

后现代交锋丛书

Nietzsche
and
Postmodernism

尼采有力地追问，在现代世界中我们生活的意义何在。哲学在尼采之后已经大大改观，这种改变是好是坏，难以评说。无论如何，当代哲学的一个重要任务是回答尼采的挑战。

[英] 戴维·罗宾逊 / 著

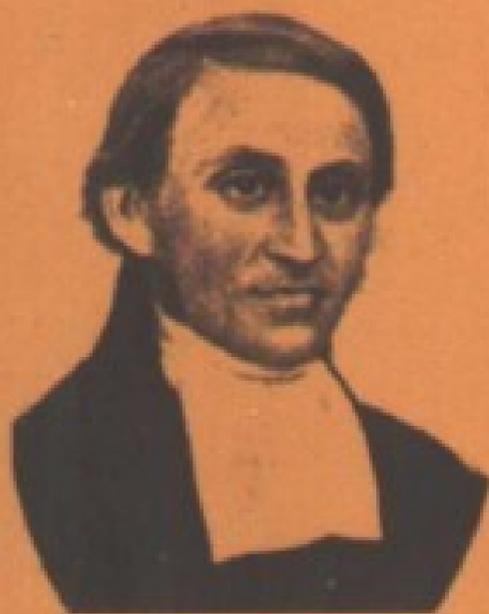
尼采与后现代主义

Nietzsche and Postmodernism



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

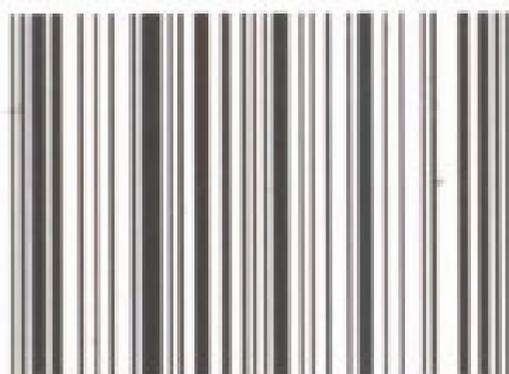
尼采与后现代主义



弗里德里希·尼采（1844—1900）对20世纪的哲学和文学产生了巨大影响，而且这个影响看来还会继续到21世纪。尼采质疑我们在现代世界中生活的意义所在。他是一位对人类知识的可靠性和限度提出了很多保留意见的“反哲学家”。他的激进的怀疑主义扰乱了我们所秉持的最深厚的信仰和价值。出于这些理由，尼采对我们现在称为“后现代主义”的文化现象和哲学现象投下了“深远的阴影”。

《尼采与后现代主义》解释了这位“反基督”的哲学家的关键思想，继而对在德里达、福柯、利奥塔尔和罗蒂等思想家那里体现出来的后现代主义的中心论题作出了清晰的说明，并最终提出一个发人深省的问题：是否可以合理地将尼采称为第一位伟大的后现代主义者。

ISBN 7-301-08486-2



9 787301 084861 >

ISBN 7-301-08486-2/G · 1377

定价：12.80元

后现代交锋丛书

postmodern encounters



尼采与后现代主义

Nietzsche and Postmodernism

[英] 戴维·罗宾逊 / 著
程 炼 / 译
王文华 / 校



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权合同登记图字:01-2004-2911号

图书在版编目(CIP)数据

尼采与后现代主义/(英)戴维·罗宾逊著;程炼译. —北京:北京大学出版社,2005.3

(后现代交锋丛书)

ISBN 7-301-08486-2

I. 尼… II. ①罗… ②程… III. 尼采, F, W. (1844~1900)—后现代主义—研究 IV. B516.47

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 135808 号

Nietzsche and Postmodernism

Text copyright © 1999 Dave Robinson

The author has asserted his moral rights.

No part of this book may be reproduced in any form, or by any means, without prior permission in writing from the publisher.

书 名: 尼采与后现代主义

著作责任者: [英]戴维·罗宾逊 著 程炼 译

责任编辑: 刘 军

标准书号: ISBN 7-301-08486-2/G·1377

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn>

电子信箱: zyl@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62767346

排 版 者: 兴盛达打字服务社 82715400

印 刷 者: 北京中科印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

787 毫米×1092 毫米 32 开本 5.625 印张 70 千字

2005 年 3 月第 1 版 2005 年 6 月第 2 次印刷

定 价: 12.80 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究



《后现代交锋丛书》文字浅显，领域广泛，知识新颖，话题众多，几乎收罗了西方现代和后现代思想家的主要论述，触及到当代世界性的重大理论问题和热点问题。这些有趣而新颖的后现代“时期”的话题，丰富和拓展了后现代多元文化论域，具体化了后现代多维理论层面，使读者能够开拓文化视野，深化问题意识，获得阅读广度，进而有可能在全球化问题框架中思考新世纪的中国立场和文化身份问题。

——王岳川（北京大学教授）

后现代主义在倡导“尊重他人，倾听他人”这一点上值得引起我们的深思。如果我们在尊重他人上多一点诚意，许多悲剧可以消除；如果我们在倾听他人上多一点耐心，许多空疏的批判和误解可以避免，我们的灵性与思维也可以因此得到滋养。

现在，摆在读者面前的这套《后现代交锋丛书》就提供了这样一个倾听他人的机会。相信有心人自会惜缘。

——王治河（中国后现代发展研究院常务副院长）



《后现代交锋丛书》是一套题材和角度罕见的作品。

“后现代”可以说是人文社科界和科学界等领域的时髦用语。不过与学术和科学有关的后现代话题往往意味着学术的前沿领域和古奥的词汇，而这套丛书则大胆尝试将前沿学术与大众生活结合，是对前沿学术与科学的普及化，是可读、时尚、前沿的完美结合。

——刘兵（清华大学教授）

《后现代交锋丛书》篇幅精练，但内容的涵盖面却相当广大，涉及西方近十多年来在知识文化界中所产生的许多重大争论。令人惊讶的是，丛书中有几种将当代科技发展的重大发明，如因特网、移动电话，乃至全球化，与直观上毫无关系的哲学家、思想家、语言学家联系了起来，真令人有豁然开朗之感！

这套丛书一定会吸引很多读者，使他们在繁忙紧张的工作之余，在饭桌上，或在自己的汽车内，或在就寝前阅读和议论。

总之，欢迎您到后现代世界来！

——金吾伦（中国社会科学院研究员）

后现代交锋丛书

译审委员会

· 主 任 靳希平 金吾伦 王文华

· 委 员 (按姓氏笔画排列)

于奇智 王文华 王岳川 王治河 丛 中

刘 钢 刘 军 李建会 李醒民 张祥龙

尚 杰 金吾伦 靳希平

· 丛书主持 周雁翎

· 责任编辑 刘 军

· 绘 图 王恩健

后
现
代
交
锋



王岳川序

王岳川

(北京大学中文系教授)



后现代主义文化思潮在西方出现了半个世纪，进入中国已经 20 年了。如今，这一思潮的发展已经从哲学美学和文化领域进入经济法律、日常生活领域，甚至进入了国际政治和科学领域，从而使上世纪诸多争论不休的问题，变得更为复杂。面对这些深层次和表层次问题，需要从根源上弄清问题的实质，厘定不同思想家的后现代精神走向，从而给人一种较为清晰的后现代谱系学脉络。

后现代主义的源起与文化意向

一般而言，学界在后现代、后现代主义、后现代性几个关键范畴上存在着理解的偏差，并引发一些无谓的争论。其实“后现代”(postmodern)是一个历史概念，指“二战”以后出现的后工业社会或信息时代；而与此相关，“后现代主义”(postmodernism)是这一社会状态中出现的一种文化哲学思潮；“后现代性”(postmodernity)则是一个社会理论概念，指后现代社会结构的功能性转型和知识话语转型问题。后现代是后现代主义产生的时代土壤，后现代主义是后现代社会的文化哲学表征，后现代性是后现代转向的话语系谱和结构模式。后现代思潮在世界文化意识



领域掀起了一阵话语转型风，在人们的思维方式和价值信仰上，造成了传统与现代话语(discourse)的断裂。而文化美学转型则波及整个艺术和批评领域，引发了前所未有的知识话语紧张。

“后现代主义”这些年在学界热了起来，不管是强烈的批判者，还是积极的支持者，对“是不是有后现代”，“什么是后现代”这类常识问题已经不再感兴趣，而是面对后现代社会，认真思考一些更为深层的问题。如今，后现代与现代性问题、后现代文化和传媒问题、后现代与后殖民主义问题的论争，形成了后现代文化与其他学科类型的复杂关系。人们达成了普遍共识：后现代主义思潮是后现代社会或后工业社会、信息社会、晚期资本主义的产物。它孕育于现代主义母胎(20世纪30年代)中，并在“二战”以后与现代性绝裂，而成为一个对西方现代性加以质疑的文化思潮。

后现代主义与现代主义在若干问题上既针锋相对，又具有共同的话语论争平台，因而又被人看成是共属“现代性”问题这一框架中。大致上说，有三种现代性话语：“高度现代性”(表征为马尔库塞、哈贝马斯等对卢梭、马克思所强调的解放、救赎与乌托邦精神的继承)，“低度现代性”(表征为福柯、德里达、罗兰·巴特对尼采、波德莱尔、西美尔、本雅明的颠覆性思维方式的继承，强调揭露现代性的负面效应)，“中度现代性”(表征为布迪厄和吉登斯等以

一种反思性态度和实践性策略对现实加以冷静剔解和分析)。后现代主义正式出现于20世纪50年代末到60年代前期,其声势夺人并震慑思想界是在70年代和80年代。这一阶段,欧美学术界引起一场世界性的文化哲学家之间的“后现代文化哲学论战”。到了90年代,后现代主义以一种多元边缘的后现代性特征渗入当代文化肌体,成为言人人殊的当代文化症候。进入21世纪,后现代主义“原创性”思想家大多谢世,一些“阐释性”后学家成为普世化播撒的主要力量。

宽泛地说,后现代主义是一种汇集了多种文化、哲学、艺术、社会学、传媒学思潮的庞杂问题丛。就文化哲学而言,解构主义、西方马克思主义、女权主义、后殖民主义、文化研究构成了当代后现代主义论争的文化景观。但是,这些流派的观点是互相渗杂甚至是互相对立的。如果说,解构主义、女权主义是广义的后现代思潮的积极推进力量的话,那么,西方马克思主义就是后现代中一股激进的批判力量。而且,对后现代主义的不同观点,构成思想家不同的身份认同:积极推进后现代主义的人,往往以做一个后现代哲人为荣,可以称之为后现代主义者,如德里达、利奥塔尔、斯潘诺斯、伊哈布·哈桑、格里芬等;严肃批判、抵制后现代主义的思想家,则以后现代批判者的身份出现在思想论坛,如哈贝马斯、杰姆逊、伊格尔顿等;以学者的身份对后现代主义进行客观研究,无意于做一个后现代



主义者,对后现代主义保持清醒的认识的学者,如理查德·罗蒂、佛克马、赛义德等。正是这种“推进”、“批判”、“研究”的合力,构成了起伏跌宕的后现代文化思潮。

后现代主义张扬一种“文化批评”精神,力图打破传统形而上学的中心性、整体性观念,而倡导综合性、无主导性的文化哲学。后现代性的显著标志是:反乌托邦、反历史决定论、反体系性、反本质主义、反意义确定性,倡导多元主义、世俗化、历史偶然性、非体系性、语言游戏、意义不确定性。具体阐释这些思想和语境,是专门研究家的事情。但可以化约化理解:后现代主义是一种禀有“后工业社会哲学精神”的新哲学,它意味着不再追求永恒不变的终极真理,也不贬斥历史的、变化的、偶然的因素,不再把文化美学看作反映现实的镜子。相反,后现代重视解释学精神,通过对整体性的瓦解走向差异性。文化哲学家不再是那种声称能解决或解释文化领域何以并如何对实在具有一种特殊联系的形而上学者,而是一些能理解各种事物相关方式的专家。

后现代主义者表现出一种叛逆性和价值选择性。这种选择性指涉出一种存在状态的多元性和文化审美的宽泛性。因此,后现代主义超出了语言艺术的界限,并对各类艺术的界限和艺术与现实的界限加以超越。这样一来,高雅文化与通俗文化的界限模糊了,艺术与非艺术的对立、小说与非小说的对立、文学与哲学的对立、文学与其他艺术的对立统统消解了。后

现代文化美学走向价值空场的“反文化”、“反艺术”、“反美学”倾向,使其自身抵达平面游戏的边缘。

后现代主义文化症候是在与现实主义、现代主义相比较的“差异性”中呈现出来的。就精神模式而言,现实主义注重“理想模式”(典型),现代主义注重“深度模式”(象征),而后现代主义则追求“平面模式”(空无);就价值观而言,现实主义讲求代永恒价值立言的英雄主义,现代主义讲求代自己立言的反英雄(荒诞),而后现代主义则讲求代“本我”立言的非英雄(凡夫俗子);就人与世界的关系而言,现实主义强调历史发展的必然性和人的社会性,现代主义强调世界的必然性与人的偶然性相遇中的个体存在状况,后现代主义则强调存在的偶然性(生命与艺术是偶然的)和生命的本然性;就艺术表现而言,现实主义以全人观物,叙事人无所不知,无所不晓,并具有一种求雅的审美趣味,现代主义以个人观物,具有一种雅俗相冲突的审美取向,而后现代则强调纯客观的以“物”观物,讲求无个性、无感情的“极端客观性”,并表征出一种直露坦白的求俗趣味;就艺术与社会的关系而言,现实主义认为艺术是超功利的审美欣赏,具有一种提升读者的功能(教化大众),现代主义认为艺术是对社会异化压抑的一种反抗,艺术表现为反抗性反弹的痛苦与丑,而后现代主义则认为艺术是一种商品,是日常生活中解魅化、大众化的消费品。



事实上，从现实主义到现代主义再到后现代主义，精神模式、价值观念、人与世界的关系、艺术趣味、艺术与社会的关系等，都发生了一系列的精神降解。这主要是由于在现代化的设计蓝图中，人类理性出现了危机，而后现代主义则以游戏的方式去解构危机中的理性，而最终出现了精神价值体系中的“危机共振”——社会、科学、哲学、美学、艺术、信仰的危机综合爆发症候。对此，不妨通过德里达“解构”策略的后现代意向、拉康的无意识话语理论、哈贝马斯的重振现代性设想、利奥塔尔的后现代叙事话语、鲍德里亚的后现代大众传媒理论等，去看看后现代思想家的意识，以及面对当代问题的人思角度和解决问题的深度。

后现代话语与后殖民文化身份

后现代主义的发展最终在政治维度上成为后殖民主义理论的来源之一。我们可以通过“后学”研究发现后现代、后殖民主义对西方现代性霸权的批判，使“边缘话语”得以获得某种发声的可能性，使西方中心主义的合法性受到质疑，使第三世界同第一世界对话和互动成为可能。

后现代理论为全球化的出场奠定了基础。全球化并不是全球“同质化”，也不是全球“一体化”，而是要让人类将尊重差异作为精神生态的信条，作为“人

类性”的底色，让东西方学会正确理解对方，让东西方变成人类的集合体。或许可以说，传统是一元的，有时甚至有封建专制独断性；现代则成为二元对立的文化——传统与现代、东方与西方、先进与落后、经验与超验等，将一切看成二元对立的，从而维护西方中心主义的话语权；后现代主义提出多元，使任何东西都只能多元性地加以理解，人们变得更宽容，心态更平和。开放社会扩大了人的内在空间，缩小了外在空间。人的精神自由和尊重这种自由成为人的本质规定性——无论是东方人还是西方人，都毫无例外。后现代后殖民主义倡导的多元文化主义不再是纯粹的理论探讨，而是对文化差异尊重的当代实践，已然进入文化、族群、阶级、性别、教育、文艺、政治的诉求中，从而获得不同文化体系之间趋向平等式的认同和共识——在文化战略方面日益消除西方中心主义。

多元文化的发展伴随着人类历史而发展。几千年来，人类多种文化并存互动：中国文化传统、希腊文化传统、希伯来文化传统、阿拉伯伊斯兰文化传统、非洲文化传统等多种文化不断消长，此起彼伏地影响着人类社会的进程。今天在美国，黑人文化、印第安文化、西裔(Hispanic)文化、亚裔(Asian)文化等少数话语，形成不同于主流白人文化特色的新文化声音，种族间的冲突层出不穷，黑人民权运动、新左派运动、同性恋运动、女权运动、反文化运动等此起彼



伏,社会正在发生大分裂。世界在全球化中出现了多元文化的吁求,表明世界在后现代的洗礼下正在走向新的多样化。

可以说,当今世界在全球化的浪潮中,整个地球已演化成为一个地球村,经济一体化和热核战争的威胁使整个人类荣辱与共。霍金说人类也许活不过这千年,因为地球环境在恶化,在百年左右海平面将升高而使众多的岛国和沿海城市淹没。因此,人类的未来应该是东西方所共同来思考的未来。现代人在无穷扩张自我,当扩张到极限时就丧失了“自我”。自我的消失使得人们成为“非我”,这在本质上是对生态文化和文化生态美学的违背。因而,在德里达解构西方中心主义和赛义德提出“东方主义”之后,中国学者所提出的“发现东方”与“文化输出”从根本上说,意味着“人是目的”,表明“东方”思想在东西方对话中有其不可忽视的特性。

后现代主义文化研究决非要重新树立后现代大师,相反,应该在发自西方内部的对西方中心主义批判之后的“后思想”平台上,展开以中国为代表的东方文化价值重建的工作。即坚持以我为主,东西互动,和而不同,重建中国形象,保持文化生态。让世界认识到中国文化不是西方人眼中的那种扩张性文化,而是有深刻历史感和人类文明互动的大文化。近些年来,西方学界提出“生态美学”或“生态文化”的新理论,其实吸收了东方尤其是中国文化

中诸多思想精髓,如绿色和谐思想、辩证思想、综合模糊思想、重视本源性和差异性的思想、强调“仁者爱人”等思想。这些思想是走出现代中心主义之后的中国思想对西方的一种滋养或者互动。因而,在后现代时期,人类不再可能再造现代性神话,不再可能维护西方中心话语,而只能走出东方主义与西方主义的二元对立状态,立足于全球化语境中的东西方语境,重释中国问题并阐释文化输出的思想,从而走向东西方文化整合的新景观——“人类之体,世界之用”。

需要说明的是,北京大学出版社推出这套全新的《后现代交锋丛书》,文字浅显,领域广泛,知识新颖,话题众多,几乎收罗了西方现代和后现代思想家的主要论述(福柯、德里达、库恩、霍金、拉康、鲍德里亚、麦克卢汉、利奥塔尔等),触及到当代世界性的重大理论问题和热点问题。尽管书中有的问题并非是完全意义上的后现代“主义”问题,有的问题理解还存在某些文化盲点,但无论如何,这些有趣而新颖的后现代“时期”的话题,仍然丰富和拓展了后现代多元文化论域,具体化了后现代多维理论层面,使人能开拓文化视野,深化问题意识,获得阅读广度,进而有可能在全球化问题框架中思考新世纪的中国立场和文化身份问题。

是为序。

2004年冬日于北京大学

后
现
代
交
锋



汉 译 前 言

王治河

(中国后现代发展研究院常务副院长)



作为当代西方最重要的一股文化思潮,后现代主义的影响已经遍及西方社会的方方面面。它的声势之浩大,波澜之壮阔,立意之尖新,分析之犀利,触角之多元,内涵之丰富,理论之复杂是当代任何一个思潮所无法比肩的。也正因此之故,任何一个研究后现代的学者无不跃跃欲试,试图把它说清楚。即使不能擒获全豹,至少也要获得一个关于后现代的明晰概念。这些努力都是值得欣赏的。然而如同任何一个美丽的诱惑后面都有一个丑陋的陷阱在等待一样,把后现代主义说清楚的背后所隐藏的危险就是:将后现代主义简单化,进而妖魔化。看一看下面这些对后现代主义的评价,就知我所言非虚。

妖魔化后现代

有学者在国家级哲学刊物上撰文,说后现代主义“视人本主义为大敌”,反对“理性主义”、“理想主义”,以混淆黑白、颠倒是非为乐事。其结论是:“后现代主义的实质是学术商业主义。”也有人称今天社会发生的一切丑陋现象为“后现代乱象”。据说后现代世界是一个虚无的世界,没有意义,“凡生于意义者,已死于意义”。还有哲学界老硕学接着鲍德里亚讲:在后现代世界里,理论已经穷尽了自身,世界已经摧毁了自身,剩下的只有碎片,而“玩弄碎片,就是后现代”。



一些人据此对后现代大加讨伐，似乎后现代带给人们的除了“虚无主义”，就是“无政府主义”，除了“玩世不恭”，就是“绝望”。更有台湾地区作者将“后现代”与“癌症”连在一起，发明了“后现代癌症”一词。其对后现代之憎恨，之厌恶，由此可见一斑。

这种简单化的态度显然无助于对后现代作认真的学术研究，其背后浓郁的“大批判”色彩也令人忧虑。

简单化对于解说一般事物固然存在着某种便利。但对于阐释后现代主义这样一种异常复杂、深刻的思想运动，简单化则是研究者应该极力抵制的一种诱惑，因为它会将我们引入歧途。建国后发生在实用主义和存在主义身上的悲剧，足够惨痛，希望不要在后现代主义身上重演。

因此之故，写这篇前言的此刻，我有一种如履薄冰的感觉。虽说这十多年来自己一直从事后现代研究，来美读书后研究方向依然是后现代，所师从的又是美国当代著名建设性后现代主义的代表人物柯布(John B. Cobb, Jr.)和格里芬(David R. Griffin)，但对有些后现代思想家如勒维纳斯和德勒兹的原著所读不多。没读原著，心里便不免发虚。此外，由于浸淫后现代研究这些年，对这些后现代思想大家不免多少有一种感情上的偏爱，我很怕由于一己之好恶影响了读者的判断。因此我更愿意读者把这篇前言看作我一己学习心得之分享，看作一个邀请，邀请读者与我一起深化对后现代思潮的研究，邀请读者贡献出自己的视角。对于后现代思想家来说，一个人能够获得的观察事物的视角越多，他(她)的解释就越丰富、深刻。

后现代的故事还没完

尽管后现代主义特别是解构性的后现代主义存在着不少有待克服的理论困难,但我不同意“后现代已经终结”的说法,更不同意把后现代主义当作“死狗”来处理。这方面我比较倾向于这样一个说法:虽然后现代主义不可能解决我们所面临的所有问题,“但公平地说它值得一听,它内涵着许多值得深思的教训”。结论是:“后现代的故事还没有完。”^①

后现代的故事没有完不是因为讲故事的人赖着不愿退场,而是因为后现代思想家所提出的问题依然没有得到解决,因为现代性依然很强势,现代世界观或现代思维方式依然占统治地位。作为对现代性的全线抵抗,后现代自然就还有话要说。

如同后现代一样,现代性也是一个充满歧义的概念,可以从不同角度加以界定。按照格里芬的理解,现代社会中存在的“个人主义、人类中心主义、父权制、机械主义、经济主义、消费主义、民族主义和军国主义”,都是现代性的重要理论内容。而我更愿意把现代性界定为以二元对立思维为特征的现代思维方式。个体与群体,精神与肉体,人类与自然,男性与女性,科学与精神,理性与价值,理性与情感的分离与对立,都是现代性的表现。

后现代主义所要超越的,后现代思想家所要抵抗的,就是这种现代性。按照著名生态哲学家盖尔的

^① 参见《国际宗教哲学杂志》Vol.50(2001),p.26。



界定：“后现代主义应该被理解为一种传统，这种传统与现代性的占统治地位的思想传统相对立，试图追问现代性的各种假定，在此基础上发展一种人与世界，人与人之间的新型关系。”^①一般说来，解构性的后现代主义侧重前者，即侧重“追问现代性的各种假定”，而建设性后现代主义则侧重后者，即侧重“发展一种人与世界、人与人之间的新型关系”。可惜的是，或许由于地域所限，这套丛书的编者对建设性后现代主义鲜有论及，希望后来者在编辑一套新的《后现代交锋丛书》时能弥补这一缺憾。

现代性的典型态度是“霸道”

现代性的典型态度是什么呢？概言之就是“霸道”。求道，闻道，得道都是值得称许的事。唯独这“霸道”，让人难以接受。顾名思义，霸道者之所以霸道，是因为自以为自己是道，也就是真理的唯一拥有者。也就是说，由于霸占着道，所以霸道。

这种霸道的一个核心表现就是“唯我独尊”，表现在人与自然的关系上是剥削自然，表现在男女关系上是压迫妇女，表现在理性和感性关系上是蔑视感性，表现在科学与非科学的关系上是科学沙文主义，表现在人我关系上就是容不得不同意见，表现在国家关系上就是霸权主义。

从一种多元宽容的立场出发，后现代向形形色

^① Keller, Catherine and Anne Daniell ed. *Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernism*. Albany: State University of New York Press, 2002, p.32.

