

生命表现形式的准则与焦点

Normes et enjeux de la représentation du vivant

吉拉尔·沃尔姆瑟

Gérard Wormser

“克隆领域中的新进展并不仅仅是实验室里的研究成果，还应该包括在实践过程中对多元世界勾画的前景”。生物学家亨利·阿特朗（Henri Atlan）^{注1}及法学家米海伊·黛尔马斯-马蒂（Mireille Delmas）在最新发表的一篇文章中做了这样的总结。他们在此文中引证了一项科学实验，即观察将人体细胞的细胞核提取后置于雌兔卵细胞中的发育过程：“通过细胞核这样的转移，既能够成功提取胚胎干细胞，又不会任其发展成为未来的人”。两位作者以此而在维护一门能够有伦理学明确意义的学科，用严格的法律条文来规范所有可能进行的试验，而这正是目前这门学科所遇到的问题。提取一个伪卵子，用人们想象中不可能的方式验证了生殖性克隆人的真实性，这就使得禁止克隆人的立法更成为必要。这样的结果，在禁止科研人员利用妇女卵子进行研究的同时，也就有可能阻止以生殖为目的的克隆风险以及将基础研究与商业意图相混淆的风险：以获取特殊生物组织来治疗某些遗传病为目的的试验，无需再借助生产“药物婴儿”来实现，这样的试验显然是有益的。贝尔特朗·乔丹（Bertrand Jordan）在其新作中表达了同样的观点，他认为多功能细胞是成年生物材料的组成部分，进行治疗性研究在很大程度上可以不依赖人的胚胎细胞^{注2}。

用法律来设立一个禁区，其作用是针对生物学家们进行无止境研究时确立一个限定的框架，以加强对人类自身的保护，应对科学入侵的发生：在胚胎干细胞研究方面，禁止将胚胎细胞植入子宫明确界定了研究与生殖的权限。亨利·阿特朗和米海伊·黛尔马斯-马蒂希望“每一个研究系统都能遵守国际上业已存在的所有法律规定，包括基本权利”^{注3}。在法律规定和实验医学伦理以及道德评判之间，对伦理的思考往往与“背景决定”的理念相联系，而为了制定相关的法律规范，这种“背景决定”又与实践过程中所作出判断的特殊条件相关。对人类健康的认识与可实施的试验领域的确定应该从多学科的视角出发，必须避免灾难主义和幻想主义。

另一种科学研究的方式是更加注重实际行动（尤其是临床医学所需的必要手段），医学对其实践需要进行长期的评估，而医学实践目前又处在多种对策的取舍以及成功机率的十字路口。医学伦理因而在合乎准则的实践范畴内遇到了认知和信念的问题。关于伦理的争论属于理性整合生存空间规则的矛盾：伦理思考要求对医学实践有细致的表述，以应对在做可能是截然不同的选择时将遇到的合法化问题。所以，伦理不同于某些主观判断，而属于理性推断，这对于病人的未来意义重大：不同前景的复杂关系频繁出现，一方面是与认知进步相关的治愈希望，而另一方面是受自然限制的科学研究的合法行为。“背景决定”的理念承认这一状况，并认为加重医学责任与医学行为手段的发展是成正比的。

背景决定与论点分析

伦理问题一直在两种思路间摆动。第一种思路涉及到公正的理论，如罗尔斯（Rawls）赋有创造性的观点，他提出每个人所获得的经济能力不尽相同：缺少经济能力成为获得医疗补贴的决定性因素，也是区别分配的原则。这就是人们所期望的伦理。这个以公正为基点的思路可以从“地理原因”和组织方法的角度去考虑问题，将医学成果的分配置于产生和验证总体经济决策之下。在进行科研许可的讨论时，人们会将现有的治疗手段同未来的替代手段进行比较，而人们所期待的有利的价格/收益比可能要经过一阶段试验才会体现出来。正如科研计划一样，医疗管理是通过规范对重点公共支出的讨论来寻求解决问题办法的。所以，用重点支出支持的基础研究如果不同时注意强化准入政策是不可能合法化的，这一政策是用以弥补最不公的社会缺陷：也就是人们将两个方面对立起来，一方面是普通医学和专业医学，另一方面是基因学和基础生物科研。提出这一情况的原因，是因为我们在研究热带病时遇到了困难。法兰西学院和巴斯德研究院的菲利普·库里斯基（Philippe Kourilsky）和治疗热带病基金会的领导者贝尔纳·佩库尔（Bernard Pecoul—DNDI）这样写道：

“全世界只有不到10%的医学研究是针对发展中国家占世界90%人口所遭受痛苦的大部分疾病的。近二十五年来，在1400种投入市场的新药中勉强只有1%的药品用于治疗上述疾病。除了同情与怜悯触动人的良知以外，基本不能撼动市场规律，如何利用卓越的科技进步来促进对抗这类疾病的有效因子的发现和给以解释？人们是否能够设想一些机制，以适应无支付能力的人群对药品发展的需求？[...] 正因为如此，针对结核病的全球联盟（Global Alliance）、研制疟疾药品的企业（Medecine Malaria Venture）以及针对所有未受到足够重视疾病的基金（DNDI）募集了相当的资金来重新启动对这些被忽略疾病的研究。此外，在与受疾病困扰的南半球国家密切合作的同时，这些新的世界组织机构还能够借助巴西、印度、中国、肯尼亚等一些国家非同寻常的天然资源库，激发这些国家的重大科研能量。但也必须重新考虑收益/风险问题，这个问题会因疾病及其严重程度不同而有所区别。当然，被搁浅的疾病100%地将置人于死地。当前的目标是研究出可替代砷衍生物使用的医疗制品，目前有5%的受治病人是死于砷衍生物的使用！艾滋病的状况也是一个典型例子。为了加快并灵活执行许可程序，病人协会要与实验室密切合作、共同努力，我们应该根据病人现状的需要重新考虑个人利益和集体利益之间的道德妥协。如果我们过去执行了今天的富国社会所首先考虑的产权保护“规定”，那么极有可能象防止脊髓灰质炎疫苗这样一个医疗领域的重大革命就不会得到推广。”

