

经典与解释

Stanley Rosen
西方思想家

The Quarrel Between Philosophy and Poetry

刘小枫
◎ 主编

華夏出版社

[美]罗森(Stanley Rosen)◎著

诗与哲学之争

张辉◎译

[illegible]

诗与哲学之争

诗是一个中间概念,处于哲学与政治之间,它使三者都各自保持其根本的同一性,而又不互相分离。那种分离是对人的灵魂的肢解,会导致我上面所说的这种或那种政治扭曲。

罗森尽管相信现代派诗人“艾略特所阐明的真理:诗与哲学是关于同一世界的不同语言”,但是,他的老师施特劳斯却帮助他了解到,“两种语言之间具有不可调和的紧张关系。”因此,与其说罗森在他的著作中试图为这种“不可调和的紧张关系”提供一种折中的解决方案,不如说,他在力图展现这种争纷的复杂性与丰富性。从古希腊、特别是柏拉图出发,罗森从多个侧面关注尼采以来现代思想所面临的危机。既考察“哲学向诗投降”所带来的历史主义、虚无主义后果,同时也反思将哲学等同于冷酷的数学,而使自身沦亡为技艺、使对哲学的爱欲归于沦落的惨剧。

如果有整体——就是说,有人类经验的统一性,那只能通过诗去接近。相反,如果没有整体,我们必须再次通过诗发明它。

ISBN 7-5080-3367-1



9 787508 033679 >

ISBN7-5080-3367-1 定价: 26.00 元

诗与哲学之争 Stanley Rosen



西方思想家 经典与解释

责任编辑 ● 陈希米
封面设计 ● 闫志杰
刘佳景

经典与解释

诗与哲学之争

——从柏拉图到尼采、海德格尔

〔美〕罗 森 著

张 辉 试译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

诗与哲学之争/(美)罗森著;张辉译.-北京:华夏出版社,2004.1
(西方思想家:经典与解释)

ISBN 7-5080-3367-1

I. 诗… II. ①罗… ②张… III. 哲学史-西方国家 IV. B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 113712 号

本书由首先出版该书英文版的 Taylor & Francis Books, Inc. 授权出版
© 1988 Routledge, Chapman & Hall, Inc.

The quarrel between philosophy and poetry

Stanley Rosen 著

责任编辑:陈希米

封面设计:闫志杰

出版发行:华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

经 销:新华书店

印 刷:北京圣瑞伦印刷厂

版 次:2004年1月北京第1版

2004年1月北京第1次印刷

开 本:670×970 1/16

印 张:14.25

字 数:250千字

定 价:26.00元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

缘 起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代,汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变,孜孜以求西学堂奥,凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典,翻译大家辈出。可以理解的是,其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步,选择西学经典难免带有相当的随意性。五十年代后期,新中国政府规范西学经典翻译事业,整编四十年代遗稿,制订新的选题计划,几十年来寸累铢积,至八十年代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没,这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”(康有为语),涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的,实际未在少数,八十年代中期,新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性,创设“现代西方学术文库”。虽然从译现代西学经典入手,这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑,翻译之举若非因历史偶然而中断,势必向古典西学方向推进。

九十年代以来,西学翻译又蔚成风气,丛书迭出,名目繁多。不过,正如科学不等于技术,思想也不等于科学。无论学界译了多少新兴学科,仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来,欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然,汉语学界若仅仅务竞新奇,紧跟时下“主义”流变以求适时,西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语,不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年,积累已经不菲,学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米,消化不了,翻译西方学界诠释西学经典的论著,充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就,於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著,甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是,这类翻译的选

题基本上停留在通史或评传阶段,未能向有解释深度的细读方面发展。设计这套“西方思想家:经典与解释”,旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白(包括一些经典著作的翻译),尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远,亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫
2000年10月於北京

