

# 西方哲学病的诊治者

——罗蒂反基础主义理论解释

陈亚军

**摘要** 反基础主义理论是罗蒂的新实用主义学说的理论支柱。罗蒂用它批判了整个西方哲学传统。罗蒂以解释学化解认识论,以协同性诠释客观性,以弱理性替代强理性,试图在基础主义和彻底的相对主义之间走出一条中间道路。

**关键词** 基础主义 客观性 协同性 弱理性

近百年以来,西方哲学界风起云涌。本世纪初,形而上学大厦崩溃,经验哲学运动兴起;然而仅仅过了半个世纪左右,经验哲学风雨飘零,也面临着当年形而上学同样的命运。对于社会、历史、政治甚至科学的所有绝对的普遍的哲学解释,均受到怀疑。诚如普特南所说的:“为存在(Being)和知识提供基础的事业……已经灾难性地失败了。”<sup>①</sup>赞同和支持这一论断的哲学家们结成了反基础主义阵营,R·罗蒂(Richard Rorty)就是这一阵营的突出代表人物。

罗蒂所谓的“基础主义”(foundationalism)既不是某一流派的头衔,也不是某一学说的名称。它是一种哲学信念,一种哲学共识。罗蒂并未对其内涵作过明确的界定,不过它的外延是清楚的,那就是:西方自古希腊直到今日的整个哲学传统。这一传统的主流哲学家们常常把他们的学科看作是讨论某些经久不变的永恒性问题的领域,其中有些问题关乎认知要求的合法性,它们被综括为有关知识的“基础”的问题。在这些主流哲学家们看来,知识必须建立在某种“基础”之上,这种“基础”必须是独立于我们人的、中性客观的东西。它决定了知识的真假程度或可靠性程度,成了知识能否成立的审判台。在文化的所有部门中,只有哲学承担了为基础定位的职责。哲学不但为我们指明何为知识的基础,什么样的知识是合法的,而且还据此具体地对文化的各个部门的基础作出评价。“它能够这样做,因为它理解知识的各种基础。”<sup>②</sup>哲学根据对人的“精神过程”的分析和再现心外之物的准确性程度或客观性程度,对文化的各个部门加以评判。它判定某些部门(如物理学)为基础牢靠的,某些部门(如历史学)为基础尚可的,而某些部门(如艺术)则是没有基础的。显然,在这里,基础主义与表象主义、真理符合论以及对客观性、合理性的追求是相互缠结而不可分的。

基础主义哲学一直是西方哲学的主流。大体说来,它肇始于希腊,成熟于近代,而在现代又有了进一步的发展。

希腊哲学家不满于变化无常的世界,致力于寻找始基的工作,由此将世界划分为显象和实在两个部分。这种划分同时将知识和意见区分开来。尽管此时的哲学还带有某种活泼天真的

生动性格,但它开始以奠定基础的法官身分登上历史舞台。哲学家们的合理的探索使一般人无从接近的、并可能怀疑其存在的某个基础领域——“实在”的领域,不容置疑地显现出来。希腊人虽然还没有提出心身问题并把它和基础问题相联系,但已为这一工作奏响了序曲。真正将心灵作为自然的一面镜子,从而将基础奠立在主观对客观的准确表象或主观内部的“先验结构”之上,是从近代开始的。笛卡尔第一个将“心”作为一个实体分离出来,他把希腊人的“理性的心”转变为“作为内在世界的心”,知识的基础首次被奠定在这个心与外在客体的关系上,它的可靠性保证则来自于这个心的先天原则。正是在笛卡尔的思维方式的影响下,洛克从另一个角度首次明确而详细地分析了此“心”的过程,分析了它作为一面镜子,是如何映现外部世界的。在洛克之前,没有人会在感觉经验中寻找知识的基础。“自洛克的经验主义开始,基础主义的认识论于是作为哲学的标准形式出现了。”<sup>⑨</sup>然而,此时的基础主义哲学家们并没有统一在洛克的招牌下,他们对于基础的认识大相径庭。他们虽然明确了在心与物的关系中奠立认识的基础,但感觉经验和先天理性,究竟谁是基础的真正可靠的保证?哲学家们并没有取得一致的意见。18世纪,康德对这种分裂型的基础主义作了彻底的改头换面的手术。他完全撇开了近代以来人们谈论不休的实体,知识的性质和起源不再是寻求对于外在客体的准确表象,而转化为对现象世界的两类表象即“直观”与“概念”的性质及其相互关系的探索了。康德通过对概念的“先验结构”的分析来验证认知活动的可靠性,知识的普遍性必然性来源于人的先验结构。康德使哲学成了一门专业。他的问题,他的术语体系,以及他划分学科的方式,都被后起的形形色色的实证主义者奉为典范。

