

没有形而上学的伦理学

陈亚军(哲学博士,南京大学哲学系教授,博士生导师)

古典实用主义具有强烈的人文意识和道德关怀,詹姆斯、杜威,甚至包括皮尔士,都有大量的道德哲学著述,这已是众所周知的事实。以分析哲学为背景的新实用主义也有自己的道德哲学吗?这似乎还确实成了一个问题,因为在新实用主义阵营中,重要者如奎因、塞拉斯、戴维森、古德曼、布兰顿等,都鲜见对伦理学表露出兴趣。或许这也符合传统分析哲学的一贯偏见,即:伦理学不过是主观情绪的表达,不具知识意义,因而如维特根斯坦所言,是不可言说的。但自上个世纪80年代末特别是90年代以来,这种偏见被两位新实用主义领军人物罗蒂、普特南彻底打破了。这两位出自分析哲学又背离分析哲学的美国当代著名哲学家,在一系列观点上具有重大分歧,但并不妨碍他们在道德哲学话题上的遥相呼应。近十多年来,他们的关注重心越来越由原先的“硬哲学”转向了文化批判和道德哲学的重建。他们继承了杜威所代表的传统实用主义精神,阐释了新实用主义在道德哲学方面的基本立场,这就是“没有形而上学的伦理学”。^[1]

对传统形而上学伦理学的批判

这里所说的“传统形而上学伦理学”指的是以柏拉图、基督教、康德为代表的先验道德哲学。其基本主张是:道德判断的客观性必须建立在一个大写的、外在于人类道德实践生活的基础上,这个基础超越人类文化、社会、历史、语言,是和人类的所有道德经验、道德直觉不相干的,它是先验的、绝对的,是衡量道德判断是否具有客观性、合理性的最终审判者。这种传统伦理学的形而上学预设是:道德世界由两块构成:一块是现象界,是实际的道德实践生活,它处于经验的海洋之中,受时空条件的制约。另一块是本质界,它构成道德生活的基础,超越于并制约着道德经验世界。关于这一点,康德说得非常清楚:“我只限于这样提出问题:人们是否认为有必要制订出一个纯粹的,完全清除了一切经验、

一切属于人学的东西的道德哲学;……每个人都会承认,一条规律被认为是道德的,也就是作为约束的根据,它自身一定要具有绝对的必然性。‘你不应该说谎’这条戒律并不只是对人类有效,而其他有理性的东西可以对此漠不关心,其余的真正道德规律也莫不如此。从而,约束性的根据既不能在人类本性中寻找,也不能在他所处的世界环境中寻找,而是完全要先天地在纯粹理性的概念中去寻找。”^[2]新实用主义瓦解这种形而上学伦理学的工作可以分为两个部分,一是看这种康德式的伦理学是否对现实中的道德生活具有制约作用,二是分析为什么这条路在学理上行不通。

1998年,罗蒂“哲学论文集”的第3卷《真理与进步》由剑桥大学出版社,在这本书的第2章,在转述了里夫(David Rieff)关于塞族人如何虐待穆斯林人的描述之后,罗蒂这样说道:“从里夫的故事引出的道德上的教训是,塞族谋杀者和强奸犯并不认为他们自己侵犯人权,因为他们并不是在对人类同伴而是对穆斯林做这些事情。他们不是无人性的,而是对真的人和假的人进行区别对待。与十字军东征战士在人和信异教的狗之间所做的区分、黑人穆斯林在人和蓝眼恶魔之间所做的区分一样,他们在做进行这种区分。我所在的这所大学的创立者能既拥有自己的奴隶,但同时又认为所有的人都被造物主赋予了某种不可剥夺的权利。这是因为他已经说服自己,黑人的意识像动物的意识一样,‘更带有情感,而不是反思’。像塞族人一样,杰佛逊先生并不认为他自己侵犯人权。”^[3]“让这些读康德的著作并使他们同意人们不应该把理性的代理人仅仅看作工具,也没有多少用处。因为一切依赖于谁被视做同类的人,谁在唯一的相关意义上被视做理性的代理人——理性的代理和我们道德共同体的成员资格同义。”^[4]也就是说,在现实生活中,人们没有办法实践康德式的普遍命令,因为他们不可能理

