

理查德·罗蒂论社会团结的理由

郑维伟

内容提要 任何共同体都会面对内部整合问题,团结问题是共同体必须处理的基本问题。不过,很长时间以来西方学界对团结问题并没有给予足够的重视。罗蒂专门讨论了团结问题,引起学界关注。在罗蒂看来,团结就是如何形成我们感的问题,具体说“我们”意指哲学共同体中的反表象主义者、实用主义者,和政治共同体中的自由主义者、改良左派。罗蒂基于反表象主义、族群中心主义和叙事转向为社会团结提出了辩护。

关键词 团结 自由主义 反表象主义 族群中心主义 叙事转向

人是合群的动物,这一基本事实决定了团结(solidarity)在政治生活中的重要性。在西方,它经历了从具体到抽象,从特殊到普遍,从机械结构到有机结构,从等级组织到平等组织的历史进程。在古希腊和罗马,团结作为公民友谊(civic friendship)是具体的、特殊的、机械的和等级的。在面对圣经的兄弟之情和博爱(caritas)观念时,团结转变为全新而又自足的观念,即变得抽象、有机而又普遍,但依然保持着等级。古老的、异教徒的和共和主义公民政治观念、公民友谊以及和谐(concordia)观念,部分地被压制部分地得以整合,但并未完全消失。它们在基督教会和基督教领域的客观精神的范围内,以颠覆性的方式运作。在基督教历史中,那些基本的古老观念,如古代的公民团结、共和主义的自由以及民法(civic law)一而再再而三的出现,并最终以古典罗马共和主义复兴的名义来对抗一切前现代和早期现代的等级秩序的一场大革命。近代两场政治革命—1776年美国革命和1789年法国大革命,在风格上是罗马的,但其意识形态内容则否,它们导向民主的自立法的世俗的平等主义的“团结”,即现代民主的

团结(democratic solidarity)或平等主义的民主(egalitarian solidarity)。^①

团结是理查德·罗蒂政治哲学的关键概念。如果说反讽偏重于创造性少数在私人领域从事新语言游戏和隐喻的发明创造,那么团结则强调在大众在公共领域审慎的实践智慧。私人反讽与社会团结,是罗蒂政治思想的基本结构,也是学界研究罗蒂政治思想的焦点。对于前者,笔者曾有专文研讨。^②本文旨在探究罗蒂为社会团结辩护的理由。本文第一部分回顾与评价西方学术界对罗蒂社会团结思想的研究,第二部分讨论罗蒂所心仪的理想共同体及其成员,然后分别论述罗蒂为社会团结辩护的哲学理由(反表象主义)、社会政治理由(族群中心主义)和修辞理由(叙事转向),最后进一步讨论罗蒂为社会团结辩护理由之得失。

既往研究成果评述

对罗蒂社会团结思想的讨论,已成为欧美学界研讨罗蒂政治思想的重要组成部分。早在1995年,盖拉斯(Norman Geras)就专门研讨罗蒂

的社会团结思想。他指出,罗蒂关于社会团结的预设在于其哲学上的反基础主义和自由主义在公私领域界分。由于罗蒂反基础主义立场,他认为,二战期间德国人以及欧洲其他国家的人民之所以冒死拯救犹太人,不是因为他们把犹太人看作与其一样具有人类本质的一员,而是因为他们是自己的邻居或熟人。盖拉斯让很多当事人现身说法,用实证材料来否定罗蒂的意见。据诸多当事人回忆,他们拯救犹太人是因为犹太人与他们一样都是人,具有共同的人性本质,作为同类不能眼睁睁地看着他们被处死或受虐待。所以,罗蒂否定普遍人性的看法是错误的,而没有哲学基础的社会团结也是不稳固的。特别是,由于罗蒂对真理、人性等持反讽态度,导致其在面对不义(injustice)和压迫时无能为力。^③

与美国哲学界对罗蒂的轻蔑不同,凯铂斯(Ronald Alexander Kuipers)试图发掘罗蒂哲学思考中的积极因素和建设性建议。她认为,罗蒂实践的实用主义深刻地洞察到了知识分子对社会正义和人类繁荣的道德责任。不过,由于罗蒂肯认自由主义的政治-经济-社会结构,尤其是他僵硬地界分公私领域,在实际上高估了自由社会实现社会正义的能力。凯铂斯认为列维纳斯对他者负责的思想复活了犹太-基督教传统,即对“寡妇、孤儿和陌生人”的关注。这种接受他者的宗教经验有助于社会团结。所以,她对罗蒂彻底的世俗化立场颇有微词,这个世界需要重新赋魅(reenchantment)。^④

Dianne Rothleder(1999)集中讨论了罗蒂在公私领域之间的僵硬划分。由于罗蒂顽固的坚持这一划分,掏空了他最核心的伦理关注,即残酷,更具体地说是羞辱。Rothleder认为,德里达关于友爱的讨论,可以超越公私领域界分,并能消除残酷。她进而试图整合利奥塔的延异(différend)概念、哈贝马斯关于交往理性的研究以及德里达对礼物的研究,来为“团结”提供一个积极的基础,即笑声和友爱,而不是罗蒂的消极基础,即对羞辱的普遍恐惧。^⑤

布朗(2005)通过解读亨利·詹姆斯和爱默生,来弥补罗蒂所认为的文学在促进实现自由主义的实用主义者的道德责任中的作用中的缺失。在罗蒂看来,自由主义的实用主义者(liberal prag-

matist)承担了两大大道德责任。第一,公共责任,即训练与他人感同身受的技艺(the skill at imaginative identification with other),以此来促进社会团结;第二,私人责任,即发明能俘获偶然性自我之奇思妙想的新语汇。而阅读文学书籍有助于自由主义的实用主义者来履行这些责任。对于前者,作者通过解读詹姆斯小说,提出对他人的感同身受,会让人从社会生活中退隐,最终导致唯我论,而不是社会团结。所以,仅有感同身受的技艺尚不足以维持自由社会。而爱默生则提醒我们,认识到自我的偶然性会导致生存上绝望(despair)和犬儒主义,只有通过心理补偿(compensation)才能帮助个体确证其偶然性。^⑥

除上述专著外,尚有诸多讨论罗蒂社会团结思想的专题论文。尼科尔森(Carol Nicholson, 1989)认为,罗蒂要求我们放弃以大写的真理为基础来界定我们生活意义的观念,这有助于在教育中引导学生进入对话,实现社会团结。^⑦普林西比(Michael A. Principe, 2000)讨论了盖拉斯与罗蒂之间的争论,他认为两人都以为责任是以团结为基础的,即团结引起了负责的行动。换言之,团结只是我们已拥有的共同性(commonality)的别名,而这样的团结是消极被动的。普林西比援引萨特的说法,提出团结是以责任为基础的,是责任引发了团结的行动。由于意识到对他人的责任,团结才不会局限于“我们”;不是先在的团结赋予个人责任,而是在责任的指引下“我们”与“他们”积极主动的来创造团结。^⑧麦克卢尔(Joyce Kloc McClure, 2001)认为,罗蒂所提出的偶然性不仅是非必然性(non-necessary),还意味着可预言性(predictable)。如能掌握当前境况的足够知识,那至少可以预测未来。可是,真正的人类自由必须超越这种可预测性。麦克卢尔回到基督教传统,认为人类拥有一种社会实践或共识所赋予的内在价值(inherent value)。他们(others)有赖于我们来形成他们的生命感受,并且我们竭尽所能给他们最好的。一旦这种价值得以确认,那么赞成团结,不仅是为了我们,也是为了他们的缘故。^⑨Lawrence Wilde(2004)认为在实践中共同体都会面对实存的或想象的其他共同体的威胁,所以那种普遍性的人类团结理想纤弱不堪。罗蒂和霍耐特(Axel Honneth)均以拒绝关于普遍人性(com-

mon human nature) 的规范性理念的方式来寻求团结。弗鲁姆“彻底人文主义(radical humanism)”提供了关于普遍人性的规范性理念,虽然其用意是拒斥自由主义的民族主义(liberal nationalism),但能有效的弥补罗蒂和霍奈特的缺陷。^⑩

