


同济·法兰西文化丛书

尚杰著

法国当代哲学论纲

FAGUO DANGDAI ZHIXUE LUNANG

同济大学出版社



图书在版编目(CIP)数据

当代法国哲学论纲/尚杰著. —上海:同济大学出版社,
2008.9

(同济·法兰西文化丛书)

ISBN 978 - 7 - 5608 - 3810 - 6

I. 当… II. 尚… III. 哲学—研究—法国—现代
IV. B565.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 112010 号

同济·法兰西文化丛书

当代法国哲学论纲

尚杰著

责任编辑 刘芳 责任校对 郁峰 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 江苏句容印刷厂
开 本 890mm×1240mm 1/32
印 张 12.5
印 数 1—3100
字 数 336000
版 次 2008 年 9 月第 1 版 2008 年 9 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 5608 - 3810 - 6/B · 44

定 价 26.00 元

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

目 录

总序

引子 重读萨特	1
第一章 时间与叙事	37
第二章 空间与异托邦	76
第三章 美学:内容述形式	92
第四章 不是一种语言	117
第五章 显与隐:两种艺术传统	132
第六章 从精神分析到精神分裂	142
第七章 结构主义与后现代视野下的 马克思主义	166
第八章 索绪尔与列维-斯特劳斯	215
第九章 本伍尼斯特的语言观	238
第十章 新小说与结构主义	265
第十一章 罗兰·巴特:怎么写而不是 写什么	294
第十二章 解构	306
第十三章 后现代主义政治哲学的 一个例子	320
第十四章 新启蒙	336

第十五章 智慧的形状	350
跋 艺术数学或后现代思想的数学根源	361

总 序

法国现代派文学的创始人和后现代思想的启蒙者波德莱尔，在评论雨果的《悲惨世界》时说，作为世界级的伟大作家，他具有诗人般的才华，兼备思想家的深刻洞见，又不愧为最体贴民情的慈善家。正因为这样，雨果才具有令人难以置信的能力，将一切几乎不可能表达的事物表现和塑造成为与诗歌美同具感染力的世界，不断地从真实中分离出崇高，又从崇高中分离出真实，把这个富有魅力、又充满邪恶的神秘世界，同悲喜剧并存的人生，有机地旋转在同一个舞台上，启发世人用心地学会生活的艺术。

其实，在法国的文化史上，法兰西民族开始创立自己的语言，逐步从罗马帝国独立以后，在各个历史时期内，总是大师辈出，他们像雨果那样，既有作家的创造能力，又有诗人般的才华和哲学家的敏锐思想；而到了 20 世纪，当世界范围内的思想文化危机异

常尖锐、人类创造灵感惨遭厄运的时候，正是当代的法国思想家、哲学家、文学家和诗人们，很突出地以其惊人的创造生命力，独领风骚，将 20 世纪谱写出富有思想性、可与任何伟大时代相媲美的历史乐章。

同济大学法国思想文化研究中心恰巧在“中法文化年”的历史机遇中建立。它的适时诞生，正好见证了对法国思想文化的研究以及对推动中法思想文化交流的时代意义。由本中心主编，并受 8 位德高望重的法国哲学家所组成的顾问委员会以及全国杰出的同行们所构成的编委会的监督和指导，《同济·法兰西文化丛书》秉承开放和自由的学术研究原则，一方面及时地收集和发表我们这个时代对于法国思想文化的研究专著；另一方面还要有步骤地翻译优秀的法国思想文化作品，以促进两国的思想文化交流。为此，我们竭诚欢迎全国研究法国思想文化的同行们，共襄盛举。将《同济·法兰西文化丛书》真正办成开放而又活泼繁荣的中法文化交流的学术园地。

