

同济·欧洲文化丛书



法国理论

第六卷

陆兴华 张永胜 主编

同济·欧洲文化丛书

法国理论

第六卷

陆兴华 张永胜 主编



创于1897

商务印书馆
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

法国理论. 第6卷 / 陆兴华, 张永胜主编.
—北京: 商务印书馆, 2016
(同济·欧洲文化丛书)
ISBN 978-7-100-12337-2

I. ①法… II. ①陆… ②张… III. ①哲学—
法国—文集 IV. ①B565.5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 151975 号

所有权利保留。
未经许可, 不得以任何方式使用。

同济·欧洲文化丛书

法国理论

第六卷

陆兴华 张永胜 主编

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
山东临沂新华印刷物流集团
有限责任公司印刷
ISBN 978-7-100-12337-2

2016年7月第1版 开本 890×1240 1/32

2016年7月第1次印刷 印张 14

定价: 42.00 元

学术顾问(按姓氏笔画为序)

- | | |
|----------------|----------------|
| 王庆节(香港中文大学教授) | 邓晓芒(华中科技大学教授) |
| 叶廷芳(中国社会科学院教授) | 司徒立(中国美术学院教授) |
| 刘小枫(中国人民大学教授) | 关子尹(香港中文大学教授) |
| 许 钧(南京大学教授) | 李秋零(中国人民大学教授) |
| 张再林(西安交通大学教授) | 张异宾(南京大学教授) |
| 张志扬(海南大学教授) | 张祥龙(山东大学教授) |
| 陈嘉映(首都师范大学教授) | 尚 杰(中国社会科学院教授) |
| 庞学铨(浙江大学教授) | 倪梁康(中山大学教授) |
| 韩水法(北京大学教授) | 童世骏(华东师范大学教授) |
| 靳希平(北京大学教授) | |

编辑委员会

编委会主任:周家伦

主 编:孙周兴 冯 俊

主 编 助 理:张振华

编 委(按姓氏笔画为序):

于雪梅	叶 隼	冯 俊	冯晓虎	刘日明	孙周兴	孙宜学
李乐曾	杨 烨	杨熙楠	吴建广	张永胜	陆兴华	陈家琪
林子淳	彼特·特拉夫尼	郑春荣	单晓光	赵 劲	赵旭东	
胡春春	柯小刚	徐卫翔	黄凤祝	梁家荣	韩 潮	谢志斌

总 序

同济大学外国哲学学科初创于 2003 年,先设硕士点,两年后获批博士学位授权点,2007 年成为上海市重点学科。本学科自始就把德国哲学和法国哲学立为研究重点,并于 2003 年开始主编、出版“同济·德意志文化丛书”,次年又启动了“同济·法兰西文化丛书”。几年来,承蒙海内外学界朋友的鼎力襄助,上述两套丛书共出版了 52 种学术图书(均在同济大学出版社出版),获得了良好的学术反响。

2007 年,我们整合同济大学德国哲学研究所和法国思想文化研究所,成立了国内唯一的“欧洲文化研究院”。稍后又与香港道风山汉语基督教文化研究所合作,在研究院内设基督教文化研究所,从而初步形成了同济大学欧洲哲学文化研究的基本框架,研究重点范围得以进一步扩展,涉及德国哲学、法国哲学、欧洲诗学(文艺)、欧洲基督教哲学等多个学科。为适应新的形势,我们随即把“德意志文化”和“法兰西文化”两个系列合并成一套丛书,并把它冠名为“同济·欧洲文化丛书”。自 2013 年起,该丛书移至商务印书馆出版。

众所周知,欧洲曾经是、现在重又是一个整体单位。中古基督教的欧洲原是一个统一的帝国,所谓“神圣罗马帝国”。文艺

复兴前后,欧洲分出众多以民族语言为基础的现代民族国家。这些民族国家有大有小,有强有弱,也有早有晚(德国算是其中的一个特别迟发的国家了),风风雨雨几个世纪间,完成了工业化—现代化过程。而到20世纪的后半叶,欧洲重新开始了政治经济上的一体化进程,1993年11月1日,“欧盟”正式成立。至少在名义上,又一个统一的欧洲诞生了——是谓天下大势,分久必合,合久必分么?

