

06 2008

翻譯 -- 在哲學與文化理論之間

Peter Osborne / Boris Buden

林淑芬譯，二零零八年八月，竹北

布登：在您《文化理論中的哲學》一書中，您處理了置身於兩個當代理論端點間之緊張地帶（area of tension）（說德語的人稱之為*Spannungsfeld*）的翻譯概念，而您將之視為在許多當代文化研究場域中理論建構的一種典型的理論一般性（theoretical generality）。但是，讓我們進一步地追問：哲學與文化理論之間的緊張地帶本身，不就是兩者彼此翻譯的產物嗎？雅各布森（Roman Jakobson）曾經談過從一種藝術表現形式到另外一種藝術表現形式之間的可譯性（translatability）的問題，例如，將語言藝術（verbal art）翻譯成音樂、舞蹈、電影等等。他將這種從一套符號系統轉變到另外一套符號系統的翻譯稱之為「符際跨位」（intersemiotic transposition）。那麼，我們何不討論哲學與文化之間的某種科際跨位（interdisciplinary transposition）呢？在您的書中，此兩種學科之間的相互可譯性，乃是批判性省思的效應：哲學讓文化理論的批判性自省成為可能；而也只有文化理論的基礎上，哲學才得以作為一種文化形式進行自省。是否可能將翻譯理解為一種批判反思的方法論形式呢？就其最好的狀況來說！

歐斯本：廣義上，就某個部份而言，的確可以這麼說。哲學與文化理論之間的力場（force-field）確實是翻譯的產物。從符號學的角度來看，轉碼（transcoding）預設了—也因此產生了一種程度的等同（equivalence），某種共享的概念空間，造成了轉化或至少施加於兩個論述之上的效果。然而，將結構主義式的「符際移位」運用在此處的兩個學科，則會產生極為關鍵的限制。問題來自於兩個學科間的歷史關聯，並且也將導致對於學科模式（model of disciplinarity）本身的質疑。首先，在那本書中我所討論的文化理論（特別是英美文化研究的理論面向），相當程度上已經是一種透過一九六零年代巴黎知識生活以及一九七零年與八零年代英國左派的雙重折射所接收的歐洲哲學傳統飄零的碎片拼裝（bricolage），並且藉此引入英語世界中。所以在這個所謂的「後--哲學」文化理論與其哲學他者「遭遇」之前，哲學元素在其中便具有了某種複雜的歷史內在性。也因此，就某些方面而言，借用雅各布森的不同藝術間的差異模型—那是一種限定媒介的（medium-specific）現代主義的符號學版本，其在藝術脈絡中已經遭遇了相當時間的質疑—而將它們[哲學與文化理論]視為兩套不同的符號系統，會是一種誤導。這帶出了學科性（disciplinarity）的問題。即使我們接受形式主義—現代主義的藝術系統版本，人文知識學科仍然不能與藝術媒介進行類比。它們缺乏正式的分殊，而僅擁有不算長、但卻盤根錯節且往往受制於國族特定性的歷史。在人文學科沒有可以整頓其歷史的葛林博格（Greenberg），而我也懷疑有此可能性。

對我而言，促使批判的後黑格爾哲學傳統與盎格魯—美國文化理論之間的遭遇具有生產性的主要原因之一，乃在於它們共享了某種反學科的衝動，此一衝動賦予它們一種有利的跨科（transdisciplinary），而非科際（interdisciplinary）的向度。

這是它們之所以可以發揮翻譯媒介功能的原因。但是對其翻譯功能的最佳理解不是「符際跨位」。相反地，它們需要一種更具建構主義性質的翻譯見解。這是當我說翻譯作為一種理論一般性的生產模式，或者一種理論一般性的翻譯模式時，所嘗試要作的。此處的原初生產機制，乃是一種在擴大參照範圍到新的處境，亦即漸次地達到經驗整體的過程中，致力於基本觀念的改變（而非僅僅只是「適用」）的跨文化或者比較文化研究的形式。