目 录

中文版前言·····	1
英文版序言·····	4
一 哲学与诗的争纷·····	11
二 哲学与革命·····	35
三 柏拉图神话：“反向运动的宇宙”·····	62
四 柏拉图《斐德诺》中的非爱者·····	82
五 苏格拉底：作为隐藏的爱者·····	95
六 爱欲在《理想国》中的作用·····	106
七 思想与触觉·····	124
八 海德格尔的柏拉图解·····	133
九 如何言说“无”？·····	156
十 尼采的“柏拉图主义”评述·····	190
译后记 精神界的永久战争·····	211

中文版前言

本论文集的中文版得以面世,令我欣喜而荣幸。诚挚地感谢张辉使这一切成为可能。更令我高兴的是,译本也是施特劳斯的弟子与中国哲学界一系列接触的又一步骤。施特劳斯的学生互相结成一体,是因为对施特劳斯遗产的热爱,而不是因为狭隘的师徒关系:那是施特劳斯本人首先反对的东西。我自己是作为一个诗人,而不是作为一个修政治学的学生,投到施特劳斯门下的,这无疑对我的思想发挥了重要作用,它使我在许多重要方面不同于施特劳斯学派典型的思考与写作风格。

如果从另一个方面说,我们将会饶有兴趣地看到施特劳斯在多大程度上受到海德格尔影响。施特劳斯阅读文本的方法大大得益于中世纪的阿拉伯和犹太传统,而他努力解释日常生活的哲学含义并使自己沉浸在文本细节中的那种专注,则显然使人想到海德格尔。主要区别则在于,施特劳斯总是关注政治,而海德格尔正像他早先所说,关注“存在论”。我自己的著作也更偏好存在论或形而上学甚于政治学。

这么说,并不意味着我是一个海德格尔主义者。不过,我感到有两种方式会使政治变得残酷无情。其一,哲学家试图把理论转化为实践——例如,像海德格尔和我自己的老师科耶夫(Alexandre Kojève)所为。其二,为了政治放弃哲学。因为没有内在理论导向政治学无法存在,所以意识形态就不可避免地填补空缺。无疑,亚里士多德将理论与实践区分开来,但是他的实际写作中的政治精神则最终来源于关于哲学生活的观念。哲学是人类生存的最高形式,但并不是政治存在的最高形式。亚里士多德意义上的绅士,是哲学家在现实中的替代者。这是亚里士多德对柏拉图和修昔底德所设定的限制,但却出于相反的原因。柏拉图似乎要使哲学家成为王,而修昔底德则拒绝哲学,因其与

政治无涉。正确的解决是取中道,也就是阻止哲学家变成暴君,同时抵制像马基雅维里和斯宾诺莎那样允许用强权来界定成功的倾向。我说这是一个“正确”解决,但这个判断需要做更深的分析。问题始终是怎样在与政治的关联中保存哲学。

比如,施特劳斯以一种奇特的德国方式与海德格尔相似。尽管两位思想者都尖锐地抨击现代后期历史相对主义取得的胜利,但是,他们自己又都是历史主义者。原因如下。海德格尔试图“摧毁”历史的遮蔽而使存在(Being)成为真理的去蔽。这个过程使我们回到古希腊,但并不是要保持像希腊人那样,而是要再次面对全新思维方式的可能性,这种思维方式显然为希腊人所反对。施特劳斯也强调有必要依据希腊文明(特别是依据柏拉图和亚里士多德)重思哲学的历史。所不同的是,在海德格尔的西方历史情节剧中,柏拉图是最大的恶棍,而对施特劳斯来说,柏拉图是英雄。我自己则认为,同时声称哲学来源于日常生活,而日常生活又在希腊经典中成为独特的可见之物,这二者并不和谐。用兰克的著名观点来说,就是过于强调了“似乎真实发生”的历史。这里,我只能说海德格尔和施特劳斯两人都犯了这样的错。我尽我所能避免之。