色的现代性霸权进行了挑战。

以挑战科学的霸权为例。面对世人数百年来对科学的顶礼膜拜，后现代思想家和科学家向我们证实：“西方科学在许多至关重要的方面出了错。”^①爱因斯坦说：“我们切莫忘记，单凭科学与技巧并不能给人类的生活带来幸福和尊严。”伽达默尔说：“中国人今天不能没有数学、物理学和化学这些发端于希腊的科学而存在于世界。但是这个根源的承载力在今天已枯萎了。科学今后将从其他根源寻找养料，特别是从远东寻找养料。”^②

对科学霸权的反思不仅发达国家的有识之士在做，发展中国家、第三世界国家也在做。印度出版的《科学、霸权和暴力：现代性的挽歌》一书就谴责后殖民国家对科学家和工程技术专家的过度推崇。作者质问道：“有谁能对邪恶的政治家、军事家和跨国公司滥用现代科学不痛心流泪，进而不去审视现代科学的哲学和主流文化呢？难道暴力的根源就不能在科学的本性里找找吗？现代科学是否有某种东西使其成为一项向权力和金钱开放的人类事业？”^③捷克总统哈维尔在题为《现代时期的终结》的演讲中也指出，现代科学由于“不能与现实最固有的本性和人类经验最固有的本性联系在一起”，而正在被后现代科学所超越。读者通过本丛中彼得·科尔斯的《霍金与上帝的心智》、《爱因斯坦和大科学的诞生》和蔡汀·沙达

① 斯普瑞特奈克. 真实之复兴. 北京: 中央编译出版社, 2001. 24

② 洪汉鼎. 百岁西哲寄望东方. 中华读书报, 2001-07-25

③ 斯普瑞特奈克. 真实之复兴. 北京: 中央编译出版社, 2001. 75



的《库恩与科学战》可以体认后现代对科学局限性的揭示与超越。正是库恩埋葬了许多科学流行的旧观念,为人们提供了许多新概念,如范式、不可通约性、科学共同体、常规科学、收敛式思维、发散式思维,等等(见本丛书蔡汀·沙达著《库恩与科学战》)。

不难看出,后现代思想家实际上帮助我们捅破了“科学万能”的气球。他们并非像一些批评家指责的那样,是“科学的谋杀者”。后现代主义既不反对科学,也不反对理性,它所反对的是对科学的迷信,是科学沙文主义。这种科学沙文主义把科学看作认识他人和世界的唯一可靠模式,同时否定一切不能实证的人类价值及精神活动。可以肯定的是,这种科学沙文主义倘若存在一天,中医就一天没有出头之日。

如同科技狂欢时代的守夜者,后现代思想家对科学万能的挑战,使我们避免在科学的颂歌中彻底迷失,对此我们应该心存感激。

从一种复杂性思维出发,后现代挑战了现代“非此即彼”的二元对立思维,挑战了现代简单化思维。这套丛书虽然只选取了若干后现代思想家的思想,但其对现代思维的挑战是一目了然的。哈拉维的“赛博格”概念不但隐喻着范畴的模糊化,而且也隐喻着各种过去在现代思维模式下鲜明对立两极的模糊(见本丛书乔治·迈尔逊著《哈拉维与基因改良食品》)。鲍德里亚的“超现实”概念则挑战了我们传统的“现实”概念,以及建立在物质/精神,主体/客体两分思维基础上的镜式反映论(见本丛书克里斯托夫·霍洛克斯著《鲍德里亚与千禧年》)。尼采的系谱学则有助于克服人类理性主义的“自鸣得意”(complacency),它并非要摧毁

理性,而是旨在提醒我们:笛卡尔以来的现代理性关于自己具有必然性和普遍性的假定可能是一个幻觉,因为它忽略了理性在过去的历史形态,在现在的不确定性以及在未来的脆弱性(见本丛书戴维·罗宾逊著《尼采与后现代主义》)。与此同时,弗洛伊德“使人们注意到表面的确定性和真实性之下的那些不可捉摸的流沙般的东西”(见本丛书菲尔·莫伦著《弗洛伊德与虚假记忆综合症》)。维特根斯坦则通过做梦和口误提醒我们,我们生活的许多方面都是很神秘的(见本丛书约翰·希顿著《维特根斯坦与心理分析》)。企图一劳永逸地把握某种真理是一种需要治疗的“独断症”。

后现代对他者持一种开放的心态

与党同伐异、态度霸道的现代思维方式的闭锁相比,后现代主义持一种对他者开放的心态。这里讲的“他者”不仅包括其他人、其他文化、其他民族,而且包括女性与自然。这也就是为什么女性主义运动和生态运动在后现代主义这里找到了理论支持。用柯布博士的话说就是,“后现代主义者使差异拥有了立足之地”。^①

事实上,几乎所有后现代思想家对他者和差异都持一种开放的态度。德里达对“分延”、“不在场”和“踪迹”的强调事实上是对他者的开放。用他自己的话说,“对逻各斯中心主义的批判首先是对他者(the other)

^① John B Cobb, Jr., *Postmodernism and Public Policy*, Albany: State University of New York Press, 2002, p.50.



的追求”。^①德里达之所以如此推重他者,是因为在他看来,“对他者的尊重”是“唯一可能的伦理律令”。^②其实,德里达的后现代解构主义之所以要颠覆形形色色的现代霸权和现代占统治地位的二元对立思维,其目的是为差异,为他者,为弱小争取生存的空间。德里达个人的生活经历无疑深刻地影响着他的这种尊重他者的哲学立场。德里达曾经坦承,童年时代作为一名犹太儿童,在犹太人遭受迫害和种族暴力(包括犹太儿童被驱逐出学校)时所感受到的极端孤立感。^③虽然日后成为后现代大家的德里达强调他童年的经历与他的哲学没有因果关系,但是这段经历对他思想形成的深刻影响应该是毋庸置疑的。

“他者”在后现代另一个掌旗人罗蒂那里也被放到十分重要的位置。罗蒂促请人们提升对不熟悉之人群的关注,以避免将他们边缘化。对维特根斯坦的治疗方法来说差异也“具有至关重要的意义”(见本丛书约翰·希顿著《维特根斯坦与心理分析》)。

不难看出,推重开放构成后现代思维的一个重要特征。所谓“开放”,按照海德格尔的理解,意味着“不阻塞”,也就是“不设界”。^④它让存在物无碍地“相互依

① Derrida, “Back from Moscow, in the USSR”, in *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Peggy Kamuf, ed., New York: Columbia University Press, 1991.

② Derrida, *Writing and Difference* (1978), pp.95-96

③ Le nouvel observateur, “An Interview with Derrida” in *Derrida and Difference*, ed. David Wood and Robert Bernasconi, Evanston: Northwestern University Press, 1988, p.75.

④ Heidegger, *Poetry, Language and Thought*, trans. A Hofstadter, New York: Harper and Row, 1971, p.106



靠,相互团结”。这种后现代的开放态度是对现代闭锁心态的否弃。诺斯若波写于 20 世纪 40 年代后期的一段话清晰地表达了部分先觉的西方知识分子对这样一种态度的呼唤:“我们必须使自己的直觉、想象力甚至灵魂向与我们自己的视野、信仰和价值观不同的视野、信仰和价值观开放。我们必须使学术界将世界问题作为一个整体来思考,从与整体的关系的角度看待区域性问题的。”^①著名过程思想家苏哈克则将“开放”界定为“存在向新价值的取向”。^②

对于向他者开放的后现代转折,柯布有着明确的理论自觉:“今天,由于欧洲文化优越论不再统治我们,我们更做好准备向其他文化学习。”^③在柯布看来,“后现代思想的一个主要原则是包容,是让不同的社群和团体发出声音”。^④事实上,“设身处地”和“换位思考”一直是所有后现代思想家所推崇的原则。在这个意义上,后现代主义与多元主义走到了一起。用柯布的话说,“成为后现代的,也就是成为多元论的”。

后现代与虚无主义无缘

后现代思想家在挑战现代性的霸权中或许有激

① F.S.C. Northrop, *The Meeting of East and West*, New York: Collier Books, 1966, p.10

② Suchocki, Marjorie. “Openness and Mutuality in Feminism and Process Thought and Feminist Action”. in *Feminism and Process Thought*. Ed. Sheila Greeve Davaney. New York: Edwin Mellen Press, 1981, p.63.

③ John B Cobb, Jr., *Transforming Christianity and the World*, p.31

④ John B Cobb, Jr., *Postmodernism and Public Policy*, p.190.



进、偏颇之处^①，但他们绝对不是一群唯恐天下不乱的造反派，更不是一群虚无主义者，因为他们始终“怀有乌托邦的梦想”，始终坚持着某种价值，守护着某种理想。在2004年8月《世界日报》发表的生前最后一篇访谈中，德里达强调他的解构主义是站在“肯定生命的一边的”。这使我想起不久前金惠敏先生在《中华读书报》发表的《“后现代帝国”的扩张》一文中介绍的罗蒂与德里达的对话。按照罗蒂的说法，德里达是个真正意义上的“人本主义者”。这话我相信。尽管德里达一生大多数时光是在形而上的思想王国里翱翔，但他并未将自己囚禁在学术的象牙塔中。“为人类操心”依然是他的宿命。他曾为捍卫法国阿尔及利亚裔移民的权利挺身而出，也曾为反对种族隔离政策进行过顽强的斗争。“9·11”事件后，他也曾写了《9月11日的概念》和《流氓》两篇评论文章。他也十分关心中国的命运。^②他曾大声疾呼：“不能没有马克思。没有马克思，没有对马克思的记忆，没有马克思的遗产，也就没有将来。无论如何得有某个马克思，得有他的才华，至少得有他的某种精神。”

也正是这个“很难对一致性感到激动”的德里达与美国著名后现代哲学家罗蒂和欧洲其他五位思想家哈贝马斯、艾柯、瓦提莫、穆希格、萨瓦特一道于

① 我在《扑朔迷离的游戏——后现代哲学思潮研究》(中国社会科学文献出版社,1993,1996,1998)中对此有所分析。

② 值得注意的是,几乎所有后现代思想家(不管是解构性的还是建构性的),都对中 国有一种天然的亲近。我在《后现代主义与中国》(载于《求是学刊》)一文中对这一现象有专门的讨论。

2003年5月31日发出反战强音《战争之后：欧洲的重生》，制造了“当代欧洲思想界的轰动之举”。众所周知，德里达和哈贝马斯是理论宿敌，两人有长达几十年的恩怨。德里达在解释他和哈贝马斯的不计前嫌的联合行动时说，不管他和哈贝马斯之间在理论上有多大分歧，“现在都是共同发出声音的时候了”。因为他们都担忧世界的前途和人类的命运。^①显然，这样的后现代思想家与反理性主义、反理想主义、反伦理主义无缘。用霍伊的话说，后现代并非“无方向感”，它不仅与“什么都行”(anything goes)的无政府主义无缘，而且也与“一切都无意义”(nothing matters)的虚无主义无缘。^②

尽管用一个共同认可的概念来界定后现代很难，但一个不争的事实是：几乎所有后现代思想家都有一双饱含忧郁的眼睛，骨子里都对人类的命运和前途有着浓重的忧患意识。

简单化是后现代研究上的误区，因此而导致的妖魔化不仅不利于学术的发展，而且不利于吸收养分，实在是误人误己的双输局面。即使以反解构性的后现代主义为旗帜的建设性后现代主义，也对它的对手采取了极其慎重的分析态度。如著名建设性后现代主义思想家柯布就曾充分肯定解构性的后现代主义的长处，认为解构性的后现代主义对人类社会内

① 夏榆.德里达：我很难对一致性感到激动.南方周末,2004-10-21

② David Hoy, *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*, Cambridge: The MIT Press, 2004, p.231.



在的假定的解构“有助于揭露和克服给人类带来众多灾难的根深蒂固的‘同化癖’(homophobia)”^①

抵抗“齐一性思维”

看一看现代“同一性思维”，“齐一化”概念，“同质思维”在我们现实生活中的猖獗，例如现代非持续的经济模式的横行，消费主义、拜金主义在华夏大地的肆无忌惮，掠夺性的全球化的“压路机”，以一元吞并多元，对多元文化、本土文化、边缘文化的疯狂碾压，我们没有理由不对后现代的抵抗心存钦佩。德里达对福山所欢呼的自由资本主义大合唱和“全新的世界秩序”的拒斥就是这一抵抗的一部分（见本丛书斯图亚特·西姆著《德里达与历史的终结》）。

按照建设性后现代哲学的奠基人怀特海的分析，“划一的福音(uniformity of gospel)”是“危险的”。^②后现代提醒我们不向“齐一化”的霸权屈服。这使我们怀想起 2000 多年前的庄子，因为正是庄子“从不把自己的观点强加于万物之上，从不人为地强求千篇一律，万人一面。他非常反对这种违背天下的常然，违背万物的性命之情的做法”。^③或许因此之故，庄子的哲学被后现代思想家引为同道。

① Cobb, John. B., Jr. "Responses to Relativism." in *Soundings* (Winter 1990), p.73

② Whitehead, *Science and the Modern World*. New York: The Free Press, 1967, p.206.

③ 樊美筠. 中国传统美学的当代阐释. 北京: 中国社会科学出版社, 1997.76

也正是通过对现代“齐一性”思维方式的全面抵抗，后现代思想家捍卫了人类的自由。按照霍伊的分析，抵抗与自由是天然地联系在一起，抵抗的动力来自“争取自由”。^①与“辞职”不同，抵抗并未抛弃可能性，它导向希望，也就是导致向无限的可能性开放。关于为什么要抵抗，朱迪丝·巴特勒提供了一个令人信服的心理学区解释：人们之所以要抵抗，不仅仅因为自己受到了限制，而且因为自己体认到自己成为这些限制的一部分，自己已经与这些限制自由的东西同流合污。

针对资本主义对人的麻醉化、机械化，后现代思想家德勒兹和夸塔里强调与那些要求僵硬的中心性、权威、稳定性的偏执狂和顺从性人格（也就是霸道之人）进行对抗的重要性。因为这种人格不能容忍别人与他的不同之处，而且很容易成为法西斯运动的一分子。在为德勒兹和夸塔里的名著《反俄狄浦斯》英译本所写的序言中，福柯提出了这样的问题：如何在反抗的时候不成为你所憎恨的体制的翻版？如何抗击我们自己身上的法西斯主义？这种法西斯就深藏在我们所思所想和日常行为中，它“使我们迷恋权力，对那些支配我们、剥削我们的东西反而充满了欲望”。^②在德里达看来，尽管海德格尔是后现代的一个重要思想来源，但海德格尔身上“仍然存留着形而上学的残余”。或许正是这些残余导致他对纳粹主义的青睐（见本丛书杰夫·科林斯著《海德格尔与纳

① David Hoy, *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*, Cambridge: The MIT Press, 2004, 231.

② 米歇尔·福柯.反法西斯主义的生活艺术.天涯,2000(1)



粹》),从而铸成千古之恨。所谓“形而上学”在后现代的词典里系指对“同一”的迷恋。

后现代主义是一剂 不可多得的“药石”

抵抗孕育着希望。作为一股健康的力量,后现代主义对于疗救现代病,是一剂不可多得的“药石”。后现代对“齐一性思维”的抵抗,对人的自由的捍卫有助于把我们从“非人”的状态中解放出来,使我们免做各式各样的机器和动物,如“生产机器”、“欲望机器”、“经济动物”和“消费动物”。当我们打好行囊准备跟着感觉走的时候,当我们孤注一掷意欲与邻居拼消费的时候,后现代提醒我们三思而后行。

作为一个国家,面对列强的霸权,中国敢于说“不”;作为一个人,面对消费主义的猖獗,面对横流的物欲,你是否敢于说“不”?是否敢于依然坚守浪漫?这是后现代主义向我们提出的另一个挑战。

后现代主义者虽然不完全等同于浪漫主义者,但他(她)身上显然流淌着浪漫主义的基因,因为它坚信每个人都有其独特的价值,都是唯一的和不可替代的。一味仿效他人在浪漫主义者和后现代主义者看来是件可笑复可悲之事。这就是为什么浪漫主义者和后现代主义者不仅一直拒绝参加风靡全球的现代经济主义、物质主义、消费主义、拜金主义以及进军自然的大合唱,而且大唱反调。他们看重精神生活,主张过一种崇尚自然的简朴生活,懂得欣赏大自然抒情而生动的意蕴。因此他(她)们是天然的生态主义者。他们相信梭

罗在瓦尔登湖畔悟出的真谛：“一个人的富有与其能够做的顺应自然的事情的多少成正比。”^①这，也是一种抵抗，一种高贵的抵抗，因为它需要过人的胆识。

后现代对现代性的抵抗是否能成功，在多大程度上能成功，尚是个未知数，但它捍卫自由的卓绝努力，它对生命的奇异与丰盈的守望，对浪漫的坚持，是永远令人钦佩的。

展望未来，后现代的一些纯属刻意标新立异的东西注定会随风而逝，然而它的许多富有生命力的思考毫无疑问将会化为经典，作为一种“别思”、“别眼”，在未来的岁月里“启发我们去思，去想，去发明，去创造”。^②

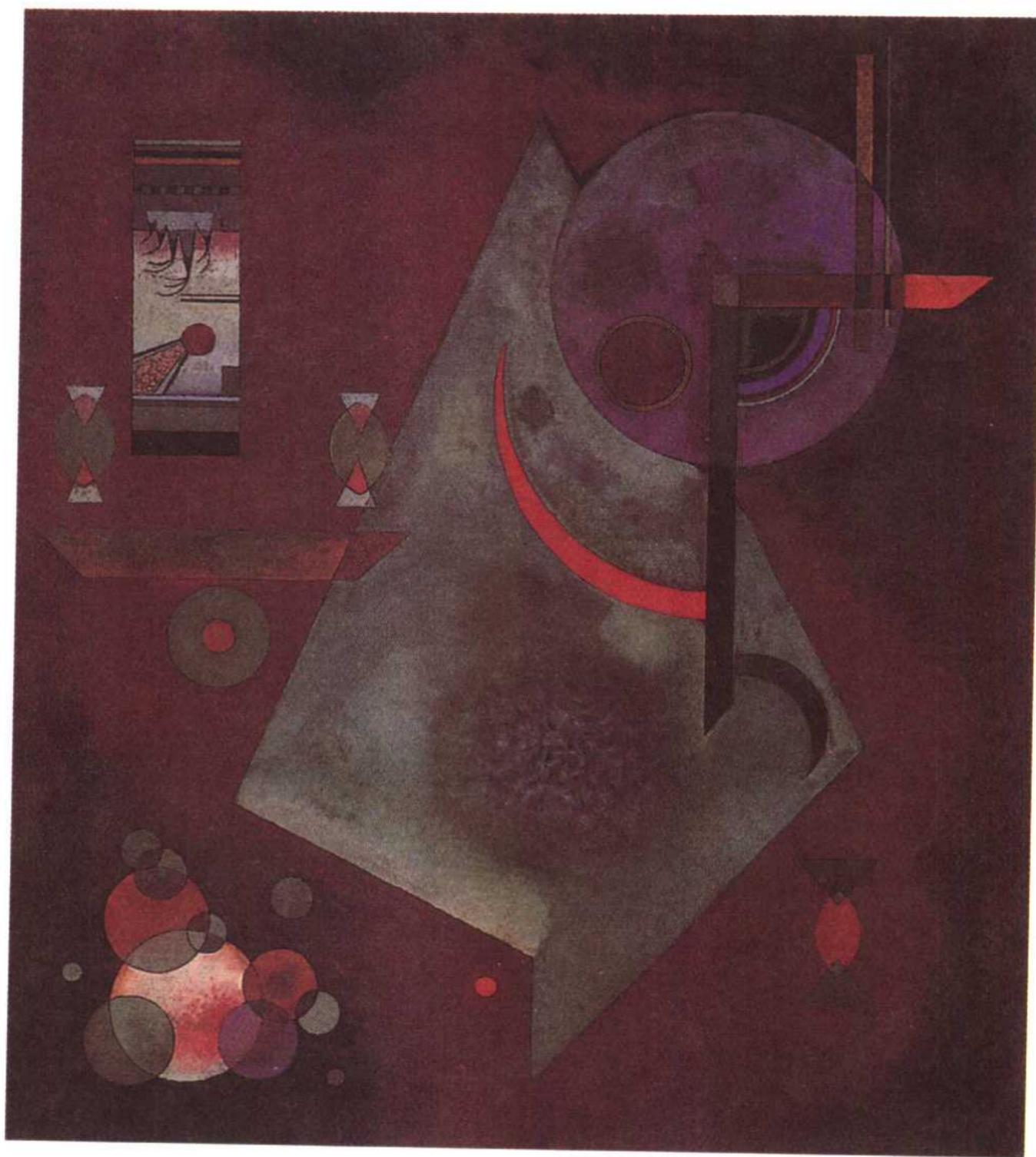
后现代主义或许有一万条不足，但在倡导“尊重他人，倾听他人”这一点上它绝对值得引起我们的深思。如果我们在尊重他人上多一点诚意，许多悲剧可以消除；如果我们在倾听他人上多一点耐心，许多空疏的批判和误解可以避免，我们的灵性与思维也可以因此得到滋养。这实在是个利人利己的双赢结局。

现在，摆在读者面前的这套《后现代交锋丛书》就提供了这样一个倾听他人的机会。相信有心人自会惜缘。

2004年圣诞夜于小城克莱蒙

① 艾伦·杜宁.多少算够.长春:吉林人民出版社,1997.113

② 王治河主编.后现代主义辞典.北京:中央编译出版社,2004.13



康定斯基·缓慢的凝视



康定斯基·构成第十号

- 
- 王岳川序 / 1
 - 汉译前言 / 11
 - 导读 尼采的挑战 / 1
 - 先知尼采 / 23
 - 警告 / 25
 - 尼采：生平简介 / 26
 - 尼采与基督教的瓦解 / 31
 - 希腊人 / 33
 - 反对基督教,反对超越 / 36
 - 叔本华与权力意志 / 38
 - 反基础主义 / 41
 - 启蒙 / 43
 - 语词、实在与思想 / 47
 - 逻辑的问题 / 50
 - 科学的毁灭 / 54

