

语言论与翻译论

土星视角与差异问题：对瓦尔特·本雅明的语言论的思考

鲁道夫·盖希

由本雅明的著作所掀起的批评史是一部记录了许多友情的故事。无论是将他与黑格尔的思想相关联，还是与犹太教启示录神学相提并论，抑或与浪漫主义语言哲学相关联，与历史唯物主义相结合，甚或与路德教神学相关联，批评家们的首要目的都是试图为自己的哲学观点而挪用本雅明的思想，^①然而，众所周知，本雅明并不容易亲近，一个像他一样矜持的人，怎么可能持所有那些观点？或如同批评家们所说的那样？批评家们所指出的本雅明的各种哲学情素无疑极大地丰富了我们对这个复杂的思想家的理解，如果本雅明真如格雄·朔勒姆所一再坚持的那样的确是一个哲学家——一个玄学家——那么在原则上就应该有可能在哲学思想史上给他的著作一个确切的地位，^②但是对于朔勒姆将本雅明描绘为一个哲学家（并因此可能确定他的从属关系）这点能够毫无疑问地接受吗？人们应该如何解释在本雅明的著述中几乎缺少通常与哲学工程相关联的一切：具有一贯性的概念体系、规范化的立论原则以及对传统哲学议题的涉入？有鉴于此，贝尔恩德·维特令人信服地指出，本雅明根本不是哲学家。^③本雅明的著述完全漠视任何形式的

概念和论证的一贯性，且至少在其早期的作品中，具有精英主义和即使算不上个人独特但至少也是只有内行才理解的本质特征——维特迄今为止是惟一一个系统研究过这一面的人——所有这一切都与哲学对阐述论点时须清晰系统这一要求相背离。此外，维特所说的本雅明的专制的、过度膨胀的主观主义顽固地抗拒哲学对普遍性的要求。从这点来看，完全没有可能将本雅明与任何具有他的时代特征的哲学潮流相关联，然而他又的确与哲学有关联，在他的求职论文彻底失败之前，他甚至动过念头想在大学做哲学老师。此外，在那之前，他的大多数著作都具有明显的哲学动机。鉴于这样一种悖论似的情形，与其在朔勒姆和维特关于本雅明问题的立场之间进行选择，不如首先探索本雅明与广义的哲学的关系。也许合适的做法是首先研究本雅明对哲学的重视以及如此评价的方式，而不是试图去多发现一个哲学上的受惠者以便把这个作者与一种已经建立起来的哲学思想品牌相关联，因此我将考察本雅明的那些通常被说成形而上学或历史哲学类的著作；总之即那些写于 1915—1926 年间的作品。由于在这段时间里，本雅明的思想正处于日臻成熟的过程中，因此很难把这段时间作为一个整体来研究，然而很多具有哲学意味的主题构成了这一阶段他的著述的特征，清楚地证明了他坚持不懈的哲学关怀。本雅明本人在写给朔勒姆的信中也暗示了这种观点和情趣上的连续性，他说：《德国悲剧的起源》的“认识论—批判序言”不仅取代了他早期的《论本体语言和人的语言》，而且将其原本的意义表达得更清楚了。^④

在着手从细节上更进一步分析这些坚持不懈的主题之前，我想强调的是，尽管本雅明的著作常常极其艰深、独特，但是就所提到的这段时间中的论文和更大部头的著作来说，也显现出了相当程度的哲学精到。然而这种精妙却不在于技术的精

