

尼采百年解读系列

顾问 汝信◇主编 薛晓源 金惠敏



Friedrich Nietzsche

〔德〕恩斯特·贝勒尔 著◆李朝晖 译

尼采、海德格尔与德里达

*Enstern Nietzsche
Derrida Heidegger Nietzsche*

社会科学文献出版社

尼采百年解读系列

顾问 汝信◇主编 薛晓源 金惠敏

〔德〕恩斯特·贝勒尔 著◆李朝晖 译

尼采、海德格尔与德里达

社会科学文献出版社

Stanford University Press
Stanford, California

© 1991 by the Board of Trustees of the
Leland Stanford Junior University
Printed in the United States of America

Confrontations : Derrida / Heidegger / Nietzsche
was originally published in German in 1988
under the title *Derrida-Nietzsche , Nietzsche-*
Derrida , © 1988 by Verlag Ferdinand
Schöningh, Paderborn. The Translator's
Afterword was prepared specially for this
edition by Steven Taubeneck.

CIP data are at the end of the book

本书根据斯坦福大学出版社 1991 年版译出。

总序一

————— *Nietzsche*

汝 信

在西方思想史上，尼采一直是颇有争议的人物。人们从不同的立场出发，用不同的观点和方法去研究和评论尼采，往往得出迥然不同的看法和结论。尼采的格言式的文体和诗一般的语言，也常使人难以把捉他的真实思想。尼采死后由他的妹妹伊丽莎白编辑出版的遗著和有关尼采的著述，更是充斥着她个人的偏见和曲解，为了解尼采的真面目增添了麻烦。有的研究者认为，尼采是遭人误解最深的思想家，这种看法不是没有道理的。^①

历史上的思想家怎样遭受误解，有时误解又会导致怎样的后果，这本身也是一个很值得研究的问题。我们中国

^① 关于这一点可参阅波达赫：《遭毁灭的尼采著作》，海德贝格，1961年德文版。

人在经历了史无前例的所谓“文化大革命”后，对这种现象尤其有亲身的体会。在我国文化界和学术界也经常提出要为过去的某些人物“平反”或进行重新评价的问题，目的无非是消除误解，恢复事物的本来面目。至于尼采，他在中国的命运是坎坷的。20世纪早期我国新文化的一些倡导者，曾把尼采哲学作为解放思想、破坏旧秩序的武器而予以积极的评价，而到了30年代，尼采就开始背上了沉重的十字架，被加上法西斯哲学先驱的恶名。在很长时期内，尼采研究几乎完全停顿了，除了简单粗暴的批判和谩骂外，很少提到他的名字。直到中国实行改革开放政策重新面向世界之后，学术界从噩梦中醒来，才又想起了尼采。尼采著作的许多新译本和有关尼采哲学的论著纷纷出版，某个时期在大学校园里甚至还出现过“尼采热”。尼采在中国似乎时来运转了。但令人担心的是，在尼采本人最不屑一顾的商业炒作的参与下，是否会造成对尼采的新的误解呢？

19年前我曾指出，尼采不需要辩护，他需要的是理解。历史上只有弱者才需要辩护，而他却不是弱者。可是真正理解尼采又谈何容易啊！1987年，我应当时德意志民主共和国科学院邀请去魏玛访问。在这个充满着文化艺术浓厚气氛的幽美城市里，德意志民族思想文化巨人们留下的纪念性遗址到处可见，而与歌德、席勒相比，尼采简直

可以说是被人遗忘、备受冷落的人物。承蒙主人的特意安排，我被允许浏览了保存完好的尼采手稿和档案。据德国朋友告诉我，多少年来除了意大利共产党学者蒙蒂纳里之外，基本上没有人认真地研究和用过这些内容十分丰富的珍贵资料，平时只有一二位专职人员在负责整理和保管工作。人们往往根据某种需要或迎合某种趣味去描绘尼采，而不愿下功夫去了解尼采。在魏玛，我还有幸参观了尼采故居，他在那里度过了患病的晚年直到逝世。在尼采的住房里我看到他的一座塑像，这可能是整个故居的惟一使人回忆起尼采的纪念物。这塑像颇有一点名气，当年希特勒造访尼采故居时就曾站在它一旁照相留念并广为传布。我过去见过那张照片，希特勒那副趾高气扬、不可一世的神态至今还有印象。世界上有许多人就是因为希特勒推崇尼采而把尼采和纳粹法西斯相提并论的。可是我从这尊塑像看到的却是一个孤独、寂寞、冷峻的尼采，与狂热的法西斯主义相距甚远。希特勒推崇尼采自有其政治目的，不过从《我的奋斗》这部纳粹圣经中确实找不到他读懂了尼采的证据。无论是对尼采进行政治炒作或商业炒作，这都是他最大的不幸。

尼采说过，野兔有7层皮，一个人则可以撕掉7×70层皮，而仍然难以认识和找到他自己。因此剥开层层外皮，深入内心深处，发掘出尼采的真实思想，是十分困难

的事。我以为，对尼采可以有、而且必然会有各种不同的解读，只要言之有据、严肃认真的都应允许存在。其实这不仅是对尼采，对历史上任何一位大思想家都不可能只有一种解读。向读者提供各种不同的解读，由读者自己去思考，进行比较和选择，这是帮助读者增进理解的好方法。现在出版的这套《尼采百年解读系列》丛书如能有助于读者理解尼采，那它也就达到自己的目的了。

总序二

N
Nelson

薛晓源 金惠敏

1900年8月25日，一颗搅动世界和自己的骚动不安的心脏停止了跳动。此人就是日后震世骇俗的德国著名哲学家——尼采。

2000年8月25日，是尼采逝世100周年，希腊哲人说：有人是死后方生。尼采生前的影响只局限在欧洲几个小国不大的学术圈子里，因此尼采总是抱怨世人不理解他的哲学，他不无遗憾却又颇为自负地说：到了2003年世人才能理解他的学说的魅力和震颤力。

世人对新学说的耐力和抵抗力大大超过了尼采的想像，在他撒手人寰的不久，他的学说和震世骇俗的口号，如“重估一切价值”、“上帝死了”就不胫而走。“一个幽灵，一个尼采的幽灵不仅在欧洲游荡，而且跨越大洋在亚

洲和古老的中国游荡，至今魂兮不归，在世纪长河里游荡。”我的一个喜欢尼采的朋友是这样评价尼采在 20 世纪的影响，我认为他的概括既形象又准确。

尼采说伟大的哲学家只是世人误解方才成其大名，对其身后世人的误解，尼采是有先见之明的。综观 20 世纪百年东西方对尼采的解读，之所以产生许多歧义，抛去许多外在的原因，尼采的写作文体和倡导力行的方法论也难却其咎。其一，尼采的著作大多是用格言体写成的，文辞华美，寓意深远，段与段之间的跳跃性极大，即使用新批评的“细读法”去解读，准确把捉其内涵也要颇费周折。尼采厌恶和拒绝黑格尔客观历史主义的方法论，尼采倡导“谱系学”的方法论，提倡差异和差异之间的互动。这些都为准确解读尼采及其学说增加了难度。

“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”，世人对尼采毁誉有加，大起大落。在纳粹眼里，尼采是军国主义者、反犹太主义者；在自由主义者眼里，尼采是个人至上主义者；在传统主义者眼里，尼采是一个反传统主义者，或者说是一个强烈的破坏者，尼采主张用锤子敲碎一切偶像和传统；在虔诚宗教徒眼里，尼采是一个离经叛道者；存在主义大师海德格尔说：尼采是最后一个形而上学者，传统的形而上学在尼采那里终结了。

到底应该如何打量和解读尼采？

解读尼采，我们认为有两种方式可能有效：一种是美国“新批评”提倡的“回到文本中去”，国内出版界学术界翻译尼采文本的热情很高，尼采的代表作已经有好几个不同的译本，用“新批评”的“细读法”是能把握尼采思想的主旨。另一种方法就是我们目前正在做的，就是整理、译介百年来东西方思想文化大师对尼采思想的解读，把他们在不同历史时期、不同文化背景下对尼采的解读作为我们进一步解读尼采的文化和思想资源，吸取他们解读尼采的经验得失。文本与解读者、解读者与对解读文本的解读都是双向互动的，使这两者之间保持必要的张力，可能打破解读尼采的坚冰。这也是我们主编这套《尼采百年解读系列》丛书的心愿和主旨。

中国社会科学院学术委员会副主任、著名尼采研究专家汝信先生，对我们编辑出版这套丛书表示大力支持，并欣然作序；社会科学文献出版社社长兼总编辑谢寿光先生、程晓燕主任为出版此丛书花费大量的心血；汪民安先生和各位译者以及德国歌德学院图书信息中心的柯劳迪女士、王星女士为丛书的出版也做了大量的工作，在此，一并致谢！

2000年盛夏于北京

前 言

----- *N*

把人们通常所说的“新尼采”放在“尼采与形而上学传统”或者说“20世纪的尼采”的大背景下加以解释，这无疑会大有收获。^①要解析尼采与对他的文本的形而上学解释之间的系统关系，用注重连续发展场景的历史序列方法可能比对于这种关系的任何咬文嚼字的细枝末节批判更好。再者，如果不对德里达的尼采解读中所存在的现代或后现代新因素进行分析，对他的解读的研究就是不彻底的，这种研究也要求对广泛的历史联系进行探讨。尼采本人就直言不讳地主张应该以这样一种严格的末世论的方式

① 参见大卫·B. 埃里森主编的《新尼采——现代解释方式》（David B. Allison, *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, New York: Delta, 1977）。并参见沃勒·哈马切编《尼采在法国》（Werner Hamacher, *Nietzsche aus Frankreich: Essays von Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Pierre Klossowski, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy und Bernard Pautrat*, Frankfurt and Berlin: Ullstein, 1986）。

来理解其文本，而且这也许正是他的著作今天被视为“后现代的人场券”的原因之一。《善与恶的彼岸》的副标题是《未来哲学之导言》，并且他还一再重申这是写给“即将来临”的哲学家的，或者说，这是写给“即将来临”的那个世纪的哲学家的，这是一部体现着用历史观点思考特点的著作。

换句话说，把德里达的尼采置放于当代环境之中是有充分理由的。实际上，人们常常以这种方式解读尼采。尼采作为一个著作家的影响肇始于进入20世纪的转折时刻。在20世纪前半叶，他名声鹊起，成为最有影响力和流传最广的作家之一。然而，二战期间，尤其是二战结束后，人们对尼采的兴趣骤减。托马斯·曼^①于1947年为苏黎士作家俱乐部撰写了《从我们经验的角度看尼采哲学》一文，把那个时代对尼采的态度描绘为一首“哀歌”并在其小说《福斯图斯大夫》中捕捉过这种情绪。由于一些新近出现的解释，尤其是德里达的解读，尼采又在当今世界重新突显。

人们之所以尝试着对尼采进行改头换面而对其末世论的或历史的面目不太重视，一个主要理由是，人们对他在

^① 托马斯·曼 (Thomas Mann) (1875~1955)，德国小说家。其早期三部曲小说《布登勃洛克一家》(1900)、《在威尼斯之死》(1912)和《魔山》(1924)使他荣获1929年的诺贝尔文学奖。

20 世纪的遭遇知之甚少。对他的热情，文学界远比哲学界为甚，而人们对他在文学界的遭遇也知之不多。尤其重要的是，尼采早在 1882 年就在一句令人费解的话中说“维也纳、圣彼德堡、哥本哈根、巴黎、纽约”的作家都已经“发现”了他（《道德系谱学》，262）。他专门提到过诗人，还提到过所有“受文学支配的”作家，用他描述他们的话说，他们是一些“‘不惜一切代价的’表达狂”（《善与恶的彼岸》，197）。由于尼采的著作超越了通常划分的学科界限，这无疑对我们的理解造成困难，然而，这种学科门类上的模糊又能产生启发性的作用。例如，德里达就把注意力放在尼采行文的前后不一致性上，以尽可能避免对他进行严格的哲学解读。总而言之，仍然有必要对 20 世纪的诗歌和文学进行初步的比较分析研究。

德里达并没有在“今天”或“后现代”的背景之下对尼采进行解读，主要理由是他的方法并不是从这一角度出发的。从形而上学和本体论的历史角度解读尼采是海德格尔的方法。可以肯定，尼采作为“最后一位形而上学家”或“最后一位哲学家”的形象就来自这样一种解读。德里达则是通过对尼采的著作进行结构主义的、文字学的和传记性分析而接近尼采的。他读尼采并不是为了把他归类或把他安置在什么地方，而是为了研究他的著作。从这一角度来看，“最后的形而上学家”或“最后的哲学家”之类

的概念就像对他的著作进行严格归类一样，都似乎是荒谬的。德里达彻底地离开本体论，从结构主义的、文字学的、传记的角度出发，并不固着于一些经过选择、编辑或窜改的尼采著作，如《权力意志》，而是对那些往往被哲学解读所忽视的作品进行研究：那些尼采本人出版的比喻性的、愤世妒俗的、意义隐晦的文章。当然，除非对形而上学因素加以思考，否则光强调尼采不是本体论形而上学家而是作家，这种观点还尚欠完备。与从本体论史的角度对尼采进行的五花八门的解释不同，德里达的尼采似乎格外地平易近人和反复无常。然而，我们不应当被这种印象所迷惑而不知他所说的是哪一个尼采：是那个愤世妒俗的怀疑论作家，而不是那个武断的权力梦想者。

然而，我们所关心的不仅有尼采，而且还有德里达和海德格尔。德里达在其生涯的较早时期撰写而在 20 世纪 70 年代及 80 年代初面世的有关尼采的著作，成为理解他的哲学批判尤其是他与海德格尔关系的一个绝好的出发点。其中最负盛名的著作《马刺：尼采的风格》（Spurs: Nietzsche's Style, 1972）就是具有德里达后期著作特点的曝光式即法语所谓的“mise-en-scène”风格的最早例证之一。在其早期著作中德里达常常遵循形式符号学的概念模式，使用近代语言学的陌生化的、冷静的、没有价值取向的话语。然而，这种话语在 1967 年的《文字学》中就已经

与来自尼采、弗洛伊德和海德格尔的话语结合在一起，并产生了同样具有划时代意义的突破：不揭示真理、没有基础、没有开头与结尾的符号行为。我们也可以把这些主要具有否定意义的名称看作各种符号的游戏式的无限可交换能力。这就是被尼采称为“狄奥尼修斯”的那种能力。

尼采对德里达来说具有根本性的重要意义。德里达的话语深受德国著作家尤其是弗洛伊德、黑格尔、卡夫卡、策兰^①、康德以及海德格尔的影响，其中以海德格尔的影响为甚。很多人把德里达的著作视为海德格尔哲学的连续，还有一些人把德里达早期有关胡塞尔的著作视为他的最佳作品（如《声音与现象》）。然而，在德里达与德国思想史的交往中，尼采的著作也许具有决定性意义。这一点在德里达早期与克劳德·列维—斯特劳斯进行论战的一篇文章（1966）中表露无遗。德里达在这篇文章的结尾谈到两种思维方式。一种是结构主义，它与哲学解释学、哲学交往理论以及形形色色的黑格尔主义有千丝万缕的联系。在这种思维方式里，“起源”概念与“目的”概念是联系在一起。第二种思维方式以德里达本人为代表，其特点就是与尼采的联系：

① 策兰（Paul Celan），1920年11月生于罗马尼亚，1970年5月卒于巴黎，诗人。诗风深受法国超现实主义的影响。代表作《罍粟和回忆》、《光的力量》等。

因此，对于解释、结构、符号以及游戏存在着两种解释。一种解释试图捕获真理和起源，而真理和起源则逃避游戏和符号秩序，作为流放者而生活在解释的必要性之中。另一种解释不再以起源为目的，而是肯定游戏，试图超越人和人道主义，使人的名字不再是在形而上学史或者本体论神学史——换句话说，他的全部历史——中梦想着完全在场、不断确立游戏的基础、起源与结尾的那种存在的名字。^①

由于这些原因，德里达并没有按照尼采思想的历史发展来解释尼采，也就是说，并没有从一种不断发展的哲学自我意识的角度对尼采进行评述。这两种观点都会建构起一种一致、统一和逐渐整体化的连续发展观，会以某种方式创立起一个总体。而德里达对尼采的解读则与此有所不同，采取的是一种断断续续的方式，他反对在20世纪60~70年代占主导地位的尼采形象，尤其是人们在海德格尔的《尼采》所重点强调和一再重申的观点的影响下所形成的尼采形象。如果人们想要从科学史的角度寻找一个理解解构主义的切入点，进一步把它放置在哲学史中，或者简单地说，把它放置于不同的代中，那么，德里达的著作中偶

① 雅克·德里达《人文学科中的结构、符号和游戏》，见《写作与差异》第278~293页。

尔出现的一些提法就值得人们去加以思考。然而，他在谈到这些观点时似乎漫不经心，给人以这样一种印象：他认为这些问题并不是十分重要，至少，他认为这些问题不是解构主义的重要课题。

德里达在《文字学》的开头对这种历史和科学的维度所作的探讨可以说是相当明确的。德里达在那儿谈到了书写科学和书写符号所产生的所有后果，似乎他的目的就是要对过去的历史形而上学阶段作一个总结。符号的自由游戏取代了西方形而上学传统的历史等级体系。他把索绪尔和海德格尔视为这种尝试的开山鼻祖（《文字学》，10~65）。索绪尔认为语言符号值之间的区别就在于它们之间的差异、在于它们在语言网中的否定性差异，他提出的这种结构主义语言观推动了这种尝试的发展。海德格尔在形而上学思想中把存在的多样性与它们的基础区别开来，因此提出了是否可以在存在之中研究存在的自由游戏可交换性（free, playful interchangeability）。但是两者都没有找到走出形而上学的道路：索绪尔没有做到这一点，因为他授予人类的声音或者说语音实体以特权，而海德格尔没有做到这一点，则因为他试图通过遗忘存在和哀悼它的缺席而发现存在的在场。然而，这两位思想家都似乎极具影响力，具有“一切后黑格尔主义的尝试以及两个时代之间的过渡阶段”所特有的“震撼力”和不确定性（《文字学》，

24)。

德里达在《结构、符号和游戏》中把这一划时代的突破称为思想的“裂断”并对这种“非中心化”何时发生以及由谁而引起的问题进行过探讨。他写道：“谈论一个事件、学说或作者”“在某种意义来说失之天真”，因为这样的事件属于“一个时代的总体”，更明确地说，这样的事件“总是已经开始显露自身并开始起作用”（《写作与差异》，280）。然而，究竟“哪些著作家的话语表述得最为贴切最为彻底呢？如果人们执意要选出几个“名字”作为“纯粹的标志”，那么，毫无疑问，尼采、弗洛伊德和海德格尔的名字是必提的：选择尼采是因为“他对形而上学的批判，对存在与真理概念的批判”，因为他“用游戏、解释和符号（不具备当前真理性）概念取代了存在和真理的概念”；选择弗洛伊德是因为他“对自我存在的批判，也就是说，对意识、主体、自我认同和自我接近或者说，自我占有的批判”；选择海德格尔是因为他“对形而上学、本体论神学以及存在即在场的规定性的破坏”（《写作与差异》，280）。

德里达在《文字学》中就已经指出，所有这一切“破坏性的话语”都陷入了“一种怪圈”（《写作与差异》，280）。他认为人们“从外部”不可能接近形而上学的先定结构（pre-established）（《文字学》，24）。人们只有通过蛰

居于这些结构之中才能获得决定性的影响力：“解构必须从内部进行操作，借用旧结构的一切策略性经济性颠覆资源，从结构上借用它们，也就是说，不能把它们的元素和原子孤立开来，解构的事业总是成为自己工作的牺牲品”（《文字学》，24）。德里达在其有关结构和游戏的文章中总结道：“要颠覆形而上学，没有形而上学的概念就没有任何意义。我们的语言——句法和辞典——都不是外在于历史的，显然，我们所提出的任何一个破坏性命题无一不是已经包含在它试图予以抗争的那种形式、逻辑和内在基本原则之中的”（《写作与差异》，280~281）。每一种语言学或概念上的借用都总是依赖于“全部形而上学”并且在这一过程中成为解构自身的牺牲品，这是解构话语不可避免的结果。德里达写道：“这些破坏者往往相互破坏——例如，海德格尔把尼采视为最后的形而上学家，最后的‘柏拉图主义者’，这既是明确而严格的，又是错误和曲解的。人们对海德格尔、对弗洛伊德以及其他很多人都可以以其人之道还治其人之身。这在当今是最为流行的。”（《写作与差异》，281~282）

超越形而上学的尝试不仅出现在对形而上学的直接批判中，而且出现在大量的非直接的批判分析中，出现在回避和逃避中，这是这个时代得以展示自身的独特实践。临时修补（Bricolage）——实用主义地使用概念，认为概念

不具有内在真理性，而“仅仅是工具”——就是这样的一种试图在哲学之外重建概念史的尝试（《写作与差异》，285），（《写作与差异》，280）。然而，超越哲学并不总是意味着把哲学书籍束之高阁，这种行为都会导致不好的哲学，而是要继续“以某种方式去解读哲学家”（《写作与差异》，288）。当代哲学表达方式谨慎小心且不乏“唯名论”的存在，其中出现了大量解构现象，当然，它们通常都没有采用这个名字。哲学话语中对神话诗学因素的自我批判意识也是这样。

随着这些典型的转折点的出现，开始出现划时代的突破，或者说，开始出现超越时代的尝试，它开始于20世纪初，在随后的几十年和几代人那里得到不断加速的发展。德里达在1968年的一篇文章《人的终结》中，在描述二战后法国以及其他国家的哲学发展情况时，专门对这种状况进行过刻划（《哲学的边缘》，109~136）。德里达着重指出，战后初年的一个特点是，或者用学术语言说一个新开端是，人们普遍认为“人类本质上的统一”是哲学立论的坚实基础。这是无神论存在主义和基督教存在主义、左翼人道主义和右翼人道主义、马克思主义、社会民主主义和基督教民主主义以及一切从人类学角度解读黑格尔、胡塞尔和海德格尔的尝试的共同特点。所谓的人类主体或者说人的个体性都是这一时期毋庸置疑的前提；一切的发生都

目

录

尼采、海德格尔与德里达

前 言 / 1

第一章 海德格尔 / 1

第二章 德里达 / 44

第三章 尼 采 / 80

第四章 德里达与尼采 / 120

第五章 解构主义与解释学 / 163

主要参考文献 / 191

中外译名对照表 / 197

译者后记 / 211

第一章 海德格尔



海德格尔的《尼采》由他在1936~1946年间的讲演稿和手稿汇编而成，于1962年出版。在海德格尔对尼采的解读中，对于“‘本真世界’如何最终成为一个神话：谬误史”（《尼采》，1：200~210）这句话的解释有很多摇摆不定之处，然而《尼采》却是一部至今为止所出现的惟一能做到面面俱到且自圆其说的解释尼采的著作。海德格尔的解释以一个哲学原理——权力意志——为中心，从这一原理中引申出自己的一般论题。这一原理的内容不仅仅只包括“权力意志”这一概念；只有当我们把“权力意志”和“永恒轮回”这两个似乎不可相容的思想放在一起考虑，并深刻领悟到“这两种思想从现阶段濒临历史终结的形而上学的角度来看是同一种思想”（《尼采》，3：163）时，才算得知了它的完整内容。把这两种思想结合起来就成为“一个思想”（《尼采》，3：10），尼采正是凭借这一思想而

完成了“现代性的本质；现代性第一次成为自身”（《尼采》，3：163）。

然而，并不能把“成为自身”视为黑格尔辩证法的一个阶段。与之相反，应该在海德格尔表现出来的摇摆不定中看待它；用海德格尔的话说，尼采的哲学是西方形而上学的完成。这种思想所体现的不仅仅是哲学的终结，而且也是哲学的启示录，它揭示了哲学的意义，或者更恰当地说，暴露了它的无意义性。在权力意志中得到最高表达的西方形而上学中的主体性概念就是永恒轮回周期中的疯狂阶段。因此，在海德格尔看来，尼采的形而上学“不是对虚无主义的超越”，而是“对虚无主义的最终介入”。通过这种介入，“虚无主义首次完全地成为自身”。“这种彻头彻尾美轮美奂的虚无主义就是得以完成的虚无主义自身。”（《尼采》，4：203）

在海德格尔的这些讲座之前，尼采并没有引起哲学界的多少注意：人们在提到他时仍对他敬而远之，把他当成一个天才，但又是一个危险的门外汉。即使是海德格尔，在其早期的《存在与时间》中，对于尼采也只是偶尔提及。尼采在战前欧洲精神生活中的异乎寻常的霸主地位主要限于文学界并且主要是由于他在诗学上的想象力。斯蒂

芬·格奥尔格^① (Stefan George) 及其追随者把尼采推崇到神秘地预见了一种新人类的预言家的高度。安德列·纪德把尼采视为一个内心深处充满矛盾的人物，一方面过着物欲横流的道德败坏的生活，一方面又体验着令人颓废和灰心丧气的生存恶心。托马斯·曼认为尼采与愤世妒俗，也就是说，与我们精神和艺术生活中的理智化、心理化、文学化和激进化休戚相关。表现主义^② 诗人哥特弗里德·贝恩 (Gottfried Benn) 认为尼采的精华就在“‘不惜一切代价’的表达狂”这句话中 (《善与恶的彼岸》，197)，在贝恩看来，这句话导致了一种语言的产生，这种语言除了激发人的才智、使人着迷、使人麻醉之外，不再有别的希求。尼采在欧洲影响甚广，从包括伊凡诺夫 (Vyacheslav

① S. 格奥尔格 (1868~1933)，德国抒情诗人，对 19 世纪末德国诗歌的复兴起过促进作用。他所创立的诗歌流派被称为格奥尔格派。虽然他生前强烈反对纳粹主义的崛起，但他的思想有时被人们认为恰恰反映了纳粹主义。作品有《颂歌》、《新的帝国》等。

② 表现主义，一种艺术流派，其特点就是主观性极强，感情强烈，使所用的每一艺术手段达到表现的极致。约 1910~1935 年在中欧盛极一时。表现主义反对客观地表现自然和社会，主张表现主观现实或内在现实。这一流派对各门艺术都有影响，其代表：绘画上有桥社 (基尔希纳)、青骑士 (康定斯基、克利)，文学上有马里内蒂、“狂飚”派 (贝恩)、卡夫卡，戏剧上有恩斯特·托勒尔、尤金·奥尼尔，电影有《卡里格里大夫的密室》(1919) 等。

Ivanov)^①、别雷 (Andrei Belyi)^②、勃留索夫 (Valeri Bryusov)^③ 在内的俄国象征主义^④ 者到斯特林堡 (August Strindberg)^⑤、乔治·勃兰兑斯 (Georg Brandes)^⑥、叶芝 (William Butler Yeats)^⑦、邓南遮 (Gabriele d'Annunzio)^⑧、

-
- ① 伊凡诺夫，1866年2月生于莫斯科，1959年7月卒于罗马，哲学家、古典派学者，俄国象征主义运动的主要创始人。作品有《舵手之星》、《透明度》、《布洛斯》等等。
- ② 别雷 (1880~1934)，俄国象征派的主要活动家和诗人。作品有散文集《北方交响乐》、诗《蓝色天空中的金子》、《灰烬》、《瓮》等。
- ③ 勃留索夫 (1873~1924) 诗人、小说家、剧作家、翻译家和俄国现代派的先锋。早期出版《俄国象征派》，使他成为俄国象征派运动公认的领袖。诗作有《花环》等，小说有《愤怒的天使》。1910年与象征派运动决裂。
- ④ 俄国象征主义是西欧文学艺术的现代运动与土生土长的东正教精神相结合而产生的文学流派，它通过取材于生活和自然界的讽喻来表达神秘和抽象的理想。
- ⑤ 斯特林堡 (1849~1912)，瑞典剧作家和小说家，他将心理状态与自然主义结合进一种新式的欧洲戏剧之中，这种戏剧后来发展成为表现主义戏剧。主要作品有《父亲》、《朱丽小姐》、《一出梦的戏剧》等。
- ⑥ 勃兰兑斯 (1842~1927)，丹麦文学批判家、学者，自1870年到20世纪初期在斯堪的纳维亚文学界产生过巨大影响。主要代表作有《19世纪文学主流》、《现代突破者》、《贵族激进主义》等。
- ⑦ 叶芝 (1865~1936)，爱尔兰诗人、小说家、散文家，20世纪最伟大的诗人之一，1923年获诺贝尔文学奖。主要作品有《诗经》、《库尔的白天鹅》等。
- ⑧ 邓南遮 (1863~1938)，意大利诗人、小说家、剧作家、新闻记者、战争中的英雄、政坛上的领袖人物，19世纪至20世纪前期意大利文坛泰斗。作品有《约里尔的女儿》、《歌颂蓝天、大海、土地及英雄》、《阿尔奇恩尼》等。

