
正當的（只不過是）語藝：從前蘇格
拉底到後尼采
JUST RHETORIC：FROM PRE-SOCRATICS TO
POST-NIETZSCHEANS

朱元鴻

摘 要

語藝學不但比蘇格拉底／柏拉圖哲學更為古老，而且透過尼采的影響成為所謂後代思潮許多主題所牽涉的軸線。了解決定語藝學命運的一些重要轉折，方能期待當代語藝學的研究與應用能不自限於狹窄的學科典範，以致於成為柏拉圖所謂的“妝扮的伎倆”，或成為伺候所謂“科學客觀性”或“意識型態批判”這些傲慢主人的驕矜奴僕。本文企圖回溯語藝學的命運，並將其扣連到當代思潮的一些重要議題。

本文作者 朱元鴻 東海大學社會學研究所副教授

Socrates:....Is the rhetorician's equipment the same in regard to justice and injustice, beauty and ugliness, good and evil ? ----

- Plato, <<Gorgias>>

There is obviously no unrheterical "naturalness" of language to which one could appeal, the language itself is the result of audible rhetorical arts ----- Nietzsche, "Lecture Notes on Rhetoric"

讓研究成爲故事，讓分析成爲回想

To Make a Study a Story, or an Analysis an Anamnesis

Genres are not to be mixed. I will not mix them... The genres pass into each other... the law (of genre) herself plays... She let herself be.... ----- Derrida, "The Law of Genre"

長久以來，我們的專業能力似乎都有賴於監督“研究體裁”的學科警察來維繫。該證明的時候就不能說那是想像，該分析的地方就不能說故事，該做研究報告的場合就不能演戲。否則，可能會遭到舉牌警告，或者被抬離現場。我們專業身分的尊嚴或安全感真的那麼依賴警察暴力麼？讓我們把那些頭戴帽子手拿棍棒的哥們編進故事，或者邀他們來比賽說故事。

語藝是個比真理還古老的故事。語藝學就是個古老的故事競技場。這不只因爲亞里士多德將“Diegesis”（敘事）列爲語藝演說的一個必要部份；更因爲語藝學本身的命運就是隨著關於它的許多故事而浮沈推展。你或許聽說過，或許還沒有。就讓我將所聽到的、讀來的點點滴滴，用我的方式來說一遍。

很久很久以前

大約在西元前五世紀的後葉，西西里島出現了一些手冊，綱要列舉了在公共場合--尤其是在法庭上--講求實效的演說技巧。稍後，這類手冊在雅典流傳，直到亞里士多德時代。當時希臘沒有專業律師，也

沒有專業法官。案例概由陪審團判決。而陪審團，以雅典為例，乃經由抽籤在市民中選出二百零一（或更多）人而組成。訴訟關係人必須在有限的時間內議論與抗辯，藉著演說，讓陪審團相信他們是值得相信的人，以他們所說的事實真相來說服，激發起陪審團的情緒動機以採納其觀點並作成合於其意願的判決。

西元前三九九年，就是在這樣的“雅典式民主”的程序下，蘇格拉底經由審判而被處決。這個事件相當深刻地烙印在柏拉圖的心靈上。原來熱衷於政治生涯的青年柏拉圖為此感到挫折與困惑，退而尋求真正的哲學，並且確信唯有當真正的哲學家取得政治權力或當統治者成為真正的哲學家，人類的困境才有解脫的可能。柏拉圖的《第七書信》道出了蘇格拉底之死與發展“哲王”主題之間的自傳式關聯。[Plato, Letter VII, 324-326] 然而柏拉圖真正為其師抗辯復讎的作品卻是在《戈吉亞斯》對話錄中藉著蘇格拉底之口與語藝辯士戈吉亞斯、波路斯、卡里克里斯的對話，尖刻無情地批駁了當時流行的“語藝學”。

爲了真理

For the Sake of Truth

Socrates : Truth, you see, can never be refuted.

----- Plato, <<Gorgias>>

What then is truth? A mobile army of metaphors, metonymies, anthropomorphisms: in short a sum of human relations which became poetically and rhetorically intensified, metamorphosed, adorned, and after long usage seems to a people fixed, canonic, and binding; truths are illusions of which one has forgotten that they are illusions... ----- Nietzsche, "On Truth and Lie"

在《戈吉亞斯》中，“語藝”不但不是一門科學，也算不上一種藝術，而僅是諂媚 (flattery) 的一支，一種機巧與技倆。語藝家不具有能夠指引公正、美與善的真知識，因此對於指引我們的生活毫無價值；然而語藝家卻能在沒有真知識的情況下發揮演說與說服的力量、造成信仰、贏得群眾，因此是危險而不道德的。

在大約十年後寫成的《費德洛斯》(Phaedrus) 對話錄中，柏拉圖對語藝學的態度不再是那麼激烈地否定。再次藉著蘇格拉底之口，他描繪出什麼才是正當的語藝：那必須是經過辯證的訓練，並立基於真理

知識的語藝。換句話說，“真正的”語藝，就是哲學辯證。

面對當時源自於西西里席捲希臘而令雅典青年著迷的演說藝術，尤其是語藝辯士們不但教授演說技巧更宣稱能型塑公民意識引導政治事物，柏拉圖首度企圖以哲學的反省來為這個可畏的新勢力劃限定位。語藝必需置於哲學的監督之下。將語藝從屬於哲學的柏拉圖式階序不但影響了語藝學的命運更且深遠地形塑了西方哲學的自我認識。語藝的領域在操控意見與表象，其議論講求情緒與行動的立即效果。哲學的領域則在尋求真理知識，以及順應真理的公正、美、與善的實踐，其議論則以邏輯辯證來掃除錯誤的意見。這是兩個階序分明的領域。

其實，語藝與哲學之間既是敵人又是盟友的長期緊張關係從來不會真的解除過。一方面，掌握說服技藝的人能夠藉著操弄話語而支配他人；“說得好聽”可能成為“講真話”的可怖敵人，被當成幻象與欺瞞的藝術，被歸於謊言與虛假的世界。另一方面，單是真理本身有時又不足以說服人，真理仍需加上表達的藝術，才能發揮說服力，“令人相信”。況且哲學難以真正消滅、吞併、或壓制語藝，向來法庭、政治會議、公眾論戰這些演說的競技場並不依賴哲學而存在；相反地，哲學如何能，一方面藉著“真理宣稱”將自己超脫於權力場域之外，一方面又必須藉著言說的影響力來解開言說與權力之間的死結？

