

当代分析哲学中的一种实用主义观点

(美) R. 罗蒂/文李红/译

这篇论文分为两部分。第一部分论述了我所喜爱的科学哲学家法因 (Arthur Fine) 的观点。法因因其在当代哲学的中心问题——实在论和反实在论之争中所坚持的立场而闻名。他认为,我们既不应该是实在论者也不应该是反实在论者,一切实在论和反实在论之争都应被取消。在这个问题上,法因与我所青睐的语言哲学家戴维森、布兰顿 (Robert Brandom) 的观点一致。我认为在此取得的越来越多的一致标志着向一个新的哲学世界的突破。在这个新的哲学世界中,我们不再认为思想或语言包含了对实在的表象。我们应当从自笛卡尔以来就统治着哲学领域的主—客体问题中解脱出来,从自希腊以来伴随着我们的现象—实在问题中解脱出来。我们不应再受认识论和存在论的诱惑了。

论文的第二部分比较简短,它由一些简略的、断断续续的、独断的论题组成。这些论题表明,我们有必要放弃“哲学方法”和“哲学问题”这些纠缠不清的想法。我认为这些观念的流行是哲学过于专业化的一个不幸后果,这损害了自康德以来的这一文化领域的形象。如果接受非表象主义的 (non representationalist) 思想和语言观,那么就会在黑格尔的历史主义的引导下远离康德。

历史主义并不适用于如下思想:存在着反复出现的哲学问题,哲学家们使用着各种不同的方法去解决它们。我认为对哲学史的这种描述应该为另一种说明所代替,根据这种说明,哲学家与其他知识分子一样为重新描述人的处境提供了富有想象力的建议,他们提供了一种新的方法,用以谈论我们的希望和畏惧,我们的抱负和前景。因此,哲学的进步并不以所解决的问题为标志,而在于这种描述的日益完善。

法因在其著名论文《自然存在论态度》开篇就宣告“实在论已死”。在此文的脚注中,法因对实在论和有神论进行了富有创见的类比:

支持实在论的理由似乎只是帕斯卡所说的那些理性并不熟悉的“内心的原因”(reasons of the heart)。的确,我一直认为对实在论的信仰包含了一种深层的信仰跳跃,这与激发神秘的宗教信念的信仰完全相同……我认为,当实在论者最终不再假装地为其信仰提供根本不存在的理性支持时,这种对话将会更加富有成效地进行下去。那时,我们大家都可以欣赏实在论者的那些难以理解但偶尔也不失精彩的哲学建构(如知识论、指称理论等等),虽然对于我们这些不信上帝的人来说,这些理论建构看起来不过是空中楼阁而已。^①

在那篇《反独裁主义的实用主义》^②一文中,我试图拓展法因的这种类比。我认为,对实在论的顶礼膜拜可以看作是宗教怂恿人们拜倒在非属人 (non human) 的权力面前的一种启蒙主义翻版。“远离人的需要和利益而在其本身中存在的实在 (Reality as it is in itself)”这个术语是另一种谄媚的上帝之名。在那篇文章中,我认为,物理学比道德使人更接近实在的思想,是牧师的宣讲比俗人更接近上帝这一说法的现代翻版。

同样,在当代哲学中我看到了表象主义者和反表象主义者之间的巨大分野,表象主义者相信存在着非属人的实在的内在本质,而人有责任来把握这种本质。我认为席勒^③在这个问题上遵循了正确的路线,他认为“实用主义……实际上只是将人本主义应用到知识论中。”^④我这样来理解席勒的观点,这种人本主义主张人们只是在彼此之间才相互负责,因此要求放弃表象主义和实在论。

表象主义者必然是实在论者,反之亦然。因为实在论者相信有一种而且只有一种世界自在存在的方式,而且认为,在文化中有一个“硬”的领域可以揭示世界的这种存在方式。这些“硬”的文化领域中包含了有待发现的“事实真相”(facts of the matter),而那些相对较“软”的领域则没有。相反,反表象主义者相信,科学进步与道德进步一样,都是不断地发现丰富人类生活的更加有效的方法。他们没有将文化领域划分为“硬”和“软”两个领域,这不同于社会学中的罕有争议和极富争议的话题之间的区分。实在论者认为反表象主义者就是反实在论者,但这种看法实则是将放弃“硬—软”的区分与鼓吹普遍的软领域混为一谈了。