穆西尔 (Robert Musil)^①、以及赫尔曼·黑塞 (Hermann Hesse)^② 这样一些彼此区别极大的著作家，无一不受他的影响。古斯塔夫·马勒 (Gustav Mahler)^③、弗里德里希·戴流士 (Frederick Delius)^④ 以及里查德·斯特劳斯 (Richard Strauss)^⑤ 在音乐上对尼采作出过反映，萧伯纳 (George Bernard Shaw)^⑥ 于 1903 年把 Übermensch 即“超人”搬上伦敦的舞台。

奇怪的是，尼采在哲学界不大走红，对他的理解也失之偏狭，并不像在不同门类的艺术界那里一样广受欢迎。

-
- ① 穆西尔 (1880~1942)，奥地利—德意志小说家。主要以他未完成的巨著《没有品格的人》著称。
 - ② 黑塞 (1877~1962)，德国小说家、诗人。1946 年诺贝尔文学奖获得者。主要描写人摆脱既定的文明方式，以寻找自己的精神实质。主要代表作《卡门青》、《纳尔齐斯与哥尔德蒙》、《荒原狼》等。
 - ③ 马勒 (1860~1911)，奥地利作曲家、指挥家，以所作的 10 首交响曲和乐队伴奏和各类歌曲著称，这些作品中融合了浪漫主义的许多不同因素。他的作品在他去世 50 年中大多受到冷落，但后来被视为 20 世纪作曲技巧的重要先驱，公认为对勋伯格、布里顿等作曲家具有影响。作品有《大地之歌》、《第九交响曲》、《第十交响曲》等。
 - ④ 戴流士 (1862~1934)，作曲家，19 世纪末振兴英国音乐最杰出的人物之一。作品有《群山之外》、《河上夏夜》、《日落之歌》等。
 - ⑤ R. 斯特劳斯 (1864~1949)，德国杰出浪漫派作曲家。10 世纪 90 年代所作的交响诗和其后所作歌剧在整个 20 世纪的标准保留曲目中始终是不可或缺的主要部分。作品有《唐璜》、《莎乐美》、《魔笛》等，曾创作《查拉图斯特拉如是说》向尼采致意。
 - ⑥ 萧伯纳 (1856~1950)，爱尔兰喜剧作家、文学评论家和社会主义宣传家，1925 年诺贝尔奖获得者，作品有《人与超人》、《巴巴扎上校》、《伤心之家》等。

与尼采同时代的威尔海姆·狄尔泰（Wilhelm Dilthey）在1898年才第一次提到尼采，把他描述为历史意识的反对者，是一个曾经在巴塞尔扬言要“取消历史”，试图通过“沉溺于对自我的思考”，或者说沉溺于主观内省而达到自我理解的人。^① 狄尔泰在后期著作中对这种观点有所发挥，但他从来没有能够真正地领略到尼采思想的销魂魅力。尼采被归入生命哲学，属于活力论生命哲学，而生命哲学正是狄尔泰本人所从事的一项工作。在20世纪的头几十年里，人们把尼采与乔治·齐美尔（Georg Simmel）^②、路德维希·克拉格斯（Ludwig Klages）^③、亨利·伯格森（Henri Bergson）等人物归为一类。在狄尔泰看来，他们试图“以自己的方式理解世界”，以移情的方式接近世界，把自己投入对象之中，“就好像解释者与一件艺术作品发生关系一样”，因此而形成一场哲学运动。在狄尔泰看来，“以自己的方式理解世界”在整个19世纪都是“一切具有自由

① 威·狄尔泰《黑格尔的青年时代以及德国唯心主义史论文集》（Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus），赫尔曼·诺尔（Hermann Nohl）编，收入《狄尔泰全集》第528～529页。

② 齐美尔（1858～1919），德国社会学家、新康德主义哲学家，主要以关于社会学方法论的著作闻名。为了使社会学在德国成为一门基础社会科学，他作出了很大贡献。著作有《货币哲学》等。

③ 克拉格斯（1872～1956），德国心理学家和哲学家，性格学领域中的著名人物，也是一位现代笔迹学的奠基人。著作有《性格学原理》、《心灵和生命》等。

精神的人的座右铭”。黑格尔的体系衰落之后，它在叔本华（Schopenhauer）、费尔巴哈（Feuerbach）、理查德·瓦格纳（Richard Wagner）和尼采那里得到长足发展。海德格尔在其讲座的开端对这种尼采即一个生命哲学家的解释有点不屑一顾（《尼采》，1：5）。海德格尔所要揭示的是“处于西方哲学问题轨道中的尼采”，尼采知道“栖息于真正的哲学问题之中”意味着什么（《尼采》，1：4，6）。

实际上，海德格尔忽视了两个著名的当代解释者：卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）和马克斯·韦伯（Max Weber）。他一次也没有提到过舍勒（Max Scheler）^①，他不同意雅斯贝尔斯的方法，认为雅斯贝尔斯没有能够把永恒轮回这样的思想视为“一个具有重要意义的问题，因为在雅斯贝尔斯看来，哲学中不存在概念真理，或者说不存在概念知识”（《尼采》，1：23）。然而，与尼采在文学和诗学界的遭遇不同，这两位哲学家更偏重运用尼采来营造自己的哲学概念：如，舍勒对竞争、效益、成功、人类偶像以及怨恨（ressentiment）的价值创造力的分析。^② 雅斯贝

① 舍勒（1874~1928），德国社会与伦理哲学家，以研究现象学的方法而闻名，著作有《伦理学的形式主义和物质价值伦理学》（1913~1916）、《知识社会学》（1924）、《人在宇宙中的地位》（1928）。

② 马克斯·舍勒《怨恨与道德的形成》（Das Ressentiment im Aufbau der Moralen），见《舍勒全集》第3卷《论价值的颠覆》（Vom Umsturz der Werte, Bern, Franke, 1955）第33~147页。

尔斯在英语国家更加广为人知，他对尼采的关注主要集中于尼采的哲学对每一种以前在他的哲学中自我封闭的理性形式所进行的不懈追问，并将这些自我封闭的理性形式视为各具一定的特点的某种起先未曾意识到的现代性。这是雅斯贝尔斯用无限反思、面具、掩饰自我的写作、无根无据的思想以及通过思考新的可能性而质疑一切自明判断的无限自我实现辩证法来分析尼采的“哲学行为”的切入点。^①

雅斯贝尔斯在1935年出版的《理性与存在》中试图把尼采思想中的某些观点与他自己的存在哲学合为一体。在这部著作的那篇赫赫有名的导言中，雅斯贝尔斯把尼采和基尔凯郭尔（Kierkegaard）描述为反对西方哲学把一切非理性的或与理性相反的东西都转化为理性、把理性置放于其自身基础之上的基本倾向的两种重要观点的两个主要人物。^② 雅斯贝尔斯为了说明自己的观点而把西方精神史划分为两个时期：在第一个时期里，逻各斯（logos）以及“认识你自己”这句格言占据主导地位，这一时期在黑格

① 卡尔·雅斯贝尔斯《尼采哲学导言》（Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin: de Gruyter, 1950）；卡尔·雅斯贝尔斯《尼采与基督教》（Nietzsche und das Christentum, Hameln: Bucherstube Fritz Seifert, 1938）。

② 参见卡尔·雅斯贝尔斯《理性与存在》（Vernunft und Existenz, Munich: Piper, 1973）。

尔那里到达极点；第二个时期的特点是，理性的自信心彻底破灭，一切界线都消失了，一切权威都崩溃了，这一时期开始于基尔凯郭尔和尼采。他们声称人类知识只不过是解释，试图沉溺于掩盖与面具，呼吁不断追问自我以求真实，他们代表着“现代性的自我颠覆”。他们“不提供任何教义、没有基本立场，没有世界观，而只具有一种对人进行无限反思的新的基本思维方式，一种反思意识，作为反思，它永远都不可能获得一种基础。”我们都知道，尼采把陀斯妥耶夫斯基视为与自己最为接近的人，尤其是其《地下室手记》，尼采认为它是“对‘认识你自己’的一种自我讽刺”。^①

然而，在海德格尔看来，所有这些方法都不适合于对尼采的解释。他把尼采哲学作为哲学基本问题——“存在是什么？”——的一种答案来解读，他想证明“尼采知道哲学是什么”（《尼采》，1：4）。海德格尔的尼采与卡尔·洛维斯（Karl Löwith）的书《尼采的永恒轮回哲学》有着直接的联系。这本书的第1版于1934年面世，但是在当时并不怎么引人注目。^②洛维斯对尼采的“哲学学说”的关

① 1887年2月23日尼采致奥尔贝克，见《尼采书信集》第5卷第27～28页。

② 卡尔·洛维斯《尼采的永恒轮回哲学》（Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Stuttgart: Kohlhammer, 1956）。引自该书的所有引文的页码都在正文中标出。

注侧重点不同于所有那些已经出现的论尼采的著作，他并不关注其他的问题，如浪漫主义（卡尔·约尔）（Karl Yoel），尼采的“心理学成就”（路德维希·克拉格斯），叔本华（乔治·齐美尔），政治学（阿尔弗雷德·波姆勒）（Alfred Baumler）。就像海德格尔一样，洛维斯也认为哲学家的任务就是要阐释作为哲学的组织原则的中心思想。在洛维斯看来，尼采思想的结构原则就是永恒轮回学说，洛维斯认为这个学说使得尼采从一个纯粹的文化批判家和格言作家而上升为一个真正的哲学家。

然而，洛维斯也问自己，“海德格尔是否像尼采本人一样看待尼采哲学，也就是说，是否把尼采哲学视为一切生物的首要法则”（222）。在洛维斯看来，海德格尔对尼采的解读似乎太过狭隘，只局限于特定时期的所谓存在史。例如，在《尼采的查拉图斯特拉是谁？》这篇文章的结尾，海德格尔把现代技术这种“由动力推动的机器”解释为“永恒轮回的一个分支”（《尼采》，2：233）。^①而洛维斯则认为这一学说是尼采“对已经失去中心、沦为‘有关自然的永恒的人门课本’的人进行解释的一种尝试”（223）。洛维斯在《尼采解释史（1894~1954）》的结尾总结中说：“如果尼采预想到在‘今天’这个权力意志的时

① 《尼采的查拉图斯特拉是谁》是海德格尔于1953年5月8日在不来梅俱乐部所做的一次讲演。

代和即将来临的地球组织中会发生什么事情的话，那么他会成为他自己时代的一个“不合时宜的”批判者。然而，因为他使自己从那个时代的疾病中解放出来，所以他成为了一个“启蒙者”，成为最后的一批爱智者，这些爱智者知道在存在的一切变化和变革中的一再出现和长居不变的永恒生成。”（225）

海德格尔远远地超越了这种观点。第一，他认为尼采的中心思想实际上并没有在他的著作中出现，换句话说，它只是以一种还未成为思想的、没有得到精心阐明的方式出现，必须通过我们的努力、通过解释学以及“一种更好的理解”才能对它有所意识。要做到这一点，必须作两方面的努力：我们必须全力把权力意志和永恒轮回这两个看似互不相容的概念结合起来，把它们视为同一个概念的两个不同方面。用经典的术语来说，权力意志是一切事物的本质（*essentia*），而永恒轮回则是它的存在（*existentia*）。用超验哲学的语言说，权力意志是事物本身（*noumenon*），而永恒轮回则是现象（*phainomenon*）。用海德格尔的术语“存在者状态与存在状态的差异”（指的是存在与存在者之间的差异）来说，尼采形而上学中的权力意志代表着存在，而永恒轮回则代表着存在者的多样性（《尼采》，3：168）。

海德格尔把权力意志和永恒轮回结合为一个思想，试图以此来“完成”尼采的思想，结束西方“形而上学”的

任务。海德格尔在讲座过程中从很多不同角度对这种解读进行了发挥。在1936~1937年冬季学期所举行的讲座论述的是权力意志与永恒轮回在艺术和美学中的统一，这些讲座被命名为《作为艺术的权力意志》（《尼采》，1：1~220）。在1937年夏季学期所举行的讲座向相反的方向进行，它被命名为《永恒轮回》（1937）（《尼采》，2：1~208）。^①海德格尔在1939年夏季学期中从哲学认知的角度来讨论他的问题，这一系列讲座取名为《作为知识的权力意志》（1939）（《尼采》，31~158）。就像日期上所显示的那样，他这几年的著述是与这一时期的政治、军事和历史事件有密切的关系。

海德格尔的《尼采》的现存文本不能轻易就这么定位。海德格尔的下一个讲座题为《永恒轮回和权力意志》（1939）（《尼采》，3：159~183），主要探讨的是这两个概念之间的关系，具有总结的性质。海德格尔在前一个讲演稿的一个脚注中说，他的讲座由于这一学期于1939年7月提前结束而被打乱，因此他把计划中的两个总结性讲座的讲稿分开出版。他特别指出这两个讲座试图把《作为艺术的权力意志》、《永恒轮回》和《作为知识的权力意志》放

① 《马丁·海德格尔全集》第44卷《尼采的形而上学在西方思想中的地位：永恒轮回》（Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Vol. 44, Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen, ed. Marion Heinz Frankfurt: Klostermann, 1986）。

在一起进行思考，“是对以前所有讲座的一个总结”。^① 作为一种战时措施，学期制度暂时改为三学期制。在1940的第2个学期，海德格尔开始从《欧洲虚无主义》这一重要的新角度继续研究权力意志，《欧洲虚无主义》也是这个系列讲座的名称（《尼采》，4：1~196）。^② 另外一个讲稿《尼采的形而上学》（《尼采》，3：185~251）写于1940年8~12月，可能是为了一个讲座或一个研修班而准备的，不过这个错综复杂的讲稿是否发表过至今尚不清楚。^③ 这一系列讲稿的最后几篇写于战时的最后几年，描述的是存在概念的历史和尼采在其中的地位。《由存在的历史所决定的虚无主义》（1944~1946）是这一系列的最后一个讲稿，它的创作与战争的结束相吻合（《尼采》，4：197~250）。由勒斯克于1961年出版的那套书的第2卷的最后3篇文章（《作为存在史的形而上学》、《作为形而上学的存在史大纲》以及《回忆形而上学》，都写于1941年）不再局限于尼采，“哲学终结”问题占据了更多的篇幅。它们并没有包括在海德格尔关于尼采的讲座的北美版中，因为海德格尔及其翻译琼·斯汤波（Joan Stambaugh）在此之前

① 参见马丁·海德格尔《尼采》（Pfullingen: Neske, 1961）第1卷第658页。

② 这些讲座的讲稿最近发表在彼得·耶格（Peter Jaeger）编辑的《海德格尔全集》第48卷《尼采：欧洲虚无主义》（Frankfurt: Klostermann, 1986）中。

③ 参见主编克勒尔（Krell）的前言（《尼采》，3：VIII）。

就已经把它与其余讲稿分开，作为单独的一卷出版。^①

根据海德格尔的说法，讲座在当时“还在继续”，“还在为这一会面铺平道路”，而这些论文是对这一系列讲座的“引申”（《尼采》，1：XV）。这些讲座旁征博引，所包括的材料远远超出了尼采的范围。例如，第一篇讲稿《作为艺术的权力意志》就是一部无所不包的美学思想史，其中对柏拉图和康德有详细的分析。第三个讲座《作为知识的形而上学》讲述的是逻辑和西方真理概念的历史。这些讲稿都是批判性的，以海德格尔特有的方式组织起来。他把这些问题放在他认为最为根本的哲学（形而上学）的角度来进行思考，不过这些讲稿与他的其他著作一样，都给人一种空洞无物的印象，即使是在讨论具体的历史学哲学资料时也是如此。

自从1986年海德格尔的尼采讲演稿开始在《全集》中面世以来，这些著作的状况也同时发生了变化。这些著作都是以原始手稿为基础的，或者说，它们就是原始手稿的翻印，与原始讲演稿更为接近。到现在为止已经出版了两个讲座的讲演稿：《尼采在西方形而上学中的地位。永恒轮回》（1937年夏季学期）以及《尼采：欧洲虚无主义》（1940年第2学期）。当海德格尔于1961年第一次出版这

① 参见马丁·海德格尔《哲学的终结》，琼·斯汤波译（New York: Harper & Row, 1973）。

些讲演稿时，尽管原始手稿就像讲座一样“不可避免地有所引申并有一些重复之处”（《尼采》，1：XV），但他还是以它们为根据加以出版。然而，他不再遵循课时的安排，给正文加了小标题，根据问题对它们进行了编排，将有的地方精炼化，并更为严格地加以论述。这一系列中的两篇文章《尼采的宣言：“上帝死了”》（1943）以及《尼采的查拉图斯特拉到底是谁？》（1953）进一步脱离了这些讲座，它们是具有明显的海德格尔特点的作品。^①

在海德格尔《尼采》中有几篇文章写成于1936~1946年，这正值德国的多事之秋。在那些岁月里，海德格尔不仅对尼采思想，而且对他自己的哲学立场都形成了一种新的理解。支配着他的思想的“存在问题”，从对此在（Dasein）的系统的、超验的、哲学的、现象学的，或者说，解释学的分析演化为一种“关于存在的历史”，也就是说，一种对西方形而上学中的存在进行解释的历史。这部历史开始于柏拉图，而结束于尼采，柏拉图和尼采是西方形而上学的两个支柱。希特勒帝国的快速而灾难性的崩溃、权力意志作为尼采基本哲学思想的出版以及西方形而上学在海德格尔的存在历史中的终结，这些事件在此以一种独一无二的、令人不安的方式结合在了一起。

^① 《尼采的宣言：“上帝死了”》的英文版见马丁·海德格尔《追问技术及其他论文》第53~112页。《查拉图斯特拉到底是谁》见本章脚注8。

海德格尔在战时只出版了两部讲稿：《柏拉图的真理学说》（1942）以及《论真理的本质》（1943），它们分别写于1930年和1931年。他的《对荷尔德林诗歌的诠释》（1951）收录的是写于1936~1943年间的一些论文和讲稿，与他这一时期的哲学发展有密切的联系（《尼采》，1：XVI）。当他于1947年出版《人道主义书信》从而作为哲学家在二战之后重新亮相之时，有关尼采的讲稿和笔记就成为研究海德格尔1930年以来的思想道路的极为重要的文献。这些著作在1961年得以面世时，被它们的作者视为一部核心著作。属于这一系列的另一部著作就是于1951年写成的论文《超越形而上学》，它论述的还是1936~1946年间曾经探讨过的尼采问题。^① 总之，海德格尔论尼采的著作与论存在历史或者说哲学终结的著作之间是具有某种联系的。

有关尼采的著作占据了海德格尔十多年的时间，其中绝对不具有一个统一的立场，也没有提出一种一成不变的解释。我曾经说过，海德格尔不断地改变他的视角：有的时候，他把自我繁衍的主体思想以及从总的方面来说正在日益深化的主观主义视为突破口，有的时候，他又会把注

^① 马丁·海德格尔《超越形而上学》，见《演讲与论文》（Pfullingen: Neske, 1954）第71~100页。这篇文章的英文翻译见《哲学的终结》。克勒尔的评论，见《尼采》，4：X。

意力放在占据主导地位的价值哲学上，还有有的时候，他会
对西方传统中不断演化的虚无主义加以思考。

然而，存在于所有这些不同方法之中的核心问题就是
海德格尔的“存在者状态—存在状态的差异”，即西方形
而上学中的存在与存在者之间的差异。众所周知，海德格
尔认为这种差异之所以成为根本问题，是因为从这一前提
中产生的存在概念是如此地抽象，以致于人们用它只能谈
论一些最为一般的事物（《尼采》，4：193）。存在陷入了
永恒的遗忘过程之中，“甚至其遗忘也卷入了自身的漩涡”
（《尼采》，4：193）。海德格尔试图通过从不同的角度研究
尼采和欧洲存在的历史而表达他自己在面临这个事件时的
深深的苦恼和无奈，他在《存在与时间》中对这一点已经
有所表述：“自西方思想史肇始以来，人们实际上一直在
对存在者的存在进行思考，而却并没有对存在作为存在的
真理进行思考。真理不仅没有被视为一种可能的思想经
验，而且，显而易见，西方思想作为形而上学还无意中把
这种拒绝隐藏起来”（《尼采》，3：189~190）。为了使
我们不致于也步其后尘，我们就必须承认“人们不断在一种形
而上学之后又建立另一种形而上学的基础，这从根本上来
说是没有基础的”（《尼采》，4：163）。

海德格尔认为尼采也没有能够提出存在的真理问题，
因为这个问题一直处于隐蔽状态，不为人知，换句话说，

它以一种只有海德格尔才知道的方式作为存在者的存在问题而被提出，并且权力意志成为它的答案。海德格尔在《尼采的宣言：“上帝死了”》这篇文章中特别关注尼采在论上帝之死这个问题的著作中所充分表现出来批判性和破坏性。在海德格尔看来，这是对以前的西方形而上学的无意义性的最为精辟最为重要的总结。他所开创的突破口立即被权力意志和永恒轮回堵上。这使他没有能够揭示存在的真理。因此，尽管尼采宣称要对形而上学进行重新评估，但他仍然停留在“未曾被打断过的传统之路中”。不过，尼采通过把存在解释为权力意志而实现了哲学的极端可能性。他把被海德格尔视为代表着传统形而上学的本质的柏拉图主义颠倒了过来，虽然这种颠倒只不过是一种颠倒过来的柏拉图主义的形而上学。哲学作为形而上学已经进入了最后的阶段，已经在说着它的临终遗言。^①

海德格尔的尼采讲稿是他对“存在作为形而上学的历史”的最为直接和最为完备的阐述，他借此而第一次连贯地对这些问题进行了论述。^②对这样一种历史进行探讨的任务可以追溯至《存在与时间》，在这本书的名为《为本

① 参见海德格尔《尼采的宣言：“上帝死了”》以及《查拉图斯特拉到底是谁？》。

② 参见斯汤波为海德格尔的《哲学的终结》所作的导言第Ⅵ页。参见奥托·波格勒的《马丁·海德格尔的思想道路》(Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen: Neske, 1963)第135~142页。

体论历史去蔽》部分，他把这个任务说成是为形而上学去蔽的任务。^① 尽管海德格尔喜欢用一些德语本身就具有的词，但他在这里没有使用 *Zerstörung*，而是使用了一个具有拉丁文色彩的词 *Destruktion*。他没有从这个词在拉丁语中通常具有的崩溃或毁灭的意义上理解这个词，而是把它理解为对在精神史进程中遮蔽了存在的本质并凭借着形而上学思维而日积月累起来的沉淀物和残余物的拆除、解散和分裂。从这一角度来看，海德格尔“为形而上学去蔽”的任务与德里达的“对形而上学和逻各斯中心主义进行解构”是有直接联系的。甚至还可以说，德里达通过在海德格尔的“*destruction*”中插入一个音节 *con* 从而得以用法语更为清晰地把海德格尔的意思表达了出来。^②

当然，德里达的解构是围绕形式符号学功能、特别是写作而展开的。与这种共时性的方式相反，海德格尔为形而上学去蔽是历时性的，叙述的是存在的历史。但是，海德格尔的任务最初是要对此在进行现象学的、超验的、或者说解释学的分析。这一任务后来有所改变，这种转向是在进行论尼采的讲座过程中发生的，因为现象学、超验主义以及解释学也是本体论历史的一部分，因此并不适合于

① 参见马丁·海德格尔《存在与时间》第41~49页。

② 关于这一点参见德里达所主编的《心理学》(Psychè, Paris: galilée, 1987) 第387~393页。

用来为这一历史去蔽或者说超越这一历史。^①

从为形而上学去蔽到存在史，这种改变对海德格尔的存在遗忘概念具有重要的意义。它对海德格尔的尼采观也是举足轻重的。存在的被遮蔽以及被遗忘最初都产生于把存在命名为观念、认识、主体性以及意志等等还原主义，而存在的历史概念则表明存在喜欢在思想家的概念中表达出来，存在把自己交托给某些思想家，这些思想家“说出存在，也就是说，在形而上学中说出存在者的存在”（《尼采》，3：188）。存在在他们的话语中隐藏起来。存在的遗忘不再只是一句话，就像说“我忘了带上我的雨伞”一样，而是存在本质的一部分，决定着存在的命运。^②

因此，体系上的统一只是海德格尔的《尼采》的一个方面，只是他的解释的“临时目标”，实际上，这成了海德格尔的解释的“最终目标”（《尼采》，3：190~191）。尼采在1881或1882年的笔记本中写道：“为世界统治进行斗争的时刻到来了——它将以根本的哲学学说的名义进行下去”（《尼采》，3：190）。海德格尔的“临时目标”就是从尼采的格言和片断文稿中重建这些根本的哲学学说——

① 斯汤波为海德格尔的《哲学的终结》所作的前言第Ⅺ页。

② 海德格尔《论存在问题》（Zur Seinsfrage），见《路标》（Wegmarken, Frankfurt: Klostermann, 1967）第243页。这篇文章的英德对照版见马丁·海德格尔《存在问题》（The Question of Being [Zur Seinsfrage] New York: Twayne, 1958）。

它们将最终决定为世界统治而进行的斗争，揭示它们的“隐蔽的统一性”，而不管尼采对它们的表述是如何的不连贯，如何的模糊不清。这些学说按照“一种独特的顺序、以一种独特的方式”出现在尼采的著作中，但是，至今仍然还没有一个人探讨过这个使“本质统一性”得以形成的顺序问题。在海德格尔看来，“‘根本哲学学说’的内在统一性构成了尼采的形而上学的本质联系。现代历史就是以这种形而上学为基础、沿着它的发展方向而走向极点的。当然，这也许是一段漫长的历史。”（《尼采》，3：190）

海德格尔的解释的“最终”目标就是试图使人们认识“黎明时代”，“毫无保留和毫不含糊”地迎接根本学说，“将为世界统治而进行的斗争进行下去”（《尼采》，3：190）。这些根本学说一旦揭示出来，斗争就将在“最高意识的基础上进行。因为后者是与在我们时代产生并控制着我们时代的存在相适应的”（《尼采》，3：190）。这种斗争以及“成为其支柱的形而上学的展开”标志着“一种世界历史和人类历史时代的完成”（《尼采》，3：190~191）。因此，尼采所达到的是开始于柏拉图的“西方形而上学时代的顶点”。这个时代的高潮就是以尼采的根本学说的名义，或者说，以海德格尔对尼采的根本学说的解释的名义，为争取世界统治而进行的斗争。

这种“全球权力斗争”所产生的将是一种完全不同的

“根本历史状态”。它不再是“为统治事物”而进行的斗争或抗争，而是“存在者权力与存在真理之间的交锋”（《尼采》，3：191）。海德格尔在写于1940年的《尼采的形而上学》中说，存在真理作为“最终目标”“与当今时代的具体事件和环境相距无限之远”，“属于遥远的另一种历史”（《尼采》，3：191）。然而，因为当代历史中的人类“属于存在与真理的一部分”，所以这一最终目标同时又近在眼前，“比那些近在眼前和就在手边的东西更近”，是“原始的”，其最为根本的功能就是“诗学意义上的诗的创造”（《尼采》，3：191）。

这些观点体现着海德格尔在形而上学终结和向存在真理问题的过渡上的摇摆不定。他强调指出“形而上学的终结”并不意味着“将来的人们不再进行形而上学的思考，不再创造‘形而上学体系’”，试图以此来对这一过渡加以说明（《尼采》，4：148）。相反，形而上学的终结描述的是一个过渡阶段，在这一阶段，形而上学“以一种改变了的形式复活”，这种改变是根本性的，因为我们不知道如何称呼这一过程，对它没有任何观念。在这一过渡阶段，旧的“根本的形而上学”所起的作用“完全是经济性的——它们相应地有所改变，为世界‘新’‘知识’的创造提供原材料”（《尼采》，4：148）。完全可以肯定，“形而上学的本质可能性已经穷尽”的“历史时刻”已经来临