- 视角主义、进步与虚无主义 / 56
- 对自我的信仰 / 59
- 道德谱系 / 62
- 基督教价值与虚无主义 / 66
- 对尼采怀疑论的评估 / 68
- 超人与永恒回归 / 71
- 永恒回归 / 74
- 后现代主义与尼采 / 78
- 但是,什么是后现代主义? / 80
- 结构主义者 / 82
- 德里达与解构 / 83
- 德里达与尼采 / 87
- 利奥塔尔与尼采 / 90
- 福柯与政治话语 / 95
- 福柯与尼采 / 99
- 尼采与后现代主义的女性主义 / 101
- 尼采与罗蒂 / 103
- 尼采是后现代主义者吗? / 109



目

- 现象主义者尼采 / 112
- 视角主义的成型与发展 / 114
- 不太激进的视角主义 / 116
- 尼采与科学 / 118
- 主体 / 120
- 结论 / 121
- 注释 / 125
- 参考书目 / 128
- 关键概念 / 130

录



哲学在尼采之后已经大大改观,这种改变是好是坏,难以评说。无论如何,当代哲学的一个重要任务是回答尼采的挑战。

导读 尼采的挑战



沉思中的尼采



导读 尼采的挑战

程 炼

(北京大学哲学系副教授)

一、关于本书

这本小册子是“后现代交锋”(Postmodern Encounters)丛书中的一本。这套丛书中的每一册都以一位思想家的某个重要思想为主线,结合当代世界的一个特定文化现象,介绍和探讨所谓的“后现代社会”的特征。该丛书宣称,它的每一本小册子“讨论一个处在当代思想的风尖浪口上的观念”,整套书是“塑造21世纪的大争论的小导引”。

读者手中的这本《尼采与后现代主义》,论述的是德国哲学家尼采与现今非常时髦的“后现代主义”之间的联系。与它的同伴一样,这本书是一本典型的快餐式读物。书的内容大体分为两部分,前半罗列尼采的主要思想,如对前苏格拉底时代的推崇、对西方哲学传统和基督教价值的批判、超人和永恒回归学说,后半介绍了后现代主义

的特征，讨论尼采与主要的后现代思想家如德里达、福柯、利奥塔尔、罗蒂等的关系。以如此短小的篇幅，覆盖如此广泛的话题，我们不能不佩服作者高超的提炼能力。

现今的学术著作，动辄数百页乃至千余页，即令专业人士，多有望而却步之感。尼采研究在当代学术中更是蔚为大观，研究尼采的论文、专著层出不穷，对尼采的诠释、对尼采的诠释的诠释，一个接一个，让人眼花缭乱。在今天的人文学界，尼采作为一个题目，小搞可以怡情，大搞则能达己，这已经是不争的事实。尼采留给世人一副眼镜，本是用来看世界的，不料世界放在一边，眼镜业却兴起了。面对庞大的“尼采工业”，从何处着手，对“业”内外人士，都是个难题。

我认为，这本书的出版，是有价值的。一则，常人直接阅读尼采的著作，因他的思想奇特，文风狂放，若无哲学、文学艺术以及思想史的背景和训练，未必能领其真义；二则，在浩浩荡荡、气度森严的二手诠释文献面前，读者很容易找不着北。我以为，这本小书，就像作者评价尼采的思想时所说的那样，具有较强的适应性。不求甚解者读之，可以获取点灵感，多



点谈资；有心入门者读之，可按图索骥，以求登堂入室；专业人士花上几个小时浏览此书，不妨将它与自己的得意诠释作一番印证切磋，即使收获不大，也不浪费太多功夫。

本书篇幅小话题多，这样的作品通常有一个特点，像一张小照片拍下整个城市，解析度不高，局部模糊。读者在阅读时总能发现，在许多重要的话题和争议的关键之处，作者的笔头如蜻蜓点水，一闪而过。在这篇文字的余下部分，我想要做的是，将书中的某些话题放大，引出一些我认为值得思考的、相对而言比较细节性的问题。我的想法是，读者在读完这本书之后，如果感到意犹未尽，返回来探索一下这些问题，当能深化对尼采和当代某些文化现象的认识。我们的哲学思考常常重思想的脉络而轻其细节，须知，用一句老套话来讲，没有细节的脉络是空洞的，没有脉络的细节是盲目的。

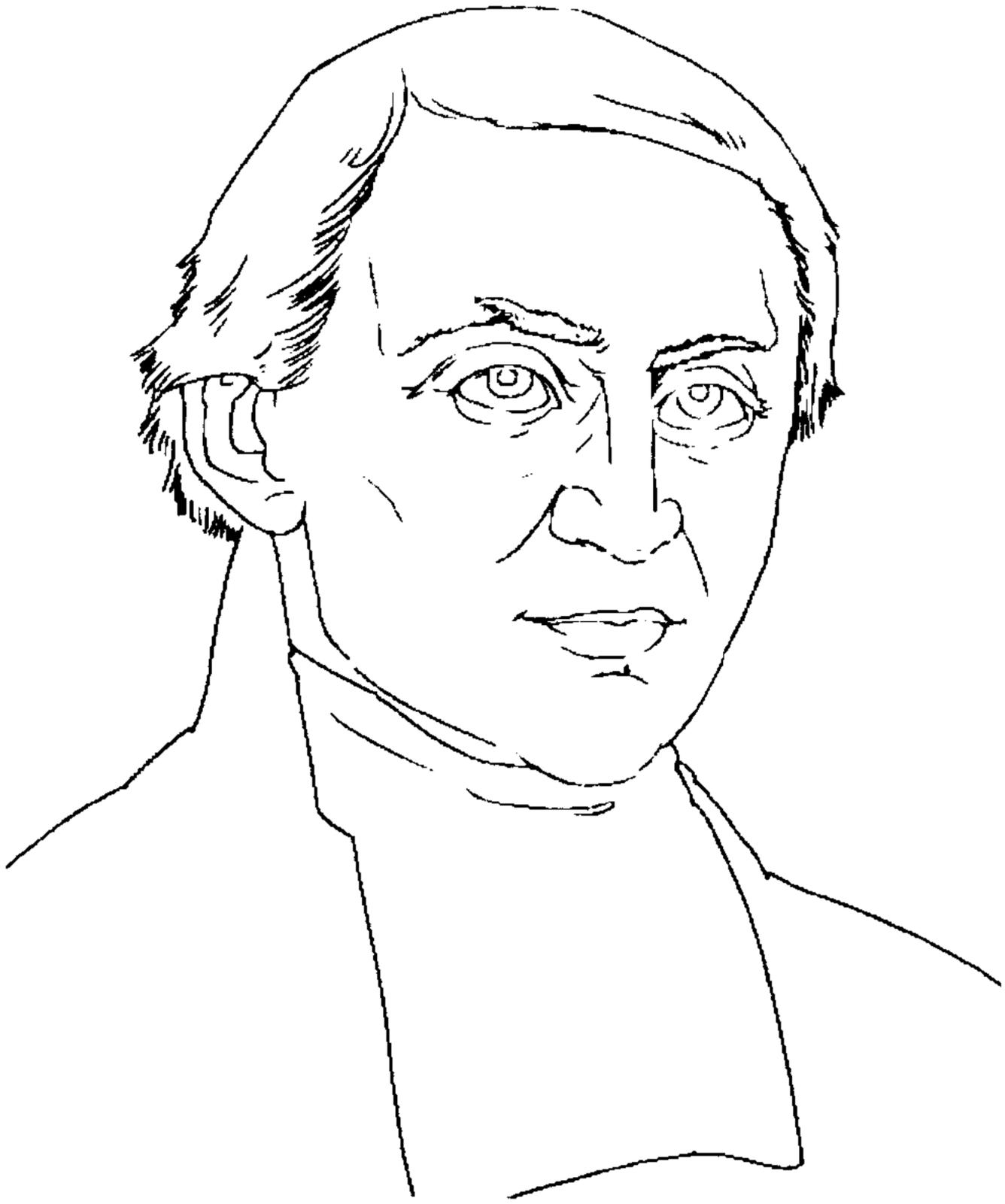
二、尼采生平及著作

尼采的传记在“尼采工业”中占了很大的比例，解释者们从各个角度挖掘尼采生活的细节，为的是

弄清他的生活与他的哲学之间的联系。否认这个联系是愚蠢的，但将它看作是一种因果联系，例如，将他后来对待国家主义、妇女、基督教以及小镇道德的态度，理解为他对自己童年生活的反动，是同样地简单和愚蠢。任何一个问题或思想，一旦被提出来，必定遵循自身的发展逻辑，走向与自身相关的新问题和解答。因此，我们更应该关注的，是尼采的哲学的发展和他的思想自身的结构。尼采的生活构成了他的思想背景，但这并不意味着了解他的生活就足以了解他的哲学。尼采的生平与创作，原书的介绍非常简略，我收集了一些资料，下面稍微详细地介绍给读者。*

弗里德里希·威廉·尼采于1844年10月15日生于普鲁士萨克森州的小镇罗根（位于今德国莱比锡西南部）。尼采出生的那一天，正好是普鲁士国王弗里德里希·威廉四世的49岁生日，尼采由此而得名。他的父亲路德维希·尼采是一位路德教牧师，母亲有波

* 下面关于尼采生平与著作的介绍，许多内容取材于网络版的《斯坦福哲学百科全书》和美国著名的尼采研究专家瓦尔特·考夫曼（Walter Kaufmann）的著作《尼采：哲学家、心理学家、反基督者》。能够直接阅读英文的读者，可以参看考夫曼原著和访问下面的网址：<http://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/>。



卡尔·路德维希·尼采(1813—1849),尼采的父亲。

兰贵族的血统。尼采下面还有一个弟弟和一个妹妹。4岁的时候,他的父亲患脑软化症病逝,半年后,他的弟弟夭折了。父亲去世后不久,尼采全家就搬离了罗根教堂边为牧师家庭而保留的房屋,迁到附近的南堡(Naumburg)。尼采的童年是在南堡度过的,他是家里唯一的男性,与他生活在一起的是祖母、母亲、两个姑姑和妹妹伊丽莎白·亚历山德拉。

1858年,14岁的尼采就读于普法塔(Pforta)的一所上流寄宿学校,离南堡不远。普法塔中学以古典式教育闻名,诺瓦利斯、费希特和施莱格尔(Schlegel)兄弟都是其杰出校友。尼采在宗教、德国文学和古典学上成绩优异,在数学和绘画方面差强人意。在进入中学之前,尼采就展现了音乐上的才华,上学期间,他对诗歌更倾注了极大的热情,荷尔德林、拜伦、席勒是他这个时期心中的英雄。

1864年从普法塔毕业后,尼采进入波恩大学学习神学和古典文献学。学习期间他的兴趣向后者倾斜,最后完全转移到后者上。次年他跟随古典文献学老师李希尔(Friedrich Wilhelm Ritschl, 1806—1876)转校到莱比锡大学。在莱比锡的岁月里,两个发现影响



甚至塑造了他的一生：叔本华和瓦格纳。一个偶然的
机会，尼采初读叔本华的著作《作为意志与表象的世界》即受到巨大震动。叔本华的无神论的和暴烈的世界观，以及对音乐艺术的极高推崇，瞬间抓住了这位21岁的青年。与瓦格纳的交往始于1868年，双方都深爱叔本华，都怀有复兴欧洲文化的使命感，尼采对瓦格纳奉若天人，对他的音乐崇拜不已。尼采认为叔本华、海涅和瓦格纳是德国文艺在歌德之后最伟大的人物，后来他把自己也添加进去了。由于叔本华和海涅俱已作古，瓦格纳的存在使得尼采相信，即使在他的时代，巨人和天才依然是可能的。无可否认，青年尼采的这些因缘际遇与他后来的哲学思想有很大关联，他的贵族精英式的对平庸的厌恶、对艺术创造性的生活的赞美、高傲的自诩和自期、对苦难的蔑视和对强大的渴望，都已在这个时期埋下了种子。

1869年5月，经他的恩师李希尔推荐，还没有毕业的尼采受聘任教于瑞士巴塞尔大学，当时他不到25岁。然而，作为一名极有前途的古典文献学家，尼采并未在他的领域里取得预想的成功。他的第一部著作《悲剧的诞生》并非他的同行们所期待的那种可以



弗兰采西卡·尼采(1826—1897),尼采的母亲。



建立学术声望的作品：没有注释、参考文献或希腊文引文，书中糅合了尼采自己的古典文献学研究、对叔本华的痴迷、从瓦格纳那里取得的灵感以及对当时德国文化的失望。它出版之后即招来尖刻的批评，甚至尼采本人也承认写得不好。不过，今天人们普遍认为，它与亚里士多德和黑格尔的作品一道，是三个哲学上最重要的对悲剧的讨论。尼采的巴塞尔时期有两类事件比较醒目：一是与瓦格纳的持续、频繁和密切的交往，《悲剧的诞生》就是题献给瓦格纳的；一是他的健康出了问题。后者值得一提。尼采的身体一直不是很好，童年时代就患有头痛和眼疾，普法战争期间（1870—1871）他在一家医院担任勤务兵，在与伤员的接触中感染了白喉和痢疾，这进一步恶化了他的健康状况，使得他一生病魔缠身。1876年他向一位荷兰女子求婚，未果。

由于极为糟糕的健康状况，他不得不于1879年6月辞去了巴塞尔的教职。此后的近10年里，他一直在西欧大地上徘徊，每年往返于南堡的母亲家与法国、瑞士、德国和意大利的城市之间。他是一位“无国”游民，去巴塞尔任教时放弃了普鲁士国籍，但并没有取

得瑞士国籍，足迹所到的地方有地中海海滨城市尼斯(冬季)、瑞士阿尔卑斯山村(夏季)、莱比锡、都灵、热那亚、佛罗伦萨、威尼斯、罗马等，每个地方每次都住不过数月。1882年在去罗马途中，38岁的尼采遇到21岁的俄国姑娘罗·莎乐美(Lou Salomé)，旋即向她求婚，遭到拒绝。1889年1月尼采在都灵精神崩溃，从此一病不起。关于尼采的病因，至今仍有许多争论。有人认为尼采患有梅毒，在学生期间或普法战争期间染上的；有人认为尼采由于使用麻醉品作镇静剂，破坏了他本来脆弱和敏感的神经系统；还有人推测尼采的崩溃是遗传自他父亲的脑疾病。经过在巴塞尔的短期住院治疗，尼采在耶拿的一个疗养地度过了1889年。次年3月，他的母亲将他接回南堡家中。照顾尼采7年之后，母亲撒手人寰。母亲去世后，妹妹接管了尼采。为了扩大尼采的哲学的影响，她在魏玛租下了一所大房子，把尼采及其手稿都迁移到那里，接受世人的参观。1900年8月25日，尼采在缠绵病榻长达10年之久后去世，他的遗体运回到他出生的地方罗根，葬在教堂边的家庭墓地里。

尼采曾说有些人生来就是只有死后才能成名，



这句话最适合他自己了。尼采在其创造力旺盛的时期就一直努力将自己的作品刊行，他从不怀疑它们的价值，从不怀疑它们将被摆上最严肃的学者的案头，从不怀疑它们将有着持久不衰的影响力。尼采活着的时候没有感受到这些，这是因为，尼采是现代世界的文化异数，同时代的人一下子未必看得清。今天，人们普遍认为尼采是现代欧洲尤其是欧洲大陆最有影响的思想家之一。100多年来，尼采的学说已经渗透到人类文化的各个方面，激发文化生活里几乎每个领域里的前卫人物，如舞蹈家、诗人、剧作家、画家、心理学家、哲学家、社会学家以及社会活动家。美国哲学家罗蒂干脆将现在这个时代称为“后尼采时代”；德国哲学家海德格尔称尼采是西方哲学传统的终结；法国作家德里达认为尼采是最卓越的解构思想家。深受尼采影响的不仅仅是欧洲大陆哲学传统中的知识分子，英美分析哲学传统中的一些领军人物，如伯纳德·威廉姆斯(Bernard Williams)、玛莎·娜斯鲍姆(Martha Nussbaum)、阿拉斯代尔·麦金太尔(Aasdair MacIntyre)、菲丽帕·富特(Philippa Foot)，也都受益于尼采对传统道德的反思。

尼采的创作大体可以划分为三个阶段：

早期著作包括《悲剧的诞生》(1872)、《不合时宜的冥思》(包括四篇文章,发表于1873—1876年)以及一系列论文。这些著作中,《悲剧的诞生》有多个中译本,《不合时宜的冥思》的大部分内容都有中文译介,有兴趣的读者可自行查阅。本书中多次提到的未发表论文“论非道德意义上的真与假”(1873),许多学者认为是尼采思想中的重点。文章中关于语言、真理、比喻、符合等哲学观念的讨论被今天的许多后现代主义者奉为圭臬。我在后面将会对此作进一步讨论。

中期著作以1878年完成的《人性的,太人性了》为开端,继之以《黎明》(Daybreak, 1881)和《快乐的科学》(1882)。

晚期著作写于尼采离开巴塞尔到精神崩溃期间,这个时期也是尼采创作最旺盛的时期。1888年之前的作品包括《查拉图斯特拉如是说》(1883—1885)、《超越善恶》(1886)、《道德谱系》(1887)。1888年的尼采极为多产,这一年他完成了5部著作,计有《瓦格纳事件》(1888年5—8月)、《偶像的黄昏》(1888年8—9月)、《反基督》(1888年9月)、《瞧这人》(1888年10—11



月)、《尼采反对瓦格纳》(1888年12月)。

除此之外,尼采还有一些未发表手稿,如1870年代早期的笔记和1880年代的笔记。他的妹妹将后者收集在一起,在尼采死后以《权力意志:重估一切价值的尝试》为题发表出来,这本书竟成为尼采最负盛名的作品,稍有一点文化的人都知道将尼采的名字与“权力意志”这个词联系在一起。

三、尼采的挑战:真理与道德

清理尼采的哲学观点并不是一件很容易的事情。首先,尼采的哲学经历了复杂的发展过程,在不同的时期,他的观点常常呈现出不同的面貌。其次,尼采的文风与大部分其他哲学家的著作风格迥异。从尼采作品中,我们很难找到他对自己的观点进行系统阐述和发展,他提供给读者的,经常是一组组松散的段落和格言,他的见解往往散见在不同的著作中。第三,尼采的语言奇崛、讥讽,同时寓意深浓,他很少像常见的哲学著作那样直抒己意。

尽管有这些困难,尽管它们对我们阅读尼采提出了挑战,但只要牢牢抓住我们关注的问题,我们还

是能够破解这些困难。只要哲学还存在一天，它就不可能回避两个主题：知识与生活。我们可以打着这两个火把，探索尼采思想的迷宫。

尼采的真理观在早期未发表论文《论非道德意义上的真与假》中已经初见端倪，在《人性的，太人性了》中，他界定和捍卫了关于真理的视角主义(perspectivism)观点。这个观点，简言之就是，所谓“真理”全都是从特定的角度或视角形成的解释(interpretations)，不存在任何独立的事实，根据这些事实来将不同的解释进行比较。这个观点，初看起来有些令人费解。在科学和日常实践中，我们不是在大量地并且成功地进行着这类比较吗？在科学中，对某类现象科学家们通常提出不同的解释和假说，他们并不认为这些解释和假说同样有效。在日常生活中，我们常认为对同一件事，某些说法更为正确和合理。尼采对自己的观点是这样捍卫的。人们的确能在很多问题上达成一致，分辨不同解释的好坏，这是因为个体之间的约定产生了一个共享的社会实践和普遍赞同的现实。如果没有这些共同的东西，人们单个无法生存。在共享的现实中，“知识”、“真理”之类的观念应运而



生,并不断地被共用的语言所强化。但是,语言只是人类的生存工具,它并不与一个所谓“真实”的世界相对应。“真理”、“知识”等只存在于语言之中,与世界的真相没有关系。我们分辨对错好坏,是通过语言进行的,目的也是服务于人类的生存需要。尼采还强调,语言都是“比喻性的”,它们只有暗示、启发的作用,并不实打实地说世界中的事情。他更认为,西方传统的形而上学家们相信理性能够使得人类认识和刻画语言之外的世界,这是十足的自欺和虚妄。

对于尼采的视角主义,学术界看法不一,分歧颇大。这里略述几种,供有心者参考。一种看法认为,尼采的视角主义可以打上新康德主义的品牌。尼采关于知识出自人类特殊视角并不刻画客观实在的思想,与康德式的关于现象世界与本体世界的截然划分,具有深刻的相似性。在康德主义者看来,显示在我们面前的世界只不过是人类特定认知官能的构造,这与尼采关于知识只是满足人类特定需要的约定之主张,庶几近之。倘如此,尼采思想的颠覆性和激进程度,便要大打折扣。

另一种看法认为,尼采的视角主义将不可避免

地走向激进的相对主义。依照相对主义,不同的视角之间毫无高低优劣之分。但这似乎不像尼采乐意接受的理论,因为尼采明确主张某些生活方式比别的方式要优越和有价值。

在英语国家的哲学界,哲学家们习惯从逻辑的角度检视尼采的视角主义。视角主义如何成为一个连贯的思想,是尼采诠释中的一个困难问题。美国学者内哈马斯(Alexander Nehamas)评论道:

如果每个观点仅仅是一个解释,并且,如果像视角主义所坚持的那样,根本就不存在任何独立的事实供我们比较种种解释,那么,我们看作是解释尼采的这许多解释,到底针对什么对象呢?我们怎么知道所有这些讨论和文本是对同一件东西的解释呢?这些解释之间有何关系呢?如果视角主义是正确的,并像它似乎宣称的那样,每个解释都创造它自己的事实,那么,要决定某个解释是对是错,似乎是不可能的。*

我认为,这个问题值得每个试图想理解尼采的读者思索。现在让我们转向尼采的道德观。

* Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge (Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 1985), p. 2.



