

从罗蒂处拯救海德格尔^{*}

查尔斯·吉翁/文 吴三喜/译

摘要 理查德·罗蒂是海德格尔哲学在英美世界的积极传播者。在罗蒂和海德格尔之间共享着很多重要的哲学观点和基本立场：反笛卡尔主义、反基础主义、反本质主义等。然而即便如此，两人之间仍存在着某些深刻的区别和差异。就历史观而言，海德格尔坚持着“基础历史主义”的立场，而罗蒂则将历史视为一系列因核心隐喻的偶然转变而生成的片段和断代。在语言观和真理观上，海德格尔对日常话语持怀疑态度，并将真理视为本真存在样态对日常沉沦的胜利，罗蒂则将真理视为日常语言游戏中的“得到担保的可断言性”。海德格尔将人类生存镌刻进一个更大的关联语境之中，而罗蒂则将人类生存完全交给了人类的自我创造。最后，两人关于哲学终结的观念也表现出巨大的差异。

关键词 历史 语言 真理 生存 哲学终结

* 本文首发于 *Philosophy and Phenomenological Research* (Vol. 46, No. 3, New York, Mar. , 1986), 本文的翻译得到作者的授权。查尔斯·吉翁 (1944 -), 美国佛蒙特大学哲学系教授, 南佛罗里达大学荣誉教授, 著名的海德格尔研究专家和存在主义哲学研究专家, 著有《海德格尔与知识问题》等, 曾主编《海德格尔剑桥指南》。译者吴三喜 (1988 -), 哲学博士, 河北师范大学马克思主义学院讲师, 主要研究方向为西方哲学。本译文为河北师范大学校内博士基金 (S2017B11)、河北省教育厅 2018 年度人文社科研究青年基金 (SQ181178) 的阶段性成果。

就最近几年使海德格尔的声名在盎格鲁-撒克逊世界变得受人尊敬这件事而言，没有人比理查德·罗蒂做得更多了。在其1974年的论文《克服传统：海德格尔与杜威》^①中，罗蒂对海德格尔的解读拆除了阻碍我们认真理解和倾听海德格尔的障碍。此外，通过将海德格尔置于《哲学与自然之镜》的讨论中心，罗蒂还破除了人们的如下偏见：大陆哲学根本就是智识生活中的混乱地带。在其使人翘首以待的关于海德格尔的论著中，我们可以设想一种关于这位忧郁的德国教授的清晰而深入的阐释，这一阐释正视了海德格尔对由尼采和詹姆斯肇始的反柏拉图主义事业的贡献，这一贡献至今仍在当前的哲学活动中起着作用。海德格尔其人其思一直保持着神秘性，但是现在他成了一个能够被清楚理解的人物，在这点上罗蒂功不可没。

罗蒂和海德格尔之间的共同基础是显而易见的。海德格尔对西方哲学传统做出的独特而持久的诊断为罗蒂的批判活动奠定了基础，基于此，罗蒂将从柏拉图起纵贯康德的西方哲学视为某些运用偶然和陈旧的隐喻而做出的无用的活动。《存在与时间》中对主观主义的批评以及对社会实践优先于理论的强调为罗蒂的整体论和“认识论的行为主义”准备好了道路。此外，后期海德格尔对基础主义的毁灭性批判也同样为罗蒂自己关于实在论和寻求基础的更全面的批判指明了方向。

但是，愈来愈明确的是，罗蒂意图将海德格尔的思想纳入杜威、维特根斯坦、奎因和塞拉斯等人共享的立场之中的做法容易掩盖住两人之间关键的本质性差异。^② 在关于其即将出版的论著的一篇报告中，罗蒂摆明了他与海德格尔

① 重印于 Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), 以下简称 CP。涉及的文献及简称还有: Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979), PMN; “Heidegger Against the Pragmatists,” 第二届莱纳德会议论文 (Reno, Nevada, October 15, 1981), HAP。海德格尔的著作有: *Basic Writings* (New York, 1977), BW; *Discourse on Thinking* (New York, 1966), DT; *Early Greek Thinking* (New York, 1975), EGT; *The End of Philosophy* (New York, 1973), EP; *Frühe Schriften* (Frankfurt, 1972), FS; *An Introduction to Metaphysics* (Garden City, N. Y., 1961), IM; *Kant and the Problem of Metaphysics* (Bloomington, Ind., 1968), KPM; *On the Way to Language* (New York, 1971), OWL; *Poetry, Language, Thought* (New York, 1971), PLT; *The Piety of Thinking* (Bloomington, Ind., 1968), PT; *Sein und Zeit* (Tübingen, 1972), SZ; *On Time and Being* (New York, 1972), TB; *What is Called Thinking?* (New York, 1972), WCT。

② 约翰·卡普托曾指出过一些基本差异，参见 “The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty,” *Review of Metaphysics* 36 (1983): 661-685。在这里卡普托主要关注存在、语言、解释学等话题。

之间的深刻差异。根据罗蒂的观点，思想家可以分为两个阵营：或者是“形而上学家”，这些人追求的是关于实在的终极知识，或者是“知识分子”，这些人往往对终极知识的观念持怀疑态度，表现出一种反讽姿态，不追求“精神的止息之地”。在罗蒂看来，海德格尔的梦想是在这种形而上学家和知识分子的对立之外为他自己寻找一个合适的位置，一个既不属于柏拉图—笛卡尔—康德形而上学传统也不是单纯的反讽和戏谑的恰当位置。与大多数后结构主义者的想法一致，罗蒂认为不存在这样的位置。一旦承认了形而上学的无用性，就不可避免地接受如下观点：“不存在思考的对象”，没有抵达要求我们关注和供奉的“存在”的更深的通道。如此一来，罗蒂讲述的关于海德格尔在西方思想中的位置的故事就变得富有争议性了，它的目的是在抹去海德格尔思想中的“庄严性”的同时保留住他对西方传统的诊断这一核心。在罗蒂看来，海德格尔是智性发展道路上的一个中转站，这条道路通往德里达、福柯、德勒兹，并最终走向立于这条道路终点的詹姆斯和杜威。^①