(《尼采》，4：148)。在这一过渡时期的起始阶段的“可能的”思维方式就是“各种各样的根本形而上学立场和它们的单个学说和概念”，例如，在战后的那几年里所出现的“人类学思维方式”，它使得哲学话语在“人类本质统一性”或“世界观”问题上达成一致（《尼采》，4：149）。在海德格尔的后期著作中，这一阶段被刻划为是无限空洞的，或者说是普遍绝望的，所谓控制论和计算机的“美国时代”，^①“任何事物都可行”的时代，是让—弗兰西斯·利奥塔所说的后现代时代。^②不过，尽管这些西方哲学终结的画面有些阴暗，但海德格尔的思想在历史上和结构上还是以一种澄清状态、以存在真理为取向，并且他把尼采理解为“西方形而上学之终结”是“存在真理问题”所决定的（《尼采》，1：10）。

就本书而言，尼采之前的存在史不太重要，虽然海德格尔在重复这个故事时只是略有变化。主要人物有把存在

① 海德格尔对“美国主义”的看法，见他的《世界图像时代》（载于《技术问题及其他》，第115～154页，尤其是第153页的脚注12）。他对控制论的看法见《哲学的终结与思想的任务》（载于马丁·海德格尔《论时间与存在》（*On Time and Being*, Chicago: University of Chicago Press, 1981），第55～73页，尤其是第58～59页）。

② 让—弗兰西斯·利奥塔《后现代状况：关于知识的报告》（*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*），吉奥菲·本尼顿和布里安·马苏米译（Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984）。

解释为“理念”的柏拉图，把“理念”变为“感觉”、把“超验主体”变为“存在者的可能性条件”的笛卡尔和康德，最后是黑格尔和尼采，他们对人类主体性概念进行了分析，并把它一分为二：黑格尔把 *rationalitas* 上升为思辨辩证法，尼采把 *brutalitas* 和 *bestialitas* 的概念视为无条件主体性的本质（《尼采》，4：147~148）。因此，尼采得以在形而上学终结之时意识到“人类是一种野蛮的动物”。（《尼采》，4：148）。在海德格尔看来，尼采有关“金发动物”的话绝对不是一个“随意的夸张，而是一个口令和回令，他借此可以意识到自己所处的环境，但却不能瞥见它的本质历史联系”（《尼采》，4：148）。尼采揭示了自柏拉图以来一直起作用、但又已经隐蔽起来的形而上学的种种后果（《尼采》，4：205）。

对这种“存在”的历史——一种用寥寥几笔对几乎两千年的历史加以刻划、渐渐变得空洞无物、非常程式化地进行操作的叙述——来说，真理的演化既不是个体可表达的，也不是特定历史时期的话语形态可表达的。真理的起源无法指名道姓。当然，形而上学是个人性的，并且注定是历史性的，但是，只有在广义上和作为一种“后果”（《尼采》，3：188）时，它才如此。在海德格尔看来，思想家首先是“一个起来捍卫思想真理的人”，是一个将“在真理史上为人类”指出和准备一个位置的人。因此，

在形而上学的历史上，个体思想家所代表的立场并不是“这些从事文化活动的个体思想家的成就和财产，甚至也不是他们的个人才艺”（《尼采》，3：188）。相反，“因为存在的真理已经授予了这些思想家，所以他们说出存在，也就是说，他们在形而上学之内说出存在者的存在”（《尼采》，3：188）。存在与存在者之间的形而上学差异并不是产生于“思想家的思想过程，而是产生于他正在进行思考、他处于其中并且必须处于其中的历史的本质”（《尼采》，4：182）。根本形而上学经验既不属于思想家的“教育背景”（《尼采》，4：181），也不是这些思想家的历史的或人类学心理学的生存；相反，它们是“存在的本质的真理”，思想家就是在它的领地“专门塑造”出来的（《尼采》，4：181）。

海德格尔认为，我们借此而领悟“存在的最为隐蔽的历史”，不过我们“并没有作好准备”（《尼采》，4：178）。虽然对这一过程的描述旨在作为存在者的真理史上的一个历史中介，但是，这些评论提供了一个典型“有关存在者的存在的各种解释的历史形态学报告”（《尼采》，4：178）。真理、存在者的真理、作为存在者的真理的存在者的存在规定性“就其本身的存在来说是历史的”，“往往必须借助人类发布指示、建立基础、相互交流并因此而得以保存”（《尼采》，3：187）。这并不是“因为人类会在时间中消失”，而是“因为人类可以进入形而上学，或者说寄

居在形而上学之中，因为形而上学能够在存在者整体以及存在者本身的真理中创造并保存人类，所以只有它才能够支撑起一个时代”（《尼采》，3：187）。海德格尔在《形而上学集》（1941）中走得更远，他甚至把存在的历史与人类的历史完全分离开来：“存在的历史既不是人和人类的历史，也不是人类与存在者和存在的关系史。存在的历史就是存在本身并且仅仅就是存在”（《哲学的终结》，75～83，82）。人类“从存在与自身的关系中获得自己的本质，不过，根据这种关系又失去自己的本质，忽视它，放弃它，滥用它”（《哲学的终结》，82），人类就是以这种方式才与存在的历史发生关系的。

在海德格尔看来，这就是尼采的权力意志形而上学出现的原因。大约在尼采写作《曙光》（1881）时，“尼采的形而上学之路突然变得柳暗花明”（《尼采》，3：188）。在几乎十年的时间里，尼采一直“在这一光辉灿烂的经验中漫步”（《尼采》，3：188）。在这些年里，“存在者本身以及存在者整体的真理一直试图通过他的思想表达自己”（《尼采》，3：188）。这一时期的计划、大纲、尝试以及修改都不是“符号”，也不是某个未完成的東西的“规划”，“而是对尚未探索但又明白无误的道路的记录，尼采正是沿着这些道路而在存在者的真理领域漫游的”（《尼采》，3：189）。海德格尔明确地说过：“存在者的存在成为操作

性的权力意志，这并不是尼采的形而上学所产生的结果。相反，尼采的思想必然会陷入形而上学，因为存在把自己的本质作为权力意志辐射出来，也就是说，存在作为存在者真理史中的东西必须投射为权力意志才能被人们所理解”（《尼采》，4：181）。

海德格尔的《尼采》把系统的解释（权力意志和永恒轮回）与形而上学（西方形而上学的高潮）的历史结合起来，形成至今为止最为连贯的尼采解释。实际上，显而易见，这也是海德格尔的摇摆不定产生的原因，因为完整的体系在任何地方都是不可能完全产生的，他的10卷本的《尼采》只是从各种不同的新角度展示它，只有通过一种简化的解读才有可能将它统一起来。每一部分都代表着海德格尔精神发展的一个阶段，代表着他的“思想之路”（柏格勒），同时把以现代史上的重大事件为标志的历历岁月包括在内。因此，海德格尔的《尼采》不能简化为一些单个的论断；它通过变幻不定的环节而不断指向前方，指向另一种解释。

当然，一个像德里达一样的读者对这一著作的文本复杂性是有充分的认识的。为了理解海德格尔的观点，弄清德里达以同样变化不定的方式从不同的角度对它的批判，至少应该对一部这样的文稿作一些分析，这部文稿应该是海德格尔从一个角度把尼采体系化的典型。当然，这个例

子无论如何都不可能囊括海德格尔的解释的全貌，但是在这10个部分里，写于1940年的《尼采的形而上学》也许是进入他的解读的最好的切入点。这一部分重点讲述的是“作为存在者的存在之真理”的形而上学。尼采的形而上学被视为五个概念的组合，后四个概念中的每一个都是必然地从前一个概念中产生的。

在海德格尔看来，尼采把所有存在者的本质都刻划为权力意志（第一个概念），他得出这一看法既不是基于一种浪漫主义的权力冲动，也不是基于一种对残酷的卑鄙渴望，而是凭借“存在的最本真的本质”，“存在者的基本特点”（《尼采》，3：193）。权力意志这个“组合词”本身对这种尝试来说就是异乎寻常的；海德格尔之所以提到这一点是为了表明，尼采的思想是一切形而上学中最为彻底和最为重要的。如果把个体存在者仅仅视为一种特殊的生活态度，那它就不足以支撑这一思想。在最为本真的哲学这一基本层面上，权力意志把权力的每一阶段都视为权力的不断改善、“意志的鼓动”（《尼采》，3：197）而加以把握。因此，权力意志统治着一切“价值评估”——包括评价与价值思维（《尼采》，3：199~200）。

下一步就是虚无主义（第二个概念），在海德格尔看来，它是第一个概念的必然结果。在形而上学的开端，亦即在柏拉图那里，理念以及善的概念尚未具有价值的性

质。然而，在尼采看来，自柏拉图之后，一切哲学都成为价值形而上学。真正的存在——上帝、基督教的救世主、道德法、理性的权威、进步、最大多数人的幸福——成为一种有关价值、愿望和理想的形而上学。但是从权力意志的角度来看，尼采发现一切早期的价值都已经贬值。这种贬值表现在他的“上帝死了”这句话中，它指的是这些理想已经失去了“塑造历史的能力”（《尼采》，3:203）。虚无主义成为西方历史的一个根本事件，因为它标志着西方形而上学、“它的历史法则”、它的“逻辑”（《尼采》，3:205）的必然完成。但是虚无主义不是“为了达到纯粹的虚无”（《尼采》3:204）；它试图把新的价值作为“精神最高权力的理想”（《尼采》，3:208）建立起来。

如果我们想要为存在者整体得以产生的方式寻找一种“形而上学的解释”，那么尼采的第三个概念“永恒轮回”（《尼采》，3:209）就有了用武之地。海德格尔认为在尼采的形而上学中，“存在者的存在性”、“权力意志”、“存在者整体”、以及“永恒轮回”都是从“存在真理的统一性”中获得“它们各自的本质”的（《尼采》，3:210）。权力意志既不可能静止不动，也不可能变为无限；因此，它必须通过永恒轮回才能达到顶点（《尼采》，3:211~212）。另一方面，永恒轮回“作为对不稳定性的永不停息的永久化”（《尼采》，3:212）而必需权力意志。

尼采的第四个重要概念为“超人”，用德语来说就是“Übermensch”（《尼采》，3：216），指的是在一定的条件下能够把存在视为权力意志，把存在整体视为永恒轮回的人。权力意志通过“把早期的理性主导颠倒为动物性主导”（《尼采》，3：223），从而将无条件的现代主体带到其必然的终点：“因此权力意志既是绝对的主体性，又是——因为被颠倒了过来——完满的主体性。同时，这种完满性又穷尽了绝对性的一切本质”（《尼采》，3：225）。海德格尔在描绘超人的出现时一贯认为：“权力意志的完满的主体性是‘超人’的本质必然性的形而上学起源”（《尼采》，3：225）。

但是，只有在权力意志需要“超人”时，只有当“权力意志自身在其鼎盛之时需要自己的本质并因此而与存在者整体取得和谐一致”（《尼采》，3：227）时，超人才会出现。海德格尔把它称为自生自养的一个新阶层，一个新种族，一种新人“类”。这种自生自养者的独特之处就在于“它把一切事物以及所有的人都直接而严格地简化为一个统一体，一个把权力的本质推崇为绝对的全球统治权的统一体”（《尼采》，3：230）。为世界统治而进行的斗争由两个部分组成：事物的“完全机械化”以及人类的培养（《尼采》，3：230）。

海德格尔援引了尼采《漫游者和他的影子》中的一句

格言，其中，“机器”被描述为“政党组织和战争行为的典范”，科学被视为是“按照工业模式对一切存在者的组织和管理进行研究”，属于能够“保障权力意志永久存在”的技术之一（《尼采》，3：230）。他解释道，培养人类并不是“压制和束缚他的感性以使他驯化，相反，培养就是在每一行为的严格可控制的‘自主性’中积累和净化能量”（《尼采》，3：231）。他进一步解释说：“只有在权力意志的绝对主体性成为存在者整体的真理的地方，种族培养工程的原则才有可能产生，也就是说，这种可能性并不仅仅以自然演化而成的种族为基础，而且也依赖于对种族思想的自我意识。也就是说，这一原则具有其形而上学上的必然性”（《尼采》，3：231）。海德格尔认为“不能把尼采的权力意志思想视为生物学上的而应该视为本体论上的”，这一点非常重要（《尼采》，3：231）。从这一角度来看，尼采的种族思想“不是生物学意义上的，而是形而上学意义上的”（《尼采》，3：231）。

当海德格尔谈到完满的主体性、人类的培养、把一切人及事物都简化为一个可控制的统一体、彻底机械化、工业组织以及机器时，他常常把这些现象都解释为存在的被遗忘的高潮。1940年夏，法国刚刚沦陷，希特勒的帝国达到鼎盛时期，然而，海德格尔却对这种状态有不同的看法，因为他把所有这些特点都视为世界统治斗争的“伟大

风格”的特征，把这种伟大风格视为超人的“独特的决断”（《尼采》，3：232~233）。他把这种特点比作一把锤子：“超人是人类的蜕化，它最想要的就是蜕化，并认为自己就是这样一种蜕化物。然而，超人要做到这一点就必需一把‘锤子’，用它来撞击和削弱蜕皮，把以前的一切与超人不相称的东西打碎”（《尼采》，3：233）。这首锤子狂想曲给人留下了深刻的印象。

毫不奇怪，由于这四个“基本概念”，海德格尔认为尼采的第五个概念“公正”与“从基督教、人道主义、启蒙主义、资产阶级以及社会主义的道德中引申出来的”观念没有任何联系（《尼采》，3：243~244）。与它有关的是“一种经过锻炼和培养而将具备建立全球绝对统治权的基本能力”的人，也就是将具有超人能力的人（《尼采》，3：245）。

到此人们可能会提出这一问题：如何从海德格尔对尼采的评估出发、从存在的历史角度评价他与国家社会主义的关系？关于这一点可谓众说纷纭。我在此不可能对最近有关这个问题的激烈争论作详尽介绍。^① 只讨论一下里查德·罗蒂（Richard Rorty）和尤尔根·哈贝马斯（Jurgen

① 有关这一讨论的现状和资料，参见托马斯·西汉（Thomas Sheehan）的《海德格尔与纳粹》，载于《纽约书评》第35辑（1988年6月）第38~47页。我很乐于接受他的观点，并借用了他对资料的精巧安排，对此表示感谢。西汉对海德格尔的基本评价是“首先，他是本世纪的一位最有影响力的哲学家，其次，他是一个纳粹分子”（38）。

Habermas) 在这场争论中所采取的立场。罗蒂认为“这个本世纪以来最为才华横溢的思想家同时也是一个相当令人讨厌的家伙”，是一个在背后把其犹太同事告官并试图用政治来破坏学术生涯的人（《偶然、讽刺与团结》，111）。与此相反，哈贝马斯在《现代哲学话语》中则认为“时间化的起源哲学”、“存在历史”与海德格尔的国家社会主义之间有直接的联系（《现代性哲学话语》，155）。罗蒂认为“如果人们从[我的]无中心的自我观出发……就会发现精神品德与道德品德的关系以及一名作家的书与他的生活的其他方面之间的关系只是偶然的”（《偶然、讽刺与团结》，111）。罗蒂是想说我们不应该希望能在海德格尔的精神品质和个人品质之间找到多少联系，就像不能在艺术家如里查德·瓦格纳（Richard Wagner）与他的艺术作品之间找到多少联系一样。在罗蒂看来，海德格尔的后期存在史中的相当大一部分已经出现在他于1927年所作的题为《现象学基本问题》的讲座中。如果海德格尔完成了《存在与时间》的写作，它们可能会成为这本书的第二部分。并且，罗蒂认为即使纳粹没有上台而海德格尔“从来没有梦想过成为希特勒的心腹谋士”，这一“转向”也会发生。（《偶然、讽刺与团结》，111）^①。

^① 波格勒《领导领袖？海德格尔与没有终结》（Den Führer führen? Heidegger und kein Ende），载于1985年《哲学评论》第32期第26~67页。

哈贝马斯所要回答的问题则是：“法西斯主义是如何影响海德格尔的理论发展的？”（《现代性哲学话语》，156）他认为海德格尔必须要为自己与国家社会主义的关系找一个借口，必须解释自己为什么要参与这一运动，用罗蒂的话说，他感到自己有必要回答这个问题：“一旦我穿上纳粹制服，我将如何看待历史？”^① 哈贝马斯认为，海德格尔在1933年给他的基础本体论的基本概念注入了“一个新内容”（《现代性哲学话语》，157），人民（Volk）取代了个体的存在，成为“此在整体的本真能力被决定的场所”（《现代性哲学话语》，157）《存在与时间》里的“临时决断被具体化为一场民族革命的爆发”（《现代性哲学话语》，158）。这样，海德格尔“在哲学上就陷入了一种窘境”（《现代性哲学话语》，158），因为他过去已经“在自己的哲学与当代事件之间建立了一种内在的隐蔽的联系”（《现代性哲学话语》，159）。从国家社会主义的角度对这种联系进行重新评价意味着必须摒弃“新本体论的基础”（《现代性哲学话语》，159）。

在这种状态下，海德格尔决定放弃《存在与时间》中的建立“论辩生存解释学”的主张，转而研究存在的历史

① 罗蒂并不是从这个问题的角度来看海德格尔的存在史的起源的，而是从下面这个问题的角度来看的：“历史会把我视为尼采的一个信徒吗？”（《偶然、讽刺与团结》，111）。

(《现代性哲学话语》，154)。“决定论的决断”变为“无名的存在天命”，随时等待“真理发生”（《现代性哲学话语》，155）。换句话说，海德格尔通过存在的历史而“把自己的行为和言论与作为一个经验中人的自己完全分开，把它们交付给一种人们不可能为此负责的命运”（《现代性哲学话语》，156）。这样，海德格尔并没有把转向理解为“思想试图解决问题的结果，或者说，一个研究过程的结果，而总是把它理解为一种无名的客观事件，是对存在自身所设定的形而上学阶段的超越”（《现代性哲学话语》，156）。这一点并不妨碍海德格尔宣称自己是一个哲学家，因为他认为自己有特权通达这一事件。然而，在哈贝马斯看来，有特权通达存在的历史这一思想“似乎太不合理，找不到合情合理的内在动机”（《现代性哲学话语》，155）。他把原因归究为海德格尔“对国家社会主义运动的暂时认同”（《现代性哲学话语》，155），是“他参与国家社会主义的历史经验的结果”（《现代性哲学话语》，156）。

从与这场运动的主观亲近中，一种“客观的错误”，一种灾祸出现了，“与形而上学史有关”的致命的一步完成了（《现代性哲学话语》，159）。海德格尔“慢慢地看到了这场运动的非真理性”，但对他来说，这似乎只不过是“真理的客观的退缩”（《现代性哲学话语》，159）。哈贝马斯的这种解读意味着海德格尔的早期哲学（“对意识的生

存论解释”)与转向后的著作(“无名的命运”)之间具有本质的差别,同样他也认定海德格尔与纳粹的同流合污只是暂时的,大约在1935左右就已经结束了。虽然到那时他还希望“国家社会主义革命”“能够开发技术的潜力,以服务于建立新的德国此在的任务”,但是,他把技术重新理解为“Gestell”,这表明海德格尔放弃了这一期待,法西斯主义与美国主义和共产主义的合流成为了“技术形而上学统治”的征兆(《现代性哲学话语》,159~160)。法西斯主义就像尼采哲学一样,也属于“超越形而上学征程上的一个客观的模棱两可的阶段”(《现代性哲学话语》,160)。

罗蒂和哈贝马斯在对海德格尔的法西斯主义与他的著作之间的联系所作的不同解释被其他解释者采纳并有所修改。^①一种观点认为海德格尔的早期著作(《存在与时间》)与后期著作(“转向”之后)是一个不可分割的统一体,

① 参看波格勒《海德格尔的哲学与政治学》(Philosophie und politik bei Heidegger, Freiburg: Alber, 1972); A. 格特曼—西福特与波格勒编辑的《海德格尔与实践哲学》(Heidegger und die praktische Philosophie, Frankfurt: Suhrkamp, 1988); 拉科—拉巴斯《海德格尔、艺术与政治:政治虚构》, C. 特纳译(Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political, trans. Chris Turner Oxford: Basil Blackwell, 1990); H. 奥特《马丁·海德格尔:其传记的中途》(Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt: Campus, 1988); T. 伊格尔顿《唯美主义意识形态》(The Ideology of the Aesthetic Oxford: Basil Blackwell, 1990)。

他的人格与他的著作之间、他的政治信仰和行为与他的形而上学或者说他对形而上学的批判之间可以完全分开。罗蒂以一种如此极端的方式阐述他的主张，毫无疑问，人们禁不住要想他是否是在为后现代思想作一幅漫画。玩象棋的人和微生物学家并不为他们的政治归属负责：为什么像海德格尔一样的哲学家却应该为其政治信仰作出解释？他仅仅是一名研究柏拉图、亚里士多德、康德、谢林和黑格尔的专家。他把自己的观念转化为政治现实的方式提醒我们不要严肃地对待哲学。^①

与此针锋相对，哈贝马斯把早期的海德格尔与后期的海德格尔区分开来，从意识形态批判的角度把他的后期著作视为通过建构形而上学而使与纳粹的暂时联系合理化的一次绝望的尝试。这种建构把一切个人责任都悬置起来，把一切事件都与无名的存在命运相等同，把一般的历史归结为形而上学的历史。近年来，人们对保罗·德曼（Paul de Man）的解释也采取了同样的方式，当然，所取的角度大不相同。据说因为德曼在年轻时在比利时写过一些报刊文章，反对犹太人，同情纳粹分子，所以他不得不否认这段历史在自己的后期著作中的连续性，认为对文本进行连贯的解读是不可能的。就像存在的历史对于海德格尔一

^① 参看罗蒂发表于1988年4月11日《新共和国》中的文章，T.托多洛夫的回答1988年6月17-23日《时代》周刊的文学副刊。

样，解构对于德曼也成为个人把握过去的一种方式。

然而，第三种解释，认为海德格尔的早期著作与后期著作之间是有联系的，同时认为他的所有著作都与法西斯主义有联系。这并不是说海德格尔著作就是法西斯主义。这是这种观点中的一个极端。海德格尔与纳粹的联系可以视为一个“幻想”、一个妄想，它之产生是因为海德格尔相信他已经找到了他的“民族‘宗教’之梦”，或者说，他认为一种“新的人类宗教”在那儿实现了；后来，事件的进展使他明白过来。从这一角度来看（伽达默尔是其代表），说“海德格尔在政治上的迷途与他的哲学毫不相干”是不正确的。伽达默尔认为：“任何人都会对这种解释感到满意！他们没有看到这种辩护对于一个如此重要的思想家来说是一种怎样的侮辱。”^① 在伽达默尔看来，即使海德格尔对纳粹“失败的革命”非常失望，但他还是坚守自己的梦想，“保护”这一梦想，“静静地守护它”，直到后来“对哲学的终结进行彻底的讨论”。

虽然海德格尔本人把自己的哲学与纳粹意识形态联系起来，甚至把它与这一组织框架从结构上取得联系，但是，从这一角度来看他的哲学仍然是以一种独特方式而超

① 伽达默尔《海德格尔与纳粹思想》(Heidegger et la pensée nazie) C. 大卫编，载于1988年1月22~28日《新观察》；伽达默尔《从叙拉古回来?》(Zurück von Syrakus?) 载于1988年2月15日《法兰克福总汇报》。

越于历史现实的，这就是我们对它的热情丝毫不减的原因。实际上，我们只有根据这一背景才有可能把握海德格尔思想的奇特之处。对此，伽达默尔的表达最为深刻，1976年12月16日，他在弗来堡为纪念海德格尔而进行的题为《存在、精神、上帝》的讲座中开门见山地说：“任何一个接触过海德格尔思想的人，都不可能再用传统形而上学的方式解读形而上学的基本概念，如，我讲座的标题中的那些概念。”^① 伽达默尔在总结自己对当代有关海德格尔的法西斯主义的争论的看法时说：“至今为止，任何一个相信我们再也无需思考海德格尔的人都还没有意识到要做到这一点是多么的困难，如果任何人想要胜过他，那么他都将不得不在他面前屈服，这样才不至于是拿自己开玩笑”。

德里达也认为虽然海德格尔哲学的深处可能隐藏着法西斯主义，但我们不能不读他的著作，这是不言而喻的。时至今日，没有人能够把海德格尔的全部思想都归结为纳粹意识形态。这是一个在他的著作中寻找纳粹资料的问题，这种资料迫使我们思考，同时又使我们感到迷惑，使我们感到不安。海德格尔著作中使德里达感到棘手的问题

^① 伽达默尔《存在、精神、上帝》(Sein Geist Gott)，载于《海德格尔的道路：后期著作研究》(Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk - Tübingen: Mohr, 1983)第152页。

不少，他谈到过本真性、邻近性和家乡的问题——这是《存在与时间》的出发点——，谈到过他对技术和科学的批判、他的动物性或性别差异、声音、手、语言、“时代”或时代性概念、提问的问题以及充斥在海德格尔全部著作中的“思想的虔诚性”问题。与这些问题相联系，德里达对海德格尔的解读总是有意地模棱两可，难以捉摸。^①

毫无疑问，在当代思想家中，德里达是海德格尔的最为深刻的批判者，特别是他认为如果人们相信可以从一个自信的人道主义自由派和民主主义左派的角度与法西斯主义保持距离，那么他就是幼稚的，对政治简直是一无所知。他最近写了大量有关海德格尔的著作，其中最突出的就是他对海德格尔著作中 Geschlecht——“这个意思多得吓人且实际上无法翻译的词”（种族、血统、祖先、代、性别）——“手”以及 Geist（“心灵”和“精神”）的研究。^② 德里达在这些文章中搭好台子，对海德格尔的这些问题进行实用主义的探讨，阐明海德格尔的著作与法西斯

① 德里达《海德格尔哲学的炼狱》(Heidegger, L'enfer des philosophes)，埃里本采访录，载于1987年11月6~12日《新观察》。

② 德里达《种族：性别差异、本体论差异》(Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference)，载于1983年《现象学研究》第13辑第65~83页；同上，《种族II：海德格尔的手》(Geschlecht II: Heidegger's Hand)，载于萨里斯编《解构主义与哲学：雅奎斯·德里达的文本》(Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida, Chicago: University of Chicago Press, 1987)第161~196页。

主义的关系。在这一方面，有关 Geist 的文章特别有意思，因为它论述的是在海德格尔那里最为重要的一个隐喻——“精神”，并且是紧接着维克特·法里阿斯（Victor Farias）的书出版而再一次引发对于海德格尔的法西斯主义的争论之后面世的。^①

海德格尔在《存在与时间》中决定弃用 Geist 这个词，因为它阻挡了通向存在问题的道路。但是，在他于 1933 年^②所作的校长就职演说中，去掉了这个术语外面的引号，并把它向 Gemüt 的方向德语化（《论精神：海德格尔与问题》，21）。这个词后来成为领导（Führung）的标志，又更为独断地出现在《形而上学导言》（1953）中。1951 年，精神这个词在海德格尔对乔治·特拉克（Georg Trakl）的解读中重现，成为留下白色灰烬的自我燃烧的火焰。^③尽管海德格尔的精神与纳粹的心理状态具有意识形态上的相似性，但它与这个世界的具体现实还是有一定的距离。

① 法里阿斯《海德格尔与纳粹主义》（Heidegger and Nazism），马哥里斯和洛克漠编（Philadelphia: Temple University Press, 1989）；拉科-拉巴斯《海德格尔，艺术与政治》第 123~137 页。

② 海德格尔《德国大学的主张》（The Self-Assertion of the German University）K. 哈里斯译，载于 1985 年《形而上学评论》第 3 期（总第 38 期）第 470~480 页。

③ 海德格尔《诗歌中的语言》（Language in the Poem），载于 P. 赫兹译《语言之路》（On the Way to Language, San Francisco: Harper & Row, 1971），第 159~198 页。

如果我们思考一下纳粹的一般用语，尤其是它与卢森伯格（Rosenberg）的风格相一致的生物学化倾向，那么，他为什么要拐弯抹角地使用精神这个词的原因就不难理解了。海德格尔想借此而使自己与这个词的用法拉开距离。德里达在解读德曼时也想确立他的文本的不置可否性或者说模棱两可性，虽然这些著作——一个年轻人的随机偶发的新闻稿——显然质量不高。然而，至于德曼年轻时信奉法西斯主义对他后期著作有何影响，德里达的观点是：对此弃之不顾就是重蹈人们认为德曼曾经犯下的掩饰过去的覆辙。^①

