

ÉLOGE DE LA PHILOSOPHIE

◎当代法国思想文化译丛◎



〔法〕莫里斯·梅洛-庞蒂 / 著

哲学赞词

ÉLOGE DE LA
PHILOSOPHIE



THE COMMERCIAL PRESS

商务印书馆

当代法国思想文化译丛

哲 学 赞 词

[法] 莫里斯·梅洛-庞蒂 著

杨大春 译

商 务 印 书 馆

2000年·北京

图书在版编目(CIP)数据

哲学赞词/[法]莫里斯·梅洛-庞蒂著;杨大春译. —北京:商务印书馆,2000

ISBN 7-100-03175-3

I. 哲… II. ①庞… ②杨… III. 哲学-法国-现代-文集 IV. B565.59-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 41764 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

ZHÉXUÉ ZÀNCÍ

哲 学 赞 词

[法]莫里斯·梅洛-庞蒂 著

杨大春 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商 务 印 书 馆 发 行

民 族 印 刷 厂 印 刷

ISBN 7-100-03175-3/B·477

2000年12月第1版

开本 850 × 1168 1/32

2000年12月北京第1次印刷

印张 7½

印数 5 000册

定价: 14.00元

Maurice Merleau-Ponty

ÉLOGE DE LA PHILOSOPHIE

et Essais Philosophiques

© Éditions Gallimard, 1953 et 1960

根据伽利玛出版社 1953 年及 1960 年版译出

本书出版得到法国外交部的资助

Ouvrage publié avec la concours
du Ministère Français des Affaires Étrangères

出版说明

法国思想文化对世界影响极大。笛卡尔的理性主义、孟德斯鸠的思想、卢梭的政治理论是建构西方现代思想、政治文化的重要支柱；福科、德里达、德勒兹等人的学说为后现代思想、政治文化奠定了基础。其变古之道，使人心、社会划然一新。我馆引进西学，开启民智，向来重视移译法国思想文化著作。1906年出版严复译孟德斯鸠《法意》开风气之先，1918年编印《尚志学会丛书》多有辑录。其后新作迭出，百年所译，蔚为大观，对中国思想文化的建设裨益良多。我馆过去所译法国著作以古典为重，多以单行本印行。为便于学术界全面了解法国思想文化，现编纂这套《当代法国思想文化译丛》，系统移译当代法国思想家的主要著作。立场观点，不囿于一派，但凡有助于思想文化建设的著作，无论是现代性的，还是后现代性的，都予列选；学科领域，不限一门，诸如哲学、政治学、史学、宗教学、社会学、人类学，兼收并蓄。希望学术界鼎力襄助，以使本套丛书日臻完善。

商务印书馆编辑部

2000年12月

目 录

第一编 哲学赞词.....	1
第二编 哲学论文	45
一、论语言现象学	45
二、哲学与社会学	63
三、从莫斯到克劳德·列维-斯特劳斯	82
四、无处不在与无处可寻	97
五、哲学家及其阴影	141
六、完善中的柏格森	171
七、爱因斯坦与理性的危机	185
八、读蒙田	193
九、评马基雅维里	211
译后记.....	229

第一编 哲学赞词

主管先生，
我亲爱的同事们，
女士们，先生们^①，

作为一个见证了他自己的研究，也就是说见证了他自己的内在混乱的人，从来没有觉得自己是在墙壁上可见其名的那些完美人物的后继者。再者，如果他是一个哲学家，也就是说如果他知道他自己什么都不知道，那么他为何相信自己有理由接受这一教席，他凭什么甚至还曾期望过？这些问题的答案非常简单：自法兰西学院创立伊始，其职责就不是给予其听众以既有真理，而是一种自由研究的理念。如果说学院在去年冬天愿意保留一个哲学教席，这是因为哲学的非知(non-savoir)达到了它的这种研究精神的顶点。我亲爱的同事们，如果一位哲学家恳请你们赞同，你们知道，这是为了更完善地驾驭这种哲学生活，而如果你们给予他你们的赞同，这是为了敦促他亲自进行这一尝试。因此，他越是自认不配这一荣誉，他就越是一味沉浸于任务的欢乐之中(因为斯汤达说把激情当作职业乃是一大幸运)，他就越是感动于你们把其他考虑置

^① 这一文本是作者在法兰西学院的第一次讲座的文本。我们在文本的后面以注释的方式增加了在讲座中找不到的几页(法文版原注)。

于一边,坚决地容纳哲学于你们之中,最后,他今天也就越是高兴地为此感谢你们。

我能做的最好的感谢无疑是在你们面前考察哲学家的功能,首先是我的前任们已经重振和发挥的功能,同时还有哲学在过去和现在所考虑的功能。

哲学家承认他不可分割地拥有对明证(*évidence*)的喜好与对含混(*ambiguïté*)的意识。当他满足于接受含混时,这被称为歧义(*équivoque*)。在大哲学家那里,含混变成为主题,它有助于确立确定性而不是对此构成威胁。因此应该区别坏的与好的含混。即便那些愿意建构一种完全积极的哲学的人们,也总是就他们同时放弃了处于绝对知识之中的权利而言才是哲学家。他们所教导的不是这种知识,而是知识在我们中的生成,不是绝对,而最多是克尔凯戈尔(*Kierkegaard*)所说的它与我们之间的绝对关系。造就一个哲学家的是不停地从知识导向无知,又从无知导向知识的运动,以及在这一运动中的某种宁静……

即使和拉威勒先生(*M. Lavelle*)同样清晰、同样精心地指向没有限制的存在的那些看法,也都证实了对哲学家的这一界定。拉威勒先生把“存在的这种全部”作为对象赋予哲学,“在这里,我们特有的存在将被所有时刻产生的奇迹所记载。”他谈到奇迹,因为在那里存在着一个悖论,关于总体存在的悖论:总体存在预先是我们所能够是和所能够做的一切,而没有我们,它就不会是整体存在,它并且需要由我们特有的存在来扩大。我们与存在的关系包含有双重意义。根据第一重我们属于它,根据第二重,它属于我们。我们因此不能够为了看到从存在那里派生我们自己和世界而

将我们置于存在之中：拉威勒先生说，如果我们这样做，只能通过“掩饰我们已经认识它们两者”才有可能。我先于整个反思的在世的处境，我藉由这一处境而融入于生存，这些都不会被超越它们而通向绝对的反思所消除，也不会随后作为反思的后果来处置。我们借以走出我们自己而通向超越的运动，不停地为一种超然的思想自认为完成了的由绝对到它自身的下降运动提供基础，而哲学家提出的从来都不是绝对的绝对，而是与他处于关系中的绝对。借助参与和在场的观念，拉威勒先生已经合理地尝试着界定在我们自己与整体存在之间的一定程度上始终保持着的相互关系。

他的工作因此应当向两个方面发展。首先，天真的人相信在那里找到了存在的原初意义的世界，那深厚的宝藏，在拉威勒先生看来却没有厚度、没有自己的神秘：这就是现象，它呈现出来，它没有内在。考虑这一外景我们不能够把握存在一词的意义。在我们这里，也只有在我们这里，我们才能触及存在的内在，因为只有在这里我们才能找到一种有一个内在，而且只不过就是这一内在的存在。因此在自我与我的身体之间，在自我与世界之间不存在着传递关系，自我能够满溢的或许只是“向内”。我唯一与之交往的是一个完善的内在，那对自我加以规定的不完善的内在的模型（我们看到，它也是其副本）。对存在的思考定位在世界和历史后面的自我、以及比自我更高的自我本身之中。由此观点出发，哲学几乎没有什么难题要解决、什么事情要做：它只不过是提醒人们参与到普遍存在中去，而只要不停止存在，人们就不会完全忘记这一点，《整体在场》的前言指出，这是永恒哲学中历来都记录在案的。更好的理由是，哲学家在历史中，在其时代的争论中无事可做。在给一部关于政治哲学的书作序时，拉威勒先生写道，精神的革新在人

们尚未思及之时就革新了国家。

还有事情的另一面。一个无限的自我不是自我。对于拉威勒先生而言，唯有受罪的存在或许能谈自我。因此我不能透过自我对上帝形成一种真实的认识。拉威勒先生说，哲学家只是通过在他本人之外会聚，只是通过信仰才提出了上帝，而由于这个理由本身，他永远不能根据上帝而思考。因此存在着关于世界的真理，以及根据世界而进行思考的真理。拉威勒先生说，对这一真理而言，上帝乃是“无限的孤独，完美的分离，永恒的缺席。”由于它是我们不可接近的，而且从未停止其不可接近，所以它只是在我们本身的孤独和我们本身的分离中变成在场的。这样，我们本来以为是完全积极的我们与存在的关系在双重否定中塌陷了。由此产生的结果是，为了确定它自己，这一关系就需要刚才还只不过是现象的世界。这样，内在性的可见的表现重新获得其重要性：它们不是内在性的借用的外衣，而是其具体体现。拉威勒先生说，无语言的思想并不是一种更纯粹的思想，它最多只是思考的一种意向。他最后的作品提供了一种表达理论，它使表达不是“成为已经实现的内在存在的忠实形象，而是内在存在据之而实现的方式本身。”他接着说，那么，感性的东西与现象不再只是限制我们参与到存在中去的东西：“我们将它们吸收到每一存在的积极本质中，在这种方式上人们可以说，存在只不过就是呈现出来的东西，至少它只不过是它藉以呈现的东西。”因此不再有现象或物质与存在或精神之间的选择。拉威勒先生写道，真正的唯灵论就在于拒绝唯灵论与唯物论之间的选择。哲学因此不在于由关注物质转向精神，也不会因为对非时间性的内在性的非时间性的肯定而耗尽精力。拉威勒先生说，只存在着“今天的哲学，那种我现

在能够思考和体验的哲学。”^①

拉威勒先生的思想的基础或许是：伴随它们耗尽在过去中，时间与世界的展开与其在过去中的消匿是一回事。但这同样意味着，人们只有进入世界才能超越之，精神在单一的运动中利用世界，时间，言语，历史，并以一种不会被耗尽的意义来赋予它们以生机。哲学的功能于是就是记载意义的这种过渡而不是把它当做是完成的事实。拉威勒先生从未在任何地方这样说过。但在我们看来，他关于现在时间的中心功能的观念使他偏离一种回顾性的哲学——这一哲学预先将世界和历史转变为一种普遍的去。

正是在有关现在的这一部分，拉威勒的下降的辩证法与柏格森(Bergson)和勒·鲁瓦(Le Roy)的上升的辩证法交汇了，——尽管我们后面将强调其差异，我们仍将他们一起命名。这是因为，他们的研究在我们进行的评说中表现出来的差别，不会比在它们的展开中所意味的更大。柏格森和勒·鲁瓦从被构成的世界和时间出发。但是，一涉及到从内部赋予它们以生机的东西，涉及到柏格森所谓的时间的犹豫(*hésitation du temps*)和勒·鲁瓦先生所谓的创造(*invention*)时，他们从时间方面就达到了最终使拉威勒先生迷恋的事件与意义的同样的结合，而人们此时在他们的研究中隐约看到同样的含混的闪光。

我们在这里所说的一切，只有当人们跨越了最初呈现出来的柏格森主义时才能被发现。因为存在着对绵延的直觉，对物质^②

① 见本讲座尾注一。

② 此处法文原文为 *manière*，根据上下文疑为 *matière* 之误(中译者注)。

和生命的直觉,对上帝的直觉的一种完全实证的表达(在柏格森本人那里也是这样)。对绵延的发现难道首先不是对一种第二实在的发现,在此,瞬间在消失的环节自我维持,不分化地保留在现在中,并得以积累?绵延难道不像是在流逝中存留的一种流动之物,而柏格森的最后研究不就是要在其他东西中,在物质中,在生命中找到首先在我们身上显示出来的同样的真实内聚力?《物质与记忆》的最后几页谈到在物质中存在的对记忆的一种“预感”和一种“模仿”。《创造进化论》把生命“要么归属于意识本身,要么归属于某种与之类似的东西”(根据柏格森的用词)。可是,如果人们所思考的意识尚无事物的丰富性,某物怎么能够与意识相类似呢?柏格森有时把意识当做分散在宇宙中的一种实体,退化的机体将它“压制在虎钳之中”,而更分化的机体任其充分发展。那么什么是柏格森所说的穿越物质,没有机体,没有个体性的“意识巨流”呢?在成为宇宙要素后,意识就无法被认出了。当柏格森后来生动地将意识与上帝等同时,人们难以在“这一中心”——“所有的世界就像巨型晚会中的焰火一样由此中心喷射出来”——找到一个自我。在《两个源泉》^①中,正是神秘经验中的上帝明确地赋予了宇宙意识以人格。但是,即便如此,柏格森的上帝仍然不同于我们能称之为思想和意志的一切东西,因为他从中排出了消极的构成因素。柏格森说神圣思想或意志“自身过于充实”,人们无法在此找到关于非存在的观念。“这是与其作为力量的本性不相容的一种软弱。”夹在作为力量的上帝和作为行动的生命两种力量之间,人只能作为失败而出现,他乃是柏格森所谓的“从理论上说最初应该存

^① 全称为《道德和宗教的两个源泉》,1932年出版(中译者注)。

在”的“神圣人性”的幻影；而历史，人的交往生活不是一种自主的秩序：它在行动的疯狂与神秘主义之间波动，人们不在历史本身中去寻找线索。

绵延的充实，宇宙意识的源初充实，上帝的充实，这些结论蕴含了一种作为融合（coincidence）或联系的直觉理论。而事实上柏格森曾将哲学界定为一种“半神圣”的国度，在此任何“将我们置于空的在场中”的问题都被忽略。我为什么存在，为什么存在着某种东西而不是无，我如何能够知道某种东西，这些传统的问题，对于他而言就像不再知道自己是否已经关了窗户的怀疑论者的问题一样是“病态的”。只有当我们指望通过想象将我们置于一种原初的空虚中时，这些问题才会出现；而空虚，非存在，虚无，无序从来都只是表明我们期待别的东西的一种完全字面方式，并预设一个主体已置于存在之中。哲学、真正的思想（它是完全积极的）将重新发现由否定和语言的机制所预设的这一天真的联系。柏格森常说，哲学将与事物“交融”（fusion），或者说它将事物“刻”，“记”，“印”在我们身上，它不是寻求解决而是消解古典问题。“简单的活动”，“无视点的观看”，直接接近且无符号地介入事物内部，所有这些关于直觉的著名表述，未经探索，未经意识的内在运动，是对存在的一种整体把握。

这是柏格森主义的最容易看出的一面。但它既不是唯一的一面，也不是最有价值的一面。因为这些表述与其说表达了他不得不说的东西，不如说表达了他与他开始其研究时所接受的学说的断裂。有人说：他恢复了直觉与理智或论证，精神与物质，生命与机械论的对立。当他开始其研究工作时，他的朋友和对手都这样

理解他。然而他的对手更不着边际。或许现在是到柏格森那里寻找其他东西而不是被遗弃的论题的反题的时候了。尽管有些矛盾,完全积极的柏格森是好战的。而且,正是随着否定重新出现在他的哲学中,人们才看到了它在自我肯定。人们之所以对他的书表现出过多的注意,或许不是在此寻找他对泰纳(Taine)和斯宾塞(Spencer)的批评,而是寻找精神与身体和世界的活跃而困难的关系的各种视角;不是在此寻找连续的证实,而是寻找赋予直觉以生机、将各种直觉彼此联系起来、并使它们的最初关系经常倒置的内在运动。柏格森确实摆脱了他的对手,也摆脱了他的“朋友”——佩吉(Péguy)已经说过,这些朋友并没有更好地理解他。不过人们同时承认诸如勒·鲁瓦先生的研究确实可靠:这些研究从不停留在柏格森式的实证主义中,但它们在论及像直觉理论、直接与限定的理论这样一些根本的问题时,一下子就将柏格森主义定位到其最令人满意的意义中了。

如果说柏格森愿意了结种种传统难题,这不是为了消除哲学的提问法,而是为了使之复兴。他完全正确地意识到,正如勒·鲁瓦先生不得不指出的:整个哲学都应当是一种新哲学;对于他说,哲学不是对已经记载在存在中并钳制我们的好奇心的答案的发现,他不仅要求哲学创立答案,而且要求它创设问题。他在1935年写道,“我将那些原封不动地接受一个通常问题的术语的人们称为哲学中的业余爱好者……真正的哲学探索在于创设对问题的姿态并创立问题的答案……”因此,当他说正确地提出问题差不多就是问题的解决时,这不是指我们在寻找时就已经找到答案,而是说我们已经创设了它。不存在这样的情况:问题在我们中,而答案在事物中;一方是有待发现的外部存在,一方是善于观察的意

识。答案也在我们这里,所谓的存在本身是有问题的。有关提问的本性的东西转移到回答中了。

著名的柏格森式的融合因此并非确切地意指哲学家消失或融入存在之中。应该说的毋宁是他是否体验到了他为存在所超越。他不需要走出自身以达到事物本身:他内在地为种种事物所刺激或纠缠。因为一个作为绵延的自我只能以另一绵延形式才能把握到另一存在。柏格森说,通过对我自己打发时间的方式的体验,我将事物把握为“在可能的绵延的无限性中的可供选择的東西”。绵延有一种独特的本性,使得它既是我的存在方式,又是其他存在的普遍维度,以致那些“高于”或“低于”我们的东西始终“在某种意义上内在于我们”。我注意到的是事物与我的绵延间的一致或不一致,是与自我处于一种并存的侧面关系中的事物。我之所以有不同于我的绵延的宇宙的绵延的观念,只是因为宇宙的绵延完全沿着我的绵延而展开,而且只是因为溶解的糖中必然有某种东西回应着我对一杯糖水的期待。当我们处在绵延的源头时,我们也处于诸事物的核心中,因为事物是使我们处在期待中的逆境。哲学家与存在的关系不是观众与表演之间的正面关系,这是一种共谋,是一种倾斜的、暗中的关系。我们因此明白柏格森为什么能说绝对“非常接近我们,在某种程度上甚至就在我们这里”:事物正是在方式上使我们的绵延发生了改变。

如果哲学探索就是发现存在的首要意义,人们就不能离开人的处境来研究,相反,必须深入这一处境。哲学家的绝对知识乃是知觉。第一次牛津讨论会提出,“不是希望把我们提升到我们对于事物的知觉之上,我们深入知觉之中以增进和扩大它……我们应该拥有一种人们不会将之对立于其他哲学的哲学,因为它不曾在

它之外留下其他学说能够拾起来的東西：它把握了一切。”知觉奠定了一切，因为可以这样说，它教导给我们一种与存在的纠缠不清的关系：存在就在我们之前，可是它从里面通达我们。柏格森又说，“不管存在着的東西和变易着的東西的内在的本质是什么，我们就是这一本质。”或许柏格森本人未曾从这些话中引出其全部含义。人们在此可以看到对于某种客观进化的暗示，它使人脱离动物性，使动物脱离宇宙意识，使宇宙意识脱离上帝，这些进化应该在我们身上留下一些沉淀：哲学就在于确定这些沉淀的年代，这是一种宇宙构造；意识在事物中找寻祖宗，它在此投射灵魂或灵魂的类比，哲学乃是一种泛灵论。但是，因为柏格森说哲学是一种普遍化的知觉，这就必须在现实的和现在的知觉中，而不是在今天已完成的发生中去寻找我们与事物的关系。“我们就是这一本质”要说的因此是，我们看到的这些颜色、这些对象蔓延和栖居于我们梦中，这些动物是我们自身的诙谐的变种，所有的存在构成为我们的生命的象征，我们在这些存在中读出的仍然是这一象征。正像柏格森所说的，如果探讨物自身（它由于先验原则的某种缺失而得以短暂出现），生命自身（这一弱化的运动一度在全新的原生质中颤动），上帝自身（突出于我们之上的“巨大”威力），物质、生命、上帝于我们就不是“内在的”。我们只能涉及被我们所知觉的物质、生命、上帝。柏格森的作品所追溯的发生乃是我们自己讲述的我们的历史，这是一种自然的神秘，我们据之表达我们对所有的存在形式的理解。我们不是这一小石块，但是当我们看它时，它唤醒我们知觉器官中的反响，我们的知觉仿佛从它那里呈现出来。也就是说，我们对它的知觉是把它提升到它的为自己的存在，是我们对于处在沉默中的这一事物的恢复——自从它进入我们的生命，

展开其暗含的存在,它就透过我们而向它自己揭示出来。我们相信的所谓的融合乃是并存。

或许柏格森最初把哲学理解为是对被给予的东西(*des données*)的单纯回归,但他接下来就看到,这种第二位的、费力的、重新发现的天真,没有使我们消融在一种预先实在中,并不是没有观点,没有象征,没有视角地把我们与事物本身视为同一。“探测”、“听诊”、“触诊”这些更好的表述让我们明白:直觉需要被理解,我应该把一种在直觉那里仍然受到约束的意义占为己有。什么是直觉中的确实真正直观的东西?柏格森承认,在大部分的时间里,直觉只能以摆脱不充分的论点的某种“消极力量”的形式向哲学家呈现。我们应该假定在直觉中有一种积极的、已经形成的观点,它在这些消极现象的下面并且支撑着它们?这无疑是向正好受到柏格森批判的反省的幻象屈服。他所谓的直觉的全面观点或许真的引导着哲学家的全部表达努力,但它不是以概括的形式包纳这整个努力。在贝克莱(*Berkeley*)思考和写作之前,我们在贝克莱那里想象一个将包括他的整个哲学以及其他东西的概括的贝克莱是错误的。尽管柏格森说,正因为哲学家没有能够说明始终集中在自己身上的“一个单一点”上的这一“无限简单的事情”,所以哲学家终身都在说,但是,我们要去相信这个说法那就错了。他也是为了说明它才去说,因为它要求被谈说,因为在被谈说过之前它什么都不是。完全真实的是,每一位哲学家和每一位画家都把别人所谓的他的作品看作是有待完成的作品的最简单的草样。这并不证明这一作品在他们自身的某处存在,他们只需揭开面纱就可达到。格鲁特先生(*M. Gueroult*)去年在这同一个地方证明:哲学的秘密和中心并不存在于诞生前的灵感之中,它随着作品的进

展而变动自身,它是生成中的意义,它伴随与自身的一致和对自身的反映而构造自身,哲学必然是一种(哲学的)历史,是问题和解决之间的变换,在此每种部分的解决都转换了最初的问题,以至于整体的意义并不先于它而存在,除非作为一种风格先于其作品而存在,并且似乎依据这一事实而预告了作品。格鲁特先生在此所说的运用到哲学体系中的直觉,我们可以泛而言之哲学的直觉,这一次符合柏格森的看法:直觉的本性要求发展,要求成为它之所是,因为它包含着对它所拷问的沉默的存在、对与它相分离的容易控制的涵义的双重诉诸,因为它是对它们的一致经验,因为像柏格森愉快地说过的,它是阅读,是通过一种风格并且在被置于概念中之前的把握意义的艺术,最后,因为事物本身乃是这些汇合的表达式的虚焦点。

人们去洞见事物本身的意向越是强烈,我们越是看到事物藉以获得表达的现象和我们借以表达事物的语词充塞于事物与我们之间。在同等程度上,柏格森成功地证明空无、虚无或无序从来不存在于事物之中,在我们之外存在的只不过是呈现。他将普遍存在,将能够成为别的且只是间接地或倾斜地指向存在的能力规定为我们的精神的根本性质。他很恰当地说,精神“拒绝被限制在原地,并且把全部的注意都集中于这种拒绝,它从来都只是根据它刚刚离开的位置来确定它的实际位置,这就像一个在列车后面的旅客看到的只是他已经经过的地方一样。”我们难道不总是处在这位旅客的境况中?我们曾经处在我们的身体所占据的客观空间之中吗?我们难道真的始终只是间接地寓于空间之中的,只有通过透视那些指明了应该是我们的栖息处的事物才向我们反映出来?为了能够把这种与存在的间接关系、这种与存在的疏远当作实践理

性的坏的习惯处理(它使得精神的本有的性质没有被触及),应该在驱逐世界的非存在之后,把非存在从精神中排斥出去。柏格森相信通过证明意识中的虚无就是对虚无的意识,虚无因此并非什么都不是而做到这一点。但换句话说就是,意识的存在是由如此细腻的一种实体构成的,以至于对虚无的意识并不比对事物的意识更缺少意识。相对于虚无而言是首要的东西的存在,因此并不是事物的自然而肯定的存在,按柏格森本人所说的,它是康德意义上的存在(existence),根本的偶然性。而且,如果说真正的哲学消除了产生自虚无观念的眩晕与焦虑的话,这是因为它将它们内在化,它们融入于存在,且将它们保留在自我构成中的存在的波动中。“如果人们拒绝给予我们对于空无的直觉,”巴什拉(Bachelard)不得不写道,“我们就有权利拒绝对充实的直觉……这相当于说,透过多次移位,我们重新发现存在与虚无的根本辩证法展现在时间之中。我们因此给予这一柏格森表述——时间即犹豫——其全部意义(同时是本体论的和时间上的)。”

勒·鲁瓦先生早已使柏格森主义偏离实心的实在论。对于他来说,直觉是我思的“生动的环节”,也就是说是这样一种我思:它不仅严格的意义上向我提供一些我的思想,而且还提供一些在每一事物的独特方面响应思想的东西。这是对昏睡在事物中的思想的经验,只有当我的思想靠近它时才苏醒过来。《物质与记忆》的第一章中的种种著名“形象”,对于勒·鲁瓦先生来说(并且用他专有的用词来说),变成为“生存的澄明”,变成为实在的事物由于我而“闪光”并获得揭示的所在。直接经验是这样一种经验,它在我身上唤醒了这一根本现象,它将“它的对象的完整”转化为“一组生动的运作”。当已知的存在与存在符合时,这并不是它与它融

合：存在对于直觉来说是真实意义上的极限，也就是说，按照勒·鲁瓦先生，是“某种内在于各阶段之连续本身中的进展状态”，是“某种可由内在比较而辩识出的渐进性质”，是系列的“一种聚合特征”。因此否定性和含混性作为构成因素被给予了直觉，没有这一构成因素，直觉将是盲目的。

据此，为了对柏格森主义形成一种正确的看法，应该逐一复原他的各种基本的直觉，并且例证在每一种直觉中最初的实证主义是如何被超越的。伊波利特(Hyppolite)先生近来已开始了这一工作，涉及到对于绵延的直觉。他让我们看到《论意识的直接与料》中的绵延，全部获得保存的内在生命的未经分化，在《物质与记忆》中变成为在过去的空无、未来的空无与现在的充实之间的对立的系统，就像时间与空间的对立一样。绵延的性质本身现在要求它内在地被分化为三维，并且它在自身内接纳构成了现在的身体与空间性，没有它们，甚至过去都停留为模糊一团，不能够被回想起，也就是说不能够被重新占有并获得表达。从此以后，精神不再是未经分化，正像伊波利特所说的，它是极力在纯粹记忆与纯粹活动两极之间重新集聚自己的东西，它与无意识同义。^①

人们能够在对生命的直觉中发现一种类似的运动。存在着诸环节，在此，直觉不再是哲学家和意识在事物中的融合，而是对于它自己与现象之间的一致和联合的意识。于是，关键的不再是对于生命的解释，而是对它的破译，按柏格森所说的，有点像画家破译一张面孔。应该重新找到“透过种种线条并将它们彼此联结起

① 见本讲座尾注二。

来,赋予它们一种涵义的生命意向、简单运动。”这是一种我们能够进行的阅读,因为我们在我们的肉身化的存在中负载着生命的字母表与语法,但是这既没有在我们身上,也没有在它那里预设一种已经获得的意义。^① 在这里,仍然是勒·鲁瓦先生坚决地追随着柏格森主义的最满意的主张,他将生命界定为“探索的合目的性”,在此,目的与手段,意义与偶然彼此诱发。人们没有在这一沉重的合目的性中,在这一临产的意义中看到宇宙意识的绝对的轻松——它通过如同我们的手的运动一样的简单姿态,让有机体的生命得以构成的所有细节脱离到自身之外。

由于更有力的理由,应该问问在柏格森那里对上帝的直觉是不是归结到我们前面已经谈到过的“作为力量”的上帝中。人们知道他曾简要地将上帝的存在界定为比我们的绵延更为绵延的一种绵延,他说它是所有的绵延的“凝结”,他把它称为是“生命的永恒性”,它显然包含我们的绵延在内。但这就是说,由上帝的绵延到我们,我们就从更多的绵延走向了更少的绵延,而这一更少不需要解释,正像马勒伯朗士(Malebranche)所说的,虚无没有什么特性。可是,我们刚才已经看到柏格森最终通过与现在相对立的未来和过去的双重虚无、通过存在的充实中的裂缝来界定我们的绵延。如果上帝真是生命的永恒性,如果像柏格森所说的,“它绝对没有完全实现”,那么否定性就必定渗透到“作为力量”的上帝中。在这里说(就像柏格森借拉瓦松[Ravaisson]之口所说的)“无限的思想取消了某种东西的存在(être)的充实,以便通过唤醒与恢复的方式从中引出存在着(existe)的一切东西”就够了吗?但是,如果上

① 见本讲座尾注三。

帝真的如此使自己断裂以便在自身中确立否定,如果种种存在只是在对立的转化运动中显露出来,那么它们并不从上帝那里产生出来,它不是人们能够从那里向我们的绵延和向世界下降的原则,它是一个我们向它上靠的上帝,绵延在其进展的每一瞬间都预测到了它的推力,就像我们在我们的视域的边缘感觉到一种向我们逼近的幻觉一样,但它不可能被固定,被认识,也不能独立于绵延而趋向它自身。这在柏格森把上帝说成是善的原则时更为明显。我们知道他有力地拒弃了经典的神正论证明——这些证明认为恶是较少的善。他说,“哲学家可以在自己寂静无声的书斋中自我陶醉于这些证明,但在一个刚刚看见自己的儿子死了的母亲面前他对这些证明会怎么想呢?”他承认的唯一乐观主义是一种“经验的”乐观主义:实际情况是人不顾一切地接受生命,而且在愉快及其反面之外存在着一种快乐。这种乐观主义没有把快乐作为其条件来为受难提供辩护,它没有预设什么像无限的注视这样的东西——它完全渗透世界和受难的晦暗不明——来作为赞同的等价物。阅读柏格森的著作,一切的发生就好像人在其被构成的存在的根基中遭遇到一种恩慧,这一恩慧不是与世界的厄运相妥协,而是与他一致地对抗厄运。勒·鲁瓦先生抛弃上帝是一种理论解释的观念,他在同一种意义上,但更为强烈地说道:“……上帝通过它在我们身上的生命本身,在我们自己的神化工作中为我们所认识。在这一意义上,我们完全可以说,对于我们,上帝不在,但生成。”在柏格森的神学中,或许像在自基督教以来的整个神学中一样,存在着一种“漂移不定”,它使我们永远也不知道:是上帝维持着人类的人性存在呢,还是相反,为了认识它的存在,应该经由我们的存在,而且这不再是一种兜圈子。

相对于作为力量的上帝,我们的生存处于困境之中,而世界是一种堕落,我们除了返回其内之外不可能有什么治疗。与站在人一边的上帝相对应,相反地是前瞻的历史,这是一种寻求其实现的经验。在柏格森那里,对于进步观念的批判指向一种没有偶然性的、自发地产生的进步。这是反省的幻相的一种特殊情况:我们在过去的结局中看到了我们的现在的准备,而这一过去在它自己的时代已经是一种“完成的活动”,并且正是现在的成功将它转换为轮廓。但这恰恰强调了我们拥有的复原过去并为之构造一种延续的奇特力量。即使在那里存在着变形,如果没有过去和现在的共同意义,这也不会发生。柏格森因此承认渐进的历史的意义,承认进步,条件是:这不是一种自发地活动的力量,人们不是用观念而是用方向的恒常来界定它,人们懂得它有待构成而不是有待证实。由此,没有什么东西在历史中完全缺乏意义:它的二分,它的困境,它的回到荒芜之路,它的分化,它的斗争只是在抽象精神的眼中才拥有无意义的外表——抽象精神想把历史问题还原为观念问题。然而,这里的问题不仅仅是对抗观念,而是使它们具体化,使它们活跃起来,而且从这一方面看我们并不可能知道、而只是尝试知道这些观念能做些什么。这一尝试就是偏心与竞争。柏格森说竞争在此只不过是“进步的表层方面”。原初的统一应该被中断,以便世界、历史得以产生。人与他自己的分化,刚才还在妨碍他成为“神圣的人”,现在则构成了他的现实与价值。他被分化,因为他不是一个“种类”或一种“造物”,因为他是一种“创造的努力”,柏格森说,因为人性(为了变成有价值的)“没有来自人本身的帮助是不可能确定性地被构成的”。起源的未分化是一种象征,由此表明我们现在的意志同时作为身体和作为精神而存在。这乃是要求

完整地创造一个人为的身体,在此精神能够获得认识。由此,不管涉及机械主义,劳动者的休闲,还是妇女的状况,柏格森的口吻都不大保守。关于这一点,当他把我们的整个历史看作是从文艺复兴以来一直发展着的革命,并且谈论“人性化的绝对意义”时,勒·鲁瓦先生又一次预料到了柏格森主义的潜在意义。

我们可以这样来总结柏格森主义的内在运动:我们说它乃是由一种印象哲学向一种表达哲学过渡。柏格森说过的反对语言的话使我们忘记了他为语言所作的辩护。瓦莱里(Valéry)说过,既存在着凝固在纸上或以不连贯的要素的形式凝固在空间中的语言,也存在着作为思想的同等物与竞争对手的活的言语。柏格森已经看到了这一点。他认为,如果说人从世界中把自己提升出来并改造了自然的自动作用,这多亏了他的身体,他的大脑,“他多亏了他的语言——它为意识提供了藉以具体化的一个非物质的身体。”透过语言,一般来说涉及到的是表达。柏格森已经看到,哲学不在于实现自由与物质,精神与肉体的分离或对立,自由和精神为了成为它们自身,应该在物质或在身体中证实自身,也就是说应该获得表达。《创造进化论》说,关键的是用作为必然性本身的物质来创造一种自由的工具,来构成一种克服机械论的机械论。物质是障碍,但它也是工具和诱因。整个事情似乎是这样发生的:漂浮在水上的精神,从一开始就要求为自己构造出自我揭示的工具以便能够完全地存在。我们所说的表达只不过是柏格森不厌其烦地重新探讨的现象的另一种表述,它乃是对真实的追溯效力。对真实的经验并不会妨碍将自己投射到先于它而发生的时代中。在此常常存在的只不过是一种时代错误,一种幻相。但在《思想与运

动》中,在谈及关于真实的反向运动时,柏格森暗示这涉及的是真理的一种根本特性。思考,或换个说法,把观念看作是真实的,暗示我们冒称有权利恢复过去,还有我们将过去看作是现在的预期,或者至少我们将过去与现在置于同一个世界之中。我所谈的可感世界并不在可感世界之中,然而,除了谈它打算谈的东西外没有其他意义。表达把自己置于预先位置并要求存在来趋向它。过去与现在,物质与精神,沉默与言说,世界与我们的这种交流,彼此在对方中的这种变形,伴随真理在透明中的闪现,在我们看来远远超出了著名的直觉融合——最佳的柏格森主义。

这种类型的哲学明白它自己的奇特性,因为它从来没有完全处于世界之中,与此同时也从来不在世界之外。表达预设了要去表达的某一个人,他要表达的真理,他对之表达自己的其他人。表达和哲学的公设就是能够同时满足这三个条件。哲学不可能是哲学家与真实的面对面,不可能是从上面针对生活,针对世界,针对历史的一种裁判,仿佛哲学家不属于它们,仿佛哲学不能让内在地被认识的真理服从于它的任何外部例子。他应该超越这一选择。柏格森完全感受到了这一点。在1937年的遗嘱中,在声明他的反思“把他越来越引向天主教”后,补充了提出我们的难题的这些话:“如果我没有看到多年来一直在酝酿的反闪米特主义的浪潮即将在世界上汹涌席卷,我就会改宗。我一直愿意留在那些明天将受到迫害的人们中间。”我们知道他信守了自己的诺言,甚至于尽管生病和年迈,还是拒绝一个为自己的原则感到羞愧的权力机构愿意为这个著名的犹太人提供的方便。尽管有这样的传说,尽管他赞同其实质内容,他并没有秘密受洗礼。正是在这里我们看到了

柏格森如何设想我们与真理的关系。赞成一个制度或一种教会所支持的真理不应该解除他与那些明天将受到迫害的人订立的历史条约,转宗将是一种背叛,加入公开的基督教没有能够考虑到隐藏在受迫害者的受难中的上帝。人们会说:如果哲学家真的认为教会包含着生命的秘密与拯救的手段,那么除了毫无保留地为教会服务外,他就无法更好地为他人服务。但这或许是一种毫无意义的假定:正是通过他作出的选择,柏格森证明对于他来说不存在他可以不惜一切代价——甚至中断人类关系以及与生命和历史的联系——在那里寻找真理的真理处所。我们与真实的关系得经由他人。要么我们与他们一道通达真实,要么我们通向的不是真实。但是极度困难的是,如果真实不是一个偶像,他人反过来也不是神灵。不存在没有他们的真理,但是,为了通达真理,与他们一道是不够的。当人们激切地恳请他最终表达他的道德观时,他写的一个短句很好地揭示了这一点:“从来没有哪个人被迫去写一本书。”我们不能指望哲学家超越于他自己所看到的,或者写出他不确信的格言。别的灵魂的不安宁在此不是一种论据:人们不以近似或欺骗来服务于别的灵魂。因此哲学家是,也只有他才是裁判。我们重新回到了自我,回到了自我与真实的面对面关系。然而,我们说不存在孤独的真理。我们于是处在转动的滑轮上?我们的确处在滑轮上,但这不是怀疑论的滑轮。的确,最终并不存在裁判,我既不只是根据真实,不只是根据我自己,也不只是根据他人来进行思考,因为三者中的每一个都需要其他两者,牺牲任何一个都是无意义的。哲学的生命永不停息地在这三个基本点上得以提升。哲学之谜(和表达之谜)在于,生命在自我面前,在他人面前,在真实面前有时是同样的。它们就是为哲学提供保证的诸环节。哲学家

只能依赖于它们。他永远都既不接受让自己对抗人类,也不让人类对抗自己或对抗真实,也不让真实对抗人类。他愿意同时无处不在,甘冒永远都不完全在任何一处的危险。他的对抗不是侵犯性的:他知道这常常预示着投降。但是他太明白他人和外部的权利了,以至于对它们的无论什么样的侵犯都不能容忍。当他着手进行某一外在事业时,如果人们因为这一事业丧失了促使他从事该事业的意义而力图引诱他远离之,他的拒绝将更加平静,因为这一拒绝建立在与赞同同样的动机基础上。由此,平和的反抗,梦幻般的介入,不可触知的在场在他那里骚扰着宁静。柏格森以一种非常私下的口吻谈到拉卫松,以至我们想象他是在谈他自己:“他不会放弃他坚持的东西……他是这样的一类人,他们甚至没有表现出足够的抵抗,以便让我们能够得意地看到他们从不屈服。”

如果说我们回顾了柏格森的这些并非都写在他的书中的话,这是因为它们让我们感觉出在哲学家与他人或与生活的关系中存在着不安,而且这种不安对于哲学来说是必不可少的。对此我们已经有所忘记。现代哲学家常常是一个公务员,通常是一个作家,自由容许他在其著作中承认对立的观点:他所说的话一开始就进入学术界,在此生活的选择弱化了,思想的契机被弄得晦暗不明。没有这些书本,沟通的迅捷是不可能的,于是就绝对不会说什么攻击书本的话。但它们最终只不过是表达得更为连贯的话而已。可是,书本中的哲学停止了对人类进行的拷问。在哲学中存在的那些非同寻常的和几乎难以忍受的东西被掩藏在宏大体系的审慎的生命中。为了重新寻找到哲学家的全部功能,应该回想起,甚至我们读到的那些哲学作家和我们自己成为的那些哲学作家,从来

都没有停止承认一个从不写作,从不教授(至少不在国家教席上教授),而只对那些他在街上碰到的人讲话,并对流行意见和权力机构持异议的人是他们的导师。应该回想起苏格拉底(Socrates)。

苏格拉底的生和死乃是哲学家(在他还没有受到文学的豁免权的保护时)与城邦诸神,也即与其他人,与人们力图给予他的凝固的绝对形象,维持的艰难关系的历史。假如哲学家是一个反叛者,他并不怎么令人震惊。因为,最终每个人都从自己方面知道:如此运转着的世界是不可接受的。为了尊重人性,我们喜欢这被写下来,哪怕当我们回到日常事务时会忘记它。反叛因此并非让人不愉快。对于苏格拉底来说,这是另外一回事。他教导说,宗教是真实的,人们也看到他给诸神献祭。他教导说,人们应该服从城邦,他自己也自始至终都在服从。人们指责他的不是他所做的事,而是他做事的方式,做事的动机。在《申辩篇》中的一句话说明了一切:雅典人啊,我和那些控告我的人一样信神。神谕的话:他比他们更信神,但他的信神有别于他们,而且是在不同的意义上。他所谓的真的宗教,是诸神在此不处于冲突中,而预兆在此始终模棱两可的宗教——因为,色诺芬记载的苏格拉底最终认为,诸神而不是众鸟预示着未来——在此,神圣就像苏格拉底的灵机(démon)一样,只是通过沉默的警告并让人想起自己的无知才得以显示。因此宗教是真实的,但它是一种不能通过它自己而知道真实,是如同苏格拉底认为的那样真实,而不是它自认的那样真实。同样,当他为城邦辩护时,是出于他自己的理性,而不是由于国家的理性。他没有逃跑,他出现在法庭面前。但是他作出的解释并没有多少令人敬畏之处。他说:首先,在我这样的年纪还迷恋生命是不合适宜的;进一步说,别的地方并非更能容忍我;最后,我一直都生

活在这里。剩下的还有他为法律的权威所作的著名论证。这需要
做详尽的考察。色诺芬(Xénophon)让苏格拉底说:人们在渴望改
变法律中遵守法律,如同人们在渴望和平中投入战斗。因此不是
说法律是好的,而是说它们乃是秩序,人们需要秩序以求改变之。
当苏格拉底拒绝逃跑时,这不是因为他承认法庭,而是为了更好地
否定它。如果逃跑,他就成了雅典的敌人,他就让对他的判决成为
正确的。留下来,不管法庭宣告他无罪还是有罪,他都是赢家,因
为他要么通过让陪审员们接受他的哲学,要么通过自己接受判决
而证明了他的哲学。如果苏格拉底自我放逐,亚里士多德(Aristo-
tle)七十六年后会说,容许雅典人再犯损害哲学之罪是没有理由
的。苏格拉底形成了另一套哲学观念:哲学并非一个他是其卫士,
他必须将之置于安全地带的偶像,相反,它处在与雅典的活生生的
关系之中,处在它的不在场的在场中,处在其不受崇拜的顺从中。
苏格拉底有着一种实为拒绝的服从方式,正像亚里士多德不失礼
仪和尊严地拒绝服从一样。苏格拉底所做的一切都受到秘密原则
的支配,人们因为没有理解它而感到愤怒。他总是受到过度和不
足的指责,总是比别人更为单纯却不粗浅,更为随和却不和稀泥,
他将他们置于一种不舒服状态,他让他们承受着怀疑他们自己这
一不可原谅的冒犯。在日常生活中,他出现在公民大会中,就像出
现在法庭面前一样,但他出现的方式使人们无法支配他。不玩弄
什么雄辩,没有事先准备好的辩护词,如果进入到敬重的游戏中,
这只是在为他受到的诽谤提供理由。但他甚至也没有表现出藐
视,否则就忘了在某种意义上别人只能根据他们自己之所为来判
定他。同一种哲学使他不得不出现在法官面前且使他不同于他
们,使他不得不参与到他们之中的同样的自由使他克服了他们的

偏见。同样的原则使他既成为普遍的又成为单独的。在他本人那里存在着与他们全体都共有的部分,这被称作理性,它对于他们是不可见的,正像阿里斯托芬(Aristophane)说过的,于他们而言,它是模糊的东西,是空虚的东西,是饶舌。评论家们有时说这是一种误解。苏格拉底是在精神上、在真理中相信宗教、相信城邦,而他们在字面上相信之。他的法官和他自己不是处于同样的根基之上。要是他获得较好的理解,人们就会看出,他既不寻找新神,也没有忽视雅典诸神。他要做的只不过是赋予它们一种意义,他对它们作出解释。不幸的是,这种活动并非完全无辜。人们正是在哲学家的世界中通过理解来拯救诸神和各种法则,而且,为了将哲学的根基置于地球之上,需要的恰恰是苏格拉底这样的哲学家。被解释的宗教,对于其他人来说就是被取消了的宗教。正是基于这一点,他们控告他不敬神。他说明了服从法则的种种理由,但需要种种理由的服从已经是太过分了:种种别的理由与这些理由彼此对立,而尊重于是趋于消失。人们从他那里所期望的,恰恰是他不能给予的:不加思考地认同事物的现状。相反地,他出现在法官面前是为了向他们解释什么是城邦。仿佛他们不知道城邦,仿佛他们不属于城邦。他不为他自己辩护,他为接受哲学的城邦的事业辩护。他把角色做了颠倒,并向他们说:我不是在为我自己辩护,而是在为你们辩护。最终说来,城邦是在他一边,而他们则是法律的敌人,他们在接受审判,而他则是法官。在哲学家那里不可避免地存在着这种颠倒,因为他用从内部而来的价值为外部作辩护。

如果人既不能辩护也不能藐视,那么他能做什么?他可以用一种在尊重中又不失自由方式说话,可以让微笑解开仇恨。这对

于我们的哲学很有教益：它的微笑伴随其悲剧消失了。这就是人们所谓的反讽。苏格拉底的反讽是与他人的一种有距离然而真实的关系。它表达了这一基本事实，每一个人都不可逃避地只是他自己，与此同时在别人那里认识到自己。反讽旨在解除对彼此的约束以通达自由。正像在悲剧中，对立双方都获得了辩护一样，真正的反讽利用了的事物中确立起来的双重意义。不存在任何自命不凡，对自己的反讽并不比对别人的少。黑格尔(Hegel)说得好：它是天真的。苏格拉底的反讽并不是少说以便获得优势来证明灵魂的力量，或者假定某种仅为圈内人知道的知识。“每当我让别人相信他的无知时，”《申辩篇》伤感地说，“我的听众都想象我完全知道他们所不知道的东西。”他并不比他们知道得多，他只是知道不存在绝对知识，而且正是凭藉这一缺陷，我们向着真理开放。黑格尔将这种善意的反讽与充满歧义的、诡诈的、自命不凡的浪漫主义反讽对立起来。反讽取决于我们事实上拥有的权利，如果我们愿意，可以赋予无论什么东西以任意的意义。反讽使得事物成为无足轻重的，它玩弄事物，并且使一切都变得可能。苏格拉底的反讽没有这种疯狂。或者至少，如果在他那里存在着恶意反讽的痕迹，也是苏格拉底本人教导我们去纠正苏格拉底。当他说：我使得他们不喜欢我，这正证明我说的是真话时，按照他自己的原则——所有好的说理都引起冒犯，但引起冒犯的并非都是真的——那他就错了。当他还要对法官说：即使我必须死很多回，我也不会停止哲学研究时，他蔑视了法官，他诱发了他们的残暴。他因此有时被傲慢和恶意搞得晕头转向，有时则顺从于个人的崇高，顺从于贵族精神。的确，他没有为我们留下除他本人之外的别的什么资料。还是像黑格尔说的，他出现“在雅典民主制度衰落的时代。他远离现

存的东西,逃回到自身之内以便在那里寻找公正与善。”但是,最终说来,这恰恰是他禁止自己去做的事情,因为他认为人不可能完全孤立地公正,完全孤立地公正使人不再是公正的。如果他为之辩护的是城邦,他不可能仅仅涉及在他自身中的城邦,他涉及到围绕他周围的这一现存的城邦。聚集到一起审判他的五百人既非全都是重要人物,也非全是傻瓜蛋。有二百二十一人认为他是无罪的,三十张票的改变就会将雅典从不体面中拯救出来。这也涉及到苏格拉底之后可能遇到同样危险的那些人。或许他满不在乎地从那些傻瓜蛋那里把愤怒引向了自己,在蔑视中原谅了他们,并超越于他自己的生命之外。但这并没有预先宽恕他施加给别人的恶,并没有超越于他们的生命之外。因此应该为法庭提供让其明白的机会。只要我们与他人一道生活,要把我们排除在外,并将他们置于一定距离之外来对他们作出任何判断都是不可能的。“一切都是徒劳的”,或“一切都是恶的”,还有像“一切都是善的”,是很难区分的,它们并不属于哲学。

有理由担心,我们的时代也在拒斥生活在这个时代的哲学家,哲学只得再一次高处云中。因为哲学研究就是去寻求,就意味着有某些东西等待我们去看,等待我们去谈。然而,我们今天几乎不寻求。我们“重新回到”这种或那种传统,我们“捍卫”传统。我们的确信较少建立在被洞见到的价值或真理基础之上,更多建立在我们所不情愿的缺陷与错误基础之上。我们喜欢的事物很少,而我们憎恶的很多。我们的思想是一种退隐或自省的思想。每个人都因为其年轻而付出代价。这种堕落是与我们的历史步伐合拍的。越过某一张力点,观念就停止增生,不再活跃,它们落入辩护

与借口之列。这是一些珍贵的遗物，是事关荣誉的事情，人们夸大其词地称为思想运动的东西被归结为我们的怀旧，我们的妒忌，我们的腼腆，我们的恐惧的总和。在否定与忧愁情绪代替了确定性的这个世界中，人们尤其不寻求去观察。因为哲学要求观察，于是它就被看作是渎神的。在涉及到处在我们讨论的中心的两个绝对——上帝和历史时，我们很容易就可以证明这一点。

我们吃惊地看到，我们今天不再像圣·托马斯(saint Thomas)，圣·安瑟伦(saint Anselme)或笛卡尔(Descartes)那样证明上帝。诸种证明通常都被看作是言下之意，而人们把自己局限于拒斥对上帝的否定，——要么在新哲学中寻找某种裂缝，总是被作为前提的必然存在的观念能够通过它重新呈现出来；要么，相反地，如果这些哲学非常坚决地质疑这一观念，就可以简单地将它们作为无神论而取消其资格。即使德·鲁巴神父(P. de Lubac)论无神论的人道主义、马利坦先生(M. Maritain)论当代无神论的意义这样公正的反思也是这样着手的：仿佛整个哲学，当其不是神学时，都被归结为对上帝的否定。德·鲁巴神父把无神论作为自己的研究对象，他说，无神论真心希望“取代它要摧毁的东西”，它因此以摧毁它要取代的东西开始，就像尼采的无神论一样，它无宁是一种弑神。马利坦先生考察了他奇怪地称之为积极的无神论，在他看来它很快就成了一场“反对一切唤起上帝的东西的积极战斗”，一种“反有神论”，一种“颠倒信仰的活动”，一种“对上帝的挑衅”。然而，这种反有神论尽管存在，但作为一种颠倒的神学，它并不就是一种哲学；而且如果把探讨集中于它，人们或许能够证明它将它要攻击的神学包含在自身之内；与此同时，人们把一切都归结为有神论与人类神论(anthropothéisme)之间互相埋怨对方代表着异化的争论；人

们忘记去问问：哲学家是不是必须在神学与仙境的启示 (apocalypse du Wonderland) 或“超人的神话” (mystique du surhomme) 之间进行选择，是不是有哪位哲学家曾经赋予人以全能 (Tout-Puissant) 的形而上学功能。

哲学在另一种秩序中确立自己，出于同样的理由，它既避开了普罗米修斯式的人道主义 (humanisme prométhéen)，又避开了作为竞争而出现的对于神学的各种肯定。哲学家并不认为对于人类的种种矛盾的最终超越是可能的，也不认为全面的人在将来等待着我们：像其他所有的人一样，他对此什么也不知道。他说（这完全是另一码事）：世界已经开始；我们不必依据已经发生的来判断其将来；事物中的命运观念不是一种观念而是一种眩晕；我们与自然的关系并没有一劳永逸地固定下来；人们既不能够知道自由能做些什么，也无法想象在一种不受竞争和必然纠缠的文明中，其风俗和人类关系会怎么样。他没有将其希望寄托于任何命运中（哪怕是可喜的命运），而恰恰是寄托在我们身上的并非命运的东西中，寄托在我们的历史的偶然性中，这就是他的作为肯定的否定。那么我们应该说哲学家是人道主义者吗？如果我们把人理解为一种替代别的解释原则的解释原则的话，回答是“不”。人们借助“人”不能解释任何东西，因为他不是一种力量，而是存在的核心中的一种脆弱；他是一种宇宙因素，但也是所有的宇宙因素在此通过永无完成的转换来改变意义并变成为历史的场所。况且人是处在对非人的自然的沉思之中而不是处在自爱之中。为了使他的生存本身成为他的愉快的对象，为了使人们有理由称呼“人类沙文主义” (chauvinisme human)，他的生存被扩展到众多的事物中（差不多是所有的事物中）。但是，避开对人性的一切信仰的同样的滔滔

不绝也搬走了神学的各种支柱。因为神学证实人的存在的偶然性,只不过是為了从中引出一种必然的存在,也就是说是为了消解这种偶然性,它利用哲学的惊奇,只不过是為了招致一种肯定来终结这一惊奇。哲学向我们提醒在世界和我们的存在中存在着的自在的困境,以至于像柏格森说过的,我们永远也克服不了在“导师的笔记本”中寻找答案的毛病。德魯巴神父讨论过这样一种无神论,他说它恰恰打算消除“使上帝在意识中诞生这一困境”。哲学家很少忽视这一困境,相反他使它极端化,他将它置于要消除它的种种“解决”之上。相对于他一直致力于描述的社会全部阶段的现象的涌现和这种持续的诞生而言,必然存在的观念,还有“永恒的物质”的观念,“全面的人”的观念在他看来是平凡乏味的。在这种处境之下,他完全能够明白宗教是中心现象的种种表达之一。但苏格拉底的例子提醒我们,这并不是同一回事,理解宗教与确定它差不多是相反的。李希藤伯格(Lichtenberg)——康德(Kant)说他的每一句话都掩盖着一种深刻的思想——大体上认为人们既不应该肯定上帝,也不应该否定之,他解释说:“怀疑没有必要超过警惕,要不然,它就会成为危险的根源。”这不是说他愿意让某些观点公开,也不是说他取悦于一切人。这毋宁是说,为了他自身之故,他在自我、世界和“陌生的”(这个词仍然来自于他)其他人的意识中所认同的东西,也同样被对立的解释所完全摧毁。对于物质、语言、事件的诸片断让它们自己被一种意义赋予生机的这一决定性环节(这些片断勾画了这一环节的近似的轮廓而没有包含它),尤其是对于伴随我们最少的知觉而被给予、且认识与历史是其反映的这一世界基调,完全不顾自然主义的解释来证实它们与使它们完全摆脱必然性的主宰是一码事。因此,当某人将哲学界定为无

神论时,他就忽视了哲学:这是神学家眼中的哲学。哲学的否定只不过开始了一种注意,一种严肃,一种经验,正是根据它们才应该对哲学作出判定。再者,如果我们回想无神论一词的历史,它如何甚至被运用到了斯宾诺莎这样一个最肯定的哲学家头上,我们就应该承认,我们将所有回避神圣的东西或者对神圣的东西进行不同的界定的思想都称作无神论的;不是将神圣的东西作为一种事物置于这里或那里,而是将它置于物或词的关节处的哲学,总是面临着这一指责而没有为这一指责所触动。

一种开放而敏感的思想不会估计不到哲学的否定有着积极的意义,或者它就是精神的呈现本身。马利坦先生最后也主张观念的持久争论对于基督教是本质性的。他写道:对于这样的上帝——它只不过是自然秩序的保证,它认可了世界上的一切恶就像认可了一切善一样,它以神圣的必然性为奴役、极不公正、儿童的眼泪、无辜者的苦难提供了辩护,最后,它将人类作为宇宙的祭品,并成为“世界的荒唐皇帝”——,圣徒是一个“完整的无神论者”。为人间赎罪且可以通过祷告而接近的基督教上帝是对于这一上帝的否定。这实际上触及了基督教的实质。哲学家只是要问,作为必然存在的上帝的自然与理性概念是否并非必然地就是世界皇帝的概念;是否没有这一概念,基督教的上帝会不停地作为世界的作者;是否并非哲学把有关基督教在我们的历史中安设的各种假的神祇的争论推到了极点。答案是肯定的。如果像马利坦所写的,“每当我们在世界面前弯腰时”,我们都在向各种假的神祇进贡,那么我们对偶像的批评在什么地方停止,我们能够说真正的上帝栖居在何处呢?

