

# 麦克道尔“规范性”思想的理论进路

周睿治

广西大学马克思主义学院, 广西 南宁

收稿日期: 2024年4月17日; 录用日期: 2024年5月7日; 发布日期: 2024年5月20日

## 摘要

本文试图通过麦克道尔对“经验”概念和“自然观”所进行的颠覆性阐释来厘清麦克道尔的“规范性”思想理论进路。麦克道尔通过经验的概念化将经验视为概念性与感受性两种能力的相耦合, 当我们获得经验内容时, 它就是自发性能力运用其中的认知事件。经验的概念化思想一方面承诺了经验可以为理由空间的自律结构提供一种合理性的制约, 从而使得经验知识之间的规范关系可以正常展开, 另一方面又展现了心灵与世界的概念实在论图景: 心灵直接意向地指向世界, 世界也向心灵所敞开。然而, 麦克道尔需要为这种同构性结构寻求一种能够提供合理性的论证理由, 他选择的路径是对规范性实践维度的阐述, 一是通过对“自然”重新“施魅”, 提出一种“第二自然”。第二自然属于自然领域, 但它是在社会文化共同体的培养下所获得的能力和习惯。并随着这种熏陶时间的延长, 它趋于稳定, 对人的活动起到类似本能的作用。而是通过“教化”概念保证第二自然能力的正常运作。可以说, 我们身处在作为第二自然的现代社会生活中, 习得了对语言的运用, 我们便已然完成了教化而处在理性空间中了。通过教化形成的第二自然, 麦克道尔走向了维特根斯坦式的生活实践。

## 关键词

规范性, 经验概念化, 第二自然, 教化

# The Theoretical Approach of McDowell's “Normative” Thought

Ruizhi Zhou

School of Marxism, Guangxi University, Nanning Guangxi

Received: Apr. 17<sup>th</sup>, 2024; accepted: May 7<sup>th</sup>, 2024; published: May 20<sup>th</sup>, 2024

## Abstract

This paper attempts to clarify John McDowell's “normative” theory approach through his subver-

sive interpretation of the concept of “experience” and “nature”. McDowell, through the conceptualisation of experience, sees the experience as a coupling of two capacities, conceptual and perceptual, and when we acquire the content of experience, it is the cognitive event to which the spontaneous capacity applies itself. On the one hand, the conceptualization of experience promises that experience can provide a reasonable constraint to the self-discipline structure of the space of reasons, so that the normative relationship between empirical knowledge can be developed normally. On the other hand, it shows the conceptual realism picture of mind and world: the mind directly points to the world intentionally, and the world is also open to the mind. However, McDowell needed to seek a rational justification for this isomorphic structure. The path he chose was to articulate the dimension of normative practice. First, by re-enchanting “nature,” he introduced the concept of a “second nature”. The second nature, belonging to the realm of nature, was acquired through the cultivation of social and cultural communities, and over time tends towards stability, playing a role akin to instinct in human activities. It is through the concept of “Bildung” that the normal functioning of the second natural capacity is ensured. It can be said that in the modern social life shaped by second nature, we have acquired the use of language, thus undergoing edification and inhabiting the space of reason. Through edification-formed second nature, McDowell moved towards a Wittgenstein-style life practice.

## Keywords

Normative, Conceptualization of Experience, Second Nature, Bildung

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

## 1. 引言

规范性作为一个经典哲学概念，一直受到哲学家们的关注，而规范与自然的关系的问题则是其核心问题，在哲学史上的不同阶段，这个核心问题又转变为各种具体的形式：自然与习俗、自然与自由、自然科学与规范性科学等。休谟问题的提出，使得规范性问题明确为一种“应当(ought)”的问题，从而将规范性领域与价值判断领域相等同，自然科学关于事物的“是什么”的事实命题并不能推出“应该怎么样”的价值命题，规范性由此进入道德实践的领域。康德的“哥白尼式革命”为知识领域增添了规范性维度，即经验知识的确立必须建立在认知主体的先天认识框架下，纯粹知性范畴的先验演绎为知识赋予了普遍必然性。

康德关于规范性的洞见给予匹兹堡学派很大的启发，匹兹堡学派认为，人与其他动物的本质区别就在于规范性这一特征上，因为人的所有理性活动都不可避免地受到合理性、合法性等规范特性的制约，“我们是受理由约束的，是服从于更好的理由所具有的特殊力量的人。这种力量就是一种规范性力量，一种理性的‘应当’。理性之为理性，就在于受这些规范所约束或辖制，就在于服从于理由的权威” [1]。规范性与理由的内在联系被匹兹堡学派进一步纳入使用概念的实践活动中。塞拉斯为此区分出自然的逻辑空间和理由的逻辑空间，并将规范性置于理由空间的概念使用活动中。概念之间是相互证成的关系，对任一概念的使用都不能脱离整个概念关系网，概念需要为另一个概念提供理由给予辩护，规范性也正是在此体现出来：为另一个概念提供辩护理由意味着需对此负有责任，它不是要求概念与对象是否符合，而是概念活动本身是否符合规范要求。塞拉斯理由空间成为了匹兹堡学派研究规范性的理论场地，作为后继者的麦克道尔和布兰顿延续了塞拉斯的心理学唯名论思想，将规范性建立在概念论的基础上，

