**南 开 大 学**

本科生学年论文（设计）

中文题目：概念化与深度教化——麦克道威尔第二自然的生成与修削

外文题目：Conceptualization and deep Bildung--McDowell's second natural generation and pruning

学 号：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

姓 名：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

年 级：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

专 业：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

系 别：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

学 院：\_\_ 哲学院 \_\_\_

指导教师：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

完成日期：\_\_\_2020.4.30\_\_\_\_

**摘 要**

经验的概念化与教化，是麦克道威尔哲学计划中最为重要的两个步骤，围绕它们麦克道威尔展开了自己的哲学诊治历程。他从根本上将现代知识辩护的困境理解为自然观的谬误，理解为赤裸的自然主义与膨胀的柏拉图主义之间的不可协调。他从康德那里寻取理论资源，又洞察其概念框架的隐微分裂而采用一种黑格尔式的彻底化策略。经验的概念化使得概念呈现出无界性的状态，心灵与世界的关系无他，人作为理性存在着本来就生活在世界之中，自然是自由人的无机身体。重新思考自然后，人类独有的概念-理性能力不在自然之外，而恰是寄托于自然之中。麦克道威尔认为，我们正是通过语言教化获得第二自然，第二自然又可以进一步推进为关于世界的观念，表述一种作为知觉经验基础的概念能力相互联系的总体和被概念把握了的世界本身，麦克道威尔这里的世界观，既涵盖了客观的世界意义，又包含自发性运作之下的人类对世界的整体认知与整体活动。麦克道威尔的思想历程为我们提供了独特的视角去看待康德与黑格尔的关系，去揭示现代自然科学对我们的迷惑，去明晰被教化者面临怎样的生命状态边缘化困厄，去期待更为深度的教化旅程。

关键词：概念化；第二自然；教化；世界观；对象性活动

**Abstract**

The Conceptualization of experience and “Bildung” are the two most important steps in McDowell's philosophical plan, around which McDowell launched his own philosophical diagnosis and treatment process. He fundamentally understood the dilemma of modern knowledge defense as the fallacy of the view of nature and the incongruity between baldly natu­ralistic and rampant Platonism. He sought theoretical resources from Kant and observed the subtle division of his conceptual framework and adopted a thorough strategy of Hegel style. The conceptualization of experience makes the concept show an unbounded state, and there is no other relationship between the mind and the world. Man, as a rational being, already lives in the world, and naturally is the inorganic body of a free man. After rethinking nature, the unique concept of human beings-rational ability is not outside nature, but is pinned in nature. McDowell believes that it is through language enlightenment that we obtain the second nature, and the second nature can be further promoted into the concept of the world, expressing an interrelated totality of conceptual abilities as the basis of perceptual experience and the world itself grasped by the concept. McDowell's worldview here not only covers the objective meaning of the world. It also includes the overall cognition and activities of human beings to the world under the spontaneous operation. McDowell's thought process provides us with a unique perspective to look at the relationship between Kant and Hegel, to reveal the confusion of modern natural science to us, to clarify the marginalized plight of the enlightened, and to look forward to a deeper journey of “Bildung”.

**Keywords:** conceptualization; second nature; Bildung; worldview; objective-activity

目 录

[一、概念框架的隐微分裂 5](#_Toc39071080)

[（一）经验的概念化 6](#_Toc39071081)

[（二）走出康德的“侧面”图像 10](#_Toc39071082)

[（三）重新思考自然：在亚里士多德与康德之间 12](#_Toc39071083)

[二、从“教化”走向“第二自然” 14](#_Toc39071084)

[（一）第二自然的历史与内涵 15](#_Toc39071085)

[（二）教化：第二自然的产生环节 17](#_Toc39071086)

[1.“教化”概念史与麦克道威尔的三层理解 17](#_Toc39071087)

[2.教化的依赖：语言、“文化共同体”与“自由人” 19](#_Toc39071088)

[（三）从“第二自然”到“世界观”的转变 21](#_Toc39071089)

[三、教化的困境与了局 25](#_Toc39071090)

[（一）理智活动的符号化 26](#_Toc39071091)

[（二）一重困境的破解——对象性活动 27](#_Toc39071092)

[1.“人是对象性活动” 27](#_Toc39071093)

[2.生产劳动作为最根本的耦合方式 29](#_Toc39071094)

[参考文献 33](#_Toc39071095)

笛卡尔以来的近代哲学家们，总是习惯于在二元论的思维范式内考察知识与世界的关系，直到经过康德与其后的整个德国观念论，命运的天平开始向心灵倾斜。纯粹的世界已经不再拥有合法性，它不再是自我呈现的，而是被征服、被建构的对象。人们将自己设想为这个世界中失落的异乡人，流离失所。

步入现代，心灵获得了一项重要的砝码——逻辑。而自然科学的支持也让实证主义者在谈论知识时更加依赖经验。对于麦克道威尔而言，逻辑和科学都只是描述世界的态度，融贯论与所予论、膨胀的柏拉图主义与赤裸的自然主义让他看到，世界的客观性都没有在公允的环境中予以正视，心灵与世界的紧张关系还留存在那里，丝毫没有改变。麦克道威尔告诉我们，他的目标就在于对现代哲学的一些特有“忧虑”做出诊治，那就是回答经验既作为被动感受性，又与知识之间具有理性关系是何以可能的。进一步说，上述“忧虑”来源于“最低限度的经验主义”与“心灵框架”之间的冲突。所谓“最低限度的经验主义”是指，经验必须构成一个法庭，对我们的思想是否正确把握外部世界做出裁决。冲突就在于，我们的心灵框架逼迫经验的决断作用难以发挥。在这个问题上，如果我们完全抛弃经验主义，就会在所予论与融贯论之间不停摆荡，而赤裸的自然主义又完全省去了对自发性的讨论。麦克道威尔试图讨论第三种立场——自然化的柏拉图主义，他从亚里士多德、康德、黑格尔那里获得诸多启发，塞拉斯（Wilfrid Sellars）关于“自然的逻辑空间”与“理由的逻辑空间”之间的区分对他也有极为重要的影响。他认为，真正的危机是“我们完全割断了心灵与实在的其余部分之间的联系，而不仅仅是我们不确定能够把握到这种联系”[[1]](#footnote-1)，我们没有正确地将理由空间纳入自然界当中。

1. 概念框架的隐微分裂

如果我们阅读提出所予论与融贯论基本主张的几位哲学家的著作，我们会发现一个有意思的现象——他们共同预设了一个论敌：怀疑论。怀疑论给我们造成了一个困境：主体的知识立场无法决定主体拥有一种直接呈现给他的经验状态，实际上在怀疑论的框架内我们永远无法获得这样一种经验状态。对心灵与世界关系的看法在所予论与融贯论之间不断摇摆，事实上造成了精致版的怀疑论困境，因此麦克道威尔试图走出第三条道路以摆脱二者循环带来的迷茫。他希望通过采纳康德关于概念与直观，感受性与自发性的理论，不滑向所予神话与融贯论中任何一方。他认为康德在思想与实在的关系的讨论中仍然占据中心位置，不过康德概念框架中存在的经验与先验的隐微分裂则需要谨慎对待，麦克道威尔在前者的基础之上发展出一套“经验概念化”概念以弥合传统意义上第一自然与第二自然之间的鸿沟，使外部实在与主体之间互相保持开放，又在对后者的清除中青睐黑格尔式的表达。

（一）经验的概念化

麦克道威尔在《心灵与世界》第一篇演讲中引用了康德在“一般的逻辑”中的一段话：

我们若是愿意把我们的内心在以某种方式受到刺激时感受表象的这种接受性叫做感性的话，那么反过来，那种自己产生表象的能力，或者说认识的自发性，就是知性。我们的本性导致了，直观永远只能是感性的，也就是只包含我们为对象所刺激的那种方式。相反，对感性直观对象进行思维的能力就是知性。这两种属性中任何一种都不能优先于另一种。无感性则不会有对象给予我们，无知杂多性则没有对象被思维。思维无内容是空的，直观无概念是盲的。[[2]](#footnote-2)

麦克道威尔认为康德在呈现经验知识的过程中对直观[[3]](#footnote-3)和概念进行了评论，这是感受性与自发性、感性与知性共同作用的结果。康德在这段文字中说明，知识有两个深处内心的基本来源，其一是感受表象的能力也就是“感受性”，其二是通过表象来认识对象的能力也就是概念的“自发性”。首先，康德认为无论是近代经验论还是唯理论都有失偏颇，经验知识的产生依赖于概念与直观、感受性与自发性的相互作用，所谓“思维无内容是空的，直观无概念式盲的”就是这个意思。在结构上，知识的内容来源于感受性能力对认识对象的接受，对象（杂多）籍此被“给予”我们；知识的图式来则自于概念的自发性能力，被给予的杂多在这里被思维，杂多的综合统一将为经验知识提供辩护。因此，康德主张“直观和概念构成我们一切知识的要素”，概念如果没有与之对应的直观或者直观没有概念，知识都将夭折（A50/B74）。关于对象的知识也就是经验知识，要求直观和概念、感受性和自发性的结合。如果我们“从某种经验性的知识中去掉一切（借助于反抽进行的）思维，那么就完全不会有任何对象的知识留下来”（A253/B309）。只有在被归入概念时才能和对象发生关系，单独的直观不能对对象产生任何认知。而在直观中把对象加给概念和把直观归入概念同等重要，感性与知性在知识构成的重要性上互不优先。最后，康德对知识要素的逻辑二分预兆了他概念框架的隐微分裂，这是麦克道威尔转向黑格尔寻求支持的原因，在此先按下不论。从刚刚的分析可以看出在康德这里已经蕴含了所予论与融贯论的萌芽，并且没有滑向任何一方[[4]](#footnote-4)——这一点被麦克道威尔大加赞赏，他正是在此看到了成功化解知识辩护困境的希望，认为要不是因为先验框架，康德就已经令人满意地摆脱了知识辩护历程在所予论与融贯论之间的摆荡。

问题在于，由感受性接受到的表象经由直观能力和知性范畴的整合形成经验知识的这一过程，是感受性与自发性相互作用的结果，康德在这个过程中已经在逻辑上对感受性与自发性做出了二分，感性与知性也处在二元关系中。自发性背后的知性范畴在塞拉斯看来是“理由的逻辑空间”，而感性杂多处在非概念化的地带，其间的巨大鸿沟在塞拉斯那里是一道坚不可摧的屏障。一切感性直观都从属于范畴，范畴在事物的知识上依赖于对经验对象的运用，其中的中介是先验统觉的本源的综合统一性原理，并最后归因于先验自我，麦克道威尔觉得这难以令人接受。他坚持对现实独立性的肯定，但是“拒绝将可感知的现实定位在概念范围之外的做法”[[5]](#footnote-5)纯粹是一种观念论式的观点，值得同情却十分荒谬。康德的柏拉图主义的一个重要方面就是在本体论上对现象世界与自在之物的划分，麦克道威尔认为这让主体与世界之间相互开放的关系变得不够“真诚”，自在之物为怀疑论留下了批判的依据。在康德那里，“在先验的视角下感受性似乎确实有一个独立的贡献”[[6]](#footnote-6)，感受性被认为容易受到超感实在的影响，“这一实在比任何适合普通经验世界的实在，在更强的意义上独立于我们的概念活动”[[7]](#footnote-7)。因而，感觉经验似乎是可以独立于概念主动呈现出来的，意义的追寻只能在概念系统内部才能进行，那么这部分感觉经验的意义就无处追问。