到；而是它不仅涉及最基本的哲学特性，而更重要的是，涉及了哲学特性所首先制造的差异。我的论点是，当本雅明涉及哲学问题时，他所主要考虑的就是哲学所制造的这种差异。《命运与个性》就是如此。在这篇论文中，作者主要关注的是建立这两个概念之间的水火不相容性——“有个性之处就将肯定没有命运，在命运的范围之内，就找不到个性”——本雅明表明自己完全意识到了这种操作的哲学意义。^⑤他解释道，命运是一种连续（*Zusammenhang*）；更确切地说，是一个“意义的节点”，在此，人的自然生活毫无区别地“如同对应于星座一样对应于纸牌”以使用缠绕在一起的线绳（*Verkettung*）织成一张网，在这个网中，差异的可能性被彻底消解了（*Reflections*, pp. 305, 308）。这种在罗网一般的内在关联中的无差异“对应于生存的自然状态”，或换言之，对应于“人类存在的魔鬼阶段”（*Reflections*, pp. 307, 308）。无论什么样的网，因为它们使差异无法产生，在本质上就是神话性质的。在论歌德的《亲和力》一文中，本雅明注意到，如果没有差异，一切存在均屈服于自然的力量，且这种概念一旦摆脱了疆界限制便极度蔓延。没有一个权威的原则或极限，“神话的生活……就会使自己变成生存领域中惟一的权威。”^⑥按照惯例，个性可被理解为“一个网，可由知识任意抽缩成一团由更密更紧的连结所构成的稠密纤维，直至一块网样的东西紧缩成一块布”，然后，正如本雅明所说，它就稀里糊涂地与命运关联在一起了（*Reflections*, p. 309）。把个性变成一团纠缠不开的织物的一种功能就是使之有种神话的漠然，而这早已是命运的特征。对于本雅明来说，个性如果要与命运截然划清界限，就不能由一块密织布料般错综复杂的联系来界定，而是正相反，应完全由个性气质来界定，借此，才能打开命运之结。如果以“其独特气质的光芒”来突出个性，个性就会与命运编织物的内在缠绕截然相

反，就会（以其所有的形式）获得“解放”（*Reflections*, p. 311）。在本雅明的全部著述中他对悲剧英雄的重视是以同样的原则为基础的。这个英雄高傲地认识到他远远优于他被迫与之拴在一起的神祇，通过这种认识他教唆一种能够动摇神话的差异，借此他从所谓的“罪过的迷雾”中走出来，或换言之，从神话和自然的内在纠缠的领域中走出来。借助这种打开眼界的、能看到人与神祇特征的洞见，就制造了一种可用来限定神话与自然的疆界的差异。所以，本雅明会认为，悲剧英雄就是哲学家的原型，他以更开阔的视野使自己卓越不群，在这个行动中他驱散了自然与神话的默然。卓越与差异根植于划界这一行为中，借此，神话的交织在一种激进的异质性——真理——的名义下被拆解。本雅明在其歌德论中写到：“真正的艺术、真正的哲学——与非本真、法术阶段的艺术正相反——随着神话的结束而始于希腊，因为两者都同样、毫无差异地以真理为基础。

随之，我将说明差异的概念——即不断打破神话链条之延续的差异概念——自始至终都是本雅明的思想所关注的。而在分析这一独特的哲学主题时——正是由于差异的存在，哲学才得以问世——，我还会从本雅明所采用的真理的视角来思考哲学的种种局限。首先，我得强调：悲剧英雄借以超越了罪恶的神话交织的行动不仅仅是纯粹的思想抽象活动。他所开创的差异、他所划定的界限都远远不只是纯粹认知、思考或冥想的结果，而是一种自傲的反思，最终结果是让他自信地意识到他自己优于他的神祇。悲剧英雄引入世界的差异根植于反叛行为，而这是一种务实的认知行为。他成就差异的方式不是哲学的抽象与还原，而是摧毁编织神话网罗的千丝万缕，猛烈地打破纯粹表象领域的神话之网。总之，差异是基于如反叛一样具体的行为上，一种本雅明后来称之为“破坏者人格”（*The Destruc-*

tive Character) 所表现的狂暴的耗光 (Aufzehrung) 或燃尽。于是, 这种差异就不单属哲学范畴了。正如悲剧英雄的傲慢行为所表现的, 它也具有艺术与宗教的性质。