没有悲悯之情 (pathos), 知识分子就无法生存。有神论者在人与神的距离中找到了这种悲悯之情,实在论者在横亘在人的思想和语言与实在本身的自在之间的深渊中找到了它,实用主义者在当代的人性乌托邦的人类未来之间的鸿沟中找到了它。在乌托邦式的人类未来中,那种为我们人类同伴以外的事情负责的想法变得不可思议,由此产生了第一种真正的人本主义的文化。

如果不喜欢“悲悯之情”这个词,那么也可以用“浪漫之情”(romance)这个词来代替,或者用内格尔 (Thomas Nagel) 的“超越性的抱负”(the ambition of transcendence)也未尝不可。关键是要看到当代哲学中的实在论和反实在论双方都试图满足一种以前为宗教所满足的迫切要求。历史表明,我们不能通过使用论证来决定哪一种形式的悲悯之情更好。无论是实在论者还是对手反表象主义者,都永远不能提供一种一劳永逸击败对方的论证,就像启蒙的世俗主义也拿不出这样的论证反对有神论者一样。正如法因给出的正确建议,对悲悯之情的选择是由一个人的内心深处的原因来确定的。

实在论者坚信,必定存在着一种人类所依赖的非属人的权威,这种信念长期以来成为了西方世界的常识。这是苏格拉底、路德的共同信念,也是那些宣称热爱真理的无神论的自然科学家、标榜自己热爱耶稣的基要主义者 (fundamentalist) 的共同信念。在我看来,通过重构编织西方文化的公共信念和欲求 (desire) 体系来放弃这种实在论的信念,倒是一个不错的想法。但是,这需要花费几个世纪甚至几千年的时间。如果这种重构能够

实现的话，这将使得我们每个人成为通情达理的证实主义者（verificationist），不再热衷于当今的实在论者和有神论者所追求的这种直觉知识。

为了把握求助于内心的原因的必要性，试考虑有神论者被告知宇宙论证明所使用的“上帝”一词只是我们的无知的代名词；再考虑实在论者被告知他对科学成功的说明无异于莫里哀（Molière）作品中的医生对为什么鸦片会促进睡眠的说明；再试想比如是塞尔（John Searle）告诉实用主义者，说他们的证实主义混淆了认识论和存在论。也许这三者不会因为这些自称击败了他们的论证而苦恼。即使他们承认其对手的论点是不可驳斥的，但他们也可以满足而正确地评价道，这些论断产生不了确信（conviction）。

通常认为，通过显示上帝概念中的矛盾可以驳斥宗教，同样，通过表明“实在的内在本质”和“符合”观念中的矛盾可以驳斥实在论，通过指出实用主义者习惯于混淆认识和存在来反驳实用主义理论。但是，如果一个人在表达自己对事物如何结合在一起的理解的核心观点时，习惯于使用“上帝的意志”或“独立于心灵的世界”一类的词，那么就不大可能说服他，让他承认所使用的有关概念是矛盾的。同样，任何实用主义者都不太可能确信，关于某种真实的但人类语言却不能描述、人类心灵不能认识的实在的概念能够自圆其说。一个概念毕竟只是对一个语词的使用。使用频繁和受人欢迎的语词和语句并不会仅仅由于其使用者被逼入严重的话语困境

（tight dialectical corners）而被抛弃。

当然，一些语词及其用法的确会被废弃。但这是因为出现了更吸引人的语词或用法。至于近几个世纪以来宗教在知识分子中正在衰败的原因，并不是因为有神论者理论中的固有缺陷，而是由于人本主义文化的吸引力。在这一点上法因正确地指出，实在论在哲学家中几近消亡的原因在于一种文化的吸引力，后者的人本主义特性比启蒙运动最不幸的遗产——傲慢自大的科学主义所产生的文化更深刻、更无所保留。

正是基于以上这些原因，我并不要重复法因对实在论者的指责，即和有神论者一样，实在论者缺乏对其信念的“理性支撑”。“理性支撑”的思想并不适用于（apropos）建议保留或废除直觉或希望，这些直觉或希望与有神论者、实在论者以及反表象主义者所追求的信念同样深刻。正如詹姆斯在《信仰意志》（The Will to Believe）中正确地指出的，在论证总是失效的地方，内心的原因就将而且应该大行其道了。但这并不意味着人的心灵总是拥有同样的理由，追问同样的问题，期待同样的答案。世俗主义的与日俱增，亦即越来越多的人发现有神论并不是像詹姆斯所说的那样，是“一种活生生的、重大的、不可避免的选择”，就是内心的可塑性（malleability）的见证。