然而，他们却走出了不同的道路。麦克道尔关注的是，既然概念性作为规范性，那么如何在一种最低限度的经验主义的基础上表现出心灵与世界相耦合的秩序规范性，以及规范性与自然主义关系的问题。

## 2. 规范性的认知维度

麦克道尔在《心灵与世界》的导论部分中指出，“我的目的是本着诊断的精神对近现代哲学的某些刻画性的忧虑做出说明——这些忧虑都集中于心灵与世界的关系之上” [2]。笛卡尔开启的认识论转向将心灵与世界的关系问题从本体论角度转换为心灵与世界如何挂钩的这一角度上。这种挂钩方式就是我们的认识能力，其中问题在于如果承认我们的知识是关于世界的知识，并且我们的知识来源于心灵中接受世界的刺激能力和对这些刺激形成表象进而认识对象的能力，那么如何说明通过认识能力所形成的经验究竟是概念性还是非概念性的，并进一步承担理性对我们知识证成关系的规范作用。在麦克道尔看来，目前存在着两条道路——所予论和融贯论，但这两条道路并不能完美解决心灵与世界的关系问题，必须要在这种困境中找到第三条道路。

### 2.1. 所予论与融贯论的困境

“所予论”是一种基础主义的知识理论，它试图排除心灵的主观性干扰因素，从而把“所予”界定为一种纯粹感觉经验，“在所有经验中都存在着我们能意识到的，不是我们通过思维创造出来也不能一般地加以改变的因素” [3]。我们的对事物的感觉其实就是对感觉材料的感受，感觉材料直接呈现在我们的意识面前，由此形成的知识构成了一切知识的基础。通过这种真实的、直接的联系，不可怀疑的感觉材料保证了亲知知识作为基础信念的有效性，进而为知识的证成关系提供了外在的客观限制。总的来说，所予论基于这样一种认识序列：客体对象的感觉材料——基础信念——在基础信念上推论出的各种知识。这个序列保证外部世界与认知心灵的联系，直观到的感觉材料一方面能够保证我们的基础信念受到所予的制约，从而获得对世界认识的客观有效性，另一方面又使得我们的知识系统内各信念之间的相互证成提供了合理性的终极根据。这种既能为我们的知识的合理性进行辩护，又能为认知者的心灵与外在世界提供客观真实的联系的经验所予遭到了塞拉斯的质疑。他把作为所予的感觉材料和非推论的知觉知识(基础信念)分别置于对知识仅起到因果作用的逻辑空间和能够对知识进行证成的理由逻辑空间中，并认为这两个领域是无法通过非概念的所予来通约。所予无法越过两个领域之间的鸿沟进入认知领域为知识进行辩护，这样基础信念也就不存在，最终无法对知识辩护的合理性提供客观有效的根据。

另一种关于心灵与世界关系的探讨是融贯论，融贯论和塞拉斯一样反对作为感觉材料的所予能够进入认知领域，为信念的辩护发挥理性作用。经验所予对于我们的知识只有因果性的刺激作用，但要想证成某个信念的合理性，必须将其放在认知领域的信念之网中来操作，信念与信念之间的相互融贯是合理性的根据。就好像海市蜃楼一样，我们在沙漠中看到前面有绿洲，得出“前面有绿洲”这一判断，但这个判断是错的，实际上前面并没有绿洲。所以对于判断的真假，取决于是否与我们已有的其他信念相融贯，“有绿洲”的判断的真值取决于我们在沙漠中的光线折射，大气温度、湿度等一些物理信念系统的融贯与否。然而，融贯论虽然将对信念的辩护从经验所予处于的自然因果空间中退缩到认知领域，避免了感觉所予的神话，但这也意味着其对世界的放弃，我们的知识就不是关于世界的知识了，那么这种知识的意义何在？

麦克道尔对这两种认识论道路作出这样的总结：“概念思维的自发性没有遭受来自于外部的合理限制。融贯论的辞令让人想起了被禁闭于思维范围内的象喻。对于一个发现这样的象喻既适当而又让他担心的人来说，所予的观念能够提供这样的显象：思想与实在间的联系得到了恢复。在论辩的这个阶段……这个显象是错觉，所予的观念并没有实现其貌似真实的诺言” [2]。既然这两种立场都不能在信念

的辩护以及把世界拉到心灵面前这两个问题上作出让人满意的答复,那么就有必要去试图走出第三条路,克服这两种立场的理论困境,麦克道尔在康德“思维无内容是空的,直观无概念是盲的”[4]启发下,同时吸收塞拉斯的部分观点,形成了诊断心灵与世界关系的忧虑的第三种疗法——经验的概念化思想。

## 2.2. 经验的概念化

所予论与融贯论都把直观作为一种单纯的、没有一丝概念性成分的纯粹经验。通过这种非概念直观,给予我们心灵的材料必然会被排除在信念系统内的辩护过程之外,这种观点展现了这样一种图景:基于心灵与世界二分的自然领域与规范领域的绝对对立。麦克道尔试图打破这种二元思维方式,为此必须持一种最低限度的经验论:认为经验如果想成为能够对我们关于事物情况的思维内容作出裁决的法庭,即对知识的证成进行辩护就“必须处于规范的逻辑空间内,只有当经验内容是概念性的时候,它能够进入理由的逻辑空间。所以,经验必须具有概念性内容”[5]。经验何以概念化?对“直观”的解读是重要切入点:必须首先对直观作出概念化的操作,这种操作可以在康德和塞拉斯的思想中找到借鉴。