为了更清楚地表明本雅明对哲学差异的阐述, 我将大致考察他的《论本体语言与人的语言》、《翻译者的任务》以及《认识论一批判序言》的有关方面。首先有必要强调的是, 本雅明在《论本体语言与人的语言》中的论述与任何对这一议题的传统讨论方式都截然不同。始终贯穿于我们在此所关注的本雅明著述的时期里, 他为未来哲学所构建的导航科学就是一门语言论。他对语言的所有阐述都具有双重动向, 它们既要解除对语言的工具主义理解——即他所说的资产阶级的语言论——也要瓦解一种把词视作物之本质的语言论, 或简单地说, 即他所说的神秘主义语言论 (Reflections, pp. 318, 324)。大致说来, 本雅明把他自己对语言本质的研究与柏拉图的《克提拉斯篇》中的两种语言观区别开来, 也就是说与两种迄今为止作为所有语言哲学特点的语言论相对立。批评家们, 诸如温弗里德·门宁豪斯, 认为, 由于坚持语言的使用功能无关紧要, 并由于研究语言的非指涉功能, 本雅明成了一个结构主义还未问世时代的结构主义者。^⑦相比之下, 里查德·沃林认为本雅明对语言接受和认知方面的评价是由于“一个经久不衰的卡巴拉主义语言观, 视语言为现实的神性内容”。^⑧正如我将要说的, 本雅明的语言论既不是建立在对语言再现结构的洞见上, 也不是建立在对一种可界定的神性语言内容的假设上。本雅明把这两种选择都弃置身后。

本雅明坚持认为, 任何语言都首先传达一种精神意义 (geistige Inhalte)。但是语言并不是作为这种内容的代理人来对其加以传达, 而是这种内容以一种非中介的形式在 (in) 语言介质中, 而不是用 (through) 语言, 而得以传达。尽管这种内

容在语言中得以传达，它却并不与它借以表达的语言媒体相吻合，它与媒体是极其不同的。本雅明指出，“精神实体与精神实体借以传达的语言实体之间的区别是任何语言理论的第一步”（*Reflections*，p. 315）。那么语言具体要传达的对象是什么？本雅明写道：“作为传达，语言传达一个精神实体，即，可传达之物（eine Mitteilbarkeit schlechthin）”（*Reflections*，p. 320）。精神内容与精神内容借以传达的语言实体的差异因此就在于传达性本身。作为语言本身，即作为表意媒介，语言传达可传达性，这是语言的首要内容，而对于本雅明来说，是一门语言哲学理论的真正和惟一的研究对象。然而除了德里达简略地提到了本雅明著作中的传达性问题以外，还没有一个著名的本雅明批评家愿意就这个颇具魅力的观念做些阐明。^⑨在没有得到澄清的情况下，本雅明的言论必然一直晦涩难懂，本雅明在翻译论中通篇所说的可译性概念也同样如此，据我所知，迄今为止，这还未引起本雅明研究者的注意。

首先，我们可以将可传达性简单理解为传达的可能性（或条件），然而因为本雅明又指出“语言……没有言说者”，可传达性不是用语言而是在语言中得以传达，显然可传达性不是康德的形式可能性条件（*Reflections*，p. 316），其特征不是主观的。因此如果可传达性真的可以与传统的可能性概念相关联，它大约是语言中力量的真正可能性。正如我们至此之后将要看到的，它的确是作为语言之语言的一个客观特性。但是与其考察可译性的地位，不如让我们先回到《论本体语言》来澄清这个概念的意思。

本雅明在确定了以语言自我传达的精神存在在外表上与它借以自我传达的语言存在并不等同以后，随即评价道：“精神（geistige Wesen）与语言存在的等同是仅就其传达（mitteilbar）能力而言。精神实体中可传达的内容也就是它的语言实体”。

因此，可传达的内容也就是具有语言性的那部分精神存在，这一部分以一种非中介（直接）的形式在精神存在的传达中得以表达，这种说法的含义是，被传达的内容首先是其语言本身，语言（*Sprache*）从严格的词义上在此被理解为完全与作为行为的语言相关联，因此，可传达的（内容）本身就是语言的语言，或可传达性，这就是直截了当（*Kat'exokhen*）在语言中的精神内容。当本雅明写下：“对‘语言传达什么’这一问题的回答因此就是，‘一切语言都传达自身’”，他并没有推翻前面关于作为语言存在的语言和作为语言它所表达的内容是不同的这一论断。本身，的确指出了一种“实在”，与传达得以发生的具体语言不相同。这个实在就是语言之传达本身，是这样一种行为和事实，即它言说。除了《克提拉斯篇》所提供的两种选择，即将词要么理解为指涉与自身不同的物的手段，要么理解为直接表达物本身的实质，可传达性指的是以词的方式存在的言语行为。这种可传达性，从字面意义上来说，就是语言的传达行为，对于本雅明来说是一切语言哲学的根本问题。它就是传达。

