

论心灵、意义和实在

——J. 哈伦访 H. 普特南

哈：心灵哲学的最终目标是什么？心灵哲学和诸如神经科学、认知科学以及心理学等学科有什么区别？

普：象哲学的所有其他分支一样，心灵哲学是对一大堆松散的问题的讨论，这些问题随着时间的推移不断增加（有时也会减少）。“心灵”概念本身，几千年来，变化极大，使事情更为复杂。例如，亚里士多德并没有与我们的“心灵”概念确切对应的概念。赛克(Psyche)，或灵魂，在亚里士多德哲学中，和我们的“心灵”并不等同，因为它包括诸如消化生殖等一些“非精神”的功能。（其所以如此，是由于在亚里士多德哲学中，“灵魂”就是生命有机体的形式。这一概念明显地不如我们目前的“心灵”概念吗？）而且，在亚里士多德哲学中，奴斯(nous)，或理性，排除了许多我们认为是精神的功能（这些功能中的一部分被萨姆斯[thumos]取代，它是亚里士多德认为存在于心中的整合中心）。

甚至在我一生中，我已看到两种非常不同的设想心灵的方式。一种由英国经验论流传下来，认为精神主要由感觉构成。“感觉(或象哲学家们有时说的 qualia)和大脑的运作过程同一吗？”是这一传统的“身心问题”（这种被设想为是“一堆感觉”的心灵也可叫作“英国式心灵”）。另一种方式认为心灵的主要特征是理性和意向性——判断的能力和指称的能力(可将此称作“德国式心灵”)。

有趣的是，计算机以及计算机的认知模型的兴起，导致人们越来越少地谈论“感觉”，而越来越多地用英语哲学文献来谈论思维和指称。但是，倾向于唯物主义的说英语的哲学家们对“身心同一性”的关注并未减弱，取而代之的是，这一问题被重新阐述为：“思维和指称与大脑的演算状态同一吗？”

依我目前的观点，这些“同一”的问题是误入歧途了，尽管我花费了多年时间才得出这一结论（我在《表象与实在》一书中，对此有详尽的论述）。我认为在涉及描述思想及指称的特性与物理的（或至

少是演算的）特性之间寻找“同一性”是出于一种惧怕——惧怕唯一的其他抉择会折回到二元论，回到鬼魂在机器中的景象，但这并不是唯一的其他抉择。正确的抉择——一种不仅被我，而且更早地被维特根斯坦，奥斯汀，斯特劳森，戴维森（甚至更早些，被 W. 詹姆斯，以一种特殊的方式）所捍卫的抉择——是要弄清对人类生命有机体的自然科学描述（这种描述来自对目的和意义的系统抽象）和对以目的和意义作为补充的“心灵主义”的描述。

两种描述不可相互还原，但这并不意味着它们在任何情况下都是相互对立的。当然，这涉及到对以下主张的否定：即认为科学的描述是对于实在的唯一的“第一级”的描述，它是一种对于实在整体的“无偏见”(Perspective free)的描述。这一主张自17世纪以来已深深地扎根于西方思维中，因此，今天心灵哲学中的讨论便难以确定了——心灵哲学的讨论已成为形而上学的讨论，认识论的讨论，超哲学的讨论等。

回到你提的问题，即心灵哲学的“最终目标”问题上来。可以说现在对此有两种相反的回答。传统哲学的回答是：它的目标就是回答我所列举的同一性问题，也就是说，或是用唯物主义的术语确切地告诉我们什么是思维、指称、感知等等的要素，简单地说，在科学系统内部挖掘出目的和意义的概念系统——或者，做不到这一点，便主张二元论是正确的，我们有一个不朽的灵魂超越和凌驾于我们的身体和头脑之上。而我所描述的相对立的倾向（包括我自己在内）的回答是：目标应该是废弃传统所设想的那种心灵哲学。

第一种倾向，用简化的方式可以表达为，它期待着在神经科学、认知科学和心理学中找到（它所设想的）心灵哲学问题的答案。第二种倾向认为，这些课题给我们提供了信息，这些信息限制了我们的关于人类用目的和意义的语言所能谈论的东西。但是，把我们的精神概念还原为“科学”概念的方案是

误入歧途。

哈:您在讨论某些问题时,有时求助于虚构的名词,如“伊塞克·阿西莫夫的机器人”(Isaac Asimov's Robots)。在哲学中,科学的虚构可扮演什么样的角色?