当罗蒂说海德格尔绝不会接受“知识分子”这一标签时他是正确的。海德格尔最早接受的是信徒的训练，一开始也是以天主教哲学教授的身份开始教学生涯的，他从来没有完全背离这一宗教背景。《存在与时间》作为他的第一部重要著作，主题之一就是企望在一个世俗化的世界中重新唤醒生命的沉重感，它对“返回”自身、“烦”、“罪”、“良知”、人的“沉沦”、“被抛”与“向死”的极端强调，有助于唤醒一种关于在“世界性”（*Weltlichkeit*）语境中获得拯救的元—宗教意识。《存在与时间》之后的著作保留了这一宗教维度，尽管是以一种新的方式。越到后期，海德格尔更加像一个旧约中的先知，哀悼着这个贫困时代丢失的纯洁。技术时代被视为“世界之夜”，其中诸神隐退，而我们则悬临于深渊之上。^② 为了将我们从这一“精神的暗夜”中唤醒，海德格尔试图提醒我们注意存在之“神秘”，而这一神秘正是我们在自己轻率的自负和自我称义中丢失的东西。海德格尔的目的是重新发现“朴素之物的荣光”^③，带领我们恢复一种更加源始的在世方式。海德格尔对技术和“在场形而上学”的诊断一直就从属于这种致力于恢复一种更加源始的存在关联的

① Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. XVIII.

② Heidegger, *Poetry, Language, Thought* (New York, 1971), pp. 91–92.

③ Heidegger, *Poetry, Language, Thought* (New York, 1971), p. 7.

努力。

对于罗蒂而言，重现于海德格尔思想中的这一宗教主题肯定是一种哲学退化现象。跟随德里达，罗蒂将海德格尔视为一个做出如下断言的优秀诊断家：当西方形而上学传统接受了由他的诊断而带来的所有结果时，它就开始变得不再强大。这种复古主义和启示录式的末世学被视为神学论题的遗产，而神学论题仍然局限于追求“形而上学慰藉”的樊篱之中。罗蒂会声称，如果追求正确答案的柏拉图之梦已经破灭，那么与始基保持关联或聚集于终极目的的迷梦也会随之破灭。为了保持一致，罗蒂建议，柏拉图传统瓦解之后的继承者——新兴“知识分子”——应该在任何事物上不占有绝对的观点。对形而上学慰藉的需求应该被放弃，因为我们生活在一个勇敢的、没有乡愁或幻象的新世界之中。和萨特一样，罗蒂说重要的事情是“将哲学家长久以来意在保持的那种严肃性精神放置一边”^①，而这一精神却仍然影响着海德格尔的创作。

海德格尔能否避开罗蒂在“形而上学家”和“知识分子”之间做出的明确划分，这一关键问题要直到罗蒂给出他对海德格尔的批判之后才能得到解决。本文的目标没有如此迫切，而是致力于澄清罗蒂和海德格尔在以下三个核心议题上的差异：（1）历史，（2）语言与真理，（3）人类生存的本质。本文的顺序是先澄清前期海德格尔即从《存在与时间》（1927年）到《关于人道主义的书信》（1946年）这一时期的相关观点，然后总结罗蒂在相同议题上的观点，并力图指明罗蒂观点中的某些困难。在此之后，我将简要讨论一下后期海德格尔，因为罗蒂明确将后期海德格尔视为他的精神领袖。最后，我将概要性地总结“哲学终结”这一概念，并讨论一下它在两位哲学家那里的不同意义。

一 历史

也许，罗蒂和海德格尔之间最明显的区别存在于他们的历史观念当中。海德格尔终其一生都致力于发展一种作为统一整全的、充满意义的历史观念。《存在与时间》中的历史观念是对19世纪历史主义及其倾向的回应，这种倾

^① Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. 87.

向常把历史视为由诸多非连续的、不可通约的、缺乏内在融贯性的断代组成的东西。海德格尔意欲通过指出在历史之中存在超历史的意义、它能够把历史拧结成一个融贯的整体这一点来抗拒历史相对主义。

早在 1915 年论述历史科学中的时间观念的讲座中，海德格尔就指出，本质性地讲历史必须被理解为目的论性质的东西。他声明，历史学家的任务不是对过去发生的事情做简单的统计，而是辨别出对于当下的“发展”而言具有“历史性效力”的东西。海德格尔说，历史必须被把握为“效力与发展的情境”^①，这意味着历史学家不得不辨别出能够被算作历史之物的东西。但是，这种辨别预设了某些用以决定什么是历史之物的“规范”，而这些规范又只能是作为整体的历史之事件的效力为之的结果。然而，因为历史任何时候都是非完成性的，所以将其视为一个整体就预设了我们能够辨别出某些确定的“文化价值”，^② 它们在未来凸显出来，成为历史努力加以实现的东西。海德格尔的结论是，历史学唯有基于如下假设才是可能的：历史在某些基本的价值中有一个目的，它把过去的事件编织进一个有意义的、统一的叙述之中。

这种历史作为一个有意义的整体的想法对海德格尔的本真性概念有所影响。正如海德格尔解释的那样，本真性既具有个体性的也具有超个体性的意涵。一方面，成为本真的意味着对自己的有限性和“向死而在”采取决断性态度。因为我们是一种直面生命终结的偶然性生物，所以我们有责任将我们生命的内容复述进一个融贯的、整全的意义整体之中。然而，另一方面，本真性同时还意味着意识到另一种有限性：我们对于在其中发现我们自身的更大的文化语境的依赖和义务。海德格尔强调了以下事实，作为人类或“此在”乃是向来已被抛进一个特殊的文化之中的，从这种特殊的文化中他汲取自我解释和自我评价的具体可能性。这一文化本身是一种历史的产物，因而在某种意义上我们就是历史性地凝结而成的理解方式的“代言者”，这些方式镌刻进我们之中，并使我们成为我们之所是。我们的生命所拥有的具体的内容向来是一种文化的和历史的产物。

正因为我们在上述意义上是历史性的存在，所以只有当我们以恰当的方式承担起我们对于历史的义务时我们才能够成为本真性的。生命中对意义的个体

① Heidegger, *Frühe Schriften* (Frankfurt, 1972), p. 369.

