



[法]莫里斯·梅洛/著

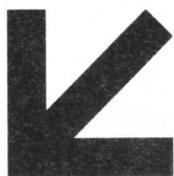
西方哲学馆
XI FANG ZHE XUE GUAN

哲学评论

Zhe xue ping lun



吉林大学出版社 吉林音像出版社



[法]莫里斯·梅洛/著

西方哲学馆
XIFANG ZHE XUE GUAN

哲学评论

Zhe xue ping lun



图书在版编目(CIP)数据

哲学评论/(法)莫里斯·梅洛著;-长春:吉林大学出版社;
吉林音像出版社,2004.3

ISBN 7-5601-2845-9

I. 哲… II. (法)莫… III. 哲学-精品 IV. 089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 052266 号

哲 学 评 论

责 编 梅亦霖

作 者 [法]莫里斯·梅洛

出版发行 吉林大学出版社

吉林音像出版社

社 址 长春市人民大街 4646 号

邮 编 130021

开 本 850 × 1168 32 开

印 张 85 印张

版 次 2004 年 3 月第 1 版

印 次 2006 年 4 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 7-5601-2845-9

定 价 321.60 元(本册定价:26.80 元)

目 录

哲学论	1
一、论语言现象学	1
二、哲学与社会	17
三、从莫斯到克劳德·列维-斯特劳斯	34
四、无处不在与无处可寻	47
五、哲学家及其阴影	86
六、完善中的柏格森	110
七、爱因斯坦与理性的危机	122
八、读蒙田	129
九、评马基雅维里	145

哲学论文

一、论语言现象学

一) 胡塞尔与语言问题

正因为语言问题(*probleme 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(*eidetique 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(agnification)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》)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》)。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为与一个活的共同体交往的手段的说话主体而言,语言重新找到了其整体: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据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東西转化,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 - corpéité)

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意义的意义上,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——丁点儿语言材料。

3、能指(*signifiant*)与所指(*signifié*)的关系。

沉淀(*sedimentation*)。

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。应强调这第三个推论。

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在场来拥有观念、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,准备的准备性步骤——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,迫使我们对于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(percep-

tion 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^①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^②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