

西方哲学通史
A General History of Western Philosophy



主编◎刘放桐 俞吾金


二十世纪法国哲学

French Philosophy in 20th Century

莫伟民 姜宇辉 王礼平◎著

A GENERAL
HISTORY OF
WESTERN
PHILOSOPHY

哲学
知识
丛书

 人民出版社



古希腊罗马哲学

Philosophy in Ancient Greece and Rome

中世纪文艺复兴时期哲学

Philosophy in Middle Age and Renaissance

十七世纪形而上学

Metaphysics in 17th Century

十八世纪启蒙哲学

Philosophy of the Enlightenment in 18th Century

德国古典哲学

German Classical Philosophy

西方近现代过渡时期哲学

Western Philosophy in the Transitional Period from Modern to Contemporary Times

二十世纪英美哲学

British and American Philosophy in 20th Century

二十世纪德国哲学

German Philosophy in 20th Century

二十世纪法国哲学

French Philosophy in 20th Century

二十世纪西方马克思主义哲学

Western Marxist Philosophy in 20th Century



ISBN 978-7-01-007260-9



9 787010 072609 >

定价: 78.00 元

责任编辑:夏 青

装帧设计:闫志杰

版式设计:程凤琴

图书在版编目(CIP)数据

二十世纪法国哲学/莫伟民 姜宇辉 王礼平著.

-北京:人民出版社,2008.9

ISBN 978-7-01-7260-9

I. 二… II. ①莫…②姜…③王… III. 哲学史-法国-20 世纪

IV. B565.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 134057 号

二十世纪法国哲学

ERSHI SHIJI FAGUO ZHIXUE

莫伟民 姜宇辉 王礼平 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京龙之冉印务有限公司印刷 新华书店经销

2008 年 9 月第 1 版 2008 年 9 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:49.5

字数:690 千字 印数:0,001-4,000 册

ISBN 978-7-01-7260-9 定价:78.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

西方哲学通史
A General History of Western Philosophy



主编◎刘放桐 俞吾金

二十世纪法国哲学

French Philosophy in 20th Century

莫伟民 姜宇辉 王礼平◎著

A GENERAL
HISTORY OF
WESTERN
PHILOSOPHY

西方哲学通史

 人民出版社

总 序

刘放桐 俞吾金

由中国学者从自己的研究视角出发,吸取国内外西方哲学研究的成果,编写出一套多卷本的西方哲学通史,以此总结和促进我国的西方哲学研究,这是一些前辈专家从20世纪50年代起就已有过的设想。十年动乱结束后,随着极“左”思潮禁锢的解除,我国西方哲学研究进入了可以有组织、有规划进行的新阶段,许多专家纷纷要求把原来的设想纳入现实日程。1983年在福州举行的第一届国家社科基金哲学学科项目规划会就曾决定,集中国内有关单位的专业力量,共同编撰多卷本的西方哲学通史,并把通史的编写作为课题正式列入国家规划之中。然而,由于参与单位多、观点分歧大等原因,这一课题后来未能按规划执行。原来分工负责编写古希腊罗马哲学、唯理论和经验论哲学、德国古典哲学等阶段的专家,在从事专题研究和资料编译、整理等方面做了大量的工作。这些研究成果和资料的出版对推动我国西方哲学研究的发展起了重要的作用,但整体性的西方哲学通史终究未能问世,毕竟是一件遗憾的事情。事实上,当我们需要查阅较为详细的西方哲学史读物时,还只能利用考普尔斯顿(F. Copleston)等西方学者撰写的通史。

“九五”初期,复旦大学把外国哲学学科确定为“211”重点建设学

科,要求学科提出大型的研究课题,我们就考虑是否可以利用复旦大学西方哲学学科成员较多、同一单位易于配合等有利条件,独立地编写多卷本的西方哲学通史。当然,我们知道,这样做会面临很多困难。比如,我们在某些方面的研究基础还不厚实,教学任务也比较繁重,主要成员均承担着多项研究课题,学术观点上也互有差异。但我们还是有信心的,因为我们编写过《西方哲学史》(上海人民出版社)和《现代西方哲学》(人民出版社)这样的著作,学科的中青年成员思想活跃,学术上有潜力,凝聚力也比较好,还可以借鉴国内外前辈专家和同行们的研究成果。只要我们作出最大努力,上述困难还是可以克服的,而且克服困难也是我们更好地取得进步的有效途径。如果复旦大学外国哲学学科能独立完成这个课题,就不光适应了我国哲学研究发展的客观需要,也将使自己在西方哲学学科建设上更加全面和扎实。学校领导和“211”立项评审专家支持并批准了这个课题。经过多次讨论,我们决定《西方哲学通史》分为如下十卷:《古希腊罗马哲学》、《中世纪文艺复兴时期哲学》、《十七世纪形而上学》、《十八世纪启蒙哲学》、《德国古典哲学》、《西方近现代过渡时期哲学》、《二十世纪英美哲学》、《二十世纪德国哲学》、《二十世纪法国哲学》、《二十世纪西方马克思主义哲学》。

我们编写多卷本《西方哲学通史》的计划早已公之于众,得到了许多同行的鼓励。但在具体的编写过程中,我们遇到的困难比原来想象的还要多。其中最突出的困难是,编写组主要成员在教学、科研和社会工作方面负荷太重,难以集中精力投入编写工作。有些人也怀疑我们能否进行下去。但我们一直没有动摇。尽管各卷预定的成稿时间有所延迟,但大家都十分努力,估计总体上的时间框架也不会被延误。

下面,就《西方哲学通史》编写中出现的三个全局性问题的处理做一些说明。

一、通史在学术品格上如何定位的问题

众所周知,通史的写作应该有别于西方哲学的教材,它不仅应该把西方哲学史和现代西方哲学的内容贯通起来,而且应该体现当代西方哲学研究的新资料、新观点和新成果,应该有自己的学术研究上的高度和深度。另外,通史也应该异于断代史和专题性著作的编写方式。后者对局部的对象可以做深入的探讨,甚至可以就某些细节进行反复的辨析和讨论。然而,通史的时间跨度大,涉及的国家、哲学流派和哲学家多,难以进行深入细致的推敲,倒是更应该重点阐释西方哲学发展的主要脉络。编写组成员对此均无异议,但是,由于各卷的情况存在着很大的差异,具体处理的方式也难以取得完全的一致。总的来说,我们要求各卷都从“破”、“通”、“新”三个方面作出努力。所谓“破”,就是打破历年来西方哲学教科书的传统框架;所谓“通”,就是抓住主要思想脉络,把西方哲学演化的不同历史时期贯通起来;所谓“新”,就是结合当代哲学研究的新成果和新方法,尽可能对西方哲学研究中的一些重大理论问题作出新的阐释。

二、通史各卷如何保持一致性的问题

起先,我们试图在对西方哲学本质特征和研究方法等方面的理解上确立起共识,但是经过多次讨论,我们发现,确立这类实质性的共识是十分勉强的。因为编写组成员在对上述问题的理解上见仁见智,迥然各异,很难达到观点上的一致性。何况,各卷在写作中涉及的是不同历史时期的不同对象,这些对象之间存在着巨大的差异。比如,《古希腊罗马哲学》和《中世纪文艺复兴时期哲学》涉及的人物很多,内容也

很散,《西方近现代过渡时期哲学》也涉及许多国家、许多哲学流派和许多哲学家,内容显得更为庞杂。相反,《十七世纪形而上学》和《德国古典哲学》涉及的人物就比较少,思想发展的线索也比较清晰。因此,在实质性的观点和方法上达成一致是不现实的,甚至在阐释方式和安排上,各卷也难以达到完全的统一。本来,我们打算撰写一篇数万字的“总序”来阐明我们的哲学史观、哲学史研究方法及对一系列有争议的重大问题的理解。但考虑到上面的因素,只好放弃原来的计划。

现在这个简短的“总序”只是对编写《通史》的缘起以及编写中存在的一些技术性问题作出必要的说明。我们主张并鼓励各卷在写作上可以有自己的观点和风格,但考虑到它们毕竟是通史的组成部分,因而要求各卷的编写者应该尽可能关注通史在整体上的一致性。除了力求做到上面提到的“破”、“通”、“新”外,在写作体例上也要求尽可能接近。比如,每卷除“总序”外,再设“分卷序”,对本卷的写作背景、主要写作内容和研究方法等要作出相应的说明。我们还对各卷之间的“衔接问题”逐一进行研究和讨论,尽可能做到“思路上不冲突,内容上不重复”。有的哲学家的理论具有跨越时代和派别的意义,在相关的分卷中都应当提到,但也要注意不同的角度和详略上的差异。

三、通史各卷如何布局、如何厘定相互关系的问题

对从古希腊罗马哲学到德国古典哲学这一长段时间的西方哲学发展史的分期,虽然国内外哲学界也有不同的理解和划分,但对其历史发展线索的处理大多比较相近。我们所做的改动主要是对17—18世纪哲学的分期和叙述方式作出了不同的处理,即不采用“经验论、唯理论、18世纪法国唯物主义”这类传统的划分方式,而是把这个时期划分为“以17世纪为主的形而上学和以18世纪为主的启蒙哲学”这两大块。至于从19世纪40年代起,马克思主义哲学诞生以来的西方哲学

的新发展,过去曾因人所共知的原因而遭到简单的否定。实际上,每个不存偏见的人都会承认,这个部分乃是整个西方哲学发展史上最为丰富、也最有现实意义的组成部分。鉴于这样的考虑,我们安排了《通史》的一半篇幅、即五卷的篇幅来阐释马克思主义哲学诞生以来的西方哲学的新发展。

值得指出的是,在以往的西方哲学的研究中,人们总是简单地把西方哲学与马克思主义哲学割裂开来并对立起来。这样做的结果是,不但整个西方哲学史的叙述体系变得残缺不全,而且马克思主义哲学也被诠释成无源之水、无本之木,从而变得难以索解了。为了恢复历史的真实面貌,我们在《西方哲学通史》的编写过程中考虑到了马克思主义哲学的权重,并努力把马克思主义哲学从诞生到当代的新发展纳入西方哲学通史的整体架构中去。正是基于这样的见解,在《西方近现代过渡时期哲学》卷中,我们对马克思实现哲学的划时代革命的过程与西方哲学由近代到现代转型的过程进行了比较研究;在《二十世纪西方马克思主义哲学》卷中则对西方马克思主义的产生、发展、危机和新的走向做了全面的论述。

综上所述,《西方哲学通史》(十卷本)是复旦大学外国哲学学科十多位教师多年来共同努力的结晶,也是我们向哲学界所做的一个学术汇报、向复旦大学百年校庆献上的一份精神礼物。毋庸讳言,在目前的情况下,《西方哲学通史》的编写依然是一项尝试性的工作。由于各种主客观条件的限制,其中疏漏、处理不周、甚至错误之处都在所难免,希望学界同仁不吝赐教。



分卷序

20 世纪法国,哲人辈出,思潮林立,新说迭现,蔚为大观。20 世纪法国哲学为世界哲学注入了新鲜活力和勃勃生机,它不仅深化了哲学研究的主题,拓展了哲学思考的范围,而且还增进了欧洲大陆哲学与英美分析哲学的对话甚至争论,促进了哲学与其他人文社会科学的融合。20 世纪法国哲学在世界哲学舞台上占据着无可取代的重要位置。

理论论战,思想碰撞,观点交锋,流派更替,概念创新,法国哲学向我们展现了一幅幅充满竞争关系和力量较量的生动哲学图景。20 世纪法国哲学是在意识哲学与概念哲学之间此消彼长的张力关系中向前发展的。在法国哲学中始终存在的这种张力关系构成了法国哲学的内在逻辑发展线索。本书的写作,无论在指导思想,还是在内容选取和章节安排上,都力图体现这一逻辑发展线索。

在指导思想上,我们认为 20 世纪法国哲学自然是对以往西方哲学的批判、继承和发展。笛卡儿开创了西方近代哲学。“我怀疑,我思故我在。”在怀疑之时,先是我在,接着是上帝在,再下去就是数学本质和感性事物的存在。然而,在我思与上帝何者为第一真理和最终基础这个问题上,笛卡儿“第三沉思”与“第二沉思”之间有着难以调和的矛盾。笛卡儿哲学本身集笛卡儿主义与反笛卡儿主义于一身,这就为 17 世纪、18 世纪、19 世纪和 20 世纪的我思哲学与反我思哲学之间的对立、意识哲学与概念哲学之间的对立作了理论准备。近现代西方哲学就是在这种对立关系中艰难前进的,较量双方的力量时强时弱,任何一

方都不会超强到吞并另一方的地步,因此,张力关系始终存在着。我们认为只有紧紧围绕这条由张力关系构成的逻辑发展线索,才能恰当地把握西方哲学从近代向现当代的转型以及不同历史时期哲学家相互之间的关系,才能全面剖析意识哲学与概念哲学两大阵营之间的对立关系以及每个阵营内部不同哲学家之间的异同关系。在20世纪法国哲学舞台上涌现的新黑格尔主义、马克思主义和弗洛伊德心理分析等也只能在这个大背景下才能凸显其理论意义。

本书内容的取舍基本上遵循了这个指导思想。也就是说,20世纪法国哲学家,只要他的哲学思想能归入意识哲学或概念哲学,或者与这两大阵营都有着密切关系,自然就成为了我们写作的主要对象。毫无疑问,有相当一大批20世纪法国哲学家和思想家享有世界声誉,如布伦什维格、伊波利特、杨凯莱维奇、阿隆、韦伊、德波夫瓦、科热夫、科伊雷、巴塔耶、华尔、加缪、巴特、克里斯蒂娃、马塞尔、马里坦、吉尔松、布尔迪厄、莫兰(Edgar Morin)、巴迪乌(Alain Badiou)、马里翁(Jean-Luc Marion)、南希(Jean-Luc Nancy)、费里(Luc Ferry)等,但出于本书的指导思想和整体框架的考虑,或者是出于他们的思想与哲学相关性程度的考虑,尤其是受到本书篇幅的限制,我们不得不忍痛割爱,只选取了18位哲学家和思想家。即使这18位哲学家,我们也只探讨了其大部分甚至部分思想。这可能有几种情况:我们未能予以讨论的那些思想,或者是我们所讨论的哲学思想在不同领域的具体应用,或者与我们的主题相关性不大,或者在本通史的其他卷中专门有论述。如萨特、梅洛-庞蒂、阿尔都塞、德里达等有关马克思思想的论述在《二十世纪西方马克思主义》卷中会有专门论述。

在章节安排上,导论主要从“我思到概念”、“从意识主体到无意识结构”和“从连续的历史到间断的历史”这三个方面具体论述了20世纪法国意识哲学与概念哲学这两大阵营之间的张力关系。我们把属于意识哲学这个阵营的5章放在一起,把属于概念哲学的5章放在一起,把对意识哲学和概念哲学这两大阵营进行解构和辩证综合的那2章放

在最后。意识哲学那5章从柏格森、萨特、梅洛-庞蒂、莱维纳斯到亨利,主要体现了意识哲学由强转弱的态势,而概念哲学那5章从“卡瓦耶斯-巴歇拉尔-康吉莱姆-塞尔”、“列维-斯特劳斯-阿尔都塞-拉康”、福柯、德勒兹到“利奥塔-鲍德里亚”,则相应地展示了概念哲学立场由弱转强、适用范围由窄到宽以及态度从温和到激进的态势。当然,这里所说的强弱都是相对而言的,都是就对待主体、意识的态度而言的。第十一章探讨了德里达对意识哲学和概念哲学的解构,因为哲学史上任何二元对立(包括意识与概念的对立),都体现了在场形而上学的本质特征,都是德里达解构主义所要予以解构的,因为只有“延异”才是导致这种差异的“源头”。而第十二章则论述了利科尔向我们提供的另一种解决哲学问题的途径,利科尔的解释学诉诸于语义学和纳贝尔意义上的反思哲学,设法对意识哲学和概念哲学进行辩证综合,设法把解释学与现象学、英美语言分析哲学融合在一起。

虽然本书的写作紧紧围绕20世纪法国意识哲学与概念哲学的张力关系及其对这种关系的解构和综合来展开,但同时我们也充分注意到20世纪法国哲学与德国哲学和英美哲学之间存在着令人瞩目的互动关系。这种互动关系,无论在哲学理论的深度,还是涉及范围的广度上,都取得了丰硕成果。因此,本书不仅要在漫长的西方哲学史传统中,而且还要在宽广的当代哲学背景下来定位20世纪法国哲学。我们在这里讲的20世纪法国哲学的张力,不仅仅指法国哲学内部两大阵营之间的力量关系,而且也主要包括法国哲学与德国哲学和英美哲学之间的相互关系。20世纪法国哲学不仅批判、继承和发展了西方哲学的传统论点、命题和思想,而且是20世纪西方哲学这个整体的有机组成部分。黑格尔、马克思、尼采、弗洛伊德、胡塞尔、海德格尔对20世纪法国哲学产生了深远影响。德法哲学之间的互动关系是本书研究的重点和难点。

本书写作主要由我与姜宇辉博士、王礼平博士合作完成,我承担了全书大约三分之二的写作任务。姜宇辉和王礼平是我指导的第一届硕

士生,后作为联合培养的博士生在法国巴黎高师哲学系 Claude Imbert 教授的指导下分别从事德勒兹和柏格森研究。他们曾并以优异成绩获得法国高等社科院 DEA 学位。他们各自的博士论文《德勒兹身体美学研究》、《差异与绵延—柏格森哲学及其当代命运》已经出版,现分别任教于华东师大哲学系和浙江大学哲学系。还必须说明的是,在法国高等社科院 Vincent Descombes 教授指导下攻读博士学位的谢晶撰写了本书第三章的第四节。

本书的写作前后历经 10 年之久。我们要衷心感谢学科带头人刘放桐教授、俞吾金教授对本书写作的总体指导和某些方面提出的宝贵建议以及对十卷本撰写所作的大量协调、组织工作。

我们衷心感谢巴黎高师哲学系 Claude Imbert 教授对本书写作的大力支持和热情帮助。无论是我三次访学法国,还是她四次应我之邀来复旦讲学,每一次 Claude Imbert 教授都与我就本书写作内容的取舍、哲学思想的评价和哲学发展的走向等方面的问题,进行富有成效的对话和讨论。

我们还要衷心感谢陈亚明编审给予本书撰写的鼎力相助、热情帮助和真诚理解。感谢夏青为本书出版付出的辛勤劳动。

本书的写作先后得到教育部社科规划基金项目《20 世纪法国哲学研究》(98JAQ720015)、国家社科基金青年项目《法国现代哲学的逻辑发展线索及其趋向研究》(01CZX005)以及“教育部新世纪优秀人才支持计划”(NCET-04-0346)的资助,在此深表谢意!本书的有关章节已发表在《中国社会科学》、《哲学研究》、《学术月刊》、《文史哲》、*Frontiers of Philosophy in China* 等刊物上,我们非常感谢这些刊物长期以来对我们课题组的大力支持、关心和帮助!

莫伟民

2007 年 4 月 13 日于沪上汇元坊之页页居

目 录

Contents

分卷序 /1

导 论 法国哲学的张力 /1

一、从我思到概念 /2

二、从意识主体到无意识结构 /9

三、从连续的历史到间断的历史 /16

四、法国哲学的法国特性 /23

第一章 柏格森与意识哲学 /28

第一节 从意识出发:意识的直接材料 /34

一、心理事实 /35

二、两种多样性 /37

三、两种绵延(时间)与两种自我 /38

第二节 从意识到世界:物质与记忆 /42

一、世界与物象 /43

二、物象、知觉与记忆 /44

三、物质、身体与记忆 /46

四、存在与时间 /50

第三节	柏格森思想的逻辑入口:反对虚无	/55
一、	“虚无”与“存在”起源的奥秘	/56
二、	反对虚无	/58
三、	世界之奠基	/63
第四节	直觉	/65
一、	“良知”与直觉	/67
二、	直觉与形而上学	/69
第五节	生命与创造的进化	/72
一、	生命与存在	/72
二、	生命冲动	/73
三、	生命与创造	/76
第六节	自由及其人类命运	/79
一、	自由之内涵	/79
二、	生命与自由	/81
三、	封闭与开放:人类自由与生命政治	/83
第二章	萨特对意识哲学的阐发	/94
第一节	意识无需先验自我	/95
一、	萨特与胡塞尔	/95
二、	意识的首要性	/99
第二节	自为的存在	/104
一、	意识存在	/105
二、	自在的存在与自为的存在	/110
第三节	为他人的存在	/117
一、	笛卡儿、康德、胡塞尔与海德格尔	/117
二、	我之为我的身体和为他人的身体	/120
第四节	自由与责任	/127
一、	自由是人的存在的虚无	/128
二、	批判笛卡儿式自由	/133

第五节 哪种人道主义	/138
一、存在先于本质	/138
二、存在主义是人道主义	/143
第六节 欲望存在论:萨特与德勒兹	/148
一、“欲望”存在论和存在的精神分析	/148
二、德勒兹:“生成”、“欲望”与“表达”	/158
第三章 梅洛-庞蒂与意识哲学的式微	/166
第一节 结构与形式	/167
一、导言	/167
二、基于身体之上的形式和结构	/169
第二节 身体图式与知觉综合	/174
一、“身体图式”	/177
二、“身体的综合”:感觉“相通”的“意义内核”	/182
三、“表达”:“言说”的“肉体”	/186
第三节 表达与身体构图	/193
一、“可见”与“不可见”:“表达”的问题	/194
二、“表达”何以可能:从身体“图式”到身体的“构图”	/198
第四节 语言理论:梅洛-庞蒂与索绪尔	/208
一、认同:区分原则	/209
二、分歧:言语和语言,历时和共时	/214
三、同质的语言存在	/218
第四章 莱维纳斯对意识哲学的超越	/227
第一节 不在世界中的他者	/227
一、“世界”—形式	/228
二、“无名之在”	/231
三、“位”:“当下一这里”的“事件”	/235

第二节 现象学还是反现象学	/240
一、现象学主体的危机	/241
二、伦理主体的诞生	/245
三、对他者负责的主体	/249
四、莱维纳斯不是现象学家	/255
第三节 莱维纳斯与柏格森	/258
一、“存在”与“不同于存在”：面对虚无或者死亡问题	/259
二、内在与超越：表象的毁灭及其他	/265
三、殊途同归：众生的意义	/274
第四节 莱维纳斯与德勒兹	/278
一、世界：“表层”还是“形式”	/278
二、他者的“效应”：“知觉”与“时间性”	/282
第五章 亨利与意识哲学的“物质化”	/288
第一节 现象学基本原理之间的张力	/288
一、两个方面的问题	/289
二、马里翁的第四条原理	/296
第二节 物质现象学	/299
一、物质现象学与意向性现象学	/301
二、意识之意向性特征与印象性特征	/307
第三节 非意向性现象学	/310
一、意向性理论不足以奠基现象学	/311
二、未来现象学：生命现象学	/316
第六章 卡瓦耶斯与概念哲学	/320
第一节 卡瓦耶斯的概念哲学	/320
一、数学认识是一切认识的基础	/321
二、概念辩证法	/326

三、概念哲学的传承	/331
第二节 巴歇拉尔的新科学精神	/335
一、批评柏格森绵延理论	/336
二、新科学精神	/343
三、科学精神的形成	/351
第三节 康吉莱姆的生命概念	/360
一、康吉莱姆与孔德	/362
二、概念与生命	/367
三、进步观念的衰落	/377
第四节 塞尔的新的新科学精神	/383
一、数学结构主义	/383
二、新的新科学精神	/386
第七章 结构主义与概念哲学的阐发	/391
第一节 列维-斯特劳斯的结构人类学	/392
一、无先验主体的康德主义	/393
二、何谓进步与文明	/399
三、孔德和萨特的错误	/407
第二节 阿尔都塞的反人本主义	/411
一、无中心的结构:弗洛伊德和拉康	/412
二、反人本主义	/417
三、无大写主体的历史	/422
第三节 拉康的无意识主体理论	/427
一、回到弗洛伊德	/428
二、主体与能指	/433
三、无意识与欲望	/437
第四节 超越结构与历史的二元对立	/443
一、从“自然”到“历史”	/444
二、“结构”对“历史”的“超越”及其内在困境	/446

三、时空游戏:超越历史和结构的二元对立 /450

第八章 福柯与概念哲学的深化 /453

第一节 癫狂与理性 /454

一、癫狂:笛卡儿、福柯与德里达 /454

二、理性与启蒙 /459

三、福柯—哈贝马斯争论 /465

第二节 知识型与人的消失 /474

一、作为关系的知识型 /474

二、人之死 /479

三、知识型与结构 /488

第三节 话语与间断性 /491

一、观念史的虚假 /491

二、话语史的真实 /498

三、福柯—萨特争论 /502

第四节 权力与辖治 /509

一、权力如何实施 /509

二、辖治活动 /515

三、哲学国家 /522

第五节 自身与他人 /526

一、伦理主体的构建 /526

二、从认识自身到关切自身 /530

三、从关切自身到关切他人 /533

第九章 德勒兹与概念哲学的拓展 /538

第一节 概念的创造 /539

一、改造:既非演绎,也非归纳 /539

二、“彻底的经验主义” /542

第二节 差异与重复 /546

一、对“表象”的批判	/546
二、“重复”与“差异”:时间的三种综合	/551
第三节 意义的逻辑:差异如何差异化	/563
一、生成与事件	/564
二、事件与虚因	/570
第四节 感觉的逻辑——“感觉”:身体的 “生成”实验	/578
一、绘画中的“事件”	/578
二、感觉:身体—意象	/581
第五节 什么是哲学?“概念—人格”:概念的 “生成”实验	/588
一、概念—人格	/588
二、构成“概念—人格”的差异要素	/590
第十章 后现代主义与后概念哲学	/595
第一节 利奥塔的后现代主义	/596
一、现代性与后现代性	/597
二、后现代知识状况	/605
三、后现代道德	/617
第二节 鲍德里亚的后现代消费社会理论	/627
一、“物”的命运	/627
二、“物”的“霸权”	/630
三、《物体系》:作为“道具”的“收藏品”	/636
四、《消费社会》:“身体”——“诱惑”的“表层”	/640
五、《致命的策略》中的“双重化”: “重复”的维度	/645
六、《完美的罪行》: “差异”的维度和“实时”的 “罪行”	/650
第十一章 德里达:对意识哲学和概念哲学的解构	/657

第一节	声音现象学	/658
一、	“平行论”与“声音”	/659
二、	“声音的现象学”何以可能	/663
第二节	在场形而上学史	/669
一、	逻各斯中心主义	/670
二、	海德格尔的暧昧	/676
第三节	解构的策略	/679
一、	索绪尔的张力	/679
二、	原初书写、延异、原初痕迹	/681
三、	卢梭的动摇	/686
第四节	解构的解构	/690
一、	塞尔的抨击	/691
二、	解构的效力	/692

第十二章 利科尔:对意识哲学和概念哲学的

辩证综合 /696

第一节	解释的冲突	/697
一、	把解释学嫁接在现象学上	/698
二、	语义学迂回	/701
三、	反思哲学的迂回	/704
四、	存在论根基	/708
第二节	解释学的逻辑	/714
一、	海德格尔的反逻辑解释学	/715
二、	伽达默尔的反方法论解释学	/718
三、	解释学是否具有普遍性	/722
第三节	自身的解释学	/729
一、	主体哲学的遗产	/731
二、	经由分析的反思之迂回	/735

三、自身性与相同性的辩证法	/740
四、自身性与相异性(他性)的辩证法	/744
五、证明:自身解释学的确定性	/752
展望	/757
外文参考书目	/761
中文参考书目	/770



导 论 法国哲学的张力

除个别哲学家外,总体上可以说,从笛卡儿至今三百多年的法国哲学史,就是一部法国概念哲学与意识哲学处于张力关系中的双方力量此消彼长的历史。采用福柯的说法,意识哲学是关于经验、意义和主体的哲学,而概念哲学则是关于知识、合理性和概念的哲学。^①从笛卡儿、柏格森到萨特和早期梅洛-庞蒂、莱维纳斯、亨利组成了法国意识哲学的阵营。法国概念哲学传统断言,知识并不产生于预先给定的经验实在与某个不变的精神官能之间的接触,而是有其具体生动和曲折自主的历史发展进程。从卡瓦耶斯、巴歇拉尔、康吉莱姆、塞尔、列维-斯特劳斯到福柯和德勒兹,这是法国概念哲学合乎逻辑的发展线索。面对意识哲学与概念哲学的两军对垒,德里达和利科尔则分别采取了不同的对策:德里达要对这两者都实施解构,因为它们都同样囿于逻各斯中心主义;而利科尔则要通过语义学、语言学、叙事学和伦理学的多重迂回来对这两者实施辩证综合。

张力是必要的,张力是动力。张力双方不可避免地处于矛盾之中,只有必要的张力才能推动法国哲学的发展。如果我们把握了这个在各个时期都存在着的张力双方各自的阵营、力量争夺的焦点、哲学观点的

^① 福柯认为在20世纪法国哲学中存在的这种张力关系可以追溯至19世纪,如柏格森对彭加勒、拉歇利埃对库杜拉、德比朗对孔德。但在对具体某位哲学家(如梅洛-庞蒂)的归属问题上,我们并不完全认同福柯的看法。

歧异处以及连接双方的纽带,那么,我们就可以梳理出整个法国哲学逻辑发展的线索,分析其今后的理论走向。只有在做了这一基础性的准备工作之后,我们才可以围绕这条逻辑主线去研究法国哲学的基础问题、前沿问题和热点问题。可见,从整体上研究法国哲学所必备的首要条件,就是将各个时期的法国哲学家及其哲学都放在一种动态的张力背景下来加以研究。我思/概念、意识/无意识、连续性/间断性等都是张力双方各自的理论基点和核心观念。

一、从我思到概念

笛卡儿既是法国哲学乃至整个近现代西方哲学的精神象征和思想源头,又是以后法国哲学乃至整个近现代西方哲学必须加以批判的靶子和逾越的障碍。笛卡儿及其笛卡儿主义始终处于法国哲学的张力关系之中,时而被褒,时而被贬,大起大落:17世纪尚是天主教的敌人,18世纪竟成天主教的工具,19世纪是唯灵论的基础,20世纪又成了概念哲学的对手。信仰、物质、经验、概念或无限先后成了我思及其变种的对立面。

理性与信仰之间的张力关系问题构成了17世纪法国哲学的主题。鉴于笛卡儿的我思主体是一个自由的理性的主体,帕斯卡尔(Blaise Pascal)就严厉指责笛卡儿没有把人理解成天主教传统尤其是奥古斯丁传统意义上的有罪的人,并主张用唯一能与上帝交流的、能认识真理的、直觉的心(cœur)来代替笛卡儿的理性,因为如同《思想录》第二篇的标题所表明的“人没有上帝是可悲的”。偶因论者马勒伯朗仕(Nicolas Malebranche)虽然从笛卡儿那里借用了怀疑、明证性和理性秩序这样一些笛卡儿主义的本质要素,但凭借奥古斯丁的上帝观来拒斥笛卡儿的天赋观念说,认为上帝在创造存在物之前必须具有关于存在物的观念;坚信人是完全依赖于上帝的,人不能凭着“我思故我在”这样的断言为自身奠定基础。

18世纪绝非启蒙运动和百科全书派思想一枝独秀。张力依然存

歧异处以及连接双方的纽带,那么,我们就可以梳理出整个法国哲学逻辑发展的线索,分析其今后的理论走向。只有在做了这一基础性的准备工作之后,我们才可以围绕这条逻辑主线去研究法国哲学的基础问题、前沿问题和热点问题。可见,从整体上研究法国哲学所必备的首要条件,就是将各个时期的法国哲学家及其哲学都放在一种动态的张力背景下来加以研究。我思/概念、意识/无意识、连续性/间断性等都是张力双方各自的理论基点和核心观念。

一、从我思到概念

笛卡儿既是法国哲学乃至整个近现代西方哲学的精神象征和思想源头,又是以后法国哲学乃至整个近现代西方哲学必须加以批判的靶子和逾越的障碍。笛卡儿及其笛卡儿主义始终处于法国哲学的张力关系之中,时而被褒,时而被贬,大起大落:17世纪尚是天主教的敌人,18世纪竟成天主教的工具,19世纪是唯灵论的基础,20世纪又成了概念哲学的对手。信仰、物质、经验、概念或无限先后成了我思及其变种的对立面。

理性与信仰之间的张力关系问题构成了17世纪法国哲学的主题。鉴于笛卡儿的我思主体是一个自由的理性的主体,帕斯卡尔(Blaise Pascal)就严厉指责笛卡儿没有把人理解成天主教传统尤其是奥古斯丁传统意义上的有罪的人,并主张用唯一能与上帝交流的、能认识真理的、直觉的心(cœur)来代替笛卡儿的理性,因为如同《思想录》第二篇的标题所表明的“人没有上帝是可悲的”。偶因论者马勒伯朗仕(Nicolas Malebranche)虽然从笛卡儿那里借用了怀疑、明证性和理性秩序这样一些笛卡儿主义的本质要素,但凭借奥古斯丁的上帝观来拒斥笛卡儿的天赋观念说,认为上帝在创造存在物之前必须具有关于存在物的观念;坚信人是完全依赖于上帝的,人不能凭着“我思故我在”这样的断言为自身奠定基础。

18世纪绝非启蒙运动和百科全书派思想一枝独秀。张力依然存

上学是“倒退的”，不可接受的，人类知识应以经验为界。孔德哲学是对被保存的先验设想作经验处理的典型例子，却只因拘泥于生物学而看不到数学和语法中的结构概念将在哲学上接替实证主义讽刺地交由折中主义处理的笛卡儿的我思。

鉴于我思的前三个对立面比较容易把握，我们拟重点考察我思的第四个对立面，即在20世纪的对立面：概念。如果说在前三个世纪的张力关系中都包含着宗教因素的介入，那么，20世纪的张力关系就主要是哲学内部两大阵营之间的紧张关系。概念哲学与意识哲学的对立构成了20世纪法国哲学的张力。法国概念哲学都批判以我思为核心的、肇始于笛卡儿经由康德、胡塞尔、柏格森直至萨特的意识哲学。

笛卡儿的我思(*cogito*)是笛卡儿在面对思想对象之前就存在着的第一个明显的本原，是所有想象、感觉和理解活动的可能性基础。从卡瓦耶斯，经巴歇拉尔、康吉莱姆、塞尔、科伊雷到福柯和德勒兹的法国概念哲学传统都试图取消这个笛卡儿我思。

作为法国概念哲学的真正领路人，卡瓦耶斯(*Jean Cavailles*)在20世纪30年代就把建构一种无笛卡儿我思的数理哲学当作自己的哲学使命。在他看来，数学是人类所有理性活动的模式，数学既是自然科学的基础，也是精神认识的基础。数学的材料是自主产生的，无需借助我思的精神活动。数学的经验不是意识的经验，而是概念的经验。数学的经验是对象生产的基本原动力，“指的是一个有关诸行动姿态(*gestes*)的体系，这个体系受制于一个规则并服从这些行动姿态的独立条件”^①。数学理论的内容就是概念，其形式也是概念，即概念的结构和生成变化的历史是统一的。由此，概念就排斥了笛卡儿我思主体的构造作用。概念来自何处呢？概念来自它自身，是从它自身那儿发展来的并进一步展开的。合理性的运动并不源于我思，而是源于概念的内在关联。科学发展的内在必然性来自从概念到概念这样一个自主的理性

^① Jean Cavailles, *Philosophie des sciences*, Éd. Hermann, Paris, 1994, p. 601.

运动,而无我思的参与。笛卡儿的“我思”在胡塞尔现象学中更是得到了过分的使用,经两次还原后成了纯粹的先验自我。卡瓦耶斯由此得出结论:“能提供科学学说的,不是一种意识哲学,而是一种概念哲学。发生的必然性不是活动的必然性,而是辩证法的必然性。”^①康吉莱姆提醒我们:“甚至在现象学事业在法国展现出其无限的雄心之前,卡瓦耶斯就为它规定了界限,并且他在20年前就已经确定了使命……用概念、体系或结构的首要性来取代实际的或反省的意识的首要性。”^②当现象学于二战前后在法国抬头时,卡瓦耶斯就予以迎头痛击。

尽管巴歇拉尔的“理性唯物主义”接近笛卡儿唯物主义,却倡导“非笛卡儿主义的科学认识论”。巴歇拉尔建构的科学精神的心理学源自“心理主义和非心理主义的一种辩证法”。由于科学精神的心理学具有的内涵,即对合理性的信仰,正是在一种初始的、不可能被消除的但能够和应该被改变的心理主义中逐渐涌现出的。合理性基于、扎根于心理现象,合理性具有心理学活动。所以,心理主义是战胜不了的。然而,笛卡儿我思、极度怀疑和四个方法规则,在创立非心理学化的认识论时,却完全排除了心理的驱动力。于是,我思作为一种思想,被剥夺了其存在之构成性的或生产性的 *cogitata*,即我思被剥夺了原动力。而巴歇拉尔科学精神心理学所需要的恰恰是一种动力心理学 (*une psychologie dynamique*),它“所要研究的并不是纯粹的自我,而是理性主体的逐渐的和构成性的净化和提炼”^③。笛卡儿把理性还原为简单而绝对的本性,因而笛卡儿的理性就是静止的,封闭的,而巴歇拉尔的理性则是战斗的、开放的。理性要获得明晰而必然的知识,就必须在笛卡儿我思自我上再添加你思自我、他思自我等。无论认识规则,还是行动规则,都应建立在相互我思的义务基础之上。相对论和量子力

① Jean Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, 1947, p. 78.

② Georges Canguilhem, “Mort de l’homme ou épuisement du cogito ?” *Critique*, 242, juillet 1967, pp. 616 – 617.

③ Didier Gil, *Bachelard et la Culture Scientifique*, PUF, 1993, pp. 23 – 24.

学使得巴歇拉尔得出非笛卡儿认识论的规范,并设想我思的被动态“我被思,故我在”(cogitatur ergo est)。

同样,尽管巴歇拉尔与胡塞尔都避免作出形而上学的断言,但巴歇拉尔用自己的“现象技术”(phénoménotechnique)概念来反对胡塞尔现象学本质还原和先验还原。作为意识哲学,现象学的本质还原排除了现象中具体的、感性的、外在的东西;先验还原甚至不满足于笛卡儿“自我”具有的经验成分,而把世界最终归结为先验自我的意识构造活动的结果。而巴歇拉尔的“现象技术”,作为近代科学新现象的制作,并不是让人类意识去接受实在,而是强调在我们所处的宇宙中早已存在着“被现象技术化的”东西,并且只有关于这个现象技术的认识,才能使我们达到实在。现象技术能使我们客观地创立科学现象,确实无疑地构建科学对象,即达到现象的本体实现和这个本体实现之技术实现。现象技术就是在技术上被构建的现象之本体的准备,它指的是现象之有准备的生产,但又根本上与支撑这个生产的抽象的先天概念层面相联系。总之,现象技术与其说接近于现象学,还不如说接近于本体学(nouménologie)。本体学—现象技术(couple nouménologie - phénoménotechnique)这个对子构成了一个共同的先天领域,这个领域建立在概念与被这个概念证明的技术结构之同一性基础之上,并位于感知经验的界限内,而只有现象学才必须规定意识与具体实在相接触。^① 由于科学并不仅仅是去认识现象,而是要依据现象技术在经验中产生出种种本体(noumènes),因此,巴歇拉尔的“现象技术”就是反胡塞尔现象学的,巴歇拉尔的“本体”也不同于康德的“本体”,它是可以认识的。

巴歇拉尔既拒斥笛卡儿和胡塞尔的反心理主义的执著,也批判萨特存在主义的心理主义狂热:对个人的具体的、直接当下的、独创新奇的存在的狂热,对个人的心理情绪和内心体验的狂热。因为“进行思

^① Bernard Barsotti, *Bachelard critique de Husserl*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 25.

考的存在思考一种进行认识的思想。进行思考的存在并不思考存在”^①。萨特所说的由自身向自己宣告自己的所是这样的个人的主观介入,其实就是什么都没有介入的、只是用存在来阻止、消耗行动的彻头彻尾的心理主义的介入。

虽然康吉莱姆为了反对孔德实证主义贬低医学这样的技术作用而赞同笛卡儿所说的“对自然的认识取决于人类的技术”,但康吉莱姆坚信除了笛卡儿我思以外还存在着其他我思,除了把我(Je)当作主体(sujet)的笛卡儿我思之外还有其他我思(Cogito)。1966年,当福柯的《词与物》问世时,康吉莱姆就为《批判》杂志撰写了书评《人之死或我思的枯竭?》,道出了福柯对笛卡儿和胡塞尔我思的敌视态度。康吉莱姆是卡瓦耶斯的传人,深受卡瓦耶斯的启发,也认为科学就是概念的内在辩证法的必然生成的活动,科学对象不是意识的简单对象,而是科学本身的内在运动的产物。在卡瓦耶斯和巴歇拉尔之后,康吉莱姆也设法构建一种概念认识论,把概念当作典型的知识单位,认为只有概念能产生知识的普遍性,科学认识就是在翻译、转移和概括等概念流通过程中形成的。显然,概念的所作所为必定不同于人格化的我思。如果说卡瓦耶斯在20世纪30年代是在数学领域中坚决要用概念的至上性来代替意识的至上性,那么,20年后,康吉莱姆则是在生物领域中实现这个计划的。概念在生物中具有不同于其在数学中的地位:概念是规定性,是生物所特有的规范作用(normativité)。概念是本质,是设想。概念说明了现存者的性质和关系,概念并不诞生于思想的一个抽象之地,概念是由生物产生的,同时是以与生命相同的方式由生物产生的。假如规范作用(normativité)并不以某种方式起源于生命,那么,我们就不懂得人类意识所必需的规范作用如何能得到说明。如同卡瓦耶斯指责胡塞尔过度使用了我思那样,康吉莱姆认为黑格尔过度使用了绝对

^① Gaston Bachelard, “Le problème des méthodes”, *L’engagement rationaliste*, PUF, 4^e éd., 1980, p. 37.

精神。

塞尔(Michel Serres)在数学领域中探讨结构革命要比列维-斯特劳在人类学中实施的结构革命早十多年。虽然两人在某些方面有所不同,但总体上可以说,塞尔与福柯一样都秉承了卡瓦耶斯、巴歇拉尔和康吉莱姆的思想精神。福柯以语言、财富和生物三大经验领域为例考察了不同时期的知识模型及其过渡的历史,塞尔同样也在探寻不同时期特有的知识模型,强调同一个时期的知识型支配着同一时期的科学知识。

科伊雷(Alexandre Koyré)批评笛卡儿“清楚明白的观念”不恰当地把物质与空间或广延等同起来,从而否认了虚空、空间甚至物质世界的存在。在科伊雷看来,笛卡儿把作为经院哲学实证概念的“无限”变成了理性概念,理性的无限就成了笛卡儿主义的理论基石。由于任何有限的思想只有在无限观念的基础上才能被把握和理解,科伊雷就着手从这个无限概念出发来重构整个笛卡儿哲学,推演笛卡儿思想的所有主要概念。不仅我思不能作为笛卡儿学说的出发点和核心,而且我思本身也应该将作为无限的上帝当作自己的出发点、核心和力量源泉。作为无限论者,科伊雷反对存在主义“存在先于本质”的有限论哲学,反对存在主义把有限的人的存在混同于无限的、具有完美特性的上帝的存在。在他看来,海德格尔《存在与时间》、《论真理的本质》的失误就在于把此在的本质、真理的本质都混同于此在的可能性条件和真理的可能性条件。因为真理本身就是所有可能性条件的可能性条件。与胡塞尔的先验现象学、萨特和海德格尔的存在现象学相反,科伊雷还提倡本质现象学。因为现象学不仅研究意识本质,而且还要对所有的本质和本质法则作直观的研究。科伊雷虽然赞同胡塞尔把特殊事实还原为一般本质的本质直觉,虽然尚能严格地认识到胡塞尔先验还原具有的认识论价值,但绝对拒斥其凸显意识存在论首要性的形而上学论题,并强调要通过概念和直观来研究现象与现象法则之间的本质关联。任何判断所依赖的事物存在状态就是这样的本质关联。

自笛卡儿以来的西方传统哲学总是热衷于在“我思”的基础上来

说明心与物、知性与感性、意识与世界的关系。尽管德比朗指责笛卡儿把现象自我混同于实体自我,尽管康德把笛卡儿的我思设定为不能自知为自我的自在,尽管胡塞尔把笛卡儿具有经验成分的自我改造成纯而又纯的先验自我,尽管萨特主张用意识的自我显现性来批判笛卡儿的意识实体说,尽管梅洛-庞蒂试图用“我知觉,故我在”来代替笛卡儿的“我思,故我在”,但从笛卡儿的我思,德比朗的我思(实为“我意欲”),康德的我思(实为“我自在”),到胡塞尔的我思(实为“我意向”),萨特的我思(实为“反思前的我思”),梅洛-庞蒂的我思(实为“我知觉”),都把意识的内在性或初始的意识事实作为哲学的出发点和立足点。因此,就卡瓦耶斯、巴歇拉尔、康吉莱姆、福柯、塞尔等把哲学家的注意力从主客体关系转移到从概念到概念的自主运动,转移到有限与无限的辩证运动(科伊雷的方案),就他们强调用概念哲学来取代意识哲学而言,用无限观来取代有限观而言,他们已经使西方传统认识论发生了根本的转向。

二、从意识主体到无意识结构

主体自我意识是近代的产物,这是因为古希腊人并不把世界对象化,而中世纪经院哲学则把一切都归结为上帝所造。笛卡儿在从“我思”中演绎出灵魂与肉体、精神与物质两个分离实体的同时,就在哲学史上确立起真正意义上的主体。人是凭借自己特殊的思维方式即“我思”,把被思物看作置于意识面前的“客体”而成为主体的。

在18、19世纪,不少哲学家们尝试着用其他概念来减弱或转换笛卡儿主体自我的能动作用、建构作用和实体地位。德比朗想用“我意志”来改造笛卡儿的“我思”。德比朗先是把我(moi)身上主动的方面当作自我(ego),然后通过把自我(ego)与它自身(soi-même)完全等同起来,批判笛卡儿设定了思着的绝对存在的实体自我(灵魂),把非人格的自在的思着的灵魂实体当作我思经验的基础。由于灵魂(实体自我)超越了任何个人的意志表现,就成了无我的我了,由于它远远地躲

在现存自我的自动显现背后,又成了没有力量的抽象的我了。显然,“我思”的“我”已不再是“我在”的“我”了。德比朗设法用“我意故我在”来取代笛卡儿的“我思故我在”,认为个人存在的意志作用力要比笛卡儿作为实体自我的我思更基本,经验自我的初始意识事实不同于非人格的先验的实体自我,不仅如此,而且身体不像笛卡儿那样与灵魂相对立,而是自我的组成部分,与自我一样确实地存在着。

如果说德比朗指责笛卡儿把现象自我与实体自我混同了,那么,康德则在《纯粹理性批判》“先验原理论”第二部分“先验逻辑”第二篇“先验辩证法”第二卷“纯粹理性的辩证推理”第一章“纯粹理性的谬误推理”中,集中批判了笛卡儿“我思故我在”的灵魂(能思的存在者)实体说、灵魂(能思的我)单纯说、灵魂人格说和有关外部对象存在的观念说这四种谬误推理。由于笛卡儿的灵魂实体是超越经验杂多的,因而并不具有实体成其为实体必须要具备的在经验中作为永恒物而被给予的一个对象的永恒性,因此,笛卡儿的灵魂实体就是毫无内容的、空洞的、毫无客观意义的。笛卡儿的我思(灵魂或能思的存在者)只是一个处于理想性中的逻辑主体,绝不是作为思想之基础的实在性主体。因而,“灵魂作为实体这个概念并不能使我们前进一步……”^①针对灵魂单纯说,康德指出,笛卡儿“我思故我在”实是同语反复,因为这个“我思”就是指“我在思”,从而肯定了我的存在。作为灵魂的我的单纯性直接源自“我在”,即表象之不可分割的绝对的逻辑的统一性,而不推论自“我思”的。不仅如此,而且“一个主体的表象所具有的单纯性并不因此就是关于该主体本身的单纯性知识”^②。因此,康德批判了笛卡儿坚持灵魂单纯说旨在把灵魂主体与物质对象分割开来、否认灵魂具有任何物质成分的意图。虽然康德也认为能思维的主体并不属于有

① Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1956, 379a, A351.

② Ibid., 382a, A354; 383a, A355.

形物质,但理由却不同于笛卡儿,因为康德把能思维的主体看作内感官的对象,因而并不处于空间之中。而且,与我们的外感官相联系的广延实体也同样是单纯的和能思维的。康德通过证明与“我”的意识必然结合在一起的同一性并不因此就是与另一个人(另一个“我”)的意识结合在一起的同一性,从而否认了笛卡儿灵魂即人格的观点。通过证明能思的我与广延的物质具有原始的联系,康德批判了笛卡儿的第四个谬误推理。总的说来,康德要把笛卡儿的意识主体改造成成为不具实体性的、不具人格的、不能自知为自我的、作为理性对象的“我”,即改造成尚未成为自为的自在,同时承认具有广延、运动、作为外感官对象的物质存在也能成为能思维的主体。

虽然胡塞尔与笛卡儿一样坚持意识或我思活动之真正内在性的“描述心理学”,但在“先验现象学”阶段,胡塞尔就指责笛卡儿把心理现象与纯粹现象混为一谈,断定笛卡儿的自我甚或我思活动就是具有经验成分的心理统觉,还不够纯粹,还不是真正绝对的“事实”,尚需要现象学还原来纯化它。笛卡儿最终达到的意识只是心理学意识,只有经过现象学还原和纯化的先验意识才是世界存在的根据和基础。近代二元论之所以形成对立的根源在于,笛卡儿的怀疑在对世界和肉体作终止判断时,就把自我与心灵、精神和理智等同起来了。然而,在胡塞尔眼里,设定纯粹的独立的作为实体的灵魂,不仅破坏了自我的前后一致性,而且对终止判断来说也是毫无疑义的。由于笛卡儿并未把握先验主体性的真正意义,所以,笛卡儿尚不是真正的先验哲学家,而仅仅是为胡塞尔创立先验现象学指明了前进的方向。

虽然胡塞尔与康德都批判笛卡儿把灵魂、自我当作实体,虽然都指出笛卡儿不懂得在终止判断时得来的自为地存在的自我之外是不可能有其同类和世界的,但胡塞尔指责康德与笛卡儿一样对意识和理性观念一无所知,仅仅把处于时间中的心理学意识而非先验意识当作知识的基础,只是借助于仅仅作为心理力量的知性和理性来确立知识的先天性,而错误地得出了主体或意识既先于世界又处于世界中这样的自

然态度的悖论。实际上,由于任何外部的东西都是处于意识内的东西,因而不可能从意识引出一个外在于意识而存在的实在。如果说康德是以先验自我来反对笛卡儿的事实自我,那么,胡塞尔则是以先验自我来反对笛卡儿和康德的心理自我的。

卡瓦耶斯的概念哲学是反主体主义(antisubjectivisme)的,他认为哲学成其为哲学无需成为主体哲学。概念与意识之间的对立,在于“意识”这个词是应用于孤独的(isolées)思想的运作的,它表示一个必定扎根于主体的空洞的综合单元,而概念则相反,是运作着的行动的系统化,它引入了内容,并且由于行动出自主体,所以,概念又超越了行动。^① 作为概念自主生成的运动,概念辩证法就排斥了主体的任何构造作用。《论逻辑和科学理论》一开始就批判康德未能提出一种数学经验,一种科学经验,康德的先验逻辑未能逃脱把形式的先天设定为认识范围这样的演绎幻想,因而康德主义属于最陈旧的几何学直觉理论。卡瓦耶斯最终想构建的是没有笛卡儿我思主体(Cogito)的数学哲学。他曾批判胡塞尔过分地、夸张地使用了笛卡儿的我思主体,并要求用概念、体系和结构的至上性来取消笛卡儿我思主体和胡塞尔现象学超历史主体的奠基作用和构造功能。由于现象学无力说明数学活动的本质联系(enchaînements essentiels),而数学认识就是一切认识的模式,因而,现象学为寻找必然性基础而实施的本质变换将是对所有思想的放弃。由于现象学不能为数学内容确立存在的必要性和变化的必要性,不能直接进入对象并把握不断地改变着对象的运动根源,卡瓦耶斯也不能接受胡塞尔的意识意向和构造对象的意向性理论以及客观真理源于主体性的真理论。

福柯非常怀疑和敌视一个至高无上的、起基础和构造作用的、无所不在的主体。他毕生都在批判自笛卡儿以来的西方主体哲学传统。

^① Gilles-Gaston Granger, “Cavaillès et Lautman, deux pionniers”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2002 - 127^e année - tome CLXXXII, PUF. p. 300.

笛卡儿的“我思故我在”把意识(我思)、个体主体(我)和存在(我在)等同起来了,从而排除了作为无意识现象的癫狂和梦想,作为共同体现象的语言和变动不居的历史经验。于是,古典时代在排斥癫狂时所依据的哲学基础就是笛卡儿理性主义。福柯为了给非理性争得与理性相同的权利和地位,改变非理性的屈从身份,恢复非理性与理性的平等对话,就必须批判笛卡儿把主体看作至高无上的最高权威和原初的出发点。在1966年与雅努(C. Jannoud)的访谈中,福柯指出:“无论如何,尼采的出现构成了西方思想史上的一个顿挫。哲学话语的方式因尼采的出现而改变了。从前,这个话语曾是匿名的大写我(Je)。这样,《形而上学沉思》就具有主体特征。然而,其读者可替代笛卡儿。不可能说‘我’来代替尼采。”^①就哲学话语来说,福柯明确支持尼采,反对笛卡儿的大写的我。笛卡儿要回答灵魂或自我如何能发现真理这样的问题,而福柯则认为我们现在不再处于真理之中,而是处于话语的融贯性之中,福柯试图用话语之被实际积累的存在即档案来取代笛卡儿的源自主体性的放之四海而皆真的真理。笛卡儿从未能理解我们如何能从清楚明白的观念中的一个过渡到另一个,我们能赋予这个明晰性什么样的地位。无论是在精神把握真理时,还是在一个真理过渡到另一个真理时,福柯都看不到创造。^②福柯看到自从笛卡儿以来凡赋予主体至上性的任何哲学正在我们面前分崩离析,这个崩塌从马克思、尼采、弗洛伊德就开始了。

如果说福柯批判笛卡儿主要是批判他的我思理性主义,那么,福柯对康德的批判就是针对其人类学主体主义了。福柯所说的“人类学”,

① Michel Foucault, “Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage”, *Le Figaro littéraire*, n° 1065, 15 septembre 1966, p. 7, *Dits et écrits*, I, 1954 - 1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 551.

② Michel Foucault, “De la nature humaine: justice contre pouvoir”, discussion avec N. Chomsky et F. Elders, Eindhoven, novembre 1971; trad. A. Rabinovitch; *Dits et écrits*, II, 1970 - 1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 479.

并非通常意义上的一门学科,而是指把全部哲学问题都归结为人的问题的哲学尝试:“如果人们只能对作为一个自然人(*un homo natura*)或作为一个有限存在(*un être fini*)的人进行哲学思考,那么,整个哲学从根本上讲难道都不将是人类学吗?”^①福柯的矛头直指康德,因为康德认为“我能知道什么?”“我应该做什么?”“我能希望什么?”这三大问题都可归结为一个问题“人是什么?”康德把人的知识的可能性与人的有限性联系在一起了,而这正是福柯所要批判的人类学主体主义的典型特征。“自康德开始,情况逆转了,即人们不是从无限或真理出发来把人的问题当作一种影子问题提出来;自康德以来,不再有无限,只有有限性,正是在这个意义上,康德的批判本身才具有人类学的可能性或危险。”^②康德的先验恰恰是在自然的层面上想要成为真理。^③《词与物》旨在集中批判统治和引导着自康德以来至今整个西方哲学的人类学主体主义。“在18世纪末以前,人(*homme*)并不存在。”^④人是新近的产物,知识造物主用自己的双手把他造出来还不满200年。只有18世纪末确立起有关有机生命、经济生产和历史语言的理解,作为一个物种存在(心理学)、生产存在(社会学)和词语存在(文学)的人的概念才有可能展开。

而康德之后19世纪哲学同样具有人类学的——人本主义的特征,因为它认为人既是任何种类知识的主体,又是可能知识的客体。福柯以为人具有的这个模糊身份因结构主义强调人的一切都处于结构和形式要素之内而得到改变了:“人不再是自己的主体,人不再既是主体又

① Michel Foucault, “Philosophie et psychologie”, *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 27 février 1965, pp. 65 – 71, *Dits et écrits*, I, 1954 – 1969, p. 439.

② Ibid., p. 446.

③ Michel Foucault, “Philosophie et vérité”, *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, 27 mars 1965, pp. 1 – 11, *Dits et écrits*, I, 1954 – 1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 452.

④ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966, p. 319.

是客体。”^①人不仅不能是结构的主体,而且相反,只有结构才是人之可能为人的依据。

胡塞尔认为意义先于人而存在并且无处不在,而福柯则认为意义并不是独自出现的,而是从属于某些形式条件。福柯要分析意义出现的形式条件,并深信没有我思,不从我思出发,也能描述整个知识结构。胡塞尔要知道科学如何可能实际地扎根于主体之明证性、纯粹的和本质的直观层面之中。而福柯则至少在两处指出,今日哲学家的询问不再在于设法知道世界如何被主体所体验、实验、贯穿,而是要知道强加在一个无论什么样的主体上面的那些条件是什么,以使得主体能在我们周围的系统网络中被引入、起作用、充当节点。^②这样,哲学家的研究对象就与主体的直观基础无关了,而是要去研究像科学这样的对象的存在方式。

福柯认为,从17到19世纪的绝大多数哲学家,甚至像胡塞尔、萨特和梅洛-庞蒂这样的20世纪哲学家,都是在经验或先验层面上把主体与意识等同起来^③,这个做法是自笛卡儿至今整个西方哲学的典型特征。福柯之所以始终把尼采当作自己的精神导师,就在于尼采第一个最强有力地“质疑了笛卡儿和康德含义上的主体的至上性或确切地说主体的特权,质疑了作为意识的主体的至上性或特权”^④。作为绝对主体的“我”发生爆裂以后,作者不明的思想、无主体的知识和无身份的理论就可占据绝对主体消失后留下的空白了。

① “Michel Foucault explique son dernier livre”, *Magazine littéraire*, n°28, avril - mai 1969, pp. 23 - 25. *Dits et écrits*, I, 1954 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 608.

② Michel Foucault, “Entretien avec Michel Foucault”, *Dits et écrits*, II, 1970 - 1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 165; “Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez”, *ibid.*, p. 424.

③ 实际上,萨特在《自然的超越》中恰恰要把“自我”从意识中清除出去,从而达到摆脱唯我论这个目标。

④ Michel Foucault, “Les problèmes de la culture, un débat Foucault - Preti”, *Dits et écrits*, II, 1970 - 1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 372.

列维-斯特劳斯、拉康、杜梅泽尔等都消除和分解了人的传统形象和人的观念的作用,因为在他们看来,人们的所有行为都受制于在所有时代和所有社会中存在的并随着时代和社会的变化而变化的一个理论结构和体系。语言学和人种学都已不再研究人的行动,而是研究支配着行为的无意识的法则(语言的规则、亲缘关系的结构等)。列维-斯特劳斯很早就抛弃了现象学和存在主义,因为现象学在个人实际经验与客观现实之间设定了一种连续性,因为存在主义满足于有关主体性的种种幻想,很不严肃而又危险地把个人存在的忧虑情绪提升为庄严的哲学问题,就似乎是合法思考形式的对立面。“现象学与存在主义不仅没有取消形而上学,反而引入了供形而上学发现不在场证明的两个方法。”^①列维-斯特劳斯在《野性的思维》最后一章“历史与辩证法”中指责萨特成了笛卡儿“我思”的俘虏,萨特只不过把“我思”社会化,用一座监狱替换了另一座监狱,每个主体的集团和时代取代了无时间的意识。萨特的我思、意识、个人存在和历史相对于列维-斯特劳斯的集体的无意识和自足结构系统只具有次要地位。拉康通过研究无意识、病人的话语和病人的神经官能症症状,表明语言的结构甚至体系就是讲话者,这意味着知识体系先于人类而存在。受到社会学家莫斯和杜尔凯姆的影响,杜梅泽尔的比较神话学通过对在发生学上类似的大量古代原始资料作比较,旨在有关三个功能(教士、武士和农民)的观念学背后探寻等级化的印欧社会结构的存在。

三、从连续的历史到间断的历史

在哲学领域中坚持一个至高无上的、起基础和建构作用的、无处不在的主体观,必定导致在历史领域中倡导连续性、因果关系和总体化的历史主义。因为有什么样的主体观就有什么样的历史观,任何历史观都有其相应的哲学观基础。近代主体哲学实施着双重功能:它一方面

^① Claude Lévi - Strauss, *Tristes tropiques*, Librairie Plon, Paris, 1955, p. 61.

使历史分析成为连续的和总体化的话语；另一方面又使人类意识成为所有生成和所有实践的基础主体。所以，与从主体意识哲学、弱化主体哲学到无意识结构的发展相对应，法国哲学的历史观就从强调连续性、总体化和因果关系转而强调间断性、个体化和非因果关系。

笛卡儿在 17 世纪创立的近代主体哲学就向世人展示了一幅人类理性和科学技术战胜自然的乐观主义的历史进步的场景。人类基于天赋观念，运用自己的理性演绎就能获得清楚明白的观念和确实无疑的知识。人类历史进程很大程度上受制于不断进步的人类认识，人类历史就是一个在过去有其开端、在未来有其结果的能用因果关系加以说明的连续不断的进步过程，因而不再是中世纪经院哲学家们所说的上帝的超验的预定。历史的展开应根据笛卡儿几何学的演绎模式得到描绘，历史系列的秩序必定具有因果秩序的不可逆性。帕斯卡尔把人类进步看作从童年到成年的过渡，确信人类向前的步伐遵循事先预料到的图式。

18 世纪法国笛卡儿主义者杜尔哥 (Anne-Robert-Jacques-Turgot) 和孔多塞 (Jean Antoine Condorcet) 都把历史看成是从低级到高级的趋向于现世之完美状态的进步。孔多塞在其《人类精神进步史图表纲要》中勾画了人类从原始部落、发明书写和印刷术、人与人平等到最终人本身的完美总计 10 个时代人类历史的进步和改善的全貌，检验了人类进步或改善的历史条件就是要克服那些阻碍理性步伐的障碍。在孔多塞之前，沃尔内 (Constantin-François Chassebœuf Volney) 就看到人类历史是从无知到知的幸福而智慧的进步过程。总体上可以说，从笛卡儿到启蒙运动 (卢梭例外) 和百科全书派，法国哲学家由于高扬理性主体的认识能力，大多认为科学和人类知识都遵循增长原则和线性进步原则。与同时代的法国哲学家一样，康德在《人类历史起源臆测》和《重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？》这两篇文章中，也把历史看作人间全体事物从坏逐步发展到好的总的进步进程，看作理性原则的自我实现。黑格尔是总体化历史主义的典型代表，黑格尔用活生生的、

动态的、发展的和过程的总体性来取代以往自然的、无时间的和静止的总体性,认为历史的总体性过程就是绝对精神实现其自身的过程,是人类据以意识并实现其自由的发展过程。

19世纪孔德实证哲学的历史观基本上秉承了18世纪的历史主义,断定人类经历了类似于人类年龄的从童年、青年到成年的三个状态,这实际上就是断定人类历史是一个既无颠倒、也无断裂的连续的和不可压缩的绵延的过程,只不过孔德不同于18世纪的理性哲学观,孔德是把事实经验当作实证哲学的出发点,并依赖三个阶段法则,把进步看作服从于自然的有秩序的发展。当然,与18世纪卢梭主张文明的进步使人疏远其本性、人类的可完善性就是人类所有不幸的源头这样的悲观主义相反,孔德把人类精神的改善看作人性的充分发展。狄尔泰指责黑格尔历史主义和孔德社会学奢望“普遍概念”、“世界理性”、“人性”和“自由意识的进步”这样的抽象公式能预先决定人类历史进程。“孔德仅仅创立了一种关于历史的自然主义的形而上学,与黑格尔或施莱尔马赫的形而上学相比,孔德的形而上学更不适宜于世界历史进程的各种事实。因此,孔德的那些普遍概念也就更徒劳无益了。”^①狄尔泰基于生命与时间相同构的立场,确信历史上曾存在并将继续存在朝着客观历史知识目标的进步。

当历史进入20世纪时,有关历史连续与否、知识进步与否的热烈争论构成了法国哲学最有活力、最富成果的主题之一。以柏格森、萨特为代表的法国意识哲学倡导连续、绵延和进步的历史主义,而以巴歇拉尔、康吉莱姆、列维-斯特劳斯、福柯为代表的法国概念哲学则信奉间断、断裂的非历史主义。而哥德曼(Lucien Goldmann)试图借助于随着历史天天都在发生的“部分的和相关的总体性”(即人类行为)来把结构和共时与连续和历时这两对看似对立的术语统一在一起,反驳了并

^① Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, I. Band, *Einleitung in die geisteswissenschaften*, 1933, Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin, S. 105.

不考虑发生、转换即并不考虑大写历史且无视社会事实任何历史维度的形式主义的和静止的结构主义。

柏格森生命哲学重时间而轻空间,用动力化的、动态的生命自我来取代传统的静止的、实体化的概念自我。由于人人都能在自己个人的意识深处内在地直接地体验到绵延之流,绵延就成了意识的一个直接资料,而瞬间则是由理智从外部强加给那些静止不动的状态的,所以,时间的真实实在是绵延,而非瞬间。绵延是流,绵延是生成,绵延本质上就是连续性。然而,巴歇拉尔与柏格森针锋相对,在巴歇拉尔看来,时间只具有一个实在,即瞬间的实在。因为不仅绵延是由记忆这个想象力从外部进行的,而且绵延必定是以瞬间为基础的,必定只通过瞬间来感知和延续。“绵延是由无绵延的瞬间制成的,如同直线是由无平面的点制成的。”^①绵延不是个人意识的一种资料(*donnée*),而是个人仰仗着意志在各种各样倾向于散布的瞬间中间确立起来的一种内聚力(*cohésion*)。如果强调孤立的瞬间才是时间的真实实在,那怎么说明时间的过去、目前和未来这三个维度呢?巴歇拉尔自有其答案。真实的时间完全处于现实中、行动中和目前中,过去只是一个目前习惯,“习惯就是一个继续着的游戏,一个应该重新开始的音乐短句,因为习惯是一首它在其中起着作用的交响乐的组成部分……未来只是前奏曲”^②。科学史就是由一个个断裂组成的,在科学思想史上并不存在连续的进步,存在的只是经验对理性、理性对经验的永恒纠正运动。时间和历史并非连续的、线性的绵延,而是充满着断裂、裂口、跳跃、节奏、节点、异质。如果说柏格森的时间是水平的、连续的、整齐划一的和单一贫乏的,那么,巴歇拉尔的时间就是垂直的、分阶段的、参差不齐的和丰富多彩的。

在康吉莱姆眼里,巴歇拉尔通过发明认识论障碍这个概念,成为科

① Gaston Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Paris, 1931, p. 20.

② Ibid., p. 52.

学史上天才的创新者。^①认识论障碍这一概念的提出就是为了否认知识渐进连续的经验论神话。孔德是根据18世纪意义上的展开法则、先成法则的模式来思考历史的。康吉莱姆指责孔德所设想的历史是没有任何意外的、没有任何新奇之处的以及一切都预定好的历史。在孔德那里，“人类历史经受了转型、变化，但从未经受真正的危机、断裂和革新”^②。同样，科学史也只是一个早已存在的但被掩盖的真理的渐进的展现和理性之变得越来越透明的历史，没有理性的危机和断裂，没有其他方向变化和发展的可能性。而康吉莱姆则强调科学史实际上是模糊的、间断的和具有多种多样可能性的冒险历程。科学的历史性代表了“一个设想的实现，这个设想是从内部被规范的，但贯穿着偶然的事，被种种障碍所延迟或牵制，被危机所打断……”^③

列维-斯特劳斯认为很难相信能把人类取得的进步整理成一个有规律的连续的系列。旧石器时代、新石器时代、黄铜器时代、青铜器时代、铁器时代，这样对人类历史时期进行划分的做法，是简单化的和贪图方便的。列维-斯特劳斯猜想新石器 and 旧石器有时候往往是共存的：“当后一个技术完全盖过了前一个技术时，这并不是自发地产生于前一个时期的技术进步的结果，而是想用石头仿制可能较为‘发达的’但事实上被同时代的那些文明所拥有的金属武器和工具。反过来，人们认为与‘新石器时代’相联系的陶器在北欧某些地区却是与旧石器相联系的。”^④进步并不是必然的和连续的，而是通过并不朝着同一个方向的跳跃、跃进和突变而进行的。

福柯赞同巴歇拉尔和康吉莱姆的看法，认为不应从进步的观点来撰写科学史。从文艺复兴时代到古典时代，从古典时代到现时代，福柯

① Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, 1968, p. 174.

② Ibid., p. 101.

③ Ibid., p. 17.

④ Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Éditions Gonthier, 1961, pp. 36 - 37.

否认其间存在着科学知识的增长和进步,存在的只是科学话语结构的转换和知识构型的颠覆。福柯特别关注从20世纪初以来人类思想史研究上发生的转折。“在差不多同一时期,在我们所说的观念史、科学史、哲学史、思想史、文学史这些学科中……在这些很大程度上逃避了史学家及其方法的学科中,人们的注意力从人们所描绘为的‘时代’或‘世纪’这些宽泛的单元转向了断裂的种种现象。”^①福柯高度重视“断裂”、“中断”、“间断性”和“偶然”等词汇所体现出来的思想意义。人们要在思想的那些巨大连续性之下,在一个精神或集体精神心态的种种巨大的和同质的表现之下,在一门一开始就努力生存和完成的科学的倔强生成之下,在一个理论活动的续存之下,去探测种种中断的偶然情况。福柯发现,在巴歇拉尔、康吉莱姆、盖鲁(Guérault)和塞尔那里,这些中断的地位和性质是各不相同的。^②科伊雷也同样强调科学革命的间断性,他认为哥白尼革命标志着中世纪的终结和近代的开端,标志着一个世界的终结和一个新世界的诞生。科伊雷在这个科学革命的断裂中看到了一种“精神的革命”^③。

萨特“自在自为”的现象学存在论,强调反思前的我思和意识的首要性,认为必须借助于实践和历史的介入,我们才能说明每个时期的思想如何在其可能性条件的基础上被构建起来,我们如何才能从一个思想过渡到另一个思想。在历时性与共时性的关系问题上,萨特与结构主义持截然相反的观点。列维-斯特劳斯在《野性的思维》中批评萨特存在主义错误地认为历史高于其他人文科学,历时性、时间维度和连续性优于共时性、空间维度和间断性。作为人种学家,列维-斯特劳斯当然坚持多种多样的社会形式处于空间之中并呈现为一个非连续的集合,反对萨特把历史过程虚妄地想象为一种连续的发展和进步过程。

① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, p. 10.

② Ibid., pp. 10 - 11.

③ Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, 1962, p. 14.

萨特指责福柯拒斥历史和实践,用幻灯来取代电影,用禁止不动的系列来代替运动。福柯与萨特针锋相对,并在多个场合对萨特的批评作了反批评。例如,福柯在1967年不点名地批评道:“然而,在某些人看来,历史作为学科,构成了辩证法的最后避难所:在历史中,我们可以拯救理性矛盾的王国……这样,出于这两个原因并反对任何真实性,在许多知识分子中都坚持一个历史观,即历史根据叙事模式而被组织为陷于规定性等级的一大串事件:个体都是在这个总体性内部被把握的,总体性超越了个体并嘲弄个体,但个体也许同时很不自觉地发动了总体性。当这个既作为个人设想又作为总体性的历史对某些人来说是不能批评时:拒斥类似历史的形式,就相当于攻击了伟大的革命事业。”^①福柯批评哥德曼、卢卡奇、狄尔泰、19世纪的黑格尔主义者以及萨特等人把历史分析当作连续性的话语,把人类意识看作一切生成和一切实践的原初主体。因为他们在说明历史变化时,主要依据的是基于连续性的种种历史主义观念,如影响、因果关系、传统、发展、进化、“精神状态”或“时代精神”。福柯批评萨特等人使用一些虽实用但似乎有点魔术味道的却不具操作性的概念,如影响、危机、觉醒、问题旨趣,批评他们往往从陈述本身的分析层面过渡到另一个外在于人们的层面,以至于需要说明一个变化、矛盾、不连贯时,就去诉诸于社会条件、精神状态、世界观等。而福柯所为正好与此相反,就是去描述陈述、陈述的全部集合、能把这些陈述联系起来的那些融含关系、对立关系和排斥关系。福柯用大量的文献材料证明了自己的观点,用话语历史观批判了人类学主体主义及其附属品传统观念史。

* * *

德里达和利科尔避免在意识哲学与概念哲学之间进行选择,因为在他们看来无论哪个阵营都存在着问题。德里达要对意识哲学和概念

^① Michel Foucault, “Sur les façons d’écrire l’histoire”, *Dits et écrits*, I, 1954 – 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 585 – 586.

哲学同时实施解构,这是由于结构主义与意识哲学一样未能避免陷于作为逻各斯中心主义本质特征的二元对立的思维方式之中。而利科尔则要对意识哲学和概念哲学进行辩证综合,这是因为现象学只能把握由透明的主体意识赋予的意义,无法把握与无意识欲望相交织的意义,而结构主义则由于把语言的意义归结为符号关系而否定了主体意识在获取语言意义中的地位和作用。

法国哲学的张力应该还体现在其他方面,如自我与他人等。必须指出的是,出于叙述和评析的方便的考虑,我们把这些方面分开来作了讨论,实际上,它们是密切联系在一起的。但不管这些张力关系的具体表现形式如何,主导思想就一批从哲学、文学和科学史领域中获取灵感和证据的富有创见的哲学家们批判传统哲学的主要论点和哲学命题,并对它们进行拆解甚至使其消失。

四、法国哲学的法国特性

每一种哲学都有自己的特性,法国现代哲学是指在现代法国讲述的并被公认为是哲学的话语。自从笛卡儿明确提出追求绝对确实性的真理从而开创了近代哲学以来,法国哲学一直具有自己的鲜明特性。依据这些特性,我们大体上就能把法国哲学与德国哲学、英美哲学区分开来。当然,这里的差异只是粗线条的、总括性的和相对的,因为在各种思潮和观念发生交流、沟通和碰撞的 20 世纪,不同国家之间的哲学显然在不同程度上存在着确实无疑的融合趋势。

法国现代哲学的第一个特性是其鲜明的创造性。法国现代哲学总是能从不同角度、不同领域提出崭新的观点,以超越某个时期占主导地位的哲学和哲学家。在创新和超越这一点上,那些擅长不同领域的哲学家们在重大哲学问题上往往能殊途同归,共同完成时代的使命,推动法国哲学乃至世界哲学向前发展。当然,这里讲的超越并不是完全抛弃,而是胜过、完善、深化、系统化。例如,虽然柏格森也属于肇始于 19 世纪初期的唯灵论传统,但柏格森的唯一论具备精致的形式,弥补了传

统唯灵论的许多缺陷,其中最主要的就是不再断然宣称非物质观。同时,柏格森的身心关系理论还为梅洛-庞蒂的身心关系理论作了铺垫。柏格森因其理论创新而成了法国现代哲学承上启下的哲学家。

法国现代哲学的第二个特性就是清楚明白。这个特性应该说同法语语言的清晰和精确联系在一起的。与其他语言相比,法语的词汇、句法和语法决定了法语使用的精确性。法国哲学的法语身份从笛卡儿开始就已经确立起来,笛卡儿早把清楚明白当作绝对确实性的真理的标志之一。一般来说,法国现代哲学避免用晦涩难懂的语言来表述哲学思想。当然,这并不是说法国哲学通俗易懂,专业性不强。实际上,许多法国哲学家都擅长于运用语言来阐发自己的哲学思想,他们或者赋予日常语言以哲学含义(如柏格森的“记忆”概念、福柯的“话语”概念等),或者赋予某个哲学概念以新的含义(如柏格森的“物质”概念、萨特的“自我”概念、福柯和德勒兹的“力量”概念等),或者干脆创造一个新词来说明现有的概念无法说明的哲学观点(如德里达的“延异”概念等),或者把哲学看作不断地创造新概念的连续不断的实践活动(如德勒兹)。

法国现代哲学的第三个特性就是实证性。总体上说,法国哲学与实证科学关系非常密切。无论是概念哲学,还是意识哲学,法国现代哲学都非常重视从经验实证科学吸取养料来从事哲学思考和研究。一方面实证性这个特性意味着对思辨和玄想的拒斥;另一方面实证性并不等于实证主义,只有一味追求实证性才会走向实证主义。就概念哲学来说,孔德非常重视吸收生物学和社会学的方法和最新成果;彭加勒、迪昂和梅耶松基于物理学的发展探究了作为哲学分支的科学哲学思想;巴歇拉尔依赖于物理学和心理学以及康吉莱姆依赖于生物学和病理学都继续阐发了概念哲学思想;列维-斯特劳斯的结构主义就是在神话学、人种学研究的基础上阐发的;福柯则是在精神病学、临床医学、语言学、生物学和政治经济学以及刑事学、性文化学等经验科学的基础上展开其实证主义的考古学和谱系学研究的,并在《知识考古学》中明

确把自己的学说称作实证主义；利科尔是在心理分析、神话学、语言学等经验科学中进行解释学研究的；即使深受数学和逻辑学熏陶的卡瓦耶斯也强调数学的经验和自主生成；德勒兹作为哲学史家，非常欣赏具有实证性特征的尼采、莱布尼茨、柏格森等人的哲学，他的块茎文化、游牧文化以及无器官的身体理论无不体现出其实证的意蕴。就意识哲学而言，柏格森的创造进化论依赖于生物进化学说，萨特和梅洛-庞蒂哲学与心理学的关系也是众所周知的。

法国现代哲学与文学艺术的密切关系也是其实证性特征的一个重要方面。且不说柏格森、萨特和加缪都获得过诺贝尔文学奖，绝大多数法国哲学家都有着深厚的文学艺术素养，在不同程度上把哲学研究与文学艺术研究融为一体，这是因为哲学与文学艺术都是关注现实生活的。法兰西民族对世界文学艺术的贡献是首屈一指的。从人文主义文学、古典主义文学经启蒙文学、浪漫主义文学直至现代主义文学和后现代主义文学，法国文学无不渗透着法国哲学思想的影响，反过来说，法国文学也为法国哲学提供了思想灵感和应用场所。柏格森主义对文学、绘画、音乐、电影的影响有目共睹。巴塔耶曾经宣称哲学最终可以还原为文学。美国的文学和行为理论深深地影响了法国存在主义。萨特于1936年至1938年间仔细研究了福克纳和多斯·帕索斯的作品。萨特的《情感理论》就探讨了人如何恰当地进入日常生活中的问题。萨特和加缪的存在主义思想体现在其小说、剧本等文学作品中，萨特的《恶心》、《理性时代》、《密室》、《语词》等以及加缪的《局外人》、《鼠疫》、《西西弗斯的神话》等都闪烁着哲学思想的光辉。梅洛-庞蒂对文学和视觉艺术的研究有着较高的造诣，运用绘画艺术的语言、构思和技巧来说明其哲学观点。福柯与巴塔耶、布朗肖、马拉梅、萨德有着相同的哲学旨趣，福柯通过对《宫中侍女》、《这不是烟斗》等名画进行哲学读解，用以说明他自己对西方思想史的独特理解。德里达毕生都在哲学与文学之间耕耘，他的《书写与差异》、《论书写学》和《哲学的边缘》都在探索哲学与文学的中间地带。

法国现代哲学的第四个特性就是与政治的密切关系。英美语言分析哲学大多远离政治和道德生活,而倡导“自由、平等、博爱”精神的法国哲学却与政治和道德生活密不可分。深受法国大革命精神熏陶的法国哲学家们,大多把哲学当作政治哲学来研究,或者说哲学思想最终都要应用于社会政治生活领域中去。法国是一个政坛风云多变且政治学说层出不穷的国家。于是,法国现代哲学要在两个层面上作战:一方面,在政治实践中,法国现代哲学要对法国现代政治制度、政治事件和政党进行评判,捍卫处于社会底层的公民的权利;另一方面,在理论上,又要与各种政治学说进行对话和碰撞。在许多时候,政治立场的差异导致了哲学家们分道扬镳,如萨特与阿隆、梅洛-庞蒂之间就是由于政治立场的不同而失去了友谊。

在政治实践上,法国哲学家一般会采取介入的态度。在第二次世界大战期间,萨特倡导介入,提倡一种行动哲学和自由哲学,反对德国法西斯主义的入侵。而卡瓦耶斯、布尔特曼、康吉莱姆更是亲身投入到抵抗运动中去,前两人甚至付出了生命的代价。二战后,对斯大林主义、极权主义和殖民主义的批判,成了大部分法国知识分子的主要使命。对法共的态度也从二战期间的赞赏转向了怀疑和批判。1968年“五月风暴”集中体现了哲学家贴近政治生活、作出政治抉择、推进政治改革的决心和手段。从戴高乐建立起第五共和国的半总统半议会制到密特朗建立起以人为本的法国式社会主义,法国现代哲学家们对这个政治进程大多发表过自己的见解。至于在有关自由主义、全球化、欧盟一体化、反恐怖主义等问题上,法国当代哲学家也都作了深入讨论。

法国现代哲学的第五个特性就是高度重视马克思的思想。由于具有鲜明的时代特色,20世纪法国哲学家在阐发各自的哲学思想的同时,大多对诊断时代病症的马克思著作进行了富有特色的解读。这些解读不仅为我们提供了研究马克思思想的新视野,而且也构成了20世纪法国哲学的重要组成部分。在理论层面上,大多数法国哲学家在阐明自己的政治立场时都会思考马克思的政治学说和实践境遇。于是,

存在主义的马克思主义、结构主义的马克思主义、精神分析的马克思主义、后现代主义的马克思主义就登台亮相了。阿隆、萨特、梅洛-庞蒂、列维-斯特劳斯、阿尔都塞、福柯、德里达、亨利、利奥塔、利科尔等法国哲学家都撰写了对马克思富有创见的著述。



第一章 柏格森与意识哲学

从笛卡儿创立我思哲学以来,法国具有漫长的意识哲学传统。一般而言,意识哲学是探讨有关主体、意义和经验的哲学。笛卡儿的自我就是一个实体性的精神自我。在《方法论》中,我思之无可怀疑的真实性使得有可能设想灵魂与身体之间的区分。在《第一哲学沉思》中,笛卡儿的怀疑方法应用得更加彻底:我越怀疑,就越能明确地断定我思考着的自我。笛卡儿从我思中推演出灵魂与肉体这两个实体之间的必然区分,并认为灵魂要比肉体更易于认识。

以心理学为基础的唯灵论占据着 19 世纪的法国哲学舞台。唯灵论是 19 世纪法国意识哲学的代表。主要哲学家有德比朗、拉瓦松和拉歇利埃等人。由于极其重视知觉、意志、情感和直觉等自我具有的实际生活流在经验中的作用,所以,法国唯灵论的心理学就既不同于英国经验论的心理学,也不同于苏格兰学派的心理学,更不同于德国形而上学对基础自我的研究。

唯灵论先驱德比朗(Maine de Biran)深受观念学家特拉西(Destutt de Tracy)的影响,抛弃了洛克和孔狄亚克的经验论。德比朗试图用“我意故我在”,即意志的作用力遭遇到由意识的我引起的抵抗,来取代笛卡儿的“我思故我在”,即对初始的意识事实的直觉领悟。德比朗在心理学的基础上由对人的内在生活的思考走向对自我的形而上学的思考,把心理学当作伦理学和宗教学的基础。德比朗认为自我是作为原因呈现给意识的,知觉及其自由源自内在的、主动的和精神的自我,

然而,作为现象实在的主体或自我的存在,恰恰就是其作为能动主体的“自为的”存在,即存在于意识或知觉中。笛卡儿的严重错误在于混淆了现象自我与本体或实体自我。而康德想通过区分两个世界来避免这种混淆。虽然德比朗与康德都认为人类知识达不到永恒灵魂,但是,鉴于康德把由道德选择根据义务概念假定的自由人当作本体自我而言,德比朗则把自由看作直接的意识资料,把现象自我看作自由的原因。也就是说,德比朗不再像传统形而上学那样把本体自我看作现象自我的终极基础,把现象自我看作终极灵魂的自我呈现。

拉瓦松(Félix-Mollien Ravaisson)继承了谢林的精神哲学,认为精神是唯一真实的存在,是现实世界的基础,物质的本原就是服务于上帝的精神统一体。具体而言,无意识的习惯能使精神更好地摆脱物质,习惯把生命赋予给无生命。自然与精神之间存在着基本的连续性。起先是有意识的习惯变成了自然的习惯,人们通过种种觉察不到的过渡就可从物质过渡到自由。

拉歇利埃(Jules Lachelier),受德比朗和拉瓦松的影响,提出了灵魂意志实在论哲学。他认为物质的广延并不是凭其自身而外在于我们的,而是我们置身于其中的。广延不能凭自身而继续存在,因为广延只是其部分的堆积;然而,这些可无限细分的部分并不确实可靠。因此,意识的实在性确实无疑。唯物主义错误地认为意识是从知觉到意志的,意识应该是从意志到知觉的。正是我们的感觉才把我们变成主体或不同于广延的自我。在感觉中始终存在着某个情感的东西。感觉既是意识的主体,又是意识的对象:感觉是意识的主体,因为感觉自身在感受;感觉是意识的对象,因为它感受到一种性质。通过情感,主体被赋予给它自身。每一种情感的意识都包含着一种习性的存在,最终都包含着生活意志的存在。因此,在我们成为感觉之前,我们就是意志。意志是一切存在者的原则和隐藏的基础。自我就是意志,我们的意志就是我们自身。

柏格森是拉歇利埃的学生,也是19世纪末和20世纪初法国唯灵

论最主要的代表人物。柏格森也把心理学看作哲学研究和形而上学的真正领域。柏格森从比朗那里吸收了内在直觉的知觉的概念。柏格森在德比朗、拉歇利埃等人的影响下,也认为内在意识就是知性知识借以获得真理的基础。如果说拉瓦松认为理智既能理解自然,又能理解生命,那么,柏格森则主张理智只能把握物质自然,却不能涉及生命本质,这是因为意识状态的性质杂多不同于形成为数的数量杂多。柏格森强调,为了重新发现这个基本自我,如同并未变质的意识所设想的自我,就必须把内在的和生动的心理事实从其先是被折射的紧接着在同质空间中凝固的影像中抽取出来。如果说拉歇利埃强调意志的基础性和重要性,那么,柏格森则重视直觉对于生命本质的把握而言的重要性。

在柏格森那里,纯粹绵延、内在时间、直觉、意识和意志自由都是同一个东西。意识的直接材料或基本要素就是绵延,纯粹绵延就是由我们的意识状况的延续所表现出来的样式,而时间又是在无限的时间中连续变化的直觉意识,现在、过去和未来的展开全都统一于精神的表象之中。行动的自由在于行动与内在的自我相等同。

在19世纪末和20世纪初,柏格森哲学占据了法国哲学舞台的中心位置,孔德、利特雷(Émile Littré)等人的实证主义,勒努维埃、阿默兰的新批评主义以及法国大学中的康德主义或折中理性主义都被柏格森哲学挤到了次要位置。

柏格森(Henry Bergson, 1859—1941),从小具有惊人的数学天赋,但在1878年以第三名的成绩进入巴黎高师时却选择攻读哲学。1881年以第二名的成绩通过了全法哲学教衔考试。1888年通过了题为《论意识的直接材料》的博士论文的答辩。先后担任法兰西学院哲学教授和法国精神与政治科学学院院士。第一次世界大战期间,柏格森两度代表法国政府出使美国,成功说服美国总统威尔逊参战。曾担任联合国教科文组织的前身——国际知识文化合作委员会主席。1914年当选为法国精神与政治科学学院主席和法兰西科学院院士,成为法兰西文化历史中的“不朽者”。1927年获诺贝尔文学奖。代表作有《论意

识的直接材料》(1889)、《物质与记忆》(1896)、《笑——论喜剧的意义》(1900)、《创造的进化》(1907)、《精神能量》(1919)、《绵延与同时性》(1922)、《道德和宗教的两个来源》(1932)、《思想与运动》(1934)、《杂著集》(1972)、四卷本《讲课稿》(1990—2000)以及收集了两千多封书信的《通信集》(2002)等。

毫无疑问,柏格森不仅是整个20世纪法国哲学的开路先锋,而且还是过去这个世纪“法语哲学”殿堂里的一座宏伟丰碑。法国著名哲学史家古耶(Henri Gouhier)早就说过,柏格森业已添列于柏拉图、亚里士多德、笛卡儿与斯宾诺莎、康德和黑格尔等人谱写的哲学史中。^①而法国新哲学的代表人物列维-斯特劳斯则直接断定“20世纪是柏格森的世纪。就像在文学上是纪德的世纪一样,在哲学上是柏格森的世纪。尽管看起来很奇怪,尽管人们很难想象,但柏格森对于整整一个时代的思想、文学和政治历史来说,都是一道不可逾越的地平线。”^②这代表一老一新两代人对柏格森的公正评价,前者更多地参照整个西方哲学史,而后者则更多地着眼于20世纪法国哲学之状况。

可以说,这两种评价将共同建构起我们对于柏格森哲学的全新认识。我们面对的将是一个新的柏格森。这个柏格森不仅颠覆了西方哲学顽固的柏拉图主义传统,而且他还开创了20世纪“法国哲学”的繁荣局面,并为之奠定了基础,指明了方向。或者我们换句话说,在一定程度上,正是因为柏格森,20世纪法国哲学才真正归属于那个笛卡儿开创的伟大的“法国哲学”传统(精神论的自由传统),并且在世界哲学的地图上呈现为“法语哲学”那生动鲜明、风格多变、创见迭出的特色。

① Henri Gouhier, l' Avant-propos de *Mélanges*, in Bergson, *Mélanges*, Textes publiés et annotés par André Robinet, avec la collaboration de Marie-Rose Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier, Avant-propos par Henri Gouhier, Paris, PUF, 1972, p. XIII.

② 贝尔纳·亨利·列维:《萨特的世纪——哲学研究》,闫素伟译,商务印书馆2005年版,第174页。

柏格森生前是一个备受争议的哲学家。他一方面享尽追随者的顶礼膜拜,赢得过各种至上荣耀,但另一方面也饱受过各种猛烈的攻击和诋毁,其著作甚至被列入教会禁书目录,几乎一度成为可怕的“危险分子”。尽管在今天看来,柏格森作为20世纪法国哲学界第一个具有世界性荣誉的哲学家,其重要性是不容置疑的,但是我们却发现,自从柏格森去世以后,在世界哲学的各种潮流冲击下,柏格森主义一直被各种成见所包围,并常常沦为各种哲学史教科书上的一个知识点,其思想俨然已成化石。甚至于在某些号称世界最高水准的大型哲学史著作中,柏格森连这样一个知识点的位置都没有获得。^①

然而,研究者们却越来越多地在萨特、梅洛-庞蒂、德勒兹、莱维纳斯等一线哲学家的著作中发现柏格森留下的深刻印记,当然更不要说为数众多的二线哲学家们对柏格森哲学的吸收改造了。他们的著作不断让人们重新把视线拉回柏格森的哲学。尽管萨特非常不愿意更多地承认自己思想的柏格森渊源,但是今天人们仍然能够客观地看到他在多么大的程度上受益于柏格森。而梅洛-庞蒂本人则是在现象学的维度上重新发现了一个生机勃勃的柏格森,以至于他在柏格森百年纪念大会上以一篇《诞生着的柏格森》作为演讲的标题来标示柏格森哲学的强大生命力。可以说,整个法国存在主义的现象学是在柏格森的指引下才形成的,尽管其诱因是胡塞尔现象学,但是有人则指出,“绝对的根源是柏格森”^②。并且“有无柏格森,德国的现代哲学都可能以任何方式形成,但法国的存在主义绝对不可能,当然也不会有亨利对德比朗和谢林思想的发掘,甚至也没有列维-斯特劳斯在《当今图腾崇拜》中所揭示的那种结构人类学。柏格森在法国无疑有过深刻的影响,但是在德国也一样,例如对舍勒和对海德格尔的影响。……柏格森为德

① 例如著名的煌煌十大卷的《卢特里奇哲学史》(*Routledge History of Philosophy*),居然通篇(包括注释)没有一处提及柏格森。

② 皮埃尔·特罗蒂尼翁:《当代法国哲学家》,范德玉译,三联书店1992年版,第57页。

国人从胡塞尔向海德格尔过渡准备了条件,胡塞尔则使得法国人可以从柏格森过渡到萨特。”^①由此可以想见,柏格森在现象学的法国阶段中充当了怎样的“启蒙”角色。毫无疑问,柏格森哲学在今天复活的里程碑式的事件是德勒兹于1966年出版的《柏格森主义》一书。德勒兹对柏格森的解读被认为是接替了梅洛-庞蒂因突然去世而中断了的与柏格森的深入对话。而这一对话提出了“回归柏格森”的响亮口号——尽管这个口号真正开始发挥其世界性的作用是在20世纪的90年代。当然,莱维纳斯本人则属于那种一有机会就对柏格森大加赞美的哲学家。甚至可以说,他之所以与海德格尔保持距离,在一定程度上恰恰是因为柏格森对青年莱维纳斯所产生的永久性影响。除此之外,他本人的宗教思想亦大大受益于柏格森的《道德和宗教的两种来源》。正因为这些一线哲学家的指引,世纪末的哲学学者们在盘点整个20世纪哲学的时候突然发现,必须重新评估柏格森哲学在哲学史以及在20世纪法国哲学中的地位和作用。由此,一股从20世纪90年代开始的复活柏格森主义的思潮在世界范围内出现了。这一回归潮流无疑响应了德勒兹,特别是德勒兹这样一句话:“‘回归柏格森’并不仅仅是说重新赞颂一位伟大的哲学家,而是相应于生活和社会的变化,相应于科学的变化,在今天重新复活和扩展他的工作。”^②而这种与时俱进的方式恰恰来源于柏格森主义最根深的精神,并且这也恰恰应了梅洛-庞蒂的那篇《诞生着的柏格森》所蕴含的深意:柏格森主义是一种活的精神,它不求完成,只求不断地创造和诞生。

因此,“新柏格森”的含义不仅是说我们重新客观地恢复柏格森本人在哲学史上应有的地位和价值,从而展现出一个与传统教科书里的柏格森不同的柏格森,而且还意味着一种“旧的”哲学思潮的复活和不

① 皮埃尔·特罗蒂尼翁:《当代法国哲学家》,范德玉译,三联书店1992年版,第57—58页。

② 吉尔·德勒兹:《康德与柏格森解读》,张宇凌、关群德译,社会科学文献出版社2002年版,第206页。

断发展更新。它不仅延续旧有的思想血脉,而且还创造着新的思想。如果说哲学就是哲学史的话,那么柏格森主义的复活和回归就是一个极佳的例子。

第一节 从意识出发:意识的直接材料

“直接材料”(données immédiates)是柏格森哲学进入历史舞台的一面旗帜。它不仅一步到位,直抵柏格森哲学的核心领域,而且还标画出了一种哲学品性。这种哲学品性要求彻底摆脱先验哲学(特别是康德哲学),从而摆脱一种在实在面前因为过分谦逊而堕入不可知论的哲学悲观主义。毫无疑问,这种直接抵达实在的品性自始至终贯穿了柏格森的整个哲学生涯。我们甚至可以说,人们可以以此作为一个默认的底线来为柏格森主义划界。也就是说,如果某种东西不具有“直接性”,那么,从柏格森的观点来看,它就根本不可能会是实在的,更不可能是活动着的绵延实在。而且这种直接材料的明晰、直接的品性及其与实在在本体论上的“同谋”关系,斩钉截铁地反对一切理智炫技,从而反对由此产生的一切虚无概念。

总的说来,柏格森的直接材料就是世界存在,就是意识之绵延、世界之绵延、宇宙之绵延。它是存在的另一种说法,也是柏格森为“存在”这个古老的概念赋予的崭新意义。它不再拘泥于“存在”到底是物质的还是精神的这样的所谓唯物、唯心之争,从而一开始就超越了一切旧哲学的二元对立模式。并且,直接材料作为绵延,作为一种性质的多样性,作为不可分割的实在,并且作为真正的差异的存在,它将使柏格森哲学摆脱一元论、二元论和多元论等各种僵化的旧哲学模式,从而成为真正的差异哲学。

一、心理事实

毫无疑问,意识领域是柏格森哲学的直接诞生地,但是这并不表明柏格森哲学会由此成为一种狭隘的意识哲学、唯意志论或者说戴着有色眼镜的主体主义。因为柏格森的“意识”并不归结为某个“主体”的意识。在柏格森早期的文本里,如果说它还是专门指人类的意识的话,那么在《创造的进化》那里,意识已经完全扩展到了整个宇宙范围。宇宙绵延就是一种巨大的意识之绵延。世界之生命就是世界之意识。意识同生命相连,哪里有生命哪里就有意识。因此,与其说意识是人脑的属性,它附属于某个“主人”,还不如说意识就是一个“主人”,它是它自己的主人。它就是“某物”本身。但是,柏格森又确实是从人类的意识领域开始他的哲学的,因此我们首先必须从人的意识开始。

在青年柏格森那里,什么是哲学呢?他曾借雅奈(Paul Janet)之口说过:“哲学具体地说,就是心理学和形而上学紧密地结合在一起。”^①无疑,如果说形而上学是哲学的核心,那么它还必须与心理学紧密结合才能够成为“哲学”。单就形而上学讲,柏格森说:“如果没有准备性研究,形而上学不可能被形成。”^②而这个准备性研究就是心理学“对智力和精神面貌的研究”。他说:“一种普遍的对智力和心灵(ame)的研究是整个形而上学研究的必然前奏。这门科学的具体名称就是心理学。心理学和形而上学,这就是哲学的根本性的两个章节。心理学只是方法,而形而上学才是目的。”^③因此,对青年柏格森来说,心理学之意识研究所提供的东西只是通达哲学的“方法”,形而上学才

① Henry Bergson, *Introduction générale du cours de philosophie*, leçon 3^e sous le titre *De la philosophie des sciences*, à Clermont-Ferrand, 1887 - 1888, *Cours II*, PUF, 1992, p. 28. 这段话由 Bergson 引自 Paul Janet 的名作 *Principes de métaphysique et de psychologie*, Paris, Dalagrave, 1897。参见 Henri Hude 所主编的柏格森的 *Cours II*, p. 442。

② Ibid., p. 32.

③ Ibid., p. 33.

是“目的”。意识作为心理学的研究内容,在这里成为了某种“素材”,只有通过它才能达到真正的“哲学”。因此必须从心理学开始探寻意识之“形而上学”意义。

柏格森坚信,一切科学从事实开始,因此心理学科学也必须从心理事实开始。他指出:“我们确切地把心理事实定义为:这些事实都具有其自身的特征——处于绵延之中而不是在空间之中,占据着时间而不是广延。”^①而心理事实又恰恰就是“意识的事实或现象”^②。因此,对意识进行研究,其重点就在于对心理事实进行研究。

那么除了上面这个简单的“定义”外,这个心理事实到底具有什么样的具体特性以至于能够通达一种形而上学呢?柏格森认为,心理事实具体讲具有如下几个特征:不占空间,只在时间中开始和结束;超越一切测量;从根本上说是流动的,它是一种活生生的延续,没有任何一刻和另一刻绝对相同;它不可分割,是一种性质式的多样性;物理事实经由感官达到,而心理事实通过意识体验通达。^③显然,这就是后来《论意识的直接材料》中的意识“绵延”之特性。而这个所谓的心理事实恰恰就是一种直接材料,“意识的”直接材料。之所以是“直接材料”是因为它并不是通过各种理智手段加工过的东西,而是一种事实,一种原初呈现的存在本身。柏格森正是在意识的领域之内第一次获得了一种没有被理智污染过的“存在”。而只有这样的直接材料才真正有资格获得它的“本体”意义(形而上学意义)。

在《论意识的直接材料》中,柏格森进一步通过对心理事实之“强度”的考察,强化了上面关于“心理事实”的特征,并且用“数量”与“性

① Bergson, *Cours de psychologie*, Clermont-Ferrand, 1887 - 1888, *Cours I*, PUF, p. 28. 注意,绵延这个词在法语中一般指时间的延续,一段时间的意思。柏格森在这里是在一种普通意义上使用的。因为此时他还没有正式赋予这个词那些他后来的著作里独特的丰富内涵。

② Ibid., p. 29.

③ Bergson, *Cours de psychologie au lycée Henri-IV en 1892 - 1893*, *Cours II*, pp. 205 - 207.

质”来表达这种根本差别。具体地说,我们常常用关于数量的大小来测量或描述强度,从而得出结论,认为强度 A 比强度 B 大或者小。柏格森指出,强度 A 和强度 B 完全不是某种大小关系,它们各自拥有其自身独特的性质。例如失恋的悲伤和失去亲人的悲伤在强度上就完全不可量化比较,即便都是失恋的悲伤,它们也不可纳入一个统一均匀的数量等级中来排列,因为它们在性质上是完全异质的,独一无二的,它们属于纯粹的性质差异,而不是数量差异。数量差异只会抹杀掉悲伤的独特细节而使事情的面貌彻底扭曲。

二、两种多样性

正是在这个分析基础上,柏格森提出了他著名的“两种多样性”理论。柏格森说:“有两种多样性:一种属于物质性的东西,它直接可数;一种属于意识状态,对它如果我们不借助某种象征性的表达,就不能把它当作可数的,然而这种象征性的表达里面必然已经引入了空间。”^①数量从根本上说往往是从均一的空间那里抽象出来的。空间可以被无限均分,它往往可以由数量表达出来,而性质对柏格森来说是非空间的,因此性质是不可分割的,它本身就是一种性质的多样性和差异。当然如果要为柏格森的这两种多样性做一个概括,没有比德勒兹那本在柏格森研究上具有划时代意义的《柏格森主义》里面说得更准确的了:“一种通过空间来表现:这是一种外在性、同时性、并置、秩序、数量差异、程度差异的多样性,是一种数字式的、非连续性的和现实的多样性。另一种则在纯粹绵延中呈现:这是一种连续、融合、有机、异质、质性区别或者说性质差异(différence de nature)的内在的多样性,一种潜在和连续(virtuelle et continue)、不能还原成数目的多样性。”^②柏格森认为,我们必须重新从心理事实出发,从意识的直接原初材料出发去考察意

① Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959, pp. 60 - 61.

② Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, SUP, PUF, 1966. pp. 30 - 31.

识之“存在”，去获得关于精神之“本质”，从而通达一种“形而上学”，只有这样才能使哲学成为“严格的科学”。因此，要达到这样一种“作为严格的科学的哲学”，必须摈弃我们习惯于空间化和数量化的思维和生活方式，抛弃“空间多样性”对形而上学领域（性质多样性领域）的僭越。

毫无疑问，柏格森关于两种多样性的区分对于他的思想具有决定性意义。空间多样性从根本上说被归入理智领域，一切纯粹科学、理性、生活风俗习惯模式等领域都以这种空间性思维模式运行，它往往由于方便实用，从而占据了我们的生活和思考的绝大部分领域，我们往往就是生活在这样一个空间化和数字化的世界之中，而这些则又霸占和掩盖了我们纯粹内在的属于性质多样性的那个真正的“直接材料”世界。旧的形而上学之原罪就在于用这种空间多样性的思维模式（理智模式）取代性质多样性的模式，从而用理智去构造存在世界（知识的世界），而不是去直接“进入”一个活生生的性质多样性的直接材料的世界（真正的存在世界）。

三、两种绵延（时间）与两种自我

绵延概念就是在这个背景之下诞生的。对柏格森来说，绵延只是时间的另一个说法，所以我们可以说他的“时间”概念也是奠基在这样一个区分之上的。在柏格森看来，与两种多样性相对应的是两种绵延，或者说是两种时间。不过要指出的是，“两种”绵延或时间只是一种提法，因为真正的绵延和时间只有一种，而那种科学和常识的时间在本质上不是时间，而是空间。首先看作为空间的时间。柏格森说：“当我们谈论时间的时候，我们通常想到的是一个性质均匀的介质。在那里，我们的意识状态如同在空间中一样被线性并置排列起来，并且最终形成一个清晰的多样性之物（multiplicité distincte）。……这样理解的时间难道不是一个记号、一个象征并绝对与真正的绵

延相区别的吗？”^①换句话说，我们日常生活中的钟表时间，其实是把真正的绵延放到一个可以分割和计数的空间网格中去，这跟用测量工具来测量不可测量的强度是一个道理，而“这种被理解为一种介质——在这种介质里面人们能够分割和计数——的时间，其实仅仅是空间而已”^②。因此柏格森得出结论：绵延或者时间，只要我们在其中引入了一种均质的介质形式，那么它就毫无疑问是一个“混合概念”（concept bâtard），而且这种时间概念的产生“不过是空间的幽灵在思索意识上作怪罢了”^③。第二种时间是作为纯粹的绵延的时间。与钟表时间不同，纯粹绵延是“性质变化的连续体，这些变化相互融合、渗透，相互间没有清晰的界线，并与数目没有任何亲缘关系：纯粹绵延是纯粹的异质性”^④。因此，我们可以说，真正的时间是连续不断的流，这个流是完全异质、不可分割的，不能被空间化。显然，连续异质和不可分割意味着时间是一种纯粹的、充盈的、活生生的存在，它不允许有任何断裂和空隙，否则就已经被空间化。有了绝对的断裂就意味着有了“空场”或虚无。而这个虚无往往并不是真正的一无所有，而是被当成一个虚空的“空间”，它插入存在“下面”，实际上就是把活生生的存在之流割断，把一个部分“拿出来”并固定化，从而形成“某物”，并赋予它某个“本质”，从而事物和存在就被“理念化”了。这是一种把活的绵延和流动永恒化的典型方式，是传统知识论的痼疾。这种永恒是一种空间的永恒，或者用柏格森自己的话说，是一种“死的永恒”。而真正的绵延和时间则是一种活的永恒。因为它没有缝隙和断裂，所以它将永远连绵不断，永远流动，既没有一个起点也没有一个终点，而且永远异质、不断变化，永不重复。这就是柏格森说的时间和绵延（生命）之“活的永恒”。

① Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959, p. 61.

② Ibid., p. 62.

③ Ibid., pp. 66 - 67.

④ Ibid., p. 70.

当然,不可或缺的还需要谈到柏格森的两种自我的区分。与以上两种多样性和两种绵延的区分相对应的是两种自我。柏格森说:“根据人们是直接去觉知意识生活,还是通过空间折射去觉知意识生活的不同,意识生活呈现出两个方面。”^①在前一种情况下,我们找到基本或深层自我(*moi fondamental ou intérieur*);在后一种情况下,我们找到的是表层自我(*moi superficiel*)。表层自我多半是要同外界打交道,因而它的各种意识表象又多半保留着外在空间性特征。在意识生活中,因为意识为了实用方便之故,它总是有一种试图把事物分开的意图,有一种把知觉、感觉、情绪、观念等都划分得清清楚楚的意图,并且“意识被这种要分割事物的永无餍足的欲望驱使,就以象征取代实在,或者只能透过象征来觉知实在。这样被折射了的,并因之被肢解成片断的自我大大有利于一般社会生活的需要,特别是有利于语言的需要,它更喜好如此,并逐渐一步一步遗忘掉深层的基本自我。”^②而那个基本自我实际上就是那些流动着的、根深蒂固的、不可分割的绵延,它表现为根深的意识状态。柏格森说:“那些根深的意识状态同数量毫无关系;它们是纯粹的性质;它们相互融合以至我们无法说出它们到底是一个还是多个,以至我们如果从这个角度去考察它们就不得不立刻改变它们的性质。”^③然而我们常常又不可避免地用语言来描述这些根深的意识状态,而这恰恰改变了意识的性质。因为语言是公共的抽象物。它天生要固定事物以便于社会交往。正是我们“要分割事物的永无餍足的欲望”,尤其是语言交流的需要,意识状态逐渐从深层向外移动,并一步一步变成了对象或是物件,不仅彼此分开,而且同我们自己也分开了,以至于后来我们除了通过语言等媒介之外,很难再恢复它们的原初面貌。这种方便于语言与生活实践的被固定化的“自我”就是我们的表

① Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959, p. 91.

② Ibid., p. 85.

③ Ibid., p. 91.

层自我,它常常把第一种根深的自我掩盖起来。不过需要特别指出,柏格森的深层自我绝对不是一个笛卡儿意义上的自我,也不是康德意义上的自我。柏格森的自我显然等同于我们的绵延,等同于那些真正的流动的意识状态,或者说等同于“意识的直接材料”。它就是我们的绵延,不断变化,不可分割,是一种性质式的多样性。因此它根本不是传统意义上的“主体”。它从根本上说,就是我们的“时间”(绵延)本身。不理解这一点,我们就会把柏格森的“自由”误解为是某个“主体”的意志自由,把“自由”看作是某种“任性”从而误认为柏格森哲学是一种非理性主义。

然而,我们还不得不指出,“意识的直接材料”并不是一种垂手可得的東西,相反,要得到它是相当困难的事情。因为这个所谓的“直接”性并不意味着日常生活中的直接性,并不意味着现成的方便和直接所予。用柏格森的学生、著名诠释者爱杜瓦·勒鲁瓦的话来说,“直接性[的东西]根本不是一种确定的静态物质,或者说根本就不是一个物(chose)”^①,因为在日常生活中,恰恰是这些直接给予我们的现成的东西不是真正直接的。它们实际上是已经被凝固化了的公共物,已经无法真正代表内在根深的心理事实。因此要回到内在心理事实本身,首先必须警惕我们的公共生活和科学给我们带来的影响,警惕那个被固定化了的表层自我,然后我们才有可能回转到我们内在根深的意识状态和根深自我。而柏格森自己则说:“再现一种相互渗透的多样性,完全不同于数目的多样性——再现一种异质的、性质式的、创造的绵延——是我的出发点,也是我的永恒归宿。它要求一种巨大的努力精神,砸碎诸多陈旧教条,需要某种新的沉思方式(因为直接性远不是那种轻易可被直观到的东西)。”^②

① Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1913, p. 140.

② Bergson, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972. p. 1148.

总之,柏格森所谓的意识的直接材料实际上就是意识绵延本身。“意识”不再是某个外在事物在内心中的反映,甚至也不是胡塞尔意义上的“意向性”的意识,意识就是“直接材料”,它就是某物,就是实在或“存在”。因此,尽管柏格森“从意识出发”,但是他从一开始就摆脱了内外、主客二分的思维模式,从而摆脱了“意识哲学”和“独断论”的噩梦。他的这个“意识”概念的重大意义还表现在它揭示了绵延是一种性质的多样性,一种没有缝隙、永不断裂、永不停止的永恒流动。正是这种绵延之“存在”,为柏格森建立其形而上学奠定了坚实的基础。

第二节 从意识到世界:物质与记忆

显然,“存在”不可能仅仅是“意识”之直接材料。除了所谓“意识的”绵延(存在)之外,柏格森认为,“我们并不独自绵延:外在事物像我们一样绵延……”^①也就是说,我们“之外”的世界也是绵延的世界。因此,必须把“物质”与外在世界考虑进来才可能真正建立起完整的世界。也就是说,关于实在或“存在”,它必须扩展到人内在意识之外去才能够是真正的“世界的”存在。

要达到这一步,柏格森的《物质与记忆》一书扮演了一个关键的角色。柏格森的这本书被哲学史家认为是有史以来最难读的哲学书之一。可以说,柏格森哲学的最大秘密就隐藏在这本书中。不理解这本书,就不可能真正理解柏格森哲学:既不可能理解为什么《论意识的直接材料》的那种“内在性”的绵延突然变成了《创造的进化》中的“世界绵延”;也不可能理解为什么人类的绵延和世界的绵延最终会是同一个绵延;当然也不可能理解物质与绵延(记忆)为什么可能融合在一起,且最终不可思议地变成“物质就是记忆”。总之,通过《物质与记

^① Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959, p. 71.

忆》一书,在柏格森那里,他一系列的概念将最终融合在一起,并统一到“存在”(即绵延)之名下。也就是说,在柏格森那里,最终我们会发现:存在=绵延=记忆=时间。而正是这样,“内在的意识”突破了界限,蔓延到了整个世界并成为“世界的意识”,世界也是充满意识的世界,是一个活生生的绵延的世界,一个类似梅洛-庞蒂的“肉”的世界,也正是这种观点深深地影响了梅洛-庞蒂。因此,《物质与记忆》实际上是一本讨论“存在论”(ontologie)的书,是理解柏格森思想的关键所在。

一、世界与物象

在《物质与记忆》的第七版前言中,柏格森一开始就给出了关于物质的一个惊世骇俗的界定:“我们认为,物质就是 images 的集合。对于这个 image,我们理解为是这样一种存在:它大于唯心论者(idéaliste)指称的表象(représentation),但是却又小于实在论者(réaliste)指称的物体(chose),——它是一种介于‘物体’和‘表象’之间的存在物。这种物质观念其实不过是一种常识而已。……对于常识来说,对象独立存在,并且另一方面,对象自身的展现就像我们所看到的那样:这是一种物象(image),但却是一种自在存在的物象(image qui existe en soi)。这就是我们……使用 image 这个词的具体涵义。”^①

柏格森用 image 这个容易让人想到表象的词来定义物质,是因为他坚持一种“回到事实本身”的精神,或者说一种“直接材料”的精神。他坚持搁置哲学家的先见,不去探讨所谓的唯物唯心,而是尊重一种直接材料或者说一种原初的给出。他说:“我们暂且假定:我们对关于物质的理论和精神的理论都一无所知;对外部世界到底是实在的还是观

^① Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959, pp. 161 - 162. 柏格森在这里给人带来的困难在于用了一个旧词 image。这里 image 也可以翻译为“形象”,但是考虑到 image 既有唯物论者说的“物”的特征,又有唯心论者说的“象”的特征,所以我们译为“物象”。“物象”并非“物之象”,而是说,“物即象”。

念的那种讨论亦一无所知。那么,我现在则处于众物象——我们在这个词的最模糊的意义上使用它——之中,当我的感官敞开时,这些物象即被感知,而当它们闭合时,这些物象则不被感知。”^①实际上放弃先见,我们直接知觉到的世界就是一个众多物象的世界,“我”处在“众多物象之中”,整个“外部世界”就是由这样的物象组成的。而且“我”实际上也是这样的物象之一,即它原本就是被原初给出的物象。正如有人所评注的:“一切都是给出的,我们不能给出任何其他东西。”^②因此,所有的一切呈现物皆以物象这一唯一的面貌存在。“众物象是唯一的实在……”^③并且这种物象本身是自在存在的,它“能够不被知觉而存在,能够不被[意识]再现而[自在]呈现……”。^④这样的物象世界就是柏格森的“世界”,他说:“这种物象的集合,我称之为宇宙。”^⑤

物质就是众物象的集合,而物象的集合就是宇宙。因此,宇宙(世界)就是物质的世界。可是对于柏格森来说,一个“物质的”宇宙把绵延放置到哪里?物质的宇宙何以等同于一个绵延的宇宙?

二、物象、知觉与记忆

由此柏格森又引出了他的知觉概念。“我把物象的集合叫做物质,而把与一个能够行动的特定物象(即我的身体)相关联的那些物象叫做对物质的知觉。这些物象和前面所指的物象是同一些物象。”^⑥这同样是一个令人惊讶的界定。因为传统知识论通常认为知觉只是大脑或者我们身体器官的功能而已,它的作用在于反映或者再现事物,从而把知觉表象与知觉对象分割开来,一个属于内在主观世界,另一个属于

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, p. 169.

② Cf. Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p. 24.

③ Ibid., p. 304.

④ Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 185.

⑤ Ibid., p. 170.

⑥ Ibid., p. 173.

外在客观世界。而柏格森则认为,整个宇宙就是由物象组成的世界,而那些与我的身体发生关联的物象即是知觉。简单地说,柏格森主张知觉其实就是物象,只不过它同我的身体已经有了关联,是被我的身体“过滤出来的物象”^①。既然知觉就是物象,那么它毫无疑问也分享物象本身的特性——它属于物质,或者说至少是物质的一部分。因此柏格森直接就说:“我们纯粹状态的知觉,实际上就是事物的一部分。”^②因此,柏格森的知觉概念与主、客观或者说内、外世界这样的区分没有任何关系。知觉只是一个原初的中性事实。

柏格森认为,大脑神经系统实际上并不是一架能够制造表象的机器,似乎我们眼前呈现出来的图像是由这个系统“制造”出来的。神经系统是一个接受—反馈的器官,它的根本功能不是制造表象,而是行动。^③同样,知觉作为我们的身体和世界的交界点,其功能也不是制造一个主观表象,它“完全指向行动,而不是指向纯粹的认知”。知觉的根本功能具体地说,“只是一种选择。它不创造任何东西;相反,它的作用在于从众多物象中过滤掉那些我无需把握的物象,然后从留下的每一个物象中过滤掉所有那些同我称作身体的这个物象的需求无关的东西”^④。这个知觉也被柏格森称为“纯粹知觉”。因此“我们的知觉,从根源上讲,与其说它在我们的精神之内,还不如说在[世界的]事物之中;在我们之外,而不是在我们之中”^⑤。知觉就是被“选择”的物象,就是物质的“一部分”,它不在我们的眼睛等器官之内,而在事物的那一边。柏格森关于知觉的这个看法后来为梅洛—庞蒂大加赞赏。

然而,柏格森还指出:“事实上,不存在没有渗透着记忆(souvenirs)

① 这里我们借用了 F. C. T. Moore 的说法。参见 F. C. T. Moore, *Bergson : Thinking Backwards*, Cambridge university press, 1996, p. 27.

② Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 212.

③ Ibid., p. 181.

④ Ibid., p. 360.

⑤ Ibid., p. 352.

的知觉。”^①“纯粹知觉，与其说它实际存在，不如说它在理论上存在。”^②而这又从根本上“否定”了刚才所论述的“纯粹知觉”。因为纯粹知觉只是一种理想状态下存在的东西，而任何知觉都是跟我们的意识这个广阔的世界相关联的，它首当其冲是被记忆所渗透，而且是不可避免！而这个知觉，才是我们真正切身直接触摸到的具体知觉，是作为事实给出的知觉。但是需要注意，柏格森对纯粹知觉的“否定”并不表明这个概念毫无意义，恰恰相反，就把知觉的命运从从属地位解放了出来这方面说，它具有重大意义。

总之，柏格森的知觉理论避免了传统知觉那种主客、内外二分模式，从而避免了“表象与本质”这对知识论模式概念的出现。而“知觉的功能在于行动”这一观点也使柏格森哲学不再是传统的那种要求认识世界的知识论，而是一种走向行动的哲学：投身到世界绵延中去，与世界一起创作未来。

三、物质、身体与记忆

在《物质与记忆》中，我们与世界交往的基本模式是：纯粹记忆（即人类“灵魂”或精神）——记忆——知觉——身体（行动中枢）——纯粹知觉——物象（物质世界或宇宙）。这些要素从记忆到身体再到世界，是一个复杂的交互作用的有机联系体。要理解这个模式的话，还必须知道什么是“纯粹记忆”或者“记忆”。

柏格森区分了两种记忆：一种是习惯记忆（*souvenir-habitude*），另一种是物象记忆（*souvenir-image*）。

“我学习一篇课文，为了将其了然于心，我首先将其逐字逐句地阅读；然后，我再重复阅读几遍。每次阅读都会得到新的进步；词与词之间相互联系得更加紧密；并在最后形成了一个统一的整体。至此，我对

^① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 183.

^② Ibid., p. 185.

这篇课文了然于心；人们说它已经成为了忆记(souvenir)，它被印在了我的记忆(mémoire)之中。现在，我来考察这篇课文是怎样被学会的。我依次序为自己重新展现我学习过程的每一个阶段。于是，每一次连续阅读带着它们各自的特性重新回到了我的精神当中；我重新看到了那些当时伴随它并且现在仍然伴随它的各种背景；它通过其在时间中占据的那同一个位置，区别于那些先于它或者紧随着它的那些阅读；简言之，每一次阅读都是作为我历史的确切事件重新在我面前经过。”^①第一种记忆实际上也可以说是机械记忆，它形成了一种习惯机制，一触即发，没有中间过程；而后一种记忆则是真正的记忆，或者我们也可以称作原初记忆，它完全记录着记忆过程的每一个细节，每一个伴随的背景，是“绝对自足的，绝对以其发生的时候的面貌存在，它同所有共存着的知觉一起构成了我的历史的一个原初瞬间”^②。

柏格森要重点讨论的记忆是原初记忆，这是一种真正带着时间的记忆，因为它真正“记住”了过程，它是一个“完满”的记忆，因此它可以自足存在，不依赖身体变化而改变；而机械记忆不过只是机械重复，它忘掉了过程，只记住了“结果”，因此它实际上是一种真正的忘却，忘记了它的“过去”细节，而且它总是一触即发，总是指向行动，所以也总是“处在身体之中”、“处在现在之中”。^③

柏格森区分两种记忆不过是要把习惯记忆划归到知识和生活实用领域中去，而把真正的记忆留给形而上学(本体论)。那么这个所谓的原初记忆到底是什么呢？柏格森说：“记忆，就是过去物象的存活(survivance des images passées)”^④。这个说法是柏格森关于记忆的一个最根本的界定。它从根本上说，就是指“过去了的”物象的“存活”。“存活”意味着存在，而物象是宇宙世界的基本构成要素。那么，毫无疑

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 225.

② Ibid., p. 226.

③ Ibid., p. 227.

④ Ibid., p. 213.

问,关于记忆的存在问题就变成了宇宙自身的存在问题。这是记忆作为柏格森本体论核心内容的最直接理由,也是“宇宙是一个巨大的记忆”的直接理由。但是还必须理解,记忆作为物象的存活,它到底是如何“存在”(存活)的?

柏格森认为,记忆实际上就是“知觉—物象”的一种“凝缩”的存在方式,我们的知觉过滤出来的物象在不断地增加,不断地“经过”,在我的知觉点(身体)这个地方,总是有新的物象涌现,所有这些物象在经过“之后”就依次以原初的细节的方式(“压缩”)成为记忆,以原初记忆的方式继续“存活”下去,这就是所谓的“物象的存活”。记忆就是这种物象的存活。

因此我们可以说,不断涌现的物象,经过身体和知觉的过滤后,就不断地成为记忆。这是一个不断涌现的连续的过程,中间没有任何断裂。而且我们的身体在其间扮演的角色是一个行动工具的角色,它是我们行动的中心,是知觉和记忆的中介,是一个“选择器官”。^①它的重大意义无可替代。正是通过它,被我们认为是“物质”的物象被过渡成了作为精神的“记忆”。而且这个过渡没有断裂,是一个统一融合的整体过程。它使我们人类与世界的交往过程(即生活)不仅是一种“物质”和“肉身”的生活,而且还是一种“精神”的生活,二者和谐共存,缺一不可。在某种意义上,正如柏格森所指出的,《物质与记忆》的任务就是“确定身体在精神生活中的作用”^②。

回过头来看物质。物质是物象的集合,而知觉是被过滤出来的物象。纯粹的知觉又被认为属于“物质”一边,或者说是“物质”的一部分。而且“不存在没有渗透着记忆的知识”^③。因此,从物质、物象到知觉到记忆这个过程实际上是一个连续不断的过程,是一个不可分割的

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 316.

② Ibid., p. 317.

③ Ibid., p. 183.

过程,我们之所以执著于“物质”实体和“精神”实体恰恰是因为割断了这个过程,执其两端再把其抽象化为不同的“体”。

当然,物质本身就是绵延的。柏格森认为,任何知觉都是“空间的”知觉,“所有的感觉都或多或少地根植于空间之中”^①。这里的空间性根本不是常识认为的那种抽象、均质、可无限分割的几何空间,而是真正的“现实的”空间性。这种空间性具有“连续性和天然的不可分割性”^②。而且延展的物质总体“就像一种意识一样,其间各种事物相互平等,相互补充,相互中立,它实实在在地具备我们知觉的不可分割性”^③。这表明柏格森承认物质世界“像意识一样”不可分割。如果说知觉是物质的一部分,那么柏格森说的“纯粹知觉是最低程度的精神”,^④则直接把精神“属性”赋予了物质。因为他认为,“在物质与充分发展的精神之间存在着无数的程度差别”^⑤。也就是说,物质与精神之间并不是一种势不两立的东西,它们从某种意义上说只是“程度”差异,纯粹知觉(属于物质)只是最低程度的精神,因此,物质从根本上说其实就是最低程度的绵延!或者我们说是最低程度的记忆!正是因为如此,我们才发现物质之物象可以经由身体成为“记忆”!也就是说,面对着从物质到记忆这个巨大的跨度,我们可以认为,物质是最低程度的记忆,而记忆则是物质(象)的一种压缩的存在方式!物质是膨胀的一端,而记忆是压缩的一端。记忆是最绵延的一端,而物质是最空间化的一端。《论意识的直接材料》里面的空间与绵延的区分在这里重新被潜在的运用了——但却是一种改头换面的运用,因为这里的空间不再是抽象的几何空间,物质也不再是抽象的物质。

因此,我们发现我们与世界交往的模式:纯粹记忆(“灵魂”或精

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 350.

② Ibid., p. 353.

③ Ibid. .

④ Ibid., p. 356.

⑤ Ibid., p. 355.

神)——记忆—知觉——身体(行动中枢)——纯粹知觉——物象(“物质”世界或宇宙),是一个动态的活生生的模式,是一个不可分割的模式。身体在其间作为行动的中枢,把“物质”与“记忆”(精神)这两个貌似水火不容的东西连接成一个有机的整体。实际上,柏格森指出,这个整体就是我们人类的“生活”——灵魂(精神)与肉体和谐共存的生活。正是如此,柏格森才把《物质与记忆》的副标题定为“论身体与精神的关系”。

四、存在与时间

记忆是物象的存活,或者说,记忆是物象(世界)的某种存在方式。因此探讨记忆之存在恰恰就是探讨世界存在本身。正是如此,德勒兹才会在《柏格森主义》里面把对记忆的探讨称作是“过去本体论”。如果说记忆是一种绵延,一种实在,那么我们总忍不住要问:记忆到底存在在哪里?它是如何存在的?

常识的(心理学的)答案说记忆是大脑的功能,存贮在大脑里面。柏格森则论证了“无论什么情况下,大脑都不是记忆或物象的仓库”^①。对柏格森来说,大脑仅仅是世界物象中之一,说世界之无限多的物象(世界整体)会装到它的一个“单位细胞”中是荒谬的,这就好比说“部分包括了全体”一样荒谬。柏格森承认从知觉到记忆的过程中大脑扮演了一个非常重要的角色,但这只是一种相关性(它只能证明大脑是行动的工具),并不意味着记忆就存储在大脑“里面”,或者说记忆是大脑的“产物”。柏格森还详细从各种记忆病症出发论证了记忆并不存在于大脑中。记忆不存在于大脑之中,这为柏格森的记忆本体论奠定了一个坚实的基础。因为记忆要自足存在,要获得其本体论的“资格”,就必须抛开任何依凭。那么这个记忆到底如何存在?

我们需要指出,记忆当然就是某种“过去”,知觉点永远是活动的,

^① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 357.

它不断吞噬着新的物象,而先前的物象则并没有真正的“过去”而消失为乌有,它被“记录”为记忆:或者我们说物象仍旧活在记忆里,并且是以一种“死亡”的方式“活着”,存在着。这种原初的记录方式把物象逐一压缩为一个有序的连绵不断的“流”,并潜伏起来。我们之所以说它是“以死亡的方式”活着,是因为它们不再像经由身体(大脑、各种感官等)时那样倾向于行动,那样生机勃勃,它们现在是“无用的”(inutile),并且是“没有力量的”(impuissant),^①因此柏格森把它们称作“无意识”(inconscience)。^②这个无意识不是弗洛伊德的那种无意识,而是指记忆之潜伏、潜在,或者更准确地说,指某种昏睡,某种被压缩了的物象(或存在)的昏睡。它实际上是某种微弱得无法被觉察和引起行动的东西,“处于意识领域的边缘”^③。

柏格森曾经这样描述我们在回忆时的状况:“我们会意识到一种独特的(sui generis)行动,我们通过这种行动脱离当前,以便首先把我们重新置于一般的过去之中(dans le passé en général),然后再置于过去的某一个区域:这种试探性的活动类似于照相机的调焦。不过,我们的忆记(souvenir)仍旧是潜在的(virtuel);这只是我们劳以备待,以便通过恰当的态度来恭候记忆的显临。渐渐地,它犹如一片迷蒙飘散的云雾凝结;从其潜在状态显渡为现实状态;随着它轮廓渐显,而被光色,它几乎是模仿了知觉。但是,它的居持在其最根基处仍旧牵连着过去。”^④这段话表明,这里有一个“一般的过去”,而且我们是“置身于”那个一般的过去。我们不再处身于当前,而是进入到一个“世界”,一个神秘莫名的世界,一个自在存在着的世界,它既不在我们的大脑中,也不在我们所处的现实环境中,即便那是一个“环境”,也只是一个“过去”的环境,它是过去的某些物象之继续存活,以压缩的方式“维持”的

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 283.

② Ibid., pp. 284 - 289.

③ Henri Hude, *Bergson II*, éditions universitaires, 1990, p. 77.

④ Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, pp. 276 - 277.

存活。它即便几乎显渡为现实状态,但是“它的居持仍旧牵连着过去”,因此实际上这个“过去”之记忆与一切当前处境都隔着不可消弭的“光阴”。当然,这个过程同时说明了记忆是以“潜在的”(virtuel)方式“存在”着,它仍旧是一种实在,但是是一种还没有现实化的实在。真正现实化的东西是当前,是当下之行动本身。柏格森的“潜在”观点是其最有价值的观点之一,对后来的德勒兹具有决定性的影响。

因此,记忆是潜在的实在,它独立自足存在于某个“神秘”之所,或者说独立存在于它自身。这就是记忆获得其本体论资格的必要条件。

记忆属于过去,它本身就是绵延的。那么时间的其他两个纬度在柏格森这里是如何的呢?柏格森认为,所谓的“现在”其实就是当下的行动过程,它不是某个可以拿出来点或者时段,它就是身体运动过程本身,是那个不断吞噬着物象并立即把它记录到记忆的那个连绵不断的过程。因此,现在这个维度总是跟行动有关。正因为任何现在都是“行动”,与身体相关,所以柏格森也说:“我的当前(现在)就在于对我的身体的意识。”^①但是这个当前总是不断溜走,除了抓住我们的身体这个相对不怎么变化的东西我们别无任何东西可以抓住。而且因为在当下瞬间,“一切知觉已经是记忆了”^②,所以柏格森甚至得出结论:“从实际上看,我们只能知觉到过去,纯粹的当前只是过去吞噬未来的这个不可被抓住的过程。”^③而德勒兹则立即正确地指出:“当前不存在,毋宁说它是纯粹的变化,总是在自身之外。”^④

那么什么又是“未来”呢?未来从拉丁词源上说就是将要到来的东西。对于柏格森来说,未来首先意味着“物质宇宙之未被知觉的部分”^⑤。因为柏格森那里没有虚无的位置,宇宙世界(物象世界)是一个

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 281.

② Ibid., p. 291.

③ Ibid..

④ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966, p. 49.

⑤ Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 285.

充盈的无限的世界,这个世界同样是连续和性质差异的世界。因为没有虚无,所以未来也是某种“存在”,它是实在的。我们甚至也可以说它“潜在”着,还没有被现实化(作为知觉卷入身体行动)。未来对于人来说就是不断地在行动中去“吞噬”更多更新的物象,一切还没有到来的这些东西都可称作未来。正因为未来的这种不确定性,所以它“蕴含着巨大的希望和威胁”^①,这种希望的可能性恰恰是柏格森乐观主义的源泉之一。当然,人并非“被动”地“吞噬”未来,因为我们拥有珍贵的记忆宝库,还有我们身体这个“过滤器”,它们无时无刻不在活动着,以便在我们面对新的物象的时候,调动记忆宝库,并把相关的记忆现实化,从而重新与新的物象整合碰撞,从而创造更新更美好的新“记忆”。这个过程即个人历史之创造过程。它也永远是一个时间性的创造的过程,除非我们被僵化、被机械记忆和社会生活习惯所支配,那样我们的行动就只会是经验的重复,从而缺乏创造性,堕入平庸的生活。这样的人的“未来”总是重复过去,因此谈不上真正的“未来”,当然也谈不上创造人生。

因而,通常所说的时间之三维对柏格森来说并不是真正的三维。过去和未来都是“潜在的实在”,而现在在某种意义上说只是一个行动的过程而已,严格说来现在并不存在。这种时间观实际上牵连着柏格森的某种人生观。过去是一个宝库,是任何人都必须珍藏的东西;未来则蕴含着希望和威胁,必须善用人生之记忆,去争取未来的希望,避免威胁。面对着未来之威胁,还需要人有创造的勇气,而不是退缩到习惯记忆中,重复某种已知的生活。而现实本身是“不存在”的,所以不应该执迷于当前,也就是说不能沉湎于那些当前的“物质”,物质只是一些参加到我们行动中的“物象”,它们只是我们借以创造自身历史和未来的“中介”。过分依赖它们,人将失去他的创造性和未来,或者说失去他的“自”“由”。

^① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1966, p. 285.

显然,柏格森这里的过去、现在和未来都同“存在”有特定的关联。他指出,一旦涉及记忆之存在,我们难免不把眼光挪到“存在”本身这个问题上来,而且对它的探讨将会“一个问题一个问题地把我们引向形而上学的核心”^①。柏格森认为,世界本身没有虚无,它是一个充盈的、不断创造的存在整体。而我们与这个世界打交道的过程恰恰牵连和涵盖了整体世界存在。柏格森说:“存在,在这个词的经验的意义上,总是同时意味着意识所领会到的东西和这些东西必然关联着的东西——尽管这两者在程度上有所不同。”^②这句话的意思是说,“存在”不仅仅指当下经验到的东西,而且还指这些当下的东西所牵连着的过去和未来。如果说过去(记忆)是物象的存活,而且它自身也是一种潜在的实在,那么我们可以说它属于世界存在之一部分,那个同我们已打过交道的那个部分。而当前之物象世界显然是一个运动着的世界,一个行动中的世界,它不断地吞噬新的“物象”存在,把它转化成“旧的”记忆存在。而未来则是除了我们打过交道的存在外的一切潜在着的存在。因此,我们发现,过去、当前和未来实际上囊括了整个世界存在!因此,柏格森的存在在这里就是时间!这个结论的得出是依靠对记忆的分析才得出的。如果没有记忆的独立自足的存在,时间就不可能和世界存在等同。

我们还发现,存在就是时间这个结论还把柏格森引向了一种差异哲学。记忆(过去)是精神性的东西,是绵延;当前则意味着肉身身体以及各种现实的知觉(物质);未来则是潜在的“物象的集合”,它也是“物质的”。它们三者都是存在,都是实在,而且都自足存在。但是它们是一个连续的世界,它们之间的差异是性质的差异,物质只是程度最低的绵延,纯粹记忆则是程度最高的绵延。这个“程度”不是一种等级,恰恰意味着性质之差异,因为绵延本身不是抽象的数量差异,而总

^① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1966, p. 288.

^② Ibid., p. 289.

是性质差异。这样,传统柏拉图式的“一与多”就彻底被差异的多样性取代了。没有一个最高的理念,万物都是其摹本。性质的多样性相互之间互不归属,各自都是独立自足的存在,每一个都有自己存在的独特理由。哲学上的等级制度终结了。

总之,通过《物质与记忆》,柏格森把论域从人的意识一下子扩大到了整个宇宙,彻底告别了主体意识哲学和独断论的噩梦。

第三节 柏格森思想的逻辑入口:反对虚无

实际上,无论我们把柏格森哲学称为一种生命哲学还是直觉主义,都无法从整体上揭示柏格森思想之丰富内涵。因为这种判断只不过道出了柏格森哲学之一个方面而已。柏格森思想是一种开放的思想,它不但拒绝追溯到某个绝对的起点,而且也不打算归宿到某个最高的抽象真理那里去:绝对的起源或者终极真理都是理智制造的神话。这种神话从根本上说将埋葬掉思想之活的生命,从而把思想禁锢在某个容器内:因为“绝对的起源”不过是把某个东西连根拔起,执迷于这个东西之“诞生”;而作为归宿的“最高真理”只不过是某种猜测性的终结点,它除了反映人类理智能力的极限(其实是它的有限性和无能)之外,别无其他意义。但是,这并不是说柏格森的思想在总体上是无法言说的。这里需要指出的是,这种言说的合法性依赖于把问题从“什么”转换成“怎样”。柏格森思想不是某种被固定化了的“什么”(原理、真理)。合法的说法是:它是“怎样的”一种思想。事实上,从总体上看,柏格森思想有一个逻辑上的入口,这个入口既不是绝对的“起源”,也不是某个终极的根基。只有从这个入口切入,我们才能看到柏格森思想之“怎样”。那么,这个入口在哪里呢?

柏格森是一个回返并秉承古希腊一脉的现代思想家。对于他来说,他面对的问题没有超出西方思想的那个“存在”之传统。也就是

说,柏格森继承了巴门尼德提出来的那个关于存在的古老论题:这也是后来海德格尔追问的那个根本问题:“为什么在者在而无反倒不在?”对柏格森来说,这是第一要紧的问题。显然,这牵涉到“虚无与存在”这个复杂的问题。^①而且,正是柏格森对这个问题的独特看法,在总体上把他的哲学之“怎样”给展现了出来。这个问题当然不是柏格森思想之“核心”问题,但却是理解他思想内涵的首要问题。只有理解了这个问题,才可能正确理解柏格森的核心概念——绵延——的真正内涵。

一、“虚无”与“存在”起源的奥秘

柏格森指出:“哲学家们很少关注虚无概念。然而,这个概念是哲学思想隐藏的发条和不可见的发动机。从反思(réflexion)的第一次觉醒开始,正是虚无这个概念把那些令人不安的问题,那些不把人弄得头晕目眩就不能确定的问题直接推到我们意识的注视之下。我一开始哲学思索,就立即会自问我为什么存在;当我致力于考察那个把我和宇宙的其余部分联系起来的那个一致关系时,困难仅仅是被推后了,因为我想知道为什么宇宙存在;如果我把宇宙同支撑它和创造它的一种内在的或者先验的本原联系起来的话,那么我的思想只能片刻停留于此一本原;因为同样的问题被提出来了,这一次,其广度和普遍性达至极限:如何理解某物的存在,它从哪里来?……当一种创造的本原最终被视为事物的基础的时候,同一个问题立马涌现出来:如何、为什么是这个本原存在着,而不是虚无?”^②

这种思索显然是人类理智的高明之处。人类理智的追问最终追问到了“存在”之起源那里。存在从何而来呢?通常的答案是:存在是

① 柏格森关于这个问题的讨论目前可寻的最早材料是在1884—1885年间克莱蒙-费朗的课堂笔记《黑皮本》里,见 Bergson, *Cours IV : Sur la philosophie grecque*, PUF, 2000, pp. 173 - 176. 而柏格森真正详细讨论这个问题则是在《创造的进化》最后一章(Cf. Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, pp. 128 - 176.)。

② Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 728.

“对虚无的一种征服”^①。也就是说,我们往往把存在的事物想象成是展开在虚无之上的东西,“就像在地毯上展开一样:首先虚无已经在那里,存在是后来添加上去的。或者说,如果某物一直都在那里存在着,那么虚无必定始终作为它的基础和容身之所,因而,虚无永远先于存在”^②。存在与虚无的关系就此被确定了。虚无总是逻辑上在先的东西,它要少于某物(存在)。某物之所以能够存在,能够“出场”,是因为有一个虚无为它铺开了地毯。可以说,这种虚无与存在的关系一直是西方理智思维中潜藏着的一种本能式的看法。尽管如柏格森所说的,过去哲学家多半都并不太关注“虚无”,但实际上,在他们思维中,已经理所当然地把虚无看作是先于存在的必要前提。特别是基督教中的上帝从绝对的虚无中创造出万物(存在)这个根深蒂固的观念,更加使这种思想成为理所当然,从而变成一种潜在的哲思之“本能”而无需追问。

柏格森指出这就是存在起源的奥秘。“一切奥秘都来自于此”,而且“必须澄清这种奥秘”。也就是说,必须对虚无的这种先行地位进行追问。柏格森的意图很直接,他认为,在这个所谓的“存在与虚无”之关系中,“如果我们能够证明虚无观念是一个假观念,那么所有围绕在它周围的那些问题都将变成假问题”^③。也就是说,“为什么在者在而无反倒不在”这个所谓的根本问题也将变成一个假问题。或者再进一步说,如果虚无并不存在,那么把存在建立在虚无之上就是错误的。而这样一来,“假设有一种自由行动并完全绵延着的绝对存在就不再令人惊异了”^④。存在将彻底获得它自身的原初性和绝对第一性。它将不再是后于虚无的东西。也就是说,它本身是绝对的存在,是原初的事实。

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 728.

② Ibid. .

③ Ibid. , p. 730.

④ Ibid. .

因此,柏格森的问题意识在于:存在是否有一个绝对的“起源”?如果有一个起源,那么它作为外延最宽的概念,除了虚无,不可能有别的东西可以比存在更“在先”。因此存在的“起源”只可能是从无中诞生,就像万物由上帝从绝对虚无中创造出来一样。但是假如这个“虚无”根本不存在,它是一个假观念,那么存在就没有什么“起源”了。存在的存在本身没有秘密。由此柏格森马上指出,如果情况的确如此,那么一条“更接近直觉的哲学道路将被开辟”^①。显然,柏格森想说的就是:正是对“存在与虚无”问题的澄清,把我们带向一种新的哲学,这种哲学从总体上说不再仅仅受制于理智,它“更接近直觉”。存在之存在本身不需要用理智来为它寻找一个绝对起源,从而把它安置到某个牢靠的基础之上。它自足存在,自己是自己的基础。因此,这种存在需要用“直觉”去把握。针对这种存在,用“更接近直觉”的方式去“思”,这才是真正的“新哲学”。正是在这个意义上,我们才可以说柏格森的哲学在整体上被放到了一个逻辑起点上:因为正是从这里,柏格森哲学获得了它区别于一切既往哲学的独特身份。这也正是为什么柏格森在《创造的进化》第四章里要先澄清存在起源的奥秘,然后以自己的眼光来回顾整个哲学史。这正如昂立·古耶指出的,柏格森正是通过这种方式,奠定了一种区别于哲学史上其他思想的新哲学——柏格森主义。^②

因此,首要的任务就需要论证“虚无是一个伪观念”。

二、反对虚无

那么,柏格森是如何论证虚无是一个伪观念的呢?虚无不可能像一个苹果一样出场于我们面前。所以柏格森指出,对于虚无,我们要表

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 730.

② Cf. Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, J. Vrin, 1989, pp. 71 - 77.

现它,没有别的办法,要么是借助图像去表象去想象,要么通过观念去思考。

首先看表象(image)。什么是一种表象的虚无?柏格森说,假如我们弃绝一切感官表象,把世界的一切图景从我们的知觉世界里面割除,幽闭一切我们同外在世界联系的触须,让物质世界陷入无底无岸的黑暗之中,那么我们可以说这里没有东西存在了,世界成为虚无(rien)。然而,柏格森说,尽管世界沉入幽暗,但是我们自己却依然存在,我们的意识,我们的身体本身,我们机体内部的悸动,我们过去知觉留下的记忆,尤其是我们刚刚闭锁外在世界后在我们面前形成的那个无底无岸的黑暗形象本身,却清晰地展现在我们面前。我们无法取消它们,无法取消我们自己。即便我们连我们的记忆都一并取消,甚至把对这个黑暗本身的意识也一并取消,让一切“熄灭”掉,但是无论如何,这个“熄灭”的意识本身不可熄灭。“就在我的意识消失的同一时刻,另一个意识被点亮了;——更确切地说,它已经被点亮了,它在瞬间前已经出现,以便亲身见证第一个意识的消失。因为第一个意识只有在相对于或者面对着另一个意识的时候才可能消失。”^①柏格森指出,实际上我们无论做什么,我们始终能够感知到有某种东西存在。总有某种东西存在着,这就是在表象方面去表现“虚无”所碰到的无法克服的难题。因此,在表象这个方面,没有真正的虚无。

其次,从观念上看。柏格森认为,一般来看,虚无要么采取表象的形式,要么采取观念的形式。接着前面的推理,也许有人会提出,我们的确不能彻底取消我们当前的那个意识,但是我们可以在观念中想象它的取消是可能的,它将可能被最终取消掉,那么虚无也就是可能的了。这就像笛卡儿所说的,人们可能在想象中看不到一个真正的一千条边的多边形,但是人们能够理解它——它的构成是可能的。对于取消所有事物的观念来说,我们可以以此类推。我们从第一个对象到第

^① Bergson, *Oeuvres*, p. 730.

二个,第三个……如此一路取消下去,最后总可以想象所有的东西在观念中被取消掉了,因此这种虚无不是别的,就是这个渐进过程趋向于极限。但是柏格森认为,这种论证方式是荒谬的。因为对于一个观念来说,如果它是由其各个部件组合而成的,那么这个观念的真实性和具体含义只有在所有这些观念的各个部件同时有机地共存的时候才是可能的。如果这些部件组合在一起的时候产生了相互排斥和矛盾的时候,这个观念本身就是不成立的,它只是一个词语而已。例如“方的圆”这个观念,不同的构件“圆”和“方”是互相排斥的,因此这个观念只是一个语词。而观念的这种从一到极限的取消而构成的虚无观念就如“方的圆”这个观念一样,是一个“自毁”(se détruire)的观念,它只是一个词而已。^①因为我们精神想象的对事物的一个一个地依次取消本身只是针对整体的一部分进行的,这种一点一点通过取消造成的一个一个的部分的虚无最终根本不能简单相加成一个整体的虚无,因为这种“部分的总和”与“整体本身”根本不是等同的东西,二者异质。因此,“取消一切”这个观念“可能具有同方的圆的观念一样的特征:它不再是一个观念,只不过是一个词而已。”^②

柏格森还进一步分析了从观念上逐渐取消达到虚无之不可能。这种通过用思想去取消对象可以分为两种情况:A、取消外在的事物;B、取消意识之状态。对于第一种情况,柏格森指出,用思想来取消一个外在的事物,认为它不再存在于原先的那个位置,这种部分的取消实际上也不可能达到局部的虚无。因为“在自然中没有绝对的虚空(vide)”^③。我们的取消不过是把一个事物“熄灭掉”,而就在同一时刻,这个事物原先所处的位置立即就会有另一种事物“出场”,当然这实际上不是一种真正的从无到有的“出场”,而是那里原先就有这种东西。

① Bergson, *Oeuvres*, p. 732.

② Ibid. .

③ Ibid. , p. 733.

因此这种取消的实质不过是一种替代而已。并且就心理上来说,一个没有记忆或者预知能力的人肯定不会认为这时的眼前景象是“虚无”或者“虚空”。因为一个完全中立化的人,即没有记忆或预知能力的人,他的唯一出发点是中立化地呈现他目力所及的景象,而这个视野之内一定会是完全充实的,完全有某些东西存在着。为什么人们会认为这种取消行为制造出了一种局部的虚无呢?柏格森说这完全是我们人的天然倾向造成的。我们在行动的时候,总是背负着记忆的雪球,并且带着情感性的偏好和期待。如果我们在记忆中的东西不再出现在目力所及之视野内,或者我们的期待和偏好落空,没有找到我们想要见到或得到的东西,即便我们“视野”之内充满了其他东西,我们仍然总是会视而不见,从而说原先的那个东西的缺席之处诞生了一种虚无。因此,在柏格森看来,这种虚无观念的产生实质不过是一种主观上的偏好或者说客观上的替代:根本没有局部虚无!因此“由局部虚无累积为一个整体虚无”这种推理从出发点上说就不成立,更不要说达到目的了。而对于第二种情况,即在意识状态内,精神又是如何表达(现)虚无的呢?实际上,内部的情况和外部差不多,当我在思想内想象我的某一部分状态不存在时,抑或想象我在昏睡,“我”不再存在,但是无论如何我却仍然在关注着我的不存在。这个前面的“我”尽管褪去,但是一个知觉到这个“褪去的我”的我像潮水一样涌现出来。这里仍然是“一种充实替代了另一种充实”。总之,针对这里A与B两者情况,柏格森说:“无论是一种物质的虚空还是一种意识的虚空,其虚空的表象总是一种充盈的表象,它可以被解析成两种肯定的成分:抑或是或清晰或含糊的替代观念,抑或是或体验到的或想象到的意欲或懊悔情感。”^①

对观念上的虚无的批判到此还没有完,因为柏格森又把他的考察再推进了一步,集中讨论所谓的“否定的虚无”。所谓否定的虚无就是指通过观念的否定来获得虚无。换句话说,就是指人求助于纯粹的知

^① Bergson, *Oeuvres*, p. 734.

性,用“智能之笔”把某个东西“划掉”,对着某物的存在说“不”,然后就可以有充分的理由说这个事物是不存在的。我们通常认为肯定和否定是一对对称平行的概念。当然,从纯粹的逻辑意义上我们可以这么讲。但是柏格森指出,当我们面对具体的事实,进入活生生的“世界”的时候,这种关系立即瓦解了。否定并不是肯定的反面,“否定只不过是精神面对一种可能的肯定所采取的一种态度”^①。例如面对一张黑色桌子,当我说“这张桌子是黑色的”的时候,我所谈论的是一个与之相对应的“事实”。但如果我说“这张桌子不是白色的”,那么我直接说出来的内容没有“直接的事实”与之对应。我所见的是黑色的桌子,这个白色并不在场。后一个判断实际上只是对“这张桌子是白色的”这个判断的判断。它的所指并非是外在的事实,而是我们头脑中的判断。是精神对“桌子是白色的”这个判断“所采取的一种态度”。“肯定直接针对事物,而否定则通过一个介于中间的肯定间接地指向事物。一个肯定命题表达的是一个针对对象的判断,而一个否定命题表达的是一个针对判断之上的判断。”^②因此,否定命题不是一个单一命题,它是一个建立在一个肯定命题之上的复合命题,它实际上是肯定命题之间的冲突。或者我们干脆可以说,就世界存在本身来说,根本没有什么“否定”的原初存在。我们对存在的都是肯定命题,否定命题是由于不同的肯定命题之间的冲突才产生的。世界上只有“桌子是黑色的”、“桌子是白色的”等命题才有原初存在与之对应。说“桌子不是白色的”并不表明“白色的桌子”不在场,因此它就是“虚无”,因为这恰恰表明我们面前有某种其他颜色的桌子。

世界是充实的,虚空(无)只是人所意欲的某个特定的东西的缺席而已。因此依靠否定来获得虚无仍然是不成立的。如果说真有什么东西有一个绝对的诞生的话,这个东西绝对不会是存在,而恰恰是“虚

① Bergson, *Oeuvres*, p. 738.

② Ibid..

无”。它诞生于我们人类理智的构造,是我们理智推理或者说生活和语言实践的产物。这样一个后天的东西绝对没有资格先于世界存在,除非我们运用理智的力量故意把它插到存在的下面,把存在连根拔起。这除了说明人类在滥用理智外,根本不能说明存在的起源。而世界存在之原生状态原本就是充盈的。因此柏格森说:“在一种纯粹专一地遵循经验之线的精神看来,不会有虚空,不会有虚无,即便是相对的和部分的虚空与虚无[也不存在],并且也不可能有否定。这样一种精神所看到的将会是事实与事实的接续,状态与状态的接续,事物与事物的接续。它在任何时候所注意到的是那些存在的事物,那些出场的状态和诞生的事物。它活在现实之中,即便它能够判断,它所能肯定的不过只是现在的存在而已。”^①当然这也表现出了柏格森哲学纯粹的经验主义特质,这也是柏格森与威廉·詹姆士惺惺相惜的原因之一。

三、世界之奠基

无疑,正是对“为什么在者在而无反倒不在”这个问题的追问,使柏格森的思想在总体上获得了它独特的个性。“存在”问题本身在柏格森这里获得了它崭新的意义。也就是说,世界存在在柏格森这里不再屈就于理智的摆弄,它不再承认理智为它设定的绝对的起源,不再把自己委身于虚无而心甘情愿地成为虚无这个“底布”上的附属物。存在的起源——存在从虚无中出场——只是一个理智的神话。存在本身就是它自身存在的理由,也就是说,“存在之存在”是一个“A = A”的模式。它不需要别的东西来支撑,更不需要借助一个理智构造出来的虚无才能出场于世界之中。

因此,如果说世界之为世界整体就是一切存在物之集合的话,那么对于柏格森来说,驱逐虚无在世界中的位置就是驱逐了它相对于世界存在整体的某种虚假的决定性作用——即虚无为世界整体的出场提供

^① Bergson, *L' évolution créatrice*, dans *Oeuvres*, p. 743.

“地盘”。通俗地说,如果虚无只是一个伪概念,那么世界存在整体就不可能后于虚无而出现。世界本身也不再可能是由某个上帝从绝对虚无中创造出来的了。世界存在本身就是第一性的原初存在,世界本身也是一个没有“缝隙”的存在整体,世界是充盈的,自足的,它自己作为自己是自己,这就是“ $A = A$ ”这个模式的意义所在。这种充盈性杜绝了一切断裂、缝隙,从而杜绝了可能的“分割”。这就从根本上为绵延的连续性和不可分割性提供了一个绝对的保障,也为真实时间之连续性提供了依据。同样,世界的这种有机性和不可分割性也会拒绝用理智去肢解世界,获得所谓的“知识的真理”。与此不同,它要求一种新的哲学方法,这种方法使我们进入世界,与世界共感,从而把握世界存在——这个“方法”就是直觉。

当然,世界存在从虚无的阴影中摆脱出来的意义不仅仅是保障世界绵延的连续性,从一个更宽泛的意义上说,这种对虚无的驱逐恰恰是拯救了世界存在,使其第一次真正自己为自己奠基。因为世界不再受制于虚无,它的“合法性”就在它自身之中。它是原初的事实,是“直接材料”,它是一个“整体”,是一个活的有机的整体,一个拒绝“真空缝隙”的整体。正是这种奠基的原初的合法性,使世界本身的真理性得到体现。真本身不再是大脑理智领域的专利,不是科学家们的构造,真本身之真理性在于其自足呈现,在于世界存在原初地展露自身。因此我们可以说,把虚无从世界存在驱逐出去恰恰是使世界之存在获得自身奠基,获得自身的合法性,也就是说获得它自身的真理性。如果说哲学就是追求真理的话,那么柏格森的这种为存在奠基就是在追求哲学之真,世界之真。顺带值得指出的是,柏格森和海德格尔一样,关注的根本问题也是存在问题。尽管他们有相同的出发点(所谓的形而上学最基本的问题),但是问题在于海德格尔承认一种虚无(死亡)的可能性,并把这个虚无同“存在”紧密地“糅合”在一起。柏格森恰恰更尊重直接的“经验”,坚决否认虚无在世界存在中的地位。当然,在海德格尔看来,柏格森的存在仍旧拘泥于传统的那种“实”的“在者”而遗忘了

真正的“存在”本身,从而仍旧属于一种“流俗”的形而上学;但是对于柏格森来说,既然虚无是一个伪概念,那么一切基于“虚无”(死亡)去言谈一种“存在”,将只能是一些背离“现象学”精神的值得怀疑的“玄谈”。当然也正是这种分歧使他们两者对时间这个共同的主题提出了各不相同的解说。

总之,在所谓形而上学的核心问题(为什么在者在而无反倒不在?)中排除虚无后,对于柏格森来说,形而上学的内容就只局限在“存在”本身之上了。直接进入世界存在(实在),与世界存在一起“活命”,一起创造、绵延,达到一种宇宙本身的活的永恒,这就是柏格森整个哲学所要展现的图景。

第四节 直 觉

实际上“直接材料”从一开始提出就已经为柏格森哲学提出了一种方法要求。因为“直接材料”并不是一种垂手可得的東西,要把它捉到是一件困难的事情。我们可以说,柏格森哲学实际上从头到尾都遵循着一些他自己并未言明的“原则”。其中突出的“原则”就有:直接材料、“回到事实本身”以及“哲学作为严格的科学”。它们严格说来并不是哲学“方法”,更不是某种“方法论”,而只是柏格森进行“哲学研究活动”时遵循的规则。也就是说,哲学活动在探讨“存在”或者表述自身时,柏格森总是以这几个基本上意义相通的原则来进行区分和评判:如果不是“直接”材料,没有遵循“事实”,就不可能使哲学成为“严格的”哲学,因此它也不可能获得某种“为真”的合法性。

因此,对于绵延(时间)存在来说,要保证它是直接材料,保证其原初的事实性,就必须要求人类之“思维”这个活动不能歪曲和随意分隔组织这些“材料”。显然,过去哲学所崇尚的理性或者说理智方法的威力和特点恰恰是抽象、推导、分隔对象,这显然正是柏格森所要避免的。

当然,柏格森从来没有说过要“反对”理性和理智,他从来不是一个“反理智主义者”,他实际上也宣称自己是“理性主义”,^①但却不是传统的那种自称“理性主义”却实际上只是“唯理性主义”的那种理性主义。他始终对人类理性保持崇高敬意,并且把它当作人之为人的根本特征。人类之社会、科学生活和实践都必须建立在理性之上。但是,柏格森却指出,在绵延面前,那种单一纯粹的理性必须止步。单一理性的原则不但不能“认识”绵延,反而会歪曲绵延。理性常常是一系列的因果必然关联和准则,是机械化的,它注重的是结果、效果而不是具体过程和细节,正如机械的记忆只会导致机械单调的重复一样,单纯理性所获得的“绵延”时间也只能是数学的和钟表的刻度时间。真正的绵延被简单化为了数字和刻度。这种时间只能为生活实践提供行动方便,却不能展现绵延的“本质”。

柏格森认为,要克服理智对绵延的滥用,必须求助于直觉。直觉就是柏格森的“哲学方法”,也只有通过直觉才能保证直接材料以事实的面貌继续绵延存在下去,才能保证哲学之严格性。然而,柏格森的直觉不是非理性的直觉,不是那种率性而为或者情绪性的纯粹感性的直觉。它不是一个简单的任意性的情感介入和抛洒,而是一个具有丰富层次和内涵的“健康的”直觉。当然,柏格森也认为直觉是人类的某个“功能”,它与本能和理智一起构成了人类精神生活的各个方面。但是柏格森关于直觉最著名的是这句话:“我们把直觉叫做共感(sympathie),通过这种共感,我们置身于对象之内,以便同对象中那些独一无二的、因而是不可表达的东西融为一体。”^②我们这里还可以借用沃姆斯的一个“准定义”：“直觉是对作为最终实在的绵延的直接认知(la connaissance immédiate)”。^③实际上,柏格森本人所说的“共感”和进入到对象

① Cf. Philippe Soulez, Frédéric Worms, *Bergson : biographie*, PUF, 2002, p. 43.

② Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 1395.

③ Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p. 38.

之中去就是一种“认知”，因为要进入对象，不借助任何中介，所以是“直接的认知”。这个认知也不是传统知识论所讲的认知，因为这里的认知是一个活生生的行动，是人本身的绵延同“对象”的绵延交汇融合的行动，而且这个融合本身也是一个绵延和不可分割的行动，这里没有一个认知“主体”发号施令，更不是某个主体把某种情绪和本能式的任性抛洒出去。因而从根本上说，柏格森不是一个非理性主义者。

直觉就是一种真正的绵延式的“认知”行动。那么这个行动到底是一个什么样的行动？

一、“良知”与直觉

前面我们说过，人类与世界打交道的模式是：纯粹记忆（“灵魂”或精神）——记忆—知觉——身体（行动中枢）——纯粹知觉——物象（“物质”世界或宇宙），这是一个活生生的运动。在这个模式中，在身体或知觉点这个交界的地方，物象不断地被吞噬成记忆，但是在这个吞噬过程中，有一种“注意”存在。“注意”一边把我们带到新的物象，一边又回归记忆深处搜寻某些与新物象相似或者相关的记忆，它在不断调控着我们的行动。^① 实际上，这个我们与世界打交道的活动正是人类的生存活动，而直觉行动就包含在这个活动之中。

在这个与世界打交道的模式中，在记忆或者说精神这一头，实际上并不是纯粹的记忆：它包含着真正的记忆，但是也包含着理智的因素。机械记忆以及由此形成的各种机制和因果逻辑都属于这种理智要素，它们已经成为某种不变的“普遍观念”^②。也就是说，如果我们没有一个“好的”“注意”调控，那么我们的行动很可能会偏向纯粹的记忆，也可能过分偏向机械记忆、习惯记忆或者某种逻辑机制。柏格森认为，纯

^① Cf. Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 246.

^② Ibid., p. 307.

粹记忆实际上是一个“梦的平面”，“在各方面都与疯狂相似”。^①如果过分偏向这一边，那么人在与世界打交道时就会跟疯了一样，变成一个过分非理性的人；而如果过分偏向于习惯记忆、思辨和理智这一边，那么就会在行动中不断重复某种机械行为，成为一个程式化、缺乏激情和创造性的行动者。当然，还有一种本能存在。尽管本能一定程度上被柏格森认为比较接近直觉，但是它却是某种刺激反应机制，人的活动过分依赖本能，则又堕入动物之维了。

正是“良知”(le bon sens)避免了以上三种偏颇的与世界打交道的模式。良知在这里不是一个伦理学概念，而是用其字面意义——“好的感知”。“注意”在调控行动中，既不过分依赖于纯粹记忆从而导致非理性行为，又不停留在机械记忆或思辨规律上从而导致过分呆板的行为，它努力处于一种平衡之中。柏格森把这种活动称作“良知”——即“好的感知”。这种感知不仅综合了真正的记忆，而且还综合了那些理智的成果，在此基础上才能做出更有效的行动。正如爱杜瓦·勒鲁瓦指出的，良知就是柏格森后来的“哲学的直觉”的前身。^②

因此我们发现，柏格森所说的直觉即共感，进入对象并与对象融为一体这个活动恰恰就是一种与世界打交道的活动。这种融合尽管没有一个“主体”指使，但也不再是“盲目”的融合。实际上后来在《创造的进化》中柏格森也并没有把所谓直觉、本能、理智三者完全割裂、泾渭分明，它们三者不过是我们的三种倾向而已，其界限是模糊的。本能和理智都过分偏向一个极端，而直觉则综合了这两者，因为如果没有理智，直觉“将仍旧处于一种本能的形式中，被捆绑在它感兴趣的具体对象上……”；^③但如果没有本能，直觉将被异化为纯粹的思辨性能力。因此，直觉作为一种好的与世界打交道的方式，它不单单是一种简单的

① Cf. Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 312.

② Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1913, p. 135.

③ Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 646.

融合或者交融了,正如梅洛-庞蒂指出的,它“不再单单是一种接受(réception),而是一种理解(compréhension)”^①。“理解”意味着一种双向性,它一边眺望未来(即要面对的事物),一边面向过去(即记忆),并在回归过去这个活动中,带着一种“好的知”重新面向未来,进入对象,如此往复。这就是柏格森所说的直觉的“融合”的真正含义。

二、直觉与形而上学

无疑,自从把“直接材料”(绵延实在)作为哲学要达到的实在之后,柏格森就把如何抵达这个实在当作形而上学的任务了。有人这样界定柏格森的形而上学:“形而上学是这样一种认知(connaissance):面对确定的对象,它克服了我们的认知和实在之间的鸿沟,因而得以进入绝对。”^②这里的“认知”不是知识论的认知,而是一种行动,一种“进入绝对”的行动。或者换句话说,就是我们与绵延世界打交道的行动。显然,在我们精神层面里,过分偏向于纯粹记忆或过分偏执于理性思辨都会偏离现实生活本身,只有作为“良知”之直觉才能真正带着我们的记忆宝库“进入”眼前之现实实在,从容不迫地与实在融合为一体,达到不分轩轻、不分“内外”的境界。柏格森说:“如果存在着这样一种掌握实在的方法:这种方法绝对地把握实在而不是相对地认知实在;它置身于实在之内而不是从外面去观察实在;它运用直觉而不是分析去把握实在……那么形而上学就是这种方法。形而上学是一种要求超越符号(symboles)的科学。”^③“我们首当其冲把形而上学的对象限定为精神,把它的特定方法确定为直觉。”^④

直觉同形而上学的这种联姻对于柏格森来说是一种必然要求。因

① Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, J. Vrin, 1978, p. 114.

② Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Ellipses, 2000, p. 44.

③ Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 1396.

④ Ibid., p. 1277.

为要保证形而上学的对象的原初性,保证“进入绝对实在”,就必须驱除一切中介,用直觉这个“健全”的与世界打交道的唯一方式去达成这个形而上学之“使命”。因此它必定要求摈弃传统的主客二分模式——这种模式不仅割断了与实在的“直接”联系,并且还在这个分割中间夹进诸如表象、概念、本质等等一类的生造出来的东西;然后,它还必定要求扫除这些抽象的东西,使那些“具体的”直接材料和实在得以保持其原初性,因此形而上学又要求“超越符号”。

但是问题在于人是社会的人,在生活实践中它总是处于无数既定的社会生活习惯、风俗以及个人的经验习惯之中,而且首当其冲它天生要使用语言符号。所有这些基本上都是强大的理智所赐,可以说,单纯理智的这种力量几乎霸占了人类生活的各个方面,以至于形而上学这个领域也完全由它霸占了。我们必须克服强大的理智对直觉的排挤和腐蚀,只要它还霸占着我们的精神生活,处处优先,那么我们就不可能有真正的直觉和良知,因而也不可能真正进入到绝对实在本身。这样的哲思也只可能是一种理智之思,或者说逻各斯之思,话语之思。它抓住了所谓事物的抽象“本质”,却让真正具体的事物自身从这个本质下面溜走了。因此柏格森指出必须要扭转我们思维的理智倾向,“重新爬上思维活动的自然斜坡”^①,回归那个“良知”。正是如此,柏格森宣称:“哲思就在于扭转我们思维活动的习惯方向。”^②也就是说,真正的哲思必须通过直觉,根据绵延来思,在绵延中思,用绵延来思,而是不根据理智、空间来思,特别是不用语言来思。形而上学要求回归原初的“经验”,而“哲学的批判恰恰在于批判那些理智的糟糕习惯;它的任务就在于,在功利性强加到经验并歪曲它之前,保证经验的一切元素的完整性”^③。这就是柏格森的“形而上学的”经验主义,他自己把它称作

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 1415.

② Ibid., p. 1422.

③ Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson et bergsonisme*, Armand Colin, 1999, p. 74.

是“名副其实的经验主义”^①。这种经验主义尽可能地捕捉原初的事物,深入生命的原初性,“通过一种精神的听诊法去感受原初事物灵魂的脉动,这种真正的经验主义就是真正的形而上学。”^②

当然,尽管柏格森对语言持一种批判态度,但是他并没有否定语言,也没有把“语言”驱除出形而上学。柏格森指出:“概念对于形而上学来说是必不可少的,因为所有其他科学最通常用的就是概念,而形而上学不能脱离其他科学。但是只有当形而上学超越了概念,或者至少当它摆脱了僵死的、现成的概念,以便创造出完全与我们通常所使用的那些概念不同的概念时,形而上学才是真正的形而上学,我想说的是那些灵动的、运动的、几乎是流动的表象,它们总是时刻准备着去按照直觉那些飞逝的形式来塑造自己。”^③这里柏格森首先肯定了概念对于各门科学的意义,以及形而上学对其他科学的依赖,但是这并不表明概念可以直接介入形而上学,它对形而上学的意义是“间接的”;其次,柏格森在这里呼唤了一种新的“概念”,即“那些灵动的、运动的、几乎是流动的表象”,这些“流动的表象”“总是时刻准备着去按照直觉那些飞逝的形式来塑造自己”。柏格森要说的这些“概念”就是隐喻语言。这种语言是真正的经验主义的语言,它为每一个新的对象得出一个新的概念,这个概念“只适用于这个对象”^④,因此“很难说它还是一个概念”^⑤。但是隐喻语言的概念形象却可以间接地向我们暗示绵延。^⑥这就是它能够合法地进入形而上学的原因。它并不代表实在,只是暗示实在,把我们引向直觉,然后用真正的直觉去把捉实在。正如德里达评论柏格森时指出的,隐喻的真正意义在于“为缄默的形而上学直觉辩

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 1408.

② Ibid. .

③ Ibid. , pp. 1401 - 1402.

④ Ibid. , p. 1408.

⑤ Ibid. .

⑥ Ibid. , p. 1402.

护”^①。

总之,直觉是一个复杂的运动过程,只有通过它才能真正抵达一个具体的绵延世界,抵达实在本身,从而也只有它才能胜任形而上学的使命。

第五节 生命与创造的进化

《创造的进化》一书的出版是柏格森哲学生涯的高峰,也正因为该书,他的哲学被称为“生命哲学”,并成为生命哲学的主要代言人。从总体上看,柏格森对生命本质的探讨不仅使哲学的传统面貌得以更新,而且还为人类思想提供了全新的哲思方式。也就是说,柏格森的生命哲学要重新从“生命的角度”来探讨“世界”,用生命存在(实在)来取代过去旧哲学所讨论的各种“实体”存在,用一些新的思维方式来取代旧的唯理智至上的思维方式,从而建立起一种“新的哲学”,一种“超越理智的哲学”。^②

一、生命与存在

在柏格森那里,世界存在就是世界绵延,它包罗了世界之整体,从无机物到有机物到动物和人类等。因此,从生命角度考察存在,就需要弄清生命与这些存在之间的关系,但首先还需要知道什么是“生命”。

“生命首当其冲指一种作用于迟钝物质之上的行动倾向”^③,或者说“意味着穿过物质而被激发的意识”^④。也就是说,生命是一种使事物具有“行动倾向”的东西,是一种“意识”,它使事物成为“活的东

① Jaques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 171.

② Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 496.

③ Ibid., p. 577.

④ Ibid., p. 649.

西”。显然,对于存在于世的事物来说,有机物与动物都是属于有生命的存在,因此从生命角度探讨他们是理所当然的。问题在于世界存在还必须包括作为“没有生命的”“死的”无机物,而且它们恰恰占世界存在之大部分。对于这部分,该如何“从生命角度”去探讨?

实际上,在《物质与记忆》中柏格森就指出,具体的物质本身也是一种绵延,是最低程度的意识。因此,从某种意义上说,无机物质的僵死不过是因为意识之程度“最低”的缘故。而且柏格森在《创造的进化》中也说过,物质本身也是具有连续性的绵延的,例如水中糖块的溶化过程就反映了这种“绵延”。由此,柏格森进一步提出了关于物质的新的界定,即世界是一个绵延着的运动,而物质不过只是绵延运动本身的一种下降倾向而已,它的特点在于惰性和重复,并且与另一种上升的倾向相对。物质之所以表现为空间和僵死性,表现为重复,是由于绵延运动凝结下降,世界上没有一种叫作“物质”的实体,它只是运动的一种“状态”。所以柏格森说:“没有事物,只有行动。”^①只有一个创造的行动,物质之类的东西只是“我们的精神对生成变化(*devenir*)的看法(*vues*)”^②。物质本身被重新纳入到了活的绵延范围,物质只是绵延运动表现出来的一种下降趋向和状态。

因此,世界存在现在突然可以从“生命”这个角度获得完整的理解了。从无机物到人类,它们都是与生命相关的存在。正是在此基础上,宇宙本身(存在)可以从生命角度来获得全新的诠释。

二、生命冲动

生命是一种穿过物质而被激发的意识,而“物质是必然性,意识是自由……生命则寻求调和两者。确切地说,生命就是自由插入必然性

^① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 705.

^② *Ibid.*.

并把这个必然性转为有利于它”^①。因此,生命本身从根本上说是一种自由行动,物质是它所要克服和超越的“障碍”。

既然生命就在于克服作为必然性的物质,那么生命运动的“构成”必定与物质相关。生命运动并非一种上升运动,而是一种“双向运动”。这个双向运动之所以是“双向的”,恰恰是因为物质的缘故。物质在《创造的进化》中不再仅仅是一种僵化物,它实际上也是一种“运动”,确切地说,是一种下降运动的“倾向”。而宇宙整体之生命进化运动就是一种上升、下降运动相互对冲前进的运动。生命尽管在对抗物质,似乎是其永远的敌人,但是如果没有物质,生命本身也将不会存在。生命即意味着对抗,就是面对物质不断地往上冲,没有了物质它也不会有它的冲力。这正是柏格森式的吊诡,或者说是一种“生”与“死”(物质之僵死)的辩证法。

柏格森说:“宇宙绵延着。”^②那么对于宇宙生命“全体”来说,生命之运动到底是如何的?或者说,生命进化之“轨迹”是如何的?如果说生命关涉到存在本身,那么对这种存在之运动轨迹的探询本身,也是一种形而上学的探询:它同样关涉到生命存在运动之“怎样”。柏格森提出了著名的“生命冲动”假说来说明宇宙之演化。

“生命并非通过各个部分的联系或者相加来运作的,而是通过分裂(dissociation)和二元分化(dédoublement)来运作的。”^③这种运作过程被柏格森比喻成发射出去的炮弹:“如果把生命所划出的唯一轨迹比作一门大炮发射的满载火药的炮弹的话,那么进化之运动就将会是简单之事,我们将很快确定它的方向。但是我们所面对的是一枚立即

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 824.

② Ibid., p. 503.

③ Ibid., p. 571. 这里的 *dédoublement* 是一个相当重要的词,不能简单地翻译成“分化”或者“二分”。因为对于柏格森来说,生命之创化的每一条线总是包含着一种二元式的再分化,但是这种二分又不是泾渭分明的二分,它们之间没有清晰的界限。

炸成碎片的炮弹,这些碎片本身又是另一些炮弹,随后这些炮弹又爆炸成为另一些注定还要继续爆炸的碎片,如此反复持续很长一段时间。”^①那么为什么这个炮弹会如此爆炸呢?柏格森假设是因为这里有一个“共同的冲动”或“原始冲动”,或者说就是这里的那个原初的“炸药”。这个炸弹的爆炸程度取决于这个炸药的力道和金属壳的抵抗力。“生命分裂为个体和物种也是这样的……它在于两种因素:生命在惰性物质那里遭遇的抵抗力;以及生命自身负载的爆炸力——这归因于倾向的不稳定的平衡。”^②生命力最先要战胜的就是惰性物质这个障碍,不过它先顺从于物质之力量行进,但是逐渐地,它内在的力量会把物质纳入另一条道路。原初生命在开始时在内在冲动的推动下竭尽全力地生长,但是这种膨胀很快就会达到极限,“超过了某一点,有机体不再增长,而是二元分化(*se dédoubler*)”^③。如此反复,生命不断分化为数目繁多的种类和个体,而且在它们之间形成一个错综复杂的联系。正如柏格森说的:“分化真正的和深层的缘由来自于生命自身拥有的原因。因为生命就是倾向(*tendance*),并且这种倾向的本质就在于以一种束状的形式发展,它通过其增长之唯一事实,不断创造出分享着这个原初冲动的各个不同的方向来。”^④但是在生命的进化过程中,“有许多的[顿进],在两三条大道旁边也有许多的死胡同,在这些道路中只有一条路比较宽阔,以便让生命之大流自由地通过,这就是从脊椎动物上升到人类的那条道路。”^⑤人类是这条路线上的最高点。当然,除了植物这一条道路,另一条大道是膜翅类昆虫的路线(节肢动物),蚂蚁蜜蜂等是其最高表现形式。在节肢动物这条线上,发展得最完美的是本能,昆虫的本能一般来说都是非常完美的,其行动精确,直达

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 578.

② Ibid. .

③ Ibid. , p. 579.

④ Ibid. .

⑤ Ibid. , p. 580.

“目的”；而脊椎动物又沿着两条路线分化，“一条通向本能（instinct），另一条通向智能（intelligence）。”^①当然，智能之最高表现形式就是人类——它综合了本能和智能，并在最终拥有能够把捉真正实在的直觉。

在这一幅图景中，不同的分化路线所形成的不同物种之间的关系是十分复杂和暧昧的，它们之间的界限也绝非泾渭分明。例如在植物和动物之间，在昆虫和脊椎动物之间等都可以找到很难确切归类的个体或物种。柏格森也指出，这些分化路线往往还形成一种“社会生活”，相互补充协调等，似乎这种社会生活背后有一个独特的冲力。“社会生活没有它独特的冲力，只有生命的普遍运动，它在各个不同的路线上创造着各种不同的新形式。”^②也就是说，在各条路线上并没有一个单独的冲力，只有一个统一的冲力，这个冲力就是生命冲动，或者说是宇宙本身内在的创造运动本身。不同路线中的冲动是同一个冲动。

柏格森通过“生命冲动”这个假说，对整个“世界存在”进行了全面的重新表达。在世界不单单是《物质与记忆》中素朴的“物象的集合”了，它在“生命”之维上被统一成了一个活生生的运动整体，既看不到起点，也找不到终点，成为活的永恒创造的世界。实际上，正如有人指出的：“宇宙是绵延着的东西，而生命冲动，即创造之力，就是这个绵延本身。”^③柏格森的生命冲动实际上要说明的就是宇宙绵延整体之创造性冲力，它把世界绵延贯通为一，成为一个巨大的绵延，一个无限异质、时刻变化且有差异但是又连续不断的绵延。

三、生命与创造

毫无疑问，世界对于柏格森来说是创造的世界。因为绵延本身就

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 609.

② Ibid., p. 581.

③ Albert Thibaudet, *Le Bergsonisme*, Tome I, Paris, 1939, Éditions de la nouvelle française, p. 221.

是一个不断地创造和差异化的过程。差异化就是创造,让新的东西不断地涌现。这些都是在柏格森著作中很容易理解的。但是要真正完全理解柏格森的创造并非易事,因为它还牵涉到“存在与虚无”和上帝这两个问题。

无疑,这两个问题是连在一起的。我们知道,基督教的上帝一直是一个从绝对虚无中创造出万物的上帝。创造的宗教意义就是上帝创世。显然,对柏格森来说,要谈论创造,无论如何是不能跳过上帝创造这一点的。

然而,柏格森反对绝对纯粹的虚无,也就是说,所谓的上帝从绝对虚无中创造万物是不可能的。因为如果有一个绝对虚无存在的话,那么根据存在与虚无之间的逻辑关系,即虚无在逻辑上先于一切存在,那么上帝作为存在也必须后于虚无。正如于德所说的:“如果上帝被虚无领先,上帝不再稳固,那么他就不再是上帝了。”^①因此,一个面对着绝对虚无的上帝是一个自掘坟墓的上帝。

柏格森不承认一个绝对超越于世界的上帝,他主张一个绵延的“上帝”,一个和世界存在一道绵延和创造的上帝。而“这样定义的上帝(Dieu),并没有创造完一切;它是不间断的生命,行动,自由。”^②因此,上帝在柏格森眼里就是“不间断的生命、行动、自由”,他是一个在不断创造着的东西,并且他“没有创造完一切”,这就意味着这个上帝仍然在不断创造,他同他的造物共同存在,而且必定只能在绵延之内被发现。或者我们可以说,他就是这个绵延本身。“上帝绵延着,简单地说,这是一个与理性主义的上帝不同的上帝。这是有生命的上帝,宗教的上帝,而不是哲学家的或者作为理性主义者的科学家的上帝。”^③非绵延的上帝只是“形式的上帝”^④。因此,上帝作为绵延,他与作为世界

① Henri Hude, *Bergson II*, Éditions Universitaires, p. 130.

② Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 707.

③ Henri Hude, *Bergson II*, Éditions Universitaires, p. 141.

④ Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 797.

存在的世界绵延一样反对绝对虚无。他并非一个高高在上的超越一切的神,他就在世界之中,或者我们甚至可以说他也就是那个“生命冲动”,他就是一种“处于生命源头的超意识(supraconscience)”^①,“是一种创造的要求”^②。

柏格森的“创造”之含义不仅局限在“上帝创世”这一点上。据其本意来说,柏格森的创造就是一种发明(invention)。它意味着一种“不可预见的形式”^③,一种全新的东西的“诞生”。因此柏格森的创造与一切因果必然性和目的论等格格不入。

但是创造本身的这种绝对创新性实际上已经意味着有某种东西从“无”到有。而这个“无”又不是那种柏格森千方百计反对的“绝对虚无”。我们可以说,这个“无”其实就是柏格森所说的“潜在”,一个未知数,但是它绝不是乌有。它也不是一种“可能性”。可能性相对的是真实性,它从根本上说只是人类理智的推测,我们毋宁说它不过是一个观念。但是潜在却是某种能够现实化的东西,一种不可预测但是能够出现的“某物”。“画家立于画布前,各种颜料备于调色板,模特摆好了姿势;我们目睹这一切,也知道画家绘画之方式:我们能够预见到画布上的作品吗?我们已经拥有问题的一切要素;我们通过一种抽象的知识,知道问题将如何被解决,因为肖像必定与模特相像,而且也必定与画家风格吻合;但是具体的解决伴随着不可预见的虚无,这种虚无就是艺术作品之整体。而正是这种虚无占据着时间。……大自然的作品也是如此。”^④画家所面对的自己作品的“未来”就是这个“虚无”,一个“相对的虚无”,一个未知数。这就是纯粹的创造和发明。

但是柏格森还在这里指出,“正是这种虚无占据着时间”,相对虚无被引入了时间之维。绝对虚无否定时间,但是相对虚无恰恰是时间

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1959, p. 716.

② Ibid. .

③ Ibid. , p. 706.

④ Ibid. , p. 783.

之要素。这是柏格森的另一吊诡。实际上,柏格森在这里指出的这个“虚无”就是时间“三维”之未来。未来就是一种潜在,无法预测,却总是在“前方”。它为时间之流动和差异化提供了可能。因此,我们可以说,时间的创造和流动是一种朝向虚无的创造。它并不是流入虚无,而是去克服和战胜虚无,这不是一种投降,而是向虚无的宣战。时间本身实际上就意味着创造,意味着生命之战斗。这就是柏格森时间哲学是一种乐观主义哲学的根本原因。

第六节 自由及其人类命运

柏格森被认为是法国精神论传统以降最伟大的代表,他同这个流派的其他人一样,把自由作为其哲学的根本主题。也就是说,宇宙绵延是一种精神,这个精神的本质就是自由。哲学就是要追求真理,柏格森晚年指出:“自由即真理本身。”^①可以说,自由从始至终都是柏格森的主题:意识绵延这个主题本身就意味着自由;宇宙与生命的创造也是在追求自由;人类社会的过程是一个朝向开放自由社会的过程。

一、自由之内涵

柏格森的自由与抽象的自由观念没有关联,它是一种行动的自由。行动的自由观的前提是柏格森的“绵延的自我”,绵延的自我与表层空间式的自我不同。表层自我是我们社会生活的产物,它通过空间、语言等方式概念化,从而形成一个抽象的“自我”主体,成为我们一切行动的中心。它只是我们流动的绵延的符号化,遮蔽掉我们真正的绵延着的“自我”。两种自我观形成两种不同的自由观。坚持“抽象自我”观的人往往认为,自由就是自我主体的意志自由,“意识到意志自由,这

^① Bergson, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972. p. 1573.

意味着在作出这种选择之前,还能够选择另一种”^①。也就是说,自由就是主体根据自己的好恶在不同的可能选项之中进行选择。而柏格森的自由则与表层自我没有关系,他指出:“我们把具体自我与它所做动作的关系称作自由。”^②

柏格森强烈地批驳了“自由即选择”这个观点。因为对于自我本身来说,它并不是一个“主体”,一个可以发号施令的“主人”。真正的自我是一系列流动变化着的意识状态和绵延,它参与到行动本身中去,自己在不断地壮大和诞生。这种壮大和诞生本身才可能具有行动自由的意义。对所谓的二选一的行动来说,真正的事实是:“并不是有两种清晰的倾向,也不是有两个方向,而是有一个自我:这个自我犹豫不决地生长着、向前进展着,一直到自由行动瓜熟蒂落般从中产生出来。”^③所谓的两条路线不过是自我意识状态中的不同倾向而已,只要这些倾向没有被实践,它们就不是什么“选项”。毫无疑问,我们通常所说的自由地选择人生,在柏格森看来根本与真正的自由无关。因为被限定选项本身就意味着不自由,意味着人生被某个力量控制和设定。真正的人生自由在于当“我们的行动出自于我们的整个人格时……如同我们常常发现的那种艺术家和其作品之间的那种相似性一样的时候,我们就是自由的。”^④“引起我们作出自由决定行动的是我们的整个灵魂。”^⑤也就是说,我们的自由行动来自于我们的整个灵魂,来自于我们的深层自我的连续不断的心理生活之绵延。这是一个不可预测的创造性活动,它与反思活动无关。而且,真正的自由也只可能存在于一种单一的行动之中,它只与一个单纯的深层自我相关联。“必须到行动本

① Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959, p. 114. 这种观点即指英国哲学家密尔(Stuart Mill)的自由意志论,这句话也是柏格森引用密尔本人的原话。

② Ibid., p. 143.

③ Ibid., p. 116.

④ Ibid., p. 113.

⑤ Ibid., p. 110.

身之性质和差异中寻找自由。”^①

但是,这样的自由行动并没有排除一种“非理性”的指控:绵延的自我完全可能是一种任意的自发性。然而对于柏格森来说,人类的自由行动并不是动物式的感觉的自发性行动,因为人的意识绵延本身并不像动物一样,其本能占据着绝大优势。人之人格或者说“整个灵魂”是情感、本能、理智等的一个综合体。也就是说,人之人格是一个具有“良知”(直觉)的人格,因此柏格森说:“在人这种思维性存在这里,自由行动可以被称作是一种情感、观念以及把行动引向合理性的演化之综合”。^②真正的自由行动既包含了情感也包含理智因素。只有建立在良知之上的直觉所导致的行动才是自由行动。因此,人越是回归其深层自我,越是回到那个健全的“良知”,他的行动就越自由;相反,他越拘泥于表层自我、社会自我、语言自我以及过分执迷外在物质的逻辑,那么他就越不自由。

二、生命与自由

柏格森说过,生命的本质就是“自由”穿过“物质”而激发的意识。因此自由不仅是人类行动的主题,而且还是宇宙生命演化的主题。

柏格森说:“我们所谈论的生命之冲动在于一种创造的需要。它不能绝对地创造,因为它面对的是物质,也就是说,它面对的是与它自身的运动相反的运动。但是它抓住这个等同于必然性的物质,并试图在此物质中引入尽可能多的非确定性和自由。”^③因此,生命的意义就在于面对着物质,去争取更多的自由。生命运动是一种真正的自由创造运动。而宇宙绵延本身也由此成为一种争取自由的演化运动,它与物质斗争,借助物质的阻力去获得新生和自由。

① Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959, p. 120.

② Ibid., p. 322.

③ Ibid., p. 708.

自由有不同的程度,这不仅在我们自身的绵延中如此,在大自然中同样如此。人的生命的本质就是意识,“意识本质上是自由的,意识就是自由本身”^①。“意识是发明和自由的同义词。”^②由此,根据意识发达的程度,世界生命也在不同的物种身上表现为不同的自由度。植物的自由仅仅表现为生长活动,它不得不固定在地面;动物则脱离了大地的束缚而游走于地球表面;而我们人类则不仅游走于地表,而且还可以假借于工具、制造工具来获得更多的活动空间。因为我们人类的意识不仅拥有本能,而且还拥有智能,并且在此基础上,我们还可以有直觉——这种直觉使我们可以自由地进入对象,从而获得更多行动的可能性。柏格森认为,动物也偶尔可以发明,但是柏格森认为这只是其本能习惯中的一种变奏,它只能暂时摆脱本能之自动性,在这种情况下,“禁锢动物的监狱的大门刚刚打开就立即关闭了,动物拖着自已的铁链,只是把它拉长了。而在人这里,意识砸断了铁链。在人身上,也只有在人身上,意识才获得了解放。”^③人不仅能够制造运用工具(机器),而且还发展出了语言,这从另一方面又加强了意识之自由:语言使我们的意识能够脱离了物质。因此,人和动物被区别开了,而且这种区别不仅仅是程度差别,而是质的差别。柏格森打比方说:进化就好比生命带着它的冲动进行一次跳跃障碍的运动,起跳后,其余的动物纷纷落下来,只有人跳过了这个障碍。“正是在这个特殊意义上,人类是进化的‘终点站’和‘目的’。”^④我们需要特别注意,这里的“目的”并不是真正的目的论——柏格森反对任何目的论。这里的“目的”是一种比喻的说法,它意味着自由在与物质世界的战斗中,在人这里达到了最大限度地展现。“生命在总体上表现为一个巨大的波浪,它从一个中心向周围传递,在差不多到达其圆圈之全部时,它停顿了下来,变成原地

① Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959, p. 724.

② Ibid., p. 718.

③ Ibid., p. 719.

④ Ibid., p. 720.

震荡:只有在一个唯一的点上障碍被突破了,冲动得以自由通过。人类形式所记录的正是这种自由。”^①因此,人类本身不仅是进化之“目的”,是进化之最高点,而且它还拥有一种形而上学的意义:只有人类真正负载着生命存在之最大自由,人类就是生命存在进化的一个开放的出口,它承担着世界存在的未来。

因此,进化运动,就是生命同物质的不断斗争过程,在这个过程中里,“一切之发生好比是一个不明确和模糊的存在——根据人们之所愿可以称之为**人或者超人**(*homme ou sur-homme*)**在摸索着自我实现,它只有在路途中抛弃掉自身的一部分才能够到达目的地。**”^②“这些[抛弃掉的]残片代表就是动物界的其他物种,以及植物界……。”^③尽管是比喻,但是这里的“人或者超人”却获得了极其特殊的意义:它承载着生命之使命,自由之使命,未来之使命。“所有的生命都维系于、服从于同一个巨大的推动力。动物立足于植物,人类骑跨于动物界,而整个人类在时空中,犹如一支浩浩荡荡的军队,它在我们每个人的前后左右奔突,在一种扫荡冲锋中,它能击溃一切负隅顽抗,跨越一切障碍,甚至可能战胜死亡。”^④毫无疑问,生命之冲动最严重的后果莫过于被物质战败,在物质的迟钝和重复中委顿下去,从而在创造运动中戛然而止;生命之存在自身中最根本的“生存”荣耀莫过于战胜死亡(物质),把创造延续下去,从而在创造中不断壮大自己之存在。而恰恰是在人或者超人这里,蛰伏着一种开放的契机——朝向未来开放,朝向新的自由创造开放,朝向一个潜在的 X(未知数)开放。

三、封闭与开放:人类自由与生命政治

人类在柏格森这里成了宇宙演化本身之自由的“突破口”,因此这

① Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959, p. 720.

② Ibid., p. 721.

③ Ibid..

④ Ibid., pp. 724 - 725.

也正是柏格森把研究转向道德与宗教问题上来的根本原因。尽管人类承载着自由的荣耀,但是这并不意味着人类社会就是一个自由王国。尽管根据历史来看,人类社会向各种进步开放,但是它也“不断地同自身斗争”^①。

柏格森根据人类社会之封闭和开放程度(即自由之程度)把人类社会分为封闭社会和开放社会。严格地说,这个区分并不是一个绝对的区分,因为开放社会只是一个理想的社会,是一种方向。社会只有封闭和开放程度的区分。

首先,柏格森指出,人类社会本身的形成和发展有两个力量来源(也是道德和宗教的两个来源):一种是引起封闭的各种社会习俗、规章制度等,它们是低于理智的(infra-intellectuel)。一种是朝向开放的生命之抱负、希冀和企愿等,它们是高于理智的(supra-intellectuel)。通俗地说,这两种力量分别指压力和动力。前者维系着社会的运转,而后者把社会推向革新。前者的功能更像是一种本能,即社会本身的防御性功能,它为了维系其运转必定以各种僵化的规章制度来规范和施压,稍有失范便立即如本能一样反应,所以它“低于理智”;而后者是一种强烈的情感、信愿和抱负,它是一种向上的冲力,超过了理智本身的平淡和冷漠,所以是“高于理智”。

但是,不得不指出的是,柏格森实际上认为只有一个来源,即“[生命]冲动”。^②“社会奠基于生命之上”^③。人类之生命冲动本身也是一个不断冲创的运动,生命力因不能把物质社会继续往前动而下落形成封闭社会;而反过来,推动物质社会往前进展则使人类走向开放社会。正如有人指出的:“生命冲动同社会的关系就像从一个共同起源开始的分岔,它分裂为二:其一,生命的停顿——其形式为封闭社会,它是一

① Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959, p. 580.

② Ibid., p. 1203.

③ Ibid., p. 1075.

种在需要保护危险中的个体时生命采取的形式；……其二，生命的回归——开放的社会，它意味着在这个社会本身中重新回归生命冲动。”^①

那么，到底什么是封闭社会呢？“封闭社会是这样一个社会：它的成员凝聚成团，对本社会外的人漠不关心，总是时刻准备侵犯和自卫，最终被迫陷入一种时刻准备战斗的态度。人类社会刚刚从自然之手脱离出来时就是这样。”^②柏格森指出，我们人类经过发展，其现状比这种刚从自然之手中脱离出来的时候要复杂得多。其最典型的形式主要反映在道德、宗教和政治领域，形成三种主要的社会状态：封闭道德、静态宗教和战争。

封闭道德实际上是一个“义务整体”，它“有一种方向固定的力量，对于人的心灵来说，就像重力作用于人的身体，它将所有个体的意志凝聚为一，以保证群体的团结一致。这就是道德义务”^③在柏格森眼里，道德义务的最典型例子就是人类对《圣经》所讲的禁果的记忆：禁令。^④我们从一出生就生活在一个禁令的世界里。这些禁令是“习惯的集合”——即柏格森说的“义务整体”。这个集合“为社会奠基，是社会存在的必要前提，故而具有与本能类似的力量”^⑤。所以柏格森也把这种义务称为“伪本能”。柏格森认为这个义务整体是不可能消失的，因为“无论人类社会将取得多么美好的进步，将变得如何复杂化，其精神化程度无论有多高，[义务整体]的基本内核，甚至可以说这种大自然的意图，将一直保留下来”^⑥。

① Frédéric Keck, *Bergson et l'anthropologie : Le problème de l'humanité dans Les deux sources de la morale et de la religion*, dans *Annales bergsoniennes I*, édité par Frédéric Worms, Épipiméthée, PUF, 2002, pp. 198 - 199.

② Bergson, *Oeuvres*, PUF, p. 1201.

③ Ibid., p. 1202.

④ Ibid., p. 981.

⑤ Ibid., p. 997.

⑥ Ibid..

