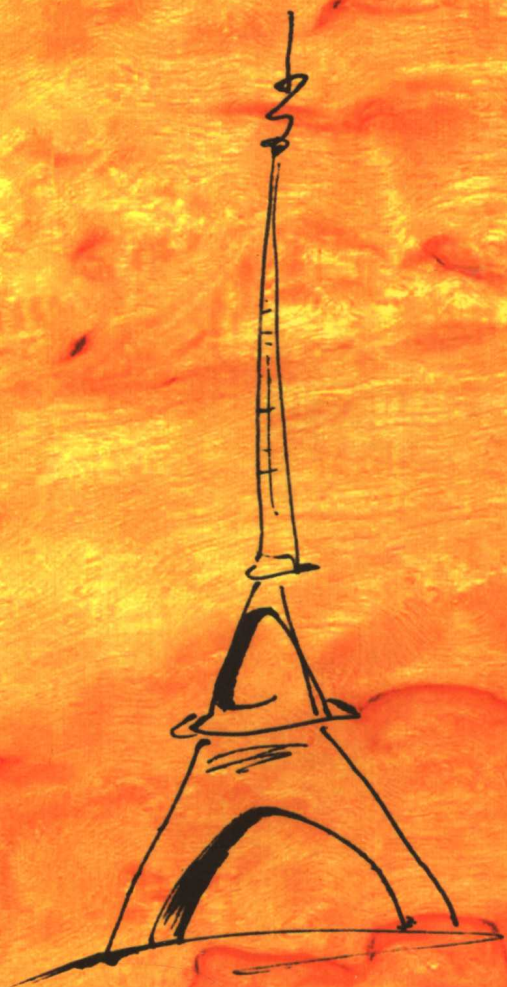


当代法国哲学

Modern French Philosophy

[法] 文森特·德贡布 / 著 王寅丽 / 译



新星出版社 NEW STAR PRESS



法国哲学是用法语来表述的哲学，它诞生于笛卡尔用他的《方法谈》和所附的关于方法的三篇论文来对蒙田的《随笔集》做出回应的时候，但是伴随着笛卡尔向蒙田挑战而出现的不仅是法国哲学。黑格尔和海德格尔都一致同意：对以绝对确定性为特征的真理的寻求标志着现代哲学的登场。

在法国哲学的新近演化中，1945年后被称作“三H”的一代过渡到了自1960年起以三个“怀疑大师”闻名的一代：三H是黑格尔、胡塞尔和海德格尔，三个怀疑大师是马克思、尼采和弗洛伊德。为什么在1930年到1960年间像圣徒般被尊崇的人物在六十年代中被抛弃了，而让位于新的到来者？新三人组的权威团体出现了，整整一代都从阅读黑格尔、胡塞尔和海德格尔中得出了相同的结论，这确实耐人寻味。梅洛-庞蒂就说：“他们遇到的与其说是一个新哲学，不如说是认出了他们一直在等待的某种东西。”显然他们的解释背叛了大师本人的意思，但是背叛也许正是一种照亮了海德格尔所谓内在于那个思想的“未思的东西”的方式。

—— 文森特·德贡布

ISBN 978-7-80225-238-7



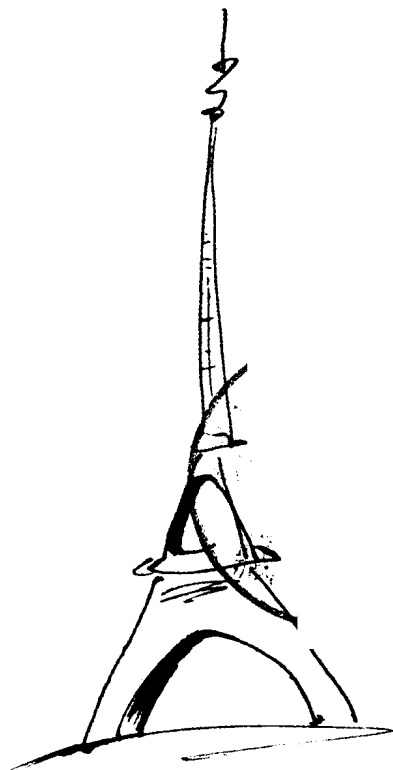
9 787802 252387 >

定价：37.00元

当代法国哲学

Modern French Philosophy

[法] 文森特·德贡布 / 著 王寅丽 / 译
Vincent Descombes



新星出版社 NEW STAR PRESS

图书在版编目(CIP)数据

当代法国哲学 / (法) 德贡布著; 王寅丽译. —北京: 新星出版社, 2007.2

ISBN 978-7-80225-238-7

I. 当... II. ①德... ②王... III. 哲学—法国—现代

IV. B565.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 005727 号

当代法国哲学

(法) 文森特·德贡布 / 著 王寅丽 / 译

责任编辑: 刘 刚

装帧设计: 林 涛 秦 崑

出版发行: 新星出版社

出版人: 谢 刚

社 址: 北京市东城区金宝街 67 号隆基大厦 100005

网 址: www.newstarpress.com

电 话: 010-65270477

传 真: 010-65270449

法律顾问: 北京建元律师事务所

经销电话: 010-65512133

邮购电话: 010-65276452

邮购地址: 北京市东四邮局 7 号信箱 100010

印 刷: 山东新华印刷厂临沂厂

开 本: 880 × 1230 1/32

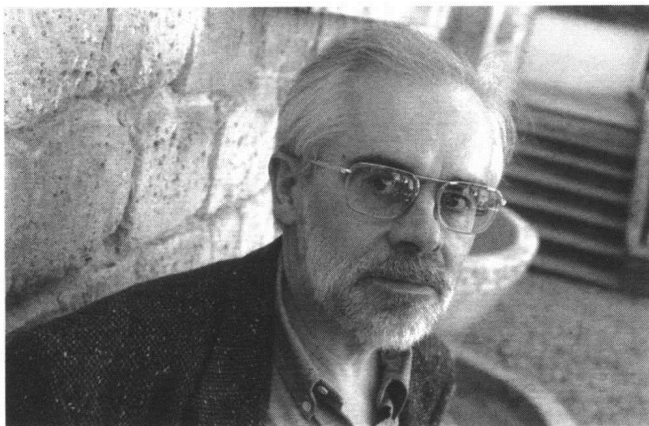
印 张: 8.5 字 数: 171 千

版 次: 2007 年 2 月第一版 2007 年 2 月第一次印刷

印 数: 0 001~4 000

定 价: 37.00 元

版权所有 侵权必究·如有质量问题, 请与印刷厂联系调换 电话: 0539-2925659



文森特·德贡布 (Vincent Descombes) 生于1943年。当代法国哲学家，主要研究语言哲学和心灵哲学。他最引人注目的成就是对他称作“认知主义”倾向的批判，即在心灵哲学中流行的把思想及心理事实最终还原为关于大脑的物理事实来考虑的观点。

另著有《柏拉图主义》(*Le platonisme*)、《反对他的无意识》(*L' inconscient malgré lui*)、《一切类别的对象：一部哲学语法书》(*Objects of All Sorts; A Philosophical Grammar*)、《普鲁斯特：小说的哲学》(*Proust: Philosophy of the Novel*)、《现代理性的气压计：论时下的哲学体系》(*The Barometer of Modern Reason: On the Philosophies of Current Events*)、《意识的预设：对认知主义的一个批评》(*The Mind's Provisions: A Critique of Cognitivism*)

王寅丽 1974年生。复旦大学哲学博士。现任教于华东师范大学哲学系。

序

一代人以前，英吉利海峡两岸的哲学学生们（甚至教授们）都对海峡对岸产生、研究和争论的哲学知之甚少，他们多半也没有什么兴趣去研究。的确，他们通常觉得这种无知是有充分理由的，因为他们抱定了这样的成见，这就是对岸的哲学轻率、肤浅，缺少严格的思想价值，因此他们情愿保持无知。

现在，幸运的是，时代似乎正在发生变化。海峡两岸都表现出一种越来越强烈的想要了解对岸已经发生和正在发生的事情的愿望，甚至想要参与到其中；而且，除了长期并且仍然持续的不理解之外，回到相互承认和尊重的美好愿望也在不断增长。

夸张这一点是错误的。谚语有云，几只燕子造不成一个春天；被近代传统的重负和体制的权力惰性（例如课程大纲）所强化的彼此无知，仍旧是十分强大的。另外，在如此根深蒂固的无知的情形下，要让任何人确切地知道如何挽救这种状况，则无论他多么好探索和“思想开明”，都是十分困难的。人们需要的是一个向导，如果可能的话，一个本族的向导，既对他自己的领域有专门知识，又能和他自己领进来穿越这个地区的陌生人有着真正的交流。

文森特·德贡布在这本书中打算做的，就是成为这样一个带

领着游客穿越当代法国哲学领域的向导。没有人能比他更好地胜任这个任务。他在加拿大教书,曾到美国旅行,并且多次访问牛津。最重要的是,他虽然不属于法国的“新哲学家”^①,却确实是新一代法国哲学家的领军人物。在本书之前他已有两本书为他赢得了赞誉^②;他是每月评论《批评》的编辑成员;这本书,他的第三本书,虽然是应剑桥大学出版社的委托写的,并明确地以英语读者为对象,但它最初的法文版(自然比必须要出的英文译本稍微提前一点出版了^③)却业已证明是一本哲学畅销书。

正如德贡布自己将会(而且实际上他是第一个)强调的,他的书只是对当代法国哲学领域的一种个人观点。不存在也不可能存在某种确定无疑的观点;其他法国哲学家同样有权利对他们发现他们自己置于其中的这个背景持其他观点;再倒回十五年或者往前十五年,德贡布本人也会出于不同的目的,甚至相同的目的而以完全不同的眼光来看待这一领域,从他特定时刻的视角出发,对某些哲学家更加重视,而认为某些哲学家不像以前看来那么重要。

不用说(不过还是可以说一下),如果这本书更多地被读作当代法国哲学主要范围的一个指南而非导论的话,它则更不打算起

① 法国的“新哲学家”(new philosophers)指70年代初的一群法国哲学家,例如安德烈·格鲁克曼(André Glucksmann),亚伦·芬凯尔克劳特(Alain Finkielkraut),贝尔纳特·亨利·列维(Bernard Henri-Lévy),他们以批评的姿态针对先前的时髦哲学家,后结构主义者,以及他们自己先前的思想,特别是毛主义。——译者注

② 《柏拉图主义》(*Le platonisme*) Paris, P. U. F., 1971;《反对他的无意识》(*L'inconscient malgré lui*), Paris, Les Editions, de Minuit, 1977。

③ 由巴黎 Minuit 出版社 1979 年出版。

一般哲学导论的作用。它隐含的前提要求不是很高,可以说,只要对哲学史和哲学史上出现的占主导地位的主题有所了解就够了,当然首先是指出现在古希腊人的著作和从笛卡尔到康德的主要哲学家著作中的主题。显然,对黑格尔有一定的了解也是大有帮助的;不过对以前的那些哲学家只要具备了必要的基础知识,其他相关的要点都大体上可以从本书中搜集得到。

我们可以通过重新提出一些熟悉的问题来回忆这些支配性主题的性质。如果用传统可理解的方式说,就是:存在的性质是什么?存在的全体——即宇宙,现实事物和可能事物的完全或不可能完全的整体——是一种、两种还是更多?如果是一种,是否意味着意识必须最终认识到它属于存在的全体?如果真是那样,那么谁具有这样一个意识或者什么能成为这样一个意识的所有者(主体)?要么,意识是否能够或必定会把它自己仅仅看做从某种根本不是意识的东西派生出来的一个特例?另一方面,如果存在是两种(或更多),意识作为对某种在它自身之外的,不是它的东西的认识,是怎样身心一致地知觉到它自身的?还有,意识如果不参照某些本质上异于它自身的事物,它能否获得对自身同一性的自我认识,更不用说能否经历(历史)时间的不同时刻认出它持续的同时性?如果没有意识在存在的事物和也许会存在但是实际上并非如此的事物之间做出区分的“否定”能力,我们还能不能认为客观世界具有某些特定的或者基本上可以认识的性质?

用这样的方式提出来,就会认识到这些问题和主题不仅是古代哲学,而且是经典的笛卡尔哲学和康德哲学的问题和主题。德贡布以精炼而富有生气的语言,试图向我们显示出,对这些相同主

题的探索,如何从古代传递到近代,通过了德国遗产进一步的和加倍的整合,仍然是伟大的西方哲学思想传统中的现代法国哲学分支的基本特征。同时,法国哲学对这些主题的探索伴随着一种也许更奇特但恒久不变的倾向,就是试图立刻根据当代的政治来译解所有这些哲学争论的价值。

这本书并不冒称是一本能够让它的读者期望毫不费力就读懂的书。如果作者写的是这样一本书,也就不敢指望人们能严肃对待它。但是在另一种意义上,它并不是一本拒读者于千里之外的书。相反,它深刻而不乏诙谐,并且思路非常清晰。对于未具备哲学知识,以及甚至已具备了哲学知识的许多人来说,都将证明它比处理同样题材的大多数文本更加清晰。无论如何内容决非读者从这本书所得的唯一回报,因为它不仅提供了信息和智力挑战,而且带来了纯粹的阅读快感。另外,它不仅是一个当代法国哲学的指南,而且同时是一种对当代法国哲学的评论和一个对之高度个人化的贡献。这种贡献以其特殊的方式和甚至有点特殊的内容,只能以如此的方式奉献出来——也就是说,首先讲给法国以外的听众,他们完全不是法国哲学通常和按惯例要面对的听众。

而这也许能为进一步的思考提供更多的养分。

阿兰·蒙特菲奥

贝利奥尔学院,牛津

1980年春

缩略和翻译的注释

脚注中的缩略语指的是下面列出的著作,有英译本的全部给出。带星号的是本书的英译者引用过的。翻译中所有其他的引文都出自法文本原文。所有法文著作都在巴黎出版。

AD 梅洛-庞蒂 (Merleau-Ponty),《辩证法的冒险》(*Les aventures de la dialectique*), Gallimard, 1955, trans. Joseph J. Bien, Evanston, Ill., Northwestern U. P., 1973。

ACE 德勒兹和瓜塔里 (Deleuze and Guattari),《资本主义与精神分裂》(*Capitalisme et schizophrénie*) 第一卷,《反俄底浦斯》(*L'anti-Œdipe*), Minuit, 1972; trans. as 《反俄底浦斯》(*The Anti-Oedipus*), New York, Viking, 1977。

CRD 萨特 (Satre), (《辩证理性批判》, 前言“方法论问题”和第一卷《实践集合体的理论》) *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, Trans. A Sheridan Smith, 《辩证理性批判》(*Critique of Dialectical Reason*), London, New Left Books, 1976。

Dérive 利奥塔 (Lyotard), 《从马克思和弗洛伊德开始漂流》(*Dérive à partir de Marx et Freud*), 10/18, 1973。

- Disp. Puls* 利奥塔 (Lyotard), 《冲动的置换》(*Des dispositifs pulsionnels*), 10/18, 1973。
- DR 德勒兹 (Deleuze), 《差异与重复》(*Différence et répétition*), P. U. F. , 1968。
- ED 德里达 (Derrida), 《书写与差异》(*L'écriture et la différence*), Seuil, 1967; trans Alan Bass, Chicago U. P. , 1978。
- Eco. Lib.* 利奥塔 (Lyotard), 《利比多经济学》(*Economie libidinale*), Minuit 1974。
- Ecrits* 《拉康选集》(*Seuil*), 1966。
- EN 萨特 (Satre), 《存在与虚无》(*L'être et le néant*; trans. Hazel Barnes), New York, Simon&Schuster, 1956; London, Methuen, 1969。 *
- G 德里达 (Derrida), 《文字学》(*De la grammatologie*); trans. Guyatri C. Spivak, *Of Grammatology* (Balitmore, Johns Hopkins U. P. , 1976) *
- HF 福柯 (Foucault), 《古典时代的疯狂史》(*Histoire de la folie à l'âge classique*), 1st edn (Plon, 1961); trans. R. Howard, 《疯癫与文明》(London, Tavistock, 1967)。 *
- Intr. Hegel* 科耶夫 (Kojève), 《黑格尔讲座导读》(*Introduction à la lecture de Hegel*) (Gallimard, 1947); trans. James H. Nicholls Jr, ed. Allan Bloom, 《黑格尔导读》(New York, Basic Books, 1969)。 *
- LC I and LC II 阿尔都塞等 (Althusser, Balibar, Establet, Macherey, Rancière), 《读〈资本论〉》(*Lire le Capital*), vols I and II

- (Maspero, 1965) (2nd edn., Althusser and Balibar, trans. Ben Brewster, London, (LonNew Left Books, 1970)
- LS 德勒兹(Deleuze),《意义的逻辑》(*Logique du sens*), Minuit, 1972。
- Marges 德里达(Derrida),《哲学的边缘》(*Marges de la philosophie*), Minuit, 1972。
- MC 福柯(Foucault),《词与物》(*Les mots et les choses*), Gallimard, 1966); trans A. Sheridan Smith,《事物的秩序》(New York, Random House, 1973; London Tavistock, 1974)。
- NPh 德勒兹(Deleuze),《尼采与哲学》(*Nietzsche et la philosophie*), P. U. F., 1962。
- OG 胡塞尔(Husserl),《几何学的起源》(*L'origine de la géométrie*),由德里达翻译和写导论(P. U. F., 1962);德里达:《艾德蒙·胡塞尔的〈几何学起源〉:一个导论》,trans. John P. Leavey (Boulder, Col., Great Eastern, 1978)
- PM 阿尔都塞(Althusser),《保卫马克思》(*Pour Marx*), (Maspero, 1965; trans. Ben Brewster, *For Marx* (London, New Left Books, 1969) *
- PP 梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty),《感知现象学》(*Phénoménologie de la perception*), Gallimard, 1945; trans. Colin Smith, *Phenomenology of Perception* (London, New York, Humanities, 1962) *
- SC 梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty),《行为的结构》(*La structure du Comportement*) (P. U. F., 1942); trans. Alden Fisher, *The Structure of Behaviour* (Boston, Beacon, 1963) *

SNS 梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty),《意义与无意义》(*Sens et non-sens*), Nagel, 1948; trans. Hubert and Patricia Dreyfus, (Evanston, Ill., Northwestern U. P., 1964)。*

VP 德里达(Derrida),《声音与现象》(*La voix et le phénomène*) (P. U. F., 1967); trans. David B. Allison,《声音与现象:和关于胡塞尔符号理论的其他论文》(Evanston, Ill., Northwestern U. P., 1973)。*

L' étant 这个词在整本书中都用来翻译海德格尔的 *Das Seiende*, 译为“存在者”。

在第一章第8节的“表述问题”中,名词 *énonciation* 译为“表述”(enunciation), *énoncé* 译为“陈述”(statement)。动词 *énoncer* 译为“声明”(to state)或“阐明”(to enunciate),据此来区分这两个同源词(*énoncé*, *énonciation*)。在这个区分不重要的地方,*énoncé* 和 *énoncer* 有时译为“言说”(utterance)或“说话”(to utter)。

通常情况下,如果 *moi* 这个词前面没有加定冠词,就翻译成“我自己”(myself),*le moi* 则译为“自己”(the self)或弗洛伊德的“自我”(ego)。

译者感谢作者对多处译文的澄清,也感谢 E. McArdle 在整个翻译过程中的帮助和建议。

目 录

序	1
缩略和翻译的注释	1
导言:哲学在法国	1
1 无的人化(科耶夫)	11
解释黑格尔	13
寻求具体哲学	21
反对唯我论	27
否定的起源	31
历史的终结	36
否定性	43
同一性与差异	49
表述问题	54
附录:《存在与虚无》中的虚无(让-保罗·萨特)	65
2 真理的人的起源(梅洛-庞蒂)	73
灵魂和身体	77
地球不转	81
月亮黑暗的一面存在吗?	85
现象	89
历史现象学	94

3	符号学	101
	1960 年的知识场景	103
	结构主义	107
	什么是结构分析? (塞尔)	113
	交流	125
	结构	134
	人道主义论战	138
4	批判历史(福柯·阿尔都塞)	145
	虚无主义	147
	马克思主义在危险中	155
	上层建筑	166
	权力问题的引入	173
5	差异(德里达,德勒兹)	179
	现象学的激进化	181
	“延异”	188
	原初延迟	193
	一个先验经验主义的寻求	202
	批判辩证法	207
6	时代的终结(德勒兹,克洛梭维斯基,利奥塔)	221
	权威	223
	世纪末(Fin-de-siècle)的混乱	230
	历史终结的(故事终结的)故事	239
	最后的评论	247
	译名对照表	252

导言：哲学在法国

时代之色能否描述？有谁能说一个时代的气氛是什么？

在这个对当代法国哲学的考察开始之前，我应当勾勒出它必要的界限。

法国哲学是用法语来表述的哲学，包括它在用这个语言表述希腊、拉丁、英国或德国思想的时候。法国哲学诞生于笛卡尔用他的《方法谈》和所附的关于方法的三篇论文来对蒙田的《随笔集》作出回应的时候，但是伴随着笛卡尔向蒙田挑战而出现的不仅是法国哲学。根据最权威的、例如黑格尔和海德格尔曾经都一致同意的看法，对以绝对确定性为特征的真理的寻求标志着现代哲学的登场。

以下文字打算作为当代法国哲学的一个导言。对作为一个整体的法国哲学的考察要从笛卡尔开始（开始于他对蒙田的回答），对现代哲学的考察同样也要从这里开始。你正在读第一页的这项研究的标题提出了一个更加谦虚的任务：让读者了解在当今法国哲学讨论中的语言和主题，假定这些读者是完全处在法国哲学的传统及模式之外的。

“当代法国哲学”不等于某一个哲学时期或流派，而是在法国

得到详细阐发和被当今公众看作是属于哲学的话语的总和,这些是对我所阐述的主题作出限定的条件(地点、时间)。初看起来这类条件跟哲学没什么关系,有人也许会反对说哲学一旦与时代气氛掺和在一起,就会变成纯粹的意见。

公众不一定是最好的裁判。公众的定义恰恰是它不可能正确无误——这一点必须强调,因为我们的计划是向读者介绍在一个给定地域和时期内人们所谈论的东西,或者,在所有谈论过和发生过的事情里面,只保留那些对尽可能广泛的听众造成了轰动的部分。这种喧闹的接近哲学的方式必定是不公正的,因为它遗漏了被公众忽略、或者没有得到公众充分关注的一切,即使它们有时也是值得关注的。必须明白我在这里处理的文本不一定是在当代发表的最有趣的东西,甚至它们也不一定都令人感兴趣。因为全部参考书目可以归为四类:

I. 每个人都引用而且人人都认为值得引用的文本。

II. 每个人都引用而有些人认为不重要的文本。

III. 少数人或只有一个人引用,但是这些人认为要高出前两类的文本。

IV. 除了它们各自的作者以外任何人都不知道的文本。

不用说这样的划分对于一个一般哲学的导言是没什么意义的,因为一般来说,评价一个文本的哲学价值的唯一标准在于它所表述的哲学问题本身,而与它的听众无关。但是在一个《当代法国哲学》的导言中,我们也许只要包括第一类和第二类的文本。在把第三类和第四类撇在一边时,我们必须意识到,我们放弃的不仅是平庸的和不重要的文本,而且也包括一些至少在法国之外有

真正公众的文本，他们的时代还未到来，或者行将到来。

最后（和作为最末的限制条件）要说明的是，我（乐意）处理的有限范围不允许我列出公众讨论过的所有人名和书名。本书不打算成为一个法国哲学的名人录，甚至也不是一个它的《哥达年鉴》（*Gotha Almanac*）。^① 因此我不打算细致描绘一个流派内的细微差别或时而出现的细小分支，而且只打算提供每种哲学的一个版本，当然是得到最广泛称许的版本，但不一定是最具独创性的版本。不用说，我也将避免提那些在我个人看来应该得到更多承认的哲学家，虽然他们无疑在不久的将来或者就在某一天会得到认可。不可否认，在哲学上，说服力是个更为健全和雄壮的标准。

余下的篇幅里我将简短地谈一下时代和地位（Place）状况。

在时间上我们要从现在回溯到多久以前呢？在许多方面，我们都有理由从法国大革命开始，甚至从笛卡尔开始，然而，我们也可以从当今出发。每一代人的伟大事业都是偿还上一代留下来的债务，父亲的罪加在了儿子身上。在这样做的时候，每一代人都唤回了它的祖先面对过的障碍，因此要确定对我们而言的现在，我们就要考虑到两代人：在今天的舞台上活跃的当代人以及他们直接的上一代人。

在哲学于法国的新近演化中，我们可以从1945年后被称作“三H”的一代过渡到自1960年起以三个“怀疑大师”闻名的一代：三H是黑格尔（Hegel）、胡塞尔（Husserl）和海德格尔（Heidegger），三个怀疑大师是马克思、尼采和弗洛伊德。这并不是说黑格

① 欧洲贵族姓氏人名年鉴。——译者注

尔派或胡塞尔派在 60 年代后就从哲学舞台上迅即消失了,但是在那个时期以后,任何一个仍然援引这三位哲学家或他们中的任何一个的人都不得不先承认,他们不再占主导地位了。因此在辩论中,他们也被迫考虑公共意见,并在以新的三人组的名义提出的反对观点面前,提前做好自卫的准备。我们的目标就是解释这种变化。为什么在 1930 年到 1960 年间像圣徒般被尊崇的人物在 60 年代中被抛弃了,而让位于新的到来者? 应该注意到过渡到下一个三人组的权威团体是一个有说服力的事实,尽责的哲学史家对此模式提出的反对观点并不能改变这个事实,就是整整一代都从阅读黑格尔、胡塞尔和海德格尔中得出了相同的结论。同样有意思的是 1930 年后被引用最多的文本常常难以获得,或者是因为它们在那个时候还没有被翻译过来(《精神现象学》于 1947 年被翻译,《存在与时间》直到 1978 年还没有翻译过来),或者是因为还没有出版(例如胡塞尔最受欢迎的文本恰是卢汶的未编辑或未发表手稿)。这样的情形非常有利于读者对引用的思想做创造性的转化,这种转化对于塑造权威的过程十分有帮助。不应该认为一个作品携带的权威就是它已令人信服地被阅读、研究和最终判断的结果,相反的情形倒是真的:阅读源于一个先有的成见,流言在作品之前。正如莫里斯·布朗肖所写的,公众意见纯粹是与流言有关的意见,比如“能在报纸上读到的东西,但绝不是特定地在这个或那个报纸上读到的东西”;“我从流言中了解的东西必定是我已经听过的”^①,这正是流言的本质。用柏拉图的回忆说就是,我

^① 《无限的对话》(*L'entretien infini*), Gallimard, 1969, p. 26.

们爱上的文本就是在它那里，我们只能学习和重新学习我们已经知道的东西。梅洛-庞蒂认识到这一点：

我们在我们自己身上而不是其他任何地方发现了现象学的统一和真正意义。这不是一个把引用数量相加的问题，而是以具体的形式为我们自己决定和表达这个现象学的问题，对之当前的许多读者已经从阅读胡塞尔和海德格尔中有了印象：他们遇到的与其说是一个新哲学，不如说是认出了他们一直在等待的某种东西。^①

对于即将给出的对黑格尔、胡塞尔，然后是马克思或尼采的解释是否忠实于他们本人给出的思想的问题，不是我们这里要考察的。显然这些解释背叛了大师本人的意思，但是背叛也许正是一种照亮了海德格尔所谓的、内在于那个思想的“未思的东西”的方式。

最后说一说哲学话语在传播领域上的特点。

业已证明这个领域相当稳固，至少直到最近才听到断裂的咔嚓声，这是由强势的大众媒体（例如电视），加上自上世纪末就得到巩固的广播网造成的。

哲学的大学据点的标志是高度集中化的形式。法国国立高等学校（lycées）以未来中学教师的形式为大学提供了大批的听众。理论上，国立高等学校的教师都是国家通过竞争激烈的考试体制

^① PP, p. 11.

选拔的。假如这些考试(agrégation, CAPES)^①内容只起到哲学课程(classe de philosophie)大纲的六分之一形式的作用,法国的哲学教学就或多或少地是由课程大纲的性质和功能所决定的。课程大纲,这个官方认可的严密和一贯的杰作,虽然得到了全体一致的同意而被固定下来,实际上它是一个各种有影响的倾向妥协的结果,这就是为什么这个广受赞誉的杰作要如此频繁地受审查的原因。有些人指控它宣传了反动意识形态,有些人批评它取消了在以前的大纲中还保留的真正哲学,不断的修订反映了各方政治力量不仅在教师团体内部,而且也在整个国家中的短暂平衡。

很少人对大纲所代表的东西表示满意,许多人要求改革它。可是没有人对是否需要某种大纲提出质疑。法国人对他们的“毕业考试制度”(baccalauréat)的尊崇,解释了这种一直让外国人惊讶的大纲崇拜,因为毕业考试制度是平等主义理想的体现。至于哲学,它在毕业考试中的位置在于:在同一天同一点钟的一段相同长度时间内,所有候选人都需要在同样规格的答题纸上,对一个依据大纲的命题,写下措辞相似的答案——直到最近都是如此。这些一体化的产品由教师团体准确无误地按照政府部门在一个时期的明确指示来批改,从一个镇到下一个镇轮流组织的考试人保证了改卷的公正性,没有哪个候选人知道他的考试人是谁。因此对于地球和其他星球上的所有法国国立高等学校来说,要一模一样,就必须要有一个大纲。

^① agrégation 和 CAPES 分别是法国著名的高等学校教师资格考试和中学教师资格考试。——译者注

教师的选拔也以相似的原则运作，这里我不能详细讲了。高等学校资格考试比赛不可避免地成为 (*concours d'agrégation*) 一个开始仪式，让候选人摆脱一切有可能导致恶的倾向（各省的、地方特殊主义之“恶”），把他们变成有公民观的国家使者。在这方面，高等学校考试委员会 (*jury d'agrégation*) 主席的地位值得重视，他由政府部门直接任命，他再挑选委员会的其他成员，主导他们的决策和决定考试题目（从哲学课程大纲里抽出来的）；这些题目反过来会决定哲学系为学生考试准备的大纲。法国哲学的特定方式就是由这一连串事件的持续影响造成的。在新康德主义通过莱昂·布伦茨威格主导考试委员会时，无数学生都让自己接受柏拉图、笛卡尔和康德的思想，按照意识通往精神的发展顺序来阅读哲学。但是对于被那些新康德主义排斥的作家，例如亚里士多德或黑格尔，只需要一个简短的批驳就够了。

哲学教师作为法兰西的公务员，这个学科也就不可避免地成为政治的反映。在国家稳定时期这种政治反映是微不足道的，但是在国家遇到危机时就成为决定性的了。在第三共和国初期，大学哲学有一个国家托付的使命——给学生造成新共和体制具有合法性的印象。两个学说承担了这个任务：涂尔干的社会实证主义和新康德的理性主义（来自雷诺维叶，后来体现在布伦茨威格身上）。最终流行的是第二个学说。虽然它们彼此反对，但这两个学说都教导说，人类从它远古开端始，就从未停止过朝着所有人最终在某些理性法则上达成一致的目标的进步——而共和体制就建基在这些理性法则之上。我们将看到，对于 1930 年代的一代人来说，他们的出发点是如何摆脱这种历史乐观主义。

但是在大学外围(报纸、评论、大众媒体),哲学则被要求立即发挥它们的政治影响。在法国,政治地位的发展始终是决定性的考验,最终揭示着一种思想方式的意义。似乎哲学问题的核心已经转移到下届政府的议题或共产党的态度问题,而不是关于一和多或关于知识性质的猜想。这里特别令人吃惊的是从善的理念向可感知的善的跳跃之迅速。实际上,尽管人们在哲学论争的政治之维上已投入了很大精力,在它里面却几乎看不到任何政治思考的繁荣。法国政治哲学的主要著作屈指可数。例如存在主义虽然做了无数的政治宣言和无数的政治姿态,他们的作品却对最起码的国家理论毫无所知,也缺乏对现代战争形式的任何反思。似乎这种或那种哲学观点可以迅速地归到这个或那个政治党派中去,奇奇怪怪的名声产生了又失去。直到1968年,认识论都被宽泛地归到左派,形而上学被归到右派,但是随着当今生态事业的兴起,认识论就显得反动,而形而上学又反过来占了上风。

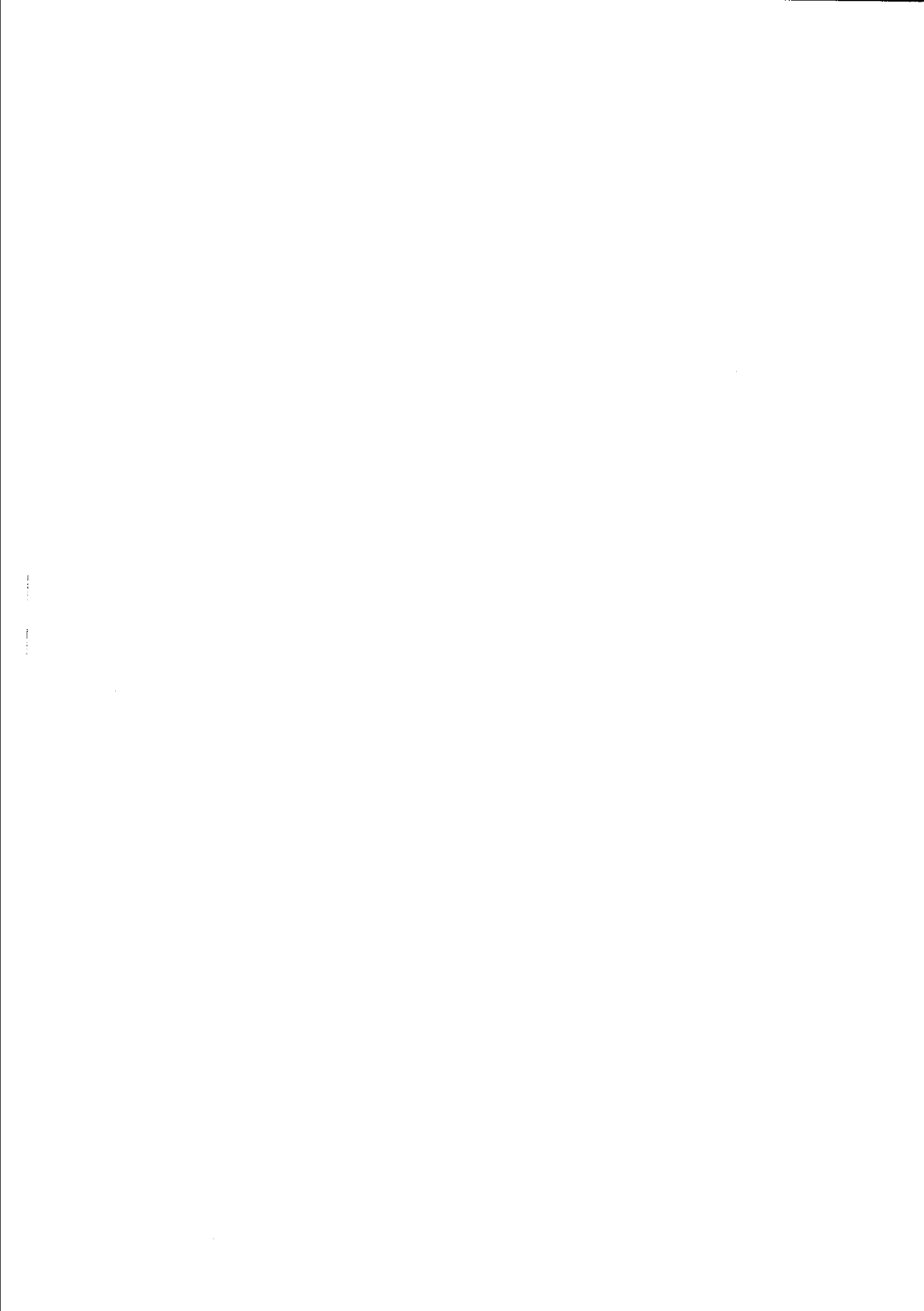
在“意见市场”上政治价值的反反复复无助于澄清讨论。不过,不可否认的是,在法国,哲学和意见的关系首先是同政治意见的关系,其次是同文学意见,或文学团体的关系,例如“新小说”(nouveau roman)^①或《泰凯尔》(Tel Quel)^②。而且,为了自身利益,这些团体也对他们的政治立场,各种错综复杂的联合和对抗关系广而告之。例如在某个时期,泰凯尔集团倡议“支持共产党”,

① 20世纪下半叶法国最重要的文学流派之一,代表人物有罗伯-格里耶等。——译者注

② 20世纪50至70年代法国最有影响的文学杂志和文学团体,代表着一场文学和政治的思想运动。——译者注

分享它在现代文学上的观念的读者也在同一时期成为亲共人士。而同样一些读者要么放弃他们的文学观念，要么与“支持法共”者决裂。后来《泰凯尔》又亲中国。因此根据读者是否购买《泰凯尔》这些时期的这本或那本杂志，就可以判断他能否在里面找到雅克·德里达的文章。

对当代法国哲学的考察因此有必要时不时地考虑一下政治环境，当然不用说，只是在哲学话语本身跟政治背景有关联的地方。



1 无的人化



科耶夫
Kojève



让 - 保罗·萨特
Jean-Paul Sartre

三 H 的一代是 20 世纪的第一代人。年代学显示了这一代的发言人出生在这个世纪初(萨特出生于 1905 年,梅洛-庞蒂出生在 1908 年),他们都在二战爆发前的几年里一举成名。这个时期已经声名巩固的老作家们属于 19 世纪,这一点也适用于柏格森的一代(柏格森出生于 1858 年,1889 年发表了他的博士论文)。

解释黑格尔

可以说世界的未来,因而也是现在的感觉和过去的意义,最终依赖于当代人对黑格尔著作的解释。

(亚历山大·科耶夫)

没有什么比黑格尔的胜利返回更清楚地预示了思想状况的改变——对新康德主义的反动和柏格森主义的衰落。被新康德主义者放逐的黑格尔,奇怪地突然变成了先锋作家,在一流的作家圈里受到尊敬地引用。有两个主要原因可以解释黑格尔的复活。一个是俄国革命之后重新产生的对马克思主义的兴趣——部分是因为布尔什维克领导人的声望反射到了黑格尔身上,比如列宁就积极地推荐人们研究黑格尔。另一个原因是亚历山大·科耶夫在巴黎高等实用学院开的黑格尔课程的影响,这个课程从1933年持续到1939年,讲课稿受到许多三H一代的主角的追捧,1947年由雷

蒙·奎诺编辑出版。^①

辩证法这个词的含义经历的变化最为典型地反映了这种改变,在1930年代前它在贬义上被理解;对一个新康德主义者来说辩证法是“表象的逻辑”,对一个柏格森主义者来说它只能带来一种纯粹的口头哲学。相反,1930年代之后,这个词几乎总是用在褒义上。它现在恰恰被认为是超越了“分析理性”(康德的知性)或“机械论”。辩证法变成了一个如此高贵的概念,以至于要求一个定义都是对它的冒犯。三十年来它几乎就是否定神学的上帝——难以言传,只有通过对它所不是的东西的解释来接近它。因此1960年代,萨特在多年的辩证思考之后写道:“辩证法本身……绝不是概念的对象,因为它的运动产生和破坏着全部概念。”^②

这的确是一个令人失望的断言,特别是它出现在一卷将近八百页的书的末尾,如果我们相信这本书的书名,那么这本书打算解释的正是何为辩证思维方式。

围绕着辩证法的声望随着第二代人登场(1960年后)才开始消退。这代人焚烧了至今还崇拜的偶像,谴责辩证法是最高的幻觉,这个时期,他们求助于尼采来摆脱辩证法。

^① 奎诺在他向乔治·巴塔耶致敬的一篇文章里回忆了这个时期:“与黑格尔的杰出遭遇”(Premières confrontations avec Hegel),《批判》(*Critique*), nos. 195-196, Aug-Sept. 1963。在经常参加科耶夫课程的人名单中有雷蒙·阿隆,乔治·巴塔耶,亚历山大·科瓦雷,皮埃尔·克洛梭维斯基,雅克·拉康,梅洛-庞蒂,埃里克·魏尔和费沙神父;有时但不经常,还有安德烈·布列东。

^② CRD, p. 106。

1930年,亚历山大·柯瓦雷(Alexandre Koyré)为一个论黑格尔的会议撰写了报告:“法国的黑格尔研究状况”^①,在报告中,他一开始就承认了他调查的薄弱。他为没有什么可说的而道歉:在法国还没有黑格尔派。之后的十年,这种状况变化如此巨大,以至于到了1946年,梅洛-庞蒂能用黑格尔式的语气写下即使今天也会再次令我们吃惊的话:“上个世纪所有伟大的哲学观念——马克思和尼采的哲学、现象学、德国存在主义和精神分析学——都发端于黑格尔。正是黑格尔开始了对非理性的探索并尝试着把它整合进扩大的理性当中,这也仍然是我们时代的任务……如果我们还没有对在各种歧异的观点之上和之外存在着一种真理感到绝望,如果我们仍然致力于一种新古典主义,一种有机的文明,同时坚持主体性的最强烈含义,那么在文化秩序上最迫切的任务莫过于重建这些试图忘记它们的起源的学说与它们的黑格尔起源的关联。”^②

梅洛-庞蒂在写下这些话时丝毫没有自相矛盾之感,他只不过表达了关于一个牢固事实的共同看法。到底根据什么秘密谱系说黑格尔是精神分析学或尼采思想这类“忘恩负义学说”的共同起源?梅洛-庞蒂这时候还不能明确指出。不过,虽然这个褒扬的目标看起来野心勃勃,却引起了我们极大的兴趣。它指出了这一时期多重思想的汇聚之处;它流露了对一个共同语言的渴望,在

^① 重印于他的《哲学思维史研究》(*Etudes d'histoire de la pensée philosophique*), Armand Collin, 1961, pp. 205-230。在他1961年的后记中,柯瓦雷注意到黑格尔在法国的地位“已经变得认不出了”。

^② SNS, pp. 109-110.

当时看来似乎必须是黑格尔的语言。^①

在1930年黑格尔是一个被科学进步抛弃已久的浪漫主义哲学家(这是布伦茨维格的观点,柯瓦雷在他的报告中也没有略去不引)。到1945年黑格尔变成了古典哲学的顶峰和这个领域内所有最现代成就的源头。然后风水又倒过来了,1968年吉尔·德勒兹发表的论文以唤起“时代的气氛”为开头,在其中我们发现了海德格尔的“本体论差异”、“结构主义”、“新小说”等等。他接着说:“所有这些符号都可归为一种普遍化的反黑格尔主义。差异和重复代替了相同和否定,统一与矛盾。”^②

1970年,福柯也在他的法兰西学院就职演讲中注意到:“无论通过逻辑学还是认识论,无论通过马克思还是尼采,我们整个时代都为摆脱黑格尔而战。”^③

1945年,所有现代的都来自黑格尔,而且调和现代性各种相互冲突的要求的唯一办法就是发展出对黑格尔的解释。到1968年,所有现代的——即马克思、弗洛伊德等,像以前一样——都与黑格尔敌对。把两代人隔开的差异在于对标志着他们与黑格尔的关系的符号的颠倒:减号处处代替了加号。参引之处还是一样的,但是在一种情形下是为了回到它(就像浪子回到他黑格尔父亲的

① 这样的“真理”难以消失。在《泰凯尔》1972年在 Cerisy-la-salle 组织的关于巴塔耶的座谈会上,索雷仍旧宣称尼采、巴塔耶、拉康和马列主义都可理解为“黑格尔体系爆炸”的效果(巴塔耶,10/18, Union Générale d'Éditions, 1973, p. 36)。

② DR, p. 1.

③ 《话语的秩序》(*L'ordre du discours*), Gallimard, 1971, p. 74.

怀抱),而在另一种情形下则是拒绝它(结束黑格尔主义的专制)。

那些把黑格尔的作品视为一座理性主义纪念碑的人无疑会惊讶于未来法国的“存在主义者”给予黑格尔的尊敬。如果生存是完全荒谬的和无法证明的,那么“凡现实的都是合理的”这一观念如何能与之相应?上引的梅洛-庞蒂的诊断为这种情况提供了一个很好的解释。理性的扩大可以从两个方面来理解。理性的确可以稳固地扩张它的王国,占有异于它的领域(历史和它的暴力,生存和它的偶然性,无意识和它的计谋),但是我们在“扩大理性”这个措辞中同样遇到隐含的对理性存在本身的批判,并且在扩大中看到的不仅仅是地盘的扩张,而是思想的彻底变形。这里遭遇的暧昧是黑格尔解释中必然要遇到的根本困难——首先特别需要的是一个在肯定意义上的解释(“黑格尔把我们聚集在一起”),然后是一个在批评意义上的解释(“让我们摆脱黑格尔主义”)。非辩证思考固守理性和非理性的对立,但是任何寻求辩证的思考必须本质上朝向一个完全异于它的、他者的运动。现在全部问题都在于他者是否能在这个运动中返回同一,或者是否理性将不得不改变自己,失去了它最初的一性,不再是同一,和他者一起变成了其他(以至于一下子就拥抱了理性和非理性,自身和他者)。因为理性的他者是非理性,或疯癫,因此就产生了是否疯癫或失常是通往理性的道路,是所有进入真正智慧(wisdom)的必经之途的问题。

喜欢说智慧而不说理性的科耶夫倾向于后一种假定。据他解释,黑格尔在达到绝对知识的时刻已近于疯狂。与一般意义上强调黑格尔思想的合理性和调和性一面大为不同,科耶夫的阅读集

中于它荒谬的、过分的、狂暴的、尤其是残酷的特征。据说科耶夫在1968年事件面前说过,没有流血的地方就什么也没有发生过……他把《精神现象学》解释为一部普遍历史的叙述,在其中血淋淋的斗争——而非“理性”——决定着事件朝向幸福终点的进步。他没有放弃时机提醒人们注意,黑格尔在耶拿完成手稿之际听到的炮火声。这也解释了为什么我们在科耶夫课程最勤奋的追随者当中,发现了德勒兹1968年在他周围观察到的,为“普遍反黑格尔主义”提供了最猛烈炮火的那些人;在他们当中有巴塔耶(科耶夫对他的影响是决定性的^①和克洛梭维斯基。^②在科耶夫提出的版本中,黑格尔思想表现出许多对一个尼采主义者很有吸引力的特征。它包含危险和冒险的成分;它威胁到思想家本人、他的同一性;它超出了一般所接受的善恶标准之外。黑格尔曾经宣布哲学思辨的目标是把“一周的工作日”和“生存的星期天”调和与统一起来,换句话说,把生活世俗的一面(工作、家庭生活、婚姻忠诚、职业责任、储蓄等等)和它神圣的一面(游戏、虔诚的奉献、癫狂、诗人的狂喜状态)调和与统一起来。^③雷蒙·奎诺,科耶夫讲稿的编者,把他的一部小说命名为《生活的星期天》(*Le dimanche de la vie*)。无疑最吸引科耶夫的听者注意的是他折衷哲学的能

① 见巴塔耶论科耶夫的文章“黑格尔,死亡和牺牲”(“Hegel, la mort, et le sacrifice”),《丢卡利翁》(*Deucalion*),1955, no. 5, pp. 21-43。

② 克洛梭维斯基在他的书《尼采与恶的循环》(*Nietzsche et le cercle vicieux*), *Mercure de France*, 1969, p. 32中解释了从黑格尔向尼采的转变。

③ 这种对立存在于巴塔耶思想的核心(参见《被咒的部分》(*La part maudite*) *Minuit*, 1949。

力——在我们说到“向熟人妥协”的意义上——强迫它穿越它从未触及的存在领域：政治犬儒主义，屠杀和暴力的德性，以及在全球范围内理性的非理性起源。由于科耶夫的雄辞善辩，黑格尔作品中长久以来被看作是他的哲学令人惋惜的方面，现在成了它最有价值的部分。现实是一场人们相互之间为着可笑的目标进行的生死斗争——人们会冒着生命危险保卫一面旗子，从羞辱中获得满足，等等——任何忽视了这一根本事实的哲学都是一种唯心主义的神秘主义。这就是科耶夫的冷酷教导。

科耶夫向他的听讲者赠予了一个恐怖主义的历史概念。此后，恐怖的主题反复出现在直到如今的一场接一场的辩论中。它出现在1947年梅洛-庞蒂不顾莫斯科审判，证明一项“支持法共”政策有理的书的标题中（《人道主义与恐怖》）；出现在萨特在他的《辩证理性批判》里对法国大革命的分析中（“友爱-恐怖”的主题），以及他对暴力所做的辩护中。最后出现在知识界发起的良心大检查运动中。运动以1977-1978年间的“新哲学家”的形式，发展到了承认知识分子当中存在着对嗜血权力的迷恋，认为正是知识分子准备毫无顾忌地证明权力为何物。安德烈·格鲁克曼写了一本书谴责所有的哲学家，认为统治欲在他们的思辨著作中都达到了顶点，无一例外，这也解释了哲学家和暴君的合谋。^① 这样一个明显过分的指控显示了科耶夫的教导渗透和继续统治我们思想的程度。因为正是科耶夫写道，哲学家和暴君没有本质区

^① 《大师思想家》(Les maîtres penseurs), Grasset, 1977。

别^①；当然，生命太短促了，一个人不可能同时既是哲学家又是暴君，但是区别仅此而已，以至于暴君不过是一个企图在世界上实现他的哲学理念的政治家。科耶夫解释说，既然一个哲学观念的真理性要靠它在历史中的实现来证明，哲学家就不能责怪暴君以理念的名义统治。现代的暴政一贯如此，当权者总是声称他们代表着某个意识形态。恐怖主义哲学的基础不仅是格鲁克曼所相信的“求知欲”，而且更是真理的实用主义定义（“结果才是真的”），一个确实不会从所有哲学家那里得到一致同意的定义。“那么什么是黑格尔的道德？……凡存在的都是善的就在于它存在着。因此所有行动，作为既存的否定都是坏的或恶的。但是恶也可以原谅。如何原谅？靠它的成功。成功免除了罪恶，因为成功是一个新存在的现实。但是怎样来衡量成功？在能这样做之前，历史必定已经终结了。”^②

这就是为什么革命必然要流血的原因。

① 《暴政与智慧》(*Tyrannie et sagesse*)，Galliard，1954，p. 252。

② *Intr. Hegel*，p. 95.

