

论罗蒂的反讽自由主义理论

陈亚军(南京大学哲学系)

摘要: 柏拉图哲学传统试图用一种共通的人性理论将私人领域与公共领域合而为一,反柏拉图传统的尼采、哈贝马斯等人也没有真正摆脱这一窠臼。罗蒂论证了柏拉图传统的虚妄,揭示了“偶然”的无处不在,从而得出了将公共领域和私人领域加以切割的主张。由此出发,罗蒂提出了反讽自由主义的基本立场,即:一个真正的自由主义社会,应该允许、鼓励私人的创造性;一个真正的反讽自由主义者,应该一方面尽其所能地对已有的一切进行再描述,另一方面,应该同情地理解他人的终极语汇,扩大“我们”的范围,将“他人”接纳为“我们”的一员,最大可能地减少残酷。

关键词: 偶然 反讽 自由主义

关于“自由主义”的讨论,说到底,是关于个人与他人、个人与社会关系的讨论。早期罗蒂曾希望找到一个基础,一个类似柏拉图、基督教、康德许诺的基础,告诉人们什么是大写的人性,什么是个人和他人的共同本质,从而揭示出个人和社会的内在一致。但后来,随着思考的深入,他发现这种希望只是一种美丽的梦想,因为个人与社会是两个不相干的领域、两个不同的叙事。罗蒂将自己的这一新主张称作“反讽的自由主义”,本文试图对他的这一思想加以阐释并做出回应。

一、偶然的“个人”与“社会”

个人与他人为什么能够目标一致?根据柏拉图观点,自我由两个部分所构成,一部分是人人皆有的普遍理性,另一部分是盲目的、经验的、偶然的感受和欲望。前者是自我所共有的,是人的本质所在,它能帮助人们寻找人类生活的真正目标,因为它能抓住事物的真正本性;后者则是低级的应该被抑制的类似动物性的机能,它会使我们迷失方向。如果人们都能按理性指引的方式生活,那么人们就能彼此和谐,共同组成美好的家园。

大学时代的罗蒂,十分迷恋这种野心勃勃的方案,渴望“在单纯的一瞥中把握实在和真理”,他对柏拉图的图画感到由衷的兴奋,认为它和自己钟爱的野兰花一样,“神圣、罕见、只有一些被上帝选中的人才知道它。”^{[1](p.8)}但后来在阅读柏拉图的过程中,罗蒂为两个问题所困扰,第一,“柏拉图式哲学家的目的究竟是要拥有提供无可辩驳的论证的能力……,还是要拥有一种不可转达的私人快感”,罗蒂认为,柏拉图那里没有清楚地将两者区分开来,“两个目标似乎都是可以追求的,但我无法看出他们怎么能彼此一致的”;^{[1](pp.9-10)}第二,所有以第一原则为出发点的哲学家是如何发现这第一原则的?他们如何能越过自己的视界,寻找到那令人向往的中立立场的?罗蒂觉得,自己“读的哲学家越多,下面这一点就越是清楚:每一个哲学家都能使自己的观点返回到第一原则,这些第一原则和他们论敌的第一原则是冲突的,没有人能抵达那‘超越假设’的虚构之地。似乎没有中性立场——根据它,不同的第一原则可以得到裁决——这样的东西。但如果没有这样的立场,那么‘理性确定性’的整个观念,以及苏格拉底-柏拉图以理性取代激情的整个观念,似乎就没有多大的意义了。”^{[1](p.10)}

于是,罗蒂放弃了这类幻想。在接触了弗洛伊德之后,罗蒂更是找到了批判柏拉图人性理论的新武器。他指出,弗洛伊德已经使我们看到,人,作为一个自我,没有任何柏拉图主义所祈望的那种普遍的本质,自我完全是偶然生成的:“任何东西——从一个字的发音、一片叶子的颜色,到一张皮的触感——都可以用来将一个人的自我同一感(自我认同)加以戏剧化和具象化。因为,这一类东西在个人生命中所扮演的角色,其实是过去哲学家认为可以(或至少应该)只有普遍共同的东西来扮演的。”^{[2](p.55)}过去的一个偶然事件造成了个人的某种“欲力投入(cathexis)”,个人对于这个偶然事件具有了一种特殊的能量输入,形成了一种强迫性的关注。它是后来个人对于所遭遇的事情进行重新描述,实现自己早期幻想的根源。自我的核心就是这样一种偶然生成的强迫性的欲力投入,它是个人描述每一个特殊事情的根据所在。