更简单地说,我接受施特劳斯批判现代性而不抛弃现代性的主张。对海德格尔来说,现代(特别是当代世界),是一个终结于虚无主义的、持续衰落的时期。在海德格尔对自己所作的“否定之否定”的表达中,有一些黑格尔的因素,即通过历史性解构而摧毁虚无主义并为前述“另一种方式”敞开视阈的力量。施特劳斯并非存在论世界历史的辩护者;他转向古典以求得到指导,去复原现代自由世界,而不是导向毁灭那个世界。在这个事业中,有一点我与施特劳斯不同,那就是我发现这种对现代性的复原太处于守势、太保守了。施特劳斯将审慎带向了极端的不审慎。更合逻辑地说,施特劳斯对人的创造性过于乐观,过于着迷于自然,也过多忽视了这样一个事实:自然有好有坏——对人性而言,必须在两者之间做出裁定。

上述说法并不是要试图否定我伟大的老师,而仅仅是用于在施特劳斯学生的光谱中确定我的位置。本文集的读者将会发现其中许多与

施特劳斯观点相契合的内容,但也会发现很多施特劳斯不能或不愿写的东西。我不想概述这些文章;它们涉及太多不同的问题,每一篇也都各有主题。这篇前言是试图指出那些建立在诗与哲学之争基础之上的各种问题。诗是一个中间概念,处于哲学与政治之间,它使三者都各自保持其根本同一性,而又不互相分离。那种分离是对人的灵魂的肢解,会导致我上面所说的这样或那样的政治扭曲。

斯坦利·罗森 2003 年于波士顿

英文版序言

汇集于本书的研究成果,写于过去 30 年间各个不同时期,表达了理解“哲学是否可能”这一问题的持续努力。作者从诗的领域进入哲学学术实践。早在青少年时期,他就相信艾略特所阐明的真理:诗与哲学是关于同一世界的不同语言。施特劳斯帮助他了解到,(正像人们通常所意识到的那样)两种语言之间具有不可调和的紧张关系。遗憾的是,施特劳斯本人关于哲学的观念,未能针对海德格尔和尼采提出的诗的观念捍卫自身。

这里并不合适描述施特劳斯法拉比式(Farabian)地遮蔽颓废困境,因而导致本书作者对之产生不满的过程。施特劳斯的非凡成就不容低估。但是在施特劳斯那里,呈现了理性(reason)和启示(revelation)之间的僵局后,从二者的言说性质来说,启示具有优先性。在序言中,我们可以简要地说,他把胜利的奖赏给了诗。

与丰富福祉所带来的荣耀相伴随,诗化地遮蔽诗对于哲学的胜利,会让人失望地实行另一种哲学胜过一切人类活动的教义。但这样做,就是以哲学能够解决所有“困惑”的名义公开放弃诗。分析哲学尽管有其许多吸引人之处,却既没有给施特劳斯,也没有给尼采和海德格尔提供选择的可能。正相反,它在自我了解上具有致命的缺失:它不把技艺(technē)视为诗的类别。当这种自我认识走到终点就变成了颓废的形式,揭开了后现代主义序幕。

如果我们试图从 20 世纪后半叶由劣质的诗所导致的厌倦中更新自我并重返希腊,我们会在关于神话(mythos)和逻各斯(logos)的含混意识中,发现哲学与诗争纷的根源。无疑,哲学与逻各斯有关联。在最宽泛的意义上,逻各斯是一种理性的说法。但它究竟何谓?难道在任何情况下,神话都不合理?难道对这两个词的区分不是后来才有?

一种说法如果适当,它就合理。因而,最优秀的数学家知道,用方程式作为对一个现象的说明,是不适当的。至少当我们考察柏拉图对下述两种衡量标准做出区分的意义时,我们会看到投射到哲学与诗的争纷之上的最初问题。两种标准即:算术的(arithmetical)与合适的(appropriate)或适宜的(fitting)标准。从根本上说,这种区分与帕斯卡尔对几何学精神(esprit géométrique)与敏感性精神(esprit de finesse)^①所做的区分相同。然而,难道不是敏感性精神使其自身与几何学精神区分开来?换言之,难道设想回归古代的高级的诗,不是完全证明了诗对于哲学的胜利?至少可以通过提出下面的问题再向前进一步:何以敏感性精神能成为其自身以及几何学精神的根本?有没有更深的根本使得这两种和谐的精神成为其分支?