马克思当年曾预判:要搞社会主义或者共产主义,至少得整个欧洲一起搞(可惜后来列宁同志单干了)。一个统一的欧洲显然也是哲人马克思的理想。而今天的欧盟似乎正在一步步实现马克思他老人家的社会理想。虽然欧盟起步不久,内部存在种种差异、矛盾和问题,但在我看来,在今天以美国主义为主导的全球文明格局中,一个崇尚民主自由的欧洲,一个重视民生福利的欧洲,一个趋向稳重节制姿态的欧洲,是有特别重要的地位 and 价值的。这样一个统一的欧洲的存在,不仅具有地缘战略上的显赫意义,更可以具有某种文化上的示范和警示意义。

欧洲是“世界历史性的”欧洲。有鉴于此,我们当年创办了“欧洲文化研究院”。也正因此,我们今天要继续编辑出版“同济·欧洲文化丛书”,愿以同舟共济的精神,推进我国的欧洲文化研究事业。

孙周兴

2013年12月14日于沪上同济

目 录

科耶夫专题

智慧者的不满 张尧均 / 3

从寻求“承认”到成为“至尊”

——论巴塔耶通过科耶夫对黑格尔的主奴思想的吸收

张永胜 / 25

自然与历史:哲学视域的古今变迁 张尧均 / 43

鲍德里亚专题

鲍德里亚:建筑美学关键词 万书元 / 75

鲍德里亚论美国的现代性 刘日明 / 92

笛卡尔专题

承认感觉

——重新理解《第一哲学沉思集》中的感觉

李 琍 / 113

“实在的区分”:笛卡尔的心物区分学说辨析

施 璇 / 137

精神分析专题

拉康的享乐观

——从圣·奥古斯丁所举的例子看 黄 作 / 163

从精神分析到《易经》? 居 飞 / 177

俄狄浦斯情结:精神分析与人类学之争的焦点

埃里克·司马加 / 187

专 论

物质化了的哲学空间与哲学剧场

——福柯眼里的马克思 尚 杰 / 203

巴迪欧《主体理论》中的主体理论 蓝 江 / 215

德波评传 陆兴华 / 238

谁之启蒙,何种理性?

——基于康德与福柯对启蒙的再反思 张尧均 / 273

艺 术

论朗西埃的电影的政治 陆兴华 / 305

“今晚有音乐会。”

——德勒兹的事件哲学与当代前卫艺术 姜宇辉 / 347

影 响

法国哲学的中国视角 冯 俊 / 355

青年论坛

民主的风尚

——关于《论美国的民主》中“民情”的讨论

樊熙奇 / 367

圣性、禁忌与牺牲

——试论阿甘本“*Homo Sacer*”概念的神学面向及其生命

政治 朱麟钦 / 411

编后记 / 438

科耶夫专题

智慧者的不满

张尧均

(同济大学 哲学系)

—

科耶夫爱从“严格的意义”上来谈论问题。所谓“严格的意义”，就是指概念的精确性和论述的严密性；换言之，即从哲学的层面上，以哲学的方式谈论问题。因此，从“严格的意义”上来说，科耶夫不是知识分子，而是哲学家。

科耶夫对知识分子有很严厉的批评：知识分子相信真、善、美之类的理念，他们用这些理念来建构一个理想的世界，以此代表一种永恒的价值，并用它来批评现实的世界；但知识分子只是抽象地拥有这些“绝对的”理念，他们接受这些理念只不过是使用它们来替代基督徒对彼岸世界的信仰而已。在这个意义上，知识分子是现代世界的教士。他们声称愿意为这绝对的真、善、美牺牲其“利己主义的和经验的利益”，也只不过是一种自欺欺人的谎言。知识分子不同于“忠诚的公民”，“使知识分子感兴趣的东西，不是他在社会现实中反抗社会现实的行动，而是他作品的成功，他想在给定了的（自然的和社会的）世界中为自己造就一个处境、获得一种地位、占据一个

位置”。^①换言之,知识分子只关心其个体的价值。——当然,这一切也都是从“严格的意义”上,即立足于科耶夫所信奉的黑格尔的哲学来说的。

不过,从辩证的角度来看,科耶夫对知识分子并没有完全否定。毕竟,知识分子也代表了“个体性”的价值。而且,更重要的是,在社会生活中知识分子扮演了“中介者”的角色,即他把哲学家所创造的理念引入现实中,并通过对现实的批评和对理念的宣传推动了现实向理念的发展。但知识分子不是理念的创造者,哲学家才是。

因此,科耶夫是个“严格意义”上的哲学家。他不但提出了新的理念,而且,他终其一生持之不懈地以一种融贯一致的论述对这个理念做出严密而完整的论证和揭示。由此,理念不再是抽象和孤立的,而是被包含在一个整全性的知识体系中。这个体系既对实存的现实整体(包括自然和人,以及正在对这一切做出论述的自我本身)做了完整的描述,也对这一整体借以发展和变化的基础及其动力做了严密的揭示,从而,这个体系不仅仅概括了过去,也指向未来;而理念就是对这一未来的指示。单纯的理念是空洞的,但当它与这一揭示了过去与现在的话语体系联系在一起时,就获得了其具体性,并且反过来指引和带动着现实整体的发展。理念是潜在的现实,至少科耶夫是如此理解的。

“普遍而同质的国家”就是科耶夫为“我们这个时代”提出的理念,与此相关的还有“历史的终结”“哲学的终结”等一系列概念。这看来并不奇怪,我们对这些理念和概念已经不再陌生了,因为自科耶夫提出后,早已有无数的知识分子在帮助宣传了。

① Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, p. 93.

