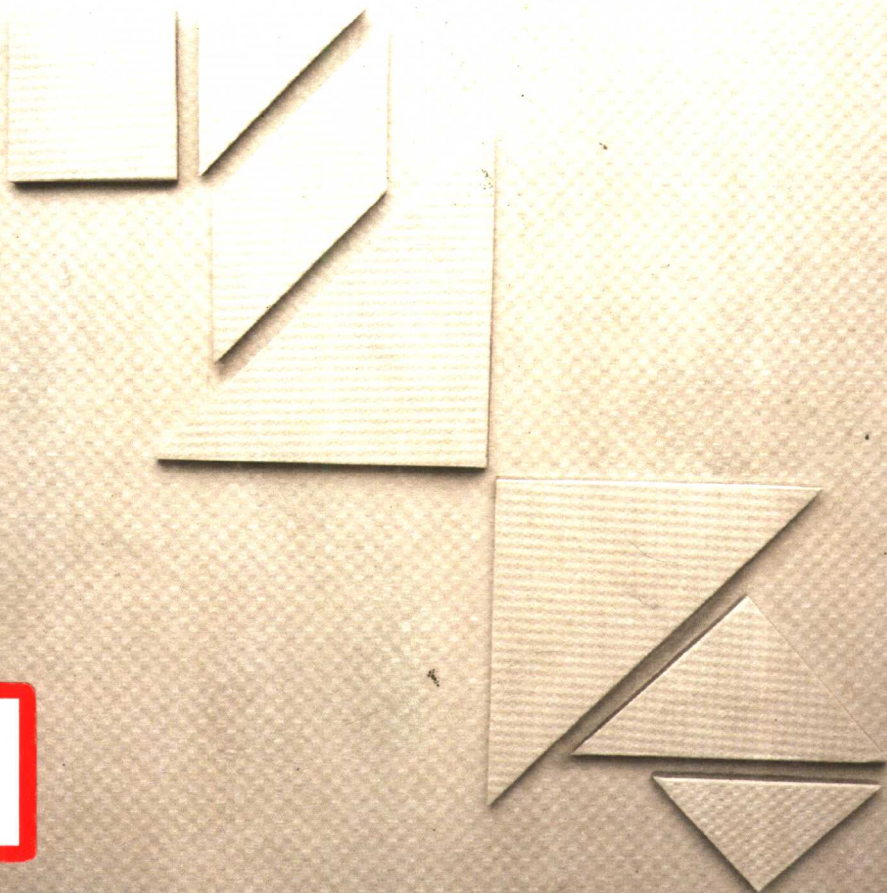


同济·德意志文化丛书

德法之争

伽达默尔与德里达的对话



孙周兴 孙善春 编译
同济大学出版社

同济·德意志文化丛书

德法之争

伽达默尔与德里达的对话

[德]伽达默尔 [法]德里达等 著

孙周兴 孙善春 编译

同济大学出版社

同济·德意志文化丛书

德法之争：伽达默尔与德里达的对话

[德]伽达默尔 [法]德里达等 著 孙周兴 孙善春 编译

责任编辑 沈志宏 责任校对 徐 栩 封面设计 林家阳 鲁普及

出 版 同济大学出版社
发 行

(上海四平路 1239 号 邮编 200092 电话 021-65985622)

经 销 全国各地新华书店
印 刷 苏州望电印刷有限公司印刷
开 本 850mm×1168mm 1/32
印 张 5.75
字 数 167000
印 数 1—5100
版 次 2004 年 5 月第 1 版 2004 年 5 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 7-5608-2617-2/B·3
定 价 22.00 元

本书若有印装质量问题, 请向本社发行部调换

编委会主任 周家伦 朱绍中

主编 孙周兴 陈家琪

编委 (按姓氏笔划为序)

