

论罗蒂对心灵之镜的批判

汪琳琳

(湘潭大学 哲学与历史文化学院 湖南 湘潭 411105)

[摘要] 罗蒂认为自笛卡尔开创,经过洛克补充,最后在康德那里日益完善的心灵镜式哲学是错误的,同样作为心灵之镜的替代课题——语言哲学也是荒谬的。文章从西方镜式哲学的形成及其发展谈起,阐述了罗蒂对这种“镜式哲学”给予的猛烈抨击,并对罗蒂提出的“无镜哲学”的概念进行了分析和思考。

[关键词] 心灵; 镜式哲学; 语言学转向

[中图分类号] B15 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1673-0755(2008)04-0023-04

理查德·罗蒂(Richard Rorty)是美国当代著名哲学家,他的著作《哲学与自然之镜》中最为精彩的部分就是对作为形而上学基础的心灵这一概念的分析与批判。这种镜式哲学的特点在于把人的心灵或语言当作反映外部世界的一面镜子,希望通过不断磨平和擦亮这面镜子来获得外部世界的准确表象。

一 西方镜式哲学的形成及其发展

罗蒂认为,传统西方哲学是一种以认识论为中心的“镜式哲学”,它经历了柏拉图理念论——笛卡尔第一哲学原理——康德先验哲学这样一个发展过程。其基本特征都是把人心看作一面能反映外界实在的镜子,知识就是心灵反映实在所获得的准确表象。

(一)镜式哲学的前身

关于镜式哲学的形成,罗蒂认为它经历了逐步完善的过程。他认为心灵之镜始于古希腊柏拉图的理念论,柏拉图的理念论可以说是正式的镜式哲学的前身。柏拉图的理念论是以灵魂不死和灵魂转世说为基础的。他认为只有思想世界才是真实的世界。因为思想所关注的不是事物的特性,而是事物的共性,这种共性是属于同一类事物所共有的,这种共性也就是柏拉图称之为“理念”的东西。

柏拉图认为,理念是世界的本体。可知的理念世界和可感的个体事物虽然都是客观存在的,但两者却是分离和对立的。理念是先于可感的个体事物,是永恒不变的,因而是世界的本体。而一切可感的个体事物,则都由理念所派生和统帅。在“曼诺篇”中,他曾明确提出了人的知识的来源问题。在他看来,人的知识的来源可能有三种:源自教育、得自天赋、得自其他方式。而他的结论是,知识得自于天赋,是不死的灵魂所固有的。因此,所谓的学习、认识,只不过是回忆灵

魂生前固有的东西而已。

(二)心灵概念的产生

罗蒂认为,心灵的概念及由此产生的心灵之镜是17世纪的产物,心灵概念的发明者是笛卡尔。笛卡尔从普遍怀疑出发提出了著名的命题“我思故我在”。人们什么都可以怀疑,但是人在怀疑的思维活动本身是不能怀疑的。人是一个思维的实体,人的思维证实人的存在。怀疑本身就是一种思想,而要思想就需要一个作为思想主体的“心灵”。笛卡尔认为心灵是一种不依赖于我的身体而存在的精神实体,心灵的本质属性是能思想,不具有广延性,不占空间。而物质实体的本质属性具有广延性,但不能思想。物质实体和精神实体互不决定,互不派生,是永远并列存在的两个实体,两个本原。这样一来,在笛卡尔的理论中,世界被二分为两个世界:心灵世界和物质世界。罗蒂认为,笛卡尔心灵实体概念的提出,可以说是发明了一面自足地映现世界的心灵之镜。

笛卡尔又从怀疑出发提出了真理标准问题,他认为,只有那些十分明白清晰地呈现在心智之前,使我们无法怀疑的东西才是真的。但笛卡尔通过“明晰观念法”所获得的确定性知识并不是心灵对外在事物的准确反映。他认为,真理的观念仅仅来自于人的心灵,是人的心灵本身固有的,因为他相信“对我来说,没有任何事情会比认识我自己的心来得更容易。”^[1]虽然笛卡尔提出了心灵实体概念,但却并没有把心灵对外部世界的准确反映作为确定知识的途径,而是认为真理知识是从人的天赋观念推出来的。这样一来他把感觉经验从确定性知识中排除出去。