解什么是真正的人,什么是大写的理性。人们只能在自己的文化、历史传统中,在自己的道德实践语境中理解“人”、“理性”的含义。即便他们能彼此共同地将康德式的普遍道德律令铭记在心,也最多只能在他们自己的文化共同体内保证其对行为的约束性,一旦涉及不同的种族、文化,康德式的普遍命令就失去了它的意义。从学理的角度说,道德命令不论怎样抽象、普遍,必须以命题的形式给出,这就不能不涉及到命题的意义问题。当代许多哲学家已经论证过,同一个语句的不同使用者,尽管拥有同一种句法形式,但由于其构成要素的语词在他们那里可能有着不同的指称,那看起来同样的语句便可能具有不同的意义。关于这一点,普特南在他的《理性、真理与历史》一书中给出了清楚而详细的分析。^[6]能说出或写出同样语言的人,未必都意味着同样的东西。谁也不会把猴子在千百次摸索计算机键盘后偶尔打出的“不滥杀!”三个字当作我们用同样的三个字所要表达的意思。为什么?因为在猴子那里没有我们和世界所形成的那种历史、实践关系,没有我们的语言共同体所遵循的语言使用规则,没有我们和环境的因果输入输出纽带。光是语言形式上的类似,并不必然有类似的意义。我们能理解我们文化同伴所使用的概念、所说的话,那是因为我们处在同一个语言环境下生活,我们理解彼此所用概念的指称,我们了解我们所在的语言共同体的游戏规则。没有这些,不要说是上帝,即便是另一个人,说的是同样的话,我们也会心存狐疑。假如我们被抛掷在某个遥远而陌生的部落,面对的是我们从不曾经历过的风俗、人种,一个跳着奇怪舞蹈的当地人,吐着舌头,大声地说出了一句“不得滥杀无辜!”。这时我们能自信地认为,他发出的声音就是我们用同一句话所要表达的意思吗?同样的道理,如果说有一种先验的绝对普遍的道德命令,先于并超越于各具体文化共同体之上的话,那么它的意义,我们又怎么能理解呢?除非站在我们的立场上,我们可能理解一个命题的涵义,但那样一来,这个命题也就不是那么先验的了。

新实用主义伦理学的基本主张

新实用主义伦理学和传统形而上学伦理学的最大区别在于,它继承了杜威的伦理学话语,不向上寻溯,以大写的善或普遍理性作为伦理学的宿求,而是把伦理学看作一种由开放的、多元的实践话题所构成的系列。伦理学的目的不是告诉人们什么是所谓真实的善的生活,而是寻求在具体的语境

下,对于众多复杂具体的道德实践问题,如何找到一种更好的解决方式。生活的实践是复杂多样的,这决定了伦理学问题的复杂多样。

普特南欣赏杜威,因为在他看来,杜威“一,指出了伦理学如何不是建立在某单个兴趣或目标之上,而是建立在多样的不同的兴趣之上;二,解释了伦理学成为一种‘混杂物’(一个我借自维特根斯坦的术语)的方式。”^[6]柏拉图把“善”看作伦理学的最高目标,作为现代分析哲学始作俑者之一的摩尔,同样把“善”作为谈论伦理学的基础,而我们已经习惯的所谓“真”、“善”、“美”的分类法,也已经明示,伦理学的特征就是关于善的学说。普特南置疑这种流行的观点。他指出,甚至从古希腊开始,很多和伦理学相关的问题就不是大写的“善的形式”所能回答的,比如美德问题,后来的18、19世纪又有责任问题、义务问题等等,它们都不可能还原为“善的形式”的。诚然,形而上学伦理学家对于善的大写形式的关注会给我们就某些问题的谈论带来启发,但它将这个话题光圈之外的很多道德话题置于黑暗之中。所以,在普特南看来,“伦理学”不是一个由原则构成的体系,而毋宁是由多种多样的不同的兴趣、不同的关注所形成的混合体,在这些兴趣、关注之间,既相互依赖,也可能相互冲突。^[7]以大写的“善”作为谈论伦理学话题的基础,其哲学假设是道德和知识一样,有一个本质,这个本质犹如巨大的探照灯,照亮了整个道德舞台,使人们看清楚道德和非道德的面孔。新实用主义在批判了本质主义之后,理所当然地不会再坚持以大写的“善”作为自己伦理学的主要话题。^[8]它的目光由天空回到大地,关注着日常生活中普通男女的亟待解决的实践问题,它不试图对这些问题做出科学式的解答,也就是说,它不试图提供一种数学、物理学式的对错答案;而是努力寻求在特定历史条件下的更好的出路、更合理的选择,它更像是法官的断案或文学的阅读,在此,没有唯一的或最终的解答。^[9]但是,这样一来,道德岂不丧失了它的客观性?而一旦丧失了客观性,道德的权威以及由这种权威而来的约束力岂不将一同丧失?对此,罗蒂和普特南并不担心。普特南认为,传统的以外在于人类实践生活的某个坐标为基础的客观性,本身就是一种虚幻,尽管是一种深刻的虚幻;客观性只能建立在传统文化、历史、语言的基础上,建立在文化语言共同体内部的关于什么是合理性的看法的基础上,它渗透了传统文化背景下的意义、价值系统,在历史的流变