至此，我所说的传达性即语言论的独特对象也许听上去琐碎不堪。但是当进一步考察时，这个印象就会消解，传达性的微不足道就会自我显现为等同于那些伟大的哲学所关注的基本问题。尽管可传达性看上去如同一种哲学的可能性条件，但它指涉的仅仅是语言的传达行为本身，但是为什么本雅明还是从可能性的角度来阐述语言的传达行为本身呢？为了从一开始就暗示可传达性并不是一个简单的哲学范畴，在《论本体语言》的开头，本雅明就提出，“我们无法想象任何东西不是在表达中传达其精神本性”（*Reflections*, p. 314），一门以可传达性为独特对象的语言论的确如他所声称的，“与宗教哲学密切相关”（*Reflections*, p. 320），被理解为语言即传达的传达本身，其

传达性体现在物上则是“上帝的创始语言的残留物”（*Reflections*, p. 331），因此它所朝向的视野终极是这一神性源头。可传达性不是一个可能性的范畴，而是由物意欲与道（Word）中万物之创造本原相结合的渴望所构成。在语言中，在其表达的字面意义上，物所传达的是：它们的本原是神性的。这个本原表明它们处在一个想要传达、渴望被听到、渴望被救赎的过程中。那么正是这点使得我们可能理解可传达性的具体性。这标志着它所制造的差异可以言说——一种表明任何创造物的真理性都在于其神性之道的差异。但是这种渴望，这种在语言中的意愿并不是主观的。并不是所有的物都渴望被倾听，而只是它们身上精神的、已经是语言的那部分——创始之道的残留物——才具有这种渴望。因此，可传达性是一个客观的（形而上学的）范畴，它指涉由表达或语言所制造的差异，其所达到的程度使得作为表达或语言，它全靠自己而传达它的差异。但是语言制造这样的差异全靠使自己与其他形成鲜明对立。因此，可传达性意味着脱离或分裂。仅就它是那种与既定状况逆向的潮流的一部分而言，它代表着一种倾向或意愿。这种既定状况就是世界表象（Schein）的状况。对于本雅明来说，语言的深度特征就在于与那个领域逆向的倾向，因而就制造了差异。

为了更好地理解可传达性这个制造差异的功能，并因此而更好的理解这个范畴本身的地位，现在再来看《翻译者的任务》。开宗明义，首先我要强调的是，本雅明在这篇论文中制定的翻译法则具有与我们已经看到的、决定着语言表达功能的法则所具有的同样的客观性。

正如可传达性所表明的，语言渴望被听到它独立于语言的任何象征和实用功能，它在表达传达本身，同样，可译性，作为艺术作品的一个客观范畴，指向原作以外。可译性并不追求

对原作的完成，而是指出艺术作品在原作以外追寻一种完满。可译性作为艺术作品中的一种召唤，召唤将作品从其自身中解放出来。本雅明评论道：“任何翻译，无论译得多么好，对原作都毫无意义”^⑩相反，一部译作意味着置换甚至忽略原作的意义，这点我们马上将会看到。翻译的客观可能性，这也是呼唤翻译的一种可能性，因此可以被最恰当地描绘为艺术作品的内在局限，或者简言之，可被描绘为一种在艺术作品之内指向其自身之外的一种结构特征。可译性是艺术借以超越自我、超越自我的语言羁绊的手段。它可算是一个差异的操作者，而不是通常所说的一种本质。