静态宗教是宗教的一种因循守旧的形态。它起源于人类心理上的一种叫作“制造神话的功能”(fonction fabulatrice)的“伪本能”。这种宗教的根本作用不是为了宗教而宗教,而是为了使某个封闭的社会继续生存下去,它的目的是功利性的。柏格森指出,制造神话就是制造出各种五花八门的宗教神话,把社会强制纳入某种宗教名下,其主要作用在于维持社会的生存,“抗拒某种智能[对社会]的消解腐蚀行为,把一种不可或缺的信仰保存并传递给社会的每一个成员”^①。这种同样以强制压力为纽带的宗教,同封闭道德一样,也构成为封闭社会。因此,静态宗教总是使用各种巫术,或者利用教堂制度以及各种神人偶像作为神圣不可侵犯的圣物来恐吓民众。其重点不在于宗教本身,而在于统治。

就政治方面的“封闭”,战争是其极端化的表现。部落、民族、国家之间的仇恨和战争有史以来从来没有间断过,人们总是为了各种利益互相残杀。这是人类社会的一种“战争本能”。不仅在民族之间,在各种社会小团体之间也存在着各种利益的“战争”,利益高于一切。

要超越封闭社会的各种形态,就必须重新在人类自身找回意味着自由的生命冲动。人类社会不可能在通过封闭社会本身的过渡到开放社会。因为“在封闭社会和开放社会之间……其差异不是程度上的差异,而是性质上的差异”^②。也就是说,不能通过简单的社会扩张和改良来(量变)过渡到开放社会,必须通过“质变”本身,自由才可以突破封闭社会,向前迈出步伐。必须找回那个生命冲动。不过必须到“高于理智”的地方去寻找。这就是说,必须到那些承载着生命冲动的人类个体中寻找。尽管“开放社会原则上是向所有人开放的社会”^③,不过只有那些找到它的精英人物才能真正带领大众创造历史,这就是

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, p. 1202.

② Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, dans *Oeuvres*, PUF, p. 1002.

③ Bergson, *Oeuvres*, PUF, p. 1202.

柏格森著名的英雄主义(héroïsme)。“开放社会是那些精英灵魂们所梦想的世界,一步一步地,它每次都在创造中从这个梦想世界中实现某些东西,这种创造每一次都或多或少地对人类产生深远的影响,并克服它面前那些以前无法超越的困难。但是在每一次创造之后,那些暂时开启的圆圈复又自动合拢。部分新的事物汇入旧的模式之中;个体的企愿(aspiration)变成了社会的压力;义务复又覆盖一切。”^①所以完全的开放社会永远只是一个理想,人类社会只能不断地一步一步地前进。而要打破静态宗教,必须要有某个(些)带着巨大抱负、企愿和生命之爱的圣贤之人才有可能。这些人拥有的这些东西实际上就是强大的生命冲动,它在密不透风的各种宗教制度和体系中重新发现“宗教本身”而不是被动遵循各种陈规陋习。这些人就是真正的宗教英雄。“各种宗教的创立者和改革者,神秘主义者,圣徒,道德生活的无名英雄等在我们的道路上,我们能够遇见他们……在他们的榜样的号召下,我们加入到他们中去,就像加入一支征服者之军。”^②他们唤醒民众自身内在的生命冲动,从而走向新的自由。柏格森认为,带动人们走向动态宗教的是那些神秘主义者,因为“他们的最终成就是要建立起一种接触,即与生命所表现的创造之努力的接触,通过这种接触与这种生命之创造努力部分地融合”^③。由此,一种创造性的直觉变得无可比拟的重要起来,它是一种“神秘主义的直觉”^④,一种神秘的体验(经验),它之所以神秘,不仅仅是这种体验是“高于理智”而显得神秘莫测,而且还因为这种体验本身朝向一个创造着的、未知的上帝。同样,对于开放道德也一样,要超越封闭道德就得有带着强烈生命力和创造性情感的伟人去“感化”民众自身内在的生命力和爱。

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, p. 1202.

② Ibid., p. 1017.

③ Ibid., p. 1162.

④ Ibid., p. 1200.

当然,特别值得注意的是柏格森由此提出来的一种“生命政治”理论:一种超越战争和走向自由民主的理论。政治总是分为对内和对外两种。

首先看对外。柏格森指出,一个完善的封闭社会实际指它“能够自我防御,因而无论大小都能够为了战争而组织起来。”^①柏格森坚持认为“战争是自然的”^②,人类有一种“战争本能”。为什么?“战争的起源就是财富占有,个体的占有或集体的占有。”^③柏格森认为,无论现代战争爆发的缘由是什么,其内在的根本动因就是因为战争双方都是封闭社会,追逐利益是它们的“本能”。而且战争变得空前恐怖:是一个全体反对另一个全体!而且随着文明制造出来的武器,“屠杀规模是古人空前未有想象到过的”^④。幸好一些有识之士看到了封闭社会的战争必然性,所以才创造性的建立了“国家联盟”,把分散的各个密不透风的封闭社会联合成一个更大的封闭社会,尽管这仍旧不能最终消灭纷争,但是至少可以减少纷争。显然,柏格森作为当时法国的一个著名政治家——一个在第一次世界大战期间斡旋成立国家联盟的杰出政治家,对于自己一生的政治事业深信不疑。尽管现实中的国家联盟本身仍旧不可能消除战争,达到永久和平,但是柏格森相信,自由创造的真理是跳跃式前进然后停顿下来休养生息。因此,即便是一丁点的自由创造,一丁点的朝开放社会前进,那也是值得人类争取的。这种以社会的生物学起源为基础的政治思想是一种实证的经验政治学。无疑,柏格森的国际政治理想比较接近今天的“联合国”,尽管今天的联合国仍然很不尽如人意,如果柏格森活到今天也仍旧会对其强烈不满,但不可否认,它在国际上仍然发挥了巨大的作用,它就是柏格森想要的那种“国家联盟”。不过这里还有一点需指出,柏格森认为“仅仅凭

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, p. 1211.

② Ibid., p. 1217.

③ Ibid. .

④ Ibid., p. 1219.

借一个国际组织就能获得最终和平是一个危险的错误……”^①面对各个封闭社会的标志性因素——国家主权，国际组织将是非常脆弱的。如果想要获得真正的和平的话，“需要知道在什么问题上应该达成一致”^②。显然，将柏格森隐晦的话语直接说出来就是：必须放弃国家主权。也许这才是柏格森真正的政治理想。正如沃姆斯指出的：“只有内在的政体可以站到自然社会政体的反面。”^③也就是说，消除各个自然性的主权政体，联合为一个整体，这样才可能战胜封闭社会。

我们再来看看对内，一个封闭的社会如何才能够有可能走向开放，柏格森是一个坚定的法兰西共和国的拥护者。他的民主信仰的基本原则就是法兰西共和国箴言：自由、平等、博爱。

先看看柏格森的“自然政体”指什么。柏格森说，它是“君主政体或者寡头政治，或者二者兼而有之”^④。这两种政体总的来说没有很大的区别，因为它们都有一个最高首领或特权人物，“一方面是绝对的命令，另一方面是绝对的服从”^⑤。柏格森指出，这种“命令—服从”模式是大自然赋予人类的，“人是智能的和自由的。但是我们必须牢记，社会生活同蜜蜂的种群结构一样，是人类种群结构中的一部分”^⑥。也就是说，我们社会生活中的“统治—被统治”结构是人类物种的属性的反映。不过昆虫的社会功能是多样的，不同的角色为不同的组织部分服务。而在人这里，却只有一种精神性的“二态性”（dimorphisme）。不过必须注意，“这种二态性不能够把人分成两个截然不同的种类，一种天生是首领，另一种则天生是仆从。尼采的错误就在于相信这两种区分：

① Bergson, *Oeuvres*, PUF, p. 1222.

② Ibid. .

③ Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 320.

④ Bergson, *Oeuvres*, p. 1211.

⑤ Ibid. , p. 1211.

⑥ Ibid. , p. 1211.

一种人是‘奴隶’，而另一种是‘主人’”^①。在柏格森那里，并没有任何种族优越论，因为事实上，我们人类的二态性“最常见的就是它使我们每个人同时是拥有支配本能的主人，又是准备服从的仆从，尽管在大部分人那里只表现出第二个倾向”^②。而大众多半是温良谦卑乐于服从统治的人。不过柏格森指出，在革命年代，人的二态性却很容易显现出来。但在这里既充满机遇又充满危险：如果在那些充满大爱的伟人那里唤醒其支配力，那么此乃天下之大幸；而在那些政客那里，邪恶的统治天性冒出来的话，就是天下之大不幸了。因此，领袖人格本身是两面的：那些找到生命创造之大爱的领袖会把封闭社会引向开放——即便有流血牺牲，那也是人类的荣光；而那些按照自然倾向而被造就的领袖，则多半是“残暴无情的领袖”^③，这样导致的流血通常是大规模的屠杀和征服，这不仅连通向开放社会的门都看不到，而且还将加剧社会的封闭压力，在本来就密不透风的外壳外面再裹一层铁皮。

毫无疑问，“自然政体”终究是密不透风的政治模式，要打破这种模式，把人带向更开放的社会，获得更多的自由，还必须要依靠“超人”（即那些英雄人物）的创造之爱。超人本身作为领袖，他的内在冲动就是十分强烈的二态性中的“主人”倾向，这种强烈的“大爱”，使他的领导成为名副其实的“领导”——带路，而不是“统治”和“命令”；而对于大众来说，他们总是展现为一种服从性，在超人的领导下，这种服从性也绝对不是“被统治”的服从，而是心甘情愿地在灵魂上的“被爱”感。就像上帝真正的子民那样，在“被爱”中“去爱”，去归顺圣爱。这种被爱感同样是来自于复苏了的生命冲动。如果超人之爱是滔滔大流，那么大众之爱就是万千细水。它们在同一种爱的名下，汇成滔天巨流，在封闭社会的坚固城墙上撞出一条自由之路。

① Bergson, *Oeuvres*, p. 1212.

② Ibid. .

③ Ibid. .

柏格森还相信,超人带领大众走的路就是民主之路,而且是典型的以“自由、平等、博爱”为原则的民主之路。“人类是后来才到达民主的。”^①那些古代建立在奴隶制之上的城邦是虚假的民主——因为它是以主人、奴隶为基准的。“在所有的政治概念中,[民主]是唯一离自然最远的概念,它超越了——至少在意图上——封闭社会的状态。”^②这种社会设定了一种“理想的人”,“它尊重别人就像尊重自己一样,它投身于绝对的义务,并与之融合,以至于人们再也分辨不出究竟是责任赋予了权利还是权利要求了责任”^③。一贯反对康德的柏格森在这里却对之大加赞赏:“这样界定的公民同时是‘立法者和守法者’,就像康德说的那样。”^④显然,柏格森在民主问题上提倡自觉、自主、自治,这是一种“理论上的民主”^⑤。似乎这样看上去,柏格森本人对民主的看法并不独特。不过必须看到他独特的地方,在这个状态中是什么东西维系着这种状态。无疑,柏格森的这个东西就是普世之“爱”——“博爱”。民主“宣称自由,宣称平等,而博爱则统领这两者,它在自由和平等这对姐妹相互敌对的时候提醒她们是亲姐妹,从而把她们调和起来”^⑥。当然,这里的自由显然是社会中有限的政治自由,而不是一种本体论层面的自由。这种自由常常会损害别人的自由,相互间会产生冲突,但恰恰是博爱使这种冲突有可能得以平息。“博爱才是根本的东西。……民主本质上是福音,爱是它的发动机。”^⑦不过,柏格森认为“[民主]只能被看作是一种理想,或者更恰当地说,它是人类前进的方向。”^⑧显然,我们发现,在这种理想的开放社会里,人人都在灵魂深处铭刻着这

① Bergson, *Oeuvres*, p. 1214.

② Ibid. .

③ Ibid. , p. 1215.

④ Ibid. .

⑤ Ibid. .

⑥ Ibid. .

⑦ Ibid. .

⑧ Ibid. .

三个法兰西共和国的箴言。这三者不仅包含了某些大自然的东西——即那种自由与平等导致的利益冲突——这是人类之生物属性的后遗症,而且还拥有一种普世的博爱精神。自然和真正的自由完美地结合在一起。这种最关键的爱原本只属于超人,不过在一种终极理想状态下,超人已经完成了自己的任务,人人都具有这种普世之爱,世界成为一个绝对开放的世界——这就是终极的开放社会。如果这个社会实现了,那么人类的自由发展史就终结了。不过对于柏格森来说,这只是一种理想状态,只是一个企愿。人类的未来究竟会如何,还需要每一个时代的英雄们去开拓。一切都是未知数,充满了危机和挑战,但是也充满了希望,这就是柏格森式生命政治辩证法。

另外,值得指出来的是,柏格森还是一个技术乐观主义者。尽管“人类在呻吟,它带来的进步快要把自己压碎了”^①,但是,“我们看不到人类放弃机器发明这条路的理由”^②。因为对人类来说,制造工具是我们智能之根本能力,而且也是我们人类得以区别于其他动物的标志。“机器发明是一种自然的赠礼。”^③机器发明“是我们地球上人类最伟大的物质成就,是[自然中]唯一的幸运。”^④当然,他同样对技术提出了尖锐的批判。技术不但加剧了人与人之间的鸿沟,而且还把劳动者也变成了机器,成为机器的一个零件。但是柏格森立即又看到了其光明的一面:“我满意地发现,由于人类劳动强度的大大减轻,以及物质产品的大大丰富,大家都有闲暇从事那些最高尚的精神活动:文学和科学,艺术,哲学。”^⑤因为技术带来的弊端都是“可以纠正的,机器将会是我们的大恩人”^⑥。那么如何纠正呢?尽管柏格森没有说,但是我们仍

① Bergson, *Oeuvres*, p. 1245.

② Ibid., p. 1234.

③ Ibid..

④ Ibid., p. 1239.

⑤ Bergson, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 1575.

⑥ Bergson, *Oeuvres*, PUF, p. 1237.

然可以猜测到:打破封闭社会,进行革命。

总之,柏格森关于人类社会的思考是相当深刻的。这是一种建立于生命哲学之上的社会政治理论。尽管柏格森承认开放社会遥遥无期,也不可能绝对实现,甚至于社会的每一次“进步”都万分艰难,但是柏格森却不是一个悲观主义者。他说:“我们不相信历史中的决定论。只要意志力足够,就没有不能打破的障碍。”^①我们必须看到,人类的未来“其实就在它自身之中。”^②

^① Bergson, *Oeuvres*, PUF, p. 1225.

^② *Ibid.*, p. 1245.



第二章 萨特对意识哲学的阐发

萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980), 1924年以优异成绩考入巴黎高师哲学系, 与雷蒙·阿隆成了同学。1928年未能通过全法哲学教师资格考试, 在1929年考试中成绩出众, 与西蒙·德波夫瓦名列第一、第二名。1945年10月, 与德波夫瓦、梅洛-庞蒂、阿隆等一起创办了《现代》杂志并出版了第1期。由于拒绝来自官方的一切荣誉并强烈反对等级制度, 萨特拒领1964年授予他的诺贝尔文学奖。由于他在政治立场上经历了从保持中立到亲共反美的过程, 积极参与各类政治活动, 萨特曾被人称为出现在各条思想战线上的守夜人。在思想领域能成为斯宾诺莎和司汤达, 是萨特的最高理想, 这在他的著作和思想中得到了集中体现。主要著作有《影像》(1936)、《自我的超越》(1937)、《恶心》(1938)、《墙》(1939)、《情绪理论概要》(1939)、《想象》(1940)、《存在与虚无》(1943)、《苍蝇》(1943)、《密室》(1944)、《自由之路》(1945)、《存在主义是一种人本主义》(1946)、《死无葬身之地》(1946)、《恭敬的妓女》(1946)、《犹太人问题反思》(1946)、《波德莱尔》(1946)、《境遇》I-X(1947—1976)、《肮脏的手》(1948)、《政治访谈》(1949)、《辩证理性批判》I-II(1960、1985)、《语词》(1963)、《境遇剧场》(1973)、《造反有理》(1974)、《小说集》(1981)、《道德笔记》(1983)、《弗洛伊德剧本》(1984)等五十余种。

萨特意识哲学的基本立场就是认为包括自我在内的一切事物都存在于我们的意识之外并且不能被我们的意识所吸收, 我思或自我并非

意识的栖居者,意识或自我也不是如笛卡儿所说的精神实体,我的“自我”就是我必须通过我在世上的行动去构建的一个对象。然而,胡塞尔则认为一切都在意识之内,主张研究既是意识对象又是对象借以呈现给意识的方式之“现象”。“先验还原”把外在于意识的一切都悬置起来,以便集中于意识本身:意识的“意向对象”必定就是意识本身的内容,它不可能处于意识的外面。现象是呈现给意识的,这样的意识必定是非个人的意识,就是先验自我。康德和胡塞尔的先验自我恰恰是萨特所要坚决拒斥的。

第一节 意识无需先验自我

三个多世纪以来,整部现代法国哲学史乃至现代西方哲学史几乎都是在重新解释或从不同角度批判笛卡儿的“我思”哲学中展开的。从18世纪到20世纪,不少哲学家们尝试着用其他概念来减弱或转换笛卡儿主体自我的能动作用、建构作用和实体地位。德比朗、康德、黑格尔、胡塞尔和萨特等无不如此。

一、萨特与胡塞尔

胡塞尔现象学似乎使哲学有可能在实际生活经验中为自身找到一个具体的基础,这是使萨特热衷于胡塞尔现象学的真正原因。在《意向性:胡塞尔现象学的基本观念》这篇文章中,萨特不厌其烦地强调胡塞尔断言事物不能被溶解为意识,事物不能进入人们的意识之中。经过现象学的先验还原,胡塞尔找到了先验自我这个出发点。然而,萨特比胡塞尔更为激进,萨特断言:包括自我在内的一切事物都存在于我们的意识之外并且不能被我们的意识所吸收;我们是在我思之外,在世界中,在他人中间,才发现我们自身的;我的“自我”并非实体,而是我必须通过我在世上的行动及其与他人的关系去加以构建的一个对象。

虽然萨特也反对笛卡儿把意识当作实体,主张意识之所以存在乃是因为它是自我显现的,但是萨特不同于康德和胡塞尔之处,主要在于萨特不同意康德和胡塞尔所坚持的“一切皆在意识之内”而不得不设定“先验自我”的做法,萨特认为包括“我思”或自我在内的一切都是在意识之外的,强调意识具有首要性,强调意识对于主体的首要性,反对先验哲学的立场。萨特这方面的思想集中体现在其《自我的超越》一文中。

萨特认为在康德那里,意识在某些时刻就是无“我”的,因为康德认为“我思应该能够伴随我们的所有表象”^①。我实际上并不栖居于我们意识的一切状态中并对我们的经验实施真正的最高的综合,否则他就无需说“应该能伴随”。康德要规定经验可能性的各种条件,即认为我总是能够把我的感知或思想看作我自己的。然而,现代哲学却错误地倾向于实现用批判规定的可能性的条件,把前经验意识变成先验意识。实际上,对康德来说,先验意识只是一种经验意识得以存在的全部必要条件。在《纯粹理性批判》中,康德批判理性心理学错误地把仅仅是“思想的逻辑主体”当作“我”和“能思的物”了。而在康德看来,我只是一个现象,它与在空间中被表象的那些物一样也是被规定的。先验主体既非统觉之综合统一性,也非先验客体的相关物。在“我思应该能够伴随我们的所有表象”中,康德所使用的术语是很有讲究的,除了他用“应该能够”之外,还特意使用了“伴随”,而非“构建”我们的所有表象,因此,它也就并不详细说明客体本身。康德在谈论客体及其与认识的关系问题时并不涉及主体。且不说我们正是通过作为其谓词的种种思想我们才知道先验主体,作为自在之物的先验客体,以统觉的统一性之相关的名义能用来把杂多统一进感性直观,而知性凭借这个操作就能在客体概念中把这个杂多联系起来。先验客体,由于其本身不可知,既非物质,也非思维的存在。

^① Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego, Esquisse d'une description phénoménologique*, éd. Etablie par Sylvie Le Bon, Vrin, 1966, p. 14.

萨特认为要解决我在意识中的事实存在问题,不能绕开胡塞尔现象学。在胡塞尔现象学那里,“我”与意识的关系问题就是存在问题。胡塞尔改造了康德的先验意识,先验意识不再是逻辑条件的总体,而是被囚禁在我们的经验意识之中并构成我们的经验意识。萨特赞同胡塞尔在《逻辑研究》中把“我”(Je)看作意识的综合和超越的产物,但反对胡塞尔在《观念》中所坚持的先验“我”(Je)的传统观点,即先验的“我”在每种意识的背后,成为意识的必要结构,这在萨特看来有悖于胡塞尔对意识的定义。

人们通常认为意识的统一体和个体性都需要一个先验的“我”(Je)来保证,但萨特认为现象学并不需要求助于这个进行统一和个体化的“我”。胡塞尔在《时间的内在意识》中研究了诸意识的主体统一,从未求助于“我”的综合力量。意识正是意识自己把自己统一起来,正是通过“互相颠倒”的意向性的游戏实现这种统一,而这些意向性就是那些过去的意识具体、真实的持存。意识持续不断地回归自身,而无关于意识与“我”的关系。胡塞尔在《笛卡儿沉思》中完全保留了这个在时间中由自身进行统一意识观念。不仅如此,意识的个体性也是源自意识的,意识只能受制于自身,意识因此构成了一个综合的、个体的整体,而与同一类型的其他整体相区分。萨特肯定地说,意识的现象学观念使得“我”(Je)的统一和个体化作用毫无用处,相反,正是意识使得“我”(Je)的统一和个性成为可能。“我思”的“我”并非自明性的对象,自明性并非意识的源泉。只有意识自身才能成为意识的源泉。因此,先验的“我”没有存在的理由。

由于先验的“我”让意识脱离自身,分离意识就会杀死意识。由于意识是对意识自身的意识,意识的意识就是把意识自身只当作绝对内在性来认识,而截然不同于意识对对象的位置性认识,所以,萨特把这种意识的意识称作未被反思的意识,即第一等级的意识。在未被反思的意识中,“我”并无立足之地。意识对自身的意识就是绝对的纯意识,如果把具有三维形式的不透明的人格“我”引入绝对纯意识,就

会玷污纯净的意识,就会把意识固定化,使之模糊不清。

虽然胡塞尔因把意识看作“存在”与“显现”的统一而对意识现象进行非实体化,从而不同于笛卡儿的实体化的意识,但是,萨特指责胡塞尔在《笛卡儿第四沉思》中不幸把“我”看作意识的必要结构,把不透明的“我”提升到了如同纯意识那样绝对的行列,原本轻盈的意识变得沉重了,失去了用非存在的力量把自己变成绝对存在物的性质。萨特认为,内在的“我”只是为意识的对象,“我”一旦升格为意识的必要结构,现象学的一切成果就全都会付之东流。^①

“我思”中的“我”,既是被把握的思想的“我”,又是超越这种思想和其他所有思想的“我”。然而,许多人都把“我思”看作一种反思的运作,也即第二等级的活动,即意识把意识看作对象。胡塞尔的意向性原则“任何意识都是对某物的意识”,坚持认为反思的意识与被反思的意识之间存在着难以分解的统一,以至反思的意识若没有被反思的意识就不能存在。然而,萨特认为当我实现“我思”时,我的反思意识本身并未被看作对象,因为我的反思意识是对自身的意识,任何反思的意识实际上在自身中都是未被反思的。当我阅读时,有对书本的意识,也有对小说主人公们的意识,“我”并不处于这种意识之中,这种意识就是对对象的认识。萨特认为,在未被反思的意识中,没有我(Je)。

萨特坚持认为,对未被反思的意识的回忆并不与反思意识的各种既定物相对立。既然所有未被反思的意识之非反思回忆向我们指出了“无我”的意识,立足于意识的本质直观的理论观点已表明我(Je)不能成为“体验”的内在结构的组成部分,因此,萨特必须得出结论:“在未被反思的层面上并不存在我(Je)”。^② 萨特举例子来说明这一点:当我奔跑着追赶电车时,当我看表时,当我面对一幅肖像陷入沉思时,都没

^① Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego, Esquisse d'une description phénoménologique*, éd. Etablie par Sylvie Le Bon, Vrin, 1966, pp. 23 - 26.

^② Ibid., p. 32.

有“我”(Je)的存在,有的只是对我要追赶的电车的意识等等,以及对意识的非位置性的意识。

鉴于胡塞尔认为对反思行为的确信是因为人们在反思行为中抓住了没有变化、没有侧面的完整的意识,萨特则认为当一种反思的意识把握“我思”时,并不致力于把握被聚集在具体绵延中的一个真实时刻中的具体而完满的意识,因为“我(Je)并不表现为一个具体时刻,我的现时意识的一种行将消亡的结构”^①。相反,我(Je)肯定自己超越这种意识和所有意识的恒常性。在萨特看来,笛卡儿为了相信“我”和“思”处于同一层面上而从“我思”过渡到思想实体,胡塞尔也是这样做的。萨特强调,笛卡儿的我(Je)具有超越性,我们只有确信任何超越性都会落入“悬置”之中,才能避免胡塞尔在《观念 I》中错误地把我(Je)当作先验意识。

萨特还提请我们注意,“我”对于反思并不显现为被反思的意识,“我”是通过被反思的意识表现出来的。“我思”的“我”并非自明性的对象,自明性并非意识的源泉。只有意识自身才能成为意识的源泉。我(Je)并非意识的一部分。因此,并不存在两个“我”:即反思意识的“我”和被反思意识的“我”。

二、意识的首要性

鉴于康德和胡塞尔把我(Je)看作意识的形式结构,萨特认为一个我(Je)永远不会是纯粹形式的,我(Je)即使是抽象设定的,也总是物质的我(Moi)的无限收缩。萨特同时反对心理学家们肯定我(Moi)在我们所有意识中的物质在场。因为心理学家们错误地把反思行为的基本结构与未被反思行为的结构混为一谈。实际上,被反思物在无意识中并非是最重要的、原始的和被掩盖的,被反思的规定也要通过一种意识得以确定。未被反思物对被反思物具有本体优先性,因为它完全无

^① Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego, Esquisse d'une description phénoménologique*, éd. Etablie par Sylvie Le Bon, Vrin, 1966, pp. 33 - 34.

需成为被反思的以求存在,而反思设定了第二等级的意识的介入。

萨特的结论:未被反思的意识应该被看作自主的。未被反思的欲望的性质就是在对象上把握可欲物的性质以自我超越。我(Moi)不应该藏在这些未被反思的状态的后面。我(Moi)只是作为反思意向对象的相关物与反思行为一起显现的,于是,自我的两面,我(Je)与我(Moi)合二为一了。这个自我构成了我们的被反思意识之无限系列的理想的(意向对象的)和间接的统一。按照萨特的理解,自我的一面,我(Je)就是作为行动统一的自我;自我的另一面,我(Moi)则作为状态和性质统一的自我。

前者指的是自我的主动方面,后者则指自我的被动方面,自我就是主动方面与被动方面的统一,是性质的状态与行动的统一。显然,自我并不直接是被反思意识的统一。状态向反思的意识显现,状态投身于意识并成为具体直观的对象。萨特认为我们不应该把反思变成一种神秘的和可靠的权力,也不应该相信反思所达到的一切是不容置疑的。反思在意识的意识之上所肯定的一切都是确实的和一致的,但如果其他对象通过这种意识向它显现,那这些对象就没有任何理由加入到意识的各种特性中去。

萨特认为,在某种意义上讲,状态就是身体与意识之间的中介。在身体一方,状态的行动确实就是原因,但在意识那里情况就不一样了。无论是物质行动,还是心理行动,都是超越物。行动不仅仅是意识之流的对象统一,还是一种具体的实现过程。直观把行动表现为主动意识的超越整体。自我直接成为状态与行动的超越的统一,而性质就是在状态、行动与自我之间存在的一种中介。性质不同于状态,状态是自发性对象的统一,而性质则是对象被动性的统一。

自我与自己的状态共谋,“自我”并不外在于自己所支撑的状态与行动的整体。无疑,“自我”超越了“自我”所汇聚的一切状态,但自我的任务不仅仅是汇集。“自我”总是在状态的境界内显现。萨特认为,“自我”与性质、状态的关系并非意识与情感那样的流溢关系,也非性

质与状态那样的现时化关系,而是现象学还原意义上的诗意创造关系。

每个新的状态都直接或间接通过性质而与自我在其根源上互相结合。这种创造模式就是一种虚无中的创造。因此,状态并不曾经在我(Moi)之中存在。反思的统一活动以非常特殊的方式把每个新状态与我(Moi)这个具体整体结合起来。行动与我(Moi)的关系也如此。尽管性质规定的是我(Moi)的性质,但也并不成为我(Moi)由之存在的东西,相反,自我则通过真实的连续创造来保持自己的各种性质。然而,自我并非最终处于性质之外的纯粹创造性的源泉。如果我们依次消除自我的所有性质,那么,经过无限的剥离以后,自我就不再剩下什么了,自我也就消失了。

萨特认为,真正占首要地位是各种意识,状态通过这些意识被建立起来,然后,“自我”通过这些状态被建立。意识把自己的自发性投射到对象“自我”中,旨在赋予绝对以必要的创造权利。只不过这种在对象中被表象、被实体化的自发性,变成了折中的和减弱的自发性,这种自发性在变成被动时神奇地保留了自己的创造力。“自我”这个概念的深层非理性由此产生。

没有什么能作用于意识,因为意识是自因,但“自我”与其制造物同谋。行动或状态转向“自我”,为的是修饰“自我”。在萨特看来,自我是主动性与被动性的非理性的结合,是内在性与超越性的综合。对被反思的意识进行沉思就是反思的意识。萨特把内在性理解为:对于意识,存在和被认识是唯一和同样的事情。人“经历”内在性(人内在生存),但并不对之沉思,因为内在性超越(作为其条件的)沉思而成为其自身。反思提出被反思的意识,而且由此提出被反思意识的内在性。但“自我”是对自身、而非对意识来说是内在的。

萨特指出,我(Moi)是被规定为对象的。但我们不能用完全适合于非内在的超越物的手段(如观察、比较、等待、经历)来认识具有内在性的我(Moi)。萨特认为,我(Moi)过多地在场,这使我们不能够由之得到真正外在的观点。因为我想直接与我(Moi)对话并试图利用其内

在性去认识我(Moi),这是徒劳的。我(Moi)的内在性阻挡了我们的去路。“自我”是那些大多数都不在场的状态的理想统一,同时是完全向直观表现的具体的整体:即“自我”是一种“意向对象”与“意向行为”的统一。无论什么状态、行动,都总是能像被自我或已经被自我制造的那样向意识重新显现。“自我”要显现出来,就必须被人看。“自我”从来就是被从“眼角”看见的、被“体验”的。反之,如果我不通过体验和状态到达“自我”,“自我”就会消失。萨特认为,事实上,在致力于为“自我”本身而把“自我”把握为我的意识的直接对象的过程中,我又落在未被反思的层面上,而“自我”就与反思的行为一起消失了。从本质上讲,“自我”是逃逸的。

而胡塞尔等许多哲学家却错误地认为我(Je)置于意识状态之内,并肯定意识应该转换回到自身以发现意识背后的我(Je)。萨特肯定,我(Je)就是在未被反思的层面上出现的。

萨特认为,“我”(Je)并没有必要出现在“我思”中,因为“我”从来不是意识的直接统一。人们可以设定一种制造纯粹反思行为的意识,这种行为把意识当作非人格的自发性向意识自身显示。笛卡儿的“我思”由于心理意图的介入而不纯,成了一个“我”的各种事业。“我思”不纯,成了自发的意识,但始终综合地与状态和行动的意识相联系。“我思”同时表现为怀疑的逻辑结果和结束怀疑者,就证明了这一点。而反思地把自发意识把握为非人格的自发性必须在没有任何事先动机的情况下才可完成。总之,“我”(Je)在“我思”领域中的出现,并不是意识的自发的制造者。意识的产生就是由于意识面对这个“我”并且向着“我”、要与“我”相结合。^①

萨特在文末得出了三点结论:

首先,萨特认为自己关于“自我”的想法似乎在摆脱先验领域的同

^① Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego, Esquisse d'une description phénoménologique*, éd. Etablie par Sylvie Le Bon, Vrin, 1966, pp. 73 - 74.

时也涤除了先验领域。萨特的例子是，“我不可能在没有把皮埃尔的意识变成对象的情况下去设想皮埃尔的意识（因为我并不把皮埃尔的意识设想为是我的意识）。我不能设定皮埃尔的意识，因为那就必须把这种意识设想为既是纯粹内在性又是纯粹超越性，而这又是不可能的。”^①一个意识只能设想自身。因此，多亏了“我”（Moi）的观念，萨特才能把一个心理学可以理解的领域与一个只有现象学才能理解的纯粹先验领域区分开来了。这个先验领域就是一个绝对存在的领域，是自身能决定存在的纯粹自发性的领域^②。萨特主张先验意识是一个非人格的自发性，从而排除了先验自我的存在。

其次，萨特关于“自我”的想法，是对唯我论的唯一可能的驳斥。萨特认为，胡塞尔在《形式的和先验的逻辑》和《笛卡儿沉思》中的驳斥并未触及一个特定的而又智慧的唯我论者。“实际上，我的我（Je）对意识来说不再比其他人的我（Je）更加确实。我的‘我’（Je）只不过更加内在而已。”^③“我”不是绝对，“我”全然没有创建宇宙，“我”像其他实存一样落于现象学还原的制约之下。当“我”不再拥有优先地位时，唯我论就变得不可想象了。

萨特对如何摆脱唯我论有个思想转换的过程。在《自我的超越》中，萨特试图通过否认胡塞尔的超越的“自我”的存在来逃避唯我论，但在《存在与虚无》中，萨特发现在经验的自我以外没有别的，只有对这个自我的意识，就是说，在一个无主体的超越领域，我对他人的肯定仍然需要并要求世界以外一个类似的超越的领域的存在。为了最终避免唯我论，应该求助于黑格尔的直观，这种直观在于“使我在我的存在中依附他人”。

最后，萨特反对人们把现象学指控为唯心论。几百年来，只有现象

① Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l' Ego, Esquisse d' une description phénoménologique*, éd. Etablie par Sylvie Le Bon, Vrin, 1966, p. 77.

② Ibid. .

③ Ibid. , p. 85.

学家把人重新置于具有强烈现实气氛的世界之中,他们恢复了人的焦虑、痛苦以及反抗的全部价值。萨特认为像历史唯物论这样丰富多彩的工作假设无需把形而上学唯物论的荒谬性当作自己的基础。“实际上,为了消除精神的伪价值,为了使道德从现实中找回自己的基础,并非必须使对象先于主体。而只需我(Moi)与世界同时,只需纯粹逻辑上的主客二元明确地从哲学关注中消失就足够了。”^①也就是说,世界没有创造“我”(Moi),“我”(Moi)也没有创造世界,二者其实就是绝对的、无人格的意识的两个对象。这种绝对的意识只不过是生存的原初条件和绝对源泉,而不再具有主体的任何性质。

总之,萨特认为,不仅自我不是意识之个体性和统一性的源泉,而且自我之个体性和统一性也是源自意识的。意识是绝对内在的,具有首要性,意识产生的原因就是意识要面对这个“我”并且向着“我”、要与“我”相结合,而自我并非意识的必要结构,自我只是作为意识的对象的。显然,自我与意识有联系,但这个联系却必须通过状态和性质作为中介。自我直接成为状态与行动的超越统一。状态是身体与意识之间的中介,而性质又是状态、行动与自我之间存在的一种中介。状态通过意识得以确立,而性质又通过状态得以确立。因此,意识是所有这一切的根据。

第二节 自为的存在

萨特强调意识的自源、自主,实是为了否认主体的优先性、至高无上性,从而摆脱西方哲学的唯我论困境。从现象学上讲,意识是一切的根据。当然,萨特否认说,意识是本原,意识是自己存在的基础。也就

^① Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l' Ego, Esquisse d' une description phénoménologique*, éd. Etablie par Sylvie Le Bon, Vrin, 1966, pp. 86 - 87.

是否认意识实体说。

一、意识存在

康德考察经验的可能性条件,胡塞尔的现象学还原把世界还原为意识的意向对象的相关联状态,这在萨特看来都是武断地从抽象物开始的。萨特要从具体物开始,即要像海德格尔那样考察在世中的人及其把人与世界统一起来的关系。《存在与虚无》明确指出,意识是完完全全的意识,意识只能被它自身所限制,但意识并不先于它自己的存在,意识是自己存在的。萨特并不想说,意识是它自己的存在的基础,而只是想说没有什么成为意识的原因,意识就是它自身的存在方式的原因。意识并不来自虚无,在意识之前并无意识的虚无。“意识先于虚无并且‘出自’于存在。”^①

萨特的存在论证明是说,意识生来就被一个不是自身的存在所支撑,因为意识是对某物的意识,是与超越的存在的关系。意识始终能超越现存在,而走向其存在的意义,超越存在者(ontique)而走向存在论(ontologique)。萨特认为,胡塞尔最重要的发现就是把意识严格定义为超越性,但胡塞尔却又错误地把“作为对象的意识”看作一个非实在,一个“作为活动的意识”的相关物,而且它的存在就是被感知。萨特确信,意识并不是对作为活动的自我的意识,被感知物的存在也不能还原为感知者的存在,不能还原为意识。被感知的存在即使作为非实在,也仍应该存在。也就是说,现象的存在不能是现象的被感知。^② 意识是这样一种存在,对意识来说,由于意识的存在包含着一个异于自身的存在,所以,意识就在自己的存在中询问自己的存在。^③

近代哲学为了用现象的一元论来取代存在和显现(paraître)的二

① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 22.

② Ibid., pp. 24 - 26.

③ Ibid., p. 29.

元论,把存在物还原成了一系列显露存在物的显象(apparitions)。萨特承认,这样做确实摆脱了那个把存在物中的内部与外部对立起来的二元论,因为“显露存在物的那些显象既非内部也非外部,它们同样都返回到另一些显象”^①,而不返回到某个把存在物的整个存在吸收进自身中的隐藏着实在。显象背后并无存在,显象的本质就是显现,“显象不再与存在相对立,反而是存在的尺度,因为存在物的存在恰好就是它之所显现”^②。现象观念由此而产生。现象就是像它所是的那样的自身揭示。“显象并不掩盖本质,它揭示本质,它就是本质。存在物的本质不再是深藏在这个存在物内部的特性,而是支配着存在物的显象序列的显露法则。”^③萨特认为,现象的存在显露其自身,就好像显露它的存在一样显露它的本质。

然而,萨特认为把存在物还原为他的各种显露并没有成功地取消一切二元论,而是把一切二元论都转化成了有限与无限这种新的二元论了。“实际上,存在物不可能还原为显露的一个有限系列,因为任何显露都是对一个处于经常变动之中的主体的关系。”^④显现的东西只是对象的一个侧面,对象只是在这个侧面中将自身显露出来,而显象系列本身却从不显现,也不可能显现。于是,外部与内部,不显现的存在与显现重又对立。

萨特的结论:由于显现除了自身和整个显现系列之外,它背后什么都没有,于是,显现并不像康德的现象返回到本体那样返回到存在。显现有自己特有的存在,因为显现不再与存在相对立,显现也不能被其他存在物所支持。显现显现,这个显现观就是萨特探讨存在与虚无关系的出发点。

显现的存在是萨特探讨存在论问题时所遇到的第一个存在。萨特

① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 11.

② Ibid., p. 12.

③ Ibid..

④ Ibid., p. 13.

认为还应该有一种存在的现象。存在将以某种如厌烦、恶心等直接激发的方式向我们揭示出来,而且存在论将把存在的现象描述成它自身显露的那样,而无需任何中介。然而,萨特以为,对一切存在论事先应该设问:这样达到的存在的现象与现象的存在是同一的吗?向我揭示和显现出来的存在,其本性与向我显现的存在物的存在是一样的吗?萨特以为,从存在物到存在的现象的过渡不同于从同质物到同质物的过渡。因为存在既非对象的一种可把握的性质,也非对象的一种意义。对象并不像返回到意义那样返回到存在。对象不拥有存在,定义对象的存在方式的唯一方法就是说对象存在。存在物是现象,就是其本身,而非它的存在。存在的现象要求存在的超现象性,要求超现象的基础。现象的存在虽与现象具有相同的外延,却不能归结为只因自身揭示才存在的现象条件。现象的存在超越人们对它的认识,并为这种认识提供基础。^①

衡量显现存在的尺度,就是显现显现。在萨特看来,胡塞尔追随贝克莱的“存在就是被感知”(esse est percipi),认为非实在的意识对象(noéma)之存在也就是被感知,这并不令人满意。

把存在归结为存在的认识,这必须事先保证而非假定认识存在。“认识的存在不能被认识所度量;认识的存在逃避‘被感知’。因此,感知和被感知的基础——存在应该逃避被感知:这个基础——存在应该是超现象的。”^②萨特认为,意识是作为存在而非作为被认识而进行认识的存在。

萨特要抛弃认识的第一性,要去除认识至上性的幻想。萨特反对把意识还原为认识,因为这会把主体—对象的二元论引入意识中。意识必须是自我与自我之间一种直接的、而非认识的关系。所有对对象的位置性意识同时又是对自身的非位置性意识。甚至也不能说“对自

① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, pp. 14 - 16.

② Ibid., p. 17.

我的非位置性意识”，因为“对……的”这样的表述会让人想起认识性的含义。因为意识与它所意识到的意识就是同一个东西。萨特要把这个“对……的”放在括号里去。反思一点也不比被反思的意识更优越，并非反思向自己揭示出被反思的意识。恰恰相反，正是非反思的意识使反思成为可能：有一种反思前的我思成为笛卡儿我思的条件。^① 萨特把这种(对)自我(的)意识看作“使得对某物的意识成为可能的唯一存在方式”。“意向、快乐、痛苦都只能作为(对)自身(的)直接意识而存在”^②。快乐不可能在意识到快乐之前就存在。即使潜在的快乐也只能作为(对)潜在的存在(的)意识而存在，意识的潜在性只有作为对潜在性的意识而存在。^③

萨特指出应该避免用我对快乐的意识来定义快乐这样一种意识的唯心主义。萨特同意海德格尔从存在的生存出发来谈论存在的本质。萨特认为意识产生于作为某种抽象可能性的个别例证，在从存在内部涌现出来时，意识创造并保持着它的本质，即它的各种可能性。“意识不可能先于存在，意识的存在就是一切可能性的来源和条件，意识的存在包含着意识的本质。”^④

萨特以为，意识的本质特征就是意识是自身圆满的，意识是自己决定自己的，意识是自己存在的，意识先于虚无并且出于存在。萨特在批判笛卡儿唯理论的存在论错误时也重申：“意识没有实体性，在意识只是显现这个范围上才存在这个意义上讲，意识就是一种纯粹的‘显现’。但恰恰是因为意识是纯粹的显现，是一个总体虚空（因为整个世界都处在意识之外），恰恰是由于显现和存在在意识中得到的这种同一性，意识才能被视作绝对。”^⑤就是说，意识之所以没有实体性，是因

① Jean-Paul Sartre, *L' être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, pp. 17 - 19.

② Ibid. , p. 20.

③ bid. , pp. 20 - 21.

④ Ibid. , p. 21.

⑤ Ibid. , p. 23.

为意识只就自己显现而言才存在为纯粹显现；意识之所以具有绝对性，是因为显现和存在是在意识中求得同一的。笛卡儿唯理论存在论之所以错误地把意识当作实体的绝对，就是因为并不从生存先于本质来定义绝对。

如果说唯心主义认为存在就是由认识来衡量的，思想只有通过被认识的东西才能显现出来，那么，萨特则已把握了一种脱离认识并为认识奠定基础的存在，要把握认识的存在论基础。因为感知者的存在表现为意识，所有其他的显象都是对他显现的，自我对自我的内在性就是第一存在，就是存在论基础。

萨特认为，现象的存在不能是它的被感知。意识的超现象存在不能为现象的超现象存在奠定基础。“被感知物的存在不能还原为感知者的存在，即不能还原为意识，正如桌子不能还原为各种表象的联系一样”^①。在萨特看来，“存在即被感知”这个原则荒唐地要求意识所具有的不能对任何东西起作用的纯粹的自发性把存在给予一个超越的虚无，同时又保持它于虚无之中。而胡塞尔试图通过把被动性引入“作为活动的意识”中来消除这个荒唐性，认为这是经验的材料和被动综合的质料。萨特认为这简直就是雪上加霜。因为“材料”并非意识的内容，“材料”的存在不可能来自于被感知。胡塞尔把物的特性和意识的特性赋予给这种“材料”，不仅无助于这两者的彼此过渡，而且还创造了一个不伦不类的杂交的存在。^②

意识存在的超现象性要求现象的存在具有超现象性。存在论证明并不依据反思的我思，而是依靠感知者反思前的存在。

任何意识都是对某物的意识。萨特认为这句话只能理解成“意识在其最深刻的本性中是与一个超越的存在的关系”，而不应理解成“意识是其对象的存在构成成分”。萨特的理由就是：客观的东西绝不

① Jean-Paul Sartre, *L' être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 24.

② Ibid., pp. 25 - 26.

会出自主观的东西,超越的东西不会出自内在性,存在也不会出自非存在。意识的存在只体现在对某物、即对某个超越的存在的指示性直观上。主观性无力构成客观的东西。进行指示的直观意味着有某种被指示的东西存在。绝对的主观性只能面对一个被揭示的东西才能成立,内在性只能在对一个超越的东西的把握中来加以定义。然而,胡塞尔却误解了意向性原则的本质特征。

总之,萨特认为“意识就是一个其生存设定了本质的存在,反过来说,意识就是对一个其本质意味着生存、即其显象呼唤着存在的存在进行的意识”。意识在自己的存在中询问自己的存在。萨特不忘补充说,意识所暗指的存在只是现象的超现象存在,意识只要求显现者的存在并不仅仅因为显现者显现而存在。为意识而存在的超现象存在本身就是自在的。

二、自在的存在与自为的存在

萨特通过考察非位置性的(对)自我(的)意识,确定现象的存在无论如何都不能作用于意识,从而取消了现象与意识关系问题上的实在论。萨特通过考察非反思的我思的自生性和主体性,确定了意识不可能超出其主体性而作用于超越的存在或构成一个超越的存在,从而避免了现象与意识关系问题上的唯心论。萨特要走第三条道路。现象的存在既非上帝创造,也非自因。现象的存在就是自在的存在。自在的存在具有三个特点。第一个特点:存在是自在的。这样的存在就是它自身。它既非被动性,也非能动性,它既超乎肯定,也超乎否定。它是自身充实的,因而就是不透明的。第二个特点:存在是其所是,它不能是其所不是。它就是完全的肯定,不包含任何否定。它永远不把自身当作异于其他存在的存在。它是无时间性的。第三个特点:自在的存在的存在。这是说自在的存在既不能派生于可能,也不能归并到必然。可能是自为的结构,自在的存在具有偶然性。自在的存在永远既不能是可能的,

也不能是不可能的,它只是存在。^①

萨特由虚无谈自由,由自由谈自欺,由自欺谈作为其可能性条件的意识的存在。

在存在与虚无的关系问题上萨特是反对黑格尔的,因为存在是是,而虚无则是非是。黑格尔使存在过渡到虚无,而萨特认为存在与虚无是互补的,是实在物所具有的两个同样必要的成分。存在根本不需要虚无就能被设想,而因虚无是对存在的否定,所以虚无就需要存在才能设想自己是存在的否定。存在无需虚无就能存在,而虚无则完全依赖存在。虚无是从存在那里取得其存在的。这就是“虚无萦绕着存在”的意思。^②

存在先于虚无并为虚无奠定基础,使虚无发挥作用,虚无处于存在的内部,虚无只有在存在的基质中才可能虚无化。然而,存在并非虚无的源头。虚无源自何处呢?“虚无据以来到世上的存在应该是它自己的虚无。”^③只有人才算得上是这样的虚无。“人是虚无据以来到世上的存在。”^④萨特追问:为了使虚无通过人而来到存在中,人在他的存在中应该存在,为什么呢?萨特的答案:人应该存在为自由的人。人的实在有可能散发出一种使自己独立的虚无,虽然笛卡儿在斯多葛派之后把这种可能性称作自由,但萨特以为这只是一个抽象的、肤浅的语词而已。萨特作了具体而深入的询问:如果虚无应该凭借人的自由而来到世上,那么,人的自由应该是什么呢?自由并不是笛卡儿所说的能被孤立地设想和描绘的人的灵魂的官能,自由属于自为的结构。由于人的存在制约着虚无的显现,因而人的存在就显现为自由。“因此,自由作为虚无的虚无化(*néantisation du néant*)所需的条件并不是一个突出地属于人的存在之本质的属性。而且,我们早已表明,在人那里,生存

① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, pp. 31-33.

② Ibid., p. 51.

③ Ibid., p. 57.

④ Ibid., p. 59.

(existence)与本质的关系并不类似于世上事物之间的关系,人的自由先于人的本质并使人的本质成为可能,人的存在的本质在人的自由中悬而未决。”^①萨特进一步认为,人的自由与人类实在的存在(*être*)密不可分。在人的存在与人的存在为自由(*être-libre*)这两者之间并没有什么差异。由于任何虚无都扎根于在内在性内部所实施的虚无化,因此,萨特所说的自由归根到底就处于意识的主观性之中:“……我们必须在绝对内在性之中,必须在瞬间我思的纯粹主观性之中,发现人据以自己成为自己的虚无的原初活动。”^②自由是意识的存在,意识应该是对自由的意识。鉴于笛卡儿把自由看作专属于人的灵魂的一个官能,萨特则从意识出发并在意识之中把人的存在与人的自由融为一体了。

自由就是这样一种人的存在,他通过散发出自己的虚无而使自己的过去不发挥作用,同时他自己的处于虚无化形式中的过去也就是他自己的未来。于是,人的存在就在过去与未来之间摇摆不定,自然就产生了焦虑(*angoisse*)的情绪。萨特认为:“正是在焦虑中,人获得了对他的自由的认识,如果人们愿意说的话,焦虑是自由的存在方式,即存在为对存在的认识,正是在焦虑中,自由在自己的存在中对自身进行提问。”^③鉴于克尔凯郭尔把焦虑描述为自由面前的焦虑,而海德格尔则相反的把焦虑看作对虚无的把握,萨特就把克尔凯郭尔和海德格尔的自由观综合起来了。鉴于柏格森自我绵延的理论强调我的“自我”在我的意识内部是自由的,不可能被意识所超越,而萨特则认为我的存在是作为存在才是自由的,我们的自由是对自身显现的,“自我”并不处在作为绝对内在性的意识之中,因此萨特断定柏格森掩盖了焦虑,因而也就看不到存在论意义上的自由。实际上,焦虑既不能被掩盖,也不能被消除。我所能做的就仅仅是在我领会到我所是的焦虑时,使自己成

① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, pp. 59 - 60.

② Ibid., p. 81.

③ Ibid., p. 64.

为自欺的(*mauvaise foi*)。意识在其存在中永远包含有自欺的危险,这是因为意识在其存在中是其所不是同时又是其所是。

萨特梳理了西方哲学史上的几个里程碑式的人物对我思的不同处理态度。笛卡儿能思的我实体化了,胡塞尔虽因停留在我思的功能描述的范围内而避免了笛卡儿的错误,却因封闭在我思之中而成了现象论家;海德格尔虽因不经由我思来分析存在而企图避免胡塞尔的描述现象论,但由于海德格尔的此在一开始就被剥夺了意识范畴而不能重获意识范畴。在萨特看来,哲学确实应该从我思出发,要在我思的存在中来询问我思,并在我思本身中找到使我们避免瞬时性的手段。只不过萨特把我思理解成反思前的我思,并把它看作任何反思的首要条件。

意识的特征是存在的减压,意识并不与自身(*soi*)相吻合。反思前的意识是(对)自身(的)意识,自身(*soi*)定义了意识的存在本身。自身既诉诸于主体,又不能与主体相重合,于是,自身就代表着主体的内在性对其自身的一种理想距离。这就是萨特所说的向自身在场。“自为的存在法则,作为意识的存在论基础,就是在对自身在场的形式下成为它自身。”^①意识具有虚无的能力,作为意识的意识的存在,就是作为向自身在场而与自身相距而生存,并且这个由存在带人其存在中的缥缈的距离就是虚无。自为应该是它自己的虚无,自为是自己规定自己生存的存在。虚无始终是一个彼在(*ailleurs*)。虚无是存在的洞孔,是自在向自身的下落,而自为是通过自身而被构成的。萨特把自在据以降为向自身在场的这个永恒活动称作存在论活动。虚无是通过意识或自为来询问存在的。“虚无是存在的固有的可能性并且是存在的唯一可能性。”^②虚无是存在的虚无,就只能通过人的实在这个特殊存在来到存在之中。于是,萨特把人当作存在内部的虚无的唯一基础。

意识(自为)的存在是偶然的,自为被自在之虽渐趋消失但永远不

① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 113.

② Ibid., p. 115.

能加以清除的永久的偶然性所支撑,萨特把这种偶然性称作自为的事实性(facticité)。正是这种事实性能说自为存在,自为生存,尽管我们从未能够实现这种事实性,尽管我们始终要通过自为来把握这种事实性。萨特提醒我们不应把自为的事实性混同于笛卡儿的具有思维属性的实体。笛卡儿的思维实体是把自为当作属性进行自我奠基的自在,它能产生思维而又不在产生思维的过程中消失,而萨特的自为是对自在的虚无化,自在只有消解为自为才能被奠基,因此,自在并不是一种把自为当作其属性的实体,而是要在自己的减压中虚无化为作为自己的基础的自为。

萨特强调对人的实在进行研究应该始于我思。但笛卡儿的我思却是从时间性的一个瞬间角度被设想的。笛卡儿把人的实在局限于我思的存在,因而使得人的实在只能获得一个难以设想的瞬间真理。其实,我思还应该以自己的方式介入到过去和将来之中。海德格尔对此在的描述避免求助于胡塞尔的迷惑人的我思意识,旨在立即把我思表明为是在自身向其所是的种种可能性的筹划中对自身的逃避。海德格尔把这种在自身之外对自身的筹划称作领会。萨特坚持认为,具体而实在的自在完全是在意识的核心处在场的,作为意识规定自己所不是的东西在场的。我们探讨人的实在离不开我思意识,我们必须从我思出发,因为领会只有在它是领会的意识时才成其为领会。但萨特赋予我思以深刻的含义,即我思其实就是重新抛向自身之外。自为不停地规定自己不是自在。自为只有把自己规定为存在的缺乏,才能支撑虚无化。虚无化也就成了自为的存在与自在的存在之间的原始关系。

存在就是意识本身,存在与意识相辅相成,相互依赖,一方对另一方都没有优先特权。萨特把价值看作自为应该是的存在,因为自为是其存在的虚无的基础;萨特把可能看作自为为了成为自身而欠缺的东西,因为可能是作为存在的一个实在欠缺而存在的。自我是自在,不是自为,也不属于自为。于是,萨特使我思的存在突破笛卡儿我思的瞬间性的实体论界限而向价值和可能进行时间性的超越。

与自在的存在相反,“自为可以而且同时应该:①不是其所是;②是其所不是;③在一个永恒的反射统一体中,是其所不是,又不是其所是”^①。自为是一个应该同时生存于其所有维度之中的存在。自为就是差异和对立。萨特是从“显现”出发,得出自在与自为这两种类型的存在的。

自在与自为的关系并非自在的构成成分,而是自为的构成成分。自为在其存在中对它与自在的关系负责,或者说,自为原本就是在与自在的关系的基础上产生。自在就是其所是,自为的存在在其存在中成为对自在的直观认识。直观就是意识面对事物在场。自在本身决不能是在场。萨特要论述自为具有的这种面对存在在场的本性和意义。自为面对事物在场,指的就是自为不得不通过使自身不成为某种它所面对其在场的存在而成为它的存在。意识是(对)某物(的)意识,指的就是被反映的东西使自己从外面临界于某个存在而被规定为不是那个存在。事物就是那个不是意识而又面对意识在场的东西。

萨特认为,可用内在的否定来理解自在的存在与自为的存在两者之间的关系。内在的否定不仅否定了某种性质,而且还影响到被否定的肯定存在的内在结构。于是,被另一个存在否定的存在通过它的不在场本身,在它的本质内规定了另一个存在。萨特认为,内在的否定本质上属于自为,唯有自为在其存在中能被它所不是的存在所规定。内在的否定就是通过自为来到世上的。自为在其存在中包含了它所不是的对象的存在。自为只不过就是自在借以在其中呈现出来的虚无。自为在自在之中就是外在于自身的,因为它由它所不是的东西来定义;因此,自在与自为的原始联系就是存在的联系。自为与自在的原始关系既非连续的关系,也非间断的关系,而是纯粹被否定的同一性。对存在的肯定性所作的一切揭示都相当于对在其存在中就是纯粹否定性的那个自为的存在论规定。例如,揭示存在的空间性与通过自为本身把自

^① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 173.

为非正题地理解为非广延就是同一件事。自为正是通过超越的自在的广延并在这种广延中使自己显示出来并实现自己的非广延的。非广延只是对广延的否定。广延是一种自为恰就其否定自身是广延而言不得不理解的超越的规定性。

其实,意识的绝对性、圆满性和内在性说的都是一回事情:绝对性是指意识的显现就是意识的存在,显现与存在绝对同一;圆满性是指意识就是它自己,也只是它自己,意识靠自己就能圆满,无需他物的干预和保证;内在性是与超越性相对而言的,一方面,意识是内在的,是对自身的意识,而对象是超越的,对象处在意识之外;另一方面,意识总是超越现存在而追问存在的意义。

自为的存在突出了防止人类类似于物的差异性,这个差异性取决于意识的检验行为。作为虚无化的意识,自为的存在缺乏主体性的维度。萨特把主体看作一个具体的尘世的实际存在,与世界相伴而生。“不幸的是,在‘我’仍为绝对意识的一种结构时,人们还可指责现象学就是一种‘学说—避难所’,仍在世界之外抽取人的一小块地盘并由此转移了对真实问题的注意。在我们看来,如果把‘我’当作一个严格与世界相同时的现存在并且其存在具有与世界相同的那些本质特征,那么,这个指责就不再有存在的理由了……这种绝对意识,当它从‘我’那里被纯化时,就不再有主体的任何东西了,它也不是种种表象的一个集合了:它只不过是存在的初始条件和绝对源泉。由绝对意识在‘我’与世界之间确立起来的相互依赖关系足以使‘我’在世界面前显得‘岌岌可危’,足以使‘我’(间接地并且通过状态)从世界获取其全部内涵”^①。

主体出自世界,而非处于意识之中。恰恰是绝对意识才把“我”与世界关联起来。在世界中的主体势必与他人打交道,我的存在关涉到他人的存在。在涉及他人的存在问题时,萨特指责胡塞尔同康德一样

^① Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l' Ego, Esquisse d' une description phénoménologique*, éd. Etablie par Sylvie Le Bon, Paris, Vrin, 1966, pp. 86 - 87.

都没有逃避唯我论。而萨特自认为否认“我”具有优先性就能逃避唯我论。

意识的内在性也就是我思的内在性。萨特从我思出发发现人的实在自为的存在。每个个体都有其“我思”的内在性问题,其自为的存在的问题,因而,也就有了我的我思的内在性、他人的我思的内在性之分。但萨特认为自为的存在还不是人的实在的全部,自为的存在尚未穷尽人与存在的关系。人的存在作为自为的存在的同时还必须是为他人的存在(être-pour-autrui)。萨特要延伸笛卡儿的我思。萨特探讨作为境遇的自为问题、对海德格尔死亡观的批评,都是为了说明自为的他存在。

第三节 为他人的存在

同时,由于萨特把身体的本质特征界定为被他人所认识,因此,我的身体的本性使我诉诸于他人的生存和我的为他人的存在。自为的存在与为他的存在一样根本。“因为在同一个涌现中,人的实在在其存在中必须存在为为他人的自为(pour-soi-pour-autrui)。”^①我对我自身的判断也就是确认我作为对象向他人的显现。于是,他人成了我与我自身之间不可或缺的中介。萨特要对他人的生存以及我与他人的存在的存在关系问题作前存在论的领会。莱维纳斯的他人理论最终诉诸于上帝这个绝对的他者,而萨特之我规定他人、他人又规定我的他人理论,既要避免唯我论,又不诉诸于那同时是又不是自我和他人的上帝。

一、笛卡儿、康德、胡塞尔与海德格尔

萨特指责胡塞尔与康德由于在我的存在与他人的存在之间仅仅确

^① Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l' Ego, Esquisse d' une description phénoménologique*, éd. Etablie par Sylvie Le Bon, Paris, Vrin, 1966, p. 255.

立起认识关系而未能摆脱唯我论。因为胡塞尔所讲的经验自我虽然并不比他人的经验自我更优越,但它根本上不同于他人的自我,并且极其类似于康德的主体。在胡塞尔那里,我的意向的实在才是唯一的实在,而他人只是空洞意向的对象,他人原则上是要加以逃避的和摆脱的。萨特断定,在对他人问题的解决上,黑格尔要比胡塞尔更有说服力。《精神现象学》并不把我思本身看作通向哲学的出发点,认为他人的存在才使我思成为可能。为他人的存在对我的作为自我意识的意识的存在本身是不可或缺的。虽然黑格尔研究了自为的存在与为他人的存在之间的关系问题,但萨特也断定黑格尔的研究仍然停留在认识范围之内,认识仍然是黑格尔谈论存在问题的尺度和依据。萨特进而批判了黑格尔的认识论的乐观主义和存在论的乐观主义。如果说胡塞尔的失误在于以认识来衡量存在,那么黑格尔的失误就在于把认识与存在同一了。萨特坚信我与他人的关系首先并且从根本上说是存在与存在的关系,而不是认识与认识的关系,只有对我与他人的关系问题作存在论的理解,才能驳斥唯我论。

虽然海德格尔坚信人的实在(此在)之间的关系应该是一种存在关系,并且这种关系应该使人的实在在其本质存在中相互依赖,虽然海德格尔把与他人的共在当作我的存在的本质结构并宣称这种结构并不从笛卡儿的我思出发的,即从意识凭借自身的发现出发而得以确立起来的,但萨特认为在海德格尔那里恰恰是由于在世中的存在衡量着我的人的实在,他人的问题从此就只是一个虚假问题了:“他人不再首先是我在世上所碰到的那样的特殊生存——并且这种生存对我自己的生存也不能是不可或缺的,因为我在碰到他之前就生存着了——正是这偏离中心的词项有助于我的存在的构成。”^①萨特认为海德格尔试图用共在(*être-avec*)来代替为他人的存在(*être-pour-autrui*),这仍然是一种毫无根据的单纯肯定。萨特稍后在讨论与他人的关系时明确指出:

^① Jean-Paul Sartre, *L' être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 284.

“为他人的存在(*être-pour-l' autre*)先于并且奠定与他人的共在(*être-avec-l' autre*)”。^① 萨特对海德格尔提出了诘难:“共同生存(*coexistence*)为什么变成了我们存在的唯一基础,我们与他人的基本关系类型? 海德格尔为什么自以为可以从共在(*être-avec*)的这种经验的和存在者的确认过渡到作为我的‘在世中的存在’之存在论结构的共同生存(*coexistence*)的定位? 共同生存有什么样的存在类型呢? 在什么范围内,那使他人成为另一人并且把他人构成为无关紧要者的否定能维持下来呢? 假如我们完全取消了否定,难道我们不会陷于一元论吗? 假如我们应该把否定保存为与他人的关系的本质结构,那么,我们必须让否定经受何种变化,使得否定丧失它在为他人的存在中曾经拥有的对立特征,而获得作为共在结构本身的这个协同性关联的特征呢?”^② 萨特把海德格尔的存在论观点与康德的抽象主体观联系起来:说人的实在是凭着存在论结构而共在的,也就是说凭着本性,即以本质的和普遍的名义而共在的,因而并不能解释任何具体的共在,换言之,显现为我的“在世中的存在”之结构的存在论的共同生存(*coexistence ontologique*)完全不能充当存在者的共在(*être-avec ontique*)的基础。萨特甚至于断定:“因此,《存在与时间》设法同时超越一切观念论和一切实在论,这是徒劳的。”^③

在萨特看来,他人的存在之所以不是一个空幻的臆测,是因为存在着与他人的存在相关的我思。笛卡儿只是臆测他人的生存,而萨特则断定他人的生存。“因此,一种关于他人生存的理论只应该在我的存在中进行自问,阐明和确定这个断定的意义,尤其是说明这种确实性的基础本身,而非发明一种证明。”^④ 萨特是说,笛卡儿并没有证明其生存。虽说如此,萨特还是认为思考他人问题的唯一可能的出发点就是

① Jean-Paul Sartre, *L' être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 455.

② Ibid., p. 286.

③ Ibid., p. 288.

④ Ibid., p. 290.

笛卡儿的我思,只有我思才能把我们确立在他人生存这个事实必然性的基础之上,从而实现他人生存的我思与我自己的我思的结合。必须要求自为(*pour-soi*)向我们提供为他(*pour-autrui*),要求绝对的内在性把我们抛入绝对的超越性之中,我应该在我自身的最深处发现的,并不是种种相信他人的理由,而是并非我的他人本身。我思应该向我们揭示的,就是他人具体地并且“从存在者的角度”关涉到我们的存在,他人并不能显现为对象。“无论如何,他人都不能作为对象而给予我们。”^①因为他人原则上就是注视着我的人。如果他人被对象化,那么,他人的注视—存在(*être-regard*)就会被颠覆。他人是注视着我而我尚未注视他的存在,如果我要被对象化,那么,他人对我的注视就是其必要条件,因为他人对我的注视使得我失去了任何对象。“我在一个被注视的世界中被注视。”^②这是因为他人对我的注视是通过世界来进行的,这种注视不仅改造了我自身,而且也完全改变了世界。然而,萨特认为不应该首先在世界中寻找他人,而是应该在使自己是其所是的意识那里去寻找他人。由于他人的无可置疑性和事实必然性就是我自己的意识的无可置疑性和事实必然性,因而,我在我只能预感到的这个现世中永远处于危险之中。“冲突是为他人的存在的原初意义。”^③虽然他人不能作为对象而给予我们,但正如我是为他人的对象一样,他人是为我的对象。“他人为我所是的对象和我为他人所是的对象都表现为身体。”^④萨特转而探讨我的身体和他人的身体。

二、我之为我的身体和为他人的身体

萨特从我的意识的绝对内在性出发,经过一系列反思活动,然后把我的意识统一于我的身体这种生命对象。我的身体有两种:一是我的

① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 307.

② Ibid., p. 309.

③ Ibid., p. 404.

④ Ibid., p. 341.

为我的身体,它并不处于世界之中而向我显现;一是我的为他的身体,它是处于世界之中的并且能被检查和解剖。因此,萨特认为我们不应该混淆身体的两个存在论层面:作为自为的存在的身体与作为为他的存在的身体。这两个层面是不可相互还原的。“自为的存在完全应该是身体,并且完全应该是意识:它不可能与身体相统一。同样,为他的存在也完全是身体;那里并没有要统一于身体的‘心理现象’;身体背后什么都没有。相反,身体完全是心理的。”^①

鉴于笛卡儿认为心灵比身体更易于认识而把反思行为与身体行动彻底割裂开来,从而从意识中无可挽回地驱逐了身体,萨特则从我们在世的存在出发,认为自为本身就是与世界的关系,世界是面对意识而存在的。只有在世界中才可能有一个身体。我们与世界的原初关系,即我们在存在中间的涌现本身,就是身体揭示为身体的基础。

作为自为的存在的身体具有事实性(*facticité*),即认识的存在论必然性在两种偶然性之间显现出来:一方面,我以“此在”的形式而存在这是必然的,但由于我并不是我的存在的基础,因而我的存在就是偶然的;另一方面,我介入这样或那样的认识观点这是必然的,但由于我恰恰介入这样的而非其他的认识观点,因而这种介入又是偶然的。萨特把这种紧紧围绕着必然性的双重偶然性称作自为的事实性。自为被一种由它自己使之复活并与之同化而又永远不能加以认识、消除的永恒的偶然性所支撑,而世界却是绝对必然有序地向我显现的。于是,萨特把身体定义为我的偶然性的必然性所获得的偶然形式。自为存在就是在世,因此,身体无异于自为的境遇,世界则是自为的整个境遇,是自为的存在的衡量尺度。只有当自为超越境遇而走向自为自身时,境遇才显现出来;只有当我通过自我虚无化而逃避自为的身体时,自为的身体(*corps-pour-soi*)才存在,才是由我加以虚无化的东西。“自为的身体就是被虚无化着的自为所超越的自在,这自在在这种超越中重新把握了

^① Jean-Paul Sartre, *L' être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, pp. 344 - 345.

自为。”^①于是,身体是自为的必然特征,而非由造物主任意决定的,灵魂与身体的统一也不是两个截然不同的实体的偶然结合,而是相反,身体必定来自于作为身体的自为的本性,即自为虚无化地逃避存在是通过介入世界这种形式来进行的。但同时,由于身体代表着我对于世界的介入的个体化,因此,身体就恰好表露了我的偶然性,身体甚至就是这种偶然性。

萨特通过揭示感官的真实本性来说明身体的行动,因为感觉与行动是一回事。我们的身体是诸事物所指示着的总体参照中心,尤其是,我们的身体不仅仅是“五官的所在地”,而且也是我们的行动的工具和目的。由于实在对我们表现为工具—事物(*choses-ustensiles*),在感觉与行动之间也就没有什么区别了。每个工具都要诉诸于其他工具,互为关键工具,但这些诉诸并不是被一种纯粹沉思的意识所把握的,世界就向我显现为是客观地被连接起来的,世界从未诉诸于创造性的主观性,而是诉诸于工具复合体的无限。因此,这样向我们揭示出来的世界是严格客观的。萨特批评了德比朗的“努力感”理论的心理学幻想,因为我们从没有对我们的努力有感觉,我们只能感知到事物进入工具复合体的抵抗。萨特肯定巴歇拉尔合理地指责了现象学没有充分地分析他所谓的对象的“敌对系数”(coefficient d'adversité)。“这种指责对海德格尔的超越性和胡塞尔的意向性一样都是正当的和有价值的。”^②但萨特认为我们必须懂得,工具性是首要的,正是就一个原初的工具性复合体而言,事物才显示出其抵抗和敌对性。自为在世界上涌现时,我的身体一开始是被工具复合体、接着是被破坏性工具所指明的。我在破坏性工具和温驯工具上都一样体验到我的身体处于危险之中。工具事物在它们的原初显现中为我们指出我们的身体。虽然萨特不满意于笛卡儿把身体从意识中排除掉,但萨特并没有把身体当作首要的,身体只表

① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 348.

② Ibid., p. 364.

露我们与工具事物的原初关系的个体性和偶然性而已。萨特曾把感觉和感觉器官一般地定义为我们的在世中的存在(*notre être-dans-le-monde*),因为我们要以世界中间的存在(*être-au-milieu-du-monde*)的形式而存在,萨特同样把行动定义为我们的在世中的存在(*notre être-dans-le-monde*),因为我们要以存在为在世界中间的工具(*être-instrument-au-milieu-du-monde*)这种形式而存在。但是,如果我处在世界中间,那是因为我以超越存在走向我自身而使世界存在,如果我是世界的工具,那是因为我通过我自身的向着我的可能性的筹划而使得一般的工具存在。

身体是过去,是诞生,身体诉诸于使我从我不应该是而事实上是的自在中涌现出来的最初的虚无化,身体并不是附加在我的灵魂上的偶然的東西,相反,身体是我的存在的一个永恒结构,是作为对世界的意识以及作为向我的未来超越的筹划的我的意识之可能性的永久条件。应该说,萨特在《存在与虚无》中依然坚持《自我的超越》一文中的观点,即自我或主体并不是意识的永恒结构。身体具有为我们的存在的本性。我的诞生、我的种族、我的阶级、我的民族、我的生理结构、我的个性、我的过去,“所有这一切,作为我在我的在世中的存在之综合统一性中加以超越的东西,正是我的身体,作为世界生存的必要条件并且作为这个条件的偶然实现”^①。萨特给出了“为我们的存在”的身体的定义:身体是我们的偶然性的必然性所采取的偶然形式。偶然性,是指由于我们的身体是为我们的,因而我们绝不能真实地把握身体。必然性是指这个不能把握的身体恰恰就是有一种选择的必然性,即同时不存在的必然性。在这个意义上,我的有限性就是我的自由的条件,因为并不存在无选择的自由,正如身体制约着作为对世界的纯粹意识的意识一样,身体还使意识成为可能,直至使得意识的自由本身成为可能。

萨特还设想身体是为我的身体,因为身体并不对我所认识和使用的那些对象显现,身体就应该以某种方式呈现给我的意识。如果把身

^① Jean-Paul Sartre, *L' être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 368.

体定义为对世界的偶然观点,那就存在着双重关系:与事物的关系,身体就是对这些事物的观点;与观察者的关系,身体就是对观察者而言的观点。萨特认为,作为观点的身体与事物的关系就是一种对象关系,而意识与身体的关系则是一种生存关系。如何理解这种生存关系呢?意识只能作为意识才能使其身体存在着,因而,我的身体就是我的意识的意识结构。在非反思的意识的层面上,就不存在对身体的意识。因此,身体属于(对)自我(的)非正题意识的结构,但两者并不能简单地等同。“因为非正题的意识是(对)自我(的)意识,因为这种意识是朝向它自己的可能性的自由筹划,即是它自己的虚无的基础。而非位置的意识则是(对)身体(的)意识,如同对意识在使自己成为意识时加以克服和虚无化的东西所进行的意识,即如同对意识不应该是而是的并且意识在其上越过以便是其应该是的某物的意识。”^①总之,萨特认为,(对)身体(的)意识是侧面的和回溯性的,身体是被忽视的,“被回避的”,然而这正是(对)身体(的)意识的所是。(对)身体(的)意识甚至就是身体,其余就是虚无和沉默。对身体的意识可比作对符号的意识。符号是在身体方面存在着的,是身体的本质结构之一。正是对符号的意识存在着,我们才能理解意指。“但是,符号是被超越而走向意指的东西,是为了意义而被忽视的东西,是对它自身来说从未被把握的东西,是注视由之被永久引开的东西。(对)身体(的)意识是对它不应该是而是的东西的侧面的和回溯性的意识,即对它的不可把握的偶然性的意识,对意识从之出发所进行的选择的东西的意识,是对使意识感动的方式所进行的非正题的意识”^②。萨特还把(对)身体(的)意识与原初情感、意向、感觉经验等同起来。

在描述了为我的身体之后,萨特开始探讨为他人的身体。身体具有为我的存在这一面之外,还有为他人的存在这一面。萨特要研究我

^① Jean-Paul Sartre, *L' être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 369.

^② Ibid., p. 370.

的身体向他人显现的方式或他人的身体向我显现的方式。实际上,萨特已经确定我的为他人的存在的结构与他人的为我的存在的结构是同一的。因此,萨特从他人的为我的存在的结构出发来确立为他人的身体的本性。他人首先为我而存在,然后我在他的身体中把握他人,他人的身体对我来说是一个次级结构。

他人是为我的在世中的存在,他人的身体既是工具,又是感觉器官的综合。由于我不是他人,他人的身体就向我显现为一种我能用其他工具加以使用的工具。他人的身体被工具性事物所轮流勾画,但他人的身体又转而勾画其他对象,最终融入我的世界并且他所勾画的正是我的身体。“因此,他人的身体截然不同于我的为我的身体:它是我所不是的并且被我所使用的工具(或反抗我的工具,这都一样)。他人的身体最初就以效用或敌对的某种对象性系数而向我呈现出来。因此,他人的身体就是作为工具一超越的他人本身。”^①萨特进而认为,这一些看法同样也适用于作为感觉器官综合体的他人的身体。但萨特认为,我们并不是用感官来认识他人的。实际上,最初,他人的感觉器官根本不是一个为他人的认识工具,它只是他人的认识,他人的纯粹认识活动,因为这种认识依照对象的方式而存在在我的宇宙之中。作为肉体的他人的身体并不首先是为我的身体然后才进入境遇之中的,他人最初是作为境遇中的身体而被给予我的;作为肉体的他人的身体不可能处于事先被确定的境遇之中,境遇恰恰是从作为肉体的他人的身体出发而得以存在的。萨特得出结论:他人的身体的存在是一个为我的综合总体性。这有两层含义:首先,我只有从勾画他人身体的总体境遇出发才能把握他人的身体;其次,我不可能单独地感知他人身体的任意一个器官,并且我总是从肉体或生命的总体性出发来勾画每一个特殊的器官。因此,我对他人的身体的感知截然不同于我对事物的感知。^②

① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 380.

② Ibid., p. 385.

由于他人具有无条件地改变境遇而使境遇存在的能力,因此,萨特断定他人是自由的。由于他人向我显现为是应该从一个永恒变化的境遇出发加以理解的东西,因而身体总是过去的身体。

在萨特看来,身体有三个存在论维度。身体存在的第一个维度:我使我的身体生存;身体存在的第二个维度:我的身体被他人所使用和认识;身体存在的第三个维度:我作为被身为身体的他人所认识而为我地生存。显然,第三维是前两维的综合。萨特通过研究这个综合来完成对身体的存在方式问题的研究。在我与他人的关系中,我是为他人的,我是他人的对象,他人是我的主体。他人无所不在,在他人的注视之下,我成了对象—存在。于是,我在我的实际存在中感到自己被他人所伤害,我与他人相遇势必导致的冲突,就是为我空洞地把我的身体的存在从外部揭示为为他人的自在。因为我对我的为他人的此在负有责任,而这个此在恰恰就是身体。由于我的身体这个感官集合不能自我把握,而必须在别处被他人所把握,因此,我的身体的每个部分都逃离我。“我的身体,作为被异化的东西,逃离我而走向一个混于其他工具中间的工具存在,走向一个被诸感觉器官所把握的感觉器官的存在,与此相随的是我的世界的异化毁灭和具体崩溃,我的世界是流向他人并且他人将在他的世界中要加以重新把握的。”^①为他人的身体与为我们的身体具有相同的实在性。于是,他人就为我们履行了我们所未能履行然而又落到我们身上的职责:让我们看见我们所是的。萨特认为是语言使我熟悉了我的身体的为他人的结构,因为他人是通过语言传达给我关于我的身体的认识的。语言的这个功能应该在反思意识的层面上履行。我是通过他人的那些概念才认识我的身体的,我在反思中获得了他人对我的身体的观点。

《存在与虚无》探讨了我和他人的关系以及我的身体与他人的身体的关系,其中前一种关系是首要的,但由于身体构成了前一种关系的

^① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 393.

意义和条件,因而,对身体本性的认识对于研究我的存在与他人的存在的特殊关系是必不可少的。也就是说,后一种关系是自为的一些全新的存在样式,萨特旨在阐明我们与在世的他人之间的原始关系的结构,探讨一个在面对他人的在场中的自为与自在的关系。萨特认为,在我与他人的关系问题上,我可以采取两种态度。一方面,他人要胜我一筹,因为他人的存在向我揭示我所是的存在,他人通过对我的注视就掌握了我的存在的秘密。他人注视我,把我当作对象;但我也可以转而注视他人,把他人当作对象,我要注视他人的注视,因为他人的为我的对象性是我的为他的对象性的毁灭。另一方面,身为自由的他人是我的自在的存在的基础,我能努力恢复这个自由并使自己与这个自由(即我的自在的存在之基础)相同化,于是,我本身就成为了我自己的基础。这两种态度彼此较着劲,甚至处于敌对状态,其中任何一方都处于另一方之中并置对方于死地。萨特考察了自为为使他人的自由与自己同化所采取的态度形式:对待他人的第一种态度就是爱、语言、受虐色情狂;对待他人的第二种态度就是冷漠、情欲、憎恨、性虐待狂。在“我们”的经验层面上,萨特还讨论了自为与他人之间的两种基本关系:被注视的存在与进行注视的存在,即对象—“我们”与主体—我们。前者依赖于第三者,即我的为他的存在;后者表明正是他人的身体在我们面前被揭示出来。萨特深有感慨地说:“意识之间诸关系的本质,并不是‘共在’,而是冲突。”^①从根本上说,自为是不能与他的自在的存在同时发生的。

第四节 自由与责任

萨特在讨论虚无问题时曾论述过自由,在考察了作为自为的存在和为他的存在之统一体的人的实在之后,萨特讲述了自由及其与责任

^① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 470.

的关系问题。

行动的首要条件是自由,而自由并无本质,反而只有自由才是所有本质的基础。萨特赞同海德格尔所说的“在自由中,存在先于并支配本质”。我们是通过我思这种特殊经验来达到意识的生存本身的。萨特也赞同贝尔热(Gaston Berger)的看法,胡塞尔和笛卡儿要求我思给他们提供一种本质的真理,然而,如果意识在生存中是先于其本质的,那么他们两人就犯了一个错误。我们向我思求救,以便把自由规定为我们的自由,规定为一个偶然的但我们不能不加以体验的现存者。“事实上,我是一个通过自己的行动而知晓自己的自由的现存者;但我同样是一个其个别的和唯一的生存被时间化为自由的现存者。这样,我就必然是(对)自由(的)意识,因为除了作为要去生存的非正题意识,在意识中什么都不生存。”^①因此,我的自由在我的存在中永远是处在问题之中,我的自由恰恰就是我的存在的材料,我必定应当对自由进行某种领悟,我的自由并不是一种被添加的性质或我的本性的一种属性。

一、自由是人的存在的虚无

此在能实现一种与世界和其自身的虚无化的决裂,这种决裂的永恒可能性,这种把我在“已存在”形式下所是的一切加以虚无化的永恒可能性,也就是自由。简言之,自由就是自为把自己所是的自在虚无化。正是由于虚无化,自由才像摆脱其本质一样摆脱其存在,自为才总是异于人们能对其言说的一切。“说自为应是其所是,说自为在不是其所是时是其所不是,说存在先于本质并是本质的条件,或反过来按照黑格尔的公式说‘本质是过去的存在’(Wesen ist was gewesen ist),这都是在说同一件事情,即人是自由的……我命定是为了永远超越我的

^① Jean-Paul Sartre, *L' être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 483.

本质,超越我的行动的动力和动机而生存:我命定是自由的。”^①萨特是说,除了自由本身以外,我们不可能在我的自由中发现其他界限,或者说,我们没有停止我们自由的自由。自由不是一个存在,而是人的存在,是人的存在的虚无。人的实在连续不断地摆脱它自身,而现在的所是正成为所不是的,虚无把他过去所是的与现在所是的和将要所是的分离开来了,因而人的自由与虚无相吻合。萨特说人是自由的,也就是说,人不是自身,而是自身在场。笛卡儿把自由行动比作意志行动,谈论意志自由,而对激情做决定论解释。萨特并不接受笛卡儿的观点,因为我们不能在心理现象的统一性内部去设想笛卡儿的意志—激情二元性,统一的心理现象不可能既是自由的又是被规定的。同时,萨特也反对像柏格森把深层自我与表层自我对立起来那样把自由与意志或激情对立起来。在萨特看来,与我的生存相同化的原初自由并不是一种先于意志或激情的活动的自由,而是一个与意志或激情完全同时的并由意志或激情以各自的方式加以显明的基础。我还要对我的自由负责任。因为自为在进行自身的自由筹划时,应该或者表现为不可思议的生存,或者表现为理性的生存。由于自为只有在被选择时才能存在,即选择成为使世界被揭示为不可思议的或理性的人,因此,自为对不可思议的生存和理性的生存都同样负有责任。

萨特把自由与自为的存在看作是一回事,对自由进行存在论理解。活生生的自由的意识是由动机、动力和目的三部分组成的整体。就人的实在是其自己的虚无而言,人的实在才是自由的。人的实在在许多领域中都应该是这种虚无:首先,在时间化中,人始终与他自身保持距离,他永远不能听任他的过去来规定这样或那样的活动;其次,除了对生存的意识之外,意识中并不存在什么,也没有任何意识之外的东西引发意识;最后,人一开始就是一个筹划的存在,由他的目的所确定的存在。选择向我宣告我的未来所是,我们通过选择确定我们的自由。由

^① Jean-Paul Sartre, *L' être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, pp. 483 - 484.

于意识在时间化,初始选择就展开了时间。我们进行选择,也就是对我们进行虚无化,也就是使得一个将来在把一个意义赋予给我们的过去时向我们宣告我们是什么。“因此,自由、选择、虚无化、时间化只是同一件事”^①。也就是说,自由与意识是同一回事。因为我们的意识完全全是自由,所以,焦虑、无依无靠和责任才构成了我们的意识的性质。

在自由与必然的关系问题上,萨特批评了莱布尼茨的自由理论。在关于亚当可以吃或可以不吃苹果这件事上,莱布尼茨由于将年代学秩序还原为只是一种逻辑秩序的象征性表达,从而陷入了一种与自由观念完全对立的必然论之中了,因为莱布尼茨从过去来说明现在,使得本质先于生存,年代学秩序取决于逻辑秩序。莱布尼茨把使得自由成为可能的偶然性完全包含在亚当的本质之中,可能也就成了抽象的可能,偶然性成了原则的偶然性,而亚当的本质也不是由亚当本人选择的,而是由上帝选择的。亚当是上帝的理智公设。然而,萨特则是从将来出发来说明现在的,根本不把时间还原为一种纯粹逻辑的或逻辑—年代学的连接,认为亚当并不是通过一种本质来定义自己的,因为在人的实在中没有任何给定物,本质是后于生存的。亚当是通过对其目的的选择来定义自己的,通过一种与逻辑秩序毫无共同之处的绽出的时间化的涌现来定义自己的。“因此,亚当的偶然性表现了他从自身作出的最终选择。”^②

萨特把自由设定为给定物的虚无化,并认为就自由是内在否定和意识而言,自由就参与到那规定意识是对某物的意识的必然性之中。而且,萨特还认为自由是选择的自由,而不是不选择的自由。不选择也是一种选择,即选择了不选择。因此,选择不是选择的基础,而是被选择的存在的基础。自为是自由的,但自为并不是它自己的基础,因为如果是自由的意味着是自己的基础,那自由就应当决定它的存在的生存。

^① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 510.

^② Ibid., pp. 513 - 514.

自为命定是自由的,是进行选择的自由,却并非选择是自由的。自由既不能自由地不生存,也不能自由地不是自由的。自由并没有不是自由的自由,也没有不生存的自由。人只有在其自由的领域中才碰到障碍和阻止其实现的抵抗,而障碍和抵抗也只有在人的实在所是的自由选择中并通过这种选择才有意义。

意识从给定物(自在)出发而存在,意识是对给定物单纯的否定。意识作为脱离给定物并介入到尚未存在的目的而存在。给定物与自由的关系如何?萨特认为,虽然自由一开始就与给定物相关,但给定物并不制约自由,并非自由的原因,也非自由的理由;它并非自由的必要条件,也非自由的必不可少的质料。自为是自由的,自为的自由始终在介入,在选择。自由是对其存在的选择,这种选择向自为自己规定着自己的动机。我自由地筹划着我的全部可能性,由于自由筹划是我的存在,因而是基本的。萨特就把给定物、境遇和动机这三者看成一体,探讨了整个的几种表露方式:我的位置、我的过去、我的周围、我的邻居、我的死亡,旨在更为明确地定义境遇中的存在并说明其自为的特性。境遇是“在自为与其所虚无化的自在之间的一种存在关系”^①。因而谈不上是主观还是客观,是自由还是束缚。我在世界中间的定位,我在世界上所遇到的危险,我在世界上能够碰到的障碍,能向我提供的帮助,就是萨特所说的境遇。自为不过是其境遇。人的实在是境遇中的存在,既考虑到其此在,又考虑到其彼岸存在。境遇是在彼岸存在中并通过彼岸存在而被解释和体验的此在之有机总体性。

在探讨我的死亡时,萨特并不赞同海德格尔的向死而在的学说。海德格尔认为此在决定了其对死亡的筹划,实现了为死的自由。于是,死成了此在固有的可能性,人的实在(此在)的存在就被定义为向死而在(Sein zum Tode)。海德格尔宣称“此在是我的此在”(Dasein ist je meines),从把我们每个人的死个体化开始,同时告诉我们说死是个人

^① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 594.

的死,是唯一任何人不能替我做的事情。萨特认为海德格尔的说法有一个循环:从此在的个体化到死亡的个别性然后再回到此在本身的个体化。萨特反问:怎样证明死有这种个别性以及提供死的能力?如果按照我思的观点,我的任何一个可能性都不能被异于我的任何别人来筹划,那么,最平庸的爱和死一样也都是不可替换和唯一的,爱也是任何人都不能替我做的事情。然而,萨特认为,如果人们从我在世界上的活动的功能、效力和结果的观点来考察我在世上的活动,那么,别人当然总是能做我所做的。人的实在总是要超出它的此在。那么,在什么情况下,我的死是别人不可替代的呢?萨特认为:“只有当我已处于主观性的角度时,死才变成我的死;正是被反思前的我思所定义的我的主观性使我的死变成了一种主观的不可替换的东西,而不是死将把不可替换的自我性给予我的自由。”^①萨特认为,死并不是如同海德格尔所说的人们能加以期待的个人化的和定了性的事件。萨特得出了与海德格尔截然相反的结论:死并不是此在固有的可能性,而是一个偶然的事实,我既不能发现我的死,也不能等待我的死,也不能对它采取一种态度。鉴于海德格尔把死亡与人的有限性严格等同起来,萨特则认为应该从根本上把死亡与有限性分离开来。海德格尔的错误在于看不到这两者的区别:“死亡是一个属于事实性(facticité)的偶然事实,而有限性则是一个对自由进行规定的自为之存在论结构,并且只存在于那向我宣告我的存在的目的之自由筹划中并只通过这个筹划而存在。”^②萨特是说,即使没有死亡这个偶然事实,人的实在也依然是有限的,因为人在选择为人类时就自己造就为有限的了。于是,至少在我的存在作为自为时,死亡就根本不是我的存在的存在论结构,死亡在自为的存在中没有任何地位,自为的存在既不能等待死亡,也不能实现死亡,也不能向着死亡进行自我设计,死亡也不是自为的存在的有限性的基础。死

^① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, pp. 578 - 579.

^② Ibid., pp. 590 - 591.

亡只不过是事实性和为他的存在的某种面貌,只是给定物。死亡不是我的可能性,因为“要死的”代表着我为他所是的现在的存在,死代表着我的现实的自为的为他的未来的意义。我不是如同海德格尔所说的“为着去死而是自由的”,而是一个要死的自由人。从萨特对作为境遇的死亡的讨论来看,萨特甚至于认为死亡始终处于我的主观性之外。

萨特主张,由于人命定是自由的,无法选择不自由,因此,人就把整个世界的重量担在肩上了,人对作为存在方式的世界和他自身负责任。萨特是在这样的意义上理解责任的:人意识到自己成为一个事件或一个对象的无可争辩的责任者。由于自为是使世界得以存在的人,因此,自为的责任就很沉重;由于自为也是使自己成为存在的人,因此,身处无论什么样的境遇的自为都应该完全承受这种难以忍受的境遇及其敌对系数;自为应当承受这个境遇及其成为该境遇的责任者的骄傲意识,因为可能危及我个人的最糟的弊端和最严重的威胁也只有通过我的筹划才有意义。这些弊端和威胁是在我所是的介入的基础上才显现出来的。因而,萨特认为,这种绝对的责任并不来自别处,而是我们的自由的结果之简单的逻辑要求。我所遇到的事情只有通过我才能遇到,也是我所遇到的事情。境遇是我的境遇,我将对之负有完全的责任。由于我不是我的存在的基础,因此,除了对我的责任本身以外,我对一切都负有责任。正如我无法选择不自由,我也是被迫负责任的。

二、批判笛卡儿式自由

在《存在与虚无》出版三年后为《笛卡儿文选》所写的导言《笛卡儿的自由》中,萨特专门讨论了笛卡儿的自由的内涵。萨特对所有捍卫自由的哲学家们提出了一个先决问题:我们是关于哪个优先境遇而体验到我们的自由的?是在行动、社会政治领域和艺术创造的领域中,还是在理解和发现的行动中体会到自由的?萨特以为,笛卡儿的初始经验并不是“从虚无中”创造的自由的经验,而首先是自主思想的经验,自主思想凭自己的力量发现了早已现存的本质之间的理智关系。“这

就是为什么我们其他依靠笛卡儿自由生活了3个世纪的法国人,都心照不宣地把‘自由意志’理解为一种独立思想的运作,而非一个创造活动的产物,并且最终,我们的哲学家们,像阿兰(Alain)一样,都把自由与判断活动相提并论。”^①萨特感到笛卡儿的初始直觉就是:自主思想及其所有活动都具有其圆满的和绝对的独立性。但萨特发现,这个关于思想之自主性(*autonomie*)的经验与关于判断之生产性(*productivité*)的经验并不相吻合。这是因为思想必须理解在本质、结构之间事先确立起来的关系秩序。那么,我们如何协调这种本质秩序或数学真理的确定性和必然性与判断的自由这两者呢?我们知道斯宾诺莎守护数学真理而牺牲人类主体性。面对本质秩序,主体性实际上只是简单地附和真实;或者,主体性只是一种谦卑的思想、一种残疾的真理,其展开和阐明将使主体特征消失殆尽,人并不产生观念,以至于思想就等同于真理了。在萨特看来,就笛卡儿既考察他自己的理解和判断的自由,又想拯救面对严密观念体系的人的自主而言,笛卡儿就在表面上统一的学说下面展开了两种截然不同的自由理论。

笛卡儿的自发反应就是断言人在面对真实时所肩负的责任。在我作出判断之前,只存在无所谓真假的中性的和飘忽不定的观念。人是使真理呈现在世界上的存在。笛卡儿每时每刻都体验到他的思想在面对本质联系时所具有的自由和孤独。海德格尔说无人能替我去死,而笛卡儿在这之前就说过:无人能替我去理解。康德所说的道德主体是目的王国的立法者,而笛卡儿则决定了世界的法则。一个人的境遇及其力量并不会增加或限制其自由。在斯多葛派之后,笛卡儿把自由与力量区分开来了。“自由,并不是能做所想要做的事情,而是想做所能做的事情……”^②因此,凭着一种可变的和有限的力量,人就拥有了总体自由。萨特在此瞥见了自由的否定方面。因为如果我无力完成某个

^① Jean-Paul Sartre, *L' être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943, p. 61.

^② Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*, Éditions Gallimard, 1947, pp. 65 - 66.

活动,那必然是克制自己不想去完成。这就是萨特所说的自由所具有的某种效能,自由也就成了一种确实的和构建性的自由。萨特发现,自由的这种效力和建构性缘起于《方法论》,因为笛卡儿在《方法论》中认为是人组建和发明了公理方法,并且除了第一条方法规则外,其余每一条规则都是行动或发明的公理。萨特认为笛卡儿那些方法规则处在康德图式论的层面上,成为一个自由的和创造性的判断所具有的一些非常普遍的指示。笛卡儿第一个对创造性自由做了精妙的人本主义断言。这种自由逐渐地构建真实,通过生产假设和图式而让人每时每刻都预感和预见到本质之间的实在关系,迫使我们承担使得真理存在于世上和使得世界变得真实这样的使命,使我们坚信我们每个人都有自由意志这样的感觉。

但是,萨特认为在笛卡儿那里,一个事先确立起来的秩序立即就介入进来了。在康德那里,人类精神构建真理;在笛卡儿那里,人类精神只是发现真理,因为上帝已经一劳永逸地确定了本质相互之间所保持的所有关系。

笛卡儿把对于明证性的不可抗拒的依附称作自由的,就赋予了自由一词截然不同的意义了,因为这种依附并不是由身体运动或心理学驱力诱发的,我们并不处于灵魂的激情的场所之中。在明证性过程中,灵魂是独立于肉体的,对于被清楚明白地设想的关系进行断言是整个思想实体的一种活动。观念的清楚明白与断言相比较起着决定性要素的作用。萨特认为在此笛卡儿比较接近于斯宾诺莎和莱布尼茨,因为他们都把存在的自由定义为存在的本质无关于任何外部活动而展开,尽管这个展开的诸瞬间是与一种严格的必然性相互关联在一起的。总之,这是一种并无自由意志的新的自由观。

笛卡儿方法的怀疑也成了自由活动的类型。当我虚无我自身时也虚无了任何生存的一切时,我就充分地实施着我的自由。在笛卡儿之前尚无人强调自由意志与否定性之间的关联;尚无人指出自由并不来自作为在世上圆满存在的人,而是来自作为有限的、限定的而不存在

(*n'est pas*)的人。只是这个自由不可能成为创造性的,因为它什么都不存在,它并不拥有力量去生产作为实在并因而具有某种存在的观念。然而,萨特认为笛卡儿并未把他的否定性理论贯彻到底,因为真理只在于存在,而谬误只在于非存在。“因此,笛卡儿就永远在以下两者之间摇摆不定:一是把自由等同于存在的否定性或否定(这就是漠不关心的自由),一是把自由意志当作对于否定的简单否定。”^①总之,萨特认为笛卡儿并未把否定性看作生产性。这是一种奇怪的自由。由于上帝创造了永恒标准和永恒价值体系,因而人只是在名义上自由的。笛卡儿的人,如同基督教的人一样,对于恶、谬误来说是自由的,而对于善和真理来说并不自由。笛卡儿的上帝是已虚构了人类思想的最自由的上帝。

笛卡儿清楚地认识到自由概念包含有绝对自主的要求,自由行动是全新的生产,自由与创造是同一个东西。上帝的自由,尽管类似于人的自由,但丧失了其在人类外表下曾经有的否定性方面,成了纯粹的生产性,是上帝据以使得世界和永恒真善存在的超时间的永恒的活动。从此,整个理性的根基就在自由活动的深处,自由才是真实的基础,在真理领域中显现出来的严格必然性本身是由创造性的自由意志的绝对偶然性所支撑的。但人类自由受制于神圣自由。真理如果不被无限的神圣力量所意愿,不被人类自由所复述、接受和认可,那么,真理就什么都不是了。只有自由的人面对着绝对自由的上帝;自由是存在的基础及其秘密维度;自由是必然的深层含义和真实面貌。作为无神论的人本主义者,萨特的立场显然有别于笛卡儿。“将需要两个世纪的危机——信仰危机和科学危机——使人能收回这种由笛卡儿赋予上帝的创造性自由,使人最终能猜想这个作为人本主义本质基础的真理:人这个存在的显现使得世界存在了。”^②但萨特认为自己在此并无责备笛卡

^① Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*, Éditions Gallimard, 1947, p. 73.

^② Ibid., pp. 78 - 79.

儿的意思,而是羡慕笛卡儿在他那个专制时代打下了民主基础,始终遵循自主观念的要求,并且在海德格尔之前就懂得存在的唯一基础是自由。

总之,萨特生存哲学的基本立场就是认为包括自我在内的一切事物都存在于我们的意识之外并且不能被我们的意识所吸收,我的“自我”就是我必须通过我在世上的行动去构建的一个对象。主体出自世界,而非处于意识之中。恰恰是绝对意识才把“我”与世界关联起来。在世界中的主体势必与他人打交道,我的存在关涉到他人的存在。在涉及他人的存在问题时,萨特指责胡塞尔同康德一样都没有逃避唯我论。

虽然梅洛-庞蒂与萨特一样拒斥笛卡儿的实体自我和内在生活观念,但是,梅洛-庞蒂在许多方面不同于萨特,他要用知觉哲学来弱化甚至取代萨特的意识哲学。鉴于萨特哲学的出发点是虚无化的意识,而梅洛-庞蒂则反对把自身明晰的意识当作他们哲学的出发点,栖居于我们身体生活中的意识并非宇宙的中心,哲学不能始于意识。鉴于萨特认为意识是绝对的、首要的,一切皆在意识之外,梅洛-庞蒂则认为意识的综合只是临时的和片断的综合,意识只能部分提取存在,存在是意识所取之不尽的宝藏,意识从未能勾勒出存在的全部秘密,因为意识本质上总是处于存在的角落和侧面。胡塞尔和萨特都认为意识具有意向性,而梅洛-庞蒂则认为身体具有意向性,生存的态度就是身体对世界的把握,我是凭我的身体来知觉的,因为我身体的位置和运动都使我能看到和决定什么可进入我的视觉。身体论就是知觉论。主客体被消融在含混的生存知觉之中。

如果说梅洛-庞蒂用生存知觉论来取代萨特的反思前的我思,卡瓦耶斯(Cavaillès)、巴歇拉尔(Bachelard)、康吉莱姆(Canguilhem)、列维-斯特劳斯、福柯(Foucault)、德里达(Derrida)、德勒兹(Deleuze)等大多倡导一种无笛卡儿我思的哲学甚至反笛卡儿我思的哲学,那么,利科尔(Ricœur)则主张通过语义学和反省哲学的长长迂回来对我思哲

学与反我思哲学实施辩证综合。利科尔认为自己的自身解释学“能宣称在受笛卡儿所颂扬的我思与被尼采宣布为失势的我思之间保持等距离”^①，做到不偏不倚。显然，萨特生存哲学在法国哲学史上起着承上启下的作用，体现出其不同于胡塞尔现象学和海德格尔存在论哲学的独特一面。当然，萨特在指责康德、胡塞尔甚至海德格尔陷于唯我论时，他自己却陷入了唯意识论。不仅他人是意识，是意识的所是，而且对待他人的两种态度也是意识内部意识与意识之间的关系。如果说胡塞尔阐发了一种认识论的意识哲学，那么，萨特就展开了一种存在论的意识哲学。

第五节 哪种人道主义

1945年10月29日，萨特作了题为《存在主义是一种人道主义》的公开演讲，这个讲演成了名副其实的存在主义的宣言书，亮出了存在主义的口号“生存先于本质”。这个直白的口号可谓是对《存在与虚无》中所阐发的晦涩难懂的存在主义哲学思想所作的简明扼要的解释，同时也表明了萨特自己倡导一种不同于康德道德哲学、不同于有神论存在主义的无神论存在主义。

一、存在先于本质

在该讲演中，萨特逐一驳斥了人们对存在主义所作的一些指责，为存在主义进行了辩护。首先，共产党人指责存在主义鼓动人们停留在绝望的寂静主义(*quiétisme*)之中，因为存在主义封堵了所有解决途径，认为世界上的任何行动都是不可能的，这最终就会导致一种沉思默想的奢侈哲学、一种资产阶级哲学。其次，人们指责存在主义强调了人类

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, p. 35.

丑行,尤其在到处都描绘了卑鄙、可疑、虚情假意,而忽视了某些赏心悦目的美、人性的光明面。共产党人指责存在主义是从纯粹的主体性、从笛卡儿我思出发的而无视自我之外的其他人的存在。基督教方面指责存在主义者否认人类事业的现实性和严肃性,因为存在主义者取消了上帝的戒律和永恒性所包含的价值,人们就只有严格的毫无理由的行了,人们可以为所欲为了,没有是非标准了。

《存在主义是一种人道主义》,萨特的这个标题显然是针对这些责难的。“我们把存在主义理解成一种使人类生活成为可能的学说,而且它宣称任何真理和任何行动都包含一个环境和一个人类主体性。”^①萨特强调存在主义为人类留下了选择的可能性。

萨特把存在主义分为两种:以雅斯贝尔斯和马塞尔为代表的基督教存在主义,以海德格尔和萨特为代表的无神论存在主义。他们的共同点只是认为存在先于本质(*l'existence précède l'essence*),或者说,哲学必须从主体性开始。萨特认为,对于事物来说,是本质先于存在,而对于人来说,则是存在先于本质。如裁纸刀的本质就是使它的制作和定义成为可能的窍门和性质的总和,裁纸刀的本质先于其存在,工匠先有裁纸刀的概念,知晓其工艺和用途,才能制造出裁纸刀。上帝这个超级工匠在造人时,也是先有人的概念,并结合一定程序来造人。因此,上帝造人,也是本质先于存在。在18世纪无神论哲学中,虽然上帝这个概念被取消了,但本质先于存在这个想法仍然未被取消。狄德罗、伏尔泰、康德都倡导一种普遍的人性概念,他们都把人的本质置于人的历史生存之前。萨特指责康德不分青红皂白地把森林中的野人、自然状态下的人与资产阶级都置于同一个普遍的抽象的人的概念之下。在萨特看来,“本质先于存在”这样的理论站不住脚。

萨特确信,无神论存在主义却能自圆其说。上帝并不存在。人先生存,而后才有人的概念,有概念来说明人。萨特所说的“存在先于本

^① Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996, p. 23.

质”，是指“人首先生存着，人遭遇自己，在世上涌现，而后定义自己。”^①由于人一开始什么都不是，因而人是不可定义的。人性是没有的，因为没有上帝来设想这样的人性。人是自己选择成为的那种人，是自己认为的那种人，是自己愿意成为的那种人。萨特把这看作是存在主义的第一原则。这也是人的主体性的体现。萨特所讲的主体性是指人要比石头或桌子更具有尊严。人首先生存，人首先向未来投射，人意识到自己投身于未来，人首先是一个主观地生活的筹划，于是人就不同于青苔、腐朽或花菜。在投身于未来的筹划之前，人什么都不是。人首先是自己筹划要成为的人；就在于人投身于未来，人只有在企图成为什么时，才取得其存在。

萨特并未宣称人在筹划投身于未来时可以为所欲为，因为“如果存在真的先于本质，那么，人就要对自己的所是负责。这样，存在主义的首要步骤，就是要使整个人拥有其所是并让他担负起其生存的全部责任。当我们说人对自己负责时，我们并不是想说人对自己的严格的个体性负责，而是说人对所有人负责”^②。在这里，萨特回击了论敌们对存在主义所作的“主体主义的”指责。萨特区分了“主体主义”这个词的两层含义：一是指个体主义自身作出的选择，一是指人不可能超越人类主体性。后一层含义在存在主义那里具有深刻含义。萨特强调指出，人自己在作出选择时，每个人确实在自己作出选择，但同时人在自己选择时，也选择了所有人。选择总是对自己和他人更好的选择。人选择的形象对所有人以及整个时代都是适用的。“因此，我们的责任要比我们所假定的重大得多，因为它牵涉到整个人类。”^③我们要对自己和对所有人负责，我创造了我所选择的人的某个形象，我在选择自己时，我也选择了所有人。

① Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996, p. 29.

② Ibid., p. 31.

③ Ibid., p. 32.

在此基础上,萨特对“焦虑”(angoisse)、“被抛弃”(délaissement)、“绝望”(désespoir)这些语词专门作了解释。存在主义者通常宣称人是焦虑的,这是指人在作出选择时无法逃避其全面的和深刻的责任感,这样的人介入现实并且体会到自己不仅是自己所选择成为的人,而且还同时是一个选择整个人类应该是啥样的立法者。萨特把存在主义的焦虑看作克尔凯郭尔所说的亚伯拉罕的焦虑。一个天使命令亚伯拉罕献出他的儿子。亚伯拉罕所要思考的问题集中在两方面:一方面,这个天使是否真的是天使,无从证明;另一方面,我是不是真正的亚伯拉罕,同样无从证明。任何承担过责任的人都知晓亚伯拉罕所承受的焦虑。但萨特强调,这种焦虑并不会导致无所作为。“这种焦虑并不会阻止人们采取行动,相反,这种焦虑是承担责任的人们采取行动的条件;因为这种焦虑假定人们设想到多种可能性,当人们选择了一种可能性时,人们就认识到只因为这种可能性被选择了,这种可能性才具有价值。”^①一个人对他人负有的直接责任就能说明这种焦虑。萨特否认焦虑使我们脱离行动,因为焦虑是行动的组成部分。

当萨特谈论“被抛弃”时,仅仅是指上帝并不存在,必须从上帝不存在中彻底推断出种种后果。萨特明确反对某一种轻易用理性天堂来取代信仰天堂这样的世俗道德论。这是因为,如果上帝不存在了,那么,在理性天堂内去发现价值这样的任何可能性也会随之消失。存在主义的出发点就是陀思妥耶夫斯基所说的:如果上帝不存在,一切都是允许的。上帝不存在,人就没了依靠,没了借口,没有什么价值能使人的行为合法化,人变得孤苦伶仃,人就被抛弃了。同时,存在先于本质,这已表明并没有一个已知的和凝固的人性可以参照。决定论并不存在,人是自由的,人就是自由。当萨特说“人是被迫自由的”(l'homme est condamné à être libre)时,说的就是这个意思。之所以说“被迫”,是

^① Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996, pp. 36 - 37.

因为人并不创造自身,但人又是自由的,这是因为人一旦被投到这个世界上,他就要对自己的一切所作所为负责。人在目前是无依无靠的,但人总是有个未来要形成,因为孤立无援的人每时每刻都要构想自己。萨特在此抨击了康德的绝对命令,康德的道德太过抽象,没法解决人们现实生活中所遇到的具体的、特殊的道德困境,尤其是自由的人在作出选择时,并没有任何普遍的道德准则可以遵循。“被抛弃意味着我们自身选择我们的存在。”^①

萨特把“绝望”理解成我们只能指望依赖于我们的意志的一切,或者指望使得我们的行为成为可能的全部可能性。我们只依赖并关注那些与我们的行动相关的可能性。萨特赞同笛卡儿所说的不抱希望的行动。在萨特看来,存在主义者不能仰仗人类善良或人类对社会福利的旨趣来指望他所不认识的人,因为人是自由的,并不存在人可以依靠的人性。要不抱希望地行动,这并不是说要陷入寂静主义,而是首先应当承担责任,然后才是无需指望地行动。我虽不抱幻想,但我仍然尽我所能。鉴于寂静主义宣称他人可以做我所不能做的事情,存在主义就与寂静主义针锋相对了。存在主义则宣称现实只在行动之中;人只是他自己的筹划,人只是在实现自身的程度上才生存着,因此,人只是他的全部行动,只是他的生命。人就是人所作的一切。“……一个人只是一系列举动,一个人是构成这些举动的那些关系的总和、组织和集合。”^②萨特认为存在主义并非悲观主义,存在主义是坚定的乐观主义。一个人之所以成为懦夫,并不取决于作为心理因素的气质,而是完全依赖于这个人的所作所为。一个人是通过其行为而成为懦夫的,也就是说自己把自己变成懦夫的。同样,英雄也是通过自己的行为由自己使自己变成英雄的。当然,萨特也承认,同样通过各自的行为,懦夫可以变成英雄,英雄也可以变成懦夫。由于存在主义用行动来定义人,因

^① Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996, p. 47.

^② Ibid., p. 53.

此,不能把存在主义看作一种寂静主义的哲学,对人所作的一种悲观主义描述。由于存在主义认为人的命运在于自身,因此,没有比存在主义更为乐观的了。由于存在主义告诉人希望只存在于其行动之中,唯一能使人存活的事情就是行动,因此,存在主义并不试图阻止人们行动。萨特宣称存在主义者们是在与一种关于行动和介入的道德打交道。

二、存在主义是人道主义

在萨特看来,人们误解了存在主义,错误地认为存在主义把人封闭在其个人主体性之中了。因为萨特存在主义把个体的主体性当作出发点,具有严格的哲学理由。首先,萨特把自己的理论奠基于笛卡儿“我思故我在”这个真理之上了,因为“我思故我在”是能自身达到的意识之绝对真理。这个绝对真理是简单的、易于达到的,是任何人都能抓住的;它在于无需中介就能直接把握自身。只有先找到这个绝对真理,然后才能在无论任何一个真理的基础上去说明可能性。其次,唯有存在主义才赋予人一种尊严,唯有存在主义才不把人当作一个物。萨特认为,有别于任何唯物主义把所有人都当作物,存在主义者的意图恰恰是要把人类王国构建为有别于物质世界的价值集合。“但我们以真理的名义达到的主体性并不是一个严格个体的主体性,因为我们已表明,我们在我思中发现的不仅仅是我自身,而且还有他人。”^①于是,萨特就不同于笛卡儿和康德,因为萨特认为我们是面对他人达到我们自己的,他人与我们自身对我们来说都是一样确定的。这样,通过我思直接达到自身的人也发现了所有其他人;发现其他人,这在萨特看来就是一个人生存的条件。一个人要成为什么,就必须得到他人的承认,一个人也必须经由他人,才能得知关于自己的一个真相。他人对我的生存、我对自己的生存来说都是不可或缺的。在萨特向我们描绘的这个主体间性世界中,人决定自己的所是和他人的所是。

^① Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996, p. 58.

如同萨特曾用生活体验来取代科学体验一样,萨特想用人类状况^①这个概念来代替人性这个概念。虽然萨特否认作为人性的普遍本质,却承认存在着状况(condition)的一种人类普遍性。存在主义者们常常谈论人的状况要甚于谈论人性,这在萨特看来并非偶然。存在主义者们把人的状况理解成勾勒出人在宇宙中的根本境遇的全部先天限制。人的历史境遇各不相同,但人必然处在世界上这一点却是不变的。任何筹划,无论有多少个体,都具有一个普遍价值。因为任何筹划都是任何人所能理解的。

选择是可能的,不选择是不可能的。一个人对自己的选择负有责任,这个选择在使我介入时,也使整个人类介入了。即使任何先天价值都不能决定一个人的选择,一个人的选择也与心血来潮无关。无论一个人如何选择,一个人在面对特定境遇时不可能不承担起全部责任的,因为包括康德在内的所有道德学说家们都不能为一个人的选择提供指导。一个人被迫自行去发明自己的法则。可见,萨特的选择强调对境遇的依赖性,而不是纪德那样的随心所欲地行动。人是自己成为的,人是通过选择自己的道德而成为的,情势对人的压力就在于人不能不选择一种道德。“我们只能联系到一种介入来定义人。”^②人面对变化着的境遇始终是一样的,而选择始终是在一个境遇中的选择。虽说人类境遇是一种自由选择,但由于一个人是参照他人来进行选择的,因此,一个人就能判断他人。一个人是在特殊境遇中追求自由的,因而离不开他人的自由,而他人的自由也离不开我的自由。由于我在选择时承担着责任,我就非得同时把他人的自由当作我自己的自由加以追求了。尽管萨特赞同康德的观点,即道德的内容可变,道德的某种形式却是普

① 在纳维尔(Pierre Naville)看来,如果真的不存在一种抽象的人性,一种独立于或先于人的生存的本质,那么,也确实不存在一种普遍的人类状况,因为具体的情势或境遇并不相连贯(参见 Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996, pp. 92 - 93.)。

② Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996, p. 66.

遍的,但萨特认为形式和普遍不足以构成一种道德,太过抽象的原则在定义行动时就会受挫。萨特认为,如果在自由介入的层面上,人就可以选择一切。

众所周知,萨特曾经在《恶心》中讥笑和抨击人道主义,那萨特为何又宣称存在主义是一种人道主义呢?萨特认为人道主义一词有两个截然不同的意义,存在着两种人道主义:一种是传统的人道主义,依据某些人的最出色行为来肯定人的价值,主张人本身就是目的,就是最高价值。萨特断言,这种人道主义是荒谬的,因为只有低等动物有资格对人做这样的总评估。存在主义者从未做这样的评判,永远不会把人当作目的,因为人仍在形成之中。萨特并不像孔德那样去崇拜人。萨特拒斥孔德式的对人进行崇拜的人道主义。另一种是萨特所倡导的存在主义的人道主义。存在主义的人道主义认为,人不断地处在自身之外,人正是在投射自身并且消失在自身之外时来使人得以生存的。人在超越自身时来把握对象。人就处在这个超越的中心。“除了一个人的宇宙,人的主体性宇宙之外,没有其他宇宙。”^①这样的观点之所以是存在主义的人道主义,是因为萨特提醒人除了他自己以外,没有其他立法者,人正是在被抛之中为自身做决定的,是因为人并不是通过反求诸己,而始终是通过在自身之外寻求一个解放、特殊实现的目的,才恰恰将实现为人的。萨特的结论是,存在主义只是从一个一贯是无神论的立场中得出所有结论的一种努力,作为无神论,存在主义是一种乐观的行动学说,有别于悲观消极、无所作为的基督教。

萨特存在主义关注的是人与其自然或社会环境的关系。以往哲学家或者把人当作物理、生理或社会因素的产物,把人当作物,或者把人看作世界的构建性意识,强调人具有一种非宇宙的自由。在梅洛-庞蒂看来这两种观点都不能令萨特和他感到满意。前者把人看作像其他物一样的物,人就会封闭在自己的界限内,就不能认识任何物了。而后

^① Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996, p. 67.

者则把人看作绝对精神,就使我们的身体的和社会的关联、我们在世界中的存在变得不可理解了,从而使人们放弃了对人类状况的思考。“新哲学的功绩恰恰是在生存观念中探寻思考人类状况的方式。现代意义上的生存,就是人据以在世、据以介入一个物理和社会境遇中的运动,这个境遇成了人对世界的视点……”^①梅洛-庞蒂认为,在萨特存在主义那里,主客体之间的关系不再是唯心论所谈论的主体构造客体的认识关系了,而是一种存在关系了,即人是意向存在,主体就是其身体、世界和境遇,意识与世界是一起给出的,主体与世界的交往是原初的。虽说如此,但梅洛-庞蒂还是不太能认同萨特在《自我的超越》和《存在与虚无》中所表现出来的唯意识论,而强调用我知觉来取代萨特所信奉的笛卡儿式的我思。当然,从20世纪50年代开始,萨特意识到笛卡儿式我思及其自由理论的缺憾而转向那专门聚焦于社会正义问题的马克思的历史理论。只不过,在海德格尔看来,由于萨特与胡塞尔一样都没有在存在中认识到历史事物的本质性,因而他们都没有资格与马克思主义交谈。当然,也有人批评海德格尔偏颇地认为只有希腊语和德语才能以某种方式与存在的真理相通,只是乡下人的一种偏见。^②这样的批评过于尖刻了。

尽管海德格尔曾赞赏萨特是一位他第一次遇到的对他思想进行直接理解的独立思考的思想家,尽管萨特和海德格尔都把哲学理解成自由的现象学,但海德格尔不久在1946年的《关于人道主义的书信》中明确反对萨特存在主义,反对萨特把笛卡儿我思当作哲学的出发点,反对萨特的形而上学的人道主义。在他看来,无论是马克思的人道主义、萨特的人道主义,还是基督教的人道主义,尽管它们各自所要实现的目标、所采取的方式和手段各不相同,但它们都是从一种已经确定的对存

^① Maurice Merleau-Ponty, 'La Querelle de l'existentialisme', dans *Les Temps modernes*, no 2, novembre 1945.

^② 理查德·S. G. 布朗在《海德格尔:何谓人道主义?》一文中就作出了这样的批评。

在者整体(自然、历史、世界)的说的角度来看规定人道的人的人性,因而都奠基于海德格尔所批判的形而上学。作为形而上学的人道主义在规定人的人性时,不仅不追问存在的真理以及存在与人的本质的关系,而且还阻止这种追问。

鉴于萨特倡导人的存在先于人的本质,海德格尔则强调此在的本质就是此在的生存,生存从内容上说就是站出来站到存在的真理中去。海德格尔这里所讲的生存截然不同于形而上学地设想的 *existentia*(现实性)。在海德格尔看来,自柏拉图以来的形而上学都认为可能性先于现实性,而萨特错误把它当作本质先于生存了,萨特把这个命题颠倒过来,倡导现实性先于可能性,即他所错误地认为的“生存先于本质”。而海德格尔则认为,把一个形而上学命题颠倒过来仍然还是一个形而上学命题,仍然遗忘了存在的真理。萨特倡导的“生存先于本质”的存在主义与《存在与时间》所说的“人的本质就是生存”毫无共同之处。

鉴于萨特主张存在主义的人道主义重在人的超越性和主体性的统一,海德格尔则认为那种克服或超越了传统形而上学的人道主义重在把作为存在的投射的生存当作人的本质,并宣称人的本质是存在的真理所必不可少的。海德格尔是从人与存在的联系来评判人道主义的。海德格尔反对人道主义,主要是指责人道主义对人的人性的估价不够高,没有高到把人当作存在的“守护人”、存在的真理的守护者。而萨特的观点则与之相差甚远,萨特始终认为世上并没有救世主,人只能依靠自己,人必须重新找回自己。在海德格尔那里,存在、存在的真理以及此在与存在的真理之间的本质联系是哲学必须要加以询问的最根本、最原初的问题,而萨特的以笛卡儿我思为出发点的意识哲学,虽然承认自在存在先于自为存在,却赋予了自为存在及其虚无化以原初地位和原动力。如果说海德格尔的存在哲学最终由于彻底放弃了人类的人性而走向悲观主义,那么,萨特的存在主义则因强调选择、行动和责任而弘扬乐观主义。

海德格尔断言,只要人道主义形而上学地进行思考,就肯定不可称为人道主义,萨特存在主义在一个只有人而无存在的平面上进行思考,

那肯定不可称为人道主义。一种哲学,唯有在一个只有存在的平面上进行思考,才可称得上是人道主义。而萨特判断一种哲学是否人道主义的标准却不同于海德格尔,海德格尔孜孜以求的存在的意义及其真理在萨特意识哲学中并不占据核心地位。萨特也不赞成文艺复兴、启蒙运动、孔德实证主义的人道主义把人当作目的,而是倡导一种存在主义的人道主义,这种人道主义强调人是自己的立法者,人必须为自己做出决定,人又要超越自身来实现为人。

第六节 欲望存在论:萨特与德勒兹

萨特的“欲望”理论在其现象学存在论中占有着核心的地位,这一点尤其体现于其对文学和写作的论述之中。萨特的文学评论的一个重要的特征正在于他把重点不是放在文本的分析而是放在通过文本对作者所进行的存在论的分析,在这些评论中,论述法国作家福楼拜的《家庭白痴》可以说是最集中体现其欲望存在论的一部。

一、“欲望”存在论和存在的精神分析

与胡塞尔的现象学一致的是,“反思”(réflexion)在萨特的哲学中也占据着核心的位置,只不过对于前者,反思是通向纯粹的意向性结构和先验自我的本质途径,而对于后者,反思则是确立起其现象学存在论的基础。正如萨特所强调的:“我们的全部的存在论是建立在一种反思经验的基础上的。”^①

“反思”是理解《存在与虚无》的根本线索。从界定上来说,反思,就是自为存在对于自身的意识。但是,从这个界定很明显地引出两个相关的环节:即被反思的意识和反思的意识。二者的关联正在于:

^① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943, p. 186.

首先,反思意识和被反思意识之间存在着“绝对的统一”,而这种统一是“反思意识”之所以可能的前提,即,反思意识和被反思意识之间不是认识(主体)和被认识者(对象)的关系(认识的模式正是导致二者分裂的根源),二者在存在论上存在着根本性的统一,反思的意识就是被反思的意识。

其次,二者之间的这种“绝对”的同一并不是自在存在的那种直接的、完全的统一,相反,二者之间始终存在着一种间距,即,这种“统一”是综合着两个相互关联的环节的统一。

第三,也是最重要的一点正是,这种“间距”不是实在的间距(否则就谈不上存在着“绝对的”同一),而是虚无化的作用。但同样,这种虚无化不是外在的虚无化,不是从外部所进行的区分,而是自为的内在的虚无化的运动。正如萨特所指出的,反思是自为的内在化,即第二次奠基(第一次奠基是自为对自在的虚无化;而第二次是自为回归自身,对自身的进一步的虚无化)。

继承《自我的超越》中的自我和世界的“同时性”的观念,在《存在与虚无》中萨特指出了对象化和内在化的同时性。“对象化”强调的是:处于自发性中的意识(前反思、或者说未被反思的意识)总是处于在向对象和世界的超越的过程之中,而对自身只是有着“非主题化”的意识。而“内在化”则强调自为的试图重新在内在性中找到自身的“同一性”或者说自我的“重合”(把自身把握为“自在”的努力),而“同时性”强调二者是根本上统一的而不是分裂的过程。

进一步的思索揭示,这种自为的内在化也正是自为的时间化的过程。“反思,就是要把自己作为不断未完成的整体来把握的自为。就是肯定对作为自身揭示的存在的揭示。因为自为自我时间化,……实际上,反思者的将来是反思者应该作为反思者而是的固有可能性的总体。”^①因此,由反思所揭示出来的这种自为的时间化的过程从根本上

^① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943, p. 192.

说是一种向着可能性的整体(自在—自为)超越的运动。从这个意义上来说,反思正是自为自身的“存在方式”。

然而这里我们必须区分两种时间性:一种是反思的时间性;另一种则是心理的时间性。而这两种时间性也标志着两种反思之间的区别:纯粹的反思和不纯的反思,后者正是心理学的反思方式,而前者(存在论上的反思)则构成了后者的原始结构。

这两种反思的根本区别正在于:存在论的反思确立起的是反思和被反思的意识之间的“绝对”的统一,而心理学的反思却是把被反思者(意识)当作“对象”来思。如果说前者揭示的是意识的自为化的运动的话,那么,后者可以说就是把意识自在化了。它首先把意识的运动把握为一系列的性质、状态、活动,然而在这些自在化的“心理实在”之间确立起一些外在的、普遍的、抽象的模式和秩序。

这种自在化的结果就是在反思者与被反思者之间产生了一种由对象化所导致的断裂和对立,而这种反思所形成的是对于被反思者的“认识”和“观念”。更为根本性的问题就在于这种对象化的、分裂性的不纯的反思的试图在“保持自我的同时成为他人”^①、试图在这种断裂的基础之上建立起一种“自欺”的统一(我就是对象、或者说我就是那个被反思的自在):它没有把握自为的内在化的时间性运动,却在被反思的意识的背后设定了一个自在的“超越的对象”(自我),以此来作为自为的“内在”的统一。

然而,这种心理学所确立起的统一对于意识自身来说只能是“外在”的、虚幻的。这种虚幻性的最根本的表现在于它不能把握真正的自为的时间性:和存在论的反思对时间性的揭示相对立,“由于心理的东西是自在的,它的现在不能成为流逝也不能成为其纯粹将来的可能性。在流逝的这些形式中,有一种过去的基本优先性,它就是自为曾是的,并且已经设定自为向自在变化。……于是它丧失了我应是(que j'

^① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943, p. 196.

ai à être)的可能性的特性”^①。因此,在心理时间中,毋宁说时间性完全失去了其内在的三维的结构,而只剩下了一维的“现时”的秩序:“过去”只是不再是当下的“现时”,而将来只是还未到来的“现时”。而最根本的问题就是,此种时间模式(更准确地说应该是时间的先后次序)使得自为时间化过程中的那种“可能性”的界域完全消失了。在这条一维的时间轴上只有一些相互外在的“现时”,它们之间并不存在内在的关联,正如萨特所指出的,在心理的时间秩序中,时间性反而变成了最“不可理解”的东西。真正的时间性的是自为在不断虚无化的运动中所“自发”形成的开放性的整体,而不是通过自在化而形成的那种(以“曾在”为基础)的心理的模式和秩序。

从上面的两种反思的角度出发,萨特进一步区分了对待“欲望”的两种态度:即心理学的和存在论的。在后者的基础上他提出了其存在的精神分析的理论。

首先是对待“欲望”的心理学的态度:上面我们看到心理学的最大的问题正是萨特所说的“实体主义的幻觉”(illusion substantialiste)^②,即把被反思的意识对象化或者说从根本上来说是“自在化”。而心理学的“欲望”理论正是此种观念的典型体现:首先,其根本特征在于把欲望当作一种“心理的实在”或者说意识的“状态”;其次,它把欲望的本质置于欲望本身,即不是从欲望和欲望的对象之间的关联性的角度来思索欲望,而是从根本上把欲望作为一种纯粹“内在的”心理的属性;最后,它把个体作为欲望的总和,既然欲望无非意识的一些状态和特性,那么个体自身的特性也就可以归结为这些不同的欲望之间的组合和结构的整体。

萨特以对于福楼拜的一种心理学的欲望分析为例进一步说明了其

^① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943, p. 200.

^② Ibid., p. 602.

不充分性。^① 这种经验的心理分析的症结可以总结为：把欲望实在化、外在化和抽象化。实在化是这种错误的起点（把福楼拜的写作的动机归结为一些特定的心理的状态：“崇高的雄心”），而外在化是实在化的进一步的引申（试图在这些相互外在的状态之间建立其一种实在的联系，即产生出“一种永恒的激动”），然后则是进一步把这种外在化的欲望的关联纳入普遍化和抽象化的分析之中（这种状态和模式正是青春期的“早熟心灵”的“普遍特征”）。这种从具体的欲望属性到抽象化的欲望种属分类的做法无疑使“我们探索的存在消散于无数被外在的关系联系起来的现象之中”^②，因此，我们需要从存在论的角度深入反思“欲望”。

与心理学的“欲望”理论相悖，存在的精神分析首先就把“欲望”作为“在谋划（*pro-jective*）和超越的原始结构中的意识本身”^③。换言之，这里我们不是从自在化的角度而是从自为的内在化的角度来思索“欲望”。我们所追求的不是心理事实之间的外在的联系，而是心理事实中所体现出来的“意义”（比如，即使我们从心理学的角度归纳出了福楼拜的欲望类型和特征，但是我们仍然没有“理解”其写作的最根本的动机，也就是说，心理的事实不是根本性的，它指向着更为本源性的存在），这种“意义”正是在自为的超越过程中所实现的那种原初的生存谋划，而这种谋划正是“欲望”。因此，从根本上说，欲望正是自为的存在自身，是作为自为的人的在世方式。这里有必要给出萨特对于自为的最重要的界定，其中给出了与自为相关的几个基本范畴的相互关系：“是自为的，就是通过一种可能，在一种价值的影响下让人们所是的东西现实自己，可能和价值属于自为的存在。因为自为按存在论的描述是存在的欠缺，可能作为自为所欠缺的东西属于自为，同样，价值作为

① 当然这也是他后来创作《家庭白痴》对于福楼拜进行深入而详尽的存在论分析的最初动机。见下节的介绍。

② *Jean-Paul Sartre, L'être et le néant, p. 606.*

③ *Ibid., p. 602.*

所欠缺的整体纠缠着自为。”^①这段精要的话可以说是整部《存在与虚无》的概括。

首先,我们看到,从存在论上说,自为正是一种“欠缺”,而此种“欠缺”正是存在的“欲望”自身,所以“欲望”不可能是心理实在,而这种“欠缺”所揭示的正是欲望的虚无化的本性,因而从这个角度来说,不能说这种“欠缺”是存在的一种消极和被动的状态,相反,作为欠缺的欲望正是人的最根本性的自由。

其次,作为“欠缺”,这种根本性的存在的欲望所欲者正是“可能性”,而非某种具体的实在的对象。这并不是说欲望是一种抽象的、超越性的精神活动,相反,存在的欲望并不存在于种种具体的欲望活动之外,因而“可能性”作为“所欠缺者”所强调的正是所有的欲望活动在存在论上的根源,即每一种欲望都是根本性的、总体性的生存筹划的实现,“每个欲望,无论是吃或睡的欲望还是创作艺术作品的欲望,都表明人的整个实在(réalité)。”^②

最后,价值则是作为“所欠缺的整体”,即可能性的总体,或者说自为的超越的最终界域。用萨特自己的话来说,自为正正是两种自在(“被虚无化的自在”和“被谋划的自在”)之间的虚无,即自为超越的最终的目的正是实现自在—自为的统一,因此,存在的“欲望”的最根本的价值正是作为这种最高统一的“上帝”,这也是萨特认为人的最根本的欲望正是成为上帝的欲望。

从对于欲望的存在论规定出发,萨特进一步阐明了其存在的精神分析的基本特征。存在的精神分析无非就是对作为原始的总体筹划的欲望的分析。“这是一种在严格客观的形式下,旨在阐明每个人用以自我造就为个人的主观选择、就是说个人用以向自身显示为他所是

① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 610.

② Ibid., p. 621.

的东西的主观选择的方法。”^①从这个基本的规定我们可以进一步理解以下的几点：

首先,从上面的对心理学的欲望理论的批判来看,我们可以理解:存在论上的原初的“整体性”的筹划不等同于心理实在层次上的欲望的“集合”,因而对欲望进行分析的方法毋宁说是“解释”而不是“描述”,即通过种种象征性的行为(文学当然是非常重要的一种)对于这种(先于任何既定的知识体系和逻辑体系的)整体性谋划进行“揭示”。

其次,这种分析注重对于人的处境和时间性的分析,而任何的“处境”都同样是整体谋划的一种“象征化”的表现:这一方面说明,任何的象征总是指向实现于其中的“意义”即人的整体性筹划;另一方面,这也意味着,象征总是处境化的和个体化的,因此“普遍”的象征体系对于存在的精神分析是不适用的,从这个意义上来说,这种分析强调应该用“个体”(individuel)而不是“主体”(sujet)来作为主题:“理解个体的甚至是经常是瞬间性(instantané)的东西。用于一个主体的方法因此不能用于另一个主体或以后时期的同一个主体。”^②

最后,它的基础正是“存在的欠缺”,即根本性的存在的欲望。萨特指出,这种存在论意义上的“欲望”和弗洛伊德的精神分析中的“性欲”是不同的,后者不仅还带有心理实在的含义,并且也具有着某种抽象性和普遍基础的含义。而存在的欲望则是自为自身内在化的超越运动,其根本的规定性则是时间性。

因此,与心理学对待欲望的实在化的角度不同,存在的精神分析提出了自己的欲望存在论。欲望虽然从根本上来说是作为存在自身的欠缺,但是任何的欲望总是和其对象相关的。从这个角度出发,萨特提出了分析人的本体性欲望的三个基本的范畴:作为(faire)、拥有(avoir)和存在(être)。然而,正如萨特所强调的,这三者并不是相互独立的环

① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 620.

② Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 619. l'instantané 这里译成“瞬间性”。

节,从根本上来说,“创制”的欲望总是可以被还原为“存在”和“拥有”,而任何的“存在”的欲望又都可以被归结为“拥有”的欲望。“占有,就是想通过一个特殊的对象占有世界。……在世的存在,就是谋划占有世界,就是说,把整个世界当作自为要变成自在自为所缺少东西;这就是介入到一个整体之中,这整体恰恰是理想(idéal)。”^①

也许从文学创作的角度来说比较容易理解其“存在”就是“拥有”的辩证关系。^②

首先,我们会说我们“创作”一部小说的目的是为了使其“存在”,即,从某种意义上来说,一部作品一经完成,它就脱离了作者,而具有了其自身的独立的“自在”的存在。但是,正如萨特在收入其经典的《文学是什么?》中的《为什么写作?》一文中所指出的,写作(也包括阅读,因为在萨特看来,阅读是写作的一种延续的创造)是“揭示”和“创造”的统一,或者说是在创造之中的揭示,因此,作品并不仅仅是单纯的“知觉”的对象,而同时是(以及更根本的是)创造者的总体性的筹划的实现。我通过创造作品而拥有作品,在这种作品能够作为我的自为的超越的自在的基础的意义上。

《存在与虚无》中的欲望的辩证法(“存在之欲”即“拥有之欲”的运动)很明显带有着黑格尔的绝对精神通过外化而回归自身的整体性运动的影子。不过,无论是“精神”还是“主体”,在萨特这里都是被公开废黜的概念。

实际上,正如在这部抽象晦涩的著作中预告的一样,萨特后来确实深入进行了一项存在论精神分析的案例研究:这就是《家庭白痴》(*L'Idiot de la famille*)这部经典之作。

① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 763.

② 这里也许应该提到当代法国最著名的纪录片大师 Nicolas Philibert 的屡获大奖的震撼人心之作《存在与拥有》(*Être et avoir*) (2002),影片中乡村教师的那句话“孩子给了我很多”正是萨特的“拥有就是拥有存在”这个命题的最佳注解。

上节的欲望存在论揭示着一种明显的对立：我们看到，作为“存在的欠缺”的本体性的欲望总是在具体的“象征性”的表达中实现的，文学就是其中的重要的形式。但是，这种象征总是个体化的和情境化的：说它是个体化的，是因为它是个体的原初的生存筹划的体现，因而从根本上来说是和普遍性的象征体系（文化、语言、知识、风俗等等）相对立的，毋宁说，只有当我们超越了这种种在先在的普遍性（从某种意义上来说正是“自在存在”），而从根本的存在欲望出发来进行“表达”（自为和内在化），才有真正的“象征”；同时，这种“象征”的行为又总是情境化的，即，不存在统一的象征的风格，也不存在超越于种种具体的生存情景之外的“意义”。^①

这恰恰是他对福楼拜的写作和欲望进行分析的深层动机：个体的生存欲望和普遍化的“象征体系”之间的张力，这也正是文学的双重性。正如萨特在书中所描述的，福楼拜童年就有着说和写方面的障碍，其根源正是在于根本性的“欲望”和“语言”之间存在着一种先天性的断裂。我们上面看到，欲望是存在自身固有的缺乏，而这种缺乏就使得它始终需要在对自在的超越的过程中趋向自身的理想价值，因而欲望总是表现着自为和世界之间的一种根本性的关联，而语言正是这种关联的本质性的手段。即，语言不仅仅是一种自在的符号系统，而更重要的是自为的内在化的一种根本的途径（即上面所说的欲望从存在到拥有的辩证运动）。而对于福楼拜来说，语言和欲望的这种存在论上的本质关联从一开始就是断裂的：独断的父亲（他只想让孩子继承他的事业）、母亲的扭曲的溺爱（更喜爱女儿的母亲对其进行的女性化的抚育）、孱弱的身体等等都造成了对其个体化的欲望的压制。或者更准确地说，是他根本无需、也无

^① 关于这一点的讨论，请参见 Paulin Kiolol Mulatris, *Désir, sens, et signification chez Sartre*, Paris: L'Harmattan, 1999. 尤其是最后一章结论部分的讨论。在那里，作者对照了哈贝马斯的理性化社群和萨特的生存筹划之间的显然的对立。

从来表达“自己的欲望”，因为父母（他者^①）的欲望已经完全取代了其自身的欲望，因此如果说语言对于他来说具有任何“意义”的话，那么这种“意义”也绝不是来自其自身的原初的生存的欠缺和筹划，而是来自“他者”的既定的筹划和目的。语言因此对于他来说不再是其自身欲望的“表达”，而完全蜕变成了一种外在的“自在”。

然而，个体化的欲望和外在的语言之间的冲突是难以化解的。童年的福楼拜就以沉默中的孤独和想象来进行对抗（这种反抗的一种极端的扭曲的体现还在于他通过喜剧的形式来对周围的环境进行嘲弄），而这也是“家庭白痴”这个标题的含义。对于他，语言开始体现出双重的维度：语法的（现实的）/想象的（非现实）的，而其写作正是以想象的维度来对抗语法的维度，即，语言的“意义”对于他来说不再是既定的、外在的、普遍的，不是一个他必须去顺从或者接受的自在的环境，而是变成了一种在自在的基础之上的自为的内在化的运动。因此，萨特说，福楼拜“攫取了世界并把它囊括于一册书卷之中”^②。这里，世界的“意义”只在于其通过想象的“表达”（书卷）所实现的整体性的筹划。“攫取”和“囊括”也是上面所说的欲望辩证法的体现：欲望从根本上来说正是对存在的“拥有”。而“想象”也并不是一种游离于自在的现实之外的精神官能，相反，它是对自在的语言的虚无化的超越和对“意义”的创造。语言和“表达”因此成为了一种介入世界的“行动”，一种在现实的情境之中展开其筹划（“意义”）的活动。同样，“世界”也在自为的这种自为的超越性的整体化的运动中趋向自身的总体化，^③这是一种双

① 这里的“他者”理应是 L'Autre 的大写的形式，因为在这里他者是作为超越的、绝对的意义核心而存在着的。

② Jean-Paul Sartre, *L'idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, I, Paris: Gallimard, 1971, p. 958.

③ 因为说自在构成了一个“整体”很明显在萨特的存在论的意义上是不正确的，因为“整体”总是相对于“部分”，而自在作为直接的完全的“同一性”是不可能具有这种“内在的”区分的，但是，自在却可以在自为的虚无化的终结作用之中实现自身的“总体化”的运动。

向的总体化的过程，“作为现实的人格，行动着的人对现实(réalité)进行加工；没有与以人为中介的物质性的总体以及以物质性为中介的人的总体的无限的关联，那他的造物——作为被加工过的物质——就根本不可能在世界中存在。然而艺术家应选择成为非现实(irréalité)的领主。……他的目的……就是在其严格的总体性中体现非现实。”^①因此，语言(作为现实)和作家(作为非现实的“领主”)之间应该是双重中介的关系：作家通过对语言的“非现实”的加工而实现自身的趋于自在一自为的总体性(“意义”)；但同时，语言通过这种作家的非现实的创造所实现的是自身的整体化的拓展，即作家所创造出来的作品作为“被加工”过的现实又同时构成了语言的一个部分(自在)。所以，这种关系被表达为以下的看似悖论性的命题：即作家是通过非现实的方式来“介入”现实。

二、德勒兹：“生成”、“欲望”与“表达”

“欲望”是德勒兹哲学中核心概念之一，以至于有很多人把他的哲学就称为“欲望的哲学”。因此，这里比照一下两位20世纪法国哲学家的欲望理论是颇为具有启示性的。从这种比照之中我们也能体会到当代法国哲学从萨特之后所发生的根本变化的深刻内涵。

正如德勒兹在1985年10月的一次采访中所指出的，哲学不应该是“反思性”的，而更应该是“创造性”的，只有在“思想贫瘠的时代，哲学家们倒退回‘对’(on)事物的反思”^②。在他看来，“在‘现代主义’的名下，有一种向抽象和起源问题的回归，……在哲学中我们正倒退回永恒的价值”^③。他进一步指出，“反思”的哲学的最根本的问题就是它

① Jean-Paul Sartre, *L'idiote de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, III, Paris: Gallimard, 1971, p. 189.

② Gilles Deleuze, *Negotiations 1972 - 1990*, translated by Martin Joughin, New York: Columbia University Press, 1995, p. 122.

③ Ibid., p. 121.

没有真正思索“运动”，而只是一种“对”运动的思索。“对……”总意味着一种“超越”的立场，它试图用超越于运动之上、之外的“起源”、“价值”等等来作为运动自身的一种“抽象”。德勒兹在《意义的逻辑》、《千座高原》等重要著作中反复论述的正是“生成”（devenir, becoming）这个概念，而这个概念所要思索的正是在“中间”：如果说“起源”/“目的”等等所表现的只是运动的中止的状态的话（用“点”来表示），那么“生成”所强调的就是运动“之中”的状态[用德勒兹非常重要的“线”（ligne）的概念来描述]。^① 古希腊哲学中的存在和生成的对立因此在这里得到了颠覆，存在不再作为生成的归宿和意义，而是作为生成的一种暂时的中止的状态和结果。换言之，“生成”就是要求我们在静中思索变化的可能，在变中思索变化的机制。

从这个意义上来说，也许萨特正是这种“现代主义”在当代法国哲学中的主要代表。正如我们在上节已经看到的，“反思”是萨特全部的现象学存在论的基础。虽然萨特明确把自己的“反思”和认识论的以“对象化”为基础的反思进行区分，但是，他在胡塞尔的“还原”操作的基础上所提出的“反思”运动的种种基础环节（“价值”、“原初谋划”、“总体化”、“超越”等等）都表明了其根本性的“抽象”的取向。而萨特的“反思”概念的更深刻的含义也正在于（如上面德勒兹的批判所提示的）与“现代主义”/“现代性”的关联。其“反思”概念的内在悖论其实正是“现代性”概念的内在悖论的一种体现。

正如卡林内斯库在其讨论“现代性”概念的经典著作《现代性的五副面孔》中所敏锐地指出的，“现代性”本身就是充满着内在矛盾的概念。在附录的《现代性，现代主义，现代化》一文中，他明确指出：“现代性因而是一个时间/历史概念，我们用它来指在独一无二的历史现时

^① 德勒兹在《对话》（*Dialogue*）一书中描述这种“在……中间”为 *entre*（……之间），*au milieu*（在……中间），*adjacent*（邻近）。（G. Deleuze & Claire Parnet, *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1996, p. 38.）

性中对于现时的理解,也就是说,在把现时同过去及其各种残余或幸存者区别开来的那些特性中去理解它,在现时对未来的种种允诺中去理解它。”^①我们看到,萨特的“反思”在其时间性的深刻内涵上完全是“现代性”的体现:首先,对于“现时”的强调,这体现于萨特对于“情境”/“境遇”的强调;其次,对于“过去”的批判的立场,正如萨特所指出的,心理学的反思理论的最根本的缺陷正在于“过去的优先性”;最后,“可能性”和“将来”作为萨特的存在论“反思”的根本性的界域也正是“现代性”的“对未来的承诺”的精神契合。因此,萨特的“反思”从根本上说是一种非常“现代性”的概念,它也因此带着现代性的内在矛盾。实际上,在卡林内斯库引为核心的波德莱尔对于“现代性”的定义中这种矛盾已经彰显无疑:即现代性的“任务”就是“从转瞬即逝中提取永恒”,因而它的内在的悖论就表现为一方面“现代性是转瞬即逝、捉摸不定和随机偶发的”,但是同时,它又追求那种“永恒性”、追求“最终变成古老性”(当然,这种追求是根植于时间性的运动之中的)。^②这种根本性的悖论在萨特的反思理论中的体现即是:一方面强调从时间性出发来理解自为的根本性的存在方式;另一方面,又把整体性作为时间性的超越运动的根本界域。从根本上来说,萨特的“反思”概念虽然拒斥认识论的对立的模式,但却仍然是一种“超越”于时间性之上来思索时间性的模式:《存在与虚无》第二卷第二章中的“时间本体论”从根本上来说可以描述为自为的虚无化的运动不断“超越”作为自在的“过去”,而这种超越总是整体性的(即使萨特强调这种整体性是开放性的),即它是以作为可能性的界域的将来为

① [美]卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,顾爱彬、李瑞华译,商务印书馆2002年版,第336—337页。

② 以上引文皆见上书,第339页。詹姆逊对“现代主义”从反叛和对立退化为经典和主流的辩证运动的描述也体现了同样的观点。(参见约翰·斯道雷:《文化理论与通俗文化导论》中第七章第一节)。当然,从卡林内斯库对两种“现代性”的区分的角度来看,萨特的“反思”无疑更多的是一种审美的现代性,因为很明显,作为西方文明发展阶段的“现代性”恰恰是他所要反对的。

其超越的目的（“可能”作为“自为”所“欠缺者”）。虽然萨特强调在时间的三维中没有哪个维度具有存在论上的优先性，但是将来与“价值”的根本相关性仍然使得其作为自为的时间性运动的根本性维度（作为最高的整体和终极的界域的“价值”即是自在自为的“上帝”）。可以用萨特自己的话来说，“虚无就把准（quasi）多样性引入了存在。这种准多样性是一切世界之中的多样性的基础，因为一种多样性要求有一种原始性统一”^①，因此，最终萨特再度把一种超越性的统一（即使这种统一是以可能性为界域的）引入了时间性的生成运动之中。^②

“生成”与“反思”之间的对立在萨特和德勒兹的“欲望”概念的对比中得到进一步深化。

《反-俄狄浦斯》是德勒兹（与加塔利合作的）第一部集中阐释其欲望理论的著作。在其中给出的一些基本的规定性在其后的重要著作中（尤其是《卡夫卡：为了一种次等文学》和《千座高原》）得到了进一步的展开。

首先，萨特与德勒兹的欲望理论的最根本的区别正在于前者从根

① Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943, p. 172;《存在与虚无》，第194页。萨特之所以用“准一”也正是强调这并非是彻底的“多样性”，而是有着原始的统一的多样性。这恰恰也是萨特和德勒兹的“多样性”概念之间的根本的区别：对于德勒兹，毋宁说是“原初的”多样性作为“准一”统一性的基础。

② 这里我们可以区分三种不同的时间模式：首先是柏格森在《物质与记忆》之中所说的倒锥形的模式（其中过去作为关联的整体在每一个当下获得实现）；其次是萨特的在每一个瞬间周围的光晕（可能性界域）的模式（《存在与虚无》，第208页），因为从一个瞬间向下一个瞬间的超越总是整体性的；最后是德勒兹的内在性的平面模式：其中只有穿越并联结不同的时间点的“线”一生成（因此，面对每一个“点”，我们所要追问的并不是为其奠基的“记忆”也不是它所趋向的那种未来的界域，而是穿越于它的各种异质性的“线”）。对时间的“生成”的意识可以说是当代文学中越来越重要的一个趋向，比如加拿大文学大师玛格丽特·阿特伍德的作品（尤其是《猫眼》（1988）和近作《羚羊与秧鸡》（2003））。

基本上把欲望视作“欠缺”，而后者则把欲望视作“生产”、“创造”与“实验”。这也正是德勒兹所区分的两种平面^①之间的区别：“反思”构建了一个“超越”的平面，并对欲望规定了本质性的结构和模式（作为存在的根本性的“缺欠”、欲望之所“欲”者即为价值、任何具体的欲望都是根本性的生存筹划的象征性表现，等等）；但是，在德勒兹看来，欲望之所以产生的前提条件是“内在性”的平面（*plan d'immanence*），在这种平面上不存在任何先在的模式和本质性的结构，它仅仅是伴随着异质性要素之间的“聚集”（*assemblage*）^②运动而形成的，因此，“欲望”正是这些差异的要素之间的差异关系的建立和实验。没有作为欲望的基础和“意义”根源的整体性的生存筹划，任何的欲望都指向它本身的整体性、异质性和多元性。萨特列出的存在的精神分析的特征中很重要的一点就是强调欲望行为的“个体性”，但是，它所谓的个体性是作为开放性的总体化运动的“环节”；而在德勒兹看来，任何的欲望自身就已经是异质要素的“聚集”了，这种聚集本身拒斥任何总体化的模式。

以德勒兹多次论及的弗吉尼亚·伍尔夫（她也是德勒兹论述最多的作家之一）的《达洛卫夫人》为例，我们可以说，达罗卫夫人的“行走”是一种“欲望”：

如果从萨特的存在精神分析的角度来看，我们可以说这正是一种非常具有“意义”的生存的“境况”。她“选择”在清晨进行这次漫步：如果从心理学的欲望描述的角度，我们可以说她是受到具体的“目的”（“达洛卫夫人说她自己去买花”^③）或者说种种心理甚至生理的要素所驱动的。然而，这种解释并没有使我们理解其根本的生存论上的

① 上节中对于“运动”和“时间性”的讨论很显然也是这两种平面之间差异的例证。

② 值得指出的是，从法文词义上来看，“异质性”本身就蕴涵于“聚集”这个词之中，这也是德勒兹选用这个概念的原因。

③ 弗吉尼亚·伍尔夫：《达洛卫夫人到灯塔去》，孙梁、苏美、瞿世镜译，上海译文出版社1997年版，第3页。

“欲望”筹划——“她像一把刀子，插入每件事物之中，同时又置身局外，袖手旁观”^①，这里所体现的正是她面对自在的存在（街道上的景观、社会环境、甚至心理实在等等）的一种“超越的”、“虚无化”的态度，正是在这种态度中体现出了其根本性的生存欲望和选择：“行走”因此正是一种“象征”，它象征着疏离、独立、反叛、不停留于任何既定的自在的状态，一种在时间中展开和实现的整体化的超越的生存运动。“行走”正是一种不断追求其所“欠缺”的生存理想的努力。

但是，如果从德勒兹的欲望的内在性的平面来分析，那么，我们就要避免离开“行走”这个不断展开和构织的平面之外来对其进行“解释”（挖掘其背后的“意义”）：达洛卫夫人的“行走”是在那个清晨所发生的一个“事件”，这个“事件”的“意义”确实是整体性的，但是，此种“整体”并非作为当下的虚无化超越的可能性界域，而是伴随着“行走”所不断进入内在性平面的种种差异的要素的“聚合”：声音、气息、色彩、回忆、焦虑等等。同样是上面的那句“刀子”的隐喻，如果从德勒兹的“生成”理论的角度来阐释，我们可以说，“行走”正是一种始终处于“穿越”或者“在……之间”的“实验”：从这个意义上来说，行走确实是一种“超越”，但是，这种“超越”并不指向任何的整体或者超越的意义，而是指向着“外部”，指向着另外的“异质性”的要素，它始终尝试穿越现有的界限和局域而向“外在”的要素开放。“内在性”平面所强调的正是努力展开不同差异要素之间的自由游戏而不是在它们之间建立一种先验的秩序。

因此，“欲望”并没有“欠缺”什么（正如萨特的分析所鲜明地体现出的：“欠缺”总是相对于一种“整体性”的理想、一种“完满”的状态〈价值〉而说的），因为在内在性平面展开之前我们无法给出欲望的界

^① 弗吉尼亚·伍尔夫：《达洛卫夫人到灯塔去》，孙梁、苏美、瞿世镜译，上海译文出版社1997年版，第8页。

定(“欲望从来都无需解释,它就是实验”^①),而在此种展开的运动之中我们也无法预期有哪些要素会进入其中(因此,我们也不能如萨特那样把欲望定义为始终伴随着人的根本性的生存方式)。而欲望的这种“生产”的特性就使得我们更应该去促进内在性平面的展开,推动欲望的实验向着更为开放的维度进行。

从这个意义上说,萨特所说的欲望就是对欲望对象的“存在”的拥有(作为自身的虚无化的基础)的辩证法显然也是不充分的,因为一方面在“欲望”的开放的聚合体之中很难区分主体和对象之间的界限(而正如萨特的理论所揭示的:这种区分往往预设着二者之间的等级关系),因为“对象”已经是一种总体性的概念了,而欲望的实验所试图实现的正是双重的释放——瓦解主体—对象的模式,释放出“主体”和“对象”之中所“包容”(envelopper)的差异性的要素并使得它们进入内在性平面的聚合之中;另一方面,欲望也不可能是对被欲望者的“存在”的“拥有”,而毋宁说是通过欲望的实验,使得双方同时进入双向生成的运动之中(彼此凭借向对方开放而形成新的聚合的关联)。

回到福楼拜的例子:在萨特看来,“写作”的“欲望”正是对作为“自在”的语言的虚无化(想象)而展开自身的原初的总体性的生存筹划,因此,福楼拜不得不写作,因为他必须通过写作来满足自我的根本性的“缺欠”从而向理想的、非现实的整体超越(如我们前面所说,此种超越是与世界的总体化相互中介的)。然而,在德勒兹看来,文学却并不是“欲望”的象征和超越的环节,而是欲望生成的“内在性”的平面,正如他在论述写作与欲望的经典之作《卡夫卡:为了一种次等文学》中所指出的,“布局(agencement)^②,尤其是小说的对象,它有着两个方面:它

① Gilles Deleuze, *The Deleuze Reader*. Ed. with introduction by Constantin V. Boundas, New York: Columbia University Press, 1993, p. 136.

② 在一次和 Claire Parnet 的对话之中,德勒兹也把 assemblage 和 agencement 并用,来指称欲望的生成运动。只不过从词义上来说,二者表现着欲望运动的静态(assemblage)和动态(agencement)的两个方面。

是表达(énonciation)的聚合的整体,它是欲望的聚合的机制”^①。因此,正是在文学的“布局”所展开的平面之上,欲望的聚合才得以进行,而福楼拜通过写作不是为了成为他自己,而恰恰是为了“生成—他者”。与萨特关注福楼拜的童年症候(“白痴”)相对立,德勒兹更喜欢引用的是福楼拜自己的话:“包法利夫人,那就是我。”然而,这并不是说“包法利夫人”是其根本欲望的“象征”,而是相反,福楼拜试图在文学中完成的是“生成—包法利夫人”的欲望实验:是试图借助写作所敞开的这片内在性的空间而进入与异质性要素的聚合实验之中。

^① Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Kafka: pour une littérature mineure*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, p. 145.

第三章 梅洛-庞蒂与意识哲学的式微

梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961), 1926—1930年就读于巴黎高师, 1930年通过全法哲学教师资格考试后, 相继在多所中学任教。第二次世界大战期间, 积极投身于抵抗运动。1945年获得博士学位, 执教于里昂大学, 与萨特等人一起创办《现代》杂志。1949年起在巴黎索邦大学讲授心理学和教育学, 1952年起担任法兰西学院教授, 直至1961年去世。他拒斥胡塞尔的先验自我和完全自身透明的意识, 用模糊哲学来反对萨特的意识哲学, 倡导身体意向性理论和肉的存在论。主要著作有:《行为的结构》(1942)、《知觉现象学》(1945)、《意义与无意义》(1948)、《辩证法的冒险》(1955)、《符号》(1960)、《眼与心》(1964)、《可见与不可见》(1964)、《哲学颂词》(1965)、《法兰西学院课程概要》(1968)、《世界的散文》(1969)、《人本主义与恐惧》(1972)、《人的科学与现象学》(1976)、《在马勒伯朗士、德比朗和柏格森那里的心身统一》(1979)、《梅洛-庞蒂在索邦:课程概要》(1988)、《知觉的首要性》(1989)、《自然》(1995)等。

萨特的“现象学存在论”, 依赖描述性的现象学, 其出发点就是反思前的我思, 自为的存在不停地对自在的存在进行虚无化。萨特哲学是意识哲学, 即关于意义、经验和意识的哲学。意识在萨特哲学中占据首要位置。虽然梅洛-庞蒂与萨特一样拒斥笛卡儿的实体自我和内在生活观念, 虽然他们都依赖波利策(Politzer)的《心理学基础的批判》来批判弗洛伊德主义之因果论的实证主义, 从而凸显出生存哲学的意义,

但是,梅洛-庞蒂在许多方面不同于萨特,尤其是他要用身体哲学来弱化甚至取代萨特的意识哲学。《行为的结构》旨在超越自为和自在的选择,《可见与不可见》则全方位地与萨特哲学保持距离。鉴于萨特哲学的出发点是虚无化的、绝对内在的、作为自我之个体性和统一性源泉的意识,梅洛-庞蒂则明确反对把自身明晰的透明的意识当作哲学的出发点,意识的综合只是临时的和片断的综合,而以身体为中介的知觉才是首要的。鉴于萨特总是谈论同一个虚无,同一个存在,而根本不关心使得存在与虚无相互过渡的运动,而梅洛-庞蒂断定存在的肯定性断言与虚无的否定性断言相一致。鉴于在萨特那里,他人只是中性的非我,只因为我自我异化,他人才具有异化的力量,因而萨特并未摆脱自我主义,而梅洛-庞蒂则通过削弱我思,而与具有完整人格的他人共存于世。鉴于萨特把意识的内在性与事物的外在性截然对立起来,梅洛-庞蒂则认为事物不仅仅是世界的结构,而且还是我们生存于世的结构。

第一节 结构与形式

《行为的结构》无疑是梅洛-庞蒂早期最为重要的著作。虽然在这本书之中,科学研究占据了大半的分量,但是,贯穿他之后著作的一些核心思路在这里已经开始萌发并逐渐成形。因此,这本书当然是研究梅洛-庞蒂思想的真正起点。

在进入梳理该书的主要脉络之前,参考一下法国学者德瓦朗斯的导言《一种含混的哲学》实际上是非常有帮助的。这篇导言把梅洛-庞蒂的思想放在当代思想的发展线索之中,并揭示了其独特性。

一、导言

德瓦朗斯首先指出,20世纪前期哲学中所追寻的“人”的界定已然

超越了“自在”(“物”—“客体”)与“自为”(“意识”—“主体”)之间的对立框架。但是,这些探寻仍然是不充分的。比如,海德格尔的“在世”概念忽略了种种“生存”的筹划与“知觉”和“身体”之间的根本性的关联。换言之,“在世界之中”的“筹划”之所以可能,首先就在于我们的“身体”对于“世界”的介入(“明证性”是源出于身体层次的、而不仅仅是意识的),我们的身体“向来已经”存在于一个世界之中。

虽然针对海德格尔的此种缺陷,萨特非常原创性地首先提出了“身体性”(corporéité)的问题,而且,还进一步提出了“为我的身体”与“为他的身体”的根本区别。但是,这种区分在其“自在—自为”的对立的存在论的框架之内是难以成立的,因为“身体”恰恰就既是“自在”的,又是“自为”的——或者说,既是“内在的”又是“外向的”。

同样,萨特的“意识”概念也存在不足之处:首先,在他看来,意识与认识在根本上是同一的[任何的“认识”的基础都是一种清楚明白的“直觉”(如笛卡儿所说),它能够作为进一步的理性推论的明确的起点和基础];其次,他也认为,在意识和对象之间不存在任何的“含混性”:对象自身是以明显的、纯粹的、同一的方式而呈现自身的,而意识也同样是以绝对的、必然的、同一性的、完备性的方式来切中这个对象(如笛卡儿的“光”的隐喻);因而,第三,我们可以说,这样的意识是“不在世界之中”的。

针对前人的努力和不足,梅洛-庞蒂将其全部的哲学努力就集中在“介入—意识”的问题之上——或,“意识”如何“介入”到“世界”之中的问题。这很显然也直接指向着《知觉现象学》之中的进一步的思索。

另外,还应该注意的是一个非常重要的区分:《知觉现象学》所关注的是“原初经验”,而《行为的结构》关注的是“科学的经验”。不过,《行为的结构》的最重要的功绩就恰恰在于揭示了这种科学经验的真正“基础”并不能在科学的层次之上——运用科学的方法(主要是实验心理学的方法)、或科学的存在论预设(二元论的存在论框架)——获

得说明,这也直接导向了《知觉现象学》之中的基本立场。正如德瓦朗斯最后总结所说:“如果说梅洛-庞蒂坚持不懈地核实和讨论科学实验或者精神病学(psychiatrie)提供给我们的事实,那仅仅是为了证明:这些事实完全打碎了它们被呈现于其中的那些通常暗含的存在论框架。”^①

二、基于身体之上的形式和结构

在《导论》之中,梅洛-庞蒂明确指出,全书的目的就是理解“意识”和“自然”(外在的、内在的“自然”)之间的关系。思索此种关系,很显然存在着两种根本性的立场:第一种是科学的,它把意识归并于自然之中,把意识作为一种“内在的自然”,因而从属于实在论的(心理的实在仅仅是整体的实在世界的一个部分)、因果论的前提(因而,心理的规律也理应从属于实在世界的因果规律和关系体系);另一种就是批判哲学的,它把自然仅仅作为“现象”的总体,因而从属于知性范畴和理性理念的体系。

但是,很显然,这两种立场都不充分,因而,必须找到一个真正的思索出发点,这就是“行为”。正是“行为”使得我们能够“从底部”,也就是从把“意识”和“自然”进行区分的最根本的“界限”上来进行区分。但是,通过梅洛-庞蒂的深入分析,我们将看到:当我们不断探索此种“界限”时,恰恰发现,“意识”/“自然”的根本性的划分具有一种最终的“含混性”——即无法在“行为”之中确立起二者之间的明确分化和对立的界限。

接下来,在第一章之中,梅洛-庞蒂简要回顾了一下当时的心理学所取得的进展。他主要揭示的是格式塔心理学对行为主义心理学所进行的批判和超越,从而揭示了科学的存在论背景(二元论、“实在论”)和分析方法(“因果性”方法)都是不充分的。

^① Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, 1942, Paris, p. xv.

首先,以往对“行为”所进行的“科学分析”的出发点就是抛弃对于意识的自然的、朴素的想法(即,意识是一种“内在的”事实),并进而把意识的“现象”的事实(外在的对象在“意识”之中的“显现”)还原为科学上的“实在”的“事实”(运用科学的手段可以观察、测量、计算的“事实”)。这样,对于某种同一的“对象”的“意识”就被还原为、分解为由外在的、部分的“刺激”引发神经通路的“反应”的过程。

结果就是,所有的意识的“内在的”规定性(所有能够标志意识的内在的能动性、主动性、统一性、整体性的东西:目的、欲望、价值)都要被还原为外在的、原子性的“物理的、化学的刺激”——一句话,“意识”的能动性已经被彻底还原为被动的“感受性”。

但是,很显然,此种过于简单原始的“反射”理论已经被心理学、生理学在当代的进一步的发展所超越。不过,更为重要的任务,则是从哲学上进一步超越其所预设的存在论的框架:即“主观和客观的区分”以及“科学世界”和“意识世界”之间的“对立”——以及更为根本的,在科学的“实在论”和回归内在意识的“批判哲学”的立场之间的对立。

针对反射理论的根本缺陷,格式塔心理学向我们揭示了,行为的“刺激—反应”模式必须被修正:一方面,刺激并不是单独的、分立的、原子化的,而总是在一种“行为环境”、“氛围”之中呈现出来的^①(因而,总是已经从属于某种类型、范畴);另一方面,“反应”也绝非某种(或某些)先在的、预定的基本神经生理通路的反应(及其复合)(或者说,不能把它当作一个可以抽象出来的序列^②),而是存在着某种“内在的统一性”(或“内在必然性”^③)。

因而,我们应该把“刺激—反应”改变为“情境—反应”,因而,在“刺激—反应”之间的“因果关系”也就被“情境—反应”之间的那种

① Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, 1942, Paris, pp. 139 - 140.

② Ibid., pp. 151 - 152.

③ Ibid., p. 160.

“整体性”的关联(“心理场”^①)所替代。

梅洛-庞蒂进一步指出,应该用一种“结构”—“形式”的哲学来取代“实在”的哲学。在一个形式中,“整体”并不是“部分”的“加合”,^②相反,部分只有从“整体”的角度出发才能被理解。在系统、结构、形式之中,部分的效应必须从它在整体中的功能的角度来界定。

因而,个体并不是各种相互分离的、独立的刺激—反应循环(抽离、抽象出来的因果序列)所构成的复合体(物理学、生理学意义上的“机体”^③),而是具有某种“普遍的结构”,这种结构标志了个体的某种“本质性的特征”以及“朝向世界的某种一般姿态”。它不是客观实在的某种形式,但也同样不单单是内在意识自身的某种形式(如“批判哲学”中的认识的先天形式),而是“机体”和“世界”之间的一种真正的“辩证”关联的整体(“行动”自身的“原初”结构),是“机体”改变世界并把自身体现于世界之中(介入到世界之中)的方式。^④ 用他的精辟概括:“意识除了是环境与活动的辩证法外不会是别的什么”^⑤。

换言之,活生生的机体的“统一”是一种“意义的统一”^⑥,或这种“统一性”不是“彼此外在的过程的总和”^⑦,而是某些理想的统一性在时间和空间之中的展开:即“现象的身体”的种种身势和姿态正是某种“特定的结构”(它构成了“机体”的先天的统一性的“意义和核心”^⑧)的“体现”或“实现”,它们具有一种“生命的意义”。当然,对于此种“结构”的先天性的“领会”不同于对种种明确的、完备的认知形式的

① Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, 1942, Paris, p. 141.

② Ibid., p. 163.

③ “机体”概念,参见《行为的结构》,第164页。而对“机械作用”的根本性界定,参见《结构》,第174页。

④ Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, 1942, Paris, p. 167.

⑤ Ibid., p. 183.

⑥ Ibid., p. 169。着重号为原文所有。

⑦ Ibid., p. 172.

⑧ 此处与《知觉现象学》中的身体图式作为“意义核心”的特征是非常呼应的。

“反思”和建构：一个例证就是，儿童在任何的逻辑构造明确形成之前就已经能够“理解”身体和行动的“意义”。因此，人的行动、表情、姿态等等都绝不是客观的、对象化的“感觉材料”，而是“神圣的实体”，即“生命的意义”在其中得以显现的场所。^①

更为重要的一点就是：人的行动始终是在“结构”的背景和界域之中展开的，这并没有否认人的行动的自由的本性，而是从根本上为此种自由奠定了基础，即人拥有“超越那些已经被创造出来的结构以便创造其他结构的能力”^②。

“形式”和“结构”因而就成为《行为的结构》之中的一个核心的概念。^③ 梅洛-庞蒂深入讨论这个概念的哲学内涵。

首先，他指出：物质、生命、精神三个层次就对应着数量、秩序与意义这三种“形式”关系。同样，三者之间存在着本质性的“差异”，不能把生命或精神层次还原为“物理”的形式合结构。高级的秩序既是低级秩序的“重新开始”和“重新构造”，但又奠基于后者之上。它们是“意义的三个平面”^④。

因而，“形式”不是一个物理世界之中的“实在”的对象，而是一个被知觉的整体。非常重要的一点就是：必须认识到，并非是说在物理世界之中的某些“实在”的形式（“生命的形式”，“精神的形式”）构成了我们的知觉自身的“结构”的前提和基础（“全部特殊事实都从中获得其真理的认知基础”^⑤），而是相反，后者才构成了前者得以可能的前提和基础，或者说，“物理形式”是在“知觉结构”基础之上的构造。^⑥

① Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, 1942, Paris, p. 181.

② Ibid., p. 189.

③ 区别于《知觉现象学》之中的“图式”以及《眼与心》之中的“构图”。

④ Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, 1942, Paris, p. 217.

⑤ Ibid., p. 166.

⑥ 形式“并不是一种观念，它在我们面前作为一种场面被构成、被改变和被重组”（Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, 1942, Paris, p. 241.）。

从这个角度,我们也得以重新审视传统哲学中的一个核心难题,即身心的问题。当然,从根本上来说,“行动”的那种来自结构和“意义中心”的“统一性”就克服了在身心的二元论。在梅洛-庞蒂看来,他所提出的整个知觉理论的目的都在于克服心身的对立:即或者把意识仅仅是身体的功能,因而视作是物质实在的一部分;或者把意识视作世界得以被构成的先天条件,因而,意识自身的界限也就是世界的界限。

“知觉”对象的最根本的特性在于一种“透视性”,即它自身就具有的一种不可被穷尽的、丰富的可能性。而“知觉”的这种原初的、直接的经验就使得我们同时克服了经验论和理智论的既有框架——在前者看来,“知觉”的“对象”仅仅是呈现于内在意识之中的“现象”,而在后者看来,对象自身的“统一性”是由知性法则所建立的。正是在“知觉”的“直接经验”之中,意识和世界之间存在着一种原初的统一性:对象“自身”已经在不可穷尽的透视性之中向我们呈现着了、敞开着了。

而这种原初的统一性的中介就是“身体”,“因为自己的身体及其器官始终是我的意向的支撑点和载体,尚未被把握为‘生理学的实在’”^①。而作为此种中介的身体就不再是一种“生理学的实在”,或者说,不是一种客观性的、外在性的和对象化的物质客体,相反,它是把意识和事物结合在一起的中介环节、是意向得以在世界之中“实现”的中介环节。^②

从这个角度上来说,任何的“知觉场”都由三个相关的环节构成:作为意向中心的“自我”,意向所指向的对象,以及联结这二者的“身体”。但必须指出的是,这种中介的作用所意味的不是说:知觉是外界对象作用于我的身体的“结果”并在此基础之上重构外在的知觉“对象”(因为,这样就又重新落入了因果关系的框架),而是必须思索身体

① Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, 1942, Paris, p. 203.

② 用梅洛-庞蒂自己的一句非常精妙的话来说,就是:“现象的身体,以及那些使意识无法与它相区分的人类规定性,将转而成为显像的条件”(Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, 1942, Paris, p. 204.)。

和世界向知觉的“真实地呈现”，回归朴素意识的明证性。^①

同样，我们必须区分种种不同层次的身体——物理的、生命的、精神的(社会的)身体，但关键的一点是，身体就是一种原初的关联网络，正是在它的基础之上，展开了更为高级的“形式”和“结构”。

全书的最后一句话可以说既是概括又是启示：“我的行为只是由于它们的意义才存在，但显示在它们那里的意义并非是一种康德式的对象，构造它们的那种意向性生活并非还是一种表象，通达它们的那种‘理解’尚未是一种理智活动(intellection)”^②。很明确，这既直接指向了《知觉现象学》之中的对于“表现”和“意义”的探索，又暗示了自己的哲学立场与康德哲学的内在差异。这些都是我们接下来要加以深入阐释的。

第二节 身体图式与知觉综合

《知觉现象学》毫无疑问是梅洛-庞蒂最为重要的作品。其重要性也许并不在于：与《行为的结构》相比，它更进一步提出了梅洛-庞蒂现象学的思路；而与后期的那些主要著作相比，这本书所建立的体系又更为“完备”。准确说来，该书的地位正在于它介于前期和后期之间，是过渡性的中间步骤。因而，我们的注意力也许更应该放在它所启示出的种种转化的可能性(而非仅仅是现成的结论和原则)。

首先，在《导论》的一开始，梅洛-庞蒂就开宗明义地指出，必须首先确定“现象学”的内涵。因为，即使在胡塞尔对于现象学的界定之中，似乎也充满着矛盾(比如：一方面，“还原”的目的在于悬置所谓的“存在的判断”，但是，另一方面，“还原”又是达到意识与世界之间的原

^① Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, 1942, Paris, p. 215.

^② Ibid., p. 241.

初的关联)。

要想明确现象学的内涵,首先必须明确的是现象学的态度与科学的立场之间的关系:根据胡塞尔和梅洛-庞蒂,科学世界仅仅是在对于世界的原初体验的基础上的一种间接的“构造”。因而,现象学的口号“走向事实本身”,在他看来,就是重返那个前科学认识的世界,也即,在科学把它作为认识对象之前、我们就已经置身于其中(包围着我们)的那个世界。“世界不是我所思的东西,我向世界开放,我不容置疑地与世界建立联系”,^①在他看来,这就是一种“重返意识的观点”:首先,意识不再是作为对象性的、客观性的实在世界的一个部分,^②相反,意识和世界之间存在着一种原初的、不可被还原的关联;其次,正如《行为的结构》之中所指出的,这种“重返意识”的努力当然不同于“批判哲学”中的那种试图在意识的内部确立起世界的统一性的努力(比如康德的“综合”的概念),^③因为,这种“综合”已经偏离了意识的原初体验,它并没有致力于对此种体验进行“描述”。

因而,必须首先回归意识在世界之中的“起源”,放弃种种由此衍生出来的“反思”、“建构”、“判断”、“综合”、“阐释”等等。因而,最原初而直接的“知觉体验”就是,我们总是已经置身于世界之中,并且为种种对于世界的感知所包围(声音、色彩、形象等等),这一点是“自明的”。承接在《行为的结构》中所表达的思想,他进一步指出,“行为”的前提正是这种原初的“知觉场”,所有的行为都是在这种场域之中展开的。

因而“还原”不是回归“先验意识”,因为,后者作为一种纯粹的“内在性”,就无法真正理解“他人”和“世界”的存在,或者说,它取消了这

① Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945, pp. xi-xii.

② 这一点已经在《行为的结构》之中获得了深入的分析。

③ 正如梅洛-庞蒂所指出的,其实,向“内在性”的转向是西方哲学中根深蒂固的传统,从奥古斯丁就已经开始。关于这一点,当然参见查尔斯·泰勒:《自我的根源》一书。康德的“综合”和梅洛-庞蒂的“综合”之间的同异,下文将展开。

个棘手的问题：它通过“先验意识”这个先天的、普遍的理性结构来把“我”和“他人”都纳入到一种普遍性的精神关联之中，从而取消了“我”和“他人”之间的“真实”的关联；同样，它通过自身的先天的构造和综合的作用而取代了“我”和“世界”之间的关联的问题：世界对于我来说是“有意义的”，这仅仅是因为世界自身的价值（统一性、完备性、目的性等等）都仅仅是来自内在精神的“赋予”。而梅洛-庞蒂首先就强调，“我思应该在处境中发现自身”^①，即，这种纯粹内在的“我思”绝不是原初的，相反，它始终是在某种在世界之中的“处境”、“界域”之中呈现的。

因而，我们必须摆脱此种内在性，而建立起“向着世界的超验性”。因而，真正的还原绝对不是彻底回归纯粹的内在性的“我思”（并由此建立起整个世界的统一性的内在的、先验的支点）——正是因为世界本身就是“超验的”、对于意识来说不是完全“透明的”^②——而是相反，不断的重新回归“开端”，即，不断的重新返回到意识和世界的那种最原初的关联之中。^③

而此种原初的关联，在梅洛-庞蒂看来，正是“身体图式”（schéma corporel）。“身体图式”这个概念也许是整部《知觉现象学》之中最为重要的概念之一，也为我们提供了理解梅洛-庞蒂思想发展的线索。

仅仅从全书的结构上就可以得到非常鲜明的印象：首先，从“意识”转向“知觉”和“身体”，《知觉现象学》和《行为的结构》是非常一致的；其次，《知觉现象学》的前面的部分仍然集中于对于传统心理学的框架的批判，这也还是继承着《行为的结构》之中的思路。但是，从“身体图式”和“身体本身的综合”这两章开始，整部《知觉现象学》的思路乃至风格都发生了重大的变化：在《行为的结构》之中获得核心地位的

① Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945, p. vii.

② 参照《行为的结构》之中对于世界的“透视性”的论述。

③ 《知觉现象学》，第10页。

“形式”—“结构”的概念几乎销声匿迹,取而代之的是“图式”和“综合”这一对明显带有康德哲学色彩的概念。

难道这意味的是梅洛-庞蒂对于康德哲学的回复?当然不是。更恰当的说法倒是:他借用这一对康德式的概念来试图为自己的现象学研究探索新的途径。

更为重要的是,梅洛-庞蒂所使用的“身体图式”以及“身体综合”和康德所说的“先验知性的图式”以及“先验综合”之间虽然有着相似之处(这也是梅洛-庞蒂借用的根据)、但却存在着根本性的差异。理解此种差异,是我们清理《知觉现象学》的全新思路,也是我们进一步理解其之后的著作(《符号》、《世界的散文》、《眼与心》等)转向的根本契机。

一、“身体图式”

在开始处,我们只需简要概述康德的“图式”学说,^①以便进一步地引出其与“身体图式”的异同:

第一,“图式”是沟通纯粹知性范畴和感性现象之间的“中介”。这是“图式”的最为核心的规定性。“纯粹知性概念在与经验性(甚至一般感性的)直观相比较中是完全不同质的,它们在任何的直观中都永远不可能找到。”^②很明显,这句话至少包含两层含义:纯粹知性概念是纯粹的思想的形式,因而,仅仅从其自身出发,是无论如何也不可能建立起与经验表象之间的关联的;因而,就必然需要这样一种“中介”,它既带有先天的、纯粹的“形式”上的规定性,又要有可能具有感性经验的“内容”(“质料”)。

① 当然,“图式”在康德那里有众多的用法,比如,还有“经验图式”乃至“先验理性的图式”。但是,我们取其作为知性和感性之间的“中介”的特征,因此,只涉及其“纯粹知性概念的图式法”这一部分。

② 《纯粹理性批判》(以下简称《纯批》),邓晓芒译,人民出版社2004年版,第138页。重点号为本文作者所加。

第二,从这个意义上来说,“图式”当然不等同于“图像”(image),后者总是具体的、特殊的,而前者总是已经具有某种程度的普遍性和必然性了(从其与先验想象力的关联更可引证此点)。因而,从这个意义上来说,康德的此种“图式”虽然是知性和感性的“中介”,但很显然是更为接近知性自身的能力的,至少是更侧重于为知性服务的。^①

第三,在康德看来,能够作为此种“图式”的,应该只有“时间”。至于“空间”,它是否能够作为“图式”,虽然康德似乎也有过犹豫,但是,如果从其在内感觉/外感觉之间的划分上来看,“空间”是断然不可能具有“图式”的资格的。

第四,构造“图式”,这是人类认识之中的一种非常独特、但也非常令人难解的力量(至少在康德哲学之中始终是一个难题)。而康德就把这种能力归给想象力(对于康德同样是一个难题)，“一般的综合为想象力的作用,是心灵底盲目的,虽然是必不可少的功能。苟无此种想象力,我们不能有任何的知识,虽然我们轻易意识不到它。”^②这在一定意义上所揭示的恰恰是:想象力的作用往往是先于明确的思索和意识的,是一种自发的(但仍然是先天的)能力;而正是此种很难被把握的能力恰恰构成了知识得以可能的必要条件。

第五,构造“图式”的想象力并非仅仅是经验性的(再现的、联想的),而从根本上来说是“先验的”,或者说,是“创造性的”。后者,和康德在“经验/先验”关系上的根本界定一致,先验想象力必然构成经验想象力得以可能的前提,“一定有某种本身是诸现象的必然综合统一的先天依据、因而使得诸现象的这种再生成为可能的东西”^③。

基础清理完毕,接下来我们看一下《现象现象学》是怎样用“图式”

① 《纯粹理性批判》,第109页。而且,如果真正界定起来,“图像”和“图式”之间的划分界限是模糊的。这也是康德的“图式”学说的困境之一。参见法国当代美学大师 Georges Didi-Huberman 的名著 *Devant Image*。

② 转引自郑昕著:《康德学述》,商务印书馆2001年版,第128页。

③ 《纯粹理性批判》,第116页。

这个概念来深入揭示“身体”的存在样态的。

当然,很明显,梅洛-庞蒂对于“身体图式”的探讨主要是来自当时的生理学和心理学的研究成果,^①但是,这些成果对于他来说仅仅是一个思索的起点,而且从根本上来说是必须被超越的起点。

在生理学和心理学看来,“身体图式”就是“我们的身体体验的概括,能把一种解释和一种意义给予当前的内感受性和本体感受性”^②。换言之,它试图建立起的是身体的“部分”与“总体”之间的关联,或,从“总体”(“意义”)的背景之下来对“部分”的行动进行“解释”。

但是,梅洛-庞蒂接着就指出了对此种“总体性”的两种理应被克服的理解:“因为身体图式既不是存在着的身体各部分的单纯移印,也不是对存在着的身体各个部分的整体意识,因为身体图式根据它们对机体计划的价值主动地把存在着的身体各部分联合在一起。”^③这就是说,“身体图式”作为总体性和统一性既非部分之间的偶然性的、经验性的相互作用所形成的“效果”,也不仅仅是一种“格式塔”意义上的“整体意识”,而是一种先天的、能动的综合的能力。

这里,“身体图式”与康德的“图式”概念之间的关联和差异已经十分明显:

第一,它是先天的、先在的“统一性”,而这就说明它并不仅仅是经验性的集合体。但是,此种“统一性”是在“身体”的层次之上实现的(身体的“总体”和“部分”),而并非如康德所说的仅仅是在认识内部的不同官能之间实现的(“感性”、“知性”和“想象力”)。因而,更为重

① 因此,很难说他的“身体图式”是否真的是从康德的“图式”概念之中衍生出来的(这和德里达的情况不同——比如在《声音与现象》之中,他就明确引出胡塞尔的“平行”这个概念并加以全新的阐释)。但是,至少可以指出的一点是:很明显,通过二者之间的比较,我们能够更深入理解梅洛-庞蒂的思想脉络。所以,我们宁可把“图式”当作这样一个芬克所说的“操作概念”。

② Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945, p. 114.

③ Ibid., p. 116.

要的一点是：“身体”和“想象力”作为“中介”所起到的作用是完全不同的，后者维系的是认识活动内部的统一，但前者所建立起来的则是“身体”与“世界”之间的“中介”。实际上，在《行为的结构》之中，“身体”的这种“中介”地位就已经非常明显。但是，仅仅是“结构”和“形式”这样的概念显然并不能完全揭示此种“中介性”，而“图式”看起来当然是一个更为理想性的概念（因为它兼容了“形式”和“内容”）。^①

第二，它是能动的作用，就如同先验想象力并不仅仅是再现的，而是构造的、创造性的，而且，此种能动的作用应该和其先在性联结在一起作为“身体图式”的本质规定性。但是，“身体图式”的创造性和能动性与先验想象力的创造性是有着根本差异的：如果说，后者的作用说到底无非是把知性“带到想象力里工作”^②，那么，前者则可以认为是把“身体”带向“世界”、向“世界”开放——朝向“世界”，“并非是我从内在性出发构成它（前文指的立方体——笔者注）：而是因为我通过知觉体验进入世界的深处（épaisseur）”^③。因而，如果说“知性图式”很明显更为偏向知性的一侧的话，那么，“身体图式”则更为深深植根于“世界”的情境之中。

第三，它是“综合”，就意味着它是整合“形式”和“内容”之间的“中介”。只不过，“身体图式”的此种“综合”最终的目的并不是以某种先天的“形式”来整合、统合后天的“质料”和“内容”（赋予后者以先天的普遍性和必然性），而是使得“形式”和“内容”之间

① 另外，康德之提出先验想象力的“图式”说还有一层深意：即，他想证明，在感性的层次之中，就已经存在着最为基本的“综合”作用了。但是，梅洛-庞蒂把此种基本的、原初的“综合”的作用进一步推进到“身体”的层次，而这就突破了康德仅仅试图建立“内在统一性”的目的。同样，在这个方向上，“身体”作为沟通“内在”和“外在”的“中介”也直指胡塞尔的“意向性”概念，只不过在胡塞尔看来，此种“中介”并没有落实到“身体”的层次、而仍然是在纯粹意识之中所“发生”的。

② 《康德学述》，第129页。

③ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945, p. 236.

更紧密地联结在一起，或更好地建立起“形式”与“内容”之间的“相关性”。^①

第四，“作为身体图式的修正和重建的习惯的获得，使始终倾向于把综合设想为一种智力综合的传统哲学陷入困境”^②。这里所针对的恰恰是康德的“综合”概念。我们在前面已经看到，虽然康德也承认，想象力已经具有某种原初的综合作用，但此种“综合”仍然要以“知性”的先天法则为必然性的条件；而在梅洛-庞蒂看来，原初的综合是在“现象身体”的层次之上展开的，它是“前逻辑”的、先于明确的反思和意识的，建基于身体自身的“习惯性”的行为和活动。为了和康德的“知性综合”相区分，梅洛-庞蒂把此种身体层次的综合称为“知觉的综合”，“不是认识的主体进行综合，而是身体进行综合，在这个时候，身体摆脱其离散状态，聚集起来，尽一切手段朝向其运动的一个唯一的终结。”^③

最后，梅洛-庞蒂与康德之间最为根本的区别就在于：能够作为“身体图式”的仍然是“时间”，“在我们看来，知觉综合是一种时间综合”^④，但是，在这里，作为“图式”的时间已经不再是康德意义上的感性直观的先天形式，而是身体自身的综合所产生的“效应”，“我的身体把一个现在，一个过去和一个将来连接在一起，我的身体从其自身之中产生出时间”^⑤。当然，由于“身体图式”那种介入“世界”之中的特征，“空间”也同样可以作为一种重要的综合的形式（而且，梅洛-庞蒂对身体的“空间性”的论述似乎是更为原创性的），这又和康德的“知性综合”的概念不同。自然，这里的“空间”也同样不是外感知的纯粹形式，

① 借用黑尔德在《现象学方法》序言之中的说法。

② Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945, p. 166.

③ Ibid., p. 269.

④ Ibid., p. 276.

⑤ Ibid., p. 277.

而是植根于世界之中的“处境的空间性”，或它揭示的就是“我的身体在世界之中的”^①。不过，从根本上来说，“时间”仍然是其他诸种综合形式的基础。

二、“身体的综合”：感觉“相通”的“意义内核”

“身体综合”（“知觉综合”）的另一个本质性特征就是它构成了行动和不同感觉之间的统一性的“意义的扭结”或“内核”。在这个意义上，梅洛-庞蒂指出，“身体不能与自然物体作比较，但能与艺术作品相比较”^②。这一方面当然是因为，“身体”不能像“自然物体”那样被对象化和客观化，因为我们所有的认识和行动都始终是在“身体”的界域之中展开的；但另一方面，这句话的深刻内涵就在于揭示出，“身体图式”的统一性和自然物体的统一性是完全不同的。我们之所以说一个自然物体（“客体”/“对象”）是“同一的”，总是因为它在时间的变化之中维持着某些基本属性的不变（或基本结构的稳定）。但是，“身体图式”的统一性却并非是这样的。它是在时间之中的统一，或在不同的“处境”之间的统一。换言之，每个行动、每次知觉本身都是一个纯粹的“事件”，因而，其所实现、“表达”出来的“意义”不是独立于此种“事件”之外的，不能“摆脱其时空间位置”^③。这就像一幅绘画的“意义”不可能是一种纯粹的、抽象的观念性的存在（同样，我们对“意义”的理解和把握也不仅仅是一种纯粹认识的活动），而只有在我们当下对于它的“知觉”之中才能真正的实现。

这当然也是因为所有的处境之间从根本上来说都是不能类同化的，^④因而，当“身体”进入新的处境之中时，必须重建不同的感觉和身

① Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945, p. 177.

② Ibid., p. 176.

③ Ibid., p. 177.

④ 当然，“相似性”是存在的。

体部分之间的协调的总体,而这就是“图式”自身的转化和拓展的过程。相反,在一些神经症患者那里,“身体图式”的此种转换和整合的功能受到破坏或不能正常进行,他们或者是不能在不同的处境之间作出区分(比如在现实的处境和仅仅是虚拟的处境之间),或者是当进入一个新的处境之中时,之前所建立起来的“图式”的总体无法进行顺利的转换(或者固守某种先在的、抽象的统一模式;或者原来的模式彻底瓦解为零散的、不可沟通的部分)。

实际上,任何的知觉的对象都像是一种处境、一个“事件”,它要求我们在“身体图式”的层次之上作出整体性的回应(“态度”),“感觉的主体既不是注意到一种性质的一个思想者,也不是可能受此种性质所影响或被性质改变的一个惰性的介质(milieu),感觉的主体是与某种生存环境共同产生(co-naître)或同时发生(synchroniser)的一种能力”^①。这就像任何对于空间的正常知觉总是视觉和触觉的相互协同作用的结果。从根本上说,世界就是一种“感觉间”所形成的整体背景。

相反,当我们把对象分析或分解为一系列的“感觉性质”的时候,不仅仅世界自身的总体性被瓦解,感觉主体自身的统一性也消失了。固然,我们完全可以依赖科学实验的手段来对不同的感觉性质进行测定、对感觉活动进行相互分离的考察,但是,必须注意的是,当我们进行此种考察之时,我们已经不是在进行现实的“知觉”,而仅仅是对“知觉”进行反思或研究。在这里,梅洛-庞蒂已经开始意识到,依赖于科学的手段是无法真正揭示“身体”与“知觉”的真实样态的,“因为科学知识转换了经验,我们不再会看,不再会听,总之,不再会感觉,就是为了要从我们的身体结构和从物理学家所构想的世界中推断出我们应该

^① Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945, p. 245. 重点号为本文作者所加。“同时”或“共存”也是后期梅洛-庞蒂的重要概念,参见本章后面的部分。

看到、听到和感觉到的东西”^①。

因而,能够真正揭示“知觉”的本性的手段不再是科学,而是艺术。除了绘画,梅洛-庞蒂在“感知”这一章中借助于电影揭示了“身体图式”作为意义核心的作用。这在很大程度上也为我们进一步探索电影的美学意义提供了重要线索。

电影就是影像和声音的艺术,因而,在出色的影片之中可以发现听觉和视觉之间的完美的协调:一方面,声音自身的运动节律可以使得影像之间获得一种连贯性和一致性,而这是仅靠影像自身所无法获得的;另一方面,声音的强与弱可以更好地烘托影像自身的属性(明暗、色彩等等)。正如苏联电影大师塔尔可夫斯基所说:“运用得当,音乐可以改变整个拍摄系列的情感基调;它必须与视觉影像完全融合,倘若将它从某一特定情节删除,视觉影像将不只是被削弱其理念和冲击力,它必然会产生质变。”^②这段经典的概括至少说明:完美的电影表达必然建立在听觉和视觉之间的完全一致的基础之上,因而,它所追求、实现的正是不同的感觉之间的相互协调;相反,通过科学手段对感知过程所进行的研究总是试图将不同的感觉相互分离开来,但是,其结果必然是导致“知觉”自身的“质变”。

然而,正如我们前面已经指出,“身体图式”的运用总是前逻辑、非意识性的,因而,往往总是感觉之间的“相通”作用发生阻碍或断裂之时,我们才能意识到“身体图式”的协调作用。

梅洛-庞蒂用一个非常具有启示性的实例来说明这一点。这个实例实际上在观赏电影的过程之中是普遍存在的,即在一部经过配音的

① Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945, p. 265.

② 塔尔可夫斯基:《雕刻时光》,陈丽贵 李泳泉译,人民文学出版社 2003 年版,第 178 页。

翻译影片之中,往往会出现声音和行动的不协调,^①比如声音已经停止了,但是荧幕上的人物的嘴唇或许还在继续着运动。但是,只要这样的“断裂”不会继续过长以至于导致影片的脱节,我们对于影片的知觉始终会保持一种连续的转换。这恰恰是“身体图式”的“综合”作用的体现:当不同的感觉之间的协调性暂时面临瓦解的危险之时,它总是能在这种新的情形之中重新建立起统一的“意义核心”。换言之,作为一件艺术作品,影片的“意义”并不存在于我们对其的“知觉”之外(抽象的结构形式系统、那些超越的“主题”和“含义”等等都无法对其进行说明),而恰恰是在我们的不同感觉的协同之中所真实地“实现”的。

“在观众那里,动作和话语不是被归属于一种理想性的含义,而是话语承继(*reprendre*)动作,动作承继话语,它们通过我的身体建立联系,作为我的身体的感性外观,它们相互之间是直接的象征性的(*symbolique*),因为我的身体正是由一个感觉间的相等和转换构成的系统。”^②这段经典的话把“身体图式”的“综合”作用揭示得淋漓尽致。其中非常值得注意的正是“*reprendre*”这个词,它在法文里的含义丰富,其中就有“(中断后)再继续,重新开始”的意思,这恰恰说明,当某种感觉(比如“话语”—“听觉”)暂时产生中断或不协调时,另一种(几种)感觉仍然可以维持“意义”转换的连续性,而这正表明,感觉之间本来就不是相互分立的。

另外一个值得注意的词是“象征性”。“象征”就说明,不同感觉之间的协调往往体现于它们相互之间的直接“表现”和“象征”的功能:比如在上面的例子之中,话语虽然中断,但是,因为行动总是和话语之间存在着原初的关联,那它就可以对缺席的“话语”进行补充性的“表现”,从而维持此种原初关联的统一性。这也表明,说“身体图式”是

① 实际上,应该说,配音和行动完全一致的情况倒是少数的。所以,在此种情形之中,“身体图式”的运作是非常有效的。

② Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945, p. 271.

“意义”的“扭结”，这是非常恰当的，这正说明，在任何的具体的情境之中，“意义”的“实现”和“表达”总是不同的感觉之间的相互“交织”的结果，^①并不是说有哪一种感觉始终占据着中心和核心的地位（比如以往哲学之中的所谓“视觉中心”的框架）。同样，从这个意义上说，它也和康德的“理智综合”有着巨大的差异，因为在“知觉综合”之中，没有哪一种官能（*faculté*）能够具有先天的立法的“领地”。

三、“表达”：“言说”的“肉体”

在这里，我们发现了《知觉现象学》之中的一个重要的主题：即“表达”和“身体”之间的关联。这个主题，我们在下面将展开论述，这里仅仅提出《知觉现象学》之中的基本框架。

正如德里达在《声音与现象》之中所指出的，实际上，在胡塞尔那里，“表达”仍然未摆脱二元对立的框架：“表达”始终具有两个维度——一方面是“表达”所要表达的观念性的“意义”；另一方面则是此种意义必须在其中得以实现的“质料性”的、有形的、可见的“符号”（“语音”、“文字”等等）。而德里达所拈出的那个“孤独心灵”的困境恰恰揭示着这样一点：即在此种极端的情形之中，“意义”确实有可能完全、彻底摆脱外在的可见符号的束缚。^②

然而，与胡塞尔相反，在梅洛-庞蒂看来，“表达”的这两个维度不仅是无法分开的，而且应该说，“意义”只有在“身体图式”的原初综合的层次之上才能真正实现。这也恰恰是《知觉现象学》中对于胡塞尔现象学立场的推进（或修正）。

在“作为表达和言语的身体”一章中，他明确阐释了这一重点。在

① 或借用维特根斯坦在《哲学研究》中的话，“绳的强度并非在于有一根贯穿绳的全长的纤维，而是在于许多纤维互相重叠”（《哲学研究》第67节，李步楼译，商务印书馆1996年版，第48页）。

② 当然，对于德里达阐释的合理性，一向众说纷纭。但是，至少他所揭示出的“表达”的这两个维度对于我们理解《知觉现象学》中的“表达现象学”问题是重要的。

该章的一开始,他同样对经验论和唯理论对于“意义”的理论进行了批判:前一种观点把词语的“意义”归结为通过联想所唤起的观念之间的惯性联结,而后一种观点则把“意义”归结为某种内在的观念和范畴。“在第一种观念中,没有说话的人;在第二种观念之中,有一个主体,但不是言说的主体,而是思维的主体”^①,可谓一语中的。换言之,无论何者,都把“意义”的实现和“表现”抽离于具体的“言说”过程之外。因而,关键的一点恰恰是要认识到,“词语的意义最终应该得自词语本身,更确切地说,词语的概念意义应该通过对内在于言语(parole)的一种动作意义的提取(prélèvement)而形成”^②。这一方面揭示了,“概念意义”并不先于任何的“表达”行动,而恰恰是作为此种行动之中所实现的“意义”的“提取”(因而也是萃取、沉淀、结晶);另一方面,更为重要的是要认识到,此种“表达”的行动是内在于“言语”之中的,因而,是实现其“意义”的本质性的维度与环节。

同样,在这里再次重复了之前的结论:“意义”不是被赋予的,而是“生成”的。“意义”当然不是事先存在于某种超越的、抽象的、理想性的观念空间之中,然后再被“赋予”给具体的行动和语词,而是在每次“表达”的“事件”之中所真实实现的。也正是在这个意义上,梅洛-庞蒂敏锐地指出,一部真正出色的文学作品,其“意义”就在于改变了词语的那些已经沉积下来的、因而总是已经趋于概念化、抽象化了的“含义”。甚至可以再普遍一些说,任何一次“表达”的行为总是一种“意义”的重构和再创造,它当然没有否定之前的“意义”的存在,只不过是再度将其带入它本来就从中产生的那种原初的情境之中。

也正是在这个意义上,我们能够再度理解梅洛-庞蒂后期的艺术转向。确实,在科学的话语秩序之中,虽然“意义”的生成和转换也时

① Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945, p. 206.