这个分析很清楚地说明，正像罗尔斯所阐述的观点那样，在遭到反对的情况下将一些规则普遍化是不公平的：有支付医疗费用普遍能力的地区与被疾病拖入困境的地区执行相同的卫生安全与入市规则是荒谬的^{注4}。

促进医疗公平分配的思想为医学伦理提供了一个框架，有助于调解医生和医疗制度的需求与规则之间的矛盾。在罗尔斯(Rawls)看来，对财富和财政补贴的社会分配的重视程度决定了大家所公认的有益稀有财富的分配规则：一旦同意将某种利益分配给某个人在原则上不能损害他人，那么就要审视这种分配是否对所有人都平等，从集体效应的视角上，要看这种分配所带来的不平等是否是最佳分配的必然结

果，也就是说，这个标准检验这些不平等是否存在正面效应^{注5}，即在产生不平等的领域中是否能使原来获益最少的群体都受益。一个相对不平等只能在所有人的受益情况都是绝对地改善的前提下，并且是与基本自由可相容时才是可被接受的。如果一些使健康制度受益的特殊性研究也这样容易验证的话，那么当执行这条规则涉及到生命时会非常成问题。在肝脏移植的情况下，怎样选择同样是处于濒临死亡中的危急病人呢？如果要与现有的可支配治疗手段相比较，整体公平理论显然受到了限制，但即使在这样极端的情况下，公平也应该是维护良知，看是否已经运用了一切有利于病人的手段，病人直至生命的最后一天，他仍然是人类大家庭中的一员。

这一理论的特殊意义在于试图将公共卫生领域中迫切需要解决的问题分出层次：依据有限的手段，如何既让更多的人获得普通常规治疗，同时也尽力找到妥善的办法使一些罕见病同样享受治疗，但这样做是否要冒更大的死亡风险？某种试验能够为一项价格昂贵的技术的普及提供参考（这会在医疗制度的优先权与死亡风险之间造成矛盾，生命对于一个病人来说是无价的），另外某个试验能够最终形成某项折衷的医疗方案，从定位上降低某种罕见病的严重等级，以直接或间接的方法降低治疗疾病的价格。出于公平思想的理念，人们可以在科研许可、专利特许转让以及治疗价格上引导公共行为。卫生制度在很大程度上受国家资金的导向（或多方投资的国家科研的引导），医疗制度应该使所有公民都能完全享受，公共卫生的决策正确同国民内部医疗资源分配的公正相关：这中间存在一个整套的经济制度，会在一定程度上接受公平思想的导向，然而专利权还属于私权的范畴。

这一理论很显然会将一些根本性的矛盾展现出来，正如罗纳德·德沃金（Ronald Dworkin）^{注6}分析的美国在堕胎问题上支持者与反对者的矛盾一样。实际上，在美国最高法院所表现的双方的矛盾似乎是公民的基本自由与纯粹对国家负责之间的矛盾。事实上，反对胎儿出生的权利与反对妇女对自己身体有自主权属于两个法律范畴的内部矛盾。为堕胎权辩护的人不合常理地以国家不干涉主义的老传统为依据：需要重申的是，自亚里斯多德以来，在罗马法中管理国家的公权与保障家庭事务和生育自由的私权之间的对立是明白无误的。私权涉及生育、出生以及一系列私人事务，在这里，自由就是原则，除非这些私人事务的影响会侵害到公共范畴。在排除了对他人实施过错的情况下，没有任何东西可以证明这样范畴的自由干涉了第三者。为了反对堕胎权，设一个受伤害的第三者，这也是胚胎和胎儿是否具有身份的争论的由来。如果胎儿事实上具有某种身份的话，由于他在法律上无行为能力而必须由他的监护人代表他，在这样的情况下，国家必须依据宪法中的平等保护条款来使美国公民在法律上获得保护。从法律的角度看，堕胎问题有助于重新划定私权领域和公权领域各自的范围，超越了孩子是否有出生的权利与妇女是否有不让孩子出生的权利。

另一种思路是为有风险的科研试验设一个不容置疑的标准限度，但是如果这种科学研究的成果是操纵人体，甚至会有失人的尊严，那么这似乎是徒劳的或者是有害的[...]。在这里，对人体干细胞的科研许可似乎可以由未来的科研实践的推进结果来决定，无需征得“最终”主体的明确同意。许多学者都试图阐明这类观点，如哈瑞（Hare），他最初运用《未来人》的概念，想用德沃金指出的另一种途径赋予胚胎法律存在。他们以显而易见的表达方式以及动物的权利围绕这一问题进行了必要的思考，包括伊丽莎白·德风特奈（Elisabeth de Fontenay）^{注7}和让-伊夫·戈菲（Jean-Yves Goffi），在人类道德和法律层面上，从各个角度讲述动物的身份^{注8}问题：详细说明什么是动物权利，什么是违反了动物权利。这里的伦理不再是愿望与

条件发生冲突，而是准许与禁止发生冲突。此后的所有难题在于如何克服长久以来将可能变为愿望的思想，或者反过来将问题变为禁区：如何解决常规标准中没有涉及的特殊医学行为的合法性问题？“冷静”审视可能出现的普遍性潜在风险就足以清楚新的科研实践的伦理重点问题在哪里。如果日常医学实践与其它试验一样会导致自己陷入进退维谷的困境而必须终止，那么，在两种相对立的理由要求对相互对立的科研实验进行判定的时候，也正是应该从纯伦理道德上判断问题的时候，因为常规准则的制定会由伦理而产生。