为了避免上述责难，麦克道威尔进一步发展出自己关于经验的概念化的两层见解。首先，麦克道威尔认为我们有必要重新审视“经验”这个概念，拒绝将感受性和自发性做逻辑上划分，它们相互作用才一起构建起我们关于世界的经验感受。在麦克道威尔看来，自发性在一开始就以一种沉浸式的方式作用于感受性之中。概念的能力在感受性中被利用并不是概念领域之外的感受性传递，康德所说的“直观”——经验感受——是已经有概念性内容的事件或状态。因此麦克道威尔竭力主张，要想摆脱威胁思想与现实脱节的融贯论和对“所予”徒劳呼吁的所予论，就必须认识到“经验本身就是感受性和自发性密不可分地结合在一起的状态或事件”[[8]](#footnote-8)，我们一定不能认为经验是被感受性释放的，自发性只在判断中发挥作用而对经验构成没有任何贡献。“概念的能力属于自发性的能力，已经在经验本身中发挥作用”[[9]](#footnote-9)。在解读康德与塞拉斯时，麦克道威尔将经验理解为一种彻底的概念性成就，“任何没有概念的东西也没有感觉性经验”[[10]](#footnote-10)，概念能力参与了我们获得经验的全过程，概念运用和感性经验是一个成果的两个方面，在这个意义上麦克道威尔可以被视作莱布尼茨统觉概念的继承者。

我们可以在麦克道威尔的如上主张之中再进行一些更为具体的理解。首先，自发性沉浸式地在感受性中发挥作用，但是必须受到思想之外存在物[[11]](#footnote-11)的限制，否则它就变成了“在虚空中没有摩擦力的旋转”，可以自由地构造感觉经验而陷入一种观念论模式。有自发性参与其中的经验（不论是内部经验还是外部经验）是被动的，“这是一个运动过程中的接受性问题，这应该让我们确信，我们拥有我们合理欲求的所有外部约束”[[12]](#footnote-12)。因此，概念性能力即便参与了内部经验和外部经验构成的全部过程，就本质而言也仍然是被动的。其次，麦克道威尔非常认同维特根斯坦对私人语言的批判，认为我们需要一个共同的概念“背景”。如果概念的“内在”作用是一个独立的起点，那么外部经验就将变得不可能理解，公共性的开放特质对内部经验来说十分必要，公共性概念的存在令外部经验能够被理解，内部经验才能被正确地表达与接收。最后，在经验中被动发挥作用的自发性和主动思维做出决断的自发性是同一个自发性。“在经验中被动发挥作用的概念性能力属于主动思维能力的网络，这个网络理性地管理着对世界对感性的影响寻求理解的反应”[[13]](#footnote-13)，“如果不是因为它们（在经验中发挥作用的能力）被整合到一个合理组织的能力网络中，以便积极调整一个人的思想以提供经验，那么我们根本不能承认这些能力是概念性的”[[14]](#footnote-14)。也就是说概念能力既要被动地参与经验构成的全过程，也要主动地与概念网络整合，使得主体可以主动地做出判断。麦克道威尔举了一个例子：在考虑对颜色进行判断时，这些判断提供了一系列概念性的能力，这些能力与对世界的理解非常微弱地结合在一起。但是“除非有某个背景足以确保我们将颜色理解为事物的潜在属性，否则没有人能拥有是对颜色的直接观察判断”[[15]](#footnote-15)。换言之，单纯的概念能力被动发挥作用的方式缺乏主动的判断力，需要自发性承担与“合理组织的能力网络”的连接工作，从而获得一个判决行为来认可它。

第二个层面是，麦克道威尔主张感觉经验能够为信念提供辩护，而只有当感觉经验具有概念内容时这才是可能的，因而进一步坚持感觉经验必须具有概念性内容。和维特根斯坦一样，麦克道威尔认为存在着一幅“囚禁”图景，在其中有一个实在的世界是独立、外在于概念的。如果我们不能找到某种方法将这个世界与我们概念能力的运用联系起来，那么不仅会破坏任何经验性知识的可能性，还会破坏任何知识的可能性。一个不受外部独立世界约束的概念领域不能产生对这个世界的任何认识,麦克道威尔通过向我们表明，认为概念范围内有一些东西和概念范围外有一些东西的想法本身就是一个彻底混乱和不连贯的想法，来告知理解“概念的无界性”的重要程度。我们可以通过三个命题之间的推理形式来加以分析,本章有关康德的讨论提供了第一个命题，即感觉经验能够为知识、信念提供辩护。“思维无内容是空的”，思想需要受到外部世界的限制[[16]](#footnote-16)使得自身丰盈，并避免堕入观念独断论，从而保证我们的思想与外部世界保持开放的关系。所予神话为我们提供了一个更深层次的见解，如果像戴维森的融贯论立场所坚持的，自发性不受外部世界的理性约束，那么我们就不能理解自发性的运用如何能够表现世界。依照传统来看，思想是自由的领域，但是我们越是强调理性和自由的密切关系，我们就越把握不住概念如何构成对世界的正确判断。“如果我们的经验思维享有完全的自由，特别是如果它不受概念范围之外的限制，那似乎就会威胁到这样一种可能性，即对经验的判断能够以一种将它们与思想之外的现实联系起来的方式为基础。”[[17]](#footnote-17)而如果经验判断可以与实在有恰当的关系，这样的担忧就可以省去。有关第一层面的分析提供了第二个命题——经验知识或信念处于理由的逻辑空间之中，提供理由必然需要一种客观有效的推理，而这又要求命题和感觉经验内容之间具有逻辑关系，因此感觉经验必须具有概念性内容从而进入作为规范空间的理由空间来为前者提供辩护。麦克道威尔受到维特根斯坦的影响而倾向于语用学立场，把语言表达式的意义归因于语言的使用与使用规范。概念的能力属于自发性，感觉经验由于自发性在感受性中的沉浸式作用而获得代表着规范属性的意义，因此从自发性开始发生作用的那一刻起经验就已经置身于规范的理由空间之内了。

综上所述，我们完全有理由接受最后的推论：经验具有概念性内容。《心灵与世界》第二篇演讲中，“概念的无界性”结论也是在此基础上提出的——世界可以包含在我们的思想之中。麦克道威尔希望通过概念化了的经验在知识辩护中所具有的理论优势，来走出所予论与融贯论之间的摆荡困境，并填补第一自然与第二自然之间那条实质上并不存在的鸿沟。不过现在的紧迫问题是，麦克道威尔只是认为康德“几乎”令人满意地摆脱了知识辩护中的摆荡。换言之，康德的经验理论是不完善的，原因就在于他认为二元化先验框架迫使康德“杀死了”康德。

## （二）走出康德的“侧面”图像

维特根斯坦描述的那个“囚禁”图景对哲学家们有着巨大的吸引力，自笛卡尔以来的许多现代哲学都是在这样的框架下运作的，对“内在”和“外在”的对照在我们的日常语言中根深蒂固。康德的先验框架延续着深层次的二元化形式，规范性与实在性、自由的因果性与自然法则、理性与自然之间的二元论使他也陷入了这样的困境，麦克道威尔将此描述为“从一侧画出的图像”，这幅图像的一侧是概念系统，另一侧是世界。存在一个不能够被直观、处在概念能力之外的世界显然有悖于“概念的无界性”原则，麦克道威尔认为把理性承认为超感性是保护宗教和道德利益的一种方式。他在《心灵与世界》第一篇演讲中很早就宣布了一个主张，其后一遍又一遍地回到这个主张，解释、特写和辩护它。他告诉我们——概念与外部世界之间的碰撞是理性的。我们不能描绘一个围绕概念领域的外部边界，边界之外的实在向内冲击着概念系统。因为“任何跨越这种外部边界的冲击都只能是因果的，而不是理性的”[[18]](#footnote-18)。康德的先验图景将世界置于我们本应当理解的系统的边界之外,这使得它不能将任何真正可识别的东西描述为对于一组具有经验实质的概念来说可理解的东西，“这些假设的概念只能因果地，而不是理性地与来自世界的影响联系在一起”[[19]](#footnote-19)。但是必须肯定外部世界的理性约束，否则转向直接实在论的理论行为实质上就是投向所予神话的怀抱。而要想世界能够对心灵施加理性的影响，就必然要求我们从康德的“侧面”图像中删除那条鸿沟。麦克道威尔以一种维特根斯坦会感到不舒服的方式陈述他的观点，即“人们所能意谓的那种事情，或者通常人们所能想到的事情，与可能是这种情况的事情之间没有本体论上的鸿沟。当一个人真正思考的时候，他所想的就是事实”[[20]](#footnote-20)。这是真理，它不能体现某种形而上学的争议性，比如轻视实在的独立性。

不过仅凭借这一点尚且无法认为康德“杀死”了康德，在一些新康德主义者看来并没有什么证据可以表明在本体论层面经验世界是次要的，仅仅依据先验的自在之物就判定康德的二元论框架会妨碍其实在论，无疑将康德的意图简单化了。麦克道威尔的深刻之处就在于，他还预见到了康德的“这一框架破坏了洞察力，因为超感官的彻底独立于心灵似乎是任何真正独立于心灵的东西的典范”，然后当康德声称将这种独立性归因于普通的经验世界时，完全是不诚恳的。这令自发性可以抛弃感受性独自发挥作用，而感受性的作用领域只有在自发性发挥于其上时才能是概念化的。概念在自发性独立发挥作用的领域中无有实质内容，或者说其内容是自发性给予的，这个不合格的概念实际上只是能“无”概念。在这种状态下感受性成为非概念性感觉材料的来源，这条不归之路直接把我们引向所予的神话。这种状况是一部诱人的误导性小说，总是让人们觉得有某种不受概念能力牵连的纯粹感受性，概念框架则被强加在无概念的自发性所予之上。

