

私人的和公共的逻各斯： 前苏希腊思想中的哲学与个体

〔以〕塞缪尔·斯柯尼可夫

在《圣经》中，上帝是原本自我。我就是我。在他面前，任何他人都是另一个，而他自己对任何他人却都不是另一个。在近代思想中，随着主体在认识论上的优先地位，特别是在宗教存在主义（如马丁·布伯）中，上帝变成了完全的他人。这些都是众所周知的。人们也许可以说，在犹太—基督教思想中，“我”几乎是不证自明的。但在希腊思想中，情形则不是这样。当然，这不是说希腊人不知道第一人称代词。但除了其空洞的反身指示之外，这个“我”的内容以一种不同的方式出现于早期和古典希腊思想之中。

按照福柯的区分，让-皮埃尔·韦尔南（Jean-Pierre Vernant）区分了三个个体性范畴。这三个范畴也有所保留地是希腊文化中个体发展的三个阶段。

1. 狭义的个体，由他在其群体中的地位、作用和价值所决定。
2. 韦尔南所说的主体（我认为这个用词不是很恰当）即以第一人称表明自己、表达自己的特征、从而把自己与其群体中的他人区分开来的个体。
3. 个人：赋予主体一种内在性和统一性维度的心理习惯和态

度的整体，这些习惯和态度在他自身中将他构成一个真实的、原始的和惟一的存在，一个单个的个体，其真正本质只存在于其内在生命的秘密之中，存在于除他本人之外没有人能够进入的内心深处，因为它把自己规定为一个人的自我意识。

个体在荷马那里就已经存在了。阿喀琉斯（Achilles）就是这样的个体，宙斯（Zeus）也是这样的个体，甚至瑟赛蒂兹（Thersites）也是这样的个体。他们之所以是其群体中的一个个体，恰恰是因为他的个体性完全源于他在其群体中的身份：理想的英雄、众神之父、甚至像其他卑鄙的人那样行动的卑鄙小人。

但从另一方面来说，在希腊—罗马思想中，完满的自我一直到奥古斯丁才出现。在奥古斯丁那里，自我不仅从属于赫拉克利特之灵魂的深层逻各斯出发而说话，而且是从作为其无限多样之内在生命的自己的意识出发而说话。奥古斯丁的《忏悔录》是面对他的上帝的，是个人对个人的忏悔，这决非偶然。这里，我将只顺便提一下意志——神的意志和人的意志——概念对于这种意义上自我或个人概念成形的重要性。马可·奥勒利乌斯（Marcus Aurelius）用 *Εἰς ἑαυτὸν*（《自省录》）作为他的著作的希腊文标题，但就他提出了一种普遍的、甚至是脱离实际的哲学而言，如果他用第三人称描写一个叫做马可·安东尼·恺撒（Marcus Antoninus Caesar）的人，其著作的任何要旨都不会因此失去。奥古斯丁和他之后的笛卡尔一样，都只讲他自己，只从他自己出发。他用第一人称讲话本身就是他的问题的核心之所在。

然而，在希腊文化中，可以说主体并不源于他自己，而是源于

他与群体分离的过程。人们几乎可以略带夸张地说，抒情诗是政治的另一侧面。对于一个公共利益领域即摊出来供大家考虑的问题 或用希腊人的话说“供全体大会”讨论的问题的规定 几乎自然而然地导致了一个补充性领域，即没有公共利益的领域的出现。这种区分的端倪在荷马那里就已经存在了。《伊利亚特》中的战争是希腊人之间公开讨论的问题。但在《奥德赛》中，当内斯特（Nestor）在 Pylos 招待忒勒马科斯（Telemachus）并问他是谁、为什么到那儿去时，忒勒马科斯回答说，他对于他父亲奥德修斯（Odysseus）的寻找是“一个私人的事情……与公共利益无关。”

我打算从这种观点出发考察希腊思想中主观主义和客观主义的独特融合。这种融合使真理有可能同时既是“内部的”又是“外部的”，即灵魂之转向自身也同时是转向逻各斯和真理。

所以 我们说随着赫拉克利特“我”进入了哲学。他说：“我自己寻求”。比他早一代的希腊抒情诗人已经转向了他们自己，转向那独特的、与众不同的东西。

“关于什么是黑色土地上最美丽的东西

有人说是一支骑兵

有人说是一支步兵

有人说是一支海军

而我说

是人们所热爱的个人。”