### 2.2.1. 塞拉斯对“直观”的弱概念性解读

康德把感性直观分为经验性直观和纯直观,所谓经验性直观就是感觉内容,自在之物刺激主体但未被规定的质料内容。纯直观则是一种先天存在于内心中的纯粹形式,把一切感觉内容脱离后,“那种使得现象的杂多能在某种关系中得到整理的东西”[4]就是纯直观。塞拉斯认为,康德对直观的界定具有模糊性,“康德在使用与人类知识有关的‘直观’一词时,模糊了对个体的概念表征的一个特殊子类与另一种截然不同的对个体的表征之间的区别。前一类表征虽然在某种意义上是接受性的功能,但属于一个在任何意义上都不是先验的、在本质上涉及一般概念的框架;而后一类表征的个体则属于单纯的接受性,在任何意义上都不是概念性的”[6]。之所以康德对直观进行了两方面的界定,是由于他混淆了“直观中的杂多”(经验性直观)和“对杂多的直观”(纯直观形式),前者是非概念性的,而后者是概念性的。在此基础上,塞拉斯赞同康德的“赋予一个判断中的各种不同表象以统一性的那同一个机能,也赋予一个直观中各种不同表象的单纯综合以统一性,这种统一性用普遍的方式来表达,就叫做纯粹知性概念”[4]这段话,认为直观之所以具有概念性,是有“我思”的统一性在发挥作用。另一方面,直观与知性判断的区别在于:直观是由感性提供出来的,但更重要的是,它是对“个体的特殊概念表征”,“而非对属性或类的概念表征。”如果我们习得了关于一整套关于鸟的类的概念系统,当我们指着天空飞过的一只鸟具体说出是什么鸟,这种对飞过的个别鸟的表征并不是直观。因此,塞拉斯初步完成了对直观的构想,拒绝康德对“直观”作出的涉及杂多质料的理解,这种杂多是“单纯感受性”的产物,即感觉印象,这种感觉印象在因果关系上产生直观,但并不包含直观,他把直观从感性印象中拿出来,置于概念表征中。

塞拉斯的这种对直观的弱概念解读实际上改变了康德原先的世界与心灵的基本框架,从“自在之物——感性直观(作为经验性直观的感觉印象和纯直观)——知性范畴判断”转变为“物理对象(自在之物)——感觉印象(单纯感受性)——概念表征(直观和判断)”。这里的一个关键问题是作为概念性表征的直观如何与客观实在相关涉?塞拉斯将感觉印象从康德的感性直观中剥离出来,放置于因果关系的自然领域中,这样使得感觉印象不会越界进入信念之间证成关系的认知领域来直接对知识的基础产生有效的辩护,同时借助“引导”作用把感觉印象和直观勾连起来,“正是由于这个先验引导作用,才能解释概念的源泉,才能形成对概念性表象的理性制约,我们才可以说明在哪种情况下应该运用哪个概念”[7]。

### 2.2.2. 麦克道尔对“直观”的强概念性解读

麦克道尔赞同塞拉斯对直观作出的概念解读的方向,但他又认为塞拉斯使用“引导”这一概念并不能恰当地描述感觉与直观之间的关系,反而隐含承诺了物理对象的所予特性,面临着重新回到所予神话

的危险。因此，麦克道尔在塞拉斯的基础上更进一步，将概念性直观直接推进到自然空间中，直达世界本身，直观是直接关于对象的概念性表征。

首先，直观并不仅仅指示塞拉斯所说的感觉印象，它是直接关涉对象的。当我们感知到“那儿有一个红色的立方体”，“那儿”表明了“那儿有一个红色立方体”的感知报告是基于作为感知者的我们的感知视角形成的，我们以某种特定的方式与包含立方体的外部环境直接关联。进一步来说，“看见”那儿有一个红色立方体就是红色立方体在我们感官视野中的直接呈现。这种直接呈现就是直观，代表着某种视角，“那儿”表明了直观与对象以及对象所处的位置的关联，具有非推论性。更进一步说，即使这种非推论性的直观没有获得清晰的概念，但仍不影响其作为我们认识的起点和在推论中使用。其次，麦克道尔继承了塞拉斯对于直观的概念性表征的看法，认为直观已经包含了知性的能力，但不同的是，麦克道尔要在直观中把这种能力延伸至世界本身，将处于因果秩序的自然空间和理由空间都纳入直观中，探讨“对象是如何在直观中直接呈现给经概念塑造的感觉意识的……这种对外部限制的需要就已经通过知觉到的对象本身得到了满足”[8]。