康德的概念框架在此出现了隐微分裂，构成经验知识的逻辑被批判。康德对知识的内容与图式的形式二分，进而展现为逻辑上的区分，导致其实在论受到来自自身的威胁。麦克道威尔的工作不是弥合伤痕，而是选取其中一部分加之以彻底化。这个彻底化表现为对经验的概念化，主张“概念的无界性”，批判知识内容与形式的二分。在摒弃康德的一些“糟糕”做法时麦克道威尔十分青睐黑格尔，他的观点表现出与黑格尔的相似性。对于前者，正是黑格尔在精神现象学中所展示的，认为绝对精神本身就处在世界之中，它对于自身的规定也就是在规定世界[[21]](#footnote-21)。对于后者，黑格尔在《信仰与知识》中用A：A+B的表达式来阐述。“这种把一个B添加至纯粹自我性成为经验，或者把A添加至B，若B设定为最初者：理性地行事，一种A：A+B”[[22]](#footnote-22)，这其中的A是指自我意识的客观统一，B则是经验性，从A到B的过程就是理性行为，从B添加到纯粹自我性A就是经验。虽然经验内容通过A这种自我意识的客观统一而相连，但是B对于A而言始终是在自身中不包含的、异己的存在，所以实质上无法达到真正的“中庸”。[[23]](#footnote-23)

## （三）重新思考自然：在亚里士多德与康德之间

根据麦克道威尔的说法，我们在讨论心灵与世界关系时应该避免近代哲学以来的两种传统方式，这种传统在现代的重演（戴维森与埃文斯之间的对立）让我们重新面对笛卡尔以来自由与自然之间的张力，迫使我们回到康德、重温科学革命，最后回到亚里士多德。麦克道威尔的最终目的是诊治哲学的“焦虑”，而不是解决亚里士多德与柏拉图之间的争辩，当然更不是制造某个罗蒂意在取代的体系性哲学。真正的治疗方案是重新思考自然，亚里士多德提供了一项重要提示。。作为理性存在者，我们和动物共享一些本性，但是由概念网络所决定的理性空间不能因为我们的动物本性而与我们自身对立，因此近代自然科学的那个研究对象、那个法则领域的自然并不是自然的全部组成部分。实际上还存在着一个第二自然（Second Nature），理性动物进入理性空间的过程也就是获得第二自然的过程，这一区分“给了人的理性在自然法则领域中的立足之地”[[24]](#footnote-24)，从而在“膨胀的柏拉图主义”与“彻底的自然主义”之间给出了一个解决方案，将哲学从理性空间与自然法则领域的对立所带来的焦虑中解救出来，享受“和平与安宁”。

麦克道威尔断言，亚里士多德对伦理特征如何形成的论述过程中明确地蕴含了第二自然概念。某种观点认为亚里士多德试图在人完全独立于自然的基础上构建伦理学，这显然是历史原因造成的“怪胎”，很难让亚氏的真实图画作为彻底反思自然的典范进入人们的视野。自然界的这种“令人放心的角色”只有作为对理性地位的某种焦虑的回应才是有意义的，焦虑的背后是现代自然观，这对亚里士多德来说是完全陌生的。人的感官能力与生俱来，是出于自然的能力。德性得益于后天养成，既非出于本性也并不与本性相悖，通过习惯而达到完满。德性包括理智德性和伦理德性，这两种德性都与人的自然本性相关。伦理德性在习惯中自然地演变为我们本性的一部分，而理智德性渗透着我们的概念系统，当然也构成人的本性。所以，亚里士多德只是区分了自然能力和后天获得的能力，并没有在自然和非自然之间做出划分。麦克道威尔认为，实践智慧（practical wisdom）是“对某些理性要求的回应(尽管这不是亚里士多德的说法)。这幅图景是，伦理学涉及到理性的要求，无论我们知不知道，我们的眼睛都会因为获得实践智慧而睁开眼睛”[[25]](#footnote-25)。它起着典范作用，“让我们能够认识到并创造出一种可理解性，这是一个事关理性空间布局的问题”[[26]](#footnote-26)。由此，他认定，实践智慧就是亚里士多德表达的第二自然概念。

不过一个亟待解决的问题是——如何保留下亚里士多德在伦理学中发展出的第二自然概念，同时又拒绝他目的论式的二元论宇宙观及其深远的理论效应。换言之，我们如何在获得第二自然、让理性充分地进入我们的视野的同时，拒绝理性与自然之间的二元论。麦克道威尔的答案是：“如果我们泛化亚里士多德设想的道德品格塑造的方式，我们就会得出这样一个概念，即通过获得第二天性，让一个人睁开眼睛去了解普遍的原因。我想不出一个很好的简短的英语表达来解释这一点，但它就是出现在德国哲学中的教化(Bildung)”[[27]](#footnote-27)。亚里士多德的伦理图景可以这样看：“伦理是理性要求的一个领域，无论我们是否响应，这些要求在任何情况下都存在。我们通过获得适当的概念能力来注意这些需求。当正面的教化（Bildung）引导我们进入相关的思维方式时，我们的眼睛就会睁开，看到这片理性空间的存在。”[[28]](#footnote-28)自然中的人是通过伦理的教化来进入理由的空间，更确切地说，“实践智慧就是第二自然”[[29]](#footnote-29)。

可以看到，麦克道威尔除了汲取亚里士多德的智慧，也没有丢下康德的思想。天文学革命对笛卡尔、斯宾诺莎以及莱布尼茨都产生的深刻的影响，尴尬的是，这些人没能很好地跨越感性自然与自然数学模型之间的鸿沟，康德知识论中自发性与感受性的结合其实就是为了解决这个尴尬的认知困境。[[30]](#footnote-30)但是“如果我们试图在自然主义的框架内保留康德关于理性是独立的这一思想，我们就把理性与我们的动物性割裂开来，而这是我们在自然界中站稳脚跟的原因……我们需要把自己看作是自然存在着的充满理性的动物”[[31]](#footnote-31)。借用伯恩斯坦（Richard J Bernstein）的话来说，虽然这段文字是《心灵与世界》中的，但就其精神而言却是黑格尔的。很明显，按照麦克道威尔本人的指示，他试图在亚里士多德和康德之间达成和解，而黑格尔提供了一项和解的典范——他拒绝接受自然和理性之间僵硬的本体论鸿沟，并把教化作为异化了的精神放在他对人之为人的理解的中心位置上。

1. 从“教化”走向“第二自然”

麦克道威尔的问题意识肇始于康德先验理念的第三背反，我们将看到他最终也回到这里。康德所代表的近代科学祛魅的自然概念阻碍了我们走向其自身的实在论，他认为，唯有把自发性置于自然法则领域之外，才能调解祛魅的自然与自发性之间的紧张关系，否则自由就将消亡。麦克道威尔从亚里士多德那里获得启发，希望在保持“对现代自然科学的任何适当尊重”的同时，为自发性腾出空间，部分地“返魅”自然，康德的哲学体系中没有多少余地留给这项操作，上一章最末的分析将我们领向黑格尔，实际也确实如此。

## （一）第二自然的历史与内涵

《心灵与世界》第四到第六篇演讲，“自然”尤其是“第二自然”概念成为麦克道威尔的讨论重心。他反复指出，“第二自然”这个概念几乎明确地显示在亚里士多德关于伦理特征如何获得的叙述中。”[[32]](#footnote-32)但是在随后长达一千年的漫长岁月中，第二自然都是在消极意义上被使用的[[33]](#footnote-33)，直到黑格尔那里，第二自然概念才首次在不意味着与本性相悖的意义上清晰出现。[[34]](#footnote-34)

首先，麦克道威尔认为纯粹自然的属性不为人类所独有，“无语言的动物是自然存在，仅此而已。它们的存在完全包含在大自然之中。特别是，它们与环境的感官互动是自然进行的。现在我们就像无语言动物一样，因为我们对我们的环境也很敏感。感官是动物生活的一个特征，对我们来说也如是”[[35]](#footnote-35)。构成作为理性存在者的人类的第一自然之属性[[36]](#footnote-36)也存在于其他动物身上，这一点确保了我们确实是自然存在的。其次，我们与单纯的动物的区别在于，人类的经验和生活本质上是由理性关系塑造的，这一构成合格的、成熟的人的属性（也就是概念-理性）也被认为是“自然的”。“我们可以说，理性塑造我们生活的方式是自然的，即使我们否认理性空间的结构可以融入自然律的领域。这就是我所说的对大自然的部分返魅”[[37]](#footnote-37)，根据他的观点，理性只是人类的第二自然，属于正常人类有机体的潜能的实现，它构成了人类的“本质”以使他们有别于世界上所有的其他生物。麦克道威尔主张的“第二自然”概念主要是指概念-理性能力，是“作为思想的结果与行为的规范”[[38]](#footnote-38)。“这种能力使得我们能够对合乎理性的要求做出回应，能够以它们为理由来展开行动”，正是在此意义上我们才作为理性存在者而区别于其他生命体。如果麦克道威尔的进程止步于此，我们很容易将第一自然理解为自然法则的领域而将第二自然理解为自发性的领域，径直奔向某种程度上第三背反揭示的自然律与自由之间的张力，人类将出现怪异的分裂，因为其自然属性由两个完全不同的标准的构成——自然律和理性。这正是麦克道威尔预见到的，如果将第一自然完全等同于自然法则的领域，将“直观[[39]](#footnote-39)想象成是祛魅的自然的产物，而自发是非自然的”，就会进入康德揭示的那个两难境地中。而康德之所以如此，是因为“他不考虑第二自然的自然主义，也因为彻底的自然主义对他没有吸引力，所以他在自然界中找不到这种概念和直观之间所需的真正联系的位置。在这种困境中，他别无选择，只能将这种联系置于超越自然的先验框架中”[[40]](#footnote-40)。为了避免陷入这样的尴尬局面之中，麦克道威尔指出“第二自然无法摆脱属于正常人类有机体的各种可能性。这让人类的理性在自然领域有了足够的立足点，以满足对现代自然科学的任何适当的尊重”[[41]](#footnote-41)，第一自然只是部分地受到自然法则的统领，获得概念能力的相关潜力是位于自然律领域之外的，由此自然就可以达到一种无间隙的状态。这样，尽管第三背反涉及到许多层级的讨论，麦克道威尔至少在有关自然的理解与划分上做出了相当有价值的回应。

至此，麦克道威尔主体思想的纵向进程已经结束。他从试图解决这一背反的现代版哲学焦虑，用黑格尔式的彻底化捍卫康德的实在论，最后做出对理论萌发点的回应。关于自然概念的重新理解、康德与黑格尔关系的重新评估，都围绕这一过程徐徐展开。下面麦克道威尔要回应的问题，也是这一进程的子环节，即我们如何获得第二自然。

## （二）教化：第二自然的产生环节

### 1．“教化”概念的三层理解

在上一节中，笔者讲述了麦克道威尔通过将自然视为仅部分受到自然法则的管辖避免了第一自然与第二自然之间的鸿沟，并且我们也无需认为第一自然中那个属于人类的独特潜能与第二自然之间存在某种障碍，德国哲学中的“教化”（Bildung）[[42]](#footnote-42)概念就足以让我们获得第二自然，令理性充分地进入我们的视野。