显然,西方学界对罗蒂团结思想的讨论焦点是罗蒂反基础主义哲学立场与团结之间的关系,期望借助于基督教传统、他者哲学等弥补罗蒂族群中心主义的团结观。由于这一问题域的限制,他们普遍没有深入发掘罗蒂证成社会团结的方式,也因为同处西方背景,没有讨论罗蒂所谓的“我们”的所指。这为我们进一步讨论罗蒂的社会团结思想预留了空间。

“我们是谁”

迄今,人类社会或因种族,或因风俗,或因价值观念,而分裂为不同的共同体。每个共同体都是内部多元亚群体在制度设计和价值理念方面取得最大公约数的稳定状态。一个陷入内战或在价值观方面无有共识的共同体,是没有行动力量的。而共同体赖以成立的理由是共同体成员认同“我们”而不是“他们”,探究共同体的团结,而“团结精神愈弥漫、愈紧密,民主也就愈能持久,愈能经受最严重的内部冲突”。^⑪

“我们”是个流动性的概念,随历史场景和语境的不同其指涉也不同。大致说来,“我们”在罗蒂思想中指涉两个层面,即哲学共同体中所指的“我们”,如我们教化哲学家、我们后康德主义者、我们黑格尔主义者、我们实用主义者、我们后尼采主义者、我们杜威主义者,等等;政治共同体中所指的“我们”,譬如我们后现代资产阶级自由主义者、我们改良左派、我们西方自由主义知识分子、我们罗尔斯主义者,等等。追寻罗蒂关于“我们”所指的思想踪迹,是探讨罗蒂社会团结思想的起点。

在1979年出版的《哲学与自然之镜》一书中,罗蒂坦言他所肯认的哲学共同体是教化哲学家组成的共同体。与之相对的是系统哲学,它旨在人类创造的文化中挑选出某一领域或实践作为人类认识的典范,文化的其余部分皆以此为基础,而哲学革命就是“打算以最新认识的成就为模式去改造文化其他部分的企图”。^⑫教化哲学不是把

哲学看成一门学科或研究领域,而是视为“谈话中的声音(a voice in a conversation)”,其目的只有一个就是要求击碎束缚人类心灵的习惯外壳,倾听更多的声音。在教化哲学的名义下,汇集了传统上不同流派的哲学家,譬如晚期海德格尔、维特根斯坦、杜威以及伽达默尔等。他们都安然处于主流哲学圈外,他们相信哲学研究乃是治疗性的,把那些沉溺于自己编织的概念游戏中的人们引导出来,如同为在瓶子中横冲直撞的苍蝇拧开瓶塞一样。他们都保持着历史意识和相对意识,即认为我们所持有的真信念不过是时下规范(the norms of the day)而已,而前一个世纪的理性很可能成为下一个世纪的迷信。^⑬我们无法拥有绝对有效性,而只能满足于相对有效性,人类智慧成熟的标志就在于此:我们不是某种特定观念的奴隶,而特定观念只是我们描述世界的一种方式,只满足了我们在具体场景中的现实效用。

同样是在1979年,罗蒂就任美国哲学学会东部分会主席,他发表了《实用主义、相对主义和非理性主义》的演讲。在这篇演讲中,罗蒂为勾勒实用主义的三大特征,并驳斥了对实用主义的相对主义和非理性主义指责。实用主义的基本精神品质,就是“与康德主义传统的彻底决裂”,“接受出发点的偶然性,也就是把来自人类伙伴的遗产和与他们的对话看作是我们唯一的指导来源”。^⑭这一思想事件被视为罗蒂回归美国实用主义传统的标志。与其说罗蒂像海德格尔和维特根斯坦前后期有着明显的思想转向,毋宁说是激活了他蕴含在思想中的实用主义火种,使之在新的背景中凸现出来。自是以后,杜威取代了海德格尔和维特根斯坦成为罗蒂心仪的英雄,更多以我们实用主义者来称呼自己所肯认的哲学共同体。1982年,罗蒂断言实用主义并不是过时的哲学运动,在他看来,“詹姆斯和杜威不仅等在分析哲学曾穿越过的辩证之路的尽头,也等在譬如时下福柯和德勒兹正在穿越的道路的尽头”。^⑮1998年在为《劳特利奇哲学百科全书》撰写的“实用主义”词条中,罗蒂指出实用主义者必须严肃地对待达尔文,因为生物进化的观念为探究文化进化提供了良好的视角和工具,如此会使“人类对真和善的追求与低级动物的活动保持连贯”。^⑯在实用主义的名义下,汇聚着皮尔士、詹姆斯和杜威等

古典实用主义者,也涵盖了尼采、现象学传统的海德格尔以及分析哲学传统中的维特根斯坦,还有哲学新秀普特南、哈贝马斯、布兰登等等。

单从这些令人眼花缭乱的名字中,我们就可以认识到罗蒂所肯认的实用主义哲学共同体,未必契合于他所肯认的自由主义政治共同体。1983年,罗蒂在题为《团结,或客观性?》的演讲中,提出他的政治认同是我们西方自由主义知识分子(we western liberal intellectuals),是自由主义的罗尔斯主义者(the liberal Rawlsian),“我们的共同体,这个由世俗的近代西方自由主义知识分子组成的共同体,希望能对任何观点上的改变给出一种事后的解释(a post factum account)”。^{①⑦}同年10月,罗蒂以后现代主义的资产阶级自由主义(post-modernist bourgeois liberalism)这一绕口的名称来指称自己所青睐的富裕的北大西洋民主制度和实践。资产阶级的,是说这些制度和实践只有在特定的历史条件和经济状况下才能存在;资产阶级的自由主义同哲学上的自由主义相对,指出实现北大西洋资产阶级的希望并不需要康德主义的哲学证成;所谓后现代则是指不再相信元叙述。^{①⑧}可见,这一绕口的名称实际上涵盖了罗蒂的政治立场以及对它的辩护方式。

由于自由主义内部系谱的复杂性,倘若仅仅停留在绕口的后现代主义的资产阶级自由主义上,还不能揭示罗蒂在自由主义内部光谱上的位置。1996年哈佛大学邀请罗蒂作关于美国文明史的麦西讲座(Massey Lectures),为此他认真准备了一年。在该讲座中,罗蒂通过考察美国左派在20世纪的兴衰,和盘托出了自己的政治观点。尽管美国的自由民主制度有充分的修复能力和纠错机制,“我把自由民主文化视为依然能够提供许多机会来自我批判和改良的文化”,^{①⑨}但是罗蒂非常清楚地认识到美国社会远远没有兑现其平等的承诺,在政治实践中依然充满了罪恶和危险。为了兑现平等的承诺,罗蒂认为必须依靠改良左派的努力。60年代中期以来的文化左派或新左派,批判性有余,建设性不足,其最大的缺陷在于把实际政治变成了文化政治,倾心于校园文化革命,而失去了社会行动能力,特别是割裂了与工会等社会组织之间的联系。能够担当其兑现美国社会平等承诺的是改良左派,他们对宪政民主制度

充满信心,期望通过开拓现有的制度空间来容纳社会正义的需求。他们担当起沟通上层与下层之间的沟通管道,及时把下层民众悲惨的生活状况和受到的屈辱,借助于媒体传达给社会公众,同时他们也不愿意推翻既有制度框架,而是希望它能切实运转起来,来解决实际问题。^{②⑩}所以,从自由主义的光谱上看,罗蒂属于自由主义的左翼。^{②⑪}