康德把经验知识看作是自发性(知性)与被动感受性(感性)合作的产物，麦克道尔赞同这个观点，但他在这种合作方式上与康德产生了分歧，康德的合作方式是自发性运用于感受性之上，而在麦克道尔看来，这实际上仍处于一种所予性的框架——先验框架之中，他指出，“康德通过把他的经验概念置于其先验观念论中确证了他的思想仍然处在所与性的框架中。他拒绝经验的直接性，但在他的图景中仍然存在先验的所与性”[9]。在这个先验框架中，规范与自然、心灵与世界的二元对立仍然存在，并进一步表现为两个世界的区分——经验世界和超感官的自在之物世界。

因此，麦克道尔必须将康德、塞拉斯的某种概念性直观的道路贯彻到底，将直观中的概念性运作能力延伸至世界，由此形成了麦克道尔的经验的概念化思想。通过概念化的直观到的经验已经是作为一种被概念化的呈现物呈现于我们的心灵面前，这种被概念化的呈现物就是感受性和自发性相耦合的产物，两者不可分割。

### 2.2.3. 麦克道尔的经验概念化思想

如何理解这种经验知识中的自发性与感受性相耦合的关系？麦克道尔认为这种关系不是两个互相独立的东西相互作用，而是一种作为统一体的内外相互渗透的关系。首先，无论是所予论还是融贯论，它们都把认知主体对经验的接受性与概念的自发性是两种独立的、截然不同的能力。麦克道尔试图重构这种传统看法，一方面，感受性和自发性不是相互独立的，因为“不可能有一个在概念系统之外作用于我们的独立实存的世界，实在世界一定都是可思的、可被概念化的经验世界”[10]。我们的概念领域与实在世界是相重合的，没有不可逾越的鸿沟。实在一定是被概念化的，心灵“向实在的敞开”同时意味着实在向心灵的敞开，把实在展现在我们概念系统之中。因此，我们被动接收到的关于世界的经验内容，离不开概念能力的在其中的自发性运用；另一方面，感受性和自发性并不存在时间上的先后运用，毋宁说是概念自发性在被动接受的经验中的渗透。自发性始终是在我们获取关于世界的经验中发挥着作用，心灵与实在世界是同时相互敞开的，不是先有实在对我们产生因果刺激，我们在这个因果刺激的支撑下再进行下一步的概念运作，进而完成对实在的言语表达，而是自发性和感受性的共同协作同时把实在是什么展现出来。

既然自发性对于感受性的渗透使得概念能力能扩充到对实在的被动接受中，那么这也表明了自发性的运用必然会受到实在的限制。思维的概念性运作必须受到实在世界的限制，虽然理由的空间是自由的领域，但“如果我们在经验思维中所享有的自由是完整的，特别是如果它没有受到来自于概念范围之外的限制，那么这似乎就威胁到了恰恰这样的可能性：经验的判断能够以这样的方式得到奠基，它将它们

关联到一个外在于思想的实在之上” [2]。也就是说，如果我们的知识能够关涉理由空间外的自然世界，那么理由空间内的思维自由必须是受到外部限制的自由，这种限制即经验成为关于思维对实体答复的裁决，否则这种运作是没有内容载体的“空洞思想”。另一方面，经验法庭要想进行裁决，必须进入理由空间中才能为知识进行辩护，这又要求经验是概念性的。然而，这里似乎存在这样的一种矛盾：在思维追求限定的概念性运作的自由时，经验的法庭从外部构成了限制；但是经验法庭要想对其进行限制(也就是为其进行辩护)，似乎又进入到理由空间里。世界(经验法庭)到底是在心灵(理由空间)内部还是外部？麦克道尔认为并没有矛盾，他之所以这样做，是因为想表达从本体论的角度看，心灵与世界本身就是重合的，两者之间并没有不可逾越的鸿沟，是一种双向敞开的状态，心灵可以非中介地直接接触世界。所谓的内外维度的区别，是针对思维的行为本身即概念的自发性运用来说的，“因为思想既可以指思考的行为，也可以指思想的内容，当我们说实在独立于我们的思想之外时，我们意指的是实在于我们的思考行为之外加以限制，但实在并不处于可思之物的范围之外施加这种限制” [11]。

由此，麦克道尔抛弃了所予论和融贯论所坚持的二元论思维方式，概念化的经验可以使得经验法庭可以进入理由的逻辑空间中，成为认识序列的逻辑起点，为知识提供有效的辩护和经验基础；同时经验的概念化表明了经验作为概念运作的载体，思维的自发性运用必须受到经验的外来限制，最终保证心灵与世界的勾连。

### 3. 规范性的实践维度

通过认知主体的概念能力(感受性与自发性的统一)，麦克道尔在规范性的认知维度上为经验注入了意义内涵。然而，这种经验的概念化思想仍然面临重重困难：这种概念能力从何而来，是否能在世界中为概念能力的自发性保留位置，为何概念能力能使人进入理由空间，成为规范性生物，并最终赋予知识合法性的规范特征，这些问题都是麦克道尔的所不得不面对的问题。这些问题的深层次背景依然是心灵与世界二元对立的思维定式，麦克道尔必须为他的心灵与世界相耦合的新图景找到一个合理的根据，他在这里的选择方向是挖掘规范性的实践维度，即探讨自发性如何能够融入自然的构造过程，从而使得理由空间能在保证自身的规范性结构的同时，不会失去与自然的联系，既存在于自然世界之中，又不同于存在于这种自然秩序中的其他非理性结构，为此他提出了第二自然的概念。