但是,仅仅说科耶夫为哲学家是不够的。因为,众所周知,科耶夫拥有双重身份。如多米尼克·奥弗莱所说,“他拥有双重的归属”:一方面,他钻研巴门尼德、柏拉图、亚里士多德、康德和黑格尔等人的著作;另一方面,他又频繁出席在哈瓦那、伦敦、巴黎、布鲁塞尔等地举办的各种国际经贸谈判,属于“这样一个真正有实权制定政策,而非徒具虚表的精英小组”^①。一句话,科耶夫既是神秘的哲学家,又是法国政府的高级官员——他供职于法国经济部的对外经济关系局;而且,从1954年起他与克拉皮耶和沃姆塞就形成了法国行政高层中著名的三头联盟,对当时法国的内外经济决策有着实质性的影响。

这样说来,科耶夫是一个哲学家—官僚;或者,也可以说他是柏拉图所说的“哲人王”。不过,还是用科耶夫自己的概念来称呼他更为合适——“智慧者”。在生前接受的最后一次、也是唯一一次专访中,科耶夫就明确地说:“我对哲学家不感兴趣,我寻找的是智慧者。”(les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages.)^②

科耶夫说,哲学家与智慧者的区别有三:首先,哲学家是寻求智慧的人,他通过向自己或别人提问的方式寻求智慧,哲学在这个意义上是一种提问的艺术,哲学家“是最终向自己提出一个他自己不再能回答的问题的人”^③;与此相反,智慧者则是达到了对所有问题做出可能的回答(尽管是可能的回答)的人,在这个意义上,他是一个全知者。其次,哲学家因其疑问而意识到他的不满

① 多米尼克·奥弗莱:《亚历山大·科耶夫:哲学、国家与历史的终结》,张尧均译,商务印书馆,2013年,第2页。

② Alexandre Kojève, “les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages”, in: *la Quinzaine littéraire*, n° 53, 1968.

③ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 281.

足状态,所以他在本质上是一个不满者;而智慧者则通过他在自己身上意识到的东西(即他的完满的智慧)得到了满足。最后,哲学家因其不满而力图否定自己,以求成为一个智慧者;而智慧者则是其所是,他是其自身和其他哲学家的典范。

在涉及实践时,还有一个区别:哲学家因其未能消释的疑问而意识到“自己知识的限度”,因而他在指导实践时必定是犹豫不决的;智慧者则没有这种局限。换言之,智慧者同时是一个行动者;或者说,只有智慧者才有行动和指导行动的能力。智慧者像哲学家那样思考,但他不会有思维和认识上的疑难;他也像知识分子那样介入现实,但他能比知识分子更好地理解现实。在这个意义上,智慧者是哲学家和知识分子在更高层次上的综合。

马克思曾说:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。”这句话严格说来只适合于科耶夫所说的或像他那样的智慧者。

科耶夫是一个智慧者,因而,如果要恰当地理解他,也应该从“智慧者”这样一个角度去看待他。

但是,由于没有几个人像科耶夫那样达到了智慧,或者像他那样感到“满足”,所以人们在看待他的时候,也并不能做到像他所要求或希望的那样以合适的角度去看待他。也就是说,人们更多地是把他看作和别人一样的“哲学家”或“知识分子”,而不是一个智慧者。如同黑格尔所说,“仆从眼里无英雄”。在一个缺乏智慧的世界中,科耶夫的特异性和智慧可能得不到别人的承认。或者,即使得到承认,他也可能像他所描述的“主人”那样,只能得到比他低一等的奴隶的承认,而智慧者能从这种承认中得到真正的满足吗?

二

无论如何,我们在马克·里拉那本广受好评的著作《当知识分子遇到政治》中看到了“知识分子”科耶夫的形象——一个看起来不怎么光彩的形象。在该书的目录中,马克·里拉如此概述科耶夫:“他是‘历史终结论’的始作俑者,他的学说因冷战结束而尽人皆知,但列奥·施特劳斯却看出他立场的危险性——他期待着指日可待的弥赛亚,不惜以自己的哲学与暴政的合作去实现它。”而在书的正文中,他进一步讲到,“在科耶夫的思维方式中存在着一种严重的非哲学、甚至还是非人道的东西——一种想要终止对于启蒙的无止境追求,加上对指日可待的弥赛亚的企望,相信有一天人类的种种奋斗可以终结,我们最后可以皆大欢喜”^①。“对科耶夫而言,人类通过放弃寻求启蒙或完善道德从而成为非人的前景,既不是乌托邦式的幻想,也不是地狱式的杞人忧天;它是历史更有可能造就的一种或然性,因此必须予以考虑。冷战期间,他在自由民主与暴政之间保持着中立,这种立场发端于他对同样潜在的非人性化所保持的深度漠然。失败者的命运对他来说从来就是毫不在意的。”^②