② Ibid., pp. 208 - 209.

时在发生和进行,^①但毕竟,追求“意义”的稳定性和统一性还是主旨。但是,在文学和其他艺术作品之中,“意义”的生成本性则得到充分的展示。或者,用梅洛-庞蒂自己的区分来说,科学话语追求“概念性的意义”(signification conceptuelle),而艺术家所追求的则是“存在性的意义”(signification existentielle)。

此种“表达”的实现,仍然是在身体的层次之上,所以,“是身体在表现(montre),是身体在说话,这就是我们在本章中学到的东西”^②。换言之,借用上一节的结论,我们可以说,“词语”确实是“象征性”的,但是它所“象征”的不是某种抽象的“意义”,而是“身体图式”所凝结和散播的“意义”。从身体的层面上来说,“话语”、“词语”首先就是活生生的“声音”:从表达者的方面来说,它并不单纯是嘴唇的活动,相反,是身体整体性的“综合”的结果;而从接受“表达”的人来说,也需要首先在身体层次接受“声音”(以及其他相伴随的现象的作用)。换言之,“意义”的传播和接受不是仅仅在思想或意识之间进行的,它必然首先要在肉体的层次之上实现(“身体综合”是原初的),因而,忽略这个原初层次之上的种种复杂的“表达—接受”的关联样态而抽象地谈论“意义”,很显然将陷入种种难以解决的悖论。^③ 关键的一点是,“表达”首先、根本上是肉体之间的关联。“词语在成为一个概念的指号(indice)之前,首先是作用于我的身体的一个事件,它对我的身体的作用划定了它与之相关的意义区域的范围。”^④

如果说“身体图式”建立起的是不同感觉之间的协调,那么,“表达”所建立起的就是不同的肉体之间的协调。在“表达”之中,不同的

① 对这一点的暗示,当然最好参见法伊尔阿本德的《反对方法》。

② Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945, p. 230.

③ 比如前面胡塞尔的“孤独心灵”;乃至维特根斯坦所提出的“私人语言”的难题也可以在这个意义上得到理解。

④ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945, p. 272. 着重号为本文作者所加。

个体在肉体的层次之上建立起的相关联的网络,而世界本身的“意义”之网也伴随着表达的活动而不断地重织和拓展(这一点当然直指梅洛-庞蒂后期的深奥哲思)。“应该把这种开放的和不确定的示意能力(signifier)当作一个最终的事实,——即同时理解并传达一种意义,——人们就是靠着它并通过其身体和言语向新的行为、向他人、向其自己的思想超越”^①,这句话正可以作为梅洛-庞蒂对其“表达”概念的深刻概括。

也正是因为每次“表达”都是一次意义生成的“事件”,而对于此种“意义”的“传递”与“领受”又始终是“开放的和不确定”的,因而,“表达”确实在某种意义上来说是“奇迹”、至少是很难从以往哲学的框架(唯理论/经验论)的角度来理解。他是通过他所钟爱的画家塞尚的例子来引出这个问题的。在《知觉现象学》之中,他初次提出了塞尚一直所怀有的深深的“怀疑”(doute):为何融合不同的颜色,就能“表达”出神情的变化?如果我们仅仅把面前的这幅肖像当作是一个感知的“对象”(“客体”),那么,我们永远无法真正理解此种画家向我们所传达的“意义”是如何真正实现的。因为,从感觉上来说,它仅仅是一些颜色和线条的组合,而一旦我们接受了这些原初的“感觉材料”,那么无论再怎样通过“理智”的“综合”作用(去把握它们之间的关联和结构),我们都将彻底失去那种活生生的“意义”。同样,为了“表达”事物自身的“意义”,也不要总是事先在事物之中置入“理智”性的关联和结构,而要尽量按照物体自身的“原样”去进行“表达”。正如塞尚的反省:“在我整个年轻时代,我曾想画出这块雪白的桌布……我现在知道只应该这样画:对称地摆放着的餐具,以及金黄色的小面包。”^②很明显,塞尚经过如此漫长的时间所领悟的,正是按照物体自身所绽显出来的

^① Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945, p. 226. 着重号为本文作者所加。

^② Ibid., p. 230.

样态去进行描绘,而不是事先按照某种既定的空间结构(如透视比例)。因而,之所以能从颜色的变化和组合之中把握到其所表达的“意义”,这恰恰是来自“肉体”层次之间的相互关联(communication)^①。“颜色”正如“言语”,它们的“意义”的实现都是建基于“身体图式”自身的创造和领受“意义”的“不确定”的能力之上的。

在收于《意义与无意义》(*Sens et non-sens*)^②之中的《塞尚的怀疑》(*La doute de Cézanne*)一文之中,梅洛-庞蒂结合画家的心路历程进一步阐释了这个问题。

首先,他指出,塞尚和印象派最重要的相通之处就是都是试图回归“自然”本身,把握当下直接的“印象”,从而抛弃以往的绘画传统中的种种先天的感觉和理智框架(“轮廓”、“光线”,“透视”,等等)。比如塞尚就批判传统绘画“用想象和与之相伴随的抽象取代了真实”^③。这当然不是意味着塞尚画中的物体就完全失去了任何的“形式”,而是说,他想表现的是“形式”自事物自身的绽显之中形成的过程。这当然是承接自《行为的结构》到《知觉现象学》之中的线索:把握那种肉体层次的“原初形式”(“图式”),它先于理智的观念秩序。正如梅洛-庞蒂所指出

① 正如塞尚画中的那些苹果,看上去就像是燃烧的红色火焰,好像它们马上就要爆裂、融化。如果从传统哲学的感性/理性二元划分来看,它确实是“失真”的,它不符合我们的“现实性”标准和框架,它不能为我们的感官提供能够被先天的直观形式或理智规则(在素描的实践中所广泛采用的种种手法)进行“综合”的“材料”或信息。但是,从“知觉现象学”的角度来说,它确实是更为“真实”地“表达”着苹果自身,因为它极为贴近地呈现了苹果自身的充盈的“肉体”(而不仅仅是无生气的、只待“表象”的“静物”),它如强大的“力”直接冲击着我们自身的肉体,如“问题”般促使我们自身的“图式”作出协调和回应。如《塞尚的怀疑》(*La doute de Cézanne*)一文中所说,“它就像是从内部被隐隐地照亮,它散发出光芒,并形成一种坚实和物质性(matérialité)的印象”。(*Sens et non-sens*, Éditions Gallimard, 1948, p. 17.)

② 实际上,该文和《知觉现象学》是同一年发表的(1945)(《知觉现象学》中谈论巴尔扎克和塞尚的段落也在该文中得到重复)。当然,该文和《眼与心》一样,都堪称梅洛-庞蒂美学的代表作。

③ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Éditions Gallimard, Paris, 1948, p. 17. 着重号为本文作者所加。

的,塞尚所试图呈现出的是“一种正在诞生的秩序的**印象**,一种正在呈现、正在我们的视线之中凝聚的**物体的印象**”^①。可以说,塞尚在绘画之中所追求实现的,恰恰正是梅洛-庞蒂在哲学之中所努力达到的。

不过,也正是通过对于塞尚的研究,梅洛-庞蒂已经开始找到了超越《知觉现象学》中的基本框架的思路:

首先,仅仅从表面上来看,《知觉现象学》之中的“图式”主要是来自科学上的观察研究并能够在其中获得有效的运用(从康德的“知性图式”的规定之中已经可以明显看出这一点),而后期的“构图”概念(diagramme)在梅洛-庞蒂看来则主要是绘画之中所采取的手法(如塞尚),因而,其后期的艺术转向的契机在很大程度上确实是受到塞尚的启示而实现的。

其次,更为重要的是,在《知觉现象学》之中,实际上艺术的分析 and 科学的分析已经是经常处于一种持续的张力之中了(二者的并置往往并不和谐),这也是这本著作的根本的“含混性”之一。相反,在《塞尚的怀疑》之中,这种张力得到解决(“含混性”得到“澄清”):艺术探索的是“原初的世界”(monde primordial),而科学所建立起来的世界是奠基于其上的。^②

最后,在《知觉现象学》之中广泛讨论的“身体图式”从根本上来说已经是**被建构起来的、较为完备**的人类行动的模式,而正如《塞尚的怀疑》之中所指出的,塞尚所揭示的那种“原初世界”则对于人类世界(humanité)来说是显得陌生的,它是物体自身“形式”的诞生和呈现的酝酿过程。^③ 然而,把这个过程说成是从“主体”到“客体”的转向,很

① Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Éditions Gallimard, Paris, 1948, p. 20.

② 不妨参见梅洛-庞蒂自己所非常生动地描绘的塞尚的作画过程(*Sens et non-sens*, pp. 22 - 23):先是把握基本的几何构型,接着,努力超越、瓦解这些框架,去呈现“风景”自身的“构成”,“就像是正在诞生的有机体”。如果这种探索仍然可以被称为是“科学”的话,它也只能是一种原初的、“直观的科学”。

③ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Éditions Gallimard, Paris, 1948, p. 22.

显然是错误的。因为,克服“主体/客体”对立分化的模式,这从《行为的结构》开始就已经是梅洛-庞蒂最根本的立场。因而,更为合理的说法是,从“结构”(《行为的结构》)到“图式”(《知觉现象学》)再到“构图”(《眼与心》)的思路转变实际上正是梅洛-庞蒂不断接近此种“原初形式”的探索历程,其中的任何一个环节实际上都已经是主体-客体之间融合、交互的产物了。只不过,和“行动”相关的“结构”当然具有太过强烈的主体性的印记^①;而“图式”则又更为强调建构完成的方面,虽然梅洛-庞蒂也强调其“开放性和不确定性”,但是它从根本上体现的仍然是知觉综合的“意义核心”通过同化新的环境而不断拓展自身的过程;而通过对于塞尚绘画的解读,他进一步领悟到,关键点应该从人的“肉体”转向更为根本性的“世界肉体”(chair du monde),或,应该探索前者如何在向后者的“开放”过程之中绽显自身的“构图”。

换言之,最终的问题是,人之“肉体”怎样自“世界肉体”之中诞生。因而,“身体图式”不再是探索的起点,而应该深入到更为根本的“起源”之中。而对于此种含混的、动态的、生成性的“世界肉体”的“表达”,只有通过艺术才能获得真正的、原初的“理解”。在这里,“表达”之作为“事件”的特征更为彰显,“在巴尔扎克和塞尚看来,艺术家不满足于作为一个文化的动物,他从其开始处承担起文化并再度为其奠基,他言说,就像是第一个进行言说的人,他作画,就像是在他之前从未有人作过画”^②。因而,每部全新的小说和绘画作品的诞生都是一次纯粹的“意义”创生的“事件”。很明显,“身体图式”是无法最终对此种“事件”进行解释的,因为,一方面,它说到底还是从属于被建构起来的文化和生活的世界的秩序;另一方面,它所预设的那种“综合”的操作也

① 比如在笛卡儿的《第一哲学沉思》之中,“行动”是被划到“灵魂的属性”一边的(体现的是灵魂的能动的本性)。——《第一哲学沉思》,第25页。

② Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Éditions Gallimard, Paris, 1948, p. 24.

始终阻碍了向“生成”过程的“开放”。

后一点似乎是更为根本的。实际上,在《知觉现象学》之中,梅洛-庞蒂已经清楚意识到“图式”这个概念之中仍然浓重的康德先验哲学的影子。比如在一处明确讨论康德的“综合”概念的注解之中,梅洛-庞蒂对他和康德之间的差异作出了非常重要的概括:“我们之所以指责康德的著作中和胡塞尔的某些康德主义著作中的综合概念,是因为综合概念至少在观念上假定了需要由综合概念来克服的一种实在的多样性。……让我们暂时说,与综合的概念相比较,我们宁愿采用还未对多样性持一种明确立场的概要(synopsis)概念。”^①因而,虽然“知觉综合”克服了“理智综合”的种种缺陷,但是,只要它还是一种“综合”,就总已经预设了某种“同一性”和“中心性”。虽然在这里,梅洛-庞蒂还没有提出“构图”的概念,但是,“概要”这个“暂时”采用的概念确实和“构图”之间存在着根本性的相似之处:首先,二者都主要是艺术创作之中一个非常重要的步骤或阶段,“构图”是绘画中的,而“概要”则是电影中的(考虑到电影似乎在《知觉现象学》中占有更为重要的分量);其次,和“构图”一样,“概要”所揭示的也是某种“原初的形式”——在电影之中,也就是在明确的情节建构之先的种种可能性的叙述线索、粗略的“大纲”、“轮廓”。

因而,超越“综合”和“图式”,这在《知觉现象学》之中就已经是隐含的目的。但是,这个目的是通过对于塞尚的深入解读而进一步获得拓展和实现的。在下一节中我们将深入揭示这个转变的过程。

第三节 表达与身体构图

身体“构图”是梅洛-庞蒂后期的身体哲学中非常重要的概念,因为

^① Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945, p. 320. 重点号为本文作者所加。

它是真正建立“可见”与“不可见”之间关联的“中介”。作为“事件”的“符号”表达理论是梅洛-庞蒂后期著作中的一个非常重要的思想,其内涵正是“可见”与“不可见”之间的“同时性”,“可见”即“物”—“事实”的维度,而“不可见”即存在的根本性的时间性的维度,后者是事件“交织”的世界关联总体。“事件”是在自我的身体与世界的肉体的“相似性”中发生的,“构图”即是身体的可见维度和不可见维度之间的切合点。

一、“可见”与“不可见”:“表达”的问题

梅洛-庞蒂的哲学经常被人称为“含混性”(ambiguïté)的哲学,但是正如他在总结自己的思想发展的时候曾指出过的,存在着“坏的含混性”和“好的含混性”。^① 如果仅仅从字面上来理解,“含混”很显然是一种“不确定”、或者说在不同的意义和立场间动摇不定的状态。从这层表面的意义上看,“含混”在哲学上似乎是一种不充分的立场(如果我们还记得笛卡儿的“明确性”的真理标准的话),但是,从梅洛-庞蒂自身的哲学发展来说,“含混”却绝对是一种积极的立场。其早期的哲学发展正是探索超越以往哲学中“身一心”二元对立模式的道路,强调一种“融合”、“混合”,强调身一心之间的那种不能最终划定的界限,即心灵却并不是抽离于世界之外的,而总是“已经”通过肉体而“介入”到世界之中。“知觉”恰恰是这样的一种先于身一心分化的“原初”的身体行动。以往哲学中的“那种反思性”的“自我意识”的概念,或者说,纯粹的“内在的领域”是不可能真正建立起来的,因为在意识内部永远无法彻底清除身体作用的“痕迹”,它总是已经在向外在的身体和世界“开放”着了,这个“开放”的“裂痕”^②是意识把握自身的前提

① 《梅洛-庞蒂的一份未刊文稿》(*Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*),载《形而上学与哲学评论》1962年第4期,尤其是最后两页。

② *Ouverture* 是梅洛-庞蒂哲学尤其是后期思想中一个非常重要的概念,比如可参见《符号》(*M. Merleau-Ponty, Signes, Paris: Gallimard, 1960*)的第62页,另外,在《可见与不可见》中有着更多的提示。

条件。

但是,这仅仅是“含混性”的第一种含义,而且是“坏的含混性”,或者也可以说是一种“消极的含混性”:知觉的“含混性”至多只是“揭示”出了身心之间不可分割、相互“纠缠”的状态,但是却没有真正揭示出这种“含混性”之所以可能的根源。在某种程度上来说,导致他停留于“坏的含混性”的正是他在《知觉现象学》和《行为的结构》中所过分倚仗的心理学和神经生理学的方法。然而,随着探索的不断深入,后期他逐渐转向了对艺术中的“表达”问题和“意义”问题的探索,这正是因为他越来越意识到,艺术是揭示“意义”的生成和创造的根源的真正途径。正如在《眼与心》中所说,科学应该回归到其下的“感性的世界”,而我们应该深入到“现实”的行动和言语之下的那片“沉默”的背景空间,后者是前者得以可能的深层次的条件。^①或者说,如果说科学还仅仅是停留于“可见性”领域的话(作为“事实”的“含混性”),那么艺术则正是对于“不可见”的深层“背景”的呈现(作为“可能性”的“含混性”)。^②虽然其前期和后期的哲学之间的差异是十分明显的,但是却有着前后传承的发展线索。

而真正建立起“可见”的事实层面与“不可见”的深层背景之间的关系的关系的正是后期哲学中非常重要的“表达”这个环节。很明显,对于梅洛-庞蒂,“表达”不是封闭的自我显现的思维“主体”的一种“外化”(把内在的观念的意义向外实现和投射),相反,它是包含着“可见”与“不可见”这两个相关环节的“意义”的实现和生成的过程。“表达”的载体正是“符号”。“符号,它既非一个完整的字母表,也不是一种连贯的话语(discours)。毋宁说,突然呈现的符号恰似我们从事件(événement)、书籍和事物中领受的注视(regard)。……一种交互

① Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard, 1964, pp. 12 - 13.

② “物”—“事实”与“世界肉体”—“可能性”之间的这种区分在后期梅洛-庞蒂是比较明显的。Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 173.

(échange),在其中可见与不可见是绝对同时的。”^①这段点睛的话给出了梅洛-庞蒂后期“表达”理论的精粹:“符号”所“表达”的“意义”既不能归结为纯粹的形式系统的内部关系(“字母表”),也不能等同于具体的话语陈述体系的“规则”,因为它们都预设了一个独立于、抽离于具体的情境之外的自足的“意义”系统。在这种情况下,“符号”只不过是“体现”那种超越于其上的“意义”的透明的“外壳”。“符号”传达“意义”的过程正是一个“突然呈现”的“事件”,恰如“注视”不是一个从感觉向其中所“体现”的观念和本质的“意义”进行超越的运动,而是一个“看”与“被看”相互作用的“事件”(两种“注视”的区分详见下节)。

因此必须深入理解“事件”的含义。“事件”既是梅洛-庞蒂哲学中一个非常重要的概念,也同时是20世纪法国哲学中至关重要的一个概念。^②梅洛-庞蒂是在《符号》一书的《导言》中对这个概念进行阐释的。我们将看到,“事件”的最重要的特征正是上面所引话中所指出的“可见”与“不可见”之间相互“交互”的“同时性”。他在这里使用的概念是“点-事件”(point-événement)。^③这个概念的深意就在于:其中的“点”并不仅仅是空间的概念(“时间一点”从根本上说也无非是空间的概念),相反,它还是一种在时间中发生的“事件”,因此,不同于以往的哲学传统中的“对象”、“物”(chose)或者“客观事实”(fait)的概念,“点”总是具有着一种向外拓展的时间性的“维度”(dimension)。

① 这段话来自法文版《符号》的封末的评语。Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris: Édition Gallimard, 1960.

② 当代法国哲学中对“事件”这个概念进行最早阐发的无疑是 Victor Goldschmidt 的里程碑式的著作《斯多葛体系和时间的观念》(*Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris: Vrin, 1953)。在其之后,越来越多的哲学家对斯多葛派的哲学和“事件”概念倾注了原创性的思索,尤其是德勒兹的思想更是被人称为“事件的哲学”。现在已经很难判断梅洛-庞蒂的“事件”概念是否来自斯多葛思想的启发,但是,不容置疑的是,“事件”绝对是理解他后期的思想的一个核心概念,这一点尤其见《可见与不可见》。

③ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, p. 22.

不过,这个时间性的维度并不仅仅是与空间维度平行的另一种物理坐标或者测量的尺度,如梅洛-庞蒂在《眼与心》中所强调的,它更像是先于其他维度的一种“原初的维度”(dimension première)^①、一个其他的尺度和维度都从中衍生的“前提条件”。这种时间性,从根本上说是一种“同时性”:即,它并非是指两个发生的“事实”在时间刻度上的“同时”,而是“可见”与“不可见”之间的“同时”,是空间中的“点—事实”(可见)与作为其背景和界域的那种“原初”的“时间”维度(不可见,或者用他的另一种说法,“非—实在”(inactuel))之间的“同时”。也就是说,不同的“点—事实”不仅在空间中形成了一定的关系,更本质的是,它们在时间中构成了相互关联的网络。世界本身的“存在”(梅洛-庞蒂喜欢说那是“唯一”的存在)正是构成了所有的事件在其中发生的最普遍的网络和“界域”。他反复强调的是,存在正是时间性的存在。然而,这种“唯一”的存在的整体性完全不同于以往的形而上学的“存在”体系的那种超越的普遍性和整体性,而是在时间中不断展开自身的“织物”(texture-tissu)^②,这也就决定了“存在”自身不可能具有一种封闭的“体系”。“点—事件”正是这个织物上的网结。每一个网结都是对于整个网络的新的拓展,但是“网结”自身的“意义”却指向着整个网络的存在。梅洛-庞蒂在这里所勾勒出的事件的共时性的网络颇为类似柏格森在《物质与记忆》中所提出的著名的“金字塔形”的时间运动,即所有过去的经验构成了越来越庞大的共时性的网络(金字塔的底

① Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard, 1964, p. 65. 因此,虽然“空间”作为“背景”也同样可以具有“不可见”的维度(比如说《眼与心》中所说的“深度”,但是,很明显的是,我们之所以能把握到“空间”的“深度”,正是在于我们能够把握时间性的存在。)

② 这个比喻反复出现在《眼与心》(以及《可见与不可见》)中,从“织物”的含义上来讲,它正是强调一种不断的“交织”(entrelace)(而这个概念正是梅洛-庞蒂后期的一个核心的概念)。同样的隐喻见于维特根斯坦《哲学研究》的第66节和第67节。这并非偶然,维特根斯坦虽然没有“事件”的概念,但是其“情境”的概念却同样是作为语言的意义生成的基础。

部),而当下的经验则正是以此种作为本体的“过去”经验的“总和”为背景和基础的。

因此,作为“事件”,“符号”所“表达”的“意义”既是“瞬间”生成的,同时它又指向着普遍的“共时性”的世界关联,正如福柯曾指出过的,“意义”总是处于一种趋向于“更多”或者“过剩”(extra-sense)的运动之中。“符号”的“表达”正是这双重维度的交融并存。德勒兹在其后期重要的美学著作《感觉的逻辑》中指出,“表达”最终所“表达”的正是“不可见”的“时间”,这很明显回应着梅洛-庞蒂的思想。因此,“表达”并不是可有可无的环节,它既是我们对于“时间”的表达,但是“同时”它又是时间自身的呈现。换言之,时间只能在“表达”的“事件”中存在。

而能够真正进行化“不可见”为“可见”的“表达”活动的正是艺术的创造。语词、颜色、线条、声音等等都构成了呈现“不可见”的世界关联(时间性)的珍贵的“符号”。恰如梅洛-庞蒂深刻地指出的,这些艺术“符号”正如凡·高画中的星斗一般,闪烁着“存在的光芒”(rayonnement)。^① 同样,这个比喻也反复出现在《眼与心》中,比如,“我不是把它(绘画中的意象——译者注)作为一个事物(chose)来注视,也不把它固定在它的场所(lieu)之中,我的目光在其上游弋,就像在存在的光晕(nimbe)之中……”^②“光晕”也好,“光芒”也好,都是指作为“表达”之“事件”的“符号”自身所指向的那种“不可见”的时间维度和共时性的世界的普遍网络。同样,艺术家不是把“物”作为“空间场所”中的“点”来进行“表象”,相反,他把它视作“点—事件”,来展示其得以向我们呈现的那种“背景”和“界域”。

二、“表达”何以可能:从身体“图式”到身体的“构图”

其实,对于“表达”和“意义”问题的关注,在《知觉现象学》中就已

^① Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris: Édition Gallimard, 1960, p. 22.

^② Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard, 1964, p. 23.

经提出,第一部分第六章对于身体的“表达”维度的论述已经很明显地指向了后期的对于表达和身体的思索。同样并非偶然的是,他在该章末尾论述塞尚和巴尔扎克的段落也启示着日后向艺术中的表达问题的转向。^①

即使如此,《知觉现象学》中的“身体图式”(schéma)理论所蕴涵着的“意义”概念与后期的“构图”(diagramme)的概念及“表达”理论之间的区别仍然是十分明显的。

对于早期的“身体图式”的理论,学界已经有比较详尽的阐发,这里不拟赘述。关键之处在于,梅洛-庞蒂自己也承认,《知觉现象学》仍然停留于“意识”—“对象”的哲学范式之内。^②虽然,梅洛-庞蒂在书中用“身体的综合”全面取代了以往哲学中的“认识主体的综合”和“观念的统一性”(unité notionnelle),^③但是,正像福柯在其重要论文《哲学戏剧》(*Theatrum Philosophicum*)中所说的:“身体图式”作为“意义的核心”以自身为“焦点”向世界展开复杂的关联网络,“身体—机体通过一个原初意义的网络与世界相联结,这种原初的意义来自于对于事物的知觉……”^④因此,虽然综合的“中心”从“意识”转向了“身体”,但是“综合”所预设的“中心”化的模式本身却并没有被真正抛弃。《知觉现象学》中“意义”理论的局限正在于认为“意义”产生于所有的差异的系列向一个“原初”的“中心”的汇聚和整合,比如,身体把“意义”“投射到它周围的物质环境并传递给其他具体化

① 对于《知觉现象学》中的艺术和科学的冲突的风格(无疑是“含混性”的另一种表现),尤其参见法国当代哲学家 Claude Imbert 的新近著作 *Maurice Merleau-Ponty*, © janvier 2005, adpf ministère des Affaires étrangères, 尤其是第 34—35 页。

② Maurice Merleau Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 250.

③ Ibid., p. 268.

④ Foucault, *Theatrum Philosophicum*, in *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers*, edited by Gary Genosko, Ed. Routledge, 2001, Volume I (Deleuze), p. 308.

(incarné)的主体”^①。更为明显的表达再比如：“通过知觉经验所把握到的物体的同一性无非是在探索的运动中的肉体自身同一性的另一个侧面而已……”^②或许正可以说，在《知觉现象学》中已经敞开的“意识”的缺口在某种程度上又被其整体化和中心化的“图式”所闭合，这里通过身体介入世界的行动越来越多的带有了意识“综合”的意味。^③这也是后期梅洛-庞蒂对《知觉现象学》抱有着尖锐的批判态度的重要原因。

而从后期的作为“事件”的“表达”概念出发，梅洛-庞蒂在其《眼与心》中提出了非常重要的“构图”概念来取代“图式”的观念。从词义上来比较，“构图”虽然和“图式”具有某种程度的同义性，然而，前者更多地是强调对其所表现的现象的运动状态的把握，因而具有一定的开放性，相反，后者则更多地表现着其对象的“本质性”(essentiel)的“形式”和功能。理解这两个词的含义上的差别对我们进一步理解梅洛-庞蒂的“构图”概念是有着重要的意义的。

1. “视觉的双重化”

全书的标题《眼与心》非常鲜明地揭示出了两种不同的思考路向：一是从“眼”到“心”，把“眼”归属于“心”；另一种则是从“心”到“眼”，让“心”向“眼”开放。前者很显然是传统的意识中心性哲学的思路，而后者则是梅洛-庞蒂自己思索“身体”问题的基本出发点。

先来看一段他的总结性的论述。“因此视觉双重化了：存在着一种我对其进行反思的视觉，我只能把它当作思想，当作精神的监控(inspection)、判断、对符号的解读(lecture)。还有一种发生的视觉，名义上的(honoraire)或者说被重建的(institué)思想，它被挤压进(écrasé)

① M. Merleau Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 230.

② Ibid., p. 216.

③ 因此，身体“图式”还是更多的带有着康德的“图式”概念的内涵，虽然它是作为范畴和现象之间的“中介”，然而，它却是使得杂多的现象得以被归并于范畴的先验形式之下的“综合”作用的“中介”。

它的身体之中,只有在其运用之中才能对它具有观念……”^①很清楚,在第一种对待视觉的态度中,“看”的行动从根本上被归属于精神的秩序,即我们“看”的“目的”并不仅仅是在于其自身,而是必须超越单纯的“视觉”经验去发现其中所呈现出来的观念和思想的形式。正如笛卡儿在其《第一哲学沉思》的第二沉思中那段著名的对于“蜡”的分析中所强调的,仅仅是“看”并不能真正确立起对象自身的明确性,相反,我们对于对象的“领会”(concevoir)正是对其进行“观念”上的把握(这也正是 concevoir 这个词的法文原意)。^②这种把“视觉”当成最接近思想的感觉官能的理论从亚里士多德到黑格尔一直是默认的前提。但通过这种思索我们并没有真正把握“视觉”行动的本质,毋宁说,“视觉”只是被降格成了实现“精神”目的和形式的一个次一级的从属性的功能。所以,梅洛-庞蒂会说,在这种对待“视觉”的态度中体现出来的是来自更高层次的精神的“监控”,因为“视觉”并不具有“判断”自身的标准和能力。“解读”,从法文词义上看还有“解码”(déchiffrer)的含义,而所谓“解码”正是说“视觉”自身并不“理解”它所“看”到的东西,只有思想才能真正“解读”其中隐含的“信息”。我们看到,这是对“视觉”和“符号”的作用的双重误解,这里“符号”没有作为“事件”而是作为有待“解码”的“感觉材料”而指向着一种超越的“意义”。

因此,我们必须转向第二种“视觉”理论,即“行动中的视觉”(vision en acte)。如果说上面的“视觉”理论是把“视觉”从属于“思想”,那么,在梅洛-庞蒂看来,必须把“思想”放回到“视觉”的“活动”之中。“名义上”,从词义上来说是“不再发挥功能”,这正是指精神不再发挥我们上面所说的“监控”的“功能”;同样,“重新建立”(instituer)所强调的正是,“名义上”的“思想”并不是失去了所有的“功能”,似乎我们必须放弃任何的“思想”,而是说,我们必须在“视觉”的“行动”的

① M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard, 1964, p. 54.

② Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris: Flammarion, 1992, pp. 85 - 87.

基础之上来“重建”“思想”自身,来真正“重新”理解“思想”的“功能”。真正的“看”是肉体的“活动”。然而,这并不是说从生理学的角度把“视觉”当作机体的一种“功能”,相反,它是一种肉体化的“思想”(思想被“挤压进”肉体之中),即这里肉体不再需要精神的原则和观念的“中介”来“反思”和“把握”自身,而是可以对自身有着“直接”的把握,这也就是梅洛-庞蒂的著名的“看—被看”、“触摸—被触摸”等等肉体“循环”(circuit^①)的含义。然而,这种肉体的“循环”不同于那种“自我意识”的封闭的内在“循环”,相反,它是一个不能闭合的“回路”。从“意识”的自我循环的角度来说,一切都可以并应该被归结为在内在领域中的“表象”(正如福柯在《词与物》所描述的无限表象的体系),但是,对于肉体的“反思”循环来说,“表象”的概念不再有效,相反,这里起作用的是梅洛-庞蒂所说的“相似性”的作用:是“看”的肉体和“被看的肉体”之间的“相似性”。然而,“相似性是知觉的结果,而不是知觉的动力(ressort)”^②。即“相似性”不是我们用来“理解”对象的精神的“原则”,而是在肉体的“交互”中所形成的“结果”:我们不仅仅是在“看”,同样,伴随着“看”的还有“被看”的维度,即我们在“看”的“同时”体验到“对象”也正“注视”着我,对象不仅仅是我的“意识”的“表象”,相反,它以其肉体的存在唤醒着我的肉体之内的“回声”,让我意识到我以肉体归属于整个世界的肉体性的关联整体(我与世界在肉体上的“相似性”)。如果说“看”是“可见”的维度,那么“被看”则是“看”之所以可能的那种“不可见”的“背景”——“并且同时,我的身体

① M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard, 1964, pp. 86—87. 同样,《可见与不可见》中的重要概念 chiasme 也正是表达着如此的“循环”和“返回”的运动,这个词中的“交错”、“互逆”的含义正是揭示着可见与不可见、看与被看的“同时性”。

② Ibid., p. 41. 对“相似性”的这个界定在德勒兹《感觉的逻辑》中得到了继承,比如德勒兹指出,“相似性”是“被产生出来的”(produite)(“结果”)而不是“生产性的”(productrice)(“动力”)。参见《感觉的逻辑》第十三章。

的所有的不可见处就能包容(*investir*)我所看见的其他的身体。”^①这个作为整体关联和背景界域的“世界肉体”(chair)正是我们上节所说的在时间中展开的那唯一的“存在”的网络。

“看”与“被看”是“同时”的,正如“世界”和“事件”是“同时”的,“可见”与“不可见”是“同时”的,因此,不能把任何一个方面和另一个方面割裂开来。同样,如果说第一种“视觉”中的“看”仅仅是感官“被动”地接受外界刺激的作用的话(相对于精神的“主动”的“监控”功能),那么第二种“看”则是身体层次的“主动”—“被动”的“同时性”的“循环”[或者用其另一个重要术语:互逆性(*réversibilité*)]。这样我们就理解了肉体的“反思”循环为什么是开放的而不是封闭的,因为这种循环是经过“不可见”的“世界肉体”的普遍关联而返回自身的“循环”(是与前者“同时”的循环),而世界肉体的网络和“织物”又是在时间中无限拓展的。

正如梅洛-庞蒂强调的,“肉体是精神的诞生的空间和所有其他存在的空间的原型(*matrice*)”^②。因此,第二种“视觉”所敞开的世界肉体的网络是第一种“视觉”和精神的“反思”得以可能的前提条件。

这样,绘画的任务就不再是寻求对于“对象”的准确的“描绘”和“表象”,也不在于“表达”一种超越的精神的原则,而是要进入“世界”之中,去“表达”世界的“不可见”的“背景”和“意义”。而这种“意义”在肉体“交互”的“事件”中生成(领受世界肉体的冲击和碰撞的“事件”)的和进一步“表达”(通过自己的创作把“意义”传达给其他的肉体的“事件”)的。正如梅洛-庞蒂在经典论文《间接的语言和沉默的声音》中所指出的,当代绘画的转向不是从“客体”转向“主体”,而是从“可见”转向“不可见”,或者说,化“不可见”为“可见”。

① M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard, 1964, p. 33. 着重号为本文作者所加。

② Ibid., p. 54.

2. 身体的“构图”

从身体的“可见”和“不可见”的“同时性”的角度出发,我们发现了梅洛-庞蒂已经偏离了前期的“身体图式”中的“意义”范式而转向了一种新的“意义”理论,其体现正是其非常原创的“构图”的概念。

如果说前期的“图式”更接近科学中的“模式”、“结构”的话,那么“构图”则完全是引申自画家的创作手法;如果说“图式”追求以一种本质性的“形式”去统摄不同情境的话,那么“构图”则更强调从“不可见”向“可见”的运动的环节。比如,在《知觉现象学》中十分重要的“习惯”概念在后期就失去了其核心的地位,正是因为“习惯”^①至多只能只是揭示了既定的“意义”向新的情境之中进行拓展的过程,而艺术则更关注新的“意义”的“创造”机制,对于艺术家来说,关键的问题正是不断创造出新的“表达”的手段和维度。梅洛-庞蒂也正是在对绘画的具体分析中提出“构图”的概念的。

颜色、线条等等都是绘画进行表现的“手段”,而颜色和线条所创造出来的正是绘画的“意象”(image)。“意象”不是“表象”,因为后者从根本上来说是归属于“内在”领域的,而“意象”则是“外在之中的内在与内在之中的外在,是感觉的双重性使得它(即这种内在和外在的交互性(chiasme)——本文作者注)得以可能,……想象是非常接近现实但又是非常远离现实的:说非常接近是因为它是现实的生命在我们的肉体中的构图(diagramme)”^②。因此,“构图”既不是意识之中所形成的对于“外在”的“对象”的“表象”,但也不是如“图式”那样作为身体行动的一种潜在的“模式”,而是“内在”(想象)—“外在”(现实)、

① “习惯”作为“身体的意向性”虽然克服了胡塞尔的纯粹意识的“意向结构”的种种缺陷(正如德莱弗斯在《海德格尔和梅洛-庞蒂对胡塞尔意向性观念的批判》一文中指出的),但是很显然,它并没有真正克服“意向性”的类型化和中心化的倾向。

② Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard, 1964, pp. 23—24. 着重号为本文作者所加。“感觉的双重性”也是德勒兹在《感觉的逻辑》和《什么是哲学?》中的“感觉”理论的核心命题。

“可见”—“不可见”相“交互”的那个“切近”之点,它不能归属于内在或外在的任何的一方,相反,它是使得二者之间的“交错性”得以真正实现的“界面”(surface)^①。“构图”是艺术家创作中的一个准备的阶段,它仅仅是作品整体完成前的一种草图或者“动机”(motif),因此它总是带着“模糊性”和“开放性”,其中蕴涵着“意象”展开的丰富的可能。也许仅仅是一个素淡的线条,但却最终展开为流畅的人体。正如梅洛-庞蒂在谈到马蒂斯的人体素描的时候所说的,作为“构图”的线条所揭示的并不是人体在“空间”中的“轮廓”和“界限”,相反,它呈现的是“生成”(devenir)人体的可能性的空间界域(它是“事物创生的纯粹化”^②),是“作为肉体的主动性和被动性体系的轴线”^③。因此,也可以说,肉体的“构图”也正是这种“可见”(“看”的“主动性”)—“不可见”(“被看”的“被动性”)之间的“轴线”,是从“不可见”的“空白”向“可见”的人体“意象”运动的“枢纽”和“界面”。从这个意义上来说,肉体的“构图”是要比身体的“图式”更为根本性的存在样态,如果说前者是蕴涵着丰富可能的草图的话,那么后者则是从这种草图中展开的现实的模式。同样,“构图”也是我们前面所集中论述的“符号”—“表达”得以实现的最终基础。缺乏了“构图”这个环节,就不能真正理解“可见”与“不可见”之间的关联,这也是梅洛-庞蒂认为前期的知觉理论仅仅是一种“坏的含混性”的真正原因。

“构图”总是表达着一种运动的样态。而怎样真正表现肉体自身的运动,恰恰是绘画中的一个核心问题。与音乐不同,绘画从根本上说是一种进行“空间”表现的艺术形式,而真实的运动必然是在时间中进行的,这似乎给绘画的“表达”造成了很大的难题。梅洛-庞蒂因此区

① Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris: Édition Gallimard, 1960, p. 24. 那里,梅洛-庞蒂提出了“燃烧着的界面”(brûlante surface),正是强调这种交错作用的激烈的“事件”。

② Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard, 1964, p. 74.

③ Ibid., p. 76.

分了两种不同的表现“运动”的绘画手法：

一种是从空间性的角度出发，去把握在每个“独立”的“瞬间”中运动中的身体所构成的“姿势”，但很显然，这是一种“外在性”或者说“僵化”的表现，正如我们对连续的运动过程进行摄影，而留在照片上的仅仅只是“静止”的姿势而已，这里既没有真正的运动，也没有真正的“时间性”（时间在这里只是这些相互“外在”的“瞬间”之间的前后的顺序而已）。

相反，另一种表现则是从“构图”的角度来进行的，即不是去表现“外在”的“可见”的身体的姿势，而是去表现那种“不可见”的“时间”——“如罗丹所说，产生运动的正是一种意象（image），在其中手臂、双腿、躯干、头，每一部分都在另一个瞬间被把握，因此，这个意象以身体在任何时刻都不曾具有的姿势来表现身体，并赋予其不同的部分之间以虚构的关联（raccords fictifs）”^①，因此，产生运动的是一种独特的“意象”，它表现的并不是在某个特定的“瞬间”处于运动中的身体的各个部分所形成的那种“现实”的、“可见的”关联，而是一种“共时”的、“虚构”的关联：在这种“意象”中，身体的各个部分并不遵循空间的（机体的、解剖的）逻辑，它们都既在这里，又在那里（“在另一个瞬间”），或者说，正离开这里趋向那里，这是身体自身充满着“含混性”和丰富可能性的运动的时刻，是处于无限拓张的世界整体的事件网络中的“点—事件”。因此，在这个意象身上我们把握到的并非是静止、孤立的“瞬间”，而是它的那种向外拓张的“意义”的维度（对于事件整体网络的指涉），或者说，用前面的话来说，它表现的是笼罩着瞬间的、并使得瞬间的身体姿势得以呈现的那种“存在的光晕”。很明显，这种身

^① Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard, 1964, pp. 78—79. 这段极富启示性的话可以说构成了我们对德勒兹的电影美学进行解读的线索，尤其是当我们注意到“虚构的关联”（raccords fictifs）与德勒兹《电影 II》中的核心概念“虚假的关联”（faux-raccords）（Gilles Deleuze, *Cinéma 2*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1985, p. 168.）之间的相近性的时候。

体的“意象”正是“构图”。如果说线条不是划定着身体的既定“界限”而是向身体诞生的那个“空白”背景敞开的話,那么,身体“构图”所呈现出的“虚构的关联”则进一步地揭示出这种“不可见”的“空白”并非混沌(chaos)或者虚无,相反,它是充满着无限“意义”的肉体的世界性的整体关联。用马尔罗在《美学创作》中的話来说:“这是拥有世界的瞬间。”^①

3. 深远影响

我们看到,梅洛-庞蒂后期的这些思想的灵感直接导向了福柯、德勒兹等 20 世纪后半叶法国哲学家的思想创造,而这种灵感的力量也远远不能用诸如“现象学”或者“存在主义”这样的哲学流派来进行涵盖的。

首先,其双重“视觉”的理论就是德勒兹美学代表著作《感觉的逻辑》中所遵循的核心的线索,尤其是全书的最后一章的题目就是《眼与手》(当然呼应着《眼与心》的标题),其中他进一步地贯彻了两种“视觉”的区分,揭示出了“视觉”所应归属的身体的运动(“手”)。同样,“看—被看”的开放游戏则又是法国当代著名美学家迪迪-于贝尔曼(Georges Didi-Huberman)(也是颇为国内学界所忽视的美学大师)的一系列著作(尤其是 1992 年的《我们看到的,也在注视着我們》)中的重要主题。

其次,“构图”概念不仅仅在《感觉的逻辑》中得到更为详尽的论述,也极大地启示着《千座高原》中的“根茎空间”的概念。同样,身体“构图”理论对于身体运动的“意象”上的把握也可以说直接指向了德勒兹的划时代的著作《电影 II》中的更为深入的思索。

最后,其后期把“事件”和身体、可见和不可见相结合的原创性的思想又从理论上为当代艺术中在身体层面所进行的种种的实验和探索奠定了根基。介于可见与不可见中介的“身体”已经越来越带有了德

^① Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris: Édition Gallimard, 1960, p. 73.

勒兹的身体“表层”的深刻内涵,而这个内涵又启发着艺术家们(尤其是新近的影像和媒体艺术家)的进一步的探索。^①

第四节 语言理论:梅洛-庞蒂与索绪尔

《符号》这一文集收录了梅洛-庞蒂在整个50年代陆续发表的所涉内容十分广泛的文章,而作者却冠之以《符号》这一富有语言学色彩的名称;《间接的语言和沉默的声音》是这一文集中第一篇也是篇幅最长的文章,其开场白毫不含糊的落在索绪尔的“区分原则”(principe diacritique)上;我们有充分的理由视该文为《符号》中分量最重的文章,因为它事实上是对《世界散文》中最重要论述的一个修订本,更因为本文在1952年的修改与发表可以说是对撰写《世界散文》初衷的最终放弃;^②这前后两个版本的最大区别正在于索绪尔的出现,并且修改也主要落实在文章的开场,也就是说落实在将索绪尔提到首要位置上;同样是在该文的第一个章节中,我们已经能看到,作者对于索绪尔语言学的重视,其意义远远超越了语言乃至艺术的领域(亦即文章本身),而扩及这部文集所探讨的主要范畴,例如“社会”、“历史”、“科学”乃至“真理”概念,也就是说,本文的开场——对原稿的修改,不仅是一篇文章的开场,也不仅是对一个写作计划的放弃,而是整个文集的开场和作者哲学研究中的一次转向。

这一系列举动构成了一个连贯的线索:与索绪尔语言学的碰撞在梅洛-庞蒂对语言现象的思考过程中乃至整个思想发展中起到过深远

① 尤其值得一提的正是2007年12月将在澳门举办的“城市的皮肤:当代都市影像的可能性研究”展览在策划理念上对于梅洛-庞蒂的思想的援引。

② 作者在起草我们现在所读到的原稿时所计划的是完成能赋予其早前两部作品——《行为的结构》、《知觉现象学》——以存在论意义的真理理论。关于这一点可参见 Claude Lefort, “avertissement”, in *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969。

的影响。基于这样的考虑,本文希望通过《符号》中涉及语言的也是被列于首位的两篇文章的具体解读,来探讨梅洛-庞蒂的语言理论与索绪尔语言学之间的关系,并以此清理出梅洛-庞蒂在50年代初对于语言现象的思考脉络。这一研究对于进一步澄清梅洛-庞蒂晚期的哲学转向——他对社会科学尤其是社会人类学的关注,对胡塞尔现象学的态度的变化,他越来越令人费解的哲学用语等等——应是一个基础。

一、认同:区分原则

“索绪尔的研究使我们了解到,一个个符号本身什么也不能意指,每一个符号表达的意义都少于它所标志的介于它自身和其他符号之间的意义差别。”^①梅洛-庞蒂对索绪尔语言学的认同主要落实在“区分原则”(principe diacritique)上——《间接的语言和沉默的声音》的开场白完全可以被视为作者对这一几乎涵盖了其整个50年代所关注的所有问题域的文集被灌之以“符号”这一名称的解释。在接下来涉及社会学、人类学、哲学史乃至对胡塞尔现象学的反思的文章中,索绪尔的这一区分原则都反复出现。

符号的本质在于它们是彼此对立的。这一区分原则反对原子主义的语言观——任何语言符号都不具有内在的或者说先天的涵义或功能,不是与某种被假设为独立存在的物质或观念——对应的又一种独立存在;符号之所以能有其“所指”,是它对立于语言总体中其他符号的结果,因而其“所指”的维度完全取决于它与其他符号之间的间距。进一步说,语言的总体远不是一部辞典或一部语法就能够穷尽的一系列元素或法则的加合,因为其中的任何一个元素或法则都不指向自身,而是相反,已经映射出必然先于它而存在的整个语言体系。语言的总体是一个关系体,体现在符号之所以能获得其形式及其价值的符号间的对立中。

符号的区分原则及语言作为总体的优先地位在语言的习得中能得

^① Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 49.

到很好的印证:语言的习得不是其中各要素的经验累计,而是“一种已具有自身完整性的功能的内在承启”^①。也就是说,符号的成群出现是语言习得的必要条件,并且存在着这样一个时刻,儿童突然对语音符号间的区分具有了自觉观念,无意义的牙牙学语被音素间的对立所取代。通过这一最初的音素间对立,儿童受到符号间的侧面联系(liaison latérale)的启蒙,而这一因素间的侧面关系即是符号与意义能建立起对应关系的基石。^② 简单地说语言的习得就是区分原则的习得。

这里进一步涉及语音与意义的双重关系,亦即“能指”之间及“所指”之间的横向关系和“能指”与“所指”之间的纵向关系。具体地说,始终是区分原则使得一方面出现语音单位(能指),另一方面出现概念单位(所指),这种侧向的对立关系是符号及其含义之间能建立起对应从而产生语言符号的基础。从这一意义上说,语言的本体再也不可能落实在任何物质或观念单位之上,而是同时作为一种活动及其结果的“对立”或者说“区分”,并且如上所述,这一既非物质又非观念的本体只能是一种总体(tout)。

语言的整体性(totalité)也构成了一种“风格”(style)。任何一种语言都必然建立在区分原则上,但它们的区分模式各不相同,构成了各自的特殊系统。例如,拉丁语的性、数、格变化所构成的意义变化在法语中转由介词表达,而在汉语中这种性、数、格的区分无论在“能指”或“所指”的层面上都表现为缺失。这就是所谓“内在承启”的不同实现方式。这种实际存在于语言间的风格差异反过来证明了符号间的区分关系,或者说符号间的相互参照才是语言的基础,换句话说不存在任何能作为“元语言”的语音、语义体系或语法结构。值得注意的是在这里梅洛-庞蒂的“风格”概念发生了变化。在《知觉现象学》中,“风格”更多的是指作为知觉主体的言语所表现出的其内容之外的独特性,也

① Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 50.

② Ibid., p. 51.

就是说作者在“知觉现象学”时期就已反对将语言现象视为对客观现象的表现(représentation),且已感觉到任何语言现象总是作为一个整体呈现,因此除了这一整体所表达的可罗列的内容之外,它还有着一种内在的一致性。^①但是只有在受到索绪尔语言学的启发后,这一风格概念才具体化为符号间的区分方式。我们在接下来的论述中也许能最终发现,这样一来梅洛-庞蒂得以完善其原本建立主体哲学上的语言观,从而解决语言如何能一方面能表达主体存在的特殊性,一方面又是且必须是约定性的。

在区分原则及由其引申出的风格理论中,传统意义上作为语言现象中的实体的语音或语义单位被虚化而退到“背景”中,而原先作为衍生物的符号间关系现在被提升为第一性的存在——这与梅洛-庞蒂早期的格式塔心理学研究不无共通之处。由此可见梅洛-庞蒂对这一语言学原理的重视并非偶然,相反,完全有必要更好地估价它在其整个思想演变过程中的扩展和影响。

在探讨这些语言学之外的影响之前,我们认为本文的第一部分还不能就此结束:索绪尔语言学对梅洛-庞蒂的启发还不仅仅是学理上的——《间接的语言和沉默的声音》一文中的另一个现象也许比作者对区分原则的重视更有趣也更意味深长:作者在本文中所展开的几个对于语言现象的比拟都带有显著的《普通语言学教程》的印记;与此同时,这些比拟所涉及的若干具象概念及梅洛-庞蒂对于他们前所未有的运用在很大程度上构成了作者“后知觉现象学”时代的独特风格乃至其学理上的艰涩性。^②

① Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 209.

② 对于这些具象的概念,我们不能将它们抽象化或作二次比喻。梅洛-庞蒂在运用这些意向时完全指向它们的本意,这与作者晚期寻求哲学用语上的转型,并在可感性(sensibilité)或者说可见性(visibilité)中寻求知性模式的根源是息息相关的。因而笔者认为对于梅洛-庞蒂的诸如织物(tissu)、褶皱(pli)、波动(ondulation)、间隙(intervalle)等概念应该作原意的和最具象的理解。

首先,语言作为整体被喻为一张“织物”(tissu),具体的言语行为则是这幅织物中的一个“褶皱”(pli)^①,而词语则“也远远地受到思想的萦绕,就像潮汐受到月球引力的作用”^②。进一步说,这一织物的意象还应从其正反两面来观察:“和织布工一样,作家也在反面工作:他仅仅与语言打交道,正因为如此他才会突然间处于意义的围绕中”^③。不妨比较这些比拟和索绪尔在《普通语言学教程》中对于符号单位所作的比喻说明。首先是水与空气接触的比喻:“我们试设想空气和水面发生接触:如果大气的压力发生变化,水的表面就会分解成一系列的小区分,即波浪;这些波浪起伏将会使人想起思想和声音物质的结合,或者也可以说交配。”^④。其次是对声学单位及概念单位的对应关系的比喻:语言符号就像一页纸,“思想是正面,声音是反面。我们不能切开正面而不同时切开反面,同样,在语言里,我们不能使声音离开思想,也不能使思想离开声音”^⑤。

波浪—褶皱;纸—织布,这些意象间的相通之处是不言而喻的。从根本上讲,在索绪尔演绎其区分原理的过程中最吸引梅洛-庞蒂的也许正在于这些意象:能产生意义的褶皱的织物,意义单位边缘的振动或波动,以及一个有着正反两面的意义系统(或作品)。换言之,在普通语言学中梅洛-庞蒂所吸取的不仅仅是一个单纯的学理,更关键的是它在语言现象的各个层次和各个方面表现这一原则的独特方式。对于梅洛-庞蒂来说,这种表现方式使得语言成为一个具象的结构整体,这一结构先在于语言单位,语言单位只有在结构整体的基础上才能被分离出来;符号间的横向关系(梅洛-庞蒂所谓的侧面关系)及语音、语

① Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 53.

② Ibid., p. 55.

③ Ibid., p. 56.

④ 费尔迪南·德·索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆1980年版,第157页。

⑤ 同上。

意间的纵向关系一方面使得作为语言的“原文”又独立于语言之外的超验的思想成为不可能；另一方面使得能作为观念或事物的直接表现（représentation）的符号成为不可能。在语言的区分活动之前，不可能有可分辨及可把握的观念，在语言的“振动”之外，不可能有其他的思想活动。^①

某个词语或某句话的含义及某个词形或语法功能总是对于语言整体的参照结果。这种参照体系是无限制的，不稳定的，并且对于每种语言都不同。在这一意义上，任何语言都是“间接的”（indirect），“偏斜的”（oblique），“不透明的”（opaque）。一个符号总是表达这一体系中其他符号所不表达的东西——语言作为整体就是一个猜字游戏，而我们都在这个间接的游戏中展开我们的思想。

对于索绪尔的语言学，梅洛-庞蒂所强调的始终是区分原则。“整体”、“风格”等概念归根结底来源于同一个原则。更具体地说，对梅洛-庞蒂最有触动并与其自身思想融为一体的在于意义单位的出现及其正反两面的意象。如果说在梅洛-庞蒂的思想中存在着一种索绪尔式的影响，如果说他对语言现象的关注在其整个思想体系中越来越占有首要的地位，这一影响及这一地位都是在上述的意象及形式之下表现出来的。“织物”、“正反面”、“突现”（surgissement）、“波动”等意象及作为结论的“间接”概念从此在梅洛-庞蒂的思想中反复出现，并且我们将看到这些意象及概念的内涵远远大于索绪尔所指向的语言学

① Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 54. 振动的概念在这里非常重要，梅洛-庞蒂无疑是要强调，思想的成形必须以其反面亦即符号的边缘振动及其意义在这种振动中的成形为基础。更简单地说，思想的实现与话语的成形是同一运动的两面。我们在作者的美学论述中也经常会看到这个振动的意向，如色调的振动。应该说语言中的语音、语义，绘画中的色调、线条等对于梅洛-庞蒂来说是都具有振动的功能，并且只有在这种振动中，观念也好，思想也好，我们的视觉也好，才能获得一种轮廓，从而实现出来。这可以说是梅洛-庞蒂认识论中的关键所在，亦即他将可感性（sensibilité）与可知性（intelligibilité），认识与表达纳入到同一维度的独特理论。

本身的领域。

二、分歧：言语和语言，历时和共时

“学者和观察者所看到的是已过去的语言现象。他们考虑一门语言的漫长历史，包括其中的所有偶然性，所有的意义转变，这些变化使语言最终成为它今天的样子。如果语言是如此多的意外因素的产物，那么它能表达无论什么意思而不产生歧义这一事实将是不可理解的。在将语言活动视为既成事实及既成的意指行为的残余的同时，学者不可避免地错过了言说本身的明晰性及表达的丰富性。”^①到目前为止我们主要在探讨梅洛-庞蒂在索绪尔语言学中所汲取的灵感。但与此同时，对索绪尔及梅洛-庞蒂之间的关系的研究不能仅仅落实到两者之间的共通之处，这样做无疑大大简化了梅洛-庞蒂的语言观念。这其中还少了一个部分：梅洛-庞蒂在索绪尔的语言学中汲取了多少灵感，他也在多大程度上与之产生了分歧。这一分歧主要涉及“共时”（synchronie）和“历时”（diachronie），“言语”（parole）、“语言”（langue）和“语言活动”（langage）这三个范畴。

乍一看梅洛-庞蒂对后三个术语不加区分地运用足以令人惊讶，因为我们知道索绪尔十分强调三个概念之间的界定，这一界定可以说是普通语言学的根基所在。然而被索绪尔严格限定为语言属性的原理，梅洛-庞蒂却不加区分的运用在三个范畴上。具体地说，当他在运用区分原则及索绪尔式的意象说明语言现象时却无意于遵循索绪尔对上述三个概念所作的区分：说符号的含义寓于语言活动中，具体的言语也有其意义背景，是“说话”这一织物中的一个褶皱，^②这无疑是取消了言语和语言的界限而把它们放在同一个范畴中探讨；说作家的创作中存在着的正反面，是在言语范围内谈论能指和所指的关系。这些在索

^① Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 107.

^② Ibid., p. 53.

绪尔看来都将是谬误,不可能将符号、语言活动、言语这些概念放在同一个意象中探讨,也不可能在任何文学创作中观察能指与所指的关系,这一切都只能严格地适用于语言范畴。

与此同时,索绪尔是如此突出这三个概念之间的区别,以至于任何无意的忽略都是难以想象的。梅洛-庞蒂之所以拒绝在索绪尔的严格定义上使用这三个概念,只能解释为他视这一区分为索绪尔的不足,并认为它将导致语言现象内部无法逾越的鸿沟。在这个问题上,《关于语言现象学》一文向我们很好地说明了作者在重视索绪尔语言学的同时也对其保持一种批判性的距离。值得注意的是这篇文章早于《间接的语言和沉默的声音》一年发表,也就是说,梅洛-庞蒂在接触普通语言学的最初就意识到了其中存在的不足,他对索绪尔及其拥护者的态度始终是有所保留的。因而我们认为,要探讨梅洛-庞蒂与索绪尔的关系,必须对这一从一开始就持有的保留态度有所认识。这一保留态度主要涉及普通语言学在方法论上对共时和历时、言语和语言之间的区分。

对于索绪尔来说这些概念是在本质上无法相容的:言语是生理—心理性的(psycho-physiologique)、个人的;而语言则是单纯心理性的、集体的。这样一来,“言语活动的整体是没法认识的,因为它并不是同质的……两条路不能同时走,我们必须有所选择”^①。至于“共时”和“历时”这一对概念,需要注意到历时现象总是部分的,每次都只涉及语言中的某个要素(例如语音的,词形的,或句法的),而共时性总是指向所有要素的参与。

索绪尔对这些概念所作的界定本身是无可厚非的,更何况他本人对这些对立背后的联系并非毫无认识:例如一个最小的语音规则的变化也能够引起语法上的相应变化,从而动摇整个共时体系的平衡并将其引向另一个共时平衡。与此同时,这样的过渡之所以成为可能,必须

^① 索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆1980年版,第42页。

有一个从个人到大众的过程——变化只能首先在某些个人的言语中产生,又必须在为大众接受以后才能进入语言系统的运作中。

这样一来在事实层面上,个人言语现象及集体语言现象,部分现象及整体现象就并不是彼此独立的。进一步说,语言的历史存在总是任意法则(*loi arbitraire*)和集体性同时起作用的结果,因而一个共时状态在语言史中并不实际存在,应为不变性(*immutabilité*)与可变性(*mutabilité*)总是同时发挥作用,语言相对静止不变的时期事实上只是不变性占了上风。对于所有这些,索绪尔都有清醒的认识,如果他第一个区分语言和言语这两个部分,延续性和即时性这两个轴承,这也因为他第一个认识到了它们之间的联系。

由此可见索绪尔的问题并不在于他所作出的概念划分,而在于他继而舍弃了这两个成对概念中的一方。出于找到语言学的真正研究对象这一考虑,他将所有属于历史范畴及言语范畴的问题以及所有语言历史中的过渡现象,都划分在研究范围之外。语言学家所要关心的是作为系统整体的语言,区分原则仅适用于语言这一处于理想状态的稳定的、集体的结构体系。这一方法论上的严格主义的结果在于:一方面语言学认识与语言的实际存在之间是严格分离的;另一方面在语言现象中总有一部分将永远成为谜团。换言之,索绪尔仍然停留在二元论的阵营中,尽管区分原则已经指出了二元论的矛盾之处。索绪尔不愿意将一门语言当作思想的客体来看待,他所指出的意义并不先在于符号,语言并不是对思想的单纯记录,在符号学的领域(并不局限于语言现象,而是涵盖到诸如货币符号在内的所有符号系统)作为物质媒介的反面和作为概念的正面并非相互独立的、并分属不同性质的存在,所有这些在很大程度上启发我们要走出古典二元论。这样一来笛卡儿意义上纯粹清晰并起到构建作用的认识失去了其全部地位。然而索绪尔并未将这一革命性的理论发展到底,从哲学角度来说它并不比他所希望超越的历史比较语言学派走得更远。由于坚持其描述性的方法,对于梅洛-庞蒂来说索绪尔主义也毫无疑问地沦为“粗略研究的思想”

(*pensee de survol*):在人为的区分言语和语言的过程中它使得后者成为纯粹的语言学的客体。语言事实只是为语言学家的意识作素材的对象,前者则以一种完全独立于这些事实的姿态自居,因为这其中所涉及的只是一种科学描述的关系。

梅洛-庞蒂所质疑的正是这种科学观察的态度。对于他来说,对于语言和言语的区分首先或者说本质上是术语性的。例如类似的区分并不存在于绘画领域,并不存在一个用来区分于“已存在的绘画”的“正在创作的绘画”。由于不存在这样的术语性的区分,所有的绘画自然而然在它们的表达方式上被认为是同质的(*homogène*)。而如果语言的本质如索绪尔所描述的取决于区分性运作及作为其结果的符号的本质,那么所有的语言现象也应不例外地在符号的意义上被视为是同质的。

此外,索绪尔式的二元论使得“第一人称”的“说”(*parler*)成为根本性的问题。事实上索绪尔语言学始终指向“第三人称”,因为在他看来“第一人称”的言语乃至表达的意识只是语言的附带现象——既然语言符号的出现是纯粹任意的或者说在否定意义上互相对立的(也就是说不具有实证性)。对于梅洛-庞蒂来说,这其中存在着一个哲学问题:否定第三人称的或者说先天的意识存在并不等于同时否定个人的意识活动并因而完全用语言规则来解释个人言语行为。索绪尔时而认为言语处于语言学认识范围之外,时而又暗示我们在言语中所能找到的不会多于在对语言的研究中所能得出的结论,这不无矛盾。可以说正如一下子就找准索绪尔语言学最具革命性的一面一样,梅洛-庞蒂也同时洞见了其根本的缺陷:不可能同时想象思想和言语既作为主体也就是我们每个人所一直熟悉的样子,又作为索绪尔所描述的言语的对等物或附属物。

在共时与历史的区分上存在着同样的问题。索绪尔意在建立一种语言符号学,亦即找到语言的内在模式并将这种模式扩展到所有的象征系统。然而如果语言的逻辑性最终被归结到任意原则或约定原则,

那么我们找不出任何理由将语言现象视为理解其他象征系统的模式。又者,如梅洛-庞蒂在《关于语言现象学》一文中所指出的那样,不可能同时想象语言在共时层面作为具有完美的内在逻辑的结构体,又在历史的层面作为符号任意变化的结果。

综上所述,梅洛-庞蒂无法认同普通语言学将言语排除在语言学研究范围之外,满足于将语言的运作归结为任意原则,并对研究共时性与历时性规定了不同的方法。所有这些限制了索绪尔将区分原则发挥到底,使得他没能够将语言现象作为融合了语言和言语,共时与历时的整体来研究。因此其语言学在很大程度上停留在传统主客二元论的窠臼中,停留在第三人称的通路中。我们将看到在梅洛-庞蒂的论述中,他运用索绪尔本人的发现来超越其障碍,从而将个人的言语整合到语言体系中。被严格限制于语言的原则同样可也在言语中找到,两者的界限完全是认识论上的不足所造成的。与此同时他试图一方面指出语言变异的内在逻辑,一方面指出共时系统中的“潜在变数”(changement latent)。其用意在于达到构成所有话语(discours)的语言存在本体,从而使它们有一个共同的基础,或者说产生于同一幅“织物”。这些话语包括作为自发经历的个人话语,作为语言学对象的既定的规范体系,以及既不通过对语言的知识也不通过自身的语言能力就能把握的他人的言语。为了找到这一语言的本体,梅洛-庞蒂试图说明在每种语言之间,在语言与主体的言语行为之间,在每个主体的言语之间有着互容之处;同时这一互容性不能落实在于某种普遍的语法规律,或是某个清晰的思维意识。正是朝着这两个方向我们能最终找到梅洛-庞蒂语言理论的完型。

三、同质的语言存在

如上所述,问题在于言语和语言、共时与历时之间的关系:在何种意义上它们仅仅是同一存在的两面,而这一存在的实质不在于两者中的任何一方。这样一来,对于一方的理解不会使另一方成为无法理解

的问题,而是相反,它们互相印证:这两对对立的范畴不再能保持自身不受影响的清白,而是必须互相牵连。

这种关系可以通过两方面观察到。首先,在语言的习得中,我们并非像语言学家面对其研究对象那样面对语言,并不是通过对这一平衡系统的各个部分——词形、句法等及它们之间的相互合作——的学习来习得语言的。其次,在对语言的运用中,我们也不是在对已习得的语言系统作主题化呈现及在意识到我们所抓住的每一个符号的含义之后才能对其进行运用。“言说的行为一经获得,就无需以任何我所想表达的东西和我所使用的表达方式的概念性安排这两者间的比较为前提。”^①

从任何一方面来看,言语都不同于索绪尔所认为的那样是对语言被动或机械的重复和记录。一方面,语言作为区分性的体系——其中所有的要素都取决于区分原则的作用、其相互价值、其约定性的用途;另一方面对语言的实际习得及使用,这两方面都清楚地告诉我们言语和语言间的桥梁并非客观的语言学知识。因而,所有的语言学描述对于我们能纳入这一表达系统,也就是说对于我能同时既遵循其规则(上文已指出这种遵循并不是主体的自觉行为),又能自由表达自己的思想,既不是必需的,也不是足够的。

另一方面,在共时性与历时性的关系上,由于且尤其因为语言的区分原则决定了语言单位(无论是语音、语义或语法单位)的轮廓是模糊的、可波动的,语言作为整体就必定是处于变异中的。并且正因为任何共时体系都不是一系列单义要素之和,语言作为整体不能被割裂为一系列无非受到任意法则的消极支配而由此过渡为彼此的共时体系之和。在艺术史上,古典绘画与现代绘画的联结点既不在于将它们收集在内的美术馆,亦不在于某种外在于时间向度的精神存在,同样,作为另一种(当然也是最重要的一种)具有历史性的表达方式的语言活动,其言

^① Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 110.

语与语言、历时与共时之间的交集亦并不在于语言学的客观知识或某种外在于语言的历时变异这一向度之外的“元语言”。

那么归根结底,为什么话语主体能在不自觉的情况下说出完全规范的语句?为什么语言总是处于连续的转型过程中?这里梅洛-庞蒂又回到了“知觉现象学”中的主题:当问题涉及身体现象时,很显然“我在甚至不知道哪些肌肉寻找着行动方式的情况下就能运动我的身体……我想到某个位置,我到了这个位置,在这一过程中我并未进入身体机制的非人性的秘密中,并未对这一机制作出适应于问题已知条件的调整”^①。也就是说当我作出一个姿势时我既不需要对身体(例如我的肌肉或神经),也不需要对所要经过的空间,乃至空间观念本身作主题化的自我呈现。起作用的只是我的身体意向,即通过某种身体活动所要达到的目的。因为我的身体不是等待着精神操纵的身体—物体,或身体—工具,而是意向性身体,时间和空间也并非先验的维度,而是构成这一意向性身体的另一端,间接地受到我的身体的磁化,而不是直接作为主体的对立面被呈现。

相应的,要解决上述的难题就应当将言语放在其仍然处于沉默中却已指向语言并磁化语言的意向性中研究。当我说话时,我所运用到的符号及能协调这些符号的规律乃至整个既成的语言体系无需得到主题化的呈现。反过来说如果这种主题化呈现是必须的,那么我在寻找表达方式时将陷入一种意义对照的循环中,我们实际经验到的言语的即时性将是不可能的。

对于话语主体来说,有表达的意向[包括意义的意向(intention significative)]才是说话行为的关键。起决定性作用的是我的表达意向,这一意向远远地并且间接地牵引着语言系统,因为它不在于对语言作约定性的运用,而是指向一个能实现我的思想的表达过程,以至于我的言语能找到超越约定语言而说出我的独特存在的方式。

^① Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 83.

然而身体动作和言语的区别在于在表达活动完成之前我永远不清楚这一沉默的、处于虚空中的表达愿望是什么,可以说这一意愿是无意识的;而表达的意义总是滞后的。表达的过程也是意识或思想自我实现、自我认定的过程。在进行中的言语如同尚未完成的绘画,词语如同画家所酝酿的线条。在《间接的语言和沉默的声音》一文中梅洛-庞蒂提到绘画作为一种表达同言语间的类似性:在慢镜头中我们看到马蒂斯在最终完成某个线条之前犹豫不决,做了10次比划,然而他并不是在为他脑海中已有的作品寻找对应的组成部分,因为他的作品尚不存在,以至于在回放这一从迟疑到下笔的过程时马蒂斯本人都不无惊异。^① 同样的,当我抓住某个词的时候,并不因为它在一系列词语中对于表达某种已成形的想法是最贴切的,因为我的话语尚不存在,我并不了解自己的意向,我并不去考虑我所运用的词的含义。我只能在事后判断词语运用得贴切与否——当我的话语已完成,我作为一个他人在理解这一话语而这一话语的含义作为一个整体向我呈现时,正如一位参观者乃至画家本人面对业已完成的绘画。也就是说,我只能和他人同时理解我的话语,而无法在完成它之前就了解到它的含义,我的思想也只能通过我的言语间接地得到实现。梅洛-庞蒂认为这种言语的整体意义[他称之为“语言性”意义(*signification langagière*)]是我沉默的意向和已存在的词之间的中介,以至于一方面我的言语以突然的方式向我本人呈现,一方面只有它能使我了解到我真实的思想。^② 这样言语通过在远处使得符号在原有的基点上发生波动并将它们引向一个新的意义而使原本模糊的意向成形,也就是说使它获得在知性领域可理解并流通的含义。

这样一来我们进入了一个奇特的现象(梅洛-庞蒂称之为语言的“奇迹”)——在我的言语同时向我和他人呈现出意义的瞬间,进行中

^① Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 57.

^② *Ibid.*, p. 111.

的言语和已说出的语言相互超越和包含。当我说话时,我并不简单地重复语言中已有的东西,我的言语并不以牺牲我具体的存在及处境为代价来实现自己。正相反,它们是前者的源泉,也就是说言语在实现自身的同时也在实现主体存在的形式化。^①与此同时,这一沉默的存在向他人开放,成为语言通路中可交流的一部分,它获得了一种能填补、实现也可以说超越沉默意向的存在。这样一来我的言语成为语言中的一部分,在话语整体中存活下来:之前我驾驭了语言而现在语言整体整合了我,我在超越语言的同时为它所超越,将我自己实现为符号世界中的意义实体。然而语言是在作为能产生意义的“溢出”或“超量”(excès de sens)的广大背景的意义超越言语的。梅洛-庞蒂用“滔滔不绝”(volubilité)这个词来描述这种言语和语言在互动中不断实现新的意义的奇迹,这种独特的描述将我们带入了与语言学描述完全相反的方向:言语和语言共处于同质的、生生不息的语言存在中,在意义的溢出或滔滔不绝中想要区分出言语什么时候成为了语言甚至都是无谓的。

换句话说,第一人称的言语与第三人称的语言之间的差异只是视角性的。这一划分并非建立在言语内涵的实质上,而是建立在说者和听者不同的立场上,建立在言语的自发性与其整体意义的滞后性(sur-sis)之间。言语和语言的关系与自我与他人的关系,现在与过去的关系同属一种^②——它们之间的相互对立及相互印证应被视为同一个运

① 值得一提的是,正是在这一意义上梅洛-庞蒂找到了解决“他人”(autrui)问题的切入点。主体意识只有在表达中才能实现,而表达无论是何种形式都必然是一种符号行为,也就是说必然以区分原则和形式化为基础。这样一来主体意识必然以对他人的参照为前提,它们是成对的意义或者说同一区分活动的两极。由此在梅洛-庞蒂看来任何从主体出发而希望解决“他人”问题的企图都将如我们在胡塞尔或萨特那里看到的那样陷入矛盾中。因为这本来就是一个假问题。关于这一点可参看符号中的另一篇文章《哲学家及其阴影》(“le philosophe et son ombre”)。

② 自我与他人的相互意识同时实现了主体意识和主体间的相互认同,从而使得每个主体不是孤立和异质的,而过去、现在及将来三个概念只有在相互参照的情况下才能得以成立,从而必然地从属于同一个历史性中。

动的两面,在这一运动中这些成对的范畴找到了它们之间的同质性。更确切地说,正是言语和语言之间的相互开放和角色互换使我们处于同一个语言存在中。

另一方面,这一相互超越与包含的奇迹只有在语言内部能不断产生“凹陷”与“凸起”以及符号间存在空隙的情况下才可能发生。也就是说,说意义意向的“空”(vide),也就是换一种说法说围绕着符号的间隙。说言语与语言的相互超越,也就是换一种说法说意义边缘的振动或语言整体内部的“褶皱”或“潮汐”运动。《关于语言现象学》一文中最杰出的一面正在于梅洛-庞蒂并非要站在现象学的立场上反驳语言科学,^①而是将两者融合在一起——言语的身体性和语言的区分原则并不互相冲突,相反,它们互相渗透,相互支持,用作者自己的话来说,他们互相“牵连”(compromettre)。^②

这或许可以被认为是梅洛-庞蒂语言模式的完整框架:如果说构成言语和语言之间互容性的是言语的身体性,这也是因为语言的客观图式向我们提供了理解这种身体性的渠道。也就是说需要将区分原则及“间接”概念引入言语的维度,乃至处于言语之前但不能被割裂于语言现象之外的意义意向的维度。如果一门现有的,稳定的语言是一个其中各环节都取决于相互关系的平衡系统,这足以保证它能向成为另一个平衡系统的可能性开放,亦即向作为主体的我们,向未知的将来开放。从另一个角度说,在我的言语和语言的变异中必须也必定存在着和语言及其共时性相同的模式。我们必须在言语和语言,共时和历时的相互侵犯(empiètement)和相互转换的过程中观察语言现象,从而

① 事实上这是首次——尽管非常隐晦(不能忘了这是一篇发表在“国际现象学研讨会”上的讲话)——梅洛-庞蒂表达出他现象学立场上的转变——他对于胡塞尔的推崇已不再是毫无保留的了。

② 这一词汇在梅洛-庞蒂论及成对概念时经常被用到,可以说作者的后期思想始终在打破传统哲学所力图证明其明晰性与独立性的范畴。“物”、“我”、“本质”等等,所有这些概念都无法停留在它们的纯洁性中而不受到反题的“牵连”。

使这些被学者所割裂开的层面回到同一个语言存在的深度上。在这一语言学思考的过程中,梅洛-庞蒂最终将索绪尔的理论整合到他对言语的研究中,并在一个更大的范围内发展“区分”、“间接”等概念,从而形成一种真正的语言理论。

对区分原则的重视,现象学模式的延续,对两者分别持有批判态度的融合,这些特征构成梅洛-庞蒂在受到索绪尔语言学启发之后所形成的独特语言哲学。如本书一开始所指出的,如何看待这一语言理论在语言研究之外的影响对于理解作者“后知觉现象学”时期的思想是一个关键的问题。

基于上述考虑,我们有必要在最后回到《间接的语言和沉默的声音》一文——如果说这篇文章在梅洛-庞蒂的思想发展中具有界标地位,这并不仅仅(当然主要是)在于它是作者语言及文艺理论的代表作——在于此文中所首次出现的,并在《眼与心》中成为主旨的可感性(sensibilité)与可知性(intelligibilité)作为同源表达模式的融合,同时也在于在这篇涉及语言与绘画的论述中所穿插的若干主题外的段落,如上文所提到的,这些虽然简短但涉及文化史观这一大范畴的段落以及梅洛-庞蒂对区分原则开门见山的推崇是对整个文集的解释:一旦他抓住这个区分原则,他立即看到了这一原则有其比语言学本身更广泛的潜在的运用范围。从文化历史直到真理概念,可以说他将这一语言学原则对他产生的启发发挥到极致。

首先,人类历史并非一系列我们可以不断累加的事件之和。介于所谓具有历史性的时刻之间的并非虚无,而是与之同质的历史存在,如同介于语音单位或概念单位之间的模糊地带,从中不断地有这样或那样的人类活动突然地向我们呈现出意义,成为新的意义单位。在这一意义上,历史就像上文中被比作织物的语言。

数学的历史很好地说明了这一点:整数在分数的发现之前是一个连贯的系列,但并不能因此就说分数在当时不存在,而只能说他们存在于这一符号体系中的无意义的模糊地带。另一方面,今天我们认为对

“数”已具有完整的认识这样一个观念(甚至可以说信仰)与自然数时代的人们具有同样的观念并不冲突,也就是说古希腊人也抱着同样的真诚认为他们对于“数”具有绝对完整的认识。总之,尽管在语言学乃至哲学的领域有着将语言放在数学模式上研究的倾向,亦即一个由完美的单义符号组成的系统的模式,但事实正相反,我们应反过来将这一称为“数学”的体系视作一种语言体系:数学也有其历史,在这一历史中不断有新的形式的符号出现,数学作为意义系统在不断更新其符号单位间的关系的同时更新自己,它并非在用新的符号替代旧有的符号,而是将它们都保留在一个同质的关系体中,发生变化的不是符号本身,而是他们对于彼此的共存价值。

在数学中所发现的这一模式同样适用于所有的科学、艺术乃至文化史中的方方面面,因为如果将文化史视作所有人类活动的维度,如果我们承认这一历史与物理性的历史的区别在于前者始终有价值判断和主体选择的参与,那么其核心可以说是“观念”,换句话说文化史本身是一个大的意义体系。“因而文化从不给予我们绝对透明的意义,意义的起源从未完成。被我们理所当然称为真理的东西,我们从来只是在一个注明我们知识的历史性的象征背景中欣赏它们。”^①这就意味着真理也只是一个语言性的象征系统,或者说真理只能借道于语言来实现自身。在这一过程中,新的命题并不取代旧有的,因为只有在与旧有命题的对立中他们才能取得在系统中的共存意义。另一方面旧有的命题只是通过同一个互相对立与参照的运动改换了含义和地位。同样的在文化史中,艺术与科学上的进步并不意味着有更真实或更准确的真理取代了旧有的观念:这些进程中的任何一个阶段都应被视为对真理的表达,并将在将来更“可接受”(compréhensif)或者说有能力容纳更多意义的体系中得到解救,而非摒弃^②。

① Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 52.

② Ibid., p. 53.

整个人类史及作为具有历史性烙印的意义活动的所有真理,只能在区分原则的意义上被称为历史或真理。这样一来,借助于同一个语言学原则,梅洛-庞蒂一方面对笛卡儿意义上的真理观念作出质疑,同时也避免了相对主义及虚无主义的危险。我们或许可以称此为梅洛-庞蒂式的乐观主义:可以说通过对语言现象的思考,他在接下来的哲学活动中找到了某种重建真理概念的希望,使得它一方面有着可靠的存在论基础;一方面又不断向新的可能性开放。



第四章 莱维纳斯对意识哲学的超越

莱维纳斯(Emmanuel Levinas, 1905—1995),出生于立陶宛,1923年移居法国,就读于斯特拉斯堡大学。1928—1929年,慕胡塞尔之名去德国研读现象学,却发现了海德格尔。他最初的哲学方法是现象学,但最终抛弃了作为认识论和存在论的现象学,而倡导作为第一哲学的伦理学。先后任教于巴黎—农泰尔大学和巴黎索邦大学。主要著作有:《胡塞尔现象学中的直观理论》(1930)、《论逃避》(1935)、《从生存到生存者》(1947)、《时间与他者》(1947)、《与胡塞尔和海德格尔一起发现生存》(1947)、《总体与无限》(1961)、《艰难的自由》(1963)、《塔木德四讲》(1968)、《他人的人本主义》(1973)、《不同于存在或超越本质》(1974)、《论莫利斯·布朗肖》(1975)、《专名》(1976)、《从圣物到圣徒》(1977)、《论想到的上帝》(1982)、《伦理与无限》(1982)、《诗句之外》(1982)、《超越性与可理解性》(1984)、《主体之外》(1987)、《死亡与时间》(1991)、《在我们之间》(1991)、《上帝、死亡与时间》(1993)、《历史的意外》(1994)、《塔木德新讲》(1996)等。

第一节 不在世界中的他者

在莱维纳斯的哲学—伦理学思索中,“他者”无疑是一个核心的问题,但是,从早期著作《从生存到生存者》开始,莱维纳斯对“他者”的思

索就始终与“世界”紧密关联在一起。而且,更为重要的是,在莱维纳斯的这第一本系统表述自己思想的著作之中,其基本概念可以说完全主导了他以后的《总体与无限》、《不同于存在或超越本质》等主要著作的核心思路。我们的关注点自然集中在《从生存到生存者》。

在《从生存到生存者》全书的开篇,莱维纳斯就对于整部著作研究的思路作了清楚的勾画。^① 首先思索“存在”(être),并揭示其“非人格性”(impersonnalité),当然,我们将看到,此种“存在”从根本上来说正是作为原初的“物质性”(materialité)的“躁动”(grouillement)的“无形”(informe)、“无名”(sans nom)的“il y a”(有);接下去,他思索了生存者(existant^②)从此种“存在”之中涌现(surgir)而出的运动,而此种运动总是在“当下”(présent)和“这里”(ici)所实现的“事件”(événement)。他指出,此种“事件”作为“位”(hypostase),就是全书的主题。

一、“世界”一形式

“自身”(soi)与“世界”之间的关系可以说是说传统形而上学的核心问题之一,不过在以往的思索框架之中,二者却是处于分裂和对立的关系之中:“世界”作为“客观”的对象的“总体”因而是外在于“自身”所处的那种纯粹的、自足的、独立的“内在性”的领域的。^③ 在这分离的二者之间建立起沟通作用的正是“表象”(représentation)的运作。^④ 不过,从字面上就可以很清楚地看出,“表象”所建立的并不是“对象”以及“世界”的“在场”(presence),而只是“外在的”世界在“内在的”意识

① Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris: Fontaine, 1947, p. 18.

② 和普遍的、无名的“存在”、il y a 不同,因而总是某种具体的、个体的“生存者”,所以前面有不定冠词 un。

③ 对此种“内在/外在”框架的最经典的隐喻当然是赖尔在《心的概念》之中所提出的“机器中的幽灵”说;另外,查尔斯·泰勒在其名著《自我的根源》中对此种框架形成、演变的历史线索进行了清楚而深入的探索。

④ 当然,福柯在其《词与物》中对这一点作了最清楚的论证。

之中的“再一现”(re-présentation)。因而,在此种“表象”的框架之中,根本性的正是“意识”对于自身的表象,“这种关于事物和对象意识本质上并且根本上首先是自身意识;而且唯有作为自身意识,关于对象意识才是可能的^①。”因此,与其说“表象”是“自身”与“世界”之间的关联,还不如说,它进一步确立起了二者之间的分化和对立。

而胡塞尔的现象学从一开始就致力于瓦解此种对立,并试图建立起“意识”和“世界”之间的“相关性”^②:即“对象”固然必须要在“意识”之中才得以呈现,但是,此种“呈现”却并不能仅仅理解为以自我意识为核心和基础的“表象”,而是须作为“对象”自身被给予的方式,即“明证性”(evidence)。而充分实现此种“相关性”的正是“意向性”这个环节。

莱维纳斯对于“自身”和“世界”的思索(乃至其整体的哲学思索)当然是来自胡塞尔的现象学的启示,不过,《从生存到生存者》的直接起点还是海德格尔对于“存在”的思索。我们知道,现象学的还原首要就是对于所谓“自然态度”的还原,并把对于“世界”的“存在”的判断置入“括号”之中。但是,在《存在与时间》中,海德格尔虽然仍然坚持现象学的“方法”,但是,在他看来,真正的问题已经不再是“意向性”之中所实现的意识和对象之间的“相关性”,而是“在无蔽和遮蔽中的存在者之存在”^③。因而,对于“在世界之中的存在”的分析自然就成为起点。

这也正是莱维纳斯的出发点。首先,他就强调,“世界”是自身被

-
- ① 马丁·海德格尔:《尼采》(下卷),孙周兴译,商务印书馆2002年版,第787页。
- ② 埃德蒙德·胡塞尔:《现象学的方法》,倪梁康译,上海译文出版社1994年版,第11页。
- ③ 海德格尔:《我进入现象学之路》,收于《海德格尔选集》,孙周兴选编,三联书店1996年版,第1286页。

给予的(donné)。此一断语就使得“内在/外在”的框架不再成立：“世界”是起点,是原初的存在,这就瓦解了“内在性”的基础地位,因而,要把握“自身”和“世界”的关系,必然要从世界本身的存在出发;其次,我们对待世界的态度因而也就不是从内在的自我意识的同一性框架出发去“表象”世界、去“内化”世界,而是说,世界作为被给予的存在,始终已经向我们开放了,而我们只是“领受”世界,这样,二者相互之间的分离和对立的关系也被瓦解。

不过,和胡塞尔一致的是(因而和海德格尔不同),莱维纳斯也认为,真正建立起“自身”和“世界”之间的关联的就是“意向性”。当然,很明显,他赋予了“意向性”以存在论的内涵。在他看来,此种意向性的最充分的体现就是“欲望”的超越活动。在“表象”运作之中,“世界”仅仅作为被认识的“对象”(objet)而被置于“意识”面前,但是,在“欲望”的运动之中,世界则是作为“目的”(but, finalité)。在“表象”之中,“明证性”的标准是“内在的”清楚、明白的观念,但是,在“欲望”活动之中,“明证性”的标准则是“欲望”所追求的“目的”、即世界自身的确实的、充实的存在。“欲望”只有在世界之中才能真正实现。^①

不过,仅仅强调“世界”作为自身被给予者、作为“目的”的存在还只是强调了“相关性”原则的一个方面。另一个方面,则是我们对于“世界”的领受。而要进行此种领受,则我们必然已经在自身之中拥有此种领受的可能性和前提。^②因而,现象学的“明证性”在这里就被转

① 不过,当然必须指出的是,莱维纳斯在《总体与无限》之中区分了两种欲望:一种在世界之中的日常的、通常的(habituel)欲望;但在他看来,真正的欲望应该是“形而上学的欲望”——日常的欲望总是以“缺乏”为基础,因而总是预设了对自身的“完满”状态的追求;而“形而上学的欲望”则是朝向绝对的他者(absolument autre)。(Totalité et infini, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 21 - 22.)

② 用莱维纳斯自己的话来说,就是精神自身的“可渗透性”(perméabilité),而这个词从法文原意上说,正是“易受外在影响”的特性。

化为“自身”和“世界”之间的在存在论上的先在的一致性：^①世界已然向一个人自身开放，而一个人自身也已经具有领受此种开放的“形式”(forme)。“形式”在莱维纳斯的“世界”理论之中具有重要的地位，但和康德在第一批判中所提出的直观和知性的“先天形式”不同，它既非仅仅是意识自身的功能，也非完全独立于、抽离于“质料”之外。从根本上来说，它是一种沟通一个人自身和世界之间的中介性的“表层”(surface^②)。也就是说，一方面，它当然是世界自身被给予的“形式”；但同时，它又是“意向性”——“欲望”得以切中其“目的”的可能性的先在形式[莱维纳斯也在胡塞尔的意义上称之为“界域”(horizon)]，从这个意义上来说，它又深深植根于“自身”之中，因而，莱维纳斯继承柏拉图的重要隐喻，把此种“形式”称为“光”(lumière)。^③“光”既是事物得以被看见的前提，同时又是我们能够看见事物的先在的界域。^④从这个意义上来说，“形式”就是自我和世界之间的原初的一致性的关联(“相关性”)。

二、“无名之在”

但是，“形式”所揭示的仅仅是“世界”内部的一致性的关联，此种关联把“世界”构建为一个整体。表面上看，这近似于海德格尔的“世界”概念。但是，海德格尔虽然指出，“指引与指引的整体性在某种意义上对世界之为世界能具有组建作用”^⑤，然而，如此所建构起来的世

① “此种对象和欲望之间的真实地(exactement)一致的结构，正是我们的在世存在的总体特征。”(De l'existence à l'existant, p. 67.)。exact当然有“准确的、精确的”这层含义，但是，它还有“真实的”(qui respecte la vérité)这层更重要的含义。故在这里，译成“真实地”。不过，莱维纳斯并没有采用胡塞尔的“明证性”这个概念，而是把欲望和世界之间的此种“真实的一致性”称为“真诚性”(sincérité)，也即，世界并不是如康德的意义上的“物自身”，在“表象”背后掩藏了自身的真正的存在，而是说，“欲望”所指向的正是世界自身的明确的存在。

② De l'existence à l'existant, p. 73.

③ 参见柏拉图《理想国》第六卷，尤其是第508—509页。

④ “看，因此总是在界域之中看”(Totalité et infini, p. 209.)。

⑤ 海德格尔：《存在与时间》，第90页。

界关联的总体却最终指向此在对于自身的先行领会。与此相对,在莱维纳斯看来,“事物在一起,形成一种秩序,一个宇宙(cosmos),一个世界,因为它们通过其自身的构成性的结构而相互指涉,然而,是光的中介作用让它们彼此向对方呈现”^①。因而,“在世界之中”的每个在者都包含着其不能被还原的存在的核心(作为“被给予者”),正是在此种基础之上,它们才构成一个“非总体化”的整体(因为没有哪一种在者能具有“存在论上的优越性”并把世界建构为一个中心化的总体),而“光”就是它们彼此关联的中介。

然而,正如在柏拉图那里一样,“光”是和“阴影”(“黑暗”)相互纠缠在一起的^②:“光”建立起了存在者之间相互关联的“界域”,但是,在此种界域之外,此种一致性的整体则面临被瓦解的威胁。由此,il y a 得以被揭示。如果说,“光”是世界“内部”的一致性的关联的话,那么,il y a 敞开的则是世界的“外部”,或无法进入世界、无法被世界化的“存在”。

在莱维纳斯看来,艺术的功用正是呈现此种“外部”。他把这种功用称为 *exotisme*,这个词来自 *exotique*,即“来自外部”的,而艺术通过种种表现手段(声音、词语、色彩等等)在世界的“外部”和“内部”之间建立起关联。但这种关联当然不同于“光”—“形式”的一致性的关联,而毋宁说,它揭示的是事物自身的那种无法被内化于我们的世界之中的“相异性”(altérité),是一致性的断裂,是外部向内部的“突入”。

由此,莱维纳斯区分了“知觉”(perception)和“感觉”(sensation):前者所建立的正是在形式的基础之上的自身和世界之间的一致性,而后者则是对于“相异性”的呈现。很明显,这里莱维纳斯颠覆了康德在知觉和感觉之间所建立起来的从属的等级关系(感觉仅仅是有待知觉

① Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, translated by Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987, *Translator's Introduction*, XXIX.

② 近似的论述参见《总体与无限》(*Totalité et infini*, p. 206.)。

“形式”整理的“质料”),并指出,感觉是不能被纳入知觉的“形式”之中的“审美事件”^①。这种“事件”不是在“世界”之中所发生的(因为它不是任何“知觉”的“对象”),它绝非“实在”的(réel)^②,但却揭示了事物自身之“在”(chose en soi)。由此,莱维纳斯就把当代绘画的精神概括为“去—形式”(deformation),并让事物自身呈现(mis à nu),它是世界的连续性的“表层”的断裂,是现实的关联体系的瓦解,是一致性的“界域”的丧失^③。事物之间不再构成整体,无论此种整体是总体化的、还是非总体化的。

莱维纳斯把“感觉”所呈现的此种“事件”称为“物质性”(matérialité)^④。当然,这不是在17、18世纪的法国“唯物主义”的意义上所说的“物质”,因为那些唯物主义者恰恰是把“世界”构建为一个服从机械运动的力学规律的、总体化的物质系统,这正是莱维纳斯所反对的。他所说的“物质性”毋宁说是在世界的“形式”之下的“无形式的躁动”(grouillement informe)^⑤。同样,此种“无形”之“物质性”也不具备“名称”,因为它既然不从属于任何的“世界”之内的范畴,也就不能对其进行“归类”和“命名”。从这个意义上来说,我们确乎只能说它是il y a。

然而,il y a虽然“无形”、“无名”,但却绝非彻底的否定性的“虚无”,而是始终在“虚无”的基底带有“存在”的痕迹。^⑥此种对于il y a的典型体验是“夜”^⑦。夜是“光”之缺失,但是,“夜”绝非“空无一物”,

① *De l'existence à l'existant*, p. 86.

② 或,它揭示的毋宁说是另一种“现实”。

③ *De l'existence à l'existant*, p. 91.

④ 加斯东·巴歇拉尔在其优美的《水与梦》中也同样提出了“物质因”在审美想象之中的基础地位。

⑤ *De l'existence à l'existant*, p. 92.

⑥ 用莱维纳斯的话来说,则是“不在场之在场”(présence de l'absence),这当然是典型的“悖论性的境遇”(situation paradoxale)。

⑦ 也许并非巧合的是,布朗肖在《文学空间》中也把“夜”作为“外部”的典型意象。

因为“夜”只不过是抹去了在“光”的“形式”之中所呈现的世界的“面貌”，但是，正如上面所说，在此种“面貌”一形式之下，毕竟有“无形无名”的“躁动”之“在”。因此，再不能以形而上学式的在场/不在场（有/无）之对立来勉强对其规定。它不是“被给予者”（donné），因为它不在“世界”之中。它不可“知觉”，但却是在“感觉”之中降临的“隐约的不确定的威胁”^①。简言之，如果说在白昼（diurne）之“光”中所呈现的是“世界”之中的“对象”的“确定”的“形式”，那么，在“夜”之中，则让我们更接近“物本身”的“不确定”的“物质”。^②

同样，和布朗肖对于“外部”的论述非常一致的是，^③莱维纳斯也指出，此种世界外部之“在”除了是无形、无名的，还是“非人格的”（impersonnel）。在“夜”之中，不仅所有的“物”的形式，而且，所有的“主体一个体”的形式也同样瓦解，用莱维纳斯的话来说，这就是“去一人格化”（dépersonnalisation）的运作。对此种“不确定”的“威胁”^④，当然会激起“畏惧”（horreur）。不过，和海德格尔的“畏”不同，莱维纳斯所说的“畏”之“所畏”不再是来自死亡的可能性的威胁（“无”），而是此种无名、无形、非人格之“有”。

但是，此种“不确定性”仅仅是对于“在世界之中”的“知觉—形式”来说才是构成威胁，对于“感觉”来说，il y a 无疑是最明确者、或者说，是最充

① *De l'existence à l'existant*, p. 96.

② 同样，正如巴歇拉尔所言，“梦中景并非是一种充实着印象的框架，而是某种拓展着的物质”（《水与梦》，顾嘉琛译，岳麓书社2005年版，第5页。）。“梦”则正可以说是“夜”中所见。

③ 莫里斯·布朗肖：《文学空间》，顾嘉琛译，商务印书馆2003年版，尤其是第102—109页。

④ 莱维纳斯在柏拉图的意义把此种“不确定之在”称为“幻影”（fantôme）。正如柏拉图在《理想国》之中所论述，“幻影”既非有，也非无，而是介于二者之间，因而，往往扰乱了有/无二元对立的本体论的框架。而他在另一本重要著作《不同于存在或超越本质》（*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*）中就把 il y a 称为“异于存在”，它超越了“‘主动’与被动，主观与客观，存在与生成之间的对立”（*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1978, p. 255.）。

盈者(plein)^①,用莱维纳斯的话来说,它具有“空之厚度”(densité du vide)。

三、“位”：“当下一这里”的“事件”

正如德里达所深刻地指出的,莱维纳斯重要的哲学上的成就是对于一种“原初差异”(différence originaire)的肯定。^②说“原初”,这恰恰是说此种差异是构成性的(而非派生的)、是不可还原的。从“世界”的角度来说,世界虽然是“被给予”的,因而是“原初”的,但是,此种“被给予”必然要在与 il y a 的间隔和纠缠之中才能实现。用德里达的话来说,起源已经在差异化的运动之中了。

从“意识”与“自身”的角度来看,这一点就很显得有意义。从莱维纳斯的论述看来,“意识”绝非自笛卡儿肇始的近代哲学中所把握的那样可以作为自足的起点和纯粹的内在性的领域,相反,意识始终是被构成的、而且很明显是在时间之中不断地被构成的。因为,它始终面临着“复归”那种无名无形、非人格化的 il y a 的威胁,则它始终必须在此种威胁和张力之中抽离而出。正如莱维纳斯所指出的,il y a 绝非“意识”的对立面、绝非意识的彻底的缺失,而是始终和意识同时的、相邻的(voisinage)、相互作用的(communiqué),是意识自身的“延迟”(retard)和“迟疑”(hésitation)。^③换言之,意识必然在此种“原初的差异”

① 然而,必须注意的是,莱维纳斯在《总体与无限》中区分了“感觉”的另一重含义:在那里,他首先区分了“知觉”的“表象性的质料”和“感觉”的“感受性的质料”(Totalité et infini, p. 204.),从这个意义上来说,“感觉”倒是“知觉”的“形式”之形成之“前提”。“知觉”只是从一致性的形式出发进行同一化,而“感觉”已经是向“外部”的某种“开放”(ouverture)。然而,此种“感觉”却仍然没有把握“外部”的“无限性”和“绝对性”,而只是作为“知觉”形式的形成之前的某种初级的阶段而已:它致力于“分离”(séparation)内部和外部,因而,不是如前面所说的“艺术”之中的“感觉”那样是对于无名、无形、非人格的 il y a 的“不确定的威胁”的“不安”与“恐惧”,而更多的是一种“享受”(jouissance),它来自居于世界内部的“稳靠”和“安适”。

② Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil, 1967, p. 134.

③ *De l'existence à l'existant*, pp. 115 - 116. 很显然,这里已经预示了德里达在其20世纪60年代的一系列著作之中的核心概念,即“延异”。

的张力之中才得以返回自身,建构其自身的同一性的存在。

而此种自 *il y a* 中抽离而出的过程,莱维纳斯称之为“位”(hypos-tase)。“位”就是自无名之“在”之中形成一个生存者、一个主体、一个自我,因而,它由此拥有了一个“名称”。而此种建构的过程必然经历时间和空间上的两个相关的环节,即“当下”和“这里”。因而,也可以用他自己的话,把“位”界定为“主体”—“位置”(“这里”)—“时刻”(“当下”)(*sujet-position-instant*)的统一。

先说“当下”。从根本上须区分的一点就是,“当下”并不能简单等同于“时刻”(instant),从这个意义上说,它不同于“世界之中的时间”或“经济学的时间”,或它倒是使后者得以可能的前提。首先,“世界的时间”是线性的、同质的,在这个“时间轴”上,不同的“时刻”之间的关联是“相互外在”的,能够区分它们的只是此种时间秩序之中的“先”与“后”的次序。因而,此种时间就抹去了每一时刻所内在的那种存在的张力(正如世界的总体化体系抹去了每一在者的不可还原的存在的核心)以及不同的“时刻”之间的绝对的“相异性”与“原初的差异”,并把它们纳入到一种经济学上的等价交换的秩序之中:“此刻”的“痛苦”可以在下一刻(或将来的“某一刻”)的“享乐”之中得到“补偿”。^① 由此,莱维纳斯

① 莱维纳斯后来在《总体与无限》之中对享乐的、经济的生活进行了更为深入广泛的探讨(第二部分)。概括起来,他在那里的论述实际上是对《从生存到生存者》之中的“世界”理论的进一步引申:首先,经济的生活(占有、享乐、工作等)维护的是“世界”之内的总体性的关联,因此,它维护的是同一性的秩序(Même);其次,此种同一性的秩序看似是把不同的个体维系在一起,但实际上此种关联却是相互外在的关联(正如所谓的“世界的经济的时间”),它把每个个体都塑造成为一个自我中心(égoïste);因此,此种世界内部的关联虽然存在着向“外在”开放的可能和契机,但从根本上来说,是排斥“他者”的(是建立在“享乐”的“感觉”所确立起的“分离”的基础之上)。对这一点,莱维纳斯在其异常凝重深刻之作《上帝、死亡和时间》之中表述为:在古希腊的哲学之中,“世界”总是意味着在“大地”之上奠基(颇为近似海德格尔在《艺术作品的本原》中的观念),但是,近代哲学的兴起却越来越抽离了世界的这个“外部”的根基,而越来越倾向于把世界构建成为一种理性的形式体系(这一点当然充分体现于康德对于“世界”的“范畴”本性的界定)(*Dieu, la mort et le temps*, Éditions Grasset & Fasquelle, 1993, pp. 149 - 150.)。

更忧虑地预言到,现代的“世界的时间”的一个特征就是“加速度”^①:种种现代的工具和技术手段的诞生的一个后果就是极大地压缩时间的“间隔”——既然“世界”的时间无非就是不同的“时刻”之间的等价交换和互相补偿,那么,就应该使得此种“补偿”尽可能快地实现。完全可以说,“世界的时间”不仅使得“欲望”变得越来越“贪婪”,而且越来越“不耐烦”(impatience)。^②

与此种“经济学时间”针锋相对,莱维纳斯强调每一“时刻”都是开始(commencement)^③,“当下(présent),就是一个主体的创生”^④。当然,此种创生不是绝对的“起源”,因为它必然包含着“延迟”和“间隔”的维度。因此,每一“当下”时刻的内在的间隔是原初的,它是“世界时间”之中的那种时刻之间的相互外在的间隔得以产生的前提条件。此种“间隔”就规定了,任何“当下”的开始的“努力”就必然包含着某种“疲惫”和“怠惰”,这两种生存的样态所揭示的正是来自无名之“在”(il y a)的难以摆脱的“重量”(poids)和“重负”(charge),它始终倾向于把“自我”(moi)重新拉回到无名之“自身”(soi)的“物质性”之中。正如莱维纳斯非常恰切的说明:“疲惫”所揭示的正是“自我”和“自身”之间相互区分与纠缠的“界限”(limite)^⑤。而“努力”,正是要克服此种来自“自身”的“延迟”而不断地重新开始。“努力”的“时刻”,正是“当下”。因而,我们看到,“当下”总是始终包含着“延迟”和“创生”的双重维度。

① 对此的深入论述,可参见保罗·维利里奥的名著《解放的速度》。

② *De l'existence à l'existant*, p. 155.

③ 因而,莱维纳斯指出,不断开始的“当下”固然不同于线性的“世界时间”,但同时也不能等同于体现于游戏和艺术之中的“绵延的时间”(durée),因为,在后者之中,每一个时刻都不拥有自身的存在,每一刻时刻都仅仅作为时间流逝的必然消失的环节的存在,此种绵延之中没有 présent(*De l'existence à l'existant*, pp. 46-47.)

④ *Ibid.*, p. 169.

⑤ *Ibid.*, p. 44.

但是,仅仅揭示了“当下”的“内在差异”还是远远不够的,还必须深入探讨其与“外部”的不可还原的差异。在莱维纳斯看来,对于“当下”—“自我”来说,存在着两种“外部”：“空间”上的“位置”（“这里”）构成了“时间”上的“当下”的“外部”；同样,不可同化的“他者”则构成了“自我”的“外部”。从前者来说,“这里”—“当下”共同建构了“自我”的同一性,但是,后者却从根本上使得“时间性”自身得以可能。

先说“这里”。它强调的无非是“意识”自身在肉体—空间之中的“奠基”,这就正如“世界”必须在“大地”之上“奠基”。莱维纳斯通过对笛卡儿的“我思”的重新诠释来揭示这一点。我们知道,在《第一哲学沉思》中的“第一沉思”中,笛卡儿首先面临的难题正是区分“醒”（有意识的、清醒的状态）与“梦”（无意识的状态）。然而,前面已经指出,在莱维纳斯看来,意识与无意识绝非对立,而是“相邻”和“互动”,也即,意识总是经过“无意识”、经过“梦”之“延迟”才能建构自身的同一,从这个意义上来说,“梦”倒构成了“醒”之所以可能的一种潜在的可能性与前提。但莱维纳斯接着指出,“梦”绝非仅仅是无意识内部的活动,因为,要想进入“梦境”,则必然首先要“入睡”或“睡下”,而“睡下”则从根本上说来正是“肉体”把自身奠基于“这里”的“位置”^①,在“这里”寻求“庇护”（refuge）和“基础”（base）。这样,肉体在“空间”之中的“定位”（localisation）就成为“当下”得以形成的潜在界域。

当然,“当下”—“这里”的关联维护的是“自我”的同一性,但同样,“这里”也面临着 il y a 的威胁。比如在“情感”（emotion）的迸发状态之中,“自我”就不再能够在“这里”这个基础之上“聚集”自身（se ramasser）,而是迷失了“位置”^②。

接下来再看“时间性”的难题。

① 或借用《上帝,死亡与时间》中的说法,就是在“这里”寻求“大地”的“稳靠”（stabilité）（*Dieu, la mort et le temps*, p. 150.）。

② *De l'existence à l'existant*, p. 121.

我们已经看到,在莱维纳斯看来,每一个“当下”的时刻都不是自前一个“时刻”开始,而是自“自身”之中开始,即“当下”的“内在差异”就是“时间”的创生的绝对起源,但这就难以解释时间的明显的流动,或一个“当下”如何向下一个与其绝对相异的“当下”过渡?

此种过渡的契机当然就是“他者”。正是在这一点上,莱维纳斯才真正得以提出其“他者”的问题。莱维纳斯指出,从主体自身来说,它就是在“当下”——“这里”的创生之中对于自身的“存在”的不断拥有,因而,其自身不包含自身的否定,^①而此种“否定”和“无”的维度恰恰是来自“他者”。换言之,时间并非仅仅包括“当下”(“在场”的维度),也同时包含“不在场”(“无”)这个“外部”的维度。^②因此,“如果时间就是由我和他者的关联构成的,那么,他者就是外在于我的时刻的,但是,它同样也不是一个给予思索的对象”^③。很明显,“他者”不是“我思”的“对象”,而毋宁说是使得时间性得以可能的“不在场”的“外部”。

莱维纳斯指出,“在世界之中”的“我们”往往从涂尔干所说的“集体意识”的角度来“表象”他者。而这很显然是对于“他者”的深刻误解。涂尔干在《社会劳动分工论》中对“集体意识”的界定为:首先,“集体意识”是一般的社会成员所共同具有的;其次,“是独立于个人置身其间的特殊情况的;个人消逝了,它仍旧存在”^④。所以,在莱维纳斯看来,“集体意识”虽然也是个体之间的相互关联的结果,但是,它却不是“我”与“你”之间的面对面的关系(moi-toi)、而是超越于每个个体之上的“我们”。而在世界之中,“我”和“你”只有通过“我们”的纽带才能

① *De l'existence à l'existant*, p. 160.

② 用德里达的话来说,时间性本身就是在场/不在场的“游戏”(尤其参见收于《哲学的边缘》中的《延异》一文)。

③ *De l'existence à l'existant*, p. 160.

④ 转引自雷蒙·阿隆:《社会学主要思潮》,葛智强、胡秉诚、王沪宁译,上海译文出版社2005年版,第260—261页。

相互沟通。与此相对,莱维纳斯指出,moi-toi 的关系是先于所谓的“集体”(collectivité)和“集体意识”的,因而它是无中介的、直接的相互面对。

总之,“他者”是不在世界之中的,^①因为:首先,从时间性的角度来说,与他者的关联是“当下”转化和流动的根本动力,而所谓的“世界的时间”(相互等价、相互补偿的相互外在的“时刻”之间的关联)则必然在与他者的关联的基础之上才得以可能;其次,与他者的关系又是“无中介”的,即我不是在世界之中和他者照面的,而是相反,与他者照面是先于“我们”在世界之中的种种关联的,^②他者与自我之间的相互的“外在性”(extériorité)是原初性的。换言之,我们首先不是与他者“在一起”(avec),而是和他者“相邻”(proximité^③),因而我和你之间存在着原初的“间距”(或“异质性”)。^④

第二节 现象学还是反现象学

在西方哲学史上,无论是形而上学的构建,还是伦理学的展开,对主体问题的探讨都是奠基性的工作。而对主体的理解直接涉及对他者的态度。总体上说,哲学家们或者把主体看作起建构作用的施动者,他者只能处于从属的地位,从笛卡儿、黑格尔至胡塞尔无不如此;或者把主体看作是被构建的被动对象,主体与他者在世上共在,以海德格尔、福柯为代表的20世纪西方哲学家大多持这种观点。莱维纳斯则进一步“降低”了主体的位置,把主体看作一种屈从于他者的受苦的、自虐

① 他者,就是与世界之间的断裂(《总体与无限》,第211页。)

② 从这个意义上来说,海德格尔的“常人”也仍然是“在一世界一之中”的“我们”的关联。

③ 这个概念在《不同于存在或超越本质》中得到更充分的发展。

④ 用《总体与无限》之中话,则是:此种间距是无限的、绝对的、总体性的。

的主体,献身于他者的主体,这种主体的主体性,实际上成了比被动性更为被动的被动性。莱维纳斯的伦理主体哲学足以表明他已经摧毁了胡塞尔现象学的根基,开辟了有别于海德格尔、萨特和梅洛-庞蒂的独树一帜的哲学路径,在20世纪西方哲学中占有重要地位。

一、现象学主体的危机

莱维纳斯曾坦言,在斯特拉斯堡大学毕业前对《逻辑研究》的阅读,把他引上了一条他无法回避的现象学之路。1928—1929年,莱维纳斯赴德国弗莱堡大学听胡塞尔课程,开始了他的现象学历险。现象学给当时欧洲哲学带来了新气象,带来了思考的新的可能性,带来了从一个观念过渡到另一个观念的新的可能性。莱维纳斯是冲着胡塞尔而去的,却发现了海德格尔。莱维纳斯对胡塞尔有诸多不满,主要就是抱怨胡塞尔开创的现象学方法论缺乏令人惊奇的东西,莱维纳斯发现胡塞尔的众多手稿几乎都是对他在某个时期早已提出来的并预感到的观点进行证实而已,尽管胡塞尔以其天才般敏锐的目光作出了的确令人羡慕的证实,但这些观点本身却似乎不再出乎意料。无论是在胡塞尔著作中,还是在其授课中,人们都能猜到胡塞尔想说些什么。莱维纳斯甚至认为,胡塞尔缺乏变化甚至创新,因而不太令人信服。

胡塞尔被莱维纳斯指责为缺乏创新,在我看来,主要是莱维纳斯认为胡塞尔的意向性理论及其纯粹自我和先验主体的设定,束缚了胡塞尔的手脚,限制了他思维的展开和探索。

在《逻辑研究》中,胡塞尔坚持意识的意向性特征,“任何意识的确都是关于这个意识本身¹的意识,但也是并且尤其是关于并非意识的他物的意识,关于其意向性相关物的意识,关于其所思者(*pensé*)的意识”^①。意识就是思想投射到思想中得以显明的某物,这是从主体到客体的道路。同时,胡塞尔的意向性理论还包含着一条从客体到主体

^① Emmanuel Lévinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, Paris, p. 208.

的道路。“胡塞尔现象学会告诉我们,科学的或哲学的认识方式就在于,要在思想的具体性或意识的意向行为一意向对象之生活中(这种意识被清除了任何被事先断定的客观物的事先污染),要在以纯粹或先验意识之名而被寻求或达到的思想中,要在一种所谓的现象学还原的操作中,来研究存在(事物、价值、情感和意志的相关物)的客观构成。”^①

在《观念 I》中,先验现象学所重视的意向行为一意向对象的意向性是一种现象的具体性;而“现象”又恰恰起源于“纯粹自我”,这样的起源对于先验现象学来说具有首要性。意向行为一意向对象的思想之意向是自我的意向,这个自我与对象一样都不是从意识的心理现象的“身体”提取的,这个自我保持为是唯一的,因而是绝对的,无关于任何他者,尽管它自身现实地或积极地生活在那“来自于它”的意识活动之中。也没有任何还原能把握它,它自在自为地是不可描述的,只是纯粹自我而已。^②

莱维纳斯对胡塞尔纯粹自我的唯一性和单子性身份深感吃惊。胡塞尔纯粹自我的唯一性居然并不来自于差异,唯一性反而成了差异的原因。胡塞尔纯粹自我的唯一性来自何处呢?这个唯一性的意义肯定并不是在一个比被构建的绝对更加绝对的主体中被构建的。“世界是在纯粹自我、先验意识的主体中被构建的,而这样的纯粹自我,先验意识的主体本身却处在主体之外:无反思的自身——唯一性等同于连续不停的觉醒。”^③胡塞尔批判笛卡儿我思的自我是在世界视域中被发现并称为确实的,这在胡塞尔看来不够纯粹。于是,笛卡儿自我在胡塞尔现象学还原中成了纯粹自我,这个纯粹自我从此就将具有在意向性的内在性中的超越自我这样非同寻常的地位。纯粹自我之非同寻常的地

^① Emmanuel Lévinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, Paris, p. 210.

^② *ibid.* .

^③ *Ibid.* , p. 213.

位就是指它不能被主体所描述,它处于主体之外。

先验自我是在其绝对的唯一性中被设定的,这种设定确保了存在在显现中的真理;但是这种唯一性究竟应该来自何处呢?莱维纳斯认为这种唯一性应该来自于先于现象结构之认识关系的伦理关系。“面对一个人的确能作为在场加以触及的他者,思维者(*le pensant*)难道并不早已超越他者的在场而朝向脸之无防御性的赤裸、人之特权或悲苦吗?思维者难道并不已经朝向赤裸的悲苦,而且还朝向脸的孤寂并且从此朝向要承担起对这种悲苦进行负责这个绝对命令吗?”^①人具有不可取代和被上帝所选的唯一性,对他者负责的唯一性。也就是说,莱维纳斯要用作为伦理主体的自我的唯一性来代替胡塞尔的作为认识主体的纯粹自我的唯一性。莱维纳斯要我们警惕由现象学还原所恢复的先验构建之不可描述的“纯粹自我”。莱维纳斯要摆脱胡塞尔先验哲学的最后立场。

胡塞尔先验还原的纯粹自我是要加以提防的,那莱维纳斯又如何看待梅洛-庞蒂的主体间性理论呢?

胡塞尔的现象学还原,隔离出一个个不可还原的领域,这些领域都属于我思的意向行为背景、我思的原材料(*étouffe*)甚至肉(*chair*),属于我思的绝对性。身体是体现着思想的肉,肉是被思想所构建的身体。梅洛-庞蒂认为,在超越的大自然与精神的内在性及其行动和意向对象之间必定存在着比这两者都来得原初的中介。这个中介就是体现(*incarnation*),大自然正是通过精神的原初体现而在文化中,即从行为举止到语言、艺术、诗歌和科学这些人体运动所意指的文化中揭示其意义的。由于肉体或精神在感觉中有其含混性,因此,这种感觉内容需要主体间性认同,以便从与肉体主体性相联系的感觉性质过渡到实在的客观性质状况。胡塞尔死后出版的《观念II》已抛弃了《观念I》的先验哲学,转而强调我与他者的关系也要依赖于感觉的这个肉体结构。他

^① Emmanuel Lévinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, Paris, p. 215.

者与我自身作为唯一的身体间性(intercorporéité)的要素而共同在场。我从他者那里取得我自身,我从我自己的思想中造就出他者。可以说,这是“感觉学”共同体奠基了主体间性。莱维纳斯不能接受梅洛-庞蒂之基于身体间性的主体间性理论。

在莱维纳斯看来,梅洛-庞蒂主体间性理论依赖于对另一个自我的认识来打破自我孤寂(isolement égologique)。即使另一个自我所梦想和获得的那些价值也是基于一种先在的知识之上。于是,莱维纳斯提出了问题:“在现象学设法从相互认识出发加以分析的握手(即使是双向接触)中,那关键的地方,超越了认识,凭着我传送给他的礼物而漠视交互性中的补偿,凭着伦理学补偿,不就在于由握手所确立起的信任、虔诚与和平之中吗”^①?难道那恰恰并不属于同一个身体也不属于假想的身体间性的双手之间的彻底分离就不能确立起这样的伦理关系了吗?双手之间的这个彻底分离,不仅在照耀他者之面貌(face)的脸(visage)的赤裸无饰中,而且在其整个感性存在的表述中,甚至在所握的手中,都被意指了。在脸中,他者依据其在伦理责任中难以抹去的差异而被涉及;而社会性,作为接近绝对他者的人类可能性,是从他的脸出发而被意指、被命令的。莱维纳斯是要说,基于“感觉学”共同体并且具有认识论意蕴的双手紧握并不能建立起社会性纽带,恰恰是那经由他的脸而来自于上帝命令的对他的不冷漠(non-indifférence)和爱才能确立起社会性纽带。这种对他者的不冷漠,强调了他者在伦理责任中作为陌生者而具有的差异。

对莱维纳斯来说,重要的就是由胡塞尔推进并由海德格尔改造的道路的方式。海德格尔并不讲授胡塞尔的“先验还原”。如果说胡塞尔因为缺乏创新而被莱维纳斯判为不太令人信服,那么,海德格尔却是莱维纳斯所推崇的历史上最伟大的哲学家之一,尽管海德格尔与希特勒曾有过密切的关系。海德格尔对胡塞尔所发现的现象学分析作了天

^① Emmanuel Lévinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, Paris, p. 139.

才般应用,在海德格尔那里一切似乎都出乎意料,《存在与时间》的每一页都有创新。海德格尔对情感性的分析,对日常生活的新讨论,区分存在与在者,宣告形而上学终结,提出神秘仁慈中的“es gibt”学说等,对莱维纳斯来说颇具启发性,弥足珍贵。但实际上,莱维纳斯却提出了与海德格尔有着很大差异的匿名存在理论、情感性理论、死亡理论。在接下来的有关分析中我们可以体会到这一点。

二、伦理主体的诞生

《生存与生存者》探讨了伦理主体如何诞生的过程。伦理主体诞生于匿名的存在,诞生于 *il y a*, *il y a* 就是匿名。从非人格这个角度上看,“*il y a*”(有)如同“*il pleut*”(下雨了)和“*il fait nuit*”(黑了)一样。我们并不知道“谁”有,当然我们知道“天”下雨了,“天”黑了,但这里并没有出现“天”。莱维纳斯把匿名的存在称作“*il y a*”,认为无论他做任何事情,无论他动,无论他静,总是有存在(*il y a l'être*)。没有持有者,没有主体,但这并不妨碍其存在。

按照莱维纳斯的说法,他的 *il y a* 概念与后期海德格尔的 *es gibt* 大异其趣。后期海德格尔探讨 *es gibt* 问题,*es gibt* 是一种宽宏大度,指的是存在匿名地显现,却是作为充裕、作为仁慈的善而传播的,充塞着存在者。相反,莱维纳斯的 *il y a* 缺乏存在者,*il y a* 的冷漠是难以忍受的,这不是由于焦虑,而是由于对连续不断的恐惧,对缺乏意义的单调乏味的恐惧。当然,海德格尔所说的 *es gibt* 在 1933—1945 年间根本未表现出任何宽宏大量!

Il y a 是“一个匿名的生存的混沌的轻微声,它是无生存者的生存,任何否定都不能超越它”^①。莱维纳斯在《论逃离》中讲述了对纠缠不清的匿名存在的恐惧,这不是对死亡的惧怕,而是厌倦自身“太过”,从而不同于克尔凯郭尔和海德格尔所说的面对虚无的焦虑。*Il y a* 是夜

^① Emmanuel Lévinas: *Difficile liberté*, Éditions Albin Michel, 1963, Paris, p. 407.

间的沉寂和隐隐约约的场所,当生存者在 *il y a* 这个可怕的中性中涌现和定位时,光和意义就诞生了。光和意义着手要把生存引向生存者,把生存者引向他者。这是一条时间之路,始终行进在路上。这正是主体行为举止的方式(*façon*)。莱维纳斯道出了主体在破和立两方面的功能。“主体的这种方式能实施断裂,能拒绝中性的和非人格的原则,拒绝黑格尔总体性和政治,拒绝艺术的魔法节奏。主体的这种方式能言说,能自由地言说,却并不在所说言语的背后确立起一种设法为言语在参照系中寻找一席之地并因此强行化约言语的社会学或心理分析。由此,主体的这种方式就具有了评判历史的能力,而不是等待历史的非人格的裁决”^①。

主体通过拒绝 *il y a* 而在 *il y a* 中崛起、诞生,也就是从生存到生存者的过程;而一个生存者摆脱总体性,并不包含总体性,而接纳作为绝对他者的另一个生存者,就是从一个生存者走向另一个生存者、从我走向他者的过程。从可怕的 *il y a* 走出来,“我”一开始就是为他者而设定自身的,一开始就处于为他者尽义务之中,一开始就是唯一为他者负责的人,作为第一个已经听见召唤而对他者负责的人。这就是原初的主体形成(*subjectivation originelle*)。走出匿名的存在,在非存在中间(*dés-inter-essement*),为他者而存在(*être-pour-autrui*),为他者负责,让他者优先于我,我屈从于他者。伦理主体的崛起,也就是圣经人物的复活。

莱维纳斯把生存者与生存者之间的关系看作首要的伦理关系,而非主客体之间的认识关系;这种伦理关系就是接近他者(*Autrui*)、与他者的关系。莱维纳斯要用其作为第一哲学的伦理学来取代海德格尔对存在者之存在进行理解的存在论。我与他者在能力和自由上是不相称的,他者优先于自我,这就是莱维纳斯所说的道德意识。道德意识并非价值体验,却是通向外在性的出口,能通达作为外部存在的他者。他者

^① Emmanuel Lévinas: *Difficile liberté*, Éditions Albin Michel, 1963, Paris, p. 408.

优先于自我,自我屈从于他者。自我是被废黜的主体,如同被废黜的暴君一样,是朝向他者的。因为当我真正直接天真地注视他者之绝对毫无防备的眼睛时,当我注视他者之悲苦的脸时,我就如同接到了上帝的命令一样,必须为他者负责。“从此,与他人的关系是重要的;他人是无可比拟的,被剥去了任何社会‘角色’,并且他人因此在其赤裸无饰(nudité)中,在其匮乏(dénuement)和在其必死(mortalité)中,一开始就为我强制规定了责任:善良、仁慈或慈悲。”^①这个召唤我、命令我对他者负责的赤裸无饰,就是莱维纳斯所说的脸(visage)。

我,作为伦理主体,是如何接近他者、朝向他者、向他者超越的呢?莱维纳斯认为,我是通过欲求(Désir)和语言(langage)朝向他者的。

欲求有别于需求的缺乏。欲求并不满足需求,而是增加需求。由于需求是主体摆脱 *il y a* 的首要标记,是同者的最初运动,而享乐(jouissance, jouir-de)又是需求的延续,是利己主义的口号。“这种对可怕的 *il y a* 的摆脱是在享乐的满足中被宣告的。”^②在享乐中,自我虽然并不反对他者,却是绝对为我的,对他者完全无动于衷的。“主体性起源于享乐的独立性和至上性。”^③显然,朝向他者的欲求并不是在享乐中实现的。莱维纳斯所讲的欲求是大写的形而上学的欲求,就是想要并非我的一切,并非我、仍外在于我的一切,就是对“绝对他者”、“不可见者”的欲求。他者被安置在光亮的、不可改变的他性之中,而自我则被废黜了,本质上曾是谋杀他者的那种力量,现在面对他者不可能谋杀他者了,而是开始公正思考他者。他者是我所不认识的、无法把握的、无法化约为我的陌生者。于是,形而上学的欲求是无法满足的,因而也是不可平息的。德里达在《暴力与形而上学》一文中,把形而上学的超越性看作莱维纳斯所说的欲求,并导出了这种反黑格尔式的欲求的悖论:

① Emmanuel Lévinas, ‘Entretien’, *Répondre d’Autrui*, Les Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 1989, p. 9.

② Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, Paris, 1971, p. 208.

③ *ibid.*, p. 117.

“欲求运动只有作为悖论,作为对被欲求物的放弃才能成其为所是。”^①

莱维纳斯并不把语言看作思想的表述,而是看作尝试与他者交往沟通的条件。因为语言在属于理论范围之前是属于道德范围的。语言不仅仅用来交流沟通,语言也是并且也许尤其是把他者作为他者加以接触即早已对他者进行负责这样的活动。我与他者之间的关系是通过语言来维持的,语言首先是自我向他者讲话,召唤和请求他者,是把自我展现给他者。语言非认识他者的手段,而是与他者、与陌生的和不认识的他者相遇的场所。他者是在语言中、回应我的请求而作为他者显露出来的。“毕竟言语就是这个召唤、祈求,在祈求中,被祈求者并不被期待,即使被辱骂、被尊重,被责令闭嘴,被要求提供言语,并且不被归结为我关于他所说的一切,被祈求者也是话语的论题或交谈的主体,它始终是超越的或在我之外,超越我并在我之上,因为我祈求我所不认识的他转向我,我所陌生的他听我讲话。”^②由于语言既显又隐,他者就在不能归结为我的、既远又近的场所那儿同我对话。正是由于他者绝对不同于我,我与他者之间就存在着对话。于是就有了对话的悖论:他者是我所陌生的,我们是在间距中进行对话的,我可以接近他者,却永远不能达到他者。于是,对话的悖论又成了欲求的悖论的一种形式。

莱维纳斯把他者据以直接地、外在地和迫切地呈现出来的方式称作脸(*visage*)。而脸的显临(*épiphanie*)就是语言。他者脸中的无限质疑我自发的自由,他者的脸质疑我自发的幸福。言语是向脸说话的。脸的在场恰恰是被倾听的可能性。在脸面前,我总是苛求自身。我越答复它,我就愈加苛求自身。这也是不能满足的欲求反而越想满足的表现之一。这个运动要比自身表象的自由更为根本。我要服从他者,而不求他者服从我,这是作为伦理学不平等的道德意识。莱维纳斯所

① Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967, Paris, p. 138.

② François Poirié, *Emmanuel Lévinas: qui êtes-vous?* La Manufacture, 1987, Lyon, pp. 21 - 22.

说的道德意识限制了道德主体的自由、能动性和主体性,是对意识的约束、收缩而已。

从 *il y a* 中崛起的主体,摆脱了存在之匿名性的主体,不仅仅是认识者,而且更是社会中的人,与他者相遇的人。因此,这样的主体,放弃了任何统治、任何主权,朝向他者的脸,因而是一种道德主体,是一切为了他者的主体,是对他者负责的主体,是把他者置于自己面前的主体,同时又是一种不计补偿和回报的主体,这样的主体是一种受苦受虐的主体。

莱维纳斯概括了《从生存到生存者》一书的根本观点:真正摆脱了 *il y a*、存在的真正持有者处于义务之中,处于“为他者”之中,这个“为他者”在 *il y a* 的无意义中引入了一种意义。我从属于他者!他在《不同于存在或超越本质》中断定这样的主体的主体性,就是易损性,是比被动性更为被动的被动性。

三、对他者负责的主体

按照莱维纳斯的说法,“责任”是形而上学论题,是伦理论题,这两者没有什么区别。形而上学是关于起源或存在的科学,非常接近于伦理学。陀思妥耶夫斯基哲学是莱维纳斯责任伦理学的出发点。“我们对面前的一切人和一切事有过错(有罪),我比其他人更有错(有罪)”,陀思妥耶夫斯基的这句名言被莱维纳斯一再引用。正是由于我比其他人更有错,所以,我要屈尊自己、不计回报地对他者负责。只有当我的责任大于我的权利时,社会才是公正的社会。而哲学的最高使命就是:保护正义,为恢复已经丧失的公正而战。

莱维纳斯强调我们人性的根基就在于善,即与他者相遇、为他者负责。道德主体从生存者走出来,走出自身,走向他者,就是在关切自己的死亡之前,去关切他者、他者的痛苦和死亡。我祝他者平安,祝愿他者祥和,就表达了对他者及其希望、在场和生命的关切。“你好!”不仅仅是一个问候、祝福,而且还传达了我任由他者支配、他者置于我之前

这样的信息。

他者是我所陌生的,他者对我无动于衷,却又凝视着我,他者的他性关涉到我。我与他者的关系不是认识关系,我不能把他者归结为纯粹的认识对象。“同者(Même)与异者(Autre)之间的关系并不始终能归结为同者对异者的认识,甚至也不归结为异者向同者显现(révélation),这种显现必定早已不同于揭开面纱了。”^①绝对异者就是他者(Autruï)。莱维纳斯是要强调自主性是他者的最高原则,反对把多样化约为总体性。莱维纳斯指责以海德格尔存在论为代表的西方哲学通常让在优先于在者,把在者化约为在了,把异者归为同者了,也就是把存在论置于形而上学之前了。莱维纳斯要颠倒这种关系,断定“存在论要以形而上学为前提”^②。莱维纳斯甚至认为海德格尔此在(Dasein)的“Da”也侵占了他者的位置,存在的领悟可能会忽视他者。坚持他者不可化约为同者,对同者之利己主义的自发性进行质疑,让同者接纳他者,这就是形而上学,就是超越,就是伦理学。在与普瓦里耶(François Poirié)的访谈中,莱维纳斯指出:“他者被置于一种伦理关系之中,依然是他者。恰恰是他者的奇特性(étrangeté)、“陌生性”(étrangereté)才从伦理的角度把他者与你联系在一起。”^③

与他者的脸的关系一开始就是伦理的。他者之脸的显现保存了一种外在性,这种外在性召唤或命令我的责任。我遇见他者的脸,就是一开始就去倾听他者的要求和上帝的命令。在他者的脸中,撇开它所呈现出来的姿态,我读到了他者向我的召唤,上帝命令我不要抛下他者不管。在脸所显现的姿态的背后,我看到了他者的赤裸无御和悲苦;脸也是要对他者负责、不要让其孤单的命令。脸呼唤甚至命令我的仁慈和义务要对他的悲苦负责。对他者的义务高于任何其他义务:尊重他

① Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, Paris, 1971, p. 13.

② *ibid.*, p. 39.

③ François Poirié, *Emmanuel Lévinas: qui êtes-vous?* La Manufacture, 1987, Lyon, p. 94.

者,为他者着想,这就是先他者后自身。

他者与我不同,他者的他性(*altérité*)是莱维纳斯著作中一贯的论题。他性并不指另一种属性,也不指空间位置的不同。因此,无论属性,还是空间,都不是把我与他者区分开来的他性。他者是不同于我的他者,不一样的他者,绝对的他者,隐居在其神秘性之中的他者,这才是他者的他性。但他者的他性并不是经由同我的比较而得出来的,而是由与总体性相悖的多元性所假定的,并是我从我的利己主义出发所面对的。“他者的他性是在他自身中、并不相关于我而呈现出来的,但我是从我出发,而不是通过我与他者的比较,才通向他者的。”^①鉴于我作为同者(*Même*)而在场,他者则因其他性而不在场。与我同时、同在的只是他者的痕迹而已。莱维纳斯否认存在着纯粹的内在性,因为人类心理现象的第一次跳动就是探寻他性。我自身封闭的痛苦会发出寻求他性的叹息。我系于他者的脸、他者的他性,我就想到了上帝。无限和神圣的超越性,这并非他者的他性。正是上帝的他性(*illéité*)让我去服侍近邻,去对他者负责。我对上帝的敬畏就具体地是我对他者的敬畏。

莱维纳斯曾指责布伯所讲的责任流于形式而缺乏活力,那么,莱维纳斯又是如何看待我对他者的具体责任的呢?我对他者的负责,就是负责他者的全部物质悲苦:衣、食、住、行。我对他者的责任从其衣食住行开始。这种对他者的具体责任符合《圣经》的旨意:给饥饿的人以食物,给缺衣少穿的人以衣服,给口渴的人以水喝,给无家可归的人以居所。如果我只关心我自己的吃喝问题,那是令人恶心的,但他者的吃喝问题却是神圣的。因为我所追逐的他者等同于人们所追逐的上帝。人们可能是因为有罪而追逐上帝,而我却是因为责任而追逐他者,是为无过错的有罪担负起责任。因为我在认识他者之前、在从未发生的过去中就与他者有涉,他者的陌生状况在凝视着我。

^① Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, Paris, 1971, p. 126.

我不仅要对他者的衣食住行负责,我甚至要为他者的死亡负责。我要关注他者的死亡!即使我并不能阻止死亡,我也不能任由他者孤苦伶仃死去。我要对他者的死亡负责,我是否对自己太苛刻了呢?在此,莱维纳斯的死亡观又与海德格尔的死亡观大相径庭。海德格尔所讲的“向死而在”,实是人对自己主体性的有限性深感无奈而采取的一种积极的生的态度,因为我注定要死,无人代替我死,我就要在各种可能性中选择一种最适合自己的可能性而去死。而莱维纳斯之所以认为我要对他者的死亡负责,他者的死亡让我痛苦,是因为人的情感性的重大事件甚至源头都在他者身上!我的情绪及其精神性都始于为他者,始于被他者的悲苦所感动。人的情感性的重大事件甚至源头都在他者身上!任何情感都包含了我与他者的关系。

我不仅要对他者的死亡负责,而且在某种程度上还要为他者犯下的恶负责。我不能抛下他者不管,因此,我不能仅仅想着惩罚恶,而是要阻止恶的肆虐。莱维纳斯深信善比恶更古老。人们常常会把他者看作敌人,我是否要对敌人负责呢?在他者的悲苦和伦理命令中,去倾听他者之脸的原初语言的可能性,就是善。而拒绝这个责任,并不优先关注他者的脸,那就是恶了。我们不禁会问:我的责任到哪一步才算是尽头呢?

就所承担的责任而言,“我”与“他者”是根本不对称的。强调我与他者之间责任的这种非对称性,可以说是莱维纳斯主体伦理学的关键所在。恰恰因为我与他者之间的关系不是交互性的,我总是比所有其他人更有责任,我才服从于他者。他者在我之前,我是为他者的。他者对我的义务,这是他的事情,不关我。我在对他者负责时,并不能要求他者也能像我待他的方式那样待我。因为我的谦恭并不能要求用他者的谦卑作为交换,至于他者是否也向我表现出他的谦卑,那是他者自己的事情。伦理关系和责任并不存在交互性。

但是,我对他者表现出的谦恭、我对他者的责任大包大揽,我对我自己的苛求甚至自虐,难道这种责任可以无视正义吗?答案是否定的。

因为我们身处一个多元社会,我并不是与一个他者处于伦理关系之中,而是始终与多数人有关,因而我必须考虑到人与人之间种种关系和整个局势,用我的行动来修改我的义务样态,承担起新的责任。我对他者负责时,我也想着其他他者们,作为国家公民的他者。必须判定、认识和行使正义。在国家法律仍未完善有待更加正义的情况下,我们应该重申被国家所忽视的仁慈善行,去修正和缓和严峻正义,召唤严峻正义背后的仁慈善行。我不能只看到一个他者的脸。因而,我与他者的根本关系是与不可或缺的关于正义的知识联系在一起。也就是说,我是为他者的,出于纯粹的仁慈,我知道我欠他者的一切,至于他者欠我什么,那是他者的事情!这就是莱维纳斯所说的“正义”。作为这种正义之基础的,仍然是仁慈善行!

莱维纳斯的伦理学要摆脱存在论^①。原先,存在恰恰是在其存在中续存的。存在在其顽固地继续存在时,包含了暴力和恶、自我和利己主义。然而,现在,存在的努力在我对分离的、陌生的他者的责任中被打断了。上帝的言语把我在自己存在中的续存转变为对他者的关切。存在要走出内在性、走出孤独,在自己的存在中去超越其存在努力的方式,这个非存在间(dés-inter-essement)就是善。孤独有时候就是指人对自身和宇宙的主宰和统治;走出孤独,也就是走进社会,走近他者,与他者相遇,这就是善。接近他者就是爱。社会性是爱的本质契机。莱维纳斯把社会性、和平、爱他者看作善。爱的基础就在于,当我接近他者时,当我对他者负责时,他者仍成其为他者,我并不与他者重合。他者越被爱,就越是他者。他者在爱中不在场恰恰就是他者作为他者的在场。这就是莱维纳斯所说的非冷漠(non-indifférence)。经过双重否定后,非冷漠就成了差异(différence)和他性,这个非冷漠、仁慈和善就是完美的爱。

^① 在1961年的《总体与无限》中,莱维纳斯仍使用存在论语言,而以后的著作就明确与存在论相决裂,摆脱了“存在论利己主义”。

莱维纳斯在与普瓦里耶的访谈中,强调伦理责任中负责者与被负责者都具有的唯一性。在我对他者的责任中,他者是唯一的,他者具有独一无二者的绝对重要性,近邻是凭这个唯一性而恰恰成为我的他者的,他者作为他者在其类型中是唯一的,作为被爱者,在世上也是唯一的。要与作为人类唯一性的他者相遇,这就不是扔下他者不管,而是对他者的责任和非冷漠!他者的唯一性并不排斥或忽视我与他者们的关系。我要依据基于仁慈之上的正义原则来判断并选择杰出的他者。我要在“唯一者们”之间作出比照。在“唯一者们”中选出来的他者仍然是唯一的。不仅他者是唯一的,而且这个责任也具有不可撤销的唯一性。他者是唯一的,我也是唯一的。我的唯一性就在于无人能替代我对他者负责,我是被选中为他者负责的。“负责任的自我是不可取代的,不可交换的,坚守唯一性的。”^①上帝选择我(而非别人)为他者负责。当该由我负责时无人能代替我:我在他者面前不能逃避,我因这个唯一性而是我,我是我,好像我是被选中的。这样的唯一性就是我的主体性的最高秘密。我是我,不是作为包容和统治世界的主人,而是作为以不可让渡的方式而被召唤的,不可能拒绝被上帝所选中。被上帝所选中去为他者负责,这会给我带来烦恼和无尽头的责任,但我应该为被上帝所选中而感激上帝,因为能为他者负责就是一种善。上帝选择犹太民族,这表明以色列人比其他人具有更多的责任和义务。上帝选择我为他者负责,同样表明我比其他人具有更多的责任和义务。

他者不仅仅是被认识的,他者还是被招呼、致意的。我不仅仅想到为我者,而且并且同时、首先想到我是为他者的。“为他者负责”这个先于任何自由的绝对被动性是强加于我的。这样一种责任的最高意义就在于在自身的绝对被动性中思考自我,成为他者的人质。人质的条件,就是没法选择。人质的独立性就在于支持他者,为他者受苦。

^① François Poirié, *Emmanuel Lévinas: qui êtes-vous?* La Manufacture, 1987, Lyon, p. 116.

莱维纳斯探讨的“我一他”关系让我们想到了布伯所说的“我一你”关系。布伯区分了作为人与人之间关系的我一你(Je-Tu),作为人与物之间关系的我一它(Je-Cela),强调前一种关系不可化约为后一种关系。人与人之间的关系以一种令人信服的、引人注目的和非常细腻的方式区别于主客体关系。莱维纳斯充分肯定,布伯强调这种不可化约性是布伯对西方思想的主要贡献。莱维纳斯与布伯之间的主要差异就在于莱维纳斯否认“我一他”关系是对称、平等和交互责任的,而布伯则认为“我一你”关系一开始就是交互性的,主体间性显现为一种交互责任,双方可以互换位置。

四、莱维纳斯不是现象学家

莱维纳斯所理解的、对他自己有启发的所谓现象学方法,只是一种能使他从一个概念或观念有可能过渡到另一个概念或观念的新方法而已,我们知道这并不是现象学方法的实质和关键。在与普瓦里耶的访谈中,他也这样来叙述现象学方法:“从对象过渡到意向,从意向过渡到该意向所包含的目标域,就是真实的思想,关于真实的思想,或者说世界在纯粹客观的知识中赋予给你了。”^①也就是要从对象过渡到其显现所包含的全部现象,要去恰当理解和描述意向性的秘密意向。然而,我们已经发现,莱维纳斯并不是遵循这种意向性方法,反而恰恰是摒弃这种意向性方法,来阐发其他者哲学和责任伦理学的。

虽然莱维纳斯自称非常忠实于现象学方法,但实际上通过对胡塞尔、海德格尔、梅洛-庞蒂等人著作的读解,莱维纳斯却创出了一条截然不同于他们的道路。莱维纳斯断定,自我与他者之间的伦理关系要比主体与客体之间的认识关系来得原初;伦理主体要比理论主体来得原初,理论关系只有在伦理关系的基础上才能得到证明和理解;情感性

^① François Poirié, *Emmanuel Lévinas: qui êtes-vous?* La Manufacture, 1987, Lyon, p. 74.

(affectivité)比感觉性(sensibilité)来得原初;责任性(responsabilité)比主题化(thématisation)要原初;他者的伦理至上性要高于自我的存在论至上性。由于莱维纳斯批评了胡塞尔现象学的意识意向性的对象化、意识的内在性、时间的永恒化、对意识主体之成为绝对起源的奢望以及对无限者上帝的排斥,由于莱维纳斯要用享乐的意向性来代替胡塞尔的意识的意向性,要用他者及其脸的外在性来取代胡塞尔的意识的内在性,要用责任伦理学的“我一他”伦理关系来取代胡塞尔意向性理论的主客体认识关系,因此,如果说现象学影响了莱维纳斯,我觉得这种影响是负面的,我们不仅很难发现胡塞尔与莱维纳斯之间的传承关系,而且只是感觉到莱维纳斯是在胡塞尔现象学失败处开始工作的,甚至在现象学的入口找到了反现象学的出口。

当生存者从作为匿名的、可怕的 *il y a* 中崛起,与他者发生关系,向他者超越,为他者负责时,真正意义上的伦理主体就诞生了。这种伦理主体与胡塞尔的先验主体和纯粹自我是格格不入的。“如果伦理关系,如同本书将要表明的那样,应该把超越性贯彻到底的话,那是因为伦理学的本质在于其超越性意向之中,而任何超越性意向却并不具有意向行为—意向对象这个结构。”^①胡塞尔现象学基本上是一种认识论,而莱维纳斯哲学基本上是一种伦理学,胡塞尔谈意识的意向性,而莱维纳斯则讲关于享乐的意向性,胡塞尔论构建性的主动的先验主体,而莱维纳斯则说受苦的被动的伦理主体,胡塞尔讲主体对客体进行主题化,而莱维纳斯则叙我对他者好客。总之,莱维纳斯抛弃了胡塞尔现象学的意向性原则、先验还原及其支点先验自我,莱维纳斯作为现象学家的根基荡然无存!莱维纳斯还能被称为现象学家吗?也许,在广义上是,是现象学运动的一个成员;但在严格意义上讲,法国原本就无现象学。

胡塞尔现象学对莱维纳斯来说是反面教材,是要批评的靶子,起的

^① Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, Paris, 1971, pp. 14 - 15.

是负面影响。那正面影响来自何处呢？莱维纳斯所受正面影响撇开以陀思妥耶夫斯基为代表的俄国文学不说，主要来自于他对圣经的读解和分析。莱维纳斯通过塔木德经、通过犹太教教士的智慧、询问和宗教生活来读解圣经。在读解中，莱维纳斯发现圣经的所有段落都讲到他者，圣经要我们摆脱存在对自身的依恋。这对莱维纳斯他者哲学的提出是至关重要的，具有根本的决定性意义。按照他自己的说法，犹太思想的根本使命就在于把所有经验的含义都归结为人与人之间的伦理关系，要求人人感到自己被上帝所选中却无法被人替代的对他的个人责任，以实现人人相互对待的人类社会。

基于塔木德经而对《圣经》进行读解分析，使得莱维纳斯的伦理学不同于以往基于道德法则普遍性的伦理学。莱维纳斯的论点就是伦理学涌现于我与他人的关系之中，而不是一开始就诉诸于道德法则的普遍性。显然，莱维纳斯的道德哲学不同于康德在《道德形而上学基础》中的道德哲学。

如果说胡塞尔现象学是在意识内在性之中探讨认识主体如何对对象进行主题化的，那么，莱维纳斯明确断定主题化并不能穷尽我与他者的关系的意义，因为主题化并不适合于人与人之间的伦理关系，而只适用于人与事物、对象的关系。伦理学超越认识之确实性的追求，而描绘他者之外在于我的外在性结构。“道德并非哲学的一个分支，而是第一哲学。”^①道德之所以是第一哲学，是因为道德聚焦于他者的神圣（sainteté），个体人格的神圣。没有什么比个体人格的神圣更为神圣的了。就缺乏这种对第一哲学的规定而言，不仅笛卡儿、胡塞尔，而且海德格尔也都尚未进入第一哲学的殿堂。

“主体是一位东道主。”^②先人后己，忍辱负重，不图回报，悲天悯人，有谁愿意做这种自虐的道德主体呢？有谁能做得到呢？也许只有

① Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, Paris, 1971, p. 340.

② *ibid.*, p. 334.

圣经人物才能做得到。虽说道德讲的是应然和理想,虽说莱维纳斯满怀犹太教徒的虔诚,目睹 600 万犹太人作为悲苦的他者而被恶性膨胀的自我(纳粹)所屠杀的血腥画面,而倡导一种“尊他者而曲自我”的责任伦理学,呼吁自我向他者无偿地奉献出仁慈、大度、善良、关爱,但我们更希望这种宗教伦理学具有现实的教化意义,具有可操作的规范人们行为的价值。这是因为在多元的而非总体化的社会中,就伦理关系而言,他者如能得到与自我同等待遇已属不易,我与他者能做到相互负责也已属不易。莱维纳斯自然不可能不知道多元社会的道德现实,他多次明确强调国家法律有待更加公正,自我对他者总是不够负责。在此意义上,我们可以说,莱维纳斯的伦理学更是一种为人人制定的道德理想,道德现实并不尽如人意,哲学使命依然任重道远。我想,莱维纳斯第一哲学对于我们的意义大概就在于此。

从萨特感叹“他人是地狱”,海德格尔分析“此在在世中的共在”,福柯感悟“关切自身也就是关切他人”,到莱维纳斯呼吁“他者优先”,不难看出西方哲学家对人与人关系的探讨经历了一个深化、提升的过程。

第三节 莱维纳斯与柏格森

正如阿冈本(Giorgio Agamben)指出的,当代法国哲学里有两个比较明显的路向,它们都经过了海德格尔的洗礼而分道扬镳。其中一条是超越路向,包括莱维纳斯、德里达等,他们通过胡塞尔向康德回归;而另一条是内在路向,包括福柯和德勒兹等,他们通过尼采回归斯宾诺莎。而莱维纳斯和德勒兹则是这两个路向的最具代表性的人物。^① 我

^① Cf. Paul Patton and John Protevi (Ed.) *Between Deleuze and Derrida*, Continuum, 2003, p. 46. 同时参见 Leonard Lawlor 发表于《柏格森年鉴》第二卷上的文章:“Dieu et le concept: une petite comparasion de Lévinas et Deleuze à partir de Bergson”, in *Annales Bergsoniennes II*, Paris: PUF, 2004, p. 441.

们尽管非常同意这个观点,同意以海德格尔等为代表的德国思想家为法国哲学带来了重大影响,但这里还需要指出的是,我们同样不能忽略了法国哲学内部本身的一些线索和逻辑。莱维纳斯本人尽管深受胡塞尔和海德格尔的影响,但是他本人同样深受法国本土思想的熏陶,其中一个最关键的人物就是柏格森。从理论上讲,柏格森作为德勒兹的先行者,明显主张内在性,而莱维纳斯无疑是主张超越性的,这两种路向之间的差异尽管看起来泾渭分明,但最终我们将发现,它们实质上却又殊途同归。我们致力于探讨他们之间的根本差异的原因以及为什么最终又殊途同归,从而揭示出柏格森对莱维纳斯的深刻影响以及法国哲学内部之间的某种精神传承。

一、“存在”与“不同于存在”:面对虚无或者死亡问题

毫无疑问,20世纪的哲学家在不断地向传统的“存在”概念提出挑战,其中最为突出的就是海德格尔。尽管莱维纳斯早期曾受海德格尔“存在论”的影响,但是不可否认的是,在这方面,柏格森对莱维纳斯同样产生了决定性影响。无疑,我们可以说,莱维纳斯著名的概念“不同于存在”(autrement qu' être)是他思想的一个核心概念之一,正是这个概念的提出,标画出了他在根本上与传统“存在论”(本体论)的决裂,从而走向一种超越性、他异性的哲学。莱维纳斯在一次访谈中谈到柏格森的时间概念时指出:“正是柏格森教会了我们‘新颖’之精神,[从而]使‘存在’冲破了现象而进入到‘不同于存在’(autrement qu' être)。”^①莱维纳斯认为柏格森的绵延(时间或存在)概念已经冲破了传统的存在论范畴,属于一种崭新的概念。它不再仅局限于“现象”,根据现象或者表象来确定时间本身以及事物的“存在”。或者我们干

^① Lévinas, *éthique et infini*, le livre de poche, Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, p. 18. 在这次访谈中,莱维纳斯谈论的是他20年代在斯特拉斯堡大学阅读柏格森时的感受,因此可以看成是他早期对柏格森思想的接受和领悟。而这种领悟深刻地影响了他后来的思路。

脆可以说,柏格森的绵延(存在)概念不再是一种在场的形而上学概念,它的流变性、创造性以及差异的多样性摆脱了僵死的以“当下”或“现在”作为标尺的传统“存在论”。并不是一切都隶属于“存在”这个巨大的范畴,绵延不断生成变化,不断有绝对新颖的东西在诞生,不可预测。这种不可预测的绝对之“新颖”以及其流变生成的无限性是一种无法进入到“在场”中的东西。而在场本身使一切都现实化,把一切都抛入到已经“出场”的领域,从而被纳入到了“存在”这一个无所不包的范畴中来了。一切都已经被实现,时间的历时性被取消,一切都是共时的。正因为一切都共时,所以一切又都只能处于同一个“场”中,这个“场”就是那个宽广的“存在”。存在吞噬一切。然而莱维纳斯坚决反对把一切都塞入在场,然后统一于“存在”之名下。因为在他看来,那不过是一种理论上的建构,是完全剔除了具体的时间性后得到的干瘪剩余物。而柏格森恰恰激烈反对抽象时间(这样的时间以现在为中心思考过去、未来)对具体性事物(有时间性的事物)的暴力褫夺。回归直接材料、回归具体性是柏格森的鲜明口号。无疑,莱维纳斯对柏格森的阅读已经抓住了问题之根本。然而,就此意义上,他并没有完全接受柏格森的存在思想,而是走向了另一思想:异于存在。并非一切都可以被抛入“存在”而被内在化,没有“一切”(tout)和“全体”(totalité),那只是一些虚假的概念,因为事实上,真正重要的是那些超出了在场和存在的东西,那些“绝对新颖”,不可预测,或者说不不可知的东西,即他后来所指的那些“超越”的东西。柏格森的“绝对新颖”启发了莱维纳斯。那么,莱维纳斯又是在什么程度上与柏格森分道扬镳的呢?为什么柏格森走向了一种内在性,而他却走向了超越性?无疑,我们可以从他们关于“虚无”以及“死亡”的观点中找到答案。

实际上,柏格森整个思想的逻辑奠基点就在于他关于虚无的观点上,这一点已经被人忽略了很久。在柏格森看来,存在与虚无之间的关系一直被当作一种理所当然的关系。存在起源于什么?存在之前是什么?为什么有存在?这些问题都回到了一个唯一的答案:虚无。“先”

有虚无,然后存在才“出场”。甚至上帝也是从“绝对虚无”中创造了万物(ex nihilo)。有与无成了一对先天合理的概念。似乎“首先虚无已经在那里,存在是后来添加上去的。或者说,如果某物一直都在那里存在着,那么虚无必定始终作为它的基础和容身之所,因而,虚无永远先于存在。”^①而柏格森恰恰是从这个“哲学家们很少关注”的虚无概念出发,穷追猛打,从而提出了他自己的“存在”论。柏格森提出,为什么是有世界之本原(Principe)存在而不是虚无?^②对柏格森来说,这样的问题是“首要的”问题吗?或者我们再追问一下,对莱维纳斯来说,这个问题是“首要的”吗?

我们可以说,正是对这个问题的回答,引出了柏格森以及莱维纳斯哲学的根本观点并贯穿了他们的整个思想。

柏格森所要做的就是摧毁存在与虚无之间的“必然”关系。存在与虚无这两者并不是“同质”的概念,作为直接材料的存在显然是“具体的”,是“有时间(绵延)的”东西,而虚无只不过是一个十分可疑的“概念”(观念)。正是这种不对等的关系,使柏格森抛弃了“为什么在者在而虚无不存在”这个问题的首要地位。他详细论证了任何我们认为可能的“虚无”都是不可能的,没有任何“虚无”可以作为“直接材料”和“纯粹经验”被我们“确认”,甚至我们的“死亡”本身也是如此(这一点显然也启发了莱维纳斯)。多样的存在各自有自己的特性,不需要被奠基,特别是不需要被“虚无”奠基。因为没有“虚无”,所以柏格森回归了原始的具体存在,这个存在也不再是“在场的”(当下的、现在的,实际就是不变和永恒的)和一维的,而是立体的,是整个时间性的存在整体。柏格森的“存在论”已经改造了“存在”的涵义,超越了传统。正如莱维纳斯高度评价的:柏格森在观念史中第一次尝试跳出

① Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, in *Oeuvres*, PUF, p. 728.

② Ibid., p. 728.

“在场”的永恒性来思考时间。^①

如果说柏格森改造了存在论,那么对莱维纳斯来说,他要激进得多:他所做的甚至要终结传统的存在论。毫无疑问,柏格森对虚无的批评以及关于存在(绵延)的观点给早期的莱维纳斯留下了深刻的印象。如果说海德格尔关于存在以及死亡的看法直接启发了莱维纳斯,那么我们可以说,柏格森则是那个真正的启蒙者。柏格森在1907年提出的“为什么是有世界的本原存在而不是虚无”这个问题在海德格尔1935年那里的再一次提出给了莱维纳斯决定性的启示。在莱维纳斯那里,他追问:存在论是基础的呢?^②无疑,这个问题实际上就是在问:“为什么是存在而不是虚无”这个问题是哲学的首要问题吗?“存在论”是第一哲学吗?莱维纳斯的回答是:“哲学的问题不是‘为什么是存在而不是虚无’,而是存在如何能够证明自身(la question de la philosophie... non pas : pourquoi l' être plutôt que rien, mais comment l' être se justifie)。”^③因为在莱维纳斯看来,“存在与虚无之间的转换……并不是首要的问题。‘存在还是不存在’并不是最终的也不是最紧要的问题。”^④而且把存在论看作第一哲学,也根本不能穷尽思之所有可能意义。^⑤因为除了那些所谓的“存在”,还有“不同于存在”,而且后者是比前者重要得多。而这个“不同于存在”最为典型、且又与“虚无”相关的“东西”就是“死

① Cf. Emmanuel Lévinas, *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, 1995, p. 36.

② 这个问题是莱维纳斯1951年发表于《形而上学与道德评论》第一期上一篇著名论文的标题。Cf. Emmanuel Lévinas, “L' ontologie est-elle fondamentale ?” in *Entre Nous*, le livre de poche, Grasset, 1991, pp. 12 - 22.

③ Emmanuel Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, préfacé par Jacques Rolland, Rivage Poche, Éditions Payot et Rivage, 1998, p. 109.

④ Emmanuel Lévinas, “le philosophe et la mort”, in *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, 1995, p. 164.

⑤ Emmanuel Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, préfacé par Jacques Rolland, Rivage Poche, Éditions Payot et Rivage, 1998, p. 77.

亡”。莱维纳斯说：“虚无向西方思想提出挑战。”^①如果说在柏格森那里，虚无被归于一个类似于“方的圆”一样的“自毁”概念，^②从而被驱逐出存在论领域，那么对于莱维纳斯来说，他更愿意谈论的是死亡而不是虚无。因为对他来说，存在与虚无这样的“一对”构成存在论的概念并不能真正“穷尽思”，虚无并没有决定一切，虚无也并不能决定一切。无疑，莱维纳斯的“死亡”并不是“虚无”。“死亡是所有不可知中最不可知的[东西]。”^③“死亡对其他人来说是一种消失。但在其自身中，它居于存在与‘不存在’的两难之间。”^④它是“某种异于存在与虚无的东西，它同样唤起恐惧”^⑤。显然，莱维纳斯一方面接受了柏格森关于死亡的看法，同意死亡绝对不是虚无，但是另一方面又吸取了海德格尔关于死亡的观点。死亡除了不可知，是一种神秘，同时还是一种恐惧。这种恐惧本身就像海德格尔对死亡的“畏”一样，它关涉到问题之根本。因为死亡永远是不可知的，它不可能被“同化”为人的经验，它永远只是一种可能性，总在那里，总是“有”(il y a)着却又从来不被实现。在海德格尔那里，死亡是一种终极的可能性，一种“不可能性的可能性”，这在一定程度上实际承认了“无”(死)本身的确实性，是“可以到达的(accessible)”^⑥。那么对莱维纳斯来说，“死亡更多的是‘一种可能性的不可能性’”^⑦。也就是说，莱维纳斯更强调的是死亡本身的“不可能”，它不可被“同化”或“内化”从而变成某种“确实”的东西，它

-
- ① Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, le livre de poche, *biblio essais*, Grasset, 1993, p. 82.
- ② Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, dans *Oeuvres*, p. 732.
- ③ Emmanuel Lévinas, "le philosophe et la mort", in *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, 1995, p. 159.
- ④ Ibid., p. 159.
- ⑤ Ibid., p. 160.
- ⑥ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, le livre de poche, *biblio essais*, Grasset, 1993, p. 80.
- ⑦ Emmanuel Lévinas, "le philosophe et la mort", in *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, 1995, p. 161.

永远保持着神秘,它是“无限”的,无论如何都不可被我们“包容”进来,成为一种“经验”。当然,除了海德格尔哲学的影响,布朗肖(Maurice Blanchot)关于死亡的思想也深深影响了莱维纳斯。布朗肖认为,在死亡的忧虑中,虚无是不可能的。^①死亡排斥了虚无,因而,“生与死”这“一对”概念就绝对不能换成“存在与不存在”。它是某种 *il y a*,不再是“某物”,“而是一个既不是存在也不是虚无的事件”。^②

因此,我们可以看到,莱维纳斯的死亡一方面不同于柏格森;另一方面也不同于海德格尔。对柏格森来说,死亡不过是“能量的降级”^③,实际上就是说,死亡是不存在的,死亡只是一种腐败,消退,降级,活力下降,死亡是可以战胜的,一个事物的死亡实际上是转化为了别的事物,这实际上不过是变化,而不是绝对的消亡。因此,人类本身是可以战胜死亡的,而作为宇宙核心力量的精神(心灵,生命,绵延,记忆)等则可以永远生成和绵延下去,这就是柏格森著名的“灵魂不死”论。因为没有虚无,所以就不会有绝对的消失,世界没有裂缝,没有空场,所以绝对不可能有真正的“死亡”。与此相反,海德格尔“承认”死亡,“向死而在”。莱维纳斯则取其中间值:既不否认死亡,又不承认它可以亲身经历。一句话,死亡是一种神秘物,一种完全的“异”。显然,这种绝对的“异”同样是属于“思”(la pensée)的,即便它是一种无法逾越的“障碍”。也正是在这个意义上,莱维纳斯回答了那个被海德格尔作为“首要问题”的问题:哲学的问题不是‘为什么是存在而不是虚无’,而是存在如何能够证明自身。因此,传统的“存在论”实际上被否定了,存在不再统领一切,因为还有其他东西(如死亡)溢出于存在。真正重要的问题落到了存在的合法性上,或者说落到了伦理上。因此,从这一点上

① Emmanuel Lévinas, “ le philosophe et la mort ”, in *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, 1995, p. 162.

② Lévinas, *éthique et infini*, le livre de poché, Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, p. 40.

③ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, p. 80.

说,莱维纳斯与柏格森是一致的,他们都要求摆脱传统的在场形而上学,驱除了“虚无”,而把问题落到“存在”的合法性上。柏格森让存在“自足”,让其自动获得其合法性,改造了存在论,引出差异(性质多样性)概念,从而获得其哲学上的重大意义,走向一种内在性的哲学;而莱维纳斯则抛弃了在场形而上学,特别是传统的存在论,通过肯定“死亡”、“他者”以及上帝等的“不可知”而引出了他的异性(alterité)概念,从而获取其伦理学的意义,走向了一种超越性的哲学。

二、内在与超越:表象的毁灭及其他

可以肯定地说,无论是柏格森的内在性哲学还是莱维纳斯的超越性哲学,都给予了传统哲学致命的打击。这种打击最为典型的表现就是摧毁传统形而上学的核心概念之一:表象(représentation)。^①无疑,对“表象”进行批判是法国当代哲学的一个典型特征,不仅莱维纳斯,而且德勒兹、德里达等人都对这个词进行过彻底的批判,这是他们批判“在场形而上学”的主要内容之一。然而,我们却严重低估了柏格森的功绩:在法国,正是柏格森最早对这个概念进行了批判。他的这种批判无疑直接影响了莱维纳斯以及德勒兹。不过,我们在这里要提出的问题是:表象概念从根本上说隶属于“我思”传统,而这个传统恰恰是一种“内在”哲学传统,何以柏格森一方面对这个概念提出猛烈的批评;另一方面却仍旧是一种“内在性”的哲学?而莱维纳斯何以却走向了一种与内在性“相反”的超越性的哲学?对这两个问题的回答恰恰蕴含着柏格森与莱维纳斯之间的根本差异。

柏格森在1901年就曾明确指出,表象(représentation)这个词从其词源学上看永远都不可能是某种第一次呈现于我们精神之“对象”。

^① 当然,如果按照词源学意义来说,re-présentation这个词的最准确的译法应该是“再一现”,但是鉴于这个词基本上是属于认识论领域,并且我们已经习惯翻译成“表象”(或“表现”),这里我们仍因袭旧译。

它只能是对精神活动的“再”记录和再一次表现。因此,类似于“情感”这样一种简单的在直觉中直接给出的东西(*immédiatement donné*)不能用 *représentation* 这个词来指称,而应该用 *présentation*(展现)这个词取而代之。^① 显然,柏格森需要确定的是某些在“我思”传统中从来没有被适当表达过的东西:那些直接呈现于意识的东西(如纯粹的情感)。在知识论的传统观点看来,意识中的东西总是另外一些东西投射进来的“影像”,是某种“再一现”(re-*présentation*),经过了“我”(主体)的过滤。柏格森恰恰抛弃了一切主客观的分野,直截了当地要赋予意识中的 *présentation*(直接展现)以源初的合法地位:纯粹情感这样的东西是源初实在的(具体的),它不是某个“客观对象”在“主观精神”中的影子。实际上,在柏格森的第一本书(《论意识的直接材料》,1889)那里,他所要做的唯一一件事情就是赋予这样的东西以源初、独立的合法地位,这种东西就是他著名的“意识的直接材料”(les *données immédiates de la conscience*),或者说就是绵延。“直接材料”完全超越了“我思”传统,没有主客二分,没有主体对对象的统摄。而且这种叫做绵延的东西并不是只有时间上的“现在”(永恒)这一维,它是历时性的多样性和差异的统一体,是不可分割的运动,这样的东西才是真正的“存在”。显然,这样的思想是颠覆性的,它深深地影响了莱维纳斯。后来莱维纳斯不止一次对柏格森的这本书推崇备至。^② 不仅如此,柏格森在《物质与记忆》第一章中把这种思想扩展开来,不仅意识之绵延是一种独立的

① 参见柏格森 1901 年在法国哲学学会上关于《拉朗德哲学技术辞典》词汇审定讨论会上的发言。Henri Bergson, *Mélanges*, Textes publiés et annotés par André Robinet, Paris : PUF, 1972, p. 506.

② 莱维纳斯在《伦理与无限》中说,《论意识的直接材料》是“哲学史上最棒的四五本书之一”。(Cf. Lévinas, *éthique et infini*, le livre de poche, Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, pp. 27 - 28.) 另外几本分别是《斐多篇》、《纯粹理性批判》、《精神现象学》、《存在与时间》。

présentation,而且世界本身也是独立、源初的 présentation。^①甚至连知觉本身也不再隶属于某个主体或自我,知觉在一定程度上是独立存在的,是倾向于物质的,它甚至并不处于眼睛“里面”,而处于“外面”事物那边。它“实际上就是事物的一部分”。^②因此,représentation 完全失去了它的地位和意义,真正源初的(第一性的)是 présentation,是独立显现、不断流变、不断生成和不断差异化的东西。换句话说,这个 présentation 与任何主—客体模式毫无关系,它就是那个“绵延”,那个真正的“存在”,就是“时间”。正是在这一点上,莱维纳斯不遗余力地赞扬了柏格森。他指出,柏格森对时间的思索,在观念史上第一次试图超越过去那种根据“不动永恒的运动形象”(image mobile de l'éternité immobile)或者根据完满的一(consommé)来思考时间的传统。^③因为那样的时间不过是永恒的“一”的运动形象,是一种 représentation,是虚幻的,而且这个 représentation 完全只落脚于“现在”(在场),根本“无法抓住[那些]已过去的(ré-volu)和未来到的(à-venir)”^④。

毫无疑问的是,“表象”的毁灭在柏格森这里意味着“我思”传统的那种“内在性”哲学的毁灭,不再有主体—客体二分,世界不再是“我的”表象,事物的本质也不再是“认识”的“对象”,世界也不再被统摄于“我”的精神,从而成为“内在”于精神的“内容”。因为世界之众多的 présentation 完全是自足存在、不断生成变化和创造的时间性的“存在”,它们是源初的第一性存在,绝不隶属于任何“主体”或者“理念”。

① 柏格森《物质与记忆》第一章是被赋予最多“现象学”意义的一章(从严格意义上讲柏格森根本不是现象学家,实际上在一定程度上他走得比现象学更远),也是诸多柏格森专家研究的一个热点。由于主题和篇幅关系,笔者对此将另行撰文。

② Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, in *Oeuvres*, Édition centenaire, PUF, 1959, p. 212.

③ Emmanuel Lévinas, “De l'un à l'autre : transcendance et temps”, in *Cahier de l'Herne « Emmanuel Lévinas »*, Version du livre de poche, Éditions de l'Herne, 1991, p. 34.

④ Ibid., p. 34.

既然柏格森摧毁了一种“内在性”，为什么我们还要说他的哲学是一种“内在性”的哲学呢？这是一种矛盾吗？显然不是。根据我们前面所述，柏格森是一个彻底反对“虚无”的哲学家。可以说，如果说这个世界是一个不可能有虚无、没有裂缝的世界，那么世界本身（宇宙）就只能是一个整体，一个完全性质相异、时刻差异化的整体，这个世界并不能被想象成三维空间的存在物，而是“一个”巨大的活生生的绵延存在，是“一个”“生命体”。生命之冲动贯穿其间，各个部分时刻相异，时刻生成和变化。因此，这是一个“差异”的世界，没有任何绝对的“内外”之分。每一个“部分”都是源初的第一性“存在”，它的存在是“合法”的；每一种“差异”也都是源初的差异，它自己为自己存在的合法性奠基，不依赖任何其他存在。因此，我们可以看到，这样的世界因为没有“虚无”，没有裂缝，不可分割，因而不可能有更高一级的存在“超离”出来，所以在一定程度上可以说这是一种“没有内在的内在”，或者说是“相互外在的内在”，世界天然是在内的，“无主”的，中性的，世界就是一个绵延着的生命。柏格森的这种“内在性”与认识论传统的“我思”内在性无关，它恰恰就是后来德勒兹在生平发表的最后一篇文章中所论述的那种内在性：“绝对的内在性立足于其自身：它并不处于某种事物之中，在某物之上，它不依赖某个对象，且不属于某个主体。”^①柏格森与德勒兹之间的继承关系可见一斑，特别是当我们看到德勒兹这句话时：“内在性是什么？是一种生命……”^②

那么，莱维纳斯又是如何表述“表象的毁灭”的呢？他为什么抛弃了“内在性”而走向了“超越性”？在他那里，什么是“内在性”？什么是“超越性”？

① Gilles Deleuze, “L'immanence : Une vie...”, in *Deux régimes de fous, textes et entretiens 1975 - 1995*, Paris : Minuit, p. 360.

② Ibid., p. 361. 由此可见，正是在这样的意义上，德勒兹被看成柏格森思想的当然继承人，尽管德勒兹的思想来源非常复杂，但是在根本精神上，他并没有脱离柏格森所奠定的那个属于法国的思想传统。

显然,柏格森对绵延的分析大大启发了莱维纳斯,绵延不只是某种“现在”的东西,不是当下显现出来的东西,不是 *représentation*, 绵延不断创造“新颖”的东西出来(绝对新东西的到来,即未来),同时它还牵连着“过去”(记忆)。其中没有哪个环节是主要的,它们浑然一物,乃是活的生命本身。显然,传统的存在论无法把这些东西全部囊括进去。因为传统的存在论试图囊括一切,一切归于“存在”,没有任何溢出。正是如此,莱维纳斯猛烈地批判了 *représentation* (表象) 这个概念,因为正是这个概念使“一切”都被某种东西吞噬,要么是“理念”,要么是“一”,要么是“主体”,所有这些,都分享同一个错误的模式:异(*Autre*)被吸附进同(*Même*)。

莱维纳斯说:“西方哲学在过去基本上就是一种存在论:它通过某个中间或中立项的斡旋,把异还原为同(*une réduction de l'Autre au Même*)。”^①而“这种‘同’之首要性是苏格拉底的教诲”^②。显然,莱维纳斯在清算整个苏格拉底所开拓的那个“知识”传统。“无知”是人类永远的耻辱,因此,获得知识成为了(西方)人获得尊严的最根本的任务。然而这个任务恰恰被莱维纳斯看作是一种形而上学暴力。知识所代表的是“一种同与异的关系,在那里,异被还原为同,被剥夺了陌异性(*étrangeté*),那里的思想总是与他物(*autre*)相关,但是在那里他物不再是他物,因为他已经有所属,已经是我的。……知识是内在的”^③。莱维纳斯基本上把传统的存在论等同为知识论,这个知识论的最主要特征就是“内在性”。的确,在古希腊那里,从柏拉图的理念到柏罗丁(*Plotin*)的“一”,都使人类热衷于自身的“理智性”(*intelligibilité*),因为它可以帮助人类“认识”,帮助人类把“异”吸附进“同”,以便能够最

① Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, le livre de poche, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 33 - 34.

② Ibid., p. 34.

③ Emmanuel Lévinas, *Transcendance et intelligibilité, suivi d'un entretien*, Genève: Labor et Fides, 1984, pp. 12 - 13.

大限度地“回归”到“一”的怀抱。“一”是最高的知识,它统领一切,一即同。尽管这个一是超越的,但是人类的目的是要回归它。因此莱维纳斯指出,对“一”的爱和乡愁总是居住在理智的不满足之中^①。这种希腊的古典主义通过新柏拉图主义传递下来一直到黑格尔,它都“禁止认识不到它热望中的不满足”。^②正是这种对高高在上的“一”的原始乡愁和热爱,这种“求知”的欲望一直是西方哲学的“本能”。尽管西方思想后来渐渐从高高在上的“一”的超越性中解放出来,但是却又堕入到了体系的统一性和先验统一的内在性中去了,而且基本上都落入了知觉的陷阱——看。“看”的传统显然无法摆脱掉 *représentation*(再一现),而这个 *représentation* 却把一切生成内化为一个东西:在场或现在(*présence*)。这就是知识(认识)的运作。“它是内在性的,它也是一种时间模式。”^③它“把在场建立在一种理想的现在之永恒中。回忆和想象保证了理想的现在的共时性得到理解,并让那些已经消失的和将要到来的保持在一起。可能就是这种知识与存在的一致导致了人们认为:人们只能学会已经知道的东西,没有绝对新的东西,没有他物,没有陌生物,没有超越者……”^④这样,时间本身被当作了一个不再流动的现在,它不过就是永恒而已。“时间之知识!似乎时间在其对自身的认知中已经被穷尽了……”^⑤时间同知识的产生交织在一起,知识都不会超出 *représentation* 的范围。即便到了胡塞尔那里,

① Emmanuel Lévinas, “De l’un à l’autre : transcendance et temps”, in *Cahier de l’Herne « Emmanuel Lévinas »*, Version du livre de poche, Éditions de l’Herne, 1991, p. 30.

② Ibid., p. 30.

③ Emmanuel Lévinas, *Transcendance et intelligibilité*, suivi d’un entretien, Genève : Labor et Fides, 1984, p. 13.

④ Ibid., p. 13. 这一句里的“回忆”意味着过去,“想象”意味着未来,正是把过去和未来定性为“当前的”回忆与想象,我们在“当前”把握到了它们。但这恰恰歪曲了过去与未来,一切都隶属于了现在(共时),一切都是可知的了,时间性本身却被扼杀。

⑤ Emmanuel Lévinas, *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, 1995, p. 35.

“他的时间分析仍旧是根据现在(在场)和同时性来言说的:滞留的现在(即过去)与预期的现在(即将来)”^①。因此,我们发现,对莱维纳斯来说,传统的存在论实际上仅仅局限在 *représentation* 的范围,而且把时间的历时性救平为同时性,即“现在”和“永恒”,从而否定了绝对陌生和颖物的存在,继而赋予了理智以至高无上的权力:通过它,所有的异都可以被还原为同,无论是过去的还是没有到来的(正是这样莱维纳斯才对柏格森的“绵延”的时间推崇备至)。因此,“意识”就一举成为了真正的立法者。所有一切存在(知识)都是属于“意识的”和“我的”,一切都在 *représentation* 中得以呈现,其中最典型的形式就是主体—客体的经典模式。客体作为异于主体的事物,作为差异的存在,在主体这里被无情地同一化了。“认知的自我实际上同时就是‘同’本身,是同一性这件事本身,是所有的异被转变为同的锅炉。它即是哲学炼金术的点金石。”^②

无疑,以表象为根本特征的存在论必须被摧毁,因为它从根本上讲就是把一切异内在化为同。“内在性即是世界,我们的世界,给予我们的世界,在那里,他人不过只是‘同’。”^③如何才能摧毁表象呢?如何破除“主—客”这个顽固的关系呢?莱维纳斯在《表象的毁灭》这篇论文中说:“终结‘思想’与‘主—客关系’之间的共生关系,就是要去明鉴一种与他者(*autre*)的关系,这个他者既不是思者的无法忍受的限制,也不是一种以内容的方式把这个他者简单地吸收到一个自我中去。”^④

① Emmanuel Lévinas, “De l’un à l’autre : transcendance et temps”, in *Cahier de l’Herne Emmanuel Lévinas*, Version du livre de poche, Éditions de l’Herne, 1991, p. 33.

② Emmanuel Lévinas, “Transcendance et hauteur”, in *Cahier de l’Herne «Emmanuel Lévinas»*, Version du livre de poche, Éditions de l’Herne, 1991, p. 53.

③ Emmanuel Lévinas, *Transcendance et intelligibilité*, suivi d’un entretien, Genève : Labor et Fides, 1984, p. 53.

④ Emmanuel Lévinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin, 2001, p. 188.

莱维纳斯实际上还在这篇文章中指出,真正的现象学同“源初的经验”相关,而不是与“经验的成果”相关。^①而这个源初的经验本身从一定意义上讲更接近柏格森所讲的那个 *présentation*,那个直接给出之物。它无名,独立。

然而不同的地方在于,莱维纳斯所直接“感受”到的东西却不属于存在,而是超出存在之物。或者说,他者,超越者。在他那里,柏格森那儿的“直接性”被替换成了一种“面对面”的直接性。源初的经验就是“面对面”,相互间不可同化,永远保持陌生。“直接性,即面对面(*L'immédiat, c'est le face à face*)。”^②而这样的陌生者就是某种超越的东西,它是首要的。“超越者对我来说是第一的概念。”^③因为对他来说,无论是早期的 *il y a* 的体验,还是后来的死亡、无限、上帝,都是无法被纳入到“存在”中去的“神秘”的东西,是“异于存在”之“物”。正是这些源初的“经验”,莱维纳斯找到了抛弃存在论的根据和毁灭表象的合法依据,由此坚定地走向了超越性的哲学之途。

什么是莱维纳斯的“超越性”?“如果超越性有意义的话,那么它只能意味着走向存在之他者这件事(*passer à l'autre de l'être*)。”^④“走向存在之他者,走向异于存在。不是别样的存在,而是不同于存在

① Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin, 2001, p. 185.

② Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, le livre de poche, Martinus Nijhoff, 1971, p. 44.

③ Emmanuel Lévinas, “Transcendance et hauteur”, in *Cahier de l'Herne «Emmanuel Lévinas»*, Éditions de l'Herne, 1991, p. 69.

④ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, le Livre de Poche, p. 13. “走向存在之他者”,这个汉语翻译(直译)可能有歧义,而具体含义是:转移到存在“之外”的他者上去,走向与存在绝对相异的他者。

(*Non pas être autrement, mais autrement qu' être*)。"^①在他看来,超越性的真正含义在于与“存在”毫无瓜葛。与之相反,在以“存在”为核心的思想(各种存在论)那里,其根本特性恰恰是“内在性”,或者说是一种以“在场”为核心的形而上学,它的宿命注定了是一种“求知”,一种求同灭异,一种“对全体性的乡愁”^②,一种崇尚认知能力,继而崇尚理性,最后堕入一种“意识—世界(存在)”、“主观—客观”的可怕的“我思”模式。显然,莱维纳斯的“超越性”(transcendance)与传统的意思是根本不同的。莱维纳斯实际上还专门批判了传统的“超越性”概念。传统的超越性概念从词源学上看,有一种超出、上升、越过而朝向至高无上之所的涵义。而这个涵义的超越者往往类似于一种神秘的力量,是世界背后的原因,它高高在上,实际上“超离”于世界,但是却可以对世界指手画脚,任意控制。莱维纳斯指出,西方哲学一直以来就在致力于把人类从这种“错误而残暴的超越性”中解放出来。^③当然,莱维纳斯还主要批判了胡塞尔的“超越论的现象学”观念。他认为,在那里因为“意向性”概念仍旧是核心概念,其“对象之超越性……仍旧要经由意向性”,实际上它仍旧“意味着内在性”^④。而对莱维纳斯来说,无限、上帝、死亡、他者等“超越者”之超越性与意向性没有关系。因为意向性仍然是“意识的”,而且最终在胡塞尔那里还不得不有一个“自我极”来统摄,这显然仍旧是“求同灭异”的模式。“超越性这个词准确地

① Emmanuel Lévinas, *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, le Livre de Poche, p. 13. Non pas être autrement, mais autrement qu' être 这句话的前面半句实际上还可以译为“不是别样存在的存在”, autrement 实际是一个副词,通常修饰动词,所以这里动词意味很浓。而后半句里面,这个 autrement 动词意味要更浓,我们基本上可以把它当作一个动词来看。所以译为“不同于……”。

② Lévinas, *éthique et infini*, le livre de poche, Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, p. 70.

③ 参见 Pierre Hayat 为莱维纳斯的《他异性与超越性》写的前言(Emmanuel Lévinas, *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, 1995, p. 10.)。

④ Emmanuel Lévinas, *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, 1995, p. 27.

说,意味着人们不能把上帝与存在放到一起来思考。”^①因为上帝是彻底“不同于存在”的。但是我们还不能忽略的另一个特征是:超越性本身还意味着一种“不可综合”(non-synthétisable),而这本身恰恰又意味着某种“关系”。这个关系就是“面对面”。面对面是源初的“关系”,是首要的关系,相互间不可被综合而消融于对方,不仅人同上帝,人与人之间也是如此。他人就是一个超越者,必须把同他人的关系看成一种源初关系,正是这种面对面的源初关系蕴含着天然的伦理意义。这就是为什么莱维纳斯把“内在性”的代名词“存在论”这个所谓的“第一哲学”抛弃掉,而力推以“超越性”为依据的“伦理学”为“第一哲学”的根本原因。

可见,对柏格森和莱维纳斯来说,同样是对表象进行了批判,都认识到了传统形而上学的同样的弊端,但他们却因为对虚无以及死亡的观念的不同而呈现为两种看起来根本相对的哲学。但是我们在这里却要指出,内在与超越,看似天壤之别,却是殊途同归。

三、殊途同归:众生的意义

无疑,我们前面的分析已经表明,柏格森的思想在一定程度上是莱维纳斯思想的源泉之一。他的影响与胡塞尔、海德格尔、布朗肖、犹太教等思想的影响一道,深深地融入到了莱维纳斯思想的灵魂深处。柏格森作为其中重要的法国本土源泉,他在其终极意义上对莱维纳斯来说到底意味着什么?仅仅是思想的启蒙者?还是有更为深远的意义(特别是在其现实性上)?要探讨这个问题,我们无疑还必须先探讨他们各自哲学的根本意义:柏格森的内在性的“存在论”的终极意义到底在哪里?莱维纳斯的超越性的他者伦理学(第一哲学)的终极意义在哪里?他们的交集在哪里?

在给出这些答案之前,我们还是愿意从总体上总结一下这两者在

^① Lévinas, *éthique et infini*, le livre de poche, pp. 71 - 72.

思想内容本身上的共同之处。我们发现,其实对他们两者来说,传统哲学一直都无意识地怀着强烈的希腊乡愁,而且这个乡愁恰恰不是要回归前苏格拉底,回归思想源初的多样性,而是要消除人“无知”这个永恒的耻辱。柏格森通过回到事实本身,回到直接材料而重新肯定了世界的多样性本身,肯定了世界的生成,肯定了“现象”,从而否定了“理念”和“一”至高无上的价值。他把问题的核心放在具体的、不断生成变化的绵延之上,这注定了哲学之思不再致力于追逐永恒的真理和知识,不再把一切生成变化强行纳入到“一”与“同”,从而否定了一种哲学上的柏拉图主义,否定了一种哲学上的“等级制”,也否定了一种“表象”为基本内容的知识论,否定了理性高于直觉和情感这一顽固的观念。而莱维纳斯则批判了“对一的乡愁”,批判了“求同灭异”、典型的“我思”模式、主—客二元模式的“存在论”传统以及意向性的“超越论的”现象学等,所有这些模式都把一切装入“存在”,纳入“表象”,实则是一种根据“当前”(现在)这一维的施暴行为。因此,我们发现,他们两人都发现了某些“多出来”的东西:绵延本身的多样性、新颖性和创造性比“理念”和“一”的真理“更多”;死亡、无限、上帝、他人等超出了“存在”之范畴。因此从总体上看,他们两者实际上都是在向传统的存在论宣战,只不过柏格森“改造”了存在论,而莱维纳斯“抛弃”了存在论而走向了“伦理学”。

那么,柏格森改造“存在论”的根本意义何在?无疑,我们要指出的是,柏格森对存在论的改造首先在于肯定了差异的源初意义。柏格森的“存在论”从根本上讲是一种“差异”哲学。柏格森否定了虚无,因此对他来说,世界本身没有裂缝,是一个生成的整体。生成本身是一种创造性的、时间性的过程,因此世界不可分割,时刻相异。这是一种绝对内在的相异(差异),性质的差异,每一时刻的差异都是绝对独一无二的,它的这种独一无二使它永远不可能被吞噬,也永远不需要别的东西来奠基,它自足存在。世界是一个生命的整体,是一个无限创造着的绵延,一个绝对内在的无限者,没有任何东西超越于这个世界。存在是

多样的存在,绝对差异的存在。这样的存在本身不仅仅是宇宙论的,而且它本身就蕴含着源初的伦理意义:万物众生(甚至包括无机物)的存在因其本身的源初差异获得了独立自主的地位,众生的存在都是奠基性的存在,特权不再具有合法性,众生因自身获得权利。正因为如此,柏格森在晚年的《道德与宗教的两个来源》中指出了义务的不可避免性。每一个人在社会中都必须承担起义务,尽管这些义务是派生出来的,但是恰恰是因为每一个人的生命(存在)之权利是源初的,为了维持这个“存在”的权利,就必须承担义务。然而,尽管差异是一种“相异”,但并不代表着“相离”。世界本身是一个“内在”的世界,生命之冲动贯穿其间,每一种“存在”因为其绵延的差异而呈现出不同的生命(自由)强度,而“上帝”此刻就成为贯穿一切生命的超级生命,他并不高于一切生命,他就是生命之整体。因为没有裂缝,所以上帝不可能“超离”于世界。上帝就是整个世界之绵延,它贯穿世界存在,它的爱也贯穿一切。由此,世界众生再一次获得了宗教层次上的“爱”的伦理意义。众生平等,众生共同在世界之内生存,众生互爱,相异而又相通。柏格森晚年的道德、宗教以及社会政治理论都是一种生命的伦理学,众生在一个“内在性”的世界中,在各个领域获得了它们完全的意义。世界朝向未来创造着,它不断冲破阻碍,不断打破封闭的羁绊,以便获得更多的自由。

那么,莱维纳斯的超越性的他者伦理学又到底有何根本意义呢?我们说,对于莱维纳斯来说,他的所谓超越性并不是“超离”于世界(康德),而恰恰是在世界中,在“社会性”中,在一种“面对面”的“关系”中才可能成立。而这种“面对面”的关系因为是最源初的关系,“不可综合”,不可还原为“主—客”、“内—外”、“高一低”等关系,在这种源初关系中,他人永远不可被“同化”,面对他人的死亡,“我”有一种不可推卸的责任。这种源初的面对面关系、超越性关系是一种绝对的命令,它禁止一切破坏它的暴力。它是一种绝对的拒绝。显然,这是一种对“求同灭异”的哲学传统模式的反动。那种“内在性”导致主—奴、贵—

贱、高一低的关系。而超越性本身因为其源初意义上的“超越”、“相异”、“无限”、“不可综合”等特性，这使得任何一个生灵本身都在根本上获得了一种张力关系，正是这个关系，保证了个体本身的独特意义和价值。无疑，我们在莱维纳斯这里看到了一种与上帝关系的泛化，上帝本身是一个超越者，它无法被同化进我们思想，上帝与我面对面，这种张力恰恰保证了一种“生存的距离”。上帝与个人的这种关系被挪到整个社会中来了，社会个体之间的关系变成了类似与上帝面对面的关系，社会众生之间因这种超越性而各自获得了它们“生存的距离”，在相互的超越性的“拒绝”中获得自身生存的空间。无疑，恰恰是在这种超越性的张力中，生命（众生）本身获得了其全部的伦理学意义。

因此，我们发现，对这两个差异明显的哲学家来说，他们的思想在现实和生存之终极意义上殊途同归了。柏格森通过否定虚无，通过内在性才获得了“差异存在”的源初合法性，并由此使众生获得了走向自由的伦理意义；而莱维纳斯则是通过超越性来获得“他异性”并获得其合法性，并由此使众生的生存在相互的“拒绝”中获得其伦理学的意义。这不得不使我们再次回味莱维纳斯在《伦理学作为第一哲学》里的最后一句话：“哲学的问题不是‘为什么是存在而不是虚无’，而是存在如何能够证明自身。”柏格森通过差异证明了存在自身，而莱维纳斯通过他者证明了存在自身（尽管那个他者“异于存在”）。

最后，我们还必须再次回到事实，因为事实永远比理论上的推演更有力量。柏格森生平遭遇过两次世界大战，他对生命、死亡、自由的记忆刻骨铭心。世界的危机不仅仅是现实之间的国与国的冲突，而是整个西方文明的危机。所以从哲学上颠覆传统，寻求新的思想，不只是理论革新的需要，而恰恰是应对欧洲科学与文明危机的需要。而莱维纳斯则亲历大屠杀，在种族、文化的战争中也看到了西方文明的危机。他对暴力、死亡、生存、正义、权力等印象深刻，比柏格森的记忆更为血腥。

同与异,永远都是一对必定要冲突的概念。所以他追求超越性,追求一种绝对的“隔离”,在“不可到达”中消灭冲突,祈求获得生存的权利和意义。当然,他们两人中,柏格森仍旧指望在“内部”解决问题,他要远比莱维纳斯更乐观。而莱维纳斯那里透露出来的,更多的是刻骨铭心的创伤,是拒绝,逃避和永远无法消除的恐惧,所以他追求超越性,在拒绝和“生存的距离”中祈求众生的福祉。

第四节 莱维纳斯与德勒兹

与莱维纳斯相比,“他者”的问题在德勒兹的哲学视界之中并不是一个核心的主题,然而,二者却具有一个同样的旨趣:即探索那种不可还原的“原初的差异”。不过,正如德里达和一些其他学者所指出的,莱维纳斯所提出的所谓“绝对相异性”和“外部”的概念其实并不能真正维护此种“原初的差异”。我们将结合德勒兹在《米歇尔·图尔尼埃与无他者的世界》^①中的思路来揭示这一点,并进一步探索超越莱维纳斯的“无世界”的“他者”理论的困境的途径。

一、世界:“表层”还是“形式”

《礼拜五或太平洋的虚无缥缈境》(*Vendredi ou les limbes du Pacifique*)是法国当代著名小说家、“新寓言派”代表人物米歇尔·图尔尼埃(Michel Tournier)的经典之作。从内容上来说,它当然是改变自笛福的《鲁滨孙漂流记》,但是,无论是从主题还是从思想的深度上,它都远远超越了笛福的作品。

笛福与图尔尼埃的最重要的相似处就是:二者都是探索在一个

^① *Michel Tournier et le monde sans autrui*, in *Logique du sens*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, Appendices, pp. 350 - 372.

“没有他者”的岛屿之上的个体的生活。但二者的思路完全不同：笛福是试图在这个陌生的小岛和我们所熟悉的世界之间建立起“连续性”的关联（经济的秩序）以此来“征服”小岛，而图尔尼埃的鲁滨孙则最终完全与熟悉的世界断裂，而进入与小岛的要素的生成游戏之中。

或者说，笛福的鲁滨孙在小岛上所复制的是“现实”的“世界”、即（由“起源”完全支配的、来自对于一个“原初”的、熟悉的世界的“模仿”）“经济”的“世界”。但是，在图尔尼埃看来，真正的问题却当然不是按照和“我们的世界”的类比关系去复制一个小岛，而是虚构出这样的岛屿，它自身就是变化的，而且，它通过其自身的变化而使得鲁滨孙自身发生变化：这种变化的最关键的一点是“去一人化”（déhumanisation），或者说“生成一他者”（devenir-autre），此种变化正是与我们自己的世界的“偏离”（déviation）。

所以，德勒兹指出，整部小说确实是有关一种“变化”（métamorphose）的“历程”：三种变化交织在一起（鲁滨孙、岛和礼拜五的变化）。métamorphose，从法文意思上来看就非常明显，是“changement d'une forme en une autre”，即，“形式”自身的变化。因此，与莱维纳斯不同的是，在图尔尼埃看来，“世界”的形式并非是同化、内化“他者”的那种内在的、一致性的秩序（世界的时间、空间上同质性），相反，“形式”本身就是真正的“表层”（surface），就是不同的异质性要素之间的相互流动、转化的“游戏场域”。在莱维纳斯看来，“形式”是沟通内部和外部的中介，^①然而，在“图尔尼埃—德勒兹”看来，^②形式并不是致力于划分“外与内”，而是试图瓦解“外与内”：形式就是如礼拜五所

① 或者，如前面所说的，是建构自我和世界之间的原初的“一致性”，因而，“形式”建构的就是“主体”和“客体”之间的一致性的关联，它把“外部”建构成为“对象”（objet）（已经向自我开放的 donné），并同时把自我建构为“主体”（已经具有接受世界的知觉的形式）。

② 在这篇文章中，德勒兹着重引申了图尔尼埃自己的很多思想，因此，我们不妨采用连字符把二者的名字结合在一起，以揭示此种思想上的内在关联。

进行的神秘仪式,^①它致力于“解放不同的要素”^②。从这个意义上,我们可以说,莱维纳斯所说的为“世界”奠基的“大地”以及召唤“自我”必然向其超越的“他者”,实际上都还仍然是一种封闭种种异质性的要素的操作。也正是在这个意义上,德勒兹区分了“世界”的开放运动和“大地”的“封闭”的运动。^③世界就是建构此种“世界游戏”的“表层”^④。

对于莱维纳斯来说,重要的问题是“世界”如何向“外部”开放、“自我”如何向“他者”开放。但是,在图尔尼埃看来,重要的问题却是如何释放出“自我”、“他者”、“世界”、“外部”等等所“封闭”(“隐匿”)的要素,而把它们纳入到同一个敞开的“平面”之上。也即,他者不具有某种不可穿透的存在核心,相反,我对他者之“欲望”就是进入其异质性的体系之内并与其一起形成生成的运动。因而,更恰当地说,在“世界”——“表层”之上,所谓的“自我”和“他者”之间的区分已经失去意义:二者都是作为异质性要素所构成的体系,从这一点上,二者没有任何的根本性的“差异”,或,真正的“原初的差异”不是在“自我”和“他者”之间,而是在种种为“自我”和“他者”所封闭的异质性的“要素”之间。因而,在图尔尼埃的“世界”之中,只有封闭的界限的瓦解、从而导致不同的异质性的“要素”的相互穿透,并形成新的暂时的聚合(*assemblage*),而“表层——形式”正是不同的要素能够形成自由开放的游戏的平面——它不是“光”,因为它不从属于任何的体系的内部的存在构

① 《礼拜五或太平洋上的虚无缥缈境》,余中先译,安徽文艺出版社1999年版,第209页。

② G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris: Les Éditions de Minut, 1969, p. 351.

