

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

哲学的终结与伦理学的兴起 [The End of Philosophy and the Rise of Ethics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	孟, 彦文
Publisher	中国社会科学院哲学研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-03 15:26:42
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185237

孟彦文：哲学的终结与伦理学的兴起

孟彦文

哲学的终结与伦理学的兴起

孟彦文

20世纪的哲学家们普遍断言哲学已经终结，但是哲学的终结意味着什么？海德格尔非常深刻地把它理解为哲学从一个位置到达另一个位置(参见《海德格尔选集》，第1245页)。关键是我们必须领悟哲学所处的这一位置之所在：位置不是一个地点，而意味着一条道路；它显示的既是“终结”之路的如何，又是路之如何“起始”。

1.从知识的角度看哲学如何终结从知识的角度看，哲学的终结起始于知识对主体的脱离。知识问题毫无疑问是西方哲学尤其是近代哲学的中心问题，对知识的可能性和客观性的信仰是近代认识论得以可能的前提，因此，认识论提出的问题不是知识是否可能，而是知识“何以可能”。康德把笛卡尔以来的哲学家们欲说而未说清楚的问题透彻地表达了出来。把知识问题变成认识问题，使得认识者即认识主体上升为知识的根据，从此以后知识的合法性必须依照主体来判定。这即是近代哲学的（而不仅是康德个人的）“哥白尼革命”。

但是把主体作为知识的最终根据受到来自认识论内外两方面的攻击：在认识论内部，形成经验论和唯理论两大对立的认识论原则。把经验论原则贯彻到底必然走入怀疑主义，唯理论则必然成为独断论。这两种认识论原则都违反了二者起初共同具有的为知识的客观性张目的初衷，使知识成为不可能。康德哲学的折衷倾向也不能完成这个任务，他最终把客观的知识变成主观的知识。形成这两大原则对立之根源的实际上主要不是取决于感性和理性的区分，而是取决于对知识的看法。经验论所谓的知识是指经验的自然科学知识，而唯理论所谓的知识是指数学和几何学等基础科学知识。但二者具有相同狭窄的出发点，即都把一般意义上的自然科学知识当作唯一的知识。这样，认识论哲学就受到来自外部的攻击，以卡西尔为代表的新康德主义一直到胡塞尔的先验现象学企图在主体的基础上重新建立知识的统一性，以把所谓的人文科学也纳入知识的范围。但是这个企图因为海德格尔的批判而解体。另一方面，英美哲学基于其经验论传统，则从对科学知识的一贯设定出发，满足于逻辑的必然性和经验实证性以达到知识的客观性。一般说来，英美哲学比大陆哲学缺乏批判性的反思。现在的问题是，正是从知识的逻辑必然性和经验实证性出发，分析哲学就不必要设定一个“形而上学”的“认识主体”作为知识的合法性根据。其结果是两大哲学思潮从各自的立场出发，最后走到了一起：消解知识主体，否定主体是知识的合法性来源。

知识一摆脱主体的制约，它和语言的密切相关性就凸显出来。如果知识根本上就是语言而与主体无关，那么很显然，语言也同样不是来自主体，不是主体思想的表达，毋宁说“主体”本身也是语言中的一个语词。这样，哲学一直预设的主体和知识、主体和语言的关系就发生了逆转。主体不是知识和语言的“形而上学”根据，恰恰相反，知识和语言是主体的根据：只有根据知识和语言，主体才得以生成，才变得可以理解。这一新的见解很容易扩展开来：传统哲学的基本概念如理性、自由、第一原理等，都成为语言的生成物。

知识和主体、语言和主体的这一关系的逆转使主体形而上学破灭，哲学走向其终结。

2.知识与权力批判这一关系的逆转蕴涵了权力意蕴。英美哲学对形而上学的批判更多出于哲学自身的旨趣，而较少广阔的社会视野，所以发掘现代知识的权力意蕴由大陆哲学来完成，最终形成以法国哲学家为核心、以对权力的批判为主要任务的后现代主义思潮。

20世纪把知识和权力以必然的方式联结起来并对其进行批判始于海德格尔。海德格尔认为，自从柏拉图以来，“形而上学以论证性的表象思维方式来思考存在者之为存在者”（《海德格尔选集》，第1243页）。表象（representation）即对象（object），表象性思维方式把存在变成存在者，把存在者又变成对象，即在其在场中可用知识加以把握的东西。奠基于这种思维方式的科学技术以此方式确立了主体的权力。表象性思维方式遗忘了存在和存在者之间的存在论差异，但是在海德格尔看来，这种对存在的遗忘和遮蔽并不意味着和存在的某种断裂，遗忘本身就构成了存在的历史，存在史就是存在被遗忘的历史。由此看来，在海德格尔那里，主体实际上是以幻象的方式确立自己对存在的权力的，也就是说，主体的权力归根到底是存在权力