希腊抒情诗从与属于所有人的公共领域、共同领域（ $\chi\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$ ）的分离中确立了那特殊的、与众不同的领域（ $\acute{\omega}\iota\omicron\nu$ ）。但正因如此，只有与公共领域相关和相对，私人领域才能得以规定。在政治领

域如同在其他领域中一样，私人领域是那没有公共利益的领域，是个体为她或他自己划分出来的空间：“人们说……但我说……”。然而，人们在希腊抒情诗中并没有发现完满的主体性，发现的只是“被类化的个体性。”阿尔基洛科斯 Archilochus 说：“不同的人有不同的乐趣。”希腊诗人不是从自身出发、而是在与所有其他人的关系中规定他自己的。他或她不同于他们恰如他们不同于他或她。萨福 (Sappho) 之特殊的爱是对所有人之特殊的爱。在希腊抒情诗中，存在着相对主义，但却没有严格的主体性。自我几乎和任何个体一样。

赫拉克利特正是对希腊抒情诗的这种相对主义、这种私人的理解 *εδιαφραμαίς* 提出了反对。在转向他自己的过程中 赫拉克利特没有在他自身中发现使他区别于他人的他自己的个体性，而只是至少在原则上被所有人所分享的被类化的个体性。走遍了“每一条道路”寻求其灵魂的边界，沉入灵魂之逻各斯的深处，但赫拉克利特发现的并不是与一般之物相对的特殊的、惟他独有的东西，而是为所有人所共有的 *ξυρόν*) 逻各斯。赫拉克利特（以及每一个人）的最深的内在性恰恰是由所有人所共享的 甚至导致‘我’及其特征的消失。“如果你们不是听从我 而是听从逻各斯的话 那么，承认‘一切是一’就是智慧的。”赫拉克利特告诉我们 实际上不是我在思，而是逻各斯在我之中并通过我而思；在表明我自己的过程中 我所表达的是逻各斯 而且 这个逻各斯是最公共的 因为它是最私人的。

当萨克都斯·恩庇里库斯 Sextus Empiricus 把下述观点归于赫拉克利特时，他也许是被柱廊派带入了歧途：我们通过我们的呼

与逻各斯相连，而在睡觉时，与在我们之外的东西的这种联系削弱了。但在他的话中至少有某种真理性。赫拉克利特说，那些脱离逻各斯的人就像睡着的人那样。在这种上下文中，海德格尔正确地把睡觉看作自我专注的一种形式，在这种状态中，人们切断了与非个人性因素的联系。对于赫拉克利特来说，只有非个人的因素才在他自身之内。

“这个逻各斯‘无需证明，无需推论，也没有任何‘道路’通向它。赫拉克利特的逻各斯和他的和谐一样，都是‘面向所有人的’，它把自己给予所有那些能够理解它的人。但它又不是人与人之间的事情。它是不可检验、不可反驳的，也不在人与人之间的交往中显明自己，而只在人们对它的开放中、通过人们付出的理解它的努力而显明自己。促成对于逻各斯之把握的不是论证或对于它的检验 (ελεγχος)，而是既不显示也不遮蔽的符号或线索 (σημα) 是那个瓦解了我们对于我们惯常知觉的信心从而使我们能够一下子把握那一直在我们眼前的事物的谜一般的東西 (αινγμα)。”

对巴门尼德来说，逻各斯就是需要由他作出的判断以及他用以作出判断的器官。巴门尼德不是必须像女神显示给他的那样接受她的话，而是由他自己作出判断（“用你的逻各斯作出决定”），的确，结论是预先决定了的（“它已由必然性所决定”），但证明的义务并未因此从他或任何人的肩上卸下。虽然 (χρητηριον) 是由女神给予的并由她的权威加以保证，然而，决定还是他自己的决定。女神并不期望她的门徒被动地接受她的话，他必须自己作出判断和决定。但他没有像赫拉克利特那样仔细审查他自己；他是就提供给他的东西作出决定。