寻求具体哲学

1930年代的一代数次解释了他们的学徒身份。在对学院唯心主义的反抗中,它要求一种后来冠以存在主义之名的“具体哲学”(concrete philosophy)^①。实际上,“唯心主义”(idealism)这个词要么在通俗的意义上被理解,要么在形而上的意义上被理解。

在通俗意义上说一个人是唯心主义者,就是他设定了一个“理念”(idea)或“理想”(ideal)作为他生活的指导。我们用“理念”这个词意指一个“精神图像”,一个不是来自观看的东西,因此也不能还原到任何“经验的教训”。众所周知,经验的教训常常是残酷的,它更容易导致“现实主义”或“怀疑主义”,而不是唯心主义。唯心主义者的错误(如果做一个唯心主义者的确有错的话)在于他不理会生活教给他的东西,他为人行事仿佛现实中的事情都应当符合他从一个理想世界中获得的理念。人们知道唯心主义者的错误是抽象性,他一开始就无视合乎理性的、以善为顶点的世

^① CRD, p. 23.

界与不确定的、不受理性影响的世界之间不可还原的差别,关于前者,他说得很多,关于后者,他说得很少。但他谈论的世界是一个人们在其中交谈的世界,在那里,人们交换话语而不是枪弹炮火。因此需要一种具体哲学来取消唯心主义的谎言。

这种对唯心主义的批评的局限性很明显。唯心主义者被指责说,他行动的时候,仿佛一个规划好的、合理的和应当存在的世界一直都在那里。他必定是一个真诚的梦想家,如果他不是一个狡诈的保守主义者或一个痛苦的学究腐儒的话。他受到责备不是由于他的理想,理想作为善的准确定义被接受下来,就不会被认为是愚蠢的或夸张的。他受到责备是因为他相信这个理想现在已经实现了,让自己免除了所有行动。

结果,具体哲学对抽象的胜利等于一个年代顺序的调整。既然善一定会实现,不属于我们当今时代的理想主义者明天就可能是正确的。今天的错误会成为明天的真理,辩证法的绝技是通过行动,或者用日后马克思主义的术语说,实践(*praxis*)来实现。“实践”这个词确实是1950—1960年代的关键词,在以前用“行动”这个词的地方用“实践”这个词,无可辩驳地来自这一时期对青年马克思著作的孜孜不倦的研究。在谈到马克思时,梅洛-庞蒂的不变主题是:实践是“意义所在地”和马克思的巨大发现。“马克思所谓的实践,是在人们组织他和自然、和他人的关系的各种行动的交叉点上,自发显示的意义。”^①

^① 《赞美哲学》(*Eloge de la philosophie*), Gallimard, 1953, p. 69; trans. James E. Edie and John Wild (Evanston, Ill., Northwestern U. P. 1963)。

出于对实践的热情,萨特甚至写道:“所有真的东西都是实践的,所有实践的东西都是真的。”^①

1965年后,人们为了和这种马克思主义的“存在主义”版本拉开距离,不再说 praxis 而说 practice,例如,写作变成了“表达实践”(signifying practice),哲学是一种“理论实践”(theoretical practice)。

在这个时代的终结,也就是在历史的终结,唯心主义也许是真正的哲学。同时,这个哲学是假的和误导的,因为它阻碍了行动。行动,在这种情况下只意味着一件事情:反抗任何阻碍理想成为现实的东西,换言之,攻击现实的实存(the reality of the real)。在对唯心主义的批判中,“具体哲学”达到了行动主义的立场。哲学,作为对现实的实存的反叛,融入一个反抗的实践纲领。其实说反抗还是低估了——我们应该说在反抗之内的反抗。因为存在主义者所属的反抗注定要让他反抗、憎恶一切现实:资本主义、家庭、体制等等。如果现存秩序让他认为其最危险的敌人是法共或苏联,那么存在主义者会满足背叛的需要来让人知道他同情共产党。可是他不会走到成为共产党员那么远,因为这样等于是认可了共产党组织或社会主义国家内存在的现实。这就是他为什么要在反抗内部创造一个反抗的原因,以便不停地唤醒它反抗的潜能。因此存在主义者的敌人(即以他的阶级背景或生活方式,他所憎恶的自己人)只要确定另一个特定攻击对象,让存在主义政治去颠倒过来就够了。存在主义者会谴责他迄今为止还保卫的组织,指责

^① 引自梅洛-庞蒂的 AD, p. 179。

他们的背叛,会在迄今为止还对他代表着纯粹否定的那些人中发现同情的对象。这样,存在主义者的忠诚从苏联转移到中国,从无产阶级国际主义转移到前殖民地的民族主义,从阿尔及利亚转移到古巴或者相反,从工人转到学生,从男人转到女人,等等。所有这些一个接一个、矛盾并且总是专断的立场,组成了存在主义的政治风向,它是敏感到一有风吹草动就要变化的。如此根本地缺乏决心(“忠诚”就是思想上下定决心),对此,梅洛-庞蒂在《人道主义与恐怖》中的纲领给出了很好的解释:共产主义者有价值,不管他们本人如何,这就是我们支持他们的原因。换言之,赞成和最终谴责的理由与什么构成了这些接二连三的评判对象无关。例如,1968年后,萨特对苏联社会主义的官僚体制发起攻击,但是五十年代在斯大林统治下,他保卫的社会主义并不更少官僚性质。这期间变化的不是苏联,甚至也不是萨特,而是世界政治(从冷战转向和平共存)。

由于它的特殊原则,实践学说缺乏任何指导或判断行动的手段。它坚称唯心主义的理想是一种神秘化,但是至少在未来有一个意义。同样,从经验中得出的“现实主义道德”也足以成为行动的基础。行动的规则不可能从哲学中找到,没有哪个理念能指导实践哲学家的行动,除了他必须行动的理念。行动是完全不确定的,对唯心主义抽象的反叛只不过带来了对行动和暴力的抽象辩护。这里的决心是反抗普遍的恶,但是在某个特殊形势下(所有的形势都是特殊的),同样一套前提也可以证明无论任何决定。萨特的戏剧以及他的政论文章充分显示了这种困境。在《现代》(*Les Temps Modernes*)杂志的编辑部内无数的争论都是关于政治的

而不是关于哲学的。虽然在理论上,思想应当投身于某个具体的形势和达到一个政治立场,但这种特定的思想方式实际上始终是抽象的,因为它能证明无论支持还是反对任何立场都有道理,却丝毫不需要改变它的前提。

“唯心主义”这个名称在形而上学的意义上,指的是相信存在(being)^①等于对存在的认识(being-known)的学说。在拉郎德(Lalande)的《哲学词典》^②中,在“唯心主义”的词条下,布伦茨威格给出了如下定义:“唯心主义坚持形而上学可以还原为知识论。存在的证实在于确定存在是可知的;与实在主义依赖于对存在本身的直觉相比,这是一个有着值得赞美的明晰性的观点(“可知”一词有待进一步分析)。”

既然唯心主义把存在等同于对存在的认识,就可能在康德对上帝存在的本体论证明的批判中,发现存在主义反抗抽象性的最初迹象。康德关于100元的例子有一个著名分析。在现实的(wirklich)100元中,并不存在着比在可能的100元中更多的东西,两种情况下数目都是相同的。因此,现实并不比仅仅可能的存在包含着更多的东西。是的,不过我们必须指出,这只不过是概念出发的逻辑推理。我说到的100元,比如没有它时我会难过,当然跟在我口袋里的100元是同一个东西,在这两种情况下100元的

① 为了译文的统一和表达的流畅,下面把“being”译作“存在”,“存在者”或“有”(与“无”相对);“to be”译作“去存在”;“Being”译作“存在”或“大全”;“existence”根据意思或惯用法译作“实存”、“存在”或“生存”。——译者注

② 这个词典(法兰西大学出版社)多次修订和再版,是关于存在主义兴起之前的语言和思想状况的珍贵文献。

可知性都是同样的。现在这 100 元最终落入我的口袋,它正是我渴望拥有的。从可能(概念)到现实(实存)的过程中,概念没有变,但是我的财富改变了,它们的存在因而是不一样的。因此存在并不等于对存在的认识。根据康德对存在(existence)的定义——被存在主义者一代无批判地和异口同声地接受下来——存在不是物的一种性质。它回避概念,进入了不可认识之王国,是存在与所有不可认识之形式的结合:偶然、可能、无法证明、不可预见。既然在有 100 元和没有 100 元、在拥有和缺乏之间有根本的区别,那么存在这个概念就没有触及最基本的区别。因为同一个的概念既可用于有的东西,又可用于没有的东西,而不顾他们之间的不同。因而,为了表达根本的问题——生存还是毁灭、存在还是不存在——就必须抛弃这个概念。这就是话语的文学(虚构)形式——戏剧、忏悔性的自传、小说等——被广泛使用,来抵制话语的理论形式的原因。

反对唯我论

如果“存在”=“对存在的认识”，那就必须搞清楚这个存在是被谁认识，是被我自己、还是一个与我的同类有别的特殊个人？它可以是任何人吗？因此唯心主义就提出了唯我论的问题。不管谁用“我思”(cogito)发言，只能得出“我的存在是确定的，你的则不那么确定。”更极端就是，“我存在，而你不存在。”唯心主义被斥责为必然会得出这个荒谬的结论。

在法国哲学协会的一次会议上，布伦茨维格论证完他的唯心主义立场后，一个与会者，安德烈·克勒松向他提出了他者的存在的问题。如果存在只在于被认识，那么什么是他人的存在？对于“认知”主体，比如布伦茨维格来说，什么是应当归于他人的存在，如安德烈·克勒松的存在？会议的备忘录上记录了如下对话：

布伦茨维格：我拥有的关于他的意识的观念，是我对于存在的判断体系中的一个组成部分。

克勒松：我无法接受我被还原为布伦茨维格先生意识中的一个判断。而且我怀疑是否在场的人们也愿意接

受他们自己被还原为一个判断。还有,为了逻辑的一贯性,布伦茨维格先生应当宣布他的意识是唯一的意识,以及知识的唯一目标就是为了他的孤独自我的目的,而把它的全部表象绘制成一张协调一致的图表。^①

如果“意识的多数性”像众所周知的那样,对唯心主义形而上学提出了抗议,那无疑是由于,通过存在等同于对存在的认识而被提升到存在仲裁者位置的认知主体,其性质还不能充分确定。布伦茨维格喜欢说埃及的历史实际上是埃及考古学的历史,埃及人的存在最终归因于埃及考古学家。一般来说,新康德主义的弱点也许是它必须乞灵于某种模糊的“精神”,后者多多少少体现为有善良意志的人们组成的共同体,却无法进一步定义到底是什么成为了世界的中流砥柱。认知主体类似于一个学术团体还是国际联盟?可以把它想象成某种诺贝尔奖候选人的协会吗?这样的世界原则足以负得起它所涉及的责任吗?

如果布伦茨维格的工作图表或他的书写对象(在他的学说中,它们的位置等同于构成着他关于存在的判断总体的现象)能够说话,它们无疑也会抗议这样的模糊性,如同安德烈·克勒松反对把他还原到纯粹的意向主体。对话者所剩的唯一权利就是用语言表示他对唯心主义哲学家的不满。现象反对先天综合判断!对话者具有的关于他本人的观念与唯心主义者提出的版本一点都不一致。一个作为第二意识的存在对唯心主义的等式提出了疑问,

^① 《法国哲学协会简报》(*Bulletin de la Société française de philosophie*), 1921, p. 51。

因为要说主体对第二意识的认识是否就是第一意识所感知到的它的不同,或是他者对于他本人的知识,是不可能的。

为法国现象学著作提供了首要主题的“他者问题”,本质上只是把存在还原为表象的一个特例。他人的存在(*esse*)被还原为感知(*percipi*),如同任何其他的存在一样。困难在于,如果他人接受了唯心主义理论,他就会为自己要求感知者(*percipiens*)的特权,要求被承认,不仅作为在任何给定意识内关于存在的判断的逻辑主体,而且作为表达这个判断的意识的主体。那么显然,对唯我论的反抗可以在两个相反目的上提出来:要么证明它最终结果的荒谬来反对它的前提,要么批判唯心主义者的乐观主义,要求他把这个戏剧性的结果容纳在他的理论中。第二种可能性规定了30年代的“具体哲学”。

意识斗争的雏形出现在笛卡尔的“我思”(*cogito*)当中,因为对于我们所知的“意识哲学”,即笛卡尔传统来说,“我思故我在”立刻成为了所有真理的起源和法则。它是第一真理,奠基所有其他真理的真理;它是典范性的真理。在“我思故我在”(*ego cogito, ego sum*)中给定的“我思”,是绝对的,所有其它真理都是相对的;它独立于任何其他真理而是所有其它真理的条件。在现代哲学中注定要成就一番光辉事业的“绝对”一词,就是笛卡尔在《指导心灵探求真理的原则》中使用的。可是决不能有几个绝对同时存在。第二个绝对(一个他人)必然是第一个(我自己,自我)的竞争者。从“单数的思”(*cogito*)过渡到“复数的思”(*cogitamus*)完全不同于从陷入孤独沉思中的“我”过渡到精神共和国的“我们”。复数形式的绝对不过是竞争者一个接一个地争夺绝对之王冠的

僭位者。

具体哲学之抱负的局限性已经很明显了。通过以此方式描述自己,它的确透露了它在反叛它的前辈时的小心谨慎,因为它仍接受了这个学说的根本特征,就是我思,所谓一切哲学的根本出发点。除了被它抽象化的那个东西完成的抽象哲学外,“具体哲学”还是什么?学院唯心主义无力解释内在于主体这个概念中的敌对状态,从此后主体的地位遭受到威胁,永远面临被一个新来者替代的绝境,不得不在所有入侵者面前保卫自己。作为鲁宾逊碰到星期五的故事的新版本,他者的现象学不断地呈现出矛盾的多重面相:他人是对我而言的一个现象,但是我也同样是对他而言的一个现象;显然,我们中的一个人必须放弃主体的地位,满足于他自己的存在就是他为他人的存在。在此情况下很容易理解黑格尔的主奴辩证法成功,1930年的一代人不知疲倦地引用它,而科耶夫对《精神现象学》的解释则起了关键作用。

否定的起源

在一个具体哲学中,意识不再被描述为康德所说的伴随着“我思”的一连串表象。意识不仅仅是自身的表象,而且是作为一个与外部世界相遇的存在的自我的表象,它的同一性是不稳定的,而且为了存在必须斗争。他者威胁着自我的同一。意识的新地位可以用一个词来概括:否定性。意识的存在此后被设想为一个“辩证的”存在。

否定性问题是法国哲学演变的十足特征。值得注意的是在20世纪中它被提出来的各种方式。没有人不同意否定性出现在判断中和用否定词“不”的形式,困难在于弄清楚这个否定词“不”从何而来。想一下“简不在这儿”这个陈述。使这样一个陈述得以可能的基础是什么?也许我们假定否定陈述的地位与肯定陈述没什么区别,无论在肯定还是否定的情况下,判断都表达了一个事态。这个假设迫使我们承认存在着否定事态,不在场或非存在的事实,它们也能被如此如此地加以表述。或者,另一种办法是,我们否认否定只是一个事实的简单记录,例如简的确和作出这个否

定判断的判断者不在同一处。第二个假设认为否定表达了可观察事态和一些有差别事态的冲突,而且它们在表达否定的人心中相互对立。简言之,我们要么把事物自身显示的自相矛盾的能力归于非存在,要么认为人能够通过设定所是之反面的思想力量而引入了非存在。在本世纪初,最一般的立场是从否定中派生出无。“无”根本什么都不是,被排除在物的序列之外。一个否定判断——“它是无”一类——不与任何在存在或显现方式上的否定之物相对应。事物满足于它之所是,至于无,出自于思想的自由,一种必须被定义为可以对任何单纯的给定性说不的力量的自由。这是后康德唯心主义最经典的主题,例如拉舍利埃提供的一个例子就预示了后来萨特的发展:

如果去存在是思想设定的,思想就有同样的自由去设定任何存在者,或根本拒绝设定任何东西(或至少通过设定无的抽象来思考它自身;超出自由的任何实际运用之外来思考它自己的自由……)①

存在的肯定性,无的人化和自由的否定本质:这三个论题是不可分的。唯心主义的形而上学(关于存在的学说)是一种实证主义:“去存在”意味着“成为事实”或“成为可观察材料”,而否定则证明了思想除-置(*de-poser*)实际之所是,或本身已被断定“是事实”的东西的能力,为的是设置(*posit*)所不是的东西(可能的、未来的、想要的东西)。这种除置的自由显示了给定之物在更根本

① 在拉郎德《词典》(*Vocabulaire*)的“无”(“*Néant*”)词条下。

上是被设定之物,以及它的肯定方面来自于最初的“位置”:给定在任何时候都可以被取消(否定),也可以通过思想所给予的一个原初的肯定而形成,因为思想才是唯一的法官,只有经过主体的审查,事物才会得到它应得的存在性质。这三个论题都不难追溯到它们的笛卡尔起源。

柏格森在无的虚无化上走得更远。在《创造进化论》(*L'Évolution créatrice*)(1907年)中,他用了近三十页来考察这个“伪观念”。围绕着在他看来是形而上学提出的“假问题”,柏格森证明了这类问题如何预设了否定观念是有意义的,这样,终极的问题——秩序如何被解释?——预设了一种可能的无序。莱布尼茨关于形而上学问题的陈述——为什么是有而不是无?——清楚地表明形而上学把无和有并列,甚至给无以某种优先性。但是事实上,柏格森解释说,这个无只是一个语言的效果。在我们说话前,我们沉浸在当下,只应付实际所是,正是语言有时候借助否定的方式,在我们同当下的关系中切入了一个不在当下的陈述。当我们面前的桌子是黑色、棕色或红色时,我们说“这个桌子不是白的”,这决不表示有“非白”的颜色存在。柏格森由此推断出无的概念比有的概念包含着更多的东西,因为前者首先包含有某物的概念,接着作为思维运作(也是积极的)的结果——除去了某物,可是同时又没有明确指定什么东西来代替它。的确空间从来不是空无一物的。

也许问题只是进一步地被提出来了。如果像柏格森所认为的那样(与他所有的唯心主义同事相对),理智只能肯定,要么直接地(“桌子是黑的”),要么用否定现象的不确定形式(“桌子不是

白的”),那么它又怎么能欺骗自己说它设定了那个与其所是不同的东西?对此反驳的回答叫做欲望。如果用语言进行的否定运作是有用的,是因为思想处于把当下事态和已经消失(后悔)或还未到来(希望)的事态混淆起来的危险中,前者是它漫不经心就能得到的。否定因此是对自我欺骗的警惕,它也以此方式成为抵达真实的入口。

对于康德主义者就像对于柏格森一样,无的起源是否定;但是否定的起源是什么?柏格森提供的解释具有变戏法的一切特征:否定没有像答应的那样消失,只不过被藏在手心里了。首先,某物的缺乏被转化成一个关于肯定它的存在的否定判断(“桌子不是白的”=“说它是白的,你就错了。”),然后这个否定判断的否定性被转化成一种欲望的肯定性,它是对一些明显消极的情绪的回应,如受挫的期望、怀旧、错误等等。这里的问题是知道这个欲望能否被称作肯定的,以及在何种程度上,决非被生成的无还未完全成为人化的。如果欲望确实只是无的面具,那么据说是无的生成者的否定本身就是它的起源。

欲望是肯定的还是否定的?这正是德勒兹处理辩证问题的基础。1970年后著名的“欲望哲学”(其经典著作是《反俄底浦斯》)声称自己是尼采的传人,并采用了尼采的一个指令:“颠覆柏拉图主义”。德勒兹用一个生产性、创造性的肯定的欲望概念来反抗“柏拉图主义”以及“基督教”对欲望所作的匮乏、失望、受苦之类的解释。不过,关于欲望性质的争论与其说是围绕着尼采和柏拉图之间的对立展开的,不如说是在作为柏格森弟子的德勒兹和黑格尔主义者(主要是萨特和拉康)之间展开的。我们知道在柏拉

图那里,欲望被表示为一个复合物:因为厄洛斯(Eros)是潘尼亚(Penia),即缺乏的孩子,他的父亲是波洛斯(Poros),即幸福的中道。因此,厄洛斯是一个被在别处的存在生出的在此处的缺乏。对于黑格尔来说欲望不是这样。科耶夫在他对黑格尔的评论用“欲望”这个词来翻译出现在《精神现象学》第五章的“渴望”(Begierde)一词。因为在科耶夫看来第五章是整本书的关键,辩证哲学因此可以被定义为把欲望等同于纯粹否定的思想,而且在它里面看到的不仅是一个否定,而是否定之否定。

历史的终结

亚历山大·科耶夫是个天才的讲故事者。在他的评论中，黑格尔严肃的《现象学》变成了一个连载的哲学小说，一个戏剧化的场景接着另一个；独具个性的人物面对面上场，形势的逆转悬而未决，急于知道故事结尾（历史终结）的读者吵闹着期待更多的情节。

在一般的意义上，科耶夫提供了黑格尔哲学的一个人类学版本。对于熟悉黑格尔的“绝对唯心主义”和“泛逻辑主义”，却很少了解“左派黑格尔主义”的法国人来说，这是一个以小说方式接近黑格尔的时期。这个黑格尔辩证法的人道主义版本的最后一场也为我们提供了它的原则。故事的最后一个情节被理解为与人类历史本身的最后一幕相对应，此后历史不再有进一步的发展。科耶夫从未放弃坚持这个论题的令人震惊的，而且有足够煽动性的后果。历史结束了，我们现在步入了后历史的时代：

就事实而言，人类时代或历史的终结——即一般所说的人，或准确地说，自由的和历史的个人的彻底灭

绝——完全意味着行动(在这个词的充分意义上)的终止,在实践中意味着战争和流血革命的消失。也意味着哲学的消失;因为人自身再没有什么根本的变化了,也就不再有任何理由来改变作为他理解世界和他自身的(真实)原则。但是所有其余的东西大概都会保留着,艺术、爱、游戏等等,简言之一切让人快乐的东西。①

所谓“历史的终结”,不过是把哲学语言中叫做“绝对知识”的东西翻译成了形象的叙事语言。绝对知识是主客体(或思想和存在)同一的科学,这个无可否认地晦涩和“唯心”的形而上学论题,突然被赋予了一个现成的意义,带上了“现实主义”甚至“唯物主义”的色彩。在这个故事的阐释中,主客同一意味着人(主体)在他自身之外(在客体当中)遭遇不到任何阻碍他的计划实现的东西。换言之,自然完全在人的主宰下,社会也风平浪静了。人生活在世界上就仿佛住在一个花园里,处处都是朋友,时时可以休息,卸下了创造历史的负担,变成了一个伊壁鸠鲁式的哲人,沉浸在“一切让人快乐的事情”中(游戏、爱、艺术等)。历史的终结是对抗的终结。“对抗”这个词很好地翻译了黑格尔的“对立”(Gegenständlichkeit)。这个命题表明以往被看作是“意识形态的”(神秘主义的)主客同一变成了现实:

……绝对知识,即大写的智慧,预设了人的否定行动的最终成功。这种知识是可能的仅在于:1)在一个同质的

① *Intr, Hegel, p. 435* (注释)。

和普遍的国家内,没有人外在于另一个人,没有未被镇压的社会对抗;2)在一个被人类劳动完全驯化的自然当中,自然不再反抗人,停止了异于人的状态。^①

我不想讨论在这个对《现象学》的叙事中,科耶夫是否歪曲了黑格尔的思想,还是最深刻地阐发了他的思想。他的解释声称是人道主义的,就在于它把人类历史设想为一个空间,一切有意义的事物都必须在其中实现自身。在历史之外无真理。既然世界在历史过程中不断地经历着变换,因而没有永恒的真理。但是存在着具有真理的暂时表象的错误,而根据辩证法,错误也会变成真理。例如,古代城市国家的主人宣称,“在每个城市都有奴隶和主人”,这似乎表达了真理,因为他的命题在整个古代世界都得到了确证。但是奴隶在人类历史进程中获得自由就“拒斥”了他的命题;当一个古代城市国家中的奴隶(斯多葛式的奴隶)宣布“我是一个自由人”时,他做了一个错误的判断,但是由于历史,他的错误终会变为真理。因此,是行动决定了真理还是错误。这就是为什么从此以后辩证法(在经典意义上,是从真理向虚假和从虚假向真理的发展)被当作任何历史或行动概念的最典型特征的原因。

行动而非存在,提供了真理的法律。这种行动主义区别于简单的历史主义,因为历史相对主义满足于沉浸在历史内的真理中而取消了真理的任何标准。但是对于科耶夫来说,标准是存在的:凡成功的就是真的,凡失败的就是假的。这样一个标准是内在于历史的,它“固着于”而不是“超越于”它所处的时代。由于这个原

^① *Intr., Hegel*, p. 501.

因,科耶夫把他的观点叫做“无神论”,并把它定义为基督教有神论的反题。对于黑格尔,重要的是理解“基督教有神论所说的一切都是绝对真的,只要不是把它归于一个超越的和想象的上帝,而是在这个世界生活的人本身。”^①

有神论者认为,神学话语是一种在它之中,人(主体)言说上帝(客体)的话语,并且它其实是一种在其中上帝言说他自己,即人的话语,但是人不知道这一点。一个绝对自我意识或智慧的终极意义就在于,神学话语的作者发现他所谈论的他者,跟他自身即言说者主体是同一的。他在被他当成他者的对象中认出了自身,从而结束了异化。

古典无神论拒绝神圣性质的观念,宣布它们是不可理解的,因为它们自身中的无限性或矛盾性。人道主义的无神论把神圣性归还给人类主体,人以此方式变成了真正的上帝。在所有写下“大写的人”的地方都可以用“上帝”这个词来替换,正是这种替换定义了人道主义的性质。也正是在此意义上,萨特和他的同伴在1945年以后采用了人道主义者的称号。存在主义是一种人道主义,这是他在一次会议上的发言并以同名出版的一本书的标题,它对《存在与虚无》的主题做了通俗化的解释。

在把神圣身份还给人的意义上,无神论的人道主义是无神论的,意即是它是一种颠倒的有神论。我们还知道人道主义为了人的利益所请求的有神论是笛卡尔神学,正如萨特在他为了一本笛卡尔选集所写的前言中所说的,笛卡尔的天才就是他上帝置于永

^① *Intr., Hegel, p. 571.*

恒真理创造者的地位。神圣自由本身就是存在、真理和善的不可剥夺的基础,不需要有一个先于它的真理的永恒秩序来规定它和限制它。笛卡尔的弱点之一是他把创造的力量归于上帝,而在萨特看来,创造的力量属于我们自己:

人们花费了两个危机重重的世纪——信仰危机和科学危机——来恢复笛卡尔置于上帝身上的创造性自由,并且瞥见了这个作为人道主义本质性基础的真理:人是这样的存在者:它的出现带来了世界的存在。^①

人道主义的突出特征就是这个要恢复和重新收回神圣性质的愿望,在所有神圣性质当中最珍贵的,是创造的力量和“带来世界之存在”的力量。在什么意义上人的活动可以被称为是创造性的?这个问题把我们引向对于否定性思辨的核心。在继续考察人道主义这个术语之前,我们必须提到它接着遇到的两个挫折:1947年海德格尔对入道主义的阐明以及结构主义的论争。

在海德格尔为了回答让·波弗勒(Jean Beaufret)向他提出的问题而写的《关于入道主义的书信》^②中,他解释说他自己的思想

^① “a liberté cartésienne”(“笛卡尔的自由”), *Situations I* (《境况种种》I), Gallimard, 1947, p. 334。

^② 海德格尔的《书信》写于1946年,1947年在德国出版,1953年被译成法语。一部分已在1947年11月的 *Fontaine* (《喷泉》)第63期上登载过,前面有波弗勒的文章“M. Heidegger et le problème de la vérité”(“M. 海德格尔和确定性问题的”),现在收于他的书 *Introduction aux philosophies de l'existence* (《存在哲学入门》)(Denoël-Gonthier, 1971)中。这篇文章结束了对海德格尔容易产生的存在主义者的误解。它在很长时期也是在法国关于《存在与时间》的作者可以读到的唯一一篇文章。

和萨特的人道主义没有关系。他指出这个“无神论的存在主义”、这个“人道主义”根本不是他们所意指的,即“现象学本体论”(《存在与时间》的副标题)的推论。因为如果“现象学本体论”这个说法有什么意义的话,就是一种完全建立在对现象的忠实描述基础上的存在理论,而萨特的无神论的存在主义,他的“人道主义”,则是他们无论如何都要放弃的对传统形而上学的一个简单复活,因为“人”不需要为了他的利益而要求这一类的东西——一种在创造因果性中窥见最优越的(par excellence)神圣性质的形而上学。在海德格尔的清理之后,“人道主义”一词不再是一面值得保卫的旗帜。不久,作为《书信》的一个延迟了的但出乎预料的后果,法国爆发了“关于人道主义的讨论”(1965-1966)。马克思主义者谴责“大写的人”是资产阶级的意识形态;尼采主义者轻视在“末人”的消费思想酝酿出的怨恨理论;而一个纯粹的结构主义者和列维-施特劳斯一起宣告“人的解体”^①的纲领——所有这些立场在反人道主义上都是一致的。“人道主义者”变成了一个讽刺、羞辱的称号,被打入各种受嘲笑的“理论”阵营(活力论、唯灵论等)。

值得注意的是60年代的口号——“人之死”最先出现在科耶夫的讲座中,在那里它显示为是“上帝之死”的最终结果。科耶夫说:“历史的终结是人本身的死亡。”^②在一种行动哲学或历史哲学中,人的定义取决于他行动和改变事件进程的事实。如果历史结

^① 《野性的思维》(*La pensée sauvage*), (plon, 1962), pp. 326-327, 英译本(London, Weidenfeld and Nicolson, 1966)。

^② *Intr., Hegel*, p. 571 (注释)。

束了,人就没有什么事可做了,但一个无所事事的人就不再是人了。一旦跨过后历史的门槛,人类就消失了,同时开始了轻飘飘的、游戏和玩笑的统治(因为此后所做的任何事都不再有丝毫的意义)。说战争和暴力革命在1807年后没有停止,1934年到1939年更没有停止来反驳科耶夫是无益的,他会回答说历史仅仅在理论中,作为理念终结了,终结于一个“同质国家”(homogenous State)的理念(仍是有待于实现的,更可能采用恐怖主义方法)——对他来说这个表述既适合于黑格尔的理性国家又适合于马克思的无阶级社会。要让这个理念变成一个全球化的现实,还需要更多的时间,只是为了有足够的时间去行动——一场与我们曾被发动起来的战争和革命相应的行动。

否 定 性

否定性的概念在科耶夫的讲述中扮演了关键角色。有两条道路通往对这个概念的理解,第一个是人类学的,第二个是形而上学的,我将按此顺序来解释。

在一个成功证实了胜利者话语的真理性的哲学当中,行动是至关重要的。在这种思考方式中,无所事事的人没有未来。正是在人类行动的场所(被视为等同于历史的场所,按照维科的名言:“人创造历史”)中,人类赢得了神圣属性的恢复,特别是取得了创造力量(萨特有时称作“创造性”^①)。但是在什么意义上人的行动完全是创造性的?

科耶夫常常通过“劳动和斗争”的并置来阐明他的行动概念。劳动被理解为对自然采取暴力的斗争,这两种行动方式都有好战的特征,所有行动因此都是和敌人的对抗。另外按定义,行动会产生某些效果,行动之后的世界状况就不再跟以前一样了。既然不

^① CRD, p. 68.

引入行动,世界就不会发生任何革新,以及既然所有行动都是对抗,那么就得出,对抗(或否定、矛盾)才能给旧世界带来新的东西。

对于科耶夫,这样来理解的否定性是自由的本质。否定的生产性力量是解放,任何其他定义都是“自然主义的”,并且忽视了人作为自由的存在和被决定的动物性存在的区别。

但是如果自由是本体论上的否定性,那是因为自由只能作为否定存在和生存。为了否定,必须有某物去否定:一个既存的给定物……自由不在于在两个给定物之间做出选择:它是给定的否定,一个给定是自己(作为动物或作为“肉身化的传统”),另一个给定是它所不是的(自然和社会世界)……作为辩证或否定的行动所实现或表现的自由因此本质上是一种创造。因为否定给定之物而不终结于无,就是产生某种尚未存在的东西;这正是所谓的“创造”。^①

其实,科耶夫在任何地方都没有质疑过用这两个其他概念的并置来定义一个概念是否合理(在这里是用劳动和战争的并置来定义行动)。显然这种并置的联合产生了富有成效但自相矛盾的否定概念,因为劳动解释了生产性的因素、事态的改变,而战争提供了否定的因素,与一个敌人的对抗,克服它是一场生死攸关的事情。只有主奴寓言能解释这两种行动方式的联合。奴隶起初是一

^① *Intr., Hegel*, p. 492.

个战士,他在“争取承认的斗争”中被打败了,后来他成了一个为主人服务的劳动者,主人则饶恕了他的生命以便为自己保留一切享受。这个联合依然是一个并置,不能建立一个真正的概念。战争是纯粹的破坏,本身产生不了任何东西(如果产生了奴隶,是因为胜利者结束了战争和饶恕了战败者的生命),充其量只是通过掠夺带来财富的转移。劳动,就它本身而言,确实是生产性的,但不涉及任何激烈的否定。有用的劳动总是利用现有资源,按照一个预先设想的理念(也就是在劳动之前存在的)来把沧海变成桑田;它绝不是彻底破坏。

从形而上学的角度看事情是不是更清楚一些?

无的人化意味着在人类行动之外,世界上不存在任何否定的东西。自然,或无需人的行为而生成的东西是完全肯定的,自然存在物被定义为同一性(在这个词通常的和非辩证的意义上)。自然中的物——狗、石头——是其所是,没有什么不同于它的自然本性(它的同一性)所指定给它的性质。因此科耶夫教导说历史是辩证的而自然不是。这允许他向新康德主义做出让步,我们知道,对新康德主义者来说,黑格尔体系的原罪就是包括了声称“超出”牛顿式机械论的浪漫主义自然哲学。科耶夫也赞同这一点:自然哲学是一个必须被遗弃的怪物。

科耶夫把他的立场称为二元论的本体论。“存在”这个词对于人和对于自然物不可能是同一个意思。自然中的物,无论是一块石头还是一棵枫树,都满足于它之所是;它的野心不会超出它自身单纯的保存(斯宾诺莎的 *conatus*〈自然倾向〉)。人如果只是作为一个简单的生命物行事,也不能说他在行动,不过是再生产的行

为。因此在反驳“自然无历史”的说法时,我们应该理解,决定自然过程的事物从头到尾都没有什么变化,其他一切也都是相同的。在自然中没有什么事情真正发生过:变化也不会丧失什么,没有任何东西被创造出来,除了鸡从鸡蛋中孵出来,又接着下蛋等等诸如此类。

与无保持关系的能力是人类行动最显著的特征,这是它从基督教神学继承来的特权。它为世界带来了创新。这个创新如果是真正新的,就必须不同于以往的任何东西。在一个真正的行动之后,它应当能够说,“没有什么还是一样的了。”行动的性质因此是在事态的最初和最终状态之间插入一个“无”,结果因此可以说是被创造出来的,从无中生出来的(*ex nihilo*),因此,只要主人公行动,他就不是在显示他趋向存在的愿望(保持他的存在),而是在显示他趋向非存在的愿望(他痛恨他的所是,他渴望成为另一个)。行动哲学把主人公当作某种花花公子,对他来说,他的姿态最高原则就是优雅地和一切自然理性告别。

因此,存在有两种含义:

1. 自然存在。在这里,“去存在”意味着始终如一,保持同一性。

2. 历史存在(或“历史性”)。这里“去存在”在否定性上被定义。主人公的存在在于不始终如一,在于他追求差异的意志,而且“差异”不仅意味着“成为不同的”(在此意义上一个苹果不同于一个梨),还包括着推翻、篡改的活动。世界(作为一切所是的总体)变成了两部分,在自然的部分中,事物是它们之所是,变化只是循环。在历史的或人的部分中,没有什么始终是它之所是,没有保持

不变的同一性。

科耶夫用来阐述他的二元论的本体论的一个比喻后来被萨特在《存在与虚无》中多次使用。这个世界,他说,可以比做一个金戒指:

让我们想想一个金戒指。它有一个洞,这个洞对于金戒指是本质性的,正如金子对于金戒指是本质性的一样;没有金子,这个“洞”(其实不存在)就不是一个戒指,但是没有洞,金子(依然存在)也不是一个戒指。但是如果要在金子中找原子,则根本不需要在那个洞里找。没有什么特征表明金子和洞是同一个东西和以同样方式存在(当然这里指的是那个“洞”,不是洞里面的空气)。那个洞是一个无,它的存在(就一种缺乏的在场而言)依赖于环绕它的金子。同样,作为行动本身的人也是一个在存在上“虚无化”的无,它的存在依赖于它所“否定”的存在者。^①

我们不要被这个闪闪发光的比喻搞得晕头转向,而忘记了“二元论本体论”这个说法两可的性质。本体论意味着关于存在的学说,二元论的本体论顾名思义,就是承认“存在”一词有两种含义的理论。我们已经理解了存在的第一种方式:与自然相应的,在同一性意义上的存在,第二种方式是与人相应的,在否定性意义上的存在。但是金戒指的比喻并没有告诉我们这些,在这个金灿

^① *Intr, Hegel, p. 485* (注释)。

灿的故事中并没有存在的两种含义。一方面是有(金子),另一方面是无(洞)。至于辩证法,就是在有里面包含着无,在同一性里面包含着差异,金戒指在于两方面的联合。金子(的存在)的确不需要洞就可以存在,但是金戒指(世界)没有洞,就不能成为它之所是,一个金戒指。

这样说来“二元论的本体论”根本就不是二元的,它最终可以允许把存在定义为同一性。

同一性与差异

现在我们在这个“套环”游戏中做了个热身运动,我们正在接近对于科耶夫的解释来说的问题核心——对于整个当代法国哲学来说也是决定性的。

辩证法已经不再是萨特声称的不可定义和不可说的概念,我们正在与辩证法一词的现代含义打交道。在现代或后康德的意义上,辩证法是对述谓判断,例如:“S 是 P”当中系词“is”的意义的一种解释。^① 现代辩证法继承了康德在分析判断和综合判断之间的区分,反对对系词的分析性解释,根据这种解释,系词表示谓词 P 和主词 S 的同一。假如它表示的意义必须要说清楚,就是恰恰在同一性(identity)的定义中引入了差异(difference)。这个差异在一个否定判断中得到表达:“A 不是 B。”由此,对存在的辩证解释显示了某种在存在(being)之内的非存在(not-being),这是形式逻辑难以容纳的。科耶夫足够幽默地概括为:

^① 参见黑格尔关于“哲学命题”的理论。

巴门尼德说有(Being)存在而无(nothing)不存在,他是对的,但是他忘记加上一句:无和有之间还有差异,这个差异在某种程度上也和有本身一样存在着,因为如果没有它,如果在有和无之间没有差异,有本身就不会存在。^①

在本文中,就像这时期的所有文本中一样,“有”(Being)都必须被理解之为所是(that which is),存-在(be-ing),用拉丁语说,ens(存在)而不是 esse(生存)。科耶夫的玩笑因此意味着差异——虽然也是无的一种形式(因为与某物不同就是不和它一样)——是所是的一部分。这是必然的,因为如果不是所是的部分就返回到非存在,返回到无当中。因此可以断定,有在一定程度上不可避免地包含着无,只要我们承认它们之间有差别。

同样可以断定,某物和无之间的差别,至少不是在“去存在”(to be)意味着“成为某物”(to be something)的意义上(对此我们一掠而过)。因为如果某物和无之间的差异本身是某种东西,我们就需要一个新的差异,例如某物,来把前面的差异和无分开。因此,我们必须说明“去存在”不一定意味着“成为某物”(即“和自身同一”)。但是这个推论被科耶夫和他的信徒们忽视了。

在试图为否定性赋予一个人性的面庞时,科耶夫最后要在宇宙的各部分当中分配同一和差异。这里困难开始了。

在宇宙被标识为“自然”的那部分里,一切都是十分清晰的,在那里每个事物都是其所是,满足于其所是。它们不欲求改变它

^① *Intr, Hegel*, p. 491(注释)。

们的身份,因此也没有任何欲望……对一个自然中的物来说,“去存在”和“作为自身”是等同的。对它们来说,存在的分析性意义就是同一性,“去存在”意味着“在任何地点、任何情形下总是相同的”。哪一天同一性停止是它本身了,它就消失了。它不再是了,也就是说它们死了。

在世界被标识为“历史”的那部分,否定性(或者说差异)统治着。在历史中行动就是做出一个人所不是的存在。简言之,在自然中存在意味着同一性,在历史中存在意味着差异。自然事物存在着,就是说它是同一的。历史的主人公存在着,就在于他行动着,而他行动就在于他总是标新立异。这样我们就得出这个没什么价值的和几乎不“辩证的”结果:在自然中,“同一性是同一性”,在历史中,“差异是差异”。从柏拉图的《智者篇》以来为人熟知的如下后果就显而易见了:如果无是非存在,以及如果“去存在”等于“和自身同一”,那么无就什么都不是——从来没有、不在任何地点以及不在任何条件下。但是如果无没有同一性,如果它只能由差异来定义,那么就必须说无不同于它自身;否则的话它就会和自身等同,就跟前面的假设相矛盾了。另一方面,有,由于是被同一性所定义的,根本就不能进入否定判断,因此要说“有不同于差异”就不可能了。这样,有,一旦被定义为绝对同一,就等同于任何事物,特别是等同于差异。

因此,按照形式逻辑所显示的,不仅同一性存在于同一性和同一性之间,而且存在于差异和差异之间;在非存在中有某种存在。那么,同一性和同一性之间的同一性,与差异和差异之间的同一性是否略有不同?当然没有。因为同一性和同一性之间的相同并不

比差异和差异之间的相同来得多,差异和差异之间的差异也不比同一性和同一性之间的差异来得多。可是同一和差异的确是不同的关系类型,因此,一方面是同一性和同一性之间的同一,另一方面是差异和差异之间的同一,它们二者的同一性正是同一和差异之间的相异因素。

因此,说同一性总是纯粹的同一是错的,因为至少在一方面同一性等同于差异。说差异总是差异也同样是错的,因为差异只有在它与自身同一时才是差异,与自身等同是它与同一性共有的性质。

这些都是从最初的前提——去存在总是与自身同一上被理解——得出的一些结论。最终,辩证法并非反对人们将单一存在的意义限制在严格的逻辑基础上(在谓词判断中谓词和主词的关系中),而是自行其道。如果辩证法允许自己痛快地批评形式逻辑和“分析理性”,这绝不是说它怀疑逻辑有权决定动词“是”的含义,而只是指责形式逻辑以片面的方式定义了同一性,以至于使系词或同一性的意义成为不可能。在把差异引入同一性和把否定引入存在,由此声称对立面的统一时,辩证法的唯一目的是保卫是的系词意义。为了让同一性保持自身首先作为是的意义(如果不是唯一意义的话),差异是必需的。

当科耶夫在他整个评论中根据同一性来定义存在时,他严格地遵守了辩证法的深刻含义。他比任何人都清楚,这个辩证法依然需要否定性从存在与它自身相等同的基本设定中产生。“不是自身”的设定必定是“自身 = 自身”的设定的直接后果,它绝不能是第一个陈述附属的一个陈述。然而科耶夫提出的二元论的自体

论确实不能描述从有到无、从同一性到差异,或从我到非我的变形。他只能把它们两两并置。这就让我们谈到了人类学辩证法(无的人化)在把自身建设为一种哲学的失败。如同我们将要看到的,法国现象学家也许太沉浸在他们各种的“具体性”的承诺中,而忽略了回到这个本体论问题。

表述问题

无的人化需要一种二元论的本体论。在黑格尔那里,本体论放在“逻辑学”的名称下(如我们所见,这是可证明的),因此按照科耶夫的理论,必需两个逻辑学:一个是关于自然的,可以还原为一种物理科学的认识论(以及一种“分析理性批判”),一个是关于历史的,它与前一个不同,是辩证的。但是“与前一个不同”的说法立即产生了对第三种逻辑的需要,以便说明前两者的差异应该在第一种的意义被理解(分析的差异),还是在第二种的意义被理解(辩证的差异,扬弃)。自然和历史的关系要么是分析的,要么是辩证的。既然“自然”和“历史”已经被定义为世界的两个部分,第三种逻辑就是关于整体的。这样我们重新发现了黑格尔的三一式(省略了必不可少的阐明过程):

I. 逻辑学

II. 自然哲学

III. 精神哲学

在这个三一式的体系中,同样的逻辑学既适用于自然,又适用

于历史。但是逻辑学无论如何理解,总是处理概念的,概念是什么?一个概念就是一个同一性:例如“狗”的概念代表了所有狗相同的方面。因而逻辑处理从不同的角度看相同的同一性。逻辑表明在同一性完全是同一性的地方,它与差异是不可分的。同一性如果不与差异相区分,它就不可能被思想。差异是使同一性成为自身的东西。概括地说,相同的事物只有在与他者不同的情况下才能被设定,即正是由于他者,相同的事物才是它打算和声称的:相同——经由了从概念到自然的过程。按照定义,概念不同于物,但是如果它和这个物“太不一样”,它就不再是这个物的概念(而成了这个物的一个错误概念)。也就是说没有物,概念就不是真的(因为那样的话它就是无的概念,一个想象的表象)。如果我们把所有那些其概念使得我们能在不同的同一性程度上思考它们的東西——种属的、特殊的、个体的——统称为自然,我们就必须用一种本体论的证明断定,概念和它自身的同一性以外在于概念的自然事物的存在为条件。如果没有这个他者,这个概念就不是它自身。因而我们可以说“自然”是这个概念“在它自身之外”、外在于它的设定。但是正像概念要成为一个真正的概念,就必须“设定它自身”为不同于它自身的東西,必须“让它自身”进入物一样——引号在这里表示我们正在处理的是一个纯粹的逻辑过程,思想、“概念成分”中的条件所规定的关系——物要成为一个真正的物,也必须异于它自身。它的同一性在于它作为物的实在性;这个同一性,像所有的同一性一样,依赖于差异。异于这个物的東西正是概念。物因此被设定为作为概念的它自身的他者。这里我们不再需要引号,因为这个设定不再像前面那样是逻辑的,而完全是

自然的和真实的,既然它涉及一个物,而不是一个概念。这个从自然到逻各斯的过程被黑格尔称作精神的出现。任何物能够变成它自身的概念,能够设想它自身的同一性,它就是绝对,即不仅作为实体(物),而且作为主体(自我意识,自身同一性的知识),尽管它仍然是一个物,而且始终要保持自身为物。这就是黑格尔称作精神(Geist)或思想的东西。最终,随着思想家的出现,我们找到了标志着出发点的可能性——纯粹思想,即逻辑科学的对象。换言之,黑格尔体系包含着解释这个体系如何可能,或这套话语如何能够被表述的部分(这部分处理精神的出现,即《精神现象学》)。

科耶夫称这个黑格尔的“精神”是可以加以人化的。精神的一个唯名论定义是:在关于绝对知识的哲学话语中,认出自己就是那个话语的主体的他。在哲学中重要的是弄清楚谁在说话;这就是我们现在所谓的“表述问题”(the question of enunciation)。因为哲学只要被当作是哲学家关于世界的话语,它就要落入最靠近绝对知识的这一边,既然这个话语的主体(作者)说的是不同于他自身的东西,即世界,是他所不是,或他仅仅是其中之部分。另一方面,在笛卡尔传统中,哲学家的知识只有在他说自己(我思)时才被思索为绝对的。但是哲学家如果不说规定着他的其他事物(因此其他事物进入了关于他是什么的定义),他也就不能说自己,只有当他说“不是他自身”的东西时才能真正说他自己。因此,哲学家发展出来的世界知识——他的物理学——一种要被哲学家建立一个主体、自我的知识,它就是绝对知识。因此必然的,关于世界的哲学话语的主体应当是世界本身,或者,如果我们愿意的话,可以说关于世界的哲学话语的客体应当是哲学家本人。

由此,现代哲学(不仅是黑格尔哲学)的关节点就包含在从一个开头并不违反常识的主张所开始的危险推理中,从

人言说着存在,

到一个完全颠倒的命题:

在人把握大全的话语中,大全言说着它自身。^①

我们如何证明表述一个哲学命题的主体不是某个哲学家个人而是世界本身,哲学家只不过被给予了机会说出来?科耶夫的重构表明,在黑格尔那里,话语的循环证明了这个危险推理是有效的,如果能够在这个话语之内返回到它的出发点,就有足够的证据表明表述的主体(作者)与陈述的主题(内容)是同一的。如果哲学话语成功地显示了:如果没有人在其中,世界就不会是这个世界,那么就得出真正的哲学家是世界,因为,在创造人的同时,世界也产生了言说世界的哲学家的可能性。或者,如科耶夫所写:“作为自然而存在的真正大全是产生人的东西,人通过言说大全他而揭示了自然(和他自身)。”^②

但是我们这里应该把任何关于一个“绝对主体”的论述中所遭遇的一般困难和这样一个论述的人化版本所遭遇的特殊困难区分开,第一种可以归在传统的黑格尔评注中一个充满争议的问题之下:在黑格尔体系中间,现象学和逻辑学的关系是什么?假定一条道路(从现象学到逻辑学)是可行的,那么从逻辑学返回现象学怎么样呢?