超越意見的真理(the truth, i.e. the ideas)、超越表象的真理，以及向上追尋真理的激情(the passion for truth)是柏拉圖為哲學所撐出來的一片天空。然而這片天空下“超越語藝表象的深度結構”，卻以不同的名目一再呈現。在近代科學思想的萌芽時期，笛卡爾(Rene Descartes)為了尋求科學的終極基礎而以方法的懷疑來推翻一切表象的經驗與偏見，在“我思故我在”(Cogito, ergo Sum)的基礎上，企圖推演出能夠確立整個世界而又不可能為偽的完美理念(Idea clara et distincta)。培根(Francis Bacon)在其《新工具》中對各種形式的語藝技倆展開攻擊。其對四種偶像，尤其是對市場偶像的批判，仍然類似柏拉圖的議論方式，都以批駁操弄表象的論述，來拉開一面對立於語藝幻象的真理深度。所不同的只是這一次由科學方法所保證的“自然”取代了由辯證方法而保證的“理念”。

啓蒙哲學家康德，在其《判斷力批判》中(§ 53)為藝術分判真偽。詩藝(poetry)與語藝被用來分別說明真藝術與偽藝術。詩藝是誠實坦白率直的。它宣稱自己是想像的遊戲，所以不會藉著感性的呈現來竊取或誘惑我們的了解。而語藝，說服的藝術，卻不只是華麗的演說，而是藉著美麗的表演來欺瞞，為了贏取聽眾的心，而在他們形成判斷之前

就剝奪了他們的自由。康德在註釋裡以自己的經驗為例進一步說明：一首美麗的詩總是令人感到純粹的喜悅，然而無論讀羅馬演說家的講稿、聽當前國會演說或傳道，都會令人覺得有受到欺瞞的不愉快；基於清澈洞見的純粹演說，自然會有力量令人發生同感。而演說家爲了自己的目的而利用人們弱點的藝術，不值得尊敬。這裡，所謂聽衆被剝奪的“自由”或是被利用的“弱點”是什麼意含？康德將藝術分判爲真偽，視之爲當然地將演說分判爲“純粹”與否，都是值得玩味的價值階序。

柏克（Kenneth Burke）曾指出，馬克思的《德國意識形態》是一項語藝分析的理論；語藝，在馬克思主義的詞彙裡，就是“意識型態”。[1969:103] 舉凡宗教、形上學、法律、政治、道德、種種教條的、欺瞞的、幻象的意識與觀念，所對照的是個可以科學研究，可以作爲批判基礎的、生產力與生產關係的“下層結構”。意識形態批判仍然是批判語藝幻象傳統的一個模型，仍然是柏拉圖深度的註腳，只不過這一次“辯證”成了科學，保證了唯物史觀這個普遍開展的超越理念。當然，強調“改變世界”的馬克思主義必須以活躍的說服來指向實踐行動；而其說服形式是以“必然性”爲基礎的科學模型來呈現。

熟悉柏拉圖對話錄的讀者不難感受到這種真理的激情經常表現爲蘇格拉底式辯證體裁都遮掩不了的炙熱情緒（培根與笛卡爾的新科學、康德的自由與純粹、與馬克思的意識型態批判也表現出同樣強烈的激情）。然而直到尼采，才大聲嚷出柏拉圖哲學的深度結構其實就是個旋乾轉坤的大幻象。將德性/快樂/公正/美/善/理想政治都從屬於超越的真理知識（哲學領域），正是個反動的道德狂熱（moral fanaticism）。[The Will to Power, § 427,438.]

在尼采看來，哲人辯士(the Sophist)真正傳承著希臘精神：隨著城邦間的交互統治，城邦間的文化與神祇也相互交換，放棄了獨尊某個城邦文化的信仰，不同源流的“善”與“惡”也相互混雜，以致善惡的界線也不再鮮明。因此，語藝辯士對“道德”有透徹的洞見：他們將多元紛雜的道德價值判斷並陳，讓人們知道所有道德性都可以藉著言說辯證來正當化，也就是說，所有將道德理性化的企圖都必然是“sophistical”（從柏拉圖直到康德的哲學家都可以作爲例證）。辯士們的第一條原理就是“道德自身”（moral-in-itself）“善自身”（good-in-itself）並不存在；在道德性這個題目上談真理，才是欺詐。[The Will to Power, § 428]

而柏拉圖卻欲求“理想”城邦，編織完美的哲學稻草人：公正、智慧、美德、辯證家，將道德判斷撕離具體情境，昇華為辯證的對象，在其間尋找真理，用理性來自我“證明”。尼采認為，正是這種柏拉圖式的深度，這種憂鬱的宗教道德情緒，完成了希臘文化的衰頹，為基督教準備好土壤。[The Will to Power, § 438]

尼采所從事的“重新評估一切價值”經常被認為是駭人誇張的雄辯。尼采本人的語藝風格是有名的。他向來表明自己的語言是高度語藝式的。在他認為，語藝並非對“自然語言”的偽造補充（artificial supplement）；語言沒有非語藝的“自然性”；所有語言運作自始就是語藝的過程。[Blair, 1983:106-7] 語藝並不以真理或事物的本質為基礎；而真理，信不信由你，都是語藝的效果。的確，我們不必盡信尼采對希臘哲學的“重新評估”。但是自從柏拉圖假藉“對話”體裁進行單方面哲學說教以來，尼采以語藝辯士的立場，首度作了清脆的回應。

直等到透過海德格詮釋的醞釀，到了廿世紀後葉，一場後尼采辯士對柏拉圖哲學的“對話”才大規模地展開，直到現在仍然如火如荼。其影響面的深與廣不是這一回合的故事所能窮盡的。稍後，我會回來描述這個脈絡下所發展的一些主題。在“後現代”這個詞被過度流通而夾纏到不再能提供分析意義的時候，尼采仍然是串連這些主題的最佳線索。

請相信

Please Be Persuaded

Persuasion involves choice, will; it is directed to a man only insofar as he is free.

----- **Kenneth Burke, <<A Rhetoric of Motives>>**

Power is exercised only over free subjects, and only insofar as they are free.