然而，他的决定尚不是笛卡尔式的同意或不同意的意志行为。巴门尼德必须从中作出决定的两条思想道路不是中立性的：一条是“信仰之路”另一条则是“完全无法辨认的”。一旦决定权交给逻各斯，它的决定并不是自由的。它只能按预定的那样作出决定，因为“它已经由必然性所决定了”。因此，巴门尼德的逻各斯一方面是自足的，即从自身获得其权威性；同时又必然从属于女神的启示。与荷马的英雄们一样，这里也存在着多种因素的共同决定：诸神的因果律与人的行为是并行相伴的。正是这种多种因素的共同决定，使巴门尼德之决定的双重本质成为可能：它既是个人的，而又不是主观的。

另一方面，逻各斯对于必然决定的偏离，这不是它的决定，而是“源于下述大量经验的一种习惯”的结果。这些经验是对于感觉和语言的屈服。虽然逻各斯本身必须作出决定，但它只能“按照必然性”而决定。

然而，巴门尼德的逻各斯在某种意义上比赫拉克利特的逻各斯更为私有：在巴门尼德那里，没有共同的 λόγος 或 νόος。由女神启示给他的不矛盾律不是“面向所有人的”其效力只对他有影响，决定也只是他的决定。它把他引入信仰之路，即他的个人信仰之路。但它不是纯心理的：巴门尼德为一种超个人的必然性所吸引。

没有一种直接的方法能证明这种私人的直观，人们只能通过对其他假定情况的反驳或检验间接地证明这种直观。在巴门尼德看来，真理是经得住反驳的东西，对它的检验(ελεγχος)建立在矛盾律基础之上。本来，ελεγχος 是对荷马英雄的价值和勇气的考验。它是公开的考验，考验中的失败会导致 αωχυνη 即在他人面

前的羞愧、丢脸。当巴门尼德被召唤跟随女神时，ελεγχος 首次作为克服或反驳的努力而在希腊哲学中出现。然而，巴门尼德的 ελεγχος 没有任何羞愧的因素。但他也不需要羞愧：巴门尼德的逻各斯是私人的，并不经受公共检验。相反，巴门尼德必须远离人群，丢弃人们所居住的“一切城邦”。女神只把她的话传给他，但他并不因此与被含蓄地要求作出自己决定的任何其他人有所不同。虽然巴门尼德的信仰依赖于一种非个人的 χαρακτηριον，但它并不基于个人之间的领域，而是基于个体不能逃脱、也不能相互传递的个人判断，尽管它的结论是预定的。

普罗泰戈拉从巴门尼德接受了个人信仰的必然性，但在他看来，这种信仰的表述从广义上说是政治性的。它的位置恰好在个人之间的领域。现在，逻各斯是 φασις 和 αντιφασις，肯定和否定、陈述和反陈述。它是一个与另一表达相对的表达。智者的逻各斯只作为个人之间的逻各斯、作为向另一个人说出或传递的逻各斯而存在。它不再从根据一个非个人的 χαρακτηριον 而作出的深刻理解或必然决定获得证明，而是作为与另一个逻各斯相对的逻各斯，并只通过与其对立面 的对立得到证明。人们不必在自身中发现逻各斯，也不必自己作出决定：决定的过程变成了公共的、社会的和政治的。逻各斯再次成为“共同的”，只是人们再也不在自己的灵魂中面对它：决定的过程把我们带到了公共领域，即陈述与反陈述的公开对立之中。在任何情况下，总是有两个逻各斯，彼此力量的消长完全是由双方之间的公开竞争而决定的。这种竞争不从属于任何超社会的 χαρακτηριον。普罗泰戈拉的逻各斯是一个社会的问题，社会—政治领域现在被视为是自足的。而一旦决定的过程变为一

个社会的问题 *αισχυνη* 就又成为了 *ελεγχος* 中至关重要的因素。

对苏格拉底来说，个人信念也是知识的一个必要条件。但个人信念不能未经检验而被接受，而对这种信念惟一可能的检验就是 *ελεγχος*。现在，和智者一样并和普罗泰戈拉相反，*ελεγχος* 被解释为个人之间的反驳。然而，苏格拉底并未使逻各斯与逻各斯相对。与普罗泰戈拉的学生甚至普罗泰戈拉本人相反，苏格拉底并未教导人们在两方面都进行论证。苏格拉底的目的是改变实际上可能很深的个人信念。他要求他的对话者“像他们所想的那样”进行回答。一般说来，他从不脱离逻各斯的拥有者而思考逻各斯。每一逻各斯不是与另一逻各斯相对，而是与提出逻各斯的那个人的意见和行动相对 与他的 *ηθος* 相对。