在本雅明看来，艺术作品的语言与普通语言的不同在于它不再是指涉和主观意愿的。正如本雅明对意愿性的强烈批评所揭示的，对于他来说，意愿属于表面和现象的世界。^⑪它们是使语言与事物的外表系在一起的自然和主观目的的功能，从这个意义上来说，普通语言完全是自然语言，因为它被神话的交织所制约。虽然艺术语言与语言的这些自然、因此就是神话的特征相决裂，但是艺术并没有因此而超越语言中所有的神话交织，其语言特征仍然是一种与内容和自身的自然关系，本雅明将这种关系描绘为，“在原作中形成了一种统一，就像水果与果皮”（*Illuminations*, p. 75）。本雅明让我们记住，一个诗人的努力，其目标必然“主要并直接指向具体的语言语境的方面（sprachliche Gehaltszusammenhänge.）”。所以文学作品或诗歌还是在“语言森林的中心（innerer Bergwald der Sprache）”（*Illuminations*, p. 76）。正如《起源》（或歌德论）中同样的意象所显示的，每当本雅明提到象征的“长满树木的内部”——这大概指的是波德莱尔的诗《呼应》时，语言森林的意象都是用来强调文学作品的象征一面，这也就是说，强调它是由建立在符号与内容基础上的自然统一所构成（*Origin*, p. 165）。那么可

译性在艺术作品中代表着克服这种仍然根植于神话语言关系中的自然统一性的客观需求。可译性，在艺术作品中，就是冲破象征关系的迷雾的渴望，正是这种关系把它构成了一个神话的罗网——或简言之，构成了一个文本。如果翻译想要取得成功，它的确必须达到这一目的。正如本雅明在强调直译或逐字对译时清楚表明的那样，一部满足艺术作品对翻译的要求的译作，不仅放弃内容和意思，它同时也破坏原作的指涉和意义传达结构，相比之下，原作的语言破坏语言被经验意愿所牵制的状态，翻译则破坏艺术作品“与根与枝”（mit Stumpf und Stiel）（*Illuminations*, p. 75）的纯天然的语言联盟。它“从外部面对森林茂密的山梁”（*Illuminations*, p. 76），本雅明这样说道。因为翻译的语言瓦解了语言传达意义的功能和结构，并因此而瓦解了一切纯天然的语言关系，那么翻译的语言与内容的关系是断裂的（Gebrochenheit）（*Illuminations*, p. 75），其特征是打破了天然或象征的关系，或参照本雅明的另一个意象来说，其特征是一种矛盾的关系。的确：“相比之下，内容和语言在原作中形成了某种统一，如同果与果皮，而翻译的语言在包裹其内容时则如同一件打了许多褶子的皇袍，因为它预示着一种比自身更显赫的语言，因此与其内容始终不配，而是高高在上和完全异类的。”正如皇袍，翻译中的语言代表的是语言权力，实在的语言，独立于它可能传达的一切内容，独立于使这种传达成为可能的各种结构。

在艺术作品中，可译性就是这样一种结构，它与本身纯天然的语言统一性和网状特性方向相反，而指向语言本身。在艺术作品的语言以内，它是那超越自身的象征语言以及这种语言的羁绊而指向“完整的本体语言”的结构，这种结构按照德文文本的话来说就是“Intention auf Sprache als solche”。意图（intention）在此被以一种绝对非主观、非经验的方式来理解。这

个结构内在于原作的语言^②，它要求脱离原作的语言而趋向纯语言——超越实用和象征功能，超越言外意义的负担以及这种意义得以建立的结构，也就是说，趋向语言作为语言所制造的差异。由于这个结构，艺术作品使自己超越了文本的、网状的、因此是神话的交织而传达内在于此的内容，语言在言说，或者说，在这种语言之内，一种差异被释放出来。

鉴于这种趋向（*Richtung*），一种翻译被艺术作品原作所召唤并不是为了作品本身，而是为了纯语言或神性语言的利益。可译性所制造的差异是这样一种差异，它是由这种客观意愿所决定，这种意愿所向往的是本雅明所说的作品的“死后灵魂的生活”（*afterlife*），或，简言之，是完全在自然生活及其羁绊的彼岸的事物。

然而，这种艺术对翻译的要求所意欲达到的、非现象的和纯粹的语言状态究竟代表什么？其最终与原作的关系是什么？本雅明写道，“翻译最终服务于表达不同语言之间重要的相互关系的目的”（*Illuminations*, p. 72）。他继续说：“各种语言之间并不是互相陌生的，而是先验地、并独立于一切历史关系地、在它们意欲表达的内容上内在相联”。但是就词汇、句法、结构来说，各种语言并不相同，它们也不是通过各自所传达的具体内容而互相关联的：