③ 毫无疑问,对“世界”和“大地”的这双重运动,颇为近似海德格尔后期的思想,尤其是在《艺术作品的本源》的论述,“大地是一切涌现者的返身隐匿之所,并且是作为这样一种涌现把一切涌现者返身隐匿起来”(《海德格尔选集》(上),第263页,着重号为本文作者所加)不过,当然,无论是德勒兹还是莱维纳斯都不再把“存在”的问题置于思索的核心。

④ 这里借用海德格尔在《语言的本质》中的“世界游戏”这个概念(《海德格尔选集》(下),第1118页)。

造,相反,它试图瓦解不同的在者之间的界限,在体系与体系之间构造嫁接、共生(symbiose)、生成的异质性系统(“根茎”)。

不妨从这一点上进一步比较莱维纳斯和德勒兹的差异。

前面已经提到,在《从存在到存在者》,莱维纳斯谈到无名、无形、非人格的 *il y a* 的威胁就是对于此种内部和外部之间的“形式”——“光”——“中介”的瓦解,并把艺术当作向外部的“物质性”开放的“形式”,而在《总体与无限》和《不同于存在或超越本质》之中,“脸”则成为了此种敞开外部自身的“无限性”的“形式”。道理很明显,“脸”正是我们在日常生活中最经常遭遇到的“他者”的“形式”:但是,在日常生活之中,“脸”的作用是揭示在“差异”背后的“同一”,即,我看到一张陌生的脸,我首先觉得“他”和“我”之间是“不同的”,是有差异的,但是,同时,我们马上就在此种脸之中把握到同一性,能够把它同化于我们的“知觉”的预期的模式之中(我们总已经对于他者的“脸”有着种种“类型化”的“预期”的“界域”^①);然而,在莱维纳斯看来,“脸”并不是“对象”或“现象”,相反,它是某个无限超越的、不可被同化的“他者”的“表达”,它仿佛是来自另一个世界的召唤、震慑、命令,使得我们得以瞬间脱出日常的、惯性的、“经济”的世界秩序之外,换言之,它绝非单纯的“在场”,相反,它是其自身的“痕迹”^②。

而与此形成对照的是,德勒兹在《感觉的逻辑》(以及后来的《一千座高原》之中)也论及“面容”的问题:他在这本优美的著作之中专注于解读英国画家弗朗西斯·培根(Francis Bacon)的作品。其作品之中很

① 这当然正是胡塞尔的现象学的核心观念,这一点尤其参见《经验与判断》第八节以及这句总结性的经典断语,“未知性在任何时候都同时是一种已知性的模态”(《经验与判断》,邓晓芒、张廷国译,三联书店1999年版,第54页)。这一点后来为舒茨进一步发挥。不过,胡塞尔所说的主要是对于“对象”的日常知觉,但是,正是从这个意义上来说,莱维纳斯所说的“脸”既不能归结为一种“对象”,也不能同化于“日常”的“世界的界域”。

② *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence*, p. 145. 我们看到,日后的德里达在其《论书写学》中的痕迹概念恰恰是在这种意义上的发挥。

大一部分就是人物面容的肖像,但是,这些肖像和那些古典的作品相比(鲁本斯、伦勃朗等等),具有着令人惊异的特征:首先,和莱维纳斯对于脸的描述非常一致的是,培根笔下的脸容也完全超越了日常的知觉“预期”之外,这些脸容并不是对于“现实”的脸容的“真实的复制”,相反,他们往往都显得陌生和模糊;但是,其次,这种“陌生”和莱维纳斯的那种来自他者的震慑却是完全不同的,因为,培根的脸容肖像的最重要的特征就是它始终处于流动、融解、消散、扭曲之中,也即,他们越来越不像是人的脸容。因而,如果说莱维纳斯始终让我们在脸的背后去感受到一种无限超越的欲望和召唤的话,也即,一种无限的深度的话,那么,在培根的肖像之中我们体会的恰恰是此种深度的无限消解,或一种纯粹的、无限延伸的平面:“脸容”不再表达任何东西(它不是内部的精神状态的表达、同样也不是外部的无限的“他者”的痕迹),它揭示出的恰恰是其自身的异质性(从而揭示出“他者”自身的异质性),并通过艺术的创造不断地释放出封闭在面容之中的种种异质性的要素(形状、线条、颜色、肉体、神情……)。因而,从这个意义上来说,没有任何的“他者”的呈现,“自我”和“他者”其实都是展开在平面之上的那些异质性要素之中的暂时的“聚合”,就像培根的肖像一般,它们随时都倾向于瓦解。

二、他者的“效应”:“知觉”与“时间性”

应该注意的一点是,通过对德勒兹的深入解读,我们要得出的一点就是:“他者”(作为“不在场”的维度)从一开始并且始终就处于自我的同一性的核心,甚至可以说,“我”仅仅是“他者”的某种“效应”(effet)。只不过,在日常的世界之中,此种“他者”的“效应”被掩藏起来:我们总是以“自我”为核心,并且理所当然地从“自我”出发去感知“他者”,但是,此种他者其实并非真正的“他者”,而仅仅是另一个“自我”罢了,相反,真正的“他者”恰恰是无法被我们的“感知”所“对象化”的潜在的“界域”。因而,“他者”才是维护起“世界”之同一性的秩序的

最终的根据。而这就和莱维纳斯的思路形成鲜明的对照：莱维纳斯一开始就把“他者”置于自我和世界之“外部”，并反复强调，只有向着此种“他者”进行超越才能实现对自我和世界的封闭的同一性的超越。

因而，和莱维纳斯相反，在图尔尼埃（和德勒兹）看来，在日常的世界之中，我们已经、始终就和“他者”在一起了，^①所以，要想真正超越“世界”和“自我”，只有如上节所说，在“世界”之中清除作为“背景”、“深度”、“界域”的那种“超越”的“他者”，把“世界”建构成为真正的开放的“平面”。

那么，“他者”如何构建“自我”？德勒兹从图尔尼埃的文本出发，分析了两种主要模式：知觉和时间性。

首先，在莱维纳斯看来，建构自我和世界的同一性的知觉形式和结构是来自“自我”的“内部”（当然，根据相关性原则，它同时也是事物自身被给予的“形式”），然而，在图尔尼埃（和德勒兹）看来，此种建构世界自身的“稳靠性”和“确实性”的结构恰恰是“他者”的视角。对这一点，图尔尼埃借鲁滨孙之笔做了如下的思索：

“在一个黑洞洞的房间中，一支蜡烛被移来移去，照亮着某些物件，而让另一些留在黑夜中。它们从漆黑中浮现出来，被照亮一会儿，随后，又重新沉浸到黑暗之中。然而，无论它们被照亮或是没被照亮，都改变不了什么，既不能改变它们的性质，也不能改变它们的存在。……”

这一简明的图像仅仅涉及通过他人而对事物的认知，……一个外

① 所以，和莱维纳斯相反，真正的“极限的情形”并非“他者”之“显现”的时刻，而恰恰是“他者”完全消失的“世界”，因为，此种情形在“日常的世界”之中恰恰是最难以实现的。所以，笛福和图尔尼埃的小岛正是这样一种构想“无他者的世界”的实验的场所：只不过笛福的实验更多的是有着事实依据的生存实验，而图尔尼埃则更多是一种来自哲学反思的思想上的、精神上的实验，“如果说，笛福的鲁滨孙是一个特定的物质生活过程的神话的话，那么，图尔尼埃的鲁滨孙则是一个特定的精神生活过程的神话。”（《礼拜五或太平洋上的虚无缥缈境》“译本序”，第10页）。

来者被引入到我的房子里,他发现了某些东西,他观察它们,然后调转脑袋不理它们,而去注意别的东西,这就是与黑暗房间中来回照明的蜡烛的神话极为一致的情形。^①

用德勒兹的敏锐的断语,此段精彩的反思可以被概括为:“简言之,他者确保了在世界之中的边缘和转化(transitions)”。^②换言之,诚然,正如莱维纳斯所指出的那样,他者永远、也绝不可能被对象化,但这不是因为“他者”作为“外部”必然是无限地超越于我们的“知觉”和“表象”模式之外的,而恰恰是因为,他者已经并始终是此种“对象化”的活动得以可能的前提和潜在的界域。^③“我”之所以能在当前的视野之中把握这个对象,这恰恰是因为它是从处于黑暗的“边缘”之中突现而出的,而我自己非常清楚,当我把目光投向其他的对象的时候,这个对象又将沉入黑暗和边缘之中。这就正如鲁滨孙所描述的,一支蜡烛从一个物体转向另一个物体,但这个过程“改变不了什么”,也即,当我转移目光的时候,原来的那个对象并不因此消失了(不存在了),而是转入黑暗的边缘之中。维持此种“转化”的连续性和同一性的(因而“世界”自身的连续性和同一性的),正是“他者的视角”。“他者”确保了我们在世界之中的“感知”不会因为“我”的视角的变化而发生断裂。当我们不能看、不在看或甚至是不想看的时候,“他者”仍然向我们确认:“世界”就在那里,没有任何改变。正是“他者”把所有的“对象”建构成为一个相互关联的统一体。

① 《礼拜五或太平洋上的虚无缥缈境》,第100页。

② *Logique du sens*, p. 355.

③ *Ibid.*, p. 357. 同样,德勒兹还异常深刻地指出,“他者”不是任何一种具体的“场域”(champs)(比如深度作为形式的“场域”、总体作为部分的“场域”、非主题化作为主题化的“场域”等等),相反,它是所有的场域之得以可能的“前提”。正是从这个意义上来说,“他者”是绝对的先验的、超越的(*Autrui a priori*),他必须和具体的“他者”(autrui-ci, autrui-là)区别开来(*Ibid.*, p. 358、369)。所以,在这个意义上,我们才非常有理由的说,“他者”既非主体(不是另一个“我”),也非客体(不是我的“对象”),而是完全中立的第三项,因为,它是主体—客体进行分化的前提。

因而，“他者”其实并不像莱维纳斯所说的 *il y a* 那样是世界内部的一致性的形式的断裂，或是那种陌生而异质性的“脸”的呈现和“表达”，而是相反，他就在“世界”（和“自我”）的最核心和内部。没有“他者”，也就没有“世界”。“他者”构成了“世界”的那种不可见的“深度”（*profondeur*）和“广度”（*largeur*）。因而，不是说在“世界”的断裂之处“他者”才呈现（莱维纳斯）；而是相反，只有在“世界”断裂之处，我们才能真正清除“他者”（图尔尼埃—德勒兹）。

其次，“他者”是时间性得以可能的前提。和莱维纳斯对于他者和时间性的分析非常一致的是，德勒兹也指出，“他者”是“自我”所处的“当下”的时刻得以转化的根本性的契机。德勒兹是从前面一点（即“他者”作为知觉的潜在界域）出发进行论证的：根本性的问题还是鲁滨孙所提出的这个深刻的困境，“认知的问题诞生于时间之错乱。它包含了主体和客体的同时性，它企图探明它们之间那些神秘的关系。然而，主体与客体不能够共存，因为它们本是同一种东西，先是被纳入在现实世界中，随后被弃为废物。”^①换言之，首要的问题就是：认识之所以可能的最根本的前提就是“认识者（自我—主体）”和“被认识者（对象—客体）”之间能够进行明确的区分，但是，此种明确区分是怎样可能的？这正是“他者”的时间性的“效应”。可以这样表述这个问题：在日常的认识之中，我们总是习惯性地认为只有“当下”的对象才是我们能够最直接、清楚地把握的对象（即，和我们同时的对象），但是，正如在场的“知觉”的对象总是预设着潜在的“深度”、“背景”和“边缘”，同样，当下的对象也总是预设着时间性上的潜在的界域（“未来—可能性”），此种界域即是“他者”。换言之，在“他者”的作用之下，任何的“对象”都必然经历着一个从潜在的、可能的状态（“未来”）转化为现实的状态（“过去”）的过程，而所谓的“当下”仅仅是此种转化的一个暂时的、中间的、不确定的点而已，所以，严格说来，我们

^① 《礼拜五或太平洋上的虚无缥缈境》，第104页。着重号为本文作者所加。

能够直接、清楚地把握的“对象”应该是已经完全实现出来的、即脱离了潜在的可能性的界域的“对象”，从这个意义上来说，和我同时的恰恰只能是已经成为过去的对象。“‘我’就是我的过去的对象 (objet)，我的自我只能从一个过去的世界之中产生，准确地说，这是一个他者使其成为过去的世界。”^①这正是鲁滨孙说的“时间的错乱”。

所以，如果清除了作为“未来—界域”的“他者”，则自我和对象之间就必然是绝对同时的，也因此，自我和对象之间将不存在“认识”的关系，因为二者之间将无法进行区分，它们已经是“同一种东西”。从这一点上，可以比较莱维纳斯和德勒兹的异同：二者的相似性在于，他们都试图消除“未来”的界域和“过去”的基础，从而恢复“当下”的核心地位；但二者的思路是迥异的，在德勒兹看来，回归绝对的“当下”正是对于作为“深度”和“界域”的“他者”的清除，从而也即是对于“自我”在时间性之中的内在于同一性的清除，但在莱维纳斯看来，回归“当下”则恰恰是为了建构“自我” (moi) 的存在的核心，即使此种建构必然经历“自身” (soi) 的“延迟”。

而在鲁滨孙的 Speranza 岛上，作为“知觉”和“时间性”的“界域”的“他者”已然瓦解。从可能性向现实性的连续性的转化以及从未来向过去的连续性的转化，都已然断裂。不过，清除了“他者”的世界实际上并不是完全解体 (dé-formation) 的“世界”，相反，这个“世界”具有自身的“形式”，它即是释放出所有为“他者”的界域所封闭了的要素并把它们纳入开放的“世界游戏”^②的“表层”，“纯粹的表层，这可能就是他者向我们所隐藏的”^③。

而在这个世界—表层之中，“欲望”的本性也发生根本性的变化，它既非朝向(作为其确实的“目的”的)世界之中的在者的意向性的超

① *Logique du sens*, p. 360.

② 《海德格尔选集》(下)，上海三联书店 1991 年版，第 1118 页。

③ *Logique du sens*, p. 366.

越,也非朝向世界之外的他者的无限性的超越,而是朝向“他者”以及“效应”消散之后所解放出来的“意象”(image)。“意象”仍然需要参照柏拉图来进行理解。在柏拉图的“模仿”的等级体系之中,事物是对理念的模仿,而“意象”(典型的也就是艺术家的创造)则又是对事物的模仿,不过,虽然“意象”和理念(“事物自身”)隔着三层,但是还是有相似性的纽带把它维系在“存在”的等级之中。然而,在德勒兹看来,真正的“意象”是与“事物本身”的任何的相似性关联的断裂(image sans ressemblance),因而它不再具有深度(它不“模仿”,也不“表达”),因而构成了事物的“纯粹的表层”。

在 Speranza 岛上,在“他者”消散之后,真正构成此种“他者”的“意象”的恰恰是礼拜五。这也是图尔尼埃和笛福的最深刻的差异所在:后者笔下的礼拜五无非是需被驯服和“同化”的作为“对象”的“他者”,然而,在前者看来,礼拜五却是使得鲁滨孙真正从“他者”的界域之中摆脱而出的根本契机。德勒兹用一个典型的莱维纳斯式的术语把礼拜五称为“不同于他者”(autre qu' autrui)^①,这就意味着,莱维纳斯的“他者”实际上并不能实现其构建“原初差异”的目的。从德勒兹的分析,我们可以看到,实际上使得我们在世界之中的欲望(经济的、劳动的、享乐的)得以形成和实现的正是作为“深度”和“界域”的“他者”,而图尔尼埃的礼拜五则使得鲁滨孙的欲望的“对象”从“世界”真正转向“表层一意象”:他解放了为“他者”所封闭的异质性的要素。

^① *Logique du sens*, p. 370.

第五章 亨利与意识哲学的“物质化”

亨利(Michel Henry, 1922—2002), 法国哲学家、小说家。出生于越南海防, 长期在法国蒙彼利埃从事清静的哲学研究, 担任保罗·瓦莱里大学哲学教授。主要研究现象学和马克思。鉴于胡塞尔认为现象学的独特性在于其方法而不在于其对象, 亨利则强调现象学的独特性在于其内在性这个现象性的对象, 而不在于其方法。亨利倡导非意向性的现象学、物质现象学, 提出一种基于对“显现”概念进行思考基础之上的生命哲学。他认为生动的个体的身体主体性既定义了其生存, 又定义了其劳作状况。他的主要著作有:《显明的本质》(1963)、《关于身体的哲学和现象学》(1965)、《马克思 I-II》(1976)、《心理分析谱系学》(1985)、《看不可见》(1988)、《物质现象学》(1990)、《从共产主义到资本主义》(1990)、《我就是真理: 关于基督教哲学》(1996)、《道成肉身——一种肉身哲学》(2000)等。

第一节 现象学基本原理之间的张力

现象学建立在四条原理的基础之上。亨利发现这四条原理之间存在着张力。第一条原理是:“有多少显现(*apparaître*), 就有多少存在。”第二条原理是诸原理之原理:“任何一个原初给予性的直观都是认识的一种正当来源”。第三条原理:“走向事物本身!”第四条原理:“还原

越多,给予就越多。”^①前三条是由胡塞尔确定的,后一条是由马里翁(Marion)在他的著作《还原与给予》中定义的,然而其重要性影响到现象学的整个发展。

一、两个方面的问题

亨利指出了现象学这四条基本原理的两个问题,一方面,尽管这些原理要求彻底性,但这些原理实际上仍然完全是不确定的。尤其是,这种本质上是现象学的不确定性越是严重,它对于现象学命运所产生的危险影响就越大。由这种不确定性所产生的那些陈述所具有的纯形式特征大大削弱了这些原理的严密性、丰富性。另一方面,尽管它们有形式的特征,但这四条原理仍然包含着有悖于期待于诸前提体系连贯性的潜在张力和矛盾。

亨利先说不确定性这第一个问题。第一条原理把显现与存在决定性地直接等同起来了。显现本身甚至就是存在,二者具有本质的同一性。正是在显现显现出来的限度内,而且正是由于这个原因,存在才“存在”的,正是因为显现展开其领域,存在也才展开其领域,因为它们有着唯一的相同的领域,唯一的相同的本质。然而,亨利却认为尽管显现与存在的本质被认为是同一的,但绝不处于同一个存在论层面上,而是处于完全不同的存在论地位上:显现是一切,而存在却什么都不是。只是经由显现这种本质力量,存在才是其所是。于是,显现使存在得以所是,得以显现,得以存在,显现就是存在的本质。存在唯有在显现中才得到它的本质,显现向存在展示它自己的本质,显现的本质就在于实际地显现这个行为之中。由于存在本身既没有力量,也没有意志,而仅仅是一种声音气息,由于存在并非自行地、凭自身而存在,所以,亨利断

^① Jean-Luc Marion, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl-Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1990, p. 302.

定询问存在本身的意义是毫无意义的。^① 现象学与存在论是一体的，指唯一的“事情”，其本质是显现并且仅仅被显现所构成。

在亨利看来，无论胡塞尔现象学，还是海德格尔现象学，都没能像笛卡儿那样把握纯粹现象学的根本直观，没能像笛卡儿那样以非常彻底的方式将存在还原为显现。笛卡儿在其《指导心灵的规则》中所说的“自然之光”，在《沉思》中所说的“我思”（*cogitatio*），就是这种纯粹的显现行为本身。笛卡儿揭示了显现与存在的关系：仅仅因为我们思维，我们才存在。存在栖居于显现之中，没有任何存在本身是不同于显现的显现的，没有任何存在不能被完全地还原为显现。

第三条原理中的“走向”说的是接近某物，是达到某物的可能性，而“事物”则指人们在这种接近中所达到的某物，即在这种接近中可以达到的内容。亨利发现，当我们着手说明现象学的这个口号时，就会陷入矛盾，即我们不可避免地一方面重又陷入最传统的问题；另一方面，我们又抛弃了第一条原理所蕴含的将存在还原为显现这样的显现与存在的同一性，目标与方法的二元论也就依然如故。因为如果我们应该努力达到的事物本身存在着，而这要遵循某种通向这些事物的方法，即在我们遇到它之前它是已然存在的存在，那么存在就不再能够还原为显现了，存在就不再能从纯粹显现这种行为中获得那种使它存在的力量。可是，显现的问题并没有因此而被排除，因为正是显现本身才直接地将我们导向事物的“走向”。显现是通达事物的纯粹可能性，唯有显现才一开始就从属于我们可通达的事物。亨利强调这种从属关系引起严重后果，以至不但通达的可能性仅仅是为了达到作为真正目的的事物才显现出来，而且这种通达方法本身也是由这个目的来决定的。也就是说，“事物”是存在，通达“事物”的方法是显现；显现成了通达“事物”这个目的之手段。显现不再与存在有本质上相同一的关系，显现

^① Michel Henry, “Quatre principes de la phénoménologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°1/1991, pp. 4 - 5.

从属于存在了。于是,亨利认为,“走向事物本身”这个原理颠倒了存在论与现象学的关系,使得现象学从属于存在论了,因为“事物”是唯一的目的,而为了通达“事物”所采用那些方法的性质却取决于“事物”的性质。

必须把这种被颠倒了的关系再颠倒过来。因为事物只有在其现象中并借助于显现向我们显露出来,我们才能认识事物的性质以及它借以决定通达它的诸方法的方式。正是通达事物的方法造就了事物的性质,是看决定了被看东西的视觉性质,是听决定了被听东西的听觉性质,是空间决定了事物的空间性质,是时间决定了事物的时间性质等等。总之,只有在一种从存在向显现的彻底还原中,我们才能克服现象学的二元论问题。存在与显现的关联是在现象中确立的,现象的概念表示某种显示着的东·西·,它既指事物、存在,又指显示、显现这种行为。通过变成“现象”而显示出来的“某物”本身与显现并无二致。如果存在在现象中并通过现象向我们呈现之前就以某种方式“存在”了,那么,存在就可以脱离显现了。如果存在与显现不可避免地分离了,我们还能说从存在向显现的彻底还原吗?

现象概念本身是矛盾的,是含义不明的。现象学的第一个原理表达了存在与显现的原初紧密关系,现象学曾希望建立在这个牢固基础之上。然而,亨利指出,实际上,现象绝不包含从存在的存在向显现的显现还原的这种彻底性。现象这个概念包含着存在者和现象性的双重规定。当然,现象仅仅因为现象性,即显示出来这个事实,才成其为现象。存在本身作为现象的内容,只有还原为现象的现象性,才能从显现中获得自己的存在。亨利是说,如果现象概念具有不确定性,如果人们不知道显现意味着什么,存在意味着什么,如果现象学本身存在着不确定性,那就会导致现象学的基本原理,即显现与所达到的存在的内在联系,导致整个现象学,都失去其路标,偏离其方向。同样,如果人们既不知道事物如何显现,因此也不知道为了把握和认识事物如何才能通达事物,也就是说,如果人们既不知道所“走向”的事物(即存在),也不知

道向事物的通达方式(即显现),也不知道存在与显现是否具有相同本质,那该如何理解第三条原理呢?

亨利认为现象学的第四条原理同样具有不确定性。关于还原与给予之间的正比关系的这种最新陈述,实际上将我们带到现象学的第一条原理上。在现象学含义上所把握的还原,只是一种向显现的还原。无论还原的彻底程度如何,还原都并不仅仅是说,显现是通过区别于那经由显现而显现者而得以严格限定的。只有指向纯粹现象性的现象学实体性这样一种意图,才能表明这现象性是否与存在是同质的,是否能够限定存在,并确定存在。

因此,亨利要在物质现象学的视角中更严格地考察现象学的基本原理。亨利猜想,由于显现的实际的和具体的现象学样态没有被确定下来,因此,关于现象性的某种概念,作为一般显现结构,作为任何一个现象的结构,就是必不可少的了。“世界的显现与显现的普遍本质的这种灾难性的混淆,几乎败坏了构成西方思想的所有哲学,以至于哲学的批判理智经常从哲学公设的和哲学分析的原理上来把握这种混淆”^①。亨利认为胡塞尔现象学的第二个原理最广泛地展示了这种混淆。这个最根本的原理在其表面简单性下面隐藏着一种使这一原理变得矛盾的双关论题。一方面,“原初给予性直观”具有普遍性,指的是使一切现象和一切经验都成为可能的东西。这里所涉及的是一般的显现,这是现象的普遍条件,是在其原初的普遍存在的结构中的、在其本质中的现象性。而另一方面,直观作为意向的意识的意识结构又具有超越性,指的是显现的一种特殊方式。借助于意向性,直观具有变成现象性的、以现象状态确立的能力。通过这样变成现象性,意向性就在其中通过超越自身而指向那个作为它的意向关联物。

由于生命的本质只是原初现象性的本质,因此,体现在世界的出离

^① Michel Henry, “Quatre principes de la phénoménologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°1/1991, p. 10.

之光(*lumière extatique*)和超越性之中的现象性,就不能从原初—展现(*Archi-Révélation*)中被排除掉,否则,不仅认识具有难以克服的有限性和脆弱性,而且我们的生命本身也会被搁置、忘记和遗弃。然而,意味着超越性的直观本身却无意识地但彻底地排除了生命。亨利断言:“现象学之求助于现象以便存在本身能达到现象,现象学的这个最后意图,在这里不再仅仅遇到上面已经指出的困难与矛盾,而且遭到了绝对的失败”^①。亨利是说,现象学把直观看作整个经验和整个认识的本源,而并未在直观中确立起显现与存在之间的本质联系,甚至于存在在明证性中被排除、取消了。亨利直言,现象学的第二个原理实际上损害了第一个原理。在这方面,海德格尔与胡塞尔面临同样的问题,他们坚持的现象学的第二条原理都排除了那作为生活的自动感触(*auto-affection*)而构成为显现本身的原初展现(*Archi-Révélation*)。于是,海德格尔针对胡塞尔现象学所提出的那些批评就显得缺乏效力。海德格尔并未考虑过关于一种印象的现象学质料的可能性(如自动感触的可能性)这样简单的问题。而胡塞尔现象学的主要缺陷,就在于他的第二条原理缺乏构成现象学主要关切的先验生命(*vie transcendante*)这个事实,这个缺陷一直被它所引起的问题的和研究的系统特征掩盖住了。

亨利肯定现象学的第四条原理的优点,它直截了当地道出了还原与给予这两个现象学关键概念之间的正比关系,说明还原远不是限制、缩减、省略或“简化”,而是开启、给予。还原给予什么呢?还原给出“给予”。因而还原导向给予、还原的扩展与加深也就是给予的扩展与加深:“还原越多,给予就越多。”还原虽然具有存在者的和现象学的双重规定,但由于胡塞尔强调把作为被给予物的现象学对象与作为给予方式的现象学显现方式区分开来,由于还原最终相关于现象学对象之如何给出的方式,因此,还原从根本上说是现象学的。可是,现象学对

^① Michel Henry, “Quatre principes de la phénoménologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°1/1991, p. 11.

象又有确定与不确定之分。能要求确实性的内容究竟是如何被给予的？而那些不要求确实性的内容又是如何被给予的？要求确定性的内容是在明证性(evidence)中并通过明证性而被给予的，而不要求确定性的内容则是在明证性之外并独立于明证性而被给予的。“确定的内容、明证者，从来都不能作为认识的根据而呈现出来，而只有那使得确定的内容成为明证的并因此是确定的东西，即明证性本身，才能作为认识的根据。”^①现象学的第二条原理是说，明证性，唯有明证性，才是原理。可是，在这个原理的规定之下，唯一重要的东西，即现象学的对象及其存在论规定都失落了。这是因为生活的原初一展现从不在明证性的方向上呈现，而且也不与明证性相汇合，而我们所是的作为从这种原初一展现中产生出来的存在，作为有生命的存在，也同样缺少明证性。在亨利看来，由于胡塞尔现象学使任何存在论都从属于先验自我，因此，当它需要限定这个“自我”的“存在”时，就显得处于完全不利的境地了，这就不是偶然的了。

由于现象学的第二条原理排除了原初现象，排除了现象学的真正对象，所以，亨利感到必须重新考虑还原，以便赋予还原一种新的真正彻底的意义。纯粹还原是现象学诸原理的前提，但在亨利看来，由于这种纯粹还原追求纯粹的现象性，而不是将现象性充分地解放出来，于是就掩盖了它的最原初的能力。亨利要延伸纯粹还原的工作，将它贯彻到底，要对纯粹的显现本身进行还原，要最终揭示出显现的先验外在性在生活的内在悲怆中的自动感触。唯有一种彻底发挥其还原能力并悬置像直观和明证性这类可见性的出离状态维度的还原，才能揭示出原初的给予，而这种原初的给予通过将生命赋予自身而使自己存活，同时世界的给予也只有在生命的自动给予中才能完成。“还原越多，给予就越多”，现象学的第四条原理说的就是这个意思。

^① Michel Henry, "Quatre principes de la phénoménologie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°1/1991, p. 14.

亨利作出了三点评论。第一,刻画原初给予的这个“越”(plus),指明的是生命之不可见本质的非面貌(Non-visage),生命按照它自己的悲婉(pathos)的情调而压抑自身。生命唯有不可避免的悲婉,而不幸的现象学材料就是悲怆。何谓悲婉?亨利举例说明。一切“看”本身都伴有一种“不看”,无此“不看”,它就“看”不见任何东西。这是“看”本身经常产生的一种内在体验。而且这也是为何这是一种悲婉的“看”,处于欲望之中、处于烦恼之中、处于冲动之中并经受这一切的“看”。但亨利强调,并不仅仅是被看者之引起情欲的、丑恶的、令人憎恶的性质,而是看的活动本身,才从生命中取得了属于它自己的能力。第二,由于出离的感触是在生命中自动感触的,而生命只是原初的自动感触。唯有向纯粹内在性进行的彻底还原,才能紧握住生命。而胡塞尔和海德格尔都未理解到这种纯粹内在性,他们向明证性进行的还原简直就是错失了生命,并因此错失了给予本身的原初内容。第三,就彻底还原与纯粹还原的关系而言,胡塞尔的纯粹还原仍保留了存在者与显现这样的二元性。“当代现象学主要的和最有影响的错觉就是:相信现象学上被定义为出离状态的维度这样的存在,在这种维度中发现了充分的现象学的条件,最终相信超越性在现象学上和存在论上都是—种自主的本质。”^①胡塞尔的纯粹还原并没有像亨利所倡导的彻底还原那样彻底地向纯粹内在性进行还原,它要通达的那种给予性甚至并不受制于本质上的有限性,事实上,它没有给予任何东西。这种纯粹还原它并没有对它本身完成自动给予的原初工作,因为显现并没有作为自动显现而发生,因此并没有显现,因为任何其他东西都不能在它上面显现。“就算是在显现中显现出来的东西首先并且必然是显现本身,这也是古典现象学从来没有清楚地领悟到的。”^②亨利断定,古典现象

① Michel Henry, “Quatre principes de la phénoménologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°1/1991, p. 17.

② Ibid..

学所限定的主体,即作为自身呈现的现象,只是一种不能自行存在却求助于存在者引导的抽象显现。

二、马里翁的第四条原理

亨利所说的彻底还原的彻底性就体现在它将存在物所固有的现象性悬置起来了。由马里翁提出的现象学的第四条原理在进行彻底还原时,能把我们导向最原初的给予。亨利认为马里翁的这条原理具有革新的意义。海德格尔经常草率地批评胡塞尔将存在论从属于现象学,而在亨利看来海德格尔的这种批评看上去是靠不住的。因为形式存在论的任何对象领域原则上从属于现象学这个更高层次的要求,尽管它是以先验自我这个不恰当的名称表示的,但确实不妨碍这个名称将纯粹现象性、纯粹意识表示为这样的要求。海德格尔质疑胡塞尔并未规定主体的“存在”,并未区分开还原中的“事物”与“为意识之物”,并未确定形式存在论的任意对象的客观性。而马里翁则要询问这个“我”是否被“排除”在存在之外,是否处于“存在之外”。亨利认为马里翁的询问足以消除整个海德格尔式的存在问题。^① 马里翁在与海德格尔的直接冲突中完成了消除存在论的工作,以支持一种新的现象学思维方式,也是支持一种新的现象学。对《存在与时间》中所展开的生存分析进行必然超越,其主要动机是批评存在者状态的先决条件,关于存在的思想经常受制于这种先决条件。亨利坦言自己在《显明的本质》一书的第11—13节中严厉批评了海德格尔现象学的存在者状态的先决条件。由于存在者本身是纯粹现象性所陌生的,存在者就不起作用了,存在论就不可避免地属于现象学,这种从属根本上意味着现象学本身的更新,意味着在将还原进行到底时去澄清这种超出一切可设想存在的给予。亨利指出,马里翁的最大功绩,是设法在对此在的分析中确立

^① Michel Henry, “Quatre principes de la phénoménologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°1/1991, pp. 18 - 19.

起此在有可能去废除被认为是按其本质构成此在的那种和召唤。马里翁的《还原与给予》除具有独创性以外,还显示出一种不可否认的批判力,即将海德格尔思想的一些重要论题反转过来反对海德格尔,提出一种有关海德格尔思想的新评价。亨利认为马里翁对于非本真性(inauthenticité)所做的出乎意料的和独特的辩护就能说明这一点。这种非本真性的可能性的确只是有可能消除存在的召唤的可能性,这样就否认了“对存在的诉诸会构成我所是的一切的最后可能性”。存在的召唤被取消了,取而代之的就是“召唤本身”,“召唤的样式”或是“召唤的纯形式”。在存在进行要求之前,召唤作为纯粹的召唤就进行要求了。存在的要求本身只有在具有这种召唤的纯形式时才能进行呼吁。

然而,亨利又指出,马里翁的这种做法有悖于由他提出的现象学的第四条原理。“因为第四条原理只是为了不把我们引向以纯形式方式而被定义的东西,如某个不确定的X、模式、纯形式、绝对和超验物,而是引向给予性及其极致,引向最原初的显现,才把还原推进到极限,才依次地将存在者还原为存在,最后还原为存在的召唤。在第四条原理中,一切都是现象学的。”^①现象学还原从纯粹还原到彻底还原,都明确地把现象性本身当作主题,而我们并不能把现象性之现象化的最原初方式及其所产生的给予当作形式或样式来思考,而只能从这种原初现象化的方式出发来思考现象性。

存在只“存在”于此在的理解中;存在的召唤是存在的出离状态的真理的名字。莱维纳斯的“不同于存在”,马里翁的“在存在之外”,对于存在来说可能意味着存在被打发。“只要显现在生命的悲婉本质中进行的非出离的自动显现,去无限地反对显现在世界视域中进行的

^① Michel Henry, “Quatre principes de la phénoménologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°1/1991, p. 23.

出离的展开,我们才能打发这种存在。”^①亨利进一步认为,我们只有以现象学的方式才可能打发存在。只有在缺少任何出离的现象性,但生命的原初展现仍然可能时,我们才有可能打发存在。与此同时,只有生命的召唤是在现象学上得到规定的,只有在生命的感触性肌体上,在激烈的情绪和爱情中,而不像存在者在世界中的展开,也不像存在者的出离状态,我们才可能谈论不同于存在召唤的另一种召唤,才可能谈论生命悲婉地闯入我们的希望、激情和爱情。“不同于存在”意味着“以另一种方式显现”,意味着永不耗尽地以自己的方式重新涌现出来。当存在缄默时,唯有生命还在通过其原初展现“召唤”,并且能够“召唤”。呼吁的结构远没有避开存在的召唤,而是把从存在的召唤中获取的出离状态(Ek-stase)当作自由的奠基者。马里翁正是在这种应答的自由的基础上建立起我-此在(Je-Dasein)之“不再将存在的命运当作它的存在的命运来承担”的最终可能性。但是,生命的实现就在于,生命抢先于任何应答而并不期待于任何应答。因为在生命的突然涌现中,在生命之流中,没有作出应答的空间和时间,这就是生命本身每时每刻进行的永恒的、不可避免的、坚持不懈的和泰然处之的考验,这是生命在我们身上造成的创伤,甚至是我们的主体性,并将我们造就成有生命者。

生命的召唤已将我们抛进生命,使我们饱受不可抗拒的悲婉之苦。生命在同一个给予中,向它自身呈现出来,并将我们给予我们。在所有生活着的东西上没有任何不同于生活的东西,这种生活既没有创造自己,也没有奠定自己,也不要求自己,但这种生活又是它自己的,不可还原地永远是它自己的。我们是由生命不断给予我们的,生命每时每刻都使我们感觉到我们自己,任何自动感触都是生命的原初展现。生命“不能少给予”,生命在其自动给予中不断地在自身中以及在所有那些

^① Michel Henry, 'Quatre principes de la phénoménologie', *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°1/1991, p. 24.

生活着的東西中将这种自身性产生出来。只有在现象学所实行的彻底还原的条件下,只有在使存在的召唤不起作用的还原下,即在马里翁所说的“烦恼”(ennui)的要求下,“在存在之外”,“不同于存在”,才有可能。然而,亨利认为,马里翁所说的烦恼的还原能力依赖于对存在本身进行的烦恼。“因为任何烦恼都永远不能使烦恼摆脱其自身。”^①烦恼处在生命之中。当存在的召唤沉默时,生命的自动给予支撑一切,给予一切,并将烦恼给予烦恼本身。

“还原越多”,意味着马里翁最终要彻底打发存在和所有存在者;“给予就越多”意味着在打发存在及其召唤,在缺少出离的显现的情况下,仍然要给予,要给予一切:自动给予、生命以及生命中的一切有生命者、宇宙本身。亨利高度评价马里翁提出的这第四条原理在现象学发展史上的重要性:“由于它为现象学规定了迄今未曾发现的目标和更为远大的抱负,从而使现象学踏上了条条新道路。”^②

第二节 物质现象学

现象学的研究对象是现象性(phénoménalités),研究纯粹现象性据以使自己现象化的原初方式,探讨现象是如何给出的。存在着超越性(transcendance)和内在性(immanence)这样两种相互对立、无法彼此还原的现象性。超越性要经由世界的感触(affectation),获得一个被表象的、匿名的和有限的被构建者领域。超越性的结构是意向性,它所包含的结构是先验的外在性,它保证了这个先验外在性的展开。而内在性则是“一种自动感触”(une auto-affectation),以感触的形式凭自身而使自

① Michel Henry, “Quatre principes de la phénoménologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°1/1991, p. 26.

② Ibid., p. 26.

身现象化。“内在性所包含的现象性就是先验的感触性,自动感觉的力量,等同于主体性的初始本质,并使主体性成为生命。主体性作为在其感触性的自动感触中向自身的显现,主体性就并不仅仅是生命,而主要就是个体的和特殊的主体性,作为自身性本身。”^①这两种现象性,一种通过世界的感触而获得世界对象,另一种则通过自动感触而进行主体性和生命体验。亨利强调这两种现象性之间没有任何共同之处,不仅它们的性质不同,甚至造成它们的现象性的原因也不同。

亨利主张把内在性这种现象性当作现象学的真正本质和对象,从而悬置意向行为之超越性的出离状态的视见性维度,进而悬置任何可设想的给予的直观和明证性本身。因为我们只能在内在性中才能揭示出那使得生命能自动给予并进而能给出世界的原初给予(donation originelle)。内在性就在于原初给予。而导向内在性的还原不仅不会丢失任何东西,而且还能重新发现世界的实效性和感人的生命。

亨利究竟如何看待超越性与内在性的关系呢?他并未把此二者截然对立起来,而是强调内在性对于超越性而言所具有的最终基础地位。“内在性构成了超越性本身之展现的原初现象学氛围”^②,亨利认为内在性是超越性的本质,内在性使得超越性成为可能。也就是说,内在性是最终的不可动摇的牢固基础,因为笛卡儿在相继怀疑外部世界、内部世界、理想本质世界及其给予方式即超越性之后,只肯定视见(vision)对于自身的主体体验是确实无疑存在的。内在性领域就首次显露为超越性的主体体验本身。视见(voir)这种体验虽然向一个世界超越,却是在一个彻底内在性的领域中得到完全实现的。超越性在内在性中作为内在内容而显现给它自身,显现为以悲婉形式立即向自身给予的实际超越性。换言之,超越性本身是在内在性领域中现象化自身并发现

① Michel Henry, “philosophie et subjectivité”, in *Encyclopédie philosophique universelle*, éd. A. Jacob, t. 1: L'Univers philosophique, Paris, PUF, 1989, p. 55.

② Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1990, p. 314.

自己的实在。超越性作为内在内容而属于内在性领域。而作为自身感受的自动感触,就是内在性领域的本质。^① 那何谓感触性呢?亨利把感触性看作展现(révélation),感触性构成了展现的原初本质。

因此,由于对现象性的不同理解,就产生了不同类型的现象学。亨利要把自己的物质现象学(phénoménologie matérielle)与胡塞尔的质料现象学(phénoménologie hylétique)区别开来。

一、物质现象学与意向性现象学

亨利指出,胡塞尔在《观念 I》第 85 节“感性质料、意向性性态”中明确定义了他所说的“质料现象学”(phénoménologie hylétique),讨论了现象学的决定性成果并以某种方式探讨了现象学的关键论点的基础。感性质料与意向性形态之间的关系问题一直是在整个现象学领域内起支配作用的主要问题。胡塞尔指出了质料因素与意向性因素的联系与区别。一方面,质料属于绝对主体性的实在,构成了主体性的材料和存在,而意向性是从初始的感性体验和主观印象出发去构建对象的,同时意向性因素能激发质料因素并赋予其一种意义。但另一方面,这些感性印象、主观勾画本身却并不具有意向性结构,并没有什么是意向性的。于是,质料就把任何意向性排除在自身之外。“在绝对主体性之流或意识之流中,实在因素与非实在因素被分离开来了。”^②当我感知一棵树时,树并不实在地包含在感知它的意识之中;如果主体性是实在,那树就在实在性之外,因而就处于非实在之中了。在树的知觉中,有感性内容、颜色材料用来支撑这个知觉:意识的目光通过感性内容和颜色材料而指向作为真实对象的、即超越该意识的、“客观的”树了。

① Jean-Michel Longneaux, “D’ une philosophie de la transcendance à une philosophie de l’ immanence”, *Revue philosophique de la France et de l’ Étranger*, 2001—126° Année-Tome CLXXXI, PUF, pp. 309 – 310.

② Michel Henry, ‘Phénoménologie hylétique et Phénoménologie matérielle’, *Philosophie*, No 15, été 1987, Les Éditions de Minuit, p. 55.

这说明了意向性因素要以质料因素为基础和条件。

亨利提出了几个问题：“假如感性质料把意向性的本质从自身中排除掉了，那么，质料的本质如何能在绝对主体性内部与意向性的本质相结合呢？如果意向性形态具有相同的力量和地位，那么，质料如何能确定这个主体性的实在因素？如何能以实在组分的名义发生在这个主体性上呢？主体性的实在如何既能存在于那伴随着作为对象（Ob-jet）的存在的超越性的本质之中，又存在于那并不具备这个超越性的本质之中呢？”^①在亨利看来，胡塞尔的《观念 I》第 97 节的标题是一个谜语：“质料因素和意向活动因素是实际体验的实在因素”；胡塞尔以后又重申，实际体验在自己的实在组合中不仅包含质料因素，而且还包含着那些能激发质料因素的领悟。亨利倾向于认为质料与意向性这两者虽有差异，但也有基本关联，一个能成为另一个的支撑和基础。“非意向的质料与意向性形态，最终哪一个是主体性，质料现象学与意向性意识现象学，哪一个是最高的学科，这是一个只能通过本质分析才得以解决这个意义上的本质问题。”^②本质分析是通过想象变换的实践来进行的，也就是在没有物质组分或没有意向性组分的情况下来分别想象绝对主体性的“实在”（Réel），以便得知哪些组分会消失，而实在本身则并不消失，哪些组分因为组成了实在的实在性和本质，而不会发生变换或被消除。经过自由想象的变换后能续存的就是基础，它只需自身就能存在，而他物则经由它而存在，它就是实在。亨利所说的物质现象学（*phénoménologie matérielle*）产生于对任何超越性进行的彻底的还原，这种还原释放了作为其质料或印象组分的主体性之隐蔽本质。亨利是说，只有在超越性不再存在而继续存在者即实在展现出来时，对任何超越性所作的彻底还原才有意义和可能。

① Michel Henry, “Phénoménologie hylétique et Phénoménologie matérielle”, *Philosophie*, No 15, été 1987, Les Éditions de Minuit, p. 56.

② Ibid., p. 57.

何谓物质？亨利指出，在胡塞尔那里，“物质”（*matière*）就是印象、感觉、感性。谈论“感性材料”，“实际体验的质料因素”，也就是谈论“感觉颜色”（*Empfindungsfarbe*），被归结为自身的纯粹的声音印象，纯粹的痛苦、纯粹的快乐，所有由其印象特征构建和消除的实际体验，所有这些由于属于质料，因而本质上就是非意向性的。“物质”（*matière*）是由其在所处的意向活动的全部实际经验中所履行的功能所决定的，这个功能使它成为意向性操作的功能，意向性操作操控它，并从它以及由它提供的内容出发去构建对象。对象之感觉性质、对象之意向对象因素通过感觉材料、质料颜色、声音印象所起的“勾画”作用而被意向性地指向。感觉材料就呈现为相关于意向性构成或相关于不同程度的意义给予的物质。“物质（*matière*）并非关于印象、印象性的物质，而是关于活动的物质，这个活动赋予物质以形式。这是一种具有这种形式的物质。这个物质的给予并不属于它：并不是物质本身进行给予、给予自身，通过其所是，凭其印象特征。”^①胡塞尔所讲的质料或物质本身最初缺乏形态，缺乏在自身中并且凭自身进行显明的能力，质料本身并且凭自身只是一个盲目的内容。质料需要由意向性这种形式来激发、照亮而成为“现象”，成为意向性因素的物质。物质献身于形式以便被赋予形式而得以构成，被形式所领悟。而构成就是使之显见，使之降临在现象条件之中，就意味着给予。由于意向性目光贯穿了感觉材料、感觉资料并把它们交付给显示，感觉材料、感觉资料就呈现为相关于意向构成的物质，实际上就是被给予的。世界借以在其中给予我们的感觉显现，并不是因为自身给予而成为显现、现象，而是由意向行为所激发的并被意向行为置于外象之中而成为显现、现象。

质料组分向经验提供其内容（印象），而意向性组分则把经验内容

^① Michel Henry, “Phénoménologie hylétique et Phénoménologie matérielle”, *Philosophie*, No 15, été 1987, Les Éditions de Minuit, p. 59.

置于由其产生的光亮之中。显然,绝对主体性的质料组分和意向性组分所起作用极其不对称。那胡塞尔该如何把实际体验的质料组分和意向性组分统一在绝对主体性的实在性之中呢?亨利认为这个统一性如何并且为何对胡塞尔来说并不是问题。这些组分像现象条件中的主动者与被动者那样相互关联在一起。在实际体验的实在组分中,感觉因素与意向性因素、物质与形式之间的关系是在显现与显现者之间确立起来的统一关系。也就是说,胡塞尔是在意向性中把这两个组分统一在一起的。意向性包罗所有抛离自身而进入这个作为超越性的可见性环境之中的体验,甚至包含那些并不被描画为意向性的实际体验、印象体验。

胡塞尔选择质料或素材材料(*data matériels ou hylétiques*)这个表述是为了表示印象这种特殊的现象学内容,印象的内在现象性就是感触性本身。印象存在本身,是情感体验、意志体验和冲动体验的彻底内在性,排除了任何超越性。然而,亨利发现,在胡塞尔那里,实际情形正好相反。情感、意志和体验都成了意向性的,它们所包含的印象和情感要素并不构成其本质,反而是意向性构成为它们的本质。印象、情感本身与知觉一样都只是“感觉材料”,都是为意向行动提供内容,意向行动使它们抛离自身而进入对象的真理之中。在此,物质并非印象及其材料的物质,既非印象的印象性,也非情感的感触性,而是行动的物质,物质的功能就是向这个行动提供内容,从这个内容出发,该行动就履行了自己对于该内容的功能,也就是在意向性超越中使得一切事物都将显见,这个内容也将是一种“给予物”。这里讲的行动,也就是形式,是意向性。亨利设问:撇开其作为物质而给予意向性这一功能,纯粹印象要素的显明(*manifestation*)是什么呢?亨利认为,印象的印象性、印象的感触性本身并且凭其本身,并未履行一个显明的功能、现象学功能。物质内容以真实要素的名义包含在知觉体验中,但物质内容并未被知觉到,并不被把握为对象。那么,物质内容是什么呢?于是,亨利断言:

“绝对主体性的原初展现对胡塞尔现象学来说是一件艰难的事情。”^①

虽然意向行为的组分唯有通过意向对象的分析才能得到描绘,从而避开这件难事,但对作为意向行为的两个组分之一——质料来说,当不再存在意向对象时,这种描绘指数(indice)将是什么呢?亨利发现胡塞尔只是通过把意向行为——意向对象构成的图式转用到行为本身的感触特征上来描述这个行为本身的感触特征。如是,意向性必定先于感触的体验,感触体验将要填充这个意向性,即给予这个意向性,恰如知觉的直觉内容将填充知觉意向性一样。

亨利指出,胡塞尔的《观念 I》第 85 节在现象学存在之流中区分了物质层面与意向行为层面。“质料现象学”针对物质因素,而“意向行为现象学”则针对意向行为因素。这两种现象学的重要性并不对称,胡塞尔把最重要的和最富于成果的分析集中在意向行为一方,而质料则明显处于意向行为的下风。意向行为在激发质料并把各种东西连接成连续体系和统一综合时,创建了某物的意识。“意向行为现象学就是要创建和提升纯粹现象性,即作为‘某物的意识’,作为意向性,正是在此专门意义上,意向行为现象学才是‘现象学’:它的对象就是给予本身,就是哲学意义上的显现,任何显现者之显现意义上的显现。”^②因为这个显现集中于意向性并在意向性中衰竭,因为意向性只履行显明的职能,一切不是它的东西就都被剥夺了:作为非意向性之物,物质就被交付给存在者的漫长黑夜了。质料现象学并不仅仅处于意向行为现象学的很下风,并不仅仅从属于意向行为现象学,质料现象学还向意向构成提供一种可能的质料,为显现提供内容,为作为意向性现象学事务的给予提供内容。于是,质料现象学只是一种微不足道和前批判意义上的现象学,而非通常意义上的现象学。

① Michel Henry, “Phénoménologie hylétique et Phénoménologie matérielle”, *Philosophie*, No 15, été 1987, Les Éditions de Minuit, p. 63.

② Ibid., pp. 65 – 66.

胡塞尔认为,在先验现象学中,“关于某物的意识”产生于意向性的必然性,而不产生于物质的必然性,因为物质并不具有“关于某物的意识”这样的特性。然而,在亨利看来,物质与意向形式之被规定的性质的组合,并不像胡塞尔所说的包含意向性这个内在的本质的必然性,而是意味着存在于意向性之中的显现需要物质内容并与物质内容相结合。这个物质并非无论什么样的东西,它自身具有非意向性这个本质特征,它是印象性的、感触性的。

亨利认为,虽然意向性现象学是先验现象学,但假如经验一般要求感觉、印象作为其先天条件,那么,被化约为意向性意向行为的先验却并不真正是先验,并不真正是任何可能经验的先天条件。在意向性前提条件中被思考的事物,是纯粹主体的某物、完全内在的某物。一切被给予我们的事物都是被两次给出的。首次给予是神秘的,这是 *Empfindung*。它是某种给予 (*donation*) 和某种被给予 (*donné*),使得给予的方式成了被给予物,如感触性同一地是印象及其印象内容给出的方式。“接着,这个首次给予,始终早已被给出和被预先假定,就作为一种超越的和非真实的事物,作为其‘面对面’而在意向性之中并被意向性所第二次给出了”。^① 第一次给予为第二次给予提供了前提条件。但在亨利看来,意向性现象学热衷于描述这第二次给予,分析其根本方式、不同类型的意向行为及其相应的意向对象,却抛开了它所一贯预先假定的前提,即首次给予,抛开了质料现象学所思考和主题化的“感觉材料”。

胡塞尔的质料现象学并不仅仅从属于先验意识的现象学,而且还显现为一门自主的学科,它本身还具有作为现象学学科尊严的价值,只要它对物质的考量介入到对事物如何给予的方式所进行的思考中去。也就是说,质料学要成为独立自主的质料现象学,需要满足一个条件:

^① Michel Henry, “Phénoménologie hylétique et Phénoménologie matérielle”, *Philosophie*, No 15, été 1987, Les Éditions de Minuit, p. 67.

要使质料或物质成为意向性的前提条件,而不是相反。因为超越性知觉的对象,只有通过其感性显现才能被给予我们,感性材料恰当地发挥着一种对于任何被知觉对象的给予来说是基础的作用。仅仅说主体的勾画向意向性意向行为提供了其构成运作的物质,这是不够的。因为构成性的意向行为只有通过支配这些感性显现、控制这些感性显现得以呈现的方式才能起作用。由于印象质料规定了意向行为进行的知觉、想象、记忆样态,因而,质料对一种依其所愿赋予其形式的意向行为的呈现来说,就并非一个简单的盲目的内容。应该说,质料在规定对象时要比意向性这个形式更为根本。

二、意识之意向性特征与印象性特征

事物的给予是通过感觉材料而履行的;但亨利认为胡塞尔在《观念 I》中并未答复这些感觉资料如何被给出这个根本问题。在胡塞尔的反思态度中,在一种受制于意向性的超越性领域中,感性印象似乎是意向性这种形式的感性内容和材料,意向性不仅赋予感性印象以形式,使其出离自身而显现出来,而且还赋予其意义。这样,印象并未在自身中显出原初给予(Archi-donation),印象被剥夺了其本质。然而,“原初给予,作为自动给予,作为自动印象,作为先验感触性,恰恰使得印象成其为印象”^①。于是,胡塞尔的《观念 I》就这样无可置疑地贬低了质料概念及其质料现象学。但在亨利看来,无论意向行为的给予有多自由,这种自由还是深陷于那扎根于主体性的更深层的必然性之中,深陷于质料内容之给出世界所具有的合法性之中。那些给出了世界的质料给予,有自身被给予的问题。这就涉及了质料的自动给予这个问题,这原初给予是否凭自身并以自主的方式履行的问题,印象是否自动展现的问题。

^① Michel Henry, “Phénoménologie hylétique et Phénoménologie matérielle”, *Philosophie*, No 15, été 1987, Les Éditions de Minuit, p. 69.

亨利诉诸于那原初地构成了时间的最终意识,来询问感性的和印象的材料的给予问题,询问印象的现象化问题。在亨利看来,内在的现象学时间的构成,是构成所有主体性因素的原初构成,世界和从属于世界的时间依次都是在这些主体性因素中得以构成的。这个原初构成履行了原初给予。“原初给予是一种原初构成,是时间的原初构成。时间性是构成原初现象性的原初—出离—状态(archi-ek-stase)。原初给予作为那作为时间之原初—出离状态的原初构成,恰恰涉及印象、质料,它是它自己的给予,是它向它自身的自动给予,以此方式,即这个给予并不是它作出的,而是由那组建了时间之原初—出离状态的原初意向性作出的,以此方式,即这个给予并不是一种自动给予:给予者并不是印象本身,而是原初意向性,被给予者也不是印象本身,并且不可能是印象本身。”^①由于质料现象学做不到这一点,它就在意向性现象学中倾覆,它既不能说明印象的存在,也不能说明印象的给予。在亨利眼里,印象本身包含有生命的本质,印象就依附于一切有生命的东西,并由此依附于整个世界。而胡塞尔现象学却只看到印象之被构成的存在,它的被给予意向性或原初意向性的存在。这是因为胡塞尔认为印象不能成为经验的规定性原则,印象不能给经验带来其现象学本质,即任何现象的现象性。印象的原初存在只有被撕裂、分裂和抛在原初外在性之中,印象才能来到经验之中。“正是关于时间,当胡塞尔现象学恰恰专注于原初—构成的‘深处’时,胡塞尔现象学才将在印象(Impression)面前承认自己最惊人、最意味深长和最决定性的失败。”^②

亨利认为,不仅印象有自动给予这个问题,而且意向性也有自动给予的问题。在意向性现象学中,正是意向性履行着展现的原初功能,并给予显见。但给出了任何事物的意向性本身又是如何给出自身的呢?

① Michel Henry, “Phénoménologie hylétique et Phénoménologie matérielle”, *Philosophie*, No 15, été 1987, Les Éditions de Minuit, p. 71.

② Ibid., p. 72.

胡塞尔并未完全逃避,而是很关注这个问题,承认任何有效的和可设想的现象性首先要现象化自身。但亨利并不满足于胡塞尔的解决方法,因为胡塞尔使印象材料从属于意向性形式了。而在亨利看来,不仅印象能自动给予,而且还能使意向性自动给出。正是印象赋予自身那使得任何事物显见的原则,正是印象原初地把意向性显露给它自身。这样,形式与物质的关系被颠倒了。“因为印象不再是被给予的,而是进行给予的,这在最终意义上说明,质料学是可能的和必需的,这不再以从属于意向性先验现象学的学科的名义,而恰恰是作为一种现象学本身。”^①

如果说胡塞尔强调意识的意向性特征,那么,亨利则强调意识的印象性特征,即不仅意识随时随地都被印象性地感触到,而且印象性还构成了意识本身,即纯粹现象性本身,构成了现象性所由以组成的现象学质料和实体,由此也构成了任何现象的原初现象性。亨利断言意识的印象性特征具有绝对普遍意义。这是因为任何客体性,即使最超越的客体性,任何本身是非感触的和非感性的存在者,也都具有感触的绝对层面,也具有一种“情感活动”,具有感觉上被确定的感性的和价值学断定的特性。这也说明了为何宇宙本身或大自然如同一个经受了情感生命的重大裂痕和撕裂的肉身(chair):因为一切都只是在其自动印象的悲婉中和在其印象性中被给出的。

有关现时、过去和未来的意识,一起构成了胡塞尔所设想的现象之如何给予的统一结构。胡塞尔认为作为印象的现时意识(*conscience du maintenant*)与作为存留(*réretention*)的过去意识是相互联系和相互补充的。现时意识并不仅仅是有关现时的意识,而且还是关于滑向过去的现时的意识,因而也是关于过去的意识,关于从现在到过去的时间延伸的意识。在亨利看来,同质的、真实的和具体的现象学流变的幻想,

^① Michel Henry, “Phénoménologie hylétique et Phénoménologie matérielle”, *Philosophie*, No 15, été 1987, Les Éditions de Minuit, p. 73.

胡塞尔现象学的疑难之一,就这样产生了。而亨利对存留所作的存在论和现象学重估,不仅不能奠基同质的、真实的现象学流变的时间延伸并因而奠基连续性,而且正好相反,粉碎了这种流变,而证明了彻底的间断性。因为现时意识和存留意识都是“原初意识”,现时意识并未把存留意识包括在自身之内,这两种意识给出的东西并不是在相同意义上是真实的,也不是同质的。鉴于构建者本身的现象性是现象学流变的最原初的现象性,而胡塞尔现象学流变的每个构成阶段却从未作为构建者而使自己现象化,因而最终的构建者就依然处于匿名之中。亨利断定,“胡塞尔现象学的现象学失败就集中体现在这个匿名之中”^①。亨利认为,构建者与被构建者之间存在着的一种彻底的存在论的和现象学的异质性,直接导致了胡塞尔的失败。

亨利的物质现象学利用了作为“原初内容”并相关于意向性之意向行为这个形式概念而运作的物质概念,这种物质现象学并不诞生于一种对胡塞尔质料现象学的不充分性及其最终失败所作的反思,而是用来清晰识别这些不充分性的条件。正是通过揭示出胡塞尔的质料现象学的不充分性,亨利的物质现象学才决定性地对立于胡塞尔的质料现象学而成为激进现象学,因为亨利的物质现象学主要在纯给予中探讨并说明给予的自动给予,并且它所利用的“物质”就是现象性的本质。这种激进现象学是关于生命的法则,而不是关于世界和思想的法则。

第三节 非意向性现象学

非意向性现象学是亨利为未来现象学规定的使命。亨利明言非意向性现象学首先就是批判胡塞尔及其追随者们的意向性现象学。由于

^① Michel Henry, “Phénoménologie hylétique et Phénoménologie matérielle”, *Philosophie*, No 15, été 1987, Les Éditions de Minuit, p. 83.

一种关于现象性的还原概念使人们遗忘了现象性据以现象化自身的那些原初的和基本的方式,因此,非意向性现象学就是要限制并揭穿这种还原概念。可以说,亨利的非意向性现象学在规规定种种新研究领域的同时,规定了一种新的思考方法。

一、意向性理论不足以奠基现象学

在亨利看来,胡塞尔的意向性理论不足以成为其现象学的基础,因为意向性本身的基础尚成问题。因此,尽管亨利并不依据意向性理论来设想现象性,但非意向性现象学的使命也仍然是去奠基意向性本身。这是出于两点考虑:一方面,意向性现象学的展开,使得那最终使意向性成为可能的一切陷于一种现象学的不确定性之中。另一方面,通过从现象学上确立起意向性的这个基础,并使意向性生活避免像在胡塞尔那里迷失在匿名之中,亨利的非意向性现象学就把意向性重新包含在一种比它更为古老的基础之中,就在意向性中确认了使得意向性得以实现的非意向性。^①亨利要通过把意向性奠基在非意向性的基础之上,来摆脱人们对意向性概念所作任意和反常使用的不确实性和不确定性,这是因为非意向性承担了意向性的最终的现象学可能性。

把意向性奠基在非意向性的基础之上,也就是把现象学方法奠基在现象学对象之上。亨利并不主张把现象学看作一种澄清意义的方法,因为澄清、揭示、展示这样的方法都并不是原初的。“只有从清楚地把握构成为现象学的对象,即现象性、显现(*apparaître*)的一切出发,我们才能讨论现象学之原初地意向性的或非意向性的特征。”^②就澄清与显现的关系而言,亨利强调澄清过程只有在显现的基础上才有可能。仅仅就某物显现而言,才有可能对某物作澄清。也就是说,现象学方法

① Michel Henry, “Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir”, *L’Intentionnalité en question*, textes réunis et présentés par Dominique Janicaud, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1995, p. 383.

② *Ibid.*, p. 384.

诉诸于现象学对象并且只有依赖于现象学对象才有可能。

然而,亨利认为,即使现象学方法诉诸于作为其基础的显现而被思考,对显现的领会还是存在问题。显现之所以是现象学方法的基础,是因为显现恰恰使方法成为可能,显现的展开开启了视见(voir)的领域和揭示(faire-voir)的领域,而意向性投身于显现之中,意向性是在显现中与一切相联系者进行联系的。“现象学方法最终只是系统地发动了一个意向性过程,这个过程设法从主题上使得那些由意向性在其原初综合中向自身构建或预先构建的意义呈现出来。”^①但亨利又指出,意向性所投身于的这种显现并不是无论什么样的显现,而是视见性(visibilité)之出离自身的视域(horizon extatique),在这个视域中,任何事物都变得可见了,方法和视见也就变得可能了。这就说明了现象学方法以类似于世界经验的方式得以实现的原因,也说明了为何只要对意向性所作的任何批判只是让意向性诉诸于那意向性在其中得以展开的出离自身的显现,这样的批判就仍然失去了现象学意义。

因此,亨利并不是把现象学方法而是把现象学对象当作其探讨现象学之原初意向性或非意向性特征的出发点。胡塞尔及其评注者们反复认为现象学对象并不是由事物、对象、现象构建的,而是由事物、对象、现象用来给出自身的方式所构建的。现象的如何给出,就是现象的纯粹现象性,它并非显现者,而是其显现方式,即最终是如此这般的显现。然而,由于事物缺乏自行进到显现中的能力,由于事物缺乏在显现的状况下自身运动的能力,因此,只有当显现如此这般显现自身时,显现才能给出在显现中显现的事物。显现本身的显现问题,给予本身的给予问题,现象性本身的实际现象化问题,就是现象学的问题,就是现象学的“事物本身”^②。然而,亨利指出,如果我们现在

^① Michel Henry, “Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir”, *L’Intentionnalité en question*, textes réunis et présentés par Dominique Janicaud, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1995, p. 384.

^② Ibid., p. 385.

通过现象学的对象，即现象的如何给予，回到胡塞尔对现象学所作的作为方法的定义，我们就会看到一种严重的模棱两可。意向性通过原初综合的三重方式构建了内在时间，即目前意识、存留（*ré-tention*）和预留（*protention*）。而如何给予的形式是定向：目前、过去、未来。意向性是全体给予、超越给予和普遍给予本身的如何给予的方式。

当给予被授予意向性时，那实现了给予的力量就不同于它所给予的，显现就不同于显现者，现象性就不同于现象——意向性就不同于其意向对象的相关物，不同于由它向人视见的“对象性”。在亨利看来，这是一种被人们当作理所当然的、普遍有效的特殊现象学境遇。这种境遇把显现（意识）与他物（存在者）分割开来了。“任何意识都是对某物的意识”。显现成了某物的显现，成了存在者的显现，显现完全脱离了自身，显现成了意向性。这不是显现在显现了，而是存在者在显现了。现象学的对象，现象学的“事物本身”，不再是显现，而是存在者的显现，最终是作为由显现显现出来的存在者本身的显现了。亨利指责这种现象学境遇丢失了现象学的根本规定性，即显现的自动显现。因为这种境遇用意向性，即显现与存在者的关系，取代了显现与显现的关系，即显现的自动显现。

芬克（Fink）重申了胡塞尔观点：“必须视见（*voir*），只要视见。”视见、明证性、意向性成了认识的原则，认识的最终标准。意向性已成为现象性的原则和唯一标准，意向性通过独占显现并把显现还原为其视见。意向性对显现负责，显现本身就只是被视（*être-vu*）本身，视见本身却被遮掩了；这个被视不可克服地是被视者的被视，是存在者的显现。在此最终重要的并不是显现了，并不是显现的给予了，而是在显现中被给出的存在者了。芬克把本真存在者的自身显明、原初表现、显现看作一种关于存在者的本真知识得以必定可能的基础。本真的知识，最终的显现，只有作为存在者的显现，才能在其显现的本性中成其为所是。芬克由

此得出了两个结论：现象性就是存在者的真实存在；现象学就是人类知识通过回到存在者的自动给予而进行自动奠基的尝试。

亨利对芬克的观点提出了几点严厉批判。第一，亨利认为给予应该是自身被给出的，因为如果显现自身不首先显现为本身，那就不能使任何东西显现出来。第二，在亨利看来，存在者的自动给予这个概念，由于只能诉诸于给予作为其首要问题，因而是悖谬的，而又因为存在者本身是给予所陌生的，存在者先天缺乏能力去推动给予，更缺乏把这个给予交给它自身这种能力，因而这个概念又是荒唐的。实际上，在亨利看来，自动给予（胡塞尔的 *Selbstgegebenheit*，芬克的 *Selbstgebung*），指的就是现象性本身，但这种现象性被独一无二地看作存在者的明显存在。由于在芬克那里，自动给予这个概念与存在者相联系，而不是与给予相联系，因而自动给予这个概念不仅被完全颠覆了，而且缺乏任何可能的意义。也就是说，芬克的自动给予这个概念，不再追求给予本身的最终的内在可能性，而是追求存在者显现这个简单事实。第三，存在者如何显现，存在者如何被给出呢？芬克在胡塞尔对意向性意识的意向行为—意向对象的全部相关性所作的系统澄清中，来探寻存在者的自动给予。亨利认为，尽管这样的澄清工作具有确实的和通常革命性的结果，但只有当胡塞尔现象学的假说，即“意向性构成通向存在的唯一真实通道”站得住脚时，这种澄清工作才能真正答复现象学的纲要，即详尽说明所是的一切和能对我们存在的一切。亨利认为自动给予这个问题动摇了胡塞尔现象学的已有成果和意图的根基。亨利反问：我们如何仍然经由意向性来通向那给出了存在者的意向性本身？亨利看到，正是意向性问题本身使意向性脱离了其意图，即构成为“通向存在的真正通道”。“正是当意向性现象学向自身提出了现象学问题，即给予问题、现象性问题时，因而当意向性现象学向意向性提出这个现象学问题时，意向性现象学才自我摧毁了，作为意向性现象学，作为为现象性原则设定意向性这样的现象

学就自毁了。”^①

亨利强调他自己对意向性现象学所作的这种批判与海德格尔对胡塞尔的批判没有任何共同之处,海德格尔批判胡塞尔遮蔽了意向性的存在问题。在亨利看来,笼统而言,现象学并不关注存在,更不关注存在的意义,因为存在问题并非现象学自己的论题,亨利甚至认为只有当存在论被看作次要学科时才会有现象学,这是因为最早由笛卡儿表述的现象学理论前提,就是存在从属于显现。“因此,意向性问题并非其存在的问题,而是其显现的问题,并且由于意向性是不同形式的存在者的显现,意向性的显现问题就是要知道这个显现是否类似于或等同于存在者的显现,意向性的显现是否属于意向性本身。”^②意向性的显现,并不是那揭示了存在者的明示(*faire-voir*)。这个明示的现象性只是存在者的被视,而绝不是视见本身。视见从未被视,意向性从未是它自己的对象。亨利认为,在胡塞尔现象学中,困难就在于那些涉及如何给予的方式的范畴不能借自于在给予中被给出者。我们是经由意向性这个现象学的根本概念来获得事物和对象的,但意向性并不是一个足以思考意向性的现象学概念。这在亨利看来就意味着,并不是意向性完成了它自己的展现,显现的自动显现并不是存在者的显现。

胡塞尔诉诸于意向性设法解决给予之自动给予的绝对意识流的自动展现这个决定性问题。然而,意识(显现)是意向性,意向性就必须以自动展现的方式把意向性展现给它自身,但亨利认为由于胡塞尔最终对流变的自动构成之建构性阶段一无所知,现象性原则就处于茫茫黑夜之中。而亨利则主张通过实施使得意向性本身及其明示失去作用的最彻底的还原来区分开以下两者:一是承担着自身显现的原初显现,一是意向性用来展现其对象的明示。由于原初显现是自动显现,在显

① Michel Henry, “Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir”, *L’Intentionnalité en question*, textes réunis et présentés par Dominique Janicaud, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1995, pp. 389 – 390.

② Ibid., p. 390.

现中是显现本身在显现,这个显现本身产生了其自动显现,“因此,只有避开了意向性的彻底还原,才能把我们置于原初显现的问题面前。自动显现也有‘存在’问题。因此,我们所谈论的自动显现只有在其实际显现中并通过这样的显现,在其无可置疑的现象学实际性本身中,才能成为一个显现。”^①亨利认为,正是显现的性质本身才必须使显现可能成为自动显现。而在胡塞尔那里,由于显现成了意向性的明示,显现不停地偏离自身并且只有使显现不同于自身才能支撑在显现中,因此,显现恰恰不能实现为自动显现。“那必须使显现可能成为自动显现的显现的本质,就是一种现象学本质,是这种显现的纯粹现象性,是显现之现象学物质,是组成现象学物质的纯粹现象学实体。”^②亨利的观点很明确:自动显现实际上不能被意向性的视见所见,自动显现必定躲避意向性的视见。

二、未来现象学:生命现象学

亨利在把自动显现与意向性视见区分开的时候,又把自动显现与生命等同起来。自动显现必须摆脱意向性的视见并因此首先摆脱作为意向性方法的现象学方法本身;亨利这样说只是为了强调“这个自动显现仅仅是经由自身、经由其现象性并在其现象性中进行显现的,而无求于意向性的视见,也无求于世界的视见性”^③。也就是说,显现的自动显现,即原初展现,仅仅是在意向性之外、独立于视见性的任何出离自身的视域,即在生命中才得以实现的。生命并非像其他现象一样的现象。在一种原初的和奠基的意义上,在生命创造现象性的意义上,生命就是现象学的生命。现象性只以生命的形式而与生命原初地同时涌

① Michel Henry, “Phénoménologie non-intentionnelle; une tâche de la phénoménologie à venir”, *L’Intentionnalité en question*, textes réunis et présentés par Dominique Janicaud, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1995, p. 392.

② Ibid. .

③ Ibid. , pp. 392 - 393.

现。现象性在生命中发现其原初本质,因为生命在体验自身时使这个体验本身成了显现的自动显现。生命之所以是生命本身,是因为生命的显现并不偏离自身,因而是自动显现,而不是其他事物的显现,不是存在者的显现。“这种自动显现的现象性,这个纯粹自身体验自身的现象学实体,就是一种先验感触性(affectivité transcendante),只有这样的感触性才能使得像恐惧、痛苦或喜悦这样的实际上自身体验自身、只与自身相联系并且其与自身的关系即为其感触性的某物成为可能。”^①亨利把感触性看作生命的现象学本质,把并无意向性视见介入的印象之肉(chair impressionnelle)看作纯粹的非意向性(non-intentionnel)。

胡塞尔的意向性现象学是否就忽视了非意向性呢?亨利认为正好相反,胡塞尔并没有忽视非意向性,而是把非意向性看成作为意识的根本层面的质料(hylé)。而且,这种质料似乎并不是意识的简单组分,却能使这种意识成为意识,并能在意识给出任何事物之前把意识给予意识。然而,亨利认为,胡塞尔把最终决定力量赋予给形式,而并未赋予给质料。在胡塞尔那里,质料对形式来说只是一种物质,只有形式才具有阐明物质并把物质变成现象的力量。而这种具有最终决定性力量的形式就是意向性。于是,现象性的原初本质,作为印象的印象的展现,即作为其印象性,即作为其感触性,就被遮蔽了,而现象重被授予给意向性了。随着现象性的秘密来源和原初本质被出离的现象性所遮蔽,人的具体生活同样远离了哲学思想领域,从此,哲学思想被现象学本身交付给外在性,最终交付给予伽利略科学相重叠的破坏性的客观主义了,而主体性,即生命,在对物质世界进行理性认识时也就都不起作用了。

^① Michel Henry, “Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir”, *L’Intentionnalité en question*, textes réunis et présentés par Dominique Janicaud, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1995, p. 393.

亨利的非意向性现象学、生命现象学构成为一种彻底的现象学还原,它既不同于伽利略还原,也不同于胡塞尔现象学还原,因为亨利的还原并不关涉存在者,而是关涉到现象性本身。亨利使得世界的现象性不起作用,使得视见化的出离视域不起作用,自从古希腊以来,这种视域中的人们就认为一切能展现的东西都会向我们展现出来并由此成为科学认识的对象。“当世界的视域被悬置时,只有一个原初展现继续存在,这个原初展现在自身中、在自己的现象性中并经由这种现象性,即生活的非出离的凄婉(*pathos inextatique*)而产生自身。”^①亨利总结说,只有一种非意向性的现象学才能首先奠基我们向世界的敞开,才能其次奠基这个世界的内容本身。这是因为我们只能在感觉状况下,即生命状况下,才能进行知觉意义上的感知,而在世界中,任何实在存在者都是不可能的。世界的内容,只是生命的对象化,世界的内容的“实在”就是生命本身。而生命的“现象”之实在就在于它自己的看不见的凄婉中。世界的内容,生产和消费的社会,是由什么来决定的呢?亨利认为,扎根于感触性中的力量,受到感触重压喷涌而出的冲力,需求和行动在生命中的不确定的重复,这一切决定了世界的内容,决定了整个社会。

亨利强调生命的原初展现是任何意向性的视见所感到陌生的。没有意向性,而只有意向性生命。“一种非意向性现象学的使命,就是在于意向性的视见的彻底相异之中,去承认这种生命所特有的现象性,承认恰恰使这种生命成为可能的悲凄的自动感触。”^②因为意向性只有作为意向生命才是可能的,意向性并非一个不确定的或无动于衷的眼光,由意向性构建的种种意义在生命中获取其深层动机并最终属于生命。当有关为我们所见者的原则越是躲避视见,越是投身于生命的现象性

① Michel Henry, “Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir”, *L’Intentionnalité en question*, textes réunis et présentés par Dominique Janicaud, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1995, p. 394.

② Ibid., p. 397.

之中,一种非意向性的现象学就越是有必要。“承认巨大的生命领域的特殊性,在这个生命领域中勾勒出连续道路,展现充分的方法论,这就是非意向性现象学的使命,可能也是未来现象学的使命。”^①

亨利的物质现象学,他的非意向性现象学,是一种真正的内在性哲学。因为它主张在内在性这个唯一的存在区域内去理解一切,因为他把主体的感性体验当作现象学的唯一实体和出发点。“经验的统一性,关于生命与超越存在的统一性,奠基于那朝向世界超越的绝对主体性的生存之中,因为这个超越行为向自身的显现就是以原初的方式在这种统一性自身的氛围中实现的。”^②亨利的内在性哲学实质上是一种主体统一性的哲学。这种内在性哲学又是一种行动哲学,一种生命哲学。因为亨利强调,我们的身体是主体,是在自身体验中被给予自身的,我们是从身体出发与世界发生联系的,于是,生命与世界相联系,而脱离生命的世界则是抽象世界。

① Michel Henry, “Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir”, *L’Intentionnalité en question*, textes réunis et présentés par Dominique Janicaud, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1995, p. 397.

② Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l’ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965, pp. 161 – 162.

第六章 卡瓦耶斯与概念哲学

在国内外研究法国哲学的成果中,以卡瓦耶斯、巴歇拉尔和康吉莱姆为代表的法国科学哲学和科学史理论不是常常被忽视,就是被从法国哲学背景中分离出来而孤立地加以看待。前者主要是哲学研究者的通病,后者却是科学哲学和科学史研究者们的缺点。相比较而言,前者更加不可原谅。因为如果研究法国哲学而不把法国科学哲学包括在内,肯定不能把握法国哲学的整体逻辑发展线索和各个哲学家相互之间的渊源关系,就势必造成对整个法国哲学史断章取义,对某些关键性命题、术语的来龙去脉语焉不详。更何况,以巴歇拉尔和康吉莱姆为代表的法国科学哲学是法国概念哲学从卡瓦耶斯到列维-斯特劳斯、福柯和德勒兹这一逻辑发展线索的必不可少的中间环节。

第一节 卡瓦耶斯的概念哲学

卡瓦耶斯(Jean Cavailles, 1903—1944),法国哲学家、逻辑学家、数学家。1923年考入巴黎高师,师从著名哲学家布伦什维格学习哲学。1927年通过全法哲学教师资格考试。1938年获得博士学位。先后执教于巴黎高师、斯特拉斯堡大学和巴黎索邦大学。二战期间,是法国抵抗运动的领导者之一。1943年被捕,1944年遭枪杀。巴黎高师、巴黎一大和斯特拉斯堡大学都专门设有“卡瓦耶斯教室”,以彰显其在法国

哲学界无可替代的重要地位。主要著作有：《公理方法与形式主义》（1938）、《对抽象集合论的构成的评注》（1938）、《论逻辑和科学理论》（1947）、《超穷与无限》（1947）等。

卡瓦耶斯依靠历史方法批判了数学基础问题上的逻辑主义、形式主义和直觉主义，进而把数学看作一种自主的、不可预见的但又必然的生成变化。他在思考数学基础和科学理论的基础上提出了概念哲学，用来反对笛卡儿、康德和胡塞尔的意识哲学。卡瓦耶斯的重要性在于他为巴歇拉尔、康吉莱姆、列维-斯特劳斯和福柯等人提供了反意识哲学的思想养料，在于他能在结构主义者们在福柯宣告主体死亡之前就提出一种反主体哲学和反意识哲学的概念哲学，从而敏锐地预见和恰当地确定了以后几十年法国哲学走向。因此，如果不了解法国概念哲学创建者卡瓦耶斯在20世纪30年代末所做的工作，我们就探寻不到结构主义的法国哲学本土源头，不能完整而恰当地把握整个20世纪法国哲学的全貌，甚至不能梳理出从笛卡儿直至当前近现代法国哲学逻辑发展的线索。

一、数学认识是一切认识的基础

卡瓦耶斯把数学认识基础的探讨看作一般认识基础探讨的准备。“我并不设法定义数学，而是想借数学方法，知道什么是认识、思考；非常谦虚地说，这根本上就是由康德提出的问题。数学认识对知道什么是认识是关键的。”^①显然，卡瓦耶斯不仅把数学看作自然科学的基础，而且也看作是哲学认识的基础。

卡瓦耶斯具有的深厚的数学和逻辑功底，他的概念哲学是通过批判数学问题上的逻辑主义、形式主义和直觉主义提出来的。在他看来，

^① Jean Cavailles, “La pensée mathématique” (en collaboration avec Albert Lautman), conférence publiée en 1946 dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 40, n° 1, 1939, p. 33.

弗雷格和罗素都把数学归结为逻辑,弗雷格和康德都忽视几何的形式指导作用,彭加勒诉诸康德的先天综合判断(或直觉)来反对希尔伯特的逻辑—公理,所有这些做法都是站不住脚的。在批判基础上,卡瓦耶斯提出了自己的数学观,即数学是一个自主的、虽无法预见的但又是必然的生成变化。

在讨论数学基础问题时,卡瓦耶斯明确反对胡塞尔、罗素和维也纳学派逻辑主义对逻辑与数学不作区分而把数学当作逻辑的组成部分或派生物。其实,数学的实际形式化并没有诉诸纯逻辑的概念或运算,哥德尔不完整性定理证明我们不可能把数学塞进唯一的形式体系,因为逻辑公理是不完全的。^① 逻辑主义显然夸大了逻辑在数学发展中所起的作用,而看不到数学主要是一个自主的过程,看不到数学不可能在它自身以外的外部得到定义。卡瓦耶斯小心翼翼地防止数学被还原为其他东西,努力使数学保持纯粹的自主状态。因为数学材料和对象的特殊性质都不能还原为其他数据材料。数学活动是分析的对象,拥有一种使其之所以成其为自身的本质和原因。当然,数学与逻辑也并不像康德、彭加勒、布劳维尔和前期维特根斯坦所认为的相互对立,二者的相互联系体现在逻辑是能构建数学的辩证游戏的组成部分,而非逻辑成为数学的基础。

在批判逻辑主义数学观同时,卡瓦耶斯还批判了形式主义数学观。虽然卡瓦耶斯强调任何科学理论都具有必不可少的逻辑形式,创立数学也就是真正使数学形式化,但卡瓦耶斯所讲的形式并非与内容绝对对立的纯逻辑形式,而是思想活动的组成部分,并根据思想行动而被描述。形式主义强调数学是一整套形式体系,数学没有具体内容,数学对象只是一种有用的虚构,数学活动就是逻辑演绎系统的展开,数学真理

^① Jean Cavailles, "La pensée mathématique" (en collaboration avec Albert Lautman), conférence publiée en 1946 dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 40, n° 1, 1939, pp. 1-7.

就是无矛盾。以冯·纽曼为代表的激进形式主义数学观在认识论上的谬误就在于相信能把科学描述成用精确性定理来表达的假说—演绎体系。卡瓦耶斯坚信人们只有通过使用已经构成的数学理论,才能把一个数学理论描述为演绎体系,只有数学研究这种方法才能从演绎的角度进行思考。演绎这个逻辑过程是一个很基础的数学组合。所以,说数学是一门演绎科学就等于什么都没有说。而以希尔伯特为代表的有限形式主义之所以不可能获得数学真理,乃是因为我们不可能从数学分离出一个由关于有限的数学(les mathématiques du fini)构建的安全的、不可辩驳的区域,我们也难以调和有限的、具体的、直觉的算术与无限的、抽象的和逻辑的证明。

数学中的直觉主义认为决定数学概念正确性和可接受性的,既非逻辑,也非经验,而是数学所固有的一种构造性的直觉。数学对象也必定是可构造的。虽然卡瓦耶斯与布劳维尔都把数学看作自主的生成而反对把数学还原成其他东西,都认为算术的经验论不能放弃直觉,但卡瓦耶斯认为布劳维尔直觉主义并未解决数学基础问题。因为布劳维尔把数学活动看成初始的二元(dyade)直觉之渐进的和有规律的展开,认为数学对象产生于直觉活动。布劳维尔看不到直觉活动既连续又断裂的内在辩证法,更严重的是布劳维尔把初始直觉的运动置于观念的时间中,而非实际历史的时间中。^①

卡瓦耶斯之所以要批判以上三种数学观,是因为它们看不到数学构成了一种特殊的生成变化(un devenir)。把数学看作一种自主的具体的生成变化,这决定了卡瓦耶斯要高举历史的大旗与逻辑主义、形式主义和直觉主义作战。虽然彭加勒也强烈反对逻辑主义,甚至鄙视对逻辑符号体系的简单使用,虽然彭加勒不断强调数学中的先天综合因素的实在性,强调数学的自主性,但彭加勒是通过特殊直觉的存在来证

^① Hourya Sinaceur, 1994, *Jean Cavailles: philosophie mathématique*, PUF, Paris, 1994, pp. 72 - 73.

明数学的自主的,而只有卡瓦耶斯才通过参照内在的“完全特殊的”^①历史来理解数学的自主。

自主的数学取决于自主的数学真理。也就是说,数学的真理无需他求,而是从数学本身中构造出来的。数学真理既不能被还原为分析的、重言的逻辑真理,也不能被还原为物理实验类型的真理,却是真实的真理规范。显然,卡瓦耶斯数学自主的观点,虽有悖于维也纳学派认为任何真理或者是逻辑的或者是物理的观点,但类似于维特根斯坦语法自主的观点。^②当然,卡瓦耶斯的数学“自主”并不等于柏拉图主义的数学“自在”。由于不存在自在的数学对象,存在的只是作为每个数学史阶段上的特殊事件的数学实在,所以就没有早已在那儿、只待人们去发现的真理。

数学不可能是别的,数学就是其自身,就是它自身的生成变化,因而历史方法能获得对数学本性的认识。人们只能在认识的历史过程中获得真理。历史是思想运作之地。历史和哲学是一个整体。数学作为生成,千变万化,会有曲折和意外情况出现,因而不可预见。历史使我们能从生动具体的数学内部来谈论数学,从而避免太笼统的和数学之外的话语。卡瓦耶斯强调历史与实践使我们能进入具体、生动的数学中去,使我们能准备处理数学所具有的丰富多产的材料。^③

由于数学生成和发展变化的不同瞬间都通过“亲密的协同性”而联系在一起,由于把各个瞬间整合起来的结构是一种有机的、连续不停的统一,即结构是变动不居的,由于在排除数学目前的意外因素从而发现隐藏的必然性和未来数学思想的合理性时,数学的历史自身成功地

① Jean Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme*, Essai sur le problème du fondement des mathématiques (1938), Hermann, Paris, 1981, p. 176.

② Hourya Sinaceur, 1994, pp. 12 - 14.

③ Jean Cavaillès, *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles, étude historique et critique* (1938) Hermann, Paris, 1962, p. 164.

消失,即最终否定了历史本身,也即“没有比数学的历史更不是历史的了”^①,因此,既历史又结构,既断裂又连续,既革新又连贯,既偶然又必然,卡瓦耶斯就这样把处于历史和理性这两个不同层面上的要求结合在一起了。

在卡瓦耶斯那里,数学的发展是生成变化,而且是自主的生成变化,而偶然性恰恰就是自主的反面,在排除数学目前发展中的偶然因素之后,我们就能发现诸结果之间所具有的必然的理性关联。数学的发展肯定有其必然性,但这个发展又不是绝对的,这个必然性并不是指数学的发展遵循预先确立的内在目的论轨迹并最终落入一个无法逃脱的决定论或预定论命运。也就是说,数学是自主的(即必然的)、不可预见的生成变化。于是,必然性与不可预见性联合在一起就构成了卡瓦耶斯所说的“数学的基本辩证法”。

数学经验是认识,这是由于在卡瓦耶斯那里,“‘经验’指的是一个有关诸行动姿态(*gestes*)的体系,这个体系受制于一个规则并服从这些行动姿态的独立条件”^②。数学的经验并不自然地指物理的经验,也不指经验的经验(*une expérience empirique*)。这个经验既不处于感觉世界之中,也不处于理智世界之中,也不处于人类精神之中,卡瓦耶斯这个做法意味着他既反对感觉主义,又反对柏拉图实在主义,也反对布劳维尔的唯心主义。认识等同于经验,就意味着认识不是先天的,意味着对康德不可知的自在之物的拒斥。在这样的认识中,由于卡瓦耶斯不承认康德的先天范畴的重要性,所以不再是知性(预先确立的逻辑)与偶然性处于对话之中,而是实际历史与历史的一逻辑的必然性处于对话之中。于是,在认识问题上,康德主义的二元论被抛弃了,布劳维尔之

① Jean Cavailles, *Méthode axiomatique et formalisme*, Essai sur le problème du fondement des mathématiques (1938), Hermann, Paris, 1981, p. 176.

② Jean Cavailles, “La pensée mathématique” (en collaboration avec Albert Lautman), conférence publiée en 1946 dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 40, n° 1, 1939, p. 9.

迎合内在意识的一元论也不能保留。卡瓦耶斯把公理看作对经验的批判分析,认为数学的经验完全是由公理来描述的。也就是说,我们可用公理来描述实际历史与历史的一逻辑的必然性之间进行着的对话。通过这样的公理获得的认识应该是人类本真的认识。

二、概念辩证法

卡瓦耶斯始终认为,数学认识对人们知道何谓认识至关重要,因为数学是所有理性活动的模式。卡瓦耶斯要解决数学基础问题,实是为了解决人类理性活动的基础问题。当然,奠定“基础”,并非指确立绝对的“起源”或最终的证明或先天的基础,而是指“抽取出原理”并表明原理与定理之间的依赖或独立关系。正是扎根于厚实的历史土壤,卡瓦耶斯才把数学的基础、乃至人类认识的基础从先天的云端拉回到数学经验具体实践的大地。

卡瓦耶斯批判传统形而上学先天幻想,实质上就是批判“意识哲学”。他在《论逻辑和科学理论》中不仅批判法国数学哲学传统中彭加勒的主体主义,而且更为重要的是他把批判的目光集中落在了康德和胡塞尔的先验主体哲学上面,因为他们的先验主体实为意识。卡瓦耶斯得出的结论是:“能提供科学学说的,不是一种意识哲学,而是一种概念哲学。发生的必然性不是活动的必然性,而是辩证法的必然性。”^①

康德在《纯粹理性批判》中批判人类认识能力,提出了一整套先验哲学。他认为人类认识的过程,就是人本身具有的先天认识能力处理经验材料的过程。具体而言,主体在直观中“构造”一个数学概念就是先天地展现与概念相符的直观。为说明以时空为基础的数学知识是先天的,康德把时空当作能整理杂乱无章的经验材料的主观的先天直观形式。这个先天形式是先于经验的,并不依赖于经验,却是经验的根据

^① Jean Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, PUF, Paris, 1947, p. 78.

和条件。卡瓦耶斯认为康德先验哲学在提出与主体综合活动相关的认识条件时,基本上混淆了表象的条件与条件的表象。康德主义是最陈旧的几何学直观理论,看不到数学的经验是关于客观内容的经验,因而是客观经验。而被主体综合活动整理的经验只能是虚假的经验,因为在意识中只能产生虚假的经验。而且,如果经验是特殊的瞬间,那么,任何想象性的综合都不能把它归并进意识的统一性中。能把散乱的经验材料统一起来的,并不是康德所讲的主体的综合活动,而是规则的展开和规则的决定。康德诉诸先天感性直观来说明数学认识如何可能的问题,这就假定了这样的直观相关于其他有规则的联系。也就是说,直观不是一种理智才能,它并不能超越感觉经验与理性之间的区分。总之,卡瓦耶斯认为,康德从知性的必然使用中抽取的必然规则仍从属于绝对意识,这种规则在绝对意识内部的呈现和具有的基本结构是任何理性内容都不能加以定义的一个不可还原物。卡瓦耶斯想通过概念辩证法的一元论来克服康德的意识哲学的二元论。

胡塞尔现象学意向性原则规定了意向行动(*noesis*)与意向对象(*noema*)之间的意向关系,它虽然取消了在笛卡儿和康德那里难以克服的二元分裂,但它诉诸的显然是意识一元论,意识的至高无上性。卡瓦耶斯虽早年曾受胡塞尔影响研究集合论,也曾于1929年倾听了胡塞尔在巴黎的讲演,也曾于1931年在弗莱堡附近的圣莫根拜见过胡塞尔,^①曾一度希望用现象学方法去严格理解数学理论得以创造的种种条件。但他后来在研究过程中还是感到胡塞尔过分地使用了笛卡儿的“我思”,并发现胡塞尔现象学正是自己要加以批判的典型的意识哲学。现象学并没有为数学内容建立存在的必要性和改变的必要性。经过现象学本质直观所剩的只有意识中观念的、先验的本质了,或者说,本质直观就是审视并把握意识领域中的先验本质。这个本质就是先验

^① Gabrielle Ferrières, *Jean Cavailles: un philosophe dans la guerre, 1903 - 1944*, Éditions du Seuil, Paris, 1982.

自我意识活动的对象。意识活动积极意向意识对象就是意识先验“构造”意识对象。客体(即意向对象)的意义和存在都是由先验主体性(意向行为)保障的。胡塞尔意向性理论设法把先验主体性与先验逻辑统一起来,但卡瓦耶斯指出:“如果先验逻辑真的创立了逻辑,那就没有绝对逻辑(即支配绝对主体活动的逻辑)。如果存在绝对逻辑,那么它的权威只来自它自身,所以,它就不是先验的。”^①很自然,在胡塞尔那里,数学规律也就是先验的、实在的观念相互之间的联系法则,因而与具体生动的历史和经验毫不相干。但在卡瓦耶斯看来,只有先前构成的、处于实际时间中的概念体系才能构建数学的经验。作为逻辑和科学证明体系的特征,概念发展的非凡能力不可能来自主体。现象学不能理解处于发生运动中的原则,逻辑律也不能归因于由现象学意向性定义的先验意识。而是相反,先验主体性必须被赋予规范。现象学的主观逻辑局限于分析能构成先验主体的行动和意向,这种分析只能在意识实在这样的简单要素面前停滞不前,甚至不得不使用基本概念来描述它们。显然,胡塞尔的先验主体性在卡瓦耶斯有变化、有历史的时间中消解掉了。

在西方哲学史上,无论是笛卡儿的“我思”,康德的“先天综合判断”,还是胡塞尔的意向性理论,尽管对直观的看法有所不同,但都把直观当作主体的意识活动,主体先天具有的认识能力,都认为人的主体性是由直观表现出来的。卡瓦耶斯并不否认直观的存在,但他认为,直观并非康德所讲的先天直观,也非胡塞尔所说的静止不动的直观。直观并非一种主观的把握,直观也不能设定主体面对并构造着客体。直观只是客观性的标志。客观性的存在无需主体的构建和参与。客观性自我构成的。我们通常讲的客体也是不存在的,只存在数或点、几何或算术的连续。“就直观是思考数学对象的一个方式而言,直观就以与新概念的必然创造相同的速度,处于经常的发展之中并构建其前后

^① Jean Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, PUF, Paris, 1947, p. 65.

相续的瞬间和层面。”^①那么,直观是关于什么的直观呢?卡瓦耶斯认为直观是数学理论和方法的直观,直观的构成体现在多种多样的概念规则中,直观的构成与概念的构成是联系在一起的,直观并不来自主体,因而就谈不上主体对客体的先验构造。

自笛卡儿以来的西方传统主体哲学总是热衷于说明知性与感性、主体与客体、意识与世界的关系,而卡瓦耶斯在研究数学时,并不想分析起着构成作用意识活动,并不想弄清楚理性与感性、概念与经验、理性与实在的关系,而只是想分析客观性观念,并把握理性和概念的具体存在及其辩证运动。

卡瓦耶斯认为,对作为行动体系并受制于规则的有效数学而言,数学材料是在“主题领域”(le champ thématique)中具体地、历史地、自动地生产出来的,而不是由主体先天地构造出来的客体。虽然卡瓦耶斯从胡塞尔那里借用了“主题领域”这一表述,但他反对胡塞尔使主体在这个领域中构造客体。“主题化”并不产生于先验主体的意识构造活动,而是数学经验的客观样态。客观性与客体并不是一回事。客观性肯定是独立于主体的主观的,而客体则是相对于主体而言的。无论是莱布尼茨的崇拜者博尔察诺,还是论证数学归纳法原理有效性的狄德金,无论是反对公理方法的弗雷格,还是主张公理方法的形式主义者希尔伯特,都要求消除先验主体性。这些数学家和逻辑学家对先验主体的拒斥,为卡瓦耶斯用概念哲学来反对意识哲学提供了思想灵感和理论依据。

数学材料自主产生,无需借助主体精神活动。卡瓦耶斯认为这样的材料只能是具有客观性的概念。数学的经验不是意识的经验,而是概念的经验。概念的经验并不是一个意识状态,而是一个行动体系,概

^① Gilles-Gaston Granger, “Cavaillès et Lautman, deux pionniers”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2002—127^e année-tome CLXXXII, PUF, 2002, p. 296.

念的存在依赖于我们辛劳的思想行动,但概念一旦被构建起来,又是行动所必需的并独立于行动的。数学理论的内容就是概念,其形式也是概念,即概念的结构和生成变化的历史是统一的。由此,概念就排斥了主体的构造。数学概念系统的形成并不主要受制于外部因果作用,也不是被先验规定的。概念来自何处呢?概念来自它自身,是从它自身那儿发展来的并进一步展开的。合理性的运动并不源于意识,而是源于概念的内在关联。能说明科学进步的内在必然性,并非产生于意识,而是产生于概念辩证法的。这里讲的辩证法不是黑格尔意义上的,而是指概念从概念到概念这样一个既无绝对开端也无绝对终点的始终行进在路上的自主的理性运动。数学理论就是诞生于这样的无主体、无客体的概念运动的。概念运动并非始终连续不停的,而是会有起伏、变化、停顿、跳跃、曲折和倒转。卡瓦耶斯用数学概念自主生成运动的不可预见的真实历史来对抗康德先验逻辑、莱布尼茨组合逻辑、胡塞尔先验现象学、罗素和卡尔纳普逻辑主义等空洞的、千篇一律的先天性幻想。

卡瓦耶斯在反对意识哲学时,是求助于斯宾诺莎的。他明确承认自己是“斯宾诺莎主义者”,因为诚如康吉莱姆所说,斯宾诺莎哲学是一种典型的无笛卡儿我思的哲学,而卡瓦耶斯自己要构建的也正是无笛卡儿我思的数理哲学。^① 对于卡瓦耶斯与斯宾诺莎的这种关系,安贝尔(Claude Imbert)教授认为这并不表明卡瓦耶斯要“回到斯宾诺莎”,而是指卡瓦耶斯赞赏斯宾诺莎的思维方式与其他思维方式一起勾勒出了一一种古典的理性主义,以反对笛卡儿我思的明证性关联。^② 哪里数学运算的符号和客观生产与推论概念性发生着交换,哪里先验

① Georges Canguilhem, *Vie et Mort de Jean Cavailles*, dixième “Carnet de Baudasser”, “Inauguration de l’ Amphithéâtre Jean Cavailles à la Nouvelle Faculté des Lettres de Strasbourg (9 mai 1967)”, p. 31.

② Claude Imbert, “Le temps de Cavailles”, p. 3. 这是安贝尔教授在卡瓦耶斯百年诞辰讨论会上的发言。

契约就被解除了。鉴于布伦什维格指望哲学家的概念性不停地占有数学运算,而卡瓦耶斯则强调数学史的特殊性而反对有关哲学与数学关系的折中观点。卡瓦耶斯正是秉承从博尔察诺、经弗莱格再到斯宾诺莎的概念哲学传统来对抗从笛卡儿、经康德到胡塞尔的主体哲学或意识哲学传统的。卡瓦耶斯是反主体主义(antisubjectivisme)的,因为他坚信哲学成其为哲学不仅无需成为主体哲学,而且哲学成其为哲学也应该是反主体的。

三、概念哲学的传承

就卡瓦耶斯把哲学家的注意力从主客体关系转移到概念的自主运动,就他强调用概念哲学来取代意识哲学而言,他已经使西方传统认识论发生了根本的转向。

不仅如此,而且由卡瓦耶斯开创的这个概念哲学传统,在20世纪法国哲学中独树一帜,形成了一道独特的风景线,并与意识哲学传统构成了现代法国哲学内部特有的张力关系。法国科学史家和科学哲学家科伊雷、巴歇拉尔和康吉莱姆,结构主义者列维-斯特劳斯和阿尔都塞,知识考古学家福柯在不同程度上都是卡瓦耶斯概念哲学的理论传人。

巴歇拉尔把卡瓦耶斯的研究工作看作数理哲学文化的出发点。他与卡瓦耶斯都想捍卫理性思想,都希望一种严密哲学能起证明作用。巴歇拉尔也反对铁板一块的、永恒不变的我思(主体),认为科学是以间断性方式发展变化的,合理性形式是多种多样的。巴歇拉尔倡导“非笛卡儿主义的科学认识论”,强调无论认识规则,还是行动规则,都应建立在相互我思的义务基础之上。巴歇拉尔还用自己的“现象技术”(phénoménotechnique)概念来反对胡塞尔现象学本质还原和先验还原,避免了像现象学那样去强制规定意识与具体实在相接触。^① 显

^① Bernard Barsotti, *Bachelard critique de Husserl*, L' Harmattan, Paris, 2002, p. 25.

然,在反对笛卡儿和胡塞尔意识哲学问题上,巴歇拉尔与卡瓦耶斯有着相同的志向和目标。

而康吉莱姆坚信除了把我(Je)当作主体(sujet)的笛卡儿我思之外,还存在着其他我思(Cogito)。康吉莱姆曾就福柯的《词与物》撰有文章《人之死或我思的枯竭》^①,他认为早在20年前,甚至在现象学被引入法国以前,卡瓦耶斯在《论逻辑与科学理论》的结尾处就主张以概念来取代意识,就要求限制现象学的事业。康吉莱姆在《从科学概念到哲学思考》这篇文章中,也同卡瓦耶斯一样反对把科学理论看作科学现象学,两人都认为科学是因其观念的内在辩证运动而表现出来的自主进步,都认为科学对象不是主体的产物或意识简单的对象,而是产生于科学本身的内在运动。在卡瓦耶斯和巴歇拉尔之后,康吉莱姆也设法构建一种概念认识论,把概念当作典型的知识单位,认为只有概念能产生知识的普遍性,科学认识就是在翻译、转移和概括等概念流通过程中形成的。显然,概念的所作所为必定不同于人格化的我思。总之,康吉莱姆同卡瓦耶斯一样,都反对笛卡儿形而上学,反对心理主义倾向,反对先验主体哲学,都主张哲学的使命是创立概念哲学,以取代意识哲学。

在为康吉莱姆著作《正常与病理》英文版所写的序言《生命:经验与科学》中,福柯明确对概念哲学的阵营和意识哲学的阵营作了梳理,认为卡瓦耶斯、巴歇拉尔、科伊雷、康吉莱姆代表着一种有关知识、合理性和概念的哲学,而胡塞尔、萨特和梅洛-庞蒂则代表着一种有关经验、意义和主体的哲学。^②不难发现,就福柯毕生都在反对自笛卡儿以来西方三个世纪的人类学主体主义而言,他显然也属于概念哲学阵营,继续由卡瓦耶斯开创的概念哲学的事业。福柯谈“主体的爆裂”,讲

^① Georges Canguilhem, "Mort de l'homme ou épuisement du cogito?" *Critique*, n° 242, juillet 1967, pp. 616 - 617.

^② Michel Foucault, *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 764.

“主体的消解”，论“人之死”，似乎是卡瓦耶斯概念哲学在二十余年后的再次回响。卡瓦耶斯用数学概念自主生成运动的具有真实内容和实际变迁的历史来反对先验意识哲学的空洞透顶的和毫无创新的千篇一律的历史。同样，福柯设法还原和凸显出社会和自然事件的断裂、界限、转换、变化、区分、系列、偶然和可能，旨在反对近现代把所有社会和自然现象都压缩在绝对理性、先验意识主体这样总体化的唯一核心周围的先验主体主义因果历史观和内在目的论。福柯的《古典时代的癫狂史》实是一部“癫狂”概念在不同时期演变的历史。福柯在《知识考古学》中指出：“康吉莱姆对概念的位移和转换所作的种种分析可用作多种模式；康吉莱姆那些分析表明一个概念的历史并不全是这个概念逐步成熟的历史、它的连续增长的合理性的历史、它的抽象化递进的历史，而是它的多种多样的构成和有效性领域的历史，它那些前后相继的使用规则的历史，它的设计得以在其中被继续和完成的那些理论氛围的历史。”^①福柯同康吉莱姆一样强调科学概念的产生、具体变化和理论环境的作用，强调连续性能续存于认识论决裂之中。福柯在《词与物》中通过分析“生命”、“语言”和“劳动”这三个概念得以形成的历史，构建了人文科学的概念考古学。在1983年与劳莱特的一次访谈中，福柯提及现象学的主体理论因不能说明语言学结构、无意识和理性的历史而分别受到结构主义、精神分析和尼采主义的批判。^②

卡瓦耶斯、康吉莱姆和福柯都基于概念哲学立场批判意识哲学和主体哲学。卡瓦耶斯指责胡塞尔在批判心理主义之后又重陷先验自我的主体主义，康吉莱姆揭露萨特存在主义的自我主义和绝对的纯粹意识的首要性，福柯则用权力—知识考古学来反对人类学主体主义。结构主义也与卡瓦耶斯概念哲学有着相同血脉，都主张排除主体哲学，如

① Michel Foucault, *l'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, pp. 10 - 11.

② Michel Foucault, *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 434 - 437.

于斯曼曾注意卡瓦耶斯的反主体主义对结构主义产生了影响。^① 然而,遗憾的是,人们在探讨盛行于20世纪60年代法国的结构主义思想渊源时却看不到作为法国本土哲学的卡瓦耶斯概念哲学的反主体主义对其产生的至关重要影响,而只是拘泥于索绪尔语言学、形式主义等源头,以至只能对有着深厚法国本土哲学基础的结构主义作片面的、牵强附会的理解。究其原因,无疑是与我国学界太过重视法国意识哲学而极其忽视法国概念哲学有着直接关系,与我国还未曾梳理卡瓦耶斯概念哲学及其经法国科学哲学直至结构主义的逻辑传承线索有关。

阿隆曾不无惋惜地说:如果卡瓦耶斯还活着的话,那么,法国的哲学界和知识界就会大不一样。阿隆本人也可能会少犯些错误。^② 按我的理解,阿隆这里所说的“大不一样”,指的是如果卡瓦耶斯健在的话,那么他的概念哲学就能从20世纪30年代末起即使不是一直主宰整个法国哲学,那也至少能抑制萨特和梅洛-庞蒂的存在主义意识哲学在战后的盛行。阿隆与萨特和梅洛-庞蒂皆是同窗好友,从彼此的志同道合去创办《现代》杂志,到后来分道扬镳,主要原因就在于彼此的哲学和政治立场发生了尖锐的冲突。阿隆曾一针见血地指出萨特激进个人主义的本体论使他永远不能达到有关大写的历史的一个总体化真理。^③ 不难看出,阿隆的历史哲学与卡瓦耶斯的数学哲学在要求反主体主义这个问题上是一致的。阿隆已经意识到本可与卡瓦耶斯一道来抗拒存在主义的意识哲学,但遗憾的是卡瓦耶斯早已逝去,自己只能孤军奋战了,有时免不了还犯错。

总之,卡瓦耶斯的重要性,不仅在于他的概念哲学实现了西方哲学认识论中心的转移,还在于他在法国最早发动了对康德和胡塞尔等人意识哲学和主体哲学进行的批判,在于他为以后几代哲学家指明了前

① Bruno Huisman, “Jean Cavailles et la philosophie française de l’entre-deux guerres”, *Jean Cavailles: Philosophe, Soldat Résistant*, Colloque d’Amiens, 1984.

② Raymond Aron, *Mémoires: 50 ans de réflexion politique*, Julliard, Paris, 1983, p. 192.

③ Ibid., p. 593.

进的道路和努力的方向,在于他早在20世纪30年代末和40年代初就要求哲学家用概念、体系和结构的至上性来取代实际意识或反省意识的至上性,而这比列维-斯特劳斯、阿尔都塞、拉康和福柯都早了二十多年。由于有了卡瓦耶斯,我们才得以有与现象学和存在主义的意识哲学相抗衡的法国概念哲学,才会有康吉莱姆的生命概念哲学和列维-斯特劳斯的结构主义,才会有福柯的概念考古学,才会有德勒兹这位不停创造概念的哲学家,也才会有想综合概念哲学与意识哲学的利科尔以及对概念哲学与意识哲学都实施解构的德里达,才会有法国哲学家们在科学哲学和科学史领域从事的理性批判工作。

第二节 巴歇拉尔的新科学精神

巴歇拉尔(Gaston Bachelard, 1884—1962),哲学家、认识论家、文学批评家。曾是邮局和电信局职员,曾担任10年之久的中学物理和化学教员。在取得哲学学士后,又通过全法哲学教师资格考试。1927年以《论相近认识》为题的博士论文取得文学博士学位。在博士论文中,巴歇拉尔就强调我们不能以连续性范畴,而是要以“纠正”、“断裂”和“重组”等来思考科学。他先后执教于法国第戎大学和巴黎大学。法国四级、三级荣誉勋位获得者,1955年入选道德和政治科学学院,1961年获得全法文学大奖。主要著作有:《论相近认识》(1928)、《论物理学问题的演化》(1928)、《相对性的归纳价值》(1929)、《现代化学的融贯多元论》(1932)、《瞬间的直觉》(1932)、《新科学精神》(1934)、《绵延的辩证法》(1936)、《当代物理学中的空间经验》(1937)、《火的精神分析》(1938)、《理性唯物主义》(1953)、《空间的诗学》(1957)、《梦想的诗学》(1961)、《烛火》(1961)、《科学精神的形成》(1938)、《无的哲学》(1940)、《水与梦》(1942)、《空气与梦想》(1943)、《应用理性主义》(1949)、《当代物理学的理性主义活动》(1951)等。如果说柏格森

更倾向于生物学、心理学和社会学模式,那么,巴歇拉尔则遵循布伦什维格,强调数学作为“新科学精神”的语言的重要性,强调现代物理学的经验实证特征。

一、批评柏格森绵延理论

《瞬间的直觉》是巴歇拉尔对当时主宰法国哲学界甚至世界哲学界的柏格森主义的宣战书,它奠基于现代科学领域尤其是物理学、化学和数学的新发现和新成果,倡导以鲁普内尔(Gaston Roupnel)为代表的瞬间实在观来反对柏格森的绵延实在观,从而开创了认识论哲学的一个新时代。

鲁普内尔是巴歇拉尔在文学院的同事和法国乡村史学家。巴歇拉尔非常赞赏鲁普内尔在《西洛埃》(*Siloë*)一书中的观点:时间只是一个实在,瞬间的实在。换言之,时间是一个紧缩于瞬间并且悬置在两个虚无之间的实在。时间可能会重生,但时间必须先停滞。时间不能把其瞬间的存在带到另一个瞬间的存在,以形成一个绵延。瞬间早已是孤独。局限于瞬间的时间不仅把我们同其他人分隔开来,而且还把我们与我们自身分隔开来,因为时间与我们最亲切的过去相断离了。时间是孤独的瞬间,孤独的意识。过去的幻想或未来的虚幻是如何消退的呢?我们必须坚信目前瞬间与实在完全相等同。

瞬间具有实在性。巴歇拉尔反问:实在如何逃避目前瞬间的标记呢?目前瞬间如何能做到不在实在上烙上印记呢?如果我的存在只在目前瞬间中意识到自身,那么如何看不到目前瞬间是实在得以在其中被体验到的唯一领域呢?我们不能像保存一个完整的存在那样保存瞬间。记忆需要很多瞬间才能形成一个完整的回忆。最残酷的哀伤,就是未来的意识被背弃,最令人心碎的瞬间突然降临之时,在那时亲爱的人闭上了眼睛,人们立即就以新的仇视感受到了袭击我们的心的瞬间。巴歇拉尔早年丧妻,鲁普内尔痛失爱子,这些切肤之痛令他们对瞬间哲学的信仰坚定不移。在存在的断裂中,关于间断性的观念就无可置疑

地确立起来了。如果我们的胸怀厚得足以爱生命的每个细节,那么我们会看到所有的瞬间都既是赠与人,又是争夺者,一种突然的创新就不停地阐明时间之本质上的间断性。

巴歇拉尔通过把鲁普内尔的瞬间观念与柏格森的绵延观念对立起来,来深入理解瞬间的直觉,把瞬间看作原初的时间要素。“柏格森哲学是一种绵延哲学,而鲁普内尔哲学是一种瞬间哲学。”^①如何在这两者之间进行取舍呢?巴歇拉尔认为折中主义行不通,并不能令人满意。而鲁普内尔的理论是切实可行的,因为最谨慎、最清楚的立场符合于关于时间的最直接的意识。

巴歇拉尔具体展开了鲁普内尔与柏格森两人之间的对立立场。在柏格森看来,我们具有一种关于绵延的内在的和直接的体验。这个绵延甚至就是意识的直接材料。但这个绵延后来被物理学家和数学家们所构思、对象化和歪曲了。如物理学家的时间是整齐划一的,没有生命的,既无终点,也无间断性。物理学家又把完全非人化的时间提供给了数学家。连续性对数学家来说,与其说是实在的特征,还不如说是纯粹可能性的图式。

柏格森认为瞬间只是一种人为的断裂,它有助于几何学的图式思维。而理智不能追寻生命,理智把时间固定在一个始终是人为的目前之中了。这个目前,这个纯粹的虚无,不能真正把过去与未来区分开来。实际上似乎过去在未来中拥有其力量,似乎未来对于释放过去的力量来说是必需的,同一个生命冲动把绵延联结起来了。思维,作为生命的片断,不应该对生命发号施令。由于理智完全沉思静态的存在、空间的存在,理智也就必定不了解生成的实在。柏格森哲学最终牢固地把过去与未来统一起来了。从此人们必须把时间看作一个整体以把握时间的实在性。时间处于生命冲动的源头。生命可以接受瞬间的阐明,但真的是绵延说明了生命。

^① Gaston Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Éditions Stock, 1931, p. 16.

柏格森否定瞬间的实在性。可是,在巴歇拉尔看来,如果瞬间是一种虚假的顿挫,那么过去与未来就难以区分开来,因为它们总是人为地被分隔开来的。于是,必须在不可摧毁的统一性中来把握绵延。由此产生了柏格森哲学的所有后果:在我们的每一个行为中,我们都可以把握初显者的完成特征,在开端中把握结束,在起源的冲动中把握存在的生成。但这种做法在巴歇拉尔看来明显混淆了过去与未来。在成功地证明了瞬间的非实在性之后,柏格森如何来谈论一个行为的开端呢?哪种置身于绵延之外的超自然力量能标志着一个多产的时刻,这个时刻为了绵延而必须开始?在鲁普内尔哲学中很重要的这个开端学说,竟然在那否认瞬间性价值的柏格森哲学中蔽而不明!可能,在柏格森那里,之前和之后这些词只具有方位的意义,因为在过去与未来之间存在着一种连续的进展。但巴歇拉尔紧接着反问:如果我们身处突变的领域中,创造性行为突然降临在这些领域中,那我们如何能不懂得,一个新纪元总是凭借绝对而开启?就任何进展都是决定性的而言,任何进展都被创造性瞬间所标记。除了在我们的意识的喷涌中,还有在哪里更能确实地把握这种对创造性瞬间的认识呢?生命冲动难道在创造性瞬间中的认识中并不是最活跃的吗?在认识活动中,我们的精神呈现为一排纯粹分隔开来的瞬间。绵延的关联是人为设置起来的,而只有瞬间才具有一种决定性的实在性。瞬间具有的原初的形而上学的特征,而绵延则具有间接的和中介的特征。绵延是由无绵延的瞬间所构成。

鲁普内尔的观点与柏格森的观点针锋相对。鲁普内尔认为,我们关于目前的观点是关于一种特殊的充实和确实的明证性的观点。我们与我们的完整的人格一起身处目前的。我们只是在目前、凭借目前并且在目前之中才感受到生存。在目前的情感与生命的情感之间存在着绝对统一性。从生命本身的观点来看,必须通过目前来理解过去,而不是不停地通过过去来说明目前。可能,绵延的感觉随后必须被阐明。绵延就像其他感觉一样是一种感觉,是像其他感觉一样复杂的感觉。

这是一个事实。绵延由无绵延的瞬间所组成,就像直线是由无维度的点所组成一样。也就是说,绵延是一种相对的和次要的总是人为的材料,而瞬间的直觉才是绝对的和主要的。鲁普内尔指出,我们的注意行为是一些从所谓的绵延的这个连续性中获取的感性插曲。但连续的线索只是我们的精神的艰难的和人为的构造。没有什么能允许我们断言绵延。我们关于过去的情感就是关于否定和摧毁的情感。由我们的精神赋予给一种所谓的绵延的信任,是一种空头支票。注意行为就处在瞬间的经验之中。

巴歇拉尔认为,把鲁普内尔的哲学与柏格森哲学区别开来的是:前者是一种行动(acte)哲学,而后者则是一种活动(action)哲学。对柏格森来说,活动总是一种介于决定与目标之间的连续的展开,一种总是原初的和实在的绵延。对鲁普内尔的支持者来说,行动首先是一种瞬间的决定,正是这个决定才造成了独创性。生命不能在被动的沉思中被理解,理解生命,就是推动生命。生命这种形式是被加给时间的一排瞬间的,但生命总是在瞬间中发现其原初实在性的。瞬间是时间之真正特殊的特征。只有懈怠是延续的,行动是瞬间的。为何不能说瞬间是行动呢?为何看不到行动是实际存在、生命是行动的间断性呢?鲁普内尔说,绵延是生命。可能是这样,但至少必须把生命置于包含生命的间断性的框架之中,置于那显明生命的进攻性形式之中。生命不再是有机现象的这种流动的连续性,通过在功能统一性中相混合而一个接一个流逝。可能,在撰写进化史诗时,柏格森必定疏忽了偶然事件。而鲁普内尔不可能不了解,每个活动,无论多简单,都必定打碎了生命生成的连续性。生命史像其他历史一样,也充满着冗言、年代错误、雏形、失败、复兴。柏格森在偶然因素中只保留了革命性行动,生命冲动在这些行动中分裂,系谱树在这些活动中分化成不同的树枝。而巴歇拉尔则追随鲁普内尔,要提出一种把偶性当作原则的学说,坚持认为偶性是真正的创造进化的基础。

巴歇拉尔认为,在相关于生命进化的这些结果中,如同在其最初的

直觉形式中,鲁普内尔的时间直觉都是与柏格森的直觉截然相反的。“对柏格森来说,时间的真实实在就是其绵延;瞬间只是一种抽象活动,没有任何实在性。瞬间是由理智从外部强加的,理智只有通过定位静止状态才能理解生成。因此,我们可以用黑线来描述柏格森的时间,为把瞬间象征为虚无,虚构的空洞,我们在那里置放了一个白点。”^①在柏格森那里,瞬间之所以不实在,是因为瞬间是由理智从外面强加的,而绵延之所以实在,是因为绵延是由直觉从生命内部来生成的。恰恰相反,“对鲁普内尔来说,时间的真实实在就是瞬间;绵延只是一种构造,没有任何绝对的实在性。绵延是由记忆从外部得来的,如想象力,它要梦想和重现,而不是理解。我们可以很清楚地把鲁普内尔的时间描述为白线,整个都是可能,可能性,突然作为一个不可预见的偶性,在白线上出现了一个黑点,象征着一个不透明的实在”^②。

巴歇拉尔提请我们必须注意,瞬间的这种线性布局对鲁普内尔和柏格森来说都仍然是想象所人为的。柏格森在这种在空间中展开的绵延中发现了测度时间的间接手段。但时间的长度并不代表绵延的价值,必须从可延伸的时间追溯到强化的绵延。而鲁普内尔则认为我们凭借瞬间的数量来分析绵延的强度,于是,间断性论题就能轻易立足。

在巴歇拉尔看来,柏格森未经讨论就把绵延当作时间的唯一实在,当作时间的同义词。其实,绵延只有在新的构造中才能被推演,而非被设定。可能,柏格森要求我们去感受我们身上的绵延,在一种内在的和个人的经验中去感受绵延。爱因斯坦对客观绵延的批判摧毁了绵延的绝对,而保存了瞬间的绝对。爱因斯坦的思想所打击的,就是一段时间,时间的“长度”。这个长度相关于其测量方法。一段时间的相对性对运动中的体系来说就是一个科学数据。世界并不提供保障,来汇聚我们的在意识内在性中体验到的个体绵延。“绵延,如同实体,只给我

① Gaston Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Éditions Stock, 1931, p. 25.

② Ibid., p. 25.

们送来幽灵。绵延和实体,一方对另一方,在一种令人失望的交互性中闹出了骗子受骗的笑话:生成是实体的现象,实体是生成的现象。”^①在爱因斯坦的学说中,瞬间仍然是一个绝对。瞬间有一个综合状态,作为一个时空点,此时此地。巴歇拉尔要把空间的原子论与时间的原子论紧密结合在一起。

巴歇拉尔指出,鲁普内尔的时间直觉断定了两点:首先,时间具有完全间断性的特征;其次,瞬间具有完全点刺形式(ponctiforme)特征。因此,鲁普内尔的论点实现了时间之最完整的和最明确的算术化。

时间有同时的问题。如何看待两个现象的同步呢?柏格森说,如果它们始终是一致的,那就是同步的。问题就是要对生成和活动进行协调。而对鲁普内尔来说,如果每次第一个现象呈现出来,第二个现象也同样呈现出来,那么,这两个现象就是同步的。重要的是对重现和行动进行协调。何者更加谨慎呢?柏格森的连续性说法与客观证据不符,它扩大了我们的证实领域。我们的经验是间断的。

时间也有先后问题。消失的瞬间的视角被称作过去,而期待的视角则被称作未来。在鲁普内尔看来,“过去和未来,作为绵延,对应于本质上次要和间接的印象。过去与未来并不触及存在的本质,更不触及时间的初始本质”^②。时间就是瞬间,正是目前的瞬间负载着全部时间。由此可见,目前的瞬间的重要性。“过去与未来一样是虚空。未来与过去一样是停滞的。”^③或者说,仅仅瞬间的视角就能指明过去和未来。瞬间在自己内部并不保存绵延。瞬间并不在某个方向推出一种力量。瞬间没有两个面,瞬间就是唯一的整体。巴歇拉尔接着直言:意识就是对瞬间的意识,瞬间的意识就是意识。在此意义上,纯粹意识就类似于时间实在。实在的时间真的只有通过孤立的瞬间才存在。实

① Gaston Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Éditions Stock, 1931, p. 33.

② Ibid., p. 48.

③ Ibid., p. 48.

在的时间完全处于现实、行动和目前之中。“瞬间是不同的,因为瞬间是丰富多产的。瞬间之所以丰富多产,这并不是因为它们所能实现的记忆,而是因为有与进步的节奏相符的时间的创新……时间只是因为创造才能延续”^①。

在柏格森与巴歇拉尔之间总是存在着同一种方法的差异:柏格森在事件的意识的层面上来探讨充满事件的时间,接着逐步消除了事件或事件的意识;他就达到了无事件的时间或纯粹绵延的意识。相反,巴歇拉尔则只通过增加意识瞬间来感受时间。“对我们来说,对时间的意识总是一种对瞬间的利用的意识,这种意识总是主动的,而非消极的,简言之,对我们的绵延的意识,就是对我们的内在存在的进步的意识,无论这个进步是确实的,还是模拟的,甚或仅仅是梦想的。”^②绵延并不是通过抽象活动而被发现的。

在巴歇拉尔看来,唯一实在的均匀的绵延就是一种均匀地变化的绵延,一种渐进的绵延。实际上,重要的并不是对实在进行分类,而是通过多种方式来构建现象让人们理解现象。作为实在,只有瞬间这种实在。绵延、习惯和进步都只是时间之最简单的现象。这些时间现象没有一个具有存在论特权。目前主宰一切,目前和谐比预定和谐具有绝对优势,这就是巴歇拉尔在进步观念及其与间断性时间论题之间的关系问题上所持的立场。

巴歇拉尔绝对不能接受柏格森所说的连续性和绵延理论。因为多种多样的绵延既无相同的节奏,也无相同的牢固关联,也无相同的延续力。“柏格森主义保留了过去与目前之间的一种协同性,绵延的一种黏滞性,使得过去仍然是目前的实体,换言之,使得目前的瞬间只是过去的现象。”^③这是因为在柏格森心理学中,完满的、深刻的、连续的、丰

① Gaston Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Éditions Stock, 1931, p. 86.

② Ibid., p. 88.

③ Gaston Bachelard, *La Dialectique de la durée*, Boivin & C^{ie}, Éditeurs, Paris, 1936, p. 10.

富的绵延充当了精神实体。思维实体的连续性只是时间实体的连续性。时间是生动的,生命就是时间。巴歇拉尔认为,柏格森第一个列出了存在与生成的方程式。然而,在柏格森主义那里,由于目前被置于过去之中,由于目前除了执行过去之外就无所作为,生成的创造性价值也就受制于根本连续性这个事实了。任何时候,任何地方,都有一个根本观念引导着柏格森思想:“存在、运动、空间、绵延,都不能接受空挡;它们不能被虚无、静止、小点、瞬间所否定;或者至少这些否定被指责为间接的和口头的、肤浅的和短暂的。”^①

巴歇拉尔指出,连续性是心理现象的特征,但我们不能认为这些特征是完成的、稳固的、恒常的。必须构造这些特征,必须支撑这些特征。因而,最终,绵延的连续性在我们看来就并不是一个直接材料,而是一个问题了。“于是,我们想展开一个关于间断的柏格森主义的尝试,通过表明对柏格森绵延进行演算的必要性,以赋予它更大的流动性,更多的数目,赋予它在由思维现象凭着实在的量子特征而呈现的符合中更高的精确度。”^②如果说柏格森讲绵延、线性、流逝,那么,巴歇拉尔就讲瞬间、断裂、节拍。时间是闪烁着、处于时空坐标之中的小量子。巴歇拉尔的时间,作为瞬间的直觉和创造,就是现时的时间。

二、新科学精神

诚如詹姆斯所说有两种形而上学一样,在现代科学精神中,也存在着唯理论和实在论这两种根本的哲学态度。当代科学关注形而上学矛盾的真正综合。巴歇拉尔的新科学精神就是要把这两种哲学态度有机地结合在一起。在《新科学精神》中,巴歇拉尔的哲学意图就是为了把握当代科学思想的辩证法及其本质创新。

^① Gaston Bachelard, *La Dialectique de la durée*, Boivin & C^{ie}, Éditeurs, Paris, 1936, p. 15.

^② Ibid., p. 16.

巴歇拉尔发现,在科学判断中,最果断的理性主义者常常接受关于一种自己所完全不知道的实在的教导,而最强硬的实在论者着手进行直接的简单化,恰恰显得实在论者接受理性主义的信息原则一样。“也就是说,对科学哲学来说,既无绝对的实在论,也无绝对的理性主义,绝不能从一种普遍的哲学态度出发来评判科学思想。科学思想迟早会成为哲学争论的根本主题;科学思想会导致用客观上被纠正的推论的形而上学来取代直觉的和直接的形而上学。”^①巴歇拉尔坚持认为,通过这些纠正,一种遭遇科学怀疑的实在论不可能与直接实在论是同一种实在论了,同样,一种纠正了先天判断的理性主义不再可能是一种难以理解的理性主义了。巴歇拉尔要思考同时体现在经验和推理之中,同时体现在实在和理性之中的科学证据的双重意义。任何科学哲学都具有经验与理性相统一的二元基础,这是因为科学哲学是一种实施应用(s' applique)的哲学,它不能保留一种思辨哲学的纯粹性和统一性。无论科学活动的出发点是什么,但这种活动只有逃离基础领域才能完全使人信服:如果这种活动进行试验,那它还必须推理;如果它推理,那它还必须做实验。任何应用都是超越性。巴歇拉尔明确了认识论方向:从理性到现实,而不是像从亚里士多德到培根的所有哲学家所说的从现实到一般。换言之,科学思想的应用本质上似乎是现实化的。巴歇拉尔想表明理性的现实化或数学的现实化。

在巴歇拉尔看来,当代科学精神的一个明显特征就是与技术实在论相符合的这种现实化,从而截然不同于以往的科学精神,当代科学精神尤其远离了实证主义的不可知论,也无关于传统哲学实在论。实际上,这种技术实在论是一种由被实现的理性所组成的实在论,由被实验的理性所组成的实在论。与技术实在论相符的实在并未被抛入不可知的自在之物的领域中去。就经验与理性的关系而言,科学经验是一种被证实的理性。科学的这个新的哲学方面就为规范进入经验作了准

^① Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, 1958, p. 2.

备:经验的必然性在被观察揭示之前就已经被理论所把握了。真正的科学思想在形而上学上是归纳的;它在简单中言说复杂,它言说相关于事实的法则,相关于范例的规则。任何新真理的诞生都无关于明证性,任何新经验的诞生都无关于直接经验。巴歇拉尔就这样独立于那些积累的并且带来科学思想中渐进变化的认识,而发现了一种对科学精神几乎取之不尽的被更新的理性,一种本质的形而上学的创新。

巴歇拉尔所理解的这种创新,就是指新理论对旧理论所实施的真正的拓展、干涉(*inférence*)、归纳、概括、补充、综合、总体化。如非欧几里德几何学的提出并不是为了驳斥欧几里德几何。还不如说,非欧几里德几何是一种辅助因素,能使几何学思想得以完整和完成。同样,科学思想的所有新形式反复照亮了并不完整的认识的阴影。这种创新是深刻的,因为这并不是一种新发现的创新,而是方法的创新。巴歇拉尔反问:“在这个认识论兴盛期,还必须继续谈论遥远的、不透明的、沉重的大写实在吗?这是忘了,科学的大写实在早已与科学的大写理性辩证相关了。在世界与精神之间长达几个世纪的对话之后,人们不再能谈论缄默的经验了。”^①只有提出理性现实化,有关实在的教育才是有价值的。

因此,在科学活动中,实在论与理性主义不停地取长补短。单单其中一个都不足以构建科学证据。如在物理科学领域中,并无现象的直觉立足之处,使它能一下子指明实在的基础;更无理性确信的立足之处,使它能将基本标准强加在我们的实验探究的方法上去。研究对象的更新能保障研究方法的高效和多产。“因此,认识论恰恰必须处在实在论与理性主义的交叉路口。正是在这里,认识论才能把握那些相互对立的哲学的新动力,科学凭借这个双重运动就能使实在简单化,使理性复杂化。于是,从被说明的实在到被应用的思想这个旅程就缩短

^① Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, 1958, p. 8.

了。”^①科学精神的唯一可能的心理学就是在这个短程之中展开的。

也许我们在科学活动中最清楚地看到了客观性的理想的双重意义,客观性之既实在的又社会的意义。在最复杂的实在面前,如果我们致力于我们自身,那么,我们就是在风景、在联想能力方面探寻认识,世界就是我们的表象了;反之,如果我们完全致力于社会,那么我们就是在一般、有用、惯例方面探寻认识,世界就是我们的约定了。实际上,科学真理是一种预言、一种说教。通过宣告科学消息,同时传递思想和经验,在证实中把思想与经验联系起来,我们呼吁精神达成共识。因此,科学世界就是我们的证实了。巴歇拉尔认为现代科学的基础是一种设计、筹划。在主体之上,超越直接对象,现代科学就奠基于筹划(*projet*)之上。在科学思想中,主体对客体的思考总是采取筹划的形式。同时,当对象呈现为复杂关系时,就得用多重方法来理解对象。客观性并不能脱离证据的社会特征。人们只有通过以推论和详细的方式展现了一种客观新方法,才能达到客观性。“因此,真正的科学现象学本质上是一种现象技术(*phénoménotechnique*)。它强化了在显现者背后的显露者。它从由它构建的被构建者那里获得教益……科学产生一个世界,不再凭借实在所固有的一种魔术般的推力,而是凭借精神所固有的理性推力。在科学精神的最初努力按照世界的形象形成了理性之后,现代科学的精神活动则按照理性的形象构建了一个世界。科学活动竭尽全力实现了理性整体。”^②这充分说明巴歇拉尔坚持科学理性主义的精神。康吉莱姆非常重视“现象技术”这个概念在巴歇拉尔认识论中的重要作用:“现象技术这个术语从1943年起成了巴歇拉尔认识论的一个根本范畴,越来越怀疑任何知识现象学。”^③在巴歇拉尔于1943年认为科学从哲学中创造出来时起,巴歇拉尔就阐明了这个术语,颂扬具有

① Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, 1958, p. 10.

② Ibid., p. 13.

③ Gaston Bachelard, *Études*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002, p. 8.

人为性质的元技术(métatechnique)接替了形而上学。

由于常常被引证的科学的统一性从不符合稳定状态,因而设定认识论统一性,这在巴歇拉尔看来是很危险的。具体说来,不仅科学史揭示了原子论和能量说、实在论和实证主义、间断性和连续性、唯理论和经验论的交替节奏,不仅科学家的心理学摇摆在法则的同一性与事物的多样性之间,而且科学思想正是在每个论题上进行适当的和事实上的分化。

巴歇拉尔断定,完全依赖于对简单观念作参照的笛卡儿认识论不足以刻画当代科学思想,因为激发现代科学的综合精神拥有与笛卡儿组合不同的另一种深度和自由。综合的这种宽厚和自由的精神利用了与非欧几里德几何的初始游戏相同的辩证游戏。通过比较17或18世纪物理学中的一个例子与20世纪物理学中的另一个例子,巴歇拉尔再三强调当代科学的创新特征。无论在知识的一般结构中,还是在认识的细节中,当代物理科学都呈现出一种无可辩驳的创新。

巴歇拉尔的新科学精神倡导一种非笛卡儿主义的认识论。非笛卡儿主义的认识论的特征,就在于真正认可了当代科学精神的创新。

实际上,在笛卡儿那里,客观思想的基础太狭窄以至于不能说明物理现象。“笛卡儿的方法是还原的,而不是归纳的。这样一种还原歪曲了分析并阻碍了客观思想的延伸发展。可是如果没有延伸,也就没有客观思想、客观化。”^①笛卡儿的方法能成功地说明世界,却不能使经验复杂化,而使得经验复杂化是客观探究的真实功能。当代微观物理学的基础现象是极其复杂性的。笛卡儿式的科学从逻辑上把复杂与简单结合在一起,而当代科学思想则设法在由补偿的现象所提供的简单之外表下读解真实的复杂,设法在同一性下面发现多元性,想象时机去打破直接经验那边的同一性。我们必须在实体的内部,在属性的结构中去读解这些时机。

^① Gaston Bachelard, *Études*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002, p. 138.

巴歇拉尔强调,我们谈论非笛卡儿主义的认识论,这并不是指责笛卡儿物理学的论点,也不是指责笛卡儿式的力学,而是指责关于那些简单的和绝对的本性的学说。新科学精神颠覆了整个直觉问题。实际上,从现在起,这种直觉不可能是原初的了,那实现了一种基本二元性的推论研究要先于这种直觉。任何基础观念都能以某种方式而被一分为二;都能被互补性观念所涉及。因此,科学描述的基础存在着根本的模糊性,笛卡儿明证性的直接特性就被搅浑了。笛卡儿不仅相信绝对因素存在于客观世界之中,而且认为我们可以完整而直接地认识这些绝对要素。在绝对要素的层面上,明证性是最最清楚的。在那里的明证性是完整的,恰恰是因为简单要素是不可细分的。我们完整地看到这些简单要素,是因为我们看到它们是彼此分离的。清楚明白的观念完全得自于怀疑,同样,简单对象的性质完全与其他对象的关系相分离。没有比由经验的连续接近所强加的缓慢的精神修正更加是反笛卡儿主义的了。这对爱因斯坦的理论来说就是如此,这种理论的丰富性和复杂价值突然显出了牛顿理论的贫乏。

笛卡儿式构建虽把实在的要素统一在一起,但笛卡儿的构建是分析的,而非综合的,因为对笛卡儿来说,只有当构建伴随有一种摧毁意识时才是清晰的。而一个复合观念都是在其综合价值中被把握的。巴歇拉尔把当代科学的复杂性理想与笛卡儿认识论进行对照,认为新科学精神对违反句法的思想作出了多重反应。“当代科学奠基于原初的综合之上;它在自己的基础上实现了几何学—力学—电学的复合;它显露在时空之中;它增加了其公设体系;它把清晰性置于认识论组合之中,而不是置于被组合对象的分离的思考之中。”^①换言之,当代科学用一种运算的清晰性取代了清晰性本身。并不是存在阐明了关系,而是关系阐明了存在。

^① Gaston Bachelard, *Études*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002, pp. 143 - 144.

当然,巴歇拉尔倡导的反笛卡儿主义的认识论并不忽视笛卡儿思想的重要性,就像非欧几里德几何不会忽视欧几里德几何思想的构造一样。不同的构造都是渴求总体性的思想的一种一般构造。必须不停地意识到认识的完整特性,守候拓展的机会,追寻所有的辩证法。直觉的清晰性要以推论的方式、凭借渐进的清晰,通过使观念运作,通过变换例子而获得。清晰性、明证性都具有推论的特征。巴歇拉尔总是从归纳和综合的方面来评估一个基本观念的认识论价值。

“实际上,在标志着当代物理学的重大科学革命的那些纠正中,没有一个产生于那相关于笛卡儿规则而对谬误进行的矫正。”^①也就是说,笛卡儿的那些指导精神的规则在现代文化中并无任何激动人心的价值,应成为任何形而上学教育学之出发点的笛卡儿怀疑并不适于传授。巴歇拉尔倡导一种不如笛卡儿怀疑普遍但其功能比笛卡儿怀疑更为清晰和持久的怀疑,即在客观科学证据前悬置判断,清楚地意识到数学原则的公理意义。这种怀疑构成了科学精神的结构本质特征,而非临时性特征。

巴歇拉尔要探讨简单观念与复合观念之间的新的认识论关系。“实际上,并无简单现象;现象是关系体系。没有简单自然,简单实体;实体是属性的结构。没有简单观念,因为简单观念,为被理解,如同迪普雷尔(Dupréel)所清楚地看到的,就应该被包含在、置于一个复杂的思想和经验体系之中。应用就是复杂。”^②由此可见,简单观念并不是认识的明确基础。追寻关于简单本身的认识,关于存在本身的认识,这在巴歇拉尔看来都是徒劳的,因为正是组合和关系产生了属性,正是归属阐明了属性。

现代数学思想超越了空间度量的原初科学,而关系科学得到了加强,于是,数学物理学就向科学的客观化提供了日益增多的轴心。正是

① Gaston Bachelard, *Études*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002, p. 147.

② Ibid., p. 148.

在思考客体时,主体才有更多机会深化自身。笛卡儿的怀疑使得实验认识的精神远离那些比灵魂更加难以认识的身体。人们一开始就想在对象中触及简单性、统一性和恒久性。人们看不到与经验相统一的思想能确立现象之有机的、因而是完整的特征。当我们热诚地感受客观科学经验时,当我们同意精确地在思想与经验的严格等同中来估量思想时,而不关注客观实体和主观实体的骗人诱惑时,笛卡儿的这种偏向于主观经验的片面性就更加清楚了。可是,当代科学的使命却是渐进客观化。科学活动本质上也是复杂的。科学的能动经验论并不是在偶发的和清晰的真理方面,而是在人为的和复杂的真理方面发展起来的。天赋真理不可能介入科学之中。我们必须以与构造经验相同的方式来构想理性。“这样,在实验室中所追求的客观思考就使我们介入到一种渐进的客观化中去了,新经验和新思想同时在这种渐进的客观化中得到实现。”^①就其进步和完整而渴求清晰的和明确的认识的总和而言,客观思考不同于主观。

新科学精神如何看待谬误呢?巴歇拉尔指出,有一些思想并不是重新开始的,而是被纠正、扩充和弥补完整的。“科学精神本质上是知识的一种纠正,认识范围的扩大。科学精神通过指责自己的过去来评判自己的过去。科学精神的结构就是对其历史过错的意识。从科学上讲,人们把真实看作谬误的漫长的历史纠正,把经验看作日常的和原始的虚幻的纠正。”^②实际上,非笛卡儿思想就集中体现在谬误的纠正、体系的拓展和思想的完整上。巴歇拉尔把理解看作精神冲动、生命冲动。“爱因斯坦力学补充了牛顿概念的理解。布罗格里力学(mécanique broglienne)补充了纯粹力学和纯粹光学的概念的理解。在后面这两组概念之间,新物理学规定了一种能展开并完成笛卡儿认识论的

^① Gaston Bachelard, *Études*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002, p. 172.

^② Ibid., p. 173.

综合。”^①

三、科学精神的形成

巴歇拉尔在《科学精神的形成》中认为，科学精神经历了从具体感受、几何化描述到构建性的拓扑学抽象化的演变过程，抽象化要比几何化更能揭示出科学之更为深刻的本质关系。当种种经验是由理性所建议或构建时，抽象的秩序就是真理，是得到证明的秩序，而非谬误，是并非柏格森所批评的那种现成秩序。巴歇拉尔强调，科学精神就在于重建思想生命的全部知识，科学知识必须随时重建。

巴歇拉尔在该书中打算展现抽象的科学思想的这种宏伟壮观的命运。科学思想并非科学的内疚，巴歇拉尔必须证明，“抽象活动清理了精神，减轻了精神的负担，鼓舞了精神”^②。然而，正确的抽象往往会碰到困难，遇到障碍，会遇到由具体而现实的、自然而直接的经验所体现出来的障碍。

巴歇拉尔认为科学思想的发展大致经历了三个时期：第一个时期代表着前科学状态，既包括古代和文艺复兴的世纪，又包括16世纪、17世纪甚至18世纪的新努力。第二个时期代表着科学状态，酝酿于18世纪末，延伸到整个19世纪和20世纪初。第三个时期，就是新科学精神状态，1905年爱因斯坦发表相对论开辟了这种新科学精神状态的新纪元，相对论改变了人们原先认为静止不变的重要概念。从那时起，理性不断提出其异议，理性分离并重新组合了基本观念，理性尝试着最大胆的抽象活动。“在25年间，思想精彩纷呈，每一种思想都足以照亮一个世纪，这些思想标志着惊人的精神成熟。”^③

① Gaston Bachelard, *Études*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002, p. 179.

② Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, Paris, p. 8.

③ Ibid., p. 9.

与科学思想发展的三个阶段相对应,科学精神在各自形成过程中也必然经过三个状态。巴歇拉尔断定这三个状态要比孔德的三阶段形式更为确切和特殊。

第一,具体状态,在这种状态中,精神从现象的最初形象中得到很多乐趣,并依赖于赞美大自然的哲学文献,同时好奇地歌颂世界的统一性及其丰富的多样性。

第二,具体—抽象状态,在这个状态中,精神依附于几何学图式的物理经验,并依赖于一种简单性的哲学。精神仍处于矛盾的境遇之中;抽象活动越是被感性直观所清晰地表象,精神就越对其抽象活动有把握。

第三,抽象状态:在这个状态,精神着手使用这样的信息,这些信息有意摆脱真实空间之直观,有意脱离直接经验,并与总是不纯粹的、总是未定型的原初实在进行公开论战。

如何看待科学哲学的使命呢?“总之,科学哲学的使命非常清楚:对公正无私的科学探究的旨趣进行心理分析,摧毁任何无论伪装多深、自称多崇高的功利主义,让现实转向人为,让自然转向人文,让表象转向抽象活动。”^①巴歇拉尔感叹,也许没有一个时代像我们时代那样需要捍卫、阐发科学精神。这种阐发必须用真理来充实大脑。“在由客观认识的心理分析所实现的纯粹状态中,科学是智慧的美学。”^②

科学精神需要克服一个又一个认识论障碍,科学精神就是由被纠正后的错误组成的整体,没有对谬误的纠正也就没有真理。感性认识与科学认识之间存在着真正的断裂。感性认识都是由实用主义和直接唯实论的推动,只能带来错误的旅程和航向;而科学认识则强调感性与理性的结合,强调实验经验与抽象理论思考的互补和交互关系。通过

① Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, Paris, p. 13.

② Ibid., p. 13.

对感性认识、主观认识进行推论纠正 (rectification discursive), 就可获得科学认识、客观认识。推论纠正是科学认识和客观认识的根本过程。从这个意义上来看真理与谬误的关系, 谬误就并非一无是处了。巴歇拉尔谈论积极的谬误、正常的谬误、有益的谬误, 整理普通的和正常的谬误系列。这些谬误之所以具有正面价值, 是因为它们都是通向科学认识所不可或缺的必经阶段。推论纠正实际上就是一种抽象活动。“应当促使思想投入越来越精细的抽象活动, 排除越来越迷惑人的谬误。”^①

巴歇拉尔认为, 必须依据障碍来提出科学认识的问题。这里讲的障碍并不指像现象的复杂性和暂存性这样的外部障碍, 也不是指人类在感觉和精神方面的弱点, 而是指认识行为本身之中出现的减缓、紊乱、停滞、倒退、惰性。巴歇拉尔把这种惰性称作认识论障碍。他把谬误的真理看作一种真实的理智悔恨。“实际上, 通过摧毁错误的认识, 克服精神本身之中妨碍精神化的一切, 人们就一反先前的认识而进行认识。”^②

必须克服的第一个障碍就是意见。就科学的完成和原则来说, 科学与意见 (opinion) 截然相反。意见总是错的, 因为意见不能恰当思考, 甚至并不思考。意见传达认识上的需要。意见是凭对象的效用来指明对象的, 这就使得意见不能认识对象。我们不能把任何东西建立在意见之上, 我们必须首先摧毁意见。

认识行为中惰性如何产生的呢? 精神往往会提升最常使用的概念的价值, 把它看作是最清晰的, 于是就不再问问题了, 不再进取了, 而是满足于现成的答案, 从而造成了精神的惰性和保守。巴歇拉尔强调科学精神的知识重建, 否认知识和智慧会像物质财富那样积累。“明确、

① Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, Paris, p. 290.

② Ibid., pp. 15 - 16.

纠正和多样化,这些是动态的思想的类型,它们逃避确定性和统一性,并在同质的体系中发现的障碍要多于推力。总之,一个被科学精神所激励的人也许渴求知识,但这是为了更好地进行讯问。”^①

由于只有理性在推动研究,只有理性在日常经验之外提出了科学经验,所以,认识论家必须关注理性化和建构的努力。巴歇拉尔要测度在解释同一篇文献时人们的心理变化。“在同一个时代,同一个词下,会有如此不同的概念!使我们出错的,就是同一个词既可以用来指明,又可以用来说明。指明是同,而说明则是异……认识论家应该着手在实际的心理学综合中,即在渐进的心理学综合中去把握科学概念,为每个观念确立起概念阶梯,表明一个概念如何产生另一个概念,如何与另一个概念相联系。于是,认识论家有机会测度认识论效率。科学思想就立即显现为一种被战胜的困难、一个被克服的障碍。”^②

由于在观察与实验之间存在着断裂,而不是连续性,由于原初观察是脆弱的,所以,奠基于感觉论之上的原初观察始终是科学文化的首要障碍。

单一的和实用的认识是科学认识的障碍。巴歇拉尔先考察了用自然的统一性(*unité*)和自然现象的效用(*utilité*)来作出说明的危险。在18世纪,有关同质的、和谐的和守护性的大自然的观念消除了经验的所有独特性、所有矛盾和所有对立。巴歇拉尔表明这样一种概括以及种种相互关联的概念实际上就是科学思想的障碍。对前科学精神来说,统一性是一个始终被渴求的、始终能廉价地实现的原则。这是一个大写的统一性。各种自然活动就成了同一个大写的各种表现。对统一性的这种需求提出了一大堆虚假问题。现代精神已经同这种有关可设想物(*concevable*)之统一性的神话相决裂了。对于世界和谐统一的

^① Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, Paris, p. 19.

^② Ibid., p. 20.

信仰,促使人们提出一种能恰当刻画前科学精神面貌特征的复因决定(*surdétermination*)。有大量例子可说明某种不可思议的复因决定是主导思想。前科学时期的明显特征,就是复因决定掩盖了决定。模糊让确切俯首称臣。复因决定未经诉诸于经验就来灌输仅仅是被断言的决定。功效性归纳会导致种种过分的概括活动。人们设法把一个有特征的功效归于一个现象的所有细节。全部体系都奠基于功效方面的考量。唯有功效是清晰的,唯有功效能作说明。

巴歇拉尔接着又论述了语词障碍(*obstacle verbal*),即借助于说明性语词来进行的虚假说明,这种奇怪的颠倒宣称通过对概念作分析来展开思想,而不是把一个特殊概念包含在一个理性综合之中。直接的隐喻对科学精神的形成的危险就在于直接的隐喻并不总是一些稍纵即逝的形象,而是会形成一种自主的思维并与形象相辅相成。

实体论是语词障碍的哲学基础,实体论凭借实体来对属性作单调的说明。实体论障碍由最为分散甚至最为对立的直觉组成。前科学精神把一个物体在其中起作用的所有认识都阻塞在这个物体上,而不关心经验作用的层次。它直接把各种各样的性质与实体结合在一起。实在论哲学的直觉构成了最强大的障碍,这些被大大物质化的障碍并不使一般属性发挥作用,而是使实体性质发挥作用。对性质进行实体化的需求是如此强烈,以至于一些纯粹隐喻的性质也能被当作至关重要的而设定。直接的实体化游戏自然会导致属性的自相矛盾。实体论诱惑最明显的症状之一,就是在同一个名词上堆积了一个又一个形容词,同一个实体上附加了五花八门的属性。在18世纪,实体论充斥、阻碍了科学文化。“在当时,人们只要找到一个特殊的性质,一种实体的活动,就能解释经验的全部特点,接着逐步地去解释所有的偏见、所有的传闻、民族智慧的所有癫狂。”^①而现代医学追求实体之中的一种性质,

^① Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, Paris, p. 153.

唯一的性质。“理想就是单一功能的药，只有一个形容词的名词。也就是说，借助于实体，人们倾向于实现一种很明确的属性。”^①

而在17—18世纪的自然科学中的泛灵论障碍则是一种非常特殊的障碍，是前科学精神的特征之一。19世纪的科学克服了这个障碍。泛灵论把生命当作一种明确的和一般的资料(*donnée*)。泛灵论企图让新生生物学来援助已取得积极成果的化学和物理学。这是一种生命拜物教，它在长期来居然没有引起公愤，这令巴歇拉尔深感意外。生物学现象的不恰当特征，就在于重视大自然的三界这个观念以及重视动物界和植物界，而轻视矿物界。自然界的各种现象都被包含在一种关于生长和生命的一般理论之中了。孔德就说过，谁没有生命科学的实验经验，谁就理解不了完美分类的原则。孔德要求哲学化学家向生命科学学习。这种对生命的普遍特性的信仰，一旦明确起来，就会出现一些难以置信的过分行为。生命这词成了魔词。这是一个被增值的词。其他任何原则都会在生命原则面前黯然失色。生命在由它激活的实体上打下了无可辩驳的价值标记。总之，在前科学发展的某个阶段，生物学现象充当了用来解释物理学现象的工具。

巴歇拉尔强调前科学思想与科学思想之间的明显差别。前科学思想不像官方实验室培养的和在教科书中被制度化的科学思想那样合乎规则。一般说来，18世纪的科学不是一种生活，也不是一种职业。科学精神必须在反大自然中形成，科学精神必须在改造自身的过程中形成。只有通过纯化自然实体并整理混乱现象，科学精神才能在大自然面前有所获益。

一般认识与科学认识也有天壤之别。一般认识是科学认识的障碍。巴歇拉尔认为，从亚里士多德到培根盛行的并且对许多人来说仍然是一种根本知识学说的关于一般(*général*)的虚假学说，比任何东西

^① Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, Paris, pp. 137 - 138.

都更加阻碍科学认识的进步。哲学有一种唯一属于它的科学,就是关于一般的科学。巴歇拉尔认为这种关于一般的科学始终阻碍了经验,是创造性经验论的失败。实际上,在一种匆忙的和简易的概括活动中存在着一种危险的理智享受。太过笼统地概括会停滞不前。概括性思维得到满足,实验就失去了动力。概括会使思维停滞不前。

巴歇拉尔倡导一种新理性主义。“为囊括新的实验证据,就必须扭曲初始概念,研究这些概念适用的条件,尤其是必须把一个概念的使用条件并入这个概念本身的意义之中。”^①这种新理性主义的主要特征就是把实验与理智紧密结合起来了。符合一个特殊现象的科学概念是秩序井然的连续逼近的集合。科学概念化需要一系列处于完善中的概念,以便接受我们所需要的动力,以形成创造性思维的轴心。这种概念化合计并激活了概念的历史。这种概念化超越历史,被历史所推动,激发经验来扭曲这个概念的一个历史阶段。在经验中,这种概念化寻找机会来使概念复杂化,来应用概念,而不顾概念的抵制,以便实现现实所未能加以汇聚的应用条件。这时,科学才实现了其目标,这些目标并非现有的。现象技术(phénoménolotechnique)扩展了现象学。“当一个概念成为技术时,当它被一种实现的技术所伴随时,这个概念才成为科学概念。”^②

一种缺乏精确度的认识,更确切地说,一种没有给出确切的规定性条件的认识,并不是一种科学认识。一般的认识必定是一种模糊的认识。前科学认识轻易地受制于不确定的概括活动。模糊固然不好,但一味追求精确也不可取。太模糊、太精确都能阻碍科学的发展。无缘无故地过于追求精确,这是18世纪的通病。对精确性的关注使得某些人提出一些毫无意义的问题。

① Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, Paris, p. 74.

② Ibid., p. 75.

对巴歇拉尔来说,科学革命就是“概念的颤栗”,科学史是科学概念形成和变形的历史。科学概念通常是概念际性的(interconceptualité),概念际性定义、确定和证实了概念化(conceptualisation)的认识论价值。巴歇拉尔在《应用的理性主义》中有关压电现象的章节为概念际性提供了实例:即电、热和弹性等现象在重多的因果关系中相关和连接,而无平行。科学的我思是一个“器具我思”(cogito d'appareil)和一个我思复数(cogitamus)。

在诺维尔(Pascal Nouvel)看来,认识论决裂这个观念基本上为巴歇拉尔提供了在划界(démarcation)和否定(disqualification)这双重含义上的辨别(discrimination)规范,因为这个观念似乎是科学构建的基石,辨别或起取消作用的划界就是一种哲学态度,巴歇拉尔一贯把这种态度看作是他的思想的基本要素。^①而在巴里巴尔(Étienne Balibar)看来,巴歇拉尔实际上不仅不谈论“认识论断裂”,也同样不谈论“认识论决裂”(rupture épistémologique)。巴歇拉尔通常谈“中断”(rompre)和“决裂”(rupture),它们几乎与“革命”、“明确的分离”、“突变”、“深深的间断性”、“认识的改造”、科学精神中的“分裂”交替使用。^②“文化连续主义者之最自然的异议之一,重又想起了历史的连续性。因为人们对事件作了连续的叙述,人们轻易地相信事件重新出现在事件的连续性之中,人们难以觉察地赋予整个历史以书本之连续性的统一性。人们在次要事件的重负下使辩证法变得温和了。……总之,这就是有连续主义者提出的认识论公理:由于开端是缓慢的,所以发展就是连续的。哲学家停滞不前了。他相信生活新的时间中是徒劳的,在这个新时间中,恰恰是科学进步显现出来了,必然使传统认识论爆裂”^③。

① Nouvel(Pascal), *Actualité et postérités de Gaston Bachelard*, PUF, Paris, 1997, p. 31.

② Étienne Balibar, “le concept de ‘coupure épistémologique’ (de Gaston Bachelard à Louis Althusser, examen rétrospectif et critique)”, *Cahiers philosophiques*, n°12, septembre 1982, Paris, p. 31.

③ Gaston Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, PUF, Paris, 1953, p. 207.

“间断性”观念似乎在巴歇拉尔那里构成了唯一真实的稳定的、具有不同隐喻的核心。巴歇拉尔认为在科学认识与日常经验认识之间存在着断裂,在相对论和量子力学这些新科学与经典物理学之间也存在着断裂。通过强调“断裂”,巴歇拉尔就否认了知识渐进连续的经验论神话(包括大写的永恒理性的思辨经验论形式在内),巴歇拉尔实际上就为认识论开辟了真实问题的领域,而没有预先的解决措施和早已给出的资料:(在只有实际科学的实际实践能提供的信息的启发下)去研究必需的但完全不可预见的“认识论行动”,没有真正前例的“认识论综合”,借助于这些认识论行动和认识论综合,现实的科学通过克服认识论障碍就无限期地进展着。^①

巴歇拉尔对间断性的强调,要比库恩早二三十年,尤其他们两人的立场也有所不同。巴歇拉尔的立场,建立在科学认识之客观性的论题基础之上,而库恩的立场则相反,建立在普通的社会学和约定论论题之上,最终否认科学工作具有任何实在性。巴歇拉尔坚信在“过时的”知识与“被认可的”知识之间的关系存在不可逆性,甚至在“被认可知识”内部也存在着知识所遭受的种种改造的不可逆性,而库恩虽也设定“间断性”,却拒绝扎根于科学认识的客观性之中的不可逆性,扎根于作为前科学思想与科学认识之间断裂的唯一特征之中的不可逆性。

巴歇拉尔批判萨特存在主义热衷于个体历史性,存在主义把意识当作个体的实验室,天生的实验室,存在主义膨胀了。“当著名的存在主义平静地向我们承认:‘运动是一种存在疾病时’,我反驳说,存在是运动的阻塞、停顿、空缺和虚空。我看到必须彻底颠倒人类存在的现象学……”^②1953年,在《理性唯物主义》中,巴歇拉尔要对萨特的介入实

① Étienne Balibar, “le concept de ‘coupure épistémologique’ (de Gaston Bachelard à Louis Althusser, examen rétrospectif et critique)”, *Cahiers philosophiques*, n°12, septembre 1982, Paris, p. 31.

② Gaston Bachelard, “Le problème des méthodes”, *L’engagement rationaliste*, PUF, 4^e éd., 1980, p. 36.

施一种“粗暴的和外科手术的”心理分析。他认为科学精神的心理学应该首先治愈精神所染上的萨特的自在自为的行为(faits)^①。

第三节 康吉莱姆的生命概念

康吉莱姆(Georges Canguilhem, 1904—1995), 1924年考入巴黎高师, 成为萨特和阿隆的同学, 是当年巴黎高师哲学小班的5位学生之一。1926年以《孔德的秩序和进步理论》一文获得高等研究文凭, 1927年通过全法哲学教师资格考试。在服兵役之后, 在多所中学教书。二战期间积极参加抵抗运动。1941年接替卡瓦耶斯在克莱蒙费朗大学任教。1943年以《论有关正常与病理的几个问题》一文获得医学博士学位。战后任教于斯特拉斯堡大学。自1955年起, 接替巴歇拉尔在巴黎大学的教职, 讲授科技史, 直至1971年退休。他毕生致力于研究当代生物学和医学领域中的哲学问题, 如正常与病理、生命与概念之间的关系问题等。主要著作有《论有关正常与病理的几个问题》(1950)、《反射概念在17世纪和18世纪的形成》(1955)、《生命认识》(1965)、《正常与病理》(1966)、《科学史和科学哲学研究》(1968)、《生命科学史中的意识形态和合理性》(1977)、《医学著述》(1989)、《健康、通俗概念和哲学问题》(1990)、《让·卡瓦耶斯的生与死》(1996)、《医学作品》(2002)等。

鉴于巴歇拉尔关注的是物理学、化学领域中的哲学问题, 康吉莱姆则探讨生物学和病理学中的哲学问题。在卡瓦耶斯和巴歇拉尔之后, 康吉莱姆也设法构建一种概念认识论, 把概念当作典型的知识单位, 认为只有概念能产生知识的普遍性, 科学认识就是在翻译、转移和概括等概念流通过程中形成的。显然, 概念的所作所为必定不同于人格化的

^① Didier Gil, *Bachelard et la Culture Scientifique*, PUF, 1993, pp. 20 - 21.

我思。于是,康吉莱姆也反对笛卡儿形而上学,反对心理主义倾向,反对先验主体哲学,主张创立概念哲学,以取代意识哲学。

作为法国概念哲学阵营中代表人物之一,康吉莱姆也同巴歇拉尔一样主张科学认识截然不同于普通认识,差别在于巴歇拉尔强调两者之间的“断裂”,而康吉莱姆激进到否认日常普通认识就是认识。这是因为在康吉莱姆看来凡是成为认识的必须就是科学的,认识与科学、真实就是同一个意思,“真实的认识”、“科学认识”、“科学与真理”都是同义选用。照此看来,康吉莱姆甚至并不认为存在有普通认识。科学的真理、科学认识的客观性取决于科学从理论和实验的角度构建得来的科学的对象。科学与真理之所以相互等同,乃是由于科学与真理彼此都指客观性与历史性的一个更本质的等同。

虽然在反对笛卡儿我思哲学上志同道合,但福柯与康吉莱姆一样反对巴歇拉尔把科学与想象、科学与非科学、意识形态、社会和政治实践维度等分割开来。福柯在《知识考古学》中指出:“康吉莱姆对概念的位移和转换所作的种种分析可用作多种模式;康吉莱姆那些分析表明一个概念的历史并不全是这个概念逐步成熟的历史、它的连续增长的合理性的历史、它的抽象化递进的历史,而是它的多种多样的构成和有效性领域的历史,它那些前后相继的使用规则的历史,它的设计得以在其中被继续和完成的那些理论氛围的历史。”^①福柯同康吉莱姆一样强调科学概念的产生、具体变化和理论环境的作用,强调连续性能续存于认识论决裂之中。当然,鉴于康吉莱姆认为科学史是由处理概念起源、置换和转换的内部历史与处理心理学、社会学和政治学对科学发展影响的外部历史之间的相互作用构成的,前者是首要的、必然的,后者是次要的、偶然的,而福柯则认为科学陈述必然受制于外部的话语规则,但这个话语构成本身却并不服从内部的理性证明的法则。概念的

^① Michel Foucault, *l'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, pp. 10 - 11.

融贯性来自话语实践的真实性,概念框架要在话语规则的基础上加以描述。

福柯曾高度评价康吉莱姆在 20 世纪法国哲学中的重要地位:若没有康吉莱姆,那我们就不会懂得阿尔都塞、阿尔都塞主义以及在法国马克思主义者中间曾发生的一系列争论,就不会懂得布尔迪厄、卡斯代尔、巴斯隆等人富有影响的社会学作品,就会忽视精神分析学家,尤其是拉康学派所从事的全部理论研究。康吉莱姆在 1968 年运动前后的思想意识辩论中成了一个标尺。

一、康吉莱姆与孔德

我们可以从康吉莱姆与孔德的关系中来了解康吉莱姆概念哲学的一些主旨。

首先,两人的科学史观不同。像孔德所设想的历史是没有任何新奇的、一切都预定好的历史。在孔德那里,人类历史经受了转型、变化,但从未经受真正的危机、断裂和革新。孔德是根据 18 世纪意义上的展开法则、先成法则的模式来思考历史的。孔德是“一个生活在 19 世纪中却属于 18 世纪的人”。这个发展观允许在人类本性与人类历史这两个对立项之间存在中介。因此,孔德的历史基本上是静止的,进步只是秩序的发展,社会动力学服从于社会静力学。同样,对孔德的科学史而言,科学史也只是一个早已存在的但被掩盖的真理的渐进的展现。这个历史没有任何深度,缺乏任何可能性,撰写科学史就仅仅是在科学结果的叙述中注入期限。在科学中不存在理性的危机、间断性,历史中理性的进步将始终应使理性变得自我透明,等同于它自身。相反,对康吉莱姆来说,由哲学家们作出的科学史并不是透明的、净化的,而是相反,是不透明的和模糊的。应该把历史写成意外的冒险,而非展开。康吉莱姆注意到“科学史本身并非科学”,而是科学家与真理的进展关系的历史,并且在这个意义上自身散发出它自己的时间性。

其次,孔德和康吉莱姆在对生物学及其与社会学之间关系进行思

考时,提出了不同的生命哲学。孔德在思考生物学时,主要提出了有机体与环境之间的“和谐说”。然而,根据康吉莱姆,孔德倾向于低估有机体的专门的活动,而高估环境的活动。生命之初始的“浪漫的”(借用比夏的话)直觉,如同连续不断的战斗,被有机体与环境之间的平衡操心所掩盖。这样,孔德违背了事实,即生命是“涌现”、不可预见性、全新形式的“发明”。与此相反,康吉莱姆尽力通过一种“生命哲学”来思考生命的这个新奇,这个生命哲学是由分子生物学传达的,后者凭着信码抄写中的“谬误”观念向前者提供内涵。在康吉莱姆看来,孔德的哲学并不满足于思考生物学,孔德哲学本身是由生物学概念赋予形式的。在《重组社会所必需的科学工作图式》中,孔德已从巴尔泰那里借用了术语“危机”和“生命力”;他随后又在社会学中引入了“协调”(consensus)观念。在圣西门那里尚是简单的术语外来词,如同“生理学”的观念,在孔德那里就成了概念。社会组织是在生理学有机体的基础上被思考的,政治学明显成了基于观察之上的医学。

最后,康吉莱姆在《正常与病理》中提出了对孔德的最直接和最彻底的批判。孔德的谬误就是把应然与实然混淆了,使规范(*la norme*)转向中数(*moyenne*),使质转向量。这种混淆是与一个虚假的应用理论联系在一起的,该理论表达了实证主义基本的准则:“知识是为了预见,预见是为了行动。”如应用于人,这个理论就变成了被康吉莱姆所拒斥的一个“软弱”(lâcheté),这是“糟糕的”实证主义的特征。^①

《正常与病理》第一部分的第二章“孔德与布鲁塞的原则”引人注目地批判了孔德的一些论点,我们可以从这些批判中发现康吉莱姆通过对“正常”、“病理”、“病理学”、“生理学”和“疾病”等主要概念的梳理来展开自己的概念哲学,批判孔德实证主义。布鲁塞原则断言,除了

^① Jean-François Braunstein, “Canguilhem, Comte et le positivisme”, *Actualité de Georges Canguilhem, Le normal et le pathologique*, F. Bing, J.-F. Braunstein, E. Roudinesco, 1998.

量的变化以外,正常与病理是同一的。种种疾病只是维持健康所必不可少的刺激活动强度的简单变化的结果。“布鲁塞证实,疾病的种种现象基本上与健康的种种现象相吻合,前者与后者只不过是强度不同而已。这个明晰的原则已成了病理学的系统分类的基础,病理学也由此从属于生物学的集合”^①。虽然这个教条在布鲁塞和布朗那里有其起源、在贝尔纳那里有其反响,但直接传播和推广这个教条的却是孔德。孔德甚至要求自己成为这个原则的精神作者,理由就是他对这个原则作了系统的引申。孔德在1828年在分析布鲁塞的论著《论刺激与癫狂》时,孔德就赞同这个原则。针对孔德所说病理学状态并非截然不同于生理学状态,病理学是一种研究领域得以延伸或拓宽的生理学,康吉莱姆指责说,由于不能为这些笼统的命题提供实例的参照,人们就不知道孔德站在哪个立场上断言病理学现象总是类似于生理学现象,病理学现象并不构成什么全新的东西。康吉莱姆进一步批判孔德:尽管正常与病理相接近、病理类似于正常而在两者之间能相互阐发,但孔德反复坚持必须在从方法上探索病理学案例之前事先确定正常及其真实的变换界限。这恰恰是说,在必要时,若无疾病的课程、实验类型的特殊案例,对那些正常现象进行的一种认识也是可能的和必要的,这种认识只建立在观察之上。但是,在此出现了一个严重的缺陷,即孔德没有提出任何标准,使得我们能认识到一个现象是正常的。因此,我们有充分理由认为,在这点上,鉴于孔德不加区别地使用正常状态、生理状态和自然状态这些观念,孔德就参照了相应的惯用概念。更有甚者,为了定义病理学的或实验的并与有机体的生存相容的种种紊乱具有的那些界限,孔德把这些界限等同于一个“无论内外都有区分的影响的和谐”所具有的界限。因此,最终由这个“和谐”来阐明,正常或生理这个概念就被归结为一个性质的和具多种性能的、美学的和道德的概念,而

^① 《实证政治学体系》,第一卷,Paris, Crès, (1851—1854), 1912年,第651—652页。

非科学的概念。

另一方面,布鲁塞的原则导致不向疾病赋予任何确实的价值,疾病被简单地看作不足或过剩,而非作为一个具有其价值的状态。因此,在布鲁塞那里,正常或生理与非正常或病理之间的区分就是简单的数量区别,全凭过剩和不足。然而,康吉莱姆批判指出,布鲁塞很显然在病理状态中混淆了因果。一个原因在数量上可以千变万化,并以连续的方式,然而却诱发了性质上不同的结果。过剩(*excès*)和不足(*défaut*)这两个观念是含混不清的,它们的内涵的性质和正常的特性,几乎不隐藏在它们的数量要求之下。正是相关于一个被判定为有价值和合乎愿望的尺度——因而相关于一个正常状态——才存在着过剩或不足。通过太过或太不足来定义非正常,就是确认正常状态的标准特性。在康吉莱姆看来,疾病并不是一种紊乱的生命,对病人来说,疾病是“另一种生命状况”。疾病不是纯粹的否定性,相反,疾病表现了专门的生命特征。病人的见证是决定性的:这是因为人感到有病时才有医学,所以,并不存在“客观病理学”。因此,生命并不服从环境,而是自己的环境的创立、规范的创立。因此,《正常与病理》指责布鲁塞原则的拥护者们只把医学看作生理学的应用,使临床医学服从于生物学。贝尔纳的实验医学及其傲慢的理想具有这个科学医学乌托邦的典型特征,这个乌托邦甚至将与医学一起消失。对这个原则进行政治学的使用要归因于孔德。“通过笼统地断定疾病并不改变生命现象,孔德就能断言政治危机的治疗在于把社会简化为其根本的和永久的结构,在于只在由社会静力学所定义的自然秩序的变换的界限内容忍进步”^①。

《正常与病理》的第二部分的“第二章”主要批判地检验了“正常”、“反常”和“疾病”、“正常”和“实验”、“疾病”、“治愈”和“健康”这样几个概念。无疑,我们可以说,康吉莱姆的生命哲学主要就是探讨一

^① Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Quadrige/PUF, Paris, 1966, pp. 18 - 26, p. 31, p. 51.

些生命概念起源和演变历史的理论。安贝尔(Claude Imbert)教授认为康吉莱姆的代表作《正常与病理》在对生命科学的全部思考中不失为是一部经典之作,而且也是我们每个人的生命实践之作。康吉莱姆在《从科学概念到哲学思考》这篇文章中,反对把科学理论看作科学现象学,认为科学是因其观念的内在辩证运动而表现出来的自主进步^①。

在《健康:普通概念和哲学问题》一文中,康吉莱姆认为“健康”就是自由、不受限制、不被登记入册。这个专属于个人的自由的健康并非所谓的健康专家的一个对象。“健康者默默地适应其使命,在相关于其选择的自由中经历其生存的真相;这样的健康者出现在忽视他的社会中。健康并不仅仅是生命处于各器官的沉默之中,而且还是生命处于社会关系的谨慎之中。”^②康吉莱姆强调了身体健康的本己性。那么,健康是否是身体的真相呢?在康吉莱姆看来,我的身体的真相与心灵一样,都不是易于被表述的观念。因而,并不存在关于身的观念和关于心的观念。康吉莱姆认为,在人类活体的健康中辨认其真相,也就是在遵循笛卡儿的道路,而他的某些同时代人却认为笛卡儿的道路布满了模糊性的陷阱。康吉莱姆显然反对亨利在《关于身体的哲学和现象学》中对笛卡儿理论的模糊性的异议,而赞赏梅洛-庞蒂在《马勒伯朗士、德比朗和柏格森那里的心身统一》、《可见与不可见》和《自然和逻辑斯:人体》中对笛卡儿理论的模糊性的信任^③。因为梅洛-庞蒂把笛卡儿的人体受制于思想这个观点看作是关于身心统一的可能最深刻的观点。康吉莱姆要阐明一个意思:“对实际的人体来说,活着也就是认识”^④。康吉莱姆是在这样的意义上说健康是一个哲学问题,即哲学是一组询问,而询问者本身被问题所质疑。

① 莫伟民与 Claude Imbert 的访谈:《法国哲学的昨天和今天》,《哲学动态》2002 年第 1 期。

② Georges Canguilhem, *Écrits sur la médecine*, Éditions du Seuil, Paris, 2002, p. 62.

③ Ibid., pp. 64 - 65.

④ Georges Canguilhem, *Écrits sur la médecine*, Éditions du Seuil, Paris, 2002, p. 68.

二、概念与生命

康吉莱姆结合哲学史和当代生物学的发展来探讨生命与概念之间的关系,他把生命仅仅看作生物的形式和能力。概念的性质和价值是什么?生命的性质和意义是什么?概念能并且如何使我们通达生命?“在对生命的认识中,我们是从理智进到生命,还是从生命进到理智的?在前者,理智如何遭遇生命?在后者,理智如何能缺少生命?最终,如果概念就是生命本身,那就必须寻思概念本身是否适合于我们通达理智。”^①

在哲学史上,亚里士多德提出了概念理论和生命理论,他既是概念的逻辑学家,又是生物的分类学家。“在亚里士多德看来,生物的本性就是灵魂。这个灵魂也是生物的形式。灵魂既是生物的实在(ousia),又是生物的定义(logos)。依据亚里士多德,生物这个概念,最终就是生物本身”。^② 康吉莱姆认为非矛盾的逻辑原理与特殊生殖的生物学法则相吻合。形式在宇宙中的自然等级支配着定义在逻辑领域中的等级。如果说存在的本质就是其自然形式,那么,这个本质就使得存在成其为其所是,像其所是那样被认识,为其所是那样被认识。概念在生命之中,理智等同于可理解。世界可理解,生物尤其可理解,因为可理解物处于世上。

然而,康吉莱姆发现,亚里士多德哲学在认识与存在、尤其是在理智与生命的关系问题上遇到了第一个重大困难。认识如何能既是镜子,又是对象,既是反思(réflexion),又是映象(reflet)呢?把人看作理性动物这样的定义,重又把关于生命的科学定义为生命本身的一种活动。于是,我们被迫设问这种活动的器官是什么,亚里士多德之无器官

① Georges Canguilhem, “Le concept et la vie”, *Revue philosophique de Louvain*, tome 64, 1966, Éditions de l’institut supérieur de philosophie Louvain, p. 193.

② Ibid., p. 194.

支撑的纯形式、能动理智,就造成了理智与生命的脱离,并且自外部在人类胚胎中引入了使得由个体存在来实现的本质形式变得可理解的超自然的或超越的力量。亚里士多德哲学的第二个困难在于把科学等同于生物学功能而未能说明数学认识。亚里士多德认为数学与最终因无关,存在着并非形式的可理解物,对这些可理解物的理解并不涉及生命的理解。因而,并不存在生物的数学模式。并不是医生治愈了疾病,而是健康、健康形式出现在医学活动之中,才治愈了疾病。同样,负责技术生产的,是工艺,而不是工匠。而工艺,就是自然逻各斯的非决定性的目的性。

柏格森是哲学史上探讨生命与概念相互关系的另一位代表性人物。柏格森在《创造进化论》中主张概念与生命不相容。柏格森指责亚里士多德把概念与生命等同起来,静止不动的生命有悖于生物学进化事实。因为柏格森坚持认为:“首先,宇宙生命是一个生成中的实在,出于上升的绝对需要;其次,生物的特殊形式只是难以觉察的和连续不停的个体变换的概括,并且在结构普遍性和稳定普遍性的外表下,隐藏着生成的坚持不懈的独创性”^①。此外,柏格森也指责柏拉图把数学本质建立在绝对实在之上,偏向于那通向几何学、空间、广延、划分和度量的理智,其结果就是混淆了绵延者与测度者,生命者与重复者,并要求人们把精确性和严密性看作科学的规范。但康吉莱姆抱怨,在数学不再把工匠(homo faber)的几何看作永远有效的模式这样的时代,我们不能像柏格森那样指责数学没有能力说明性质、变化和生成。康吉莱姆的立场很鲜明:生物学状况,数学状况,数学与生物学之间的关系状况,都不允许我们今天像柏格森在20世纪初那样对亚里士多德的生命观进行专横的指责。

可是,亚里士多德主义的一个困难继续存在着,它涉及个体性在有

^① Georges Canguilhem, “Le concept et la vie”, *Revue philosophique de Louvain*, tome 64, 1966, Éditions de l’institut supérieur de philosophie Louvain, p. 196.

关基于概念的生命的认识中的存在论和认识论地位。“假如个体是一个存在论实在,而不仅仅是概念的实现的不完善,那么何种意义可赋予给在由种和属的分类中所表达出来的存在领域呢?如果概念在存在论上支配着生物观,那么,个体能接受何种认识模式呢?奠基于存在的生物形式体系,相关于难以表达的个体。但诸个体的存在论复数形式却相关于作为虚构的概念。”^①普遍与个体之间有什么样的关系呢?或者是普遍使个体成为生物,或者是个体把其颜色、重量和肉身提供给抽象的普遍。“生命的所有形式和探讨之间必定存在着同质性。如果存在着生物的种,那就存在着生物的疾病种;如果只存在个体,那就只存在病人。如果一种逻辑是生命所内在固有的,那么关于生命及其样态的任何认识,无论正常样态,还是病理样态,都必须把重新发现这种逻辑当作自己的使命。”^②康吉莱姆认为,福柯在《癫狂史》和《临床医学的诞生》中主张植物学方法向19世纪医生提供了他们的疾病分类学模式,因为福柯强调威胁到生命的合理性等同于生命本身的合理性。

康吉莱姆发现任何唯名论立场在概念与生命关系问题上的困惑,因为18世纪唯名论者努力在认识对象(*connu*)中探求认识(*connaître*),使内在生命的认识从属于生命。因而,他们根本上只是对亚里士多德主义作了一种颠倒的反驳。唯名论者如何能谈论自然或性质呢?只是像休谟一样在诉诸于人性,承认人类一致性时,把人性看作虚构的和虚假的。“于是,他们就在生物体系中实施了断裂,因为他们凭借人为方法、合适的可能性,来定义一个生物的性质,而不是说明生物的性质。”^③因而,在康吉莱姆看来,在洛克或休谟那里,如同在亚里士多德那里,对概念观问题的解决,就破除了对自然的认识进行采用和吸收这样一个设想。

① Georges Canguilhem, “Le concept et la vie”, *Revue philosophique de Louvain*, tome 64, 1966, Éditions de l’institut supérieur de philosophie Louvain, p. 198.

② Ibid., p. 198.

③ Ibid., p. 200.

在康吉莱姆看来,康德在《纯粹理性批判》中把概念看作观点(point de vue)。康德认为,在逻辑视域内部,存在着大量不确定的观点,从这些观点出发,大量不太开启的视域开启了。视域只分解为更小的视域,概念同样只分解为更小的概念。视域并不分解为无区域的点,也就是说,种可细分为亚种,但不能划分为个体,因为认识,就是凭借概念进行认识,而知性仅凭直观就什么都认识不了。“逻辑视域的这种景象,这样把博物主义者们的概念定义为区域的观点,并不是回到唯名论,并不是经由概念作为经济思维手段的实用价值而对概念进行的合法化。”^①康德认为,理性本身规定了这个手段;规定这种手段,也就是废除了一种任何相似性都不会在其中显现的自然观,因为在这种可能性中,种的逻辑法则和知性本身都同时被消除了。因而,在生命认识旨在对物种进行确定和分类时,理性就在解释知性的要求。这些要求定义了认识的一个先验结构。概念观不可能是像其他概念一样的一个概念。因此,康吉莱姆认为,亚里士多德主义和经验论者的唯名论所不能避免的断裂就在这里被奠基、证明和颂扬了。

但康吉莱姆反问:假如我们获得了经由概念的认识的合法化,那么,难道我们就没有失去确定性,即生物实际上是认识的对象吗?生物的生存是对具体地能动的概念的实在性所作的必然显明。由于推理形式模拟了生物形式的等级,亚里士多德逻辑学就获得了逻辑与生命之间的一致性的保障。而在把自然先天地构建为物理法则的体系时,康德的先验逻辑实际上未能把自然构建为生活有机体的剧场。我们很好地理解了博物学家们的研究,但我们不能理解自然的步伐。我们更好地理解因果关系这个概念,但我们并不理解关于概念的因果关系。《判断力批判》致力于阐明知性所遭受的这种局限性。一个有机存在是一个既是自身原因又是结果的存在,它见证了关于概念的非机械的

^① Georges Canguilhem, "Le concept et la vie", *Revue philosophique de Louvain*, tome 64, 1966, Éditions de l'institut supérieur de philosophie Louvain, p. 202.

因果关系。因此,我们关于因果关系没有任何先天的认识。总之,康德并不承认博物学家们的逻辑视域等同于自然化自然的诗化视域。

与康德不同,黑格尔在《精神现象学》等著述中把概念与生命等同起来。黑格尔把生命看作概念直接与其实在相统一,强调概念并不与其实在相区分,认为生命是实在化依据三重过程而进行的一种自动运动。这个三重过程就是:个体自身的构造、个体的非有机本性的自动保存、种的保存。自动保存是生产产品的活动,只生产早已在那儿的产品。就像亚里士多德所说的现实先于潜能。《精神现象学》的评论者伊波利特指出,有机体在其活动中所达到的就是它本身。有机体就是概念本身。“因此,在某种意义上,生物在自身中包含了作为整体的生命和处于整体之中的生命。作为整体的生命,这是由于生命的起点就是终点,生命的结构是目的论的或概念的。处于整体之中的生命,是由于生命是生产者的产品和产品的生产者,个体包含了普遍。”^①

康吉莱姆认为必须向黑格尔哲学提问:如果概念与实在确实在生命中直接相吻合,那么,在科学层面上如何能通过概念来认识生命呢?黑格尔哲学的答案显然是,认识只有通过概念特有的生命才能组织起自身。黑格尔在概念的自身运动中设定了科学得以存在的根据。黑格尔认为,真实思想和科学洞见只能通过概念运作才能获取,只有概念才能产生知识的普遍性。

康吉莱姆看到,黑格尔既不同于康德,也不同于柏格森。康德曾认为,我们可以理解生物,似乎生物的组织构造是概念的循环活动。黑格尔认为,生命是概念的直接实在,生命并非历史的生命。而柏格森却说,生命是绵延,是意识,生命以其方式就是历史。康吉莱姆对他们作了评论:法国哲学家们很难热衷于黑格尔有机体哲学,却赞同康德似乎更加忠实于由博物学家和生物学家们实际地和谦逊地实施的方法;认

^① Georges Canguilhem, “Le concept et la vie”, *Revue philosophique de Louvain*, tome 64, 1966, Éditions de l’institut supérieur de philosophie Louvain, p. 204.

为柏格森似乎更忠实于生物进化事实,而黑格尔很难真正预感到生物进化。

康吉莱姆认为,通过当代生物学理论,我们能就生命与概念的关系问题提出一种新的见解,这种见解更接近于黑格尔,而不是接近于康德和柏格森。

康吉莱姆指出了康德哥白尼革命的局限性。因为当在经验的条件与经验的可能性条件之间不再有同一性时,哥白尼革命就不起作用了。因为在生命的认识中,生物就是绝对的参照中心。这并非因为我是思考者,我是先验主体,而是因为活着我就必须在生命中探寻生命的参照。

康德说,我们可以探讨生命,似乎生命经由概念进行工作,而无概念的表象。柏格森严厉指责康德及其追随者们不懂得生命的创造性绵延。在真正的绵延中,每种形式都派生于先前的形式,在先前的形式中添加某物,并通过先前形式来说明自身。康吉莱姆断定,“显然,一种这样被设想的生命哲学不可能是概念哲学,因为生物形式的发生,并非已完成的发展,并非整体派生,因而也并非复制。由绵延所添加的一切并不包含在概念之中,而只能通过直觉。有机构造的活动并不自身封闭,终点并不与起点相吻合。”^①

在柏格森哲学中,概念既非生命,也不造就生命。概念是生命的策略在生命与环境的关系中取得的结果。概念是有机体与其环境之间的中介。概念同物质一样,都是由生命通过产生那些专门相似的个体而勾勒出来的。康吉莱姆认为这种观点是柏格森哲学的主要困难之一。因为柏格森说,生命能做到不被个体化,能在有机体中不被确定。生命能保持隐隐约约、模糊不清。生命本身则是冲动,超越了任何定位,生命进行着连续不停的转变。“生命似乎在劳作”(La vie travaille comme

^① Georges Canguilhem, "Le concept et la vie", *Revue philosophique de Louvain*, tome 64, 1966, Éditions de l'institut supérieur de philosophie Louvain, p. 206.

si),可能是在前技术意义上的劳作,但康吉莱姆认为,在柏格森那里,前技术的劳作与人们为进犯环境而使用工具这样专门技术意义上的劳作之间没有最终的断裂。康吉莱姆强调,柏格森必须把关于概念的生物学想法奠基在生物学中的概念的实在性之上。因为草本植物,食草动物,这并非两个不可预见的生成的相遇,而是界、属、种的关系。

总之,康吉莱姆认为,在柏格森之后,为了采纳一种有关概念与生命之间关系的看法(这种想法必须把人类认识对生命进行概念化的可能性条件包含在生命本身之中),还得认同柏格森主义的一个既主要又难以理解的命题:“冲动是有限的,冲动的给出是只此一次。冲动不能跨越所有障碍。”冲动面临的障碍与冲动本身同在。

康吉莱姆还比较了贝尔纳关于形式与生命的关系的理论与柏格森的思想。贝尔纳关于生命的根本想法有两点:一方面,生命就是创造,就是进化综合,或者进化就是创造,就是有机综合;另一方面,生命就是死亡、有机毁灭。第一个方面较易理解,生命指进化、发展、创造、个体发生,从胚胎过渡到成熟和完善。第二方面该如何理解呢?它主要指运作中的有机体就是自身毁灭的有机体。因为器官的运作是一个物理化学现象,就是死亡。死亡现象可虚幻地称之为生命。只有崛起于19世纪的胚胎学才能解答有机体的组织构造问题,而实证主义生物学和机械唯物主义生物学都解决不了这个问题。康吉莱姆认为,今天我们不能像贝尔纳那样不同于亚里士多德而认为生命独立于任何专门形式。生命存在于由其原生质这种构造所定义的物质之中。当代生物化学的基本原则就是,如果没有构型,没有结构,也就没有构造。实际上,贝尔纳认为存在着遗传学结构。这个结构是遗传学事实,是原初冲力和原初活动的表现,而非人为的事实。

在康吉莱姆看来,似乎贝尔纳预感到生物学遗传就在于今天所说的被编码的信息的传递。贝尔纳使用了那些类似于心理学意义上信息的概念,来说明当今被物理学意义上的信息概念所解释的事实。由此,一方面,贝尔纳要否认活力论的指控,因为他思考物质的某种结构,物

质中的某种结构。另一方面,贝尔纳又否认自己是唯物主义者,因为他认为物理法则和化学法则只说明了蜕变,而并不能说明物质的构造。虽然特殊物质条件对产生明确的营养或进化现象来说是必须的,但物质并不产生那能提供现象之意义或关系的秩序和接续的法则。在康吉莱姆看来,贝尔纳把疾病看作正常生理学功能的简单数量变化,贝尔纳的这种观点并不适合于那些数量在增加并取决于已知新陈代谢紊乱的遗传学继承的疾病。当代生物学不再使用经典力学、经典物理学、经典化学的语言和概念,而是使用语言理论的语言和交往理论的语言。信息、音信、程序、密码、解码、指令都是关于生命的认识的新概念。

康吉莱姆指出,当我们承认在生物中存在着逻各斯,包含着、保存着和传递着逻各斯,当我们说生物学遗传是信息交往时,我们就以某种方式回到了我们所由出发的亚里士多德主义。生命类似于语法、语义学和句法。为理解生命,在阅读生命之前,就必须着手破译生命的信息。为理解生物,我们必须诉诸于非度量的空间理论,即秩序科学,拓扑学。为理解我们所处的范围内的生物,必须诉诸于非数字的算术,诉诸于组合分析,诉诸于统计学算术。这又以某种方式回到了亚里士多德。亚里士多德认为数学在生物学中无所作为,因为他只知道欧几里德几何学这样的空间理论。有机体之所以是活的,是因为有机体并不与自身相间隔。“在这点上,柏格森并不比亚里士多德更可获得原谅,因为他虽然有理由认为这种空间几何学有悖于生命智慧,但看不到这种空间几何学并非全部空间科学,因为恰恰在柏格森时代发生了把几何学与度量学分离开来的革命。”^①柏格森指责他的先人把希腊模式带入了哲学,但柏格森并未说明他本人仍继续用数学的希腊模式来判断数学。

由于当代生物学把生物学行动看作是信息的生产、传递和接受,因

^① Georges Canguilhem, "Le concept et la vie", *Revue philosophique de Louvain*, tome 64, 1966, Éditions de l'institut supérieur de philosophie Louvain, p. 222.

而,生命的历史既是保存,又是创新。生命是意义的探寻,但生命也可以失落意义,有可能畸变和出错。生命是通过其他尝试来克服谬误的,生命的谬误只是僵局。人犯错是因为人不知道置身于何处收集信息。何谓认识?认识就是焦虑不安地探寻大量易变的信息。认识是谬误的历史和战胜谬误的历史。如果生命是概念,认识到生命是概念这样一个事实能让我们通达理智吗?生命经由谬误而通向这个能产生谬误的生物。“因此,如果先天在事物之中,如果概念在生命之中,那么,成为认识主体,也就只是不满足于被发现的意义。于是,主体性仅仅是不满足。但这可能就是生命本身的所在。”^①从某种方式上说,当代生物学就是一种生命哲学。

生命是活力,是动力,是构造,是信息或交往。生命的定义或者是概念概括的条件、源头,或者是概念概括的目的、副产品。有关“生命”的任何定义所追求的都不止是生命,无论如何都要超越生物的普遍性。因而,有关“生命”的任何定义所追求的,就在生命旁边,作为生物共有的“属性”^②。

在康吉莱姆看来,科学典型的知识单位并非“理论”,而是“概念”。在概念的流通(即翻译、转移和概括)中,实施着概念的应用或“运作”,这个应用或运作使得概念有可能经受考验和赞同真理。在巴歇拉尔和卡瓦耶斯之后,康吉莱姆的认识论不仅是一种概念认识论(而非“理论”认识论),而且康吉莱姆是极少数重新提出“何谓概念”这个问题或设法构建一个“概念”的概念的哲学家之一。

康吉莱姆思考科学概念的起源。一个概念并不是作为有关实在的一个理论、一个表象。概念不是从外部获得其否定。概念的材料就是

① Georges Canguilhem, “Le concept et la vie”, *Revue philosophique de Louvain*, tome 64, 1966, Éditions de l’institut supérieur de philosophie Louvain, p. 223.

② “Science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem”, Étienne Balibar, *Georges Canguilhem, Philosophie, historien des sciences*, Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990), Éditions Albin Michel S. A., 1993, Paris, pp. 67-72.

概念本身：概念似乎是一个自主运动中的路标，既没有初始瞬间，也无最后阶段：概念产生于概念并产生其他概念。科学实践之所以是科学的，乃是因为它的方法和假说都涉及其特殊的概念领域。

认识的合理性，既不来自主体，也不来自客体。概念并非意义资料的概括化。概念同样不是知性范畴或预定的理解图式。“概念是由主题化设定的，概念既非先验地被演绎，也非被图式化”。总之，概念是一个词、一个物和一个观念，即“以辨别或分类为初始形式、以经验阐释原则为可能形式的一个判断的可能性”。概念不是因经验而变得有效的，概念最初就是与其他判断相融贯的必然性。概念不是从一个先天形式中，而是从另一个概念演绎出来的。概念表达了一个本质(essence)，这个本质显然不是在超验的本质王国中被发现的。本质意味着科学特有的态度(allure)。科学的特征就是萦绕着科学的特殊提问法(problématique)，这个提问法限定了一个概念演变关系的类似领域。概念的形成相关于概念在概念体系中所占据的位置，相关于在这个体系内部概念与概念之间关系的发展。科学史是哲学的一个瞬间，哲学那时有可能给出概念的真实的外延和内涵^①

如同卡瓦耶斯指责胡塞尔过度使用了我思那样，康吉莱姆认为黑格尔过度使用了绝对精神^②。卡瓦耶斯的概念认识论，既拒斥先验主体，又拒斥绝对知识。

康吉莱姆曾认为，卡瓦耶斯20年前就规定了哲学今日正在构建的使命：用概念的至高无上来取代实际的或反思的意识的至高无上。如果卡瓦耶斯是在数学领域中形成这个计划的，那么，康吉莱姆半个世纪以来就是在生物领域中实现这个计划的。概念在生物中具有不同于其在数学中的地位：概念是规定性，是规范作用(normativité)。概念是本

① Gilles Renard, *L'Épistémologie chez Georges Canguilhem*, Éditions Nathan, Paris, 1996, pp. 75 - 78.

② Bertrand Saint-Semin, "Une épistémologie du concept: Georges Canguilhem", *Cahiers philosophiques*, juin 1985, pp. 8 - 13.

质,是设想。概念说明了现存者的性质和关系,通过精心安排其构建性潜在性的位置,这个发生者虚无(néant générateur)的位置,如果没有这个发生者虚无,也就没有生物所特有的这个规范作用的力量。概念并不诞生于思想的一种抽象之地,概念是由生物产生的,同时是以与生命相同的方式由生物产生的。

如同概念哲学强调“话语构造主客体,主体并非话语的出发点”一样,概念哲学主张从人们通常所说的“消极”、“反常”、“虚假”、“无意识”和“非理性”的方面入手来把握“积极”、“正常”、“真实”、“意识”和“理性”的方面,而不是相反。这从认识论角度看已经逆转了传统哲学的一贯做法。“正是反常引起了对正常的理论兴趣。规范只有在犯规中才能被承认为规范。功能只有被其失败揭示出来。生命只有通过不适应、失败和痛苦才能上升到意识和生命科学。”^①而福柯早于康吉莱姆也表述了同样的想法,“生物学作为对生命的整体研究难道其实际起源和发展的具体可能性并不在于对疾病的询问、对死亡有机体的询问吗?正是从死亡出发生命科学才有可能,即使我们知道尸体的解剖学与活人的生理学之间有多大的距离。同样,正是从有关无意识的观点出发,才有可能建立一种并非纯粹先验反思的意识心理学,正是从有关反常的观点出发,一种不至于成为伦理学的爱情心理学才有可能”,“心理学的肯定性取自人关于自身作出的种种消极体验”,“就疾病是健康的人类矛盾而言,疾病就是健康的心理学真理”^②。福柯与康吉莱姆真可谓志同道合。

三、进步观念的衰落

康吉莱姆的概念哲学对启蒙时代以来的进步观念提出了自己的保

① Georges Canguilhem, *Le normal et la pathologique*, PUF, Paris, 1966, p. 139.

② Michel Foucault, “La recherche scientifique et la psychologie”, *Dits et écrits*, I, 1954 - 1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 152 - 153.

留看法。18世纪法国启蒙哲学家们把进步看作人类自然完善性的体现,而19世纪的雨果则在《悲惨世界》中把进步看作预言。实际上当杜尔哥(Turgot)在1750年第一个以“哲学图表”的形式描绘早已被帕斯卡尔、培根、封特内勒(Fontenelle)倡导的人类精神的进步时,杜尔哥也在进行预言。整个人类如同每个个体都有其童年和进步,全人类总是迈向更大的完善,无论步伐有多慢。“把进步奠基于人类无限完善性之上,这难道不也是在进行预言吗?”^①康德本人也是这样进行预言的,并勾勒出了人类的预言历史。但这个预言以近来的经验、集体特征而因法国大革命的推进式理想的普遍旨趣的涌现而得以证实。其中体现了一种道德心情,进步的永恒原因,不再认可总体后退。雨果把历史进步的不可逆转性看作类似于河流的不可逆转性,康德在先验分析的第二类推中诉诸于河流的不可逆转来理解因果关系的不可逆秩序。

然而,康吉莱姆提醒我们进步之于人类历史的进程和意义的构成,并非因果关系之于自然科学的构成。依据康德,进步并不起一个范畴的作用。它是一个适合于整理经验杂多的观念;它的作用就是“指导线索”的作用。它是关于自然之意图观念,它经过历史动荡而被“光源”(germe de lumière)的持续性所显明。从人性中发展出来的源头被称作理性和自由。

因而,这是由于缺乏批判反思,人们才把只是指导线索的进步看作历史动力了吗?18世纪法国哲学家们,进步理论的奠基者们,都把进步看作任何实际进步(知识的进步、手工业的进步、医学的进步、司法科学的进步)的总和,任何可能进步的未来预期。不过,孔多塞在其著作《关于人类精神进步的历史图表概要》的最后几页中,提到了可能进步中的一个,特别重要的一个,因为它是其他可能性进步的无限续存的可能性条件。这就是人类生命平均寿命的延长,因而是由遗传确保的

^① Georges Canguilhem, “La decadence de l’idée de Progrès”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°. 4, 1987, p. 438.