消除作为一种公共陈述的逻各斯与在很多情况下人们甚至向自己都未明确表达过的真知灼见之间的差距，这不是一件小事情。公共的逻各斯是一个人的脸面，他通过它与其他人区分开来。就其本身而言，除了一个人愿意支持它而反对任何对手之外，它无需面对任何标准。因此，当苏格拉底的对话者拒绝用自己的意见面对其公共的逻各斯时，除了捕捉那个逻各斯的纯公共方面之外，苏格拉底没有别的办法。对于曼诺的奴隶、泰阿泰德以及《欧西德莫斯篇》中的青年柯林尼阿 他无需这样做 但这些只是例外。

和智者一样，苏格拉底在间接反驳中强调公开挫败和羞愧的因素。和在巴门尼德那里一样，标准是不矛盾律。但这里没有女神引路。作为一个社会性动物，人赋有羞愧感 (*αισχυνη*) 在很多情况下只有羞愧感能够改变他。非理性只能靠非理性才能被战胜。因此，苏格拉底针对人身进行他的论证：他劝诱他的对话者，胁迫

他羞辱他，直至他同意自己的看法——如果可能的话，还不仅仅运用语词。正是这种公开的揭露，把私人的转化带向真理

苏格拉底在其辩证过程中对于 *αισχυνη* 的运用，以一种与诡辩派不同的方式使他的 *ελεγχος* 成为政治性的。辩证检验中的失败以及其中所包含的羞愧并不是辩证过程的结束，而是该过程中的一个阶段，而且通常是——少数例外情况除外——一个必要阶段。《高尔吉亚篇》中的卡利克勒斯把 *αισχυνη* 视为勇敢的失败，而柏拉图笔下的苏格拉底则将之视为 *θυμος* 愤怒层次上的 *νους* 才智。智者间接反驳的纯政治观点，连同其对任何非个人标准的否定，使争论只剩下了无情的力量。在柏拉图看来，这种观点的社会后果很快就会显露出来：像《欧西德莫斯篇》一样，如果不接受这一标准，间接反驳就会瓦解。

和巴门尼德一样，苏格拉底也认为间接反驳是达到真理的惟一道路。和在巴门尼德那里一样，决定是预先给定的，尽管大多数人步入了歧途。但是，在巴门尼德看来，真理之路“远离人间小道”，而苏格拉底之路则穿越市场和运动场。大多数人拒绝用其最深刻的意见面对其公共话语，正因如此，苏格拉底间接反驳的公开性构成了这种反驳的本质。苏格拉底的对话往往发生于一群公众面前，这不是没有理由的。正是被击败所产生的羞愧使人的灵魂发生了转化——如果灵魂曾经发生过转化的话。但对苏格拉底来说，这种公开的羞愧只是通向真正羞愧的一个阶段，即在他自己面前自相矛盾的羞愧。这样，苏格拉底就创造了一个新的羞愧概念，用内在羞愧取代了社会羞愧。“但对我来说，无论如何，我宁愿选择这种情况：即我的里拉（古希腊的一种七弦琴——译者注）音调

得很糟，发出的音极不协调，我所指挥的乐队也不协调，因此人们大多与我不一致、与我相矛盾；也不选择下述情况：我与我自己不协调 从而说出言不由衷的话。”在《高尔吉亚篇》中 苏格拉底如是说。

但我们不应把这个羞愧概念与近代的良心概念混为一谈。苏格拉底对他自己的效忠与托马斯·莫尔不同 后者在信念问题上效忠于他自己的个人良心，而不是他的国王。在苏格拉底看来，最终的情况不是只为他自己所有的内在信念，即只源于其人格之无底深渊的信念。