对于考察思想家的认同来说,“我们是谁”的问题并非一目了然,尽管认识我们未必排斥他们。对这一问题的回答,由于罗蒂政治思想家的身份特征,至少涵括了两个层面:从哲学共同体说,他认同教化哲学,具体说是实用主义;就政治共同体来说,他认同自由民主制度,具体说是自由主义的左翼。

反表象主义:社会团结的后形而上学理由

1982年,在为《实用主义的后果》一书所作的题为《实用主义和哲学》的导言中,罗蒂认为一种后哲学文化已然出现,“在这个文化中,无论是牧师,还是物理学家,抑或诗人,还是政党,会被认为比他人更理性、更科学、更深刻。没有把文化的特定部分挑选出来作为文化的其他部分所期望之条件的样板(或显而易见的不能作为样板)。”^{②⑫}这样,在后哲学文化中试图以普遍理性主义为教化哲学家和实用主义者组成的共同体辩护,就显得不合时宜。即使以康德精神自任的哈贝马斯,也必须以重新诠释理性的方式来为自由主义辩护。

罗蒂为社会团结辩护的后形而上学理由是反表象主义,“不再把知识作为正确地表现现实之事(a matter of getting reality right),而是作为为应付实在而获取行动习惯之事”。而探究也不再是认识论的,而是社会学的(sociological)。^{②⑬}在语言学转向之后,讨论主体与客体的关系转换为讨论语言与实在的关系。考察罗蒂对语言的理解,是理解反表象主义的枢纽。从总体上看,在《哲学与自然之镜》一书中他深受库恩关于常规科学与反常科学的影响,相应地把话语划分为常规话语与反常话语;在1990年代(无论是1991年为《客观性、相对主义与真理》一书所做的序言还是1998年为劳特利奇哲学百科全书撰写的实用主义词条),罗蒂都把语言看作应付环境的工具。对语言的前一种理解,与罗蒂早期建构的教化哲

学家共同体所操持的语言相适应;而后一种理解,则是罗蒂回归实用主义共同体的产物。后来,罗蒂坦言“我还是一个真正有惟一观念的刺猬:需要超越表象主义,并因此进入人类只对彼此负责的理智世界”。^{②4}

长期以来,西方哲学的主流是系统哲学,其特点有三,即(1)如上文所述,系统哲学总是挑选出文化某一领域或实践,以此作为人类活动的典范或判准,而文化的其他部分都必须接受该典范的检验,以别真假;(2)认为一切描述都可借助于某一单个的描述语汇(a single descriptive vocabulary)而公度化,因为“只有当我们有这样一种普遍性描述的观念,我们才能把在某一描述下的人类(human-beings-under-a-given-description)等同于人的‘本质’”。^{②5}换言之,追求本质就是寻求用最终语汇来追求普遍公度性(search for universal commensuration in final vocabulary)。^{②6}(3)系统哲学的本质是认识论,它企图把正常话语内的证成模式勾连与实在、真理、客观性和理性等道德承诺上。^{②7}在系统哲学家看来,仅仅停留在正常话语内的证成是不够的,还必须连通于实在或真理才能获得安全感。

教化哲学是对系统哲学的反动,(1)他们不相信人的本质应是一本质的认知者(man's essence is to be knower of essences)。我们证成为真的信念,不过是符合特定社会场景下的规范而已。人并不拥有反映现实在的本质,人不过是会说话的动物。人在不同场景下说不同的话,没有一个理想语言适用于任何场景。极权主义的起源在于试图为人设计一套理想语言,所有人都说同样的话,甚至不自觉地再说同样的话。理想语言在说人,而不是在个人言说展现自己的卓越。(2)从整体论(holistic point)角度来理解词语的意义。系统哲学家认为词语的意义乃是因为其表达了实在的本质。语言与实在之间是一种垂直关系。教化哲学家认为,词语的意义端来于语句中的其他词语来获取意义。语言并非因为反映实在而具有优越性,而是因为操持语言的人自身的优异而获得优越性。(3)教化哲学从本质上说是解释学的。它不寻求将诸多话语之间的公度性,使之成为社会的正常话语。相反,它试图冲破正常话语的僵硬外壳,引入新鲜的表达方式。正常话语反

映了特定共同体的话语霸权,而反常话语恰恰是要挑战该话语霸权,它不循常规,或出于对常规的无知,或出于对常规的蔑视。教化哲学并非要以反常话语来替代正常话语,而是要打开新视野,抛弃旧问题,放眼新问题,它的产物“可以是胡言乱语到思想革命之间的任何东西,而且不存在可描述它的学科,也不存在致力于不可预测事物或‘创造性’问题的学科。”^{②8}

教化哲学不等同于反常话语,但不发明反常话语也绝不会成为教化哲学家;正常话语也不等同于系统哲学,但系统哲学家说的大多是正常话语。从库恩科学革命的意义来说,有革命的系统哲学家,也有革命的教化哲学家。革命的系统哲学家也创造新语汇,但是他们认为新旧语汇之间的不可公度性,只是一时之不便,只要他们的语汇得以制度化(institutionalization)就可以克服。因此,革命的系统哲学家是建设性的,以论证来促进制度化。革命的教化哲学家却生怕自己发明的语汇被制度化,他们宁愿选择待在边缘过活,希望自己发明的语汇能够产生惊异感,“光天化日下存在某种新东西,它不是已然存在物的准确再现,人们(至少暂时)既不能解释它,也很难描述它。”^{②9}不过,教化哲学家对自己持反讽态度,他们知道一旦他们施以反作用的时代成为过去,他们也将连同他们的著作一起随风而逝。

在1998年撰写的实用主义词条中,罗蒂提出较弱意义上的表象主义。他说,一条蚯蚓或一架自动调温器可以说含有“对环境的表象”在内,因为两者内部都蕴含着某种内在的调节,以此而对两者对外在环境的某些刺激的反应负责。询问这些表象是否精确,并没有多大意义。^{③0}这与其说罗蒂的反表象主义立场有所松动,不如说他更集中火力批判哲学上的表象主义,特别是以语言为媒介来表象实在。这也是他对早期维特根斯坦的语言图画说多所质疑的原因。因为语言图画说实际上预设了语言包含的三个层次命题、基本命题和简单名称与组成实在世界的事实、事态和简单物体之间的一一对应关系,语言是表象实在世界的图画。^{③1}

罗蒂自觉认同实用主义传统之后,一方面汲取实用主义的思想资源,另一方面又在语言学转向背景更新了实用主义,提出了新实用主义。从

经验到语言是古典实用主义与新实用主义的范式转换。杜威提出经验是个人与环境之间交互作用的产物,这种交互作用加深了人们对周遭事物的认识,不断发掘和满足人的需要。罗蒂以语言巧妙的置换了经验,提出语言是应付周遭世界的工具,“一个物种逐渐发展语言的过程,就像它逐渐制造出枪或者罐子一样。”这一思想也并非罗蒂原创,后期维特根斯坦把语言行为的多样性比作一个工具箱,“想一下工具箱的工具:有锤子、钳子、锯子、螺丝刀、尺子、胶水盆、胶、钉子、螺丝。—这些东西的功能各不相同;同样,词语的功能也各不相同(它们的功能在这一点那一点上会有相似之处)”。^⑳罗蒂的独特性在于把用后期维特根斯坦的语言观来替换杜威的经验观。语言是我们操持的应付世界的工具,而不是对世界的表象。这就意味着,我们应生活在表层,机警地选择恰当的语汇来应对不同的环境,处理不同的问题。我们没有必要深究世界的本质是什么,而要探究语汇对我们是否有用处。

