

罗蒂的 /自我 0观及其政治意蕴

董山民¹ 陈亚军²

(1 南京大学哲学系博士生 南京 210093)

(2 南京大学哲学系教授、博导 南京 210093)

摘要:当代自由主义和社群主义之争的焦点就是 /权利 0和 /善 0何者优先问题,其中的症结就在于 /自我 0的地位,是镶嵌于共同体之中的,还是无拘的自我?罗蒂在 /民主先于哲学 0一文中围绕桑德尔对罗尔斯的批评,提出了自己的实用主义立场,试图把 /自我 0放在具体的历史语境下,借助对尼采的 /自我观 0和弗洛伊德的道德心理学进行创造性地解读,提出信念和愿望之网的自我观,从而在政治框架,而不是在哲学藩篱中解决这个难题。

关键词:罗蒂;先验自我;自我克服

中图分类号: B712.6 **文献标识码:** A **文章编号:** 1001-8263(2008)04-0012-07

西方世界自笛卡儿确定 /我思故我在 0的主体性哲学以来,自我及其问题成了哲人们沉思的难题之一。在当代社群主义和自由之争的政治哲学领域,什么样的 /自我 0变成了争论的焦点。以泰勒、沃尔泽、桑德尔为代表的社群主义认为,自我镶嵌在具体的历史文化共同体之中,而据假定,德沃金、罗尔斯等自由主义则认为权利先于善,自我可以超越、独立于社群。在罗蒂看来,这种截然对立的划分模糊不清、不得要领。他站在新实用主义的立场上,提出他的自我观,本文试图阐述罗蒂的自我观及其对自由民主社会的意义。

一、柏拉图 - 康德主义的自我观及其道德话语

自我,我们在日常语言中经常用到第一人称代词 /我 0,经常使用这类句子 /我自己 0。但是,熟知不等于真知,我们确定今日之我为昨日之我的标准是什么,尚若不借助他物和他人,恐怕无从索解。

同样地,自我必然牵涉到他人,我们必须在社会关系中才能知道我是谁。在这一意义上,马克思的论断 /人是社会关系的总和 0千真万确。 /我 0只是社会关系网络上的纽结。在社会中,我们如何处理人我关系, /我们 0如何可能?我们凭什么把不同于我们的人纳入 /我们 0?不同种族有什么共同点?用罗蒂的话将是:协同性如何可能?柏拉图 - 康德给出的答案是:合理性 (rationality)。

在柏拉图的灵魂思想中,灵魂存在理性、激情和欲望三部分,三者的地位不同,理性是否能主导其他二者,关系到道德是否可能的问题。在罗蒂看来,在柏拉图那里有一个真实的自我和虚假的自我之间的严格区分。真实的自我就是理性占上风的自我,虚假的自我就是理性泯灭,被情感左右的自我。在理想国中诗人是要遭到驱逐的,情感是被贬斥的东西,因此,接过苏格拉底的命题 /美德即知

识0, 柏拉图把道德哲学建立在严格的理性基础之上, 从而把情感、感受性放在边缘地位。罗蒂对此批判说: /柏拉图坚持, 通过诉诸比情感更高的力量, 通过诉诸理性的力量, 他能够重新教化在没有获得适当的道德情感的情况下成长起来的人, , 道德哲学已经系统地忽视了普通得多的情况, 这个人对待相当狭窄的范围内的无羽二足动物时, 在道德上是完美无缺的; 但他仍然不关心这个范围之外的那些人的痛苦, 他把那些人看作似是而非的人! 0。¹¹²