② Heidegger, *Frühe Schriften* (Frankfurt, 1972), p. 369.

性需求经常与历史文化中对意义的更宽泛的需求相对立。因而，要想充分地实现本真性，就必须将自身视为实现西方历史目的这一共有事业的参与者，海德格尔称之为我们的“发送”或“命运”（Geschick）。而这反过来要求我们理解“重演”或“重获”在我们的“继承性”（Erbe）中最基本的可能性这一需求。本真此在“选择它的英雄”，并且“自由地为忠诚地跟随可被重演之物的足迹而奋斗”^①。因为历史是所有流传的价值和理念的源泉，所以它应该被尊崇为“自由存在者的唯一权威”^②。“忠诚”、“尊崇”、“权威”这些用语表明海德格尔设想的是一种“基础历史主义”，根据这种基础历史主义，在西方历史背后存在永久的、超历史的价值和意义，它们为所有的解释和理解提供最终的指导。^③海德格尔在《存在与时间》里的目标是重获理解存在的古老方式，而这需要“解构”传统存在论的历史以便呈现这些原初的先行者。“基础存在论”的任务是揭示“流传下来的范畴和概念部分性地曾以真切的方式从中得以产生的那些源头”^④。正因如此，“哲学的事业就是保护此在借以道出自身的那些最基本词汇的力量，使之免受平庸的理解之害”^⑤。从海德格尔的观点来看，不存在离开历史的出口：正是这一复杂的、潜在的意义和价值织体构筑了我们，为我们提供了理解的所有可能性。

海德格尔的这种历史图像——历史乃是一个有意义的统一体——与罗蒂的历史观——来自库恩和福柯——完全不同。根据罗蒂的观点，历史展现为一系列的因核心隐喻中的偶然转变而生成的片段和变革，根本无连续性和融贯性可言。如果历史看上去像在讲述一个故事，那大部分是因为将我们当下的世界观加之于过去的缘故，这是一种回顾性的神话化。因为历史中不存在统一性，因而也就不存在来自先辈的持久的标准或约束传递给我们，以便解决我们的疑惑。罗蒂尊崇杜威，是因为他向我们表明“该如何放下以往的智识传统……如何将这一传统视为游戏性实验活动的材料而不是视为向我们施

① Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, 1972), p. 385.

② Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, 1972), p. 391.

③ 关于“基础历史主义”的思想可参见“The Twofold Task: Heidegger’s Foundational Historicism in Being and Time,” *Tulane Studies in Philosophy*, ed. by Michael Zimmerman, Vol. 32 (1984): 53–59。

④ Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, 1972), p. 21.

⑤ Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, 1972), p. 220.

加任务和义务的东西”^①。与海德格尔的“基础历史主义”不同，罗蒂的历史主义版本强调“不生灭的真理在其中得到表达的词汇是可生灭的”^②。历史不向我们提供价值的深度含义，因为价值并不独立于“每个时代中的文教、制度模式”^③。

然而，罗蒂的历史概念明显导致了一个矛盾的结果。^④ 罗蒂想让我们知道历史中不存在故事，也不存在使历史正确的东西，但是为了表明这一点，他必须能够给出一种关于历史发展的解释——也即讲述历史的故事，并且预设他的解释是正确的。罗蒂看上去与德里达和福柯一致，后两位哲学家认为历史仅仅是神话，是我们的生存不可缺少的幻象。但是正如我将稍后表明的那样，这种历史观唯有基于对过去事件的一种叙述才是可能的，它预设了某些关于我们的文化作为一个整体真实所是的概念。海德格尔自己说过，“历史……如果是某个东西的话，那只能是神话”^⑤。但是，这并不意味着诋毁历史，因为历史在如下意义上是个必要的神话：我们的生命只有在历史性文化这一更宽广的意义性空间之中才能是有意义的。这里关键的问题在于如何评估不同的神话，而不是我们能否摆脱开神话而生存。

海德格尔想必还会对如下一种立场持怀疑态度，这种立场似乎被罗蒂持有：站在纷乱时事背后用一种冷静的超脱眼光来打量它的全部。因为在海德格尔看来，我们与历史的关系是以“归属”和“参与”为特征的。我们能够站在历史之后将其看作是一场不可通约的世界观之间的盛典，被周期性的无法理解的变革打成碎片，这种观点在海德格尔看来是我们对历史的基本参与被斩断之后的产物。

后期海德格尔的历史概念，即历史作为一系列超越人类控制或理解的“存在的时代性绽现”，看起来在很多方面与罗蒂的观点相似。但是，即便这一后来的历史作为“存在的天命发送”的观念也是目的论性质的：正如

① Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. 87.

② Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. XLI.

③ Richard Rorty, *Philosophy and the mirror of Nature* (Princeton, 1979), p. 331.

④ 阿拉斯戴尔·麦金泰尔做出过类似的评论，参见“Philosophy, the ‘Other’ Disciplines, and their Histories: A Rejoinder to Richard Rorty,” *Soundings*, 65 (1982): 127–145, 138.

⑤ Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (Garden City, N. Y., 1961), p. 131.