人体的、智力的和道德的能力的发展。康吉莱姆认为,康德受孔多塞的影响,也主张不可逆转的人类进步会受制于自然变革对人类命运的支配。也就是说,人类进步的不确定的进步受制于宇宙学稳定性法则。孔德在《实证哲学教程》中提出了三个阶段的理论,认为进步只是秩序的发展,就是使历史生成从属于宇宙的稳定性的。

如果说17和18世纪自然学科谈论能量守恒,那么,18世纪启蒙思想家则谈论作为人类完善本性之守恒的进步。人类无限完善性体现在“观念的培育和理性规则的形成,理智和教育学的童年阶段,科学及其历史的结构,科学尤其数学在包括医学和政治的艺术实践中的应用,消费品的生产,公民的权利和自由”^①。康吉莱姆认为,文化的历史形式在反思和被反思过程中发现的并不是完成和实现。如果说在18世纪历史的动力是启蒙,进步就是照亮黑暗,开启蒙蔽,那么,在19世纪,进步在历史中的象征性的物理现象,不再是光,而是热。但不同于光,光的连续发送由太阳系的稳定性来保障的,而热作为工业手段被产生,取决于陆地可燃物的非可更新的矿产。勒南(Renan)和库尔诺(Cournot)都同时注意到生产力的倍增能力会不可避免地衰竭。世界的末日就是热能终止之日。进步观念也就衰落了。当然,随着原子核的发现和原子核能的发明,这种悲观主义又被克服了。

关于起源在进步中的地位问题,有两种观点:一种观点把起源看作发展的低级阶段甚至要加以克服和超越的阶段。在杜尔哥、孔多塞和孔德的进步理论中,进步、完善和发展这三个术语是可以相互替换的。“但正是发展规定了其根本意义:连续展现包含在有机体的胚胎中的潜在性。由此,起源并不是经验对象,也不能是经验对象。但起源能够并且可以依据童年(初期)的模式而被设想。进步就是从童年过渡到

^① Georges Canguilhem, “La decadence de l’idée de Progrès”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1987, p. 440.

成年,从幼稚和无知过渡到成熟和知识。”^①帕斯卡尔和博舒埃(Bossuet)都这样认为。相反,《百科全书》则认为进步就是抛弃人类的幼稚、偏见,承认谬误。另一种观点则认为起源在发展过程中起着积极作用。如心理分析认为,儿童的生物学阶段的延伸在其进化中起着积极作用,是儿童使人成其为所是的。成年角色并不是儿童发育的推进性形象。成年人的儿童期不能被明确取消,因为儿童形形色色的可能性储藏丰富的价值。这第二种观点也就颠倒了进步的意义。由于起源即使不是完善,也至少是丰富性,所以,与原初状态渐渐拉开距离,就是衰落。杨凯莱维奇(Vladimir Jankélévitch)正是在这个意义上把进步比作衰落(décadence),把退化看作进步的疾病。

在法国,孔多塞、封特内勒都认为,技术、政治、道德所有这些进步都取决于数学和天文学的进步,而蒙杜克拉(Montucla)、巴伊(Bailly)、博舒埃等人则都确信获取知识的线性连续性,确信理性与其自身的等同性。在德国,哲学史被撰写为进步史。康德在《纯粹理性批判》第二版序言中已断言了被欧洲启蒙运动所构思的科学线性积累的进步观,强调理性在历史上的进步都必须使理性自身透明,等同于自身。然而,康吉莱姆指出,科学史通过质疑直线之被设定的属性而摧毁了科学进步的线性图景。非欧几里德几何学,非牛顿力学,都有助于把辩证矫正的想法引入到科学史之中。连续的进步是保守认识论的一个概念。“宣称进步的人把明天当作了今天。不过,只是在明天我们才会谈论前夜。”^②

康吉莱姆探讨了进步的手段和程序发生的改变。鉴于启蒙思想家认为火炮和文字印刷是具有直接政治效果的两个进步,卢梭则在《论

① Georges Canguilhem, "La décadence de l'idée de Progrès", *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°. 4, 1987, p. 442.

② Ibid., p. 444.

语言的起源》中早已揭露了文字书写摧毁了人与人之间进行交际的任何形式,而后来随着广播和电视这样的现代大众传媒的发明和散播,人们便怀疑拼音的发明和排印文字具有文化解放的力量。如麦克卢汉(Marshall Mac Luhan)在1962年的《哥德堡群英》(*La Galaxie Gutenberg*)中就悲叹理智上受到印刷术养育的人成了心理残疾。康吉莱姆指出,影像和声音这样具有情感价值的交往手段的技术进步,促成了进步意义的逆转。“最初被指望的效果因新技术发明而导致退化,这样的现象在武器装备的情形中要比在交往手段的情形中更为明显。”^①康吉莱姆进而指出,第一次世界大战中炮火威力的延伸和放大,第二次世界大战中广岛原子弹的爆炸,阿隆(Raymond Aron)所说的“技术惊奇”(la surprise technique),都彻底清算了主张进步的进步主义的共同立场。阿隆的“技术惊奇”这个观念可与巴歇拉尔的“认识论决裂”这个观念相提并论,前者讲的是一种技术发明在政治和社会方面的后果是不可预见的,会超越来自于同一个技术家族的先前发明的后果,后者是指科学史中科学理论和概念的历史发展所具有的间断性特征。

康吉莱姆还考察了进步的轨迹和方向所发生的改变。人类发展的技术、政治、文化的结果而导致人类的人类化的进步,最终应该与被看作固定在地球表面上的物种的人类相联系。孔多塞模仿太阳从东到西的明显轨迹来描述进步的真实轨迹。因为作为进步基础的拼音文字是由亚洲和非洲发明的,并从东方传播到西方。然而一种新的进步,构思一种能保障个体自由和权利平等的宪法的进步,一种始于法国的革命,却是从西方传向东方的。此外,斯宾格勒在其第一次世界大战末期出版的《西方的没落》一书中认为自己怀疑了由18世纪哲学家们借助于天文学历史而加以巩固的启蒙进步的图景。

^① Georges Canguilhem, “La decadence de l’idée de Progrès”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1987, p. 445.

在康吉莱姆看来,以往进步理论家们的理论模式是脆弱的,其大多数预测都是失败的,因而其有效性是有限的。因为18世纪的启蒙思想家们并不知道不平等或退化原则支配着不可逆转的转变,并不知道一个有意义的信息包含着在交往过程中会减少而从不会增加的信息,并不知道知识的传递包含着变质的危险。20世纪的我们,能理解为何19世纪实际上是18世纪的批判性裁判,而19世纪又为何步了18世纪的后尘。根据热力学理论,系统的部分内部热能不可转换为动能。热力学中的能量消散或渐弱定律引入到哲学中去,这有助于进步观念的衰落。阿芬那留斯(Avenarius)和马赫的思维经济原则也不相信18世纪所说的进步。

20世纪人们拒斥进化论和线性进步观。这种拒斥在于从多个关系并符合多重标准来比较不同社会的历史,或者同一个社会的不同阶段。康吉莱姆指出,列维-斯特劳斯在《人种与历史》和《躺着的第欧根尼》中就进行这样的拒斥。在列维-斯特劳斯看来,原始社会并不代表被文明社会的进步所超越的阶段,而是对那些相类似的问题所作的其他解决,这些解决措施的价值不能通过借自于外部的标准而得以评估。列维-斯特劳斯的相对主义倡导了一种单一线性进步理论所不予支持的文化宽容,并辩驳关于他所处社会的进步主义的意识形态。列维-斯特劳斯在《野性的思维》一书的最后把萨特存在主义当作批评靶子。

康吉莱姆赞赏弗洛伊德在《文明及其不满》和《摩西与一神论宗教》中所表述的观点。在弗洛伊德看来,由于死亡本能在摧毁共同生命的进攻性行为中运作,文明的进步也就不能支配由人类的进攻和自我毁灭的驱力带给共同生命的骚乱,因此,人类自身是自己的掘墓人。进步已与野蛮缔结协约。进步的方向和意义都发生了逆转,进步观念衰落了。

第四节 塞尔的新的新科学精神

塞尔(Michel Serres, 1930—)从巴黎高师毕业后在克莱蒙菲朗、樊尚等多所大学执教,最后在巴黎一大历史系讲授科学史。曾在美国斯坦福、霍普金斯等多所大学讲学。像生活在二战阴影中那一代法国哲学家一样,塞尔也常常感到恐怖主义的危险和周围环境的压抑。作为巴歇拉尔和福柯的学生,塞尔也秉承了法国概念哲学的传统。塞尔从1969年至1980年出版了五卷本著作《海尔梅斯》,其他著作还有《莱布尼茨的体系及其数学模型》(1968)、《物理学在卢克莱修的文本中的诞生》(1977)、《寄生虫》(1980)、《创世》(1982)、《自然契约》(1990)、《几何学的起源》(1993)、《天使的传说》(1993)以及访谈《阐明》(1994)等。他的主要研究领域有哲学、科学、认识论、文学、美学、宗教人类学等,致力于在长期以来被人们割裂开来的人文科学与自然科学之间架设桥梁。塞尔从小就接受系统的文理渗透的优良教育,他认为柏拉图、亚里士多德、卢克莱修、莱布尼茨和帕斯卡尔、左拉、巴尔扎克、拉封特纳(La Fontaine)、韦尔纳(Jules Verne)都是科学理想与人文意愿完美结合的典范,而从启蒙运动以来这一切都变了。

一、数学结构主义

在二战后的法国科学哲学阵营中,布伦什维格(Brunschvicg)的弟子们已消失得无影无踪,卡瓦耶斯也已被纳粹枪杀多年,很少有哲学家关注科学哲学和科学史问题。塞尔正是在这种情况下去英国学习和研究罗素和维特根斯坦的数理逻辑。当时塞尔属于法国最早一批投身于并且是第一位在大学讲授很少被人关注的数理逻辑的人。当然,后来塞尔发现数理逻辑单调乏味,限制了思想,从而把研究科学史当作自己的兴趣、职业。二战前后的法国哲学界有四条道路可选择:马克思主

义、现象学、社会科学或人文科学、认识论。塞尔有志于从事当时很少有人感兴趣的认识论问题的研究。法语世界的认识论传统,杜恒(Duhem)、彭加勒、梅耶松(Meyerson)和卡瓦耶斯的遗产在当时几乎被抛弃了。当塞尔在把英语世界、维特根斯坦和奎因的认识论引入法国时,法国原有的认识论传统已经被抛弃了。不过,塞尔遵循的依然是卡瓦耶斯的道路,尽管卡瓦耶斯对数学和现象学的理解是塞尔所不太满意的。当然,塞尔也很少从现象学吸取养料,除了对胡塞尔《逻辑研究》中有关数学的讨论很感兴趣以外,塞尔很快就脱离了胡塞尔,因为现象学“难以在技术难题与结果的单薄这两者之间取得平衡”^①。按照塞尔自己的说法,由于兴趣和成本的原因,塞尔不再对现象学感兴趣了。由于当时法国国内讲授认识论的人一般都很少了解科学或者只知道很久以前的科学,因而当时的认识论在塞尔看来展开了空洞的评论。塞尔认为自己没有精神导师,是自学成才者。巴黎高师培养思想独立者,接纳那些拒绝在四条道路上作出选择的青年学子。

塞尔受到三次科学革命的影响:数学从微积分学或几何学过渡到代数学的或拓扑学的结构;物理学从经典物理学过渡到量子力学、尤其是信息论;在当代生物化学领域内,莫诺(Jacques Monod)关于偶然性和必然性的理论,使得塞尔获得了一种对被改变了的生命的新的认识。然而,当时的法国认识论却并未标明这些思想革命和变化。塞尔在巴歇拉尔的指导下撰写论述布巴基(Bourbaki)的代数学方法与先前的古典数学的方法之间差异的高等研究学术论文。在1953—1954年间,塞尔已研究了代数学家和拓扑学家们所使用的结构观念,旨在澄清现代数学如何在很大程度上借助于结构观念来摆脱古典数学这个问题。塞尔相继在数学和哲学中所阐发的结构主义,要比列维-斯特劳斯在人文科学中所展开的结构主义早诞生了10年。由战前的代数学和拓扑学所发明的结构主义在20世纪50年代尚未有其哲学表述。发现现

^① Michel Serres, *Éclaircissements*, Flammarion, 1994, pp. 18 - 19.

代代数学和拓扑学的结构,堪与哥伦布发现新大陆相媲美。这是塞尔思想历程中第一次科学革命,这个不同寻常的倾覆改变了他的整个生活。塞尔的结构思想来自于布巴基的代数学或拓扑学,而并非来自于语言学。当然,如果把塞尔的思想与列维-斯特劳斯和杜梅泽尔进行比较,那么与其说塞尔接近于列维-斯特劳斯,还不如说更接近于杜梅泽尔,因为杜梅泽尔拥有塞尔所熟悉的希腊罗马、印欧方面的研究基础,而塞尔对美洲神话就所知不多了。

塞尔如何看待这种得自于现代代数学和拓扑学的结构呢?“结构是一个具有不确定意义的运算集合,它把那些数目不定并且我们并不明确其内容的要素与那些数目有限并且我们并不明确其性质的关系集合在一起,但我们可定义这些关系的功能以及某些对要素所产生的结果。”^①不难看出,塞尔从纯形式的角度把结构定义为内容不明和数量不定的要素之间的性质不明和数量明确的关系集合。

现代代数学和拓扑学的结构,实际上是一种形式关系。塞尔认为,横跨很遥远的区域,常常流通着一种直觉、直接认识甚至推论知识也达不到的秘密关系,但有时候这种秘密关系却可以被一种纯粹的精致的形式主义所把握。形式化是在局部区域进行的,是在哥德尔定理所说的形式体系的不完整性的内切点上作出的,最古老的粗俗语言的种种剧烈替换有机会被交换成组合要素的语言。塞尔提出一种有别于关于特殊和普遍的合理性之合理性,一种关于局部的科学和智慧。塞尔的五卷本著作《海尔梅斯》(*Hermès*)分别探讨了“交往”(1969年)、“干涉”(1972年)、“译解”(1974年)、“分配”(1977年)和“通道”(1980年)等问题,展开了一种“新的新科学精神”,重估了莱布尼茨关于百科全书、创造和交往的论题。海尔梅斯是道路、旅游和商业的守护神,是塞尔的一系列著作的守护神。在塞尔看来,路径(*parcours*)构成了话语(*discours*),航行基本上是商业的,地点、语言和对象都具有相互关联

^① Michel Serres, *Hermès I*, Minuit, 1968, p. 32.

的部分。塞尔强调形式常项就像运输、飘荡、旅行那样贯穿着相互分隔的空间的多样性^①。

二、新的新科学精神

虽然塞尔在巴歇拉尔的指导下撰写论文,但塞尔认为巴歇拉尔的“新科学精神”与其他人的学说一样都落后于科学了,因为“新科学精神”在数学中诉诸于非欧几里德几何学,而不谈论代数学、拓扑学和集合论,在物理学中不谈论信息论,也不倾听广岛原子弹的爆炸声,在逻辑学和其他学科中也是如此。“新科学精神”提供的科学模式在塞尔看来也不能算是当代的模式。这种新科学精神在塞尔看来似乎是陈腐的。^②

对塞尔思想形成来说决定性的事情,就是他目睹、几乎参与了数学这门基础科学中的深刻变化,由此,塞尔对其他领域中类似的变革也极其敏感。他很快赋予物理学中信息论的重要性,稍后又极其重视紊流、渗滤、无序和混沌。作为思想状态的变化,物理学上的变革与代数方法上的革命同样重要。物理学发生变化,一个全新的外部世界就呈现出来了。

塞尔确信,自然科学家本人要比世界上最好的认识论家能更好地、至少更有创造性地思考其素材。塞尔对作为空洞评论的认识论不感兴趣,而强调真正的认识论应该是发明创造的艺术,是从旧到新过渡的动力。因为革命或变革通常来自于对科学的先前状态所作的真正哲学的内部思考。塞尔要研究结构革命、信息革命和生物学革命。

广岛原子弹爆炸促使塞尔的关注焦点从数学转向哲学,从理科转向文科,去思考科学乐观主义的迫切问题。广岛成了塞尔哲学的唯一

^① *Dictionnaire des philosophes*, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, Paris, 1998, pp. 1392 - 1393.

^② Michel Serres, *Éclaircissements*, Flammarion, 1994, p. 23.

对象。所有科学一个接着一个发生了变化,而由科学在世界与人之间维系的那些关系也发生了深刻变化。塞尔生活在科学主义受质疑的时代,人们不可能在没有听到广岛原子弹爆炸的震耳欲聋声中从事物理学研究的。然而,传统认识论却并不提出科学与暴力的关系问题。这是塞尔离开认识论的原因,就像他当初离开自然科学而从事人文科学研究一样。科学的最初那些革命涉及方法、技术、劳动、健康、理性和启蒙,而科学最后的革命则涉及道德、社会政治和哲学。生物学家莫诺对塞尔的影响很大,莫诺曾指出,生物学家一直凭着良心在研制治病救人的药物,而物理学家则已倒向武器、暴力和战争一边。现在,莫诺清楚地看到,假如没有他们的手术治疗,那么第三世界的人口高峰就不会出现。因此,莫诺提出的问题与物理学家就原子弹所提出的问题一样多。人口炸弹也许将是更加危险的。莫诺提出了科学责任问题,因为在他看来知识构成了伦理的关键。然而,在20世纪40至60年代,科学哲学却对科学责任问题只字不提。

思考科学与暴力、生命与认识的关系问题,一直是塞尔哲学的主题。在他看来,韦伊(Simone Weil)是第一位从人类学、政治学、宗教甚至科学角度来思考暴力问题、思考科学与社会的关系问题的。解释只是哲学的开始,创新才是严肃的事情。

“在巴歇拉尔之前,柏格森的思想与孔德相反,而巴歇拉尔转而反对柏格森,从而又不知不觉地回到了孔德。”^①这样,实证主义在大学教学中停滞不前。通过详细阅读,塞尔认为,孔德作为社会学的创造者,第一个提出了科学与社会的关系问题,科学史与宗教史的关系问题,孔德要比他的后继者们来得深刻。在这个决定性问题上,在孔德之后无人能比孔德研究得更加深入了。当然,塞尔与孔德之间也存在着分歧,塞尔认为孔德的从简单到复杂、从纯粹到应用的分类等级原则是无效的,并严词抨击孔德实证主义只是为了使科学成为严重威胁人类文明

^① Michel Serres, *Éclaircissements*, Flammarion, 1994, p. 49.

的可怕力量的帮凶才使科学摆脱目的论问题的。更何况,塞尔发现当代科学奠基于被孔德所明文禁止的逻辑、概率论、天体物理学这样一些领域之上的。而巴歇拉尔结束了科学与人文之间的断裂。他在理性与想象之间,在清澈的理性与夜间的梦想之间转换角色。因此,在科学之外就不存在理性的活动和有效的伦理了。启蒙时代,颂扬博学的合理性,就躲避在梦想和模糊的文学中了。可在塞尔看来,从这个对称中并没有诞生出新思想。在巴歇拉尔那里,诗歌吟唱无论有多美妙,诗歌仍然是想象的和物质的。巴歇拉尔的做法是危险的。因为拉封特纳、韦莱纳(Verlaine)或马拉美的诗篇要求与几何学定律相同的严密性,几何学定律的证明有时也能展现与这些诗篇相同的美感。这就值得我们去思考这种共同的严密性和美感,明显独特的文化。“我们既无两个头脑,也无两个身体,两个灵魂。”^①巴歇拉尔人为地造成了两个世界的分裂,而塞尔并不想这样做,从而与巴歇拉尔分道扬镳。塞尔不理解巴歇拉尔为何要同与自己观点不同的人闹翻。塞尔本人则同那些并不持有与他相同观点的人保持着友谊,这些人的不同意见比其他人的观点更使他受益匪浅。

塞尔坦然自己与福柯志同道合,福柯划分人文科学,而塞尔则划分精确科学,彼此可以毫无困难地合作,一起讨论方法。塞尔设法从福柯的《癫狂史》中探寻几何学类型的结构。但在《监督与惩罚》之后,由于在教学伦理上的意见分歧,塞尔就不再追随福柯了。但塞尔一直很喜欢福柯。福柯继续了源自于阿扎尔(Hazard)和布伦什维格的伟大的法国大学传统,布伦什维格已撰写了数学的历史的一哲学的全景,接着是物理学的全景,《词与物》对人文科学做着同样的事情。实际上,福柯与塞尔之间的讨论对福柯撰写《词与物》起着积极的促进作用。塞尔与福柯一样,都秉承卡瓦耶斯和康吉莱姆的思想精神。福柯以语言、财富和生物三大经验领域为例考察了不同时期的知识型及其过渡的历

^① Michel Serres, *Éclaircissements*, Flammarion, 1994, p. 51.

史,同样,塞尔也在探寻不同时期特有的知识模型,强调同一个时期的知识型支配着同一时期的科学知识,无论是自然科学还是人文社会科学,甚至小说和神话。例如,在现代,热力学不仅仅是科学本身,而且还渗透于其他所有科学之中,热力学不仅出没在自然科学中,而且还常常被人文社会科学所援引,不仅马克思、尼采、弗洛伊德、柏格森在各自哲学思想中阐发了热力学原理,而且像左拉的小说、米什莱(Michelet)的绘画也体现了热力学思想。于是,不仅科学与科学之间的界限不甚分明,而且科学与神话之间也难以各分彼此。按照塞尔的话说,就是“神话充满着知识,知识充满着梦想和虚幻”^①。

卢克莱修的原子与佩兰(Perrin)的原子之间,在神秘的古代与当代科学之间存在着既使过去结束又使现在真实的断裂。这个论题在塞尔看来似乎是宗教上的:在失落的过时与新时代之间存在着一个事件,即新时代的诞生。有关认识论断裂的理性主义观念本身是一个陈腐观念。我们把时间看作不可逆的直线,断裂的或连续的,获得的和创造的。塞尔认为我们不能证明这样的进步观念是真实的还是虚假的。塞尔禁不住要想,“这种进步观等同于我们今天所嘲笑的这些古代图式,这些图式把地球置于世界的中心,或把我们的银河系置于宇宙的中心,以满足我们的自恋。同样,在空间中,我们处于中心位置,以天下第一自居,同样,对时间来说,凭借进步,我们不停地处于顶峰,在发展之巅、极度完美”^②。由进步观念所勾画的曲线在塞尔看来在时间中描绘了或筹划了那由中央位置体现在空间中的虚荣心、妄自尊大。我们并不是栖居在世界的中心或中央,而是逗留在真相的顶端、顶点、极致。这个图式使得塞尔不仅拥有理由,而且拥有可能理由中最好的理由。塞尔认为我们必须怀疑总是有理由的某个人或某种理论。

作为有关局部的理论,塞尔的哲学是一种局部认识论、多元认识论

^① Michel Serres, *La Traduction*, Minuit, 1974, p. 259.

^② Michel Serres, *Éclaircissements*, Flammarion, 1994, pp. 76 - 77.

和创造性哲学,他像莱布尼茨那样注重随即、偶然、组合、点点、星星,而反对作为描述、规范、证明和基础的认识论。一种全新的哲学常常是范式变化的标记,是动态地进行预期的话语。哲学不该是一种重复劳动,不该从事制定标准化和合法化的工作。科学创造不是争斗、战争,而是祥和、平静,创造者是调停者,旨在阻止科学服务于致人死亡的死亡制度。塞尔并不欣赏古希腊哲学把数学当作科学王,也不欣赏笛卡儿、康德和胡塞尔指望从基础问题中获得百科全书式著作的可能性条件,也不赞成启蒙思想家和黑格尔在进步的动力学中设想真实的本质,而是要诉诸于一种“新的新科学精神”,科学问题不再是英雄式的和孤独式的面对一个孤立的障碍,而是主体间性的共同体面对一个全面的复杂问题。每门科学在自主的前提下,只有在与其它科学的多重关系中才能生存。康德式的先验主体是塞尔所反对的。塞尔强调我们要在以下三个基本网络上从事信息交流:理论的先验领域(知识)、客观的先验领域(世界)和先验的主体间性(人类世界)。^①显然,塞尔这里所讲的先验已经不是康德意义上的先验了。

^① *Dictionnaire des philosophes*, PUF, 1984, pp. 2365 - 2366.

第七章 结构主义与概念哲学的阐发

20世纪60年代,结构主义在法国大获成功。结构主义把现代语言学 and 音位学理论应用于神话、人类学、历史学、心理分析、文艺批评、建筑学等领域中去,在旨在获取严密的科学性的同时,实际上表现出对传统西方哲学和文化的强烈拒斥的态度。福柯曾指出:“结构主义不是一种新方法,而是关于现代知识的被唤醒的和焦躁不安的意识。”^①很显然,这种意识也就是西方思想史上的批判意识,它要批判传统思维方式的理论缺陷,重新划定人文科学和社会科学的领地。存在主义首当其冲。结构主义的规则、语码和结构取代萨特存在主义的主体和意识,而成了20世纪60年代法国哲学家们的主要词汇。结构主义并非一个学派,也无统一的纲领。虽然在不同的哲学家那里情况有所不同,但结构主义作为那个时代共同的思维方式,推崇无意识和结构,贬低甚至取消意识和主体,却都表现出了典型的概念哲学的特征。现代语言学和人类学固然为结构主义提供了重要的思想理论基础,但以卡瓦耶斯为代表的概念哲学也是结构主义所不可或缺的重要思想源头之一。由于长期受数学形式主义的熏陶,塞尔可能是第一个定义了哲学领域中明确是结构主义总纲要的哲学家。在各种内部和外部因素的触动下,从1967年开始,尤其在1968年“五月风暴”之后,结构主义开始走向低潮。

^① Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 221.

第一节 列维-斯特劳斯的结构人类学

列维-斯特劳斯(Lévi - Strauss, 1908—), 法兰西学院名誉教授, 法国科学院院士, 荷兰皇家科学院院士, 挪威科学院院士, 美国科学院院士、英国科学院院士。布鲁塞尔大学、牛津大学、耶鲁大学、芝加哥大学、哥伦比亚大学名誉博士。出生于比利时布鲁塞尔。曾就读于巴黎高师文科预备班。在中学时代就热衷于马克思主义和社会主义行动。1930年以优异成绩通过全法哲学教师资格考试。先后任教于巴西圣保罗大学、美国纽约社会研究新学校、法国高等研究实践学校。列维-斯特劳斯的最大贡献, 在于他创立了当代结构主义, 使结构主义一度成为法国乃至欧洲的主要思潮, 在于他不同于进化论和功能主义的做法, 把结构主义方法应用于文化人类学和神话学的研究之中。主要著作有:《亲属关系的基本结构》(1949)、《人种与历史》(1952)、《忧愁的热带》(1955)、《结构人类学》(1958)、《今日图腾》(1962)、《野性的思维》(1962)、《神话学》(1—4卷, 1964—1971)、《结构人类学 II》(1973)等。

萨特和梅洛-庞蒂的存在主义对生命、政治存在怀有激情, 而列维-斯特劳斯、阿尔都塞、拉康的结构主义则对概念、结构和系统怀有激情。按照福柯的说法, 面对一个被资产阶级视作荒谬的历史世界, 萨特想表明世上到处都有意义, 赋予一切行动以意义。主体既是意义的读解者, 又是意义的操作者: 主体发现了意义, 并且主体因意义而行动。列维-斯特劳斯和拉康把萨特所说的意义都归结为一种表面效果、一种闪光、一种泡沫, 并主张用系统来取而代之。福柯欣赏列维-斯特劳斯、拉康、杜梅泽尔等人的反人本主义思想, 因为他们的研究不仅消除了人的传统形象, 而且都倾向于在研究和思想中使人的观念变得毫无用处。

一、无先验主体的康德主义

列维-斯特劳斯把语言学引入人类学,对法国人类学学派实施了一场真正的革命。泰雷(Emmanuel Terray)甚至于把列维-斯特劳斯的《亲属关系的基本结构》与马克思的《资本论》和弗洛伊德的《梦的解析》相提并论。列维-斯特劳斯运用语言学模型来研究人类学问题,并像探讨语词的结构那样来探讨亲属关系的结构和神话的结构。如,在《结构人类学》中列维-斯特劳斯强调亲属关系系统就是一种语言,并假定在语言结构与亲属关系系统的结构之间存在着形式一致性。^①亲属关系是社会再生产的首要基础,亲属关系的基本结构规定了与某种类型的亲戚的姻亲。列维-斯特劳斯不再依据血亲或血缘来分析婚姻,而是通过由社会来负责的交易来说明两性的结合,把姻亲看作一个社会、文化事实。“乱伦禁忌说明了从血亲的自然事实过渡到姻亲的文化事实。”^②乱伦禁忌同时横跨自然领域和文化领域,乱伦禁忌的结构是一种图形,促成了社会领域的诞生。

列维-斯特劳斯批判马林诺夫斯基(Malinowski)的经验主义和功能主义混淆了社会结构与表层社会关系,看不到社会结构才是最重要的决定性因素。列维-斯特劳斯赞赏鲍阿斯(Franz Boas)恰如其分地指出了作为功能主义要害的自明之理的危害。鲍阿斯强调文化现象的无意识性质,并把语言法则置于理解这个无意识结构的核心处,这对列维-斯特劳斯产生了重大影响。列维-斯特劳斯断定鲍阿斯的著作无论在现在还是在将来都将继续长久地以其崇高地位支配一切后来的发展,他看不出马林诺夫斯基在哪些地方超过了鲍阿斯的理论境界。^③“鲍阿斯的功劳就在于以令人钦佩的清晰的文字定义了文化现象的无

① Claude Lévi-strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 71.

② Claude Lévi-strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1967, p. ix.

③ Claude Lévi-strauss, *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, 1958, p. 13 et p. 16.

意识性质。鲍阿斯从这个观点出发,通过把文化现象与语言进行比较,展望了语言学思想今后的发展,展望了那我们刚开始瞥见其远大前景的人种学的未来。”同时,列维-斯特劳斯也不忘指出鲍阿斯理论的自身矛盾之处,尤其是使用个体思想范畴的偏好。“实际上,鲍阿斯的人种志分析无可比拟地要比马林诺夫斯基的分析更为恰当、扎实和有条理,但仍然同马林诺夫斯基的分析一样停留在个体的意识思想的层面上。”^①列维-斯特劳斯要同时超越这两者并在无意识层面上进行亲属关系和神话学研究。

雅各布森(Jakobson)的结构语言学也是列维-斯特劳斯结构主义的重要思想来源之一。结构语言学从研究有意识的语言现象转到其无意识的深层结构,把词与词之间的关系看作分析的基础,构建语音系统并阐明其结构,旨在发现普遍规律。什么是结构呢?福柯认为,必须把体系理解成一组关系,这些关系维持着、转化着并独立于由它们联系在一起的事物。在任何时候,人们的所有行为都受制于一个理论结构、一个体系,这个结构、体系随着时代和社会的变化而变化,并存在于所有时代和所有社会中。^②应该说,福柯对结构的看法基本上与列维-斯特劳斯类似。列维-斯特劳斯曾经给出过一个关于“结构”的定义:结构就是要素和要素间关系的总和,这种关系在经过一系列的变形过程中保持着不变的特性。列维-斯特劳斯的《亲属关系的基本结构》、《神话学》和《野性的思维》等著作都旨在探寻作为结构本质规定性的这些不变的特性。

列维-斯特劳斯高度重视语音学在社会科学中的革命性作用,因为语音学与结构主义都旨在超越有意识的语言学现象的阶段,撇开讲话主体的意识,在术语和结构的内在关系中来把握术语和结构,引入系

① Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, 1958, p. 27.

② Michel Foucault, “Entretien avec Madeleine Chapsal”, 1966, *Dits et Écrits*, I, Gallimard, 1994, pp. 514 - 516.

统并设法构建普遍法则。因为亲属关系的术语与音素一样都是意指要素,都只有在整合成系统时才能获得其意义。于是,列维-斯特劳斯批判了历时性方法或意识在科学说明社会现象时的效力。

列维-斯特劳斯把莫斯(Marcel Mauss)看作结构主义的精神之父。列维-斯特劳斯的《亲属关系的基本结构》直接受惠于莫斯的《论礼物》。因为交互性规则及其赠与、接纳和回赠这样的三重义务,奠基了婚姻交换的结构布局。《亲属关系的基本结构》从三个方面研究了亲属关系领域中的“结构”:首先是“精神结构”,它支配着女性的授受这个广义上的交换行为,这个交换行为必须根据一定的规则、通过有价物品的转移并赋之以新的价值才能成立,亲属关系就是交换体系。其次是“关系群的结构”,指的就是作为交换行为的通婚关系在夫/妻、兄弟/姐妹、父/子、叔伯/舅侄之间形成的亲密和疏远关系,尤其指堂表兄弟姐妹之间的关系。列维-斯特劳斯甚至认为这些关系就是可能存在的亲属关系的最基本形式,即亲属单位,亲属结构要存在,就必须始终要有血亲、姻亲和继嗣这三种家庭关系的存在。最后是“社会结构”,指的就是交换关系作为集团范畴间的关系,列维-斯特劳斯在著作中用大量篇幅论述澳大利亚“古典体系”、中国和非洲北部等团体中表现出来的这种关系。列维-斯特劳斯明言,语言与亲属关系的规则所具有的独立性,就是象征符号的自主作用和能指的自主作用。鉴于莫斯在《社会学与人类学》中把社会生活定义为一个符号象征关系的世界,强调通过语言中介来把握社会事实的无意识特征,列维-斯特劳斯把人类学看作一个同时说明所有行为的各个方面的总体解释系统,强调只能经由语言来把握的无意识在说明中的优先性。在列维-斯特劳斯看来,社会要素与语言一样都是自主的,象征符号要比自己所象征的一切来得实在,能指先于所指并决定所指。列维-斯特劳斯与莫斯一样都主张语码先于信息,结构先于历史,能指法则先于主体意识。

尽管杜梅泽尔(Georges Dumézil)不愿意被归入结构主义阵营,但他对印欧语言和神话的研究却体现出了明显的结构主义特征。杜梅泽

尔是第一个使用转换观念的人,也设法把社会、神话和宗教看作一个整体,努力使用结构方法和语言模型来探寻印欧语言和神话的结构。显然,列维-斯特劳斯把杜梅泽尔看作结构方法的倡导者并非没有道理。列维-斯特劳斯在《神话学》中研究了神话的结构,认为神话经过一代一代的传播之后,故事仍保留着原有的基本结构特征,这说明神话是一种集体无意识的梦幻和愿望,我们通过解码和解释就能挖掘其中所隐藏着的意义。古希腊神话都是独立的系统和语言,它的每个单个故事又都是这个系统中的一个单位语符列。我们可以根据对立而又混合在一起的人、动物和神相互间的相对位置对这整个系统做某种隐喻性的解释。在列维-斯特劳斯看来,神话的功能就是公开表现无意识的、必然的和富有诗意的真理。

在与萨特决裂后,梅洛-庞蒂的理论倾向越来越接近列维-斯特劳斯,接受结构主义工作的丰富成果,并同意把社会事实看作结构,而非观念。列维-斯特劳斯和拉康常常到梅洛-庞蒂的家中聚餐,当然,这并不意味着梅洛-庞蒂放弃了现象学事业,而是说他想通过现象学革新来赋予人文科学以意义和价值。但现象学计划为何如此迅速地突然中断了呢?除了梅洛-庞蒂英年早逝以外,德贡布(Vincent Descombes)认为,现象学注定失败的非常简单的原因就是,人文学科已经不需要梅洛-庞蒂或其他哲学家为它们的发现提供意义了。

列维-斯特劳斯与拉康两人之间形成了一种交互影响的关系,彼此援引对方的著作和观点。列维-斯特劳斯的结构人类学探寻亲属关系中的结构常数,同样,拉康要从心理学化的和行为主义的理论中获取作为结构的无意识。结构处于无意识之中。他们都主张作为自身与他人之间的中介的无意识具有符号象征的功能,而象征性符号作为能指又具有对于所指的自主性。实际上,拉康所欣赏的列维-斯特劳斯借自于莫斯的无意识概念,已经不是弗洛伊德心理分析意义上的无意识概念了,而只是前意识概念。拉康名义上宣称要回到弗洛伊德,但实际上拉康把列维-斯特劳斯的结构分析方法移植到心理分析,却遗失了

无意识这一心理分析的真正对象,从而付出了高昂的代价。甚至米勒(Jacques - Alain Miller)怀疑拉康是否是结构主义者,因为拉康的结构不仅是矛盾和不完整的,而且还处于可见世界之中,人们根本无法理解“拉康结构的无意识的主体”^①。

列维 - 斯特劳斯特赞同索绪尔语言学理论强调共时性分析相比于历时性分析所具有的首要性。因为列维 - 斯特劳斯特发现,我们不可能同时、协同地进行过程(*procès*)的研究和结构的研究,我们只能忽视其中一个才能领会另一个。结构只显现给外部的一种实际观察,而这种实际观察却并不能把握主体所实际体验到的时间进程。虽说如此,但列维 - 斯特劳斯特受到雅各布森和杜梅泽尔的启发,却也拒绝把共时性与历时性对立起来,因为列维 - 斯特劳斯特认为共时性并非静态,历时性也并非动态。共时性说明与历时性说明是相互结合的,因为共时性说明能使我们重构系统的发生并实施其综合,而历时性说明则能阐明系统的内在逻辑并把握系统朝向一个目的的发展。一方面,历史事件难以逃避结构分析;另一方面,历时性语言学就是共时性语言学。任何系统和结构都具有历时—共时性质,即使最基本的亲属关系的结构也同时处于共时性领域和历时性领域之中。神话结构也是如此,一方面,神话总是与过去事件相联系,是历史神话;另一方面,神话的内在价值却形成了一个同时相关于过去、现在和未来的永恒的结构。

列维 - 斯特劳斯特提出的“结构历史”的设想就是要研究变化的可能性条件。他要在由多个系统构成并摆脱了外部因素影响的社会中探寻历时性变化的因素,要在那构成为社会的不同系统之间的关系中探寻变化的要素,要研究受到外部因素影响的社会的历史性系统。^② 对于系统的发展受到外部因素的影响这个问题,列维 - 斯特劳斯特指出图

① François Dosse, *Histoire du structuralisme I. le champ du signe, 1945 - 1966*, Éditions La Découverte, Paris, 1991, p. 156.

② Mireille Marc-Lipiansky, *Le Structuralisme de Lévi-strauss*, Payot, Paris, 1973, pp. 100 - 104.

腾系统的共时性结构就受到人口变化的历时性现象的影响,并发现在分类的结构特征与其人口学支撑的统计特征之间,在结构与事件之间,存在着永恒的冲突。这种冲突甚至能使结构发生爆裂。在共时性与历时性的关系问题上,我们可以说,列维-斯特劳斯主张历时性从属于共时性,共时性优先于历时性,但反对把共时性与历时性对立起来。

通常被人们视为反人本主义的列维-斯特劳斯结构主义为何在列维-斯特劳斯眼里是一种新人本主义呢?这是因为列维-斯特劳斯的结构人类学旨在拓展并更新传统人本主义的内涵并由此促进现实社会的改革。运用结构方法的人种学虽然属于人文科学,但由于人文科学很少具有科学特征,列维-斯特劳斯还是想把人种学建立在作为唯一严密科学的语言学的基础之上,而语言学并不研究有意识的、自由的和历史的个体,而是探讨无意识的、确定的和匿名的语言结构。列维-斯特劳斯的结构人种学和结构人类学可以不需要人的概念,可以经由人的概念。于是,人文科学的最终目标并不是构建人,而是消解人。新人本主义一方面尊重其他社会;另一方面积极改造我们自己的社会。人种学旨在探寻社会制度和人类思想产品的无意识结构,并由此能使历史分析的客观性与实际体验的主观性相符合。由于结构的、普遍的和匿名的无意识充当了一个人自身与他人之间的中介、主体性与客体性之间的中介,所以,人种学就以具体实验的形式描述了主体的无限客观化过程。客观性势必导致人种学的相对主义,因为并无必然和绝对美好和完美的社会,我们就应该尊重其他不同于我们的社会。列维-斯特劳斯严厉批判被他判为“非人道的”工业社会,斥责工业社会在文明生产上越来越批量化和一统化的趋势,从而丢失了对于人的充分发展来说不可或缺的人际关系。列维-斯特劳斯断定,原始人也许要比我们所想象的更有意识和更系统地防备了伴随技术进步而来的社会不平等和压迫。因此,改造我们的社会,实现社会正义和进步,也就是要把社会的熵转移到文化上去,从对人的治理过渡到对物的管理,从社会过渡到文化。

由于实施了以下四重化约,列维-斯特劳斯标榜的这种新人本主义其实还是一种反人本主义:第一,他把个体化约为集体无人称,使个体不仅受制于自然法则,而且也受制于社会法则,以至于使得自我的实在性荡然无存。第二,他把意识化约为某类无意识,强调意识只是人的无意识活动的普遍法则的时间样态。结构的、非人称的和非时间的无意识通过人来思考和讲话,而人并不能被思想或意识所定义。类似于康德的先天范畴整理感性杂多,列维-斯特劳斯所说的人的无意识活动在于为内容规定形式,这些内容从根本上说对所有人,无论古代还是现代,原始还是文明,都是一样的。因此,无意识始终是空的。列维-斯特劳斯把他的这种想法称作“没有先验主体的康德主义”。第三,他把认识化约为人与人或物与物的无意识关系,从而排除了主体的创造活动和理解关系的历史性。于是,野性思维、科学和艺术认识都具有相同性质,它们只代表着作为思想化约之结果的普遍组合的各种样态。第四,他把自由化约为必然,他使人及其思想、活动和行为受制于自然法则、群体法则和象征符号思想的法则,人完全服从于法则的必然性而毫无自由可言。“列维-斯特劳斯的思维,就其摧毁了整个人本主义的那些根基而言,可被恰当地称作一种反人本主义。”^①。

二、何谓进步与文明

诚如康吉莱姆在其《进步观念的衰落》一文中批评进步这个观念一样,列维-斯特劳斯在其《人种与历史》和《忧愁的热带》中也抨击进步这个观念,并怀疑社会的或文化的发展这个观念。因为社会的或文化的演化这个观念至多只是带来了对事实进行描述的一个诱人的却危险地是方便实用的手法。社会与社会之间并不存在等级差异和优劣之分,人类文化是多种多样的,具有独创性。但不同的社会因取决于不同

^① Mireille Marc-Lipiansky, *Le Structuralisme de Lévi-strauss*, Payot, Paris, 1973, pp. 248 - 253.

的历史(稳定的历史或积累的历史)而在发展上有所不平等。列维-斯特劳斯并未否认人类进步的现实,而是要我们审慎地对待进步,提醒我们不要把历史进步看作前后相继的阶段的连续发展,因为在他看来这些阶段实际上是共存的。进步既非必然,也非连续;进步是跳跃的、弹跳的、突变的,伴随着定位的变化。西方文明要比其他文明更具有一种累积的历史,然而,支配着进步的这种累积的历史之现象却是偶然产生的。于是,进步的重要性就被贬低了。不仅如此,而且在列维-斯特劳斯看来,正是非常遥远和古老的社会,即我们今天所说的野性的社会,才在西方文明中取得了最具决定性的进步。列维-斯特劳斯提请我们注意西方文明所引以为豪的进步并非没有带来严重的消极后果。贪得无厌地向大自然索取,对人进行奴役压迫,进步观念与之都脱不了干系。当然,列维-斯特劳斯无意摧毁进步观念,而是要把进步观念从人类发展的普遍范畴降为社会所特有的生存的特殊方式。

接下去拟就列维-斯特劳斯的著作《野性的思维》来具体阐明他如何主张野性思维在西方文明史上所起的决定性的进步作用。列维-斯特劳斯运用结构主义方法研究原始人的心智,聚焦未驯化的、前逻辑的心理现象,强调前逻辑的思维与逻辑的思维之间的交汇。

1. 原始人的“前逻辑思维”与现代人的“逻辑思维”并不对立

列维-斯特劳斯一开始就指出,原始人的语言和思维并不与文明人的语言和思维相对立。他是从以下几个层次来说明这一点的:

丰富的抽象性词汇并非文明语言所特有,原始人也擅长抽象思维。如在北美洲西北部许多人所使用的契努克印第安语中,有许多抽象词汇来称谓事物的很多属性和性质。

使用词的抽象程度的高低并不反映使用者智力的高低,而是由于一个民族社会中各个具体社团所强调和详细表述的兴趣不同。更何况原始人的语言并不缺少一般性的观念,同样有抽象性词汇。

原始人与现代人同样具有对客观知识的渴求,对现实事物的关切,然而,人们常常看不到原始人也具有这种渴求。即使原始人所关心的

事实与近代科学所关心的事实很少处于同一水平,它仍然包含着与后者相类似的智力运用和观察方法。

未开化人的思维并不仅仅受制于机体或经济需要,也受求知欲的影响。马林诺夫斯基则错误地认为原始人对图腾动植物的兴趣只是他们饥饿的结果。

土著人对动植物有精确的辨别力和丰富的知识,这类系统地发展起来的知识显然不可能只是与实用目的有关。从无数普遍存在的例子可得出结论:动植物不是由于有用才被认识的,而是因为它们首先已被认识了,所以才有用。

列维-斯特劳斯还从满足需要的角度来考察巫术与科学之间并非对立的关系。由于土著人的知识首先并不是为了满足生活的需要,而是为了满足理智的需要,所以,这类知识的目的与科学知识并不对立。土著人热衷于对事物之间的各种关系进行详尽观察和系统编目,有时能获得与科学论断相符的结果。巫术之所以与科学有别,并不完全是因为它对决定论的无知或蔑视,而是因为它更执拗、更坚决地要求运用决定论,只不过这种要求按科学观点看来是行不通的和草率的。由于决定论的真理是科学现象的一种存在方式,而巫术是非自觉地对决定论真理作把握,所以,巫术的仪式和信条似乎就是一种对即将诞生的科学抱有信仰的行为所具有的种种表现。不仅如此,而且这类前科学的表现不仅有时或许会自然而然地取得成功,而且还可能既呈现出科学的性质,又预示只有等到科学发展到高级阶段才会采用的方法或产生的结果。

可是,列维-斯特劳斯认为,为了有可能理解巫术思想,我们也必须反对把巫术看作一种犹犹豫豫地摸索着的科学,我们不能把巫术归结为科技发展过程中的某个时期或某个阶段,我们不应当把巫术思想看成一种尚未充分实现的整体的开端、雏形、略图、部分。其实,同科学思想一样,巫术思想也组成了一个连接完善的系统整体。我们应把这两类思想看作获取知识的两种平行的方式,它们在理论和实用的结果

上完全不同。然而，“科学与巫术需要同一种智力操作，与其说二者在性质上不同，不如说它们只是适用于不同种类的现象。”^①

在新石器革命与近代科学之间为什么会有几千年的停滞期？列维-斯特劳斯认为答案只能是：存在着都起作用的两种不同的科学思维方式，这是对自然进行科学探究的两种察略层面上的作用：其中一个大致对应于知觉和想象的平面，另一个则偏离了知觉和想象的平面。似乎通过这两条不同的途径都可以得到作为一切科学的（新石器时代的，近代科学的）对象的那些必要联系。感性科学取得的结果虽然不同于理性自然科学所取得的结果，但同样具有科学性和真实性。感性科学很久以前就被证实，并将永远作为人类文明的基石。

列维-斯特劳斯为了弄清楚两类科学知识之间的真正关系，把神话思想比作一种理智平面上的“修补术”，认为正如技术平面上的“修补术”一样，神话思考可以在理智平面上获得出色的、意想不到的结果。不同于科学家（专业工程师或物理学家），修补匠并不使每件工作都依赖于获得按设计方案去设想和提供的原料与工具。而神话思想的特征是，它借助于一套参差不齐的有限元素表列来表达自己的。科学家把结构当作手段，借助结构来创造事件，而修补匠则把事件当作手段，借助事件来创造结构。科学区分了偶然与必然、事件与结构，并把必然与结构当作自己专有的性质；而神话思想是通过使用事件的存余物或碎片，即个人和社会的历史中所凝结的事件，来建立起有结构的组合。由于神话与科学这两种方法同样正当，因此，它们并不是知识发展史中的两个阶段或时期。

艺术是处于科学与神话或巫术思想之间的。列维-斯特劳斯认为，这主要是由于艺术家既有些像科学家，又有些像修补匠：他用自己的手艺制作同时也是知识对象的物件，这还因为美感情绪产生于结

^① 列维-斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，商务印书馆1987年版，第18—19页。

构秩序与事件秩序之间的统一体。我们既把神话看作抽象关系的系统,又看作美学冥想的对象:实际上,产生神话的创造行为与产生艺术作品的创作活动正好相反。由于所有神话都讲述一个故事,神话就运用一个结构产生由一组事件组成的一个绝对对象。而艺术则始于对象和事件的组合,旨在揭示出共同结构。简言之,艺术从一个组合体(对象+事件)出发以便最终发现其结构;神话则从一个结构出发,借助这个结构,来构造一个组合体(对象+事件)。

列维-斯特劳斯指出,如果在理论层面的神话思想与实践层面的“修补术”之间存在类似,而且如果艺术创造介于科学与这两种思维活动方式之间,那么,游戏与仪式之间也存在着同一类型的关系。游戏像科学一样,借助一个结构来产生事件;而仪式和神话就像“修补术”一样,使一组组事件在结构模式中分解和重新组合。

2. 图腾分类与等级制度

列维-斯特劳斯还通过考察图腾分类的逻辑来进一步说明原始与现代这两种文明的平行和渗透关系。他一贯主张,所谓图腾制实际上只是一般分类问题的一种特殊情况,是在进行社会分类时往往赋予特定项目的作用的一个例子。逻辑就是要在从心理或历史过程中沉淀下来的词项之间建立必然的联系。

土著人具有的具体性知识的实际条件、工具和方法,这种知识所富有的情感方面的价值,是与我们现代人非常接近的。已有人证实了苏丹土著人的分类法具有普遍性和系统性。而比这更早的、类似的分类法启发了杜尔凯姆和毛斯的人类学著作。人种学家带有偏见地认为原始人是简单和粗劣的,错误地认为在经济与技术条件非常低下的原始社会中,原始人的智力也必定低下。我们必须消除这样的偏见,否则,人种学研究就会忽略复杂而首尾连贯的、有意识的社会系统。“野蛮人”肯定既不同于那种刚摆脱动物阶段而仍受制于其本能需要的生物,也不同于那种受情绪驱使而又陷于混乱的意识。有许多例子可表明,原始社会中存在着一种在一切思考活动中都可体验到的、接近于古

代和中世纪博物学家和炼金术士的那种思维。也许,原始社会的图腾分类更接近于希腊和罗马人的植物象征系统。

列维-斯特劳斯很乐意把原始人的分类法归于一种自然哲学,认为这种自然哲学是由继承了近千年的文化传统的专家们经过漫长岁月才创立起来的,但这类知识竟几乎一模一样地在我们的社会中被重复着。他还感叹,土著人的分类法不仅是有条理的,而且还以精心建立的理论知识为根据。有时它们可与尚在运用的动植物分类相比。有位植物学家曾指出,如果充分相信土著人的分类法,就可避免很多错误和误解。列维-斯特劳斯非常自信地断定,土著人的分类法的基本原则绝不可能预先假定,认为它只能事后通过人种志的研究即通过经验来发现。

在列维-斯特劳斯看来,在依据临近和相似这一点上,土著人的分类法与其他分类法甚至与现代分类学,并没有什么明确的不同。有许多例子表明,土著人的分类法在两个项或多个项之间确立逻辑联系时,也通常依据的或者是临近性,或者是类似性。临近性是为了发现那些在结构上和功能上都属于同一系统的诸事物,而类似性不要求诸事物都属于同一系统,而只需诸事物具有一种或几种共同的特征。

根据在建立其分类结构时所参照的参照体系的形式属性,文化有较贫乏和较丰富之分。列维-斯特劳斯强调,即使那些最贫乏的文化也运用着几种逻辑,对这些逻辑进行列举、分析和解释需要大量人种志的和一般的知识,而这样的知识往往是我们所并不具备的。我们面对图腾的逻辑往往是力不从心,这不仅是因为我们通常并不准确地知道所讨论的是哪些动植物(而土著人却具有精密细致的观察),而且还因为每个种、变种或亚变种都可在象征系统中适当地起着大量的不同的作用,可我们实际上只能找出它们所起的一部分作用。

在列维-斯特劳斯看来,支配所谓原始社会生活和思想的实践—理论逻辑之所以形成,是由于坚持了体现在图腾制度神话和技术活动中的区分性差异作用。这些区分性差异特征一旦形成了一个系统,就

能把由历史的和人口的演变所形成的社会学内涵组织起来。图腾的命名和分类系统的运用价值产生于它们的形式特性。图腾制度绝不是由其固有特征来规定的某种自主机制,它相当于从某一形式系统中任意抽取出来的一些程式,其功用在于保证社会现实内不同层次间的观念的可转换性。如从阿兰达族走到瓦拉门家族,就是从一个具有集体性神话的及个别性仪式的系统过渡到一个具有个别性神话及集体性仪式的相反系统。“那些有利的历史和地理条件使澳大利亚文化处于彼此转换的关系中,这些转换可能比世界其他地区更完全、更系统。但是这种外部关系不应当使我们忽略内部关系,后者更普遍地存在于单一文化的不同层次之间。”^①这些内部关系就是指“图腾”类型的观念和信仰,后者构成了所在社会的密码,人们凭借这些密码有可能按照概念系统的形式来保证属于每一层次的信息的可转换性。图腾算子特有的功能之一,就是协调自然与文化,图腾实际上是超越自然与文化之间对立的工具,而非杜尔凯姆和马林诺夫斯基所说的造成这两者对立的手段。

列维-斯特劳斯还认为,如果图腾的表现等同于密码,那就有可能从一个系统转到另一个系统,而不管它是由自然物或文化现象的项目来表示。这些项目的表现之所以会伴有行为规则,是因为图腾并不只是一种语言,它还是规定或禁止一些行为方式的某种道德的基础。或者这似乎是因为图腾表现方式与饮食禁律和族外婚规则之间具有十分普遍的联系。一种很简单的转换就可使一个图腾禁律系统过渡到另一个系统。图腾制度要求在自然生物社会与社会群体社会之间有一种逻辑等价关系。

列维-斯特劳斯接下来讨论了图腾与等级制度之间的类似关系。人们习惯上把图腾与最原始的文明联系在一起,与严格的外婚制联系在一起,而把等级制度与高度发展的、甚至使用文字的社会联系在一起。但列维-斯特劳斯指出巴干达人的图腾氏族与等级制度就具有相

^① 列维-斯特劳斯:《野性的思维》,李幼蒸译,商务印书馆1987年版,第104页。

同的功能,在澳大利亚部落与等级社会之间从表面上看存在着某些类似。他怀疑在族内婚等级制度与族外婚图腾团体之间存在着明显的对立,认为在这两者之间似乎存在着联系。外婚制与内婚制是可以相互过渡的。如齐卡索人在氏族水平上或许是外婚制的,但就其半族范围而言又是内婚制的。图腾制度具有的基本特点是:它们所表现出来的同态关系并不存在于社会团体与自然物种之间,而是存在于体现在团体水平上的区别与体现在物种水平上的区别之间。当自然和文化被看作两个区别系统而它们之间存在着形式的类似时,占主要地位的就是每个领域的固有系统性。在美洲的图腾社会里,存在着按自然模式形成的等级制度,而在实行等级制的印度则存在着按文化模式形成的图腾团体。由于图腾在印度等级制度中是极其多种多样的,也就可用它们来表示部落或等级社会本身内诸社会集团间的区别。人们是借助于这两者使自己的社会关系概念化的:社会等级把真实的文化错误地加以自然化了,图腾团体则把虚假的自然真实地文化化了。婚姻交换的作用,或者说“女人的系统”,就是在自然的系统与文化的系统之间进行调节,而且,每个系统都是一个集团内部的转换。

列维-斯特劳斯通过讨论图腾与等级制度之间关系,得出了结论:在“原始语言”中表现得相当形式化的图腾制,通过很简单的转换,可以同样很好地体现在与原始语言截然相反的等级制的语言中。动植物分类系统作为一个动态的统一体,解决了连续与不连续之间的关系问题,因为宇宙被理解为由诸连续的对立所组成的一个连续体形式。这种连续性明显地体现在支配泡尼印第安人季节祭典的图式中。图腾从名字到名称之间有一种难以觉察的过渡,这种过渡与所谈的词项的任何固有性质没有任何联系,而是与词项在自己所处的一个分类系统中所起的结构作用有关。

通过讨论图腾制与献祭活动之间的差异,列维-斯特劳斯清楚地阐明了作为意义系统的分类系统这个概念。图腾系统是量化系统,而献祭系统容许在其诸项间有连续的过渡。图腾制只限于在自然物种与

社会氏族这两个系列间构想出一种结构的同态性；与此相反，献祭系统使一非存在项即神祉介入，并采用了一种虚假的物种概念。分类系统出现在语言的层面上，而献祭系统则表示一种“特殊话语”。列维-斯特劳斯强调，图腾组织是建立在两个系列间的全面对应上的，处于这种对应关系中的每个系列都具有内在的非连续性。图腾也不同于神话（作为被想象的分类系统），不同于仪式（作为被实行的分类系统），图腾系统永远是被经历着的、祖传的分类系统，因为它依附于具体的集团和具体的个人。

通过讨论土著族的命名系统，列维-斯特劳斯发现在动植物学家与奥马哈族巫士之间并无根本区别。生活于婆罗洲腹地的游牧种族皮南人的命名系统的名称使用规则非常复杂，一个皮南人可根据其年龄和家庭情况用3个词项来指称：自名、从子名和从死者名。相对于其长者，个人从一个从死者名过渡到另一个从死者名；相对于其兄弟姐妹，从作为专有名词的自名过渡到了从死者名；以及相对于其子女来说，个人从从子名过渡到从死者名。列维-斯特劳斯的结论是：具有专有名词特点的自名（autonyme）通过某种转换可过渡到具有简单类指称特点的从死者名。虽然一系列命名程序似乎很系统，但这些彼此以转换关系相联系的等价的程序是在各不相同的文化层次（而非语言学层次）上起作用的。由于列维-斯特劳斯认为专有名词都代表着意指量子（*quanta de signification*），因而，他不同意皮尔士和罗素的做法。在他看来，皮尔士的错误在于把专有名词定义为“指标”（*index*），罗素的错误在于相信自己在指示代词中发现了专有名词的逻辑模型。这实际上等于承认，命名活动是连续的，即从意指行为连续过渡到指示行为。然而，列维-斯特劳斯成功地表明了这一过渡实际上是不连续的。

三、孔德和萨特的错误

列维-斯特劳斯在《野性的思维》一书最后两章中批评了孔德实证主义和萨特存在主义的错误。鉴于当今人种学家错误地把本是完整

的系统分解成碎片,认为分类程序是一种特殊形式的图腾制,而列维-斯特劳斯则认为,图腾制不只是分类程序的一种方式,而且是构成它的一个方面或阶段。虽然孔德对图腾制一无所知,甚至还没有证据来证实其论点,但孔德实证主义大致认识到有关分类系统在思想史中的重要性,他对分类系统的机制和意义的理解要比当今人种学家来得透彻。

然而,列维-斯特劳斯认为,孔德实证主义还是有其局限性的。孔德把“野性的思维”即他所说的“自发的思维”,归于一个拜物教和多神教时代这样一个历史阶段,而列维-斯特劳斯既不把“野性的思维”看作野蛮人的思维,也不把它看作原始人或远古人的思维,而是把它看作未驯化状态的思维,以区别于为了产生一种效益而被教化或被驯服的思维。缺乏人种志材料和感觉的孔德,用回溯的形式把前者看作一种在后者时间之前的心智活动。列维-斯特劳斯则认为这两者能并存和以同样的方式相互渗透,因而野生的自然物种与改良的物种能彼此并存和相互交叉,尽管后者的存在迫使前者濒于灭绝。令列维-斯特劳斯感到欣慰的是,野性的思维仍然存在着、受到保护和继续发展,如艺术、未经开发的社会生活领域就是其中的例子。

列维-斯特劳斯所讲的“野性的思维”所具有的突出特点,主要是这种思维活动试图同时进行分析与综合这两种活动,沿着一个或另一个方向直至其最远的限度,而同时仍能在两极之间进行调节。在列维-斯特劳斯看来,孔德虽然很清楚地注意到了分析方向这一极,但错误地理解了综合方向这一极。因为孔德认为当时的野蛮人还受制于“无限的各种各样现象”,还不知道任何“模糊的象征表示”。列维-斯特劳斯认为正是由人种志进行的“对同时代野蛮人的合理探索”,在两方面都否证了孔德实证主义的偏见。“如果野性的思维既可理解为人类生活中永无可能再与其匹敌的、无所不及的从事象征化活动的抱负,又可理解为无微不至地充分关心具体事物的态度,最后还可理解为以上两种倾向实则合而为一的这种暗怀的信念的话,这正是由于无论从理论观点还是从实践观点来看,野性的思维都是基于孔德曾否认它确实

具有的那种‘持久的兴趣’”^①。孔德及其大多数追随者都错误地相信,人似乎能以与其自己的意志相似的意志充塞于自然界,而又不把他在其中发现自己的这个自然界的某些性质归结于他的愿望。

《野性的思维》是总体化的,它比萨特所讲的辩证理性走得更远。列维-斯特劳斯对辩证理性的看法与萨特截然相反。他认为,萨特的《辩证理性批判》在两种辩证理性概念之间摇摆:有时候辩证理性与分析理性之间的对立,犹如真理与谬误之间的对立。有时候这两种理性又是通向同一真理的不同途径。在第一种情况下,萨特运用分析理性来怀疑科学知识,在第二种情况下,萨特就必须说明辩证理性与分析理性这两者是如何对立的,凭什么说前者优于后者。萨特把分析理性称作迟钝的理性,而列维-斯特劳斯则把它称作辩证的理性,只要它在能动地超越自身。列维-斯特劳斯认为,他自己并不把辩证理性看作某种使人类秩序的绝对独创性得以成立的、不同于分析理性的东西,而是把它看作某种在分析理性之内的附加的东西,只要它勇于承担把人类的事物分解成非人类的事物的活动。

列维-斯特劳斯认为人文科学的最终目的不是去构成人,而是去分解人。把各种特殊的人性凝结成一个一般的人性是不够的。在列维-斯特劳斯眼里,人种学是一切研究的原则,因为通过人获悉的真理是“关于世界的”,因而是首要的真理。然而,在他看来,对萨特来说,人种学讨论的问题是应当予以克服的障碍,或应当予以消解的抵制力量。萨特区分了“历史社会的辩证法”与原始社会的辩证法,这就损害了他的整个体系,因为他想方设法要去摧毁的人与自然之间的桥梁,最终会通过人种志这门人文科学而被悄悄地重建。萨特成了笛卡儿“我思”的俘虏,萨特只不过是通过对“我思”社会化,用一座牢狱替换了另一座牢狱,用一个主体的集团和时代取代了无时间的意识。萨特关于众人 and 关于人的观点具有封闭社会传统上所固有的那种狭隘性。

^① 列维-斯特劳斯:《野性的思维》,李幼蒸译,商务印书馆1987年版,第205页。

列维-斯特劳斯指出,萨特难以解释原始社会中的现在与过去的成员如何生活和思考。萨特错误地得出结论:土著思想与他关于土著思想的知识之间的关系,是一种构成性的辩证法与一种被构成的辩证法之间的关系。萨特所讲的“前进—逆溯”方法,其实就是人种学家已实践多年的人种学方法,但萨特把它限制在初级方法的阶段上。而列维-斯特劳斯的方法并不是简单的前进—逆溯,而是有两个轴向的方法。萨特的辩证理性既不能说明自身,也不能说明分析理性。

萨特及其追随者认为历史高于其他人文科学,认为历时性、时间维度和连续性提供了优先的可理解性。在列维-斯特劳斯看来,这是一种几乎神秘的历史概念。而列维-斯特劳斯则认为人种学家尊重历史和时间,但并不赋予历史和时间优于一切的价值,历史和时间只处于次要地位。列维-斯特劳斯强调,由于人种学家认为多种多样的社会形式处于空间之中并呈现为一个非连续的系统,认为历史是由诸历史领域组成的非连续的集合,因此,萨特等人把历史过程想象为一种连续的发展,这不仅是虚妄的,而且是矛盾的。

在全书的结尾处,列维-斯特劳斯指出,野性的思维具有非时间性和非连续性的特征,它想把握既作为同时性又作为历时性整体的世界。《野性的思维》作为一种概念系统,通过形象的世界来深化自己的知识,因而是一种模拟式的思维。而包括历史知识在内的“开化的”思维则具有时间性和连续性的特征,是间隙式的和综合性的知识。

列维-斯特劳斯的结论是:原始人的世界与我们的世界主要都是由信息组成的,前逻辑的心智与逻辑的心智之间并未对立,野性的思维在与我们的思维相同的意义与方式上是合乎逻辑的,感性思维与理性思维这两条长期分离的道路在20世纪中叶相汇合了。

《野性的思维》通过各种翔实的素材对“原始人”思维结构、社会结构、神话结构等进行考察,集中体现了列维-斯特劳斯结构主义文化人类学的中心论题、基本方法、理论内涵和哲学价值。全书旨在证明所谓的“原始人”与我们文明人一样具有以道德和形而上学概念表现出来

的抽象思维能力。列维-斯特劳斯把图腾制度理解成“祖传的”、可转换的分类系统,这虽然比传统人类学家的做法要有说服力,但他的论证还是建立在某种心理学的假设之上的,多少有猜测的成分。

第二节 阿尔都塞的反人本主义

阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990),出生于阿尔及利亚,先后在阿尔及尔和法国马赛就学。1939年考入巴黎高师。1940—1945年成为德军俘虏。1945—1948年在巴黎高师学习。在巴歇拉尔的指导下完成了题为“黑格尔哲学中的内容观念”的毕业论文。1948年通过全法哲学教师资格考试,加入法共。先后担任巴黎高师文科部秘书、助理讲师、教授。主要著作有:《孟德斯鸠、政治和历史》(1959)、《保卫马克思》(1965)、《读〈资本论〉》(1965)、《列宁与哲学》(1969)、《答复约翰·刘易斯》(1973)、《自我批评的材料》(1974)、《哲学与科学家的自发哲学》(1974)、《立场》(1976)、《在共产党中不再能延续的》(1977)、《论哲学》(1994)、《哲学和政治著述》(I—II, 1994—1995)、《论再生产》(1995)、《心理分析与人文科学》(1996)、《马基雅弗里的孤独》(1997)等。阿尔都塞反对人本主义,主张多元决定的、无历史主体的历史观,他对胡塞尔现象学和萨特存在主义的批判,对弗洛伊德、列维-斯特劳斯、拉康等人的思想的赞赏,都说明阿尔都塞实质上倡导概念哲学。巴里巴尔(Etienne Balibar)在《保卫马克思》1996年重版“前言”中指出:阿尔都塞创造了一组著名的概念工具,旨在让马克思言说马克思所未曾说出的一切。^①“结构”、“认识论决裂”和“意识形态”就是有着相互联系的重要概念。

^① Louis Althusser, *Pour Marx*, Préface d' Etienne Balibar, Éditions La Découverte, 1996, Paris.

一、无中心的结构：弗洛伊德和拉康

在阿尔都塞看来,如果今天一个人想理解弗洛伊德的革命性发现,就必须跨越把我们与弗洛伊德分隔开来的巨大的意识形态偏见的空间。因为不仅弗洛伊德的发现被归结为从本质上说弗洛伊德本人所并不熟悉的生物学、心理学、社会学、哲学这样一些学科,不仅许多心理分析学家是这种修正主义的帮凶,而且这种修正主义本身客观上服务于把心理分析当作对象和牺牲品的奇妙的意识形态利用。1948年法国马克思主义者们揭穿了这种利用中的一种“反动意识形态”,但在阿尔都塞看来,这些马克思主义者们也都直接或间接地成了他们所批判的意识形态的最早牺牲品,因为他们把意识形态与弗洛伊德的革命性发现混为一谈了。而心理分析的修正主义使得对心理分析作意识形态的利用成为可能:意识形态中的崩溃实际上开始于心理分析在生物学主义、心理学主义和社会学主义中的崩溃。

阿尔都塞能理解这种修正主义允许弗洛伊德某些概念的模糊不清,因为弗洛伊德像任何发明家一样被迫在现存的并出于其他目的的理论概念中来思考自己的发现。阿尔都塞提倡回到弗洛伊德本人,就是为了澄清这些概念的真正意义。拉康在法国的首创工作使得我们能理解弗洛伊德发现的价值。拉康的首创工作有三点:首先,要把对弗洛伊德所作的反动利用的意识形态层面当作粗俗的神秘化而撤销;其次,要避免陷入心理分析的修正主义所具有的并被几门或多或少科学的学科的威望所支撑的较为精妙的模糊性;最后,要致力于一种严肃的历史—理论的批判工作,以便在弗洛伊德所使用的概念中鉴别和定义在这些概念与其所思考的内容之间存在着真正的认识论关系。^①

在阿尔都塞看来,要探讨真正“回到弗洛伊德”所具有的理论重要性这个问题,就必须通过那些允许定位并且是澄清心理分析的对象所

^① Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, Éditions Stock/Imec, 1993, pp. 24 - 25.

不可或缺的概念,来集中确定心理分析的对象(*objet*)的位置,并给出其原初定义。只有对弗洛伊德和拉康进行严肃研究,才能确切评估这些并不流于粗俗评论的严密概念,并确定那些被悬置在一种早已充满结果和前提的理论反思中的问题。

阿尔都塞谈论弗洛伊德的理论孤独。因为当弗洛伊德想要以抽象概念的严密体系的形式来说明经由心理分析实践的非凡发现时,他要发现理论先例,理论上的先驱,这是徒劳的。他要自己动手来构建理论空间,以安置其发现。他要在那些借自于他那个时代的能量物理学、政治经济学和生物学的概念中,来思考其发现和实践。除了一堆哲学概念(意识、前意识、无意识等),在他身后没有合法的遗产;也没有任何先驱留给他精神食粮。他只有自己来表明自己的使命:在那些借自于现存科学状态的概念的保护下,在那些概念所沉浸于的意识形态的世界视域中,提出他自己的概念。

从形式上讲,心理分析的治疗实践、产生抽象理论说明的治疗技术以及相关于实践和技术的理论,构成了弗洛伊德心理分析这门学科的结构。“弗洛伊德的概念术语的困难,他的这些概念与这些概念的内容之间有时候的不相称,导致我们提出问题:在实践—技术—理论这个有机整体中,我们是在与一个真正稳定、真正固定在科学层面上的整体打交道吗?换言之,那里的理论真的是科学意义上的理论吗?相反,那里的理论难道不是实践(治疗)的简单的方法论转换吗?”^①人们由此常常认为,在其理论外表下面,心理分析仍然是一种有时但并非总是给出结果的简单实践;是一种在技术上得到延伸但并无理论、至少并无真实理论的简单实践:心理分析所宣称的理论只是盲目的技术概念,心理分析用这些概念来思考其实践规则。阿尔都塞反问:这种无理论的简单实践也许确实是利用了社会需求的魔术吗?列维-斯特劳斯构建了有关作为这种魔术、这种社会实践的心理分析的理论。

^① Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, Éditions Stock/Imec, 1993, p. 28.

弗洛伊德的心理分析究竟是什么呢？拉康认为弗洛伊德原则上奠基了一门科学，一门把无意识当作研究对象并具有任何科学之结构的新科学。一种理论，一种技术，一种能认识并改造其对象的专门实践，这三者构成了心理分析作为科学的结构。实践并非科学的绝对，而在理论上是从属的瞬间，即那已成为技术方法的理论与无意识这个对象发生理论认识或治疗实践的关联。于是，心理分析的治疗实践并不拥有心理分析的理论秘密，而只拥有存在于实践之中的部分实在。技术、方法同样也不拥有心理分析的秘密。如同在任何科学学科那里，只有理论才拥有心理分析的秘密。只是由于心理分析的治疗实践和分析方法、技术奠基于科学理论之上，因而才是确实可靠的。

回到弗洛伊德，并不是回到弗洛伊德的起源、非科学时期，而是回到其成熟、科学时期。弗洛伊德心理分析还会以心理主义和实用主义之名重回童年时期。心理分析的历史证明了这一点。实际上，大写的西方理性（法律的、宗教的、道德的、政治的和科学的理性）只有在把心理分析归并为它自己的科学或它自己的神话的条件下，才能与心理分析签订和平共处的条约。^① 达皮埃兹（Dalbiez）的行为主义心理学，梅洛-庞蒂的现象学心理学，杰克逊主义的生物神经学，美国的文化主义的和人类学的社会学，萨特的存在主义的心理分析，宾斯瓦格（Binswanger）的此在分析等等，都是西方大写理性所特有的科学。阿尔都塞反问道：如果整个心理分析只是这种迎合神经学、生物学、心理学、人类学和哲学的适应艺术，那么，能真正把心理分析与其他学科区分开来并使心理分析成为正当科学的心理分析的对象是什么呢？答案是无意识。

阿尔都塞认为，拉康坚持心理分析的不可化约性，反对把心理分析化约为大写西方理性所特有的科学。通过向心理分析医生或病人传授无意识理论，拉康就在其言语修辞学中向他们提供了模拟关于无意识

^① Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, Éditions Stock/Imec, 1993, p. 31.

的语言的等同物,在他们的实践中进行的实际体验的等同物。拉康通过尽可能严格地定义无意识及其作为对象的“法则”,让弗洛伊德的理论概念的发现大显身手。何谓心理分析的对象?在心理分析的治疗实践中,心理分析技术是与心理分析的对象打交道的。这种对象就是无意识。人们猜想心理分析的对象可以是特殊的,它的素材样式和机制的特殊性并非是生物学家、神经学家、人类学家、社会学家和哲学家要加以认识的素材或机制。为承认心理分析的对象(无意识及其效果)和心理分析的概念的特殊性,我们只需承认其素材的特殊性。

阿尔都塞认为,拉康并不怀疑,如果没有语言学者们全新科学的涌现,心理分析就不可能尝试理论化。“今天由结构语言学投在心理分析对象上的阳光,使得我们能理解其对象,驱散了曾由赫尔姆茨(Helmoltz)和麦克斯韦尔(Maxwell)的能量物理学模式笼罩在弗洛伊德理论上的暂时的阴影。”^①弗洛伊德曾说,一切都取决于语言。拉康明确指出,关于无意识的话语就像语言那样被赋予结构。弗洛伊德在《梦的解释》中谈论转移和浓缩,拉康在《梦的解释》中发现了本质上被语言学所指明的样式:换喻和隐喻。由此,笔误、口误、非本意行为、风趣话、症状,如同梦的要素,变成了包含在无意识话语链条之中的能指(Signifiants)了,并在不了解压抑的情况下默默地重复了人类主体的语词话语的链条。由此,索绪尔及其后继者的重要语言学内容就理所当然地用来理解关于无意识的话语的过程,同样也用来理解主体的语词话语及其关系。由此,无意识并未被解释为理论的开端,而是被萨特解释为次要意识、自欺,被梅洛-庞蒂解释为非现实的结构之致命的残存,被荣格解释为原型的一生物学的“本我”,总之,被解释为无效的“理论”,意识形态的误解。

阿尔都塞要确定语言的形式结构及其体现在心理分析解释实践中的机制所具有的首要性的意义。简单地提及作为心理分析实践之唯一

^① Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, Éditions Stock/Imec, 1993, p. 37.

对象和手段的语言事实具有首要性,这是不够的,而是必须标明语言事实在治疗中的作用,为何并且如何只因为应该奠基于其对象之上才实际上奠基于心理分析实践之上的,心理分析对象最终奠基了心理分析实践和心理分析技术。科学存在于心理分析对象的理论之中。阿尔都塞认为,这可能是拉康工作中最有创见的方面。

阿尔都塞确信,心理分析理论能定义其对象的形式本质,定义在其具体对象本身上进行任何实践的和技术的应用的可能性条件。由此,心理分析理论就能避免波利策(Politzer)所说的心理分析的悖论,即心理分析所说的无意识、俄狄浦斯情结和阉割情节都是抽象概念,心理分析如何成为一门关于“具体事物”的科学、真实的“具体心理学”呢?“波利策指出,如果心理分析继续存在于抽象概念之中,这些抽象概念只是‘具体事物’在一种抽象的和形而上学的心理学中的异化,那么,心理分析何以能宣称成为它所想和所能的关于具体事物的科学呢?从抽象概念出发,如何能把具体与抽象联系起来呢?”^①阿尔都塞显然不同意波利策的观点。实际上,任何科学都不能省却抽象概念,如同拉康在弗洛伊德中所思考的那样。拉康只考虑弗洛伊德的概念并赋予其科学性。心理分析的抽象概念是关于心理分析对象的确实无疑的科学概念,它们自身包含着它们的抽象思维的必然性的指标、尺度和基础,即包含着它们与“具体事物”的关系的尺度,因而包含着它们自己的应用与“具体事物”的关系的尺度,这种应用通常被称之为心理分析的治疗实践。

在阿尔都塞看来,心理分析能促使他思考许多重要问题。如语言的形式结构、无意识的存在和理解的绝对可能性,亲属关系的具体结构,以及包含在亲属关系结构之中的特殊功能(父性、母性、儿童)据以在其中体验的意识形态的具体构成,这三者之间的关系问题。亲属关系、意识形态这些结构的历史变化是否明显地影响弗洛伊德的本我、自

^① Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, Éditions Stock/Imec, 1993, p. 44.

我、超我的问题。弗洛伊德的心理分析在何种程度上影响那些与之不同的学科并挑起关于这些学科的对象中的地位问题。心理分析理论与其历史显现的条件、与其社会应用的条件之间有哪样的现存关系。^①

阿尔都塞高度评价了弗洛伊德心理分析的成就,认同弗洛伊德有时候把自己的发现所具有的批判反响比作哥白尼革命的颠覆。弗洛伊德在心理分析领域中,检验了关于“人”的、人类“主体”的传统的、法律的、道德的和哲学的形象,最终是意识形态的形象。“从哥白尼以来,我们知道地球并不是宇宙的‘中心’。从马克思以来,我们知道人类主体,经济的、政治的或哲学的自我,并不是历史的‘中心’——我们反对启蒙哲学家和黑格尔,我们甚至知道历史并无‘中心’,却拥有一个结构,这个结构只在意识形态不解(méconnaissance)中才会有必然‘中心’。弗洛伊德则向我们表明,真实主体,本质上特殊的个体,并无以‘我’为中心的自我这个形象,并无‘意识’或‘生存’,——无论这是自为的‘生存’,己身的‘生存’,还是行为的‘生存’,——人类主体被一个结构所非中心化,被一个结构所构建,这个结构也只在关于‘我’的想象的不解中,即在它据以被承认的意识形态构成中才有‘中心’。”^②阿尔都塞使用结构只是为了思考历史上的偶然的必然。

二、反人本主义

阿尔都塞批判导源于笛卡儿我思的先验主体和纯粹主体,因为这样的主体截然不同于任何具体的、在历史上和社会中得到限定的个人或团体,却又荒谬地代表着人类的共性和根本,宣称着适用于一切人的普遍理性原则和普遍道德价值。与列维-斯特劳斯和福柯一样,阿尔都塞也要使人的概念失去合法性,并把萨特当作批评靶子。如果说列维-斯特劳斯注重亲属关系的结构系统,福柯关注不同时期的认识型,

^① Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, Éditions Stock/Imec, 1993, p. 46.

^② Ibid., p. 47.

那么,阿尔都塞则要探寻生产关系的结构特征。他们三人都要求用结构来化约人的意识和主体。阿尔都塞的反人本主义,并非针对小资产阶级意识形态所特有的右派人本主义,而是针对左派人本主义、进步主义、人本主义意识形态。阿尔都塞在批评英国共产主义者刘易斯(John Lewis)时,念念不忘对萨特进行批评。阿尔都塞把萨特关于境遇中的人的理论看作有关资产阶级自由的小资产阶级观点。阿尔都塞要清算萨特的人类自由、人类向未来筹划的理论,要清除萨特哲学,消除萨特的作为人本主义的存在主义。因为抽象—普遍的人掩盖了现实人的经济剥削的真实境遇。当萨特向工人们吟唱人本主义颂歌时,萨特就让工人们放弃了阶级斗争,就妨碍了工人们施展自己所拥有的组织成阶级和组织阶级以进行阶级斗争的唯一力量。

我们是否能把历史这个概念与人这个概念区分开来?显然不能区分,因为历史、时间、发展都相关于人及其活动。鉴于列维—斯特劳斯把历史性看作先验人本主义的最后避难所,从而把历史化约为结构语码,阿尔都塞的立场就显得前后不一贯了。如果说在《读〈资本论〉》中,阿尔都塞抨击了历史这个概念,那么在《答复刘易斯》中却并未放弃历史这个观念。即使在《读〈资本论〉》中,阿尔都塞也并未放弃实在论的历史观,主张具体总体性的生产过程,要依据真实发生的真实秩序,即历史发生的瞬间的接续秩序而得以实施。^①列维—斯特劳斯认为西方人本主义造成了纳粹灭绝犹太人的暴行,而阿尔都塞则把第二国际的社会—民主的人本主义,把左派人本主义,看作是导致斯大林主义的真正原因。在德里达看来,反人本主义类似于对人本主义的夸张讽刺,由于反人本主义把大写主体封闭在确定的历史结构之中,因而有实施极权主义暴力的危险。这可以说是反人本主义的悖论。

阿尔都塞批评笛卡儿主义和胡塞尔、梅洛—庞蒂的现象学,批评萨

^① Éric Marty, *Louis Althusser, un sujet sans procès*, Éditions Gallimard, 1999, pp. 123 - 124.

特的存在主义,总之,批判人本主义。为了取消人的认识作用,阿尔都塞用“人们只认识所是的一切”这个婉转的说法来取代刘易斯所说的“人只认识所是的一切”。然而,无人称代词“人们”(on)仍带有“人”的痕迹。为严密起见,阿尔都塞干脆用“只有所是的一切被认识”。可见,阿尔都塞实际上是要把人当作语词和名称加以消除。

就哲学立场而言,阿尔都塞反对人们对马克思和马克思主义作人本主义的读解。阿尔都塞要在马克思说过和未说过的话语表层下面探寻其中隐藏着深层的无意识的话语。通过这种再次阅读和深入挖掘的方法,他要把第一次阅读马克思时所疏忽的东西找出来,这就是惊人的收获。阿尔都塞一直在思考:马克思的思想发展是否存在着一种认识论断裂?如果存在,那这种断裂又在何处?阿尔都塞惊奇地发现马克思思想前后期之间存在着“认识论断裂”,写于1845年的《德意志意识形态》就是断裂点所在。发生断裂前的马克思思想处于意识形态阶段,而发生断裂后的马克思思想则处于科学阶段了。科学阶段的马克思思想又以1857年为界分为成长和成熟两个时期。在他看来,1845年和1857年这两年分别是马克思前后期思想发生革命性变革的里程碑。从1840年到1845年,从马克思的博士论文到《1844年经济学哲学手稿》和《神圣家族》之间的著作是马克思的早期著作,从1841年至1843年间,马克思先后成为康德和费希特式的理性人本主义者和费尔巴哈式的“共同体”的人本主义者,1844年成为乌托邦共产主义者;从1845年到1857年的著作(《资本论》、《共产党宣言》、《哲学的贫困》等)就是从“前期”转到“后期”的过渡性著作,因为从1845年起,马克思已抛弃了黑格尔的唯心主义残余;从1857年《〈政治经济学批判〉导言》起,马克思的著作算晚期著作。马克思早期著作具有在理论上存在缺陷、用词上混乱不清并伴有意识形态残余这样一些不成熟的标志,而后期著作却是明晰的科学概念和成熟的科学理论。

阿尔都塞批判传统哲学的人本主义,因为这种哲学人本主义强调普遍人性,强调先验的人类主体,这样的人本主义似乎看不到社会阶级

之间的区分,这样的概念太抽象和太笼统,以至没有任何科学价值。这个先验主体截然不同于任何具体的、在历史上和社会上得到限定的个体或团体,却又荒谬地代表着人类的共性和根本。这个纯粹的主体将认可对所有人都有效的普遍的理性原则和普遍的道德的价值,普遍人性成了历史的创造者,历史的目标就成了普遍人类价值的实现。然而,这些价值的普遍性却有赖于诉诸独立于特定社会中特定境遇的个人。与此相反,阿尔都塞并不把人类理解成抽象的主体、脱离社会的个体,而是理解成由其特殊的历史境遇(即阶级状况)决定的物质存在。政治活动的目的不是解放“人性”,而是解放在当代社会中受压迫的特殊阶级的人类,即无产阶级。依照阿尔都塞的马克思,社会不是由前社会的、相互作用的个人组成的,社会是由阿尔都塞所说的“实践”组成的,并依据这个“实践”得以理解的。于是,个人只存在为这些实践中的占位者,而不存在为独立的主体。“实践”既体现了对经济目的的追求,又体现了一组为目的提供形式的观念。阿尔都塞批判作为革命行动理论的马克思主义所要求的真正普遍的人本主义,这也决定了他没有为革命的政治行动提供合理基础,因而,其影响力也就大打折扣。^①

阿尔都塞复述了马克思主义的中心论题,即社会存在决定社会意识,社会现实就其结构和运作来说,不可还原为由人类主体进行的直觉的或理性的表象。他主张多元决定论,强调事件的可理解性以及事件所具有的不可预见性和不可逆转性之反常的结合都是由多种原因决定的。他不同意马克思关于经济基础决定上层建筑的经济决定论,强调政治和意识形态必须独立自主地发挥作用。可是,在后来他又认为亚决定(sousdétermination)也是根本性的,如果没有亚决定,多元决定也不能起作用。

阿尔都塞把理论上的反人本主义当作马克思主义的本质组成部

^① Vincent Descombes; *Le Même et L'Autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933 - 1978)*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979, pp. 127 - 133.

分,即反对把拥有或剥夺社会生活看作人的本质。这个理论上的反人本主义源自马克思与费尔巴哈理论意识形态的决裂。因为费尔巴哈在马克思理论发展史上具有重要作用,并与黑格尔之间存在着复杂关系,马克思从费尔巴哈那里借用了异化概念的特殊用法。因为如果马克思主义与人本主义有任何瓜葛的话,斯大林主义搞的个人崇拜就最尊重人了。实际上,斯大林主义最反马克思主义了,因为它并没有对经济、政治和意识形态这三个社会关系的维度作革命性的变革。人本主义既不分析这三个维度的社会关系,也不对之加以干预,而是关心在历史上作为另一个神体现出来的“本真的”或“异化的”人类关系,从而掩盖了特殊的生产关系、具体的斗争、国家之压迫和意识形态的机器及其所遭受的反抗,简言之,人本主义逃避了真实的历史。在真实的历史中,存在着具体的男男女女,有他们和她们的计谋、幻想、独特性、喜怒哀乐。阿尔都塞认为,社会关系由于其经济、政治和意识形态这三个维度的特征而区别于其社会学的同义词。于是,社会阶级就构成了种种极其复杂多变的构型。这就决定了我们不能把马克思的分析等同于唯一的经济分析,不能把规定等同于决定论和目的论。并不存在黑格尔所说的第一因、本质中心或生动的因果关系,而只存在经济在其中起决定性作用的因果链条。阶级斗争就是历史的推动力,其中充塞着阶级与阶级之间的对立、联盟和妥协等等关系。因此,无产阶级并非历史的推动力,政治的工运中心主义和意识形态的救世主义一开始就失去了信誉。^①

阿尔都塞赞赏马克思的分析方法,不是从人出发,而是从一定的社会经济时期出发的。但“社会主义人本主义”这个术语在阿尔都塞看来是有问题的,因为在马克思那里,社会主义是一个科学概念,而人本主义则是一个意识形态概念。人本主义用一种意识形态这种特殊方法来确指一系列存在着的现实,却并不说明这些现实的本质。马克思在

^① *Dictionnaire des Philosophes*, Encyclopædia Universalis, Paris, 1998, pp. 58 - 59.

其思想发生决裂前的早期把历史和政治归结为人的本质,先后坚持一种康德和费希特式的理性加自由的人本主义、一种费尔巴哈式的“共同体”人本主义,而在1845年马克思的思想发生决裂时,马克思就开始强调经济基础的最后决定性作用,并彻底批判任何哲学人本主义的理论要求,把注重人的本质的人本主义确定为意识形态,把人本主义的本质确定为意识形态。于是,阿尔都塞在《保卫马克思》中断言,就理论的专门意义而言,我们可以并且应该公开提出有关马克思的理论反人本主义的问题,必须破除人的哲学神话。任何人本主义的意识形态都诉诸于道德,而道德对于解决经济生活、政治生活和个人生活等真实问题只能起到自欺欺人的作用。在此有必要作出区分:阿尔都塞并不指责作为社会现实的意识形态,而是批判意识形态理论的后果。

三、无大写主体的历史

阿尔都塞认为历史发展是一个“无主体无目的之过程”。有人向他提出异议,如果不是大写的抽象的人(Homme)创造了历史,那也是具体的活生生的众人(hommes)创造了历史,是诸多人类主体创造了历史。因而历史具有诸主体,这些主体显然是众人,人们即使不是历史的大写主体,那至少也是历史的诸主体。阿尔都塞断定这种推理是站不住脚的。阿尔都塞承认,“具体的人(复数)必定是在历史中的主体(复数),因为具体的人在历史中作为主体(复数)而行动。但并不存在关于历史的大写(单数)主体。”^①阿尔都塞甚至于说,复数的人并不是关于历史的复数的主体。

显然,阿尔都塞要把“在……之中”(dans)与“关于……的”(de)区分开来。为何要这样区分呢?阿尔都塞的回答是:个体在历史上构成为历史的、能动的主体这个问题原则上与关于“历史的大写主体”的

^① Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Librairie François Maspero, Paris, 1973, p. 70.

问题或关于“历史的诸主体”的问题没有关系。前一个问题具有科学性质,属于历史唯物主义,而后一个问题则具有哲学性质,属于辩证唯物主义。

前一个问题的科学性在于事实,即人类的、社会的个体在历史上是能动的,是作为生产和再生产的历史过程的不同社会实践的履行者。可是,这并不是说,这样的人类个体就是自由的并能构建一切的主体,因为人类个体要受制于生产和再生产的社会关系的历史生存形式的规定。但阿尔都塞进一步指出,只有当人类个体具有主体形式时,他们才成为不同社会实践的履行者。“主体形式”(forme-sujet)实际上是任何社会实践履行者的历史生存形式。“但社会—历史实践的履行者必定是主体这个事实,并不使得他们成为历史的唯一主体或诸多主体。”^①他们只有受制于生产和再生产关系的规定才能在历史上是能动的。

阿尔都塞指出,后一个问题的哲学性在于事实,即资产阶级哲学为了意识形态目的而夺取了主体的司法—意识形态观念,把它变成了其首要的哲学范畴,提出了关于认识、道德的大写主体(我思自我、康德或胡塞尔的先验主体等)的问题以及关于历史的大写主体的问题。这是一个虚幻的问题,辩证唯物主义拒斥它就好像拒斥上帝存在的问题一样。阿尔都塞提出认为历史发展是一个“无主体无目的之过程”,就只是想说作为大写起源、大写本质、大写原因的内在的“大写主体”并不能规定外部的“大写客体”。大写主体并不是绝对中心。大写的人并不是历史的大写主体和大写目的。阿尔都塞要用与此截然不同的范畴(关系、矛盾、过程、节点)来思考历史。不仅古典唯心主义,而且仍被马克思《1844年经济学哲学手稿》所尊重的费尔巴哈的人类学,也把大写人的大写本质当作历史的大写起源、大写原因和大写目的。

在阿尔都塞看来,在像萨特这样的后胡塞尔的以及前康德的(笛

^① Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Librairie François Maspero, Paris, 1973, p. 71.

卡儿的)解释中,同样的立场更具欺骗性在这些解释中,康德关于独一无二的先验主体(*Sujet Transcendantal*)以及人类自由(*Liberté de l'Humanité*)的诸论题,在一种关于大量“具体的”先验主体的原初自由理论中被混淆了、“粉碎”了和增加了。萨特的这种理论实际上通向了论题,即具体个人就是历史的(先验的、构建的)主体。而在阿尔都塞看来,萨特不再是把康德的范畴降到费尔巴哈的人类学哲学的层面,而是降到了哲学的社会学心理学的粗俗的层面,这不仅与马克思主义毫无关系,而且还构成了真正不可思考和实现的理论计划。

马克思在《路易·波拿巴的雾月 18 日》中说:人们创造他们自己的历史,但他们并不是从自由选择的要素出发,并不是在由他们选择的形势中来创造历史的,而是在他们所直接面对的形势中,由过去提供和从过去继承来的形势中创造历史的。阿尔都塞从中读解出与萨特的《辩证理性批判》截然不同的意义。马克思本人也并不把拿破仑三世当作政变的责任者,而是强调法国的阶级斗争创造了造就英雄人物的形势和关系。因此,阿尔都塞的结论是:历史是一个“既无主体,又无目的之过程”,历史的特定形势是阶级斗争的产物,人们受制于社会关系的规定性而作为主体进行行动。“因此,历史并无哲学意义上的大写主体,却有一个动力:阶级斗争。”^①

阿尔都塞认为马克思通过抛弃费尔巴哈的理论的人本主义,就开创了新的历史科学或历史唯物主义。历史唯物主义因对真理的关切而从历史中涌现出来,又因其对客观性的关切而避免主体性,却又完全包含在历史中。如同生产支配着生产者和产品一样,概念生产的历史理论或认识论支配着心理学和方法论。阿尔都塞的反人本主义与马克思批判意识形态的虚幻,斯宾诺莎对漠视因果关系的评论,拉康对不解(*méconnaissance*)之想象功能的评论,福柯对人之终结的评论都有着异

^① Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Librairie François Maspero, Paris, 1973, p. 76.

曲同工之妙。在阿尔都塞看来,由于哲学不同于科学旨在追求真理,而是旨在于意识形态,即理论中的阶级斗争。但哲学也不同于意识形态,因为哲学只具有一个理论领域。理论的阶级斗争既不可归结为生产关系和生产力这样的经济基础,也不可还原为意识形态的上层建筑。上层建筑的意识形态同样是物质的并像其再生产条件(意识形态关系)那样包含在经济基础中。阿尔都塞认为主体产生于意识形态对身处社会之中的人类生物学个体所起的影响,从而拒斥了现象学和意识哲学之脱离尘世却作为奠基者和立法者的先验主体。^①阿尔都塞把处于认识领域中的科学与处于认识领域以外的意识形态之间的对立关系看作认识论的基础。科学与意识形态通过实践而相互关联和作用。

从科学哲学家巴歇拉尔那里受到启发,阿尔都塞在1960—1965年间引入了“认识论断裂”这个概念,只不过是把在巴歇拉尔物理学和化学中起作用的“断裂”应用到马克思历史唯物主义这个新学科中去了。他借用巴歇拉尔的“认识论断裂”这个概念来研究由于新科学的创立而产生的理论总问题的变化。他强调这种“认识论断裂”同时涉及两种不同的理论学科。发生断裂前的马克思思想含混和不成熟,属于其意识形态的“史前史”。阿尔都塞愿意把断裂描述成一个事件。日期只是事件的标志。尤其是,阿尔都塞始终禁止完全把作为断裂的理论事件等同于一个传记事实。作为断裂的理论事件,如新科学提问法之毫无前例的概念的涌现,这些概念本身具有自己的具体的历史的存在;传记事实,如历史唯物主义的概念随着马克思或一组青年革命知识分子的理智传记的事实一起涌现。恰恰相关于马克思,阿尔都塞所说的科学之“开端的偶然性”以及这个偶然性之历史的必然性就是:革命概念是在环境中形成的,是在个体的和集体的理论发展进程中形成的,但革命概念的形成原因却不在其中,因而,革命概念的形成不能简单地基于这个理论发展的连续阶段而得到说明。作为由理论的和非理论的历史

^① *Dictionnaire des Philosophes*, PUF, Paris, 1984, pp. 63 - 66. .

史原因的结合所产生的事件,认识论断裂意味着预先存在的倾向的“遭遇”,这些预先存在的倾向通过相互转换将产生一个新的结果,这个遭遇和这个转换的实施应归功于人的活动、劳动。但认识论断裂并不意味着个体的发展或劳动能立即等同于产生了断裂事件的历史过程,或这个过程的决定性瞬间。在这两者之间,差异始终存在着。断裂应该一开始不仅被看作一个事件,而且还看作一个过程;不仅看作一个过程,而且看作一个有倾向的和内在地有矛盾的过程。这就是为什么,与某些阿尔都塞的批评家所能认为的相反,阿尔都塞能轻而易举地承认认识论断裂就是一个“连续的断裂”(coupure continuée),而非一个在瞬间得以明确完成的结果。

于是,认识论断裂就有两个特征:不可逆性和未完成性。阿尔都塞的创造性在于不把间断性当作不变性,而是看作倾向性转换的对立面,作为具有不同性质的过程之间的关系(而非不同的不变之间的关系)。如此,阿尔都塞并不像人们通常所说的把历时与共时、变换与不变对立起来并强调后者的首要性。看来,把共时与历时、结构与历史对立起来,这并不能算作结构主义的典型特征。^①

阿尔都塞的哲学思想影响了包括福柯、德里达、布尔迪厄在内的一大批法国哲学家。除了是马克思研究和列宁研究的著名学者以外,阿尔都塞在对孟德斯鸠、卢梭、黑格尔、马基雅弗里等哲学家和思想家的研究上也颇有建树。诚如德里达在阿尔都塞葬礼上的致辞所言:阿尔都塞以其思想、生存方式、言谈方式、教学方式所具有的辐射力和挑战力,深刻改变和影响了那么多话语、行动和现实生活。

^① Étienne Balibar, le concept de “coupure épistémologique” (de Gaston Bachelard à Louis Althusser, examen rétrospectif et critique), *Cahiers philosophiques*, n°12, septembre 1982, Paris, pp. 41 - 47.

第三节 拉康的无意识主体理论

拉康(Jacques Lacan, 1901—1981), 法国著名的精神病医生, 出生于天主教家庭, 在主攻医学的同时, 也对文学和哲学发生兴趣。1932年获得医学博士学位, 1936年提出“镜像阶段”理论。从20世纪50年代开始创办心理分析研讨班, 时间长达29年之久。经由精神病学的迂回之后, 拉康通过超现实主义布蕾东(André Breton)和黑格尔研究专家科热夫而“回到弗洛伊德”。除了拉康在其研讨班上的讲课内容之外, 主要著作有:《文集》(1966)、《电视》(1974)、《论与人格相关的偏执狂精神病》(1975)等。

拉康不是哲学家, 但他对弗洛伊德心理分析的继承和改造, 他把结构语言学引入心理分析而对无意识和主体所作的新解释, 他创立的结构主义心理分析理论, 他对某些传统哲学观念的挑战, 把他与哲学紧密地联系在一起了。“必须指出, 心理分析的经验使我们反对任何直接源自于我思的哲学。”^①在拉康看来, 在笛卡儿的“我思”的历史序列中将意识提升为主体是至关重要的, 这是错误地强调了行动中的主体的透明性, 而忽视了决定主体的能指的灰暗性。拉康批判所有对“我思故我在”的滥用, 强调在我们的经验中, 自我代表了所有对症状治疗进行抵抗的中心。心理分析就是要重新整合并分析被自我排除在外并隐藏在症状下面的那些倾向。大部分倾向与俄狄浦斯认同的失败相联系。这样的分析应该揭示出问题的“道德”维度。

拉康的心理分析思想经历了发生学和结构主义两个时期。作为医生和精神病学者, 拉康的博士论文探讨“偏执狂精神病及其与人格的关系”, 从发生学的角度探讨了人格发展的历程。1936年拉康又在发

^① Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 93.

生论视野内提出了“镜像理论”，该理论使拉康能直抵理论上和技术上的阻力的核心，镜像阶段提供了分辨想象与象征的规则。拉康关于镜像阶段的想法阐明了“我”在心理分析的经验中的功能。镜像阶段的功能就是意象(imago)功能的一个特例，意象功能就是要确立起有机体与其实在之间的关系，或者说内在世界与外在世界之间的关系。意象是心理学特有的对象，拉康只相信作为心理分析之唯一素材的主体体验。从20世纪40年代末起，拉康设法摆脱黑格尔精神现象学的发生论思想，已完成了从发生学向结构主义的转变，开始运用结构语言学方法来探讨心理分析问题。克莱昂勃尔(Gaétan Gatien de Clérambault)是拉康在精神病学中唯一的导师。克莱昂勃尔对主观文本的掌握要比法国精神病学的任何临床工作都更接近于结构分析。拉康后来又热衷于弗洛伊德的观点：症状的形式外表是真正的临床迹象。理想的功能在一系列的重复中把拉康引向一个结构的观念。

一、回到弗洛伊德

拉康的结构主义心理分析，借助于语言学这门带领当代人文科学前进的龙头科学，对弗洛伊德心理分析进行继承、批判和改造。拉康认为由于弗洛伊德从我们同时代人的梦中破译出了原初语言，因而可与破译了古埃及文字的商博良(Champollion)相提并论。就思想上引发的革命性而言，弗洛伊德对无意识的发现可与哥白尼日心说相媲美。拉康确信，弗洛伊德主义从各方面看都能使我们瞥见我们在我们自己的生活中所体验到的种种难以把握的却彻底的革命，不仅涉及人文科学，而且关涉到人的命运的一切都受到弗洛伊德主义的影响。拉康倡导“回到弗洛伊德”，是因为弗洛伊德主义受到了人们的不理解，弗洛伊德主义之后那些心理分析理论极其混乱不堪，甚至于从根本上背离了弗洛伊德心理分析的主旨。“回到弗洛伊德”基于对心理分析语言的特殊关注，因为很显然，我们没有理由忽视病人的言语。

拉康强调心理分析不同于遗传心理学和差异心理学，因为心理分

析的观察和经验与后两者的观察和经验完全是貌合神离的。心理分析也与美国联想主义心理学截然不同。拉康批判联想主义心理学的两个核心概念：机械论的心迹(engramme)概念和精神现象的联想联系(liaison associative)这个概念。前者相关于心理—生理因素,忽视了实验事实,而正是在实验事实中,主体活动体现在形式的组织构造中。拉康批评联想主义心理学由于把形象(image)等同于感觉痕迹、心迹,把精神(esprit)看作“形象的珊瑚骨”(polypier),而断言了一种完全形而上学的机械论,甚至完全荒谬地向形象强加了一种理智主义的贫乏。后者被奠基于生物的反应的经验之上,却又被扩展到精神现象上,而窃取论点做法却并未受到批评。“这样就在说明性概念中引入了人们宣称要加以说明的现象的资料。”^①在拉康看来,联想主义心理学通过将幻觉(hallucination)现象比作感官领域,只是重现了传统哲学在感觉谬误这个老问题上赋予这个现象的完全神秘的意义。由于联想主义心理学认为许多心理现象都并不意指什么,因而,它也就无法列为真正的心理学。

拉康抱怨从弗洛伊德以来,心理分析领域的中心区域似乎荒芜不堪了,这主要是因为弗洛伊德著作的意义越来越被抹杀了。拉康猛烈抨击美国心理分析学派中的非历史主义和行为主义特别排除了人类对象,而让个人适应社会环境,去遵守行为规范,并追求人际关系的对象化,从而使得心理分析经验中最有活力的术语(无意识、性欲)黯然失色,从而完全遮蔽了弗洛伊德思想的影响。拉康强调心理分析的概念是心理分析技术的基础,如果不懂得这些概念,那就既不明白这个技术,也不会正确地使用这个技术。“我们的使命是要表明,只有定位在语言领域,只有按照言语的功能来组织,这些概念才具有其完满的意义。”^②拉康提出,为运用弗洛伊德的任何概念,阅读弗洛伊德的著作是

① Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 75.

② Ibid., p. 246.

不可或缺的。然而,让拉康感到愤慨的是,美国心理分析学家们却并没有做到这一点,竟然把弗洛伊德研究者的著作当作弗洛伊德本人的著作来加以引证,以至于谬论泛滥。而拉康始终坚持认为,心理分析只有一个中介:病人的言语。

拉康指责美国的心理分析学家们不想理解弗洛伊德的发现,把心理分析的实践降格为取得成功的一种手段和一种幸福的存在方式,从而也就否定了心理分析。心理分析堕落到了愚蠢的地步了。而在拉康看来,心理分析只有诉诸于语义学的普遍结构才能避免这种错误做法。因为作为被辨认出的真相之承受人的主体(sujet),并不恰恰是在有意识享乐或艰辛错乱之或多或少直接的资料中可感知的我(moi)。

拉康要回到弗洛伊德,这是因为弗洛伊德方法的革命之处在于认为,由于人的大部分心理现象明显相关于社会关系的某个功能,所以我们必须关注主体对这些心理现象的见证,重视病人的证词:梦、预感、幻想、谵妄、笔误、口误。这些证词是心理分析的素材,是语言、符号。拉康要思考以下难以回答的复杂问题:语言与思想有何关系?思想只是语言吗?语言只是未成型的思想吗?拉康致力于挖掘弗洛伊德著作中包含的文化意义,要去除弗洛伊德元心理学所具有的唯一论倾向和生物学特征,尤其不能认同弗洛伊德提出的有关利比多的想法。因为拉康认为,心理分析从问世以来对生理学的贡献是零。“实际上,弗洛伊德的心理学区以一种接近莽撞的果敢来推进它的归纳,它声称要将由它分离出来而在我们的文化中被规定的人与人之间关系(relation inter-humaine)上溯到那曾是它的底基的生物学功能:它在性欲中指明了这个功能。”^①拉康强调要区分利比多这个概念的两用法:作为能量概念,调节现象之间的同量关系;作为实体假说,使现象诉诸于物质。弗洛伊德在人身上的性功能的代谢中指明了由人的行为所表明的无限变化的“升华”的基础。拉康认为后一种意义上的利比多概念超出了心

^① Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 90.

理学特有的范围。相反,作为能量概念的利比多,只是由形象投入到行为中去的诸动力之间的同量关系所具有的象征性记号。虽然任何科学的确立都必须具备象征符号认同的条件和理性领域的本质存在,但拉康断定作为能量概念的利比多就不再是元心理学的概念了,而是心理学迈向实证知识的工具。拉康认为,只要翻开弗洛伊德的著作就可以知道他是将本能理论置于一个次要的和假设的行列。在弗洛伊德眼里,本能理论在任何时刻都抵不上历史的一个细小的特殊事实,他在总结狼人病例时所提到的生殖自恋(*narcissisme génital*)足以向我们表明他极其蔑视利比多阶段之被构建的领域。^①

虽然拉康承认弗洛伊德情节的出现是人类精神发展史上的里程碑,提供了真正心理学得以产生的可能性条件,但拉康常常反对弗洛伊德从社会学出发来解释他给我们带来的对人类精神至关重要的发现的冒险方式。拉康认为俄狄浦斯情结并不是在人起源时出现的,而是出现在边缘上,在“历史的”边缘上,在人种志文化的边界上。俄狄浦斯情结显然只出现在家族组织的父系形式之中,它具有的作为心理循环之终结的价值取决于它代表着家庭境遇,“因为通过俄狄浦斯情结的确立,家庭境遇就标志着生物性与社会性在文化中相吻合”^②。

如果心理分析要成为一门科学,我们就必须回到弗洛伊德的著作,正确把握“无意识”、“欲望”、“被压抑”、“解释”等概念的含义,来重新寻找心理分析的经验的意义。根据弗洛伊德对梦的解释,梦有一个句子的结构,一个字谜的结构,一个书写的结构。由于梦的构思及其修饰学是重要的,所以,弗洛伊德主张必须始终在梦中探寻一种欲望的表达。“说穿了,最显而易见的是,人的欲望是在他人的欲望中发现其意义的,这并不是因为他人掌控着被欲求的对象的关键,而是因为他的首

① Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 264.

② Ibid., p. 184.

要目的是被他人所承认。”^①

弗洛伊德的关于自我、本我和超我的场所论从属于他的元心理学。鉴于弗洛伊德区分了本我、自我和超我这样三个心理层次,拉康则区分了三个心理层面:实在界(réel)、想象界(imaginaire)和象征界(symbolique)。实在界的特征是此时此地,是想象界的动力,相当于弗洛伊德的本我。实在界并不在科学研究范围之列。想象界相当于弗洛伊德的自我。心理分析通过研究无意识就能揭示出想象界。想象界是在实在界的推动下产生的,其特征是欲望主体的生活及其历史的虚幻。而拉康的象征界则因规范着欲望主体的秩序而类似于弗洛伊德的超我。但拉康的象征界又不同于弗洛伊德的超我,因为这种秩序并不实行强制。想象界形成于镜像阶段,而从镜像阶段向俄狄浦斯情结阶段的过渡这对于象征界的形成起着决定性作用。想象界、象征界、实在界三者之间的关系是怎样的呢?实在界是在想象界与象征界之间架起的桥梁。在象征界,个体通过语言而作为主体与他者发生联系。对象征的冲突和想象的固恋来说,实在的欲望维系着它们之间的一致性;心理分析的关键就在于由欲望在象征与想象之间维系的那点实在能出现在主体之中。弗洛伊德在发现无意识的同时发现了象征连接,象征连接与无意识实际上是同体的。“弗洛伊德在系统地诉诸于俄狄浦斯情结时,向我们意指了这种象征连接的必要性。”^②而想象的形成无论在结构中还是在过程的动力中,都不是决定性的。

拉康尽管对弗洛伊德心理分析理论作了诸多批评和改造,但他坦认,弗洛伊德与苏格拉底、笛卡儿、马克思一样由于都在热情洋溢地揭示着真相,因而都不可被超越。

萨特在《存在与虚无》中探讨了生存的否定性问题,但拉康指责萨特很可惜仅仅是在意识的自足的界限内来把握这个存在的否定性,意

^① Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 268.

^② Ibid., p. 546.

识的自足为了包含在其前提之中,就把自己据以在其中吐露隐情的自主的幻想与组成自我(*moi*)的不解(*méconnaissances*)联系起来。这个智力游戏,为了特别从心理分析的经验中借取吸取营养,在宣称保障一种存在的精神分析这样的奢望中臻于顶峰了。“在社会作出了只承认功用性功能这样的历史事业之后,在个人面对集中营式的社会关系而产生的焦虑中,存在主义要通过它为实际上由自己所产生的主体绝境所作的辩解来得到评价:一种只有在监狱大墙内才得到如此真切肯定的自由,一种表达了纯粹良知无能超越任何境遇的介入要求,一种对于两性关系的窥淫一虐淫的理想化,一个只能在自杀中得以实现的人格,一种只能通过黑格尔式谋杀才能得到满足的对他人的意识。”^①而拉康的心理分析经验却与萨特存在主义截然相反,因为拉康并不把自我看作聚焦于意识—知觉体系,并不把自我看作是由“实在原则”组织起来的。不仅如此,拉康还认为,一个关于自恋阶段的融贯理论阐明了性欲倒错的局部冲动所具有的主观价值,截然不同于萨特对此所作出的惊人的存在主义重构。

二、主体与能指

拉康所理解的心理分析并不是哲学,而是通过把主体理解成讲话的能指主体这样的新方式来阐发一种主体观。这是一种无意识主体,既不同于笛卡儿的我思主体,也不同于经验论的感性自我,因为作为他者之话语的无意识是主体的场所。拉康强调主体是语言的产物,主体偏离了中心,主体是意指另一个能指的效果。主体在某种程度上是一种虚构,主体只能凭借其象征维度,凭借能指,才能生存。显然,就去中心、诉诸于符号中介并让主体屈从于能指而言,拉康的主体观截然不同于传统哲学的主体哲学,而接近列维—斯特劳斯、阿尔都塞的反主体哲学。当然,拉康并未一概反对任何主体,他反对的是实体性主体,却倡

^① Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 99.

导一种会讲话的功能性主体。

拉康指出,弗洛伊德心理分析的手段就是言语,因为言语赋予个体的功能以意义;它的领域是具体话语,因为话语是主体之超个体的实在领域;它的操作是历史,因为历史构成了真相在实在中的涌现。首先,实际上,当主体投身于分析时,主体就接受了一个对话的位置。主体的讲话带入了一个听话人,换言之,讲话人在对话中构成为主体间性。其次,对话包含了对话者的回答;正是在这种对话的基础上,弗洛伊德所要求的主体动机中的连续性的重建之意义才被释放出来。实际上,这个目标只有在话语的主体间性的连续性之中才能满足,而主体的历史就是在这种话语中构成的。实际上,在心理分析中,真正意义上的主体是由一个话语构成的,在这个话语中,仅仅心理分析医生的出场,就在治疗之前带来了对话的维度。

“弗洛伊德所写的一切都旨在重建有关主体偏离自我这种离心关系的确切视角。我宣称这是至关重要的事情,一切都必须围绕这件事情加以组织。”^①拉康坚持认为,为了不至于在无意中失去主体,总是要在主体的我(moi)与其话语的自我(Je)之间的关系中来理解话语的意义。主体的我并不等同于那向你讲话的在场。然而,拉康指出,那种并不理解弗洛伊德基本概念的场所论术语却不仅没有看到这一点,反而有悖于这样的想法。因为场所论只是太吸引了对象化思想,使得被定义为知觉—意识体系的我,即主体之对象化体系的我,被偷换为、被看作一个绝对实在的相关物的我。真实主体是无意识的主体,讲着话的主体。无意识的真正主体不同于感性的我,鉴于感性的我被定义为主体之社会学—心理学对象化的体系,或者科学主义偏见的“知觉—意识体系”,而无意识的主体并不旨在探寻“生活体验”,因而也就不会把它的主观过程物质化并陷入某种人本主义的幻想之中。真实主体也不是人格主体的“我”,因为无意识明显使得人格的行为、最中心的“我”

^① Jacques Lacan, *Le Séminaire*, vol. 2, Éditions du Seuil, 1978, p. 60.

的行为相对化,而人类主体作为人却是超越无意识的。拉康同意弗洛伊德的说法,认为我(moi)是在受制于无意识的新主观结构中依据他人而得以构建起来的。

语词早已是一个由不在场组成的在场,凭借语词,不在场可在一个初始时刻得到命名。语词只有存在为虚无的痕迹才能成形,而概念凭借语词把消逝者的绵延留住,从而产生事物。在拉康看来,说概念是事物本身,这还不够。“语词世界创造了事物世界”^①,这是因为语词向事物的具体存在提供了其本质,并向恒久者提供其无所不在的位置。

心理分析的经验运用语言的诗歌功能,来向人的欲望提供其象征符号的中介。心理分析的经验最终让我们懂得其效果的全部实在就存在于言语的才能之中。因为整个实在都是通过这个言语的才能而为人所得,而人又通过自己的连续行动来保存这个实在。

心理分析的经验在无意识中所发现的,正是在言语之外的语言的整个结构。文字是具体话语从语言那儿借用的物质支撑。当每个主体在其精神发展的某个瞬间进入语言之前,语言及其结构早就存在了。如果主体显得是语言的奴仆,那么主体就更加是话语的奴仆了。拉康要用心理分析的自然—社会—语言的三元结构来取代人类学的自然—文化的二元结构。各个学科围绕语言学这门龙头科学进行的重新组合带来了一场知识革命:任何意指都是通过引向另一个意指才得以确立的。只有能指与所指之间的相关性才提供了对意指做任何探究的标准。能指已到了所指的阶段,能指只有出现在主体中才能运作。与掩饰主体的思想这样的功能相比,言语所具有的另一个功能,即指明主体在探寻真相时所处的位置,就更值得强调了。

拉康认为,一个心理分析学家应该易于掌握能指与所指这个根本性的区分并开始运用能指和所指这两个网络。能指网络,是语言素材的共时性结构,因为在那儿每个要素都以不同于其他要素的方式而被

^① Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 268.

使用。所指网络,是被具体说出来的话语的历时性整体,这个整体对能指网络作出历史性反应,同样,能指的结构支配着所指的通道。心理分析的体验揭示了能指观念对于所指观念所具有的首要性。在此占主导地位的是意指单元,这个意指单元并不分解为一种对实在的纯粹的指示,而是始终诉诸于另一个意指。也就是说,意指只有在对整体事物进行把握的基础上才能得到实现。单单能指就保障了整体作为整体的理论融贯性。

拉康设问:语言的结构一旦在无意识中得到确认,我们可以设想哪一种主体呢?出于方法的考虑,拉康一开始就严格地从语言学角度把我(Je)定义为能指,这个我只是指示者,它在陈述主体中意指实际上讲话的主体。这是说,这个我指明陈述主体,但不意指它。因为主体的整个能指可能不会出现在陈述之中,况且有部分东西是不同于“我”的。^①

症状本身就早已构成了一种语言,这种语言的意义和对这种语言的把握并不是主体所能处理的,这种语言必须像一种难以理解的铭文那样被辨读。主体把这些语词和这些疾病在言语中讲述时,只有当冲动和抑制依据语言而被赋予结构时,这些语词和这些疾病才具有其意指价值。随着语言的出现,症状的真相维度就涌现了。由于症状并未提供一种明显可辨认的意义,因此,必须在症状与作为其决定者的能指链条的关系中来理解症状^②。不同于符号,症状只有在能指领域中才能被解释。能指只有在其与另一个能指的关系中才具有意义。症状的真相就存在于这个关联之中。症状模糊地代表着真相的某种涌现。实际上,症状就是真相,与真相一样都是由同一材料做成的,如果我们唯物地提出,真相是在能指链条上组成的东西。如果说心理分析的症状

① Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 800.

② O. P. Maurice Corvez, "Le structuralisme de Jacques Lacan", *Revue philosophique de Louvain*, tome 66, 1968, Éditions de l'institut supérieur de philosophie, p. 284.

完全消失在语言的分析之中,那是因为它本身就像语言那样被赋予结构。症状完全是在语言分析中得到解决的,因为症状本身是像语言一样被构造的,症状就是语言,语言的言语必须释放出来。

拉康设问:我作为能指的主体所占据的位置,相比于我作为所指的主体所占据的位置,是同中心的还是偏离中心的?这儿涉及的并不是要知道我是否以符合我所是的方式来谈论我,而是要知道,当我在谈论我时,我是否与我所谈论的我一样。因而,索绪尔所说的能指和所指并不处在同一层面上。

人的自由包含在三角形之中,这个三角形由以下三者组成:人以死亡的威胁迫使他人放弃其欲望而去享受奴役的果实;人出于让人类生命大显身手的理由而自愿牺牲生命;被征服者的自杀性的舍弃,他剥夺了主人的胜利,使主人处于非人的孤独之中。拉康要探讨的正是这最后一种死亡形式,它实际上并不是本能的性欲倒错,它是对生命的绝望所作的肯定,我们可以在这种最纯粹的形式中认出死亡本能。在象征出现之前,主体拥有的是死亡,主体的存在在死亡中获得了其全部意义。实际上,主体是作为死亡的欲望而显现给他人的。“在本世纪所有的成就中,心理分析的成就可能是最高的了,因为它是作为关切的人与绝对知识的主体之间的中介而运作的。这就是为什么心理分析要求一种将是连续不断的长期的主观苦行,辩证分析本身的目的并不可与主体在其实践中的介入相分离。”^①拉康这里所说的辩证分析是指把生命置于象征运动之中来加以辨认的心理分析。只有生命是持续的,是真实的,因为生命被传递下去而不迷失在从主体到主体的长久的传统之中。

三、无意识与欲望

拉康的“回到弗洛伊德”,其实就是要重申弗洛伊德的无意识理论

^① Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 321.

在心理分析中的重要性。弗洛伊德对无意识的发现,在其真实基础中变得清晰起来并可以简单的方式表述如下:“无意识就是具体话语中超个体的那部分,主体自身并不有能力来重建其有意识话语的连续性”^①。在拉康看来,如果我们将无意识与个体实在联系起来,那么,关于无意识的观念的悖论也就消失了。在心理分析领域表明了话语的实在自主的时,人们就不能质疑无意识思想啦。在主体中,话语的存在要求主体的欲望要经由无意识能指的种种形式。拉康强调,无意识不是原始的,也不是本能的,无意识所能知道的基本东西就是能指的要素。无意识只包含进入语言结构之中的能指要素。无意识赋予主体的基础不太能把主体化约为主观谬误,心理分析并不有幸有一个较为可靠的主体,而是也应该能在其他学科上阐明主体。“无意识是我的历史中被空白标记或被谎言占据的这一章:它是被查禁的一章。但真相还是可以找回来;通常真相早已被写在别处了。”^②

弗洛伊德的晚期学说在在场与不在场的语音蕴涵中指明了象征功能的主观来源,而列维-斯特劳斯通过揭示出亲属关系结构、神话结构与语言结构之间的类同性,从而阐明了在弗洛伊德看来是相关于无意识的领域。拉康和列维-斯特劳斯一样都把在个体行为和社会生活中运作的无意识当作研究对象。如果说弗洛伊德要让真相以无意识之名讲话,那是因为在拉康看来,“无意识具有语言的根本结构”^③,“无意识像语言那样被构造”^④。

无意识这个观念所指的就是符号体系外在于人。主体的无意识是他人的话语,弗洛伊德针对他所说的心灵感应所作的研究清楚地说明了这一点。这种心灵感应体现在心理分析的经验上下文中。心灵感应就是主体的谈话与其不可能得知的事情之间的巧合。但这个巧合始

① Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 258.
② Ibid., p. 259.
③ Ibid., p. 594.
④ Ibid., p. 868.

终发生在心理分析医生在其中作为对话者的另一个经验的联系之中的。主体不是在说话,而是在被说,这种说法就表明了言语的不在场,而无意识的象征符号就在场了。

弗洛伊德的发现在人身上揭示出了其裂缝的彻底的他律性。我维系与他人(*autre*)要甚于我维系于我,因为在我承认的我的本性的深处是他人正在鼓动着,那这个他人是谁呢?如果拉康说无意识是大写的他者的话语,那是为了指出对欲望的承认和承认的欲望据以在其中得到结合的彼岸。甚至一个人的谎言也诉诸于这个大写的他者来保障它在其中得以续存的真相。于是,真相的维度是随着语言的出现而涌现出来的。^① 承认主体的存在,是因为主体间性明显存在着。他者是讲话的自我和听话者得以在其中构成的场所。讲话者所说的早已是答复了,而听话者决定听一下是否讲话者已经讲过了。但弗洛伊德的关于无意识及其构造法则的理论告诉我们,这个场所转而又延伸到受制于言语法则的主体之中,即远远超越了从我那里获得其指令的话语。^②

弗洛伊德在梦幻中发现了无意识领域之后,就着手描述无意识的动力。拉康指出,弗洛伊德对无意识的发现一开始就将他带到了象征法则的规定性上去了,因为他在无意识中辨认出了姻亲关系和亲属关系都奠基于其中的心理区分的法则,并从《梦的解释》起把俄狄浦斯情结当作其中心动机而安置在那里。因此,无意识的动机局限于性欲。^③

拉康同弗洛伊德一样,不仅要在症状中始终探寻无意识能指,而且还要探寻由能指所阐明的欲望的表述。科热夫对黑格尔哲学的解读影响了拉康。鉴于黑格尔认为人类历史就是欲求欲望的历史,拉康则宣称欲望并不是欲求他人,而是欲求他人的欲望。主体凭其症状所呼喊的,就是欲望在其历史上的真相。因为主体的欲望最初被压抑了。拉

① Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 524.

② *Ibid.*, p. 431.

③ *Ibid.*, p. 432.

康把凡其欲望被阻挡的主体称作隐匿的主体(\$)。可主体位置的确定对于探寻欲望的真相来说又是重要的。“为知道如何在分析中答复主体,所采取的方法就是要首先确认主体的位置在哪里,弗洛伊德把这个自我定义为是由语词核心所构成的,换言之,是要知道主体是通过谁并且为谁而提出他的问题的。假如一个人不知道的话,那就会误解那需要在其中加以确认的欲望,误解这个欲望所指向的对象。”^①在拉康心目中,弗洛伊德天才般地指出,欲望变得人性化的时刻就是婴儿获得语言的时刻。于是,主体不仅通过承受欲望而掌握了欲望的丧失,而且主体还把他的欲望提升到第二种力量。

遵从弗洛伊德,拉康说,大写的他人就是那个他以无意识之名所揭示出来的回忆的场所,回忆问题制约了某些欲望的不可摧毁性。拉康凭借能指链条的想法来答复这个回忆问题,能指链条是依据逻辑关联而展开的,而这些逻辑关联对所指的制约则是凭着能指的效果而实施的,拉康把这些效果描述为隐喻和换喻。^②在能指链条中,“一个术语取代另一个术语,就产生了隐喻效果,而一个术语与另一个术语的组合,就产生了换喻效果”^③。隐喻是实际意义的效果,是一种从主体到欲望的意义的过渡。那么,无意识之中的欲望意味着什么呢?由于梦不是无意识,梦是无意识的康庄大道。无意识是通过隐喻的效果而运作的。由梦揭示出来的,就是这个效果。换喻就是那种由如果不诉诸于另一个意指就没有任何意指的情况而得以可能的效果,这些意指在换喻中具有的共同之处就是少许意义。拉康认为,这少许意义就是欲望的基础,它向欲望提供性倒错的语调。欲望就是缺乏存在的换喻。

隐喻只是在症状中运作的象征符号的转移。症状是隐喻,而欲望是换喻。在隐喻和换喻这两个情形中,主体都屈从于能指,主体是从能

① Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 303.

② Ibid., p. 575.

③ Ibid., p. 622.

指那里获得其规定性的。被压抑的能指在主体中实施其霸权。由有关自身、父母、出生现象、爱和死亡的观念所养育的欲望,意指着主体消失在能指的存在之下。隐喻的公式:“用一个语词来代替另一个语词。”^①隐喻在两个能指之间涌现,其中一个能指取代了另一个能指在能指链条中的位置,被遮掩的能指仍然呈现出其与链条的其余部分(在换喻上的)关联。弗洛伊德在隐喻中找到什么呢?无意识。弗洛伊德的全部著作“打开了通向无意识的通衢大道”^②。无意识在原初过程的机制中运作,这些机制恰好与语言效果之最根本性方面的决定性功能相吻合,隐喻和换喻就是语言效果的两个最根本性方面,换言之,能指在显现于话语之中的共时性维度和历时性维度中所具有的替代和组合的效果。^③

使得解读工作成为可能的这个语言结构,就是梦的意义的根源,解梦的根源。弗洛伊德把梦的功能的普遍前提条件称作移位,也就是索绪尔所说的在话语中,所指一直在能指下面无意识地滑行。移位指的是心理分析医生与病人之间的主体间性联系的有效动力。

梦的构思源于欲望,梦是为了辨认出某种欲望而产生的,主体被导向、引向欲望的招认。欲望只有在解释中才能被把握。心理分析通过“我们”的主体间性的作用而在欲望中确认主体的真相,语言能指在主体间关系的结构中具有优先性。弗洛伊德在梦的能指流中发现了语言结构。能指流的神秘就在于主体不知道在哪儿假装自己是能指流的组织者。“要在能指流中使主体作为欲望者,这有悖于让主体在能指流中作为主体来承认他自己,因为欲望溪流是作为能指链条的分流而流动的,而主体必须利用一个连接通道才能在那儿追上其自动调节。”^④

无意识的主体不是陈述的主体,不是陈述者,因为他不知道自己在

① Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 507.

② Ibid., p. 509.

③ Ibid., pp. 799 - 780.

④ Ibid., p. 623.

讲话。可是,如果主体是无意识的主体,那么,是谁在讲话呢?拉康坚持把这个言语的场所称作他者(Autre)。他者被要求把无意识问题置放在恰当地方,因为无意识就是他者的话语。答复不可能来自这个主体,因为分析的经验告诉我们主体不知道他讲的是什么,甚至也不知道他正在讲话。我作为主体是以不在的存在而发生的。无意识是大写他者的话语,同样,无意识的欲望也是大写他者的欲望。人对自己欲望的无知(nescience),与其说是对他所要的东西的无知,还不如说是对他从哪里进行欲求的无知。无意识是大写的他者的话语。无意识在话语中是关于他人的。人的欲望就是大写的他者的欲望,是作为大写的他者来欲望的。^① 在象征界的移情中,大写的他者出现在被分析的病人与心理分析医生之间,可大写他者毕竟在主体之外。心理分析思想据以在其中展开的欲望的体验,就是缺乏存在(manque à être)这种体验。而这个缺乏存在就质疑了主体的生存,既支撑着主体,又撕裂着主体。于是,人类存在的真正中心不再处于某个人本主义传统为其指定的地方,而是处于无意识之中。无意识的主体就处在“向外投射”(ex-sistence)这样偏离中心的场所之中。笛卡儿的“我思故我在”,应改为“哪里我是我思的玩物,哪里我就不在;哪里我不认为我在思,哪里我就在思我所在”^②。拉康言下之意,主体的“我”死了。拉康就这样在心理分析领域奏响了反人本主义的乐曲。阿尔都塞曾认为拉康的贡献就在于强调象征界对于想象界所具有的优先性,剥夺了自我的中心地位,并使自我从属于那逃避了自我的秩序。

拉康的著述和授课晦涩难懂,他那心理分析所特有的语言也往往令人费解,曾经听过拉康授课的列维-斯特劳斯和利科也都直呼听不懂!由于拉康对弗洛伊德著作的读解往往别出心裁,由于拉康对英美心理学流派作了严词抨击甚至对某些心理分析学家进行人身攻击,这

^① Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 814.

^② Ibid., pp. 517 - 518.

都使得拉康及其心理分析思想备受争议。实际上,拉康所使用的无意识概念与其说属于弗洛伊德,还不如说更属于列维-斯特劳斯,拉康用来为心理分析提供理论基础和方法基础的索绪尔语言学在多大程度上能自圆其说,主体、无意识、他者、主体间性及其相互关系问题究竟如何探讨等等,这些都是拉康所未能给出令人满意的答案的问题。

第四节 超越结构与历史的二元对立

近代哲学的一大特征就是历史意识的觉醒,人们开始用历史的维度来突破自然主义的束缚,把历史与时间作为人回归自身本体的中介途径,但历史哲学却无一例外地陷入了主体性形而上学的困境。后起的结构主义用结构的共时性与历时性的双重特征来瓦解历史记忆和意识的自我同一具有划时代的意义,但以索绪尔和列维-斯特劳斯为代表的结构主义者却由于贬低了时间性而把结构自身在场化了。真正揭穿这个虚假对立的就是后现代哲学,德勒兹等人发挥了海德格尔的时空游戏的基本思想,完成了向时间空间化的空间时间化的根本性转变。

近代哲学中最明显的转折就是某种“历史意识”的觉醒,从此人类开始走出自然主义的牢笼,“历史”开启了一个全新的维度,使人类得以审视自身的本体化过程。但“历史”哲学最终未能摆脱近代主体性形而上学的阴影,却反而沦为后者的一种富有迷惑性的衍生形式。继起的结构主义和形形色色的结构理论用“结构”的二重性来瓦解历史的同一性、连续性。但毫无疑问,“结构”自身仍然就是一种纯粹的在场。因而可以说,“自然”→“历史”→“结构”的演进无非就是逻各斯中心主义在场性神话的不同翻版而已,而历史和结构的对立也只不过是同一种体系内部的对立。从根本上说,它们都服从于形而上学自身的同一化运作。真正摆脱这种虚假对立的仍然是福柯、德勒兹和德里

达等人开创的后现代哲学思潮,他们通过海德格尔式的时空游戏来瓦解结构中共时性与历时性的二元对立,而这一点也极大地启发了后来者,如吉登斯就以此建立了其“结构化”的社会学理论。事实上,“历史”与“结构”的对立的思维模式几乎已成为日常生活的思维定式。从这种意义上说,20世纪后半叶的哲学确实给人以脱胎换骨的感觉。

一、从“自然”到“历史”

近代哲学的理性主义决定论模式把“自然”所遵循的因果律作为普遍规律推广到整个宇宙,人也只不过是一架走时准确的钟表。这种量化的宇宙缺乏真正的时间性,时间关系最终可以被归结为平直的、均匀的、空间的关系。与此相应,历史仅仅是整个“自然”的一部分,由于不可能提出一种独立的历史的维度,历史同样也要遵循普遍的自然律,归结为一种自然的因果性的过程。诚如克罗齐在《历史学的理论和实践》^①中所说的,自然主义包括了内在的悖论,即它必然导致一种思索历史的“超验的”、神学的观点,因为无论就是对“起源”的探求,还是对“目的”的追求,都是跳出历史来思索历史,而未真正把握历史内在的联系。因而任何一种自然主义的历史决定论都必然无效,因为在这种角度中得到思索的只是“自然”,我们还根本未“通达”历史。

康德的批判哲学开辟了一个全新的维度,他限定了自然科学以及自然律的有效范围。所有的自然科学都是对象化的,其有效性就在于与对象相关。自然科学的基本前提就是先天的主观形式和对象化的质料的分化。诚如阿多诺在《否定的辩证法》^②中所说,“形式”在康德那里具有至上的地位,甚至“自由意志”也无非是一种形式化的原则。实际上,尼采在《超越善恶》第一部分 19 节就已指出“自由意志”就是对意志自身的多元性的一种同一化操作。

^① 参见克罗齐:《历史学的理论与实践》,商务印书馆 1997 年版。

^② 参见阿多诺:《否定辩证法》,重庆出版社 1994 年版。

但是,一旦我们转而思索“历史”时,这种超越的形式原则就失去了对于“自然”对象的那种“自明性”。据康德所言,知识就是概念加直观,而对于对象化的自然科学,概念和规则都是给定的、自明的,即科学只运用规则而无需反思其自身的可能性条件。但在对历史的思索中,情况就截然不同了。实际上,我们无法将历史像自然客体那样加以彻底地“对象化”,因为很清楚,无论如何我们总是已经在历史中了。这不仅仅是说,我们就是历史过程的一种结果或一部分,更重要的,历史作为人的创造活动的前提和产物,与人之间具有一种活生生的关联。这就决定了我们对历史所作的任何把握、体验和认识都要在历史中进行,都要以历史为中介和可能性的条件,除非我们能像自然主义那样找到一种超历史的支点(“起源”或“目的”),否则我们怎么能把我们已经卷入其中并与其发生内在联系和作用的“历史”当作一种自然性的客体加以“认识”呢?显然,我们不可能在自然科学的有效性的意义上建立一种历史科学。康德在《历史理性批判文集》^①中把历史当作人的内在本性不断展开和完善的一个合乎规律的、合目的性的过程,这就再次陷入了自然主义之中。而在康德之后则形成了一股批判自然主义、对历史与人的本体性关联进行哲学反思的潮流,李凯尔特、狄尔泰和克罗齐就是其中的代表。但这些从“自然”的束缚中摆脱出来的历史哲学的思索却又无一例外地陷入主体性意识哲学的泥潭中,这表现在他们虽极为深刻地揭示了历史与人的本体论的内在关联,反对认识论把历史客体化的僵化模式,却最终无法克服认识论的二元对立而只能求助于意识(精神)自身的同一性和自明性来弥合人和历史之间的“时间间距”,这就把历史在场化了。伽达默尔虽仍然令人费解地把历史看作一个合目的性的过程,却恰当地把历史看作人返归自身存在的本体论的中介,因而强调历史的间距是不能用在场性的纯粹意识对自身的无中介的把握来简单地加以克服的,相反,后者仅仅是前者的一种遮蔽

^① 参见康德:《历史理性批判文集》,商务印书馆1991年版。

形式而已。用“意识”来充当人与历史的中介,这无异于取消了中介,因为这种做法就是用精神同自身的直接关联替换了人与历史的关联。因而,与其说历史就是人返回自身的中介,还不如说历史就是精神确证自身的一种工具。

而要使历史真正成为本体化的中介运动,摆脱“自然”与“意识”的双重束缚,只有恢复时间的时间性内涵,引入德勒兹所说的真正的演化与生成。以往历史哲学之所以最终都求助于意识的自明性,恰恰在于没有从根本上找到摆脱时间空间化的途径。他们虽然意识到了“历史时间”与“自然时间”具有的根本差异,但仅仅把这种差异归结为前者具有后者所没有的内在的连续性:“自然时间”说到底就是作为一系列纯粹在场性的“现在”的更迭,这样的结果就是无法真正把握时间性的内在联系,更不用说其内在差异了,而只能像自然主义决定论那样把它归结为外在的因果关系,而历史主义并未提出任何全新的对时间性的思考,却只是把这种联系简单地推到意识之中,求助于意识的“综合作用”(即德勒兹《重复与差异》中所说的时间的“第一种综合”)来确立时间的连续性和同质性。这样,历史就成为意识为了维持自身的同一性而不断地对自身加以唤醒,即不断地把消逝了的过去(不在场)带入现在(纯粹在场)。历史就成了记忆。

二、“结构”对“历史”的“超越”及其内在困境

一旦理解了“历史”哲学的基本预设和内在的困境,我们就可以更深入地领会“结构”的革命性。如同“历史”就是对“自然”的反叛,“结构”同样就是作为“历史”的反叛而出现的。毫无疑问,“结构”之所以要反叛“历史”,就是因为“历史性”成了先验人本主义最后的避难所,而“结构”通过瓦解“历史”的同一性来消解“主体”的同一性。

索绪尔在其《普通语言学教程》这一结构主义开山之作中详细规定了“结构”所具有的“内在二重性”:即共时性与历时性的二元对立,其中的“历时性”绝非历史主义中的“历史性”的简单翻版,相反,它已

经蕴含了对历史主义所承诺的历史和“意识”的同一性、在场性的深刻批判,并力图在此基础上建立新的思维向度。他说,共时性就是同时存在的事物之间的一种结构关系,而历时性则是不同要素在时间上的前后更替。一方面,此二者之间是“绝对对立的”,它们各有各的原则,各有其自身的“秩序”,不存在谁取代谁的问题;而另一方面,共时规律对于研究来说就是根本性的,但这种“根本”当然不能从形而上学的基础/本原的模式上来理解,阿尔都塞就曾经批判过这种理解,因为历时性作为随即、离散和偶然发生的变化,它根本“没有任何一般的东西”^①，“没有自己的目的”^②，因而也无须遵循共时性维度本身所具的结构关系。索绪尔的意思是说,对于语言来说,共时性关系就是内在的、本质的,而历时性的“变化永远不会涉及整个系统,而只涉及它的这个或那个要素,只能在系统之外研究”^③，是“强加给语言”的。毫无疑问,结构的二重性分析从根本上瓦解了历史在场性的一切理论前提。在这里,历史不再是一种内在的精神价值和意义不断得以呈现的发展过程;相反,在历时维度的各个“事件”之间并不存在任何历史意识和记忆所竭力寻找并维护的内在同一性(正是这种同一性保证了“意识”不断地“唤醒”自身,不断重新找到自身),而只有一种无法理性化的、完全“盲目的”和任意的“秩序”。虽然这确实是不同于共时性的另一种秩序,但从根本上说它无非是不同事件的前后更替,这就使这种秩序不能被任何空间性的模式和理性规则所把握。这些精彩的分析不仅抛弃了所有把历史理性化的努力,从而把历史从在场和中心永远地放逐,也从根本上把时间从空间的模式中解放出来,瓦解了所有把时间超验化的努力,即时间不具有任何意义上的“普遍本质”。结构主义由此提出对历史性的另一种深刻批判,即指出历史性无非是对时间自身的差

① 参见列维-斯特劳斯:《野性的思维》,商务印书馆1997年版。

② 同上。

③ 同上。

异加以总体化、同一化的产物。

列维-斯特劳斯在《野性的思维》第九章中结合对萨特和人本主义的批判指出,历史并不是一个连续的过程,相反,历史“是由诸历史领域组成的非连续性的集合,其中每一领域都是由一特殊频率和由一在前与在后的特殊编码来确定的”^①。更为重要的是,这些不同的“频率”和日期编码之间是不可通约的,因而不存在统一的历史形式和“历史时间”。而且,在不同的文化之间也存在着对时间的不同把握。比如,一些原始部落所体验到的就是一种周期性的“可逆的时间”,而这些相互差异的文化时间同样不同通约。从这种意义上说,“历史”不过就是各种差异的时间的总和。因而无论是进化论,还是历史主义,之所以最终都缺乏它们所期待的普遍意义,就在于它们所假设为“自明的”历史时间都仅仅是西方文化的时间,而它们所达到的“普遍性”也无非是把各种差异的时间形式塞进西方中心模式(如康德的作为先验形式的时间)的结果而已(而根据福柯在《监督与惩罚》中的分析,即使西方文化中的“时间”也无非就是惩戒权力为塑造顺服的肉体 and 具有“自我意识”的“个体”的一种策略而已——我们在这里又发现了对时间和自我意识)。列维-斯特劳斯对历史和时间的分析实际上相当于德勒兹所提出的时间的第三种综合,即“时间作为敞开的艺术”。在结构主义中的“形式”还是一种同质的封闭的结构但时间因为不具有自身的结构反而成为突破这种封闭性的一条真正的道路。德勒兹曾指出,“形式”只是各种不可通约的一种短暂的妥协而形成的凸显的结果,因此,“形式”必然就是异质的、敞开的。从这个意义上说,各式各样的历史哲学和历史主义确实并未走出康德的“形式”原则的阴影。

结构主义既然从结构中驱逐了时间性,就理所当然地把结构确立为一种新的在场。索绪尔对结构的超越性(与个体对立)和强制性(作为一种制度化的存在)的规定最终都归于结构的在场化。既然所有的

^① 参见索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆1996年版。

在场性哲学都不理解时间性,结构主义自然也不例外:无论是索绪尔把历时性秩序排除出共时性的结构之外,还是列维-斯特劳斯从“共时性内部去寻找历时性的历时本质”^①,都是对时间性的遮蔽。而更为致命的是,结构主义始终无法真正说明超越于具体境遇之上的结构实体是如何“呈现”于前者之中的以及如何决定并支配了在情境中的“行动者”。根据结构主义的批判,“意识”不再具有其以往的自明性和基础性;相反,意识是被构成的,它无非就是结构作用的一种结果,人本主义用来援作基础的主体的意识性的自由决断在结构主义看来都是表象,真正起决定作用的就是结构,如拉康所说,“我”只是语言结构中的一个对立项而已。但结构主义在这里虽然制造了(如吉登斯所说)在场/不在场的对立,却难以找到沟通的中介,到最后还是要求助于“意识”(及其各种变形)的作用。如在索绪尔的分析中,句段关系和联想关系都是共时性关系,而后者就是使得前者得以可能的基本条件,因为正是“联想”即“记忆”这一心理活动,^②保证了随时把“不在场”的记忆系列引入“在场”的句段要素之中。很明显,这里起连接作用的还是一种意识的机能,而读过《哲学研究》的人恐怕对意识哲学利用“联想”和“记忆”的超越时空情景的“唤起”作用来维护其种种先验前提的“伎俩”并不陌生。毫无疑问的是,索绪尔这里所说的“联想”作为一种共时性的关系当然就是非时间性的,就是对时间的“生成”和中介作用的排斥,说到底还是一种在场性的“幽灵”。为了克服这一缺陷,其他的结构主义者转而借用弗洛伊德的“无意识”来自圆其说,但诚如维特根斯坦在其后期对精神分析的深刻批判所昭示的(《关于美学、心理学、宗教信仰的讲演和对话》),“无意识”作为“内在思想”的另一种变形(例如,“梦”作为“私人语言”的极端表现形式)同样就是一种超越情景的精神实体,因此,它仍然需要意识的唤起功能来确立其实体同一性。或者

① 参见列维-斯特劳斯:《野性的思维》,商务印书馆1997年版。

② 参见索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆1996年版。

说,意识/无意识的对立从根本上说还是在场/不在场的对立,无意识的提出并未克服反而加深了这种对立。在这种意义上说,无意识只是意识的自身的同一化运动中所制造出的一个影子式的存在而已。至此,“结构”已无法解决自身的困境,除非抛弃其基本的理论前提,即作为一种在场性的实体的“结构”。

三、时空游戏:超越历史和结构的二元对立

历史和结构的对立实在是阿多诺所说的“抽象的对立”,即用一种抽象的理论形式的框架来掩盖具体境遇中的相互作用,因此超越这种二元对立的唯一途径并不是在场性的概念链条中再添加新的项目来取代“结构”和“历史”,制造新的在场和对立,而是要建立在场/不在场之间、时间/空间之间的真正的中介关系,这一点蕴含于海德格尔之后的几乎所有的哲学努力之中。

海德格尔在其后期哲学中详细阐释了其“世界的世界化”的基本思想,“世界的世界化”就是要彻底驱除世界的先验性(虽然他并未真正做到这一点),即“世界”不具有任何外在的“目的”和“意义”,也不具内在的实体性的本质和结构,这些都是“世界的抽离和世界的颓落”^①,真正的“世界世界化”就是关联的敞开和界限的设置,但这种敞开又是在与自行封闭的大地的“争执”中得以完成的,而这种“争执”又在“亲密性”中“达到极致”。^② 在法国哲学家们的作品中,我们同样可以轻而易举地发现对这种“世界化”过程的论述:比如德勒兹所说的“多样性”就是一个完全没有任何先验的结构和界限的平面,在其中只有维度的无限增值和由此而来的差异化的力量之间关系的重组(为人们所误解的福柯的“知识型”其实正是这样一种平面而非“结构”)。

在海德格尔那里,世界的世界化就是通过空间的空间化来实行的,

① 参见海德格尔:《海德格尔选集》,上海三联书店1991年版。

② 同上。

就是给空间一个真正时间性的维度。而在维特根斯坦那里,语言游戏最鲜明的特征就是它总是在具体的时空境遇中进行的,因而,他们都批判了主体性哲学所杜撰出来的形形色色的超越境遇的神话(尤其是“内在思想”),后者更是深入分析了“意义”、“规则”等核心概念“植根于境遇中”的种种用法。福柯在《知识考古学》中所从事的一切也是如此,强调话语规则对于先验意识主体的优先性和基础性,因为无论是话语规则还是主体都处于具体的历史境遇中。

德勒兹所谓的“解域化”操作就是通过“生成”在不同的结构和区域之间建立起来异质性的关联。他在《生成》一文中指出,“生成”总是逃避在场性的“现在”,因为它不能被固化为一种空间性的先后次序(过去/将来),在某个特定的时点,它既在又不在,这里根本没有可以独立地分隔开来的在场和不在场,二者总是已经在互动和转换的游戏中了。在德勒兹看来,任何系统都是内在异质的、多元的,因而就是向他者开放的,它内部的节点可以与外在的任何节点进行联结,而这种“生成”的结果就是形成无数处于时空边缘的“家族相似”的、不能“类同化”的“事件”,系统就在这种关联的拓展和重组中不断改变自身的性质,而这样的系统不可能具有任何本质和基础(无论这种基础就是“实体”还是“主体”),它在界限的书写和抹去中形成“根茎”空间。德勒兹在《生成为动物》一文中,甚至多少有些遐想般地对体制化、结构化的“身体”器官进行解域化的操作。而一旦我们深入思索德勒兹一直关注的抽象艺术的话,就可以对这种自相缠绕、异质共生的社会空间获得很直接的体验:如果波洛克那些没有起点和终点的交错密织的“线条”(德勒兹“论线条”),如果梅西安那些碎片化的音响群的自由流动就是对这种根茎的直接描摹,那么,吴山专在美术馆售卖龙虾这一著名的行为艺术就是对空间界限的公然反叛。

同样,情景化就是对“历史”和“结构”最终都不约而同地用来克服在场/不在场对立的“意识”这一概念的真正颠覆。无论是吉登斯的“实践意识”,还是布尔迪厄的“游戏感觉”,二者其实都是建基于情景

和身体性之上的,都是把不在场(无论是“历史”,还是“结构”)引入在场的中介机制。布尔迪厄曾认为,“游戏感觉”(或“策略”)既不是有意识的、理性计算的产物,也不是无意识计划的产物,因为如上所述,“意识”和“无意识”都是为确保同一性实体性的直“结构”在无限差异的游戏场景中,始终在场并起支配作用而虚构出来的独立于情景之外的精神实体。而“游戏感觉”则根本不同,它就是行动者在“变化多端而又永不雷同的各种处境中”运用“规则”和各种资源进行即兴创造的一种能力,它与肉体及铭写于其上的“习性”密切相关。

福柯在其《性史》中所阐明的“生存艺术”同样是与情景和肉体相关联的人对自身的价值反思和设定。在《快感的享用》中,他列举的三种享用的“策略”从根本上说,“也就是一种本事,它在顾全一般原则的同时,能导引行为符合时宜,符合环境,从而达到目的”。



第八章 福柯与概念哲学的深化

福柯(Michel Foucault, 1926—1984), 战后法国继萨特之后最具影响的哲学家之一。1946年以第四名的成绩考入巴黎高师, 师从伊波利特·梅洛-庞蒂和阿尔都塞等哲学家学习哲学和心理学。1951年通过全法哲学教师资格考试。先后执教于法国里尔大学、法国巴黎高师、瑞典乌柏沙拉大学、波兰华沙大学、西德汉堡大学、法国克莱蒙费朗大学、法国巴黎万森大学。1970年入选法兰西学院, 时年44岁。多次在美国、巴西、日本、加拿大讲学。积极投身于社会政治活动。卡瓦耶斯—巴歇拉尔—康吉莱姆的法国概念哲学, 尼采—海德格尔的德国哲学以及布朗肖—巴塔耶—马拉美的法国文学, 是福柯最重要的三个思想来源。当然, 弗洛伊德心理分析, 马克思历史观和法国新史学也曾经影响了福柯。福柯的主要著作有:《古典时代的癫狂史》(1961)、《临床医学的诞生》(1963)、《词与物》(1966)、《知识考古学》(1969)、《话语的秩序》(1971)、《监督与惩罚》(1975)、《性史一: 知识意志》(1976)、《性史二: 快感的享用》(1984)、《性史三: 自身的呵护》(1984)、《言与文》(I—IV, 1994)、《必须保卫社会》(1997)、《非正常的人》(1999)、《主体的解释学》(2001)、《精神病学的权力》(2003)、《安全、领土、人口》(2004)、《生物政治学的诞生》(2004)等。康吉莱姆断定福柯思想是典型的概念哲学。

第一节 癫狂与理性

尽管福柯一生的注意力大多集中在像癫狂者、犯人、性倒错者等这样的另类人身上,但福柯正是在癫狂、犯罪、性这些很少有人问津的边缘文化领域中发现了自笛卡儿以来西方文化传统根深蒂固的哲学基础,即人类学主体主义。福柯所做的,就是要反对和破除作为西方文化传统支柱的大写的西方理性。

一、癫狂:笛卡儿、福柯与德里达

在《古典时代的癫狂史》中,福柯在讨论理性与非理性的鸿沟和隔阂问题时,摒弃了理性的真理目的论和理性的因果关系说。理性与非理性的关系构成了西方文化独特性的一个维度,福柯要控告理性为了使自己关于癫狂、过失或疾病的真理摆脱非理性而对非理性施加暴行。福柯在重点考察古典时代(17世纪上半叶至18世纪末)癫狂的命运时,追溯并挖掘到了人们对待癫狂的理智态度背后的哲学基础,即笛卡儿理性主义。如果说巴黎总医院只是从肉体上把癫狂者禁闭起来了,那么,笛卡儿的《第一沉思》则从精神上把癫狂从理性生活中排除出去了。笛卡儿的“我思故我在”把存在(“我在”)、个别主体(“我”)和意识(“我思”)三者都等同起来了,排除了作为无意识现象的梦和癫狂,作为共同体现象的语言,变动不居的历史经验,因而,笛卡儿的排斥态度是古典时代对待癫狂的典型态度。

福柯是通过比较不同时代的人们对待癫狂的截然不同的态度得出以上结论的。在文艺复兴时期,理性与癫狂之间相互对话、相互交谈,类似李尔王与他的愚人。疯人是乘坐“愚人船”航行在各城镇之间,过着轻松的流浪生活。癫狂是理性的永恒陪衬。但在古典时期,这样的对话不存在了,而只有理性的独白了。因为“癫狂与理性曾经用来交

流的不完善的、缺乏固定句法的、略显结巴的语汇全被深深遗忘了”，“精神病学的语言，作为理性关于癫狂的独白只能在这样的沉默之上确立起来”^①。疯人被禁闭起来了，禁闭代替了乘船航行。“通过一种奇异的巨大力量，古典时期将把文艺复兴刚刚释放其声音但早已控制其暴力的癫狂变得静默无言”^②。福柯进一步指出，禁闭的功能与治愈疾病毫无关系。禁闭是出于经济或政治上的动机，而非出于医学上的动机。也就是说，在当时，癫狂者不被当作病人，只是到了现时代及其以后的岁月里，随着精神病学的出现，癫狂才被当作精神的疾病。癫狂者的肉体不再像在古典时代那样受到理性的非人待遇，但癫狂者的心灵却被理性这一巨大的道德监狱牢牢控制住了。

福柯反对古典时代在对待癫狂时所表现出来的笛卡儿理性主义二元论思维模式。在福柯看来，在当时，癫狂者、乞丐、流浪汉、犯人、性倒错者、懒汉等“非理性之人”都是理性之人的对立面。古典时代的人们从自己即理性的角度把癫狂看成为自己的对立面，并依据集体的规范来排斥癫狂。这样，在肉体上讲，疯人被排除在生活共同体之外了；从概念上说，癫狂被排除在理性生活之外了；从道德上讲，由于非理性之人都具有一个共同特征即懒散，而懒散被看作最邪恶的形式，所以，癫狂还受到资产阶级社会道德规范的谴责。“在不到半个世纪的时间里，癫狂与世隔绝了，并在禁闭堡垒中受制于大写的理性、道德规则及其单调的黑夜”^③。癫狂者从理性那儿受到的这些“礼遇”，也是穷人、性倒错者、纵欲者、犯人、渎神者等其他非理性之人受到的待遇。理性先确立起自己的权威、自主性，甚至至高无上性，而后树立起自己的对立面，即非理性。由于理性一开始就把自己设定为正常者、正义之人和

① Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, pp. i - xi.

② Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Éditions Gallimard, Paris, 1972, p. 56.

③ Ibid., p. 91.

秩序的象征,显然,理性的对立面就是反常者、邪恶之人和无序的象征。这是一种非此即彼的思维方式,即如不是理性那就是非理性,而非理性是要坚决予以排斥的。

《古典时代的癫狂史》是关于差异的历史。在古典时代那里,如果说理性是“同”,那么,很显然,包括癫狂在内的非理性就是“异”。如果说我是“同”,那么,他人就是“异”。实际上,“同”与“异”或“同一”与“差异”始终是西方哲学所讨论的重要话题之一。就福柯而言,他始终全力以赴要做的,就是要使以往哲学家在同与异之间划定的泾渭分明的分界线变得模糊和脆弱,从而在此基础上动摇和破除这个传统区分,使得“异”能在“同”之中浮现出来。

在笛卡儿我思是否排除了癫狂这个问题上,德里达与福柯存在着意见分歧。在《古典时代的癫狂史》出版两年后,德里达就以“我思与癫狂史”为题质疑了福柯在该书中有关笛卡儿作品的读解。作为福柯的学生,德里达承认福柯的这部著作在许多方面令人赞叹,但他又认为不能像福柯那样去理解笛卡儿对癫狂的看法。他们之间的分歧焦点集中在:哲学话语的产生是否以排除、拒绝、回避某种危险的甚至恐怖的癫狂为前提?德里达认为福柯的整部著作都建立在福柯的一个观点之上,即笛卡儿理性主义把癫狂从哲学理性生活中排除出去了。而在篇幅长达673页的这部著作中,福柯竟用了区区3页(第54—57页)外加第二章的一个序言来讨论笛卡儿第一“沉思”的某个段落。在那几页中,“癫狂、精神失常、精神错乱、丧失理智似乎,我说的是似乎,被从哲学尊严的圈子中撵走、排除、逐出,被剥夺了居住在哲学城中的权利,在刚被笛卡儿传唤到法庭面前,传唤到本质上不可能是疯子的我思这个最后法庭面前,就被取消了”^①。德里达质疑福柯对笛卡儿意向所作解释的合法性,因为在德里达看来,笛卡儿在书中所说的不见得就是笛卡儿本人的真实意图,而是某个什么人的意图。德里达用自己的方法去

^① Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967, p. 52.

重读笛卡儿我思,质疑了福柯这种癫狂史某些哲学和方法论前提。福柯要撰写一部癫狂本身的历史,让癫狂凭自身的权威开口说话,而无需顾及并且更应该逃避理性语言的网罗陷阱。德里达认为福柯想绕开古典理性语言网罗的写作意图大胆、诱人和疯狂,但实施起来却很难得心应手。因为对理性的革命只能在理性中进行。“可能,我们不能撰写一部反对理性的历史,即一种反对历史的考古学,因为撇开其表面现象,历史这个概念总是一个理性概念。”^①同时,德里达还指出了福柯在癫狂与梦、睡眠之间关系的问题上,笛卡儿的说法与某个什么人的说法之间的关系问题存在的一些对笛卡儿文本的误读。德里达指责福柯对笛卡儿我思与癫狂关系的读解也实施了一种类似于福柯指控于古典理性的恐怖。

福柯并未及时地就德里达的批评作出回应。时隔9年之后,福柯以“我的身体,这张纸,这团火”和“答德里达”为题,对德里达的批评进行了针锋相对的反批评。福柯承认德里达的推论是出色、深刻也许坦诚的。在德里达看来,在笛卡儿那里,梦是一个比癫狂更普通、更普遍的经验,梦者比疯者更加远离真实认识,而癫狂并不能覆盖全部认识领域,因此,笛卡儿要加以质疑的并不是处于癫狂状态之中的感官意念,而是处于睡眠状态之中的感官意念。换言之,由于笛卡儿发现癫狂不如梦那样普遍、频繁和极致(更疯狂),不如梦更能说明问题,因而忽视了癫狂,而不是排除了癫狂。然而,福柯则认为,笛卡儿从未说过梦是“比癫狂更为普通、更为普遍的”^②,也未说过疯子只是有时候和在特殊情况下才发疯。德里达误读了笛卡儿的原文,笛卡儿并未像德里达所说的那样用“普遍”,而是用“普通习惯”来刻画梦。福柯认为德里达强行用“普遍”一词把梦的荒诞性和频繁性混为一谈。福柯还认为由于

① Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967, p. 59.

② Michel Foucault, “Mon corps, ce papier, ce feu”, *Dits et écrits*, II, 1970 - 1975, Éditions Gallimard, Paris, p. 247.

德里达不仅没有深入钻研笛卡儿原文,而且还删掉了一些原文,省略了行文中的差别,抹去了推论的基本特点,从而未能从笛卡儿关于癫狂的文本对癫狂所下的医学和法律这两种不同的定义中,来辨认和探讨涉及主体资格的法律问题,以至于错误地断言笛卡儿从不在讲癫狂本身,不是在确定癫狂这个概念。

在福柯看来,德里达是如何来消除文本的差别的呢?是通过人为地制造癫狂与梦之间的对照和反差。“奇怪的是,德里达通过想象在笛卡儿的书写后面另有一个提出异议的和天真的批评者的声音,而吹灭了文本的所有差异;确切地说,通过抹去所有这些差异,通过把癫狂的体验与梦的体验紧靠在一起,通过把癫狂变成梦之暗淡的和失败的原初糊涂者,通过让癫狂的不足消失在梦的普遍性之中,德里达继续着笛卡儿的排除。”^①福柯认为,笛卡儿的沉思主体为具有并非疯子这样的资格就应该排除癫狂,但德里达认为这样的排除是太危险了,因为这种排除标志着哲学话语的资格,它实际上把哲学话语规定为“不同”于癫狂话语,它会在哲学话语与癫狂话语之间确立起外在性关系。因此,德里达必须排除笛卡儿对癫狂的排斥。为此,德里达必须做三件事:无视文本的可见结构,断言癫狂所特有的怀疑力量包含在梦之中;想象是另一个人出于自己的考虑而排斥癫狂;通过揭穿这种排斥的幼稚粗野而剥夺这种排斥的哲学地位。福柯发现德里达这样做导致的结果就是:对文本的差别的忽视以及对声音的差异所作的弥补性发明,都把笛卡儿的排除送到第二层面上去了,从而最终排除了笛卡儿对癫狂的排斥。福柯还进一步指责德里达在笛卡儿的文本出现癫狂语句时,否认笛卡儿在讲癫狂,而在笛卡儿的文本中不出现癫狂语句时又主张笛卡儿在讲癫狂。福柯甚至于严厉地责问:“也许我们必须寻思,像德里达这样一位谨小慎微的关注文本的作者,如何不仅会疏忽这么多东西,而

^① Michel Foucault, “Mon corps, ce papier, ce feu”, *Dits et écrits*, II, 1970 - 1975, Éditions Gallimard, Paris, p. 263.

且还实施了那么多转换、倒置和替换?”其原因就是德里达坚持唯文本主义,坚持一切皆文本的立场,而福柯则认为文本都与历史、权力、知识和社会相联系。福柯直言,德里达在当今是这种坚持唯文本立场的最决定性的代表:“将话语实践化约为文本痕迹;为仅仅保留读解的痕迹而消除在话语实践中所发生的事件;为避免对主体在话语中的牵涉方式进行分析而发明文本背后的声音;为避免把话语实践安置在自己据以在其中所实施的转换领域中,把原初确定为文本中的所言和未言。”^①福柯认为这是一种在历史上得到规定的并且明确呈现出来的平庸的教学法,是德里达随意读解笛卡儿的概念和思想,站在笛卡儿的立场上,为笛卡儿进行辩护。

这次笔战,曾一度导致两人关系紧张,有长达近10年之久的决裂,直到1981年福柯积极参与法国知识分子声援因被指控贩毒而遭捷克布拉格警方逮捕的德里达的活动,两人之间的关系又步入正轨。

二、理性与启蒙

18世纪启蒙运动高举理性大旗,把理性当作人类心灵所向往和努力成就的一切。启蒙运动以其“理性之光”开启和照亮中世纪的蒙蔽与黑暗这一辉煌业绩而彪炳史册。然而,启蒙运动的缺点也逐渐暴露出来:人类对理性力量的近乎宗教式的盲目崇拜,又使理性变成了彻底的非理性,理性取代了上帝曾经拥有过的至高无上的地位。理性从软弱无力这个极端走向了无限膨胀另一个极端。理性变得鲁莽、狡诈、狂暴、血腥、堕落甚至邪恶,理性发生危机,理性病人膏肓。理性需要诊断、思考、挽救。启蒙运动的精神是弘扬还是批判?启蒙运动的遗产是继承还是抛弃?康德后二百多年的西方哲学一直在苦苦思索这个重大问题。19世纪和20世纪西方哲学史的主线就是围绕这个问题得以展

^① Michel Foucault, “Mon corps, ce papier, ce feu”, *Dits et écrits*, II, 1970 - 1975, Éditions Gallimard, Paris, p. 267.

开的。在理性批判史上,康德、黑格尔、尼采、韦伯、霍克海默、阿多诺、海德格尔、哈贝马斯、福柯、德里达等都是标志性人物。福柯继承了由尼采开创和海德格尔追寻的理性批判传统,关注并批判了启蒙运动的消极影响。福柯理性批判的独特贡献在于他明确拒绝“启蒙运动的敲诈”,即你要么接受合理性,要么陷于非理性的泥潭,这种非此即彼的思维方式。

康德在 1784 年曾答复过“何谓启蒙?”这个问题。康德认为启蒙运动的座右铭就是“要勇于去认知!”要鼓足勇气使用自己的理性!启蒙运动就是人类要摆脱由于优柔寡断而自我招致的受他人监护的运动。康德显然是把人的不成熟与不自由联系起来,把成熟与理性相提并论,认为理性有助于人从自招的监护中解放出来。于是,启蒙运动坚信理性是解放和推动人类社会发展的前进力量。在康德的时代,理性开始成为指引人类生活的自律力量,康德要求对理性的适当范围和界限作认真仔细的估计。

康德以后两个世纪的西方哲学(黑格尔、尼采、韦伯、霍克海默、哈贝马斯、福柯等)都在直接或间接地答复康德曾经答复过的问题。用福柯的话说,哲学的重大功能之一就是询问理性通过科学思想、技术设备和政治组织这三大形式而在现代世界实施的统治。1984 年,在康德文章发表后二百年之际,福柯发表了两篇《何谓启蒙?》的文章。其中一篇收入由美国福柯研究专家保罗·拉比诺主编的《福柯读本》^①。福柯同康德一样,福柯也认为理性是自由和自律的关键,批判的作用是要确定理性正当使用的种种条件,从而确定我们所能认识的、我们应该做的和准许期望的。理性的非法使用会酿成独断论和他律,只有清楚地限定理性的合法使用原则,我们才能保障理性的自律。福柯指出了康德的文章《何谓启蒙?》与其三大批判之间的关系:批判在某种程度上

^① Michel Foucault, “Qu’ est-ce que les Lumières?” *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 562 - 578.

就是一部记载在启蒙中已成为重要的理性的日记,反过来说,启蒙就是批判的时代。福柯欣赏康德在哲学史上第一次紧密而内在地把他的作品对于认识的意义同他对历史的思考和他写作的特别时刻所作的特殊分析联系起来。福柯直言康德文章的新颖之处就是把“今日”和“现时”当作历史上的一种差异,当作完成特殊哲学使命的契机来思考。

由于康德的文章并未恰当地和令人满意地对“启蒙”进行描述,福柯又从四个方面对康德一文作了批判。首先,康德既以几乎完全消极的方式把启蒙定义为从未成年状态中走出来的“出口”。其次,康德以含糊的方式介绍这个出口,出口在康德那里既指一个事实、一个正在展开的过程,又指一种使命和一个义务。第三,康德没有明确说明“人类”一词的用法,启蒙导致的是参与到“启蒙”过程中的全体人类的政治和社会存在的变化,还是人性的变化?最后,康德以颇为令人吃惊的方式引入了理性之私人使用与公共使用之间的区分,却对如何保障理性的公共使用没有提出任何建设性意见。在福柯看来,我们不应当仅仅把“启蒙”看作一个影响着整个人类的总过程,看作个人应尽的一种义务,它现在是作为一个政治问题出现的。既使得与现时的关系、历史存在的方式成为问题,又使得自身之构成为自主主体成为问题,这一类哲学质疑植根于启蒙之中。能把我们与启蒙联系起来的纽带就是一种对我们的历史存在作永久批判的气质。从消极方面讲,这种哲学气质拒绝“启蒙”的“敲诈”:即或者你接受“启蒙”,仍然停留在理性主义传统中,或者批评“启蒙”,从而设法摆脱这些理性原则。从积极方面讲,这种哲学气质通过一种有关我们自身的历史本体论,对我们之所说、所思和所作进行批判。这种哲学气质可具有界限态度的特征。批判正是对种种界限的分析和反思。如果康德的问题就是要弄清楚认识应当避免超越何种界限,那么,福柯的问题要积极得多:在普遍的、必然的和不可避免的东西中有哪些就是个别的、偶然的和专断强制的,福柯要弄清楚主宰着理性实施的先天必然条件在何种程度上具有一种偶然的历史起源。康德通过批判限定了知识之可能性的先天必然结构从而揭示了

理性的界限,福柯则要批判把知识的界限与知识的可能性联系起来这一人类学主体主义对待知识的基本态度。如果说康德的问题是要知道在放弃超越时知识具有何种界限,那么福柯的问题就要积极得多:我们如何能从这些条件的束缚中解放出来,从而超越这些条件。换言之,福柯把康德以必然界限为形式而进行的批判变成了一种以可能超越为形式的实际批判。于是,福柯强调,从事批判并不是为了寻求普遍价值,而是通过使我们建构我们自身并承认我们自己就是我们所作、所思、所说的主体的各种事件而成为一种历史性的调查,批判并不设法得出整个认识的或整个可能的道德行为的普遍结构,而是设法得出我们所思、所说、所作都作为历史事件来得到陈述的话语。福柯的结论是:“启蒙”这一历史事件并没有使我们变成成年,我们现在仍未成年。

福柯另一篇《何谓启蒙?》发表于1984年5月的《文学杂志》^①,这是福柯1983年1月5日在法兰西学院讲课的摘要。福柯认为“何谓启蒙”、“何谓革命”,这两个问题是康德提出关于自己现时问题的形式。康德文章提出的第一个问题就是关于现时的问题、现状的问题,是关于作为哲学事件的现时的问题,谈论现时的康德本人就属于这个哲学事件。由于哲学对现时进行质疑和提问,所以哲学就是有关现代性的话语。福柯把启蒙运动看作第一个通过隶属于一种有关思想、理性和知识的普遍历史中的某个事件来为自己命名的时代,它在这个时代里制定出了自己的箴言、格言,道出了自己要去做的事情,这既相关于普遍的思想史,又相关于作为其历史境遇的目前以及形形色色的认识、知识、无知和虚幻。启蒙运动的遗产已经极为可疑,福柯要我们远离那些想使启蒙运动永不衰竭并完整保留其遗产的人们。如果说康德批判哲学表现为一种关于普遍真理的分析哲学,那么,福柯的批判思想则体现为一种关于我们自身的存在论、一种关于现时的存在论,它询问“我们

^① Michel Foucault, “Qu’ est-ce que les Lumières?” *Magazine littéraire*, n°207, mai 1984, pp. 35 - 39.

的现时是什么？种种可能经验的实际领域是什么？”而无关于真理的分析。

通过对启蒙思想及其实践的深刻反思，福柯并不能接受康德的启蒙使人走向成年的说法，因为经过两个多世纪的启蒙，人类还是深受希特勒纳粹主义等的祸害，人类并未走向成年，启蒙运动的遗产极为可疑。

福柯理性批判的独特贡献在于他明确拒绝启蒙运动的“敲诈”，即你要么接受启蒙，从而继续停留在理性主义传统中，要么批判启蒙，从而设法摆脱理性原则，陷于非理性的泥潭。这种非此即彼的思维方式长期以来统治着哲学家的理论构想，只要有人敢说理性的坏话，有人敢批判理性，有人质疑启蒙运动的精神，就立马给他扣上“非理性主义”大帽子。扣帽子的理由还显得极其冠冕堂皇：你总不能在批判理性时而使自己的前提免于批判吧！言下之意就是理性批判哲学的前提还得是理性。看来启蒙运动主体理性原则的至上地位依然神圣不可侵犯。纵观西方哲学史和基督教史，上帝存在，上帝至尊地位的确立，都是通过存在论证明推演出来的。理性的至尊地位又是如何得来的呢？启蒙运动本意是要开启宗教信仰之蒙蔽，竟然走向了其反面，创造了理性的蒙蔽，祭起了理性信仰的法宝。为何想象、直觉、情感和意志就不能成为理性批判的前提呢？难道想象、直觉、情感和意志就必定与有效性和真理无关吗？福柯要我们必须避免将启蒙运动与人文主义混为一谈的历史和道德的混淆。启蒙运动是发生于18世纪末欧洲的复杂历史事件，而人文主义则是一个总是与价值判断相联系的主题，或一组在几个场合、在欧洲社会历史上反复出现的主题。在18世纪，人的问题、人类的问题、人文主义者的问题是重要的，但这并不取决于启蒙运动自认为是人文主义。启蒙运动时期的遗产极为可疑，启蒙运动对理性的确信成了危险的幻想。

在福柯看来，启蒙运动的问题或理性的问题，作为历史的询问，以或多或少的隐秘的方式贯穿着从康德直至当代的所有哲学思想。一个

启蒙了的精神气质并不产生于对启蒙运动时期的教条的盲目信仰,而是源自它对现时代进行永恒批判的渴望。福柯毕生致力于把独一无二的、至尊无上的、绝对必然的合理性形式离析为只是众多理性中的一个可能的、偶然的合理性。理性是自我创造和不断分叉的,福柯据此分析了种种合理性借以相互产生、相互对立和相互伴生的不同基础、不同路数和不同形态。从一元到多元,从同一到差异,从绝对到相对,从确定性到不确定性,从中心化到非中心化,更是人类思想史在当代发展的一大趋势和理论建构模式的新动向。理性批判史也不能不与之大体相对应。前车之鉴,过犹不及。我们希望这个流变趋势并非是从一个极端走向另一个极端。人类思想史不应该上演为了解除非理性的蒙蔽而对非理性群起而攻之的一幕。

福柯批判理性,分析作为合理性的无所不在的权力关系如何被理性化,批判人文科学在理性化过程中所起的帮凶作用,这并不是为了排斥乃至否定理性,而是要对至高无上的、专横跋扈的、恶性膨胀的理性力量作一种不偏不倚的反拨和矫正。实际上,在他的话语中,事件和真理的展开都离不开理性。福柯只是认为理性作为权力的实施应该是复数,而非单数,应该是多种多样的关系体系,而非本质力量。无可否认,人类的认识、思想和现实活动都包含有理性与非理性这两个因素,我们应返回理性与非理性浑然一体的历史原点。

从古希腊至今的西方思想史,其主流是一部从“蒙蔽”经由“启蒙”再到“解蔽”的历史,也是理性与非理性此消彼长的历史。笛卡儿理性主义哲学具有自由意志的理性主体把所有那些不符合新合理性要求的思维、行动和存在方式从西方社会生活中排除掉了。当理性主义压抑非理性,给人类造成严重危害的时候,福柯让人们看到非理性与理性同样重要,打破理性主义造成的沉寂并恢复同非理性进行对话。然而福柯并没有否定理性,因为同非理性进行对话的另一方只能是理性,他不过是要理性放下架子,改变唯我独尊、盛气凌人的姿态。启蒙运动让理性占据了只有上帝曾经享有过的至尊地位,哲学家们不能再重蹈覆辙

了。福柯为非理性争得一席之地而振臂高呼,但非理性并未取代理性而居于至高无上的地位。其实,福柯甚至于主张没有必要人为地作理性与非理性的区分,这样的区分往往是站在某个或者是理性或者是非理性的立场上作出的,本身就融含着对另一方的偏见和拒斥。

三、福柯—哈贝马斯争论

在福柯看来,从韦伯到哈贝马斯的德国哲学几乎都在问同样的问题:理性史是什么?理性的统治是什么?理性的统治通过哪些不同形式得以实施?在批判启蒙运动的工具理性压抑或统治人类状况方面,福柯与阿多诺(Theodor Adorno)和霍克海默(Max Horkheimer)的法兰克福学派有着共同的志向。社会批判理论家们在工具理性(它与自然和社会的技术控制以及政治统治的实施相联系)与解放理性(它允诺了人类从专制统治中解放出来的可能性)之间作出了间接区分。

尽管福柯与早期社会批判理论家们一起批判了与理性化的拓展和发展联系在一起的一些技术控制的结果,但是福柯并没有把理性化看成一个统一的、总体的、均匀的过程,或一个完全否定的和压抑的事件,而是依据主宰着确实的、生产的权力技术的特殊合理性去分析理性化,并分析权力技术在人类经验的具体领域中所产生的结果。早期社会批判理论家大多认为存在着一种高级合理性,即解放合理性,它将被知识分子或上层人物所发现和培育,同时期待着能构建理性社会的革命主体的崛起。与此不同,福柯并不是用另一个社会主义的、解放的和启蒙的高级合理性概念去推翻一个作为工具的、技术的、资本主义的合理性概念,而是分析理性(尤其是权力关系)如何被理性化。

哈贝马斯对理性批判家们的批判主要集中在《关于现代性的哲学话语》中,该书由12篇讲演稿组成,其中有两篇探讨福柯的思想。哈贝马斯声言,从黑格尔、马克思到尼采和海德格尔,从巴塔耶、拉康到福柯和德里达,理性批判家们的矛头直指以主体性原则为基础并归结为目的合理性的理性,批判狭隘的启蒙的权威主义固守自我意识原则和

主体性原则而导致内部自然和外部自然客体化。理性批判家们指控，“这种理性揭穿压迫和剥削之所有表面的形式，只是为了用无懈可击的合理性本身的统治来取而代之。主体性被膨胀为虚假的绝对，就由主体性确立起来的这个制度把觉醒和解放的种种手段转换成为对象化和控制的工具而言，这个体制在这种十分隐蔽的统治形式中就确立了令人不安的免疫性。”^①然而，实践哲学及其理性概念同样陷入了困境，实践哲学“依然还是主体哲学的一个变种，它虽然没有把理性置于认识主体的反思当中，却把理性置于由行为主体发动的目的合理性中了。实际上，在行为者和可以感知、可以掌控的对象世界之间的关系之中，只能出现一种认知—工具合理性；而在这样一种目的合理性中，理性的一体化力量，即现在所说的解放实践，是不可能充分发展的”^②。而霍克海默和阿多诺只想澄清这一困境，却并不打算走出这一困境。当然，面对工具理性，他们已设置了“回想”（remémoration），以寻求见证了自然对其工具化作反抗或反叛的最小运动。哈贝马斯断言，《启蒙辩证法》根本就没有告诉我们如何才能摆脱目的理性的神话暴力。

由于客观化的自然和道德化的社会受控于颠覆性的权力意志或工具理性这样的神秘力量，因而尼采试图打破西方理性主义框架，对理性做去神秘化的批判，而这个批判本身却与理性境域无涉。尼采把理性当作十分隐蔽的权力意志。“由权力理论发动的种种去神秘化在自我指涉的理性批判的困境中，在变得总体的批判中，变得混乱不堪。”^③但是，“一旦与有效性相关的所有宣称都被撤销了，一旦种种评价都被归结为种种并不能说明任何有效性要求的权力要求，我们就看不到批判还能依据什么标准来作出种种区分呢？批判至少要在值得敬重的权力

① Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Éditions Gallimard, Paris, 1988, p. 67.

② Ibid., pp. 79 – 80.

③ Ibid., p. 118.

与值得鄙视的权力之间作出区分。”^①尼采的理论区分“能动的”力与“反应的”力,也并没有使他走出总体理性批判的困境,因为批判攻击到了其自身有效性的种种前提。尼采的这个理论最多为走出现代性的视野准备了出口。如果任何一种理论工作都基于权力要求与有效性要求之间的绝对区分之上,那么,尼采的理论还缺乏一定的根基。

由于发现尼采对霍克海默和阿多诺产生了重大影响,哈贝马斯对自己的良师表示出某种敌对态度。而福柯对尼采重新阐释并把霍克海默和阿多诺视为同道,使得福柯与哈贝马斯的分歧愈加彰显出来。哈贝马斯指控,由于理性批判拒绝抛弃自己的合理性,因而陷入了自相矛盾的境地。自尼采以降,理性批评家们一直在重弹尼采的老调,并陷入了无可奈何的尴尬场面,因为理性批判不可能既是批判的,同时又能使自己的标准不受批判。

哈贝马斯发现,霍克海默和阿多诺为“主体性的源始历史”所设定的基础结构,在每个细节上都与尼采的理论有着相似的地方。因而,同尼采一样,霍克海默和阿多诺也陷入了总体理性批判的困境,即合理性批判损害了自己的前提:“我们已经注意到总体化的、自我参照的批判的两个变种。霍克海默和阿多诺的尴尬与尼采所知的尴尬是一样的;实际上,倘若他们不想放弃最终去神秘化的结果并想继续从事批判工作,那么他们必须保留一个标准,以说明所有理性标准的讹用。面对这个悖论,批判在自我兜圈子过程中迷失了方向。”^②哈贝马斯直言,《启蒙辩证法》根本就没有告诉我们如何才能摆脱目的理性的神话暴力。霍克海默和阿多诺之所以不能走出困境,是因为他们不能完全排除近代意识的哲学假定。从笛卡儿到康德的意识理论的基本概念中,和谐观念并不占有一席之地,而从斯宾诺莎和莱布尼茨到谢林和黑格尔的

① Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Éditions Gallimard, Paris, 1988, p. 150.

② Ibid., p. 152.

客观唯心主义又大肆滥用和谐观念,因此早期社会批判家们不能在和谐与反和谐之间的夹缝中求生存。哈贝马斯与霍克海默和阿多诺的分歧在于,哈贝马斯认为交往理论蕴涵了主体与客体之间存在着的工具理性、认知理性及其合理性形式,交往理论又包容于对话的主体间性理论,主体必须符合主体间性以达到相互理解和协调行动的目的。这样,哈贝马斯就从以意识为中心的意识哲学转到了以交往为中心的语言哲学,因而能够证明,除了主宰主客体之间的认知—工具合理性以外,还存在着“道德—实践的”和“审美—实践的”合理性形式。霍克海默和阿多诺的失误在于未能把社会生活世界的理性化与资本主义现代化过程的特殊病理学形式区分开来。

哈贝马斯认为,尼采和早期社会批判理论家们的困境也就是福柯的困境。哈贝马斯认为福柯没法用权力策略的多样性来取代马克思和弗洛伊德在启蒙运动传统中发展起来的关于压抑的权力的模式,这些权力策略相互交错、前后相继,并依照作为它们的特征的话语构成和紧张程度而相互区分开来,而不能依据有效性标准来加以判断,这与人们用来有意识或无意识地裁决受控的冲突不一样。^① 哈贝马斯的分析主要集中在福柯的权力观上,认为福柯的合理性批判主要基于尼采的权力概念之上。在福柯那里,权力概念起着一种双重的但不可调和的作用,一方面,他把权力看成构成的,即真理和知识的先验条件,因而它是一个先验的无人格主体的概念;另一方面,如同功能主义知识社会学家一样,他把权力当作经验历史分析中的一个纯描述术语加以使用。于是,如果说权力是任何知识生产的先验条件,那么福柯自己的思想最终也不过是另一种权力技术,它不能验证自己的活动,从而使自己的理性批判理论不能自圆其说。福柯经验分析的缺点在于,当它应用于复杂的现代社会现象时,由于缺乏范畴框架,它既不能回答社会秩序是如何

^① Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Éditions Gallimard, Paris, 1988, p. 153.

可能的问题,也不能为个体和社会如何相关以及个体如何形成的问题提供答案。

在揭露了理性总批判的一系列自我矛盾以后,哈贝马斯设想在社会批判的基础上重构一种来之于社会和归之于社会的理性。除了塑造工具理性批判的基础之外,这种重构向他提供了生活世界实践的可能的和合理的理性化形式的先决条件。生活世界的目的从一开始就受制于交往合理性。由于“语言学转向”的准备工作,因此,我们只有改变交往合理性的范式,才能理解这一可能的思维方式。由于使用主客体模式,意识哲学的传统范式就不能逃避目的合理性概念,反而排除了人们相互认可的解放合理性概念。生活世界的最大有效性只能产生于相互认可的行动。由于交往合理性不是先验派生的,因此其理论也就能充分意识到语言学交往的不确定性和偶然性。

福柯在从事理性批判时,主要参照了他正从根本上加以质疑的绝对理性,福柯充分意识到这样做所冒的风险。当他着手描述使得一系列话语群体内的“知识”成为可能的认识型网络时,难怪有人向他提出了异议。他之所以冒险,是为了强调认识型既有其必然性和确定性,又有其偶然性和不确定性,不要认为只要找到了必然性就万事大吉了,因为复杂的理论问题是绝不能一劳永逸地解决的。哈贝马斯认为,倘若福柯所使用的理论本身处于怀疑之中,那么他就不能批判地剖析他所描绘的任何合理性。应该说哈贝马斯的论证具有某种合理因素,因为批判理论应面对自己的理论前提,但是他并不懂得,福柯的怀疑精神与其说类似于“我对任何东西都不确信”这一自身无效的形式,倒不如说更像蒙田的“我知道什么?”(Que sais-je?)和康德的“我们能认识什么?”

哈贝马斯曾赞扬福柯“对理性唯一一次向技术知识的分叉作了精妙的描述”,应该说这又是哈贝马斯对福柯思想的一种误解。因为福柯声明自己谈论的是理性的一种多重的、连续不断的分叉,一种丰富充足的分叉。福柯并不像哈贝马斯那样谈论理性成为技术理性的时刻,

并不谈论理性朝着技术合理性转向的分叉时刻。福柯对合理性进行理性批判,并不意味着他拒斥理性,而是要撰写一部关于合理性的偶然的历史,要明确和分析合理性的种种形式。种种合理性形式在某个确定的时期支配着知识的类型、技术的形式和治理或统治模式。合理性的形式之和并不等于理性。合理性的任何给定形式都不是理性。因而,福柯认为人们没有理由可以说在知识的类型、技术的形式和治理或统治模式这三个领域中合理性形式正在崩溃和消失。福柯看不到合理性形式的消失,福柯看到的是大量的变革,看到其他合理性形式正在无休止产生。虽然合理性形式不能混同于理性,但也并不等同于非理性,因为合理性形式是以人类实践和人类历史为基座的。我们不可能在诸多方面指明一个唯一的合理性形式。多重的、具有不同形式的权力关系都有特殊的合理性形式。^①

在福柯眼里,种种合理性形式在某个确定时期支配着知识类型、技术形式和治理或统治模式。对技术的看法,福柯与哈贝马斯之间也存在着很大差异。哈贝马斯谈论三种技术:生产出物并对物作改造和操控的生产技术、使用符号体系的交往技术以及决定个体行为并强加某些目的性或目的的统治技术。而福柯则不仅强调精神病院和医院等机构制度对个体施加的统治技术,还认为在任何社会中存在着另一类技术:自我的技术。“种种自我的技术使得个体们通过他们自身在他们自己的身体、心灵、思想、行为上面实施某些操作,以期在他们身上产生改变、转换并达到某种完美、幸福、纯净和超自然力量的状态。”^②福柯以为,为了在西方文明中分析主体的谱系学,就必须不仅说明统治的技术而且还要说明自我的技术,以及这两种技术的相互作用。然而,哈贝马斯完全忽视了自我的技术,更谈不上探讨自我的技术与统治的技术

① Michel Foucault, “Structuralisme et poststructuralisme”, *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 439 - 440, p. 447, pp. 449 - 450.

② Michel Foucault, “Sexualité et solitude”, *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 170 - 171.

之间的相互关系了。从福柯把种种统治的技术当作研究权力领域的出发点,到随后福柯从自我的技术出发来研究权力关系,集中体现了福柯对这两种技术相互之间关系的重视。

福柯要分析合理化与权力之间的关系。福柯并不总括地考察社会或文化之普遍的合理化进程,而是分析其在癫狂、疾病、死亡、犯罪、性等几个基本经验领域中的过程,福柯并不从权力的内在合理性观点出发来分析权力,而是通过种种策略的对抗来分析权力关系。从福柯有关事件和真理的话语中可以看到福柯是承认理性的存在和作用的,只不过认为这些理性是多种多样的,而且,作为权力的实施,这些理性是战术、策略上的。福柯坚定地认为自己并不是哈贝马斯等人所说的“非理性主义者”,福柯既反对把理性看成人类的希望,又拒绝把理性视作人类难以对付的敌人。他指出,合理化与政治力量的暴行之间存在着明显的关系。我们不该等待官僚机构或集中营来承认这种关系的存在。但问题是:如何看待这个明显的事实?我们要审判理性吗?依他看,没有什么比这更枯燥无味了。因为他认为:“首先,这个领域与有罪或无罪毫无关系。其次,把理性当作与非理性相反的术语加以诉求,荒谬透顶。最后,这样的审判会使我们陷入起到专断的和令人厌烦的非理性主义或理性主义作用的圈套。”^①

在回答如何看待后现代主义这一问题时,福柯强调我们必须与一种极其普遍和肤浅的倾向作斗争,即规定头号敌人,似乎它总是我们要加以摆脱的主要压抑形式。因为这种简单化的倾向包含了一些危险的后果:一是倾向于探询幸福之种种廉价的、古老的或有点想象的形式,事实上这些幸福形式是人们在过去完全不曾拥有的。二是存在着由哈贝马斯提出来的问题:如果人们抛弃了如康德或韦伯的研究工作,那就会冒陷入非理性的危险。福柯对此表示完全同意,但同时,福柯认为我

^① Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 224 - 225.

们今天所面临的种种问题极其不同。他认为自 18 世纪以降,哲学和批判思想的重大问题总是并且将来还是回答这样的问题:我们所使用的理性(raison)是什么?它的那些历史结果是什么?它的那些界限和危险是什么?我们如何能作为理性的存在,作为幸运地注定实施一种不幸被种种内在危险所贯穿的合理性的存在而生存呢?这些是极难解决的关键问题。而且,如果理性是我们要加以消除的敌人这样的说法极其危险,那么,任何批判质疑这个合理性就可能会使我们陷入非理性这样的断言也同样极其危险。福柯提醒我们不要忘记,种族主义正是在社会达尔文主义之浮夸合理性的基础上得以阐发的,并由此成了纳粹主义最为持久和最为持续的思想武器组成部分之一。当然,福柯这样的提醒无意批判合理性,而是要表明事情在哪个点上是模糊不清的。这确实就是一种非理性,但它同时又是一种构成了某种合理性形式的非理性。^① 福柯总结了自己与哈贝马斯之间的差异,哈贝马斯要发现一种先验的思维方式,以反对任何形式的历史主义,而福柯实际上更是一个历史主义者和尼采主义者。

哈贝马斯与福柯的分歧基于他们不同的语言观。哈贝马斯从实用角度把语言视为交往,认为交往总是含蓄地把目标指向有关真理、真实和规范性正义的有效宣称,这是哈贝马斯交往行为理论立论和据以批判理性批判家们的理论前提。这个前提显得很突兀,因为哈贝马斯在《现代性的哲学话语》中并未论证自己的语言观如何优于理性批判家们的语言观,并没有解决几种语言观孰优孰劣的问题。至于哈贝马斯把权力关系看作洪水猛兽而认为交往关系能在社会中毫无障碍和强制地流通,这就难免被福柯指责为“乌托邦”。海德格尔把语言看作存在之家,德里达把语言看作修辞,而福柯则认为语言与人不能同时出场。福柯把话语与语言区别开来:陈述是话语的原子,话语是隶属于同一个

^① Michel Foucault, "Espace, savoir et pouvoir", *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 278 - 280.

散布体系的全体陈述。陈述及其群具有非语言的功能特性,主要使句子、命题、符号系列或图表这些单元与对象领域发生联系,并向这些单元提供一组可能的主体位置。话语是一种实践,起实践作用的话语关系体系是“在经济和社会机制、过程、行为方式、规范体系、技巧、分类类型和特征化方式之间确立起来的”^①。话语作为实践,能呈现出规则整体,能系统地形成话语所谈论的对象,这就使得话语不止是用符号来指称事物的语言和言语。可见,福柯所关注的恰恰就是哈贝马斯所并不关注的。福柯研究话语的出发点并非主体意识,而是匿名的话语规则。主体的散布以及主体与自身的断离能在话语整体中得以确定。福柯并不关注一般的理性化过程,而是聚焦于在癫狂、疾病、死亡、犯罪和性等特定经验领域中植根于启蒙运动的理性主义如何构造知识主体、权力主体和伦理主体。^② 福柯毕生都在探讨主体在科学理论和强制实践的层面上如何进入真相游戏之中。

哈贝马斯喜欢用现代性、后现代性这些语词,现代性指基于理性的宏大叙事,而后现代性则指理性的分崩离析,把理想仅仅看作众多叙事中的一种。而在福柯看来,法国人对现代性并无确切的定义,福柯本人也不知道这个词究竟意指什么。后现代性或后现代主义背后并共同的问题。福柯强调各种形式的合理性堆积在一起并不等同于理性,这是因为合理性形式有生有灭,而理性并不会毁灭。于是,在福柯看来,现代性、后现代性、后现代主义这些称谓和区分,不仅不科学,而且毫无意义。可见,20世纪思想大师们之间的争论和交锋往往是在不知道对方思想、观点、立场的确切意义的情况下进行的,是在误读有时甚至不读的情形下作出的。

① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, p. 61.

② 在福柯那里,“sujet”有双重含义:因受控制而屈从于他人的“主体”;因自身意识或自身认识而依从于自身的“主体”。显然,知识主体和权力主体是第一种意义上的主体,而伦理主体则是第二种意义上的主体。

第二节 知识型与人的消失

《词与物》无疑是福柯最重要的代表作。德勒兹在《人：一个可疑的存在》一文最后说道：“我们认为《词与物》是一部关于新思想的杰作。”^①这不仅是因为《词与物》对自文艺复兴以来直至20世纪初的整个西方文化和知识史都作了细致入微的、富有创见和深度的梳理和剖析，而且更因为它从根本上驱除了笼罩在当代知识形式的决定性条件之上的人类学主体主义的迷雾，批判了笛卡儿尤其自康德以来西方哲学传统的意识哲学和主体主义，特别是批判了集中体现在古典认识型中的笛卡儿理性主义及渗透于现代认识型中的康德人类学主义。

一、作为关系的知识型

《词与物》设法分析的，既不是由文化的基本代码为每个人确定的经验秩序，也不是对这个经验秩序进行思考的科学理论或哲学阐释，而是介于这两者之间的更加真实、原始和基本的秩序经验。福柯要弄清楚自16世纪以来的西方文化发展中，人们为了建构在语法和语文学、自然史和生物学、财富分析和政治经济学中所使用的那种实证的知识基础，人们曾在时空中认可和设定了哪种秩序形态。《词与物》旨在重新发现人类认识 and 理论的可能基础，知识得以在其中确立的秩序空间，并为观念的显现、科学的确立、经验的哲学反思和合理性的塑成和消失提供历史先天性基础。但《词与物》所要做的工作并不类似于观念史或科学史，而是要阐明那个已撇开了任何理性价值或客观进步的认识论领域，即知识型(l' épistémè)，并认为应该把知识空间内那些已经产生了各种各样经验认识的构型揭示出来。于是，“所涉及的，如其说是

^① Giles Deleuze, *L' île déserte*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2002, p. 130.

传统意义上的一种历史,还不如说是一种‘考古学’”^①。但福柯曾特地指出,他所讲的“考古学”并不确切地指一门学科,而是指重构和考察作为认识、理论、制度和实践之深层的可能性条件的知识。如正是有关癫狂与非癫狂相对立、有序与无序相对立的某种知识才使大禁闭中心在17世纪末的欧洲有可能开设。考古学就是要寻找这样的知识。

但福柯从未想撰写人文科学的一般历史,也不想对科学的可能性作一般的批判。“《词与物》的副标题不是人文科学唯一的考古学(*l'archéologie*),而是人文科学的一种考古学(*une archéologie*)。”^②这不仅敞开了学者特有的谦逊的胸怀,即他“不是那类对或想对无论什么样的科学都拥有真理话语的哲学家”,而且还亮明了福柯一贯的拒斥立场,即他完全否认有什么科学的科学能在整个科学中发号施令,起着普遍裁决、判决和见证这样的作用。

福柯在《词与物》中所探讨的这—种考古学,已经揭示了在17世纪中叶和19世纪初发生在西方文化的知识型中的两个巨大的断裂。西方理性在发展过程中所经历的第一次断裂标志着文艺复兴时期的终结和古典时代的开启,标志着能构建知识的相似性原则被同一与差异原则所取代,标志着阐释被分析所取代,标志着词与物从同一走向分裂,书写不再是世界的散文了。第二个断裂则标志着古典时代的终结和现时代的开端,那时表象理论、语言都消失了,同一与差异被有机结构所取代;人(*homme*)只作为物之序中的一条裂缝而首次进入西方知识领域,人类学产生了,并且适合于人的人文科学的空间也打开了。

因福柯并不像人们通常所做的那样热衷于那些与哲学相近的、能在发展过程中连续不断地涌现出真理和纯理性的崇高的、严密的和具必然性的科学(如数学、宇宙学和物理学),所以,《词与物》对“知识的

① Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Éditions Gallimard, 1966, p. 13.

② Michel Foucault, *Dits et écrits*, III, 1976 - 1979, “Questions à Michel Foucault sur la géographie”, 1976, p. 29.