考察当代讨论的另一个主题,即历史,人们在这里依然看到,哲学似乎对它自身感到绝望。一些人在历史中看到一种外在命运,为此,哲学家被要求取消自己作为哲学家的地位;另一些人只是通过让哲学与环境疏远并且使它成为一种体面的托词来维护哲学的自足。人们捍卫哲学,人们捍卫历史,把它们看作是竞争的传统。那些经历过这些传统的奠基者不曾感到让它们并存有这般困难。因为,在它们的起源状态中进行把握,它们在人类实践领域并不构成为选择,它们一道成长,一道衰微。

通过把哲学看作是对历史经验的理解,把历史看作是哲学的生成,黑格尔已经将它们视为同一的。然而,冲突只不过被掩饰起来了:哲学在黑格尔看来仍然是绝对知识,体系,整体,而哲学家所说的历史严肃地说并不是历史,也即人们所做的某种事情,它是普遍的,无所不包的,完成的,已死的历史。相反地,作为纯粹事实或事件的历史,将一种撕裂体系的内部运动引入到了它被融入其中的体系中。这两种观点对于黑格尔来说都是正确的,我们知道他是在精心地维护这种模棱两可。在他那里,有时哲学家看起来是已经构成的历史的单纯读解者,密涅瓦的猫头鹰只是在黄昏时,总是在历史的工作已经完成时才起飞;在另一些时候,哲学家似乎是历史的唯一主体,因为唯有他不臣服于历史,而且唯有他把它提升到概念中加以理解。实际上,这种模棱两可有利于哲学家:既然历史是由他导演出来的,那么他在历史中找到的就只不过是由他安置的意义,他就只不过是在服从他自己。或许正是对于黑格尔,应该运用阿兰(Alain)就狡猾的睡眠出售商们所说过的话:他们“提供一个睡眠,其间的梦境刚好是世界。”黑格尔的普遍历史乃是历史的梦境。正像在梦境中一样,被思考的一切都是真实的,一切真

实的都获得思考。对于人们来说,如果他们不被纳入到事物的对立面中、体系中,他们根本就无事可做。哲学家事实上对他们作出了让步,承认除了他们已经完成的事情以外,他不能思考任何东西,他于是接受了他们对于效果的垄断。但是,由于他保留了他对于意义的垄断,于是正是在哲学家那里,也唯有在他那里,历史才重新与其意义联系在一起。正是哲学家在思考和宣布历史与哲学的同一,这就是说不存在着同一。

作为对黑格尔的批评,马克思(Marx)的新颖之处因此不是把人类生产力确定为历史的动力,并把哲学看作是对历史运动的反映,而是抛弃了哲学家借以将系统悄悄塞进历史以便随后在那里重新发现它,并且在他似乎要抛弃它的环节来重新肯定其无所不能的狡计。思辨哲学的优势本身在于要求一种哲学的生存,正像青年马克思所说的,这本身乃是一种历史事实,而不是历史的出生证明。马克思本人发现了内在于人类生活之中的历史合理性,对于他来说,历史不仅仅是哲学根据合理性来赋予其生存权的事实的或真实的秩序,它是一切意义尤其是概念的或哲学的意义合法地被构成的场所。马克思所谓的实践(Praxis),乃是在种种活动——人借助这些活动来组织他与自然、与他人的关系——的交织中自发地呈现出来的意义。它在一开始并不受到普遍或总体历史的观念的引导。我们应该想到马克思坚持认为不可能对未来加以思考。毋宁说是对过去与现在的分析,使我们在事物的进程中由言外之意领会到了一种逻辑——它不是从外面引导这一进程,而是派生自这一进程,只有当人们理解了他们的经验并愿意改变它时,这一逻辑才会完结。从事物的进程本身中,我们仅仅知道这一进程迟早要消除那些非理性的历史形式(它们产生出会摧毁这些

事物的因素)。如果摧毁这些形式的力量没有显示出建构新的形式的力量,这种对非理性的消除就可能会导致混乱。因此并不存在着普遍历史,我们或许永远走不出史前史(Préhistoire)。历史意义内在于人类内部的事件中,并且同它一样脆弱。但是,恰恰因为这一理由,这种事件获得了理性的起源的价值。哲学不再具有黑格尔给予它的穷尽一切的力量,但是它或许也不再像在黑格尔那里那样是对于有价值的历史的简单反映。还是像青年马克思所说的,人们“摧毁”作为超然的认识的哲学,只不过是“实现”它。合理性从概念进入人类内部实践的核心,而某些历史事实获得了形而上学意义。哲学就生存在这些事实之中。

拒绝给予哲学思想穷尽一切的权力,马克思因此没有能够像他的继承者相信的那样,或许也没有像他本人相信的那样将意识的辩证法转换成物质或事物的辩证法:当一个人说在事物中存在着一种辩证法时,这只能是在他所思考的事物中,而这一客观性,如同黑格尔的例子所证明过的,最终是主观主义的顶点。马克思因此没有将辩证法移植到事物中,而是将它移植到了人类中。当然啦,这里的人类是连同他们的人类机构一块把握的,而且他们通过劳动和文化参与到了改造自然和社会关系的事业中。哲学并不是一种幻想,它乃是历史的几何学。相应地,人类事件的偶然性也因此不再是历史逻辑中的一种失败,而是其条件。没有这种偶然性,存在的就只有历史的幽灵。如果我们知道历史不可避免地走向何处,一个接一个的事件就既不再具有重要性也不再具有意义。无论发生什么情况,未来总是成熟的,在现在中没有任何东西真正存在着什么问题,因为不管它是什么,它都朝着同一个未来进展。相反地,无论谁认为在现在中存在着更好的东西,都暗示着未来是

偶然的。如果历史的意义被理解为如同江河的意义——江河在力量无比的原因的作用下流向它将要在那儿消失的海洋——那么历史就没有意义。完全诉诸于普遍历史阉割了事件的意义,使得效果历史成为无意义的,这是一种带着面纱的虚无主义。就像外在的上帝是虚假的上帝一样,外在的历史不再是历史。除非在存在的充实中产生出一种摈弃它们的人类规划,这两个竞争的绝对就不会存在;而且,正是在历史中,哲学学会了认识这种哲学的否定,人们徒劳地将历史的充实与之对立起来。

如果马克思的继承者根本没有明白这一意义,如果他本人在青年时代的写作之后,放弃了作如此理解,这是因为他对实践的如此原初的洞见再度将通常的哲学范畴置于疑问之中,而且因为在社会学与实证的历史学中没有任何东西走在这一洞见所呼唤的理智变革的前面。人类内部事件的内在意义事实上应该被置于何处?它并不或并不总是处在人类之中、意识之中,而是在它们之外。一旦人们不再将绝对知识置于事物之中以后,存在的似乎就只有盲目的事件。因此,历史进程何在?在封建性、资本主义和无产阶级等历史形式中——我们谈论它们就像谈论隐藏在事件的多样性背后的认识着、意愿着的人一样,而没有清楚地看出这些拟人法(*prosopopées*)所代表的东西——,应该承认哪一种存在模式(*mode d'existence*)?自从摆脱了黑格尔的客观精神这一权宜之策之后,如何避免作为事物的存在(*existence comme chose*)与作为意识的存在(*existence comme conscience*)的二难困境,如何理解这一概括性的意义——它作用在种种历史形式和全部历史中,它不是某一我思(*cogito*)的思想,它激发了所有的我思?最简单的莫过于含糊地想象一种物质的辩证法,而马克思在此说的相反地是一种

“人化的物质”(matière humaine),也就是说在实践活动中把握的物质。但是这一权宜之策改变了马克思的洞见:全部哲学从物的辩证法的角度看都落入意识形态,幻想甚或欺骗之列。我们不再能够通过任何手段来知道,哲学是像马克思期望的那样在被摧毁的同时获得了完整的实现呢,还是仅仅被跳过去了——更不用说历史概念同时受到的伤害。

就像在许多哲学洞见中发生的那样,哲学与历史的统一在更专门、更新近的研究中重新复活。尽管这些研究不是明显地受到了黑格尔与马克思的启发,但可以找到他们的痕迹,因为他们面对着同样的困难。符号理论,比如语言学所构思的符号理论,或许暗含了一种历史意义理论,它超出于事物与意识的选择之外。活的语言(langage)是精神和制造困难的事物的凝结。在说话活动中,主体在其音调和风格中证明了他的自主性,因为没有什么东西对于他更为本己了,然而,他在同一时刻又无矛盾地转向语言共同体,依赖于语言(langue)。说话的意愿与被理解的意愿是同一回事。个体介入制度和制度影响个体在语言变化的情况中是明显的。因为,常常是一种形式的过度滥用暗示说话主体(sujet parlant)根据新的原则使用在语言的某一既定时期存在着的各种区分手段。交流的持久要求使我们发明和接受一种虽非有意识的、但却系统的新的使用。通过对表达的意愿的把握,偶然的事实变成一种新的表达手段,它在该语言的历史中获得一席之地,并拥有其意义。在偶然性那里有某种合理性,某种真实的逻辑,某种自我建构,我们恰恰需要它们来理解偶然性与意义在历史中的统一,索绪尔(Saussure)可能已经勾勒了一种新的历史哲学的轮廓。与表达的意愿和表达的手段的相互关系相对应的是生产力与生产方式

的相互关系,更一般地说是历史的动力与制度间的相互关系。正像语言是一种符号系统,这些符号只是在彼此的相互关系中才有意义,每个符号都只有回到与整个语言的关系中才具有使用价值一样,每一种制度都是一个象征系统(*systeme symbolique*),主体作为一种功能形式,作为整体的具形被归并其间,他不需要去构想这一系统。平衡的断裂,突如其来的重组,就像在语言中出现的一样,包含着一种内部逻辑,尽管这些断裂和重组没有机会被任何人明确地思考过。它们都集中到这一事实中:作为一个象征系统的参与者,我们彼此在对方的眼皮下生存,彼此一道生存,语言的变化既出于说话的意愿也出于被理解的意愿。象征系统发生分子层次的变化,在此产生了一种冲破著名的二元对立的既非物质也非观念的意义,因为它是对我们的共存的调整。我们要问其所处何方的历史形式与进程、阶级、时代正是以这种名义,同样也是作为行为的逻辑而存在的:它们处在一种社会、文化或象征的空间中,它并不比物理空间缺少真实,况且它在物理空间中获得了支持。因为意义不仅仅生存在语言中,或者在政治或宗教的制度中,而且生存在种种亲属关系、机构、景致、生产的样式中,一般地说,在人类交换的全部样式中。在全部这些现象间产生冲突是可能的,因为它们全部都是象征系统,甚至一个象征系统可以翻译成另一个象征系统……

就如此理解的历史而言,哲学的处境又如何呢?每一种哲学自身也是一座符号建筑,它因此在与构成了历史和社会生活的其他交换样式的严格关系中被构成。哲学完全是历史的,它从来都没有独立于历史话语之外。但是它大体上用一种有意识的象征替代了生活的缄默的象征,用明显的意义替代了潜在的意义。它不

满足于服从历史处境(就像它自己不满意于服从其过去),它通过向自己揭示这一处境,通过使这一处境有机会与其他时间、其他地点维系一种关系——它的真理在这一关系中显示出来——来改变这一处境。因此永远不可能在历史事件与认识和哲学所提供的表达之间建立起一一对应的平行,此外,也不可能在事件及其条件之间建立这种平行。书本如果有价值的话,自己就会超出有历史意义的事件之外。哲学的、美学的和文学的批评因此保持为内在的,历史不能取代它们。唯一真实的是,由书本出发,我们总是能够重新发现书本所凝结的历史断片,为了知道它在何种程度上改变了这些断片的真实性,这甚至是必要的。哲学转向我们由以出现的无名的象征活动,转向在我们自身中构成的、就是我们的个人话语。哲学仔细考察其他象征形式满足于实施的这一表达能力。在与所有的事实和所有的经验接触中,哲学尝试着完全严格地把握意义在其间所拥有的这些丰富环节,它恢复真理的生成——这预设并认定只存在唯一的历史和唯一的世界——并将之推进到所有的限定之外。

我们将结论性地说明,上面这些观点即便脆弱也仍为哲学提供了辩护。

因为否认哲学是跛脚的毫无用处。它生存于历史和生活中,但它希望居于它们的核心。在这一核心点上,历史和生活伴随意义的发生而来临。它不满意于已经被构成的东西。作为表达活动,哲学只能通过放弃与被表达者一致、通过远离被表达者以便从中看到意义的方式来自我实现。它因此或许是悲剧性的,因为它在自身中包含着其对立面,它从来都不是一种严肃的构思。一个

严肃的人——如果存在这样一个人的话,那他就是一个只对一件事说“是”的人。最果断的那些哲学家总是期待着对立面:在摧毁中实现,在保留中克服。他们总是拥有一种后思(*arrière-pensée*)。哲学家比任何人都更敏锐地关注严肃的人——关注行动,关注宗教和关注激情,但恰恰是从这里人们感觉出了他不是严肃的人。他自己的种种行动就是见证,这些行动类同于“意指活动”(acts significatifs),朱利安·索雷尔(J·Sorel)的研讨会同伴们借助它们来寻求证明他们对他的恭敬。斯宾诺莎(Spinoza)在专制君主们的门上写下“最后的野蛮”(ultimi barbarorum),拉尼奥(Lagneau)为了恢复一个不幸的候选学生的资格而起诉大学当局。做了这种事情后,每个人都撒手回家,事情年复一年依然如故。论行动的哲学家或许是最远离行动者:即便严格而有深度地谈论行动,这也等于说一个人不愿意采取行动。马基亚维里(Machiavel)完全是马基亚维里主义的对立面:因为他描述了权力策略,因为正像人们谈论他的,他“泄了密”。生活在辩证法中的引诱者和政治家,有意识地或本能地拥有辩证法,他们总是尽可能地利用它来掩饰它。正是哲学家解释道:辩证地说,一个反对者在既定的条件中变成为叛徒的等价者。这种语言恰恰是各种权力语言的对立面。种种权力本身省略了前提并且简单地说:在这里除了罪犯外别无其他。投入行动中的摩尼教徒彼此互相理解甚于他们对哲学家的理解:在他们之间存在着共谋,彼此互为对方存在的理由。哲学家在这兄弟般的混乱一群中是一个外来者。即使他从来不背叛,人们从他的忠诚方式也感觉出他可能会背叛,他没有像其他人那样成为其中一员。他的赞同缺少某种厚实的、有血肉的东西……他并不完全是一个真实的存在。

这种不同存在着。但它真是哲学家与人之间的不同吗？这毋宁说是在人本身中存在着的进行理解的人与进行选择的人之间的不同，从这一角度看，所有的人都像哲学家一样在这种方式上被分割开来。在人们使之与哲学家对立的行动之人的肖像中存在着大量的约定俗成的东西：行动之人并不完全连贯一致。仇恨是一种来自背后的品格。闭着眼睛服从是惊恐的开始，选择与人们所理解的东西进行对抗是怀疑论的开始。为了能够真实地参与——这也始终是参与到真理之中——就必须能够保持距离。一位作家有一天曾写道：所有的行动都是摩尼徒式的。这同一位作家很快参与到行动中去，他随便地应对记者向他提醒他说过的话：“所有的行动都是摩尼徒式的，但不应该反复进行。”没有哪个人在他本人面前是摩尼教徒。这是从外面看到的行动之人的姿态，他们很少将其珍藏在他们的记忆之中。如果哲学家让我们从今往后明白了伟大人物在心中说的某种东西，他就为所有的人拯救了真理，甚至为行动之人拯救了真理。行动之人需要真理，没有哪个民族的引导者会承认说他对真理不感兴趣。我要说，后来，或许明天，行动之人将恢复哲学家的权利。至于那些仅仅作为人，而不是作为职业行动者的人，只要他们谈论的是他们所看见的，只要他们详尽地进行了判定，就更不会去将别人划分为善的或恶的。我们发现他们令人惊讶地对哲学反讽很敏感，仿佛他们的沉默与他们的保留在哲学中的反讽获得了承认，因为言谈在此一劳永逸地有助于他们的解脱。

哲学家的跛行乃是他的德行。真正的反讽不是一种不在现场的证明，它是一种任务，正是超然的姿态为他在众人之中规定了某种类型的行动。因为我们生活在黑格尔所谓的种种外交处境之一

中——在此每一主动性都冒着被改变其意义的危险,所以,人们有时相信让哲学与时代的难题脱离有助于哲学,于是人们近来推崇笛卡尔没有在伽利略(Galileo)和圣职部(le Saint-office)之间倒向某一边。人们说,哲学家不应该偏爱对立的教条中的某一种。他自身迷恋于绝对存在,超越于物理学家的客体和神学家的想象之外。但是这却忘记了:笛卡尔在拒绝对物理学家和神学家进行评说的同时,也拒绝赋予人们将他置于其中的这一哲学秩序以价值并使之存在。通过保持沉默,他没有逃脱这双重错误,他让它们相互争斗,他促动了它们,尤其当他只是暂时的胜利者。保持沉默和说出人们为什么不愿意选择不是同一回事。如果笛卡尔进行选择,他不可能不确立伽利略对于圣职部的相对权利,尽管这是为了最终让物理学臣服于本体论。哲学和绝对存在并不超越于某个特定世纪各种互相对立的互相竞争的错误之上。错误从来都不只有相同的方式,哲学作为完整的真理,有责任说出它可以整合的东西。为了让科学主义的和想象中的自由思想在其中同样成为可能的世界状态并在有朝一日出现,沉默地把这两种错误放在一边是不够的,应该出来说话以示对抗,在这一特定例子中,就是对抗想象。在伽利略事件中,物理学家的思想肩负着对真理的关怀。哲学的绝对没有定位在任何确定之处,它因此从来都不在别处,应该在每一个事件中都捍卫它。阿兰对他的学生说,“对于我们这些目光浅短的人来说,真理是短暂的。它属于某一处境,某一瞬间;按照各种滑稽的准则,应该在这一特定的时刻看到它,谈论它,遵循它,既不提前也不滞后;也不能够有许多次,因为不存在许多次。”这里的不同不是存在于人和哲学家之间:两者都在事件中思考真理,他们共同反对根据原则而思考的自高自大的人,共同反对不根

据真理而生活的不择手段的人。

为了更好地证明把他和世界、和历史联系在一起的纽带,在一个最初把他隔绝起来的反思的结尾处,哲学家没有发现自己或绝对知识的深渊,而是发现了被更新了的世界形象,他自己和其他人一道被置于这一形象之中。他的辩证法或他的含混只不过是让每个人都完全知道的东西——他的生命在持续中自我更新、在超越中自我把握和自我领会的种种环节、他的私人世界变成公共世界的种种环节的价值——诉诸言词而已。这些奥义在每个人那里,就跟在他那里一样。除了让他们的身体和他们的灵魂、他们的善与他们的恶一起运转的所有的人都知道的那些东西外,他如何谈论灵魂和肉体的关系?除了死亡被掩盖在生命之中,就如同灵魂被掩盖在肉体中一样——蒙田(Montaigne)说过,正是这一认识导致“一个农民和所有的人,跟哲学家一样在经常死去”——之外,他就死亡教导了我们些什么呢?哲学家是惊醒者,是在说话的人;而人沉默无声地把哲学的悖谬包纳在自身之内:因为,为了完全成为人,就应该要么稍微在人之上,要么稍微在人之下。

附 注 一

这一双重运动在拉威勒先生关于死亡和不朽的问题的反思中可以感觉出来(他认为,这些问题是对我们关于精神与世界的关系的分析的考验)。他反对这样的看法:死亡是相对生命与绝对生命之间的简单断裂,而不朽是一种延长的生命,或者像他说过的,是“死亡之后的明天”。当他谈论不朽时,这不是为了说死亡是无,而生命在死亡之后继续着,相反地,是为了表达这一点:通过它,主体

通向另一种存在模式。从分散和异化中解脱出来,集中于他自身,改变他的本质,他第一次完整地成为他从来没有能够(除非不完满地)成为的。生命于是是一种缺乏的永恒,永恒的标志始终贴在已经终结的生命上面。生命是死亡的惊醒。然而在《人类灵魂》的某些段落中,按照拉威勒先生的用词,终结的事件被归并到我们的灵魂之中,死亡提供给“在死亡之前发生的所有的事件这一绝对标志,这些事件如果没有被突然中断的话,就永远不会拥有这一标志。”如果绝对是一劳永逸地被构成的,它不再重新开始,那么它栖居于我们的每一件事情之中。它由它的时间性本身来到我们的生命中。因此永恒变成为流体并从终点倒流向生命的核心之中。死亡不再是生命的真理,生命不再是对我们的本质将被改变的时刻的等待。在现在中始终存在着的未完成,缺乏与障碍不再是缺乏实在的标志。但是,存在的真理不再是最终变成的东西或其本质,而是它的活跃的生成或生存。而如果我们像拉威勒先生在其他时候说过的那样,相信我们更接近于我们曾经爱过的死者而不是生者,这是因为他们不再向我们提出问题,我们从此可以自由地按我们的意愿梦想他们。这种虔诚完全近于渎神。尊重他们的唯一回忆是他们所维护的对他们自己和他们的世界的实际利用,是对他们的生命的未完成中存在的自由的强调。同一种脆弱的原则既使我们生存下来,又给予我们所做的事一种不会被耗损的意义。

附 注 二

即便是现在也应该承认,比如当他说“把具有物质广延的某种东西赋予给知觉”时,在柏格森那里,与其说涉及的是关于时间和

关于空间的辩证法,不如说是时间被空间污染的问题。真实的情况是,人们从来都不知道柏格森是让绵延堕落到物质中,通过让绵延松散使其作为绵延被摧毁呢,还是他从物质和世界中构成了绵延在其中实现自身的一个象征系统?而他的思想在这一点上并不纯粹,因为他在这里没有看到选择的存在。将一种同时也产生了意识的“超意识”置于物质的起源之上,他自信有充分理由说物质就像意识一样,在此一切都相互均衡。他在我们身上证实的空间与绵延、物质与意识的离奇的协调一致只不过是它们的公共起源在我们身上的一个结果。至于我们,我们接受已经完全完成的调解。精神的外在表达的悖谬一劳永逸地、早在我们之前就被接受,于是,就像柏格森在一个充满意味的句子中说过的,我们只需要“毫无顾虑地”去描述广延。而且恰恰是以其宇宙论为借口,柏格森才能够展开他对绵延与空间、精神与肉体的具体关系的直觉,而没有发觉这把有关超意识或没有肉体的精神的观念置于困难的境地。于是他的哲学向它本身掩饰了它以之为基础被建立起来的难题。

附 注 三

的确,这种对于“向理智说话”的生命的阅读(就像他谈论画家时所说的),使柏格森很快就将生命看作是一种直接性:他认为画家本人处在他自己的作品的中心,而且他掌握着“面部表情的秘密”,然而,像那些使用一种语言,甚至那些创造一种语言的所有的人一样,画家本人并不把自己理解为他的行为的组织法则。柏格森相信画是“投射到画布上的一种简单行为”,这是一种错误的看

法,因为画是一系列表达努力沉淀的结果。或许生命现象学对于他来说只不过是用心来说明生命的一个序言。

第二编 哲学论文

一、论语言现象学^①

一) 胡塞尔与语言问题

正因为语言问题(*problème du langage*)在哲学传统中不属于第一哲学,胡塞尔才比较随意地谈论这一问题,而不是知觉或认识问题。他将这一问题推进到中心位置,他就此所做的片言支语的谈论是原创性的,是莫测高深的。这一问题因此使我们能够更好地对现象学进行另一种拷问:不仅仅是重复胡塞尔,而是重新开始他的努力,不是重提他的论题,而是继续他的反思运动。

某些旧文本和新文本之间的对比是令人震惊的。在《逻辑研究》的第四部分,胡塞尔提出了语言的本相(*eidétique du langage*)和普遍语法(*grammaire universelle*)的观念。它们规定了所有语言作为语言必不可少的意指形式,并容许完全明确地把经验语言看作是基本语言的“混乱的”实现。这一计划提出,语言(*langue*)是

^① 这是作者在1951年布鲁塞尔现象学国际讨论会上作的学术报告。

意识绝对地构成的对象之一,实际的语言则是意识掌握着其秘密的一种可能语言的种种非常特殊的情形,是通过没有歧义的关系与它们的涵义(signification)联系在一起的各种符号系统,在它们的结构中就如同在它们的功能中一样能够接受整体的解释。这样被置为思想面前的一种对象,语言就其自身而言只会扮演那种交流的伴随物、替代者、助记忆和次要手段的角色。

相反,在最近的文本中,语言作为指向某些对象的源初方式,作为思想的躯体(《形式的与先验的逻辑》^①)甚或作为思想据之获得主体间价值、最终获得理想存在的活动(没有它,思想就停留为私人现象)而呈现(《几何学的起源》^②)。反思语言的哲学思想因此是语言的受益者,被包裹并处于其内。波斯先生(M. Pos,《现象学与语言学》,《国际哲学评论》,1939)不是把语言的现象学界定为在整个可能语言的本质范围内重新安置现存语言的努力,即不是为了在普遍构成的、无时间的意识面前将之客观化,而是界定为回到说话主体,回到我与我所说的语言的联系的努力。学者、观察者查看过去的语言,他们考虑一种语言的漫长历史,及其使之成为今天这个样子的所有的偶然事件,所有的涵义转移。作为许多偶然事件的结果,语言能够意指任何没有歧义的东西这一点变得难以理解。把语言当做是完成的事实,是过去的意指行为的剩余物,是已经获得的涵义的记录,学者必然缺乏言说(parler)的固有的明晰性,表达的深刻性。从现象学的观点看,即对于把他的语言用作与一个活的共同体交往的手段的话而言,语言重新找到

① 《形式的与先验的逻辑》,第20页。

② 《国际哲学评论》,1939,第210页。

了其整体：它不再是孤立的语言事实的混乱的过去的结果，而是一个系统，其整个要素都促进一种朝向现在和未来的唯一表达的努力，并因此为一种现实的逻辑所主宰。

这些就是胡塞尔论及语言问题时的起点与终点，我们愿意就这一现象学包含的几个命题进行探讨，它们首先触及的是语言现象，其次是这一现象学包含的主体间性、合理性和哲学的观念。

二) 语言现象

1、语言(langue)与言语(parole)

我们能够简单地将我们刚才用以区分语言的两个视角——作为思想对象的语言与我自己的语言——并置在一起吗？例如，这乃是索绪尔在区别关于言语的同时语言学与关于语言的历时语言学时所作的区别，一种不能还原为另一种，因为缓慢演变的观点不可避免地抹掉现在的原初性。同样，玻斯先生局限于一会儿描述客观的态度，一会儿描述现象学态度，而没有提出它们之间的关系。但我们仍然会相信现象学区别于语言学只不过就像心理学区别于关于语言的科学。现象学在语言认识之外还考虑了我们身上的语言经验，就像教育学在数学概念的认识之外，还考虑了这些概念在学习它们的头脑中形成的经验一样。言语经验却没有告诉我们以语言的存在，它不具有本体论意义。

这乃是不可能的事情。一旦人们在关于语言的客观科学之外还区别出关于言语的现象学，他们就启动了一种辩证法，据之，两个学科进入交流之中。

首先,“主观的”观点包含了“客观的”观点,同时包含了历时。语言的过去已经通过现在存在而开始,客观的视角所展示的一系列偶然的语言事实溶入到了语言之中,而语言的每一环节都是与一种内在逻辑联系在一起的系统。因此,如果说从横断面考虑,语言是一个系统,它也必定在其发展中才会如此。索绪尔徒然维持双重视角,他的继承者们被迫用次语言图式(schéme sublinguistique,纪尧姆[G·Guillaume])来设想一个居间原则。

按照另一种关系,历时包含着共时。如果从纵向考虑,语言包含着偶然,同时系统必定在每一环节都包含有未经思考的事件能够进入其中的裂缝。

我们于是被赋予了双重任务:

A)我们应该在语言的变易中寻找意义,把它设想为是运动中的平衡。例如,某些表达形式由于它们被反复使用且丧失其表达性这唯一的事实而进入退化,我们将指出,从愿意交流的说话主体角度看,如此构造出来的脆弱的空隙或区域,如何引起处于退化过程中的系统所留下的语言残骸的恢复、并根据新的原则利用它们。这如同是在语言中设想一种新的表达方式,而且,一种顽强的逻辑跨越了语言的种种衰退效果和流畅本身。这如同建立在前置词基础上的法语表达系统取代了建立在变格和曲折变化之上的拉丁语表达系统。

B)但是,相应地,我们应该懂得,同时只不过是历时之上的横断面,在它那里实现的系统从来都不会完全获得显示,它总是包含着潜在的或酝酿中的改变,它从来都不是由在透明的构成意识控制下能够获得完全说明的绝对单义的涵义构成的。它涉及的不是彼此明显相连接的各种涵义形式的系统,不是根据严格方案构成

的语言思想的大厦,而是聚合的语言姿态的整体,其中的每一姿态与其说是由涵义而不如说是由使用价值来界定的。非但特殊语言不是表现为某种理想的与普遍的涵义形式的“混乱的”实现,相反,如此综合变得有疑问起来。假定达到了普遍性,也不是由一种普遍语言(回到语言的多样性之内,它为我们提供所有可能语言的基础)达到的,而是经由我所说的这种语言的倾斜的过渡达到的。这一语言使我进入到我要说的另一语言的表达现象中,它根据一种完全不同的风格来实践表达活动,两种语言,最后整个给定的语言只是在终点并作为整体才最终是可以比较的,而人们在此并不能认识到唯一规范结构的共同要素。

因此,保留现在语言的优先性,过去语言的第二性,人们并没有能够将语言的心理学与关于语言的科学并置。现在弥散在过去中,因为过去曾经是现在,历史乃是连续同时的历史,而语言的过去的偶然性一直漫延到同时系统之中。语言的现象学教导我的不仅仅是心理学的好奇:在我身上的语言学家的语言以及我所添加的种种特殊情况,这是一种关于语言的存在的新概念,它因此是偶然中的逻辑,有方位的系统,它于是总是使偶然的东​​西转化,在有某种意义和具体逻辑的整体中重新把握意外。

2、能指的拟躯体性(quasi - corporéité)

回到口头的或活的语言,我们发现其表达价值不是属于“口语链”中的每一要素的表达价值的总和。相反,它们在它们中的每一个只能意指它对于其他要素的差异的意义上,在同时中构成为系统。正像索绪尔所说的,符号实际上是“区分的”,而且,既然这对于所有符号都是真实的,在语言中就只有涵义的差异。如

果语言最终打算说或说了些什么，这不是说它的每一符号传递了属于它的一种涵义，而是说这些符号共同诉诸于一种（当我们逐一考虑它们时）总是处于延缓中的涵义。当我们逐一考虑它们，并且我们将它们置于一边而指向这一涵义时，它们从来都没有包含这一涵义。每一符号只能通过诉诸于某一心理机制，诉诸于我们的文化工具的某种安排才能表达，而且它们整个地一起成为我们尚未填满的空白表达式，成为指向和划定我不能看到的世界对象的他人姿势。

儿童在学习语言时所掌握的说话能力并不是词法、句法和词汇涵义的总和：这些知识对于获得一门语言既非必要的也非充分的，而且，说话的行为一旦获得，它并不设定我想表达的东西和我所运用的表达方式的观念安排之间的任何对照。在我说话时，为了驾驭我的意指意向所必需的语词和词组，只是由于洪堡（Humboldt）所说的内在说话形式（[innere Sprachform]）和现代学者所谓的言词观念（Wortbegriff）、也即只由于它们所突出的某种言语风格（它们据此组织起来而不需要我表述它们）才依赖于我。存在着语言的一种“语言的”涵义，它在我仍然缄默的意向与语词之间充当中介，以至于我的言语突然出现在我本人面前并告诉我我的思想。被组织起来的符号有其内在的意义，它记录的并不是“我思”，而是“我能”。

这一远离语言、返回到种种涵义而不触及它们的行为，这一以不容置疑的方式指出它们，从不在语词中改变它们，也不中止意识的沉默的雄辩术，乃是身体意向性的一个著名例子。我对我的身体的姿势和空间性的意义有严格的意识，它使我预测到我与世界的关系而不用我专题性地表述我将把握的对象或者在我的身体与

世界提供给我的通道之间的更大的关系。只要我没有明确地对它进行反思,我对于我的身体的意识就没有中介地意指着围绕我的某些风景,如我的手指对于对象的纤维或细粒的意指。在同样方式上,我所说出的和听到的言语都充满着一种涵义,它在语言姿势的结构本身中是可读出的,以至于声音的一丝颤抖,一点改变,某一句法的选择都足以修正它,然而,整个表达从不限制在自身之内,它总是作为印迹向我呈现,没有什么思想只能在透明中给予我,而且我们紧紧把握栖居于言语中的思想的整个努力,在我们的指头间留下的只不过是一丁点儿语言材料。

3、能指(signifiant)与所指(signifié)的关系。

沉淀(sédimentation)。

如果言语可以与某一姿势相比,那么它被要求去表达的东西与它之间,如同目标与指向目标的姿势之间一样,将处于同样的关系中,而我们关于意指机制的运作的种种看法已经涉及到某种有关言语所表达的涵义的理论。我对于我周围对象的身体指向是不言而喻的,没有预设对于我身体或环境的任何专题化、任何“表象化”。涵义给予言语以生机,就像世界给予我的身体以生机一样:它通过一种隐隐约约的在场来唤醒我的种种意向而不用在它们面前展开。在我身上的意指意向(也如同在根据对我的领会而寻找这一意向的听众那里一样)并不是当下的,即便它作为有待于语词来填充的一个确定性的空虚,必须紧跟着在“种种思想”中产生这样的效果:我打算说的东西超出于正被说出的或已被说出的东西。这意味着:1)言语的涵义始终是康德意义上的观念,它们属于一定数量的聚合性表达活动的各个方面,这些表达活动吸引着那些并

非为了它们的缘故而专门给予的话语;2)因此,表达从来不是整体性的。索绪尔说过,我们感觉到我们的语言整体地表达。但这不是因为整体地表达,所以它属于我们,而是因为它属于我们,所以我们相信它整体地表达。“The man I love”(我所爱的男人)对于一个英国人来说,就像“L’homme que j’aime”(我所爱的男人)于法国人一样,同样是完整的。而对于一个能够借助变格明确地表明直接补语的德国人来说,“J’aime cet homme”(我爱这个男人)是一种完全暗示性地表达的方式。因此在表达中总是存在着暗示——或更确切地说,暗示的观念有待于被否决:只有当我们将一种语言(通常是我们的语言)领会为表达的模式或绝对时,暗示才有意义——事实上,就像其他所有的语言一样,它永远不能够“就像用手”把我们一直引向涵义,直至事物本身。因此不要说整个表达因为包含暗示就是不完美的,而要说整个表达在其没有歧义地被理解的范围是完美的,并且把能指为所指所超出看作是表达的根本事实,正是能指的效能使这种情况得以可能;3)这一表达活动,由言语的语言学意义的超越性和言语所指向的涵义构成的这一结合,对于我们说话主体来说,并不是我们为了向别人沟通我们的思想才诉诸于它的第二位的活动,相反,它是为我们所占有之物,是对涵义的获得,要不然它只能暗中被呈现给我们。如果所指的专题化并不先于言语,这是因为这一专题化乃是结果。应强调这三个推论。

表达,对于说话主体来说就是意识到(*prendre conscience*);他并不仅仅为了别人而表达,他是为了自己知道他所指向的东西而表达。如果言语打算具体化只不过是某种空无的意指意向,这并不是为了在他人身上重建同样的缺失,同样的褫夺,相反仍然

是为了知道为什么存在着缺失和褫夺。言语如何达到这一点？意指意向作为躯干被给予，并且通过在我说的语言以及我属于其后继者的文字、文化的整体所表述的可自由处置的涵义系统之内寻找一个等价物而认识到它自己。为了意指意向所是的这一沉默的意愿，关键问题是对已经在意指着的工具和已经富有表达力的涵义(形态学的、句法学的、词汇学的、文学体裁的、叙事类型的、事件介绍的模式的手段)进行某种整理，这在听者那里引起对另外的、新的涵义的预感，反过来，在说和写的人那里实现了新的涵义固定在已经可以自由处置的涵义中。但是，为什么在某一意义上这些涵义是可以自由处置的，又是如何自由处置的？当它们已经适时地作为我可以诉诸的涵义被构成，通过同一种表达活动而为我所拥有之时，它们才成为可以自由处置的。因此，如果我想理解言语的功效，这一点就是必须加以描述的。我理解了或相信理解了法语语词和形式；我对给定的文化提供给我的文学与哲学表达方式有某种经验。使用所有这些已经富有表达力的手段，我只是在我使它们说某种它们从未说过的东西时才表达。我们对哲学家的读解，从赋予给他所使用的词汇以“公共的”意义开始，逐渐地，通过某种最初没有意识到的颠倒，他的言语主宰了他的语言，这一使用以实现一种新的、专属于他的涵义而结束。当此之时，他已经使自己被理解，而他的涵义被确立在自我身上。只有当指向思想的聚合性的言语具有足够数量、且足够雄辩以便没有歧义地向我，作者或其他人指示思想，以便我们拥有思想物化地呈现在言语中的整个经验时，我们才说一种思想得到了表达。尽管唯有涵义的映射(Abschattungen)是专题地被给予的，事实却是，通达话语的某一点，在其运动中——在这之外它们什么都不

是——被理解的映射立刻结合在一种唯一涵义中，我们证明某种东西被说出了，就如同我们在最少量感觉信息之内知觉到了某一事物，尽管对事物的解释原则上是无限的，或者如同作为一定数量的行为的旁观者，我们在观看的时候知觉到了某人，虽然在反思面前，只有我本人而不是其他任何人能够真正地成为，并且在同一意义上成为自我……言语的后果，就像知觉的后果一样（尤其是他人知觉）总是超出它的前提。说话的我们自己并不必然知道我们所表达的好于那些从我们这里听到的。只有当围绕观念组织话语（这些话语构成连贯的意义）的能力被确立在我的身上，而且这种能力本身并不取决于我通过自己在这场来拥有观念、通过面对面来沉思观念，而是取决于我已经获得的某种思想方式时，我才说我把握了一种观念。只有当我成功地使一种涵义栖居于一个事先没有保留给它的言语机制中时，我才说获得一个涵义且从此它成为可自由处置的。当然，这一表达机制的要素并未实在地包括涵义：同样是已经确立起来的法语没有包括法国文学——我应当将这些要素逐出中心又置于中心以便使它们意指我所指向的东西。正是可自由处置的涵义的这一“协调的变形”（马尔罗〔Malraux〕语）赋予它们一种新的涵义并使听众、但也使说话主体迈出了决定性的一步。因为自此以后，表达的准备性步骤——书的前几页——在全体的最后意义中被重复，并且一开始就作为这一意义的派生物而被给出，因此被安置在文化中。说话主体（和别人）可以直接走向全体，他不需要让整个程序活跃起来，他在其结果中完美地拥有它，一种个人的和人际间的传统已经被建立起来。从对发生（Vollzug）的探索中摆脱出来的继续发生（Nachvollzug）把这些步骤结合在独特的视点中，在此存在着沉淀，而我能够思

考得更远一些。作为与语言不同的言语是这样一个环节，在此，仍然沉默的和完全活跃的意指意向被证明能够将我的言语和别人的言语归并到文化中，能够在改造文化工具的意义时构成我和构成他人。轮到言语成为“可自由处置的”，因为它事后给予我们这一错觉：它被包含在已经可以自由处置的种种涵义中，然而，根据某种狡计，它只是为了将它们溶入到新的生命中去才和它们结合在一起。

三) 关系到现象学哲学的推论

在这些描述中应该认识到什么哲学意义？现象学分析和所谓的严格的哲学之间的关系是不清楚的。人们常常把现象学分析看作是准备性的，而胡塞尔本人也总是把宽泛意义上的“现象学研究”与应该作为其圆满完成的“哲学”区别开来。然而，在生活世界的现象学探索之后坚持哲学难题仍然保持完整是困难的。假如说在胡塞尔的最后那些写作中，回到“生活世界”被认为是绝对不可少的第一步骤，这或许是因为它对于应该紧随其后的普遍构造工作不是没有后果的，是因为从某一角度看某种东西在第二步骤中仍然保持为第一步骤，是因为它在此以某种方式被保留，它因此永远不会完全被超越，而现象学已经是哲学。假如哲学主体是一种透明的构成意识，世界和语言在它面前作为它的涵义和它的对象完全明确地融合，不管是什么经验——现象学的与否，都足以推动向哲学过渡，生活世界的系统探索于是成为不必要的。假如回到生活世界，尤其是由客观化的语言回到言语被认为是绝对必要的，这是因为哲学应该反思客体向主体呈现的模式，反思在

现象学揭示中呈现的客体概念和主体概念，而不是将它们替换为整体反思的唯心主义哲学所设想的从客体到主体关系。从此，现象学被其与哲学的关系包围着，这一关系将不会是其纯粹而简单的补充。

当其涉及语言的现象学时，这尤其明显。这一比任何其他难题更为明显的难题，迫使我们对现象学与哲学或形而上学的关系采取一种决断。因为，比任何其他难题更为明显的是，它既作为一种特别的难题，又作为一种包含了所有其他难题、包括哲学难题在内的难题出现。如果言语就像我们已经谈到过的那样，在言语中如何会存在一种可以控制这一实践的观念化(ideation)，关于言语的现象学如何不也是关于言语的哲学，如何会在现象学之后留给高层次的阐释一席之地？我们绝对应该强调回到言语的哲学的意义。

如果人们能够将言语看作是心理学的生动事态的话，我们对于言语的意指能力的描述，以及一般地说对身体作为我们与对象的关系的中介的描述，就不会提供任何哲学的征象。人们承认：事实上，身体，如同我们所体验到的，在我们看来似乎暗指着世界，而言语是思想的一道风景。但这只是在表面上如此：在严肃的思想中，我的身体停留为对象，我的意识停留为纯粹意识，而它们的并存成为统觉(aperception)的对象，其间，作为纯粹意识，我停留为主体(在胡塞尔的旧稿中，这几近于事物的自我呈现)。同样，如果我的言语或我听到的言语超出自己而走向一种涵义，这一关系，就像所有的关系一样，只能够由作为意识的自我设定，思想的根本自主性在其变成有问题的瞬间感觉到获得了重建……然而我既不能在这种情况下也不能在另一种情况下将肉身化现象推溯到简单的