笛卡儿和康德都承认存在一个自我。在笛卡儿那里, 自我与上帝具有同样的逻辑地位。康德进一步把笛卡儿的自我发展为 /先验自我0和 /经验自我0, 康德在实践领域中提出的道义论也是根据这个著名的划分提出的, 其中的关键是道德和审慎、理智与情感的绝对区分。罗蒂认为, 康德的先验自我预设了柏拉图式的知、情、意的结构, 其中, 知的理性可以根据善良意志, 遵循责任, 颁布人皆服膺的道德律令。而情感则追逐外在的东西的满足, 会导致人欲的泛滥, 责任的缺失。如果说在神学文化占统治地位的时代, 上帝确保普遍道德被遵守的话, 那么, 在启蒙运动后的哲学时代, 理性成了道德普遍主义的保证。康德讲的纯粹理性, 包括两个维度, 即纯粹理论理性和纯粹实践理性, 他说: /在纯粹实践理性完成之后, 我就有必要同时说明它在原则上和理论理性的一致, 因为归根到底只有一个理性, 只是在运用方面有所不同罢了。¹¹² 知识和道德对应于两种理性的运用形式, 其中, 根据实践理性, 道德学说存在普遍的道德和暂时的权宜的严格区分, 即道德 (morality) 和审慎 (prudence) 之间的区分。在说谎言借债的例子中, 康德评价说: /出于责任和真实和出于对有利后果的考虑完全是两回事。在前一种情况下, 行为的概念自身中就已经包含我所要的规律, 而后一种情况, 我却还要寻找有什么伴随来的效果。¹¹⁴ 康德会说, 假如说谎借债能够成为普遍规则, 那么别人也可以对我说谎, 我所预想的好的后果可能遭到破坏, 因此我不希望说谎能成为普遍规律。康德由此认为出于责任和能够普遍化的行为规则才是道德的, 相反在

经验活动, 譬如欲望、需要和目的等功利目的之间进行的选择, 则是权宜之计。这种明智审慎的权衡肯定为恶。

这样, 康德的先验自我不仅在知识论上实现了哥白尼式的转折, 而且在道德学说上还完成了对休谟情感主义 /信念和欲望之网0的僭越。康德毫不隐瞒自己的形而上学背景和先验哲学的阿基米德点, 他说: /约束性的依据既不能在人类本性中寻找, 也不能在他所处的环境中寻找, 而是完全要先天地在纯粹理性的概念中去寻找。同时, 任何其他单纯以经验原则为依据的规范, 虽然有一定的普遍意义, , 也是一个实践规则, 永远也不能称之为道德规律。¹³² 康德对道德命令和审慎权衡作了如此严格的区分, 其逻辑起点就是纯粹理性的预设。但是, 在很多后来者, 譬如黑格尔、罗蒂、泰勒等人看来, 纯粹理性显然不是没有行为即道德主体就能存在的, 否则纯粹理性就变成了与自在之物一样的神秘之物。黑格尔去掉了自在之物, 同样也去掉了非历史的时间之外的道德主体。纯粹形式的理性是可疑的, 纯粹理性颁布道德律令当然也是可疑的, 从某种意义上说, 这是一种幻觉。其中隐含着福柯所谓的 /权力的运作0。

罗蒂站在实用主义的立场对柏拉图 - 康德主义的道德学说进行批判, 他釜底抽薪式的攻击说, 根本不存在理性这种自我的机能, 人的本性不是必然划分为知、情、意三种机能。这种划分是任意的、抽象的。罗蒂指出, 康德主义实质上假定了自我具有非历史的本质, 这种时间之外的普遍人性成为道德的基础。从这种人性观可以推出, 符合人性就是理性立法、普遍遵守。实质上, 在实用主义看来, 理性在不断的生活经验中保存善的、对生活有用的观念, 并让这些观念固化下来成为 /真理0。在谈到哈贝马斯的交往理性时, 罗蒂说: /哈贝马斯采取的手法与塞拉斯如出一辙: 两位哲学家都试图将理性解释为社会规范的内在化, 而非人类自我与生俱来的一部分。¹¹³ 在答复桑德尔对罗尔斯的指摘 /罗尔斯 - 最后为了保存自我消解了自我0时, 罗蒂说: /这里, 我要答辩说, 为保存政治的我去消解形而上学的自我, 可能是有益的。更准确地说,