只有实现了我乐观地设想的从科学主义到人本主义的文化转变，我们才能够实践法因的建议，就像欣赏美景那样欣赏难以理解的理智作品如《反异教大全》（Summa Contra Gentiles）或者《命名与必然性》。或许有一天对我们来说实在论不再是“活生生的、重大的、不可避免的选择”。如果那一天来临，我们会认为关于独立于心灵的实在的问题和三位一体的问题一样具有一种神奇的魅力。我们的后代也许会生活在我所希望的文化中，关于实在论与反实在论的哲学文献将会得到美化（aestheticized），如同我们今天对中世纪关于共相的存在论地位的争论所进行的美化一样。

达米特（Michael Dummett）认为，许多传统的哲学问题都可以归结为这样的问题，即哪些真语句因“事实”而为真，哪些假语句因“事实”而为假。这种思想利用了柏拉图的一个最不好的思想，即我们可以将文化分为硬和软两个领域，在前者中会遭遇和承认非属人的领域，后者是我们自己依赖自己的领域。这种将文化分为硬和软两个领域的尝试，是我们最为熟悉的对希望的当代表达，即除了人类同胞之外，还有人类要为之负责的某种东西。一种硬文化领域的观念也就是这种责任极其明显的领域的观念。达米特认为许多哲学争论一直而且应当继续围绕什么语句是二价的问题而展开，这就相当于说，哲学家们具有一种特殊的责任，即确定硬的领域止于何处，软的领域始于何方。

法因的大量工作都致力于怀疑这种划界的需要。在科学哲学家当中，法因是对奎因“科学哲学就是一切哲学”的傲慢主张抨击最甚的人。法因认为，科学并不是一种以富有哲学旨趣的方式而不同于其他文化领域的特殊存在，这种思想与戴维森和布兰顿试图使所有真语句在所指上彼此等同，从而取消软硬界限的思想相呼应。法因、戴维森和布兰顿的思想有助于我们理解如下思想：如何不再将理智的进步看做越来越紧密地符合非属人的世界。他们的思想帮助我们将理智的进步描述为：我们在那个非属人的世界的推动下，通过我们如何才能更好地得到我们所需的方式，重构我们的信念和欲望体系。只有当我们放弃了“你认识了真正的对象还是只认识了其中的某种现象？”这样的问题，而代之以“我是否在对自身的处境进行着一种最可能的描述，或者我能否拼凑一种更好的描述？”这样的问题时，我所设想的那种完全的人本主义文化才会出现。

法因的“自然存在论的态度”的诸篇论文（“NOA papers”）^⑤与戴维森的看法（认为我们无法适当地利用“独立于心的实在”的概念）和布兰顿的见解（试图以塞拉斯式的方式将意义和指称解释为社会实践之参与者的权利和义务的功能）甚相契合。在我看来，这三位哲学家的思想结合在一起形成了反表象主义的哲学运动的宣言，体现了我所勾画的充满人本主义的渴望。

不过，我偶尔也会在法因的作品中看到这样的一些段落或片段，它们妨碍了我调和他们三位的努力，如法因的《自然存在论态度》中的下面这段话就让我犹豫再三：

当自然存在论的态度劝告我们去接受科学的结果为真时，我是这样理解的：我们要以通常的指称方式对待真，这样，一个语句（或陈述）是真的，当且仅当被指称的实体存在于这种指称关系中。因此，自然存在论态度认可普通的指称语义学，并通过真而向我们承诺了个体、属性、关系、过程等等——这些都是根据我们承认真的科学陈述而被指称的。（第130页）

这段话使我不能确定法因是否认为，我们接受为真的所有语句，既包括阅读了文学批评作品之后接受为真的语句，也包括阅读了科学文献之后接受为真的语句，“只是在被指称的东西处于指称关系中的情形下”才为真。在这个问题上戴维森的态度更明确一些。他认为，句子“坚韧使声名永垂”（Perseverance keeps honor bright）^⑥的成真的条件便是如此，“猫在席子上”和“ $F=MA$ ”以及其他真语句成真的条件亦复如是。但是戴维森之所以这样认为，部分原因是他并不认为指称与存在论承诺有关。存在论承诺对他来说没有意义，就像语句分别由于世界和由于我们而为真之间的区分对于他来说没有意义一样。