心理呈现,而且,如果我尝试如此做的话,我会受到他人知觉(perception d'autrui)的妨碍。因为,在他人经验(expérience d'autrui)中,比在言语或被知觉的世界经验中更清楚(但并非不同)的是,我不可避免地将我的身体理解为一种自发性,它告诉我除了通过它我就无法去认知的东西。假如应该由意识来实现他人作为别的自我本身的地位的话,这事实上是不可能的:意识到就是建构(Avoir conscience, c'est constituer),因此我不能够意识到他人,因为这意味着我作为建构者建构他人,从我据以建构他人的活动本身的角度看我是建构者。在《笛卡尔沉思》之五的开头作为一个界标被提出来的这一原则性困难,一点都没有被消除。胡塞尔对此不予理会:既然我有他人观念,因此,在某种方式上,提到的困难事实上已经被克服了。只有假定作为自我知觉到他人的某人能够不在乎使得有关他人的理论概念成为不可能的根本矛盾,或毋宁说(因为,假定他不在乎这一矛盾,他要去建构的就不再是他人)能够把这一矛盾体验为他人在场的界定本身,这种困难才可能事实上被克服。认识到在其作为建构者运作的环节被建构的这一主体就是我的身体。这使我们回想起:胡塞尔最终是如何把他所谓的“成对连接现象”(phénomène d'accouplement)与“意向性侵犯”(transgression intentionnelle),作为我对包围着我的空间中的某一举止(Gebaren)的知觉的基础的。他感觉到,我的目光在某些景致方面(这就是其他人的、推而广之动物的身体方面)的失败,是受到了欺骗。我受到这些景致的包围,而我却相信包围着它们,而且我看到一个形象在空间中被勾划出来,它唤醒并召唤着我特有的身体的可能性,似乎关系到我的姿势或行为。发生的一切仿佛是:意向性与意向性对象的功能不合常理地经历着对换。景致要求我变成一个合适的

观看者,仿佛一个别的精神而不是我的精神突然栖居于我的身体,或毋宁说仿佛我的精神被引向那里,并移居于它正准备给予的景致之中。我被外在于自我的第二个自我本身粘住,我知觉到他人……然而,言语明显地是这些颠倒我与诸对象的通常关系、并且给予它们中的一些对象以主体的价值的种种“举止”中的一种突出情况。如果,从我的或他人的活的身体角度看客观化造成了无意义,也应该把我所谓的他的思想在他的整体言语中的肉身化看作是他人的终极现象和构成因素。假如现象学尚没有涉及到我们的存在观念和我们的哲学,在触及哲学难题时,我们将处在引发了现象学的各种同样的困难面前。在某一意义上,现象学要么就是一切,要么什么都不是。这种由教育而来的自发性秩序——这种身体的“我能”,这种给出了他人的“意向性侵犯”,这种给出了纯粹或绝对涵义的观念的“言语”——不可能随后在会重新变得无意义的反宇宙与泛宇宙意识的权限内被取代。必须让我认识到任何构成意识都不会知道的东西:我属于一个“被预先构成”的世界。人们会反对说:身体与言语如何能够给予我多于我尚未安置于其间的东西?在一个其间我是观看者的举止中,明显地不是作为有机体的我的身体教我看到一个别的自我本身的呈现:我的身体充其量能够在一个别的有机体中被反映和被认识。为了另一自我与别的思想向我呈现,我就应该是从我的身体而来的我,是从这一具体生命而来的思想。实现意向性侵犯的主体只会按照它已有的定位来如此做。他人经验在处境构成为我思的一部分的完全同等的程度上得以可能。

但我们同样应该严格地把握现象学就能指与所指的关系所教给我们的东西。假如语言的中心现象事实上是能指与所指的共同

行为，通过在观念的天空中预先明白种种表达活动的结果，我们就剥夺了语言的功效，我们就没有看到这些表达活动将已经可自由处置的各种涵义与我们正准备建构与获取的那些涵义分开来的不。人们试图以双重可知性为根据来确立这些涵义，而这种双重可知性并没有让我们不明白我们的认识器官如何扩张直至理解它并不包含的东西。我们并没有通过赋予超越性的东西以事实而构成关于我们的超越性的经济学。真理的领域在所有的情况下都停留为这一先有(anticipation, Vorhabe)，借之每一言语或每一已经获得的真理开辟一个认识领域；都停留为对称的继续发生，借之我们推论出认识的这一生成或与他人的这一交往，并在一种新的视野中连接它们。我们当前的表达活动，不是去追逐先前的那些表达活动，不是去简单地延续之或取消之，而是，因为它们包含了某种真理，于是去拯救之，保留之，重新把握之；并且从各种他人表达活动(不管它们是先前的还是同时的)角度看，同样的现象发生了。我们的现在占据着过去的希望，我们占据着别人的希望。每一文学的或哲学的表达活动致力于实现再现世界的愿望：世界已经伴随某一语言——也就是说某种自称原则上能够接收呈现出来的全部存在的完善的符号系统——的出现而被述说。表达活动为了自身之故实现了这一计划的一部分，此外还通过开辟一个新的真理领域而延长了刚刚到期的条约。这只能借由给出了他人的同一种“意向性侵犯”才有可能，与此相同，从理论上不可能的真理现象，只能借由构成它的实践才能够被认识。说存在着真理，就是说当我的重新开始遇到了先前的或陌生的计划，而且成功的表达解救了总是被俘获在存在中的东西时，在个体的与个体间的时间厚度内一种内在的沟通被建立，借此我们的现在变成为

所有其他认知事件的真理。这如同我们插入到现在中的一个楔子，一个界标，它证实在此时此刻某物已占据了存在总是期待或“打算要求”的位置，根据真实的存在，它至少从来没有完成通告和激发我们的思维器官，它需要从其中引出比那种真理更好理解的种种真理。在这一时刻，已经被建立在涵义之上的某物，一种已经在感官中被转换的经验变成了真理。真理是沉淀的另一个名称，它本身是在我们之中的所有的在场物的在场。这就是说，对于而且尤其对于哲学主题来说，真理并不来源于阐明了我们在所有时间中的超客观关系的客观性，并不来源于超越了目前正活跃着的光明的光明。

在我们开始时所引的晚期文本中，胡塞尔写道：言语实现了“按其存在的意义”既非局部的也非暂时的一种理想意义的“位置化”与“时间化”；而且他更过分地补充说：言语以概念或命题——那种先前只不过是属于一个主体的内在构成的东西——的名义，仍然在使主体的多元性客观化并向之开放。因此存在着一种运动，据此理想的存在下降到位置性与时间性之中，以及一种相反的运动，据此此时此地的言语行为从真实中建立起了理想性。如果这两种运动发生在同样的两极之中间，那么它们就是矛盾的；而我们似乎有必要在此设想一种反思的循环：它在最初的近似中把存在看作既非局部的也非暂时的；然后它发觉到了言语的某种位置性和某种时间性——人们不能够将它们从客观世界的位置性与时间性中派生出来，此外也不能够将它们悬置在观念世界之中；最后它使理想构成的存在模式建立在言语之上。理想的存在建立在文献基础之上——文献大概不是作为物理对象，甚至也不是作为文献据以写成的语言的种种约定为文献确定的一个接一个的涵义的

承载者——，但是，正是在文献之上，借由一种“意向性侵犯”，理想的存在吸引并汇聚了所有的认知生命，并以这一名义建立和重建起文化世界的“逻各斯”。

因此，在我们看来，本义的现象学哲学将以确定性的名义在不可能为心理主义、历史主义，更不可能为教条的形而上学所通达地习得的自发性秩序内被建立起来。言语的现象学处在所有的容易为我们揭示这一秩序的东西之中。当我说话或当我理解时，我体会到他人在我身上的在场或我在他人身上的在场这种主体间性理论(*théorie de l'intersubjectivité*)的绊脚石，体会到了被表达者的在场这一时间理论的绊脚石，而且我最终明白了胡塞尔谜一般的命题所想说的东西：“先验主体性就是主体间性。”在我所说的东西具有意义的范围内，当我说话时，我对于我本身而言是别人的“别人”，在我进行理解的范围内，我不再知道谁在说和谁在听。哲学的最后尝试是要确认康德所谓的时间环节的和时间性的“先验亲合力”(*affinite transcendante*)。这大概是当胡塞尔重新启用形而上学的目的论词汇，如单子(*monades*)，隐德莱希(*entéléchies*)，目的论(*téléologie*)时力图做的事情。但这些单词往往被置于引号中，以便表明他不打算与它们同时引入某种从外部确保置于关系之中的这些词汇的关联的原动力。教条意义上的目的性是一种调和：它让有待连接的词汇与起连接作用的原则面对面。然而，正是在我的现在的核心中我找到了已经先行的东西的意义，我发觉了从什么着手来理解在同一世界中的他人的在场，而且，正是在言语实践本身中我学会了去理解。只是在海德格尔所界定的意义上才有目的性：他大体上说目的性是受到偶然性的威胁的某种统一的颤音，而且它不知疲倦地自我创造着。当萨特

说我们是“被判定要自由的”时，他暗指的正是这种非有意的、无穷无尽的同一种自发性。

二、哲学与社会学

哲学与社会学长期以来相处在一种分离状态之下。只是通过拒绝承认它们的整个相交的领域,通过限制它们的发展,通过使它们彼此不能为对方理解,并因此通过将文化置于某种永恒的危机状态中,这种分离状态才掩盖了它们的竞争。探索的精神总是绕过这些阻碍,而且,在我们看来,它们彼此的进步使我们今天能够重新考察它们之间的关系。

我们也应该注意到胡塞尔对于这一问题的思考。在我们看来,胡塞尔或许比其他任何人都更好地领会到:所有的思想形式在某种方式上都是孤立的,不存在为了确立哲学而毁掉各种人学,也不存在为了确立各种人学而毁掉哲学,全部科学分化出一种本体论,而整个本体论都预示了一种知识,最终得由我们来安排和处理它们,以便使哲学和科学成为全部两种可能……

在我们将要陈述的关系中,哲学与社会学的分离或许一点都没有被提到。非常幸运的是,哲学家与社会学家的工作常常不如他们的原则那样相互排斥。但分离仍然在通常意义上构成为各位哲学家与各位社会学家的一部分。把哲学和人文科学简化到它所相信的纯粹类型,它最终危害着全部知识和反思。

所有伟大的哲学家都自认其努力是思考精神及其依附性——观念及其运动,知性(entendement)与感受性(sensibilité),然而存

在着一种哲学神话,它将哲学表达为对精神的绝对自主性的权威的断定。哲学不再是一种质疑,它是某些学说的汇编——之所以做这种汇编,是为了确保绝对地摆脱了对自我本身及其观念的享有的精神。进而还存在一种关于科学知识的神话,它由关于事实的简单概念出发,不仅期望有关世上事物的科学,而且还有关于这种科学的科学,关于知识的社会学(它本身根据经验主义的方式被设想):这一神话通过将我们为了解释种种事实的世界而发明的观念塞入到事实的宇宙之中而将事实的宇宙封闭在它自身面前,也可以说把我们自身从我们之中清除掉了。这两种神话既是对手又是同谋。如此对立的哲学家和社会学家至少在边界的限定方面是一致的,这一限定保证两者永不相遇。但是,封锁线一旦被撤除,哲学和社会学将彼此毁掉对方。从此以后,它们抢夺精神。分离就是冷战。

在这种氛围下,打算同时考虑观念和事实的整体研究即刻分离了,因为事实不是被理解为连接这些事实的内在动力的建构努力的驱动者与保证者,相反它们被置于完全应该期待的不容置疑的恩宠之列;而观念原则上摆脱了与我们对于世界,他人和我们本身的经验的整个对抗。从事实到观念与从观念到事实的往复运动,就像一种既不是科学也不是哲学的折衷方式,已经失宠——它剥夺了学者们自己仍然欢迎的关于事实的最后解释,并且将哲学与来自科学研究的始终是暂时性的各种结论调和起来……

应该正视这一严格带来的蒙昧主义后果。如果说“混和”研究确实有我们刚才说的缺陷,这就重新认识到了:哲学的视角和科学的视角是不会共同可能的,哲学与社会学只有在相互忽视的条件下才能认识到确定性。因此应该对科学家隐瞒原始事实的“观念

化”——然而这是他的工作的实质。他应该忽视作为其存在理由的对涵义的译解,忽视建构关于实在的理智模式——然而,没有这一建构今天不会有社会学,就像以往不会有伽利略的物理学一样。应该给他重新戴上培根式的或“上千年的”归纳眼罩(oeillères de l'induction),即便他本来的研究明显远离这一经典方法。他因此假装把社会事实作为外在于他的东西来涉及,仿佛他的研究一点都不依赖于他作为社会主体而拥有的关于主体间性(intersubjectivité)的经验。借口社会学实际上尚未按照这一真实的经验被构成,借口它乃是对这种经验的分析、说明和客观化,借口它搞乱了我们对于社会关系的最初意识、并最终使我们感受为我们最初意想不到的动力的非常特别的变种的那些关系呈现出来,而且借口只有通过接触其他文化教养它才能被学会,客观主义忘记了另一明证(évidence):我们只能通过类比,或通过对照我们已经经历的东西,简言之,只能对此加以想象中的变换,才能扩大我们对于社会关系的经验并构成关于它的观念,根据这一点,它们或许获得了一种新的涵义——正像一个物体向着倾斜的平面下落被自由落体的纯观念置于一种新的澄明中一样——但它们给它提供了它所能有的全部社会学意义。人类学教导我们,在这样的文化中,孩子们把他们的某些表(堂)兄弟(姊妹)作为“亲戚”对待,而这种方式的各种事实最终容许在被考虑的文明中画出一幅亲属系统的图表。但是被如此注意到的这些关联只不过给出了这一文明中的亲属关系的侧景或轮廓,只是对通常定义的在某些尚不知其名的涵义点(X、Y、Z)上的亲属关系的上述行为的印证,简言之,这些关联还不具有社会学涵义;而且,只要我们尚未成功地将我们安置在如此划定的制度中,只要我们尚未理解所有这些事实诉诸的

亲属关系的特征,只要我们尚未理解在这一文化中某些主体在何种意义上把与他们同一代的其他主体领会为他们的亲戚,最后,只要我们尚未把握作为基础的个体的和个体间的结构,与自然和与他人的制度性关系——它们使已被证实的这些关联得以可能,那么概括这些关联的那些表达式也完全能够以同样的形式表述这种物理或化学过程。再者,社会总体的深层动力学的确不是伴随我们对于复数形式的生命的狭隘经验而被给出的,而只是通过分散与重新集中我们对它进行的表述来给出,就像概括的数字只有通过把它与基础算术的全部数字联系起来的关系才对我们而言仍然是数字。从弗洛伊德对性成熟前的性欲的看法(*conceptions freudiennes de la sexualité pré-génitale*)出发,我们可以制定儿童躯孔的可能发音的所有模式的图表;而且,在这一图表中,为我们的文化所实现并已为弗洛伊德主义者所描述的那些模式表现为大量可能的模式中的一些独特的变种,这些大量的可能模式在我们仍不知道的文明中或许是现实的。但是,只要我们在我们的真实经验中没有参照口腔、肛门或生殖器的心理学涵义,以便在不同的文化所造成的不同使用中,看到作为在世(*l'être - au - monde*)的载体的身体的原初多形性(*polymorphisme initiale*)的不同凝聚,这一图表就没有对我们说出任何界定了这些文化类型的与他人、与自然的关系。人们向我们表呈的图表只不过是邀请我们从我们的身体经验出发来想象其他的身体技术。那些在我们身上已经现实化的技巧永远不会还原为全部条件中的一种简单可能的条件,因为正是在这种我们学会认识到身体是一种“结构化”原则(*principe structurant*)的优先经验的深处,我们预见到了与这种经验非常不同的其他“可能的”经验。重要的是永远不要把社会学研究从我们的社

会主体经验(它不仅理所当然地懂得我们为了我们自己而体验到的东西,而且还有我们通过其他人的姿势、叙述和写作而洞察到的行为)中割裂开去。因此,只是在社会学家的方程式所概括的种种关联相互衔接,而且它们被包含在某种关于所考虑的社会固有的社会和自然方面的独特视点中时,这些方程式才开始表述社会;尽管这一视点与流行的种种官方观念有相当大的不同,整个公开运转的制度、秘密原则都在这一视点中产生了变化。如果说客观主义或科学主义从未成功地剥夺社会学完全求助于种种涵义,从“哲学”角度看,保留社会学只不过是将其封闭在对其对象的领会中。我们或许在社会中运用数学,但我们并不拥有关于被考虑的社会数学。社会学家在其承担责任的整个限度内利用哲学,不仅记录事实,而且理解事实。在解释的环节,他自己已经是一位哲学家。这就是说,当事实说了其他的东西,甚或是超出此行专家之所见及的东西时,专业哲学家并没有被剥夺重新解释这些他没有亲自进行观察的事实资格。就像胡塞尔说的,不是伴随现象学而是伽利略开始了对于自然事物的直观。反之,哲学家有权力和解释伽利略。

我们与之作斗争的分离在知识发展方面对于哲学的偏见也不少。一位有责任心的哲学家怎么会严肃地提出禁止哲学与科学经常接触?因为哲学家最终总是要对某一事物进行思考:思考画在沙子上的平方,思考驴、马、骡,思考体积的立方尺,思考一硫化汞,思考罗马帝国,思考插入到铁屑中的手……哲学家思考他的经验和他的世界。如果不是根据专横的决定(ukase),人们怎么会给予他忘却科学所谈的这同样的经验和这同样的世界的权力?根据科学的集合名词,除了对于伴随我们最初知觉而开始的这同一经验

的一种系统的整理,一种有条理的运用外——更严格与更宽泛,更有远见与更无远见——别无其他。这是知觉、想象与生活的种种方式的一个整体,这些方式被指向我们的最初经验在我们身上要求的同一种真理。可能会发生科学以简化来达到准确的情况。但补救方式是将之与某一整体经验对峙而不是把它对立与人们不知其来自何处的哲学知识。

自从其哲学成熟之后,胡塞尔越来越继续努力以“本质的洞见”(vision des essences)、“形态学本质”(essences morphologiques)和“现象学经验”来限定哲学和实际知识能够相遇的研究领域和态度,这乃是他的非常大的功劳。人们知道他开始于肯定两者间的严格不同,并始终保持之。可是在我们看来,他关于心理—现象学平行(parallélisme psycho - phénoménologique)的观念——概括地说,他关于实证知识与哲学之间的平行的命题,它对其中之一的肯定相应于对另一方的肯定——实际上导向了一种相互包含的观念。在涉及到社会的方面,总的来说关键是认识到:它如何能够既是一种不加偏见地认识的“事物”,又是我们要认识的那些社会只不过给它提供了一个呈现机会的“涵义”,它如何能够既在自身之中又在我们之中。进入这一迷宫之中,我们追随着胡塞尔据以通向最终观念的步骤,在此进程中,这些观念由于其他原因不是被超越而是被保留。

在其出发点上,胡塞尔要求给予哲学使用那些似乎为实际知识废弃的词汇的权力。谈到这种作为语言的突出的社会关系,他原则上提出^①,除非首先构成一张关于语言和表达模式的“理想形

^① 《逻辑研究》,第二卷,第 339 页。

式”的图表(如果图表必定是语言,这些表达模式就完全必然地属于它),否则我们不会懂得我们自己的语言的运作,我们也不会脱离粘连在属于我们的语言之上的虚假明证并进入到对于其他语言的真实认识中:然而只有我们才能够懂得德语、拉丁语、汉语如何各以各的方式参与到这一普遍本质中,并根据其原始的比例将这些语言的每一种确定为普遍的“涵义形式”的一种混和物,确定为“普遍唯理语法”的一种“混乱”而不完全的实现。从整个可能语言的种种本质结构出发,事实的语言于是有待于通过一种综合的运作而重建,这些本质结构将它包含在它们的纯粹的明晰中。哲学思想作为绝对的自主出现,通过诉诸于提供事物之关键的本质,它能够,并独自能够获得真实的认识。

在一般方式上,为了洞见到本质,正是社会关系的整个历史经验被置于疑问之中。它令人满意地向我们表呈了各种“社会进程”,各种“文化构成”,各种权利、艺术、宗教形式,但是,只要我们停留在与这些经验的现实的联系中,我们甚至不能够知道我们借以整理它们的那些标题想要说的东西,并因此更少知道如此宗教、如此权利或艺术形式的历史变化是否真实地与它们的本质有关,并且裁定它们的价值,或者相反地,这种权利,这种艺术,这种宗教是否还包含有其他可能性。而胡塞尔说,历史不能够裁定一种观念,而当它进行裁定时,“进行评价”(wertende)的历史偷偷摸摸地从“想象领域”中借用了它自称从事实中得出的必然联系。^①至于只不过是他在每一时刻被允许思考的东西的一种总结的、考虑了实际知识的获得的种种“世界概念”,胡塞尔完全承认它们提出了

^① 《作为严格科学的哲学》,第 325 页。

真正的难题,但这一难题以它们被禁止去严肃地解决它的措词出现。真正的难题在于,如果哲学放弃裁定现在,它就丧失了意义。一种“原则上无穷尽的和超限的”道德不再是道德,完全相同的是,一种原则上完全放弃在现在中采取立场的哲学不再是哲学。^① 只是,事实是这样的:愿意让自己面对现实的难题,“拥有关于它们的系统,并在随后有时间足以生活”,^② 世界观(Weltanschauung)哲学家什么都想要:他们并不比其他人更能够严格地解决这些难题,因为他们和其他人一样处于世界观中,并未拥有关于世界的科学(Weltwissenschaft),既然他们精疲力尽地思考现在,他们就逃避了真正的哲学所要求的无条件的忠诚。不过,一旦被构成,它准许不但思考过去和永恒,而且思考现在。直接走向现在,这乃是甩掉真实的东西而抓牢幻相……

当胡塞尔在其职业生涯的第二阶段重新回到历史问题,首先是语言的历史问题时,我们不再能找到有关哲学家作为主体、作为可能性的主宰的观念——他应该首先使自己远离他的语言,以便在全部现实之中重新找到一种普遍语言的理想形式。从语言的角度看,哲学的首要任务似乎是:让我们去重新发现我们固着于某种我们极其有效地利用的说话系统之中,因为这一系统和我们的身体一样对我们是直接在场的。语言哲学,不再像语言的完全客观化尝试对立于总是受到本土语言成见的威胁的知识那样,对立于经验语言学;相反,它乃是对在说着话的说话主体的重新发现,这对立于必然把语言作为一种事物对待的语言科学。波斯先生^③

① 《作为严格科学的哲学》,第 332 页。

② 《作为严格科学的哲学》,第 338 页。

③ 波斯:《现象学与语言学》(国际哲学杂志,1939 年 1 月)。

很好地证明了,与科学的或观察的态度(转向既定事实的语言、在过去形态中把握它并把它拆分为其统一性消失了的语言学事实的总和)相对立,现象学态度如何是这样一种态度:它准许直接接触一个语言共同体的活的、现在的语言,该共同体不仅利用它来保存,而且还要用它来奠定,来指向并确定一个未来。在此,语言因此不再被拆分为一个一个加起来的要素,它乃像一个器官,其中的所有组织都协力达到唯一的运作,而不管它们的来源多么多样,最初进入整体多么偶然……然而,如果这真是现象学接近这种方式的语言的本义,这乃是因为它不再是对所有可能性的综合确定;反思不再是回到掌握着世界之钥匙的前经验的主体;它不再拥有现实对象的构成要素,它不再兜圈子。它应该在首先就超越了它的理解能力的联系与交往中对此有明确意识。哲学家首先是那种觉察到自己处于语言之中,自己在说话的人,而现象学反思不再局限于以其完全的明晰列举“没有它们”就没有语言的那些“条件”;它应该揭示使言语存在的东西,揭示说话主体与听话主体之间的悖论,并通过我们对于意义的偶然性和漂移(正是它们构成了语言)的认识而转向未来。因此在言说的现实中有着一一种澄明,它不处于任何“可能的”简单表达之中,在我们的语言学的“在场域”中有一种运作,它充当着设想其他可能的表达系统的模式,而非这一模式的一个特例。反思不再是通向消除现实事物的秩序的另一种秩序的通道,它首先是对于我们扎根于现实的一种更敏锐的意识。经由现实的通道自此以后乃是有价值的哲学的绝对条件。

真正说来,不需要等到把生活世界(Lebenswelt)作为现象学的第一主题来认识时,才把对形式的反思的否定记在胡塞尔帐下。《观念》第一卷的读者应该觉察到本质直观已经是一种“察看”,现

象学已经是一种“经验”（胡塞尔说过，有关洞见的现象学〔*phénoménologie de la vision*〕应该建立在我们首先进行有效见证的可见性〔*Sichtigkeit*〕的基础上，而且它一般来说拒绝一种“现象的数学”和“实际经验的几何学”的可能性）。简单地说，上升的运动没有获得强调。思想要寻求事实对它的结构的支持以便解救它的可能的结构是徒劳的：完全想象中的变更从卑微的经验中获取本质直观的肯定的宝库。当对实际的世界的认识，并因此对实际的语言的认识，就像在最后的作品中那样成为现象学的特征时，这只不过是一种更具决定性的表达方式：哲学并非一下子就拥有了语言和世界的真理，它毋宁是分散在我们的世界和我们的生活中、与它们的各种具体结构联结在一起的逻各斯的再现和最初表述，——《形式的与先验的逻辑》已经谈到了这一感性世界的逻各斯。只是当他在其身后留下的一个片断中写道：语言的具体化使暂时性的内在现象转入理想的存在时，胡塞尔才完成了他前期整个思想的运动。^① 应当在出发点上确立语言之可能性的理想存在，现在成了它的最本己的可能性……可是，如果哲学不再是通向无限可能的通道或者不再是向绝对客观性的跳跃，如果它首先是与现实的联系，人们就会明白，某些语言学研究预示了它的那些研究，某些语言学家在自己不知道的情况下已经踏上了现象学的领地。胡塞尔没有谈及这一点，波斯先生亦然。但是，当他要求人们从语言—客体（*langue - objet*）回到言语时，不想到索绪尔是很难的。

实际上，哲学与历史的整个关系在寻求把哲学从历史中解放

^① 《几何学的起源》，《国际哲学杂志》，1939年1月，第210页。

出来的反思的运动本身中转变了。随着他更多地反思永恒真理与事实真理的关系,胡塞尔不得不用一种远为简单的关系来替代他的那些最初限定。他在至少二十年中追求的对于先验反思及其可能性的沉思,充分证明,在他的眼里,尽管在其他经验样式之外还能够限定、用手指指示、真实地分离出这个词来,它却没有像一个明确的官能那样指称什么。尽管有那些始终重新肯定自然态度与超越的态度的根本区别的断然的表述,胡塞尔从一开始就很明白,它们事实上彼此交迭,且整个意识行为在自身内带有超越的东西。在不管怎样涉及到事实与本质的关系的工作中,与《作为严格科学的哲学》同样早的一个文本(正像我们回想起的),在区别了“理想领域”和历史事实之后,明确地预见到两种秩序交迭,它说道,假如历史批评正确地指出如此制度秩序是没有实体性实在的,最终只不过是称一大堆没有内在关系的事实的公共名词,这是因为经验的历史包含了对混乱的本质的各种直觉,是因为批评总是一种已经存在于此的积极的肯定的反面或显现……在同一篇文章中,胡塞尔已经承认,历史对于哲学家来说是珍贵的,因为历史向他揭示了公共精神(Gemeingeist)。从这些最初表述过渡到最晚的表述并没有那么困难。说历史告诉哲学家的是公共精神,就是说历史让他思考主体的交流。历史让他必须懂得,为什么不仅存在着各自拥有对世界的看法的种种精神(哲学家可以对他们依次进行考察,却没有被允许或被指定去对他们进行总体地思考)而且还存在着彼此共存的精神共同体,由这一事实,每一精神都有了一个它们借此而得以可见的外在。因此哲学家不再能够谈论精神一般,不能在单一名称下处理一切与每一个,也不能自诩构成了他们。他应该在精神的对话中自我审视,与他们全体处于同样的处境中,在

他为自己要求构成者的尊严的同时承认他们的这种尊严。我们已接近于胡塞尔所达到的谜一般的表述——在《欧洲科学的危机》的文本中,他写道:“先验的主体性乃是主体间性”。然而,如果先验即主体间性,如何避免先验与经验的边界的模糊不清?因为,伴随他人,在主体性中获得恢复,至少是作为其定义的不可少的要素被提出的正是他人就我所看到的一切,正是我的整个事实性。于是,先验下降到了历史之中,或者正像人们想要说的,历史不再是绝对自主的两个或多个主体之间的外在关系,它有一种内在,它加入到这些主体的定义中。这不再仅仅是每一主体各自为己,而且也是那些意识到自己为主体者互相为他。

在未曾发表的最后时期的作品中,事实与本质的对立明显地被这一观念调和了:最纯粹的反思发现一种“意义的发生”(Sinn-genesis)内在于反思的各种对象之中,要求在症状中有一种发展,有一种“先”与“后”,要求有一个彼此相继的通道或步骤系列——其间的此“与此同时”只不过就是彼,并根据过去的视界来设定之。当然,这一意向性的历史并不是逐一把握的症状的总和:它重新开始它们并整理它们,它在一种现在的现实中激活并调整一种没有它就可能流产的发生。但是,它只能通过与它在其中寻找其动机的给定的东西的联系才能如此做。这不再仅仅是由于不幸的偶然才使得涵义研究和事实研究彼此浸染:如果一种涵义不浓缩真理的某种生成的话,它就是空的。

我们可以指望很快就在胡塞尔全集中读到他读了《原始神话》后于1935年3月11日写给列维-布留尔(Lévy-Bruhl)的信。他在此似乎承认哲学家不可能由简单的反思直接达到普遍性,他不能够超越人类学经验,也不能够通过对他自己的经验的一种想

象中的简单变换,就来建构构成其他经验和其他文明的意义的东西。他写道,“这是一项可能的、且具有高度重要性的任务,这是一项将我们投射(einzufuhlen)到与活生生的和富有传统的社会性相隔绝的人性里去的伟大任务。由于这样理解它,在它的整个社会生活中并从它出发,这一人性拥有着世界,这一世界于它而言是真实的,而不是什么‘世界的表象’。”然而,我们要进入古老的世界却为我们自己的世界所阻拦:列维-布留尔的原始人是“没有历史的”(geschichtlos),在他们那儿涉及的是一种“只不过是消逝着的现在的生活”(ein Leben, das nur stromende Gegenwart ist)。相反,我们生活在一种历史的世界中,也就是说,它有一个部分实现了的未来(民族的“过去”)和部分有待实现的未来。重新发现和重新构造古老世界的结构的意向性分析不应该局限于说明我们自己的那些世界结构:因为那给予这些结构以意义的乃是环境,周围世界(Umwelt),这些结构是环境的典型类别,因此,除非我们懂得时间是如何消逝的,人是如何在这些文化中被构成的,否则就不能理解这些结构。胡塞尔甚至于这样写道,“朝着已经充分展开的意向性分析之路,历史相对主义有其不可争辩的理由,就像人类学表明的那样……”

因此为了了结,哲学应该干些什么? 信的最后几行指明,哲学应该接受科学的种种获取(它们是认识的最初表述)的全部,伴随它们的还有历史相对主义。但是,就像哲学一样,科学不满足于记载人类学事实的变量:“而人类学,就像全部实证科学与科学的整体一样,如果说它是认识的最初表述,却不是最后的表述。”哲学的自主存在于实证知识之后而不是之前。这一自主并没有免除哲学家去获取人类学能够提供给我们的一切,其实就是见证我们与其

他文化的有效交流。它绝不会避开能够深入其研究程序的科学家的能力。简单地说,它在任何科学知识都不能否认它的一个维度中被确立。我们试着谈谈这点。

如果哲学家不再把贯穿地思考他自己的思想的无条件权力归于自己,如果他承认他的各种“观念”,他的各种“明证性”在某种程度上始终是天真的,为了真实地认识它们,把它们放在他所属的文化组织内进行领会,对它们进行仔细观察并使它们在思想中变化是不够的,应该把它们与其他文化构成相对照,在其他人的偏见的基礎上审视它们——这难道不就是从此放弃自己的种种权利并将它们委诸于实证学科和经验探索?恰恰不是这样。禁止哲学家窃取通向普遍性或永恒性的直接通道的各种同样的历史依赖,也禁止社会学家取代这一功能、禁止他把本体论价值赋予对社会进行的科学的客观化。历史概念的更深层意义并不把思维主体禁闭在某一时空点上:只能根据某种能够走出整个区域性和整个暂时性,以便能在其地和其时看到这一意义的思想本身,这一意义才能够呈现。然而这正是绝对思想的偏见,它使历史意义信誉扫地。这绝不是像历史主义所做的那样,简单地将人们拒绝给予系统哲学的权威转移给科学。社会学家对哲学家说,您相信自己为了永恒、为了整个人类而思考,而与此同时,您只不过是表达您所在的文化偏见或自负。这是真实的,但这在教条的社会学家那里并不比在哲学家那里更不真实。这样说话的他本人是站在哪里说话的?只有轮到社会学家将自己置于历史之外并要求绝对旁观者之优势时,才能形成这样的观念:历史时间把哲学家包纳在内就像瓶子包含一个物体一样。实际上,历史意识让我们修改的是关于精神与其对象的关系的观念本身。确切地说,我的思想内在于它自

己的某种历史处境之中,并透过这一处境而内在于使它感兴趣的
其他历史处境中——因为这一处境与科学向我们提供的客观关系
相比是原创的——使得对社会的认识成为对我本身的认识,把一
种主体间性的看法命名和认可为我的看法,科学却完全忘了它自
己在利用之,而这正是哲学的本性。如果历史把我们完全包容在
内,我们就得明白:我们不能够通过对抗历史的内在性来获得真
实,相反只能够凭借之。肤浅地被思考,历史的内在性摧毁了所
有的真理,从根本上被考虑,它确立了一种新的真理观。只要我自
己保持着绝对观众的、没有观点的理想的理想,我在我的处境中就
只能看到一种错误原则。但是,一旦我已经认识到,我已经凭借我的
处境与能够对我具有某种意义的整个活动和整个认识联系起来,
而且它逐步地包含了所有能够是为我的东西的一切,那么我在我的
处境的有限中与社会的一切联系作为整个真理(在此包括科学的
真理)的起点向我揭示出来,而且,因为我们有一种真理观,因为
我们处于真理之中且不能摆脱真理,我始终只能够在我的处境中
界定真理。知识应该被建立在这一勿容置疑的事实基础上:我们
不能像一个客体处于客观空间中那样处于处境中,处境于我们乃
是对作为我们的处境的变体的其他处境的好奇、探讨和兴趣的来
源;继而对于被他人所澄明,作为他人的变体被加以考虑的我们自
己的生活而言,处境最终是让我们与人类经验的整体连接,而不是
使我们与之分离的东西。人们将科学和社会学称为构造理想变量
的尝试,它客观化和模式化了这种实际交流的运作。人们将哲学
称作为这一意识:我们应该捍卫与生活的、说话的和思考的别的自
我(alter ego)的开放而连续的共同体,两者彼此在场,都与自然处
于某种关系之中,我们于是在我们背后、在我们周围和我们前面,

在我们的历史领域的限度内推测,这一共同体来自于最后的实在,我们的理论构造描述了它的运作但不会取而代之。哲学因此不能被它自己专属的某一领域所界定:和社会学一样,它谈的不过是世界、人类和精神。它根据某种方式区别于我们对于他人、自然或我们自身的意识:这里指的是处于现在时的自然和人,不是处于客观性中的属第二位的(黑格尔意义上的)“APLATIS”,但是它们在我们对它们进行认识和采取行动的实际交往中被提供,这里指的就是在我们中的自然、在我们中的他人、在他们中的我们。在这一标签下,我们不应该只是说哲学与社会学是相容的,应该说为了唤起对于自己的任务的注意,社会学于它是必要的,而每当社会学家重新回到其知识的活的源头,回到作为理解最远离他的文化构成的手段而在他身上运作的东西时,他就是在自发地从事哲学……哲学并不是某种知识,它是使我们不要忘记整个知识的源泉的警戒。

我们并不妄称胡塞尔曾经赞成过这一类型的某种界定,因为直到最后,他总是把回到活的言语与历史,回到生活世界作为一种准备性步骤,紧接着这一步骤的应该是哲学所固有的任务——普遍建构。事实是这样的,在他的最后一部出版的作品中,合理性只不过是我们面对着的两种可能性之一,另一可能性即混乱。恰恰是在意识到某种无名的厄运威胁着合理性时,胡塞尔才寻找能够激励认识和行动的东西。作为呼唤和作为任务的理性、关键是在它自身中进行转换并使它回到自身的“潜在的理性”成为了哲学的标准。“仅仅据此就可以决定,是不是目标天生地存在于自希腊哲学诞生以来的有关人的欧洲概念中:在由潜在理性到公开理性的不确定运动中,在根据他所属于的人的这种真理和本真性来约束他自己的不确定努力中,愿意在哲学理性的基础上成为人,而不能

够以其他方式成为人：是不是这一切只不过是出自虚幻的简单历史事实，是偶然地从整个其他的人性和历史中获得的一种偶然的人性。或者不如说、相反地说，本质上以隐得莱希的名义被包含在人的这样的性质中的东西是不是在有关人的希腊观念中第一次得见天日。人的包含在自身中的性质本质上在于：在发生地和社会地联系起来的人性内部做人。并且，如果说人是一种理性的存在，这只能在他所属的整个人性都是理性的人性的意义上才能如此。人性为潜在的理性做好了准备，或者为向它自身回归的隐德莱希公开地做好了准备，它为了它自身而变成公开的，并且以有意识的方式、在完全本质的必然性中引导人的成长。于是，哲学，科学是揭示“天然地存在于”如此人性中的普遍理性的历史运动^①。如此，人的本质不是被给定的，无条件的本质的必然性亦然：只有当希腊人给我们带来其观念的合理性，不是停留为一种偶然，而是被认识和行动（正是合理性使它们得以可能）证明为是本质性的，而且使非理性的人性得以认识时，人的本质才会起作用。胡塞尔式的本质因此为一种“隐得莱希”所负载。

作为偶然性中的合理性意识，哲学之角色不是一种无意义的剩余物。唯有对于主体间性的哲学意识才让我们在最后分析中懂得科学知识。没有它，科学知识将处于不确定的延缓中，总是在关于因果性的讨论中被延误。这种讨论一旦涉及到人，从其本性看是不可能完结的。人们例如会问，社会关系是否正像心理分析社会学意愿的那样，只不过是性侵犯场面的扩大和普遍化，或相反地，按心理分析家描述的形式，这场面本身是否只不过是西方社会

^① 《欧洲科学的危机与先验现象学》，第一卷，哲学，贝尔格莱德，1936，第92页。

中的制度关系的一个特例。这些讨论有利于促使社会学家们去观察,有利于揭示事实,有利于激发分析与直觉。但是,只要人们停留在因果性与“客观性”思维领域,这些讨论就不会获得什么结论,因为我们既不能将因果链的一环消减为无,也不能整个地把它们作为因果链思考。我们不能够同时把这些观点看作是全部真实的,因为只有过渡到一种非因果的哲学思维方式它们才是完全真实的。必须同时明白,个体场面发生在已经记录在制度的整体内的各个角色之间。因此自从其进入生命开始,通过仅仅知觉到人们给予他的关怀和围绕他周围的用具,小孩子就开始进入到对各种涵义的辨认,他一下子就将他自己的场面在其文化的场面中普遍化了;可是,整个象征意识终究要设计小孩子所体验或未体验到的、感到痛苦或不感到痛苦的、感受到或未感受到的东西。因此小孩子并不就是有关其最个体化的历史的详细描写,这种个体化的历史并不能给他将要表达的涵义带来某种东西。即使他事先已经根据他认为这样做是好的而思考与体验,并且根据对他的文化的想象而知觉,他最终会颠倒这一关系,最终会将他的言语和他的行为悄然塞入到种种涵义之中,最终将其最秘密的体验都转变成文化。就算这一向心运动与离心运动是共同可能的,这也不是从因果性视角可以思考的。只有在哲学态度中,这些颠到,这些“变型”,过去与现在、古代与“现代”的这种接近与这种距离,文化时空与它们自身的这一纠缠,人类事件的这一永久的复因决定(surdétermination),才变成可理解的、甚或可见的。它认为,不论地点或时间条件多么独特,社会事实总是向我们呈现为我们也构成其一部分的单一生命的变量,而整个他人对我们来说则只是别的我们自己。

哲学总是在与客观主义断裂,从建构之物(constructa)回到实际经验(vécu),从世界回到我们自己。不过这一不可缺少的态度、这一构成为哲学的特征的态度不再将哲学转入到内省的罕有氛围中或转入到从量上不同于科学领域的一个领域,它不再将哲学置于与知识的对立中,因为人们已经认识到哲学将我们引向的“内在”不是一种“私生活”,而是一种逐步将我们与整体历史连接起来的主体间性。当我洞见到社会不仅仅是一个客体,而首先是我的处境时,当我在自我中上唤醒这一我的社会(social - mien)意识时,正是我的整个共时性向我呈现出来;透过这一处境,我能够真正将之看作为共时性的东西是过去(在它自己的时代曾是共时的),正是历史共同体的一致与不一致的整个活动将我实际上置于活的现在中。放弃系统的解释机制并不使哲学跌入客观知识的辅助者与宣传者之列,因为它不是把自己的维度(这是一个并存的维度)作为已完成的事实与思辩的对象,而是作为永恒的事件与普遍实践的场处置。哲学是不可能被替代的,因为它向我们揭示了生活借之变成为真理的运动,而它的这一独特存在的循环往复,在某种意义上就已经是它最终要思考的一切。

三、从莫斯到克劳德·列维－斯特劳斯

我们今天所谓的社会人类学(这个词在法国以外是一个常用词,在法国被推广使用),当其承认社会就像人自身一样具有两极或两面时——它是有涵义的,人们能够从它的内部理解它;与此同时,个人意向在此被概括、被减弱,它向种种程序靠拢,用一句有名的话来说,它被事实间接化了——它就成了所谓的社会学。然而,法国的人士并没有像莫斯(Mauss)那样预料到这一不严格的社会学。从多种角度看,所谓的社会人类学就是继续在我们眼前活跃着的莫斯的工作。

二十年之后,著名的《论礼物,交换的古老形式》才为盎格鲁－萨克逊读者翻译出来,伊万斯－普查德(Evans－Pritchard)为它写了序言。列维－斯特劳斯写道,“几乎所有阅读了《论礼物》的人都有还难以明确表达却十分迫切的信念:参与到一个决定性的科学革命事件中去。”需要花些精力来回顾唤起如此记忆的这一社会学时刻。

按照涂尔干(Durkheim)的著名的说法,新科学愿意把社会事实“作为事物”(comme des choses),而不再作为“客观化的观念系统”(systèmes d'idées objectivées)处理。但是,当它开始寻求精确表达时,它成功地做到的不过是把社会界定为“来自心理的”。人

们说,社会就是“各种各样的表象”;但它们不是个体的表象,而是“集体的”表象。由此,人们把被如此探讨的集体意识的观念理解为历史核心中的一种不同的存在。社会与个人之间的关系,就像两个事物之间的关系一样,始终是外在的。人们予以社会学说明的东西,就不再予以心理学的或生理学的说明,反之亦然。

另外,以社会形态学(morphologie sociale)的名义,涂尔干根据各种基本群体的联合和它们之间的构成成分的组合来设想社会的理想发生。简单的被混同为基本的和古老的。列维-布留尔(Levy-Bruhl)的“前逻辑的心理”(mentalité prélogique)的思想并没有进一步地使我们向他在所谓的原始文化中把握的、不能还原到我们的心理的心理开放,因为这一思想将这些原始文化固定在一种难以克服的差异中。法国学派的两种方式未能通达他者,而他者正是对社会学的界定。如何能够理解他者,又不让他者迁就我们的逻辑或让我们的逻辑迁就于他者?不管它是急于将实在吸收到我们的观念中,还是相反地宣称它是难以渗透的,社会学仿佛总是在说:它能够俯视它的对象,社会学家是一个客观的观察者。缺乏的正是对对象的耐心穿透,与对象的交流。

相反,马塞尔·莫斯已经本能地如此实践着。无论是他的教学还是他的著述都与法国学派的原则没有什么分歧。作为涂尔干的侄子和合作者,他有全部理由为涂尔干提供正确的评价。只是在他接触社会的特有方式中能够看出他们之间的不同。他在对巫术的研究中说道:各种共变和外部联系留下了需要加以描述的剩余物,因为正是在这些剩余物中可以找到相信巫术的深层理由。因此需要经由思考进入现象,读解之或破译之。这一读解始终在于把握制度在人与人之间构成的交换的世界,把握它建立的联系与

均衡,把握它用来规范工具、制品或食物、巫术套路、装饰品、歌曲、舞蹈、神话要素的使用的系统方式,就像语言规范着音素、形素、词汇和句法的使用一样。这种社会事实不再是实心的实在,而是象征的有效系统或象征价值的网络,它将深入到个体的最深处。但是,欺骗个体的调节并不能够消除个体。不再存在个体和集体之间的选择,莫斯写道:“真实的不是祈祷或权利,而是这个或那个小岛的美拉尼西亚人,罗马人,雅典人。”同样,既不再存在着绝对的简单,也不存在着纯粹的完成,处处存在的是较在一起的较为丰富或者较不丰富的整体或全体。莫斯在原始心理的所谓的混沌不分中标识出种种对立,对他而言,这些对立与种种十足的“参与”同样重要。通过把社会设想为一个象征系统,他提供的是这种方法:尊重个人的实在,社会的实在和文化的多样性而并不妨碍它们彼此渗透。一种扩大的理性应当能够一直渗透到巫术和礼物的非理性中去。他说,“首先应该拟定范畴的最大可能的目录;应该从就我们所知人类能够利用的一切范畴出发。而我们会看到,在理性的天空中仍然存在着或垂死的、或苍白的、或晦暗的各种星辰……”

莫斯对社会有着这种直觉而没有形成理论。这或许是因为在应该得出结论的时刻他仍然停留在他的发现之内。他在事物的超自然力量(Mana)中寻求交换原则,就像他在 Hau 中寻找巫术的原则一样。那些谜一般的概念,与其说是关于事实的理论,不如说是对土著理论的再加工。这些概念实际上代表的只不过是必要重新联结起来的多种多样的事实之间的一种感情的纽带。但这些事实首先是不同的,以便人们寻求重新联结它们?综合难道不是先在的东西?对个体而言,超自然力量不正是他的礼物、接受与回

赠之间的某种对等关系的明证,不正是对在他自己和别人之间因为制度平衡而产生的差异的经验,不正是行为既指向自己又指向别人的双重指向这一首要事实,不正是对一种不可见的整体(他本人和别人在他的眼中是其中的可替换性因素)的要求?交换于是不是社会的一个结果,它恰恰是活动中的社会本身。在事物的超自然力量中存在的既敬畏又向往的感情与象征系统的本质有关,而我们透过与他人的交谈和与他人的关系的种种反常现象能够接近这一力量,这类同于语言学家所说的“零度音素”,它本身没有什么指称价值,但对立于音素的缺乏,或者它是没有表达任何东西的“漂浮的能指”,但却开启了一个可能的涵义场……但这样说,我们就随着莫斯的进展而超越了他所说的与他所写的,我们回顾性地社会人类学视角中来看待他,我们已经跨越了列维-斯特劳斯鲜明地代表的关于社会的另一看法与另一态度的界线。

这一看法把交换在社会的某一区域或整个社会中得以组织的方式称作结构。社会事实既不是事物也不是观念,而是结构。这个在今天已被滥用的词在开始时有其精确的意义。在心理学家那里它被用来意指知觉场的各种形构,那些被某些力线所分割成的整体。在此,所有的现象都由这些形构维持着其局部价值。在语言学中也一样,结构是一个具体的、体现出来的系统。当胡塞尔说语言符号是区分性的(它只能通过它的差异,通过它与其他符号之间的某种差别,而不是首先通过揭示一种积极的涵义才能起作用)时,他使明显涵义之下的语言单位——在其理想原则被认识之前就已经在自身中形成的系统化——成为可见的。对于社会人类学而言,社会正是由这种方式的种种系统构成的:亲属关系与亲子关

系系统(以及婚姻的合乎礼仪的规则), 语言交流系统, 经济交换、艺术、神话与仪式系统……社会就其本身而言是这些处于相互作用中的系统的整体。说它们在这里就是各种结构, 我们就将它们与过去的社会哲学的“结晶化的观念”区别开来。生活在一个社会中的主体没有必要认识支配着他们的交换原则, 说话主体为了说话也不必通过语言学分析来传递他的语言(langue)。相反, 结构为他们所实践似乎是不言而喻的。我们或许可以这样说: 不是他们拥有结构而是结构拥有他们。如果我们将结构比作语言(langage), 这意味着言语(parole)的活的用法, 或其诗意用法, 在此词似乎在说它们自己或者在变成为存在……