所以关于伦理的冲突是在这两种思维模式中进行的。公共卫生的某个层面会同个人信条发生冲突（比如假定出现由自愿终止妊娠而获得的胎儿成为生产某些药物的必不可少的材料等等）。这里的准则与选择之争使人联想到迈克·沃尔兹（Michael Walzer）^{注9}的观点，这是以不同的合法形式来表现“国家理智”。许多相关讨论既从1948年的联合国人权宣言引述的人的“尊严”角度深化了人类的神圣不可侵犯性，也同时强化了我们不恪守“本能”的自然法则的动机。因此，在世俗化与敬畏他人（列维纳斯语Levinas）之间，责任问题成为所有理性实践的中心问题，并且不再游离于科学实验“之外”，而在很长时间内由于知识进步使得科学实验的进行不需要任何理由。今后的科学实验体系不再仅仅取决于局部的而是取决于最终的决定，从某种意义上讲是形成法律的许可的决定。伦理的作用也因此而主要不是在做实际决定的时候考虑个人的顾忌，而是将决定置于大环境的范围内加以考虑，使这种顾忌变得带有启示意义：无论是维持或者搁置这样的决定都应该超越某些信仰，都应该是明确的科研理由的整体组成部分，重新去找回苏格拉底思辨方式中的某些东西，当然不包括科学之上的信条。实际上，这种方式是一种医学伦理模式，因为它将一些实际情况纳入辩证的思考，由此来审视法律，坚持不盲目听从的思想原则。（亚里斯多德延伸了这一原则，在《尼格马科论伦理》（Ethique à Nicomaque）一书中他谈到：同伦理友好，我们不需要法律，而反之就错了：在一个法治社会，哲学仍然是必要的）。

这种思路是汉斯·约纳斯（Hans Jonas）的中心思想，人们对他在“责任原则”^{注11}上的建树不多强调得不够。根据意料中的风险，要对非常相近的规则表示赞同，可从纽伦堡医疗诉讼案得到启示：个人的赞同成为医疗行为神圣不可触犯的原则，更不必说涉及到临床研究和生物研究。因此，预防措施的原则首先就意味着在验证一项决策的时候，应当避免可能性的估算，对关系到未来的决策不能只满足于在可能性上，它应该包括精确的可逆性分析方法，应该经过风险权衡，建立在谨慎的原则之上：“一切可实现的东西不一定必须付诸实践”，特别是如果其最终目标与人类的真实利益或人类在世上的生命整体没有直接联系的话。

超越个体的迈进

准则与伦理关系的思想贯穿于吉尔伯特·西蒙顿（Gilbert Simondon）的主要著作《个体及其生物心理的生成》^{注12}之中，他的结论是对伦理问题的绝妙辩解。在作者看来，个体不是在自我世界的自治中形成，而是在不断丰富自己维持的与外在事物的关系中存在的。该书的第一部分着重阐述了物体的转变，现代物理学规定了

物体转变的概念，一个物体概念的消失将有助于转变的“结果”——转换器把我们想要知道的主要结果告诉我们，但同时又把它的真相重新带给我们所测定的物体——。第二部分阐述了生物的个体化。第一部分的描述同其已经建立的人的有形肌体之说相吻合：个体的外在特征通过其有形肌体来表现，而这个有形肌体赋予个体繁衍自身的能力而独立存在。一个独立肌体的存在不是简单的有形化过程，因为它的复制或成长需要一个内在发展的持久过程：只有当它死亡而脱离了物种的变化时才最终体现其本身的个体。“个体性只有随着生命的消失才显现”，西蒙顿这样说。正因为个体是不会留下，终究会死亡的，所以从本体论观点上说个体一旦死亡就脱离了它的物种。在这个意义上，种群的个体思想从叙述心理主体的自我存在观点来看是会带来问题的，与人们所感觉的相反：个体存在的条件属于一个不同质的波动的整体范围，这个整体显示出自己本身的生存动力和繁殖活力，它同时还获得了多少还算宽松的表现自主的机会。西蒙顿（Simondon）在这里继承了格式塔理论（Gestalt-theorie），依据活力来理解存在，认为表现为主体的内在心理活力是一种结果，而不是起因。在梅洛·庞蒂（Merleau-Ponty）（本书正是为他而写）看来，格式塔理论在表现感知与不可感知的本体论哲学方面受现象学的束缚，在他的哲学观点中，超越个体成为个体的真理。正是在这一层面上，伦理问题对我们尤为重要：这并不是要我们将自己的行为纳入一个唯一的准则，而是为了有利于将多种准则合并到人类实践的同一空间，在这一空间中，日常决策同人类自身形成的思想互相作用。这里所讲的责任更多地是哲学概念，而非技术概念。

该书的最后一部分是“个体化与信息”，西蒙顿阐述道，鲜明的个性是借助外部信息传入自身通过整合结构而确立的：其独特的个性世界还原了复杂关系的本质。此外，各种适应论和进化论总是与个体同某些环境变数（气候、心理、适应性等）的动态调节平衡观点有关。这些论点能够依据与进化（细胞结构、神经进化等）有关的参考因素而日臻完善，并随同自主行为一起达到顶峰：“在实际经验中，障碍是存在方式的多样性[...]。思维活动先于解决问题的行动，这并不是在多个客体甚至好几种解决途径之间犹豫不决，而是动态地将一些对立的或是相近的但又是分散的思想涵盖进去。[...]行动的自主性并不是以某一种思想去主导或约束其它思想才会体现：行动是与个性化同步的，通过个性化的行动，各种情景在头脑中有机组合，多种思维形成一个体系。[...]感知的生命与行动的生命是同样的：行动从解决感知问题开始；行动是感觉世界相互协调后解决问题的办法。在感知世界中，理应存在某些发散思维，使行动成为可能；如果这种思维过于发散，就不可能产生行动。行动是感觉之上的个体特性，而不是与感觉毫无联系、独立于感觉的功能^{注15}”。