为了使得我们有关自由优先性的直觉系统化,而把自我看成无中心、无本质而只是信念和欲望的网络也是有益的。¹⁰⁶罗蒂指出,理性本身具有历史性和地方性。他说:“我们把理性仅仅当作就可能事情展开讨论,倾听另一方意见,尝试达成和平共识意愿的另一个名称。它不是透过表象直达科学实在或道德实在之固有本质的机能的名称。对我们来说,成为理性的,也就是成为可以对话的,而不是成为愿意服从的。”¹⁰⁷他进而认为,道德主体不是颁布形式化道德律令的先验自我,而是在不同的历史和文化中,在社会演变的过程中形成的经验自我。自我不再以理性为中心,而是各种欲望和信念的网络。那么以此为前提,罗蒂消解了道德/审慎之间的区分,其成功的关键就是取消了理性判明道德与否的权威性,强调道德上的/应该不可以用-由于道德的内在本性.来说明,也不能用-人格的本质在于选择能力.来说明,而只能通过像这样的说法-因为我们)))我们现代宗教宽容和立宪政府之传统的继承人)))把自由放在完美的前面。¹⁰⁸罗蒂既不拘泥于道德主体是不是具有理性本性的自我,也不赞同人是否具有选择的能力,而是直接地强调不同的文化历史造就不同的人,这种人认为自由优先于完美。因此,我们可以看出罗蒂对柏拉图-康德主义自我观的批判落在实用主义的结论上。诚如杜威所说:“它(哲学)缔结在形而上学的尊容地位时,或许是荒谬而非实在的,但当它与社会的信念和社会的理想的斗争结合起来,意义就非常重大。哲学如能结束关于终极实在的研究的无聊的独占,将在推动人类的道德力的启发中,和人类想获得更为条理、更为明哲的幸福所抱热望的助成中,取得补偿。”¹⁰⁹罗蒂认为形而上学的自我观和人性论造成了车轮的空转,不但解决不了问题,反而形成了一种强制,人向非人的实在和自我完美人性的臣服。

二、自我克服和自我创造:尼采和弗洛伊德

罗蒂的自我观借助了尼采和弗洛伊德的思想,尼采的自我叙述是天才式的自我超克的历程。而弗洛伊德则运用精神分析理论,认识到自我不是没有历史来由的凌空而降的东西,而是与儿童早期的

压抑,与周围的权威,以及早年生活留下的心理纠结、创伤、受挫有关的东西,后来生成的自我总是与早期的经验存在细致的、精巧的关联。下文分别言之。

知识论的方式试图解决我是谁的问题,就预设了/是者0,就是从对象那里确定/我0是什么,把一定语境之下对某个对象的描述固定下来,并使之永恒化,以为抓到了真实的自我,康德就是这种思维方式的典型。而根据尼采的视角主义和维特根斯坦的语言游戏观,自我的界定不能脱离时间和具体的情境,不能进入永恒真理的世界。本质主义的哲学家会认为,自我具有一张唯一的正确的装载单,这种装载单上有自我的全部描述,它可以逃脱随机和偶然,抓住大写的实在的自我之后,就可以心安理得,一劳永逸。尼采认为真理只不过是隐喻,有关自我的言说也只是一权力意志的体现。人类在具体的历史境遇中对自我的界定其实只是隐喻的一种,必将随着历史的变化不断地改变。因此自我是自我克服(self-overcoming)的过程。康德主义者以为,抓到了自我的本性就克服了流动的历史和地域文化的多样性之间的矛盾,而尼采的自我观,则强调内在的意志的力量可以完成自我的超越,在康德那里是/自我是什么0,而在尼采那里则是/我想成为什么0。罗蒂评价尼采的思想说:“这正是真理意志(will to truth)和自我超克意志(the will to self-coming)的差异所在;也是两种救赎观念的分野:一个认为救赎就是与一个比自己更加伟大、更永久的东西接触,另一个认为)))如尼采所言)))救赎是-把一切曾是皆重新创造为我曾欲其如是.0(recreating all / it was0 into a / thus I willed it0)。”¹¹⁰因此,害怕流动性,不确定的传统本质主义哲学家的恐惧现在变成了自我不断成为自己的复制品的恐惧。如果说传统哲学家通过纯粹理性为自我立法,那么在尼采和布鲁姆这里,诗人则成为立法者。诗人的立法在于不断地制造完全不同于过去陈旧的自我形象,诗人最害怕的是重复,没有创新,成为别人或自己的复制品。康德发现,无法在外在的经验世界和流动的情感和欲望中发现永恒不变的自我,于是它发现了善良意志,这