“教化”作为“自然造就”（natürliche Bildung）这一古老概念的嬗变，滥觞于中世纪的神秘主义，人被认为是上帝根据自己的形象创造的，这样人的灵魂就会承担上帝的形象，最终遵循这样一套先天的完美形象。而后赫尔德从根本上将其规定为“达到人性的崇高教化”，麦克道威尔意谓的存在于德国哲学中的教化涵义此时才出现。康德虽然没有直接使用教化概念，但也提到过作为行为主体的自由活动的培植。到黑格尔这里，赫尔德赋予教化概念的特征（人的整体发展）才趋于圆满。教化的最初含义类似于根据内心的模型进行描摹，从这时起，这个概念就暗自指向一个有关塑造的过程，主体必须从被本能驱使的状态中走出来，并具有可理解和可识别的社会行为形式，激发天赋与潜能，朝着社会预先设定的大致方向发展。教化的本质就是个体向普遍性进发的一种活动，是人把自己的力量培养成一个整体[[43]](#footnote-43)，使其自身成为一个普遍的存在。

麦克道威尔更进一步，区分了教化的三个维度。首先，我们通过教化发展自身的天赋、潜能。教化实现了我们与生俱来的一些潜能，并且完全不用担心它会在我们的体质中引入纯粹动物成分。因为，“尽管理性空间的结构不能使我们包含在自然法则领域的事实重建出来，但它可以成为这样的框架，在此之中我们的视野因为教化而打开并认识意义”[[44]](#footnote-44)，这是人这种生物正常地走向成熟的一个因素。人不是生来就身处理性的空间中，通过教化我们将自己的从纯粹动物本质转变成人的本质，从而拥有对意义进行响应的能力，获得以概念-理性为主要特征的第二自然，意义是与我们密切相关的，而非“来自大自然的神秘礼物”

其次，教化是一种具有现实性的活动，依赖共同背景。麦克道威尔直言在历史中人类曾经只是一群纯粹的没有理性的动物，只是因为某些原因，我们由于来自外部自然的礼物获得了对意义产生共鸣的能力，进而进化为拥有概念能力的动物[[45]](#footnote-45)。但是教化实现了在自然法则领域之外的进化事件中，将物种被植入的潜能现实化。由此，有关思索文化的历史与文化起源的行为的意义就不言自明了，我们可以把人介入其中的文化视作一个持续发展的东西，其内容不断被补充，地位一次次被确认。麦克道威尔进一步举例说，“人类婴儿只是一种动物，只是在他们的潜力上与众不同，在普通的成长过程中没有什么神秘的事情发生在人类身上”[[46]](#footnote-46)，不可忽略的是教化现实化了的文化场景首先出现在其中，如果忽略了这一点那么就不可能拥有一个合理的出发点去论证这个例子。

最后，教化应当是整体性的教化，是塑造活生生的人的过程，是将个体向普遍性提升的活动，而不是把人作为一个工具性的目标来生产机器。麦克道威尔借用伽达默尔对环境中纯粹的动物生活模式和人类生活模式之间的差异进行描述。就其目的而言，他旨在说明我们如何在承认人和野兽之间的共同之处的同时，保留康德式命题加诸我们自身的那种与纯粹动物的差异性。在纯粹的动物中，感知能力只是一种单纯的生活模式，这种生活模式完全是由直接的生物需求构成的。麦克道威尔还特别强调，这并不是说动物的生命活动仅限于维持个体和物种生存的斗争，还可能存在“与生存和繁殖至多间接相关的直接生物需求：例如，在许多动物中都存在的游戏冲动”[[47]](#footnote-47)伽达默尔认为，仅仅由目标塑造而成的生活不能叫做在世界里生活，而只不过是在一个环境里生存，对于一个只在这种状态下延续生命的生物来说，它生活的环境仅是一系列具有生物必需性质的问题和机会构成的。在麦克道威尔看来，作为理性存在着我们拥有得自发性能力让我们能够超越来自世界的冲击我们的压力，与纯粹动物的境况一样，这些压力由生物必需构成，但不同的是我们超脱在外，往自由的方向走去，渐行渐远。于此而言，作为有自发性能力的我们是面向世界的，可以用语言的方式来形容客观实在，而一只纯粹的动物显然不会权衡理由并以此作为依据去决定自己的行为。

麦克道威尔理解之下的教化的三个维度，分别需要三个对象来确保自身得以顺利实现，分别是语言、语言文化的共同体与自由的人。

### 2.教化的依赖：语言、“文化共同体”与“自由人”

接上所述，按照麦克道威尔的观点，在从纯粹动物向人转变的看似神奇的过程之中，语言学习应当放在首位，不仅仅是学习正确的语言使用方式，还通过语言习得向世界敞开心扉——也就是拥有概念化与使用概念的能力。在布兰顿的进一步解读中，康德的用法中“使用语言”的意思就是“概念的或与概念的使用有关的”。语言作为教化的现实是“纯粹自我本身的特定存在，在语言中自我意识的自为存在着的个别性才获得特定存在”[[48]](#footnote-48)，“语言的原始人类性同时也意味着人类在世存在的原始语言性”[[49]](#footnote-49)，因此语言组成、决定了此在的生存方式，并最终令我们的自身行为超越由生物刺激决定的动物活动。麦克道威尔主张，正是通过学习语言我们才获得了进入理性空间的机会。人类成员“在被引入一种语言的过程之中，就被领进到一些已经体现了概念之间一般认为合理的理性联系中，这些概念关联构成了理由空间的布局。这在他出现之前就已经存在”[[50]](#footnote-50)，这是一幅开始进入理由空间的画面。语言对象存在于在理由空间之中并发展、显现自身，语言活动是概念的应用，它以概念规则的形式约束自己，承担伦理上的、实际的责任与承诺。布兰顿进一步深化了这一主题，认为相互“承认”的态度建立起来的规范空间对于概念规范性来说至关重要，并且“概念本质的不稳定性与不可维持性”要求我们不断地通过“追溯性的回忆视角”来展示概念的确定坐标以此保证理由空间的规范性[[51]](#footnote-51)——这里涉及到的概念流变与概念整体的拓展是麦克道威尔未曾深入展示的，这带来了一些不好的后果。

需要注意的是，教化之所以能够让我们通过习得语言获得概念-理性能力，还依赖文化共同体作为背景，这也麦克道威尔所理解的教化的第二维度。如果还记得前文中提到的麦克道威尔举出的有关人类婴儿的例子，就一定能想起笔者在例子最末做的评述：“教化现实化了的文化场景首先出现在其中”。麦克道威尔试图给出一种能够与理性的运作深度关联的自然概念，对此他给出的最终规定是作为传统的自然语言。按照麦克道威尔的观点，“语言真正的特点是这样的：自然语言，人类最初开始使用的那种语言，是传统的储存库”[[52]](#footnote-52)，是关于“什么是理性”的历史积累的智慧储存库。并且这一传统的语言宝库要经过每一代继承人的深思熟虑的修改，如我们没有在日常生活中一次又一次地共同修正、肯定这个文化共同体，第二自然就会失去其经得起时间考验的基本能力，以及在面对冲突时的稳定性。对世界的开放意味着对概念理解的总体定位，随之而来的是一些新融入进来的东西开始发挥作用。在这一点上，我们必须认识到传统的作用。身处历史中的人类的自发性从来不是从零点开始的，语言习得本质上把我们带到了文化共同体与历史的进程中。早在个体形成自己的社会角色之前，文化背景就已经到位了，我们通常成长于其中的文化背景往往先于我们一个时代就已经存在。不断地修削与再次达成共识，令教化的开始与规范的有效约束性在时间上从来没有重合过，文化共同体始终处于叠浪式的更迭中。麦克道威尔在这里采取的是介于语言分析和解释学理解之间的视角。尽管对“文化共同体”没有做进一步细致地规定，我们不难从以上论述中一些最基本的结论，即这样的文化共同体至少应该满足群体成员在语言、文化传统与历史以及集体无意识之间的一致性。[[53]](#footnote-53)如果说前面讨论的语言的主体间性与理由空间的规范性让心灵具有了社会现实的维度，那么有关文化背景的设定就赋予了心灵历史之维。前文说到，关于概念的流变与概念整体的拓展在麦克道威尔这里是完全缺失的，因此他不需要考虑概念发展和演化所需要的材料输入，当布兰顿着手考虑这些时就发现，这样的演变史不是单纯概念世界内部的自我陶醉，而是需要经验的持续输入。

其三，教化了的人生活在世界之中，他在那里自由自在。在麦克道威尔看来，正常的人类生活必然涉及对自然-感性外部世界的生产性（productive）改造，人类生活如果不是主动的那就什么也不是。在麦克道威尔的教化观念中人与动物的差别就在于，动物的生命就是在生物学意义上的需求与驱动力作用下去处理一系列问题,人则在被教化成为正常的成熟的人后，在世界中自由自在地生活着。马克思有关劳动与资本奴役的分析给了他一个启示，那就是人类生活不能沦落到仅仅是动物生活的状态，仅仅满足了生物的需要。对比一下环境与动物生活的关系，从本质上讲，环境对生活在其中的生物来说是不友好的，它是动物所受到的压力的来源。并不是说单纯的动物生活是一场持续的斗争而独特的人类生活就特别的容易，问题不在于人的生活是容易的，而是它明显是自由的。世界是人类生活的地方，自由赋予了人类生命的独特性，人类在此自由自在。麦克道威尔得出了一个与马克思在《论犹太人问题》中相似的结论，即人类的生命不能只是偶然存在的。麦克道威尔认为，马克思用一幅引人注目的图画总结了他对人类生活的理想，他所说的“整个自然”就是“人的无机身体”，与自己主张的无间隙的自然主义极为契合，人类是生活在世界上，而不是存在于应对环境中——这是一个事实。麦克道威尔的哲学计划告诉我们，概念是无界限的，自然是一幅无间隙的完整图景，我们因之拥抱自然，然后作为理性的存在者拥有自由的生活。

麦克道威尔关于教化概念的理解在每一层面都留下了足资讨论的空间，事关概念的流变与概念整体的拓展、有关人类生命形式论断的偏差。这每一点都足以让麦克道威尔的诊治计划受到挫折，有些甚至是致命的。我将在下一章具体展示这些困厄，并阐述马克思的相关学说以说明解围者为何是马克思而不是其他人。

## （三）从“第二自然”到“世界观”的转变

塞拉斯在《经验主义与心灵哲学》中有一项重要的康德式区分，即感觉到感觉内容和拥有非推论知识是两码事，前者存在于自然空间内而尚未进入理由空间。在他看来，感觉到感觉内容是指关于某个物理对象的感觉可以同时发生在人与纯粹动物身上，而不需要任何在先的学习或概念生成过程。后者指的是能够非推论地认识到某个物理对象，这些非推论知识能够为其他经验性命题提供辩护，为经验知识所必需。这项论断隐含着一个诉求，那就是我们如何解决，确定基本规范的行为必须在不存在规范的情况下发生这个问题。