西蒙顿在这些论述中参考了戈尔德斯坦（Goldstein）理论，预测了现时的与适应环境战略和实施行动战略有关的认知科学，尤其是在人类的认知领域。其后西蒙顿依据亚稳态模式^{注16}论述死亡是生物组织及其再生的永久性毁灭的概念涉及了集合态问题。成熟地表述了这一特殊形式，即个体由自己对个性化行为负责，部分承受其所属整体中的个性化行为；集体因此是一个同化实体，反过来又解决由同化带来的问题：西蒙顿则将集体存在的正常形式称之为《超越个体》。

在书的最后结论中，吉尔伯特·西蒙顿验证了自己的选择，将个体化视作一个连

续性和多元性形成的过程，反对一切形式的实体化。他的观念从根本上脱离了斯宾诺莎（Spinoza）的“延续生命”的生命体系，同时反省“这样的理论是否能够奠定伦理基础”：

“准则是那些平衡的每个个体的内在的协调底线，而价值观是某一体系的准则通过改变结构成为另一体系的准则。为了使准则制度的规范化更加完整，这一制度内部必须有作为一种制度的自身解体的预测，并以此转向自身演绎而成为另一种制度。”

从那以后，西蒙顿开始反对寻求一成不变的准则：即便承认有这样一种科研的发展，它的准则从过渡到最终结果都是非常明了的，它也会引起道德纷争，而不会只按规则行动。这样的两元对立说明在道德与准则之间的脱节是如此的频繁，而这些道德准则往往是作为绝对要求提出来的，并用以具体解决对常规科学实验的承认。“不应该将价值观置于准则之上，而应该通过价值观在科研体系内部产生的共鸣来扩大其作用”。西蒙顿由此而要求在准则的基础上重塑伦理，由于这些准则出现在各个领域的历史性变化之中，这也就是在那些领域采取行动的困难所在：

“准则本身就是一个变化结果，而不是在变化中产生的不属于变化的组成部分：价值观的出现有一个历史真实性，正如建立准则有一个历史真实性一样。人们不能在准则的基础上或在价值观的基础上重塑伦理，也不能在这样的基础上再造生命，即由抽象分析将个体发育的条件归集到形状与材料：在这里，伦理是一项要求，根据这个要求，在准则与价值观之间必须有一个确定的相互关系。伦理的统一性必须与个体的发育相匹配：伦理具有个体化意义，具有对长久性个体化协调的意义。这样伦理就具有了未来价值转向的意义，因此，一项行动的内在的含义应该具有外在的形的表达意义[...]。在有信息传递的范围就有伦理，也就是说伦理的意义克服了生命元素的消失，使内在的东西同时也是外在的东西。一个行动的价值不在于所遵循的准则是否具有可推广特点，而在于它是否切切实实地纳入了一个未来的行动网。这里说的是行动网而不是行动链。”“正是从伦理出发，主体依然为主体，拒绝成为绝对的个体，这个个体是被实际存在封闭的领域，是一个纯粹单独的个体；正是伦理使得主体始终处于外在与内在问题的紧张关系之中，这就是说伦理在真正的现时中，存在于生命的中心地带，[...]通过个体，由原生态本性的转变，从原生态的人演变组合成文明世界。”^{注21}

这些叙述明白地说明了个体本身是如何面对伦理责任的，这就是《人权宣言》称之为的“尊严”。并且在这里，比死亡更进一步的是人们的思考还涉及疼痛，伦理层面上称之为“痛苦”，与个体本身有相互关系的是悲痛：如果说在大多数语言中，忧虑、烦恼或精神痛苦等词汇都同肉体疼痛、精神折磨以及面对疾病的无奈情感相关，那么这就不是偶然的巧合。正是如此强烈的情感同化使得人类与其它生命种类靠近。

遭受痛苦：疼痛的伦理层面

这一疼痛与痛苦的比较由来已久：柏拉图已经在此领域做过许多分析，至今仍

然具有生命力。《乡宴》竭力区分肉体渴望与精神满足之别，循序渐进地改善情感之痛苦，以至成为一种格式。但是，如果人们总是将哲学家感受同医生相比较，那么这种比较是柏拉图所拒绝的，除非去做文字游戏：哲学对平和感觉系统的研究胜过对痛苦的研究，从这个意义上讲与宗教相同，而暴力与痛苦的危机在哲学家们看来只是精神上不满足的表现症状。如果说柏拉图笔下的苏格拉底有时像个医生，那么在这个意义上，当医生从肉体上治疗病人时他则是从心灵上去治疗。他的哲学是欲望哲学，也是自身的个性哲学、是自我调节的哲学、是为最崇高的目的服务的自我准备哲学。如果哲学家像一位医生一样（《共和国》这样说），那就意味着他反对城里蛊惑人心的政客，将他们比作一个厨师给生病的孩子吃甜食和糖果，而不是药。苏格拉底的形象是个双面人，他比任何人都懂得灵魂深处隐秘的欲望、精妙的策略以及难以察觉的计谋，但他的智慧在他为他人诊断时为他积蓄了所有的痛苦。他没有克制自己的欲望，或者说以最真实的辩证法，他选择了饮毒芹汁：他的烦恼和四肢的逐渐麻木不仁曾长时间地在柏拉图的《苏格拉底的辩护》（L'Apologie de Socrate）中被描述，他对死亡与精神不朽的思考自古以来就有无数版本的诠释。因此，面对肉体痛苦，哲学家变得伊壁鸠鲁式地宁静安详，斯多葛似地蔑视不属于我们的东西。在他看来，犬儒主义看见我们的肉体正时刻处于以一种难以忍受的状态：为了适应这样的状态，应该寻找某种慰藉坦然处之，这正如福音书预见的是一种更实质性的解脱。