王维达 朱建华 李乐曾 孙周兴 孙善春

刘日明 宋健飞 陈君华 陈家琪 林家阳

宗成河 柯小刚 袁志英 章仁彪 韩 潮

主持 同济大学德国哲学与文化研究所

同济大学德国学术中心

电子信箱: deguozechexue@hotmail.com

总 序

神圣罗马帝国皇帝查理五世曾讽刺德语,说它只配用来与马讲话。其时为16世纪上半叶,马丁·路德通过翻译《圣经》而初创德语——诗人海涅说,路德把《圣经》译成了“一种还完全没有出生的语言”。自那以后,作为一个文化单元的德意志才算上了路。德意志在欧洲常被称为“中央之国”(das Land der Mitte),至少在文化学术上这大概是可以成立的。

马丁·路德为德意志确立了一个优良传统。有统计资料显示,作为被翻译的文字,德语仅次于英语和法语,位居世界第三;而在把其他文字译成本民族语言方面,德语则在世界上占居首位——德国竟是当今世界第一翻译大国!

看来这个德意志最合乎鲁迅先生的理想了:既会“摹仿”又会“创造”。而这个理想自然也可以意味着:不会“摹仿”亦不会“创造”。先生还说:如果再不“拿来”,再不“摹仿”,那就依然无助,依然无望,终将落个“恨恨不已”而已。

我们设计的《同济·德意志文化丛书》,宗旨正在于体现鲁迅先生的理想:摹仿与创造并举。丛书相应地分为“译作”与“著作”两个系列,此外加上《德意志思想评论》。只要好书好文,门类大可不限,但大抵以诗(学)与哲学为重——也算应了洪堡老人的教诲:一个民族的文学(文化)的永恒成果,首推诗与哲学。

丛书名目上标以“同济”两字,固然是为了彰显吾校与德国、德语、德意志文化之历史渊源,但也决不划地为牢,而是以此邀请学界同仁伸出同济之手,协力推进我国的德国文化翻译与研究事业。

孙周兴

2003年8月8日于沪上同济

目 录

总序

第一部分:巴黎论战

1. 文本与阐释 伽达默尔(3)
2. 善良的强力意志(I)
——向伽达默尔提三个问题 德里达(41)
3. 然而:善良意志的强力 伽达默尔(45)
4. 善良的强力意志(II)
——对签名的阐释(尼采/海德格尔) 德里达(49)

第二部分:不可能的对话?