----- **Michel Foucault, "The Subject and Power"**

在語藝學源起的古西西里，語藝被界定為“說服的支配者”，或“信仰的創造者”（peithous demiurgos）。從亞理士多德、西賽羅、到柏克，絕大多數討論語藝的學者都同意：語藝的核心目的就是“說服”（persuasion）。但是什麼是說服？什麼又不是呢？說服與教育、諂媚、誘惑、威脅、證明、啓示、乃至蘇格拉底的辯證之間的區分在那裡？說服的條件又是什麼？是訴諸理性、邏輯、知識、良心、還是

情緒、無知、偏見？環繞著語藝學身份地位的爭論仍然是在企圖決定語藝學用的是什麼樣兒（styles）的說服。不要小看這個問題，文明社會裡“說服的風格”是個複雜的身份識別系統：老師的教誨、科學家的證明、哲學家的邏輯辯證、神（媒）的啓示、小人的諂媚、女人的誘惑、壞人的威脅等等。相對於不同的方式，說服的效果：“相信”，也有不同的等級，從受教、聞道、皈依這些高尚的“我找到了”，到迷信、盲從、與種種危險低劣的信仰。這種“說服風格”與“相信”的價值階序究竟是自然的（可以被視之為當然的），還是一個包含文化資本、道德資本、宗教、與性別的言說／權力效應？如果不能認識這麼一個身份識別系統的重要性，社會學的階層研究顯然仍有令人遺憾的盲點。

亞里士多德小心地界定語藝學的功能是“洞察”在個別情境下可能的說服手段，而不是單純的說服，也不是必然要用的方法。[1355a] 亞氏語藝學三書中的前兩書標題就是“Pisteis”（說服的手段）。說服的手段可大分為非藝術的與藝術的兩種。前者包括目擊者見證與契約文獻等“證據”。藝術的說服手段又有三類。其一，憑藉著演說者的人格或道德態度（ethos），在演說中顯露演說者的智慧、美德、善意，使人相信他是心態公正與值得信賴的。其二，喚起聽眾的情緒（pathos），先掌握聽眾的特徵，如年齡的老少、出身的貴賤、富有或貧窮、有權或無勢等等，進而喚起聽眾的憤怒或平靜、友善或敵意、恐懼或信任、羞恥或無愧、仁慈或冷酷、憐憫或義憤、忌妒或羨慕等情緒。其三，藉著邏輯議論（logos），討論命題的可能性或不可能性、過去與未來的事實、運用真實或虛構的例子、使用原理準則、推論演繹，以及推翻駁斥對手的命題、例證、與演繹等等。

比起柏拉圖的理想主義，亞里士多德看待語藝的觀點要“實用”許多。他對語藝的用處提出一些有趣的評論：如果不善用語藝，真理與正義也會被辯論的對手擊敗；如果用拳腳來防衛自己是正當的，用語言演說來自我防衛豈不更是應該；再說，基於知識的演說是“教”（teaching），但是就算我們掌握了最正確的知識，許多聽眾，尤其是群眾，是不可能用“教”的方式來說服的。[1355a]

評論第一項似乎點出真理與正義並不是自明的或是自足的，而仍是有所依賴的。第二項將語藝定位為一種生存的藝術（an art of living，而不是發現真理的藝術 an art of discovering truth）。第三項則強調至少在知識權威體系之外，語藝說服常常是必要的。

如果在知識的權威體系之內，“教”就夠了，之外，才有賴語藝說

服。那麼究竟是什麼樣的群眾，既不容易受“教”而卻又有賴說服？他們是跟演說者一樣身份的“公民”。人們不必以語藝來說服奴隸。對於可以強制命令的對象，語藝也是不相干的。說服意味著聽眾的選擇與意志。因此，語藝不但要和辯證一樣考慮到對手的言說理路，還要顧及聽眾的意見。

蘇格拉底/柏拉圖的辯證也是從意見開始，但是其方法是為了有系統的批判意見，為了尋求更高層次的真理，或正義與美的理念；真理與意見在辯證方法中是正反對比。而語藝卻不能企圖超越意見的層次。在競爭與公眾的條件下說服，語藝始終必須在意見的層次運作。因為聽眾的善意要比超越的理念更為重要。即使演說者必須改變聽眾某方面的意見，他也必須迎合聽眾其他方面的意見以作為支點。說服（persuasion）的拉丁文 *suadeo* 與 *suavis*（好聽 *sweet*，愉快 *pleasant*，適意 *agreeable*）的字根相同。要說服某人就必須“說得好聽”，這包括說他能懂的語言，用他能接受的姿態語調，顧及他的形像態度與想法，也就是將自己認同於聽眾。先跟聽眾站一邊，聽眾才會與你站一邊。柏克曾坦率的指出，如果能看透這種“同體性”（*consubstantiality*）的實現條件，廣義的 *flattery*（討好）的確是說服的典型。[Burke, 1969:20-1]

現在我們將問題倒轉來問，在知識權威結構之內，是否“教”就足夠，不需要“討好”？這當然是老師說的。對小學生而言，老師的意見的確近乎真理。然而隨著年齡的增加，學生在一次次的考試與一篇篇的論文過程中學到的是什麼？“用老師能懂的語言文字、用他能接受的表達方式、考慮他的態度想法”，柏克所謂的“同體性”豈不仍然是“學習成功”的條件？試想研究所的入學考試，一位不曾讀過黑格爾的老師為社會學一科出了一道“Bureaucracy”的申論題，如果學生答題時認真討論黑格爾 *Bureaucracy* 概念的社會學意義，其結果會是？不（可）測！討好不必要是虛偽的或蓄意的。在教學之中雙方滿意的關係不是叫作“心悅誠服”？

傅柯 [1972] 曾指出，前柏拉圖的哲人辯士（the Sophists）向來認為言說論述（discourse）與權力的運作是拆不開來的。但是自從柏拉圖將“真”論述與“假”論述區分出來之後，真理的意志就逐步將知識的意志成就為一個複雜的排拒系統（system of exclusion）。這個系統也有賴制度的支撐：教育體系的種種繁複的儀式、資格，學科典範的種種細微的規則、方法，以及在這些制度支配之下所進行的種種控制、排除、拒絕，或授權、重複、肯定等機能。這些造就“真論述”的制

度企圖在形式上將“真論述”自權力與欲望的糾纏中解放出來；然而實際上，權力與欲望，附身於真理的意志，早就以複雜細微到難以辨識的形式，滲透浸潤在每一個儀式、資格、規則、方法等等繁複細微的制度關節之中了。

在擁有教授知識的權力之前，每一個成功的學生早已爛熟於另一種權力：如何（廣義的）討好這個知識生產系統的諸多細節。在理解老師、顧客、選民的判斷權力（power to judge）時，我們不該忽視學生、推銷員、候選人的相應權力形式，那就是社會學家高福門（Erving Goffman）所謂的“操弄印象的藝術”（the arts of impression management）。當然“操弄印象”並不是某些身份或職業的專業技能，高福門指出，人們在日常生活中面對“他人”（現在還包括廣播電視的聽眾觀眾）時，無論其角色是主動或被動，都早已在運用各種操弄印象的技巧來界定與控制情境了。[Goffman, 1959]