此處我使用了一般性（使用德語的人會說是*Allgemeinheit*）以及普遍性（*Universalität*）的區分，但是一旦它們被放入一個完整的歷史理解之後，這個區分本身便會辯證地相對化了。因為嚴格的普遍性最終永遠在這些範圍中，最終總是假設性的。即便如此，普遍性仍然必須被預設，使得一般觀念能夠在其適用於不同的新情境中，建立各種在認知上具有生產性的關係。在理論理解過程的某些環節上，某種「概念性的化約」（reduction to conceptuality）是必要的，但是事情並非到此為止，畢竟哲學概念最好不要被當成科學概念中較為一般的種類，而是被當成詮釋的手段以及經驗轉化的元素。每一種新的詮釋脈絡，都會增添一些東西到概念之中。我使用翻譯這個觀念的方式，是將之視為一種思考概念和新的詮釋場所之間關聯的方式，以強調這個過程的雙向性，亦即，「主語言」（此處，乃是哲學）被經驗改變的事實。就此而言，我追隨班雅明，以強調與維持「陌生化」（foreignization）的方式使用翻譯這個觀念。

布登：翻譯這個概念作為一種理論一般性的形式，很清楚地是源自於文化理論，在那兒它似乎比較自在。在哲學中，相反地，它其實比較是一個在「國外」（foreign country）作客的客人。是否有可能哲學地歸化（domesticating）翻譯概念？

簡言之，我們能不能將翻譯視為一種哲學的概念，作為一種哲學的理論普遍性的模型，例如，特別是在德希達(Derrida)將翻譯稱之為「通向哲學之道」的脈絡中？

歐斯本：再一次地，我無法想像我們可以在這兩個領域中建立一個簡單的區分，然後質問兩者之間的關係，或甚至是它們的轉化，彷彿它們各自一開始便都是自給自足的領域。稍作反省即可知道，它們兩者在歷史上是以各種不同的方式相互構成的。就好像「文化理論」從一開始便帶有些許哲學的成分一樣，哲學本身也只能在特定的文化（這指的是語言）形式中生存。這意味著我們所謂的「西方哲學」（Western philosophy）或者歐洲哲學（European philosophy）永遠已經是翻譯的結果：特別是在希臘、拉丁與阿拉伯之間的翻譯甚至早於我們在三百年前才進入的現代羅馬語言及其方言之前——而在哲學中其實是相當晚近的現象。此處有一種語言上的長時段（*longue durée*），才剛剛開始被置於近期的翻譯與文化理論中，以及全球化過程的脈絡裡頭加以檢視，例如卡桑（Barbara Cassin）所編輯的《歐洲哲學詞彙》中佔了極大篇幅的「不可譯語辭典」。有趣的是，那已經成為一種語言上以及理論上自我繁殖的計畫。當法文原版——其中法文無可避免地作為一種後設語言——被「翻譯」成其他國語時，便出現了其自身可譯性的問題。這促成了聚焦於《詞彙》不同版本之間關係的二階理論計畫。

然而，我不確定哲學對於翻譯的「歸化」是描述此事的最佳方式，畢竟是在其陌生化的效果中，翻譯才最具有哲學生產性，亦即作為一種引發概念建構所需要的去熟悉化形式。

「通向哲學之道」這個意念的問題，乃是在於其暗示了某一天你可能真的會到達，也就是說，你便可以卸下了你的翻譯階梯。當然，德希達並無此意。相反地，對其而言，哲學是

一種無限自我延遲——此即其翻譯的特性。但是你需要一個「通向」無限的自我延遲嗎？你不是永遠已經到達了嗎？翻譯或許不是「通向哲學之道」，而是一種促發哲思（*philosophizing*）的刺激，一種批判反思的活動。此乃「語言學轉向」的效應之一：強調哲學作為一種活動，而非一種教條、一組預設或結果。當然，那個區分在黑格爾哲學之中已經存在了，雖然他對於此種哲學活動所生產的經驗，抱持的是一種比較古典，亦即比較樂觀的觀點。