自我是偶然的,与之相对的社会也同样如此。启蒙运动的科学主义试图为自由民主社会提供理性基础。为什么是自由民主社会而不是其他?启蒙主义思想家的回答是,因为自由民主社会是合乎理性

的,是建立在科学基础上的,是“‘合逻辑的’、‘有方法的’、‘客观的’,因而得以接触到非人的真理。”^{[2](p.78)} 罗蒂既已指出,我们无法获得这样的真理,理性和非理性并不如人们所想的那样泾渭分明,他便不可能赞同启蒙主义的主张,幻想着用“理性”、“真理”为自由民主社会提供基础。在罗蒂的眼里,真正的自由民主社会是不需要任何基础的:“因为依其理想形式,自由主义文化是一个彻头彻尾启蒙开明的、世俗的文化:这个文化丝毫不残留神的遗迹……;这个文化丢弃或彻底重新诠释神性的概念,以及‘奉献给真理’和‘满足精神最深刻需要’等概念。”^{[2](p.68)} 自由民主社会并没有事先确定的蓝图,没有一个引导它前进的灯塔。当人们真正成为自由民主社会中的一员时,他/她就失去了精神的脐带,就必须像萨特所说的那样,自己为自己做主。人们找不到一个中立的、在暂时使用的语汇之外的理性来决定什么样的形象是人的形象,什么样的社会是合理的社会,什么样的变化可以被叫作进步,什么样的说辞被当作理由,什么样的政治被接受为好的政治。所有这些都是偶然的,都取决于社会中的人与人的对话,取决于新语汇的发明,取决于人们对已有世界的重新描述。所谓的合理性无非是对话中的意见一致,所谓的进步,无非是创造出新的语汇对已有东西重新描述并且这种描述被共同体同伴们所接受。因此,自由社会的文化应该是一种对话的、说服的而不是武力的、压服的文化,自由社会的进步应该是一种新语汇不断发明、不断替换的过程,是一种渐进摸索的而非全盘革命的过程。显然,这种自由社会的存在和发展,完全是偶然的。

罗蒂认为,成熟的自由社会不应该为这种偶然性感到遗憾。熊比特(J.Shumpeter)曾经说过:“文明人与野蛮人的差异,在于前者了解到个人信念只具有相对的有效性,但却能够坚定不移地捍卫这些信念。”柏林(I. Berlin)在援引了这段话之后补充道:“企图超越此限制或许是一种根深蒂固的、无可救药的形上学需求;然而,让这需求决定个人的实践,却是一种同样根深蒂固且更危险的道德与政治不成熟的征兆。”罗蒂对此表示了完全的赞同,用他的话说:“20世纪自由主义社会已经产生愈来愈多的人,能够承认他们用来陈述最崇高希望的语汇,乃是偶然的——他们自己的良知乃是偶然的——但却还对他们的良知忠贞不二。”^{[2](p.69)} 尼采曾经担忧,形而上学的崩溃会使人们陷入肉欲横流的深渊,但罗蒂显然对此并不悲观。和杜威一样,他把对大写真理的追求看作人类早期需要安全感的不成熟的表现,当西方社会跨过现代进入20世纪后半期的时候,罗蒂觉得人们再也不需要这种自欺了。在他的眼里,成熟的自由社会的公民们是勇于承认偶然性的:“我的自由主义乌托邦的公民们,都会对他们道德考量所用的语言,保持着一种偶然意识,从而对他们的良知和他们的社会,也抱持同样的意识。”^{[2](p.89)}

二、分裂的“私人”与“公共”

一旦自我和社会都是偶然的,想要找到一个本质将两者统一起来的柏拉图式的尝试就注定不会成功。自我和社会的捆绑于是终于松开了,我们由此开始触及到罗蒂自由主义理论的核心部分也是最争议的部分,那就是:既然没有任何东西必然地统一制约自我和社会,我们就应该在公共社会和私人自我之间划出一条界限;自我的空间完全是私人主宰的空间,它不受也不应该受到公共社会的干预和宰制。谈论自我和谈论社会是性质不同的两种语汇,就像两套工具,各有各的功能,不能相互替代:“要在理论上将自我创造和正义统一起来,是不可能的。自我创造的语汇必然是私人的,他人无法共享,而且也不适合于论证;正义的语汇必然是公共的,大家共享的,而且是论证交往的一种媒介。”^{[2](p.5)} 一个好的自由民主社会应该允许并鼓励这样一种区分,让所有的公民按照自己的喜好,在自己的私人空间里进行自我创造,成为非理性主义者,只要他的自由创造不伤害到他人,不影响弱者所需要的资源,社会就不应该对他加以干预。