維根斯坦與奧斯汀曾強調，說話既不是在經驗也不是在認知，而是在行動（doing）。高福門更進一步指稱，說話就是表演（talk is performance）；我們用說話來教授知識、命令、或警告，但是最經常、最根本的說話模態仍然是在將聽者帶入我們的經驗，說服他們進入我們的觀點，對我們的經驗產生共鳴與同感。高福門研究《說話的形式》[1981]可以說是為古老的語藝學貢獻了一些社會學的方法。

值得在這裡討論的是高福門將說服形式與權力形式所作的關聯：任何權力都必須以有效的戲裝或包裹來展示，而其效果則要看其如何演出——從知識的啟蒙、道德的示範，到利誘、威脅、與處罰。[1959:241]讓我們以一些看似“赤裸裸”的權力為例子：東門外斬首示眾、群眾公審的絞刑或斷頭，宗教或政治“獵巫”（witch-hunt）的火刑，恐怖份子綁架人質，還有老師打小學生的屁股或手心。這些權力的對象是什麼？是被斬的頭、火燒的軀體、肉票、挨打的屁股？還是東市、絞台或祭壇下、媒體前、教室裡的聽眾觀眾，他們的情緒、紀律、意見與可能的行動？法律、宗教、政治、教育裡許多“殺雞儆猴”式的權力運作，目的都在“展示”與“說服”，其對象不是雞而是猴，是在場的或可能的聽眾與觀眾。高福門認為“權力著眼於溝通行動”的觀點，正可以參照說明為什麼柏克所界定“說服”與傅柯所界定的“權力”，都同樣地意味著其對象的意志、選擇、與自由。物理或身體上完全被限定的人與物（physically overdetermined），只可能是說服與權力的媒介或工具。

對於說服與權力之間形式的相通與條件的相似，高福門與古代語藝

辯士都有認識。但高福門分析日常生活中的印象操弄與說話型式卻也和古代語藝辯士研究公衆演說的藝術一樣，都仍限於說服的“戰術”層次。塞陶（Michel de Certeau）在研究《日常生活的操作》[1984:xvii-xxiv]時所區分的“戰略”（strategies）與“戰術”（tactics）兩層行動邏輯也有助於我們分析語藝學的地位與命運。

“戰略”是在空間或制度上有我方固有的（或正規的）領域、有要塞、有工事，在己方陣營內運籌帷幄，將外在敵人或對手引進己方力場，形成權力關係，使其成爲各種運作——包括知識上的研究，或說服——對象；戰略的運用有賴己方陣營（或制度）內的權力階層分化。“戰術”則像野戰場上的單兵戰鬥：野戰場上是敵我難分狀況不明的，單兵（或任何處於類似狀況下的戰鬥單位）必須發揮各種戰鬥智慧與計謀，包括偽裝隱蔽、聲東擊西、雞鳴狗盜、變貌模擬、任何能將情境狀況轉爲機會，使自己能夠制敵致勝或兜轉逃逸的操作。

的確，古代辯士所精湛的是說服的戰術：在群眾敵意善意未明，也因此是危險詭譎（有時攸關生死）的演說競技場，洞察情境、掌握機會、削弱對手的論點、強化自己的立場，藉言語搏擊而防衛或克敵。然而希臘之後，語藝學作爲說服的戰術卻一再被收編或受制於柏拉圖哲學、基督教神學、與近代科學。哲學、神學、科學所發揮的正是戰略模型的優勢；學院、僧院、教會、實驗室，宗教裁判、神啓、典範、研究方法、辯證、否證、實證，構築起制度空間的重重工事要塞，分化出內部權力的層層資格階序。不再依賴個別情境下的說服戰術，而是提昇到普遍的、純粹的、典範式的，用柏克的詞彙來說，“說服的終極崇拜”（the ultimate cult of persuasion），或是更具（辯證）階層意味的“純粹說服的辯證之神”（dialectic gods of pure persuasion）。[Burke, 1969:273-274] 這些辯證之神（logos）可能是上帝（God）、可能是理性（Reason）、可能是客觀性（Objectivity），諸神各有其王國，彼此間或交戰或聯盟，各自內部也時有王朝交替：宗教革命、科學革命、哲學的典範轉換等等。然而，這些發揮戰略縱深的說服形式卻相繼篡奪了語藝學原來尊嚴與榮譽的意含：Peithous Demiurgos，說服的支配者，信仰的創造者。

遍在的語藝

That All is Rhetorical

Wherever there is persuasion, there is rhetoric. And wherever there is "meaning," there is "persuasion."

----- Kenneth Burke, <<A Rhetoric of Motives>>

The ubiquity of rhetoric, indeed, is unlimited.... All science that would wish to be of practical usefulness at all is dependent on it.

----- Hans-Georg Gadamer, "The Scope of Hermeneutical Reflection"

呂刻 (Paul Ricoeur) 指出, Rhetoric (修辭) 作為一門學科, 在十九世紀中葉就已死亡, 其原因, 是因為自希臘以來語藝學的領域逐漸縮減, 最後成為文體技巧 (style) 與修詞比喻 (tropes) 的理論。[1978:9,45] 在亞里士多德的語藝學裡, 文體技巧原只是第三書中的一部份, 而其著眼於說服議論的語藝學廣泛參與了政治學、倫理學、邏輯、與詩學的領域。當語藝學逐漸拋棄與倫理學、政治學的關聯, 而縮小為文體修詞學之後, 倒是完全符合了柏拉圖鄙夷的論斷: 只不過是妝扮修飾的技倆 (cosmetic knack) 罷了。最後, 連學院裡也取消了這門學科。

弔詭的是, 當 Rhetoric (修辭) 作為一門學科被埋葬之後, 人們才隨著尼采的呼喚而注意到, 原來所有的“自然語言”從一開始就是語藝的, 而且語藝早就化作無所不在的春泥, 滋養著神學、哲學、科學的每一吋枝葉和花朵。後尼采的語藝發現 (dis-cover, 原來就在那兒的) 目前仍然活躍地朝兩個方向進行: 其一, 從語言文字, 到日常生活操作與符號互動, 從神話儀式到傳播媒介, 發現語藝無所不在的廣度。其二, 對構築哲學、神學、科學、批判理論的種種深度工事, 以及對撐持理性、客觀性等各種“辯證之神”崇高威嚴的城堡, 分別以各種“探究的語藝” (Rhetoric of Inquiry) 分析來拆解。這兩個面向相輔成成地開展出廿世紀後半方興未艾的思想運動。其結果還需拭目以待。

