

新知文库

当代法国哲学家

皮埃尔·特罗蒂尼翁著 范德玉译



国防大学 2 060 0803 2

当代法国哲学家

新 知 文 库 90

皮埃尔·特罗蒂尼翁著

范德玉译

生活·读书·新知三联书店



国防大学 2 060 0803 2

(京)新登字 007 号

责任编辑：袁 春

封面设计：海 洋

Pierre Trotignon *

LES PHILOSOPHES FRANÇAIS

D'AUJOURD'HUI

Presses Universitaires de France, 1967.

新 知 文 库

当代法国哲学家

DANGDAI FAGUO ZHIXUEJIA

〔法〕皮埃尔·特罗蒂尼翁 著

范 德 玉 译

生活·读书·新知三联书店出版发行

北京朝阳门内大街 166 号

新 华 书 店 经 销

文字六〇三印刷厂印刷

787×960 毫米 32 开本 4 印张 69,000 字

1992年6月第1版 1992年6月北京第1次印刷

印数 0,001—5,000

定价 4.10 元

ISBN7-108-00516-6/B·111

前 言

这项工作或许是荒唐的，如何在如此短的篇幅内就这样一种主题写一本既全面又公正的书呢？限于篇幅，我们将必须规定选择标准，这可能会使我们摆脱犹豫和焦虑。何为哲学家？谁有资格拥有这种头衔？康德认为人在给自己冠以这种头衔时是不乏狂妄的。我们把这样一些著作家称为哲学家，他们在某个时代的意识形态产物的总体中提出了一些关于纯概念的、反思的、严密的体系。在这些体系中个人和集体的实践获得了反思的场所及其意义的确定性。我们因此排除那种可以触及到广大读者的观念文学，它给予大众的是某种关于其命运及其种种问题的有意义的形象，但永远上升不到概念的层次。因此，无论人们对他们的著作评价如何，我们也不会将加缪、马尔罗、巴达耶、贝尔纳诺斯、纪德……视为哲学家。同样，常常处于文学（或批评）与哲学之间不确定的界线上的评论必将被排除在一边：布朗索和阿尔托都不是哲学家，尽管他们的著作对哲学思维的形成起过决定性的作用——对于这一点人人都必须明确地承认。作为哲学家不仅仅要思

维，或是象人们所说的那样，拥有一些观念并将它们表述出来，还必须在一种可以追溯到古希腊人的传统的形式中思维，这一传统还告诉我们实存如何能够揭示其概念。

由此说来，怎样确定哪些人是当代法国哲学家呢？我们是谁的同代人？纯粹的编年学于此丝毫无补：业已谢世的梅洛-庞蒂是我们的同代人，甚至是柏格森与胡塞尔和海德格尔一起统治着过去的五十年。尼采也一样。我要指出的，我必须排除那些不使用法语的哲学家，他们将以其它方式出现，或是在正文之外，或是在字里行间。然而这没有解决同时代性的问题，它完全建立在同时性的定义上。确实，在导致某种哲学的产生的世界和实践的变化、产生哲学家体系的哲学家的最初思想以及著作的形成和通过阅读对著作的传播之间并不存在同时性。无论是读者还是作者，我们每个人都可以成为其祖父辈或是其重孙辈的同代人。我们同样可以通过否定物而成为其同时代人的同代人，就象尼采写《不适时的看法》那样。假如我们不同时确定这些不同时间性之间的关系的规律，那么确定不同的时间进程就毫无意义：一是指历史进程，其次是作者的反思，再者是读者对著作的理解。在这种规律的表述尚未得到证明之前，我们在此姑且承认它具有如下形式：一种哲学总是落后于它以系统的方式思索的实际变化，因为它不直接思索实际，而是思索被一些对立的

意识形态的组合过滤过的实际。哲学的系统性因此不与其内在种种矛盾相对立；恰恰相反，正是系统性和矛盾之间的这种内在关系确立了哲学家与大众之间的同时代性。纯粹的哲学理论与一个时代的种种的意识形态之间总有某种确定的、而且是从各个方面被确定的关系。统一哲学和意识形态的关系类型将决定哲学家对其同时代人的重要性。

我们因此可以克服最后一道障碍。如何选择当今的法国哲学家而无须表示我们单方面的判断。即使这种判断合乎理性，但仍然是有争议的。我们将从如下的前提出发：在此我们不追究哪些当今的哲学家的书在二十个世纪以后还将被人们阅读，就象我们仍然阅读柏拉图的书一样，而是要弄清楚哪些哲学家被他们的同时代人普遍地视为重要的哲学家。在批判或赞同中，在弟子的忠实以及古代弟子的离弃中，我们将同样发现这种重要性赖以显示的方式，还将把握这种重要性的迹象。此外，我们将只论及那些业已完成其著作的哲学家（如梅洛-庞蒂），或是已经著述甚丰、而且已经被他们同时代的人列入这个有关种种哲学类型的想象的博物馆里的哲学家。

