



同济·欧洲文化丛书

孙周兴 冯俊 主编

尚杰 著

法国哲学精神 与欧洲当代社会

FAGUO ZHAXUE JINGSHEN YU OUZHOU DANGDAI SHEHUI

下册

同济大学出版社





同济·欧洲文化丛书

孙周兴 冯俊 主编

尚杰 著

法国哲学精神 与欧洲当代社会

FAGUO ZHIXUE JINGSHEN YU OUZHOU DANGDAI SHEHUI

下册

同济大学出版社



图书在版编目(CIP)数据

法国哲学精神与欧洲当代社会:全2册/尚杰著. —上海:同济大学出版社, 2011. 10

(同济·欧洲文化丛书/孙周兴, 冯俊主编)

ISBN 978-7-5608-4555-5

I. ①法… II. ①尚… III. ①哲学—研究—法国
IV. ①B565

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 063366 号

同济·欧洲文化丛书

法国哲学精神与欧洲当代社会(下册)

著者 尚 杰

责任编辑 刘 芳

责任校对 徐春莲

封面设计 张志全

出版发行 同济大学出版社 www.tongjipress.com.cn

(地址:上海市四平路 1239 号 邮编:200092 电话:021-65985622)

经 销 全国各地新华书店

印 刷 江苏句容排印厂

开 本 890 mm×1240 mm 1/32

印 张 11.375

印 数 1—3100

字 数 305 000

版 次 2011 年 10 月第 1 版 2011 年 10 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5608-4555-5

定 价 48.00 元(全 2 册)

本书若有印装质量问题, 请向本社发行部调换

版权所有

侵权必究

同济·欧洲文化丛书

孙周兴 冯俊主编

已出书目

- 《德意志思想评论》 第一卷 孙周兴 陈家琪 主编
《维特根斯坦与维也纳学派》 徐卫民 译 孙善春 校
《门：一个不得其门而入者的记录》 张志扬 著
《德法之争：伽达默尔与德里达的对话》 孙周兴 孙善春 编译
《现代学术视野中的留德学人》 叶隽 著
《塔楼之诗》 荷尔德林 著 先刚 译
《特拉克尔诗集》 特拉克尔 著 先刚 译
《熊译海德格尔》 熊伟 译 王炜 编
《德意志思想评论》 第二卷 孙周兴 陈家琪 主编
《利科的反思诠释学》 高宣扬 著
《布迪厄的社会理论》 高宣扬 著
《超越现代：马利坦对现代世界的批判》 徐卫翔 著
《形而上学的巴别塔》 张志扬 陈家琪 著
《论康德与黑格尔》 里夏德·克朗纳 著 关子尹 译
《海德格尔与黑格尔时间思想比较研究》 柯小刚 著