结构就像 Janus 一样有两付面孔: 一方面, 它根据一种内在原则组织进入其中的要素, 它就是意义。但它承载的这一意义这样说来是一种份量很重的意义。因此当科学家用概念表述并固定结构, 建构他用以理解现存社会的辅助模式时, 对于他来说, 用模式替代实在是没有问题的。原则上说, 结构不是柏拉图式的理念。设想存在着一些主宰全部可能有的社会的生活的不朽原型, 就犯了旧的语言学同样的错误, 后者假定在某种音响材料中有着对于如此意义的自然的亲缘关系。这就忘记了同样的面容特征, 根据它在其间被理解的系统, 在不同的社会中可能有不同的意义。如果说美洲社会今天在其神话中重新发现了在昔时或在别处一度走过的道路, 这并不是一种先验的原型在罗马农神节、在墨西哥 Katchinas 节和在美洲圣诞节的三次具体实现。这是因为这一结构能为解决局部的和实际的紧张提供路径, 是因为它在现在的动力学中被重新创造。结构不会使社会丧失其厚度和份量。社会本身是众结构的结构: 在它所开辟的语言系统、经济系统与亲属关系

系统之间怎么会不具有某种关系？但这一关系是微妙而可变的：它有时是一种同源现象。在别的时候，比如在神话与仪式的例子中，一种结构是另一种结构的对立面与对手。社会作为结构始终是多面的，可以从许多方向进入。比较可以进行到什么程度？就像严格意义上的社会学所意愿的那样，我们以找到普遍的恒量作结束？这还要看一看。在这一意义上没有什么能限制结构研究，但也没有没有什么能保证它不以预设存在着一个结构开始。这一研究的主要兴趣是处处要将补充关系替换为二元对立关系。

这一研究因此将在其全部意义中向着普遍性和向着专题化辐射，每次也都走得尽可能远，以便确切地证明单独把握的每一目标可能缺少的东西。在亲属关系的诸系统中，对基本要素的研究，透过种种不同的习俗，将指向结构的框架，这些习俗在其中可以被认为是各种变量。从血缘排斥联姻，男人放弃在他的生理家庭或在其群体中获得女人，并应该在外面缔结姻亲（为了平衡的缘故，这要求一种直接或间接的对等）的时候起，一种交换现象开始了。当直接的相互性让位于一种普遍化的交换时，这一现象可能会无限地复杂化。因此应该建立各种模式，它们将展现可能有的不同群体，各种优先的婚姻类型和各种不同的亲属关系系统的内部排列。为了揭示这些特别复杂并且具有多重维度的结构，我们通常的心理配置是不充分的，或许有必要求助于一种准数学的表达，它比目前的数学更可利用，它不局限于可以测量或数量关系。人们甚至向往一个可以与门德列夫的化学元素表相比较的亲属关系结构周期表。在限度内提出种种结构的普遍规则的计划是合理的，这一计划容许我们利用有规则的转化从一个结构推导出另一个结构，容许我们超越现存的种种系统去建构各种不同的可能系统，——

这只不过是為了(就像它已經達到的)把經驗的觀察引向某些現存的制度,沒有這一理論預見,這一制度就不會被覺察到。因此,一種形式的基本結構出現在社會系統的深層,人們被引向談論無意識的思想,人類精神的預見,仿佛我們的科學已經在事物中被構成,仿佛人類的文化秩序是一種第二自然秩序,被其他不變量所制約。但是,即便這些系統存在着,即便社會科學在這些結構之下(就像音位學在各種音素之下)找到了這些結構所遵循的一種元結構,人們如此達到的普遍也不會取代特殊,正如普遍化的幾何學沒有取消歐幾里德空間關係的局部真理一樣。在社會學中也存在着對等級的種種考慮,普遍化的社會學的真理絕沒有取消微观社會學的真理。形式結構的這些含義完全能夠使得發生如此序列的內在必然性呈現出來。並非是這些含義宣布存在着人,存在着社會,存在着歷史。對社會的形式上的描寫甚或對整個社會的一般論斷都不是一種形而上學。純粹客觀方法所勾勒的各種純樣式、各種圖表乃是認識的種種工具。社會人類學尋求的基本要素仍然是種種基本結構,也就是說處於網絡中的某一思想的各种紐節,這一思想將我們從它本身重新引導到結構的另一面及其具體體現。

社會的形式結構所證實的驚人的邏輯程序在某種方式上完全應當由生活在這些親屬關係系統中的全部人口來實現。因此,應該存在着一種與之對等的實際體驗,現在輪到人類學家應該通過一種不再僅僅是心理的勞作來進行研究,以其舒適甚至安全為代價。客觀分析與實際體驗的銜接或許是人類學最本己的任務,這把它與其他社會科學如經濟科學和人口統計學區別開來。價值,贏利,生產力或最大人口量是處理整個社會的某一思想的諸種對象,人們只是要求它們在個人經驗中以純粹狀態顯示。相反地,對

于人类学的变量,人们应该或早或迟在现象具有其直接人类意义的层次上去重新发现它们。在这一收敛方法中约束我们的是将归纳和演绎对立起来的旧有的偏见,仿佛伽利略的例子还没有证明有效的思想是在经验和理智的构造或重构之间的往复运动。然而,在人类学中,经验就是我们将社会主体置入一个全体之中,在此我们的理智艰难地寻找的综合已经被构成,因为我们在此统一中将我们的文化得以构成的全部系统体验为一种唯一的生命。从我们所是的这一综合中可以得出某种认识。进一步地,我们的社会现存的机制可能被旅行所瓦解和重构,就像我们能够学会说其他语言一样。这里存在着通向普遍性的第二通道:不再是突出在一种严格客观的方法之上的普遍性,而是作为我们通过人种学经验而取得的一种侧面的普遍性,不断地让自己接受别人和别人接受自己的考验。重要的是建构一个指引系统,土著的观点,文明的观点,它们彼此对于对方的错误看法能够在此寻找到位置:重要的是构成一种扩大的经验,原则上另一个国家与另一个时代的人们也可以通达。人种学不是由特殊的对象——“原始”社会——所界定的专业;这是一种思考方式,当对象是“他者”时,这一思考方式就成为必要的,它要求我们转变我们自身。如果我们与我们自己的社会保持距离,我们也就变成了人种学家。几十年来——自美洲社会对自己越来越不确信以来,它向人种学家打开了国家行政机关和智囊团的大门。独特的方法:关键问题是学会把我们的东西看作是陌生的,而于我们是陌生的东西则被看作是我们的。我们甚至也不能相信我们对于被逐出家园的看法:离开作为一种意愿其自身有属于私人的动机的方面,这些动机会改变证据。因此也应当谈论这些动机,人们之所以期望人种学是正确的,不是因为

它是文献,而是因为,相反地只有当谈论人的人自己不再戴着一付面具时它才停止为不确定的。真实与错误一起栖居于两种文化的交叉中,我们的教养要么向我们掩盖了有待认识的文化,要么相反地在我们的实际生活中成为勾勒他者的差异的手段。当弗雷泽(Frazer)由现场作业谈到“上帝为我保留它”时,他不仅仅放弃了事实,而且放弃了一种认识模式。当然,同一个人从经验中认识他所谈的所有的社会既是不可能的,也是不必要的。他偶尔在相当长的时间内懂得让自己受到另一种文化的教育就足够了,因为他从此支配着一个新的认识器官,他重新捕捉到了他本人的蛮荒领域,这在他自己的文化中没有被开发,而他要凭这一领域与其他文化交流。然后,甚至在他的一览表中,甚至从远处,他都能够通过一种真实的知觉印证最为客观的分析的种种关联。

以认识神话的各种结构为例。人们知道普通神话学的各种尝试已经多么让人失望。如果我们学会了听神话就像听一个实地情报搜集者的叙述,也就是说,语气,姿势,节奏,反复而不只是内容都表露出来,这些尝试或许就不会那么让人失望。借助神话所说的东西,打算把神话理解为一个命题,这乃是把我们的语法,我们的词汇运用到一种陌生的语言中去。它整个都有待破译,甚至没有让我们能够假定(就像破译者所做的那样)有待重新找到的密码具有我们的语言的同样的结构。把神话首先要告诉我们的东西和使我们从真实的意义转移的东西放在一边,在内在线索中进行研究,把种种情节理解为仅仅具有(像索绪尔所说的)区分的价值,而且它们演示了反复发生的如此关系或如此对立。我们看到——假定这是为了演示其方法,而不是以理论的名义——直立行走的困难在俄狄浦斯神话中重复出现了三次,杀死地狱之神的造物出现

了两次。两种其他对立系统证实了这些情况。我们很惊奇地发现它与北美神话是可以比较的。于是我们通过我们在这里不能够重新进行的各种印证得出这一假设：俄狄浦斯神话在其结构中表达了相信人自大地与过高估计亲属关系之间的冲突。从这一观点看，人们能够整理已知的变量，通过有规则的转换让这些变量互相引出，从它们中发现足够的逻辑工具，足够的调和模式以便裁决根本的矛盾。我们置身于监听神话，我们最后获得一种逻辑的——我们也可以说本体论的——图表：在最后的分析中，太平洋的加拿大海岸的某一神话假定：在土著人看来，存在乃是非存在的否定。在这些抽象的表述与开端的准人种学方法之间，始终由结构指引着乃是其共同点——最初是在其强制的反复中被感觉到，最终是在其精确形式中被理解。

人类学在这儿与心理学联系起来。弗洛伊德的俄狄浦斯神话版本作为一个特例重新出现在结构的版本中。人与大地的关系在此没有出现，但在弗洛伊德看来，构成俄狄浦斯神话的关键是生育的二元性，人类亲属关系秩序的悖论。弗洛伊德的解释学在其最难以证实的范围内，也是以梦一般的和有所保留的语言在对我们的行为的悖论进行译解。神经官能症是一种个人神话。当我们在此看到一系列层迭或层次时，神话就像它一样变得明白起来，我们也可以说：一种螺旋式上升的思想总是在不断地掩盖其根本的矛盾。

但是，接受心理分析或心理学，人类学通过将它们引置到它自己的维度内而产生了一种新的深度：弗洛伊德或当今的心理学家不是绝对的观察者，他们属于西方思想史。因此不应该认为：西方的情结，梦，或神经官能症明晰地向我们提供了神话，魔法或巫术

的真理。根据属于人种学方法的双重批评规则,重要的是将心理学看作是神话,将心理分析医师看作是巫师或萨满。我们的心理—生理研究使我们明白了萨满是如何治疗的,比如他是如何为一次难产提供帮助的。但萨满也使我们明白心理分析医师是我们的巫师。即便是在其最规范与最尊重人的形式下,心理分析也只能透过两个生命的关系,在移情(如果存在移情的话,这并不是纯粹客观方法)的正式环境中才能触及某一生命的真相。当心理分析成为制度时,当它被应用于所谓的“正常的”主体们自身时,理由就更为充分了,它完全不再是我们可以通过事例来证明或讨论的一种观念,它不再治疗,它说服,它使主体们顺从地符合于它对人的解释,它拥有其转宗者,或许还有抗拒者,但它不再有其被征服者。超越了真实与虚假,它成为一种神话,而这样遭到贬低的弗洛伊德主义不再是对俄狄浦斯神话的一种解释,它成了这一神话的一个变种。

更深入地说:关键不是让人类学拥有原始人的理由或给予它反对我们的理由,而是把它安置在一个我们彼此都可以知道的领地之上,既不进行还原,也不做大胆置换。这就是我们在象征功能中看到整个理性与整个非理性的起源时所做的事情,这是因为人拥有的涵义的数量和丰富总是超出具有所指的名称的确定的对象的限度,因为象征功能总是应该事先指向其对象,并且它只有在想象中抢先于实在时才能找到实在。因此任务是扩大我们的理性,以便使我们能够理解在我们身上或在他者中的先于和超出理性的东西。

这一努力汇入到其他“符号”科学,一般地说其他科学的努力之中。尼尔·波尔(Bohr)写道:“(人类文化的)传统差异……在许

多方面相似于物理学经验所描述的差异与等量方式。”每一个传统范畴都在今天呼唤一种补充的(也就是说不相容却不可分割的)观点,而且我们正是在这些难以满足的条件中寻找着构成世界的框架的东西。语言学的时间不再是古典思想习以为常的、索绪尔在明确地分离开同时与连续两个方面时仍然在思考的同时性系列,伴随特鲁别茨科伊(Trubetzkoy),同时性就像传说的或神话的时间,向着连续和向着历时延伸。如果象征功能先于与料,在它所代表的整个文化秩序中必然存在着某种被弄得混乱的东西。自然与文化的对立就不再纯粹。人类学重新从整体上赋予忘记乱伦禁忌的种种文化事实以重要性。印度的内婚制,伊朗或埃及、或阿拉伯所实践的血缘的或旁系亲属的婚姻,都证明文化有时向自然妥协。然而,在那里关键的恰恰是使得科学知识与社会生活的积累和进步成为可能的文化形式。各种形式下的文化——按其最令人满意的,至少最有效的形式——毋宁是对于自然的一种改造,是自然的一系列中介,在此,结构从来都不会一开始就作为纯粹普遍的东西出现。按照历史,如何召唤这种中间事物——在此,出自偶然的接受遗赠的形式突然开辟了未来的循环,而且以受赠者的授权来对循环加以控制?历史大概不希望人的整个领域由定位和定时在线性时间内的事件、由瞬间决定构成;相反,这一历史完全知道,神话,传说的时间始终以其他形式纠缠着人类的事业——这些事业寻求超越于各种细分的事件之外或者内在于其中,而且这一历史恰恰自称为结构的历史。

这完全是用这种结构观念建构起来的一个思想王国,它在所有领域中的当前命运回应了对于精神的需要。对于哲学家来说,在我们之外的自然与社会系统中呈现、在我们身上作为象征功能

呈现的结构,指明了超越主宰着从笛卡尔到黑格尔的哲学的主体—客体关联的道路。它尤其使我们明白了,在一种循环中我们如何伴随着社会历史的世界:人从他自己偏离,而社会只能在人那里找到中心。但在那里过于充斥着哲学,人类学也就没有了承担重负的必要。在人类学中,让哲学家感兴趣的恰恰是它把人看作他在其生命和认识的实际境况中之所是。人类学感兴趣的不是那些打算说明与建构世界的哲学家,而是那些寻求使我们更加深入地渗透到存在中的哲学家。哲学家的建议在此因此不会危害到人类学,因为它是在他的方法中有着最具体的东西的基础上提出来的。

列维—斯特劳斯目前的工作以及他为今后做准备的工作明显产生自同一灵感;与此同时,研究本身在自我更新,它反弹到它自己获得的成果之上。他考虑通过实地考察在美拉尼西亚平地获得资料,这些资料在理论上使我们能够通达亲属关系的复杂结构,也就是说尤其揭示了我们的婚姻系统的那些结构。然而,在他看来,从今以后,这不是以前的工作的简单扩展,相反是给予它们以另外的意义。亲属关系的各种现代系统——它们让婚姻关系的决定受制于人口统计学的、经济学的或心理学的条件——在各种最初的视角中,应该被界定为交换的各种“更复杂”的变种。但是对复杂交换的充分理解并非没有触及交换的中心现象之意义,它要求这一意义,并且使得对它的决定性的深化成为可能。列维—斯特劳斯没有打算推断地、武断地将复杂系统同化到简单系统中。他相反地认为:人们不能够从他们自己的角度跨越中世纪,跨越印欧和闪米特制度而避开历史的方法;历史分析在绝对禁止乱伦的、作为自然的简单、直接和立即否定的文化,与作为亲属关系的当代系统

之起源的、利用自然来实施狡计并有时绕过乱伦禁忌的另一种文化之间规定了区别。恰恰是第二种文化被证明能够“与自然短兵相接”，能够创造科学，对人和人们所谓的累积的历史进行技术控制。因此从亲属关系的各种现代系统与各个历史社会的视点看，作为自然的直接而立即否定的交换表现为异质性的更一般关系的极限情况。列维-斯特劳斯对于交换和象征功能的深层性质的最初研究的最终意义只是在这里才会明确地固定下来。在基本结构的层次上，完全掩盖了行为的种种交换规则易于接受一种静态研究，而人接受它们——并不总是以土著居民的理论表述它们——几近于原子遵循那些规定它们的分布规则。在人类学领域的另一端，在某些复杂的系统中，这些结构在涉及婚姻决定时向着“历史的”动机展示和开放。在此，交换，象征功能，社会不再作为第二自然运作——与另一自然一样专横，并且使之变得模糊。每一文化都被要求去界定它们自己的交换系统；同样，各文化的边缘变得模糊不清，或许一种世界性文明第一次提上了议事日程。这一复杂人性与自然和生命的关系既不简单也不纯粹：动物心理学和人种学在动物性中揭示的当然不是人性的起源，而是初胚和局部征兆，而且是作为预期的漫画形象。人与社会并非严格地外在于自然，外在于生物学：他们毋宁是通过集中自然的“赌注”，并进行总体上的冒险才与自然区别开来。这一混乱意味着巨大的胜利，全新的可能性，此外，它同样意味着应该能够测度出来的失败，我们开始观察到的冒险。交换，象征功能丧失了它们的严格性，也丧失了它们的等差之美。神话与仪式被理性和方法所代替，但也被用来亵渎生命，此外还伴随一些没有深度的补偿性的无关紧要的神话。这通盘考虑了社会人类学向人的精神平衡，向它之所是与可能是

的视点的迈进……

由此,这一研究从那些最初在它看来是陌生的东西那里吸收营养,在进展中获得新的维度,通过最初结果所激发的新的调查来重新解释这些结果。覆盖领域的范围与对事实的精确理解同时在增加。人们正是由这些征兆认识到了一种伟大的理智尝试。

四、无处不在与无处可寻^①

1、哲学与“外面”

编写一部论关于著名哲学家的集体著作，这一事业看起来或许是无可指责的。然而，我们不可能无所顾忌地做这种尝试：它把应该从哲学史中，甚至从哲学中产生的观念置于纷争之中。

因为，尽管有哲学家们的多付面孔，各种轶闻趣事，看得见的生活，读者最终在由不同作者写成的短短数页中找到的是哲学家们透过多卷著作打算说的东西之梗概。即使生活，作品，进而说一部作品和一种生活的整体每次都被完美地译解，我们在这里所拥有的仍然只是一部关于某些哲学家或某些哲学的历史，而不是一部关于哲学的历史，于是这部论诸位哲学家的著作并没有忠实于引起这些哲学家的巨大关心的东西：超越于各种意见之外的真理。

一部集体写的书如何有一个视点中心？为了让种种演变，进步和衰退呈现出来，我们应该向所有的哲学家提出同一个问题，并且逐渐地标定出问题发展的方向。我们因此在此既未能把握哲学家的谱系，也未能把握真理的生成，而哲学在我们的著作中有着最多不过是“观点”与“理论”的编目的危险。一系列的知识分子肖像

^① 这是为 Lucien Mazenod 出版社出版的一部集体著作《著名哲学家》写的导言。

给读者留下的是徒劳尝试的感受：每位哲学家向真理提供的都是一些煽动自己的任性的古怪念头，是生活中的各种偶然事件，他从问题的开端重新开始，然后又把它们全盘留给他的后继者，在这一精神世界与另一精神世界之间未能形成对照。同样的一些词，如观念，自由，知识，在此处与彼处不具有同样的涵义；由于缺乏一个将它们回溯到同一命名者的唯一见证，我们如何看出有一种唯一的哲学透过众多哲学家而成长？

为了考虑他们所寻求的东西，为了恰如其分地谈论他们，是否应该相反地把他们的学说理解为进展中的唯一学说的诸环节，并且以黑格尔的方式，通过在一个体系的统一中为其提供一个位置来保留它们？

的确，体系在其姿态上是毫不客气的：因为它将它们并入一个整体的哲学中，它因此自以为比它们更好更远地推进了哲学事业。对于一种愿意表达存在的哲学，与其说它被保留，不如说它作为真实的一个环节或者它所不是的最终体系的最初的雏形而生存下来。当我们“从内部”“超越”一种哲学时，我们偷走了它的灵魂，我们以不顾及其限界地保留它的方式羞辱它，因此我们自充法官，也就是说，不顾及它的用词，不顾及它的概念，仿佛《巴门尼德》的曲曲折折或《沉思集》的随意发挥能够丝毫无损地微缩为体系的一个段落。

实际上，体系预设它们是已知的，而这就是它能够走得更远的原因……，即使它推断出了它们，它也不能够将它们包容在内。正是在它希望超越的其他学派中，我们领会了黑格尔哲学的全部意义。彼此超越的矛盾运动，否定中显露出的肯定因素和表现为肯定性的否定因素，所有这些开始于芝诺(Zénon)，《智者篇》，笛卡尔

的怀疑。体系在他们那里开始。它是一个集中了众多镜子的良好光线的焦点：如果它们不再是向它射出它们的光线的单独环节，它就跌入零度。过去侵入到现在之中并得以生长，而真理是与所有的哲学同时代的一种想象的系统。真理会丝毫无损地捍卫这些哲学的意指能力，而某一现存的哲学明显地只不过是未定型的毛坯……

黑格尔也懂得这一点。他说，“哲学史完全属于现在。”这意味着柏拉图，笛卡尔，康德只是在他们已经思考过的东西中才是不真实的，对他们还没有思考的东西作了保留。这些迂回并没有完成以便为黑格尔哲学作好准备；它们仍然被容许，进一步地说，它们仍然是必要的；它们乃是道路，而真理只不过是我们在路上所找到的所有的东西的回忆。黑格尔再度向历史关闭其体系，但被超越的各种哲学继续在此呼吸和移动，伴随它们，他把偶然事件的不宁，运动和作用也封存起来了。说体系是先于该体系发生的事情的真理，这同样是说伟大的哲学家们是“坚不可摧的^①”，不是因为他们已经部分地看到体系应该整体地看到的東西，无宁是因为他们树立了一些界石——柏拉图的回忆说和各种“理念”，亚里斯多德的目的，笛卡尔的狡猾的智慧——后来者必须不停地超越这些界石。

萨特一度将存在过、体验过这一生命、说过这些话、写过这些作品的笛卡尔，这一不能割破的整块，这一坚不可摧的界石，与笛卡尔主义，这种因为在它的众多继承者手中不停地改变而永不满足的“散漫无边的哲学”对立起来。萨特是有道理的，因为几乎没

① 格鲁尔特先生(M. Gueroult)。

有任何边界线指明笛卡尔走到了哪一步,而其继承者又从何处开始。而且,列举属于笛卡尔的思想和那些属于继承者们的思想,除了语言上的清点外不会有其他的意义。有了这一保留,有意义的当然是被我们叫做笛卡尔的思想着的生命,而他的作品乃是被幸运地保留下来的足迹。使得笛卡尔得以出现的东西是:受到今天已经被消除的种种情况的包围,受到他那个时代所关心的东西和某些幻觉的纠缠,他以一种教导我们回应我们的偶然性的方式回应这些偶然性,尽管这些偶然性是不同的,而我们的回应也是不同的。

我们进入哲学家的万神殿并不是一心为了仅仅拥有永恒的思想,相反,只有当作者呼唤其生命时,真理的音符才会长时间地振动。过去的种种哲学并不仅仅在它们的精神中作为最终体系的诸环节生存下来。它们向非时间进发并不就是进入博物馆。它们要么作为整体的工程与其种种真话和蠢话一并延续下来,要么它们根本就不会延续。黑格尔本人,这个打算包纳整个存在的大脑在今天还活着,不仅仅通过他的深度,也通过他的狂热,他的怪癖向我们提供可供思考的东西。不存在把所有的哲学都包纳在内的哲学,全部哲学在某些环节上存在于每一种哲学中。不妨重新搬出这句著名的话:其中心无处不在,而其边界无处可寻。

因此,真理和全体从一开始就在那里,但作为有待完成的任务,它们因此又不在那里。哲学与它的过去的这一独特关系一般地揭示了它与外部,例如与个人的和社会的历史的关系。

就像种种已经过去了的学说,哲学体验到了偶然地发生在哲学家那里及其时代的一切,但是它使这一切从中心偏离出来,或者将其转移到象征和宣布出来的真理的秩序中,以至于根据生活来

判断作品并不比用作品来判断生活更具有意义。

我们不需要在认为个体或社会的历史掌握着哲学家的象征结构的真理的那些人,与相反地认为哲学意识原则上拥有社会和个体的历史的钥匙的那些人之间进行选择。二者择一是想象中的,其证明是:那些为一种主题进行辩护者总在偷偷摸摸地诉诸另一主题。

除非参照某种我们确信它明证地认清了其意义和轨迹的历史,否则我们不会考虑用社会—历史的解释取代哲学的内在研究。例如有人提出某种“全面的人”(l'homme total)的观念,或者人与人、人与自然的“自然的”平衡。然而,这一历史的目的一被给与,从这种必然的前途来看,整个哲学或许都被表达为对它的箝制,异化,抵制,或者相反地是通向它的阶段或进程。但这一引导的观念从何处来,其价值如何?——问题不应该被提出:将问题提出来,这已经是对处于事物之中的辩证法的“抵制”,这是对它采取对立立场。——但是,您如何知道它处于事物之中?通过哲学。只是,这是一种秘密的、掩盖在进程中的哲学。我们使之与哲学的内在研究相对立的,从来都不是社会历史的解释,而始终是掩盖在它自身内的另一种哲学。

人们证明,黑格尔按照他搜集的异化设想异化,因为他眼皮下就有资本主义社会的异化,他是据此而思考的。只有在人们能够举出一个自我客观化而不自我异化的社会时,这一“解释”才能够清算黑格尔的异化,才会使这一异化仅仅成为资本主义的一个插曲。这样的社会对于马克思来说只不过是一种观念,即使对于我们,我们至少能说它不是一个事实。人们使之与黑格尔对立的,不是一种事实,而是一种人与整个社会的关系的观念。在客观解释

的名义下,它始终是一种思想,它对立於另一种思想,并把它宣布为空想。假如有人回答说,马克思主义观念作为历史假设阐明了马克思前后的资本主义的历史,那么他就忽视了各种事实和历史或然性的领域。应该就这一领域以同样的方式“尝试”黑格尔的异化观念,并且看看,比如它是否有助于理解建立在马克思主义观念基础上的社会。当有人博学地宣称黑格尔的异化观念是黑格尔所生活的社会的产物时,他恰恰排斥了这样一种考察。他因此并不让自己依赖于事实领域,而历史的“说明”是一种不摆哲学架势地从事哲学、把观念伪装到事物中而且不准确地进行思考的方式。一种历史的概念只有成为哲学本身,成为暗含的哲学时,才能够说明哲学。

从哲学家们的角度,当他们把文化,社会制度传唤到他们的法庭,并从外部来裁决它们时,这些最迷恋内在性的哲学家们奇怪地违背了自己的原则,仿佛当内在性不是他们的内在性时,它就不再具有重要性。

因此,“纯”哲学的拥护者与社会经济说明的拥护者在我们的眼皮下交换角色,我们不需要进入他们的永久争论,我们不需要在一种虚假的“内在”概念与一种虚假的“外在”概念之间参与一方。哲学是无处不在的,甚至存在于“事实”之中,但它却找不到一处免受生活浸染的领地。

为了消除纯哲学与纯历史这一双胞胎神话,为了重新找到它们的实际关系,我们要做的事情还很多。我们首先需要一种如其所是地理解哲学观念的概念或涵义理论:从不降低它的种种历史的含意,也永远不可能回溯到其起源。就如同新的语法与句法形式,从老的语言系统的碎片或一般历史的偶然性中产生出来,却按

照一种表达意向组织起来,从它们中产生出了新的系统;哲学观念,在个体的或社会的历史之潮涨潮落中诞生,不仅仅是一种结果和一种事物,它是一种开始和一种工具。作为新的思想类型中的或新象征系统中的区别因素,它将自己构成为一个与其起源没有共同尺度且只能从内部理解的应用领域。起源不是一种罪恶,更不是一种功绩,按照它向我们提供的把握经验的视角和支撑点,应该受到裁断的正是处于成熟中的整体。历史方法与其说是“说明”一种哲学,毋宁说有助于证明哲学的涵义超出于各种环境,有助于证明历史事实如何借助哲学自己对自己的理解和他者对它的理解来转化哲学的开端的处境。哲学的普遍性栖息在这一时刻和这一地点:在此,某一哲学家的种种限定在另一历史中被赋予,这另一历史不平行于心理或社会事实的历史,而是有时与之交叉有时与之分离,或毋宁说这两种历史不属于同一维度。

为了理解这一关系,同样应该改变的是我们关于心理或历史发生的观念。应该将心理分析与马克思主义重新看作是经验,在这些经验中,原则、尺度在被测度者面前始终受到质疑。问题不在于根据人类或社会接近没有阶级的社会或没有冲突的人类来进行划分:这些消极的实体无助于对现存社会或人类的思考。尤其应该明白它们的种种矛盾的运作,它们在其间得以勉强安置的平衡类型;在心理分析中,从全面的角度考虑,就是要明白这种平衡类型不仅使性生活,而且使职业与工作失去活力呢,还是使它们充满生机;而在涉及马克思主义方面,则是要明白这种平衡类型不仅使经济分析的变量,而且使实际的生活关系,不仅使生产,而且使关系的人类性质,不仅使官方规则,而且使秘密的社会角色失去活力呢,还是使它们充满生机。如果由这种类型的种种比较能够确立

一种优先与选择,没有提出一个理想发生系列,那么一种历史构成与另一种的关系,就如同一类人与另一类人的关系一样,将永远不是一种从虚假到真实的关系。“健全”的人并不就是从自身中消除了种种矛盾的人,而是利用它们并将它们引入到自己的充满生命力的运动中去的人。也应该使马克思主义关于即将让位于历史的史前史的、关于全面而真实的社会即将来临(人与人,人与社会将实现和解)的观点相对化,因为尽管这是我们的社会批判的要求,但在历史中不存在一种注定要产生这一社会的力量。人类历史因此不是为了有朝一日使所有的钟面都同时显示同一性的正午才被虚构出来的。社会经济史的进步,以至其革命,与其说是向一个同质的或没有阶级的社会过渡,不如说是透过始终异型的各种文化机制来寻找一种对于多数人并非过不下去的生活。在这一始终由肯定通向肯定,从不在纯粹否定中克服自己的历史,与从来没有中断与世界的联系的哲学概念之间,存在着的种种关系和人们期望的一样紧密,这不是因为,像马克思和黑格尔在不同方式上认为的那样,同一种没有歧义的意义停留在理性和实在之中,而是因为“实在”与“理性”在人的历史存在这一共同材料中犬牙交错,而我们可以说,正是通过人的历史存在,理性获得了实在的承诺。

即便只考虑一个哲学家,他也充满着种种内在差异,而且必须透过这些不协调才能够重新找到他的“全面的”意义。萨特谈到的绝对的笛卡尔,那个在三世纪之前生活和写作的笛卡尔,如果说我需要费尽精力去重新寻找他的“根本选择”,这或许是因为笛卡尔本人没有哪一时刻是与笛卡尔一致的:依据他的文本,在我们眼中的他只不过是通过对他本人的反应而逐步形成的;如果笛卡尔不是某种“中心直观”,一个永恒的符号,一个绝对的个体,完

全从其源泉上把握他的想法或许只能是幻想；但这种最初迟疑不决的说法逐渐为经验和实践所肯定、逐渐理解了它自己，而且从来没有完全停止以它绝对地排斥的东西本身为目标。我们不能把哲学作为一种对象来选择。选择不能压制未被选择者，而是把它维系在边缘上。在揭示纯粹知性的东西与属于生活的惯例的东西之间进行明确区分的同一个笛卡尔，与此同时又勾勒了一种哲学的规划：把他区别开来的种种秩序之间的一致当作为主要的主题。哲学的选择（或许还有其他的选择）从来都不是单纯的。正是因为哲学和历史都有模糊不清的地方，它们两者才互相毗邻。

因此上面说的这些，不是为了界定哲学，而是为如此这般的一本书——哲学，历史与轶事的这一混和体——做开脱。这一无序构成为哲学的一部分；哲学寻找手段，通过偏离和回归中心，从这一无序中构织其统一。这种统一是一种风景或话语类型的统一，通过秘密地诉诸于没有事先指示过任何标记的一个兴趣中心或视点中心，全体在此被间接地连接起来。哲学史就像欧洲或非洲一样，虽然有海湾，海角，地势起伏，三角洲，小港湾，它仍然是一个全体；虽然它处在更大的世界之中，人们还是能够从中读出发生的一切的种种征兆。因此，任何一种探讨方式怎么会抑制哲学家们的职权并使他们感到愤慨呢？一系列哲学家肖像自身并不会妨害哲学。

至于观点和评论者众多，如果这是一种并置的或累积的统一，它们并不会使哲学的统一解体。但是，由于各种哲学就像各种不同的语言，既不是能够彼此直接互译的，也不是可以逐词重迭的，由于正是按照它的独特方式其中一种于其他种才是必要的，评论的多样性几乎没有扩大哲学的多样性。不仅如此，如果就像我们

所做的那样,人们要求每个人在一位哲学家面前做出反应而不是“客观的”考虑,在主观性的这一顶点上,人们或许会在这些同时代人面对面地向其著名哲学家提出的各种问题中重新找到一种汇合,一种亲缘关系。

这些难题不会被一个前言所解决,而且也不应该如此。假如哲学的统一由于差异与偏离而被持续地削弱,我们就应该在该书的每一环节重新寻找思考这种统一的困难。当我们需要根据与东方思想或与基督教的关系来规定哲学的界线时,我们就应该问问:哲学的名称只属于那些以概念来自我表达的各种学说呢,还是人们可以将它扩展到还没有达到这种意识程度与类型的各种经验,智慧,学科,我们要重新寻找的正是哲学概念及其性质问题。每当我们冒险勾勒哲学家们自己都未确信地看到的种种发展线索,并且围绕显然不是他们的主题的主题来整理这些线索(一句话,用这本书的每一部分)时,我们仍然要问问:我们将过去的哲学置于我们所属的今天的权利究竟可达到哪一步;我们是否能够像康德所说的那样,自我吹嘘对这些哲学的理解更胜于它们的自我理解;最后,哲学究竟要达到什么程度才是意义的主人。在我们与过去,我们与东方,哲学与宗教之间,我们每一次都应该重新学会跨越断裂,学会重新找到非直接的统一,而读者会重新回到我们在开始时刚表述过的问题:因为它不是哲学的前言,所以它就是哲学本身。

2、东方与哲学

这一要求单独成卷的浩大的思想文献,真的构成为“哲学”的一部分吗?将它与西方由该词所称呼的东西对峙是可能的吗?真理在此不是被理解为一个无限系列的研究的地平线,也不是对于

存在的理智征服与占有。它毋宁说是散布在全部哲学之前的人类生活中的、还没有分化在诸学说之中的一份宝藏。思想并没有感觉到有责任去将旧有的各种尝试推向更远,甚至在它们间进行选择,更不用说通过构成一种新的总体观念来超越它们。它以评论与诸说混和、反响与调和的方式出现。在旧有与新生之间,对立的诸学说构成为整体,非专业的读者在那里既看不出存在着知识,也看不出存在着完成,他感觉到自己处在一个魔幻的世界中,在这里,没有任何东西已经完成,各种垂死的思想在维持着,我们认为难以相容的那些东西混合在一起。

当然,在此必须考虑到我们的无知:假如我们同样傲慢和同样疏远地看西方思想,就像看印度和中国思想那样,我们或许也会对它产生一种唠叨反复,永远重新解释,伪善地背叛,无意地、不能自我驾驭地变化的印象。然而,对于东方的这种感受在有识之士那里一直持续着。马松-乌黑塞先生(M. Masson - Oursel)这样谈印度:“我们在与一个庞大的、没有任何统一性的世界打交道,在这里,没有任何东西在任何时刻以完全新颖的方式呈现,没有任何我们相信不再‘被超越’的东西会不再被废除,人群混乱,争论不休的种种宗教错综复杂地纠结在一起,学说大量繁衍。”一位当代中国作家写道:“有些哲学著作,像孟子和荀子的,还是有系统的推理和论证。但是与西方哲学著作相比,它们还是不够明晰。这是由于中国哲学家习惯于用名言隽语、比喻例证的形式表达自己的思想……正因为中国哲学家的言论、文章不很明晰,所以它们所暗示的几乎是无穷的……《论语》、《老子》中简短的言论,都不单纯是一些结论,而推出这些结论的前提都被丢掉了……你可以把你从《老子》中发现的思想全部收集起来,写成一部五万字甚至五十万字的

新书。不管写得多么好,它也不过是一部新书。它可以与《老子》原书对照着读,也可以对人们理解原书大有帮助,但是它永远不能取代原书。郭象……是《庄子》的大注释家之一。他的注,本身就是道家文献的经典。他把庄子的比喻、隐喻变成推理和论证……但是,庄子原文的暗示,郭象注的明晰,二者之中,哪个好些?人们仍然会这样问。后来有一位禅宗和尚说:‘曾见郭象注庄子,识者云:却是庄子注郭象。’”^①

当然,在西方哲学过去的二十个世纪中基督教的主体持续着。正像有人^②说过的,或许应该再一次处在一种文明中,以便在停滞不前的假象下面洞见到发展与历史。然而,要将基督教在西方的延续与儒教在中国的延续进行比较是困难的。在我们中间持续着的基督教并不是一种哲学,它是对于一种经验,对种种谜一般的事件的整体进行的叙述和沉思:它们从它们自身中反复地产生出哲学转化的要求,而且,事实上它们不停地使各种哲学得以产生,即使在认识到了其中之一的优先性的时候也是如此。基督教主题只是酵素而非圣物。对于儒家传统中伪经的大量衍生,对于公元三、四世纪新道家中各种主题的混杂,对于世代中国文人都为之献身的这些总体清理与调和的狂热工程,对于从朱熹(1130-1200)一直延续到1905年科举考试被废除时为止的这一哲学正统,我们没有任何可以与之相比较的东西吗?假如人们进入到这些学说的内容之中——本来就应该这样,因为中国哲学的外在形式最终取

^① 冯有兰:《中国哲学简史》,第32-35页(译者说明:梅氏本段引文原出自法文,出版社和出版时间不详。中译直接引自冯著涂又光中文译本第14-16页,北京大学出版社1985年版)。

^② 列维-斯特劳斯。

决于它所表达的人与世界的关系——，有哪一种西方学说曾经同样严格地教导过微观与宏观的协调，甚至曾经不顾禁欲主义的蔑视为每一事物和每一个人确定了一个属于它们自己的位置和名称，曾经把“矫正”作为基本品德加以界定吗？人们有这样的感受：中国哲学家没有像西方哲学家那样懂得理解或认识的观念本身，他们没有向自己提出过对象在理智中的发生，他们不寻求去把握对象，而只是在其原初的完满中唤起它。这就是为什么人们不能够在他们那里区别开评论与评论的对象，包含与被包含者，能指与所指；这就是为什么在他们那里概念都暗含着格言，格言同样暗含着概念。

如果这是真的，在这种本体论中和在这种不分节的时间中，如何发现一种轮廓，一种生成，一种历史？当这些哲学家全都围绕着同一个远古世界转（不是寻求去思考它而只是去使之呈现）时，如何圈定每位哲学家提供的东西？中国哲学家与世界的关系是一种魅力，人们不能够部分地进入其间。要么人们借助历史、风俗和文明初步入门，中国哲学于是变成为这一没有内在真理的历史奇迹的种种上层建筑中的一种；要么就应该放弃理解。就像人所制造和建立的所有东西一样，印度和中国具有巨大的吸引力。但是，就像所有的制度一样，这些制度等待着我们去辨别它们的真实意义，它们不会将意义完全提供给我们。中国和印度并没有完全掌握它们自己之所说。为了拥有这些哲学，它们需要寻求把握它们自己以及其余的一切……

可是，这些在今天看来平庸的看法并没有了结问题。这些看法是我们从黑格尔那里获得的。正是他发明了通过“理解”东方而

“超越”东方；正是他将西方的真理观念——概念是对于处于多样性中的世界的全面再现——对立于东方，正是他把东方界定为同样事业中的一种障碍。在决定我们是否能够为我们的目的而利用这一责难之前，有必要回顾一下这一责难的种种表达。

对于黑格尔来说，就精神在那里懂得了让自己从表面现象和虚荣中摆脱出来的意义上，东方思想就是哲学。但是，就像人类世界的许多其他怪现象如金字塔一样，它只不过是自在的哲学，也就是说，哲学家在此读解的是尚未处在自我意识或纯粹状态的精神的征候。因为，只要精神被分离开来，被置于表面现象之上，精神就仍然不是精神：这一抽象思想把膨胀着的未被主宰的表面现象作其为对立面。因此，一方面，人们拥有一种“什么也不看”的直觉，一种“什么也不思考”的思想，无形的至一，永恒、宁静、巨大的实体，一种无与伦比的冥思，上帝的神秘名字，无限期地低声发出的嗡嗡声——也就是说无意识与空无。而另一方面，人们拥有一大堆关于离奇古怪的礼仪，没完没了的清点，过分无度的列举，人们不顾一切地期待的诡诈的肉体、呼吸和感官技术，对他人思想的猜度，大象的力量，狮子的勇气和风的神速的荒谬细节。在闯荡江湖的魔术师那里——就像在希腊的犬儒主义者和基督教的行乞僧侣那里一样——我们发现了“外在关系的深层抽象”，但这种抽象本身是撩拨人心的，五彩缤纷的，别致动人的。处处都存在着从内到外并由外回到自我的中介或通道。印度忽视“概念在有限中的光芒”，这就是为什么精神的这种预感在“幼稚状态”就中断了。^①

中国有它自己的历史；它将野蛮和文明区别开来并且毫不犹

① 黑格尔：《哲学史讲演录》。

豫地从前者向后者前进,但这是“一种在自己的原则内部稳定下来的文化”,它没有向外发展。处在不同于印度的另一个层次,中国坚持直接的面对面方式,使内在与外在、普遍性与散漫的智慧(的对立)瓦解。人们看到它在乌龟壳中寻找世界的秘密,它实践一种形式主义的、没有道德批判的权利,“欧洲精神从来没有将感性事物置于这样地接近于抽象。”^① 思想不利用抽象就进入了感性,与此同时它没有变易,也没有成熟。

黑格尔补充说,我们甚至不说东方思想是宗教;它异于我们意义中的宗教,就像异于哲学一样,并且缘于相同的一些理由。西方宗教预设了“自由与个体性原则”;它通过“反思的主观性”的经验从精神转向对世界的作用。西方已经懂得,自我把握与走出自我,自我完善与自我否认对精神来说是同样的事情。东方思想甚至没有怀疑过它所实现的这种否定;它没能领会我们的范畴,不管是有神论的还是无神论的,不管是宗教的还是哲学的范畴。梵天(Brahma),维湿努(Vichnou),湿婆(Siva)不是人类基本处境中的个体,也不是其密码与象征。印度由它们而谈论的东西不具有希腊神话或基督教寓言所具有的永不竭尽的意指能力,它们几近于实体或哲学素。但中国人自我吹嘘拥有最少宗教和最具哲学的文明。由于没有认识到精神在与直接世界的联系中的作用,它实际上既不是哲学的,也不是宗教的。东方思想因此具有原创性:唯有我们忘却了我们的文化的最后形式,它才会把我们当作知己。但我们在我们个人的或集体的过去中拥有理解它的足够的东西;它栖居于一个还没有宗教、还没有哲学的未定的区域;它是我们已经

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》。

能够避免的直接精神的死胡同。黑格尔于是通过将它作为反常和异型的思想合并到精神的真实生成中而超越它。

黑格尔的这些观点无处不在：当我们根据科学的发明与资本主义的发明来界定西方时，我们总是由它获得灵感的；因为只有当我们将它们理解为“在世的苦行”或“消极的作用”时，资本主义和科学才能够界定一个文明，而我们对东方的指责始终是它忽略了它们。

问题因此是完全清楚的：黑格尔及其追随者只是通过把它看作是对概念的遥远的接近，才承认了东方思想在哲学上的尊严。我们的知识观念是如此地苛求，它把整个其他类型的思想都置于这一选择中：要么归属于概念的最初轮廓，要么作为非理性的而丧失资格。然而，问题是要知道：我们是否能像黑格尔那样自以为拥有东方已经对其关闭通道的这种绝对知识，这一普遍的具体。如果我们不能够有效地拥有它，我们对于其他文化的整个评价就应该被重新考虑。

即使是在他的职业生涯的最后时期，当他正在揭示西方知识的危机的时刻，胡塞尔仍然写道：“中国……印度……属于经验的或人类学的类型。”^① 看来他在重走黑格尔的老路。但是如果他维护西方哲学的优越性，这不是依据它拥有的某一权利，仿佛它在一种绝对的明证中拥有全部可能的文化的原则，这是以事实的名义，而且给它规定了一个任务。胡塞尔承认每一种思想都构成为历史整体或“生活世界”的一部分；原则上说它们都属于“人类学类

^① 《欧洲科学的危机与先验现象学》。法文译本，载《哲学研究》，1949年4—6月号，第140页。

型”，没有哪一种具有特殊的权利。他也承认所谓的原始文化在探索生活世界中扮演着重要的角色，它们为我们提供了这一世界的各种变体，没有它们，我们将始终粘附于我们的偏见之中，甚至不能看出我们自己的生活的意义。但它刚好停留在这一事实上：西方构造了一种真理观念，这一观念迫使它、授权它去理解其他文化，并因此恢复其他文化作为整体的真理的诸环节的地位。事实上，从西方的历史构成中产生了这一奇迹般的自我倒转：西方思想从自己的特殊性和“地方性”中展现出来。西方思想仍然是有待实现的推测、意向。如果西方思想要成为西方自以为是的东西，它就必须通过理解所有的“生活世界”来为之进行证明，它就必须用事实来证明它的超越于“人类学类型”之外的独特涵义。作为“严格科学”或绝对知识的哲学的观念因此在这里重新出现，但从今以后伴随着可质疑之处。胡塞尔在最后几年里说：“严格科学的哲学的梦已经完全结束了。”^① 哲学家不再能够有意识地自嘘一种绝对根本的思想，也不再能够妄称对世界的理智拥有与概念的严格。对自我和所有的东西的控制乃是哲学家的任务，但他并没有了结这一任务，因为从今以后他应该透过现象领域继续这一任务，其间没有任何形式的先验性能向他预先保证其主宰。

胡塞尔已经明白这一点：我们的哲学难题是让概念开放而不是摧毁之。

在西方思想中存在着某种难以取代的东西：构想的努力，概念的严格一直是两个典范，即便它们从来没有穷尽存在着的東西。

^① 《胡塞尔文集》，第6卷，第508页。

一种文化根据其透明的程度,根据它对它自己和对其他文化的意识而对自己作出评价。从这一角度,宽泛意义上的西方保持为一种指称系统:正是它发明了关于意识觉醒的理论和实践的手段,正是它开辟了通向真理的道路。

但是,唯有西方才把它作为主题的这种对它自己和真实的拥有,却经历了其他文明的迷梦,就是在西方本身中也没有实现。我们从希腊与东方的历史关系中得知的东西,反过来,我们在东方思想中所发现的属于“西方的”一切东西(诡辩,怀疑论,辩证的、逻辑的因素),阻止我们在哲学与非哲学之间划出地理上的边界。黑格尔以纯粹或绝对哲学的名义排斥东方,这也排斥了西方过去的一个优秀的部分。如果严格地运用,这一标准或许只对黑格尔是一个例外。

尤其是,既然像黑格尔所说的,西方应该借由新的创造来证明其“历史的隐德莱希”价值,既然它自己也是一种历史的创造,只是理解其他文化这一繁重任务的承诺,那么,它的命运本身就是去重新考察它关于真理和概念的观念,以及整个制度——科学、资本主义,如果人们愿意的话,还有俄狄浦斯情结,它们直接或间接地与其哲学有关。这并不必然是为了摧毁它们,而是为了使它们正视它们所经历的危机,为了重新找到它们由以派生并因此长期繁荣的源泉。经由这一迂回的方式,那些不具有我们的配置的文明重新获得了一种教育的价值。关键的不是在低于科学与哲学意识的东西中寻找真理和拯救,也不是将神话片断原封不动地搬到我们的哲学中;而是面对我们如此远离的这些人性的变化形式,去获得与我们的制度形成对照的种种理论与实际问题的意义,去重新发现它们得以产生的生存场所和它们被我们所忽略了长期成

功。东方的“幼稚”有某种我们可以学习的东西，这种看法表明不过是我们的成熟观念的狭隘性。在东方和西方之间，正像在儿童与成人之间一样，其关系不是那种无知与知识，哲学与非哲学的关系；这种关系要微妙得多，它承认了东方所有的预测，所有的“早熟”。人类精神的统一并不是由“非哲学”向真正的哲学的简单归顺和臣服构成的。这种统一已经在每一种文化与其他文化的侧面关系中，在它们彼此唤起的反响中存在。

应该将旅行者向我们讲述的他们与外国文明的关系运用到哲学的普遍问题中来。有关中国的照片如果停留在一些秀丽的风景方面——也即停留在我们的剪辑、我们关于中国的观念上，我们就会觉得那是一个难以渗透的世界。相反地，假如一张照片力图简单地捕捉到正集体生活着的中国人，那么，他们开始不合常理地处于为我们而生活着的状态，我们也就理解他们了。那些看起来抵制概念的学说本身，如果我们能够在它们的历史的和人性的背景中去把握它们，我们就能够在这里找到人与存在的种种关系的一个变种，这种关系就我们自己、并且作为一种倾斜的普遍性给予我们以启示。印度和中国哲学一直寻求的不是主宰生存，而是寻求成为我们与存在的关系的回响与共鸣。西方哲学或许能由它们学会重新发现与存在的关系、它由以诞生的原初选择，学会估量我们在变成为“西方”时所关闭了的诸种可能性，或许还能学会重新开启这些可能性。

这就是我们应该使东方出现在著名哲学家的博物馆中的理由，这就是——只有进行详尽的研究才能给予它以全部的地位——我们更喜欢对一些稍微精确的样本进行概括的理由，读者或许能从这里认清东方对于哲学的秘而不宣的贡献。

3、基督教与哲学

与基督教的对抗是哲学最好地揭示其本质的证明之一。这并不是说,一方面存在着全体一致的基督教,另一方面存在着全体一致的哲学。相反,在二十五年前^①就这一主题进行的著名讨论中,令人震惊的是人们由此猜测:在关于基督教哲学的观念或关于诸种基督教哲学的存在的争辩背后,存在着关于哲学性质的另一种更深层的争辩。在此,基督徒并非都站在同一边,非基督徒也是如此。

吉尔松(Gilson)和马利坦(Maritain)说:哲学就其本质不是基督教的,只是通过将思想和宗教生活掺和在同一时间中,并最终掺和在同一个人那里,它才在其实际状况中如此。在这一意义上,他们与布雷埃(Bréhier)的看法差不多,后者将作为观念的严格系统的哲学与作为人类的超自然的历史之揭示的基督教分别开来,并且得出结论,对他来说没有任何哲学作为哲学能够是基督教的。相反地,当布伦茨维格(Brunschvicg)通过思考帕斯卡尔(Pascal)和马勒伯朗士(Malebranche),为某种证实了生存与观念的不一致、因此还有它自身的不充分,并将基督教作为对现存人类和社会的解释引入到自身中的哲学保留可能性时,他与布龙代尔(Blondel)的看法相差不远。对布龙代尔而言,哲学是这样的思想:它觉察到自己不会“封闭”、它在我们身上和我们之外定位并触摸到哲学意识不是其源泉的实在。超过某一成熟、经验或批判度之后,分离和聚合人们的与其说是他们的信念的最后文字或表述,不如说

^① 《基督教哲学评论》(法兰西哲学协会 1931 年 3 月 21 日会议通报)。

是他们对待他们固有的二元性并在他们自身中组织观念与实在的关系的方式(基督教的或非基督教的)。

作为有关基督教哲学的争论的基础的真正问题是本质与存在的关系问题。就算我们承认哲学的某一本质,承认一种纯粹的哲学知识:它在人那里伴随生活(在此即宗教生活)而获得理解;但与此同时始终还有作为严格而直接可沟通的永恒圣言的东西:它为所有来到这个世上的人提供启示,或者,我们可以相反地说,哲学恰恰是根本的,因为它在那些看起来可以直接沟通的东西之下,在自由支配的思想和经由观念的认识之下,发掘并揭示出了人与人之间、人与自然之间的某种先于观念性且构成了观念性的关联?