尼采的道德观是他的整个哲学中最难以把握的部分。他肆意使用“道德”、“价值”、“善”、“恶”等语汇,他对各种道德观念大加挞伐,称自己是一个反对所有道德的“反道德者”(immoralist),但有时又用“道德”一词表达他心目中赞赏的“高贵道德”和“高等道德”。要克服这些困难,我们可以从追问两个问题着手:(1)什么是他要摧毁的道德?(2)什么是他要提倡的道德?回答这两个问题的关键点是尼采如何看待道德与生活之间的关系。

在尼采看来,传统的道德观,尤其是基督教的道德观(看看康德的道德哲学),完全颠倒了道德与生活的关系,将道德价值置于一切价值之上,让道德主宰生活,而实际上,道德否定了生活,反映了弱者的需求和恐惧,阻碍了生活的提升和个人的强大。尼采的想法是,道德以及传统的评价模式必须从生活的角度加以衡量。生活有高下之分,有高贵、优美、健康、充满创造力的生活,也有低劣、病态和乏味的生活。尼采提倡前者,拒绝后者。他区分了“主人道德”和“奴隶道德”,认为后者在现代世界中占据统治地位。尼采通过他著名的“谱系”研究,发现当下的道德

是一种“兽群道德”，有着复杂的起源和历史，归根结底是受统治的凡人的吁求，是他们的软弱、憎恨、忌妒等心理状态的外包装。尼采呼唤一种“高等道德”，它适合于健全优异的个人。与高等道德相配的高等人生，是一种艺术的人生，这种生活是创造性的而非知性的，反映了人类的最高的潜能。

尼采对道德的看法，无论是否定的方面还是肯定的方面，都相当地笼统。我不否认，尼采的思想有巨大的感染力。通常而言，笼统的说法配上恰当的修辞，容易产生感染力。我想在这里花点笔墨反思一下尼采的道德观。我提出的问题是：对道德的谱系研究是不是我们能够对道德所说的一切？也就是说，对道德的谱系研究是不是对道德的全部说明？答案在我看来似乎是否定的。让我们先区分一个信念的起源和它的内容。举个例子，人类社会很早就有契约，不可否认，最初订约的各方都希望从契约中获利，这与道德无关。因此，契约从起源上讲，完全是为了生存的需要。同样，订约各方守信用也是为了生存的需要，也与道德无关。但是，当一代一代的人们将守信用看作是一种美德时，守信用的原则获取了它的内



容,人们对这个内容的掌握已经脱离它的起源。当他们在履行合同时,并不意识到他们是为了生存,他们只是认为,这么做是对的,尽管他们并不总是成功地做到。尼采的观察似乎是纯粹从外部进行的:他们自认为是在遵守一个道德规则,实际上这是自欺,他们最深层的、自身意识不到的驱动力是生存斗争的策略。在我看来,这个纯粹的外部视角并不完整,我们可以从两个方面对它进行放大考察。首先,一个信念的起源并不决定它的内容的有效性。我们知道,几何学起源于农业社会里的土地丈量,算术可能起源于商业交换,但一个几何命题或算术命题的有效性显然不取决于人们如何丈量土地或交换商品。有些人甚至认为,即使地球上从来没有产生能做几何或算术的物种,几何定律或算术定律仍然成立。其次,倘若我们将尼采的谱系学方法和纯粹外部视角应用到尼采所欣赏的高等道德和高等生活身上,我们是否可以说,尼采发明的新道德不过是一个体弱多病、神经过分敏感、渴求名望尊严、精神愤懑同时心高气傲的人的心理投射?我们是否可以问,尼采提倡的艺术人生也是一种自欺?尼采如此地对他的思想和作品

充满自信,必定是建立在他对它们的内容的自信上。

尼采的思想,对西方哲学的传统主流是一个极大的冲击。他是一个反哲学家,对人类知识的地位提出了深深的质疑。尼采有力地追问,在现代世界中我们生活的意义何在。他的激进的怀疑论在很大程度上扰乱了我们长久以来认为是理所当然的信念和价值。他的作品介于哲学和文学之间,对20世纪的哲学、文学和艺术产生了巨大的影响,这种影响毫无疑问还会在21世纪继续延续下去。哲学在尼采之后已经大大改观,这种改变是好是坏,难以评说。无论如何,当代哲学的一个重要任务是回答尼采的挑战。

四、本书的翻译

我应靳希平教授之约完成了这本书的翻译工作,在此感谢他的信任和鼓励。国际关系学院的王文华先生仔细校阅了全部译稿,订正了初稿中的若干错误并使译文增色不少。当然,译文中可能存在的问题和错误由我负责。北京大学出版社刘军先生为本书的翻译提供了大量协助,我特别要感谢他对我如此缓慢的工作进度的宽容。

先知尼采

尼采是一位重要的哲学家，因为他是第一个认识到“现代”对于西方欧洲人意味着什么的哲学家。他看到，持续了两千年的基督教价值信仰走到尽头，他看到，这意味着，我们的个人生活不再有任何目标或意义。更糟的是，他还看到，西方思想中几乎所有的核心理念和价值只不过是一些“形而上学”，没有任何根基可言，他认为，这个残酷的真相，我们必须诚实地面对。最后，他觉得，我们需要能够理解和庆祝这种新状态的“新人”。他用了一种非常特殊的方式表达了上述这些令人不安的思想：

海平面终于再次自由地向我们敞开，前方也许并不光明，但是，我们的船终于可以再次起

航……大海，我们的大海也再次向我们敞开了臂膀，或许过去从来就不曾有过这样一个“开阔的大海”。^[1]

尼采知道自己是个先知。照片里的尼采，通常留着一脸海象般可笑的胡须，一双眼睛狂乱地瞪着。他总是认为他的著作是写给未来更有欣赏力的听众的，他把自己描述成一位“死后成名”的哲学家。这样看来，一百年后，或许我们就是尼采期待的那些听众，而他则是第一位伟大的后现代主义者……

警 告

但是,尼采用各种不同的声音说话。他的哲学充满矛盾、比喻繁多、冷嘲热讽。自他死后,人们把他的话以各种方式解构和重构。多少诗人、剧作家、无政府主义者、法西斯主义者、存在主义者和后现代主义者,都纷纷将自己描绘成“尼采主义者”。所以,对每一个时代来说,似乎都有一个不同的尼采。

尼采：生平简介

尼采于 1844 年生于德国的罗根(Röcken),他的父亲是一位简朴严格的路德教会牧师。他有神童之相——既是一位出色的语言学家又是一位有才华的业余音乐家。学生时期,他很早就放弃了基督教信仰,并终止了神学研究,成为一名优秀的青年古典学家。他在24岁时被聘为巴塞尔大学的古典文献学教授。

阅读了叔本华的《作为意志和表象的世界》(*The World as Will and Idea*, 1818)后,他的生活起了戏剧性的变化。正是这本书坚定了他的无神论立场,使他能够将自已的思想发展成为某种系统的、融会贯通的世界观。他年轻时被引见给瓦格纳和他的妻子柯丝



尼采在慕尼黑。

玛(Cosima),在青年时期尼采完全被他们两人迷住了。他的第一本重要著作《悲剧的诞生》就题献给瓦格纳。他随后写了一系列格言体著作批评西方文明,如《人性的,太人性了》(*Human, All Too Human* (1878))。在1870年代后期,他的整个健康每况愈下,最后他不得不辞去教席。

尼采的成年时期大部分时间都身体欠佳,可能还患了梅毒。他饱受各种病痛之苦,头痛,失眠,几近失明,这些有时逼得他绝望得要自杀。在他后半辈子的许多时间里,尼采一直都在欧洲游荡,希望以此恢复健康,但是却徒劳无功。十分明显的是,他与疾病的斗争影响到了他的哲学思想。尼采认为现代文明感染了基督教和虚无主义的毒素,积痼难返,而他的使命就是为此提供医治的良方。

直到1882年,他一直都在撰写《查拉图斯特拉如是说》(*Thus Spake Zarathustra*)。在这本书中,他提出了两个最为脍炙人口的概念:“超人”(overman)和“永恒回归”(Eternal Return)。* 在最后的岁月里,他变得

* 本书的后面有一节专门解释与尼采著作相关的关键概念。

——原注



理查德·瓦格纳(1813—1883),德国作曲家,戏剧诗人和艺术理论家。他的作品多取材于古代神话传说,洋溢着浓厚的诗意和深刻的哲理。主要歌剧作品有《黎恩济》、《漂泊的荷兰人》和《尼伯龙根的指环》等。

瓦格纳对尼采的影响很大。1868年,尼采初识瓦格纳。在很长一段时间里,尼采把瓦格纳视为精神导师,并把《悲剧的诞生》题献给了他。但精神和思想上的巨大分歧使他们的友谊在1878年终结。

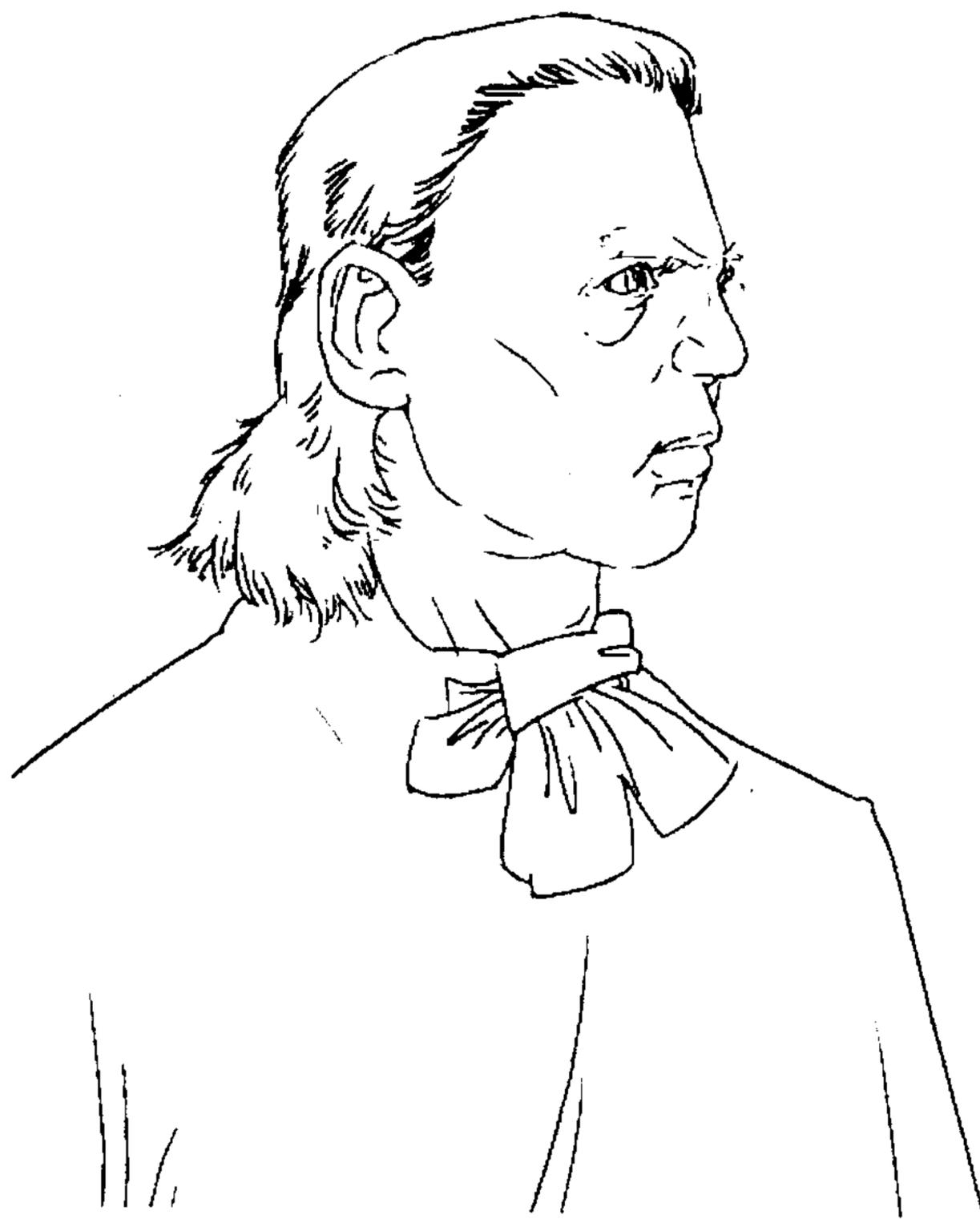
愈加孤独,健康状况愈加恶化,但也变得令人惊奇地多产,写下了大量著作,像《超越善恶》(*Beyond Good and Evil*, 1885)、《道德谱系》(*The Genealogy of Morals*, 1887)、《反基督》(*The Anti-Christ*, 1888)和《权力意志》(*The Will to Power*, 死后于1910年出版)。这些书都千奇百怪,充满了奇特的诗式格言和讥讽式的警句,他的语言既不像直言而述,又不像堆砌词藻,而是谜一般地居于这两者之间。部分地由于尼采的语言风格过于特殊,他的哲学大都不为同时代人所青睐,结果,他的后期著作因此常常粗暴而独断。但是,他一直非常自信,自信自己受人重视的日子终会到来。

我希望的不是我的学说今天正确、明天正确,而是希望我的学说经历千年而不破……^[2]

到了1888年,他的行为已经变得愈加怪异,最后被诊断为精神失常。他生命的最后几年是他的妹妹伊丽莎白照顾的,她是一位令人不快的女人,后来她将哥哥的著作断章取义地编辑成了非常粗糙的反犹太宣传品。1900年尼采卒于魏玛(Weimar)。

尼采与基督教的瓦解

尼采认为,西欧应该勇敢地正视这样一个事实:基督教价值不再可靠了。任何人,只要继续信仰基督教信仰,就是不诚实的或“不真实的”。至于其他取代基督教的种种“信仰”,尤其是对科学和进步的崇拜,同样也都破产了。当人民大众最终看到这些全新的价值原来如此空洞时,一种可怕的悲观主义的虚无主义就弥漫了开来。人们不会相信任何与文明有关的东西,人类文明也将随之崩溃。尼采本来是一位非常虔诚的路德教徒,后来变成好战的无神论者,也许他对世俗社会将遭遇的危险过分强调了。



1864年的尼采

希腊人

尼采是一个乌托邦主义者和一位反叛者，虽然他本人可能会否认这一点。他相信曾经有一个“黄金时代”，可以根据它来衡量其他一切时期，包括他自己所处的时期。他有一个梦想，并且——这对于一个古典学者来说毫不奇怪——他在古希腊找到了这个梦想：

希腊人是一个非常有趣的民族，他们的重要性任何其他民族都无法比拟，因为他们拥有如此一大群伟大的个人……这些人品行正直、完整无缺、独立自足，如从石头中雕刻而成一般……他们不为任何传统习俗所困。^[3]

这里的“希腊人”指的是公元前6世纪早期的思

想家，像泰勒斯、赫拉克利特和恩培多克勒(Empedocles)，不是后来的雅典哲学家，像苏格拉底、柏拉图和亚里士多德。他赞赏这些“前苏格拉底们”，因为他们认为他们高贵、自由、充满创造性和热情。后来的雅典人低一等，因为他们相信的东西有所不同：绝对道德、灵魂不朽、超然实在和人类理性的力量。雅典哲学软化了西方文明，从而为基督教的最终到来——一个更大的灾难——铺平了道路。

尼采的观点是，现代人高估了其“阿波罗”特性而丧失了其“酒神”的品质。两者都是人类精神的必要方面，但人们却往往高估了阿波罗式的受到束缚的人类知性。对于尼采而言，具有“酒神”精神，意味着强大和勇敢，意味着接受生活可能带来的一切严酷和苦难，即使是在生命终结之时，也会非常愉快、非常狂喜对生活说出最后这么一句“好！”。苏格拉底之前的希腊人根本不信仰虚假的超然价值。相反，他们极其出色地面对和应对着人类生存所遭遇到的残酷现实。所以，现代人应该学习他们的榜样。

尼采对古希腊文化的分析带有浓厚的个人色彩，但都缺乏事实佐证，并常常是突发奇想。但他本



人对此却深信不疑。他终其一生,都在致力于创造一个融合了哲学、心理学和神话的思想体系,他的这种创造非常独特,他希望通过这种充满热情的斯多葛精神(Stoicism)来医治西方文明所患的顽疾。

希

腊

人

反对基督教， 反对超越

西方文明的真正毛病在于基督教——一个尼采对之似乎怀有着强烈的俄狄浦斯式的憎恨的宗教。(他祖上三代都是严格的路德教传教士)他的后期哲学充满了这样充满激情的言辞：

我说基督教就是一种极大的诅咒，一种极端庞大、极深层的堕落，一个强烈的报复本能，要对付这个本能，任何恶毒、卑鄙、阴险和下作的手段都不能算作恶毒、卑鄙、阴险和下作——我说基督教是人类的一个永恒的污点。^[4]

尼采的看法是，基督教是发端于苏格拉底的这一特殊思维方式的最后和最邪恶的阶段。苏格拉底煽动人们相信不朽的灵魂和绝对真理。他的学生柏



反对基督教，反对超越

拉图发明了一种“双重世界”的哲学，该哲学宣称，这个日常物质世界是一个完美的超验世界的低劣副本。这种对“更高的”（或曰“超越的”）真理和存在的信仰很轻易地就融入到了基督教会的神学体系中了。基督教的价值和信念后来不可避免地影响了现代西方哲学，特别是“启蒙”哲学。笛卡尔，第一位“现代”哲学家，“证明了”不朽灵魂的存在，以及数学和科学的某些永恒真理。德国哲学家康德宣告我们人类感官不可能达到的另一个高级“本体”世界的存在。西方哲学家们自欺地相信自己有可能获得绝对的和所有类型的知识。他们已经搞出一套逃避现实的、关于超验世界的幻想。这正是尼采决心要干掉的哲学传统。

叔本华与权力意志

阿图尔·叔本华(1788—1860)也坚信,这种超验哲学都是无稽之谈。我们现象世界的“背后”只有一个真理,那就是一个恒常有力的斗争或“意志”的存在,只有少数坚定的个人才能选择去避免。尼采对此表示赞同,但他还认为,这个决定一切的“意志”就是“权力意志”。所有的东西都处在一场绵延的斗争中,但这个冲突是有创造性的、健康的和能够产生结果的。

这个世界：一个充满活力的精怪，无始无终；一种恒定的、坚厚巨大的能量，它既不长大也不缩小；它不消耗自身而只改变自身。……其他任何哲学观点基本上都是多余的、有害的胡



叔本华与权力意志

言乱语。^[5]

像叔本华一样,尼采是一个深刻的怀疑论者。一切都要受到怀疑,因为人类总是不断地自欺,无知时还以为自己有知。哲学怀疑论常常以不同的形式出现。实际上,大部分哲学家都可以说是一种有选择的怀疑论者。他们总是宣称,以前的所有哲学都是无效的,而他们自己的哲学真理却是铁定无疑的。还有些哲学家,则像尼采那样,无所不疑,这着实让人不安。他们主张,根本没有人类知识这码事,“真理”要么是遥不可及的,要么更糟糕,根本就是一个神话。



穿军装的尼采。尼采对他曾经是一名普鲁士军人的经历非常自豪,屡次提起。

反基础主义

尼采的这种无所不疑的怀疑论常常被称为“反基础论”怀疑论，这里的“反基础论”这个术语需要作一点解释。莎士比亚名剧中的李尔王曾经引用亚里士多德，说了一句非常有名的话，“凡事必有因”（Nothing will come of nothing）。一切哲学的建立都必须依赖一些被认为是“自明的”，因此也是正确的核心信念。于是，就在这里，“形而上学”偷偷地蒙混了进来，而尼采正好特别擅长侦查这种东西。例如，如果科学对世界的解释说明要管用的话，有某些东西你就不得不接受，像与我们的知觉相分离的物理世界的真实存在、我们对世界的知觉大体上是准确的、因果关系是单向的。这些信念都很有道理，但却

难以证明。我们不可能“爬出”我们对世界的感觉经验之外，去核实有一个世界在那里方便地为我们提供可靠的感觉经验。尽管我们从没有经历到结果在原因之前，我们并不能担保这样的事件就是不可能的。尼采坚信，现代西方的信念系统就是建立在一系列的如此这般的形而上学假设之上。

启 蒙

现代欧洲文明是一种“基督教”文明。它也是“启蒙”的产物。启蒙是肇始于17世纪末的一个文化现象。关于到底什么是启蒙、我们是否仍生活在启蒙中,争论总是多多。它是我们文化和历史传统的一部分,广泛地影响着西方科学和政治生活。

启蒙哲学家们,比如像笛卡尔,主张,正是我们的理性使我们成为“人”。他声称,只要我们将自己约束在一定类型的哲学和科学探究中,我们就能用我们的智力获得不谬的知识。理性是普遍的、客观的和自主的,只要依据一定的“方法”加以使用,就能使科学和社会进步。

卢梭对理性和科学的信任就没有笛卡尔强,但

他仍相信政治进步。他认为,如果你诉诸人们的合理自主性,并且能够劝导他们同意用“社民”(civil)自由代替他们的“天然”自由,那么人类就能够创造一个非常完美的政治社会。

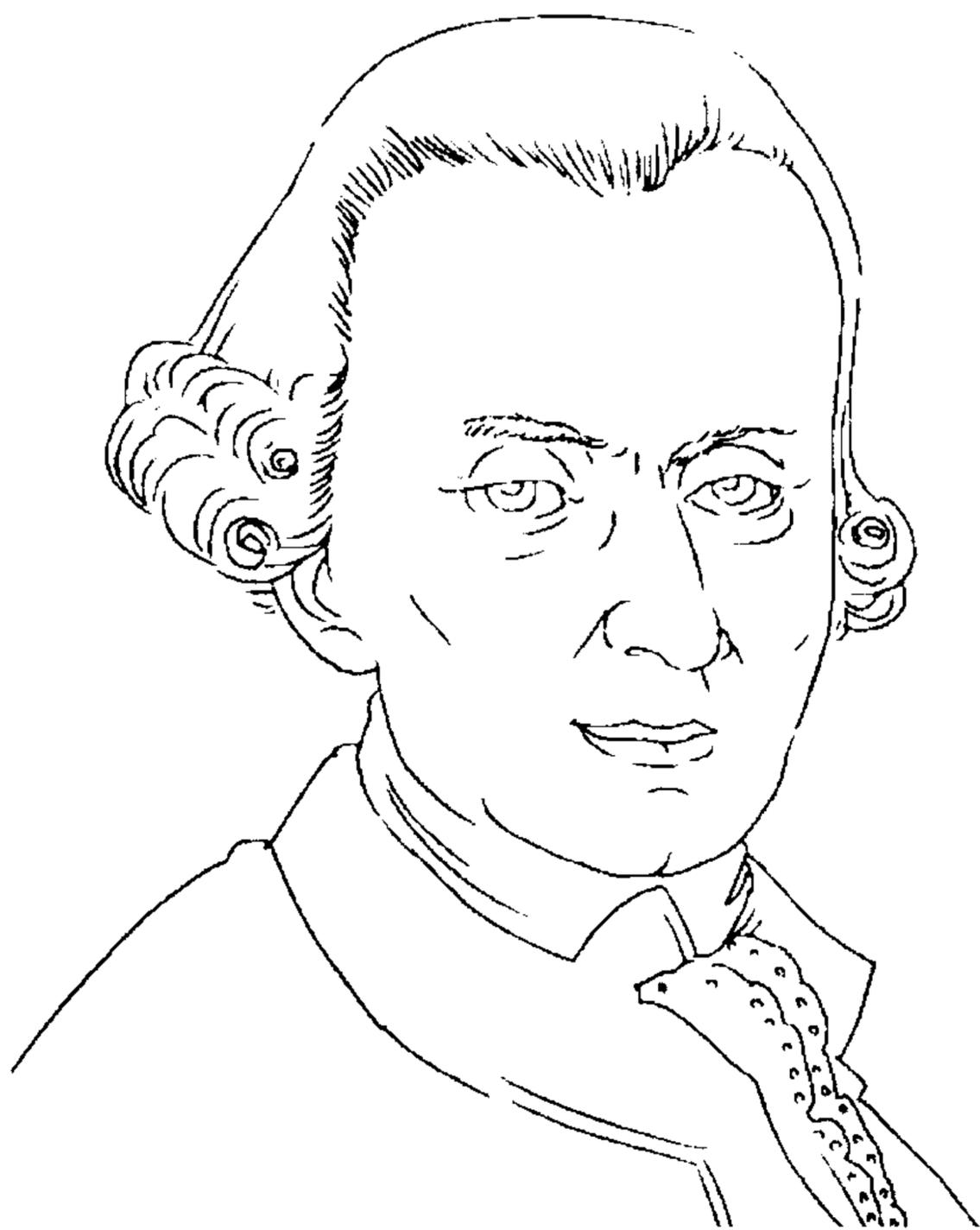
其他启蒙哲学家,像康德,就利用了这种对合理思想和自主性的信仰来强化基督教伦理信念。实践理性能够产生普遍的和绝对的道德律,这些道德律永恒为真,因此对任何人都是强制性的。