罗蒂通过诠释库恩和后期维特根斯坦的语言哲学,最终是为了描述共同体的团结。系统哲学家认为,由于话语之间的可公度性,包罗万象的最终话语的可能性,那么一切话语最终自然地会聚为一种共识(converging to a consensus)。^㉑这是人们达成社会团结的基础,共识所蕴涵的道德承诺就是团结,否则就是犬儒主义。^㉒教化哲学家不同意这种说法,他们认为哲学探究的目的乃是让谈话进行下去的能力,团结乃是由于我们愿意继续谈话,愿意说服而不是诉诸暴力。团结没有基础,只有作为共同体成员的道德德性:我们相互之间愿意倾听,愿意说话。人是会说话的动物,一个共同体的文明程度高低就在于它是否愿意让人们说话,倾听人们的声音。在罗蒂看来,系统哲学家以最终语汇所担保的共识来证成团结,会导致人类的非人化(dehumanization)。^㉓因为把日常生活中的诸多话语转化为可公度性的最终语汇,实际上是剥夺了人们说话的权利,说自己的话权利。极权主义的可怕之处在于它不让你说话,说话必须说它所钦定的正确的话。不是你在说话,而是这话在说你;语言不是你应对世界的工具,你确实成为特定语汇的道成肉身。^㉔说假大空的话,乃势所必然。而极权主义社会中的团结只是共同体内部

分既得利益集团的霸权,它在共同体内不断人为的制造出各种身份性的差别,并基于此来进行权力和资源的再分配,而来自“食物匮乏和秘密警察”的威胁几乎湮灭了反常话语。^㉕

族群中心主义(ethnocentrism): 社会团结的社会-政治理由

社会团结是个政治问题,它关涉到我们与他们的界限,特别是对我们之所以成其为我们的认同。认同我们,未必要消灭他们,或者同化他们,但必须防止我们变成他们。当我们消失于他们之中,团结就不是我们的问题,而成了新造的我们的问题了。不过,我们可以接纳他们,使之成为我们,共同致力于团结。

从人类经验来看,地球上存在的共同体都是地方性共同体,还不曾存在一个超级共同体来一统天下。做世界公民的普适理想,终归是理想,它可以成为个别天才的行动,却无法成为普罗大众的行动。巴别塔倒塌之后,注定了人类的碎片化生存,风雨飘零。语言体系的不同引致政体的不同,筑就了各不相同的“我们”。象形文字形态的表意语言,与君权体制有某种天然的联系;而以拼音文字形态的表音文字组成的语言共同体内,普遍信奉平等的权利和诸多地方性共同体并存。^㉖从根本上说,团结就是感受到我们成其为我们,族群中心主义是罗蒂为社会团结辩护的社会-政治理由。

族群中心主义脱胎于罗蒂1979年发表的哲学专著《哲学与自然之镜》,在1985年左右形成比较成熟的看法,到1990年代基本定型。在《哲学与自然之镜》一书中,罗蒂提出研究异国文化最有价值的是发现该文化范围内所形成的认识论,由此他对哈贝马斯试图以普遍语用学来证成自由主义不以为然,他认为“文化人类学(cultural anthropology)(在其包括思想史这样广泛的意义上)就是我们所需的一切。”^㉗从文化人类学到族群中心主义,是很自然的事情。在1980年代罗蒂比较系统的反思了族群中心主义,集中体现在《团结,还是客观性?》(1983)与《论族群中心主义:答克利福德·吉尔兹》(1985)两篇论文。在前文中,罗蒂指出族群中心主义是一种特殊的相对主义,即“除了在现成社会—我们的[社会]—

在或此或彼的探究领域里加以使用的对那些耳熟能详的证成程序(the familiar procedures of justification)的描述之外,对于真理和理性我们无话可说。”^④在后文中,罗蒂认为族群中主义是对启蒙理性主义的一种替代,是一种特殊的哲学治疗,它让“自由主义者严肃对待这样的事实,即程序正义和人类平等的理想都是地方性的、新近的、古里古怪的文化发展,然而认识到这一点并不意味着它们就不值得为之战斗。它力主这些理想可能都是地方性的、与文化相关的(culture-bound),然而毋庸置疑这是该族群的最佳希望。”^⑤罗蒂的这说法引起了西方学界的诸多讨论和质疑,在1991年为其哲学论文集《客观性、相对主义与真理》所做的导言《反表象主义、族群中心主义和自由主义》中他又对族群中心主义做了澄清。罗蒂区分了族群中心主义的两重含义,即“作为不可缺少之条件(an inescapable condition)的族群中心主义(粗略地说,与人类的有限性同义)与作为对特殊的同种同文之指涉的族群中心主义(a reference to a particular ethnos)。依后一种说法,族群中心主义意味着对特定社会政治文化的忠诚,即马克思所谓的资产阶级民主和罗伯特·昂格尔较为中性的称谓富裕的北大西洋民主。”^⑥

探究的伦理-政治学转向是族群中心主义的必要条件。近代哲学家对知识的探究,旨在寻求一种认识论或形而上学基础,寻求知识的普遍本质。罗蒂提出的认识论行为主义(epistemological behaviorism)是对这种知识探究观念的最初反驳。认识论行为主义认为,知识不是对心灵之镜内部表象的准确再现问题,而是对信念的社会性证明。^⑦换句话说,对知识本性的探究只是“对于各种不同的认识如何尝试就信奉什么达成一致的问题进行的一种社会历史性解释(sociohistorical account)。”^⑧那么,知识探究就难以超越特定共同体的社会认知和价值观念,而探究本身则只具有伦理基础(ethical base),而不具备形而上学基础。共同体存在的理由在于其成员对是否对错能有最低限度的共识,这构成了该共同体的底线伦理。对共同体的辩护其实就是对共同体生活方式的辩护,辩护的理由不在于彼岸世界或抽象原则,而在于共同体的传统和实践,以及对失去这些传统和实践之后的预见。^⑨显然,这是典型的辉格党式的

辩护,即通过回顾传统所赋予共同体的伦理价值,通过与其他共同体的对比来显现其优越性。譬如,伯克对法国大革命的批判就是典型的辉格党人的批判,他认为英国人的政治自由根植于其历史传统,而法国人的自由恰恰是以摧毁传统为代价,以抽象的原则为基础的,特别是法国大革命的暴力恐怖恰恰是威胁到了自由,两相对比,还是英国人对自由的捍卫更有实践效用。同样,罗蒂认为只有把体现自由社会品质的共同体与那些不体现这些品质的共同体之间进行对比(comparison),那么“在两种社会中经历过的人中,没有任何人会选择后一种社会。”^⑩譬如,邱吉尔对民主的辩护:民主是人类所设想的政府形式中最坏的,但是迄今人类所实践的政府形式中最不坏的。

以伦理-政治的方式来讨论社会团结问题关键是要澄清“我们的社会应具有什么样的自身形象(self-image)。”^⑪浸润在生于斯、长于斯的共同体,我们潜移默化的获得了我们的道德修养、价值判断和社会责任。个人的社会责任乃是相对于特定的共同体而言的,“对一个人自己不认为是其成员的共同体,我们不能说他对之不负责任。”^⑫倘不如是,那逃跑的奴隶就是不负责任了。诚然,没有任何事物能免于批判,但我们也没有义务为一切事物辩护。作为特定共同体的成员,“我们实际上必须赋予我们自己的族群(group)以优越性……我们必须从我们所在的地方出发,而这就意味着有许多观点是我们无法严肃对待的。”成为族群中心主义者的关键是在人类划分为诸多族群的事实面前,我们必须为自己所属族群所持有的种种信念辩护,而没有义务为其他族群所持有的观念辩护。个人所肯认的族群是首要的族群(the first group),即某一同种同文族群(ethnos),“他们分享了足够多的这个人的信念,可以进行富有成效的对话了。”^⑬所以,罗蒂所主张的族群中心主义是实质性的族群中心主义(substantive ethnocentrism):政治论证不是借助于自然秩序或普遍原理,而是诉诸于地方性的实践和标准。^⑭