19世纪末,对以康德为代表的传统哲学,很多西方哲学家们发出了反叛的呼声,其中最具有代表性的是美国的詹姆斯和杜威,德国的狄尔泰和尼采以及法国的柏格森等人。他们反对以康德的方式谈论哲学,反对将认识论置于哲学的中心,反对将确定性、结构、严格性及绝对性的寻求看作哲学的主要任务,反对使哲学成为理性法庭的企图。这是对西方传统的基础主义哲学的声势浩大的挑战,然而并没有取得历史性的胜利。基础主义以数理逻辑为避风港,躲开了纷至沓来的讥讽。罗素和胡塞尔成了挽救基础主义的英雄人物。胡塞尔认为哲学陷于自然主义和历史主义之间,二者都未提供康德封为哲学家天赋权利的那种必然真理。罗素也与胡塞尔一起谴责在数学哲学中弥漫的心理主义,并宣称逻辑才是哲学的本质。“为找到某种必然为真的东西的需要所驱使,罗素发现了‘逻辑形式’,而胡塞尔发现了‘本质’;世界的这些纯形式方面在非形式的方面被‘放进括号’时依然存在。对这些特殊表象的发现,再一次开始了对严肃性、纯粹性和严格性的追求。”<sup>⑩</sup>然而,罗素和胡塞尔的富有成效的工作对于延续基础主义的生命力来说,不过是一次强有力的回光返照。它持续了不到半个世纪,最终,正是胡塞尔的嫡传(海德格尔和萨特)和罗素的后裔(奎因和塞拉斯)重新提出了基础主义赖以存在的基本问题,即“必然真理的可能性问题”。他们的论证否定了必然真理的存在可能,从而实际上动摇并瓦解了基础主义的根基。现象学在海德格尔那里逐渐演变为某种胡塞尔所轻蔑的仅是“人类学”的东西;分析哲学在奎因、库恩等人那里也逐渐增加了社会学的内容而减少了“逻辑性”,而其中某些激进的科学哲学家如费耶阿本德,更是直接提出了比罗蒂的反基础主义更加直截了当的口号:无政府主义。基础主义由此再一次面临着胡塞尔、罗素当年所面临的危机。

在罗蒂看来,基础主义哲学陷入今日这样的危机,不是偶然的,而是由它自身的理论缺陷所造成的。西方传统哲学自古希腊开始,一直是一种旁观式的哲学,是“视”和“思”的产物。亚里士多德曾经说过,哲学起于对所见之物的惊诧以及由这种惊诧而来的沉思。它站在认识之外谈论认识,就像黑格尔所说的,站在岸上学习游泳。于是有了本质和现象之分,有了“心”、“物”之分,哲学的所有剧目只能在这两脚舞台上上演。这就决定了西方哲学传统对于知识结构分析的强烈兴趣。哲学必须告诉人们,知识是由哪些要素组成的,在众多的要素中哪些是最为可靠并有普遍性的。柏拉图将知识分为两类,一类是真知,一类是意见;亚里士多德同样把知识分为形式与质料两部分。前者是普遍的可靠的,后者是具体的偶然的。这种对于知识结构的看法被后来的西方哲学家们以不同的方式所继承。正像罗蒂所言:“按照标准的新康德哲学史编纂学,从《斐多篇》和《形而上学》Z,中经阿贝拉尔和安瑟伦,洛克和莱布尼兹,直到奎因和斯特劳森,专门哲学的思考所关心的都是普遍项和特殊项间的关系。如果没有这样一个统一的主题,我们大概就不能看到一个连续的问题系统,它由希腊人所发现,并不断使人们困扰,一直到我们的时代;因此大概也不会有一种绵延二千五百年之久的‘哲学’概念。”<sup>⑧</sup>在这一古老的哲学传统中,康德毫无疑问是最为重要的代表之一。在康德那里,知识的图画由概念和直观两种颜色构成,前者是人心天赋的,后者是后天“所予”的。如果没有这两者的区别,或者说没有在“必然性”(因为完全在心内并为其所控制)和“偶然性”(因为所予物的影响)之间的区别,那么,“我们将不知道什么可被看作是我们知识的一种‘理性的构造’。我们将不知道认识论的目标或方法可能是什么”<sup>⑨</sup>。康德的看法既是西方主流哲学传统的经典表述,同时也是分析哲学的整个大厦赖以建立的基础。然而,从本世纪50年代开始,奎因和塞拉斯对传统哲学的这一基本信念发起了强有力的挑战。