葛德瑪 (Hans-Georg Gadamer) 在其《真理與方法》[1975] 中就是以語言與瞭解的普遍性來質疑藉著科學方法或批判理性而保障 (專有) 的客觀性或真理, 質疑理性與傳統、反省與權威、真理與意見的對立。在葛德瑪與哈伯瑪斯的論辯中, 問題環繞在是否批判反省的語言 (理性), 無論以批判哲學、心理分析、或意識型態批判為模型, 可以理所當然地具有超越於日常語言與意見的高度; 如果是, 則此種批判高度的條件何在? [Habermas, 1977; Gadamer, 1976] 哈伯馬斯稍後以“普遍語用學” (Universal Pragmatics) 深挖“言說的有效性基礎”, 再比附心理發展階段構築人類社會道德意識的演化高塔, 在七級浮屠之上放置“言說的普遍倫理”作為實現道德與政治自由的理念 (idea

of the good life)。[1979:1-94] 如果瞭解哈伯馬斯為分判“真”、“偽”言說所作的努力與成就，恐怕必須承認他是位柏拉圖風格的建築大師。

另一方面，葛德瑪則藉著 Plato/Sophists 的背景，明快地指出“詮釋瞭解”正相對應於“語藝表達”，其範圍同步於語言（以及無法脫離語言的“思想”），也都“發生”於傳統與意見之中。[1976:21-26] 企圖保障客觀性或純真言說理念的科學或批判構造物，要如何回頭來保證本身所賴以建築的磚石泥土不會受到語藝、詮釋、傳統、意見的污染呢？

綜合葛德瑪、尼采、與詹姆士（William James），洛提（Richard Rorty）建議不妨採用“實用主義”（pragmatism）觀點：與其去發掘判定他人謬誤意見的密秘判準，不如去嘗試新的說話交談方式；自覺地放棄追求一個俯視所有其他意識型態的阿基米德點，作個不相信自己擁有真理的第一代；作判斷，但不覺得有必要為自己的判斷提出一些具有真理、科學、知識、真實之類光環的“基礎”。[1982:150ff]

傅柯也同樣懷疑“意識型態批判”是否還有意思。意識型態總是被用來對照一個預設的真理範疇。但是問題並不應該是如何在言說中畫一條線，決定什麼是在真理或科學的這一邊，那些又在另一邊；而應該看看如何在原來沒有真假對錯的言說之中，逐漸產生真理效應；看看在我們的社會裡，智識活動如何環繞著真理，為了真理的地位而戰，如何排列規則來分判真偽，如何為“真的”言說賦予權力效應。因此，“真理”應該被理解為一套生產、規範、分配、流通、種種操作言說的規則程序。我們無法期待藉著意識形態批判來將真理自種種權力體系中解放出來，因為真理早已就是權力。傅柯肯定尼采的重要性正在於他點出政治問題不在於謬誤、幻覺、異化、或意識形態，而在真理本身。[1972:118,131-133]

葛德瑪、洛提、尤其是傅柯將問題焦點改為“真理政權”的政治經濟學，事實上已經指引了許多對語藝有興趣的學者注意到神學、哲學、尤其是科學這幾種複雜的說服戰略模型。此外，孔恩（Thomas S. Kuhn）的科學史研究也引起相當的回響。孔恩指出科學典範轉換之際無法藉著經驗資料或邏輯議論來解決爭端，此時科學社群中某個典範取得優勢有賴於其他類似於美學、宗教、與政治的說服形式，而其過程也是類似於信仰的改教或皈依。[1970] 同樣地，費爾若班（Paul Feyerabend）[1988] 在詳細研究過伽利略的科學著作之後所發現的，不是以自明方式呈現的“事實”，而是一套複雜的、語藝策略的說服操

作；他因此指出，唯有在理論構成的有效觀察之下，事實才能成爲事實；而理論本身則無逃於其特定歷史社會情境下的語藝成份。

這幾條思想脈絡匯聚之下，在八十年代中發展出了一項新議題，所謂“探究的語藝”，分析各種學科是如何藉著研究方法、調查審訊、以及判斷證據的程序，逐步砌高其言說的理性與客觀性權威，而同時分析，各種語藝成份，乃至語藝風格，又如何成爲其認識論與研究方法的標準。換言之，當理性與客觀性藉著探究的程序而逐級登高的同時，“探究的語藝”研究也隨之分析其每一步的語藝運作。目前這種運作，藉著幾次跨越學科的研討會，至少已觸及到數學、生物學、人類學、行爲科學、心理學、經濟學、政治學、神學、法律、社會學、婦女研究等等學科或領域。[Nelson, Megill & McCloskey, 1987]

“探究的語藝”運作的方式令人想到德希達所謂“解構”的雙重遊戲（double play）：一方面盡量嚴格地遵從原有的遊戲規則，忠實地追隨每一個步驟，另一方面又同時在每一步驟打開原結構對內禁制與對外掩飾的防線，讓內外交流。[Derrida, 1981:6] 如果理性知識是以嚴密的“探究邏輯”（logic of inquiry）爲基礎，那麼“探究的語藝”所分析的就是邏輯的應用（logics in use）；如果從數學的抽象引證、田野研究記錄、文獻的使用、資料數據的詮釋、到研究結果的呈現，每一步驟都脫離不了語藝的因素，那麼理性與客觀性也就是語藝的了。這麼一來，我們的確可以將不同的學科典範視爲不同的語藝風格或體裁。而隨著進一步的解構，不同的風格體裁又可藉著交流互換而忘形。屆時，知識的生產會是什麼狀況？會不會像是毫無禁制而自然發生的文本生產？

事實上，哈伯瑪斯認爲德希達整個解構計畫的企圖正指向這個方向：不但要消泯哲學與文學的體裁區分，更要將所有體裁區分都消泯在一個無所不包的文本脈絡中，形成一個文本之間無盡／不禁交織的普遍文本（universal text）。[Habermas, 1987:190] 在哈伯瑪斯看來，德希達這麼做是將語藝學的版圖擴張到邏輯的領域，而其最終目的是爲了完成對理性的整體批判；而這套對理性整體批判的計畫則是承繼自尼采。哈伯瑪斯標識尼采爲“進入後現代的轉捩點”，而其遺產則透過不同的繼承表現爲各種反理性、新異教（neo-paganism）[1987:161-184]、新保守主義（neo-conservatism）[1981;1985]的形式。這些譬喻（tropes）的使用展現出哈伯瑪斯在理想議論倫理之外也嫻熟於語藝的技能，而這些譬喻的情緒效用則依賴於一些深植於傳統、且哈伯瑪斯認爲不需多作說明的意含。

據洛提分析，哈伯瑪斯之所以宣稱傅柯、德勒茲、李歐塔為“新保守主義”是因為他們不提出社會行動方向的理論（理性）基礎；而自由派社會思想的動力向來有賴於藉著理論（理性）來揭發（掌握）被意識形態遮蔽了的真實。[Rorty, 1985:171]

但是 . . .