普:哲学(几乎定义为)就是对探讨可能性的界限感兴趣。(《感觉的界限》就是斯特劳森的一部名著)。科学的虚构是我们常常忽视的各种方案,各种可能性的一种丰富的资源。或至少我是这样认为的。

哈:人们认为您用这样一种世界的概念来描绘笛卡儿的怀疑论,在这个世界中所有的有感觉能力的存在者都是“一个大缸中的智慧”。这个思想试验向我们展示了什么?我们的实在性的概念会是一种幻觉吗?

普:我对笛卡儿怀疑论的“一个大缸中的智慧”模型的讨论过于冗繁,无法在此概述。但我可以说说我的目的是什么。我的目的就是要讨论概念和世界的相互渗透,讨论你的概念依赖于你居于其中的世界,以及你怎样与它相互关联。我们首先在某种纯“私人性的”媒介中获取概念,然后我们必须着手来看是否有东西和它们相对应,自从笛卡儿以来,这种观念已有效地控制了我们的思维,但它本质上是自相矛盾的,或者,至少,这是我所要表明的。我们的实在性的概念需要修正(这是使它成为实在性概念的一个步骤),但是,它可能是一种“幻觉”的看法只是具有表面的意义。

哈:请跟我们谈谈您最近的著作《具有人性面孔的实在论》(Realism With a Human Face)(哈佛大学出版社1990年)。它是怎样反映你先前观点的变化的?

普:这么说吧,比较我早在10年前所写的《理性、真理和历史》,《具有人性面孔的实在论》并不反映出我观点的改变,但它的确在几个方面反映了这些观点的发展。举个例子,我在《理性、真理和历史》中对形而上学的实在论所作的种种批判现在被罗蒂和其他人用来维护相对主义,而我把相对主义看做是一伪造的替代品。所以我不得不较详细地考查了罗蒂的相对主义。另外,我不得不尽量表明,我在“内在的实在论”名目下所提出的哲学观点真正是一种实在论。放弃那种认为只有一种对实在性的真实而完全的描述(比如说,科学的描述)的观点,并不意味着放弃我们的描述必须与之相符的客观世界的概念。

也许最重要的是,我力图要维护这样一种观念,即:哲学的理论的方面和实践的方面相互依赖。杜威写道(在他的《哲学的重构》一书中):“只有当哲学不再是处理哲学家的问题的一种手段,而成为一种由哲学家们所发掘的处理人的问题的一种方法时,哲学才重新发现自己。”我认为哲学家的问题与男人女人的问题是相联系的。对有责任感的哲学来说,揭示这种联系是其任务的一部分。

哈:您能阐释一下您所思考的这种联系吗?

普:这很容易。对于规范性的判断(特别是伦理判断)是否可以“客观的”怀疑在今天几乎是普遍的。很显然,它与那种认为“事实”和“价值”之间有一根本区别的观点有关系,这种观点是哲学商店的产品。我把削弱这种区别的任务看做是几个关键点之一,在此人们能同时谈论现实中的不愉快和理论哲学中的一整套问题。

哈:您最近正在从事什么项目的研究?对未来您有什么计划吗?

普:眼下我和妻子 R. A. 普特南正在写一本关于 W. 詹姆斯的书。这个项目十分自然地源于我所描述的那种倾向。例如,詹姆斯坚持认为感性材料和概念是相互依存的,知觉对象不能被认为是“先于”概念的(反之亦然)——对心灵哲学来说明显重要的一个观念——,所有的事实依赖于价值(反之亦然)——这一观点明显地和我(以及我妻子)对于超越事实或价值之两分的关切相关联。近年来,我已发现,古典美国实用主义者(皮尔斯,詹姆斯以及杜威)的工作充满了对这些问题的洞见。更长远地看,我希望找到更多的东西来谈论“意向性”的问题,这是我在理解思想对于世界的关系时所感到的困惑,这一点将放在“身心问题”和“事实或价值问题”之后。

哈:哈佛哲学系似乎不很重视现代大陆哲学,这是为什么?

普:我知道这是许多本科学生的印象。但实际上,在我们的研究生教学中,与大部分重要的哲学系相比,我们所涉及的大陆哲学要多的多。我不止一次地讲授过哈贝马斯的哲学,并且也论述过德里达的一些观点。在另外的大陆思想家中,S. 卡维尔(Cavell)教授过海德格尔和拉康的著作,F. 纽豪斯(Neuhauser)和C. 帕森斯(Parsons)都讲授德国哲学,包括马克思和胡塞尔的哲学。

然而,在本科阶段要把这一工作做好是很困难

的。别忘了欧洲学生在高中阶段要学三年的哲学。大陆哲学家把这一背景完全当作理所当然的。除非人们对西方哲学史有一个扎实的(基础)准备,否则他们就无法认真地探讨大陆哲学家的著作。我知道,有些人鹦鹉学舌一般地重述德里达的话而没有研究德里达已研究过的东西,但这不是我们系想要造就的那种学生。

哈: J. 德里达的哲学主张被 H. 亚当斯(Adams)描述为“对目前流行的‘意义’或‘理性’概念的一个根本的挑战”。您是怎样看待德里达的?