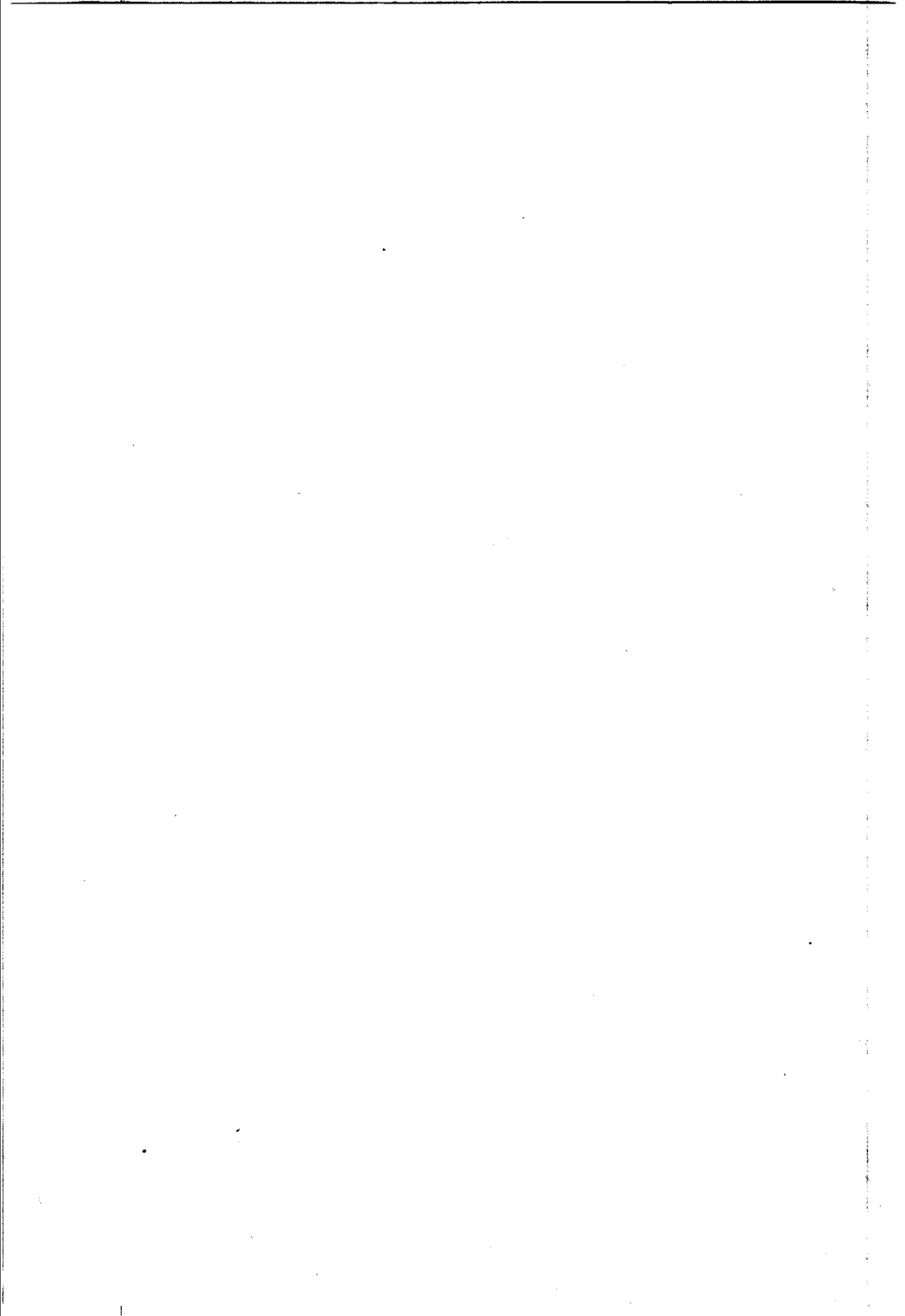
5. 致达梅尔的信 伽达默尔(73)
6. 解析与解构 伽达默尔(86)
7. 解释学与逻各斯中心主义 伽达默尔(101)
8. 《对话与解构》导论 米歇尔·菲力德 帕尔默(118)
9. 求理解的善良意志与强力意志
——论一次“不可能的争论” 约瑟夫·西蒙(146)

- 编译后记 (165)

第一部分

巴黎论战

(伽达默尔-德里达, 1981年)



文本与阐释^①

伽达默尔

尽管解释学的问题最初是从具体科学,特别是从神学和法学那里,最后是从历史科学中发展而来的,但德国浪漫派就已经有了这样的深刻洞见:理解和阐释不光发生在——用狄尔泰的话来说——用文字固定下来的生命表达中,而是涉及到人的人和人与世界的普遍关系。甚至在那些派生词中,诸如在“解悟”(Verständnis)一词中,也显示出这一点。在德语中,理解(Verstehen)含有“对……有所解悟”的意思。因此,理解的能力是我们人的一个基本素质,它承担着我们人与他人的共同生活,特别是它通过拥有语言和共同会话起着作用。就此而言,解释学的普遍要求是不容置疑的。另一方面,在人与人之间发生的相互理解事件的语言性,恰恰也意味着一个不可超越的界限;同样还是德国浪漫派最早对这种界限的形而上学意义作了积极的评价。这种界限在下面这个命题中表达出来了:Individuum est ineffabile[个体是语言

① 本文系伽达默尔 1981 年 4 月 25 日在巴黎作的演讲。首次发表于《文本与阐释》, P. 福格特编,慕尼黑 1984 年,第 24—55 页;后收入伽达默尔:《文集》第 2 卷(《解释学 II:真理与方法》),图宾根 1986 年、1993 年。中译文据德文本,并参照施密特(Dennis J. Schmid)和帕尔默(Richard Palmer)英译本。——译注