如上文所示,罗蒂所肯认的共同体是自由民主共同体,在此人们彼此宽容、妥协、和自由探讨。人们可以自由的言说,不必为自己的言词而担惊受怕,一种从骨子里渗出的莫名其妙的恐惧。没

有任何人拥有真理权威,对他人的行为站在道德制高点上横加指责,真理仅是人们在交谈过程中暂时达成的权宜之计。面对分歧,彼此寻求以言辞来说服,而不是以暴力来压服。即便暂时难以达成一致,也容忍分歧,为创造性的少数预留下生活和思考的空间。在多元情境中,人们自由达成的协议是如何完成共同目标的协议,比如使残酷最小化、机会均等、兑现自由民主制的平等承诺、提供希望,等等。在这一共同目标的背后,罗蒂认为“人们应该对私人目标的彻底多样性、个人生命的彻底诗意性,以及作为我们社会制度基础的‘我们-意识’(we-consciousness)的纯粹诗意性,具有愈来愈强的意识。”^①

族群中心主义要从自己所是的地方出发,但绝不是自我封闭、拒绝与他者交流的小圈子。罗蒂专门指出“我所用的‘自我中心’并不是指‘自私’,它更倾向于指‘自我满足’,它是一种意愿,认为自己已经具备了沉思所需的全部知识,完全能够了解一个被沉思的行动所带来的后果。它是这么一种想法,即认为自己已具备了所有的信息,因此最能够做出正确的选择”。^②对于罗蒂所肯认的中产阶级自由主义文化来说更是如此,“它是那种因为自己能够持续不断地敞开自身,扩展同情心而感到骄傲自豪的文化。”^③我们不应该把他者当成偶然传入我们地盘的冒失鬼,而“要尝试将他们与我们已经具有的那些信念编织到一起。”接受他者是因为我们相信不同族类的文化与一个文化内部成员所持有的不同理论之间没有什么不同,“塔斯玛尼亚土著人与英国殖民者在交流上有麻烦,但这种麻烦与格莱斯顿和迪斯雷利之间体验到的交流困难只是在程度上不同而已”。^④作为我们传统一部分的犹太教-基督教相信,一个被剥夺了所有尊严的异乡人应得到收留,重新恢复其尊严。面对一个在森林中迷失的孩童,一个庙宇被铲除、书籍被焚毁、民族被灭绝的幸存者,我们不能坐视不管,而要接纳他们,把他们编织进我们的共同体。接纳他者不是因为我们与他们有共同的本质,而是因为我们对他们的遭遇有感同身受的能力,在于“想象地认同他人生命的细微末节”,^⑤“倾听北爱德和感伤的故事”。^⑥二战期间丹麦人和意大利人冒着生命危险保护犹太人,不是因为犹太人与他们具有共同的

本质,而是因为他们都是米兰人或日德兰人,或是行会中的同仁,或是孩子的伙伴。同样,现在面对大城市中绝望的年轻黑人的悲惨处境,我们之所以帮助他们一个较有说服力的看法是因为他们是“我们的美国同胞,并坚持美国同胞竟然获得如此绝望,是可忍孰不可忍。”^⑦

罗蒂为社会团结辩护的社会政治理由一族群中心主义,绝非空穴来风,而是对美国民族同化经验的概括。众所周知,来自英国的白人定居者,在经历了两个世纪的殖民统治和独立之后,确立他们在美国文化中的主流地位。但从1840年始,大量的爱尔兰、德国、波兰、意大利等移民涌入美国,到1910年,在美国五个白人中就有一个不是生在本土。但不到两代人的时间,这些移民的后裔被主流文化同化。^⑧此后,来自世界各地的族裔都普遍融入了美国主流文化。这构成了罗蒂族群中心主义的基本政治文化背景,须知罗蒂所肯认的族群乃是自由民主的生活方式和政治架构。由此可见,罗蒂以族群中心主义为社会团结辩护,与哈贝马斯的宪政爱国主义有异曲同工之妙。不过,也应该看到罗蒂对自由民主社会内部的分歧关注不够^⑨,对美国种族隔离、种族歧视的历史反思不透彻。

叙事转向:社会团结的修辞理由

杜威尝言“在实际经验时,人只是一刹那一刹那地生存着,所竭力应付的即于其刹那中所发生的事件。但当他在思想中检阅既往的一切刹那时,一场戏剧便井井有条地形现出来。”而人的生活记忆不过是一段故事,“各种事件都安排到能够适合于那段故事的性质”。^⑩一个生活中有厚度有魅力的人,或者是会讲故事的人,或者本身就蕴含着许多的故事。我们关注一个人不是因为他理性与否,而是想聆听他的故事。同样,一个共同体的魅力也在于其存留、创造的故事。了解历史悠久的文明,不是记诵其箴言警句,而是要理解蕴含其中的故事。关于共同体的精美故事,无论是对辉煌过去的复现、悲惨过去的控诉,还是对美好未来的想象,都是该共同体团结所不可缺少的素质。罗蒂认为,在文学文化背景下,应“背弃理论,转向叙述”,^⑪应设法避免“以‘逻辑’统治而视‘修辞’为非法的社会”,^⑫关键是要知识分子讲述北

大西洋中产阶级自由主义共同体的故事,展现自由民主制度下的富裕、普通人有尊严的生活以及美好的乌托邦愿景,从而促进社会团结。这是罗蒂为社会团结辩护的修辞理由,也有学者称之为修辞学转向。^③

早在1978年,罗蒂就提出哲学应成为一种书写形式或文学类型。作为一种书写形式,它描述的对象不是客观世界而是文本。^④1989年,他重申理论只具有提示作用,提示如何把一个故事讲得更加完美。而知识分子应留意文学与政治,特别是文学批评“已经逐渐地、半自觉地取得过去曾经(先后)被宗教、科学和哲学所占有的文化角色”。^⑤知识分子应该停止苏格拉底式的原则追求,而直面具体的行动计划;理性主义业已难以为自由主义辩护,唯有“以唯名论和历史主义为公共修辞的自由主义文化”才能证成之。^⑥

2001年,罗蒂明确提出近五个世纪以来,西方知识分子的生活世界经历了从宗教到哲学,然后从哲学到文学的进步。自启蒙运动始,宗教在文化中的作用逐渐为哲学所代替。不过,哲学对救赎真理的欲求,依然保存着一神论的形式,真理好比世俗化的上帝,它寻求单一的背景、整全的理论体系、自然秩序或者历史规律来简化复杂的社会生活。理论体系本来是人为建构的用以说明社会事实的工具,在哲学文化下却成了社会事实所由之来的依据。哲学家发明的理论工具,最终掌握了哲学家。从塞万提斯和莎士比亚怀疑“人类是并且应该是如此多种多样以致假装他们的内心深处怀有同一个真理是毫无意义的时候”,^⑦文学开始成为哲学的对手,一种文学文化呼之欲出。昆德拉赞叹“十八世纪不只是卢梭、伏尔泰和霍尔巴赫的世纪,也是(甚至尤其是)菲尔丁、斯特恩、歌德、拉科罗什的时代。”^⑧在文学文化中,宗教和哲学日益边缘化,它“既不是在与非人类的位格的非认知的关系中,也不是在与命题的认知关系中找到救赎,而是在与其他人的非认知关系中,藉由人类作品诸如书籍、建筑、绘画和歌曲等建立的关系中找到”。^⑨文学文化扩展人们的想象力,它以视角的多样性和对同一个事件描述的多元化见长,提醒我们关注生活中的细节,让我们变得更加敏感。文学文化应“被看作是用另一种更好的方式继续启蒙运动。”^⑩