匿名的间断性”的考察,完全是聚焦于那些因涉及生物、语言或经济事实而被人认为是具有偶然性的经验对象的科学。从普通语法到语言学,从财富分析到政治经济学,从自然史(或博物学)到生物学,无不都是经验科学。《词与物》的初始假说就是,经验知识在特定的时空也可以是有明确的规则的,谬误与真理都可以遵循某个知识译码的种种法则,非形式化的知识的历史本身也拥有一个体系。当然,《词与物》并不是想在特殊类型的知识或观念体系的基础上重构大时段的时代精神和世界观,而只是一种严格的“区域性的”研究,描述特定时期特有的认识论空间。^①

对博尔赫斯所引述的某部中国百科全书的动物分类法的读解,是促使福柯撰写《词与物》的主要动因,从而使福柯认识到确立物之序的重要性和艰巨性。福柯曾说过,他“在《词与物》中想从事的是秩序的历史,说的是一个社会借以思考事物间的相似性的方式和事物间的差异借以能被把握、在网络中被组织并依据合理图式而被描绘的方式”^②。因而,《词与物》考察有关词(语言)与物(实在)的秩序的不同观念体系,分析纯粹的秩序经验和秩序存在方式的经验,撰写“认识型”在不同时期所经历的基本上是间断的历史。

福柯在《词与物》中使用的“知识型”,指的是在某个时期存在于不同科学领域之间的所有关系。例如,在某个时候,数学被用于物理领域中的研究,语言学或语义学、符号科学被生物学用来研究遗传信息,进化论可被用来或用做 19 世纪史学家、心理学家的模式。科学之间或各种部门科学中的不同话语之间的这些关系现象,就构成了福柯所说的一个时期的认识型。“知识型就是不同科学之间的关系和沟通问

① Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, 1970 - 1975, Éditions Gallimard, 1994, “Préface à l' édition anglaise”, 1970, pp. 7 - 8.

② Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, 1954 - 1969, «*Les Mots et les Choses*», 1966, p. 498.

题。”^①科学之间或各种部门科学中的不同话语之间的这些关系现象，就构成了福柯所说的一个时期的知识型。因此，福柯的知识型与康德的范畴毫不相干^②。作为不同科学之间的关系集合，知识型就是西方文化特定时期的思想框架，是“词”与“物”借以被组织起来并能决定“词”如何存在和“物”为何物的知识空间。

有的学者在强调福柯主要术语前后变化的连贯性时，却忽视了其差异性。且不说福柯喜好不停地进行别种思考和面目全非的写作，福柯也不愿看到《词与物》因使用了“知识型”、“语言”这样的词而被人看作是结构主义的作品，不愿看到因自己的人文科学考古学使用了“知识型”而被别人看作是依据文化总体性作出的。因而，在3年后的《知识考古学》的“前言”中，福柯承认包括《词与物》在内的先前的著作并没有很完善地挣脱最后的人类学束缚，《知识考古学》并不是对《词与物》的复述或确切的描写，而是在很大程度上不同于《词与物》的，它“还包括不少的纠正和内部批评”。纠正工作的重要方面就是转换术语，如用“话语”来替代“语言”，用“话语实践”来取代符号的指称作用，用“话语”的重要性来取代“认识型”的重要性。“话语”是不能还原为语言或言语的，“历史的先天知识”要说明的是，“话语并不只具有意义或真理，而且还具有历史，有一种并不把它归于奇异的生成变化律这样的特殊的历史。”^③“我们可把一组属于同一个话语构成的陈述集合称作话语……我们可以确定这些有限陈述的一组存在条件……话语通体都是历史的……”^④。这样的陈述体系就构成了“档案”，“档案对处于各种各样存在之中的话语作区分，并详细说明话语特有的延

① Michel Foucault, “Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Pretei”, *Dits et écrits*, II, 1970 – 1975, 1972, p. 371.

② Ibid., p. 371.

③ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, p. 168.

④ Ibid., p. 153.

续”^①。很显然，“话语”直接就是由构成为“档案”的陈述构成的，我们恐怕既不能认为“历史先天性和档案是知识型的具体化，而知识型又是话语的具体化”，也不能认为具有特殊历史的“话语”要比“知识型”更抽象，既不能认为作为科学领域之关系体系的“认识型”是“通体皆历史的”话语的具体化，也不能认为“档案”和“知识型”都是“话语”的产物。

必须说明，虽然《词与物》也使用“话语”，但此“话语”非彼“话语”，它指的是起着表象作用的“古典语言”，在西方知识史上是与人水火不相容的和交替出现的。福柯恰恰要批判西方哲学史传统的“基础主体的论题”、“对立的论题”、“初始经验的论题”和“普遍中介的论题”都忽视了话语的“实在性”：“话语实在性在哲学思想中被忽视这一非常古老的做法，在历史进程中已呈现出许多形式”^②。于是，福柯要质疑西方的真理意志，恢复话语具有的事件的特性，最终消除能指的统治权。

另外，如果说历史先天性和档案是知识型的具体化，那该如何看待权力与知识型之间的关系？从福柯后来提出“权力—知识”这一合二为一的概念来看，我们是否也要把权力看成是认识型的体现呢？这可能是有欠妥当的，因为“自《监督与惩罚》以来，知识型已被权力所取代。”^③

我们也不能认为“间断性”比“知识型”更重要。我们记忆犹新的是，当法国某本词典把福柯称作“一位把历史理论奠基于间断性的哲学家”时感到目瞪口呆。因为福柯并不想高呼“间断性万岁”，而只是想知道为何在某些时候，在像生物学、政治经济学、精神病学和医学等的经验知识中，会发生与人们通常具有的平静的和连续的景象不同的

① Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, p. 171.

② Michel Foucault, *L'ordre du savoir*, Éditions Gallimard, 1971, p. 48.

③ Carlo Freccero, "Savoir et pouvoir à l'ère de la vidéo", *Magazine littéraire*, N° 325—octobre 1994, p. 32.

突然中断、加速的发展和转型。^① 间断性只是不同认识型之间的分水岭,而非西方知识发展过程中的里程碑。福柯在《词与物》中明确说过,间断性只是思考方式突然终止和改变这样的事实。福柯是要让人们在考古学层面上看到,欧洲实证知识体系(*le système des positivités*)并不是从文艺复兴一帆风顺地发展到现代的,而是在18世纪末和19世纪初统统发生了变化。这个变化并非西方理性取得的进步的结果,而只是说明了物的存在方式以及对认识前的物进行区分的那个秩序发生了深刻的变化。

二、人之死

《词与物》的主旨之一就是批判福柯所深恶痛绝的近现代西方哲学的主要理论形态——人类学主体主义。福柯始终怀疑和敌视那个至高无上的、起构造和奠基作用的、无所不在的主体。

在《词与物》出版的同一年,福柯曾回忆自己在20世纪50年代初就已经非常远离萨特和梅洛-庞蒂的存在主义的主体哲学了,从对生活、政治存在的激情转到了对概念和“体系”的热情。《词与物》设法阐明的就是这样作为关系集合的体系。这些关系把事物联系在一起,但又独立于事物而维持着、转化着。这个体系还先于人及其一切活动而存在着,人们的任何行为都受制于一个随着时代和社会的变化而变化的理论结构、体系。“这个无主体的匿名体系是什么呢?谁在思考呢?‘我’已经爆裂了(请看现代文学)——这是发现‘有’(*il y a*)。有一个集合名词,即有人、人们(*on*)。以某种方式,人们又回到了17世纪的观点,差别在于:不是把人置于上帝的位置,而是匿名的思想,无主体的知识,无身份的理论……。”^②

① Michel Foucault, *Dits et écrits*, III, 1976 - 1979, Éditions Gallimard, 1994, “Entretien avec Michel Foucault”, 1977, p. 143.

② Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, 1954 - 1969, “Entretien avec Madeleine Chapsal”, 1966, pp. 513 - 515.

福柯之所以发动对主体哲学的批判,这不仅是因为20世纪50年代发生的一系列政治事件导致福柯的政治理想破灭了,而且还有深刻的思想上的动因。因为福柯认为科学话语的历史分析最终应属于话语实践理论,而非属于认识的主体理论。^①

福柯的批判首先聚焦于近代主体哲学的创始人笛卡儿的理性主义。在古典时代,以笛卡儿理性主义为代表的西方文化的大写理性的独白把癫狂压制到沉默无声的地步。作为社会底层的发掘者和辩护者,福柯非常关注癫狂曾被捕捉、被剥夺资格、被禁闭、被鄙视和诋毁的方式。福柯批判西方大写的理性,是为了改变因癫狂受抑制而造成的理性独白的局面,是为了替非理性争得应有的权利,为了恢复理性与非理性的对话。这并不是要否定任何理性的作用,而是希望人们从理性化与人类暴行的关系中感悟到什么。

如果说福柯的批判对象在古典时代是笛卡儿的理性主义的主体哲学,那么,在现时代,从康德和18世纪末起,就是人类学了。福柯认为自己所说的“人类学”,不是指对外在于我们的文化进行研究的特殊学科,而是指专门意义上的哲学结构,这个结构现在使哲学问题全都置于人类有限性(*la finitude humaine*)的领域之内。福柯所讲的人类学,是指把知识奠基在作为有限存在的人之上的任何哲学尝试,说人是有限的,就是说人是受制于时空形式和范畴框架的。

人类学是始于康德的,因为康德批判哲学认为人的认识只能局限于现象界,是达不到本体界的,因此,人的理性绝不能僭越经验的界限。康德的三个批判问题(我能知道什么?我必须做什么?我可希望什么?)是与第四个问题(人是什么?)相联系的并以某种方式归于对这个问题的说明的。^②也就是说康德把人的知识的可能性与人的有限性联

① Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, 1970 - 1975, Éditions Gallimard, 1994, "Préface à l'édition anglaise", 1970, p. 13.

② Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 352.

系在一起了,而这正是福柯所要批判的人类学主体主义的典型特征。“自康德开始,情况逆转了,即人们不是从无限或真理出发来把人的问题当作一种影子问题提出来;自康德以来,不再有无限,只有有限性,正是在这个意义上,康德的批判本身才具有人类学的可能性,或危险。”^①福柯认为康德的先验恰恰是在自然的层面上想要成为真理。^②

对人类学进行批判是福柯《词与物》的主旨。他断言:“在18世纪末以前,人(l'homme)并不存在。”^③人是新近的产物,知识造物主用自己的双手把他造出来还不满二百年。福柯“非常惊奇地发现,人在古典知识内部并不存在。存在的是能表象物之序的话语所特有的权力,为研究语法或财富体系,并不需要通过人文科学,而只需要通过话语。”^④在秩序观念中,人们就能以图表的形式对事物本身进行排列(表象),以表象一系列同一与差异(即有无某些特殊属性),知识在于获得表象的秩序。18世纪的知识虽涉及人的各个方面,但都缺乏有关人的认识意识,不存在适合于人的专门知识领域。因为“人性的每一个概念以及它借以运作的方式,都排除了有古典人学的可能性”^⑤。只有在18世纪末,人们能够质疑表象的起源时,表象成了知识对象时,在表现衰落的基础上产生的三门经验科学都要求人既成为认识主体,又成为认识对象时,人才能产生。只有确立起有关有机生命、经济生产和历史语言的理解,作为一个物种存在(心理学)、生产存在(社会学)和词语存在(文学)的人的概念,才有可能展开。按福柯的讲法,在18世纪末,话语不再起它在古典知识中曾经拥有的组织作用。在话语留下的空白处,人就产生了,这个人活着、讲着话并劳动着,这个人也了解生

① Michel Foucault, “Philosophie et psychologie”, *Dits et écrits*, I, 1954 - 1969, 1965, p. 446.

② Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, “Philosophie et vérité”, 1965, p. 452.

③ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 319.

④ Michel Foucault, “Les Mots et les Choses”, *Dits et écrits*, I, 1954 - 1969, 1966, p. 501.

⑤ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 320.

命、语言和劳动,最后,这个人也因活着、讲着话并劳动着而能被了解。

在福柯看来,人类学,作为人的分析,确实在现代思想中起着一种构建作用,因为我们在很大程度上仍未摆脱它。当表象无力决定综合与分析的相互作用时,人类学就成为必需的了。至高无上的“我思”必定不是经验综合的保障,人的有限性(不仅是意识的有限性,而且还是活着的、讲话的、劳作的个体的有限性)必定需要经验综合,而这个有限性就体现了“我思”的局限。通过作为现代特征的反思,经验内容就获得了生气,逐渐复兴了,站立起来了并立即被归入话语中,这个话语把经验内容的先验推断抛向远方。于是,哲学陷入了“人类学沉睡”之中。凡是涉及人的经验认识,都能充当可能的哲学领域:认识的基础,认识界限的限定以及最终所有真理的真理都必定在这个领域中被揭示出来。“现代哲学的人类学构型在于把独断论一破为二,在于把独断论分为相互依赖和相互限制的两个不同层面:对就本质而言人之为何进行的前批判分析变成了对一般而言能赋予给人的经验的一切进行的分析”^①。

为了把思想从人类学沉睡中唤醒,为了把思想唤回到其最早的黎明的可能性,除了径直摧毁人类学“四边形”的基础外,别无他法。福柯认为也许应该这样来对付人类学:一是跨越人类学领域,摆脱其内容,重新发现一个纯化的本体论或关于存在的根本思考;二是通过不仅排除心理主义和历史主义,而且排除人类学偏见所有的具体形式,设法重新质疑思想的界限并由此与一般理性批判的设想恢复联系;三是当代思想应学习尼采这位第一个尝试根除人类学的哲学家。尼采通过一种语文学批判,通过某种生物学主义,重新发现了人与神相互属于的时候,在那时,神之死与人之消失同义,超人的允诺首先意味着人之死(*la mort de l'homme*)的临近^②。福柯寄希望于尼采,认为从尼采这个界限

^① Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, pp. 351 - 352.

^② Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 353.

出发,也即只有在由人的消失所产生的空档内,当代哲学才能重新开始思考;并预言尼采可能将长时间地在当代哲学的发展道路上凸显出来。

福柯指出,人类学也许构成了一个基本排列(*la disposition fondamentale*),这个排列已统治和引导着自康德直至我们的西方哲学思想。这个作为我们历史组成部分的根本排列,现在正在分崩离析。对“所有那些还想谈论人及其统治或自由的人们,对所有那些还在设问何谓人的本质的人们,对所有那些想从人出发来获得真理的人们……我们只能以哲学的一笑来加以反对,即在某种程度上,付之默默地一笑”^①。

福柯是说,由于从17世纪中叶至18世纪,对语法或财富体系作研究时,只需通过能对物之序作表象的话语,而无需通过人文科学,所以,人在古典知识中并不存在。只有从19世纪初起,当话语失去了它在古典知识中曾经拥有的组织作用和对经验世界的法则力量时,人才存在,人文科学才产生。也就是说,人的存在与话语的存在是不相容的,人之序与符号之序是不相容的,活着的、劳动着的和讲着话的人只存在于话语消失的地方。由于现代哲学把对人的有限性所作的经验分析误当成了对人的无限本质所作的先验分析,所以,现代哲学就陷入了“人类学沉睡”之中。通过存在论寻根,通过对心理主义和历史主义进行批判,通过语文学批判,都可以把现代思想从人类学昏睡中唤醒过来。因为在19世纪,以人为经验对象的人文科学(如社会学、心理学)是在“知识三面体”(一是数学和物理学这样的演绎科学;二是语言学、生物学和经济学这样的经验科学;三是哲学)的夹缝中生存的。由于现代思想不能使这三者各居其位、各得其所、各司其职,所以,就容易使这三者陷入人文科学进而陷入“人类学主义”的危险之中。由于这三者的界限是模糊不清的,所以,人文科学的疆域和对象也是易变的,人文科学势必被精神分析和人种学这样的反人文科学所取代。精神分析和人种学都不停地“拆解”那个在人文科学中创造和重新创造自己实证性的

^① Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, pp. 353 - 354.

人,它们并不询问人本身,而是询问通常使得一种有关人的知识成为可能的区域。福柯借用列维-斯特劳斯就人种学所说的话来说精神分析和人种学:即它们消解了人(*elles dissolvent l'homme*)。人从不存在到存在再到消失,这都是西方认识型的知识的基本排列发生变化的结果。

人文科学考古学表明,人是近期的发明,并正接近其终点。因为让人这个形象显露出来的那个突变,始于一个半世纪以前,产生于知识基本排列发生的变化,现在也许正出于同样的原因而趋于结束之中。福柯在《词与物》的最后较为自信地断言:如果这样,“那么,我们就可恰当地打赌,人将被抹去,如同大海边沙地上的一张脸”^①。

按照福柯的说法,康德虽实施了哥白尼式革命,但又认为“自在之物”不可知,所以,康德的批判哲学变成了人类学。福柯所说的人类学并不是通常意义上的一门特殊学科,而是指使得哲学问题全都置于人类有限性(*la finitude humaine*)领域之内这样一个哲学结构。人类学的典型特征就是把知识的可能性与理性的界限、人的有限性联系在一起,也就是说,自康德以来,人们不再是从无限或真理出发来思考人的问题的。“如果人们只能对作为一个自然人(*un homo natura*)或作为一个有限存在(*un être fini*)的人进行哲学思考,那么,整个哲学从根本上讲难道都不将是人类学吗?此时此刻,哲学就成了文化形式,在这种文化形式内部,所有人的科学都是可能的。”^②康德的基于有限自然之上的先验是不可能成为无限的真理的。

由于主张有限先于无限或在企图有限的基础之上妄求无限,胡塞尔和萨特与康德就处于同一个人类学构型之中。作为先验主体哲学,现象学的做法在福柯看来是存在问题的。无论是意向性理论、意义理论,还是先验还原,现象学都不恰当地向有限的意向主体提供了“绝对

① Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 398.

② Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, 1954 - 1969, Éditions Gallimard, 1994, “Philosophie et psychologie”, 1965, p. 439.

的优先权”，向有限的意向活动提供了构建一切的作用，以至最终陷入了先验意识之中。福柯与存在主义也注定要发生冲突。萨特的“自为的存在”赋予“自在的存在”意义，人为世界万物的意义都是由人、意识、反思前的我思赋予的。对萨特而言，人（或意识）既是意义的读解者，又是意义的操作者和实践者。

人类学或意识哲学幻想在有限之上构建出无限，把有限当作无限来加以把握，把有限毫无限制地上升为无限了。在福柯看来，从16至18世纪，尤其在古典时代，由于西方文化受制于“神、事物间的相似、空间法则”，受制于“肉体、激情和想象”，由于占统治地位的大写的话语存在着，所以，人就不存在，也就谈不上人的有限与无限了，也就不可能有人类学的立足之地。人只是现时代的“特产”，因为现时代把人类存在建构为可能的知识对象，人本主义运动也是始于19世纪末的。人类学主义贯穿于整个现代西方意识哲学之中，其中在现象学和存在主义中更是根深蒂固。现时代的人，作为生活着、劳动着和讲着话的存在，就是有限的，因为人受制于劳动、生命和语言，人的具体存在的规定性体现在它们之中。然而，现时代的意识哲学看不到这一点，硬是把人的有限性遮掩起来了，故意或无意地把有限的人当作谈论一切问题的基础；硬是把无限的、绝对的、创造者的角色归之于有限的人，让有限的人不堪重负、膨胀欲裂；硬是在抛弃了真正的无限之后，还乐观地梦想着进行一次从有限到无限的跃迁。

自从人在现时代存在起，有限性就是人具有的一切，只是被现代意识哲学人为地掩盖掉了。因而，福柯在《词与物》中所要做的，就是要表明在18世纪末和19世纪初人是由那些部件和片断组成的，要恢复人在现时代具有的有限性、有限的身份、地位、作用，把人从无限拉回到有限。人的有限性，因涉及人在生命、劳动和语言等方面的经验领域，因而本来是具体的。福柯阐明并要加以恢复和维护的正是人的这种具体的有限性。然而，从康德直至现象学和存在主义的近现代意识哲学，由于把名不副实的无限作用赋予给有限的人，所以，在损害人的有限性

的本来面貌时,也损害了这个有限性的具体性。我们也许不能认为从康德、黑格尔到胡塞尔的哲学都是为了使人“实”起来,“福柯在这个‘实’字上大作文章”。实际情况可能正好相反。《词与物》的主旨表明,福柯之所以要批判近现代意识哲学,主要是因为它使本是“实”的人的有限性“虚”掉了,福柯要做文章的,应该是这个“虚”,而不是这个“实”。如果有人认为,人本来是“虚”的,是福柯“用经验来充实”人的;由于“福柯为人恢复了劳动权、生存权与说话权”,所以,人就相当充实了。应该说,这并不完全符合福柯所描述的人诞生和发展的过程。实际上,且不说人本来就是“实”的,因为人一经诞生就是生存着的、劳动着的和讲着话的存在,人一经存在就是“实”的。福柯让人“实”起来和更加“实”起来,这一提法似乎不是很恰当,因为人从不存在、存在到消亡这整个过程都是认识型转换所使然,是由考古学突变导致的知识排列发生变化的结果,人的科学的发展最终导致人的消失,这些岂是福柯所能为之的。

在反对笛卡儿以来的西方近代哲学寻求放之四海而皆真的永恒真理上,尤其是在反对自康德以来二百多年的传统先验哲学上,福柯的“人之死”与尼采的“上帝之死”是血脉相连的,福柯认为“尼采质疑了笛卡儿和康德含义上的主体的至上性、或确切地说主体的特权,质疑了作为意识的主体的至上性或特权”^①。由于福柯坚持认为认识功能的结构、规则是出现在历史进程中的,不同的主体是处于历史进程中的,所以,从笛卡儿、康德、胡塞尔直至萨特和梅洛-庞蒂,尤其是从17世纪直至20世纪的绝大多数西方哲学家就都武断地在经验或先验层面上把主体与意识等同起来了。这样,在福柯眼里,西方哲学从笛卡儿开始就误入了歧途。

在西方哲学史上,“上帝之死这个观念经历了不同的发展阶段。

^① Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, 1970 - 1975, Éditions Gallimard, 1994, “Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Preli”, 1972, pp. 372.

福柯指出,在黑格尔那里,“上帝之死”指的是“大写的理性占据了上帝的位置,人类精神逐渐实现了自身”;在费尔巴哈那里,“上帝之死”指的是人清除了使人异化的上帝的虚幻,人意识到了其自由;但到尼采那里情形就有所不同了,尼采第一个奋起攻击把主体与意识等同起来的先验哲学,第一个与非常稳固的和持久的西方哲学传统进行彻底的决裂。

对尼采而言,“上帝之死”意味着形而上学的终结,人杀死了上帝,但人并未占据这个仍然空闲着的位置,超人则在同时超越着上帝的缺场和人的缺场。^① 福柯同尼采一样拒绝在先验层面上把主体与思维的我等同起来。福柯并不把“人之死”看作“上帝之死”,而是看作“主体之死,大写的主体之死,作为知识、自由、语言和历史的源头和基础的主体之死”。“尼采表明上帝之死不是人之出现,而是人之消失,人与上帝有着奇特的亲缘关系,因为人与上帝同时是孪生兄弟和互为父子关系:上帝死了,人不能不同时消失”^②。上帝死了,人也将死去,因为超人的前景就预示着人逼近死亡了。福柯欣赏尼采在不预设认识主体存在的前提下,用一种话语类型对主体本身的构成作了历史分析,欣赏尼采否认认识与认识对象之间存在着由上帝确保的和谐统一,欣赏尼采因看到认识与本能之间存在着决裂、奴役和权力关系,而进而否认上帝的存在、统一的和至高无上的主体的存在,欣赏尼采把知识与权力结合起来考察。这样,在福柯眼里,尼采就第一个开始把西方哲学从人类学沉睡中唤醒了,尼采为以后哲学的发展指明了道路,提出了继续努力的使命,于是,当代哲学在此基础上就可继续进行思考了。

虽然德里达在《论书写学》中同福柯一样主张作为第一主体的作者应在写作体系中消失,但德里达并没有接受福柯从认识型转换得出

① Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, 1954 - 1969, Éditions Gallimard, 1994, “Qu’ est-ce qu’ un philosophe?”, 1966, p. 553.

② Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, 1970 - 1975, Éditions Gallimard, 1994, “Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez”, 1973, pp. 423 - 424.

的“人之死”，而是提出了在“在场形而上学”内部的“人的界限”，认为主体的身份是“分延的”。

三、知识型与结构

鉴于许多人都把福柯归入结构主义阵营，而福柯则坚定地断言自己并非结构主义者。福柯的知识型理论是否遵循了结构主义原则？《词与物》是不是一部结构主义的著作？福柯是否是结构主义者？应该说，福柯所说的知识型，作为某个时期诸多科学领域的关系体系，既不同于列维-斯特劳斯所探寻的亲属关系的结构和神话的结构，也有别于拉康的无意识主体的能指结构。

的确，在否认萨特规定的由人解读和操作的意義，转而强调体系的重要性这件事上，在消除人的被扭曲的传统形象，转而强调事物间的关系这件事上，福柯是受到列维-斯特劳斯、拉康和杜梅泽尔等人的影响的。可是，福柯在1967年的一次访谈中却认为别人不能因此而把他看作结构主义者，因为自己关注的是意义因客体的构成而修正或消失的方式，关注意义消失而使其他事物出现的条件，而结构主义则在语言领域中提出了意义得以出现的形式条件问题。也是在这同一年，福柯是这样指出了自己与结构主义的双重关系：“我设法做的，就是把结构主义风格的分析引入到其直至目前尚未到过的领域中去，即观念史、认识史、理论史的领域中去。在这个程度上，我就依据结构来分析结构主义本身的诞生。在这个程度上，我与结构主义既保持距离，又有重叠。说有距离，这是因为我谈论结构主义，而不直接对它进行实践，说有重叠，是因为如不谈论其语言我就不想谈论它。”^①

在1969年，福柯宣称考古学描述的方法和概念不可能混同于结构

^① Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, 1954 - 1969, Éditions Gallimard, 1994, "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu' est ' aujourd' hui' ", 1967, p. 583.

主义,考古学并未把结构主义引入历史领域。因为在福柯看来,“当务之急是要把思想史从对超验的屈从中解放出来”,而“不是把在语言领域内已得到证明的范畴运用到知识的发展或科学的产生中去,来使思想史结构主义化”^①。在同一年就《知识考古学》所作的一次访谈中,福柯则从人文科学知识的重大转型内部来考察自己与结构主义的关系,认为这个转型的顶点,与其说是结构分析,还不如说是质疑人类学的地位、主体的地位,人的特权。应该说,福柯讲的是实话。

到1970年,面对别人的固执和偏见,福柯干脆说:“在法国,某些‘评论家’固执己见地给他贴上‘结构主义’的标签。我不能成功地让他们狭隘的头脑记住,我根本没有使用能显示出结构分析特征的方法、概念或关键词。”^②在1971年的一封信中,福柯断定自己在任何时候都从来没有使用结构分析特有的方法,自己从未自称是结构主义者。在同一年,答复G.斯泰纳的指控时,福柯又声明自己并不像列维-斯特劳斯那样谈论经济结构,而是谈论货币理论,也不像他那样谈论语法结构,而是谈论语言理论,尤其不谈论亲属关系或婚姻规则。^③1972年与佩蒂在讨论时,福柯又谈到了这个问题,再次断言自己绝对不是结构主义者,认为自己虽好几次提到结构概念,但从未使用它。“提及”与“使用”应该是不同的。在1974年,福柯又说:“无论是德勒兹、利奥塔、加塔利,还是我自己,都从未进行结构分析,我们绝对不是‘结构主义者。’”^④他们只是想方设法使西方文化历史上迄今仍“隐藏得最深、最隐秘和包裹得最深的东西”,即权力关系显形。在1976年,福柯强烈抗议皮亚杰等人靠谎言把他当作形式主义结构主义的先驱之一,断言

① Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, p. 264.

② Michel Foucault, “Préface à l'édition anglaise”, *Dits et écrits*, II, 1970 - 1975, Éditions Gallimard, 1994, p. 13.

③ Michel Foucault, “Foucault répond”, *Dits et écrits*, II, 1970 - 1975, Éditions Gallimard, 1994, p. 239.

④ Michel Foucault, “La vérité et les formes juridiques”, *Dits et écrits*, II, 1970 - 1975, Éditions Gallimard, 1994, p. 554.

《词与物》中找不出“结构主义者”这个词。^① 在1977年和1981年,福柯坦认没有人比他更加是反结构主义的了,并考虑为《词与物》取副标题“结构主义考古学”,即对结构主义的深层可能性进行重构和考察。这就好比研究宗教的人要使用宗教的词汇对宗教进行探讨,但其本人并非是宗教信徒。福柯一而再再而三地澄清,真可谓苦口婆心。

当然,判断福柯是否是结构主义者,并不能完全依据他自己所说的。我以为,福柯自己的话是可以相信的,《词与物》并非结构主义著作。主要理由:福柯确实如他自己所说的没有使用过具有结构主义特征的概念和方法;虽然《词与物》对语言作了反思,但这个反思与其说归因于索绪尔,还不如说归因于马拉美、布朗肖这样的文学批评家,主要是为了考察语言在西方文化中与人交替存在的存在形式;虽然《词与物》认为讲话的并不是有意识的人,而是无意识的词,但福柯是从外部来谈论结构和无意识的;虽然《词与物》整本书的框架是围绕西方文化史上的两大间断性组织起来的,但福柯只是为了在连续历史观与先验主体观猖獗的哲学传统中,让人们看到还有巨大的间断性存在着;《词与物》多次谈到能指、所指和意义,但福柯认为并不存在能指可以最终指称的先验所指,因而,“认识型”理论并不包含着符号学;《词与物》虽预告了“人之死”,但这只是服务于福柯批判人类学主体主义这一目标,福柯是西方大写理性的无情批判者,而结构主义则对西方文化的深层危机避而不谈。福柯甚至于认为结构主义与现象学都处于现代认识型之内,都植根于人类学土壤之中。

福柯是反对别人给他贴上各种各样的标签(无论是无政府主义者、左派分子,还是伪装的马克思主义者、虚无主义者、反马克思主义者,还是专家治国论者、新自由主义者等)的,让我们也不要称他为结构主义者。

^① Michel Foucault, “Michel Foucault, l’illégalisme et l’art de punir”, *Dits et écrits*, III, 1976 - 1979, Éditions Gallimard, 1994, p. 89.

第三节 话语与间断性

在《知识考古学》中，福柯主要总结并再次强调了在《古典时代的癫狂史》、《临床医学的诞生》和《词与物》这三部主要著作中所使用的思想史研究的方法论，倡导具有实证主义特征的话语历史观，旨在把从笛卡儿、康德、黑格尔、胡塞尔直至萨特的西方意识哲学或人类学主体主义从历史领域这个最后的避难所中驱赶出去。西方传统历史观确信历史有起源、连续性和总体性，奠基于把主体等同于意识的先验哲学之上。福柯通过对癫狂、临床医学、人文科学（生物学、政治经济学和语言学）、监狱、性史等西方文化和哲学边缘问题进行的研究，坚决否认存在一个至高无上的、起基础作用的主体，否认一个人们在到处都能发现的普遍形式的主体，并坚信能还历史本来面目的恰当方法就是对话语历史作非起源的、非连续的、个体化的、具体的和实证的考古学描述。传统历史观之所以不能还历史以本来面目，就是因为它患有严重的恐话语症。西方文明表面上最尊重话语了，但福柯却认为在这个明显的亲话语症（logophilie）下面隐藏着一种深远的恐话语症（logophobie），即对话语的无序、间断和散布表示出的恐惧。萨特就是恐话语症的代表人物之一。福柯也因此与萨特处于对立的情境之中。

一、观念史的虚假

传统观念史把意识当作出发点，围绕主体性轴心来叙述总体化的历史运动。“合理性的命运和科学的目的论，思想经历时间的漫长的连续劳作，意识的觉醒和进展，意识通过它自身的永久复苏，总体性之未完成的但连续不断的运动，向一个始终敞开的起源的回归，最后还有

历史的一先验的论题”^①，福柯的使命就是要使一直注意保护史学家并伴随史学家直至衰落的这一切消失殆尽。因为所有这一切的本质内容集中体现了观念史具有的“起源”、“连续性”和“总体化”这三大论题。同时，福柯对这三大论题的批判，也是为了使历史领域摆脱那基于主体特权之上的人类学和人本主义的束缚，为了把起构造和奠基作用的主体从历史这个最后的避难所驱逐出去。

起源、连续性和总体性构成了观念史的三大论题。观念史的起源论题说的是：我们“永不可能在话语秩序中确定一个真实事件的介入；在任何明显的开端之外，总是存在一个隐秘的起源——如此隐秘和如此原初以至于我们不能完全在其自身中把握它”^②。可是，在福柯看来，这个起源是神秘的，因为它从未出现在历史上，它缺乏任何历史规定性，却先于历史的开端，可在开端之前无限退却，而所有的开端却都只是基于这个神秘起源之上的重新开始或遮掩而已。

福柯借助于尼采谱系学来反对历史主义第一个论题“起源”。尼采谱系学反对理想意义和无限目的论之元历史的展开，反对探求“起源”。因为探求“起源”，就是“设法把握事情的确切本质、最纯粹的可能性以及得到细致叠合的同一性，设法把握事物之静止和先于外部的、偶然的和连接的世界的形式”^③。传统史学家始终偏好想方设法为历史现象寻找其所谓的本质起源和终极原则，千方百计要弄清在事物明显的开端之外始终有一个不具任何历史规定性的秘密的和原初的起源。传统连续的理性年代学始终千篇一律地回溯到无法达到的遥远的起源，回溯到其奠基的开启。然而，尼采告诉我们，如果谱系学家拒绝探求“起源”，而是去倾听历史的话，那就会发现事物背后并无本质或事物本质是以零星方式产生于不同于事物的图像的，就会发现理性是

① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, p. 54.

② Ibid., p. 36.

③ Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", 1971, *Dits et écrits*, II, 1970 - 1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 138.

完全“合理地”诞生于偶然性的。谱系学更加关注的是偶然性、变化、差异、分歧和偏差。高尚的“起源”只是一种形而上学的延伸物，因为它相信事物从产生时起就是最为珍贵的和根本的。但实际上，历史的开端要普通得多。

纵观哲学史，福柯发现，自19世纪以来，凡是探求历史起源的思想家们往往都反对任何对中心的偏离，以拯救主体的统治权，然而，尼采谱系学就是要实施这样的中心偏离。尼采之所以使福柯感兴趣，主要是福柯在尼采身上发现了实证主义类型的、并不诉诸起源(l'originaire)的历史分析，这种分析旨在重新质疑认识、道德和形而上学的基本概念^①。胡塞尔和海德格尔虽然重新质疑了我们所有的认识及其基础，但他们这样做时却是基于起源的，从而牺牲了全部所说之历史内涵。因为在追溯起源时，传统史学家和以往的哲学家总是假定所发生的事情都只不过是以前早已存在着的某个本质东西的展开和体现而已，这势必会轻视甚至无视历史上实际发生的偶然的事情。

谱系学并不打算在时间上往回追溯，并不设法寻找偶然的事物背后的本质，而只是就实际发生的事物本身来考察事物，只是倾听历史本身，还实际历史的本来面目。

然而，如果否认了历史在过去有其起源，即否认历史上实际发生的事情是过去某个本质东西的延续和发展，那也就意味着否认了历史在未来有其连续。历史并非一个连绵不断的、承上启下的过程，过去并没有因为替现在和未来预定了发展轨迹而在现在和未来中时隐时现，成为现在和未来的玄机和动力。所以，谱系学不想恢复一种能避免分散的事物被遗忘的巨大连续性；“谱系学的使命并不是表明，过去在一开始为自己的全部路程强加了一种预定的形式以后，过去仍在那儿，活跃

^① Michel Foucault, "Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Preli", 1972, *Dits et écrits*, II, 1970 - 1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 372.

在目前中,秘密地激发着目前”^①。因而,在反对“起源”论题的同时,还须批判与此紧密相连的“连续性”论题。

观念史的“起源”论题旨在保证其“连续性”论题。观念史向我们展示的图景就是“起源”逸出自身的范围,必定线性般地扩展到未来的完善。如果历史在过去有其起源,即历史上实际发生的事情是过去某个本质东西的延续和发展,那也就意味着历史在未来有其连续。观念史学家认为历史就是一个连绵不断的、承上启下的过程,过去因为替现在和未来预定了发展轨迹而在现在和未来中时隐时现,成为现在和未来的玄机 and 动力。因而,观念史学家长期以来都把线性序列作为研究对象,都让“传统”、“影响”、“发展”、“进化”和“精神面貌”这样一些观念以各自的方式去使连续性主题多样化。在观念史看到巨大而广阔的历史连续性的地方,福柯却发现了偶然的、散布的间断性。当人们长期以来在生物学、政治经济学、精神病学和医学等经验知识中往往只看到平静的和连续的发展景象时,福柯却从考古学角度发现这个貌似一帆风顺的进步场景存在着突然的中断、加速的发展和转型。究其深层原因就是真正科学的陈述之构成规则发生了变化,而观念史学家却只是蜻蜓点水般地停留在历史事件的肤浅表层,简单地为了人为的连续性而抹去了也确实确实存在着的种种间断性。

由于因果关系理论支撑着历史主义的连续性论题,所以,福柯首先要批判历史主义的因果关系学说。这种学说认为历史事件的产生和展开必有其因,在历史过程中事先存在着的某个原因必定会导致某种历史结果。在原因与结果之间存在着必然的、绝对的连续性关系。历史是因果链条展开的过程。或者说,历史过程中发生的一切都是为了实现在过去已被预定好的目的,不会有偏差和改道。但福柯认为,实际情

^① Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, 1971, *Dits et écrits*, II, 1970-1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 141.

况并不如此。具体的历史事件不仅往往是偶然的,而且还会有中断、波折、变化。历史主义事先铸就一个均匀一致的、毫无重大意外的连续性框架,然后硬是把丰富多彩的、千变万化的和具体生动的历史事件塞进这个铁框中。于是历史被肢解、歪曲、篡改了,被弄得千疮百孔,面目全非,毫无真实可言。

福柯的考古学方法是与历史主义的因果关系理论截然对立的。福柯的《古典时代的癫狂史》表明,西方文化对待癫狂的态度并不是一以贯之的,不是连续不变的。如果说在文艺复兴时期,癫狂与理性存在着对话,那么,在古典时期,癫狂的地位就发生了根本变化,癫狂不再是理性的对话者了,西方文化只有理性的独白了。也就是说,就癫狂在不同时期遭受的命运而言,在文艺复兴与古典时期之间并不存在历史主义所说的连续性,恰恰相反,两者之间存在着断裂和间断性。福柯断言站在西方大写的理性立场上的“真理目的论”和“理性因果链条”都无力说明在古典时代理性与非理性之间造成的断裂、理性对非理性的排斥和随之而来的理性的独白。《临床医学的诞生》同样批判传统观念史用美学的方法勾勒长长的因果和影响链条,批判它重构“时代精神”、世界观或寻求深层意义,认为临床医学并不像传统医学史理论所说的诞生于在前进道路上对无知、宗教和迷信的连续克服。

福柯强调,不仅癫狂史不是连续的,临床医学的历史不是连续的,而且知识史也不是连续的。通过考察以言词、存在和需求为研究对象的经验科学在不同时期根本不同的形态,《词与物》认为知识史是由具有不同认识型特征的基本上的间断的历史时期组成的。认识型是能组织“词”和“物”并决定“词”如何存在和“物”为何物的知识空间。福柯划分了文艺复兴认识型、古典认识型和现代认识型。虽然同一个认识型内部是一致的和相似的,但不同的认识型之间却存在着明显的断裂。“18世纪最后几年被一种与17世纪初摧毁文艺复兴时期思想的东西相对称的间断性所中断;那时,包含相似性在内的巨大循环形式被拆散和打开了,以至同一性图表能展开;而现在轮到这个图表将被取消了,

知识处于一个新空间内。”^①福柯说的是,在17世纪初,西方理性在发展过程中经历了第一次断裂,标志着文艺复兴时期的终结和古典时期的开启,标志着能构建知识的相似性原则被同一与差异原则所取代,标志着阐释被分析所取代,标志着词与物从同一走向分裂。而在18世纪末,大约在1775—1795年之间,西方知识史发生了第二次断裂,物的存在方式,以及那个在对物作分类时把物交付给知识的秩序的存在方式发生了深刻的变化。古典的秩序变为现代的历史,古典认识型转变为现代认识型。相应的,就具体经验科学而言,财富分析转变为经济学,博物学(自然史)转变为生物学,普通语法转变为语文学。

《知识考古学》则系统阐述了一种能克服传统观念史学科某些缺陷的历史方法论,为史学家避免历史主义提供了有益的启示。鉴于史学家长期以来只关注长时期或世纪这样的大单元,只关注巨大的思想连续性,而忽视了断裂现象和局部间断性,消除了作为时间之皱痕(le stigmate)的间断性。福柯则要求历史以考古学为目的,以对文献遗迹作内在描述为目的,在连续的观念史中引入并增加断裂,使间断性概念在历史学科中取得重要地位。福柯在书中专门分析了考古学与观念史的差异:倡导历史主义观念史是关于意见、谬误和精神状态类型的分析,而不是关于知识、真理和思想形式的分析。考古学并不是返回到最内在的起源秘密,而是要系统描述话语对象,限定话语的特殊性,有差别地分析话语方式。^②考古学要求我们必须看到思想史呈现出任何目的论形式都不能加以还原的间断性,确信思想史的展开是无先验主体的,是匿名的,是无身份的,思想史在面向时间时并不返回到开端。

起源观、连续历史观势必导致总体历史观。历史的总体性是指历史过程中的任何现象都可还原为在过去存在着的某个精神性的本质,

① Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966, p. 229.

② Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, pp. 182 - 183.

各种偶然事实都汇聚在这样的总体性中。历史过程就是所有偶然历史现象日益积聚在某个精神性原则或核心周围的总体化过程。实际上,福柯是同时批判历史主义这三个论题的,我们是为了叙述的方便才逐个加以讨论的。福柯在前后几部著作中都对第三个论题即总体化论题作了批判,具体表现为:《古典时代的癫狂史》主要批判体现为古典时代的西方理性对非理性实施的排斥过程;《词与物》主要批判了康德总体化的人类学中心主义;《知识考古学》主张用通史来取代总体史;《监督与惩罚》主要攻击西方社会对犯人的规范化管理;《性史》主要揭露西方文化对性的压制。

福柯要用系列、界限、偶然来质疑史学家们所使用的世界观、理想类型和时代精神这样的文化总体性和目的论范畴,他主张用通史(*une histoire générale*)来取代总体史(*une histoire globale*)。因为总体史“设法重构一个文明的总体形式,一个社会的物质或精神原则,一个时期的所有现象所共有的意蕴,说明这些现象的连贯性规律,即人们用隐喻所说的一个时期的‘面貌’”^①。而通史则讨论(*problématise*)系列、区分、界限、断裂、起伏、变化、转换、差距、年代学特征等特殊形式、可能的关系类型。因为总体史把所有的现象都压缩在唯一的核心理,即原则、意义、精神、世界观、总体形式的周围。而通史正好与此相反,通史将展现无主体的、分散的、散布的、非中心的、充塞着各种偶然性的多样化空间。福柯指责总体历史观企图在特殊性中寻找普遍原则,再用这个普遍原则来统摄所有具体个体的言与思。

观念史学家并不懂得:话语分析的出发点并不是意识的创造,而是话语事件;经验科学的陈述并不建立在“作品”这样的让人想象连续性的宏大单元之上,而是形成了“各种各样的、相互交织的且通常不同的但又非自主的系列”^②;话语事件的规则性只存在于由人们强加于物之

① Michel Foucault, *op. cit.*, p. 18.

② Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, Paris, 1971, p. 58.

上的话语这个实践中,而无关于主体意识的独创性;我们始终要在话语的层面上,在话语的范围内,从话语本身出发,去把握偶然系列的事件得以产生的外部可能性条件,而不应苦苦搜寻话语的内在意义核心。福柯的考古学通过探讨既是散布的、间断的又是有规则的一系列话语的实际构成,已经宣布了传统观念史赖以立论的能创造的意识 and 能奠基的主体在真实的话语史中毫无立足之地。因为话语事件系列的那些顿挫(间断性)能“把主体散布在众多可能的位置和功能中”^①。福柯的结论:观念史是虚假的,因为观念史是关于意见、谬误和精神状态类型的分析。

二、话语史的真实

福柯的知识考古学探讨真实的具体的话语史,明确反对虚假观念史的三大论题(起源、连续性和总体性)。传统观念史是一种先验历史观,它为了研究已说出的一切的历史,让散布于时空中的陈述回溯到先于它们并隐藏在历史的背后的秘密的内在主体性。而福柯对陈述所作的考古学分析却要撰写另一种已说出的东西的历史,它既不参照个别主体,也不参照先验主体性,而是匿名的、无我思的。这全取决于陈述领域是一个经验实证领域。

福柯对话语事件进行考古学描述就是要在话语范围内描述陈述或陈述群的特殊位置及其相互之间的可能关系,因而既不同于旨在探究陈述形成规律的语言分析,也不同于旨在陈述本身以外重新发现讲话主体意图的思想史。陈述是话语的原子,话语是隶属于同一个散布体系的全体陈述。福柯所讲的陈述并不像名词、命题和句子那样面对对象,而是相关于那些被命名、被描述对象或那些被肯定、否定关系之可能性法则和存在规则,而这些可能性法则和存在规则“形成了场所、条件、涌现的领域,形成了个体或对象之分化的要求,形成了那些因陈述

^① Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, Paris, 1971, p. 60.

本身而起作用的事物状态和关系”^①。于是,陈述和陈述群具有非语言的功能特性,即使句子、命题、符号系列或图表这些单元与一个对象领域联系起来,并向这些单元提供一组可能的主体位置。

福柯的话语也不同于语言和言语。因为话语是一种实践,作为话语实践特征的话语关系体系就是“在经济和社会机制、过程、行为方式、规范体系、技巧、分类类型和特征化方式之间确立起来的”^②,并不出现在对象中,却限定对象相互之间的关联和差异。这些关系体系就是一个内在于实践并限定其特殊性的规则整体。于是,话语实践就是一个匿名的、历史的、有确定时空定位的规则体系。这些规则使诸对象成为一个话语的对象并由此构成其历史呈现的条件。话语作为实践就能呈现出规则整体,话语作为实践就能系统地形成话语所谈论的对象,正是这两个重要规定性才使得话语不止是用符号来指称事物的语言和言语。话语也是间断的、偶然的和有形的特殊事件系列。

由于对陈述和话语有特殊理解,福柯就并不探寻任何毫无历史规定性的最内在的起源秘密,并不追溯沉睡文本的光辉诞生和辉煌起源,而是要“系统描述话语对象,限定话语的特殊性,有差别地分析话语方式”^③,要在陈述所陷入的但又不停地加以改变、骚扰、打乱有时甚至摧毁的并合(cumul)的深度中来探讨陈述,要“在陈述得以存在、保存、重新激活、使用以及由此(并不出于原初目的)被遗忘乃至最终被毁灭的时间深度中,来探寻什么样的存在方式能独立于陈述行为之外来刻画陈述”^④。福柯这里讲的“并合”指话语范围内陈述运作的全部可能性条件,“时间”专指话语的时间,并非思想的模糊时间在可见的年代学中的表达,而只是实证范围内“出现”和“消失”这两个固定瞬间的确

① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, pp. 120 - 121.

② Ibid., p. 61.

③ Ibid., pp. 182 - 183.

④ Ibid., p. 162.

定,实际上已经相当于陈述关系多个路径的“并合”了。这里讲的“时间深度”实为“时间散布”,指话语之被重复、认识、遗忘、转换、消除所有细小踪迹、远离所有目光而尘封在书本中。由于每个陈述都有自己独特位置,陈述与陈述之间处于前后左右的位置关系之中。一个陈述的过去也就是先于它自己的其他陈述所占据的位置,并且每个陈述都有能力根据新的关系重新组合和分配这个位置领域。因而,陈述及其“并合”就具有历史规定性。当话语有事件侵入时,当话语得以准时显现的可能性条件(即“并合”)具备时,难道我们还能让话语诉诸于起源之遥远的出场吗?

话语也不具有绝对无限的连续性,因为陈述从未是通过连续的成分简单地重叠或并列展开的,因为话语是一个具有事件系列特征的多重冲突的空间。话语作为一种具有自身的连贯和前后相继形式的实证性实践,既不同于线性的言语或书写,也不同于流变的意识。而话语事件的前后连贯(enchaînements)和相继出现(successions)就意味着认可间断、断裂、散布、界限和转换等的存在,从而否定了事件的一成不变的线性连续性(continuité)。福柯认为必须抛弃“传统”、“影响”、“发展”、“演变”、“精神类型”这些让人想象话语连续性的范畴,必须悬置“书本”和“作品”这两个以最直接的方式迫使人们接受并且给人以同质和可统一适用感觉的单元。因为书本的话语单元远比书本的物质单元来得重要,而书本的话语单元并非前后一致,并不能被统一地使用。知识考古学的研究对象不应该是上述这些直接的连续性形式,而应是口头或书面的全部实际的和特殊的陈述。“考古学并不把连续性看作应该说明其他一切的首要的和最终的材料”^①,因为连续性并非观念史所说是其他一切的参照系,连续性本身就体现在一个话语实践的要素之中,并非话语实践的中心,连续性也应同样受制于实证科学之具有间断性特征的形成规则。间断性不仅仅是那些构成历史地质学的断层之

^① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, p. 227.

一,而且早已存在于陈述的简单事实之中。我们不能把众多的特殊的间断性归结为千篇一律的连续性。

福柯的话语考古学分析用陈述的个体性和稀少性来取代传统观念史的陈述总体性和过剩性。因为传统观念史把不同的文本关联成一个与规则和实践相结合的并且具有整个时代共同意义的唯一宏大文本,单个文本作为部分,只是这个作为宏大文本的总体性的表现而已,并被它所超越。“这样,人们就用一个统一的从未被说出的宏大文本来取代那些被说出的事物的多样性,而这个宏大文本首次阐明了那些人们不仅在其言语和文本、话语和叙事中,而且在其所创造的制度、实践、技术和对象中曾‘想要说’的一切”^①。于是,福柯认为,陈述在激增中变得过剩了。而福柯对话语所作的考古学分析则表明全部(tout)从未被说出过,陈述总是断缺的和支离破碎的。由于每个陈述都占据着只属于自己的特殊位置,只说出某个关系或关系群的某个方面,各个特殊陈述并不形成一个沉默的具有共同意义的宏大文本,而是各自都处于散布之中,因此,话语构成并不构成一个发展中的总体性。

话语的构成是陈述的扩散和分配的原则,话语史之所以真实,乃是因为它表明像精神病理学、医学、语法、经济学这样一些巨大的陈述家族建立在“有间隙并且相互缠绕的系列、差别、间距、替换、转换”的对象域之上,建立在“那些层次极其不同、功能极其相异”以至不能“伪造一种不间断的宏大文本”的表达之上,建立在“那些其结构和使用规则都有所不同的概念”之上,建立在“对那些不相容的主题进行激活或把同一个主题包含在不同整体中”这样的策略可能性之上。^② 总之,它们都是建立在这些散布(dispersions)本身之上的。话语形成于某些数量的陈述之间所存在的散布体系。

话语实践早已确定了陈述功能的实施条件。福柯把陈述看作一个

^① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, p. 155.

^② Ibid., p. 52.

功能,这意味着福柯要否定陈述主体的唯一性、不变性和总体性。陈述主体是一个实际上可以被不同个体填补的确定的和空白的位置,具有可变性、散布性和可替换性。主体在陈述过程中并不能起任何综合和统一的作用,因为主体所处位置同样是由它相关于对象的各种不同领域或群体有可能占据的境遇所确定,如19世纪初医学话语的主体受制于相关对象领域的境遇而成为提问主体、倾听主体、目视主体和记录主体。当一个主体作出话语时,各种陈述方式就“诉诸于主体所能占据或接受的各种身份、各种场所和各种立场”^①,诉诸于主体所言及的关系体系的不连续性。这些关系体系是由话语实践的特殊性确定的,而无关于意识的综合活动。主体的散布以及主体与自身的断离反而能在这个话语整体中得到确定。鉴于阿隆也认可人是历史的,并把历史社会与历史认识联系起来^②,但福柯并不像阿隆那样认为历史社会的历史性主要体现为社会能意识到自己的过去、现在和未来,因为历史主体只受制于基于话语实践的特殊性之上的关系体系,而独立于意识活动。

三、福柯—萨特争论

福柯要使思想史摆脱其先验的屈从和先验的自恋,要在任何一个先验构成都不能强加以主体形式的匿名中来展开思想史。话语具有作为事件的实在性,话语无需参照任何主体性,也并无任何中心可参照。相反,主体却是处于知识范围之内并依赖于知识,福柯想弄清楚主体在话语多样性中所占据的各种位置和功能。福柯把无意识的规则(而非意识)当作话语研究的出发点,用话语实践史来反对传统观念史关于精神、理性的认识、观念或意见的历史。

萨特对间断的和偶然的话语事件和话语实践极为恐惧。萨特的现象学存在论试图用基础主体(sujet fondateur)来取消话语的实在性,把

^① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, p. 74.

^② 阿隆:《论治史》,冯学俊、吴泓缈译,三联书店2003年版,第108—112页。

话语变成为仅仅是能指的符号。萨特所讲的“自为的存在”实是一种基础主体,一种能对对象进行虚无化的“意识”,对象世界(“自在的存在”)是因意识(“自为的存在”)而具有意义的。基础主体在时间之外创立了历史只是随后加以阐明的并且最终作为命题、科学和演绎集合之基础的那些意义域。福柯认为萨特最大的错误就是把知识建立在意识哲学的基础上了。而福柯倡导的却是匿名的思想、无主体的知识、无身份的理论。20世纪主宰法国哲学舞台的两大哲学家不可避免地发生碰撞了。

萨特使人成为知识的对象,旨在使人能成为自己的自由和存在的意识主体。福柯也使人成为知识的对象,却否认存在着自由和存在主体的人。福柯在《词与物》嘲笑了萨特主体哲学:“对所有那些还想谈论人及其统治或自由的人们,对所有那些还在设问何谓人的本质的人们,对所有那些想从人出发来获得真理的人们,确切地说,对所有那些使全部认识都依赖于人本身之种种真理的人们……对所有这些有偏见和扭曲的反思形式,我们只能付诸哲学的一笑——即在某种程度上,付诸默默地一笑”^①。人的自由、真理、存在先于本质等话题正是萨特存在主义所津津乐道和誓死加以捍卫的。福柯从知识史的断裂、科学话语体系的转换和知识构型的倒转,断定从康德以来直至萨特的至高无上的意识主体也将随着认识型的转换而消失。针对萨特把存在主义看作一种人本主义,福柯呼吁我们现在该明确摆脱“人本主义”这个得自19世纪的沉重遗产。因为人本主义用道德、价值等调和的术语,设法解决根本不能解决的问题。福柯在《词与物》宣告“人的消解”和“人之死”,就是大写的主体之死,具有本质、自由的存在主体的死,作为知识、自由、语言和历史的源头和基础的主体之死,也就是伴随主体哲学而来的人本主义的终结。在《知识考古学》中,福柯借助于话语事件的

^① Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966, pp. 353 - 354.

特殊性和偶然性来强调历史间断性的可能性,也旨在抑制主体的先验构造作用,因为主体散布的地位和身份也都是在话语的规则性中得以确定的。

萨特对福柯的批评非常敏感,用敌视的眼光来看待《词与物》,指责福柯拒斥历史:“人们赋予给《词与物》的成功就是有特征的。我们在《词与物》中能发现什么呢?并非人文科学考古学。考古学家应该探索一个已逝去的文明的痕迹,以便设法重建这个文明……福柯向我们表明的,如同康泰(Kanters)所明确指出的,就是一个谱系学:构成为我们的‘土壤’的连续层面的系列。每一个这样的层面都定义了在某一个时期获胜的某类思想的可能性条件。但福柯没有告诉我们使人感兴趣的,即每个思想如何在这些条件的基础上被构建起来,人们如何能从一个思想过渡到另一个思想。要做到这一点,他就必须让实践、历史介入进来,但实践、历史恰恰就是他所拒斥的。的确,他的视角仍然就是历史的。他区分了有前有后的几个时代。但他用幻灯片来取代电影,用禁止不动的系列来代替运动。”^①萨特指责福柯拒绝让实践和历史介入到从一个思想到另一个思想的过渡,取消了思想的连续性和运动。萨特还指责福柯是把罗伯-格里耶、结构主义、语言学、拉康、《泰凯尔》综合起来以证明历史反思的不可能性。

20世纪60年代法国知识分子大多用自己所理解的马克思主义来驳斥论敌的理论观点。萨特也不例外。萨特以为,福柯表面上取消历史,实则就是反对马克思主义。福柯构建了一个新的意识形态,一个资产阶级能用来攻击马克思的最后堡垒。包括福柯在内的所有资产阶级历史理论家之所以靠不住,是因为他们并没有把人类生活物质要素、生产关系、实践放在首位,因而不能撰写严肃的历史。在萨特看来,马克思主义是当代唯一不可超越的哲学,萨特就指责福柯不是像他那样用存在主义来“医治”和“补充”马克思主义,而是要消灭马克思主义。

^① Jean-Paul Sartre, “Jean-Paul Sartre répond”, *L'Arc*, n° 30, 1966, pp. 87 - 88.

福柯在许多场合回击萨特。福柯声明考古学要研究作为认识、制度和实践之可能性条件的知识,因而并非萨特所理解的一门学科。萨特把实践看作总体化过程。福柯并不像萨特所指责的那样忽视实践,只是对实践有特殊的理解。福柯从理论活性的角度来探寻使理论、制度和实践成为可能的具有共同构型的历史知识,并不像萨特那样从实践惰性的角度来解释这种知识。福柯的《知识考古学》明确把话语当作一种作为在经济、社会机制等中确立起来的规则体系的特殊实践,并使用了话语实践这个概念。在《话语的秩序》中,福柯又把话语看作是相互交织、连接、排斥的实践。话语与实践就是一体的。在1967年题为“论撰写历史的方式”的访谈中,福柯强调自己确实描述了“18世纪初始形式的科学话语过渡到19世纪最终形式的科学话语所充分必要的转换体系”^①,不仅没有忽视实践,而且还因话语都依据历史模式而相互连接在一起而赋予历史优先地位。福柯不仅在《词与物》中考察了几个话语领域共有的理论模式,而且在《古典时代的癫狂史》和《临床医学的诞生》中还把握了话语领域与社会、经济、政治等非话语领域之间的关系。福柯指责萨特把历史当作辩证法的最后避难所,企图在历史中拯救理性矛盾的王国。

在距萨特答复两年后的“答复萨特”(1968年)的访谈中,福柯有针对性地答复了以下几点。像萨特和梅洛-庞蒂那样探讨人的自由和存在的单一哲学已不再流行,因为作为自由和存在主体的人在哲学中消失了。萨特对自己的指责简直就是空穴来风,因为萨特没有时间读自己的著作。萨特对福柯“资产阶级最后堡垒”的指责,实是萨特在进行报复,因为在这15年前福柯一度加入法共期间,萨特就被福柯等人看作“资产阶级帝国主义的最后堡垒”。福柯要摧毁历史连续性的宏大叙事,因为对萨特等哲学家们来说,存在着一种大写的历史的神话,这种历史“是一种巨大而广阔连续性,个人的自由与经济或社会的

^① Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 585.

规定性都将在其中相互纠缠在一起。当人们触及几个这样的大论题时：连续性、人类自由的有效行使、个人自由与社会规定性相结合，当人们触及这三个神话中的一个时，勇敢的人们就立刻开始抱怨强暴或谋杀。实际上，在很久以前，像马克·布洛赫、吕西安·费夫尔、英国史学家等这样重要的人已经及时地终止了这个历史神话”^①。福柯倡导间断性、断裂、界线、裂口等，主要都是为了破灭传统哲学家的大写的历史神话。

福柯在对陈述作分析时，并不参照我思主体的内在意识，而是依据话语事件的外在性散布的规则。但在萨特看来，历史形式都是由主体的综合活动所确保的。怀疑历史，就是取消主体。否定实践，也就是否定主体。历史是理性的无序，结构只是实践—惰性的一个瞬间。

福柯把批判历史连续性与批判先验主体哲学结合起来，并不点名地指出萨特等人把结构与生成对立起来，既不能定义历史的领域，也不能定义结构的方法。福柯明确反对哥德曼、卢卡奇、狄尔泰、19世纪的黑格尔主义者以及萨特等人“把历史分析当作有关连续性的话语，把人类意识看作一切生成和一切实践的原初主体”^②。因为他们通过变换连续性论题的概念游戏，主要依据“传统”、“影响”、“因果关系”、“发展”、“进化”、“精神状态”或“时代精神”这样一些基于连续性的历史主义观念来说明历史变化。福柯认识到，连续的历史是主体之奠基功能必不可少的相关物。如果思想史仍是连续的、不中断的，那就将为意识统治权提供特许的庇护所。福柯断言，使历史分析成为连续性的话语，使人类意识成为所有生成和实践的最初主体，这是现代主体哲学同一个思想体系的两个方面。萨特等人基于目的论和意识自由，基于起源的研究，把一个社会的全部差异都归结为“一个单一的形式、一种

① Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, Éditions Gallimard, Paris. 1994, pp. 666 – 667.

② Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, 1969, p. 22 ; Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, 1994, I, p. 775.

世界观的组织、一个价值体系的确立和一个融贯的文明类型”^①。而福柯考古学则就话语本身来把握特殊的和多样的话语实践规则性,就完全摆脱了主体意识的引导。

总体性哲学话语存在与否,又是福柯与萨特论战的焦点所在。萨特认为历史运动是一个基于理性目的论的“永久总体化,每个人每时每刻都既在总体化又被总体化,哲学体现了被总体化的人努力把握总体化的意义”^②,体现着每个部分的总体性大文本毫无遗留地说出了人们在话语实践中想要说出的全部内容。在1967年题为“论撰写历史的方法”的访谈中,福柯指责萨特等人把历史叙述成陷于总体化和被总体化游戏中的一大串事件。^③福柯认为,今日从事哲学,不再是构建关于总体性的话语,捕捉世界总体性的话语,而是实际上实施某种活动,某种活动形式。在1968年“答复萨特”的访谈中,福柯又断言“从黑格尔到萨特的哲学仍然是一种总体化的事业,即使不是关于世界、知识的总体化,那至少也是关于人类经验的总体化”^④,而福柯则把哲学看作一种分散在各个领域中的自主的诊断活动。在1969年《知识考古学》中,福柯把考古学定位为一种比较分析,“它既不想缩减话语的多样性,也不想勾勒出必定将话语总体化的统一性,而是想把话语的多样性分散在不同的形态中”^⑤。

萨特以为自己与福柯、弗洛伊德、阿尔都塞之间的分歧主要体现在历史与话语事件、意识与无意识、思想与语言、人与结构、观念与概念之间哪个在逻辑上在先哪个能成为哲学基点的问题。其实,萨特并未真正读解福柯的话语考古学,因为福柯的话语作为一种特殊的实践,既不同于语言,也不同于思想。话语虽排除了观念和我思的可能性,但话语

① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, p. 22.

② Jean-Paul Sartre, “Jean-Paul Sartre répond”, *L'Arc*, n° 30, 1966, p. 95.

③ Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, 1994, pp. 585 - 586.

④ Ibid., p. 665.

⑤ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, 1969, pp. 208 - 209.

通体都是历史的,具有历史的片断,历史本身中的统一体和间断性。而且,福柯还把话语看作是与其他属于经济体系或政治领域或机构的事件相关的事件。“我把话语看作一系列事件,这一事实自动就把我们置于历史维度中”^①。另外,观念与概念也不像萨特所说的相互对立,因为概念也可具有观念结构。福柯就主张不能把话语常项归并为概念的观念结构,因为概念网络也是在话语所内在固有的规则性基础上得到描述的。应该说,能指的基础主体观及其先验目的论历史观与取决于话语实践特殊性的散布主体观及其考古学历史观之间的对立,构成了萨特与福柯论战的焦点实质所在。基于并合、间断性和个体性之上的福柯考古学更能还历史以本来面目。

由于连续的、不中断的历史与意识的统治权形影相随,所以福柯要批判基于西方大写的理性之上的“真理目的论”和“理性因果链条说”,批判观念史所谓的“起源说”、“连续说”和“总体化”。福柯强调知识史和思想史的可能的和实际的间断性,他把间断性看作一个事实,即“有时候,在几年之内,一种文化不再像它以前所想的那样思考了,而开始思考其他事物,并且以不同的方式思考”^②。福柯发掘间断性、断裂、界线、裂口、个体性、力量关系等,主要是为了杀死把人类意识看作一切生成和一切实践的原初主体这样的传统哲学家的大写历史的神话。可见,福柯果敢地站在康德、黑格尔、马克思、哥德曼、卢卡奇、狄尔泰、霍克海默、萨特等人的对立面。

福柯欣赏尼采的“谱系学”或“真实的历史”,因为这种历史能区分、分离和分散事物,能释放歧异性和边缘因素,能让间断性在主体身上穿行和涌现,它所依据的是充满着机缘的力量关系的逆转和权力的侵占,所强调的是界限、断裂、个体化、起伏、变化、转换、差距,所凸显的是无先验主体的、分散的、散乱的、非中心的、充满着偶然性的多样化空

^① Michel Foucault, *Dits et écrits*, III, Éditions Gallimard, Paris 1994, p. 467.

^② Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Éditions Gallimard, 1966, p. 64.

间。哈贝马斯曾形象地解读福柯所发掘的“真实的历史”：它是一座由任意的话语形式构成的移动着的冰山，这些话语形式前后涌动、上下起伏，不停地变化和重组而无连续性。

第四节 权力与辖治

福柯研究权力和权力关系是为了说明主体问题，阐述主体如何在强制实践的层面上进入真相游戏之中。福柯这里所说的“游戏”，不是指模仿或娱乐意义上的游戏，而是指一组真相生产的规则，是一组导向某个结果的程序。福柯意识到人类主体既可以由历史和经济学在生产关系以及由语言学和语义学在意义关系中得到把握，也同样可以由谱系学在极其复杂的各种权力关系中得到把握。谱系学旨在阐明那些影响了思想价值、行为和体系的转化和逐渐地转变。

一、权力如何实施

福柯反对依据一种本质（压抑、法律、经济）来理解权力，否认权力具有一种必然的本质，否认权力具有否定性的、起禁止作用的力量。福柯并不想询问“权力是什么”，而是要询问权力的“如何”，即询问权力是如何实施的？为此，他不仅批判以弗洛伊德、马尔都塞和赖希等人为代表的认为权力起禁止、束缚、限制和排除等作用的“性压抑假说”，而且还要批判用法律来表述权力的“法律权力观”，还要批判作为法律权力观的变种的“经济主义的权力观”。在权力问题上，无论是性压抑假说，还是法律权力观及其两个变种法律—自由的权力观和马克思主义的权力观，都依据一种十分重要的单一本质（法律、经济、国家、构造主体、压抑）来理解权力，都认为权力具有一种必然的、本质的形式，因而都对权力作了本质主义的理解。如果说本质主义的权力观谈论的是唯一的具有单数形式的权力，起消极作用的权力，那么，福柯谈论的却是

多种多样的具有复数形式的权力,起积极作用的权力。福柯不把权力看作一个神秘的本质,而是把权力看作一种并不具有必然的本质形式的关系,强调权力在于其实施,因而对权力作了非本质主义的分析。

福柯始终认为权力运作在话语生产中起着重要作用。《古典时代的癫狂史》、《临床医学的诞生》所谈论的都是权力,都认为福利和控制的机构在监视并干预西方理性社会生活的方方面面。《话语的秩序》首次把权力分析引入话语分析中。如果说《话语的秩序》审视了权力限制话语的消极作用,那么,《监督与惩罚》和《性史》第一卷“知识意志”以及同时期的许多论文和访谈则考察了权力事实上生产话语这一积极作用。

福柯谈论的权力关系与政治结构、统治、社会的统治阶级、面对奴隶的主人这些东西无关,福柯指的是,无论在人与人之间的言语交往关系中,还是在恋爱的、制度的或经济的关系中,一个人总是想方设法操控另一个人的行为,因而权力都始终在场。这是一些我们可以在不同的层面上发现、以不同的形式呈现出来的关系;这些权力关系是流动的、可逆的和不稳定的。主体自由是权力关系得以存在的必要条件。如果一个人完全受制于另一个人并成了另一个人的物品、成了另一个人能在其上施加无限的和无边无际的暴力的对象,那就不存在权力关系。因此,为了实施一种权力关系,在双方至少必须始终存在着某种形式的自由。如果整个社会领域都存在着权力关系,那是因为到处都存在着自由。如果承认自由是权力关系存在的必要前提,那就意味着在权力关系中必然存在着抵抗的可能性。^① 因此,必须特别强调指出,福柯的权力观,既非政治权力理论,也非权力决定论,这是正确理解福柯权力观的两条重要原则。如果说萨特认为权力是恶,那么,福柯就与此截然相反,福柯把权力看作策略游戏。如以性或恋爱关系为例,福柯认

^① Michel Foucault, "L' éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 719 - 721.

为在另一个人身上实施权力,这并非恶,而是爱、激情、性快感的组成部分。我们不能片面地认为福柯宣称权力无处不在就等于否定了人的自由,从而得出福柯后现代主义对人类现状和未来前景持悲观主义立场,甚至因此而把福柯判为危险人物。

在福柯看来,“权力如何实施”、“谁对谁实施权力”这样的问题就成了20世纪的首要问题。福柯要求我们监督和警惕政治合理性具有的过度的权力。因为官僚体制或集中营无不说明了合理化与过度的政治权力之间的明显关系。福柯并不是总括性地去考察社会或文化的合理化,而是从实证的角度去分析癫狂、疾病、死亡、犯罪、性等具体经验领域中各种特定的理性过程。福柯不是从权力的内在合理性角度去分析权力,而是通过各种策略的对抗来分析权力关系。任何一种权力都存在着抵抗。福柯不再从不同类型的权力来寻找不同的抵抗点,而是从抵抗入手来阐明权力关系运作和运用的场所。为了理解权力关系由什么组成,也许必须分析为了拆解这些权力关系而部署的各种形式的抵抗和努力。男人与女人、父母与子女、心理医生与精神病人、医学与大众、管理方式与人的生活方式之间就存在着福柯所说的权力与抵抗之间的对立关系。然而,这些对立并不仅仅是为了反对权威而进行斗争,这些斗争也不局限于特殊类型的政治或经济管辖,而且,斗争的目的是要指责对立的一方(男人、父母、心理医生、医学、管理方式)对另一方(女人、子女、精神病人、大众、人的生活方式)所施加的权力效果。人们批判最接近自己并在个体上施加作用的权力机构,因而,这些斗争是无政府主义的直接的斗争。然而,福柯认为这些还不是这些斗争所具有的最独特的特征,独特性在于:首先,这些斗争质疑了个体的身份地位:一方面,这些斗争肯定差异权利(*le droit à la différence*),并强调能使个体真正成为个体的一切。另一方面,它们又攻击会孤立个人,割断其与他人的关系,分裂共同体生活,妨碍个人隐于自身和依附于自身身份的一切。这些斗争反对“通过个体化而进行的管辖”。其次,这些斗争要抵抗与知识、技能和资格联系在一起的权力效果。既

要抵抗知识的特权,也要反对神秘化、扭曲以及一切在强加于人的表象中存在的故弄玄虚。福柯要质疑知识流通、运作的方式及其与权力的关系。简言之,要考问知识体制。最后,所有实际斗争都围绕同一个问题:我们是谁?这些斗争拒斥由经济和意识形态国家施加的暴力,因为它疏忽了我们从个体上讲是谁的问题,这些斗争同样也拒斥那决定我们身份的科学的或管理的审问。这些斗争的主要目的就是反对特殊的权力形式把个体变为主体,因为在日常生活中运作的特殊权力形式对个人进行分门别类,用个人特有的个体性来指称个体,使个体依附于他们的身份,在个体上强加个体必须认可并且他人也必须在其上辨认出的真理法则。“主体”一词在这里有两层意思:通过控制和依附而屈从于他人的主体,以及通过意识或对自我的认识而依附于自己身份的主体。在这两种情形里,这个词都隐含着一种起压制或制服作用的。^①

福柯权力分析的一个文化研究对象是监狱。在18世纪末前,监狱只是在嫌疑人被预审之前关押的地方,而非抑制性的惩罚机构。从18世纪末期开始,监狱成为改造罪犯的法律惩罚系统。在监狱中受到军事和学校类型的驯化,犯人被指望改造成守法的个体。《监督与惩罚》认为监狱与工厂、学校、兵营和医院在保证每个个体都符合某个“规范”时没有什么不同,因为不同的惩戒机构都沉溺于对个体的监视、训诫和规范中。然而,福柯却认为事与愿违,从监狱初创起,监狱远未生产出守法的个体。恰恰相反,个体在监狱中呆得越久,就越不能被改造,就越能犯罪。监狱毫无生产性可言。但监狱为何还依然如故地存在呢?福柯给出了令人信服的原因:监狱能生产犯人,犯罪在任何社会中能具有某种经济—政治的功效。越有犯人,就越有犯罪;越有犯罪,居民就越恐慌,居民越恐慌,警察控制体系就越可接受和令人向往。福柯由此进一步总结说,在19和20世纪,整个一系列的政治经济机构都

^① Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 226 - 227.

是在犯罪的基础上进行运作的。^①

福柯权力分析的另一个文化研究对象是性,认为规范化权力渗入人类最隐秘的性中。按照福柯的说法,在任何社会中,性都受到了严重的抑制,因而,性也就成了福柯测试权力机制运作的很好的场所。福柯反对直至20世纪60年代还一直流行的把权力当作本质上是抑制、禁止的看法,强调权力应该比这要复杂得多。在福柯看来,如果权力的功能根本上不是禁止,而是产生快感,那么,我们就既能理解我们如何能服从权力,又能在这个服从中发现并不必然是受虐狂的快感。福柯举儿童的例子来说明这一点。儿童的性器官成了19世纪资产阶级家庭的根本问题,这就导致了家庭、父母对儿童的性采取了大量的手段并使之成为可能,同时还已确立起一系列新的快感:父母监视儿童时所具有的快感,儿童反对父母或者与父母一起而玩弄自己的性器官所具有的快感,围绕儿童身体的整个新的快感布局。^② 福柯要弄清楚在一个团体、阶级和社会中权力之网如何运作,每个人在权力之网中如何定位。

鉴于以往的哲学家大多把象征着真理和自由的知识领域与象征着抑制和束缚的权力领域分割开来,福柯却发现人文科学的所有知识都与权力实施密不可分,因为人、他人、社会都成了研究对象。福柯进而指出,通过大学制度、科学实验,甚至科学也被制度化为权力了,由科学产生的真理也是一种权力,像癫狂、犯罪和性这些人类实践全都进入真理游戏中去了,完全受制于真理游戏。当然,福柯反对我们把真理当作谬误的对立面,而认为我们要像尼采那样去探究真理是如何被赋予价值的。

透过《主体与权力》一文^③可以发现福柯与哈贝马斯在对权力的理解上也存在着很大的分歧。福柯认为哈贝马斯在区分统治、交往和有

① Michel Foucault, "Les mailles du pouvoir", *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 195.

② Ibid., p. 201.

③ Ibid., pp. 233 - 235.

目的活动时并未看到这是三个不同的领域。由于福柯把权力看作是个体之间(或团体之间)相互诱发和相互回应的关系,所以,福柯认为权力关系、交往关系和客观能力这三者是不同的。福柯反对把权力理解成“能力”(capacités),它施加在事物之上,提供改造、使用、消耗或摧毁事物的能力,这种权力诉诸于种种直接包含在身体中或由工具作中介的能力。福柯也把权力关系同通过语言、符号体系或任何其他的象征媒介传递信息的交往关系区别开来。虽然交往始终就是一个人作用于另一个人或其他人的某种方式,但种种能指要素的生产和流通之目的或结果却是种种权力效果,这些权力效果并不简单地就是这些能指要素的一个方面。无论权力关系是否通过交往体系,权力关系都具有其特殊性。当然,福柯也不是说这三个领域互不牵涉,福柯承认这三者实际上始终相互紧密交叉在一起,相互支撑,互为工具。这三类关系之间的协调既非千篇一律,也非恒常不变。这三者依据一个特殊的模式得以确立起来的形式、场所、境况是各种各样的。我们可以在权力关系同客观能力和交往关系的各种各样联系中把握权力关系。但福柯也认为存在着能力—交往—权力三者合而为一的整体。这个整体构成了福柯所谓的种种“戒律”。社会被戒律化,福柯指的是在生产活动、交往网络和权力关系游戏之间的调节配合越来越受到控制,愈加变得合理和经济。哈贝马斯认为,真理游戏能毫无障碍、毫无约束和毫无强制结果地在完全透明的交往关系中流通。这在福柯看来就是哈贝马斯赋予了交往关系一种“乌托邦的”^①功能。哈贝马斯看不到权力关系本身并非糟糕的东西,实际上,如果没有作为个体据以行为和决定他人行为的策略之权力关系,社会也将不复存在。

福柯认为权力技术发生过两次重大的革命:个体戒律的发现与人口调节的发现,解剖政治学的完善与生物政治学的完善。福柯注意到

^① Michel Foucault, “L’ éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 727.

权力技术不仅有针对个人的,但从18世纪下半叶开始也有针对人口的。人口指受制于生物学法则的人群总数,有出生率和死亡率,有年龄曲线和年龄金字塔,有发病率,有健康状况,有生有灭。在人口层面上,权力与个体的关系不再是从属的,权力并不是从个体那里夺取利益、财富或许生命和血汗,人口成了生产机器,生产利益、财富,也生产其他个体。于是,人们发明了生物政治学。城市里的居住、生活条件、公共卫生、出生率与死亡率关系的变化、人口流动和迁徙、人口增长率的调节等问题、统计学的技术以及负责人口调节的管理、经济和政治组织都出现了。从18世纪起,生命和身体就成了权力的对象。在从前,只有可从其身上榨取利益、财富和生命的司法臣民,而现在只有身体和人口。权力不再是司法的权力。生命进入了权力领域,这是人类社会历史上最重要的突变之一。性随之也成了绝对首要的东西,因为性恰恰处于身体之个体戒律与人口调节的联节点上。从性出发我们就能确保对个体进行监视,这就是为什么在18世纪的青少年的性成了医学问题、道德问题,几乎首要的政治问题。因为通过对性进行控制,人们就能每时每刻、日日夜夜监视中学生、青少年。因此,性成了“戒律化”的工具,成了解剖政治学的根本要素之一;同时,性又确保了人口的再生产,性政治学与在19世纪变得如此重要的生命政治学融为一体。性处于解剖政治学与生物政治学的连接点上,处在戒律与调节的汇合处,因而在19世纪末成了最重要的政治部件使得社会成为一架生产机器。^① 在《性史》中,福柯撰写一部关于性的权力机制的历史。

二、辖治活动

在福柯看来,权力就是某些人针对另一些人实施的行动方式,权力只存在于行动之中。实际上,能限定一种权力关系的,并非一种直接和

^① Michel Foucault, “Les mailles du pouvoir”, *Dits et écrits*, IV, 1980 – 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 193 – 194.

当下地作用于他人的行动方式,而是作用于他们自己的行动的行动方式。一种针对行动的行动,针对可能的或实际的、未来的或目前的行动的行动。权力就是一组对种种可能的行动施加的行动:它施加于行动主体所处的可能性领域。权力关系不同于针对物和身体的抑制和破坏性的暴力关系,权力关系要积极得多。权力关系与两个要素密切相关,这两个要素就是权力关系之所以成为权力关系所必不可少的:“他人”(权力关系所施加于的对象)要被一直看作和保持为行动的主体;种种可能的应答、反应、效果和创举这一整个领域都在权力关系面前敞开。福柯以为权力关系的特殊性可在具有两重含义的“行为”一词中得到把握。“行为”既指依据或多或少严格的强制机制对他人进行“支配”的行动,也指在或多或少敞开的可能性领域中行为的方式。权力实施在于“指挥行为”并布置或然性。从根本上说,权力如其说是两个对手之间的对抗,或一方对另一方的行动(engagement),还不如说是“辖治”(gouvernement)。“辖治”并不仅仅指政治结构和国家的管理;而是指用来管理个人或团体的行为的方式:对小孩、灵魂、共同体、家庭、病人进行的辖治。“辖治”并不仅仅指政治的或经济的从属之种种制定的和合法的形式,而是指或多或少被反思的或被计算的但最终都作用于其他个人的行动可能性的行动方式。这个意义上的辖治就是建构他人的可能行动的领域。因而,与权力的特有关系方式既不在于暴力和战争,也不在于契约和意愿束缚,而是在于辖治这个既非战争也非司法的特殊行动方式。^①

福柯的这个权力观和辖治说中融含着主体的自由。权力关系与自由之不服从是密不可分的。权力只施加在“自由的主体”之上,并且正是由于被施加的对象之主体是自由的,权力才能实施。这里说的自由就是指个体或集体的主体前面有一个多重行为、多重反应和各种各样的行为方式都能占据一席之地的可能性领域。权力关系只存在于没有

^① Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 236 - 237.

规定性的地方。权力与自由并不相互排斥,并不水火不相容。自由将显现为权力存在的前提条件,权力实施需要有自由存在,自由成了权力永久的支撑,因为如果自由完全避开了施加在其上的权力,那么,权力就会消失,纯粹简单的暴力强制就会替而代。自由显得只能是这个权力实施的对立面,这个权力倾向于最终完全决定着自由。权力的核心问题并非“自愿奴役”,权力关系的核心,就是连续不停的“挑衅”,倔强的意愿和自由的不可传递性(intransitivité)。^①

福柯提出的以人口为主要目标、以安全配置为根本手段的国家辖治理论,削弱乃至否认了人们通常赋予国家及其权力的重要性、优先性和基础性,提出了取决于社会市场调节的国家辖治的适度性原则,挖掘了国家过度辖治的哲学根源——哲学国家,批判了当代政治想象力贫乏的理论根源——国家哲学,开启了一种微观的生物—政治哲学向度。

按照福柯的考察,从中世纪直至20世纪,西方依次经历了三种国家:产生于封建型领土权的司法国家,产生于边疆型领土权的行政国家,依赖于人口和经济知识的辖治国家,自然也就经历了主权社会、戒律社会和受制于安全配置的辖治社会这三种社会形式。福柯的重点当然是落在“辖治”及其主要目标“人口”上面。“如何被辖治?被谁辖治?辖治到什么程度?为了什么目的被辖治?用什么方法辖治?”也就成了一般辖治的问题域。

福柯把“辖治”(gouvernement)理解为统领人的行为之技术和程序。辖治有多种形式,既有斯多葛主义对人自身进行的辖治,又有天主教和新教的牧师神学对灵魂和行为进行的辖治;既有16世纪教学法对儿童的辖治,又有君主对国家的辖治。

辖治形式虽然多种多样,但归纳起来不外乎三类:作为道德研究对象的自身辖治,作为家政学处理对象的家庭辖治,作为政治学探讨对象

^① Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 237 - 238.

的国家辖治。探讨这三类辖治形式和三类辖治者之间的实质性关联,成了福柯辖治理论的关键所在。一个人只有先学会如何辖治自己,如何辖治自己的财产,如何辖治家业,才能成功地辖治国家。同时,当一个国家被合理辖治时,家长就知道如何辖治家人,如何辖治他的财产和他的家业,如何按照他所应该做的那样行事。在三者之间的相互关系中,家庭是一个关键要素。辖治艺术实质上是要探讨如何把家政学(即在家庭范围内管理个人、物、财产的正确方式)、如何把父亲对其家庭的这种无微不至的专注,引入到对国家的管理中来。于是,福柯深信把家政学引入政治实施之中,这将是辖治的本质关键。卢梭为《百科全书》所撰词条“政治经济学”就已深含此意:辖治国家就意味着施行家政,在整个国家的层面上建立家政,也就意味着对国家的居民,对每个人和所有人的财产和行为,实施一种像家长对他的家务和财产一样专注的监视和控制。魁奈把好的辖治称作“家政辖治”也是此意。

福柯的“辖治活动”有三个意思:首先,指一系列以人口为主要目标、以政治经济学为主要知识形式、以完全配置为根本技术工具的制度、程序、分析、反思这些权力形式及其相关的计算和策略。其次,在西方社会很长一段时期内,“辖治”这种权力形式要比“主权”、“戒律”等其他权力形式更占主导趋向,从而既导致了一系列特殊辖治机器的形成,又导致了一整套知识学科的发展。第三,通过辖治活动这个过程,中世纪的司法国家和法律社会,在15、16世纪开始转变为行政国家和戒律社会,从18世纪开始逐渐成为辖治国家和受制于种种安全配置的社会了。^①国家的辖治活动这个西方历史上的根本现象是在基督教教士神学、新的外交—军事技术和治安这三者的基础上得以产生的。

然而,“辖治艺术”(arts de gouverner)并未得到顺利发展,不仅16世纪“以国家利益为名的理由”(raison d'état)而进行的治理实践,而

^① Michel Foucault, La "gouvernementalité", *Dits et écrits*, III, 1976 - 1979, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 655, pp. 656 - 657.

且 17 世纪的军事、政治和经济危机,17 世纪主权理论的制度结构和心态结构,都阻碍着这个辖治艺术的发展。福柯认为只有当 18 世纪出现人口问题及其相关的货币和农业问题时,阻碍辖治艺术发展的障碍才能得到清除。人口问题是如何能扫除对于辖治艺术的障碍呢?这是因为人口的视角,人口特有现象的现实性,都使得经济学(家政学)概念最终有可能摆脱家庭模式、在家庭以外重新获得中心地位,辖治问题最终得以能在主权的法律框架之外被思考、反思和算计。人口正是通过消除家庭这个模型,扫除了对辖治艺术的障碍。人口既是辖治的最终目标,又是辖治最根本的手段。辖治就是要利用人口领域内所固有的手段来达到人口福利和财富增加、生命延长、健康增强这个目标。“在 18 世纪,从辖治艺术到政治科学、从受制于主权结构的政体到受制于辖治技术的政体的转变,是围绕人口因而也是围绕政治经济学的诞生而发生的”^①。福柯坚信,自从 18 世纪至 20 世纪,辖治、人口、政治经济学这三个运动构成了一个坚实的牢不可破的系列,他所要做的工作就是揭示这三个运动之间深刻的历史联系。

福柯要摘除人们习惯于笼罩在国家头顶上的美丽光环,因为国家并没有人们通常所想象的那么重要,我们不应对国家问题进行价值夸大。“或许对我们的现代性,即对我们的现实性来说,重要的并不是社会的国家管理体制,而是我所说的国家的‘辖治化’(gouvernementalisation)”^②。自 18 世纪以来,人们一直生活在“辖治活动”的时代。辖治活动的问题和辖治技术之所以已真正成为唯一的政治问题,已成为政治斗争和政治竞争的唯一真实的空间,那是因为国家的这种辖治化同时就是使国家得以幸存下来的现象。因此,福柯以为我们只应从辖治活动的一般策略出发,才能理解国家的持续存在和国家的界限。

^① Michel Foucault, La “gouvernementalité”, *Dits et écrits*, III, 1976 - 1979, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 655, p. 653.

^② *ibid.*, p. 656.

自18世纪以来,健康、卫生、出生率、寿命和种族等人口现象向辖治实践(*pratique gouvernemental*)提出了种种直至今日仍然是政治和经济的焦点问题。生物政治学(*biopolitique*)就是要使这些问题合理化。这些关键的政治和经济问题与“自由主义”这一政治合理性框架密不可分,因为它们是在“自由主义”内部产生并获得其尖锐性的。“辖治是否太过”,这成了英国乃至欧洲政治生活的主要议题之一。福柯关心的问题就是:“在一个为尊重个体的权利和创造性自由而操心的体制中,‘人口’现象及其专门的后果和问题能得到怎么样的说明呢?人们能以何名义并依据哪些规则来管理‘人口’现象?”^①

自由主义坚守“辖治总是过度了”这个原则立场,倡导“有节制的辖治”,反反复复询问同一个根本问题:“为何必须辖治?”自由主义要询问辖治活动达到其效果的计划的可能性和合法性。因此,自由主义批判也就总是与对社会进行的新质疑密切相联系。如果说以国家利益为名而实施的辖治逻辑地融涵了国家的存在直接确保了辖治的必要性、合理性和最大效果,那么,自由主义则是以社会的名义,以与国家处于内外复杂关系之中的社会的名义,来询问为何必须要有辖治,又如何放弃辖治。“正是既作为状况又作为最终目的的社会,使得我们能不再提问‘如何以尽可能少的成本进行最大可能的辖治?’,而代之以设问‘为何必须辖治?’”^②

在福柯看来,辖治的必要性、可行性和合理性根本上都取决于社会,而不取决于国家。福柯并不把自由主义看作一种从未被实现的乌托邦,而是把它看作一种对以往陈腐的、不合理的、被滥用的辖治实践进行批判的工具,一种对辖治实践进行批判反思的形式。

我们不仅不应以国家的存在和强化来证明辖治活动的必要性、合

^① Michel Foucault, “Naissance de la biopolitique”, *Dits et écrits*, III, 1976 - 1979, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 818.

^② Ibid., p. 820.

理性和效果的最大化,而且也不能想当然地认为国家的权力是根本的和基础性的。福柯要剥夺人们通常赋予国家权力的优先性、基础性和根本性。人们通常认为国家权力至高无上,其他权力形式都是从国家权力中派生出来的。然而,福柯则认为,国家权力至少奠基于其他权力形式之上,正是其他权力形式才使得国家权力存在。“我们如何能说存在于两性之间、成人与儿童之间、家庭中、办公室中、病人与健康人之间、正常人与非正常人之间的权力关系是派生于国家权力的呢?如果人们想改变国家权力,那就必须改变在社会中运作的各种权力关系。”^①社会的变革取决于在社会生活中实际运作的各种权力关系的变化。我们可以这样来理解福柯的三层意思:首先,社会—民间权力要比国家权力来得基础和重要;其次,具体的、多重的、发散的社会—民间权力是抽象的、单一的和集权的国家权力所无可替代的;再次,社会—民间权力关系的实施者能够独立于国家权力的拥有者而自主地行为。

由于福柯确信自20世纪60年代以来,主体性、身份和个体性成了主要的政治问题,所以福柯就格外关注对个体实施管理的合理化问题。在这点上,现代国家又成了个体的敌人。现代国家并不像人们通常所认为的那样忽视个体,恰恰相反,现代国家对个体生活的一切都感兴趣。国家对个体的关注表现在,国家发明和展开了种种技术来确保个体不能逃避权力、监督、控制、智慧、校正、纠正。“兵营、学校、工场和监狱,所有这些重大的惩戒机器都使人们能包围个体、知晓他是谁、他做了啥、我们能对他做什么。”^②于是,个体及其生存就成了一个对于权力在现代社会中的实施来说是相关的、必需的和必不可少的事件。但现代国家对个体的这种兴趣就好比黄鼠狼给鸡拜年一样不安好心。

① Michel Foucault, “La société disciplinaire en crise”, *Dits et écrits*, III, 1976 - 1979, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 533.

② Michel Foucault, “La philosophie analytique de la politique”, *Dits et écrits*, III, 1976 - 1979, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 551.

“正是当国家开始实施其大屠杀时,国家才关切个体的身心健康。”^① 1784年,法国出版了第一部探讨公共健康问题的伟大著作,1789年法国大革命爆发,1794年拿破仑战争爆发。20世纪的斯大林政权也是如此。福柯感叹,现代国家的主要悖论之一,就是在生与死之间玩转着游戏。对民众的屠杀和个体控制是所有的现代国家的两个深层特征。合理性规划和指引着全部人类行为。无论在机构制度中,还是在个体行为和政治关系中,都存在着合理性。然而,暴力在合理性中却如鱼得水,暴力在合理性形式中深深扎根并获得其持久性。福柯要确定这个与暴力如此相容的合理性的本性。福柯言下之意就是国家合理性意味着国家暴力,福柯要确定由国家合理性施加在个体身上的国家暴力的本性。

三、哲学国家

由法西斯主义集中体现出来的过度辖治、国家暴力和权力的生产过剩,既潜伏于现代国家制度的内部结构之中,又有其哲学根源,这个根源就是哲学国家。

如果说法国大革命以前,在西方没有哲学国家,西方哲学并未像东方哲学那样与整个社会的政治实践、道德实践结为一体,那么,自法国大革命以来,“19世纪欧洲出现了以前未曾出现过的东西:哲学国家、国家—哲学、同时是国家的哲学以及那些从哲学命题出发、在哲学体系内进行思考、反思、组织并确定其基本选择并把哲学当作历史的哲学真理的国家”^②。哲学与国家结为一体了。福柯在法国大革命与18世纪哲学之间、在拿破仑皇帝与卢梭之间、在普鲁士国家与黑格尔之间发现了有机联系。福柯同样惊奇地发现,这些变成为国家的哲学,这些关于

① Michel Foucault, “Foucault Étudie la raison d’État”, *Dits et écrits*, III, 1976 – 1979, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 802.

② Michel Foucault, “La philosophie analytique de la politique”, *Dits et écrits*, III, Paris, 1994, pp. 538 – 539.

自由的哲学最终都成了反自由的哲学,都导致了体现为恐怖、官僚主义和官僚主义恐怖的权力形式;这些旨在反对权力及其过度行使的哲学,最终却认可了权力的种种过渡形式。

显然,哲学国家并非福柯所能认同的。福柯确信哲学应该在反权力方面有所作为,也可以有所作为。在反权力方面,哲学的使命就是要分析、澄清、揭示并因而强化围绕权力而展开的斗争、权力关系内部对手的策略、所使用的战术、抵抗的策源地,要设问:我们身陷其中并且哲学本身至少一个半世纪以来陷于其中的权力关系是什么?要分析在贯穿社会机体的权力关系中所天天发生的一切,要弄清楚权力关涉到什么,权力关系的形式、争论焦点、目的是什么?^①由于福柯确信理性与非理性、生与死、犯罪与法律等日常问题都是深深触及我们同时代人生活、情感和焦虑的根本性问题,因此福柯并不想研究国家与公民或者与其他国家之间的游戏,而是热衷于研究极其有限的、极其谦卑的、在哲学中并无高贵地位的权力游戏:围绕癫狂、医学、疾病、病体、刑罚和监狱的权力游戏。通过对这些权力游戏、抵抗和斗争的考察,福柯发现,当代许多抵抗和斗争都是漠视政治体制或经济制度或社会结构的,并不具有与传统政治或革命运动相同的目标。当代许多抵抗和斗争的根本目标就是权力实施这个事实本身,而非经济剥削,也非不平等。如人们批评医疗机构在身体上、在病人的痛苦上、在其生死上施加一种不受控制的权力。当代许多抵抗和斗争还具有直接性,这些斗争指责所有直接施加在个体上的一切权力,这些直接的斗争也并不指望在未来某个时刻(革命、解放、阶级的消失、国家的消亡)能解决种种问题。福柯直言,当代抵抗和斗争所实际具有的根本重要性与人们迄今为止只赋予其边缘价值这两者之间形成了强烈的反差。权力哲学必须珍惜这些卑微的、平庸的通常细小的抵抗、骚动和斗争。因为“绝对明显的是,

^① Michel Foucault, “La philosophie analytique de la politique”, *Dits et écrits*, III, Paris, 1994, p. 541.

无论使用何种词汇,无论那些参加斗争的人们的理论参照是什么,这都绝对不是一个传统意义上的革命了,不是全国、全民、全阶级的全面的和联合的斗争,不是彻底推翻现有权力、毁灭其原则的斗争,不是确保总体解放的斗争,不是要求所有其他斗争都服从于它的绝对迫切的斗争”^①。虽然暴风骤雨式的革命垄断不复存在,但这些细小的抵抗和斗争却也不是改良主义的含情脉脉,而是要使权力机制变得不复稳定。

这些细小的抵抗和斗争,既非针对政治司法权力的政治斗争,也非针对经济权力的经济斗争,也非针对种族统治权力的种族斗争,而是针对牧师权力(*pouvoir pastoral*)的特殊斗争。从词源学上讲,牧师权力就是由牧人施加在其畜群上的权力。牧师有权利和义务在作为畜群的基督徒上实施牧畜的职责。牧师权力凭借灵修指导、灵魂关切等工具,想通过负责羊群的每只羊、每个个体从降生到死亡的细节的和展开的生存,来规定为人处世的方式,以拯救群体的灵魂。牧师权力在16和17世纪的欧洲国家的发展中极其重要。现代国家形式需要那些由牧师权力运作起来的程序、机制以及根本的个体化步骤。牧师技术在国家机器的世俗框架中得到灌输和散播,牧师权力在国家中找到其新的支撑点。个体成了权力之根本性的焦点。福柯的见解显得标新立异:与其说权力愈加官僚化和国家化,还不如说权力更加个体化。

不仅权力更加个体化,而且权力的实施还必须以个体自由为前提。虽然福柯认为权力关系无处不在,无论在人与人之间的言语交往关系中,还是在恋爱、制度或经济关系中,一个人总是设法操控另一个人的行为,但福柯强调主体自由是权力关系得以存在的必要条件。如果一个人完全受制于另一个人并成了另一个人的物品,成了另一个人能在其身上施加无限的和无边无际的暴力的对象,那就不存在权力关系了。因此,为实施一种权力关系,双方都必须至少始终存在着某种形式的自

^① Michel Foucault, "La philosophie analytique de la politique", *Dits et écrits*, III, Paris, 1994, p. 547.

由。如果权力关系无处不在,那是因为自由无处不在。而无处不在的自由也意味着自由主体针对权力关系的抵抗无处不在。显然,福柯并不是一位悲观的后现代主义者和危险的无政府主义者。

如果说福柯批判哲学国家在动机与效果之间形成了一种悖谬关系,从而强调哲学履行其本真使命、抵抗牧师权力的重要性,那么,福柯对国家哲学的讨伐就直指其是造成当代政治想象力贫乏枯竭的罪魁祸首。福柯不仅不能接受哲学国家,而且也不能容忍国家哲学,其根本原因就是国家哲学从根本上直接导致了政治想象力的贫乏和枯竭。福柯之所以对癫狂、精神病学、监狱和性等人类边缘的经验领域和“新的政治想象领域”(nouvel imaginaire politique)^①感兴趣,就是为了要唤起新的政治想象力(imagination)。如果说在18和19世纪,从卢梭到洛克或到空想社会主义者,西方社会充满着社会—政治想象力的丰富成果,那么,20世纪的人们却不幸地生活在政治想象力极其贫乏的世界上。

国家哲学往往把集体意志当作国家形成的模型。通过政党,个体的和主观的意志就成了一种铁板一块的集体意志,好像它是一种个体意志那样。当政党把个体意志的多样性转变成一种集体意志的单一性时,阶级就成了一种个体主体。于是,国家哲学往往忽视了意志的多重性和多层面性,也就是忽视了斗争的多重性、差异性和偶然性。如果说以莱布尼茨为代表的自然哲学把意志当作力,而以康德为代表的法哲学则只把意志当作善恶的个体意识,那么,福柯则倾向于从军事策略的角度来看意志问题,把意志当作斗争,从对抗双方冲突的策略观点来分析意志。^② 斗争涉及冲突和战争。福柯关注这样一些问题:这种战争如何展开? 战争目标如何? 战争手段如何? 谁进入这场斗争之中? 与谁一起? 如何进行的? 为何有这场斗争? 斗争基于什么之上? 福柯本

^① Michel Foucault, "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme", *Dits et écrits*, III, 1976-1979, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 599.

^② Ibid., p. 604.

人恰恰在癫狂、精神病学、监狱、性等日常生活领域甚至人类边缘经验领域找到了培养政治想象力的灵感,并主张如果我们对权力和权力关系作非本质主义的分析,那么我们就能够公正对待边缘的、偶然的、细小的甚至阴暗的和孤独的斗争方面,就能倾听大量各种各样的经验性话语,就能实现多重斗争的多元目标。

第五节 自身与他人

从20世纪80年代初起,福柯的研究重心从先前探讨主体如何在理论和强制实践层面上进入真理游戏转向考察个体如何通过对自身的关切而把自身构建为伦理主体。然而,福柯毕生都在探讨主体、真理、经验的构成这三者之间的关系。创造主体性历史的方式,除了强制性实践在癫狂者与非癫狂者、病人与健康者、犯人与守法者之间作出的二分法,除了经验科学向活着的、讲着话的和劳动着的主体提供其位置以外,福柯提出了第三种途径:自身的关切、自身的技术、自身对自身的治理。在法兰西学院的课程“主体性与真理”和“主体的释义学”中,在《性史》第二卷《快感的享用》和第三卷《自身的关切》中,在同时期的许多访谈和论文中,福柯都是在撰写一部个体借以如何被要求去构建为道德行为之主体的方式的历史。通过研究自身的关切和自身的技术构建伦理主体的方式,福柯阐发了一种对自身和他人进行关切的伦理学。

一、伦理主体的构建

在第二卷《性史》之《快感的享用》的“导言”中,福柯从多个角度强调自己从20世纪60年代直至80年代研究工作的延续性和主题的一致性。为了分析知识的进步,福柯询问了那些能言说知识的话语实践形式;为了分析权力的种种表现,他询问了能表达权力运作的多重关

系、开放的策略和合理的技巧；而为了分析伦理主体的构成，他要探寻个体根据与自身关系的哪些形式和样式而构成为和自认为伦理主体的。以17和18世纪经验科学为例，福柯研究了真相游戏相互之间的关系，以惩罚实践为例，福柯研究了真相游戏与权力关系之间的关系，而以“欲望之人的历史”为例，福柯就要研究在自身与自身关系中的以及在自身之构建为伦理主体中的真相游戏。通过真假游戏，存在就被历史地构建为经验，即能够并且必须被思考的。福柯一生先后设问：当人发现自己是癫狂者时，当人自认是病人时，当人意识到自己是活着的、讲着话的和劳动着的存在时，当人作为罪人进行自我判决和惩罚时，当人作为欲望主体时，人是通过哪些真相游戏来思考自己的存在的？福柯把性定位为知识领域、规范实践的权力系统和主体性形式这三者之相关性的经验，就充分说明了福柯前后思想的连贯性。只不过，福柯现在研究工作的侧重面在于分析个体们据以被引导去关注自身、破解自身、认识自身并自认为欲望主体的种种实践，这些实践使得个体相互之间的某种关系运转起来，这种关系使得个体们在欲望中能发现他们自己存在的真相。^① 这里就涉及个体与自身的关系以及与他人的关系，而个体的性行为恰恰是福柯用来解释欲望的最主要场所。福柯把关于性所作的道德思考，看作一种生存艺术 (*art de l'existence*)，更确切说，看作一种生活技巧 (*technique de vie*)。当然，福柯知道性并非唯一的场合。

福柯的问题是：为何性行为及其所包含的性活动和性快感成了一种道德关注的对象？为何这种伦理关切至少在某些时候、在某些社会里或某些团体中显得要比对个体或集体生活中像饮食行为或公民义务的履行这样重要领域的道德关注更重要？对于这些问题的答复，福柯的创新在于把道德提问与禁忌区分开来了，福柯要用从自身实践出发

^① Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris, 1984, pp. 10 - 13.

的伦理提问来取代从禁忌出发的道德体系。古代人之所以对性行为表示出道德关注,并不是因为性行为是基本禁忌的对象,性行为并不始终相关于禁忌体系。通常在道德关注强烈的地方恰恰既无职责,也无禁忌。因此,福柯并不从禁忌机制入手,而是从道德提问法入手,来探寻性活动如何、为何并以何种形式被构建为道德领域。道德提问就是要确定人据以提问自己是谁、自己做什么和所生活的世界的种种条件。福柯发现古代这种道德提问与福柯称之为实践的各种生存艺术有关。人们通过这些实践不仅确定了行为准则,而且还设法改变自身,改变自己特殊的存在并把他们的生活变成一件具有某些审美价值并符合某些风格标准的作品。^①

提问、质疑是福柯最基本的研究方法,从提问法中也能发现福柯前后思想的一致性。在福柯看来,提问使得存在成为能够并且必须被思考的对象,而提问又来自各种各样的实践及其变化。于是,提问与实践的关系又把福柯前后思想关联在一起了。福柯从社会的和医学的实践出发对癫狂和疾病的提问确定了“规范化”的某个侧面;福柯从话语实践出发对生命、语言和劳动的提问服从于某些“认识的”规则;福柯从某些惩罚实践出发对犯罪和犯罪行为的提问服从于一个“戒律”模式;福柯现在要弄清楚如何从自身的实践出发对古代性活动和性快感进行提问,并使得一种“生存美学”的种种标准发挥作用。^②

福柯进行的道德提问涵盖了法规准则、个体实际行为以及人们借以应该举止行为的方式这样三重规定性,并且侧重点在道德主体举止行为的差异性和多样性上面。也就是说,福柯认为道德基本上可以分为两种:“以准则为目的”的道德和“以伦理行为为目的”的道德。前者主要强调法规准则及其系统性、丰富性、普遍适用性、有效性和权威性;

^① Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris, 1984, pp. 15 - 17.

^② Ibid., p. 18.

而后者则注重主体化形式和自身的实践,强调个体在与自身的关系和与他人的关系上如何努力把自身构建为一个道德主体。福柯指出,这两种道德在历史上都相互联系在一起,时而和平共处,时而相互竞争和冲突,时而妥协和解,但在不同历史时期所受重视程度却有所不同。福柯考察的古希腊罗马时期的道德,主要就是以伦理行为为目的的道德,更倾向于自身的实践和苦行问题,而不是行为的准则化。古希腊罗马人强调一种与自身的关系,这种关系能使人不听任欲望和快感的摆布,能控制和超越它们,保持理性的平静,摆脱激情的内在奴役,达到一种自身充分享受或自身对自身的完全统治这样的存在模式。^①然而,基督教是个转折点,在基督教中,凭借经文宗教、上帝意愿的观念以及臣服的原则,道德越来越呈现出规范准则的形式,只有某些苦行实践倒是更与个人自由的践履联系在一起。从古代到基督教,人们从一种根本上探求个人伦理的道德过渡到一种服从于规则体系的道德^②

古希腊罗马人的道德行为极其重视与自身的某种关系。福柯认为人与自身的某种关系并不简单地是“自身意识”,而是自身之构建为“道德主体”,在这个构建过程中,个体规定自己身上哪部分构成为道德实践的对象,确定自己对所要遵循的准则的态度,确定某种将作为自身道德践履的存在方式;要这样做,他就要作用于自身,尝试着认识自身、控制自身、考验自身、完善自身、改造自身。^③也就是说,每个人的任何一个道德行为都要求把人自身构建为伦理主体,而伦理主体之构建又取决于人如何关切自身,如何实施苦行,如何进行自身的实践。

① Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris, 1984, pp. 37 - 38.

② Michel Foucault, "Une esthétique de l'existence", *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 731 - 732.

③ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris, 1984, p. 35.

二、从认识自身到关切自身

从苏格拉底以来,无论哲学形态多种多样,但“认识自身”一直既是哲学研究的源初出发点,又是最高的哲学、道德和宗教法则。即使极端的怀疑论也把认识自身当作最具必要性和重要性的事情。苏格拉底的本意是指在神面前,人渺小得什么都算不上,而知道自己什么都算不上的人却是最具智慧的人。“认识你自己”这一古典格言意在强调人在神面前的有限性、不完美性和暂存性。通过思索“人是什么”的问题,苏格拉底把人看作时时刻刻都在询问和审视自己存在状态的道德存在物。

在古希腊哲学中,认识自身通常是与关切自身联系在一起,这种关联具有重要意义。福柯把“认识自身”这个绝对命令看作西方文明最大的特征。但福柯认为这个命令还得置放在更加宽广的询问之中,并以宽广的询问作为其背景。这个宽广的询问就是“关切自身”(epimeleia heautou)。认识自身是在关切自身这个宽广的询问中获得其含义的。这个询问有助于我们研究有关自身认识被确立起来的方式及其历史:即探讨在不同的瞬间和不同的机构惯例背景中,主体怎样被确立为可能的、合乎所愿的甚或必不可少的认识对象?人们能拥有的关于自身的体验、人们能获得的关于自身的知识和人们形成的关于自身的知识,怎样通过某些方式而被组织起来?在福柯看来,对这些问题的解答有赖于自身的技术,即通过自身对自身的控制和自身对自身的关切来确定、维护和转换个体的身份。总之,“认识自身”的问题全仰仗于“关切自身”的问题。对自身进行关切,福柯主要是询问人对自身做些什么,人对自身实施什么作用,人该怎样进行“自我辖治”(se gouverner)。在关切自身中,人自身既是关切的主体,又是关切的对象,既是关切的手段,又是关切的对象。古希腊罗马人都愿意成为道德主体,通过关切自身来赋予自己的生活以某种形式,然后依据这种形式来认识自己,被他人所认识,为后人留下楷模。

从最初的柏拉图对话直至后期斯多葛派(爱比克泰德、马克·奥留尔等)的整个文献,福柯发现自身关切这个主题确实贯穿着整个道德思考。“在希腊人和罗马人那里,尤其在希腊人那里,为了适当地行为,为了适当地实践自由,人们就必须照料自身,关切自身,既为了认识自身(这就是‘认识你自身’的熟悉方面),又为了成长,超越自身,控制自身中种种有可能夺走你的欲望”。如果没有自身的认识,也就没有自身的关切,自身的关切自然就是自身的认识。^①在此,福柯把真理与行为准则、真理游戏与伦理学统一在一起了。

在《申辩篇》中,福柯看到苏格拉底在法官面前表现为像对自身进行关切的导师。苏格拉底招呼行人并对他们说:你们关心你们的财富、荣誉和名誉;但你们并不关心你们的德行和灵魂。苏格拉底注意着其同胞“对自身的关切”。然而,关于这个作用,苏格拉底稍后在《申辩篇》中认为有三件重要的事情:这是神托付给他的使命,他在死之前不能放弃它;这是一个没有私心的任务,对此他并不要求任何报酬,他是凭自己纯粹的善心来完成它的;最后,这是一个对城邦有益的职责,甚至比运动员在奥林匹克运动会上的胜利还有用,因为在教公民关心自身(而非其利益)时,也是在教他们关心城邦本身(而非物质事务)。因苏格拉底教导别人关切自身,法官们不该定苏格拉底的罪,相反应该奖励他。福柯在8个世纪后的尼斯的格列高利那里发现了具有同样重要作用的“关切自身”,只不过,尼斯的格列高利讲的“关切自身”主要是指放弃婚姻,摆脱肉体欲望,点燃理性之光并搜索灵魂的每个角落,重新找到神在我们的灵魂中烙上的并被肉体玷污的圣像。作为古代哲学,基督教禁欲主义受到关切自身的影响,并把认识你自己这个义务变成了关切自身这个根本关心的要素之一。关切自身不仅构成了一个原则,而且还构成了一个确实的实践。然而,福柯告诫我们不能错误地认

^① Michel Foucault, “L’*éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*”, *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 712 - 713.

为关切自身只是哲学思想的发明,并构成了哲学生活所特有的箴言。其实,“关切自身”这个箴言在古希腊受到普遍的珍视。“关切”指的是有规则的关切,一个有其过程和目的的活动。在整个古代哲学中,关切自身既是一个职责,又是一个技术,既是一个基本义务,又是一组被细心设计的程序。

福柯研究“关切自身”的出发点自然是柏拉图的《阿喀巴德篇》。《阿喀巴德篇》把自身关切与政治、教育和自身认识联系在一起。但福柯通过对《阿喀巴德篇》与公元1世纪和2世纪的作品作比较,发现了几个重要的转变。首先,鉴于苏格拉底建议阿喀巴德应当在年轻时关切自身,伊壁鸠鲁、穆索尼乌斯·卢福斯和加利安则倡导每个人在自己一生中都要永久关切自身,以健康的方式生活,锻炼其全部生活,成为完美的人。塞涅卡、普鲁塔克、爱比克泰德也都招呼人们“关切自身”,却倡导人们转向自身(*ad se convertere*),这是一个位置的转向:在自身边上、处在自身中和逗留在自身中,最终旨在确立起某些与自身的关系,或者成为自身的君主,对自身实施完美的控制,完全独立,完全“转向自身”,或者享受自身,自身享有自身的快感,在自己身上发现其全部享乐。其次,在《阿喀巴德篇》中,关切自身是因缺乏教育而被强制规定的;它涉及或者完成教育,或者取代教育。总之,它涉及提供一个“训练”。但在公元1世纪和2世纪,当对自身的关切成了一个人们应在一生实施的成人实践时,其教育作用就消失了,其他功能就显示出来了。自身的实践具有批判功能,应该能使人摆脱人们从民众或糟糕的导师以及父母和周围的人那里接受来的所有坏习惯和虚假舆论。“遗忘”(de-discere)是自身培育的重要任务之一。自身的实践具有斗争功能,应被视作一场永久的战斗,它并非简单地涉及去为未来塑造重要的人,而是必须向个人提供武器和勇气,使他们能整个一生都去战斗。自身的实践具有治愈和治疗的功能,要治愈灵魂的疾病,自身的培育与其说接近教育模式,还不如说更接近医学模式。最后,在《阿喀巴德篇》中,关切自身基本上是一种爱恋关系,而在公元1世纪和2世纪,与自

身的关系总是像以前那样被视作基于与导师、引导者总之与他人的关系。但是,这个关系越来越明显独立于爱恋关系。“灵魂的服侍”通过多重社会关系得以完成,传统性欲在其中最多只起偶然的作用。

自身的关切作为自身的培育,需要真实而合理的话语来抵抗激情的诱惑,真实话语作为内在声音,能像狗主人的声音足以平息狗的低沉嗥叫一样制止激情的发作。当激情刚低沉地嗥叫,这个内在声音就出现了并使激情闭口。在福柯心目中,这种能控制激情的内在声音就是理性之声,在理性与激情的关系问题上,福柯并没有让激情天马行空、纵横驰骋,而是明确主张用理性来抑制激情。

自身的关切也是一种苦行,福柯把苦行理解成人们通过自身作用于自身,设法自身被转化、改造并达到某种存在方式。

三、从关切自身到关切他人

关切自身有两个维度:对自身而言,就是对自身的灵与肉都要有所节制,而绝非放纵、肆意享乐。对他人而言,同时就是关切他人,绝非宣扬利己主义。这两方面密切相联系,因为自身控制(*maîtrise de soi*)的某种道德风格在个体与自己身体的关系、与家庭和妻子的关系、与男孩的关系之间建立了联系纽带。

由于福柯特殊的同性恋性取向,许多研究者想当然地认为福柯性生活放荡不羁,以至最终患上不治之症。福柯的激情并非福柯的生死爱欲。福柯早就说过,在古希腊文化中,*pathos* 这个观念既指肉体的激情,也指灵魂的激情;而“关切自身”作为医治手段,就是要对肉体 and 灵魂施以照料、治愈、切除、划痕和清除。倡导“关切自身”,也就是要对自己的灵与肉都有所节制、治疗,以达到一种完美的生存境界,显然,在美国旧金山同性恋浴室狂欢的纵欲者,吸食致幻剂的瘾君子,这些与“关切自身”格格不入的“极限体验”绝对不能刻画福柯晚年的真实生活。“关切自身”讲究“节制”,男人的美德也就是善于“节制”,而“极限”恰恰是“节制”的反面。如果说福柯是在知道自己得了绝症之后才

倡导“关切自身”，就不免给人以忏悔的感觉。其实，福柯早在 20 世纪 70 年代末和 80 年代初就开始研究和欣赏古希腊罗马人的“关切自身”，应该说早于他的疾病的暴发。换言之，福柯提出“关切自身”的动机与他身患疾病无关，绝非病人在患病后对自己病因的一种深层追问，绝对不像犯人犯罪后遭受惩罚时发自内心的忏悔。

关切自身必须得到他人的帮助，因此，与自身的关系也就是与他人的关系。塞涅卡认为每个人都需要他人帮助以获得成功，加利安也认为每个人需要与他人一起来治愈其激情。与他人的关系是多种多样的，如家庭伦理关系、对亲戚的保护关系、在年龄、文化和处境上都非常接近的两个人之间的友谊关系、向身居高位的要人提供咨询意见的关系等等。

福柯强调他自己前后期著作都具有一个共同的观念，那就是进行提问 (problématisation)。在《古典时代的癫狂史》中，福柯要弄清楚癫狂在特定时期如何和为何通过某个制度实践和某种认识操作而被提问；在《监督与惩罚》中，福柯要分析 18 世纪末和 19 世纪初的刑事实践和监狱制度如何导致对犯罪与惩罚之间关系提问的变化；同样，在《快感的享用》和《自我的关切》中，福柯始于性行为向个体自身（或至少向古代的男子）提出的问题。在《古典时代的癫狂史》中，癫狂对他人提出问题，福柯探讨理性人如何“治理”癫狂者；在《快感的享用》和《自我的关切》中，性行为向个体自身提出问题，福柯要弄清楚个体如何“治理”自身。然而，福柯想要说的是，自身的治理是与他人的治理实践相整合的，一个人与自身的关系是同与他人的关系联系在一起的。因为当人们治理自己的生活时，总是要顾及与自身、他人以及以他们为楷模的未来几代人的关系，从而赋予自己生活一种尽可能最好的形式，把自身构建为自己生活的美的工匠。

在古代文化长达 8 个世纪的时间里，关切自由是个根本的和永恒的问题。关照自身，绝非一种自爱的形式，利己主义或只关注个体利益的形式，并不悖于必须向他人展现的利益，有悖于必需的自身牺牲。

关切自身就是关切他人,这取决于古希腊人对伦理(êthos)的理解。êthos是主体的一种存在方式和某种行事方式,能为其他人所见。一个人的êthos可以通过其服饰、举止、步法,对所有事件作出反应的镇静而得到表达。具有这样好的êthos的男人,就受人赞赏并引为楷模,就以某种方式在实践自由。为使得自由实践体现在善的、美的、令人尊敬的、值得尊重的、值得记忆的和可作为楷模的êthos中,一个人就必须要有自身对自身施加作用,必须对自身实施关切。显然,一个人关切自身的同时就是在关切他人,在关切他人的同时也就是在照料自身。自由的êthos也是一种关切他人的方式,关切自身包含着与他人的种种复杂关系,这就是为什么关切自身对一个适当行为、知道驾驭自己的妻子、小孩、家庭的自由男子是非常重要的。就关切自身使得一个人能在城邦中、在共同体中或在个体间的关系中占据一个适当的位置而言,êthos也包含着一种与众多他人的关系。就为了真正关切自身,必须倾听导师的教诲而言,关切自身还包含着与另一个人的关系。人们需要指导、建议者、朋友、某个向你讲真理的人。这样,与他人的关系就体现在关切自身的这整个发展过程中。^①

至于关切自身与关切他人之间有什么先后关系,福柯认为就一人与自身的关系在存在论上是首要的而言,一个人对自身的关切在伦理上就是首要的,古希腊人无需让对他人的关切超越于对自身的关切。适当地关切着自身的希腊人发现自己能够相关于他人并且为了他人而适当地行为。任何人在其中都能适当地关切自身的城邦就是一个运行良好的城邦,并能找到其持久稳定的伦理原则。因此,福柯认为我们不能说关切自身的希腊人应该首先关切他人。

一个关切自身的人就是一个关切他人的人,一个不会关切自身并成为自己欲望俘虏的人就是一个会对他人实施专制权力的人。“但如

^① Michel Foucault, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", *Dits et écrits*, IV, 1980 - 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 714 - 715.

果你适当地关切你自身,即如果你从存在论上知道你的所是,如果你也知道你所能做的一切,如果你知道成为城邦中的公民,成为 oikos 中的家庭主人对你意味着什么,如果你知道你应该怀疑的是什么事情和你不应该怀疑的是什么事情,如果你知道适合期待的一切和反之你应该完全漠不关心的一切事情,最后,如果你知道你不应该惧怕死亡,那你此时就不会滥用你对他人的权力。”^①对自身的关切在想念自身的同时也想念他人。对自身进行关切的男子,就其确切地知道其作为家庭主人、丈夫或父亲的职责何在而言,就会发现自己与妻子和小孩有一种恰当的关系。在这里,关切他人,主要关切自己在他人中间占据的位置,关心他人怎么看待自己,自己死后名誉如何的问题。退一步讲,对自身的关切即使不是一种对他人的关切,那至少也是一种将有益于他人的对自身的关切。

“照料你自身”,“通过控制自身,把自身奠基在自由之上”。因此,关切自身不仅构成了古希腊政治人物成为好治理者的教育、伦理和存在论条件,而且在当今成了哲学批判功能的重要来源,哲学要质疑在无论什么层面上并以政治、经济、性、制度等的形式出现的所有治理现象。

虽然福柯晚年重点阐发了古希腊罗马哲学中作为自由实践之“关切自身”的伦理学,旨在改变近现代哲学家对个体自身进而对他人不进行“照料”的局面,但福柯强调自己这样做不同于海德格尔为了把在哲学史长河中被人遗忘掉的重要东西找出来。按照德勒兹的说法,福柯为了历史以外的原因而利用历史,因而,福柯是伟大的哲学家。

福柯倡导的“关切自身”的伦理学,不仅让人联想到中国儒学的修身养性学说(从孟子的“养气”到董仲舒的“教化成性”、程颐的“用敬”和朱熹的“居敬”),而且与法国另一位把哲学看作生活方式的哲学家阿多(Pierre Hadot)的思想也有异同之处。福柯曾力荐阿多人选法兰

^① Michel Foucault, “L’*éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*”, *Dits et écrits*, IV, 1980 – 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 716.

西学院。除了福柯是哲学家和史学家而阿多是古典语文学家和希腊—罗马文化研究专家之外,他们两人对快感理解也是不同的。“对福柯来说,古希腊—罗马世界的伦理学是一种人们在自身中获得的快感的伦理学。这对伊壁鸠鲁主义者来说确切的,可福柯最终对他们谈论甚少。但斯多葛主义者却拒斥这种关于快感的伦理学的想法。”^①在阿多看来,福柯看不到斯多葛主义者把快感与愉悦区分开来了,愉悦并不只是处在自我之中而已,而是处于自我之最好的部分之中。此外,阿多认为,福柯对自身实践的描述并未充分重视人们对宇宙整体的归属这样的觉悟,对人类共同体的归属这样的觉悟,对那由此相应于自身的超越这种觉悟。最后,阿多也不认为适合于现代人的伦理模式能成为一种生存美学。只可惜,福柯已逝去,我们看不到福柯对此的反应和解释了。

^① Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Éditions Albin Michel, Paris, 2001, p. 215.

第九章 德勒兹与概念哲学的拓展

德勒兹(Gilles Deleuze, 1925—1995), 在当代法国哲学中占有非同寻常的位置。1944年, 巴黎高师入学考试失利后, 就读于巴黎索邦大学。伊波利特、康吉莱姆对他影响较大, 德勒兹在他们的指导下完成了有关休谟的高等研究论文。1948年与阿尔都塞一起通过全法哲学教师资格考试。曾任教于多所中学。1957—1960年, 执教于巴黎索邦大学, 1960—1964年进入国家科学研究中心(CNRS)工作, 1964年任教于里昂大学。1969年起执教于巴黎万森大学, 直至1987年退休。1985—1986年间, 在巴黎万森大学讲授福柯思想。主要著作有:《经验论与主体性》(1953)、《本能与制度》(1953)、《尼采与哲学》(1962)、《康德的批判哲学》(1963)、《马塞尔·普鲁斯特与符号》(1964)、《尼采》(1965)、《柏格森主义》(1966)、《差异与重复》(1969)、《斯宾诺莎或表达问题》(1969)、《意义的逻辑》(1969)、《斯宾诺莎》(1970)、《对话》(1977)、《资本主义与精神分裂》第一卷《反俄狄浦斯》(1972)、《资本主义与精神分裂》第二卷《千座高原》(1980)、《斯宾诺莎, 实践哲学》(1981)、《电影一: 影像—运动》(1983)、《电影二: 影像—时间》(1985)、《福柯》(1986)、《什么是哲学?》(1991)、《批判与诊所》(1993)、《感觉的逻辑》(2002)。德勒兹的游牧思想希望用外部思想来推翻笛卡儿的我思、胡塞尔的我思。在倡导概念哲学上, 德勒兹可谓与福柯志同道合。

第一节 概念的创造

福柯曾说 20 世纪将是德勒兹的世纪,利奥塔则把德勒兹看作我们时代一两个哲学天才之一。也许很难用几条原则来概括他的哲学纲领,因为固然他在不同的著作中都曾强调哲学是创造概念的活动,但是,此种“创造”从根本上来说既非是一个逻辑演绎的过程,也绝非是归纳的活动。

一、改造:既非演绎,也非归纳

首先,这种创造不是逻辑演绎。因为在德勒兹看来,哲学的创造的成果虽然是概念,但是哲学的起点却并不是概念,而是概念和范畴体系的“外部”,换言之,哲学并不是如康德所认为的那样是理性的“内部”的奠基,也不是黑格尔所认为的那样是概念的内在的环节的不断展开和综合,而是相反,是来自“外部”的冲击,这种“冲击”和既成的逻辑体系之间不存在着先验的内在的一致性,因而体系不再能够对“外部”进行内在化、同一化的处理,而是必须面对“外部”所提出的“问题”而进一步展开“别样的思索”(福柯语)。因此哲学的起点毋宁说是作为“外部”的“问题”。这里“问题”并不是某种规定了预期回答的体系“内部”的原则,而是来自“外部”的一种根本性的“界域”。这种可能性的、不确定性的界域使得哲学始终需要不断地、重新地开始别样的思考。因而,作为这种思考的成果,“概念”是首先和“问题”相关联的,是对这种根本性的界域的一种哲学上的回应(因为也存在着其他形式的回应,比如说艺术)。这样,从根本上说,概念的创造就不是一个合逻辑的过程,不是在一个体系内部的运动,而是穿越边界的运动。从这个意义上来说,概念也不是一个在一个严格的结构之内的静止的点,而更像是一条运动之中的“逃逸线”(ligne de fuite)。如德勒兹所强调的,“逃

逸线”的概念所强调的不是“起点”和“终点”，而是“之间”，因为“起点”和“终点”都是已经完成了的“运动”的结果，因而可以成为一个既成的体系的内部的“点”，而“逃逸”所强调的是运动的不断进行的状态，是运动没有被终结，充满着不同的可能的状态。把握这种“之间”的哲学概念正是“生成”（devenir）。在以往的哲学传统之中，“存在”是根本性的概念，它规定了“生成”的“目的”和“终点”，但是，在德勒兹的哲学之中，“生成”是比“存在”更为根本的时间性的运动，“存在”倒仅仅是“生成”的暂时的、局部性的静止的状态。然而，此种“概念”的生成运动并不意味着哲学体系自身的瓦解。根据康德给出的对于哲学的经典的定义，哲学应该是一种最高的“综合”，而这就意味着哲学的概念和命题之间总是构成了一种整体性的“体系”。维持概念的生成的本性，并不意味着哲学就必须放弃其“综合”的力量。只不过，德勒兹所建构的综合的“体系”和以往的哲学的“体系”之间存在着根本性的区别。这种区别可以用他在《千座高原》中给出的两种模型来进行阐释：我们可以说传统哲学的体系是“树”形的，从一个中心和基础遵循着逻辑法则演绎出有着严格的等级、层次和类别的体系；而德勒兹的哲学则更像是“根茎”的空间，其根本的特征（关联、异质性、多元性、意义断裂）都强调着真正的哲学体系应该始终保持着内在的开放性（体系内部概念之间的关联的开放性，不存在着严格的、不可逾越和转化的等级和结构）以及由此所导致的内在的“异质性”（不存在一种总体的、同一性的秩序，任何的体系的内部都已经包含着异质的维度的增殖）、内在的“异质性”的拓张所形成的多元性（即哲学体系并不是自身封闭的，而是向着外部的不同的领域和体系开放，这种开放即是内在的异质性不断拓张的结果，也同时成为促进这种异质性形成和拓展的动机）。

其次，这种创造也不是从具体到抽象的归纳的过程。在为法国的德勒兹学者马丹（Jean-Clet Martin）的名为《变化：吉尔·德勒兹的哲学》一书所写的书信体前言中，德勒兹为作者提出意见，在对概念进行

分析的时候一定应该从“非常具体、非常简单的状态 (situation)”出发,^①而不应该从哲学史中所沿用的概念甚至是问题出发。他所强调的这种不应该不假思索地沿用哲学史上的现成的理论和概念,而应该从具体的状态出发的精神初看上去确实十分近似休谟的经验主义纲领的基本精神(对以往哲学的概念的拒斥,而要以明晰的内在经验为基础和源头)。但是,虽然德勒兹的第一本正式出版的著作《经验主义和主体性》就是研究休谟的专著,而他自己也曾多次称自己的哲学为经验主义,但是,其“经验主义”的内涵和以休谟为代表的传统的经验主义很显然有着根本性的区别,这是我们应该非常注意的。从根本上来说,传统的经验主义的基础是联想心理学,而正如艾布拉姆斯、查尔斯·泰勒等人都强调的,这种心理学的前提就是内在领域的客观化,这种结果就是把原子化、机械运动等等的概念不加批判地套用于内在的领域。很显然,德勒兹不可能持这样的唯名论的观点,所以在上面的引文中他使用的词是“状态”而不是印象或者观念,因为“具体”并不是空间化的心理原子,而是时间中生成的“事件”,对于心理原子我们可以思索其组合和分解的定律,但是,对于“事件”,我们首先所要思索的是其“意义”。另外,值得指出的一点是,对于德勒兹来说,“具体”绝不等于原子化的“个体”,后者是作为心理活动的最基本的、最简单的基本的单位,但是,德勒兹在多部著作中反复论证的一点是,“个体”总是已经是一种集合 (assemblage) 的概念了,因为,我们总是能在个体中发掘其所包含 (envelopper) 着的多元性和异质性的维度。他用“奇点” (singularite) 这个概念来取代“个体”,在《意义的逻辑》中,“奇点”总是作为不同的差异的系列的交汇之处,因此它既不是固定的、中心化的,也不能被归纳入任何一种同一化的体系和范畴之中。

^① Jean-Clet Martin, *Variations: La philosophie de Gilles Deleuze*, Ed. Payot&Rivages, 1993, Lettre-préface de Gilles Deleuze.

二、“彻底的经验主义”

不过,虽然在哲学的起点上与经典经验论存在着根本的分歧,但是,二者在哲学思索的精神上还是存在着很多的共鸣的。比较重要的一点就是对于“抽象”的拒斥,只不过休谟是以一种彻底的唯名论的观念来拒斥概念的那种“抽象”的“普遍性”,而德勒兹则毕生致力于探索不同于“抽象”的创造概念的方式。

在1985年接受采访时,他就强调,哲学不是“反思性的,而是创造性的”^①,或者说,与柏格森的哲学精神一致的是,概念必须和活生生的生命运动相关。无论怎样,概念本身总是具有一定程度的普遍性的,但是,以往的哲学的概念创造所追求的那种普遍性是对这种“生成”性的经验流变的“抽象”和“抽离”,即,以一种静止的、超越的形式体系来阻断概念和经验之间的内在的关联。而在德勒兹看来,我们必须寻找到一种能够真正向经验开放的思索方式(不是概念拥有运动,而是创造出概念自身的运动^②)。这也是贯彻其哲学探索始终的一个核心的主题。在其后期的重要著作《千座高原》、尤其是《什么是哲学?》中,他区分了两种“平面”(plan)的概念:一种是“超越性的平面”(plan de transcendence),另一种是“内在性的平面”(plan d'immanence)。前者规定了以往的哲学中概念和经验之间的关系,因为这种“平面”是超越于经验之上的,一方面,它是流变的经验的静止的“投影”,但是,另一方面,它又并不满足于这种从属的地位,而是试图从根本上(从超越的层次上)为经验的流变规定方向、结构和目的。这种“平面”是已经抽离于经验之外的,但是,它也有着自身的“经验”的基础。只不过这种“归纳”和“投影”的操作使得这个“平面”不能真正对经验的流变和生成开

① Giles Deleuze, *Negotiations 1972 - 1990*, tr. Martin Joughin, New York: Columbia University Press, 1995, pp. 122 - 123.

② Ibid., pp. 122 - 123.

放,而是只能对其进行“识别”和“再认”(reconnaitre):即,能够成为这个平面的基础的“经验”只是能够被体系内部所同化的经验,是和体系之间存在着一致性的经验。正如作为康德的“先验哲学”的基础的正是先天的直观的形式,而这种先天的时间和空间的框架规定了能够为我们所“表象”的现象的有效性的范围。因此,在康德的哲学中,超越的概念平面和生成的经验运动之间的这种距离是“先天的”确立的。而在德勒兹看来,真正的概念的平面却不应该是“超越”的,而是“内在性”的。“内在性”是其非常重要的概念,主要来自对于斯宾诺莎哲学的深刻阐释。但是,其内涵却绝不仅仅局限于斯宾诺莎的哲学体系,可以说,它规定了哲学概念创造的本质性的样态。“内在性”首先强调概念不是抽离于经验之外的,而是“内在于”经验之中的。然而,这个概念所导致的困难也是巨大的:从根本上说,概念不同于经验,否则就等于取消了哲学思索的可能性,也就是说,这种“内在性”不等于同一性,不等于把概念归并于、还原于经验的生成运动之中(作为以往哲学中概念对经验的“同化”的相反的操作),那么,如何使得概念能够进入经验的“内部”、向经验开放,但又同时保持着自身的那种普遍的特性?关键的一点正是,概念不应该是抽象化的“反思”,而是“创造”,即,哲学的概念创造不应该阻断经验的生成流变,而是应该进一步地推进这种生成的进展。而这就意味着,概念并不仅仅是抽象的、静止的观念,而同时应该具备运动、生成、感性的维度。德勒兹在其最后一本著作《什么是哲学?》中详尽分析了概念所具有的另外两个维度,即“感”(percept)与“情”(affect)^①，“感”不是“主体”对“客体”的“感知”，而是“外部”的“力”的突入，同样，“情”也不是“主体”内在的心理状态的变化，而是这种“力”的进一步穿越差异层次的生成，这种生成运动的结果正是“感觉”(sensation)。在这个意义上，“概念”不是和“感觉”相对立的，而是推进感觉的生成运动的内在的“逻辑”，或者更确切地说，

^① 因为不同于“感知”和“情感”，故译为“情”。

是通过自身所构成的这种无限性的“内在性的平面”使得感觉的生成得以“持存”(se conserver),而不至于被从属于“抽象”的体系和范畴,也不至于沦为感觉的“混沌”(chaos)。因此,可以说哲学和艺术是内在相关的。这也就是他后期专注于对电影、绘画、音乐等具体的艺术形式进行哲学思索的重要原因。从《电影》到《感觉的逻辑》(对绘画的分析)再到《千座高原》(对音乐的分析),概念的这两个维度得到了充分的拓展。因此,德勒兹强调,他所进行的是真正的哲学思索(概念及其运动的本性),而不是对艺术的“反思”。

在采访中,德勒兹常常把自己的哲学视作一种“彻底的经验主义”,而其第一部正式出版的重要著作《经验主义和主体性》也正是对于休谟的深入的阐释。很明显,在他看来,和康德哲学的“超越性的平面”相比,休谟的“内在性的平面”正是构成了建构“内在性的平面”的一种真正的努力。其实这并不是一种从康德“倒退”回休谟的做法,因为这样的观念首先预设的前提正是哲学史的一种线性的发展模式(无非是“现代性”的“发展”模式的另一个体现而已),即哲学史有着“内在的”发展的“逻辑”,每一个后起的哲学家都构成了对之前的哲学家及其观念的一种“否定”和“超越”:黑格尔所描述的哲学史的运动的内在逻辑可以作为这种发展模式的一种典型体现而已。当然,这背后所隐藏着的是对时间性的深刻的误解。而德勒兹对于哲学史所进行的解读更接近于福柯的“谱系学”的方法(在其《福柯》一书中得到充分地发挥),即,试图在同一的、连续的、线性的历史运动之中挖掘差异性和异质性。同样,在对待康德和休谟的问题上(以及对待哲学史上其他重要的哲学家思想的问题上),德勒兹的阐述所出发的立场总是“外部”的和谱系学的。如果从“内部”的角度来考察,康德的“先验哲学”取代休谟的“经验哲学”当然是哲学史“发展”的一个重要的环节。但是,如果从“外部”的角度来看,即使在康德哲学之中,“内在性的平面”也仍然未被完全清除,在《康德的批判哲学》一书中,德勒兹就揭示了《判断力批判》中的反思的判断力是怎样构成了一种不同的“官能”在其上展

开自由游戏的“内在性的平面”，而不是试图规定不同的官能之间的先验的、既定的结构和秩序的“超越性的平面”。从这个意义上，就不应该认为第三批判在康德的著作中处于一个较次要的地位，而是相反，应该把它作为整个康德哲学的基础。因为，内在性平面是官能的种种既定的结构和等级（在纯粹理性和实践理性的情形中）得以形成的真正基础。因此，对待哲学史的外部的、谱系学的视角就是把哲学家所创造的概念与其所回应的“问题”相联系。“问题”作为内在性平面，是概念得以生成的场域。而哲学史从根本上来说也是“问题”自身的演化，“哲学是生成，不是历史；它是平面的共存，不是体系的更迭”^①。因此，哲学的发展更接近地质运动，是不同层次的混合和交错，而不是不同体系的前后的相继。“问题”平面和概念之间的关系是复杂的：同一个哲学家的概念可能处于不同的平面（比如我们上面看到的康德），同一个平面可能维持较长的时期（比如柏拉图主义），而不同时期的哲学家的思想却完全可能处于同一平面（比如德勒兹的“尼采 = 斯宾诺莎”的原则），等等。而线性的哲学史观很明显等于把所有的概念归为同一个“超越性的平面”。

在采访中，德勒兹曾表示接受对其思想发展的三个主要阶段的划分。第一个是哲学史时期，他认为这个阶段是其思想的“准备”阶段，如画家的学习期一样，他通过对重要哲学家的问题和概念创造的深入研究而为提出自己的“问题”和“概念”进行着必要的训练；第二个时期的起点自然是《差异与重复》，因为在这部著作中他首次提出了自己的重要的概念（事件、生成、表达等等）并展开了自己的问题平面（如何使差异差异化），这个阶段的另一部重要著作是《意义的逻辑》，其中“意义”作为差异系列共振的基本思想贯穿德勒兹思想今后的发展；第三个阶段自然是艺术时期（对电影、绘画等等的分析），但是，这个阶段并

^① Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 59.

不是和前面的时期相分离的,而是对“差异”的生成的进一步反思(比如说《感觉的逻辑》中的“感觉”作为穿越不同身体层次的生成运动、《电影》中的“虚构”作为影像之间的开放的差异性的关联,等等)。^①

第二节 差异与重复

在结束哲学史时期的学习和训练之后,德勒兹在其《差异与重复》中通过批判传统哲学而进一步提出自己的哲学问题。

一、对“表象”的批判

在他看来,传统哲学的核心概念可以说是“表象”(representation)。而“表象”概念的最根本的特征正是它以一种外在于、超越于“差异”之上的规定来同化差异,因此不是说传统的“表象”思维不思索“差异”,而是说这种思维使得“差异”不能真正的“差异化”(differentiation)。换言之,同一性是表象操作所要达到的最终的目的,同一性是我们能够把握差异的标准和基础,而非相反。表象思维用来同化差异的策略(或者说幻相)主要有四个方面:超验性、相似性、否定性(对立)以及类比。而无论是哪种策略都是为了使得表象的同一化的操作无限化,从而实现最终把差异完全同化于同一性的“理性”体系之中(最极端、最典型的体现是黑格尔的绝对精神的自我回归的同一性运动和莱布尼兹的“充足理性”的观念)。

首先是超验性幻相。“为最高的善所确证的柏拉图的作为原型的‘同一的’理念让位于奠基于思维主体之中的源初的概念的同一

^① 当然,这仅仅是阐述德勒兹哲学的一个视角和一种线索。因为其体系的开放性和运动性,选择一条路径穿越相关的著作(我们没有涉及其全部的著作),这似乎要比泛泛的总体性的论述更有助益。

性”^①。换言之,从笛卡儿对世界的去魅化的操作开始,以最高的善为顶点的自我奠基的理念体系逐渐被以“我思”为基础的概念的同一性的体系所取代。很明显,在笛卡儿看来,概念不是理念,它不是最根本的存在的秩序,相反,它只是理性自身的内在的秩序。即,在柏拉图那里作为存在的原则和认识的原则的统一的“最高的善”在笛卡儿这里出现了分裂,概念仅仅只是认识的原则,而这种原则最终的基础是思维的主体(“我思”),因此,概念的同一的最终根据也就是“我思”自身的同一性。而近代哲学中的种种操作无非都是为这种纯粹的内在性的同一寻找基础和论证。比如,笛卡儿在其《第一哲学沉思》中强调日常的感性的、肉体性的把握方式是混乱的、不确定的(差异),而只有在意识的内在领域所把握到的纯粹的观念才是清楚、明白(同一)。同样一个非常明显的例子是以休谟为代表的经验主义。实际上,正如休谟反复强调的,他所说的概念必须奠基其上的经验来源,或者说原初的“印象”是清晰鲜明的心理原子,而从印象到观念的演变,其间所重要的中介正是“记忆”。正如维特根斯坦在其《哲学研究》中指出的,“记忆”是确立内在思想的最终同一性的根本性的原则。可以说,近代哲学的根本性的趋势正是以“内在领域”的同一性取代了柏拉图的理念的同一性的本体秩序。而二者之间的相似之处在于,“我思”和“理念”都是自我奠基的,但都同样需要面对“划界”的根本性的困难:在笛卡儿那里,这个困难主要体现在“身”(多和差异的领域)与“心”(内在的同一领域)之间的关系的问题之上;而在康德那里,则成为先天的感性直观形式的同一性的根据的问题,即时间性的问题,因为很明显,时间性是杂多的质料能够成为被表象的“现象”的最基础的环节,因此,如何理解并确立时间性的内在的先天的同一就成为康德理性的内在奠基的最根本的问题。

其次,表象性的第二个幻相就是“相似性”。相似性实际上是超验

^① Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, 1968, p. 341.

性假象的一个衍生的环节。如果说“超验性”所确立的是“内在性”领域相对与“外在”的、差异的混沌的那种先验的自我同一的话,那么,相似性则代表同一性的概念体系怎样驱除差异的种种具体的操作。德勒兹强调,“相似性”包含着两个主要的环节,一个是“质”的规定,一个是“广延”性。“广延”在笛卡儿的去魅化的宇宙之中是物质的最根本的规定之一,但同时,也是他的几何学的同一性的抽象秩序得以彻底实施的最终根据。最典型的当然是其《第一哲学沉思集》中非常重要的“第二沉思”中的那个著名的“蜡块”的例子。当蜡块融化之后,之前的种种的感觉属性都变化了,只有最根本性的属性(广延,伸缩性,运动)还持存着。更为重要的是注意到,广延等等都是我们得以清楚明白地把握差异运动的“内在”的观念,即是只有通过我们的理性才能真正把握的同一性的“概念”。德勒兹指出,在这种幻相中,差异自身只有通过同一性的原则和概念才能被把握,而实际上,我们所把握到的只是“同一性”自身的无限拓展的运动而已,差异已然在这种运动中被抹除。“相似性”无非是“感性”的对象与“理性”的概念之间的“相似”而已,“感性”仅仅是“理性”得以确立自身的内在同一性秩序的基础的环节而已。正如在康德的哲学中,相对于“理性”形式,“感性”则很显然是作为“质料”,但是,“感性”从最根本的基础上来说就已经是形式化了的,因此,就已经是为理性的操作奠定了初步的基础了的。针对“广延”,德勒兹提出了“强度”(intensity)的概念,这个概念自然主要来自对于柏格森哲学的重新诠释,但是,我们发现,对“强度”的不可同一化的差异本性的强调,柏拉图也已经认识到了(非常重要的比如其颇为学界所忽视的《斐里布篇》)。“强度”所强调的不是差异所奠基的那种同一性,相反,是差异的差异性自身。这也是“感性”的问题在德勒兹哲学中占有非常重要地位的原因。我们将看到,在后期重要著作《感觉的逻辑》中,德勒兹所要探索的恰恰是“感性”之不同于“理性”的先验逻辑的那种差异化的逻辑。而根据德勒兹始终从“具体”出发的原则,《差异与重复》中仍然具有很浓厚的概念演绎色彩的思索在后期则

被对艺术作品的创作过程中的“感性”生成运动所取代。

第三个幻相则是“对立”^①。和同时代的法国哲学家(当然尤其是德里达)一致,德勒兹也把“对立”作为其批判形而上学的一个重要的方面。然而,德里达对于“对立”的批判的重心主要是从“重复”出发的,^②而德勒兹则更主要的是从差异的差异化角度出发的。很明显,在柏拉图的概念的辩证法的体系中,二元对立的划分是最根本性的操作步骤(比如在其《智者篇》中),同样的方法也体现于亚里士多德的“种加属差”的逻辑分类之中。但是,真正揭示对立的操作对于“差异”的同化的运动的还是黑格尔的辩证法的运动。在其《精神现象学》的起点处,黑格尔对意识现象的探索首先从无限丰富的感性确定性(差异)出发,但是,他随即就立即指出,这种作为差异自身的“丰富性”实际上仅仅是表面性的,或者说“感性确定性远不是最丰富的意识形式。它实际上是最贫乏的形式。”^③换言之,在黑格尔看来,对“差异”的“肯定”是不可能作为思索的真正的“起点”的,为了能够思索“差异”,我们必须首先“否定”差异自身,或者说,否定、超越这种“空洞”的丰富性,而达到一种概念的“普遍性”。最值得指出的一点恰恰是,在黑格尔看来,这种“否定”并不是人为的造作,而正是“感性”的丰富性的自身的内在运动的趋势,或者说,它“必然”需要超越自身的特殊性的规定走向普遍,这正是感性丰富性在时间性上的根本的规定性。因此,在黑格

① 同样,如我们所指出的,在《差异与重复》中,德勒兹并没有完全克服“对立”的思维框架,这一点在对待“感性”的问题上是比较明显的。比如在该书中,“感性”是作为“外部”和“深渊”的不同的“体现”(以此来对抗理性的内在的同一化的体系),但是,尤其在《感觉的逻辑》一书中,“差异”则正是“感性”自身的生成运动的逻辑。

② 比如说其重要的“替补”的概念。同样,“延异”中所包含着的两个相关环节“延迟”和“差异”中,前者也是更为根本的,因为差异正是由于“延迟”的效应而造成的同一运动的循环不能完全闭合。不过,对于时间性在差异生成中的核心地位的强调,德里达和德勒兹是颇为一致的。

③ 查尔斯·泰勒:《黑格尔》,张国清、朱进东译,译林出版社2002年版,第217页。

尔看来,否定、对立、矛盾是感性的最内在的规定性,没有“对立”,也就没有这种差异的丰富性。我们看到,德勒兹是把黑格尔的辩证法作为理性的同一化操作的最经典的模式而提出的。如果说笛卡儿的“广延”概念还仅仅是一种抽象的内在的观念的话,那么黑格尔的感性确定性的否定运动则从根本上确立起了概念的同一化的无限运动的边界:差异是不能被“思索”的,除非作为“对立”(而对立正是作为“同一化”运动的否定的、本质性的环节)。或者说与“同一”相比,“差异”倒反而是空洞和苍白的。这无疑是近代“感性”逻辑推进的最极端的形式(从“相似性”到“否定性”的推进)。然而,黑格尔辩证法的意义正在于它非常深刻地揭示出了这个困境:到底怎样思索“差异”,怎样使得差异能够差异化,而不是作为同一化运动的环节?实际上,可以把这个问题作为当代法国哲学所面对的一个核心的问题。在德勒兹看来,这既涉及感性自身运动的逻辑,同时也关涉到概念的本性。如果我们仍然把概念作为抽象的、普遍的观念,则我们将始终无法摆脱黑格尔的辩证法的牢笼。无论成功与否,德勒兹后期对于概念创造的种种思索可以说为我们提供了超越同一性哲学的可能的途径。

最后一种幻相是“类比”。这实际上是对上面的三种同一化的操作步骤的总结,即提出形而上学的最高的核心概念,“存在”的问题。从内在性到相似性再到对立和否定性,差异被不断地同化于概念和范畴的普遍体系之中,而“存在”则是作为最普遍的范畴統合了所有的概念的规定性。同样,“存在的‘普遍性’超乎一切族类上的普遍性。……亚里士多德已经把这个超越的‘普遍[者]’的统一性视为类比的同一性,以与关乎实事的最高族类概念的多样性相对照。”^①这正是类比概念在“存在”范畴的规定性中占据核心地位的原因。“存在”并不是一般的实事意义上的普遍性,换言之,不能从在者的层次上来理解“存在”。正如亚里士多德在《形而上学》第二卷第三章中所说:“我们

^① 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,三联书店1999年版,第4页。

通过定义来认识个别,而种是定义的本原,所以种也必然是被定义的东西的本原。”^①毋宁说,“存在”是所有的定义(种加属差)的规定得以可能的最根本的条件,而它自身却是无法被界定的(存在不是最高的种)。这个难题是作为海德格尔《存在与时间》的起点而提出的,即:如果我们不能定义“存在是什么”,那么我们怎样追问存在。但是,在《差异与重复》中,德勒兹却把重心放在了“差异”这一维度,即:虽然定义是以“种”加“属差”为基础而进行的,但“种”作为事物的“普遍的本性”却是定义的根本,而“存在”作为最普遍的本性则又是“种”的本原,^②从而在这种定义的模式中,“差异”从根本上从属于“存在”的统一范畴。也就是说,在这里展开的并不是差异自身的秩序,而是存在展布(distribute)自身的本质性的模式和结构。我们看到,“类比”实际上是上面所说“相似性”和“对立”的综合,“存在”是最高的“相似性”,即所有的“差异”都最终必然被归结为与“存在”的“相似”,而“对立”的模式则正是在“存在”的整体秩序之中的“差异”分布的模式(属差)。

二、“重复”与“差异”:时间的三种综合

那么,要真正突破传统哲学的同一性框架,就必须找到一条有效的途径来思索差异自身的差异化的过程。而贯穿德勒兹哲学始终的一个思路正是:差异的差异化(或者说“生成”)从根本上来说是一个时间性的过程,因此,只有从时间性入手,才能真正理解“差异”自身。

^① 《亚里士多德全集》VII,苗力田主编,中国人民大学出版社1993年版,第72页。

^② 正如从法文的词义上来说,“类比”首先强调的是一种“关联”(rapport),因此,正如德勒兹指出的,与“存在”的“类比”关系正是揭示所有的不同的种与存在之间的“内在的”关联。自然,这种关联不同于种和属之间的关联,因此,说“存在”是所有的“种”的本原也无非是强调它是事物之间最普遍的关联而不是说它是最高的种。而对这种关联的重新理解(“在”与“在者”的存在论的差异)可以说是《存在与时间》的核心,而这种“存在论的差异”中的“差异”的观念很显然已经超越了“属差”的范围,而其时间性的内涵也使得《存在与时间》在很大程度上开启了20世纪重新思索“差异”的路向。

“时间的三种综合”也许可以说是整部《差异与重复》中最重要的部分,比如法国学者祖拉皮舍维利(François Zourabichbili)在其重要的《德勒兹:一种事件的哲学》中就以这三种区分为主线来阐述德勒兹的总体思想脉络。当然,在之后的著作中他主要是深化和拓展了对于第三种综合(“生成”)的论述,比如在《电影 II》和《感觉的逻辑》之中。

三种综合,概括地来说就是:习惯(当下),记忆(过去)和生成(未来)。前两种综合的根本性的缺陷就在于把“差异”归并到一种根本性的重复的(因而是同一性的)秩序之中,而只有在第三种综合之中差异才真正成为“重复”的基础和机制。《差异与重复》的核心正在于批判传统哲学中的种种独断的“思想一意象”,可以说,时间的前两种综合实际上正是这种意象的典型的体现。时间的“综合”的含义实际上最早在康德的《纯粹理性批判》中被深刻揭示:即时间并不仅仅是一种心理上的质料,相反,它首先是一种先天的感性直观的“形式”。而德勒兹对时间的“综合”的分析也正是从纯粹的“形式”的角度出发的。^①

同样,时间的前两种“综合”都没有彻底摆脱“内容”(质料)的先验性,第一种综合可以用“习惯”的综合来概括,这一时间框架的代表思想家是休谟,不过这也是当时的典型的时间模式。正如查尔斯·泰勒等人的论述,这是一种内在领域的客观化的趋势,即首先设定外在领域和内在领域的一致性,然后把研究前者的方法和概念类推于后者。“习惯”的根本特性正在于它是以“当下”的“重复”为基础的“综合”。在其中时间性所缩减为相互外在的、原子化的当下的“时刻”。然而,很明显,这种“综合”也许仅仅是“描述”了时间的流逝,但是,却没有真正解释此种流逝的根源和条件。毋宁说,在这里时间性仅仅是一种外在的客观的模式。而时间的第二种综合(作为总体和本体的“过去”)

^① 然而,虽然德勒兹曾说他从康德那里获益甚多,但是,对照德勒兹对于时间的“纯粹形式”(尤其是第三种综合)的分析,我们可以说,康德的作为先天直观形式的“时间”仍然没有摆脱某种经验的“内容”:牛顿的经典力学的时间模式是作为时间形式的最根本的规定性。

正是对于基于“当下”的“习惯”的一种克服。正如柏格森在《材料与记忆》中提出的倒金字塔形的记忆模型所要揭示的：金字塔的尖点是切入现实世界的“当下”的身体的知觉和行动，而构成这个“尖点”的实现背景和基础的则是无限拓张的记忆的总和（金字塔的不断增长的底部），因此，任何发生的“事件”都不是一个“完全实现”了的“事实”，而是“每个瞬间都可能产生无数的记忆状态……这些就是对我们过去生活整体的一次次重复”^①。因此，在第二种综合中，“当下”（“瞬间”）不再处于核心的地位，即它不再指向下一个“瞬间”（在时间的流逝之中），相反，它指向的是作为总体关联的“过去”。第一种综合中没有得到理解的当下的重复被“过去”自身的不断实现和重复所取代，可以说，这是一种时间性的“内在的奠基”的运动，而不是如第一种综合那样仅仅是一种时间的“实在化”的模式。

然而，这两种时间的综合（实在的心理的时间和记忆的本体的运动）其实都没有完全去除时间的“先验的内容”，这就需要我们进入第三种综合，即时间的“纯粹形式”的综合，或者说，时间的“空洞的形式”（*forme vide du temps*）。第三种综合可以说是真正地、彻底地回归到了康德所说的时间的先验本性，此种“先验性”去除了所有的时间的内容、基础、起源和模式等等，建立起一种时间的不同维度之间的自由而敞开的“游戏”。只不过“未来”在第三种中的地位不能从“当下”和“过去”在前两种综合中的地位来理解：换言之，如果说第一种综合是以“当下”为基本单位的综合，而第二种综合是以“过去”为前提条件的综合，那么，第三种综合中则并不存在着任何这样的基础和前提。第三种综合实际上所确立起的是差异自身的“基础”的地位（而不再是前两种综合中的“重复”的根本性的同一性秩序），然而，以差异作为基础的差异自身的差异化运动和以同一为基础的重复性的模式和秩序具有着完

^① Henri Bergson, *matière et mémoire*, PUF, 1939, pp. 187 - 188. 重点号为本文作者加。

全不同的哲学含义：“然而第三种综合所揭示的是一种无一基础(sans-fond),在其中基础(fondement)把我们推落其中。”^①时间不再有着超越自身的纯粹形式之外的“基础”，它始终被推回它自身的形式，这就像是时间自身的“循环”(cercle)：不过这种循环不是一种封闭的形式(因而作为“同一”的“重复”)，而更多的是如尼采的“永恒轮回”般那样是对“差异”自身的“肯定”(这也是整部《差异与重复》的核心论点)。德勒兹指出，在“轮回”中到来的不是同一者而是最大限度的差异，是“存在”随着时间的展开而以最大限度的差异来返回自身。在同一者的轮回(“当下”或者“过去”)中，时间性失去了真正的本质性的地位而沦为同一者自身“重复”的虚假的面具，然而，在存在随着时间而在最大化的“差异”中不断返回的运动过程中，时间性则成为最核心的要素——正是时间的生成运动使得“存在”摆脱了“同一”的框架而向无限差异的层次与领域拓展。这里，“存在”不再是“生成”的原则，而是相反。也可以说，真正的时间性(“生成”)才是差异得以差异化的根本的机制。所以说，时间性和差异化在德勒兹的哲学中可以说是二而一的概念。

建立在时间性的内在差异基础上的这第三种综合从根本上说正是时间的不同维度之间的综合，但是，德勒兹指出，既然以“当下”和“过去”为基础和前提的综合都不能真正达到时间的纯粹形式，那么，第三种综合中占据主导地位的就应该是“将来”这一维度。对“将来”的这一根本性地位的强调，在《存在与时间》和《存在与虚无》之中都是核心的思索，但是，在德勒兹看来，“将来”不是如这些著作中所论述的是作为总体性的“超越”的“界域”而更是应该作为“内在性”的“平面”。作为“界域”的“将来”仍然是一种超越性的平面因而总还是试图给予时间的生成运动以某种先验的“模式”，但是，作为“平面”，“将来”所强调的正是：首先，它本身没有先验的、本质的模式；其次，它所要“综合”

^① Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 151.

的种种时间的维度和层次相互间是完全异质性的、不可同化的；第三，因此，“将来”的作用因此不是给时间性“奠基”，而是使得这些异质性的维度之间进一步展开其开放的、差异化的关联，或者说阻止它们固化为某种超越的、总体性的、因而是同一性的模式（“重复”）。这就是“将来”在时间的第三种综合中所处的“优先”地位的真正含义。

和“将来”最本质相关的正是“死亡”，因此毫不奇怪的是，与海德格尔和萨特一样，德勒兹在对第三种综合的论述中也把“死亡”作为思索的核心。不过，他在这里所更多参考的是布朗肖的作为“外部空间”的死亡的概念，而这个概念的提出正是来自对于海德格尔的生存论的“死亡”概念的批判性的反思。在《文学空间》一书中，布朗肖指出，虽然海德格尔把生存论上的死亡和经验层次上的死进行了深刻的区分，但是他“把死亡当作极端的可能性，这会在最极端的‘我’身上，而且，同样也是我的最有个性（le plus personnel）的事件”^①。然而，在布朗肖看来，死亡并不是自我的最高的肯定、或者说最关己的可能性，而是正相反，真正的死亡恰恰是最为“非个性化”的，恰恰是自我失去了其最根本的基础、属我性和同一性的状态。布朗肖区分了两种死亡的概念：“忠于己而死”和“忠于死亡的死”，前者可以说正是海德格尔的“最本己”的死亡，而后者则不是把死亡当作绝对的、最高的属我性，而是应该“从死亡的深处为出发点，以使我转向事物的内在深处，并以不抓住自身，不能说‘我’，不是任何人，即非人格（impersonnelle）死亡者的无私目光，来真正地‘看到’事物。”^②死亡把自我从其基础、中心和在场性中推离、使其坠入一种非实在的、不确定的、中性的、非个性化的

① Maurice Blanchot: *L'espace littéraire*, Paris: Gallimard, 1955, p. 195. 当然这里的“自我”很显然不是认识论意义上的“主体”或者说“自我意识”，而是生存论意义上的在世的“个体”（尤其参见《存在与时间》第九节中对此在的“向来我属”性的具体分析）。

② Ibid., p. 201.

“深渊”之中。^① 如此的死亡空间正是一种“外部空间”，但是作为“外部”它并不仅仅是和“内部”处于一种二元“对立”的关系之中，因而正如我们前面所看到的，任何的“对立”的关系都已经预设着一种同一化的操作。而作为“外部”的死亡所要强调的恰恰是不能被同一化、不能进入和内部的“对立”关系之中的那种绝对的“外部”。但是，这并不意味着“外部”和“内部”之间的关联的彻底的断裂，相反，正如福柯发展布朗肖的“外部思想”所强调的：“外部”（差异、不确定、不连续）正是“内部”（秩序、同一、连续）得以诞生的那种边缘的空间。整部《词与物》正是此种“外部思想”的发展，其主题因而也并不仅仅是分析不同的知识型的“内部”的特征，而毋宁说是分析“知识型”怎样从“外部空间”中涌现的种种具体的关联。

福柯和布朗肖也许是与德勒兹在思想气质上最为接近的法国思想家，而德勒兹在《差异与重复》的结论部分也正是从布朗肖的作为“外部”的“死亡”概念中引申出其非常重要的“影像”（*simulacre*），“影像正是这样的系统，在其中差异者通过差异自身与差异者相关联”^②。换言之，“影像”正是差异自身的差异化运动所形成的关联系统，因而，从根本上来说，“影像”所要表现的正是“差异”自身对于同一性的秩序的一种“反抗”或者说“颠覆”。“一个前人格的个体化和前个体的奇点（*singularité*^③）的世界，这就是人们（*On*），或者说‘他们’的世界，它并不能被归结为日常的平庸，毋宁说，这个世界在狄奥尼索斯的面容背后展开的是真正的深层和无一基础的交互和共振，它们超越了表象并使

① 其实在海德格尔的《存在与时间》中这样的思想的动机已经呈现，只是由于他始终未能摆脱为主体重新奠基的阴影，从而使得其死亡概念也就具有了这样一种矛盾性。而他后期对在场与不在场的思索则完全抛弃了《存在与时间》中的这种残留的主体性。

② Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 355.

③ 实际上，在《差异与重复》和在《意义的逻辑》中，“奇点”首先都是从数学概念上引申出来的，详见下文对于《意义的逻辑》的讨论。

得影像得以诞生”^①。我们看到,这里的“前人格的个体化”和“前个体的奇点”的提法正是来自布朗肖的“非一人格”的死亡概念,而“常人”的世界也不再指的是海德格尔意义上的一种日常的沉沦的状态,而是相反,指向了在个体、人格、自我、主体背后的那些差异的要素(奇点)之间的无法同一化的差异的运动和关联(“共振”)。而并不令人意外的是,“深渊”、“黑夜”这些布朗肖的“外部”的隐喻也出现于他的论述之中。

实际上,应该看到的是,《差异与重复》从总体上来说并不是一部成功的著作,因为正如我们前面已经反复看到的,在(离开哲学史的“学徒期”)进入创建自己的哲学体系的第一部重要著作中,德勒兹实际上仍然把重点放在批判传统的思想—意象之上,所以虽然说在“结论”中他已经涉及了在《意义的逻辑》中所阐述的“意义”作为差异系列的“共振”等基本思想,但是,过于浓厚的概念演绎的色彩和对于哲学史的偏重使得其自己的思想并没有得到深入的展开。

同样,德勒兹后来曾明确表示,“影像”是他不再使用的一个概念。因此,可以说,他日后的著作日益偏离了《差异与重复》之中的一些基本的路线。我们这里有必要简要参考一下《意义的逻辑》中的一些基本的线索揭示这个转化的特征:从“影像”到“生成”。

“影像”和“幻相”(phantasme)是《意义的逻辑》(Logique du sens)中所提出的一对重要概念。从“影像”到“幻相”的发展正是“生成”运动的鲜明体现。

德勒兹是通过柏拉图的辩证法的深入反思而提出问题的。从一般词义上来说,simulacre 是指 fausse apparence,即“虚假的表象”,而“表象”从一般词义上来说则是“存在的感性表现、与自我相关者相对立”。“自我相关者”在柏拉图这里即是超越的理念和本质,而其“感性”的表现则是“分有”和“模仿”理念的可变的、具体的事物。无论是

^① Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 355.

“分有”还是“模仿”，都预设着“本质”的独立和超越的地位，而作为“感性表现”的“表象”虽然与“本质”之间存在着“对立”，却仍然是从根本上从属于“本质”自身的等级体系的。因此，说“影像”不是“真正”的“表象”，也就是说，它构成了对于“本质世界和表象世界的废黜”^①，它不从属于“本质”—“表象”的对立的等级体系，它不是对于作为“原型”的理念的模仿和分有，相反，它始终处于整个体系的“外部”。

这里，我们必须区分柏拉图哲学的两种“划界”（division）的概念。一种是体系“内部”的“划界”：如柏拉图在《理想国》第六卷中按照真实性的程度（“实物”—“影子”之间的关系）对于整个存在领域进行的“划分”（首先分为可见世界和可知世界，随后按照同样的“比例”又可以在这两个领域的内部进行再次区分），而最高的存在的根源和原则正是“善”的理念。但是正如德勒兹所指出的，这种内部的“划界”和“区分”不是最为根本的，因为它总是预设着一种“选择界限”（sélectionner des lignées）^②（lignée 在法文中“家系、世系”的含义，这个词正是强调着体系理念内部的等级关系和内在统一的传承关系）的步骤：即，处于整个体系顶端的是“太阳”自身，但是很显然，对于太阳自身的直视是不可能的，我们只能通过无限的运动去接近这个最高的理念；同样，与此相对的，处于等级最下层的则是理念的光线所不能达到的“黑暗”的深渊（非存在、无），这个黑暗可以说是构成了整个的理念体系的“绝对的外部”。因此，柏拉图所始终不能回避的一个根本的难题正是如何确定这个把理念的光线和作为“无”的绝对的“外部”相区分的那个“模糊”的“界限”——即已经开始摆脱了理念的“原型—模仿”体系，但又不是完全的黑暗和虚无的那个“界限”或“领域”。这个“领域”正是“影像”（simulacre）的领域：很明显，“影像”不从属于模仿

① Giles Deleuze, *Logique du sens*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 292. 斜体字为原文所有。

② Ibid., p. 293.

的秩序,它是游离于事物“自身”之外的存在(“影像”的原则不是与理念的“相似”而毋宁说是“不相似”),但是,它又不能等同于无光线的彻底“黑暗”,否则我们对于它就不能有任何的把握。从这个意义上来说,“影像”正是“内部”和“外部”之间的“界限”。因此,“影像”始终构成了对于理念体系的一种来自“外部”的威胁,而“选择的步骤”正是要在能够进入体系内部的“摹本”(copie)和不能归属于内部秩序的“影像”之间进行“筛选”(sélectionner)。这就是另一种“划界”,也是更为根本的“划界”:在“内部”和“外部”之间的“划界”。

“界限”或者说“线”(ligne)这个概念在德勒兹的哲学中处于一个非常重要的地位。^① 结合德勒兹在后期经典之作《千座高原》(*Mille plateaux*)中的三种“线”的概念,我们可以更清楚地理解柏拉图体系中的“选择界限”的操作。在《千座高原》的第八章中,他区分了三种类型的“线”:ligne de segmentarité dure(严格分割线)、ligne de fuite(逃逸线),以及在二者之间的 ligne de segmentation souple(动态分割线)。柏拉图的理念体系内部的“划界”正是通过确立“严格分隔线”而进行的:比如柏拉图的《哲人篇》中的辩证法的“区分”的步骤(从一个最高的“种”开始向下不断的进行“属”的“划分”:其中高层次和低层次之间(“种”和“属”)的秩序是固定的;同样,同层次之间的界限(“属差”)也是明确的)。与这种“严格的分隔线”相比,“动态的分隔线”则更为灵活,前者强调的是稳定的“结构”,而后者揭示的则更多的是各个部分之间在时间中所形成的运动的态势。但是,这两种线都还仅仅是体系的内部的“划分”(尽管“动态的分隔线”已经揭示着转化的机制和可能性),而“影像”则是“逃逸线”的运动轨迹,这个“模糊”的界限并没有明确的起点和终点,它源自体系的内部,但却消失在“外部”的黑暗之中,它揭示的是体系的不稳定的、不清晰的、无法最终划定的边界,是

^① 对德勒兹的“线”的概念的一些深入分析,尤其请参见拉普雅德(David Lapoujade)的新作 *Gilles Deleuze*(Paris: adpf, 2003) 中论“线”的一章。

体系的内部的“同一性”不再有效的界阈。“总之,在影像之中有一种生成—疯狂(*devenir-fou*),一种生成—无界限的运动(*devenir-illimité*)……”^①。这里鲜明地揭示出“影像”和“生成”之间的内在关联,同时也揭示出“生成”正是一种“抹去”、“模糊”“内部”和“外部”“之间”的界限的运动。用德勒兹自己的话来说,“生成”总是表征着一种“在……中间(‘*entre*’),之间(*au milieu*),邻近(*adjacent*)”^②。然而,这种“之间”的运动所要表达的绝不是所谓的“中项”或者说“平均”的状态,因为“中项”总是相对于两端而言的,但是“生成”却没有明确的起点和终点,毋宁说,所谓的端点仅仅是生成的一种暂时的“中止”和附随的“效果”。

我们看到,“影像”所蕴涵着的“生成”运动包含着两个不同的方向:一个是从“内部”向“外部”的逃逸的运动,一个则是“外部”向“内部”的突入。而二者从根本上来说则是相关的。“外部”之所以能突入“内部”,正表明“内部”并非一个独立和封闭的同一性的领域,相反,它内部已经包含着异质性的要素,已经包含着转化和向“外部”开放的可能(正如“动态的分隔线”所揭示着的)。^③但是,“影像”却并没有充分表征出这种相关性。“影像”虽然是处于“内部”和“外部”“之间”,但它从根本上来说仍然还是一个象征着“外部”的“黑暗”的概念,因此,它总是带着有着消极的、否定的含义:作为“同一性”的“颠覆”、作为“模仿”的秩序的“否定”,而这也是德勒兹说在“影像”之中始终存在着一种“癫狂”的原因。正如福柯在早期的《古典时代的癫狂史》中所详尽分析的“癫狂”其实也是一种介于文明和自然“之间”的“生成”的运动,但是,他后期却没有再继续这个思路,也是因为“癫狂”还是带着太多的否定的含义,而正是这种含义使得它不能真正揭示“生成”的双

① Giles Deleuze, *Logique du sens*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 298.

② Giles Deleuze & Claire Parnet, *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1996, p. 38.

③ Giles Deleuze, *Mille plateaux*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, p. 293.

重性,反而有重新坠入二元对立的框架之中的危险。“影像”的“癫狂”也兼具如此的危险性,因此德勒兹用更为积极的、具有创造性的“幻相”(phantasme)的概念来对其进行补充和引申。

最关键的一点是,“幻相”所要揭示的并不是“秩序”的阙如(不是秩序的“对立面”和“否定”),并不是如“影像”所揭示的那种彻底的混沌的“深渊”,而是“另一种”“秩序”、即“生成”的秩序,而这种秩序是比同一性的秩序更为“根本”的秩序,或者说,后者仅仅是前者所产生的一种“效果”。如果说“影像”所揭示的是与“同一”相“对立”的“差异”的话,那么,很显然,“幻相”所揭示的就是产生“同一”的更深层的“差异”运动。《意义的逻辑》第30个系列的主体正是“幻相”。德勒兹指出了“幻相”不同于“影像”的根本的特性正在于其所产生的“表层”(surface)的“效应”,而作为“表层”,它“超越了内部和外部,因为它具有如此的拓扑学的属性,通过使‘它的’内部的侧面(côté)和‘它的’外部的侧面相互关联(mettre en contact)从而展开(déplier)为一个单一的层面(côté)”^①。因此,“幻相”不是如“影像”那样致力于表现着一个“癫狂”的“外部”的威胁和躁动,而是真正处于内部和外部之间的“表层”,这个表层使得内部的要素和外部的要素能够进入开放的自由游戏的“相互关联”之中。“幻相”不是一个否定性和颠覆性的过程,而是一个真正的处于“之间”的媒介,只有它才使得内部和外部之间能够形成自由的沟通和转换,这也是“生成”运动的真正的秩序。这正是“展开”(déplier)这个非常贴切的词的深刻用意:一方面它表明“幻相”是对“深层”的“展开”,它释放出“深层”之中的要素,让它们上升到“表层”;另一方面,它又是对于“内部”的展开,它使得内部的要素不再被束缚于结构严格的同一性的体系之中,而是被释放出来,进入与外部要素的沟通互动之中。因此,在“幻相”之中,实际上最终不再有外部和内部的区分,而是只有《千座高原》中所描述的“共生的异质性”

^① Giles Deleuze, *Logique du sens*, p. 246.

(multiplicité de symbiose)^①的状态。“表层”的作用从根本上说正是在于维持这些差异的要素之间的真正的“差异”的关系而防止它们再次被从属于一种超越的“同一性”的秩序或者说再次坠入混沌的“深层”之中(也即德勒兹所说的“内在性的平面”和“超越性的平面”之间的差异)。

因此,对于“生成”来说,作为“幻相”的“表层”实在是非常关键的环节。虽然如此,“幻相”这个概念在后期的德勒兹那里却基本上被弃用,这大概是由于从字面上看来它还是带有太浓厚的“虚构”、“幻觉”的含义,而德勒兹所强调的“生成”绝非仅仅是想象和人为构造的观念,而是“现实”的运动。

而这种从“影像”到“生成”的转化逻辑在时间问题上也有着鲜明的体现。可以说,在《差异与重复》之中,时间的第三种综合还是从“影像”的这个角度来进行论述的,但是到了其后期的《电影》系列之中,时间的“生成”的内涵获得了更为原创和透彻的分析。《电影 I》和《电影 II》的标题就表明了电影从“古典”到“现代”的一种转化的过程:从“运动—意象”到“时间—意象”。而此种转变从根本上来说正是对时间性自身的“回归”。之前的“运动—意象”的根本问题正在于前面所说的“抽象”,即超越于时间性的内在性平面之外、之上来设定一种“时间”的“意象”(先验的“内容”),而“时间—意象”则正是时间自身的“直接”的表现。简言之,是“运动”根植于时间并作为时间性的表现方式,而不是相反的把时间作为运动的“尺度”或者说“秩序”。

德勒兹在《电影 II》的第五章中论述了两种时间的“直接的意象”：“过去”的“平面”(nappe)^②和“现在”的“尖点”(pointe)。前者是时间

① Giles Deleuze, *Mille plateaux*, p. 305.

② 从法文词义上来看,nappe 具有“台布”和“大片”等含义,而这强调着“过去”层面的“包容性”和“拓展性”这两个基本的含义。德勒兹选词往往是非常准确的,这往往需要我们从法文的丰富的词义上来进行深入的理解。

的第二种综合的深化,其代表哲学家自然是柏格森,而其代表导演则是关注“记忆”问题的阿兰·荷斯奈(Alain Resnais)[尤其是其获奖短片《世界的全部记忆》(1956)];而后者的代表人物则是法国“新小说”的杰出作家格里耶。在这里,德勒兹没有使用时间的三种综合的概念,但是,很显然,格里耶的“现在尖点”的实验具有着时间的纯粹的、“空洞”的形式的深刻内涵。但是,这种“尖点”不能视作是对于第一种综合即“心理实在”的“当下”的“回归”,正如德勒兹所强调指出的,要理解这种“尖点”的意义,就应该“把它从其自身的实在性(actualité)中剥离(dégager)出来”^①。即,这个“尖点”所强调的是一种“共时性”(simultanéité),即不同的现在的维度(过去现在、当下现在和将来)之间的“共存”而不是“连续”(从过去到当下再到将来)。“共时”强调因此不是“当下”的实在性,而毋宁说“尖点”自身所体现出的时间性内在的不断拓张的“差异”自身:它表明时间并不是单一维度的,而是不同的差异维度的“共存”;时间本身也并不存在着某种先验的模式(连续的流逝等等),而是这些不同的差异的层次和维度之间的一种纯粹的、自由的、开放的“游戏”。这正是时间的第三种综合的含义。正如德勒兹所指出的,“这三种所涉及的现在总是相互包容(se reprendre)、违背、掩盖、替代、重构、分道和复合”^②。我们在前面已经论述,差异系列之间的“共振”正是“事件”自身的“意义”的“逻辑”。

· 第三节 意义的逻辑:差异如何差异化

德勒兹整部的《意义的逻辑》的出发点和基本的线索就是把“意

① *Cinéma 2: l' image-temps*, Ed. Minuit, 1985, p. 131.

② *Cinéma 2*, p. 133. 应该指出的是,其中 reprendre 含义复杂:有重新抓住、重新开始、恢复等等含义,这里理应从这种含义群上来理解。

义”作为“悖论”性的、作为对差异的系列和要素的同时的肯定,而非遵循二者选一的三段论推理。^① 在全书的第一章,他就通过《爱丽斯漫游奇境》的有趣情节为引子提出了这个问题:“当我说‘爱丽斯变大了’,我的意思是说她比她曾是的样子更大。然而,在同一种情况下,她变得比她现在的样子小了。当然,并非说她是同时更大或更小。……然而是在同一个时刻她比曾是的更大而比现在的更小。正是生成(*devenir*)的同时性逃避了当下的在场(*présent*)。”^②

一、生成与事件

很明显的是,在表面的逻辑问题的后面所隐含的正是时间性的问题:在二元对立的选言三段论的推理中,在当下的时刻只能肯定一个方向和状态——当下就是纯粹的当下,而过去只能理解为曾是的当下,未来则是将是的当下。^③ 而在纯粹的“生成”的状态中,我们则必须在同一个时刻肯定不同的方向,对传统逻辑的“清晰性”来说,这确实就造成了一种根本的“不确定性”和“悖论性”。但对于德勒兹来说,问题并不是通过建立“对立”和选言的方式来排除这种不确定性的根源,而是必须首先肯定“生成”的特性,肯定当下的时刻同时向不同的方向延伸(向未来——爱丽斯比她曾是的更大,同时向过去——爱丽斯比她现在的更小)——文学语言的功能正在于创造出能“肯定”并进一步促进、产生出这种“多”的“意义”。

而从语言的角度来说,在传统哲学的词汇表中也实在难以找到表述“生成”的恰切的词汇,如柏格森在其名著《创造进化论》中所指出的,我们对事物的“表象”分三种:一是性质;二是形式或本质;三是行动;与此相对应的是,“这三种观察方式对应着三个词类:形容词、实词

① *Cinéma 2: l' image-temps*, Ed. Minuit, 1985, p. 1.

② *Ibid.*, p. 9.

③ 对纯粹的当下的批判,见海德格尔的《时间概念》。

和动词”，^①而传统的形而上学所注重的只是从变化中抽取出抽象和不变的形式，因此，形容词和名词构成了基本的结构。但这种主词（实体、本质、形式）—谓词（属性、状态）的逻辑框架至多只是表现了事物的处于静止中的“状态”，但却不能揭示状态的“生成”，比如我们说“树是绿的”，这里的“绿”作为形容词描述了主词“树”在此刻的状态，但当我们说“树在变绿”，这里就不能采用一个明确的形容词来描述变化的这个过程，而必须用动词“变绿”。而动词所揭示的事物的变化的“主体”就不再是名词所对应的实体和本质以及形容词所对应的属性，而是“事件”（*événement*）。^②“事件”不再是事物的“状态”，相反，它是一种状态向另一个状态的转化的过程，它总是处于这两种状态、两个层次之间，或者说，它既处于前一种状态又处于后一种状态中。如尼采所深刻地阐释的：“更确切地说，人们根本不应允许有任何存在物在场——因为，有了存在物，生成就失去了价值，并且马上成了无意义和多余。……1. 生成，没有目的；生成，渗入‘存在’。2. 生成，没有存在状态；存在的世界或许是假象。”^③

“事件”的这种逻辑在传统的逻辑学看来是“悖论”，而“事件”的这种生成的本性在传统的形而上学的存在论看来又是非—实体性的，它并不具备充实的存在，而毋宁说是一种“虚在”（*extra-être*）。它虽然在形而上学的存在体系中得到明确地界定，却构成了事物的生成变化的本质性的环节。而我们上面所看到的康德的“理念”的奠基理论的基础也正在于不能把握“生成”和动词的本质，因此不能把握属性自身的互动性和变化的状态，而只能把属性理解为相互分立的。正如德勒兹在论述莱布尼兹的哲学的时候所说的：“‘每个谓词都包含在它的主词之中’，然而在这里谓词不再是一个属性，它是事件，而主词也

① Henry Bergson, *L'Évolution créatrice*, PUF, Paris, 1957, p. 303.

② *Logique du sens*, p. 15.

③ 尼采：《权力意志》第 708 节，张念东、凌素心译，商务印书馆 1991 年版，第 433—434 页。

不再是一个主体,它是一种包含(enveloppe)。”^①这里,“事件”作为谓词一方面瓦解了属性自身的分离性和排中律;另一方面瓦解了属性—主体(实体)的基本的存在论的框架。^②

后来德勒兹在《感觉的逻辑》中进一步阐述了“事件”自身的“逻辑”。在他看来,任何“事件”都包含有两个相关的维度,即“事实的可能性”的向度和“事实”的向度,而“逻辑”则从根本上是指这种从“可能性”的层次向“事实”的层次过渡和生成的过程(或相反,突破“事实”的层次向“可能性”的层次开放,我们在下面的论述中可以见到)。

首先,从“事实”的状态上说,任何已经发生了的事实,都必然可以在一种存在的描述框架中得到定位:物理事实可以在时空的坐标体系中得到描述,遵循物理学的基本定律,而心理的事实则也相应地可以用心理学的概念和原理进行阐释,此外当然还有社会学的事实,历史的事实,等等。但,“事件”却非单纯的事实,因为,在德勒兹看来,单纯的事实总是发生在单一的层次(niveau)、领域中的,而“事件”的根本的属性是“生成”,它总是穿越着不同的层次和世界,总是改变着自身的本质,而根本无法固定在某个特定的领域之内。

同样,“事件”的这种特性必须在时间性上来充分地理解。正如祖

① *Negotiations*, p. 154.

② 正如尼采所深刻地指出的,“任何判断都隐藏着完整、深刻的主宾信仰”,《权力意志》第550节,第210页。另外,在第531节中的这段话是对“主—谓词”逻辑形式的非常深刻的批判,“判断乃是我们最古老的信仰,是我们司空见惯的真伪之辨,是肯定和否定,是确定某物如此如此而非别样;是信仰,即认为此处确‘有所认识’……什么是谓语?——我们不把自身发生的变革看作是诸如此类的东西,而是看作我们的异己的‘自在’,我们只可以感知的‘自在’。因为,我们不把这种变化看作现象,而是设定为存在,设定为‘特性’——而是进而设想为变化赖以附着本质,即,我们把结果确定为作用物,把作用物确定为存在物。”(《权力意志》,第212页),这里开始的一段话正呼应了德勒兹在《什么是哲学?》中对“逻辑学”作为对“真”的“确认”(“信仰”)形成了鲜明的共鸣(*Qu'est-ce que la philosophie?* p. 131.)。中间的话则是对我们这里的论述的一种深刻的诠释。而后面的论述又进一步启示了我们下面要展开的对“因果性”的批判,非常精彩。

拉皮舍维利在其研究德勒兹思想的出色著作中谈到“事件”时所说的，它并非只发生在“新的情况和媒介中，而是在两种不同的媒介之间”，它体现了时间内在的“多维度性”。^①如我们在《意义的逻辑》中已经看到的，从时间的角度上说，“事件”不像单纯的“事实”那样只是停留在单一的时间刻度上（过去，当下，未来），而总是如“悖论”自身所表现的“意义”一般，同时处于不同的方向，不同的层次，它总是不同的时间层次和维度之间的一种并存和“共振”（résonance）。“事件”的这种纯粹“生成”的特性，同样体现于尼采的“永恒轮回”这个概念，“此刻不是‘严格意义’上的存在或在场的时刻，它是正在流逝的时刻，这种思想促使^②我们去思考生成，但完全是既无开端又无终点的生成。……此刻必须同时与过去和将来共存。每一时刻与自身作为现在、过去和将来的综合性的关系奠定了它与其他时刻的关系基础。……这就是为什么永恒轮回必须被当作一种综合：时间与它各个维度的综合……”^③因此，永恒轮回的过程的主体正应该是“事件”，是“事件”在其生成的过程中对不同的时间维度的综合，而非单纯的处在单一层次的“事实”的机械的重复。永恒轮回不是停留在同层次的简单的震荡，而是穿越不同层次的、差异性的关系网络的不断生成的过程。因此，“事件”的最本质的“意义”，正是它不断地唤起、重组、拓展、交叉不同的时间层次与维度的生成运动过程，而这种过程也正是与致力于开放“事实”中所蕴涵的无限的“可能性”的“表现”过程相一致的。在这里，德勒兹哲学中的几个核心概念（意义、生成等等）似乎都汇聚于“事件”之中。所以，许多德勒兹的研究者都把他的哲学称为思索“事件”的哲学，这确

① François Zourabichvili, *Deleuze: Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, P. 74.

② 这里的法文原文是[force (forcer)]，结合前面论述过的思想的“外在性的”起点的思想，这一点应该很清楚。“生成”正是作为一种外在性的“力”来“促使”思想重新开始，发现新的起点。“力”的“外在性”和“不可见性”，也是德勒兹对于尼采的“力”的概念的重新阐释的一个重点。

③ *Nietzsche et la philosophie*, Ed, PUF, 1962, pp. 54 - 55.

实是非常恰切的。

因此这里的“逻辑”就意味着“事件”本身的“生成”的过程和状态，它与时间性有着本质的关系，从而区别于康德式的“先验逻辑”那种抽离于时间外的普遍形式，可以说，它正是时间性自身“表现”的“逻辑”——“事件等等主要是时间性的存在”^①，而与此相比，“事实”则更像是“事件”的暂时性的中止，是“事件”的生成过程的停息与阶段性的“结果”，它就是当“事件”不再继续其“时间性的综合”以及穿越差异层次的运动而停留于某个单一的层次之上的“结果”。柏拉图在《斐里布篇》中所关注的生成与存在的关系的问题，在这里有了一个新的解决方案。

而如何真正深刻地把握“事件”的内涵和其时间性的“逻辑”，正是带给我们全新的思索的起点的契机，是使思索突破原有的框架而向更丰富的“外在性”和“可能性”开放的过程。如德勒兹自己所说：“我们怎样才能把思想置于与生命的积极的联系之中以使得生命作用于（affect）思想并且思想也作用于生命？我们怎样才能使思想成为一种生命方式的实验，使思想与现实产生关联？”^②“事件”因为其穿越不同的存在领域与时间向度的生成运动而使得自己成为思想自身与生命联系的积极的原则。“思想”不再是对生命的“生成”运动的超越的规定性，相反，它正是生命的生成中的“事件”，它既是生命自身不断突破现有的“事实”的领域和界限的开放运动的一种“表现”（“使得生命作用与思想”），同时也是这种运动的一种“动力”机制（“思想也作用于生命”）。

德勒兹在《意义的逻辑》中曾用“奇点”这个概念来阐发“事件”的深刻的内涵——很明显，这个概念借自数学，但用来表现“事件”的独特性和开放差异性的关联的运动，真的是非常恰切。^③ 首先，我们可以

① 泽诺-万德勒：《哲学中的语言学》，陈嘉映译，华夏出版社2002年版，第243页。

② Philip Goodchild, *Gilles Deleuze and the Questions of Philosophy*, Ed. Associated University Presses, Inc., 1996. p. 49.

③ 对哲学、艺术和科学创造的“平行”的关系，参见我们在第二章一开始的论述。

参考《美国传统辞典》中对这个词的几种基本含义的解释,这些含义在德勒兹的“事件”和“意义”的理论中都有着进一步地阐述和发挥,也便于我们进一步理解“事件”的内涵——“singularity, 1. 单独。单独的性质或状态。2. 特点。一个使一事物区别于其他事物的特征。3. 奇点。时空中的一点,在该点重力使物质的密度无穷大、体积无穷小,空间和时间被极度的扭曲。4. 奇点。一个点,在此点一个给定的随机变函数的导数不存在,但其周围有许多点存在导数。”

首先,从第一点上说,“事件”的最重要的特性就在于它的单独性,这就使得它不能成为单纯的事实性的状态,因为它不从属于任何现有的分立的存在领域和体系,我们只能从它的“单独性”来认可它,而这种单独性又并非是说它是一个空洞的完全缺乏规定的“点”,而是说它的丰富性已经溢出了我们现有的存在体系之外。

第二点是它的独特性,这是指一个事件与另一个事件之间也是存在着难以抽象化和同一化的差异的,因而不存在能够归纳不同的事件的“普遍的”或者“一般的”概念,也不存在着“事件”的“类”。总结这两点,正像德勒兹在《意义的逻辑》中所说的,“奇点”既不同于事实的状态,也不能被混淆于概念所表征的普遍性和一般性。^①

其次,后两点则是更明确地阐明了“事件”发生的基本的机制,第三点指出它虽然发生在特定的时空点上,但它并非仅仅是一个坐标,相反,正如我们前面通过“永恒轮回”的概念所阐述的,它是一种能动的状态,是一个“戏剧性”的点,它的发生使得在这一点上的现有的时间和空间的状态发生变化,产生了一种不确定性和可能性。而第四点则指出“事件”的这种改变时空结构和向度的状态使得它成为不同的存在系列和层次的交叉点,而它自身又包含了这样的可能:即向着更为差异化的方向开放关联。这也就是德勒兹总是喜欢用“断裂”(rupture)甚至“爆裂”(crack)来形容“事件”点上所发生的剧烈的变化。

^① *Logique du sens*, p. 67.

从这一点上说，“事件”既是“一”（“单独性”、“独特性”），又同时是“多”（开放性、可能性）。

“事件”的这些特性使得它更像是德勒兹所谓的“问题的情境”（problème），在其中现有的事实的状态与既定的知识的体系突然失去了合法性，因为面对“事件”的“爆裂”，我们被置于一种更为深刻的“不确定性”之中，思想被抛向自身的“外在”，在“事件”的冲击下，它开始尝试新的思索和综合的“可能性”。“事件”，是哲学的创生的起点，也是哲学开始真正面对生命的冲击，开始建立起与生命的“积极的联系”，甚至自己就成为生命的一种积极的运动形式。

二、事件与虚因

而《意义的逻辑》中另一个重要的思索“事件”的“生成”“逻辑”的概念则是“虚因”（quasi-cause）。很明显，“虚因”是对于传统哲学中的因果概念的一种深刻的批判。

德勒兹结合“表层身体”这个概念来进行论述。我们在前面看到，“意义”总是在差异的层次之间生成。而在《意义的逻辑》之中，这种生成的运动主要是处于“身体”^①和“语言”这两个层次之间。^②“身体”的“表层”既非身体的实体化的物理运动，更非语言层次的对身体的“指涉”、“描述”和“表象”，而是一种处于两个对立的层次（内在/外在；身/心）之间的沟通两者而创生“意义”的一种“场所”和“平面”。

首先，必须把“身体”的表现与身体的因果联系与运动相区别。在《意义的逻辑》中，“意义”首先就是作为与“虚因”相联系的“表层”的

① 当然，在法文中 le corps 有“身体”和“物体”的双重含义，但是，意义也完全可以处于物体（实在的、事实的）的层次与语言（表现、表达）的层次之间，但是，“表层”身体无疑是更有意义的一个思索的方向。

② “表层”（surface）实际上也就是时下流行的“界面”这个词，而迈克尔·海姆在其划时代的《从界面到网络空间》一书中对这个概念的讨论与德勒兹有异曲同工之处，值得参考。

“效应”而出现的,我们可以说它“来自”于身体,但却不是“身体”的因果作用的“结果”,而是身体的“表现”的“效果”。^① 回归“意义”的“表现”的第一步就是瓦解因果系列的同一和均质的特性。结合我们上面所说的,我们正可以说因果性(物理—生理层面的身体之间的相互的作用)都还只是停留在单一的“事实”的“实在”的层面中,而身体的“意义”绝不仅仅于此,我们必须首先开放身体的最丰富的层次,因为这些层次作为身体的“表现”正是“内在”于自身的(虽然是“外在”于因果联结的),是它自身的“表现”(而相反的,因果运动却并不是身体自身的真正“表现”),身体正是在差异的系列(脱离因果链条的“虚因”与“虚在”)中“重复”自身的。

而要开放层次,德勒兹所借用和引申的模型就是斯多葛派的因果性断裂的理论:这种在哲学史上似乎长久为人所忽视的理论在这里产生了全新的意义——根据斯多葛派,因与果不再是同一个链条上的不同的环节,相反,它们构成了相互差异的不同的系列(正如我们前面所说的身体与语言是两个不同的系列),因与果自身分别构成了一个系列的整体。^② 而如此独立出来的“效果”的系列本身又指涉着另一种“因”,即不同于现实因(real cause)的虚因(quasicause)。“斯多葛派清楚地看到事件从属于一种双重的因果性,它一方面指向作为它的原因的实体的混合;另一方面,指向其他的事件作为它的虚因。”^③ 而正是在这个衍生出来

① 借助斯宾诺莎和哲学史上的“表现”和内在性的观念,我们得以更恰当充分的理解这一点,见下章的分析。

② 同样是追求因果性的断裂,伊壁鸠鲁的原子论的哲学则完全走了另一条路线,正如德勒兹在论述卢克莱修的论文中(*Logique du sens*, 附录 I 中的第二篇文章, *Lucretius et le simulacre*, 我们提到的段落第 312 页),或者我们直接参照《物性论》(商务印书馆 1997 年版第 75 页以下)的解释,原子的倾斜的引入正是为了瓦解因果性的同一的链条,在必然的连接中引入偶然,然而原子论却并未真正确立因与果之间的差异性,原子在任意的时间和任意的场所的这种倾斜所导致的只是新的因果链条的起点,而因与果之间仍然还是在同一的链条之上,这一点没有丝毫的改变。这正与斯多葛派的理论形成鲜明的比照。

③ *Logique du sens*, p. 115.