德里达的解读对我的《尼采》研究非常重要。任何从这些文本得以产生的时代走出来的人，都不可能在读到这些争论时不直接联想到围绕着它们的政治和军事事件，它们无不在这些文章中得到反映。除了某些表述上的改变，我们不可能以这些文本为依据而令人信服地表明海德格尔在1935年就已经与法西斯主义脱离关系。通过种的培养而实现的全球统治、所有存在者的商业组织、把一切事物和人类简化为一个可控制的统一体以及彻底机械化工程，如此等等，都是1940年的“伟大风格”理想的组成部分。

① 德里达《恰似贝壳中的海声：保罗·德曼的战争》（Like the Sound of the Sea Deep Within a Shell: Paul de Man's War），载于1988年《批判研究》第14期第590~653页。

然而，全球统治一旦在某种程度上成为不可能，这些文章的调子就降低了，成为极端灰暗的虚无主义，这是“美国时代”来临的象征。对海德格尔来说，存在历史中形而上学的崩溃与纳粹帝国在世界政治中的崩溃同时发生，这绝对不是偶然的。海德格尔把这场临近结束的战斗视为存在者对于存在的最为猛烈的反叛，是柏拉图的天堂中的理念被颠倒为世尘的纯粹本能，如果我们忘记了他的这一看法，那么我们就没有理解海德格尔划时代的叙述。

第二章 德里达

——N

德里达在最近的著作中对海德格尔的某些具体问题进行了分析，例如，他对一些单个的术语（Geist, Geschlecht^① 以及 hand）进行过相当尖锐地批判，不过，他的这些后期著作与早期著作在对形而上学以及哲学批判主义的批判上的出发点还是一致的。实际上，德里达在他的每一部著作中都论及过海德格尔，而这种论述总是直接或间接地与尼采联系起来。德里达一再强调他的思想与海德格尔的关系，并一再指出“如果没有海德格尔所提出的问题”，就不会有他的任何一项研究（《立场》，9）。“如果没有海德格尔提请人们注意哲学所一直忽视的存在与存在者差异，即存在者状态与存在状态差异”，这些研究就都将是不可能的（《尼采》，10）。尽管德里达从海德格尔那

① 这两个德语词很难翻译，Geist 的意义既包括“心灵”也包括“精神”，Geschlecht 的意义既包括“性别”、“种族”，也包括“血统”。

里受益匪浅，“或者说，正是因为如此”，所以他不断地在海德格尔的文本中寻找“属于形而上学，或者说，属于他所说的本体论神学的迹象”（《立场》，10）。

这确实是一个必要的步骤，并且也是一项应该负责的任务，因为海德格尔的著作与其他哲学著作相比，既不具有更多的“同质性”，也不具有更多的“连续性”，并不是“处处都能与它的问题的伟大力量和一切重要影响相匹配”（《立场》，10）。进一步说，海德格尔认识到“出于方便和策略上的考虑，他不得不借助于形而上学语言的句法资源和词汇资源，人们在対这种语言进行解构时必须如此”（《立场》，10）。因此，德里达在论述海德格尔时，最为关注的就是确定这一哲学的形而上学依附点或者说“抓点”。在所有这些依附点中，“存在者状态—存在论状态的差异作为差异的最终规定——无论它对这一阶段来说是多么必要和关键，奇怪的是，在我看来，它仍然处于形而上学的控制之下”（《立场》，10）。

正是在这一点上，德里达让尼采进入游戏。人们要想在存在的最终结果中思考存在的真理而不为西方的“存在与存在者差异”（《立场》，10）所左右，就应该“沿着尼采的路线不是海德格尔的路线行动”（《立场》，10）。德里达立即又补充说，这一步骤“在当今无疑是不可能的，然而，人们可以揭示它是如何酝酿的”（《立场》，10）。显而

易见，这个尼采不是海德格尔在讲座中所构造的那个体系化的人物，而是一个具有以前并不为人所知的解构能力的尼采。

简单地介绍一下《人的终结》这篇文章就可以表明，德里达对海德格尔的批判是如何迅速地变成对尼采思想的肯定的。这篇文章讨论的是当代哲学中的人类学、人道主义和以主体为取向的各种倾向，一种以“人类本质”为核心的原教旨主义（《哲学的边缘》，109~136）。海德格尔在《人道主义书信》中曾经呼吁要反对这种人道主义哲学或者说以主体为取向的哲学，尤其是那种仍然处于自我肯定和自封的人性视野之中、受“公共领域独裁权”所支配的哲学。^① 德里达不同意像萨特等人一样从人道主义的角度对海德格尔进行解释，他指出“人类学和人道主义并不是他的思想背景和他的问题的视野”（《哲学的边缘》，118），因此他全面反对将“黑格尔、胡塞尔和海德格尔都放逐到人道主义的形而上学的阴影中去”（《哲学的边缘》，119）。

然而，“在黑格尔、胡塞尔和海德格尔的思想中，人”究竟是如何被悬置的？对于这一问题，德里达认为“有关人的终结的思想”——在这里终结的意义模糊不清，也就

① 马丁·海德格尔《人道主义书信》，弗兰克·A·克普兹（Frank A. Capuzzi）译，见《海德格尔基本著作》，第193~242，197页。

是说，它指的是“telos 和 死亡游戏”（《哲学的边缘》，134）——“在形而上学中，在关于人的真理的思想中一直存在”（《哲学的边缘》，121）。因此对海德格尔来说，存在真理的问题是与人”的问题、与那些人类所特有的性质不可分离的（《哲学的边缘》，124）。可以肯定，海德格尔哲学的“此在”“并不仅仅是形而上学的人”（《哲学的边缘》，124）。然而，在海德格尔那里，“人具有一种更为细致的、隐蔽的、坚韧的特权”，它“由于‘人本身’的吸引而永不停息地指挥着思想的行程”（《哲学的边缘》，124）。海德格尔一旦能够在存在的根本性中提出存在的意义问题，他就“不得不承认典型的人的存在，它是解读存在的意义的一种具有特权的文本”（《哲学的边缘》，125）。这种“存在就是我们自己”，在海德格尔看来，它并不是“超验现象学的主体意识”，需要“不断地进行澄清”（《哲学的边缘》，126）。然而，经过仔细分析，“此在似乎不是人，但也不是人之外的任何东西”（《哲学的边缘》，127）。正如德里达所说，它是“对人的本质的一种重复，是一种向形而上学的 *humanitas* 概念出现之前的东西的回归”（《哲学的边缘》，127）。

海德格尔为了“引导我们思考在场的存在”（《哲学的边缘》，131）而把传统形而上学的权威悬置起来。海德格尔以“存在思考”和“存在真理思考的名义限制人道主义

和形而上学，存在思考成为人的思考。”实际上，这“是对人的本质和尊严的一次重新评价和重新规定，”也是一种试图克服由于技术形而上学的快速扩展而产生的“对人的本质的威胁”的尝试（《哲学的边缘》，128）。这种思想之所以要摒弃人道主义是“因为它没有把人的 *humanitas* 捧得足够之高”（PM，130）。正如海德格尔所说，这种思想并没有通过“比形而上学爬得更高、以某种方式凌驾于它之上、超越它而战胜它，思想是通过返回到最为邻近的邻近性之中而战胜形而上学的”（《哲学的边缘》，132）。与这种思想相联系的是一种“有关邻近性、有关纯粹而直接的在场”的隐喻，其中像“邻居、居所、房子、服务、守护、声音以及倾听”这样的词频频出现，使这种语言成为“一种风景”（《哲学的边缘》，130）。

在此，尼采对于德里达显然具有重大意义，因为正是尼采使我们开始关注“邻近性的安全”，“也就是说，关注为人和存在的共同归属和共同名称”的问题（《哲学的边缘》，133）。同时，很显然，与那些论述海德格尔在 *Geist*，手以及 *Geschlecht* 等词上的用法的文章相比，对海德格尔的这种批判或者说解构来得更为深刻。德里达在此主要关注的是海德格尔思想的根本出发点，他的哲学的“可能性条件”、他的“结构性原则”，也就是说，家乡、邻近性、存在、在场以及认同原则。与此相反，尼采是一个教导我

们思考差别，学说不同语言和同时创作不同文本的思想家：“尼采提醒我们，如果风格存在的话，它一定会是多元性的”（《哲学的边缘》，135）。

尼采以超人的形式宣告要把人类悬置起来，这句话在他那里具有与在海德格尔那里不同的意义，因为超人“觉醒并离去，从不留恋身后的一切”：

他焚烧自己的文稿，抹去自己的足迹。然后，他会对着回归之路开怀大笑，他不会再重复形而上学的人道主义，毫无疑问，也不再重提要以纪念或看护存在的意义的方式、以惧怕和存在真理的方式“超越”形而上学。他会在居所之外跳舞，“主动地遗忘”（aktive Vergesslichkeit）和残酷地大嚼道德系谱学的大宴。

（《哲学的边缘》，136）

德里达补充说：“尼采无疑是在呼吁要主动地遗忘形而上学：它没有采取海德格尔所加给它的形而上学形式”（《哲学的边缘》，136）。尼采主动地遗忘存在是想使自己脱离西方形而上学的存在，而海德格尔对存在的被动遗忘所导致的只不过是一种像权力意志一样的新的形而上学框架的重建。

在德里达以尼采的名义对海德格尔所进行的批判中，最为有名的就是于1967年面世的《文字学》的开头（《文字学》，3~26）。由于德里达首次出版的这个大部头著作的标题、篇幅和表述和组织上的学术风格，所以不可避免地给人们留下这一印象：他作为一名写作哲学家在超验现象学的历史上迈出了新的一步。实际上，就在这部著作中，作者对把“这本书视为一个统一体”（“视为一个完美的总体的‘书’的统一体”，《立场》，3）的看法提出质疑，其实，很多其他的说法（“我们文化的全体”，《立场》，3）都与这种看法有关。换句话说，《文字学》就像德里达的其他著作一样，都是一个文本，亦即它是一个由多个阶段所组成的程序，“它无休止地运动，没有绝对的开始”（《立场》，3）。德里达在对这种程序进行解释时指出，《文字学》是一篇被分为两个部分的长文章，于同一年面世的《写作与差异》可以插在中间。总的来说，它是一个由十二篇文章所组成的文集，有关卢梭的那篇文章，即《文字学》的第二部分，在文集中名列“第十二”（《立场》，4）。在另一方面，德里达认为《文字学》又能插到《写作与差异》的中间，因为这个集子里的一些文章，如《弗洛伊德和写作界》（《写作与差异》，196~231）显然“探讨的是文字学的开放性”（《立场》，4）。

作出上述说明之后，德里达重点指出他的著作不是成

体系的，而是随笔性的。这对于理解《文字学》来说尤其重要，因为很明显，在很多读者的印象中，这个文本旨在建立一门名为“文字学”的具有体系的实证科学，而这种印象并不是没有由来的。^① 它的第一部分有不少长篇大论，读起来就像它确实有意要建立一种有关写作的根本哲学、一个多层面的文本，要对符号进行多结构的安排。德里达似乎从索绪尔的《普通语言学教程》的符号学、结构主义原则转向了书写文本，要撰写一部《写作科学普通教程》。从这一角度来看，《文字学》的第一部分就像一个尚未完成的体系的躯干，似乎只需续写一些随笔和片断就成了。当然，第一部分既有前言注释，又有大纲，人们可以预测，它在某一阶段一定会遇到死胡同，然后转为一种更恰当的随笔性和片断性的写作方式，这是对有体系的写作的一种讽刺，这种解读似乎具有更多的合理性。不过，对于这两种解读来说都很重要的是，他在第二部分《书写存在/存在书写》中在谈到写作与文本的符号学意义时对海德格尔与尼采的精彩论述。德里达一方面对在古代理性主义、中世纪理性主义以及现代理性主义中形成的古典符号

① 罗蒂《哲学即一种写作：论德里达》(Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida)，载于《实用主义的后果》(Consequences of Pragmatism, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982)，第90~109页：“这样，[德里达]提醒我们不要把‘文字学’视为一个新的研究计划的名字”(98)。

学说有所引申，另一方面又接受了 20 世纪的语言学和结构主义中的某些观点，对由此而形成的符号体系的形式功能机制作一些研究，一定会受益匪浅。

德里达的尼采解释以及他对古典符号学说和现代符号学说的借用的一个显著特点就是，他的理论以声音 (phonē) 和写作 (gramma) 的根本区别为基础。德里达认为由于西方思想的特有逻辑的内在必然性，这两种形式的符号学都把声音视为“非外在的、非世俗的、因此也是非经验的或非偶然的能称”，同时把写作归结为“一种第二性的工具”，仅仅是“对一个完全在场的声音的书写翻译”（《文字学》，8）。声音（口头语言）和写作（书写文本）之间的关系对德里达的论证相当关键，甚至在这种关系一眼看去并不明显时，它也影响着德里达对尼采的看法。在德里达看来，“通过声音实体‘听（理解）——自己——说’”这一观点，不仅影响着西方的全部“世界理念”，包括它的所有区别，如“世俗与非世俗、外部与内部、理想与非理想、普遍与非普遍”之间的区别，而且，更为重要的是，它影响着“作为一切形而上学之基础”的所有“在场问题”（《文字学》，7~8）。

通常来说，口头符号和写作符号之间并不总是界线分明，因为在一种松懈的或隐喻性的表达中，说话可能被称为写作，而写作也可能被称为说话。西方思想中口头语言

相对于书写语言的优越性最为充分地体现在这一流行观点中：书写仅仅只是口头语言的再现，是“声音书写，是西方伟大的形而上学、科学、技术和经济研究的中介”（《文字学》，10）。从这一角度来看，书写本质上是引申性的，它是由于口头语言以及“逻各斯，或者说与逻各斯一脉相承的理性思想”而产生的，这里的逻各斯可以是任何意义上的：前苏格拉底意义上的或者说哲学意义上的，上帝的无限理解力意义上的或者说人类学意义上的，前黑格尔意义上的或者说后黑格尔意义上的（《文字学》，10~11）。与消解或弱化书写的古代或现代传统不同，德里达的理论的特点就是要将书写“扩大化和彻底化”（《文字学》，10），书写不再是逻各斯的产物，不是通过声音和理性的操作而与意义相关的，而是其本身就具有决定性和原始性。

书写的引申性在柏拉图那里被视为“坏的书写”（“文字”意义上和通常的空间意义上的“感性书写”）与“心灵中的真理书写”之间的对立（《文字学》，15）。在亚里士多德看来，“口头语言（*ta en tē phonē*）是心理经验（*pathēmata tēs psychēs*）的符号，书写语言则是口头语言的符号”（《文字学》，11）。声音作为“第一个能指的产生者”而“与心灵具有本质而直接的关系”（《文字学》，11）。每一个能指都是引申性的，但声音比书写更接近所指。虽然在现代符号学中——如索绪尔——所指和能指

“仅仅是一片叶子的两面”，但在古代的符号学说中“所指和能指之间总是界限分明的”（《文字学》，11），尤其是，它们之间具有严格的等级性。德里达从这一等级组织中得出的结论充分地表达了他的立场：“逻各斯中心主义”（logoscentrism）也是“语音中心主义”（phonocentrism），“是声音和存在、声音和存在的意义、声音和意义的理想性之间的绝对接近”（《文字学》，12）。这种传统的等级化的另一个深远的后果就是，在所有不同的表达方式中，“存在的意义通常都被规定为在场”，“主体通过自我反思，通过听（理解）——自己一说——一个不可分离的体系——而影响自身，并在理想性因素中与自身联系起来”（《文字学》，12），这是西方形而上学的一个为人所熟知的特点。

在德里达看来，逻各斯中心主义和“把存在者的存在规定为在场”之间的合流是这一结症的一个重要特点。为了减少这些思想的抽象性，使我们的讨论更接近尼采，可以提这样一个问题（严格地来说是一种描绘）：海德格尔对在场的看法是否也陷入逻各斯中心主义和语音中心主义，他是否也认为所指与能指之间具有等级关系？一个可能的答案是，一方面，海德格尔确实没有超出这个“本体论神学时代，没有超出在场哲学”，围墙已经显现，但是他没有能够跨越出去（《文字学》，12）。另一方面，海德格尔比任何人都热衷于宣告这个时代的终结。德里达对海

德格尔在历史中的地位问题的回答是：“这些运动是属于这一时代还是不属于这一时代，这个问题太过微妙，因此而很容易产生幻想，我们不能就此作出明确判断”（《文字学》，12）。显然，这样一个模棱两可的结论不仅适用于海德格尔，而且也适用于尼采和德里达。

在“逻各斯时代”，书写遭到“贬斥”，被视为“中介的中介，堕入到了意义的外部”（《文字学》，12~13）。书写被贬斥为仅仅是符号的可视因素，被流放到“底层感性东西的外部”，而声音则成为“符号的理性面孔”，它“倾听的是上帝的声音，仰视的是上帝的颜面”（《文字学》，13）。因此，“逻各斯时代”从根本上来说是“神学的”：“符号和神性同时同地出生”（《文字学》，14）。德里达在这里指的不仅仅是从阿奎那斯到但丁的中世纪的符号概念，而且也指每一种试图“把意义、真理、在场、存在等与意指运动加以分离”（《文字学》，14），并试图使自己超越书写和解释的尝试。德里达指出，这种古典的符号传统“在大约一个世纪里”一直受到攻击，最近在理论界抬头的对符号的不信任，与“优越于符号的”真理没有什么联系，相反，它是对一种作为形而上学的历史和必然组成部分的符号概念的怀疑（《文字学》，14）。

如何对这一点加以理解？1873年，也就是说比《文字学》（1967）面世大约早一个世纪，尼采撰写了《超道德

意义上的真理和谎言》一文，其中所提到的对古典符号学的不信任与德里达所指出现象如同出一辙。这种书写理论的核心就是“能指的外在性”以及“一般书写的外在性”。“在这个时代，符号的解读、书写、生产或解释，以及一般来说成为符号编织物的文本，都是第二性的”（《文字学》，14）。它们是第二性的，是“已经在逻各斯内部由逻各斯元素构成的”真理和意义的对立面（《文字学》，14）。

然而，对德里达来说，重要地是要看到，“在书写之前并不存在语言学符号”，因此，在古代“符号的观念处于颓势”（《文字学》，14）。可以肯定，这种理论已经引起了不少的问题，产生了很多误解，因为它似乎是主张要把对声音和书写关系的古典的传统理解颠倒过来。在古代传统中，口头语言优越于书写符号，而现在书写似乎比说话更为优越——这显然是荒谬的，任何儿童心理学家或文化人类学家都会很快把它驳倒。然而，德里达所关注的并不是要把优越性倒过个，而是要建立一种能够充分地阐明语言的书写性或文本性并试图对声音相对于书写的优越性进行解构的书写理论。他的目标就是对它们的相互交织和相互依赖进行更为清晰地分析。

我们通常所说的“文字书写”是“一种感性的有限的书写”（《文字学》，15）。我们往往从“文化、技术和工艺

的角度思考”这种书写，在它之中看到“一种人的程序，一种偶然肉身化的存在或者说一种有限生物的计谋”（《文字学》，15）。我们为了强调书写的有限性而把它贬低到引申的、低下的地位，把它视为纯粹的隐喻，是对某个更为优越、更为高级、更为高贵的东西的反映，一句话，它是隐喻。这种矛盾的贬值不仅发生在书写与声音、意义、真理、逻各斯的关系之中，而且也出现在无数对有限的、平常的、人的书写与更为完美的书写，如我们的书写无法把握的上帝、自然之书、地球、世界的书写的隐喻性比较中。德里达从此类文献中援引了无数的例子，其中包括一位名叫以利撒（Rabbi Eliezer）^①的人所说的几句话。^②这些话不仅是他的引文中给人印象最深的，而且还在最近出现的一些文章中引起了相当可笑的误解。^③这段引文的开始是：“如果所有的海洋都盛满墨水，所有的池塘都种满芦苇，如果天空和地球都是羊皮纸，如果所有的人都从事

① 以利撒，又名美名大师托夫（1700～1760），18世纪犹太人宗教运动哈西德派的创始人。

② 比较E. 列维纳斯的《自由的困难：论犹太教》（*Difficile liberté: Essais sur le judaïsme* Paris: Albin Michel, 1963），第44页（《文字学》，324）。德里达的译文见《Violence与形而上学：论列维纳斯的思想》（*Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas*）（《写作与差异》，79～153）。

③ 如，哈贝马斯就把德里达刻划为一个想用墨水污染池塘的“犹太教神秘主义者”（《现代性哲学话语》，182）。

写作——那么，他们也不可能穷尽我已经领悟到的神谕”（《文字学》，16）。当然，这些话还不是对无限作品的赞美。不过，它们表明“所指真理体系”以及先定意义是如何总是已经用来诋毁“复杂的、有限的、仿造的人的书写的”（《文字学》，15）。换句话说，这些描述揭示的是书写符号的书写性、文本的文本性以及书写的隐喻性（《文字学》，16）。

17、18 世纪，随着不断自我升华的理性主体主义的出现，“书写衰落”理论得到进一步发展：“要摒弃非自我（non-self-presence）”（《文字学》，17）。这句话对德里达来说具有至关重要性，他在《文字学》的第二部分对此进行了相当详细地讨论，因为卢梭是它的最为强有力的倡导者：“卢梭在谈到另一种在场模式时重复了柏拉图的观点：在感官自我，亦即感性自我中同时也包含着神谕”（《文字学》，17）。卢梭蔑视与感官自我相对立的写作，把它描述为一具死尸。然而，对卢梭来说，写作也有好坏之分：“出自心灵的神圣抒发是好而自然的作品；技巧是滥用的、矫揉造作的、漂浮在作品外部领域的东西”（《文字学》，17）。

然而，对德里达来说，主要的对立是写作与作品之间的对立，更贴切地说，是写作与作为自我封闭的“有限或无限的能指的总体”的书之间的对立（《文字学》，18）。

书和作品存在的先决条件是“一个由所指所构成的总体”——如真理或意义——先于文字而存在，它“决定着自己的文字和符号，是独立于它而存在的理念”（《文字学》，18）。当我们在阅读中给一个文本赋予某种明确意义时，我们就是以这个先决条件为依据的。这个步骤重新确定了真理的惟一性并因此而产生了这一观点：文本即书或作品。德里达解释说：“书的观念常常指的是一个自然总体，它从根本上来说是写作的意义的外化。它反对中断写作，反对它的格言力量，反对一般的差异（对此我以后还要专门谈到），是保存神学和逻各斯中心论的百科全书”（《文字学》，18）。

把文本与书区别开来就是“剥去了文本的外皮”（《文字学》，18）。在把书写或文本归结为书或作品方面，人们对于尼采做得最为彻底。他的编辑们把他卷帙浩繁的笔记编成一部伊丽莎白·福斯特—尼采所说的“哲学散文杰作”。海德格尔故意忽视尼采本人所写的著作，把《权力意志》这部别人编辑而成的书作为其解释的主要对象。以这部著作作为依据，他就能够把尼采的两个似乎没有完成且在表述上侧重点不一的思想——权力意志和永恒轮回——结合起来，断定尼采的“真实”思想属于西方形而上学和存在者之存在的真理，以突出这一思想应有的“正确”地位。

通过对尼采进行这样的解读，经典符号论，或者说经典解释学达到高潮。同时，尼采在其著作中已经完成的对“解释、视角、评价、差异概念”（《文字学》，19）的彻底化在此已不见踪影。取而代之的是，就像海德格尔所希望的那样，尼采仍然“处于形而上学之内”，他所作出的实际贡献是“把能指从与逻各斯以及与之有关的真理概念或者说源初所指（无论是何种意义上的）的依附关系或者说引申关系中解放出来”（《文字学》，19）。阅读、写作和文本对尼采来说都是“‘原始’操作”。（《文字学》，19）。他并没有把意义转化为“神圣理解或先在必然性结构”，没有在逻各斯的存在中又写上一个真理（《文字学》，19）。德里达对此的看法是：“尼采思想的有害面遭到了完全彻底的歪曲”（《文字学》，19）。

然而，德里达在这篇写于1967年的文章中说，我们在面临这样的解释时，也许不应该“排斥海德格尔对尼采的解读，而应该让他彻底地进行下去，毫无保留地认同这种解释”（《文字学》，19）。德里达认为，我们应该陪伴海德格尔走一程，直到在某一点上，尼采的话语对这种解释来说“变得完全陌生”，“他的著作最终引出了一种不同的、更忠实于他的写作的解读”（《文字学》，19）。德里达从这一点起开始反对海德格尔把尼采的写作视为一本书。德里达说：“尼采曾经写下了他所写下的东西。他曾经写道写

作——首先是他自己的写作——原来并不是逻各斯和真理的附属品。这种附属关系是在那个我们必须加以解构的时期产生的”（《文字学》，19）。在海德格尔的解读看来，“尼采的破坏是武断的，就像所有的颠覆一样，是它所想要摧毁的形而上学大厦的俘虏”（《文字学》，19）。在“解读秩序”中，海德格尔的结论就像尤根·芬克（Eugen Fink）的结论一样，实际上都是“无可辩驳的”（《文字学》，20）。^①然而，作为这种解读之基础的海德格尔的思想根本没有摧毁“作为第一所指（*primum signatum*）的逻各斯和存在真理，而是对它进行了重建。这个超验意义上的“第一所指”包含于“一切范畴和一切决定了的意指关系中、一切句法和语法之中，因此也包含在一切语言学的能指之中”，“一切时期的决断都不能幸免”（《文字学》，20）。这样，“逻各斯的历史”被打开了。在这种历史看来，每一件事物都存在于逻各斯之中，在逻各斯之外无物存在（《文字学》，20）。因此，这个第一所指就是“符号、所指和能指差异的自始至终的源泉”（《文字学》，20）。

德里达在进一步阐述这个思想时说，经验对海德格尔来说就是“‘存在’经验”的自我展开（《文字学》，20），

① 尤根·芬克《尼采哲学》（*La philosophie de Nietzsche Paris: Minuit, 1965*）的德文版（*Nietzsches Philosophie, Stuttgart: Kohlhammer, 1960*）几乎默默无闻，而法文版的译文则有名得多。

因此，无论存在这个词是一个“原始词”（Urword）还是一个“超验词”，它都能够保证“系词对于所有其他词的可能性”，因此它“在一切语言中都是先定的”（《文字学》，20）。这就涉及到《存在与时间》中引起颇多争议的开头一章，在其中海德格尔从全新的角度提出“存在问题”是一切思想必须优先提出的问题。在此，更具重要性的问题是：海德格尔是如何完成对形而上学怪圈的“突破”的？在德里达看来，他是通过询问形而上学的“存在问题”、以及“真理、意义、逻各斯问题”而达到这一点的。这种提问“并没有重建信心”；相反，它研究的是“存在的一切规定性出现之前的状态，摧毁的是存在论—神学的确定性”，“与当代语言学几乎同出一辙，它也促进了存在意义统一性的瓦解，也就是说，最终导致词的统一性的瓦解”（《文字学》，22）。

海德格尔对存在的追问成为“他在在场形而上学和逻各斯中心主义问题上态度暧昧”的一种隐喻（《文字学》，22）。“存在的声音”变得“寂静肃穆、无言无语”（《文字学》，22）。在“存在的声音”（存在的原始意义）与“存在的呼唤”（说出来的声音）之间出现了一种“断裂”（《文字学》，22）。海德格尔在此还“停留”在在场形而上学之内，试图“超越”它的界限：“有时候超越运动不仅是对它的限制而且还是对它的遏制”（《文字学》，22）。除

此外，“存在的意义”对海德格尔来说“从来都不是一个简单而严格的‘所指’”（《文字学》，22）。另一方面，“无论是从学院派的角度、康德的角度，还是胡塞尔的角度来理解，它的文字意义都既不是‘首要的’、‘基本的’，也不是‘超验的’”（《文字学》，22）。海德格尔还进一步指出，具有优先权的“存在”（Being）的“一般的句法和词法形式”也根源于“某种语言体系和某种历史所决定的‘意指关系’”，不过，他提请我们“思考‘这个词的单数第三人称’和‘不定式’的‘优先性’”（《文字学》，23）。