难以形容的]。这个命题表达了古代存在学的一个局限(诚然,甚至连这个命题是否出于中世纪都是不可证实的)。然而对于浪漫主义意识来说,它却意味着:语言达不到个体最终的、不可消除的隐秘深处。这确切地表达了浪漫主义时代的生活情感,并指示着语言表达的一种固有规律性;这种固有规律性不仅构成语言表达的局限性,而且也构成语言表达对于培养那种对人类起着统一作用的共通感(common sense)的意义。

回忆一下我们今天的问题提法的这一前史是不无好处的。在浪漫主义发端之际就已经十分兴盛的历史科学的方法意识,和由节节胜利的自然科学这个榜样所施加的压力,导致了哲学思考把解释学经验的普遍性缩减为它的科学表现形式。无论是有意识地推进施莱尔马赫及其浪漫主义同伴的观念,并且试图把人文科学建基于其历史性之中的威廉姆·狄尔泰,还是以先验的文化哲学和价值哲学的形态为人文科学作一种认识论辩护的新康德主义,在他们那里,解释学的基本经验的整个广度都尚未得到关注。或许这种情形在康德和先验唯心论的故乡,比起在那些文字(les lettres)在公众生活中起决定性作用的国家里,甚至来得更为突出。然而,哲学思考无论在哪里终究都采取了一种类似的向度。

凭着对认识论时代的唯心主义和方法论主义的批判,我也就获得了自己的出发点。特别是海德格尔把“理解”概念深化为一个实存论性质,^①也即深化为人类此在的一个基本范畴规定,这对我来说变得十分要紧。它是一种冲力,推动我走向一种对方法讨论的批判性超越,促使我去扩展一种解释学的问题提法,后者不再单单把科学,而同时也把艺术经验和历史经验收入眼帘。现在,海德格尔出于批判性和论战性意图,为了分析理解而依据早先人们对解释学循环的谈论,把这种解释学循环当作一个积极的循环,并且

① 原文为 Existenzial,又译为“生存论性质”。——译注

在他的此在分析工作中加以把握。但在此我们不可忘记,这里的问题并不在于作为一种形而上学比喻的循环性(Zirkularität),而在于一个逻辑概念,它在作为关于 *circulus vitiosus*[恶性循环]的学说的科学证明理论中有其真正的位置。“解释学循环”这个概念表达出这样一点:在理解领域内根本没有出现从此到彼的推导过程,从而循环性的逻辑证明错误在这里就不是一个方法错误,而倒是对理解之结构的适当描述。狄尔泰就是这样引出了对解释学循环的谈论的,这是他追随施莱尔马赫而反对逻辑说服力之理想的划界。如果我们在这里考虑到“理解”这个概念在语言使用上的真正广度,那么,对解释学循环的谈论实际上就指向“在世界之中存在”(In-der-Welt-Sein)本身的结构,也即指向对主体—客体分裂关系的扬弃——这种扬弃是海德格尔关于此在的先验分析工作的基础。一个擅长于使用工具的人并不是使工具成为对象,而是忙碌于工具,同样地,此在在其中游刃于他的存在和他的世界的那个理解,也不是任何对某些知识对象的行为,而就是此在的“在世”本身。于是,狄尔泰创造的解释学方法学说,就转变为一种“实际性之解释学”(Hermeneutik der Faktizität),^①它指导着海德格尔的存在追问,并且包含了对历史主义和狄尔泰的深入追问。

众所周知,海德格尔后来完全抛弃了解释学概念,因为他看到,他以这种方式不能突破先验反思的禁区。他的试图背弃先验概念而实现“转向”(Kehre)的哲学运思,因此越来越落入一种语言困境之中,以至于许多海德格尔的读者认为,在海德格尔那里所发现的与其说是哲学思想,更多地不如说是诗歌。我当然认为这