海德格尔所说“存在作为天命发送本身是末世论的”^①。后期著作对任何单纯的历史之实用性运用都持批判态度。海德格尔说我们已经被迫疏离了存在，“因为我们只知道，并且只想知道历史学中的历史，而历史学则是为了当下之目的来探索和揭示过去之物的要素的”^②。但是历史仍然保留了理解的深层次根源，它能够通过海德格尔所谓的“回忆”而被达到“对存在之历史的回忆返回到存在无声之声的召唤和协调之中”^③。我们将在讨论罗蒂和海德格尔思想中“哲学的终结”概念时再次提起历史中的末世论作用这一问题。

二 语言与真理

罗蒂和海德格尔关于语言、真理的概念至少从表面看来是非常相似的。罗蒂论述的核心是“语言无处不在”^④。罗蒂认为，既然“我们没有办法在语言之外思考世界或我们自己的意图”，那么也没有办法来评估“作为一个整体的语言与它运用于其上的其他事物之间的关系”^⑤。与之类似，海德格尔指出了语言构筑我们的实在感的方式。他说“语词和语言并不是事物在其中被包装以便用来谈话和写作的工具，而是，正是在语词和语言之中事物才首次存在出来成其所是”^⑥。“语言并不仅仅是也不首要是可闻可写的关于交流之物的表达……语言只将作为存在的存在首次带入澄明之中……语言，通过起初的命名将事物带向语词和表达”^⑦。根据这一观点，我们在公共语言明确标画的意义空间之中才首次发现了我们自己和世界。

然而即便在他们关于语言的著作中有一种表面上的一致性，在他们关于语言作用的观念中仍然存在一种重要的差异。在《存在与时间》中，海德格尔提出了对“闲谈”或“闲聊”的批判，它们与“好奇”、“两可”共同建立起

① Heidegger, *Early Greek Thinking* (New York, 1977), p. 18.

② Heidegger, *The End of Philosophy* (New York, 1973), p. 77.

③ Heidegger, *The End of Philosophy* (New York, 1973), p. 77.

④ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. XIX.

⑤ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. XIX.

⑥ Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (Garden City, N. Y., 1961), p. 11.

⑦ Heidegger, *Poetry, Language, Thought* (New York, 1971), p. 73.

我们作为“常人”（das Man）的存在方式。闲谈保留有一种“平均的可理解性”，后者支撑起我们的实在感，但是它也将所有的可能性拉低到一种庸常的水平。海德格尔告诉我们，在“闲聊”和“套话”的一般形式中，“言谈之所云本身越传越广，并承担权威性”^①。随着我们被纠缠进常人的权威性言谈之中，我们“开始就立足不稳，进而变本加厉，全然失去了根基”^②。因为我们一般而言都是通过范畴和图式化——它们经由闲谈而被接受——而把自己关联于世界的，故而我们就变成了顺从者，与大众亦步亦趋。如此导致的结果就是，我们与自己最本真的理解的可能性疏远了。

在《存在与时间》中，基于闲谈的非本真理解与本真理解之间的区分是“非真理”与“真理”之分的基础。在日常状态中，我们纠缠进琐碎的偏见和盲从状态之中，这就阻碍了任何获得更深的有关我们自身和我们的在世处境之知识的可能。“两可使被揭示的东西和展开的东西处于被伪装状态和封闭状态的样式之中，向着存在者的存在未被消除，然而却断了根”^③。语词被抹去了所有真实的意义，我们生活于虚幻之中，用维特根斯坦的话说就是与“语言的根基”失去了联系。^④海德格尔说，通过成为本真的，我们将赢获“一种对遮蔽和晦暗的清除……粉碎此在阻碍其道路的种种假象”^⑤。这使“真理”作为存在者的“去蔽”成为可能。海德格尔试图在古希腊语 *aletheia* 中发掘一种“前哲学的理解真理的方式”，跟随尼古拉·哈特曼的做法将真理解释为“显露”或“无蔽”。^⑥根据《艺术作品的本源》，这一本源性的无蔽是由语言的本真事件或“诗”——在诗之中，“历史性民族的本质概念，即其对世界历史的参与得以向着这一民族显示出来”^⑦——来开显的。

因而，海德格尔严格区分了镶嵌在原初语言（我们传统中的“基本词汇”）中的对存在的本真理解与常人的非本真闲谈，后者在当下世界中散播并产生庸常但却具有强制性的平均理解。在海德格尔看来，如果我们能够发现镶

① Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, 1972), p. 168.

② Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, 1972), p. 168.

③ Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, 1972), p. 222.

④ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1986), p. 118.

⑤ Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, 1972), p. 129.

⑥ Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, 1972), p. 219.

⑦ Heidegger, *Basic Writings* (New York, 1977), p. 185.

嵌在传统程式中理解的深层可能性，那么我们就能够有望对我们当下的生存做出诊断和批判。

与这种几近摩尼教式的区分——本真语言和非本真语言——不同，罗蒂反而为这种在公共世界中流转的常见的语言游戏大唱赞歌。根据罗蒂的看法，“真理与知识唯有基于我们自己当下的探究标准才是能够被评判的”^①。因为在“当下最好的道德思维和科学思维”^②之外不存在通往理解的深层基础的道路，所以除了与我们“当下的实践”保持一致之外，不存在衡判竞争性主张的其他方式。随之而来的结果就是“真理”被定义为在最新的语言游戏中“由我们赋予的被担保的可断言性”^③。真理是在我们当下世界里不受约束的交谈的自由中“能够为之辩护的东西”^④。罗蒂运用戴维森式的论证方式试图向我们表明，我们必须假定“我们大部分的信念是真的”^⑤，因为我们没有办法设想相反的情景。

根据罗蒂式的实用主义，没有什么能够充当一种言谈方式优于另一种言谈方式的辩护条件。他写道，实用主义者是这样一批人，他们从不思索“是否有某种独立的东西，它们是我们建构语词和文化来加以实现的目的，我们依其来对语词和文化做出检验。但是他们确实认为，在我们运用此一语词和文化而非彼一语词和文化的过程中，我们能够提出新的更好的谈话、行为方式——这种更好之标准不是依赖于某些先在的标准，而仅仅在于：它们看起来要明显地优于以往的语词和文化”^⑥。这似乎意味着，对于罗蒂式的实用主义者而言，只要看上去正确的东西其实就是正确的。我们无法在语词运用之外来思考目的或目标，结果就是我们只能在其自身就带有目的的当下语词之中来考虑达成目的的手段及其效率。

在罗蒂看来，正宗的实用主义者是“强文本主义者”，不相信在文本中存在任何原有的意义。强文本主义者意识到，因为符号在能指链条中只能指向其他符号，因而我们能做的超不出文本的符号系统。正如德里达所言，“文本之

① Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979), p. 178.

② Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979), p. 374.

③ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979), p. 296.

④ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979), p. 308.

⑤ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979), p. 309.

⑥ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. XXXVII.

外别无一物”——没有作者意图，没有历史语境，没有任何能够限制我们解读的事件。强文本主义者认为他可以根据自己的意愿做任何方式的解读。他“将文本削足适履以便服务于他自己的意图，将文本解释成任何与该意图相关的东西”^①。从这一观点来看，像海德格尔这样认为在艺术作品内部存在某些值得被经验和被保存的东西的人就是“弱文本主义者”，他们没能把握住文本主义的意义。

在罗蒂的语言观和真理观中存在很多困难。首先是如下一种明显的反身困境：如果真理被定义为“得到担保的可断言性”，那么这一定义本身的真理性又该如何呢？它是在所有时间都为真吗，还是仅仅因为它在此时此地具有得到担保的可断言性而为真？如果是后者，那么它在将来的某个时间是否会失真？当被问及他的哲学位置时，罗蒂会说它是最近的语言游戏中的一个有趣的运动，但是一百年后它将被视为无意义的（私人交流）。罗蒂自己的论述似乎被推向了一个非常尴尬的位置。为了发展一种无指称的谈话的观念，罗蒂不得不描述一种言谈，这种言谈的言谈物不指涉任何其他事物。但是这意味着，他不得使用语言来传达如下一种信息：用语言来传达关于某物的信息是不可能的。

对于罗蒂下面的观点，海德格尔肯定会持激烈的批评意见：将当前的语言游戏遵奉为真理和辩护的最终根据。对于海德格尔而言，对闲谈及其权威的神化将我们从持久性意义和价值的背景之中分离出来，而这一背景正是我们批判当前生活及其语言游戏的根据。并且，自此之后，将不再存在辨识我们当前世界中“存在之遗忘”症状的途径。将真理设想为存在于言谈——在这里每个人都有其自己的话语——之中的东西，假定“我们大部分的信念都是真的”，这将取消如下一种可能性：通过诉诸古老的历史的理解可能性——它们被强加在我们身上，因为它们组建起了我们之所是——来评判我们的实践。

此外，在罗蒂全心采纳后结构主义语言观的过程中还存在一个隐蔽的问题。罗蒂将强文本主义者视为摆脱了所有的限制“他在其中是为了那些他在其外能获得的那些东西，不是为了得到正确的答案”^②。然而，从后结构主义的语言观来看，这种无限制的自由被如下一种意识抵消了：强文本主义的选择

① Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. 151.

② Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. 152.

总是被作用于我们身上的、超出我们意识控制的背景意义先行塑造和调控了。我们总是被局限在部分性的、重叠的文本和互文本范式之中，它们掌控我们并限制我们的阅读。这就是“巨大的非人类力量”这一观念的根源，在诸如福柯等人那里，这一力量代替了人类的作用。^① 罗蒂声称，人道主义和非人道主义之间的文本主义之道德问题“表明了文本主义和实用主义的真正关切”，他偏向于一种更加人道主义的文本能力之解释，这种能力“能够论证先前的道德标准”^②。然而，这里的问题在于他的这一偏爱究竟能否被支撑。已然认同了后结构主义关于我们深陷符号系统这一境况的描述，在决定我们的阅读和命运方面要想获得彻底的自由根本就是一种虚妄。

后期海德格尔关于语言的很多见解看上去与后结构主义语言观比较一致，他们都认为语言先于并决定所有思想。海德格尔说并不是我们在说一种语言，而是“语言在说我们”：“语言不是人类的创造：语言道说，人类只有先行聆听语言才能有所言说”^③。海德格尔说“语言与我们嬉戏，它似乎让我们的言说滑进语词的更加明显的意义之中”^④。但是，对于海德格尔而言，语言从来不能被设想为一种单纯的能指和符码游戏。用海德格尔著名的行话来说，“语言是存在之家”^⑤。语言被视为某种场所，在其中我们关于存在的意识得到表达和显明；它是一种“道说”，存在自身的“无声的聚集着的召唤”^⑥。基于此海德格尔劝告我们要“努力恰切地与语言相宜”，并且学着去“倾听语言道说时的真正所说”^⑦。因为语言与存在相互交织形成一个整体，所以在能指和所指之间不存在区分的空间，这一空间是德里达说“文本之外别无一物”时的根据。在海德格尔称之为“思辨的—解释学的语言经验”之中，不存在使能指与所指之间的对立得以可能的东西，因而也不存在滑入罗蒂的强文本主义的途径。抵达语言就是抵达存在，这也就意味着抵达了作为存在之源初“澄明”的“真理”。

① Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. 158.

② Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. 158.

③ Heidegger, *The Poetry of Thinking* (Bloomington, Ind., 1968), p. 25.

④ Heidegger, *What is Called Thinking?* (New York, 1972), p. 118.

⑤ Heidegger, *On the Way to Language* (New York, 1971), p. 63.

⑥ Heidegger, *On the Way to Language* (New York, 1971), p. 108.

⑦ Heidegger, *What is Called Thinking?* (New York, 1972), pp. 118 - 119.