① *Intr, Hegel, p. 416* 的概要。

② *Intr, Hegel, p. 448.*

在这里讨论黑格尔体系的优点有些离题。我们只需要观察科耶夫在一个二元论框架内重新安排这个体系时是如何提出表述问题的,或用黑格尔的术语说,意识(现象学)和概念(逻辑)的关系问题的。《精神现象学》是关于精神出现的话语(逻各斯)。这个“出现”的发生如下:哲学家,当他试图用一个话语来表达意识和对意识显现但不同于意识的东西之间的关系时,他认识到他的话语如果不是世界本身所具有的话语的话就是无意义的。精神的出现因而显露了成为哲学家的陈述主题的对象,和哲学家本人,表述的主体之间的同一。但是这个显露是在哪里发生的?正是在现象学中。

这就是现象学如何导向逻辑学的。至于后者,它阐述了存在概念如何发展到在绝对主体上认识到最高存在(*ens verum*)的。与思想运动中的笛卡尔假设一致,绝对主体意味着一个主体有关于自身同一性的绝对知识,逻辑学因而真正是存在(*be-ing*)关于它自身的知识。现在剩下的问题是返回现象学的问题。如果至高存在(*ens supremum*)是精神,它就应该对它自身显现,让它自己显明;因此应当有一个精神的“现象”。但是,正如康德表明过的,所有现象都是空间-时间性的,精神因而不得不把自己显示在一个话语中,在某地、一个确定日期和被某人宣布或写下来。所以,在从概念返回意识的路途中,危险在于概念的辩证资源必须允许一个从“某处”中推出的“此处”,一个从“确定时刻”中推出的“此刻”,和一个从“某人”中推出的“我自己”的地方。我们在《现象学》的第一页上认出了大写形势的标记:我、这儿、现在。建构世界的知识应当能让我们指出精神出现的地点(例如西欧甚或德

国、甚至耶拿)和它显示的时间(例如现代甚或法国大革命时期)。在黑格尔体系中,当然是处在“逻辑学”和“精神哲学”之间的“自然哲学”,成为了把逻辑概念和逻辑学家本人分开的鸿沟的桥梁。这个陈述,正因为它是辩证的,能够让我们用大致使黑格尔感到满意的方式,预言它被表述的形势条件:绝对知识的时代和语言完全可以从存在一般的空洞概念中演绎出来。

如果从概念到意识的过渡不再经历自然的辩证过程,事情如何显示自身?

科耶夫引用斯宾诺莎的《伦理学》作为一个没有预备性导言的哲学著作例子;《伦理学》是一个哲学体系,但它不像黑格尔的体系那样从一个“现象学”开始。科耶夫解释说它因此是一部不可能的著作。也许《伦理学》所写的都是真的,但是无论如何我们都无法知道这一点,因为这本书不可能被阅读或被写出。确实,斯宾诺莎假定真的是永恒的,却没有解释永恒真理如何能在时间中、在某处和被迄今从不知道它们的人发现。这本书因而必须在时间之外,“一刹那间”^①被写作和被阅读。《伦理学》是一套不可能被表述的命题:

《伦理学》解释了一切,除了没有解释一个生活在时间中的人写作它的可能性……《伦理学》如果是真的,只能是上帝自己写的;让我们对此多加注意——一个非肉身化的上帝所写。

由此,斯宾诺莎和黑格尔之间的区别可以以如下方

^① *Intr, Hegel, p. 352.*

式来表达：黑格尔通过思考和写作《逻辑学》成为了上帝；或者，如果你愿意的话可以说，正是由于成为了上帝，他才写作或思考了《逻辑学》。另一方面，斯宾诺莎为了能写作或思考《伦理学》，就必须永永远远地是上帝。^①

对于黑格尔来说，逻辑科学也是一部圣言的合唱。如同黑格尔自己所写的，它包含着“在创造自然和一个有限心灵之前，上帝在他的永恒存在之中的呈现。”^②

这里，科耶夫对“人类学”解释的呼唤变得很迫切了。因为黑格尔在《逻辑学》开头的宣言把这部著作变成了一个非人的文本，它不是一个人写的。作者是上帝，或者我们愿意的话，称之为“逻各斯”，“理性”；无论如何都不会是黑格尔。但是如果在《逻辑学》中是上帝在说话，这本书又怎么能署名为黑格尔呢——不管实际上是他花费了巨大劳动写了这本书？或许黑格尔认为，他，黑格尔的确是这本言说上帝之思想——在创世之前（这个世界的小小部分一名叫“黑格尔”）——的书的作者。但是在那样的情形下，黑格尔就认为自己是上帝；可是让黑格尔声名狼藉的是，他并非上帝，也没有从时间之开端思考逻辑学，我们就只有把他当成疯子。或者，我们接受人类学的看法，黑格尔认为他自己是一个作家，一个人，必有一死，即使思考中也要受时间条件的制约；在此情形下，他的宣言就不是神圣的或永恒的，而是想要成为神圣或永恒的；他

^① *Intr., Hegel*, p. 354.

^② 《逻辑学》(*Wissenschaft der Logik*)，ed. Lasson (Meiner, 1963) vol. I, p. 31.

也就不是疯子,即使接近疯狂。科耶夫回忆到黑格尔一生中一段消沉时期,在二十五岁到三十岁之间,并在此当中看到了作为经验个人的“黑格尔”抗拒绝对知识之威胁的震荡。^①通过宣布思辨的言说(“我是一切所是”),思想家取消了他的人性,随之也取消了他的特殊性,因为显然一个人,无论如何都是世界的一个微不足道的部分。这个疯狂的时刻给法国作家留下了强烈的印象,乔治·巴塔耶在《内在经验》(*L'expérience intérieure*)中作了评论^②,整个法国文学传统也把阅读黑格尔联系到写作的不可能性的经验上。我们在福楼拜那里已发现了这一迹象。^③马拉美在图尔农(Tournon)阅读黑格尔时也遭遇过一段消沉,他1867年3月4日写给他的朋友卡扎雷斯的信广为人知:

我刚刚度过了骇人听闻的一年。我的思想自行思考,达到了一个纯粹概念。我在这长久的痛苦中遭受的一切无法言传,不过幸运的是我完全死了……我变成了非人,不再是你认识的斯特凡纳,而是宇宙通过先前我所是的东西来观察和发展它自身的一种方式。

表述问题就是陈述在考虑到它们的表述条件时的真理性的问题。一个陈述如果被证明为不可能表述,它就是“假”的。因此,在黑格尔的《逻辑学》和斯宾诺莎的《伦理学》中都出现的“我是上

^① *Intr., Hegel*, p. 441.

^② 黑格尔在他是上帝的体验中,“有两年时间相信他已经接近疯狂了。”(Op. cit., 2nd, ed, Gallimard, 1954, p. 140.)

^③ 德里达在《书写与差异》中注意到了它,ED,第12页。

帝”就是一个自身消解的陈述,如同一些经典的悖论如“我在睡觉”,“我死了”等等一样。

科耶夫从人道主义诉求出发的论辩,在方式上接近于费尔巴哈。对他来说,哲学话语的表述主体是一个经验的个人,有一个恰当的名字,出现在“这里和此刻”,在这样一年的这样一个镇上出生等等。这个诉求一般会导致这种或那种的相对主义,或胡塞尔说的“心理主义”。可是科耶夫的意图却是坚持绝对知识的绝对主体。这如何可能呢?如同我们已经看到的,世界必然包含着人的出现,在他跟世界打交道时,能发现它的内在含义和完成从“我说”到“它说”的危险飞跃,它把这个使命交给了哲学家。世界的这个含义是“辩证的”,表达了主体和客体的同一。现在科耶夫认为他的二元论的本体论决非取消整体(*totality*)的辩证性质,尽管它否定自然有任何辩证的生成:“如果真正的整体必然包含人,以及人如果是辩证的,那么整体本身就是辩证的。”^①

既然整体是辩证的,绝对知识的斗篷就能收起来;人认识实在就是实在认识自身(和发现它是绝对主体)。但是大全如何能在不把自然留给精神去辩证否定的条件下,包含着人呢?这里,科耶夫开展了一种在胡塞尔意义上的现象学还原,虽然他没有承认这一点。因为物既是人所不是的东西,又必须被显示为知识者的话语,它是话语的对象,这样,科耶夫就用认识话语的对象代替了这同一个物,物因而成了胡塞尔所谓的“意向对象”,或逻辑学家所谓的指称物。当然,就物是所谈及的东西而言,它已经预设了它在

^① *Intr, Hegel*, p. 483 (注释)。

其中得以讨论的话语,正如同在胡塞尔式的巨大同义反复(tautology)中,就对象是一个所思(cogitatum)而言,需要一个我思(cogito):

独立来看,主体和客体都是抽象……实际存在的东西——只要有一个为人所谈论的现实——以及既然事实上是我们在谈论现实,对我们来说实际存在的就只有人所谈论的现实。我说认识客体的主体,或说被主体认识的客体都是一回事。^①

这样,科耶夫用一步就对自己肯定了最需要解释的问题,轻易掠过了在每个哲学里都一直是最难缠的和最值得思索的问题。因为问题不是要表明每个客体都要求一个主体,而是每一个实在都确实是人所谈论的实在,即一个客体。这个问题引出了知识本身的关系;但是科耶夫的解决却没有引出任何东西,而恰恰忽视了这个问题。他写道:

实际上,这个桌子是我此刻正在谈论的桌子,我的语言因此是这个桌子的一部分,就如同它的四条腿或者环绕它的房间是它的一部分一样。一个人的确能从这些词和另外的许多其他东西开始抽象,从所谓的“第二性的”质开始抽象,但是在这样做的时候,他绝不能忘记,他不再是和一个具体的实在打交道,而是在和一种抽象打

^① *Intr., Hegel, p. 449.*

交道。^①

这个例子是现象学问题的出色阐述,我们把桌子叫“桌子”,用这个名字来命名它,这个语词是外在于它本质的一个偶性,一个对桌子本身(即为它的而不仅是为我的)来说“第二性的质”吗?在一个沉默的宇宙中,桌子还能是桌子吗?或者关于桌子的语词根本不是附加于一个已经完全现实的桌子之上的上层建筑,也不是来自于它和一个能说话的生物的偶然遭遇,而像它的四条腿一样对它来说是本质性的?在每一种可设想的现象学中,全部重要的问题都在这里。

但是在此处,科耶夫又偷偷地回避了问题,这次他把自己假扮成一个马克思主义者。他说,就桌子作为一个人类劳动的结果进入了世界,出现在世界中而言,它必然产生以桌子为对象的语词,因为人类劳动必然产生着话语。显然这个难题不过是被推迟解决了。当然桌子是工艺的产物,但是被砍下做成桌子的树也是要求被改造成桌子,以及树必然包含着工匠吗?^② 在它的眼里它遇到人和遭到暴力砍伐是一个可叹的遭遇吗?伐木人必定属于一个掠夺树木资源的集团吗?或者,通过做一份工作,他是否也成了一个靠他的手艺实现了自然的最本质可能性的人?这些都是应该问的问题。

^① *Intr, Hegel, p. 483.*

^② 这个观念也出现在拉康的象的故事中(人们谈论它们,但对它们来说却并非幸运),为《讲座》(*Séminaire*), vol. I (Seuil, 1975) 提供了封面主题。

附录：《存在与虚无》中的虚无

科耶夫在他的评论中指出详细阐述“二元论的本体论”是未来的任务。^① 似乎让-保罗·萨特就承担起了论述二元论的本体论的任务。战前他的短篇小说《墙》、小说《恶心》，和他在《新法兰西杂志》上发表的文学评论，以及他对想象和情感的精神分析已为他赢得声名，他在1943年又出版了他的第一部哲学著作《存在与虚无》。这本书的标题已经暗示了科耶夫所谓的二元论，因为这个在存在和虚无之间的“与”把一方和对立的一方联系起来，却没有说明二者的任何一致。的确，萨特写道：“一句话，我们必须在这里反对黑格尔，唤起存在是而虚无不是。”^②

也许，但是我们如何知道？

简单地说，这里的关键是“存在不需要任何虚无就能被设想”^③，而虚无，由于它是存在的否定，需要存在以把自身设定为它

① *Intr, Hegel*, p. 485 (注释)。

② EN, p. 51.

③ EN, p. 52.

的否定。存在为了在不需要虚无,而虚无像一个天堂一样,完全靠存在活着:“从存在中它获得它的在。”^①

不过,事情并不像这些预先宣布引导我们去设想的那样简单。如果“虚无不是”是真的话,萨特这本书的题目就是荒谬的。如果虚无根本是无,它就不能给存在增加什么(即这里的存在,某物在于“为什么是某物而不是无?”)那样的话,这个关于“现象学本体论”(本书的副标题)的论文叫“存在”就够了,或许叫“存在,除此之外什么也没有”。

但是萨特的本体论根本不像我们从他拒绝让虚无在存在中有了点位置所想到的,是关于存在的统一性的理论。它肯定了存在的二元论,虚无是无,意味着它是存在的否定;而否定现在就不是无,是某种东西。不过否定不能从一个最初从其自身的自足(self-sufficiency)上得到定义的存在中推出。萨特与柏格森相反,认为否定不能从本身充实的东西中产生出来,这就是为什么虚无(所不是)必须加在存在(所是)上的原因: $1 + 0 = 2$,而不是1。

正如虚无假定了否定一样,否定接着又假定了否定者。虚无的人化就完成了:

人是通过它否定出现在世界上的存在。^②

但是既然人组成了某物,他又怎么能是虚无的条件呢?这只有在人和所有其他存在物不同,他要以人的方式存在必须依赖否定的情形下才是可能的。尽管物要存在仅仅存在就可以了,对人

① EN, p. 52.

② EN, p. 60.

来说,不去存在(not to be)却是他为了存在(to be)而必不可少的(注意“存在”始终等于“成为某物”)。这个悖论把读者引向自由的否定定义,自由的本质是否定性,或者用萨特的话说,是“虚无化”的力量。

相应于物的存在和相应于人的存在的二元论取代了“存在与虚无”的二元论。这两个成对的术语变成了存在的两种含义。这两种含义如何统一的问题现在被提出来了,萨特附带地提到了它:

尽管存在概念有被分成两个领域、彼此没有沟通的特性,我们仍必须说明这两个领域是如何被置于一个标题之下的。那样就需要考察存在的这两类领域,显然除非我们建立起它们各自和一般存在观念的真实联系,以及它们二者统一起来的关系,否则我们不可能理解它们各自的真正含义。^①

这是显然的……虽然有这个证据,在存在分裂成两个“彼此没有沟通”的领域之前,对存在意义的任何考察却被延期了,萨特喜欢从对一个领域的“考察”开始,再考察另一个。实际上,在这本 772 页的书中,“物”只占了四页(第 30 到 34 页),剩下的都交给了题目里叫做“虚无”的东西。

这两个“领域”现在被“自在存在”和“自为存在”占领了。这些黑格尔范畴在物的情形下指的是自足的、完全与自身同一的东西,为了存在它只需要存在就够了;在人的情形下,指的是使人不

^① EN, p. 31.

同于物的差别,一个从意识事实中产生的差别。意识在这里意味着良心省察(examination of conscience),也就是说人在返回他自身(或反思)的时候,不满足于仅仅看到自己(自为存在是“在自身面前显示”之意),而且要评判自己,赞同或谴责良心省察向他泄露的东西,支持或拒绝。如果我们承认“去存在”仅仅是“去显示”,如萨特在他书的第一章中假定的,我们就必须承认良心省察有着不受限制和准确无误的敏锐。良心不再挣扎在主体性的迷宫里,它严正不屈地穿透了心灵和灵魂。但是这必定不是事实,因为存在=感知,任何关于自身的错误因此实质上都是一个谎言,属于“坏的信仰”。这就是为什么人总是自为的,在第一种意义上是他有对自我的感知,在另一意义上在于他只是他在自己眼中所是的样子。“自为存在”因此就是与意识相一致的本体论名称。

如果四页足以描述“自在存在”,那也几乎没有什么可说。实际上,读者禁不住感到甚至四页也太多了。萨特用绝对同一性有效地定义了“自在存在”：“存在就是它所是。”^①但是在这种情况下说同一性也走得太远了,因为同一性给定了一种关系,它至少需要最初的区分或反思。但是自在完全封闭在自身之内,以至于它不会与任何东西发生关系,甚至不与自身发生关系。我们达到的对“自在”的描述让人想起了柏拉图在《巴门尼德篇》的第一个假设:

它是它之所是。这意味着它甚至不能靠自身成为它所不是的东西;我们已经看到它确实不包含任何否定。

^① EN, p. 33.

它是完全的肯定。它不知道任何他物,也不会把自身设定为与他物不同的东西。它始终不会与任何他者有关系。^①

如果萨特在这里没有引用《巴门尼德篇》,无疑是因为他“完全肯定的”存在也是诉诸一连串的否定来定义的。在一个“现象学本体论”中,你就是你所显示的。如果“自在存在”以否定的方式向我们显示,它就毕竟包含着某种否定性。另外,一个与任何事物都不发生关系的存在不能说是自身等同的,特别是不可能把它与它所不是的东西区分开。最后,以同样的方式,它既“无名,无语,无科学,又无感觉,无意见”,如柏拉图关于唯一的一所写的。不具有任何关系,它就根本不能出现,不能被认识(进入知识关系)。所有这些甚至一点都不便说,因为只要我们想到这页的本意是要定义现象的存在。

至于“自为存在”则被描述为恰恰是“自在存在”的反题。这个自为是完全的差异和否定。“自在存在”是如此的与自身同一,以至于它甚至丧失了同一性的关系;“自为存在”是如此的否定,以至于它永远地都在离开自身,不可能停止在任何地方。

但是我们仍然不知道存在这个词是什么意思。在第31页上被认为是关键性的问题到第711页上才再次出现:这两个存在领域的关系是什么?在何种方式上它们都属于存在?萨特把自在和自为的关系问题看作是形而上学的,虽然他没有解释为什么。他把它表述如下:为什么自为要从自在中产生?形而上学的问题是

^① EN, p. 33 - 34.

考察这个产生的问题,是“全部历史的根源”。^①我们在这个问题上遇到了对黑格尔唯心主义的人道主义解释:历史是怎样从一个对历史和否定一无所知的自然中产生的?正是在这一点上,科耶夫试图建立的世界必然包含着人的理论遇到了困难。

另外,自在和自为已经被定义为存在的两个领域(“存在”=“所是的全体”),因而他们必定有某种共同的东西,即存在。哲学问题终于被提出来了,在这本书的结束语中,萨特探询了把自在和自为放在一起考虑的可能性——探询作为他的正题(自在)和反题(自为)的一个合题的意义。但是没有一个合题是可能的,因为关系是单向的,自为没有自在什么也不能做,而自在需要自为仅仅是为了向它显现;但是正如萨特所解释的,自在不需要为了存在而显现。由此,人并不必然包含在世界中。萨特在瞬间玩弄起这样的假设:在“历史起源”处,“自在”曾经尝试经历“向自为的转化”,以图达到“自在与自为合一的尊严”。这种权充萨特的宇宙论的晦涩说法,正如他接着指出的,掩盖了一个深刻的矛盾:如果自在,或自然物的世界想要从它昏睡的同一性中走出来,它就必须获得差异,以便进入与自身的关系和达到意识。这个自在就立刻成为了存在(像物一样)和意识(像人一样)。由于对意识的意志主义定义主宰着全书,这个存在以及它对自身的意识就成了自因的存在(*ens causa sui*)(在后笛卡尔哲学中是上帝的定义)。

所有这些等于说,在二元论之外,萨特所能正视的唯一的哲学可能性(正是他极力避免的)是——一种描述人类在地球上的降

^① EN, p. 715.

生如何成为宇宙用作观照它自身的手段的形式上学泛神论;在人类种群上宇宙创造了反观自身的镜子(透视镜)。但是萨特反对自在为了经验到导致“设定自身作为他者”的欲望而已经拥有关于意识或意志的模糊观念。这样,自为也没有权利把自身看作宇宙为了达到对自身神圣性的认识而采取的道路。从人的主体性(“我说世界”)到绝对主体性(“世界说自身”)的过渡被禁止了。禁止这个过渡无疑是萨特思想中最后的和最一贯的看法。1961年在他论梅洛-庞蒂的文章中,他指责后者最终采取了综合的哲学:“他到底走到了何方,在那些让他自己改变了的黑暗年代里?阅读他的时候你有时会认为,存在发明了人是为了通过人来显示它。”^①

《存在与虚无》的结语用一个“似乎”推迟了这个问题:“似乎世界,人和在世界之中的人(man-in-the-world)只能产生一个失败的上帝。”^②

这个结论不会让《存在与虚无》的读者吃惊,在此书的前言中就预见得到。既然存在是同一的且仅仅是同一的,而意识是差异且绝不会达到同一性,这两者之间的关系就必定是无关系(non-relation),综合就是一个失败。不过,读者会有这样的印象:在这个事情中证明是失败的与其说是人的神圣化不如说是萨特的本体论,因为直到这本书结束,萨特仍对存在和虚无是什么,或它们以何种方式相联系的问题视而不见。

^① “活的梅洛-庞蒂”(“Merleau-Ponty vivant”),《现代》(*Les Temps Modernes*), no. 184-185, 1961, p. 366。

^② EN, p. 717.

2 真理的人的起源

梅洛 - 庞蒂

Merleau-Ponty



科耶夫向他的听众解释说哲学的目标是说明“历史事实”。^①他认为曾经被源于希腊的“一元本体论”窒息了的这个问题,已经由康德和黑格尔首次提了出来。在《存在与虚无》中,萨特也把回答这个问题当作形而上学的任务:为什么有历史?但是他所能看到的唯一答案则是连他自己也无法相信的泛神论神话,因为对他来说,自然不可能从意识中产生。

梅洛-庞蒂指出,主体和客体的对立,或用萨特的术语说,自为和自在的对立,使任何对“历史事实”(迫切需要的东西)的理解成为了不可能。一旦按照自由的否定性定义(“自由”=“说不能的能力”)解除人的自然性,人就和物对立起来,存在和自由被理解为一对反题。但在此情形下,历史行动就不可能了,因为这类行动区别于无谓的骚动之处就在于它产生了后果,改变了事件进程,并在身后留下了一个作品。可是把存在顽固的同一性和虚无之自由对立起来的反题,却排除了历史作品的可能性,要么历史作品落在自由一边(但是陷入了一个谋划的层次而与如此存在的世界相对立),要么它是真的,确实在世界上发生了,但是却进入了自在的领域,因此无论如何都不再是属人的。

拒绝了萨特的反题后,梅洛-庞蒂成为著名的法国“生存现象学”(existential phenomenology)的先驱。这个现象学的计划是精确描述存在于“自为”和“自在”之间,意识和事物之间,自由和自然之间的东西,它对当时所谓的“entre-deux”(二者之间)的领域感兴趣:“实现了黑格尔式自由的自在和自为的合题才是它的真理。在某种意义上,它正是生存本身的定义。既然它每时每刻都实现在我们眼前存在的现象当中,以便迅速地得到重新规定;既然它不变魔术般地驱除我们的有限性。”^②

① *Intr. Hegel*, p. 306.

② *PP*, p. 519.

这些文字——“在某种意义上”——包含了梅洛-庞蒂的全部哲学。

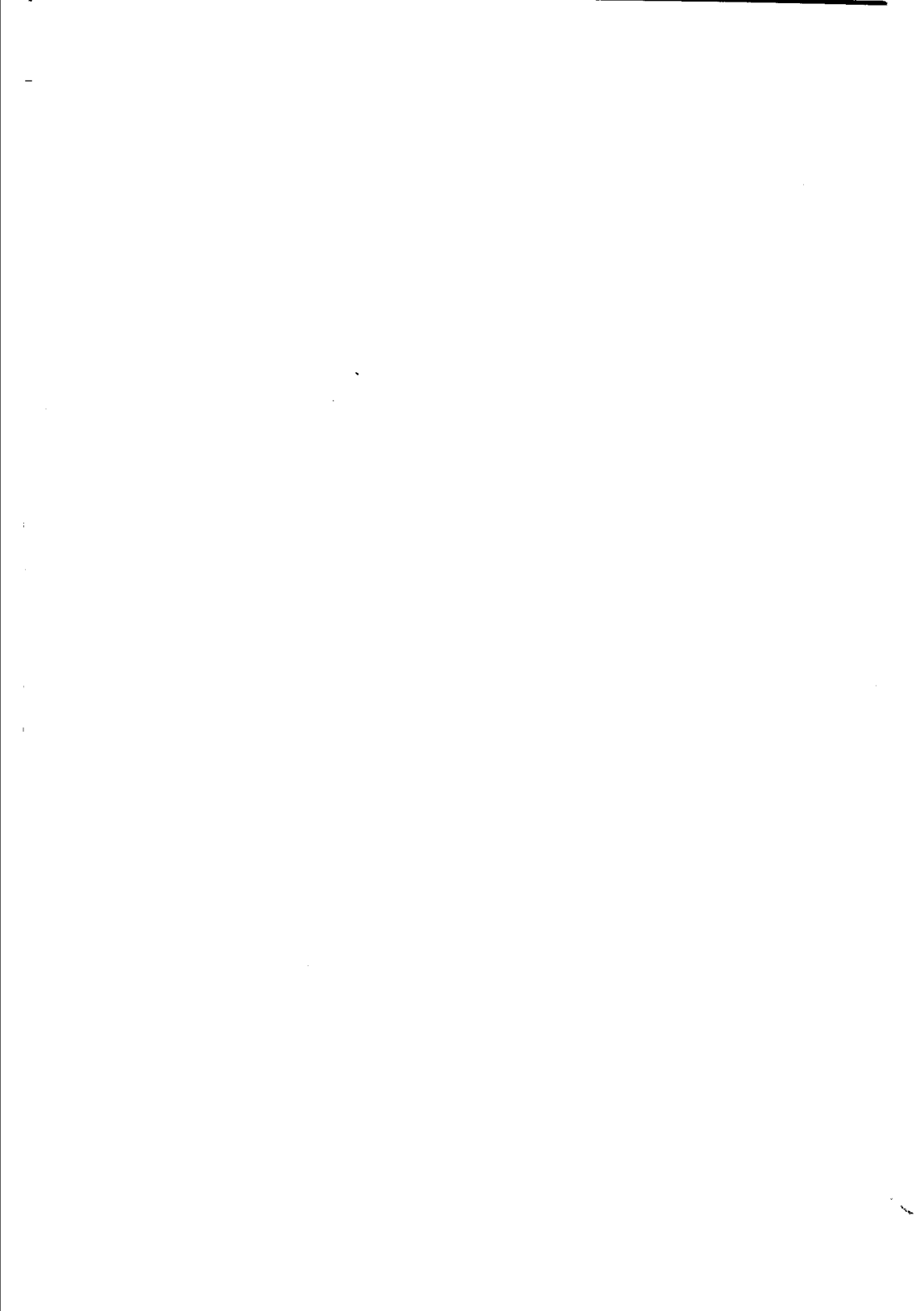
1. 古典哲学可供选择的出路被拒绝了：人的存在（这里我们返回到“具体哲学”）既不是纯粹的“自在”（物，一个在科学意义上的物质体），也不是纯粹的“自为”（我思，一种自主的自由）。梅洛-庞蒂思想方式的特征让人想起了柏格森：无论讨论的主体存在是怎样的，也要勾画一对仅仅为了被拒绝而设的反题（既非…也非…）。

2. 但是，这对反题的解决既不能在调和两种观点的合题中找到，也不能在对产生这对反题的假定的拒绝中找到。答案只能“在两者之间”，在一个“有限的”综合中寻求，也就是说，始终是一个未完成的和不确定的答案。

3. 历史事实证明萨特断定为不可能的合题每天都发生着。既不是物也不是纯粹精神的人显示为“一个作品/作者，显示为必然性在其中转化为具体自由的空间。”^①正是在这里，梅洛-庞蒂更多地转向胡塞尔，转向《危机》^②的作者。在梅洛-庞蒂的现象学版本中，现象将必定成为一个描述历史之基础，即人的生存、它的实际生活的规划，后者绝不是非黑即白，而是混杂的和多种多样的。必须被描述的是这些东西的复合体：作品/作者，积极的/消极的，被建构的/建构的；或者说，在所有这些面具后面的一个主体/客体。

① SNS, p. 237.

② 指胡塞尔晚年的《欧洲科学的危机和先验现象学》。——译者注



灵魂和身体

打通物和意识要求关于自然哲学的详细阐明。梅洛-庞蒂在他的《行为之结构》(*La structure du comport*)的简短论述中展示了这个哲学。不过法国人的口味不太容易接受一部关于精神如何经历自然形式的奥德塞之旅的过于浪漫主义的作品,这就是为什么梅洛-庞蒂采取了一种更法国式的方式,讨论灵与肉的统一的经典问题的原因。从笛卡尔到柏格森,物质的定义和物理学的哲学基础都表现在身体和精神的关系上(心理学被看作是研究此关系的,由于这个原因,法国哲学一直在一定程度上保留着对心理学的尊重)。在梅洛-庞蒂的论文中,对当代心理学(他定义为对行为的研究)方法的讨论不过是为了促进对“意识与自然的关系的理解”(此书的第一章)。但是意识与自然一般发生关联之点正是有意识的存在者的身体。因此必须关注“灵魂与身体的关系”(最后一章的标题)。

梅洛-庞蒂试图表明“行为”(法语的“*comportement*”仅仅是对行为主义学派所定义的“行为”一词的翻译)必须被“辩证地”而不

是“分析地”解释。一般来说,分析的解释倾向于把复杂的简单化,把整体看作是假定彼此外在的部分组合起来的结果,并从这一原则出发去解释(比较笛卡尔对物质的定义:一部分外在于另一部分〈partes extra partes〉的广延)。返回到浪漫主义坚持的整体大于部分之和,梅洛-庞蒂呈现了在分析性解释中丢失的东西:整体的整体性,复合体的复合性。任何行为模式,无论是不是人的,都是一个“结构的整体”;不能被还原为前后因素单纯集合的结果。一个行为模式不是对一个刺激的反应,而是被一个情景所引起的回应。把这个情景把握为它要回答的一个问题的功能必须被归属于其行为受到观察的有机体。因此必须把灵魂交还给动物,甚至交还给“无生命的对象”,这正是笛卡尔宏伟的二元论拒绝给予它们的。自然中的存在物并不是完全外在的:他们也有内在性。或者说,行为不再是一个环境的结果,而是物和环境的关系(梅洛-庞蒂视之为辩证的)。他说,行为模式“有一个意义”,它们相当于情景活生生的意义。因此,在自然中存在着意义和对话,这就是它必须要显示的东西。证毕。

梅洛-庞蒂把这种自然哲学叫做“结构哲学”^①,这是一个根本不能从后来的结构主义意义上来理解的词。这里,“结构”是被“完形心理学”(psychology of form)盛赞的格式塔(Gestalt)的同义词。自然把自己显示为一个按等级顺序排列的“形式的宇宙”(universe of forms),物理形式(惰性的物质)只是不完美的形式,而生命形式较完美,人的形式最完美。按照这个三元划分,梅

^① SC, p. 143.

洛-庞蒂接受了经由拉韦松^①(他的观点也与谢林一致)对亚里士多德的阅读,在法国奠定的自然哲学的传奇地位:“物质,生命和精神必然以不同的方式参与到形式的宇宙中;它们必然表现出不同程度的融合,然后最终构成了一个等级秩序,在其中,个体获得不断的实现。”^②

自然哲学这个显然是从一个心理学流派那里借来的形式概念,终于在它被赋予的使命中发现了它真正的意义:让自然向意识的过渡成为可理解的:“格式塔的概念让我们返回到它的黑格尔式意义,即返回到它变成自我意识之前的概念。”^③

从这儿出发,梅洛-庞蒂提出了他所谓的“感知问题”。他根据以下困难来定义它:什么是“自然化意识”和“纯粹自我意识”的关系^④,或者“用黑格尔的术语”说,什么是“自在意识”和“自为意识”的关系^⑤?按照唯心主义的传统定义,纯粹自我意识是还原到“我思”的意识。自然化的意识则是“感知意识”,“我感知”。这两者之间的区别在于:在“我思”从一切状况中抽离出来,完全被交还给它自身时,“我感知”却必定是肉身化的和绝不能无视肉身的事实的。要看到任何东西,我们都必须身处某地,最好是在白天,或者有一个可用的灯,等等。由此灵魂和身体,思维(*cogito*)和

① 拉韦松-莫里安(Ravaisson-Mollien, 1813 - 1900),法国哲学家,考古学家,著有《论亚里士多德形而上学》。——译者注

② SC, p. 143.

③ SC, p. 227.

④ SC, p. 241.

⑤ SC, p. 191.

感知(percipio)之间就有着严格的相似关系。对“我思”如何建立在“我感知”的基础上的说明就为灵魂和身体的统一,以及“精神”和“自然”的统一提供了一种解释,最终提供了对历史的解释。

地球不转

对于笛卡尔把实体分为思想和广延的任何批判,都必定也是对规定了这种二分法的科学的批判。因此现象学和认识论两大阵营之间的对垒成为了法国哲学的典型特征(在法国,采用认识论这个词的哲学坚持只有科学告诉我们的事实,其余的都是“诗”,或者它相信是主观表现)。因为现象学,按照梅洛-庞蒂的理解,是一种试图重建物和精神的沟通的方法,而且这正是现象一词的含义:

一个真实事物的经验不能被解释为物作用于我的心灵的行为:物作用于我的心灵的唯一方式是为心灵提出一种意义,把自己显示给它,经由心灵可理解的表达来建构它自己。^①

一个物如何能“提供一种意义”?它是一个可读的文本,一个

^① SC, p. 215.

可听的言说？梅洛-庞蒂在对行为主义的批判中，已经把有机体和环境的关系比作一场“辩论”；环境提出问题，有机体以它的行为来回答（例如，一个如此如此的形势提出了“危险”之义，有机体用一些姿势来回答，这些姿势整体上有“斗争”或“逃走”之义）。因此，把现象看成陈述（statement）无疑是理解这种现象学的关键。比如关于一个“可爱的春天早晨”的经验，对于一个现象学家来说，说我怀着愉快在这样的天空中经验到某种性质，跟说天空“向我提供了一个可爱早晨的意义”是一样的。它自身向我显示的东西要根据我关于它所能够说的来衡量。因此，一个现象就等同于可说的东西。

这样，现象学被定义为描述。它的任务不是去解释而是弄清楚，或以话语重新产生出先于话语的陈述，而陈述就是现象。梅洛-庞蒂喜欢引用胡塞尔的话：“正是纯粹的、即无声的经验必须被带入它自身意义的纯粹表达。”^①这些词清楚地表明存在于被“表达”之前的“意义”——在此情形下表达是告知一个经验的陈述——首要是这个经验本身的意义，后者由于它的沉默无声而什么也说不出。说因此是为不知道如何说的东西提供了一个声音。在某种程度上现象学是个无望的事业：话语最好固守经验，但是它总是关于经验的话语，或继经验之后的言说，对此德里达称为“原初的延迟”。现象学因此承担了一个描述“不确定性”的任务（谨慎地说它是不可能实现的，因为我们冒着“不确定之旅”的代价要到达的希望之乡也许是个永久的禁地）。它试图把“我思”建立在

^① 《笛卡尔的沉思》(Cartesian Meditations), § 16。

“我感知”之上,而在最经典的传统中,“我思”被理解为“我判断”,或一个肯定的断言。从而,现象学的目标就是把肯定活动建立在一个“前肯定”(ante-predicative)^①活动的基础上,但是考虑到达到这个目的的手段是用话语来讲述先于话语的东西,前肯定就永远不能在想弄清楚它的存在者面前,如其所是地、在其无声的纯粹性上被重建。“我感知”和可见世界的关系相应于胡塞尔称之为“生活世界”的东西。如利奥塔所表述的:“就原初的生活世界作为前肯定的而言,所有的论断,所有的话语无疑都包含了它,可是离开了它,确切地说,关于它没有什么可说……胡塞尔的描述……是一场语言为达到原初性的与自身的斗争……在这场斗争

^① 这就是“地球不转”。梅洛-庞蒂对胡塞尔在相同题目的文本非常感兴趣(他在 PP. p. 491 上引用了)。对现象学步骤的一个意义深远的阐明就是返回到生活世界,作为我们一切所知之物的起源,甚至是起源的起源(*die Ur-Arche*)。初看之下我们认为地球运动的问题必须由天文学来决定,也就是把行星作为诸多天体之一的一门科学来决定。自从天文学家采纳了哥白尼学说之后,我们就生活在这样一个世界里,在那里我们看见和说的都是“太阳升起”,但我们想的却是另一回事,因为我们都知道地球围着太阳转。冲突存在于生活世界(*Lebenswelt*)和认知世界之间,感知(*percipio*)和思维(*cogito*)之间。现象学对于这个冲突的解决是让我们不要再把实在等同于客体,把亲身经历等同于明晰的答案。它试图表明生活世界如何成为可知的、或客观的世界的源头。如果生活世界是真实世界的起源,它就必定在某种程度上比真实世界更真实。

科学把地球当作一个对象,并以在空间中的运动来处理它。但是这门科学是在地球上产生的,正是在这里(地球上),科学提供了运动、静止、空间和一般客观性的定义。科学家的陈述,例如哥白尼的陈述,意义都来自于从地球上获得的经验。因此“这里”,这个最初经验发生的地方,就不是一个空间中的一个位置,而恰恰是空间概念起源之处。“对哥白尼的驳斥”也见德里达的评论(OG, p. 78-79),与现象学相对的立场见塞尔《莱布尼茨体系和他的数学模型》(*Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 2 vols, P. U. F. 1968, vol II, pp. 710-712)。

中,哲学家或逻各斯的失败是必然的,因为原初性一旦被描述,就不再是原初的了。”^①

经验始终是无声的;它与话语不一致。如果使得经验出现在话语中的“表达”的确是经验之意义的表现,那么它就是那个经验的表达,话语不过是无声的、固有的、已经内在地在场的东西的外在表示(ex-presses)。梅洛-庞蒂的某些表述也倾向于此:

的确我们不应当谈论任何东西,如果我们被限于谈论我们要去符合的经验的话,因为言说已经是一种分离……(但是)话语最首要的意义存在于它试图加以传达的经验原文中。^② 经验原文(text of experience),如果经验提供一种意义,它必定以自身的方式作为一个原文,对于这个原文来说,书本意义上的“文本”只不过是大概的再现。但如果经验是一种原文,谁又是它的作者呢?对于萨特来说毫无怀疑的余地:书写者是人,是通过他“意义进入世界”的存在者。世界本身没有意义(意义必须被输入给它)。梅洛-庞蒂当然不会给出这样的答案,因为他反对二元论。这个问题就必须向他提出来。

^① 《现象学》(*La phenomenology*), P. U. F. 1954, p. 45。这个现象学的简短导论是一个重要文件,阐明了50年代人们的兴趣所在。现象学家的兴趣从数学转向人类科学,从反历史主义的辩论转向寻求与马克思主义相同的立场。

^② PP, p. 388.

月亮黑暗的一面存在吗？

对于梅洛-庞蒂来说,灵魂和身体统一的事实表示了在哲学中如此有影响的这对反题实际上已经被超越了。哲学的任务就是如何描述这种被感知所证明的统一。梅洛-庞蒂指出唯心主义哲学家的身体就是对其所支持的学说的活生生的驳斥,因为哲学家既不能让他的身体变成他的“自我”(被定义为抽象的“我思”)的一部分,也不能变成他的“非自我”的一部分。这个说法让人回想起加布里埃·马塞尔的观点。身体不是一个客体,它每时每刻都不能离开居住在它里面的那个人,也不能被后者完全拥有。“我感知”的“我”不同于“我思”的“我”,不能伪装成纯粹精神;它必然是一个“肉身化的主体”。在这点上,灵魂和身体的对立已经被打败了;作为肉身的,因而是可见的,被感知/可感知的对于感知者来说是根本性的。把“我感知”建立在“我思”的基础上因此就是返回到现代哲学苦苦追寻的具体性。“我思”倾向于抽象,只要它在纯粹性上来表达就要求普遍,因为任何说“我思考”的人都把某种思想归于他自己,并坚持不管谁来思想,这种思想都是同样的。

相反,“我感知”就不可能要求普遍性,如果两个人同时说“我感知”,我们就立即知道他们感觉的不是同样的事情。每个人有他自己的感知(来自于他在空间的位置),感知主体是个体化的,他从这里、今天等等看出来。

引用现象学家喜欢用的一个例子,立方体和它的六个面是很有用的。按照定义,一个立方体有六个面,但是没有人能一下子看到全部,六个面从不会同时出现在我眼前。当我说“这是一个立方体”时,我赋予它的东西多于我所见的,即那些如果我围着它转才会看到的面。这样在每一个直接的感觉经验中,都有一个另外经验的指引,要么是过去的要么是未来的。在我面前出现、向我“提供了一个意义”的东西——似乎它说,“我是一个立方体”——从来不会完全显示出来。我确信立方体隐藏的几面显示在其他我不在场的角度上,但是此刻我确实不知道。从而,根据感知哲学定义的感知,正是对真理的经验,而且总是包含着被将来的感知证实或否定的可能性。感知现象学重复了使徒托马斯的不妥协态度:“在我能看到他和触摸到他的那一天,我就会相信耶稣基督的复活。”真理只有在当下的意义,只有在此地此刻对我显示的东西才是绝对地、无可怀疑地真的,即使使徒托马斯也不是绝对正确的,也许当他看到的时候,他发现他错了。因此今天是真理的东西一旦变成“昨天的真理”,就有被颠覆的危险。正如利奥塔所说的,真理的现象学定义抛弃了永恒真理,把真理变成了一个历史的问题:“因此没有绝对真理,绝对真理是教条主义和怀疑主义的共同假定;真理在它的生成中,作为它自身的修正和超越而被定义——

一个总是在活的当下(*Lebendige Gegenwart*)发生的辩证运动。”^①

顺便说一下,很容易理解那时还未发表的胡塞尔关于“活的当下”(他急切地加上了大写!)的手稿为什么让整整一代人如此着迷。胡塞尔曾打算在他的晚期哲学中发展的时间的现象学概念,被看作是通往历史问题(一代人的哲学界碑)的钥匙。但是正是由于它把不在场包含在在场之中(把昨天和明天包含在今天之中),德里达发起了对现象学的猛攻。

立方体的例子让我们得以衡量感知和思维之间的距离。作为肯定判断的对象,六个面的立方体是立方体,至于感知到的立方体却从来不是同时有六个面的。这就是“感知在哲学中的优先性”(梅洛-庞蒂的一个讲演的题目)之意:如同地球在某种意义上不转一样,真实的立方体也没有六个面,因为真实的立方体是当下的立方体,它的六个面从来不会同时出现。“有六面的立方体不仅是不可见的,而且也是不可想象的;那将是一个自为存在的立方体,但是立方体不是自为的,因为它是一个对象。”^②

更一般地说,现象学坚持认为对我而言,“存在”的唯一意义是“为我的存在”。^③ 对象在某种事实状况下被给予我们,因此我们在定义对象时,必须把这个事实状况包括在内。正如去度假地的旅途是度假的一部分一样,通往对象的道路也是对象的一部分。这是现象学的基本原理。例如,因此,视角(*perspective*)就不能被看成是感知主体观察被感知对象的一个角度,而是对象本身的一

① *La phenomenology*, pp. 40 - 41.

② PP, p. 236.

③ PP, p. iii.

个性质：“视角对我来说并不是对物的一种主观歪曲，相反，是它们本身的一个性质，或许是它们最根本的性质。正是由于它，被感知者才在它自身中拥有隐藏着的、不可穷尽的丰富性，它才是一个‘物’。”^①

这个原理一旦建立——它意味着对康德区分现象和物自体，使现象服从于主体的拒绝——就会导致大量悖论的结果，梅洛-庞蒂并没有回避它们中的任何一个。例如必须说世界是未完成的，因为感知主体总是处在一定的位置，任何时候对世界都仅有的一个局部的角度。^② 人也是未完成的，只要历史没有到达它的终点。上帝本身也是未完成的，因为他的名字就是把人与他的同伴、把自我和另一个我隔开的无限的距离。在写于1947年的一篇保卫萨特，反对他当时的批评者的文章中，梅洛-庞蒂说：“如果人道主义是人作为一个自然物种的宗教或完成了的人的宗教，萨特现在就比以往任何时候都远离它。”^③

因而真正的人道主义，（梅洛-庞蒂在这里归于）萨特的人道主义，是未完成的人的宗教。没有什么能阻止我们在这个人道主义里看到一种关于未完成的人的宗教，因为，就像梅洛-庞蒂在一篇论马克思主义的文章中指出的，宗教只不过是“人企图和他人在另一个世界里重新统一起来的空想。”^④

① SC, p. 201.

② PP, p. 465.

③ SNS, p. 80.

④ SNS, p. 226.