什麼是異教？

What is Paganism ?

Moral fanaticism destroyed paganism.

----- Nietzsche, <<The Will to Power>>, § 438.

李歐塔特別討論了異教（paganism）的倫理意含：異教不是無神論（atheism），而是意味著有許多神。[Lyotard & Thebaud, p.36] 異教是還沒有被一神信仰征服之前的民俗多神信仰。柏拉圖之前的希臘、獨尊基督教之前的羅馬、或近一點，今日臺灣的民間信仰，都可以是異教的例子。異教裡許多神可以並存於地域性社群的傳統習俗中，人們可以遵從各種神祇的不同儀式，可能今天在廟裡拈香祝禱擲筊求籤，明天去教堂唱詩祝福好朋友的婚禮，而不必被迫回答他所信奉的那一個是唯一真神。同樣地，人們每天判斷善惡是非美醜，卻不覺得有義務回答他的判準有什麼最終基礎。這種“唯一真神（真理）”、“最終判準”的質問已經不屬於異教的國度了。而當異教的神祇被視為撒旦妖魔或罪惡的象徵、而異教的儀式被當作巫術邪行的時候，我們早已處於一神極權之下了。就像是在另一個一神極權的迫害之下，基督徒可能被當作帝國主義走狗，民間佛道教信仰被當作封建餘毒等等。

對於不相信唯一真神或最終判準的異教觀點而言，李歐塔指出：“公正的社會”與“理性的政治”都不存在（There is no just society [p. 25]; there is no politics of reason [p.82]）。公正是遊戲或鬥爭中所有參予者的情境規範問題，是個無法用理論模型，無論是柏拉圖、馬克思、或任何一位哲學家，所演繹出的理念所能解決的問題，也不需要任何理論來事先定義公正、提出律則，而後由整個社會遵從實踐。同樣地，也不可能有個完全的理性來指引政治；哲學家與聖賢所揭櫫的超越理念，對異教而言，仍然只不過是“意見”。異教的政治，不會是具有終級性的“理性的政治”，而始終是個“意見的政治”。異教不相信有什麼理論言說可以成為政治或倫理議題據以為判斷基礎的後設語言（meta-language），也不相信一種語言遊戲可以成為其他語言遊

戲的最後裁判，例如用歷史唯物論來判斷朱自清的散文階級覺悟性夠不夠，或是用心理分析理論來分析女性主義論述的方向是否正確等等。在另一個脈絡裡，李歐塔以“不相信後設敘事”來作為“後現代”概念的最基本定義。[Lyotard, 1984: xxiv]

李歐塔所討論的異教經常以前蘇格拉底的希臘哲人辯士（the Sophists）為參考。但是異教所指的不必是歷史上的分期。異教不必是指在未受一神教開化之前的野蠻時期，也不必是指極權信仰瓦解之後必然來臨的歷史階段。[Lyotard & Thebaud, pp.16,18] 異教，就像李歐塔的“後現代”概念，或像是傅柯所詮釋的康德“啓蒙”概念，都不是作為一種歷史時期（誰能說我們已是啓蒙“後”的時代？）而應理解為一種態度。[Foucault, 1984] 李歐塔的“異教”或“後現代”是一種態度的譬喻，以正面肯定的脈絡提出，其語藝效果與哈伯瑪斯以“新異教”影射尼采餘緒的負面脈絡可以相映成趣。

世故的膚淺

Superficial, out of Profundity

**Oh, those Greeks! They knew how to live. What is required
for that is to stop courageously at the surface, the fold, the skin,
to adore appearance, to believe in forms, tones, words, in the
whole Olympus of appearance.**

----- Nietzsche, <<The Gay Science>>

詹明信觀察到，從建築美學到法國後結構主義思潮，後現代態度的明顯特徵之一就是對表層與浮面的執著。[Jameson, 1984:xviii] 如果將這項特徵放進語藝學顛覆柏拉圖哲學的問題脈絡中來看，就更是饒富意味了。

轉捩點仍然是尼采的“重新評估價值”。尼采認為（柏拉圖之前的）希臘文化所謹慎教化的是一種“膚淺”的修養。只有缺乏教養的狂熱青年才會為了“愛”真理而不擇手段的去發現、揭露、挖掘、摘除、剝落，不計代價的去“知道”一切、去探究“裡面的”、摸索“底下的”，讓所有事物裸現在眼前？這麼做是品味低俗、毫無格調。有教養的希臘人認為真理就像是女人，有理由不讓我們知道她的理由。他們不相信被摘除一切表面之後的真理還叫做真理。他們不會把猥褻當成真理，就像他們不會把剝除所有、湊在鼻尖前的裸露器官當作女人的本質或真相。[Nietzsche,1974:38]

膚淺的希臘人所喜愛的、敬慕的、相信的，是表面的形式、音調、與話語。他們擁抱表面的形式、語言、符號，並不是要藉此作為反映、追尋、或保證一些更為根本的“物自身”；然而這並不意味著他們總是被動的、不用思考的、或視之為自明的接受這一切表面的符號。希臘人的膚淺是世故的，正因為他們知道這些表面的形式、語言、符號是他們所能有的一切，所以他們積極主動的參予表現與詮釋，生活其中、工作其中、遊戲其中。[Koelb,p.158] 但是為什麼尼采認為需要勇氣才能過這種止於表面的生活呢？因為止於表面也就是在語言之中。必須勇敢地止於表面，是因為不能期待任何語言之外的、超越的符號指示物來主宰我們。唯有認清存有的無根，才不會懦弱地將自己依附黏著於一些自己在語言遊戲中發明出來的符號指示物——上帝、物自身、純粹理念等等——進而篤信這些概念具有可以託付自己生命（或剝奪他人生命）的深度或高度。