正如理查德·罗宾逊 (Richard Robinson) 所论证的那样 苏格拉底的间接反驳的确是“一件非常个人的事情”。但他不该认为苏格拉底“宣称它是对于真理的非个人的寻求”仅仅是一种反讽。对于柏拉图笔下的苏格拉底来说，灵魂的转化也是向 εὖδος(类)的转化：作为一个社会过程的思从个人之间的事情变为最个人的事情，而这最个人的事情原来同时即是最非个人的事情。当苏格拉底恳求他的对话者“你自己告诉我 (αὐτός εἶπε)”时，这里的“αὐτός”是模棱两可的 而且必然如此。在苏格拉底眼中，他的对话者“本人”所想的并不是他在经验上所认为的（甚至对于他自己也是如此），而是在逻辑上从他的处境中推论出来的东西，不管他是否意识到这一点。当然，一个人——任何人——最终在他自己身上所发现的是为所有人所共有的东西。

苏格拉底的间接反驳不仅仅是对其他观点的审查。这些观点不是被预先给定的。苏格拉底的反讽是“开放的”，不存在在 a 和非 a 之间的选择问题。一般说来，对于一个逻辑斯的反驳并不就

是对于相反的逻各斯的肯定，而是打开了一个无限的可能性领域。正如在《高尔吉亚篇》中和波柳斯的讨论那样，当逻各斯被设想为与另一个陈述相对的陈述时，真正的对话便不存在了。正如赫拉克利特的 *ἀνγμα*，一个人为了亲自看到他自己身上的真理 他首先需要失去平衡。但这里没有任何符号或线索使他转向真理。这里人们只能靠自己发现真理。然而，当一个人审查其灵魂深处并试图表达他真正所想（而不是他认为他所想）的东西时，他也会在他自己身上发现一般真理。如果他摆脱了他的所有矛盾，从而开始最为深刻地理解他自己——看起来苏格拉底是这样想的——他自己会发现 *εὐδος*，正如赫拉克利特在自己身上发现共同的逻各斯一样。

苏格拉底从个人的矛盾和统一性中，而不是从那由自身建构起来、源于自身的人格中要求自由。对于希腊人苏格拉底来说，纯净的灵魂、真正的个体和真理只能是“为所有人所共有的”。

如何读柏拉图的对话

〔以〕塞缪尔·斯柯尼可夫

众所周知 柏拉图只写对话 《第七封信》除外 也许这是惟一一封真正的书信)。在对话中，他从不以自己的名义说话。而且，为了保持历史的准确性，在全部对话中只有三次提到过他自己。柏拉图本来可以写哲学论文，在他写作对话时，哲学散文作为哲学交流的标准载体已经司空见惯，广为接受。事实上，散文很可能是阿那克西曼德的发明，这是第一个有书写文本留传下来的哲学家。无论如何，在柏拉图写作对话的时代，历史学家西罗多德正在写作散文。当巴门尼德以及稍后的恩培多克勒以诗的形式写作我们现在称为哲学和科学的东西时，他们是有目的地向有神话关联的一种早期形式回归。在《斐多篇》中 苏格拉底告诉我们 现在仍有一些片断留传下来的阿那克萨哥拉的散文书可以很便宜地在市场上买到。智者和比柏拉图年长的同代人德谟克利特一样，无疑也在写作散文体著作。

有人说，是柏拉图发明了苏格拉底对话这种特殊的文学形式，苏格拉底的朋友们试图以这种形式把他所特有的对话，或至少是这些对话的要点记录下来，传给后人，从而纪念这位圣哲。即使柏

拉图没有发明这种文体（因在他之前毕竟有一些无足轻重的先驱者）毫无疑问 是柏拉图使之趋于完善。

人类的三位伟大导师佛陀、苏格拉底和耶稣都未留下任何著作，是其他人的著作把他们的学说传达给我们。而在这三者之中，苏格拉底仍是一个例外。我们可以有一定的理由谈论乔答摩和耶稣的学说或教义，而苏格拉底却否认是一位教师或教导任何人。事实上 正如其最激烈的对手如《高尔吉亚篇》中的卡利克勒斯和《理想国》第一卷中的色拉叙马霍斯所抱怨的，他总是提问而拒绝作出回答，而且，被他们不无道理地解释为狡诈的反讽是令人恼怒的。正如 18 世纪德国诗人歌德（他本人也是一位反讽大师）所说：“谁能告诉我们像柏拉图这样的人什么时候是在严肃地说话，什么时候是在开玩笑 那么 他将对人类的教育有极大的贡献。”