我們當然可以將翻譯視為一個哲學概念，但是，如此一來，它將停留在其建構的早期階段中，這主要也是因為其文化、學科與其較嚴格的語言上的意義之間的關係才在開始摸索的階段。此一探索逐漸傾向於單一語言——英語——的事實，雖然讓這個探索變得可能，但同樣也顯得問題重重。

將翻譯這個觀念作為哲學的概念所達成的，便是提出了關於概念之哲學作用的意義為何的一般性問題。每一套哲學模式，針對這個問題都有不同的解答。將翻譯視為哲學的概念，就很多方面而言，並不令人意外。畢竟，有許多人仍然主要是從各種「語言學的轉向」的角度來看待二十世紀哲學。倘若哲學本質上——即是只是一部份——便是語言哲學，或者，多少都是從意義的問題出發的，那麼，在晚期維根斯坦（Wittgenstein）傳統那樣採取相當老式的人類學預設形式之外，我們原可預期翻譯是個核心的議題——至少比起實際狀況更核心一點就是了。[\[1\]](#)

當然，這是盎格魯 - 美國哲學與不列顛文化理論傳統之間的連結之一：人類學問題意識。這連結了維根斯坦與威廉斯（Raymond Williams）。那相當程度上是緊接著二戰之後的時期所發生的現象：去殖民化在人類學問題意識一般化（*generalization*）的殖民強權中，發現第一個理論反射

(theoretical reflex)。在那兒，翻譯變成了一個具有一般理論重要性的概念。結構主義轉向（受到人類學問題意識驅動），改變了此一關係的動態，因為藉由在單一意義平面（single plane of significance）上維持多樣文化，它提供了一種列維納斯（Levinas）所稱的「去殖民存有論」（ontology for decolonization）。但是此一單一平面與文化多樣性的關係，仍舊是一個翻譯的問題。之後，伴隨著所謂的「後結構主義」，產生了一種朝向多樣性與遭遇的問題意識的回歸。在許多方面，德希達晚期的作品——聚焦於禮物、款待等等——便突顯了與前結構主義人類學的連續性。雖然德希達採用了一種哲學上「更新後的」（updated）方法工具，亦即作為遭遇的獨一性問題的一般化，但就某個方面而言，他是從殖民時期的人類學觀點來看待後一九八九全球化動態中出現的許多問題。

布登：您曾將「現代主義」視為一種哲學概念，也在其一般意義上，將之視為「翻譯」。我們可以將各種特定文化與歷史接合下的「現代主義」理解為翻譯，而非——而這在您的論證中是重要的一某種被聲稱的原版。「中國現代性」，或者「印度」、「非洲反殖民」、「蘇聯」或「社會主義」等等，並不是先驗地以一組基本形式 - 風格特徵界定的原版西方現代性的特定變異。根據班雅明的說法，對翻譯而言具根本性的，不是與原文的關係，而是所謂的原文中的某種特質，亦即其可譯性。在「現代主義」作為一種文化形式的例子中，您從超驗（先於所有翻譯），抽象普遍暫時的形式主義，一種構成特定時間——意識的特定暫時的否定邏輯來理解可譯性。具體地說，便是「舊」與「新」之間的差異，亦即，以您自己的話來說，「一種斷裂地未來的意義之當下作為（永遠，部份地，毀滅性的）向一種（暫時性的）新秩序

的過渡」。也就是在這個層次上--其純粹抽象可譯性的層次上--我們可以論及全球現代性。此一對「現代主義」的理解，打開了從批判，亦即非階層或反霸權，甚至是解放的觀點思考現代主義的可能性。然而，這同時也引發了此純粹抽象層次的可譯性是否是體驗「現代主義」之全球意義的唯一方式的問題。換句話說，再一次地，難道又是只有哲學反思，不論其多麼具有批判性，以一種抽象知識的形式，提供了全球現代性的體驗？更基進地說，若不是哲學家看見了全球或者普遍意義下的「現代主義」，現代主義的特定翻譯者，亦即，在特殊的、文化上限定的脈絡中進行接合、執行或者實現其抽象可譯性的現代主義者，必然會無視於此一可譯性本身，而讓自己淪為現代性全球特徵的代言人嗎？沒有哲學的文化是盲目的嗎？沒有文化的哲學是空洞的嗎？