然而当我们按照这些标准选择之后，依然会留有许多具有哲学头衔的僭越者：我们得到的是一个鱼龙混杂的总体。所以必须引入一些新的选择标准。例如，首先是对共同起源的研究。二十年来的所有哲学发展

的共同起源便是胡塞尔的现象学。当代所有的法国哲学家都直接或间接地受过胡塞尔的著作的提示和指引；甚至连那些想做一次演说的人，尽管其内容及其种种意向从本质上说都不是胡塞尔式的，但是他们也不自主地使用了胡塞尔的语言和方法。在我们的研究中，读者也许会由于看不到对这个或那个作者的分析而感到惊讶——他喜爱这个作者的哲学教诲——这是因为这些作者绝不是我们的“同代人”。这倒不一定是一种批判，甚至也不是经过一段时间距离之后的观察：人们可以不是其时代的同代人，因为他稍稍处在当时占统治地位的见解之前。

鉴于现象学这种决定性的影响，我们的陈述分为两个部分：

第一部分，现象学与存在：介绍萨特和梅洛-庞蒂的著作，它们被视为存在现象学两种极端的阐释，在这两个极限之间可以包容所有其它的阐释。

第二部分，法国哲学流派与思潮。在这第二部分中，我们将连续认识现象学的种种思潮，并从中认识现象学的超越以及哲学与哲学史的关系，最后通过现实的危机和冲突我们还将概述哲学与其未来的关系。所以，当人们看不到对某些作者的思想的分析时就不会感到惊讶，而他们的著作在第二次世界大战结束之前就业已经历了辉煌时期（如柏格森、布隆代尔、布伦斯维格、拉韦勒·阿兰）。因此，对于那些眼下正在出现的

著作以及在我们周围形成的某些思想，我只会预告和提示一下，而没有将它们置于首要位置，对此人们就更加不会感到惊讶了。

目 录

前言	1
----------	---

第一部分

现象学与存在

第一章 萨特与存在主义	1
第二章 梅洛-庞蒂和本体论回归	39

第二部分

法国现象学流派及思潮

第三章 法国现象学思潮	57
第四章 哲学及其历史	84
第五章 二十年之后或哲学的现实危机	93
人名对照	116
译后记	119

第一部分

现象学与存在

第一章 萨特与存在主义

毫无疑问，萨特是我们这个时代使用法语的伟大哲学家。我们将撇开他的文学著作，只研究其理论著作。萨特的哲学思想从连续两次冲击中产生，这两次冲击为他指出了他自己的道路。受益于那个时代大学教授的那种古典哲学，即忽略了康德以后的思维的整个发展，萨特徒劳地寻求那种可以使他深入地分析人与世界的关系的表述体系，他是最早揣测到这种关系——存在——的重要性的人之一。也许克尔凯郭尔被视为存在哲学的先驱，但这可能是误会。因为如果说他揭示了存在的思想，但他并没有建立一种存在哲学。他倒是想成为其它什么，但不是一个哲学家。然而，在萨特年轻的时候，读克尔凯郭尔的书既不流行，也不容易。读黑格尔的书也一样，而读黑格尔的书是读克尔凯郭尔的书的必要平衡。即使是由读柏格森的

书所引起的那种震动也未能使萨特清楚地思索他自身的经验，尽管在萨特看来这种震动对他有过决定性的影响。至于他清楚地思索他自身的经验这一点还须接触胡塞尔的现象学。

萨特在胡塞尔那里发现了一个重要思想：意向性。不该把意识定义为思维实体的独特形态，而应该作为目的，作为存在者对其世界的显现。萨特还对胡塞尔的哲学作了巨大的修改。胡塞尔的现象学并不是一种存在哲学，而是关于思维与其对象及其对应物的关系的一种理论。这种理论的建立是为了反对心理主义。心理主义把理智活动还原为心理活动，并由此使真理是客观的、科学是可能的思想变得荒谬。然而，萨特将从胡塞尔那里吸取的既不是他追求本质的理论，也不是那种构成现象学方法的还原过程的总体，而是意向性的最终结果。胡塞尔指出思维与被思维的对象之间的一些关系是真实的，如果把这种思维运用于意识与其世界的关系总体中，那么将要放弃关于一个实体的我的概念，而且要假定意识是自我的一种纯粹外在化的行为，一种纯虚无化。萨特的出发点因此是使胡塞尔的意向性理论普遍化和彻底化。