对话形式特别适于把握苏格拉底的反讽。一部真正的对话就是一出戏剧。和一切戏剧一样，重要的不仅仅是说了些什么，还要看做了些什么，有时后者特别重要。被说出来的东西常常和所发生的事情形成鲜明的对照。例如 在《李思篇》中 苏格拉底和他的伙伴为找到友谊的定义而困惑。然而，毫无疑问，年青的李思看上去似乎正在展示那种美德。

柏拉图的对话都被放在一种非常明确的戏剧场面之中，因而，对于理解每篇对话所发生的事件来说，背景是必不可少的。如《斐多篇》发生在苏格拉底生命的最后时刻，这里，对于灵魂不朽的讨论便不仅仅是学术性的。相反，正如我们马上将看到的，这里的论证最终依赖于面对自己的死亡苏格拉底表现出来的无动于衷。再如《高尔吉亚篇》被放在雅典富翁卡利亚斯的家中 著名的演说家

来自利昂蒂尼的大使高尔吉亚就住在这里。高尔吉亚刚刚向卡利克斯邀请来的众多听众论证完其修辞学。如果人们注意到在苏格拉底和高尔吉亚、苏格拉底和波柳斯以及苏格拉底和卡利克斯之间三段对话每一段的结尾，人们便会发现：在每一段对话中，使对话无法继续下去的原因，与其说是由于推理过程中形式上的错误，不如说是出于羞耻心，他们不愿意承认转换前提的必要性。波柳斯和卡利克斯很快为在他们之前讲话的人指出了这一点，但他们自己也没有无耻到当众坚持其下述观点的程度：即不义总是有利的；一个人不应为损人利己而羞愧。《欧西德莫斯篇》表现了两个智者兄弟欧西德莫斯和狄奥尼索多鲁斯，他们只是在崇拜他们的观众面前进行表演，而不是真正关心对青年克林尼阿的教育。

柏拉图对话中所有有名有姓的人都确有其人，我们从其他独立的来源中对他们中的大多数都非常熟悉。如，色诺芬的《安纳巴西斯》一书描述了与试图在波斯帮助塞鲁斯的希腊雇佣军相关的一系列事件。从这本书中我们得知，曼诺是一个非常讨厌的人物。他是一名指挥官，背叛了他的战友，最终为他们所杀。当我们读到以曼诺的名字命名的这篇对话的第一句话时，应牢记上述事实。

“苏格拉底 你能告诉我美德是可以传授的还是与生俱来的吗？”实际上，曼诺应是最没有权利问美德问题的人，所以，他不能找到美德的定义便不足为奇了。在柏拉图对话中，除了未命名的人物如学会了解答几何学问题的曼诺的奴隶或后期对话《智者篇》、《政治家篇》中埃利亚的拜访者外，只有两个有名有姓的人我们对之一无所知，这就是迪奥蒂玛和卡利克斯。《会饮篇》中的迪奥蒂玛可能是柏拉图的虚构而《高尔吉亚篇》中的卡利克斯仍是一个谜。

和在任何戏剧中一样，我们必须牢记说话的人是谁。同样的话被不同的人说出，可以具有完全不同的意义。例如，在曼诺看来，“知识”就是积累起来的资料，而在苏格拉底看来，“知识”则是人们可以为之提供根据的真知灼见。因此，发现下述情况便毫不奇怪：即在一篇对话中被反驳的答案，在另一篇对话中则被接受了。在同一篇对话中情况也是如此。例如，甚至曼诺把美德定义为“获得美好事物的能力”看上去也并不很坏。但曼诺心中“美好事物”的含义与苏格拉底将接受的善的含义完全不同。我们很快就会看到这种“美好”是什么。在曼诺口中，这个定义具有一种完全不可接受的含义。同样，《欧西德莫斯篇》也充满了与苏格拉底自己所偏爱的说法极为类似的表述（如果不是完全相同的话），如一个人只要认识了一件事，最终他将会认识一切；美的事物之所以美是其中的美使然；知识是人与生俱来的；等等。但在智者兄弟口中，这些话同样是按他们自己的理解来解释的，与苏格拉底的理解完全不同。