《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》 孙周兴 编译

《当代法国哲学导论》 上下卷 高宣扬 著

《法国近代哲学》 冯俊 著

《法兰西思想评论》 第一卷 高宣扬 主编

《精神的分裂——与老年德里达对话》 尚杰 著

《波德莱尔诗论及其他》 郭宏安 著

《萨特的密码》 高宣扬 著

《当代法国伦理思想》 冯俊 著

《存在学的新道路》 尼古拉·哈特曼 著 庞学铨 沈国琴 译

《思想的起兴》 柯小刚 著

《万有之东：程抱一诗选》 程抱一 著 朱静 译

《西蒙娜·薇依早期文选》 西蒙娜·薇依著 徐卫翔 译

《法兰西思想评论》 第二卷 高宣扬 主编

《赫尔德美学文选》 约翰·哥特弗里特·赫尔德 著 张玉能 译

《海德格尔与伦理学问题》 韩潮 著

《德意志思想评论》 第三卷 孙周兴 陈家琪 主编

《德国哲学通史》 三卷本 高宣扬 著

《史诗气象与自由彷徨：席勒戏剧的思想史意义》 叶隽 著

《真理与现实：恩斯特·布洛赫哲学研究》 金寿铁 著

《法国当代哲学论纲》 尚杰 著

《学生特尔莱斯的困惑》 罗伯特·穆西尔 著 施显松 译

《康德辩证法新释》 李欣 钟锦 著

《我们时代的思想姿态》 孙周兴 著

《杜伊诺哀歌》 里尔克 著 林克 译

《哲学当务之急——当代法国思想六论》 陆兴华 著

《法兰西思想评论》 第四卷 高宣扬 主编

《卡夫卡及其他——叶廷芳德语文学散论》 叶廷芳 著

《德意志思想评论》 第四卷 孙周兴 陈家琪 主编

《法兰西思想评论》 第五卷 高宣扬 主编

《中国妇女》 朱丽娅·克里斯蒂娃 著 赵靛 译

《词语破碎之处》 格奥尔格 著 莫光华 译

《法国哲学精神与欧洲当代社会》 上下册 尚杰 著

《美狄亚的愤怒——对欧洲政治、社会与艺术的沉思》 刘丽荣 黄凤祝 著

《时光的旅人》 菲利浦·索莱尔斯 著 唐珍 译

目 录

总 序 / 孙周兴

前 言

上 册

第一部 法国传统哲学精神研究

第一章 启蒙时代的感性和幸福观念 …	3
第二章 微妙精神	17
第三章 忧郁的热情与浪漫的民族	27
第四章 限制权力的历史演变	51

第二部 实证主义与唯灵论

第五章 “精神自由”含义演变的时代 …	157
第六章 实证与科学	186
第七章 彭加勒的科学哲学思想及其在 当代的影响	241
第八章 哲学史与历史的进步	329
第九章 精神自由或心理学问题	339
第十章 柏格森的哲学	354
第十一章 伦理学问题	386

下 册

第三部 20 世纪法国微观哲学——浪漫主义

第十二章	归隐之路:悄悄地造反	407
第十三章	向自我意识挑战	439
第十四章	哲学的听觉与视觉	450
第十五章	微观哲学问题的一个 经典例子	492
第十六章	差异与图像	518
第十七章	作假设的能力与无动机 行为	540

第四部 当代欧洲新文化与新社会

第十八章	1968 年	565
第十九章	东欧	575
第二十章	媒介即信息、即隐喻	609
第二十一章	后现代社会	633
第二十二章	符号消费	655
第二十三章	文学空间	669
第二十四章	新的公民社会	716
参考文献		751
后记		754

第十二章 归隐之路：悄悄地造反

要透彻了解 20 世纪法国哲学，必须从胡塞尔与海德格尔的思想说起。

海德格尔沿着胡塞尔开辟的道路，实现了从意识哲学到存在哲学的转变，在海德格尔之后的法国哲学家，则实现了从存在到非存在的转变，并引起了所谓“后现代哲学”的话题。这样一条线索，在经历了从萨特到德里达两代哲学家的思想之后，已经格外清晰起来，最近一次精彩的总结，则来自法国新一代现象学家的领军人物马里翁^①，他从第一手的资料入手，细致分析了海德格尔如何引导胡塞尔的问题朝着存在论的方向发展，并且最终驶入逃离存在论的方向。

任何思想，即使再精彩，也要死掉，最终连一点痕迹都不留，这种关于界限的思想并不是人类的悲哀，却是活着的意义之所在。19 世纪已经到了这样的关口，即推倒形而上学的永恒性，只要轻轻一碰，尼采的散文就这样击溃了自苏格拉底以来的形而上学。即使没有尼采，也一定会出现一个类似的人，因为形而上学的所有旋律已经演奏完毕，只是在重复。一句话，形而上学已经实现了所有的可能性，即使颠倒过来的可能性（比如用辩证唯物主义颠倒辩证唯心主义）。

^① 让-吕克·马里翁(Jean-Luc Marion 1946 -)，法国当代现象学家。本章内容，是关于马里翁一本著作的读书笔记，这本书是《还原与给予：胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，上海译文出版社 2009 年版。以下同书不再标明作者和出版信息。

老调子已经唱完,站在 19—20 世纪之交的胡塞尔清晰意识到了,要创造一种界限之外的新哲学,一个新开端。胡塞尔终于找到了这个不可怀疑的出发点,这个出发点不再谈论存在。

马里翁说,胡塞尔与尼采共同面对一个独特的问题——在场(*présence*)的因素并非存在。在场的东西超越了从前形而上学的界限,是一些形而上学没有谈到或者不屑谈论的事情。甚至可以这样提出问题:形形色色的在场因素,是无条件地、绝对被给予我们的,因此它们比存在更根本。“这一追问标志着尼采最后的进展和胡塞尔最初获得的起点。围绕着这个追问,哲学从以肯定和否定方式所完成的形而上学反转到一种也许已经是后形而上学的思想——至少在这样的意义上,即,现象学可以声称自己在超越近代哲学的同时实现了‘一切近代哲学的憧憬’。”^①如果“后形而上学”是一种关于界限或“标志性”的说法,那么它与“后现代哲学”在某种关键想法上是重合的。也就是说,哲学再也不能像从前的样子了。