中被不断地修改、补充。^[10]不论是伦理学的客观性还是物理学意义上的客观性,都只能作如此的理解。罗蒂完全赞同普特南的观点,并进一步把它推向极致,认为客观性其实就是协同性(solidarity)或一致性:“我们唯一可用的‘客观性’概念,是‘一致性’而非映现性。”“这种意义上的‘客观性’是理论的一种性质,经过充分讨论之后,它被合理的讨论者的共识所选。”^[11]“对一个追求协同性的人而言,他(她)并不去追问特定的共同体实践和外在于这个共同体的某种事物之间的关系。”^[12]当我们追问“什么是道德的?什么是不道德的?”的时候,罗蒂要告诉我们的是,其实这里追问的是“什么样的言语或行为是审慎的(prudent)?什么样的言语或行为是不审慎的?”所谓“审慎的”,意思是在具体的条件下做出某种适当的被共同体其他成员所接受的事情,它和“习俗”、“习惯”属于同一个概念家族。在某种特定的生活环境下,对环境的某些反应是这个文化传统所赞许的,是个体所应该做的,如果一个人这样做了,他(她)就是审慎的,从而也就是道德的。而所谓“不道德的行为就是我们不做的事情,若是做了,那就可能是动物做的,或其他家族、部落、文化或历史时代的人做的。倘若我们中间有人做了,或有人一而再再而三地做,那么,那个人就不再是我们的一分子了。她就变成被驱逐的人,不再说我们的语言,尽管以往她似乎说过我们的语言。”^[13]如果把道德的客观性理解为协同性,把“什么是道德的?”理解为“什么是审慎的?”话,道德还有没有进步可言?如果大写的目标失去了,靠什么才能把不同的文化共同体联系在一起,使它们放弃自我的狭隘性而不断地增加包容性?在这个问题上,普特南和罗蒂是有分歧的。普特南的立场和哈贝马斯的立场相近,那就是不放弃理性,把道德的进步建立在理性的基础上。普特南反对用康德式的大写理性作为道德进步的基础,但他认为,文化传统下的合理性标准可以作为道德合理性的根据。道德的进步并没有一个确定的方向,因为人们总是在他们的实践生活中理解什么是合理的、什么是幸福的以及什么是进步的。道德的进步就在于人们对当下道德理解的不断超越;人们的道德生活实践以及在这一实践生活背景下的相互对话、协商,是道德进步的唯一动力。而罗蒂则更青睐于休谟以情感代替理性的做法,认为道德的进步不是以普遍理性逐步克服个人内在情感的过程,而是人们在同情的基础上对他人包容性的不

断扩大,“道德的进步就是同情心越来越大的问题。它不是提升到情感之上以达到理性的问题。”^[14]罗蒂颇为动情地说道:“‘为什么我应该关心一个陌生人,一个与我们没有血缘关系、其习惯在我看来是令人厌恶的人呢?’……一种更好的回答是如此开头的:一个冗长的、悲哀的、感伤的故事:‘因为她的处境竟是这样的:远离家乡,置身于陌生人之间’,或‘因为她也许会成为你的儿媳’,或‘因为她的母亲会为她哀伤悲痛’。”^[15]在此,罗蒂向我们提出了这样一个问题:我们究竟是应该以形而上的建立在大写理性基础上的普遍道德原则作为根据,来面对当下具体的道德实践生活,还是以建立在经验基础上的情感为道德生活的驱动力?我想,这确实是一个值得我们深思的道德哲学问题……

注释:

[1] 罗蒂和普特南曾分别用“没有原则的伦理学”(Richard Rorty: *Philosophy and Social Hope*, chapter 2, New York: Penguin Books, 1999.)和“没有本体论的伦理学”(Hilary Putnam: *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, 2004.)来标示自己的道德哲学立场。

[2] 康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社1986年版,第37页。

[3] 罗蒂:《真理与进步》,杨玉成译,华夏出版社2003年版,第142页。译文稍有改动。

[4] 同上,第151页。

[5] 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版。

[6] Hilary Putnam: *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, 2004, pp.4-5.

[7] Hilary Putnam: *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, 2004, pp.22-3.

[8] Richard Rorty: *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin Books, 1999, chapter 2.

[9] Hilary Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, pp.182-3.

[10] 普特南:《理性、真理与历史》第六、第七章。

[11] 罗蒂:《哲学与自然之镜》,李幼蒸译,三联书店1987年版,第294、296页。

[12] Richard Rorty: "Solidarity or Objectivity?", in *Post-Analytic Philosophy*, ed. By J. Bajchman and C. West, Columbia University Press, 1985, p.3.

[13] 罗蒂:《偶然、反讽与团结》,徐文瑞译,商务印书馆2003年版,第87页。

[14] Richard Rorty: *Philosophy and Social Hope*, p.82.

[15] Richard Rorty: *Truth and Progress*, *Philosophical Papers*, Vol.3, Cambridge University Press, 1998, p.185.