在《哲学与自然之镜》中,罗蒂表现出对装模作样的哲学家立法者(philosopher-legislator)的厌恶,因为他们持本质主义知识观,“对于其本质的知识,提供了可使一切话语的公度性得以成立的主导性语汇(master-vocabulary)”。^⑪哲学家去圣化与知识分子政治化构成了反讽的基本内涵之一,即哲学家不能充当社会立法者的角色,而应该回归私人领域从事新语言和新隐喻的发明和创造;而在公共领域知识分子必须积极参与实际社会-政治生活,对公共事务发言。倘若哲学家想要进入公共领域,必须进行身份转换和修辞转换,以审慎的实践智慧来观察现实问题。^⑫知识分子是那些拥有足够的金钱和空闲追求自律的人,他们“参观不同的教堂或清真寺,去不同的剧院或博物馆。当然,最重要的是阅读大量的不同的书籍。”^⑬他们是各式各样故事的讲述者,而不是真理的发现者。在知识分子中间,罗蒂对小说家情有独钟。而米兰昆德拉和哈罗德布鲁姆对罗蒂这一思想的形成具有关键性的意义。

20世纪注定是一个大悲大喜的世纪,短短的上半个世纪发生了亘古未有的两次世界大战,下半个世纪的大部分时间人们生活在冷战的恐惧中,直到1989年。在这个世纪,一种新型政体—极权主义—显现出来,它时而露出温馨的、颇具诱惑力的笑脸,时而露出令人恐怖的狰狞面目。它的可怕之处不仅仅是集中营中对同类的摧残和奴役,更在于摧毁个人反思的能力和欲望,甘愿成为特定意识形态的工具—接受该意识形态的说教,积极脱胎换骨成为意识形态意欲的新人。个人成了为权力所任意塑造的橡皮泥;学术成为权力的婢女。这是人类非理性的疯狂,还是工具理性的乖张,注定成为困扰学人的问题。

从哲学文化中解放出来的罗蒂认为,拷问极权主义是否理性是残酷的,试图证明自由民主制比极权主义更理性也是不得要领的。极权主义极力想塑造整齐划一和纯粹的群众,他们彼此相似,说同样的话,做同样的事。这一塑造过程是理性的,特别诉诸于人类灵魂的工程师来灌输和教化。罗蒂从昆德拉对小说这一文学体裁的解读中获得了启发,文学能够填补从哲学中解放出来的空白。^⑭昆德拉认为,小说无法与极权主义相兼容。小说展示的世界是偶然多变与暧昧相对的,而极

权主义的世界是以唯一真理为基础的世界,它恰恰要排除偶然与差异。为了避免偶然与差异,极权主义以特定理论为基础塑造了超真实的世界,把人们驱赶到这一世界,使之成为他们的唯一真实世界。老大哥未必相信这一超真实的世界,但他要求大众必须相信;他未必会按照他宣誓的真理行动,但大众必须如是行动。而小说的世界是一个充满偶然性与差异性的世界,人们无法确证自身,它们“只想逗人乐、让人开心,让人惊奇,让人着迷。它们是游戏性的,它们的巧妙就在于此。”^⑮小说不断向人们敞开新的可能性,“它帮助我们理解人类生活的多样性和我们自身道德词汇的偶然性”。^⑯在小说的世界中,每个人都是特殊的、不可复制的,任何人都不能代表真理,不能凭借真理的声音说话,“我们所有的人只代表我们自己,在这个个人组成的乐园中所有的个体都是平等的居民,人人都有权利被理解,但是没有任何人有权统治别人”。^⑰小说成了民主的乌托邦的同义词,而与极权主义格格不入。

如果说昆德拉从消极方面说明了小说与极权主义难以兼容,那么布鲁姆则从积极方面展示了小说与自由民主政体的兼容性。小说是一门表达偶然与差异的艺术。而只有自由社会才预留了偶然与差异的空间。在罗蒂看来,所谓自由就是承认偶然(the recognition of contingency),^⑱承认我们所操持的语言、自我和自由社会本身都是偶然的的存在。在人类历史长河中,自由社会的成立不过是短短的一刹那,它时常面对暴政、混乱和饥饿的威胁,在20世纪差点因极权主义的兴起而毁于一旦。没有任何理论基础,可以担保自由社会永世长存。自由主义预设了公私领域之间的界分,其核心观念是,“若只涉及言论而不涉及行动,只用说服而不用暴力,则一切都行。”^⑲在私人领域,它鼓励人们说不同的话,说有创造性的话,与众不同的话。个人不会因言获罪,不会害怕说话。而在公共领域,它鼓励人们做不同的事,在公共空间展现个人的卓越,让每个公民淋漓尽致的表达对公共事务判断的与众不同之处。密室政治则是把个人的卓越隐藏起来,以其行动的不可预测性来引人关注,它不是以言辞的力量来展现个体的独特性,而是以神秘的、不可揣摩的意志来吞噬个人的独特性。

罗蒂讲述了西方自由社会逐渐成长的故事,一个消极自由逐渐扩展的故事,一个政治世俗化的故事,一个残酷最小化的故事,一个提供乌托邦希望的故事。^⑳评价一个政治制度的优劣关键就在于其蕴含的故事。如果某一政治制度下生活的民众讲述的饥寒交迫的故事,是恐惧绝望的故事,是没有尊严的故事,那么几乎可以断定这样的生活是不值得人过的生活,这样的共同体是没有团结感的共同体,整个社会必然要陷入分裂。极权主义的故事即如此。我们没有办法证明自由主义比极权主义更理性,但我们可以明了自由主义下人们生活得更有尊严,更有希望,也更富裕。两相比较产生的反差效果(contrast-effects),^㉑对于任何一个心智健全的人来说,高下立判,无需诉诸于复杂的理论论证。所以,社会团结是创造出来的,蕴含于叙事中的修辞力量是社会团结不可或缺的因素。对于特定的共同体来说,共同体的历史叙事足以使成员意识到我们感,增加社会团结。

不过,叙事不能偏离生活世界,空头的允诺骗得了一时但骗不了一世,远离生活世界的叙事最终将会连同共同体一起被埋葬。此外,叙事的制度条件至关重要。自由主义提供了各种叙事竞争的平台,各人有选择叙事的权利,能够形成恰当的判断,种植下的是希望,而极权主义只要人们相信唯一正确的叙事,个人没有政治判断力,只有相信说教,而种植下的是恐惧。只有在竞争中胜出的叙事,才更切合生活世界,更有修辞力量以促进社会团结。在此,我想借用哈贝马斯对贝克所说政治论据的修辞功能的批判来批评罗蒂的叙事转向,“贝克尔必须解释,为什么公民们,而不仅仅是精英们,在看透了伪论辩性广告的情绪性意义之后,却仍然对它加以接受”。^㉒同样,罗蒂也应对此作出解释。

小 结

团结几乎是所有人类共同体都祈愿的文明理想,但在近代以来西方政治哲学家并不特别关注团结。团结似乎与集体主义有着千丝万缕的联系,而西方近代自由主义乃是以个体主义为本位的。譬如,在奥克肖特看来,集体主义是孤独、无助、无能的庸众挤靠在一起来寻求温暖的社会意识,庸众没有个人行动的能力,只有在消失在集体