正是这样一些启蒙思想给了欧洲人信心,让他们确信未来的科学、道德和政治进步。它们的影响持续到19世纪,一直没有遭到质疑,直到尼采开始对这些思想进行细致的审查。

对于这种朴素的、对人类理性和进步的启蒙信仰,尼采有一种令人吃惊的宇宙观:

在宇宙的……某个遥远的角落曾经有一个星球,这个星球上居住着一种聪明的动物,它们发明了知识。那正是“普逼历史”的最傲慢和最虚妄的时刻……¹⁶

尼采拒绝接受真理的“符合论”(correspondence theory)。这个理论说,我们头脑中的观念正好与世界



康德利用了对合理思想和自主性的信仰来强化伦理信条。

伊曼努尔·康德(1724—1804),德国古典哲学创始人,启蒙运动时期最重要的思想家之一。康德在政治上是一名自由主义者,支持法国大革命及共和政体,晚年出版《论永久和平》一书,提出代议制政府和世界联邦的构想。

“吻合”，是因为我们总是通过我们的感觉或理性直接感知到“实在”。在尼采看来，关于我们和世界的唯一真正的真理就是，万物抑制不住的“权力意志”及其强烈的控制需求。这就意味着，人类只是不断地为自己创造“真理”，这些真理是有用的，可以帮助他们作为物种存活下来。“知识”和“真理”仅仅是有效的工具，并非超验的实体。它们是人类发明出来的观念。但它们永远不可能是“客观的”，因为它们永远都是满足人类的某种利益或目标的。

尼采从来没有发展出一个一致的或非常连贯的“知识理论”，他总是用开玩笑式的隐喻格言表达他的观点。但本质上他同意赫拉克利特，认为这个“变动不居的”宇宙总是在一种连续的混沌运动和变化状态中，因此，我们发现的任何稳定性和连贯性都只不过是我們自己的发明。“认知”大意是“将范畴加在混沌过程之上，使得世界对我们有用并且给予我们一种力量感和控制感”。甚至数学和逻辑演绎也只是人类的发明物，是一些“与真实世界中的任何东西不相符合的预设”。^[7]

语词、实在与 思想

尼采有一篇关键文章,名叫《论超道德意义上的真与假》(On Truth and Falsity in their Extra-Moral Sense),首次发表于1873年,听起来非常具有后现代意味。尼采在文中主张,一切语言必定是“比喻性的”。这篇文章一开始就对酒神的创造性和阿波罗的智力之间的差异进行了非常具有批判性的描述。人类智力从根本上就必然应该是很狡诈的,因为个体的人必须在一起才能生存。社会的和智力的生活依赖于个体之间共同的约定,这就产生了一个大家共享的、普遍都赞同的现实,在这样的现实中,“知识”之类的观念自然也就诞生了。这些观念然后被语言所强化。这些有限的人类“真理”是无害的,因为社会

生活因此得以成为可能。但是,不幸的是,它们也同样导致了人们徒劳地追寻那些并不存在的、欺骗性的和错觉性的比喻式“真理”。无论怎样,人类语言与“真实”世界之间并无连贯的对应关系。语言永远不可能如实地对世界的真相加以描述。“真理”和“知识”这样的概念是相对于语言而言的,或者说其实是“比喻性的”,只能存在于语言之中——它们永远都无法告诉我们关于世界的任何事情。尼采关于语言与世界的关系的这种激进的看法,与维特根斯坦和德里达这些20世纪哲学家的许多核心思想遥相呼应。

同样,尼采认为,语言在人类不断的自欺过程中起着非常关键的作用。我们运用语词来思考,于是,我们常常不自觉地认定,语言之外确实存在语言指称的实体。语词对我们有用,因为我们可以用它们简化和“冻结”我们周围的混沌和复杂性,但语词的作用也就仅此而已。我们的语法不仅控制了我们的组织思想的方式,而且更为严重的是,语法也决定了我们可能会有何种思想。所以,我们用来思考的主词-谓词的这个语法意味着,我们将主体-客体框架强加在



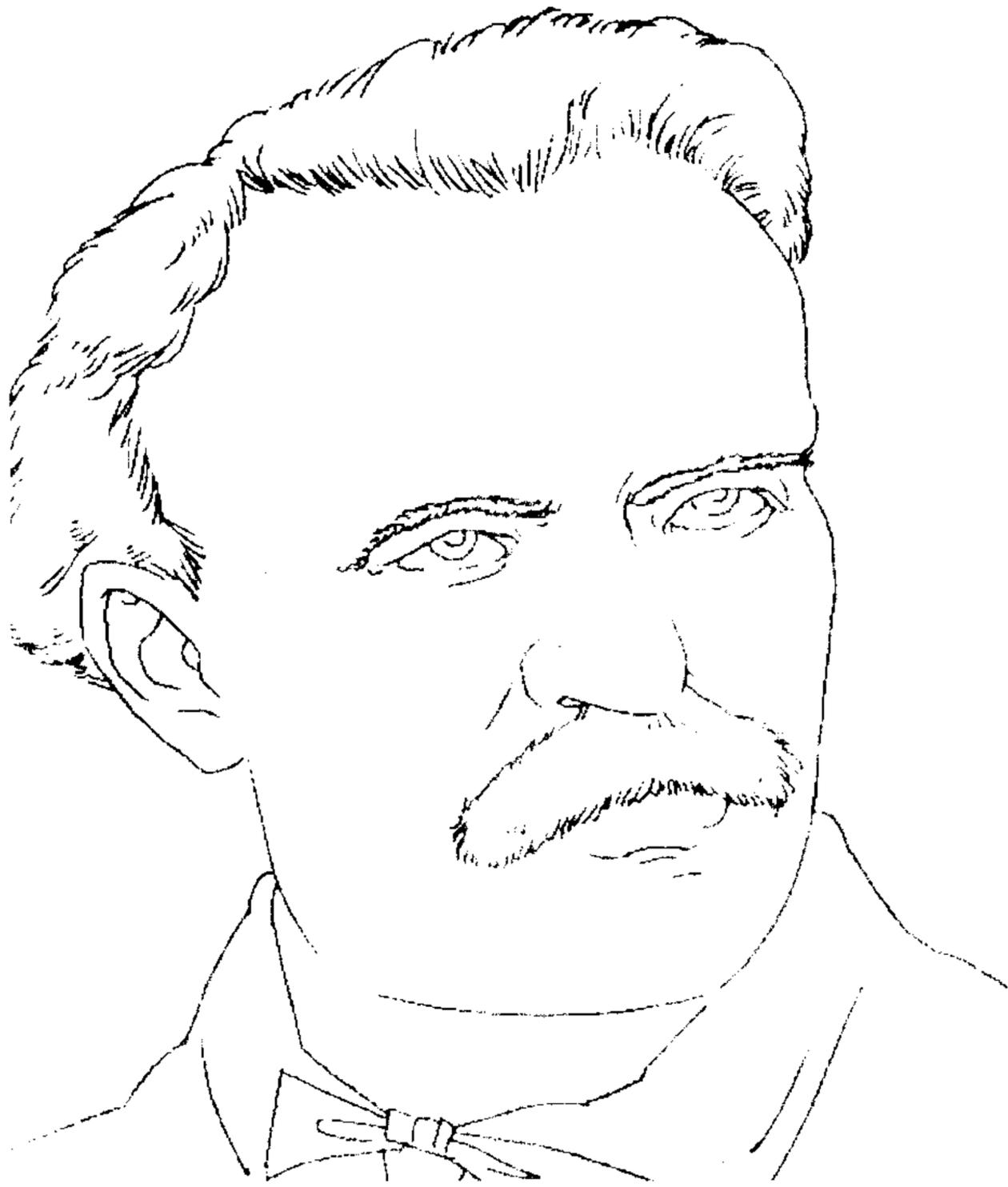
了世界之上,而这就促使我们以为,我们的头脑里确实存在着一个超越性的、笛卡尔式的“自我”或“我”,这个自我又是与我们的肉体存在相分离的。

语
词
、
实
在
与
思
想

逻辑的问题

启蒙以及所有与之息息相关的各种知识、伦理和政治方面的理论,归根结底,完全建立在不可动摇的对理性的信仰之上。在大部分18世纪哲学家看来,“理性”与“推理”和逻辑是一回事。演绎逻辑是所有启蒙思想的核心。但是,如果我们不能保证逻辑是一种发现新知识或澄清概念的方法,那么整个启蒙计划也就碰到麻烦。尼采的观点是,人类不可能具有客观思想——人们总是被激情和欲望驱使,可是他们对此却常常并不自知。逻辑只是对我们的心灵如何运作的反映,与客观知识和真理毫无关系。

雅典哲学家亚里士多德很聪明,他认识到,要想让逻辑行得通,我们就不得不遵守一些“法则”。一个



中年尼采

逻辑法则是“矛盾律”，说的是，任何东西不可能同时既是A又是非A。（任何东西在同一时刻不可能既是长颈鹿又不是长颈鹿。）尼采的观点是，这个“规则”仅仅是“我们当下大脑里的一个逻辑思考和推断过程，这个过程与我们的大脑中各种本能驱动的过程和斗争是相互对应的，而所有这些本能驱动本身则是个个非常不合逻辑的”。^[8] 所以，逻辑并不反映世界，也不会保证自己提供的都是真理。我们人类采用它的目的仅仅为了满足自己的需求而创造出一个方便的“实在”来。

更糟的是，逻辑背后还有各种各样的形而上学假设，比如，人们相信，任何东西都可以抽象地概括，放进同质的群体（如，长颈鹿）之中。甚至这些“东西”本身（如，这个长颈鹿）也只不过是我們为了方便和心智健全而发明的“建构物”（constructs）。逻辑，换句话说讲，只是一种重新安排虚构物的方法，而这些建构物很可能在现实中根本没有任何对应物，逻辑所依赖的都是些形而上学的假设，而这些假设很可能是错误的。

逻辑和分类都是出于我们控制和支配世界的需



要。

但是，这种普遍的将相似的东西立刻当作相同的东西对待的倾向，本身就是一个不合逻辑的倾向——因为没有任何东西是相同的——而这种倾向却构成了逻辑的全部基础。¹⁹

人们对逻辑的有用性毫不怀疑，这就使人类像被催了眠似的，相信自己可以运用逻辑来得到超验的或科学的真理。逻辑是一个非常有用的生存工具，但仅此而已。

科学的毁灭

如果理性和逻辑是可疑的，那么科学“真理”也就没有多大指望。尼采坚持说，科学永远不能为我们提供客观真理，因为客观真理并不存在。

将科学仅仅看作是把事物拟人化最有成果的表现，这就足够了。通过描述事物和事物之间的连续性，我们学会越来越准确地描述自己。^[10]

尼采对科学规律的批判分析，很多得益于18世纪苏格兰激进经验论者和怀疑论者大卫·休谟的工作。休谟总是对许多欧洲唯理论哲学家提出的宏大言论抱非常怀疑的态度。大部分科学规律都是根据我们在自然界观察到的规律建立起来的。哲学家和科学家很容易使自己相信这些规律性是永恒的和必



然的,或者甚至是神定的。但是,这些说法到底对不对,却没有任何令人信服的证明。

自然界是按照理性安排好的,并且遵循着一套可以发现的自然律,对于这样的思想,尼采大加鞭挞。只要我们将科学当作一个历史的、文化的和社会的现象来进行研究,我们立刻就会发现,科学“真理”总是在变化。科学“规律”是人类权宜的建构。人们常常认为科学规律并非仅止于此——但这只是因为我们使用的“规律”这样的词很有说服力而已。

自然与你们物理学家如此自豪地谈论的“规律”的符合……只是由于你们的解释和糟糕的文献学的缘故……万物并不根据一个规则有规律地运行……而且也不太受必然性的约束……它们很少在一个必然性的约束下运行……我们的整个科学仍然深受语言的误导…… [11]

尼采与后现代主义

Nietzsche and Postmodernism

视角主义、进步 与虚无主义

尼采根据历史相对主义，提出了另一个怀疑论论证。如果历史向我们表明，关于宇宙是如何建构的这个问题，有着多种不同的讲法，那么，我们怎么保证我们现在说的这一套就是正确的呢？尼采的“视角主义”学说主张，对于这个世界来说，只有不完美的解释，永远不可能有绝对的真理。这种视科学为一种文化的、有限的、完全是人类的行为，已经影响了许多20世纪的科学哲学家，如托马斯·库恩(Thomas Kuhn)和保罗·费耶阿本德(Paul Feyerabend)。

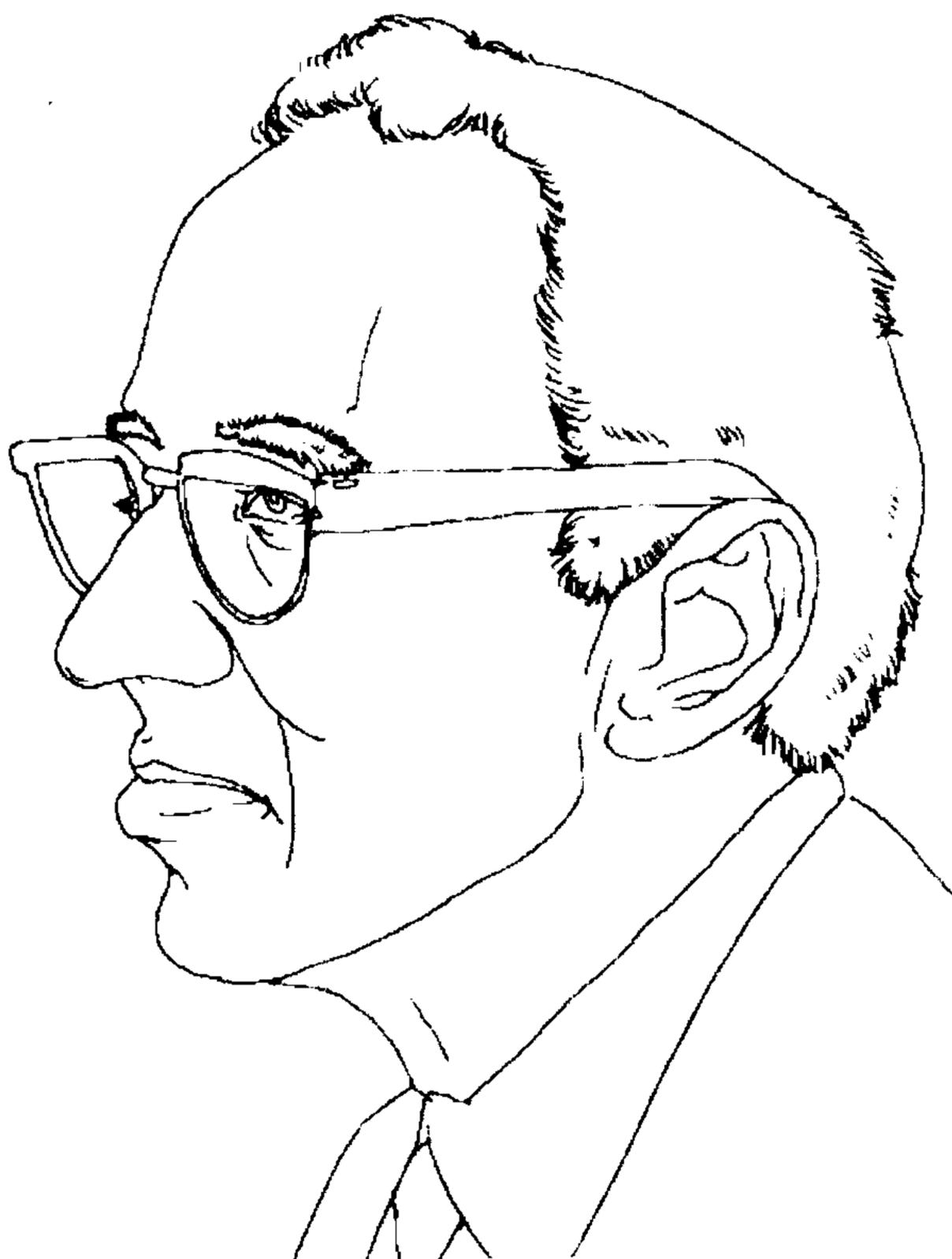
科学是启蒙运动产生出来的最终孽种，因此只是对世界的一个暂时的解释。但是尼采看到，大部分现代欧洲人并不承认这个事实。它们对科学和科学



进步的信念是一个危险的幻想。科学的进步并不总是给人类带来幸福：

也许只有五六个人能够认识到，物理学也只是一个对世界的阐释和注释（目的只是为了满足我们的需要，我想我可以这样说！），而不是一个对世界的真实说明。^[12]

尼采对这个问题提出的救治之道是，一种全新的、实用的“快乐科学”，一种能意识到自身的偏见和局限的科学。我们有可能观察世界并运用这些观察来促进文明的进步。但是，我们永远不应相信的是，科学能够发现绝对真理。现代“科学主义”——对科学的盲目崇拜——只是宗教的一个浅薄替代品。宗教和科学提出的宏大言论，在尼采看来，都毫无道理。这两个信仰系统的崩溃会立即导致普遍的虚无主义、绝望以及文明世界的崩溃。



这种视科学为一种文化的、有限的、完全是人类的行为，已经影响了 20 世纪的科学哲学家，如托马斯·库恩。

库恩(1922—1996)，美国科学哲学家。早年就读于哈佛大学，1949 年获哲学博士学位。1952 年起在普林斯顿大学和麻省理工学院任教，讲授科学史。他是科学哲学中历史—社会学派中的重要代表。

对自我的信仰

在很大程度上，笛卡尔式的哲学确定性赋予启蒙以很大信心。欧洲哲学莫不依赖于这种对自我存在的确定无疑性上——“我思”(Cogito)——笛卡尔宣称不可怀疑的东西。即，Cogito ego sum——我思故我在。

但是，尼采在对“自我”进行批判分析之后断定，自我就跟任何科学“规律”一样只是个神话。我们抓住自我的同一性这一核心不放，就是因为我们有此需要而已。自我有助于我们对我们的经验有一个一致的把握。自我这个虚构的概念实在是方便，它对于保存我们的生活形式是非常必要的。但是，因为我们相信它和需要它，这决不保证其确实存在。



尼采画像(藏书票)



既然有思想,那么就必然有思想者存在——

这就是笛卡儿的(全部)论证所在……但是这只不过是出于我们语法习惯而形成的一个认识,只要有所行为,就必定有一个行为者。^[13]

语言决定论再一次成为我们相信自我的原因。西方语言按照主词-谓词描写世界,所以我们总是按照动作发出者和动作这样的模式来看待一切。尼采的观点是,根本没有任何实体或原因可以与我们称为的自我或“我”相对应。语言学的伪装掩盖了真理,使我们目力不及,而真理是由过程 and 变化构成的。人类不可能独立于这些巨大的、基本的自然和历史力量而存在,尼采称这些力量为“权力意志”。当我们相信我们是独特的个体,或者相信我们的意志力为我们所专有的时候,我们是在自己欺骗自己。这意味着(像卢梭和康德那样的)政治哲学和道德哲学受到了误导,因为他们天真地相信人拥有自主性这一第一前提。

道德谱系

理解了尼采摧毁自我和自由意志的做法之后，我们现就可以看看尼采的道德怀疑论了。尼采坚决认为，现代欧洲人必须重估他们所有伦理信念的起源。在1870年代，他发表了一篇题为《历史的使用和滥用》(The Use and Abuse of History)的文章，研究历史是什么、历史是如何写成的、历史的最终目的究竟是为了什么。为了揭示现代道德价值的真正“谱系”，尼采接着对过去的历史展开了一系列积极的研究。历史决定了我们是什么样的人，信仰什么样的价值观念，它是如何决定着我们的，对此我们又全然无知、浑然不觉。人类喜欢将自己看作是自主的、非历史的存在，但他们实际上通常是一个复杂的社会和政治



弗洛伊德的漫画形象。

弗洛伊德认为,尼采的独特之处正是因为他发现了这些有关人性的深刻的、根本的事实。

历史的产物。

尼采的最后结论是，基督教道德观把自由意志、责任、“内疚”和“罪”作为“善”的先决条件，结果，我们被弄得软弱、消极颓唐。对于希腊哲学家来说，“善”这个词具有实际内容，用来描述人而非行动。一个“善的人”是一个具有雅典品格的好人，而不是一个盲目遵守某种伦理教条的人。尼采对苏格拉底之前的希腊人的看法多少有点浪漫，这意味着，对于尼采而言，这个时期的希腊人几乎就是他心目中理想的人。基督教以前的希腊人是有本能、有激情的雄健之人，他们无拘无束，充满创造力，他们实现自我的方式正是基督教的“兽群道德”(herd morality)所禁止的方式。

尼采对西方道德信仰谱系的研究揭示出这些信念的几个关键发展阶段。道德准则最初是强加在人们身上，并通过苛刻的惩罚和纪律约束从外部进行强化的。每个人对报复一直心怀惧怕，这于是就极大地促进了记忆训练，从而导致了人们接受个人责任感。整个过程最后产生了“具有绝对主权的”个人们，他们已经完全自由，让道德自动导航系统来指引自



己，因为他们已经将社会的道德规则内化成了他们的“良知”。他们成为构成社会的一分子，而这个社会的道德设计出来的时候就是为了让人类“规范、规矩、好把握、步调一致”。因此，尼采对道德的解释是冷酷的“自然主义”（心理学的、人类学的和社会学的）论调。他的理论根本不涉及任何“理性”或超验的和形而上学的实体。

基督教价值与 虚无主义

现代的道德本质上仍是基督教的道德。但是,基督教起源于被统治的人民之中,他们中的许多都曾
是奴隶。基督教价值不可避免地反映了这些社会和政治环境。在尼采看来,一切人类价值总是某种力量斗争的反映,是一个群体希望将自己的价值强加给其他群体的结果。基督教价值或“奴隶”价值出自憎恨和压迫,因此是受奴役处境所投射出的敌视的产物。奴隶们通过发明一种新的伦理,一种强调谦卑、良知、禁欲、自由意志和歉疚的行为准则,从而使自己的无能感加以升华,使其变得崇高起来。基督教是一种“兽群道德”,吸引和造就悲观和怯懦的人们。它也是一种有害的价值体系,因为它妨碍了人类进化



和高级人类的最终生成。

对于尼采来说,基督教(或任何类型的)道德,既不“自然”,也不神秘。跟其他的道德规范体系一样,它不过是一种建立在否定之上的意识形态。它提倡人们相信对本能的压抑,阻碍创造力。作为道德准则,它造就的是呆滞、死寂、顺从的社会,阻抑了人类潜能和成就。基督教伦理如此,那些建立在像“自主”个人和社会契约之类的神话之上的政治哲学,也同样如此。基于此类学说的社会只是为了满足弱者和没有安全感的人的需要。

尼采坚信,基督教最终将自己摧毁自己,因为它鼓吹对永恒的、超验的“真理”的寻求,而这不可避免地导致了科学,导致了对其自身的形而上学进行毁灭性的研究。对科学的朴素天的真崇拜可能很快就会成为基督教的世俗替代品。但是,科学只是人类的一种有限的研究自然现象的方法。它不可能创造一组连贯的价值。认识到科学的局限性反过来将导致人类深深的幻灭感和悲观的虚无主义。这就是今天现代世界的处境。

对尼采怀疑论 的评估

尼采与后现代主义

Nietzsche and Postmodernism

尼采的怀疑论当然是激进的，尽管他的怀疑论到底有多连贯一致、多“全方位”，并不总是很清楚。他的哲学充满了各种各样的言论，有些是冷嘲热讽，有些故意要危言耸听。例如，对于把科学知识拔高为解决一切人类问题的万灵药，尼采有时候似乎很敌视，然而有时候他又对科学成就充满钦佩。这全看你读的是哪些片断。

全面的怀疑论总是产生悖论和空洞的循环论证。尼采颠覆性地宣称他知道人类知识的局限，他自己的主张本身如何能够避开他自己的怀疑论呢？如果不存在任何“真理”或“知识”，我们怎么能够承认尼采的一切实在均可归约为“能量”或权力意志这个



认识论主张呢？如果“视角主义”意味着一切真理只是各种成功的生活类型的解释，那么，声称事实就是如此的这种断言，其本身不过是经过这样一个斗争后获胜后的结果。尼采在个别场合的确承认，他自己的哲学也只是一种解释，因为事实上它至多只能如此。但是，如果是这样的话，那我们为什么要如此看重他的哲学呢？尼采宣称语言本身决然是比喻性的，可是他做如此宣称的时候使用的也是语言，这也似乎不太连贯合理，简直是自己打自己的嘴巴。这类的批评也被用来批判某些后现代主义哲学。因此，我们最终所能做的一切，或许就是对尼采文本进行解构性的重读，并为这些解读所产生的各种悖论而举杯庆贺。

毫无疑问，尼采是一位精明的研究者，他无情地揭露了大部分现代西方信念和价值的摇摇晃晃的谱系基础。但是，他的更为积极的哲学思想真的像他自己认为的那样深刻和独特吗？尼采拒绝一切哲学——可是他自己又提出一个看起来非常具有形而上学意味的哲学。他的激进怀疑论只承认一个真理和“事实”——“权力意志”，这意味着其他所有对任

何事物的哲学或科学解释全都是无效和虚假的。但是,尼采从来就没有说清楚,“权力意志”实际上到底是什么。如果一切创造都是根据这个无情的力量来进行的,那么,这是一种什么力量?它指的是何种能量?“权力意志”是一个科学的,宇宙论的,还是生物学的事实呢?抑或是一种心理分析?更或是,尼采用来为自己喜欢的那套独特价值进行辩护所需的另一个形而上学基础?