相反，各种语言的一切超历史的亲缘关系是以作为整体的每种语言最深层的意愿为基础的——但这不是每一种语言靠自身可达到的意愿，而是由它们意愿之间的互补所构成的总体来实现的意愿：即纯语言。相比之下，一切外语的个别成分——如词汇、句子、结构——都是互不相容的，但是这些语言在意愿上却是互补的（*Illuminations*, p. 74）。

本雅明在此作为“一种哲学语言的基本法则”，即所有个别语言都渴望同一个事物（eines und zwar dasselbe），而确立的内容，已经在早期的《论本体语言》中以可传达性的名义而作为主题讨论过。后者规定，语言，作为语言，作为语言媒体，它所传达的仅仅只是对自身传达行为的非中介（直接）的传达。正如这种与媒介相关联的品质在前提中就假设了与语言的工具功能的距离，语言趋向纯语言的意愿同样只有在语言被彻底非自然化的前提下才能昭然若揭。这种对自然语言的非自然化——翻译的独特任务——是由翻译来完成的，方法是，不注重语言意欲的对象，而是注重其意愿的模式，或经院哲学家（神学家）所说的 *modus significandi*——意义的模式或意愿（Art des Meinens）。^⑬

借助在他自己的语言中找到那些超越了自身自然状况的、趋向纯语言的倾向或意愿，翻译者“在语言中制造了原作的回声”（*Illuminations*, p. 73）。在这点上，他的事业就如同《论本体语言》中所描绘的亚当的命名语言。正如本雅明在这篇论文中所确立的，人之所以能够命名（确认）事物，全在于事物将它们的表达、它们的语言存在传达给人。它们所表达的就是它们的可传达性、它们的每一次独特的意欲传达的意愿：在人对物注目（*Anschauen*）并命名（确认）它们表达方式的独特性时，“它们的语言传递给人”（*Illuminations*, p. 329）。可以说，一个名称就是一个事物的意愿的专有名称，或指意模式。换言之，如此这般地叫出事物每一次独特的意欲言说的模式之名称，人通过命名语言而完成了作为传达行为的语言。命名了（确认了）语言的每次独特的传达模式、表达模式。于是本雅明得以宣称名是“语言最内在的本性。命名就是借此它决不传达在它以外的内容，在名中自身绝对地传达自我。在命名

时，那个表达自我的精神实体就是语言。但凡表达中的精神存在就是以绝对完整形式存在的语言自身，那么这里就只有名，且只有名在此”（*Reflections*, p. 318）。因此他可以做出结论：“我们可以称名为语言之语言（如果所属格指的是一种媒介的关系而不是一种手段的关系）”（*Reflections*, p. 319）。值得注意的是，本雅明在《论本体语言》中又把人的命名语言——既是接受性的又是出自天然的——叫做翻译：它是“*sprachempfangend*”（语言接受），因为它倾听“物的语言”，它是独立的，因为在命名中，它所命名的是作为语言的自身（*Reflections*, p. 325）。总之，在翻译中正如在命名中，传达的意愿及其每次具体的指意模式得以被命名，因此得以被提升到一种自治。

论翻译一文复制了这同一种语言运动，一种命名语言渴望传达的事物的运动，而传达的方式是使自己与语言的自然和神话的品性区别开来。我已说过，一个翻译，其着眼点在于原作中趋向神性和制造差异的道（*Word*）的意向（独立于作者的内容），或更确切地说，着眼于作为语言的语言的整体模式。它用自己的语言确立了与原作言说模式的呼应，方式是激活那个用自己的语言与原作的自然状态相脱离的因素。因此，可以说，翻译“指向本体语言”。用哲学的术语来说，翻译似乎是建立在经院哲学家所说的第二意图（*intentio secunda*）上的，翻译——命名也同样如此——不把重点放在原作意图所意欲的目标上，而是以认知来思考作为意欲本身的首要行为的理性实体（*ens rationis*）（*actus intellectus reflectus, id est quo aliquid per reflexionem cognoscimus.*）。的确，在对事物自我表达的独特方式命名时，物逐渐为人所知：“只有通过物的语言存在，他才能从他自身获得关于物的知识——以名的方式”（*Reflections*, p. 319）。通过原作中翻译趋向纯语言的意愿，这个意愿也因此而被思考和揭示。在命名中和在翻译中，可传达性和可译