这个问题,可以通过初步对比柏拉图和亚里士多德加以阐明。在柏拉图看来,整体(to holon)在神话的对话中呈现——或者更全面地说,通过戏剧性的或诗的对话形式本身得以呈现。亚里士多德倡导用逻各斯来代替神话,他放弃了对话的形式而采用最可能被称作独白的形式。结果似乎是,没有了对整体的全面言说,而只有对不同类别现象的分别言说。甚至关涉第一原理的科学也不提供一种由三分的理论(theory)、实践(practice)和生产(production)联系起来的关于统一性的言说,或由此而来的对现象的解释。

上述三分,在柏拉图的《理想国》中早有预示。苏格拉底在“言说的城邦(city laid up in speeches)”中对公民进行了三分(IX, 592all; 这是将

① 关于几何学精神和敏感性精神,帕斯卡尔在《思想录》一书第一编中,作了这样的辨析:“几何学精神与敏感性精神的区别——在几何学,原则都是显然可见的,但却脱离日常的应用;从而人们由于缺乏运用习惯,很少把脑筋放到这上面来,但是只要稍一放到这上面来,人们就会充分看出这些原则的;对于这些巨大得几乎不可能被错过的原则,若竟然也推理错误,那就一定是精神根本谬误了。但是敏感性精神,其原则就在日常的应用之中,并且就在人人眼前。人们只需要开动脑筋,而不需要勉强用力;问题只在于有良好的洞见力,但是这一洞见力却必须良好;因为这些原则是那么细微,而数量又是那么繁多,以致人们几乎不可能不错过。可是,漏掉一条原则,就会引出错误;因此,就必须有异常清晰的洞见力才能看出全部的原则,然后又必须正确的精神才不至于根据这些已知的原则进行谬误的推理。”见帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,商务印书馆1985年版,第1页。对这两个重要概念的翻译,这里也采取了何兆武先生的译法,特罗特(Trotter)英译将 esprit de finesse 径译为“直觉的精神”,以将几何的逻辑推理方式和心灵的直觉或敏感区分开来。——译注

logos 与 mythos 结合起来运用的好例子)。人们几乎可以说,政治统一体的原则,对苏格拉底来说就是劳动分工——假设每个人都有一份特定的、他或她最擅长的“工作”,而正义或城邦的统一,也需要每个人关心自己的工作。

从现在的观点看,言说的城邦最有趣的特征,是其教育步骤的顺序。公民首先是通过音乐或敏感性精神的教化熟悉德行。数学,或几何学精神的教化其后才实行,而且是以严肃的形式,局限在一小部分公民中实行。这些人就是卫士或潜在的哲学家。苏格拉底关于人类生活秩序的版本,暗示诗——它明显已经被逐出城邦,实际上应该支配哲学。这一暗示似乎以高贵的谎言(noble lie)得到证实:劳动分工的根本,导源于地下出产的金、银和铜代表不同精神的神话。

人们可以反对上述观点,因为对音乐和神话谨慎而又策略性的运用,是苏格拉底对人类存在进行“几何”(geometrical)分析的副产品。但这是在隐喻的和诗的意义之上,使用“几何”功能这个概念。换句话说,人作出精确区分的前提,首先是要从本质上看出差别。确实,见到——或者从更一般的意义上说——感知到,已经是在作出区分。遵循这个原则,感知就是感知某种东西,正像是(to be)就是是某种东西(to be something)。而区分本身也可以分成敏感的和几何的秩序序列。

直接地说,哲学不会来源于几何。然而任何试图对几何与敏感的本原所做的确认,似乎都导致了对敏感的肯定。在这里,确认并不简单地就是命名(to name),还需要解释(to explain)。我们对整体的解释,立刻就会产生分歧。这种分歧,不可能通过对某些部分确定名称或由此给出一种描述,而重新得到统一。另一方面,如果解释本原的尝试,必然导致断言敏感(或者与敏感相关的“本体”范围的)分支的优先性,那么,“基本本体论”就不可能;或者,只有从哲学下降到诗才可能。而这是否意味着哲学也不可能?