唉，可惜的是法因好象使用了存在论承诺。我确实怀疑他与“日常指称语义学”有干系，因为他认为接受这种语义学有助于决定接受什么样的存在论承诺。但是如果他放弃这种使人遗憾的奎因式的思想而不是试图复兴它，会更符合其思想体系的主流。法因曾谈到，自然存在论态度“试图让科学为自己说话，而且它相信通过自己固有的能力能够获得信息，而无需依赖于形而上学或认识论的辅助”。因此，我非常想问法因，为什么你想扯上像“日常指称语义学”这样的符号学的助听器？法因建议我们不要再试图“将真看做是实质性的东西”，某种能够“限制合法的人类渴望的东西”。^⑦但是，如果接受这种建议，那么我们是否仍然还像法因那样愿意说“通过真理向我们承诺了存在”诸如此类的话呢？

存在论承诺的思想是法因应该放弃的思想，为了证明我的这种看法，我引用了另一段法因对宗教和实在论之间的相似性所做的富有启发的评论。“你信仰X吗？”——如电子、恐龙和DNA？法因对这个问题的回答是：“我对待这种信仰问题的态度是，或者接受这些东西，或者怀疑作为其理论基础的科学。”（后记，第184页）“但是‘信仰’是否就意味着它们实实在在、千真万确地在世界中存在呢？”面对这种异议，法因的答复是，他不能确信所信仰的东西一定存在。他还指出，“那些相信上帝存在的人也并不认为，那就是他们的论断中所包含的涵义，至少不是通常意义上的‘实实在在、千真万确地在世界中存在’。”

我是这样来看待法因的这种类比的：未曾进行过质疑和哲学思考的宗教信仰者无需区分他们实际上对上帝的谈论和他们对上帝的信仰。说他们信仰上帝和说他们习惯而认真地谈论什么，这是以两种方式在说同一个东西。同样，对于一个物理学家来说，说他相信电子的存在和说他并不质疑在对电子的讨论背后的科学，也是谈论同一事情的两种方式。信仰不能算是不加怀疑的态度的理由，反之亦然。

当康德或蒂里希（Tillich）询问信徒，他们是否可能真正地谈论导向性的理想或终极关怀的信条，而不谈论某种存在者的存在的时候，这些信徒有理由十分恼怒而拒绝回答。如果问物理学家这样的问题：是否认为关于电子的陈述是真的，抑或只是在经验上是恰当充分的，他们同样会被激怒。有神论者不认为需要什么理由去解释他们何以需要诉诸自然神学，需要分析“在”（is）的意义，或者需要在符号的存在与实际的经验之间进行区分。因为他们已将对上帝的谈论植入了他们的生活，就像物理学家将电子的谈论植入其生活一样，同样，我们看待金钱的态度也是如此。

认为不存在我们要施行的所谓“同意”或“承诺”的行为，这符合我前面所勾勒的总体的入本主义立场，这种立场使我们与对象的关系不同于单纯谈话语句（它的真与我们的生活息息相关）中的那个对象的关系。

存在论承诺的思想很典型地混淆了两个方面的信念表白。正如布兰顿在《使之清晰》（Making It Explicit）中正确指出的那样，存在性的承诺是这样一种论断，它能够在“某些规范的指定者所勾画的构成性空间”^⑧中为某种单一术语提供一个地址（address）。例如，否认飞马（Pegasus）的存在就是否认“通过将说话者所占据的时空区域和飞马占据的时空区域联接起来，就能够描画出一个连续的时空轨道。”否认福尔摩斯的姑妈范妮（Fanny）的存在也就是否认在柯南道尔的著作中，能够把她与规范的指定者联系起来，如同能把莫里亚蒂（Moriarty）和迈克洛夫特（Mycroft）^⑨联系起来一样。对于其他的单个术语的地址来说也是这样，如整数的构成性空间就为复数提供了一个地址。

布兰顿的思路强调了这样的事实：形而上学的话语，即存在论承诺的论述，并未给我们提供这样一个构造性的空间。因为相关的指定者不能就规范性达成一致。相反，这种论述应该是这样一种叙述：我们在其中可以通过各种语言实践来表达我们的喜好或厌恶，耐心或急躁。