在罗蒂的眼里,历史上有两类作家,一类是注重自我创造的作家,如克尔凯廓尔、尼采、波特莱尔、普鲁斯特、海德格尔和纳博科夫等人,他们的作用“在于他们是人格的模范,告诉我们私人的完美——亦即自我创造的、自律的人生——到底是怎么回事。”而另一类是注重社会正义和自由的作家,马克思、穆勒、杜威、哈贝马斯、罗尔斯是他们的代表,他们的贡献“不在于人格的模范,而在于他们是社会公民的一分子。他们参与一项社会任务,努力使我们的制度和实务更加公正无私,并减少残酷暴虐。”^{[2](p.4)} 我们不应该将两者重叠起来。追求个人完美的人,可能会对社会的民主、自由毫无兴趣,可能会漠视人间的残酷和苦难,像普鲁斯特、纳博科夫那样,只沉浸在自我内在的颤动和众多“小事”的编织中。他们的才能和追求是对个人完美的再创造。我们没有理由像萨特谴责普鲁斯特那样,

将他们贬为资产阶级无用的懦夫，因为“没有任何东西具有一种神圣的普遍性，使得分享了它的人比没有分享它的人必然地更好些。没有任何必然的特权，让你能使每个人都同意的(普遍的东西)凌驾于你不能使每个人都同意的(特殊的)之上。”^{[1](p.13-14)} 因此，一个自由民主的社会应该允许并尊重个人的私人空间，鼓励他们的个人创造。

政治和哲学、宗教等并无必然的关联。传统哲学家们以为自己的理论可以指导实际政治的运作，可以领先实际政治生活，其实是大错特错了。哲学，作为一种理论，只是一种私人的故事，它并没有多少政治含义。政治涉及的是复杂的偶然的利益关系，它不受理论的约束，它要解决的是一个具体的问题。所以，“政治学是漫长的，而哲学相对地是短暂的。创造一个没有暴行的世界的渴望比任何一个哲学观念都要深刻而持久。”^{[4](p.118)} 这是两个不同的故事系列，一个是通过一个个减少残酷的具体历史事件形成的，另一个则是通过对经典的不断编织累加而形成的，性质和功能都不相同。在一个成熟的自由社会中，应该区分两者，把理论归于私人领域，而把政治限定在公共领域；公共领域需要共同的制约，而私人领域则是一个“天马行空”的地方：

“我们应该把理论放逐到私人领域，不要让它来影响我们的公共责任感。它也是赞成如下说法的一个很好的理由：把政治进步的故事和思想进步的故事分开来讲述。它还是产生如下想法的一个很好理由：我们有必要赞成我们的公民同胞关于前一类要讲述的是什么故事，但是正如我们没有必要分享相同的宗教信仰一样，我们没有必要分享相同的哲学观点。”^{[4](p.134-135)}

通过这种区分，罗蒂与以尼采、福柯为代表的后现代主义思想家们之间拉开了距离。罗蒂和尼采、福柯的区别主要表现在对待启蒙运动的态度上。按照罗蒂的理解，启蒙运动包含了两个方案，一个是哲学的，一个是政治的。前者是“要发现用自然或理性取代上帝的崭新而全面的世界观”；后者则是“要在地球上创造一个天国，创造没有等级制度、阶级或残暴行为的世界。”^{[4](p.114)} 尼采及其二十世纪的追随者们对启蒙的哲学方案发起一波又一波的攻击，罗蒂站在他们一边，认为启蒙主义哲学方案的拥护者们应该像当年他们的先辈对待宗教那样地对待哲学，因为康德所倡导的普遍理性只是宗教幻想的一种残余。在这一方面，尼采和福柯等人对启蒙理想的鞭挞是十分有力的。但是，尼采和福柯等人在抛弃启蒙主义的哲学理想的同时不恰当地也抛弃了启蒙主义的政治方案，这是罗蒂感到无法接受的。在罗蒂看来，启蒙主义所追求的政治理想，虽然进度缓慢，但并没有失败，而且正在为越来越多的人所重视。尼采和福柯没有在哲学和政治之间加以区分，没有在私人领域和公共政治领域加以区分，因此，当他们看到启蒙主义的哲学理想的虚幻时，他们就同时放弃了对于启蒙主义政治理想的坚持，在放弃理性、真理的同时，也放弃了民主、自由。在这一方面，罗蒂更欣赏实用主义的态度，因为在他的眼里，“詹姆斯和杜威赞成尼采关于抛弃真理、理性和自然的启蒙观念的要求，但是不赞成他的政治学。”“他们真心诚意地投身于启蒙的政治计划，同时抛弃了启蒙的理智计划。”^{[4](p.128)}