种道德自我的机能,他不会被外在经验所绑架,它不是时间和机缘的俘虏,它是超升性的、无条件的自我良心,而尼采则坚决地把自我放在未来,不怕流动,而惧重复。

尼采自我超克的动力和资源在哪里?我们自然会问这样的问题。罗蒂认为,尼采的自我观其实既有视角主义的一面,同时并没有完全清除形而上学的残余,问题就出在尼采预设了一种本体,即意志本体。因此,在海德格尔看来,尼采是颠倒的柏拉图主义。罗蒂赞成海德格尔的看法。杰拉德和戴维认为: /尼采个体主权的谱系学显示了一种只能出现在某种具体历史语境中的个人。虽然如此,他依然承诺了一个超越所有语境或共同体的诗性个体的出现。^{0¹¹¹²}诗性个体的可能就在于意志的作用,事实上,尼采用意志的概念置换了理智的概念,实质上还是承认了柏拉图知情意的机能结构。罗蒂清醒地认识到了尼采的危险,尼采对自我私人生活自我克服的强调可能会突破自认完美的藩篱,进而危及公共生活,破坏自由民主制度的基本前提:宗教宽容和立宪政治。而且尼采的意志主义的预设理论上可能是模糊的,在实践上是可怕的。为了避免尼采之弊,罗蒂论述了弗洛伊德的思想,试图从道德心理学的角度更加清楚的阐明自我到底是如何形成的。

在罗蒂看来,弗洛伊德的贡献在于:第一,结束了个人的自发性、私人的完美的浪漫主义,与坚持普遍具有的社会责任的道德主义之间的战争。道德意识在弗洛伊德那里不再是普遍化的道德意识,而是如同诗人之创作的独特性一样的东西。罗蒂说: /他(弗洛伊德)让我们把道德意识视为自我是历史条件的产物,和政治及美感意识一样,都是时间和机缘的产物。^{0¹¹²²}在弗洛伊德看来,良心不再是康德讲的普遍的善良意志,而是婴儿时期被压抑的性冲动的罪恶之感的重新唤醒,婴儿在与环境进行交流的过程中,进行不断的试验,有些遭到了拒绝,收到了惩罚和压抑,良心观念不过是 /不愿失去儿时自恋的完美的人⁰所决定的理想自我,是父母和社会声音的内在化。因此,道德意识的形成纯属偶然的纽结不断形成、不断编织新的经验的组

织;而不是一个有各种机能构成的秩序系统。因此,弗洛伊德的道德心理学提出了很多心理学词汇来解释我们为什么对一些人充满同情,而对其他人的同样处境置若罔闻,譬如强迫性、虐待狂,偏执狂等等,我们因为我们的历史偶然的构成,我们会对与我们在某些方面类似的人感同身受,我们处在的当下处境与过去的生活经历有相似地方,因此,我们唤起了自我的历史叙述,这种过去的故事让我们关注一些人的命运和痛苦,而对其他人的痛苦漠不关心。因此,弗洛伊德结束了康德在自我的理性和感觉、欲望之间做出的著名区分。这种道德词汇更加能够消解当两种完全对立的道德要求发生冲突时,人们面临的道德两难。

第二,弗洛伊德认为,承认自我是偶然的,是历史和机缘的产物,这不等于我们是被束缚的,是无依无靠的,我们反而要鼓励自己,把成功的自我创造或个人独特的过去解脱出来的过程,编织成个人独特的叙述。自我不必对普遍的标准负责,而是要不断的从过去中挣脱出来,不断的进行自我的重新描述。这也是罗蒂的观点。罗蒂认为,弗洛伊德看到了尼采代表的浪漫主义是颠倒的柏拉图主义,尼采和布鲁姆分别推崇超人和强健诗人;而康德构造的道德学说,也是一种对文化和生命的丰富隐喻,其目的就是限制知识,为信仰留出地盘,为人类设定必须践行的道德律令,造就战战兢兢、规规矩矩的人的模范。弗洛伊德认为,两种道德学说都不是超越性的站在上帝立场的对人的指令,而不过是人在生活中不断选择的两种调节方式而已。对自我的形象从来就没有终极的描述,即使是自我生活历程中微不足道、卑污不堪的东西都可以构成自我认同的一部分。没有终极的描述,也没有正确的唯一的描述,只有不断被置换的隐喻和隐喻的被超越。罗蒂称之为嬉戏的反讽精神。罗蒂评论说: /这欲其如是的意愿,将永远只是一个计划而不是结果;只是人生的有限寿命所永远无法完成的计划。^{0¹¹³²}