① 特别是在20世纪20年代初的早期弗莱堡讲座时期,海德格尔阐发了这里所讲的“实际性之解释学”,有关讲稿现被辑为海德格尔《全集》第56/57—63卷。——译注

是一种谬见。^①我自己的动机之一就是要寻找那些道路,希望能够通过这些道路来证实海德格尔对存在——这个存在并非存在者之存在——的谈论。这又更强烈地把我引向了经典解释学的历史,并且迫使我在对这种历史的批判中发挥新意。我个人的观点大致是:只要思想者信任这种语言,也就是说,只要他参与到与其他不同思想者的对话中去,那么,任何概念语言,包括海德格尔所谓的“形而上学语言”,就都不是一个牢不可破的思想禁脔。我充分肯定海德格尔对主体概念所作的批判(海氏证明了这个概念的实体背景),我因而试图在对话中把握语言的原始现象。这同时也意味着,在解释学上把由德国唯心论当作思辨方法发展出来的辩证法回溯到活生生的对话艺术,苏格拉底—柏拉图的思想运动正是在这种对话中实现的。这并不是说,它要成为一种纯粹消极的辩证法,尽管希腊辩证法总是意识到了自身的根本上的不可完成性。可是,它是一种对在绝对者之唯心论那里完成的现代辩证法的方法理想的纠正措施。出于同样的旨趣,我不是首先在为科学所处理的经验那里寻求解释学的结构,而是在艺术和历史本身的经验中,也就是在被所谓人文科学当作对象来关心的经验当中,来寻求解释学的结构。对于艺术作品来说,不管它如何表现为一种历史的被给予性,从而也成为科学研究的可能对象,事关宏旨的是,它本身向我们说了些什么——而且是这样,它的述说决不可能最终在概念中被全盘托出。对于历史经验来说,情形亦然。历史研究的客观性理想只是事情的一个方面,甚至只是一个次要的方面,而构成历史经验本身之特性的东西倒是:我们置身于一个事件(Geschehen)中,而不知道它是怎样对我们发生的,并且只有在回顾中才掌握所发生的事件。与此相应,历史就必须为每个新时代

① 参见我关于海德格尔后期著作的研究文集《海德格尔的道路》,图宾根1983年;又见我的《文集》第5卷。——原注

重新书写。

最后,同样的基本经验却也适合于哲学及其历史。这不光在只为我们写下了对话、而没有留下任何教条文本的柏拉图那里可以看出,而且我以为,黑格尔在哲学中称为思辨的东西和为他自己的哲学史考察奠立基础的东西,对于以辩证方法描绘这同一个东西的努力来说,也始终是一个持久的挑战。因此,我才要确定一切感性经验的不可完成性,并且从海德格尔对有限性的中心意义的观点那里得出解释学的结论。

在这些情形下,与法国思想界的遭遇对我来说就是一个真正的挑战了。特别是德里达针对后期海德格尔指出,海德格尔并没有真正破除形而上学的**逻各斯中心主义 (Logozentrismus)**。德里达认为,只要海德格尔去追问真理的本质或存在的意义,他就总是说着形而上学的语言,这种语言似乎把意义也视为一个现成的和可找到的东西。而尼采就更彻底些了。尼采的阐释概念并不意指对一个现成的意义的寻找,而是意指为“强力意志”服务的意义之设定。形而上学的**逻各斯中心主义**因此才被尼采粉碎了。这一主要由德里达所发展的对海德格尔观点的推进——它被理解为对海德格尔思想的一种彻底化——必定合乎逻辑地要完全摈弃海德格尔本身对尼采的描绘和批判。(在德里达看来),尼采并不是存在之被遗忘状态在价值和作用概念中达到的极点;相反地,他是对形而上学的真正克服。而当海德格尔追问存在,追问存在的意义以及一种要寻找的**逻各斯 (Logos)**之际,他依然被囚禁于这种形而上学之中。现在清楚的是,后期海德格尔自己为了逃避形而上学的语言而发展出他的半诗性的特殊语言,这种特殊语言在不断的尝试中显现为一种新语言,并且向人们提出了不断地为自身充当这种语言的翻译者的任务。人们在何种程度上能为此寻求这种语言,这或许还是一个疑问——但是,任务已经提出来了。这就是“理解”的任务。我意识到——尤其是在与法国推进者的对峙中