现 象

所有这些未完成的形式都集合在了暧昧性的标题下，梅洛-庞蒂因此被介绍为“暧昧哲学家”。不过，当他被指责没有明确表达自己的态度时（既非…又非），他回答说模棱两可的不是他的思想，而是事情本身，他只是寻求忠实地叙述它——生活世界，生存。

让我们想象著名的现象学立方体是一个罐子，我打算用它来把酒运到我的地下室。对我来说最要紧的是这个罐子不能像现象学的“活的立方体”一样，只是个通过一连串在我眼前相继提供的“轮廓”而被假定和预见到的“意义单位”。这个罐子在数不清的确证活动后最终将获得六个面，但是它的“有限观念”对我根本没有用。我需要一个完整的罐子，没有人会允许他的铁器商卖给他一个现象学的、不完整的和到处都漏的铁罐。但是我关于我用的这个罐子的经验却和乐于感知它的现象学家的经验一样都是无法攻击的，就是一个立方体的所有面一下子都给予我的经验。同样，现象学家感知到的路是一个“透视的存在”，它的各边在远处汇合；不过幸运的是他开车的路却不是这样的。为什么对事物来说

最有特权的关系不应当成为一种感知？

更一般地说，这里的问题是现象学是否应当是关于现象的一种提问，还是它只是一种拒绝某些提问的方式，因为这些提问“与假设相反”而“失去了意义”？

梅洛-庞蒂显然选择了第二条道路，至少在《感知现象学》^①之中。支持这整个大厦的假设是“存在”意即“为我的存在”，按照现象学家的研究，现象就是“为我的存在”，在我眼前的显现。但是在这对关系中，“我自己”意味着什么？是它的意义给“我自己”的现象，还是“我自己”决定现象？两者之中哪一个衡量另一个？

实际上，现象学家分享了实证主义者对于“现象”一词的用法，后者坚持“存在 = 为我的存在”，并把这一点看作他的话语的规范性因素，对他来说，现象性(phenomenality)相应于被观察事实对观察者的相对性。只有可观察的才能加以确证，其余的都是“猜测”或“玄想”。当然，他也有待确定哪些条件作为“观察”可予以接受：目击，记录程序，各种仪器等等。这些条件都不会影响事物本身，实证主义者也不认为他选择去遵守的规则跟事物有什么关系。奥古斯特·孔德评论说如果地球离太阳稍近一点，它就

^① 后来，梅洛-庞蒂认识到他的《感知现象学》在出发点上的某种不足之处，他的去世中断了他的思想正在向一个完全不同的哲学发展的趋势。在《可见的与不可见的》的题目下，克劳德·勒福尔(Claude Lefort)出版了他最后几年一直在写的一本书的草稿中的某些段落和一些注释(Gallimard, 1964)。见勒福尔在 *sur une colonne absente* (《论一个不在场之柱》) 中的评论(Gallimard, 1978)。

会被包裹在永远化不开的雾里,天空就看不见了,天文学这个最早出现的科学也就不可能了。但天空观察不到,它并不就此少一点存在。因此实证主义者区分了“自在”和“为我们”,但现象学家认为没有“自在”,因为他最初的步骤不是一种还原到可观察性质的方式,而是一种还原到意义的方式。如果有什么东西对我们来说是不可观察的,我们必须能够指向一种经验,在这种经验中,意识了解到自身显现的东西是不可观察的,否则我们就根本不知道我们谈论的是什么。因此,不可观察无论如何都是临时的,在未来或其他地方也许就可以观察——除非是内在于经验的模糊性,就经验是不完整的而言。这里,不可观察就是不可穷尽的未来观察的另一个说法。

换言之,现象学家所理解的现象性(现象的意义)远非相对性,而是绝对的显现(the appearance of the absolute),在黑格尔那里和在胡塞尔那里,现象学说的都只是一件事情:这个绝对的显现是绝对主体。当梅洛-庞蒂写下“我是绝对来源”^①时,似乎也把自己置于这一传统之中。

既然那样,为什么要如此多的强调把我思建立在感知的基础上就终结了意识的绝对要求,把它交付于未完成的和不确定的领域?“感知的优先性”产生实证主义还是绝对知识?感知主体是个别的、肉身的、处境化的、负责的等等——简言之,一个相对于各种条件而显现的主体。但是当这个主体一下子和同时继承了我思的绝对主义野心和真正主体之名时,它还是处在一个保卫它的人

^① PP, p. iii.

性化的立场上了吗？提出相对来反对绝对，似乎梅洛-庞蒂从事着一个暧昧的事业。主体变成相对的了么，还是感知变成绝对的了？对我们来说，感知变成了绝对的，因为它变成了绝对知识。梅洛-庞蒂这样就让不幸的感知 (*percipiens*) 拥有了它最不想要的东西：“绝对主体”的决定属性。一个滑稽的篡位者，被强行戴上了一个对它来说太高的王冠，感知主体看见它的王国在它周围四分五裂。立方体摆脱了它的面，物萎缩成了距离，变成极小的微粒；脸都显出暧昧的神气，其他人仿佛在无限空间里存在，世界的边缘越来越模糊……的确，可感事物的王国要求另一种主人：它拒绝接受强加给它的这个可疑国王。

梅洛-庞蒂的作品有待双重的阅读。既可以在他那里发现一种所谓新的“意识哲学”，也容易在它那里作出超越这类哲学的尝试。“意识哲学”是关于真理起源于我思的学说，而梅洛-庞蒂坚持返回“真正的我思”，即在“我思”之下的“我感知”，这个真理的起源是个别的、相对的，属人的。但到那时现象只不过是一个表象，或者处在此时此地的我、我自己对于事物的意见。而他的现象学前提又禁止在自在存在和为我存在之间作出任何区分。尽管真理是属人的，真理的起源却是“绝对来源”。在相对和绝对之间摇摆，在“我写着我的经验的文本”和“世界本身书写着它的文本，我不过是听了它的声音”之间摇摆，在主体原则和寻求某个更古老的起源，更原初的中立性（中立，既非……也非）、主体和客体的共同来源之间摇摆不定——所有这些徘徊都出现在起点的循环中：“存在”对我来说唯一的意义就是“为我的存在”，这是否应该被理解为其他任何存在方式都完全在我之外？或者相反地，是否应当

被理解为一个危险的宣言,即“存在”一词唯一的意义就是它对我所具有的意义?这个循环清楚地显示在如下的陈述中:“我思的双重意义是基本的形而上学事实。我确信有存在——假如我在为我的存在之外找不到任何其他存在的话。”^①

^① SNS, p. 164.

历史现象学

梅洛-庞蒂写道,在真正的思中,“我思”既不包含也不坚持“我在”,而是相反,“‘我思’重新融入了‘我在’的超越过程,意识重新融入了存在。”^①这些话清楚地表达了“生存现象学”的抱负和限制:返回生存,因为“我在”优先于“我思”;颠倒唯心主义,因为对于唯心主义来说,“我在”的意义全在于“我思”——但是这个颠倒仍然保持在思的基础上,因而尊重了自笛卡尔时代以来哲学教导的本质。

唯一新颖的地方是主体——和以往一样是绝对的——被赋予一个“超越的过程”,在当时的语言中意指一个超出被给定性或当下的运动。主体永远飞离它自身。如果它知道,它不知道它知道,如果它知道它不知道,它甚至也不能确定知道这个。如果它相信,它也不相信它相信。^② 感知主体不像唯心主义的同一的大写的自

① PP, p. 439.

② 关于无意识的一个注释。梅洛-庞蒂建议根据意识的暧昧性来解释弗洛伊德的无意识概念。他拒绝无意识概念本身,他说,精神分析学叫(转下页)

我(自我 = 自我),它是按照任何“与自身同一”的绝对不可能性来定义的。被抛回到生存中的这个主体受到内在差异的影响,梅洛-庞蒂依次称为不与自我同一,不拥有自我,不透明性等等。错误的我思则是一个绝对意识,在其中,一个主体把自身看作与它所思考的东西是同一的。但是如果某人能够说他与自身同一,他就处在时间之外。而真正的我思是人的意识,本身以“内在间距”为特征。最后,时间必须被认为是处在这个间距中,在那里“成为我自己”总是“在我自己之外”,“我”从来不完全一个“我”,它是未完成的,或用德勒兹的话说,“断裂的”(fêlé, cracked)。(在南部法

(接上页)做无意识的,只是一种“未认出的、未言明的知识,是我们不打算呈现的”(Signes(《符号》), Gallimard, 1960, p. 291; trans. R. McCleary, Evanston, Ill., Northwestern U. P., 1964)。他加上:“以一种大体相近的语言,弗洛伊德发现了其他思想家更恰当地叫做暧昧感知的东西。在这个方向上,我们将为这种驱除它的对象(在它即将认出它们,解释它们的时候回避它们,仿佛盲人宁愿把它们理解为障碍物也不愿认识它们),不想了解它们(就它了解它们而言不了解它们,就它不了解它们而言了解它们),却包含着我们的表达行为和理解的意识找到一种国民地位。”(同上)。这些谈论“暧昧感知”的“其他思想家”是格式塔理论的创立者。

梅洛-庞蒂因此提议精神分析学应当停止谈论无意识,转向暧昧意识。这场发生在60年代的让现象学和精神分析学彼此敌对的争论,无疑是使前者在公众舆论方面失败的关键原因。精神分析学家没费多少力气就显示了用非明言意识(implicit consciousness)来交换无意识会丧失在弗洛伊德发现中所有有价值的内容。关于这两派争论的观点,见 Actes du Congrès de Bonneval(《波尼瓦大会会刊》), 1960, Desclée de Brouwer 发表于 *L'inconscient*(《无意识》), 1966。这个讨论预示了后来由保罗·利科的《论解释:关于弗洛伊德的论文》(*De l'interprétation, un essai sur Freud*)(Seuil, 1965)导致的他和拉康之间的辩论。《弗洛伊德和哲学:论解释的论文》, trans. D. Savage (Newhaven Conn., Yale U. P., 1977)。

语中，“tête fêlée”指某人有点“疯狂”（“a bit cracked”）。因此在这个自我中，总有一些思想者个人不能为了透彻思考而全面返回的非个人的或前个人的因素。例如，说“我能看见蓝色的天空”不会完全是真的。“如果我想精确地说出感知经验，我就应当说一个人在我之中感知，而不是我在感知。”^①我看到的不过是“我”死了；知觉和死亡都不是我作为主体的个人经验，思的主体只能把自己领会为“已出生的”和“还活着的”：生和死的界限躲避着它。思想站立在一个模糊的大地上，它回顾它，但看不清它，因为大地是“一种原初的过去，一个从不在当前的过去。”^②在未完成的主体目前站着同样未完成的客体，这里居住着被梅洛-庞蒂革新过却没有超越的唯心主义原初性：主体与客体的同一——唯心主义的基本命题——从未完成、不一致、半明半暗的状态中泄露出来。

感知哲学做了某种从“我”到“一个人”的置换（这个置换被匆忙和错误地解释为一种主体的超越，而它显然是一种从个人主体到非个人的和匿名的人的转移、运动）在梅洛-庞蒂看来，这使得一种历史哲学的建构成为可能。如果“我”怀着一个非个人的主体（“一个人在看”、“一个人出生了”，“一个人开始了”），那么这一点也同样适用于“我们”。这个匿名的集体心灵在自在和自为之间架起了桥梁，因为正是这个分离使历史事实成为不可理解的。

梅洛-庞蒂 1953 年在法兰西学院的就职演讲中说：“语言学所阐发的符号理论也许包含着一个能打破事物和意识之两难选择

① PP, p. 249.

② PP, p. 280.

的历史意义理论……索绪尔也许已经勾画出一种新的历史哲学。”^①梅洛-庞蒂也许是第一个从《普通语言学教程》中现实地要求一种哲学的人。这里他调动了它的结构主义来反对萨特的二元论。十年后,其他人又调动索绪尔来淘汰现象学。从《教程》中产生的“新历史哲学”不是现象学的。在这个现象学-结构主义的混合体中,我们应该指出一个事实,就是梅洛-庞蒂为了服务于他的历史现象学的计划,恰好动用了60年代后被用于反对一切形式现象学的思想权威。在50年代,索绪尔语言学和列维-施特劳斯的人类学都是他的同盟军。1961年梅洛-庞蒂去世后,这些同盟军似乎在反抗萨特的行动主义的同时,把自身转化为一般现象学的对手,结成了被命名为“结构主义”的一个不规则变化的阵营。

在《辩证法的冒险》中,梅洛-庞蒂责备萨特没有意识到“内在世界”：“问题是要知道是否如萨特认为的,只有人和物存在,或者是否也有一个我们叫做历史的,符号学和真理仍有待去到达的内在世界。”^②如果主体-客体的二分法是正确的,那么所有的意义都来自于人,所有为我的意义都来自于我。一个这样推出的唯我主义不可能设想历史而不保留每个个人在每个时刻对普遍历史所承担的责任,以及在他的每个决定中对历史负有的责任。一个人不可能说“我想”而不确定他是否喜欢,从面包价格、政府政策、人类未来以及它的过去到罗马文明、印第安舞蹈等等对他的意义。

因此对二元论的解决是应当有一种不在一般人性之外,但在

① 《哲学赞词》(*Eloge de la philosophie*), pp. 74 - 75.

② AD, p. 269.

个别意识之外的意义,即以符号的形式存在于所有意识当中。意义就它为我们而言,在我之外,这个“我们”由那些在场的人(能够说“我们想”)和他们背后无名的人类组成。这里梅洛-庞蒂引用列维-施特劳斯(关于他我在下一章会稍稍谈到)的著作来谈论“符号学”。但是实际上他的“符号学”的概念更接近黑格尔的客观精神而不是结构人类学。在他的演讲中他问道:“如果抛弃黑格尔的客观精神的资源,我们如何避免作为物的存在和作为意识的存在的两难困境,如何理解在历史形式和作为整体的历史中游荡的普遍化意义,它们不是任何一个我思的思想,相反唤起了所有的我思?”^①正是结构主义的结构为这个“如何”提供了一个答案:“存在于我们之外的自然和社会体系中,和存在于我们之内的作为象征符号功能的结构,指出了一种超越从笛卡尔直到黑格尔一直统治着哲学的主-客关系的道路。”^②1942年梅洛-庞蒂仍把结构主义称为格式塔理论(Gestalttheorie)。二十年后,他把结构主义列入对抗自然和精神之对立的十字军东征中。换言之,在他自己的《行为之结构》中谈“结构”的同样含义上来理解结构主义的“结构”,把它们和“格式塔”混同起来。的确他不是唯一一个犯这种错误的人。

符号学属于语言之列,那么,历史的可能性在于语言。梅洛-庞蒂的历史哲学(他的政治哲学)因此就是他的语言哲学。但是他认为语言必须在表达为姿势的灵魂和身体的统一上来理解。无论

① *Eloge de la philosophie*, p. 73.

② “De Mauss à Lévi-Strauss” (“从莫斯到列维-施特劳斯”),《符号》(*Signes*), p. 155, 这篇文章注明的日期是1959年。

哪一种姿势都不可避免地是表达性的。一种字体,一种走路或点雪茄的姿势上都是可识别的。既然有表达,就有意义的显示。当然这类姿势的意义还不是意向性的或含义清晰的,除非它遵守某个规则(例如遵守间谍们都同意的暗号)。按照梅洛-庞蒂的看法,姿势是一个在出现过程中或“初始状态”下的意义,因而它是意义的“机制”(institution),也就是说它产生意义。^① 在一种被胡塞尔激发的哲学中,历史正是真理或意义的历史,就它融入一个传统而言,而意义是唯一可以被不确定地加以传递的东西。^②

因此梅洛-庞蒂写道:“就身体和感官的使用使我们卷入世界而言,我们有了理解我们文化姿势(cultural gesticulation)的手段,而文化姿势又让我们卷入了历史。”^③ 语言解释历史,因为历史的意义在于它是意义的历史。“在世存在”或“身体本身”把我们置于语言的源头,就此而言身体的使用是表达性的。经过这些中介,感知现象学转换成了一种实践哲学——一种历史哲学,政治哲学。

如同我们看到的,语言理论(言说,表达姿势)和政治理论(实践,历史意义的所在)是不可分的,因此符号学(关于符号的理论)和历史理论这两极将定位随后法国哲学话语展开的方向。这些指导路线也使我们接下来能够评价所涉理论各自的地位。

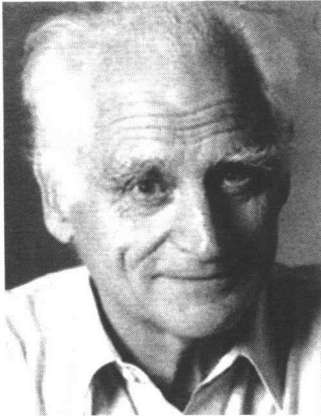
^① 梅洛-庞蒂1954-1955年在法兰西学院的课程题为:“个人和公共历史中的‘机制’”,课程纲要表明机制的概念是“对意识问题的弥补”,使“现象学向一种历史形而上学的进化”成为可能。(参:梅洛-庞蒂的《课程纲要》(*Résumés de cours*), Gallimard, 1968, pp. 59 and 65)

^② 见胡塞尔的《几何学起源》和德里达为他对此书的翻译所写的重要导言。这个导言将会得到进一步的关注。

^③ *Signes*, p. 87.



3 符号学



塞尔

Serres



1960 年的知识场景

法国现象学的抱负是在身体和表达的现象学的支持下,建立一个辩证的历史哲学,可是,1960 年以后活跃的一代则把辩证法谴责为幻象,拒绝从现象学通往语言的道路。战后最盛行的学说和即将被公众获悉的结构主义之间将是——或寻求成为——全面的对立。

辩证法曾经是 1950 年代的存在主义小部落的希望之乡。那时对一个人最大的攻击是他的思维方式不够辩证。1960 年代后,辩证法仍然是讨论的中心,但是已经需要修修补补了,它渐渐被看作是“同一逻辑”的最邪恶形式,而“同一逻辑”接着被认为是最大的哲学幻象。结构主义时代的哲学家在这里像是柏格森的注脚,他们称做“同一逻辑”的,是那种不把他者还原为同一就不能向自身表现他者的思想方式。与同一逻辑相反的是“立足于差异的思想”。在这个变化过程中,阅读海德格尔^①的效果清晰可见,伴随

^① “对于黑格尔,思考的事业是作为绝对概念的思想。 对于我(转下页)

着的是重新恢复的对尼采的兴趣。

最终,法国现象学的矛盾体现在,一方面它力图反抗“客观思想”(后者对“灵魂和身体”之类的对立负有责任),另一方面它又试图以返回到真正的我思的方式来达到这个目标。尽管“客观思想”在把任何事物仅仅还原到一个表象的对象上使世界贫困化了,但“真正的我思”或感知却并不比科学判断更少客观性(或“客观化”,像它据说的那样)。选择留在“意识哲学的笛卡尔视角内”^①的现象学无疑仍然是唯心主义的。它只不过使还原为对象的事物和还原为意识的思想间的关系更精致了。无论这个对象从此以后是一个“感知对象”(梅洛-庞蒂),还是这个意识被比作虚无(萨特),都没有改变它的核心:自我侵入到存在等于为我的存在的等式中。在巴门尼德说“存在者存在”的地方,现代哲学宣称“存在者是为我的”。

因此就现象学仍然保留着主体性原则而言,它被囚禁在“表象的牢笼”(德里达语)中。这里对现象学的批判与对辩证法的批判会合了,因为,什么是“主体”?“主体”(或“suppositum”^②)的名称用于指一个存在者,它的同一性(在这个词的任何意义上)保持稳定(保持、作为一个基础而抵挡变化),使它得以经受变化或

(接上页)们,思考的事业,暂时是作为差异的差异。”《同一与差异》(*Identität und Differenz*)(Neske, 1957), p. 37。

① 让·波夫勒,《存在哲学导读》(*Intr. Aux ph. de l'existence*) p. 121。在1947年的同样文章中,波夫勒写道:“只要哲学无论以何种形式坚持存在主体的内在性作为自身确定性的根基,它就要以主体性的溢出侵蚀了世界而受谴责。”

② 经院哲学中单一的实体。——译者注

变形。自从笛卡尔以来,所有主体中最具主体性的就是一个确定它的同一性的存在者,我思之我。主体的性质因此被限于意识之中。但是什么是辩证法呢,不正是最高的同一性概念(“思辨的同一性”或“同一性与非同一性的统一”),并最终认出了不仅作为实体而且作为主体(黑格尔)的绝对?由此,对现象学意识和同一性逻辑的双重攻击都聚在了反对一般主体的一个旗帜之下进行。

但什么记号标志着哲学被束缚于其中和它寻求逃避的锁链的打破——表象、同一性、否定性还是主体?单单从词汇表中勾销这些词当然是不够的,我们必须警惕不要把到达希望之乡的愿望误认为已经到达了那里。

这种事情可能发生在比如,人们宣布主体“被超越”了,其实不过是把重点放在了经验的非个人的和匿名的成分上,仿佛“主体”和“人”是同一个。“无主体的超越领域”^①的问题极大地塑造了当今的法国哲学。这里,现象学还原带我们返回的起源不是胡塞尔的“绝对自我”(有其唯我论的缺点等等),而是一个“某人”,是“我”可能从中形成的中立起源(既不是我也不是你)。这样的趋向在梅洛-庞蒂的作品中已清晰可见了,一个人格主体的缺席等同于一个非人格主体的在场。实际上,在许多宣布战胜了主体

^① 这个表达属于让·伊波利特。见德里达在《论文字学》中的援引和讨论(OG, pp. 84-5)。整个概念也或多或少地出自萨特的文章,“La transcendance de l'ego”(“自我的超越”)(1938,再版于Virin, 1965)。

的捷报中,不难发现对新主体性的提升。^①

^① 例如路易·阿尔都塞给历史下了一个非意识形态的定义:历史是一个“无主体的过程”。他的主体意指法律意义上“人”,这使他赞扬黑格尔是第一个把历史理解为无主体的过程的哲学家。无疑在黑格尔的著作中频繁出现的“精神”一词,已经暗示了阿尔都塞的“征候阅读”(symptomatic reading)(参看他为《黑格尔与现代思想》(*Hegel la pensée moderne*)的供稿, P. U. F., 1970, p. 106)。

结 构 主 义

恰当地说,并没有一个确定的结构主义哲学可以来和,例如现象学学派相对立。“结构主义”毕竟只是一种科学方法的名称。但是结构主义对哲学话语的影响却无可争议,其原因正是我们应当探寻的。解构(deconstruction)——它的影响就在此——取代了描述(description)。

现象学是对现象的描述。它把自身限制在现象之内,然后说什么把一个现象和另一个现象区分开来。但是由于它坚持“现象”意味着“对意识的显现”,最初对描述的要求就导向了把现象事物本身的存在“放进括号里”,从而把存在等同于意义。“还原”的目的就是:事物被还原为它“提供给”意识的“意义”。还原的第二步在于证明意识如何从给予(given)中(也就是从印象中)“建构”一个对象,这个对象正好具有那种意义(例如“意识之外”的立方体)。

为什么存在要还原到意义?胡塞尔始终把这看作任何人都可以完成的一个自由行动。事实上,现象学家从未成功地证明最初

对“悬置”(epoché)的选择是有效的,然而这一步却是决定性的。因此,禁止逾越经验的界限和经验总是某个人亲身经历的观念,作为现象学还原的偏见就显露出来了。换言之,现象学禁止在“存在”和“为我的存在”之间做出区分。一切存在的东西都必定能够被描述为由某人或他人的“亲历”(vécu)所提供的意义(le vécu对胡塞尔的“Erlebnis”的翻译)①。例如我的亲身经历(lived-through)有如下意义:我注视着—个立方体,我从接替看到的“边”和“轮廓”中建构了“立方体”的可感单位,等等。现在再让我们以梦、癫狂和神话为例。我们是如何对做梦者,幻觉的主人和神话讲述者对我们说的东西做出反应的?梦境的叙述、谵语和神话语言永远都是某个特定经验的表达:在第一种情形下是对世界的梦的经验,在第二种情形下是精神错乱的经验,在第三种情形下是神话的经验。所有这些都是“在世存在”的生存方式,在我们的科学经验和知觉经验这两种最熟悉的经验形式旁边,我们还必须放上这些其他的“生活经验”。而既然“生活经验”是真理的起源,一种现象学分析——例如对神话的分析——就在于描述“神话意识”,即世界提供给任何一个以神话方式来经验它的人的意义:“(如果)经验某物的人在那个时刻知道他在经验什么……那么就应当相信疯子、做梦的人或感知主体的话,我只需要确定他们的话语事实上表达的是他们正在经验的东西就够了。”②我着重于梦、谵语和神

① 在法语中,形容词 *vécu* 有现场报道,轰动性新闻,当事人亲眼所见的文学记载的意思(“我在那儿”,“和戴高乐呆了一小时”,“我亲身经历了这一切”)。

② PP, p. 335.

话这些例子是因为它们都是结构分析的特权对象。不久我们就会看到,结构主义是如何反对任何把要分析的话语当作“亲身经历”之表达的企图。

解构看来指示着一个否定操作,而描述暗示着对给予的简单接受。实际上,梅洛-庞蒂所说的“现象学实证主义”既非“返回到事情本身”,也非它所声称的“决心把自己限制在给予当中”,因为给予根本不像一个只需要简单描述的事实,给予是在诸如“意向活动-意向对象的关系”中“给予意识”的。存在应当是为我的,这一点不是经验告诉我的:它是先于任何经验的假定。“解构”就是揭露现象学这一天真想法的一种方法。“解构”这个词是德里达最先提出的,他用它来翻译海德格尔在《存在与时间》中所说的 *Destruktion*,海德格尔还说这个词不应当在消极意义上来理解(拆毁),而应当在积极意义上来理解(划界)。在德里达引入这个即将得到广泛使用的词之前,它只存在于语法学家那里,对他们来说它指的是语言结构的分析,而语言结构只有通过解构才能显示出来。例如,在把诗句转换成指涉相同的散文的时候,诗的结构法则就显示出来了。同样地,在哲学中“解构”的目的就是显示哲学话语是如何被建构的,解构因此试图提出一个“哲学话语的理论”(正如诗学是诗歌话语的理论)。这样一种纲领显然是批判的,因为哲学命题都意味着、或宣称是被事情本身掌握着,它只不过揭示出它指涉的事情,显示它,或“让它存在”。但是对哲学命题的解构打破了这个幻象。命题以它所是的方式被建构不是因为它反映了事情本身,因而允许事情向我们表达自身,它这样被建构仅仅是作为哲学话语内在限制的结果。对于诗歌也同

样如此，例如：

Oisive jeunesse
 A tout asservie
 J' ai perdu ma vie
 Ah! Que le temps vienne
 Qù les c? urs s' éprennent

(怠惰的青春/囚禁于万物/怀着敏感的心/我虚掷
 我的生命/啊！让时光来临/当心灵坠入爱河中。)

兰波(Rimbaud)

如果说这首诗呈现出它自身的结构，那根本不是因为某些生活状态(悔恨、渴望)引出了这种特殊的表达形式，在此之中说出它们的意义(包括不可表达的或不可说的内容)。诗人与其说聆听他心灵的颤动不如说聆听法语的指示，法语的资源 and 限制产生了统治着诗的诗性话语。的确，诗的表达宣称它越接近生命直接体验的某种自发的抒情方式，它越是被编码的。诗人越追求情感效果，就越接近其规则已倾向于程式化的通俗表达方式(小调、重叠、童谣)。在拉弗格^①所写的“悲观”诗中也是如此：

Quand on est mort, c' est pour de bon,
 Digue dondaine, digue dondaine,
 Quand on est mort, c' est pour de bon,
 Digue dondaine, digue dondain!

^① 拉弗格(Jules Laforgue), 19世纪法国象征主义诗人,“自由诗体”的创始人之一。——译者注

(你死了,就一了百了/笛各咚,咚咚,笛各咚,咚咚。

(重复))

这里开始遇到的问题再次出现了,不过用了一个新的词汇。被解构所揭露的“哲学话语”的幻想是,相信在哲学试图成为的“事情本身的话语”中,实现了从客体属格向主体属格的转换。事情本身通过哲学命题的渠道向你说话。

但是在什么方式上“结构主义”提出了哲学话语的问题?这里需要区分三类结构主义:

1. 作为结构分析的方法,结构主义比法国现象学还要历史悠久,而且对当前的争论完全陌生。

2. 就它与符号学(符号的理论)融合而言,结构主义通过成功地提出另一个意义概念而把现象学置于危机之中。

3. 就它仅是一种哲学“方向”而言,结构主义不过是个让公众熟悉了哲学转向现象学和符号学之批判的名称(第3类结构主义明显不关心“结构”)。

当代结构主义哲学也包括一个对符号学的批判,这个事实常常被忽视,因为人们认为在第2类结构主义,即人类学家的著作中已经可以找到哲学了。哲学家自己也分享和鼓励了这个错误,因为他们当中很少有人批评在“存在主义”(关于人的存在它说了很多,但对于存在本身却说得很少)和实践哲学(“现实的一切都是实践的”)中都能看到的哲学的人类学转向。

如果结构主义引发了现象学(在1960年仍占优势)的一次危机,是因为后者想在与法国当时著名的“人类科学”(首先是心理学和精神分析学,还包括人种学)的关系中来定位自己。根据它

的支持者的意见,现象学的力量在于它能够与人类学研究中最活跃的倾向对话,现象学一代人骄傲于他们为在人类科学中仅仅被模糊地加以表达的东西,赋予了严格的、哲学上可接受的表达。先是“行为”概念、然后是格式塔,然后是“结构”,在这些概念的支持下,人类科学拒绝了主-客对立,提出了一个“既非物也非理念”的中间性术语。而以灵魂和身体达到统一的真正“我思”的形式,现象学满足了它们的条件,为它们提供了一个它们渴望却无法阐明的两栖之物。

本质上,结构主义(第1类)只是一种方法。这种方法原则上与任何特殊的对象无关,在它着手处理符号系统(第2类)时才引起专家圈子以外的兴趣。最后,符号学引发了60年代有关意识和“人之死”的哲学讨论(第3类)。我们将详尽地看看以上各点。

什么是结构分析？

结构主义方法的始作俑者也许是莫里哀的《资产阶级绅士》(Le bourgeois Gentilhomme) (第二幕第五场) 中的哲学家。茹尔丹先生想给伯爵夫人写一封信, 用了下面的话: 可爱的夫人, 您美丽的眼睛让我爱得要死 (Fair Countess, I am dying for love of your beautiful eyes.)。在此之前他向哲学家寻求修辞学的建议, 得到了一个符号学的讲演。“我告诉你, 我只想要信中的那些词, 不过我希望它们是时髦的和安排恰当的。你只要告诉我一些重新排列它们的不同方式, 以便我能看到我想要的方式。” 关键概念显然是: “时髦的”, “安排”, “不同方式”。对这样一个问题的答案只能是结构的——可以给伯爵夫人写多少封情书, 包括所有茹尔丹先生句中给出的要素? 对这类问题的解答分两个步骤:

1. 通过一个程序把给定的整体(茹尔丹先生的句子)分解为各个组成部分, 确定其各个成分。
2. 确定这些部分可以结合的不同方式, 让各种信息都包含在

内。

这就是哲学家的方法,他把原来句子的几部分简单地重新组合,列出了可以得到的各种句子,每个变化都透露了新信息的可能性。

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
I Fair Countess	I am	dying	for love	of your beautiful eyes
II I am	for love	of your	fair countess	dying beautiful eyes
III Dying	I am	fair countess	for love	of your beautiful eyes
IV For love	I am	dying	of your	fair countess beautiful eyes
V Of your	fair Countess	for love	I am	dying beautiful eyes

哲学家提出的每个句子都是已知要素的一种数学置换,他给出的几个例子证明茹尔丹先生需要的情书由五个连续的位置组成,句子的五个部分必须被分配在每个位置上(为了简便起见,我们忽略刚才引入的一个变化:I am/am I)。因而每封可能的情书都能以相继关系构出来。不过,可能情书总和的特征是一个结构群,这个结构群相应于一百二十种关于五个成分的可能置换,可以用一个图表表示出来。让我们假定:

a = fair countess b = I am c = dying

d = for love e = of your beautiful eyes

可以写成:

(I) a b c d e

(II) b d e a c 等等。

这种数学结构的展示只是分析这封情书的第一步,茹尔丹先生真正要问的问题是:

茹尔丹先生:但是这些里面哪一种最好呢?

哲学家:你自己用的那一个, Fair Countess, I am dying for love of your beautiful eyes.

哲学家的回答确实找到了一种解决意义问题的有效方式。这儿用的符码(code)的意义与其说是赞美伯爵夫人的眼睛,不如说是让她知道她亲切的眼睛令茹尔丹先生神魂颠倒。对伯爵夫人来说,这些置换中的任何一个都说的是同一件事,即,“这是一个爱的宣言”——而且是哲学家打算逐条排列的一组习惯表达中挑出来的一个,如:“美丽的夫人,您热情的一瞥令我的心立刻化成了灰烬”等等。但是从另一个角度看,这些置换又不是等价的。因此结构主义者必须区分在120封信中都保持不变的外延(denotation)和每次都在改变的内涵(connotation)。习俗惯例赋予了1号排列以“自然朴实”的内涵,而且根据十七世纪的修辞编码,它也是最佳的。同样的古典编码可以把“精致”或“胡诌”分配给其他的排列。要进一步研究这个问题就应当提到罗兰·巴特,他把“内涵的所指”(即能指,译者注)等同于“意识形态”(在这个词的社会学、甚或马克思主义的意义上):“未来属于一个能指的语言学,因为在人类语言所提供的初级系统的基础上,社会是持续发展的次级系统。”这些次级系统是“神话学”和塑造意识形态(社会对

自身的表象)的话语。一个社会用时装、运动、女明星、权力的话语来表达自身,据此就可以展开对“时装话语”、“权力话语”等的结构分析。

关于什么是我们这里考虑的结构分析的问题,如果参照市场上可以得到的无数种《结构主义导论》,我们就常常会找到如下答案:如果分析对象的意义被认为是依赖于它各部分的排列,那么分析方法就是结构主义的。简言之,结构主义者认识到一个要素不能孤立于它的上下文以及“一切都是联系的”。这个定义(有效地复述了对教师如此亲切的关于“框架”的恒久定义)显然是难以接受的,像格式塔一样,它立足于一个“有生命的整体”的浪漫观念。实际上,结构唯一可接受的定义是数学家提供的。因此在法国,我们向布尔巴基*请教更合适:

我们现在可以阐明什么是在一般意义上我们理解的数学结构。在这个一般性称呼下的各种观念的共同特征是它们都适用于要素的类,要素的性质并不确定;为了确定一个结构,应当考虑涉及这些要素的一个或多个关系……然后假定这个或这些关系满足了某些条件(被列举的),它们是被考察的结构的公理。发展一个给定结构的自明理论就是从它的公理中推出所有逻辑结论,并禁止做出关于待考察要素的任何其他假设(特别是与它

* 布尔巴基,尼古拉斯:1939年建立的一个法国数学工作组的集体笔名,他们拟对数学做准确地鉴定。

们的特殊“性质”有关的假设)。^①

法国唯一遵守这样定义的结构主义方法的哲学家无疑是米歇尔·塞尔。因为他理解的结构既不是在建筑学意义上的(对各部分安排使“一切都牢固联系”),也不是在有机体的意义上的(在生命的形式上“万物息息相关”),而是在数学的意义上的。他为文化科学中使用的结构分析提供了出色定义:“对于一个给定的文化题材,无论是上帝、桌子还是脸盆,一种分析是结构的,当(且仅当)它把这个题材表示为一个模型。”^②

换言之,结构分析始于结构,即以纯形式的方式被定义为某些性质的关系,它构成了一组要素的特征,而要素的性质并不确定。从这样建立的结构的基础上,分析证明了某些文化题材(亲属系统或神话)是结构的一个“模型”,或结构的一个“表象”。那么到底证明的什么?就是这个题材和许多其他题材同构,既不多也不少。结构正是在两组题材的同构性上始终有效的东西。

实际上,结构主义在数学上(布尔巴基)和在人类学上都是一个比较主义的方法,在法国,乔治·迪美齐第一个用实例显示了结构比较的优点。他发现考察不同民族的神和传说不从题材的角度出发,而是做一个形式比较更为有效。他不是把印第安的神和罗

① “数学的构造”(“L'architecture des mathématiques”),《数学思维的大趋势》(Les grands courants de la pensée mathématique), Cahiers du Sud, 1948, pp. 40-41。

② 如果我们把集合E的要素、关系和作用过程翻译成集合E'的要素、关系和过程,对于E是真的一个结果翻译后对E'也是真的,对于E是错误的的一个结果翻译后对E'也是错的,我们就可以说在E和E'之间存在着同构性。

马的神做比较来阐明它们之间的相似性——不同宗教的汇合几乎可以使任何结果成为可能——他把一个万神殿跟另一个比较；也就是说比较集合而不是其中的要素，比较关系而不是名称。正是要素之间的这些关系，后来说的结构，在相同的文化领域内从一个集合到另一个都可以找得到。这样，迪美齐就显示了从一个印欧民族到另一个，在它们迥异的外表下，存在着相同的功能系统组织着万神殿和英雄史诗。所有的“题材”经分析都显示为一个单一“结构”的“模型”——君主、战争和生殖的三种功能系统（朱庇特、马尔斯、奎里努斯）^①。印欧各民族的万神殿因此是对应的。而且在各民族的万神殿和它的社会秩序表象（牧师、武士、劳力者）之间也存在着一致性。^②

不可能谈论一个特殊对象的结构——一个文本或一项制度。因为被结构的不是事物本身，如文学批评常常设想的（以至于有时待研究作品的原创特征引起了对其结构的兴趣），而是集合，在与其他集合的比较当中，这个事物被看作集合的一个表象。这就是结构主义为何从结构转向模型的原因；它重构或重新生成了它要分析的给予。就生产性而言，结构主义是现象学程序的对立面（我们还记得后者谴责抽象）。米歇尔·塞尔注意到了已经发生

① 朱庇特、马尔斯、奎里努斯（Jupiter、Mars、Quirinus）古罗马的三主神。——译者注

② 不用说迪美齐的著作属于宗教历史。这里简短的评论不妄图说明它在历史学家眼中的价值，只不过阐明一种方法。同样的意图也适用于后面要谈到的列维-施特劳斯和拉康。对于民族学家和精神分析学家来说他们的作品贡献了知识，在埃德蒙·奥蒂格斯的《话语与符号》（*le discours et le symbole*）（Aubier，1962）中可以找到对这些作家令人启发的评论。

的微小革命：“意义不再是其隐晦的语言必须被译解的给予，相反，是我们为了建构模型而给予结构的东西。”^①

如果如我说过的，塞尔也许是法国唯一一个其著作符合结构主义精神的哲学家，那是因为他的定义更多来自于布尔巴基而不是索绪尔。尽管索绪尔通常被唤作结构主义的最高权威，他实际上从来没说过“结构”，而说“系统”。“在一种语言中只有差异存在。”这就是为什么任何一种要素的知识都要依赖于系统的知识的原因。因为一个名称的价值是“差异的”或“对立的”，任何一个名称都是其他名称所不是的东西。是的，但是如果这个名称相等地和在同样程度上和系统内的其他名称相对，那么“万物都是联系”的，分析也就无从开始。

米歇尔·塞尔属于哲学只能在与科学的关系中构建自身的法国传统。哲学是一种认识论——这个主题对于世界上的每一种实证主义都是共同的。法国实证主义学派的原创性在于它把对科学的反思看作对科学史的一种反思，这是康德和孔德学说的交汇点。对于康德来说，哲学的事业是研究理性，这也是实证主义的纲领，不过后者产生了新康德主义而非康德主义本身，因为实证主义不同意康德赋予某些“范畴”和“知性原则”以绝对地位，认为“范畴”等只在与特定状态下的实证知识相关时才有效。在他们看来，虽然康德信仰理性的永恒构造，却无意中表达了牛顿的秩序。我们回想起在《纯粹理性批判》第一版前言中，康德提醒不要把那个对理性能力的批判混淆为对思想史上阐述过的著作和体系的批

^① *La communication*, p. 33.

判,但在新康德主义的实证主义者看来,虽然康德提出了这个警告,他也不过是传达了只对牛顿体系有效的理性概念,因而是一种理性的特定历史形态。对法国学派来说,《批判》的最后一章——“纯粹理性的历史”——意味着整本书(虽然康德在这个问题上只用了四页,显示了有待后来填补的空白,却透露出他对历史问题的紧迫意识)。这个业已变成整个批判的“纯粹理性的历史”,证明了哲学总是相应于实证知识的一定发展阶段,这类平行关系对新康德主义来说十分重要:非理性的数学危机解释了柏拉图,现代物理学的诞生解释了笛卡尔,牛顿解释了康德。依照此种观点,一个哲学的有效性要根据哲学话语对它时代的科学的意义来评价——我们处在评判此意义的有利位置上,因为我们处于历史的更高阶段。因此我们认识到亚里士多德犯了严重错误,莱布尼茨处处都是一个先驱,黑格尔有理由拒绝牛顿,孔德受到科学进步的吸引等等。

塞尔著作的原创性在于,他成功地在实证主义自身的基础上粉碎了它的教条。这个教条是什么?由于实证主义学派是历史的,它拒绝一种科学的完成状态。既然存在着一个科学史,科学真理就不是永恒的,也不是“无时不在的”(omnitemporal)(如胡塞尔所说)。这样就有对和错遭遇并且确定它们之间的关系如何的问题。对这个问题只能有两种答案,第一个用历史进步的理论拯救了一种唯一真理,而第二种否认进步的存在和肯定多元化的真理。第一个答案是实证主义的答案,根据孔德的“三阶段论”,以前被当作是真理的非真理,在一种或另一种方式上是真理的条件。要么因为非真理是一个歪曲地达到真理的尝试——一个现在看起来

幼稚的思想,因为它假定了从错误到真理的连续性(以至于错误也不是真正错的)——要么因为真理应当被定义为对错误的“超越”或“修正”,即所谓“辩证”的回答。加斯东·巴什拉则认为他自己用“认识论的断裂”(在神话的非真理、日常经验或现象学的“亲历”与科学真理之间的断裂)“超越”了孔德的连续主义(*continuist*)概念。^① 其他的答案是“视角主义”(perspectivism)。例如梅洛-庞蒂的现象学在科学经验旁边恢复了审美、神话、梦的和感知经验的真理(在这方面他大概更多地受益于卡西尔而非胡塞尔),在一个视角中丧失了意义的东西在另一个视角中发现了意义。

塞尔在他论科学史著作中,对比较主义方法的应用导致他打破了实证主义的计划。他注意到实证主义的最终信条,对科学史的信仰并不存在。实际上,在科学史的标题之下所提供的东西有时是一种科学区别于其他科学的历史,有时是一个伪装成“精神”或“理性”^②史的普通历史。他由此做出诊断:“只要还没有诸科学的历史,即知识本身、未分化的知识之流,就没有阐明这个形式

^① 特别见加斯东·巴什拉的《科学精神的形式》(*la formation de l'esprit scientifique*) (Vrin, 1938), 塞尔指出了这本书的清教灵感和它在 *la Réforme ed les sept péchés capitaux* (“改革与资本的七宗罪”) 中“告白者手册”方面,《差异》(*L'interférence*) (Minuit, 1972), 关于巴什拉的参照常见于《向加斯东·巴什拉致敬》(*Hommage à Gaston Bachelard*) (P. U. F., 1957), 以及特别是乔治·康奎荷姆的研究,《关于一个认识论的协议》(“*Sur une épistémologie concordataird*”), 重编于作者的《历史研究和科学哲学》(*Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*) (Vrin, 1968) 中。

^② *L'interférence*, p. 205.

(因为它还不存在)和其他形式之间诸关系的实践可能性。”^①因而一切必须重新开始。首先必须形成一种诸科学的历史;必须通过分析表明从一个时期到另一个时期之间的所有科学领域都有同形性,从而确定科学史上的时期或“时代”(在地质学的意义上)。要做到这一点,分析就要把在一定时间界限内的考察领域建立为同一个结构的模型,或者使它们能相互表达。例如,塞尔在他的论文中显示“古典时代”的科学反映了一个有单一的主题,有固定中心的主题^②。但是这种方法的成功很快表明没有理由把它限制在科学史内,在科学领域之外也可以进行从一个领域的语言到另一个领域的语言的翻译。各种系列的模型并不只限于这些学科当中,同样的主题也可以在文学、政治和宗教话语等等中找到和运用。于是,这个运动从“被称为科学的文化形式”发展到了全部文化形式,比如,“现代”不再仅是有固定中心的时代,而是蒸汽发动机的时代;热力学不是一种科学本身,而是在所有科学中反复诉说自身的东西:

突然地,一切都是发动机。发动机是世界活动的方式,海洋、风、生命系统和信号发射器,一切都在运动,从手工用具到宇宙,从历史到语言。一种普遍的事物哲学,不清楚我们是否就是从中产生的,因为生活在其中我们也几乎意识不到它。^③

① 《分布》(*La distribution*) (Minuit, 1977), p. 18。

② 《莱布尼茨体系和他的数学模型》(*Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*) (2 vols., P. U. F., 1968)。

③ *La distribution*, p. 286.

蒸汽机不仅被自然科学反复诉说(以热力学的形式),而且被马克思用他的资本积累、弗洛伊德用他的原始过程,尼采用他的权力意志和永恒轮回,柏格森用他的两个来源,一个热的,一个冷的等来反复诉说。同样的主题也出现在米什莱、泰纳的绘画,左拉的小说等等中。

因此关于文学流派的划分没有价值,一边是知识(能够区分真假的),一边是虚构(既非真也非假)的划分也没有价值。作为同型性艺术的鉴赏家,塞尔从拉·封丹的寓言中引出笛卡尔的《沉思》,从19世纪思想家的著作中引出火车头,从一个叙述中引出一条数学法则,从一个证明中引出一个传奇,从一个传奇中引出一个证明。这里根本不是奇思妙想地搜寻类比的问题,而是把一种语言翻译成另一种语言的问题。这里存在的不是解释(对表象背后隐藏的内容的发现),而是形式的相似性(同型性的发现)。“我们玩猜谜游戏,揭穿伪装。但是只要变形法则,完整的指示系统和跟着录音装置、排列整齐的合唱队还没有到位,就真正什么都没有做。”^①说所有文本都是互表达的(*inter-expressive*),意味着知识文本和虚构文本之间的区别取消了,不是用强力取消的,而是通过一个以一方开始到另一方终止的路线的设计。

作为实证主义基础的真理和错误之间的对立,或者换一种说法,科学和寓言之间的对立最终显得粗陋和表面化了,首先,“传奇的研究是一种传奇,神话学的研究是一种神话。”^②因为首先,把

① 《翻译》(*La traduction*), (Minuit, 1974), p. 265.

② *La communication*, p. 226.

一种知识话语(它把自身设立为神话语言的“元语言”)翻译成神话是可能的。其次和反过来,神话已经是对一种对神话学的研究,因为结构人类学的原则可以在例如莫里哀的喜剧中发现,还有被莫斯的《论礼物》(*L'essai sur le don*)在《唐璜》中找到。^①

寓言并不是懵懵懂懂表达的科学的雏形,像科学史连续主义理论所坚持的那样。它也不是巴什拉穷追堵截的反科学,是科学为了建构自身必须予以反击的迷信(非连续主义的反题)。寓言内在于科学。“没有幻觉的知识是彻头彻尾的幻觉,在其中一切都丧失了,包括知识。它的定律可以勾勒如下:没有比无神话的知识更天真的神话。我想不到还有其他人如此深地沉浸在带有知识的神话和带有梦和幻想的知识当中。”^②此后理性的概念必须坚决地革新。说希腊的逻各斯(logos)用一个成功的“认识论断裂”战胜了神话(muthos)(如同健全感觉战胜了胡言乱语)不是真的,事实上是理性安排了秩序,然后宣布“真实的就是合乎理性的”。从这个合理性观点出发,神话安排的宇宙就是一种无序。但是现在是把理性秩序理解为一种无序的特例的时候了。以此眼光看,真实的就不是合乎理性的,尽管合理性就它自身来说是真实的(但是只是一个例外)。神话显示给我们的恰恰是理性的不可思议。^③

① 参“唐璜的礼物”(“le don de Dom Juan”),在《论礼物》中。

② *La traduction*, p. 259.