歐斯本：再一次地，我認為「哲學」與「文化」之間的抽象對立只是一種現象學式的起點，必須有自覺地克服這種區分——就如同當我們賦予經驗可能性意義之後，康德的直觀與概念之間的區分便必須要克服一樣。在您提到的這一組問題中，有幾個重點。就哲學而言，這些議題主要關注的是：

（1）超驗的位階，以及與之相關地，（2）現代的普遍暫時形式主義（universal temporal formalism）——以及其集體文化斷言（現代主義）--的「抽象」意義。文化—政治地說，此一議題看似關注「哲學家」作為某種較高級普遍性經驗的承載者的社會或制度角色--或者如同黑格爾所說的官僚。

您說到我從「超驗（先於任何翻譯）、抽象普遍暫時形式主義」來理解現代主義的可譯性。但是這樣的說法並不正確，或者至少會造成誤解。沒錯，我認為現代主義具有一種超驗的位階，是每個情境的超驗—邏輯的可能性條件。但是，這並非意味著它處於所有情境「之先」，而是個別地，就每個

個別的情況而言。此處涉及許多遠超出康德眼界的超驗方法與歷史存有論之間關係的方法論問題。某些特定的情況乃是超驗形式之真實的、歷史的可能性條件，那是它們的一般性形式再現。此一般性（generality）可以回溯性地被當成每一個別條件。進一步地說，資本主義社會在存有層次上的獨特之處，便在於它的各種可以超驗地（即抽象地）作用的社會形式，也可以「具體地」存在，或者具備具體的向度。它們是「具體的」或「真正的」、「實在的」抽象。這個說法乃是在馬克思的價值形式（採用黑格爾的邏輯）分析中發展而成的一種典範。我的立場是它可以有更廣大的運用。我正在從事這個工作（參閱我的文章，例如：〈對於抽象的檢討〉，‘The Reproach of Abstraction’，《基進哲學》，*Radical Philosophy*, 127, September/October 2004）。我自己的範例是現代的暫時形式主義。這既未否定其建立翻譯可能性的超驗角色，也未否定翻譯的需要。但是它讓兩者之間的關係更形複雜。一如往常地，困難在於如何哲學地反思某些歷史過程——也就是它們之間分裂的聯結（disjunctive unity）——而不會倒退成一種歷史先驗哲學或者經驗主義。

所以，就純粹抽象層次的「現代主義」可譯性是否是經驗其全球意義的唯一可能性的這個問題而言，答案明顯地是否定的。它不但不是唯一的方式，它本身甚至不是一種方式。我們只能以具體特定的「純粹抽象」來經驗「純粹抽象」層次，因而是一種在地的展示。「純粹抽象的」（purely abstract）全球，有各式各樣的在地展示，它們其實相當地在地。這便是全球的「惡性抽象」（bad abstraction）：其以一種直接經驗的形式展現。一種對於「全球意義下的現代主義」

（modernism in its global sense）的較佳理解，乃是試圖從分佈的狀態來理解其全球程度，將之視為一種歷史集團的整體。其「純粹形式主義」的超驗層次，中介了個別情境，轉