(三)镜式哲学的发展和完善

洛克的“白板说”使镜式哲学得到进一步的发展。洛克的“白板说”认为人的心灵就像一块“白板”或一张“白纸”,上面没有任何记号和任何观念,这些记号和观念指的就是关于

[收稿日期] 2008-01-26

[作者简介] 汪琳琳(1985-),女,湖南衡阳人,湘潭大学哲学与历史文化学院硕士研究生。

外部世界的知识。罗蒂指出,笛卡尔心灵概念的发明,为哲学家提供了心灵这个新的研究领域,但这并不是近代镜式认识论哲学产生的充分条件。洛克对笛卡尔的天赋观念提出了反对,他指出天赋观念会使人的思想变得懒惰,从而抛弃了自己独立理性和判断的能力,盲目信仰权威,受宗教和某些坏的学说支配,被一些别有用心的人所利用。在反对天赋观念的基础上,洛克对知识和观念的起源问题进行了研究,指出人的一切知识和观念都来源于经验。

在洛克看来,心灵中出现的知识和观念都源于经验。如果没有了经验,离开了同外界事物的接触,认识根本就不可能发生,正如人们无法想象出一种自己从没闻过的气味。人们获得关于外界事物观念的多少,是由他们所接触的对象的数量而定的。洛克把经验的来源分为两种,一种是外部经验,由外界事物刺激我们的感官而形成;另一种则是内部经验,是通过对心理活动的“反省”而产生的。洛克确信对内和对外的感觉经验共同构成了人的全部认识。

之后,康德在洛克的基础上,制造了一套认识规则,使镜式哲学更加完善。在康德之前,认识论主要有两种:一种是经验论,把一切知识归结为感觉;另一种是唯理论,把一切知识归结为概念。康德则认为,我们的一切知识都是从经验开始的,先于经验我们没有知识,但是经验提供的仅仅是一些零散的、杂乱的知识,而不是关于普遍性、必然性的知识。他说:“虽说我们的一切知识都从经验开始,但并不能说一切都来自经验”,还有“一种特殊的知识来源,即先天形式知识的能力”。^[2]

康德认为要得到普遍性、必然性的知识就必须依靠人心灵中固有的因果性、必然性等范畴去综合、整理经验所提供的零散、杂乱的知识,从而形成带有普遍性、必然性的科学知识。康德认为,人们的知识有两个来源,一个是自在之物作用于我们的感官所产生的感觉经验,它依赖于外物的刺激,是接受印象的感性,是被动的;一个是主体先天固有的认知能力,是靠自己能动地产生的,以进行思维活动的知性,是能动的。感性不能思维,其职能在于提供对象,知性不能直观,其职能在于思维对象,无感性思维就没有了内容,无知性对象就没有了概念,而只是一堆零碎的材料,两者不可或缺。任何科学知识都必须具有这两个因素。知识的发生就是这样一个过程,即主体用先天的认识能力去整理后天的感觉经验,形成先天综合判断,从而使零散的、杂乱的知识变成具有普遍性和必然性的科学知识。因此,康德强调说:“思维无内容是空的,直观无概念是盲的。……只有当它们联合起来时才产生知识。”^[3]

在康德之后,西方哲学沿着康德哲学的两个新变种——分析哲学和现象学的方向获得了新的发展。按照罗蒂的说法,西方哲学的发展曾有过两次大的转折,一次是起始于笛卡尔的认识论转折,哲学研究的重点从第一个关怀转向第二个关怀;一次是英美分析哲学开始的语言转向,哲学研究的重点从此越发转向了自身,转向哲学命题自身的语言和逻辑。分析哲学通过用语言分析来获得关于世界逻辑构造的精确表象,用语言之镜代替“心灵之镜”去再现经验世界。