因此，这样的思想如果比通常的理性更多地融入了宗教精神（《约伯记》这样解释），从宗教层面去思考人所遭受的疼痛，获得重生。这种由宗教与哲学的结合所体现的重生，如果一开始不从医学的解剖及生理学的角度去看问题是难以理解的。人的血液循环、神经结构以及与大脑相关的一切，对瘫痪以及其它感觉系统和运动神经的最初系统描述为一种新文学的诞生提供了素材，造就了十七世纪的笛卡尔主义科学认识方法和十八世纪哲学唯物主义：狄德罗在《布干维尔补记》（Voyage de Bougainville）中解释如果人们假设自己的直觉能够引导精神，那他的思想会坠入怎样痛苦的深渊，这样的精神就是建立在人的视觉和连贯的表象之上的，显然，人的这些感觉不是所有人都“可共享”的。盲人和聋哑人同有听觉和明眼人会同样想问题吗？如果回答是肯定的，那我们分别给予感性和理性什么样的位置？感觉（表象）之外真相的标记是什么？疼痛和痛苦是否无足轻重？个人的独特体验面对普遍的真实是否会消失？所以，只有建立了某个“现代”特征后，在这个特征内的个人命运才会不仅胜过由宗教代表的集体命运，而且还胜过大多数感官印象，这些感官印象是了解世界，掌握信息的工具，一个崭新的思路由此而形成，这个思路的现代发展由认识科学来完成：这里应该提到里昂第一大学认知科学研究所的研究工作，他们开展了既有神经学的，也有语言学的跨学科研究，其中马克·亚纳罗德（Marc Jeannerod）起了决定性的推动作用。

所以，在重新思考信息理论的时候（从笛卡尔时期起就已经存在），哲学为思考“消极状态”遮盖着的疼痛问题打开了一个新的空间。事实上，消极状态的构成没有特殊的含义，但却是受疾病折磨的，现时又无法改变自身的身体特征：幻觉与创伤同这种消极状态相关连，如同疲劳、困倦、饥饿、烦恼以及其它一切状态一样，是超出自我控制能力范围的。这样的失控就是痛苦的真相，形成了思考肉体疼痛的哲学范围，这部分内容与下意识思考有关：这一观点甚至是笛卡尔著名论文的中心思想，即否认动物的痛苦是有缘由的，只是这个缘由可能因对自己的状态不清楚而没有被意识到^{注22}。这有意识和无意识的差异不露痕迹地将肉体疼痛和痛苦混淆起

来：痛苦是比神经痛更胜一筹的痛，而疼痛是人们以自己性格中艰难的情感经受、忍耐和承受的。不怨天尤人，容易地从艰难的疼痛煎熬中转换到“疼痛世界”的形而上学状态，最终对痛苦开始有了一种理解：肉体疼痛可能有某种意义，它验证了某些东西，带有某种动力，而不仅仅是某种原因，它的存在可能会更强化对生命意义的理解等等。

是否可以给痛苦界定一个状态，不必去深究那些可能是疼痛的间接表现，痛苦应该是思想上的混乱与肉体上的折磨混合在一起的？这至少曾经是蒙泰涅（Montaigne）的主张：“他在自己的家里经历了痛风的折磨，经历了嫉妒、仆人的小偷小摸，他的整个心身都被愤怒浸透着，但是，请不要怀疑，他笔下的世界并不都是这些^{注23}。”伦理与道德哲学词典^{注24}不含有“疼痛”的单独词条，但有一篇文章名为“病症、痛苦、疼痛”，是由一位医学伦理专家撰写的。该文章直接涉及肉体疼痛及其哲学效应问题：从逻辑上讲，作者依据神学因素或形而上学以至考虑到了作为健康征兆的所有自然疼痛，从而揭示了疼痛的所有证明：有些很严重的癌症并不使人痛苦，疼痛可能被战胜了。此外，吉罗姆·波雷（Jérôme Porée）写道，以哲学的方法处理问题开启了我们区别处理的能力，以疼痛的心理效应给以叙述。拒绝将疼痛与痛苦相对立，他坚持一个有生命的、存在的与精神的统一体的整体特性，这个特性的整体受到了威胁：无法思考、无法控制自己的行为、无法关注他人、甚至无法关注自己的生理需求，这同样也是与疼痛相关联的痛苦。作者做出结论，从疼痛的无动因到以行动来减少痛苦：由于不能治愈一切疼痛，“规定别人做什么首先是要别人不做什么”，作者这样说。他还就建立人的关系做出结论，以避免由疼痛和他人痛苦带来的报复和孤独的疯狂，在这里出现了人的情感归属的真正意义。人们从波雷（Porée）这样的阐述中重新找到了同叔本华（Schopenhauer）相似的观点，叔本华是将疼痛当作人存在的感觉钥匙和道德与美好感情创作的能量：他在重述这一主题时说，在十九世纪，人们用诗歌来战胜不幸，诗歌是表现失败状况的行为（是一种表达被痛苦煎熬的纯粹的艺术），而今天，将对痛苦的排解当作医疗活力的内在理由。

蒙泰涅的影响力

这种情感归属与处于疾病中的人的能量积蓄明显地同蒙泰涅的某些文章接近，蒙泰涅无疑被认为是现代思想先驱者之一，他摒弃对疼痛的一切本体论定义，但将疼痛变为人道条件的重要因素，利用这一条件极为重要，人们甚至从这人道条件中学习勇敢的意义，与他人的情感同化、与其它生命的共生，而这一切并不是疼痛有任何价值去描绘哲学存在：既不是赎罪，也不是罪孽，痛苦主要有磨练的价值，这种磨练使人们“恰如其分地投入^{注25}”，在痛苦中变得刚强，使痛苦变为财富。因此，在战胜死亡、甚至体验死亡中才会有清醒的人生观：“如果我们不能变得最坚强，至少要看到或经受得起旦夕祸福^{注26}”。蒙泰涅曾在一次骑马事故中被摔昏过去，流了很多血，在回忆这一事件时它记录下了整个恢复知觉的过程，从他当时处于的无情感知的被动状态中体验到了可与死亡瞬间比拟的平静。在这极为精彩的描述中，蒙泰涅将他恢复知觉的过程同道德精神思考交织在一起：在当时情势的控制下，他没有任何行为知觉：“这只是被感官的模糊印象轻轻触动，就像是自然而然

