

现代西方学术文库

哲学和自然之镜

理查·罗蒂著

李幼蒸译

中共中央党校图书馆

登录号 725417

书号

B7-14

生活·讀書·新知三联书店

目 录

中译本贺麟教授序	1
中译本译者前言	6
中译本作者序	11
原 序	18
导 论	1

第一编 我们的镜式本质

第一章 心的发明	13
1. 心理现象的标准	13
2. 功能性、现象性和非物质性	18
3. 各种各样的心身问题	27
4. 作为普遍项把握者的心	32
5. 独立于身体去存在的能力	36
6. 二元论和“心素”	44

第二章 无心的人	61
1. 对跖人(The Antipodeans)	61
2. 现象性质	68
3. 不可改变性与纯感觉	76
4. 行为主义	84
5. 关于对其它心的怀疑论	91
6. 不含心身同一性的唯物主义	97
7. 认识论和“心的哲学”	105

第二编 映现	113
第三章 “知识论”的观念	115
1. 认识论和哲学的自我形象	115
2. 洛克在说明与证明之间的混淆	120
3. 康德在述谓和综合之间的混淆	127
4. 作为需要“基础”的知识	132
第四章 特殊表象	145
1. 必然真理, 特殊表象和分析哲学	145
2. 认识论的行为主义	150
3. 前语言的认识	157
4. “‘观念’的观念”	165
5. 认识论的行为主义、心理行为主义和语言	178
第五章 认识论和经验心理学	188
1. 对心理学的怀疑	188
2. 认识论的非自然性	194
3. 作为真正说明的心理学状态	201
4. 作为表象的心理状态	211
第六章 认识论和语言哲学	226
1. 纯的和不纯的语言哲学	226
2. 我们的祖辈在谈论什么	233
3. 唯心主义	238
4. 指称	248
5. 无镜子的真理	257
6. 真理、善和相对主义	265
第三编 哲学	275
第七章 从认识论到解释学	277
1. 公度性和谈话	277
2. 库恩和不可公度性	283

3. 作为符合和一致的客观性	291
4. 精神和自然	299
第八章 无镜的哲学	313
1. 解释学和教化	313
2. 系统哲学和教化哲学	319
3. 教化、相对主义和客观真理	325
4. 教化和自然主义	330
5. 在人类谈话中的哲学	338
中译本附录	347
答六位批评者	349
解构和回避——论德里达	376
协同性还是客观性?	407
非还原的物理主义	426
索 引	443

结论: 正在寻求自身基础的人本主义	551
注 释	552
附录: 本书所引书目	575
译后记	746

导 论

3

哲学家们常常把他们的学科看成是讨论某些经久不变的永恒性问题的领域——这些问题是人们一思索就会涌现出来的。其中，有些问题关乎人类存在物和其它存在物之间的区别，并被综括为那些考虑心与身关系的问题。另一些问题则关乎认知要求的合法性，并被综括为有关知识“基础”的问题。去发现这些基础，就是去发现有关心的什么东西，反之亦然。因此，作为一门学科的哲学，把自己看成是对由科学、道德、艺术或宗教所提出的知识主张加以认可或揭穿的企图。它企图根据它对知识和心灵的性质的特殊理解来完成这一工作。哲学相对于文化的其它领域而言能够是基本性的，因为文化就是各种知识主张的总和，而哲学则为这些主张进行辩护。它能够这样做，因为它理解知识的各种基础，而且它在对作为认知者的人、“精神过程”或使知识成为可能的“再现活动”的研究中发现了这些基础。去认知，就是去准确地再现心以外的事物；因而去理解知识的可能性和性质，就是去理解心灵在其中得以构成这些再现表象的方式。哲学的主要关切对象是一门有关再现表象的一般理论，这门理论将把文化划分为较好地再现现实的诸领域，较差地再现现实的诸领域，以及根本不再再现现实的诸领域（尽管它们自以为再现了现实）。

我们把以理解“心的过程”为基础的“知识论”概念归之于十七世纪，特别是洛克其人；把作为一种在其中有“过程”发生的、作为分离的实体的“心”的概念归之于同一时期，特别是归之于笛卡尔；