要想防止把指称语义学和存在论承诺联系起来，记住戴维森的主张是有用的：我们不应该将指称视为“根据非语言的概念进行独立分析或独立解释的一个概念”。^⑩他认为，指称毋宁说是一种“我们需要以真之理论来补充的设想”。对于戴维森来说，自然语言的真之理论“至少在下述意义上并不能说明指称：它并没有直接赋予名称或谓词与对象之间的关系以经验内容。当T语句（T sentences）被赋予经验内容时这种关系才被间接地赋予经验内容。”如果承认一种容纳所有T语句推演的理论可以满足法因所谓的“日常指称语义学”的一切要求，那么指称和存在论承诺之间就不再有任何关系了。对于以“我们接受感觉证据的方式”同时接受物理学和文学批评的结果的人来说，存在论承诺的思想似乎是多余的。

不过，法因可能会同意戴维森关于指称概念之本性的看法，也会同意我的想法，即有必要认为文学批评和物理学以完全同样的方式产生真和指称。他下面的这些话暗示了这一点：任何接受自然存在论态度的人“不是被要求区分真的类型、存在的样式或类似的东西，而是被要求根据中心性、信念的等级等来区分真理本身。”

这句引语也符合法因的以下评论：“存在论态度基本上不具有这样的特征，即寻求划分科学和伪科学的明确界限，或者倾向于把‘科学的’当作头衔，像奖品上的蓝绶带那样去授奖。”这也与他最近在就任美国哲学学会主席的致辞中的最后一段话相一致：“整个科学领域的第一个失误在于这样的思想，即认为科学是特殊的，科学思想不同于其他任何领域的思想。”如果我们说像“指称”和“存在论态度”这样的概念要与物理学而不是文学批评联系起来是没有意义的，从而维护法因的这些评论，那么我们可以认为，没有人再应当为其存在论的东西比天地万物更多而忧心忡忡。放弃将文化划分为硬和软的两个领域也就是不再列出两份清单，其中较长的清单包括每一个用作语句主语的术语的名词化（nominalization），较短的目录包括宇宙间的所有万事万物。

在结束指称和存在论承诺这个话题之前，我想再谈一点。我所引述的有关“日常指称语义学”的这段话，曾被A. 穆斯格拉夫用来嘲笑法因，因为法因自称其立场不同于实在论者。我想如果法因删去这个段落，而且就像后来里普林（Jarrett Leplin）所说的那样，更明确地承认存在论态度“不是不同于实在论和反实在论的另一种哲学，而是一种至少在元哲学的层面上优先的哲学。”如果这样的话，穆斯格拉夫可能就会缺乏攻击力。里普林正确地评价道，法因认为“科学理论为自己辩护，而且人们可以根据科学理论‘宣告’一切合法的科学哲学问题的答案，这种思想不符合科学家们就适当的理论解释问题所展开的哲学争论而形成的富有成效的传统。”因此我认为，法因既不该表面上接受爱因斯坦—玻尔的争论，也不应该试图复兴“存在论承诺”这样的观念。他应该向里普林承认：“以科学事业的解释者和评判者而自居的科学哲学，特别是作为一种科学哲学的实在论，都是多余的。”

只有我们认为由于自然科学和非属人的实在之间存在一种特殊关系而享有特权，自然科学家接替了牧师的角，那么我们才会感到需要这样的一种解释者、评判者和公关者。

二

我对法因、戴维森和布兰顿所开启的美妙而崭新的哲学前景所作的宽泛而简单的叙述就告一段落吧。接下来我想说明为什么那些欣赏这种哲学未来的人应当对“哲学方法”以及如下哲学观念持一种怀疑的态度——即认为哲学总是或将会处理同一种顽固的问题。我将提出16种元哲学的论题，对我自己的这种怀疑做一总结。

论题1：最近一次大型哲学会议的“征文通知”上提到：“20世纪哲学普遍采用的分析方法试图通过澄清陈述的意义来解决哲学问题。”以这种方式描述20世纪哲学实为司空见惯之举，但我认为这是一种严重的误导。