二 罗蒂对心灵之镜的批判

(一)对传统哲学的批判

罗蒂认为心灵之镜虽然始于古希腊柏拉图对“偶然的真理”和“必然的真理”的区分,但却是在近代趋于完善的。首先是笛卡尔对心灵和肉体进行了区分,并提出了心灵实体的概念;其次是洛克把知识的因果过程与知识的证明过程混淆了,并提出了心灵过程的概念;最后是康德在承认心灵实体和心灵过程的基础上为获得确定知识而制定了一系列认识规则,这样就使得映现世界的心灵之镜愈来愈具有诱人的魅力。罗蒂说:“我可以把以理解‘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观念……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的观念的普遍承认为前提。”^[4]所以罗蒂对心灵之镜的批判主要是以笛卡尔、洛克和康德为靶子。

1、对笛卡尔心灵实体的批判

罗蒂通过心灵消失论,首先对笛卡尔的心灵非广延性即非空间性进行了批判。他认为,人们并没有充分的理由去说明心灵状态和物理状态这两者的区别。因为我们不知道什么是心灵,我们对心的事物的看法,可能仅仅是我们赞同某种专门哲学的语言游戏的倾向而已。他说:“我的结论是,我们不可能用非空间性作为心的状态的判断,这只是因为‘状态’概念如此之含混,以致于不论是空间状态一词还是非空间状态一词似乎都没有什么作用。作为非空间性的心的实体概念和作为空间性的物的实体概念,如果具有任何意义的话,只是对个体才具有意义,对所谓主体而非对这些主体拥有的属性有意义。”^[5]

其次,心灵的基本含义是心理现象,又或者说正是因为心理现象和物理现象的区别,才使得心灵这一概念具有意义。当代西方哲学一般用“意向性”、“现象性”来定义心理现象,罗蒂则指出即使用“意向性”、“现象性”这些当代的哲学术语,也不能够正确的描述笛卡尔心灵这一概念。他说:“对把心理现象定义为意向性现象的明显反驳是,痛苦不是意向性的,它既不再现什么,也不与任何东西有关。对把心理现象定义为‘现象性’事物的明显反驳是,信念并不像是任何东西,信念不具有现象的属性,而且某人的实在信念并不总是它显现出的那样。”^[6]既然心理现象无法用“意向性”和“现象性”做出明确的定义,那我们就应该考虑另外的方法,或许把心理现象定义为“或者是现象性的或者是意向性的”。这样就可以把信念这种“意向性”的东西和痛苦这种“现象性”的东西都包括进来,然而罗蒂对于这种方法的有效性也予以了否定。他认为所有这些痛苦、信念看起来是相同的东西,实际上却是相当不同的。罗蒂认为心理与物理的区别根本在于“把普遍项具体化,并把它看作个别项,而不是把普遍项看成是个别项的抽象。”这样既把普遍性当作一种存在,又把它放到空间之外,看成具有非空间性和非物质性。“于是心理与物理的区别是依附在普遍与个别的区别之上,而不是相

反。”^[7]

最后,罗蒂指出,笛卡尔之所以提出心灵的概念,是由于他把心灵的个别性质进行了实体化。他认为根本不存在独立的心灵实体,存在的只是人类神经系统的活动,心灵这个概念只不过是人类神经活动的一种形而上学术语。罗蒂通过考察“对跖人”(The Antipodeans)的生活场景得出,只要我们愿意,并且只要神经生理学发达足够的水平,我们完全可以把所有有关心灵的词汇从我们的语言中清除掉,作为自然之镜的心的概念就可以摒弃了。