萨特的重要性立即显示出来。正是在保留这种哲学建立在对我思的自我反思的确定性上的笛卡尔式的假定的同时，萨特完全放弃这样的思想：根据这种思想，我思可能是与某种实体的自我的关系。意识并不

存在，它通过世界无限地爆裂。这样设定之后，萨特要定义的问题便是“何为存在”？但不能得到解决。任何关于存在的定义都可能采取这种形式：存在是这个或那个，把存在当作一个事物，一个客体，我们可以从外部描述这种客体的属性，而且可以使这种客体客观化。回答这样一种问题可能是研究一种存在的科学。然而科学的对象是被一些业已确立的概念中介化的某些物质世界的实在，存在则是纯粹的运动。一个不能被定义的术语恰恰是就任何事物和自我本身的定义提出疑问的那个术语，这种观点从何而来的呢？萨特就意识的这种存在，即自为，与海德格尔就此在提出的问题相同：从存在出发，一个存在从本质上说是指它的存在，那么一个存在在存在中应该是什么呢？对存在的描述因此必然变成本体论的问题。而且，由于存在者的意识曾经以一种乌有对其对应物整体（世界）爆裂的形式被设定，所以存在的问题与虚无的问题相关。存在与虚无，这便是那部著作的主题，萨特在那部著作中系统地阐述了他的存在现象学的原理。

现象学与本体论的这种关系仍有一些争议，并且提出一系列问题，要彻底解决这些问题并不容易。在象海德格尔的哲学那样的哲学里，现象学与本体论的汇合很容易解释；尤其是当海德格尔从《存在与时间》的头几页开始就注意启发我们时，那种解释便越加容易：现象是从自身出发原原本本地展示自己的东西，现

象学的逻各斯则是让人领会显露自己的一切的那种统一的集合，因此，现象学就是使人看见并领会显露出来的一切。如此定义之后，现象学的概念从形式上说便与处在同存在者的关系中的存在的概念一致。现象学为了构建自己将要说明：哲学本质在这个领域中的这种双重的显露是实在地被给定的：这种领域便是此在，存在者存在于这种此在中，对存在的领悟是一种特有的规定性。然而，这种此在并不是海德格尔所说的作为特殊的存在者的人，其命运应该由现象学家来描述，而是存在的一种特殊结构；因此，说存在通过此在型的构造使自己成为人的存在者比说人的存在是就存在提出疑问的那种存在更为确切，因为人的存在将赋予他这种独特性。然而，根据体系中各种要素的安排上这种差别可以把萨特和海德格尔对立起来。此外，从现在起必须注意到：除去表面现象，与海德格尔相比萨特离形而上学思维的古典类型要远得多。萨特无疑是哲学家，而不是形而上学家。换言之，把形而上学从一种原哲学中分离出来的界线贯穿他的著作。

萨特把现象学的语言以及胡塞尔和《存在与时间》中的海德格尔的哲学问题作为一些“工具”和“方法”，使他最终能表达或是力求表达他多年来思维过的一切。悖论是当萨特发现了德国的现象学时（即在他逗留德国到一九三九年战争期间），他只读过当时业已出版的胡塞尔的著作以及海德格尔的著作，后者在本体论

至上与存在论的分析至上之间尚未做出明确的选择，然而哲学史是由这些错过的机遇或是对个人的这些误会构成的，所以他了解的胡塞尔和海德格尔是：前者的先验唯心主义与一种存在哲学相对立，后者的人类学的表面现象在当时可以掩盖本体论的最终企图。所以，我们一下子无法断定并且认为萨特是忠实于现象学。他从他当时了解的现象学状况出发建立了一种存在哲学，究其实质它不能还原为现象学。

那么这种不可还原的实质又是什么呢？是某种涉及并提出自由问题的特定方式。说萨特认为人是自由的并不够，还必须明确指出存在者通过何种经验意识到这种构成存在者的自由。自由既是存在者与世界的关系，同时又是存在者与自我的关系。作为与自我的关系，它呈现在不可能性中，在这种不可能性中我通过我的任务以及我的企图来证明自己，而这些任务和企图从我的绝对存在中获取它们的相对存在；作为我所看见的一切，我所追求的一切以及我所经历的一切之根源，我自己绝不是某种计划的表述，这种计划可能会在我的特殊性和我的偶然性中来证明我；作为一切关系之根源，我与任何根源都没有关系。这种无证明的孤独对存在者来说是一种启示：我们不会通过反思发现自由，自由突然抓住我们。自由不是思维的一种对象，它在我的面前，在我的周围并且经过我而展开，如同是行为的场所。在世界上自由没有被察觉，也没有被理解，