真理只不過是表面，生命就是美麗的表象。是這一層表面使得他們看起來深刻而可欲。你也可以認為這一層表面是幻象；或者認為真理像女人一樣總是藉著幻象來呈顯自己。但是不要以為揭開這一層表面之下你能找到什麼更可靠的“基礎”。這一層表面之下，沒有基礎、沒有理由、而是可怕的渾沌、無底的深淵。生命就是為這渾沌與深淵敷上一層表面意義的創造性活動。[Granier, 1985:139] 真理或幻象，這層表面上所有的存有都是詮釋過的（interpreted being）；存有就是詮釋、就是觀點、就是現象。而這些都是在語言之中的藝術性創造。話語，以及離不開語言的思維，從一開始就是在隱喻轉喻借喻譬喻之中意義的轉換變異與發生。語言就是語藝的。

尼采這個語藝的轉折，對當前思潮有深遠的影響。雖然哈伯瑪斯未必全然了解這個轉折對西方柏拉圖哲學典範的衝擊，他稱尼采為進入後現代的轉捩點卻一點兒也不嫌誇張。葛德瑪的詮釋學取消了批判理性對立於傳統偏見的高度，傅柯的系譜學對史學追尋源起（ursprung）的挑戰，[Foucault,1977] 都呼應了尼采所謂“世故的膚淺”。這一回合的故事裡無法逐一呈現在尼采影響下許多仍在發展的主題。僅藉著討論一個概念來簡要說明其對柏拉圖哲學的衝擊。那就是德勒茲、德希達、布希亞都曾分別發展的主題：“象”（simulacrum）。

真理是（被忘了是幻象的）幻象；幻象是真的。這是不是將柏拉圖“本質”與“表象”的階序倒轉過來呢？如果柏拉圖的二元階序是個立體紙盒，無論怎麼放，都有個頂有個底，而本質與表象、真理與幻象（我們可以加上辯證與語藝、理性與偏見、科學與意識形態、史實

與虛構等等)就是那個頂與那個底。尼采反柏拉圖的方式,並不是將柏拉圖紙盒倒過來放,而是將其折開攤成一層表面。這時什麼是頂什麼是底、這一層表面是真理還是幻象?每一種柏拉圖紙盒,其折疊與放置都是在許多力量、言說、策略的運作下形成的認同或識別(identity)。但是一面未被折疊成形或已被拆解攤開的表面,是不具有認同的。它還不是真也還不是幻,可能成(曾)為真可能成(曾)為幻,或不再是真不再是幻。這個層次,稱之為“象”。

德勒茲指出,未被決定、不具認同的“象”,是各方力量的戰場。[Bogue,56-69] 德希達則指出,二元對立的階序結構永遠會被一再地建構起來,而解構的旨趣則是在某個時刻將其拆解為未決定的、逃逸於二元對立割裂的“象”。[Derrida, 1981:42-43] 布希亞則將以“象”為先行(precession of simulacra)的操作稱為“擬象”(simulation)。先有“象”,然後在“擬象”的操作下,形成真實(the real)、事實(facts)這些具有固定認同的指示物。布希亞將這個主題作許多引伸,強調“擬象”不只是符號的遊戲,更意味著社會關係與社會權力。[Baudrillard, 1983]

至此,柏拉圖以來真理對立於表象的靜物思考模態,轉化成為在言說與權力之中永無休止的競爭動態過程。真理或客觀性都是表象變異的一種形式,必須放在語藝異化作用(rhetorical dissimulation)的策略位置與競爭力場中理解。另一方面,當我們說尼采重新發現語藝,這個語藝已經不再是一套文本生產與分析的教則,或是在特定情境下的議論程序。語藝不再限於單純的工具性格,而成為無盡轉形異化的遊戲/演出/競賽(a play)。“普遍的語藝性”就是對我們“存有的無根性”的另一種稱呼。[Bender & Wellberu, p.27] 在尼采透過海德格的間接影響下,葛德瑪的詮釋學成就了一項對應而平行的發展。他將相對應於“語藝表達”的“詮釋瞭解”從許來爾瑪赫到狄爾泰以來視為詮釋聖經或歷史典籍時保障客觀性的方法論問題轉了出來,成為和語言普遍性同步的存有經驗問題。

經典的結語

Classical Epilogos

For our guidance, then, let us make use of the argument which has now revealed itself, declaring that this is the best way to spend one's days: to live and die in the pursuit of justice and other virtues. Let us follow it, then, and urge on everyone to do

the same and to abandon that way in which you put your confidence and your exhortations; for your way, Callicles, has no value whatever. ----- Plato <<Gorgias>>

Here you are talking like the great prescriber himself... (laughter) .

----- Lyotard & Thebaud <<Just Gaming>>

I have spoken; you have listened, you have [the facts], you judge. ----- Aristotle, <<On Rhetoric>>

讓我藉著柏拉圖與亞里士多德兩本語藝學經典的最後一段話，加上李歐塔與狄玻的一句插嘴，來結束我的故事。

柏拉圖在《戈吉亞斯》對話錄裡安排蘇格拉底分別與戈吉亞斯、波路斯、卡里克里斯三位語藝辯士辯論。在蘇格拉底以一貫犀利的詰問與批駁分別與三位對手辯論之後，挾著明顯的優勢，說出結論：

讓我們把議論中所得的啓示付諸實行，作為我們的指引，宣稱那是最好的方式：為追求正義與美德而生而死；那麼，讓我們遵循，也勸告每個人遵循，拋棄你曾經自以為是的那一套，因為，你那一套一點兒價值也沒有。

柏拉圖沒有讓我們聽到那三位對手、以及在場聽眾是什麼反應。是搖頭嘆息？是捧腹大笑？還是圍上前去向蘇格拉底握手慶賀他的偉大結論？

柏拉圖以對話錄的體裁所經營出來的是獨白式的教訓。

李歐塔與狄玻在一九七九年模仿柏拉圖對話錄的體裁出版了《公正的（只不過是）遊戲》（Just Gaming）。兩人在七天對話裡藉著許多倫理與政治問題的細微討論，推展出的主題之一，就是“我們可以參予許多不同的語言遊戲，但卻沒有任何一個語言遊戲可以作為裁判其他語言遊戲的最終基礎”。例如描述社會現象的科學理論不能成為規範社會正義的判準，也不能來裁定一首詩寫得對還是錯。一番精緻的對話使我們逐漸接受這個說法。但就當我們幾乎相信這個說法的時候，對話的最後一句卻使我們驚覺到一大弔詭，那就是如果這個說法能夠成立，那至少這個說法本身就已經成為規範其他語言遊戲的判準了。於是整個對話在兩人的笑聲中結束。七天對話所經營出來的權威，在最後一瞬間被蓄意的推翻了。但這最後的弔詭並不是反證前面