2、对洛克白板说的批判

罗蒂认为,洛克所说的知识形成过程只是对我们心智作用的机械描述,也就是获得知识的因果过程,这只是对知识的说明,但对知识的形成说明并不等于对知识的证明。在这一点上洛克混淆了。在罗蒂看来,知识不是一种人与对象的关系,从人与对象的关系中我们不可能说明知识,因为知识实际上是一种被证明的真信念,这种被证明的真信念只能从人与命题的关系中去考察。他说:“我们觉得十分自然的是把‘S所知道的东西’看作诸命题的集合,它包含了S的全部真语句,并以‘我知道……’开始。当我们理解到空白处可为下述种种材料如‘这是红的’、‘ $E=MC^2$ ’、‘我的救主活着’、‘我将娶珍妮’所填充时,我们有理由去怀疑‘人类知识的性质、根源和限制’这种概念以及致力于此主题的一个‘思想部门’的概念。”^[8]等等。这就是说,知识是命题的集合。然而洛克却把知识说成是人与对象的关系,说成是“关于……的知识”。洛克的“白板说”把对知识形成的说明与知识可靠性的证明混淆起来。

罗蒂认为洛克的“白板”形成了一个由意识构成的内部空间。如果说物质事物在“白板”上刻下了痕迹,那么只有心灵的眼睛才能够看见这些刻痕。对于罗蒂来说,问题不仅仅是白板始终被永不眨眼的心灵之眼所注视,而且还在于一切认知都不是由白板本身所完成的,而是由白板的心灵之眼所完成的。洛克的成功之处就在于他并不去揭示这个白板隐喻的意义,而是保持了物体与知识两者之间的含混性。罗蒂认为,白板和心灵之眼的视觉隐喻就意味着,洛克提出了一种按照感觉——知觉来塑造知识的模式。然而这种模式不可避免地在直接的方式和隐喻的方式之间造成分歧。按照直接的方式,非物质的白板通过感觉获得了外界事物的印象;按照隐喻的方式,非物质的白板获得了外界事物的知识。而为了解决印象与知识之间的分歧,洛克不得不承认笛卡尔的心的概念,因为他需要一种能够认识这种表象的机能,这个机能可用来对这些表象进行判断而不仅仅只是拥有它们。赖尔曾说过,心灵就是一个机器中的幽灵,居住在“我”的体内,或者更严格的说,他就是真正的“我”,而身体只不过是“我”暂居的场所而已。但是,洛克又不希望心灵这个幽灵闯入这部准机器中去,他唯一的办法就是不去揭示笛卡尔的心灵实体,而是保持一种含混性。罗蒂认为,洛克的混淆是不可避免的,因为这是经验主义本身的主要缺陷。正如亚里士多德一样,洛克没有明确的途径把理解普遍概念和形成判断联系起来,没有办法使心对形式的接受性与命题的建立联系

起来,他不得不把“……的知识”与“关于……的知识”混淆起来。

3、对康德先天综合判断的批判

罗蒂批判了康德在感性与知性问题上区分。他认为,在康德以前,探究知识的性质和根源,就是为了寻求独特的内在表象。到了康德这里,却成为探求心灵为自身建立的规则。康德则认为,我们的一切知识都从经验开始,先于经验我仍没有知识,但对于经验提供的零散的、杂乱的知识必须依靠人心灵中固有的因果性、必然性等范畴去综合、整理,从而形成具有普遍性、必然性的科学知识。康德的认识论为心灵之镜建立的这套规则,最根本的规则是经验知识与必然知识之分,也就是述谓与综合之分或直观与概念之分。罗蒂却认为这种区分是含混不清的,他指出,康德关于直观与概念的区分,述谓与综合的区分是根据一个他认为不能被质疑的假定之上的。这个假定就是:“杂多是被给予的,统一是被造成的。”^[9]这就是说,经验直观得到的是杂乱的知识,统一的知识则是由心灵应用范畴综合、整理直观的经验而造成的。