——我自己“翻译”海德格尔的诸种努力证实了我的局限性，它尤其表明，我本身是如此深刻地植根于人文科学的浪漫主义传统及其人文主义遗产之中。不过，正是面对这一我所置身于其中的“历史主义”传统，我才去寻求一种批判性的立场。莱奥·斯特劳斯(Leo Strauß)早先曾经在一封写给我的、后来公开发表的私人信件中指出：对海德格尔来说是尼采，对我来说是狄尔泰，构成了批判的定向标志。^① 海德格尔的彻底性的特点可能就在于，他自己对胡塞尔式的现象学新康德主义的批判，事实上最终使他能在新尼采那里认识到他称之为存在之被遗忘状态的历史的极点。这可是一个极其尖锐的论断，但它完全没有倒退到尼采后面，而是逾越了尼采。我在法国的尼采追随者那里发觉，他们的追随并没有把握尼采思想所蕴含的真谛。在我看来，这种追随无非是达到了这样一种看法，即认为海德格尔努力在形而上学背后寻求的存在经验，在彻底性方面还是被尼采的激进主义超过了。实际上，倒是在海德格尔的尼采画像中出现了深刻的歧义：海德格尔深入到最后的极点处来追随尼采，恰恰在那里看到形而上学的非本质(Un-Wesen)在起作用，因为在对一切价值的估价和重估中，存在本身实际上就成为一个为“强力意志”服务的价值概念。海德格尔思考存在的努力，远远超过了尼采这种在价值思考中对形而上学的消解，或者更确切地说，海德格尔是深入到形而上学本身的背后，而没有像尼采那样满足于停留在形而上学之自我消解的极点上面。海德格尔这种回溯追问(Zurückfragen)并没有取消逻各斯(Logos)概念及其形而上学意蕴，而是识别出这个概念的片面性，甚至“表面性”。对此具有决定性意义的是，存在不是在其自身显示中出现的，而是具有同一个原始性，在其中存在自行显示，也自行退

^① 《关于〈真理与方法〉的通信——L·斯特劳斯与 H.G·伽达默尔》，载《独立哲学杂志》，1978年第2期，第5—12页。——原注

隐和自行逃逸。这是一个根本性的观点，它首先是由谢林为反对黑格尔的逻辑唯心论而提出来的。海德格尔重又接过了这个问题，同时为此投入了谢林所缺乏的概念力量。

因此，我个人的努力是要自己不遗忘蕴含于所有解释学意义经验中的界线。当我写下“能够被理解的存在就是语言”^①这句话时，我的意思是说，凡存在着的東西决不可能完全被理解。只要一种语言所拥有的一切总是一再越出了得到陈述的东西，那么，事情就是这样。能够被理解的东西，就是达乎语言的东西——但无疑地，它总是被当作某物，被持以为真。这就是存在在其中“显示自身”的解释学维度。“实际性之解释学”意味着对解释学的意义的一个转换。当然，当我试图描述问题时，我是完全服从在语言那里取得的意义经验的指引的，目的是为了在语言那里揭示出被设定的界线。我自己以之为取向的“走向文本的存在”(Sein zum Texte)，在边界经验的彻底性方面，肯定是不能与“走向死亡的存在”(Sein zum Tode)^②相比较量的，同样也很少意味着对艺术作品的意义或对我们遭遇到的历史的意义的无止境追问——这种追问也是一个原始现象，一如交付给人类此在的对此在本已有限性的追问。我因此得以理解，何以海德格尔(德里达在这里或许是与海德格尔一致的)认为，我没有真正脱离现象学的内在性的禁脔，一如胡塞尔始终不渝地坚持着这种内在性，这种内在性也构成了我的新康德主义的最初特征的基础。我因此也得以理解，人们何以认为在对解释学循环的坚持中可以识别出这一方法上的“内在性”。事实上，我也觉得要打破这种内在性，它是一种不能实行的，也即一种实际上荒谬的要求。因为这种内在性——诸如在施莱尔