③ 见《分布》的前言。

交 流

当结构主义在法国发言的时候,人们还没有立刻把结构分析方法本身当作一个规则,而是把这个方法应用于信号系统(sign systems)。理论上,没有什么规定了结构主义跟信号有在先的特权关系。也没有任何东西责成信号科学必须是结构主义的,在这个方法和那个研究领域之间没有什么关联。借助交流的概念,这两者——信号系统和结构分析——才结合到一起。

制作信号是为了用于传播、交换或交流。而交流,对于在满意的条件下解决信息(message)传输的问题是必需的。交流工程师以如下的方式分析问题:

1. 在交流渠道的入口上,一个从消息(information)源到信息的通道、也就是到某些信号的发出必须是可能的。

2. 在出口上,信息必须能被解码:一个从信号接收到译解的通道必须是可能的。例如,油箱里的油低于警戒线以下,汽车仪表板上的指示灯就亮。任何时候司机依照一个符码(code)——其词汇限于两个符号(开/关)和只允许两个信息的发出,打开这里的点

火装置,交流就建立起来了。每个信号的价值如索绪尔认为的,是“纯粹差异的”。可以有效地设想“开”的指示灯意味着“没问题”,而非“警告”。

这就是交流理论达到信号系统的方式,任何符码的性质都已是可预见的。

1. 符码先于信息。如果发出一个信息总是包含着“编码”和“传递”一点消息,符码从来不是它的使用者在实际交流的过程中生成的。符码先于它所有假定的使用,并决定了它所有可以被使用的场合。另一方面,一种符码用另一种符码来传递始终是可能的(在摩尔斯电码中,关于一个特定视觉信号的符码可以达成一致,等等。)

2. 符码独立于信息。根据定义,最原始的符码必须允许至少两个信息的发出(“是”/“不”)。一个已发信息的价值可以加以测量;在同一符码中,这个信息和所有其他信息都有可能关联,由此得出,出乎意料的信息是不可能的。信息从来不包含以前没有的或不可预见的东西。这是从消息理论的出发得出的逻辑推论。从接收者的角度研究交流现象是自然的,因为交流工程师最关心的不是在交流渠道的入口上做了什么或说了什么,而是在它的出口上显示了什么。就信息像它被发出时那样被接收而言,交流才存在,也等于说,就信息传递过程不能造成信息的改变和扭曲而言,交流才存在。无论何种信号——噪音、鬼脸、姿势、语调——用于描述被编码的信息的生成,连续地记录它们的接受者都能够把他接受到的东西和没有接受到的东西比较,说过的东西和还未说的东西比较。

3. 符码独立于信息的发出者。在信号传输开始前,接收者已经知道了有可能要说的一切,他不知道的只是实际上什么会说。我们由此必然断定,无论符码多么丰富,可能的信息总量都是有限的。通过把可说的东西固定下来,符码定义和规定了能发布信号的所有情况,从而也禁止了任何与其他它没有选择的方面的联系。对于发出者来说,发出一个信号就是接受这套符码的限制。说信号输出者表达了他自己或传达了他的经验是不合适的。如果我们把信息源(例如对油箱里的油的水平的监视)叫“经验”,符码叫“语言”,它们两者之间的裂隙就很明显了。虽然信息源会遇到所有可能的状况,符码却提前选择了某些状况,把它们固定为能发出的信号。因此,油箱符码选择了“空”和“满”的区别,而忽视了其他状态,比如“半满”“快要空了”等等。

我们应当记住对交流的物质过程的分析偏向接收者(因为交流的价值最终由接收终端来评价),另一方面,它强调发出者的困难位置,因为他必须对一个根本上新的处境给出解释,同时用一套符码来提前限定他表达的范围(以及事实上,禁止表达他自己,即表达他本身“无声的”、特殊经验的“纯粹意义”)。如果我们现在把语言现象当作交流现象,把所谓的“自然”语言当作人们在他们之间传播信息所使用的符码,我们就获得了符号学结构主义(第2类)。而且更进一步,如果我们把社会生活整体比做一个信号交换的过程,我们就达到了列维-施特劳斯所定义的结构人类学,或把人类学还原为符号学。^① 一般来说,结构主义主题体

^① 1960年在法兰西学院的就职演讲中,列维-施特劳斯要求在(转下页)

现在雅克·拉康的著名口号中：无意识像一种语言一样被结构。（无意识）被结构，也就是说它是一个结构分析的可能对象，这一点使它跟语言一样。如果社会人类学自称是结构的，是因为它建立在一个假设之上：社会生活“像一种语言一样被结构”——条件是这儿的“语言”意味着一套交流符码。

符号学坚持认为人类语言等同于一个交流系统。对于工程师构造的符码来说能获得任何东西，语言也能获得，只要该变的都变 (*mutatis mutandis*)。因此结构主义(第2类)有如下三个标准：

1. 能指先于所指。语言绝不是一种媒介、表达手段、内部和外部的一个中介渠道，因为符码先于信息。因此也没有任何原初的亲身经历和任何强制地表达它的需要，以至于需要发明一种与“亲身经历”相应的表达形式。信息不是一个经验的表达，毋宁说与经验相比，它表达了使用符码的可能性和限制，从这里产生了说未预料的事情的困难。那些超出了“被编码”的符码的可能性范围的东西如何？这个问题的答案在于第二个标准。

2. 意义来自于无意义。符码独立于信息，无论发出信息的意义是什么，它已经被包含在语言当中了。但如果是这样的话，交流难道不会简化为一套已记录的信号的交换，包括在一套惯例和礼仪的符码中？生活如何能束缚于习俗惯例？在这样或那样的场合下，谈话人必须用这样那样的方式讲话，用这样那样的一套表达，和这样和那样的人他必须这样那样的回答，无论涉及什么样的不

(接上页)索绪尔指定和得到公认的符号学中为自己的学科留一席之地《结构人类学》(cf. *Anthropologie structurale*), vol. II, Plon, 1973, p. 18; trans. Clare Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, London, 1977)。

同情况。这就是为什么说话人生发意义的唯一方式是生成一个缺失意义的、即还未被符码预见到的信息(可以称为“诗意”的信息)的原因。无意义因此是我们为了生成意义而吸收的储库。意义是无意义的结果,这个被德路兹称为“意义逻辑”的理论是结构主义的“驴桥”(pons asinorum,笨人过的桥)。只要提一下列维-施特劳斯的“漂移的能指”和拉康的“能指的隐喻”这两个杰出例子就够了。

列维-施特劳斯解释说所有人类语言都包含“漂移的能指”,或语言共同体接受为形式完全的、但是没有任何确切意义的表达。列维-施特劳斯说,能指的每次使用,对于所指都是不充分的。^①这里“不充分”必须在下述意义上理解:每次说话人都遭遇到未知的东西,他对要说什么一片茫然,因为在符码中没有与这个前所未有的状况相应的信息,让他能够传达给其他人。既然未知状况向说话人展示出未知的、新的、神秘的东西,他就无法把它混同为任何他用共同体的符码能清楚地加以表达的东西。我们如何能解释人身上把未知看作未知的可能性(因此寻求了解它,即让未知消失)?解释的可能性在于语言的本性。有言说的能力是一回事,说什么是另一回事。在第一个开口说话的那一刻,他就经受了决定性的考验,有了他掌握的语言,他可以说他的语言授权让他说的一切(在他的语言能力上,没有什么阻止他诵出《创世纪书》或

^① 列维-施特劳斯所用的“漂移的能指”概念解释了人类思想的非科学形式(艺术、诗歌、神话、魔术等),见“马塞尔·莫斯著作导论”(“Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”),列维-施特劳斯发表在马塞尔·莫斯的《社会学与人类学》(*sociologie et anthropologie*)(P. U. F., 1950)中。

牛顿的《原理》),可是他却没有什么可说(因为缺乏任何知识,缺乏一个所指)。能指对所指的不充分性就在那一刻完成了;能指的整个领域都是漂移的……

在拉康的隐喻概念上我们有了另一个“意义逻辑”的版本:“隐喻恰恰位于意义从无意义中产生之处。”^①说是什么?如果说是为了说一些值得说的东西,说话人还愿意用符码,或从符码库里提取一个信息来传达他的观察和欲望吗?解决办法就是,输出惯例所未预见的信息,从而迫使语词说出某种完全异于“语言宝库”里所指示的东西。在隐喻上,拉康返回了弗洛伊德的浓缩(*Verdichtung*),所有文学创作(*dichtung*)的源头(诗歌或神话)。对此的公式是:一个词指向另一个。它也是精神分析学家(在拉康眼中是最纯粹意义上的信号接受者)关于 *lapsus calami* 或 *lapsus linguae* 的公式(“普通语言中使用的拉丁词,指口误或笔误,说或写一个词来代替另一个”——利特瑞^②)。在口误或笔误的情况下,按惯例无权在陈述中出现或被压抑的能指,被另一个未曾预料的能指——显指(*the manifest signifier*)所取代。这个补偿物产生了拉康所称的“意义的效果”。与传统修辞学的理论相反,在说出的句子中起重要作用的显指的所指根本不是什么玄妙的能指,而是借助一个能指和另一个能指的交换,释放出的一种新意义。通过这种方式,表述的主体有时可以交流一些语言惯例禁止他说的事情——即他欲望的意义:“在能指对能指的替换中,一个诗意的或

^① 《拉康选集》(*Ecrits*), (Seuil, 1966), p. 508; trans. A. Sheridan (London, Tavistock, 1977).

^② 指利特瑞(Littré)编写的著名《法语大词典》。——译者注

创造性的意义效果产生了。”^①正如我们看到的,弗洛伊德对口误和笔误的解释,同样适用于笑话(Witz)和征兆,也清楚地揭示了埃德加·爱伦坡所谓的“诗的起源”。

3. 主体遵守能指的法则。在处理语言的时候,现象学把自身置于言说主体一边,并把言说视为肉体表达手段之一。言说被定义为一种姿势,即通过固有的身体来“在世存在”的一种方式。在其“口头姿势”中,言说主体成为他的话语意义的源头:“语言姿势像所有其他姿势一样,描画了它自身的意义。”^②语言仅仅这样被建构,一种语言仅仅是“言说主体”在各种场合发明了的表达库中可获得的意义的总和,并且属于“主体际的”(intersubjective)共同体。相反,符号学把自己置于接受者一边。只要信号是差异的,后者接受的信号就能传达信息。对接受者来说,破解信号就是给予说话人两重或多重选择,允许他在用他掌握的符码的帮助建构起来的。可以同样为他所有的全部信号中,选择最准确的信号。这样的建构程序丝毫不反映信息源上的事件,没有什么表明信息源的状态让它自身有对符码的需要。当然用这样的方式建立起来的人工符码是为了提供对信息源所发生的事情的工作知识,但是既然我们不知道“自然”语言的作者是谁,就没有理由假定在语言和经验之间存在着任何先定和谐。符码,而不是它的发出者,决定了什么是相关的和什么不是相关的。如果语言是一套符码,那么当言说主体发表评论或其他的时候,就是语言每次在说。语言不是

① *Ecrits*, p. 515.

② *PP*, p. 217.

一个让“始终无声”的经验的意义化为口头表达的姿势,因为无声的经验本身没有意义。意义伴随着能指出现,或者伴随着“是”和“不”、“有”和“无”之间的首次对立出现。信号的意义(如果是可能的话)不是经验的意义,也不是经验先于一切表达就有的意义,它是经验在一种话语中得到的意义,这种话语根据一套特定的符号,也就是一套指示对立的系统表达了它。

拉康坚持语言和经验的异质性,人是“有生命的能言说的存在者”,这是希腊对人的定义。但是生活并不完整无缺地传达为言词。人必须用请求的形式向另一个人表达他的需要——而且用这个他人说的语言,即“母语”来阐述他的请求——这迫使他服从能指。服从在他身上导致了一个反常的效果(就体现在自然的、精力旺盛的动物生命的简单性上的规范而言):欲望。人有欲望,就他是一个主体而言,但主体不再意味着意义的“绝对起源”,而实际上意味着“臣服于能指”(正如在绝对君主制中一个人是“国王的臣民”)。的确,一旦他者(例如母亲)同意了主体的请求(例如为他提供他所要求的营养与照顾),她就不仅仅满足了一种需要,而且显示了这个要求令她愉快,她的回应因而泄露出某种她自己的“美好乐趣”,她的欲望。对这个要求的回应是一个爱的证明。因此,匮乏和不满足就不可避免地出现在主体和回应他的人的关系之间。为回应这个要求给予的特定对象固然平息了饥或渴,但是没有什么礼物足以作为爱的证据。每个爱的证据都是“象征的”(在此意义上人们说到对伤害的“象征性补偿”,这种补偿也抹除了礼物带来的些微荣耀),从来都不够。因为爱的要求在两方面都是无限制的、过分的(首先在母亲一方,然后是在孩子

一方),绝对客体的镜像——欲望对象——形成以填补语言在人身造成的“鸿沟”：“欲望既不是对满足的渴望,也不是对爱的要求,而是从第二个减去第一个所获得的差异。”^①

现象学和符号学的对立可以概括如下:对第一个学派来说,基本的问题是指称(或指示),对第二个来说则是表述(enunciation)。现象学问一个陈述如“三角形的三内角之和等于两直角”如何能被认为是真的,因为我们知道我们生活的世界中没有完美的三角形。既然这样的陈述所指示的对象也不存在于另一个世界中(理念对象的天空),因此无论如何,我们必须在这儿、在我们所在的世界寻找它,然后返回到它的起源(被知觉的对象)来重建科学的谱系学。符号学则把注意力转向说话者和表意系统(the signifying system)之间的关系,这个表意系统使他能在说出话语的时候,建立他自己和说同样语言(同样系统)的他人的某种联系。能指被插入到现象学家的知觉主体和法则之间,而且这个能指决非源于感知的身体(经由诸如“姿势”和“表达”这样的概念)。姿势、鬼脸、发音本身不能引入是和、不在场和不在场的对立,而这些对立是所有表意系统的基础。

^① *Ecrits*, p. 691.

结 构

但是在这一切中结构主义在哪里?“符码”这个词源于司法术语,的确,符码在交流中起了法律的作用——它是要生成和接收信息就必须遵守的规则。我们现在必须考察一下这些规则在哪些方式上是具有结构的系统。

在符号学中,“信息”的收集建立了给予(given):例如人类学家“在田野”收集的报告记录,或关于某个民族的一系列民间传说。把所有这些文献资料确定为信息的任务就是发现哪些符码使它们得以生成,而其他的都遗失了或成为猜测性质的。把资料分割成最小单位,确定典型的种类,发现在语段系列中可以获得的规则——所有这些都是符号学家的日常工作。这些程序与研究某个不为人知的语言的语言学家的工作是相似的。在这个工作程序中,哪里可以发现结构主义者的偏见?对一个首次研究一门语言的语言学家来说,一旦语法和词汇建立起来,研究工作就算完成了,在这两种情况下都提出了结构的,即比较的问题。词汇使要研究的语言可以和语言学家自己的语言相互交流,通过提出把第一

种语言翻译成第二种的手段,它揭示了它们之间的同构性。语法则在它的方面提出了类似的问题,因为他自己的语法范畴不能直接地运用到他要研究的语言上,语言学家就必须找到一种途径来使他自己的范畴和其他语言的范畴显示为更一般功能的特例,显示为对每种语言都必须解决的同样问题的不同回答。这里他再一次不得不寻找一种语言和另一种之间的转换规则,并建立起一种和另一种的形态学法则上的一致性。

一个符码是被结构的,因为它总是按照一个初始的惯例,参照另一个符码被构造。一个符码的定义就是它能被翻译成另一个,这种可定义的性质叫做“结构”。

列维-施特劳斯认为他的人类学也有权利要求由索绪尔勾画出其纲领的符号学(他称之为“符号学”)的称号和属性。同时人类学也表现为结构的。就它是符号学的而言,这个人类学学派提出了一个关于社会生活性质的假设,一个可以描述为交换主义(exchangist)的概念,并且主张:“一个社会由彼此交流的诸多个人和群体组成。”^①

这些群体首先是家庭部落,它们通过交换妇女来彼此交流。交换遵守异族通婚的规则,后者从总体上建构了亲属系统。所有规则中首要的是禁止乱伦,或禁止把应该给其他群体的妇女留在家中。就它是结构的而言,列维-施特劳斯的人类学打算在各种交流系统之间建立联系,这可以通过两种方式实现。一种是把一个亲属系统和其他文化中观察到的不同亲属系统相比较,另一种

^① 《结构人类学》(*Anthropologie structurale*), vol. I, Plon, 1958, p. 326; trans. Clare Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, London, Allen Lane, 1968。

就是跟支配其他交流方式的系统比较。列维-施特劳斯解释说社会交流有三个层次:妇女,财富和适当的信息(其系统是语言)。

这个人类学的最终目标是找到一种根据它们的彼此联系表达这些系统的手段:“社会生活不同层面的分析必须进行下去,直到达到从一个层面到另一个层面的过渡是可能的程度;也就是说,阐述一种普遍符码,它能表达从每个层面上产生出来的特定结构的共同特征。”^①如果最终达到这个程度,那么,随着普遍符码的出现,所有结构的不变性也就找到了。纷繁芜杂的文化、语言和习俗就可以完全得到解释,即还原到人类本性的统一性。而且为了解释这个所有文化在经过结构分析时都会显现的统一性,列维-施特劳斯告诉我们说,我们必须假定有一个“人类心灵的无意识活动”,在结构应用于人类经验所提供的不断变化的内容当中存在着。环境的多样性解释了文化的多样性,而人类心灵的同一保证了它们之间的相互交流。

“人类心灵”“无意识地”阐发结构的观点是如此模糊,以至于不去寻求它的意义或许更明智,特别是既然列维-施特劳斯对此也没有过多提及。假如把这个观念进一步发展下去,就会得到各种泛神论:社会结构是心灵结构,后者复制了大脑结构,大脑本身又是整个宇宙在其中反映的物质的一部分。^②这种神秘无意识的含义几乎不重要,因为只有当“普遍符码”被发现的时候,列维-施特劳斯的假设意味着什么的问题才会被提出来;因此我们还有足

^① *Anthropologie structurale*, p. 71.

^② 《野性的思维》(*La pensée sauvage*), p. 329.

够的时间来提出对此问题的解释。另外,比作者本人还强调这些深奥的公式是不公平的,因为对他来说,“哲学问题”和“用科学工具暂时无法解决”的问题是一回事。

我们已经看到结构主义,在这个术语的符号学意义上,建立在把人类语言比作一种交流符码的基础上。但是这个类比揭示了一个明显的差异:一种符码是被建构的,可是一种语言不是。要建构符码,我们需要一种语言。首先,一种“自然”语言不是符码,我们可以说法语不是法国人出于单一的交换信息的意图,在所有谈话之前达成一致的一套规则。这样一个原始协议不仅决不会发生,而且语言也从来没有符码那样的单义性(在符码中每个符号的语义价值都是固定好的)。这就是为什么拉康不再说符码而说“能指”的原因(意即一个能指总是或多或少“漂移的”)^①。其次,符码的建构总是在自然语言中进行的。

结构主义的悖论在于,它通过表明能指不服务于主体,也不受后者“指示意向”(如现象学家所说的)的委托来宣布它的计划(向“意识哲学”开战)。它想要表明人服从于指示系统(先于我们每一个个体)。但是这个证明求助于来自信息理论的概念,也就是求助于工程师思想,后者的目的是借助更好的交流技术手段对人施以全面的控制(如他们把他们的科学叫控制论所暗示的)。在这个计划中没有什么能严重威胁到“我思哲学”,或哲学中的笛卡尔倾向,除非我思(一种形而上学立场以及一种“掌控和占有自然”计划的基础)被混同于心理学的反思。

^① 见 *Ecrits*, p. 806。

人道主义论战

如果把结构主义仅仅看作社会科学内部的方法之争——“方法问题”，如萨特在1961年所说的，就不可能理解在知识分子当中关于结构主义论争的深刻性。

或许要承认，初看之下，结构主义几乎不配它在十年来扮演的角色：一个毁灭的福音，一个颠覆性的真理，一场勇猛的突破，对西方逻各斯和它的种族中心论的首次猛攻……结构主义最初并未把自己扮作天启福音的骑士，而是更小心翼翼地打扮成扩大的理性主义。如列维-施特劳斯所承认的，它的目标是“一种超理性主义”^①（一个模糊的表达，因为不清楚他指的是“一个更强大的理性主义”还是“某种接近科学的超现实主义的东西”）。这方面正是梅洛-庞蒂1959年在一篇评论列维-施特劳斯著作的文章中所接受的：“因此我们的任务是扩大我们的推理，使它能够把握在我

^① 《忧郁的热带》(*Tristes tropiques*, Plon, 1955), trans. J. and D. Weightman (London, Cape, 1973; Harmondsworth, Penguin, 1976)。

们自身和他人那里先于和超出理性的东西。”^①正如我们已看到的,这恰是梅洛-庞蒂在1946年从对黑格尔的解释中所期望的。

扩大的理性的一个使命是理解非理性,后者以两种形式触及我们:我们中间的疯子(“超出理性的”)和我们之外的野人(“先于”理性的)。因此精神分析学(它用它的无意识概念把非理性介绍给那些相信自己拥有健全理智的人)和社会人类学(它研究“原始人”的古老行为)享有特权地位。如果这些科学能让我们理解非理性——在梦、精神错乱、巫术和禁忌中的——那么西方成年男性的理性就会遭遇逆流,但是有助于一个更普遍的理性。没有什么比结构主义与理性自身的大踏步前进更为合拍的了,因为结构主义最终寻求的是普遍的不变者。在人类学领域内,结构主义者正好是科学要求的代表。正如运动科学(物理学)是关于变化过程中保持不变者的知识——即运动物体在空间中的位置变化和这些位置在时间中所处时刻之间的不变关系——因此人类科学是关于在任何可能的变化中保持恒常不变者的知识;这里变化相应于文化方向的迷失,到异国或古老地域中的旅行。

我们能在何处找到论战的基础?真相是,在看起来是一场关于这个或那个方法之优点的争论背后,存在着一个政治分歧,也许不是和每个人有关,但是和知识分子有关。

如同我们已看到的,符号学把所有问题转换成话语分析,把发出者对于符码的关系,或用拉康的术语说,主体对于能指的关系置于首要地位。结果是意义的起源不再位于现象学家曾经认为发现

^① 《符号》,p. 154。

了它的地方:话语的作者,相信正在表达他自己的个人那里,而是在语言本身当中。让我们以一个神话叙事为例。这个神话的意义不是在叙述者的“亲历”中,它不应当被读作某个“神话意识”的表达。神话是复述;故事的叙述形式不是由叙述者发明的,因为它先于讲述而存在,可以被当成一个允许神话信息发出的规则。因而为了确定神话的意义,必须把它与相同文化总体内流传的其他神话相比较,并重构它的规则。叙述者受制于这套规则的限制,叙述很少依赖于他自己的想象。支配着他所属的特定文化领域内的传说的语法,预先决定了他的主人公和他们历险的意义。例如,如果“巨人/矮人”或“公主/牧羊人”的对立在这套规则内有意义,那么主人公的大小和职业就不再是一个选择的问题。由此得出,神话叙述者不过是实现了这套规则内在的可能性,或是他为了说话就必须服从的指示系统内在的可能性。最终,确实是结构决定了在一个给定的场合可以说什么——有时是必须说什么。

起决定作用的不是人,而是结构!人是无!这就是公众舆论从结构人类学研究中得出的教训;或者去读读那些批判现已过时的“人道主义者”的评论,我们也会有这样的想法,但这不是这里的主题。

我们知道,在《群体心理学和自我的分析》中,弗洛伊德花了一章去研究两个他叫做“人造群体”的机构——天主教会和军队。弗洛伊德问,这些群体一直在经受时代的考验(迫害、失败等等),如何解释它们的连贯性呢?当然,任何大众组织的力量源泉是众所周知的,俗话说:“纪律是军队的脊梁。”但是让弗洛伊德惊讶的是个人如此驯服地服从纪律,牺牲了他们的独立乃至生命。他认

为爱是唯一能让一个人为了他自己的利益甘受此屈辱的力量。因此“人造群体”的纽带是利比多,士兵和信仰者由于他们共同的激情而爱他们的领袖,相互友善。

几次评论过这些段落的拉康认为,教会成员或军队同志之间的爱的纽带是通过话语建立的。^① 纽带是符号化的。机构——教会、军队——的自我运转是与它们保持它们的基本符号的程度高度一致的,也就是说它们是一个指示系统。在如此组织起来的共同体内,正统等同于严格遵守形式,以一定的方式,使用“神圣的”语词来言说是重要的。在每个正统机构中,能指的同—性是关键的;除此之外,每个人高兴怎么理解都可以。

因此,如同马拉美想到的,破坏语言和指示形式将会颠覆共同体。^② 拉康在他1970年的研讨会上,肯定社会纽带是被话语建立的,这个公式无疑是关于结构主义争论最重要的东西所能给出的最好表达。

应当注意到1921年弗洛伊德选择德国军队和天主教会为例,是因为在当时这两者是最显而易见的人造群体(尽管他也提到像“社会主义党”这样的政治组织未来会代替宗教组织)。但是在1960年代的法国,知识分子更可能遭遇的“人造群体”是共产党(和渴望获得“无产阶级革命领导力量”的法国极左小团体),以及各种精神分析学会。

^① 见“1956年精神分析学的状况”(“Situation de la psychanalyse en 1956”), *Ecrits*, p. 475。

^② “我们触摸到了诗行”(“On a touché au vers”),《音乐与文学》(*La musique et les lettres*)。

在这种情况下,首要的符号学论题就获得了政治意义,并且提出了这样的机构对它们的成员所运用的权力的问题。如果能指对于主体真的是外在的,那么工业社会的各种政治话语就可以比作原始人所谓的神话叙事。在这两种情形下,维持共同体的语言都先于个人,并使每个人得以讲述他所遭遇的事情,也许不是按照这些事情实际发生的,而是按照他人理解它们的方式。一个党员在听领袖讲话或读共产党日报《人道主义》(L'Humanité)时体验到的满足感,就同列维-施特劳斯在论“符号功效”^①的文章中所说的,一个生病的印第安人被部落的萨满治愈时的感觉一样。列维-施特劳斯把印第安人的萨满比作西方社会的精神分析师,作了如下的论断:

萨满给生病的妇女提供了一种语言,借此她未表达的,或否则就不可表达的精神状态立刻得到了表达。也正是这种向口头表达的转化——让否则就是混乱的和不可表达的真实体验有可能经历为一种有序的、可理解的形式——促使了心理过程的释放,即在有利的方向上重组了生病妇女遭受的经验序列。^②

能指外在性的符号学定理因此必然带来政治的效果。我们社会自命的“政治意识形态”,更准确地说是神话,它们的符号功效(信仰者的忠诚、大众的拥护)不能保证它们与它们声称去描述的实在相应。列维-施特劳斯在这点上说得很清楚:“没有什么比政

^① 《结构人类学》(*Anthropologie structurale*), I, ch. x。

^② 同上, I, p. 218。

治意识形态更像神话思想。”^①一个神话是对一个奠基事件，一个曾经在一定时期内（开端）或在所有时期里（因此交由节日去重演）有特殊地位的事件的解释。列维-施特劳斯注意到的，这恰恰是法国大革命这样的事件在法国具有的地位，不仅在一般化的政治意识形态中，而且在，例如萨特的思想中。如《辩证理性批判》中可以找到：“一个首位的人类学文件，如果我们想要理解我们时代的神话，研究它是必不可少的。”^②

随着符号学的出现，“历史意义”的特殊观念变得模糊了。梅洛-庞蒂不无怀旧地谈到“制高点”、“完美时刻”，在那一点上，每个人都在瞬间与历史进程同步，经历到作为他自己的普遍历史。^③ 人类学家则在这些群情激昂的特殊时刻中不费力地认出了节日的等价物，节日期间，古老共同体在奠基神话仪式的重演中复活了它们共属一体的感觉。列维-施特劳斯总结说历史活的意义必定是它的神话意义。^④

通过揭示能指和活的经验之间的异质性，符号学因此有了政治意义。它证明机构对个人的控制可以追溯到语言统治。主流话语是一种强制，与其说是某些真理（教条，“所指”）的强制，不如说是某种语言（规则、“能指”）的强制，而反对派本身也不不得使用语言来让人们知道他们反对什么。以此方式，它预示了1968年的“五月风暴”，一个病人被巫医治愈的事例还是一个歇斯底里的妇

① Ibid., p. 231.

② 《野性的思维》(*La pensée sauvage*), p. 330.

③ AD, pp. 99 and 122.

④ 《野性的思维》(*La pensée sauvage*), p. 338.

女被精神分析师治愈的事例,都显示了在统治话语的阵线上开展的关键问题。巫医的病人相信他部落里的神话和传统,而他在他的身体上经验难以忍受的痛苦,当问题是由于共同体话语(神话)和个人体验不一致而造成的时,共同体就委托巫医来解决。这里,痛苦是病人无力对付的不顺从、无意识、不受欢迎的因素,而且因此他也被排除在共同体生活之外,“但是召唤神话的萨满会把这些因素重新整合到一个整体内,在那里,万物都是有意义的。”^①

驯服存在的残酷成分,吸收异质要素,给无意识以意义,让不一致的东西理性化;简言之,把他者翻译成同者的语言——这些是神话和意识形态的功能。由此,符号学开辟了对西方主流话语批判研究的道路,它将在令人安慰的解答和理性姿态,“万物都有意义之处”,挖掘出背后的冲突。共享语言,带有普遍化面具的形式,全体一致的共同体统统都是谎言。1960年的一代人放弃了1964年的梅洛-庞蒂捍卫的一个“新古典主义”,一个“有机文明”的理想。它不再相信本世纪的任务是把非理性整合进一个扩大的理性中。现在的任务是解构曾经被认为是西方主导语言的原则(同一性逻辑),并且提供一个历史的批判,从此把历史当作一个神话,即对同者和他者之冲突的有效解决方式(但是决非真理)来质疑。区分两个方面是有益的:历史批判和同一性批判。政治思想在第一个那里如鱼得水,形而上学思想在第二个中感到惬意,不用说大部分最重要的作品都在不同程度上包括了属于这二者的成分。

^① 《结构人类学》(*Anthropologie structurale*), I, p. 218。

4 批判历史



福柯
Foucault



阿尔都塞
Althusser

历史是西方的神话。

这样一个命题显然意味着一种历史的批判。不过与萨特对结构主义提出的指责相反,这个批判并不是否认历史的存在。在谈到米歇尔·福柯(十分成功)的著作《词与物》(《事物的秩序》)时,萨特说:

福柯为人们提供了他们一直以来需要的东西:一个罗伯-格里耶、结构主义、语言学、拉康和《泰凯尔》的折衷综合,它们被轮番调动起来以证明历史思想的不可能性。

历史背后的攻击目标当然是马克思主义,这是一个建立新意识形态的尝试,是资产阶级尚能对马克思树立起来的最后堡垒。^①

《事物的秩序》是“资产阶级”攻击“马克思”的“最后堡垒”……对萨特来说不幸的是,他这儿的判断十分醒目地证实了他的历史概念的神话性质。没有人打算“否定历史”,我们唯一关心的是,在黑格尔偶像的黄昏之后,是否还可以达到一个清醒的历史概念。

^① “Jean-Paul Satre répond”(“让-保罗·萨特的答复”), L'Arc, no. 30, Oct. 1966, pp. 87 - 88.

虚 无 主 义

像他同时代的几位哲学家一样,福柯来自于法国实证主义学派,对他们来说哲学是一种在各专门学科领域内起作用的概念的概念史活动。福柯开始打算写一个精神病学的历史,即研究医生在心理健康领域所做的正常和病态^①的区分,完成的则是《古典时代的疯癫史》(*Histoire de la folie à l'âge classique*)^②。最初的题目属于法国认识论的最传统类型,追溯一个既定学科的基本概念的形成过程,它们的历史变迁,以及为了“生产”它们必须克服的“认识论障碍”等等。朝着第二个题目的逐渐转变提供了本书的主旨:精神病学家谈论疯子,但是疯子自己不说话。“我要写的不是那种语言的历史,而是那种沉默的考古学。”^③如果历史被定义为过去,那么考古学就是过去的过去,古老城市的地基里埋葬的另一

① 我们也会发现康奎荷姆的医学博士论文题目是“论正常与病态”(Le normal et le pathologique) (1943; 3rd edn, P. U. F., 1966)。

② 我将引用福柯论文的第一版,在某些方面不同于后来的几版。

③ HF, p. ii.

个城市,中世纪大教堂下面的异教宫殿,无名墓葬区的骨头等等。考古学的消失是历史出现的条件,福柯企图测探我们认为属于我们的历史的界限。在我们这个历史的内部,就像在所有历史的内部一样,同一性统治着;在它里面,一个单一的文化让许多人表达为一个集体的“我们”。这个同一性——是我们此刻必须去证明的——是通过一连串的排斥建构起来的。如果所有文化都是有限的或受限制的,就不能以否定的方式——没有一个文化能成功地让自身普遍化——来解释这个事实。因为在原初的决定中(第一次“区分”),每种文化都拒绝了许多特定的可选择方式。在他的前言中,福柯列举了一些给予西方理性(ratio)以同一性的“区分”:东方与西方,梦与现实,悲剧和辩证法的对立。但是所有这些分裂都可以囊括在理性与非理性的巨大对立中。

福柯进一步断言疯癫的历史是历史可能性的历史。“历史”,如同我们所理解的。实际上意味着作品的完成和赋有意义的话语的传递。现在按照福柯的看法,疯癫被定义为“作品的缺失”,疯子的姿势没有任何意义,他的胡言乱语不指示任何东西;他的生活根本上是无作品的和不起作用的。历史的可能性奠基于所有不提供积极意义的姿势和语言都作为非理性而被拒斥的决定之上。疯狂整个围绕着历史周围;它在历史之前存在,还将在历史之后存在。这里历史必须从辩证法思想传授给它的意义上来理解;人是他所造就的,他的“实践”决定了现实。在新黑格尔主义学说中,历史是最杰出的“作品”。疯癫是在历史戏剧中找不到角色来扮演的一切东西,和对“历史的终结”无所贡献的一切东西。可是疯癫有最后的话:“世界历史的伟大作品,无可逃避地伴随着作品的

缺失,这些缺失的作品每时每刻更新着,但是在整个历史当中却无可避免地陷入虚空;它在历史之前,因为在原始的决定时它就已经在那儿了;又在历史之后,因为它会以历史宣布的遗言取胜。”^①

历史的终结确如黑格尔所相信的,是意义的胜利。它是最终的和解,普遍的承认,甚或在某种版本上是一个可普遍化的拥抱(或者只是思想家对现实的拥抱);无论如何是一个更高的综合,在胜利的否定之否定上对否定的消除,真理之在场和在场之真理。不过它也是无意义的顶点,因为不再有什么事可做了(因为所有行动都是荒谬的),也不再有什么可说了(因为所有言说都无意义)。在历史的终结处,人类进入了无可挽回的虚空,无所事事,没有目的也没有目标。这曾是尼采的学说,尼采通过宣布“上帝之死”和“最后的人的无目的”,唤起了一个“历史闭合”的巨型现代乌托邦。^② 科耶夫已经说过历史的终结等同于人之死。布朗肖在他所有的著作中都描述了死亡之后的生活,这是后历史的人的命运,在他看来现代文学是对此状况的最高证明。乔治·巴塔耶说,历史终结后,人的否定性消失了——他变得“失业”了。对此布朗肖有如下评论:

对于每一个人,历史都以一种或另一种的形式奔涌而逝(“差不多只剩结果”)……是的,一切事情都考虑过了,我们或多或少地都生活在完成了的历史的视野内,潮

① HF, p. vi.

② MC, p. 275. 这个关于人行将消失的著名段落可以在第 396 - 398 页找到。

涨潮落,我们已经坐在了岸边,满足于应当属于宇宙的满足,依靠我们的幸福和知识,那时我们每个人都成了上帝。^①

可是应该满足的人却全然不满足,也未如此宣称。他没有如期获得最高智慧,反而经历着他的困惑。

人的不满意的荒谬处境被文学所证实(一个时期著名的“荒谬”文学),也向理论提出了问题。逃避的回答必须放在一边,例如埃里克·维尔的回答^②:不满足的人是那些不理解他们为什么应当快乐的人。他们必须学着更理性。马克思主义者的回答是:不满足是对的,黑格尔定的日期是错的(更不用说他从唯心主义出发)。历史的终结不是在现在而是在未来,要以历史的动荡为代价。的确,巴塔耶和布朗肖谈到的不满不是出于误解,而是出于对此处境的更为透彻的把握。如果你愿意,可以说不满足恰恰是从有义务宣布自己的满足中产生出来的。它不是出于历史作品还未完成的事实,因为它反对的不是这个延期,延迟,而是预言了在最终的历史革命之后人类的感伤情绪。如果人应当在“历史终结之后”感到不满,即使这样一个终结要几个世纪才会到来,那么他就是对一切不满,也必定是一切本身不充分:

我们假定人本质上是应当满足的;作为普遍的人,他无事可做,无所需求,作为个体他已经死了,因为他既没有开始也没有结束,而是停止在静态的整体生成中。这

① 《无限的修补》(*L'entretien infini*), pp. 303 - 304。

② 《哲学的逻辑》(*Logique de la philosophie*), Vrin, 1950。

个最终的人,他曾能够不止一次地不停止在他已达到的满足中,但现在再也不能了,等待他的是一种有限经验。这是没有欲望的人的欲望,“在所有事情”上都满足了的人的不满足……这个有限经验是对存在于万物之外的东西的经验,当万物排除了在它自身之外的任何东西;一旦万事都实现了,它就是对还有待实现的事情的经验;或者万有都可知了,它就是还要去知的经验:它本身是不可达到的,不可知的。^①

如果一切还不够,因为在一切之外什么都没有,那么这种处境就是不可理解的。或者至少,它不能容纳在辩证法,即骄傲于自身已囊括了一切的辩证同一性思想中。根据同一性概念,它就不能容纳在整体性概念——包括无本身的万物——之中(以否定性的形式,对法国的黑格尔主义者来说,也就是人的自由的形式)。

只要哪里有理性和历史,哪里就有疯子。因此,在有利于理性和历史(有利于一个作品)的决定之前,不存在疯癫。理性和疯癫的分野把后者建构为非理性,作为理性的反面,从而产生了精神病学知识的对象。归根到底,福柯在他的论文中处理的问题是精神病学的历史,但是作为新康德主义认识论的信徒,他没有忽略提出基本的问题:关于疯癫的学科话语是如何可能的?它的可能性条件是什么?如果非理性的现象应当存在,这个现象是如何被产生的?答案就在于理性和疯癫的区分,而精神病学家对此并不了解,因为精神病学是关于疯癫的合理性话语,它不能使自身超出理性/

^① L'entretien infini, pp. 304 - 305.

非理性这一区分之外。这就是为什么精神病学的历史不能教给我们任何东西的原因。它只会重复作为其基础的偏见,并显示精神病是一个更文明、更人道的治疗的对象;它决不可能追溯疯狂如何变成“精神疾病”,成为一个有它自身特定的医学分科的过程。精神病学的历史不可避免地要庆祝科学对邪恶和无序的胜利。但是反面也是真的,不是知识的进步在野蛮人以为遇到了邪魔的地方发现了“精神疾病”;而是疯子以“精神病人”的新面目出现,产生了一个用来对付它的科学学科。

考古学,与任何关于理性进步的回顾性历史相反,从对非理性是什么的方法论无知开始。它接着表明了与已知“理性”的自身同一,是如何通过把所有那些拒绝屈服于这样的同一性,所有被认为是差异、不连贯和非理性的东西,排除到公共空间(和在实践中“囚禁”在指定区域内)之外而生产出来的。禁闭和收容机构逐渐对这些“理性的他者”施行了理性的权威。这里所有“辩证的”历史都被拒绝了。因为对于理性来说,疯癫是它的否定,现在被看作理性的缺失(缺乏),理性的拒绝(非理性力量的侵入)。一个借助辩证逻辑,或者借助结构方法变得强硬的“扩大了”理性,也许会迅速做好“包容”这个否定的工作。相反,福柯坚持发源于自身和他者的区别的理性,没有能力返回这个起源。

显然,这样一种非辩证的历史哲学显然要求重新检查我们思想中最基本的区分:存在与非存在,自身与他者,有限和无限,等等。福柯后来的著作反而采取了历史研究的形式:19世纪现代医学的诞生,人类科学的诞生和死亡等。福柯的历史理论必须从他考察这些生和死的方式上来寻求。有两种阅读他的叙述的方式,

他的作品因此也有两类读者。《诊所的诞生》或《事物的秩序》可以读作历史书籍,提供了一种考察医学在19世纪经历的转型或“人的科学”的出现的理论。但是因为这些书是福柯写的,人们阅读它们也可以不是为了揭露医学或人类学的历史,而是把握他书写历史的进路——借助他的论证所提供的阐述——从而认识一种新历史叙事,一种非辩证的理解生成变化的可能性。在这一点上福柯的立场远非清晰。例如,存在着一个“古典时代”,从16世纪开始延续到18世纪结束,接踵而至的是一个“现代”,从19世纪开始,一直持续到20世纪50年代吗?这些是历史的问题,要证明“历史分期”这类事情的唯一方法就是拿出文献,并提出胜过竞争性观点的理论建构。也可以问“理性”在何种方式上是“考古学”可到达的、更根本性的偶然事件的结果,而非事件的历史发展的结果。历史将会是什么,如果它不是意义和理性的历史的话?没有文献资料能向这个时代投射最微弱的光亮,因为这类问题恰恰涉及到有无可能把任何东西称做“文献”,并以一种有“历史”意义的叙述把它生产出来的问题。所以这里有两类问题,但是福柯的历史著作回避了讨论,以致其论证的主旨尚不确定。我们正从哲学通往历史吗,抑或相反?历史描述应当被看作一个关于历史的非辩证本质在其中得到证实的区域吗?或者相反,这个描述在哲学理论中找到了它最终的证明?没有人能指出这些历史叙事的对错。一方面,福柯的进路是实证主义的:在不同学科的纷繁状况中,就如同在如此多的文献中,追溯概念和思想的演变。因而诉诸文本、档案,文件和纪念碑是必不可少的。可是另一方面,福柯作为尼采的读者又不相信实证主义的事实概念。他认识到所有的解

释都是用来辩论的:求助于一种解释就是向另一种解释宣战。一个事实的每种解释都声称提供了意义,但是既然事实本身没有意义,解释就只能通过让它们说话为它们找到一种意义,以至于一个事实的每个解释总是对先前扮成素朴、实证的事实的解释的再解释。坚信事实的无意义刻画了福柯一代的特征——在尼采所理解的意义上的虚无主义。尼采在他揭露实证主义的混乱时说:“没有事实,只有解释。”这句话不过是更著名的一句话:“没有什么是真的,一切都是可允许的”另一版本。正如福柯在罗奥蒙特(Royaumont)会谈中说的:“解释从来不会结束,仅仅因为没有什么要解释。不存在绝对第一位的有待解释之物,因为本质上,一切都已经是解释了;每个符号本身不是需要去解释的东西,而是对另一个符号的解释。”^①

实证主义和虚无主义在同一种理智中的联盟产生了一种令人惊讶的混合。福柯的每一个断言都围绕着强大的鉴定工具(文件,引用,错综复杂的索引),可是用同样的材料也可以建构其他替代性的,福柯本人会第一个去聆听的叙述。如同某些历史学家说过的,福柯的作品准确地说属于一类虚构(“从前……”,“如果我是个国王”),他的历史是小说。对于历史学家来说这是个令人不快的结论,而且对他们来说难以承认的是,他们自己的作品就外部特征而言跟福柯的一样:一个靠旁征博引带上历史沧桑感的诱人建筑。^②

^① 《尼采》(*Nietzsche*) (Minuit, 1967), p. 189。

^② 关于“历史叙事”中内在的“虚构”问题,见米歇尔·德·塞尔托(Michel de Certeau)的《历史书写》(*L'écriture de l'histoire*) (Gallimard, 1975)。

马克思主义在危险中

对于 1961 年的萨特来说,马克思主义既是方法又是真理,“我们时代唯一不可超越的哲学”。但他依然注意到它已经变成了官方教条,“马克思主义在停滞中”。^① 萨特因此自愿为它服务,并建议通过附加一个“具体人类学”(实践哲学),恢复马克思主义向他所说的“知识”(“*le Savoir*”)的转变。同一时期,巴黎听到了另一个老调重弹:历史是一个神话。

这就是路易·阿尔都塞本人描述的作为他的“介入”的“理论断裂”(theoretical conjuncture)。^② 马克思主义在两方面遇到困难:

1. 在前方,它遇到在舆论的抨击下衰落的那些哲学(阿尔都塞把它们集合在“理论人道主义”的标题下)把它也拖下水的危险。

^① CRD, p. 25.

^② 《列宁与哲学》(*Lénine et la philosophie*) (Maspero, 1969), pp. 49 - 50; 《列宁与哲学及其他论文》,trans. Ben Brewster (London, New Left Books, 1977)。

2. 在后方, 结构主义向它的经济决定论(假定了一种下层建筑和上层建筑之间的因果关系, 而非两者的同型性) 开火。

陷于这两方的攻击中, 阿尔都塞这个自命的共产主义者哲学家, 也许会用司汤达在《红与白》中的话来自画: “我是一个在一场失败的战斗中的骑兵将领, 忘了自己的利益而打算跳下战马加入到敌方的步兵中去。” 阿尔都塞试图放弃实践和“辩证法”的狡猾立场, 让存在主义军团独个去对付结构主义的炮火, 他自己则站到后者一边, 利用通常的惊讶来稳住自己的阵脚, 最终某一天作为胜利者出现。这是一个困难的行动, 如此大胆的策略显然包含着他的队伍首先必须被说服去接受的牺牲: 整个的黑格尔遗产必须被抛弃, 同时抛弃的是马克思主义和辩证历史哲学之间的所有联系。仅仅在不久前, 马克思主义哲学家还骑着游行的“矛盾, 历史的强大力量”的战马, 变成了一个疲惫的罗西南特(Rosinante)^①, 急速地被遗弃了。

不过, 独独“理论的断裂”还不足以定位阿尔都塞的介入。如他自己所坚持的, 还应当联系到“政治的断裂”。^② “政治的断裂”, 在阿尔都塞之外的任何人笔下, 都意味着法国的形势, 更一般地, 意味着西方社会的方向, 东西方关系, 美元危机, 等等诸如此类。阿尔都塞却丝毫没有提到这些。例如他在 1960 年到 1967 年

^① 西班牙作家塞万提斯所著小说《堂吉珂德》中主人公所骑的马名, 意为老驾马。——译者注

^② PM, pp. 11 - 21; 《对约翰·路易斯的回应》(*Réponse à John Lewis*) (Maspero, 1973), pp. 10 - 11, etc.

间写的文章也一点没有预见到1968年的“五月风暴”。^①他对“政治断裂”的解释限于两个事件：苏共二十大对斯大林主义的谴责和世界共产主义运动在俄国和中国两派之间的分裂。

虽然对阿尔都塞而言，理论断裂的意义就是政治的，这里区分一下这两个用语还是有用的。我先从理论的问题开始。

战后“存在主义的马克思主义”显示为一种历史哲学。它提供了在事件进程（从人的起源到历史的终结）和客观的个人经验之间的一种联系，寻求为马克思主义赋予一个现象学的基础（“存在”作为“一个意义向一个意识的显现”）。马克思主义的阶级斗争和革命必然性理论的真理在于个人经验，在于意识到自身作为被剥削者或剥削者的生存，并自由地选择投入到支持或反抗一个在意识之间达到普遍承认的社会的斗争，赋予生命以意义。现在所有这一切都带上了神话般的色彩，正如列维-施特劳斯所解释的，活的意义从来不是正确的意义。阿尔都塞的“意识形态”定义（在贬义上的“错误表象”）唤起的正是经验和知识之间的不一致。意识形态，他说，是人和他们生存状况的活的关系的表现，即便这个（真实）关系的表现从不等同于对它的知识，反而总是包含着想象的成分。马克思主义的真理不再能被意识的证明所保证，因此必须找到另一个基础。这样我们就达到了可以称作阿尔都塞式的介入的法则：马克思主义的基础不应当在自由，或实践的哲学中寻

^① 对高师当中以阿尔都塞为核心形成的小圈子一系列政治立场的详尽解释，可以参照雅克·郎希若（Jacques Rancière）的《阿尔都塞读本》（*La Leçon d'Althusser*）（Gallimard, 1974）郎希若起初是他的一个拥护者，后来把阿尔都塞主义作为保守学院派的教条而抛弃了。

求,而应当在一种认识论中寻求,其中心主题是意识和概念的对立(以及作为结果的,现象学的不可能)。

在这个紧张的游戏里,阿尔都塞的第一步是把马克思主义分成两部分,一方面是历史科学或历史唯物主义(HM),另一方面是建立这个科学的哲学,辩证唯物主义(DM)。这种区分有两个好处。^①首先,在阿尔都塞谋求其支持的法国认识论学派来看,这里的一切都安排得井然有序。按照这个学派的想法,科学陈述事物之所是,即认识,而哲学必须面对科学话语,而非存在来发言。第二,它把马克思主义从“历史哲学”中分离出来。战后一代给予了马克思早期著作以巨大的关注,试图用它们的黑格尔术语(“异化”,“劳动”,“否定”)为之提供一种现象学的解释。《资本论》的科学要求却遭到了谴责。宣称人之间的关系需要和物之间的关系同等地加以研究的“客观辩证法”观念被认为是无意义的。

HM是马克思建立起来并在《资本论》中提出的科学。阿尔都塞一再地坚持这一点:如果《资本论》有任何意义,仅仅在于它可以作为科学史其中的一个事件,在重要性上堪比泰勒斯建立数学或伽利略建立物理学的事件。^②这里我们认出了被新康德主义者从《纯粹理性批判》第二版序言中提升的情节:在一切科学的源头,都有一个旨在审问对象而非被对象牵着走的方法上的革命。或用新康德主义的术语说,科学开始于感觉证据和意识的直接真

^① 更不用提第三个优点,即(表面上)模仿了在共产党内由官方马克思主义所教授的区分,例如在斯大林经典小册子的题目中可以找到(参PM, p. 25)。HM和DM是阿尔都塞圈子里惯用的缩写。

^② *Lénine et la philosophie*, p. 24.