把作为纯粹理性法庭的哲学的观念，不论它是维护或否认文化中其它领域的权利，归之于十八世纪，特别是归之于康德，但是这种康德观念却以对洛克的心的过程观念和笛卡尔的心的实体观念的普遍承认为前提。在十九世纪，作为一种为知识主张“奠定基础”的基本学科的哲学观，会聚在新康德主义者的著作中了。对这种需要“基础”的文化观以及对要求一门知识论来履行这一任务的主张的偶尔出现的异议（例如在尼采和詹姆士的著作中），一般来说未被理睬。对知识分子而言，“哲学”变成了宗教的代用品。它成为这样一个文化领域，在这里人们可以脚踏根基，在这里人们可以找到用以说明和辩护他作为一名知识分子的活动的语汇和信念，从而可以发现其生命的意义。

在本世纪初，这种主张又被这样一些哲学家（尤其是罗素和胡塞尔）重新肯定，他们热衷于保持哲学的“严格性”和“科学性”。但是在他们的声音里包含着绝望的声调，因为此时世俗观念对宗教主张的胜利已无处不在。因此，哲学家不能把自己再看作处于思想前卫的地位，也不能认为自己在保护人们免遭迷信力量的侵害。^①此外，在十九世纪期间，一种新形式的文化出现了，这就是文学家们的文化，他们是这样一类知识分子：写作诗歌、小说和政论，并批评其他人的诗歌、小说和政论。在笛卡尔、洛克和康德进行写作的时代中，文化的世俗化是由于自然科学的成功而得以逐渐形成的；但是到了二十世纪初，科学家们正象神学家们一样远远离开了大多数知识分子。诗人和小说家取代了牧师和哲学家，成为青年的道德导师。结果，哲学越成为“科学的”和“严格的”，它与文化的其它领域的关系就越少，而它所坚持的传统主张就显得更为荒谬。分析哲学家和现象学者的这种对此“奠定基础”、对彼“进行批判”的企图，遭到那些其活动被提供了基础或受到了批评的人的鄙视。整个哲学则遭到那些渴望一种意识形态或一种自我形象的人

的渺视。

在这一背景下，我们可以来看一下本世纪三位最重要的哲学家的工作，他们是：维特根斯坦、海德格尔和杜威。他们每一个人早先都曾试图找到一条使哲学成为“基本的”新路，一条拟定最终思想语境的新路。维特根斯坦曾企图建立一种与心灵主义毫无关联的新表象（再现）论；海德格尔曾企图建立一套与科学、认识论或笛卡尔的确定性寻求毫无关联的新哲学范畴；而杜威曾企图建立一种自然化了的黑格尔式的历史观。他们每一个人都把自己早先的努力看成是自我欺骗性的，看成是在那些用以掩饰欺骗的概念（如十七世纪的知识观和心的概念）被抛弃以后去维持某种哲学欺骗的企图。他们三人中的每一位在自己后期的研究中都摆脱了那种把哲学看成是基本性的康德式观点，并不断告诫我们抵制那些他们自己早先曾屈从过的诱惑。因此，他们后期的研究是治疗性的，而非建设性的，是教化性的而非系统性的，目的在于使读者对自己哲学思维的动机质疑，而非在于为读者提供一套新的哲学纲领。 6

维特根斯坦、海德格尔和杜威一致同意，必须放弃作为准确再现结果的知识观，这种知识是经由特殊的心过程而成立的，并由某种有关再现作用的一般理论而成为可理解的。对他们三位来说，“知识基础”的观念和以笛卡尔回答认识论的怀疑论者的企图为中心的哲学观念，都被抛弃了。此外，他们也抛弃了笛卡尔、洛克和康德共同具有的“心”的观念，即把“心”当作一种专门的研究课题，当作存于内在的领域，包含着使知识得以成立的一些成分或过程这种观念。但这并不是说他们拥有某些替代的“知识论”或“心的哲学”。他们干脆放弃了作为可能学科的认识论和形而上学本身。我用了“放弃”而非“反驳”这样的字眼，因为他们对待传统性问题的态度有如十七世纪哲学家对待经院哲学问题的态度。他们并不致力于在前人的著作中去发现虚假的命题或糟糕的论证（虽