超人与永恒回归

在其名著《查拉图斯特拉如是说》中，尼采终于澄清了他最负盛名的两个学说：“超人”(übermensch, overman)和“永恒回归”(eternal return)之神话。这些是他对付混沌和虚无主义绝望而给出的灵丹妙药，他认为，基督教的和科学的世界观崩溃之后，混沌和虚无主义绝望将最终包围着西方世界。

Übermensch, 英文翻译为overman和superman(汉语翻译为“超人”), 是一种全新的存在, 一个优越的人格, 他摆脱人类重力的牵引。超人是一种充满力量、强大、健康的个体, 他们过着世俗、感官的生活, 不会犯相信某个超验实在的错误, 不受“兽群道德”的约束。他们欣然承认人类境况的荒诞, 并将成为创

造他们自身和一个新的泛欧社会的艺术家。他们的强健的文化将集中在艺术追求而不是形而上学探求上。更常规的和平凡的工作将由一个奴隶阶层来做。但是,超人不是残忍地欺凌弱小的法西斯主义者。一旦他们战胜和重塑了自身,“超越”了人性,他们会对他们统治的低下阶层非常宽容和谦让。

尼采的未来社会在细节上是极其模糊的。这个叛逆性的幻想,建立在他自己对苏格拉底以前的希腊文化的崇拜之上。尼采在任何地方都没有解释或讨论过这一套奇异的独裁政体的合法性。他更不曾探讨,当他的超人们的带有强烈热情和本能的生活惹起事端时,应该使用什么样的民法。

不过,超人这种特殊个体的思想,的确对海德格尔(1889—1976)和萨特(1905—1980)这些存在主义哲学家产生了巨大影响。如果上帝不存在,永恒真理不存在,并且我们生活的宇宙也是“荒诞的”,那么尼采就是很有道理的。我们必须创造我们自己。我们是什么样的人是由我们作出的选择和我们付出的行动所决定的。而这个创造自我的过程可能很像艺术家的创作活动。但是可惜,本书的主旨并不是要谈存在主义。



超人这种特殊个体的思想,对海德格尔这样的存在主义哲学家产生了巨大影响。

马丁·海德格尔(1889—1976),20世纪最有影响的哲学家。从许多方面看,他是没有生平纪事的人,如同他讲授亚里士多德时概略亚氏生平所说:“他出生,他工作,他死亡。”

永恒回归

如果上帝不存在，那么个人的或永恒的来生可能也不存在。尼采的时间观似乎是不同寻常地大尺度。他不断地感受到遥远过去的存在，但他却是为未来而进行写作。永恒回归的学说是他自己的永恒观。按照这个学说，历史运行于巨大的反复循环中，生活的意义在生活自身之内发现。尼采的独特之处是，他有时把自己的思想说成是客观的关于宇宙的科学真理，有时说成是一种道德和心理比喻。一旦我们知道我们的选择和行动是无限重复的，那么我们大概在选择和行动的问题上将会小心翼翼。我们会更加关心未来，而不会过分拘泥于过去，这意味着，只有我们才能永远担负起我们最终变成谁之责任。



但是，尼采对超人以及他们的永恒回归的描述似乎充满了悖论。如果时间重复自身，那么，超人如何能够经历任何“变成”的过程呢？法国哲学家吉列斯·德勒兹(Gilles Deleuze)提出过一个非常著名的说法，这个神话是尼采版的康德绝对命令(“永远不要采取一个你不希望无限重复出现的行动”)。但是，即便这个解释是正确的，超人的个体道德生活也就远非那样自然而然的。

尽管有所有这些内在的不一致和悖论，尼采仍是一个伟大的哲学家。他是第一流的——但这既不是因为他对人类境况向我们提供了完全令人信服的答案，也不是因为他提供的关于人类境况的未来发展蓝图多么令人信服。他之所以重要，是因为他问的问题从来没有人问得如此具有独创性，而且这些问题以前也从未有人如此强烈地提出过。这些问题与其说是哲学问题，还不如说是心理学和社会学问题，但即使现在看来这些问题仍然是非常“现代”的：

为什么人类如此渴望那些根本不可能存在的、永恒的超验真理？为什么他们如此心甘情愿地用幻想欺骗自己？

人类及其社会还能不能够在这些简陋过时，谁都不会相信的理想和价值下生存下去？

如果我们要选择目的论的方式来解释我们自己，我们将给自己安排何种理想和目标呢？我们做出如此安排的理由何在？

尼采是第一位追问现代生活的独特性质的问题，追问随之而至的怀疑感和失落感的问题的哲学家。他发明了一种新的“谱系”历史，为的是研究我们何以落得现在这般田地。那么，我们该怎么办呢？对此，尼采提出一些他自己的建议。他有一套大胆的（也许还有点前后矛盾的）计划，他认为，这套方案可以解决我们“太人性”的问题。他坚信，艺术可以使人类生活变得可以理解和可以承受，至少我们应该认识到，我们人类自欺了这么多世纪之后到底处于一种什么样的境地，并同时为此而欢呼庆贺。



让-保罗·萨特(1905—1980),法国作家,哲学家和社会活动家,法国“二战”后存在主义哲学和文学的代表人物。其主要作品有小说《恶心》,《墙》,《自由之路》,剧作《苍蝇》、《义妓》、《肮脏的手》以及哲学著作《存在与虚无》、《辩证理性批判》。萨特 1964 年被授予诺贝尔文学奖,但他拒绝了这一荣誉,因为他一生中拒绝接受任何奖项,同时也因为他不愿把自己的名字与一个发明火药的人联系在一起。

后现代主义与尼采

尼采认为,他那个时代的所有“宏大叙述”(grand narrative)全处在崩溃的状态之中。启蒙对理性和进步的信仰将不可避免地产生压迫原创性和人类潜能的政治体系。科学永远不可能成为一个人类能够赖以生活的价值之源。对理性和逻辑、科学及其“规律”、“真理”和“知识”的信仰都毫无基础可言。尼采甚至对于一个有意识的,能够使用一种具有稳定意义的语言进行思考的主体的存在表示怀疑。唯一靠得住的真理就是无情、永恒的“权力意志”。

所有这些思想看起来非常“后现代”,所以,毫不奇怪,尼采常常被认作是我们当前后现代信念的老祖宗。实际上,许多后现代主义哲学家,像德里达和

福柯,已经写了文章,全力推崇这种说法。通过对尼采的创造性再解读,许多20世纪后期的法国知识分子感到信心十足,自信能够摆脱占统治地位的马克思主义范式,这样就可以用不同的方式来看待现代世界和创造新的哲学。尼采如此自信地预言,欧洲启蒙方案将最终瓦解,许多后现代主义哲学家也感到,他们现在正在主持这场瓦解运动。可是,与尼采不同,他们对文明的未来似乎并没有一个非常清晰的计划。



后现代主义与尼采

但是,什么是后 现代主义?

没有人真正知道“后现代主义”这个标签到底是什么意思。至少有两位著名的“后现代主义”哲学家现在已经否认这个术语,认为它太空洞、太含糊、太容易令人误解。没有人明确地知道“现代主义”是什么意思,遑论我们现在是在什么意义上“超越”了它,拒绝了它,或者发展了它。后现代主义或许只是一个便利的标签,我们可以用它来标识我们在20世纪后期的一整套生活态度、价值、信念和感受。关于后现代主义,唯一确定无疑的是,它充满了浓厚的怀疑色彩,这种怀疑源于对语言和意义的痴迷。语言问题或许是我们了解后现代怀疑论的最好途径。

一旦我们学会了语言,我们对语言的使用就像



但是，什么是后现代主义？

呼吸一样“自然”。但是哲学家总是对语言有所怀疑。如果我们不注意的话，语言能够使我们相信各种胡说八道的东西。尽管我们都必然非常善于使用语言，但它毕竟仍是一种人的发明，因此，我们几乎肯定，语言是不合逻辑的。现代哲学的最伟大的工作之一就是发现语言如何能够产生意义，意义实际是何物。瑞士语言学家费迪南·德·索绪尔(1857—1913)提供的答案也许最令人信服：语言是一个符号系统，它通过差异产生意义。我们知道“dog”这个符号的意义不同于“log”，并非由于两个词以某种神秘的方式与世界关联，而完全由于他们的形和音都是不同的。因此，符号是“任意的”，它们的意义在一个系统内也是约定俗成的——对此每个使用这个语言的人都达成了共识。显然，要想满足交流的目的，语言就必须是一个相对稳定的系统。但是，如果索绪尔说得没错的话，那么语言就必须是一个自我封闭的系统，这意味着，它无法告诉我们语言之外的世界的任何事情，我们的思想只能是“陷在”语言陷阱之内的思想。

结构主义者

形形色色的哲学家、语言学家、人类学家和心理学家，都被方便地称作“结构主义者”，他们都致力于研究这些复杂的符号系统，为的是要发现这些系统揭示了哪些关于人类文化的事情，人类有哪些感知和思考世界的方式。人们常常认为这些系统是“二元的”，通过将感知到的“对立物”进行对照产生意义，像“理性”与“激情”、“雄”与“雌”、“自然”与“文化”，等等。尽管这些系统根本不是预先规定的或“自然的”，结构主义者们最初仍然相信语言是相对稳定的。

德里达与解构

结构主义对于有组织的符号如何产生稳定的意义的说法，遭到一些哲学家的挑战，其中最著名的就是雅克·德里达(Jacque Derrida, 1930—2004)。他从索绪尔的见解中搜寻出它们的破坏性结论。如果符号是“任意的”，那么它们的意义就不可能是固定的，因此在本质上也就总是不稳定的。德里达是一个颠覆性的反哲学家，他对其他哲学家的“解构性”的阅读揭示了语义的不稳定。德里达并不与哲学家发生任何争论，而是重新阅读他们的文本，揭露他们的变化无常的语言永远不可能拥有一套固定的意义。

解构表明，任何一堆语言学符号总是能产生不同种类的意义，这些意义中有许多完全是使用者本

人没有意想不到的。所有作者,即使是最细心的和最“客观的”,都是构成他们的思想的符号系统的无意识囚徒,他们不可避免地在他们的作品中留下这种痕迹。对任何文本的创造性再阅读都将揭示出,在任何二元系统中,某些思想何以“优先”于另外一些思想。如果说差异产生意义这种说法是正确的,那么某些差异“优先”于另外一些差异,后者的意义就被“延异”。意义在本质上是不稳定的,因此交换时将不可避免地发生“偏滑”(slip)。当作者与读者、说者和听众之间进行交流时,稳定的意义“出现”(presence)就完全不可能了。因此,不管一个哲学家可能提出的任何关于语言之外或超越语言的永久真理的主张,德里达都对其进行了反对和颠覆。

德里达的结论是,正如尼采指出的那样,语言总是“比喻性的”。这具有几个严肃的含义。一个是,哲学家不可能“超越”语言,达到某种在他们自己的直接局部历史和文化之外的客观“真理”。一个文本永远不会只有单独一个意义。语言永远既不可能洞穿“真理”或“知识”之类概念的内在意义,也不可能确定其“本质”。那种认为能够洞穿真理或知识的内在



结构主义对于有组织的符号如何产生稳定意义的说法，遭到一些哲学家的挑战，其中最著名的就是雅克·德里达。

德里达(1933—2004)，法国著名的解构主义哲学家。法国总统希拉克在得悉其逝世的消息时称他是“法国贡献的最重要的一种哲学家”。

含义、并确定其本质的看法,人们常常称之为本质主义(essentialism)。更为极端的是,德里达的结论意味着,人类关于“同一性”的根本信念——A能并总将是A——再无保证。像尼采一样,德里达大力鼓吹变化和转换,他批判语言能够阻止变化和固定思想的想法,他把这种想法叫做“理性中心论”(logocentricity)。相信语言能够产生稳定的和“完整的”确定性的想法,不仅是危险的,而且也是误入歧途的。要让语言做这些事情,只能通过压制其他解读方式,排除任何属于“他者”的东西。实际上,这总是意味着霸权主义的建立,霸权主义将所有那些其价值和信念不符合自己的这种有限、偶然的世界观的人边缘化。像德里达这样的后现代主义者赞美差异,赞美多样性,赞美边缘事物,赞美那些在一个多元和宽容的民主社会中发展繁荣起来的東西。

德里达与尼采

在一篇名为“刺”(Spurs)的文章中,德里达当然不得不坚持认为“根本不存在尼采的真理或尼采文本的真理这类东西”。不过,德里达对语言意义稳定性的深深怀疑,可以看作是尼采文章“论超道德意义上的真与假”的进一步发展。在尼采看来,语言是一个能够将“真理”和“知识”之类的有用但虚幻的概念加以凝结的媒介,因为人这种社会存在物需要它们。这些概念是对是错,无关紧要。这些概念是有价值的虚构,因为它们使得社会能够持续进化。只有哲学家才愚蠢到认为,语言能够让我们进入这些概念的形而上学形体。

德里达的怀疑论立场比尼采还激烈,但他的政

治观点却没有尼采那么等级森严。在讲求实用的尼采看来不可避免、受人欢迎的必然性的东西，在德里达看来则是很有争议的。如果意义在本质上是不稳定的，那么所有的信念系统就必然会被当作是“本质主义的”而受到挑战。伦理和政治学说总是建立在某些关于人性的本质主义神话之上。但语言不能够建立本质主义“真理”，所以，伦理价值和政治学说几乎总是独裁制度强加在我们身上的建构。

德里达的哲学总是听起来非常超现实，有时甚至让人感到不安，特别是当他宣称对我们语言使用者来说根本没有“外部”可言的时候。语言和现实是一回事；我们不可能逃脱文本性和自由漂浮的能指（signifiers）。或许解构的最大弱点是，它永远只能是否定性的、寄生的行为。它产生的只是批判性的解读，而不可能是新的非本质主义的、非形而上学的伦理和政治哲学，以取代那些被它搞得破了产的哲学。这就意味着，我们并不清楚德里达如何能够捍卫他显然仍然重视的人权和自由。

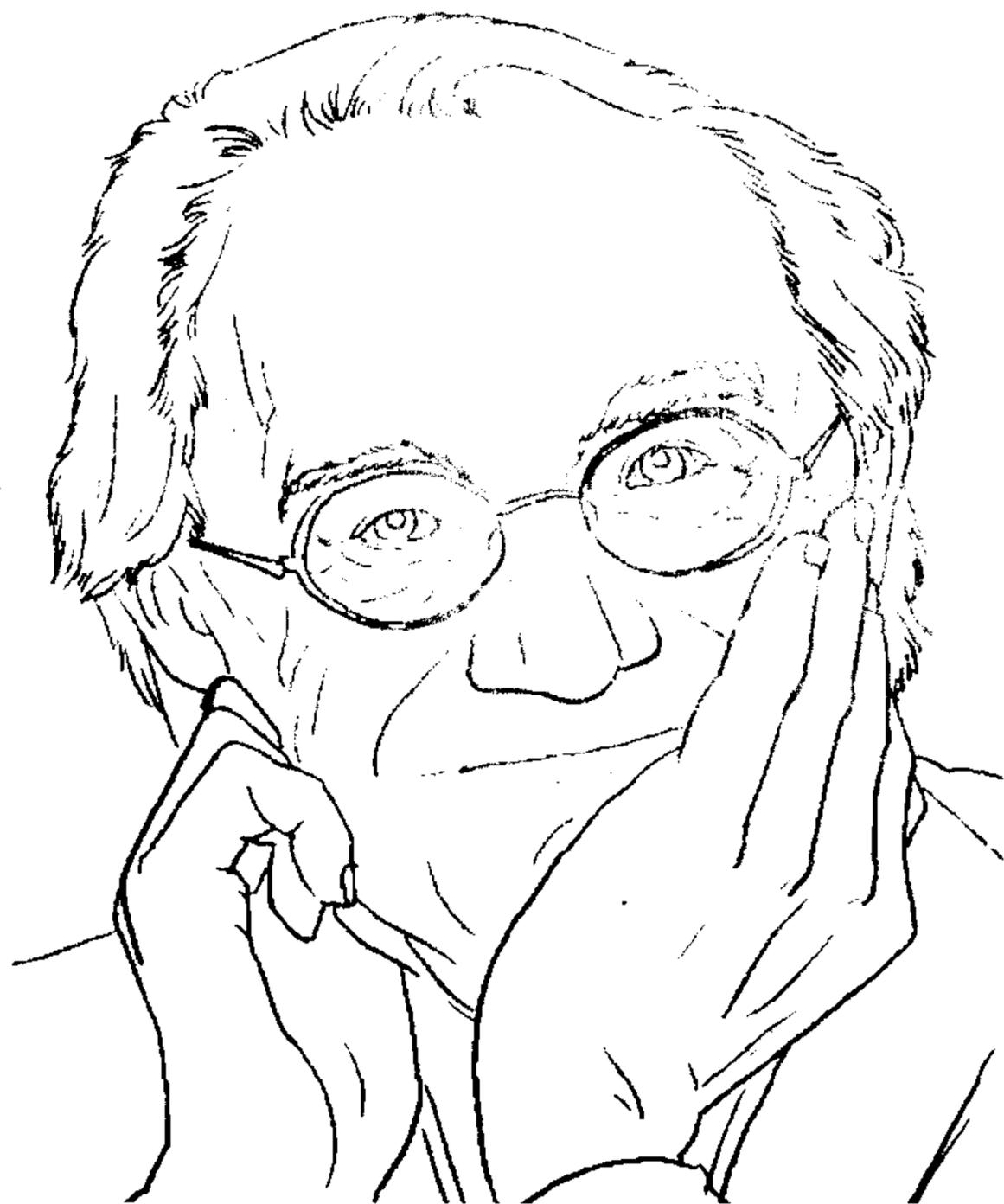


德里达对语言意义稳定性的深深怀疑,可以看作是尼采文章“论超道德意义上的真与假”的进一步发展。

利奥塔尔与尼采

让-弗朗索瓦·利奥塔尔 (Jean-François Lyotard, 1928—1998) 这位哲学家探索了后现代主义怀疑论的许多政治后果。他的最有名的著作是《后现代境况》 (*The Postmodern Condition*, 1979), 在这本书中, 他像尼采一样论证西方文明的所有“宏大叙述”现在都已经被摧毁了。关于人性和历史, 总是有许多不同的但相关的“故事”或整体解释, 像基督教、启蒙和马克思主义 (马克思是另一位“启蒙之子”, 因为他相信理性和他的“科学的”决定论预言十分可靠)。像德里达那样, 利奥塔尔坚持认为所有这些“宏大叙述”的本质主义基础我们再也不能接受了。

目前为止, 西欧普遍的宏大叙述是资本主义, 尽



让-弗朗索瓦·利奥塔尔(1928—1998),法国哲学家、文学理论家,后现代主义思潮的主要代表人物之一。主要著作有《力比多经济学》(1974)、《后现代状况》(1979)、《海德格尔与犹太人》(1988)等。

管其计划不算是十分乌托邦。不同的后现代主义哲学家对于我们现在何处的解释也有所不同,但是,他们大都预言,我们的未来将会是非常凄凉的反乌托邦未来。利奥塔尔自己提倡一种宽容、实用、多元主义、极端自由主义、无政府主义的社会,这个社会同样也赞美差异,避免僵化单一的主张,而且这个社会也应该是一个小叙述的、“本土的”、“平行的”而非有上下等级的社会。