理不再得到信任的地方；科学“建构”或“生产”了它的对象。“方法上的革命”此时被看作“认识论的断裂”（从巴什拉那里借来的一个术语），而它必须与之断裂的“经验主义”在此相应于“意识形态”。哲学的对象是理性，但是由于理性是在历史中展开的，它只能通过研究在那个历史进程中发展的科学的方法来认识（如我们所知，这曾是孔德的《实证哲学教程》的纲要）。对于阿尔都塞来说，DM 应当担当起说明什么是马克思（本身是科学的）的方法（他的“逻辑”，或者还有他的“辩证法”）的任务。哪里能找到马克思的哲学？到处都没有，阿尔都塞回答说。^① 马克思的哲学是“《资本论》的逻辑”，可是，虽然马克思确实打算“在两个或三个小册子”里提出这个“逻辑”，他实际上却没有这样做，阿尔都塞发现他的后继者也没有。没有人解释为什么《资本论》是一本科学著作。不过，尽管缺少一个科学理论，这本科学著作还是已经写出来了。《资本论》存在着，而且在它里面可以找到“以实践形式”存在的马克思哲学。也就是说虽然科学方法本身没有被提出来，在这里却能看到它的应用。因此马克思主义哲学家的任务是“阅读《资本论》”去发现它的逻辑。

这个工作是无意义的，除非我们已经接受了《资本论》是一本科学著作，认为它可比之于欧几里德的《原本》或牛顿的《原理》。可是我们怎么知道它是科学著作呢？这个问题是更紧迫的，因为只有读了此书，我们才能获得关于什么是科学的标准。

答案显然要从理解意识形态站在唯心主义一边，而科学站在

^① LC, I, pp. 35 - 36.

唯物主义一边开始。《资本论》中马克思的方法,如副标题所暗示的,在于对古典经济学的批判。这本马克思对英国经济学家文本进行批判的著作可以描述为生产性(productive)的著作,就“生产”这个词的真正意义而言——把原材料变形加工为一个成品。马克思通过对一种原材料(它在现象学经验中揭示出自身的不是某种“真的”东西,而是关于现实的意识形态话语)的加工,生产了知识(就是说作为他的劳动的结果,我们认识了现实)——政治经济学话语。我们因此可以说科学是意识形态的知识,从意识形态中产生出来(依靠“断裂”);作为知识它是对意识形态材料加工改造过的结果。^① 描述此类产品生产的工具和科学的生产流程就是发展出“知识理论”,哲学在这里被还原为知识论,急于避免新康德术语的阿尔都塞喜欢说“实践的理论”。如果这个知识是把(概念)工具用在材料上产生的——工具与材料是不同质的,就好比木匠的锯子不同于他锯的木块——那么马克思的方法就不再是在唯心主义意义上的“辩证的”;知识也不再是在不同于自身的某物当中认识自身的运动,证毕。

对这个意识形态的唯心主义和科学的唯物主义之对立的概念的第一个驳斥,可以在马克思自己的话里找到,他说他在《资本论》中的方法是跟黑格尔的“直接对立”的。在黑格尔那里,辩证法是头足倒置的,它必须被颠倒过来用脚站立。这段话过去一直在“辩证的”意义上被理解,达到“直接对立”的道路是一个“辩证的进步”,一个拒绝错误和保留隐藏在错误中的真理的扬弃(Auf-

^① LC, I, pp. 57 - 57.

hebung)。但是阿尔都塞反对这种解释。因为如果唯心主义和唯物主义的关系本身是在黑格尔意义上的“辩证的”，黑格尔的逻辑和马克思的逻辑就最终会是“辩证的统一”。这个关系要么必须是非辩证的，要么就必须是在新的意义上，一个完全不同于黑格尔意义上的“辩证的”。

如此看来，阿尔都塞关于黑格尔-马克思关系的论题根本是站不住脚的。如果马克思提到某种“辩证法”，他理解的这个词就必定和他从黑格尔那里读到的意思有联系。这个共同特征必定反复出现在两种辩证法，唯心主义的和唯物主义的之间的辩证关系（在马克思主义、唯物主义的意义上）中。在这两种辩证法之间较量的辩证法因而是唯一的辩证法，从黑格尔到马克思的过渡确实是一个辩证过程，至少在马克思眼里是这样。但是极有可能阿尔都塞想的是另外的意思。事实上，他在字里行间似乎要告诉我们，马克思主义根本不是辩证的，马克思的方法是全新的，但是当马克思试图阐述这一创新时，因为适合的语言还不存在，他不得不使用了黑格尔的术语。这就创造了一个在唯心主义逻辑和唯物主义逻辑之间有共同基础的假相。简言之，阿尔都塞的事业意味着最终“辩证”一词应当被丢弃——一个接受它的基础还未准备好就不能揭示出来的方案。^①

更一般地，阿尔都塞被指责说忽视了马克思的陈述，东引一句西引一句，也没有把《提纲》(Grundrisse)^②考虑在内；简言之，胡乱

^① 从《读〈资本论〉》的作者撰稿中可以找到这样的意思，暗示可从词汇表中去除“辩证”一词（例如第一卷的256页和第二卷的401页）。

^② 指马克思的《关于费尔巴哈的提纲》。——译者注

地处理了《文集》(Corpus)来证实一个历史谎言(马克思与黑格尔的断裂)。阿尔都塞在历史基础上也受到了质疑,尽管他希望把自己限制在认识论当中。就它自身来看,阿尔都塞的马克思主义更易于几何学的展示。如果马克思指出他是包含在署名“卡尔·马克思”的书中每一句话的作者,那么不用说马克思常常是黑格尔式的,阿尔都塞第一个承认这一点,他用命定论的口气解释说新的东西必须用旧的语言讲出来。至少,如果我们打算把马克思称做一门历史科学的奠基人,如果一门新科学的奠基需要“断裂”,而且如果历史的前科学意识形态体现在黑格尔主义中,那么就会得出只有体现了所谓“断裂”的陈述才可以看作是马克思主义的。对马克思著作的引用证明不了这个目的,因为一个陈述在第一种意义上是“马克思主义”的,在第二种意义上就不是。

还有一个更严重的指责。由于提出 DM 是 HM 是认识论,阿尔都塞陷入了臭名昭著的恶的循环(新康德实证主义借此方式掩盖了本体论问题),这里有问题的是把存在(being)等同于表象(representation)的有效性。首先,假定存在着科学事实,然后寻求这个事实存在的前提条件。假如科学存在着,例如在牛顿的物理学中存在,如何解释一个人(牛顿)能够发布自然规律呢?答案是科学关乎现象(存在 = 表象,自然规律 = 表象规律)。这个主张证明了自然知识确实是科学给予我们的,只要它们满足了关于一个事物的知识的一般条件——仿佛这些条件不是通过对以那些科学实例为基础的“科学事实”的分析来确定的!类似地,阿尔都塞从《资本论》中得出一个认识论,然后在这同一个认识论的帮助下,确证了历史唯物主义对科学地位的要求。这样他似乎以完全的假

设取代了马克思主义的现象学基础。首先,我们为了从其实例中学到什么是科学去读《资本论》,然后我们向自己祝贺,因为我们发现同一个《资本论》符合了我们刚刚从它那里得出的认识论的要求。

阿尔都塞承认他的程序中存在着循环。^①但这也许不是一个恶的循环,只不过他在阐述他的计划时夸张的提醒使之显得如此。这一切都不免让我们猜测他的意图是这样的:通过把 DM 和法国认识论学派的熔合,用庸俗马克思主义武装的意识形态原材料,为 HM 赋予科学的形式。显然,不存在一个跟数学或物理等科学认识论截然有别的马克思主义(作为历史科学)认识论,因而 DM 必须作为一个整体成为科学理论。DM 不仅要提出 HM 生产历史知识的条件,而且要解释算术生产数字知识,物理生产能量知识的条件,等等。如果阿尔都塞能够表明《资本论》满足了一般认识论的规范,有至高无上的审判权的话,他就达到了这个目标——用概念中的基础代替了在意识中或活的经验中的基础。在如此重建的马克思主义中,在理论上最重要的和最后的权威就不再是政治的,而是学术的。最后的定论就应当由一个科学委员会来下而不是由共产党的政治局,因为第一个部门会理解为什么一个命题是科学的,而第二个部门极有可能陷入意识形态。

但是认识论者会承认在阿尔都塞改造过版本中的 HM,是一个可以与化学或天文学相比的科学吗?很可能一些人会同意而另一些人不同意。认识论要为 HM 赋予科学的有效性,但是如果有

^① PM, p. 31; LC, I, p. 40.

几种认识论,就必须在各种竞争的科学理论面前(例如波普尔或哈贝马斯的认识论)保卫 DM(仍有待建立的)的认识论之有效性。

正确的认识论将允许我们理解学术以知识为我们提供的事实。这里阿尔都塞拒绝了所有的经验标准。马克思主义,作为历史科学,不能根据某某的事件(例如一次世界危机)是否会发生来断定真假,它既不真也不假。科学必须满足纯粹内在的要求;它按照它安排其陈述的方式,而不是“成功”来定义。因而问题就是:学者的“理论实践”产品(他的科学)何以就是知识?换言之,他的工作何以导致了我们对所是(阿尔都塞称之为“真正对象”,无需进一步解释)的知识?这个最终的问题和对哲学家来说首要的问题,在发问之处就未回答。^① 所有基础工作仍被悬置吗?也许未必,因为在他 1965 年的文本中认为“不能找到”的答案,其实在他 1963 年的一篇试图表明马克思主义辩证法中没有任何黑格尔成分的文章中就已提出来了。^② 在这篇文章里面,他给出如下定义:科学是把现存经验实践(*empirical practices*)(即所有人的“具体”活动——工作,游戏等)的意识形态产品转化为“知识”(即科学真理)的理论实践(*theoretically practices*)。辩证法(或哲学)是一般实践的总理论,应当在认识论,即科学实践理论的基础上得到阐明。但是人们会问,为什么哲学应当把人的实践当作对象(而不是自然,比如“自然辩证法”队伍坚持的,人的实践不过是自然的一个部分)?为什么一般实践的理论应当从某些特殊实践,科学

① LC, I, pp. 88 - 89.

② PM, pp. 169 - 170.

实践的理论中建立？这两个问题的答案在下列方式上被提出：在一般的或辩证的理论中，“一般理论实践的本质，以及通过它，一般实践的本质，和一般事物“发展”、转化的本质，得到了理论化的表达。”^①

不幸的是，阿尔都塞没有说得更多。从“理论实践”知识到“一般事物发展”知识的过渡既模糊又有争议，而寻找这一过渡的读者徒劳地在阿尔都塞的著作中搜求这里提出的问题，以及真理之基础的更严格发展。但是虽然在这些文字里，阿尔都塞没有提及对他来说，事物本质是如何在理论本质中表达出来的，他至少十分清楚地表明了到什么程度上，“理论的反人道主义”和马克思的科学和黑格尔的意识形态之间的“断裂”是脆弱的建筑，像纸房子一样，被哲学的气息一触即倒。因为在这么多的“决裂”之后，阿尔都塞仍旧没有超越人化的主客同一，即当代法国哲学或多或少地始终不知不觉围着转的圆心。无疑，主客同一不再被说成概念思考它自身，或它在它自身的概念（或意识）中发现存在和概念的统一。但是它仍被自由地表述为理论，在认识了理论实践的本质（因而是它自己的本质）时，认识了每一种实践。这样的一个“一般实践”与其说是在地球表面上生活的人类物种进行的各种活动，不如说是一个“人和自然统一”的等价物，^②总体（totality）（如萨特在他的黑格尔阶段所说的，自在和自为的综合）的最尊贵名称。如我们所见，黑格尔辩证法还活得好好的。

^① PM, p. 170.

^② LC, II, p. 149.

上层建筑

在一个马克思主义理论家的眼里,抨击斯大林主义和中国的脱离有一点是共同的:用下层建筑(生产关系)来解释上层建筑(意识形态、政治和司法形式)的规则都遭到了严重的破坏。1956年,苏维埃共产党第二十次会议谴责斯大林的教条主义(“一个意识形态错误”)和“违背社会主义法制”(“一个政治错误”)。但是如果犯了这些错误,又如何解释一个扭曲的上层建筑怎么能相应于一个无瑕疵的下层建筑呢?如果经济是社会主义的,为什么无产阶级在国家和意识形态中都不占主导地位?还有,1966年中国发动了无产阶级文化大革命,如何理解一场进步的革命会发生在—一个已经是社会主义的国家里?毛主义者辩解说在风俗观念的文化领域里,必须与旧制度复辟的危险做斗争。这里再一次表明意识形态不仅仅是经济的忠实反映。为了解决这两个困惑,阿尔都塞恢复了某种形式的结构主义,更显著而不是更忠实的。①我们

① 他自己接下来就承认的,参见《自我批评材料》(Eléments (转下页))

已经看到在正当的结构主义程序内,马克思主义者拥护的经济决定论是不可接受的,因为它肯定了话语内容和它表述的现实之间有着直接的因果联系,忽视了符码的特殊角色。举小说为例,对正统马克思主义来说,小说要么再现统治阶级的意识形态,要么再现被压迫阶级的意识形态。对结构主义来说,这样的看法至少是未成熟的,因为小说的创新最重要的是在小说话语的符码上,而不是在作者的社会觉醒意识上。只有在下一步的分析中,也许才可以在作为整体的小说符码(不是特定的这个或那个小说)和次要关系(一个权力集团统治另一个,确立了资产阶级统治的所有可能关系)之间建立一个结构的对应。如果小说符码和资产阶级统治之间的假设关系能够成立,那么“进步”小说就不是那些其内容喜欢诉说工人体验的小说(“普罗文学”,“社会主义现实主义”),而是那些以这样那样的方式逾越或危及小说符码的作品。进步作家就是乔伊斯或马拉美,而非左拉或阿拉贡。^①

阿尔都塞的“结构因果性”(structural causality)公式提供了所需的答案,它允许意识形态具有“相对的独立性”,同时反对正统的结构主义,坚持意识形态“归根到底”被经济因素所决定。这个小小的包围策略在公众中取得了巨大的成功。阿尔都塞的“结构因果性”不仅让自己利用了结构主义声望的关键因素——它的分

(接上页)d'autocritique)(Hachette,1974), ch. III;《自我批评随笔》,trans. G. Lock (London, New Left Books,1976)。

① 《泰凯尔》在60年代就普及了这些主题。实际上,他们直接跳到结论(文学先锋队本身是政治先锋队),而没有过分地劳神于小说形式和资产阶级权力模式的同型性。

析技术,而且通过为“符号自主性”(列维-施特劳斯)或“能指”(拉康),以及此刻变形为“意识形态的相对独立性”的观念赋予了它们缺少的政治维度,比结构主义走得更远。由于这个因果性,斯大林主义和文化大革命现在能够得到解释了。还应当强调结构主义的主要代表历来有些回避政治分析区域——在法国,一个观念对于公众意见的价值“归根到底”是在这个领域被决定的。

同样的原因如何能解释不同的结果?文化、政治和社会形式的多样性反对“生产力”(PF)的增长和现存“生产关系”(PR)的保持不变之间的永恒“矛盾”的单一解释模式。解释中的某种“游戏”是必要的,这正是阿尔都塞把社会定义为一个“结构性的总体”(structured complex whole)^①的原因。他不仅引用了马克思,而且引用了列宁、毛和斯大林同志的“具体分析”的文本^②,不费力地证明了被这些权威所实践的历史分析并非官方教条推荐的形式。用这种新的眼光读《资本论》,我们就可以说每个社会都是意识形态、政治和经济“要素”的总和。^③我们应该正视“结构”因果性关系,而非臆想在这些要素之间有着直接的或机械的因果联系(如果A,那么B)。这是什么意思呢?所有要素都是共存的,他们不可还原地彼此联系。经济要素仍然有特殊地位,但它不再因此就直接作用于政治关系,政治关系接着反映在意识形态中——这种理论此刻作为一个“经济”错误受到指责——而是“整体”的一个占主导地位的要素。例如,在一个有一定经济基础(封建生产

① PM, p. 211.

② PM, p. 96.

③ PM, p. 238.

方式)的社会形式中,主导要素是政治的,政治矛盾是主要的,但是它也不能解释一切,因为主要矛盾本身受到其他要素矛盾的“多元决定”(overdetermined)。所以,因果性是结构的就在于是结构——这个词对阿尔都塞来说指要素彼此结合的方式——“归根到底”决定了它们中的哪一个是主导性的。

1963年,阿尔都塞主张,上层建筑的相对独立性“在理论上,十分简单地解释了在这个上层建筑受影响的错误时期,为什么社会主义下层建筑还能继续发展,未受到实质性的破坏。”^①这些话意味着什么?意味着要素之间的参差不齐,下层建筑和上层建筑中发生的事件的不一致,让我们有权利尽可以随心所欲地说存在着镇压(斯大林的罪行等等),但决不能说存在着剥削。这样,我们发现阿尔都塞只要让自己满足于一个天真的、空想的权力概念,就能够继续坚持他关于苏联体制性质的观点(一个社会主义的下层建筑支持着一个非社会主义的上层建筑)。这种天真在1968年“五月风暴”中变得更明显了。强调这一点是因为它对于后面要谈到的一些事件十分关键,也解释了马克思主义的停滞,和随后的完全从法国人视野中消失了。伴随的首先是“绝望哲学”(philosophies of desire, 1970—1975)的出现,后来是“新哲学家”(New Philosophers, 1977—1978)的登场。

60年代每个人都在寻找对斯大林体制的马克思主义分析,萨特用他的“惰性实践”(practico-inert),阿尔都塞用他的“多元

^① PM, p. 248.

决定”，事实上1949年卡斯多里亚迪斯*就在他的文章“苏联的生产关系”中提供了这种分析，此文发表《社会主义或野蛮》(*Socialisme ou Barbarie*)上。^①这种分析从知识界的眼光看来空洞而无意义，特别是在《现代》杂志队伍的眼里。因为尽管每个人都表达了他想为俄国臭名昭著的镇压事件找出一个符合马克思主义的解释的愿望，他们却都事先一致同意这样的解释无论如何都应当无损于苏联的“世界社会主义之家”的称号，无损于共产党的政治领导地位。萨特在这方面的态度非常有启发性，也特别值得研究。^②因为以上原因，卡斯多里亚迪斯和《社会主义或野蛮》小组的结论直到1968年才在大众主体当中传播开来，那时每个人表示了他们对此的震惊：最有思想的心灵却被蒙蔽了如此之久。

马克思主义对任何现象的分析在于通过对其生产关系的考察确立它的“阶级性质”。分析一个社会，第一步就是明确它的各种生产关系——即人口各阶层与生产手段的关系。剥削存在于一个社会阶级为了它自己的利益占有这些生产手段之处。的确，剥削既不是根据收入的不平等来定义的，也不是根据工人生产比他们的简单再生产所必需的更多物品这一事实，而是由于统治阶级占有了剩余价值这个事实（劳动为原材料所增加的价值和劳动力本

* 卡斯多里亚迪斯(Cornelius Castoriadis)的文章也以笔名保罗·卡丹(Paul Cardau)发表在英国《团结》杂志上。

① 《社会主义或野蛮》，1949年5月第2期（作者重发于《科层社会》(*société bureaucratique*)，vol. I，10/18，1973，p. 205ff）。

② 萨特关于这个问题的文章，特别是他反对勒费尔(Lefort)的辩论，集中在《处境》(*Situations*)第六卷和第七卷，Gallimard，1964，1965。

身的价值之差,后者以劳动者的工资来衡量)。卡斯多里亚迪斯在简要重述了这些基本概念之后,开始了他的考察。在俄国生产方式显然不是资本主义的:资产阶级还没有恢复,私人财产还没有重新建立起来。我们也不能说它是国家资本主义,因为一个计划经济取代了一个竞争性的市场经济。因此大部分马克思主义者,甚至在法共之外的,也像1963年的阿尔都塞那样断言俄国的下层建筑是社会主义的。但是那样的话,以什么名义来反对斯大林主义的“错误”呢(既然进步的标准“归根结底”是生产力的增长)?卡斯多里亚迪斯认为按照刚才说的定义,从一个马克思主义者的观点看,苏维埃的生产方式应当被看作是一种新的剥削形式,一个未曾预见的和比竞争性资本主义更“无限接近于”法西斯主义的体制(就是说工人被视为“工业奴隶”)。^① 以下特点表明一个政权是剥削性的:剩余价值被分配在资本积累的生产性费用(机器,工业化)和剥削阶级的“非生产性消费”上。全部问题集中在是否有可能调查苏联从剩余价值中取得的收入增长上。果真如此,就证明了苏联的确存在着一个剥削阶级。卡斯多里亚迪斯接下来提出了一个非常简单的,平常智力就可以做出的推理。如果剩余价值的总量(相应于生产者的剩余劳动)被用于积累,收入的差距就应当相应于劳动力价值的差距。现在一个劳动力的价值是生产等量劳动力的费用,在社会主义经济的假设条件下——我们知道它的口号是“按劳分配”——工资的差距就不应当超过1:2的比例。让我们假定最低级工人(X)16岁开始工作,最高级工人(Y)30岁

^① 《科层社会》(*La société bureaucratique*), I, p. 253。

开始工作。并假定两者都在 60 岁退休。X 的年收入应该是

$$1 + 16/44 = 1.4,$$

1 代表了他一年维持生活的费用,加上用他四十四年的劳动来一点点偿还他十六年的教育花费所得的比值。Y 的收入应是

$$1 + 30/30 = 2。$$

这个计算不需要更详细,只要把关系之间巨大的不平衡列在这里。这个数字确定了一个社会主义经济(不超过 1 比 2,因为如果孩子从十岁开始工作就是 1.2 比 2)和从已知数字中得出的关系。卡斯多里亚迪斯引用了 1936 年的数字,收入之间的差距最极端达到 1 比 250,如果平均计算也至少是 1:10(工资外收入和从特权中得到的补贴不算在内)。卡斯多里亚迪斯因此断定生产手段的国有化导致了一个新剥削阶级的出现(官僚阶层),这是马克思主义学说未预料到的发展。

权力问题的引入

如果苏维埃政权是一个特别有效率的剥削体制,马克思主义者就必须要在它里面寻找阶级斗争的动向,和即将爆发的被剥削无产阶级对统治阶级的反抗。已经发生的几个事件都可以以此来解释,特别是1956年的匈牙利暴动。至于资本主义社会中受到苏联支持的那些组织(共产党和工会),照这个理论推理下去,也应该把它们看成是未来潜在统治阶级的核心。在和平共存的妥协之后,这些在冷战期间曾经是权力候选人的组织则把自身局限为对工薪阶层的要求做出监督的官僚机构(就它们控制所谓“基层”,即普通百姓组织的成员——可以说是官僚金字塔的底部——的意义上是官僚的)。

在法国,对马克思主义的批判从1968年“五月风暴”后开始(接着暂时地从论争的舞台上消失了),因为共产党组织的合法性开始受到质疑。在很大程度上还沉浸在极左运动(guachiste)^①幻

^① 极左运动:一个由某些极左组织(托罗斯基派等)捍卫的政治(转下页)

觉中的五月的激进分子,不得不承认,“无产阶级领导”毫不犹豫地谴责他们的运动,而且尽可能地避免让人产生它自己有任何想从这场它没有责任的混乱中捞到好处的怀疑,这让他们深为震惊、失望和反感。法国所有部门权威的大崩溃,几个星期完全的退场,在政府部门和在所谓革命组织的指挥部里引起了同样的恐慌。另一方面,七月中权力同样突然的恢复,“仿佛什么都没发生过”,也让抗议者备感愤怒。一般性政治理论的贫困让人触目惊心。如何还能相信共产党组织,这个巨大无比的权力机器,除了为马克思许诺的国家未来的“消亡”做准备之外为自己的解体做准备,还有其他的目标?一个天真的权力概念把当权者等同于他的臣民,这个偏见主导了知识分子政治三十多年。就像著名的“恺撒让桥造起来”(Caesar fecit pontem)在字面上被理解成,朱利乌斯·恺撒挽起袖管,把石头一块接一块地拖来,造了桥柱。被压迫和压迫的混同在阿尔都塞的表述中十分突出,恩格斯和列宁都被描写成“伟大的工人阶级领导人”^①,而且列宁是一个“无产阶级政治领导人”。^②恩格斯一直经营着他父亲的纺织厂,靠什么魔法他一下子变成了一个工人?“无产阶级领导人”又是什么意思?事实上,这些概念都属于二十世纪一系列无法理解的反常概念,对此利奥塔列了一个初步的清单:

(接上页)纲领,主张从外部对法共施压,迫使它“返回”到革命路线上,它不同于相信内部行动的“左派反对党”(opposition de gauche)。

① 《列宁与哲学》(*Lénine et la philosophie*), p. 32。

② 同上, p. 56。

斯达汉诺夫^①式工人,无产阶级管理者,红色元帅,左派核弹头,工会组织起来的警察,共产主义劳动营,社会主义现实主义。^②

简单地从所有格滑向形容词,立志要属于工人阶级的政党就变成了一个工人阶级政党,它的领导人因此也成了一个工人。但是稍加反思就会发现“无产阶级权力”是个矛盾的说法,按照定义无产阶级丧失了一切权力。

这样下一个问题就让我们走出了认识上的马克思主义的限制,已经迈出的一步是认识到工人权力不可能是工人的权力,而必然意味着对工人的权力——一个用周期性的游行来证明它们任何时候都能动员工人力量的大众组织的权力。即使我们还局限在马克思主义思想的范围内,我们也不得不得出结论说阶级斗争的前线已经划在了工人阶级和它的领导人之间,后者在东方建立了统治阶级,在西方建立了管理者的“同盟”。当然,被压迫者和压迫者之间(“老百姓”和上层“官僚”之间)的鸿沟引起两个阶级之间对抗是一种极端的情形,也不会维持得很久。假如在西方,工会只是剥削机器上的一个齿轮,为什么工薪阶层还要联合起来呢?现实是完全不同的:正是由于工会灵活的运作,以工资维生的人才获得了一部分剩余价值,虽然很难说这部分(工资增长,社会福利)是否与他们自己的剩余劳动或其他工人的剩余劳动相当。每个人都既是剥削者又是被剥削者,剥削的概念已经不起作用了,被剥削者对劳动剥削形式的反抗也失去了任何可确定的意义。这就是卡

① 斯达汉诺夫(Stakhanoff),苏联煤矿工人,1935年创始采煤合理化方法。——译者注

② *Disp, puls.*, p. 17.

斯多里亚迪斯 1949 年写的一组文章的最终结果。^①

七十年代的知识分子卸下了服务于政治理论的责任,绝望地陷入对其矛盾的沉思:革命竟是无权者对一切权力形式的反抗!是的,但是如何从一个无权的地位来反对“权力”呢?对这个问题的唯一解答就是神秘的弃绝。斯多葛的哲人,印度的瑜伽大师,基督教的殉教徒都显示了如何反抗权力而不陷入权力的逻辑,或者防止落入为藐视敌人却鼓励与他们同化的过程。他们都指出了政治问题的无政府主义解决方式,即弃绝一切政治和寻找超出城邦界限的人类同胞情谊。^②

1969 年,阿尔都塞抛弃了阿尔都塞主义,恢复了政治因素对于理论因素的优先性。在他为《资本论》普及本写的前言中,他问了自己以下问题:如果《资本论》“根本是整个人类历史上三大科学发现之一”,^③绝大多数科学人士为什么对它一无所知(马克思主义学者却常常从感情上这样认为),而没文化的人却把它奉为圣经?答案很简单:前者被主流意识形态所蒙蔽,而后者有关于剥

① 参见《科层社会》(*La société bureaucratique*), I, p. 44。

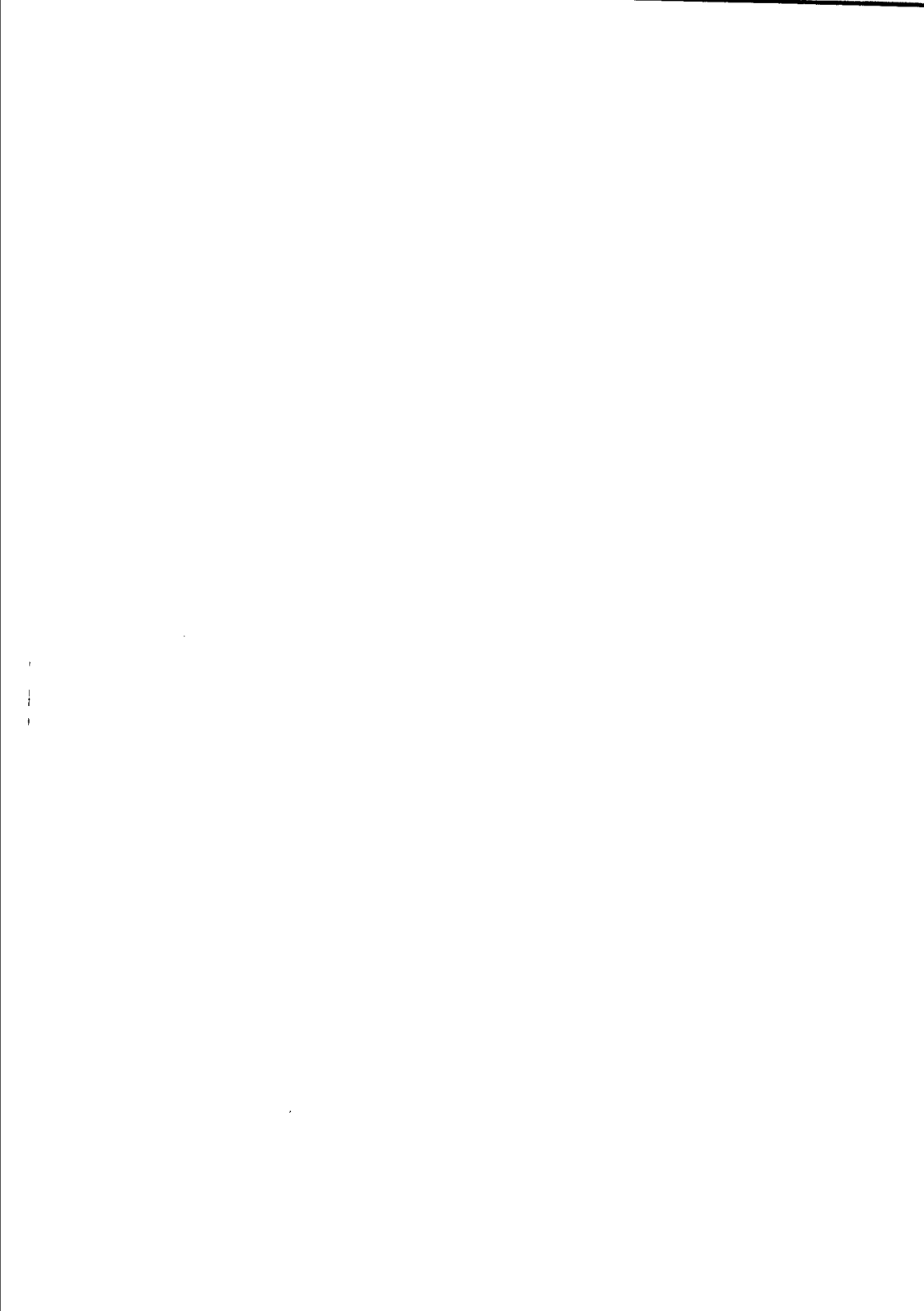
② 1976 年“新哲学”的代表人物都承认了放弃世界和肉体的神秘解答,虽然他们并没有实践过。许多新哲学家宣称退出 1968 年后形成的,从 1965 年神圣的阿尔都塞队伍中吸取了更加激进成分的毛主义团体。他们一个接一个地讲述了他们政治上失足的故事。他们以纯粹和公然的诺斯替教义的形式阐述的学说,可以在 Guy Lardreau 和 Christian Jambet 的《天使》(*L'ange*) (Grasset, 1976) 上找到,较道德化而非宗教化的,更易为一般大众接受的形式,见 Bernard-Henry Lévy 的《人道视野中的野蛮》(*La barbarie à visage humain*) (Grasset, 1977)。

③ “《资本论》第一卷的通告和讲义”(“Avertissement aux lecteurs du livre I du Capital”),《读〈资本论〉》(*Le Capital*), livre I (Garnier-Flammarion, 1969), p. 7。

削的切身体会：“尽管资产阶级和小资产阶级意识形态对他们影响很大，他们却不可能对这种剥削视而不见，因为这是他们日常生活的内容。”^①

沿着这条路重返经验和“亲身体验”，阿尔都塞放弃了他赋予马克思主义以认识论基础的尝试，转向了此前就被认为是足以令人满意的现象学基础。1965年，阿尔都塞公开谴责了对“真实对象”（例如圆）和“知识对象”（圆的观念，本身不是圆的）的混淆，1970年后则恢复了这两者之间的同一，从而正式宣告了阿尔都塞主义事业的终结。

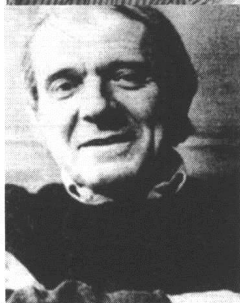
^① “《资本论》第一卷的通告和讲义”（“Avertissement aux lecteurs du livre I du Capital”），《读〈资本论〉》（*Le Capital*），livre I（Garnier-Flammarion，1969），p. 25。



5 差异



德里达
Derrida



德勒兹
Deleuze

黑格尔说差异本身是矛盾的。但是此时的问题是思考一种非矛盾、非辩证的差异开辟道路，这种思考不把差异视为同一性的简单对立，也不强求在差异自身中看到与同一性的“辩证”统一。在对付这个困难当中，法国哲学——以吉尔·德勒兹和雅克·德里达的形式——最终接近了问题的症结所在。这样，我们终于到达了现代形而上学这引人注目的关结点，与之相比，先前所有的讨论都仿佛摇晃不定的指南针。这个形而上学的关结点可以以两种方式定位。

1. 在逻辑(或本体论)的语言中，这个问题是“辩证的”问题。

2. 在历史哲学(或形而上学的神学)语言中，这个问题是马克思所谓的“人和自然的统一”；这里统一的意义就是辩证法所定义的同性的意义。

我下面打算遵循的顺序——先是德里达，然后是德勒兹——是任意的，但并不能任意到颠倒过来。

现象学的激进化

60年代一开始,就有很多关于“哲学终结”的讨论,认为西方理性(ratio)的资源已经耗尽,走到它的尽头了。“哲学的终结”这个从海德格尔那里来的短语在许多意义上被使用,一些人(马克思主义者和萨特的读者)用它来表示从理论转向政治行动的时代已经来临了;其他一些人像浪漫主义抨击古典主义(它把一个特定民族或时代的表达或表象当成普遍有效的)那样,对哲学发起了同样的抨击。在一种几乎非海德格尔的意义上,“哲学的终结”更普遍地等于是谴责哲学作为西方种族(the western ethos)意识形态。它是意识形态的,因为描述某个实际情形(de facto)的话语被确立为合法性(de jure)话语,或一项传统特权被当作天生优越的自然属性。大写的理性,就它被体现为“理性”(照亮普世众人的光)而言,变成了非正义和暴力的实例。这个对哲学良心的检查与欧洲殖民帝国的消失同时发生(1962年,阿尔及利亚战争结束),注意到这一点并非是无关系要的。

德里达对“哲学是西方种族意识形态”这样的简单公式并无

异议,除了指出说这句话是不可能的这一事实。(在他看来)这个公式本质上是无意义的,因而也不能从中产生出批判效果。不正是由于事实(*de facto*)和应当(*de jure*)的对立,我们才可以谈论意识形态?“意识形态”这个词表示一种特殊的或相对的话语,想要把自己变成普遍的或绝对的。然而在偶然之特殊(特例)和普遍之有效(本质)之间的对立本身就是一个哲学的对立。德里达或许会说哲学正是奠基于这个对立:一方是先天的,因此是有价值的,另一方是经验的,因此是无价值的。他不反对那个时代对哲学的攻击:它伪装成“和平主义”的暴力,它的殖民和帝国主义本质。只不过他注意到控方的指控也是用哲学语言表达的,结果,这个指控要么陷入了明显的自相矛盾,要么,看起来更有可能的是,它要求一个更为普遍的哲学来反对那个被评判为既贫乏又偏颇的哲学。这个对哲学的批判充其量不过提出了一个扩大的理性主义的纲领。“哲学是一种意识形态”;无论其意图是反殖民主义(哲学=西方意识形态),马克思主义(=统治阶级话语),弗洛伊德主义(=性症状),反弗洛伊德主义(=男权主义的意识形态),这个公式都是无意义的。这类纲领都继续假定理性在前方有一个未来。跟随巴塔耶和布朗肖,德里达提出一个可供选择的诊断:历史已经结束了:“我们完完全全相信绝对知识如果不是历史的终结,就是闭合……至于什么东西在绝对知识“以外”“开始”,那就需要未曾听说的思想,和寻求跨过古老印迹的记忆。”^①

从现在起,无论有什么改进了的事实可以加入哲学百科全书

^① VP, p. 115.

式的展示,理性都是绝对的,因为它正当地(by right)知道它是如此。理性的秩序是绝对的,既然“我们不得不诉诸它来反抗它,只有在它之中才能质疑它;在它的地盘内,理性只允许人们求助于计谋和策略。”^①

最终,要反对理性、善、意义或真理是不可能的。因为关于真或善,所有能说的都是:真是真的这一点是真的,善是善的这一点是好的。如果我们想要坚持相反的(真是真的这一点不是真的),我们就仅仅挑战了真理的外观;如果我们要自相矛盾地说,“善是善的这一点是坏的”,我们也只不过以最经典的神正论证明了恶的存在:“既然反对真理的革命看起来只能在理性的内部运作,它就总有个有限的,用内政部的语言称为‘动荡’的范围。”^②说是为了什么都不说(即使我们赞同理性,理性也领先于我们的赞同,即使批判它也要以高度理性化的方式)——德里达的出发点就是这个两难困境。

可是还存在第三种可能——狡诈、计谋和谋略。^③ 这里德里达和令人敬畏的(大写的)主人展开了贴身的较量,而我们本来认为主人肯定能赢,因为竞赛规则是他制定的。德里达的选择是开展一个双重游戏(在此意义上一个“双重代理人”为两方服务),假装服从规则的专制体系,同时又用它无法解决的问题,给它设下陷阱。解构的计谋是这样的诡计:恰恰在绝对话语已经达到而没有什么可说的时刻,“一切都说过和做过了的时候”,使言说成为可

① ED, p. 59.

② ED, p. 59.

③ 也见《边缘》(Marges), p. 7。

能。这就是挑战哲学造成的困境的策略。

这些策略依然需要谋划和建设。在两难困境迫使“言说主体”^①为理性和秩序说话的时刻,和大写的主人掉下陷阱,动弹不得,只能胡乱篡改他的武断本质的时刻,在这两个时刻之间,一个沉默的延迟思想(*arrière-pensée*)必定会引导着战略家。在沉默中,战略家想到了他能说却不应该说的,即真的并不真正是真的(反而常常是假的),法律和任意武断没有区别,等等,诸如此类。这个延迟思想是怎样来到他身上的?在什么样寂静的领地中,暴动者能密谋策划他反逆各斯的阴谋,同时假装说着主人的语言?这个精神限制(*mental reservation*)(在决疑不定的意义上)的问题是决定性的,因为首先,如德里达对列维纳斯所做的评论,^②和一个中国公民说话时假装说汉语的唯一方式就是对他用汉语说话。因此,按照这种表述顺序,伪装是伪装的伪装(假装我实际上做了,我因而只是伪装假装)。其次,这里的问题是假装说主人的语言是为了杀死他。^③我们应当强调这里的差别。如果叛国者假装行刺暴君,那么罪行就没有发生;但是如果他伪装假装,那么他就是真心地杀暴君,演员一直在隐藏刺客身份。^④

由此,这个精神限制把真诚的言说和伪装的言说区分开来,但

① ED, p. 84.

② ED, p. 133.

③ ED, p. 133.

④ 在一篇论巴塔耶的文章中,德里达写道:“当描述这个赝品,这个对于哲学不可思议之物,它的盲点时,巴塔耶当然必须假装用黑格尔的语言说话。”(ED, p. 378)

是这个缄默必须仍然能在“言说主体”和他的话语中间悄悄地滋长；延迟思想必须在所有语言之外，从未被说出时，却仍然能在主体头脑里的某处藏身。这正是德里达不同意列维纳斯的地方，既然哲学无可救药地是黑格尔的，列维纳斯就不能反对黑格尔的总体性，除非陷入沉默：“只要列维纳斯一说话来反对黑格尔，他就只能肯定他，并且已经肯定了他。”^①

如此看来，精神限制要有可能，以便在它里面煽动解构的阴谋，必须要同时具备两个条件。

1. 由于德里达最终拒绝了无声的思的想法，不可说的也就是不可思想的。因此这个精神限制，作为谋划场所必须是可说的。这样，双重游戏就不仅是解构者正在做的：为了让游戏玩下去，哲学的语言必须已经充满欺骗（*duplicity*）（在这个词的两个意义上：一是双重状态，一是伪善和撒谎）。的确，德里达在他发表的第一本著作，介绍胡塞尔的《几何学起源》时，他所做的就只不过是撕下哲学语言的意义明确的假相。他不停地发起支持暧昧性的运动，这从传统眼光看来确实是应受谴责的。^② 形而上学的语言是双重的；它的词语总是可以显示出两种不可还原的意义（虽然不是“相对的”）。它也是欺骗性的，因为它通过只保留一种意思，“正当的含义”来掩盖它的口是心非，从而声称善只是善的，真完全是真的，以及意义具有意义等等。

2. 第二个条件是，在形而上学之外某处，策略家应当找到反抗

^① ED, p. 276.

^② OG, pp. 104 - 107; cf. ED, p. 167.

逻各斯之压力的力量,我们一会就会看到,这提出了哲学经验主义的问题。

哲学开始于事实性和合理性的对立,至少对于胡塞尔以他的“本质还原”(eidetic reduction)介绍到哲学里来的那些人如此。但关于本质,关于正当性的问题,一个事实不能证明什么。如同德里达简洁地告知列维纳斯的,混淆这两者是哲学的首要错误。^① 这里应当注意“错误”一词,因为德里达在道德含义上使用这个词并非疏忽大意。^② 众所周知,经验主义犯了这个错误。经验主义者不相信事实真理和理性真理(用莱布尼茨的术语)之间的区分。认为所谓的“理性真理”最终是事实真理,因为一个理性真理的最终理由总是一个原始事实。经验主义者因而坚持认为没有纯粹的理性。理性真理并非奠基于任何获得先天知识的理性能力,而是奠基于它同这个原始的和终极的事实的关系,即理性对于这个事实的经验。换言之,奠基原则不是“我 = 我”这一类的同一性,而是差异,是与他物的关系。经验主义,对于德里达来说,是“一个在源头上纯粹异质逻辑的思想的梦。纯粹差异的纯粹思想……我们说它是梦,因为随着白天到来,语言破晓,它就会消失。”^③

但是为什么异质逻辑(heterology)如此罪孽深重? 这儿是胡塞尔主义,更一般地,新康德主义遗产的痕迹:异质逻辑有罪,正如新康德主义发现亚里士多德有罪,因为他写过,“我们必须停下

① G, p. 172; 也参 ED, p. 189.

② ED, p. 178.

③ ED, p. 224.

来”。一个原始事实的观念在哲学上是不可靠的^①,因为经验主义者不能为他的事实负责,即不能用一个更原始的正当性来衡量它。由此,暴露出经验主义者是一个想象他的力量能创造的正当性的野蛮人……先验和经验的区分必须要坚持,因为我们必须停止我们的探索。

然而德里达准备有意识的犯经验主义的错误。但是这样必须做得无可指责,否则大写的主人会在游戏中战胜蹩脚的对手。而德里达打算做一个双重的游戏者——他的意图是坏的,但他的步骤是无可挑剔的。这就是为什么他对现象学保持了一定的忠诚的原因。他说,必须穿越后者,如果我们不想落在最后面,陷入实证主义的天真中的话。^② 或者,为了拯救此意图必须使现象学“激进化”,可以通过把现象学从在场形而上学,从“仍然把它牢牢限制在形而上学范围内”的东西中释放出来,来给予这个意图以敬意。^③ 这就是我们应当进一步考察的。

① *Marges*, p. 7.

② *G*, pp. 90 and 232.

③ *VP*, p. 94.

“延 异”

在《〈几何学起源〉导论》中,德里达考虑到历史现象学的可能性。法国现象学家都不假思索地相信梅洛-庞蒂对“晚期胡塞尔”的引用,毫不怀疑这样一种理论或多或少地以潜在的形式存在在卢汶的未编手稿(inédits)中。在那些手稿中,可以发现从不变的本质过渡到生成,从主体的孤独过渡到主体际的交流的途径。但是实际上这仍然是一个在现象学家眼中的“空的意向”,作为所有理论困境的答案的历史现象学仍然遥遥无期。德里达显示了这种状况会一直如此,换言之,历史哲学是不可能的。

一个历史现象学会是什么样的?像所有现象学一样,它要回答这个问题:一个真理为我们的真理如何可能?如果真理确实是真理,它就必须不仅仅是为我们的,而且是为一切存在者的(对心理主义的批判)。如果它只是为我们的,它就不是真理,就这个词的真正含义来说。真正的真理需要是绝对的,独立于任何特殊“观点”的。如果为我们的真理的确是真理,我们就必须承认我们是绝对(或者更恰当地说,“我”是“绝对的起源”)。因而,历史现

象学和任何其他类型的现象学一样,都寻求真理的起源。但是现象学,在它是“静态的”时候,就把这个起源定位在意识在任何时刻都能完成的一个行为中。因为它把事物“在肉身中”呈现的直观称作起源(关于事物之判断的真理的起源),如我们所知,这就是胡塞尔的“原则之原则”。^① 如果起源是直觉,我就可以在任何时候返回到这个起源,正如我可以通过参观战神广场回到所有描绘艾菲尔铁塔的明信片的起源一样。是的,但是如果明信片描绘的是艾菲尔铁塔的开幕仪式,我就永远不能“活生生地”重新捕捉到这些明信片告诉我的事件。历史现象学的独特性在于“事情本身”是个奠基的事实,根据定义它只能出现一次。在任何事件中,事实都只发生一次,档案记载的是第一次。但是假设我们丢失了档案呢?那样的话艾菲尔铁塔就成了一个其起源不为我们所知的纪念碑。我们如何能辨别它是——对它的建造者来说曾经是——一个战争机器,一个阳根符号还是一个宗教尖顶?存在不再等同于意义,因为存在者不是为我们的,也就是说,这个谜一般的纪念碑就那样一直矗立着,如同它带着全部的意义矗立在它的建造者面前一样。但是这种可能性对现象学家来说是无法接近的。历史现象学建立在对胡塞尔所称的“活的现在”的描述之上,过去决不会和现在切断(也不会和未来切断)。如果过去不是总保留在现在,如果未来不是已经在这里,过去和未来就是无;也就是说,它们都统统不在。对我们来说,要谈论一个神秘的过去、无法追忆的时

^① 胡塞尔:《作为一种现象学的指导观念》(*Idées directrices pour une phénoménologie*), vol. I, § 24; (tran. P. Ricoeur, Gallimad, pp. 78 - 79)。

间是不可能的,如果不是存在着那些永远消失了的文明在我们当前可见的遗迹的话。但是为了让未来在现在中被“宣告”,让过去“保留”在此处,这个现在就必须不仅仅是现在。它还必须同时是已经过去的现在和尚未来临的现在。由于这个仍然是现在的过去,过去本身对我们来说就是一个“不再”(no longer)的现在,而未来也一直是,和将一直是,“尚未”(not yet)的现在。正是在这里差异出现了,现在和它自身的差异或不一致。这里必须决定这样一个把现在分离开来的差异的意义是什么,要么它意味着没有什么是完全的不在场,要么现在本身根本没有真正发生。

如德里达出色地证明了的,胡塞尔的回答再次限于事实(de facto)和应当(de jure)的对立之中:事实上,我们仍能遭逢过去事件(它的意义逃避着我们)的纪念碑(当前),这就是一个我们不了解的过去在现在的痕迹。我们不能说这个过去还是它曾在的样子,同时也感觉到一个丝毫不是为我们存在的东西迫近的威胁,但是正当地(by right)返回起源总是可能的。例如,即使无意义的(对我们来说无意义)痕迹所有的为我们的意义,和它为它们的意义不一致,我们也能先天地知道,这个过去在它曾在的时候,具有当前的全部性质。这个它者因而总是同一个。

正当地重新发现起源是什么意思?就是历史必须被看作“纯粹意义的历史”,^①一个意义在时间中转述,但绝不背叛意义的传统。由于这个“原则之原则”,现象学必须假定人的历史彻头彻尾是有意义的,声音和愤怒总是可以还原的,只要我们尽可能地思

^① OG, p. 107.