的习惯反应^{注27}”，并且，在这种与死亡相似的体验中，当他的知觉回到了自己身上，感觉到四肢剧烈地疼痛时，他那变得难以忍受的知觉几乎是一无用处。在此，蒙泰涅总结“这是一次充满荆棘的举动，随着如此起伏变幻的情势，这次经历成为一次精神上的砾炼；深入到内心最黑暗的深处；选择并停止他情绪波动中的无数细微的举动。这是一次新的不同寻常的快乐体验，使我们从对这世界的占有中脱身，是的，是最适宜的占有^{注28}”。经历了这与死亡的贴近和精神上的无意识性，使人惊奇地理解了蒙泰涅在两卷《随笔集》中创立的如此精妙的境界，在《西蒙德·塞朋德辩》（L'Apologie de Raimond Sebond）中，达到对感觉和自主蒙太奇的某种礼赞，这些感觉机能是人和动物共有的。

蒙泰涅在论述了儿童教育及论书的实践之后便开始尝试《论虐待》（第二卷第11页），在此书中蒙泰涅再次提出异议，认为从怜悯本能上说，酷刑比死亡更糟糕：“野蛮人烤吃尸体并不比折磨和虐待活的生命更冒犯我^{注29}”。如果无法免除以当众肉体惩罚的手段来恐吓人，蒙泰涅建议只在死尸上实施惩罚：“如果一定要采取这样不人道的手段，那就用在死人身上，不要这样对待活人^{注30}”。他将这种残暴同动物忍受的痛苦联系起来：“在动物身上实施的残忍虐待体现了人的残酷本性^{注31}”，以至于提出“人不仅应该对有生命、有感情的动物，甚至应该对树木花草有某种尊重，有人道的普遍义务。我们对人要有正义，对其它生灵应该爱护与宽容，人类与它们有着某种不解之缘和互相的义务^{注32}”。在《西蒙德·塞朋德辩》中，动物的疼痛与痛苦问题因此而成为对人的重要的和普遍的检验：蒙泰涅在指定“人是独一无二的，没有外界帮助，没有上帝的恩宠，缺少神奇的知识^{注33}”作为研究主题后，他将重心放在审视人的敏感关系和肉体与精神关系之上：“我为自己没有生病而感到高兴，但如果我病了，我愿意感觉到我是病了，我愿意知道我病了，并且如果人家为我消毒或切开脓包，我愿意感觉到这一切。的确，谁想根除对疼痛的感觉，谁同时也就彻底失去了感官的知觉，谁最终也就毁灭了。当痛苦袭来时快乐也会随之而来。痛苦不会总是躲避你，快乐也不会永远伴随你”。蒙泰涅接受的关键标准就是合理判断，人很容易被身体或精神疾病干扰而变得惊惶失措，不仅是疾病，同时大部分是一些人类共有的内心斗争的主观状况。

现在对伦理的考虑因此而应该扩展话题，从过细的思考过渡到至关重要的整合远景考虑：西蒙顿（Simondon）详细阐述的东西，蒙泰涅给予了以直截了当的确认，他在提出人类的义务和我们判断的脆弱性时，他否定推测，拒绝有优越感，即那些似乎是有教养的谦虚，看重独特生存条件的富有，自负地把人类本质同其它种类生命分开。几个世纪以来，在欧洲文化的中心，对生命的现代表现形式的发展起决定影响作用的条件始终存在，我们只需重新提出，使其达到理想的广度。

规范性而非自然主义、非目的性

在思考生命问题时，我们的分析确立了一个基本立场，这就是用规范性既替代

自然表现形式又替代目的论观点。这种方式摆脱了许多纠纷，那些纠纷是围绕现有各种可解释模式有效性的局限的，所以更为核心。让·盖永（Jean Gayon）回顾这一讨论时谈到：与长期以来人们所说的相反，生命问题的表现和结构属于各类体系耦合的范畴，而这些体系看起来又不具有任何必要性。它们的布局都同某个历史的原因有关，而这一历史原因并没有指明人和初始可能性；无论是在组织成分范围，还是在演进过程中，这都是真的。让·盖永（Jean Gayon）认为演进显示了整个生命体系的一个初始信息，但是不可能预先指出演进在不同情况下发展的方向。生命的表现形式作为一个体系不能不使人想到突然出现的成分因素，它们还没有被牵入到原先的演绎状态（新出现的因子）。

这种情况可以说，人是一个独立的实体，并且这个独立实体是由它的能力来定义的。这些能力受到抑制就出现了残疾、残缺、病体、人的生存状况的改变，这就是萨特的观点，当自由成为主要标记的时候：一个病体自发地改变了他的行为方式，因此整个人都发生了变化。由此，拒绝自然主义正如拒绝目的论一样，让位于这样一种关系的建立，即一个个体的可能行为与他的自我表达和标准范畴有关：个人能力的力所能及被作为一个量化指标以衡量两者之间的差距；个人能力的差异使得对待每一个人都要依据一些相关的参照数据，而这些参照数据又不仅仅同标准范畴有关，还同个体的相异性范畴有关，这就是现象学所关注的问题：萨特（Sartre）或梅洛·庞蒂（Merleau-Ponty）将源于精神行为的表现形式同历史经验紧密地结合起来，并对心理上和肉体上的对立提出了质疑，以至于肉体上的疼痛（长期被忽视或被认为是肉体生命的“副效应”）成为社会和政治关注的焦点。《存在与虚无》强调“眼睛的疼痛”与精神视觉的痛苦是有联系的，精神视觉是与知识分子的研究相互交织在一起的，是与羞耻和抑制同等的。疼痛与健康都有标准的范畴，即便“在生活中人们没有强求这样的标准”（康吉昂Canguihem语）。