高宣扬

于上海同济大学

学术顾问 托尼·安德列安尼(*Tony Andréani*),
巴黎第一大学教授

奥利维耶·布洛赫(*Olivier Bloch*),
巴黎第一大学前哲学系主任,法国哲学会副主席

贝尔纳特·布尔乔亚(*Bernard Bourgeois*),
法国哲学会主席,法国道德与政治科学院院士

程抱一(*François Cheng*),
法兰西科学院院士

贾克·董特(*Jacques D'Hondt*),
法国哲学会前主席,法国布阿济耶大学终身教授

乔治·拉毕卡(*Georges Labica*),
巴黎第十大学第一副校长兼哲学系主任

菲里浦·雷诺(*Philippe Raynaud*),
巴黎第二大学政治学教授

安德列·多舍尔(*André Tosel*),
法国尼斯大学前副校长,巴黎第一大学和尼斯大学前哲学系主任

主 编 高宣扬
编 委 (以拼音字母为序)

陈家琪	杜小真	段德智	冯 俊	高宣扬	郭宏安
刘国英	刘小枫	莫伟民	钱 捷	尚 杰	孙向晨
孙宜学	孙周兴	汪堂家	许 钧	徐卫翔	杨大春
于奇智	章仁彪	张尧均	朱 静		

《法兰西文化丛书》已出书目

- 《法兰西思想评论》第一卷 [法]高宣扬 主编
《法国近代哲学》 冯俊 著
《当代法国哲学导论》上下卷 [法]高宣扬 著
《布迪厄的社会理论》 [法]高宣扬 著
《利科的反思诠释学》 [法]高宣扬 著
《超越现代:马利坦对现代世界的批判》 徐卫翔 译
《法兰西思想评论》第二卷 [法]高宣扬 主编
《萨特的密码》 [法]高宣扬 著
《当代法国伦理思想》 冯俊 著
《波德莱尔诗论及其他》 郭宏安 著
《程抱一诗选》 [法]程抱一 著,朱静 译
《西蒙娜·薇依早期作品选》 [法]西蒙娜·薇依 著,徐卫翔 译
《法兰西思想评论》第三卷 [法]高宣扬 主编

《法兰西文化丛书》即出书目

- 《法兰西思想评论》第四卷 [法]高宣扬 主编
《列维纳斯》 杜小真 著
《论法国现象学运动》 高宣扬 著
《法国文学批评史》 郭宏安 著
《依波利特文选》 [法]依波利特 著,张尧均 郑琪 译
《梅洛·庞蒂》 张尧均 著
《马拉美的文学语言研究》 孙宜学 著
《勒内·沙尔:诗人兼思想家》 陈树才 著
《法德哲学交流史》 [法]高宣扬 [德]黄凤祝 著
《法国黑格尔研究文选》 [法]董特等 著,张尧均 等
《列维·斯特劳斯》 [法]高宣扬 著
《鲍德里亚消费文化理论》 [法]高宣扬 著
《当代法国哲学概论》 尚杰 著

引子 重读萨特

—

萨特这个人，“他的一生与他这个人很不相称”。这句话，本是萨特用来评价波德莱尔的，现在用来描述萨特本人，也同样适用，因为他自己也是一个谜。我们以往对萨特的判断，还没有说到点子上。公正地说，萨特只是一个书写者，一个写字的人。为什么他能写那么多？因为他还没有想好就写，絮絮叨叨地写，而且决不修改；为什么他能写任何文体？因为在他眼里无论任何文体，都由文字组成。不必费神研究文体，只要琢磨文字本身就行了。

有各种各样的唠叨，孔夫子与他的弟子，唠叨家常话，我们读起来，感到很亲切。萨特唠叨波德莱尔，我们感到很陌生，因为“他的一生与他这个人不相称”，因为波德莱尔表面上平凡的一生与他的精神世界太不一样了，看他的文字与看他这个人太不一样了。波德莱尔从小就失去了父爱，而他的母亲改嫁，给他造成常人难以理解的精神创伤。他年轻时就染上了梅毒，他英年早逝，没有老年，这一切都在向我们叙说他有一生不幸的一生。