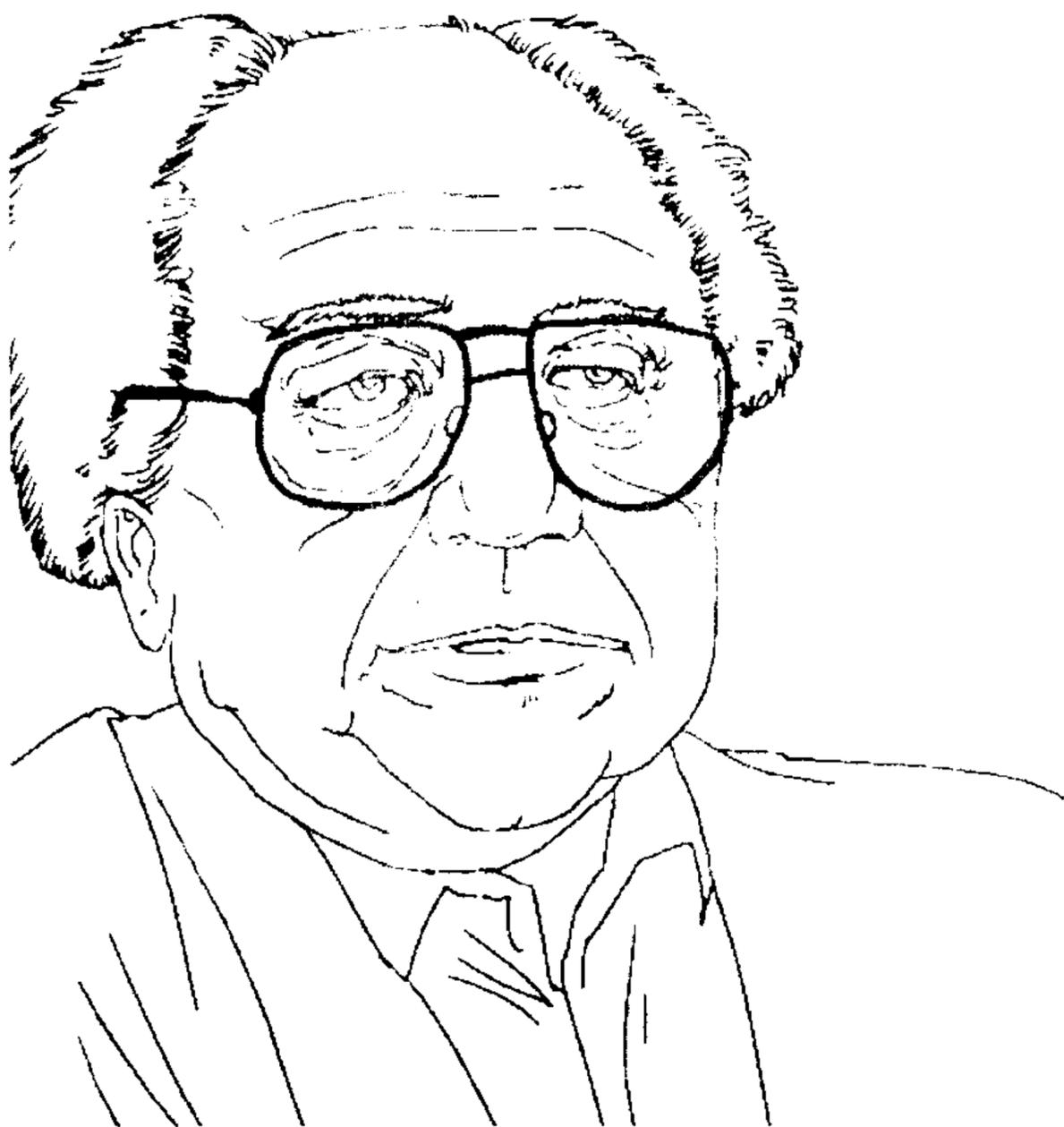
西方文明现在似乎正在发展成为某种后技术—资本主义形式的社会,在这种社会里,像“进步”和“自由”这样的宏大符号已经转而只表示更高的共同利益(corporate profit)、更高的工业效益和更多的消费选择。我们的后现代世界似乎非常可能变成一个精神空虚和文化肤浅的世界,在这样的世界里,社会实践被无尽地重复和拙劣模仿,世界被分裂,个体遭异化,个人没有任何自我感或历史感,仿佛是成千上万个不同的电视频道。这当然是后现代主义者让·鲍德里亚(Jean Baudrillard, 1929—)提供给我们的现在及未来图景。对他而言,这个后现代世界只是一种拟像,现实和表面之间没有任何差别。现代公民不再



德里达与尼采

是什么“超人”——而仅仅是一个没有能指的符号世界中的媒体消费者而已。

尼采和利奥塔尔都探索了这种西方信念崩溃的意义。两人都深刻地批判了启蒙、启蒙野心勃勃的目标及其天真的人类可完美化的学说。尽管尼采没有或者很少经历马克思主义思想，但他对社会主义的政治理想总是非常敌视。他预言道，卢梭天真的思想可能会导致一种政治狂热和抹杀个人自由的压迫性政权。尼采和利奥塔尔两人都欢迎他们所处时代的统治性“叙述”的崩溃，因为这些叙述建立在错误的前提之上，因此最终是非常有害的。然而，利奥塔尔用“小叙述”取代宏大叙述的多元社会图景，非常不同于尼采提出的超人和奴隶工人的等级制度。有趣的是，像尼采一样，利奥塔尔也认为，人类历史必然是无限循环的。对利奥塔尔而言，这些循环就是现代主义的整体“宏大叙述”，这个宏大叙述不断地受到不同形式的后现代主义怀疑论的批判。



我们的后现代世界似乎可能变成一个精神空虚和文化肤浅的世界,这是后现代主义者让·鲍德里亚提供给我们的现在及未来图景。

让·鲍德里亚(1929—)被认为是法国旗帜最为鲜明、著作最为晦涩、创作力最为丰富的后现代理论家,是“现时代最重要和最具煽动性的作者”。

福柯与政治话语

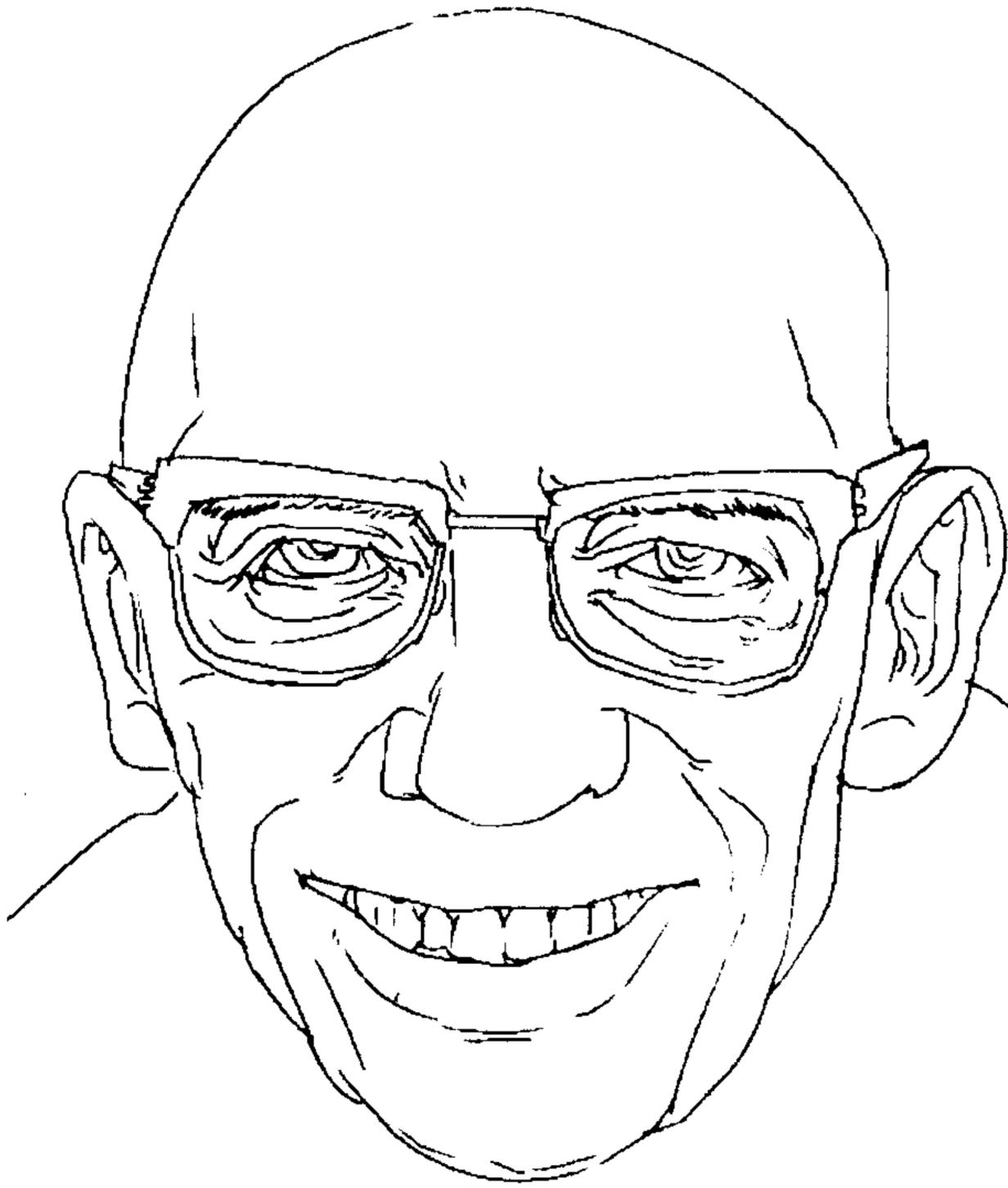
米歇尔·福柯 (Michel Foucault, 1926—1984) 可能是首位严肃地将尼采当作政治思想家看待的战后哲学家。尼采认为,权力处于所有哲学话语的核心。权力是普遍的,一切生物行使权力,这个事实实质上解释了关于这些生物的一切,特别是他们的信念和价值。

尼采使得福柯能够完全站在传统自由主义和马克思主义政治哲学之外,以新的方式思考权力和个人。传统上讲,传统的政治哲学的中心问题是“合法性”问题。它将权力看作是一种授予国家的形而上学实体,只要国家的自主公民们同意。然后,国家制定“法律”并将“权利”赐给公民。但是,福柯认为,这种

政治观点的真正功能就是隐瞒关于权力和统治的本然真相。权力没有本质,它的表现形式千差万别。有些团体垄断某类的权力,有的团体几乎没有任何权力。但是,权力并不是什么只有国家才拥有的东西——某种会被“攫取”的东西。

这种传统哲学话语中所描述的自主和被去掉历史性的人类从来就没有存在过。人类,就像其信念和价值一样,是有历史的。松散的体制和规范约束机制构成了人类主体,同时也对他们行使控制。它们的“话语”支配着所有的思想、信念和行动,因此也支配着个体对自己的看法。人类并不具有一个唯一的,属于“他们的”同一性(identity)。他们是主体,是他们通常完全没有意识到的体制和权力网络创造出来的。

福柯的主要作品是一些考察认知制度的“谱系”史,这些认知制度定义了什么叫做正常,并帮助建立了监狱和精神病院,将那些被划为“不理性”和“罪犯”的人监禁了起来。这种欺骗性的分类系统的存在,是为了规范主体,使他们有规律和好控制。权力是用来控制和惩罚的,而惩戒实践则是用来生产合意的人类主体、安装“他们的”价值、规范他们的行



福柯(1926—1984),法国后结构主义哲学家。他可能是“二战”后首位严肃地将尼采当作政治思想家看待的哲学家。

为。福柯的批判的一个核心比喻，就是将社会比作“圆形监狱”——在这个监狱里，每个人都会不断受到监视。在当今这个信息时代，知识与权力完全是一回事，福柯的哲学看来越来越与今天的这个时代合拍了。

权力产生知识……知识和权力直接互相蕴涵。^[14]

福柯的历史学揭示出，“真理”和“知识”必然富含简约和压制的解释。知识总是需要专门的合格的诠释者和代言人，权力精英就是这样产生出来的。

福柯与尼采

在《事物的秩序》(*The Order of Things*, 1964—1965)中,福柯坚持认为尼采是今天被称为“后现代的”这种独特的怀疑论哲学的奠基者。

尼采标志着一个开端,由此当代哲学才能开始重新思考。他毫无疑问将继续长期支配当代哲学的发展。^[15]

这个看法有些道理,尽管尼采从未有过任何清晰透彻的“谱系”理论或做编史学的系统方法。尼采哲学是一个由一堆零散的、基于直觉和个人偏见的、近乎随意的历史和心理考察组成的奇怪的混合物,根本没有像福柯那样运用彻底的井井有条的方法去进行探究。尼采对人的个体同一性也没有福柯那么

怀疑。他似乎相信,由于某些本质性的心理甚至生理属性,所以人类才成为了现在这个样子,而这正是形成其核心信念和价值的原因。(弗洛伊德认为,尼采的独特之处正是因为他发现了这些有关人性的深刻的、根本的事实。)当然,尼采也坚持认为,某些优秀的和有发达审美能力的个人也还可能铸造其自己的同一性。

尼采与后现代主义 的女性主义

尼采自己的妇女观，通常是可怕的男性至上论，在此不必赘述。他关于妇女的作用的思想是连贯的，同时也是反动的：妇女要跟男人一样，这是毫无意义的；妇女最适合当妈妈和养孩子，这个角色已经给予了她们很高的社会地位。男女之间很少能够相互理解。男人以为女人平和温柔，而事实上她们很“狂野”。

至此为止，尼采的观点很是不妙。但是，尼采同时强调，世上关于男女本性根本并无真理。世上也没有恒定不易的同一性这回事。男超人和女超人必须自己创造自己。因此，这种反本质主义，是一种许多现代的后女性主义哲学家和活动家都觉得有用的理

论。

尼采对基督教伦理的谱系探索发现了一种“憎恨”(resentment)的现象。微贱者压抑他们的愤怒,并企图通过发明一套新的价值来复仇,这套新的价值谴责他们的压迫者并强调平等的重要性。但是,这种平等是一个神话。通过与他们的压迫者平等并因此“相同”,“受害者们”抑制了他们自身不同和独特的东西。有些后女性主义哲学家认为,这就是传统女性主义政治哲学的错误之所在。如果取得平等意味着消除性别差异和接受一种附属性的男性身份,那么这个代价未免太高。后女性主义哲学试图重估关于自主性和个体性的传统观点,并寻求一种新的、肯定差异的女性主义政治学,在这一方面,尼采的思想可能是很有裨益的。

尼采与罗蒂

理查德·罗蒂(Richard Rorty, 1931—)是美国的主流后现代主义哲学家。他同意尼采对“真理”、“同一性”和“知识”这些形而上学概念的批判。像尼采一样,他是一位“元哲学家”,因为他的思想全都是关于哲学本身的。像尼采一样,他对真理符合论持有很深的怀疑态度。

一张白纸显现出压在上方的硬模的形状,这与一个语句之真与该语句所表述的事件之间的关系没有任何可比性。^[16]

启蒙对进步所抱的信心,使得18世纪的哲学家纷纷幻想,觉得自己的使命就是要为各种类型的西方知识建立稳固可靠的基础。自那时起,许多当时的



理查德·罗蒂(1931—),美国哲学家,当今英语哲学界最具影响力的哲学家之一。近十年来,罗蒂的学术活动的重心越出了专业领域,在关注人类所面临的各类重大社会问题的同时,也积极参与文化政治学、意识形态、全球化等公共话题的讨论,成为西方知识界非常活跃的公众人物。



尼采与罗蒂

哲学都致力于这一伟大的认识论计划——即，用人类心灵发现真知识。哲学家们设想心灵像一面“镜子”，因此能够反映其外部的客观实在。正是因为这个原因，大部分现代哲学都集中精力，运用“概念”和“现象学”分析，通过研究实际的求知和推理过程，来“擦亮”这面镜子。通过清楚说明人类心灵及其与外部事物的关系，人们相信哲学就能够知道“实在”本身。罗蒂把这种相信人类能够探知事物的根本属性的信仰称为“大写的哲学”(upper case Philosophy)。

但是，哲学家是社会化的存在者，他们的经验永远只能是以语言为中介的解释。人类压根儿就没有什么进入内在的思想过程或某种外部客观实在的特权。存在的只有理论，没有“纯粹事实”。即使有些哲学家明明知道这一点，可是他们依然在大谈什么“世界”，就好像世界是某种独立于我们的概念图式而存在的东西一样。对于人类而言，实在就是文化。理性不是某种能够揭示永恒真理的永恒的规范性理想。

显然，罗蒂的怀疑论与尼采接近，即使他们的结论有所不同。在罗蒂看来，哲学类似于文学批评——只是对我们的信念进行的另一种形式的“对话”而

已。哲学有用,是因为它能帮助我们解放我们的想象力,走向一个更多元的、进行许多不同类型的对话的社会。但是,哲学决不是一个永恒的平台,我们依靠它可以判断其他对话的知识主张。

罗蒂主张,这也意味着,不可能有任何科学的“硬事实”,只有“一个共同体内部达成的硬约定”。罗蒂这种异端式地将科学小瞧为一种“对话”形式的说法,引发了相当大的争论,并且在美国学者中引发了对各种形式的后现代主义怀疑论和相对主义的反对浪潮[最近的一次是“索卡尔(Sokal)争论”]。大部分现代科学家虽然很不情愿,但他们都不得不承认,所谓“客观科学知识”的说法只不过是一个幻觉。但是,他们宣称,科学,由于其独特的精确预测能力,以及它与可测量的经验世界的独特关系,将永远是一种优越的“对话”。罗蒂的实用主义观点是,科学到底是客观地“为真”还是一种“社会或文化建构”这都根本无关紧要。要紧的是,我们在寻求“非强制性的协定”的过程中,可以通过鼓励自由和开放的“不断探索的人们”,说服他们“去从事与过去不同的行动”。

罗蒂的激进怀疑论及其鼓吹认识论的和道德的



尼
采
与
罗
蒂

相对主义的主张,引发了其他道德和政治哲学问题。如果人类本性中并不存在任何本质主义真理,那么,我们就不可能设想出一个普遍的伦理哲学。这意味着,我们也根本没有任何更为优越的伦理“对话”,允许我们去谴责那些我们认为其行为残忍的人们。罗蒂提出,我们会选择在一个多元社会里生活,因为那样的社会会容忍和鼓励大量的“自我创造”的人类的存在。具有讥讽意味的是,这些充满怀疑精神的男超人和女超人们会是要选择他们自己喜欢的信仰系统。

罗蒂所描述的宽容的、多元的和民主的未来社会图景,似乎非常不同于尼采的贵族政治图景。但是,非常相似的地方是,这两种图景可能都是精英主义式的图景——人们需要大量的闲暇时间,受过相当程度的教育,才能够参与罗蒂构想的那种讥讽式的“对话”。但是,如果所有的政治意识形态都被看作是相对的,而且具有同等的效力,那么,这可能会煽动起个人们去过一种无动于衷、死气沉沉的寂静主义生活,这将导致灾难性的后果。罗蒂可能会坚持,我们必须强迫人们宽容对待不同的“对话”,但对于

尼采来说,这会干扰思想和“真理意志”之间不可避免的斗争。它会阻碍创造性的和强大的东西,支持弱小的本应消失的东西。尼采对此是不会表示赞同的。

尼采是后现代主义者吗？

那么,尼采是一位后现代主义者吗?或许是。既然几乎20世纪所有的哲学运动都要强行把尼采当作自己哲学的先驱,那么,这又有何不可呢?他的声望持续不衰的原因,一方面是由于他的著作魅力无穷,另一方面是因为其高度的适应性。他的哲学涵盖大量的论题,他的观点多种多样而且还千变万化。尼采神谕般的智慧都使用比喻的形式表达出来的,因此使得各种形式的创造性阅读和解释成为可能。这就完全看人们在解读他的作品时强调和选中的是什么了。尼采是一面镜子,通过它,哲学家总是可以找到他们自己的思想。

从上文中我们看到,由于他的语言和意义观,他

对权力所做的谱系学研究，以及他著名的“视角主义”(perspectivism)，尼采被许多后现代主义者视为是第一位“反哲学家”。这意味着，后现代主义哲学家们偏好早期的、怀疑论的、强暴了康德和黑格尔这些哲学家的形而上学的尼采，而有点忽视了后来作为教条主义空想家的尼采。

如果尼采曾经是一位解构主义者的话，那么，他做解构主义哲学家也不会太久。此后不久，他就放弃了早期的语言和意义理论，转向更复杂的和较少后现代主义色彩的理论，并且压住他早年的文章“论超道德意义的真与假”不让出版。在其后期哲学中，尼采自己心中十分清楚，有些道德和政治观点比另外一些更为优越。当他自信地预言一个未来的超人社会将取代基督教的奴隶道德时，他似乎并不是太像一位视角主义者。他也许会将后现代主义的文化现象看作是西方自由主义的最后的颓废阶段，并且蔑视其温温吞吞的相对主义。尼采的确幻想过一种后现代的文化，但他的幻想绝非我们此时此刻生活于其中的当代文化。

但是，他的话听起来还是十分像是一位后现代



尼采是后现代主义者吗？

主义者。基督教、西方自由主义、科学和进步的“宏大叙述”都破产了，尼采如是说。像“真理”和“知识”这些实体都是错觉，哲学家能做的一切就是制造一些讥讽式的格言，来吸引人们对这种忧郁处境的关注。这一切听起来仍是令人可怕地熟悉，但是，不幸的是，与后现代主义对应得并不完全如此整齐。

现象主义者尼采

尼采是一位在康德和黑格尔这些影响巨大的唯心论者的阴影下生活和思想的德国哲学家。这意味着,他曾被英国现象主义哲学家始终认为很明显的一个思想所震惊:表象(appearance)与实在(reality)是一回事。现象主义者十分乐于将表面世界当作唯一“真实的”世界。对于他们而言,人类知识永远只能属于“现象”。我们甚至不可能想象某个“真实”世界是什么样子,因为只要我们作如此的想象,我们马上就成了一名现象主义者。因此,询问另外的“真实”世界的问题要么是无效的,要么是浪费时间。尼采坚持认为,我们的全部知识都仅限于我们自己的现象经验和人类范畴,这个观点并不是一个绝对新颖的哲学思想。



现象主义者尼采

尼采激烈的无神论思想及其对一切形而上学都断然排斥的主张，必然会使他相信一种建立在这种现象主义学说之上的实用主义。不过，他的哲学仍然是非常独特的，因为由于他的缘故，现象主义不再是人们通常认为的那样，而更成为一个道德和政治问题。尼采经常怒气冲冲地坚持认为这是绝对没错的……

将世界划分称一个“真实的”和“表象的”世界是……生命衰落的表现。^[17]

视角主义的成型 与发展

尼采后期的“视角主义”的相对主义理论，似乎经历了几个发展阶段。在他的一些早期著作中，他似乎相信哲学真理必须总是关于事物“真的”是什么样子的，而不是它们看起来是什么样子的。但在后期著作中，他的哲学发展成了下面这个样子。

1. 如果人类永远只能拥有现象学知识，那么我们把人类范畴和概念强加在世界之上，这必然是对“真实”世界的伪造和歪曲。因此这种以人类为中心的知识不可能“为真”。

2. 但是，一切关于“本体的”（超验的）世界的讨论对人类来说根本没有任何意义，因为我们所能经验的一切都是我们自己个人的现象世界。因此，所有



的知识必然是人的知识,仅此而已。

3. 这意味着,柏拉图、基督徒和启蒙哲学家对某个唯一、客观、本体的或超验的真理之知识的欲求是一个错误,对于我们这个物种的需求来说是不可证的和多余的。

4. 如果不存在“本体”世界,可是我们却对其高谈阔论,仿佛这个世界“显然”存在一样,这实在是一个致命的错误。

5. 因此,所有的人类知觉和知识必然是“视角主义的”,对每个人来说都是独特的。

6. 任何关于一个本体世界(如果有这个东西!)的知识必须是绝对的和完全客观的。但这将会使知识成为完全非视角主义的东西,因此也就使知识成为完全非人的东西,人类根本无法讨论和想象它。因此,我们唯一所能讨论的世界只有现象世界。

不太激进的 视角主义

尼采总结说，正如人们可以用许多不同的方式从不同的位置观察一个对象一样，人们对世界总是有许多不同的“采录”办法。（人类如何感知世界，这部分地取决于他们身在何处或者他们所欲所求的是什么，这个想法其实并无多少新鲜之处。不信，你把一个饿着肚子的人放在超市里，你就可以测试出来。）于是每个单个欲望将总是试图排斥和压制其他欲望。尼采的观点是，我们声称自己所拥有的知识总是取决于我们的利益和兴趣何在（或者，说得更像尼采点就是，我们的“权力意志”决定我们的“知识意志”）。然而，有的解释会没有别的解释那么精确，更多一些歪曲。但是，不会有一个“唯一的真的说明”可



以否定所有其他的说明。尼采的“视角主义”还没有那么激进。它并不断定说,对于任何一种情形都不会有任何真理,或者,不同的解释要么全部都是同样有效的,要么全都站不住脚。