的說法是錯誤的，這裡仍然沒有對／錯的答案。讀者聽眾並沒有獲得可以遵循的結論（權威），卻得自己去咀嚼對話裡提出的問題。

如果柏拉圖《戈吉亞斯》對話錄的最後一句，是對手或聽眾向蘇格拉底讚美的說：您真不愧是個語藝大師！然後在大家的笑聲中結束。想像一下，或許西方哲學兩千年來的自我認識會有些不一樣。

亞里士多德關於說服手段的《語藝學》三書的最後一句，也是個經典。他說，“結語”（Epilogos）不應再是“述說論辯”（logos）；最好的方式是這樣的：

我說完了，您都聽了，也都明白了，由您來判斷吧。

所引述柏拉圖與亞里士多德的這兩句結語，可以具體而微的分別出兩種思想的不同精神。柏拉圖“跟著我來”的召喚，要求對超越理念的深刻虔敬。亞里士多德“由您來判斷”的邀請，則要求對當下情境的謹慎或實踐智慧（Phronesis）；這也正是亞氏倫理學的核心內容，在情境中作判斷的責任不是任何超越的理念或教義可以取代的。

我的故事說完了，所以你也明白，“跟著我來”的召喚與“由您判斷”的邀請，兩種方式的目的都在說服；那麼，你喜歡被哪一種方式說服呢？

參考書目

- Aristotle. On Rhetoric. Trans. George A. Kennedy. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Baudrillard, Jean. Simulation. Trans. Paul Foss, Paul Patton and Philip Beitchman. New York: Semiotext(e), 1983.
- Bender, John, and David E. Wellbery. "Rhetorality: On the Modernist Return of Rhetoric." The Ends of Rhetoric. Ed. J. Bender and D.E. Wellbery. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.
- Blair, Carole. "Nietzsche's Lecture Notes on Rhetoric: A Translation." Philosophy and Rhetoric 16:2(1983),106-7.
- Bogue, Ronald. Deleuze and Guattari. New York: Routledge, 1989.
- Burke, Kenneth. A Rhetoric of Motives. Berkeley: University of California Press, 1969.
- Certeau, Michel de. The Practice of Everyday Life. Trans. Steven F. Rendall. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Derrida, Jacques. Positions. Trans. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Derrida, Jacques. "The Law of Genre." On Narrative. Ed. W.J.T. Mitchell. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

- Feyerabend, Paul K. Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. London:Verso,1988.
- Foucault, Michel. "The Discourse on Language." Appendix to The Archaeology of Knowledge. Trans. A.M.Sheridan Smith. New York:Pantheon, 1972.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, Genealogy, History." Language, Counter-memory, Practice. Ed. D.F. Bouchard. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.
- Foucault, Michel. "Truth and Power." Power/Knowledge. Ed.C Gordon. New York:Pantheon, 1980.
- Foucault, Michel. "The Subject and Power." Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics. 2nd ed. H.L. Dreyfus & P.Rabinow. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Foucault, Michel. "What is Enlightenment?" The Foucault Reader. Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon, 1984.
- Gadamer, Hans-Georg. Truth and Method. Trans. Garrett Barden and John Cumming. London: Sheed & Ward, 1975.
- Gadamer, Hans-Georg. Philosophical Hermeneutics. Trans. David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Goffman, Erving. The Presentation of Self in Everyday Life. Garden City, NY:Doubleday Anchor, 1959.
- Goffman, Erving. Forms of Talk. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.
- Granier, Jean. "Nietzsche's Conception of Chaos." The New Nietzsche. Ed. David B. Allison. Cambridge: The MIT Press, 1985.
- Habermas, Jürgen. "A Review of Gadamer's Truth and Method." Understanding and Social Inquiry. Ed. Fred R. Dallmayr and Thomas A.McCarthy. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1977.
- Habermas, Jürgen. "Modernity Versus Post-Modernity." New German Critique 22 (1981):3-22.
- Habermas, Jürgen. "The Dialectics of Rationalization: An Interview With Jürgen Habermas." Telos 49(Fall,1981)6:29?
- Habermas, Jürgen. "Neoconservative Culture Criticism in the United States and West Germany: An Intellectual Movement in Two Political Cultures," and "Questions and Counterquestions." Habermas and Modernity. Ed. Richard J. Bernstein. Cambridge: The MIT Press, 1985.
- Habermas, Jürgen. Communication and the Evolution of Society. Trans. Thomas McCarthy. Boston:Beacon Press, 1979.
- Habermas, Jürgen. The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures. Trans. Frederick Lawrence. Cambridge: The MIT Press, 1987.
- Jameson, Fredric. "Foreword" to Jean-Francois Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Trans. Geoff Bennington and Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Kant, Immanuel. Critique of Judgment. Trans. J.H. Bernard. New York:Hafner Press, 1951.
- Koelb, Clayton. "Reading as a Philosophical Strategy: Neitzsche's The Gay Science." Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra. Ed. Clayton Koelb. Albany: The State University of New York Press, 1990.
- Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolution. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

- Lyotard, Jean-Francois. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Trans. Geoff Bennington and Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Lyotard, Jean-Francois, and Jean-Loup Thèbaud. Just Gaming. Trans. Wlad Godzich. Minneapolis:University of Minnesota Press, 1985.
- Nelson, John S., Allan Megill, and Donald N.McCloskey, eds. The Rhetoric of the Human Sciences: Language and Argument in Scholarship and Public Affairs. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.
- Nietzsche, Friedrich. "On Truth and Lie." The Philosophy of Nietzsche. Ed. Geoffrey Clive. New York:New American Library, 1965.
- Nietzsche, Friedrich. The Will To Power. Trans. Walter Kaufmann. New York:Vintage, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. The Gay Science. Trans. Walter Kaufmann. New York:Vintage, 1974
- Plato. Gorgias. Trans. W.C. Helmbold. New York: Bobbs-Merrill, 1952.
- Plato. Phaedrus & Letters VII and VIII. Trans. Walter Hamilton. New York: Penguin, 1973.
- Ricoeur, Paul. The Rule of Metaphor. Trans. Robert Czerny. London:Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Rorty, Richard. Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, Richard. "Habermas and Lyotard on Postmodernity." Habermas and Modernity. Ed. Richard J. Bernstein. Cambridge: The MIT Press, 1985.