通过这一系列变化多样的操作，海德格尔要询问的是“我们的历史是由什么构成的，超验性自身是如何产生的”（《文字学》，23）。这一点在他的《存在问题》研究中特别引人注目。海德格尔让人们在阅读存在这个词时“就好像在它上面打了个叉”（kreuzweise Durchstreichung）（《文字学》，23）德里达补充说，这个标记不仅仅“是一个否定性的符号”：“这个清除符所清除的是一个时代的书写。在这个叉之下，一个超验的所指被掩盖，而又仍然依稀可见。被掩盖而又仍然依稀可见的、被毁坏而又仍然可以辨认的正是符号概念自身。因为它为存在论神学、在场形而上学和逻各斯中心主义划定了边界，所以这一最终的书写同时也是最初的书写”（《文字学》，23）。

然而，因为海德格尔所发起的“突破”与“超越”对

任何一种话语来说都有点措手不及，所以这些运动可能会变成“倒退性的”：它们没有“向超越存在论神学”运动，相反，它们回到了原始家乡或绝对邻近的概念（《文字学》，23）。与此不同，在德里达看来，我们面临着向“延异”（différance）领域进发的任务，虽然“人们不再把这个领域称为‘起源’或‘基础’，但它自身就比海德格尔所提出的存在者状态—存在状态的差异更为原始”（《文字学》，23）。我们在这里所关注的与其说是前面提到过的海德格尔，不如说是尼采，后者会使我们发现一种延异，“它在西方语言中不再被规定为存在与存在者之间的差异”（《立场》，10）。然而，我们最好从新的语言学和结构符号学的角度看待尼采的延异。

德里达在与朱丽亚·克里斯蒂娃（Julia Kristeva）的对话中相当详细地描述了在他看来也决定着现代符号学所使用的符号概念的“逻各斯中心论”和“种族中心论”模式。他在那里概括了自己的书写观念的来龙去脉，非常清楚地对他的“延异”概念进行了解释。这些思想更为直接地揭示了书写与文本差异的本质，与他在思考古典符号学说中所指和能指的等级关系时所产生的反思相比，更多地揭示了他对尼采的文本的看法。正如德里达所说，即使是现代符号概念“从根源和内涵上来看，无论在哪一方面都是形而上学的……与斯多伊学派以及中世纪的神学在体系

上是完全一致的”，但是，它在“一直起着界定作用的”符号理论中引起了混乱（《立场》，17）。总之，现代符号理论“既标示着这一概念得以产生和开始起作用的界线，同时又松动着这种界线”（《立场》，17）。

德里达把“符号学的索绪尔派”视为现代符号理论的典范，这种类型的符号学既包括20世纪初随着费狄南·德·索绪尔的《普通语言学教程》的出版而产生的符号学，也包括它后来在法国结构主义中的众多重要代表（《立场》，18）。这种符号学在反对传统的符号理论时起着“绝对重要的批判作用”：它表明“所指与能指是不可能分开的，所指与能指是同一个产品的两个方面”，用索绪尔的话说，“一个双面的统一体”得以建成（《立场》，18）。并且，与德里达的差异书写概念具有更为直接的关系的是，索绪尔强调“符号学功能的差异特征和形式特征”（《立场》，18）。

因此，德里达认为索绪尔革新了语言概念。从这一角度来看，语言是一个符号系统，其中，符号与它们所指称的东西之间的关系不是自然的、“存在者状态上的”、无论如何都不可避免的，而是“武断的”。当然，还存在着一些拟声词（“呱呱” = “青蛙”）和合成词（“type-writer” [打字员]），它们似乎不合乎这一规律。但是，从根本上来说，“Baum”、“tree”、“arbre”（树）并不是从存在的基

基础上产生的。它们在一定的语言系统中是武断的，并且只有在这一系统中才具有意义。语言符号本身并不是独立的实体，而是一定系统的元素。它们并不是由它们所指的东西肯定地决定的，而是由它们所不是的东西、通过它们与这个系统中的其他元素的不同而否定地决定的。它们是其他元素所不是的东西。从这一角度来看，语言并不是一个同一系统，而是一个差异系统。

然而，在德里达看来，这种新观念中所蕴藏的极为重要的可能性被忽视了，也许这是不可避免的吧，这种模式陷入形而上学。这之所以发生主要是因为索绪尔认为能指和所指之间不可能发生其他任何关系（“是一个双面的统一体”），他重新引入了符号概念，这样就必然要假定“至少有一些意义是包含在系统之中的”（《立场》，19）。符号概念假定了德里达所说的“超验所指”的存在，它是意指关系系列的终点，“从根本上来说并不指向任何能指，是凌驾于符号链之上的，其本身并不起能指的作用”（19~20）。德里达认为，这种假设是值得怀疑的，因为每一个所指实体都具有能指的作用。在德里达看来，索绪尔之所以回归“超验所指”并试图把自己的思想基于它之上，“并不是因为某种像‘哲学’一样虚无缥缈的东西的强迫作用”，而是自然而然地从“每一件把我们的语言、我们的文化、我们的‘思想体系’与历史和形而上学体系结合

起来的事物”中产生的（《立场》，20）。

例如，索绪尔的倒退可以从他的对声音的“语音实体”的重视上看出来，他把语言学视为“一种一般符号学的规范模式，语言学本身在理论上只是这种符号学的一个部分”（《立场》，21）。这样，成为新语言学的标志的武断问题“，也就是说，武断原则”“离开了成果丰硕的道路（形式化）而通向了一种等级化的目的论”（《立场》，21）。焦点并不在于一种口头语言的产生，而在于一种“独一无二的符号系统”、一种“独立于任何实体，如语音实体的符码和表达的可能性”的创造（《立场》，21）。

同样，德里达也在现代结构概念中看到一种能够“同时既肯定又动摇逻辑中心论和种族中心论”的现象（《立场》，24）。就像符号概念一样，结构概念与“‘认识’（episteme）一样古老——也就是说，与西方科学和西方哲学一样古老”（《写作与差异》，278）。我们可以在这一传统的早期阶段发现，结构概念被称为“统一”、“秩序”、“联系”或“系统”。思考“结构的结构性”（《写作与差异》，278）的能力一直被视为是哲学的一个优势，并从一开始就是它的一个组成部分。然而，虽然“结构的结构性”一直在起作用，但是，由于这个重要的概念“总是具有一个中心，或者说，总是指向某个存在点、某个固定的起点，因而在这个过程中总是被中性化了，也就是说被简

化了”（《写作与差异》，278）。

不过，既然假定这样一种中心和起点是存在的，那么，就可以想象在结构之外存在着某种东西，它是不可能统一在结构的纯粹结构性概念中的。德里达对它的描述是：“这个中心的作用不仅仅是指向、平衡和组织结构——实际上，一个无组织的结构是不可想象的——它的首要功能是保证结构的组织原则能够限制我们所说的结构游戏”（《写作与差异》，278）。因此，“元素的游戏”似乎必然是在“总体形式的内部”进行的（《写作与差异》，279）。这种观点牢牢地溶入了西方哲学意识之中，以致“没有任何中心的结构概念是不可思议的”（《写作与差异》，279）。

对元素游戏进行限制的中心既能逃避结构的结构性，又能控制它。因此可以说，这个中心存在于结构之外，但是由于它控制着这个结构，所以也可以说它对内部具有影响。“中心结构概念”就是这样既矛盾又统一的：它是“具有某个深层基础的游戏概念，是在非流动性和正在重新确立的确定性的基础上形成的游戏概念”（《写作与差异》，279）。在德里达看来，这个“代表着统一性，是哲学和科学认识的基础”的矛盾概念“是某种愿望的体现”（《写作与差异》，279）。“确定性”想象自身能够远离游戏，通过这种方式“而把握焦虑，因为焦虑总是某种隐藏

在游戏内部的、被游戏抓住的、从游戏的一开始就好像处于危机四伏之中的东西”（《写作与差异》，279）。

这就是德里达对古典的结构概念的看法，它是一个体系，其中，一切事件——“重复、替代、转换和组合”——都包含在一种“意义的历史”中，完全“在场”在这一历史中被称为“起源或终点”（《写作与差异》，279）。从这一角度来看，至少可以说，古代的西方哲学史，或者说直到黑格尔为止的西方哲学史似乎就是“一个以中心取代中心的系列”，这些中心规定、限制和控制着结构的结构性。它们获得了一系列不同的名字：“形而上学史就像西方历史一样是一部隐喻和转喻的历史”（《写作与差异》，279）。它们的“基质”就是“存在即在场”（《写作与差异》，279）。我们从海德格尔的存在史中得知了这个序列中的一些主要站点：理念、上帝、超验自我、超验统觉、权力意志。虽然存在史对德里达来说并不具备至关重要性，但他还是把这些概念列举出来并作了相当详细的区分，不过这并没有使他偏离对结构的结构性的思考。

在开始时，我们说过，随着尼采、弗洛伊德和海德格尔的著作的面世，古典的结构概念中出现了“突破”和“断裂”。现在，中心或者说结构的“超验所指”不再被视为是一个结构之外的稳定在场，而是结构本身的一种功

能，是符号之中的一个符号。因此，人们意识到“中心是不存在的，不能把中心视为在场的存在，中心没有自然的处所，它没有固定的位置，而只是一种功能，是一种符号之间的无限更替”（《写作与差异》，280）。由于“中心或起源的缺席”，一切都发生了翻天覆地的变化，一切都成为“话语”，“意指关系的范围和作用”被“无限地”拉大（《写作与差异》，280）。德里达认为索绪尔的新语言学与列维-斯特劳斯的结构主义人类学都是在符号学的形式背景下对结构的纯粹结构性思想的突破。但是，正如索绪尔由于突出声音的特殊地位而失去纯粹的结构思想一样，列维-斯特劳斯偏重古代的或自然的社会形式而轻视人为的文化社会形式，因此他同样受到一种试图更详尽和明确地返回本真起源的思想的束缚（《写作与差异》，281~293）。

德里达在与克里斯蒂娃的谈话中说，索绪尔就像柏拉图、亚里士多德、卢梭、黑格尔以及胡塞尔一样，把写作视为“一种外部表现现象，是既无用又危险的”（《立场》，25）。在索绪尔看来，写作必须要得到完全的证实，因为在他的心里只存在“语音字母”符号模式，这种模式好像是在要求，声音在出现的同时又抹去自己的痕迹（《立场》，25）。相反，德里达试图表明“纯粹的语音写作是不存在的，与其说语音主义是特定的文化实行字母文字的结果，不如说是这种实践的某种民族主义经验或价值论经

验”（《立场》，25）。如果更为明确地对这种经验加以规定，那么可以说：“写作应当在丰富多彩生龙活虎的、在其符号的透明性得到完美体现的、由说话主体直接表达出来的、接受主体能够理解其意义、内容和价值的声音面前抹去自己的痕迹”（《立场》，25）。

然而，对德里达来说，最为重要的是，他“并没有给予一个实体——这里指的是语音实体，即所谓的时间实体——以特权，而排斥另外一个实体——例如，图像实体，即所谓的空间实体，他把每一个意指过程都视为差异的形式游戏”（《立场》，26）。只有这样，“差异的形式游戏”才能得到保存（《立场》，26）。问题是，“当我们把每一个实体中性化而无论它们是语音实体、图像实体，还是其他实体之后，”我们如何开始文字学以及写作和文本概念的研究（《立场》，26）？答案是，我们既不能回到把写作视为声音的模仿的古典概念，也不能只是简单地把“这种现在已经成为问题的不均衡”颠倒过来（《立场》，26）。问题是如何去建构一个含义更广的、更为彻底的写作概念，这样的写作具体地来说可以称为“文字”，宽泛地来说，又可以称为“延异”，它包括一切种类的表达、交流和符码——语音的、图像的、艺术的）。这种写作的主要特点是“差异游戏”。在游戏过程中，既存在着综合，也存在着指称，但是，没有任何“简单元素”能够“在自身

中并由于自身而存在、仅仅只指称自身”（《立场》，26）。

文本是一个符号链，其中“只有痕迹的差异和痕迹的无处不在”（《立场》26）。用符号学的术语来说，文字就是最为普遍的符号，符号学应该被建构为文字学（《立场》，26）。因为文字“是一个不可能以在场/缺席的对立为基础而加以理解的结构和运动”，而是完全地存在于“差异游戏之中的”，所以把这种新符号学称为延异而不是文字学可能更为贴切。就其功能来说，延异与“结构概念中的静止、共时性、分类学、非历史性等问题”是内在不相容的（《立场》，28）。另一方面，它又不是“非结构性的”（《立场》，28）。有时在它之中也能出现“均衡而有序的变化”，但有时又没有“结构科学”的容身之地（《立场》，28）。人们甚至可以说延异“是‘结构主义’最为合理的发展和最为迫切的要求”（《立场》，28）。然而，不能说某种“在场的和无差异的存在”（l'aucun étant présent et indifférant）先于延异而存在，转化为延异，比喻说，不能说存在着一个主体，它是“延异的原动力、创始者和主人”，也不能说延异穿刺在它之中（《立场》，28）。主体性是“延异的一种效果，是在延异系统内部出现的一种效果”（《立场》，28）。

德里达赫赫有名的讲演《论延异》最为清晰地对这些复杂问题进行过说明。这个讲演是于1968年1月27日在

法国哲学大会上作的，后来被无数次再版。法语词 *différer* 与拉丁文 *differre* 一样有“区分”和“延迟”两个意思，因此可以以两种根本不同的方式表达差异：“一方面，它表明差异就是区别、不平等、可以辩认；另一方面，它也指延迟的介入，指时空间隔，它不断推迟，直到‘后来’，现在的东西被否定，现在不可能的东西成为可能”（《声音与现象》，129）。德里达从现在分词“*différente*”中拿来字母“a”，造出了一个在书写上有明显变化而读音上却无明显变化的名词“*différance*”（与通常的 *différence* 的拼法不同），来表达区别的两个意思：作为每一种分别的基础的时空性和运动，作为延期和差别的差异（《声音与现象》，129~130）。因此，“*différance*”（延异）这个怪异词并不是个印刷错误，而是德里达为了使差异更加明显地与自身区别开来而有意杜撰的。

然而，因为延异不仅仅被视为文字的特性和写作的属性，而且还成为一种哲学原则，所以德里达似乎不可避免地要与他曾经批判过的起源哲学的实践同流合污，与可能会导致在场形而上学和同一体形而上学并把它们也刻画为延异的实践同流合污。然而，这种假设歪曲了延异的本来含义；延异绝不是在场的替代品，也不是对传统体系的倾覆，因为这只是对体系的纯粹颠倒，并不能消解形而上学。这里的任务并不是要把延异视为同一体的对手，而是

视为同一体的居民，不是要通过原子化而是通过功能而把它与结构分开，不是要把延异视为一种悬置或升华，而是把它视为意义和真理的存在方式。

德里达在其著作中一再提到用延异来描述我们“时代”的“必然性”似乎最为合适：“包含在我们‘时代’（这是一个很方便的称呼）思想中的最为关键的东西的结合——而不是总结”（《声音与现象》，153）。他指出，概而言之，我们的“时代”是一个“（在场）本体论解体的时代”（《声音与现象》，153）。可以列举的有关差异思想的例子，除了索绪尔的符号学差异原则，还有尼采的力量差异，弗洛伊德的“疏导”和延迟效果（“延迟”），伊曼纽尔·列维纳斯（Emmanuel Levinas）的他者踪迹的必然性，海德格尔的存在者状态—存在论状态的差异。这些人物和问题表明，西方形而上学试图通过差异概念而实现超越的尝试不仅在结构主义的语言学和符号学中起作用，而且已经开始活跃在近来的历史学、哲学和心理分析学的话语中。

这篇文章想要完成一个不可能完成的任务，贴切地说，这个任务就是初步进入一个难以用我们的语言加以澄清的地带。几乎所有用来刻划差异的词和概念，尤其是像间隔、区分、滞留和延长这样的术语都是以必须加以解构的在场形而上学和同一形而上学为基础的。然而，在德里

达看来，这种语言学的疾病（如果可以用这种贬义词来描绘的话）只不过是差异的又一次展现。语言不是一个说话主体的结果，相反，主体是包含在语言之中的，其本身就是延异游戏的一个组成部分。

从这一角度来看，延异“既不是一个词，也不是一个概念”（《声音与现象》，130）。它是不可“剖析的”，因为人们能够剖析的只是“那些在某一时刻能够出现和展示出来的东西，可以作为一种在场、一种真理性存在、一种在场的真理或在场的在场性的东西”（《声音与现象》，134）。延异既没有存在，也没有本质，甚至也不能用否定的神学术语加以规定。实际上，延异不仅“对每一种本体论或神学——本体论神学——来说都是不可避免的，而且它还为本体论神学——哲学——开创了创造体系和历史的空间。因此，它既把本体论神学或者哲学包括在内又不可避免地想超越它”（《声音与现象》，135）。由于延异的非逻辑结构，因此它拒绝任何线性的阅读方式：如，理性的次序、任何具有最终目的的谋略、具有目标的策略、“哲学逻辑话语”及其对立面“逻辑经验语言”（《声音与现象》，135）。除了这些传统哲学话语的替代品之外，我们能够讨论的就只有游戏的效果了，一种探讨延异的可能性的方式就是游戏符号学。

我们在前面已经对这些主张取消第一所指或者说超验

所指的“在场权威”的立场加以阐述。另一种阐明延异的方式来自这一领域的一些先锋——尼采、弗洛伊德、索绪尔、海德格尔和列维纳斯。尼采和弗洛伊德尤其重要，因为就我们所知，他们两人“都以一种非常相似的方式对意识的自我确定性提出了质疑”（《声音与现象》，148）。对德里达来说具有至关重要性的是，“他们两人都是从延异问题出发而进行质疑的”（《声音与现象》，148）。

尼采已经对延异有所意识，他认为“重大的行动都是无意识的”，“意识是力量的结果，其本质、方式和变相都不是它所特有的”（《声音与现象》，148）。然而，决定意识的力量本身从来都不出现：“它仅仅是差异和数量的一种游戏”（《声音与现象》，148）。根据德里达的解释，尼采的延异原则与一种“症候学”（*symptomatology*）正相呼应，这种症候学“对任何事物以延异为幌子的逃避和诡计”作出诊断（《声音与现象》，149）。然而，从总体上来说，尼采的解释并没有“把真理作为在场事物本身”，而是“一种永无止境的解密过程”（《声音与现象》，149）。对于这种永无止境的解密过程，德里达使用了“主动解释”的概念。它以一种“不具备真理性的密码”或者说“一个不受真理价值统治的密码系统”为基础（《声音与现象》，149）。真理价值成为“一种被理解、被包含和被限定的功能”（《声音与现象》，149）。在德里达看来，尼采一遇到

形而上学的语法系统控制文化、哲学和科学的情况，就往往使用“这种不同力量间的以及力量差异间的‘主动’不和谐”加以对抗（《声音与现象》，149）。

在弗洛伊德那里，对意识作为在场的统治地位的追问转化为一种对意识的权威性的追问。延异的两种意义区分和延迟在弗洛伊德的理论、尤其是在踪迹、疏导、记忆和延迟这些概念中结合了起来。德里达着重指出了弗洛伊德《超越快乐原则》之中的延迟概念，它指的是自我保存的本能能够使现实原则暂时取代快乐原则，而又不“放弃增加快乐的最终目标”，因此，“在朝向快乐的漫长道路上暂时的忍耐是必要的”。^①

尼采在《论延异》中占有一个显著的位置，成为延异概念的主要倡导者。尼采的名字是和海德格尔联系在一起的，因为在德里达看来，海德格尔也是这个新概念的发明者之一，实际上，这篇文章的最终结论就是献给海德格尔的。不过，这里没有必要再对德里达的怀疑进行一一累述，如，存在者状态—存在状态的差异“仍然还是延异的一个形而上学的结果”呢，还是它已经就是“延异的充分展现”（《声音与现象》，153）。一方面，可以说，“在某种

^① 弗洛伊德《超越快乐原则》(Beyond the Pleasure Principle)，载于J. 斯特拉西编《弗洛伊德心理学著作全集》标准版第18卷(The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud) (London, 1959)。

特殊意义上，延异比本体论或存在真理的差异“更为古老”（《声音与现象》，154）。然而，另一方面，没有人能够比海德格尔更了解自己时代的“时代性”。德里达自己也认为我们“必须面对这个阶段的困难；因为形而上学不仅存在于‘哲学史’的课本中，而且它已经成为西方语言的规范，所以我们必须在对形而上学的严格解读中重复这一阶段”（《声音与现象》，154）。

这些采取双重姿式的技巧现在已经广为人知了。当德里达在意指关系之外询问海德格尔所提出的存在时，他确实提出了一个更为根本的问题：“我们如何设想一个文本的外部？”（《声音与现象》，159）。这个问题不仅与西方形而上学的时代性以及如何对形而上学之外的文本进行叙述的问题有关，而且也涉及这一更为根本的问题：我们是要超出一般的存在历史，还是要采取“另一种外在于我们的有限系统的语言”（《声音与现象》，159）。这就是形而上学的目的，它体现在为存在命名、确定结构的结构性的中心地位、通过第一所指的权威超越游戏等种种尝试之中。海德格尔对这些尝试所作的批判可谓酣畅之致。然而，当他怀念存在者的存在真理性、希望“语言与存在能够通过独一无二的词汇、通过最终的恰当的名称而结合在一起时，他也设想了一个“文本的外部世界”（《声音与现象》，160）。

在德里达看来，这样的超验领域是不存在的：“文本之外别无他物”（il n'y va pas de hors-texte），或者说“独一无二的名称是不存在的，甚至连存在这个名称也是不存在的”（《声音与现象》，159）。但是，人们必须治愈自己的怀乡病，脱离“属于遗失了的家乡的有关纯粹母语的神话”（《声音与现象》，159）。德里达写道：“我们必须载歌载舞地而对它加以肯定——就像尼采把肯定带入游戏一样”（《声音与现象》，159）。在另外一个地方，德里达把肯定划分为两种：“尼采的肯定”，亦即对游戏的愉快的肯定；“卢梭的痛苦而消极、忧虑而内疚的游戏思想”（《写作与差异》，292）。尼采对“游戏世界以及生成的朴质性的肯定”就是对“没有对错、没有起源的符号世界的肯定”（《写作与差异》，292），这个世界对于我们的主动解释是开放的。这种肯定的、主动的解释就是对“非中心的意识，而不是对中心的失落”的意识，就是参与“没有确定性”的游戏（《写作与差异》，292）。

第三章 尼采

-----*N*-----

德里达有关尼采的少数几句评论表明他对这位哲学家的印象与海德格尔在《尼采》中所描述的形象完全相反。德里达的尼采有如下几个主要特征：首先，尼采的独特之处在于他提出了一种非常重要的反常规的符号概念，一种“不具备在场真理性的符号”概念（《写作与差异》，280）。尼采的符号清除了任何种类的在场真理，尤其是那种具有某种固定的或最终的确定的真理，因此应该对它从新的角度进行解释。这种解释不再满足于某种超验所指或任何其他的合法基础，而是一种“永不停息的解密过程”，是无穷无尽的解释实践（《哲学的边缘》，18；《文字学》，19）。尼采所进行的解释只能被描述为对游戏世界的愉快的肯定（《写作与差异》，292）。德里达告诉我们，“尼采要我们记住”与这种思想相适应的风格或写作“必须是多元性的”（《哲学的边缘》，135）。

德里达曾经描述过尼采的其他一些特点：如，他所表

现出来的独一无二的“症候”，常常用诡计和假像把对它的诊断引向所期望的或最为明显的东西的反面。这些特点与前面提到的几个问题有关，因为尼采所表现出来的症候与他的符号概念直接有关。德里达的尼采最为关注的问题就是符号、解释、游戏和风格。

然而，对尼采的这种看法不仅仅与海德格尔对尼采的解释完全矛盾，而且与除雅斯贝尔斯之外的几乎所有对尼采的传统解释相矛盾（参见第一章），问题在于这种看法与尼采本人的著作之间是否具有某种关系。雅斯贝尔斯的《尼采》注意到了无穷解释、世界游戏以及交流方式的多样性的问题，不过，甚至他也几乎完全忽视了德里达所看重的符号学因素。无疑，在早期尼采研究中，人们注意过尼采著作中的语言学因素以及那些与语言哲学相关的问题。^① 例如，弗里兹·毛斯勒（Fritz Mauthner）在一篇发表于1890年的文章中，把语言哲学视为尼采的基本点。^② 尼

① 参看约瑟夫·西蒙《语法与真理》（Grammatik und Wahrheit），载于《尼采研究》（1972）第1期第1～27页；卡尔·希勒施塔《尼采论对语法的信仰》（Nietzsche über den Glauben an die Grammatik），载于《尼采研究》（1972）第1期第353～358页。

② 参看《德国：艺术、文学、科学与社会生活周刊》（Deutschland: Wochenschrift für Kunst, Literatur, Wissenschaft und soziales Leben）上的一篇采访录，载于1890年8月16日第46期第753～755页；伊利萨白斯·布雷德克《弗里兹·毛斯勒论尼采对语言的批判》（Fritz Mauthners Nachlese zu Nietzsches Sprachkritik），载于《尼采研究》（1984年）第13期第586～599页。

采说过一些这样的话：“恐怕我们并没有除掉上帝，因为我们还笃信语法”（《偶像的黄昏》，38）以及“理性思想就是根据一个我们无法摆脱的框架所进行的解释”（《全集》批判研究版，12：194），这些论断成为研究尼采的标准文献参考资料。不过，这些观点以前从来没有在像德里达的话语一样的话语中出现过，因此，把它们与尼采的著作联系起来似乎还是恰当的。

在法国战后研究尼采的著作中，不乏一些与把尼采视为一名传统意义上的哲学家这种看法彻底决裂的作品，吉尔·德勒兹 1962 年的研究是这方面的典范。^① 德勒兹用解释、评价和实验来取代真理研究。用具有变化无常的统治形式的力量拓扑学来取代概念拓扑学。“谁”的问题取代了“什么”的问题，答案里充满“主人”、“奴隶”和“牧师”这些字眼。这本书给人印象最深的一点无疑就是，他在无数地方强烈否认在尼采那里存在着任何辩证方法或辩证意义的蛛丝马迹。但是，德勒兹在论述自己的观点时，既没有使用符号理论的名义，也没有借助这种理论的帮助。

首次提出这个问题的也许是米歇尔·福柯，1964 年他在一篇提交罗约蒙（Royaumont）哲学大会的文章中，着

① 吉尔·德勒兹《尼采与哲学》（Nietzsche et la philosophie, Paris: Presses Universitaires de France, 1962）。

重对尼采、弗洛伊德和马克思进行了论述（《尼采、弗洛伊德、马克思》）。福柯假设了一部把古希腊语法学家直到今天的所有解释技巧都包括在内的百科全书的存在，并用一章的篇幅专论尼采、弗洛伊德和马克思。福柯认为，在几个世纪以前，符号理论和解释技巧相对来说都比较清楚，然而，尼采、弗洛伊德和马克思的著作却把我们推入了一种“不舒服”的解释学境地。在《资本论》、《道德系谱学》以及《梦的解释》中所形成的解释技巧令人震撼：它们使我们私下里感到愤怒并受到影响。弗洛伊德曾经说过，有三个人曾经对西方文化中的“自我中心”倾向进行过打击，第一个人是哥白尼，第二个人是达尔文，还有一个人就是他本人。从这一角度来看，马克思、尼采和弗洛伊德使我们陷入一个不断反思自身的解释过程。他们既没有增加符号的数目，也没有创造新的意义，他们改变了符号之间的关系，以一种更为复杂的方式把它们组织起来，在它们之中安上镜子，因此而给它们增添了新的维度（《尼采、弗洛伊德、马克思》，184）。

福柯认为在这三个人之后，解释成了一项无限的任务。我们越往前走，我们就越接近危险地带，解释不仅遭到拒斥，而且还作为解释而消失，并可能把解释者也连带在内。福柯提到尼采的《善与恶的彼岸》中的第39条格言：“实际上，全知者会毁灭，这是生存的一个根本特点”

(《善与恶的彼岸》，49)然而，为什么解释没有在这种新状态中结束？实际原因就是所指和能指之间的古典关系不再完整无缺，它已经成为可改变的或者说“变化不居的”。福柯写道：“解释之下再也没有了任何基本之物，每一个被解释的符号都已经不再是关于一个对象的符号，而是对另一个符号的解释”（《尼采、弗洛伊德、马克思》，189）。