“澄清语句的意义”是一种前奎因式的方式，用以描述哲学家们出于推进各自大相异趣的意图而进行的语句释义工作。如果认为卡尔纳普和奥斯汀，戴维森和刘易斯，克里普克和布兰顿，法因和里普林，或内格尔和丹内特（Dennett）之间的争论，起源于他们各自相信自己在某些语句中发现了不同的意义，这将是毫无意义的。这些典型的哲学僵局并不是通过更细致而精确地澄清意义就更容易解决的。

论题2：我刚刚提到的这些哲学家属于一个共同的学科母体（disciplinary matrix），至少可以把他们都算到里面，而且英语世界的哲学系的大多成员都属于这个母体。我提到的这些哲学家并没有实践一种共同的方法，

将他们联结在一起的是对这种问题的共同兴趣，即“如果我们将思想与实在之间的关系这种传统的哲学问题转变为语言与实在之间的关系，那会怎样呢？”

论题3：达米特错误地认为这种转变表明了语言哲学是第一哲学。他对哲学基础的描述是，哲学要致力于分析“具体的语句类型或具体的表达形式”，语言哲学家在意义本性上的发现能够引导或修正这种分析。达米特的这种描述与分析哲学家实际运用的论证毫不相干。

论题4：分析哲学家对于语言和实在之间关系问题的不同回答的确提供了一个划分不同哲学派别的标准，如实在论者和观念论者就是以此划界的。但是，达米特认为，究竟世界使语句为真还是我们使语句为真，由此引起的争论是划分早期分析哲学的两个派别的标志，但他的这种思想是错误的。毋庸说，培恩和布拉德雷，摩尔和罗伊斯之间的区分就是表象主义的原子论者和反表象主义的整体论者之间的区分。布兰顿将后者看做主张推论主义(inferentialism)的理论同道，他们还包括所有传统上被界定为“观念论”的人，正如表象主义者包括所有传统上被界定为“经验主义者”的人。

论题5：与表象主义者相比，反表象主义者没有使用一种特殊的方法，除非将“方法”这个词等同于“研究纲领”或者“主要思想”或者“基本洞见”或者“根本动机”。而这样来使用“方法”是一种误导。“方法”这个词应该被限定为：为解决相互竞争的论断之间的争论而就某些程序达成一致。这种程序就是以艾耶尔和卡尔纳普为一方，以胡塞尔为另一方的哲学家们认为最近才被发现的方法。但他们都错了。内格尔和丹内特就不再诉诸于这样一种程序，卡西尔和海德格尔对此也不感兴趣。逻辑分析和现象学都没有提出任何其创始者所设想的那种解决哲学争论的步骤程序。

论题6：当这种特定意义上的“方法”被用于表示“中立的决策程序”时，就不存在可以作为哲学方法或科学方法的东西。而只有在具体的专业文化中如恒星光谱学、模态逻辑、海事法、可能世界语义学或梵语语言学之中，才存在着一种就程序而达成的局部的和特殊的一致。不存在为地质学者和量子物理学家所共有而法学家和文学批评家却不能使用的方法。也不存在任何为克里普克和戴维森，或者内格尔和丹内特共享的方法，他们的方法的哲学化程度远远超过了日常论证性的交换意见(give and take)，后者作为一种对话式的交流在学科母体内外都很普遍。

论题7：认为哲学应该踏上科学的可靠之途的这种思想十分糟糕，这与法因所嘲笑的把科学性当作头衔，像奖品上的蓝绶带那样去授奖如出一辙。说哲学家应该形成独特的专业文化，这是一回事，但建议他们应该更像数学家而不是法学家，更像微生物学家而不是历史学家，却是另一回事。我们可以具有专业文化而不必就解决争论的程序达成一致。专业化的知识就是要熟悉以前的对话过程，而不是通过达成普遍的一致从这些对话中得出结论的一种能力。

论题8：假如20世纪的分析哲学在22世纪思想史家的著作中得到了首肯，那么这并不是因为他们对分析哲学的特殊的清晰性和严密性留下了印象，而是因为他们看到，沿着弗雷格的思想即我们谈论的是语句而不是思想，就可以以新的方式梳理表象主义的原子论和反表象主义的整体论之间的老问题。在某种意义上表象就是将精神或语言与非精神或非语言的复合体中的各个部分对应起来。这就是为什么表象主义者将伯格曼(Bergman)所谓“语言的转向”作为恰当的焦点问题。因为思想并不是以特定的方式由彼此独立的部分组成，但语句却具有这样的特征。因此，未来的思想史家会看到，弗雷格的名言“语词只有在语句中才有意义”为终结表象主义哲学拉开了序幕。