化了它們的意義，意即，將它們「全球化」（globalizing）成個別的情境。情境場域越是寬廣，我們對於純粹形式主義的（矛盾）體驗便會越深。

因此，不是的，並不僅僅只有哲學反思才能提供全球現代性的經驗。哲學反思旨在為社會—歷史內在性的經驗結構賦予明確的概念與表象。在某個意義上，沒錯，它是採取了一種抽象知識的形式，但是在另外一個意義上，它藉由一種可以回歸實踐的方式，闡明知識的多重決定，而進一步具體化隱身在社會經驗中的知識。在此，「哲學」採取兩種形式：獨特的，亦即概念上「純粹的」與「抽象的」論述，以及經驗的內在轉化。但是它們彼此之間並不相干。第一個形式是關於必定包含部份非哲學素材的哲學作品的產物。我不相信「自給自足」的哲學。「翻譯」乃是思索哲學與非哲學彼此之間關係的一種方式，一種內在於非哲學本身之關係的「純粹化」或「蒸餾」。這些官僚乃是惡性抽象的供應者（purveyor）。但這是抽象實踐中無法消弭的元素--正是透過此一抽象實踐，我們被資本的社會形式建構成主體。

康德的盲目與空洞的二元對立的修辭重點，乃在於兩者（僅有直觀，或者僅有概念）皆不可能。因此，是的，文化沒有了哲學（在對於普遍性的反思的意義下），將是盲目的；而哲學沒有了文化（在普遍性的真實關係與實踐的意義上），將是空洞的。但是，兩種情況都是不可能發生的，畢竟如此一來既不會有「文化」，也不會有「哲學」--那當然是可能的！

布登：我的最後一個問題是與當前一直被歸為翻譯概念的解放承諾有關。在此翻譯的脈絡中，或者更準確地說，「文化翻譯」（cultural translation）的脈絡中，其主要被視為一種文

化混雜的動態模式，顛覆了文化的本質主義概念，因而暗示了對於多元文化的內部批評，以及，更廣義地，對於民族主義意識型態及其政治實踐的批判。然而，我對於翻譯概念接合一種更為一般性的批判形式的能力感到興趣，其所關注的是理論概念與經驗相互轉化的方式，而這正是您理解翻譯觀念的方式。問題在於：翻譯的概念是否能夠以有助於解放的方式，重新接合這種理論思考與經驗之間相互轉化的關係？簡言之，您能否想像「惡性抽象的供應者」（purveyors of bad abstractions），亦即，服務現狀的官僚們，被翻譯成為具有批判性的思考者，而其「良性抽象」（good abstractions）引發解放性的改變？

歐斯本：不會的。比較有可能的是批判思想家需要某種持續的翻譯經驗以保持批判性，並且批判地發展。解放是一個政治問題--就一個深層的意義而言--而已經超越了理論的問題以及藉由理論所進行的經驗轉化，也因此我們很難找到思考它們之間關係的媒介。「解放承諾」（emancipatory promise）與「解放性的改變」（emancipatory change）之間的鴻溝，似乎已經擴大到讓「承諾」成為一種誤導的說法的地步。近來有一種古典意義下政治可能性的問題尚未被恰當地討論。若要具備任何一般的社會有效性，您所指稱的那種轉化—透過理論反思的經驗轉化--便需要從社會關係與實踐—廣義的政治實踐--的內在結構中發展出來。在它們可以轉化經驗之前，它們需要被翻譯成「政治」。否則，我們便只觸及了知識份子的經驗而已。不是批判思想家的「良性抽象」直接地帶動改變，而是那些抽象成為更廣大的實踐的內在性，即便是建構而成的內在性。因此，這是一個中介的問題，而這也一直都是最廣義的翻譯的問題。可以將翻譯想成一種通向實踐之道是很不錯的；不僅僅只是「通向哲思之

道」(‘passage to philosophizing’), 而也是通向實踐之道。但是那本身不是具有解放性改變的政治。如果它真的會來, 也僅會在之後才到來。

[1] [譯注]由於此處英文語意不甚清晰, 故附上英文原文: ‘If philosophy is essentially – even in part – philosophy of language, or if it sets out from problems of meaning of one sort or another, then one would expect translation to be a central issue – rather more than it has been in fact, outside of the later Wittgensteinian tradition, where it appears in a fairly conventional anthropological form ‘