然他们偶尔也这么做)。反之,他们瞥见了某种理智生活的可能形式,在其中,得自十七世纪哲学思考的语汇之不得要领,似乎正如对启蒙时代而言十三世纪哲学语汇之不得要领一样。断定一种后康德文化的可能性,在这种文化中不存在一门为其它学科进行论证或奠定基础的无所不包的学科,并不一定是反驳任何具体的康德学说,它只不过是瞥见了这样一种文化的可能性,在其中宗教或者不存在,或者与科学和政治没有任何联系,然而它一定是反驳阿奎那的如下主张:神的存在可被天然理性证明。维特根斯坦、海德格尔和杜威通过引入一幅幅新的地域(即人类活动全景)区划图而把我们带到了—一个“革命的”哲学(按库恩的“革命的”科学的意义来理解)的时代,这些新地图干脆没有包括那些以前似乎具有支配作用的特征。

本书是根据我刚才描述的那种反笛卡尔和反康德的革命观点,对哲学、特别是分析哲学的某些最近发展所做的概观。本书的目的在于摧毁读者对“心”的信任,即把心当作某种人们应对其具有“哲学”观的东西这种信念;摧毁读者对“知识”的信任,即把知识当作是某种应当具有一种“理论”和具有“基础”的东西这种信念;摧毁读者对康德以来人们所设想的“哲学”的信任。因此,寻求有关任何被讨论主题的新理论的读者将会失望。虽然我讨论“对心身问题的解决”,但不是为了提出一种新的解答,而是为了说明何以我认为并不存在这样一个问题。同样,虽然我讨论“指称理论”(theories of reference),但我并没提出这样一种理论,而只是提出一种意见,表明追求这样一种理论何以是误入歧途的。本书正象我最尊重的那些哲学家的著作一样,是治疗性的而非建设性的。然而这里提供的治疗却是寄存于分析哲学家本身建设性的努力之上的,对于这些人的思想构架,我正试图加以质疑。因此,我对传统

提出的大多数具体批评，都是借取自塞拉斯、奎因、戴维森、赖尔、麦尔柯姆、库恩和普特南这类系统哲学家的。

我感谢这些哲学家为我提供了我所使用的手段，正象我感谢维特根施坦、海德格尔和杜威为我提供了这些手段所针对的目的的一样深切。我希望使读者确信，分析哲学内部的这种辩证关系须要再继续向前发展，它已使心的哲学从布洛德发展到斯马特，使语言哲学从弗雷格发展到戴维森，使认识论从罗素发展到塞拉斯，并使科学哲学从卡尔纳普发展到库恩。我想，这些新的发展阶段使⁸我们有可能批评“分析哲学”概念，甚至批评自康德时代以来所理解的“哲学”本身。

的确，根据我现在采取的观点，在“分析的”哲学和其它各种哲学之间的区别，相对来说不甚重要了，这是风格和传统方面的区别，而不是有关“方法”或“第一原理”的区别。至于何以本书主要以当代分析哲学的语汇写出并针对着分析哲学文献中讨论的问题，这只是一个个人经历的问题。这些词汇和文献是我最熟悉的，而且我是根据它们来把握哲学争端的。如果我同样熟悉当代其它写作哲学的方式，本书就会更为完善和更有用处，虽然篇幅会甚至更长一些。按照我的理解，发端于罗素和弗雷格的那种哲学，和经典的胡塞尔现象学一样，只是使哲学占据康德曾希望它去占据的那个位置的另一次企图，这就是根据它对文化中其它领域的“基础”的专门知识来评判这些领域。“分析的”哲学是另一种康德哲学，这种哲学的主要标志是，把再现关系看成是语言的而非心理的，思考语言哲学而非思考“先验批判”，也不思考作为一门显示“知识基础”的学科的心理学。我将在第四章和第六章论证，对语言的这种强调，基本上未曾改变笛卡尔—康德的问题体系，因此并未真地赋予哲学一种新的自我形象。因为分析哲学仍然致力于为探求、从而也是为一切文化建立一种永恒的、中立的构架。