在罗蒂看来,概念与直观、综合与述谓是不可分割地,是结合在一起的,我们认识到的直观都是经过综合整理的直观,我们的概念都是同直观相联系的概念。他说:“我们不可能内省并理解它是这样的,因为我们永远不会意识到未经综合的直观,也不会意识到这样的概念,除非当这些概念被应用于直观时。”^[10]罗蒂认为康德关于杂多、多样性是被给予、被发现的,统一性是心灵综合造成的这一假设,只是说明先天综合知识的一种假定,实际上是站不住脚的。因为他认为直观只能提供被动的经验材料,概念只能提供能动的思维形式,而真正的知识即先天综合判断则是知性形式和经验材料的结合,两者缺一不可。既然这种假定是站不脚的,那么康德建立在这个假定之上的直观与概念、述谓与综合的区分也是没有根据的。康德建立的使得心灵之镜更加完善的“人为自然界立法”,依靠人的心灵中固有的因果性、必然性等范畴去综合、整理经验所提供的零散、杂乱的知识,从而形成具有普遍性、必然性的科学知识的这一系列规则也就不成立了。

(二)对语言学转向的批判

在《语言学的转向》一书中,罗蒂指出自笛卡尔以来,经过洛克、康德等人,西方哲学一直希望证明人类获得知识的基础在于人类心灵本身的结构。当传统的认识论哲学陷入困境时,现代分析哲学用语言哲学作为认识论的替换课题,由心灵研究转向了语言研究。他们大多认为语言的基本特征显示了世界的基本特征,因而,研究语言的基本特征是揭示世界本质的有效途径。但事实上,分析哲学丢弃了心灵的概念,却没有丢弃心灵的话题,语言哲学详细说明了“语言怎样与世界挂钩”与笛卡尔“心灵怎样与世界挂钩”仍然是一种相似的问题,仍未摆脱传统的镜式认识论,这些东西从某种意义上讲只不过是同一个东西,它们都是人类所具有的某种东西。罗蒂在《语言学的转向》的长篇序言“语言哲学的元哲学困境”中指出:“语言学的转向”并不是摆脱传统认识论困境的正确选择。语言哲学企图“通过改革语言或是更深入地理解我们的语言,来解决和消除哲学上的各种问题。”^[11]分

析哲学只不过是语言构成的自然之镜代替了用心灵构成的自然之镜,使它变成了像心灵一样的东西。“如果说近代认识论哲学是通过理解我们的心灵来寻找发现真理的正确方法,那么在语言哲学中,达到真理的正确方法则被想象在语言中,语言被当作是普遍适用的认识图式。用语言哲学取代“心的哲学”,不过是新瓶装旧酒,换汤不换药。”^[12]

三 对罗蒂批判心灵之镜的思考

消解了镜式哲学后,罗蒂并没有抛弃哲学,而是从实用主义出发,对旧的镜式哲学进行了改造,形成了“无镜哲学”。这种“无镜哲学”是一种解释学的、无公度的、教化的哲学。它不以发现绝对真理为目标,而以维持一种人类的谈话为目标,无镜哲学实际上就是实用主义哲学。罗蒂对传统哲学的批判及无镜哲学的提出,在哲学界产生了巨大的影响,有赞成的也有批判的,例如分析哲学家们把他看作是叛逆者,而一些后现代主义者则把他看作同路人。

(一)无镜哲学的进步意义

罗蒂在对传统镜式认识论的批判中,强调从人的整体、行为和社会实践来理解人的认识活动。他批判了笛卡尔、洛克、康德脱离人的整体来谈论人的心灵、知识的形成过程和知识的形成规则,把心灵看成是映现世界的心灵之镜的观点;又批判了语言分析哲学家离开人的行为把语言看成映现世界的语言之镜的观点。罗蒂指出,认识不是一种镜式的反映,因为既不存在一个离开肉体而依然存在的映现世界的心灵,也不存在离开人的具体行动而映现世界的语言。人不是单个孤立的心灵和语言,人是作为一个整体与世界交流的。只有从人的整体、行为和社会实践出发才能理解人的认识活动,只有参照社会实践才能说明认识的真理。他进而强调社会实践在认识中的作用,并且对人的行为的理解超出了过去的实用主义者,他反对把人的行为归结为动物性的刺激反映活动,而是强调人的行为的社会性。这种进步是应当肯定的。