这一问题左右着基督教哲学问题,人们按照 1931 年的讨论转弯抹角地证实了这一点。一些人在原则、观念、可能性的秩序内提出了哲学的自主性和宗教的自主性,当他们转向事实和历史时,他们承认宗教给哲学带来的东西:这就是创造的观念,无限主观性的观念,或者发展与历史的观念。因此尽管有本质的不同,在宗教与理性之间存在着一种交流,这一交流完整地平息了问题,因为最终说来,如果出自信仰的东西能够被提供给思考(至少信仰在此只不过是信仰的觉醒的契机),就应该承认信仰揭示了存在的某些方面,而忽略了这些方面的思想不会“封闭”自己,信仰的“没有观点的事物”与理性的明证不会让自己被划定为两个领域。相反地,由于布雷埃,如果我们直接走向历史以便指出不存在作为基督教的哲学,我们只能通过把构成为障碍的基督教起源观念作为外在于哲学的东西抛弃掉,或者不惜一切代价在基督教之外的过去事实中寻找这些观念,才能够得出这一结论,这足以证明我们在此是根据哲学的内在性观念引证一种准备好的、区分开来的历史。因

此,要么我们提出事实问题,但是在“纯粹”历史的领地上,基督教哲学只能以完全唯名的方式才能够被肯定或否定;而且唯有当它包容着一种哲学的观念时,对事实的所谓的判定才是规范的。要么我们依据本质公开地提出问题,于是,当我们由此进入到介于两者之间的、种种现存的哲学的秩序时,一切都需要重新开始。在这两种情况下,我们都错过了问题。只是对于一种能够从下面挖掘本质,能够形成本质与事实的相互过渡,能够用事实证明本质,用本质证明“事实”,尤其是能够对它固有的内在性提出质疑的历史—系统的思想而言,这一问题才存在。

对于这一“开放的”思想而言,在某种意义上,问题的提出就是解决。既然思想没有将它的“各种本质”原封不动地看作是所有事物的尺度,既然它相信的更多地是涵义的纽结而不是本质——这些纽结在知识与经验的新的网络中将被拆解和另外重构,并且只能作为网络的过去才能继续存在——,所以我们看不出这种向错误开启大门的思想以什么名义拒绝给予各种间接的或想象的表达模式以哲学的名称,并且将这一名称保留给种种关于永恒的、内在的圣言的学说(它们自己被置于全部历史之上)。因此确实存在着一种基督教哲学,就像存在着一种浪漫主义哲学或一种法国哲学一样,而且,因为它在这两者之外还包含着两千年来在西方已经被思考过的全部东西,其广泛性是无法比拟的。如何从基督教中剥夺诸如历史、主观性、具体化、积极的有限这些观念,以便把它们归因于一种“普遍”而没有出生地的理性? ……

没有由此获得解决,并构成为基督教哲学的真正难题的东西,乃是这一制度化的基督教、心理视域或文化模子,与在积极的信仰

中被有效地体验和实践的基督教之间的关系。在基督教中寻找一种巨大的历史意义和功绩,和以个人的方式接受基督教是完全不同的两回事。赞成作为文化或文明事实的基督教,就是赞成圣·托马斯(saint Thomas),但也是赞成圣·奥古斯丁(saint Augustin),奥康(Occam),库撒的尼古拉(Nicolas de Cuse),帕斯卡尔和马勒伯朗士,他们中的每一位为了始终一贯地成为他自己不得不费尽精力,而这种赞成与之相比不费我们一丁点儿的劲。哲学和历史意识在宽厚的文化世界中将他们常常在孤独中进行的、到死方休的种种斗争加以转化。恰恰因为哲学家或历史学家理解他们全体,他也就不会成为他们中的一员。另外,历史学家给予一块陶瓷碎片,种种无定形的幻想,种种荒谬的仪式同样的注意、同样无限的考虑。对于他来说,关键的只是知道世界由什么东西构成,而人又能作些什么,而不是为了这一命题而搞得忧心忡忡,为了这一真理而被敲竹杠。我们的哲学中充斥着的基督教,对于哲学家而言,乃是自我被自我超越的最令人震惊的标志。对于他本人来说,基督教并不是一个象征,它乃是真理。在某一意义上,在以人的拷问方式理解一切的哲学家与哲学家所理解的宗教本身的严格而深刻的实践之间存在的张力,远远大于(因为距离很小)声称说明了世界的理性主义与在理性主义眼里只不过是无意义的信仰之间的张力。

在哲学与基督教之间因此存在着新的冲突,但这是我们在基督教世界与每一个基督徒内部重新找到的冲突,是作为“被理解”的基督教与实际体验的基督教之间、普遍与选择之间的冲突。当哲学受到义务的善恶二元论指责时,在其内部也是如此。除非我们将内在地受到同样的矛盾折磨的基督教与哲学置于比较之中,

哲学与基督教的复杂关系就不会被发现。

“托马斯主义的宁静”与“笛卡尔式的宁静”，被理解为两种积极秩序或两种真理的哲学与基督教的无辜并存，仍然向我们掩盖着它们各自内部的和彼此之间的秘密的冲突，以及产生这种冲突的扭曲的关系。

如果哲学是一种自足的，伴随概念的把握而开始和完成的活动，而信仰是对没有看到的、由启示性的文本提供给人们去相信的事物的赞同，那么它们之间的差异太过于深刻以至于在此不会存在什么冲突。只有当合理的一致自以为穷尽了一切时，冲突才会存在。但是，如果仅有哲学在它作为其法官的诸可能性之外认识到了实际世界的秩序（其细节恢复了经验），如果人们把启示的给与物理解为超自然的经验，在信仰与哲学之间就不存在着敌对。它们的一致秘密存在于无限的思想中：它构想种种可能性与它创造真实的世界是同一码事。我们并不拥有进入它思考的一切的通道，它的种种旨意只能通过其后果才能为我们所认识。因此我们处在理解理性与信仰的统一这一状态之外。可以确信的只是统一在上帝之中被构成。理性与信仰的统一于是处于一种冷漠的平衡状态中。我们有时惊奇地看到，笛卡尔在审慎地界定了自然之光后，毫不困难地接受另一种光明，仿佛，自从有了两种光明起，至少两者中有一种不会变得相对晦暗。但这一困难并不比承认知性在灵魂和肉体之间做出的区分、还有两者的实质性联结的困难更大（并且还会有不同的解决）：存在着知性及其各种极端的差别；存在着生存着的人，知性获得想象力之助并与一个身体联系在一起。如果说我们通过生命的利用而进行认识，是因为我们就是这个人，而且这两种秩序就是一种，因为同一个上帝保证

了我们的生存的种种本质与根基。我们的二元性在上帝那儿作为他的知性和他的意志的二元性被反映和被超越。我们并没有被赋予理解为什么的责任。上帝的绝对透明给予我们以事实的保证。至于我们，我们能够，我们应该尊重秩序的差异，并且在两个平面中和平地生活。

然而，这种和解是不稳定的。如果人真的被连接到两种秩序之中，这两种秩序的联系也在他身上被构成，他就应该对此知道点什么。他与上帝的哲学关系和他的宗教关系应该属于同一种类型。哲学与宗教应该象征着什么。在我们看来，这就是马勒伯朗士哲学的涵意。人不会一方面是“精神的自动玩偶”，另一方面是接受了超自然之光的宗教主体。在人的知性中，我们重新找到了宗教生活的种种结构与种种非连续。在自然的秩序中，知性是一种沉思，它是上帝的显圣。即便是在知识的秩序中，我们对于我们自己也不是我们的光明，也不是我们的观念的源泉。我们是我们的灵魂，但我们并不拥有它的观念；我们与观念只具有感觉上的模糊的联系。由我们身上的光明和意向的存在可以在观念中拥有的一切，都是我们从上帝那儿分享来的。我们不具有构想的力量，我们在认识中的全部原创性乃是对圣言（唯有圣言必定始终具有这种能力）做“自然的默祷”（这就是我们所谓的“注意”）。属于我们的乃是这一祈祷，以及对于种种认知事件的被动见证——用马勒伯朗士的话来说，这些事件由此产生了“知觉”与“情感”。属于我们的还有可知的范围对于我们的灵魂的实际的、更为生动的挤压，它认为我们相信看到了世界：事实上，我们并没有看到自在的世界，这一表面现象乃是我们对于我们自己，我们的灵魂，对灵魂的事实的发生的无知。在我们由世界而获得的经验中真实存在着的

一切,乃是对我们所看到的实际的、现存的世界之外的原则的确信,上帝正是依据这一原则使我们看到了我们所看到的東西。最少的可感知觉因此是一种“自然的启示”。自然的认识分化为观念与知觉,就像宗教生活分化为神秘生活之光与启示文本的半明半暗。说它是自然的之所以获得容许,只是因为它服从规则,换句话说,上帝只能通过普遍意志对它进行干预。还有,标准不是绝对的。如果自然的认识由宗教关系构成,超自然反过来又模仿了自然。我们可以勾画出一种圣宠动力学之轮廓,可以隐约地预感到诸种规则、一种神圣的秩序,道成肉身的圣言依据它们最经常地发挥媒介作用。马勒伯朗士用一种横向的区分,代替对于哲学这一纯粹知性领域,与被创造的和现存的世界这一自然或超自然的领域之间的纵向区分,并且赋予理性和宗教以同样的典型结构:智慧和情感,理想与实在。自然哲学的概念侵入神学,而宗教的概念侵入自然哲学。我们不再局限于诉诸我们难以理解的无限——在我们看来不同的秩序在此得以统一。自然的各種联结只能通过上帝的活动来维系,圣宠的差不多所有的作用都服从于规则。作为原因的上帝被我们所思考的每一观念所要求,而作为光明的上帝在他几乎所有的意志中都显示出来。人们从来都没有这样接近过奥古斯丁的计划:“真正的宗教即真正的哲学,反过来,真正的哲学即真正的宗教。”

因此,马勒伯朗士寻求思考宗教与哲学的关系,而不是把它当作无须评说的事实加以接受。可是,同一或许就是这一关系的表述?理性与信仰被理解为矛盾的东西,但它们毫无困难地并存。同样可以反过来说,既然我们将它们看作是同一的,它们就进入对立状态。在属于所有人的自然的启示和默祷,与首先只教导给一

些人的超自然的启示和默祷之间,在永恒的圣言与道成肉身的圣言之间,在我们一睁开眼就看到的上帝与在圣事中和教会中应该通过超自然的生命来赢得的上帝之间,在从其作品中猜测出的建筑师与只能在盲目献祭中通达的爱的上帝之间,这些范畴的相同却突出了不一致。如果我们要形成一种基督教哲学,就应该将这种不一致本身作为主题,应该在这种不一致中寻找信仰与理性的关联。这正是人们疏远马勒伯朗士之所在,但也是从他获得灵感之所在:这是因为,如果说他向宗教传递了某种来自理性之光的东西,并且在独特的思想世界的限度内认为它们是相同的,如果说他将知性的实证性延伸到宗教中,他也宣布宗教的颠覆侵入到我们的理性生存之中。这就引入了相互矛盾的思想:作为智慧的疯癫,作为和平的耻辱,作为获得的赠与。

那么,在哲学与宗教之间究竟是什么关系呢?莫里斯·布龙代尔写道:“哲学在自身中或在自身面前挖掘出一个已经准备好的真空,不仅仅是为了它的最终的、在自己所在的领地上的发现,而且是为了它自身不是,也不能够成为其真正源泉的光明和礼物。”哲学揭示了种种缺乏,一种离心的存在,对于超越的期待;它准备好了各种积极的选择,但并没有使它们成为必然的,没有以它们为前提。它是对于肯定的某种否定,它不是任何一种空虚,而恰恰是信仰将带来的某种缺乏;它不是被掩饰起来的信仰,而是处于放任状态的信仰的可证实的普遍前提。我们既不能通过延伸,也不能通过单纯的增添,而是通过哲学激发起却没有完成的一种颠倒来使彼此过渡。

问题得到解决了吗?或毋宁说,它是不是在消极的哲学与积极的宗教之间的缝合处重新产生了呢?如果像布龙代尔所希望

的,哲学是普遍而自足的,它怎么会将得出结论的责任留给一个绝对的决定?它以虚线、以观念的方式在普遍性的宁静中勾勒的东西只有在生命的难以挽回中和偏私中才有其完全的意义。但是,哲学怎么会不愿意成为这一转变本身的见证?它怎么会停留在消极中,它怎么会把积极交付给一种绝对不同的要求?它本身应该在一定的充实中认识到它预先空幻地勾勒的东西,应该在实践中至少认识到某种已通过理论被看到的東西。哲学与基督教的关系不可能是消极与积极、质疑与肯定这样的简单关系:哲学的质疑本身包含有根本的选择,而且,在某一意义上,它在宗教的肯定中得以维持。否定包含其肯定,肯定包含其否定,这恰恰是因为各自在自身之中都有其对立面,它们才能够彼此过渡,它们才能够在历史中永远扮演敌对兄弟的角色。这始终如此吗?在哲学家与基督徒之间(这涉及到两种人,或者说每一个基督徒在自身中意识到的这两种人)从来没有过真实的交流吗?在我们看来,除非坚持他自己独自认定的最终灵感源泉的基督徒,能够不加限制地接受哲学只要不被消灭就不会放弃的调合努力,否则这种交流就不可能。不用说这几行话只是对它们的那个签字者有约束,并不涉及到那些愿意向他提供他们的协助的基督教的合作者。认识到这一点比在他们的看法与他的看法之间引起最少的含混更为困难。他也没有把这看作是他们的思想的导言。这无宁是他题写在他们的文本边缘上以便向他们提出的反思和问题。

这些文本本身给我们提供了对于基督教研究的多样性的生动感受(在这里,我们的意见或许是一致的)。它们提醒我们,基督教滋养了不止一种哲学,其中一种被赋予了某种优先性。原则上说,基督教没有包含唯一的、穷尽的哲学表达,在这一意义上,不论它

获得了多少承认,基督教哲学从来都不是既定事实。

4、大理性主义

应该把人们在1900年宣称或讨论的、用科学来解释存在的理性主义叫作“小理性主义”。它设想一种无边的科学已经在事物中被确立,实际的科学达到了它的完善之日,它没有为我们留下任何可问的问题,所有合乎情理的问题都已经获得答案。我们很难却非常接近于使这一思想状态复活。但这是人们在这样的时刻幻想的一个事实:在这一时刻,将“实在的整体”封闭在一个关系网络中,并且仿佛处于一种充实状态的精神,自此以后处于休整状态,或者它只需要从确定的知识中得出结论,并且只需要运用同样的原则来整理难以预见的最后一些颠簸。

这一“理性主义”在我们看来充斥着种种神话:含混地处在规范和事实中间的种种自然法则神话,人们认为这一虽然盲目的世界正是依据它们才得以构成的;科学说明的神话,仿佛对于种种关系,甚至延伸到对于所有可观察的东西的认识,有朝一日能够转换成一个相同的命题,它并且从它自身中产生出世界的存在本身。对于这两种神话,应该补充在科学的限度内繁衍的所有附加的神话,例如围绕生与死概念的那些神话。此乃这样的一个时代:人们或是充满热情或是充满焦虑地问人类能否在实验室创造出生命;而理性主义的雄辩家却乐意于谈论“虚无”——他们自以为在向之“回归”的生命的别的、更为宁静的领地,就如同人们回归某一超感性的命运一样。

但人们并没有打算顺从于一种神话学,人们认为在以理性的名义说话。理性被混同于对条件和原因的认识:凡是在条件被揭

示出来的地方,人们都认为已经使一切疑问沉默了,都已经解决了本质问题以及起源问题,都已经让事实服从于其原因。介于科学与形而上学之间的问题仅仅是要知道:世界是否是服从于唯一的“发生公则”的单一的伟大进程,它在时间的终结处只不过停留为重复神秘的表达式;或者,比如在生命涌现之处是否存在着人们能够使精神的对立力量栖居于此的缝隙、非连续。决定论的每一征服都是形而上学意义的失败,胜利强求“科学的破产”。

如果这种理性主义对于我们来说难以想象,这是因为它是一种被歪曲、难以辨认出的遗产,是因为我们念念不忘于逐渐产生了这一遗产的传统。这是大理性主义、十七世纪的理性主义的化石。大理性主义具有一种活跃的本体论,这一本体论在十八世纪已经衰弱^①,在二十世纪的理性主义中只不过留下了一些外在形式。

十七世纪是这一幸运时刻,当此之时,自然知识和形而上学知识相信找到了共同的基础。它创立了自然科学,却没有使科学的对象成为本体论的标准。它承认某一哲学突出在科学之上,却没有成为科学的对手。科学对象是存在的一个方面或一个层次;它在它所处的位置上获得解释,或许我们甚至可以借助它学会认识理性的力量。但这一力量并没有在它那里被穷尽。笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨、马勒伯朗士以不同的方式在因果关系链下面认识到了另一类存在,它成为这一链条的基础而没有中断之。存在没有整个地被降低或压缩在外在存在的平面上。还有着主体或灵魂

^① 十八世纪是在自己的哲学中未能获得很好表达的时代的一个最好的例子。它的贡献在其他方面:在它的活力中,在它的生活、认知与判断的激情中,在它的“精神”中。就像黑格尔很好地例证的,例如,存在着它的“唯物主义”的第二层涵义,它事实上是对人类精神的悬搁,从字面上理解,这乃是哲学的贫乏。

的存在,它的种种观念的存在,以及在它们之间的观念的关系,真理的内在联系;这一世界跟另一世界同样大,或毋宁说它把另一世界包纳在内,因为,外部事实的关联是如此的严格,以至不是一个事实在另一个后面提供理由,它们一起参与到它们的关联所展示的“内在”中。科学本体论不加批判地在外部存在中将自己确立为普遍领域,对于它所压制的一切问题,十七世纪的哲学相反地从未停止将它们提出来。既然在我们身上与在我们之外的特殊事物的关联是如此严格,它们之中没有任何一种在各个方面成为出自它的东西的充分原因,那么如何理解精神对身体、身体对精神,甚至身体对身体、或者精神对别的精神或对它本身所起的作用?整体的协调一致从何处而来?每一个笛卡尔主义者对此的设想都完全不同。但是,在他们所有的人那里,各种存在和各种外部关系都被提供给对于它们的深层前提的审查。哲学既没有被它们所窒息,也没有因为自我让位而被强制去证实它们的稳固。

外在与内在的这一奇特的一致只能通过一种肯定的无限或无穷的无限(因为所有的限制在某一无限性的方式上都是否定的胚胎)的中介才是可能的。正是在这一中介中,彼此外在的(*partes extra partes*)诸事物的实际存在才互相沟通或连在一起,而我们所思考的范围相反地则是连续与无限。如果在中心、在存在的核心中存在着一个无穷的无限,那么所有的局部存在都或直接或间接地以它为前提,作为交换,它也实在地或明显地被包纳在这些局部存在之中。我们能够从与存在的关系中获得的一切都应该在这些局部存在中被同时确立。首先是我们关于真理的观念(*idée*),它合理地将我们引向无限,它因此不可能被无限重新置于原因之列。接下来是我们的感官向我们提供的关于现存事物的全部生动而混

乱的概念(notion)。不管这两种类型的认识可能会多么不一样,它们都应该有唯一的起源;甚至非连续的、局部的与残缺的感性世界,从我们的身体器官出发,都应该被理解为由可知空间构成的内在关系的特例。

肯定的无限观念因此是大理性主义的秘密,只有这一观念处于有效状态,大理性主义才会延续。笛卡尔已经闪电般地预知到否定思想的可能性。他把精神描述为既非精微的物质,也非一种气息,也非任何现存的事物,它自身始终缺少任何肯定的确定性。他已经对照测度了这一创造与非创造的力量,他说这一力量不包含有程度,它因此在人类和在上帝那里一样是无限,而且是否定的无限,因为在一种既是非创造也完全是创造的自由中,肯定从来都只能是被否定的否定。正是由于这一点笛卡尔比笛卡尔主义者更现代,他预见到了各种有关主体性和否定的哲学。但是,在他那里,这只不过是一个开始,而且,当他最终宣布:无限的观念在他那里先于有限的观念,而且整个否定思想在这一光明中是一个阴影时,他义无反顾地超越了否定性。不管他们在其他方面有什么不同,笛卡尔主义者在这一点上都是一致的。马勒伯朗士多次说过,虚无“没有什么属性”或“是不可见的”,因此关于这种无没有什么可说。莱布尼茨要问为什么存在“某种东西而不是什么都没有”,他立刻从存在的角度假定了虚无,但是这一向存在之内的退缩,这种对可能的虚无的呼唤,对于他来说就如同是用归谬法来进行证明。为了使存在的由它自己自主地产生得以呈现出来,这只不过是最基础的、最低程度的必要阴影。最后,斯宾诺莎的“作为否定”的规定——后来在否定的规定能力意义上被理解——,在他那里只不过是强调被规定的事物对于实体的内在性(否定本身与肯定

是没有区别的)。

人们后来再没有重新找到哲学与科学的这种一致,这种超越科学而不摧毁之,限制形而上学而不排斥之的自如。即便我们同时代的那些自称的或真实的笛卡尔主义者也给予否定一种完全别的哲学功能,而这就是为什么他们不会重新找到十七世纪的平衡。笛卡尔说上帝被我们构想,而不被我们理解,这一不表达了我们身上的一种缺失与失败。现代的笛卡尔主义者^① 翻译为:无限是不在场就如同是在场一样,它使否定和人类作为见证进入到对上帝的界定之中。列翁·布伦茨威格接受斯宾诺莎的一切,《伦理学》的下降次序除外:他说,第一卷不再是第一而是第五;《伦理学》应该被循环阅读,而上帝以人类为前提就像人类以上帝为前提一样。这里或许、这里确实从笛卡尔主义中引出了“其真理”。但这是一种他本人没有掌握的真理。存在着一种从无限出发进行思考的天真的方式,它构成了大理性主义,却不会让我们重新寻找到任何东西。

但愿人们不会在这些话中看出怀旧来。否则,出于懒惰,人们会思念这样一个时代:当此之时心灵世界尚未分裂,同一个人能够既非屈从也不做作地献身于哲学、献身于科学(如果他愿意,还献身于神学)。但这一宁静,这一未分化只能就人们停留在三条道路的人口而言才能够延续。把我们将与十七世纪分开来的并不是衰退,而是意识与经验的进步。随后的几个世纪懂得了:我们的明证的思想与现存的世界的一致并非如此直接;这种一致始终在召唤着;我们的明证永远不能自嘘在后来支配着知识的全部发展;后果

^① 阿尔吉耶:《笛卡尔对人的形而上学发现》。

又都涌回到“原则”；我们应该准备改造我们会认为是“首要的”那些观念；真理不是通过从简单到复杂、从本质到属性的妥协而达到的；我们现在不能将来也不能将我们自己置于各种物理的、甚至数学的存在的中心；应该在探索中从外部考察这些存在，通过间接的方式接近它们，把它们当作人来加以拷问。人们确信能够在内在明证中把握原则，根据这些原则，无限的知性已经构想或将构想世界。这一确信支撑了笛卡尔主义的事业，并且长期以来为笛卡尔式的科学的种种进步所证明。一个时刻已经来临，这一确信已经不再是知识变成为新经院哲学这一威胁的兴奋剂。然而完全应该重新回到那些原则，将这些原则重新引向“理想化”之列，当其赋予研究以生机时，这些原则获得了证明，当其使研究瘫痪时，它们就丧失了资格；应该学会根据这种存在（康德不得不说它不是一个谓词）来测度我们的思想，为了超越笛卡尔主义应该追溯笛卡尔主义的起源，应该重新找到这一创造活动的教训——它根据这种教训确立了思想的长期丰富，但它使自己的效力耗费在追随者的伪笛卡尔主义中，并要求自己从今以后重新开始。应该懂得知识的历史性、这一奇特的运动，思想据此通过将旧有表述作为特殊而具有优先性的例子整合到更全面、更一般的思想中，以抛弃和拯救这些旧有表述，但这一历史性不可能完全得到揭示。现代研究（不管是在科学中，在哲学中，在文学中，还是在艺术中）的这种即兴的、暂时的态度，这种有些让人惊恐的姿态，都是我们为了对我们与存在的关系获得更为成熟的意识必须付出的代价。

十七世纪曾经相信科学与形而上学、此外还有与宗教的直接一致。就此而言，它离我们已经非常遥远。形而上学思想五十年来在世界的物理—数学协调之外寻找其道路，其对立科学的角

色看来是要在“非关系的深处”^① 向我们启发科学思考与不思考的那些东西。在它最为活跃地拥有的东西中,宗教思想进展到了同样的意义中;使它与“无神论的”形而上学相协和的东西,也使之与它相对立。今天的“无神论”就像 1900 年的无神论一样,并不声称说明了“没有上帝”的世界:它声称世界是不能够被说明的,1900 年的理性主义在它眼中是一种世俗化的神学。假如笛卡尔主义者重新回到我们之中,他们会大为惊讶地发现某一哲学,甚至某一神学把世界的根本偶然性当作特别喜欢的主题,而且,即便在这方面,它们也是敌对的。我们的哲学处境完全对立于大理性主义的处境。

可是,它对于我们来说仍然是伟大的,在它是通向种种指责它的哲学的必然居间环节的意义上,它接近我们,因为它们指责它,借助的却是赋予它以活力的同一要求。在它创立了自然科学的同一时刻,它在同一运动中已经证明,自然科学不是存在的尺度,它已经在更高处拥有本体论问题的意识。就此而言,它没有被超越。像它一样,我们寻求的不是要限制科学的原创性或使之失去影响,而是寻求将科学作为意向系统安置在我们与存在的关系的整体范围内;如果通向无穷的无限在我们看来并非就是解决的话,这只是因为:我们更激进地重新开始了这个固执的世纪相信已经永远完成的任务。

5、主体性的发现

我们归类在主体性(subjectivité)旗号下的、分散在三个世纪

^① 让·华尔。

的这些哲学的共同处何在？有蒙田比谁都更喜欢，而帕斯卡尔却憎恶的我(Moi)，人们日复一日地详细地记载它，人们从中看到了无耻、托词、间断、重复，人们把它作为无名者加以评析和论证。有从笛卡尔和从帕斯卡尔时就一直进行着思考的主我(Je)，它只有片刻的聚合，然而它完整地出现在它的现象中，它完全是它认为是的东西而不是别的，向所有的东西开放，从不固定，除了透明本身以外没有别的神秘。有英国哲学家的主观系列(série subjective)，观念在沉默的联系中就像借助于自然的属性彼此认识。有卢梭的小我(moi)，有罪与无辜的渊藪，它自己构成了自己觉得陷入其中的“阴谋”，可是它有正当理由在这一命运面前要求恢复其不会变质的善良。有康德主义者的先验主体(sujet transcendantal)，它既接近世界也接近心理深处，但更接近世界而不是心理深处，它在建构两者之后沉思它们，可是也意识到自己是世界的“居主”。有比朗(Biran)的主体(sujet)，它不仅仅知道自己在世，而且它就是在世，如果它没有一个可移动的身体的话，它甚至不能够成为主体。最后，有克尔凯戈尔意义上的主体性(subjectivité)：它不再是一种存在领域，而是与存在维持关系的唯一根本的方式；它认为我们是某种东西而不是在“客观”思想中掠过一切东西；最终来说，它的确什么都不思考。为什么使这些并不一致的“主体性”成为单一发现的诸环节？

还有，为什么说是“发现”？应该相信主体性在这些哲学家面前存在，完全就像他们随后不得不理解的那样？一旦反思突然产生，一旦“我思”(je pense)被宣布，存在之思就成为了我们的存在，以至于，如果我们要表达先于它的东西，我们的整个努力只能走到提出一种反思前的我思(cogito préréflexif)这一步。但是，在获得

揭示之前,自我与自我的这一联系是什么呢?难道别的事物是反省的幻相的别的例子?人们由它而获得的知识难道真的只是回到透过我们的生活已经被知道的东西?但我没有以适当的方式知道自己。这种没有自我把握,还没有与自我一致的自我感受究竟是什么?人们说过:从主体性中剥夺意识,就是从中取消存在;无意识的爱情什么都不是,因为喜爱就是把某人的行动,姿态,面孔,身体看作是可爱的。但是反思前的我思,没有知识的自我感受产生了同样的困难。要么意识忽略了其起源,要么,如果它愿意通达起源,它就只能投射在这些起源之中。在这两种情况下,都没有必要谈“发现”。反思不仅仅揭示未经思考的东西,而且改变它,这才是其真实的状态。主体性并不像尚未被认识的美洲在大西洋的轻雾中等待它的探险者一样等待着哲学家。哲学家们以不只一种方式建构和构成了它。而且他们已经构成的东西或许正有待解构。海德格尔认为,他们在自我意识基础上确立存在之日就已经遗忘了存在。

可是我们还是不放弃谈论对“主体性”的“发现”。我们面临的困难仅仅在于在何种意义上谈论。

我们一将它们置于与其他东西的比较之中,这些主体性哲学的亲缘关系首先就明显起来。不管它们之间有多少的不一致,现代哲学有着共同的想法:灵魂的存在或主体存在(L'etre sujet)不是一种更少的存在,它或许是存在的绝对形式,正是这一点要求突出我们的标题。主体哲学的一些因素已经在古希腊哲学中出现:它已经谈到“人是万物的尺度”,它已经在灵魂中认识到这一独特力量——以知道自己所忽视的东西的狂妄来忽视自己知道的东西;认识到与其真理能力联系在一起的难以理喻的犯错能力;认识

到它与非存在的关系和它与存在的关系在它身上同样根本。此外,它构想了一种只是关于自我的思想的思想(亚里士多德将其置于世界的顶点),一种超越我们的潜力的整个等阶的根本自由。它因此认识到作为黑夜与作为光明的主体性。但是对于希腊人来说主体存在或灵魂存在从来都不是存在的标准形式,对于他们来说,否定从来都没有处于哲学的中心,也从来没有让它负有使肯定出现、接受肯定并转换肯定的责任。

相反地,从蒙田到康德及其之后,受到质疑的是同一的主体存在。各种哲学之间的不一致是由于主体性既非事物也非实体,它就如同变化无常的海神普洛透斯(Protée),既为特殊的一极又是普遍的一极。这些哲学好歹一直在产生着变化,处在辐射状态之下,正是这一辩证法被掩盖了。其实,只存在两种主体性观念:空泛的、与世界脱离了联系的、普遍的主体性观念,和充实的、溶入到世界中的主体性观念,而这与人们在萨特那里看到的“进入到世界中”的虚无观念是同样的观念,它吸收世界,它需要世界以便成为它之所是、甚至成为虚无,它在把自己献祭给存在时仍然是世上的外来者。

当然,这不是人们发现美洲甚或发现钾意义的发现。而是这种意义的:一旦被引入到哲学之中,关于主体的思想就不再被忽视。即便哲学最终要消除它,它也永远不再是它在这一思想之前之所是。真实完全是建构而成的(美洲也是一种建构,只是因为见证的无限性才成为必然的),它随后也变得和事实一样稳固,而且关于主体的思想成为哲学应该消化的稳固的东西之一。进而我们说,一旦它为某些思想所“感染”,它就不再能够消除它们,它应该通过更好地发明来治愈它们。在今天为巴门尼德感到惋惜,并打

算让我们维持我们在自我意识之前与存在的那些关系的哲学家本身,恰好应将他的基本本体论见解和爱好归功于自我意识。主体性是人们不能够重新回到其内的这些思想中的一种,当人们要超越它们的时候,尤其如此。

6、生存与辩证法

当作家被要求总结他自己的思想的历史时,我们就会知道他的苦恼。当我们必须概括我们的同代名人时,这种苦恼勉强少一些。我们不能够将他们与我们阅读他们而学得的东西脱离开来,也不能将他们与接受他们的书并使他们变得杰出的环境脱离开来。既然这一思想的喧哗已经自己平息,我们就应该推测它现在具有的意义,推测它今后对于新的读者(如果有新的读者的话)、对于这些陌生人具有的意义。这些人将占有同样的书籍,但从中看出别的东西来。某一天在十六区的沉默中,在埃克斯的虔诚的沉默中,在弗莱堡的学院式沉默中,在雷恩路、或在那不勒斯、或在维西内的喧哗中写下的一句话,被当初的那些读者当作弃而不用的车站付之一炬,而明天的读者可能会对它流连忘返:我们没有想象到的一个新的柏格森,一个新的布龙代尔,一个新的胡塞尔,一个新的阿兰(Alain),一个新的格罗斯(Groce)诞生了。这是对我们的证据和我们的问题,我们的充实与我们的空虚进行分类安排,就如同它们在我们的子孙后代中将被分类安排一样。这使我们成为别的我们自己,而世界的全部“客观性”只不过达到那种程度。在过去的半个世纪中,由于把生存和辩证法的主题确定为是本质性的,我们或许可以说:一代人在其哲学中所阅读出的东西,可能不是随后一代人在此读到的东西,更不是涉及到的哲学家有意识地说出

的东西。

然而,对于我们来说,事实是:即便是那些从中获益颇多的人,都在努力地超越于批评,努力地在种种关系之外揭示布伦茨维格所谓的“难以协调者”和我们所谓的生存。当柏格森把知觉当做我们与存在的关系的根本模式时,当布龙代尔打算把一种事实上总是在向前进展,总是在超越自身的思想的种种暗示开展出来时,当阿兰把自由依赖于世界进程描述为游泳者依赖于既阻挡他却又是他的动力的水时,当格罗斯重新将哲学置于与历史的关系中时,当胡塞尔将事物的物质方面的呈现作为一种明证时,所有这些都对自我意识的自恋提出了诉讼,都在可能和必然之间寻求通向实在的通道,都在把我们的事实存在和世界的事实存在确定作为一种新的研究维度。因为存在哲学不像一位珍视萨特的宣言^①的急切读者所相信的那样,仅仅是将本质之前的自由置于人之中的哲学。这只不过是一种惊人的后果,而且,在萨特本人那里,就像人们在《存在与虚无》中看到的,在绝对选择的观念之内也存在着别的,真正地说就是一种对立的自由观念:这只能是一种融入到世界中的自由,并且作为在事实的处境中完成的成果。因此,即使在萨特那里,去生存(exister)也不仅仅是一个人类学词汇,面对自由,生存揭示了世界的完全新颖的形象:作为它的希望和威胁的世界,为它设置陷阱、诱惑它或出卖它的世界,不再是康德式科学对象的平坦世界、而是障碍与通道构成的景致,最后,是我们生存于其间的世界而不仅仅是我们的知识和我们的自由放任的舞台。

就像曾经走向辩证法一样,为了走向生存,我们或许还需花费

^① 萨特:《存在主义是一种人道主义》。

更多的精力去说服读者而不是这个时代。布龙代尔、阿兰已经谈到这一点,格罗斯自然也是如此。但柏格森,但胡塞尔呢?众所周知的是,他们寻求直觉,而且,对于他们来说,辩证法是爱争辩者的哲学,是瞎子的、饶舌者的,或者像博福厄(Beaufret)说过的,是“作腹语者”的哲学。重读旧稿,胡塞尔偶尔在边上写道:“Das habe ich angeschaut.”在这些献身于他们所看到的東西的、肯定的、方法上天真的哲学家们,与那总是在直觉的幌子下面进行掏掘,以便找到别的直觉,而且每一场面都最终反照他自己的狡猾的哲学家之间究竟有什么共同的地方?

应该引入辩证法的当代史和黑格尔主义复兴的历史来回答这些问题。当代人重新找到的辩证法,就像洪·哈特曼(Hartmann)说过的,是关于真实的辩证法。他们所恢复的黑格尔,不是十九世纪已经抛到一边的黑格尔,不是令人惊奇的奥秘的膨胀阀——谈论所有的东西而不思考它,在它们身上机械地运用辩证的秩序和联系;而是那个不愿意在逻辑学与人类学之间进行选择的人:他使人类经验的辩证法呈现出来,将人界定为逻各斯的经验的负载者,他把这两种视角以及将一种转换成另一种的换位置于哲学的中心。这一辩证法与直觉不仅仅是能够相容的,它们之间还存在着合流的时刻。我们透过柏格森主义(就如同透过胡塞尔的生涯)可以领会这一运作:它逐步地将直觉置于演变之中,把“直接与料”的肯定标记变成一种时间的辩证法,把本质的直观变成“发生的现象学”,并且,在一种活的统一中,把最终同存在并存的时间的对立维度联贯起来。透过时间的变动可以隐约看见的这一存在,总是被我们的时间性,我们的知觉,我们的物质性存在作为目标,但是在它那里或许不存在向之而趋的问题,因为距离的消除会使它丧失

其存在的坚实。海德格尔会说,这一“来自远处”的存在总是在我们的超越性中被提出,这是《巴门尼德》所界定的存在的辩证法观念,它处在事物的经验多样性之外,它原则上是透过这些事物而被作为目标的,因为与事物分离,它只不过就是光明或黑暗。至于辩证法的主观一面,自从现代学者希望在我们与世界的实际关系中把握我们的时候起,就重新发现了它。由于他们遇到的是首要的和最深刻的对立,是开初的、还没有摆脱辩证法的阶段,所以,从原则上说,反思的开端为了、也只是为了把握未经反思的东西才产生了自我分化。对“直接”或“事物本身”的研究,只要它是足够有意识的,它就不是间接的对立面;间接只不过是对直觉不管愿意不愿意地屈从的一个悖谬的坚决承认:为了自我拥有,应该从走出自我开始,为了看到世界本身,首先应该远离世界。

如果这些意见是合情合理的,那么唯有盎格鲁-萨克逊和斯堪底纳维亚各国的逻辑实证主义才处在这个世纪的哲学之外。我们刚才列举的所有哲学有着一种共同的语言;相反地,它们的全部问题在逻辑实证主义看来都是没有意义的。事实既不会被掩饰也不会被冲淡。人们或许只能问问它是不是可持续下去。如果人们消除哲学中所有不能够提供一种直接可确定的意义的词汇,这一净化,就像其他的净化一样,是不是揭示了一种危机?一旦将表面上清楚的领域置于没有歧义的秩序中,人们是不是又会受到围绕在周围的或然判断的诱惑?难道越来越缺少的正好是透明的心灵世界与生活世界的对照?难道无意义对于意义的挤压没有导致实证主义根据柏拉图所说的哲学态度本身来修正它的清楚与模糊的标准?如果这些价值的颠倒产生了,就应该把逻辑实证主义评价为对于具体哲学的最后的和最有力的“抵制”,而具体哲学在这种

或那种方式上是本世纪从未停止寻求的目标。

一种具体的哲学不是一种令人满意的哲学。它应该维持与经验的靠近,可是它不能局限于全凭经验,它在每一经验中恢复它被内在地规定的本体论密码。在这些情况下想象哲学的未来非常困难,但有两件事看来是确定的:这就是它再也不能够重新找回用它自己的概念来掌握自然和历史之钥匙的信心;这就是它没有放弃它的激进主义,没有放弃研究产生过种种伟大哲学的那些前提和那些基础。

在各种体系都丧失了它们的信誉的时候,种种技巧越是彼此超越并把哲学抛到一边,哲学放弃的就越少。科学知识从来没有像今天这样搞乱自己的先天性。文学只是在二十世纪才也是哲学的,才同样反思语言、反思真理、反思写作活动的意义。政治生活从来没有像今天这样展示其根底或脉络,这样怀疑它自己的确信——最初是对对话的确信,今天则是对革命的确信。即便哲学家们都气馁了,其他人也会来为他们呼唤哲学。除非这一不安宁被耗尽,除非世界在形成它自己的经验时被摧毁,不然人们会非常期待一个不再相信胜利的哲学的时代,但是,由于其种种困难,这一时代乃是对于严格、批评、普遍性和战斗的哲学的一种呼唤。

当哲学丧失其对先天性、体系或构造的权利时,当哲学不再突出于经验之上时,人们或许要问它还剩下些什么。差不多一切都还剩下。因为体系、阐释、演绎从来都不是本质性的。这些安排表达了(和掩饰了)与存在、他人、世界的关系。不管外表上怎么样,用笛卡尔主义、斯宾诺莎主义或莱布尼茨主义的方式来表达,体系从来都只不过是一种处于与存在的关系之中的语言(在这一名义上它是宝贵的),而且,为了哲学延续下去,充分的条件是:这种关

系始终保持为难题；它不被看作是理所当然的；面对面的关系的维持依赖于存在，也依赖于碰巧裁决它、欢迎它、摒弃它、转换它并最终放弃它（在存在一词的全部意义上理解）的东西。我们今天尝试着直接表述的正是这同一种关系，因此哲学在它自己那里感觉到它无处不在发生，也就是说，它既在一个无知者所喜欢和体验过的、所能做的见证中，在科学为了转变问题而不顾及思辩的廉耻所发明的各种“窍门”中，在各种“野蛮的”文明中，在我们的从前不具有正式生存的那些生活领域中，也同样在文学中，在矫揉造作的生活中，或者在有关实体和属性的种种讨论中。已经确定的人性被认为是*有问题的*，而最直接的生活变成为“哲学的”。我们无法设想一个新的莱布尼茨、一个新的斯宾诺莎带着其理性的根本自信进入今天的生活。明天的哲学家不再有“不可分割的线”（*ligne anaclastique*），“单子”，“自然倾向”（*conatus*），“实体”，“属性”，“无限的样式”，但他们继续在莱布尼茨和斯宾若莎那里学习那些幸运的世纪如何考虑让斯芬克斯驯服，继续以他们的方式，但更不形象且更为艰涩地回答它向他们提出的在不断增多的谜语。

五、哲学家及其阴影

胡塞尔在其最后时光说过,我们已经忘记了传统的某些来源。正因为我们在许多方面都受益于传统,我们也就无法公正地看待属于它的东西。对于一个其事业唤起了相当多的反响,而这种影响明显地远离他自己坚持的观点的哲学家来说,对他的纪念也就是对他的背叛:要么我们在我们的看法中给予他的敬意太多余,仿佛是在为这些看法找到一种它们没有权利获得的担保;要么相反地,出于一种并非没有距离的尊重,我们太狭隘地将他还原为他本人所希望的和说过的东西……但是,这些困难,即多个“自我”(ego)之间的沟通的困难,胡塞尔对此刚好非常熟悉,而且他并没有让我们在面临这些困难时处于毫无办法的境地。我从他人那里获得自己,我由我自己的看法形成他人:这不是他人知觉(perception d'autrui)的失败,这正是他人知觉。假如他对于我们并非首先以某一事物的正面明证(évidence frontale)存在于此,而是被置于我们的整个思想中,就像别的我们本身一样在我们这里占据着一个仅仅属于他的区域,我们就不会用我们的让人腻烦的评论来攻击他,我们也不会吝啬地将他归结为由于他而被客观地证实了的东西。在“客观的”哲学史(它割断了伟大的哲学家们与他们对于别人进行的思考)和掩饰在对话中的沉思(我们在此提出问题并进行回答)之间,应该存在着一个中间部分,在此人们所谈论的哲

学家和那在谈论的哲学家一起呈现,尽管不可能在每一时刻都区分出属于每个人各自的东西。

如果说人们相信解释就是被强制要么歪曲要么一字不差地重复,这是因为人们希望一部作品的意义是完全积极的,能够公正地进行清点——这一清点划定了属于与不属于它的东西之界线。但这是对作品、对思考的错误看法。海德格尔大致上这样写道:“当涉及到思考时,最伟大的是已经完成的作品——它与著作的范围和数量绝不重合;在这一作品中,最丰富的是非思(l'impensé),也即贯穿这一作品,且仅仅通过这一作品,作为尚未被思考过的东西向我们涌现者。”^① 当胡塞尔行将完成自己的生命旅程时,存在着来自胡塞尔的非思,这对于他是千真万确的,而且它向别的东西开放。思考不是拥有被思考的种种对象,而是通过它们来划定一个我们尚未思考过的有待思考的领域。被知觉的世界只为事物之间的各种反映、各种阴影、各种层次和各种视域所维系,这些维系者既非事物,也决非什么都不是,相反地,它们只是限定了同一事物和同一世界中可能的变化的范围。同样,一个哲学家的作品和思想也是由被讲述的各种东西间的一些关联构成的。从这些关联的角度看,不存在客观解释和任意解释的二难,因为它们不是思想的对象;因为作为阴影和反映,人们在把它们提供给分析性评价和孤立的思想时瓦解了它们;人们只能通过重新思考它们才能忠实于它们,才能重新发现它们。

我们希望尽力展现胡塞尔在几页旧稿边沿上的这一非思。对于一个既不了解胡塞尔的日常谈话,也没有接受过他的教育的人

^① 海德格尔:《论根据》,第123—124页。

而言,这未免显得有些轻率。可是这一尝试与其他态度相比或许还有其地位。因为,对于那些已经了解可见的胡塞尔的人而言,在与一部作品交流的困难之外,还加上了与作者交流的困难。某些回忆提供了对于偶然事故,对于交谈的短路的救急;但其他的回忆毋宁掩饰了“先验的”胡塞尔,那个目前已经一本正经地定位在哲学史中的胡塞尔。这并不是说他出自虚构,而是因为这是脱离了生活,收回了与同仁的交谈、收回了他的无时不在的大胆的胡塞尔。就像我们所有接近他的人一样,我设想,亲自到场而且还带着天才的蛊惑和欺骗能力的胡塞尔,并没有能够让围绕在他周围的那些人处于宁静状态:在这种极端的、非人性的迷恋中,他们整个的哲学生命大概都一度投入到了思想的连续诞生之中,日复一日地守候着它,帮助它自我客观化,甚至帮助它作为一种可交流的思想而存在。当胡塞尔之死与他们自己的成长将他们引向成人的孤独时,他们后来如何能够轻松地重新找回他们从前的沉思的完全意义——他们当然在自由地追随,要么尊崇胡塞尔要么反对胡塞尔,但总体来说由他出发?他们透过他们的过去而回到胡塞尔。这条路比作品之路更近吗?为了首先将整个哲学置入现象学中,他们是不是因此冒着对现象学、同时也对他们的青年时代过于看重的危险,是不是冒着将这样一些现象学主题还原到它们在它们起源的偶然中、在它们的经验人性中所已经是的东西——在外来的旁观者看来,这些主题相反地保持了他们全部的突出地位?