早就要造反了,只等某瞬间和契机的出现。从前是尼采,现在是胡塞尔,他接着说,要解放在场。在场之所以不是存在,就在于“存在”意味着现成、习惯、永恒、不变……给予我们的东西,是我们不假思索就接受了的东西(比如,在笛卡儿的“我思故我在”那里,思考的前提还残留着,因为似乎我们已经事先知道了什么是“我”、“思”、“在”)。换句话说,如其所是的样子,不是如其所是的样子,它们同时就可以是别的样子。事物之所以被认为是如其所是的样子,有其各自不同的前提条件。这些前提,被抽象地说成“存在”。现在,胡塞尔想把“在场”从这些前提条件中解放出来,从“存在”中解放出来。解

① [法]让·吕克·马里翁著,方向红译:《还原与给予:胡塞尔、海德格尔与现象学研究》,上海译文出版社 2009 年版,第 1 页。

放的方法，就是所谓现象的还原、搁置、悬置、加括号，这种“后形而上学”的根本方法，对事物的存在问题不感兴趣——这样的态度，就像当年康德的《纯粹理性批判》一样，是一种终结形而上学的态度。

在“死亡”之后接着说到的东西，就是形而上学无法预料的了，因为这种“接着说”的基本想法，就是认为动机从根子上不可能实现，因为事情不是其如其所是的样子。^①

为什么事物不是现成的样子呢？因为引进了时间，这是后话。

海德格尔怎么实现“存在”到“在场”的转移呢？通过对“存在”概念的非亚里士多德式的解释，海德格尔非常重视胡塞尔在《逻辑研究》的“第六研究”中关于“范畴直观”的讨论，从那里出发，海德格尔说：“我最终有了一个地基：存在不是一个单纯的概念，不是一个通过演绎活动而得到的纯粹抽象。”^②（当胡塞尔把直观与范畴连接起来时，就像“圆方”一样，已经开始非概念化的进程，或者叫形不成概念——概念是演绎与论证的对象——的进程，具体见后）他抓住了这点，实现了胡塞尔自己没有完全意识到的存在意义问题（比如，将“现象的还原”变成关于“虚无”的问题）。《存在与时间》接着胡塞尔的“范畴直观”继续往下说。在场的“存在”成为“此在”、异在甚至虚无——这些都不是单纯的概念所能约束的，不来自演绎。

至于德里达对胡塞尔的批评，则来自另一方向：“在场”对形而上学的批评，还是不彻底，因为还得依赖直观或认识论。德里达说，“含义”并非一定要诉诸直观才能确保自己的在场。这是一种对象性思

① 那么，我们怎么处理“一般与个别”关系问题，这个最棘手、最古老的形而上学问题。也许我们可以寻找它们得以成立的前提，好像我们事先就知道了什么是个别、什么是一般似的。事实上，或许个别与一般不是相互包含的存在关系，不是谁高于谁的关系，它们都是在场或者给予，是并列的，或者一个尾随另一个接踵而至的。

② Heidegger, *Questions IV*, Paris, 1976. P315.

维,是形而上学思维方式的残余。“解构”的立场认为,为了使“在场”充分展示出来,必须实现更彻底的无前提性。也就是说,隔离一切事先的期待(彻底回到自身、自为的存在,不再为了某某原因才存在)。于是“解构”沿着海德格尔开辟的道路超越了“现象”学,继续一条归隐之路。总之,不需要任何“先天”的意向方向,而胡塞尔却强调这个方向。如何解构胡塞尔呢?就是使“在场”让位于“延异”(différance),因为“延异”的活动先于在场,这全都由于引进了海德格尔的时间性。一句话,行为在对象之前,而对象并不一定伴随行为而出现(胡塞尔说这就是所谓现象学思维的非自然的直观方向和思维方向,是现象学思维最困难的地方)——将现象学最根本的意向性方法贯彻到底。“解构”回到了更本己的行为,更本己的“事实本身”。这还是胡塞尔所开辟的现象学道路,但是更彻底了,是更为彻底的挖掘出从自然的思维方向看似无法给出的直观的东西。胡塞尔说,现象学直观不是自然的思维方向。德里达接着说,作为一种行为,这里的直观,也可以换成“解构”。“直观”与“解构”比较,前者是显(这个“显”其实已经是“隐”了,由于其非自然的思维方向),后者是隐,因此我说它是一条“归隐之路”。“解构”是对胡塞尔的直观的进一步扩展。“《逻辑研究》的突破在于把概念和客体引回到直观,因此也就是在于,彻底地扩展直观本身的范围。这次突破意味着,直观所给予的东西多于它看起来的东西,至少多于在非现象学的眼光看来东西。”^①我们在同样的意义上也可以说,由于解构是直观的扩展,在解构或者“延异”中“显现”的东西多于在直观中显现的东西。