奎因在他的《经验论的两个教条》一文中,主要表明了三个相关的观点。第一,他通过对“分析性”概念的详细的剖析,得出结论:所谓分析命题和综合命题的区分是难以成立的;所谓必然性知识的先天依据是完全乌有的。第二,还原主义试图将所有陈述还原为直接经验报道的理想是无法实现的。知识不可能与所谓直接经验的报道一一对应。它的变化并不是人的社会、语言之外的东西所能直接决定的。因为,第三,知识是一个整体,“从地理和历史中的最有因果性的问题,到原子物理乃至纯数学和逻辑的最深刻的定律,都是人造的网络,这个网络仅仅沿着边缘与经验相接触”<sup>⑩</sup>。任何东西,除非参照我们已有的信念,都不能被看作是一种知识。奎因认为,我们没有办法越过我们的信念和我们的语言去找到某种评判知识的客观的中性标准。他先于罗蒂对镜子隐喻提出置疑:“要问一个概念系统作为实在的镜子的绝对正确性是没有意义的。”<sup>⑪</sup>奎因的工作意义重大。他的结论如果能够成立的话,就会否定存在所谓必然的客观中性的关于事物本质的知识;我们所有的知识都只是偶然的、社会的,离不开我们的语言文化共同体的。罗蒂指出:“假使奎因的怀疑……可以成立的话,那就很难说明在什么意义上,哲学有一个分离的‘形式的’研究领域,因此也很难说明其结果如何可能具有所希望的必然真的特性。”“这两种挑战都是对‘知识论’观念本身的挑战,因此也就是对被看作是以这一理论为中心的哲学这门学科本身的挑战。”<sup>⑫</sup>

与奎因的工作相呼应的是塞拉斯对“所予神话”的否定。所谓“所予神话”，是传统经验主义包括一些逻辑经验主义者的共同看法。按照塞拉斯的理解，它的内容主要包括：一，在认知者和认知对象之间，存在有一种直接的认识与被认识的关系；二，这种认识具有一种不需要推理就能断定的基础，一切认识活动都可靠地建立在这一基础之上；三，不论认知对象如何，它总是存在着的。<sup>⑨</sup>依照这种关于认识的解释，我们必然承认，认识是由直接的、具体的感觉材料（所予）开始的，命题必定来自个别事物，语言必定取决于外在的对应物。这正是塞拉斯所不能同意的。塞拉斯并不否认，认识开始于对外来刺激所作出的反应，但是，塞拉斯指出，这只是知识的因果条件而不是知识的基础。在传统的经验主义者看来，我们首先接受了一些感觉所予，如“红”等，然后才有关于对象的知觉认识，如“这是一朵红玫瑰”，认识起自于“红”这样一些最基本的感觉所予。塞拉斯的分析告诉我们：“关于个别事物或概念的知识，在时间上并不先于关于命题的知识（而永远是从后者得出的一种抽象），从而，对语言学习和对命题知识的非命题的基础的经验主义的论述，不可避免地是错误的。……因此说我们对红色或红色的例示的认识是我们有关‘这是一件红色的物体’或‘红是一种颜色’这种知识的‘基础’（与该知识的因果条件相对立），永远是一种错误。”<sup>⑩</sup>认识和语言是同步的，没有先于语言并作为语言基础的东西存在。语言是一种社会的产物，认识不可能越过社会而有什么外在的中性的基础。罗蒂认为，塞拉斯和奎因的整体论学说向我们揭示了“证明不是在观念（或字词）和对象之间关系的问题，而是谈话和社会实践的问题”；“当我们理解对信念的社会性证明时就理解了知识，从而没有必要把知识看作再现准确性的问题”。<sup>⑪</sup>如此一来，则基础主义哲学对于传统意义上的“必然知识”、“客观真理”的追求便是不能成立的了。