当萨特说“他的一生与他这个人不相称”，其实是想说，每个人的的一生，都是自相矛盾的，悖谬的，割裂的，是不断自我更新的一生。萨特对波德莱尔感兴趣，是因为波德莱尔一生中的悖谬更加明显，在杰

出人物中具有典型意义。透过波德莱尔，萨特可以不动声色地为自己同样的一生作无言的辩护。波德莱尔在精神上绝对高雅，但是赋予他灵感的，却是“最低贱”的妓女。他意志薄弱害怕孤独，从来就凭着性情而不能有规律地生活。他的行为和精神判若两人，说的和做的不一样，说得到做不到。波德莱尔就像萨特和卢梭，精神上的感受能力永远多于实际经历的能力。他们只经历了一件事，就可以有千姿百态的心理反应，而更多的人经历丰富，自己讲出来，却平淡如水。人是多么不一样啊！要做一个杰出的知识分子，就得有极其脱离实际的想的能力——说的能力！

是的，有很多剩余的心情、神经质、睡不着觉、强迫症、分裂症、精神创伤——总之，有这样一颗心：娇嫩、纤细、独特、柔弱，容易失望亦容易沉醉。这样的人总想为自己活着寻找理由，而不是为了健康和健康，为了长寿而长寿。

如果一个人痛苦地发现自己和周围的人完全不同，他可能有截然不同的心情选择：或者因为孤独而痛苦异常，因为他对别人是无用的，人们完全听不懂他在说什么，认为他不是傻子就是疯子；或者他因为自己精神的独特而兴奋不止，就像克尔凯郭尔那样享受孤独。不能承受也得忍着，不是暂时而是永远。

极端地孤芳自赏，这与感到自己是另外一个人之间，有什么联系吗？不同凡响在于突然涌现意料之外的念头。我怎么成了这样一个人！你就是这样一个人，你是另外一个人。一般人之所以成不了卢梭、波德莱尔、萨特那样的人，是因为他们不敢直面自己突如其来的念头，被那闪电般的直觉吓坏了，不敢与习惯的心理较量一番。是生死较量，是的，不是想正在做的那件事，而是想做那事时的心情。笛卡尔说得不错，心是心，肉是肉。只有精神高度一致的情人，才是一

边做爱一边说情话。人们总是忘记一个简单的事实：心与肉之间的不一致是常态。然而把这情景描述出来却让人感到惊心动魄：不动声色的猥亵和淫秽，心里却想着别的事情——这是人的分裂，或者说一个人同时是另外一个人。身体的工作与精神的工作永远不是一回事。身体上的事情不想就等于没有发生吗？

要以闪电般的速度，抓住突袭的“精神创伤”，让那个瞬间升华为永恒。从此显得特不合群。极度自恋的人本来确信自己不是随便哪个人，但突如其来的情形让他成为随便哪个人，因为每个人都认定自己很特殊，认为别人很普通。也就是说，每个人都在不知不觉中成为一个别人。在遭受“精神创伤”时，人往往自我否定，于是感到恐惧。痛苦的人是终其一生也不能突破自己心理界限的人。

现象学可以让心情得到升华，萨特用这样的观点描述波德莱尔：波德莱尔是一个从来不忘记心情本身的人，正是这样的心情使他成为一个艺术家：普通人观看是为了看见，艺术家观察是为了看见自己在看。他是透过自己的心情在看，中间隔着一层。正是因为心情不同，事物才不同。事物并不直接与心情建立关系。如此看来，真实的事物反倒显得不真实了，只有心情是真实的。事物之所以真实，在于那上面有我们的心情。这就是所谓距离产生美，害羞产生美，不透明性产生美，内心与外表的不一致产生美。总之，美在于间接性。