上述扩展,是突破,也就是创造。既然在胡塞尔那里,相当于“对

象”的东西可以是任何东西(比如实在的山与非实在的金山),当然也可以是形不成对象却有意义的东西(“圆的正方形”),但他不敢想的是,其实也可以是无意义的东西、与直观毫无关系的东西(比如表达式“green is or”)、完全返回自身或与自身毫无距离的东西(比如表达式“这句话有 7 个字”),等等。所有这些,都是非自然的思维方向。在这个意义上,胡塞尔现象学研究的所谓对象或者客体,其实为“非对象”、“非客体”。在他那里,“对象”这个词,已经词不达意了。对此,海德格尔和德里达当然有理由引申到直观的范围之外(胡塞尔的理性直观或者范畴直观已经拓展了康德的直观,对康德来说,直观永远只是感性的)。当胡塞尔把直观与范畴连接起来时,就像“圆方”一样,已经开始非概念化的进程,或者叫形不成概念(概念是演绎与论证的对象)的进程、解构的进程、悖谬的进程。就是说,我们一下子就看到了事情的本质,根本不需要推导或中介——从胡塞尔开始,论证性的哲学“一下子”就变成了描述性的哲学,这两种哲学之间的界限,是突然产生的。

一切都被说成直观(它是现象学之“现象”的另一种说法),那么这个所谓直观,就有危险被说成是别的什么。当我们只用一个词语描述那无处不在的东西时,那一切东西可以产生一切东西的现象,那么这个词语肯定是相当乏味的。

马里翁指出,尼采声称揭示了“哲学的被遮蔽了的历史”,胡塞尔则认为现象学是一切近代哲学的神秘的渴望,这两人有相似之处,这些相似不仅是批判性的,而且是建设性的。虚无主义是建设性的,就像无中生有是建设性的。

胡塞尔的突破在于,一切都可以纳入直观;德里达的拓展,在于突破了直观的限制——含义无需直观而通过“延异”的效果被给予,

这个被给予的东西可以不是任何习惯意义上的对象(而直观这个词似乎总离不开“对象”)。在这样的意义上,“延异”的效果,就是泛滥成灾的“剩余”。它可以无休止地描述那些多出来的东西,但不是论证。进一步说,根本就没有什么事物本身。“事物本身”是现象学还原的结果,但每一次这样的还原,都制造了一次僵化。要返回更原始的活生生的生命,就得寻求制造剩余的“延异”。“延异”先于直观或者“看”,因为在这种活动中我们什么也没有看见。总之,德里达开辟了这样一条新路,在这里“还原论”不可能生存。

“圆方”的含义是不可直观的,即无法还原,我们不但看不见,甚至也无法像“金山”那样,想象它的样子,但是它“存在”,因为我们可以想它或“意指”它——就像无动机行为一样,这里也有一种自主性或者自由。它或者“圆方”的含义是未完成的或者天生就不可理解的(它决然不同于“我思故我在”,因为在“我思故我在”中,“我”、“思”、“在”的含义像一切形而上学概念一样,是已经完成的,不需要重新讨论的)。但是,事实是否可能这样:已经完成的表达,只是天生就不可能完成的事物状态的“外来添加”。没有这些“外来添加”(或认识功能),“圆方”照样有非对象化的意指功能。

在胡塞尔那里,具有非对象化的意指功能的表达式,还有人称代词或指示代词,它们具有无数可能的含义——这又是冲破同一性的东西。在这里,含义在符号中缺失了。德里达引用了胡塞尔一句重要的表达:“‘我’这个词在不同的情况下指称一个不同的人,并且它是借助于不断更新的含义来进行指称的。”^①这是一个没有含义的表述,或者在缺少含义的情况下我们仍旧能够表述,而人们似乎都知道

其实却不知道所表达的到底是什么。

“我”没有通常含义(与“马”的含义比较)却也不是无含义的词(我惊讶发现,在这个意义上,最类似“我”的表达,就是诗意的语言,一种没有通常含义却有创造性含义的表达)。于是,在胡塞尔的《逻辑研究》中,“直观摆脱了感性仅仅是为了让含义反过来摆脱直观。”^①于是,过剩的不再是直观而是含义、意义。

直观与含义的冲突,来自胡塞尔的认识论模式,要解决这个冲突,就必须逃离这个令人绝望的模式,它们不像是一片树叶的两面,不是谁也离不开谁。但是马里翁认为,在胡塞尔那里,类似“一片树叶的两面谁也离不开谁”的情形,属于以下现象(它是没有引起以往哲学注意的“奇迹中的奇迹”下段话是马里翁对胡塞尔思想的总结):