三 人类生存

《存在与时间》对于近来哲学中将人类生存等为主体的笛卡尔式观念提出了持久的批判。海德格尔拒绝将认识主体当作理解我们自身和我们与世界之关系的恰当出发点，相反，他试图将此在描述为嵌入在具体实践语境之中的参与者。此在是本质性地“在-世界-之中-存在”的，即此在被缠绕进一个共享的、公共的世界里与器具不断打交道的实践处境之中。在《存在与时间》所提供的关于人类生存的描述中，此在被刻画成既是目的论的又是处境化的。作为参与者，我们本质性地是一种“发生”或“事件”，我们的存在由我们整个生命的完结、我们的“向终结而在”或“向死而在”来决定。但是，我们生命的这种发生同时又是处境化的，它被嵌入一个具体的世界之中。我们从生活中能够确定的具体位置和自我解释都来自某一特殊文化中公共的可能性范围，而我们就是在某一特殊文化中发现我们自身的。比如，在我们的世界中，我们可以是与生产者相关的消费者，但却不能是与君主相关的王侯。在海德格尔关于人类的刻画中，笛卡尔式的收集客体世界数据并形成关于客体世界信念的“主体”瓦解了。“意识”成了更源始的“在-世界-之中-存在”的派生物和寄生物。

在《形而上学导论》中，海德格尔分析了索福克勒斯关于人的看法，后者将人视为可怖的、怪异的、奇特的、暴力的和强劲的存在。在其关于自身的理解中，人类生存讲述着一个事物在其中出现并作为某物对我们而言具有重要性的意义空间。海德格尔说“人是一个捕猎者和征服者，他将存在敞现为海洋，大地和生物”^①。但是，人类同时又受宇宙中的“统治法则”支配。^②甚至在其早期著作——这些著作强调了人类在构造世界方面所具有的创造性和自由——中，一种依赖性也已然出现。海德格尔说，此在“被抛进一个确定的‘世界’”^③，“一个它从来不曾掌管过的‘世界’”^④。“在人对存在者的态

① Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (Garden City, N. Y. , 1961) , p. 157.

② Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (Garden City, N. Y. , 1961) , p. 160.

③ Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, 1972) , p. 297.

④ Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, 1972) , p. 356.

度中……他发现它们是他的支持者、依凭者，文化和技术的基底，他从未能完全把握它们”^①。

与此相反，罗蒂关于人类生存的观念来源于一种“物理主义”和生存主义之间不稳定的结合。一方面，罗蒂强调在人和事物之间不存在绝对的分，人类并不像索福克勒斯认为的那样是一种可怖的存在。^②“物理主义的如下看法很可能是对的：原则上讲，我们终究能够在将来的某一天预知我们身体中的每一个运动”^③，包括其声带的运动。但是，另一方面，在罗蒂关于人类生存的观念中还有一种浓重的生存主义味道。他声称，人类的如下想法是虚妄的：“撇开偶然性描述，我们可以通过其他方式了解我们自己或其他事物”^④。我们解释自身的方式——我们的“语言系统”——总是“任意的”、易得的，是一件关乎自由选择的事情，没有指导我们的决定的先在标准。我们的理解总是被一个框架来决定，而这个框架则来自一种“创造语言的原初行动，这一行动在其自身就带有判定断言之正确性的标准”^⑤。正如对于萨特而言的那样，“在我们创造自我之前根本就不存在自我，在设计蓝图之前也不存在任何可以遵循的线索”^⑥。从这一观点来看，设想在我们的解释之上有一种在前的限制其实是“意图回到自在之物”，它反映出“取消个人自由、建构另一种替代性理论或词汇的冲动”^⑦。

缺乏任何先行给予的标准或准则，我们的解释仅仅是为了满足我们“追求愉悦和权力的需要”^⑧。我们的目标应该是“发现新的、更好的、更有趣和更有成效的言说方式”，“发现新的、更有趣的表达自身和对付世界的方式”^⑨。罗蒂赋予我们在发明“有趣”词汇以便“对付”世界方面以不受限制的自由

① Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics* (Bloomington, Ind., 1968), p. 235.

② Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979), p. 352.

③ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979), p. 354.

④ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979), p. 379.

⑤ “Heidegger Against the Pragmatists,” 第二届莱纳德会议论文 (Reno, Nevada, October 15, 1981), p. 12.

⑥ “Heidegger Against the Pragmatists,” 第二届莱纳德会议论文 (Reno, Nevada, October 15, 1981), p. 7.

⑦ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979), p. 376.

⑧ “Heidegger Against the Pragmatists,” 第二届莱纳德会议论文 (Reno, Nevada, October 15, 1981), p. 2.

⑨ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pp. 359–360.

的做法看上去达到了启蒙运动之梦——从权威主义的束缚中摆脱出来获得全然的自我掌控和自由——的顶峰。正如在杜威那里一样，对于技术在武装我们以便使我们掌控和驾驭环境方面存在一种不受限制的乐观主义。用杜威的话来说，自然呈现为“一种满足人类意愿和目的的可塑性材料”^①。罗蒂说“现代技术文明将本真人性从柏拉图和柏拉图主义传统强加给它的自欺中解放出来”^②。考虑到“官僚资本主义社会这一至今为止最为成功的政体”^③的资源，以及技术的无限的潜力，我们有充分的理由相信我们最终能够为了我们的利益而掌管这个世界。