中才能显示出平等。反对个体主义就是一种“团结”和平等的道德观,即“偏好安全胜于自由,偏好团结胜于进取,偏好平等胜于自主;每个人都是社会的债务人,他们欠了社会永远无法偿还的债,社会也因此成了他们必须对集体承担义务的一种象征。”⁸³不过,团结并不能等同于集体主义。同处一个地球的人类,因为语言、地理环境、政治体制等等划分为不同的共同体。这一基本事实决定特定的共同体必须进行有效的内部整合的理由,而社会团结就是共同体内部整合的表征。在后哲学时代,罗蒂对社会团结之理由的诠释,有助于政治哲学界进一步讨论关于团结的思想和观念。

罗蒂为社会团结所做的辩护还有进一步讨论的余地。第一,罗蒂夸大了语言的地方性特征,而没有认识语言的规范性特征。在罗蒂看来,不同的语言塑造了不同的共同体,个人都是特定共同体之语言的道成肉身。用海德格尔的话说,就是“语言说人”。所谓团结仅是说特定语言的共同体内部的共识。罗蒂以维特根斯坦的语言游戏说来证成他的说法,不同的语言共同体在玩不同的语言游戏,它们没有共同的本质,只有些许程度的家族相似。可是,维特根斯坦指出,用语言进行交流不仅包括定义上的一致,也包括判断上的一致(agreement in judgment)。⁸⁴我们学说一种语言,必须学会区分正确或错误的用法,掌握词语在不同语境不同声调下的意义,等等。所以,语言是一种规范性的实践,根据适当的标准来学习运用语言必然是学会做判断。譬如,面对数列2,4,6,8,我们会很自然的接着写下10,12,14,16。判断上的一致不同于意见上的一致(agreement in opinion),“人们的一致决定什么是对的,什么是错的?—人们所说的内容有对有错,就所用的语言来说,人们是一致的。这不是意见的一致,而是生活形式的一致”。⁸⁵生活形式的一致乃是由于人类秉有某些共同的行为方式,而“共同的人类行为方式是我们借以对自己解释一种未知语言的参照系”。⁸⁶希尔据此认为,罗蒂所说的团结只是“意见上的一致”,而从维特根斯坦的视角来看团结只有“判断上的一致”或“生活形式的一致”才是可能的。⁸⁷

第二,如何处理“我们”与“他们”之间的关系是罗蒂社会团结思想的薄弱环节。假如我们接受

希尔的说法,那么罗蒂不可能把他者包容进“我们”,因为我们和他们之间没有共同的人类行为方式,我们就不可能理解他们的语言,不可能接受他们。罗蒂诉诸于同情心来包容他者,扩大我们的范围。可是问题的关键是,如果团结仅仅是把他者同化,那么这又难逃文化帝国主义的干系。⁸⁸即使在罗蒂所构想的自由主义乌托邦里,他者只有同化为我们才有可能。康德曾把同质的共和政体作为达成永久和平的条件,罗蒂的自由主义乌托邦同样是以同质的自由主义文化为前提的。这就与罗蒂所肯认的团结只是地方性的相矛盾了。在我看来,有两条进路可以有助于理解我们与他们的关系问题,即卡尔施密特的进路和列维纳斯的进路。

施密特认为敌友划分是政治的本质。政治的敌人是一个绝对存在,他不可能同化成为我们,相反在生存论上他们是我们最大的威胁,他们有在肉体上杀戮我们的现实可能性。因此,施密特指出“政治敌人毕竟是外人,非我族类;他们的本性足以使他们在生存方面与我迥异,所以,在极端情况下,我就可能与他发生冲突”。⁸⁹从施密特的进路来看,我们与他们之间在生存论上是不可能相互团结的,他们的存在构成了我们得以生存的前提条件。期望我们与他们团结一致,便是天方夜谭。罗蒂不赞成施密特的进路,两者对我们的理解并不相同。施密特是在国际政治无政府状态假设的前提下设想政治共同体的生存原则,而罗蒂则关注自由民主共同体内部整合问题,他们如何融入我们的共同体,达成社会团结;施密特的“我们”是在生存论上凝固的和绝对的,是政治神学的,而罗蒂的“我们”则是开放的和相对的,是政治社会学的。

列维纳斯为理解我们与他们提供了另一条进路。列维纳斯认为他者的存在是我的存在的最终根据,他者不是一个异于“我”的另一个存在者,而应被看作“我”的面孔,亦即“我”的存在本身。⁹⁰这样,我对他者的责任就优先于我们个人的自由和享受。团结不是要他们变成我们,而是我们对他们负有责任,他者的绝对性才是我们得以立基的条件。列维纳斯的观点实际上颠覆了西方主体性哲学,从政治哲学层面看,自由是以对他者的责任为前提,而不是以我的绝对性为前提,如此

则自由主义的个体主义就岌岌可危了。罗蒂也不会同意列维纳斯的进路,因为他抱持自由主义在公私领域之间的僵硬划分,担心把对他者的责任加诸于个人生活之上会带来消极的伦理后果,威胁到自由。^⑩

最后,罗蒂以族群中心主义来为社会团结辩护会带来实践上的消极后果。族群中心主义其实预设了差序格局,这就好比层层外推的同心圆结构,越是靠近中心彼此间就越亲密无间,越能意识到我们感。这与儒家讲的爱有等差有异曲同工之处。在我们的生活中曾经发生这样的故事:一个聪明的杭州女大学生被拐卖到山东菏泽农村成为人妻,生养孩童,在长达二十余年的抗争里,屡次想要逃跑,购买她的“丈夫”屡次在村民的协助下将其抓回,直到她的儿子考上大学,到杭州寻亲,才得以重见家人。在爱有等差的特殊主义伦理观照下,这位女士周围的村民并没有把她当成与他们一样的个体,对她的悲惨遭遇熟视无睹,甚至助纣为虐。恰恰是这种族群中心主义酿成令人发指的残酷。罗蒂所肯认的自由主义者相信“残酷是吾人所为最恶劣之事”,却因为族群中心主义而时有发生,这不能不说是罗蒂版本的自由主义的讽刺。在我看来,达成族群中心与普遍人性之间的“反思平衡”是一种实践智慧。罗蒂非此即彼的思维方式却把两者对立起来,没有看到其消极后果:以族群中心主义为依据的社会团结,可能会带来地方性社区的团结,但它也会威胁到社区之外的“陌生人”,甚至以暴力强迫的方式让其成为我们中的一员。

此外,对于以现代化为目标的发展中国家来说更应慎重对待族群中心主义,退居到所谓的传统或现实中。伯林曾分析到退居内在城堡的自由实际上是一种不折不扣的酸葡萄心理“我没有把握得到的东西,就不是我真正想要的东西”。^⑪后来,伯林把退居内在城堡的自由扩展对到民族主义的分析,在西方强势文明的侵略下,相对弱势的文明在寻求富强受挫后,很有可能退回到自身内部汲取力量,而不愿意正视现实。这同样是一种酸葡萄心理“如果“他们”不承认“我们”,那么“我们”也不需要“他们”;不仅如此,我们还蔑视他们,我们认为他们是垂死的,他们是“堕落的西方”;实际上,他们觉得是我们的缺点的那些东

西,比如我们的原始落后、我们的幼稚状态、缺少他们珍视的那些优点——世故、政治感或现代观——根本就不是缺点,而是他们太盲目以至于看不到的精神和道德上的优点”。^⑫对于发展中国家来说,应该从传统文明现代文明转换的视野来实现传统的创造性转化,而不是固步自封、夜郎自大。西方侵略的屈辱和学习西方的挫折,并不构成拒绝现代化的理由。我们应该以开放的胸襟在古今之争的现实背景下,寻求把现代化与传统对接起来,实现文明的再生,“一种古老文化也不足以推动一个现代民族的发展。老干上必须嫁接新枝,这是能够代替僵化或对某些一知半解的外国‘原型’的可怜模仿的惟一出路。如果一个民族要成长,就不能长时间被当作奇花异草来对待:它只有在露天中,在开放的世界中才能发现;不能强迫谁只吸收过去的和已经死去的东西,养在小心维护的人造光线里,除了发育不良将一无所得”。^⑬

⑩ Hauke Brunkhorst, *Solidarity: from civic friendship to a global legal community*, trans. J. Flynn, Cambridge: MIT Press, 2005, pp. 1 - 77.