像剧场戏剧一样，一篇对话也是逐步展开的，应当按它在我们面前展开的先后顺序进行阅读。正如在一出戏剧中，随着场面的展开，剧中人物或多或少会发生变化，某人在对话开始时说出的一句话，在几页对话以后，对他或他的对话者来说，可能具有也可能不具有相同的意义。例如，在《普罗泰哥拉篇》的开头和结尾，至少从表面上看苏格拉底和普罗泰哥拉互相交换了位置。但随着对话的进行，人们必须特别注意他们理解“知识”和“学问”的不同方式。普罗泰哥拉愿意承认：知识是人身上最高贵的东西。但很快我们就发现：他心目中的知识只是工具性的，其惟一作用就是服务

于激情。

因此，苏格拉底从不会脱离提出命题的人而单就命题本身进行考察。正如他对曼诺所说：“让我们撇开高尔吉亚，因他现在并没在这儿。你告诉我 你认为美德是什么？”同样 在《欧西德莫斯篇》中，在他理解提问者所提问题的意义是什么之前，他不会作出回答。在这方面，至少在形式上他同意两智者的看法：词本身并不意谓什么，只有人通过灵魂才会有所意谓。

这就是柏拉图对形式逻辑持保留态度的原因之所在。形式逻辑基于下述假定：命题可以从其实际上下文中抽取出来，相互搭配、相互比较，从而产生新的命题。但如同在实际生活中一样，在一篇对话中，词在不同的谈话者间并不保持其意义的不变性，同样的谈话者可以以略为不同或极不相同的方式在不同的时间使用同一个词。是的 从理想方面说 词应是稳定的、一义的 这正是苏格拉底通过其对定义的寻求所望达到的，但如果我们遵循肤浅的、混乱的意见，情况就完全不是那样。

更有甚者，词不能传达任何意义。假如苏格拉底对游叙弗伦表示同情，并且为了阻止他检举其父，给他孝顺的定义（如果有这种定义的话）。游叙弗伦也许会记住这个定义，但他不会理解它。再假如，苏格拉底接受了曼诺的反复请求，直接告诉他美德即知识，曼诺会如何理解苏格拉底的话？曼诺这个对记忆术颇有研究的人无疑会记住它，正如他在整篇对话中引证其他定义时所做的那样，在得到了知识概念后，他便会带着下述结论走开：真正的美德恰恰是他一直在做的事情，即积累资料。

正因如此，苏格拉底不能直接教导我们。人们必须亲自去发

现真理。正如柏拉图在《曼诺篇》中所说，真理只能通过回忆而得到。人们似乎不能从“外部”获得它。但真理又不是主观的，它就摆在那儿让人看。但没有人可以为另一个人看它。苏格拉底只能去除我们的错误观念或混乱的观念，并且希望，如果没有什么东西阻止的话，我们能够明白他的意思是什么。正如很久以后，他在《第七封信》中所说：“它不是像其他科学那样可以习得的科学而是经过长时间相处，一个火花会从一个灵魂跳到另一个灵魂中去，从而把火点燃。这团火从此开始便自行燃烧。”

因此，苏格拉底的反讽不仅仅是一般意义上的反讽，比如天上正下着倾盆大雨，有人却说：“天气真好！”它也不是浪漫的讽刺，使我们在是与非之间无所决断。在欣赏苏格拉底反讽时，我们知道事实不是什么，但从来不知道事实是什么。当苏格拉底说他一无所知时，我们知道，坦率地说，并不是这么回事。但我们不能就此推论说他有所知，或者说，如果他有所知，那一定是在某种特殊的意义上，就是说，这种知识不是直接给予我们的。苏格拉底的反讽不是在先前已确定的两极之间运动，如“是”和“不是”。另一极仿佛是苏格拉底在对表面上呈现出来的东西的否定行为中发明出来的（或者说是由他暗示给我们的）。如果我们有能力的话，发现他所意指的东西便是我们的责任。但我们必须强调，苏格拉底这样做，并不是为了和我们玩捉迷藏。如果他确信知识是极度个人的（同时又具有不可动摇的客观性）因而词本身不传递任何意义，那么，他只能间接地暗示他那永不能直说的东西，除此之外，别无选择。

苏格拉底不能直接传达他的意义。他的话可能被误解，也可