如果说以奎因为代表的、以塞拉斯等人为主要分析哲学家们着重从知识论的角度批判了西方传统的基础主义哲学的错误的话，那么大洋彼岸的萨特等人则从另一个角度即人的本体论的角度，揭示了基础主义哲学的荒谬。对于萨特来说，人之不同于物，就在于他是无本质的存在，或者说他的存在是先于本质的。这一本体论的特征注定了人之所以为人，全在于他是自由选择的、超越的。从萨特以及海德格尔的存在主义那里，罗蒂引出两个结论：第一，人是一种无本质的存在，既如此，那么就没有哪一种认识或学科是先天崇高的，是人根据他的天职所应追求的；没有哪一种认识或学科是先天的关于人的自我描述的最恰当的候选者。各种知识或学科都是在我们后天的自我发展中根据我们的需要建立起来的，它们归根到底是为了我们的幸福而产生的。在它们之间没有什么高下之分。罗蒂说：“‘存在主义’观点的有用性是，由于宣称我们无本质，它容许我们把我们在自然科学某一（或全体）学科中发现的对我们自己的描述，看作是与由诗人、小说家、深层心理学家、雕塑家、人类学家和神秘主义者提出的替代性的描述价值相当的……它们均属于可供我们支配的自我描述储存库。”<sup>⑫</sup>不管是“客观性”还是“合理性”都不应按照某一学科的理解而否定其他学科的理解。有科学所谈的客观性、合理性，同样也有诗人、小说家、道德学家所谈的客观性、合理性等。所有这些都应“置入有关我们须受教育和教化这一更广阔图景”<sup>⑬</sup>。第二，自在与自为的区别实际上就是基础主义哲学和非基础主义哲学如实用主义哲学之间的区别。基础主义哲学是建立在视觉隐喻基础上的，它把人的认识的可靠性建立在非人的所谓客观基础上，认识成了一种在根本上排斥人的主动参与的东西。而非基础主义哲学则把认识看作一种对话，一种在人类社会之内的彼此不同的人之间的对话。这里并没有外在的非人的客观基础作为人们谈话据以进行的对照物。在罗蒂看来，基础主义哲学的企图

实际上也就是萨特所谓的抛弃责任的企图,使自己变为物的企图即变为自在存在的企图。因为如果我们把知识从某种谈话性的、社会实践性的、由观念或字词的不断调整所达到的东西,转变为一种像被外力强迫一样不可避免从而使我们沉默无言的东西的话,那么我们就不再有责任在各种相互竞争的观念、词语以及理论之间进行选择了,“选择的负担将一去不返”。按照萨特的观点,这显然把自己沦为一种非人的存在物了,因为,“作为自在存在的非人的存在物,并不从内部改变自己,而只是被人们用更好的词汇加以描述、预测和说明”<sup>⑨</sup>。自在的存在不会自己作出选择,它只是被环境或他人选择。罗蒂指出,基础主义哲学家们,一方面把人扮作神的形象,仿佛有一面透明的镜子,一切了然于心,从而无须选择;另一方面也使人成了一部机器,一切早已就绪,只有被动接受,没有选择可言。这是一枚钱币的两面,实质上都是对人性的逃避。而人的尊严,人的自由无非就是“去建立另一种替代理论或词汇的自由”<sup>⑩</sup>。

### 三

否定基础主义哲学并不是罗蒂的专利。就激烈的程度而言,罗蒂也不如费耶阿本德。罗蒂的独到之处在于,他试图在基础主义和彻底的相对主义之间走出一条中间道路:以解释学化解认识论;以协同性诠释客观性;以弱理性替代强理性。