普: 尽管德里达的主张似乎是支持非理性主义的,但德里达绝不希望人们这样看他。我认为,你所提到的他对于那些概念的挑战也不是史无前例的。在我即将出版的一本书中(《重建哲学》“Renewing Philosophy”, 将由哈佛大学出版社秋季出版),我比较了德里达和 N. 古德曼(Goodman)的主张,实际上,他们之间存在着一个很有意义的重迭。顺便说一句,德里达并不认为他对于意义概念的挑战是完全新颖的,他反复把它归功于索绪尔,尤其归功于《普通语言学教程》。德里达最新颖的地方是一种阅读的方法,其特征是在本文的正式“意义”和该本文中使用的转义之间发现不可避免的矛盾。我认为,这种阅读方法是值得的,但不是作为阅读一切本文的方法。令我吃惊的是,自称是解构主义者

并痛恨哲学中的“独断腔调”的哲学家,自己就无情地独断并且是一个无情的普遍化者(generalizer)。人们读过德里达之后仍存在的疑问是:就算德里达极其厌恶人们把他看做是非理性主义者,他事实上是否给自己留下了回应这种指责的对策?我今天不打算回答这一问题:

哈: 让我们更多地谈点个人,您能对您的工作习惯作个概括吗?您选择探索领域及发掘新观念的过程是怎样的?

普: 我发现两件事有助于我发掘新观念。自我批判,就是说,批判我以前所发表的一切;和阅读伟大的哲学家的作品。关于第一点,我总是或这或那地对自己以前所写的东西不满意。找到不满意的地方所在,并力图思考为什么我不满意以及我该如何做,这就常为我的下部作品奠定了工作日程。但是这种进行方式也会导致走循环。我发现阅读(康德,或亚里士多德,或维特根斯坦,或杜威,或詹姆斯,或哈贝马斯,或我在哈佛这里的某位同事的作品)总能开拓新的可能性。随着我更睿智些,康德,亚里士多德等也都更加睿智。就工作习惯而言,我是一个漫步者。要写一篇文章,我得走许多英里。我宁愿在户外工作。对于我来说,哲学是一种健康的生活。

(原载美《哈佛哲学评论》1992年春季号 陈亚军译)

(上接第53页)

即区别弱必然(在任何可能世界上不为假)和强必然(在每个可能世界上为真),也无从提起。

结 论

请回想为什么哲学家发现克氏可变域语义学是顺理成章的理论;他们把两种直觉结合在一起,一是存在与量词并行,二是存在随世界变化。我们保持了前者(甚至在量词出现在模态算子里面时),并且严格说来,放弃了后者,但是我们允许一个真正的性质,具体性,随世界而变,以此重新表示了后者的基本直觉。

我们也想指出现实论者如何在追求一些类似现实的可能体的东西,例如自存性、偶然命题等等的具有混杂特性的对象。

所以,真正的结论是:较小的本体论领域引起逻辑纠纷。而从前总以为较大的本体论领域才引起逻辑问题。加尔森树中表现的 QML 的技术复杂性,现在可以送入字纸篓了。(邢滔滔译 张家龙校)

(上接第73页)

这种存在的内在的肯定性显示出一种无条件性因素,这一点也可以通过否定显现出来:如果人们不重视这种因素并且不履行照顾的责任,人们就将将有罪。看到以下这点很重要,即无条件的良好存在的因素从孩子的存在伊始就被给予了,并且相应地可以获得,而绝不是在孩子有了自我意识(在推断论的意义上成为个人)后才附加上来的。换种说法:从一开始无条件事物的代表,即那一原初数据,就是可以获得的,这一数据被称为人的存在尊严。就像任何一种原初事实那样,这种尊严是不能从什么地方推论出来的,而只能被看见和承认。

推断论以利益为根据,这一点没什么好反驳的,要反驳的是,推断论没有将这些利益带回到它们的道德上的重要性的原因上来。

(原载联邦德国《哲学研究杂志》,第47卷,1993,2 王彤译)