不过它好像是永无止境的创造力、好像是意义不尽的源泉，自己理解自己。值得注意的是，对自由的这种揭示首先不是通过偶然性与荒谬性的特性，而是通过对事物的这些特性作一次痛苦的辨认进行自我规定的确定性。恶心是通过实心的不透明性和事物的情性关于我的有意义的无意义性的体验。质是这样的中心，它既不属于主体又不属于客体的领域，它构造一个存在者，使之与物的世界相对立，并且使它象发现意义的源泉那样发现否定性。经历我的整个存在的那种基本的设计在先前业已形成，它已经在那里，在我之中；确切地说，我在本我和世界的这种不显明的界限上认出它，这种界限便是质。每个人的存在各有其旨趣，色调、刚性或脆性，但永远无法确定其脆性是属于世界抑或是属于主体。当我突然发现我能够说“我”时，发现我是感觉和无法克服的行为的一个中心时，一切都被愚弄：就在知道事物只向我发出关于我自己的荒谬性的微弱的回声时，我只能察觉我在事物上的反映。恶心即是在反面认出的自由，它是在事物的隐迹纸本中情性的大写字母下面猜测出来的。自由就是被接受的恶心和绝望，是在其真实性的突然被发现的事物的情性，而这种真实性则使我的设计消失。

这一切都并非与一种现象学有关。唯有现象学可以解释：存在者为了象发现晕眩、沮丧那样发现其自由及其能力应该是什么。但是这仍然不够，我们刚刚陈述

的一切在别处同样存在，它尤其还是宗教演出的一个永恒主题。那么萨特的观点是从何时变成具有独创性的呢？我们在质的深层发现我和世界的完美统一、璀璨夺目，从萨特认为不可能再找到这种完美的统一时起，便假设存在的自由和事物的实体存在是不可调和的。

但是必须弄清楚萨特的这个基本断言的意义及其目的。说自由与存在是不可调和的，这绝不是象人们曾经认为的那样要复活浪漫主义，而是拒绝总是通过取消自由的意识那种隐秘的企图所导致的种种调和。自由的存在急于接受所有这一切理论，这些理论将向它证明：当它能意识到自由时，它就不那么自由了。即使我们依据一张事先准备好的纸样，我们也希望是这样或是那样，而不愿通过使我们的自由客观化来自我创造。拒绝在人们所是的一切中认识自己与成为某物的欲望并行不悖。我们想成为……其条件是要成为其它事物，而不是我们通过我们的行为事实上已经变成的一切。因此，自由永远离不开自欺，然而自欺把它不愿正视的自由重新引入自我之中。

我们于是明白为什么萨特在写《存在与虚无》之前业已有过一些研究想象、自我以及情感的著作和文章。如果说我的自由是我的存在的最终根源这一点是真实的，那么在某种自我以及某种实体的本我的形式下，我所是的一切的任何规定性都是反思的一种幻觉。与他对现象学的阐释完全一致，萨特把对意识的阐明降

低为必须放弃对自我进行任何实体化的事物。从它的各个方面及其各种形式上说这种自我是我们的自由的反思性的一种对应物。现象学中先验的自我在批判种种限制的面前也不会幸免。不过，必然会出现这种对我的反思前的生存的信仰，这是因为意识并不完全是、也不永远是关于它所产生的事物的正题意识。要知道我所是的，必须争取不经过素朴的内省使得产生那种感觉的不断的复杂的流动化为主题，它把我构造为个体化的主体。把我的存在的内容作这种反思的而不是心理的正题化，这便是现象学的描述。当萨特分析情感的本质时，他选择的是特殊的例子。确实，通过这种反射的未受检查的表面现象的运动，萨特看到一种意向以及主体的一种实在的表现。该主体借助于他自己的身体夸大并实施他的设计。不过情感是那种暗暗拒绝行动的人的行为，他宁愿使他的状况发生滑稽的游戏般的变化。意识也不愿通过某种井然有序的实践来改变世界，因此能够玩弄行为，使之变成一出喜剧，这种喜剧明显的怪诞对意识来说具有某种意义。现象学的描述因此在关于被正题化的自我意识的种种魅力之外，在正题意识之内重新获得某种魅力。这种正题意识并非一种无意识，不过正题意识对这种正题意识无法说明任何东西。那种考察其情感的人的反思的意识找不到任何要说明的东西，不过确切地说，当情感本身对直接意识表明的多于它实际知道的时候，那么这种