“显现与显现物之间的相互关联”。显现不再被算作单单对意识主体而言的被给予物,而是首先被算作对如此这般显现的东西的给予行为:通过应该得到“现象学的”全部称号的这种关联,显现给出显现物。或者显现物,一个地地道道的显示存在者,在现象中亲身显现,这是因为,它根据本质必然性(即相互关联)而在其中自身被给予出来。现象学开始于1900—1901年,这是由于,思想第一次看见显现物在现象中显现;现象学之所以成功做到这一点,仅仅是因为它不再把显现本身设想为“来自意识的被给予物”,而是把它设想为实事本身向意识(甚至通过意识)的被给予活动,这种活动是以显现的方式并在所有这些维度(即直观、意向及各种变项)中进行的:“一切存在者,不论它是具有具体的还是抽象的意义,现实的还是观念的意义,都具有它们

① 《还原与给予:胡塞尔、海德格尔与现象学研究》,第46—47页。

自身被给予的方式。”现象学的突破既不在于对直观的扩展，也不在于含义的自主性，而仅仅在于含义的被给予性所具有的无条件的优先地位。直观与意向，尽管它们得到了解放，但它们的解放只有通过它们所阐明的被给予性——或者毋宁说，只有通过被给予性不停地对它们的照亮——才是可能的，它们给出的不过是其方式——显现物的“被给予性的诸方式”而已。^①

换句话说，被给予物和被给予行为直接就是一样东西（或者现象背后再没有作为精神乌托邦的本质），混沌中没有界限（我甚至觉得麦克卢汉是受此启发而提出“媒介即信息”的）。形式与内容、主动与被动之类问题，就这样悄悄地被化解为方式、维度、方向的问题，因为它们相互关联而难以划清界限。

于是，我们可以举例说，各种媒介都是一种“被给予性”，而作为现象它们同时就是“给予”，它们自己就是自己的原因，就像鸡与鸡蛋是各自产生的原因一样。口语、文字、广播、电视之间有各自的界限，但分别都是不同的“被给予性”，不能相互替换或者通分。由此可见，单纯把现象学描述归结为直观（或者广义上的“看见”）是多么荒谬。当然，在胡塞尔那里，“被给予性”的方式是可以叠加的，比如想象就包含了记忆和原初的印象等。我们可以接着说，电视也包含了广播的功能，但是反之广播不包含电视的功能，因此电视比广播复杂。

从源头上追溯，胡塞尔、海德格尔、德里达之间的关系到底是怎样的呢？德里达的意见是：“即使在海德格尔那里，由于直观的优先性（这是他从胡塞尔那里获得的最宝贵精神财富——引注）而不停地获得保障的在场解蔽了为一切存在者所固有的存在，因而也就遮蔽

了在原初意义上非原初的延异。”^①但是，马里翁马上补充说，海氏夸奖“范畴直观”只是个幌子，他所看重的，其实是范畴直观以更彻底的方式显示“被给予性”，这种被给予的一切事物都叫存在。被给予性超越了感性直观的界限。于是，通过类比，我们知道有一种给予性是非感性的，它给出了自身，我们叫它“存在”。

以上，我似乎也可以获得了解决一般与个别问题的钥匙：和感性与理性的关系一样，它们都来自绝对不同的被给予性，作为“这里”的“这一个”被给予（但这里对“被给予的究竟是什么”的理解，不是传统存在论的或自然科学的理解，而是哲学的或者现象学的理解）。不同的被给予性之间的关系，是拓展、方式之间的关系，不是归属关系或等级关系，而是并列和平等关系。现代交通工具是用脚走路的延伸，但是轮子与脚之间一点儿也不相像。

同样，“被给予性”极大地拓展了“在场”，它摆脱或延伸了人的五官，并且最终走到“在场的形而上学”范围之外。注意，给予，是以意向方式给予，而“方式”这个词是意向的关键。给予，又是自身给予、亲身呈现。最最重要的是：这个亲身呈现的东西不可以纳入系词的家族，也就是不能预先设定它。换言之，亲身呈现的，总是别的东西，是延异的效果。这里的“亲身呈现”与“延异”，显示了广义上的图像特征，显示了与语言冲突的特征，因为离开了 being 就无表达或无语言。

事实正是如此，胡塞尔的范畴直观借助了“类比”或“好像”，而不是粗暴的 being。可是，马里翁认为，胡塞尔过于关注“给出自身的东西是什么”，海德格尔则把问题变成“是什么在给出自身”，其中微妙

^① 《还原与给予：胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，第 56 页。