通过这种区分，罗蒂也展示了他与哈贝马斯的分歧。哈贝马斯赋予哲学一种使命，那就是：要提供某种社会凝合剂，而启蒙主义的“普遍性”、“理性”乃是这种社会凝合剂的最佳选择。哈贝马斯不赞成启蒙主义哲学家对于理性的界定，但他仍然继承了启蒙主义的路线，捍卫理性主义立场；启蒙主义所追求的理性概念可以被修改，但不能被放弃。尼采、福柯、德里达的解构主义是对社会理想的腐蚀，它瓦解了自由主义社会成员之间的紧密关系，只具有一种消极的意义。罗蒂指出，当哈贝马斯如此批判尼采等人时，他同样没有区分私人领域和公共领域，把原本属于私人领域的哲学思想看作是对公共领域的政治理想的威胁。而在罗蒂看来“这路思想，对公共生活和政治问题而言，大抵上是风牛马不相及的。”^{[2](p.118)}

罗蒂心目中的理想的知识分子形象是能将两者结合起来，既保持个人对野兰花、柏拉图、基督教、超人、此在的迷恋，也承担起对社会的责任和充满着追求正义的渴望。这样的知识分子形象就是他所称谓的“自由的反讽主义者”(liberal ironist)。

三、自由主义与反讽

“反讽”是罗蒂常用的一个概念，它的基本涵义大概可以这样来表述：我们每一个人都拥有自己的一套词汇，它为我们的信念提供了理据；这套词汇构成了我们所有信念的“河床”，是我们和世界、

他人打交道的出发点。罗蒂把这种词汇叫做“终极语汇”(final vocabulary)。一般人们是不会对“终极语汇”本身进行反思的,因为那样会使一个人无所适从,“那些词汇乃是在语言范围内所能做到的一切:超出了那些语词,便只有无助的被动,或诉诸武力。”^{[2](p.105)}而“反讽”则意味着对这种“终极语汇”的松动和怀疑。一个反讽主义者总是千方百计地去瓦解现成的语汇,竭力要用一种新的语汇对所有一切加以重新的描述和创造,以求使一切陈旧的去“如我欲其所是”。“反讽”意味着不甘于平庸,不甘于随人之后,不甘于湮没自我,它是“常识”的对立面。作为一个反讽主义者,必须符合三个条件:

“(一)由于她深受其他语汇——她所邂逅的人或书籍所用的终极语汇——所感动,因此她对自己目前使用的终极语汇,抱持着彻底的、持续不断的质疑。(二)她知道以她现有语汇所作出来的论证,既无法支持,亦无法消解这些质疑。(三)当她对她的处境作哲学思考时,她不认为她的语汇比其他语汇更接近实有,也不认为她的语汇接触到了在她之外的任何力量。”^{[2](p.105-106)}

反讽主义者认识到,一切都可以通过重新描述而变得更好或更坏一些。传统形而上学哲学家们认为,更好或更坏取决于我们与大写的善的距离,取决于我们掌握真理的多少。现在这条路走不通了,我们唯一能够做到的就是力求对过去进行再描述,力求将这种再描述做得新颖而富有启发,在此,丰富性比正确性更加重要。反讽主义者就是要对已有的一切加以怀疑,就是要用新语汇抗衡旧语汇;他总是想疏离眼下的一切;他宁可说当我们抛弃一个旧的俗见时,我们是在做出一种偶然的改变,而不是发现了一个客观事实。人们通常害怕被再描述,因为那将动摇已有的信念,使人进入一种茫然的境地;人们总是想用自己现有的语汇去描述别人而不是被别人描述,而反讽主义者意识到再描述的威力,乐于再描述的工作;他天生的“怀恨在心”,相信我们可以任意地操纵我们的语言去进行再描述的工作,在一切事物上面打下自己的印记。