这就是现象学还原的主题——人们知道,它对于胡塞尔从来都是一种迷一般的可能性,他总是会回到这里来。说他从来没有成功地确保现象学的基础,这就搞错了他所寻求的东西。还原问

题对于他不再是一个准备或一个前言：它们是研究的开始，但在某种意义上它们就是全部，因为他说过，这一研究是一种持续着的开始。不应该想象胡塞尔在此为种种不幸的障碍所困惑：对障碍的定位是他的研究的意义本身。他的研究的“结果”之一是要懂得：返回我们自身的运动——圣·奥古斯丁(saint Augustin)所说的“向我们自身中的回归”——仿佛被它引起的相反运动所撕裂。胡塞尔重新发现了对黑格尔(Hegel)来说作为绝对之界定的“返回自我”和“离开自我”的这种同一。他在《观念》第一卷中指出，反思就是要揭示处于一定距离的未经反思者，因为我们不再天真地就是它，可是我们不能够怀疑反思通达了它，因为正是通过反思本身我们才有了它的观念。因此不是未经反思者对反思提出了疑问，而正是反思在对它自己产生疑问，因为它的重新把握、拥有、内在化或内在的努力，从定义上说，只是根据一个已经给定的界线来看才有意义，而这一界线在去寻找界线的目光本身中退隐到它的超越之中。

因此，如果胡塞尔认识到还原的诸种矛盾特征，这并非出于偶然或者天真。他在那里已经说了他想说的，说了事实处境迫使他说的。应该是我们不要忘记了真理的一半。因此，从一方面看，还原超越了自然的态度(*l'attitude naturelle*)。它不是“出自自然的”(自然的)^①，这就是说，还原后的思想不再注意自然科学的自然，而是在某种意义上注意到了“自然的反面”^②，也即自然被看作是“构成为自然的态度的种种活动的纯粹意义”^③——自然变成为

① 《观念》第二卷，参见《胡塞尔全集》卷四，第180页。

② 《观念》第二卷，第180页。

③ 《观念》第二卷，第174页。

它始终所是意识活动的对象(noéme),它被整合到始终在并从各个方面在建构它的意识之中。在“还原”的规则中,存在着的只有意识、意识的种种活动及其意向性对象。这使得胡塞尔可以这样描述他的看法:存在着自然对精神的相对性,自然就是相对,而精神则是绝对。^①

但这并不是全部的真理:就算不存在没有精神的自然,或者就算人们能够在思想中压制自然而不压制精神,这并不就是要说自然是精神的产物,也不是说这两个概念的任何联合甚至是精妙的联合足以为我们在存在中的处境提供哲学表达。我们可以不借助于自然思考精神,却不能不借助精神来思考自然。但是,或许我们不必根据自然与精神的二分来思考世界与我们自己。实际情况是,现象学的最著名描述走的不是“精神哲学”的方向。当胡塞尔说还原超越了自然的态度时,立刻就补充说这一超越保留了“自然态度的整个世界”。这个世界的超越本身应该从“还原后的”意识的角度维护一种意义,先验的内在性或许不是它的简单的反题。从《观念》的第二卷开始,似乎明显的是:反思没有将我们置于一种封闭而透明的领域中,它没有使我们、至少没有直接使我们由“客体”转向“主体”,它毋宁起着揭示一个第三维度的功能,区分在此变成为有问题的。的确存在一个主我(Je),它把自己构成为一个“不偏不倚的”、纯粹的“认识者”,以便没有剩余地把握、在自己面前展示、“客观化”所有的东西,并在理智上拥有它们。的确存在一种纯粹的“理论态度”,其目标是“使那些能够获得诞生状态中的存在的知识的关系成为可见的”^②。但这一主我恰恰不是哲学家,这

① 《观念》第二卷,第297页。

② 《观念》第二卷,第26页。

一态度不是哲学的态度：正是关于自然的科学，更深入地讲，正是产生了各门自然科学的某种哲学，重新回到了纯粹主我，与此相应回到了抛开整个实践谓词和整个价值谓词的“单纯事物”（*choses simplement choses, blosse Sachen*）。从《观念》第二卷以后，胡塞尔的反思避开了纯粹主体与纯粹事物的这一直接对应，它在基础之下探寻。这不是说胡塞尔的思想走向了别处：它没有忽略主体与客体的这一关联，但它非常断然地超越了这种关联，因为它把这种关联表呈为是相对地确立起来的，在派生的名义上是真实的，把它表呈为是它致力于按顺序、按时间去确保的一种构造的结果。

但这一反思从什么东西出发，又是处在什么样的更深入的要求面前？在关于单纯事物的本体论中，虚假的地方在于它将一种纯粹理论的态度（或者理想化的态度）绝对化，在于它忽视了它在那里根据价值而建立起来的一种与存在的关系，或者将之看作是走出自我。相对于这一自然主义（*naturalisme*），自然的態度包含着自然主义应该重新找到的最高的真理。因为自然的態度完全不是自然主义的。我们并不自然地生活在单纯事物的宇宙中。在整个反思之前，在交谈中，在生活习俗中，我们坚持的是自然主义不会考虑的一种“人格主义态度”（*l'attitude personnaliste*），事物是为我们的，不是自在的自然而是“我们的环境”（*notre entourage, Unsere Umgebung*）^①。我们最自然的人类生命指向一种本体论领域，它有别于自在的领域，它也因此构成的秩序中不可能从自在派生出来。甚至通过接触事物，在自然的態度中比起在理论態度中我们更知道事物，我们也不能对事物有别的说法，尤其我们不能有

① 《观念》第二卷，第 183 页。

不同的了解。反思把我们与世界的自然关系说成是一种态度,也就是“种种行为”的一个总体。但这是预设诸事物中的一种反思,它不会体验到比它自己更远的东西。与此同时它尝试普遍地恢复胡塞尔所注意到的,在未经反思的事物中存在的“停留在整个正题之内的综合”。^① 只有当它被构成为自然主义的论题时,自然的态度才真正成为——一连串的判断和命题行为。它本身没有受到人们可能对自然主义产生的抱怨的伤害,因为它“先于整个论题”,因为它是先于所有的论题的世界论题(Weltthesis)之谜——一种源信念(Urglaube),一种源意见(Urdoxa),胡塞尔还说,它因此甚至不能够正当地用清楚、明确的知识词汇来翻译,它比所有的“态度”、所有的“观点”都古老,它不是为我们提供世界的一种表象,而是提供世界本身。反思不能够超越对于世界的这一开放,除非是滥用这一开放赋予给它的权利。存在着一种并不从我们的论题的明晰和明证中派生的、专属于世界论题领域的明晰和明证,存在着一种恰恰通过掩饰在意见的清楚和暧昧交织(clair-obscur de la doxa)中而派生出的对世界的揭示。如果胡塞尔坚持说现象学反思在自然的态度中开始——他在《观念》第二卷中再度这样认为,是为了让他刚刚对单纯事物的身体的、主体间性进行的分析求助于被构成的东西^②——这并仅仅是一种表达方式:在达到知识之前,应当从意见开始并超越意见。自然的态度意见是一种源意见,它将我们的存在的源初性对立理论意识的源初性,它的优先资格是确定性的,还原后的意识应该考虑到这一

① 《观念》第二卷,第22页。

② 《观念》第二卷,第174页。

点。真实的情况是,自然的态度与先验的态度的关系并不是简单的,并不是互相临近或者一前一后,就像虚假或表面与真实的关系那样。在自然的态度中有着现象学的准备。在现象学中摇摆不定的正是不断重复自己的姿态的自然的态度。在现象学中自我超越的正是它自己,它也因此不会被超越。相应地,先验的态度仍然是“自然的”(natürlich)^①。存在着自然的态度真理,在第二位的、派生的意义上甚至存在着自然主义的真理。“灵魂的实在确立在身体的物质基础上,而不是后者确立在灵魂基础上。更一般地说,在我们称作自然的整个客体世界之内,物质世界是一个自我封闭且不需要任何其他实在支撑的世界。相反地,属于一个真正的精神世界的精神实在的存在,却与一种原初意义上的自然的存在、物质的自然相关联,这不是由于偶然的理由,而是因为原则的理由。当我们拷问其本质时,广延(Res extensa)既不包含任何揭示了精神的东西,也不包含任何要求与一个真正精神有间接的(über sich hinaus)关联的东西,可是,我们相反地发现:一个真正的精神从本质上说只能与物质性联系在一起,只能作为一个身体的真正精神。”^② 我们引述这几行话,只不过是為了驳难那些肯定自然的相对性和精神的非相对性的、并且摧毁自然的充足、摧毁重新获得肯定的自然态度的真理的那些话。现象学最终说来既不是一种唯物主义,也不是一种精神哲学。它特有的运作是去揭示前理论的层次——两种理想化在此找到了它们的相对权利并且被超越。

在我们的论题和我们的理论之内的这一基础结构,诸多秘密

① 《观念》第二卷,第 180 页。

② 《观念》第三卷,参《胡塞尔全集》卷五,附录一,第 117 页。

的秘密,如何反过来能够建立在绝对意识的种种活动基础上?向我们的“考古学”(archéologie)领域下降没有让我们的分析工具受到破坏?它一点没有改变我们关于意识活动、关于意识活动的对象、关于意向性的观念,没有改变我们的本体论?我们在之后如同在之前一样,有充分理由在活动分析中寻找最后支撑着我们的生命和世界的生命的生命的东西?人们知道胡塞尔在这上面还没有作出充分的说明。在那里有几句指示着有待思考的非思的话,就像指示着问题的标指一样。首先说的是“前理论的构成”(constitution préthéorétique)^①,它被要求考虑种种“预先给与”(prédonnées)^②,考虑这些涵义核心——世界围绕着它们转,而我们能够超然地谈论它们说(就像胡塞尔谈论身体一样):它们于我们来说总是“已经被构成了”或者它们“从来都没有完全被构成”,简言之,从它们的角度看,意识总是滞后或者提前,从来不曾同时。胡塞尔大概是通过对这些独特存在的思考才另外引来了一种构造,这一构造并没有通过把某一内容理解为一种意义或一种本质而领先于活动的或潜在的意向性——如同那种赋予时间以生命的意向性,它比人类活动的意向性更为古老。对于我们来说,应该存在着还没有被意识的离心作用带到存在中的种种存在,存在着它还没有自发地赋予给内容的种种涵义,存在着倾斜地分享一种意义、揭示意义而不返回到意义的种种内容——意义在这些内容中并非作为正题意识的花押缩写或字模得以辨识。在此当然还存在着种种意向性线索——围绕某些命令它们的纽节——的集聚,但始终将我们引向更

① 《观念》第二卷,第5页。

② 《观念》第二卷,第5页。

深处的回溯性指示(rétro-références, Rückdeutungen)系列不会通过理智地拥有一种意识活动对象而完成:存在着一连串有序的姿态,但它没有结束,就如同没有开始一样。胡塞尔的思想被绝对意识的漩涡所吸引,同样也被自然的个体性(eccéité)所吸引。缺少关于两者间彼此关系的明确论断,我们只得去拷问他交付给我们的“前理论构成”的样品,只得去冒险表述我们相信在此猜测到的非思。在超越的自然,自然主义的自在与精神的内在之间,在精神的活动与它的活动对象之间不容置疑地存在着某种东西。正是应该尝试在这种两者之间(entre - deux)取得进展。

《观念》第二卷在“客观物质的事物”的名下将一个蕴涵网(lacis d'implications)——人们不再能够在其中感受到构造意识的搏动——公诸于世。在我的种种身体运动与这些运动揭示的事物的各种特性之间,存在着的是“我能”与它能够引起的种种奇迹之间的那种关系。可是,我的身体本身完全应该与可见的世界啮合:它的能力正当地维系它有一个从那里进行观看的地方。它因此是一种事物,但它是一个我在此栖居的事物。如果人们愿意的话,它属于主体一方,但它并不外在于事物之所在;它与诸事物之间的关系,是从绝对的此到彼,从各种距离的起源到距离之间的关系。它乃是我的知觉能力自我定位的场所。如果各种事物与身体之间的关系不是客观的协变(co - variation),那会是什么呢?胡塞尔指出,假如一个火车头的水箱是满的,意识感觉到了满,假如锅炉被点燃,意识感觉到了热,火车头并不因此就是这一意识的身体。^①

① 《观念》第三卷,附录一,第117页。

于是,在我的身体与自我之间,除了各种偶然的因果规则外,还有什么呢?在我的身体与他本身之间存在着一种关系,这一关系使身体成为自我和事物的纽带(vinculum)。当我的右手触摸我的左手时,我感觉左手是一种“物理的东西”,但与此同时,如果我愿意,一种奇特的结果就产生了:现在我的左手也在感受我的右手,它变成有生命的,它在感觉(es wird leib, es empfindet)。^① 物理的东西获得了生命,或更准确地说,它保持为它原先之所是,事件没有使它变得丰富起来,但一种探索性的力量停留在它上面或栖居其中。因此我触摸到了触摸,我的身体完成了“一种反思”。在它上面,通过它,不仅仅存在着感觉者与感觉到的东西之间的独特意义上的关系:关系倒了过来,被触摸的手变成为触摸着的手。我不得不说,触摸在此被扩展到身体,而身体乃是“感觉着的事物”(chose sentante, Empfindendes Ding),是“主观的客体”(sujet - objet, Das Subjektive Objekt)。^②

必须看到,这一描述也搅乱了我们关于事物与世界的观念,其结果是恢复感性(sensible)的本体论地位。因为自此以后,人们可以严格地说空间本身透过我们的身体而被认识。如果说主体与客体的区分(或许还有意识活动与意识活动的对象的区分?)在我的身体中被搞乱了,那么在事物中也是如此——事物是我的身体运动的极点,是它完成其探索的界限,^③ 因此是在和身体同样的意向结构中被把握的。当人们说被知觉的事物被“亲自地”(en personne)或“亲身地”(dans sa chair, leibhaft)把握时,这是在从字面

① 《观念》第二卷,第 145 页。

② 《观念》第二卷,第 119 页:“感觉着的事物”;第 124 页:“主观的客体”。

③ 《观念》第二卷,第 60 页。

上进行理解：感性的肉体(chair du sensible)——使探索停止的这一夹紧的楔子，使探索中断的这一最佳状态——反映了我自己的肉身化(incarnation)，并且是它的对立面。在此存在着一种存在，一个其“主体”和其“客体”没有任何共同性的宇宙，将一个与另一个联系在一起，一劳永逸地把感性经验的全部“相关性”规定为一种“不相关”，乃是认识的所有建构的“法律基础”(fondement de droit, Rechtsgrund)。^① 整个认识，整个客观思想都从我感觉到的、我拥有的这一最初的事实中——及其颜色或别的什么相关的感性物——感受到一种独特的存在(existence)，这一存在突然中断了我的注视，可是又向它预示了一系列不确定的经验，从已经现实的种种可能中将一劳永逸地给定的一段时间凝固在事物的被掩饰的那些方面。重新将我的探索的诸环节，事物的诸方面联系起来，以及将两个系列彼此联系起来的意向性，既不是精神主体的连接活动，也不是对象的各种纯粹联系，而是我作为一个肉体主体(sujet charnel)实现的从一个运动阶段到另一个阶段的转换，这在原则上于我始终是可能的，因为我是这一有知觉、有运动的动物(这被称为身体)。当然，这里存在着一个难题：如果意向性不再是通过精神把某一感性材料领会为本质的样品，不再是从事物中认出我们置于其中的东西，那么它是什么？它不可能更进一步地是从注定的命运中，或者从超验的目的中，或者从笛卡尔意义上的“自然的惯例”(在我们身上而不依赖我们)中接受过来的功能：这是在我们对它们进行区分的时刻重新将感性整合到客观方案的或者计划的世界中，这就忘记了它是有距离的存在，它是突然闪现的证明并且

① 《观念》第二卷，第76页。

出自不会涸竭的丰富性；忘记了事物只是在我们面前才是开放的，它们被揭示或被掩饰。凡此种种，将世界当作目的和当作观念也同样是考虑欠周。其解决——如果存在着解决的话——只能是质疑这一感性层次或者让我们习惯于它的这些谜。

我们仍然远离笛卡尔主义的单纯事物。相对于我的身体而言的事物，乃是“唯我论”的事物，这还不是事物本身。它在我的身体的语境中被把握，我的身体本身只是在其边缘或其周围才属于事物的秩序。世界还没有对身体关闭。只有当我懂得：这些事物也为其他人看到，它们被推定对于所有的目击者都是可见的，我的身体所知觉到的事物才是真正的存在。自在因此只是按照他人的建构才显露出来。但是将我们分开的建构方式仍然与对我的身体的揭示属于同一类型，我们将看到，这些方式使用了身体已经使之显示的一种普遍性。我的右手参与到主动地触摸我的左手的事件中。这并不有别于别人的身体在我面前获得生命——当我握着另一个人的手或者当我仅仅注视着这一只手时。^① 懂得我的身体是“感知着的事物”，它是易受刺激的(Reizbar)——它，而不仅仅我的意识——我就已经准备好理解：存在着其他动物，可能还存在着其他人。完全应该看到，这里既不存在比较、类比，也不存在投射(projection)或者“摄取”(introjection)^②。在握别人的手时，如果我有着它在那里存在的明证，这是因为它替换了我的左手，是因为我的身体在它矛盾地成为处所的“这种想法”中与别人的身体合并在一起。我的双手“共现”(comprésenter)或者“并存”(coexister)，因为它们是一同一身体的两只手：他人作为这一共现的延伸而出现，^③

① 《观念》第二卷，第165—166页。

② 《观念》第二卷，第166页。

③ 《观念》第二卷，第166页。

他和我就像是唯一的身体间性的器官。他人经验于胡塞尔首先是“感性学的”(esthésiologique),而且如果他人实际地存在而不是作为理想的界线的话,它应该是成比例的第四经验,它完成了我的意识与我的客观身体以及与他的身体的关系。我首先知觉到的是别的“感受性”(Empfindbarkeit),并且仅仅由此出发,就知觉到了一个别人和一种别的思想。“那个人在看和听,他在他的各种知觉的基础上,根据所有可能的不同形式,作出这种或那种判断,提出这种或那种评价或意愿。‘在’他‘身上’,在那个人那里,一个‘我思’涌现,这乃是一个建立在身体基础上、身体事件基础上的自然事实(Naturfaktum),它为自然的因果的和实质性的关系所决定[……]。”^①

人们或许会问,我如何能够将身体的共现延伸到精神中,是不是通过回归自我才带来了投射或摄取——难道我不是在自己身上明白了:一种感受性(Empfindbarkeit)、种种感觉场预设了一个意识或一个精神?但是,反对意见首先提出:尽管他人完全能够在我对于我本人是精神的意义上对于我是精神,但并非一切都是确定的:他人的思想对于我们来说从来都不完全是思想。反对意见还暗示:这里的难题是要构造另一个精神,而构造者自己仍然不过是有生命的肉体;没有什么东西妨碍他等待一个时机,此时他说、他听一个本身也在说和听的别人的显现。但是这一反对意见忽视了胡塞尔打算说的东西本身:即,不存在为了一个精神构造一个精神,而是为了一个人构造一个人。通过可见的身体的独特的说服效果,设身处地(Einfühlung)由身体通向精神。当别的探索的身

^① 《观念》第二卷,第181页。

体、别的行为通过最初的“意向性越界”(Intentionale Ueberschreiten)^① 而向我呈现时,是整体的人伴随所有的可能性(不管这些可能性是什么)被给予了我,我在我的肉身化的存在中对此拥有不容置疑的证明。我永远不能够在完全严格的意义上思考他人的思想:我可以想到他在思考,能够在这一四肢能动的木偶背后根据我自己的呈现样式构造属于他的呈现样式。但我置于他身上的仍然是我,于是就真的存在着“摄取”。相反,我可以无可辩驳地知道,那边那人在看,我的感性世界也是他的,因为我目击了他的观看,在捕捉到他的对着场景的双眼时,他的观看受到观看。而当我说我看见他在看时,在此不再像在我想他在思考中那样存在着两种主张的彼此嵌合,“主要的”观看和“次要的”观看彼此分离。在那里存在着一种与我相似的外形,但忙碌于各种秘而不宣的任务,为一种未知的梦想所占据。突然,一丝亮光在眼下、在眼前少许闪现,注视产生了并且捕捉到了我所看到的同样的东西。从我这一方面看被建立在有知觉和有运动的动物基础上的一切,我在此基础上能够建构的一切——也包括我的“思想”,但作为我在世界中的在场的模型——一下子就进入了别人。我说那里存在着一个人,而不是一个四肢能动的木偶——就像我看到一张桌子在那里,不是桌子的一个方面或一种外表。这一点是真的:如果我本身不是人我就不会认出他;如果我没有(或者不相信自己有)与思想的绝对联系,另一个我思不会在我面前涌现;但这些不在场的桌子没有全部地表达刚刚发生的一切,它们标出了派生自他人的显现的局部相互关系,但没有建构这些关系。任何摄取都预设了人们通

① 这一表达被用在《笛卡尔沉思》中。

过摄取想要说明的东西。如果说真的应该将我的“思想”置入他人,我却从来都没有把它置入到那里:当我所有的说服力都取决于我是我自己时,任何现象都不能够有效地让我相信在那里存在着一个我思,都不能够为移情(transfert)提供证明。如果他人应该对于我而存在,这应该首先处在思想的秩序之内。在此,这种事情是可能的,因为知觉向世界的开放(是剥夺而不拥有)并不企求对存在的垄断,并未确立各个意识的生死搏斗。我的被知觉的世界,在我面前处于半开放的事物,在它们的厚度中,有足够的东西提供给不止一个感性主体的“意识状态”,它们有权利拥有我之外的其他见证。设若一个行为在这个已经超出于我的世界中呈现,这只不过是源初存在中的又一个维度,源初存在将这些维度全都包纳在内。因此,从“唯我论”层次看,他人并非不可能,因为感性事物是开放的。当别的行为与别的注视占据了我的事物时,他人就变成现实的。而且,如果这种情况出现,别的身体性与我的世界的这一联结就不用摄取地实现了。这是因为,我的各种感性,通过它们的外表,通过它们的形构,它们的肉体的组织已经实现了事物的奇迹——它们是事物源自这一事实:它们被提供给一个身体,并且已经由我的身体性构成了对存在的证明。人不能够像构成“思想”一样构成另一个自我,因为他在世界中走出自我,而这种绽出(ek-stase)与其他人是同时可能的。这种可能性在知觉中作为原始存在和身体的纽带得以实现。设身处地的全部秘密都处在其最初的、“感性的”阶段,它在这里获得解谜,因为这是一种知觉。那“设定”他人者乃是一个知觉主体,他人的身体是被知觉的事物,他人本身被“设定”为是“知觉着的”。这从来都只是涉及到共同—知觉(co-perception)。我看见那边的那人在看,就如同在触摸右手时

我触摸着左手。

设身处地问题因此就像我的肉身化问题一样通向对感性的思考,或者,如果人们愿意,它被转移到感性之中。事实是:在我的最严格的私人生活中向我显示的感性,在我的生活中呼唤着所有别的身体性。正是存在通达了我的最秘密之处,但它也是我在在场的绝对中通向的包含着世界、他人和真实的秘密的最原始状态。存在着“一些对象”,“它们不仅仅源初地被呈现给一个主体,而且,如果它们对于这一主体是对象的话,它们能够理想地以源初在场的方式被给予所有别的主体(既然它们是被建构成的)。能够源初地被呈现的、并且为所有交流着的主体建立一个共同的源初在场领域的诸对象的整体,乃是原始、源初意义上的自然。”^①无论在别的什么地方,都不能像在这段话中这样更好地看出胡塞尔的反思的双重意义:对种种本质的分析和对各种存在的种种分析。因为,被给予主体的东西原则上被给予所有的主体是一种理想状态,但正是从感性的“源初在场”中产生了由有关本质的这些关系所传递的明证性和普遍性。如果人们对此有所怀疑,不妨重新阅读那独特的几页^②,胡塞尔在此让我们明白:即使人们打算将绝对的或真实的存在作为绝对精神的相关物提出来,为了配得上其名称,也需要有与我们其他人称作存在的东西的某种关系——绝对精神与我们应该互相认出,就像两个人“只能够在相互理解中认识到彼此看到的事物是同样的事物”^③,于是绝对精神应该透过感性现象——这些现象在相互理解活动中、至少在一种独特意义的交流中,

① 《观念》第二卷,第163页。

② 《观念》第二卷,第85页。

③ 《观念》第二卷,第85页。

能够在绝对精神与我们之间互换——看到事物,就像我们的现象能够在其他人之间互换一样,最后,“也应该有一个身体,这使它恢复了对于感觉器官的依赖。”的确,在世界中和在我们身上存在着比严格意义上的感性更多的事物。他人的生命本身没有伴随他的行为而提供给我。为了通达他人的生命,我必须构成他人本身。相应地,不管我多么奢望在我知觉到的东西中把握存在本身,我在别人的眼里都被封闭在我的“各种表象”之中,我处在他的感性世界之内并因此超越于他。但我们在那里滥用了残缺不全的感性和自然概念。康德说它是“感官对象的整体”。^① 胡塞尔重新将感性看作是原始存在的普遍形式。感性,不仅仅是种种事物,而且也是所有在此呈现的一切(甚至空空无物),所有在此留下其印迹的一切,所有列入在此的一切(甚至作为差异或作为某种不在场):“能够为源初意义上的经验所把握的东西,能够在源初在场中被给予的存在(das urpräsentierbare Sein)并不是全部存在,甚至不是在其间存在着经验的全部存在。动物是不能够以源初地呈现的方式提供给多个主体的实在:它们包含有主体性。这是一些太特别的对象,它们在如此方式上源初地被给与,以至于它们预设了源初在场而它们自身不能够在源初在场中被给与。”^② 动物和人就是这样:有着否定的痕迹的绝对在场的存在。我看到的在知觉着的身体,也是其行为在他后面费力地进行着安排的某种不在场。但不在场本身在在场中被确立,他人的灵魂正是通过他的身体才在我的眼中是灵魂。各种“否定性”在明显地带有普遍性的感性世界中

① 康德:《判断力批判》。

② 《观念》第二卷,第163页。

也有其重要地位。

在涉及建构方面会由此产生什么样的结果呢？在通向前理论、前专题、前对象的秩序中，胡塞尔颠倒了被构造者与构造者的关系。自在存在，对于绝对精神而言的存在从此以后在这一“层次”——在此既不存在绝对精神，也不存在意向性对象对于这一精神的内在性，只存在通过它们的身体而“归属于同一世界”的肉身化的精神——获得其真理。^①当然，这并不是要说我们由哲学过渡到了心理学或人类学。在逻辑客观性与肉体的主体间性之间的关系是胡塞尔在别处讲过的这些双重意义上的基础关系的一种。身体间性在单纯事物的显现中达到顶点（并转化），人们却不能说两种秩序中的一种在与另一种的关系中是第一位的。前对象的秩序并不是第一位的，因为它只能通过逻辑对象性的确立中实现才能被规定、并且真正说来才能完全开始其存在；然而这还没有达到自足的地步，它把自己限定在致力于前对象层次的工作，它只是作为“美感世界的逻各斯”的结果而存在，并且只愿意在它的控制之下。在建构的“根底”层次和上面层次之间，人们推测出胡塞尔在《观念》第二卷中^②已经命名、在比较后来的沉淀理论（*théorie de la sédimentation*）中又不得不重提的独特的忘我（*Selb-*

① 《观念》第二卷，第 82 页：“逻辑的客观性因此（*eo ipso*）也是主体间性意义上的客观性。在一个认识者认识如此对象的条件，整个的认识者也都一定满足的范围内，这个认识者从逻辑客观性中认识的东西……所有的认识者也都能够认识。这里要说的是：他应该有对事物、对同样事物的经验，为了能够认识这一同一性本身，他因此必须与其他认识者一起处在一种设身处地的关系之中，为此之故，他必须拥有肉体性并归属于同一世界……”

② 《观念》第二卷，第 55 页。

stvergessenheit)关系。只要肉体的主体间性这样被忘却,逻辑客观性就由它派生出来,而这一忘却,正是它自己在通向逻辑客观性中产生的。建构领域的各种力量因此并不通向一种单一意义,它们转过来反对它们自己;身体间性自我超越并最终不被作为主体间性认出,它移植和转换它的开始状况,建构的动力与其说是在其开始中而不如说是在其结束中被找到。

这些关系重新出现在它的每一层次。直觉的事物取决于特有的身体。这不是从心理学意义上说事物是由运动觉(kinesthèses)构成的。我们也完全可以说,特有的身体的功能被悬靠在直觉事物之上,行为正是围绕直觉事物而形成封闭圈。身体确实是,但又不只是事物的可能性的条件。当我们从身体通向事物时,我们既不是从原则走向结果,也不是从手段走向目的:我们参与了一种增殖、一种侵犯或者跨越:这预示了从单独自己(solus ipse)向别人、从“唯我论的”事物向主体间事物的过渡。

因此,“唯我论的”事物对于胡塞尔不是第一位的,单独自己也如此。唯我论是思想中的一种经验,^①而单独自己是一种“被构成的主体”^②。这一孤立思想的方法毋宁准备揭示意向性结构的各种联系而不是中断它们。如果我们能够在现实中或仅仅在思想中中断它们,能够真正将单独自己与别人、与自然分割开(我们承认这一点,就像胡塞尔有时做的那样——他想象精神被消灭了,然后自然被消灭了,并要问由此对自然和对精神产生的结果),在整体的这一片断中,被单独保留的、被完整保留的是对单独自己在其

① 《观念》第二卷,第81页。

② 《观念》第二卷,第81页。

间被构成的整体的参照：我们并非总是拥有单独自己。“……单独自己实际上不配其名称。我们完成的抽象——因为它直觉地获得证明——并没有给出孤立的人或孤立的人类个体。此外这一抽象没有准备对我们周围的人和动物进行集体谋杀——唯有此时我所是的人类主体才能被摆脱。在这种情况下保持为单独状态的主体仍然是人类主体，总是如此被把握和设定的始终是主体间性的对象。”^①

这一段话引向更深入的东西。说“在”他人“之前”的自我是单独的，这已经将他定位在与他人的某种幻相的关系之中，这至少设想了一个他人能够在此存在的周围。真实的与超越的孤独不是这种孤独：只有当他人甚至是不能够被设想时，这种孤独才发生，而且这要求不再有去恢复他的权利的自我。只有当我们并不知道他人时，我们才真正是孤单的，正是这种无知本身才是我们的孤独。上述的唯我论“层次”或“领域”是没有自我、没有自己的。我们借以在主体间生活中展露出来的孤独并不是单子的孤独。它只不过是我们将我们与存在分离开来的无特征生活的薄雾，而在我们与他人之间的壁垒是摸不着的。如果存在着鸿沟，这不是在自我与他人之间，而是在我们被混合在其中的最初的普遍性与精确的自我—他人系统之间。“先于”主体间生活的东西不可能从量上区别于主体间生活，因为恰恰是在这一层次既不存在个体化又不存在量的区别。他人的构成并不在身体的构成之后产生，他人和我的身体一起由源初的绽出中诞生。最初的事物所归属的身体性毋宁是普遍的身体性；就像儿童的“自我中心主义”一样，“唯我论层次”既是

^① 《观念》第二卷，第81页。

自我与他人之间主观感受的转移(transitivism)又是它们的混同。人们或许会说,整个这一切表达的是唯我论意识就其本身进行的思考和谈论:是否能够在这一层次拥有思想和言语。但是,不管唯我论意识能够抱有什么中立的幻相,这都只是一种幻相。感性之物作为对于X的存在而被给与……但体验这一颜色或这一声音的仍然是我而不是别人,前个人生活(*la vie prépersonnelle*)本身仍然属于我的世界观。要求母亲安抚她受到的痛苦的小女孩仍然转向她自己。这至少是我们对她的行为的评价,我们学会了在各种独特的生命之间对世界中存在着的痛苦和愉快进行分类。真实的情况要简单的多:期待忠诚和爱的儿童证实了这种爱的实在,爱既然被他且以他的方式理解为脆弱、被动的,他就要在此发挥他的作用。在彼此(*Füreinander*)的面对面中存在着自我中心主义与爱的结合,这一结合消除了两者的界线;存在着超越唯我论的认同,无论是在控制者方面还是在效忠者方面都一样。自我中心主义和利他主义(*altruism*)从根底里说隶属于同一个世界,都打算从唯我论层次建构这一现象,这却使它永远地成为不可能的;而且这或许忽视了胡塞尔在更深层次上向我们说过的东西。对于所有反思自己的生活的人来说,完全存在着将其生活看作一系列私人意识状态的原则可能,正如清白而有教养的成人所做的那样。但是他要如此做,条件是以漫画勾勒的方式来忘却或重构延伸到日常的、线性的时间中的诸种经验。从:人们独自去死,到:人们独自地生,这种推论并不让人满意,如果在涉及界定主体性时,只是听从痛苦与死亡,这是因为与其他人一道且在世的生命对于主体性来说将是不可能的。因此应该设想的不是我们只是其工具的世界灵魂、或集团灵魂或一对人的灵魂,而是一个优先的常人(*On*),他有其本真

性,此外永不停息地维持着成熟的最大热情,而每一知觉在我们这里都更新了经验,因为正如我们已经看到的:交流在这一层次并不构成问题,而且只是当我忘记知觉场以便将我简化为反思由我而形成的东西时,这一交流才会成为可疑的。就像全部还原一样,还原到“自我学”(égologie)或还原到“隶属领域”(sphere d'appartenance)只不过是各种首要的联系的检验,只不过是追随这些联系直到它们的最新发展。如果从自己的身体“出发”我能够理解他人的身体和存在,如果我的“意识”和我的“身体”的共现(comprésence)延伸到了他人和我的共现之中,这是因为“我能”和“别人存在”从此以后隶属于同一世界,是因为自己的身体是他人的预兆,设身处地是我的肉身化的共鸣,是因为感官的闪现使它们在起源的绝对在场中成为可替换的。

于是,整个构造在源感觉(Urempfindung)的闪光中被预见到。我的身体的绝对的此和感性事物的“彼”,临近的事物和遥远的事物,我从我的各种感性事物中获得的经验与他人应该从他的各种感性事物中获得的经验,处于从“源始的”到“修正的”关系之中,这不是因为彼是一个降格的或弱化的此,他人是一个投射到外面的自我^①,而是因为,按照肉体存在的奇迹,伴随“此”,“临近”,“自我”,它们的“变量”的系统在那边被确立起来了。被体验为绝对在场的每一个“此”,每一临近事物,每一自我,都超越它们本身证实了所有别的(事物),对于自我来说,这些别的(事物)是不可能与它们共同可能的,可是这些别的(事物)在这同一时刻在别处被体验

^① 芬克似乎是这样来理解被知觉的事物在胡塞尔那里的绝对优先性的(《现象学的实际问题》,第80—81)。

为绝对在场。构造既不是暗含在开端中的未来的简单发展,也不是外部规则在我们身上的简单后果,它摆脱了在连续与非连续之间作选择:它是非连续的,因为每一层次都由遗忘发生在其前的东西而得以构成,它是从一端到另一端的连续,因为这种遗忘并不是单纯的不在场——仿佛开端不曾有过,而是为了后面要生成的东西之故而完全忘记前面所构成的,这是黑格尔意义上的内在化,回忆(Erinnerung)。每一层次都在它的位置上重新开始先前发生过的事物,并侵入随后发生的事物中,每一层次对于别的层次都是既在先的又在后的,并因此既先于又后于它自身。或许这就是为什么胡塞尔对于他在分析中被引向的循环——关于事物的和关于他人经验的循环——没有表现出非常吃惊:因为完全客观的事物建立在对他人经验的基础上,建立在身体经验的基础上,身体自身在某种方式上是一种事物^①。还有在自然与人之间的循环,因为自然科学意义上的自然(但也是纯粹源在场[Urpräsentierbare]意义上的,这对于胡塞尔是第一位的真理)在一开始是世界全体(Weltall)^②,它在这一名义下把人包括在内,而人另一方面直接明确地将自然包含在他们公共地构成的对象之中^③。这也大概是因为什么在1912年的一篇有预见性的文本中,胡塞尔毫不犹豫地谈起自然、身体和灵魂之间的相互关系、(正像人们正确地谈到过的)它们的“同时性”^④。

① 《观念》第二卷,第89页。

② 《观念》第二卷,第17页。

③ 《观念》第二卷,第210页。

④ 《胡塞尔全集》第四卷,编辑者导论。胡塞尔原文:“自然与身体,还有与身体纠缠在一起的灵魂,在彼此的相互关系中同时被构成。”第五卷第124页。

我们要说,构成分析的这些冒险——这些侵犯,这些反弹,这些循环看起来并没有让胡塞尔非常不安。当他在某一部分证明^①:哥白尼的世界求助于生活世界,物理的宇宙求助于生命的宇宙——之后,他温和地指出,人们或许觉得这有些严厉,甚至完全是疯狂的^②。但他补充说,他只不过是要更好地拷问经验^③,并由此更接近于各种意向性内蕴:没有什么东西能够胜过构成分析的这些明证。这是不是要求本质对立来自事实的真理?胡塞尔问他自己,这是不是“哲学的混杂状态”(hybris philosophiques)、是不是意识所窃取的权利再一次不顾一切地维护他的思想?但是胡塞尔有时依仗的是经验,将它作为最后权利的基础。于是就有了这样的观念:既然我们处在自然、身体、灵魂和哲学意识的会合点上,既然我们体验到了这一会合,人们就不能够设想其解决方案尚未在我们身上、在世界的场面中被草拟的难题,在我们的思想中应该存在着把零星地进入我们生活中的东西合并起来的手段。如果说胡塞尔坚定地坚持构成的种种明证,这并不是因为意识的疯狂,也不是因为它有权利利用对于它来说是清楚的东西去代替被证实的对自然的依赖,而是因为先验的领域不再仅仅作为我们的思想的领域,以便成为全部经验的领域;是因为胡塞尔确信我们一生下来就处于其中的真理,而这一真理应该能够包含意识的种种真理和自然的种种真理。如果构成分析的“追溯性指涉”(rétro-références)并没有压倒意识哲学的原则,这是因为这一原则被大大地扩展或

① 在日常生活世界观的解释中对哥白尼理论的推翻。自然的土壤被搬至空无。1934年5月7—9日。

② “而人们可能觉得这有些严厉,简直是疯狂。”同上。

③ 例如《观念》第二卷第179—180页的例子。通向推翻的目标的同一运动。

转换,以便能够应付一切,甚至应付对它提出疑义的东西。

现象学的可能性对于现象学自身变成为一个问题;应该存在着所有的事先分析的最后意义都取决于它的“现象学的现象学”;完整的或自我封闭的或停留在自身之上的现象学仍然是有问题的;胡塞尔很晚才谈到这些,但读一读《观念》第二卷就已经显而易见了。他没有掩饰意向分析将我们一致地引向了两个对立的方向:一方面它向自然下降,向纯粹源在场的领域下降,与此同时,它被引向人与精神的世界。他继续说道:“这并非一定要说,这并非应该说:两个世界彼此毫不相关,它们的意义没有显示它们之间的本质关系。我们认识到了两个‘世界’的别的根本不同,但这些不同被意义的和本质的关系所调和。例如观念世界和经验世界的关系,或者现象学地还原后的纯粹意识‘世界’和在它的基础上被构成的先验统一的世界的关系。”^①因此在自然世界和人的世界之间,进而在构造意识的世界与构造工作之结果之间存在着中介问题,现象学作为意识哲学的最终任务是理解它与非现象学的关系。在我们身上抗拒现象学的东西——自然的存在,谢林(Schelling)所谓的“野蛮的”原则——不会处在现象学之外,并且应该在其中有其位置。哲学家有其负载着的阴影,这一阴影实际上并不是光明的未来的单纯不在场。胡塞尔说,这不仅从“去把握”看,而且从“由内部理解”“自然世界”与“精神世界”的关系看都是一种非常“特别的”困难。这一困难至少在我们的生活中实际上已经被克服,因为我们毫无困难地、经常地从自然主义的态度滑向

^① 《观念》第二卷,第211页,是由我们作出了这种强调(指梅洛-庞蒂,中译者注)。

人格主义态度。它涉及的只不过是我们在从一种态度向另一种态度过渡中,同等地看待反思和我们完全自然地做的事情;只不过是描述意向性领会的变化、经验的关联、构造者的多样性(它们说明了被构造者之间的存在的种种差异)之间的实质性关系。现象学在此或许能够理清被搞乱的东西,能够消除由于我们自然地、不知不觉地从一种态度过渡到另一种态度中而导致的种种误解。可是,如果这些误解存在着,如果还存在着这种“自然地”过渡,这大概是因为要理清自然与人之间的关系存在着一种原则的困难。当必须由内部理解从自然主义或人格主义态度向绝对意识的过渡,从对于我们而言是自然的诸种能力向“人工的”(künstlich)态度^①——它真正说来不再应该是其他态度中的一种,而是领会所有的态度的智慧,是在我们身上说话的存在本身——过渡时,这将怎么样呢?至少能够暗含地、更有理由地拥有种种关系的这一“内在性”是什么?胡塞尔提出了这一问题^②,这是因为非哲学对于他而言并非

① 《观念》第二卷,第180页。

② 下面就是我们所评论的文本:“我们在此看到了一种新的态度,它在某种意义上完全是自然的,但它并不是关于自然的。不是关于自然的,这要说的是:我们在它那里拥有的经验不是关于自然科学意义上的自然的,而毋宁说,是关于自然的对立面。不言而喻,非常特殊的困难是不满足于把握(世界的)对立,而是从内部去理解这种对立:它并不栖居于各种态度的行使本身中。因为——如果我们把以纯粹意识(它是各种不同还原的剩余物,而且是非自然的)为目标的态度置于一边的话——我们经常而且毫无困难地由一种态度滑向另一种态度,由自然主义态度滑向人格主义态度,相应地由自然科学滑向精神科学。困难是随着对种种意向性领会、种种经验以及与它们相应的种种被构成物的变化的反思和现象学理解而开始的。只能在现象学范围之内,并且把被构成的对象的存在各种差异与同它们相对应的构成的多样性的实质性关系联系起来,这些差异才会因此不受整个干扰的影响,才会处于提供了某种绝对确信的分离中,才会摆脱由于非自愿的态度的改变而造成的、并且由于缺乏反思而始终不为我们觉察的所有误解。唯有回到绝对意识,回到本质关系的整体,我们才能够理解它,我们才能够最终根据它们的意义来理解种种对象相应于这种与那种态度的依赖,以及它们之间的相互的本质关系。”

一开始就包括在哲学之内,超越的“被构成者”也并不包括在构造者的内在性中,这是因为他至少在先验的发生的背后隐约发现了一个世界,在此一切都是同时发生的。

这一最后的问题如此出人意料?胡塞尔不是从一开始就提醒过所有的先验还原不可避免地是本相的(eidétique)?这就是说反思只有在其本质中才能把握被构成的东西,反思并不是重合,它并不在纯粹生产中重回原处,而只是重新产生出意向生活的轮廓。他始终把“回到绝对意识”描述为逐渐被学会、被实现,但永远不会被完成的多种活动的名称。我们永远不要把我们混淆为构成的发生,我们要与其短暂的片段相伴也是徒劳的。那么,在事物的另一面,是什么(如果这些词还有意义的话)在响应我们的重构?从我们边上到我们,存在的只是汇聚但不连续的种种目标,只是明晰的诸环节。我们借助于罕见而困难的努力来建构意识。它是我们的企图所推定的、预设的主体。瓦莱里(Valéry)说,作者是一部缓慢、辛劳而成的作品的瞬间思考者,——而这一思考者并不在作品的任何地方。就像作者于瓦莱里是写作的人的冒名顶替者一样,构成意识是哲学家的职业的冒名顶替者……对于胡塞尔,构成意识在任何情况下都是意向生活的目的论要通向的伪迹(artefact),而不是思想的斯宾诺莎主义特征。

随着胡塞尔思想的成熟,在他理智地拥有世界的设想中,建构始终在越来越变成揭示我们尚未建构的事物的背面的手段。应该使这种最为荒谬的尝试服从于“意识”的规矩,服从于它的态度、它的意图、它的意义指定的明晰运作;应该将经典哲学为我们留下的智慧世界的图画推进到底,以便揭示其余的一切:这些存在——它

们处在我们的理想化和我们的客观化下面,并秘密地滋润着理想化和客观化,而且我们要从这里重新认识到各种意识活动对象,比如地球,只能是徒劳。作为意识活动对象的地球不像种种客观物体一样处于运动之中,但也不是处于静止之中。既然人们看不出它被“钉牢”在什么东西之上——我们思想的“土壤”或“根基”就如同我们生活的土壤或根基一样,所以,当我们生活在其他星球上时,我们就能够很好地置换或移动它。但这是在扩大我们的故乡,我们不可能缩减它。由于地球按定义是唯一的,我们行走其上的所有土地即刻变成为故乡,地球的子孙们能够与之交流的有生命的存在同时就变成了人——或者,如果人们愿意,变成为保持其独特性的更一般人性的各种变种的地球人。地球是我们的时间的模子,就像是空间的模子一样:由时间而建构的全部观念预设了共现于唯一世界中的我们的肉体存在的原历史(proto-histoire)。对可能的各种世界的所有呼唤退回到我们的视点(世界观, Weltanschauung)之内。所有的可能性都是我们的现实的变化,是事实性的实在的可能性(近于真实性的可能性, Möglichkeit an Wirklichkeit)……假如人们回顾一下他从一开始就宣称的东西,胡塞尔的这些迟来的分析^①既不会让人感到气愤,也不会让人觉得困惑。这些分析在认识的种种客观化之内阐释了先于所有的论题和所有的理论的“世界论题”(thèse du monde),胡塞尔总是在谈论这一“世界论题”,对于他说,只有它才变成了我们走出西方知识将这些分析所引向的死胡同的方式。

不管愿意还是不愿意,胡塞尔违背自己的计划并出于自己固

^① 参前面我们概括地引述过的“推翻……”。

有的大胆,唤醒了一个原始的世界和一种原始的精神。事物不再像在文艺复兴视野中那样,仅仅按照它们投射的现象、按照全景的要求而在那里,相反地,它们剥去了对于它们的棱角的注视而直立、坚持,每一事物都要求得到一种不能够与其他事物的在场共同可能的绝对的在场,然而,按照“理论意义”不能给予我们其观念的一种外观意义,它们却又全部协调一致。其他人也在那里(他们已经由于事物的同时性而在那里),并不首先是作为精神,甚至也不是作为“心理现象”,而是比如我们在愤怒或热爱中所面对的面孔、姿态、言语之类,我们的面孔、姿态和语言不用什么起中介作用的思想就回应着它们,有时,甚至在他们的话通达我们之前,我们就确定性地、比我们所理解的更为确定地回敬它们。每一个人都包孕着其他人,并在其身体中为他们所证实。这一怪异的世界不是精神向自然的让步:因为意义是如此处处地被赋形,到处涉及的都是意义。对世界的这一更新也是对精神的更新,是对还没有被任何文化驯服的原始精神的重新发现,它被要求重新创造文化。从此以后,不相关的东西既不是自在的自然,也不是绝对意识的领会系统,更不是人,而是胡塞尔所谈论的这一“目的论”(它被写在引号里并在其中被思考的)——它们是透过人而得以实现的存在的关键和框架。

六、完善中的柏格森^①

在柏格森主义的财富中存在着不止一种悖论。佩吉(Péguy)在1913年指出,这个自由哲学家让激进派和大学不喜欢他;这个康德的敌人使法兰西行动派不喜欢他;这个精神的朋友让虔诚派不喜欢他;因此不仅使本来的敌人,而且使他的敌人的敌人不喜欢他。在他像佩吉、像索勒尔(Georges Sorel)一样似乎对非规则的东西有一种偏好的这些年里,人们差不多可以将柏格森描述为一个应该受到诅咒的哲学家。只是人们不要忘了,与此同时,在法兰西学院(Collège de France)十三年来,他的听众对他没有任何异议,他在一个科学院(une Académie)^②做了十二年的院士,旋即就成为法兰西科学院(L'Académie)院士。

我所归属的那一代人只认识到了另外一个柏格森,他已经不再从事教学,而且在《两个源泉》(Deux Sources)的漫长准备时期近乎沉默,已经被天主教看作是一线光明而不是一种危险,已经在课堂上被理性主义的深刻所教育。在他培养的比我们年长的人中,尽管他并没有形成一个柏格森学派,他的信誉还是巨大的。需要等到最近时期才看到出现了多疑的、排他的后柏格森主义,仿佛承

① 在纪念柏格森会议上宣读的文本,柏格森会议(1959年5月17—20日)以此结束。该文后由《法兰西哲学学会通报》发表。

② 指道德和政治科学院(中译者注)。

认柏格森属于所有的人还没有给予他最高的荣誉……

这个搞乱了哲学与文学的人如何会变成近乎符合标准的作者？是他发生了变化？我们将看到他没有任何变化。或者他改变了他的公众，他以其大胆创新获得了成功？实际情况是存在着两种柏格森主义，一是大胆的柏格森主义，它出现在柏格森哲学进行战斗，按佩吉的说法，而且是出色地进行战斗之时；一是胜利之后的、事先被柏格森长期要寻找的东西所说服，已经为概念所修饰的柏格森主义，当此之时柏格森已经形成他自己的概念。与唯灵论(spiritualisme)的不明确原因或某种其他的实体认同，柏格森主义的直觉丧失了它们的锐气，它们被普遍化、被降低到了最低程度。这只不过是一种回顾性的、来自外部的柏格森主义。当塞特朗日教父(Père Sertillanges)写道：今天的教会不再将柏格森列入危险之列，不是因为教会重新考虑其 1913 年的裁定，而是因为它现在知道作品应该如何了结……柏格森主义已经找到了他自己的表述。柏格森本人并不期望知道：为了达到这一步或毋宁说为了做到这一步，他的道路会引向何处。他没有期望《两种源泉》使《物质与记忆》(Matière et Mémoire)和《创造进化论》(L'Evolution Créatrice)获得许可。即使《两个源泉》修正了受谴责的作品，如果没有这些作品，《两个源泉》就不会有其意义，没有这些作品，它们就不会变得出名。这没有什么好讨价还价的，不冒险就不会拥有真理。如果人们首先看的是结论就不会有哲学；哲学家不寻找捷径，他走全部道路。既定的柏格森主义使柏格森变了形。柏格森曾经不得安宁，而柏格森主义现在很安心。柏格森是一种征服，而柏格森主义捍卫柏格森，为之提供论证。柏格森是与种种事物的联系，柏格森主义是已经获得的意见的汇集。种种调和、种种庆