福柯对尼采《道德系谱学》的第一部分及其著名的术语“善和恶”或者说“好和坏”颇为关注，他补充道：“这些词本身只不过是解释，在它们成为符号之前，它们的全部生存史就是解释，最终，它们仅仅凭借自己的符号特点而指称”（《尼采、弗洛伊德、马克思》，190）。福柯还指出，自19世纪以来，由于马克思、尼采和弗洛伊德，符号变得凶险而“敌意”。他在这里指的是马克思的货币、弗洛伊德的象征和尼采的善恶价值所起的作用。这种解释不再相信符号是绝对的存在，符号自己和自己缠在一起，正如尼采所说，只有解释存在。换句话说，在尼采看来，解释学和符号学已经变成“心怀仇恨的敌人”。这显然是因为解释学否认原始符号的存在（《尼采、弗洛伊德、马克思》，192）。包括语言在内的每一个符号，每一个说出来的词，都仅仅只是解释——是我们运用于一个未知或者可能并不存在的文本的解释。

福柯在1971年发表的《尼采、系谱学、历史》一文中

从另一个角度探讨了尼采的符号理论。历史总是从终点、从目的论的角度看待事物，并预先就赋予它一个意义，系谱学则主要关注事物的偶然性（“事物摆脱任何一成不变的结局的独特性”）、历史插曲、在任何预先设定的结局之外出现的机会的详情和游戏（《尼采、系谱学、历史》，76）。系谱学在道德、禁欲主义、公正或惩罚的起源处研究“出现”、“起源”、“家系”和“出身”（《尼采、系谱学、历史》，77~78）。尼采在《快乐的科学》中写道：“一切形式的个体感情都必须通过不同的年龄、人群以及伟大或渺小的个体来思考。他们对事物的所有看法、评价以及看待事物的角度都必须一一加以阐明。至今为止，一切给存在以意义的东西都没有历史”（《快乐的科学》，81）。然后，尼采提出了这个问题：“至今还被人们视为自己的存在条件的一切东西——所有被这种看法视为理性、情感以及迷信的东西——都曾经得到过详尽的研究吗？”（《快乐的科学》，82）。

福柯认为，尼采所进行的这些系谱学分析，尤其是《道德系谱学》中的那些分析，揭示了一些与事物的外在表象完全不同的东西，例如，理性在世界中的产生纯属“偶然”（《曙光》，125），自由意志学说是“统治阶级的一种发明”（《全集》批判研究版，2：545）。这样的分析证明事物背后并不存在什么秘密的、非时间性的本质，它们

的秘密就是它们也许没有本质，或者说，它们的本质是从外在于自己的形式中一点一点地建构起来的。福柯写道：“在事物的历史开端所发现的并不是与它们的起源的无可否认的认同，而是与其他事物的冲突，是不同”（《尼采、系谱学、历史》，79）。对起源和家系的分析进一步把我们引入一个我们感到耻辱的世界，我们只能满怀恐惧地观察这个世界。

系谱与种的演化没有相同之处，并不是人的命运的标志。相反，追踪家系的复杂发展过程就是在过去事物的离散过程中保存它们：就是认可偶然性、微小差距——或者反过来说，认可完全的颠覆、错误、错误的评价以及错误的计算，是它们诞生了那些继续存在且对我们有用的事物；就是去发现真理或存在并不是我们所知道的东西和我们所是的东西的基础，而是外在的偶然性。

（《尼采、系谱学、历史》，81）

毫无疑问，这一席话把我们带入了“不具备在场真理的符号”领域，德里达是在谈到尼采时作出这一论断的。然而，要想浮出福柯的黑暗世界，进一步了解德里达对尼采的解读，我们不妨来考察一下他的解构符号学中所涉及

的尼采本人谈到过的几个例子。一个精彩的例子就是他在《道德系谱学》的第二篇文章中对惩罚的分析。在尼采看来，虽然人们常常把惩罚的“起源”与“目的”“混为一谈”（《道德系谱学及瞧这个人》，77），但有必要仔细地把它们区分开来。我们常常简单地一开始就为惩罚确定一个“目的”，例如，是复仇或者威胁，然后再解释它的起源。这好像是在说“眼睛是用来看的，手是用来抓的”（《道德系谱学及瞧这个人》，77）。然而，在现实中，“一个事物的起因与它在一个目的体系中的最终用途、实际使用以及位置是大相径庭的”（《道德系谱学及瞧这个人》，77）。尼采认为“不管存在的是是什么，它是如何存在的，它都被某些胜于自身的力量一次又一次地用新的目的加以解释，被接纳，被改变，被调整”（《道德系谱学及瞧这个人》，77）。

在所有这些“新鲜的解释”中，“权力意志成为弱者的主人，并将某种功能强加给它”（《道德系谱学及瞧这个人》，77）。不过，对于这个假设，这里不便多说。因为它与尼采自己的解释不吻合并会使人们忽视下面这一根本发现：“一个‘事物’、一个器官、一种风俗的全部历史”，都可以视为是一个“长新不断解释和修正的符号链，原因之间彼此没有任何联系，有时候只是以一种纯粹偶然的方式彼此替代，彼此转换”（《道德系谱学及瞧这个人》，

77)。从这样一种“系谱学”的角度来看，一个像惩罚一样的现象并不只具有一种意义，“而是对‘意义’的一种全面综合”，“它最终体现为“一种统一，很难摆脱，很难分析，并且，尤其必须强调指出的是，它完全是不可定义的”（《道德系谱学及瞧这个人》，80）。尼采继续说道：“一切符号学试图把握的完整过程中的概念都是不可定义的；只有没有历史的概念才是可定义的。”（《道德系谱学及瞧这个人》，80）。

尼采对残酷、怜悯和良知等现象也作过类似的分析。关于复仇，他写道：“‘复仇’这个词说起来很轻巧：似乎它所指的就只是一个概念或一种感情的根源。我们在当今的国民经济学家那里也发现了同样的情况：他们孜孜不倦地要在‘价值’这个词中寻找这样的统一，寻找原始的价值概念。就好像所有的词都不是口袋，不是因突然一会儿投入一点这，一会儿投入一点那而形成的”（《全集》批判研究版，2：564）。尼采在《快乐的科学》中说：“我们已经为我们自己安排了一个我们可以生存的世界——通过设定身体、线条、平面、原因和结果、运动和静止、形式和内容。没有这些信条，任何人都不能忍受生活。但是，这并不是对信条的证明。生活是没有理由的。生活的条件应该包括错误”（《快乐的科学》，177）。他在确认了四种错误之后，总结道：“如果我们去掉了这四种错误的后果，

那么，我们也应该去掉人性、仁慈和‘人类尊严’”（《快乐的科学》，174）。

尼采通过这样的分析而作出如下的论断：“然而，世界的总特征就是它永远处于无秩状态——这并不是说它缺乏必然性，而是说它缺乏秩序、安排、形式、美丽、智慧和其他从我们人类的审美观来看所应该具备的东西”（《快乐的科学》，168）。在尼采看来，假设一个“必定会在人类思想和人类价值中具有其对等物和尺度的世界，假设一个可以凭借我们微不足道的理性完全而一劳永逸地把握的‘真理’世界，如果不是心理有病、愚蠢之极，就是没有开化和过于天真”（《快乐的科学》，335）。这样一个世界“不是事实，而是诗意的创造，是有限观察的不断完满；它处于“涌动之中”，是某种不断生成的东西，是一种不断自我更替的错误，真理是永远也不可能接近的，因为：‘真理’根本就不存在”（《全集》批判研究版，12：114）。

这些话表明了尼采的特殊解释观，德里达认为其特殊性就在于它是“主动解释”。尼采最早的一部著作《超道德意义上的真理与谎言》（1873），他本人并没有予以发表，他在其中所提出的符号概念完全独立于真理概念，并包含着主动的解释。他在回答“什么是真理？”这个问题时提出了一种符号理论：“一支不断行军的隐喻、转喻和拟人的队伍，简而言之，就是被不断诗意地升华、转变和

美化、经过长期地重复使用而被人们认为是固定的、经典的和不可避免的人类关系的总和。真理是幻想性已经遭到遗忘的幻想，是已经枯竭、图案模糊不清、现在已不再作为硬币而是作为纯粹的金属起作用的隐喻”（《全集》批判研究版，1：880~881）。尼采为了突出人类符号世界的完全偶然性和建构性，为了描述“人类理智在本质上是如何地与影子相似、短暂易逝，是如何地漫无目的、武断随意”，他还在这部著作中讲述了下面这一寓言：“在宇宙的某个被无数闪烁的太阳系所遮蔽的角落，曾经存在着一个星球，在它那里居住的那些聪明动物发明了知识。这是‘世界历史’中最为骄傲也最不体面的一分钟，不过它仅仅只延续了一分钟。在自然的几次呼吸之后，这个星球冰冻起来了，这些聪明动物不得不死去”（《全集》批判研究版，1：875）。

这个寓言几乎一字不差地出现在《真理的感动力》（1872）中。尼采也没有发表这篇文章，不过，他把它与同期写成的其他几篇文章一起封存在皮革中，冠以“五部未曾撰写的著作的五个前言”的名称，于1872年作为圣诞礼物送给了科斯马·瓦格纳（《全集》批判研究版，14：106）。在那里，这个寓言是由一个“冷酷无情的恶魔”讲述的，在聪明动物死去时，它还继续说道：“这正是时候：因为，虽然他们自吹自擂，说自己知识渊博，但是，使他

们非常难堪的是，他们的所知最终都是虚假的。他们死去了，他们在死去时诅咒真理。这就是这群绝望动物、这群发明出知识的动物的命运”（《全集》批判研究版，1：760）。

在尼采的早期著作中，这些文章非常有趣，因为它们大约都写于尼采与形而上学较劲的时期（之后他再也没有做过这方面的尝试），他想战胜叔本华，想建立一个能够从一个原则，即“原一”（*primordiale Oneness*）中推导出存在总体的体系。^① 怀疑主义的反思模式虽然于在此之前写的笔记本中就已经露出端倪，但在这些文章中，这种模式变得明显可见，成为一种语言学和形而上学批判。^② 它似乎是尼采突然结束其形而上学实验的实际基础，因此引起了对尼采进行解构主义解读的人们的注意。^③

① D. 勃勒《尼采的艺术形而上学尝试》（*Nietzsches Versuch einer Artistenmetaphysik*），载于 M. 德出里克和 J. 西门所编的《尼采的艺术与科学》（*Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*）（Würzburg: Königshausen, 1986），第 130~149 页。

② C. 克劳福德《尼采的语言哲学的开端》（*The Beginning of Nietzsche's Theory of Language*），载于《尼采哲学研究专论》第 19 卷（*Monographs and Texts of Nietzsche Research*）（Berlin: de Gruyter, 1988）。

③ 拉科—拉巴斯《迂回（尼采与修辞学）》[*Le détour (Nietzsche et la rhétorique)*]，载于 1971 年《诗学》第 2 期第 53~76 页；德曼《比喻的修辞学（尼采）》[*Rhetoric of Tropes (Nietzsche)*] 载于《解读的讽喻：卢梭、尼采、里尔克和普鲁斯特的比喻语言》（*Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven: Yale University Press, 1976），第 103~118 页。

然而，把这些批判性的片言只语和文章视为一个文集，把它与尼采的早期著作分离开来，给它一个哲学家辞典的称呼（Das Philosophenbuch），然后把它作为一个批判性的、怀疑论的著作而与更具形而上学色彩的有关“艺术形而上学”的笔记以及《悲剧的诞生》等量齐观，这是不合理的。^① 这会重蹈《权力意志》被编造甚至被歪曲的覆辙，当然，出发点完全相反。

保罗·德曼试图在形而上学文本的内部寻找批判性因素，反对从文本的其他地方引入这样的因素，他所运用的技巧对于解读这些早期著作最为有效。^② 不过，这种解读策略必须与另一种把以形而上学为取向的文本与批判形而上学的文本结合起来的策略相辅相成。尼采本人曾经相互交织地使用过这两种话语，他在为《人性，一切都太人性》的第二部分所作的序言中说，他在撰写《作为教育家的叔本华》（1874）时，“已经陷入了道德怀疑主义”：“显然就在这一时期，一部仍然是秘密的论述‘超道德意义上的真理与谎言’著作写成了”。他的《理查德·瓦格纳在拜罗伊特》尽管“表面上‘有实际用途’”，但私下里它是“对我的过去——我的旅行之海中最美丽而又最危险的平

① 尼采《哲学家辞典》（Das Philosophenbuch: Vorarbeiten zu einer Schrift über den Philosophen），载于《尼采全集》（Munich: Musarion, 1922），第6卷第3~120页。

② 德曼《比喻（尼采）》第117页。

静期——的一种尊崇和感激……实际上是一种分离，一种离开”（《全集》批判研究版，2：370）。在此，尤其值得人们注意的是，尼采的《论超道德意义上的真理与谎言》深受古斯塔夫·格伯（Gustav Gerber）的《作为艺术的语言》（1871）的影响。这一证据表明，尼采早期的语言批判与德国的各种浪漫主义流派有密切的关系，最初是出于一种审美—诗学的兴趣。

总之，尼采的“主动解释”似乎就是不同类型的解释之间的相互作用，有意地不同角度之间进行变换。尼采在他最后写成的文章之一——《瞧！这个人》中提出了多样解释的概念，这一方面是由于他的疾病和颓废，一方面是由于他的无与伦比的健康：“从病人的角度看更为健康的概念和价值，反过来，又从完整、自信而丰富的生活的角度来看颓废本能的隐蔽作用——这样，我得到了最长期的训练以及我最本真的经验；如果说我在什么事情上是专家的话，我只在这种事情上是专家。现在我知道如何去交换角度，我得到了这种技术”（《道德系谱学及瞧这个人》，223）。

尼采在一封于1888年8月26日致卡尔·福克斯（Carl Fuchs）的信中用一个表面上看起来微不足道的例子——编辑音乐手稿来说明这种实践；因此，他认为在大多数情况下“错误的”东西是可以确定的，但正确的东西“总是不

可确定的”，因此“存在着正确的，也就是说，惟一正确的解释”这种假设从心理学和经验的角度来看是错误的（《书信集》批判版，5：400）。尼采指出，一个作曲家在创作时受机会和灵感的支配，因此他得出结论说：“总之，这个老语文学家倾尽自己毕生的语文学经验而说道：无论对于诗人还是音乐家来说，惟一正确的解释是不存在的（一个诗人对于他的诗句并没有绝对的权威：我们具有精彩绝伦的证据可以证明对他们来说诗句的意义是多么的变幻不定和模糊不清）”（《书信集》批判版，5：400）。

尼采坚信“牵强附会、调整、省略、添加、发明、误解”都是“解释本质”的组成部分（《道德系谱学及瞧这个人》，151），基于这种信念，他把不断“转换角度”（《善与恶的彼岸》，44），也就是说，不断用新的视野来替代旧的视野视为完全必要的。在他看来，人类是所有动物中惟一的一种“没有永恒视野和角度”的动物（《快乐的科学》，192）。“主动解释”的另一个重要问题就是面具（mask），它与尼采的意义多样性息息相关，可以在掩饰（dissimulatio）的古典意义上把它理解为讽喻（irony），但在现代也具有羞耻（shame）和自我防御（self-defense）的意思，因此去掉面具就成为一种痛苦的折磨。^① 我们可

① 参看《善与恶的彼岸》中第35~36页、第201~237页《自由精神》和《贵族是什么?》两部分。

以举一个无伤大雅的例子来说明解释行为中面具的多样性。尼采曾写过“论作家的絮聒”的格言，在其中，尼采指出在作为面具的赘言之后隐藏着各种不同的视角（《快乐的科学》，150）。他谈到过路德和叔本华的“愤怒的絮聒”、“在康德那里概念过多的絮聒”、蒙田^①那里“喜欢对同一事物不断进行反复思量的絮聒”、歌德散文的“辞藻绮丽的絮聒”、“卡莱尔^②沉溺于情感躁动不安的内在喜悦的絮聒”（《快乐的科学》，150）。

尼采的主动解释在解释哲学著作时显得特别严厉；他并不认为每一个哲学家“在书中表达的都是自己的真实的、最终的观点”，对于“每一个洞穴之后都不存在，或者说一定不存在另一个更深的洞穴——一个表面之外的更为广博、更为陌生、更为丰富的世界，一个基础之后、装饰‘基础’的尝试之后的深渊”（《善与恶的彼岸》，229）这一广泛流行的观点，他也持怀疑的态度。因此，尼采在他自己的著作中常常强调他有理由“做每一件‘难于理解’的事情”（《善与恶的彼岸》，39），从一开始就给读者留有误解的余地和嬉戏的场所（《善与恶的彼岸》，40）。他的“主动解释”在解释道德和宗教现象时，常常关注一

① 蒙田（1533~1572），法国哲人，他在《随笔记》中勾画的自画像被誉为可以与奥古斯都和卢梭的自画像相媲美。

② T. 卡莱尔（1795、12~1881、2），苏格兰散文作家和历史学家，作品有《法国革命》、《论英雄、英雄崇佩和历史上的英雄事迹》等。

些受虐因素（《善与恶的彼岸》，44~45）。然而，毫无疑问，这种解释最有启发性的一点正是对“禁欲主义理想”以及通过禁欲主义理想来“超越”禁欲主义理想的解释，他的座右铭是：“一切伟大的事物都将通过自我超越行为而自我毁灭：这是生命的法则，是生命本质‘自我超越’的必然法则”（《道德系谱学及瞧这个人》，161）。

当尼采追问决定我们的评论并造成“虚假事实”的“意图”是什么时，他的解释就涉及到解释自身（《善与恶的彼岸》，24）。一个可能的动机就是恐惧，它出现在对“无生命之物”的解释之中：当我们“看到天空、草地、岩石、森林、暴雨、星星、海洋、风景、泉水时”，“如果没有从远古时代流传下来的习惯、与生俱来的恐惧、在这一切的背后看到另一个隐藏的意义的能力，换言之，如果没有把这些事物与人类世界联系起来”（《曙光》，90），那么，它们的可爱之处就不会出现。他认为，“没有这个理解过程中的教导者——恐惧，我们现在不仅不可能从人和动物那里得到快乐，而且也不可能从自然那里得到快乐”（《曙光》，90）。

一切事物及过程都具有无限的解释可能性，这导致了一个问题：“存在的视点可能延伸到多远？或者说，存在除此之外是否还具有其他特点？没有解释、没有‘意义’的存在是否会成为‘无稽之谈’？从另一个角度来说，是

否一切存在都主动地参与了解释？”（《快乐的科学》，336）显然，尼采承认，这个问题“即使是通过最勤奋、最严谨尽责的对理智的分析和探究也不能回答”（《快乐的科学》，336）。因为在分析过程中，人类理智“不可避免地要从且只能从自身的视野来看待自身”：“我们不可能背离自己的视野：想要知道可能存在的其他理智和视角，徒属枉然”（《快乐的科学》，336）。然而，在尼采看来，我们至少“可以远离我们的视角中可能包含的那个可笑的妄想——只有来自我们的角度的视点才是合理的”（《快乐的科学》，336）。他写道：

世界对我们大家来说又变成“无限的”，因为我们不可能排除这一可能性：它可能包含着无限的解释。我们再一次深受震撼，但是，谁能够直言不讳地断定这个未知世界的恶魔会因循守旧？谁又能够把未知之事尊崇为“未知的一”？天啊，未知之物中原来包含着如此之多的解释可能性，包含着如此之多的解释的恶作剧、愚蠢和荒谬——即使是在我们人类之中，我们知道，也出现了如此之多的人类蠢行。

（《快乐的科学》，336~337）

尼采的游戏概念——世界游戏，艺术游戏以及哲学游

戏，就像他的语言批判和无限视角一样，都来源于浪漫主义，不过，与其说是来源于早期德国浪漫主义，不如说是来源于后来在法国得到发展的浪漫主义，尤其是波德莱尔^①的作品，尼采在写作《善与恶的彼岸》时曾仔细研读过他的作品。^② 尼采的游戏概念形成于为艺术而艺术 (l'art pour l'art) 的时期，这表明这个概念从法国引申而来，尼采本人也是这样认为的。然而，这个概念指的是审美的独立性，指的是把艺术与艺术之外的所有其他东西分离开来，它产生于康德的思想，先是在弗里德里希·施莱格尔 (Friedrich Schlegel)^③ 的著作中出现，后来又出现在诺瓦利

① 波德莱尔 (1821~1867)，法国诗人，爱·伦坡作品的译者。代表作为诗集《恶之花》、散文集《人为的天堂》、《巴黎的忧郁》、文学及艺术文集《浪漫主义艺术》和《美学管窥》。死后被推崇为象征主义运动的重要创始人之一。

② 参看 K. 帕斯塔洛兹 (Karl Pestalozzi) 《尼采对波德莱尔在接受》载于《尼采研究》1978 年第 7 期第 158~178 页 (Nietzsches Baudelaire-Rezeption, Nietzsche-Studien 7 1978); M. 蒙提拉里 (Mazzino Montinari) 《当今尼采研究的任务：尼采与 19 世纪法国文学的关系》，载于《当今尼采：1968 年之后他的著作的传播，第 15 届阿姆赫斯特研讨会》，S. 包新勒、S.L. 科卡利斯和 S. 伦诺克斯编 (Aufgaben der Nietzsche-Forschung heute: Nietzsches Auseinandersetzung mit der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts, in Nietzsche heute: Die Rezeption seines Werkes nach 1968, Amherster Kolloquium 15, ed. Sigrid Bauschinger, Susan L. Cocalis, and Sara Lennox, Bern: Francke, 1988), 第 137~48 页。

③ F. 施莱格尔 (1772~1829)，德国作家与批判家，德国浪漫主义运动最具影响的传播者之一，他关于一种普遍的、历史的和比较的文学学科的构想对后世产生了深远的影响。

斯 (Novalis)^① 的著作中，成为排除诗的目的性，纯粹的文学游戏。^② 尼采本人可能没有意识到这些联系。他在《快乐的科学》第二版的前言中主张建立“另一种艺术——一种玩笑的、轻松的、短暂的、绝对不喧哗的、绝对人为的艺术”，“首先是一种为了艺术家的艺术，一种仅仅只是为了艺术家的艺术”，他对艺术这个概念相当关注，他认为这个概念已经在后期法国浪漫主义以及象征主义的绝对而纯粹的诗歌中得到发展。

可以证实这一观点的证据很多，其中包括尼采本人的一些极为天才的论断，任何对他的文本所进行的偏颇的解释，尤其是那些以《权力意志》为基础的解释，都是站不住脚的。正如尼采本人所说，当他把为艺术而艺术的艺术家描述为“新的语言方式的大师”、“最后的伟大探险家”、“沉溺于世界文学的最早的艺术家”、“艺术与感觉的中间人和混合者”时，他正在对“40年代的后期法国浪漫主

① 诺瓦利斯 (1772~1801)，德国早期浪漫主义诗人和理论家，他的作品和理论极大地影响了后来的浪漫主义思想。主要作品有《夜颂》、《信仰与爱情》等。

② 参看 E. 勃勒 (Ernst Behler) 《尼采与艺术即游戏的浪漫主义隐喻》(Nietzsche und die romantische Metapher von der Kunst als Spiel)，载于 M.S. 巴兹、A.W. 雷和 H. 威泽尔编辑的《德国浪漫主义的影响：H. 埃希纳纪念文集》(Echoes and Influences of German Romanticism: Essays in Honor of Hans Eichner, ed. Michael S. Batts, Anthony W. Riley, and Heinz Wetzel Bern: Lang, 1987)，第 11~28 页。

义”进行思考。

他们都是崇高领域的伟大发现者，也是丑陋和可怕的发现者，还是效果、展览、以及展览橱窗艺术的更为伟大的发现者——他们都是比天才还要天才的才子——多才多艺，对每一种诱惑、魅力、破坏都具有敏锐的感觉，他们生而就是逻辑和直线的敌人，酷爱奇谲怪异的、非同寻常的、奇形怪状的、自相矛盾的东西。

（《善与恶的彼岸》，197）

不过尼采也把歌德、贝多芬、海恩里希·海涅和里查德·瓦格纳视为这类人的典范：在某种意义上，这也是他自己的自画像。他曾经把这种艺术家描述为“‘不惜一切代价’的表达狂”（《善与恶的彼岸》，196~197）。

尼采在思考这些问题和写作这些著作期间对波德莱尔发生过兴趣，其间有一段时间，尼采还从波德莱尔的著作中作过一些摘抄。实际上，这些摘录大都与波德莱尔的“纯粹诗歌”（《全集》批判研究版，13：91）以及他的美就是某种“炽热而悲哀的”东西（《全集》批判研究版，13：79）的观点有关。这一点对现在的讨论非常重要。它们对于揭示以下观点也同样有用：颓废悲观主义、“通过

参与其中而从内部熟悉它”、在颓废中“当代人普遍具有的心理弱点得到完美的表现”。^①这样，“为艺术而艺术”这个短语获得了多种多样的意义。它不仅包括创造意志和创造能力，而且还包括“惟美悲观主义”（《全集》批判研究版，12：409）和虚无主义（《全集》批判研究版，12：557）。这样的艺术与只有通过颓废才能产生的美密不可分。

对这一点的最为清楚的表述就是《善与恶的彼岸》的第208条格言，论“意志的疾病”，尼采在此谈到了文学的颓废（《善与恶的彼岸》，130）。他认为“怀疑主义的所有迷人之处都是在法国培养并展现出来的”——这个特点证明法国在文化上比欧洲（的其他地方）要高一筹——因为法国精神“总是非常善于把自己精神上的最为悲惨的转折点转化为某种富有魅力的东西”（《善与恶的彼岸》130）。尼采的艺术观就是为艺术而艺术，下面这段话更为清晰地表达了这个观点：“在当今的陈列柜中所展出的大部分东西，如‘客观性’、‘科学性’、‘为艺术而艺术’、‘不受意志束缚的纯粹知识’，等等，都只不过是妆扮起来的怀疑主义和瘫痪了的意志：这就是我为欧洲的疾病作出的诊断”（《善与恶的彼岸》，130）。

^① K. 帕斯塔洛兹《尼采对波德莱尔在接受》第164~165页。

尼采描述过为艺术而艺术概念的多义性，他说：“反对艺术目的的斗争就是反对艺术中的道德化倾向、反对把艺术从属于道德的斗争。为艺术而艺术意味着：‘让道德见鬼去吧！’”（《偶像的黄昏》，81）。然而，在同一个格言集中，他对这个思想有所发挥，他认为即使“一个人已经排除了艺术中的道德说教和改善人类状况的目的”，这也并不意味着“艺术是完全无目的的、无意义的，简而言之，为艺术而艺术——一条咬住自己尾巴的蛇”（《偶像的黄昏》，81）。尼采进一步发展了这一思想：“‘如其要一个道德目的，不如根本没有目的！’——这只不过是一种情绪化的说法。另一方面，一个心理学家问：艺术有何作为？难道它不赞美吗？难道它不润色吗？难道它不是有所取舍吗？难道它不是有所侧重吗？它这样做的时候就是在强化或弱化某些价值”（《偶像的黄昏》，81）。这些特殊反思的中心思想就是艺术家的“基本本能”并不必然导向艺术；它导向生命，“使生命变得可爱”。这种反思的结论就是：“艺术是对生命的伟大奖励：怎么能够把它说成是无目的的、为艺术而艺术的？”（《偶像的黄昏》，81）。

这就涉及到尼采在理解艺术上的模棱两可：一方面，艺术对他来说似乎完全是一种无目的的游戏行为，而另一方面，从根本上说，它又是一项有目的的、支撑着生命、改善着生命的任务。他对艺术理解中的这种两重性不仅出

现在他写于生命的不同阶段的不同文章中，而且还常常被精炼为一个概念、一个词，如“颓废”，对于这个词他会在几乎同一时刻坚持完全自相矛盾的观点。如果我们对尼采著作中的这些不同立场和分析详加考察，那么，显而易见，对尼采来说，能够使游戏找到自己真正的活动领域的不是艺术和诗歌，而是思想、科学和哲学——当然，把艺术与科学、诗歌与哲学分开，随着游戏进入哲学而同样值得人们去怀疑。然而，尼采严格地坚持这种区分，并在哲学中给了游戏一个核心的位置，一个哲学在诗歌和艺术中不可能占据的位置。