索,意义的遗产总是可以安全地从一代传递到下一代。因此泰勒定理^①的传统似乎提供了历史的模型,因为这个定理对我们今人和对泰勒斯的意义显然是一样的。历史意义按理总是明确的,即使事实上完整地重建意义是不可能的。存在(这里包含着曾经)和意义的同一从来不会在此时此地达到,而是“在无限中”。我们再一次遇到了接近新康德主义的不可决定的“目的论”的“无限任务”。正当地说,历史现象学是一个显示绝对(大写的自我、意义的起源)如何通往“在无限中”的目的之旅的哲学,这个目的叫做“上帝”,被胡塞尔叫做“逻各斯”,他说它是“康德意义上”的一个完美社会的理念。^②换言之,普遍的历史意义倾向于一个最终的理想社会(应该注意到,我们越接近它,它就越后退),一个让人想起某种永恒的数学进步的人类状态。这样的历史叙述与现代的本体-神学最一致不过了。

如果真的等同于对我自己而言是真的,那么我就必须是笛卡尔的上帝,永恒真理的创造者,如同萨特,以及胡塞尔所赞同的;^③否则,真理只是一种“价值”或一个“观点”,一个“角度”。如此一来,存在和意义的同一就不应只包含把现象还原为简单的显现,我必须是上帝。不过,这个上帝被不确定地延期了。我们早已知道

① 泰勒斯(Thales):公元6到7世纪的希腊哲学家,希腊七贤之一,在数学上他证明了如果两个三角形有一边及这边上的两角对应相等,那么这两个三角形全等,称为泰勒斯定理。——译者注

② 只是按理如此,因为事实上现象学没有成为这样一种哲学,未能把它建立在“活生生地”对这个目的的直觉上。

③ 见德里达的注,OG, p. 28。

事实和正当从来都不吻合,因此没有什么让我们有资格这样行为:仿佛暧昧性是个在单一意义最终胜利的时刻注定要取消的东西。在事实和正当之间,或存在和意义之间有一个“原初的差异”,^①这个原初的差异后来被德里达命名为“延异”(différance)——在动词“différer”的两方面含义上被理解的一个词。显然,différer既意味着“相异”(例如我们说现在异于它自身),又意味着“延迟”(例如,我们说现在总是一个延迟的现在,以至于整个当前的现在总是在明天存在)。正是这个“延异”产生了历史,作为它的诸效果之一。历史存在着是因为,从起源上溯,现在可以说总是对于它自身的延迟。

^① OG, p. 171.

原初延迟

“原初延迟”这个概念是悖论的,但也是必然的。如果从起源上溯(每个时间都有起源),从“第一次”上溯,就没有延异,那么第一次也就不是“第一次”,因为没有第二个“第二次”跟着它;如果“第一次”是“唯一的时间”,它也就根本不会在万物的起源处。用一个有点辩证的,但并非不恰当的方式,就必须说如果没有第二跟随其后,第一就不是第一。因此,第二不仅仅是在第一后面到来的,仿佛一个迟到者,而是让第一成为第一的东西。第一单靠它自己的性质,不会成为第一:第二必须以它全部的延迟力量来帮助第一。正是通过第二,第一才成为第一。“第二次”因此就有了对“第一次”的某种优先性:从第一次上溯,它作为第一之优先性的前提条件在场,当然,它自身不是一个更原始的“第一次”;由此得出第一次实际上是第三次。

因而,起源必须被想象为一个服装彩排(第一次的重演),在这些词的戏剧意义上:首次公演的再现,不过是在演出之前。因此

“它是原初的非起源”。^① 在源头上(或者我们喜欢说在本原上), 不再有那种静谧的同一性(在那里, 原始的只是原始的)。如果在源头上真的有单纯的同一性, 就什么也不会从它里面发生。

“太初有排练(重复)”, “太初有演出(再现)”。^② 因而, 甚至没有再现, 因为显现(再现是对它的一个回想)从未发生。原初总是一种复制。这里德里达凭借一种类似于“非原则的原则”解构了胡塞尔的“原则的原则”, 后者建立在总是有可能区分原初的(直觉, 以事物本身在肉身中的“原初赠予”而知名)与派生的(不被直觉所充实的意识之意向)基础上。同样“非原则的原则”一个可供选择的版本会说, “太初有符号”——符号, 而不是这个符号假定要成为其符号的事物(所指)。出于很多原因, 德里达特别发展了这个符号学版本, 无疑其中最重要的一个原因是, 它通过消除“符号”和“所指”的区别, 一举撕毁了在一个时期内占统治地位的符号学的全部伪装。有两种达到这个符号学版本的途径, 一个是直接对现象学的激进化。与胡塞尔相反, 通过揭示意识从不先于语言, 就可以得出语言不能被当作沉默的“亲身经历”(原初显现)的“表达”(再现)。这在《声音与现象》中得到了发展。^③ 另外, 通过对书写的考察也可以达到符号的优先性, 历史上存在着一个完整的让书面语言从属于口头语言的传统。例如, 人们会给一个不在场的人写信, 或者在一个人死后宣读遗嘱。书写被看成是在说话人或听话人不在场时表意的手段, 而当听话人在场时, 只要说就

① ED, p. 303.

② VP, pp. 50 and 64.

③ 关于这个论证的轮廓, 见 *Marges*, pp. 16 - 17.

够了。书写因此被定义为“符号的符号”。书写符号是口头符号的符号——它代表它,在它不在场时代替它——而口头符号是事物的符号。书写实现了一种补充功能:“书写是首要的补充,因为它标出了补充打算把它自己当作补充的补充,符号的符号的地方,代替了已经有意义的言说。”^①

但是就像德里达在他的《论文字学》中尝试的,如果能够显示:

“1. 书写从属于言说是一个偏见,这个偏见甚至不是所谓语音书写实体化的特例(尽管是一个最有利于此假设的实例);

2. 书写符号的定义实际是一切符号的定义(即每个符号是一个能指,它所指的是另一个能指,根本没有可见的,“肉身中呈现”在我们眼前的“事物本身”)。”

那么,德里达的“非原则的原则”就克服了胡塞尔的“原则的原则”。把我们引向一个带有某种辩证色彩的理论:“同者是同仅仅在于被他者所影响。^② 这里我们有了疑问:对“同一性逻辑”^③的超越是一个辩证的超越(dialectical beyond),还是一个超越的辩证法(beyond-the-dialectic)? 但这也是德里达要问自己的问题:超越的辩证法难道不是一个辩证的超越吗?

德里达承认他所说的“补充的逻辑”(在源头处没有起源,只有一个用来替代始终有欠缺的起源的“补充”)和辩证法的相似

^① G, p. 398.

^② VP, p. 95.

^③ ED, p. 302; G, p. 90.

性。^①因为这个逻辑难道不也在于让无条件的东西服从于(用康德的术语)某个条件,从有条件的东西中得出它的差异吗?它难道不是要求把差异置于同一性中,相对置于绝对中,变化置于不变中,以及“否定的工作”置于充分的无限中,等等吗?在这方面,补充的逻辑是有益的,因为补充(任何补充)太容易被比作一种过剩,对完好整体的多余附加。换句话说,好像已经有一个完整的整体了,而在它之外做一个补充。但是果真如此的话,补充就是无:假定一切已经包含在整体之内了。如果补充是无以外的某种东西,它就必须暴露出整体的缺陷,因为任何能够额外安置一个补充的整体都证明了在它自身之内有所缺乏。外部的补充代表了整体内部缺少的部分。正是因为整体没有成功地成为一切,为了弥补整体的缺陷,添加一个外来的补充才是必要的。这就是为什么“补充的逻辑”“会有这样的特点:外部就是内部,他者和缺乏把自己作为一个加数来代替一个减数,把自身加到某物上面来代替对某物的缺省,而那个缺省,作为内部之外部,应该已经在内部了,等等。”^②

仍用一个更一般的方式,只有在现在暗示了缺席的时间(过去或未来的缺席),为了区别于它的条件下,现在才是现在。按照德里达的看法,形而上学是抹除这个区别标志、这个缺席痕迹的姿态,因为它来说,现在就是现在。我们也许注意到,我们用痕迹(trace)这个词表示一个缺席的事物在当下的印记,缺席的事物消

① *Marges*, p. 15.

② G, p. 308.

失后,在它以前所在之处留下的印记;但是如果每个在场者都带有不在场者的痕迹,后者刻画了它的界限(在此意义上,它之所是是由后者建构、生产和给予的);那么,一个悖论性的“原初过去”就是可以设想的,也就是说,是一个从未发生的过去——一个“绝对过去”^①——在现在的痕迹。

德里达离黑格尔有多远?在何种方式上延异不可还原为黑格尔的同一辩证法?我们看到,这个问题重复了上面的一个问题:如果形而上学的语言真的是黑格尔式的,那么德里达从何处得出他的一个超越绝对知识的概念?

德里达自己提到一种“既微小又激进的移置(displacement)”^②。他也承认与黑格尔的辩论是无限的和不确定性的。^③他与大写的哲学主人的游戏会一直玩下去。但是在这场对主人的任何胜利都立刻被记为弟子的失败的游戏,解构如何能取胜(在主人游戏中任何胜利都属于游戏的主人)?

德里达谈到一场辩论发生在“一个始终在场的哲学(a philosophy of presence)和对非在场的沉思(a meditation on non-presence)之间,后者不是在场哲学的反面,也不一定是对否定的缺席的沉思或作为无意识的非在场的理论。”^④

这个非在场的沉思,或思考(既非否定神学,也非某个先于

① G, p. 97. (也见“弗洛伊德与书写舞台”〈“Freud et la scène de l'écriture”〉, ED, p. 293 及以下;这里也提到了梅洛-庞蒂的“原初的过去”)。

② *Marges*, p. 15.

③ ED, p. 371.

④ VP, p. 70.

“表象”的“意志”哲学)至少是另一种思想。因此有理由问一下它在这里如何反抗整个哲学。德里达声称哲学一直在。他没有声称它曾经一直在(这要求助于一个历史的,例如经验的考察)。对于我们还没有读过,对于还没有写出来的哲学著作,这个“一直”也有效。但是我们如何能知道这一点?这里德里达作为现象学家回答说,这是一个本质必然性的问题:哲学总是一种在场的思考,它不可能是别的。如果不是在场被赋予了对非在场的优先性(现在优先于过去,现在优先于未来),思考就是不可能的,如同颜色没有表面,山谷没有群山:“如何能以任何其他方式思考存在和时间,如果不在在场的基础上,以在场的方式,即任何经验根本上都不能取消的某种一般的此刻(now)?思想的经验和经验的思考只与在场有关。”^①没有经验能让我们在在场的特权以外思考,因为经验总是一个在当下活过的在场的证明(即使它是一个不在场的在场,比如我们说到流放或死亡的经验)。顺便说一句,这也是为什么德里达最终拒绝了他有时唤起的“哲学经验主义”的原因。

但是必须要说没有什么思想可以对抗在场的优越性吗?或者说没有什么哲学思想能做得到?既然在上面倒数第二个的引文中,德里达把“哲学”和“对非在场的沉思”对立起来,就必须有一种思想存在于在场的特权之外,因而存在着这个另一种思考的经验和这个另一种经验的思考。为什么在那样的情况下德里达避开了经验主义?因为他从不诉诸一种特殊经验来削弱一个普遍命题,对他来说,企求这样那样的“延异”实例来“拒斥”同一性是不

^① *Marges*, p. 41.

可能的。通过巴洛克式的三段论(“所有哲学都思考在场”,“某种思想思考非在场”,等等)来反对同一性,在德里达看来,也仍然是把“同一性”当成它所认可的同一性来错误地攻击。人们通过表明在某种特定的情形下,所谓的同一性如何掩盖了差异,来促进一种更高级的同一性,从而得出后者属于传统不曾想过要去那里寻找它的某处。而德里达在某种程度上让自己受普通经验的支配,正是普通文本的经验需要如此。每一个文本都是一个双重文本,即总是两个文本的合二为一,“两个文本,两个手,两种看,两种听。合在一起又马上分开。”^①

经典阐释只保留了“合二为一”中的第一个文本;它在在场性的庇护下书写的,它支持意义,理性和真理。在这里所有的否定都是一个更高的肯定。如果我在理性之内来攻击这个或那个非理性,我就仅仅否认了理性的否定,一个在理性之内的理性的过失。第二个文本——另外的然而是一个——是经典阅读从未破解过的,不过,第一个文本,人们打算阅读的那个,却包含着暗示第二个的裂缝或痕迹。^② 关键之处就在这里:在两个文本之间的综合是不可能的,一个不能融入另一个,因为第二个不是第一个的对立面(可以通过“克服”它们的“差异”而和解),毋宁是它的配对物,微弱地与它同步。一个普通文本的阅读因此需要一种双重科学,^③以揭示任何文本的双重性。

^① *Marges*, p. 75.

^② *Marges*, pp. 76 - 77.

^③ 见《撒播》(*la dissemination*), (Seuil, 1972) 中的“双重治疗”(“la double séance”)。

现在我们有了回答前面问题的答案。与形而上学论战的“非在场的沉思”，对形而上学来说，不是不同于它自身的另一种思想，也不是一个陌生传统，东方智慧或向神话的回归等。每个形而上学都是双重的，是它自己的拟像(simulacrum)。在柏拉图文本和它自身之间，在黑格尔文本和它自身之间，有一个“几乎感觉不到的面纱”^①，把柏拉图主义和它自身分开，把黑格尔主义和它自身分开。一个细微的移置，一个文本阅读中的小小游戏，就足以把第一个瓦解为第二个，让第一个的智慧瓦解为第二个的喜剧。形而上学，就像惯例描绘的，把世界分裂为两个：可感的和可知的，身体和心灵，等等。哲学经验主义，以同样古典的反抗推翻了“柏拉图主义”，主张可知的来自于可感的，思想是身体的一个功能，等等。德里达的双重科学则以一种前所未有的运作，把形而上学文本撕裂成了两半。正是文本的模棱两可，让显文(manifest text)“超出”或“逾越”到隐文(latent text)的方向上(近似地使用了弗洛伊德的梦的理论中的类比)。这样，逾越在某种程度上也真正地得到了辩护(对于一个罪行来说的确是奇妙的)。

伦理批准但并不鼓励的一个罪行是诛杀暴君。德里达的解构是一个杀死暴君的行为(一个被更高一级的义务和更高的理性承认为正当的严肃行为)呢，还是一个游戏？它既是这个又是那个，既非这个又非那个，要决定是不可能的。在一个给定的形式体系中，一个就这个公理系统而言既非真又非假的命题是不可决定的。

^① 见《撒播》(*la dissemination*) (Seuil, 1972) 中的“双重治疗”(“*la double séance*”), p. 235。

以类比的方式,德里达说到不可确定的词、其双重意义无法掌握的术语。对这些词,这些形而上学文本中的溢出之点的重视,引出了第二个文本,第一个的拟像。善与恶、在场与不在场,生与死的同一(在此意义上要把它们区分开是不可能的)出现在柏拉图的词“药”(pharmakon)中^①,卢梭的词“补充”(supplément)中^②,马拉美的“婚姻”(hymen)中^③,等等。另外,马拉美的“婚姻”又与黑格尔的同一性不可分,是它的拟像。因为 hymen 同时指婚姻和处女的处女膜,因而在没有 hymen(性交)的地方有 hymen(童贞),而在有 hymen(婚姻)的地方就不再有 hymen(童贞)。婚姻既是差异(在处女膜内外之间,在欲望和它的满足之间的),又是差异的消除。它是“差异和非差异之间的差异”的消除。^④既然如此,差异和非差异的同一就与(黑格尔所设定的)同一和非同一的同一不可分。没有人能说得出辩证同一性和差异是否是一回事。不再有大写的主人能做决定。在这个“任何输家都是赢家”的游戏中,名叫“同一”的游戏者立刻发现它变成了差异;而它如果叫“差异”,也立刻变成了同一。如此以至最终,黑格尔的胜利也无法区别于他的失败。游戏的结果不确定,他的胜利是他的失败,而他的失败是他的胜利。游戏将会是无限的。

① 见“柏拉图的药”(“La pharmacie de Platon”),重新发表于《撒播》。

② 见《论文字学》第二部分。

③ 见《双重治疗》(“La double séance”)。

④ *Marges*, p. 21.

一个先验经验主义的寻求

吉尔·德勒兹首先是一个后康德主义者。他的思想继承了康德的先验辩证法,在其中,灵魂,世界和上帝的理念都受到了批判。没有什么经验能向我们证明一个单一实体的自我,一个事物的全体和这个全体的第一因。有时人们认为一般被描述为后康德主义的哲学家(从费希特到黑格尔),都努力想去恢复在顷刻间被康德的批判震动了的形而上学。德勒兹同意这个观点,并且把这个恢复称作“辩证法”。我们看到,在新黑格尔主义者(费尔巴哈,马克思)的手里,后康德辩证法在人的神圣化中达到了顶点,人重新获得了他一度归于上帝的丰富性。德勒兹提出了反对:“通过对宗教的复原,我们是否就不是宗教人士了?通过把神学变成一种人类学,把人放在上帝的位置上,我们就压制了这个本质,即(上帝)这个位置了吗?”^①德勒兹乐意坚持哲学的批判使命:“哲学在最积

^① NPh, p. 101.

极的意义上是批判的：一个去神秘化的事业。”^①但是真正的批判哲学家太少了。大部分哲学著作都从事着建立秩序的事业，把事物按等级排列和指定位置，显示出对在假设和学科中分配性质的偏爱。为了建立一个等级秩序，他们借用了一个假定的第一原则：每个等级的作用都是把它和第一原则分开一定的距离。这样每个哲学都以自己的方式假定了一对多的优先性。罕有哲学以无政府主义的方式对待诸性质（缺少任何假定的始基）——一种德勒兹称为“游牧的”分配方式。^②因为它不再是在事物当中分派存在的总和（赋予为每个事物以身份，让它有专属的地盘），而是让事物分散在“单一的，未分割的存在的广阔领域”，^③正如一个游牧部落散布在一个地区内，没有把它的土地分配给每个人，让每个部落成员都各有其份，并设立一个他不能再越雷池一步的界限。这里，没有最高原则，没有正式基础，没有核心因素统治这个“本质，甚至是‘错乱’的分配”。^④

显然，即使哲学根本上是去神秘化，哲学家也常常没有生产出真正的批判；他们保卫秩序，权威，体制，“得体”，一切普通人信奉的东西。真正的批判哲学十分罕见，而且，德勒兹看来，真正的批判哲学相应于传统上著名的“自然主义”（在敌视任何“超自然主义”的意义上）：卢克莱修，斯宾诺莎和尼采是其最有影响的人物。

① NPh, p. 121.

② DR, p. 54.

③ 同上。无疑应作为概念的范围来理解，即所有概念的存在方式都是单一的。

④ 同上。

静止的分配是“古典”世界的思想(浪漫主义的反动也属于这个世界)。德勒兹把这样的思想称为“再现哲学”(philosophy of representation)。它服从的权威是同一性原则,在“再现”^①这个词表示重复的前缀 re-中就可以发现它的标志。^② 每个显现都是再现,为的是让它作为相同的东西被重新发现。由此得出在这种哲学中,未知只是还未被认出的已知,学习就是回忆,遭遇就是重逢,离开就是返回,等等。而摆脱了这种理性主义的正是差异本身。发现和重新发现之间的差异是把一个经验从它的重复中分离开来的鸿沟——由此才有重复的问题。重复得越完美(例如孪生子或批量生产的物品),一个理性主义哲学家就越不能分辨出差异在哪儿。这就是为什么重复现象提供了一个最真实地理解差异的特殊进路的原因,它们提供了无可争辩的,同时显然是不可理解的差异的实例。因而,重复不应该再被定义为通过同一的反复而向着相同的回归,相反,它是差异的产品(production)(在“产品”这个词的两个意思上:使之产生出来和显示)。

德勒兹抨击了“差异概念”和一个“简单的概念差异”之间的混淆。^③ 概念差异是一个以同一性为核心的差异,例如一个在属的同一性内的种的差异。但是差异概念应该使人能够不仅想到同一性之内的差异,而且想到同一性和非同一性之间的差异。我们

① Representation 译作“再现”或“表象”,康德意义上的表象在德勒兹看来始终是一种“再现”,“重复”。——译者注

② DR, p. 79.

③ DR, p. 41.

因此可以理解为什么差异被定义为“可感的存在”。^① 概念,如康德所说,是几个表象中的同一性的表象,而这几个表象又可以是概念本身(普遍表象)或特殊表象(直觉)。最真实的差异不是存在于两个概念之间的那个差异(即在两个同一性之间),而是迫使思想在其同一性中引入差异,在其普遍再现中引入特殊,在其概念中引入精确性的那个差异。真正的差异是存在于概念和直觉之间,可知与可感之间,逻辑和审美之间的差异。就康德的先验美学包含着一种被理解为感性多样性(“先天多样性”,纯粹直觉的对象)的理论而言,它提供了德勒兹所要求的一种差异哲学。不过,康德没有走得更远,他给出了对先天多样性的一种解释,即仅仅是所有直觉共同的东西(时间形式)。他分析出一个非概念的同一性,但是就此止步,没有得出一个非概念的差异。先天感性理论按定义适用于所有可能经验:所有在某个此时此地展开的经验,无论是什么。但是先验美学没能提供对真实经验的解释,就真实经验区别于仅仅是可能的经验而言。^② 它也没有说在我们关于现象所能提前知道的东西(甚至在遇到对象之前),和后来学到的东西,在任何情况下都不能先天地预见到或判断到的东西之间的差异。它谈到了为经历任何经验我们必须总是提前拥有的知识,和我们在经历的过程中重新发现的知识,但是没有谈在先给予的、然后又重新发现的表象(representation),与现象(presentation)本身的差异。

① DR, p. 80.

② DR, p. 80 and 94; LS, pp. 300 - 302; 《柏格森主义》(*Le bergsonisme*) (P. U. F., 1966), p. 13.

任何经验都显然包含着后天的,或称为“给定”(the given)^①的经验成分,经验主义考察的深刻性无疑正在于此。因此,经验理论如果只处理经验的先天条件的话,就是不完整的。哲学,对于德勒兹而言,要么是辩证的要么是经验主义的,根据它把概念和直觉(在康德意义上,直觉是一种与个别东西的关系)的差异当作一个概念的还是一个非概念的差异而定。德勒兹的“差异概念”的表达显然是成问题的,因为如果在概念和直觉之间有一个差异概念,那么就必须有一个从可知到可感,从普遍到特殊的纯逻辑通道。^②

^① “差异不是多样性;多样性是给定。但是由于差异,给定才被给定。(DR, p. 286)。

^② 一个让人惊讶的事实是,德勒兹谈到差异的概念,对他来说真正的差异存在于概念和非概念之间,但他同时仍然坚持谈论存在的概念(从而坚持“存在”概念是单一的),因为他声称“存在就是差异”(DR, p. 57)。

批判辩证法

是尼采而非康德实现了批判哲学的方案；的确，康德既不敢做一个真理（科学）批判，也不敢做一个善（道德）批判。他的批判限于伪科学（教条主义形而上学）和伪道德（他律）。既是康德继承人又是他的敌手的尼采，把他的批判瞄准了真正的科学和真正的道德。他“用铁锤”砸向科学，认为科学本身是起源于道德，起源于“禁欲理想”的求真欲望，而道德本身则是怨恨生命的结果。

意志的解放是批判理念的意义。所有真理将被传唤到哲学理性的法庭上，因为这个理性是合法的和自主的：“我们从哥白尼革命中学到的第一件事情就是我们给出了秩序。”^①

在德勒兹看来这就是康德主义的教训。^② 在他的尼采研究中，他把旧的、前康德的形而上学命名为“存在哲学”，把产生于完成了的批判的形而上学命名为“意志哲学”。结果，批判的激进化

^① 《康德的批判哲学》（*La philosophie critique de Kant*）（P. U. F. , 1963），p. 19。

^② 德勒兹反对康德式的理性法庭的思想。——译者注

发生在“价值”这个词上,从这本书^①的第一页就明白无误地说明了这一点:“尼采的最一般工作是将意义和价值引入哲学……正像他所设想和确立的,价值哲学是批判的真正实现,是彻底批判可能实现的唯一方式。”

批判是一种价值的检查,由此我们就能理解运用于“价值判断”的原则。它是对价值的基础进行考察,弄清楚到底是什么赋予了它们对我们而言的价值。在这点上,价值哲学变成了一个谱系学,或对祖先的寻根,目的是确立世系以及它的分支的高贵卑贱。这样一个对价值的卑贱及高贵起源的考察是不可缺的,因为要知道没有和从来没有过什么普遍的,对所有人共同的价值。共同价值会是什么?它们必须要么本身是有效的(而非由于它们的起源),要么是由于我们而有效的(也就是根据某种社会契约制定的),要么作为价值本身,要么作为我们的价值。

但是正如尼采说的,价值本身的概念跟意义本身的概念一样是矛盾的。正如一个文本的意义是相对于某种阅读而言的一样,有效的价值也相对于某种评价,即相对于意志朝着某个目标的定向。因此,价值不可能是客观共有的。

价值也不可能是主观共有的。真正说来,主观性意味着意识的分歧,在意识与意识之间不可能有共识。自康德之后,一个接一个的主观性哲学都想通过证明自己能够从一个特殊意识过渡到普遍意识,来拯救世界的统一性和价值的普遍性(真、善、美)。如从《精神现象学》的第一页上的(我,这儿和此刻,在这一个面前)过

^① 指《尼采与哲学》。——译者注

渡到黑格尔的“我就是我们”；或从现象学意识过渡到逻辑概念。如果存在着一个普遍主体，它就会把价值设定为虽主观却同样普遍的，因为价值对于所有分有了这个普遍的特殊主体都是共同的。例如我们说每个人接受真理的价值，没有人崇恶抑善等等。各种理性主义都假定了一个共同知性(*sensus communis*)，一个对所有人都同一的理性。但是这里“每个人”并不能严格地适用于一切特殊情况。它最多适用于大多数人，而总是把少数人除外。它不能提供一个真正的先验条件(或无论与哪一种对象的关系的主观条件)，只提供一个平均的，顺从主义的群集画面。当“每个人”都赞成这样那样的公理时，当然就声明代表了所有人，可是这个声明并不是合法的。特殊的一个人不是“每个人”，也不会愿意被当作“任何人”。这里，差别出现在特殊被看作普遍的一个特例(罗夫是“狗”类的一个特例，苏格拉底是“人”类的一个特例)，和就特殊来思考特殊(苏格拉底因为他只是苏格拉底)之间。这个差别是差异本身，是一个可以感觉到的存在。前面我说的是它的形而上学含义。^① 它也有另一种政治含义：人类被分成两部分：一方面，大多数人赞同的东西不过是一个模型的复制品，一个法律的实例，另一方面，少数“行为古怪的”人，或者说“特例”(不常见的意义上)，不可避免地被排除在全体一致的欢呼声之外。第一种人是奴隶，第二种人是主人，因此一个哲学的谱系学要强调把价值的奴隶起源(道德、宗教)同贵族起源(艺术)区分开来的差异。

^① 我们会注意的德勒兹的差异与其说存在于表象和事物之间，不如说存在于表象本身的两种功能之间：概念的功能、知性和直观的功能、感性之间。这个断言是后康德主义的“差异哲学”实质上是一种“功能学说”(主体的功能)。

这里进一步证实了,自科耶夫以后,主奴关系成了法国哲学不变的主题。这个事实也许令人诧异,因为既然无处不提到的奴隶制是古代的版本,而到了十九世纪奴隶制都被取消了。实际上,“主奴关系”通常表示的是对历史进步的考察,对现代人(基督徒)优于古人(异教徒)的设定的考察;它也是对此进步的起源的考察。是否我们如今享有的文明是奴隶劳动的果实,而主人只被视为寄生虫的角色?抑或这个文明是少数优越者的创造?在后科耶夫话语中,我们见证了一些奇特的转换。有时“主奴辩证法”带有马克思主义的含义:主人是剥削者,他享有不劳而获的特权(他在普遍历史法庭面前唯一为自己辩护的理由是,他强迫他的奴隶在死亡痛苦的重压下工作)。在其他地方“主奴辩证法”则带有尼采的色彩:现代资产阶级被视为一种可鄙的存在者,因为他不过是一个解放了的奴隶,一个把对主人的臣服内在化了的自由人。^①

下一步是起源于奴隶的东西和起源于主人的东西的差异。最终必须找到一个标准,而政治身份显然不能提供这个标准。德勒兹在他1962年的《尼采与哲学》中,从事对这个“差异”标准的寻求。

1. 有力和无力。优越的价值是统治阶级的,卑劣的价值是被统治阶级的吗?能在这个事实中找到一个标准吗?当然不能,因为虽然作为主人之定义的自主性来自于他的有力,而卑劣来自于意志的虚弱,我们却不能把强力与当时的统治者或在现实中占主

^① 比如科耶夫说,“资产阶级既非奴隶也非主人。他是资本的奴隶和他自己的奴隶。”(Intr. Hegel., p. 194)

导地位的人混为一谈。这有两个原因：首先，事实说的不过是需要它们说的（“没有事实，只有解释”）；其次，事实上是弱者占统治地位——“强者总是必须被保护来反抗弱者。”^①弱者的群集战胜了强者，胜利本身不能证明什么。

2. 能动力和反动力。因而这个标准必须到别处去寻找。德勒兹说最弱者不是力量最小的，因为：“力量弱小者如果把他的力量发挥到极至，就跟强者一样强大。因为他用来弥补他的弱小的狡猾、精明、才智、甚至魅力等手段，都正好属于这个力量；那么他就不是力量较小者。”^②区别在于力的两种性质；力可以是能动的（高贵），也可以是反动的（卑劣）。反动力不会发挥到极至，它缺乏冒险，始终“与它的潜能分离”。

但是力怎么不能“把它的潜力发挥到极至”呢？如果它做不到，是因为受到了一个障碍物的阻碍，如果它不能克服障碍，是因为它还不够强大。因此，弱者的力毕竟是一个较小的力，当它不能再前进时就会停下来：就是说比强者的力更早停下来。但是这样我们就回到了已经被除去的1号标准：弱者不过是力量最小者（就如同为权力或“既成事实”的拙劣政治所做的冷酷辩护那样）。

3. 肯定和否定。这个标准必须要再一次到别处去寻找。弱者的特征不是他们对力的欲求较弱，比如意志的流产或在存在论上低级的虫子施展着他们可悲的自然力。他们以欲求虚弱的力为特征。从功效的角度看弱小的也可以是最强大的，但是由于他们意

① 引自 NPh, p. 65.

② NPh, p. 69.

志的否定倾向,却依然是弱的,甚至完全转向自我毁灭:“无论意义和价值如何矛盾,我们都不能断言一个反动力通过发挥到极限就可以变成能动力。因为‘达到极限’、‘最终结果’有两种意义,取决于我们肯定还是否定,我们肯定我们自身的差异还是否定这种差异。”^①现在,意志的肯定或否定性质成为了标准。例如,真理有价值是因为求真意志有价值。真理高于虚幻仅仅在于求真意志比求幻意志更加肯定,这样谱系学就导致了德勒兹所称的“戏剧化的方法”。^②在存在哲学曾经问,比如“什么是善?”的时候,意志哲学此时问,“谁想要善?”换言之,求善意志(善良意志)意欲意志的增长还是削弱?

在这点上,德勒兹向我们提到了《道德谱系学》。主人和奴隶的各自位置被尼采表述如下:主人说,“我是善的,因而你是恶的。”奴隶说,“你是恶的,因而我是善的。”主人的判断来自他的愉悦。主人是一个为他的所是的存在而感到愉悦的人,他无需把他自己与其他人比较,或在意他们的意见就能肯定他的快乐和善。正是没有这样的顾虑而成就了他的自主性。在此意义上,黑格尔的主人是一个奴隶;或者不如说,他符合主人对奴隶的印象,因为他体验到被他人承认的需要。^③奴隶的判断是主人的反面:首先,他的出发点不是他自己,而是别人;他缺乏独立肯定自己的力量,只有否定他人才能肯定自己。他太虚弱而不能创造自己的价值,只能推翻被主人以自主的方式所设定的那些价值。主人的价值是

① NPh, p. 77.

② NPh, p. 88.

③ NPh, p. 11.

恶的,因而相反的价值(工作,民主、博爱)是善的。第二,奴隶创造了道德。他把主人的善与恶(善与恶曾表现着力的不同状态或程度,一种是崇高的,另一种是卑贱的)转化为善意与恶意。尼采的一个寓言反映了这点。吞噬山羊的猛禽这样做是因为它食肉的本性,而不是为了否定那个非-我(在这里是山羊)。而奴隶则像羊一样把敌人的捕食行为描述成一种邪恶意志,一种伤害他们的故意。这就是奴隶在道德上的反抗,结果他们成功地说服了主人,让他们相信自己是“有罪的”。任何人有能力吞噬别人(或修剪他)却退缩的人则是善的。力因此“和它的潜能分离”,转而抗拒自身,收缩为一个“生成的反动”。

4. 肯定的肯定和否定的否定。但是此时我们发现在说是(yes)和说不(no)的意志之间的差异不足以提供我们正在寻求的标准,因为肯定和否定在主人那里和在奴隶那里都存在,不同的是他们表达的顺序。怨恨和反动从否定中获得肯定,而且如果道德总是怨恨的道德,这是因为正是在肯定理想、善和超越的地方,正义得到了报偿,邪恶受到了惩罚。这样的肯定起源于否定,或生命的拒绝,因此它是残酷的,非正义的。辩证法因而必须被描述为“怨恨的意识形态”,^①因为它假定了否定之否定等于肯定。

自主意志在其中得到表达的哲学将是说“是”的哲学。不过,如德勒兹坚持认为的,不可能对一切存在的东西说是,相反,“没有能力说不是”是虚无主义者的肯定,“因为他对所有不是的东

^① NPh, p. 139 和 217。

西说是”。^① 我们现在困惑了,有没有一个否定?或者否定只是一个幻觉——是奴隶对主人肯定的差异的解释,还是主人对他的差异的肯定?如果否定是无,它就不能被评价为是,也不能被评价为不。那么与德勒兹的看法相反,肯定就不包含否定。另一方面,如果肯定只有在它肯定任何说是的东西的时候才是真正的肯定,那么否定就不是无——但是优越性怎么能存在于任何拒绝所是之物 (that which is) 的人身上呢?

这里谱系学家必须进一步明确他的标准,要确立的差异变得越来越精细。能动的肯定不单纯是肯定,因为如果仅仅是肯定,它就不能产生一个“否定的影子”。^② 反动的否定,借着肯定的途径来显示自己,但这些途径不过是“肯定的幽灵”。^③ 能动力为了肯定肯定必须否定否定。能动力是不断的否定,即使它有肯定或创造独立价值之气魄的时候。我们如何把第一种的正定的否定与第二种的否定的否定区分开?以及把肯定的肯定与否定的肯定区分开?

5. 永恒回归。德勒兹用对尼采的永恒回归(一个被他描述为“几乎才开始创立的”学说^④)的一种解释回答了这个问题。通常我们赋予永恒回归以一种循环论的意义:相同状态不知疲倦地在世界上重复出现,同样事件反复发生。然而我们的理解是错误的,因为按德勒兹的解释,永恒回归取消了弱者,只让强者回归。任何

① NPh, p. 213.

② DR, p. 76.

③ NPh, p. 206.

④ NPh, p. 78.

在不得不不知疲倦地回归的前景面前陷入绝望的人,都被“永恒回归”所抑制,永远都不会再出现。只有强者,那些“肯定他们的差异”的人才回来。他们回来了,而且是差异性的回归。同时所有那些“否定差别之物”的人则被消灭了。这样就出现了一种否定的自动解体^①,这个表达的不便之处是让人想起了前面谴责过的“否定之否定”,但是它意味的却是其反面,即反对“不”的“不”来自于“是”:它不(像辩证法那样)产生“是”。

现在我们有标准,它是“是”和“不”之间的优先性关系。“如果我们把肯定和否定看作权力意志的两种性质,我们就会看到他们没有一致性的关系。否定反对肯定,而肯定不同于否定,就肯定而言,我们不能把肯定设想为与否定‘对立’,因为这样就把否定引到它之内了。”^②

我们正在寻找的差异存在于差异和对立之间。奴隶把所有的差异解释为对立。主人在有差异的地方却看不到对立。他从他的差异中获得一种满足,不感到与他不同的他人的意见或存在对他是一种威胁。但是奴隶本质上是依赖性的,他从一开始就与其他人竞争。

标准非常清楚了:一方面是一个独立灵魂的高贵,另一方面是一个嫉妒和诽谤的心灵的卑微。然而这个标准有可应用性吗?显然没有。

从肯定的观点看,否定不是它的对立面。“不”也不与“是”对

① NPh, p. 79.

② NPh, p. 216.

立,而是意味着一个差别。换言之,差异不仅是否定的:“A不是B”不意味着“A是非B”,A的存在是B的非存在,A的兴旺要靠B的死亡。这样一个差异判断仅仅表示A是不同于B的某物,或者另一种可能是,“非B(A)”不是否定性的,毋宁是不确定的或不可决定的,如康德所说。否定意味着不可决定性,而非决定性。因此斯宾诺莎的“一切规定都是否定”(omnis determinatio negatio)必须被拒绝。^① 区别两个术语不是要在它们之间引入对立。

如果从肯定的角度看,肯定和否定之间的关系是(非否定的)差异,而非对立,就得出主人不会把否定视作消极的。当他否定奴隶时,他的否定不是对他人肯定的反对,而是出自他自己的,不同于他人的肯定。这个肯定的否定无异于肯定了两种肯定(主人的和奴隶的)之间的差异。不过,同样地,主人在奴隶的否定中没有看到任何与他自己的肯定对立的東西,如果他怀疑奴隶反对他,主人就会丧失他优越性的基础,陷入了与比他低一等的人的竞争。主人一旦意识到奴隶是奴隶,他就不再是主人。任何情形下主人都必定不会认为奴隶是纯粹的否定,他必定认为奴隶的否定是另外的肯定。

反之,奴隶的卑贱让他看不到主人的高贵。奴隶不知道主人的否定实际上是肯定。从否定的角度看,肯定是一个对立。羊意识到狼想吃它,就意识不到这个对自身的否定也有肯定的性质。羊只看到对它自身而言的否定后果。同样,奴隶对于使积极的否定成为另一个肯定的东西也是视而不见的,他在其中看到的只是

^① DR, p. 74.

毁灭,对此他必须拼尽全力抵抗以维护自己的生存。由此他把他自己(对主人)的否定看作(主人)否定他的结果,而非他奴性肯定原则的实现。他炫耀他积极的否定,同时宣称这个否定来自他的自我肯定,并用它来反对他人身上的否定性,这样,这个所谓的主人就和奴隶不分伯仲了,因为这两种情况都用了相同的思维方式。

德勒兹提出的标准要求主奴关系不能反转为奴主关系。前者是个差异关系,后者是个对立关系。但是如果是这样,这个标准就是十分无用的,因为这样的话主人和奴隶就不可能有关系。主人只活在主人中间,奴隶遇到的只是奴隶。主人的世界和奴隶的世界是分离的,主人从来不会屈尊提出他跟奴隶的差异的问题,奴隶也不会询问他跟主人的对立。主人甚至不能认识奴隶,就像亚里士多德的上帝无视质料一样(质料本身根据它的想成为它所不是的东西——形式——的欲望来定义)。但是奴隶存在于世界上,也存在于德勒兹的主人的头脑里,事实上奴隶无所不在,主人则把大量的时间花费在“肯定他的差异”,使自己区别于奴隶上。同样,肯定哲学要以否定的事业来定义,例如攻击高级教士或祛除人民的神秘主义。

我们还可以说,从肯定的角度,差异和对立的非同一性(non-identity)不是一个对立,而是一个差异;而从否定的角度看,这同一个非同一性是一个对立。这两种解释的不同本身又能被解释为既差异又对立。但是如果是这样,肯定在它自己的视角和否定的视角之间看到的就不是对立,而只是一种差异;对它来说在差异和对立之间最终不存在差异,因为后者(对立)的存在也是一种差异。而否定在它自己的视角和肯定的视角之间,就这两种角度之

间存在的关系而言,也看不到任何差异。差异和对立的非同一性将作为同一性显示给双方。

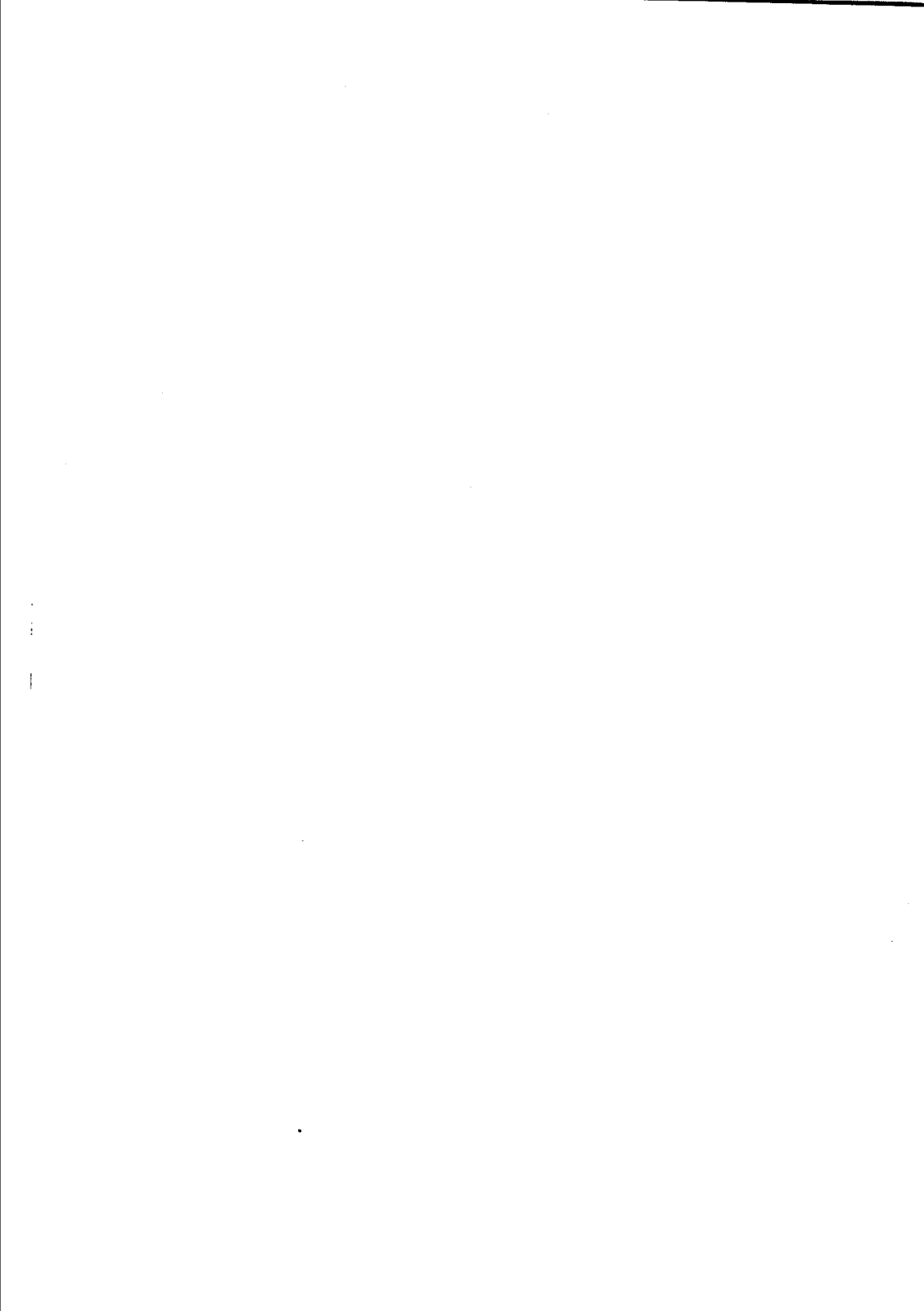
一般来说,困难源于下面的问题:如何可能在一个价值哲学(即比较哲学)中谈论一种不可比较的存在者(一个单一或自主的存在者)?评价意味着比较:这个比起那个是值得的。在一种价值哲学中,唯一的问题是评价的竞争、解释的冲突、世界观的敌对的问题,被德勒兹批驳的虚无主义,从所有价值相互破坏的角度出发,断定“一切东西都跟任何其他东西有同等价值”,“都是一回事”,“最终一个样”。一切东西的价值都差不多,有的只是意见,态度,解释和视角。谁也不能引用一个真理作为他权威的来源,因为真理本身是一个与其他价值竞争的一种价值。但是这个虚无主义的结论对于意志是危险的,在意志力中相当于一种压抑的状态。如果一切东西的价值都差不多,为什么要这个而不是那个?当一切东西都无可区别时,意志就不再能让自己专注于任何事业,就像它考虑到真理确实是真理的时候那样。如何把差异重新引入到一个受到冷漠、无所谓态度威胁的世界上,而不同时背弃哥白尼革命的教训——“我们给出着秩序”?德勒兹提出了一个来自竞争本身的标准:某些评价是高贵的,某些评价是卑贱的。高贵的评价源于自身,出自它存在的丰富,而卑贱的评价源于它自身相对于优越者的贫乏,它承认并垂涎后者的高贵。但是这个差别只有在有可能设想一种非比较性的高贵评价的情况下才是有意义的,“我是善的,因而你是恶的”;主人对他优越的肯定不是出于和奴隶的比较,因为他从不与奴隶较量。但是如果一种与他人的关系不出现在这种对自我的独立肯定上,那么德勒兹就不应当说“主人肯定

了他的差异”，而应当说“他肯定了他的同一”。可是，德勒兹的主人只有决不肯定他的同一或差异（在他自己和其他人之间的），他才能实现他的同一（在他自己和他自己之间的），换句话说，服从于同一性。这样我们就发现我们自己置身于一个等级制而非无政府状态中，有了一个柏拉图式的静止分配方式，而非德勒兹的游牧式分配方式。

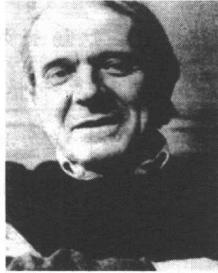
但德勒兹的主人恰恰不是根据同一性，而是根据差异关系来定义他自身，他被奴隶们驱使着成为了“生成的能动”。从这个“主奴”版本中出现的历史哲学最终与黑格尔的解释同流了，除了黑格尔理解为进步的一切此时被读作衰败的征兆：“能动的人年轻、健壮、优美，可是他的脸上流露谨慎的神色，这是他以前不曾屈服，明天却要传染上的疾病。强者必须被保护来抵制弱者，但是我们知道这个事业令人绝望的性质：强者能反抗弱者，但是不能反抗他们内心中正在生成的虚弱。”^①

有一天拥有全部自信的主人遇上了一个奴隶，而不是另一个主人（即另一个注定要否定他的肯定），他就会了解到主人和奴隶之间的差异，以及差异和对立之间的差异。从那以后他就知道他在奴隶身上否定的不是另一个肯定，而是对他自身的肯定的实际否定。他拒绝了奴隶对他的否定，但是这个发现立刻使他虚弱。当主人在奴隶身上发现了与他的相似之处时，主人解放奴隶的时代就来临了。的确，在肯定和否定经历了许多次遭遇后，如何还能分得清对手中的一个刚刚说出的“不”是在“是”之前，还是在“是”之后？

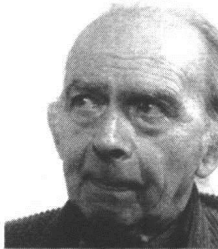
^① NPh, p. 192.