在罗蒂看来,历史上的形而上学哲学家们其实也在做着再描述的工作,就此而言,他们和反讽主义者并无两样。不同只是在于,形而上学哲学家们标榜自己是在运用理性而不是想象,他们把再描述说成是揭示了人们的真实自我或社会的真实本性,用这套理性的修辞学给自己的再描述增加力量,仿佛他们不是在进行再描述而是在进行论证。而反讽主义者则坦白地说,他不能提供所谓的论证,再描述是否更好只取决于历史的偶然,偶然的再描述只是偶尔地影响了历史的偶然发展。“形上学家自以为认识的那种伟大力量,反讽主义者是不得而知的。”^{[2](p.129)}

启蒙运动以来的自由主义者大都有着形而上的情结。他们希望用自己的语言而不是神的语言来重新描述自己,但他们祈望这样的再描述有一种特殊的力量;他们没有区别出再描述的目的是公共的还是私人的,而是把再描述的核心词汇,比如“自由”、“平等”、“博爱”等,看作既适合于公共的目的也适合于私人的目的,认为它们反映了某种人类共有的东西,可以作为联结人类的基础。罗蒂心目中的反讽的自由主义者既否认有这种基础的存在,就决定了他不可能怀抱这种形而上的雄心壮志。用罗蒂自己的话说:

“我们必须分清这些再描述的目的是公共的还是私人的。就我私人的目的,我用以重新描述你和其他人的语词,可以和我对你的实际或可能的痛苦所抱持的态度毫不相干。……但是,就我是一位自由主义者而言,我的终极语汇中与我的公共行为息息相关的那个部分,要求我警觉到我的行为侮辱他人的种种可能。”^{[2](p.130)}

一个真正的自由主义文化不是要使整个文化理性化,而是要让实现个人幻想的机会平等化。一个真正的反讽自由主义者应该是这样一种人:他不断地追求着自我的再描述,一刻不停地怀疑已有的用来描述自我的终极语汇;他的再描述必定是创造性的、不落俗套的、和他人不相干的;并且他也尊重别人的再描述,不企图用一种语言要求人们对私人自我有一种共同的描述。同时,在公共领域中,他同样否定有一种共同的描述、共同的人性理论将人们团结在一起,他警惕着不使自己的再描述对他人造成伤害,主张通过扩大“我们”的经验范围,以减少侮辱他人、减少残酷的情感为纽带,达到社会团结的目标,“我们应该尝试将我们的‘我们’意识,扩大到我们过去视为‘他们’的人身上。这个主张乃是自由主义者的特征,自由主义者最害怕作为残酷的人。”^{[2](p.273)}一方面,要努力倾听、理解他人的终极语汇,同情地对待他人;另一方面,从我们自身的经验出发,设身处地地为他人着想,将他

人当作“我们”的一员，从而扩大我们社会团结的范围。

四、批评与思考

要对罗蒂的思想加以评述不是件容易的事情，这不光是因为他涉猎广泛，也因为他的行文风格。后期罗蒂越来越忽视论证，讲究修辞。他的文字飘忽、洒脱，再也看不到《哲学和自然之镜》中表现出的严谨和精确了。英国著名哲学家布莱博恩(S.Blackburn)曾抱怨，罗蒂的“突出才能是躲躲闪闪、迂回编造、云里雾里”^[5]但公正地说，罗蒂的反讽自由主义立场最使人感到困惑的不是语言问题而是观点问题。

反讽自由主义的核心主张之一，是要把公共领域和私人领域区别开来。罗蒂想把一个人身上的两重身份分开来谈，认为它们之间没有必然的关系。一个人对形而上学、宗教、小说、野兰花的关注纯粹是私人的事情，和他的政治、道德倾向没有必然的关联。问题是，这种分割是否可能？从学理上说，形而上学、宗教、小说等，都是一个人所属的文化历史传统的一部分，都构成了一种公共的资源，构成了每个个人的“第二生命”；没有四书五经、唐诗宋词、五四新文学，就没有一群特定的“私人”。