举个例子来说吧，哲学即游戏这种观点出现在他早期的一篇文章《希腊悲剧时代的哲学》对哲学家赫拉克利特的描绘中。在尼采看来，赫拉克利特是一个典范。尼采写道，赫拉克利特作为人群中的一员是“非同凡响的”。甚至在他观看儿童游戏时，所想的也是“任何人都不能想到的：伟大的宇宙之子宙斯的游戏”（《全集》批判研究版，1：834）。一般说来，赫拉克利特是从“美学家”的角度看世界的。美学家是“那些通过艺术家和艺术作品来体验各种冲突是如何带来和平和规律、艺术家是如何超越艺术作品的人，观察与效果，就像必然性与游戏、冲突与和谐一样，必须结合起来才能产生一幅艺术作品”（《全集》批判研究版，1：831）。在这个世界上，“只有艺术家

和孩子的游戏”才能“不带任何价值色彩”“只是出于永恒的天真无邪”而建造和毁灭（《全集》批判研究版，1：830）。哲学家并不能像莱布尼茨一样证明这个世界是一切可能性中最好的可能性：“他感到满意的是，这个世界是这个时代的美丽而无邪的游戏”（《全集》批判研究版，1：830）。因此，尼采作出结论说，被赫拉克利特视为“规律必然的变化和游戏的学说”（《全集》批判研究版，1：835）的东西应该“被视为永恒的：他揭开了这个伟大戏剧的幕布”（《全集》批判研究版，1：835）。

尼采哲学中的游戏概念意味着什么，你可以从嬉戏的儿童以及每一个年龄段都具有的“童话和游戏”中领悟出来（《全集》批判研究版，2：493）。它是“永恒的存在喜剧”，是“无数欢笑的浪花”（《快乐的科学》，75），是“快乐的科学”（*lugayu scienza*）（《快乐的科学》，33）。它体现在世界的舞蹈和游戏中，有诗云：

世界游戏，
主宰力量，
混淆真假：
作弄我们，
永不停息。

（《快乐的科学》，351）

这些诗句明确地表达了游戏在尼采的哲学和诗学中的特点。他的著作就是“一种理智游戏冲动的表现，它像所有游戏一样无邪而欢乐”（《快乐的科学》，170），是一种游戏精神的交流：“是无忧无虑的游戏精神的理想——也就是说，它不是殚精竭虑，而是盈溢和丰富——是至今所说的崇高的、善的、无可企及的、神圣的一切”（《快乐的科学》，347）。

与尼采的基本哲学取向相适应，他的“风格”在德里达看来也是多种多样的，或者说“多元的”，这不仅是指他的文学作品和写作方式，而且也指他的一般艺术观和生活观。从这一角度可以窥见他的主要哲学问题的新意之所在。如果对这些问题的研究不再是为了获得真理，那么，可以通过描述它们对于生活和世界的实践所起的作用而对它们加以研究。也许，尼采的意图就是要使我们不再执着于建立认识论、道德结构和本体论体系，使我们不再认为这是判断我们的主张、答案和生活实践的合理性的一种方式。^①

从这一角度来看，尼采所说的视角问题并不构成一种认识论。这种认识论之所以难以成立就是因为循环论证。

① 参看 B. 马格奴斯 (Bernd Magnus) 《尼采超人的完满和态度》，载于《形而上学评论》1983 年第 36 期 (Perfectibility and Attitude in Nietzsche's übermensch, Review of Metaphysics) 第 633-659 页。

尼采的“真理”和“错误”、“事实”与“解释”只不过是
为了变换辞藻，帮助我们看到，一个我们可以赖以建构我
们的道德的最终真理一定存在着这种信念只不过是偏见。
因此，超人并不是人类自我完善和自我超越的指定模式，
相反，他代表着并且揭示了一种克服虚无主义、把世界视
为有价值的永远周而复始的世界的生活态度。尼采对超人
概念语焉不详、含糊其词，这并不表明他在这方面存在着
弱点，这是一种文体学和语言学上的成就，因为从理论上
来说，每一个超人都必须以自己的方式自我实现。“权力
意志”并没有构成一种学说，而是一个导言，它旨在通过
对事件或事件系列的揭示来取代物的思想，也就是说，它
想要凭借的是系谱学，在其中，事件的更替完全是偶然
的，取决于变化不居的解释。^① 正如尼采所说：“判断、有
关生活的价值判断，无论是赞成还是反对，最终表明都是
不正确的：它们只不过是作为象征而具有价值，它们只不
过是作为象征而进入思考”（《偶像的黄昏》，30）。

我们可以探讨一下尼采早期著作中所使用过的一个术
语“苏格拉底学派”，它只是尼采的主要哲学命题之一，
却可以说明盖棺定论以及作出“统一的”结论的困难。这

① 很清楚，伯恩德·马格奴斯既接受了德里达的解构主义立场又吸收了罗蒂的实用主义。参看马格奴斯的《尼采的存在命令》（Nietzsche's Existential Imperative, Bloomington: Indiana University Press, 1978）。

个术语似乎指的是一个具有确定范围的意义复合体。^① 在《悲剧的诞生》的第15条格言中，尼采把苏格拉底描绘为“一个在夜晚的阳光下不断增长的影子”，一个已经布满整个世界、创造了一个“根深蒂固的幻想”——也就是说，“思想能够凭借因果关系之线而穿透存在的深渊、思想不仅能够认识存在而且能够改善存在这一不可动摇的信念”（《悲剧的诞生》，95）——的影子。至于这种科学的乐观主义思想与艺术之间的关系，尼采补充说：“这一高高在上的形而上学幻想成为科学的本能，使科学一次又一次地达到自己的极限，它必须在那儿而转向艺术——这实际上就是机械论的目标”（《悲剧的诞生》，95~96）。

这种立场的言中之意是说无限的求知欲最终将不可避免地翻船。在苏格拉底那里，“对知识的贪得无厌的乐观主义的追求”不可阻挡地奔向自己的极限，企图探测科学的边界，然后意识到“逻辑是如何在边界遇到阻碍、最终不得不回过头来”（《悲剧的诞生》，98）。在这些地方，贪得无厌的求知突然“顺从悲剧的命运，变得极端地需要艺术”（《悲剧的诞生》，98）。一种“新的洞察力”突现出来：“悲剧的洞察力，它需要艺术的保护和治疗才能维持

^① 参看 E. 勃勒《苏格拉底和希腊悲剧：尼采与施莱格尔论现代的起源》（Socrates und Die griechische tragödie: Nietzsche und die Brüder Schlegel über den Ursprung der Moderne），载于《尼采研究》《马兹洛·蒙提拉里纪念特辑》，即1989年第18辑第141~157页。

下去”（《悲剧的诞生》，98）。“弹奏音乐的苏格拉底”（《悲剧的诞生》，98）这一画面就是这种从科学和哲学向悲剧洞察力和对艺术的需求的最终转变的体现，不过，这种转变不在通常的苏格拉底学派的范围之内，是它的自我超越。而对尼采来说，这种哲学家的历史原型就是理论知识乐观主义。尼采认为，从苏格拉底开始，西方文化之船踏上了必定会在悲剧洞察力那里撞礁沉没的航程。

这里的主要问题是苏格拉底学派的影响。在尼采看来，正是它导致了古希腊生活理想的彻底解体。欧里庇得斯是这种变化的主要见证人^①，尼采以及阿里斯托芬^②认为，他曾经在苏格拉底的学校就读，把他的学说搬上舞台，成为“审美苏格拉底学派”。雅典的公众曾经敏锐地感觉到“埃斯库罗斯—索福克勒斯（“Aeschylean-Sophoclean”）悲剧”^③是不可理解的（《悲剧的诞生》，84），它的效果来自感动力，来自“伟大、华美而抒情的场景，主人公的感情

① 欧里庇得斯（约前484～前406），古希腊三大悲剧作家之一，其代表作有《美狄亚》等。

② 阿里斯托芬（约前450～前388），古希腊著名的喜剧作家，一生大约写了40多个剧本，多以雅典本身的社会、文学、哲学生活为题材。作品有《巴比伦人》、《阿卡奈人》、《和平》、《蛙》等。

③ 埃斯库罗斯（约前525～前456），古希腊三大悲剧作家之一，一生写了90个剧本，包括《波斯人》、《七将攻忒拜》、《乞援人》、《被缚的普罗米修斯》等。索福克勒斯（约前496～前406），也是古希腊三大悲剧作家之一，作品有《俄狄浦斯王》、《菲罗克忒斯》等。

和辩理倾泄而出，成为一条浩浩荡荡的洪流”（《悲剧的诞生》，84）。从苏格拉底的原则出发，“知识即美德”的观点以及“审美苏格拉底学派”的法则变为“每一件美的事物都必须是可知的”（《悲剧的诞生》，83~84）。结果是，一种恰似象棋游戏的希腊悲剧形式出现了，它在雅典喜剧那里得到发展，是文学上的现代时期的开始。

如果我们更为详细对古代风俗和古代理想解体的关键时刻加以考察，就会发现，苏格拉底学派这个概念相当地不稳固。因为，在尼采看来，为了衡量苏格拉底的影响，任何曾经阅读过柏拉图的著作的人必然都会感觉到“逻辑苏格拉底学派的无数飞轮是如何运转的，它在苏格拉底的背后，穿过苏格拉底就像穿过一个影子一样”（《悲剧的诞生》，88~89）。苏格拉底成为“反狄奥尼修斯倾向的代表”，这种倾向在他的前面并通过他而起作用，“在他那里获得了一种史无前例的壮观表现”（《悲剧的诞生》，92）。如果我们更为仔细地考察“审美苏格拉底学派”或者说“欧里庇得斯学派”所导致的古典悲剧的解体过程，那么，我们也会形成这一印象：显然，这一过程并不是从欧里庇得斯开始的，而是早在“雅典公众”与古典悲剧出现距离时就已经开始了（《全集》批判研究版，1：537）。

因此，“苏格拉底学派”比“苏格拉底要更为古老”（《全集》批判研究版）；悲剧“早在欧里庇得斯之前”就

开始在美学上解体了，就已经在索福克勒斯那里表现出来了（《全集》批判研究版，1：548）。更明确地说，它开始于对白，而对白“在悲剧中本来”是不存在的，因此它的出现引起了“争论”、“竞争”、“论战”——用一句话来说，导致了辩证法的产生，推动了“阴谋戏剧”的出现（《全集》批判研究版，1：545~546）。更为根本地说，因为被尼采视为古代风俗崩溃的基础的时空化的存在方式已经出现在悲剧的原始音乐和舞蹈中，因此真正意义上的古典主义从来就不曾出现过。尼采的朋友海恩里希·罗蒙（Heinrich Romundt）在读完写于1870年的《苏格拉底与悲剧》之后，就是这样来理解他的：“你从欧里庇得斯出发，毫不犹豫地对它进行研究，然后，你把欧里庇得斯这个概念锤炼为苏格拉底学派这个概念，最后你就证明苏格拉底学派是一种在苏格拉底之前和之后都存在的——也就是说，是永恒的——疾病，这个过程相当老道”（《书信集》批判版Ⅱ，2：176）。更精确地说，“古典”理想（典范意义上的），或者说，客观有效的时刻只能通过对这些著作进行还原主义的解读才能得到维持，一旦进行更为详细地考察，它就开始冰消瓦解。

这只是尼采多种风格中的一个特殊例子；在哲学认识论和语文学历史学研究之外还存在着大量其他例子可以对此加以说明。尼采希望用艺术技巧表现“细微差别”，这是

艺术生活的最好收获，它能够使我们远离“对无条件之物的品味”——对尼采来说，这是所有品味中“最糟糕的一种品味”（《善与恶的彼岸》，43）。因为一旦人们“对人和事物只能不是说是就是说不”，他就像真正的生命艺术家所做的那样，应该尝试着“在自己的感觉中加一点艺术，而不要冒险尝试一些矫揉造作的东西”（《善与恶的彼岸》，43）。

伊壁鸠鲁是古代成熟的生命艺术家的一个典型。对尼采来说，他代表着“古代的下午的快乐”：“我看到，他的眼睛凝视着白茫茫的大海，海边的礁石沐浴在阳光中，大大小小的动物在阳光中嬉戏，平静，安宁，就像阳光和他的眼睛”（《快乐的科学》，110）。然而，随着尼采对伊壁鸠鲁的生活艺术的描述进一步展开，他说道：“这种幸福是一双不断遭受痛苦的眼睛的幸福。他看到存在的海洋变得平静，现在他再也用不着担心海洋温柔而颤动的皮肤的外表以及它多变的光泽了。这个妖艳的东西从来没有如此温顺过”（《快乐的科学》，110）。在现在这个世界，“良好的欧洲人”（《善与恶的彼岸》，195），那些“‘不惜一切代价’的表达狂”（《善与恶的彼岸》，197）——如，歌德、巴尔扎克、贝多芬、斯汤达尔、海涅、波德莱尔、德拉克罗瓦^①、

^① 德拉克罗瓦（Delacroix）（1798～1863），著名的法国浪漫主义画家，作品有《但丁和维吉尔共渡冥河》、《南希之战》、《自由领导人民》、《阿尔及尔妇女》等。

叔本华以及里查德·瓦格纳——是生活在这个世界里的艺术家。他们都是内心痛苦的人，每一个人都是被意志的疾病击垮了的颓废者（《善与恶的彼岸》，130~131），但是，“总的来说，他们都是胆大无畏的、凶猛无比的高级人类，他们把其他人撕毁，向上飙升——是他们首次得以教训他们所在的那个世纪——这是一个懦夫的世纪！——‘高级的人’”（《善与恶的彼岸》，197）。

当尼采在《快乐的科学》的第二版序言中再次谈到古代风俗的典范时，把它说成是希腊生活艺术的最高成就，对此他有一段长的沉思：

啊，这些希腊人！他们知道如何去生活。做到这一点所需要的就是勇敢地停留在表面，停留于褶皱，停留于皮肤，崇拜外表，相信形式、声音、词汇，相信奥林波斯所表现出来的一切。这些希腊人是浮浅的——没有深度。难道这不正是我们想再一次得到的东西吗？我们这些爬上当代思想险峰并环顾四周的精神恶魔——我们这些从那里俯视的人。从这一角度来看，难道我们不就是希腊人？不就是形式、声音、词语的爱慕者？因此，不就是艺术家？

（《快乐的科学》，38）

这些反思是尼采使用面具、掩饰和讽喻的直接原因，使用这些概念不仅使他生活即艺术学说富有启发性，而且也使他的一般符号理论富有启发性。^① 在《善与恶的彼岸》的第40条格言的结尾，有一个段落对这个问题特别重要（它的开始是“任何深刻的东西都酷爱面具”），尼采在谈到“隐居者”的生活和交往策略时说，他“本能地把沉默以及沉默中的埋藏作为语言”，“不知疲倦地逃避交往”（《善与恶的彼岸》，51）。在尼采看来，这样一个人必须要有“一个面具在他朋友的心目中和头脑中取代他的位置”（《善与恶的彼岸》，51）。但是，即使他不需要面具，“他也会在将来某一天意识到，尽管他不需要面具，但面具还是存在——这很好”（《善与恶的彼岸》，51）尼采认为，因为“每一个深刻的心灵都需要一个面具：并且，由于他对生活中的每一句话、每一步路、每一个符号所作出的解释往往是错误的，也就是说浅薄的，因此，包裹着每一个深刻心灵的面具总是不断增大”（《善与恶的彼岸》，51）。

为了看清海德格尔的尼采观与德里达的尼采观之间的尖锐矛盾，有必要回顾一下海德格尔对尼采的“伟大风格”的非常不同的评论（《尼采》，2：11~13）。在海德格

^① 参见 E. 勃勒《尼采对讽喻的理解》（Nietzsches Auffassung der Ironie），载于1975年《尼采研究》第4期第1~35页；W. 考夫曼《尼采哲学的形成》（Nietzsches Philosophie der Maken），参见《心灵的发现》第2卷第137~166页，载于1981/1982《尼采研究》第10、11期第111~131页。

尔看来，这种风格提出了一种实行全球统治的计划，其手段就是种族灭绝，操纵与控制所有人类，把一切人与物都简化为一种可操纵的联合体，通过全新策划而实行全球机械化。海德格尔在其中瞥见了一种理想，这与他的同代人对技术的信仰有关（1937）。当然，人们可能会提出反对意见说，海德格尔的有关著作探讨的是政治和军事统治形式，也就是地球的统治，而《善与恶的彼岸》研究的则是自我统治的美学原则。不过海德格尔在“伟大风格”（《尼采》，1：124）这个标题之下也探讨过尼采著作的美学因素，在这方面也得出相反的结论：“艺术状态——指艺术——不过是权力意志。我们现在理解了尼采的主要观点，即艺术是‘生活的伟大兴奋剂’。兴奋剂指的就是那种引导人们进入这种伟大风格的领域的东西”（《尼采》，1：130）。

毫无疑问，这些解释上的不同之所以产生，一个重要原因是，海德格尔在探讨尼采著作中的每一个问题时，他差不多都“只关注尼采思想的基本立场”（《尼采》，1：131），他在大多数情况下都把这种立场解释为“形而上学”。例如，在谈到尼采的美学时，或者说，在谈到每一种“真正的美学”时，海德格尔都是这样解释的：“乍一看，尼采的艺术思想是美学的，但从其最终的愿望来说，它却是形而上学的，也就是说，它是对存在者的存在的一种规定。每一种真正的美学——如康德的美学——都是一种对自我的探寻，这个历史

事实无可辩驳地表明，虽然对艺术进行美学探讨并不是偶然产生的，但美学还不是最基本的东西”（《尼采》，1：131）。

这种倾向也出现在海德格尔对《快乐的科学》一书的标题的解释中，尼采的小标题 *la gaya scienza* 表明它源自一种古老的欧洲传统，其代表就是行咏诗人，尼采认为时代相隔久远的作家爱默生也是行吟诗人。^① 然而，海德格尔的解释却没有涉及这些；海德格尔认为，这个标题中的科学概念意味着“一种以本质认识为取向的立场和愿望”（《尼采》，2：20）。“这里所提到的快乐”并不是一种“表面的短暂的快乐”，而是“一种即使是最艰苦最可怕的事情也不可能使它受到损害欢乐。在认知领域，欢乐并不惧怕这样的事物，相反，它们使它生机勃勃，因为欢乐使这些相当可疑的事物的必然性得到证明”（《尼采》，2：21）。尼采再一次被赶进形而上学的思想领域，而这种立场在此尤其显得与“快乐的科学”的主题不相符合。

当然，这里并不是在批判海德格尔的尼采观，而是要提出一个相当困难的问题：被海德格尔用作支持其观点的尼采著作与对尼采所进行的解构主义解读（根据这种解读，一切都好像是没有根基的符号游戏）之间有什么关系？海德格尔的证据大多数都来自编辑而成的《权力意

① 见本书1882年版的前言（《快乐的科学》，27）。考夫曼在其译者序言中标明了这一引文的出处。

志》，他所涉及到的著作只不过是片断文章中极少的一部分，但这却一点也没有使这个问题成为多余。支持海德格尔的观点的证据都可以在尼采已经发表的著作中找到。即使是一条很不起眼的有关 19 世纪后期欧洲的“意志疾病”的格言也是这样结尾的：“该是小政治学结束的时候了：下一个世纪将是为全球统治而斗争的世纪——大政治学的迫切性”（《善与恶的彼岸》，131）。为了使这种斗争落入恰当的人手中，尼采认为应该由“一个新的阶层”来统治欧洲，一个长期以来就具有“自己的坚强意志并把自己的目标投向以后几千年的阶层”（《善与恶的彼岸》，131）。

这样的段落在尼采的著作中比比皆是。例如，海德格尔认为有关“金色野兽”的那段格言在尼采著作中就不是一种孤立的夸张。在《瞧！这个人》中，尼采对“下一个世纪进行了预测”，他假设，如果他“能够成功地把褻渎人和违反人的本性的两千年统统抹掉”，那么，一种新生命“将执行那个最为伟大的任务，进一步地改善人性，对一切堕落的、寄生的东西进行无情的摧毁”，“再一次使地球变得生机勃勃，狄奥尼修斯状态再一次得到苏复”（《道德系谱学及瞧这个人》，274）。一些未予发表的片断也表达过类似的思想。“国际性别组织”将会出现，它们的任务“就是哺育一个主人种族，哺育将来‘地球的主人’——一种在严格自律的基础上培养而成的奇异的新贵族，一种由于意志的力量而千年

不朽的哲学人和艺术暴君”（《全集》批判研究版，12：87）。

问题是，这种话语如何能够与解构主义解读中所强调的自我批判的、讽喻的尼采取得一致？里查德·罗蒂提出了一种答案。他认为像尼采一样的哲学家的词汇可以分为两个部分：私人的、讽喻的、自我批判的部分，它占据多数；公共的、政治的部分，它占据少数，这两部分之间绝对没有任何联系。应该把这种哲学家的个人价值判断视为非同寻常的，也许可以帮助我们对自身形成不同的观点，因为他们鼓励我们去写作一部新的成长史，重新看待已经成人的自我。然而，如果人们想从这一角度去评判“现代社会”、“欧洲的命运”或者说当代政治家，那么，“注定不会有好结果，不是索然寡味，就是尖酸刻薄”（《偶然、讽喻与团结》，120）。显然，罗蒂之所以坚持这种观点是因为他主张为了“社会工程”的目的而消解哲学，这几乎等于是说，尼采在这一领域的突发奇想只不过显示了哲学家的无用和哲学对解决社会问题的无能为力。

实际上，二战之后，北美在接受尼采的过程中已经把他非政治化了。瓦尔特·考夫曼（Walter Kaufmann）的尼采解释在英语世界影响巨大。^① 虽然他的著作基于一种完

① 参看考夫曼《尼采：哲学家、心理学家，无政府主义者》。考夫曼对北美的尼采研究的影响只有联系他对尼采著作的翻译才能充分理解，他的翻译常常伴有引言和注释。

全不同的观点，但他还是明确坚持必须在政治社会领域之外来理解权力意志。他把权力意志这个概念划分到非政治领域，把它描述成为非政治的个体存在自我超越的原则。这样，尼采就不是一个政治思想家，我们不应该在他的著作中寻找政治哲学。像基尔凯廓尔一样，他关注的是个体，他的真正力量就在于他对个体的发展和自我把握的讨论。

的确，虽然罗蒂与考夫曼出自完全不同的前提而把尼采非政治化或者说对尼采进行非政治化解读，但是两者似乎在很多地方都相同相似。不过，对尼采的非政治化解读，尤其是对考夫曼的作品所进行反驳，引起了一场激烈的争论，在争论中尼采五花八门的著作与他的“风格”之间的关系问题再一次被提了出来。

1979年，J.P. 斯坦恩（J.P. Stein）出版了《尼采研究》之书，用瓦尔特·H. 索格尔（Walter .H. Sokel）的话说，这本书“把那个由于考夫曼的影响而几乎被我们遗忘的令人尴尬的政治人物尼采又带了回来”。^① 尽管索格尔高度尊重考夫曼的成就，但他关注的是所谓的“客观”形

① J.P. 斯特恩《尼采研究》（A Study of Nietzsche Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1979）；W.H. 索格尔《瓦尔特·考夫曼的尼采观中对尼采的政治使用和滥用》（Political Uses and Abuses of Nietzsche in Walter Kaufmann's Image of Nietzsche），载于1983年《尼采研究》第12期第441页。

象，看到了考夫曼取消政治主导模式、坚持“唯美主义”主导模式的解释原则的极为严重的弱点。早在此之前，克雷恩·布林顿（Crane Brinton）在二战期间就曾经把所有的解释者分为“温和的”和“严厉的”两类。^① 在当代的争论中，“温和的”解释者就是那些把尼采的话视为隐喻性的，把权力意志解释为自我超越的人；而“严厉的”解释者则是指那些把尼采与希特勒联系起来，或者说，重提尼采与犹太人的关系问题的人。^②

当然，这并不是一个特别有建树的区分，因为这种解释是在把尼采视为一种可能的“原始法西斯主义”的前提下对尼采的著作进行分析的。然而，我认为有必要既考虑他的著作的完整性，又对它的每一个特殊性都进行详细分析。德里达似乎对这个问题有过研究，因为文本性问题是他对尼采进行解读的重点。

① C. 布里顿《尼采》（Nietzsche）Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1941）。

② P. 海勒《论尼采崇佩和广义上的文学崇佩》（Concerning the Nietzsche Cult and Literary Cults Generally），载于笛尔、格里姆和哈姆斯编辑的《尼采：文学与价值》（Nietzsche: Literature and Values Madison: University of Wisconsin Press, 1988）第 199 ~ 218 页；P. 海勒《尼采与犹太人》（Nietzsche and the Jews），载于《当今尼采》。

第四章 德里达与 尼采

德里达第一次有机会作一个有关尼采的综合学术报告，是在1972年7月的瑟里西拉萨勒（Cerisy-la-Salle）学术研讨会上。这次研讨会是在“当今尼采？”这一富有挑战性的题目下举行的。^① 据莫里斯·德·刚第拉克（Maurice de Gandillac）说，有些与会者在解释尼采时“越来越关注新语言学和‘解构主义’的在文本解读上作出的贡献”。^② 德里达一开始就谈到萨拉·考夫曼（Sarah Kofman）、菲利普·拉科—拉巴斯（Philippe Lacoue-Labarthe）、伯拉德·波特拉特（Bernard Pautrat）和让—米歇尔·雷（Jean-Michel Rey）的最新著作，并指出“近两年来表现的有些解读开

① 这次会议的论文以《当今尼采》（两卷本）为题出版，（巴黎，出版总联盟，1974）。

② M.D. 刚第拉克《瑟里西拉萨勒研讨会》（Le Colloque de Cerisy-la-Salle），载于1975年《尼采研究》第4卷第324页。

启了解构过程的新阶段”，他自己的反思“就将在这些解
读划分出来的空间运动”。^①

德里达给他的讲演冠以《尼采的风格》的标题，因为这个标题明确地把他对尼采的解读的根本点揭示了出来：任何能够完全代表真理的符号都是不存在的、主动解释、世界即游戏的肯定、以及多样性风格的概念。选择这个标题、尤其是选用风格的复数形式的另一个原因无疑就是海德格尔论尼采的演讲稿的出版；这些演讲刚刚在法国面世，这个系列演讲的开端《作为艺术的权力意志》就强调尼采的“伟大风格”（这里“风格”使用的是单数形式）。马刺的形象与笔、匕首、刀、甚至伞都有关系，指的是尼采著作在反对在场、隐蔽的本质、意义和真理时的穿透力。然而，德里达把尼采的风格与他著作中的妇女观联系起来，这样他对真理—风格—妇女的讨论形成了一个相互联系的复合体。这种相互联系使得这个演讲一开始就具有了一种讽喻性的、玩笑的、轻松的特点，这种基调是与它的论点一致的。

这篇文章在风格上与广为人知的《延异》一样都是“曝光式的”。它在阐述问题时并不是线性前进的，在列举

① 德里达：《马刺：尼采的风格》（Eperons. Les styles de Nietzsche），载于《当今尼采》第1卷。这篇文章多次出版过单行本，有各种各样的翻译。它的德文翻译收录在《尼采在法国》之中。

证据时避免任何有序的安排，拒绝一切会导致一个最终目的的策略以及所有的目的论手法，而这些策略与手法在哲学—逻辑学话语中可谓比比皆是。它只突出自己的主题：尼采、尼采的风格、尼采的真理、尼采的文本。显然，这篇演讲要远比《延异》大胆和有创意；因此，它也许不是进行批判分析的一个最好的例子，因为一般来说，批判的分析对不直接的交流技巧不太感兴趣而对直接的陈述很感兴趣。弗里德里希·施莱格尔曾经恰如其分地说过：“没有什么比一部充满机智的作品更不能忍受评论、或者说更痛苦地遭到评论的打击了。”

德里达清楚地知道，一般来说，在尼采的著作中，“恶意的反女性主义”占据主导，因此，虽然德里达也找到了几处“明显的女性主义命题”，但要把这两者加以协调却并非易事（《马刺：尼采的风格》，57）。更明确地说：很难确定尼采在这个问题上的观点；尼采自己的解释也与尼采在自己著作中所建构的妇女形象相似。在尼采看来，妇女总的来说是一种神秘的、寓言似的动物，她代表着生活、真理、风格和许多其他事物，但是，并不具有明确的特性，也没有本体论上的本质。这种动物是难以理解的，从不暴露“自己的基础”（《快乐的科学》，38）。尼采认为妇女是一个迷、是一种幻想，她在远处施加影响，凭借风格和非认知的手段而在远处进行诱惑。