在麦克道威尔看来，塞拉斯的这项区分使他没能彻底摆脱所予神话，这里残存的不是塞拉斯批判的所予神话，而是小写的所予。事物在经验中给予我们的知觉并被我们认识，但是“避免所予神话要求理性能力在经验本身中，而不只是在回应经验的判断中运用”[[54]](#footnote-54)，所以塞拉斯的区分是没有必要的，会将我们限制在“主体运用理性能力作用于感觉材料之上的”的思维框架中，与概念能力的自发性运作相抵牾。一个彻底的概念实在论者应该将小写的所予也彻底清除出去。塞拉斯对印象和直观的区分实际上没有必要，最基本的概念内容被直观所拥有，也被印象本身所拥有，被世界对我们的感觉的撞击所拥有。因此麦克道威尔告诉我们，塞拉斯在康德那里找到的有关基本概念形成的“抽象主义图景”是虚幻的，我们需要的是直观内容而非命题性内容，直观的概念性是毋庸置疑的，“直观就是将某物纳入视野”[[55]](#footnote-55)——这就意味着直观并不是做出判断，因而也包含了非命题性内容，显然，他意在拒绝一幅基础主义图景：概念能力的运作必须要有一个前概念的背景。麦克道威尔的工作是在康德语境中进行的，他讨论的不是知觉在经验层面的运作方式，而是知觉在先验层面何以可能，他将第二自然纳入自然空间，结合自发性与感受性的思路就是为了确保知觉的可能性。他拒绝基础主义的意图直接取消了对“如何在非规范性环境中产生基础规范性行为”这个问题的回应必要，但是如何说明对象的客观性则仍是一个有待解决的根本问题。

这促使麦克道威尔对康德有关对象之客观性的说明，做一番黑格尔式的改造。康德在其观念论中，一面放弃对前对象化世界的追问，一面又保留这个前对象化世界的本体论地位，这种不彻底的态度倒逼康德在先验演绎中将统觉延伸进先验感性论领域的做法受到限制，没有进一步前进到直观材料，没有将直观材料也纳入自发性统觉的范畴内。因此，康德的观念论仍然是主观观念论，“即便康德纠正了形式直观材料的统一性是独立于统觉的印象这一观念，关于后者的先验观念论仍然持存在那里，而这恰恰是黑格尔不会赞同的那种观念论”[[56]](#footnote-56)。在麦克道威尔看来，康德追求的是与经验实在论一致的先验观念论，但是在他的图景中我们所经验到的、处于时空秩序之中的世界只是独立的主体性特征的反映，实在论一致的目标并没有完成。黑格尔试图将直观材料也纳入统觉运作的范畴内，从而将前对象化世界纳入观念建构过程中。黑格尔认为，康德在B版演绎的后半部分中有一项最为思辨的步骤，在这里原始的统觉的综合统一被认为是直观形式，时空被理解为是综合的统一体，而自发性则是以感受性为唯一特征的感性原则。[[57]](#footnote-57)这一步能够让康德从容接受塞拉斯无法认同的观点：“让经验认知得以实现的外部限制是由在直观中呈现给我们的对象提供的，且我们仍然可以以康德式方式将直观理解为概念能力在感觉感受性中的实现”[[58]](#footnote-58)。即便抛开康德在现象与自在之物之间的二元立场，他对时空性的处理也无法令人满意。康德倾向于认为经验世界的时空秩序只是感性形式的反映，我们无法认识事物本身的特征，这个观点“使下面这种可能性变得非常单薄：将通过直观接触对象理解为主观和真正客观的接触”[[59]](#footnote-59)。但是当康德采取被黑格尔赞许的那项步骤，将感性形式放到范畴的层面上，它就和范畴一样成为认知的真正形式，也就是说：“感性形式既是主体活动的形式又是这些活动所接触的真正客体的形式”[[60]](#footnote-60)。统觉的综合统一不光是知性的运作也是直观的运作，既是纯粹执行的原则又是直观形式的原则时，因而前面的担忧就是不必要的了。麦克道威尔指出，黑格尔对这一思路的反思实质上是在追求“将主体的自我决定和客观限制结合起来的康德式直观概念”[[61]](#footnote-61)，根据这一思路，我们能够在经验认知的语境中“从意识的对立面中解放出来”，因为“直观的对象现在被把握为完全可观的，即便它们经过了时空的组织”[[62]](#footnote-62)，它们对意识的异在性也被置于一个不会再威胁到主体自我决断的理性叙事当中。康德认为理智和实在的接触要求对象被给予我们的感觉，这让“我们如何先天地知道纯粹知性要求的形式能为客观意义提供可能性”成为一个紧迫的问题，但是如果我们采取这样的措施，“将康德的感性要求重新把我为概念自我实现过程中的一个‘环节’，我们就无需认为思维形式（概念自我实现过程中的实际形式）是纯粹的，也就是说，是独立于感觉对象之呈现的”[[63]](#footnote-63)，康德的紧迫问题也就消解了。

黑格尔也正是基于如上见解，试图推进并完成康德的工作。布兰顿认为，黑格尔突出了一个关于自我立法的公共性版本以回应康德所忽视的问题——我们受明确的概念规范束缚的原因何在？但是麦克道威尔认为，虽然公共性存在位于黑格尔思想的中心位置，但是此处的关键不在于将自我立法呈现为一个复杂的公共性运动，这无益于我们回应“确立基本规范的行为必须在不存在规范的情况下发生”这个困境。要点在于“在理性主义图景中，内在于主体的某种东西让他认识到了理性规范的权威”[[64]](#footnote-64)，并且认识到规范的权威也不等于放弃对自己生命的把握，将其交给异己的力量。麦克道威尔说到，“如果立法行为不是已经服从于理性规范了，它肯定就是任意武断的”[[65]](#footnote-65)，也就是说理性规范要作为公共性运动的前提而非结果。“历史性成就的成因一定要在共同体语境中寻找，但是这一观点只是双面图景的其中一面”，如果我们过多地关注这一面，自然就被片面理解了。正是出于此，麦克道威尔才在后来用“世界观”来取代《心灵与世界》中给出的“第二自然”概念，以抵消第二自然隐含的共同体意味。

康德对时空性的处理无法令人满意，原因在于它“包含了一种关于空间性和时间性的主观观念论”[[66]](#footnote-66)。为此麦克道威尔试图在主观和客观之间实现一种黑格尔式的平衡，“一种成功的批判性观念必然是黑格尔意义上的”[[67]](#footnote-67)，他借助对黑格尔辩证法重新揭示主体与对象的契合。[[68]](#footnote-68)麦克道威尔这样看待黑格尔的调和工作，他认为在康德那里，知性是以感性为条件的而理性则是无条件的，正是知性对条件的需求破坏了康德实现一种非主观观念论的尝试，因此黑格尔拒绝在知性和理性之间做出明确的区分，认为追求知识就是理性无条件的活动，进而希望将理性思维和感觉经验重新放在一个辩证的过程之中。《精神现象学》试图给出一系列的思维概念，并将它们最终把握为总念[[69]](#footnote-69)的自由运动。从绝对知识的立场出发，对总念的自由展开就是对客观性的追求。对“意识”进行教化就是使它能够记录总念的自我展开与明晰化，进而知晓理论层面或者实践层面的普遍理智活动就是总念的自由活动。《精神现象学》以这种历程使意识把握客观性。麦克道威尔意识到，第二自然也许过于强调主体对概念能力的运用以把握客观性，不足以显示总念自我展开过程中对思维与实在的深度关联。为此他提出要“将世界纳入视野”（Having the world in view），我们以怎样的方式将世界纳入视野就代表我们持有什么样的世界观念，就意味着我们能够在何种程度把握对象的客观性。他从塞拉斯那里借用“世界观”（World view）概念来表述一种作为知觉经验基础的概念能力相互联系的总体，以及被概念把握了的世界本身，麦克道威尔这里的世界观，既涵盖了客观的世界意义，又包含自发性运作之下的人类对世界的整体认知与整体活动。我们知道，麦克道威尔提出第二自然不是为了在世界中为心灵寻找栖身之所，在他看来这是没有必要的，心灵自在地处于世界之中。重要的是我们应当知道心灵在不断认识世界的过程中也接受来自世界的摩擦，心灵在教化过程中与世界相互关联。塞拉斯的主张，认为“在获得第一个概念能力之前必须获得一个与纯粹知性原则相一致的世界观”[[70]](#footnote-70)，很容易让人将世界观误解为加之于感觉经验之上的整体概念框架，但是麦克道威尔的真正意图是：我们唯有通过拥有包含认识对象总体性的世界观，才能真正认识事物。世界观能够表示思维与实在的深度关联，康德的主观观念论可以通过世界观加以中和。概念能力的总体一开始就被规定为感觉经验的基础，使得改良后的康德概念框架拥有具体内容，从而真切地把握世界。

总得来说，麦克道威尔用世界观来取代第二自然，意在淡化原本的第二自然所暗含的公共性倾向，取消对主体运用概念能力的过度强调，以此更为明畅地展示概念能力的自发性。最为重要的是，世界观展示了思维与实在之间的辩证同一过程。因此教化最重要的任务也不再是获得概念-理性能力从而进入第二自然，而在于世界观自由地不断展开。

1. 教化的困境与了局

第二自然概念在亚里士多德的语境中不需要做过多强调，但是麦克道威尔要回答的是，在赤裸的自然主义和膨胀的柏拉图主义之间的这种自然化的柏拉图主义是如何可能的。他给出的线索是：“自然化的柏拉图主义是柏拉图式的，因为理由空间的结构有一种自主性；它不是从关于人类的真理中派生出来的，也不是从关于人类的真理中反映出来的——这些真理可以独立地捕捉到而非着眼于这种结构。但这种柏拉图主义并不是膨胀的：理由空间的结构并不是在与任何属人事物的绝妙隔离中构成的。这是理性的本质要求，人类的教化（Bildung）过程可以让我们看到这一点。”[[71]](#footnote-71)由此而言，自然空间内的理性运作就是人的教化过程，教化和理性运作互为条件。在麦克道威尔看来，语言能力与概念-理性能力紧密贴合，语言的习得是教化至为重要的环节，第二自然的内涵丰富与否和教化过程密切相关，同样的，教化面临的困境也关联到第二自然。我们已经知悉，麦克道威尔实际上注意到了概念的流变与概念整体的拓展性，但是针对这种演变特质仅仅采用历时积蓄与不断认定的方式加以把握，将拥有世界主要理解为对具有实在意义的可能、可行的基础事实进行概念化的能力，究其根本来说，还是过于强调语言的独立性，将人的语言活动与动物在环境中的活动截然分开，语言和世界无法真正的统一起来。对此，一些观点认为需要回到古典实用主义的语境中加以解决，但坦诚来说这种停留在语言、概念层面的思路并不成功。