我们想反驳马克·里拉而替科耶夫辩护吗?毋宁说,我们试图像科耶夫所希望的那样去理解他,以便从他的实践中获得对我们这些尚在寻求智慧的人来说有益的某种启示。

马克·里拉指责科耶夫不加节制地亲近、甚至拥抱暴政或僭政(tyrannie)。这无疑是一个严重的指责。我们先来看科耶夫对僭政的论述:

①② 马克·里拉:《当知识分子遇到政治》,邓晓菁、王笑红译,新星出版社,2005年,第130—131、131—132页。

实际上,当一部分公民(是一个多数还是一个少数并不重要)把自己的观念和行为强加于所有其他公民身上时,僭政就出现了(在“僭政”的道德中性的意义上)。这些观念和行为是由一个权威指导的;这个权威得到这一部分人的自愿承认,但是,并没有得到其他人的承认;这一部分人把它强加于其他人身上而并不与他们“协商”,并不试图与他们达成某种妥协,并不考虑他们的观念和欲望(那是由他们自愿承认的另一个权威决定的)。显然,这一部分人能这样做,只是依靠“强力”和“恐怖”。……正是这种情况使我们的一些同代人给僭政贴上了贬义的标签。^①

科耶夫从“道德中性”的立场来看僭政,这样,他一开始就剔除了人们通常投射于僭政之上的道德评判。或者说,他把僭政与道德分离,从政治自身的角度谈论僭政,这样,僭政就是一种特定的政治现象。在他看来,只要统治者没有足够的权威,而不得不诉诸强制和暴力,那么僭政就不可避免。在这个意义上,僭政甚至是内在于政治的,因为政治事实上离不开强制。当马克思说国家是“集中的、有组织的社会暴力”,或者当韦伯说国家是“对正当使用暴力的垄断权”时,他们都强调了政治的暴力特征。而只要这种强力意义上的国家机器存在,僭政的危险就不可避免;只要在国家中还存在着一个被迫服从而非“自愿承认”的阶层或群体,这个国家的统治者对那一阶层的人来说就总是具有某种“僭主”的特征。由此可以推出的结论是:只有当这种暴力性的国家机器消亡的时候,僭政才会消失,而这同时也意味着政治的消失。科耶夫在这里显然是重拾了马克思的主题。

暴力性的国家机器的消亡也就意味着普遍同质国家的实现。

① 施特劳斯、科耶夫:《论僭政》,何地译,华夏出版社,2006年,第158—159页。

“普遍同质国家”中的“普遍”指的是国家规模上的世界性、全球性,而“同质”指的是社会层面的平等化、同质化。普遍同质国家因其是普遍的,所以不再有外部的敌人;因其是同质的,所以也不再有内部的排他性政治团体。在这个意义上,普遍同质国家是一个“终极国家”。不过,即使在这个终极国家中,也存在着某种强制,因为它虽不再有严格意义上的政治,但依然有一种体现了平衡性正义的法律秩序。对于那些违反这种正义的人,可以强迫他们改正,甚至惩罚或处决他们。正是在这个意义上,科耶夫有时也把终极国家称为僭政,尽管这是一种“理想的”僭政。

科耶夫认为,普遍同质国家正是我们这个时代哲学能够为政治提出的目标和理念,而且是一个终极性的目标和理念。这一理念的提出,既意味着历史的终结(因为此后不再有推动历史向前发展的否定性动力),也意味着哲学的终结(因为一种关于自然和人类的整全性知识在历史终结之际成为可能)。而明白了这一理念、领悟了终结之意义的人,则是智慧者。

科耶夫指出,黑格尔最早洞见了这一点。1806年,在《精神现象学》完稿的那个清晨,当看到骑在马背上的“世界灵魂”拿破仑从他窗下经过时,黑格尔就意识到,历史终结了。黑格尔在拿破仑所开创的帝国中看到了一种普遍同质性的特征;在这个国家中,哲学家黑格尔和皇帝拿破仑不再作为敌对的或特殊的德国人和法国人存在,而是作为纯粹的普遍之人、作为同一帝国内的平等公民而存在。因此,拿破仑国家实现了国家的目的,在这个意义上它是个终极国家;而黑格尔由于理解并揭示了拿破仑国家的意义而获得了满足。在这个意义上,黑格尔是一个智慧者。

当然,黑格尔所揭示的这个理念尚不是严格意义上的真理,因为拿破仑国家就其实在而言还不是一个真正的世界国家,它只是这一世界国家的“萌芽”。这一真正的普遍国家还有待于通过