不能被看见而能被感觉到其存在的，是自己的眼睛。眼睛能看见一切，唯独看不见自己。这里有看不见的美。眼睛就像镜子，但是这个镜子是分裂的。如果眼睛象征着心情，那么人在自己一生的大部分时间，是在看不清楚自己心情的情况下，自己与自己较劲。是独白，是孤独。这样的情形，用诗句描述就生动多了：

是受刑者又是刽子手。

诗人的心情,当然更容易受伤,所以一个诗人政治家是危险的,他不甘平静,会使国家波荡起伏。同时是诗人和政治家,一个不是自己的人,因为心情的创造与毁灭,是同时发生的。心情随时都面临着重组。“刀刃”是什么意思呢?就是在爱自己的同时也恨自己,自觉地给自己施加痛苦。进入创作状态的快乐与进入痛苦并不是隔离的,因为他的心情在那瞬间变得就连自己也不认识了。诗人任着性子在这样复杂的心情中驰骋。他追不上自己的心情,就好像抓不住自己的惊奇。这是一些毫无用处的心情,即使对自己也没有用。

什么是有用性呢?就是算计性,在乎输赢。但这只是对在输赢的政治家和凡夫俗子才是有用的,对不在乎输赢的人没有用。对付一切恶意的最好办法,就是不在乎恶意,让不怀好意的人失去得逞的情趣。不在乎输赢的人有一种令人奇怪的性情,就像波德莱尔只想写自己的性情而从没有想到成功。令他百思不得其解的是,他的《恶之花》为什么获得成功。这本书成功后引起的嫉恨,却让他感到兴趣盎然。这样的情趣真让我们这些普通人感觉茫然,如果投入不是为了成功,那是为了什么呢?为了享受多余的心情!不要贪图回报,因为劳动中的消费,同时就在得到。不是得到了目的,而是获得了目的之外的某些东西。生活在别处就是心情在别处,就是一些徒劳的心情,在没用的重复中乐此不疲。

有些人的天性是纯粹好思的,完全不适合行动……这种连最简单、最必要的事情都不能干的人,会在一瞬间获得充分的勇气,使他们去干那些最荒谬,甚至常常是最危险的事情。^①

但他马上就后悔了，或者他事后感到不可思议，因为他诧异那竟然是自己干的，他再也没有胆量做同样的事情。行动的动机是在瞬间形成的，善于恋爱的人一定要抓住行动的瞬间。让步太快与优柔寡断有血亲关系。结巴的人通常也缺乏行动的勇气。缺少强制别人的能力，对别人对不起自己的行为，无能为力。总之是无用之人，因为除了思考他再不会别的，他没有行动的勇气，因为想与做从来就不是一回事。他的做永远是在笔下完成的。是的，是笔头上的暴力。

天真而好思，看什么都是新鲜的，即使不新鲜也当成新鲜来看。新鲜与醉意有什么关系呢？都有“隔”的因素，只有把“是”当成“不是”，事情才有新鲜感。任何新鲜事儿，一旦被命名并分属于不同的种类，就不再新鲜了，就会令人兴趣索然。所以，以挂标签的形式说话，是最没有味道的。

以独一无二的方式想问题，比如在某一件事情上你既恨别人又被别人恨。还有什么呢？波德莱尔说即使上帝不存在，仍然有圣洁和神明。就是说，圣洁不需要存在，这是多么悖谬的心情啊！完全被人遗忘了的人，不被人理解的人，也就是不被想念或不被遥远的目光盯着的人，才是孤独的。人若想创造自己，就得逃脱自己，没有依靠，也就是孤独。某个从前不存在的东西是如何产生的呢？它是一种精神的剩余，精神的奢侈品，也就是没有用的思想，无为而来的作为，没有目的反而达到了目的。

究竟什么是波德莱尔所说的“恶之花”呢？是真实存在的反常事物，比如波德莱尔倒了大霉，他反倒高兴，因为那不是每个人一生中都能经历的，所以那样的心情，属于稀少心情。所有这些，是精神上的匪夷所思。难道不是吗？波德莱尔从自己的过失中感到快乐，他