祝不应该使我们忘记柏格森独自开辟的、他从来没有否弃过的道路。以直接、朴实、当下、异常的方式彻底改变哲学，在现象中寻找深处、在我们眼皮下寻找绝对、最后按照极端的规矩寻求发现的精神，乃是柏格森主义的第一源泉。

他用从《学习》杂志摘录的这些话来结束其 1911 年课程：“如果说学者，艺术家，哲学家迷恋于追逐名声，这是因为他们缺乏创造可留存下去的东西的绝对安全感，给予他们这一确信，您会看到他们立刻对围绕他们的名字的噪音毫不重视。”他最终意愿的事情是写那些将留存下去的书籍。可是，我们只能通过说出这一证据如何呈现在我们的工作中，呈现在他的著作的哪些页码中才能够提供这一证据。带着我们的偏好与偏袒，就像他的 1900 年听众一样，我们相信我们在“与事物的接触中”感受到了这一证据。

柏格森是这样一位哲学家，通过考察斯宾塞 (Spencer) 不严格地运用的一个力学原理，他最初似乎是在不知不觉中以自己的方式重新恢复了整个哲学。然而他洞察到我们不能够以夹紧的方式——就像在钳子间，在量器的标记间一样——靠近时间，相反地，为了形成关于它的观念，应该让它无拘无束，伴随的是连续的诞生，这使它始终是新的，而且正是在这里，它又始终是同一个时间。

他的哲学家眼光在那里找到了其他的东西，找到了他未曾寻找的更多的东西。因为，如果时间就是那样的，它就只不过是从我外面看到的東西。从外面，我把握的只不过是其印迹，我没有参与到发生的冲动中。时间因此就是自我，我是我所领会的绵延 (durée)，正是在自我中绵延获得了自我领会。而我们从此以后属于绝对。这是一种奇特的绝对知识，因为我们既不能认识我们的

所有的记忆,甚至也不能认识我们的现在的整个厚度,而且我与我自己的联系是一种“部分的交融”(coincidence partielle)——这是柏格森经常使用的一个词,而这真正说来构成为难题。不管怎样,即使涉及到自我,这也是因为联系是部分的而不是绝对的,这也是因为我在我的绵延中被领会而不是我把我的绵延作为人来认识,这也是因为我的绵延超出我之外,而不是我对它有一种人们不会最狭隘、最近似地设想的经验。绝对知识不是飘浮其上的,而是固着在其中的。不是把我思及其各种内在思想,而是把一个其粘附也是剥离的存在——自我(Etre - soi)作为原则给予哲学,这在1889年是一个伟大的新生事物,而且大有前途。

既然我在此是和一种非融合(coincidence)相融合,经验就可能扩展到我所是的特殊存在之外。对我的绵延的直觉是看(devoir)的一般方式的最初尝试,是一种柏格森式的“还原”原则——它重新考虑所有属于次级绵延种类的事物,以及人们称为主体的事物,人们称为客体的事物,甚至人们称为空间的事物:因为人们已经看到一个内部空间(espace du dedans),一种广延显露出来,这就是阿基里斯所跑的世界。存在着各种存在,各种结构,作为(柏格森说,诸有机体的)旋律,它们只不过是某种绵延方式。绵延不仅仅是变化,生成,活动性,它是生动和活动意义上的存在。时间不是被置于存在的处所,它被理解为诞生着的存在,因此应该从时间的角度着手探讨整个存在。

当《物质与记忆》出版时,我们完全看到了这一点,或者至少应该看到。但该书突然出现在人们面前,出版后默默无闻。如今它仍然是柏格森的大部头书籍中被读得最少的。然而,正是在该书中绵延的范围和直觉的实践以一种决定性的方式被扩大了。正像

他说过的,这一方式忘记他前面的书,按照事实的另一线索,保持与灵魂和肉体的复合体的联系,柏格森被重新导向了绵延,但绵延在这另一种方法中获得了种种新的维度,这就忽视了某一哲学的法则——这一哲学并不声称处于系统中,而是处于充实的反思中,它打算使存在说话而不是指责柏格森略过了人们所谓的存在的意义,它乃是研究本身。自此以后,绵延成为灵魂和肉体找到它们的关联的介质,因为现在与肉体,过去与精神尽管在本性上是不同的,但却彼此过渡。直觉不再确定性地是简单融合或者交融(confusion):它朝着作为“两极”的纯粹知觉和纯粹记忆延伸,也朝着两者中间,朝着向现在和空间开放且在同等程度上指向未来、支配过去的某一存在延伸。存在着一种生命,莫里斯·布龙代尔(M. Blondel)会说存在着种种直觉的某种“杂交”(hybridation),存在着朝向物质和朝向记忆的“双重膨胀”(double détente)。正是通过将对立双方置于完全的差异中,直觉才洞见它们聚合起来。

例如,低估《物质与记忆》中给出的对被知觉的存在的令人惊讶的描述的重要性,人们完全使柏格森走了样。他根本没有说过万物是“心理”或灵魂的狭义意义上的形象(image),他说的是,它们的丰富在我的注视下如此这般,仿佛我的视点是在它们那里而不是在自我中形成,仿佛被注视只不过是它们的突出的存在的降级,仿佛被“表象”呈现在主体的“暗室”中,这远远不是从自然的富饶中所产生的关于它们的定义。还有人们从来没有建立起存在与自我之间的这一循环:它认为存在“对于我而言”是目击者,但反过来,目击者是“对于存在而言的”。人们从来没有这样描述过被知觉的世界的原始存在。根据诞生着的绵延揭示这一存在,柏格森在人的内心中重新找到了世界的前苏格拉底的(présocratique)和

“前人类的”(préhumain)意义。

《绵延与同时性》(Durée et Simultanéité)——柏格森反复地讲,它是一本哲学书——仍然最坚定地定位在被知觉的世界中。今天就像三十五年前一样,物理学家们指责柏格森把观察者引入到相对论物理学中,他们说,它只不过是依据测量工具和依据参照系来构成相对时间。但柏格森想证明的恰恰是:在种种自在的事物之间不存在同时性,这些事物尽管是相邻的,但它们各自在自身之中。唯有那些被知觉到的事物能够参与到现在的行列中,反过来,既然存在着知觉,那就立刻而且没有任何限度地存在着简单视点的同时性,不仅仅是在同一知觉场的两个事件之间,而且甚至在所有的感知场、所有的观察者、所有的绵延之间都是如此。假如我们同时考虑所有的观察者,不是考虑他们被他们中的一个所观察,而是考虑他们是为他们自身的,他们处于他们的生命的绝对之中,那么,这些孤立的绵延不再能够被彼此援用,被彼此测度,不再会提供任何距离,因此会停止使时间的世界片断化。然而,对整个绵延的这一总体重构从它们的内部源泉是不可能的,因为我们每个人都只是与自己的绵延融合。柏格森说,当肉身化的各个主体(les sujets incarnés)互相知觉到对方,当他们的知觉场互相印证且相互包裹时,当他们在知觉同一个世界过程中彼此看到对方时,各自的绵延就已经形成了。知觉在它自己的秩序中设定了一种普遍的绵延,容许从一个参照系过渡到另一个参照系的种种表述,就像整个物理学一样,是各种第二层次的客观化,它们不能够决定——不管是在我们对于肉身化的主体的经验中,还是在我们对于完整的存在的经验中——有意义的东西。这就勾勒了这样一种哲学,它使普遍性停息在知觉的神秘之上,并且,像柏格森所说的,它不

打算超越知觉,而是要深入其中。

知觉在柏格森那里乃是“知性的这些补充能力”的整体,这些补充能力在存在的尺度上是孤立的,通过我们向存在开放,它们在自然的种种运动中意识到它们自己在工作。如果唯有我们能够知觉生命,生命的存在将被证明出自这些简单而未分化的存在的同一类型,我们眼皮下的、比所有被制作成的事物都更古老的事物已经给我们提供了样式,而生命的运作将作为一种知觉向我们呈现。当人们观察到生命经过长期准备沿着一条进化线索配备了一种视觉器官,有时同样的器官是沿着发散的进化线索时,人们相信在辐合的各种细节的后面看到的是唯一的姿势,就像我的手的姿势对于我那样,而各个种类中的“视觉运行”都被悬置在《物质与记忆》所描述的视觉整体行为中。柏格森自己明确地引证过。他说,正是生命在有机体中或多或少地堕落了。这不是要说生命的世界是人类的一种表象,也不是说人类知觉是宇宙的一种产物;而是想说我们在我们身上重新发现的源初的知觉,以及在进化中作为它的内在原理隐约显现的那种知觉,彼此交织,重叠或联结。假如我们在我们身上重新发现向世界的开放,或者假如我们领会了内在生命,这始终是一种绵延与从外部靠近它的另一种绵延之间的张力。

我们因此在1907年的柏格森那里完全看清了直觉的直觉,中心直觉,而且,正像人们不公正地说过的,这种直觉远没有成为一种“我不知道什么”,没有成为难以控制的才华这一事实。他所吸取的源泉、他的哲学在此获得意义的源泉,为什么不仅仅是他的内心景致的表达,他的目光遭遇事物或生命的方式,他与他自己、自然、有生命的东西的实际关系,他与在我们身上或者在我们之外的存在的联系?对于这一永不涸竭的直觉,最好的“媒介形象”(im-

age médiatrice)难道不是《物质与记忆》中所描述的可见而现存的世界本身?即使当世界通过上升通向超越之时,柏格森想到的也只有通过一种“知觉”才能够接近它。在我们之下的生命始终在解决不同于我们给它造成的那些问题,不管怎样它较少和人的精神相像,而是和柏格森在事物中隐约看出的这一紧迫的、突出的幻觉(vision)相像。被知觉到的存在是笛卡尔主义者没有看到的这种自发的或自然的存在,因为他们在虚无的基础上寻找存在,而且因为,如柏格森所说,为了“战胜非存在”,他们需要必然。这种存在被描述为一种预先构成的、始终在我们反思的视界中被设想的、为了解除对于出生地的焦虑和晕眩而始终已经在此的存在。

这真正说来是这样一个问题,即要知道,为什么柏格森没有从内部思考历史,就像他从内部思考生命一样,为什么他没有也在历史中致力于研究单纯而没有分化的活动——这些活动对于每一时期和每一事件而言构成为许多细分的事实的整理。通过提出每一时期就是该时期可能是的全部,是完全处于活动中的一个完整事件,而且,比如前浪漫主义是后浪漫主义的一个幻相,柏格森似乎一劳永逸地拒绝了这种有关深度的历史。佩吉却寻求描述事件的出现,每当某些事件开始时,另一些就响应;他也寻求描述历史的完成,一代人对已由另一代人开始的历史的响应。他在个体与时间的这一困难的结合处发现了历史的本质,因为从外面观看它们的那些人是难以通达活动、作品和过去的单纯性的,因为在一天中完成的这一革命,需要很多年才能够使它成为历史,在一小时内写成的这一页东西,无穷无尽的评论也不能竭尽之。错误、偏离、失败的可能性是反常的。对于那些写作、行动并公众地生活着的人,也即最终对于所有有形精灵来说,其残酷法则是等待别人或继承

者对他们所做的事情进行一种另外的完成——佩吉深刻地说,这是一种异中有同(*un autre et le meme*),因为这同样也是由人来完成的,准确地讲:因为他们在这一替换中成为与开创者同一类型的人。他说,在这里存在着一种丑闻,但却是“被证明为无罪的丑闻”,并因此是“神秘的”。意义冒着自我解体的危险而自我重构,这是一种缠绕不绝的意义,完全符合意义的柏格森式界定:它“不是被思考之物而是思考的运动,不是一种运动而是一个方向。”在这一呼唤和响应的网络中(开始在其中完全变形并得到实现),存在着一种既不属于个人也不属于全体的绵延,一种“公共绵延”,即“世界的事件的固有韵律与速度”。佩吉说,这些乃是一种真正的社会学的主题。他因此用事实证明了对历史进行柏格森式的直觉是可能的。

柏格森 1915 年在谈到历史时说,他已经认识到了它的“根本思想”,但是他对这一问题并没有遵循一种直觉的观点。在柏格森那里既不存在“历史记载”的固有的价值,也不存在呼唤的各代人与响应的各代人:只存在着个体对个体的英雄般的呼唤,只存在没有“神秘的躯体”的神秘。对于他来说,不存在善与恶在那里交织在一起的唯一结构,存在着的是被神秘的侵入所突破的各种自然的社会。在他准备《两个源泉》的漫长岁月里,他似乎没有像浸透生命那样浸透历史;在处于历史状态的行为中,他没有像其他时候在处于生命状态的行为中那样,用我们固有的绵延找到理智中的“知性的补充力量”。为了承认“被证明无罪的丑闻”,就像关于历史的界定一样,他在涉及到个体及其重新找到其源泉的能力方面始终保持非常乐观,而在涉及社会生活方面,却过于悲观。或许对立的这一消退重新回到了整个学说之中:事实是,与《两个源泉》几

乎同一时期的《思想与运动》，在一种明确地划界线（并非没有侵越）的意义上修正了《形而上学导论》在哲学与科学、直觉与理智、精神与物质之间建立的牵连关系。这是如此地明确，如果柏格森没有像佩吉那样看到人类彼此牵连，如果他对于在我们周围的象征的宜人的呈现、对于这些象征是其载体的深层交换不敏感，如果例如他在民主的起源处找到的只不过是它的福音本质，只不过是康德和卢梭的基督教，那么，对于柏格森就不存在历史的神秘。他用来中断某些可能性，并确定他的著作的最后意义的方式一定表达了一种固有的偏好，这种偏好构成他的哲学的一部分，我们应该寻求理解它。

在他那里与整个有关媒介的和历史的哲学相对立的东西，乃是他的思想中的一个非常陈旧的主题：对一种“半神圣”状态的确信，在这种状态中，人不知道何为晕眩和焦虑。历史的沉思转移了这一确信而没有减弱它。在《创造进化论》时期，对于自然存在的哲学直觉足以消除有关虚无的种种伪问题。在《两个源泉》中，“神圣的人”变成为“难以达到的”，但柏格森始终把他看作是人类历史的前景。与存在的自然联系，欢乐，宁静——宁静主义——在柏格森那里仍然保持为根本的，它们只是从哲学家有权利归纳的经验被转移到了神秘的排他的经验，它向另一个自然、向第二种实证性，那没有限制者开放。正是对自然在不可调和的原生的自然（*nature naturante*）和顺生的自然（*nature naturée*）之间进行的两分，才实现了《两个源泉》中在上帝及其对于世界的行动之间进行的区分（在前面著作中这种区分仍处于可能状态）。柏格森的确没有谈到上帝对立于自然（*Deus sive Natura*），但是，如果说他没有谈到，这是因为上帝是一种另外的自然。就在他明确地从他的“尘世

代理”中摆脱“超越的原因”的时刻,在他的笔下出现的仍然是自然一词。世界上出自真正活动者和创造者的一切自此以后被集中到上帝身上,它也就不再是“停顿”或“被创造之物”。但是人与这一超自然(Sur-nature)的关系仍然保持为前面著作在直觉与自然存在之间找到的那种直接关系。存在着构成了人这一种类的简单行为;存在着处在神秘中的上帝的简单和简化的活动;不存在创立历史领域与恶的领域的简单行为。这只是在两者的中间状态才是真实的。与其说人是双重的,不如说人是由两个简单原则构造出来的。在顺生的自然与原生的自然之间摇摆的历史并不拥有自己的实在。的确,它不是被诅咒者,宇宙保持为“诸神的创造机”,这毕竟并非不可能,因为顺生的自然在原生的自然中有其源泉。但是如果有朝一日诸神的创造机在它始终需要的东西上获得成功,这将仿佛是停顿了的创造被重新置于运行之中。没有任何东西预示这一伟大的春天。我们没有在任何部分读出将我们的两种自然重新统一的迹象,哪怕是以隐晦的方式出现。恶与失败没有什么意义。创造不是一出通向未来的戏剧。这毋宁是一种陷于消失的努力,而人类历史是把群众重新置于运动中的一种权宜之计。

由此它是一种特别的、非常个性化的、且在某种意义上前一基督教的宗教哲学。神秘经验是那保持为原初统一的东西,当被创造之物由于创造的努力的“简单停顿”而出现时,这种经验就被中断了。如何跨越我们后面的作为我们的起源的这堵墙,如何重新找到原生的痕迹?这不是理智能够做到的:我们不能够利用被创造者来重新进行创造。甚至我们的绵延的直接检验也不能够消除我们起源的裂缝以便重返原生本身。这就是为什么柏格森说神秘经验没有必要考虑它让我们触及的原则是上帝本身还是他在地球

上的代理。神秘经验证明一种“能够无限大于它”的存在获准侵入。我们甚至不说一种全能(tout-puissant)的上帝。柏格森说全的观念也跟虚无的观念一样是空的,可能性对于他来说始终是真实的阴影。柏格森的上帝比无限更广大,或更进一步说,他是一种质的无限。在水和火是元素的意义上,他是欢乐的元素或爱的元素。就像感性的存在与人的存在一样,他是一种光芒而不是本质。柏格森认为,看似对他进行规定的那些形而上学属性,就像所有的规定一样,乃是否定。即便这些属性万一变成为可见的,也没有哪个信教的人会在它们那里认出他向之祈祷的上帝。柏格森的上帝是一个独特的存在,就像宇宙一样,是一个巨大无边的这个,柏格森甚至在神学中坚持他向现实存在做出的哲学承诺——这也只能运用于神学中。他说,如果一个人进入想象中的时间推算,他就应该承认,“总体或许大大地超出于它之所是”。没有谁认为某人的死亡是可能的美好世界的构成部分。但是,不仅仅经典神正论的种种答案是虚假的,而且它的那些问题在柏格森所处的秩序中也是没有意义的,这是一种根本的偶然性秩序。关键问题不是被构想的世界或被构想的上帝,而是现存的世界和现存的上帝,而在我们身上认出那一秩序者没有超出我们的意见和我们的陈述。没有谁认为人不喜欢他们的生命,尽管生命是如此悲惨。这一生死攸关的判定把生命和把上帝置于指责之内,就如同把他们置于辩护之内一样。假如人们要求懂得原生的自然如何会产生出一种它在那里并没有真正得以实现的顺生的自然,为什么创造的努力至少暂时地被中断了,它遇到了什么样的困难,困难如何于它是难以克服的,柏格森承认,他的哲学不回答这种类型的的问题,而且它也不会提出这类问题。它最终不是论及世界的发生,甚至也不是存在

的“整合与分化”(好像这一发生缺乏存在似的),而是多层次的存在的局部的、非连续的、差不多经验性的断然定向。这一哲学为其他星球做了保留,那里的生命或许更为成功。

总的来说,当佩吉说这一哲学“第一次……引起了对于来自自己的存在本身所拥有的东西和有关现在的表达的注意”时,应该说他完全有道理。诞生着的存在(任何表象都不能将我与之隔离)事先就包含着我们能够理解的种种看法(即便它们不一致、即便它们不能并行),它直立在我们面前,比可能性和必然性都更为年轻,都更为苍老,而且,它一旦诞生,永远也不能够停止已经成为、并实际上将继续成为其他在场者。人们明白:在本世纪一开始,这些书就重新发现了这一被忘却的存在,这一存在的种种力量被领会为哲学的再生、解放,而它们在这一方面的功效没有被触及。对于起源的同样的注视随后转向情感、事件、技术、权利、语言、文学,通过将它们看作是一个遵从宗教仪式的人的不朽之作和预卜、出自一个拷问的精神的种种密码,以便从中找到精神的本义,这已经成为徒劳的努力。柏格森相信验证和发明,他不相信拷问的思想。但是,在对于自己的领域的这一限制本身中,他由于忠实于他所经历的东西而成为一个典范。在最后几年的宗教谈话中——他的哲学以实验性协助和自愿辅助的名义被纳入到托马斯主义(thomism)的整体之中,仿佛他并不明白当人们将他增添到托马斯主义之列时,某种根本的东西丧失掉了——对于我来说,让我感到惊讶的是柏格森在他给予天主教一种个人的赞同与道德上的参与的同时,在哲学中维持他的方法所带有的那种平静。在动荡中严格地捍卫了他的路线之后,他又在最终的调和中维护之。他的努力和他的作

品——它们重新将哲学置于现在时,并使我们能够看见在今天可能是对存在的接近的东西——也告诉我们:一个过往的人是如何保持其顽强的;绝不要谈论人们可以“例证”的东西;应该学会等待或者让别人等待,让人讨厌和让人高兴,成为自己,成为真实;此外,在人群中,这一坚定甚至是不可以诅咒的,因为,寻找真实,他已经额外地拥有了柏格森主义。

七、爱因斯坦与理性的危机

在奥古斯特·孔德时代,科学准备从理论上和实践上主宰生存。不管涉及技术行为还是政治行为,人们都想通达自然和社会据之而得以形成的规律,并且按照它们的原则来治理它们。而结果却是另一回事,差不多是适得其反:在科学中,智慧和效率非但没有一同增长,扰乱世界的应用反而产生自一种高度思辨的科学——对于这一科学的最终意义人们所知甚少。而且,科学不但不听从于政治,相反地,我们拥有的是充满了哲学的、甚至是政治的争论的物理学。

爱因斯坦本人是一个具有古典精神的人。尽管他明确地要求构造的权利,丝毫不重视种种妄称是精神的不变的架构的先天概念^①,但他还是始终认为这种创造应该向存在于世界中的真理回归。“我相信一个自在的世界,这个世界被我试图以一种极其思辨的方式加以理解的种种法则所支配。”^②但正是这种思辨与现实的会合,我们的世界图象与世界的会合,他有时称之为“前定和

^① 科学是人类精神借助于自由发明的观念和概念而实现的一种创造。爱因斯坦和英费尔德(Infeld):《物理学观念的演变》,第286页。

^② 《写给玻恩(Born)的信》,1944年11月7日,转引自卡汉(Kahan)所著《爱因斯坦哲学》。

谐”^①。他既不像笛卡尔式的大理性主义一样，敢于在世界的神圣的基础之上，也不像唯心主义一样敢在这一原理——实在对于我们来说只不过就是我们所能够想到的东西——之上明确地确立这一会合。爱因斯坦有时引证斯宾诺莎的上帝，但最经常的是，他将合理性描述为一种神秘，一种“宇宙的虔诚”^②。他说，世界上最不可理解的东西，就是世界是可以理解的。

如果我们将古典称为一种思想，而世界的合理性对于它来说是不言而喻的，那么爱因斯坦身上的古典精神则达到了其极限。我们知道他从未能够下决心将波动力学看作是最终确定的，这些公式不像经典物理学概念那样针对事物的、物理个体的“性质”^③，而是描述物质内部的某些共同现象的状态和概率。他从来没有能够将这种观念归附为“实在”，归根结蒂，这是一系列偶然性。“不过，”他补充说，“除了我的小姆指，深深地扎根于我生命中的观点的唯一而脆弱的证明外，我不能求助于任何逻辑论证来捍卫我的确信。”^④ 幽默对于爱因斯坦来说不是一种岔开问题的玩笑，他把它看作是其世界观的一个不可缺少的组成部分，几乎是一种认识手段。幽默对于他来说是冒险的确信样式。在这位创造性的物理学家那里，他的“小姆指”就是这一荒谬而难以克制的意识：通过自由的发明达到一种实在。爱因斯坦认为，为了很好地隐藏它自己，上帝应该是“老于世故的”或考虑精细的。但是这里不会有心怀恶意的上帝。他因此抓住了链条的两端——经典物理学的知识理想

① 爱因斯坦：《我是如何看世界的》，第 155 页。

② 爱因斯坦：《我是如何看世界的》，第 35 页。

③ 爱因斯坦和英费尔德：《物理学观念的演变》，第 289 页。

④ 《写给玻恩的信》，1947 年 12 月 3 日，转引自卡汉所著《爱因斯坦哲学》。

和他自己的“极其思辨的”、革命性的方式。后面一代物理学家们中的大多数人松开了前端。

爱因斯坦假设的思辨与现实的会合,如同一个透明的神秘,公众和他自己都毫不犹豫地从这里看到了一个奇迹。科学扰乱了常识的事实,与此同时又能够改变世界,它不可避免地会引起一种过分迷恋,甚至在最有教养的见证者那里也是如此。爱因斯坦申辩道:他不是神,这些过分的颂词不是献给他的,而是献给“为我带来了特别痛苦的生活的我的神秘同名者”的。^①人们并不这样看,或毋宁说,他的单纯更增加了他的传奇性:既然他对赋予他的荣誉如此惊讶,既然他不太把它当一回事,那么他的天才并不完全属于他。爱因斯坦毋宁是圣地,是某种超自然活动的圣幕。“这种超脱是如此的完全,以致于在去看他时,人们往往应该想到真的是在与他打交道。人们认为是在与一个酷似别人的人来往……我产生了难以置信的怀疑:他相信自己与其他人相似。”^②路易十四平静地说道:“应该承认拉辛很有才智”,而维埃特(Viète),笛卡尔,莱布尼茨在他们同时代人眼里并没有被看作是才智超常的人。在一个相信我们的所有表达活动有一个永恒源泉的时代里,大作家或大学者只不过是能够比较巧妙地获取铭记在事物中的某些话语或法则的人。当不再存在普遍理性时,他们就该是些魔术师。

今天如同以往,非常确实的是,只存在一种奇迹,即人说话或计算,换句话说,人由这些奇妙的器官、由算法、由语言构成,它们不仅用之不竭,相反却随着使用而增长:能够完成未定的工作,能

① 《答肖伯纳》,转引自瓦伦坦(A. Vallentin)所著《爱因斯坦的悲剧》,第9页。

② 瓦伦坦:《爱因斯坦的悲剧》。

够使获得的回报多于人们的付出,可是并不因此停止对事物的依赖。但我们还没有严密的符号体系理论。因此,人们宁愿想起某种动物力量(我不知道是什么样的动物力量),它在爱因斯坦身上孕育了相对论,就如同它在我们身上产生了呼吸。爱因斯坦完全可以进行申辩:他准是被造就得与我们不一样,他准是有不同的身体,不同的感知,出于偶然,相对论也在他拥有的这些知觉之列。一些美国医生把他平放在一张床上,在这一高贵的额头上罩上探测器,就像我们要求某人“发[a]”,或者“数 21,22”一样,要求他:“请您思考相对论”。仿佛相对论是第六感觉的对象,是福像的对象(vision béatifique),仿佛爱因斯坦思考相对论,不需要婴儿学习说话一样多的神经能量,不受到同样微妙的循环制约似的。这种做法离那些向天才请教一些与其领域毫不相干的问题的记者们的胡言乱语只有一步之遥:总之,既然科学是魔术,为什么它不再创造一个奇迹?而且,既然爱因斯坦证明在非常遥远的距离中现在与将来是同时的,为什么不向他提出人们向女预言家所提出的那些问题呢?

这些傻事并不只有西方记者才做得出来。在世界的另一端,在最近的平反以前,苏联对爱因斯坦工作的评价也是将其斥之为秘术。把人们无法指责它有任何的缺乏条理、有任何的与事实不符的物理学斥之为“唯心主义的”或“资产阶级的”,这是在假设一个狡猾的精灵在资本主义的各种基础中游荡,这一次它把一些可疑的想法提供给了爱因斯坦;这是在一种合理的社会学说的外表下,否认物理学在那里闪耀着事实光芒的那种理性。

从世界的一端到另一端,人们或是颂扬或是贬抑,爱因斯坦的“极度思辨”的工作使非理性膨胀了。但又一次地,他还是没有做

什么来使其思想公诸于世,他仍然属于经典派。但难道这不正是禀性良好的人的运气、优秀传统文化的力量吗?当这种传统枯竭时,对于那些不是物理学家的人来说,新科学只能够是非理性主义的教训。

1922年4月6日,爱因斯坦在巴黎哲学协会会晤了柏格森。柏格森是“为了听”而来。但实际情况是,讨论并不热烈。他因此决定介绍他正要在《绵延与同时性》中捍卫的某些观点,还从总体上向爱因斯坦提出一种消除他的理论的表面上的悖论、并使其能为普通人接受的方法。例如,著名的多维时间(每一维与观察者的观察点联系在一起)悖论。柏格森建议在此要将物理的真实和完全简便地表达的真实区别开来。如果,在物理学家的方程式中,有某一个人们习惯于称之为时间的变量(因为它用数字计算消逝的时间),看起来与我们所处的参照系是相互联系的,那么,没有人能够否认物理学家有权根据我们在这里或那里考虑时间,而说“时间”膨胀或收缩了,于是就有了许多“时间”。但是他所谈的是否就是人们用这个名称所称呼的呢?如果我们不给它提供另一种时间(作为持续、生成、绵延的唯一时间,总之作为真正时间的唯一时间,在所有的物理学之前,我们就对之有经验或感知)的属性,这一变量,这一实体,这一数学表达还指称时间吗?

在我们的感知域内,存在着一些同时发生的事件。此外,也有其他的观察者,其感知域部分地重迭在我们的上面,我们可以设想还有另外的一些观察者,其感知域又部分地重迭在前面那些人的感知域上面,这样我们的同时性观念一直扩展到一个接一个的非常遥远的事件中(人们希望有多远就有多远),这不是同一个观察者所能够做到的。因此就有了一个对所有的人都独特的时间、唯

一普遍的时间。这种确定性并没有受到损害,它甚至被物理学家的演算所暗含。当物理学家说皮埃尔的时间在保尔所在的地方膨胀或收缩小了时,他完全没有表达出保尔所经历的时间,保尔自己从他自己的视角感知所有的事物,因此他没有任何理由感受到在他身上和他周围流逝的时间不同于皮埃尔感受到的他的时间。物理学家过度地把皮埃尔形成的有关保尔的时间的印象归因于保尔。他把他与之采取一致行动的皮埃尔的各个视点提升为绝对。他假设自己是整个世界的旁观者。他做的是人们激烈指责哲学家们做的事情。他谈论的是一个不属于任何人的时间,是一个神话。柏格森说,在此必须比爱因斯坦还要爱因斯坦。

“我是画家,我要表现两个人物:让和雅克,前者在我旁边,而后者距我二、三百米远。我把前者画得与原型同样大小,而将后者缩小为矮子一般大小。我的一位在雅克旁边的同行,同样打算画这两人,他要做的与我正好相反:他会把让表现得很小,而雅克则与原型同样大小。我们俩人都有道理。但因为咱们俩人都有道理,人们是否有权下结论说:让和雅克既没有正常的身高,也没有矮子的身高,或者他们兼有两种身高,或者他们具有人们随心所欲的身高?显然不……我这样得到的时间的多样性并不妨碍真实时间的统一性;这种多样性以统一性为前提,同样,按照我表现多少有点远离的雅克的一系列背景,身高随距离变小表明:雅克始终保持为同样的大小。”^①

深层的思想:合理性、普遍性不是重新建立在独断的科学的神圣权利基础之上,而是建立在只存在唯一一个世界这一前科学的

^① 柏格森:《绵延与同时性》,第100-102页。

事实上,建立在这一理性之前的理性(它被包含在我们的存在中,包含在我们与被感觉到的世界、他人的交往中)基础上。这么说,柏格森迎合了爱因斯坦的古典主义。只要人们同意把多样的时间看作是数学表达式,并且在世界的物理—数学图像之内或之外,承认某种关于世界的(同时也是关于有生命的人的)哲学观,人们就可以使相对论同所有的人的理性和解。只要人们同意去重新发现我们感知中的具体世界及其地平,并且将物理学的构造定位其中,物理学就能自由地发挥其悖论却不用承认非理性。

爱因斯坦是如何回答的呢?他确实听得非常仔细,他开头的几句话证明了这一点:“那么,就要提出这样的问题:哲学家的时间和物理学家的时间是一回事吗?”^①但他并不赞成。他可能承认我们体验到的时间、被感觉到的时间是我们的时间观念的出发点,他可能承认这种时间把我们引导到从世界一端到另一端的那种唯一时间的观念。但这种实际的时间在我们每个人的视野之外无能为力,且不允许把我们关于同时性的直觉观念推广到整个世界。“因此不存在着哲学家的时间。”只能够向科学询问有关时间的真理,这像询问其他一切的真理一样。在科学的清楚明白的说话方式之前,对被感知的世界及其事实的经验只不过是一个初步的摸索。

就算是这样。但这一否定又使我们面临着理性的危机。科学家不同意确认物理学家的理性之外的别的理性,他信赖物理学家的理性,就像信赖经典科学的时间一样。不过,例如,当它告诉说,我的现在与一个离我比较远的别的观察者的将来是同时的时候,

^① 《法兰西哲学学会通报》,1922,第107页。

这种物理学家的理性因此具有了哲学尊严、充满着悖论而且自我毁灭,也因此破坏了将来的意义本身……

正是因为他保留了古典的科学理想,而且为物理学要求价值——不是出自数学表达式的、语言的,而是关于实在的直接记录的价值,作为一个哲学家的爱因斯坦,被迫处于他作为一个物理学家和作为一个人从未陷入过的悖论之中。人们保护经典科学教导给我们的理性的价值,并不就是在为科学要求一种形而上学的或绝对的真理。除了神经症患者之外,世界拥有许多“理性主义者”,他们对于现行的理性来说是一种危险。相反地,理性的活力与哲学意识(哲学意识的确为世界的科学表述提供了辩护,但这一辩护处在它自己的顺序之内)的复兴联系在一起,与它自己在人类社会整体中的位置联系在一起。

八、读蒙田^①

“我很难采取行动”。

(《蒙田随笔》，第三卷，第十章)

“应该活在活着的人中间。”

(《蒙田随笔》，第三卷，第八章)

说他是一个怀疑论者——即他提出问题却不予回答，甚至拒绝承认他什么也不知道，并坚持著名的“我知道什么？”——，人们就相信说出了他的全部。整个这一说法还远远不够。怀疑论有两个方面：它意味着没有什么真实的，但同时也没有什么是虚假的。它将一切主张和一切行为都视为荒谬的而予以摒弃，但它由此也使我们不能够把它们之中的任何一种作为虚假的予以摒弃。通过摧毁片面的或抽象的教条真理，它向人们灌输一种包含了方方面面和一切必要中介的全面真理的观念。如果说它增加了对立和矛盾，这是出于真理对它的要求。蒙田一开始就教导我们说，任何真理都自相矛盾，也许他将以矛盾即真理这一认识为结束。“我会轻率地反驳自己，但是，真理，如同德马德说过的，我绝不与它背道而驰。”首要的、最根本的矛盾是这一矛盾：我们借助它拒绝任何

^① 对蒙田的全部引述都出自《蒙田随笔》第三卷。

真理,结果却揭示出一种新的真理。因此我们在蒙田那里找到了一切:确立在他自己身上的、无止境的怀疑,宗教,斯多葛主义。断言他排除或认同这些“立场”中的任何一种都是徒劳。在这个含混的、献身于一切的、从未停止过探索的自我那里,也许他最后会找到全部晦暗之所在、一切奥秘的奥秘以及某种作为终极真理的东西。

自我意识是他身上持久不变的东西,对于他来说是全部学说的尺度。人们可以说他从未走出面对自我时的某种惊奇,自我构成其作品和其智慧的全部内容。他从不厌倦地证明有意识的存在的悖论。在爱情中,在政治生活中,在沉默无声的感知生活中,我们每一时刻都参与某事,我们都在使其成为我们的。然而,我们又从中退出并与之保持距离,否则,我们就会对它一无所知。笛卡尔克服了这一悖论,并使意识成为精神:“看到它自身的绝不是眼睛……而是精神,唯有精神才认识……眼睛和它自己。”^① 意识在蒙田那里并非一开始就是精神,它是自由的,与此同时又是受约束的;它以一种独一无二的含混行为向外部世界开放,却又感觉到自己与它们是格格不入的。蒙田没有认识到这一静息之处,对自我的这种拥有:这后来变成为笛卡尔式的知性(entendement)。世界对于他来说不是他拥有其观念的对象系统,自我(le moi)对于他来说不是知性意识(conscience intellectuelle)的纯粹性。对于他来说——如同后来对于帕斯卡尔一样:我们对一个我们没有掌握其奥秘的钥匙的世界感兴趣,我们既不能够停留在我们自身中也不能

^① 布伦茨维格(Brunschvicg):《笛卡尔和帕斯卡尔读蒙田》。

够栖息于事物之中,我们被从这些事物抛回我们自身中,又被从我们自身抛向事物中。应把德尔菲神谕修正为:使我们回归我们自己。但我们从我们逃离,正像事物从我们逃离一样。“对你来说,这从里到外始终都意味着自负。不过,事物越不广博,它就越不自负。上帝说,人啊,除了你,每一事物都以第一自居,而按其需要,它的活动和愿望都有限度。没有任何一种事物像包容宇宙的你一样如此空虚和贫乏;你是无知的探索者,是无审判权的法官,总之,你是闹剧中的表演者。”面对顺其自然的物体、甚至动物的世界,意识是贫乏而贪婪的:它是对所有事物的意识,因为它什么都不是,它对一切都感兴趣,却与什么都没有关系。不管怎样,参与到这种它们不想理睬的意识之流中,我们的明晰观念不是成为关于我们自己的真理,而是有着变成为伪装的危险——我们把我们的存在隐藏在这一切伪装之下。在蒙田那里,认识自我就是与自我对话,就是对他所是的、他期望从它获得回答的这一不透明的存在的提问,这如同是对他自己的一次“试验”^① 或一种“体验”。他试图对自己进行一种探究,没有这种探究,理性的纯洁将是虚幻的,最终是不纯的。人们惊奇的是他打算详细述说其性情和脾气。对于他来说,凡是与我们的所做所为相分离的学说都有着成为欺骗的可能。他构思了一本既表达观念又表达生活本身的书,观念在生活中呈现出来,而生活改变了观念的意义。

在明晰的观念和思想之下,蒙田发现了一种为意见、情感和无法辩解的行为所充满的自发性。“七贤之一的米松(Myson)……

^① “如果我的灵魂能够站稳脚跟,我就不会进行尝试,我会做出决定。我的灵魂总是在进行尝试,总是在进行试验”(《蒙田随笔》,第三卷,第二章)。

被问及他独自一个人笑什么时，他回答道：“笑我独自一个人在笑”。在我自己看来，我每天说了和回答了何其多的蠢话；而在别人看来，这些蠢话自然还要多。”意识有一种固有的荒唐念头，那就是它能够变成为不论什么东西、它能够自己构成它自己。人不需要外部理由就能够独自一个人笑，想到我们能够独自笑、自己即社会就够了，让自己成为双重的和有意识的就够了。“人们说马其顿国王佩尔塞不同寻常：他的不受制于任何条件的精神浪迹于各种各样的生活中，体现了如此远走高飞和漂泊不定的习性，以至于他自己和别人都不知道他是一个什么样的人，在我看来，所有的人差不多都希望这样。——我们总是心想别处，”不会有别的方式使其如此：成为有意识的，主要就是心在别处。

在动物身上存在的、人们归于身体的那些力量本身在人那里被转化和改造，因为它们呈现在某一意识运动之中。我们观察到有些狗在睡梦中吠叫，它们因此获得了映象。但是人不只是获得某些刻画在他的大脑中的映象，他能够生活在想象中。这是多么令人吃惊的场面：“演员们如此成功地进入他们扮演的悲剧角色中，以致于他们回到家里还为之哭泣；”或者孤独者想象一群人围着他自己，他在这看不见的人群中做鬼脸、做惊讶状，高声大笑，与人搏斗并获得胜利；或者一个王子因一个恶梦而杀死其亲爱的兄弟，另一个人因其狗吠而自杀。单从肉体上考虑，与由人身上的其他官能而来的享乐相比，性功能应该提供更明确的享乐。但“在世界的大部分地方，我们肉体的这部分被奉若神明。在同一个省，一些人擦破它以便提供和奉献一小块给神社，另外的人则提供和奉献他们的精子。在另一个省，年轻人当众刺穿它，并且在皮肉之间多处切割口子，并用一些小铁杆通过这些口子穿进去，铁杆之长和

粗到达他们所能忍受的最大限度；然后把这些铁杆放在火上烤，作为献给他们的神的祭品，如果他们被这种残酷的痛苦所吓倒，他们就被认为不强壮、不贞洁。”因此，生命被引向了生命自身之外，极度的快乐如同痛苦。^①“我由此担心：大自然本身把属于非人性的某种本能赋予给了人类。”因为我们的身体及其各种温和的官能被我们所具有的一种力量所渗透——这是一种将我们献身于别的事情、将我们交付给绝对的力量。此外，没有只进入身体、而不在身体之外寻找一种别的欲望或一种允诺的欲望。“因此，那些人说他们追求的是意志，他们是有道理的……我讨厌把自己想象成被剥夺了情感的肉体。”爱情不仅仅是肉体的，因为它以某个人为目标，它不仅仅是精神的，因为它是以这个人的肉体为目标。当蒙田谈到人时，“怪异”这个词出现得最多，要不就是“荒唐”、“怪物”、“奇迹”。“多么奇怪的动物啊！他让自己厌恶自己，他的享乐让他自己难以忍受，他使自己停留在不幸之中。”

笛卡尔只是简单地提到过灵魂和肉体的统一，而更倾向于把它们看作是分离的，因为它们对于知性来说都是清楚明白的。相反地，灵魂和肉体的“混合”则是蒙田的范畴。他只对我们的实际状况感兴趣，他的书没完没了地描述我们是混合的这一荒谬的事实。也就是说，他思考死亡以反证我们的降生。在旅途中，每当他落脚一处旅店，都要思忖他是否会在此生病或安详地死去。“我感到死亡经常卡住我的喉咙或者腰部……”他很精辟地驳斥了对死亡的冥思。冥思曲解对象、缺乏对象，因为它涉及的是遥远的死

^① “……细想一下……为了最温情脉脉的爱情而燃烧着狂怒和残忍的面孔，然后是如此愚蠢行为中的较真、严格而狂热的骄傲自大……极度的享乐就如同痛苦一样伴随着麻木和哀怨。”

亡,而在我们的未来无处不在的这种遥远的死亡,比起在我们眼皮底下以事件的形式出现的当前的死亡更让人难以忍受。问题的关键是不让死亡的念头破坏生活。使蒙田感兴趣的不是死亡的哀婉动人、死亡场面的丑恶、死者的奄奄一息、葬礼的排场、有关死亡的惯用言论、活人习惯中的死亡形象。“那些人并不思考死亡本身,他们对死亡不作任何评论,死亡不是他们的思想停留之处,他们追求、他们瞄准一个新的生命。”那些听从神甫的安慰的人,举目抬手向着苍天,高声祈祷,“他们逃避斗争,他们不愿考虑死亡,如同人们在给孩子们开刀前先逗他们玩。”蒙田希望我们用无情的目光衡量非存在,希望我们通过认识完全没有遮蔽的死亡,来认识完全没有遮蔽的生命。死亡是一幕独角戏。它从存在的混沌一团中划出这块我们所在的特殊天地,它独一无二地展示了观点、梦想和激情的这一无穷源泉——这一源泉悄然地赋予世界以生机,它因此比任何生命的插曲都更好地让我们懂得了:是根本的偶然性使我们得以在世上露面并使我们从世上消失。

蒙田写道:“我对自己的研究胜过对别的主题的研究。这就是我的形而上学,这就是我的物理学。”应该一丝不差地理解这些话。他预先就拒绝认可形而上学或物理学给我们提供的对人的种种说明,因为是人“证明”了哲学和科学,它们通过人而获得说明,不是人通过它们来获得说明。例如,如果我们希望通过把精神和肉体归于不同原则而将它们分离开来,我们就会使有待我们去理解的“怪物”、“奇迹”、人这些东西消失无踪。凭心而论,重要的或许不是解决人的难题,而只是把人描述成难题。由此形成了无发现的研究和无收获的狩猎的想法,这一想法不是出自于业余爱好者的毛病,相反,当要描述人时,它是唯一合适的方法,“世界不过是一

个宗教裁判所。”由此也产生了他对于思想流(ruissellement des pensées)和对于梦的自发性的关注,这使他不时地预告着普鲁斯特(Proust)的风格^①,似乎他已经认为,战胜时间的唯一方式是去表达时间。

这样看来,由于关注在人那里存在着的偶然性和未完成性,蒙田站在了宗教的对立面——如果宗教是世界的说明和钥匙的话。虽然他往往将宗教排除于他的研究和他的攻击之外,他所说的任何话都没有准备让人们去相信宗教。^②“我们处在世界的秽物和粪渣之中”,附属于“宇宙的最枯萎和腐烂的部分”。动物的本能比我们的理智更完美。我们的宗教出自习惯:“我们是基督教徒,就如同我们是佩里格人和德国人一样。”割礼,斋戒,封斋期,十字架,忏悔,教士的独身,祭祀圣语,道成肉身,炼狱,基督教的全部这些成分都可以在异教那里找到。在每个村庄,种种圣迹通过无知和传闻在我们眼皮底下被制造出来。柏拉图学派的一个传说认为苏格拉底是由阿波罗造访过的一位童贞女所生。人们在荷马那里寻找并找到了我们需要的所有神谕和所有预言。启示宗教总体上与人类犯傻在地球上造成的东西没有太大的区别。还有待弄明白的是,是否应该像蒙田有时所做的那样得出结论说:未开化的人的宗

① “它就像梦一样突然出现在我的面前。在做梦时我把这些梦托付给我的记忆(因为我往往梦见自己在作梦),第二天我能够很好地如其发生的那样表象这些梦的色彩(或快乐,或悲伤或怪异),但对于其余的东西,我越是费劲地找寻,我越是陷入遗忘。这些意外的话语也使沉溺于幻想之中,在我的记忆中留下的只不过是某种空幻的形象。”

② 布伦茨维格收集了一系列非常有说服力的相关片断(《笛卡尔和帕斯卡尔对蒙田的阅读》,第56—78页)。

教已经受到神灵启示,或者我们的宗教仍然是未开化的。当他甚至指责苏格拉底着了魔,出神恍惚时,我们怎能怀疑他的回答呢?在道德上如同在认识中,他把我们尘世中固有的东西与整个超自然的关系相对照。他说,人们可以后悔某一行为,但人们不会后悔成为他自己。而按照宗教,他恰恰应该后悔成为他自己。不存在再生,我们不能取消我们的任何东西:“我完全我行我素地做我所做的事情,并让自己完整地立足于世。”他把几个已经体验到永恒的人的例子放在一边,但是对他们不无怀疑地补充道:“我们私下说说,这些是我从种种非常卓越的思想 and 种种隐蔽阴暗的德行之间的奇特一致中看到的事实。”

蒙田对基督教保留的是一种无知的愿望。我们凭什么认为他使宗教免于受批判是一种虚伪呢?在它给奇异保留位置、它知道我们的命运是一团谜的意义上,宗教是有价值的。它为谜团提供的任何解决都与我们的可怕生存状况不相容。作为提问,宗教是有理由的,只是它始终不要提供答案。宗教是我们的狂热方式之一,而我们的狂热对于我们来说是根本性的。当人们不是把自我满足的知性、而是一种对自己感到惊奇的意识看作是人的核心时,人们既不能否认对于事实反面的梦想,也不能抑制对彼世的无言的祈祷。——确定无疑的是:如果存在着某种宇宙理性的话,我们并不知道它的各种奥秘,我们在任何情况下都应该根据我们自己来管理我们的生活……“我无知地、漫不经心地任凭世界的普遍法则支配自己。当我感觉到这一法则时,我对它会有足够的认识。”谁敢指责我们滥用了构成我们的视域的这一生命和这一世界?