性——或那些语言中渴望从其自然和神话的交织以及网状品行中解放出来的结构——被认知性地占用。名称和翻译都思考差异，思考那个在语言中允许语言克服其自身神话羁绊的差异。

以上对第二意愿这一哲学议题的指涉不是指某个具体的哲学问题，而是指哲学本身。哲学作为一种理性存在，它在一种制造距离的行为中构造自我，它不同于直接、不同于存在，等等，它所关注的是探索和评定它自身的差异，以便在自我奠定基础的条件下获得自治。命名与翻译，由于它们以认知来思考差异，因此它们大约可算是一种哲学。至少就翻译而言，本雅明自己曾经做过这样的关联，他写道：对纯语言或神性语言的“预言和描述是哲学所能期待的惟一完善”。然而这种纯语言，即真理的语言，“在翻译中却以浓缩的方式隐藏着”。因此翻译不仅内在具有哲学性，而且“（甚至）有一种哲学天才，其特征是对那种在翻译中显现自己的语言的渴望”（*Illuminations*, p. 77）。

但是在这种诸如亚当式的命名行为中、在翻译中、在哲学家的任务中对差异的认知性思考具有其内在的局限性。的确，对于本雅明来说，它并没有逃离全部的神话困境。首先，我想说，翻译在原则上并不能够“有可能揭示或建立”艺术语言的非自然倾向所意欲的纯语言（*Illuminations*, p. 72）。尽管翻译者的任务是由“将许多语言统一为一门真正的语言这一伟大主题”所激励，他的意愿始终是“理念上的”，即，是由康德意义上的这一理念所制约的（*Illuminations*, p. 77）。翻译所能希望的一切仅仅是“以雏形或浓缩的形式对之加以表征（*darstellen, indem sie es keimhaft oder intensiv verwicklicht*）”。这种表征的模式，一种“本质如此独特、以至于在非语言的领域极少遇见的模式”——附带说一句，这是一种缘出化学的模式——它只能允许各种语言之间隐秘的关系以“浓缩”的——

即预言的、秘密的——形式来实现 (*Illuminations*, p. 72)。翻译所处的状况,即“它只是与语言的外语性相妥协的一个权宜之计”,因为“一个即刻的、最终的、而不是临时和权宜的对语言之外语性的解决方案还是人类所无法企及的,”也是亚当的命名语言、同时也是哲学所处的状况 (*Illuminations*, p. 75)。尽管在《论本体语言》中,人被表现为“语言的言说者”,因为他“用名言说”,但这只保证了本体语言是人的精神存在这样一个事实,却没有为一个在命名中认识到本体语言的人保证神性之道 (*Reflections*, pp. 318—19)。能够回应物的语言的亚当的命名语言尽管重要,但只是“那不间断的、贯穿整个自然、从存在的最低形式、从人到上帝” (*Reflections*, p. 331) 的传达之流中的一个片刻,哲学以及哲学关于差异的思想也只是那个导向本雅明所说的与上苍相关的教义 (*Lehre*) 或纯差异的天梯的一个梯级。^⑩

正如本雅明所熟知的,物以其表达而向人传达自我,翻译则清晰表达原作语言所暗示的不同语言之间隐秘的亲缘关系,翻译借差异之名义建立了两个需要在更高领域找到最终落脚点的领域之间的联合。然而无论不尽完善的语言被翻译成了多么完善的语言,“这种翻译的客观性”只能“由上帝来衡量”,他让我们记住这点 (*Reflections*, p. 325)。的确,正如本雅明在《论本体语言》中所认为的,人之所以能够认识事物,首先是因为神圣的道创造了万物,作为残存物,万物因此而带有“认知之名的种子” (*Reflections*, p. 325)。本雅明宣称,“如果人的命名语言和万物的无名的语言不是统一于上帝,从上帝创造万物的道中生发出来,在万物身上体现为神奇融洽中物的传达,在人身上体现为心满意足中知识和名的语言,那么人类命名万物的任务就是无法(解决)解释的” (*Reflections*, p. 325)。这点体现了本雅明细致的哲学敏感性。命名和翻