从败坏自己的快乐中感到快乐,这几乎有点像自虐的快乐了!好像自我的分裂,精神的分裂,有不一样的“我”,享受者和被虐者是同一个人,伤口同时就是刀刃。这里的确有他者的影子。是他性,非我。这些复杂的快乐是悖谬的快乐。

所有这些,都像是一些增补出来的快乐,不是原始简单自然的快乐,在“快乐”和“生命”上面都加上了引号。赤裸裸的肉体上的性能力与精神上性的想象力与创造力之间,是兼容的、促进的,还是排斥的?上帝和撒旦可以握手言欢吗?南辕北辙,心猿意马。波德莱尔的象征主义诗歌描述了象征性地占有爱情。就像没有身体接触的做爱,是精神恋爱。不是淫秽而是色情。色情的意思就是说伤口和刀刃都是自己的。从来就没有拥抱一个异性,却已经大大地享受过了。这是真正的恶之花,同样的情景,卢梭在他的《忏悔录》中早就描述过了:它是自然状态的增补,而任何增补都是恶的。就像手淫一样,是不生育的。

既然不满足是常态,就体验不满足好了。不满足是常态,但是喜欢“不满足”却是稀少的。波德莱尔喜欢无法复制的东西,喜欢再也见不到的东西,喜欢只有一次的情谊,喜欢没有结果的东西。他抗拒人的本性,喜欢没有结果的欲望,喜欢欲望带来的神经刺激甚于欲望的满足。这应该被理解为微妙精神,精神的精确性。脱离所有原来的感觉,让生活与发明变成一回事,用最敏锐的感受去接近异在。就像在印象派绘画中的情形一样,波德莱尔的精神世界与眼前世界之间,也是一种半透明的关系。

萨特和波德莱尔都同意人生是一场游戏,这想法看似肤浅,实则深刻,因为其中含有微妙精神。有生命情趣的人,为参与游戏本身而沉醉,他并不太在乎输赢。在乎输赢的想法,还是放不开的想法。在

乎输赢,也就是在乎选择,在乎判断,因为任何选择都是潜在的是非判断。但是,从不断超越的视野,在输赢和判断背后,人们所在乎的那些东西,是一个无。

与输赢、判断、选择连接一起的,还有目标、原因、动机。游戏的态度,把这些因素统统搁置了。不要用人生的所谓目的说明人的成败。这种宽厚的人生态度不是算计的态度,它让心情与心胸像海洋一样宽阔,就像起伏的浪花,一浪高过一浪,就像心情与心胸的高难动作。

波德莱尔在写给他母亲的信中说:“我所能感觉到的,是巨大的失望情绪,难以自持的孤独感……完全丧失了任何愿望,不可能发现一样有趣的事情。”^①能写出这样文字的,该是一个多么奇怪的人啊!我们应该如何解释他丰富的创造能力,还有他在西方现代文学中的鼻祖地位?容易失望的能力竟然唤醒了如此巨大的文学创造力!但这样的文学所描述的,肯定不是现实生活。生活在别处,愿望,也在别处。通过忽而急匆匆,忽而慢悠悠,忽而简单,忽而复杂的心情绵延,时光被延长了。尚未存在的感觉却是就要存在的感觉,模糊不清的感觉同时也是强有力的感觉,心情就这样在不满足的河流中奔淌,哲学上的术语叫“超越”。精神!精神!人的头脑中涌现出来的,却不像人的精神。精神永远是生气蓬勃的。一个人是他人,一个民族是新的民族,人是新人。自由,就是在伤口和刀刃的自我折磨中不断超越自己心情的界限。从索然乏味中获取灵感,也就等于征服了精神上的孤独。

一种高贵的痛苦——波德莱尔这样说。这是一种极其稀少的精神气质。

^① 转引自 Sartre, *Baudelaire*, Gallimard, 1975, p. 31.