“解释学”概念来自伽达默尔,它原是一种新颖的解读文本的方法,罗蒂并未在这一概念的广泛意义上对其内涵加以说明。他只是在实用主义的基础上借用了这一概念。他所谓的解释学,“是这样一种希望的表达,即由认识论的撤除所留下的文化空间将不被填充,也就是说,我们的文化应成为这样一种状况,在其中不再感觉到对限制和对照的要求”<sup>⑪</sup>。“限制”和“对照”的要求来自于基础主义的以下愿望:找到一个中性的客观框架,作为认识的客观准则,使人的认识不游离其外。罗蒂把传统基础主义哲学归结为认识论,解释学否定了这一愿望,从而也就否定了整个传统哲学。在罗蒂看来,解释学和传统认识论之间有三点不同:首先,解释学把文化的各个部门、学科都看作只是参与对话的不同话语,它们之间的关系只是对话中的各个线索之间的关系。对话不以某种统一各个话语的约束性的模式为前提,但只要对话持续下去,在各个对话者之间达成一致的希望将一直存在。与此相反,传统的认识论则把达成一致的希望看作是某一共同基础存在的征象,这一基础也许不为说话者所知,但却是统一他们的根据。其次,对解释学来说,理性即意味着摆脱传统的认识论,摆脱那种把对话者的各种丰富的语言全部归约为自己的特殊语言的企图,它鼓励学会对话者的行话,而不是将其转译为某种所谓最客观的语言。而对于传统的认识论来说,理性就是意味着找到某种适当的语言,对话的所有语言都应以它为楷模,并在此基础上达成一致。第三,解释学把对话的各个参与者看作统一在一个社群中,个人由于生活结合在一起,他们是由礼仪而不是由共同的目标,更不是由某一共同的基础结合起来的。而传统认识论则把各对话参与者看作统一在一种普遍的整体中,他们由共同的目标、共同的基础结合起来。总之,在罗蒂的眼里,解释学不追求事物的精确表象,不追求超越具体文化共同体之外的客观思维框架,不以任何异在的“基础”限制人的自由;相反,它鼓励对话,鼓励使用不同的语言,鼓励在对话中自然达成的一致。它不以追求知识为目的,而以增加人的幸福为鹄的。

人们往往以为,认识论谈论的是客观严肃的话题,它履行合理性的义务,追求可公度的“逻

各斯”；而解释学则只关心那些不可公度的东西，因而其主观性不言而喻。罗蒂反驳了这种看法。他指出，那种建立在传统的客观性基础上的可公度性是根本不存在的，所谓可公度的话语与不可公度的话语的区别，按照实用主义的观点来看，只不过是“正常”话语与“反常”话语之间的区别，它们并没有本性上的不同。正常话语无非是在一组大家共同遵守的规则内运作的的话语，因此在这个范围内，人人都明白什么是恰当的说话方式，什么是对问题的适当回答或证明；而反常话语无非是某人由于对某个话语共同体的规则一无所知，因而他的话语对于那个共同体的成员来说，显得语无伦次罢了。这与认识的主观性或客观性是不相干的。客观性有两种不同的含义，它“既指‘对一种观点的刻画，这一观点由于作为未被非相关的考虑所歪曲的论证结果而被一致同意’，又指‘如其实际所是的那样来再现事物’”<sup>⑨</sup>。客观性的后一种含义即“再现事物”的含义，经过奎因、塞拉斯、戴维森、普特南等人的批判，已明显失去存在的理由。只有前一种含义即对话中所形成的“一致同意”才是真正成立的，也才是解释学所鼓励和追求的。罗蒂曾说：“我们唯一可用的‘客观性’概念，是‘一致性’而非映现性。”<sup>⑩</sup>他指出：“这种意义的‘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中。反之，一种‘主观的’考虑曾被、将被或应被合理的讨论者所摒弃，这种考虑被看作是或应被看作是与理论的主题无关联的。”<sup>⑪</sup>这里的“主观性”只是指反常的话语，而“客观性”无非就是对“一致性”的敬语而已。罗蒂后来又把这种一个文化共同体的内部成员在兴趣、目标、规则等方面的一致性叫作“协同性”(solidarity)，它只能经由“弱理性”而达到。