论题9：反表象主义和表象主义之间的问题并不是相互竞争的方法问题，也不是一种适当的研究生教育究竟应该读黑格尔和海德格尔的书，还是掌握符号逻辑的问题。二者都是值得讨论的重要而有趣的话题。现在没有、而且将来也不会有某种方法能够解决哪一个才是有趣的和重要的这个争执不下的问题。如果一个人的内心引导他接受实在论，那么这个人就会接受表象主义及其研究纲领，严格地将复合体分析为简单的部分。如果内心引导他走向了其他路径，那么就不会实践表象主义的纲领。

论题10：从语源学上来说，方法的思想也就是讨论引导我们从研究的起点到终点的道路的思想。希腊词“methodos”的最恰当的翻译是“循路而行”(on track)。因为表象主义者相信存在着不同于以特定方式被描述的对象，所以他们极其重视描述引导主体达到客体的道路的图景。反表象主义则与此不同，他们并不是将研究看做跨越主客体之间的鸿沟，而是在由人的行为和事物所造成的因果影响的压力下，对个体或公共的信念和欲望进行渐进的重构。这种重构在解决问题的同时也常常会消解问题。认为哲学问题保持不变但研究方法却在改变的思想避开了有关表象主义和非表象主义争论的元哲学问题。如果根据康德的思想而认为存在着一个在历史的变化中保持不变的概念，而不是遵循黑格尔的思想认为概念随着历史的变化而改变，那就比较容易阐明具体的“哲学问题”。黑格尔的历史主义与认为哲学家的工作就是澄清语句意义的这种思想并不容易达成一致。

论题11：反表象主义者有时被指控为试图远离哲学，就像里普林指责法因，内格尔指责我似的。但是这种指责混淆了远离由特定的历史所决定的学科母体和远离哲学本身。哲学不是一种任何人可以随意离开的学科，它是一团未定形的东西，其伪足(pseudopods)会将任何试图偏离的部分包入囊中。但是，如果没有人不时地以新的面貌走出旧的学科母体，就像笛卡尔和霍布斯脱离亚里士多德传统，或者卡尔纳普和海德格尔抛开新康德主义那样，那么颓废的经院哲学就是不可避免的。

论题12：有时，那些走出旧的学科母体的人提供了新的哲学研究纲领，如笛卡尔和卡尔纳普。但有时他们并没有提出新的研究路径，如蒙田和海德格尔就属于这种情况。但是研究纲领对于哲学来说并不是必需的。当然，它们会对作为学术专业的哲学的专业化有很大好处。但是，专业化的程度越高并不就代表着理智的进步，就像一个国家的经济和军事力量并一定代表着文明的进步一样。

论题13：专业化让原子论者拥有了相对于整体论者的优势，因此也让表象主义者拥有了相对于非表象主义者的优势。对某些哲学家来说，他们的理论所讨论的是语言或思想的基本组成成分，以及这些组成元素是如何结合在一起，从而与那些认为，任何事物都相对于其语境的哲学家相比，他们的理论看起来就更加系统化、专业化一些。整体论的哲学家认为原子论者所谓的基本原子只是不断变化的关系之网中的一些静止节点而已。

论题14：“大陆”哲学和“分析”哲学之间的巨大分野主要是由如下事实造成的：历史主义和反表象主义在非英语世界的哲学家中比在英语世界的同行中更受欢迎。可以容易地将戴维森和德里达，或者布兰顿和海德格尔、黑格尔联系起来，但如果要想在一些典型的“大陆”哲学家和塞尔、克里普克、刘易斯或内格尔之间发现共同之处就比较难了。这决不是“方法”之间的不同，而是实质性的哲学学说之间的差异，由此决定了这两个哲学阵营之间的分野就不太可能弥合。

论题15：耐心地完成各种研究纲领并不会带来哲学的进步。所有这些研究纲领最终都会慢慢地化为流沙而消散。哲学的进步是由富有想象力的伟大创举带来的。像黑格尔或维特根斯坦这样来自左翼阵营的哲学家就提供了这样富有想象力的思路，展现了深深吸引我们的哲学图景。分析传统一大陆传统这两个分野中的许多人都在