“自我”之所以能成为自我，具有自我意识，恰恰是以社会的存在为前提。米德曾经指出：“自我，作为可成为它自身的对象的自我，本质上是一种社会结构，并且产生于社会经验。”^{[6](p.125)}我们不可能自由地创造我们的自我，而只能是在传统内、在社会中、在与文化同伴交流对话中，形成我们的“自我”。维特根斯坦的周围有弗雷格，有罗素，有维也纳学派，甚至还有托尔斯泰、詹姆斯等等；梵高的前面有伦勃朗，有米勒，有巴比松画派、海牙画派，甚至还有基督教、日本的浮世绘等。私人的从来就是公共的，没有公共的就没有私人的。反过来，同样如此，一个人的私人立场，不可能不对他在公共事务中的行为产生影响。我们甚至可以得出这样的结论，有什么样的个人才最终决定了有什么样的社会。所以，蒙斯(H.O.Mounce)有理由对罗蒂提出这样的置疑：“他(罗蒂——引注)怎么能不让他的私人思想影响他的公共行为？”^{[7](p.207)}

罗蒂在这一点上并不那么坚定。他有时也承认，在实际生活中，两者相互影响，并不能截然分开：“我不认为两者是可以综合的，但这并不意味着一个最终不会影响另一个。”^{[8](p.50)}然而在这一关键点上，罗蒂语焉不详。既然能够相互影响，那么就要问，这种影响究竟达到何种程度？如果这种影响大到彼此相互依赖、相互塑造的话，再如此清晰地切割两者是否还有意义？罗蒂的意思似乎是说，它们彼此相互影响，但最好我们应该将它们分开，使这种影响降到最低程度，以便给私人保留一个自由反讽的空间。这种愿望不免有些一厢情愿。而且，就是从实际效果来说，也未必如罗蒂所说的那样积极。美国哲学家理查德·鲁玛纳(Richard Rumana)就表示了如下的担忧：

“我担忧的问题只是那种漠不关心和无动于衷。如果一个人的隐私性自我描述是如此的个性化以至于在这种自我描述与其他人的自我描述之间根本就不存在任何关联，那么，他也许就会变成一位根本不愿关心公共道德的公民。……在公共生活中，一个人应当关心其他人遭受的苦难；但是，在隐私性生活中，一个人却可以把其他人遭受的苦难重新描述为好一些或坏一些。因此，虽然在超验性主体的丧失与亲和性的丧失之间并不存在什么可推论的关联，但与此同时，在超验性主体的丧失与亲和性的获得之间也不存在什么可推论的关联。”^{[9](p.129-130)}应该说，这不仅是鲁玛纳的担忧，也是很多读者的担忧。

如果“私人”和“公共”很难截然分开的话，那么反讽是否真的像罗蒂所说的那样可以通过再描述能使一切变得更好或更坏一些，反讽是否真的能如此自由？就很值得怀疑了。罗蒂的哲学先辈如皮尔士早就指出，我们不可能不用语言思维，语言的意义不可能不受到先前语言的制约，笛卡儿式的怀疑只能是一种娇柔做作的理论上的怀疑，实际上根本不可能。罗蒂的另一位哲学英雄维特根斯坦也早已指出，对语言的使用不可能是私人的，而一定是遵守规则的。而以罗蒂思想之父杜威为代表的实用主义者，更是把我们看作是文化语言传统下的个人；我们的对事物的所谓“再描述”决不是可以自由到不受任何制约的任意行为。看起来是个人的私人行为，其实是在文化语言传统下形成的一种反应。

“一定有一个故事，一个整体，一个有情节构成的有机系列……它超出意识过程的范围并制约着意识过程。”^{[10](p.250)}罗蒂认为这个系列是弗洛伊德所说的完全属于个人的偶然经历，而杜威则指出，它是公共领域中文化传统的内化：“整个科学、艺术和道德的历史表明，在个体中所呈现的心灵并非个体心

灵。前者实质上是信念、识别和无知的体系，是对意义的接受和拒绝、期盼和赞许的体系，这些意义在习俗和传统的影响下被制度化了。”^{[10](p.150)} 这种被习俗化了的意义系统构成了每个人赖以思考的出发点，构成了每个人的当下世界的一部分，要对它进行再描述，我们将不知采用什么样的理由和根据，我们可以在语言内部进行再描述的工作，但要对这套终极语汇进行再描述，将把我们置于无话可说的境地。我们所继承的意义系统已经决定了再描述的好坏，撇开它，还有什么好坏可言？关于这一点，就连想要同情理解罗蒂立场的美国学者郝顿(John Horton)也不能不承认，罗蒂确实是自相矛盾的。^{[11](p.19-20)}