① 参见《真理与方法——哲学解释学的基本特征》，《文集》第1卷，第478页。——原注

② 前期海德格尔在《存在与时间》等著作中的用语。——译注

马赫及其后继者狄尔泰那里——无非是一种对理解的描述。自赫尔尔德尔以来，我们在“理解”(Verstehen)中看出了比一种发现一个给定意义的方法程式更多的东西。鉴于理解这回事的广度，在理解者与他理解的东西之间构成的循环性，就可以为本身要求真正的普遍性，而且正是在这一点上，我认为海德格尔对现象学的内在性概念的批判——这一概念蕴含于胡塞尔的先验终极论证工作中——就是势所必然的。^① 我努力加以强调的语言的对话特性，逾越了在主体的主体性之中的出发点，恰恰也逾越了说话者在其对意义的意向中的出发点。在话语中涌现出来的东西，并不是一种对所意图的意义的单纯固定，而是一种不断变化的尝试，或者更正确地说，是一种不断复现的努力，即要参与某事和与某人交往。但这却意味着自我遗弃。话语很少是对我们的成见(Vorurteile)的一种单纯展开和影响，相反，它拿我们的成见冒险——放弃自己的怀疑，如同放弃对他人的回答。尤其是面对我们想使之信服的他人时，谁都知道这样一种经验，即：我们具有的良好理由，尤其是反驳他人的良好理由，是如何达乎言词的。我们所照面的那个他人的单纯到场，即使他还没有启口应答，就有助于发现和消除我们自己的拘束和局促。在这里对我们来说成为对话经验的东西，并不局限于理由和反理由的范围内——每个争辩的意义可能就终结于理由与反理由的交换和统一中。相反，正如我们已经描述的经验所表明的那样，在其中还含有另外一些东西，可以说它是他人存在的一种潜在可能性，这种潜在可能性甚至超出所有共同的一致理解之外。这是黑格尔没有超越的界线。虽然黑格尔认识到了在“逻各斯”(Logos)中起作用的抽象原则，甚至非常具体地表明了

^① 早在1959年，我就试图在关于海德格尔的论文《理解的循环》中指出这一点。参见我的《文集》第2卷(《解释学Ⅱ：真理与方法》，图宾根1986年、1993年，第57页以下。——原注

这一原则。但是，黑格尔把自我意识和“他在中的自我认识”的结构当作肯定的辩证法来加以展开，并把它激化为生死存亡的斗争。与此类似地，尼采在心理上的深刻洞见以全身心的投入和献身把“强力意志”的基础提升到意识之中：“即便在奴隶身上也有强力意志”。自我放弃和自我关联的这种紧张关系延伸到理由和反理由的范围之中，从而也延伸到实际的争辩之中，它似乎是被贮存好了的，但是却表达了一个关键点，而正是在这一点上，海德格尔对我来说一直是决定性的，原因恰恰在于，他在其中认识到希腊存在学的“逻各斯中心主义”。

这里可以感觉到希腊榜样的一个界线，这个界线是由《旧约全书》、由保罗、路德，特别是他们的现代革新者所提出来的。在对作为思想的基本形式的苏格拉底对话的著名发现中，对话中的这一维度根本就没有达到概念性意识。与之相合的事情很可能是：一个具有柏拉图的诗性想象力和语言力量的作家知道怎样去描绘他的苏格拉底的魅人形象，从而使人物和为之震颤的性爱张力得到真正的表现。但是，如果说他这个苏格拉底在他的会话过程中固执于辩解才能，证明他人的知识是虚假知识，甚至能够使他人成其本身，那么，他就总是同时也假定了：逻各斯(Logos)是为一切人所共有的，而不是他个人的逻各斯。正如我们已经指出的那样，对话原则的深奥意蕴惟在形而上学的黄昏，在德国浪漫主义时代里才进入哲学意识，而在我们的世纪里为反抗唯心主义的主体禁面被重新提了出来。我正是从这里出发的，并且要问：在会话中构造起来的意义共同性，与他人之他性(Andersheit)的讳莫如深状态之间是如何达到沟通的，而语言性究竟是什么，是桥梁呢还是障碍——是人们借以进行与人交往、认同他人的意识流的桥梁呢，还是限制我们的自我使命，阻碍我们完全表达自己、传达自己的障碍呢？

现在，在这个一般性的问题提法的框架内，“文本”(Text)这