的虚因与“效果”构成的“表面”上,身体得到了自身的充分的“表现”。

“虚因”是个极其重要然而又深奥的概念,像德勒兹所创造的其他的概念一样,它其实并不是像表面上看上去那般空穴来风,而是深植在西方哲学发展的内在脉络之中。实际上,对因果关系所作出的纯粹的物理的和机械的解释,柏拉图就已经进行了批判,也可以说他正是针对这一点而提出其“理念”的目的论的。在《斐多篇》第98—99节中,他批判了阿那克萨戈拉的“奴斯”说,认为他混淆了真正的原因(即心灵)和“只是作为条件的物质的东西,”^①其实“理念”目的论的真正的全新的地方恰在于它对因与果之间的地位的新的规定和理解,在以往的机械论的因果联系中,相比照于果,因有着一种先在的和更基础更本质的地位,相对于因,果仅仅是一种“所从出”^②,果是因的展开和发展的结果,可以说,“因”是真正的始基和本原(这里也可比照亚里士多德《形而上学》中对前苏格拉底哲学的自然本体论的详尽讨论)，“果”必然也必须从“因”的规定中才可理解。然而转观柏拉图的“理念”目的论,因与果的地位已经产生颠倒,因为如果从机械的因果链条的角度来考虑的话,“理念”作为“目的”是处于“因”(物质的原因)之后的,它还是有待实现的,而这就瓦解了那种机械因果的单向的联系:一是把“果”的地位提到本质和目的因的地位,作为“果”的“理念”反而是要比作为“因”的物理的要素更高更根本的“因”;二是把“果”从因—果的链条中相对独立出来,而提高到一种自存的本体的地位。

亚里士多德的“四因说”在对原因的理解上更为细致,也提出了多重原因、互为因果、因与因之间的等级关系等等理论,^③然而,重要的一点在于,在柏拉图,“理念”作为“目的”,毫无疑问是超越于物质之上的,是“外在的”,而这样一种外在的关系究竟怎样就引起了物质事物

① 陈康:《论希腊哲学》,商务印书馆1990年版,第148页。

② 《物理学》,张竹明译,商务印书馆1982年版,第51页。

③ 《物理学》第二章第三节。

的运动,在柏拉图确实是很难解释的,正如亚里士多德所中肯的批评的:“通式对于世上可感觉事物(无论是永恒的或随时生灭的)发生了什么作用”?很显然,“它们既不使事物动,也不使之变”,^①在接下去的段落中他更详细指出了“理念”的超越论的重重困难。然而尽管他详细分析了自然界事物自身的种种运动,仍然还是提出“善”作为宇宙的最终目的,这也是他的矛盾之处。

康德在《判断力批判》中更为详尽地分析了目的因的含义。与前哲的分析一致,他首先澄清了“目的”正是对因果次序和链条的一种颠倒;其次,康德抛弃了柏拉图的外在的目的论,又把亚里士多德模糊的“内在目的”的观念推向彻底,指出“真正的自然目的论必须是内在的,以自然物本身为目的的”^②,然而,他认为解决机械论与目的论的二律背反的其他的种种理论的错误都在于把合目的性作为实在的和客观的目的性,而合目的性恰恰只是“通过理性才能设想的原因性之下的概念,为的是按照这一原则对在经验中给予出来的有关客体的东西作出判断”^③,它仅仅是一种“悬拟性的概念”^④。这样,“目的因”虽然是作为独立于作用因之外的“原因”,但它却仅仅只是反思判断力的一条调节性的原则,本身并不具有任何实在论上的地位。

然而这些强调“果”自身的独立性的地位的理论都不充分,因为它们都未能真正提出因与果之间的断裂的理论,而“目的”虽然颠倒了因果系列的方向,但因与果之间的内在的链条并未断裂:事实上,康德之所以提出合目的性的判断力的原则,就在于认识到了以往的哲学中在物理实在的层次(“现象界”)中无法真正确立“目的”的地位,也因为他看来,很明显,物理实在的支配原则恰就是因果运动的原则这一真正的本质的规定性(这也是亚里士多德虽然详细研究实在物体的运

① 亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,商务印书馆1959年版,第25页。

② 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第400页。

③ 同上书,第248页。

④ 同上书,第249页。

动,但谈到目的还是回到柏拉图主义的路线的原因),正如康德明确指出的:“任何时候都应当按照自然的单纯机械作用的原则来对它们进行反思。”^①这样,他就只能把“目的”推到判断力的一种功能。

而以上的种种错误就正如德勒兹在《意义的逻辑》中所指出的,总是把“意义”或者归于实在的层次(“作用因”),或者归为精神的理智的层次(“目的因”),而不能理解“意义”作为“表层”的那种介于不同的层次之间“虚在”的特性。而“目的”在以往的哲学中始终只是一种因无法真正思索虚因和虚在而构造出来的作为替代品的一个空洞的概念。实际上,“虚因”之为虚恰恰就在于它自身就是一种“表层”的“事件”与“效果”(effet),这就决定了它的“不可穿透性”(impassibilité)或者更准确地说是“中立性”(neutralité),即它既不能归结为物理—实体层面的机械的因果,也不能归结为理智—精神层次的范畴与目的的关系。换句话说,“虚因”之为“虚”并非因为它是超越而自足的,因而缺乏与现实的生成与运动的积极和真实的联系的:比如柏拉图的“理念”的目的论最终仍然还是要设定一个“造物主”的概念,“正是造物者将‘相’归给质料,作为要在质料中实现的目的”^②;而在亚里士多德的原因体系中,“目的因”究竟如何能对物体的现实的运动起到积极的能动的作用,这个问题始终是难以解释清楚的,“目的”在很多时候都仅仅是一种假设——比如在能清楚地把握“意图”的作用的地方,当然可以看到“目的”的作用(比如说技术),但在自然中如何能像在技术中一样假定“目的”的实现(“因为看不到能有意图的推动者”^③)总是一个难题,而最终只能说,“在自然过程里,如果没有障碍的话,总是一定或通常会达到目的”^④,而这就像其最终的第一“推动者”的概念一样,其实本身仅仅是理论自身的设定的前提而已;所以到康德来讨论“目的因”的时

① 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社2002年版,第238—239页。

② 陈康:《论古希腊哲学》,第155页。

③ 《物理学》,第65页。

④ 同上书。

候就非常明确地把它归到精神的官能,仅仅是反思判断力的一种调节性的原则而已。可以看到,以往的目的因的理论虽然把“果”推向独立的地位,把它从机械因果的链条中解脱出来,却又把它归入精神的超越的官能之中:这都在于他们都不能摆脱因—果联系的先在的假设,仍然从“因”来理解“果”,即,“目的”作为“果”总还是“因”的实现,是“因”所产生的“果”,虽然我们还可以反过来说,如此生成的“果”作为更高的“目的”理应享有比“因”更高的存在的地位、更高的完备性、更高的作用,然而,当我们说“目的”是一种“因”的时候,这始终仅仅是一种理论的设定——康德对“目的论”的分析是对这一点的最清楚的表达。用戈德斯密特(Victor Goldschmidt)在其研究斯多葛派的时间理论的名著《斯多葛体系和时间观念》中所指出的,在柏拉图和亚里士多德的体系中,“目的因”与现实的运动之间总是有着难以弥合的“距离”,而运动相对于自足的“原型”与“目的”来说,始终是一种次一级的、“辅助的”、“从属的”的原因,即,它的地位只是使得本身具有完备存在的“目的”得以“实现”罢了,“在柏拉图和亚里士多德那里,运动是一种不完备的生成,处于两种完备之间:它所从出的原型和它所趋向的目的”^①。但问题恰恰在于,如此的充满着“完备的存在”的“理念”和“第一推动者”本身并不是运动的,^②与其说它可以作为运动的完备性的尺度,还不如说它只是运动的“虚幻”的影子而已,它始终伴随着运动,但却对生成和运动起不到任何真实的直接的作用。

所以在某种意义上来说,“目的”作为原因,实在是比“虚因”还要“虚”的原因。然而在斯多葛派哲学家看来,“目的”却应是最直接最当下的动因,柏拉图在“理念”与“副本”(la copie)之间,亚里士多德在“潜能”与“实现”之间的那种不可还原的鸿沟已经不存在,运动不需要

① Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Ed. Vrin, 1953, p. 95. 该书的贡献并不仅仅在于对斯多葛派学说的全新的诠释上,其对“事件”的阐发令其在当代哲学尤其是法国哲学的发展中确立了里程碑式的意义。

② Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Ed. Vrin, 1953, p. 93.

从超越的“目的”和“原型”中“分有”和获取其“完备性”，相反，“行动自身”，即运动自身，就是充足的原因，它“从起始一直伴随着[行动]的每一时刻”^①，运动的充足性在其每一刻都在实现。斯多葛的原因的概念的独特性在于它完全抛弃了既有的由“因”生“果”的单向度的链条：它认为“原因的接续的链条被把握成一个同时存在的和谐(harmonie)”^②，换言之，原因与原因相互之间构成了一个共时的并存的网络，虽然这个整体只是对于神来说才成立，但，“从这个在有限的当下所给予的事件出发，我们可以进一步重建它从宇宙的时间整体中获得其意义的所有的关联，我们会更好的理解运动的整体，虽然我们还不能理解它的原因”^③。我们看到，与其说这里我们还是在遵循着“由果返因”的因果思维，不如说我们已经进入了“由果生因”的斯多葛的因果断裂的理论：一个生成的“事件”的“真正”的原因是无法被最终地把握的，因为对于在每一个“有限的当下”生成的事件来说，其原因都是整个宇宙时间的整体中的全部的原因的网络和联结，而这对于在时间中生存的我们来说，是不可能进行把握的，这只是对于神才可以。然而，从另一个角度来说，作为“效果”的事件反而摆脱了以往的决定性的因果链条(无论是机械的还是目的的)的束缚，因为我们从它出发所能把握的原因的网络虽然是有限的，但因此又正是有着无限地拓展的可能的(而不像在神的眼中是同时呈现的)，正是因为我们不具备神的完备的能力，才导致我们只能从生成的这个有限的“事件”出发，展开其无限的意义的网络和关联，而这种“意义”的网络与其说是“事件”“所从出”的“因”，还不如说是其所生成的一种“虚因”——“事件，总是作为效果，能更好地在它们自身中形成虚因的功能或虚—因果(quasi-

① Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Ed. Vrin, 1953, pp. 93 - 94.

② Ibid., p. 97.

③ Ibid., p. 98.

causalité)的关联,而这种关联总是可逆的(比如受伤与疤痕)。”^①在“意义”网络的展开中,本来作为“果”的“事件”却可以同时作为“因”而存在,因为关联的网络本身是无限的。虚因的“虚”恰在于它的不完备的存在和因此所导致的无限的开放性,而正因为这一点它反而拥有了更为充分的力量。因与果的颠倒与断裂正是“意义”关联开放的前提,正如我们所引的上面的这句话中的例子:身体受到创伤是身体上面留下疤痕的“因”与前提,但我们也完全可以跟随着斯多葛的哲人和法国当代著名诗人布斯凯(Bousquet)而说,“疤痕”是在我的身体的表面所生成的“事件”,因而它的“意义”绝不仅仅是如此所追溯到的身体的物理状态和生理运动,相反,其“意义”的网络是无限的,我的“伤口”与其他的“事件”共同织就着宇宙的整体时间。这也是布斯凯(Bousquet)说“我的伤口在我之前存在,我生来就是为了承受它”^②的原因,这并非仅仅是颠倒因果的幼稚的游戏,相反,他是在强调着理解“事件”的“意义”,就是去懂得怎样去承受身体自身的“伤口”,如果我们仅仅说这个伤口是“我”的身体的一个当下的状态,那么我们就还未懂得如何来承受它,因为这个“伤口”指涉着更大的“意义”的网络,指涉着无数其他的伤口与苦难,指涉着未来过去的人类所承受过的和将要承受的苦难的整体。

这里我们看到“虚因”和“意义”的自身的能动的创生的方面,正如德勒兹所说的:“我们已经看到这个原因并不是外在于它的效果的,它纠缠着这个效果,并且作为一种内在的关联与这个效果并存,而这种关联把如此的产物(produit),即‘效果’,产生出来的东西转化成某种生成性的东西(producteur)。”^③这样,“意义”作为“被产生”出来的一种“表层”的“效果”(produit)又具有着创造自身的“虚因”的力量(pro-

① *Logique du sens*, p. 18. 斜体为原文所有。

② *Ibid.*, p. 174.

③ *Logique du sens*, p. 116.

ducteur),“与虚因的内在性相关联,它创造出了它所划出(tracer),标出、划出的和使之分衍的途径”^①。

必须摆脱因果连接的羁绊,才能开放身体的层次,才能真正“理解”身体所“表现”的“意义”。

第四节 感觉的逻辑——“感觉”:身体的“生成”实验

这种身体层次的“生成”运动在德勒兹后期的经典之作《感觉的逻辑》中得到进一步的展开。上面我们分析了“事件”的深刻内涵。虽然,从其界定上说,“事件”可以说是无所不在,但在德勒兹看来,通过对绘画[绘画中的图像(figure)]和其他艺术形式[尤其是电影中的影像(image)]的创造过程与审美体验的反思,我们可以更清楚地领悟“事件”的本质。

一、绘画中的“事件”

在《感觉的逻辑》的结尾处,德勒兹点出了贯穿始终的“图像”的内涵,而这种阐明是在与“事件”的相互关系中作出的。他指出,在绘画中我们“所称为事实的,首先就是众多的形式在单一的图像(figure)中得以确实地(effectivement)把握”^②。这段话是在谈论米开朗琪罗的画作的时候提出的,而这位文艺复兴的大师的确实很能让人体会到绘画“图像”在内部所蕴积着的那种巨大的“表现”的力量。当我们并不仅仅是把眼前的画作当作“观看”和“鉴赏”的外在的“对象”,而是相反的,以我们的生命的当下的、直接的体验去面对它所迸发的这种“力量”——这时我们会发觉,画面上的“意象”的强烈的“表现力”其实根

^① *Logique du sens*, p. 116.

^② Gilles Deleuze, *Logique de la sensation*, Paris, Seuil, 2002, p. 150.

本上并不在于它描述的主题如何深刻、历史的场面如何富有戏剧性等等,因为这些都是“外在”于“意象”的,是迂回地间接地被把握到,因而并不是“确实地”被把握到的(因为我们完全可以并不理解其背后的“历史故事”和“人物背景”而仍然感受到这种力量),德勒兹所强调的“确实性”,其实正是说,这种“表现”是“内在的”,是内在于“意象”自身的一种丰富的、难以穷尽的“意义”的迸发和“表现”:这是一种在绘画的“意象”当中才真正“发生”的“事实”(matter of fact),而并非是外在于绘画的“事实”(历史的、现实的“事实”),是“意象”的“自身的运动”。^① 然而,很显然,这种“内在的”“表现”的“意义”,并非仅仅停留在其画面上的有限的、静态的、固定的布局,而是来自它所“表现”出来的无限的开放的运动,这种“内在性”同时具有了“开放性”和“可能性”的内涵,而这恰恰是来自米开朗琪罗作品中的最为引人注目的充盈的“身体”的“意象”,——我们在这种雄健、丰满的“身体—意象”中所把握到的首先并非是和谐的比例和结构,而是一种来自“身体”的“内在性”的力。说“内在”,因为这种“表现”是内在于身体意象自身的,而非在于“外在的”、客观的生理的结构;而这种“内在的”力又表现出了一种“外在的”力量,因为正是这种蓬勃的力量突破了画的表面的、静态的和封闭的结构,而产生一种“外向的”运动。如德勒兹所指出的,这种“身体—意象”的涌现(这种“涌现”,这种有限的“意象”向无限的“表现”的运动)体现了这些相关的环节:从内部呈现出来的“力”、从外部穿越“意象”的“力”、“时间性”等等。^② 然而,所有这些都在于被“表现”于画面上的“图像”—“意象”之中的“身体”自身的运动。

诚如巴特异常精彩地指出的,这种表现在“图像”—“意象”中的“身体”并不是“解剖学者和生理学家眼中的身体,科学所观察或讨论

① Gilles Deleuze, *Logique de la sensation*, Paris, Seuil, 2002, p. 150.

② Ibid. .

的身体”，而是一种“醉的身体”，是通过“文”而把握到的快感和激情，“文之悦，这是我的身体追寻其自己之理念的时刻——因为我的身体并不拥有我所拥有的同样的理念”^①，因为“身体”—“意象”的生成和涌现有着自己的“理念”和“逻辑”，这是内在于“意象”自身的，是我们在“意象”中所把握到的“内在”的“表现”，这种“逻辑”切不可等同于我们对于“身体”所拥有的既定的现成的知识和“理念”（生理学、解剖学），也不能等同于因循规蹈矩的美术学家和艺术史家对“图像”所做的任何的“分析”，而在于我们在其中所把握到的以及把握住我们的那种身体的“醉”的运动。巴特的 *jouissance* 在这里译为“醉”非常贴切，因为它并非是一种单纯的快感，而是一种尼采意义上的“迷醉”和“迷狂”——在尼采眼中，醉是一切审美行为的心理前提，是最基本的审美情绪。而醉的本质是力的过剩，是力的提高和充溢之感，是高度的力感。因此，“醉的身体”正是“力”的充盈的运动的“表现”，这也很明显是德勒兹论述的核心意旨。

从上面的分析中，我们已经可以看出，这种发生在绘画中的“事实”即“意象”并非“客观的事实”意义上的物理—生理—心理的状态，而正是一种德勒兹所说的“事件”，虽然在整部《感觉的逻辑》中德勒兹并未讨论过“事件”的内涵，但“身体—意象”的时间性、表现性、丰富的可能性的内涵使我们可以并无疑虑地把它就当作为在绘画中所发生的“事件”。作为“事件”，它也包含了“事件”自身所包含的相互关联的两个方面，即生成的运动（“可能性”）和生成的中止、结果（“事实性”）。“意象”的“逻辑”就是“事件”自身的“逻辑”的体现，即它的形成也总是从“可能性”到“事实性”（及相反）的过程，“意象”生成的这两个环节，德勒兹把它们分别称为“图式”^②（*diagramme*）和“图画”^③

① 以上引文皆见于巴特《文之悦》第8节，屠友祥译，世纪出版集团2002年版，第26页。

② “图式是事实的一种可能性，而非事实自身。”*Logique de la sensation*, p. 103.

③ Gilles Deleuze, *Logique de la sensation*, Paris, Seuil, 2002, p. 112.

(tableau),而这两个环节必须相互联系才能构成“意象”运动的整体:如果“可能性”仅仅只停留在自身,那么我们就不可能得到任何具体的明确的绘画的“意象”,充其量我们可以得到的只是一团“灾难般”^①的混沌和涂鸦,如德勒兹所指出的,“应该有某种东西从图式中呈现”^②,这也就是说应该形成具体的“意象”(而未必是具体的“形象”),落实在画布上。tableau 在法语中所强调的就是图画的这种物质实在的层面,指画家所完成了的成形的作品,在其中“意象”当然中止了其被创造的运动,然而这种中止并非是说“意象”一旦被落实到画面上,它自身所蕴涵着的本来的丰富的“可能性”就丧失殆尽,因为这种内在于出色的画作的“表现力”将贯穿于观赏者—创造者自身的身体的运动,进一步形成“感觉”。

二、感觉:身体—意象

这里我们已经进入了全书的核心概念“感觉”的内涵。我们看到,“感觉”与“身体—意象”、与“事件”都有着内在的联系,如果说“意象”是发生在绘画中的“事件”,那么“感觉”则是作为这种“意象”的运动在观赏者的身体运动层次发生的“事件”和所产生的“审美经验”。我们已经看到了“身体—意象”的运动并非仅仅是封闭于画布的界限之内的,相反,它还具有开放的内涵,观赏者—创造者的身体运动是“意象”运动的统一的过程的延续,可以说,只有在与观赏者的身体运动的相互作用而产生的整体的“效应”的基础上,才能完整地理解“身体—

① “自身作为一种灾难 catastrophe,图式不应该造成灾难;自身作为模糊的区域,图式不该把画面也弄得模糊一团”,同上书,第149页。这在抽象画的领域是十分明显的,好的抽象画家都注意在画面中给出清楚的“意象”(不一定是“形象”),因为这样才能真正达到自己想要的“表现”:如罗斯科的纯粹的黑色和波洛克的流动的线条,然而拙劣的抽象画家的画作则只是停留在“抽象”和“混沌的可能性”,在其中没有任何“意象”产生,因此在其中也没有“意象”的运动,而有的只是静态的堆积而已。

② 同上书,第146页。

意象”的内涵。因此,如果说在《意义的逻辑》中,“意义”是作为语言与身体的运动相关联而产生的“身体—语言”,那么在这里,“感觉”则是作为绘画“意象”与身体的运动相关联而产生的“身体—意象”,而贯穿这种发展的,则是“意义”自身的无限的“表现”的运动——正像我们在上一节看到的,“意义”的“表现”就在于向不同的方向和层次展开新的意义的联系,而在“感觉”的运动中,我们将进一步看到“意象”作为外在的“力”穿越身体的不同层次而形成“感觉”,“意象变为影响 affect, 而身体则变成了事件”^①。这并不仅仅是对传统的绘画理念和美学理论的一种颠覆,更重要的:这是对“人”的一种全新的理解。就正如德勒兹所鲜明地指出的:“现代绘画开始于人不再作为本质而生存,而是作为一种偶然(accident)”^②。正如我们在前面对“虚因”这个概念的分析中所已经充分揭示的,人是存在于“事件”的无限拓织的网络之中的,而非抽离于时间性之外的实体与本质。

这里需要再稍加解释。我们看到,“感觉”是在观赏者的“身体”与绘画所呈现的“意象”之间所形成的,但是这并不能就形成一种主体方面的身体经验与客体/对象方面的“意象”的“表现”运动的二元对立。在德勒兹看来,“感觉”是双重性的统一体(正如“意义”也总是双重性的运动):它既有朝向主体的一面(“神经系统、生命运动、‘本能’”——身体层次的运动),也有朝向客体和对象的一面(“‘事实’,场所,事件”——绘画意象自身的“表现”运动),而这两方面是“不可分离的”,“我在感觉中生成(deviens),而与此同时某物在感觉中到达,一方通过另一方,一方在另一方之中。说到底,接受感觉与给予感觉的就是同一个身体,它同时是主体和客体。……在图画中所画出的,就是身体,然而不是它作为被表象的客体,而是作为被如此体验的活生生的感

① Philip Goodchild, *Gilles Deleuze and the Questions of Philosophy*, p. 41.

② Gilles Deleuze, *Logique de la sensation*, p. 117.

觉”^①。这段标明全书主旨的话正是强调着,从“意象”的“表现”到“感觉”的生成都是在“身体”中产生的,因此“意象”不是可以被“客观化”——“对象化”为外在于主体自身的身体运动的纯粹“审美对象”,正相反,它的“表现”只有在贯穿于主体的身体的时候才能真正生成;同样的,主体这一方面也不是仅仅消极、被动地“欣赏”和“接受”,相反,它通过与“意象”的作用而生成“感觉”的运动来真正参与进“意象”创造的整体过程。

在其最后一部著作《什么是哲学?》中,德勒兹更深入地论述了这种双重性的运动。他首先指出,艺术作品总是在“物”(“事实性”的层次)的基础上形成的,这是很明显的,比如绘画需要依赖于颜料、画布等等的物质手段、雕塑需要依赖于各种物质的材料(大理石、金属等等),但艺术品并不因此就等同于单纯的物质的实在性,它的本质正是在这种实在的物质的基础上所产生的“感觉”的“表现”,“感觉得以在物质中实现的过程就同时是物质整体性地深入和转化^②(*passer*)为感觉的过程,即转化为感知(*percept*)和感情(*affect*)的过程。所有的物质都成为表现性的。”^③这段话向我们揭示了“感觉”的逻辑中两个不可分割的环节,即“感知”和“感情”。

正如他所指出的,出色艺术作品的“本质”正在于它们具有一种“留存”的作用,即它有一种“持久性”,因而不同于肤浅的、盲目的因而也是转瞬即逝的艺术表达,但这种“留存”又不等同于物质自身的持久性,因为艺术品的“持久性”在很多时候都并不依赖于这种物质的实在的基础而独立存在:这就正像我们在很久以前听到过巴赫的一段赋格,它所“表现”出来的“感觉”一直与我们的生命存在延续至今,而音乐自

① Gilles Deleuze, *Logique de la sensation*, pp. 39 - 40. 斜体为原文所有。

② 这个词在法文中的意思堪称丰富,而我们也已经在这些意义的家族相似的游戏中进行理解:渗入、穿越、经过、转化、经受……

③ Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Les Éditions de Minuit, 1991, p. 157.

身所依托的那种物质实体(声音)则早已消散了。这是艺术品中非常注目的特征,德勒兹指出:“那些自我留存的东西,物或者艺术品,正是感觉的结合体,即,是感知(percept)与感情(affect)的聚合体。”^①留存的正是“感觉”,正是作为“感知”和(/或)“感情”的“感觉”的符合体。然而,正像我们上面看到的,这里的“感知”并不是指向作为“被感知者”的“外在”的“客体”的属性和作为“感知者”的“主体”的内在的“心理的状态”,而“感情”也并非指向在“外在的客体”的作用下或“主体”内部独立产生的心理状态和情感状态的变化,——相反,艺术的真正的目的,正是从这些“事实”的状态的层次上(“主体”、“客体”)“抽取出感觉的聚合体,一种感觉的纯粹的存在”。^②

“感知”、“感情”作为“感觉”的两个方面,它们又是密切相关的:

首先,“感知”必须从对“对象化”的“感知”中抽离出来,而成为“意象”自身向着人、向着肉体的生成的“运动”,正如塞尚所说:“风景是不可见的,因为与其说我们征服了它还不如说我们自身在其中消失。要达到风景,我们得尽可能地放弃所有时间的、空间的、客观的规定性……。”^③塞尚的这段话自然非常精辟:“风景”是“不可见的”,因为它们不是在“客观”的“时间和空间”中呈现的“对象”,相反,它们正在“征服”着“我们”,以它们作为真正的“审美意象”所表现出来的“力”的运动贯穿着我们的身体,形成着“感知”——作为“感觉”的有机组成部分的“感知”。我们不再能够“征服”风景,因为我们不再能作为“主体”而把它“对象化”和“客观化”^④。我们必须消失在“意象”中,因为我们必须放弃“观赏者”的独立的、优越的地位而参与、进入这种贯穿

① Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Les Éditions de Minuit, 1991, p. 154.

② Ibid., p. 158.

③ Ibid., p. 160.

④ 参考“表现”一章中对笛卡儿的“中立化”——“客观化”——“对象化”的思索框架的分析。

“意象”和“感觉”的身体的运动。

其次，“感情”也不再是主体“内在的状态的变化”，而是“主体”突破自身的“界限”而向生成转化。“感情”是“感知”的“力”的作用的延续和扩张。^①“意象”在我们面前的呈现正如德勒兹所说的“他者”，“他者在这里出现，既非作为主体也非作为客体，而是非常不同的东西，作为一个可能的世界，一个令人惊异的世界的可能性”^②。“他者”并非是伫立于面前、有待于我们来“表象”的客体，也非是一个如我们的“内在的主体”一般的另一个“自我”，相反，“他者”如“风景”，正以其背后所涌现的未知的“力”的“表现”冲击着自我的界限，使“自我”领悟到一种向不确定性开放的可能。正如德勒兹所说的，一种异己的文化很显然是一种“他者”，然而我们对待这种文化的冲击并非是仅有“同化”和排斥两种，更为重要的是，我们在他者的“外在的”冲击之下才真正发现自身的丰富的“内在的可能性”，与他者的际遇正是一种真正的“事件”。

这里我们才真正体会到尼采引入审美经验中的“力”的概念是多么的具有革命性，可以说，只有从“力”的角度来思索，我们上面所说的这种“意象”—“身体”的统一运动才能得到真正的澄清：

第一，“力”是直接作用于身体的，因此直接形成身体层次的感觉“运动”，“力与感觉是直接相联系的”^③。而正因为这种直接性使得从“意象”到“感觉”的过程（从“对象”到“主体”）成为一个统一的连续的运动过程，而不像以往的美学框架中那样分裂为主体—客体两极（主体对客体的“表象”）。“意象”生成于身体，它来自“力”的直接的作用。

第二，“力”是外在的。这就使得认识论范型中的同一性的内在性

① 这一点当然参见上一章中对斯宾诺莎的“情感”理论的讨论。

② *Qu'est-ce que la philosophie?* p. 22.

③ *Logique de la sensation*, p. 57.

的意识主体不能彻底把“力”的作用同化于、内化于自身的表象体系之中，“力”不断地挑战着、冲击着自我意识的封闭的边界。

第三，“力”是多元的，具体的，因而是不能类同化、普遍化和抽象化的。^①这就要求我们只能在“意象”与身体的具体的联系中把握这种“意象”生成的过程，康德哲学中的“共通感”和所谓的美学的普遍的、“基本”的规律以及那些抽象的体系都失去了合法性。

第四，“力”的充盈的状态，即“醉的身体”，在尼采看来本身就是“事件”性的，首先，在这种状态中，“时间感和空间感都改变了”；其次，“那些原本也许有理由互不相闻的种种状态终于共生互绕、相互合并”^②。这里，“力”作为“事件”而改变时空关联、开放不同层次的联系的特性尽显无遗。

第五，创造性的“力”的本性正在于趋向最大的权力，即趋向最大程度地拓展自身，或者用我们前面（第一章）中所论述的观点：最大限度地趋向能动，最大限度地拓展自身之“所能”，“塑造力就是总想支配新‘材料’（更多的‘力’）的力。”^③艺术所“表现”的正是这种“塑造力”，即创造性的力，它总是力图在最大的或者说最为差异的系列和层次中拓展自身的力量。

第六，但是也是最为关键的一点是：“力”本身是不可见的，因而不能把“力”与实在性的物理运动相等同，也绝对不该把“力”实体化，——“力”与身体的作用不能在物理的机械的因果联系中来理解：^④“力”是不可见的，“力”不是“感觉”产生的“原因”（因果联系意义上的“原因”），而是“感觉”产生的“条件”^⑤。正如德勒兹对培根的教皇系

① “因而我们不能从抽象的统一来衡量力，也不能把某一系统中的力的现状作为标准来确定它们各自的质和量。”及 *Nietzsche et la philosophie*，第 65 页，以及第 9 节。

② 《悲剧的诞生》，第 350 页。

③ 《权力意志》〈660〉，第 215 页。

④ 这里对于因果性的批判也和前面对于“虚因”的论述相一致。

⑤ *Logique de la sensation*，p. 57.

列(培根非常著名的系列,来自于对委拉斯开兹的著名的教皇肖像画的再创造)中最著名的一幅(*Study After Velazquez's Portrait of Pope Innocent X*, 1953)的精彩分析:画面上的教皇发出了惊恐的叫喊,但这种“叫喊”从根本上说也许并非是像人们通常所认为的那样是表现一种生存上的痛苦(这种痛苦或者来自可见的外在的世界的压力,或者来自内心的精神的苦闷,或者更直接地来自令人恐怖的事物)——因为这些都是“事实”和“现实”的层次上的,是“可见的”,相反,这种“呼喊”更直接的是对一种开放的、未知的不可见的“力”(这里可以比较我们一直提到的“问题”的情境)的“表现”——“感觉”作为“身体”的生成运动,正是对“不可见的力”的表现,“教皇 Innocent 十世在呼喊,然而正确地说他是在那块帘幕背后呼喊,[因此]他不仅仅作为一个无法被看见的人,而更是作为一个看不见东西的人,一个不再有任何东西可观看的人,他没有别的功能,除了使那些导致呼喊的不可见的力变得可见,那些来自未来的力。”^①培根之所以要把教皇置于帘幕之后,正是为了提醒我们,他的恐惧并非来自任何“可见”的恐惧的“对象”,而是来自“未来”的“不可见的力”——“未来”向度作为不确定性和开放性的根源,在海德格尔的《存在与时间》中就是主题,而我们在这里也清楚地把握到,“力”的不可见性正在于其本身从属于“不确定的”“模糊”的区域。“身体”——“意象”的整体性的运动所要“表现”的正是这种“不可见的力”,而这种“力”的特性正在于它与时间性的内在的密切的关联,“使时间可见,使时间的力可见……是画家、音乐家和作家的共同的任务。这是一个超越了所有的尺度和框架之外的任务”^②。时间性,正是德勒兹在其美学中所要集中思索的。也正因为以往的思索的“尺度”和“框架”不能胜任这样的思索,我们只能创造新的思索的“概念”和途径。

^① *Logique de la sensation*, p. 61.

^② *Ibid.*, p. 63.

第五节 什么是哲学？“概念—人格”： 概念的“生成”实验

德勒兹的身体美学是其“事件”哲学的进一步的展开。在《千座高原》这部后期的经典巨著之中，他则淋漓尽致地发挥“意义”的创造逻辑，把哲学概念的运动纳入到与其他各个不同的领域（艺术、科学、社会、历史等等）的“共振”之中。

一、概念—人格

然而，在《什么是哲学？》这部最后的沉思之中，他回到了对于哲学自身的创造本性的思索，而这无疑也是对其一生的哲学追求的反思性的总括。书中对于概念的“生成”本性的论述除了与内在性平面的构织运动相关之外，“概念—人格”（personnages conceptuels）疑是另一个无非引人注目的维度。

在《差异与重复》之中，德勒兹已经指出，“概念”的创造总是源自前一概念的“思想—意象”，这种意象作为概念创造所以可能的先在的前提。但是，正如我们前面论述时间的综合的时候所说，这种“前提”可能采取两种形式，一种是独断的、奠基的（比如前两种综合中的情况，当然柏格森的记忆学说在一定程度上摆脱了此种倾向）；一种则是“无一基础”的、或者说“外部”的。前者总是导致中心、基础和总体，而后者则是我们已经提到过的内在性的平面。

在《什么是哲学？》中，德勒兹进一步揭示了平面和概念“之间”的中项，或者说，使得二者之间得以沟通和互动的环节，这就是“概念—人物”。这个概念所揭示的正是“思想”和“思想者”之间的关联：概念和思想并不是如柏拉图的理念世界或者波普尔的“世界3”，一般仅仅是在其内部存在着本质性的关联，在德勒兹看来，概念的创造其实和上

节所说的艺术的创造是相通的,即,都是在“外部”的“力”的冲击之下而形成的一种生成的效应,因而这种运动是和“思想者”自身紧密相联系的。不过这里我们有必要区分在概念和“人格”之间的两种不同的联系:一种是“学者”(professeur publique),即以哲学为“职业”的思想者,他们与概念之间的特征就在于,他们并不回应着外部的力,他们所做的仅仅是在现有的概念之间寻找关联,所以从这个角度说,他们的“创造”是在现成的概念之上所进行的;另一种则是德勒兹所说的“古怪”的思想者,即他们完全是从其“内在固有的力”(force inné)出发,从绝对自身的角度来形成概念。这里“内在性”当然不能从笛卡儿所肇始的近代哲学的“内在性”的角度来理解(用阿多尔诺在《否定的辩证法》中的说法,就是作为基础和核心的“内在思想的同一性”),因为“内在的”恰恰是“力”,而我们上节看到,“力”从根本上来说是来自“外部”的,因而是不能被同一化的。因此,正如布朗肖在论述“死亡”的时候所已经揭示的,内在性的“根源”不在其自身,而是来自外部,“外部空间”是内在性诞生的可能性的前提和“非一基础”。这一点为德勒兹所充分地领会,由此他指出,“我思”并不仅仅指向其他的概念,而是从根本上来讲指向一个创造“我思”的“概念—人格”,即“愚人”(idiot),“是愚人:是他在说‘我’,是他创造了我思,然而,也是他把握住了主体性的预设(présupposés)或者说勾勒出了平面。”^①因此,如果从“学者”的角度来考察笛卡儿,那么我们会说他所创造的“我思”是以和哲学史上其他概念之间的联系为前提的(如查尔斯·泰勒所指出的,尤其和奥古斯丁的 cogitare 之间的联系);但是,从“愚人”的角度来考察的话^②,那么我们会说,正是这种私人的、个体的生成运动才是真正的概念创造的本源。所以德勒兹强调哲学史应该关注“概念—人物”自身的运动。而形成对照的恰恰是胡塞尔写于1929年的《先验现象学引

① *Qu'est-ce que la philosophie?* p. 60.

② “愚人”的主题非常明确地回应着福柯在《癫狂与非理性》中的经典论述。

论》中的开始部分的论述所隐含着的矛盾：首先他指出，“哲学是哲思者的完全私人的事情”；但是接着他立刻说，“哲学关系到他的普全智性，即关系到他的迈向普全的知识……笛卡儿的沉思并不想成为笛卡儿私人的事情，而是想成为任何一个新开始的哲学家都必然要做的沉思的范例”^①。这里，胡塞尔不仅混淆了普遍的知识（概念之间的关系）和私人的思想之间的关系，而且把后者同化于对前者的追求之中。这其实正是哲学史上的一个非常重要的趋势，比如柏拉图追求的所谓科学家与圣人的合体就是把人格的、个体的思索同化于对于超越的知识的“理性”的思索之中。从这个意义上来说，德勒兹对“概念—人格”的论述无疑是敞开了对于哲学史思索的一个全新的视野。其实，福柯在其法兰西学院的讲演《主体的解释学》之中已经区分了“认识自己”和“关切自身”的根本性的区别，并指出正统的哲学史研究对于“关切自身”的维度的忽视：哲学所追求的并不仅仅是对于真实的“认识”，相反，它也包含着主体在这种追求的过程中改变自身存在的维度（从这个角度，他重新审视了柏拉图和古希腊哲学的含义），这个维度也就是福柯所说的“精神性”。虽然从论述的角度上来说，德勒兹的“概念—人格”和福柯的“精神性”还是有着很明显的差异，^②但是，二者在根本趋向上的近似还是体现出思想的内在的近缘性。

二、构成“概念—人格”的差异要素

与福柯一致的是，德勒兹同样认为“主体”不是一个先在的基础和中心，而是差异的要素的生成实验的结果。因此，“概念—人格”所强

① 胡塞尔：《先验现象学引论》，收于《面对事实本身：现象学经典文选》，倪梁康编，东方出版社2000年版，第107页。

② 很明显的一点是，后者更强调个体和种种不同的修炼方式之间的关联；而前者则更关注人格和概念创造之间的关系。但是，关注的侧面虽然不同，核心是一致的：即前一概念的“主体化”的生成运动。

调的并不是哲学家的人格的一体性,而是相反,这种人格自身就是各种异质要素的“聚合”(assemblage)。同样,这种人格也不是“现实”的人格(哲学家在现实生活中的种种身份或心理特征等等),而是在概念创造中所体现出的种种差异的角色(如苏格拉底、狄奥尼索斯、愚人等等)。不同的“概念—人格”体现着不同的创造概念的方式,而任何的哲学家自身的“概念—人格”都总是这些差异要素之间的开放关联。

德勒兹列举了一些构成“概念—人格”的典型的差异要素:

首先是症候学的要素(des traits pathique)。其典型就是愚人。但是,德勒兹进一步区分了“愚人”和“疯人”(fou):前者是“概念—人格”,因为它是前一概念的个体的生成运动,这种运动使得概念的创造得以可能;但是“疯人”则不同,它是一种“心理—社会”的“人格”,它虽然也是一种前一概念的人格的特征,但是它却并不导致概念的创造,毋宁说,它更多表现的是无力思想、无力创造的麻木的状态。从这个意义上,我们必须区分哲学的疯狂和那种作为心理—神经征候的疯狂,前者是概念创造的“外部”的冲力,而后者则是思想失去这种冲力之后的僵死的状态。德勒兹指出,“概念—人格”是思想的“事件”,那么,根据前面的论述我们则可以说“心理—人格”则就是思想的“事实”了。

第二种是关联的要素(traits relationnels)。其典型是“友人”(l'Ami)。然而,“友情”所表达的并非一种亲密无间的关系,如果说“愚人”体现的是前一概念的人格的生成实验,那么,“友情”所体现的则是概念—人格的内在分裂和衍生的趋势。在友情之中,我们所追求的并不是把他者同化于自我之中,不是如萨特在《存在与虚无》之中所说的“占有”他者存在的辩证运动,而是一种生成—他者的运动。关联并不制造同一,而是导致差异和分裂。“友情”正是这样一种面对他者、在他者的冲击之下自我分裂和转化的运动。德勒兹指出,“友人”代给自我的并不是对于往昔的熟悉的“记忆”,相反,总是“失忆”、“失语”的状态,即“友人”不再是自我的“内在一体性”的见证,而是促使我进入生成运动的“陌生者”。

第三种是动力要素 (traits dynamique)。这正是强调概念—人格自身的运动的状态。正像他自己在《尼采与哲学》的英文本序言中所说过的,他的哲学要实现思想本身的一种“运动”,“这样哲学就与其他的运动的艺术,像戏剧、舞蹈和音乐,产生了新的联系”^①,而这三种艺术形式都是把“运动”发挥到极致的。福柯在评论德勒兹的哲学的时候,把它称为“哲学戏剧”,正是因为在其中占主导的是概念的颇为戏剧性的精彩的展开与演变。德勒兹哲学中的概念运动完全不同于以往哲学体系的“建筑术”,他并不完全遵守概念的“合理性”的演绎,相反,他总是善于把捉概念内部所增生的“意义”的差异,在新的意想不到的地方展开新的论述,这样就使得他的哲学总是具有一种戏剧性与悬念性。而在《什么是哲学?》中德勒兹更是把概念—人格称为“冲浪者”(surfeur),这个词当然是来自《意义的逻辑》中的“表层”(surface),它强调的正是:概念—人格的运动并不是如实在物体的运动一般仅仅处于单一的层次,相反,它总是处于不同的层次和领域“之间”,它所表现和创造的因此不是实在自身的属性,而是纯粹的“差异自身”。可以说概念—人格的运动是概念自身的生成运动的根本机制(agent)。

第四种则是立法要素 (traits juridiques)。这实际上涉及哲学的地位自身的变化。在以往的柏拉图的传统之中,哲学一直是最高的原则、价值和目的的立法者。柏拉图在两个世界之间的区分以及“灵魂的转向”等论述中所强调的正是哲学的这种超越的地位。然而,德勒兹指出,尼采对于价值的重估其实并不是要取消哲学的这种立法和判断的地位,而是要概念此种判断的方式:即从超越转向内在(immanent)。这正是一种根本性的颠倒:我们不是以存在或者价值(Valeur)的名义来阻断生命自身的生成运动,而是以后者自身为判断的尺度来批判任何超越的立场。因此,概念—人格总是这样一种“内在”的立法者,它

^① Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson, Ed. Columbia University Press, 1983, Preface to the English Translation, Xiii.

的地位和作用就是促进生成运动和差异关联的进一步的展开。

第五种则是生存要素(traits existentiels)。“尼采说哲学创造生存的模式或生命的可能性。……生命的可能性或者说生存的模式只能在一种内在性的平面之上才能被创造,这种平面拓展了概念—人格的力量。”^①概念—人格是内在性平面和概念之间的中介,哲学家通过创造概念的实验运动所实现出来的正是种种“生命的可能性”。因此,哲学家的生命运动并不能完全从其“现实”的生活模式去理解,而应该从概念—人格所构织的内在性平面的角度来理解。而概念—人格的这种“中介”的地位具有着双重性:首先它是内在性平面和混沌(chaos)之间的中介,其次它是平面和概念之间的中介。德勒兹在这里引申了他于《感觉的逻辑》中的重要“图式”的概念。我们在上一节中已经看到,图式总是具有着两种可能:一种是从其中产生出蕴涵着丰富的“意义”可能的“意象”,而另一种可能则是重新坠入不确定的“混沌”之中。而概念—人格的中介的双重性就体现于:首先它从混沌中创造出作为内在性平面的“图式”,然后,它从“图式”中创造出具体的概念和概念间的关联和结构。所以,概念—人格不是平面或者说图式本身,从根本上说,它是“意义的逻辑”或者说“感觉的逻辑”所以得以实现的真正的“中介”和机制:事实 and 可能性之间的中介。从这个角度来说,上面的那种二重性也可以从另一个角度来理解:即概念—人格的作用不再是创造,而是阻止概念(可能性)退化为“意见”(事实),或者说阻止内在性平面(可能性)退化为“结构”或者说“体系”(事实)。所以说,哲学家的生命总是处于一种不断的生成的状态之中,它既是对于新的可能性的创造,同时又是对于可能性的事实化的一种警惕。德勒兹在这里比较了哲学家的“面容”和“目光”。在《感觉的逻辑》中,他指出,培根的肖像画总是面容模糊,好像马上就要融化,这其实正是因为“面容”总是自我的内在同一性的确证(如吉登斯在《现代性与自我认同》中所

^① *Qu'est-ce que la philosophie?* pp. 70 - 71.

说,面容总是在日常生活的惯例化的交往情景之中占据着核心的地位),而培根的模糊的面容正是强调着生命的生成运动和同一化的现实面容之间的张力。所以德勒兹说,哲学家的目光总是显得有另一个人在向我们注视,这“另一个人”正是概念—人格的体现,它使得我们不是从事实和现实的角度、而是从可能和生成的角度去理解一个哲学家的生命,“我们哲学家正是通过我们的人格而始终处于生成他者的运动之中”^①。

^① *Qu'est-ce que la philosophie?* p. 71.

第十章 后现代主义与后概念哲学

福柯、德勒兹在拒斥先验主体构造对象和赋予意义的基础作用之后设法探寻历史主体、伦理主体和实证主体,同样,以利奥塔和鲍德里亚为代表的法国后现代主义也排斥任何总体化的、普遍化的和起统一和同质作用的主体,也倡导话语的个体性、多元性、差异性和异质性。只不过在批判现代性的激进程度上和各关注和研究的领域以及局部理论表述和观点有所不同而已。传统西方哲学人为地设置了一些二元对立和从属的关系,如主体与客体、话语与图形、推论与感觉、说与看、普遍与特殊等,在这种对立和从属关系中,前一个关系项往往处于优势地位,具有首要性和特权。而利奥塔和鲍德里亚却都捍卫在关系中处于劣势、弱势的那个关系项,如利奥塔捍卫图像、感觉、看、特殊的首要地位,而鲍德里亚则试图让客体夺取主体曾经占据的统治地位。后现代主义所特有的后概念哲学的理论特征,就集中体现在对传统二元对立关系的这种颠倒和关系项的取代之中。利奥塔后现代主义的缺陷就在于混淆了宏大叙事的层次特征,化约了西方文化叙事的多样性,甚至要把宏大叙事从话语领域中清除出去,这就有悖于其后现代主义的多元性和差异性原则了。而鲍德里亚则采取了极端的后现代主义立场,要把主体支配客体的关系颠倒过来,从而彻底终结了主体统治客体的近现代主体性形而上学历史。

后现代主义,在哲学上要消除宏大叙事的中心化和总体化,在美学上倡导审美领域的平面化和审美维度的身体化,在社会学上凸显消费

社会中物对人的统治性关系,在文化符号学上强调“仿真”的“真”要比“本真”的“真”更“真实”。对后现代主义哲学,真可谓仁者见仁,智者见智。鉴于利奥塔热衷于谈论现代性与后现代性,而福柯拒绝这种谈话;虽然,鲍德里亚也否认自己与后现代主义的关系,但他从消费、信息、传媒和仿真技术的方面向我们描绘了一个典型的后现代社会景象。故此,我们把利奥塔与鲍德里亚归在本章。

第一节 利奥塔的后现代主义

利奥塔(Jean-François Lyotard, 1924—1998),曾在巴黎大学学习哲学和文学。1950年通过全法哲学教师资格考试,曾积极投身于政治活动。1971年获得文学博士学位。在中学执教十年之后,先后在巴黎索邦大学、巴黎农泰尔大学、国家科学研究中心和巴黎万森大学工作。在20世纪50年代和60年代早期与马克思主义左翼团体“社会主义或野蛮”保持密切关系。弗洛伊德、尼采对他产生过较为重要的影响。主要著作有:《现象学》(1954)、《话语、图形》(1971)、《从马克思和弗洛伊德开始漂流》(1973)、《冲动配置》(1973)、《利比多经济》(1974)、《后现代状况》(1979)、《正当》(1979)、《分歧》(1983)、《狂热:康德对历史的批判》(1986)、《海德格尔与“犹太人”》(1988)、《非人》(1988)、《后现代道德》(1993)等。如果说在《从马克思和弗洛伊德开始漂流》^①中,利奥塔受马克思和弗洛伊德思想的影响,那么在《利比多经济》中,利奥塔则借助于尼采来反对马克思和弗洛伊德,倡导一种积极的欲望哲学和活力论,以彻底批判现代性话语。在《利比多经济》

^① 利奥塔强调马克思的思想要求理论与实践斗争相结合,“如果这个关联被打破,马克思的整个思想就会失落”(Jean-François Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Galilée, Paris, 1994, p. 33.)。当然,利奥塔始终坚持不懈地批判基于西方理性之上的理论话语对统一性和一致性的追求。

中,利奥塔也开始与鲍德里亚拉开距离,认为鲍德里亚的研究方法的指导原则“仍然不堪理论和批判之障碍的重负”^①,而未能彻底摆脱现代性和现代实践。利奥塔的思想历经了从欲望哲学、语言哲学到语句哲学的转变。利奥塔在《分歧》中强调语句先于语言游戏者的主观意向,旨在肃清主体形而上学。

一、现代性与后现代性

现代不是一个划定某个历史时期的时间概念,而是一种理论态度,一种可以表示具有几个方面思想特征的理论态度。福柯就反对把现代性看作一个介于前现代与后现代的时代,而主张把现代性看作一种态度,一种总是为另一种截然不同的反现代态度所批判的态度。可以说,现代性态度从一开始就在与反现代性态度进行着此消彼长的斗争。在利奥塔的后现代著述中,不难发现他与哈贝马斯和罗蒂之间的思想纷争。

利奥塔同样反对把“现代”看作一个历史时期。正因为现代性是一种理论态度,所以,利奥塔才把奥古斯丁看作现代性的开创者之一,把黑格尔哲学看作思辨现代性集大成者。利奥塔把基督教也包括在现代性中,这与利奥塔对现代性的界定有关。现代性有不少特征,但利奥塔似乎最看重其中的两个特征:历史性与元叙事。现代性这个观念意味着:有可能并且必须与传统决裂并确立全新的生活方式和思考方式。

西方哲学和文化领域,一旦出现了历史性概念,就告别了前现代而进入了现代。而历史性概念一旦丧失,西方就进入了后现代。这是很笼统的说法。圣徒保罗和奥古斯丁开创了现代性,因为他们把基督教末世学引入了西方思想史中心,使得西方思想史具有了历史性(historicité)的维度。而现代想象的一个独特要素就是历史性,历史性

^① Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Les Éditions de Minuit, 1974, Paris, p. 128.

是古代想象所缺乏的。世俗现代性的宏大叙事最后使主体能与自身相和解并消除其分离。尽管被世俗化了,但启蒙运动的叙事、浪漫主义的辩证法或思辨辩证法和马克思主义的叙事,都展开了一种与基督教相同的历史性,因为它们都保留了末世学原则。他们都把一个古老得无法追忆的过去允诺为最终目的。对现代想象来说关键的就是,通过把自己的合法性奠基于一个已失落的过去,来事先规划好自己的合法性。基督教天堂中的神法、由卢梭幻想的自然法中的大自然法则和由恩格斯想象的在家庭、财产和国家之前存在着的无阶级社会,就是这样的过去。末世学需要一个考古学。^① 历史性就是关于时间的现代想象。

然而,后现代小叙事却失去了历史性这个特征了。后现代传说叙事的是一则物理学故事,只涉及能量和作为能量状态的物质。人被看作一个复杂的物质体系,意识被看作言语的结果,而言语则被看作非常复杂的物质体系。在这个故事中,起作用的只是一种历时性,时间并非一种有关意识的时间性。这个故事最终并未接近解放的境域。由传说在过去叙述、对当今我们而言的未来,并不是希望的目的。由于缺乏末世学,由后现代传说叙述的故事所具的机械性及其偶然性任凭思想遭受合目的性的痛苦。这种痛苦是思想的后现代状况,它此时此刻适合于唤起思想的危机、苦恼或忧郁。现代性的危机,就是后现代思想的状况。

至于元叙事,利奥塔一直把“元叙事”看作现代性的标志:理性和自由的进一步解放,劳动力之进步性或灾难性的解放(资本主义中异化价值的来源),全人类通过资本主义科技进步带来的富有,甚至还有通过让灵魂皈依献身的爱的基督教叙事而导致人的得救。由于黑格尔哲学把所有这些叙事总体化了,所以就集中体现了思辨现代性。

这些叙事虽然同神话一样,旨在把社会和政治的体制和实践、法律、伦理、思想方式合法化,但它们并不像神话那样在原初的奠基行为

^① Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Éditions Galilée, 1993, p. 91.

中,而是在要加以实现的未来理念中,去寻求合法性。这个(自由、“启蒙”、社会主义等的)理念拥有合法化的价值,因为它是普遍适用的,指引着全人类。然而,这些宏大叙事却陷入了深深的危机之中,实现普遍性这一现代性设想也就完全落空了。“奥斯威辛”和现代科技导致人的异化就是现代性丧失合法性的标志。“奥斯威辛”可被看作现代性之悲剧性未完成的一个规范名称。在“奥斯威辛”,纳粹摧毁了整个犹太民族。不同于种族大屠杀,弑民这个罪行开启了后现代性。“当代科技获得的主体对客体的把握,并未带来更大自由、更多的公共教育或者更多的、分配更平均的财富。”^①科学技术不但没有完成实现普遍性这个设想,反而实际上加速了合法性丧失的过程。现代科技在使人认识到自己成了自然的主人和拥有者的同时,又使人发现主体和理智是人所研究和改造的客体所内在固有的。利奥塔表明,在主客体相互重叠的状况下,操控对象这个理想就不能继续存在下去了。这个理想在科学家本人制定的科学的表象中已逐渐被废弃了。“人也许只是组成宇宙的自反的普遍交互作用中的一个非常复杂的关节而已。”^②

现代主义一直是人本主义,大写的人的宗教。大写的人一度是被虚无主义所宽容的最后“对象”,应该予以摧毁。人本主义留下的最后命令就是:大写的人只是经由其超越者才是大写的人。这个超越的谜语可能始终使哲学家感到惊奇。

在《关于现代性的哲学话语》中,哈贝马斯指责当代法国哲学家们采纳了一种不恰当的后现代立场,隐匿了一种向前现代返回的从根本上说保守的怀旧。利奥塔驳斥了哈贝马斯把前现代与后现代混为一谈的做法,强调后现代主义既不是对前现代的重复,也不是对现代主义的超越;后现代主义是现代主义本身固有的一个要素,任何想要超越现代

① Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants, Correspondence 1982 - 1985*, Éditions Galilée, 1988, p. 32.

② Ibid., pp. 35 - 36.

主义的人都处于现代主义内部。

在利奥塔看来,现代性设想并不像哈贝马斯所说的被抛弃、被遗忘了,而是被摧毁、“被清算了”。合法性丧失早已是现代性的一部分。虽然具有合法化功能的宏大叙事衰落了,但这并不意味着没有任何叙事值得信任了,这并不阻止无数其他小的和更小叙事继续织出日常生活之布。小叙事从未有过任何合法化价值,小叙事具有的一种使它们能逃脱合法性丧失的危机的至高无上性。

哈贝马斯捍卫现代性及其设想,捍卫启蒙运动的设想,指责利奥塔为新保守主义者,指责利奥塔想摆脱尚未完成的现代性设想。哈贝马斯并不同意利奥塔所列的现代性失败的根源,而认为现代性失败的真正原因在于人们任凭生命总体性被破碎成由专家狭隘的权限来支配的独立专长,从而主张把彼此分裂的认识话语、伦理话语和政治话语统一起来。“哈贝马斯要求于艺术以及由艺术获得的体验的,总的来说就是要它们在那把认识话语、伦理话语和政治话语分隔开来的鸿沟上面架设一座桥梁,并由此开辟一条通向体验之统一性的道路。”^①利奥塔想知道哈贝马斯所要的是哪一种统一性。利奥塔有两个设问:现代设想难道像黑格尔总体化那样旨在构建一个日常生活和所有思想成分都将在其中占有一席之地的社会文化的统一性吗?我们能像康德《判断力批判》那样在认识、伦理和政治这些异质的语言游戏之间进行有效的综合吗?利奥塔对前一个问题的答复是:必须向总体开展!至于后一个问题,利奥塔认为它必须经受由后现代主义对启蒙运动思想、对历史的统一目标的想法和主体的想法所作的严厉再检验。利奥塔反对在异质的“语言游戏”之间哪怕进行最小的调和,而要见证不可表现物,要去发明对那不可被表现的可设想物的讽喻(allusions)。利奥塔认为,康德知道有一条鸿沟把这些异质的语言游戏分隔开来了,只有黑格

^① Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants, Correspondence 1982 - 1985*, Éditions Galilée, 1988, p. 11.

尔的超验幻想才奢望把这些游戏总体化在一个实在的统一性之中。但黑格尔也知道这个超验幻想要付出的代价是恐怖。“19世纪和20世纪让我们受够了恐怖的折磨。我们向有关整体、对一统、对概念与感觉的调和、对透明而可交往的体验所具有的怀旧,付出了高昂的代价。”^①利奥塔坚决回击哈贝马斯等人想要重新实行恐怖的念头,而旗帜鲜明地主张激活分歧和纷争。

什么是后现代呢?后现代并不意味着最近、最新,后现代指的是书写在遭受现代性的玷污并试图自愈之后如何定位自己。人们错误地认为后现代性总是在现代性“之后”到来,利奥塔则认为正好相反,在现代中已有了后现代,现代性就是现代的时间性,它自身就包含着超越自己、改变自己的冲动。不仅如此,现代性还能把自己变成某种很大限度的稳定性,乌托邦计划和解放叙事的政治计划就追求这种稳定性。现代性从构成上不断地充塞着后现代性。后现代肯定是现代的一部分。这是因为所有被接受的东西,即便最近接受来的,也都必须被怀疑。塞尚指责的是哪种空间?是印象主义者的空间。毕加索和布拉克(Braque)指责的是哪种物体?是塞尚的物体。“一部作品只有首先是后现代的才能是现代的。被这样理解的后现代主义就不是穷途末路的现代主义,而是新生状态的现代主义,并且这个新生状态是一再出现的。”^②后现代在现代中去援引可表现物本身中的不可表现物;拒绝正确形式的安慰,拒绝有关趣味的共识,这种共识允许产生对不可能事物的怀旧感的共同体验,而探寻新表现形式,这不是为了享受,而是为了让人感到存在着不可表现物。无论是后现代艺术家、作家,还是后现代哲学家,他们所写的文本、作品在原则上并不受制于早已确立起来的规则。他们是在没有规则的情况下进行工作的,以便确立起将被创作的

① Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants, Correspondence 1982 - 1985*, Éditions Galilée, 1988, p. 27.

② Ibid., p. 24.

作品的规则。在此意义上,利奥塔认为他们的作品和文本具有事件的特性,它们对其作者来说来得太晚,或者说,创作它们的工作总是开始得太早。“后现代将依据未来(post)的先前(Modo)这个悖论来理解。”^①利奥塔说蒙田的随笔是后现代的,雅典的遗迹是现代的,这也就没有什么可感到奇怪的了。

“后现代”的“后”又该如何理解呢?利奥塔作了三点说明。首先,在后现代人看来,尤其在后现代建筑师看来,后现代主义与现代主义的差别就在于不再有普遍性或普遍化、普遍解放的境域了。后现代建筑被迫在从现代继承下来的空间中去从事一系列小小修改,被迫放弃对人类居住的空间作全球性重构。“在此,‘后现代主义’的‘后—’(post)是在时期的简单接替、历时期列这个意义上来理解的,这些时期中的每个时期本身都可得到清楚确定。‘后—’把某物指明为一种转换:在前例之后的一个新方向。”^②其次,“后现代”的第二种含义,集中体现在人们怀疑人类普遍进步和普遍解放的原则,揭穿科技发展对人类生存状况的破坏和威胁这样的理论和实践之中。艺术、技术、知识、自由的发展并未给全人类带来好处,创新、发现和制度也并不有助于人类解放。“无论是经济的或政治的自由主义,还是各种马克思主义,如果不遭受反人类罪的指控,就难以摆脱这两个血腥的世纪。我们可以举出一系列专名、地名、人名、日期,它们能阐明并奠基我的猜测。”^③利奥塔反问:有哪种思想通过把“奥斯威辛”置于一个旨在普遍解放的普遍的、经验的甚至思辨的过程之中,能扬弃“奥斯威辛”呢?利奥塔就此感叹:时代精神中存在着一种忧伤。最后,后现代性问题也是或者首先是思想表述的问题。利奥塔一再重申,先锋派实际上是一种长期的、执著的、有高度责任感的工作,旨在探求现代性中所隐含的前提条件。

① Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants, Correspondence 1982 - 1985*, Éditions Galilée, 1988, p. 27.

② Ibid., p. 108.

③ Ibid., p. 110.

利奥塔要求我们把塞尚、毕加索、德劳内(Delaunay)、康定斯基、克利(Klee)、蒙德里安(Mondrian)、马勒维希(Malevitch)以及德尚的作品看作现代性对它自己的意义实施的一种“仔细研究”(perlaboration)。“如此来理解,那么,‘后现代’的‘后一’就并不意味着一个恢复、闪回、反馈的运动,即并不意味着重复的运动,而是意味着一种“ana-”的过程,一种分析(analyse)、回想(anamnèse)、奥秘解说(anagogie)和变形(anamorphose)的过程,这个过程设计了一种‘初始的遗忘’。”^①

在利奥塔看来,如果说资本主义作为现代性的别名,其前提就是对金钱、权力和新奇事物的无限欲望置身于意志的诉求,那么,后工业化的决定性特征,就是意志的无限性侵犯了语言本身,语言变成了多产的商品。无限欲望在语言中的投资将破坏社会生活中有生命力的创造本身的稳定。身处后现代语境,利奥塔的态度很明确,反对无限意志对语言的侵蚀,批判浅薄的信息观念,揭示语言本身内部的不透明性。于是,强调不同用语体系之间的不可转换性和不可通约性也就成了利奥塔所说的后现代主义的另一个本质特征。

利奥塔认为语言不是一个交流的工具,语言是一个极其复杂的由来自不同体系的用语的领域形成的群岛,这些不同体系不能相互翻译。一个世纪以来的科学、文学、先锋艺术的研究都表明用语体系之间的不可转换性。在此意义上,弗洛伊德、德尚、波尔、斯坦因以及他们之前的拉伯雷和斯特恩都是后现代主义者。就德里达谈论书写的解构、福柯强调话语的无序、米歇尔·塞尔讲述认识论矛盾、莱维纳斯倡导相异性、德勒兹思索游牧中的相遇对感觉的影响而言,总之,就法国哲学强调不同用语体系的不可通约性而言,20世纪60年代以来的法国哲学也是后现代主义的。当然,利奥塔也应该把自己列入后现代法国哲学家。

^① Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants, Correspondence 1982 - 1985*, Éditions Galilée, 1988, p. 113.

利奥塔后来发现,“重写现代性”要比“后现代性”、“后现代主义”、“后现代”更可取,这是因为加在动词前面的前缀“重一”(ré-)取代了加在名词前面的前缀“后一”(post-),就可以询问“现在”的状况,继而假设能对后续者作出合法前瞻。当然,我们又难以抓住既太早又太晚的“现在”。

利奥塔阐明了“重写现代性”之“重一”(ré-)的双重含义:第一种含义是指回到起点、零点,表明了一个时代的结束和下一个时代的开始。如基督教的“启示”(révélation)和“救赎”(rédemption)、笛卡儿主义的“复兴”(renaissance)和“更新”(renovation)以及雅各宾主义的“革命”(révolution)和自由的“重获”(réappropriation),这三组“重”就是这个意思。“重一”(ré-)的第二种含义,本质上与写作相联系,丝毫没有回到开端的意思,而更多是弗洛伊德所谓的“彻底回忆性体验”(Durcharbeitung),即基于事件及其意义来设想那些不仅被过去偏见所隐藏而且被未来设想所隐藏的东西。这种体验并不预先下判断,而是对所发生的所有事情给予同等注意,不受制于目的论。这种体验关注句子的每个部分、信息的每一小段及其与其他“要素”的瞬时联系,没有推理、没有论据、没有中介。这种体验首先是自由想象,它要求时间在“尚未”、“不再”和“现在”之间展开。这种体验能慢慢靠近一个场景,某个事物的情景。我们描述这个场景,但我们并不知道这个场景是什么。重写就是纪录一幅不可能画出的画的组成部分。这种重写也不提供任何过去的知识。

在利奥塔看来,马克思和尼采是在“回忆”的意义上理解“重写”的。虽然马克思把祛除劳动力的异化看作解放和觉悟的关键,但人的异化仍然在上演。虽然尼采曾致力于把思想和思维方式从柏拉图直至叔本华的形而上学中解放出来,否定任何根据和基础的存在,而倡导透视主义,但尼采的权力意志仍然难以抵挡住为透视奠基的诱惑,从而仍然陷于形而上学之中。

利奥塔强调,我们不能在“回忆”的意义上理解“重写现代性”。

回忆,也就是探寻辨别由现代机制造成的凶杀、罪行、灾难,最后揭示出某种神谕也许在现代性开端准备的、在我们历史中最终实现的命运。由于对命运源头的探寻本身也是这命运的一部分,这样的理解就会把人引入歧途,使得人们不可能终止这种罪行,而是会不得不延续这种罪行。重写现代性,并非真正重写它,而只是再写并实现现代性本身。写现代性总是重写现代性。在不断的重写之中,现代性是写在、刻在自身上面的。在利奥塔看来,后现代性已不是一个新时代,而是对现代性自称拥有的一些特征进行的重写,首先是重写现代性将其合法性建立在通过科学技术来解放全人类这个设想的基础之上的企图。这种重写在现代性本身中已进行很长时间了。

利奥塔认为,在后工业社会中,文化变成商品,文化财富通过新型技术而生产、传播、分配和消费,文化工业的蓬勃发展,这种现象和过程之值得关注和令人不安的后果,并不是像鲍德里亚所说的形成了一个巨大的虚拟网络,而是产生了比特这种木然无情的信息单位。人们在使用比特时,不可能及时真实地表现我们的感受性和想象力。如果说重写首先是作为自由想象的“彻底回忆性体验”,那么,在感受性和想象力得不到及时和真实表现的信息社会中又该如何去重写现代性呢?利奥塔的答复是:重写现代性,就是拒绝去写那种所谓的后现代性。

二、后现代知识状况

利奥塔的工作假说:随着社会进入后工业年代,文化进入后现代年代,知识改变了地位。利奥塔研究了最发达社会中的“后现代”知识状况,研究了在19世纪末以来那些已经影响了科学、文学和艺术之游戏规则的变化发生之后的文化状态,并通过与叙事危机的比较来定位这些变化。显然,利奥塔探讨的是知识的合法化问题,采用的是维特根斯坦的语言游戏理论。

利奥塔把现代科学的合法性奠基于现代哲学的宏大叙事之上。哲学这个元话语(métadiscours)明确诉诸于像精神辩证法、意义解释学、

理性主体或劳动主体的解放、财富的扩展这样的某个宏大叙事,而“现代”科学为探寻真理则又诉诸于这种元话语来使自身的游戏规则合法化。于是,科学与宏大叙事之间的密切关系是显而易见的。启蒙运动的叙事说的是,在理性精神之间可形成一致意见,人们可以接受一个具有真理价值的陈述在发话者与受话者之间建立起来的共识规则。知识英雄为普遍和平这个伦理—政治的美好目标而努力奋斗。既然知识的合法化借助于历史哲学的元叙事(métarécit),那么支配着社会关系的那些制度也需要被合法化。换言之,真理、正义都是诉诸于宏大叙事来进行合法化的。

然而,“后现代”就是对元叙事的怀疑。随着合法化的元叙述机制的衰落,形而上学哲学和依赖于该哲学的大学制度也明显出现了危机。统一的总体化的叙述功能四分五裂,所谓伟大的英雄,伟大的冒险,伟大的探险,伟大的目标,都分崩离析了。在这方面,利奥塔明显秉承了维特根斯坦语言游戏说的反本质主义。“叙述功能分散在叙述性语言元素的云团中,但也分散在指示性语言元素、规定性语言元素、描述性语言元素等云团中,每个云团都带有自己独特的语用学原子价。我们都生活在许多原子价的十字路口。”^①叙述性语言、指示性语言、规定性语言和描述性语言,都是不同的语言游戏。利奥塔谈论语用学原子价、语言粒子的语用学,都是为了说明语言游戏的异质性、片断性、不确定性和局部性。

利奥塔指责决策者们设法依照输入输出模型,依据一个包含元素可通约性和整体确定性的逻辑,来管理社会性的这些云团。因为权势的合法化要求社会正义和科学真理都要最大限度发挥系统性能,获得最佳效能。人们时刻面临着某种或软或硬的恐怖:你们应该成为可操作的,即可通约的,否则就消失吧。利奥塔明确反对整体主义、形式主义和交往理论。在元叙事之后,合法性能存在于哪里呢?操作性标准

^① Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 8.

是技术标准,不适于判定真理和正义。合法性也不存在于哈贝马斯所认为的通过商谈(discussion)获得的共识之中。因为这种共识违背了语言游戏的异质性,而发明总是在意见分歧中作出的。“后现代知识提高我们对差异的敏感性,增强我们对不可通约进行支撑的能力。后现代知识的根据并不在于专家的同构(homologie)中,而是在于发明家的误构(paralogie)中。”^①

在信息社会中,知识的性质发生了变化。知识只有被翻译为信息量才能进入新渠道,成为可操作的。“知识的提供者和使用者与知识之间的关系,趋向于并将趋向于具有那种商品的生产者和消费者与商品之间的关系形式,即价值形式。”^②知识现在是并且将来是为出售而被生产的,是为了在新的生产中增值而被生产的,都是为了被交换这个价值而被生产的,从而牺牲了使用价值。知识已是主要生产力,知识早已是并且将继续是世界权力竞争中一笔主要的甚至最重要的赌注。由于民族国家曾为了控制领土而战、为控制原材料的处置和剥削廉价劳动力而战,所以,利奥塔设限它们将来就会为了控制信息而战。后现代知识为工业和商业战略,为军事和政治战略开启了一个新领域。

知识的唯利化势必触动现代民族国家在知识的生产和传播方面曾经掌握和现在仍然掌握的特权。社会的生存和发展取决于社会中流通的信息丰富并易于解码。知识的商品化要求交流的透明性,多国企业的资本采取新的流通形式,有关投资的决定部分摆脱了民族国家的控制。于是,经济机构与国家机构之间出现了新的张力和尖锐的关系问题。利奥塔断言,随着信息技术和信息电信技术的发展,这个关系问题有可能会变得更加棘手。也就是说,随着知识地位的改变,随着信息技术使得决策数据和控制手段变得更流动和易于窃取,随着国际市场的

^① Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, 1979, pp. 8 - 9.

^② Ibid., p. 14.

重组、新一轮经济竞争的开始和政治意识形态因素的淡化,经济机构开始制约国家机构,并迫使国家机构重新考虑自己在法律上和事实上与大企业进而与市民社会的关系。于是,知识并不是依据自身的“构成”价值或政治(行政、外交、军事)的重要性而被传播,而是依据与货币相同的网络而被流通的,像货币一样成为“用于支付的知识”和“用于投资的知识”。在知识之流中,有些知识是用于决策的,而另一些知识则用来偿还每个人在社会关系方面的永恒债务。

利奥塔还考察了知识性质的变化而导致的科学知识的合法化问题。利奥塔的合法化是指一个过程,一个立法者通过这个过程,获准去颁布这条作为规范的法律。一个科学陈述要服从规则:为成为科学陈述,一个陈述必须描述某组条件。通过合法化这个过程,一个处理科学话语的立法者就获准来规定内部一致性条件和实验证实条件,以便让一个陈述成为这个科学话语的组成部分,并能被科学共同体所考虑。利奥塔认为,自从柏拉图以来,科学的合法化问题就与立法者的合法化问题密不可分,决定真理的权利也并不独立于决定正义的权利。谁决定什么是知识?谁知道适合于加以决定的一切?“在信息时代,知识问题比过去以往任何时候都更是辖治(*gouvernement*)问题。”^①

利奥塔在分析知识状况时强调语言事实及其语用学方面,强调语言游戏的“招数”和竞技性。利奥塔对维特根斯坦的语言游戏作了三点评论:语言游戏的规则本身并不具有其合法性,但都旨在游戏者之间确立起或明或暗的契约(这并不是说游戏者发明了规则);没有规则就没有游戏,即使稍微改变一下规则也会改变游戏的性质;任何陈述都应该被看作是在游戏中下出的一“招”^②。这第三点评论成了支撑利奥塔整个方法的第一原则:说话就是游戏意义上的战斗,语言行为属于一种

^① Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 20.

^② *Ibid.*, pp. 22 - 23.

普遍的竞技。利奥塔的第二个原则是：语言“招数”构成了可观察的社会关系。如何确定“社会关系”的性质呢？知识的主要角色是充当社会运转不可缺少的因素，要探讨最发达社会中的知识的传播，就要先描述最发达社会。在诸多社会理论中，利奥塔拒绝在功能主义与马克思主义之间作出抉择，拒绝在社会的内在同质性与社会的内在二元性之间、知识的功能主义与知识的批判主义之间进行抉择。因为前者向往统一的、总体化的真理，符合系统管理者向往统一的、总体化的实践；而至于后者，利奥塔认为阶级斗争，作为二分法原则的社会基础，已朦胧得丧失了任何激进性，阶级斗争不是变成了系统的调节器，就是干脆失去了存在的权利。利奥塔想逃避抉择，因而区分了两种知识，一种是实证的、技术的知识，很适合成为系统不可缺少的生产力；另一种是批判的、反思的或解释的知识，直接或间接地询问价值或目标，阻止任何“回收”^①。

从后现代视角来看，社会关系具有哪样的性质呢？利奥塔指出，由于在后现代信息社会中，信息的生产、存储、流通和加工处理变得异常重要，而支配这些信息都是各类专家管辖的事情，因此，作为决策者的领导阶级不再由传统政治阶级所构成，而是企业主、高层官员、各大职业组织、工会组织、政治组织、宗教组织的领导组成的复合阶层。生活目标是依据每个人的请求来定的。每个人都诉诸于自身。每个人都知道这个自身(*soi*)是微不足道的。认同伟大的名字和当代历史英雄变得更加困难。虽然这是宏大叙事崩溃的情形，但这个崩溃并不造成社会关系的瓦解和社会集体的离散。一个人自身虽然微不足道，但处于比过去以往任何时候都要复杂、更多变的关系网之中，处在不同性质的陈述所处的一些位置上。一个人或者是发话者(*destinateur*)，或者是受话者(*destinataire*)，或者是所指(*référent*)。“……社会关系的问题，作

^① Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 29.

为问题,是一种语言游戏,是询问的游戏。它立即确定了提出问题的人、接受问题的人和所询问的所指:因此这个问题已经是社会关系了。”^①利奥塔把社会“原子化”为灵活的语言游戏的网络。语言获得了一种新的重要性。陈述,作为语言的原子,具有完全不同的形式和作用,陈述还可分为指示性的、规定性的、评价性的、言有所为性的(performatifs)等。利奥塔说,作为原子,陈述具有反社会系统性和灵活应用的特点。利奥塔在《后现代状况》中赋予陈述的原子地位,让我们想起了福柯在《知识考古学》中赋予陈述的原子地位。

当然,体制会对陈述进行限制,使某些陈述享有特权,成为体制话语。如军队中的命令陈述,教会中的祈祷陈述,学校中的指示性陈述,家庭中的叙事陈述,哲学中的询问陈述,企业中的言有所为的陈述等就是体制话语。利奥塔指出,体制设置界限是为了对付语言游戏的语言“招数”所具有的潜能,但这种界限实际上从未能确立起来,因为这种界限本身也是在体制内外实行的语言策略的临时结果和赌注。如部长会议在展望社会未来,当然可以讲故事;如军官正在同士兵协商,军营里当然可以请愿。

利奥塔区分了叙述性知识与科学知识,并分别对它们作了语用学探讨。利奥塔确定“叙述性”知识的性质,是为了弄清楚当代社会中科学知识具有的某些形式特征,从而有助于人们理解为何要提出或不提出合法性问题。利奥塔重申,叙事知识并不只指指示性陈述,还包括道义性陈述、规定性陈述、评价性陈述,包括做事能力、处世能力、倾听能力等。叙事知识是在一个由认识、决定、评价、改变等各种能力构成的主体中体现出来的唯一形式。一个无论什么样的陈述,之所以被认为是好的,是因为它符合“拥有知识”的对话者构成的群体所承认的那些标准(正义、美、真理、效率)。叙述形式在传统知识的表达中占有主导

^① Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 32.

地位。叙事是传统知识最完美的形式。“叙述所传递的知识并非仅仅涉及陈述功能,它也同时要确定为了能被听见而应该说的东西、为了能够说话而应该听的东西以及为了能够成为叙事的对象而应该(在故事现实的场景中)玩耍的东西。”^①叙事能使自身合法化,因为叙事确定了能力的标准,并且/或者阐明标准的实施,叙事界定了那有权在文化中进行自身言说、自身成形的东西,而且叙事也是这种文化的一部分。

而科学知识的语用学,相比于叙述知识的语用学,则具有以下特征:第一,科学知识要求分离出一种语言游戏,即指示性陈述,并排除其他陈述。第二,科学知识不再像叙述知识那样是社会关系的一个直接因素,而是一个间接因素。第三,研究游戏中要求的能力只涉及陈述者的位置,而对受话者的能指和所指的能力都没有任何要求。第四,科学陈述不能从它被讲述这个事实获得任何有效性和合法性,而是从证实或证伪中获得其有效性和合法性的。第五,科学游戏意味着历时性,即一种记忆和一种设想,以存储记忆和追求创新为前提。

通过对叙事知识的语用学和科学知识的语用学进行分析比较,利奥塔强调科学知识的存在并不比叙事知识的存在更加必然,也并不更加偶然。“两者都是由陈述整体所构成的;这些陈述都是游戏者在普遍规则的范围内使用的‘招数’;这些规则对每种知识来说都是特殊的,并且那些到处都被认为正确的‘招数’不可能是相同的,除非出于偶然。”^②为此,利奥塔反对两种倾向:我们既不能从科学知识出发来判断叙述知识的存在和价值,不能因为叙述知识并不重视自身合法性问题而把叙述知识归入舆论、习俗、权威、偏见、无知、空想这样愚昧、落后、异化的行列,也不能从叙述知识中引出或生出科学知识,不能把叙述知识看作科学知识的萌芽。

① Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 40.

② Ibid., p. 47.

利奥塔注意到科学知识是公开或非公开地诉诸于叙述知识来解决自己的合法性问题的。“因此,我们不能否认,诉诸于叙述是不可避免的;至少就科学的语言游戏希望自己的陈述是真理来看,就它无法依靠自己的手段来使这种真理合法化来看。”^①柏拉图的洞穴比喻讲述了人们为何以及如何需要叙事而不承认知识。知识就这样是由关于它的牺牲的叙事所确立起来的。柏拉图的每篇对话都始终具有科学讨论的叙事形式。如果不诉诸于叙事,那么,科学知识就无法知道也无法让人知道它是真正的知识;但如果没有叙事,科学知识就被迫把自身当作前提条件,并由此陷入它所谴责的偏见之中。即使像笛卡儿这样坚定的思想家也只是在瓦莱里所说的心灵史或者《方法谈》这类教育小说中才能阐述科学的合法性。对于叙事与科学的关系尽管在历史上有反复,但人们不久就恢复了叙述文化的尊严。随着现代科学的发展,叙事不再是合法性的失误。“这在知识问题上明确求助于叙事,是伴随着资产阶级摆脱传统权威的束缚而发生的。叙事知识重新回到西方,为新权威的合法性带来一种解决办法。”^②

如果说科学知识仅仅满足于认识,仅仅使用指示性陈述,那么,传统叙事知识不仅认识,追求真理,使用指示性陈述,而且还立法,追求正义,还要使用规范性陈述。因此,叙事作为知识的有效性有两种表现:叙事主体,作为认知主体,知识的英雄;叙事主体,作为实践主体,自由的英雄。有关知识的合法化的叙事,有侧重政治和侧重哲学两大版本。在自由叙事中,人类作为自由的英雄而成了叙事主体,全体民众从神甫和暴君那里重新夺回了科学权。而在知识叙事中,德国思辨哲学制造了理性元叙事,把知识、社会和国家的发展建立在实现“主体的生命”(神圣的生命、绝对精神)这一基础上,抽象的、绝对的主体保证了绝对

^① Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 49.

^② *Ibid.*, p. 52.

理性这个元叙事的合法性。但在当今,当知识的思辨统一性被破坏时,就不可能在元话语中统一或整合各种语言游戏。知识的有效性也不在一个通过实现自己的认识可能性来获得发展的抽象主体中,而是在一个作为人类的具体的实践主体中;不在使用指示性陈述的知识主体之中,而是在使用规定性陈述的实践主体之中。重要的并不是或并不仅仅是让那些属于真理范畴的指示性陈述合法化,而是让那些属于正义范畴的规定性陈述合法化。知识唯一的合法性就是让道德有可能成为现实。利奥塔显然更看重自我奠基或自我管理的自由英雄、实践主体。科学家只有认为国家的政治是公正的,他们才可能服从国家。

在后工业社会和后现代文化中,无论是思辨叙事,还是解放叙事,宏大叙事已失去了其可信性。但究竟是什么原因造成了宏大叙事的没落呢?利奥塔否定二战以来技术飞速发展和资本主义的复兴繁荣与宏大叙事的合法化力量的没落之间有因果关系,而是要探讨19世纪宏大叙事固有的“合法化丧失”(délégitimation)和虚无主义的萌芽。从19世纪末开始,科学知识的“危机”并不来自科学的突飞猛进,而是来自思辨游戏中的知识的合法性原则的内在侵蚀,来自于启蒙运动的解放叙事也受到了内部力量的侵蚀。解放叙事的特征是把科学的合法性和真理建立在那些投身于伦理、社会和政治实践的对话者的自律上。利奥塔认为这种合法化一开始就有问题,一个具有认知价值的指示性陈述与一个具有实践价值的规定性陈述之间虽相关,但没有本质的必然联系。因为我们并不能证明:如果一个描述现实的陈述是真实的,那么与它相对应的注定要改变现实的规定性陈述就是公正的^①。宏大叙事丧失了合法化,这表明了科学玩的是自己的游戏,科学不能使其他语言游戏合法化,例如,科学不能控制规定性的语言游戏。尤其是科学并不像思辨所假设的那样更能使自己合法化。社会关系是语言关系,它不

^① Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 66.

是仅由一根纤维组成的,社会关系是一个至少由两类遵循不同规则的无数语言游戏交织而成的结构。维特根斯坦已经说明了统一总体性(unitotalité)原则、知识的元叙事权威下的综合原则都不适用于社会关系。利奥塔在维特根斯坦所使用的化学符号系统和微积分标记法之外,又补充了机器语言、游戏理论模型、新乐谱、非标准逻辑标记法、遗传密码语言、音位学结构图等,来说明宏大叙事之丧失其合法化。合法化来自何处呢?利奥塔认为,合法化只可能来自于人们自己的语言实践和交流互动。维特根斯坦在研究语言游戏时已经勾勒出了不同于言有所为(performativité)的这另一种合法性视角。

在研究和教学两方面,“言有所为”也能确立起合法化。这是因为在知识研究中,人们为了得到科学信息受话者的赞同而进行的举证论证中,作为最佳输入输出比的言有所为,取代真理而成了新赌注。在当今出资人的话语中,唯一可信的赌注就是权势(puissance)。人们购买学者、技师和仪器,并不是为了真理,而是为了增加权势。利奥塔相信关于权势的话语能建立合法化。虽然权势与涉及真假范畴的指示性游戏、涉及正义与否的规定性游戏相比,权势属于那涉及效率高低的技术性游戏,但是,大量进入科学知识中的技术标准不会始终不影响真理标准,程序的言有所为会取代法律的规范性,言有所为的改善,有可能被看作一种合法化。这是一种经由事实的合法化,经由权势的合法化。权势不仅仅是好的言有所为,而且也是好的证实和好的裁决。权势既通过效能使科学和法律合法化,又通过科学和法律使效能合法化。“权势像一个按照最大程度进行言有所为的系统那样进行自我合法化。无论指示性陈述,还是规定性陈述,其言有所为的增高,是与拥有的关于所指的信息量成比例的。权势的增加以及它的自我合法化现在就要经由信息的生产、存储、提取和操作了。”^①

^① Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 77.

同样,在知识的传递中,人们也能确立起经由言有所为的合法化。“知识的传递似乎不再为了培养能在解放之路上引导民族的精英,而是为了向系统提供能够在体制所需的语用学岗位上合适地承担角色的游戏者。”^①受话者也随着高等教育功能目的发生改变而改变。大学生不再是来自“自由精英”的青年,也不再或多或少关心社会进步、人类解放的伟大使命。自从知识不再以理念的实现或人类的解放为自身的目的,知识的传递就不再属于学者和大学生特有的责任了。职业学生、国家或高等教育机构提出的问题,都不再是知识的真理问题,而是知识的效用问题。知识是否可以出售?知识是否有效?这种知识的拥有者是收购对象,甚至是政治引诱的赌注。以此看来,知识的末日不仅没有到来,而且正好相反。今天的数据库将是明日的百科全书。知识的传递不应该限于信息的传递,还应该包括学习所有的程序,进行跨学科工作。跨学科这个观念本质上属于丧失合法化的时代。利奥塔断言:“丧失合法化以及言有所为的优势都敲响了教师时代的丧钟:教师并不比存储器网络更有能力去传递确定的知识,教师并不比跨学科小组更有能力去想象新的招数或新的游戏。”^②

作为研究不稳定性的后现代科学,会提出哪种合法化模式呢?利奥塔认为,后现代科学知识的语用学不同于那追求最佳言有所为的、基于输入输出稳定模式的决定论。量子理论和微观物理学的发展驳倒了这种决定论的稳定系统思想。“通过关注不可确定的事物,关注有关控制的精确度的界限,关注不完整信息的冲突、量子、‘碎片’、灾变、语用学悖论等,后现代科学把有关自身发展的理论变成了一种关于间断性、灾变、不可纠正、悖论的理论。”^③后现代科学聚焦于不确定的知识,旨在探索未知(*inconnu*),从而改变了知识一词的意义。后现代科学提

① Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, 1979, pp. 79 - 80.

② Ibid., pp. 87 - 88.

③ Ibid., p. 97.

出的一种合法化模式,是被理解为误构(paralogie)的模式的模式,而完全不是最佳言有所为的模式。后现代科学的用处就是产生思想(idées)。

后现代科学的有效性不能依靠精神辩证法、人类解放这些宏大叙事以及基于解放叙事的共识原则,而只能依靠误构了。仅仅以误构为依据的合法化是否可能?何谓利奥塔的误构?误构就是在知识语用学中使出的“招数”。科学语用学认为,在科学研究过程中,会有一种力量来颁布新的规范、提出科学语言游戏的新规则来界定新的研究领域。“发现”的不可预测性推迟了共识的到来。分歧就在眼前,而共识是从未到来的远景。科学语用学反对系统稳定的模式,主张科学模式的开放性和不稳定性,强调任何陈述只要包含与已知事物的差异并且可得到证明,就都应该得到考虑,否认科学中存在着可以转写和评价一切语言的普遍元语言。科学语用学的中心问题是指示性陈述,但它的后现代发展却要求指示性陈述也需要一切规定语言游戏策略的元规定性陈述(métaprescriptifs)规则来引导。“在当前的科学语用学中,区分、想象或误构活动的功能就是阐明这些元规定性陈述,并要求对话者接受其他规定性陈述。最终可以使这样一个要求变得可接受的唯一合法性就是:这将产生思想,即产生新的陈述。”^①

而社会语用学要比科学语用学复杂得多,因为它是由指示性陈述、规定性陈述、言有所为性陈述、技术性陈述、评价性陈述等形态各异的紧密网络组成的怪物。我们找不到全部这些语言游戏所共有的元规定,更找不到一种可检验的共识能包容那调节所有陈述流通的全部元规定。利奥塔断言:“出于这个原因,像哈贝马斯那样,通过他所说的‘商谈’(Diskurs),即辩论对话,把合法性问题的建构引向一种普遍共

^① Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 105.

识,似乎是不可能的,甚至也是不谨慎的。”^①哈贝马斯的观点基于两个假设:一是假设了所有对话者都会同意那些对所有语言游戏都普遍有效的规则或元规定。但在利奥塔看来,这些语言游戏明显是形态各异的,属于异质的语用学规则。二是假设了对话的目的是共识。但在利奥塔看来,共识只是讨论的一个状态,而不是讨论的目的。确切地说,讨论的目的应该是误构。基于这两点考虑,利奥塔认为,我们不能像哈贝马斯那样相信,“……作为集体(普遍)主体,人类通过调节在所有语言游戏中允许使用的‘招数’来探寻自身的共同解放,并且任何一个陈述的合法性都在于它对这个解放所作出的贡献。”^②总之,利奥塔坚持科学语用学的两个原则:语言游戏形态各异;对那些定义每种语言游戏及其所施“招数”的规则的一致,应该是局部的共识,并且有可能会被废除。

三、后现代道德

利奥塔强调,在旨在探求真理并具有认知价值的指示性陈述、旨在追求正义并具有实践价值的规定性陈述、涉及事实并具有客观价值的描述性陈述之间存在着不可通约性、不可转换性。利奥塔重申知识具有的唯一但可观的合法性就是使道德能成为现实。这充分说明利奥塔的后现代哲学具有道德维度,包含了一种后现代道德。当然,利奥塔并未专门撰书来集中阐发道德学说,他的后现代道德思想主要体现在他的论文集《后现代道德》和其他有关著述中。即使在《后现代道德》中,他也并未像以往哲学家那样提出一种道德学说,并未专门探讨道德原则、道德规范、道德判断、道德权利、道德义务等道德领域的重要问题。他的后现代道德思想主要散见于他对文化、审美、制度和发展等的见解之中。

^① Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, 1979, pp. 105 - 106.

^② *Ibid.*, p. 106.

林林总总的道德通常形成鲜明对比,快速变化的后现代生活使所有道德化为乌有。生活并不妨碍人们提出问题:如何生活?为何生活?生活全方位发展,生活有各种意义。人们再现生活。人们把生活的所有意义炫示、展现给各种各样热爱生活的人,并享受生活。关于所有道德之道德,就是“审美的”快感。利奥塔关于后现代道德(*moralités postmodernes*)之道德也就是后现代审美(*esthétisation postmoderne*)。

在利奥塔看来,在后现代社会,文化同资本一样,成为了商品。出现了文化流、资本流和文化资本流。文化资本指的是:所有文化都在文化银行里变成资本。文化银行是人类的存储器。必须使每个分行饱和。知识分子既不是资本的拥有者,也不是资本的管理者。知识分子签合同著书。知识分子被当作微不足道的文化劳动力而被剥削。知识分子,一半是受雇者,一半是手艺人。知识分子既感到舒适,又感到艰难。因为知识分子不能老是兜售同样的东西,必须创造、阅读、想象,否则就会招致雇主的不满。与知识分子一起从事文化商品生产、销售、流通、配置的一切人员都是文化资本的小小流变。词语、难懂的短语、音乐、图画、文雅举止都是一些文化流变。展览会也是文化流变。博物馆是所有流变的目的地。博物馆需要特异性来充实。最好的流变最快到达。妙不可言的流变刚出发就到了。这就是人们所谓的实时或电台和电视中的现场直播般的时间。但更好的做法,就是在流变到来之前,去预测流变的来临和“实现”。这就是信贷货币。这是贮存的时间,先于实时而被花费。人们赢取时间,借取时间。时间是金钱,金钱是时间。而书写太缓慢了,就算了吧,人们必须购买文字处理系统来生产文化,这样快速流变的文化被利奥塔斥责为便当文化。利奥塔则欣赏思想水潭之真实的缓慢流淌。“结论:真实流变是地下的,它们在地下缓慢流淌,它们形成了水层和源头。人们并不知道它们在何处出海。它们的速度也未为人所知。我很想成为一间充满黑臭、寒冷和静止之水的地下室。”^①

^① Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Éditions Galilée, 1993, p. 17.

利奥塔一针见血地指出,后现代文化唯利是图,讨论会、访谈、研讨班都是为了谈论同一件事情,谈论相异性(*altérité*)。大家都一致认为共识是可疑的。人们追逐相异性,光顾小型的流动文化市场,崇尚文化资本的美妙的小小流变。文化资本主义所发现的,就是特异性(*singularité*)市场。每个人都说明其特异性。每个人都是在他所处的性别、人种、语言、年代、社会等级和无意识构成的网络中的位置来谈论自己的特异性的。我们已在文化世界这个博物馆中拯救和贮存了金字塔、兵马俑等文化遗产,现在必须对当代的一切,无论是作品,还有生活方式、隐语、美元汇率等都进行存档。

后工业社会的高科技信息产业已取代了工业社会的传统产业,巨城可以无拘无束地拓展。大都市的边界一而再再而三地向外拓展。有城墙环绕的城市(*Urbs*)变成了大区域(*Orbs*),郊区变成了整城,巨城就没有城外和城内之分了。“远程通信和远程生产不需要构思精妙的城市。巨城环绕着从新加坡到洛杉矶和米兰的行星带。整个区域介于虚无与虚无之间,撇开了实际经历的延续和距离。每个栖所都成了一个住所,这个住所中生活就在于传送和接受信息。”^①西方国家,凭着巨城,来实现和推广其虚无主义。西方国家把这个虚无主义称作发展。西方国家向哲学家提出的问题是:当所有对象的展现因通道不实在而受损时,还有什么值得的呢?还有展现的方式。发展是一个抽象观念。至于生存,巨城是以审美的方式生存着的。在唯美的巨城中,哲学家处于或迷失于注意或留意作为绝对的虚无这样的境地。这个境地真够滑稽。哲学家构造体系,又推翻体系,努力去奠基、思考常常肆虐的虚无主义,既展开又遮掩这种虚无主义。应该拒绝美学巨城的诱惑,默默抱怨绝对所缺乏的一切。但是,利奥塔反问:作为巨城中的生存方式,被调节的美学,真的“显明并隐藏了”绝对的一种缺失所具有的痛苦吗?或者,这种痛苦难道只是一种虚构,哲学需要这种虚构来使哲学

^① Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Éditions Galilée, 1993, p. 28.

归于自己的角色合法化吗？当近日哲学家或作家或艺术家坚持要听取自认为听到在该风格的弱音器上鸣奏的绝对的缺失时，他们疯了吗？利奥塔认为，集合城市（conurbation）这个怪物在普遍化审美这点上与后现代哲学家相遇。

虚无主义不能保持为思想或论题的一个对象，虚无主义影响了作为哲学话语关键的辩证模式。虚无要求思想记录虚无，不是把虚无记录为其批判论证的产物，而是纪录为其反思写作的风格。哲学家在“审美”时，不能偿清这笔风格债。与尼采或海德格尔相比，维特根斯坦、斯坦（Gertrude Stein）、乔伊斯、德尚（Duchamp）似乎具有更好的“哲学”头脑，是因为他们更适合于考虑毫无出路的虚无，更具有自己的风格。正是因为风格的事情，哲学在今日才受到争论、威胁，既得到尝试又受到怀疑。文化操纵着发展（包括文化的发展）的欲望，而不是正义、平等或命运的欲望。大众传媒向得意洋洋的资本主义自由主义的文化政策提供了审美的种种巨大可能性。而由巨城的文化机构提出来的那些角色的相互竞争的多元性对这种文化政策是至关重要的。这种多重的审美化趋向把我们的文化变作一个博物馆。当对象失去了其作为对象的价值时，只有用来展现对象的“审美方式”保留了价值。“风格”成了价值。移情发生在风格上。“审美是巨城对因缺乏对象而产生的焦虑的反应。如同文化机构，巨城所特有的博物馆也是一种郊区。在这家博物馆中，所有文化都悬置在它们的别处与我们的此处之间，我们的此处本身就是早已消失了的它们的此处的别处。”^①但这种博物馆式审美必须遵守想象律，应该使人感兴趣，应该提供好、坏、爱、恨这样的方式、风格。在审美领域中，当商业占有崇高时，商业就会把崇高变成嘲笑。更不存在崇高的审美，因为崇高是一种情感，它从审美的无谓中获取其苦涩的快感。现在不是哲学家打算建造一个思想巨城的时候，哲学家无需依据共同体来进行思考，也无需加入一个无论什么样的

^① Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Éditions Galilée, 1993, p. 33.

政党。

利奥塔断言,科技的发展已变成了一种加重不安而非减轻不安的手段。我们不再能把这种发展称作进步了。发展似乎通过一种独立于我们的力量、自主的动能而继续自己进行下去。发展并不答复产生于人类需要的需求,相反,个体的或社会的人类存在的稳定性似乎始终被物质上、精神上和思想上的发展的后果及其结局所破坏。科技世界对每件物品都加以复杂化、传播、数字化、合成并强行修改其尺寸,这根本无关于我们对安全、身份、幸福的需求。发展并非人类的一个发明。人类是发展的一种发明。人类不是发展的动力,人类不应该把发展与意识和文明的进步混为一谈。人类是发展的产品、工具和见证。即使人类对发展及其不平等、不规则、明定性、非人道所提出的批评,也是发展的表现并有助于发展。

利奥塔谈论美术图案设计者的悖论。由于受到多种束缚,美术图案设计者只能在很狭小的自由运动空间中活动。作品要讨人喜欢,要显得有说服力,要显得恰当合理。这些都是对作品的束缚。说白了,就是作品要愉悦目光,作品要促使观者靠近并信服其表现、展出和制度,作品要忠实于自己所指望的制度、展出等,忠实于其字面现象和精神。作品旨在使眼睛获得快感。这些眼睛并不使思想去认识,而是使思想去享乐。在旨在获得这种快感时,作品就在美学一边了。艺术家、律师、证人、传记作者甚至法官都是美术图案设计者,他们所做的一切都是解释,他们都是解释者。解释是解释学艺术,也许是最难的一门艺术。他们知道这样一些规定:不要给被解释的事情添油加醋,不要让被解释的内容自相矛盾,不要忽视以前的解释,不要把一种解释强加为确定无疑的。他们无需知道这些很少具有时效性的规则,也能解释图解作品中的事情。他们最好承认什么都不知道。这也许可以说是他们的自由。

利奥塔指出,美术图案设计者通过设计情节,告知主体所指望的事情。对美术图案设计来说,无论采取何种审美方式,情节设计都是必须

的。美术图案设计要把他们从普遍化沟通的令人宽慰的沉睡中唤醒，要阻止他们糟糕的生活速度，要让他们失去一点时间。但这种失去时间是有成效的。精美的电影广告填满了大厅，赏心悦目的企业徽标在引人注目时促进了企业的发展，可用于贸易、商业、消费，并将加速人与人之间的沟通。你失去的时间，也是一种获得，可在销售学中计算。他们的美术图案商品使得商品流通。美术图案商品在指望着什么。当文化是市场的组成部分并且公众私有化时，无论商品是文化商品并具有公共或社会旨趣，还是具有私人的用途和旨趣，差异从此就变得微不足道了。凭着一幅精美的美术图案作品，通过商业成功或声誉，浪费的那点时间使得幸运的所有者或者被指望的“物品”的经营者赚取大钱。^①

美术图案设计者们要依靠公众才能生存，而公众是暂时的感受性的不停拆散和重组。当然，公众也有常项，传统的语言、某个观念甚至无意识观念，可确定的生活、就业、经济增长和衰退等状况，就是公众的常项。美术图案设计就是要确定这些组分之间的比例，使公众感到惊奇，让观者看到出乎意料的一切。然而，由于当今社会有许多动机是不确定的，许多动机是不可预见的，因此，美术图案设计者的艺术就有危险了。虽然有危险，但美术图案设计者们还是有章可循，尽管这种规章是事件的规章。作为现代都市的艺术，美术图案设计专门依赖于文化的、商业的、政治的和实用的“事件”，这些事件都接受相同的量体裁衣，都遵守相同的无规则之规则，事件的规则。

美术图案设计是一种现代艺术，旨在通过设计情节而使人感到惊奇。行人们驻足不前，仔细观看广告，接着去看演出。美术图案设计者所签合同规定作品应该指望事物。于是，美术图案设计者的悖论就产生了：他越把自己掏空任凭事物来栖居，作品就越忠实于它所指望的事物。

利奥塔还通过柏林墙倒塌、波斯湾战争这些事件来探讨制度问题。

^① Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Éditions Galilée, 1993, pp. 42 - 43.

利奥塔设问：我们通过何种干预才能力所能及地帮助那些在争取解放时受剥削和被异化的人们？社会需要知识分子在自己的领域内为全球体制的发展作贡献。可是，利奥塔发现，知识分子的战斗实践已从进攻变成了防御，战斗的性质发生了变化，因为知识分子付出的代价减少了，知识分子必须用于批判实践的精力消耗和时间损耗减少了。利奥塔引用克劳塞维茨的说法，用于攻击的时间量是防御所需的七倍。随着战斗从进攻转为防御，解放也就不再是现实的替代了。解放成了制度设法在劳动、税收、市场、家庭、性、种族、学校、文化、通信等区域内达到的目标之一。这个目标到处都要遭到内部和外部的抵制。然而，在利奥塔看来，这不见得是坏事，因为阻碍这个目标的那些障碍却促使制度复杂化和更加开放，推动新的事业。解放变得真真切切了。

一方面，苏联和东欧社会主义开始衰落。另一方面，资本主义列强既造就了伊拉克独裁统治，又发动了推翻这种独裁统治的海湾战争。利奥塔认为整个西方资本主义制度检验着它的帝国主义政策的直接和间接效果，伊拉克的独裁是西方列强两个世纪以前在近东进行的势力划分和利益瓜分的结果。萨达姆·侯赛因是西方大使馆和大商号的产物！伊拉克的独裁，像其他独裁一样，产生于资本主义制度的痼疾向被战胜的、欠发达的或不太具抵抗力的国家转移的过程中。利奥塔探究萨达姆独裁之所以可能的原因，就在于以辉煌灿烂的伊斯兰文明和文化而自豪的伊拉克人乃至全体阿拉伯人因遭受西方列强的统治而深感羞耻和怨恨。

利奥塔的结论：无论纯粹自由主义解释，还是笼统马克思主义分析，都不能把握当时由柏林墙倒塌和海湾危机所标志的历史局势。因为一个制度只有更开放才会更有竞争力，否则，就会被其竞争者所淘汰。在制度之间的竞争中，决定性的行动似乎是在自己的运转方式中所保存的开放度和“游戏”^①。这样的制度拥有充分权利成为权利和自

^① Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Éditions Galilée, 1993, p. 76.

由(包括批判的权利和自由)的唯一捍卫者。

利奥塔描绘了自由帝国主义的资本主义制度的图景。这个制度并不允许和平,而是用竞争手段来保证安全。这个制度不允许进步,而是用同样手段促进发展。这个制度引起分歧,挑起不和,倡导多元文化。这个制度的内在构成没有受到彻底震荡,而仅仅是作了修正。这个制度没有政治取代,而只有政治交替。这个制度是根据多人游戏的规则进行运作的,这些规则确定了每个领域容纳的要素和许可的行动。这个制度通过整合胜算策略而进行连续的自我修正。这个制度的合法性就在于其自我构建的能力。制度的复杂化使它能够控制和开发以前是分散的“自然”或“人力”能源。这个制度密切注视着各种声音,把沉默看作健康的标志,把所有声音都归于沉默。

在利奥塔看来,以完全中性的制度之名,资本主义民主胜利地从几千年来尝试过的共同体组织中脱颖而出。保护各种权利,解决各种重大问题,都必须与制度保持一致。资本主义制度的效用是根据推断出来的个人需求和制度的需求这两方面来计算的。说推断,是因为制度中的游戏始终是“部分信息”,始终存在着无法克服的偶然边缘。制度很赞成不确定性,因为它并不封闭。许多事情都必须在这个由制度留给我们去思考的不确定性的边缘被说出和作出。无论我们如何讨论和写作,如何进行介入,我们都知道在说话或行动之前,我们的介入都将被制度所考虑,看看我们的介入是否有助于制度的改善。这并不因为制度是极权主义的,就像萨特、福柯所愤怒地认为的那样,而是相反,是因为制度的不确定性的边缘相当开放。我们只能为有这样的自由而庆幸,但我们也必须衡量我们的思考和写作为了它们周围的那份殷勤(*prévenance*)而付出的代价。利奥塔抨击法国历史学家诺拉(Pierre Nora)竟然想要动用“罗马军团”来使散乱的巴黎思想界变得井然有序并通过讨论来重构精神秩序这样的举动。这种“罗马军团特有的沉重步伐”让利奥塔感到震惊和恐惧。要求人文科学按照这种“沉重步伐”前进,是为了把对话和论据强加给像利奥塔这样具进攻性的和糊里糊

涂的抄写员。^① 利奥塔坚持一个事实：作品从来都不是由制度“产生的”，作品也不是凭借制度或者反对制度而被“生产”的，制度仅仅是作品的上下文而已。作品远离任何透明的交往。利奥塔认为，福楼拜和波德莱尔最先起而对抗愚蠢制度。当今知识分子被制度招去发表公共意见，只因为他们比别人更懂一点使用语言重申共识的紧迫性。而利奥塔则认为，在画布或纸头面前，共识就等于零。

利奥塔对共识的怀疑是一以贯之的。针对罗蒂 1984 年抱怨法国哲学家总是醉心于寻觅或建立语言学孤岛并邀请人们去定居，而不太关心在这些孤岛与大陆之间架设桥梁，利奥塔予以了有力回击。利奥塔认为“语言游戏”的多样性和异质性，会给罗蒂所坚持的同质语言原则带来难以处理的问题。因为语言游戏的规则的具体应用要比确定更为重要，而规则的具体应用就要视具体情况而定了。合理性只有在它承认理性是多样时，才是合理的。语言游戏的多样性并不就是体现在一种语言中并且可在多种语言之间进行转译的分歧性。我设法用来“说服”我的辩论对手某种东西是美的方法，并不能转译成他设法用来说服我这同一个东西是真的方法。由于一个对话者本人能以几种方式讲话，或者说他的语言允许完全不同的方法和赌注，出于语言可以玩真、玩善、玩美这样相异的目的和用途，因此一种话语并不能化约为另一种话语。再加之，不同的话语也并不具有相同的布局 and 配置。利奥塔有理由怀疑罗蒂所说的对话及其转换规则能在写作、反思和翻译中组织起语用学关系。异质性和不可化约性是显而易见的事实，因此，利奥塔不能接受罗蒂那旨在说服别人相信他的话的真实性的讨论，甚至也不能接受作为最简单的语用学状态的“对话”。利奥塔希望罗蒂多研究语用学，因为弗洛伊德近一个世纪以前早就指出每个人都可细分为多个对话方。利奥塔要用超越一对话 (méta-conversation) 的王国，用交往语用学 (pragmatique communicationnelle) 来取代罗蒂那并不令人

^① Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Éditions Galilée, 1993, p. 176.

向往的对话王国。“守住我们的群岛在我看来是一个最明智的措施。”^①

后现代传说叙述的故事,既没有认知的意图,不作真假判断,与证实证伪无关,也无伦理—政治的意图,不作善恶评价,与谴责褒扬无涉。后现代传说仅仅是不确定的想象,只忠实于忧郁这个后现代情感,因而赋予自己一种诗性的或美学的地位。利奥塔直言不讳,后现代传说是比后现代人有关自身的话语要悲观得多的话语。后现代人只是继续说着伽利略、达尔文和弗洛伊德的话语:人并非世界中心,并非是造物中的第一个(而是最后一个)。而后现代传说的主角并不是人类,而是能量。后现代传说干脆把人不当人了,当作一种最复杂的能量组织形式了。而能量又是服从盲目的、局部的法则,服从偶然性的。利奥塔并不要求我们相信这个后现代传说,而只是要我们去思考它。

尽管利奥塔并不像莱维纳斯那样把“我”对他者负有的绝对伦理义务当作第一哲学的根本原则,但利奥塔赞同莱维纳斯赋予伦理义务对于认识的优先权。“自我并不来自于他人;他人是降临到自我上的。”^②他人成为我的主人,并不是因为统治我,而是因为向我要求的。封闭在自身心情中的我对他人一无所知,他人的涌现并不是一个认识事件,而是一个情感的事件。他者一贫如洗地出现在我的领域中:“没有属性,没有场所,没有时间,没有本质,他者只是他的要求和我的义务。”^③也就是说,我承担对他者的义务,并非出于理解和认识,而是出于情感和感觉。虽说如此,但利奥塔还是认为不同的用语体系、不同的语言游戏都有其位置,各司其职,各尽所能。伦理用语体系并不享有对于其他用语体系的优先权,伦理语言与认知语言不可化约。不同用语体系具有异质性,我们不可能让不同用语体系服从同一个法则,这就是

① Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Éditions Galilée, 1993, p. 130.

② Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Les Éditions de Minuit, 1983, Paris, p. 163.

③ Ibid., p. 164.

利奥塔所说的不可化约性(incommensurabilité),它标志着认知用语或规定用语与疑问用语、行为用语、感叹用语之间的关系。

第二节 鲍德里亚的后现代消费社会理论

鲍德里亚(Jean Baudrillard, 1929—2007),出生于法国兰斯,在兰斯上中学。后多年担任中学德语教师。1966年在列斐伏尔(Henri Lefebvre)指导下完成了博士论文,并执教于巴黎第十大学社会学系。主要著作有:《物体系》(1968)、《消费社会》(1970)、《对符号的政治经济学批评》(1972)、《生产之镜》(1973)、《象征交换与死亡》(1976)、《影像与虚拟》(1981)、《致命策略》(1983)、《冷酷的回忆》(1987)、《完美的罪行》(1995)等。他在《物体系》、《消费社会》和《对符号的政治经济学批评》中倾向于把马克思主义与符号学融合起来,而在《生产之镜》中则开始批判马克思主义,宣告与马克思主义相决裂。大致说来,在20世纪60年代,鲍德里亚坚持马克思主义,在70年代采取反马克思主义的立场,而在80年代则信奉一种完全拒斥主体主宰地位而崇拜物体的后现代形而上学。他的消费社会理论和大众传媒理论在全世界范围内产生了广泛影响。

一、“物”的命运^①

也许,确实很难在严格的意义上说鲍德里亚是一位哲学家。一方面因为他涉及的领域广泛,而且往往并不被认作是哲学思索的主题,比如高科技所导致的实在层次和状态的变化,消费社会的符号系统特征,等等;另一方面,又是因为他很少在著作之中对一些基本的哲学问题进

^① 鉴于鲍德里亚的“物”几乎已经完全摆脱了传统哲学中的“客体”的含义,为了避免混淆,还是用“物”这个译名。

行探讨。然而,这些质疑并非不可澄清:从前一个方面来说,我们至少可以说他拓展了哲学思索的视野;而从后一个方面来看,也并非事实,因为,如果我们深入解读他的那些糅杂幻想、评论和思辨的文本的时候,始终能够发现他对一些根本的哲学范畴和问题的关注(只不过他的表述和风格是如此的“非哲学”罢了),在本篇之中我们就围绕“客体”和“时间性”这两个维度展开论述。

克服“主体/客体”对立这个近代认识论的根本性框架,可以说是20世纪哲学的主要任务。当然,不同哲学家所采取的途径是不同的,而鲍德里亚的思路即使算不上是最为深刻的,但至少是最为独特的:即分析“客体”在当代社会之中是怎样一步步占据核心甚至是统治地位的。早期的《消费社会》和《物体系》的思索重心已经是“物—客体”(objet),但是,在这些著作之中它还未具有压倒性的力量,它还仅仅是诠释当代社会自身逻辑的一个参照视角。但是,到了晚近的著作[尤其是《致命策略》(*Les stratégies fatales*)]之中,“客体”似乎已经俨然取代了“主体”在以往哲学之中的核心地位,成为维护存在秩序的最终极的力量。正如道格拉斯·凯尔纳极为精辟地概括:“在一个客体世界的反场景繁衍中客体对于主体的胜利。这个客体的世界是如此的失控,以至于它已经超越了人们可以理解、概念化并控制的限度。……主体,这个现代哲学的宠儿,就在鲍德里亚形而上学的设想和客体的胜利中被打败了,对一向为现代哲学框架的主体客体辩证关系来说,这是一个令人震惊的终结。”^①很明显,从这段话中看出,objet这个词已经不能完全理解成近代哲学之中的那个“客体—对象”,因为,“客体”恰恰印证的是“主体”的力量,而“客体”的领域也恰恰是“主体”的认识所能够有效把握和控制的领域。其实,从康德在“物自体”和“现象”的划分的角度来看,这一点已经十分明显:一方面,“知性”的范畴和法则所

^① 参见道格拉斯·凯尔纳:《鲍德里亚:批判性的读本》,陈维振等译,江苏人民出版社2005年版,第20—22页。

能够“立法”的领域仅仅是“现象界”；但是，另一方面，我们同时也必须承认的是，“物自体”及其自身的“秩序”（如果有的话）已经是超越于我们的认识和理解能力之外的了。从这个意义上，完全可以说，“物”对于“主体”来说，在形而上学的历史之中，始终是一种“外部”（dehors），或，始终已经是一种无法被同化进“主体”自身的表象—认识体系之中的异质性的力量（因而始终遭到驱逐）。^①

20世纪思想之中为“物”正名的首先就是海德格尔。他当然首先指出，在康德那里，“物”（“物自体”）就是“自在”，“自在之物意味着一个对象，这个对象对我们来说并不是对象，因为它是在没有可能的对立的情况下站立的，也即说，对于与之相对的人类表象来说，它并不是一个对象”^②。很明显，“物”不是“对象”（“客体”），因为它不可能、也没有进入“主体—客体”相对立的“表象”关系之中。然而，海德格尔把“物”当作“四方”的“聚集”，又和鲍德里亚的“物”有着根本性的区别：一方面，鲍德里亚的“物”完全退却了那种神圣的光芒，它们就是日常生活之中时时刻刻围困着我们的肉体的那些平凡之“物”；另一方面，“物”的功能也绝非“聚集”，而毋宁说是“诱惑”（séduction）（这一点，下文详述）。

实际上，更为接近鲍德里亚思路的倒是新小说派的奠基人罗伯—格里耶。确实，在那些充满冰冷氛围的描写之中，传统小说之中占据核心地位的“人物”似乎已经完全退居次席（甚至对于“人物”的描写也仅仅是以“物”的方式来进行的），似乎他笔下所呈现的就是一个完全“客观”的“物”的世界。同样，和鲍德里亚笔下的“物”世界相似，格里耶所描绘的“物”世界也带有着荒诞的、不可理解的特征。然而，这仅仅是表面的印象。正如格里耶自己所说，“唯独只有上帝才能声称是客观的。而在我的书中则相反，是一个人在看，在感觉，在想象，一个位于时间和空间

① 对这一点，参见孔明安先生的重要论文《技术、主体与形而上学的玄学遐想》，收于《当代法国哲学诸论题》，杨大春、尚杰主编，人民出版社2005年版。

② 《海德格尔选集》（下），第1177页。重点号为本文作者所加。

中的人,受他的激情所限制,一个像你我这样的人。”^①换言之,他要追求的恰恰不是极端的“客观性”和“中立化”(因为只有完全摆脱时空条件限制的“上帝”才能持有此种绝对超越的“视角”),而恰恰是一种极端“主观”、甚至是“私人”的经验的立场。相反,在鲍德里亚看来,“主观经验”并非是首要的,更为重要的倒是“物”怎样“诱惑”、“欺骗”、“摆弄”人,或,他要揭示的不是最为真实的主观经验,而是:从根本上来说,这些“经验”往往总是“物”的“诡计”所产生的“效果”或“幻相”。

以此为引子,我们不妨深入解读《致命策略》。以此为引线,我们可以反过来用新的视角去审视《消费社会》和《物体系》。^②

二、“物”的“霸权”

确实,在以往的主体—客体的辩证关系之中,主体总是占据着“霸权”的地位的(无论是认识还是行动),这在黑格尔那里达到顶点:在那里,客体仅仅是主体自身的一种外化和“异化”(从这个意义上来说,它所体现的毋宁说是主体自身的本质和力量),因而只是一个必然被扬弃的中间环节。

然而,鲍德里亚指出,我们所归于“主体”的那些原初的能动性(作为知识条件的综合能力,作为行动条件的自由意志,作为感觉条件的知觉能力),其实都仅仅是一种“幻相”。我们认为它们是主体的真实的体验,是自明的起点,但实际上,正如上面所说,这些仅仅是“物”的操纵作用的结果。从“欲望”的角度说,如果根据笛卡儿的怀疑思路,欲

① 阿兰·罗伯-格里耶:《快照集,为了一种新小说》,余中先译,湖南美术出版社2001年版,第209页。

② 从思想发展的时间顺序上说,这种做法似乎有些颠倒,我们的根据是:首先,二者所关注的主题(“物”)是一以贯之的;其次,从《致命策略》的角度,我们可以向早期的这些经典文本投射新的思索视角,因为,目前对于这些文本的研究主要还是集中于所谓“符号学”的视角(比如与罗兰·巴特之间的近似性),但是,在它们之中,我们确实已经能发现一些“致命策略”的运行——如《消费社会》中对于“身体”的论述、《物体系》中对于“收藏品”的论述(下文详述)。

望的对象可以是虚幻的,但是欲望作为意识活动(“我在欲”)这是绝对自明、不可怀疑的;但是,如果从“物”的“诱惑”的角度来说,之所以我会“欲”、会“欲”这个对象而不是另一个,这完全都是“物”本身的支配和摆布作用的结果。也许正是由于对于“物”的“诱惑”的恐惧和焦虑,以往的主体性哲学始终试图建立起一种世界的和谐秩序,并以此来把“物”的干扰性的、侵入性的力量排斥在外。

因此,我们必须认识到的一点似乎是,“主体性”绝非是“原初”的,而是“物”的“诱惑”的产物。这当然不是说鲍德里亚仅仅是从主体/客体对立的框架中的一极(“主体”)跳到另一极(“客体”),因为,这样的简单转换根本无法动摇此种先在的框架。正如德里达的解构操作所揭示的,关键的一点是,随着既有等级的颠倒,“主体”和“客体”的性质(乃至二者的关联)都发生了根本性的转变。^①在鲍德里亚看来,取代“主体”地位的不再是“客体”,而是“物”,但是,一旦“物”真正取代了以往“主体”所占据的那个“中心”,它也就同时改变了“中心”自身的属性。因为,很明显,“物”和“主体”不同,它既不具有主动性的“欲望”,也不具有“内在/外在”的分化结构,从这个意义上来说,“物”其实更像是德勒兹在《差异与重复》之中所说的那种“无基础的基础”,或德里达的“解构”所达到的那种“非本源的本源”^②:作为“中心”的“物”不再需要以“表象”—“范畴”(category)的秩序去内化、同化外在的对象和世界,相反,它就像是进行无穷散射的“水晶”,使得所有的同一性、一致性、总体性都不断的分解、增殖、散裂。“正是它将主体归属于其致命的透明。如果说它能迷惑、诱惑主体,那恰恰是因为它不是源自某个实体或某种固有的意义。纯粹的物是统治性的,因为它之上,他者的统治地位被瓦解、并被陷入它自身的圈套之中。复仇的水晶。”^③

① 参见乔纳森·卡勒,《论解构》,陆扬译,中国社会科学出版社1998年版,第72—75页。

② 同上书,第75页。

③ Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, Éditions Grasset&Fasquelle, 1983, p. 167.

“物”进行“复仇”，因为它僭取了“主体”的“统治性”的地位，但这却并没有使得它成为另一种“主体”（否则就是“它”反而落入了“主体”的“圈套”），而是相反，它瓦解了在“主体”的基础之上所形成的一切框架和等级：同一性、中心性、能动性、实体性、内在性等等。它没有核心、没有基础，它是完全透明的，以往我们所把握的“同一性”仅仅从“物”的“水晶”的某种折射的角度来看才是成立的，但，随着角度和光线的变化，此种貌似“稳定”的同一性骤然瓦解。这正是“物”的“圈套”，它以其无穷的“折射”诱使我们陷入对其的无穷迷恋和追寻之中。

实际上，此种“水晶”结构颇为类似于尼采的“透视主义”（*perspectivism*），只不过在尼采那里，“透视”的“视角”的变化正是生命“意志”（“欲望”）自身的多元性的体现，而在鲍德里亚这里，它却是“物”自身所实施的诡计和“策略”。而鲍德里亚在“策略”前面所加上“致命的”这个修饰词更是用心良苦：从法文词义上来说，它既有“命定的、必然的”意思，又有“毁灭性的、致命性的”意思，结合在一起，正揭示着，“物”取代“主体”（“主体”的“毁灭”和消亡）是不可避免的“命运”。

然而，鲍德里亚的论断在理论上似乎有待澄清。实际上，如果从现象学的角度出发，我们必须区分的恰恰是“对象”和“对象”在意识之中的呈现（“意向内容”）：从“意向内容”来看，我们可以接受“水晶”模型，因为，同一个“对象”的呈现本来就是多层次、多角度、多样态的；但是，这些不同的呈现方式所指向的仍然是同一个“对象”，这似乎也是自明的。不过，如果从鲍德里亚的“水晶”模型出发，我们必须转换重心，不是分析意识之中的“呈现”方式，而是要去探寻那些“溢出”本质的界限和意向的综合结构之外的内容：换言之，我们要探知的不是“物”如何“呈现”，更重要的倒是“物”如何“逃逸”、“回避”并通过这种种“诱惑”的手段使我们陷入其“圈套”之中。从这个意义上来说，传统哲学所提供的认识的手段都已经完全失效。这也可以理解为何鲍德里亚的风格总是如此的诡异、多变，如此的“非哲学化”，这都是因为其论述的主题使然。

同样，也正是从这里我们可以澄清此种“物”的思索的真正内涵。

鲍德里亚的“物”的转向当然不可能意味着他已经退回到前现代哲学的形而上学立场,去界定“物自身”的特性和秩序(这在哲学上是无法辩护的立场),而是相反,“诱惑”、“策略”、“水晶”这些诡异的概念所要揭示的当然一方面是以往的哲学话语和思索方式自身的不充分性;①另一方面其实更是因为“实在”、“现实”自身特性已经发生了根本性的变化,像“虚拟实在”、“影像”等等的出现已经极大地改变了“实在”领域自身的构成。②

同样,鲍德里亚所说的“物”也绝非是单纯的认识对象,而是在我们这个时代不断增殖、积累并接近泛滥的“商品”(marchandise)。在《致命的策略》之中,鲍德里亚对于“商品”的分析已经进一步超出了前期(主要是《生产之镜》和《消费社会》)之中的分析。在前期,他主要强调的是“消费”在当代社会中的核心地位以及“交换价值”(或其进一步的形式,“符号价值”)对于“使用价值”的优先性。但是,鲍德里亚对于“消费”所进行的分析的独特之处就在于,指出“消费”最终指向的并不是人的“需求”或“欲望”(无论是意识的、还是无意识的层面),相反,“消费的真相在于它并非是一种享受功能,而是一种生产功能……消费是一个系统,它维护着符号秩序和团体的完整:因此它既是一种道德(一个意识形态的价值体系),也是一个沟通体系、一个交换结构”③;同样,“物体系”最终作为“符号”的“象征交换”体系所指向的也仍然是当代社会生活中的错综复杂的关联网络。④

但是,伴随着“物”本身的不断升级、增殖(plus objet que l'ob-

① “要想借助于主体哲学的传统范畴(意志、表象、选择、自由、知识和欲望)来对媒体和信息的领域进行分析,就总是会导致某些严重的困难”。

② 详见本章的后一部分“虚拟的时间性”。

③ Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, Sage Publications, 1998, p. 78.

④ “正是在此基础上,我们看到人际关系以符号的形式重新系统地进入了社会循环之中,看到了对这些人际关系的消费和以符号意指为形式的人际热情的消费”(Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, Sage Publications, 1998, p. 161.)。

jet)①,“商品”日益演变成为“超级商品”(marchandise absolue)②,以上的两个方面也被推向了极限:“物”本身似乎越来越“狡黠”,因而,仅仅分析“消费”活动之中的社会关系的再生产似乎越来越不充分,而更应当深入分析那种对“欲望”进行“诱惑”的“物”的“策略”;同样,“物”的体系也越来越具有离心化的倾向,也即,越来越抽离于社会生活的关系体系之外,③从而形成一种荒诞的、难以理解和把握的“秩序”。正如鲍德里亚的精辟断语,“加速(exponentialiser)交换价值的非人化(inhumanité),形成一种出神恍惚的快感(jouissance extatique)”④,其中,“加速”强调的是“物”自身的增殖运动(详见下节);而“出神恍惚”所强调的已经不是一般的日常“消费”所引起的“满足”的“快感”,而完全是被一种不可控制、不可理解的神秘力量(“诱惑”)所掌控而形成的扭曲、强烈的体验;因而,所有这些所导致的正是“物”本身的越来越“非人化”(从而越来越脱离于主体—客体的对立框架、越来越脱离“物”作为“人”的“异化”的辩证运动⑤),而如此所形成的“物”—“体系”已经不再是一个可以进行总体性的分析和把握的理性法则体系、或符号—象征体系,相反,“物”不断地以其种种策略进行“逃逸”,并以

① Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, p. 170.

② Ibid., p. 173.

③ 当然,物—体系的“非人化”在早期就已经十分明显,不过,在《物体系》这样的著作之中,它还是作为人与人之间的关系的“异化”形式(这就与后期非常不同),“此种由物向一种符号的系统性的地位的转变,同时也意味着人与人之间的关系的变化,它变成了消费的关系,也就是说倾向于被消费……物品成为人和人的关系的必不可少的中介者,而且很快地,又成为它的替代性的符号,它的不在场的证明(*l' alibi*)”(Jean Baudrillard, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968, p. 277.)。

④ Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, p. 172.

⑤ 正如林志明先生所指出的(《物体系》中译本“译后记”),实际上,在早期的著作之中,“异化”仍然还是鲍德里亚的一个主题(只不过转移到了消费和符号层次)。而在《致命的策略》之中,他则明确拒斥“异化”这个概念。

此揭示,我们对于它们的种种所谓的“把握”、“理解”无非都是一些“幻象”。^① 因此,“物”变得越来越“陌生”、“奇异”,总是能带给我们某种“冲击”(choc),使我们的既有的“主体性”的核心体系不断瓦解——“更普遍地说,它(诱惑——本文作者注)向他者提供一面奇异的镜子(miroir étrange),使得他者最终摆脱了它的存在、它的自由、它的意象、它的相似性——所有那些在其自身的秘密之中使其不安的事物”^②。正如前面所说,在“物”的霸权之下,“主体”已然转化为“他者”,而在“物”的“复仇水晶”的无穷折射之下,其自身的同一性不断瓦解、分化。进而言之,人不再有任何的“内在的”、“自身的秘密”,因为,“我的秘密在别处……所有这些对我构成了一个致命之物(objet fatal)”^③。

或者,用鲍德里亚自己的话来说,“物”已经蜕变成为纯粹的“效果”(“结果”),因为我们已经无法把它纳入到任何先在的“因果性”的关联体系之中。鲍德里亚接着描述了一种和因果性关联相逆的探索方向:“在游戏的领域之中,所有的策略都旨在引起一种理性原因的逐步降格(désescalade)以及一种相反的神秘关联(enchaînements magiques)的逐步升级。”^④正如他自己所指出的,这里所援引的“神秘关联”来自列维-斯特劳斯的“结构人类学”——原始思维中的种种结构和模式往往正和理性法则所关注的因果序列相反,后者总是预设了在事物之间的前后相继的历时性的关系,但是,前者往往总是“事件”之间的共时性的关联。^⑤ 当然,从某种角度上来看,结构分析在鲍德里

① 同样,鲍德里亚明确地把“理性关联的体系”(enchaînements rationnels)和“诱惑性关联的体系”(enchaînements séduisants)区分开来,后者的最为重要的特征在于它是由“纯粹事件”构成的(Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, p. 215.)。

② Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, pp. 190 - 191.

③ Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, p. 193. 着重号为本文作者所加。

④ Ibid., p. 219.

⑤ 或,更恰当的说法应该是“共时性”和“历时性”的结合。不妨参见列维-斯特劳斯自己在《结构人类学》中所举的非常形象的乐谱的例子。

亚的著作之中确实有着明显的印记(尤其早期著作)^①,但是,在这里,他所强调的更多的是“纯粹事件”或“纯粹结果”之间的“非因果性”的、“非理性”的“并置”和“汇聚”(convergentes et concourant)^②。他同时强调,此种关联并非是“偶然的”(hasard),因为偶然性只是“必然性”的对立面,它所指的无非是必然性的因果链条上的中断或间隙(“原因”的缺失或暂时难以“明确”),但是,它仅仅是一种消极的、否定的概念,因为它并未指向任何一种不同于“因果性”的关联体系,然而,“事件”却完全不同:一方面,它们挣脱了因果性和必然性的链条;但另一方面,这些作为“纯粹结果”的“事件”彼此之间又形成了一种自由开放的“超空间”[“多维空间”(hyperespace)]^③。

由此,鲍德里亚由前期对于消费社会的符码体系的分析向中后期对于“虚拟空间”的分析的转向的线索已经非常清楚。

不过,即使是在前期,鲍德里亚也已经涉及种种诱惑的“策略”,最典型的就是《物体系》中对于“古物”的分析。^④

三、《物体系》:作为“道具”的“收藏品”

著名的布拉格学派的戏剧理论家韦尔特鲁斯基(Jiri Veltrusky)的话似乎可以作为我们分析“致命策略”的导引:“道具并非总是被动的。

① “让我们在此重提列维-斯特劳斯原则:即赋予消费以社会事件特性的,并非它表面所具有的那些天性(如满足、享受),而是它赖以摆脱那些天性的基本步骤(这一步骤将它规定为编码、制度、组织系统)”(Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, Sage Publications, 1998, p. 70.)

② Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, Sage Publications, 1998, p. 220.

③ Ibid., p. 224—225. 实际上,所谓的“虚拟空间”/“赛伯空间”也正是此种“超空间”的典型体现。德勒兹早在《意义的逻辑》之中已经充分展开了这个问题,尤其参见《意义的逻辑》的第二个系列:脱离了“因果性”链条的“纯粹结果”在这里构成的是“表层”(surface)。

④ 当然,即使是这两个部分也仍然从属于前期的符号—象征体系的普遍操作,但是,这两个部分之中的明显的“诱惑”特征是很难被忽视的。

它有一种力量……将某种动作吸引到它身上。”^①作为“道具”的“物”其实正可以比拟后期鲍德里亚对于“致命的策略”的分析。从戏剧的角度说,通常我们总是认为“道具”或“物”在舞台之上仅仅构成“僵死”的“背景”,是为“活生生”的演员的行动和意志支配并为其服务的。但是,韦尔特鲁斯基的这段话恰恰进行了鲍德里亚式的反转:“物”成为戏剧的“主角”,是它们在操纵、摆布演员的行动。

从这个意义上来说,被“超级商品”所包围的世界其实更像是一个以“物”为“主角”的舞台,它展示的是“物”的种种“狡黠”。再次需强调的是,“物”的狡黠不是“主体性”的,不是说体现出某种类似“主体”的能动意志和精神特征,相反,它是奇异的怠惰的“水晶”,它的作用只是让所有与“主体性”(“内在性”)相关的特征瓦解、碎裂、多元化。

不妨从这个角度来考察《物体系》。在这本符号学特征最为浓重的著作之中,却仍然“有一整个范畴的事物似乎脱离上面所分析的系统的掌握,它们是独一无二的、巴洛克的、民间的、异国情调的、古老的物品。”^②特别值得指出的就是“异国情调”这个概念,这恰恰是后期鲍德里亚对于“物”的分析的相当重要的概念:“一个为自己复仇的客体是真正具有异域风情的。……客体对主体和它自己来说是不可简约的他者和根本上的外域……异域风情这个假设支持了客体的不可理解性,并保护它的美丽免受主体的侵扰。”^③

正如此种“异域风情”使得“物”不被任何一种理性的体系以及符号象征体系所同化,作为“根本上的外域”,它总是逃逸于任何一种同一化、总体化、均质化的“理解”之外(或者说,它根本逃避任何一种明

① 转引自凯尔纳:《鲍德里亚:批判性的读本》,陈维振等译,江苏人民出版社2000年版,第423页。

② Jean Baudrillard, *Le système des objets*, p. 103. 着重号为本文作者所加。

③ 凯尔纳:《鲍德里亚:批判性的读本》,陈维振等译,江苏人民出版社2000年版,第425—426页。

确的“理解”)。^① 而所谓“古老的物品”尤其能够体现这一特征。

确实,它总能保持其“独一无二”的地位,因而,始终在符号交换的总体性的体系之中显得格格不入。因为,消费品总是批量生产、快速流通、易于“消费”的,但很明显,“古物”则看似完全不具备这些特征——它是稀少的(而且越来越趋于稀少)、流通缓慢的(世代相传、反复品鉴)、难以消费的(它有何具体的“功用”呢?它能满足我们的何种“需要”呢?……),从这些特征看来,它似乎确实是鲍德里亚所说的“边缘物”。

“边缘物”的这个词恰恰揭示了“古物”自身的双重特性:既在体系之内(维护体系的秩序),但同时又指向着体系的“外部”,因而同时揭示了体系自身所内在的间隙和断裂。

这可以从“古物”在体系之中所起到的两个关键的作用看出。这两个作用是与之之前的所谓“功能物”相对应的:

一方面,“功能物”所维护的是空间上的均质“延展”(en étendue),但作为“消费品”,它们的时间向度总是局限于“当下”(我们只关心它们在“当下”的“功用”、而很少会去追问这个物品在“过去”的生产过程、或在“未来”的处置去向)^②,而“古物”则不同,虽然它们也往往和其他的物品并置于当下的功能空间之中,但是,它们的价值却恰恰在于脱离此种纯粹的“当下”和“现时”的单纯维度,而指向着似乎在体系之外的“过去”和“起源”;

另一方面,“功能物”的价值根本上在于它们相互之间所构成的形式性的关系体系,换言之,我们关注的是它们与体系中的其他物品之间的“差异性的特征”,而不是它们自身的“存在”或“本质性的特征”,鲍德里亚非常精辟地说,“功能物是存有的缺席(absence de l'être)”^③,而“古物”又相反,其价值总是在于它的“真确性”,在于它自身的“存在”。

① “它是非结构的,它否定结构”(Jean Baudrillard, *Le système des objets*, p. 104.)。

② 很明显,“消费品”——“商品”的特征倒毋宁说是消解了时间的不同维度,使得“物”被粘平于在“当下”之间展布的那种均质性的秩序之中。

③ Jean Baudrillard, *Le système des objets*, p. 114.

因而,这里倒可以借用德里达的“替补”概念,说“古物”在两个方向上对“物体系”进行“替补”——一是时间(历史)的延伸对于空间关系的“替补”;二是“存在”自身(所指)对于符号象征体系(能指)的“替补”。但,正因为此种“替补”的存在,才使得整个体系不可能是封闭、完备的,总是有一些独特的“物”不能被同化于体系之内。

而在鲍德里亚看来,这些独特物品的范围实际上是非常广阔的,理应包括所有的“收藏品”在内(从这个意义上说,“古物”当然只是“收藏品”的一个种类)。“收藏”所体现的似乎是这样一种“欲望”:即试图把物从单纯的“消费品”、“商品”之中解脱出来,而按照“主体”自身的意图来“拥有”它、摆布它。这里,鲍德里亚同样把被收藏的“物”比作“镜子”,“它是一面完美的镜子,因为它所反射的不是真实的形象,而是欲望的形象”^①。我们看到,这里的“镜子”比喻和《致命的策略》之中的“水晶”比喻正相反:前者所映射出的是主体自身的“欲望”(支配、操纵、拥有——作为极端“异化”的疯狂后果),但后者所实现的却是“主体性”自身的瓦解和分化。

这是非常关键的一点。但是,我们所要指出的恰恰是,即使是在“收藏品”的情形之中,“诱惑”的策略也已经是正在运作之中了。

比如在“古迹修复”这一典型的当代征候之后,正体现出“物”对“人”的摆布。在建筑师所修复的农庄之中,虽然整体的架构仍然是功能性的,但是,那些看似装饰和多余的“古物”的残余(“石头”、“长柄暖床炉”)却同样起着重要的作用:“完美无缺的功能型,在他真实的体验中,没有[历史]真确性;……在一个功能性的环境中,人不会觉得‘在家中’”。^②显然,“古物”所要恢复的、建立的,正是在现代化的完备的功能体系之中被驱逐的真确的“存在”。这没有问题。但关键的一点是,此种“存在”指涉的是人的“存在”、还是物的“存在”?在《物

^① Jean Baudrillard, *Le système des objets*, p. 126.

^② Ibid., p. 111.

体系》之中,鲍德里亚选择了前者,并强调,“古物”所恢复的是人对自身的存在“根源”(“童年”)的“怀乡式”的回溯;然而,从后期的“复仇的水晶”的角度来看,这里的“存在”恰恰应是“物”本身的。很明显,“古物”之“古”所指向的恰恰是其自身的“时代错乱”(anachronique)的本性,也即,其自身那种不断逃逸出功能体系及其当下的时间维度的“起源”、“古老”。从“物”的“策略”的角度说,正是“物”不断地抽离出当下、不断地指向其自身的难以追溯的“起源”,才不断“诱惑”着“主体”、并使他不断产生出种种对自身存在的“怀乡症”。因而,主体的“欲望”不是分析的起点,而恰恰是被“物”所构造的“效果”。^①

由此,鲍德里亚从前者向后期转向的线索已经十分明显。

从“诱惑”的角度看,鲍德里亚对所谓“新文化帝国主义”的分析似乎就显得颇为苍白了。确实,“古物”的分析在早期的符号学框架之中是难以最终实现的。不过,它也构成了鲍德里亚后期思想转向的一个契机。

四、《消费社会》：“身体”——“诱惑”的“表层”

前面已经指出,“逃逸”出去的“纯事件”、“纯结果”进一步形成了“共存”的“超空间”。我们在这里不妨沿用德勒兹的说法把这个空间称为“表层”。

齐泽克在《快感大转移》中结合大卫·林奇(David Lynch)的电影

^① 换言之,“古物”自身的那种绝对“异域”和“他者”的特征揭穿了所有我们那些“欲望”的虚伪特征:收藏、鉴赏、搜寻“古物”,看似是“主体”自身的“品位”(“欲望”)的象征和体现,但是,归根结底,却仅仅是“主体”自身作为“傀儡”被不断地“诱惑”进那种种陷阱和圈套之中——很明显,“古物”就像是“超级商品”,虽然它们往往总是作为“装饰”和“背景”被布置在豪奢的房间之中,但是,它们恰恰就像是韦尔特鲁斯基笔下的那些复仇的“道具”,它们的咄咄逼人的“异域”气息倒往往使得那些收藏者显得毫无生气,退化为“背景”。“古物”虽然已经被“去神圣”(Jean Baudrillard, *Le système des objets*, p. 119.),但它却并没有“去一魔力”,它还在“诱惑”着“主体”。

发挥了德勒兹的“表层”概念,提出了“表层—身体”,这为我们进一步理解《消费社会》又提供了线索。

其实,从齐泽克和德勒兹的论述之中,我可以得到的启示就是:身体的“表层”是与身体的“深度”(作为“实体”、“存在”的身体)相断裂的,或者说,“表层”上所发生的种种纯粹的“结果”或“事件”与“深度”之间不遵守严格的“因果”关联的法则。确实,如果归根结底的话,我们仍然只能承认,“表层”也最终是由“深度”之中所形成的。但是,关键的一点是,要想真正理解“表层”上的“事件”之间的秩序,这些是无法从它们与“深度”之间的因果关系的角度上实现的。^①

尤为关键的一点是,在前面的部分之中,我们所说的还仅仅是一般的“商品”对于“主体”的“诱惑”,但是,在《消费社会》之中,鲍德里亚则切入了一个更为具有毁灭性的主题:即“身体”自身对于“主体”所进行的“诱惑”。换言之,他在这里所分析的不是任何一种能作为“对象”(“客体”)的“身体”,而是作为“最美的消费品”的“身体”。因而,如果说,之前所论述的都是鲍德里亚怎样突破“主体/对象”的框架,那么,这里他所突破的正是“心灵/身体”之间的传统的框架。

“身体”作为“意识”(“灵魂”/“精神”/“我思”/“心灵”)的认识、行动、欲望的天然“对象”,这在以往的形而上学之中几乎是最为根本性的一个预设。但是,“表层”概念的使用使得这个框架不再成立。比如,在传统的框架之中,“心灵”是能动的(active),它为“被动”(passive)、“怠惰”的身体赋予“秩序”并支配后者的“行动”。但是,身体的“表层”概念的使用就使得此种根本性的“因”(“意志”)和“果”(“行动”)之间的根本性关联遭到瓦解。

“身体”在这里已然蜕变为强大的、具有魔力的“复仇的水晶”。它“复仇”的对象正是以往一直凌驾于它之上的“心灵”。它以其自身的

^① 参见齐泽克:《快感大转移》,胡大平等译,江苏人民出版社2004年版,第150—152页。

无限的“折射”力量打碎了内在意识的“同一性”^①,使其成为在“水晶”的“表层”无限散布的“事件”^②。

当然,鲍德里亚一开始还是试图把“身体”纳入到消费社会的总体性符码体系之中,并揭示“消费身体”与(与物质性的、实体性的“生产”相关的)“资本性的身体”之间的“不和谐”^③。当然,这两种身体的对立恰恰正是身体的“深度”和“表层”的对立,这是鲍德里亚重要的起点。不过,我们分析的角度和上一节一样,仍然是揭示“身体”作为“诱惑”之“物”的种种“策略”。

首先,非常明显的一点就是:通过 *Elle* 杂志所揭示的恰恰是“身体”和“心灵”之间的等级关系的“颠倒”:不再是“心灵”对“身体”起到支配作用,而是相反,是“身体”在发号施令,要求“心灵”必须时时刻刻关注、爱护、照料“身体”,必须小心翼翼,因为“身体是一个突然变得凶险、压抑的能动力量,如果您对身体不温柔,身体便要进行报复”^④。然而,对“身体”的关切难道仅仅是为了更好地使其被纳入消费社会的“编码规则”之中吗(“功用性美丽”^⑤)? 通过鲍德里亚接下去的论述,我们得到的印象似乎正相反。

确实,身体不再是“欲望的客体”,但它同样也不仅仅是“功用性客体”。从根本上说,它之所以可“欲”、之所以有“用”,正在于它是“诱惑”之“物”。道理似乎很明显:围绕身体所兴起的那种种时尚产业(化妆品、时装、种种饰物甚至是文身等等)之所以可能,恰恰是因为“身

① 在这里,鲍德里亚和吉登斯恰恰形成鲜明的反差:在后者看来,“身体的实际嵌入,是维持连贯的自我认同感的基本途径”(《现代性与自我认同》,赵旭东、方文译,三联书店1998年版,第111页)。

② 不过,在哲学史之中,“身体”本身一直都具有某种违抗“精神”秩序的“多元性”的特征,不妨参见拙作《肉体与记忆——柏拉图〈斐里布〉诠释》,(《北方论丛》2004年第3期)。

③ Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, Sage Publications, 1998, p. 129.

④ Ibid., pp. 130 - 131. 着重号为本文作者所加。这里的“诱惑”的含义是很明显的,这也使得他接下去从符号学和精神分析的角度所作的论述显得颇为苍白。

⑤ 当然参照着《物体系》之中的所谓“功能性体系”。

体”本身的一个特征就在于,在日常的体验之中,它往往正是以“表层”(“皮肤”)的形式出现的,“身体暗示着把发生在我们表皮之下的东西给悬置了。这种悬置是一种象征秩序的效果,仅仅就我们的身体的现实是被语言结构的这一点而言”^①。当然,把“表层”当作“象征秩序”运作的领域,这在齐泽克和鲍德里亚也是一致的。

但核心的一点就在于,怎样理解“表层”?在《消费社会》中,鲍德里亚尚未达到后期的“水晶”模型,他仅仅是认为“身体崇拜不再与灵魂崇拜相矛盾:它继承了灵魂崇拜及其意识形态的功能……被解放的身体之物质明证性用身体的自发的自明性来取代作为完全内在性的灵魂之超越性。这种自明性是虚假的明证性。……现代神话学建构的身体并不比灵魂更加物质。”^②因为两者都是观念。但是,从“水晶”模型的角度说,“身体”(“物”)确实颠覆了“主体”(“灵魂”)的位置并取而代之,但是,关键的一点恰恰是(正如我们一开始就强调的),占据“霸权”地位的“物”不再采取以往“主体”(“灵魂”)的种种统治的手段,相反,它有着完全不同的“策略”。这恰恰是在早期的符号学框架之中所难以最终澄清的问题。

其实更为关键的是,正如上节所说,“古物”之所以难以最终被同化于功能性体系之中,因为它指向“存在”(及揭示其“存在”的“起源”)。而“身体”之所以不能被彻底吸收于消费的编码体系之中,也恰恰在于它是有“深度”的。只不过此种“深度”既不是物理—生理体系之中的所谓的“因”,更不是身/心对立分化意义上的内在的精神性的动机,而是前面所说的那种“无基础的基础”,换言之,它是“水晶”的那个完全“透明”的存在的核心。

这一点在“医疗”的实践之中体现得尤为明显。因为“医疗”所关注的恰恰正是“表皮之下”的“深度”(“健康”)。鲍德里亚也

^① 齐泽克:《快感大转移》,胡大平等译,江苏人民出版社2004年版,第148页。

^② Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, Sage Publications, 1998, p. 136.

很清楚地看到了这点，不过，在他看来，当代的医疗实践已经越来越不关注“深度”，或，它想要恢复的不再是身体内在之“力”（生产力、“神力”、繁殖力等等），而是身体在符号体系的交换流通之中的“地位”。而到了像瘦身运动之类所谓的“健康”运动之中，“深度”更是得到进一步的排斥、甚至是压制：“对卫生学的关注，确立了一种并非基于感伤（pathos）之上而是基于游戏之上的道德：这种关注为了支持一种关于身体的表面的、肤浅的宗教而‘规避’那些深层的幻景。”^①换言之，即用总体化的符号体制来压制身体自身的“深层”的“欲望”。

然而，此种解说的最大的问题正是在“深度”和“表层”之间所作的明显的对立性的划分：在他看来，归根结底，“表层”的作用就是排斥、压制、进而驯化“深度”。但如果从“水晶”的模型来看，恰恰不存在此种作为先在的基础和自在的中心的所谓“深度”。认为身体有着“内在的欲望”，这恰恰是陷入了把身体当作新的支配性的“主体”的圈套之中。重复前面的论述，我们完全可以说，“身体”作为“诱惑”之“物”，它确实有“欲望”，但此种欲望不是内在的、原初的、基础的，而正是要在“表层”之上进行展开，进行无穷无尽的“折射”。

因而，“深度”和“表层”之间不可能是对立的，前者必然在后者的无限延展之中才能实现。生成“表层”、衍生“事件”、变幻“影像”，这些恰恰就是“身体”的“欲望”所在。也正是从这个意义上，我们不得不说，《消费社会》中对于“广告”的分析是不充分的，因为，“广告”的巨大力量所在恰恰是它能够无穷无尽地去生成“身体”的表层性的“幻象”（simulacre）/“影像”^②。

① Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, Sage Publications, 1998, p. 142. 着重号为本文作者所加。

② 鲍德里亚自己所援引的那个香槟酒的例子就很能体现这一点（Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, Sage Publications, 1998, pp. 145 - 146.）。

“虚拟” (simulation) 既是鲍德里亚中后期思想中非常重要的概念,也几乎可以说是其最有理论深度的一个概念。然而,正如利奥塔在《非人》中所指出的,鲍德里亚给人的重要启示其实并不仅仅在于揭示高科技所导致的“虚拟”的“影像”网络日益取代“现实”的状况,更重要的在于:应该反思信息技术的发展所带来的时间模式的变化。^① 本节就试图从时间性的角度来分析鲍德里亚的“虚拟”理论从《致命的策略》以及《影像和虚拟》到《完美的罪行》的发展脉络。

五、《致命的策略》中的“双重化”:“重复”的维度

鲍德里亚在《致命的策略》一书中对于“虚拟”^②进行了明确的界定。“现实(réel)并不是被想象所抹去(s'effacer),而是被比现实更为现实的超现实(hyperréel)所抹去。比真实(vrai)还要真实:这就是虚拟。在场不是被虚无(vide)所抹去的,它是在一种在场的双重化(redoublement)之中被抹去的,而此种双重化抹去了在场与不在场(absence)之间的二元对立(opposition)。”^③这里我们应该深入理解几个基本的方面:

第一,不能从“现实/想象”的这种“二元对立”的模式来理解现

① Jean-François Lyotard, *The Inhuman*, translated by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Polity Press, 1991, pp. 34 - 35. 利奥塔对于信息技术所导致的时间性的困境以及由此而产生的想象力(尤其是艺术的想象力)的衰竭也为鲍德里亚所清醒的认识到了,“这种具有丰富的想象力的功能在虚拟的和数字的语言中不复存在。”(鲍德里亚:《完美的罪行》,王为民译,商务印书馆2000年版,第54页。)而这正是因为数码科技所导致的“实时”的现象抹杀了时间内在的“差异”的维度(详见本文第二节)。

② “虚拟”(simulation),也有译作“模拟”(见《生产之镜》的中译本,仰海峰译,中央编译出版社2005年版),或“仿真”(见凯尔纳:《鲍德里亚:批判性的读本》,陈维振等译,江苏人民出版社2005年版),但是,后两种显然都没有突出那种“虚拟”自身所具有的和实在(actuel)相对称的“潜在”(virtuel)的维度。本文中同一为“虚拟”。

③ Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, Paris: Bernard Grasset, 1983, p. 14.

实,而是应该从现实和“虚拟”之间的复杂关系的角度(“双重化”)来把握现实。“二元对立”总是意味着对立的双方之间有着明确分化的界限(“想象”是“非现实”的、虚构的),并且以一方为中心(“想象”总是“现实”的扭曲、重组等等,因而,从根本上说,只有参照现实才能理解其自身的地位)。从这个角度来说,“虚拟”不是“想象”,因为它和现实之间的关系不能归结为“二元对立”:一方面,现实与虚拟之间不再有明确分化的界限,每一方都是对方存在的本质性的构成维度(详见下节对“无法辨认性”的论述);另一方面,二者之中也没有谁能够真正起到支配和中心的地位(现实不再是真理的最终源泉和基础,同样,把“虚拟”作为主导性维度的观念也不是鲍德里亚理论的本意)。

第二,在这里我们看到了“现实”具有自我增殖的维度(hyper-),即,现实有着趋于更为“现实”的运动,而从某种意义上来说,现实正是这种“增殖”运动所产生的“效果”(用鲍德里亚自己的话来说,就是“不再有幻觉:过度实在,虚拟现实”^①)。当然,鲍德里亚所说的现实的“增殖”不是如柏拉图所认为的那样通过“更多”地分有存在的“理念”而实现的,而是通过其自身内在的“虚拟”维度的拓张(详见下文对“意义”问题的论述)。

第三,他在这里用的是“抹去”这个词,而不是“取代”,这是有着非常深刻的含义的。“抹去”在法文中的释义是 *devenir indistinct*(直译即“变得模糊”),这正回应着上面对于“虚拟”的论述:“变得”(也可以译做“生成”)强调的是一种不断进行的运动,即现实自身不断增殖的运动状态;而“模糊”则是对于“虚拟”和“现实”之间的二元对立的模式的瓦解,它所强调的正是二者之间的界限的“不确定性”和“不可分辨性”。

第四,以上的三重含义都可以而且必须从时间性上进行理解,即这里所提出的非常重要的“在场的双重化”的时间运动。鲍德里亚的“虚

^① 鲍德里亚:《完美的罪行》,王为民译,商务印书馆2000年版,第107页。

拟”概念所要突破的恰恰是在场和不在场(作为“虚无”即在场的“否定”和“对立面”)、现实和想象之间的那种根深蒂固的“二元对立”的模式。“双重化”首先所强调的正是现实和虚拟之间的“共时性”以及在“共时性”的基础上所产生的双重的“增殖”:即,彼此通过对方的增殖而产生的自身的增殖。

“双重化”的时间运动包含着“重复”和“差异”这双重的相关的维度。^①

先说“重复”。正如威廉·博加德在其精彩的论文《鲍德里亚、时间与终结》中所指出的:“虚拟首先符合过去的范畴,不是一个特定的过去,而是我们所称的一般意义上的过去。这是因为它首先是一种重复的形式,一种‘回归’,一种抽象的‘再’。”^②即,虚拟首先正是一种“过去”的“重现”,一种回归到“过去”的“重复”的运动。但是很显然,这不是对历史的轮回说或者因果决定论的肯定,因为在这里获得重复的不是“特定的过去”,而是“一般意义”上的过去,即柏格森意义上的作为整体的过去经验的“总和”在当下的实现。^③比如鲍德里亚著名的命题“2000年已经到来”(当然,他是在2000年之前提出这个命题的),其中的“已经”正是强调“虚拟”的“再一”(re-)的维度。这个“再”既不是从纪年的角度来说的,也不是某种客观的、超验的“历史规律”发展的结果,因为,无论是“纪年”还是“规律”其实都未真正理解“时间

① “差异”与“重复”,很显然是德勒兹的代表作《差异与重复》的主题。鲍德里亚的文本中渗透着德勒兹、德里达等20世纪后半叶的法国主要哲学家们的影响。但也许更为公允的说法是,鲍德里亚和这些思想家一样,都体现着当代法国哲学的种种共同的精神气质(差异、时间性、他者等等)。

② 凯尔纳:《鲍德里亚:批判性的读本》,陈维振等译,江苏人民出版社2005年版,第444页。博加德的这篇文章无疑是对鲍德里亚时间学说的最出色的阐释之一。

③ 同上书,第446页。但必须指出的是,虽然博加德指出了鲍德里亚的“虚拟”概念的“重复”维度和柏格森以及德勒兹在柏格森的理论的启发下提出的“晶体”模型之间的关联,但是,他在很大程度上忽视了“虚拟”的双重化中的“差异”的向度,从而也没有充分理解“差异”和“重复”之间的关联。

性”的运动,前者把时间归为客观的计时尺度(2000年只是一个时间的“刻度”),后者则是在时间的运动之外去寻找一种超验的时间模式(2000年只是“历史规律”的“体现”和“范例”)。这种种“线性的”、“因果”的历史观正是鲍德里亚在《致命的策略》等著作中所反复批判的。在他看来,2000年的到来是一个历史的“事件”(événement),“今天所有的事件在虚拟的意义上(virtuellement)来说都是没有结果(conséquence)的,它向所有的可能的解释开放,而其中没有哪一种解释能终止意义(sens):所有的原因和所有的结果的同等可能性(équiprobabilité)”^①。这里我们看到,“事件”和“事实”不同,它具有“虚拟”的维度,而这正是其“意义”增殖的本质性的动力。如果说线性的时间观把“事件”缩减为在时间轴上得以定位的客观的“事实”的话,那么,“历史规律”则把“事件”自身的不断增殖的“意义”还原为一种客观的历史因果运动的“结果”^②。相反,任何发生的“事件”的“意义”都是不可穷尽的(无限“可能”或者说“同等可能”的),因为它同时指向着作为“一般意义的过去”,它是整体的“过去”的“重复”。正如柏格森在《材料与记忆》中提出的倒金字塔型的记忆模型所要揭示的:金字塔的尖点是切入现实世界的“当下”的身体的知觉和行动,而构成这个“尖点”的实现背景和基础的则是无限拓张的记忆的总和(金字塔的不断增长的底部),因此,任何发生的“事件”都不是一个“完全实现”了的“事实”,而是“每个瞬间都可能产生无数的记忆状态……这些就是对我们过去生活整体的一次次重复”^③。可以说,无限拓展着的过去经验的总体就构成了“事件”的散发着的“意义”的“氛围”(ambiance)^④,

① Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, pp. 23 - 24.

② 另一位法国当代的著名哲学家德勒兹也在其《意义的逻辑》中同样强调,“效果”和“结果”的差异正在于前者对于因果律的背弃。

③ Henri Bergson, *matière et mémoire*, PUF, 1939, pp. 187 - 188. 重点号为本文作者所加。

④ Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, p. 24.

如果说“事实”是留在纸面上的固定的墨点的话,那么“事件”就更像是在水中洒开的墨滴,它向着过去展开其千丝万缕的“意义”的网络,而这种网络是不能简化为时间的线性模型或者任何一种客观的因果规律的。

因此,任何“事件”的实现总是“同时”包含着“虚拟”和“现实”的双重拓展的“维度”(“在场”的“双重化”的运动),前者作为后者的“意义”增殖的“氛围”。所以,2000年并不是任何一种客观的历史秩序的“体现”,也不是时间轴上的一个“刻度”,更不是一个客观的“事实”(它要么“还没发生”,要么已经“终结”),相反,它没有“终结”的“意义”,它向历史的总体展开所有可能的“解释”:历史上所有对千年的期待和恐惧、所有的围绕着千年所发生的历史“事件”都构成了2000年的“预演”。因此,2000年“已经”发生,并且还将“继续”发生。

双重化中的这种“重复”的维度也正是鲍德里亚在另一部集中论述“虚拟”问题的《影像与虚拟》中所提到的“怀旧”的“征候”或者说“预先复活”的功能。他在区分了“虚拟”发展的几个基本的阶段(颇为类似福柯在《词与物》中的知识型演进的顺序)之后总结道:“从掩饰某物的符号到没有任何东西可掩饰的符号的转变,标志着关键性的转折点。……在这个时代里,不再有……将真实从人为的复活中分离出来的最终判决,……当真实不再是它过去所是的东西时,怀旧设定了其全部意义。这里存在着起源的神话和现实的符号的增殖,……这是真实和指涉的惊慌失措的生产……这就是虚拟如何显现于与我们相关的阶段:真实的策略,新真实和超真实的策略,其普遍的双重化是威慑(deterrence)的策略。”^①因而,如果说在以往的时代,“符号”的“意义”总是指向着它所“掩饰”的超越的“起源”和“真实”的话(作为其“意义”的“最终判决”),那么,虚拟的维度的拓展或者说“怀旧”的“重复”的运动则导致了“意义”的重新的“设定”:这里,“起源”变成了被不断地虚

^① 所引段落收于《生产之镜》的中译本的附录,第192—193页。

构和想象的“神话”，而“真实”则变成了作为总体的“一般意义的过去”的不断“复活”，它们都不再是超越符号之外的唯一的“真实”，而是在增殖的运动中被不断地“生产”。“符号”不再“表象”（representer）着“现实”，相反，在这个时代，“现实”和“符号”构成了“普遍的双重化”的不可分割的环节（“事件”），“现实”“同时”在“虚拟”的“意义”的网络中不断“重复”着自身（同样，“虚拟”也不断在“现实”中“复活”）。其实，deterrence 更多的具有“阻碍”的含义，这正是强调与“现实”“同时”的“虚拟”的维度“阻碍”着“现实”与自身的直接的“同一”。因此，没有作为意义的起源和基础的独立自存的“现实”，而是任何的现实总是具有着“超”和“新”的“意义”增殖的维度，它总是经过虚拟维度的“阻碍”和“延迟”（正是在德里达的“延异”的意义上）而返回自身。

六、《完美的罪行》：“差异”的维度和“实时”的“罪行”

因此，“超真实不再被意象所遮蔽，也不再被任何真实和意象的区分所遮蔽，只是为模型的重现和虚拟的差异的产生提供空间。”^①即，“超真实”不是以往的意义上的被“意象”所遮蔽、所表象的“现实”，因而也不再和意象构成“二元对立”的“区分”，而是一种“虚拟”和“现实”的双重化得以展开的“空间”：一方面，这个空间使得虚拟的意义的“延迟”和“重现”得以可能，但是，另一方面，除了“重复”，它还有“差异”这个维度。

这里有必要参照德勒兹在《电影 II》中所论述的“晶体”的模式。他在该书的《时间的晶体》一章中的论述虽然很显然是得自柏格森“两种记忆”的理论的启示，但是，却又在很大程度上超越了后者的模型。“晶体”包含着重复和差异的双重的维度，从这个意义上来说，它是揭示现实与虚拟的双重化运动的非常恰当的模式。从形象上来说，晶体

^① 《生产之镜》中译本，第 187 页。

不是只有一个侧面或者维度,相反,它的特征恰恰在于我们能“同时”捕捉到不同的、“差异”的侧面之间的自由的游戏。而“时间的晶体”所表现的正是“现实”和“虚拟”之间的这种重复和差异的游戏。“晶体—意象,或者说晶体的描述具有两个不容混淆的侧面。现实和想象的混淆是一个简单的事实上的错误,因而不能影响它们之间的不可分辨性(indiscernabilité):这种混淆仅仅产生于某个人的‘头脑之中’。而不可分辨性则构成了一种客观的幻觉;它并没有消除两个侧面之间的差异(distinction),但却使得它无法被确定,每个侧面都在一种互为前提(présupposition réciproque)或相互置换(réversibilité)的关联中发挥对方的作用。事实上,就现实(actuel)而言,没有不生成为现实的虚拟(virtuel),同样,也没有不生成为虚拟的现实。”^①这段非常精要的论述可以说给我们把握鲍德里亚的虚拟学说提供了最好的线索。

首先,是我们上节所说的“重复”的维度。时间晶体中的两个侧面(现实和虚拟)之间的“不可分辨性”,即双方不再处于一种二元对立的模式之中,而是处于相互“重复”和转换的运动之中,现实和虚拟彼此都在对方之中进行增殖的“生产”,这正是“双重化”的一个重要的含义。这种“重复”一方面表现为“互为前提”,即这两个维度之间是不可分割的,超越于虚拟之外的独立自存的“现实”的领域是不存在的,同样,不包含着“现实”的生产的那种“纯粹”的虚拟的运动也不是鲍德里亚所要研究的“超—现实”的状态;另一方面,“重复”表现为“相互置换”,即二者不仅仅相互依存,而且还相互“转化”,二者构成了一种“循环”,^②现实自身的增殖正是通过虚拟的维度的“意义”拓展,同样,虚拟的力量也在于它对于现实的不断的“构造”。

其次,仅仅是认识到“不可分辨性”和彼此在对方之中、通过对方的“重复”的运动还是不充分的,必须始终强调的是二者之间的“差异”

^① Giles Deleuze, *Cinéma 2*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1985, p. 94.

^② Ibid., p. 112.

是永远不可能“消除”的,换言之,二者界限之间的“不可分辨”并不等于二者之间没有界限。“不可分辨性”是二者之间相互转换的作用所产生的“客观”的“效果”,而不是任意的、主观的“幻觉”(贝克莱的“存在就是被感知”的翻版)。因为晶体、或者说“时间本身”正是这双重维度的相互作用的结果,^①取消了二者之间的“差异”就等于取消了时间的内在的差异,也就等于把双重的晶体还原到一个维度或者侧面:因而无论是用现实取代虚拟还是相反,都等于是对时间性的扼杀。

从德勒兹的晶体模型中我们能意识到这样的危险,就是“现实”和“虚拟”的“不可分辨性”所隐含的那种“无限”接近的状态:如果说在电影中所产生的还仅仅是一种审美的视觉效应的话,那么随着数码技术的不断升级,这种“不可分辨性”越来越超越了人类的感知的极限而趋向于一种极端的“同一”。这也正是鲍德里亚在后期重要的著作《完美的罪行》中所说的虚拟对于现实的“扼杀”的重要的“罪行”。虽然现实和虚拟之间的“差异”最终无法被抹杀(正如鲍德里亚所说,没有“罪行”是“完美的”),但是这种“差异”却正在被无限地拉近和缩减。

和德勒兹一致,鲍德里亚也认为“差异”正是一种“客观的幻觉”:
“客观的幻觉,是这样一种自然界的现象:在这个世界上,没有东西能在实时共存,它们之间不可避免地隔着一段距离。所以,一些东西从不真正出现在另一些东西面前,一个东西对于另一个也不是‘现实’的。……这个距离是必不可少的,因为没有它,我们会什么也感觉不到,这可能是一种完全的混杂”^②,这清楚地解释了“现实”和“虚拟”之间的不可消除的“差异”是我们进行“感知”的“必不可少”的前提,否则就会导致一种如德勒兹所说的“一种简单的事实上的错误”,即,这种“差异”是“事实”上无法取消的(“客观”的“幻觉”),因而把二者“混杂”在一起就仅仅是一种“主观”上的“感知”的无能和衰弱的体现(无力把

① Giles Deleuze, *Cinéma 2*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1985, p. 110.

② 鲍德里亚:《完美的罪行》,王为民译,商务印书馆2000年版,第52—53页。

握“事实”上的“差异”就只能从主观上杜撰出“混杂”和“同一”的“幻觉”）。

因此，“现实”和“虚拟”之间的“共时性”并不仅仅是强调二者在对方之中的“重复”的运动，更重要的是，这种“共时性”的基础正是那种无法还原和缩减的“差异”，抹杀这个“差异”，则“共时性”就会蜕变为数码科技所导致的“实时性”。

“实时：在信息中，事件及其复制品的瞬时接近。……如同全息摄影的每个细节，实时的每时每刻都以微小的刻度编了码。每小块时间都聚集着有关事件的完整信息。”^①因而，“实时”所追求的恰恰不是“虚拟”所导致的那种“在场”的双重化、或者说在电影艺术中得到表现的“时间晶体”的双重维度的转换，而是一种纯粹的、彻底的、因而也是虚假的“在场性”的单一维度。用鲍德里亚的话来说，这种纯粹的“在场性”体现于对“高清晰度”的扭曲的追求：即“虚拟”和“现实”之间的完全的“同一”。而这正是通过对于时间晶体的内在的两个维度之间的“差异”的无限缩小而实现的：在技术的表现上则是一种对于时间的无限的“细分”，通过这种细分而无限地加速“现实”通过“虚拟”维度返回自身的过程，从而无限地“压缩”“虚拟”的维度。比如当今非常流行的“数码录音”技术之所以能够达到对于声音“现场”的“实况”的近乎“完美”的“复制”，正是在于其高速的“采样率”：即趋于无限地增加每秒钟之内对于声音的“采样”的次数。我们看到，数码录音和前数码录音之间的重要的区别不是“清晰”与否的问题，而恰恰是“速度”（从根本上说正是对于时间的“处理”）的深刻差异，后者在“现实”的声音与其“复制”（虚拟）的维度之间的时间“间距”（或者说，“延迟”）还是“明显”到我们可以“感知”的（表现则是“不太清晰”^②），而前者则通过

① 鲍德里亚：《完美的罪行》，王为民译，商务印书馆2000年版，第33页。

② 正是因为“不太清晰”，所以需要动用我们自身的“感知”和“想象”的潜能去拓展这个“虚拟”的维度，我们看到，鲍德里亚在这里的分析和麦克卢汉对于“冷媒介”和“热媒介”的区分有着异曲同工之妙。

无限地压缩这个“间距”而制造出了一种“高清晰度”的“幻觉”。

很明显,压缩“虚拟”维度的“罪行”一方面对于“时间性”本身的扼杀;另一方面则是对于“现实”和“虚拟”这两个相关维度的双重的“扼杀”。通过上节的论述我们能够认识到,虚拟正是现实的“意义”得以诞生的“氛围”,而一旦压缩了这个“氛围”,缩减了这个“差异”的空间,那同时也就取消了“意义”增殖的可能^①。所以“实时”所带来的并不是在“虚拟”的拓张中所产生的现实的“增殖”和“意义”的膨胀,而是“现实”和“意义”的同时的萎缩:现实和虚拟的“完全的混杂”。用鲍德里亚自己的生动的描述,“高清晰度”摧毁了晶体的“折射”的效应(在其中黑夜与白昼相互掩映、现实与虚拟相互转换),“信息技术的威胁是消除黑夜的、以不间断的完全照明消除黑夜和白昼的这种宝贵的差异的威胁。……这是与持续白昼的折磨相同的一种痛苦——一种在场的癫癩、同一性的癫癩”^②。很清楚,追求“彻底”的“透明”和“清晰”的代价则是“意义”所得以产生的那种“模糊”的时间“间距”和“差异”的渐渐消亡,随着数码技术而兴起的种种艺术形式(广告、电视、网络等等)的一个典型的特征恰恰在于“意义”的消亡:很多学者都把这一点称为所谓的“后现代社会”的一个鲜明特征,但是却没有多少人意识到这背后所掩藏着的更为深刻的时间性的困境。

用鲍德里亚相当精辟的论断来说,“实在仅存在于时间和加速度之间的某一个空当中”^③,这完全可以作为其时间理论的总结性的命题:“实在”正是“时间性”的一种“效应”(即时间晶体的双重维度之间的“重复”与“差异”的“游戏”的“结果”:在“差异”的基础上的“重复”和“重复”对“差异”的拓张),时间的过慢和过快都会导致“实在感”自

① “说小说是一部艺术作品,多数是由于它与生活之间无法估量的差别”(《完美的罪行》,王为民译,商务印书馆2000年版,第92页),着重号为本文作者所加。

② 鲍德里亚:《完美的罪行》,王为民译,商务印书馆2000年版,第53页。

③ 同上书,第47页。

身的瓦解和失衡,而原始社会的“超缓”的“速度”和我们的数码时代的“解放的速度”^①则构成了时间性的这两个极端。正如福柯在《词与物》中所说,“人”不是从来就有的,并且也将很快消散;同样,在鲍德里亚看来,“实在”也不是一开始就产生的,并且很有可能渐渐消亡。当然,如果说福柯的意思无非是让我们关注“人”得以被构成的那片“外部的”知识空间的断裂和变化的状态的话,那么鲍德里亚在这里也是强调着必须深思“实在”得以被“把握”的那种深层的时间性模式的演变线索(而不是否定虚拟和实在之间的“差异”)。

因此,“实时”是“虚拟”拓张的一种极端的效应,在这种效应中“虚拟”走向了对自身的“否定”。这也是在《影像与虚拟》等著作中所频频出现的虚拟的“增殖”这个维度在《完美的罪行》中几乎销声匿迹的重要原因:随着“实时”技术的疯狂拓张,“意义”并没有得到相应的“增殖”,而是不断地“缩减”以至于“消亡”。

鲍德里亚对“罪行”的揭露是彻底的,然而他对于解决方法的启示却是贫乏的。一方面,他总是强调真正的彻底的“实时”、或者说“虚拟”和“现实”之间的完全的“同一”是不可能实现的,但是,另一方面,随着“速度”向极限的疯狂拓展,“实在感”的消亡却是无法避免的趋势。而鲍德里亚的自己的解决方案则是诉诸“诱惑”、“想象”、“幻觉”等等:“要用密码表示,不要辨认。要研究幻觉。要给人以假象以引起轰动。要使明摆着的东西变得不清不楚,使非常明白易懂的东西变得难以理解,使结局本身变得不清不楚。”^②

然而,超越鲍德里亚所指出的“实时”的困境也许并不总是需要以如此极端的、兼具破坏性和消极性的方法来进行。既然困境是来自时间性,那么我们仍然需要从这个角度入手来寻求超越之路。实际上,德

① 另一位深切关注技术对时代影响的法国著名思想家保罗·维利里奥的著作《解放的速度》中的核心概念。

② 鲍德里亚:《完美的罪行》,王为民译,商务印书馆2000年版,第102页。

德勒兹的晶体模型已经指示出了某种可能。如果说鲍德里亚的“虚拟”的秩序首先是一种“回归”性的“过去”的“重复”的话(也就是柏格森的锥体的模型),那么晶体则揭示着时间的另一个维度的拓展:未来。这恰恰是鲍德里亚没有深入论述到的时间性的维度。正如德勒兹在《电影 II》中所进一步指出的,如果说记忆的锥体强调的是过去的整体和现在的“尖点”之间的“共时性”的话,那么,未来的向度所揭示的恰恰是不同的“现在”尖点之间的“共时性”。当数码科技的发展正以难以遏制的“加速度”进行的情况下,向“过去”拓展的“意义”关联正被无限地缩减,但是我们却至少看到另一种可能,即向“未来”向度的开敞:在不同的“实时”之间建立一种自由游戏的可能性。或者借用德勒兹在《差异与重复》第二章中所提出的时间理论,我们很可以说,鲍德里亚的时间性模型还只是时间的第二种综合(记忆的本体运动),而我们则有必要趋向于时间的第三种综合,这里时间不再有任何先在的形式和内容,因此也摆脱了作为“内容”和“基础”的“记忆”,而进入到一种“无形式的时间”。这也许是比较鲍德里亚自己的“策略”更为积极的时间的“策略”,而这也正是时下蓬勃兴起的种种数码艺术的实验方向:技术—艺术的联姻,也许正是超越“实时”的技术牢笼的有效途径。



第十一章 德里达：对意识哲学和概念哲学的解构

德里达(Jacques Derrida, 1930—2004),生于阿尔及利亚,是二战后继萨特、福柯之后法国最重要的哲学家之一。1950年考入巴黎高师,成为伊波利特、阿尔都塞和福柯的学生。1953—1954年间,在伊波利特指导下撰写有关胡塞尔的发生问题的毕业论文。1964—1983年,在巴黎高师任教达20年之久,同时也在美国的哈佛大学、约翰·霍普金斯大学、耶鲁大学、康内尔大学等授课。离开巴黎高师后,在法国高等社会科学院工作,直至去世。1983—1984年任国际哲学学院院长。1988年获得德国尼采奖。2001年获得阿多诺奖。德里达留下了80部著作,涉及哲学、文学、人类学、语言学、心理分析、绘画艺术、教学等领域。主要著作有《论书写学》(1967)、《书写与差异》(1967)、《声音与现象》(1967)、《散播》(1972)、《哲学的边缘》(1972)、《明信片》(1980)、《论精神:海德格尔与问题》(1987)、《胡塞尔现象学中的发生问题》(1990)、《从法学到哲学》(1990)、《马克思的幽灵》(1993)、《友谊政治学》(1994)、《触摸》(2000)等。

德里达要解构西方哲学文化的逻各斯中心主义和语音中心主义,不仅要解构意识哲学,而且也要解构概念哲学,不仅抨击现象学,而且也批判结构主义。德里达再三强调,这种解构工作,既具建设性,又具破坏性。解构是对形而上学的一种思考,因而是对存在的权威或本质的权威的讨论。解构并不是简单地分解建筑学的结构,而且还敞开了

排列或集合的可能性。解构是对系统的关闭和开放的一种反应。解构既是理论分析,又是存在或意义问题的另一种写作。解构不同于怀疑或批评。基于这种解构立场,德里达在主体问题上的态度就是:主体并未死亡,但主体不再是中心,主体是有限的,主体的身份是分延的。德里达在《声音与现象》等著作中批判胡塞尔的在场形而上学试图在体验、明证性和事物本身向意识的直接在场中为哲学知识奠基,批判胡塞尔未能成功地把意义的结构解释与意义的发生学解释恰当地结合起来,未能从意识的先验结构通达意识的发生学结构。总之,德里达认为,胡塞尔现象学是处在形而上学层面上来批判形而上学的,真正的意图是为了确立起更纯洁、更真实的形而上学。形而上学的独断性和思辨性的前提在最深层次上成了现象学本质,而胡塞尔现象学只是对其作了严密和巧妙的伪装。德里达在《论书写学》中批判列维-斯特劳斯的结构主义仍然囿于逻各斯中心主义和西方种族中心主义,因为根本不存在什么无中心的结构,因为人种学用来反对种族中心主义的语言本身无法避免其种族中心主义的前提。我们也不能像列维-斯特劳斯那样寄希望于通过停留在符号层面来超越感性与理智的对立,因为符号本身就是这种对立的产物。德里达在《书写与差异》中指控福柯的结构主义的极权主义禁闭了“我思”,在《真理的要素》中则指责拉康在摆脱现象学和存在主义的道路上不够彻底,批判拉康赋予言语要比书写来得优越的优先权。而且,在德里达看来,像尼采、弗洛伊德和海德格尔也只能运用形而上学语言才能批判形而上学。

第一节 声音现象学

德里达所说的“声音”指什么呢?要真正理解“声音”,则必须首先明确德里达在《声音与现象》一开始所讨论的“平行论”的深刻含义,因为,德里达已经非常明确地指出:“胡塞尔并不是在存在于世界之中的

发声体或肉体性的语音(*voix physique*),也不是在发声的肉体之中辨认出一种与普遍逻各斯之间的在起源上的相似性,而是在现象学的语音(*voix phénoménologique*)之中……”^①我们不妨把前者(所有那些“在世界之中”的肉体、物体所发出的声音)称为“一般的声音”(*sons en général*),以便与“现象学的语音”(*voix phénoménologique*)进行对照。

一、“平行论”与“声音”

在德里达看来,在这两种声音之间、或更根本的在先验领域(“先验我”)和经验领域(“心理我”)之间(或,在世界之中/不在世界之中)的区分遵循一种“平行论”的关系。因此,不理解“平行”的含义,对于“声音”是没有办法进行理解的。

从根本上来说,胡塞尔所使用的“平行论”更多指的是现象学和经验心理学对于同一个领域(“意识”)采取不同的“朝向”(*orientation*)^②,但是,它所体现的却绝对是一种在二者之间的“根本性的差异”^③,“原初”即意味着不可还原,也即,所有的其他的差异(实在的、经验的、自然的差异)都是奠基于其中的。因而,它不可能意味着任何实在意义上的区分、差别和关系。而这也就意味着二者之间实际上没有任何差别(“不可分辨性”^④)。从这个意义上来说,“平行”实在是体现此种“根本性的差异”的最为恰当的概念:它揭示的是,在“经验意识”(*experimental consciousness*)和“纯粹意识”(*pure consciousness*)之

① Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Press Universitaire de France, 1967, p. 15. 在 *voix physique* 和 *voix phénoménologique* 之间的区分,在本文之中是核心性的。而且,首先应该注意的就是,德里达在这里所用的是“语音”(*voix*)而非一般的“声音”(*son*)。或他自始至终所讨论的主要是“语音”及其两个维度(外在的、“肉体的”维度和内在的、意义的维度)之间的纠结。不过,在世界之中的“语音”当然从属于一般的“声音”的范畴。

② Husserl, *Philosophy as Rigorous Science*, in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, tr. Q. Lauer. New York: Harper&Row, 1996, p. 80、p. 86.

③ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 10.

④ *Ibid.*, p. 15.

间存在着根本的一致性(正如两条平行线之间存在着完全的相互对应),但是,二者之间的唯一的差异就在于一种将二者分隔开的“间距”^①。

因此,德里达极为敏锐地指出:对此种平行论构成最大威胁的恰恰是一种“总体等同”(adéquation totale),而正是为了克服、防止此种“总体等同”,必须致力于维持平行线之间的“间距”,“反对此种总体等同,就应该在相互平行者之间维持一种不稳定的(précaire)、受到威胁的间距,并且,正是为了反对它,才应该不断地进行质询”^②。这句话无疑是整部《声音与现象》中最为核心的断语,我们不妨详加分析:

首先,要反对的正是那种“总体性的等同”,即把先验领域和经验领域不加区分的混合(即德里达援引的胡塞尔自己的概念“先验的心理主义”^③)等同起来,因而,这种观点无疑就取消了二者之间的“差异”,或用“同一”取代了“差异”。

其次,为了反对此种错误的倾向,必须要维持平行者之间的“间距”,因为,我们前面也已经说过,这种“间距”是平行者之间的唯一差异,“间距”一旦被缩减,那么,“平行”的关系自然也就不复存在。

第三,所以说,此种“间距”是不稳定的并且始终受到威胁,就是因为:“不稳定”(précaire),从法文含义上说,也就有“暂时”、“不确定”等含义,这就强调,在平行者之间不可能一劳永逸地作出“明确的”、“最终的”区分,任何的划分、界定一旦被“固定”、确定下来,则平行的关系也就同时消失(即,那种“原初的差异”就消失了),所以,与建立明确的划分相比,更重要的似乎是不断瓦解现有的、既定的划分,去揭示

① “在对意识所作的心理学研究和先验现象学研究的意义之间必须用一道鸿沟加以区分,尽管二者在所描述的内容上可能是一致的”(《笛卡儿式的沉思:先验现象学引论》,张廷国译,中国城市出版社2002年版,第44页)着重号为笔者所加。以及胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆1995年版,第454页。

② Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 12.

③ Ibid., p. 12.

其“暂时性”；正是因为此种“平行”的关系始终处于“不稳定”的样态之中，所以，它当然时刻处于威胁之中，此种威胁有二——一种是把平行者进行同一（上面所说的“总体性的等同”），另一种则是刚刚说过的把“间距”进行固化（因而也就导致平行关系的“断裂”）。

第四，所以，正是因为“平行”所具有的此种特性，我们的“质询”才是无法终结的，“质询”（interroger）从法文上说，除了有仔细考察的含义，更重要的意思就是“提出问题”，这也就意味着，我们始终要对现有的对于“间距”的划分“提出疑问”，以警惕其滑向上面所说过的两种威胁。

从这个含义上来看，此种“平行”当然是“令人震惊的、奇妙非常的”^①。当然，把“平行”归结为一种“原初差异”，这仅仅是德里达的解释。事实上，胡塞尔自己确实论述过“平行”的关系（尤其是德里达所援引的《笛卡儿式的沉思》§ 14，§ 57），但是，从胡塞尔的论述之中提取出“原初差异”的“间距”，这却绝对是德里达的原创之处。^② 所以，指责德里达误读当然是有理由的，但是，很难说“间距”不是已经隐含在“平行”的概念之中了。衍生出一个概念的新的维度，这往往恰恰是创造的起点。这其实和词语的演化也非常相似，因为词语的演化总是不断衍生出新的意义。

而在德里达看来，“声音”恰恰是最为适合作为维持此种“间距”的“中介”。然而，最关键的一点就是：如何理解“声音”的此种中项的特征，或者说，能够作为“现象学”的基础的“声音”到底是何种“声音”？这恰恰正是问题最关键的所在。^③

在德里达看来，真正的“现象学的声音”就应该是“现象学的语

① Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 11.

② 事实上，从胡塞尔的明显的论述之中，确实无法找到对于“间距”和“原初差异”的任何类似的分析。

③ 当然，仅仅是对于德里达才是关键。在胡塞尔现象学中当然不是这样。

音”^①。没有什么比德里达的这句话更清楚地揭示出“现象学的语音 (voix)”自身的此种“中项”(medium)的特征：“这个中项既保持了面对直观的‘对象的在场’，又保持了自我在场，即活动对自身的绝对靠近。”^②然而，这是一种只有在“独白”的情境之中才能被听到(或“发出”)的声音，“现象学的声音就是在世界的不在场中的这种继续说话并继续面对自我在场——被听见——的精神性的肉体”^③(下文将详述“独白”的情境，这里只提出问题)。

然而，问题是否果真如此？美国哲学家斯特劳森(F. Strawson)在其名著《个体》之中专辟一章对“声音”进行分析。他在那里实际上对“声音”进行了一种类似于现象学还原的操作。^④从他所达到的结论来看，我们可以说，“纯粹聆听”是完全可能的——即抽离“声音”自身的外在性的、空间性的、“在世界之中”的实在维度，^⑤进而对“声音”自身进行一种纯粹的描述是完全可能的。

那么，如果斯特劳森的论证能够成立的话，^⑥我们必然得出这样的推论：即其实并不仅仅是“独白”的“现象学的语音”^⑦，而且，“一般声音”作为“现象”的“声音”，或“声音现象”(phénomène)就是完全符合“平行论”的界定的。换言之，任何的“声音”都已经内在地具有了相互平行的“双重维度”了(外在/内在)。要印证这一点，不妨参照澳肖内斯(O’Shaughnessy)所提出的这个命题：“I hear the sound, and it seems

① 或所谓的“现象学的语音”是最能体现“声音”自身的现象学特性的。

② Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 85.

③ Ibid., p. 15. 着重号为本文作者所加。

④ 至多是在“本质还原”的层次之上，因为“先验还原”在《个体》的哲学框架之中是不可能实现的。我们在这里不可能展开其具体的论证。

⑤ 或用声音哲学之中经常使用的词，即声音自身的“定位”(locality)。

⑥ 对斯特劳森的“声音”理论的评述，最重要当然是 Gareth Evans 的 *Things Without Mind* 一文(*Collected Papers*, Clarence Press, Oxford, 1985, pp. 249 - 290.)。

⑦ 下面将看到，“现象学的语音”毋宁说是从根本上瓦解了现象学的“平行”关系。

to be nowhere”^①。“声音”所具有的这种“含混”的特性尽显无遗：一方面，我们说，任何的声音都必然是在世界之中的（“it has to be somewhere”）；但是，从上面这个非常明确的例子来看，抽离了声音的外在性的“纯粹聆听”在日常生活之中倒往往是最为常见的情形。这理应是我们思索“声音现象”的“自明”的起点。

也正是由于声音现象自身所固有的“含混性”，它才能真正维持“平行”关系之中的那种“不稳定”的“间距”。

但接下来的问题是，“声音”是否就是唯一的“间距”？当然不是，如果是，那么，我们就滑向了上面所说的对于“间距”的“固化”。“声音”是一个“答案”，但不是唯一的“答案”。所以，在这个意义上，更恰当地说，声音就是“平行”关系的“隐喻”。

二、“声音的现象学”何以可能

我们这里就面临着一个选择：要么，接受德里达的立场，承认“现象学的语音”是“声音现象学”的基础，但这也就意味着，我们必须同样接受他对于“语音逻各斯主义”的解构，并不得不承认“声音现象学”从根本上来说是不可能的；要么，我们可以引证斯特劳森的思路，并努力在“一般声音”的基础上重建“声音现象学”。

我们的选择是后者。但要证明我们的选择的充分性，必须首先证明德里达的“语音”概念的不充分性。

在《声音与现象》中，德里达讨论“现象学的语音”的最重要的概念就是“独白”。因而，我们必须对这个概念进行深入分析。^②

① Brian O'Shaughnessy, "The Location of Sound", in *Mind*, New Series, Vol. 66, No. 264. (Oct., 1957), p. 471.

② 我们不拟深入探讨“符号”和“意义”的难题，一方面，确实因为国内学界在这方面已经有相当深入的探讨；另一方面，从德里达的思路来看，“语音”是维护“意义”的纯粹在场性的最根本的环节，因而，在我们看来，如果“语音”本身就不能作为此种“基础”，则其任何进一步的涉及在场性和意义的论证都将是缺乏根据的。

首先，他是围绕着“表达”（*expression*）与“指示”（*indication*）之间的差异关系这个主题来展开论证的。在德里达看来，“表达”始终具有“相互纠缠”（*entrelacement*）的两面：即“可感”外在性（*extériorité*）、空间性（*spatial*）、可见性（*visible*）的一面，体现于“指号”（*indice*）所具有的“指示”（*indication*）的功能；以及“精神”的一面，即与“内在性”相关的“理想性”的“意义”。

但他接着论证，从现象学的意义上来说，任何的“内在性”都不是纯粹的、因而总是已经向“一般的外部”（*dehors en general*）开放着了，或者说，“外部”和“自我”之间有着一种原初的“接近”。因而，“指号”和“表达”之间的“相互纠缠”的特征就在于：“表达”始终想把“指号”的维度作为“外在的、经验的”而将它加以还原、抽象、分离—排斥（*écarté*）。

正是在这个意义上，德里达非常明确地把“表达”称为“外在化”（“*ex-pression est extériorisation*”^①），或它从根本上所揭示的是“内在”的“意义”（*sens*）体现于“外部”（“指号”）的过程，因而，它所揭示的是“内部”—“外部”之间的“根本性的差异”——换言之，正如前面的“平行”所说的不是任何一种实在的、现实的“区分”一样，这里所说的“内部”—“外部”之间的“差异”也不能被归结为任何一种“内部”和“外部”之间的实在的分化和“对立”（最典型的莫过于“意识”/“世界”之间的对立），或任何的实在的对立都是从这种原初的差异之中衍生而出的。^② 在“意识”之中，此种差异已经展开了。

因此，必然存在着这样一种情境：即在其中，纯粹的意义自身得以完全显现，而完全不依赖于任何的外在的、空间性的、可见的“指示—指号”。因而，德里达援引胡塞尔对“孤独生活”境况的论述并加以发

① Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 34. 德里达把“表达”这个法文词用连字符拆开，就是强调其前缀“*ex-*”本身所揭示的“外在性”的含义。

② “指号与表达之间的差异是功能的或意向的，而不是实体性的（*substantielle*）”。（Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 40.）

挥,提出了他所谓的“独白”的情境。

首先,德里达指出,独白正是“自己说—自己听”(s'entendre)的封闭循环。但是,日常经验中的“说”总是要“发声”,因而必然依赖于“外在的”声音,但是,“独白”似乎就可以完全隔绝此种“外在性”的维度[“肉体的”(physique)、可见的(visible)、沟通性的(communicatif)的维度,或,从根本上来说,即“非—表达性”的维度^①],而把“声音”彻底地封闭于纯粹的内在的领域之中。这样,阻断了任何外在性对于内在性的干涉、侵入、侵蚀,“独白”维护了理想性的意义的自身在场。

在他看来,“声音的现象学”之所以可能,是因为,能够被纯粹还原的声音仅仅只能是“独白”的,换言之,只有“独白”的“语音”才能摆脱“外部”的“纠缠”。

“内心独白”就是“语音”的外在的维度的彻底的不在场(absent)。对于德里达的这个概念,我们可以作出以下两方面的回应:

一方面,如果说德里达通过“独白”所要达到的无非是去除“语音”与“外在性、空间性、可见性”之间的关联的话(他所谓的“还原”),那么,从斯特劳森所提出的“纯粹聆听”的操作来看,这恰恰正是“一般声音”的本性。因而,从这点上说,德里达等于仅仅把“现象性”归属于“声音现象”内部范围极小的一部分(“独白”的“语音”),但是,我们却可以、而且理应把它拓展并涵盖“声音现象”的全部领域。

另一方面,从根本上来说,德里达认为能够充分维护“平行论”关系的“独白”的“语音”仅仅是一种极端的、虚构的情境。而且,正是因为他仅仅把论证局限于这样一种过于特殊(甚至造作)的境遇,反而大大削弱了(甚至是瓦解了)他的论证。关键的一点就是,我们很清楚,在独白之中,“语音”根本从来就没有被“发出”,当然也就不可能被“听到”,或者说,此种“语音”根本就不在世界之中。因而,它从根本上就

^① “任何在话语中并不确立所指内容直接在场的东西,都是非表达的。”(Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 43.)

违背了现象学的“平行”法则：即它仅仅只有先验的、纯粹的、内在的一面，而完全失去了经验的、外在的一面，^①或经验的一面根本就不存在，^②那么，这样的一种“声音”似乎根本就不是“现象学的声音”。

虽然德里达自己强调“现象学的语音”仅仅体现于“独白”的过程中，但我们已经看到，能与现象学的“平行”法则及“还原—悬搁”的操作吻合的恰恰是一般的声音、“声音现象”。那么，既然如此，又有何必要一定要杜撰出一个完全失去形体(physique)的“语音”(因而根本不是任何一种“声音”)呢(怪不得德里达屡次提到此种“语音”的神秘性，但是，在现象学中引入如此神秘的客体究竟意义何在呢？这难道不是从根本上违背了现象学的“面对事实本身”的原则)？

如果没有对“声音”的感知所提供的“材料”(或者说“表述”的“实项成分”)，任何的还原都不再可能。这也就是说，即使是在“独白”的

① “这种因素的现象性没有世俗的形式。语音就是这种因素的名字。语音被听见……这个主体在它们的现在的绝对接近中把它们发出声来。主体并不要越自我之外就直接地被表达活动所影响……无论如何，语音的现象、即现象学的语音被给予”(着重号为原文所有及本文作者所加，尤其值得注意的是，“绝对接近”这个说法本身就违背了之前的“平行”的关系；另外值得注意的就是在“语音的现象”和“现象学的语音”之间的等同，这当然是德里达在本书中的一贯立场)；所有的“非语音性的符号”都在其“现象”的内部具有一种外在的、空间性的、世间的指涉，但是“表面看来，语音的现象中不包含任何这些东西”(着重号为本文作者所加)。非常值得指出的是，正是在这页上，德里达明确提出了“声音现象”(son phénomène)和“现象学的语音”(“语音”的“现象”)之间的区分。

② 换言之，“独白”和“还原”是截然相悖的操作：一种根本就“不在世界之中”的存在，又何谈对它进行“悬搁”和“还原”？从这一点上来说，我们只能说，德里达的“语音”是从未经过还原步骤的、或，根本不可还原的，它从一开始就是一种理论上的“预构”(这个概念是海登·怀特所提出的，用在德里达的“语音”概念上非常贴切：因为它首先不是指涉任何的实在的结构，而是一种语言上、修辞上的“策略”)。即使我们说，他虚构出这样一个概念仅仅是为了作为胡塞尔“先验自我的构造”的“隐喻”，这个问题仍然存在：因为，即使在胡塞尔所使用的“构成”概念来看，也完全不可能仅仅指的是德里达所说的纯粹内在的“自我影响”(胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼燕译，商务印书馆1995年版，第567页)。

情境之中，“声音”仍然没有、也不可能脱离其感性经验的材料，只不过在“独白”的时候，此种“声音”没有被现实地发出和听到，它的材料只是想象性的。

即使我们确实从“声音的现象”（而不是“现象学的语音”）的角度来考察“独白”的话，那么，我们将看到，从现象学的立场上来看，它也根本不具有德里达所赋予它的那种核心、基础或“起源”的地位。

很明显，德里达在批评“独白”的时候所提出的理由：为了对“独白”的情境进行“解构”，他指出，“独白”所维护的那种“在场—当下”（*présence-du-présent*）的纯粹性是不能成立的，因为，不是“在场”的纯粹的“意义”作为“再现”（*représentation*）的基础，而是相反，是“在场”本身要依赖于“再现”的可能性，即，“在场”总是已经在“重复”（*re-*）之中了。^①

很显然，这个关系在真正的“声音现象”的情况之中是不存在的，因为，“独白”恰恰仅仅是感性直观之中所给予的“声音”现象的一种“再现”和“重复”（而不是相反），或者说得更彻底一些：同一个声音当然可以在不同的层次上加以“重复”，而在这个重复的系列之上，“独白”和“空间性”自然就构成了相对立的两个端点。但是，它们是“端点”，这不意味着它们就可以是脱离这个序列的所谓“基础”或“起源”：正如对于任何的声音的完全的、彻底的“空间定位”都是不可能的（因为这种“定位”抽离了声音的内在的、现象学的维度，也就失去了声音的本真样态），同样，对于“声音”的所谓彻底“独白”也是不可能的，因为它脱离了在直观之中的“奠基”。

也就是说，“独白”确实是已经在“重复”的运动之中了，但是，此种“重复”与“在场/再现”的重复关系无关，从根本上说，它仅仅是“声音”自身在“内在/外在”之间的不同的层次之上的“重复”：“同一个”

^① Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 48.

声音总是已经同时处于“内在/外在”(或“独白/空间性”^①)这相互平行的维度之间的无限重复的层次之中了。从“平行”的关系上说,两条平行线之间之所以存在“间距”,就是因为它们之间可以画出无数条和它们相一致的平行线:“这种理想性并不存在于世,而且也不来自另一个世界。它完全取决于重复活动的可能性”^②。这句凝练的话虽然说的是纯粹的“意义”,但我们至少可以得出:此种“重复”是“在……之间”的重复,而且,它排除了两端(“存在于世/来自另一个世界”)独立存在的可能,但却同时又把两端维持在平行的关系之中,^③否则,它甚至不是“同一个”^④。

因此,可以说,德里达的“重复”模型确实“有效”,但他却很明显把它用错了地方。而我们虽然放弃了他的“现象学的语音”这个毫无“现象性”的概念,却仍然可以把这个模型转用于对于“一般的声音现象”的描述之中。而且,此种描述似乎理应成为“声音现象学”的重要的描述框架。

“声音(son)和语音(voix)的统一使语音在作为自我影响的世界中产生,这种统一唯一要求的是躲避世间性(intra-mondanité)和超验性之间的区分,同时又使得这种区分得以可能。”^⑤这句凝练的话无疑是对德里达思路的最佳概括:一方面,它体现了德里达的所有努力,即,用虚构出来的“现象学的语音”来彻底地将“声音”加以“内在化”,并以此来构造一个纯粹的内在性的领域;另一方面,这句话又毫无疑问地印证

① 或不妨引用胡塞尔在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》(王炳文译,商务印书馆2001年版,第247页。)之中的话,即“自我极/对象极”。

② Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 58. 着重号为本文作者所加。

③ “在现实的经验及其普遍的变形样式,如感知、记忆、回忆等等的每一种方式中,也都应当包括有一种相应的纯粹想象,一种伴带有诸多平行样式(如好像是可表象性、好像是记忆、好像是回忆等等)的‘好像是经验’”(《笛卡儿式的沉思》中译本,第38页)。

④ “它应该始终是同一个而且能够如此这般地被重复”(Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 55.)。

⑤ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 89.