的异化表现形态。海德格尔把权力归之于主体，又把主体归之于存在，事实上已经以自己特有的方式重新确立了传统哲学在存在、知识和主体之间的一致性关联，并以违背海德格尔自己的意愿的方式使主体的权力过渡为存在的权力。

完成这种过渡的是勒维纳斯。在勒维纳斯看来，存在论就是寻求普遍根据的理论，是以“同”吃“异”的理论，知识的权力之根就是存在论，所以要批判知识及其权力，必须挖掉存在论这个“根本”。尽管海德格尔激烈地批判知识及其权力，但对勒维纳斯来说，因为他的哲学仍然是存在论哲学，所以就还是权力哲学。把存在论和权力等同起来并坚决反对存在论，发掘知识在其现实性上的权力维度，这是后现代主义哲学的主要任务，但这个任务的提出以及进一步明晰化，勒维纳斯实有首创之功。

在对权力批判的问题上，福柯具有特别重要的意义，这不仅因为他最深刻地挖掘了知识和权力的内在勾连关系，使人们认识到以真理自诩的知识不过是权力进行统治的工具，更重要的是他的哲学标志了存在论的完成。在福柯那里，知识的最终根据是权力，而权力只能使用不能占有；它既不属于某个人也不属于某个阶级，因为它是匿名的，整个社会就是一个权力关系网络。他的权力实际上是存在论意义上的超验权力。对福柯来说，西方哲学一直追求的“存在”原来就是权力本身，因此他以权力的形式确证了存在论并建立了最后一个存在论哲学。这样，福柯思想对存在论哲学持有严重的模糊态度，但是恰恰是因为他建立了最后一个存在论哲学体系而使哲学终结。哲学终结之路以主体的消解始、以存在论的消解终。

3.政治学批判福柯的权力存在论以极端的形式宣告了存在论哲学不能以任何新的形式实现自救，表明了存在论本质上就是政治学，存在论批判也就是政治学批判。

政治学以存在论为基础、以“主体”概念规定并塑造符合政治支配要求的个人，政治学的秘密就在于此。福柯通过权力谱系学的追踪，就是要发掘权力（或存在论，或政治学）在现实中是如何对每个人进行塑造的。福柯的哲学彻底摧毁了在科学知识之外建立人文科学知识的企图：对他来说，两种知识本质上没有什么差异，都是权力的附属物，毋宁说，人文科学知识是权力最典型的显现形态，而且本身就是权力运作的产物。

后现代主义对存在论的批判归结为对总体性的批判，对总体性的批判归结为对权力的批判，而对权力的批判又最后归结为对政治学的批判。后现代主义从逻辑上把四者统一了起来。詹姆逊认为“‘反总体战’最终具有政治的动机”（詹姆逊，第58页），是切中要害的。但是似乎还不够。福柯认为，他自己“所真正感兴趣的与其说是政治，不如说是伦理，或者说，是作为一种伦理的政治”（Foucault,p.375）。

4.当代哲学的伦理学转向对存在论批判的结果使当代哲学实现了伦理学的转向。我们所谓的伦理学决不是作为哲学分支的伦理学：既不是当代所谓的元伦理学，也不是规范伦理学。因为只有存在论的基地上才可以设想这样的伦理学。它或可叫做作为政治学的伦理学。这样的伦理学因为从属于存在论必然也成为批判对象。

前面说过，哲学的终结以对主体的批判始、以对存在论的批判终。在哲学的核心——知识问题上，这个过程就表现为，从知识对主体的脱离转化为知识对存在的脱离。存在不再是知识的对象。因为在当代哲学看来，知识之所以和权力勾连起来，是因为它的根据就是存在论。要批判权力，就必然要挖掉这个权力之根。由此出发，要在知识问题上摆脱权力，当代哲学只有两种选择可能：要么彻底地反对知识，要么为知识寻求新的基础。但是这两种立场并不存在本质区别。后现代主义对权力的批判揭示了知识的本质不是出于主体的认知，而是出于政治学的实践。这从反面揭示了知识的实践维度。如果说知识还有什么合法性的话，那么其基础不是政治学实践而是伦理学实践。如果一切“知识”都来自人们之间的道德实践，那么在根底上就都是伦理知识。但因为知识是普遍化的，在后现代主义者看来，就和权力勾连起来了，知识又以异化的形式遗忘了其伦理起源，变成了政治学。所以我们把后现代主义者对权力的批判理解为寻找知识的伦理学之根的活动。我们所谓的伦理学的“兴起”，主要就是当代哲学的这样一种“寻根”活动。