二

(一)

《存在与虚无》是萨特最重要的哲学著作，它的最重要之处，在于这是一部伦理学著作，一部透过晦涩的胡塞尔现象学语言的法国式的“入世”之作。这本书的要害，是以“存在论”的语言，讨论人与他人之间的关系。关于萨特哲学的热门话题，比如人的价值、人道主义、自由、人存在的荒谬性等，都是从萨特的伦理学观念中引导出来的。在《存在与虚无》中，萨特对人类伦理观念的革新，是通过一些传统哲学中的旧术语，特别是现象学语言完成的，这对我理解萨特的哲学贡献制造了困难。同时，这也是我兴趣所在，因为我特别想知道，萨特对西方传统的伦理哲学观念的“造反有理”态度是如何发生的。

这种造反态度的重要理论前提，是破除西方人根深蒂固的形而上学二元论心理习性。这里所谓“二元论”，是以哲学主要范畴的对立统一为基本特征的，比如本质与现象、存在与虚无、善与恶、必然与偶然，等等。其中本质、存在、善、必然等构成形而上学性质的伦理学的基本内容，而现象、虚无、恶、偶然性等，是被排斥的对象，在传统道德哲学中只是处于被鞭撻的地位。萨特的理论根据，来自经过他自己改造过的胡塞尔现象学：现象和本质是一个东西，因为现象并没有躲在本质之后，本质并没有躲藏起来，现象吐露出来的就是本质。就萨特的伦理学态度而言，现象是对人的存在而言的，连续的与中断的，单一的与多样的现象。

与此同时，是萨特在对待“自我”问题上的非笛卡尔态度。笛卡尔的“我思故我在”，确立了“我思”或者自我意识在近代哲学，特别是康德先验哲学中的中心地位。无论“我思”在德国古典唯心主义哲学

中有多少种不同的解释，“我思”终将是一种以“我”为中心向自己的地平线辐射的意识形态。这种“我”的辐射有自己的视域或界限，在这个界限之外的他人或者非我，要被“自我”所吸收或者同化，所以不可能有真正的外在性。萨特的“自我”概念与笛卡尔的“我思”最大的差别，在于萨特提出“自我的超越性”，也就是在传统“自我”的视野之外理解“我”，“我”总是面对“非我”或“他者”。换句话说，近代以来欧洲哲学关于“自我”的认识论性质的模式（这样的模式确立主体与客体之间的真理关系），在萨特这里变化为人与人之间的伦理学关系，这是一种不透明的关系，因为他人完全外在于“自我”，是“我”的地狱。所谓“地狱”，除了具有超越的含义，也具有真正的神秘性，无法穷尽性，因此，它不可能是一个传统认识论中的“自我”所面临的认识对象。以上，就是萨特研究存在与虚无问题的出发点。

“存在”在萨特的《存在与虚无》中是怎样一种生存状态呢？“存在”是在以某些最直接贴近的方式，即通过无聊和恶心之类向我们敞开自己的。”可是萨特却说这是一种具有“本体论”性质的伦理学态度，一种现象学的“本体论”。这里，我之所以不得不把“本体论”打上引号，是因为它确实不是任何一种传统意义上的本体论。具有哲学本体论性质的恶心与无聊，处于传统哲学与文学都极少涉及的边缘地带，它是超越的，无法事先设定的或者非先验的。没有先决条件的“本体状态”，这显然受到胡塞尔现象学的绝对无条件性的影响。现象的还原与本质的还原在萨特的“存在本体论”意义上是相互重叠的。当萨特把这里的“存在”解释为人的存在时，显然指人的存在关系要以现象学的态度揭示出来。换句话说，在这样的态度之前，人还没有“在场”。“简单地说，应该以选择新词语的方式穿上贝克莱的‘存在就是被感知’这件旧衣裳。事实上，这正是在实施了现象学还