了此种努力的失败,即,在这里,“一般声音”(son)内部的“平行”关系彻底瓦解,声音所具有的“现象性”已经彻底丧失。

因而,如果“现象学的语音”这个概念缺乏现象学上的根据,那么,他接下去的种种解构操作就都失去了应有的效力:他首先把一种根本不是“声音现象”的“语音”当作“在场的形而上学”的同谋并提出所谓的“声音逻各斯主义”(phonologisme),接着又试图对它进行解构,揭示其根源性的差异,并用“书写”(inscription)来对“语音”进行“替补”。

这个思路虽然直指更有成效的《论书写学》,但是,从现象学上来说,却是缺乏根据的。而且,随着德里达对于“声音中心主义”的批判在学术界之中的影响日巨,这也就使得“声音”这一庞大的现象学研究的领域日益遭到人们的忽视甚至是排斥,这无疑是令人遗憾的。

因此,真正对于“声音”所作的认真深入的哲学上的思索基本上都不是来自现象学立场:比如,倒是当代法国思想之中,“声音”始终是一个核心的问题,这里只需提到一些经典文本即可:巴特的《显义与晦义》,德勒兹的《电影 II》,米歇尔·希昂的《电影中的声音》,乃至著名的电影符号学大师克里斯蒂安·梅茨对于“声音客体”的分析,等等。^①这个线索当然展开了一个相当庞大的研究领域,但是,已经超越了本文研究的范围。

第二节 在场形而上学史

哲学与文学之间的关系一直是法国哲学传统和学校教育所关注的焦点问题。萨特和加缪的存在主义尽管彼此间有很大不同,但两者也

^① 也许应该指出的是,自从 Pierre Schaffer 的开创性的著作 *Solfège de l'objet sonore* 开始,法国就一直是当代声音理论研究的核心重镇(著名的电子音乐机构 Ircam, GRM 都位于巴黎)。从这点上来说,法国当代思想之中对于“声音”的关注绝非偶然。

都在哲学与文学之间确立起了一种新型的联系。这对青年时代的德里达产生了至关重要的影响。青年时代的德里达既非对严格意义上的文学感兴趣,也非对严格意义上的哲学感兴趣,而是对两者之间相重叠的区域感兴趣,也就是对哲学与文学之间的联系感兴趣。卢梭、纪德和尼采的作品是德里达所感兴趣的第一批文本,这些文本既非单纯的文学文本,也非单纯的哲学文本,而是表现出了哲学与文学融为一体的特色,并往返于哲学与文学之间而互相渗透。由于在文学文本的内容之中始终存在着哲学命题,德里达就无法单单停留在文学或哲学的任何一方。从德里达起初认为文学允许人们以任何方式讲述任何事情到后来设问“何谓书写?”和“何谓文学?”时,从对于能使人们讲述一切的文学进行推崇到对缺乏政治责任感的文学提出哲学疑问,德里达青年时代的使命就是在哲学与文学之间进行辛勤耕耘。虽然文学从不会从属于哲学,但如果文学不向哲学话语敞开,文学就不能成其为文学。自萨特以来,包括德里达在内的法国哲学家们之所以对文学乐此不疲、情有独钟,是因为他们都反对本质主义的文学观,都深刻地体会到文学经验与哲学经验的相互关联以及文学兴趣与哲学兴趣的相互交叉。《书写与差异》、《论书写学》、《哲学的边缘》都体现出了德里达要用哲学的政治批判维度来弥补和克服文学在政治上软弱和缺乏责任感的弱点。德里达从单纯的文学创作转向了文学的形式问题,转向了对言语与书写之间的关系进行哲学质疑的问题。

一、逻各斯中心主义

文学命题中存在着哲学命题,文学文本具有某种形而上学,成了形而上学的文本。形而上学把存在规定为在场,德里达把它称作在场(*présence*)的形而上学。虽然哲学话语和文学话语都受制于种种形而上学的前提,但德里达认为没有一部文本会完全受制于形而上学。这是因为任何文本最终都是解构性的,都实施一种能动摇、摆脱形而上学信念或命题的解构。即使在柏拉图、笛卡儿和康德这些最正统的哲学

家的形而上学中,也存在着随时都会发生决裂的两种相反力量,其中一种是起支配作用的权威力量,另一种则是威胁或削弱这一权威力量的对抗力量。但这种对抗并非消极的破坏,而是始终伴随着权威力量的产生并参与到权威力量运作的整个过程之中。形而上学文本本身具有强大的解构效应,作为一种煽动、违犯、瓦解和颠覆的力量,能从根本上触动传统创作的秩序、规范、界限、模式和逻辑。由于在场的形而上学把逻各斯当作真理和意义的核心和源头,因而德里达又把它表述为逻各斯中心主义(logocentrisme)。对形而上学进行解构,也就是对逻各斯中心主义进行解构,就是询问逻各斯的可能性条件。逻各斯中心主义所产生的解构效果,恰好是反逻各斯中心主义的,逻各斯中心主义的逻辑随时准备翻转或颠覆自身,逻各斯中心主义的文本写得越有说服力,也就越能动摇自身的界限、权威的界限、霸权的界限。

逻各斯中心主义是一种语音书写(écriture phonétique)的形而上学,这种形而上学从根本上说只不过是支配着书写概念的最原初的和最强大的人种中心主义(ethnocentrisme)。从前苏格拉底、柏拉图经黑格尔、莱布尼茨直至海德格尔的西方哲学史就是一部形而上学的历史,是书写在“完满”言语(parole)之外受贬损和受压抑的历史,因为哲学家们认为逻各斯是一般真理的源头。德里达认为对我们而言,我们不应仅仅宣告书写学(grammatologie)似乎通过决定性努力而显示出在世界上获得了解放,而是要懂得书写概念以及书写学概念,“只有在已经被赋予符号概念和被赋予某个有关言语与书写之间关系的概念的世界之内才具有意义”^①。几千年来,在西方,言语与书写的关系是一种支配与从属的等级关系。

言语或语音在西方享有特权,“‘听—说’系统,通过那表现为非外在的、非世俗的因而非经验的或非偶然的能指之语音成分,而必定在整个时期内支配着世界历史,甚至产生了世界概念、世界起源概念,这概

^① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 14.

念源于世界与非世界、外与内、观念性与非观念性、普遍与非普遍、先验与经验之间的差别等等”^①。而书写则被局限于起次要的和工具的作用：书写是一种圆满的和充分在场的言语的翻译者，是服务于语言的技巧，是一种本身免于解释的原初言语的代言人、传话者。德里达这里讲的在场，是指言语向自身在场、向自己的所指在场、向他者在场，并认为这甚至是一般在场论题的条件。

有关真理的所有形而上学规定，甚至那种海德格尔提醒我们注意的超越了形而上学的存在一神学的规定，也都或多或少不能直接与逻各斯的要求或在逻各斯血统中被思考的理性相分离。在逻各斯中，与语音(phonè)的原初的和本质的关联从未被割断。“语音的本质直接接近那在作为逻各斯的‘思想’中与‘意义’相关联、产生意义、接受意义、言说意义、‘聚集’意义的一切。”^②德里达进而引用亚里士多德《论解释》中所说的“由嗓音发出的声音是内心状态的符号，而书面语词则是由嗓音发出的语词的符号”，说明了嗓音作为初始符号的创造者，与心灵有着一种本质的和直接的接近关系。嗓音最接近作为意义或作为事物的所指。从嗓音与心灵或与所指称的意义的思想甚至与事物本身的密不可分的关系来看，任何能指尤其是书面能指都是派生的。书面能指始终是技术性的和表象性的，而不具任何构建性意义。“能指”观念就起源于这种派生。符号概念在自身中始终包含着所指与能指的区别。因而，符号概念仍处于这个也是语音中心主义的逻各斯中心主义之中：嗓音与存在、嗓音与存在的意义、嗓音与意义的观念性绝对接近。德里达认为黑格尔在其《美学》中很清楚地指出了声音在观念化中、在概念的产生和主体向自身的在场中所具有的奇特的特权。

逻各斯的时代贬低那被视作介质之介质并堕入意义之外在性之中的书写，抬高那产生、言说和汇聚意义的语音，形成了一个主次有别的

① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 17.

② Ibid., p. 21.

二元等级结构。这个把所指与能指、可知与可感当作相互外在的而加以区别开来的逻各斯时代也就是形而上学时代，从古希腊直至现代结构主义无不如此。对符号学或语言学来说，在可感与可知方面作出区别并且更加深刻和更加隐秘地诉诸所指，是能够保留所指与能指之间的区别的前提条件。德里达把所指与可知、能指与可感联系在一起，所指长期以来一直是在可知方面发生的，“所指作为纯粹的可知性方面，诉诸于一个它与之直接相统一的绝对的逻各斯。这个绝对的逻各斯在中世纪神学中就是一种无限的创造的主体性……”^①能指也就是一般的书写，所指也就是语音。德里达试图表明，在书写之前并无语言学符号，也就是说并无可感和可知这两个部分的区别。

17世纪理性主义的时代把绝对在场规定为向自身在场，规定为主体性，却指责堕落的和有限的书写并不向自身在场。德里达把卢梭当作一个典型，因为卢梭同柏拉图一样诉诸于另一种在场模式：在可感我思中向自身在场，而我思同时又包含了神圣法则的铭文。卢梭像柏拉图一样推崇隐喻意义上的书写，自然的、永恒的、普遍的和神圣的书写，而贬低甚至谴责本义的、可感的、表述性的、堕落的、次等的人工书写。卢梭甚至认为前一种书写与价值的起源、与作为神圣法则的良知的声音、与心愿和情感等具有同等尊严。^②书写之所以有好坏之分，乃是因为书写与灵魂或肉体有关，与灵魂的声音或肉体的声音有关。好的自然的书写就是心愿和灵魂深处的神圣铭文，而坏的人工的书写则是被驱逐进肉体的外在性之中的技巧。灵魂的声音，自然的神圣的声音是与神圣的铭文相融合的。因此，好的书写始终在一种永恒的在场中为人所理解。好的书写由书本来包装，书本概念就是能指的总体性概念。“只有当所指的一个被构建的总体性先于能指而存在、监视能指的铭文和符号并且在观念性方面独立于能指时，能指的这个总体性才成其

① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 25.

② Ibid., p. 29.

为总体性。”^①显然，书本观念与书写意义截然不同。书本观念是要对神学和逻各斯中心主义进行百科全书式的保护，以防止书写的分裂爆炸。德里达进而认为只要把文本与书本区别开来，拆毁书本就能剥去文本的外衣。而书本的死亡，也就是圆满的言语的死亡，也就是书写的新生。当然，德里达在此无意说任何书本的死亡，而是说大写的书本的死亡。“写，并不仅仅是知道大写的书本并不存在，存在的永远是复数的书本，在复数的书本那里，一个并非由绝对主体构想的世界的意义甚至在成为单一意义之前就被打碎了……写，是要知道那些尚未在文字中写出的东西并无其他居所，它们并不像某个天堂或某个神圣知性中的规定(*prescription*)那样等待着我们。”^②这些东西必须被说出或写出。逻各斯中心主义恰恰把优选权给予了言说。把大写的内在观念置于作为其表达的作品之前，这在德里达看来就是观念论的偏见。这是因为就书写是危险的、使人焦虑的和自由的而言，书写就是开创性的劳作，而非消极被动的表象。

黑格尔概述了全部逻各斯哲学，汇聚了所有把存在界定为在场的哲学，把无限主体向自身的接近赋予给在场。同时，黑格尔不得不贬损书写或使书写处于从属地位，因为书写是对自身的遗忘，是开创了精神史的内化记忆的外化。当然，黑格尔对作为语音书写的拼音字母却极为欣赏，认为拼音字母是最好的书写，是精神的书写。而非语音要素则威胁着历史以及作为在生命气息中向自身在场的精神生命，威胁着在场形而上学。黑格尔的绝对知识使书写隐没在逻各斯之中，使痕迹重新回到显现，重新占有了差异，从而完成了本义的形而上学。就黑格尔把书写痕迹的本质必然性重新引入哲学话语之中而言，黑格尔是最后一位书写哲学家和第一位书写思想家。

在在场形而上学中，符号的形式本质只有从在场出发才能得到确

① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 30.

② Ibid., pp. 20 - 22.

定。所指先于能指、监视能指和独立于能指。所指的意义并不取决于其与能指的关系。“所指的形式本质就是在场，所指所具有的接近作为语音的逻各斯的特权也就是在场的特权。”^①所指、言语、语音这三者说的都是同一个东西。

然而，经过两千多年的缓慢发展，在书写与语言(langage)的关系问题上，书写开始包含并超越语言。就语言的起源和目的而言，语言似乎都只是书写的一个要素、一种基本的但确定的形式、一个现象、一个方面、一个种类。书写开始逐渐起主导作用，而言语则在它自己再也无法控制的二元结构中只处于从属的地位。随着所谓圆满的言语的死亡，书写史和作为书写的历史就发生了新的突变。如果说在以往人们用“语言”来表示行为、活动、思想、反省、意识、无意识、经验、情感等，那么现在人们则用“书写”来表示所有这一切；不仅如此，书写还用来表示文字的、图画的或表意的铭文之物质形态，表示使得书写成为可能的一切；书写还可超越能指方面而表示所指方面本身；书写不仅包括电影、舞蹈，还包括绘画、音乐、雕塑等；书写不仅有竞技书写，而且还有军事和政治书写，甚至控制程序的书写等。德里达想说，文图(gramme)或字母(graphème)是复杂的要素。“我们把这个要素理解成是一般的原初综合之介质或不可还原的原子，这个要素属于我们并不能在形而上学的对立系统内部加以确定的一切，属于我们不应称之为一般经验，甚至一般意义的起源的一切。”^②理论数学的书写不仅与语音的产生毫无联系，而且理论数学的科学语言的使用从内部以日益深刻的方式对语音书写的理想及其整个形而上学提出了异议，尤其对认识的哲学概念和历史的哲学概念提出了异议。德里达认为之所以认识概念和历史概念受到特别质疑，是因为这两个概念始终被确定为是为了重新占有在场(présence)而进行的迂回。

① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 31.

② Ibid., pp. 19 - 20.

书写被拓宽和变得强硬了，支配着这种书写的“合理性”不再源自于逻各斯，而是开始拆毁源于逻各斯意义的所有意义，但这并不是毁坏，而是去除沉淀和进行解构。真理的意义首当其冲。因为在逻各斯的时代，读解与书写、符号的生产或解释、作为符号组织的一般文本都处于次要地位，而已由逻各斯的要素并在逻各斯的要素中被构建的一种真理或一种意义却居于主导地位。所指与一般逻各斯直接相关，而与能指即书写的外在性则间接相关。逻各斯具有特权，而可感的、有限的书写的本义就是：指称能指的符号本身也指称着一个永恒真理，这个真理在接近在场逻各斯时被永恒地思考和言说。

二、海德格尔的暧昧

德里达预感到语音中心主义与关于作为在场的一般存在的意义之历史规定性相融合；语音中心主义也与以下所有这些在场相融合：事物向作为本质(eidos)的目光在场，作为实体/本质/存在(ousia)的在场，作为现在或瞬间(nun)的时刻(stigmè)的暂时在场，我思、意识、主体性向自身的在场，他者与自身的共同在场，作为自我的意向现象的主体间性等。因此，德里达认为：“逻各斯中心主义与把在者的存在规定为在场是休戚相关的。”^①德里达认为，就海德格尔思想尚未完全摆脱这种逻各斯中心主义而言，海德格尔思想也许仍然处于存在—神学时代，仍然处于在场哲学之内，也即仍然处于唯一哲学之内。

德里达要把尼采从海德格尔的读解中拯救出来，德里达并不同意海德格尔把尼采读解成最后一位形而上学家。尼采并不像海德格尔所说停留在形而上学领域，反而是海德格尔本人仍然徘徊在形而上学的边缘。尼采把解释、透视、评估、差别这些概念以及所有的经验主义的或非哲学的动机推向极致，强有力地有助于使能指摆脱对于逻各斯和相关的真理概念或第一所指概念的依赖性 or 派生性。对尼采而言，读

^① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 23.

解、书写和文本,从一种它们并不首先加以记录或发现的意义来看,是一些原初的运作,这种意义并不是在原始要素和逻各斯在场中被指称的一个真理。尼采写道,书写,首先是他的书写,原本就不属于逻各斯和真理。而海德格尔的思想则并不动摇,而是相反,是要重新把逻各斯和存在的真理确定为“第一所指”(primum signatum):被所有语言学能指所蕴涵的在某种意义上是先验的所指。先验所指“开创了逻各斯的历史,并且只有通过逻各斯才能成其为它自身:就是说,在逻各斯之前和在逻各斯之外,它什么都不是。存在的逻各斯,‘思想听从存在声音的召唤’,是符号最初的和最终的源泉,是能指与所指之间区别的最初的和最终的源泉”^①。先验所指能确保所指与能指之间的绝对的和不可还原的区别。存在的思想,作为先验所指的思想,通过言语表现出来。最接近自身而被倾听的声音则完全抹去了能指。

德里达进而指责海德格尔对在场形而上学和逻各斯中心主义采取一种模棱两可的立场,既身陷其中,又违犯它们,并且是在它们的界限内作出违犯的。海德格尔一方面说存在发出声音向思想召唤;另一方面又说这种声音是沉默、无声、隔音、无语、原本失音。源泉的声音是听不见的。德里达认为,海德格尔在存在的原意与存在这词之间,在意义与声音之间,在“存在的声音”与“语音”之间造成了断裂。在此,存在的意义绝不只是一个“所指”,因为存在摆脱了符号的运动。存在的意义也不是先验的。海德格尔在《存在与时间》中赋予存在对各种在者范畴的超越地位,开启基本存在论,这些只是必要的却是临时的契机。因为德里达认为海德格尔从《形而上学导言》起就放弃了存在论计划和存在论这个词。“存在意义之必然的、原初的和不可还原的遮蔽,存在意义之遮掩在在场的绽放过程中,这个完全构成了历史和存在的历史的退隐(如果没有这种退隐甚至也就没有历史),海德格尔之坚持认为存在只有通过逻各斯才显现为历史并且根本不处在逻各斯之外,存

^① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 33.

在与在者之间的区别，所有这些都清楚地表明，从根本上讲，没有什么逃脱能指的运动，并且最终，所指与能指之间的区别什么都不是”。^①鉴于形而上学把存在的意义局限于在场领域，海德格尔则认为存在并非一个原初的和绝对不可还原的所指。海德格尔在《论存在问题》中将“存在”这词打了叉。一个先验所指的在场的特征因涂改而消失了，但同时仍可易于读解。符号概念也是如此，既被涂改，又易于读解，既遭破坏，又清晰可辨。德里达认为，这种涂改是一个时代的最终书写。由于最终书写能划定存在—神学、在场形而上学和逻各斯中心主义的范围，因而最终书写也就是最初书写。

德里达认为在离海德格尔那些道路不远的地方，我们可以最终认识到存在的意义并非先验所指，而是一种确定的能指痕迹，这也就是断定在存在者—存在论的(ontico-ontologique)关键概念中，无论从差异方面来看，还是与表示延异产生的延异(différance)概念相比，存在者与存在，都是派生的。“‘此在的超越性’中的存在者—存在论的差异及其根据并不是绝对原初的。只有延异才是更为原初的，但我们不再能把它称作‘本源’或‘根据’，因为这两个概念本质上属于存在—神学的历史，即属于能起到消除差异的作用的体系。”^②只有在取消把差异规定为存在者—存在论的差异之前，把差异规定为存在者—存在论的差异，差异才最接近它自身。必须经由这种被取消的规定性，书写必须经由这个迂回。德里达据此想法就尝试把延异与书写联系起来。德里达相信，存在的意义并非先验所指，而是一种确定的能指痕迹，在者和存在与表示延异产生的延异(différance)概念相比都只能是派生的。德里达所谓的“延异”，除了有差异的意识外，实际上就是指把历史性和时间性引入结构之中，是指“空间的时间化和时间的空间化”^③。

① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 36.

② Ibid., p. 38.

③ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 8.

第三节 解构的策略

在其代表作和成名作《论书写学》中，德里达至少运用了三种解构策略。德里达的解构有两种含义：一是指文本本身实施的解构，是动摇、颠覆、削弱、违犯的意思；二是指德里达为拆毁逻各斯真理和意义而进行的介入并进而打破形而上学二元对立系统的读解。这两种意义的解构都不是纯粹消极的破坏，解构活动只有栖居在外部结构之中才是可能的和有效的，解构事业必须从内部加以实施，从结构上要向原有的结构借取颠覆所必需的所有策略的和布局的对策。

德里达的第一种解构策略最为重要。德里达认为形而上学在书写与言语之间设定了对立和从属关系，德里达的解构策略并不是要取消这个对立和等级关系，而是一方面要颠倒这种等级秩序关系，要表明逐渐变得强大和宽泛的书写如何拆毁源于逻各斯的真理和意义，表明使得逻各斯脱离自身的书写的暴力并不是突然袭击无辜的语言的，因为语言首先就是书写，书写逐渐包含并超越语言；另一方面要诉诸于原初书写来包容书写与言语、原初痕迹来容纳在场与不在场、延异来结合主动性与被动性，从而最终取消在场形而上学的二元等级体系。其实，在前一部分“在场的形而上学史”中，我们已经概述了德里达的第一个解构策略。

德里达第一个解构策略的第二个方面与第二个解构策略有着衔接关系。通过讨论语言学与书写学之间的关系，把语言学的意图与其实际行动对立起来，在运用第二个解构策略时，也就完成了第一个解构策略的两个方面。

一、索绪尔的张力

德里达专门讨论了语言学与书写学之间的关系。语言学之所以成

为一门科学甚至人文科学的认识模式,是因为它蕴含了言语高于书写、书写服务于言语这一形而上学前提,它具有音位学基础。语言科学先把语言确定为语音、词汇和逻各斯的统一体,尔后再作出语言/言语、信码/信息、图式/用法、语言学/逻辑学、音位学/音素学/语音学/词汇学这样的可能区分。“……为语意和语言行为提供基础的直接的具有特权的统一体就是声音与意义在语音中连接起来的统一体。与这种统一体相比,书写始终都是派生的、突发的、特殊的、外在的,重复了能指即语音。”^①

德里达发现了一种张力:一方面普通语言学为成为科学而意图论证书写之从属于言语的次要地位;另一方面其实际行动却又解放了一个语言学—音位学只是其附属领域的普通书写学的未来。这在索绪尔那里尤为典型。遵循重言语而轻书写的西方传统,索绪尔以语言的本质与书写无关,书写本质上外在于语言的内在系统,书写甚至还会污染、破坏和威胁语言的内部系统,书写存在的唯一理由只是再现言语、意义、所指、概念、理想对象,从而认为书写仅仅具有狭隘的和派生的功能。这也就能够理解索绪尔为何认为只有言语组合才构成语言学的研究对象了。德里达指责索绪尔在一方面认为书写是言语的形象再现而另一方面又把言语与书写看作两种不同符号系统时所导致的自相矛盾,严词指责和抗议索绪尔关于书写所作的带有强烈感情色彩的贬低和激愤的评论。在德里达看来,由于书写并非言语的再现或象征,书写就外在于言语,由于言语本身早已是书写,书写又内在于言语。

索绪尔还主要从书写损害言语的角度发现书写与书写所再现的言语之间如影随形的紧密关系,认为书写最终篡夺了主导地位,而言语反倒成为书写的窥测器。在西方历史上,书写意味着遗忘,因为书写作为助记手段代替了记忆,就是逻各斯脱离了自身。“如果没有书写,逻各斯就会停留在它自身之内。书写遮掩了意义在逻各斯中向着心灵的自

^① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 45.

然的、原初的和直接的在场。书写的暴力是突然降临到作为无意识的心灵上面的。因此,对这个传统进行解构,将不在于推翻这个传统,也不在于宣告书写无罪。而是在于表明书写的暴力为何没有降临到无罪的语言上面。”^①鉴于索绪尔认为语言独立于书写,德里达则直言,书写的原初暴力之所以存在,是因为语言首先并且在日渐公开的意义上就是书写。书写早已开始向言语篡权了。当索绪尔自认为书写问题已被存而不论时,书写问题实际上恰恰就是其语言学问题,并且不止是语言问题。一般书写涵盖了整个语言学符号领域,语言学符号与书写符号难以明确区分开来。实际上,索绪尔在《普通语言学教程》中也时常反对他自己,他也认识到语言类似于书写,语言学符号包含了原初书写。正是在这个意义上,德里达说索绪尔开辟了普通书写学领域,这也就是德里达所说的在索绪尔的意图与行动之间存在着的张力关系。

二、原初书写、延异、原初痕迹

德里达认为,书写法(*graphie*)概念包含了人为痕迹(*trace instituée*)的要求。人为痕迹是无理由的,但并非变幻莫测,而是指它与现实中的所指没有自然关联。要想思考人为痕迹,就必须思考差异在指称结构中的滞留。差异本身是在指称结构中显现出来的,并使各项之间的自由变换成为可能。只有当痕迹具有可能性时,自然与约定、象征与符号之间的对立才有意义。无理由的痕迹就是痕迹自身无限期的无理由的生成。德里达所说的痕迹,既非自然的,也非文化的;既非物理的,也非心理的;既非生物的,也非精神的。这种痕迹是符号之无理由的生成得以可能的出发点,并伴随着自然与其他者之间所有的外部对立。

书写的所谓派生性,无论有多真实和广泛,都只取决于一个条件:“原初的”、“自然的”语言未曾存在,它不可能不受书写的触动和损伤,

^① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, p. 55.

它本身已是一种书写。德里达把它称为原初书写 (archi-écriture)。原初书写由于不能被还原为在场的形式,因而也就不能并且将从未能被确认为科学的对象。但原初书写根本上却是与普通书写相联系的。普通书写只有通过原初书写的遮掩,通过渴求一种驱赶其他者和复本并致力于缩减其差异的言语,才能历史地规定自身。相应的,普通书写概念也要通过原初书写概念来解构。德里达之所以“坚持把这种差异称作书写,是因为在历史压抑的活动中,书写的境遇注定意味着最难以消除的差异。书写最紧迫地威胁着对生动的言语的渴求,书写从内部并且从一开始损害着生动的言语”^①。德里达将渐渐发现,如果没有痕迹,差异也就不能被设想。

拉丁词 *differre* 有两个含义:一是指延迟 (*temporisation*)、拖延 (*temporiser*),有意识或无意识地诉诸于一个迂回的暂存的和拖延的中介,这个迂回悬置了“欲望”或“意志”的实现或完成。德里达认为这种延迟是“空间的时间—生成和时间的空间—生成”^②,是时间和空间的原初构成。*differre* 的另一个含义是最平常的和最可辨认的,指的是并不相同,指相异、可识别的。由于法文词 *différence* 不足以包容拉丁词 *differre* 的这两种含义,因此,德里达自己生造了 *différance* (“延异”)一词,专指拉丁词 *differre* 的这两层含义:延迟和相异。德里达用字母“a”取代了“e”,“a”专指动作、过程、运动。“在其自身的某一面,延异确实只是存在或存在论差异之历史的和时代的展开。*Différance* 的 a 标志着这个展开的运动。”^③不仅如此,德里达在《立场》^④中还认为,这个“a”是被书写或被解读的,而不是被听到的。

① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, pp. 82 - 82.

② Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 8.

③ Ibid., p. 23.

④ Jacques Derrida, *Positions*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972.

“延异本身(既是)间隔,(又是)拖延。”^①德里达发现,这两种明显不同的含义在弗洛伊德理论中有机地结合在一起:作为识别、区别、间距、间隔的 *différer*, 作为迂回、延迟、存留、拖延的 *différer*。于是,“延异”既不仅仅指主动,也不仅仅指被动;既非主体作用于客体,也非客体受制于主体,既不始于主动者,也不始于被动者。主体取决于差异系统和延异活动,主体只有在与自身相分离时,在生成空间中,在拖延和推迟中,才能被构成。总之,主体性和客体性都是延异的结果。

德里达出于策略上的考虑,把差异本身(*différence-même*)称作痕迹、存留、延异(*différance*)。“延异中的整个走向(*tracé*)是有策略的和冒险的。之所以说它是策略的,是因为在书写领域之外的任何超越的和在场的真理都不能从神学上来支配整个书写领域。之所以说它是冒险的,是因为这个策略不是一个简单的策略……”^②这是一个最终没有目的性的策略,盲目飘荡,因而是冒险的。延异的痕迹和走向在飘荡时,既不遵循哲学—逻辑话语的线索,也不遵循经验—逻辑的话语的线索,而是把偶然与必然统一起来了。在德里达那里,原初书写,延异运动,在同一种可能性中同时开启时间化、与他者的关系和语言的不可还原的原初综合(*archi-synthèse*),这三者可以相提并论,说的都是同一个意思。这三者作为任何语言学体系的条件,并不是语言学体系本身的组成部分,也不能作为一个对象而被置于语言学领域之中。

德里达还引入了原初痕迹(*archi-trace*)这个概念,旨在摆脱从在场或从原初的非痕迹中得出痕迹概念并由此形成经验标志的传统模式。德里达认为痕迹不仅是起源的消失,也意味着起源并未消失,起源只有转而通过非起源,通过痕迹,才能被构建,痕迹由此成了起源的起源。任何经验都始终表示与在场的关系,胡塞尔的先验经验也不例外,也仍

① Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 14.

② Ibid., p. 7.

受制于在场论题,也会参与痕迹的缩减活动。胡塞尔的先验现象学也仍属于形而上学。语音要素、词项、感性丰富性,如果没有差异或对立向它们提供形式,它们就不能显现为它们本身那样。诉诸差异,就是为了缩减语音要旨。而差异的显现和功能又必须以一个原初综合为前提。这个原初综合也就是原初痕迹。“如果没有一种在时间经验的最小单元中的滞留,如果没有一种将异者作为异者而滞留在同者中的痕迹,那么,任何差异都不会起作用,任何意义都不会显现。因此,这并不涉及被构建出来的差异,而是涉及那在完全确定内容之前产生差异的纯粹运动。(纯粹的)痕迹就是延异。”^①纯粹的痕迹并不取决于语音(phonique)或书写(graphique)这样的感性丰富性,反而是语音或书写的条件。虽然痕迹并不存在,但痕迹的可能性却先于符号的所指与能指。“因此,延异无法感知,也无法理解,延异使得符号在同一个抽象领域(语音文本或书写文本)内部或在两种表达领域之间的相互结合成为可能。延异也使得(通常意义上的)言语与书写的结合成为可能,如同延异确立了可感知物与可理解物之间的形而上学对立,进而确立了能指与所指之间、表达式与内容之间的形而上学对立等一样。”^②在专门的痕迹领域中,差异产生了种种要素,使这些要素构成为文本和痕迹系统。显现(apparaissant)与显象(apparaître)(“世界”与“实际经验”)之间的闻所未闻的差异是所有其他差异的条件,是所有其他痕迹的条件,并且它早已是一种痕迹了。“痕迹事实上是一般意义的绝对起源。这相当于再次说,并不存在一般意义的绝对起源。痕迹是延异,这种延异开启了显象和指称。”^③由于痕迹有理由先于听(语音)与看(书写)这两个感性领域之间的区分,因而我们就没有理由在语音与书写之间确立“自然”等级了。空间与时间之间的差异在经验统一性中

① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 92.

② Ibid., p. 95.

③ Ibid..

的结合使得视觉的、空间的书写链可能以线性的方式适应听觉的、时间的语音链。于是，德里达又认为，差异就是结合(articulation)。空间与时间的结合，时间成为空间以及空间成为时间，就是德里达所说的间隔(espacement)。原初书写，作为间隔，并不能出现在在场的现象学经验之中。在活生生的现在的在场中，在任何在场的一般形式中，原初书写都标志着停滞的时间(temps mort)。因此，间隔与直观不相容，关于痕迹的思想与书写现象学水火不相容，书写现象学也就不可能成为一般的符号现象学。

由于书写既构造又拆散主体，因而书写就不同于主体。作为书写的间隔就是主体成为不在场和成为无意识。作为主体与其自身死亡的关系，这个生成就是主体性的构造。书写主体的原初不在场也就是事物或指称对象的不在场。“意指关系只形成于延异的空洞中：形成于并不显现者之间断性和离散性的空洞中，形成于其转向和保留的空洞中。”^①作为书写的语言的这种裂缝和间断性，促使音位学必须抛弃书写与言语之间的任何极端的区分，抛弃音位主义、连续主义和线性主义。在德里达看来，裂缝标志着符号的能指与所指不可能在全部在场和绝对在场中统一起来。因而，完满的言语也就并不存在。德里达认为在还原或复原完满的言说的意义之前，必须提出意义及其在差异中的起源问题。痕迹问题的重要性正体现在此。痕迹是记忆的原初现象，先于自然与文化之间的对立，并属于意指运动，而意指运动则被先天地书写在外部可感的空间要素之中。原初书写、痕迹与间隔这三者说的是同一件事情。痕迹的在场—不在场本身包含了有关字面与精神、肉体与灵魂的一切形而上学问题。而在场形而上学的整部历史却倾向于缩减痕迹，使痕迹从属于浓缩在逻各斯之中的完满在场，使书写屈从于完满的言语。在场是一种无延异、无痕迹的显现，就是死亡的别名。

^① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 101.

由于痕迹是虚无，不是在者，痕迹并不是“是什么”的问题，却常常使这个问题成为可能。在痕迹外化的过程中，痕迹扩大了延异和存储的可能性，这种可能性既构造又抹去意识主体性、逻各斯及其神学属性。因此，德里达认为没有一种形而上学概念能描述痕迹，现在、过去和未来，形而上学的一般时间概念也无法准确描述痕迹的结构。对在场(*présence*)的简单性进行解构，并不意味着仅仅说明潜在的在场境域，说明由我们安置在现在(*présent*)的核心而非环绕着现在的延迟(*protention*)与滞留(*réention*)的“辩证法”。而像胡塞尔那样把时间结构复杂化却也仍然拘泥于具有线性的、客观的和世俗模式的明证性和在场。

德里达把延异看作是感性/理性、直觉/意义、自然/文化等人类语言特有的所有概念对立的共同根源。延异仍然是一个形而上学概念。只不过，能产生种种差异的延异，并不先于差异，“延异是差异之被构造的和进行延异的起源”^①，因而，这样的起源又不适合于延异。作为延异的书写，是不再从在场与不在场的对立出发来思考的一种结构和运动。由于德里达强调延异具有时间的空间生成和空间的时间生成这样的特征，因此，延异既不同于静态的、共时性的、分类学的和非历史的结构，又不同于动态的、历时性的、发生的历史生成。德里达强调延异既非结构主义概念，也非发生论概念。

三、卢梭的动摇

在德里达看来，莱布尼茨的本质并非语音的普遍符号(*caractéristique universelle*)，由于始终诉诸于一种无限论神学、逻各斯或上帝的无限理智，因而并不会中止逻各斯中心主义。“相反，它证明了逻各斯中心主义，它产生于逻各斯中心主义并求助于逻各斯中心主

^① Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 12.

义,诚如对它进行批判的黑格尔批判一样。”^①由于逻各斯中心主义在原初意义上就是一种形而上学的人种中心主义,因此,当莱布尼茨为传授普遍符号而引证具有非语音性质的中文模式时,中文模式只从表面上中止了逻各斯中心主义。

柏拉图、卢梭和黑格尔是在场形而上学史上的三大里程碑。从笛卡儿到黑格尔,上帝的无限理智就是那借助于言语来排除书写而成为无限的和自我呈现的逻各斯。鉴于笛卡儿把书写符号从我思和清楚明白的明证性中驱赶出去了,而黑格尔使感觉符号重新与完全向自身在场的绝对理念的运动相切合,德里达断言笛卡儿和黑格尔都没有抓住书写问题。莱布尼茨的普遍符号虽然在逻各斯中心主义的屏障中打开了缺口,但诚如卢梭在黑格尔之前所指责的那样,由于这种普遍符号忽视了言语,因而大大限制了其爆炸力。卢梭始于新的在场模式,即始于主体在意识或情感中向自身的在场,比其他人更多地受到被他强制排除的东西的吸引和折磨。也就是说,卢梭常常在言语与书写之间摇摆不定,在用书写来增补言语时反而让书写取代了言语。于是,围绕卢梭的《爱弥尔》、《忏悔录》和《语言起源论》而阐发的增补理论就成了德里达的第三个解构策略:辅助言语的书写成了主宰言语的书写,补充言语的书写成了取代言语的书写。更确切地说,书写既补充言语,又取代言语。德里达在《柏拉图的药》一文说,药既是治病的良药,又是致病的毒药。书写就好比药。

卢梭既赞扬活生生的言语,又不断怀疑圆满的言语。在讲话中,在场既被允诺,又被拒绝。被卢梭置于书写之上的言语是应该存在的言语,确切地说是本该存在的言语。德里达要我们注意这个在生动的讲话中把我们与在场联系起来的时态。卢梭在重建在场时,既推崇书写,又取消书写。卢梭把书写前者为是在场的毁灭和言语的疾病,但卢梭使书写重新占有言语所丧失的一切而又恢复了书写。卢梭正是通过一

^① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 117.

种比言语更为古老的书写来恢复书写的。用书写代替言语，也就是以价值代替在场。延异使得在场和不在场的对立成为可能，延异是在者消失和显现的主要形式。延异是用来把握在者的筹划。如果没有延异的可能性，那么，在场的愿望就会得到窒息。延异产生自己所禁止的一切，使得由自己使之成为不可能的一切成为可能。^① 处于能动运动中的差异，不仅先于形而上学，而且还超越作为形而上学的存在的思想。差异与延异的关系在于，差异包含在延异之中，并不穷尽延异。

卢梭一再强调，书写表达需要，而言语表达情感。当自然的言语不能支持在场时，非自然的书写就迫切需要被添加到言语上去。由于书写使得思想向言语的直接在场从再现和想象中产生出来，因此，自从再现充当在场以及符号充当事物时起，书写就是危险的。这种补充手段是危险的，“是在言语确实不在场时为使言语出场而设下的一种人为的狡计”^②，是向语言的命运施加的暴力。增补有两种必然并存的意义：增补既添加，又代替。艺术、技术、意象、再现、习俗等都是自足的自然增补。增补(supplément)处在完全的在场与不在场之间，决定着所有的概念对立。增补在添加时只是为了代替。增补介入或潜入就是为了取代。增补在填补时，就好比我们在填补真空。增补是通过在场之在前的缺乏来进行再现和构图的。德里达认为，增补的这两种意义在卢梭那里交替发挥着作用。增补概念和书写理论以深不可测的方式表明了卢梭文本中的文本性本身。“无限的增补性过程始终早已动摇了在场，也早已动摇了自身之重复和分裂的空间。”^③可见，在德里达那里，增补同差异、痕迹一样，也是用来取消和损害在场、批判逻各斯中心主义的策略之一。

“声音和声音意识，即仅仅作为向自身在场的意识，是被体验为对延异进行抑制的自动感触(auto-affection)的现象。这个现象，这个被

① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 206.

② Ibid., p. 207.

③ Ibid., p. 233.

认为是对延异的抑制,这个对能指的晦暗性的实际缩减,就是人们所说的在场的起源。”^①德里达这里说的“自动感触”,就是矜持、自为、主体性的意思,“能指的晦暗性”就是能指的空间的外在性。德里达强调增补的外在性特征,由于添加者是添加到一个外在于自己的完满在场上,因此,添加者就什么都不是。当我们把添加看作纯粹的添加时,也就取消了添加。言语添加在直观在场上,书写添加在生动的并向自身在场的言语上,手淫添加在所谓正常的性经验上,文化添加在自然上,恶添加在无辜上,历史添加在起源上,等等,无不如此。从柏拉图经卢梭直至黑格尔的西方哲学都致力于用在场、言语、自然、起源来消除痕迹,消除延异。德里达还指出了卢梭的逻各斯中心主义的社会政治维度,因为卢梭在《语言起源论》中把声音与书写对立起来,就好像把在场与不在场、自由与奴役对立起来一样。德里达指出了书写在形而上学史上的处境:“书写虽是一个被贬低的、侧偏的、抑制的、被回避的论题,但书写自从被遏制的时候起就一直在施加一种持久的和无法摆脱的压力。”^②问题是要排除一种令人恐惧的书写,因为它自身涂改了自己在言语中的在场。卢梭宣告了书写的绝对外在性,但又描述了书写原则对于语言的内在性。卢梭把外在性的力量视作内在性的构成要素、言语的构成要素和所指意义的构成要素。书写的完全变异能从外部、在其内部影响生动的言语。增补既非在场,也非不在场。“卢梭的梦想在于使增补强行进入形而上学。”^③然而,由于卢梭并不能想到书写出现在言语之前和在言语之中,并不能设想需求与情感之间的统一,因而,卢梭仍然属于在场形而上学的时代。

在以上三种解构策略中,第一种解构策略是总体上的,贯穿《论书写学》整部书,其余两种可以看作是对其所作的局部的具体的例证。

① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 236.

② Ibid., p. 381.

③ Ibid., p. 444.

三者合而为一构成了德里达的总体解构策略。在场形而上学的种种二元对立和等级体系，如善与恶、肯定与否定、意义与形式、灵魂与肉体、自然与文化、理智与情感、所指与能指、实在与现象、真理与虚构、被动性与主动性、空间与时间、被模仿与模仿等，都导源于言语与书写这个根本性的对立以及主导与被主导的等级关系。如果解构了集中体现在言语与书写关系处理上的逻各斯中心主义，那么，在场形而上学的所有二元对立形式及其等级体系就会分崩离析。如果把书写与言语之间的从属关系以及从中派生出来的其他所有二元等级关系颠倒过来，把书写、能指、现象、虚构、情感等当作主导项，把言语、所指、本质、真理、理智等当作要以主导项为可能性条件的从属项，同时，如果用原初书写把书写与言语整合在一起，用原初痕迹把在场与不在场凑合在一起，用延异来把主动的生产与被动的生产结合起来，那么，我们就能摆脱执迷于真理、意义、合理性、基础、原则的逻各斯中心主义。

德里达在《论书写学》中主要读解了索绪尔、卢梭和列维-斯特劳斯三个人。第二种解构策略，德里达主要是从索绪尔那里读解出来的，说的是索绪尔本应服务于其意图的行动违背初衷，走向了反面，而第三种解构策略则是从卢梭和列维-斯特劳斯那里读解出来的，说的是书写对言语来说是一个危险的增补，就像柏拉图的药既是良药又是毒药。德里达运用解构策略对《普通语言学教程》、《野性的思维》、《忧愁的热带》、《爱弥尔》、《忏悔录》、《语言起源论》等形而上学文本进行解构读解，是为了表明形而上学文本本身蕴涵着解构书写与言语之间从属与主导的等级关系的能力，因而，索绪尔、列维-斯特劳斯和卢梭既是在场形而上学家，又是杰出的解构者。

第四节 解构的解构

利科尔曾经对德里达的解构思想作过评论，认为在德里达著作中，

既无哈贝马斯所说的商谈,也无分析哲学意义上的论辩。德里达是要打破我们所使用的那些语词的外壳,深挖并阐明在其中所隐藏的蕴意。所谓解构,就是打开包装,直抵深层,直探某些基础词汇的原初力量。^①应该说,利科尔的评论是恰当的,因为德里达确实是探寻到了像“原初书写”、“原初痕迹”、“原初差异”这些基础词汇,对西方意识哲学和概念哲学进行解构,来消解传统形而上学和逻各斯中心主义的二元分割的做法。

一、塞尔的抨击

德里达的解构策略遭到了以塞尔(John R. Searle)为代表的哲学家们的抨击。1972年,德里达的《哲学的边缘》批评奥斯丁的言语行为理论,塞尔在1977年读到这个英文译本时奋起反击,发表《为了重申差异:答复德里达》一文,捍卫自己的老师奥斯丁,指责德里达把奥斯丁的言语行为理论理解得面目全非,并强调要区分严肃的语言与虚构的语言。塞尔在1983年10月27日的《纽约书评》上又发表了题为《颠倒的言词》的文章,批评德里达的解构策略。塞尔指责德里达在书写和言语问题上混淆了可复述性与永久性,虽然书写与言语一样都是可复述的,但书写还有言语所并不具备的特征,即永久性。德里达从奥斯丁文本中读解出来的言语与书写、语境与可复述性、虚构与真实等之间的对立,在塞尔看来也是子虚乌有的事情。鉴于德里达强调话语的虚构身份和作用,塞尔则重视语境的意向性问题。不仅如此,而且塞尔还认为,西方哲学家,即使语言哲学家,也很少有人关注书写与言语之间的同异关系,书写与言语之间的关系问题在哲学上只是一个次要问题。“言语与书写的区分对柏拉图、亚里士多德、托马斯·阿奎那、笛卡儿、

^① Paul Ricœur, “Avec Paul Ricœur: Sur l’Europe, la science et Dieu”; *Construire* n° 39, 1998. 1

康德、斯宾诺莎、休谟等并不具有特殊的重要性。”^①然而，德里达却赋予这个区分至关重要性，以至于从这个区分出发来设想从柏拉图、笛卡儿经卢梭、黑格尔直至胡塞尔、海德格尔和列维-斯特劳斯的整部在场形而上学史，并以解构在场形而上学为己任。再者，“解构会解构自身”^②。塞尔设想，如果我们把解构与逻各斯中心主义也看作是二元对立的等级系统，那么，被赋予特权的解构事实上从属于被贬低的逻各斯中心主义，因为要确立起解构的等级优势，解构主义者就不得不诉诸于他设法加以贬低的逻各斯中心主义的价值来确立自己的价值哲学优势。塞尔对德里达的文本至上论的批评不无道理，尤其是德里达惯用的文本解读方法，就是从文本的某个小点入手，由解构文本的某个点进而扩展到解构整个文本。德里达批评福柯有关笛卡儿排斥癫狂的论述，批评奥斯丁言语行为理论，都运用了这种以偏概全的手法。但塞尔似乎遗忘了德里达辛勤耕耘的土地的特殊性：哲学与文学的关联地带，既非哲学，也非文学，既与哲学有关，又与文学有关。如果塞尔仅以语言哲学家的方式向德里达提问，那就会偏离德里达文本的文本性。

罗蒂从新实用主义的角度来批判德里达所说的逻各斯中心主义，曾写过《作为一种书写的哲学：论德里达》一文，对德里达的书写哲学作了评析，但罗蒂也未能避免像塞尔那样的失误，如果我们把论题的不对称性称作失误的话，德里达的解构理论的有效性在很大程度上基于其论题在哲学与文学之间左右逢源的模糊性，而罗蒂却要在确切的哲学范围内论德里达的书写理论，强调德里达是在用讽喻、格言、警句、双关语来谈论和读解作为书写的哲学。

二、解构的效力

实际上，我们应该把德里达的解构工作看作是克服哲学与文学、克

^① John R. Searle, *Déconstruction*, Éditions de l'Éclat, 1992, p. 14.

^② Ibid., p. 25.

服意识哲学与概念哲学之在场形而上学并摧毁其二元对立的等级体系的尝试,就像梅洛-庞蒂试图克服近代西方哲学的身心二元论一样。在德里达自己所界定的文本的文本性内,德里达的解构策略是有效的,他的解构理论是能自圆其说的。对于书写与语音或言语的关系,德里达的观点是明确的:“由于结构上和本质上的原因,纯语音的书写是不可能的,并且它最终也从未缩减非语音书写。尽管语音书写与非语音书写之间的区分是必不可少的和合法的,但这种区分相对于我们所说的根本的协同和联觉却是派生的。”^①显然,德里达并不是要把书写的权力、优越性和地位还给书写,更不是要用书写中心主义来反对逻各斯中心主义。在这一点上,德里达明显不同于利奥塔和鲍德里亚。

按照德里达晚年所说,他的解构主义始终对像瓦莱里、胡塞尔或海德格尔等以现代性之名来表达的欧洲中心主义及其种种弊端甚至深重的罪恶进行彻底批判。但这并不妨碍德里达谈论“我们欧洲”、“我们欧洲人”,因为这是另一个欧洲,这是德里达寄予希望能反对美国霸权政治和阿拉伯-以色列神权政治的欧洲。^②德里达确信这个欧洲能为人类的未来和国际法的未来承担起新的责任。这个欧洲能在美国霸权、中国崛起和阿拉伯-穆斯林的神权政治之间履行其独特的责任。这个欧洲既不仅仅满足于与其他超级大国竞争,也不允许它们随心所欲。这个欧洲的宪法和政治立场高举反全球化运动的大旗,捍卫思想的多元性和开放性。这个欧洲反对和摒弃简化二元化立的政治思维,既批评以色列政策但又不至于遭致“反犹思想”的指控,既批评美国发动的海湾战争但又不至于被指责为同情萨达姆政权。德里达梦想,这个曾经作为过去启蒙运动骄傲的后裔的欧洲,终能成为未来新启蒙的光荣先驱。这个欧洲也就是德里达所迫切向往的另一个世界主义的欧

^① Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, pp. 134 - 135.

^② Jacques Derrida, “Je suis en guerre contre moi-même”, *Le Monde*, le 19 août 2004.

洲。这种针对欧洲的解构工作仍然属于欧洲。显然，有破有立的解构策略在政治领域如同在哲学—文学领域中一样有效。

德里达的解构并不是一种方法，我们不能说德里达运用解构的方法解构了在场形而上学。因为解构并不总是需要一个实施某种方法的行动者。虽然解构不是一种方法，但由于解构有一些至少是临时性的规则，因而解构还是可以传授和教学的。一般的、适合于所有场景的解构是不存在的，我们只能依据具体的情景，采取适合于具体情况的解构策略，对具有具体上下文的文本进行解构性读解。解构也不是一种简单的理论态度，而是一种介入伦理和政治转型的态度，也就是质疑权威、反抗霸权的实践行为。德里达的解构工作并不仅仅局限于理论文本上面，而且还在社会实践层面上实施。因为德里达明确指出，解构不是也不应该仅仅是对话语、哲学陈述或概念以及语义学进行分析，解构还必须挑战制度、社会的和政治的结构、最顽固的传统。德里达对欧洲中心主义、美国霸权、全球化等采取敌对态度也就不难理解了。有一种观点指责德里达在20世纪60年代以后的思想基本上都复述了他在60年代提出的解构主义，没有更多的理论创新和重大突破。我觉得应该把德里达解构主义看作一种策略，而解构主义作为策略，在实际应用过程中经过局部修正和改进，自然可被德里达一以贯之地使用，不仅可以应用在哲学、文学上，而且还可使用在政治、法律、道德等方面，不仅可以应用在理论上，还可使用在社会政治实践活动之中，不仅可以应用在柏拉图、莱布尼茨、卢梭、黑格尔的著作中，也可使用在马克思、弗洛伊德、索绪尔、海德格尔、列维—斯特劳斯的著作中。

德里达的解构主义作为对文本的解读方案，算不上是一种伦理学，而只能说它在读解伦理学文本时倾向于认同某种伦理学思想。我们不应该把德里达在解构过程中所描述的伦理思想误认为是德里达自己的伦理观。德里达在“暴力与形而上学”一文中虽同情莱维纳斯的他者优先的伦理学，但又指责莱维纳斯歪曲了胡塞尔现象学的他我，没有考虑到人与人之间关系的必然对称性。我们不妨把德里达有关伦理学思

想的论述看作是他的主体哲学观的重要组成部分。

德里达认为解构与读解的乐趣相辅相成、互为依赖。解构并不像有的批评者所荒唐地指责的那样剥夺了读者的乐趣，其实，解构的经验、解构性的质疑、读解和书写绝不威胁、怀疑甚或消除乐趣。相反，解构具有一种能把被禁锢的乐趣释放出来的功效。没有解构也就没有乐趣。反过来说，没有乐趣也就没有解构，没有最大限度的乐趣，也就没有有效的解构。我们遵循德里达的解构策略追踪德里达的解构之路，也能感受到解构的乐趣。



第十二章 利科尔:对意识哲学和概念哲学的辩证综合

利科尔(Paul Ricœur, 1913—2005), 20世纪30年代在马塞尔(Gabriel Marcel)和莫尼埃(Emmanuel Mounier)名下研读哲学。从法国雷恩大学、巴黎大学毕业后,先后执教于法国斯特拉斯堡大学(1950—1955)、巴黎索邦大学(1956—1966)、巴黎第十大学(1966—1978)、比利时鲁汶大学、加拿大蒙特利尔大学、美国芝加哥大学(1970—1985),同时也在耶鲁大学和哥伦比亚大学授课。担任“国家科学研究中心”之“现象学和解释学研究中心”主任。由于在全世界的广泛学术影响,获得过30多个大学的名誉博士学位。2004年利科尔又获得了第二届克卢格(Kluge)奖。

他的研究领域广泛,涉及现象学、结构主义、心理分析、语言学、语义学、伦理学、分析哲学等。主要著作有:《意志哲学》第一卷《意愿与非意愿》(1950)、《历史与真理》(1955)、《意志哲学》第二卷第一册《可错的人》(1960)、《论解释》(1965)、《解释的冲突》(1969)、《活的隐喻》(1975)、《时间与叙事》(I—III, 1980—1983)、《从文本到行动》(1986)、《在现象学指导下》(1986)、《意志哲学》第二卷第二册《恶之象征》(1988)、《作为他者的自身》(1990)、《解读一:关于政治》(1991)、《解读二:哲学家区域》(1992)、《解读三:哲学前沿》(1994)、《批判与确信》(1995)、《完成的反思》(1996)、《意识形态与乌托邦》(1997)、《别样》(1997)、《记忆、历史、遗忘》(2000)等。利科尔把解释

学看作有关与文本解释相关的理解程序的理论。倡导以语言符号和反思哲学为中介的利科尔解释学具有两个根本理论要旨：一是要对以笛卡儿为代表的颂扬我思的我思哲学与以尼采为代表的羞辱我思的反我思哲学实施辩证综合；二是要在欧洲大陆哲学与英美分析哲学之间架设沟通的桥梁。

第一节 解释的冲突

利科尔的解释学可以称作批判解释学，它并不起康德的批判哲学那样的作用，因为利科尔所讲的批判并非康德意义上的批判，而是指反思，即指我思只有通过应用于我思的生命文献上的一种辨读的迂回才能被重新把握。显然，利科尔的解释学也可称为反思解释学，旨在对相互冲突的解释理论实施辩证工作，从而探究通向当代哲学的条条道路。

利科尔解释学的创新之举就是通过人们所说的把解释学问题嫁接到现象学方法上去，使得解释学经由语义学和反思哲学的长长迂回，抵达相互冲突的解释学理论的共同的生存论根基。而生存(existence)这个观念体现了透过解释学来表达现象学革新的意义。

解释概念与理解概念之间存在着源初的、最初始的关系。解释学问题源于对文本进行理解的注解学(exégèse)；在作为文本注解的解释与作为符号领会的理解之间存在着关联。解释学经历了三个发展阶段。在第一阶段，解释学被归结为对分散在圣经注解学、古典语文学和法理学这三个领域中的实践规则进行汇编。在第二阶段，解释学提升为对一般理解所作的一种认识论反思，通过古典语文学和历史科学的发展，注解学在施莱尔马赫和狄尔泰那里发展成为一般解释学，解释学问题成为哲学问题，成为认识论问题。狄尔泰要对古典解释学散乱的程序实施一种历史认识的批判，但狄尔泰是从心理学方面来看待解释学问题的，因为他把理解看作是一个有限存在想象自己置身于另一生

命之中。“历史理解由此利用了历史性的所有悖论：一个历史的存在者如何能够历史性地理解历史？而这些悖论又转而诉诸于一种更根本的提问：生命在表达自己时，如何能将自己对象化？而生命在对象化自己时，又如何阐明那些能够被另一个超越自己历史境遇的历史存在者所复述和理解的意指呢？”^①为使得理解成为可能，生命最初必须是能意指的，如此，就有必要将黑格尔称为概念(*Concept*)的内在发展之逻辑转移到生命本身中去，有必要在建构一种生命哲学时去秘密发动一种精神哲学的所有对策。然而，狄尔泰并未做到这一点。

解释学的第三个阶段，就是要把解释学嫁接到现象学上去，也就是要超越作为认识论的狄尔泰解释学，而走向作为存在论的海德格尔解释学。在进行如何嫁接这个问题上，利科尔与海德格尔产生了分歧，这种分歧集中体现了利科尔所阐发的批判解释学或反思解释学的实质性内容。海德格尔使解释的认识论从属于解释的存在论，这在利科尔看来不但未能解决狄尔泰解释学所关注的客观性和科学性问题的，而且使得问题更加严重了。最为不幸的是，海德格尔无法从存在论再返回到有关人文科学地位的认识论问题了，从而造成了哲学与人文科学的脱节和分离。

一、把解释学嫁接在现象学上

有长短这两种途径可把解释学奠基在现象学之中。海德格尔的理解的存在论(*ontologie de la compréhension*)走的是短程途径，而利科尔本人则选择了长程途径。

利科尔之所以把海德格尔的理解的存在论称作“短程”的，是“因为它通过与关于方法的所有讨论相决裂，一上来就处于一种有限存在的存在论层面上，以期在这个层面上把理解恢复为一种存在模式，而非一种认识模式。我们不是逐渐地进入这个理解的存在论中去的；我们

^① Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 9.

不是通过深入研究有关注解学、历史或心理分析的方法论需求而渐渐接近这个存在论的：我们是通过提问法的一种突然逆转而想象自己置身于这个存在论之中的”^①。提问法经历了一种什么样的突然逆转呢？狄尔泰的问题是：“认识主体在什么条件下才能理解文本或历史？”而海德格尔则会问：“一个其存在在于理解的存在者是什么样的存在者？”于是，在海德格尔那里，解释学问题成了对这个存在者、对通过理解而生存的此在（*Dasein*）进行的分析（*Analytique*）的一部分。对存在进行询问，就是要避免以任何认识论（*erkenntnistheoretisch*）的方式提出问题，就是不能把解释学看作是一种能与自然科学方法一决高下的方法。但是，为了要询问一般的存在，首先我们需要询问这个以理解存在为模式而生存的存在者，即此在。在认识论的主体之前，存在着运转着的生命，存在着活生生的存在者。利科尔承认一种理解的存在论所导引的革命就是：理解成了此在之“投射”和“向存在敞开”的一个方面。“对一个其生存就在于对存在作理解的存在者来说，真理的问题不再是方法的问题，而是存在的显明问题”。^②

利科尔是说，由于在询问时，我在是作为我在而不是作为我思而被蕴涵的，所以，海德格尔的存在论摧毁了笛卡儿意义上的作为认识论原则、作为第一真理的我思所具有的优先性，并试图用“我在”的解释学来取代“我思”的解释学，用作为存在论的解释学来取代狄尔泰的作为认识论的解释学。当然，海德格尔并未取消“我思”问题。海德格尔通过讨论“在世中的存在”并询问谁是在世中的存在而恢复了我思。只不过这个“我思”已经不是笛卡儿意义上的认识主体了。而谁的本真性只有通过死亡问题的探讨才能被触及和深化。“在此意义上，此在之谁的问题就通向作为整体的能存在为自身（*pouvoir-être-soi-même*）的问题。在面对死亡时对生存作再捕捉，是对‘此在’之谁的问题所作的

① Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 10.

② Ibid., p. 13.

回答。于是，我在的解释学就在一种关于面对死亡而变得有限的总体性的解释学中臻于顶峰。”^①

在利科尔看来，晚期胡塞尔思想，《危机》中的胡塞尔思想，有关先于主客关系的生活世界的理论，已在从事以理解的存在论取代解释的认识论这样一个颠覆性事业，从而为海德格尔的理解的存在论提供了现象学基础。而早期胡塞尔思想，从《逻辑研究》到《笛卡儿沉思》的胡塞尔的意义理论和意向性理论，却具有柏拉图主义和新观念论的种种倾向。利科尔明确把前期胡塞尔思想与晚期胡塞尔思想对立起来，强调现象学的最后结果之逃离胡塞尔的原初计划，却造就了晚期胡塞尔对于理解的存在论所作的重要贡献。利科尔所要“证伪”和强烈质疑现象学方面的，应该就是早期胡塞尔的现象学思想。

利科尔不仅坚定地认为解释学必须嫁接在现象学上，嫁接在现象学的意义理论（《逻辑研究》）和我思理论（《观念 I》、《笛卡儿沉思》）上，而且同样坚定地认为这个嫁接也改造了幼树！解释学改造了现象学！把多义意指引入到语义学领域中去，就迫使人们放弃由《逻辑研究》所鼓吹的单义性理想。把这些多重意指与自身认识联系起来，使人们深刻改造了我思问题。反思哲学的这个内部改造开启了生存的一个新维度。意识不是起源，而是使命（*tâche*）。

利科尔在说明他为什么打算走一条更迂回、更艰难并始于语言学和语义学考量的途径之前，首先对海德格尔的理解的存在论作了正确评价。利科尔的根本立场就是：虽然海德格尔《存在与时间》的理解的存在论所提出的思想革命的意义，就在于用一种理解的存在论来取代一种解释的认识论，但海德格尔的理解的存在论与狄尔泰的解释的认识论并非水火不相容。

虽然利科尔与海德格尔一样也渴望把反思提升到一个存在论的层次上，但利科尔不同于海德格尔的地方是，利科尔在作这样的提升时是

^① Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 230.

渐进的,是通过语义学和反思的迂回来进行的,因而走的是长程途径,而海德格尔则走了一条短程途径,但并非捷径。利科尔怀疑海德格尔构建一种直接存在论的可能性,因为这种直接存在论一开始便要摆脱任何方法论要求,因而也要摆脱解释的循环,可这种存在论本身就是关于解释的理论。为此,利科尔既要避免海德格尔那样的直接存在论,又不至于陷入诸如维特根斯坦语言哲学或新康德主义反思哲学的窠臼里。鉴于此,利科尔就设问:“一种源自对于注解学、历史方法、心理分析、宗教现象学等进行反思的关于解释的认识论,当受到一种关于理解的存在论的接触、推动或者说吸取时,会发生什么呢?”^①显然,利科尔要对作为认识论的解释学与作为存在论的解释学进行权衡。

无论海德格尔这个基本存在论非凡魅力有多大,利科尔还是想另辟蹊径,以不同于海德格尔的方式把解释学问题与现象学关联起来。这是因为:首先,海德格尔不仅没有、不准备解决重要的基础问题(如何为注解学,即文本的理解提供一种工具?如何创立与自然科学相抗衡的历史科学?如何为相互竞争的解释之间的冲突进行仲裁?),而且还取消了这些问题,甚至也从未想要考虑任何有关这个或那个存在者之理解的特殊问题。其次,海德格尔想让历史认识从属于存在论的理解,却并未提供任何方法去表明,本义的历史理解在什么意义下会衍生自这种源初的理解。利科尔直言,从作为认识模式的理解过渡到作为存在模式的理解,其困难就在于:作为此在分析之结果的理解,正是该存在者通过它并在它之中把自己理解为存在者的理解。这样我们岂不是必须要再一次地在语言本身之中寻找理解就是存在模式这样的指示吗?也就是说,人们把那个实施着理解的语言层面当作出发点。

二、语义学迂回

基于此,利科尔就要用始于语言分析的长程途径来替代始于此在

^① Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 11.

分析的短程途径；就要经常诉诸于那些设法以方法的手段来实施解释的学科，并拒绝把理解所特有的真理与由注解学所操作的方法隔离开来。要做到这一点，就必须对所有解释学科所共有的解释概念进行语义学澄清，并经由语义学迂回来靠近存在问题。而当关于那些多义的或象征的表达式的理解与关于自身(*soi*)的理解相吻合时，一种纯粹的语义学澄清工作也就完成了。于是，语义学的探讨将与反思的(*réflexive*)探讨联系在一起。“但是，在解释符号同时也解释自己，这样的主体，就不再是我思(*Cogito*)了：这是一个现存者，他通过对自己的生命进行注解，发现他在安置自己并拥有自己之前，就已经被安置在存在中了。”^①由此，解释学将发现从头到尾都仍然是被解释的存在(*être-interprété*)这样一种生存方式。如何回到存在论的根基处呢？利科尔认为，只有反思，通过取消自己是反思，才能回到理解的存在论根基。但是，这是不停地在语言中并通过反思运动而进行的。这便是利科尔即将走过的艰难道路。

利科尔如何进行语义学澄清呢？由于任何存在者的(*ontique*)或存在论的理解首先并且总是在语言中得到表现的，利科尔就要在语义学方面为整个解释学领域寻找一个参照轴心。由于注解学表明文本拥有相互紧密联系的几重意义，利科尔又设法勾勒出任何解释学的语义学扭结(*nœud sémantique*)。无论是注解学，还是心理分析，它们的共同元素似乎就是意义的某种结构，利科尔称之为双重意义或多重意义，其作用就是每次总是在隐藏的同时又进行显露。因此，语言分析就是在既藏又显、多义表达的语义学中得到了加强。

利科尔把这些多义的表达称作象征性的表达。利科尔所理解的象征符号(*symbole*)要比卡西勒等人把任何通过从知觉、神话、艺术到科学这样的符号的手段而对实在所作的领悟都称作象征来得更加狭义，但要比从拉丁修辞学或新柏拉图主义传统开始的、把象征符号还原成

^① Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 15.

类比的定义要来得更宽泛。“我把意指 (signification) 的任何结构称作象征符号,在这个结构中,一个直接的、原初的和字面的意义附加地指示另一个间接的、从属的、形象化的意义,后一种意义只有通过前一种意义才能被领悟。”^①这种对双重意义上的表达进行限定,便确切地构成了利科尔所说的解释学领域。

利科尔认为,解释与象征符号不仅具有相同的外延,而且还相互关联。“解释是思想的工作,这工作在于辨认出隐藏在表面意义下的意义,在于展开包含在字面意指中的意指层次”^②;哪里有多重意义,哪里就有解释,意义的多重性在解释中得到彰显。虽然象征体系 (symbolismes) 在宇宙的面貌价值中、在性象征体系中、在感官想象中的扎根各不相同,但它们都能降临在语言要素之中,因为宇宙、欲望、想象和梦都是在语言中获得表达的。不仅如此,而且象征表达的领域与解释程序的领域可以相互参照,甚至相互定义。因而,由象征符号提出的问题就反映在解释的方法论中了。解释起始于象征符号的多重规定,但由于每一种解释都化约了这种丰富性和多义性,并依照一种适合于自己的阅读格式来“转译”象征符号,因此,哲学解释学就要履行其最崇高的使命,即在每个解释的极权意图中间进行一种真正的评判,履行其在纯粹语义学层次上所承担的批判功能。

通过多义语义学的探讨,利科尔不仅能把解释学与实际方法论联系在一起,从而避免了把真理概念与方法概念隔离开来的危险,而且还能保证解释学之移植在现象学的多义意指理论的层面上,还能在语言这个共同领域里与目前生气勃勃的其他哲学相遇。利科尔的多义表达的语义学与当代语言哲学的这种相遇有三种形式:一是与人工语言学派和前期维特根斯坦语言哲学发生对立;二是与日常语言学派和后期维特根斯坦语言哲学进行一场富有成效的对话;三是印证了源自布尔

① Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 16.

② Ibid. .

特曼学派的现代《圣经》注解学的忧虑。

三、反思哲学的迂回

利科尔认为，解释学要成为哲学的解释学，必须把语义学探讨与反思探讨结合起来。因为一种有关多重意义的表达的语义学，还不足以把解释学称为哲学的解释学。但如何把语义学整合进存在论之中，而又不陷于海德格尔那样的困境呢？利科尔诉诸于反思来实施这种整合工作。“我们从生存的方向所得到的中介步骤，便是反思（réflexion），即对符号的理解与对自身的理解之间的纽带。正是在自身中，我们才有机会去发现认识一个现存在。”^①解释学最深层的愿望，就是要把象征语言与对自身的理解联系起来。任何解释都企图克服存在于文本所属的过去文化时代与解释者本身之间的疏远和间距。注解者是通过理解他者来追求扩大对自身的本人的理解。任何解释学，都是经由理解他者的迂回而对自身进行理解的。利科尔的反思解释学在使笛卡儿的我思发生爆裂同时，又诉诸于解释学丰富和深化了反思解释学的我思。

纳贝尔（Jean Nabert）的反思哲学是利科尔的反思解释学的真正思想来源。在利科尔看来，纳贝尔严密地表达了存在的欲望与欲望据以在其中体现、投射和说明的符号之间的关系。“与纳贝尔一样，我也坚定地认为理解与自身理解不可分离，并且象征世界是自动说明的氛围；这意味着，一方面，一个人正是靠着中介去设定、投射和理解他自己的；如果符号不是工具、媒介、氛围，那就不再会有意义的问题了；另一方面，在相反的意义：并不存在一个人自身对自身的直接理解，对我的生存欲望进行内在的统觉、占有，这不能通过意识的捷径而获得，而只有通过符号解释的漫长道路才能达到。”^②可见，利科尔的哲学假说并不是笛卡儿、康德和胡塞尔意义上的抽象反思，而是一种具体反思，即

^① Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 20.

^② Ibid., p. 169.

强调大写的我思要以整个符号世界为中介。

当利科尔说哲学是反思时,指的是对人自身(*soi-même*)的反思。那“自身”(soi)又指什么呢?为什么反思必须诉诸于一种象征语言呢?为什么反思必须成为解释呢?从笛卡儿、康德到费希特的整个反思哲学传统都把意识自己设定自己当作哲学的第一真理。而利科尔的具体反思却并非直观,而是“努力要在自我之对象、作品以及最终在其行动的反映中重新把握我思自我的自我”^①。反思并非直观,也就是说,“自我的设定不是既有的资料,而是一个使命;它不是被给予的(*gegeben*),而是被指派工作的(*aufgegeben*)”^②。由于自我并不是既有的,因此,自我的设定必须通过其行动被重新把握,自我必须被那把它对象化的表象、行动、作品、制度和文物所“中介”。如果意识是对人自身的直接意识,那么,反思哲学就并非意识哲学,因为反思是一种对我们为存在而作努力所作的再占有。反思的目标,是要在自我之存在的努力、自我之存在的欲求中去把握自我。求存在的欲望和为生存的努力,这是在“我在”(je suis)这个第一真理中的这种自我设定的两个方面。“反思是对我们为生存的努力和求存在的欲望的占有,是通过那些见证这努力和欲望的作品来占有的……它反思了由我们这种努力和欲望中展开的这个生存行动。”^③由于我只有在散播于世上的符号中才能把握生存行动,所以,反思必须成为解释。

当然,虽说利科尔反思解释学的直接思想源头是纳贝尔的反思哲学,但这并不排除利科尔赞同弗洛伊德心理分析的反我思立场。这种立场不是要求向意识还原,而是要对意识作还原;不是要求向意识化约,而是要求对意识作化约。“……我将采纳他坚定的反现象学(*antiphénoménologie*),他的唯能论和经济学,作为一个旨在反对首先占

① Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 322.

② Ibid., p. 324.

③ Ibid., p. 325.

据着‘我思，我在’(je pense, je suis)之奠基行动地位的虚假我思(*Cogito*)之过程的手段”^①。因为心理分析要在我思(*Cogito*)内部分裂出我(Je)的必然性、意识的幻觉以及自我(Moi)的奢望，要对自恋(narcissisme)进行伤害和羞辱。在分裂、伤害和羞辱过后，意识成了一种意识生成(devenir-conscience)的使命。于是，一个受伤的我思(*Cogito*)涌现在我们面前了；这个我思为自己定位却并不占有自己。或者说，在主体有意识地且自愿定位自己之前，主体就早已被定位在冲动层次上的存在之中了。主体该在哪里定位呢？主体必须在语言中定位。“语言既不是基础，也不是个客体；语言是媒介(médiation)；语言是中介(médium)、“中间”(milieu)，正是在语言中并且通过语言，主体才为自己定位，世界才彰显自己。”^②我们只有这样来定位主体，才能超越符号学与现象学的二律背反。

利科尔要把现象学还原理论与结构语言学的意义(signification)理论紧密地协同在一起，来解决主体哲学的最高危机。现象学还原在扩展笛卡儿的我思、康德的我思、费希特的我思时，将胡塞尔的我思置于观念论传统的中心位置。如《笛卡儿沉思》有关意识自足性和优先性的想法，主张从我思自我的原初构造中推导出他物，就是一种极端的主体主义。而结构主义则认为现象学赋予意识绝对优先权，是现象学的绝对偏见。结构语言学强调的是语言对言语、系统对过程、结构对功能所具有的优先性。利科尔同样是诉诸于符号的漫长迂回，在意指关系和象征功能本身的可能性条件中寻找还原，从而实现现象学还原理论与结构语言学意义理论的辩证协同。届时，意识就成了一种剩余物，而还原成了语言的“先验性”。

为何引导着解释的自身只能作为解释的结果而被恢复呢？总的说来，利科尔给出了两个原因。第一个原因说的是我思并不是真理。

① Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 172.

② Ibid., p. 252.

“著名的笛卡儿我思，直接在怀疑的体验中把握自身，这个我思是一个既空洞又不可战胜的真理；我没有否认它是一种真理；它是一种自身设定的真理；以此方式，它就既不能被验证、也无法被演绎；它既是存在的设定，又是行动的设定；既是生存的设定，又是思想运作的设定：我在，我思；对我而言，生存即思；由于我思，所以我生存。”^①利科尔再次强调这个真理是个空洞的真理，它就像没有其他后续步的第一步，因为我思我的我(*ego de l' ego Cogito*)未能在它的对象、它的作品及其行动的反映中被重新把握。而在利科尔看来，我思只有以文本和行动为中介，才不至于流为空洞和荒谬。反思只有以狄尔泰所谓的生命在其中得以客观化的种种表达为中介，才不至于成为盲目的直觉。利科尔借用纳贝尔的话说，反思无非是通过一种适用于作品和行动的批判，去占有我们的生存行动，而作品和行动就是这个生存行动的符号。利科尔把反思看作一种批判，这并非康德意义上的批判，而是强调我思只有通过应用于其生命文献上的一种辨读的迂回才能被重新把握。“反思就是通过作品来占有我们之为生存而作出的努力以及我们为存在的欲望，因为这些作品见证了这种努力和这个欲望”。^②

利科尔给出了第二个原因，说的是我思是虚假我思。我思并不只是一个既空洞又不可战胜的真理，我思还如同是一块一直被一个虚假我思占据着的空地。所有注解学科，尤其心理分析，都已表明所谓直接意识首先就是“虚伪意识”。而马克思、尼采和弗洛伊德已告诉我们要揭穿虚假意识的诡计。他们三人不再是通过拼读出意义的意识，而是通过辨读出意义的表达，来寻找意义的。他们创造了“一门有关意义的中介科学，这门科学不能化约成有关意义的直接意识”^③。他们都要使自己“有意识的”辨码(*déchiffrage*)方法与“无意识的”编码(*chif-*

① Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 21.

② Ibid. .

③ Ibid. , p. 150.

frage)工作相吻合。对他们来说,意识的根本范畴就是遮掩—显现关系。“因此,从此以后,每当我们在我思的生命文献中重新发现我思主体时,我们必须配以一种对虚假意识的批判;一种反思哲学必须与一种意识哲学截然相反。”^①这种相反体现在哪儿呢?利科尔展现的是从意识到无意识的往返运动,随着人们对意识的真理性提出怀疑,在反思中发现了非反思,无意识也就诞生了。无意识转而要求驱逐作为第一真理的我思意识。于是,意识不再是开端,不再是意义的基础和起源,意识处于终点了。“意识不是我们所能认识的第一个实在,而是最后一个实在。我们必须直奔到意识那里,而不是从意识开始。”^②最最相互对立的解释,如宗教现象学与宗教心理分析就是在意识之中相互交汇并具有相辅相成的功能。

反思必须双重地是间接的:这不仅是因为生存只能在生命文献中得到显现,而且还因为意识一开始便是虚假意识,意识始终需要通过一种对不解(mécompréhension)的纠正性批判而提升到理解。批判解释学证明的彻底性就在于语义学的多义性与反思哲学的中介性相结合。

四、存在论根基

在利科尔看来,我们只有在解释运动中才能觉察到被解释的存在。根据海德格尔告诉我们要加以勾勒的不可避免的“解释学循环”(cercle herméneutique),理解的存在论是蕴涵在解释的方法论之中的。此外,我们也只有在互相竞争的解释学的冲突中才能察觉到被解释的存在。虽说如此,利科尔还是要得出语义学分析和反思分析所具有的存在论基础,批判解释学所具有的存在论基础,挖掘解释的存在论蕴意。这是因为语言自身,作为意指环境,要求能指涉到存在。那推动超越语言学层面运动的,便是对一种存在论的欲求。

^① Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 21.

^② Ibid., p. 318.

以心理分析为例,利科尔要提出一种有关意识与无意识的辩证哲学,这种辩证哲学只有在意识哲学与心理分析所共有的存在论根基处才找得到。虽然利科尔与笛卡儿一样认为存在着意识之直接的和不可动摇的确定性,却否认这种确定性是一种关于自身的真正知识。因为最深刻的意向性生命除了这种直接意义以外,还可以拥有其他意义。意识的确定性并不是有关意识的真正知识。关于意识的真正知识并不是被给予的,而是必须经过一定的迂回加以寻找和发现的。在意识的确定性与真正知识之间存在着一个原初间隔,而无意识的可能性就处于这个间隔之中。自身意识所谓的自身等于自身,并不出现在起点,而是出现在终点。于是,“有关个体意识的观念论是不可能的;在这意义上,黑格尔对于个体意识以及个体意识之想等同于它自己内容这个意图所作批判,恰恰与弗洛伊德对始于分析经验的意识所作批判相对称;出于相反但又是一致的理由,黑格尔和弗洛伊德说着同一件事:意识不能自身进行总体化,而这也是为什么一种意识哲学是不可能的”^①。利科尔虽然与笛卡儿一样断言反思意识的失败,并认为任何反思都诉诸于非反省以有意向地逃避自身,但在利科尔看来,这个非反思也同样不是一种关于无意识的真正知识。因为现象学方法的非反思所求助于的那个无意识,仍然是一种“成为有意识的力量”。在这个问题上,利科尔偏向于弗洛伊德的无意识的实在论,而偏离胡塞尔的意识哲学。弗洛伊德的实在论禁止我们使无意识去思考,证明了反思意识的失败,反思意识的失败又发动了一场意识的转换运动。“意识懂得自己必须放弃关于自身的任何贪婪,放弃这个关于自身的难以捉摸的贪欲,这个贪欲可能就是生命直接意识之自恋关系;通过这个失败,意识发现,自身的直接确定性仅仅只是推定;意识由此得以接近思想(*pensée*),这个思想不再是意识对意识的注意,而是意识对于言说(*dire*)的注意,确切

^① Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, pp. 103 - 104.

说,是对言说之中被言说的注意。”^①但同时,利科尔认为我们又必须超越弗洛伊德的无意识的实在论,因为这个实在论把意识仅仅看作心理区分(意识、无意识和前意识)的一个区域而已。利科尔强调把经验实在论与先验观念论结合起来的重要性。因为前者反对直接意识能真正认识自身,后者反对任何向无意识提供自身意识的空想形而上学。如是,“无意识就是由一组对无意识进行辨读的解释学方法‘构建’起来的”^②。利科尔的立场:无意识是意识的他者,无意识与意识并不对立,而是同一的。在利科尔看来,“哪里有原我,哪里就有我”,弗洛伊德这句话也印证了这一点。

利科尔从心理分析解释和文本注解学解释出发,来询问自身理解的自身究竟指什么。意识是一个运动,意识不断毁灭自己的起点,并只有在终点才能确保它自身,只有在其后继者那里才拥有其意义。也就是说,意识是关于终结的秩序,无意识是关于原初的秩序。也可以笼统地说,意识的解释学趋向于关注未来,而无意识的解释学则趋向于关注过去。利科尔的本意是期望把这两种看似相互冲突的解释学结合起来。他认为索福克勒斯《俄狄浦斯王》中具有前进和回溯这两种向量的象征符号就能让他达到这个结合的目的。利科尔强调这种结合是辩证法,而不是折中主义。

心理分析真正废除了主体即意识这样的观点,同时又恢复了生存即欲求这样的见解。“心理分析确实是通过意识进行批判来指向存在论的。心理分析向我们提出的对梦、幻想、神话和象征符号所作的解释,在某种程度上都始终质疑了意识之自称为意义之源头的企图。”^③笛卡儿的虚假我思,在心理分析中就体现为弗洛伊德所批判的自恋。心理分析的无意识迫使哲学家在一个与直接性主体有间距的层面上来

① Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 104.

② Ibid., p. 109.

③ Ibid., p. 24.

处理意指的排列。那些最古老的意指在不同于直接意识的意义的“场所”中被组织起来。无意识的实在论,对表象、幻想、症候以及象征所作的场所论和经济学的探讨,最后都将是一种解释学要摆脱自我之偏见所必需的条件。

莱布尼兹的《单子论》探讨表象(représentation)如何与强烈欲望(appétition)相结合的问题,斯宾诺莎的《伦理学》第三卷论述观念适应性的程度如何表现生命冲力(conatus)、表现那构建我们的存在的努力的程度的问题,弗洛伊德的心理分析考察了意指(signification)与欲望、意义与能量,最终就是语言与生命之间的关系问题,他们都摧毁了我思自命不凡的自己设定自己,都证明了我思早已被设定在存在中了,都在询问意志领域如何被包含进生命领域中的。而从意义到欲望的这种回溯过程,表明了一种从反思向生存的可能超越。我们通过理解我们自身,而占有了我们欲求存在或努力生存之意义。生存就是欲望与努力。利科尔把生存称作努力,是为了强调生存之积极的能量和动力,利科尔把生存称作欲望,是为了指出生存的匮乏和缺乏。

反思问题,始终是在解释中并且通过解释,才能并且必须在存在问题中超越自己。我思通过解释工作而在它自身背后发现了主体考古学(archéologie du sujet)。心理分析所发现的生存就是欲望的生存;这是个作为欲望的生存;这个生存主要是在一种主体的考古学里被揭示的。而黑格尔的解释模式与弗洛伊德的解释模式正好截然相反。如果说心理分析走了一条朝向远古回溯的主体考古学历程,那么精神现象学则展现了一条朝向未来前进的主体目的论历程。虽说弗洛伊德的主体目的论与黑格尔的主体考古学看似相互对立,但两者都只能在一个形象理解另一个形象这样的解释运动中被建构。“这就是为什么哲学仍然是一种解释学,即在明显意义的文本中去读解被隐藏的意义。这种解释学的使命便是要表明,生存只有连续注解出现在文化世界里的所有意指,才能获得言语、意义和反思;生存只有占有这个起先存在于‘外面’,存在于精神生命所借以客观化的文化作品、制度和不朽巨著中的

意义,才能成为自身——人性的和成年的自身。”^①利科尔是说,不同的哲学学说,哪怕相互对立的哲学理论,都可以在他那多义语义学与重中介的反思哲学合二为一的批判解释学中得到协调。哲学是解释学,哲学理论之间的冲突也就是解释之间的冲突。

利科尔还在这同一个存在论视域里来询问范德里佑夫(Van der Leeuw)和伊里亚特(Mircea Eliade)两人的宗教现象学。宗教现象学仅仅是描述仪式、神话、信仰即行为、语言以及情感等形式,人类通过这些形式来追求神圣。“一个人通过在神圣的符号中且凭着这些符号来理解自身,一个人就进行了可能想象得到的最彻底的自身剥夺(dessaisissement);这种剥夺胜过那由心理分析和黑格尔现象学所引起的剥夺……”^②如果说主体考古学和主体目的论分别设定了主体在理解时所能支配的一个起源(arché)和一个目的(télos),那么,在宗教现象学中显现其自身的神圣则不然,神圣是象征性地指派了主体所无法自由支配的任何考古学的起始(alpha)、任何目的论的终点(oméga)。在神圣向人的召唤中,神圣显现为自己能支配自己的生存,因为它绝对地将人的生存设定为努力存在和欲求存在。

虽说心理分析莫基于主体考古学,精神现象学莫基于主体目的论,而宗教现象学则莫基于神圣末世论,但一个主体在拥有一种考古学时也需要一种目的论。因为只有一个拥有目的(telos)的主体才拥有起源(arché)。由于反思并不是自身对自身的一种直观,因而反思可以是并且也必须是一种解释学。正是在具体反思中,考古学与目的论之间存在着辩证关系。这种辩证法是有关艺术、道德和宗教的所有相互竞争的解释学得以互补的哲学土壤。如果我们无视或者丢弃了这个辩证法,我们就会在相互冲突的解释面前手足无措,甚至陷于折中主义。

利科尔表明,最最相互对立的解释学也都以自己的方式指向理解

^① Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 26.

^② Ibid., p. 26.

的存在论根基。“每一种解释学都以自己的方式言说自身对于生存的依赖性。心理分析在主体的考古学中表明这个依赖性，精神现象学在形象的目的论中表明这个依赖性，而宗教现象学则在神圣的符号中表明这个依赖性。”^①这些就是利科尔所揭示出来的解释之存在论蕴涵。

按照利科尔的说法，这种存在论与解释难分难舍，仍陷于由解释的工作和被解释的存在一起形成的循环之中；这种存在论不是一种得意洋洋的存在论，甚至也不是一门科学，因为它无法避免解释的风险，它甚至无法完全摆脱解释学在相互之间所沉溺于的内讧。但这种战斗的和破碎的存在论，却有资格去断定相互竞争的解释学并不是简单的“语言游戏”。

利科尔满怀乐观地构想，在有关考古学、目的论和末世论的辩证法中出现的一种存在论结构，能将这些互不协调的解释重新聚合在语言学层面上。解释学在这方面不可逾越。只有一种受种种象征形象指导的解释学才能表明这些不同的生存样态属于唯一的问题，因为最丰富的象征确保了这些多重解释的统一性。一种解释学哲学只能谈论被解释的生存。“正是在解释这个工作中，生存才发现了对于自身的依赖的多重样态，在一种主体考古学中瞥见的生存对欲望的依赖，在主体目的论中看到的生存对精神的依赖，在其末世论中觉察到的生存对神圣的依赖。”^②利科尔表示，反思在展开一种考古学、一种目的论和一种末世论时，将自身取消为反思。

在利科尔看来，一种哲学解释学应该走过这样一条迂回之路：从在世中的存在出发，穿越理解的迷宫，经受解释的历险，通达言说之境。当世界之被言说的存在 (*être-dit du monde*) 和人类之说话的存在 (*être-parlant de l'homme*) 同时诞生时，相互冲突的解释就在存在论中得到了统一，新的主体哲学也应运而生，一种“我在”的解释学也就呼之欲

① Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 26.

② Ibid., pp. 26 - 27.

出。一种坚定的“我在”的解释学崛起之时，也就是观念论的、主体主义的、唯我论的我思的幻想和企图被战胜之时。^① 求存在的欲望和为生存的努力，成了我们的一切。具体的反思哲学所经历的就是这条能彰显我们求存在的欲望和为生存的努力的迂回之路。

解释的冲突，集中体现在利科尔所分析的欲望经济学、精神现象学和宗教形象解释学这三个领域之中。解释学如果经由语义学和反思哲学的长长迂回，那么，欲望、精神和上帝就能相互联系在一起，各种冲突也就能得到解决。于是，利科尔赋予哲学家的使命就是从事辩证工作，“将各种各样的经验和实在层面纳入一个系统化的单元之中”^②。而这种辩证哲学只能是利科尔所倡导的新式存在论，而非海德格尔意义上的存在论。

利科尔的结论是：存在论的确是一种始于语言和始于反思的哲学之希望之乡；但像摩西(Moïse)一样，讲着话的和反思着的主体只有在临死之前才能瞥见这个希望之乡。

第二节 解释学的逻辑

解释学应该经由语义学和反思哲学的迂回，对文本的结构分析应该与对文本的解释相互贯通，谈论解释学的逻辑，所有这些见解都表明了利科尔在理解与说明、真理与方法的关系问题上的辩证立场。

利科尔要谈论一种解释学逻辑。李普斯(Hans Lipps)壮志未酬身先逝，未能继续这个事业，而海德格尔的激进解释学却又似乎把这个事业与米什(Georg Misch)的生命哲学极其紧密地联系起来，而哲学解释学恰恰要远离这种生命哲学。“于是，后海德格尔的解释学的一般

^① Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, p. 262.

^② Ibid., p. 486.

趋向,就是既要思考它自己的话语的可能性条件,又要相关于那些体现在其他当代哲学思潮之中的逻辑焦虑。”^①利科尔要探讨哲学解释学为思考自己的认识论地位而所作的这种双重努力。

一、海德格尔的反逻辑解释学

狄尔泰对理解与说明之间的关系采取非此即彼的看法,认为理解与说明是相互排斥的:要么像自然科学家那样“说明”,要么像历史学家那样“理解”。而海德格尔的激进解释学似乎又远离了那些统治着狄尔泰时期的认识论问题。利科尔要在狄尔泰与海德格尔之间实施一种辩证工作,要“在说明与解释之间寻求一种紧密的互补性和交互关系”^②。

狄尔泰把解释学置于认识论讨论的层面上,是为了进行划界、确立主要方法和最终奠基科学性这三方面的目的:首先是捍卫精神科学相比于自然科学所具有的自主性,其次是确立起精神科学的理解与自然科学的说明这两者之间的差异,最后就是把这种认识论差异奠基于精神生命的根本特征,即主体有能力置身于陌生心理生活之中,而确立起解释学科学的科学性又是这三个目的中的重中之重。因此,狄尔泰解释学标志着认识论过渡到一种康德式的先验询问,要使方法论探究服从于可能性条件的研究。

海德格尔解释学哲学恰恰与狄尔泰的询问方式相决裂,主要体现在以下三个层面上:首先,海德格尔用存在论询问取代了狄尔泰的认识论询问:我们是哪种存在?向我们自身提出存在问题的我们是哪种存在?海德格尔这样的询问具有激进的非认识论特征。其次,存在的意义问题所蕴含的理解问题本身并非一个认识论问题,因为理解是我们所是的此在的一个明确特征,是作为在世中的存在之此在的一个特性。

① Paul Ricœur, “Logique herméneutique”? in *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1, p. 179.

② Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Éditions du Seuil, 1986, p. 159.

就理解作为某物的某物早已是解释而言，解释只是理解的展开。最后，存在论结构先于主客体认识模式。康德诉诸于一个拥有能支配对象之对象性的范畴的认识论主体来询问认识的可能性条件，而海德格尔对此在所作分析所揭示出的，并非一个认识主体，而是一个既被抛又进行筹划的存在。“在主客体间的认识关系之前，理解就已包含在有关被抛的和进行筹划的存在的存在论结构中了。”^①海德格尔并不把这种存在模式看作认识，而是看作焦虑。存在问题以存在论的前理解的名义而包含在焦虑之中。利科尔认为，《存在与时间》的激进解释学所具有的反认识论和反逻辑的动机，就是为了用一种有关此在的历史性询问来取代历史科学的方法论，让理解的认识论从属于理解的存在论。

然而，根据利科尔的看法，海德格尔的解释学哲学在以下三个方面都离不开认识论询问和认识论问题。首先，在利科尔所感兴趣的后海德格尔阶段，这种激进解释学不能不进行认识论询问，因为我们能够并且应该询问解释学话语所特有的可能性条件，并把解释学话语与具有逻辑和认识论意图的哲学，尤其是当代语言分析哲学关联起来。海德格尔所谈论的解释学真理，主要指包含在理解与境遇之间关系之中的去蔽能力，虽然不再具有命题必然性特征，但又要与命题必然性类型的真理一争高低。其次，解释学哲学必须依据认识论模式来询问自身。一方面，解释学哲学是一种分析，因为它是通过区分、规定和关系来进行的；另一方面，这种分析是一种生存论分析，因为它把在世中的存在、境遇和理解等这些准范畴连接起来了，这些准范畴与此在的关系就好比范畴与事物的关系。生存者与范畴之间的这种区分又依赖于此在与那些使用上手和现成在手的事物之间的存在论区分。但利科尔认为这个存在论区分恰恰作为范畴差异而通达语言和话语的。以此方式，解

^① Paul Ricœur, "Logique herméneutique" ? in *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1, p. 181.

释学就不能逃避有关它自己的话语的可能性条件这样的康德式问题。^①最后,解释学哲学涉及认识论问题,解释学诞生于精神科学的提问法。海德格尔想要奠基解释学科学这样的意图也依然是它自己的话语的不可置疑的认识论组分。《存在与时间》的大量分析表明,解释学从有关历史性的存在论出发而诞生于历史科学的提问法,解释学诞生于历史认识的最遥远的条件。海德格尔不仅看不到人文科学的认识论维度,而且也无法让我们明白在何种程度上存在论询问的可能性条件也是客观历史认识的可能性条件。利科尔的态度非常明确:我们既要回到基础,又要走向人文科学的认识论。

人文科学具有历史特征,人文科学具有文本地位,都要求我们走向人文科学的认识论。对解释者的意义进行的预测,就是需要加以解释的意义的组成部分;这个著名的解释学循环表明,前理解是不能被消除的,否则就会切断解释者与被解释者之间的协约(pacte),依据这个协约,解释者进入文本意义的意图之中。^②与科学性理性所要求的客观性相比,解释者被包含在被解释的事物中去就成了认识论弱点。海德格尔通过表明解释学循环明显的认识论弱点派生于其真实的存在论力量,从而证明了解释学循环的合理性;实际上,最原初的循环是每次都存在于前理解与要加以解释的世内境遇之间的循环。这个循环并不是恶性循环,而是构成了最原初的认识的实证条件。《存在与时间》要把对方法问题的思考集中于这些问题的存在论根基上去。但利科尔看不到我们如何能从这个基础回到隶属于文本解释的认识论难点上来。尤其是,利科尔批评海德格尔笼统地使认识论循环从属于存在论循环,这种做法并不能在各种解释文本的方式之间进行仲裁,海德格尔把解释学问题存在论化,并不能完全消除解释学问题在狄尔泰那里的心理学

① Paul Ricœur, "Logique herméneutique" ? in *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1, p. 182.

② Ibid. , pp. 183 - 184.

化。“尤其是，难道必须抛弃要依据作者的意图来衡量文本的意义的打算吗？难道不再能比作者理解他自身那样更好地理解作者吗？难道必须放弃要与文本意义的意图相媲美、与文本和作者意义同时代这样的想法吗？难道不再能通过不解（*mé-compréhension*）作斗争、通过与时空距离作斗争，来限定解释学吗？”^①利科尔指责海德格尔之回到基础是如此的激进，以至于取消了派生问题，似乎这些派生的问题与回到基础相比都无关紧要，都毫不相干。实际上，《圣经》注解学、古典语文学、法理学、文学解释学提出这些派生问题不仅并不取决于哲学解释学，而且解释学想成为一门根本学科这样的意图却是依据其回到这些派生问题的能力来衡量的。

二、伽达默尔的反方法论解释学

伽达默尔的著作虽然名为《真理与方法》，但利科尔要询问该书的书名在多大程度上与其所表达的内容相吻合，利科尔更倾向于称其为《真理或方法》。伽达默尔著作的本意是为了强调在真理与方法之间进行抉择的重要性。因为不仅隐藏在理解之中的真理力量与可赋予给精神科学的任何方法论大相异趣，而且理解也不是可用来弥补自然科学方法的某种方法，理解并不化约为任何现代科学意义上的方法论。显然，利科尔认为伽达默尔的这部著作把海德格尔的真理概念与狄尔泰的方法概念对立起来了。

伽达默尔的《真理与方法》把“异己间距”（*distanciation aliénante*）这种初始经验看作是支撑着人文科学客观行为的存在论前提。人文科学不可避免地蕴涵着间距，而摧毁了原初从属和参与关系。伽达默尔在充满解释学经验的审美领域、历史领域和语言领域这三个领域中追踪了异己间距与从属体验之间的这种论战。《真理与方法》的反方法

^① Paul Ricœur, “Logique herméneutique”? in *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1, p. 184.

论主义明显体现在三个概念中：关于前见、传统和权威的恢复的概念，效果历史（Wirkungsgeschichte）的概念，以及“视界融合”的概念。利科尔敏锐地发现这三个概念也是有可能对《真理与方法》进行不太具反方法论主义读解的三个概念。

伽达默尔并不像康德那样把前见（偏见）看作启蒙的反面，而是要为前见辩护。在伽达默尔看来，如果不首先在对象领域上投射一种能确保熟悉这个领域的前理解，那么，任何认识主体都不能进入对象领域。不过，这种前理解对反思来说并不是完全透明的。任何先验主体都不能完美地把握它。这就是为何前见简单地是“传统”这个根本的解释学范畴在判断层面上的投射。人首先处于传统内部，人类存在在这个事实中发现了其有限性。传统肯定地表达了人类存在对自身进行理解的历史是有限的特征。权威只是依据效能说明了传统的这个作用。前见遮蔽了权威的意义。这个辩护的认识论结果，就是精神科学（尤其是历史）奠基于传统的传递和接受的先前土壤之上。询问并不逃避那些经历和创造历史的人们历史意识。历史正是从传统出发向过去提出那些有意义的问题。在传统行动与历史研究之间结成了一种任何批判意识都解不开的协约。

利科尔认为，狄尔泰的失误就在于其反思哲学压倒了其历史意识，而伽达默尔的历史意识理论标志着对精神科学的基础所作思考取得的最高成就。伽达默尔所说的历史的这个历史条件体现在效果历史（Wirkungsgeschichte）这个概念之中。这个概念不再属于历史方法论，而是属于方法论的反思意识。这是向历史及其行动敞开的存在者的意识，这是以我们不能客观化这种对存在者的行动的方式而进行的敞开，这是因为这种效能作为历史现象是其意义的组成部分。对效能的这种意识具有肯定、否定两种含义。从否定方面说，这种意识否认能完整地把握过去对我们的影响效果，也就是认为历史存在并不成为

绝对知识。“于是，解释学哲学就是一种有关有限性的哲学。”^①从肯定方面说，效果历史这个概念是我们与过去的关系的中介。从这个中介出发，某事物就是有意义的、有趣的、值得的、难忘的，简言之，值得在历史探究中被叙述。尽管异己间距与从属参与之间存在着明显的对立，但效果历史本身仍然包含着某种间距因素，因为效果历史正是在历史间距条件下发生的历史，是间距的效果性。

“视界融合”这第三个关键概念证明了，历史效能绝不意味着我们受到过去的束缚，并且间距性与参与性之间存在着辩证关系。“视界”这个概念弥补和纠正了“境遇”这个概念。哪里有境遇，哪里就有视界。处于不同境遇中的两种意识之间的超距交流，是通过它们的视界的融合来进行的。视界就是由一个观点所勾勒出的一切。谈论视界融合，也就是凭着狄尔泰解释学去承认始终有可能置身于其他人的观点中去。但这种置身并不是一个心理学谜语。如果有可能进入观点的辩证法之中，那是因为在他人与自己的这种张力中，对同一件事情的一种预先协约包含了对实际一致性的探寻。但这种预先协约不能转变成一种通过远离所有观点而会取消观点之间相异性的客观知识。“我们既不生存于封闭的视界之中，也不生存于唯一的视界之中，无论这个视界具有可观察—经验的特征，还是具有辩证—思辨的特征。”^②与历史效能这个观念一样，“视界融合”这个观念也有肯定和否定两方面的含义。从否定方面讲，它反对任何客观主义的包容或任何思辨扬弃。从肯定方面讲，正是从“视界融合”出发，从支撑这种融合的对同一个事物的预先协约出发，才有可能置身于另一个观点，置身于作为历史认识的基础的另一种文化中去。

利科尔如何看待真理与方法之间的关系呢？历史理解与科学说

① Paul Ricœur, “Logique herméneutique”? in *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1, p. 187.

② Ibid., p. 188.

明、真理与方法之间的关系并非一种简单的对立和相互排斥的关系。“解释学哲学不是一种反方法论，而是一种对认识论的非认识论条件的反思。”^①利科尔的观点极其明确。而伽达默尔《真理与方法》的解释则完全走向了狄尔泰所不能加以超越的方法论二分法了。同时，利科尔又指出，伽达默尔的前见—传统—权威、历史效果、视界融合这三个概念，标志着历史对象得以在其中显现的意义空间之构建的不可超越的条件。前见的恢复并不意味着从属于任何传统，而仅仅意味着不可能摆脱历史传递的条件。权威与服从毫无关系：权威基于承认之上。有权威者，就是传统，我们从传统出发就能进行询问了。历史效果的批判对等物，就是“历史间距”这个概念。间距首先是一个事实，是一个方法论态度。效果历史或效能历史恰恰是在主动（保持距离）和被动（被疏远）这双重意义上的间距的条件中实施的。只有当我们想象间距终止了我们与过去的契合并创造了一种可与自然科学中的客观性相比拟的境遇时，方法论幻想才得以开始。利科尔强调了“视界融合”这个历史范畴相关于思辨扬弃或任何客观知识的包容所具有的地位；伽达默尔在《真理与方法》第三部分中通过语言结构的展开对这个范畴作了完整的批判。“对世界的任何理解事实上似乎都受制于一种共同的语言实践。但即使这个预言共同体逃脱了在可操控的符号体系中的语言的对象化，那它也不意味着对相同事物的预先协约包含着一个早已给出的实际的一致性。”^②于是，利科尔认为，适合于“视界融合”的唯一逻辑就是辩证法，即提问和答复的艺术。解释学的认识论通向这种问答对话，而这种对话又标志着提问的批判契机包含在语言共同体所具有的理解的解释学中去了。

① Paul Ricœur, “Logique herméneutique”? in *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1, pp. 188 - 189.

② Ibid., p. 190.

三、解释学是否具有普遍性

在何种程度上,解释学具有普遍性?我们从解释学的普遍性意图中能得出什么呢?对此,有两种不同的回答,彼此之间存在着争论。一种观点认为,就任何客观认识都植根于一种先于它的对于世界的语言理解而言,解释学想支配任何科学性,解释学就具有不可怀疑的普遍性(普遍性说明了任何说明都从属于理解的预先基础),却具有不确定的科学性;另一种观点则认为,解释学似乎仅仅起着关于精神科学的技艺学(Kunstlehre)的作用,解释学的科学性在人文科学的认识论框架内比较易于证明,但解释学的普遍性却是可疑的,因为说明落在理解之外。伽达默尔及其追随者们作了第一种回答,捍卫解释学的普遍性。而哈贝马斯等人显然作了第二种回答,强调解释学的科学性,而牺牲解释学的普遍性,并由此把解释学置于更为宽泛的“科学”整体之中。

伽达默尔谈论“前见”的恢复、历史效果的意识,而哈贝马斯则谈论支配着科学领域的旨趣、多元的旨趣。伽达默尔从哲学浪漫主义借用了“前见”概念并用海德格尔的前理解概念来重新解释“前见”。哈贝马斯用卢卡奇和法兰克福学派的多元“旨趣”概念来取代马克思主义关于生产概念的一元论。这种旨趣预先决定和规定了从属于这个对象领域的可能陈述的含义。这样,经验—分析的陈述领域就对应于技术的或工具的认知旨趣,而历史—解释学科学就对应于实践旨趣或人际间交往的理解旨趣。“理解是通过在日常语言中交换的信息的解释,通过对由传统传递的文本的解释,通过使得社会角色制度化的规范的内化而作出的”。^①哈贝马斯对认知旨趣与理解旨趣的区分,显示出了他与马克思之间的对立,因为哈贝马斯指责马克思混淆了技术层面与实践层面。而哈贝马斯在交往旨趣与解放旨趣之间所作的区分,则

^① Paul Ricœur, “Logique herméneutique”? in *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1, pp. 191 - 192.

标志着哈贝马斯与伽达默尔的对立。解放旨趣把历史—解释科学的讨论中心转移到批判的社会科学了，意识形态和心理分析的批判在本质上属于批判的社会科学。意识形态的批判，提供了适用领域，即被系统地扭曲的人际间交往的形式，而心理分析则提供了适用模式，即过程的准对象化，对那些暗含的前提的简单说明是理解不了这些不透明的过程的。这种经由准观察和准说明的迂回，标志着解释学理解的局限。实际上，解释学理解似乎局限于澄清本身类似于理解的不解（*mécompréhension*）形式，如同在施莱尔马赫和狄尔泰的传统中那样。准对象化最终必须导致对自身的理解的拓展和深化，而对自身的理解就将在作为元批判的解释学与作为元解释学的批判这两种意图之间进行竞争。^①

通过把那指导批判的社会科学的解放旨趣与那支配历史—解释科学的交往旨趣区分开来，哈贝马斯就揭示了与“传统”科学相联系的解释学的局限特征。然而，利科尔认为这里的传统概念是含混不清的。它既指依赖于任何呈现给一个被传递和理解的过去的设想这个无可辩驳的事实，但它也指被传递的内容，某些内容说明了人际关系的意识形态上冷战的形式。利科尔指责哈贝马斯的解释学是语言学观念论，因为它忽视了语言对社会力量的依赖关系，这些社会力量能系统地扭曲话语，而被扭曲的话语并不可归结为一种较为深邃的理解足以能解决的不解（*mécompréhension*）现象。利科尔认为这就是为何意识形态的消解需要说明过程的迂回，而不仅仅是需要理解程序的迂回。

利科尔认为应该更深化、更彻底地推进解释学与意识形态批判之间的冲突。对哈贝马斯来说，伽达默尔解释学的主要缺点在于把解释学存在论化了；因为伽达默尔坚持协约、一致性，似乎先于我们的一致同意是存在中的构建性的某物。哈贝马斯只能怀疑伽达默尔所说的在

^① Paul Ricœur, “Logique herméneutique”? in *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1, p. 192.

我们的对话中有协约先在这样的存在论体验。哈贝马斯反对把这种体验奉为神圣，反对把它当作交往行为的范式。恰恰是意识形态现象禁止我们这样做。“如果意识形态仅仅曾是理解的一个内部障碍，是一种仅仅问答就能加以恢复的不解（*mécompréhension*），那么我们就可以说，哪里有不解，哪里就有预先的协约。”^①从此，意识形态的批判就该依据预测去思考解释学依据获得的传统所思考的一切。换言之，意识形态批判要把有关传统的解释学所认为是理解的源头当作无拘无束的交往观念。在此，康德色彩显而易见；交往重在应然，而非实然；重在预测，而非回忆。

利科尔认为，伽达默尔及其弟子和追随者们，在不同层面上捍卫了解释学的普遍性。首先，他们是从一种享有特权的经验出发来宣扬解释学的普遍性意图。他们认为语言并非是与历史和艺术相并列的第三个理解领域，历史的理解和审美的理解是达到语言的理解的两个主要途径。语言是作为任何意义体验得以在其中出现的普遍中介。正是语言经验才包含了对所有被当作出发点的有限领域进行超越的超越原则。其次，他们强调解释学并不受制于把解释学封闭在一种语言学观念论之中的不解这个狭义概念。他们通过把由批判的社会科学所展开的说明性或准说明性部分整合到理解和解释过程中去来扩展解释学哲学。最后，他们主张解释学对它自己的话语进行的反思具有先验特征。“如果解释学并非一种反认识论，而是一种对认识论之非认识论条件的反思（第一层面），如果解释学包含一个说明性阶段，一个批判契机，赋予理解一个认识论地位（第二层面），那么，难道解释学不应该为它自身获得一种从德国观念论以来就与先验论证相联系的科学性吗？”^②不过，鉴于先验论意图把自身透明性以及任何知识的可能性条件体系

① Paul Ricœur, “Logique herméneutique”? in *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1, pp. 193 – 194.

② Ibid., p. 209.

赋予给认识论主体，而解释学则认为任何话语的条件对自身都是不透明的，都是不能把握的，解释学就肯定不是先验论。由于话语条件的历史性使得解释者不可能进行总体反思，解释者就达不成共识。解释学也就属于实践智慧（*phronésis*）。由于“理解的可交往性”不受任何限制，所以，解释学宣称普遍性。

在哈贝马斯与伽达默尔的争论中，利科尔似乎站在哈贝马斯这边。在利科尔看来，解释学只有放弃普遍性的意图才是可信的。“解释学只有具体表明说明如何插入于日常的初始理解与经过高度中介的最终理解之间，解释学才能在意义并不在其中有意向地运作的区域内得到证明。”^①伽达默尔解释学的传统性、历史效果和视界融合这三个核心范畴，只有分别诉诸于适用、历史间距、问答辩证法才能得到互补。利科尔证明了这个辩证关系在探讨理解与说明之间关系的具体领域中具有启示价值。

利科尔致力于在“从属”与“间距”之间确立起一种紧密的辩证关系；“从属”把解释者与其研究领域整合在一起，“间距”使得说明程序并且笼统地使得对于任何被传递内容的批判态度成为可能。利科尔致力于探讨体现在文本理论、历史理论和行动理论之中的说明与解释之间的辩证法。

利科尔指出，结构主义的文本理论引发了对说明与理解之间关系的完整的重新评估。在文本理论中，说明和客观化这些新概念是与语音学、词汇语义学、文学文本、神话、民间故事和叙事这样一些新的语义符号学模式相联系的。这个语义学模式利用了结构这个概念的逻辑对策，排除了作者和读者的意义意向，确立了文本的自主地位。文本世界使得其作者的世界发生爆裂。在历史理论中，实证主义与反实证主义之间的对立，在当今也要求一种对理解与说明之间关系作更为辩证的

^① Paul Ricœur, “Logique herméneutique”? in *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1, p. 204.

探讨。利科尔要弄清楚客观的和说明性的历史询问如何与理解相联系,如果没有理解,历史学家就不能把哪怕最少的意义赋予给他所描述和说明的事实。可能必须在叙事活动本身之中去寻找说明与理解的关联。在行动理论中解释学与源自于维特根斯坦和奥斯汀的分析哲学相遇了。利科尔认为意向性与因果性并不对立,包含像行动、意向、动机、行为者等这样的能指表达式的语言游戏可以化约为包含有关运动、原因和行为的表达式的语言游戏。这是因为:行动的经验是依据理性动机和冲动动机这些动力因而得以分布的;动机同时也是原因,否则任何动机就都没有说明性价值。生活世界的现象学让我们懂得在何种意义上己身(*corps propre*)在存在论层面上构成了因果性和动机所共有的根基,因此也是说明和理解所共有的根基。H. 冯·赖特通过在世界中意向介入(*intervention intentionnelle*)这个观念,把说明的条件与理解的条件结合在一起了。理解与说明在介入中交汇。于是,心理主义与物理主义之间的二分法站不住脚。^① 这种介入理论说明人文科学需要一种特殊的认识论地位。

通过对以上三种理论所作的分析,利科尔确信,理解与说明并不作为两种方法而相互对立。理解与方法之间的关系究竟如何呢?“严格说来,只有说明是方法的。理解是非方法的契机,它先于说明,伴随说明,并使说明结束。在此意义上,理解包含了说明。说明转而分析性地展开了理解。”^②利科尔进而把这种关系看作是存在论层面上从属与间距之间较为深层的牵涉在认识论层面上的投射;从属是指我们的存在属于存在,而间距使得任何对象化、任何说明和任何批判成为可能。

在利科尔看来,解释学哲学不仅具有有限境遇的特征,而且也不能逃避海德格尔所说的形而上学的历史。

① Paul Ricœur, "Logique herméneutique" ? in *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1, p. 208.

② Ibid. , p. 209.

既然讨论解释学的逻辑，利科尔自然也要涉及解释学话语与具有认识论特征的逻辑分析哲学话语的关系，要论及海德格尔和伽达默尔意义上的语言解释学与后期维特根斯坦的语言游戏的类似之处，并进而指出解释学的局限。

利科尔认为，解释学与分析哲学在语言问题上相遇，根本分歧要大于表面类似。这种根本分歧集中体现在意义和理解问题上。在路德、施莱尔马赫、狄尔泰、海德格尔、伽达默尔那里，解释学的意义并不可疑，但解释学的理解却成问题。意义的归属都先于语言的任何逻辑，这就是为何解释学最终就是一场反对关于始终早已被理解的一切的不解进行的斗争。然而，对分析哲学来说，成问题的并不是理解，而是意义的前提。在考虑内容之前，先要确立起先天意义的标准。但对于意义的标准究竟在于语言的逻辑形式，还是在于命题的经验可证实性，在于实践有效性或操作价值的形式，分析哲学内部却出现了分歧。但无论如何，分析哲学家们得出的一致结论，却是认为由解释学哲学所援用的所谓前理解只在缺乏意义的命题中得到陈述。坚持意义标准在于语言逻辑形式的分析哲学家们，对解释学发动的攻击最意味深长：假如不把存在当作一个谓词，从而不陷于被康德在其对上帝存在的证明的批判中早已揭穿的混淆之中，解释学就不能陈述存在的意义。在利科尔看来，解释学面对这个批判只能反驳说：意义的标准包含着那些属于一种解释学却未被明言的前提。

利科尔认同阿佩尔对海德格尔解释学与后期维特根斯坦语言哲学之间关系所作的恰当把握。阿佩尔认为，两者之间的共同点是显而易见的：鉴于维特根斯坦把语言游戏与生活形式联系起来，海德格尔则把理解与焦虑关联起来；鉴于维特根斯坦主张对世界进行具有语言特征的认识，伽达默尔则认为世界具有语言的维度；鉴于维特根斯坦批判了私人语言，伽达默尔、哈贝马斯和阿佩尔则提出了关于预先协约和文化传递的想法；奥斯丁的话语行为理论也与汉斯·李普斯的解释学逻辑的预测相关；此外，解释学与分析哲学还都把有关自在之物、绝对主体

和唯我论问题上的传统形而上学当作共同的敌人。但阿佩尔同时指出两者之间的深刻分歧也由此而产生。对分析哲学来说,传统形而上学问题是被深层语法所掩盖的虚假问题,毫无意义可言;而对解释学来说,这些问题是西方哲学的“形而上学”所特有的被牢牢保护的形式。这说明两者对过去、因而对哲学使命的评价有深刻的分歧。在解释学哲学看来,语言游戏理论不能反思它自己的可能性条件。“如果话语始终陷于语言游戏,那么对这个语言条件的反思又如何可能呢?如果存在的理解等同于语言游戏,那么,人们是在何种语言游戏中这样说的?如果人们不想把哲学活动归结为语词协定,那就必须把哲学语言的游戏植根于一种先于任何语言游戏的对在世中存在的理解。”^①尽管解释学与分析哲学存在着如此深刻的差异,但阿佩尔并不排除两者之间最终的分歧会产生新的一致性。然而,利科尔却认为阿佩尔这样乐观的说法为时过早。利科尔认为,我们最多能说两者相互指涉的可能性:分析哲学想要逃避纯粹约定主义,想要说明语言对自己的规定性和制度的根本反思这样的任何尝试,会直接指向一种语言解释学;而解释学哲学想要定义自己的解释学逻辑的命题题写的条件这样的任何努力,似乎必定会去反思哲学的语言游戏与制度化的其他语言游戏之间的关系^②。

最后,利科尔指出了在两种可能情形下解释学所具有的局限性:一是解释学承认任何理解都是历史地被中介的,承认其依赖于存在和思考的时代特征,从而解释学虽然忠实于其基础论题,却排除了任何科学性;二是解释学坚持只有依据理性话语或者“无拘无束的交往”的指导性观念,才能理解解释的上下文相对性,从而解释学虽然捍卫了有别于英美哲学的科学概念的科学性概念,却又否认了它自己关于前理解优

① Paul Ricœur, “Logique herméneutique”? in *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1, p. 216.

② Ibid., pp. 216 - 217.

先于反思这个论题。

利科尔无意消除伽达默尔的传统解释学与哈贝马斯的意识形态批判之间的对立，而是把这两者之间的中间地带看作新解释学的出发点。这两种立场都有其侧重点，伽达默尔的文本理论注重对历史文化遗产进行重新解释，而哈贝马斯的意识形态批判则注重对非人化和异化进行批判分析。利科尔提出警告，当这两种具有不同侧重点的旨趣彻底决裂时，这两种旨趣本身也就只是意识形态而已！

第三节 自身的解释学

虽然利科尔在《解释的冲突》中已涉及自身对自身的定位之自身不应该是笛卡儿我思这个问题，但并未从正面对自身作具体展开和深入探讨。《作为他者的自身》就是要完成这个使命。利科尔的自身解释学就是回答“谁”这个问题：谁在讲话？谁在行动？谁在叙述？谁是道德行为所归之于的道德主体？“谁”这个问题也就是自身性问题。鉴于《作为他者的自身》虽然最后也落实到存在论问题，但这是经过语言哲学、言语行为哲学、叙事理论以及伦理学和道德哲学的四重迂回之后的回到，并且着力于把解释学与分析哲学这两个传统融合起来，而《解释的冲突》则是经由语义学和反思哲学的迂回而回到存在论根基，并且致力于把解释学嫁接的现象上去来达到相互改造的目的。

利科尔从纳贝尔那里借取了以中介迂回为特征的反思哲学。正是纳贝尔使得利科尔能介于海德格尔与莱维纳斯之间，介于无伦理学的存在论与无存在论的伦理学之间。在《活的隐喻》中，利科尔指责海德格尔把所有其他的存在论都弃置在“唯一的”形而上学的篱笆内，展现了一种“想终结存在历史的不可接受的虚饰”^①，而这种虚饰在利科尔

^① Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 397.

看来并不比黑格尔想证明历史终结的努力更合法。鉴于海德格尔谈论自动感触的良知(Gewissen)而不听从他者的命令,莱维纳斯则听从他者的命令而不谈论良知的自动感触,利科尔则断言“被命令作为自身性的结构”^①。

在《作为他者的自身》的前言中,利科尔认为该书主要有三个哲学意向。概括说来,可以这样来表述。

首先,利科尔认为由于自然语言能把“自身”(soi)与“我”(je)对立起来,所以,反思中介对于像“我思”、“我在”这样的主体的直接定位就具有首要性。在法语中,“自身”(soi)一开始就是反身代词。但利科尔用“自身”(soi)来指所有法语人称甚至非人称(如每个人、任何人、有人)。

其次,该书把同一性(或身份,identité)区分为拉丁文 *idem*(相同)或 *ipse*(自身)这两种意义上的同一性。*idem* 意义上的同一展开了一整个从时态的变到不变的意义等级,而 *ipse* 意义上的同一则并不断言人格的某个不变的核心。在法语中:“同”(même)与“同一”(identique)的含义有部分重叠。“同”(même)的反面就是“别样”、“相悖”、“不同”、“各样”、“不等”、“相反”等。利科尔把“相同性”(mêmeté)看作与 *idem* 意义上的同一相同义,并用 *ipse* 意义上的同一之自身性(*ipséité*)来与之作对照。“同”(même)这词的双义性只是间接地反映在《作为他者的自身》一书中,“……soi-même 只是 soi 的强调形式,même 这个表达式是用来表明重要的恰恰是所讨论的存在或事情……然而,把 soi 后面的 même 与同一或类似意义上的 même 联系起来的细线并未被折断。”^②在法语中,自身可以派生于相同,相同可混同于自身。

最后,该书表明,作为自身的同一性(*identité-ipse*)是对有关自身性和相同性的辩证法,即有关自身(soi)和不同于自身者(*autre que soi*)的

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 409.

^② Ibid., p. 13.

辩证法所作的补充。“只要人们处于作为相同性的同一性 (identité-mêmeté) 的圆圈内,不同于自身者的这个相异性和他性 (altérité) 就不会呈现出任何创新之处:如同我们顺便发觉的,‘异’与‘相悖’、‘有别’、‘相反’等一起成了‘同’的反义词。如果我们把相异性(他性)与自身性放在一起,情况就极其不同了”。^①《作为他者的自身》这个标题,表明了相异性(他性)并不是或并不仅仅是比较意义上的,相异性(他性)能构成自身性本身。利科尔是说“作为”(comme, en tant que)他者的自身,而不只是说“类似于”他者的自身。自身性与相异性(他性)密不可分,自身的自身性如此亲密地包含了相异性(他性),以至于一个如果没有了另一个就不能被思考,如同黑格尔所说一个是进入到另一个中去的。

一、主体哲学的遗产

出于这三重哲学意向,利科尔一上来就审视了主体哲学的积极和消极两方面的遗产,旨在超越有关我思的争论。利科尔之所以把主体哲学等同于我思哲学,是因为他“把以第一人称详述的主体(我思自我)当作主体哲学的范式,无论这个‘我’被定义成经验的我,还是先验的我,无论‘我’是被绝对设定的,即‘我’并不面对他者,还是被相对设定的,即自我学要求主体间性的内在补充”^②。如何看待“我”与如何看待“自身”相联系,对“我”的力量强弱进行设定构成了有关我思的争论的本质内容,而有关自身的问题域就体现在这种争论之中。如果设定“我”的力量强大,那么“我思”就被高估了,“自身”就被低估了;如果设定“我”的力量弱小,那么,“我思”就被低估了,“自身”就被高估了。利科尔的自身解释学所特有的风格就是要在我思的颂扬与我思的废黜之间做到不偏不倚。

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 13.

^② Ibid., p. 14.

先来看看第一种情形：为确立起最终基础，“我思”进行自我设定；“我思”的“我”被极度颂扬为第一真理。从笛卡儿到康德，从康德到费希特最终到《笛卡儿沉思》的胡塞尔，确立最终基础这个雄心本身已被激进化了。利科尔只需聚焦于其在笛卡儿本人那里的诞生地就行了，笛卡儿哲学证明了我思的危机与我思的设定同时发生。“我怀疑，我思，故我在。”常识、科学甚至哲学传统都在笛卡儿的怀疑之列。但这个怀疑主体确实是彻底毫无根基的。“但这个怀疑的、在他自己的身体的时空坐标中被连根拔起的‘我’是什么呢？”^①在利科尔看来，这个进行怀疑并且在我思中进行自身反思的“我”与对所有内容进行的怀疑本身一样是形而上学的和夸张的。实际上，这样的“我”什么人都是。这个毫无根基的“我”只是证明了一种求确实性和求真理的意志，是精神、知性或理性。

在《第二沉思》末尾，沉思主体的地位似乎与我们所说的讲话者、叙事的角色、道德归罪的主体等毫无共同之处。通过反思自己的怀疑而得以设定自身的主体性是一种毫无根基的主体性，笛卡儿把这种主体性称作灵魂(âme)。由于我思并非在各方面都能作为第一真理，因此，在《第三沉思》中，笛卡儿使我思的确实性从属上帝存在的确实性。利科尔设问：这对我思来说有什么结果呢？上帝作为绝对他者和无限而获得认可，相对、有限的我思就滑入存在论的第二行列。在“我思考着而生存”(j'existe pensant)阶段，由于我被交付给自身，我思的我就是被判定每时每刻都要把其确实性的巨石推上怀疑之背面山坡的西弗斯，我思只是空洞的第一真理。而承认了上帝的完美确实性之后，由于上帝保持了我，上帝就把永恒性赋予给我自身的确实性，上帝在我思的有限存在条件中奠基了我思，第一真理就丧失了第一基础的光环。

在笛卡儿之后，哲学家们如何来看待我思的这两种身份呢？有贬损和颂扬两种态度。以马勒伯朗士和斯宾诺莎为代表的哲学家们，对

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 16.

我思采取贬损态度,仅仅在我思之中看到一种抽象的、遭阉割的和被剥夺任何威望的真理。斯宾诺莎在《伦理学》中认为,只有无限实体的话语才具有基础的价值;我思不仅退回到第二行列,而且丧失了其第一人称的陈述。于是,有关自身的问题域远离了哲学视域。而从康德、费希特到早期胡塞尔整个观念论思潮却对我思采取颂扬态度,认为上帝存在的确实性与我自己存在的确实性一样被烙上了相同的主体性标记,我思并非是被第二和第三真理所紧跟的第一真理,而是自身奠基的基础,与所有命题,无论经验命题还是先验命题都不可通约。“我思必须能伴随我所有的表象”,在康德意义上的这种“我思”中,自身的问题域涌现了。然而,在对我思进行颂扬的前提下涌现的自身问题,却付出了沉重代价。“但其代价就是丧失了其与讲话者的关系,与对话的我—你的关系,与历史人的身份的关系,与责任的自身的关系。”^①利科尔反问:对我思的颂扬必须付出这样的代价吗?

利科尔考察的第二种情形,就是我思变得弱小的情形,也是我思被低估而成为破碎我思的情形。尼采是这方面的领军人物。尼采极尽反笛卡儿之能事,是造就破碎我思的最大功臣,是反笛卡儿的高手。在《悲剧的诞生》、《修辞学教程》等著作中,尼采抨击了哲学自立为科学的奢望。对哲学之基础奢望的攻击依赖于哲学用来表述自身的语言的诉讼。“必须指出,从荷尔德林以来,主体性哲学完全不考虑那传递其关于‘我在’和‘我思’的论证的语言中介。通过强调哲学话语的这个维度,尼采阐明了那些以反思的直接性名义而被埋葬、遗忘甚至虚伪地被抑制和否定的修辞策略。”^②语言的非修辞的“自然性”并不存在,语言完全是象征性的。尼采对笛卡儿我思的攻击体现在:尼采认为我思不能构成普遍怀疑的例外,那覆盖“我生存”、“我思考着生存”的相同确定性,观念的形式实在性,最后观念的表象价值,都受到比喻学还原

① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, pp. 21 - 22.

② Ibid., pp. 22 - 23.

的打击。比喻学还原对我思作了正面批判，主要体现在尼采把意识、知觉和因果联想都看作是纯粹想象。但这种批判并不构成笛卡儿我思的反面，而在原则上是要摧毁在笛卡儿针对梦世界与醒世界之间区分所作怀疑上我思所具有的例外特性。尼采把内部世界和外部世界都归结为现象，是为了让内部世界与外部世界看齐，让内部经验与外部“因果性”看齐，而外部世界最终可归结为解释，外部因果性最终只是虚幻。而想象一种作为思想活动源泉的“主体基质”(substrat de sujet)是一种最恶毒的幻想，因为我们以“我”为名把作为自己结果的结果当作了原因。“在由尼采推向极致的夸张怀疑的实施中，‘我’并不显现为是我思所内在固有的，而是一种对因果类型的解释……实际上，在我思下面置放一个实体或者在我思背后置放一个原因，这只是一种简单的语法习惯，把行为者添加在每个行为上的习惯。”^①利科尔认为，笛卡儿的怀疑来自于梦与醒之间不做区分，同样，尼采的怀疑来自于在谎言与真相之间更夸张地不做区分。

按照利科尔的说法，尼采认为自己比笛卡儿更能怀疑，因为我思也是可疑的。正是在此意义上，尼采说：我的假说，就是主体作为复多(multiplicité)。利科尔认为，尼采并不是独断地说主体是复多：尼采是尝试这样的想法；尼采在某种程度上玩弄着主体的复多的想法，这些主体相互争斗，如同那么多“单元”在反抗统治权威。否则，如果我们仍想那种将能绝对防备怀疑的确实性，那么，最难以致信的假说也会大行其道，畅通无阻。

人们在主体问题上总是走向两个极端：主体受颂扬，主体受羞辱。利科尔强调利主体哲学的“我”在话语中没有确实的场所。鉴于此，利科尔要探讨，在何种程度上，一种自身的解释学占据了一个能超越在我思与反我思之间作出任何选择的存在论地位呢？

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 27.

二、经由分析的反思之迂回

利科尔的自身解释学主要探讨三个主要问题：通过分析“什么”、“为何”、“如何”这三个问题来对“谁”这个问题进行反思的迂回；自身性与相同性的辩证法；自身性与他异性的辩证法。这三个主要问题都涉及三个语法特征：*se* 和 *soi* 在间接情形中的用法，*même*（同）区分为 *idem* 和 *ipse*，自身与不同于自身者之间的相关性。自身的解释学有四种提问方式：谁讲话？谁行动？谁叙述？谁是道德行为所归属于的道德主体？《作为他者的自身》有四大部分分别对应于这四个提问方式。

《作为他者的自身》第一大部分的第一和第二研究涉及语言哲学，包括语义学和语用学两个方面。在语言学层面上，完整的自身理论包含两个方面：指涉探究和反思探究。相应有两种方法。语义学方法和语用学方法。前者是讨论源自于语言哲学，即同一化指涉的自身问题，后者是探讨言说行为（*énonciation*）及其关键要素言语行为中的自身问题，关注对话的特殊上下文。

利科尔赞赏 P. F. 斯特劳森在《个体》中对自身所作的富于成果的探讨。语义学探讨涉及同一化指涉（*référence identifiante*）的理论。这种理论认为，最初，人还不是一个能自己指明的自身，是语言使得潜在自身的个人化的目标通过确定的描述、专名和指示词这些个体化算符而成为可能。那么，如何从任意个体过渡到我们所是的个体呢？我们在同一化指涉的道路上首次遇到的人称（*personne*），作为基础特称词（*particuliers de base*），在讲话时没有能力去指明自身，因而并非讲话主体，而是人们所谈论的“事物”。斯特劳森进而认为，初始的基础特称词是身体这个公共存在，而非精神这个私人存在。身体的优先性对人称这个观念极其重要。精神在人称中并不占据最终指涉的统治地位，人称并不是一种身体以次要名义而附加于其上的纯粹意识。也就是说，这样的人称不分你、我、他。这说明从一开始就没有单一的我。归属于他者与归属于自身是同样原初的。总之，对指涉探究来说，人称首

先是第三人称，因而是人们所谈论的人称。

然而，语用学探讨则涉及有关言说行为的反思理论，言说主体却具有了去指明自身的能力。言说行为的反思分析就有我—你的区分了。归属于自身，这是一种被感觉到的意识状态，而归属于他人，则是一种被观察到的意识状态。“主体的自动指明把自身指明为其意识状态的拥有者。但我们如何不能把主体的自动指明包含在‘归属于自身’的某物的观念之中呢？相关地，为说明‘归属于他人’这个表述，我们如何不能强调他人的他性呢？”^①不仅主体有自动指明的能力，他人也有自动指明的能力。自反性(*réflexivité*)观念和他异性(*altérité*)观念必须同时获得，以便从某人与任何人之间的弱关联过渡到一个人自身与他者(你)之间的强关联。总之，对反思探究来说，人称首先是向你说话的第一人称(我)。

语用学并不打算对交往行为作经验描述，而是要研究那些支配着语言使用的条件，只有认识某些表述的上下文，即对话的语境，附加于这些表述之上的指涉(指称)才能被确定。问题的关键并非陈述，而是反思性地指代其对话者的言说行为。“以言说行为的必然内涵的名义，语用学就这样直接让对话境遇的‘我’和‘你’出场了。”^②

利科尔发现，在语言学层面上，指涉探究和反思探究各自对完整自身理论作出了贡献。这两种探究相辅相成、相互重叠。“如果不诉诸于经验主体的自动指明的能力，那就不可能把人称完全规定为基础特称词，同样，如果不把一个特殊类型的指涉价值归属于那包含在言说行为中的反思性，也就不能完整分析这种反思性。”^③利科尔强调人称代词之间的交换对语言学层面上的完整的自身理论至关重要。利科尔最终要弄清楚对话的“我—你”如何在“她”或“他”之中得到外化，而不

① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 53.

② Ibid., p. 55.

③ Ibid., p. 56.

失去其指明自身的能力，而同一化指涉的“他/她”又如何能在一个言说自身的主体中得到内化。

利科尔认为，相互借取以实现各自的意图，这一点确保了语言哲学的这两条道路（同一化指涉和言说行为的反思）是相互交汇的。在第一条道路末，人称显得是不能化约为他者的基础特称词，是第三人称，是人们所谈论的“他/她”，人们把物理和心理属性归属于他/她。而在第二条道路末，主体显得是讲话者与听话者的对子，第一人称凸显出来了，排除了第三人称，第三人称成了非人称。虽然反思性与同一化指涉相互交织，但利科尔更为关心的是我们能把同一化指涉的人称与反思样本的“我”之间的这种同化奠基在一个更加根本的实在之上吗？利科尔认为，要做到这一点，只有走出语言哲学，而去询问那种具有客体人称（*personne objective*）和反思主体（*sujet réfléchissant*）这样双重身份的存在，即询问己身（*corps propre*）之绝对不可化约的双重身份。“物理谓词和心理谓词之有可能归属于同一个事物，这似乎奠基于己身的双重结构之中，即己身具有的可观察的物理实在的地位，己身之从属于胡塞尔在《笛卡儿沉思》之第五个沉思中所说的‘自己的领域’或‘我的’领域。”^①也就是说，作为像其他身体一样的身体，己身构成了世界经验的片断；作为我的己身，己身就分享了被理解为世界之有限参照点的“我”的地位。换言之，身体既是世界的事实，又是那并不属于它所谈论对象的主体的器官。己身的这个奇特构造从言说行为的主体一直延伸到言说行为本身。

“对分析哲学意义上的分析的诉诸，是为一种以自身之设定这样的间接地位为特征的解释学所付出的代价。”^②由此，解释学就是迂回哲学。经由分析哲学的迂回，在利科尔看来是充满着允诺和结果的迂回。而推动力就在“谁”这个问题中。而“谁”这个问题可以分为两个问题：当人们以指涉模式指示不同于事物的人时，人们在谈论谁？在把

① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 71.

② Ibid., p. 28.

自身指示为讲话者(向对话者讲话)时,谁在讲话?相应的有两个答案。针对第一个问题,答案自然是人们在谈论第三人称。针对第二个问题,答案自然是第一人称在讲话。

全书第二大部分的第三和第四研究属于行为哲学。利科尔主要探讨分析哲学意义上与语言哲学相关联的行为哲学。利科尔认为行为哲学与语言哲学之间的密切关系主要体现在两个方面。一方面,就言语理论在描述行为句子时使用了对于同一化指涉和言语行为所作的经典分析而言,语言哲学充当言语理论的工具。另一方面,行为与其行为者之间形成了新的纽带,行为理论绝不是语言学分析的简单应用。而且,言语理论一旦成为自主学科,就使得语言的新表达能力同时出现在语义学维度和语用学维度之中。同时,语言哲学所最终碰到的困难、悖论和疑难在言语理论新框架中会有新的范围。利科尔先后在语义哲学背景和语言的语用学背景中检验了语言理论与行为理论之间的这种复杂关系,旨在解开行为与其行为者之间的关系之谜。利科尔设问:行为向其行为者传授什么?在何程度上这种的传授会有助于确定 *ipse* 与 *idem* 之间的差异?

在语言哲学中,在对人称作语义学探讨时,人们可以把不同种类的谓词归于人们所谈论的人称,尚未出现第一人称,尚未出现讲话主体对自身的指明,只有到了语用学探讨阶段,探讨言说行为(*énonciation*)及其关键要素言语行为中的自身问题时,才出现指明自身的话语主体。同样,在行为哲学中,在对行为作语义学探讨时,也尚未出现行为主体明确诉诸于言语行动的自反性以指明自身这样的情况。这也就是利科尔所说的一种无行为者的行为语义学。只有在对行为作语用学探讨的阶段,通过从行为到行为者的过渡,行为主体的自身指涉问题才能得到明确讨论。“……行为的语义学原则上局限于描述和分析人们据以言说其行为的话语,而排除了任何依据允许和禁止的规定态度。在此程度上,行为的行为者远未能等同于一个对其言语和行为负责的自身。”^①

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 74.

也就是说,在语义学层面上,行为者本身采取伦理中立的立场。

在行为的语义学阶段,行为理论对问题“谁”的贡献实际上是相当微弱的。这是因为向谁归属的问题,倾向于让位给问题“什么”和问题“为何”之间的关系这个更为重要的问题了,问题“什么”和问题“为何”之间的关系优先于在问题“什么—为何”与问题“谁”之间的关系。为确定什么可算作行为(什么),人们实际上在对行为所作的说明方式(为什么)中寻找那值得被描述为是行为的一切。由于问题“什么”与问题“为何”结合在一起了,“什么”与“谁”就发生了分离,而这种分离又使得对行为的提问倒向一种有关匿名事件的存在论。

而在行为语用学中,人们是在陈述、命题中来谈论行为的,行为者是在言语行为中把自身指示为正在行为的人。言语行为自身是行为,讲话者自身是行为者。最终,问题“谁在讲话”与问题“谁在行动”还是密切相关的。那么,在行为语用学中,我们有可能从问题“什么—为何”追溯到“谁”这个关键问题吗?利科尔认为,由事件的存在论施加在对行为句子的逻辑分析之上的魅力阻碍和封闭了回到“谁”这个问题的道路。“实际上,正是行为的分析理论才凭借‘什么’和‘为何’这样的问题而指引着重大的迂回,即使最终并不能伴随回到‘谁’(‘谁’是行动者)这个问题的运动。”^①

行动语用学要探讨把行动归于行为者的归属(*ascription*)这个观念的对策。通过对归属进行分析,证明(*attestation*)所具有的认识论作用也能凸显出来。归属是语言的独一无二的现象。由于一种有关行为的语义学是没有行为者的,所以,无论是归属还是其证明在行为语义学中也就不有一席之地。从语义学过渡到语用学,表明了行为者通过指明他人来指明自身的这种能力,就把归属与谓词之简单地属于逻辑主体这样的属于区分开来了。如果说行为语义学主要是描述人们据以言说其行为的话语,那么,行为语用学则要规定行为者及其行为。如果归属

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 29.

并非描述,那是因为归属与规定(*prescrire*)密切相关。规定某人要按照如此这般的行为规则进行行为。规定什么是可允许的,什么是不许可的,什么是值得称道的,什么是应受指责的。规定行为者要对其行为负责。行为与其行为者的关联为讲话者的自身指明和他的其他指明者添加了实际的新的维度,伦理评价的维度。行为者要基于目的论或义务论来评价人类行为的安身立命之所系。

说一个行为依赖于其行为者,也就是以同等方式说行为在于行为者的能力之中。基于“我能”(je peux)之上的话语之所以与众不同,是因为它指涉有关己身的存在论,并处于我们的行为能力与世界事物的连接点上。“那被赋予给行为能力的原初事实之地位,只有在这个有关‘我能’的现象学之中,在有关己身的相关存在论中,才能被明确地确立起来。”^①确信行为者有能力做事情,也就是说“能做事”具有确定性。有关“我能”的现象学和有关己身的相关存在论,都早已向有关自身的存在论展开了。“只有在穿过和超越主体性哲学的漫长旅程结束时,我们才能确定这个有关‘我能’的现象学与这个有关己身的存在论通过何种关联而从属于一种有关自身(作为行为着的和受着苦的自身)的存在论。”^②这些长长的分析环节刻画了一种有关自身的存在论或有关自身的解释学所具有的间接风格,而与我思之直接性要求正好相反。

三、自身性与相同性的辩证法

在第三大部分的第五和第六研究中,利科尔认为分析哲学与解释学之间继续在竞争,个人同一性(*identité personnelle*)问题出现在这两种哲学传统的交汇点上。行为理论虽依赖于语言理论,但行为理论通过人类行为的特殊特征和行为及其行为者之间的新颖关系而获得了自主

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 135.

^② Ibid., p. 136.

性。一旦行为理论从探讨是什么把行为与其他东西区分开，转而探讨是什么说明了包含在做事能力中、处于行为和行为者关联点的自身，行为理论就在分析传统与现象学、解释学传统之间确立起一种新的联姻。行为理论就获得了对于自身性问题的预备作用。

由于语言哲学和行为理论没有考虑到人们所谈论的人称、行为所依赖的行为者、在指明他人时指明自身的主体都具有一种历史，没有明确涉及有关自身和行为本身的时间维度，因此，利科尔的叙事理论就要解决这个时间问题，阐明人类生存的时间维度，也就是要解决人称同一性与叙事同一性的问题。如果说利科尔在《时间与叙事》中考察了叙事理论与人类时间的构建之间的关系，那么利科尔在《作为他者的自身》中则探讨叙事理论对于自身的构建所作的贡献。英美分析哲学关于人称同一性问题的讨论为利科尔直接探讨相同性与自身性之间的区分提供了启示。利科尔主张自身性与相同性之间的具体辩证法正是在叙事理论范围内获得其充分发展的。

只要叙事同一性观念能胜利地面对人称同一性的困惑和悖论，叙事理论就能在有关行为的描述理论与有关行为的规定理论之间起中介作用。叙事理论之所以能起这样的中介作用，是因为它既能表明由它涵盖的实践领域要比有关行为句子的语义学和语用学所涵盖的领域宽广，又能表明在叙事中被组织起来的行为呈现出那些只能在伦理学范围内被主题性地阐发的特征。“换言之，只有当实践领域的拓宽和伦理考量的预感被包含在叙事行为的结构中时，叙事理论才能真正在描述和规定之间起中介作用。”^①在许多叙事中，人自身在整个生命范围内探寻其同一性；叙事活动通过评测、估价、赞成和指责的判断来为伦理学作准备。描述、叙事和规定，这三者中的每一个都包含了行为构建与自身构建之间的特殊关系。

利科尔区分了作为相同性(mêmeté, 拉丁文 *idem*, 英语 *sameness*, 德

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 139.

文 Gleichheit) 的同一性与作为自身性 (ipséité, 拉丁文 ipse, 英文 selfhood, 德文 Selbstheit) 的同一性。利科尔重申, 自身性不是相同性。假如不作这样的区分, 那么, 那些用来解决人称同一性问题的措施都会由于忽视叙事维度而导致失败。“我实际上是谁?” 这个问题要求对同一性进行叙事解释, 要求探索叙事理论与伦理理论的共同边界。

帕非特 (Derek Parfit) 的《理性与人称》既超越了心理学的人称同一性标准, 也超越了身体的人称同一性标准, 而直接攻击人们通常给予同一性的信念。他把同一性看作相同性, 这种同一性排除了相同性与自身性之间的区分, 从而也排除了相同性与自身性之间的叙事辩证法。这种同一性显然与利科尔的叙事同一性截然相反。帕非特甚至于认为同一性问题的答案因难以确定而只能被证明为是毫无意义的, 最后径直走向了休谟式的怀疑论。与此相反, 利科尔主张属我性 (mienneté) 和自身性问题是不可化约的, 要捍卫那正要化约为相同性的自身性。利科尔如何看待帕非特的观点呢? 利科尔解释说, 我的经验从属于我, 这会有歧义 (我所有的与我所是的)。而帕非特所批判的恰恰是那助长自私的唯我论。利科尔的反问充满说服力: “但自身之被剥夺这个契机, 难道对本真的自身性来说不是至关重要的吗? 一个人为使得自身可被人接受, 难道绝不能以某种方式从属于自身吗? 我们早已设问: 如果尚不是对某人来说同一性问题不再重要了, 那么, 重要性问题会提出来吗? 我们现在要追问: 假如我的同一性在各方面都失去了任何重要性, 那么, 他者的同一性难道不也就不重要了吗?”^①

ipse 意义上的同一性与 *idem* 意义上的同一性的辩证法要对分析与解释学这两种哲学传统之间的竞争进行仲裁。自身既具有反思的特征, 又具有辩证法的特征。利科尔既要把隐含在叙事同一性这个观念中的相同性和自身性的辩证法推向其较高层面, 又要通过探索叙事理论能在行为理论与道德理论之间实施的中介作用而完成关于被叙述

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 166.

的自身的研究。立足于叙事理论,利科尔在实践领域方向上向前回溯,在伦理领域方向上展望未来。向前回溯,也就是要设问,假如被描述的行为应该能与被叙述的行为相匹配,那么,叙事功能引起了实践领域什么样的拓展?展望未来,也就是要检验从未在伦理学上中立的叙事以何种方式显得是道德判断的首要实验室。^①行为和自身的相互构成将在实践和伦理这两个方面继续进行。

叙事功能确实确实具有伦理内涵。但叙事理论与伦理理论有何关系呢?自身理解的叙事组分以何种方式要求那把行为归于行为者的道德归咎所特有的那些伦理规定性当作自己的完成?叙事同一性这个观念有助于澄清叙事活动与伦理学之间的关系。然而,相关于同一性特殊命运的困难也随着叙事理论与伦理理论相重叠而产生。作为自身性的同一性覆盖了一个意义范围,从它包含相同之同一性这个极直至它完全脱离相同之同一性这另一极。这第一个极是由特征(caractère)现象所象征的,具有相同的永久性。而第二个极则是通过根本上是伦理的自身坚持(maintien de soi)这个观念而体现出来的。按照利科尔的理解,自身坚持,指一个人要这样行为,使得他人能指望他。由于某人指望我,我就要在他人面前对我自己的行为负责。需要我的他人问:“你在哪里?”我回答说:“有我在此!”(Me voici)这个回答就是自身坚持。

叙事同一性最终就位于以下两者之间:一是特征的作为自身性的相同性这个极,一是自身坚持的纯粹自身性这个极。在叙述特性时,叙事把在获得性配置和认同的沉淀中被取消的运动归还给了特性;在叙述真实生活的目标时,叙事向这种目标提供了受热爱和受尊重的人物的可辨认的特性。叙事同一性把特征在时间中的永久性与自身坚持的永久性统一起来啦。人们在叙事层面上所提问题是“谁”,而在伦理层面上给出的答复是“有我在此”。那么,如何把 *ipse* 在叙事层面上的提

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 167.

问特征 (*caractère problématique*) 与其在伦理层面上的断定特征 (*caractère assertif*) 结合起来呢? 也就是我们如何在伦理层面上维持一个在叙事层面上似乎消失了的自身呢? 也就是如何同时说出“我是谁”和“有我在此”? 利科尔寄希望于叙事同一性与道德同一性之间的生动辩证法, 要把两者之间的对立变成为富有成果的张力。在伦理层面上, 依据一个人与其经验之间的拥有或从属关系来刻画自身性是含混不清的。在一种像利科尔那样的自身性哲学中, 拥有是无关紧要的。这是因为由叙事想象所提问题“我是谁”所暗示的, 就是拥有与失去、关切与无所忧虑、自身的断定与自身的抹去之间的生动辩证法。

即使纳贝尔、马塞尔、莱维纳斯都表达了并非自身的他者对自身具有伦理优先性这个想法, 异者打破同者的封闭而得以涌现, 这也必须符合一个人自身借以使自己可为并非自身的他者所接受的这样一个复杂消除运动。尽管从表面上看, 由于他者的闯入, 自身发生了危机, 但利科尔强调这是自身的生存论“危机”, 自身的地位并未一落千丈。因而, 自身性发生“危机”的结果, 也就绝不能是用自身仇恨来取代自身尊敬。

四、自身性与相异性(他性)的辩证法

“谁”这个问题是根本的; 这个问题又体现为“谁在讲话”、“谁在行动”、“谁在叙述”和“谁是道德行为所归之于的道德主体”。利科尔认为自身性不仅具有语言的、实践的和叙事的维度, 而且还具有既是伦理的又是道德的维度。一个人除了作为讲话、行动和他自己的故事的叙事主角的自身来指明自身这些规定性之外, 还有新的规定性, 这就是一个人还能把道德行为归于自身。

利科尔要通过关于行动的伦理和道德规定来作最后迂回, 这些伦理和道德规定分别与善和义务这两个范畴相联系。行动是否出于善、是否出于义务, 都可以归于一个主体; 利科尔就是要阐明该主体的伦理和道德维度本身。在伦理—道德维度中, 同与异的辩证法、自身性与他

异性的辩证法才获得其充分的哲学展开。这里讲的“相异性”就是“不同于自身性”、“有别于自身性”的意思，也就是“他性”的意思。也就是说，虽然在语言哲学、行动哲学和叙事理论中也出现了自身与他人的辩证法、*ipse* 与 *idem* 的辩证法，但这个辩证法只有在伦理和道德领域的研究中才能获得其充分发展。自身与其他人密不可分。自身的自主性似乎密切相关与对近邻的关切以及对每个人的正义。

作为行为的伦理和道德规定性，“善”和“义务”与行为主体的关系是返回自身之路上的新中介。根据约定俗成的区分，利科尔把伦理看作美好生活的目标，把道德看作这个目标在普遍而约束性的规范中的表述。亚里士多德从目的论视角来刻画伦理学，而康德则从义务论视角把道德看作规范义务。

利科尔如何看待这种表面上的对立呢？利科尔有意向把亚里士多德的目的论与康德的义务论结合起来，他的见解体现在三个方面。

第一，伦理对道德具有优先性，目标对规范具有优先性，道德规范并不起最终决定的作用。利科尔把“伦理目标”定义为在公正制度中与他人并且为他人而旨在过“美好生活”^①。这个定义有三个组分：“美好生活”、“与他人一起并且为了他人”、“公正制度”。这个定义也表明了从美好生活的目标经由关切直至正义感这样一条伦理生活的动态发展之路。利科尔把这三个组分当作连续的支撑点来探讨道德规范与伦理目标之间的关系。

“美好生活”，“真实生活”，是伦理目标的对象。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中认为，审慎者通过审慎（*phronèsis*、*prudentia*）之路，即实践智慧之路来引导自己的生活。按照伽达默尔的解释，亚里士多德的 *phronèsis* 就是指对在实践层面上选择特定生活计划所具有的利弊进行权衡。利科尔从亚里士多德吸取的第一个重大教训就是在实践（*praxis*）中探寻“美好生活”的目标的根本基础，第二个重大教训

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 202.

就是设法把实践所内在固有的目的论确立为“美好生活”目标的构造原则。

利科尔把第二个组分“与他人一起并且为了他人”称作“关切”(sollicitude),它如何与第一个组分“美好生活”相关联呢?关切并不是从外部添加在自估(esteem de soi)上去的,而是展开了自估的对话维度,两者缺一不可。利科尔谈论自身(soi)的估算,而非自我(moi)的估算。自身的估算并不忽视我与你之间的差异。自身凭什么值得估算呢?主要不是凭自身的成就,而基本上是凭自身的能力。利科尔诉诸于梅洛-庞蒂的“我能”,并把它从物理学层面拓展到伦理学层面。我是这样一个存在,他能评估其行为,并且在把某些行为的目标评估为好时,就能评估他自身并把自身评为好。“我能”的话语确实是在我之中的话语。但着重点是放在动词上,在能做这个上面,而伦理学层面上的能判定则与此相对应。于是,问题就是要知道在从能力到实现的历程中他人的中介是否必需^①。在利科尔看来,对自身的估算与对他人的关切这两者之间是互换的。把他人估算为一个人自身与把自身估算为一个他人,这根本上是等值的。也就是说,任何伦理情感都属于这个有关“你也是”和“作为我自身”的现象学。

“在公正的制度中”这第三个组分已经包含在生活得美好这个目标和他人这个观念之中了。制度是公正的应用场所,是具有共同品行的历史共同体的生活结构,而平等体现了公正意义的伦理内涵。而权利就是一个人自身的新规定性。正义体现在想要一起行为和生活这种力量之中。利科尔强调正义并不仅仅属于伦理的和目的论的层面,而且还属于道德的和义务论的层面。正义既可以朝向善的方面,正义标记了人与人关系拓展到制度;也可以朝向法律方面,法律体制赋予法律连贯性和约束权力。在一个人与他人的关系上,需要关切;而在公正制度中则需要平等。正义感以我对他人的关切为前提,而以平等在全人

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 212.

类的适用为归宿。

第二,伦理目标必须经由规范的仔细检查,伦理经由规范而得以丰富并包含在境遇中的道德判断之中。“美好生活”的目标将受到规范的检验,而不考虑规范本身的对话结构。关切意指着在伦理层面上自身与并非自身的他者的原初关系。当正义感成了正义规则时,就受到道德形式主义的保护,这种道德形式主义从人与人之间关系延伸到社会关系和作为社会关系基础的制度。当对规范的尊重在对他人和“作为他者的自身”的尊重中得到充分发展时,当这种尊重被推广到在任何平等分配中有权期望其应得部分的任何人时,自尊(respect de soi)在道德层面上就对应于伦理层面上的自估,从而获得其全面意义。自尊与自估具有相同的复杂结构,自尊就是在道德法则状态下的自估。

利科尔以为,伦理目的论与道德义务论并不相互排斥。一方面,伦理目的论和幸福论传统凭借一些特征而展现在康德义务论方向上;另一方面,道德义务论凭借一些特征而仍然与伦理目的论相关联。亚里士多德为所有德性确立起共同标准(中道、中庸),这难道并不肇始了义务论所说的普遍主义规范吗?当亚里士多德对像行为的创新、基于理性的选择、尊重和评估行为的目标这些能力进行自估时,难道没有把普遍意义赋予给这些能力吗?就伦理学在某种程度上指向普遍主义而言,道德义务就相关于“美好生活”的目标。在《道德形而上学基础》的开篇,善良意志这个概念在康德那里所占据的位置就阐明了义务论牢固地奠基于目的论目标。

康德义务论观点有以下要素组成:作为毫无保留的善的规定性的善良意志,普遍性的标准,仅仅凭形式的立法,最终就是自律。利科尔注意到,康德并没有提出以下两者之间的关系问题:一是自律之自身对自身的准定位,一是由作为动机的尊重的地位所包含的受他者所潜在的感触。康德把感触性(affectivité)本身一分为二:“一是继续属于欲望病理学,一是能被看作理性在情感之中的标记;即一是依据消极模

式,自爱的羞辱,一是依据积极模式,尊重我们身上的理性力量。”^①感性的一分为二关系到我们对道德规范与伦理目标之间关联的研究。利科尔合理地在康德的尊重中看到自估的变种,这个自估的变种成功地经受了普遍化标准的检验。利科尔认为,自爱就是被恶的习性所毒害的自估。而尊重则是通过了普遍的和约束性的规范的审查的自估,简言之,尊重就是处于法则体制下的自估。作为动机的尊重所提出的可怕问题就是把被动性因子引入到自律原则内部中去。由于存在着恶,“美好生活”的目标就应该经受道德义务的检验。

就关切与规范的关系而言,利科尔要做两件事:一是要说明凭何种关联对人尊重的规范仍然与关切这个伦理目标的对话结构相联系;一是要证实康德命令的第二个表述中设定的在道德层面上对人尊重与自律的关系,就如同在伦理层面上关切与美好生活的目标的关系。利科尔认为康德突然从绝对命令的一般表述过渡到绝对命令的第二和第三表述中的人本身作为目的这个观念,就充分说明了这一点。“不要对你的邻居做你会憎恨他对你所作的一切”;犹太教的这个黄金规则(*Règle d'Or*)确保了美好生活的目标过渡到其在义务原则中的道德转移。

关于正义感与正义原则的关系,利科尔认为正义规则在制度层面上表达了与自律在前对话层面上、对人的敬重在对话和人际关系层面上相同的规范要求、相同的义务论表述,这是非常正常的事情。只不过义务论正义观在仍属于伦理目标的正义感的基础上的展开,却要求一种不同的证明。利科尔表明分配正义所讲的分配概念处于伦理目标与义务论视角的交叉点上。公正分配和分享的观念仍属于伦理目标,又是伦理学遗赠给道德的遗产,但这个遗产的极其模糊之处却需要义务论视角来加以澄清。正义论从契约论中获得其合法性。

第三,当规范导向实践的死胡同时,规范要诉诸于目标的合法性。

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, pp. 249 - 250.

利科尔要解决影响所有道德领域的冲突：普遍主义与语境主义之间的冲突。当一种义务道德导致冲突境遇时，实践智慧只能在尽可能接近实际境遇的道德判断范围内诉诸于伦理学的最初直觉，即在公正制度中与他人并且为他人而“美好生活”的目标。利科尔要我们注意两点：首先，这并不是在伦理目标和道德义务这两者上面添加第三个要求，即黑格尔的伦理(Sittlichkeit)的要求。黑格尔的伦理接替了抽象道德，是实际而具体的道德，在制度领域和国家中有其重要性。利科尔的问题并不是要把政治哲学添加在道德哲学上，而是要确定与政治实践相应的自身性所具有的新特征。从行为的普遍箴言过渡到尽可能接近实际境遇的道德判断，只需要恢复真实生活的目标所内在固有的特殊性的对策。其次，不能把道德之诉诸于伦理看作是对义务道德的否认。不仅义务道德继续检验了我们对自身的幻想和对我们掩盖了美好生活目标的倾向的意义的幻想，而且那些由形式主义的严厉性所引起的冲突也赋予尽可能接近实际境遇的道德判断以真正的重要性。当冲突的境遇动摇着受道德原则指导的实践时，只有仰仗实践智慧，只有诉诸于尽可能接近实际境遇的道德判断和栖居于其中的确信(conviction)，才能避免陷于道德情景主义(situationnisme moral)。换言之，道德只构成伦理目标之虽合法、不可或缺但有限的实现，在此意义上，伦理包含了道德。利科尔不相信康德遗产会取代亚里士多德遗产。利科尔想要在这两个遗产之间确立起一种既是从属又是补充的关系，而道德之最终诉诸于伦理会最终强化这种关系。一个人自身能贯穿行为的伦理—道德规定性的整个历程，而自估在这个历程的末尾就变成了确信。黑格尔意义上的承认(reconnaissance)是自身的一个结构，体现在那把自估带向关切、把关切带向正义的运动之中。

利科尔把目的论目标与义务论契机结合起来，这对我们关于自身性的检验所产生的影响体现在那儿呢？自估(esteem de soi)对应于伦理目标，而自尊(respect de soi)对应于义务论契机。利科尔想要阐明：①自估要比自尊更为基本；②自尊是自估在规范体制下所梦想的方面；

③义务的疑难创造了境遇，在这些境遇中，当没有确定的规范能指导自尊的实施时，自估不仅显得是自尊的源头，而且还是自尊的依靠。这样，自估与自尊一起代表了既是自身性的增长又是自身性的展开的最高阶段。^① 伦理目的论观点体现在应用于行为的那些直接的评价和估计之中，而道德义务论则以道德约束的形式，把应然与实然之间不可化约的对立从外部强加给行为的行为者。利科尔要表明伦理与道德之间的区分并不像休谟在规范与描述、在实然与应然之间的逻辑分割那么明显。利科尔要通过表明义务论观点从属于目的论视角，来跨越应然与实然、描述与规范、价值判断与事实判断之间存在的鸿沟。

利科尔分别探讨了实践智慧在制度、尊重和自律这三种情形中对道德冲突的解决对策。实践智慧作为尽可能接近实际境遇的道德判断，在冲突框架内的最终赌注就是在普遍性要求与对此进行影响的语境限制的认可之间保持一种罗尔斯所说的反思平衡（*équilibre réfléchi*）。

就第一种情形而言，公正分配这个观念的模糊结构早就包含了冲突的可能性：是为了界定彼此无私的个人间的利益，还是为了加强合作的纽带。而当两个正义原则消除了被分配利益之间的差异时，就会出现真正冲突的境遇，即在普遍主义要求与正义规则的语境主义界限之间的冲突。利科尔主张用黑格尔的伦理（*Sittlichkeit*）而非亚里士多德的实践智慧（*phronesis*）来解决这个冲突，仅仅是想知道政治实践是否求助于一种具体道德所具有的对策，这些对策只在国家所包含的自身知识的框架内实施。利科尔不能接受黑格尔把国家确立为具有自身知识的最高机构。当道德意识完全无视体现着民族精神的伦理而把自己确立为最高法庭时，黑格尔对道德意识的抨击给利科尔留下了深刻印象。20世纪的可怕的事件，使得利科尔坚定地站在极权主义的对立面。当民族精神堕落到助长致命的伦理的程度时，那已抛弃了罪恶制

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 201.

度的精神，最终是在勇敢而正直的少数人的道德意识中进行躲避的。利科尔要弄清楚政治实践为何会是特殊冲突的场所，这些冲突以何种方式诉诸于正义的伦理意义。

就第二种情形而言，利科尔认为康德第二命令“要按照人自己的人格那样待人，要把他人当作自在的目的，而不仅仅是手段”中包含着理解的冲突：由人类观念体现出来的命令的普遍主义方面，由本身作为目的的人的观念体现出来的多元主义方面。当人类多样性观念中内在固有的人格相异性(*altérité*)在某些明显场合显得与支撑人类观念的规则的普遍性并不协调时，冲突的可能性还是会出现。面对冲突，人们该尊重法律，还是尊重人呢？利科尔认为，此时实践智慧就在于要优先尊重人。尊重要诉诸于对他人的相异性的关切。这是批判的关切(*solicitude critique*)，这种关切已通过了尊重的道德条件和由尊重引起的冲突这样的双重考验。

就第三种情形而言，利科尔质疑了康德赋予自律原则对于尊重多数人的原则和属于制度层面的正义原则的优先性，主张通过制度层面上的正义规则和人与人关系层面上的交互性规则来探讨自律。自律、自动立法，是道德的元标准；当道德自己的前提基础有了冲突时，道德就该诉诸于最原初的伦理断定，而这也是道德本身最后的适用场所。实践智慧，作为尽可能接近实际境遇的道德判断，就必须在普遍主义道德原则与这些原则得以实施的具体历史和共同体语境之间起实际中介作用，必须超越普遍主义与语境主义之间的对立。利科尔对论辩伦理学(*éthique de l'argumentation*)进行重构，用论辩(*argumentation*)与确信(*conviction*)之间的一种精细辩证法来质疑、进而取代论辩与约定之间的对抗，就是为了这种超越。利科尔批判了哈贝马斯在交往道德基础上对康德形式主义所作的重构，交往活动的规则不仅倾向于遮蔽那些把道德引向实践智慧的冲突，而且还把康德的涉及自律性原则、尊重原则和目的王国原则的三大命令简化成了一个交往原则，因此，利科尔怀疑哈贝马斯交往行为理论的合法性。

利科尔所探寻的实践智慧旨在通过康德的道德(*Moralität*)而在亚里士多德的实践智慧(*Phronèsis*)与黑格尔的伦理(*Sittlichkeit*)之间进行协调。实践智慧的视域是“美好生活”，它的中介是审慎，它的行为者是审慎者，它的应用场所是特殊境遇。实践智慧与伦理之间究竟有什么样的关系呢？当“素朴的”实践智慧通过消除恶而成为“批判的”实践智慧时，就趋同于伦理。当伦理不再标志着精神战胜了自身的矛盾而被归为谦逊时，伦理就在尽可能接近实际境遇的道德判断中与实践智慧相连接了。“反过来，由于尽可能接近实际境遇的道德判断之实践智慧穿越了如此多的中介和冲突，也就避免了任何混乱的诱惑。正是通过公共争论、友好讨论和被分享的确信，尽可能接近实际境遇的道德判断才得以形成。对于适于这个道德判断的实践智慧来说，就伦理‘中介’了实践智慧而言，我们可以说伦理在此重申了实践智慧。”^①

五、证明：自身解释学的确定性

利科尔的自身的解释学不同于我思哲学。“自身”(soi)，并不是“我”(je)。“我”被设定或被废黜，而“自身”则以反思的名义包含在种种运作中，对这些运作的分析先于向自身的返回。有关 *ipse* 和 *idem* 的辩证法嫁接在有关分析和反思的辩证法之上。最后，自身与他人的辩证法包含了前两个辩证法。这种自身解释学不仅反对我思的直接性，而且还反对把我思置于最后基础地位。

这种自身的解释学具有艰苦迂回的分析—反思的结构。利科尔通过“谁”这个问题而引入自身的具有多义性特征问题域：谁在讲什么？谁在作什么？人们叙述是关于谁和关于什么的？谁在道德上要对什么负责？“谁”被言说可以有各种方式。虽然询问的是“谁在描述”，“谁在叙事”，“谁在规定”，但统一的主体却是人类活动(*agir humain*)。鉴于笛卡儿不能构建为第一哲学和不能解决最后基础问题，自身的解释

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 337.

学就可被称作实践哲学或“第二哲学”。

自身解释学所探讨的三个主要问题，最终都可归结为“自身是哪一种存在”这样一个问题。于是，自身解释学最终导向一种存在论。利科尔以存在论的方式讨论了人类活动的类似统一性。利科尔要弄清楚，为把人类活动当作基本的存在方式，解释学是否能仰仗过去存在论的对策（这些存在论将以某种方式被唤醒、释放和复兴）；“存在”这个术语的重大的多义性是否能重新评估作为现实（acte）和潜能（puissance）的存在的意义，并由此把活动的类似统一性赌压在（gageant sur）稳定的存在论意义之上。“但恰恰是，这个通常为实体—存在所牺牲的对存在意义的重估，只有在存在意义之最彻底的多元性基础之上才能进行。而且，很快变得明显的是，有关存在和潜能的存在论开启了一个意义变换的领域，这个领域很难通过其多重历史表述而得到确定。最后，尤其是，同与异的辩证法，按照我们关于自身及其他者的解释学得到调整，这种辩证法将阻止一种关于现实与潜能的存在论封闭在重言式之中。”^①

自身性与相异性（他性）之间的辩证法体现在，相异性（他性）不是从外部添加在自身性之上的，相异性（他性）属于自身性的意义内涵和存在论构成。当同者的同一性区分为相同性的同一性和自身性的同一性时，同者的单一性就丧失了。自身性的多义性，几乎显示了异者的多义性。相异性（他性）具有的多义特征，包含了异者（autre）不能化约为他者（autrui）的相异性或他性（altérité）。利科尔深信，相异性的多义性将在整个关于人类活动的存在论上烙上意义多样性的标记，这种多样性的意义将扰乱作为我思哲学特征的最后基础的雄心。

利科尔把多种多样的受动性经验看作是对相异性（他性）这个元范畴所作的现象学应答。这些受动性有哪些特点呢？受动性体现在一个人自己的肉体的经验中，作为自身与世界之间的中介；受动性包含在

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 32.

自身与外来者(并非自身的他者)之间的关系之中;隐藏得最深的受动性,就是自身与自身的关系的受动性。受动性禁止一个人自身占据基础位置,受动性是一个人自身最终的完美结构。这个结构既不像在我思哲学中那样被颂扬,也不像在反我思哲学中那样被羞辱。无论是受动,还是被打碎,利科尔都要表达一个人自身所处的不同寻常的存在论境遇。

利科尔强调我们必须把解释学的确定性与我思哲学的确定性区分开来。证明(*attestation*)就是解释学的确定性,它在语言哲学中缓慢生长,在行动理论和叙事理论中充满活力,在伦理和道德领域得到充分发展。利科尔认为:“证明刻画了那适合于分析与反思的结合、适合于自身性与相同性之间差异的确认、适合于有关自身与他人的辩证法的展开之风格的真实方式,总之适合于具有三重特性的自身解释学之风格的真实方式。”^①可见,证明本质上关涉到有关反思与分析、自身性与相同性、自身与他人的三重辩证法。证明反对最终知识和自动奠基意义上的认识观念、科学观念,证明所要求的确定性自然要比与最后基础相联系的我思哲学的确定性来得少。作为解释学所能宣称的确定性,这样的证明就介于笛卡儿主义对我思的认识论颂扬与尼采主义对我思的视角主义羞辱之间。证明要求的似乎比笛卡儿对我思的颂扬来得少,比尼采对我思的羞辱来得多。证明首先是作为一种信念(*croyance*),具有“我相信”(je crois-en)这样的语法形式,而不是一种任意的(*doxique*)信念,不具有“我认为”(je crois-que)这样的语法形式。证明接近于见证,即相信见证话语。源自于“谁”的多义的、偶然的和缺乏基础的询问,都使得证明不能宣称第一真理和最终基础。因而,证明既无笛卡儿我思通过对上帝存在的证明而具有的保障,也无属于这种保障的超确定性。相比于笛卡儿的受颂扬的我思,怀疑是证明的永久威胁。

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 33.

相对于受羞辱的我思而言，证明所要求的又要多一些，这主要体现在：证明基本上是对自身的证明，是一个人自身的信念：依次是对一个人自身的言说能力、做事能力、确认叙事主角的能力以及最后的答复责难者责难的能力的信念。莱维纳斯所说的“由我在此”（*me voici!*）就是这样一种信念。作为这样的信念，证明就是人们通常所说的良知或道德意识，德文所说的良知（*Gewissen*）。鉴于人们所信仰的行为具有类似的统一性，利科尔就把证明定义为“对于成为行动着的和受着苦的自身进行的确信”（*assurance d'être soi-même agissant et souffrant*）。^①相比于尼采的受羞辱的我思，证明作为对自身的确信，可用来反对所有的怀疑。利科尔相信，在语言学、实践、叙事和规定所有这些层面上，自身的证明阻止了“什么”和“为何”这样的问题来取代“谁”的问题。

利科尔的自身解释学，既作为没有保障的相信，又作为要比任何怀疑强有力的信念，就能宣称在受笛卡儿颂扬的我思与被尼采宣告衰弱的我思之间保持等距离。“我们对作为相信（*créance*）的证明和作为信仰（*confiance*）的证明的颂扬，旨在既反对源自于笛卡儿我思的自动奠基的确定性的雄心，又反对对于在尼采的批判之后被归于虚幻的我思所进行的羞辱。”^②

证明可等同于确信（*assurance*），指的是每个人能在自身性的含义上存在为同一个人。证明是一个人对自身的确信，对自身各种能力的信任。一个人自身有说的能力、做的能力、叙事人物的能力、负伦理责任的能力。利科尔依次考察了说话的人、行动的人、叙事的人和伦理的人。这样具有多义性存在的人显然不同于笛卡儿意义上一开始就能自身设定自身的我思自我。证明的对立面是怀疑。但证明与怀疑的关系却不同于亚里士多德的真实存在与虚假存在之间的关系，因为怀疑并不简单地是证明的反面，因为“怀疑也是通向证明的道路并且在证明

① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 35.

② Ibid., p. 347.

之内穿越”^①。利科尔意思是说，怀疑萦绕着、依附于、固着于证明，但最终被证明的，仍然是既不同于相同性 (*mêmeté*) 又与相异性或他性 (*altérité*) 辩证关联的自身性 (*ipséité*)。证明就是依据自身性方式而进行的生存的确信。

与自己设定自己的自我不同，一个人自身是通过种种感触(语言、行动、叙事和伦理这四个层面上的感触)来确认自身的。利科尔要弄清楚，这种自身性被并非自身的他者所感触，这会要求哪种新的相异性(他性)形式？胡塞尔是从自我中派生出另一个自我，是在自我之中(*in*)和始于(*aus*)自我来构建他人的，而莱维纳斯则为他者保留了独占的主动性，却为一个人自身指派好不堪重负的责任。胡塞尔探讨的是从自我到他人的运动，而莱维纳斯则考察从他者朝向自我的运动。胡塞尔现象学，作为一种表象(*représentation*)哲学，在表象他人时把他人吸收进自身，包含在自身之中，从而否定了他人的相异性(他性)。而莱维纳斯则把同者的同一性与他者的相异性截然对立起来了，而没有像利科尔那样把同一性区分为相同性的同一性和自身性的同一性。于是，莱维纳斯并未把自身看作一个话语、行为、叙事和伦理介入的主体之自身，因而也就并不区别于自我。利科尔认为，胡塞尔的探讨在认识论维度上具有优先性，而莱维纳斯的探讨则在伦理维度中具有优先性。但无论是胡塞尔的观点，还是莱维纳斯的观点都不能令利科尔满意。在利科尔看来，这两种观点应该是相互交织、相辅相成的关系。利科尔试图通过提出新的相异性(他性)概念来协调胡塞尔与莱维纳斯之间的冲突。这个新相异性(他性)概念具有一种原初特征，即作为自身性结构之被命令的存在(*être-enjoint en tant que structure de l'ipséité*)。一方面，来自他者的命令是自身证明的组成部分，自身证明与来自他人的命令之间的深刻统一证明了相异性(他性)模式具有特殊的不可还原性；另一方面，他者是命令的必经之路，异者在纯粹哲学层面上的地位是含混不清的。

^① Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, pp. 350 - 351.

展 望

巴特、萨特、阿尔都塞、拉康、福柯、德勒兹、利奥塔、亨利、德里达、利科尔、鲍德里亚相继离我们而去，世界哲学舞台看似黯然失色，辉煌不再，然而，思想的星空依然灿烂，因为每一个星座都有其无法取代的位置。当然，我们也急切期待着新世纪第一位大师阔步登上世界哲学舞台，巍然屹立于思想星河。

自从笛卡儿以来，法国哲学一直在给人们带来与众不同的享受和惊喜，这一点在 20 世纪尤为明显。在已经过去的 20 世纪，法国哲学表现出了既立足法国本土哲学逻辑传承又时时刻刻积极与德国哲学和英美哲学互动并且紧密结合 20 世纪国际社会的各种现实问题进行多种多样哲学探索的特色。虽然 20 世纪法国哲学没有一个统一的理论模式和一致的哲学态度，但我们还是可以说，它还是有一个主导倾向、主要的批判态度。

法国主体哲学或意识哲学在 20 世纪 40、50 年代达到登峰造极的地步，然后于 60 年代开始在一大批概念哲学哲学家们从各个方位（语言、结构、话语、无意识、他者）的攻击下土崩瓦解、不堪一击。语言学、科学哲学、人种学、神话学、精神分析学甚至文学在其中起着决定性作用。虽然早在 20 世纪 30、40 年代就有人与主体意识哲学为敌，但反主体哲学、批意识哲学几乎成了法国哲学的一种共识却是从 60 年代开始的。“我们庆祝一种现象学态度在 20 世纪中期失势了。当代哲学借

助于语言学转向来抛弃曾作为现象学模式、准则和教条的描述性陈述。”^①

虽然一个世纪的法国哲学在我们面前过去了,但如果有人想对其作盖棺论定,那就大错特错了。因为法国哲学从其诞生之日起就形成了川流不息之长河,从16世纪、17世纪一直流变下去,20世纪只是其中一个湾道,我们可以说它已经流过了20世纪,已流入了21世纪。20世纪的哲学绝不会终结在20世纪,哲学的生命力在于其传承和散播的力量。更何况,不少哲学家的理论和实践活动本来就跨越20世纪和21世纪。因此,20世纪法国哲学并不是区区一部书就能予以囊括的。“20世纪法国哲学”始终是一个敞开的、包含着多种可能性的表述。20世纪法国哲学不会因为德里达对意识哲学和概念哲学的解构以及利科尔对意识哲学和概念哲学的辩证综合而结束。

法国哲学在16世纪是拉伯雷(Rabelais)和蒙田的合理怀疑论的世纪,在17世纪是笛卡儿和马勒伯朗仕的理性主义的世纪,在18世纪是伏尔泰、孟德斯鸠和卢梭的启蒙的世纪,在19世纪是德比朗的唯灵论和孔德的实证主义的世纪,在20世纪是萨特的人本主义和福柯的反人本主义的世纪。法国哲学在21世纪会是什么样的呢?至于21世纪法国哲学会会有怎样的走向,谁也不能准确预知。预知本身就是近代哲学的思维方式,是传统历史哲学的弊端所在,是与多半个世纪的法国哲学格格不入的。更何况,20世纪的法国哲学在流入21世纪之后还会有多种多样的变数,也许站在21世纪甚至更远来审视20世纪法国哲学更为恰当,也许昨天和今天的哲学要由未来的哲学赋予其意义和解释的合理性。

虽然不应、也不能预知法国哲学在21世纪及其以后岁月中的演变,但我们还是要谈论法国哲学关注的重点问题和热点问题。哲学史、

^① 莫伟民与 Claude Imbert 的访谈:《法国哲学的昨天和今天》,《哲学动态》2002年第1期。

科学史、文学史、语言学史和现实社会仍将是今天和明天的法国哲学的思想来源和关注对象。法国安贝尔教授说过：“我敢于肯定思想运作的一个实验的和未来的方面……哲学旨趣就为了一种处于不确定性边缘的知识而被调动，科学与伦理学是在这个不确定性的边缘相遇的。由此，对于生命科学，对于无论是生物与其自身、他者和周围环境的关系，还是大脑过程的特殊认识所表现出来的旨趣都在逐渐增强。”^①而康吉莱姆早就为我们开辟了生命研究这个方向。除了生命科学对哲学的影响之外，信息科学的发展对法国哲学的影响势必会更为明显。利奥塔、塞尔、鲍德里亚等哲学家都已经把信息技术对人类社会生活的影响当作哲学研究的主要内容之一了。在21世纪，随着文化全球化的深入，东方哲学和宗教、伊斯兰教哲学对法国哲学的影响也会更加突出。21世纪的法国哲学家们也将秉承其前辈们高度关注社会政治生活的传统，深入思考那些与人类生存发展与和平密切相关的重大现实问题和事件。萨特全身心投入社会政治实践活动，福柯积极倡导刑事制度和实践的改革，德里达高度关注政治、经济、文化等方面的全球化问题和欧盟一体化问题等，都为21世纪法国哲学家作了表率。

与以往任何时候一样，当前法国有许多人在从事哲学史的研究。这个基础性的研究工作固然很重要，但如果人们一味沉溺于哲学史，一味推崇哲学史研究成果而忽视甚至贬低哲学家个人的独创性研究，就不利于21世纪法国哲学再铸辉煌了。实际上，在20世纪大部分时间里，像福柯、德里达、德勒兹、利科尔等哲学家，既具有扎实的哲学史功底，又进行了极富创造性的哲学思考。利科尔曾抱怨20世纪80年代和90年代的法国哲学被哲学史所垄断，而像亨利那样的个性化著作却很难立足。我们期待21世纪的法国哲学家们能把哲学史研究与哲学思想创新研究恰当地结合起来。

^① 莫伟民与 Claude Imbert 的访谈：《法国哲学的昨天和今天》，《哲学动态》2002年第1期。

尽管随着时代的变化,哲学的热点和重点问题会有所转移,但我们还是可以认为柏格森、萨特、梅洛-庞蒂、列维-斯特劳斯、福柯、拉康、德勒兹、塞尔、德里达、利科尔、莱维纳斯、亨利、利奥塔、鲍德里亚等人的思想仍将影响 21 世纪法国哲学。至于南希(Jean-Luc Nancy)、马里翁、德贡布、费里^①(Luc Ferry)等人会不会是 21 世纪法国哲学乃至世界哲学舞台上耀眼夺目的明星,我们仍将拭目以待。不少法国人把哲学看作是与文学、历史、电影、绘画、艺术、文物一样的人类文化遗产。我们有理由相信 21 世纪法国哲学仍将是人类文化遗产的重要组成部分。

20 世纪法国哲学以多元、新奇、创意、反叛、细腻、实证、差异见长,但愿法国哲学在 21 世纪及其以后岁月里或者进一步深入挖掘这些特征,或者另辟蹊径,继续给国际哲学舞台带来新鲜活力和生动内涵。

^① 于斯曼特别看好费里,认为以费里为代表的“先验人本主义”要比莱维(Bernard-Henri Lévy)、克拉韦尔(Maurice Clavel)、格鲁克斯曼(André Glucksmann)等“新哲学家”更加是 20 世纪的新哲学家,费里这个今日哲学家会成为明日思想家(Denis Huisman, *Histoire de la philosophie française*, Perrin, 2002, pp. 603 - 604.)。

外文参考书目

- Althusser(Louis) , *Réponse à John Lewis* , Librairie François Maspero , Paris , 1973.
- Althusser(Louis) , *Écrits sur la psychanalyse* , Éditions Stock/Imec , 1993.
- Althusser(Louis) , *Pour Marx* , Préface d' Etienne Balibar , Éditions La Découverte , Paris , 1996.
- Aron(Raymond) , *Mémoires : 50 ans de réflexion politique* , Julliard , Paris , 1983.
- Bachelard(Gaston) , *L' intuition de l' instant* , Éditions Stock , 1931.
- Bachelard(Gaston) , *La Dialectique de la durée* , Boivin & C^{ie} , Éditeurs , Paris , 1936.
- Bachelard(Gaston) , *Le matérialisme rationnel* , PUF , Paris , 1953.
- Bachelard(Gaston) , *Le nouvel esprit scientifique* , PUF , 1958.
- Bachelard(Gaston) , *Le Rationalisme appliqué* , PUF , 1966.
- Bachelard(Gaston) , *L' engagement rationaliste* , PUF , 4^e éd. , 1980.
- Bachelard(Gaston) , *La formation de l' esprit scientifique* , Librairie Philosophique J. Vrin , Paris , 1983.
- Bachelard(Gaston) , *Études* , Librairie Philosophique J. Vrin , Paris , 2002.
- Barsotti (Bernard) , *Bachelard critique de Husserl* , L' Harmattan , Paris , 2002.
- Baudrillard(Jean) , *Le système des objets* , Paris : Gallimard , 1968.

Baudrillard (Jean) , *Les stratégies fatales* , Éditions Grasset&Fasquelle , 1983.

Baudrillard(Jean) , *The Consumer Society : myths and structures* , London : Sage Publications , 1998.

Bergson(Henry) , *Matière et mémoire*(1896) , Quadridge/PUF , 1939.

Bergson(Henry) , *L' évolution créatrice*(1907) , PUF , Paris , 1957.

Bergson(Henry) , *L' énergie spirituelle*(1919) , PUF , Paris , 1955.

Bergson(Henry) , *Durée et simultanéité*(1922) , PUF , Paris , 1992.

Bergson(Henry) , *La pensée et le mouvant*(1934) , PUF , Paris , 1969.

Bergson(Henry) , *Les deux sources de la morale et de la religion*(1938) , PUF , Paris , 1948.

Bergson(Henry) , *Œuvres* , PUF , Paris , 1959.

Bergson(Henry) , *Mélanges* , PUF , Paris , 1972.

Bergson(Henry) , *Cours de psychologie* , Clermont-Ferrand , 1887 – 1888 , *Cours I* , PUF , Paris.

Bergson(Henry) , *Cours II* , PUF , Paris , 1992.

Bergson(Henry) , *Cours IV* , PUF , Paris , 2000.

Canguilhem(Georges) , *Le normal et le pathologique* , Quadriga/PUF , Paris , 1966.

Canguilhem(Georges) , *Études d' histoire et de philosophie des sciences* , Paris , 1968.

Canguilhem(Georges) , *Écrits sur la médecine* , Éditions du Seuil , Paris , 2002.

Cavaillès(Jean) , *Sur la logique et la théorie de la science* , PUF , Paris , 1947.

Cavaillès(Jean) , *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*(1938) Hermann , Paris , 1962.

Cavaillès(Jean) , *Méthode axiomatique et formalisme* (1938) , Hermann ,

- Paris, 1981.
- Cavaillès(Jean) , *Philosophie des sciences* , Éd. Hermann , Paris , 1994.
- Deleuze&Claire Parnet , *Kafka : pour une littérature mineure* , Les Éditione de Minuit , Paris , 1975.
- Deleuze(Giles) , *Nietzsche et la philosophie* , PUF , Paris , 1962.
- Deleuze(Gilles) , *Le Bergsonisme* , SUP , PUF , 1966.
- Deleuze(Giles) , *Différence et Répétition* , PUF , Paris , 1968.
- Deleuze(Giles) , *Logique du sens* , Les Éditions de Minuit , Paris , 1969.
- Deleuze(Giles) , *Mille plateaux* , Les Éditions de Minuit , Paris , 1980.
- Deleuze (Giles) , *Nietzsche and Philosophy* , Ed. Columbia University Press , 1983.
- Deleuze(Giles) , *CINÉMA 2* , Les Éditions de Minuit , Paris , 1985.
- Deleuze (Giles) , *The Deleuze Reader*. New York : Columbia University Press , 1993.
- Deleuze(Giles) , *Dialogues* , Flammarion , Paris , 1996.
- Deleuze(Giles) , *Logique de la sensation* , Seuil , Paris , 2002.
- Deleuze(Giles) , *L' île déserte* , Les Éditions de Minuit , Paris , 2002.
- Deleuze(Gilles) et Guattari(Félix) , *Qu' est-ce que la philosophie ?* Les Éditions de Minuit , Paris , 1991.
- Derrida(Jacques) , *La voix et le phénomène* , PUF , Paris , 1967.
- Derrida(Jacques) , *L' écriture et la différence* , Éditions du Seuil , Paris , 1967.
- Derrida(Jacques) , *De la grammatologie* , Les Éditions de Minuit , Paris , 1967.
- Derrida(Jacques) , *Marges de la philosophie* , Les Éditions de Minuit , Paris , 1972.
- Derrida(Jacques) , *Positions* , Les Éditions de Minuit , Paris , 1972.
- Descartes , *Méditations métaphuysiques* , Flammarion , Paris , 1992.

- Descombes(Vincent) : *Le Même et L' Autr*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.
- Dilthey (Wilhelm) , *Gesammelte Schriften*, I. Band, *Einleitung in die geisteswissenschaften*, 1933 ,Leipzig und Berlin.
- Dosse(François) , *Histoire du structuralisme I*, Éditions La Découverte, Paris, 1991.
- Ferrières(Gabrielle) , *Jean Cavailles ; un philosophe dans la guerre*, Éditions du Seuil, Paris, 1982.
- Foucault(Michel) , *Folie et déraison*, Plon, Paris, 1961.
- Foucault(Michel) , *Histoire de la folie à l' âge classique*, Plon, Paris, 1972.
- Foucault(Michel) , *Les Mots et les Choses*, Éditions Gallimard, 1966.
- Foucault(Michel) , *L' Archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969.
- Foucault(Michel) , *L' Ordre du discours*, Éditions Gallimard, Paris, 1971.
- Foucault(Michel) , *Surveiller et punir ; naissance de la prison*, Éditions Gallimard, Paris, 1975.
- Foucault(Michel) , *Histoire de la sexualité 1 , La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1976.
- Foucault(Michel) , *Histoire de la sexualité 2 , L' Usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris, 1984.
- Foucault(Michel) , *Histoire de la sexualité 3 , Le souci de soi*, Éditions Gallimard, Paris, 1984.
- Foucault(Michel) , *Dits et écrits*, I—IV, 1954 – 1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994.
- Foucault (Michel) , *L' Herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001.
- Gil(Didier) , *Bachelard et la Culture Scientifique*, PUF, Paris, 1993.
- Goldschmid(Victor) , *Le système stoïcien et l' idée de temps*, Vrin, Paris,

- 1953.
- Goodchild(Philip) , *Gilles Deleuze and the Questions of Philosophy*.
- Gouhier(Henri) , *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, J. Vrin, 1989.
- Habermas(Jürgen) , *Le discours philosophique de la modernité*, Éditions Gallimard, Paris, 1988.
- Hadot(Pierre) , *La philosophie comme manière de vivre*, Éditions Albin Michel, Paris, 2001.
- Henry(Michel) , *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963.
- Henry(Michel) , *Philosophie et phénoménologie du corps.*, Paris, PUF, 1965.
- Hude(Henri) , *Bergson II*, Éditions universitaires, 1990.
- Huisman(Denis) , *Histoire de la philosophie française*, Perrin, 2002.
- Imbert(Claude) , *Maurice Merleau-Ponty*, janvier 2005, adpf ministère des Affaires étrangères.
- Jorland (Gérard) , *La science dans la philosophie. Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*, Gallimard, 1981.
- Kant(Immanuel) , *Kritik der reinen vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1956.
- Kojève(Alexandre) , *Introduction à la lecture de Hegel*, Raymond Queneau, Paris, 1947.
- Lacan(Jacques) , *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.
- Lacan(Jacques) , *Le Séminaire*, vol. 2, Éditions du Seuil, 1978.
- Le Roy(Edouard) , *Une philosophie nouvelle*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1913.
- Levinas(Emmanuel) , *De l'existence à l'existant*, Fontaine, Paris, 1947.
- Levinas(Emmanuel) , *Difficile liberté*, Éditions Albin Michel, Paris, 1963.
- Levinas(Emmanuel) , *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, Paris, 1971 .

- Levinas(Emmanuel) , *Autrement qu' être ou au-dela de l' essence* , Martinus Nijhoff, Paris, 1978.
- Levinas(Emmanuel) , *Transcendance et intelligibilité* , Genève : Labor et Fides, 1984.
- Levinas(Emmanuel) , *Hors sujet* , Fata Morgana, Paris, 1987.
- Levinas (Emmanuel) , “ *Entretien* ” , *Répondre d' Autrui* , Bacconnière, Neuchâtel, 1989.
- Levinas (Emmanuel) , *Dieu, la mort et le temps* , Éditions Grasset & Fasquelle, 1993.
- Levinas(Emmanuel) , *Altérité et Transcendance* , Fata Morgana, 1995.
- Levinas(Emmanuel) , *Éthique comme philosophie première* , Éditions Payot et Rivage, 1998.
- Levinas(Emmanuel) , *En découvrant l' existence avec Husserl et Heidegger* , Vrin, Paris, 2001.
- Lévi-strauss(Claude) , Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* , Librairie Plon, Paris, 1955.
- Lévi-strauss(Claude) , *Anthropologie structurale* , plon, 1958.
- Lévi-Strauss(Claude) , *Race et Histoire* , Éditions Gonthier, 1961.
- Lévi-strauss (Claude) , *Les Structures élémentaires de la parenté* , Mouton, 1967.
- Liotard (Jean-François) , *Économie libidinale* , Les Éditions de Minuit, 1974, Paris.
- Liotard(Jean-François) , *La condition postmoderne* , Les Éditions de Minuit, 1979.
- Liotard(Jean-François) , *Le Différend* , Les Éditions de Minuit, 1983, Paris.
- Liotard (Jean-François) , *Le Postmoderne expliqué aux enfants* , Éditions Galilée, 1988.
- Liotard(Jean-François) , *The Inhuman* , translated by Geoffrey Bennington

- and Rachel Bowlby, Polity Press, 1991.
- Lyotard (Jean-François), *Moralités postmodernes*, Éditions Galilée, 1993.
- Lyotard (Jean-François), *Dérive à partir de Marx et Freud*, Galilée, Paris, 1994.
- Marc-Lipiansky (Mireille), *Le Structuralisme de Lévi-strauss*, Payot, Paris, 1973.
- Marion (Jean-Luc), *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1990.
- Martin (Jean-Clet), *Variations: La philosophie de Gilles Deleuze*, Ed. Payot&Rivages, 1993.
- Marty (Éric), *Louis Althusser, un sujet sans procès*, Éditions Gallimard, 1999.
- Merleau-Ponty (Maurice), *La Structure du comportement*, PUF, 1942, Paris.
- Merleau-Ponty (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty (Maurice), *Sens et non-sens*, Éditions Gallimard, Paris, 1948.
- Merleau-Ponty (Maurice), *Signes*, Paris: Gallimard, 1960.
- Merleau-Ponty (Maurice), *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty (Maurice), *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty (Maurice), *La prose du monde*, Paris: Gallimard, 1969.
- Merleau-Ponty (Maurice), *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, J. Vrin, 1978.
- Moore (F · C · T ·), *Bergson: thinking backwards*, Cambridge university press, 1996.
- Mulattris (Paulin Kilol), *Désir, sens, et signification chez Sartre*, L' Harmattan, Paris, 1999.
- Nouvel (Pascal), *Actualité et postérités de Gaston Bachelard*, PUF, Paris, 1997.

- Poirié(François) , *Emmanuel Lévinas : qui êtes-vous?* La Manufacture, 1987 ,
Lyon.
- Renard (Gilles , *L'Épistémologie chez Georges Canguilhem*, Éditions Na-
than, Paris, 1996.
- Ricœur(Paul) , *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris,
1969.
- Ricœur(Paul) , *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- Ricœur(Paul) , *Temps et récit I-III*, Seuil, Paris, 1980-1983.
- Ricœur(Paul) , *Du texte à l'action*, Éditions du Seuil, 1986.
- Ricœur(Paul) , *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.
- Ricœur(Paul) , *Critique et conviction*, Calmann-Lévy, Paris, 1995.
- Sinaceur(Hourya) , *Jean Cavailles : philosophie mathématique*, PUF, Paris,
1994.
- Sartre(Jean-Paul) , *La transcendance de l'Ego*, Vrin, 1966.
- Sartre(Jean-Paul) , *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1943.
- Sartre (Jean-Paul) , *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris,
1946.
- Sartre(Jean-Paul) , *Situations philosophiques*, Éditions Gallimard, 1947.
- Sartre(Jean-Paul) , *L'idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à
1857*, I, Paris: Gallimard, 1971.
- Sartre(Jean-Paul) , *Cahiers pour une morale*, Éditions Gallimard, 1983.
- Searle(John R.) , *Déconstruction*, Éditions de l'éclat, 1992.
- Serres(Michel) , *Hermès I*, Minuit, 1968.
- Serres(Michel) , *La Traduction*, Minuit, 1974.
- Serres(Michel) , *Éclaircissements*, Flammarion, 1994.
- Sève(Lucien) : *La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789
à nos jours*, Éditions sociales, Paris, 1962.
- Soulez (Philippe) , Worms (Frédéric) : *Bergson : biographie*, PUF,

2002.

Thibaudet(Albert) , *Le Bergsonisme* , Tome I, Paris, 1939.

Vieillard-Baron (Jean-Louis) , *Bergson et bergsonisme* , Armand Colin, 1999.

Worms (Frédéric) , *Introduction à Matière et mémoire de Bergon* , PUF, 1997.

Worms(Frédéric) , *Le vocabulaire de Bergson* , Paris, Ellipses , 2000.

Worms(Frédéric) , *Annales bergsoniennes I* , Épiméthée, PUF, 2002.

Worms(Frédéric) , *Bergson ou les deux sens de la vie* , Paris, PUF, 2004.

Zourabichvili(François) , *Deleuze: Une philosophie de l' événement* , Paris, PUF, 1994.

Dictionnaire des philosophes , PUF, 1984.

Dictionnaire des Philosophes , Encyclopædia Universalis, Paris, 1998.



中文参考书目

- 阿多诺:《否定辩证法》,重庆出版社 1994 年版。
- 阿隆:《社会学主要思潮》,葛智强等译,上海译文出版社 2005 年版。
- 阿隆:《论治史》,冯学俊、吴泓缈译,三联书店 2003 年版。
- 巴歇拉尔:《水与梦》,顾嘉琛译,岳麓书社 2005 年版。
- 巴特:《文之悦》,屠友祥译,世纪出版集团 2002 年版。
- 鲍德里亚:《完美的罪行》,王为民译,商务印书馆 2000 年版。
- 布朗肖:《文学空间》,顾嘉琛译,商务印书馆 2003 年版。
- 陈康:《论希腊哲学》,商务印书馆 1990 年版。
- 德勒兹:《康德与柏格森解读》,张宇凌、关群德译,社会科学文献出版社 2002 年版。
- 海德格尔:《海德格尔选集》,上海三联书店 1991 年版。
- 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,三联书店 1999 年版。
- 海德格尔:《尼采》(上、下卷),孙周兴译,商务印书馆 2002 年版。
- 胡塞尔:《现象学的方法》,倪梁康译,上海译文出版社 1994 年版。
- 胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆 1995 年版。
- 胡塞尔:《经验与判断》,邓晓芒、张廷国译,三联书店 1999 年版。
- 吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东、方文译,三联书店 1998 年版。
- 卡勒:《论解构》,陆扬译,中国社会科学出版社 1998 年版。
- 卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,顾爱彬、李瑞华译,商务印书馆 2002 年版。

- 康德:《历史理性批判文集》,商务印书馆 1991 年版。
- 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社 2004 年版。
- 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社 2002 年版。
- 克罗齐:《历史学的理论与实践》,商务印书馆 1997 年版。
- 凯尔纳:《鲍德里亚:批判性的读本》,陈维振等译,江苏人民出版社 2005 年版。
- 列维-斯特劳斯:《野性的思维》,李幼蒸译,商务印书馆 1987 年版。
- 列维-斯特劳斯:《萨特的世纪——哲学研究》,闫素伟译,商务印书馆 2005 年版。
- 罗伯-格里耶:《快照集,为了一种新小说》,余中先译,湖南美术出版社 2001 年版。
- 尼采:《权力意志》,张念东、凌素心译,商务印书馆 1991 年版。
- 齐泽克:《快感大转移》,胡大平等译,江苏人民出版社 2004 年版。
- 索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆 1980 年版。
- 泰勒:《黑格尔》,张国清、朱进东译,译林出版社 2002 年版。
- 特罗蒂尼翁:《当代法国哲学家》,范德玉译,三联书店 1992 年版。
- 塔尔可夫斯基:《雕刻时光》,陈丽贵、李泳泉译,人民文学出版社 2003 年版。
- 维特根斯坦:《哲学研究》,李步楼译,商务印书馆 1996 年版。
- 伍尔夫:《达洛卫夫人到灯塔去》,孙梁等译,上海译文出版社 1997 年版。
- 亚里士多德:《亚里士多德全集》,苗力田主编,中国人民大学出版社 1993 年版。
- 亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,商务印书馆 1959 年版。
- 亚里士多德:《物理学》,张竹明译,商务印书馆 1982 年版。
- 泽诺-万德勒:《哲学中的语言学》,陈嘉映译,华夏出版社 2002 年版。