如果描述或解释就意味着分析,那么,任何试图对统一体(在其基本的意义上使用这个词)或者对完整整体而不是有联系的部分之和,所进行的描述和解释,就必然是对整体的遮蔽或分解。这就是海德格尔关于存在的遮蔽学说的简单内涵。这也是实证主义地或“分析性”地否

认整体者所默认的基础。顺便说一句,这种否认也为后现代主义所分享。

不能分析性地或概念化地解释整体的统一性,将带来什么问题呢?一方面,整体不存在,就是说,经验的统一性或整体性,是一种透视(perspective),也即诗;另一方面,在稍微深入的层面上,正是需要我们以修辞的正当性,提供关于整体的宇宙论神话。或者,最终哲学建立在理性虚无的唯心主义智性直觉之上,而这只能在形而上学的意义上给予描述。在这三个方面,诗又获得了胜利。

必须强调指出的是,致力于没有基础的哲学完全是一件欺骗性的事业,它以技术生产(technical production)——因而再一次需要提到——诗,代替了对哲学可能性的真正思考。如今气数已尽的一代美国学院哲学家,试图解决这一困惑者一直占主导。这些世界造物神(demiurges)没有看到(或者不想看到),其困惑是技术性的、人为的,产生于对早期现代修辞的迷恋——具有决定意义的则是法国启蒙思想。

但这种盲视,却首先导致丧失对启蒙思想的全面认识。本来,即使透过眼镜不太清晰,但在逻辑实证主义强烈特征中显示的启蒙思想依然明显。而上述盲视的后果就是虚无主义,只是它被不经意地以技术性的傲慢伪装着。但技艺注定是变化多端的。因而,启蒙思想堕落的下一个步骤,就是不断变化的修辞取得胜利,或者产生这样的结局:以同一性代替整体性,用差异来分解同一性。由于历史的机巧——如果不是理性机巧的话——差异性的后哲学王,也来自法国:解构达朗贝的是德里达。

上述反思似乎终结了全面包容的可能性。如果有整体——就是说,有人类经验的统一性,那只能通过诗去接近。相反,如果没有整体,我们必须再次通过诗发明它。在这两种情形下,哲学献身于充当仆人的角色,或许是诗王国的内阁总理或枢密顾问。哲学的历史因而呈现为谋反的枢密顾问屡屡败北的编年史,或者是他们一再地在这个场合变成诗人,在另一个场合变成技术专家。哲学作为人类精神完美体现的高贵形象,被哲学作为修辞艺术的不光彩形象所代替。

像苏格拉底所说的那样, *Palin eks archēs*: 让我们再重新开始。数学和合适, 或者几何与敏感之间最初的区分, 意味着整体形式原本可以区分。在哲学与诗之间可能并不存在冲突, 相反二者不可分离吗? 换句话说, 我们是不是太匆忙地将敏感归于诗了呢? 或者, 提出了错误的假设——敏感与几何之间统一形式的明显不可说, 必然使得诗性替代物适合表达整体形式?