罗蒂吸取了尼采、布鲁姆等浪漫主义的自我观,认为自我是自我超克,在不断的创造中丰富自我的内容,从而获得救赎,但是,他拒绝了尼采颠倒的柏拉图主义。他认为,布鲁姆也认识到了文化和

环境对识别自我的重要性,即强健诗人只能创造一小部分的自己,诗人也依附前人和身后之人。罗蒂似乎更加重视弗洛伊德的思想,人生活在一定的历史和自我故事之中,自我是一张历史和现实不断编织而成的网。在休谟那里,自我是信念和愿望的网络,罗蒂似乎更进一步,他认为自我不仅是信念和愿望之网,而且还是文化和历史之网,这张网还在不断地连接过去,向前延伸。罗蒂特别强调的是这张网没有中心,也没有终结之处。

这样的自我观自然就成了实用主义道德政治学说的逻辑前见。罗蒂反复声明,民主政治不需要形而上学和哲学基础,就像启蒙运动拒绝宗教天启一样。自我不是没有历史的,也不是囿于历史的事实,让民主政治建构在一种开放的、对话的框架之中。罗蒂强调的一点是我们现在生活在宗教宽容和立宪政府的现实境遇中,我们都是启蒙运动之政治计划的传人,因此,我们可以就实务进行就事论事的对话,不要提什么颠扑不破的永恒真理,也不要说这是上帝的声音和理性的绝对命令。

三、罗蒂的自我观在民主社会中的应用

在当代政治哲学的话语中,有两个主要的派别,即社群主义和自由主义。两派争论的焦点之一是权利优先于善,还是善优先于权利,这种争论的核心就是自我到底是无拘的自我,还是镶嵌在共同体之中的东西。社群主义指摘以罗尔斯、德沃金为代表的自由主义假设了一种没有历史内容,却具有选择能力的自我,权利在德沃金那里是王牌,这种权利乃古典自然权利的现代版。自由主义则回击社群主义,认为社群主义的善不能成为普遍的分析前提,因为何谓善,不同的文化共同体会给出不同的理解,各种善的价值之间存在不相容、不可通约的特性,如果以善来规约、解释权利的话,最终就会丧失普遍的权利,造成共同体对人的宰制。可以说,社群主义和自由主义各执一端,互不相让。

罗蒂基本上站在实用主义的立场来调解社群主义和自由主义之争,他特别地分析了罗尔斯的思想,剖析了桑德尔对罗尔斯之批判的不合理之处。继启蒙运动破解以神为中心的文化之后,他消解了现代社会的后哲学文化的本质,要求把哲学、宗教

问题放在私人生活的领域,让政治生活独立出来,成为民主政治制定政策的框架,提出民主先于哲学的著名命题。

桑德尔、泰勒等社群主义者认为自我是生活在共同体之中的,共同体决定了自我的内容和选择的容量及其选择的目的,自我必须在共同体中才能得到解释。这一点,罗蒂是赞成的。他说:“这部清晰而重要的著作(指自由主义和正义的局限)提供了非常优雅而有说服力的论证,反对用某种自我观、某种形而上学的人的本质来证明自由政治的企图。”¹¹⁴²他也认同泰勒对绝对/人权的批判。他说:“泰勒把启蒙运动的自我观作了概括,认为它是一种规定了近代所特有的人类尊严观的解脱的思想,即没有外部干涉、不听从外部权威,而完全根据自己的意愿行动的能力。”¹¹⁵²其原因就是泰勒的黑格尔主义立场否认了抽象的/人权观。