情感同化与野蛮

人们因此明白了当今时代发展了情感同化的各种方式。这一概念尽管有其灰色的一面——它是同一些生存意识的困难地带联系在一起的，是同本身的自主能力以及他人的期望联系在一起的——这个概念非常宽泛地解释了理性与政治发展的飞跃，这种飞跃是围绕理解他人进行的：从关注人的良好生存状态到要求尊重基本权利——人的尊严，医学试验伦理准则和国际宪章中规定的赞同权，如联合国人权宣言以及法国国家伦理咨询委员会意见^{注35}等。

按照这样的逻辑，疼痛还没有作为参考指标，它只用在残疾人身上（这一界定的建立是出于有意或无意、不慎或忽略等原因），这样的思路与正在酝酿的一项法令拟将对疼痛因素的考虑从法律上给予确定是一致的。这一规范思路很大程度上是受两次世界大战的影响。二战后关于退伍兵待遇和战争囚犯待遇的一系列日内瓦国际公约以及后来的特别司法裁判权是此后思考这类问题的基础。肉体疼痛因此而被视为自主能力在“恶化”。这样的恶化指标超过一切因素：一切个体都被视为是“有能力”以各种方式表达自己特性的；行为表达受到抑制，无论其性质如何，都被视为是个人的基本行为自由受到了侵害。拉菲尔（Raphaël）和卡特里纳·拉埃尔（Catherine Larrère）认为，动物自由表现的群居性是连接人类的线索，如果剥夺这样

的特性不可能不侵害到它们的整体自主能力。同样，一个实验室里的动物，即便是在自然界少见的杂交品种或改变过基因组的品种，如果说它与其它动物一样得到关注是否在情理之中呢，这是负责维持实验室动物机能的研究者们所肯定的。在最近的一次学术研讨会上，安妮·莫拉尔（Anne Morales）坚持有必要像对待人类一样减少动物的痛苦，这是研究中的干扰因素：应该确定一个尽可能成熟的“限度”，但这即便是以后在小动物身上实施也会有许多困难，因为有些研究需要根据每个个体的不同情况对它们进行深入观察^{注36}。

正因为如此，基础研究和治疗实践将个体性和变化性作为活体生命的决定性特征，这就使得我们在生物科技领域方面所掌握的空前扩大的知识的现代聚焦点将在此学科的专家们放在一个特殊的尴尬境地，因为要求他们的实验结果应该是稳定的，并且在试验或治疗条件中可以反复做的，而这些条件的总体要素是处于各种变化之中的。自此，所有试验结果都具有必不可少的数据特性，这一特性成为所有临床处理中的随机部分。这种个性化的差异是法国国家生命伦理咨询委员会在生命科学方面提出意见的基础，该委员会主席迪狄埃·西卡尔（Didier Sicard）通过委员会所建议的“例外情况下的安乐死”，最终促成在2004年11月30日通过一项关于“病人和临终权利”的法案，这一法律使“尊重病人意愿”成为一切条件中的决定因素。反对野蛮的观点突出了蒙泰涅情感同化的思想，在他的《随笔集，论残酷》中转述了一位被判刑的罪犯向他的看守表达的感谢，这位囚犯在得知他将会被砍头后因“惧怕残酷的死刑，也为了逃避无法忍受的恐惧”而企图自杀。

注释

吉拉尔·沃尔姆瑟 Gérard WORMSER

1. 亨利·阿特朗（Atlan, Henri）和米海伊-戴尔马斯·马蒂（Delmas-Marty Mireille）文：《克隆究竟走向何方？》，刊登于2004年6月30日法国《世界报》
2. 贝尔特朗·乔丹（Jordan Bertrand）著《克隆商人》，由《Le Seuil》出版社2003年出版。
3. 亨利·阿特朗和米海伊-戴尔马斯·马蒂，同注1
4. 法国《世界报》2004年12月3日文
5. 罗尔斯（Rawls）在这里进一步明确：尽管如此，在这些“合理的不平等”与基本自由互相不冲突的情况下才集体思考关于“基本需求”的分配。这一思考的结果是有些不平等是可以接受的，因为其受益面是综合性的，甚至在最终分配中受益最少的人都能够接受：这近似卢梭的“普遍愿望”思想，将集体决定的前提与每个人的利益相结合。建立在促进“基本需求”分配基础上的公平在罗尔斯看来与社会有关，即社会成员之间相互承认彼此的权利，并且接受这样的理念，他们所处的地位理论上是不可能相互转换的。历史沿袭下来的国家要胜过世界主义人道思想。这一实际界定范围很好地解释了《世界报》2004年12月3日在电视募捐活动（TELETHON,为有基因病的儿童而设置的全国性的募捐活动）那篇文章中谈到的在某些事上的无能为力：

“在发展中国家中，残疾人不仅仅是处于最底层，最弱势的人类生命，而且是最被忽视的人群。世界上有六百多万人生活在某一种残疾中；其中有四百多万人生活在发展中国家，通常是缺吃少穿，孤独无望”，诺贝尔经济学奖获得者阿玛蒂亚·森（Amartya Sen）以及世界银行主席詹姆斯·德·沃尔芬森（James D. Wolfensohn）也谈到：“在这六百万残疾人中，天生残疾的只占很小的比例。因此，营养不良和缺少可饮用水会导致失明。[...]残疾人希望得到我们大家都有的一切：能够去上学，找到一份有报酬的工作，有尊严地生活，被当作这个社会中的一个成员。这些愿望不应该停留在毫无意义的梦想上：如果我们对这一问题给予足够的关注，并且付诸行动，有很多是可以实现的。我们应该下决心真正地去做一些事情”。将这些愿望付诸行动（像作者那样，即便是做一些小事，给眼睛不好的残疾人配副眼镜，在大楼和人行道上实施无障碍通道）要求国际机构支持下的地方组织的协调发展。在此期间，解决问题的良好愿望远远胜过实施和制定完整的法律。