耗费大量时间等待戈多。他们希望有人会将我们从我们迟迟才认识到的独断的迷梦中唤醒，就像《哲学研究》或《存在与时间》将我们的前辈从他们的迷梦中唤醒一样。

论题16：对我们这些哲学家来说，等待思想领袖（guru）的出现是一件完全值得尊重的分内之事。我所谓的人本主义一方面承认我们不会为人类同胞以外的任何事情负责任。但另一方面也承认，就像叶芝（Yeats）的诗句所言：“夜空中的火焰，总会把人类流脂的心灵滋养”（Whatever flames upon the night / Man's own resinous heart has fed）。等待领袖就是等待人类的想象力再次燃放激情，等待提出一种我们以前没有想到的言说方式。正如知识分子不能没有悲悯之情，哲学家也不能没有领袖，但他们不需要牧师。他们所需要的不是这样解释自己权威的领袖：根据与某种非属人的东西的特殊关系，并且认为这种关系是在发现了跨越深渊的正确道路之后而取得的。

注释

①法因（Arthur Fine）：《自然存在论态度》（“The Natural Ontological Attitude”），见《不确定的游戏：爱因斯坦、实在论和量子理论》（The Shaky Game: Einstein, Realism and the Quantum Theory, Chicago: University of Chicago Press, 1986），第116页。

②《反权威主义的实用主义》（“Pragmatism as Anti authoritarianism”），原载于《国际哲学评论》（Revue Internationale de Philosophie），第53卷，207（1999），第7—20页。

③席勒（Ferdinand Canning Scott Schiller, 1864—1937），英国哲学家，实用主义在英国的主要代表。——译者

④F. C. S. 席勒：《人本主义：哲学论文》（Humanism: Philosophical Essays），第二版（London: Macmillan, 1912），第xxv页。

⑤除了《自然存在论态度》和《亦非反实在论》（皆收录在法因的《不确定的游戏》中）之外，这些文章还包括《不确定的游戏》（The Shaky Game）的后记，以及《不自然的态度：实在论的和工具主义的对科学的依附》（“Unnatural Attitudes: Realist and Instrumentalist Attachments to Science”），收录在《心》（Mind），第95卷，1986年4月，第149—179页。

⑥语出莎士比亚《特洛伊罗斯与克瑞西达》第三幕第三场。——译者

⑦《亦非反实在论》，第63页。

⑧布兰顿：《使之清晰》（Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994），第444页。

⑨二者分别是柯南道尔《福尔摩斯探案集》中《最后一案》和《希腊译员》中的人物。——译者

⑩戴维森：《意义与真理研究》（Inquires into Meaning and Truth, Oxford: Oxford University Press, 1984），第219页。

同上，第222页。

同上，第222页。

《自然存在论态度》，第127页。

《亦非反实在论》，第62页。

《非特殊者的观点》（“The Viewpoint of No one in Particular”），原载于《美国哲学学会会刊》（Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association），第72卷1998年11月，第19页。

穆斯格拉夫（Alan Musgrave），新西兰奥塔哥（Otago）大学哲学系教授，主要研究知识论和科学哲学，著有《常识、科学和怀疑论》（Common Sense, Science, and Scepticism, 1993），主编过《实在论和理性主义论文集》（Essays on Realism and Rationalism, 1999）。——译者

参见穆斯格拉夫：《自然存在论态度的避难所：对实在论有利》（“NOA's Ark Fine for Realism”），见《科学哲学》（The Philosophy of Science, ed. David Papineau, Oxford: Oxford University Press, 1996），第45—60页。

里普林（北卡罗来纳州大学哲学教授——译者）：《对科学实在论的一种新的维护》（A Novel Defense of Scientific Realism, New York and Oxford: Oxford University Press, 1997），第174页。

里普林，第139页。

达米特：《分析哲学可以是体系化的吗？以及它应该是这样的吗？》（“Can Analytical Philosophy Be Systematic, and Ought It to Be?”），见达米特：《真理及其其他的谜》（Truth and Other Enigmas, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1978），第442页。

培恩（Alexander Bain, 1818—1903），英国哲学家，心理学家，著有《感觉与理智》、《情绪与意志》等。——译者

引自叶芝《一出剧中的两首歌》（“Two Songs From A Play”）。——译者

（Richard Rorty, “A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy”，责任编辑：鲁旭东）

[回主页](#)