#### 3.1. 第一自然的困境

近代以来自然科学的发展使得自然祛除了神秘主义的面纱，然而这种祛魅将自然世界视为完全由自然规律支配的机械世界，人的理性能力被完全驱除出去，进而导致了理性与自然的二元对立局面。康德试图调和两者之间的矛盾，他一方面接收随着科学发展而带来的受自然规律支配的世界，另一方面他试图保护人的理性能力，为信仰留下地盘，因此他在本体与经验之间作出区分，本体的世界我们无法认识，但我们可以通过知性能力建构符合自然规律的经验世界，作为本体的物自体刺激我们获得感性杂多，通过我们的先天认识能力将这些杂多进行整理，形成日常的经验世界。然而，麦克道尔认为，康德的做法会使“我们失去了经验和思维的某种联系” [2]，因为他将所有的对象放进了主体的先验结构改造下的认知领域，从而放弃了对前对象化世界的追问，自发性的概念能力如果不能与前对象化的自然世界(未受人因素干扰)相协调，那么唯一的办法只能是将自发性的概念能力从前对象化的自然世界中移除。

麦克道尔认为康德这种做法背后蕴含的是一种由自然科学的快速发展而带来的自然主义思想，即自然世界是仅受自然法则支配的世界，人虽然是一种在自然中的物质性存在，但人的主体性也许有某些独特的价值，但却并不能影响到自然世界的独立自存性，麦克道尔将其称之为“第一自然”的自然观。这种自然观丧失了人的理性能力这一维度，“为什么我们要假设人类世界只能用后伽利略的术语来解释呢？

人类的存在带来了一大堆主观属性。这个对人类世界的厚重而有力的评价需要按照自己的术语来理解，而不是先验地切割和切片，以适应后伽利略模型。这个世界不可能对伽利略式科学透明” [12]。由此，麦克道尔认为需要重新考察自发性的地位问题，其中有两种风格的回答是基于自然主义的立场。事实上，自然主义的内涵十分庞杂，有时可以用物理主义、唯物主义等概念来解释，正如普特南所说，“自然主义是一个非常模糊的标签，它涵盖了各种各样的形而上学立场和认识论立场” [13]。在麦克道尔的理论视阈中，基于现代物理科学的飞速发展，自然主义对自发性能力的考察主要有两种方案。

一种是“露骨的自然主义”(bald naturalism)。这种自然主义又以科学自然主义为显学，它认为我们的世界是受严格的科学物理规律所支配的世界，这个世界上所存在的所有东西都是符合物理世界观的自然实体。因此，科学自然主义者用一种还原主义的方法来解释认知规范性的自然化道路，规范性事实或许是存在的，但它的存在与自然事实之间具有连续性，这种连续性表现在通过科学的方法或科学规律来还原。麦克道尔认为这种科学的自然主义尽管帮助我们破除了前科学时代的神秘主义迷信，但它表现出来的一种完全祛魅的自然观念又会陷入另外的困境：一方面导致对自然科学的迷信态度，如果人的思想与行动仅仅被还原为法则的解释，那么自由的意义便被完全驱逐于人的生活世界，世界最终变成没有生命力的机械世界。另一方面，科学的自然主义将理由空间中所使用的关于信念、意图、欲求等命题态度的可理解性的概念装置还原为自然法则领域中所使用的关于物理事物属性、特征等可理解性的概念装置，实际上再次回归了所予神话。

二是戴维森的无律则一元论所体现的自然主义版本。戴维森坚决反对自然法则对心灵的自发性能力的驯服，但同时他又不得不面对自然空间与理由空间的关系问题，为此，他选择了一条非还原主义的路径，承认作为规范性领域的理由空间具有自成一类的独特性，自然空间对理由空间只有因果作用。麦克道尔认为，“在戴维森的论证本身中，一元论从三个前提出发。其中之一——心灵的无律则主义——是我一直在捍卫的。第二种——因果交互作用原则——似乎是毋庸置疑的。因此，鉴于该论点的说服力，对其结论的怀疑应导致对第三个前提的怀疑：因果关系的合律则性特征原则” [14]。因果交互作用原则作为一种粘合剂保证了心灵与世界之间具有因果关系；心灵的无律则主义是指“心理领域的整体论既暗示心理事物的自律又暗示心理事物的异常性质” [15]。心灵的无律则主义和因果交互原则都是麦克道尔所赞许的，即表达命题态度的心理领域具有独特于自然领域的非还原性，而且这种自律特性必须受到合理性的规范，但戴维森关于因果关系的合律则性特征原则的观念却让麦克道尔感到不满，因为这似乎表明了他将心理领域排除在自然领域之外，也就是说，理由空间中的事物仅仅受到概念系统的合理性规范，因为理由空间与自然空间的关系只有因果关系，从而不能对理由空间内的概念运作产生任何规范性的理性制约，这就导致理由空间中对事物的思想实际上失去了与客观实在的理性关联，成为一种自娱自乐的概念游戏。