9 这种看法认为,人类活动(以及探求,尤其是知识的追求)发生于一种理论构架之内,这个理论构架在探求的结论(一组可先验地发现的前提条件)得出之前可被抽离出来,它使当代哲学与笛卡尔-洛克-康德的传统联系在一起。因为,认为存在着这样一种理论构架的看法要想说得通,只有当我们把这个构架看成是由认知主体的天性、由他的机能的天性或由他在其中进行活动的媒介的性质所加予的才成。“哲学”不同于“科学”这种观念本身,如若没有笛卡尔和康德的如下主张,就很难获得理解,前者认为反身向内就可发现必然真理,后者认为这一真理对经验性探求的可能结果施加了限制。认为可能存在有“知识基础”(一切知识,在过去、现在、将来的每一领域中的知识)或“再现理论”(一切再现观,在熟悉的语汇中的和尚未梦想出来的再现观)的看法,依存于如下假定:存在有某种先验的制约因素。如果我们接受杜威的知识观,并被证明有理由信奉它,那么我们将不会认为对于可称作知识的东西存在着持久的限制因素,因为我们将把“证明”(justification)看作一种社会现象,而不看作“认知主体”和“现实”之间的一种事务。如果我们接受维特根施坦的看法,把语言当作一种工具而不当作一面镜子,我们就不会去寻求语言再现作用可能性的必要条件了。如果我们接受海德格尔的哲学观,我们就会把使认知主体的天性成为必然真理的一种根源的企图看成是另一次自我欺骗,它要用一种“技术的”和明确的问题取代那种向生疏世界敞开的态度,而最初正是后一种态度诱使我们去开始思索的。

理解分析哲学如何切合传统的笛卡尔-康德模式的一种方法是,把传统哲学看成是一种逃避历史的企图,这是一种去发现任何可能的历史发展的非历史性条件的企图。按照这一观点,维特根施坦、杜威和海德格尔的共同旨意具有一种历史主义的性质。三位

哲学家中的每一位都提醒我们注意，对知识、道德、语言、社会的基础所作的研究可能仅只是类似于教义辩护的东西，它们企图使某10种当代的语言游戏、社会实践、或自我形象永恒化。本书的精神也是历史主义的，书中包括的三大部分目的在于使“心”、“知识”和“哲学”等观念分别置于历史的视野之内。第一部分讨论心的哲学，在第一章中我试图指出，存于笛卡尔二元论背后的所谓直觉，其实具有一种历史的根源。在第二章中我试图指出，如果有关预测和控制的生理学方法取代了心理学方法之后，这类直觉就会发生变化。

第二部分讨论认识论和晚近寻找认识论的“接替课题”的企图。第三章论述了十七世纪“认识论”的产生过程以及它与第一章中讨论的笛卡尔“心”的概念间的联系。应该指出，“知识论”的看法乃是由于把知识主张的证明和这些主张的因果性说明加以混淆所致，概略而言，这是一种在社会实践和假定中的心理过程之间的混淆。第四章是本书的中心部分，在这一章中提出了导致撰写本书的那些想法。这些想法也就是塞拉斯和奎因的想法，在该章中我把塞拉斯对“所与性”的批评和奎因对“必然性”的批评解释成为摧毁“知识论”可能性的关键性步骤。这两位哲学家共同持有的整体观和实用主义（这也是他们与后期维特根斯坦共同信奉的），属于我本人希望加以拓广的那些分析哲学内的思想路线。我主张，这些思想路线在以某种方式被拓广之后，就会使我们把真理看作——用詹姆士的话来说——“更宜于我们去相信的某种东西”，而不是“现实的准确再现”。或者用不那么具有挑激性的话来说，这些思想路线向我们证明，“准确再现”观仅只是对那些成功地帮助我们去完成我们想要完成的事务的信念所添加的无意识的和空洞的赞词而已。在第五和第六章我将讨论和批评那种我认为是反动11的企图，即把经验心理学或语言哲学看作是认识论的“接替课题”

这种企图。我论证说，只有作为“再现准确性”的知识观才劝说我们相信，对心理过程或对语言（它作为再现的手段）的研究可以完成认识论未能加以完成的事。整个第二部分的精神在于，作为各种准确再现观念集合的知识观，是具有可予选择的特性的，它可以被一种实用主义的知识观所取代，后者消除了希腊哲学在沉思和行动、再现世界和应付世界之间所设置的对立。我提出，由希腊人的视觉性隐喻支配的一个历史时期可能让位于另一个历史时期，在这个时期中把这些视觉性隐喻结合在一起的哲学词汇，会显得象前古典时代中泛灵论的词汇一样地离奇怪诞。