如果奠基于存在论的政治学是寻求总体性和同一性，那么和政治学相对立的伦理学则是肯定并保护差异。所以在后现代主义者看来，传统形而上学不是遗忘了“存在”而是遗忘了“差异”，存在论哲学本质上是以“存在”的“同一”压制“差异”的理论。

福柯的权力谱系学发现，存在论权力不是简单地消灭差异，而是把差异变成区分，建立了容纳区分的逻辑统一体。利奥塔明确宣布：后现代知识并不仅仅是政权的工具，“它可以提高我们对差异的敏感性，增强我们对不可通约的承受力。”（Lyotard, p.xxv）德勒兹则认为传统形而上学竭力压制差异、矛盾和非永恒性。为了强调差异，和康德的“物自身”相对，他提出了“差异自身”的概念，和德里达的“分延”（*differance*）有异曲同工之妙。他认为，逃脱形

而上学思维方式的最好办法就是承认“差异”；“差异”哲学就是“横向性”思维方式，和同一哲学的“纵向性”思维方式相对立。（参见冯俊，第522页）德里达的“分延”就是源初的差异，它是产生差异的源初差异，是差异的不断产生。德里达认为，分延不是本源。因为本源表明同一性先于差异并产生差异，但所产生的差异又复归于此同一性。在西方哲学史上，本源既是事物之所来，又是事物之所归。但分延表明本源的虚幻：“我们再也听不到源泉的声音”，除了差异，除了产生差异的差异，没有别的。

但是关于“分延”、“差异”的玄思意味着什么？如果仅仅笼统地说出“差异”这个词，实际上也可能什么也没说。因为哲学的诱惑就在于从差异中看出某种同一性或达到某种同一性，而辩证法则被认为是哲学的根本大法，哲学家们的“差异”不过是把此“同一性”指定给谁，并因此他们之间的“差异”就因为对同一性的信仰而抽象地“同一”起来了。

罗蒂把文化作为一个不可分的单元、整体来看待。在他看来，所谓差异就是指文化之间的不可通约性，但各种文化内部却有不可反驳的准则和标准。罗蒂的这个观点可以代表当代哲学的一个主要潮流。尽管罗蒂极力反对，但他还是避免不了普特南等人指责的文化相对主义；同时，如果罗蒂坚持把文化看作一个绝对的合法单元，那么把他看作文化绝对主义者，或至少是实践上的文化绝对主义者，罗蒂也不能自辩。罗蒂自己不得不承认他是一个“种族中心主义者”。这是把文化看作具有差异的单元的必然归宿，最终将导致差异的消失，因为罗蒂所倡导的对话必然是“尽可能地扩大‘我们’的范围”（Rorty, p.23）。

罗蒂的文化概念基于直觉而不是哲学反思。他只是从直觉上看到各种文化的差异，但是却并没有反思文化本身的合理性，而是把它看作不可质疑的出发点。其文化的差异伦理学的实质仍然是坚持文化同一性的政治学。可见，差异伦理学不能诉诸文化。

勒维纳斯指明，源初的差异，不过是人和人之间不可还原的差异，他称之为“我和他人”之间的差异。但他思考的中心不是“我”，而是“他人”。所谓差异不是“我”对“他人”的差异，而是“他人”对“我”的差异，他把这种差异叫做“他异性”（alterity）或“他者性”（otherness）。勒维纳斯认为，存在论哲学在存在的视域中理解存在者，当然也包括作为“此在”的人，但是“对一般存在的理解不能支配同他人（the Other）的关系”（Levinas, p.47）。在勒维纳斯看来，不仅同他人的关系不能在对一般存在的视域中进行，更重要的是如果没有同他人的关系，存在论哲学就是不可能的。这就是说，同他人的关系是存在论哲学的条件，“存在论以形而上学为前提”。（同上, p.48）形而上学是比存在论更“源始的”。勒维纳斯没有像其他后现代主义者那样简单地否定本源问题，而是重新提出了本源问题，但是这个本源不是存在论的存在，而是他人、他人的他异性。在勒维纳斯看来，恰恰是因为他人，存在论才是可能的。在此意义上，本源不是以“同一”为特征的存在，而是以他人的他异性为特征的差异。伦理学不是把这种差异，即他人的他异性，作为内容来思考，而是这种差异把自身作为伦理学来展现。正是这种差异强有力地展示了自身，对总体性、同一性、知识、权力以及主体等等的批判在后现代主义那里才成为可能。