## （一）理智活动的符号化

我们大可认为，是以下的观点阻碍了麦克道威尔对概念的流变性进行更深入的认识——自然语言作为历史积累的储存库，是语言的首要特征，优先于语言的其他特征——包括作为交流与思想载体的禀性。麦克道威尔试图通过这样不同寻常的界定来显示语言以及概念整体具有社会的维度。笔者在前文提到，麦克道威尔在阐述文化共同体的时候采取了一种介于语义分析和解释学之间的模式，这种模式让他在面对概念时，能够意识到概念的发展本性令其自身拥有层次性与生成性。也就是黑格尔解释的那样，概念的运动是发展的，将潜在的东西发挥出来，同一个语言表达式的内涵不是同一时刻在场，而是历时性地富有层次地生成，因此，概念的流变实质上就表现为理论活动反思式的演变历程。布兰顿做了有益的补充，认为概念的发展和演化动力需要经验性质的材料输入带来的刺激，概念整体才做出回应、加以调整。这里不存在概念作为主体的绝对性，而是有着真实存在的客观对象——后一点是被麦克道威尔反复确认的。在匹兹堡的哲学家们看来，对意义的理解是不能够限制在语言内部的，对客观性的把握需要经验材料的辅助。但是客观地说，在塞拉斯和布兰顿那里，语言和世界难以达成统一，因为他们都坚持将规范和语言放置在一个相对封闭的理由空间内。麦克道威尔认识到这一思路的问题，提出了自己的世界观概念，试图用这种诊治式的思路在世界失落之后将其拾起，从一开始就将心灵与世界纳入整体性语境之中，重新建立起心灵与实在的深度关联。但从他对“世界”与“环境”的区分就可以看出，第一自然的重要性并没有取消其与反思空间的区分。用杜威式语汇来表述的话，麦克道威尔仍然坚持智性习惯完全独立于本能习惯，他理解的前概念状态是混沌虚空的，而在杜威看来，智性习惯能够一直抵达最基础的生物冲动的与身体性习惯，纯粹动物状态和第二自然只是一个连续化进程的不同片段，但是这种对连续性的追求在匹兹堡的哲学家们看来是不必要的，他们对古典实用主义持有的进化语汇也刻意地保持距离。由此而言，麦克道威尔和塞拉斯、布兰顿是一致的，都坚持语言状态无语言状态与语言状态之间的不连续性。黑格尔意义上的普遍理智活动被简化为语言（概念运用）的规范行为，人类整体意义上的活动被语言符号化了。

以语言为基本出发点的教化进程造成了生命形式其他部分的边缘化，这与麦克道威尔将第二自然推进至世界观的旨归不相符合，对此我们必须进行一番改造。不过他已经给予我们一项重要启示，那就是在世界观的自由展开中，把握客观的世界整体意义与人类对世界的整体认知与整体活动一体两面的，故而可以这样表述——根本的客观性不由感觉材料在任何意义上呈现，而是与人类整体之生命连接起来的，问题就在于回答人类整体怎样地与整体性世界地勾连在一起。

## （二）一重困境的破解——对象性活动

麦克道威尔暗示我们，根本的客观有效性是与人类整体生命连接起来的，但是他始终没有回答人类整体生命因何存在？有关教化考察的不自洽，让他不得不面对一些理论困境。不过就在麦克道威尔熟悉的1844年手稿当中，马克思基于费尔巴哈“人是对象性存在”这一命题发挥出“人是对象性活动”的命题，可以看作对康德“人是什么”之问的解答，进而表现为对人类整体生命的思考，这与麦克道威尔教化观念的旨归是一致的，后者视教化为获得理性能力的核心环节以摆脱纯粹动物的状态成为正常的成熟的人。我想强调的是，“对象性活动”概念不是对麦克道威尔教化主张的修补，而是提供了更为深化、基础的教化视野。

### 1.“人是对象性活动”

对象性的活动并非一些观点所认为的是马克思实践概念的幼体形态，而是对其整个哲学进路具有奠基性意谓的重要概念，这个概念向我们展示了马克思是如何克服存在于费尔巴哈哲学以及从康德开始的德国观念论中的隐疾，让人作为主体自由地生活在世界中。

从康德到费希特、谢林以至于黑格尔的德国观念论，从某种程度上来说都强调主体的绝对性。康德哲学呈现出的二元论面貌令他的后继者采用某种绝对性的主体来克服，无论是费希特的“绝对自我”，还是谢林的“绝对”再到黑格尔引以为豪的“绝对精神”，“绝对”就意味着没有与之相对的对象。费尔巴哈的洞见就在于重新拾起康德有关人的有限性的观点，将对象性原则恢复起来，在他看来人就是对象性的存在物。麦克道威尔进行概念经验化的尝试时，从康德的概念框架入手，坚决避免在赤裸的自然主义与膨胀的柏拉图主义之间摇摆，一部分原因就是被康德这里的对象性原则所吸引，最后没能将之贯彻进教化历程着实令人惋惜。我们且看费尔巴哈的阐述：如果“没有了对象，人就成了无……主体必然与其发生本质关系的那个对象，不外是这个主体固有而又客观的本质”[[72]](#footnote-72)，没有对象的实体也是空洞的，因为这个对象是它自身的本质的反映，“自我在对象中的实在性，同时也是对象在自我中的实在性”[[73]](#footnote-73)。很明显这对马克思产生了重大影响。但是有所不同的是，在费尔巴哈看来，具有现实性的现实事物是作为感性对象的现实事物，作为现实的东西的现实事物是感性事物，唯有感性的实体才是现实的真实的实体。因此费尔巴哈所述的对象性关系，实际上是指“人与自然以及人与人之间的感性关系”[[74]](#footnote-74)。到了马克思这里，主体与对象之间就不仅是感性关系，更为主要的是进行对象性的活动。在《关于费尔巴哈的提纲》中马克思直言，正是由于费尔巴哈没能把人的活动理解为对象性的而只将理论活动看作真正人的活动，才不能了解“实践批判的”活动的意图。最关键在于，“对象性的存在物是进行对象性活动的，而不是只处于感性关系中存在着的”[[75]](#footnote-75)。这是某种程度地向费希特的有限回归，“如果费希特的，第一原理是自我设定自身的话，那么，在这里，第一原理便是主体性与对象性的共在”[[76]](#footnote-76)。但是马克思并未让这种主体性与对象性的共在状态走向康德式的二元论，原因已经在《心灵与世界》中被援引：整个自然就是人的无机身体。究其根本，人及其活动对象都身处自然内部，“人的对象性活动亦知识自然之能动性的展现”[[77]](#footnote-77)。马克思认为，动物和自身的生命活动直接相关，并没有区别于自身的生活——它就是自身的生命活动。而“人则使自己的生命活动本身变成自己意志的和自己意识的对象”[[78]](#footnote-78)，有意识的生命活动是人和动物的生命活动区别之关键，他自己的生活对他来说是对象，正是由于这一点，人的活动才是自由的活动。显然，这从本体论维度呼应了麦克道威尔对教化的第三层解读，即被教化的人自由自在地生活在世界之中。

### 2.生产劳动作为最根本的耦合方式

从马克思的立场上来看，自然是人的原初对象，因而人的对象性活动也首先表现为对自然的改造，也就是生产劳动。把人的本质力量对象化，其本身就是一项规范性活动。马克思有关生产劳动的论述很好地回答了人类整体生命因何存在这个问题，我们正是通过生产劳动对生命进行再生产，也是在这个过程中遵从一种最为根本的规范性，把握对象的客观性。

在《德意志意识形态》中马克思提到，一切人类生存的前提，因而也是一切人类活动的前提，是人类必须能够生活，也就是需要吃、喝、住、穿等一些东西，这在麦克道威尔看来是第一自然内的受生物刺激支配的行为，但它仍然是一切人类活动的基础。进而人类历史的首要前提就是进行物质生产劳动，对自己的生命进行再生产，否则我们就不能够生存下去。“得到满足的第一个需要本身、满足需要的活动和已经获得的为满足需要而用的工具”[[79]](#footnote-79)会引发新的需要，这才是人类的第一项历史活动。与此同时，“每日都在重新生产自己生命的人们开始生产另外一些人，即繁殖”[[80]](#footnote-80)，这也是最初的社会关系的产生。因此人类生命的再生产包含了两层关系——通过劳动生产自己生命的自然关系，与通过繁殖产生他人的社会关系。马克思告诉我们，在这之后对意识的考察才是可能的，我们的意识受到语言的“纠缠”，而语言与生产劳作一样也是一种实践，是“既为别人存在因而也为我自身存在的、现实的意识”[[81]](#footnote-81)，只不过生产劳动显然更为基础，人类生命总是处于“匮乏”状态，没有生产劳动带来的生命再生产，就不能够生存。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》的最末说：哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。通俗的解读将此视为马克思呼唤革命的佐证，却忽视了另外一层含义，即在马克思看来，对世界的改造拥有对语言概念活动的优先性，是一项更为根本的活动。前面提到，麦克道威尔对概念流变性没有足够的认识，在马克思看来这显然是因为问题被颠倒了，我们不能在每个时代寻找某种范畴，而是要始终站在现实历史的基础上，“不是从观念出发来解释实践，而是从物质实践出发来解释各种观念形态”[[82]](#footnote-82)，这是教化的前提，即把人看作对象性活动，看作生产劳动的产物。罗蒂指出“一个信念之真, 是其使持此信念的人能够应付环境的功用问题, 而不是其摹写实在本身的存在方式的问题”[[83]](#footnote-83)，生产劳动作为一种人类整体生命活动能够确保根本的客观有效性，就不言自明了。[[84]](#footnote-84)

进一步说，人类的生产劳动也是一个自我教化的过程。教化从最初形态开始，就指向一个有关塑造的过程，主体从被本能驱使的状态中走出来，人类教化进程就是个体向普遍性进发的活动。人通过生产劳动来创造对象世界、改造无机界的，按照美的规律来构造，以证明自己是有意识的规范存在。虽然动物也从事生产，但它只生产它直接需要的，“动物的生产是片面的，而人的生产是全面的；动物只是在直接的肉体需要的支配下生产，而人甚至不受肉体需要的影响也进行生产，并且只有不受这种需要的影响才进行真正的生产；动物只生产自身，而人再生产整个自然界；动物的产品直接属于它的肉体，而人则自由地面对自己的产品。动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来构造，而人却懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得处处都把固有的尺度运用于对象；因此，人也按照美的规律来构造”[[85]](#footnote-85)。人类的生产劳动与动物生产的根本区别就在于，人类劳动是一种审美劳动，按照美的规范从事生产。人类历史，全部的历史都是为了“使‘人’成为感性意识的对象和使‘人作为人’的需要成为需要而作准备的历史（发展的历史）。历史本身是自然史的一个现实部分，即自然界生成为人这一过程的一个现实部分”[[86]](#footnote-86)。属人的第二自然是自然界的一部分，这在麦克道威尔这里是毋庸置疑的，生产劳动与感官活动一道都是属人的最基本的自然活动，劳动本身就是潜在于自然中根据人的需要而产生的规范活动，完全可以说，生产劳动实际上就是处于自然之中的普遍的教化活动，人类整体通过它生存、延续，每个个体籍此教化自身。“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人来说的生成过程，所以关于他通过自身而诞生、关于他的形成过程，他有直观的、无可辩驳的证明”[[87]](#footnote-87)，一言以蔽之，人类历史就是自然史的一部分，不仅仅是思维与实在在此深度关联，人类整体也在此体认自然界。