罗蒂关于人类生存的观念所具有的问题在于过于生存性而非逻辑性。在罗蒂看来，除了是否“有趣”或能够使我们更好地“对付”世界之外，我们的解释以及对词汇的发明不存在任何其他的标准。但是，正如我们已表明的，在当前被接受的词汇之外不存在反思这些新词汇是否有趣或能够使我们更好地“对付”世界的途径。根据罗蒂的观点，“从我们的视角看我们对付世界的方式很成功”这一断言自然是正确的，因为只有基于我们当前的词汇已然规定好了“对付”和“世界”等语词的含义，我们才能评价我们对付世界的方式。但是关于我们处境的这一生存主义图像似乎会导致一种道德滑坡。对于罗蒂式的实用主义者而言，无论什么东西，只要是看上去好的它就是好的。结果成了：没有理由支持取消贫穷比消灭穷人更可取，探索太空比入侵太空更可取，偏爱保护主义而非保守主义比偏爱我们自己的特殊价值更可取。因为目的和方法经常纠缠在一起，悬而未定，随时都有可能被一种词汇的下一个自由创造而改写，因而没有方法来反思我们实际之所欲是否就是我们应当之所欲。由此，结果就是不存在关于生命中重要之物的固定见解，也不存在有关我们的义务的永恒要求。关于最终的自主和自律的启蒙理想将我们置于菲利普·里弗所说的如下境地“虽然可以自由地选择，但却没有什么选择是值得做出的”^④。

罗蒂和后期海德格尔的最大差异在于他们关于人类处境的概念。对于后期海德格尔而言，人类不论是作为表象主体还是作为实践参与者其实质是一样

① Dewey, *The Quest for Certainty* (New York, 1960), p. 102.

② “Heidegger Against the Pragmatists,” 第二届莱纳德会议论文 (Reno, Nevada, October 15, 1981), p. 22.

③ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. 210.

④ Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic* (New York, 1966), p. 93.

的，都是主体主义和人道主义的产物。海德格尔会说，这两种观点均使我们忘记了我们的有限性，忘记了我们对于超越之物的依赖。与此相反，海德格尔提出了一种相对陌生的有关人类生存的理解样态，这一样态可以在古希腊和非西方文化中发现。根据这一理解，人被看作广大的事物图式的一部分，他是意义性宇宙——这一宇宙超越了人并决定人的生存过程——中的在场者。我们与世界的恰当关联应当是参与式的而非表象式的或控制式的。我们在如下情况中发现了这种人类生存图景的痕迹：有关宇宙正义的埃斯库罗斯式理解，圣奥古斯丁在《忏悔录》中对上帝的呼唤——“你使我们朝向你”（fecisti nos ad te），甚至还有马克思关于作为人的无机身体的自然的观念。形象的说法是，我们就像化学中的“自由基”，是不完整的、不稳定的，除非能够被嵌入一个更大的语境之中。海德格尔后期的人类生存概念将我们的自然境况视为对一个更大语境的归属和参与，这一语境对我们有所征用，而我们对其也负有义务。

从后期海德格尔的立场看，罗蒂对技术的推崇是在我们的权力欲和控制欲中遗忘了超越之物的表现。其后期著作谈及对我们有所征用的存在之“赠礼”以及对我们的生存有所“感恩”的“思”。在海德格尔称为“技术时代”的强力中，我们与自然疏离了。“自然成了现代技术工业的巨大加油站和能量源”^①。在其关于形而上学史的描述中，海德格尔将实用主义摆放在了尼采的作为“求意志的意志”之一种形式的“权力意志”后面。^② 不受限制的权力意志及其客体化过程导致了荒废和败落，甚至在人们生活水平得到提高的地方也是如此。海德格尔说“在人类得到保障的至高的生活标准这一前提下，大地的荒废愈发严峻”^③。

后期海德格尔用“栖居”“扎根”“归乡”“源初”等隐喻来抗拒“主宰”“控制”“掌管”“操控”等隐喻，以便使我们意识到一种更深刻、更源始的在世方式。在技术时代，我们远离了存在，将自身及其需求置于宇宙的中心，但是这样做的后果就是斩断了我们与语境之间的纽带，而这一语境正是赋予我们的生命以意义的东西。海德格尔提议，唯一的希望在于一种非计算性的思之方式，在于能够让存在存在的“释然”，在于我们向“居有事件”（Ereignis）

① Heidegger, *Discourse on Thinking* (New York, 1966), p. 50.

② Heidegger, *The End of Philosophy* (New York, 1973), p. 66.

③ Heidegger, *What is Called Thinking?* (New York, 1972), p. 30.

的敞开。如果我们能够意识到我们在世界中的真正位置，我们就能够认识到“人乃存在的守护者”^①，并且我们能够意识到我们的真正存在在于将我们自身牵涉进大全的运动之中。海德格尔对科学技术的后期诊断，其意在唤醒人们在当前实践和语言游戏的嘈杂之声下去倾听一种更加源始的思之方式和行动方式的召唤。

四 哲学的终结

哲学终结的宣言在罗蒂和后期海德格尔那里均有表露。根据海德格尔，“哲学演变为诸独立科学是哲学的正当完结”^②。海德格尔意识到，《存在与时间》中发展一种“基础本体论”来为科学奠基的规划失败了，并且没有其他东西能够再完成这一任务。与之相似，对于罗蒂而言，哲学作为对确定性的寻求，对知识之最终标准的寻求，对最终真理的寻求以及对永恒问题之答复的寻求，所有这一切均走向了终结，没有后来者能够弥补这一空缺位置。哲学家必须放弃文化监督者——他能够发现追问的固定结构——这一幻想的权威身份，他们顶多只能希冀成为人类对话中的“专业性爱好者”，“旁观者”，既没有固定的问题可问，也没有回答这些问题的先行方法。哲学只是一种文化样态，一种“书写”方式，它所能做的最多就是假装督促其他诸科学完成各自的工作。

然而，尽管在两人之间共享着哲学终结这一判断，但是罗蒂和海德格尔解释这一事件的方式却有巨大差异。对于罗蒂而言，哲学的终结意味着自柏拉图以降哲学的严肃性和真诚性可以休矣。最终意识到我们有能力自由地创造词汇并能够任意地对其加以解读，我们现在能够跳出西方历史之外，游戏性地对其作出解释以便服务于我们当前的目的。哲学问题重演了有关圣餐的异质-同质之争——成了过去时代的有趣遗产。

对于海德格尔而言，存在问题对于我们人而言是最基本的问题：对理解存在的追求界定了我们的本质。虽然哲学的旧有程序不能为我们提供一个回答此问题的前景，但是却向我们敞明了一种“思的任务”，这种思比起与科学的关系来更接近于诗。如果我们准备克服“技术时代”，我们就必须学会诊断该时

① Heidegger, *Basic Writings* (New York, 1977), p. 210.