1946年，加缪在哥伦比亚大学关于“人的危机”的演讲中，曾讲述了二战中发生的一个惨剧，一位母亲哀求德国军官不要杀死她的三个孩子，那位军官的答复是，可以豁免一个，但要这位母亲自己决定哪两个孩子将被处死。对这样一种惨绝人寰的场景，我们还能有什么别样的再描述可以使它“看上去好一些”？！正如艾尔施泰因(J.B.Elshtein)所说的：“如果我认为，加缪的故事只是描述事情的一种方式，这种事情可以轻易地用其他使它看上去挺好的方式加以描述的话，我就使自己成为令人憎恶的人，我就成了一个蹂躏者。”^{[12](p.147)} 加缪是一位反讽主义者，同时也是一位自由主义者，但他从来没有想过用再描述的方式使这种黑暗看上去更好一些。罗蒂的反讽在加缪面前不免显得过于苍白。具有讥讽意味的是，罗蒂从来主张，理论应该让位于生活，而在面对加缪所描述的场景时，笔者相信，罗蒂所说的那种别样的再描述除了理论上的可能之外，在实际生活中，没有什么人会赞同。

罗蒂的反讽自由主义理论确实还存在着这样和那样的问题，然而我们也应该看到，他的这一理论包含了许多很有价值的启发，其中有些并不是罗蒂的首创，但罗蒂的阐释却比任何一位哲学家的阐释都更加富有感染力。必须承认，即便我们不赞成罗蒂公共领域和私人领域的二元分割，罗蒂所提的问题也是我们必须严肃面对的：当“把教皇的交给教皇，把恺撒的还给恺撒”之后，是否还要进一步地将“公众的”交给公众，把“自我”的还给“自我”？虽然公共领域和私人领域不能从本体的层面上截然两分，但在社会操作层面上，对两者做适当的切割无疑是具有积极意义的。这一点在缺少私人空间的东方社会，更值得我们思考和重视。同时，我们还应该看到，罗蒂的提倡反讽，不仅使我们对思想史上不同思想家的性质和地位有了一个新的诠释角度，更对我们激发和鼓励各种创造性思维提出了一种鼓舞人心的召唤。当一种文化深受因循守旧之风腐蚀而缺乏创造性的时候，鼓励私人的反讽姿态，无疑具有积极的意义。仅此而言，不论还有多少缺陷，罗蒂的反讽自由主义理论仍然具有它独特的价值，仍然不失为一种值得我们认真加以对待的学说。“野兰花”和“托洛斯基”不能截然分开，但它们毕竟是两个性质不同的东西，我们既要注意两者的相互影响和渗透，又要注意不把它们混为一谈。

参考文献：

- [1] Richard Rorty: "Trotsky and the Wild Orchids", in *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin Putnam Inc., 1999.
- [2] 罗蒂：《偶然、反讽与团结》，徐文瑞译，商务印书馆，2003年。
- [3] 罗蒂：《哲学和自然之镜》，李幼蒸译，三联书店，1987年。
- [4] 罗蒂：《后形而上学希望》，黄勇编，张国清译，上海译文出版社，2003年。
- [5] S. Blackburn: "The Professor of Complacency", in *The New Republic*, 225 (August 20, 2001): 39-42.
- [6] 米德：《心灵、自我与社会》，赵月瑟译，上海译文出版社，1992年。
- [7] H.O.Mounce: *The Two Pragmatism: From Peirce to Rorty*, New York: Routledge, 1997.
- [8] *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*, ed. by E. Mendieta, Stanford University Press, 2006.
- [9] 理查德·鲁玛纳：《罗蒂》，刘清平译，中华书局，2003年。
- [10] J. Dewey: *Experience and Nature*, The Open Court Publishing Company, 1971.
- [11] John Horton: "Irony and Commitment: An Irreconcilable Dualism of Modernity", in *Richard Rorty: Critical Dialogues*, ed. by M. Festenstein and S. Thompson, Cambridge: Polity Press, 2001.
- [12] J. B. Elshtein: "Don't Be Cruel: Reflection on Rortyan Liberalism", in *Richard Rorty*, ed. by C. Guignon and D. R. Hiley, Cambridge University Press, 2003.