在桑德尔看来,罗尔斯仍然试图为道义论提供基础,分析先于并独立于对象的主体概念。因此,罗尔斯依然残留着康德主义痕迹。德沃金强调权利是王牌,个体的自然权利在德沃金那里有非历史的人性的基础。/权利优先于善/这个命题天经地义。正义论时期的罗尔斯同样认为权利优先。桑德尔认为罗尔斯的正义理论既想保留康德主义者的普遍主义,又想摆脱康德的形而上学唯心主义。桑德尔认为罗尔斯的论点/正义是社会制度的第一美德/有一个形而上学的背景:/与目的论正好相反,对我们的人格作为重要的,不是我们选择的目标,而是我们选择这些目标的能力,而这种能力属于必然先于其选择的目标的自我。¹¹⁶²在桑德尔看来,罗尔斯的自我依然是无拘的自我。罗尔斯在正义论中对原初理论的勾画假定了人的纯粹选择的能力,不能说没有康德主义的痕迹,桑德尔的批判不是无的放矢。罗蒂并不完全赞同桑德尔的批评。在他看来,罗尔斯并没有假设没有历史性的个体性自我,更为重要的是,罗尔斯超越了普遍人性的纯粹形而上学的争论。这正是罗蒂欣赏的地方。

罗蒂认为罗尔斯的很多论文明确地拒绝了深层次的哲学问题上的争吵,而把自我放在大市场经

济、宗教宽容、立宪政府的背景下思考问题。只要是民主立宪制度下的人都会认同成为自由民主社会之公民的条件。因此一个先于并独立于对象的道德主体概念不再重要,罗蒂认为,《正义论》中有许多黑格尔和杜威的成分,他说:“它并未受制于关于人类自我的哲学解释,所根据的只是某种关于我们现在的生活方式的历史-社会学的解释。”^[182]罗蒂为罗尔斯辩护说:“在说自我先于其所确认的目标时,罗尔斯不一定是指一个被称为-自我的实体,这个自我的实体区别于自我所拥有的信念和欲望的纽结。”^[172]罗蒂认为,罗尔斯放弃了历史之外的阿基米德点。他说:“罗尔斯对自我同一性的条件不感兴趣,他感兴趣的只是成为一个自由社会公民的条件。”^[192]罗蒂的认为自我同一性的问题是哲学问题,而成为自由社会公民的问题则是政治问题。而在罗蒂看来,这两个问题分属不同的领域,即私人完美的领域和公共对话的领域,公共领域的问题,它关注的是成为自由社会的公民的条件。罗蒂一直强调我们是启蒙运动和立宪民主政府的传人,实质上就是想说明这种文化历史造就了“我们自由民主人士”。罗尔斯把民主政治置于首位,而让哲学处于次要地位。自我一方面存在私人生活的完善问题,它是哲学予以解决的问题,与他人无关,但是,涉及到他人和社会,即行为的公共性,那么就不能用哲学的方式来解决,而只能求助政治。罗蒂设定的政治活动的最终目标是减少残酷。

罗蒂新实用主义构想了一种后哲学文化。他把自我放在后现代资产阶级立宪民主的社会下来考察,认为这样的共同体形成了有关什么是自我认同的共识。根据这种共识,我们确定我们道德关怀的范围,在这样的文化共同体下我们把什么当作我们的同胞,当作自由民主社会共享一套价值系统的人。“我们是谁”这个问题由这个共同的信念来回答,也在此范围解决道德冲突和道德问题。因此他赞同塞拉斯的道德理论,道德的问题就是我们-意图的问题,他说,杰斐逊主张宗教宽容,说我们的邻居说有一个上帝还是20个上帝,这不对我造成任何伤害。罗蒂进一步主张,在民主自由社会里,不仅不需要宗教的背景来确保社会道德的可能,而且