在第三部分中我着手更明确地讨论“哲学”的观念。第七章把对“客观知识”的追求和其它较少具有特权的人类活动领域之间的传统区别，仅只解释作在“正常话语”和“反常话语”之间的区别。正常的话语（对库恩的“正常科学”概念的一种普遍化）是任何这样一种话语（如科学的、政治的、神学的或任何其它的话语），它体现着共同商定的达成协议的标准；反常话语是任何欠缺这类标准的话语。我论证说，那种根据准确再现的条件来阐明“合理性”和“客观性”的企图（传统哲学以此为特征），是一种使当代正常话语外在化的自我欺骗式的努力；而且自希腊时代以来，哲学的自我形象一直被这一企图所支配。在第八章中我运用取自伽达默尔和萨特的思想来发展一种在“系统的”哲学和“教化的”哲学之间的对比观，并指出，那些不符合传统的笛卡尔-康德模式的“非常态”哲学是怎样¹²与“常态”哲学发生关联的。我把维特根施坦、海德格尔和杜威描绘为其目的在于进行教化的哲学家，就是在于帮助读者或全体社会摆脱陈旧过时的词汇和态度，而不在于为现代人的直觉和约定惯习提供“根基”。

我希望以上所谈可以说明为什么我选择“哲学和自然之镜”作

为书名。决定着 we 大部分哲学信念的是图画而非命题，是隐喻而非陈述。俘获住传统哲学的图画是作为一面巨镜的心的图画，它包含着各种各样的表象（其中有些准确，有些不准确），并可借助纯粹的、非经验的方法加以研究。如果没有类似于镜子的心的观念，作为准确再现的知识观念就不会出现。没有后一种观念，笛卡尔和康德共同采用的研究策略——即通过审视、修理和磨光这面镜子以获得更准确的表象——就不会讲得通了。如果心灵中不怀有这种研究策略，认为哲学可由“概念分析”、“现象学分析”、“意义阐释”、检验“我们语言的逻辑”或检验“意识构成活动的结构”等晚近的主张就不可理解了。维特根斯坦在《哲学研究》中嘲笑的就是这一类主张，而且正是在维特根斯坦引导下，分析哲学趋向于它目前占据的“后实证主义的”立场。但是维特根斯坦去瓦解具有迷惑力的图画的见识，必须补充以历史的认识（即对一切这类镜子形象根源的认识），而在我看来，海德格尔的最大贡献正在于此。海德格尔重新论述哲学史的方式使我们理解了笛卡尔的这个形象肇始于希腊时代，而在过去的三个世纪中出现了这一形象的各种变形。这样一来他就使我们与传统有了“间距”。然而不论是海德格尔还是维特根斯坦都未使我们从社会角度理解镜子形象的历史现象，¹³这就是由视觉隐喻支配西方思想的历史。他们两位都关心极其受偏爱的个人而非关心社会，关心使自己脱离一个没落传统最后时期所特有的那种平庸无谓的自我欺骗。与此相反，杜威虽然既不具有维特根斯坦那种辩证的敏识，又不具有海德格尔的历史修养，却能根据一种新型的社会观写下自己对传统的镜子形象的反驳。在他的理想社会中，文化不再由客观认识的理想而是由美学升华的理想所支配。如他所说，在这种文化中艺术和科学将成为“自由自在的生命花朵”。我希望我们现在已有可能把人们曾经加于杜威的“相对主义”和“非理性主义”的指责，仅只看作他批评过的哲

学传统的不自觉的自卫反射。如果我们认真看待杜威、维特根斯坦和海德格尔对镜子形象所作的批评，这类指责就不值一驳了。关于他们三人对传统哲学的批评，本书无所增益，然而我希望本书论述这些批评的方式会有助于穿透哲学惯习的硬壳，杜威曾想粉碎这个外壳，但惜未成功。

注 解

① 全书中出现的“himself”（他自己）、“men”（男人们）一类词，应看作是“himself or herself”（他自己或她自己）、“men or women”（男人们或女人们）的简称。

第 一 编

我们的镜式本质