16. 罗纳德·德沃金（Dworkin Ronald）著《Life's Dominion, an argument about abortion, euthanasia and individual freedom》，《Knopf》出版社1993年出版。

7. 伊丽莎贝·德风特奈（De Fontenay Élisabeth）著《Le Silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité》，《Fayard》出版社1998年出版。

8. 参阅让-伊夫·戈菲（Goffi Jean-Yves）的《动物界》（L'Animalité），《Vrin》出版社2004年出版。让-伊夫·戈菲最近在格勒诺布尔主持了哈瑞（Hare）学术研讨会。

9. 迈克·沃尔兹（Walzer Michael）著《Critique et sens commun》，由J. Roman翻译，《La Découverte》出版社1990年出版。

10. 汉斯·布鲁门贝格（Hans Blumenberg）著《近代的正当性》（La Légitimité des temps modernes），《Gallimard》出版社1999年出版，由 M. Sagnol、J.-L. Schlegel 以及 D. Trierweiler 翻译。

11. 汉斯·约纳斯（Jonas Hans）著《责任的原则，寻求技术文明伦理》由J. Greisch 翻译，《Le Cerf》出版社1990年出版。

12 吉尔伯特·西蒙顿（Gilbert Simondon）著，《个体及其生物心理得生成》（L'Individu et sa genèse physico-biologique），《Jérôme Millon》出版社1995年出版。

13. 同注12第166页。

14. 这一观点尤其体现在莫里斯·梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）所著

《L'Institution, la passivité》中, (1954-1955年法兰西学院教材), 《Belin》出版社2003年出版。

15. 吉尔伯特·西蒙顿 (Gilbert Simondon) 著, 《个体及其生物心理得生成》第209页。

16. 同注15第212页。

17. 同注15第215页。

18. 同注15第243页。

19. 同注15第244页。

20. 同注15第245页。

21. 同注15第247页。

22. 参阅雷·罗斯里纳 (Rey Roselyne) 著《疼痛的历史》(Histoire de la douleur), 《La Découverte》出版社1992年出版第93页。

23. 蒙泰涅 (Montaigne) 著《随笔集》(Les Essais) 第二卷第12章第634页, 《Gallimard》出版社、《Pléiade》出版社、《Thibaude》出版1950年联合出版。

24. 莫尼克·坎托 (Monique Canto) 主编《伦理与道德哲学》(Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale), 《PUF》出版社1997年出版。

25. 蒙泰涅 (Montaigne) 著《随笔集》(Les Essais) 第二卷第6章第406页。

26. 同注25第408页。

27. 同注25第413页。

28. 同注25第415页。

29. 同注25第474页。

30. 同注25第476页。这里应该再摘录以下章节：“我曾经在那样无法想象的时光中度过，满眼都是内战带来的罪恶；我们每天都在经历过去历史上闻所未闻的，极端残忍的事件，我丝毫不能忍受。如果不是亲眼所见，我是不可能相信世界上会有如此凶残可怕的灵魂，他的唯一乐趣就是杀人，最想做的事情是绞碎他人的肉，砍断他人的肢体，充分调动每一根神经，琢磨如何让他人受到少有的折磨，并且让更多的人死去。做这一切并不是出于仇恨，也不是为了获益，仅仅是为了一个目的，就是享受地看着一个正在死去的人悲惨地舞动四肢，痛苦地呻吟的滑稽场面。”因为只有这样才能使他的极端残暴达到极点：人杀人并不是对他人有仇，也不是惧怕他人，而仅仅是为了引起别人的注意（塞纳克 (Sénèque) 语，信札90)。

31. 同注30第477页。

32. 同注30第480页。

33. 同注30第494页。

34. 同注³⁰第546页。

35. 参阅克莱尔·安布西理 (Claire Ambroselli) 与吉拉尔·沃尔姆瑟 (Gérard Wormser) 主编《从人体到人的尊严，生物医学伦理法的形成、争论与焦点》 (Du corps humain à la dignité de la personne humaine. Genèse, débats et enjeux des lois d'éthique biomédicale) , 由《CNDP》出版社1999年出版。

36. (法国国家科学研究中心/罗讷-阿尔卑斯地区动物实验伦理委员会2004年10月18日研讨会)。对啮齿动物来说，困难来自其体形太小，使得研究人员对它的呼吸节奏不够敏感。当它的行为表现和病理状态变得糟糕时，心理状态的情况也一样，它的游戏和活动情况是观察的指标，特别是当疼痛没有被解除时（无论是动物还是人）就会对微弱的刺激产生几乎不可逆转的敏感，斯德法妮·汝诺 (Stéphane Junot) 在此次研讨会上将此确认为“极度敏感”。

37蒙泰涅 (Montaigne) 著《随笔集》 (Les Essais) 第二卷第6章第475页。

Revue des revues de l'adpf, sélection de décembre 2005

- Gérard WORMSER: «Normes et enjeux de la représentation du vivant»
article publié initialement dans la revue *Les Temps modernes*, n°630-631, mars-juin 2005.

Traducteurs:

Anglais: Imogen Forster
Arabe: Anouar Hamed Ahmed Moghith
Chinois: Zhu Xiangying
Espagnol: Ofelia Arruti
Russe: Nina Khotinskaïa

Droits:

- © Gérard Wormser/*Les Temps modernes* pour la version française
- © Imogen Forster/Institut Français du Royaume Uni pour la version anglaise
- © Anouar Hamed Ahmed Moghith/Centre Français de Culture et de Coopération du Caire – Département de Traduction et d'Interprétation pour la version arabe
- © Zhu Xiangying/Centre Culturel et de Coopération Linguistique de Pékin pour la version chinoise
- © Ofelia Arruti/Centre Culturel et de Coopération de Mexico – Institut Français d'Amérique Latine pour la version espagnole
- © Nina Khotinskaïa/Centre Culturel Français de Moscou pour la version russe