还不需要哲学和形而上学来为权利辩护,解决道德冲突的问题。上文已经谈到自我不是去符合本性,去靠近非历史的实在,而是在具体的历史境遇下承认偶然,自我就是具体的信念和愿望的网络、文化和历史的网络,而且这种自我的网络还在不断地编织进新的经验内容,不断地创造和重新描述,自我的开放性,不断地把说着陌生的语言的他者纳入我们的范围,依靠情感,而不是理性,借助报告文学、电视新闻、小说,来感受别人的情感,唤起自我的历史叙述,从而扩大“我们”的范围,这样才能逐渐地形成人类共同体,解决彼此之间可能发生的道德冲突。

四、罗蒂自我思想的缺陷

质言之,罗蒂对自我的形而上学外衣的揭露是非常成功的,但是他的历史主义方法可能导向相对主义。不同的文化和历史语境下完全可能构成不同的信念和欲念的模式,即使根据罗蒂的思路,可以通过不断地重描和自我克服来扩大自我的共同体,进而消除不同文化共同体的壁垒。但是,拥有不同经验内容的“我们”的共同体肯定具有不可通约的自我定义,即信念和欲望之网,如果没有普遍主义的预设,我们怎么把他人纳入我们共同体的范围?实际上罗蒂的预设,即我们是成熟的自由民主社会中的“人”,我们彼此尊重对方的宗教信仰和哲学立场,但是,成为自由民主社会的成熟公民到底需要什么条件?罗蒂并没有阐述清楚,他只是经常提到我们“自由民主社会”、“启蒙运动的传人”等字眼,却从未进行精确的界定。如果一切都相信达尔文式的演化,像哈耶克那样,推崇社会演进主义的思路,就会取消人类价值建构的能力,事实上也很难解决不同文化演化出不同自我的信念和愿望的网络之间存在的矛盾。实际上这是一种以西方地方文化为最高文化的西方种族中心主义。尽管罗蒂声称他的种族中心主义是中性的。

罗蒂经常强调研究实际事务,少谈一些形而上学和哲学的各种“主义”。但是我们可以看到罗蒂的思想中还是隐藏着他的“主义”,否则,在现实生活中,我们把什么选择出来,并把它们当成需要解决的问题都是不可能的。他一再强调减少残酷和

痛苦,认为它就是公共领域活动的目的。我们会问,为什么要减少残酷?难道罗蒂的语境主义后面没有隐藏/尊重人0、/己所不欲,勿施于人0的普遍主义逻辑?这无非就是康德/人是目的0的现实运用。确实,尊重人没有一个形而上学的基础,尊重人不是因为人人皆有理性这样一种知识论的前提,而是一种基于自己感同身受的历史积淀而生发出来的一种规范和希望。罗蒂对成为自由民主的立宪政治社会的公民的阐述并不十分详细,如果罗蒂把成为自由民主社会的公民的条件阐述清楚,他马上就会发现宗教宽容、哲学立场就不仅仅是私人完美的问题,这些问题必然均能进入公共领域,成为各方争论的焦点。

注:

1 12 罗蒂:《5真理与进步》6,杨玉成译,华夏出版社,2003年12月版,第151页。

1 221 321 42 康德:《5道德形而上学原理》6,苗力田译,上

海人民出版社,2002年6月版,第6页、第18页、第3页。

1 521 102 11221 132 罗蒂:《5偶然、反讽与团结》6,徐文瑞译,商务印书馆出版社,2003年7月版,第124页、第45页、第47页、第60页。

1 621 82 1 172 1 182 1 192 Rorty objectivity relativism, and truth, Philosophical papers Cambridge university press 1991. p186, p186, p185, p189.

1 72 罗蒂:《5后形而上学希望》6,张国清译,上海译文出版社,2003年7月版,第124页。

1 92 杜威:《5哲学的改造》6,许崇清译,商务印书馆,1933年版,2002年10月第6次印刷,第14页。

1 112 Gerald M. Mara and Suzanne L. Dowj Mill Nietzsche and the identity of postmodern liberalism The Journal of Politics Vol 57 No 1. (Feb, 1995), pp1-23.

1 142 1 152 1 162 罗蒂:《5后哲学文化》6,黄勇编译,上海译文出版社,2004年7月版,第169页、第161页、第171页。

1 责任编辑:金 宁 2