但是,如果我们放弃宗教激情,我们是否也应该放弃所有别的

激情呢？蒙田经常带着赞赏的口吻谈到一些斯多葛主义者。他写了很多东西反对理性，他非常明确地指出，在任何情况下我们都不能脱离舆论以便正视某个观念，但是，他却求助于“所有没有反常的人身上的普遍理性的种子”。在他那里，正像他祈求一个未知的上帝一样，他祈求一种不可能的理性。即使没有任何东西完全是“在我们能力范围之内”，即使我们不能够达到自主，我们难道至少不应该退回来、给自己筑起一个超脱的小天地——在那里将我们的行为和生命看作只具有次要“地位”？

这一点在蒙田那里与其他东西一样有其地位。“应该容忍别人，但只献身于自己。”例如，婚姻是一种具有自己的规则和自己的平衡条件的一种制度。把激情掺合其中将是愚蠢的。爱情使我们成为他人的奴隶，这只有作为自由和自愿的活动才是可以接受的。蒙田有时甚至把爱情看作是一种从属于保健学的身体功能，并把身体当作我们不必为之提供通常的理由的一部机器。由于更充分的理由，他将国家置于外部机器之列，我们发现自己偶然地与这些外部机器联系在一起，并且我们应该依据它们的法则使用它们而不能加入任何我们自己的东西。想象、幻觉在我们与他人的关系中总是占据着支配地位，在公众生活中更是如此。公众生活把我们与那些不是我们选择的人联系在一起，与许多傻瓜联系在一起。“但是，真诚地与一个傻瓜商讨是不可能的。不仅我的判断力，而且我的良心都在刚愎自用的主子手里被败坏掉了。”在公众生活中，我和傻瓜们一道变成了傻瓜。蒙田强烈地感觉到在社会中存在着一种魔法：每个人在此都把他在别人眼中和话语中的反映摆在他的思想的位置上。不再存在真理，帕斯卡尔说，不再存在自我与自我本身的一致。严格地说每个人都是疯子。我们应该从公众

生活中退出来。“公共利益要求人们背叛,要求人们撒谎,要求人们屠杀;我们把这项差事让给那些更听话更驯服的人们去干吧!”我们确实不能总是克制自己,况且这确实是一种放任,最后也确实需要一些国务活动家或一位君主。但他们能做些什么呢?君主需要撒谎,需要杀人,需要欺骗。他这样做了也罢,但他应该知道自己所做的事情,他不应该把罪行掩盖在德行中。“有什么补救吗?没有任何补救;如果他确实因为处于做与不做的两难困境中才做的,那么他是不得不做;但是,如果他毫无遗憾地做了,如果他不因这样做了而不安,这是他的良心不好的标志。”那么我们,在一边看着的我们呢?就像有人后来说的,我们所能做的不过是在鄙视的同时服从。应该鄙视,因为国家与世上一切有重要性的东西相对立:对立于自由,对立于良心。应该服从,因为这种愚蠢是众多生命的法则,而不根据国家的法则对待国家将是另一种愚蠢。然而,柏拉图主张让哲学家进行治理,他设想出一个公平的城邦,并着手来构建它。“但是,在某一治理范围内,存在着需要用如此致命的药物来攻克的某种缺陷吗?……柏拉图……不赞同人们为了治愈他的国家而用暴力破坏它的安宁,不接受用城邦居民的鲜血和死亡换来的改良。这意味着建立由贤者组成的管理机构,让一切都自然无为……”他想以理性修改由偶然性造成的历史,这是荒谬的……“在我年轻时,我看到过王国最有智慧的头脑集中在一起,郑重其事地、以巨大的公用开支来达成契约和协议,然而,就它们做出真正的决定,则完全取决于闺房中的贵妇们的愿望和一些懦弱男人的好恶。”预见和法律从未能跟上情况的千变万化,理性从未能考虑到公众生活。在这个分裂为无数个别冲突的年代里,蒙田甚至不能想象人们能为理性找到一种意义。人们不能和这种社会

混乱言归于好。生活于公众事务中，就是依照别人意愿而生活。蒙田显然倾向于依照自己的意愿而生活……

然而，这是他的最终说法吗？关于爱情，关于友谊，甚至关于政治，他的说法时有不同。不是因为单纯的自相矛盾，而是因为斯多葛主义对外部和内部、必然和自由的区分是抽象的，或者这种区分是不攻自破的，也是因为我们难以区分地既在内部又在外部。如果我们鄙视，我们就不会总是服从，如果我们服从，就不会总是鄙视。在有些情况下，服从就是接受，鄙视就是拒绝，双重生活不再可能，外部与内部不再能够区分。于是，我们应当溶入到世人的愚蠢之中，我们需要一条适应目前情况的规则。蒙田知道这一点，他并不回避。他怎么会回避呢？他曾经描绘说，良心，甚至孤独的良心，已经与根本的荒谬和愚蠢相混杂。既然他认为良心早已完全处于自我之外，他怎么还要求它依然保持在自我之中呢？斯多葛主义只能是一个过渡。它让我们无视外界而存在、而判断；但我们不能摆脱外界。完全属于蒙田本人的东西，也许是他就回归世界的条件和动机向我们所谈的那一点点。

问题不在于要不惜一切代价取得一个令人放心的结论，也不在于最终忘记掉人们在探索途中所发现的东西。正是由怀疑获得了确信。进而可以说：正是怀疑本身将把自己揭示为确信。应该估量到怀疑应用的范围。我们重复一遍：所有的信仰都是激情，都将使我们离开自身；我们只有在停止思考时才能信仰；智慧是一种犹豫不决的决定；智慧会否定友谊、爱情和公众生活。于是我们向我们回归，但在这里仍然是为了找到混乱以及在其尽头的死亡——所有无序的象征。蒙田描写的哲人与他人隔绝，与世隔绝，不

能够像斯多葛派哲人一样在自身中、在与上帝的内部关系中找到证实人间喜剧的方法。人们于是相信,蒙田描写的哲人除了与一段时间以来在他身上狂热涌现的生命对话以外不再有别的对话,除了最空泛的嘲讽以外不再有别的办法,除了对自我和对所有事物的鄙视以外不再有别的动机。在这一片混乱中,他为什么不舍弃一切呢?为什么不学动物的样——比如高声嘶叫的马,哀鸣而死的天鹅呢?为什么不在无意识中向动物靠拢呢?最好莫过于重新回到童年的安全感和牲畜般的无知状态。或者,为了不对死亡伤感而发明某种自然宗教:“一个生命的衰退是向无数个其他生命的转化。”

这种念头在蒙田作品中可以找到。但还有另外一种的念头,而且同样经常出现。因为,在所有的怀疑之后,如果人们知道求知的整个尝试都将导致问题的增多,都将使它想弄明白的东西变得晦涩难懂,无知就像七头蛇——在被砍去的头上会生出三个新的来,那么有待说明的是:总还是存在着一些观点;我们最初都相信掌握了一些真理;怀疑也是需要被理解的。“我更知道人是什么,而不是我知道或者有死的、或者有理性的动物是什么。”笛卡尔后来会想起这句话。它要说的是:精神的活动和犹豫不决只是真相的一半。另一半则是这一奇迹:我们的滔滔不绝会停下来,而且在每一时刻都是停留在表面现象中,我们完全可以证明这些表面现象经不起审查,但它们至少看起来像真理,我们因此将形成关于它们的观念。当思想向自己提出质疑时,它就没完没了地延伸、不断地自相矛盾。但是,存在着一种现实的思想,它什么都不是,但我们必须说明它。如果我们维护一种整体知识或绝对知识观念,那么对人类知识的批评就不会毁灭人类知识;相反地,如果这一批评

让我们从整体知识或绝对知识中摆脱出来,那么,人类知识变成为所有事物的唯一可能的尺度、绝对的等同物。如果对激情的批评能够指出:我们从来没有拥有我们自己、热情就是我们自己,那么对激情的批评就不会剥夺激情的价值。当此之时,怀疑的理由变成为相信的理由,我们的整个批评产生的实际作用只不过使我们的观点和激情更为珍贵,让我们看到它们是我们唯一可以求助的东西。如果去梦想别的事物,我们就可能领会不到我们自己。如果我们打算不再摇摆不定,我们就需要一个确定的点。但我们不是在严厉的自然宗教中,在毫无理由地增多其作品的这一阴沉的神那里寻找这一确定的点,而是在存在着观点、存在着真的和善的现象这种事实中去寻找。重新寻找天性,天真,无知,就是要在勾勒它们的轮廓并使它们变得清楚可见的怀疑中重新找到源初确定性的恩赐。

事实上,蒙田不只是怀疑。怀疑是一种行为,怀疑因此不能破坏我们的行为和我们的行动,我们的行为和行动有理由对立于怀疑。愿意按照自己的意愿而活着的这同一个作者充满激情地体会到:我们主要是在别人眼里的我们,别人对我们的看法深入到了我们的核心。他曾经突然愤怒地说过,“如果将来有人把我树立成我所不是另外的形象,我将坚定地 从阴间回来以便揭穿其谎言,即便他是为了赋予我以荣光。”他与拉博埃西(La Boétie)的友谊正是这类使我们受他人支配的关系。他不认为他对自己的了解胜过拉博埃西对他的了解,他在拉博埃西的注视下生活,在后者死后依然如故:正是为了像拉博埃西对他的了解一样了解自己,蒙田才拷问自己、才研究自己,“唯有他才拥有我的真正形象,却把它带走了。所以我才如此留心地辨识我自己。”人们很少看到有如此完全的献

身。与拉博埃西的友谊在他的生命中远远不是一次偶然事件，而应该说蒙田和《随笔集》的作者是因这一友谊而诞生的。总而言之，对他来说，在存，就是在他的朋友的注视下生存。这是因为真正的怀疑主义是走向真理的运动，是因为对激情的批评是对虚假激情的憎恨，最后，这是因为，在某些情况下，蒙田在他本人以外还承认一些人和物，他对他们甚至没想到要否认，他们就像他的外在自由的标志：他在爱他们时成为了他自己，他们在他们身上找到自己，就如同他在自己身上看到了他们一样。

即便在肉体享乐方面——他有时以医生口吻谈到这个方面——蒙田总的来说也不是犬儒主义者。“全部心思专注于肉体享乐，向它倾注狂热而不得体的激情是愚蠢的。但是，另一方面，不是出于爱情，不是出于意愿的责任，而是像演员一样逢场作戏，扮演时代和习俗要求人人充当的那种角色，除了花言巧语外不投入丝毫自我，这确实能够保证可靠安全，但这过于懦弱，如同那种因害怕危险而放弃其荣誉、其利益或其享乐的人一样。因为确定无疑的是，这样做的人绝不能够从中指望任何使一个善良的灵魂感动或满意的结果。”上年纪后的蒙田说，成功引诱女性取决于时机的选择。但这一迟来的智慧能证明什么呢？当他年轻多情时，他从来没有像在战场上一样运用战术来驾驭他的爱情。“我往往缺少机会，但有时也疏于行动；愿上帝保佑这个仍然能够自嘲的有毛病的人！干这种事情在这个时代最需要的是大胆，我们的年轻人以热情为借口为自己的胆大妄为开脱；但如果他们仔细考虑一下，他们会发现这种大胆毋宁来自于对对方的轻视。我迷信般地害怕伤害我之所爱，愿意尊重我之所爱。在这种交流中，谁要是剥夺对方的尊严，他就使一切黯然失色。我喜欢人们在这种交流中扮演

一个孩子、一个胆怯的人、一个仆人的角色。如果这还不是全部的话，我似乎还有点普鲁塔克所说的那种傻乎乎的害羞，为此之故，我的生命之旅受到多方面的伤害和玷污……我总是以温柔的双目承受别人的拒绝和拒绝别人；如果我造成别人痛苦，那会使我同等地痛苦；在某些情况下，当责任迫使我在一件微妙而且使某人为难的事上试探某人的意愿时，我总是应付地、违背自己意愿地去做……”这是一个很温柔的犬儒主义者。命运没有使他如喜欢友谊一般地喜欢爱情，但这不是因为他自己的缘故。

蒙田还是进入了令人着魔的公众生活领域；他没有逃避。“我不希望人们拒绝人们予以关注的那些重任，需要为之奔波、费口舌、出汗、流血。”人民几次任命他为市长。“我希望他们自己就能够获得最大幸福，当然，如果有机会，为了给他们服务，我没有什么是不能割舍的。我为了他们而身心劳累，就如同为自己做事一样。”他对统治，统治别人和被人统治都感到厌恶，那么他该怎么办以便过一种公众生活呢？他服从而不喜欢服从，控制而不喜欢控制。他不愿成为君主。君主是孤独的。君主不是人，因为他不会受到怀疑。他不在生活，他在睡大觉，因为一切都在他面前臣服。但狂热服从也是丑陋的，而且是无用的：人们怎么会尊重一个完全献出心身的人呢？他能够无条件地献身某一主人，他也能够换一个主人。确实应该拿定主意，并接受一切后果。但是“合理的机会”没有人们相信的那么多，不应太按意愿选择，因为这样的话，人们喜欢的就不再是事业，而是宗派。“我不愿受那些给人印象深刻而且出自内心的人情债和诺言的约束；愤怒和憎恨超出了正义的义务的范围，而且它们是只对那些因单纯的理由而没有完全履行义务的人才有用的激情……我们不能把由于个人利益和激情而产

生的内心酸楚和苦涩如同我们每日所做的那样称为责任感,或者把一个阴险和恶意的行为称为勇敢。他们把他们的邪恶和暴力倾向称作为热心;但让他们热心的不是事业,而是他们的利益;他们鼓动战争,不是因为战争是正义的,而是出于为了战争而战争。当我的意愿委身于一个派别时,这并不是出于强烈的责任感,而是由于我的知性受到了污染。”我们可以效忠于一个派别,却严厉地评判它所干的一切,我们可以在敌对派别那里发现智慧和诚实,最后我们还可以继续生存在社会之中。“我能参与社会职责而不丝毫离开自我,能够献身于别人而不抛弃自己。”人们也许会说这些规则造就自由射手而不是正规兵。确实是这样,蒙田也知道这一点。他有时会清醒地强制自己撒谎,但他没有使撒谎成为他的习惯和他的生活。“谁要是打算根据我的意愿使用我,他就应该给我安排一些既严格又宽松的事务——这些事务要求某种直接、短暂、冒些风险的行动,这是我能够做的事情。如果这些事情费时长久、非常微妙、用力甚多、很不自然、心术不正,找别人来干更好”。在蒙田的这些话里可能包含着鄙视,但他也可能还想进一步表白些什么。我们经常提些问题,仿佛它们是普遍性的,仿佛在我们为自己的利益进行选择的同时,我们在选择所有人的利益。如果他这样说是出于派别之见呢?就其本人而言,蒙田从来不是一个有派别之见的人。出于自己意愿的事情他才会做得好,他不会摆什么架子。超出某一具体派别,他起的作用或许更好更多。既然人们都知道他既不撒谎也不奉承,他赋予他的说话的分量难道是微不足道的事情?他不太坚持这一点,难道不是行动得更好吗?

激情仿佛是自我的死亡,因为激情使他离开自我,蒙田觉得受到激情的威胁犹如受到死亡的威胁一样。他因此为我们描绘了人

们一向所谓的“自由的激情”：体会到他之所爱在激情中受到威胁，他坚定地承认了把他推向外部世界的自然冲动，他进入了人类游戏之中。在这种自由和这种勇气的影响下，激情和死亡本身得以转化。对死亡的沉思战胜不了死亡：那些“让哲学家的死亡如同一个农夫、如同整个民族的死亡一样坚实”的理由才是好的理由。这些理由归而为一：我们活着，我们的任务就是活着，只要我们还剩一口气，任务就还是那样一些。对死亡的沉思是虚伪的，因为这是一种忧郁的生存方式。蒙田在把他推向外部事物的冲动中（他已经证明其任意性和危险）找到了针对死亡的治疗。“它告诉我，死亡的确是生命的终点，然而却不是生命的目的；死亡是其结束、是其极限，然而不是其目标。生命应该以生命本身为其目的和意图：对生命的正当审查就是自我调整，自我表现，相互容忍。这概括性的、主要的一章除了包括几个另外的问题，还有认识死亡的问题；如果我们的恐惧没有使之变得沉重的话，这是最轻松的问题之一。”对死亡和激情的治疗不是避开它们，相反地是超越，因为一切都推动我们这样做。其他人威胁着我们的自由吗？但是“应该活在活人中间。”我们在他们中间冒着奴役的危险吗？但是不作这样的冒险就没有真正的自由。行动和爱恋会扰乱我们的宁静吗？但是“生命是一种物质的和肉体的运动，是其自身本质的一种不完全的行动、不规则的行动；我努力根据生命本身去服务于生命。”诅咒我们的生存状况没有意义：坏和好都只能在我们的生命中找到。

蒙田讲到，当他乘船时医生们建议他用毛巾束紧腰身以防晕船。他补充说道，“而我没有作过如此尝试，我习惯于与我身上的疾病作斗争，并通过我自己征服它们。”他的所有道德观念都基于一种自豪的想法，据此他决定把自己充满不安定的生命掌握在自

己手中,因为除了生命中的东西外,一切都没有意义。在围绕自我转过一圈以后,一切在他看来重新显得美好起来。他说他宁愿死在马背上而不是床上。这不是因为他把战士的发怒作为依靠,而是因为他在事物中发现威胁的同时,寻找到了成功的手段。他看到了自己与这些事物的暧昧关系。他看到不需要在自我和事物之间进行选择。自我并不严肃认真,他不喜欢自己约束自己。可是,“世上还有像精神那样肯定的、坚决的、倨傲的、沉思的、严肃的、认真的东西?……”正是无条件的自由才使绝对束缚成为可能。蒙田这样谈到他自己:“我不轻易许诺,我想我兑现的要多于我所许诺和欠下的。”他一直在寻找这种既讥讽又严肃、既自由又忠诚的存在的奥秘,他也许已经找到了这个奥秘。

九、评马基雅维里^①

马基雅维里撰文反对政治上的善良情感，但他也反对暴力，对此人们如何理解呢？他使相信正义和国家理性的人们感到困惑，因为他在严重违背日常道德的时候还厚颜无耻地谈什么品德。他描述的是集体生活中人与人之间的密切联系，在这里，规范的道德可能是残酷的，而纯粹的政治要求把某种东西作为道德。人们会迁就一个否定社会准则的犬儒主义者或一个不惜一切诉诸行动的头脑简单的人。人们不喜欢这位难懂又不尊崇偶像的思想家。

马基雅维里确实曾受到过犬儒主义的诱惑。他说：他“费了很大的力气”来让自己抵御那些认为世界被“偶然性所主宰”的人的观点^②。然而，如果人性是一种偶然，那么，除了政治权力的严格约束，人们看不到还有什么能维持集体生活。因此，政府的全部职能在于使其国民敬畏。^③ 治理的全部艺术可以归结为战争艺术^④，而“好的军队等于好的法律”^⑤。在权力与国民之间，在我和别人

① 这是作者 1949 年 9 月在罗马—佛罗伦萨举行的“Umanesimo e scienza politica”会议上作的学术报告。

② 《君主论》，第二十五章。

③ 《言论集》第二卷，第 23 页，由 Renaudet 引述。《马基雅维里》，第 305 页。

④ 《君主论》，第十四章。

⑤ 《君主论》，第十七章。

之间,敌对无处不在。要么被人约束,要么约束别人。马基雅维里在任何时候总是谈到压迫和侵略。集体生活就是地狱。

但马基雅维里在这里有其独到之处,他提出了斗争原则,虽则他后来走得更远,但从未忘记过它。在斗争本身中,他发现了除敌对以外的别的东西。“当人们努力使自己不再害怕时,他们便开始让别人害怕;当他们击退了自己受到的侵略后,就把侵略转嫁给别人;损害他人或受他人损害似乎完全出于必然。”我害怕和我使人害怕是同时发生的,我使自己摆脱的侵略和我对别人发动的侵略是同样的侵略,威胁着我的恐怖和我造成的恐怖是同样的恐怖,我在由我引起的不安中体验到不安。我施加于受害者的痛苦与此同时作为报应刺痛着我;残暴不是解决办法,它总在重新开始。在我与他人之间有一种循环,有一道忧郁的圣餐,我所犯的罪孽,作用于我自己,我在与人斗争的同时也正是在与己斗争。总之,面孔不过是阴影、阳光和颜色,并且,因为这张面孔装出某一样子,刽子手于是不可思议地感到一种轻松,一种别人的焦虑取代了他的焦虑。一个句子从来不只是一个陈述,一种涵义集合体(这些涵义原则上只对于它们每一个自身才具有独特的风格)。然而,当受害者认输了,残酷的人从这些词中觉得击败了另一个生命,他也自己面对另一个他自己。我们远离那些存在于物体之间的纯力量的关系。用马基雅维里的话说,我们从“牲畜”转变为“人”。^①

更准确地说,我们从一种斗争方式转变为另一种,从“用武力进行斗争”转变为“用法律进行斗争”^②。人类斗争和动物界的斗

① 《君主论》,第十八章。

② 《君主论》,第十八章。

争不同,但仍然是一种斗争。权力不是赤裸裸的武力,更不是个人意愿的忠实授权,仿佛能够消除这些意愿之间的区别似的。不管权力是世袭的还是新的,在《君主论》中,权力总被描绘成有争议的并且是危险的。君主的职责之一是在问题因国民的激动而成为难以解决的之前加以解决。^①人们会说关键是要避免国民的觉醒。没有绝对合法的权力,只有观点的凝聚。这种观点的凝聚能够容忍,它认为权力是一致确认的。问题在于避免这种一致的瓦解,而瓦解却能在很短时间内完成,不管以何种方式加法约束都无法阻止,从而在某种意义上造成危机。权力是默认的秩序。只要不公正还没有使他们意识到自己所受到的不公正,人们就听任自己生活在国家和法律的地平之内。人们所谓的合法的权力是成功地避免了鄙视和仇恨的权力。^②“君主应该使人感到害怕,以致于即使他不被爱戴至少不被仇恨”^③。在个别情况下权力受到指责是无关系要的:它栖居在批评和反对、争论和丧失信任之间。国民和权力之间的各种关系,如同我和他人的关系,彼此结成的联系比人们判定的要深入得多。这些关系只要没有遭到鄙视这样的根本性争议,它们就将在争议中存在下去。

既不是纯粹的事实,也不是绝对的权利,权力不强制,不说服:它欺骗——人们诉诸自由比进行恐吓能够更有效地进行欺骗。马基雅维里精确地表述了专制制度的秘密:高压与宽松、压制和法制交替使用。在一种温和的形式下,这往往是所有圆滑手腕的实质。人们往往支持自己信任的那些人:“一个新君主从不解除其国民的

① 《君主论》,第三章。

② 《君主论》,第十六章。

③ 《君主论》,第十七章。

武器；而是，如果他发现他们没有武器，他就急于武装他们，没有比这更合适的：因为从此以后这些武器就属于他的了……而一个解除其国民武装的君主，由于导致他们认为他不信任他们，那么就会触犯他们，没有比这更容易激起他们的仇恨的了。”^①“人们要维持一个习惯于自由的城市，由它自己的市民来治理最为容易。”^②在一个人人都不可思议地与其他人相似的社会里——如果他是多疑的，别人也是多疑的，如果他是自信的，别人也是自信的——，不存在严格的约束：专制引起鄙视；压迫导致反抗。权力的最好的支持者不是人们所认为的那些人：他们自以为拥有对权力的权利，或者说至少他们觉得安全。新的权力机构要呼吁的是它的对手，只要他们归附就行^③。如果他们是不能被收编的，那么权力就不是对其进行部分的惩罚：“应该要么拉拢这些人要么打败他们；他们会为了轻微的冒犯而报仇，却不会为严重的冒犯而雪耻。”^④是收买还是消灭战败者，胜利者可能会对此犹豫不决，而马基雅维里常常是残酷的，“维护的唯一方法是毁灭。不论谁成为一个城市的主人，如果他开始享受自由而不是摧毁自由，那么他就会等着自由来摧毁他。”^⑤然而纯粹暴力只能是次要的。暴力不能带来权力得以构成所需要的真正的赞同，暴力代替不了它。“如果(君主)觉得需要执行死刑，那么他应该陈述其理由。”^⑥这再度说明没有绝对的权力……

① 《君主论》，第十五章。

② 《君主论》，第五章。

③ 《君主论》，第十五章。

④ 《君主论》，第五章。

⑤ 《君主论》，第三章。

⑥ 《君主论》，第十七章。

因此,他率先提出了让对手们“合作”、归顺的理论(此外还有“第五纵队”理论)。这些合作、归顺与政治恐怖的关系,就如同冷战与战争的关系。但是,人们会问人文主义的利益在哪儿呢?正是在这个问题上,马基雅维里把我们引导到了政治的固有领地,并允许我们估量一下我们的任务——如果我们想赋予这一领地以某种实在的话。仍然是在这一问题上,他让我们看到了人性好像不为政治所知地开始在集体生活中出现,而且他凭借的是这一唯一的事实:他寻求引起人们的觉醒。集体生活的陷阱在两个意义上发挥作用:各种自由政体总比人们所相信的要不自由一些,其他的政体则比人们相信的要自由一些。马基雅维里的悲观主义还没有结束。他甚至提出了一个政治家不成为不公正的所需要的条件:这就是成为能使人民满意的政治家。不是因为人民知道一切,而是因为,如果有某一个人是无知的,那就是他:“我们可以不失公正地使人民满意,而不是使强者满意:后者寻求实施专制,前者只是寻求避免专制……人民不要求别的,只要求不受压迫。”^①

马基雅维里在《君主论》中没有再谈及权力和人民的关系。但我们知道,在《Discours sur Tite - live》中他是共和政体的拥护者。我们也许可以把他所说的君主与其顾问们的关系推广到权力和人民的关系中去。于是,他在美德的名义下描绘了一种与他人共处的方式。君主不应根据他人的意见作出决定,否则他将受到鄙视;他更不应在孤立中进行治理,因为孤立不是权威。但是,在这两重阻碍中间存在着一种可能的行为。“吕克神甫说到其主人、目前正执政的马克西米利安皇帝:他不听任何人的建议,与此同时,他也

^① 《君主论》,第九章。这与托马斯·莫尔在《乌托邦》中对国家的界定差不多。

从未按照自己的想法行事。在这件事上,他走一条与我刚才描述的完全相反的道路。因为,由于这位君主从不把他的计划告诉他的任何一位大臣,意见在计划应被执行时刻才到来;其结果是:由于为时间所迫、由于被他所未料到的冲突所困,他不得不听从别人向他提出的建议。”^① 有某种方法能显示:谁想消灭他人,——还有,谁给他带来了奴役。我与他人有着一种协商和交换的关系,这不是自我的死亡,而是自我的行动本身。最初的斗争总是会重新出现:应该由君主提出需要考虑的问题,他不应该准许任何人有永久的自由言论权,否则就有受到鄙视的可能。但是,至少当他考虑问题时,他应该和其他人进行沟通,对于他作出的决定,他人就会赞同。因为,在某种意义上说,这是他们的决定。当彼此之间确立了使命和共同命运关系之后,开始时的冷酷就应抛到一边。当个体增加给予权力的赠礼本身时,在他们之间也存在着交换关系。当敌人蹂躏国土,当与君主一起在城里避难的国民看到他们的财产被抢劫或丢失了时,他们就会毫无保留地效忠于君主:“因为谁不知道人们对于自己所创造的财富和所得到的财富同样依恋?”^② 人们会说,如果这仍然不过是一个骗局,如果这只是权力为劝说民众有失必有得的主要手段,那又有什么关系呢?但马基雅维里从未在哪里说过国民受到了欺骗。他描述了无视自爱这一障碍的公共生活的出现。在向梅迪西人谈话时,他向他们表明:如果不诉诸于自由,权力将难以运转。相反的,受骗者或许是君主。如果说马基雅维里是共和政体的拥护者,那是因为他找到了一条人类一致

① 《君主论》,第二十三章。

② 《君主论》,第十五章。

原则。他把冲突和斗争归为社会权力的根源,但并非他想说达成一致是不可能的,他想要强调的是非欺骗性的、介入到公共处境中的权力的情况。

马基雅维里的“非道德主义”在此具有了真正的意义。人们经常引用他的某些把诚实归于私人生活,并且认为政治的唯一准则只是对权力感兴趣的格言。但让我们看看他让政治逃避严格道德评判的理由。他列出了两条理由。首先,“生活在不诚实的人群中而想完全诚实的人,迟早总会消失的。”^①这是一条没有说服力的理由,因为我们也可以将它运用到私人生活中,可是在那里,马基雅维里仍然是“道德的”。第二条理由更是夸大其辞:这就是:在历史活动中,善良有时乃是灾难,而残酷并不比温厚的性情更残忍。“凯撒被认为是残忍的;但正因其残酷他才能使罗马的各个阶层和解,并且在这一国土上恢复了已经长久丧失的和平与安宁。完整地考虑,人们会承认这位君主比佛罗伦萨人更为人道。为了避免残忍出现,佛罗伦萨人让人毁掉了彼斯托依。”^②当君主将其国民牵制在义务之中时,我们不应极力责备其残酷。因为最终来说,君主必要的杀一儆百被证明比那些由于太宽容而促使骚乱并最终导致凶杀和抢劫的人更为人道。这些动乱扰乱了整个国家,而君主实施的处罚只是作用于个别人身上。”^③正是权力行为干预公众舆论并政变其主张,导致温和有时变为残暴,严酷有时变为英勇,并且扰乱了私人生活所信奉的箴言。这些权力行为有时会激起过度的反应,它们会发现或者掩盖在普遍赞成下隐藏着的裂痕,会引

① 《君主论》,第十章。

② 由于没有根除分割彼斯托依的那些叛乱家族。

③ 《君主论》,第十七章。

起改变事物的整个运行的微观进程。或者还有：如同被排成一圈的许多镜子可将一束微光转化为一道美景一样，权力行为因为在众多意识中被反思而走了样，而对这些反思的反思造成了一种表象，这一表象就是历史活动的专有领地、总之就是历史活动的真理。在权力四周围绕着一圈光晕，它的不幸——另外还有并不自知的人民的不幸——在于它看不到它向别人提供的有关它自己的映象。^①这正是政治在表象中展开的基本条件：“一般地说，人类更多地是靠他们的双眼而不是双手进行判断。所有的人都能观看，但很少有人懂得触摸。每个人都容易看到某人看起来怎样，却几乎没有人去辨别一下他实际怎样；而少数敏慧的人又不敢与作为国家尊严之盾牌的大众背道而驰。然而，当我们要判断某些人的内心，尤其是君主们的内心时，如果我们不能够诉诸法庭，那么我们就只得依赖结果；关键是要保持威信；不管是谁，他具有的各种能力始终显得令人尊敬，并且会受到每个人的赞扬。”^②

这并非说欺骗是必要的，或者甚至是更可取的，而是说，某个传奇人物在各种政治关系得以建立的一般性的范围与程度之内显露出来，作出了一些姿态，说出了某些话语，而人们就盲目地去尊敬或厌恶他。君主不是伪君子。马基雅维里明确地写道：“君主应努力使自己获得仁慈、宽厚、虔诚、正直、公正的好名声，另外，他应该具备所有这些品质……”^③他想要说的是，领袖的这些品质即便是真实的，也总是成为传说的猎物，因为它们不是被触摸到，而

① “……我认为，为了更好地认识人民的本性应该成为君主，为了更好地认识君主的本性则应该成为人民。”（《君主论》献辞）。

② 《君主论》，第十八章。

③ 《君主论》，第十七章。强调标志是由梅洛-庞蒂加的。

是被看到；因为它们不是在具有这些品质的生命的运动中被认识，而是被凝结在历史的态度中。因此，君主应该意识到其言行所引起的这些反响，他应该与他竭力维护的国民保持联系，他不应该在幻想中统治，他不应该在德行方面放任自己。马基雅维里指出，君主应该拥有他看起来拥有的品质，但是，他最后说道，“如果这样说合适的话，即使在他身上展现了相反的情况，君主也仍然完全掌握着自身命运。”^① 这是一句政治格言，但它也完全可以成为真正道德的准则。因为公众根据表象——这种表象把君主的仁慈看作是弱点——得到的判断可能并非完全是错误的。一种不可能变得严厉的仁慈是什么？一种希望自己变得仁慈的仁慈是什么？这是一种温和的无视他人并且最终鄙视他人的方式。马基雅维里并不要求人们借助于罪恶、欺骗、恐怖和诡计来进行统治。他试图界定一种政治道德(*vertu politique*)，对于君主来说，这就是向他四周的这些沉默无声的、在各种生活中昏乱忙碌的听众们说出真相。这是来自心灵的真正力量，因为，在讨好的意愿和藐视之间、在善意的仁慈和残酷之间，重要的是构想一种所有的人都能参与的历史事业。这种道德并没有被暴露给说教的政治家所体验到的颠覆，因为它一下子就把我们安置在了被他所忽视的与他人的关系之中。马基雅维里正是把这种道德而不是成功作为政治价值的标志，因为他把凯撒作为例子。凯撒没有成功但却有潜力，并且把偶然获得成功的弗朗索瓦·斯法尔扎(F. Sforza)远远地抛在自己后面。^② 有时，冷酷的政治家比公然宣称的人道主义者确实更爱人类和自

① 《君主论》，第十七章。

② 《君主论》，第七章。

由。马基雅维里赞颂布吕蒂斯(Brutus),而但丁(Dante)却责难他。通过控制与他人的关系,权力越过了人与人之间的障碍,并在我们的关系中增加一定的透明性——仿佛人们只有保持一定的距离才能接近一样。

使我们无法理解马基雅维里的是,对世界的偶然性或非理性的最敏锐感受,和对人的意识或自由的爱好,在他那里同时具备。考虑一下存在着如此多的混乱、如此多的压迫、如此多的意外事件和意外变化的历史,他看不到任何东西预示历史有一个最终和谐。他提到关于一种根本偶然性、关于一种困境的观念,这一观念使得最智慧者和最强者都无法控制历史。如果他最终像驱魔一样逐除了这个狡猾的天才,这不是借助任何先天的原则,而是求助于我们的既定的生存状况。他按照同样的姿态将希望和绝望分别开来。如果存在着逆境,那么它是没有名称,没有意图的,我们找不到困境的哪一部分不是由于我们的错误或过失协助造成的,我们不能限制我们的任何一部分权力。不论事情是多么地出人意料,我们都无法摆脱预见和意识,就像不能摆脱身体。“因为我们有自由意志,因此,在我看来,我们应该认识到偶然性主宰了我们一半或超过一半的行为,而我们只支配剩下的行为。”^① 即使我们假设在事物中存在着对立原则,但由于我们不知道其计划,它对于我们来说等于什么都不是:“人们永远不应该气馁,因为他们还不知自己的结局,而结局总是通过间接、未知的途径来到的,他们总有理由希望,而希望着的他们永远不应该在他们遭遇的命运和危险面前

^① 《君主论》,第二十五章。

气馁。”^① 只有当我们不再去理解和期望时，偶然性才会现形。命运“只在人们不给它设置障碍时才耀武扬威，它总是把它的努力指向防守最薄弱的环节。”^② 如果事物的进程是不可更改的，那只是在过去才如此；如果有时运气好有时不好，那是因为人们有时理解其时机有时不理解，同样的一些品格根据其成功和失败而产生效应，而不是出于偶然。^③ 如同在我们和他人的关系中一样，马基雅维里在我们和命运的关系中界定了一种既远离孤独也远离顺从的德行。他把介入到他人和我们的时代之中揭示为我们唯一可以求助的手段——这种介入使我们在放弃压迫他人时发现他人，在我们放弃冒险时发现成功，在我们理解我们的时机时逃避命运。逆境甚至向我们呈现出人的形态，命运是个女人，“我想，与其极度谨慎，不如非常大胆，因为命运是女人，它只向暴力和大胆低头。我们凭经验得知它献身于粗野的男人，而不是冷静的男人。”^④ 对于一个完全反对人性的男人来说，这明显地什么也不是，因为人性仅仅处在他的秩序之内。人性是偶然的、它没有可以获得的原因，这一观念给予我们的德行以绝对价值。在种种可能的时刻，当我们理解了什么从人性上看是有效的，迹象和预兆就会出现：“天空必须讲话吗？它已经通过明显的迹象表明了其意愿。我们已经看到大海微显其深渊，乌云画出了自己接下来的路线，海水拍打着岩石，食物从天而降。上帝撇开我们做了一切，他剥夺了我们的自由

-
- ① 《言论集》第二卷，第 29 页，Renaudet 引述，《马基雅维里》，第 132 页。
② 《君主论》，第二十五章。
③ 《君主论》，第二十五章。
④ 《君主论》，第二十五章。

意志行为,同时也剥夺了为我们保留的那一份选择。”^① 还有比这更彻底的人道主义吗? 马基雅维里并没有忽视它的种种价值。他看到它们是活生生的,就像工地上一样嘈杂喧闹,它们与某些历史活动(要建立的意大利,要驱逐的野蛮人)联系在一起。对于完成这些事业的人来说,他的世俗宗教再现了其他宗教的说法。“善良能免除饥饿,无欲会抛弃富裕”(Esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes.)^② 正如勒诺代所说的:“这位罗马式略带谨慎的大胆的门徒从未想到否认柏拉图,歌德或一些不为人知的精灵所体认到的灵感、天资、行动在世界历史上所发挥的作用……但是,为了获得力量的热情有更新世界的德行,它应该同等地由辩证的确信和感情来维系。如果马基雅维里没有在实践中将诗歌和直觉区别开来,那么,这种诗歌是事实,这种直觉则来自于理论和计算。”^③

在马基雅维里那里,人们谴责的是这一观念:历史是一场斗争,政治与人而不是与原则发生关系。然而,没有比这更可靠的东西吗? 历史在马基雅维里之后没有比之前更好地表明:各种原则不具有任何约束力、它们会顺从于所有的目标吗? 把当代史先放在一边。逐步取消奴隶制已在1789年由格古瓦修道院院长提出来,在1794年由国民公会投票通过。拿一位移民的话来说:当此之时,在整个法国,“仆人、农民、工人、农村短工冒死举行示威以反

① 《君主论》,第二十六章。

② 《言论集》第二卷,第26页,Renaudet引述,《马基雅维里》,第231页。

③ 《马基雅维里》,第301页。

对贵族政治”，^① 当此之时，从圣·多明各获得收益的外省资产阶级不再掌握政权。自由主义者们懂得把原则引向不适当的结论的艺术。更有甚者：应用于适当的情形中，这些原则就成为压迫的工具。皮特(Pitt)指出：50%的贩运到英属岛屿上的奴隶被转卖到法属殖民地。英国的黑奴贩子造就了圣·多明各的繁荣，给法国提供了欧洲市场。他赞同反对奴隶制，雅姆先生(M. James)写道：“他要求维尔贝福斯(Wilberforce)到乡下去看看。维尔贝福斯代表着重要的约克郡；这是一个很有名望的人；人道、公正、民族耻辱感等等用语经常挂在嘴边……克拉克松(Clarkson)来到巴黎以唤起(黑人之友协会的)蛰伏的力量，以资助这些力量，并让英国的宣传淹没法国。”^② 对于这种宣传为圣·多明各奴隶预备的命运不应该心存幻想：几年以后，在与法国交战期间，皮特与四位法国殖民者签订了协议，将殖民地置于英国的保护之下，直至和平，并恢复了奴隶制及黑白人种间的区别对待。明显地，重要的不仅仅是知道人们选择了一些什么原则，而且也应该知道谁、哪些力量、哪些人在实施这些原则。更为明显的还有：相同的一些原则可以被敌对双方所用。当波拿巴(Bonaparte)派遣可能会在此丧生的军队进攻圣·多明各时，“很多军官和所有士兵都相信他们是在为革命而战；他们认为图森(Toussaint)是一个投靠教士、流亡者和英国人的叛徒……但人们还是认为自己属于一支革命军队。然而，有几个夜晚，他们听到堡垒内的黑人们在唱《马赛曲》、《一切都会好的》和别的一些革命歌曲。拉克鲁瓦(Lacroix)讲到，这些受了欺骗的

① 雅姆：《黑暗的雅各宾俱乐部》，第127页。

② 雅姆：《黑暗的雅各宾俱乐部》，第49页。

士兵,听到这些歌声,抬起头看着他们的军官,仿佛在问他们:‘正义会在我们的野蛮的敌人一边吗?我们不再是法兰西共和国的士兵了吗?我们将成为政治的庸俗的工具吗?’^①但还会是什么呢?法兰西是革命的国度!波拿巴在取得一些胜利后,开始进军攻打图森-卢韦图尔(Toussaint-Louverture)。这因此是很明显的:图森是一个为外国人卖命的反革命。此刻同于以往,所有的人都以同样的价值——自由、正义——的名义而战斗。区别在于我们为哪一类人要求自由或正义,我们打算与谁组成群体:是与奴隶还是与主人?马基雅维里是有道理的:应该具有各种价值,但这还不充分,而且,仅仅停留在此是很危险的;只要我们没有挑选出那些肩负着把这些价值引入到历史斗争中去的人,我们就什么也没有做。然而,我们不仅仅只是在过去才看到:一些共和政体拒绝给予侨民以公民资格、它们以自由的名义屠杀、以法律的名义进攻。当然,冷酷睿智的马基雅维里不会为此指责他们。历史是一场斗争,这些共和政体不进行斗争就会消亡。至少我们应该看到,手段总是血腥的、残酷的、肮脏的。不承认这一点乃是十字军东征的高超伎俩,应该打破这个封闭圈。

显然,正是在这一领域,对马基雅维里进行批评既是可能的又是必需的。他强调权力问题并没有什么错,但他只是满足于片言只语地提及并非不公正的权力,而没有尽力寻求为其作出界定。让他感到灰心的是:他认为人是永远不变的,而社会制度则循环出现。^②总是存在着两类人:一类人在活着,一类人在创造历史:流

① 雅姆:《黑暗的雅各宾俱乐部》,第275、295页。

② 《言论集》第一卷,Renaudet引述,《马基雅维里》,第71页。

放中的马基雅维里与磨坊主、面包商、旅馆老板聊天、玩双六棋打发日子(他说,“那时,争吵、怨言、辱骂不绝于耳,人们为一个苏儿争吵;人们的高声尖叫远在圣·卡斯亚诺都可以听到。身处这种肮脏地方,我走到了恶运的尽头。”);晚上,穿上宫廷服装,他阅读那些大人物们的历史,向其提问,他们总是给他提供回答(他说,“在漫长的四个小时里,我不再有任何烦恼,忘却了一切不幸,我不再害怕贫穷,死亡不再使我畏惧,我完全超越于这些东西之外。”)^①无疑他从不甘心让自己与那些自主的人分离:如果他们对于他来说没有什么神秘,他就不会花那么多时日去思考他们:这些人真的能够喜欢和理解他所喜欢和理解的事情?看到一方面是如此盲目,另一方面是如此自然的控制艺术,他倾向于认为不存在着什么人性,存在着的只有历史人物和被动者,他倾向于把自己列入前者一边。因此,不再有任何理由喜欢这一个“全副武装的预言家”而不是另外一个,他只是盲目地行动:他把大胆的希望寄托在洛朗·德·梅迪斯(de Médicis)的儿子身上,梅迪斯家族追随自己的准则,牵累他而没有利用他。在《佛罗伦萨史》的前言中,他否认共和主义者们对梅迪斯家族作出的共和主义者判断。共和主义者们在这一点上不能原谅他,就更加不利用他了。马基雅维里的行为暴露了他的政治学所缺少的东西——一条引导性的线索:它允许他在种种权力中间重新认识到值得寄予希望的某种东西,并最终把德行置于机会主义之上。

为了公正,还应该补充说:任务是艰巨的。对于马基雅维里的同时代人来说,政治问题首先是要知道:意大利人在遭到罗马教廷

^① 《致弗朗塞斯科·维多里的信》,Renaudet 引述,《马基雅维里》,第 71 页。

的劫掠以后,是否还由于法国和西班牙的劫掠而被妨碍了发展和生存。除了一个意大利国家和一些来建立它的战士外,他还会理智地要求什么呢?为了实现人道,应该从演奏人类生活的这一乐章开始。欧洲尚无自知之明,世界还没有对自己进行清查,分散世界各地的国家、人们还没有目光相遇,在这种不和谐中,能够成为意大利人民城市的同谋者的普遍人民在哪里呢?所有国家的人民如何能够互相承认、共同商议和汇聚一起呢?除了那种透过世界而期待人与人之间的有效承认的人道主义之外,不存在严格意义上的人道主义;因此不应该走在人性自己提供交流和相通的手段这一环节前面。

这些问题如今还存在着,而且由马基雅维里提出的真正的人道主义这一问题,一百年以前又由马克思重新提起。我们能够说它已经得到解决了吗?马克思为了实现人道,明确打算寻找那些模棱两可的原则之外的别的支撑。他在最受剥削、最受压迫、最没有权力的人们的生存处境和生命冲动中去寻找革命权力(即能够消灭剥削和压迫的权力)的基础。但是,看起来好像全部问题在于构建一种没有权力的政权。因为,或者,为了始终保持为无产阶级的政权,它应该按照群众意识的变动而变动,然而,这种政权很快就会被打败;或者,如果它想逃避这种被打败的命运,它就应该让自己成为无产阶级利益的评判者,于是它建立起传统意义上的政权,它是新的领导阶层的粗坯。解决的办法只能在权力和权力服从者之间的新的绝对关系中找到。必须发明一些能够控制权力而不取消权力的新的政治形式,需要一些能够向服从者们解释某一政策的理由,并在必要时能够从他们那里获得权力通常要求他们做出的牺牲的首领。在1917年革命时,这些政治形式成

形了，这些首领出现了，但从 Cronstadt 公社时期以后，革命政权失去了与一部分无产阶级的联系。有证据表明，为了掩盖冲突，它开始说谎。这一政权宣称起义军的领导层受到白军警卫队的控制，如同波拿巴的部队把图森·卢韦图尔看作外国的代理人一样。分歧被歪曲成破坏，对立被歪曲成间谍活动。我们在革命内部看到了革命应该超越的斗争。仿佛是给马基雅维里提供理由似的，在革命政府求助于权力的传统诡计时，对立在革命的敌人那里也不缺乏同情。整个权力要么倾向于“自动实现”，它在这里涉及的是整个人类社会都不可避免的命运；要么来自于偶然的进化，它与俄国革命的特殊条件、与 1917 年前革命运动的秘密性、与俄国无产阶级的软弱性联系在一起，它不可能从西方革命中产生，这显然是实质性问题。总之，既然 Cronstadt 的权宜之策变成为一种体制，既然革命政权已经明显地取代了作为领导阶级的无产阶级，以及不受控制的精英人物成为当权者，那么，我们可以得出结论：在马克思之后的一百年里，关于真正的人道主义的问题丝毫没变，并因此表明了对于马基雅维里的宽容，他只不过是隐约地预感到了这一点。

如果我们把人道主义称作是一种关于内在的人——他没有在与其他人的关系中发现任何原则的困难，没有在社会运转中发现任何的不透明性，并且以道德劝导代替政治文化——的哲学，那么，马基雅维里不是人道主义者。但是，如果我们把人道主义称作是一种把人与人之间关系作为问题加以正视、并且在他们之间构建某种共同的生存处境和历史的哲学，那么应当说马基雅维里已经表明了严格意义上的人道主义的某些条件。当今对马基雅维里的如此普遍的否定具有令人担忧的意味：这是无视真正的人道主

义之任务的决定。有一种方式把马基雅维里作为不择手段者加以斥责,这是那些把他们的目光和我们的目光引向原则的天空,以便由他们的行动来改变这些原则的人的虔诚的计策。还有一种方式把马基雅维里完全看作是马基雅维里主义的对立面而加以赞扬,因为它敬重他在作品中为澄清政治所作出的贡献。

译 后 记

梅洛-庞蒂在法国哲学中无疑具有十分重要的地位,他在现象学方面的成就尤其卓著。但让人困惑难解的是,此公在我国学术界却没有受到应有的重视。在存在主义热时,海德格尔以其诗性气质如日中天、萨特赖其文学素养光芒四射,梅公却因其含混色彩而乏人问津。现象学在国内一直是显学,但人们的注意力始终是在德意志,似乎无暇旁及法兰西,人们不去关心萨特的现象学成就,更不会看到梅洛-庞蒂对此等学问的贡献。待到法国哲学在吾国地位突显,已是结构、解构各露看家本领之时,梅公既已就木二十余载,老早就被抛到九霄云外。不管梅公如何大度,他在天之灵也会对自己在中国的命运耿耿于怀:他无缘出现在“现代西方哲学”教程中,见不到研究其思想的专著出版,主要著作都还没有中文译本。

我总觉得梅公对吾国学术有些意义,却叹自身能力有限,无所作为。在后结构主义的游戏圈中荡了数年之后,更是觉得有些飘飘的,在随波逐流下去,哲学在我心中真的就会终结了。于是就想回过头来,阅读一点沉重些的。利用在法国短暂求学之机,买了些梅公和列维纳斯的原著,有点吃回头草的意思——我曾在克尔凯戈尔那里找到某种精神上的慰藉。一九九八年秋,商务印书馆的狄玉明、徐奕春两先生路过杭州,经张国清兄介绍相识。蒙狄先

生鼓励,遂择梅公小书《哲学赞词》试译。是书由梅公在法兰西学院作的讲座名篇《哲学赞词》与九篇发表过的论文构成,虽说篇幅不长,然涉及面较广,更因本人语言和学业方面功夫欠缺,译事进展颇为缓慢,心中疑虑多多,今虽交出拙译付梓出版,惶然如故。但有抛砖引玉之意,更含向先进学习之念,稍得心安。

囿于时间和精力,我请朋友陈建伟先生翻译了论文部分的最后三篇,即“爱因斯坦与理性的危机”、“读蒙田”和“评马基雅维里”。我对上述译文作了校对润色,并力求使之与其余部分大体一致。我在此要感谢陈先生的友好合作与盛情帮忙。陈村富先生为我提供了书中几处希腊文和意大利文的翻译、王志成先生为我提供了几个涉及印度哲学的词汇的翻译,在此我深表谢意。在法语学习方面,唐珍、韦德福、张淑兰等老师给予我极大的支持和帮助;在法国学习期间,吴永琴女士、黄河清先生给予我许多关心和照顾,我能够在法语译事上有这样一个起步,完全受益于以上各位,我借此机会表示我永远的感激之情。最后我还要感谢狄玉明先生、徐奕春先生的鼓励和扶持,感谢国清兄的督促与关心,感谢本书责任编辑郭红女士的辛勤劳动。

杨大春

2000年6月25日 于杭州蒋村