⑪ 郑维伟《反讽在罗蒂政治哲学中的三副面孔》,《哲学分析》2010年第4期。

⑫ Norman Geras, *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, London: Norman Geras, 1995.

⑬ Ronald Alexander Kuipers, *Solidarity and the Stranger: Themes in the Social Philosophy of Richard Rorty*, Lanham, Maryland: University Press of America and the Institute for Christian Studies, 1997.

⑭ Dianne Rothleder, *The work of friendship: Rorty, his critics and the project of solidarity*, Albany: State University of New York, 1999.

⑮ Michael Anthony Brown, *Pragmatism, Solidarity and Literature*, UMI, 2005.

⑯ Carol Nicholson, *Postmodernism, Feminism and Education: the need for solidarity*, in *Educational Theory*, 1989, Vol. 39, No. 3, pp. 197 - 205.

⑰ Michael A. Principe, *Solidarity and Responsibility: Conceptual Connections*, in *Journal of Social Philosophy*, 31/2, 2000, pp. 139 - 145.

⑱ Joyce Kloc McClure, *The Contingency of Solidarity: A pragmatic critique of Richard Rorty's Philosophy*, in *Horizons*, 28/1, 2001, pp. 30 - 49.

⑲ Lawrence Wilde, *A "Radical Humanist" Approach to the Con-*

cept of Solidarity, in *Political Studies*, Vol. 52, 2004, pp. 162 - 178.

⑪科恩《论民主》,商务印书馆 2005 年,第 50 页。

⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲罗蒂《哲学与自然之镜》,商务印书馆 2003 年,第 343 - 344、344 - 345、353、345、359、302、346、352、353、362、356、161 - 168 页。

⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒罗蒂《后哲学文化》,黄勇编译,上海译文出版社 2004 年,第 233 - 241、188 - 189、247、192、186、191 页。

⑮⑯ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982, p. XVIII, p. xxxviii.

⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒罗蒂《实用主义哲学》,林南译,上海译文出版社 2009 年,第 1、9、99、107、106、109、103 页。

⑰⑱⑲⑳㉑㉒ Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991a, p. 29, p. 15, p. 1, p. 208, p. 15, p. 204.

⑳罗蒂《筑就我们的国家:20 世纪美国左派思想》,黄宗英译,三联书店出版社,第 31 - 54 页。

㉑笔者曾撰文详细考察罗蒂自由主义左派立场,可参见《左派政治发展的逻辑:理查德·罗蒂论 20 世纪美国左派》,《政治与社会哲学评论》2011 年 6 月号。

㉒罗蒂《哲学的场景》,王俊、陆月宏译,上海译文出版社 2009 年,第 59 页。

⑳维特根斯坦《逻辑哲学论》,李步楼译,商务印书馆。

㉑维特根斯坦《哲学研究》,陈嘉映译,上海人民出版社,2005 年,第 8 页。

㉒伯林曾说“言论自由…或通过言辞以外的方式表达的自由…可以是一个独立目的,无需以任何其他目的来为之正名,它本身就值得为之斗争,有人还会说值得为之献出生命,而这并不取决于它在让人们变得幸福、智慧或强大等方面有多大价值。…毫无疑问,过分的强制会使太多的人不能畅所欲言,使他们理解与表达的能力日渐萎缩;其结果无非是路人皆知的事实:如果你不让人们思考,愚钝他们的想象力,他们就会永远诚惶诚恐,处于愚蠢或幼稚的状态,在任何领域都做不出什么有价值的事情。”以赛亚·伯林《现实感》,潘荣荣、林茂译,译林出版社 2004 年,第 61 - 62 页。

㉓洪涛《本原与事变:政治哲学十篇》,上海人民出版社 2009 年,第 1 - 10 页。

㉔罗蒂《实用主义哲学》,第 98 页,译文参照原文改动。

㉕ Matthew Festenstein, “Ethnocentrism and Irony”, in James Tartaglia ed., *Richard Rorty: Critical Assessments of Leading Philosophers Vol. 4*. London & New York: Routledge, pp. 87 - 124.

㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲罗蒂《偶然、反讽与团结》,徐文瑞译,商务印书馆 2003 年,第 96、270、271 - 272、8、77、117、124、41、77 页。

㉓罗蒂《哲学、文学和政治》,黄宗英等译,上海译文出版社,2009 年,第 80 页。

㉔罗蒂《真理与进步》,杨玉成译,华夏出版社 2003 年,第 146 页。

㉕罗伯特·达尔《论民主》,商务印书馆,1999 年,第 159 - 161 页。

㉖ Maclintyre, “Moral arguments and social contexts: a response to Rorty”, in *Hermeneutics and Praxis*, 1983, pp. 222 - 223.

㉗杜威《哲学的改造》,许崇清译,商务印书馆,1958 年,第 2 页。

㉘ George Bragues, “Richard Rorty, Postmodern case for liberal democracy: a critique”, *Humanitas*, 2006, No. 1 - 2, p. 161.

㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲罗蒂《哲学、文学和政治》,黄宗英等译,上海译文出版社 2009 年,第 4、105、105、115、102、78、42 页。

㉓米兰·昆德拉《小说的艺术》,第 202、117 页。

㉔罗蒂《哲学与自然之镜》,第 336 页,译文参照原文有改动。

㉕郑维伟《反讽在罗蒂政治哲学中的三副面孔》,《哲学分析》2010 年第 4 期。

㉖ Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, Polity Press, 1997, p. 118.

㉗罗蒂《哲学的场景》,王俊、陆月宏译,上海译文出版社 2009 年,第 230 页。

㉘哈贝马斯《在事实与规范之间:关于法律和民主法治国的商谈理论》,童世骏译,生活·读书·新知三联书店,2003 年,第 366 页。

㉙迈克尔·奥克肖特《哈佛演讲录:近代欧洲的道德与政治》,顾枚译,方刚校,上海文艺出版社 2003 年,第 27 页。

㉚㉛㉜维特根斯坦《哲学研究》,陈嘉映译,上海人民出版社,2005 年,第 103、102、95 页。

㉝ Grey Hill, “Solidarity, Objectivity and the human form of life: Wittgenstein VS Rorty”, in James Tartaglia ed., *Richard Rorty: Critical Assessments of Leading Philosophers Vol. 4*. London & New York: Routledge, pp. 322 - 342.

㉞希拉里·普特南《无本体论的伦理学》,孙小龙译,伯泉校,上海译文出版社 2008 年,第 113 页。

㉟卡尔·施密特《政治的概念》,刘宗坤等译,上海人民出版社 2003 年,第 139 页。

㊱怡怡《“超在”的扩展:列维纳斯伦理学的政治哲学维度》,中国现象学与哲学评论(第 10 辑)《现象学与政治哲学》,上海译文出版社 2008 年,第 27 - 30 页。

㊲ Ronald Alexander Kuipers, *Solidarity and the Stranger: Themes in the Social Philosophy of Richard Rorty*, p. 11.

㊳㊴㊵以赛亚·伯林《自由论》,胡传胜译,译林出版社 2003 年,第 209、299、302 页。

作者简介:郑维伟,法学博士,天津行政学院哲学所讲师。天津 300191

(责任编辑:任连博)