罗蒂强调认识的相对性与多元性,反对追求知识的永恒框架,这种绝对主义思想具有一定的意义。罗蒂认为,自古希腊时期以来,西方哲学家们一直在寻找一个统一的哲学体系,这个体系是对实在绝对准确的反映,是凌驾于一切知识系统之上永恒的知识框架,是一切时代人们的行动准则。他指出:“既然映现世界的心灵之镜和语言之镜不存在,那么就不可能存在对实在绝对准确的映现,也不可能存在一个永恒的知识框架。人们的认识只不过是有一定的社会实践中形成的一些看法和信念,它们之所以被说成是真理,并不是因为它们与实在相符合,而是因为它们得到人们的赞同。”^[13]要容忍不同的意见,要开展不同意见之间的交流,使人们的意见协调一致。虽然罗蒂否认真理的客观性这一点是错误的,但他关于反对永恒真理、永恒知识框架、永恒行为准则的绝对主义观点,反对对其它观点不予容忍,一概否定的绝对主义作法却对人们的思想解放有一定的借鉴意义。

(二)无镜哲学的缺陷

罗蒂实用主义的“无镜哲学”的缺陷,主要表现在他脱离

了客观性而片面地追求协同性。

首先,他否定外部世界的客观性,否认认识是对外部世界客观的反映。他把人的认识看成是毫无依据的主观看法,看成是一种语言游戏,这就完全取消了认识的相对稳定性、确定性,取消了所有判别正确错误的标准,导致极端的相对主义。取消一切存在、一切认识的极端相对主义,最终必将导致虚无主义。

其次,罗蒂离开真理的客观性,把在社会生活中人们赞同的意见视为真理,实际上是把多数人认为正确的视为真理,这是一种错误的主观真理论。真理是人们对客观事物及其规律的正确反映,真理的内容是客观的,真理中包含着不依赖于人类的客观内容,检验真理的标准也是客观的社会实践,而不是人们在社会生活中的赞同。罗蒂虽然参照社会实践来说明认识的真理,但他却不论证,不实践,不检验真理的依据和过程,而把人们赞同的视为真理。因此,他很难在真理和谬误之间划清界限,容易在真理和谬误之间造成混淆。

最后,在真理和价值关系上,罗蒂割裂了两者的有机统一。马克思主义认为,真理和价值是具体的、历史的统一,这种统一表现为两者的相互贯通、相互引导和检验标准的一体化。人们一方面以真理性认识为基础去追求价值,追求物对人的有用性;另一方面以价值为动力去寻求更加完善的真理,促进人对客观世界的认识 and 了解。正是在真理和价值的相互作用中,实践才得以不断地向前推移发展,自在的世界才不断向人化世界转化,人类才不断从必然中获得自由。罗蒂一厢情愿地认为,“只要取消了客观性,取消了对人的限制,人类就会走向幸福。但事实上,人类是不可能绝对地摆脱来自各方面的限制,就算能摆脱,其途径也并非罗蒂所认可的方法。人类为了获得自身的自由,必须在承认客观性的基础上,对客观对象及规律进行把握,才能从必然走向自由。否认客观性,这是一种逃避主义,是不可能让人类获得真正的幸福。”^[14]

[参考文献]

- [1] 理查德·鲁玛纳. 罗蒂[M]. 北京: 中华书局, 2003. 42.
- [2] 北京大学哲学系外国哲学史教研室. 十八世纪末——十九世纪初德国哲学[M]. 北京: 商务印书馆, 1975. 30-31.
- [3] 转引自苗力田, 李毓章. 西方哲学史新编[M]. 北京: 人民出版社, 1998. 30.
- [4] [5][6][7][8][9][10][美] 罗蒂. 哲学与自然之镜[M]. 李幼蒸译. 北京: 三联书店, 1987. 1-2. 17. 18. 121. 121-122. 130. 131.
- [11] Richard Rorty. The Linguistic Turn[M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1967. 5.
- [12] 江 怡. 走向新世纪的西方哲学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1998. 553.
- [13] [14] 转引自屠军. 述评罗蒂对镜式哲学的批判和改造[D]. www.wanfangdata.com.cn. 2004.