西方近代以来，追求客观真理的科学成了基础主义哲学所推崇的楷模，物理学被视为把握客观实在的典范，科学的方法因而被看作是理性的标准形式。罗蒂把这样一种与科学方法近乎同义的理性称作“较强的理性”。它意味着有一个事先确定的准则，没有受到主观性或偶然性的污染，先于并外在于人们，引导着人们的探索，规定着人们的操作。理性的活动或科学的活动也就是有客观准则，能精确预测结果的活动。在此意义上，诗人、艺术家的工作都不是理性的，因为他们承认，他们的创作既不能事先制订蓝图，也无法准确地控制其结果，“他们随着他们的深入而不断创立新的成就的标准”<sup>⑫</sup>。这种较强的理性，这种把诗人、艺术家们排除在外的理性，同时也把人文主义的精神排除在外。因为它关心手段(科学方法)更甚于关心目的。而人作为目的，绝不可能也不允许由一种什么外在的准则来对他加以框定。罗蒂说得很清楚：“如果我们已经知道了我们想要满足的准则，我们就将不在乎我们是否在追求真正的目的。如果我们认为我们已事先知道了文化和社会的目的，我们就将不再需要人文科学——正如极权主义社会事实不需要它们一样。不断地完善自己的目标，这正是民主的多元化的社会的特征。”<sup>⑬</sup>在罗蒂看来，如果说这种“强理性”来自人们对客观性的追求的话，那么“弱理性”就体现了人类向往协同性的愿望。与“强理性”不同，“弱理性”并不涉及什么外在的准则，它只意味着“合情理的”、“清醒的”、“有教养的”等道德美德。它要求人们“逃避教条主义、固执和义愤”，代之以“容忍、尊重他人意见、乐于倾听、依赖说服而不是强力”<sup>⑭</sup>。这些是任何文明社会所赖以存在的道德准则。理性不再是类似于数学意义上的东西，它毋宁更具有伦理学意义的色彩。从理性中剔除了“符合实在”意义上的客观性，也就同时撇开了自然科学和人文科学之间的本质差异。无论是科学还是文学、艺术或道德，它们共同追求的是一种协同性。科学之受到尊重，不在于它有更牢的客观基础、更可靠的客观方法，而在于它最大程度地表现出了协同性，是人类协同性的楷模。这种协同性并非来自强理性，相反，它建立在弱理性的基础上，它更多地体现了某种道德美德。罗蒂

指出：“自然科学家通常是某些道德性的突出样板。科学家由于坚持说服而不是压服、由于(相对的)不腐败性、由于耐心和理性而得到了应有的声誉……在美国,国家科学院明显不像众议院那么腐败。”<sup>⑩</sup>

罗蒂的这套反基础主义理论在西方哲学界引起了强烈的反响。他对于传统基础主义哲学的批判与西方整个后现代思潮相契合,受到了不少人的喝彩,有人甚至称他为“当今世界最有趣的哲学家”。然而他对于哲学本身的文化价值的否定以及用文学倾向取代科学倾向的作法又受到普遍的质疑。普特南就直截了当地指出,罗蒂用协同性取代客观性只能导致他自己所不愿意承认的相对主义乃至唯我论。而被罗蒂认作同盟的奎因、戴维森等人更是对罗蒂的这套理论极为反感。限于篇幅,我不可能在此对他们之间的争论细加评说,我甚至也无法对罗蒂的理论得失作从容的疏解。这是另一篇文章的内容。在这篇文章的结尾,我想指出的是,罗蒂的理论诚然是有许多问题的,但罗蒂的价值不在于他的理论细节而在于他的视野,用学者的标准来量度他将会抹煞他为思想家在西方历史上所起的作用。

注:

①H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 19.

②③④⑤⑥⑨R·罗蒂:《哲学和自然之镜》,三联书店1987年版,第1、42、146、127、147、147页。

⑦⑧W·奎因:《从逻辑的观点看》,上海译文出版社1987年版,第40页,“中译本序”第15页。

⑩参见涂纪亮:《分析哲学及其在美国的发展》(下),中国社会科学出版社1987年版,第682页。

⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳《哲学和自然之镜》,第158、148、316~317、317、306、327、277、292、294、296页。

㉑㉒㉓R. Rorty: *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, 1991, p. 36, 36~37、37.

㉔R·罗蒂:《后哲学文化》,上海译文出版社1992年版,第72~73页。

作者 厦门大学哲学系副教授 责任编辑 洪峻峰