② Heidegger, *On Time and Being* (New York, 1972), p. 58.

代的根源，并以一种适当的方式来思考“存在论差异”。在罗蒂看来，对存在的这种执迷又倒退回“在场形而上学”。正如他对其他解决哲学永恒问题的尝试的看法那样，罗蒂将此视为“围着语词之网的中间空白地带画出一条界线，然后声称那里并非空无一物，而是有物存在”^①。

也许，评价这两种哲学终结观的最好方式就是去看看他们各自为我们承诺了哪些结果。因为正如德里达所说“任何启示录式的末世论都允诺了光，允诺了看和见，允诺了光的光，即比其他光更亮、使其他光得以被看见的光”^②。德里达说，末世论中的差异“采取了如下形式：以末世论修辞来说就是，趋于更完美，新来者更光辉清澈，更敏感警觉，更慷慨大度……”^③。那么，在罗蒂和海德格尔关于哲学终结的宣言中，那一缕被允诺的“光”是什么呢？正如我们已表明的，对海德格尔而言，被允诺的乃是一种在技术时代“精神的暗夜”中的最后突围，一种我们自身之中的以及我们与存在之关系的转变，一种对与宇宙合一这一古老意义的重新获取。

相应地，什么是罗蒂那里的那束光——基于此他的启示性论点得到担保——呢？看起来只能是最终的自主和摆脱权威后的自由，以及对技术和官僚资本主义社会——对其合法性从未怀疑——的拥护。一旦我们意识到除了当下的标准——它们仅仅是“暂时性的被用来服务具体功利目标的把手”^④——之外不存在其他更合适的准则和规范，那么我们会毫不歉疚地想方设法来满足我们的感官和权力欲。我们会将自身视为“一个持久的谈话之中的一个易逝的片段”^⑤，没有更多的责任或义务。

基本没有什么论证来讨论哪种被允诺的末世论之“光”更具优越性。诚然，海德格尔对技术之负面效应的枯燥评断和他对存在的神秘性祈求，在我们这个看不清未来、对未来失望的时代是没有什么吸引力的。但是，罗蒂那里更诱人的有关最终自由和自我决定的观点也不能被毫无批判地接受。在我们的思想中如此根深蒂固的自由观念，不再是一个不成问题的概念。也许，美国的自

① Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. XXXVI.

② 关于近来哲学中的启示论调可见 *Derrida and Biblical Studies*, ed. by Robert Detweiler, *Semeia* 23 (1982): 63-96, 82。

③ *Derrida and Biblical Studies*, ed. Robert Detweiler, *Semeia* 23 (1982): 63-96, 82.

④ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. XLI.

⑤ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. XLVII.

由理念是在其与过去时代——它是非正义的、宗教偏执的、军事统治的、精神改造的以及与自然力长久搏斗的时代——的对抗中来汲取力量的。当这些境况改变之后，自由的概念就失去了曾赋予其源始意义的具体的对立面。进而，自由就容易被解释为“抽象的可能性”和去存在或去做事的能力，这种能力缺乏任何身份或目标作为自己的参照点。

这种抽象的自由观念在很多方面成为我们这个时代的基本神话，试想诸如精神治疗这样的学科，其目的在于获得一种超越了恐惧和罪感的单纯快乐。我们已经完全适应了当前世界中自我中心性的个人主义和碎片化的社会关系，并且这将强化如下一种与罗蒂的基本构想完全不同的想法，即出现一个“知识分子”这样的特权阶层，他们只会纸上谈兵、无所事事。当然，指出罗蒂末世论之光中的这一危险并不意味着论证了海德格尔后形而上学之“思”的优越性或正确性，但是这的确表明，将海德格尔视为一个没能出离形而上学的知识分子的做法可能是误导性的。

On Saving Heidegger from Rorty

Charles Guignon (author) / Wu Sanxi (translator) / 172

Abstract: Richard Rorty is an active advocate for Heidegger in the Anglo-American world. There are many common grounds between Rorty and Heidegger, such as anti-Careasianism, anti-foundationalism and anti-essentialism. However, there are still some differences between Heidegger and Rorty. As for the view of history, Heidegger takes on the point of Foundational Historicism. On Rorty's view, history appears as a series of ruptures and revolutions, resulting from accidental shifts in central metaphors with no coherence. Heidegger looks down upon ordinary conversations and seems truth as authentic existence without ordinary conversations, however, Rorty takes truth as what is warranted assertible by us. Heidegger inscribes our existence into a wider context, Rorty hands it totally to ourselves. Finally, there are still some differences concealed in the view of the end of philosophy.

Keywords: History; Language; Truth; Existence; End of Philosophy

Wittgenstein on Religion and Life

Li Wenqian / 193

Abstract: Wittgenstein believes that all philosophy is "critique of language", and that "language" needs to be "criticized" because it has repeatedly induced us to put forward some of the same but wrong "philosophical problems" -from a religious perspective, that visual language is "Original sin", "Critique of Language" Work is a process of getting rid of temptation. "Form of Life" is an important concept of late Wittgenstein's philosophy, "*Language-game*" is part of a "form of life", religious belief is the concrete style that grows in a certain form of life, and the religious language obtains the meaning in the specific form of life. Religious belief is a kind of life style, the dislocation between life's requirement and lifestyle is the root of spiritual distress, and the fundamental solution lies in changing the attitude and way of life.

Keywords: Wittgenstein; Religion; Critique of Language; Form of Life; Life