因此，对感性与理性、世界和心灵、自然空间和理由空间的矛盾关系的调和就不能仅仅局限于从自然主义提供的材料中寻找答案，承认理由空间的自律结构，对心灵的自发性的概念能力的探寻同样重要。在这里麦克道尔提醒我们注意避开一种“疯长的柏拉图主义”(rampant platonism)观念，这种观念从某种意义上来说是与露骨的自然主义反方向的极端还原论，即过分地扩大理性空间的结构和概念自发性能力，强调理性的独立性与真实性，拒绝对理性的任何自然化解释。麦克道尔试图在自然主义与柏拉图主义两种立场之间找到第三条道路，既保证理性空间的独特性，同时又不会失去与自然世界的合理性联系，这第三条道路便是麦克道尔的第二自然思想。

## 3.2. 第二自然与教化

### 3.2.1. 何谓第二自然

如何走出自然主义和柏拉图主义的困境？麦克道尔认为，关键在于要为理性空间的自发性能力的运

作与自然空间的事项找到一个统一的本体环境，这个环境能够承担从理由空间的概念规范性合理扩展到自然空间的法则性的角色，这种本体环境的要求我们需要重新塑造对“自然”、“理性自发性”的认识。麦克道尔认为亚里士多德在这里提出了一个极具启发性的观念：“有理性构成了其动物自然的一个不可或缺的部分，而且这种构想既不是近现代意义上的自然主义的(在其中没有任何还原性或者基础主义的暗示)，也没有充满着哲学忧虑” [2]。但亚里士多德是基于对现代自然科学成果的无知而形成的这样一种观点，他并没有自然空间就是受物理法则支配的、非规范性的领域这类认识。因此，麦克道尔建议我们可以对自然进行一定程度上的复魅，自然的领域既包括物理法则所支配的领域，同时也把人为因素所造成的规范性领域涵括在内，麦克道尔将这种自然称为第二自然。

亚里士多德从广义上对德性作出定义，认为德性是所有自然生物的生命实现活动。但他又为人的德性赋予特殊的意义，即德性又是一种具有合理性选择的实践活动。在德性的获得上，“理智德性主要通过教导而发生和发展，所以需要经验和时间。道德德性则通过习惯养成……我们所有的道德德性都不是由自然在我们身上造成的。因为，由自然造就的东西不可能由习惯改变。例如，石头的本性是向下落，它不可能通过训练形成上升的习惯……因此，德性在我们身上的养成既不是出于自然，也不是反乎于自然的” [16]。

亚里士多德的“德性”思想为人的概念能力在自然中获得一个适当的位置。首先，德性虽然是一种使所有事物成为善的实现活动，但人的德性活动又必须对逻各斯(理性)的要求作出回应，从而具有一种特殊的自律结构；其次，人的德性的形成“不反乎自然是”是指虽然自然赋予我们接受德性的能力，但当德性能力形成后，德性又会因为习惯的养成自然而然地进一步完善；“不出于自然”则是指除开德性能力，我们所有获得的自然能力都是先以一种潜能的形式存在，然后再运用于现实活动中，这些能力并不需要后天的反复经验才能获得，它们是生俱来的。例如我们是先有了视觉才能看到事物，而不是在反复的观察活动中才获得视觉能力。德性则不同：我们必须先运用它们，然后才能获得它们。一旦德性培养形成，它便能通过习惯渗透进我们的概念系统和生活世界中，成为我们的自然习性中的一部分。因此，麦克道尔总结道：“伦理的教养将人类成员以一种可以理解的方式引领进理由的空间的这个地带，它将适当的形态逐渐灌输进他们的生活之中。作为结果而出现的思想和行为习惯便是第二自然” [2]。

亚里士多德对与德性的明智(实践智慧)的考察局限在伦理学、政治学的范围，麦克道尔则试图将实践智慧的范围从伦理事项的规范性空间推广到一般理由的规范性空间，也就是人所生活与其中的意义世界。因此，对于麦克道尔来说，所谓第一自然就是单纯的物理法则支配的领域以及生物学现象，在这种领域中，人们和其他生物一样，遵守规律，按照自己的生物性欲求行动。但是人之所为人，其特殊性就在于可以从这种自然生物的领域进入到理性的人的领域，两者之间虽然具有延续性，但是理性的领域并不能有受规律支配的经验性话语来描述，理性领域的结构与运作方式与自然领域完全不同，但如果想为理性领域在自然领域中留出安置的空间，必须使用第二自然的概念。第二自然并不是一种天赋能力，而是需要在语言文化共同体生活的熏陶、教导下形成的各种能力和习惯。这种第二自然的能力使得人不再是纯粹的自然生物，而是把人塑造成能够进入理由空间，拥有概念能力，进而对各种理由和意义作出回应的理性存在者。麦克道尔将其称为对自然的“返魅”，第二自然既不会脱离生物有机体的自然活动之外，同时又通过后天的教育，使得我们的自然存在方式已经受到了理性能力、规范性的塑造，概念能力的自发性行使是我们所过的“生活模式”，而“我们的过生活的模式就是我们现实化作为动物的我们自身的方式” [2]。

### 3.2.2. 第二自然的形成与教化

麦克道尔通过第二自然的概念描绘了一种对自然进行部分“反魅”的图景：第二自然可以横跨受物



理法则支配的自然空间和受理性能力规范的理由空间。但是这种图景何以可能？自发性为何能进入我们的“生活模式”？解决这些问题的关键在于，如何说明第二自然的形成？麦克道尔借助了德国哲学中的“教化”(Bildung)，来解释在语言文化共同体的熏陶下形成第二自然这一教养过程。