再进一步，麦克道威尔主张语言习得作为教化的中心环节，人类以此获得规范性能力，获得描述世界、认识世界进而把握世界的能力，是有关世界观念的展开过程。通过前文的论述，我们不难看出，生产劳动也是一项规范性活动，人类整体正是通过这项活动生产生命、改造世界，对世界进行整体的认知与整体的活动，根本的客观性在这个意义上与人类整体之生命深度连接起来。麦克道威尔认为，看、听等知觉能力虽然是与生俱来的，但这些自然的知觉能力为主体获得第二自然提供了契机。在马克思看来，生产劳动作为人类的自然活动也同样在后天发挥不可替代的作用，不同的是，我们因此获得了“人化的自然”。针对近代机械论自然观与将自然视为神秘整体的整体论自然观，马克思发展出一套人化自然的观念。在这种观念看来，人和自然耦合而成一个整体性的人化自然，人的本质规定中包含对象性的东西，并因此进行对象性的活动。“它所以创造或设定对象，只是因为它是被对象设定的，因为它本来就是自然界。因此，并不是它在设定这一行动中从自己的‘纯粹的活动’转而创造对象，而是它的对象性的产物仅仅证实了它的对象性活动，证实了它的活动是对象性的自然存在物的活动”[[88]](#footnote-88)。因此马克思才说：“自然界，就它本身不是人的身体而言，是人的无机的身体。”[[89]](#footnote-89)也就是说，人类在生命活动中与外部世界接合形成一个新的生命有机体。并且人的普遍性就表现为“它把整个自然界——首先作为人的直接的生活资料，其次作为人的生命活动的对象（材料）和工具——变成人的无机的身体”，人为了不至于死亡就必须不断地与自然处于相互作用的过程中，人类整体与自然最本质的关联就在于此，我们同自然界的联系其实就是自然界自身的联系，“因为人是自然界的一部分”[[90]](#footnote-90)。

综上所论，对象性的活动是一项更为深度的教化，进一步说，人在劳动中教化自身，人类整体生命也依此存在。相较于第二自然观念，马克思的人化自然观显然更好地回答了如下几个问题——人类生命形式是怎么样，人类整体如何将世界纳入视野，属人自然又以何种方式与第一自然亲密无间？毫无疑问，这也是麦克道威尔本人最关切的几个问题，对象性活动显然要比他本人关注的《1844年经济学哲学手稿》中的异化劳动概念，更有益于修削他自身理论的缺陷。人化自然不是对麦克道威尔第二自然的颠覆，而是同一向度中更为深度的把握。

参考文献

**专著类：**

[1] John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996.

[2] Robert Brandom , A spirit of trust a reading of Hegel’s Phenomenology, Cambridge: Harvard University Press, 2019.

[3] Reading McDowell on Mind and World. Edited by Nicholas H.Smith. London and New York: Taylor & Francis Group Press,2002.

[4] John McDowell: Experience, Norm, and Nature, Edited by Jakob Lindgaard, New Jersey: Blackwell Publishing Press,2008.

[5] John McDowell. Reason and Nature Lecture and Colloquium in Münster 1999. Edited by

Marcus Willaschek. LIT-Verlag Münster.

[6] John McDowell. Meaning Knowledge, and reality. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

[7] John McDowell. Mind, Value, and Reality. Cambridge: Harvard University Press,2002.

[8] Henry E. Allison. Kant’s conception of freedom. Cambridge: Harvard University Press,2020.

[9] 麦克道威尔.将世界纳入视野.孙宁译.上海：复旦大学出版社，2018年。

[10] 塞拉斯.经验主义与心灵哲学.王玮译.上海：复旦大学出版社，2017年。

[11] 布兰顿.在理由空间之内：推论主义、规范实用主义和元语言表达主义.孙宁、周靖等译.上海：上海人民出版社，2019年。

[12] 普特南.理性、真理与历史.童世骏、李光程译.上海：上海译文出版社，2005年。

[13] 普特南.三重绳索：心灵、身体与世界.孙宁译.上海：复旦大学出版社，2019年。

[14] 罗蒂.后哲学文化.黄勇译.上海：上海译文出版社，2009年。

[15] 刘易斯.刘易斯文选.李国山等译.北京：社科文献出版社，2007年。

[16] 戴维森.真理、意义与方法.牟博译.北京：商务印书馆，2012年。

[17] 石里克.普通认识论.李步楼译.北京：商务印书馆，2012年。

[18] 迈克尔·德维特.实在论与真理.郝苑译.北京：科学出版社，2013年。

[19] 康德.纯粹理性批判.邓晓芒译.杨祖陶校.北京：人民出版社，2017年。

[20] 康德.实践理性批判.邓晓芒译.杨祖陶校.北京：人民出版社，2016年。

[21] 康德.未来形而上学导论.李秋零译.北京：中国人民大学出版社，2013年。

[22] 黑格尔.黑格尔著作集第2卷.耶拿时期著作1801-1807.朱更生译.北京：人民出版社,2017年。

[23] 黑格尔.精神现象学.贺麟、王玖兴译.北京：商务印书馆，1979年。

[24] 伽达默尔.真理与方法.洪汉鼎译.上海：上海译文出版社，2004年。

[25] 马克思恩格斯文集（第1卷）.中央编译局译.北京：人民出版社，2009年版。

[26] 费尔巴哈哲学著作选集.荣震华等译.北京：商务印书馆，1984年版。

[27] 亨利·E·阿利森.康德的自由理论.陈虎平译.沈阳：辽宁教育出版社，2001年。

[28] 塞巴斯蒂安·加德纳.康德与《纯粹理性批判》.蒋明磊译.北京：中国人民大学出版社，2018年。

[29] 皮平.黑格尔的观念论.陈虎平译.北京：华夏出版社，2006年。

[30] 贺博特·博德.黑格尔《精神现象学》讲座：穿越意识哲学的自然和历史.戴晖译.北京：商务印书馆，2017年。

[31] 斯蒂芬·霍尔盖特.黑格尔导论：自由、真理与历史.丁三东译.北京：商务印书馆，2013年。

[32] 陈亚军.超越经验主义与理性主义.南京：江苏人民出版社，2014年。

[33] 刘钢.真理的话语理论基础.北京：人民出版社，2015年。

[34] 孙宁.匹兹堡学派研究.上海：复旦大学出版社，2018年。

[35] 周靖.“世界”的失落与重拾.上海：复旦大学出版社，2019年。

[36] 王福增.经验的概念化与第二自然.北京：人民出版社，2019年。

[37] 阿尔佛雷德·索恩·雷特尔.脑力劳动与体力劳动.谢永康、侯振武译.南京：南京大学出版社，2015年。

**论文类：**

[1]王南湜,夏钊.人是对象性活动:马克思哲学本体论之第一原理[J].天津社会科学,2019(01):13-28.

[2]王南湜.真理标准问题的再思考[J].哲学研究,2008(09):8-15+128.

[3]俞吾金. 论实践维度的优先性——马克思实践哲学新探[C].实践哲学的使命——首届“汉语学界实践哲学论坛”发言文稿.中山大学实践哲学研究中心、中山大学马克思主义 哲学与中国现代化研究所:中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所,2011:3-14.

[4]吴三喜.论麦克道威尔式的“压缩实在论”思想[J].科学技术哲学研究,2017,34(03):50-55.

[5]贺敏年.经验、自然与行动:论麦克道威尔关于规范确定性的肯定[J].自然辩证法研究,2015,31(11):26-31.

[6]陈四海.麦克道威尔第二自然的自然主义疏论[J].自然辩证法通讯,2013,35(02):9-14+125.

[7]陈亚军.“世界”的失而复得——新实用主义三大家的理论主题转换[J].中国社会科学,2012(01):27-47+206.

1. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.10. [↑](#footnote-ref-1)
2. 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2017年第2版，第41页。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 麦克道威尔认为康德所说的“直观”——经验吸收——不是单纯地得到一个额外的概念所予，而是一种已经有概念内容的事件或状态。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 简单来说，上文中在讨论知识要素的二元构成时曾提到“杂多”一词（杂多在这里作为感觉材料具有非概念化的属性），并且明确表述“被给予的杂多在这里被思维，杂多的综合统一将为经验知识提供辩护”，这与所予论所持立场不约而同。而在麦克道威尔看来，经验知识要求直观和概念、感受性和自发性的结合，使得它与现象世界是融贯的。自在之物与现象世界之间有一条难以逾越的鸿沟，纯粹的杂多只来源于自在之物，因此经验范围内的知识辩护来自于自身，这与戴维森“除了另一种信念之外，没有什么可以算作持有一种信念的理由”的主张有异曲同工之妙。麦克道威尔通过对认知主体与主体的区分，认为康德那里的经验世界是独立于“认知”主体的（当然这遭到了一些康德主义者的批评）因而避免了完全的融贯论，可理解的、被给予的现象世界对主体的主动构造具有依赖性，在这个意义上康德又避免了关于单纯的感觉材料的主张。 [↑](#footnote-ref-4)
5. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.26. [↑](#footnote-ref-5)
6. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press,1996, p.41. [↑](#footnote-ref-6)
7. Ibid. [↑](#footnote-ref-7)
8. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press,1996, p.24. [↑](#footnote-ref-8)
9. Ibid. [↑](#footnote-ref-9)
10. Robert Brandom, Non-Inferential Knowledge, Perceptual Experience and Secondary Qualities, p.92. [↑](#footnote-ref-10)
11. 这样一个外部存在物必须是思想“thinking”之外的，而不能是可思想“thinkable”之外的。 [↑](#footnote-ref-11)
12. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press,1996, p.28. [↑](#footnote-ref-12)
13. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press,1996, p.12. [↑](#footnote-ref-13)
14. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press,1996, p.29. [↑](#footnote-ref-14)
15. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press,1996, p.12. [↑](#footnote-ref-15)
16. 这种限制体现为对它的辩护。 [↑](#footnote-ref-16)
17. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.5. [↑](#footnote-ref-17)
18. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.34.。 [↑](#footnote-ref-18)
19. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.35. [↑](#footnote-ref-19)
20. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.27. [↑](#footnote-ref-20)
21. 麦克道威尔创造性地借用了黑格尔的这一主题，以阐明他的选择，这不仅展示了麦克道威尔阅读黑格尔时的敏感性和敏锐性，也能够说明为什么《心灵与世界》可以被理解为“阅读《精神现象学》的序言”。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 黑格尔著作集第2卷，朱更生译，北京：人民出版社，2017年第一版，第223页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 有必要声明的是，虽然本文后续将会提到在第二自然的生成环节中麦克道威尔自觉地走向了黑格尔的系列做法，但是仅就如上问题而言他仍然是坚定的康德主义者，他跟随皮平（Robert B. Pippin）的阐述，将黑格尔观念论视为康德有益的补充与彻底化。这一视野重构了黑格尔对“三大批判”的看法，其后的具体内容还包括在主观观念论与客观观念论之间实现一种黑格尔式的平衡、拒绝在理性和知性之间做出明确的区分等等，这些不同寻常的阐述为我们重新认识康德与黑格尔之间的关系提供了某些独特的视角，麦克道威尔在《将世界纳入视野：论康德、黑格尔、塞拉斯》一书中做了较为详尽地论述，在此不再冗述。就本文来说，更为重要的是麦克道威尔已经通过经验的概念化工作完成了单纯自然也就是外部世界，与第二自然的直接连接，并让它们相互之间保持开放性关系。下一步，第二自然的内涵与如何获得的问题则被呈现在我们面前，正是在此麦克道威尔理论的聚光灯才真正照射在黑格尔身上。 [↑](#footnote-ref-23)
24. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.84. [↑](#footnote-ref-24)
25. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.79. [↑](#footnote-ref-25)
26. Ibid. [↑](#footnote-ref-26)
27. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.85. [↑](#footnote-ref-27)
28. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.82. [↑](#footnote-ref-28)
29. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.84. [↑](#footnote-ref-29)
30. 康德在《未来形而上学导论》中最为直接地回应这个问题，纯粹数学诉诸于对空间和时间的纯粹直觉，纯粹自然科学则诉诸于判断的逻辑结构中衍生的诸范畴。 [↑](#footnote-ref-30)
31. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.85. [↑](#footnote-ref-31)
32. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.84. [↑](#footnote-ref-32)
33. 例如西塞罗那里的“自然变更”(Altera Natura)概念，或者奥古斯丁表述的“mala consuetudo”（坏的习惯）。一直到近代，通常都认为习惯将成为我们的第二自然，以至我们当中谁都不再保有第一天性了。卢梭在《爱弥儿》中对第二自然与第一自然的区分就是典型。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 黑格尔对“自然”做出区分，在“纯粹自然意志”（bloß natürlicher Wille）的意义上来看自然界是受自然法则支配的领域；从“我如是”（ich bin so）来说，自然就是我的本性。 [↑](#footnote-ref-34)
35. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.70. [↑](#footnote-ref-35)
36. 一般来说麦克道威尔所认为的第一自然包括自然律与生物学现象。 [↑](#footnote-ref-36)
37. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.88. [↑](#footnote-ref-37)
38. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.84. [↑](#footnote-ref-38)
39. 这里的“直观”当被理解为“可被直观之物”。 [↑](#footnote-ref-39)
40. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.98. [↑](#footnote-ref-40)
41. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.84. [↑](#footnote-ref-41)
42. 教化（Bildung）一词来源于Bilden（形成），包含（Bild）（图像、形象），而Bild既有Vorbild（范本、模本），又有Nachbild（摹本）的意思，就是说Bildung乃是按照范本进行摹写，也就是按照人类理性进行教化或陶冶。据洪汉鼎的考察，这种观点最早来自柏拉图，柏拉图eidos原本指所看到的形相，德育是用Urbild（原型）来翻译的，按照柏拉图的原意，事物都是原型的摹写，因此现实世界的事物可以说是临摹。后来新柏拉图主义认为世界万物是上帝根据他心灵中的原型（arche-type）、范式（paradigms）或模式（pattera）所创造。德国思想家就是顺着这条路径来使用的Bildung一词的。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 参考《论国家的作用》，洪堡，林荣远、冯兴远译，北京：中国社会科学学院出版社，1998年版。 [↑](#footnote-ref-43)
44. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.88. [↑](#footnote-ref-44)
45. 在这里麦克道威尔提醒我们，要提防一种达尔文进化论式的解读。我们的世界关系并没有像从杜威到戴维森的各种实用主义那样，被主客体关系的现实紧迫性和成功解决问题的困难所解释。如果自发性为我们提供了通往世界的第一把钥匙，那么在我们实际进入这个环境之前，我们已经在智力上活跃了。因而，心灵和世界之间关系的起源在于主体的深层潜力，而不是源于达尔文式的、与环境的进化斗争。 [↑](#footnote-ref-45)
46. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.124. [↑](#footnote-ref-46)
47. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.115. [↑](#footnote-ref-47)
48. 黑格尔，《精神现象学（下卷）》，贺麟，王玖兴译，北京：商务印书馆1979年版，第55页。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 伽达默尔,《真理与方法》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，2004年版，第575页。 [↑](#footnote-ref-49)
50. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.125. [↑](#footnote-ref-50)
51. Robert Brandom ,A spirit of trust a reading of Hegel’s Phenomenology, Cambridge: Harvard University Press, 2019, p.698. , [↑](#footnote-ref-51)
52. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.126. [↑](#footnote-ref-52)
53. 存疑的是，每一个正常的成熟的人都是被教化的人，理由空间连同其规范性预先被摆在那里，生命形式呈现出传统的面貌——但是就其本质而言，并不仅只包含对语言的运用，使用从语用学出发的交往规范理论造成了生命形式其他部分的边缘化。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 麦克道威尔，《将世界纳入视野》，孙宁译，上海：复旦大学出版社，2018年版，第244页。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 麦克道威尔，《将世界纳入视野》，孙宁译，上海：复旦大学出版社2018年版，第246页。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 麦克道威尔，《将世界纳入视野》，孙宁译，上海：复旦大学出版社2018年版，第77页。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 参考黑格尔《信仰与知识》。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 麦克道威尔，《将世界纳入视野》，孙宁译，上海：复旦大学出版社2018年版，第93页。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 麦克道威尔，《将世界纳入视野》，孙宁译，上海：复旦大学出版社2018年版，第102页。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 麦克道威尔，《将世界纳入视野》，孙宁译，上海：复旦大学出版社2018年版，第94页。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 麦克道威尔，《将世界纳入视野》，孙宁译，上海：复旦大学出版社2018年版，第94-95页。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 同上。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 麦克道威尔，《将世界纳入视野》，孙宁译，上海：复旦大学出版社2018年版，第183页。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 麦克道威尔，《将世界纳入视野》，孙宁译，上海：复旦大学出版社2018年版，第98页。 [↑](#footnote-ref-64)
65. 麦克道威尔，《将世界纳入视野》，孙宁译，上海：复旦大学出版社2018年版，第97页。 [↑](#footnote-ref-65)
66. 麦克道威尔，《将世界纳入视野》，孙宁译，上海：复旦大学出版社2018年版，第78页。 [↑](#footnote-ref-66)
67. 同上。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 需要注意的是，这里的“契合”并非黑格尔意义上的“同一”，而是一种先验的契约式的关联。由此我们可以回应之前的一个论断——麦克道威尔对黑格尔的借鉴不是为了抛弃康德的概念框架，而是对其进行彻底化改造。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 在黑格尔的语境中，复数的概念是指抽象的普遍观念，而总念（Begriff）则是具体的、有内容的普遍观念，因而是统一了殊相与共相、形式与内容的。 [↑](#footnote-ref-69)
70. 麦克道威尔，《将世界纳入视野》，孙宁译，上海：复旦大学出版社，2018年版，第36页。 [↑](#footnote-ref-70)
71. John McDowell, Mind and World, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.92. [↑](#footnote-ref-71)
72. 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，荣震华等译，北京：商务印书馆1984年版，第29页。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，荣震华等译，北京：商务印书馆1984年版，第89页。 [↑](#footnote-ref-73)
74. 王南湜,夏钊.人是对象性活动:马克思哲学本体论之第一原理[J].天津社会科学,2019(01):13-28. [↑](#footnote-ref-74)
75. 同上。 [↑](#footnote-ref-75)
76. 同上。 [↑](#footnote-ref-76)
77. 王南湜,夏钊.人是对象性活动:马克思哲学本体论之第一原理[J].天津社会科学,2019(01):13-28. [↑](#footnote-ref-77)
78. 《马克思恩格斯文集》第1卷，中央编译局译，北京：人民出版社，2009年版，第162页。 [↑](#footnote-ref-78)
79. 《马克思恩格斯文集》第1卷，中央编译局译，北京：人民出版社，2009年版，第532页。 [↑](#footnote-ref-79)
80. 同上。 [↑](#footnote-ref-80)
81. 《马克思恩格斯文集》第1卷，中央编译局译，北京：人民出版社，2009年版，第533页。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 《马克思恩格斯文集》第1卷，中央编译局译，北京：人民出版社，2009年版，第544页。 [↑](#footnote-ref-82)
83. 参考罗蒂：《后哲学文化》，黄勇译，上海：上海译文出版社，2009年。 [↑](#footnote-ref-83)
84. 但这并不意味着马克思主张一切都是物质、并为所物质决定的，这是传统物质本体论那里凌驾于一切历史时代的抽象物质。海德格尔在《关于人道主义的书信》中做了很好的解读，他认为历史唯物主义的本质在于一项形而上学的规定，即一切存在者都显现为劳动的材料。马克思从生产劳动出发，在物质本体论那里表现为超越一切历史时代的抽象的物质，就转变为特定历史时期——资本主义时期的物质的具体样态，即商品，这也是《资本论》以“商品”作为开篇的原因。 [↑](#footnote-ref-84)
85. 《马克思恩格斯文集》第1卷，中央编译局译，人民出版社2009年版，第162-163页。 [↑](#footnote-ref-85)
86. 《马克思恩格斯文集》第1卷，中央编译局译，北京：人民出版社，2009年版，第194页。 [↑](#footnote-ref-86)
87. 《马克思恩格斯文集》第1卷，中央编译局译，北京：人民出版社，2009年版，第196页。 [↑](#footnote-ref-87)
88. 《马克思恩格斯文集》第1卷，中央编译局译，北京：人民出版社，2009年版，第209页。 [↑](#footnote-ref-88)
89. 《马克思恩格斯文集》第1卷，中央编译局译，北京：人民出版社，2009年版，第161页。 [↑](#footnote-ref-89)
90. 《马克思恩格斯文集》第1卷，中央编译局译，北京：人民出版社，2009年版，第161页。 [↑](#footnote-ref-90)