不太激进的视角主义

尼采与科学

对尼采的知识论是如何发展的有了这种更清楚的理解之后,我们就会发现,他早期的有些说法听起来其实并不是那么激进和后现代。在其早期文章中,尼采似乎极端怀疑科学知识的可靠性。但是,这种怀疑仅仅是针对那些将科学变成新形而上学的人,因为这些人声称要揭示现象世界背后的“真实”世界。在其后期著作中,尼采实际上对那些通过对现象界的单调研究取得的科学成就倍加赞赏。他对因果性学说的批评,也只是针对那些宣称已经拥有关于“因果性本身”的本体知识的那些人。如果科学家想要研究物质世界,那么,当他们想要相互交流时,“从因果关系的角度进行谈论”(cause talk)对于他们是非常有



尼
采
与
科
学

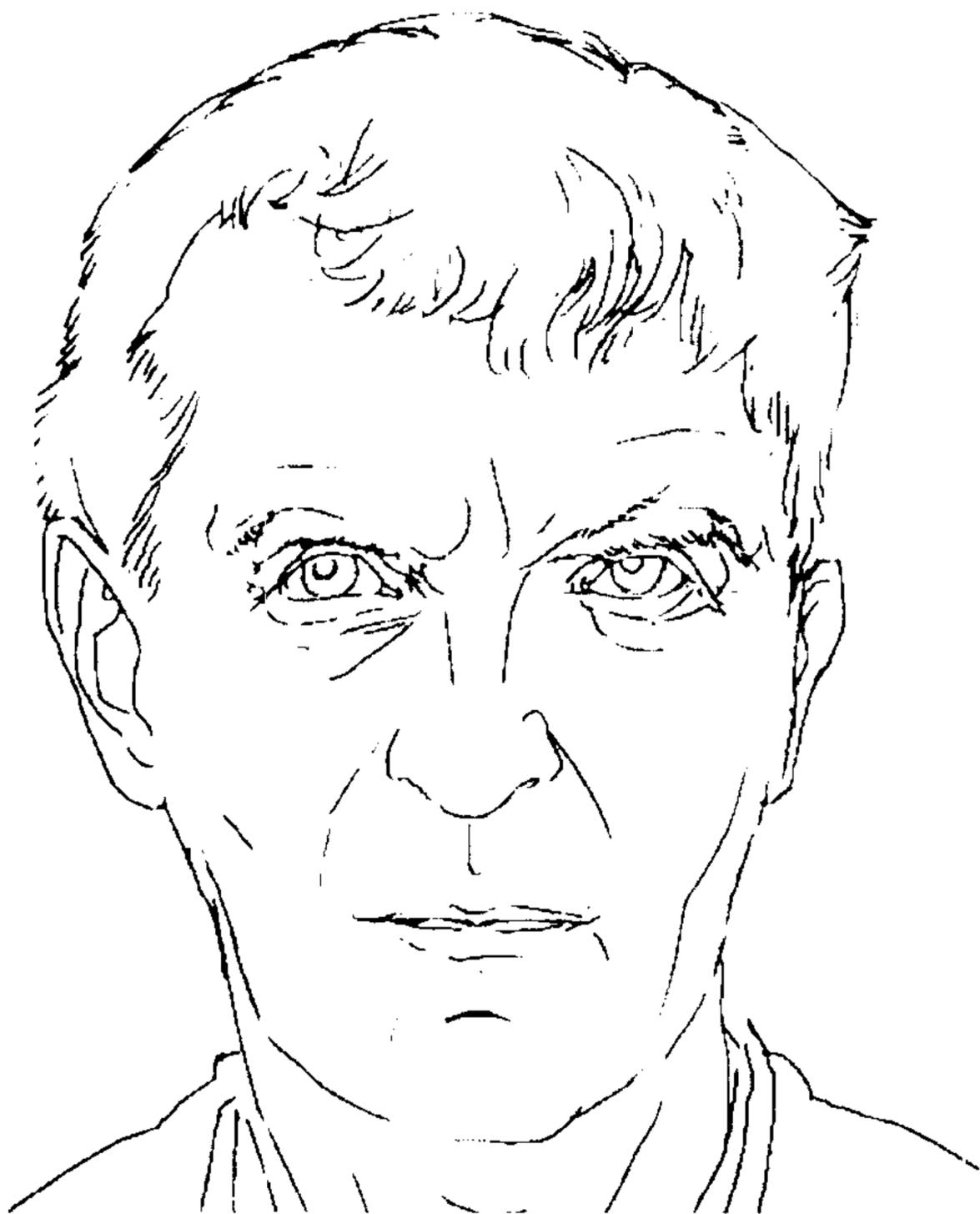
用的。这种对科学的纯粹现象主义的描述,确实影响了许多20世纪哲学,像逻辑实证主义。至于这样一种对科学的描述是否可能或是否可取,那就是另一回事了。今天大部分哲学家和科学家认为不是。但是,尼采更感兴趣的是,为什么人类对超验的信念,没有像对“现象主义问题”的信念那样进行那么多的研究和置疑。他所关心的是历史、文化和心理问题,而不是哲学问题。如果这意味着必须把他逐出“哲学家”队伍,划归为“思想家”,那也无妨。

主 体

如我们所知,尼采也认为,“权力意志”支配着所有形式的存在,同时也决定着人类。这个学说最后将他引到某种“自然主义的”或有条件的“本质主义的”信念上,而这样的信念并不是十分后现代主义的。他认为,某些基本的心理和生理事实决定了不同的人类本性。尽管他从未认为人类主体完全可以被物理主义的和还原主义的解释消解掉,但他也不相信人类主体只不过是一种社会或语言的建构。

结 论

因此，我们似乎可以把尼采解释为一位后现代主义者，但是，只有当我们不考虑他的许多后期作品的时候我们才能这样说。就算尼采不是一个前后一致的哲学家，他也将永远是一位格外具有想象力和原创性的思想家。他的确粗狂肆意地使用了“真理”、“知识”和“意义”这些“大词”。他的许多随意的洞见已经被20世纪的关键哲学家，像海德格尔和维特根斯坦，更加系统地加以发展。尽管他显然不能对后现代主义哲学家的所有那些令人不安的观点负责任，他的思想确实鼓励了他们对现代世界及其特殊问题提出不同的想法。毫无疑问，尼采的哲学将始终具有非凡的启发性，因此，我就引用一下福柯的一段睿智



尼采的许多随意的洞见，已经被 20 世纪的关键哲学家如维特根斯坦更加系统地加以发展。

路德维希·维特根斯坦(1889—1951),20 世纪最重要和最伟大的哲学家之一。他的毕生行事也充满传奇色彩,他的学生诺姆·马尔康姆在《回忆维特根斯坦》一书中作了精彩隽永的描绘。



的话来结束本书：

对于像尼采这样的思想，最合适的表示敬意的办法恰恰就是去使用它、改造它，让它发出痛苦的呻吟和抗议。如果评论家们说我没有忠实于尼采，我绝对会对他们不屑一顾。^[18]

结

论

注 释

- [1] Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Book 5, Section 343 (1882), in *The Viking Portable Nietzsche*, trans. Walter Kaufmann, New York: The Viking Press, 1954, p.448
- [2] Nietzsche, letter to Paul Deussen (1886), in *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, trans. Christopher Middleton, Chicago: Chicago University Press, 1969.
- [3] Nietzsche, *Philosophy During the Tragic Age of the Greeks*, in *Early Greek Philosophy and Other Essays*, trans. Maximilian A. Mügge, New York: Russell and Russell, 1964, p.79.
- [4] Nietzsche, *The Anti-Christ*, Section 62 (1888), in *The Viking Portable Nietzsche*, 1954, p.656.
- [5] Nietzsche, *The Will to Power*, Book 4, Section 1067 (1910), trans. Anthony M. Ludovici, ed. Oscar Levy, London: T. N.

Foulis, 1910, p.431.

- [6] Nietzsche, 'On Truth and Falsity in their Extra-Moral Sense' (1873), in *The Viking Portable Nietzsche*, 1954, p.42.
- [7] Nietzsche, *Human, All Too Human*, Section 11 (1878), in *A Nietzsche Reader*, trans. and ed. R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin, 1977, p.56.
- [8] Nietzsche, *The Gay Science*, Section 111 (1882), in *A Nietzsche Reader*, 1977, p. 61.
- [9] *Ibid.*, p.61.
- [10] Nietzsche, *The Gay Science*, Section 112 (1882), in *A Nietzsche Reader*, 1977, p. 62.
- [11] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Section 22 (1886), in *Beyond Good and Evil*, trans. R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin, 1990, p.52.
- [12] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Section 14 (1886), in *A Nietzsche Reader*, 1977, p. 63.
- [13] Nietzsche, *Notes*, Section 484 (1887), in *The Viking Portable Nietzsche*, 1954, p.455.
- [14] Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan, New York: Allen Lane, 1977, p.27.
- [15] Michel Foucault, *The Order of Things*, trans. Alan Sheridan, London: Pantheon, 1970, pp.353-4.



- [16] Richard Rorty, 'Objectivity, Relativism and Truth', in *Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- [17] Nietzsche, *Twilight of the Idols*, Book 3, Section 6 (1888), in *Twilight of the Idols*, trans. Duncan Large, Oxford: Oxford University Press, 1998, p.19.
- [18] Foucault, 'Prison Talk', trans. Colin Gordon, in *Radical Philosophy*, No.16 (Spring 1977), p.33.

注

释

参 考 书 目

尼采的著作有几个版本。最容易找到的是 *The Nietzsche Reader* (《尼采读本》), 由 R. J. Hollingdale 编辑和翻译 (Penguin, 1977), 和 *The Portable Nietzsche* (《袖珍尼采读本》), 由 Walter Kaufmann 编辑和翻译 (Viking, 1954)。许多单本著作, 如《超越善恶》、《悲剧的诞生》、《偶像的黄昏》和《反基督》收在“企鹅经典” (Penguin Classics) 中。如果您希望阅读到尼采的全部著作, 您可以查找英文全集译本: *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, edited by Oscar Levy (London and New York, 1909—1913, reprinted by Russell, New York, 1964)。

研究尼采的著作数以百计, 下列著作对尼采的



思想理解得非常准确,表达也非常清晰,有兴趣者不妨一读:

Nietzsche: A Child Life, Ronald Hayman, Quartet Books, 1981.

Nietzsche: A Critical Reader, ed. Peter R. Sedgewick, Blackwell, 1995.

Introduction to Nietzsche as a Political Thinker, Keith Ansell-Person, Cambridge Press, 1994.

‘One Health, One Earth, One Sun. Nietzsche’s Respect for Natural Science’, Prof. Brian Leiter, article in the *Times Literary Supplement*, 2 October 1998.

关键概念

阿波罗精神/酒神精神(Apollonian/ Dionysian)

在《悲剧的诞生》中,尼采运用这两个术语解释了古希腊文明发展的独特性。这两个在希腊悲剧中起着相当重要作用的原则与阿波罗神和酒神狄奥尼索斯相关联。阿波罗原则讲求实事求是、理性和秩序,酒神原则与狂热、过度和不稳定联系在一起。在这些戏剧表演中,合唱的作用至关重要,因为它使得孤立的阿波罗式的个人,成为整个欢乐的酒神群体的一部分,这个群体赞美生活,接受生命的反复无常。希腊悲剧提供的这种复杂的审美经验让个体城邦公民达到两种气质的平衡。通过这种调和作用,希



希腊悲剧使得希腊人和希腊文明格外与众不同。尼采往往用这个典范来衡量后来文明的不充分成就。

关

键

概

念

自主性 (autonomy)

哲学家康德认为,“应该蕴涵能够”(Ought implies Can)——理性的个人,要想成为一个道德的存在,就必须具有一种有意识的选择自由。许多启蒙政治思想也从这个毋庸置疑的前提出发:有意识的和理性的个体可以自由地行使自己的政治偏好。尼采对传统道德和政治学说的谱系研究,揭示出个人几乎没有什么真正的或独立的选择。由“权力意志”产生的斗争,以人们常常意识不到的方式,产生出他们的信念、态度和价值。尼采的思想虽然算不上连贯一致,但他也主张,即使是一个独立主体的存在也都是一个神话。

启蒙 (The Enlightenment)

启蒙通常指的是一个特定的历史时期 (过去的

200年左右)。但是，“启蒙”实际上代表的是一种心灵态度，这种态度怀疑宗教解释，相信理性和科学能够解决大部分人类问题，并且对社会、经济、政治、甚至道德进步怀有一种虽然天真但却也令人敬佩的信仰。尼采认为，这个“规划”的许多部分的基础是可疑的、不可靠的。他敌视人类的傲慢自大，轻蔑天真幼稚，但欢迎真正的科学进步。许多后现代主义哲学家批判启蒙运动，特别抨击其乌托邦野心，这些野心似乎最终以灾难告终。这个世纪的许多人类行为（在德国、俄国、波斯尼亚……），似乎表明，启蒙规划进展并不良好，当然，如果因为这个原因而彻底放弃它似乎也不是那么令人信服。

本质主义 (Essentialism)

首先是苏格拉底，然后是亚里士多德，提倡这样的观念：某些事物具有一种神秘的“本质”，缺了这些本质，这些对象就无法存在，而且这些本质是不能通过任何常规的科学研究发现的。通过给“人性”的“本质”提供一个规定性的和令人信服的定义（如人性本



质上是“理性的”动物，或者人类具有“原罪”），我们也就有可能为某些类型的极权主义的社会和政治制度提供辩护。本质主义，有时被认作是“理性中心论”，也往往鼓动人们相信客观的、永恒的和绝对的真理的可能性，鼓动人们过分相信语言能够发现和“凝固”这些真理。尼采绝无这种思想言论。

永恒回归 (Eternal Return)

这是尼采式神话，它将历史描写为一系列永不停止的重复循环。尼采认为，认识到这个真理将鼓励每个人细致考虑他们的决定，这样才能确保他们的生活是值得重复的。这个学说不断被人进行重新解释，有的将其解释为一个伦理学的挑战（只做那些你乐于见到其重复的事情），有的将其解释为一种激发美感的東西（将你的生活建设成一个审美整体，这样重复这样的生活就是值得的了）。尼采认为，他所处时代的宇宙学理论表明这种循环历史观在科学上是正确的。

存在主义 (Existentialism)

如果宇宙没有意义，或者只是一场争夺优越地位的斗争，那么就该由每个人去创造他们自己的信念和价值，及其身份。这是一个要求苛刻和费力的工作，因为它意味着一直要对自己的行动负责，尤其是，如果要一次又一次地重复的话。尼采认为，某些个人会有勇气这么做，但大部分人则根本不在乎。这种伦理是后来的存在主义，尤其是让-保罗·萨特所发展的存在主义的一个基础。

谱系学 (Genealogy)

尼采的“谱系学”历史之所以如此称呼，是因为这种历史考察的是某些通常被认为缺乏历史的概念的历史“起源”。他的社会学和心理学研究显示，这些通常被认为是普遍的、永恒的和神定的概念，实际上带有特定历史的、偶然的人类构造，因此决不是“自然的”或“上天赋予的”。谱系学历史是描述的和解释



的,但也具有评价功能。例如,在尼采的谱系学中,基督教关于谦卑和顺从的道德信念,有一个漫长的历史发展轨迹,但仍是一个具有特殊性、暧昧性历史的社会现象,这些信念现在已经失去了价值,不值得保持了。米歇尔·福柯后来对疯狂、医学、性、惩罚和自我所作的谱系研究,显然受到尼采研究的影响。

形而上学 (metaphysics)

传统上讲,这是哲学家对那些经验研究不能解决的题目的研究。这些题目包括“实在本身”、时间和空间的本质、上帝的存在,等等。许多哲学家相信,人类心灵不可能发现人类感觉经验领域之外的事实,现象主义者尼采反复强调这一点。尼采也同意康德的看法,我们的心灵构造只允许我们以特定的和有限的人类方式去思考实在。不过,这似乎并不妨碍许多哲学家寻找到不存在的客观“知识”或“真理”形式。尼采本人的“权力意志”学说,当然是一种形而上学。

自然主义 (Naturalism)

自然主义是这样一种哲学信念：它相信，自然和人文科学要么现在、要么最终能够解释一切现象。伦理学说往往要么是自然主义的，要么——这并不奇怪——是非自然主义的。自然主义伦理学从人类心理学、社会学、甚至生物学的角度考察道德信念。非自然主义学说则是从更高级的和更超越的层次寻求伦理学说的解释和辩护，如神的命令、柏拉图式的理念、或某种形式的普遍的——因而毫无疑问的——抽象推理的运用。尼采是一位伦理学上的自然主义者，尽管他的科学信念相当独特。

视角主义 (Perspectivism)

视角主义描述的是尼采的知识论，它断言根本没有知识这种东西，因此也就无需认识论。不可能有唯一的观察客观、普遍实在的“视角”。人类永远无法知道“真正”的世界，任何想要了解真正世界的欲求



都是受到了误导,而且也是邪恶的。人类的需要和欲求决定了我们会把什么叫做“知识”,什么叫做“真理”。这意味着,“知识”和“真理”之类的词语不过是用来称赞成功的和有用的话语的术语。科学和逻辑是这样,所有的知识也是一样,因为知识是临时性的东西。尼采的视角主义并不一定会导致全盘的认识论相对主义。某些视角人们会给予比其他视角更高的评价,因此更为精确和有用。尼采说,相对主义和绝对主义从根本上说是“一样的幼稚”。希望把尼采当作后现代主义者的人,强调他的视角主义和相对主义观点,试图把他相对武断的看法弱化地说成是暂时的思想实验。尼采自己的哲学,按照他本人定义的视角主义来说,也只能是一种“解释”。

现象主义 (Phenomenalism)

本书认为,尼采的视角主义学说部分地导源于他的现象主义观点。现象主义是一种知觉和知识理论,通常与约翰·斯图尔特·密尔、伯特兰·罗素和A. J. 艾耶尔这些英国人有关。它否定事物的“表面”现象

“背后”有一个不可触及的实在的观点，坚持把所有事物还原为实际的或可能的感觉经验。尼采对传统德国唯心论所制造的神秘事物感到非常愤慨，于是他的哲学是一种怀疑论、形而上学、现象主义和实用主义的独特混合。

相对主义 (Relativism)

哲学家可以对一切人类知识采取相对主义态度。其中有些非常怪异的激进的认识论相对主义会宣称，所有的声称是知识的主张都同样有效，包括尼采是一只长颈鹿这样的主张。比较温和、正常的相对主义会说，对任何一个事态，都有许多不同的“视角”或采录 (takes) 角度，因此，对于任何事物都永远不会有唯一的真理 (见视角主义)。伦理学上的相对主义认为，所有道德信念都同样有效，这意味着一切道德判断都不可能证实，道德语言是无意义的。尼采的观点有时看起来跟这差不多，但他的主要论点是，道德信念的历史家谱通常非常可疑，它们把自己不太吸引人的动机和目的隐藏了起来。他的哲学并不像初



看起来的那样是一种相对主义的哲学，因此他避免了激进的认识论和道德相对主义所产生的某些困难，而这些困难对于许多后现代主义哲学家，如理查德·罗蒂，是存在着的。

怀疑论 (Scepticism)

怀疑论和相对主义，是一对相互关联的心灵态度。相对主义是说明怀疑论之真理的一个很好的论据。如果一切观点和判断具有同样的价值，那么，或许他们都是无效的、错误的或无意义的。尼采为他自己的反基础主义怀疑论提出了其他论证，依据的是人类知觉的局限性和语言的决定论力量。全域的 (global) 怀疑论怀疑一切知识主张，因为它必须面对自身的主张是否为真这一悖论。选择性的怀疑论怀疑许多或大部分知识主张。更为温和的怀疑论，有时被当作“可错论” (fallibilism)，它认为，所有知识主张一定是临时的，因此，只要发现有缺陷就会马上被替换掉。大致而言，这就是尼采后来的观点，也是大部分现代科学哲学的观点。

科学 (Science)

哲学家和科学家经常试图给何为“科学”和“科学方法”提供一个充分的本质主义定义,但并不很成功。尼采认为,人们容易忘记,科学其实是一种社会的、历史的和文化的人类活动,它是在发明而不是在发现不变的“自然规律”。某些后现代主义哲学家,像费耶阿本德(Feyerabend)和罗蒂,可能会同意他的这种看法。他也认为,落入科学主义窠臼是愚蠢的——科学主义相信科学能最终解决所有人类问题,或者发现隐藏在我们感觉经验到的日常世界“背后”的某个“真实”世界的隐藏真理。但是,他完全支持把科学视为一种现象学的、实用的——因此不太野心勃勃的——活动的观点。

主体 (Subject)

直到最近,大部分现代哲学接受笛卡尔的观点:除了我们自己的有意识的思想的存在之外,我们能



怀疑任何东西。许多欧洲哲学后来详述和试图理解这种“确定性”的含义，尽管某些怀疑论者，像18世纪哲学家大卫·休谟，对一个连贯的中心同一性之存在表示怀疑。弗洛伊德提出，我们的有意识的自我是被我们全然不觉的力量决定的，所以，我们可能并不见得就是我们自认为自己是的那样子的人。尼采认为，我们相信自我及其有意识的思想的存在，是受到了误导，是语言决定论的产物。词语“我”的存在让我们以为，一定存在一个统一的、稳定的、与这个词相对应的主体。因此，尼采一直坚持认为，许多西方哲学其实建立在一个非常脆弱的基础之上。后现代哲学家相当狂热地断言，“自我”的存在是一个语言的和文化的建构，是另一个本质主义神话，常常用来压制“他者”。在许多后现代主义思想者看来，人类个体是碎片般的东西，没有任何同一性的内核，只是自身行为的总和。

真理/知识 (Truth/Knowledge)

“假定真理是一个女人——那会怎么样呢？”尼采说，他的意义似乎是，追求真理必须小心翼翼，并且，

真理到手是永远不可能得到担保和确定的。尼采拒绝真理“符合论”，这就意味着，我们能通过我们的感觉或理性直接接触及实在。尼采经常使用所有这些大的哲学词语，但对它们的意义和目的大有怀疑。（见关于视角主义的条目）

超人（Übermensch）

这个词有种种译法，英文翻译superman或者overman其实容易引起误解。尽管这是尼采最脍炙人口的学说，但是他本人对超人的解释和讨论却是非常有限和模糊。Overman（在自我克服的意义上，而不是在他人之上指手画脚）是一个实验的存在主义者，不为惯例所约束，肩负创造自己的品格、信念和价值之责任。因此，超人不像“末人”（last men）那样只对个人舒适和肉体快乐感兴趣，盲目接受“兽群道德”和民粹主义的政治教条。然而，超人是一个理想、一种受推崇的心灵态度、一个现实的未来可能性，还是一种达尔文式的必然性，并不很清楚。作为一个哲学思想，它对文学和生活产生了巨大影响。这个学说频繁



关

键

概

念

遭到误解,或者被政治所利用,而且有时甚至产生了非常恶劣的后果。

权力意志 (Will to Power)

“世界什么也不是,世界就是权力意志。”这是全部尼采哲学的核心和主要理论。这个思想源自他对叔本华的独到解读。它对某些后现代主义哲学家特别是福柯的工作的影响是巨大的和富有成效的。尼采到底是在多大程度上认为自己的权力意志概念是一个科学事实、心理观察、形而上学思辨,或者只是一个有力的比喻,并不总是清楚。“权力意志”断言,一切生命都处在持续的斗争状态中,这是一切人类历史、思想和活动之下的根本事实。一切生物都有欲求,我们必须从权力的角度来认识,因为个体的欲求只能通过排斥他者的欲求才能实现。“权力意志”意味着,一切人类概念、信念和价值总是压制其他可能性的结果,而压制这个事实本身却被掩盖了。所以,一切形式的“知识”和“真理”是那些战胜了敌对思想的胜利者。因此,尼采的视角主义学说强调永远只存在“解释”,不存在“事实”。

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文