伽达默尔指出，“教化”概念由赫尔德(John Gottfried Klopstock)的“达到人性的崇高教化”这一断定而确立了其含义。黑格尔在此基础上进一步探讨了自我造就和教化，对普遍性的追求是黑格尔教化思想的基础。伽达默尔继承了这一追求，他认为，人之为人的本质就在于能够通过精神的方面脱离直接性、本能性的东西，成为“不是他应是的東西”。“人类教化的一般本质就是使自身成为一个普遍的精神存在” [17]。

麦克道尔正是在这个意义上将教化概念引入他的第二自然思想中。他认为人和动物的共同之处在于对周遭环境的感知性，但在如何应对环境上出现了不同，麦克道尔在这里援引了伽达默尔的描述：“一方是一种在一个环境之中的单纯动物的生活模式；另一方是一种在世界之中的人的生活模式” [2]。前者仅仅是由生物学意义上的必需品所提供的，伽达默尔认为这种生活模式并不是在世界中度过的，在此模式下的所有动物的行为受生物学的力量所直接支配，因此对于它们来说，所有的范围只能是“周围环境”(Umwelt)。后者不仅容纳了“周围环境”，更重要的是它摆脱了“周围环境”下的生物学需求的压力的限制，能够容纳理性的自发性能力的行使，进入对“世界”(Welt)的“自由的、有距离的取向”。通过这两种生活模式的对比，麦克道尔得出了人相对于动物的一个“丰满主体性的事实”(a fully subjective fact)：单纯的动物仅仅接受所予，人不但接受所予，而且是将其视作一种概念的形态来接受它。麦克道尔将人的婴儿形态视作处于占有环境的单纯动物，那么要想婴儿单纯的动物发展出丰满的主体性，必须将其引领进一种共同体文化中，在文化的熏陶下，逐渐发展成熟，而这个过程包括了第二自然的获得。

另一方面，麦克道尔又试图将语言的因素引入其中，在他看来，伽达默尔认为语言在对人这个此在展示世界的过程中扮演了重要角色，语言使得人在世界中的“自由的、有距离的取向”成为可能。因此，麦克道尔将语言文化共同体视为教化的现实经验根基。在麦克道尔看来，通过教化不断降低人的生物性需求的压力，使人从应付周遭环境的单纯动物性生活进入到意义世界中度过他们的生活，获得以理性-概念为特征的第二自然能力，从而成为真正的人。而教化的过程体现为语言的学习，“我们通过语言的学习才能获得进入理由空间的机会” [18]。语言的学习必然涉及理性-概念能力的培养，在语言的学习的过程中，我们逐渐认识并了解理由空间中的概念之间的理性联系。另一方面，语言的学习同时也就是对语言的使用，这种使用使得人们区别于其他自然生物，进入语言共同体的生活环境中。教化就是使得人们从单纯动物性的婴儿发展为具有概念能力的理性人，最终在语言文化共同体的内部中，人们开展对话与交流。“一个自然语言，人类成员最初被引领进的那个语言，充当着传统的一间仓库，即一间关于什么是什么的一个理由这件事情的历史地积累下来的智慧的贮藏室。这种传统遭受继承了它的每一代人所做的反思性修改” [2]。通过语言，麦克道尔为第二自然增添了社会性、历史性的维度，语言共同体中展开和传承的文化传统通过教化的方式使人逐渐降低生物性需求的影响，掌握共同体的行为规范和生活方式，成为在社会性的理由空间中，自然发挥概念能力的理性之人。

#### 4. 结语

总的来说，麦克道尔通过经验的概念化思想颠覆了“经验”概念的传统含义。经验不再是纯粹的感受性所予，而是概念性与感受性两种能力的相耦合，二者并没有时间上的先后顺序，或者逻辑地位上的孰轻孰重。当我们获得经验内容时，它就是一种具有概念内容或者自发性能力运用其中的认知事件。在此基础上，一种关于心灵与世界的概念实在论图景便显现出来：心灵与世界并非二元对立，毋宁说心灵与世界是无中介的交互关系，心灵直接意向地指向世界，世界也向心灵所敞开。这种一体两面的关系使

得经验内容由于具有概念性的因素(自发性能力运用其中)可以不被理由空间所祛除,具有参加辩护活动的资格;另一方面它又可以作为一种最低限度的经验法庭(感受性包含于其中),使我们的思维不会失去世界的合理性制约,“经验思维的结果即信念或判断根据经验而被证明是正当的或者是正确的。也即经验构成了相关的信念或判断的理由或根据”[19]。由此,麦克道尔通过对经验概念的重新诠释论证了理由空间的规范性的认识维度。

然而,这种概念实在论实际上暗示了一种心灵与世界具有同构性的先验契约,为什么概念能力的自发性能够进入对自然的经验中?“知识的规范性从知识本身来说并不是问题,但是当知识与世界联系时就出现知识的基础、世界性的内容进入规范性领域的合法性问题”[20]。因此,麦克道尔需要为这种同构性结构寻求一种能够提供合理性的论证理由,在保证经验中概念能力自发性地位的同时,又避免陷入一种超自然的柏拉图式领域。