勒维纳斯认为，存在论把他人作为第二个我（alter ego），即具有同一性的自我来对待，实际上就是从“我”出发以“我”来设想他人，把他人看作和“我”没有任何差异的主体，而遗忘或吞噬了他人的他异性。所以存在论哲学的第一出发点就是“我”、“我思”，存在论就是唯我论（egoism），也即利己主义。但实存的个人并不是存在论所设想的自身封闭完满而没有“本质”差别的“原子”，这样的“原子”坚持自身的完满性，必然从“我”的不可侵犯的权利出发。“我”进行的活动，无论是认识活动还是实践活动，都是侵吞性的，最终要满足自身的各种需要。自满自足的原子要相互结合必然是以碰撞的形式即战争的形式发生。把差异看作作为原子的个人，一方面不是从差异而是从自我同一性出发，另一方面也不能导致差异，而只能导致区分。区分只能以同一性为前提并只能以同一性为目的。

但是坚持差异，即使坚持他人和我之间的差异并保护这种差异，还不就是伦理学，而只是伦理学的必要前提，因为只承认差异可能还意味着一种漠不关心、听之任之的态度。伦理学要成为伦理学，必须不是消极的而是积极的。勒维纳斯正是在这里显示了他的深刻。

如果“我”、主体不是自身完满的、具有同一性的原子，那么“它”，即这个“我”，只有求助于他人才能完成自身。所以自我的同一性必然在他异性之后并求助于他人的他异性，也只有对他人的他异性言及自我的同一性才有意义。如果自我不是出发点，那么把它设想为归宿也同样是毫无道理的。所以，对他人的求助实际上就是对他人的爱，勒维纳斯把这种对他人的爱叫做“欲望”（disire）。欲望不是需要（need），因为需要根本上是利己主义的，出于自身并满足自身，而欲望则来自他人，并且是不可满足的。这种对他人的欲望，即对他人的爱，最终归结为对他人的责任。如果说自我从他人那里获得了自身的“同一性”，那么这种“同一

性”既不是理论上抽象的“我思”，也不是实践上具体的“我”的权利，而是对他人的不可推卸的责任。勒维纳斯的伦理学以差异始，以责任和爱终。

我们认为，勒维纳斯的贡献在于：是他第一次给我们指明，所谓差异意味着什么，所谓差异伦理学必须奠定在什么样的地基之上才有可能。对他来说，差异不是哲学家玄思的结果，不是出于认知，而是他者为“同一”或者“我思”设置的不可逾越的界限。因此，差异的发现最终是他者的发现。但他者首要的意义不是它种文化（other cultures）或它种语言游戏，而是他人。而“我”和他人的关系当然不是认识关系，而是伦理实践关系。我们认为，以罗蒂为代表的一些后现代主义者把文化或别的什么看作差异本身的思想表明，他们从根本上没有超越以往的认识论哲学，也就是说，没有超越存在论哲学。因此，奠定在文化差异之上的“对话”哲学要真正避免“种族中心主义”，必须在根底上奠定于和他人的伦理关系之上才有可能。对话的前提不是仅仅认识到它种文化的差异，对话的目的更不是“为了扩大‘我们的’范围”，而是透过迷雾重重的文化帷幕，为隐藏在其背后的他人承担责任。在我们这个民族冲突不断、国际关系以“利”以“力”为中心旋转的世界上，需要的不是对异域文化的认知和认同，更不是对异域文化的好奇，而是对它的人民的尊重和爱。

参考文献

冯俊，2003年：《后现代主义哲学讲演录》，商务印书馆。

《海德格尔选集》，1996年，上海三联书店。

詹姆逊，2002年：《马克思主义与后现代主义》，载《马克思主义与现实》第2期。

Foucault,1984, “What is Enlightenment?”, in Paul Rabinow (ed.), The Foucault Reader, New York: Pantheon.

Levinas,1979, Totality and Infinity: An Essay On Exteriority,trans.by Alphonso Lingis, Boston:Martinus Nijhoff Publishers.

Lyotard, Jean Francois,1984,The Postmodern Condition: A Report on Knowledge,trans. by Geoff Bennington and Brian Massumi, Foreword by Fredric Jameson, Manchester University Press.

Rorty,“Objectivity, Relativism, and Truth”, in Philosophical Papers,volume 1, New York/Melbourne/Sydney:Cambridge University Press.

（作者单位：中国政法大学哲学系）

《哲学研究》2004年第2期

/