无论怎样, 内在的互相联系的元素所构成的统一体, 是全然具有同一性的; 所不同的是联系类型。而可以区分不同类型意味着, 整体就是各个不同部分的连贯。整体不是什么“进一步”的类型, 可以添加在不同类型的元素所组成的开放序列之上。相反, 其开放性(或者说序列)明显具有的不可中断特质, 并不排除统一性或完整性。饶有趣味的是, 这一推论仅仅是数学的不清晰的假设, 一种不得要领的表达。

目前的情形是, 哲学的可能性取决于下面的问题, 即, 不同事物的统一, 或者在组成开放序列的互相联系的内在序列中, 区分较好与最坏、正确与错误的力量, 是否能提供给我们一些方式, 以通向整体的诗性成果, 而它又不是诗篇本身。换句话说, 问题不在对精巧和几何进行区分上, 而在于同一性和差异性上。事实上, 存在着种种不同的视角, 或者说, 我们的世界观是一首诗, 并不代表世界就是一首诗。

以上表述, 至多只能认为是一种准柏拉图式的对亚里士多德断言的阐明, 即艺术使自然完善。自然需要(requires)艺术来完善: 人是艺术动物, 必须(must)营造人的世界。柏拉图的理式, 亚里士多德的范畴, 以及康德的先验自我, 都是这些自然的必要性的诗化形式。这就是说, 它们是对问题的表述, 而不是从技术上解决了困惑。哲学因而不仅仅是对基本问题的陈述, 也不是这些问题的“象征性”的解决: “贵胃”趋近哲学, 在其间“超然”(Heiterkeit)代替了“消极而无休止的劳作”, 带来审美怀疑主义——诗的另一形式。相对于古代人对游戏的颂扬, 人们需要加上劳作这一现代因素。

哲学是(一直是)对错综复杂问题的阐明。因此, 说没有一个本原可以将几何与敏感这两个分支统一起来, 既可能正确, 也可能错误。当人寻求精神的第三种协调方式时, 它是正确的; 当人们认为, 哲学而且

只有哲学本身有用,它是错误的。

因而,哲学与诗的争纷,是哲学与诗的根本统一派生的结果。当我们企图确认或者描述统一的原则本身时,冲突就产生了;这一企图总是导致诗的获胜。发生在派生层面的胜利,被视为根本性的了。用稍稍不同的概念来表达,哲学与诗的争纷,是技术或方法论层面的:当技艺在哲学中试图占主导地位,或者哲学将自身转化为诗的时候,这个冲突就产生。所以,这个争纷是似是而非的,而不仅仅是派生性的,因为没有真正的争纷已经是明显的事实。争纷本身就是诗的胜利。

对理解本书的基本观点,上述一般描述已经足够。必须强调的是,这些文章本身并没有导向上述倾向的进一步展开。这些文章是对开放序列中那些特定的、具有内在联系的因素的研究。序言的作用不是解决统一性问题,而是提出问题究竟是什么。

或许,有关这一问题的历史例证,可以有助于我们完善这篇序言。根据亚里士多德的看法,人本质上是政治动物。在柏拉图对话录中,没有出现这样的表述。相反,编织的比喻通常被用来阐明政治艺术,它表明了柏拉图的观点:城邦是一件艺术作品。健康的政治自然就只是哲学艺术的产物。但是,自然对实施这种艺术,设置了如此多的障碍,以致于使成功遥不可及——即便不是不可能。

亚里士多德的立场,内在于他对理论、实践和生产的三分。对他来说,城邦不是一件艺术品,而是人类活动自然形成的。所以,城邦的完善不依赖于哲学,并因为这个原因,也不依赖于诗。把诗人从苏格拉底的城邦中驱逐出去,是一个派生性的行为,它将正当性建立在这样的基础之上:从根本上说,城邦事实上依赖于诗。亚里士多德的观点,并不需要伪装在修辞和宗教的诗性面具下,而去具有柏拉图式的对自然的把握。

人们可能会对亚里士多德的政治学说持完全不同的两种态度。一方面,他会因为从哲学的迷狂出发提出了不食人间烟火的政治学受到赞赏;另一方面,他会因为过高地估计清醒和实践智慧的力量而遭致批评。总的说来,亚里士多德整个学说的明显趋向是,过高地估计了节制——从根本上说——自然的合理性。