6 时代的终结



德勒兹
Deleuze



克洛梭夫斯基
Klossowski



利奥塔
Lyotard

法国新近的辩论方向是1968年“五月风暴”的一个延迟效果，这是法国知识阶层为他们的生活感到惊讶的一个月。这场长久以来被人们谈论的革命在发动时没有一点预兆。也许这场革命根本就不是革命……因为二十多年来，知识分子很努力地让自己接受历史唯物主义的教导，以期摆脱他们的“小资产阶级意识形态”出身。此时他们却在这个历史理论，这个政治思想方式中，发现了在历史敲门的那一刻把他们与历史隔开的障碍。

权 威

我们说在那年的五月和六月,人们对权力有了一个透彻的了解,意思是在这些著名“事件”的过程中,每个人都看到了权威的两个相互矛盾的特征的混合:极端的软弱性与抵抗颠覆的无限能力。权威的软弱性是指:学生的骚动足以引起大范围的混乱,并使整个国家瘫痪。一个明显的事实是能成功镇压政变(例如镇压了1961年阿尔及利亚起义)的国家权威,却对这场学生狂欢无能为力。^① 权威确保它被服从的条件仅仅在于每个人相信它是权威。虽然权力从来都被定义为一整套控制和高压手段的运用,可是的确权力的权威和它运用这类手段的能力,在于它的合法性,也就是公众舆论的支持。但是权力也有一种不可战胜性:似乎一个公认

^① 我们要简短地说一下用“骚动”或“狂欢”这样的词并非表示这些事件不重要,或缺乏真正的政治影响力。政治人类学已经表明节日和狂欢的功能是模仿无序状态,从而更好地欣赏秩序的好处。参见乔治·巴朗迪耶(Georges Balandier)的《政治人类学》(*Anthropologie politique*), P. U. F., 1967; trans. London, 1970。

权威长期的缺席对于社会整体来说是不可忍受的。当权力开始摇摆不定时,紧接着的就是权力的重建,和一种或另一种对权力的合法化吁求(一种韦伯弟子称作“克利斯玛”〈charismatic〉的合法化)。1968年5月法国人上演了现代所有最主要革命的缩编版,带着从十九世纪巴黎起义中借来的道具(街垒,1848年的演说风格)。在第一幕中,旧体制受到公开抨击并被要求退场;在第二幕中,“一切都是可能的”;在第三幕,热情退却了,一个比前一个更严酷的新秩序浮现了(因此人们说“革命遭到了背叛”)。对于哲学来说,1968年5月的欢乐时日提出了下面两个问题:为什么有时权威被接受,有时又被拒绝?为什么革命总是终结于秩序的恢复?曾经是知识分子政治思想基础的马克思主义未能回答这些问题,因为它拒绝承认产生这些问题的事件。例如,对阿尔都塞来说,1968年5月意味着世界历史上“最强大的工人们”的罢工(一个月内一千万人罢工)……在学生们和法国小资产阶级知识分子圈中发生的深刻意识形态反叛,“领先”和“伴随”着这场罢工。^①“领先”,“伴随”——这两个形容词两边的引号,泄露了阿尔都塞把他根本不了解的“深刻意识形态反叛”因素,消失在他熟悉的“工人罢工”当中的巧妙手法。他试图说服他的读者相信,冲突发生在政府、统治阶级的代表,和工人组织、“老百姓”的代表之间。倒霉的是,1973年他的读者回想起事实并非如此,他们本可以在五年前就注意到动乱的关键地带在另外的地方,在教育机构。阿尔都塞准备承认的唯一一个经典冲突仅仅是权威部门和共同体之

^① 《答约翰·刘易斯》(*Réponse à John Lewis*), pp. 9-10。

间冲突的反弹(无疑是“多元决定”的)。动乱首当其冲的牺牲者是自称有知识的人、教师,对他们来说,自己的资格领域是权威认可的。他们的语言是独白式的,就它只为听众留下了一种对话的可能性而言——对话暗示了教师已经理解的东西,甚至暗示了在什么场合下提什么问题是合适的。在这样的对话世界中,没有什么是不能问的,只要遵守正确的形式,使用“措辞恰当”的表达,以学习式的语言。以此方式,形式逃避了所有批判,正如它所维持的权威关系一样。1968年5月风暴的最大财富在当时提出的“观念”当中找不到(只有从作为参照的法兰西共和国神话的起义传说中借来的残骸);毋宁说1968年5月的重要性在于它反抗的不合时宜,它批判的不得体。不过毕竟,形式被剧烈撼动了。

在什么基础上可以让知识受到有效的质疑?只有它在这方面或那方面无知,或知得不够的地方。知识只能用知识来反抗。我们再次发现了巴塔耶,布朗肖,福柯,德里达,德勒兹和利奥塔以各种方式表述的辩证悖论。理性,作为一种服从同一性原则的思维方式,支配着对立逻辑,要反对理性是没有意义的。这就是为什么只能以理性来反对理性,以真理来反对真理,以意义来反对意义,以苏格拉底来反对苏格拉底,以黑格尔来反对黑格尔的原因。这个悖论也包含在政治领域中,只有权力能反抗权力:这就是革命所谓的“背叛”的答案。无权如何可能反抗有权?无疑,辩证法教导说,无产阶级的无权——否定性——是最大的有权,它接着透露说,否定性只有利用巨型组织才能赋有权力,而巨型组织(正是萨特所悲叹的)无可否认是积极的,此时以行政部门的模式(社会民主制)和军队的模式(法共)被建构。否定仅仅是肯定的否定,同

一个东西被颠倒过来,以相似物来反对相似物。逻各斯的批判能被置换成权力的批判。1973年,利奥塔写道:“理性和权力是同一个东西。你可以用预测或辩证法来打扮第一个,但是你也可以用监狱,禁令,选择程序,公共善把另一个妆点得完美无缺。”^①

福柯的作品在1968年后显示了新的方向。这个《词与物》的作者在此次事件中为他最关心的认识论发现了新的材料。他以机构(institutions)在近代的历史作为研究目标,发现机构划分了正常与病态的界限:反应慢的学生通不过学校考试,病人被安置在医院里,罪犯被关进监狱,等等。福柯试图表明这些机构,这些权力所建立和无数种权力被使用的场所,是它们相应的规训得以实行的“可能性条件”:教育,医疗,精神病治疗,犯罪学等。^②

不过关键在于另一个问题上:权力如何得到尊重?为什么它有时得不到尊重?迄今令人满意的解释依据的是自利原则,认为大众吃不饱就会反抗,现在看来这个解释是不充分的。“辩证”理论认为,“生产力和生产关系的矛盾”产生了革命的“客观”形势,而一旦被置于无产者地位的大众意识到,通过改变生产方式,他们没有什么可失去的,“客观的”革命形势立刻就变成了“主观的”革命。但是20世纪全部历史提供的恰恰是削弱这个理论的反例。这样一个客观革命形势造成的主观革命激情不足以令人信服,因此阿尔都塞不得已求助于“多元决定”原则。因此在七十年代,开始了一种以欲望和享受(jouissance)的注入来复兴经典政治理论

^① *Dérive*, p. 13.

^② 特别见《规训与惩罚》(*surveiller et punir*), Gallimard, 1975; trans. A. Sheridan, London, Allen Lane, 1977。

(马克思主义)的尝试。马克思必须用弗洛伊德来补充,一种新的纲领取代了1945年知识界的纲领——用克尔凯郭尔来补充马克思。还有,“客观”学说需要以一个“主观”补充物来丰富。人们都同意生产力是现实,但是生产力本身不能产生革命热情。1971年罗兰·巴特做了以下宣言(这里的“我们”应理解为“我们知识分子”):“现代性的两大知识,唯物辩证法和弗洛伊德辩证法,怎么能融合在一起产生一种新的人类关系秩序呢……?这就是我们对自己提出的问题。”^①

公众的这一普遍要求的最精确指标是赫尔伯特·马尔库塞的书从1968年6月到1969年的持续热销。不过,由于两个方面,马尔库塞对弗洛伊德主义和马克思主义的融合对法国读者来说还是太淡而无味了:从哲学上讲,对黑格尔式的马克思主义的回归有点倒退了;而且最主要的是,经他修正的弗洛伊德主义对任何向拉康学习过的人来说是不可接受的,后者认为欲望绝不是一种被社会和现实本身阻止的自然冲动。把压抑等同于社会压抑,弗洛伊德主义的马克思主义原则仿佛重提了18世纪的浅薄观念:自然是善的,原始人是高贵的,而社会是恶的。按照拉康的观点:压抑先于和解释了所有形式的社会压迫,他认为欲望起源于不可能性,并且被判只能在梦中找到它的满足。这就是精神分析学的教训,从它里面才可以发展出一种伦理学,他又加上,“如果我们的时代不是如此强烈地受到田园牧歌式要求的折磨的话。”^②这是可以理解

^① 《泰凯尔》(*Tel Quel*), no. 47, Autumn 1971, p. 16.

^② 拉康,“弗洛伊德的‘欲力’和精神分析学”(“Du ‘trieb’ de Freud et du psychanalyste”),《拉康选集》(*Ecrits*), Seuil, 1966。

的,所以,1969年12月他在樊尚大学回答学生的质问时宣布:“我是一个反进步论者”,以及“作为一个革命者,你们渴望的是一个主人。你们会有一个主人的。”^①拉康表示在这个方面他接近柏拉图,柏拉图召唤专制过分的民主,而非革命浪漫主义。^②

马克思和弗洛伊德的联盟,即政治和欲望的联盟,有一个前提条件:拉康主义的批判。正因为德勒兹与拉康学派的一个精神分析学家费里克斯·瓜塔里(Felix Guattari)合写的《反俄底浦斯》(Anti-Oedipus)满足了这个条件,因此大受公众欢迎。^③这本书提出了对欲望的一种政治分析。认为欲望采取两条路线:它或者肯定自己,或者附着在权力上,把秩序建立为它自己的对象。从欲望方面进行的分析应该能够回答德勒兹所谓的“政治哲学的基本问题”,他认为这个问题是斯宾诺莎提出来的:为什么人们要为他们的奴役状态而斗争,仿佛奴役才是他们的救赎?为什么奴隶同意他的被奴役,被剥削者同意他的被剥削?答案在于奴隶的奴性欲望,被剥削者的受压迫欲望。群众支持拿破仑,墨索里尼,希特勒……不是因为他们被一个幻觉欺骗或因为他们相信这些独裁者

^① 出自 *Le Magazine littéraire* (《现代文学杂志》) 发表的手稿, no. 121, Feb. 1977, pp. 24 - 25。

^② 弗洛伊德主义-马克思主义的法国支持者们常常被指责为思想贫乏, 这里我们找到了对此的一种解释。虽然零星也有人对他们表示支持, 如“拉康-阿尔都塞主义”在其秘密的共产主义时期(1966 - 1970)和接着的毛主义时期(1971 - 1977), 出现在《分析手册》(*Cahiers pour l'analyse*) (1966 - 1968) 和《泰凯尔》上。

^③ 见《批判》(*Critique*) 评论, no. 306, Nov. 1972, 勒内·吉拉德(René Girard) 和让-弗朗索瓦·利奥塔的文章。

能最好地保护他们的利益：“不是，群众没有受骗上当，他们在这样那样的时刻，这样那样的形势下追求法西斯主义，正是这种群体欲望的扭曲需要解释。”^①

^① ACE, p. 37.

世纪末 (Fin-de-siècle) 的混乱

如果 1972 年德勒兹成功地完成了其他任何人都劳而无功地尝试过的弗洛伊德主义-马克思主义的综合,那是因为他采取了一种不敬的方式,这种方式最终意味着他的综合既不是马克思主义的,也不是弗洛伊德主义的。德勒兹认识到为了融合出点什么,马克思主义和弗洛伊德主义都需要有一点变形。《反俄底浦斯》的词汇有时是马克思主义的,有时是弗洛伊德主义的,但批评线索从始至终都是尼采的。

在马克思主义者看来,构成人类话语的词汇从来不是终极的,这些话语必须置于生产关系中,如此才能认清它们的“阶级地位”。因此最重要的对立是生产和意识形态的对立。在弗洛伊德主义者看来,意识是一个不可靠的见证,至于某人的言语或姿势意味着什么,询问意识也是没有用的,因为无意识的欲望从外部控制着意识表象的活动。意识和欲望因此是对立的。如果我们接着把这两种“意识批判”翻译成叔本华和尼采的语言,我们就获得了一

种使马克思的政治经济学和弗洛伊德的利比多经济学达到和解的“一般经济学”。

意志	表象
生产 欲望	意识形态 意识

和解的必要答案是把欲望拖曳到下层建筑中,或者把它看作生产性的。

“欲望是下层建筑的一部分。”^①对于马克思主义者来说(他们把欲望归在意识形态表象的标题下),这个答案是荒唐的,而对弗洛伊德主义者来说也是反常的(在他们那里只有对梦和幻觉的欲望是“生产性的”)。但是严格来说这并不是一个马克思主义的下层建筑或弗洛伊德的利比多的问题。这个生产性的欲望不是别的,而是尼采的权力意志。感谢语词游戏,德勒兹 1962 年在论尼采的书中所描述的“能动力”此刻可以被称做“革命的欲望”。一个马克思主义者如何能拒绝这个呢?因为对他来说正是“生产力”最终变革了生产方式。如果作为能动的欲望是生产性的,它必然就是革命的。我们还记得与能动力相对的是“反动力”。高级教士阶层用它神秘的虚构成功地让能动力反对自身,从而产生出坏的良心,即加在任何意志的能动表现上的负疚感。反动力因此被理解为以压抑为目标的欲望。“压抑欲望,不仅为他人而且为自己,不仅对他人而且对自己扮演警察的角色,那就是带来勃起

^① AGE, p. 124.

的东西——不是意识形态,而是经济学。”^①

一个弗洛伊德主义者如何能拒绝这个某人放弃某物从而获得满足的想法呢(例如,他相信,任何禁绝一切性关系的人其实更忠诚于他第一次的乱伦之爱)?还有,欲望以神秘的手段反对自身;现在站在教士队伍的前列的是精神分析师,孜孜不倦地说服欲望相信他的俄底浦斯罪行。

这些是《反俄底浦斯》的前提。它的目标是分析时代的混乱。在《尼采与哲学》中,普遍历史被显示为从前历史到后历史的过程。在这两个极端之间,文化训练的过程是把他最初的粗鲁原始改造成一个“自主和立法的个人”,^②一个能够宣布康德式的“我们给出着秩序”的主体。不幸的是,历史错失了它的目标。它没有产生出一种人的高级形式,更积极更独立的人,相反,它粗制滥造出了怨恨的人。当代人是有病的,众所周知这个疾病叫做“虚无主义”。他们是最后的人,“抹除了每一个不属于他自己的印迹”,^③并且已经取代了上帝的位置,^④最后发现自己又孤独又悲惨。最后这个人也不得不被消灭。从意志的虚无(虚无病)转变为积极的求虚无的意志,从未完成的、被动的,因而是病态的虚无主义转变到积极虚无主义的时刻业已来临。《反俄底浦斯》以其新的语言详细阐述了同一个历史哲学。影响我们时代的混乱是世纪末的无序:精神分裂症。这里,治疗的办法是用一种积极的精神

① ACE, p. 415.

② NPh, p. 157.

③ NPh, p. 158.

④ NPh, p. 200.

分裂克服在医院治疗的被动的精神分裂：“作为一个过程，精神分裂是欲望的生产，不过是以其最后的形式；作为资本主义条件决定之下的社会生产的界限。历史的终结没有其他意义。”^①

在德勒兹的反黑格尔著作，以及巴塔耶和布朗肖的科耶夫式著作中，确实可以看到同样的诊断。弗洛伊德所说的当前“文明中的不满”是一种症状，其意义已经在普遍历史话语的角度上得到了揭示，而不是像对弗洛伊德和他的弟子们来说的，在一种家族心理学的角度上得到揭示。

按照《反俄底浦斯》的观点，普遍历史是一个“去疆域化”(de-territorialization)的过程。“去疆域化”定义了资本主义的本质运动。资本主义出现在历史终结处，是历史的“普遍真理”。^②但“去疆域化”到底是什么呢？它是从编码(coding)到解码(decoding)的转换。这里的“编码”不是指一种语言操作，而是社会调节生产的方式(我们记得既意指马克思主义的“社会生产”，又意指德勒兹引入的“欲望生产”或“生产性欲望”)。原始部落和资本主义社会标志着历史的两极。在前者那里，一切都是被编码的：每个姿势，每个生活情景，身体的每个部分都受到规则的统治，因而每个生活瞬间都是社会的。另一方面，资本主义社会发明了私的个人，个人是他/她身体和器官的所有者，能自由地处置他/她的劳动力。资本主义因此源于普遍的解码(我们看到，这一点相当于马克思主义者所说的原始积累：一方面，是生产者流动的解码，农民

① ACE, p. 155.

② ACE, p. 180.

被赶出了他的田园,失去了他的土地而变成无产阶级;另一方面,财富流动的解码造成不仅土地,而且造成金融或商业财富的积累)。在这个无所不包的解码运动中,古代的典礼、仪式,每种曾经受尊敬和被奉为神圣的形式都必须消失。资本主义被定义为一个“怀疑主义的”^①体系,这个体系的运作无需诉诸神圣,诉诸信仰。

我们在此处遇到了如前同样的偏离:文化训练的产物应当是自主的个人,但是实际上产生的是否定的人。同样,被定义为解码的怀疑主义的资本主义,本来要带来自由,既然它已经粉碎了所有捆绑人性的信仰和禁令;可是在德勒兹看来,资本主义的现实却是历史所见证的对欲望生产的最大压制。打破了所有束缚,资本主义本应为无拘无束的、绝对的个人之幸福的游牧创造条件,作为“去疆域化”的结果。然而,在这个完全充盈的自由中,产生的却是一个噩梦和焦虑的世界。为什么历史竟然失败了?原因是“去疆域化”伴随着持久的“重新疆域化”(reterritorialisation)。通过人造疆域(信仰,形式等)的恢复,资本主义延迟了它朝向的疆界:“一切都返回和重现了——国家,父权,家庭。”^②

这些疆域之一,也是《反俄底浦斯》的目标(无疑在其他疆域受到攻击之前)是家庭。因此精神分析学家是现代的教士。他的功能是:“确保信仰的存活,甚至在它们已经被排斥之后。把对某物的信仰灌输到那些根本不再相信任何事情的人身上。”^③

① ACE, p. 267.

② ACE, p. 42.

③ ACE, p. 374.

如果跟随德勒兹,我们提出一个唯一积极的欲望,那么神经质患者就有顺从主义者的色彩,为了适应社会存在的要求,他遭受着强迫自己放弃欲望的折磨。他相应于奴隶,相应于不能“把潜力发挥到极至”的“反动力”。神经质患者是正常人,不过前提是正常人是被社会正常化的。正常化(Normalization)在于用家庭的手段来约束孩子的欲望。孩子必须有一个自我,一个身份;这个身份是孩子为了追求异性的父母,与同性的父母艰苦反抗的过程中建立的。正常人的身份因此建立在从这个乱伦和弑父(弑母)的自我产生出的虚构的原罪感之上。

那么精神病患者又如何呢?这里德勒兹再次对拉康根据缺乏对欲望的定义(拉康说欲望是“存在的缺乏”)提出了异议。在拉康学说中,精神病患者是他母亲缺乏的目标(菲勒斯),而他自己没有显示对任何事物的缺乏(他反之没有欲望)。在精神病患者和他母亲的关系中,对那个意指缺乏的东西(即父亲的菲勒斯,母亲想要的菲勒斯应当是父亲的,而母亲反常地在孩子身上寻求的事实)的“禁止”(foreclosure)——一个用来翻译弗洛伊德的“拒绝”(Verwerfung)的词——导致缺乏的能指^①从符号界返回真实界,伴随一个可怕的经验(幻觉):他看到自己真的被阉割了,因为缺少被阉割的象征符号(缺少母亲的话所指示的父亲的事实)。尽可能简洁地说,这就是拉康对于精神病的观点。它等于是说人们由于没有缺乏(for want of lacking)而疯狂,而“能指”(语言)把

^① 父亲的菲勒斯是“缺乏的能指”;它是母亲所没有的,也是儿子不是的(非女儿)。

这个“缺乏”引入到人身上,这个语言“游戏”对于任何稳固的人类关系,任何与他人的交往都是必不可少的。德勒兹整个地拒绝了这个思想:“缺乏,法律和能指是关于欲望的三个错误的名字……过失,内疚,阉割——这些是无意识的决定呢,还是教士看待事物的方式?”^①在同一页上,他说无意识是卢梭主义的,因为欲望是“自然人”。对他来说,冲突最终是“自然人”或“欲望者”与社会之间的冲突。即使在宣称“一切都是可允许的”(理解为:对任何能出得起钱的人来说)的资本主义社会中,欲望也受到压制,因为它与社会存在格格不入。因此只有被损毁、被扭曲和被改造,例如变成俄底浦斯式的欲望,才是社会可接受的:“……而且没有一个社会能容许欲望的存在而不危及它的剥削、服从和等级化的结构。”^②德勒兹的马克思主义界限是显而易见的。他礼貌地把阶级斗争送进了博物馆。只存在一个阶级,就是奴隶阶级,在其中一些人统治着另一些人;只有一或两个无阶级的“欲望者”可以摆脱这种奴役状态。^③

德勒兹的概念在十足的理想主义中达到了顶点。站在历史终点的人本应该是能动的,实际上却是反动的。事实和正当的对立很少是经验主义的,可是我们在《反俄底浦斯》中,在精神分裂作为一个过程(process)和作为一个实体(entity)的区分中却遇到了这样的对立。如德勒兹承认的,精神分裂者实际上是在偏执狂和痛苦的神经虚弱(紧张、孤独症)之间徘徊的不快乐的人。他说,

① ACE, pp. 132 - 133.

② ACE, p. 138.

③ ACE, p. 303.

这唯一证明的“只是社会压迫导致的失败,是只有(比如)伟大的艺术家才能获胜的历险。后者跨过了把正常人从欲望生产过程中分离的障碍物。”^①

其力量不能发挥“到极至”的疯子失败了。也许艺术家真实地体验到了德勒兹此时称作“真正欲望”的能动力量?根本不是,因为事实上艺术家过分地摆脱障碍物了。能动和反动之间的区分最终不是体现在人类的两个类型上,而是在同一个人身上,在他欲望的两极之间。有时欲望朝向革命的一极(德勒兹描述为“精神分裂”),它是“逃离社会性”的欲望^②,即逃离团体赋予的群居生活特征(祖国、金钱、足球)。另一方面,欲望冲往压制的、“偏执的”一极,投入在权力、体制和荣誉上(在法兰西学院获得一个职位,等等)。每个人的欲望都在这两极之间来回摆动。不存在偏执的群氓和少数革命艺术家那样单纯直接的对立,因为对于每个团体(即使一个革命团体)和每个人(即使一个艺术家)来说,“真正的欲望”总是伴随着“压制的欲望”,精神分裂的谵妄和偏执的谵妄是不可分的,因为“在所有的谵妄中,都可以看到这两极的共存,以及精神分裂的革命激情与偏执狂的反动激情以碎片状的共存。这两极之间的摇摆构成了谵妄。”^③

因此同一个人有时在突破障碍的边缘,有时又陷入怨恨所引起的沮丧状态(德勒兹此时称之为“偏执”)。这就是为什么在政治中真实的欲望引起的革命总是遭到背叛的原因,艺术也一样。

① ACE, p. 434.

② ACE, p. 408.

③ ACE, 451.

它们从一开始就走错了。^① 德勒兹的精神病分析在精神分裂和偏执之间作出的区分越精细,他就越难以明确指出哪些情况属于精神分裂,哪些属于偏执。结果,与他最清楚表达的意图——他的经验主义方案——相反,德勒兹发现他自己在以尚未存在,但是应该存在的事物为标准来衡量事物,需要取消的否定又通过两步曲被重新引入了,正如1962年德勒兹在援引尼采时很好地解释的:^②

1. 先设定一个理想,然后根据当前的现实状况设定对立方向(“自主的个人”是一切,而“最后的人”什么都不是;作为过程的精神分裂是作为实体的精神病所不是的)。

2. 这个理想虽然本身还为它的不存在,为它的仅是一个理想而愧疚,却允许我们谴责还没有达到理想的当前状况。

① AŒ,419.

② NPh,170.

历史终结的(故事终结的) 故事

让-弗朗索瓦·利奥塔在他的《利比多经济学》(*Economie libidinale*) (1974) 中试图避免这个陷阱。这本书的标题,就像他从1968年开始准备的论文集《从马克思和弗洛伊德开始漂流》(*Dérive à partir de Marx et Freud*) 一样,都清楚地表明利奥塔的前提和德勒兹在《反俄底浦斯》中的前提是相似的。

对于像利奥塔这样来自于“实践哲学”传统——他曾经写道,“人是他工作的作品”^①——又长期是“社会主义或野蛮”小组激进分子的人来说,尼采诊断的虚无主义首先有下列含义:革命激进分子以为他与当前事态的斗争建立在真理的基础上,他运用了一个革命理论,这个理论作为牢固的真理,告诉他现存的生产方式及其整个上层建筑都是内部有矛盾的,现在的未来将是大灾难(战

^① “关于马克思主义的笔记”(Note sur le marxisme)《当代哲学名录》(*Tableau de la philosophie contemporaine*), Fischhaber, 1956, p. 57。

争,普遍的法西斯主义),除非人类采取行动和改变为另一种生产方式。但是作为一个激进分子,他有两个发现。

1. 他一度相信他在以真理的名义说话,后来发现他无意中表达的不过是一个道德理想。革命价值崩溃了,从此他识别出它们的宗教(通过报复恶的手段寻求人类的救赎)和教权(知识分子对大众就像牧羊人对他的羊群)性质。

2. 这个新的洞见反过来造成了另一个发现:正是因为社会主义是一种宗教“设计”或“形象”,它就和现实的资本主义一样是非革命的,因为后者是怀疑主义的,什么都不信,破坏了地球表面上的所有信仰。

革命理论所提供的知识只是一个理想。因而它根本不是什么真理,只不过是一种求真欲望的表达。它和过去的宗教一样,都源于对真理相同的信仰。^①

到这一步,我们也许会打断利奥塔说,大概他的激进真理建立在错误的基础上,他以前被一种欲望驱使着,把马克思主义的宣传当作真的接受下来,实际上这些宣传可能完全是假的。唉!他不听我们的就已经一下子跳到了直接反对真理本身。据此来看,真理只不过是一种欲望的表达,他给出的解释是:用所谓的“真理”表达的欲望是求真欲望。我们不免怀疑……但这就是答案:如果有真理,要么是黑格尔式的,要么,如果我们喜欢的话,是马克思主义的。如果马克思主义不真,那不是因为它错的,而是因为没有什么是真的。

^① “叫做马克思的欲望”(“*Le désir nommé Marx*”), in *Eco. lib.*

无论如何,根本的问题变成了虚无主义的问题。所有信念的崩溃是一种解放还是一个灾难?现代人在不信任中发现了快乐科学的动机还是一蹶不振的理由?像德勒兹一样,利奥塔认为对这个世界状况,或者我们所说的“资本主义”的抗议仍是保守的或反动的。指责资本主义的怀疑主义或残酷不是问题;相反,应该进一步激发这种状况。资本主义清除了人类一切曾经奉为最高贵最神圣的东西;必须使得这样的清除“更加彻底”。^①因为古老的黄金时代一去不复返了(禁止永恒回归的假定)。积极虚无主义(以往整体上被认为是丑闻)应该这样来理解:高贵和神圣的东西不再是高贵和神圣的了,一旦人们不是出于天真,而是出于算计来信仰它们。比如,宗教(对于利奥塔来说,宗教跟革命信念是一回事)既不真也不假,因此“去神秘化”也没什么大意义。可是,这同一个宗教,在信仰时代是神圣的,在批判时代之后,当浪漫主义者出于对人类童年的怀旧,政治思想家们为了让人民有道德,以及宗教思想家们为了自己避免绝望,而试图恢复它的时候,却似乎被玷污了。更一般地说,只要我们一意识到真理仅仅是求真的表达,我们就必须面对这个事实:这个“真理”流露出对世界怯怯的拒绝,因为世界不是一个“真实的世界”(稳固,有序和正义的)。禁止永恒回归的假定——正是在这对法国新尼采主义决定性的一点上,利奥塔和德勒兹分道扬镳了。永恒回归的假定在尼采的沉思中扮演了重要角色,克洛梭维斯基说明了为什么:这样一个假定首先意味着从来没有第一次(没有起源),也没有最后一次(没有历

^① *Disp. Puls.*, p. 47.

史的终结)。这个理论在现象学家听来颇为残酷,而且在德里达的解构中我们已经看到了它的效果——从此出发的悖论被克洛梭维斯基热心地发展出来了:没有源始的东西,摹本的原型本身是一个摹本,摹本是一个摹本的摹本;没有伪善的面具,因为面具所掩盖的脸本身是一个面具,任何面具因此都是面具的面具;没有事实,只有解释,而任何解释本身是一个更古老解释的解释;没有相应于词语的意义,只有虚构的意义,从而概念只是伪装的比喻;没有一个文本的真实版本,只有翻译;没有真理,只有戏仿和胡搞;等等。^① 在一篇最初命名为“颠倒的柏拉图主义”(Renverser le platonisme)的文章中,德勒兹提议柏拉图主义称作终止无穷之流的意志——道德秩序之一种(怨恨的道德),它的方式是区分好的摹本(那些承认是缺失原型的唯一摹本的东西)和坏的摹本或赝品(那些力图被当成摹本之原型的東西,却揭示了原型本身只是一个摹本,一个第n次的版本,以及原始物就是一个欺骗)。^② 但是克洛梭维斯基走得更远。对任何一个关于起源,关于原始物的指定的否定,都以清除同一性原则为基础,而同一性原则的清除,意味着我们看到的同一性或规则性现象都是面具。所有的同一性都是伪装,相同总是被另一个他者设定为相同的,而在相同面具背后隐藏的从来不是同一个他者。我们认作同样的面具决不会是真正同样的面具;任何认为它为同样的人也不是相同的人,等等。正

① 见克洛梭维斯基讲演的文本,“尼采,多神教和戏仿”(“Nietzsche, le polythéisme et la parodie”)1957,重印于“一个如此致命的欲望”(Un si funeste désir),Callimard,1963。

② “柏拉图和假象”(Platon et le simulacre), LS.

因为如此,永恒回归学说无论如何都不可能提出与同一性原则相对立的差异原则。克洛梭维斯基解释道,尼采的假设大胆地以一个原则的外表,以一个伪装成真正原则的虚假原则来反对同一性原则,他认为,永恒回归学说是一个学说的戏仿。^①因而差异哲学家是一个冒名顶替者,他的哲学本身就是一种神秘化,不能委托他来完成去神秘化的任务。

“如果我们去除神秘,那是为了神秘得更彻底。”^②这就是为什么德勒兹寻求一种真正的差异,一个把主人和奴隶分开,把真正的欲望和扭曲的欲望分开的差异,却从一个天真的(如果不是伪造的)对批判价值的信仰出发的原因。哲学作为批判的定义属于1789年前的“启蒙”时代。通过抨击暗地里支持专制君主的冒牌教士,哲学的目标是打开人民蒙昧的眼睛,恢复他们的古代德性。但是所有对权威的批判都忽略了对批判本身的权威的检查。它随意放纵它的怀疑,却始终相信批判的清白。实际上,对欺骗的批判和欺骗本身之间的区分就是一个欺骗。能动力和反动力之间的区分也是一样:根据定义,每个都在模仿对方,并且一直如此。疾病产生出健康的假象,而健康的高级状态,过度的活力,也总是伴随着类似疾病的症状。克洛梭维斯基写道:“现代的大灾难差不多总是与假“预言家”“令人愉快的消息”同时发生。”^③因此,从柏拉图到黑格尔的哲学,根本不是少数自由思想家时不时勇敢反叛的一个长久的神秘化的过程(形而上学,等等),相反,据说以真理为

① *Un si funeste désir*, p. 226.

② 《尼采与恶的循环》(*Nietzsche et le cercle vicieux*), p. 194.

③ 同上, p. 13.

信仰的哲学不过是一个长久的去神秘化的过程,一个造就神秘,编造寓言,生产上帝的权力长久衰落的过程。尼采在《偶像的黄昏》中的神秘话语——真实世界变成了一个寓言,并不意味着一个超感性的世界不再获得信任了,而是更加令人不安地意味着:“世界变成了寓言,世界本身就是一个寓言。一个寓言就是被讲述的东西,在传说之外不存在。世界就是被讲述的东西,一个被叙述的事件;因而它是一种解释。宗教、艺术、科学、历史是如此多样地解释世界的方式,或者不如说,这个寓言的如此多的变种。^①历史的终结此刻意味着人类正准备从历史时代中走出,以便重新进入“神话时代”。^②永恒回归在于离开历史,也就是积极地忘记过去;这是创造新的诸神(或者如果我们愿意,可以说新的“诸历史”,新的诸神话)的前提。

事实就是如此,利奥塔总结说,哲学应当卸下它过去在单一真理(一神论的基督教时代)统治下所戴的古老面具,戴上异教的、多神教的面具。批评家的美德外衣不再合适了:“这样,你还会对斯宾诺莎或者尼采的伦理学把存在得更多的运动与存在得更少的运动,把行动和反动区分开来提出质疑吗?——是的,让我们明白,有它们的圣人,战士,法庭和监狱的整个道德和整个政治,都利用这些二元区分一再地出现……我们不是作为欲望的解放者发言。”^③

世界是一个完美的故事。不过从历史时代中走出是如何实现

① *Un si funeste désir*, p. 194.

② 同上, p. 194.

③ *Eco, lib.*, pp. 54 - 55.

的呢?在历史期间,由于有历史存在,世界就没有寓言,只有献祭给单一逻各斯的一个真理。我们如何从逻各斯返回神话(muthos)呢?通过表明逻各斯本身已经是一个神话。哲学曾经被建构为对抗“传说”或“高级故事”的一个标尺,柏拉图就对诗人关闭了他的理想国的大门,他指责诗人编造异于真理的、诱人的奇谈怪论;其实哲学也是一个诱人的故事。哲学家把理论话语和叙事话语对立起来,前者宣布:“这是无时无处不在,放之四海而皆准的。”后者则这样开头:“从前……”(于是没有人认为它真的发生过)。只要这样的对立还存在于特殊与普遍之间,理论就仍然主宰着心灵,“逸事”和“传说”就始终被认为是无害的娱乐:“在我看来,理论本身就是叙事,不过是戴假面的叙事;人们不要被它们宣称的无时无在(omnitemporality)所蒙骗。”^①

为了证实这个理论,利奥塔依靠了在希腊智者那里发现的场合逻辑(logic of occasion)的复兴。这个逻辑的奇特之处是它通过显示出普遍真理的逻辑只是特殊性逻辑的一个特例、独特场合,而宣称普遍单一的真理是谎言。不过,尽管特殊性逻辑支配和包括着普遍性逻辑,它也不是一个更普遍的逻辑或一个更真实的真理。

如果把所有的话语都看作叙事,那么不管哪个人宣称他的话语是绝对的就会招来耻笑,因为叙事的性质如下:

1. 它总是已经开始了的,而且总是先前故事的故事;叙事话语指称的不是未加工的事实,也不是无声的事件,而是另外的叙事,另外的故事,一连串先行着、激发着、陪伴着和跟随着战争、节日、

^① 《异教的指令》(*Instructions païennes*), Galilée, 1977, p. 28。

劳动、时间进程的低语。“事实上我们总是处在一些叙事的影响下了,事情总是已经对我们讲过的,而我们总是已经被‘告诉’的。”^①

2. 它从来不会结束,因为原则上讲述者对一个听者,或“被讲述者”说话,后者反过来又变成了讲述者,把他先前作为“被讲述者”的叙事变成了一个重新被诉说的新叙事。

因此故事(历史)永远不会结束。或者说,一个故事(一种历史)进行着。一个叙事行将终结了,就是辩证“叙事”。但是这个叙事的其他版本业已存在,一些是对这个终结的讲述,一些是对这些讲述的讲述。“关于普遍历史的话语”过去只是一个强大的神话。或者换言之,它过去仅仅是一个神话——但是它必须有什么样的力量,才能把它的讲述者们催眠了这么久。

历史的终结不是讲述的终结。这个终结的众多讲述正在为一个未来做准备,在那里,关于世界寓言的各种变形会“再一次”地——并且 n 次地——统治。

^① 《异教的指令》(*Instructions païennes*), Galilée, 1977, p. 47。

最后的评论

我的研究主题没有结论。要从这些还离我们如此近的年代里“吸取教训”未免有些自以为是：既然我们在评论它们，就说明它们已经过去了，但还没有成为对我们而言的“过去”。至于未来如何，猜测是毫无根据的。我们都知道这样那样的一个学派预测了辉煌的未来，对此我们已经表达了自己的偏好。不过，如果我没有回答第三章开头提出的问题，回避了我的研究主题从开始到结束一直都在准备的问题，我也会感到羞愧。这个问题就是让·波夫勒 1947 年宣布的“主体性的溢出”是否已经被堵住的问题，特别是经过了“反人道主义”，“同一性的清除”或“主体的消失”各领风骚的这些年？我们注意到情况变得更加糟糕了。在 1945 年，只有唯一一个主体，唯一一个君主，其统治已摇摇欲坠。要么主体作为绝对君主，拥有所有属于“大写的自我 = 大写的自我”的特权，但它的绝对主义只在自为 (for-oneself) 的有限范围内的有效：我是绝对的自为，但是只为我自己，自在 (in-itself) 逃避着我，正如其他人逃避着我。要么主体拥有和自在的某种亲密关系或亲属关

系,主体和客体的同时存在也是可见的;但是自为发现它和自在具有的共同特征愈多,自为为它自己的就愈少;从大写的主体内部溢出了“某人”、“非个人”、“匿名的”东西。

60年代后,绝对主体没有像梅洛-庞蒂曾经希望的(他先以对自然的爱,后以对海德格尔的阅读来努力推动的)那样被“克服”,反而增加了。这个世界现在不是服从于某个单一的自我,而是必须把自身显示给大量虽小却有绝对属性的主体(supposita),每个主体都关联到一个视角。

整个六十年代都宣布它要支持视角主义(perspectivism)。但是“视角”这个词却抵抗人们加给它的用法。对法国尼采主义来说,视角主义有如下含义:当决心悔改的现象学家一致对存在(being)等于为我的存在(being-for-myself)表示怀疑时,他们却情愿牺牲存在——比起放弃为我(for-myself)来说这是一个多么小的代价。我们给出着秩序!视角主义破坏了主体的统一,但是没有破坏主体本身。我们看到了主体(自我,等于是把自身作为真理的起源)的地位不可避免地引发意识的相互竞争,一群覬覦者围绕着绝对自我的王冠而陷入混战。如帕斯卡所说,每个人都不公正地想让他自己成为世界的中心。视角主义试图通过安抚竞争者来避免主奴辩证法(我存在,因此你就不存在):你在为一个不存在的战利品而战斗!你们都想成为世界的中心!你们必须懂得既没有中心也没有世界!所有这些不过是一场游戏一场梦。国王被带进了《第十二夜》,①但是这样一来客人之间就不再争吵,因为每

① 在莎士比亚的《第十二夜》中,“第十二夜”指的是圣诞假期的(转下页)

个人都将是国王——不过毕竟只是一个以玩笑授予的王位。

如同塞尔提醒我们的,视角主义和现象学是一回事。^①描述几何学的目标是确定对于所有视角而言的任何形状的不变性质,即对于这个形状在平面上(它“显现”的场所)的所有投影而言的不变性质。如果我们变化投影的平面,形状也跟着变化,但是它会以相应的方式保持某些(我们知道是“位置的”)性质的不变。例如,一个圆变成了椭圆,但是在所有圆锥切面周线上,我们都可以找到一个位于点 A 和点 C 之间的点 B,变化后仍然保持着它的中间位置。按照定义,视角主义意味着在多样性中寻找秩序,在变化中寻找不变者,在差异中寻找同一性。它告诉我们在这样那样的情形下,一个这样那样的“现象”如何产生。

当梅洛-庞蒂从“视角”这个词中看到了人类多样性问题的解决办法时,他是在严格意义上使用这个词的。对他来说,非理性话语(神话,谰语)不是反常话语,而是“一个生存的投影和一种人类境况的表达。”他又说:“如果所有神话是真的,就在于能把它们置于一种精神现象学中,这种精神现象学显示了神话达到意识的功能,而且最终把它们的意义建立在它们对哲学家而言所有的意义上。”^②因此视角主义和现象学的确是同等的。

(接上页)最后一夜,也就是1月6日的主显节,在伊莉莎白时期的英国,主显节是狂欢作乐的日子。在那一天,所有的规矩和秩序都会被暂时抛开,年轻人可能打扮成主教,在街上举行荒谬可笑的宗教游行;严肃的话题或事件会被拿来消遣取乐;在牛津剑桥这种高等的学术校园里,更是可见人们大肆作乐。——译者注

① 《莱布尼茨的体系》(*le système de leibniz*), I, p. 168。

② PP, pp. 338 - 389。

20世纪最后二十年的法国尼采主义者试图在完全相反的方向上理解视角——不是把秩序强加于多样性之上,不是发现变化之中的不变者,而是相反,使秩序成为多样性中的一种可能形式,或把不变仅仅看作其他视角中的一种视角。德勒兹说,在莱布尼茨命令作为单子的视角汇聚在一个单独的对象上时,他表达了古典的视角主义;诸单子就像眺望一个城市的诸多角度。尼采的视角主义则不同:“与每个角度相应的是一个城市,每个角度都是另一个城市……而且在城市之内总有另一个城市。”^①不仅这些观察角度彼此不同,而且它们全部的共同之处就是它们的差异。有多少个观察角度就有多少个城市;它们互不相似,互不交流,彼此拉开一段距离。

这里,“视角”这个词也许跟哪些因为迷恋它而用它的人们开了个玩笑。他们越快借用它的意义,它越快地把他们引向他们不愿去的地方。因为在《单子论》中我们读到:“正如一个城市从不同的侧面看显得十分不同,仿佛根据视角的多少而加倍了一样,由于简单实体的数目有无限多个,因此同样的,仿佛存在着许多不同的宇宙。而实际上它们只是从每个单子的不同观察角度,关于同一个东西的诸多视角。”(§ 57)

法国尼采主义在它实际上压制了客体(城市,对那些“从不同侧面”观察它的人来说共同的东西)的时候声称克服了主体。尼采主义者宣布文本在它自身之外没有所指,历史叙述不关乎任何外在于叙述的事件,解释无关乎异于解释本身的事实,不同的观察

^① LS, p. 203; 也见 DR, pp. 79 and 94。

角度看到的不是一个对所有视角共同的世界。这样,单一中心,第一原则,自主的同一性都统统被击败了。

每个立足点都是一个城市;各个立足点看到的不是同一个城市。这不正是莱布尼茨所认为的吗?正如……(他写道)因此同样的:正如相同的城市根据视角的多少而加倍了一样,因此同样,宇宙也由于单子的数目繁多而加倍。诸单子看到的是什么?它们看到的是同一个城市吗?根本不是。因为它们来说,没有一个从无立足之处观察到的对象,没有一个可以被一个人从(他所在的)附近山的顶峰上,被另一个人从(他所在的)河的对岸观察到的对象。单子看宇宙,宇宙就是单子的宇宙。每个单子都有它的立足点,因此显然有许多不同的宇宙,虽然它们只是同一个东西的诸多视角:即单一实体的无限多个数目。被观察者观看的城市此时正好是那些观察者看到的城市的总和。那么,莱布尼茨就符合了德勒兹视角主义的要求:一个不同的城市相应于每个角度,每个角度是一个不同的城市,在城市之内总有不同城市。不过对此他不会忘记加上,所有这些城市仍然只是同一个城市的视角,因为除了城市的总体,即单子构成的系统外,没有其他城市。

无疑,在开头的假设——放弃存在和保留为我——不得不需要重新考虑的时候,正视另外一种可能性的时代——为了保留存在而舍弃为我的时代——就会到来。

译名对照表

阿尔都塞, 路易斯	Althusser, Louis
阿拉贡, 路易斯	Aragon, Louis
亚里士多德	Aristotle
阿隆, 雷蒙	Aron, Raymond
巴什拉, 加斯东	Bachelard, Gaston
巴特, 罗兰	Barthes, Roland
巴塔耶, 乔治	Bataille, Georges
波夫勒, 让	Beaufret, Jean
柏格森, 亨利	Bergson, Henri
布朗肖, 莫里斯	Blanchot, Maurice
布尔巴基, 尼古拉斯	Bourbaki, Nicolas
布列东, 安德烈	Breton, André
布伦茨威格, 莱昂	Brunschvicg, Léon
康奎荷姆, 乔治	Canguihem, Georges
卡西尔, 恩斯特	Cassirer, Ernst

卡斯多里亚迪斯, 科尔内留斯	Castoriadis, Cornelius
卡扎雷斯	Cazalis
孔德, 奥古斯特	Comte, Auguste
哥白尼	Copernicus
克勒松, 安德烈	Cresson, André
德勒兹, 吉尔	Deleuze, Gilles
德里达, 雅克	Derrida, Jacques
笛卡尔, 勒内	Descartes, René
迪美齐, 乔治	Dumézil, Georges
涂尔干, 埃米尔	Durkheim, Emile
恩格斯, 弗里德里希	Engels, Friedrich
欧几里德	Euclid
费沙神父	Fessard (Father)
费尔巴哈, 路德维希	Feuerbach, Ludwig
费希特, 约翰	Fichte, Johann
福楼拜, 古斯塔夫	Flaubert, Gustave
福柯, 米歇尔	Foucault, Michel
弗洛伊德, 西蒙德	Freud, Sigmund
伽利略	Galileo
格鲁克曼, 安德烈	Glucksmann, André
瓜塔里, 费里克斯	Guattari, Félix
哈贝马斯, 尤尔根	Habermas, Jürgen
黑格尔, G. W. F.	Hegel, G. W. F.
海德格尔, 马丁	Heidegger, Martin

- | | |
|-------------|------------------------|
| 希特勒,阿道尔夫 | Hitler, Adolf |
| 胡塞尔,埃德蒙 | Husserl, Edmund |
| 伊波利特,让 | Hyppolite, Jean |
| 乔伊斯,詹姆士 | Joyce, James |
| 康德,伊曼纽尔 | Kant, Immanuel |
| 克尔凯郭尔,索伦 | Kierkegaard, Søren |
| 克洛梭维斯基,皮埃尔 | Klossowski Pierre |
| 科耶夫,亚历山大 | Kojève Alexandre |
| 柯瓦雷,亚历山大 | Koyré, Alexandre |
| 拉康,雅克 | Lacan, Jacques |
| 拉舍利埃,朱里斯 | Lachelier, Jules |
| 拉弗格,朱里斯 | Laforgue, Jules |
| 勒福尔,克劳德 | Lefort, Claude |
| 莱布尼茨,高特弗里特 | Leibniz, Gottfried |
| 列宁, V. I. | Lenin, V. I. |
| 列维纳斯 | Levinas |
| 列维-施特劳斯,克劳德 | Lévi-Strauss, Claude |
| 卢克莱修 | Lucretius |
| 利奥塔,让-弗朗西斯科 | Liotard, Jean-Francois |
| 马拉美,斯特凡纳 | Mallarmé, Stéphane |
| 毛泽东 | Mao Tse-tung |
| 马塞尔,加布里埃 | Marcel, Gabriel |
| 马尔库塞,赫伯特 | Marcuse, Herbert |
| 马克思,卡尔 | Marx, Karl |

莫斯,马塞尔	Mauss, Marcel
梅洛-庞蒂,莫里斯	Merleau-Pondy, Maurice
米什莱,朱里斯	Michelet, Jules
莫里哀	Molière
蒙田,米歇尔·德	Montaigne, Michel de
墨索里尼,贝尼托	Mussolini, Benito
拿破仑	Napoleon
新哲学家	Nouveaux philosophes
牛顿,伊萨克爵士	Newton, Sir Isaac
尼采,弗里德里希	Nietzsche Friedrich
新小说	Nouveau roman
新法兰西杂志	Nouvelle Revue Française
奥蒂格斯,埃德蒙	Ortigue, Edmund
巴门尼德	Parmenides
帕斯卡,布雷斯	Pascal, Blaise
坡,爱伦	Poe, Edgar Allan
波普尔,卡尔	Popper, Karl
奎诺,雷蒙	Queneau, Raymond
郎希若,雅克	Rancière Jacques
拉韦松,	Ravaisson
雷诺维叶,查尔斯	Renouvier, Charles
利科,保罗	Ricoeur, Paul
兰波,阿瑟	Rimbaud, Arthur
罗伯-格里耶,阿兰	Robbe-Grillet, Alain

- 卢梭,让-雅克
萨特,让-保罗
索绪尔,费迪南·德
谢林,弗里德里希
叔本华,阿瑟
塞尔,米歇尔
苏格拉底
索雷,菲里浦
斯宾诺莎,本尼狄克
斯大林, J.
司汤达
泰凯尔
泰勒斯
泰纳, J. M. W.
维科,詹巴斯蒂塔
韦伯,马克斯
魏尔,埃里克
左拉,埃米尔
- Rousseau, Jean-Jacques
Satre, Jean-Paul
Saussure, Ferdinand de
Schelling, Friedrich
Schopenhauer, Arthur
Serres, Michel
Socrates
Sollers, Philippe
Spinoza, Benedictus
Stalin, J.
Stendhal
Tel Quel
Thales
Turner, J. M. W.
Vico, Giambattista
Weber, Max
Weil, Eric
Zola, Emile