他选择的路径是对规范性实践维度的阐述,具体来说分为两个步骤,一是对“自然”重新“施魅”,通过对亚里士多德的德性思想的吸收,麦克道尔试图抛弃仅仅将受自然法则的支配的、祛除人为因素影响的领域看作自然的观念,并提出一种“第二自然”,第二自然属于自然领域,但它并非与生俱来,而是在社会文化共同体的培养下所获得的能力、习惯和倾向。并随着这种熏陶时间的延长,它趋于稳定,对人的活动起到类似本能的作用。第二自然主要是人的理性——概念能力,它让理由空间真正成为行用于经验中的整体的、动态概念系统,不再是一种外加于受法则支配的自然空间的异质结构。二是通过德国哲学中的“教化”概念保证第二自然能力的正常运作,如果说经验的概念化思想承诺了经验可以为理由空间的自律结构提供一种合理性的制约,从而使得经验知识之间的规范关系可以正常展开,那么教化概念则保证了人的第二自然的自律性,保证了这种自律的行动品格。可以说,我们身处在作为第二自然的现代社会生活中,习得了对语言的运用,我们便已然完成了教化而处在理性空间中了。通过教化形成的第二自然,麦克道尔走向了维特根斯坦式的生活实践,对于麦克道尔来说,在世界中的实践并不是单纯动物对自然环境的应付,而是人在第二自然下的实践。“命令、询问、讲述、聊天,这些都和吃喝、走路、玩闹一样,属于我们的自然历史”[21]。麦克道尔将维特根斯坦的“自然历史”视为社会文化共同体的教化下的第二自然,因此,麦克道尔反对任何对规范的理论性建构,我们必须在第二自然的语境中理解规范的生成和运作,即我们不需要去解释规范是什么,遵守规范就像按照指示牌行动一样,并不需要解释两者之间的关系,因此,在第二自然中,社会共同体通过教化使得我们潜移默化地将习俗、规范看成一种概念运用的框架(理由空间的规范性),对它们的遵守和运用已经成为我们自然而然的一种概念能力。

## 参考文献

- [1] Brandom, R. (1994) *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Harvard University Press, Cambridge, 5.
- [2] 约翰·麦克道尔. 心灵与世界[M]. 韩林合, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2014: 1, 36, 24, 94, 146, 116, 108, 153, 167.
- [3] 刘易斯. 刘易斯文选[M]. 李国山, 等, 译. 北京: 社会科学文献出版社, 2007: 96.
- [4] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒, 译. 北京: 人民出版社, 2004: 52, 26, 71.
- [5] 王增福. 麦克道尔论概念化的经验及其理论效应[J]. 科学技术哲学研究, 2013(5): 30-34.
- [6] Sellars, W. (1968) *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. Routledge & Kegan Paul, London, 7.
- [7] 段丽真. 对康德直观的正确理解: 塞拉斯的, 还是麦克道尔的[J]. 广西大学学报(哲学社会科学版), 2020(4): 53-62.
- [8] 约翰·麦克道尔. 将世界纳入视野: 论康德、黑格尔和塞拉斯[M]. 孙宁, 译. 上海: 复旦大学大学出版社, 2018: 44.

- 
- [9] 麦克道尔, 汪洋. 黑格尔与所与的神话[J]. 哲学分析, 2018(1): 71-84+197.
- [10] 陈亚军. 超越经验主义与理性主义——实用主义叙事的当代转换及效应[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2014: 195.
- [11] 孙小龙. 论麦克道尔对经验概念的康德式改造[J]. 自然辩证法通讯, 2012(1): 55-59+127.
- [12] Taylor, C. (2000) McDowell on Value and Knowledge. *The Philosophical Quarterly*, **50**, 242-249. <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00184>
- [13] Putnam, H. (2002) McDowell's Mind and McDowell's World. In: Smith, N.H., Ed., *Reading McDowell: On Mind and World*, Routledge, London and New York, 185-186. <https://doi.org/10.4324/9780203460900-16>
- [14] McDowell, J. (1998) *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press, Cambridge, 340.
- [15] 唐纳德·戴维森. 真理、意义与方法——戴维森哲学文选[M]. 牟博, 译. 北京: 商务印书馆, 2008: 252.
- [16] 亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 廖申白, 译. 北京: 商务印书馆, 2003: 35.
- [17] 伽达默尔. 真理与方法: 哲学诠释学的基本特征(上卷) [M]. 洪汉鼎, 译. 上海: 上海译文出版社, 2004: 14.
- [18] Bubner, R. (2002) Bildung and Second Nature. In: Smith, N.H., Ed., *Reading McDowell: On Mind and World*, Routledge, London and New York, 213-214.
- [19] 韩林合. 麦克道尔的自然学说述评[J]. 云南大学学报(社会科学版), 2014, 13(4): 31-39+111.
- [20] 殷杰, 何华. 经验知识、心灵图景与自然主义[J]. 中国社会科学, 2013(5): 86-105+206.
- [21] 路德维希·维特根斯坦. 哲学研究[M]. 陈嘉映, 译. 上海: 上海人民出版社, 2005: 16.