德里达在这里指的是《快乐的科学》中的第 60 条格言，尼采在其中描述的是一个被“汹涌海浪”所簇拥的年青的狂想家的心理状态，他望着“一只巨大的、像幽灵一般静静地滑翔的帆船”，突然产生了一种奇怪的幻想，就好像“世界的所有平静与沉默”都系于这只帆船之上（《快乐的科学》，123）。尼采在这个寓言的结尾处说道：“喧哗使我陷入幻想。喧嚣使我们把幸福转移到某个安静而遥远的地方”（《快乐的科学》，123）。他继续说过，“当一个人处于自己的喧哗之中时”，或者说，“处于他自己的计划和目标的浪头之中时”，他就会把女人视为“自己的更好的自我”，在女人那里看到了平静和梦想。然而，“即使是在美丽绝伦的帆船上……也存在很多的声音，很多细微的声音”，因此，这种效果是一种远观效果，它首先需要的就是距离（《快乐的科学》，124）。

尼采还用女人形象和掩盖手势来刻画过另一种虚幻的效果。德里达把它描述为“女人、生活、诱惑、节制——所有已被掩盖的与正在掩盖的效果的共谋（而不是统一）”（《马刺：尼采的风格》，51）。女人在这种背景下似乎成为了生活的同义词，尼采在《快乐的科学》的名为“论女人”的格言中说：“我认为世界充满美丽的事物，但是，当美丽的时刻到来，所有这些事物都暴露出来时，它就变得非常贫瘠。不过，也许这就是生活最大的魅力：它被一

条金丝面纱所遮盖，一条充满美丽的可能性、闪烁着诺言、抵制、羞怯、玩笑怜悯与诱惑的面纱。是的，生活就是女人。”（《快乐的科学》，271~272）

然而，正如尼采在《善与恶的彼岸》的前言以及许多别的地方所说的那样，真理就是一个女人；也就是说，它/她是一种不可能被收买的实体，可以说，“她不会允许自己被征服”（BGS，2）。更明确地说，因为他认为真理是不存在的，所以女人只不过是“真理的非真理性”（《马刺：尼采的风格》，51）的代名词。不过事实也不总是这样。尼采在他的著名《‘本真世界’如何最终成为一个神话：谬误史》中讲述了真理最初是如何成为一种观念的，柏拉图说“我，柏拉图，即真理”（《偶像的黄昏》，40）。但是，随着时间的推移，这一切都发生了改变。真理成为不在场的真理，也就是说，成为一个女人，现在只有“轻信和独断的”（《马刺：尼采的风格》，53）哲学家才会相信真理，相信女人。然而，对尼采来说，问题并不是他“对女人不甚了解”（《善与恶的彼岸》，2），而是他对女人简直就是一无所知。援引德里达的话来说：“他既不了解真理，也不了解女人。因为，如果女人是真理，那么，她就至少知道真理是不存在的，这里没有真理的位置，任何人那里都不会有真理的位置。显然，她之所以是女人是因为她不相信真理，因为她并不相信自己之所是，不相信自

己之所应是，因此也不相信她之所不是”（《马刺：尼采的风格》，53）。

德里达通过对真理和女人进行这种隐蔽的、游戏式的讨论而对关于尼采、尼采的风格、尼采的著作以及尼采的真理的几个重要观点作了生动有趣的刻画。女人效果（真理）所需的距离似乎创造了一个通向真理的洞口，但是真理（女人）在其中消失了：“她用没有尽头、无法测量的深渊来吞噬和歪曲有关本质、实体和属性的一切痕迹。盲目的哲学话语撞上这些暗礁并卷入这种无底的、导向毁灭的深渊。女人真理这种事情是不存在的，不过，它之所以不存在就是因为真理的这种没有尽头的分歧，因为非真理就是‘真理’”（《马刺：尼采的风格》，51）。

可以把德里达的观点解读为一种女性主义的观点，实际上人们确实是如此解读的，只是侧重点有所不同。因此，把真理与女人分开就消除了柏拉图主义（或者说卢梭主义）形而上学以及一般的“菲罗斯中心论”传统有关女人真理的固定看法（《马刺：尼采的风格》，97）。这是一个重要观点，因为它意味着“与其说‘女人’——她的名字划分时代——相信阉割的对立面、反对阉割，不如说她相信阉割”（《马刺：尼采的风格》，61）。这就是女人心底的怀疑主义，尼采以自己的方式在《快乐的科学》的第64条格言中表达了这一点：“我认为老妇人心灵深处的怀疑主义恐怕要甚

于任何男人：她们把生存的表面视为本质，一切美德和深奥对她们来说都只不过是这一‘真理’的面纱，一块非常受欢迎的遮羞布——换句话说，这是一个事关体面与羞耻的问题，仅仅就是这个问题”（《快乐的科学》，125）。在德里达看来，这一段指的是“女人”并不相信深奥和阉割效果的真理，而是“拿它自娱”（《马刺：尼采的风格》，61）。她在拿面纱自娱的过程中造就了技巧与艺术家；她的“表演才能”使她与犹太人进一步接近，犹太人也酷爱在“掩饰”中施展力量（《马刺：尼采的风格》，69）。德里达在此对一系列相关问题进行了探讨，他的观点可以在尼采的一些最富启发性的段落中找到依据；这就使德里达的尼采解读与任何对尼采著作的理论分析相比，能够给人留下了更好的印象（《马刺：尼采的风格》，69~71）。

第二个问题涉及“对尼采的著作进行解释”的问题，涉及“对解释进行解释”的问题，或者说涉及解释本身的问题（《马刺：尼采的风格》，73）。在德里达看来，这个问题是在它“为了穿透女人的身体而刺破真理的面纱和阉割幻想”时出现的（《马刺：尼采的风格》，71）。在此人们必须做出选择，要么解决解释问题，要么断定它不可表达而将它剔除。然而，这个问题受到了极为尖锐的挑战，因为德里达提出了尼采“文本的异质性”问题（《马刺：尼采的风格》，95）。尼采并不奢望自己能够得知“所谓的

女人效果、真理效果和阉割效果，对于在场与缺席的形而上学效果也是一无所知”（《马刺：尼采的风格》，95）。但是，他并没有简单地摒弃有效陈述，因此也没有使用一种“反对阉割及其体系的简单话语”，而是使用了“断断续续的闹剧”，“写作的策略”，“笔法上的不同或变化”，换言之，使用了“文本的异质性”；显然，文本的异质性问题“限制了解释学或体系问题的意义”，“描述了一个边缘地带，在这一地带，意义或者说符号处于无助状态。”（《马刺：尼采的风格》，99）

这一点并不是尼采的“统治”的必然结果，既不能说他的“权力”是“坚不可摧的，也不能说他对陷阱的操纵是无懈可击的。人们不能因为想胜出解释学的基点而得出结论说，他的基点就是一种与莱布尼茨的上帝的无限计算相似的无穷计算。这样的结论旨在逃避陷阱，却更深地陷入了其中”（《马刺：尼采的风格》，99）。因为这只会“把闹剧和幻想重新建构为真理或阉割而服务的武器”“例如，建构为尼采崇佩”或“闹剧解释者的布道”。德里达持怀疑的观点：“这些格言与其余的格言并没有什么一致之处，甚至这些格言之间也没有什么一致之处，因此，不得不承认，尼采本人对他自己的观点也是不太清楚的。这并不是因为他一时糊涂。这种盲目性在他的文本中经常出现。人们不可能对此视而不见”（《马刺：尼采的风格》，101）。

在德里达看来，尼采似乎“在自己的文本之网中茫然若失，就像一只蜘蛛发现自己无法控制自己编织出来的罗网”（《马刺：尼采的风格》，101）。总而言之，尼采认为“像女人、真正的女人之类的东西都是不存在的”（《马刺：尼采的风格》，101）。这一点的证据是，“在他的著作中，女人是多姿多彩的，有母亲、女儿、姐妹、老仆人、妻子、女教师、妓女、处女、祖母以及大大小小的女孩”（《马刺：尼采的风格》，103）。

然而，在德里达看来，出于同一理由，“像真正的尼采以及尼采的真正作品之类的东西是不存在的”（《马刺：尼采的风格》，103）。甚至当他说真理对他来说是“多种多样的”时，他也仅仅是在说真理只是“我的真理”（《善与恶的彼岸》，162）。“真正的性别差异、真正的男人或真正的女人也是不存在的”（《马刺：尼采的风格》，103）。然而，所有的本体论在“它省视、占有、认同和确定同一性的过程中”，都在提出假设的同时把“不确定性”隐藏起来（《马刺：尼采的风格》，105）。因此，女人问题是对真实与不真实之间的明确对立的一种悬置“（《马刺：尼采的风格》，107）。在这一过程中“括号渐渐占据了时代的统治地位”，并且它不断地被每一个属于哲学确定性体系的概念所强化（《马刺：尼采的风格》，107）。这样“解释学”似乎就成为不合法的了，在这个过程中，“阅读脱离了

意义或存在真理的范围，不再受产品生产或当前存在的控制”（《马刺：尼采的风格》，107）。结果是，“风格问题直接成为一个写作问题。刺激作用（l'opération-éperonnante）所引起的问题比任何内容、主题或意义都重要”（《马刺：尼采的风格》，107）。

相反，海德格尔对尼采的解读由于没有提出性别问题或者说把这个问题归结为“一般的真理问题”而“在真理的美妙谋划中失去了女人”（《马刺：尼采的风格》，109）。然而，在德里达和尼采看来，区域本体论或基本本体论的问题并没有“真正的”答案，因为它们根本就不再成其为问题。例如，尼采对性别差异的分析就表明，任何固定的或永久的秩序都是不存在的，存在的只是一种为不断变化的关系“正名的过程”，它不仅不遵循“辩证法，而且也与任何本体论的确定性不相符合”（《马刺：尼采的风格》，111）。德里达曾经对“为……奉献自身”进行过专门的分析：“无论‘为……奉献自身’中的这个为具有什么样的价值，无论它是仅仅做做样子，还是最终在失去的本义（propre）过程中带有某种目的、结果或暗中的算计，谋求获得某种回报、补偿或收获，这个为永远都会有所保留。因此，有关性别对立的一切迹象都是变化不定的，男人和女人可以交换位置”（《马刺：尼采的风格》，111）。德里达有关男人和女人、主人和奴隶、占有和剥削的本义的理解

论与马克思主义和辩证法迥然不同，不过他在这篇文章中并没有明确地就此进行过探讨。他的符号差异理论不是马克思主义的或辩证法的，而是通过各种各样的不同层次的讽喻而进行的。事物是什么样的问题无关紧要，因为属性获得过程“把语言过程的总体性和一般的符号交换结合起来”（《马刺：尼采的风格》，111）德里达总结说：

真理（的）历史（是）一个正名的过程。本义并不是在本体论现象学或符号论解释学的诘问过程中产生的。因为存在真理问题不可能回答本义问题。相反，它并没有就以多换少尚未决定的交换进行过探讨。由于它拘泥于给予—获得、给予—保留、给予—破坏，所以它不可能对这个问题作出回答。

（《马刺：尼采的风格》，111~113）

他用不同的话说出了同样的结论：“只要把本义问题放在经济学（严格意义上的）、语言学、修辞学、心理分析学、政治学、等等领域来考察，本体论解释学就显示出自己的局限性”（《马刺：尼采的风格》，113）。

虽然在这一点上，无论是“强硬的”尼采读者还是“温和的”尼采读者都不可能想到海德格尔，但德里达谈到了海德格尔，谈到了海德格尔的本体论解释学解读以及

他对“本体论问题的界定”（《马刺：尼采的风格》）。他在“高深莫测的天赋的运作过程”（《马刺：尼采的风格》，121）中找到了洞开的瞬间，正是在这一瞬间，海德格尔《时间与存在》（OTB，1~24）的讲座（1962）提出了存在问题。这篇文章还涉及到一个正名的过程，人们“既不可能在存在领域的边界上对它进行解释，又不可能从真理、意义的角度对它进行解释”（《马刺：尼采的风格》，121）。

这个讲座的结论赫赫有名，也相当重要，它出现的那一节的标题是：“我忘记带上我的雨伞”（《马刺：尼采的风格》，123）。这个标题是对《尼采全集》批判完成版第五部分的一个片断的逐字逐句的引用（《全集》批判研究版，9：587）。德里达在他的报告的结尾部分谈到了这个片断，并对这个文本所引起的一些解释问题进行了说明：“也许是一个引用。它可能是从某个地方偶尔发现的或从哪儿偶尔听来的一句话。也许它是某篇准备写下来的文章的记录”（《马刺：尼采的风格》，123）。我们永远都无法得知。当尼采的未刊行著作的编辑们说他们在对手稿进行选择 and 安排时只保留了那些与尼采已经完成的著作相关的文章时，他们一定是患了某种“解释的梦游症”（《马刺：尼采的风格》，125）。

为了领会这些挖苦性的话，我们必须指出，德里达在这里指的是他于1967年前后与一位解释者的“激烈交

锋”，当时新的批判版的出版工作刚刚开始（《马刺：尼采的风格》，139）。这个人想讽刺出版尼采所有未刊行手稿的工作，他说“他们最终将出版他的洗衣单以及像‘我忘了带上我的雨伞’一样的片言只语”（《马刺：尼采的风格》，139）。

我们还可以在海德格尔的《存在问题》中找到另一个与伞有关的地方，这一点德里达也指出过。在这篇写于1955年的文章中，海德格尔对“虚无主义的高峰阶段”进行了考察，在这一阶段，“像‘存在者的存在’之类的事情似乎是不存在的，它什么也不是”（《马刺：尼采的风格》，141）。海德格尔说，“存在以独特的方式不存在”，他在“存在”这个字上打上了个黑叉“×”，以更有力地表明他在这个问题上的疑虑不决。存在“自己把自己隐蔽起来”（《马刺：尼采的风格》，141）。这是一个“以希腊人体验遗忘的本质的方式”而对它进行体验的问题，也就是说，它不是“否定性的虚无。因为虽然它是一种隐蔽，但却是一种保护性的隐蔽，它保护的是那些尚未暴露出来的东西”（《马刺：尼采的风格》，143）。海德格尔认为，我们对遗忘的理解常常是错误的，我们常常轻易就把“遗忘等同于一种空白、缺乏、不确定”（《马刺：尼采的风格》，141）。我们通常认为“遗忘、忘记了，指的就只是‘忽略’”；因此，我们仅仅把它视为一种“人类状态”（《马刺：尼采的

风格》，141)。在海德格尔的思想中，“存在的遗忘”(Seinvergessenheit)可以有很多方式，“就好像存在(比喻说)是一把被某些哲学教授不留神而落在某个地方的伞”(《马刺：尼采的风格》，143)。但是我们仍然不能“确定遗忘的本质”，因为“它属于存在的本性(‘Sie gehört zur Sache des Seins’)，作为它的本质命运(‘als Geschick seines Wesens’)而起作用”(《马刺：尼采的风格》，143)。

在这种背景之下，联系到其他的情况，这个有关“雨伞”的片断就向解释者显示了它的可能性。正如德里达所说，乍一眼看出，它似乎很简单，也微不足道。可以肯定，它的“不可理解性”“并不是对某个不为人知的秘密的一种必要的掩盖”(《马刺：尼采的风格》，125)。它的简单“可读性”人们觉得它似乎并不是一种单纯的可知性(《马刺：尼采的风格》，129)。这个文本的显而易见的自明的意义进一步突出出来，因为它包含了“一个可供解读的层面”，无论这一层面上的内容为何，它都“最终可以翻译成任何语言而对它自己却秋毫无损”(《马刺：尼采的风格》，129)。“任何掩盖，任何保留似乎都不能有损它的明确性”(《马刺：尼采的风格》，129)。然而，我们对这个片断却一无所知，这种未知“使得它不可能出现在任何一个确定的解释学问题的范围之内”(《马刺：尼采的风格》，127)。当然，我们也可以提到其他一些“更为精心

地编造出来的”意义。如，人们可以提出“一种‘心理分析学的’揭秘方式”，根据这种方式，我们“知道”或者说我们认为我们知道这个雨伞符号意味着什么：“以阴茎的勃起为例，这个器官通常都是被包裹起来的，它既可以涨大又可以萎缩，咄咄逼人和/或岌岌可危。人们并不总是会在阉割台的缝合机下遇到这种罕见之物”（《马刺：尼采的风格》，129~131）。

实际上，在弗洛伊德看来，伞远不只是一个“象征物”，而是一个“元心理学概念的隐喻”（《马刺：尼采的风格》，131）。并且，心理分析不仅对伞而且对这个物体的遗忘都有所认识。因此，人们期望分析学家“会对这些遗留之物作出完全的解释”（《马刺：尼采的风格》，131）。然而，由于这种期望，分析学家“在原则上会与冲动的读者或者说解释本体论家一样都持有一个共同的信念：这个未发表的片断是一则具有某种意义的格言。他们假定它一定具有某种意义，并期望这种意义是从作者思想的最深奥之处产生的”（《马刺：尼采的风格》，131）。实际上，这正是我们所不知道的；因此，“我忘了带上我的雨伞”这个句子“并不会按什么圆形的轨迹运动”（《马刺：尼采的风格》，131）。它“不会遵循一定的路线，从起点回到终点，然后又回来，它的运动也没有任何中心可言”（《马刺：尼采的风格》，131）。从结构上说，它“不受任何活

生生的意义的限制”，“它对意义的嘲讽没有结束之时，它一会儿在这里出现，一会儿又在那里出现，不受任何上下文联系或者说有限符号的制约”：

显然，由于这句未发表的话可以读成一个作品，因此，它很有可能会永远成为一个秘密。它的秘密就是实际上它可能根本就没有秘密，它很可能只是佯称自己保留了某个秘不可宣的真理。它的界线不仅受它的结构的制约，而且实际上与它的结构是紧密联系在一起。解释者只会被它的游戏激怒和挫败。

（《马刺：尼采的风格》，133）

也许人们已经注意到，德里达以这个尼采未发表作品中最不可靠的几乎空洞的碎片为基础、以自我调侃的方式建立了自己的文本理论。为了更好地描述这一点，我们可以回顾一下德里达对文本的本质所作出的一个相当精练的说明，他把这个说明作为对柏拉图进行解释的座右铭：“除非一个文本的创作规律和游戏规则被第一个解释者第一眼看出是难以理解的，否则它就不成其为一个文本。并且，一个文本永远都是感觉不到的。不过，它的规律和规则并不是基于对一个秘密的秘而不宣；而是因为它们永远也不能在当前变为任何严格地来说可以称为感觉的东西”

(《播撒》，63)。^①实际上，人们可以把柏拉图的文本视为德里达所说的“对编织物的掩盖”(《播撒》，63)的原型。因为如果说柏拉图已经成为逻各斯中心论的国王，他轻视艺术、游戏、修辞学、写作以及神话，那么他所做的这一切都是通过一种由艺术、游戏、修辞学、舞台剧以及神话叙述所构成的文本而进行的。^②这样，海德格尔从历史形而上学或者说一种被颠覆了的形而上学的角度看到了柏拉图与尼采之间的明显相似之处，而德里达则在文本性的高度上看到了这两个人之间的相似之处。

德里达的文本概念并不意味着我们必须从一开始就放弃研究一个文本到底说了些什么；这只不过是对“审美化解释以及蒙昧主义解释(hermeneuein)”的反映(《马刺：尼采的风格》，133)。相反，为了弄清文本的这种“结构性界线”以及它的“幻想遗留物”，人们应该把“解除符码的过程”“进行到底”(《马刺：尼采的风格》，128)。读者应该采取尼采所介绍的主动解释法，或者说，尝试德里达在自己的文本中所体现出来的曝光式的、表演性的写作。不过，“与其说这种界线是对某种知识的限制，不如

① 德里达《柏拉图的药理学》(Plato's Pharmacy)，载于《播撒》第62~172页。

② 参见《柏拉图的药理学》中的最后一部分，题为《游戏：从药品到字母，从盲目到附录》(Play: From the Pharmakon to the Letter and from Blindness to the Supplement)，载于《播撒》第156~172页。

说它开启了一个新天地”，因为“这种界线贯穿在一部科学著作之中，并对它进行划分，正是它的条件，因此，这种界线使得科学著作自己对自己敞开大门”（《马刺：尼采的风格》，133）。

关于尼采的文本，德里达的假设是：“如果尼采真的是想说点什么的话，那么，这难道不就是指意志的界线吗？这种意志就像必然会有所区别的权力意志一样永远都是被划定的、被隐蔽的、多种多样的”（《马刺：尼采的风格》，133）。德里达认为无论“人们可以把一种良性解释进行得多彻底”，这一假设都“是不可否认的”（《马刺：尼采的风格》，133）。这也就是说，“‘尼采的文本并不是一个整体’，也不是一些残篇断句或者说格言”（《马刺：尼采的风格》，135）。德里达写道，这一结论将“把人们暴露在无穷笑声的惊雷和闪电之中，没有遮蔽，没有避雷针”（《马刺：尼采的风格》，135）。

德里达几年后再次对尼采进行了批判，那是在1976年，为了纪念美国独立宣言发表200年，弗吉尼亚大学举办了一个有关这名哲学家的研修班。^① 可以以尼采与旧形

① 实际上德里达在一年前以“生与死”为题在巴黎高等师范大学作过一个同样的讲演。不过，他在弗吉尼亚大学的演讲首先谈的是《独立宣言》，并在讲稿发表时保留了这部分。由弗里德里希·克特勒翻译的德文版《尼采的听闻传或专有名词政治学》最先出版，我的评论就以这个版本为依据。法文版是稍后才出版的。

而上学的决裂为背景来看待美国独立宣言与旧世界的决裂吗？这很难说，虽然这篇文章以宣言及其后面的署名为出发点。这些署名不仅仅是一个“经验的因此可以还原的事件”（就像出版科学书籍时可能会设想的那样），而且“它的价值可以毫无困难地与它的作者分开，实际上，为了使宣言具有客观性，必须把它们分开”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，65）。欧几里德的《几何学》以及爱因斯坦有关相对论的那些文章就是例子。然而，一个宣言可以创立一种制度，这意味着“签署者对它负有责任”，当然，这种制度从历史和传统的角度来看必须与创立它的个体分开，但在它的身上“署名得到了保存”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，65）。

德里达从署名和专有名字问题谈到尼采。问题产生了：当一个像尼采一样睿智的哲学家把自己的名字与自己的哲学或文本联系起来，以致它再也不能与文本分开并似乎变得与文本天衣无缝时，这意味着什么？德里达是这样来表述这个问题的：

对我们当今的西方人来说，尼采这个名字也许是惟一的一个（与基尔凯廓尔不同，也许与弗洛伊德有点相似）曾经用自己的名字并以自己的名义探讨过哲学与生活、科学与生活哲学的人。他也许是惟一的一

个曾经拿自己的名字——他的多个名字——以及生平作游戏的人。这其中包含着几乎所有的危险：“他”，“他们”，他的生活和他们的将来，特别是他曾经签上自己的大名的政治前途。当人们解读他时怎么能够对这些弃而不顾呢？只有将这一切都加以考虑时，他才能被读懂。

（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，72）

专有名词以及署名在德里达的文本理论或写作科学中具有显著的地位。^①从这段话中可以明显看出德里达还谈到了尼采著作的政治意义。如果人们忽视了对妇女问题以及正名过程的分析，那么，显然，有关尼采作品的政治意义的话题也不属于对尼采的“风格”的讨论范围之内。但是“专有名词政治学”只是这一标题的第二个部分，这一部分开头的表述很奇怪：“尼采的听闻传（Otobiography）”，其中涉及到耳朵的希腊词（to ous, ōtos）。这个表述似乎是在表明与其说自传是自己创作出来的，不如说是接受作者的文本并替他署上自己的名字的他人的耳朵创作出来的。德里达曾经在蒙特利尔就这个问题组织过一次讨论会，这篇文章的一部分在会上宣读。但是这个问题远远超出了

^① 参见德里达的《署名、事件、语境》（Signature Event Context），载于《哲学的边缘》第307~330页。

尼采的范围，例如，它牵涉到文本的无数转换方式或者说受众对文本的改变，如翻译。^① 自传要发挥作用，或者说这种联系能够被表述出来，“显然并不是在它产生之时，而是在后来耳朵试图要接受它的信息之时”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，72）。署名产生于接受者一方。对德里达来说，这其中包含着政治任务，因为“我们对他人的文本、对我们已经继承下来的文本的署名负有责任”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，72）。署名并不是文章后面的一个词或一个名字，而是整个文本、已经把某些东西落在身后的整个文本的多方面的影响。对署名和文本的这种理解表明在德里达看来政治责任问题是复杂的。^②

因此，可以把在弗吉尼亚发表的文章《尼采的听闻传或专有名词政治学》解读为是明确地反海德格尔的，因为毕竟是通过海德格尔的耳朵才把尼采的名字听成是与他的专名和他的生平毫不相干的。海德格尔在他的《尼采》的前言的第一个句子中对尼采这个标题作了解释：“尼采，这个思想家的名字就是他的思想内容的标题”（《尼采》，1：XV）。然而，德里达的文章并没有对这个问题进行过

① C. 列维斯和 C.V. 马克唐纳合编《他人的耳朵：听闻传，转换，翻译文本以及与德里达的辩论》（L'oreille de l'autre, otobiographies, transferts, traductions, textes et débats avec Jacques Derrida, Montreal: VLB, 1982）。

② 参见《他人的耳朵》。参加辩论的文章不仅发表在这个集子里，而且德里达的文章还收入《恰似贝壳中的海声：保罗·德曼的战争》。

说明，不过，他谈到了一个更为直接的问题：尼采的名字是如何与“我们时代最恶劣的时刻”联系在一起的？（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，73）

第二部分（《听闻传记中的国家符号》）就专门讨论这个主要问题，它一开始就谈到了“制度以及教育制度的问题”，并回到了尼采早期的一篇文章《我们的教育制度的将来》（1872）（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，82）。德里达强调指出这并不是一个“把尼采的那些与民主教育或者说‘左派’政治学不相符合的部分中性化或无害化”的问题（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，82）。这更不是一个把尼采著作中的那些“可以作为一种‘语言’而为国家社会主义服务的部分”掩盖起来的问题（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，83）。相反，德里达认为我们必须进一步追问，“为什么人们不能理直气壮地说，‘尼采不是那样想的’、‘尼采没有提出这种要求’、‘尼采肯定会对此表示反对’，这是虚假的证词，是一种解释上的神秘化”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，85）。德里达继续说道：

应该要问这种事情是如何以及为什么成为可能的，这种纯粹的欺骗意味着什么（并不是每一个作家身上都会发生这种事情），“同样的”词和“同样的”

表达为什么以及如何会在显然完全不同、甚至还相互矛盾的背景下、在五花八门的意义上得到广泛的应用。人们应该追问为什么对尼采的学说或者说有关教育的看法感兴趣的惟一的教育制度、惟一的教育制度符号会是纳粹。

（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，85）

当然，如果说“元首”（Führer）这个带有希特勒以及纳粹意味的词就是简单地从尼采的著作中拿来的，这未免过于“粗糙和幼稚”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，88）。但是，说“尼采从来没有要求过或想到过这些”；同时也是缺乏见识和糊涂的，因为人们只需记住“希特勒似的领袖”也想成为“思想的统治者”，或者说记住“海德格尔这个例子”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，89）。尽管对这一切都作了思考，但人们在谈到对尼采思想的滥用和破坏时，仍有“可能会出现一些歪曲和相似的滥用需要解释”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，90）。德里达认为，“在这个问题上没有什么东西是绝对偶然的”，因为“惟一的那个真正把他奉为至高无上的官方旗帜的政治就是纳粹”：

我这样说并不是指这种“尼采”政治学是惟一可

能的政治学，也不是说它与对这一遗产的最好解读方式最为契合，更不是说与它没有任何关系的人对尼采有更好的理解。不，尼采著作的将来还没有结束。但是，因为在一个仍然还在向将来蜿蜒的时代里，惟一把自己称为“尼采派”的政治学就是纳粹，所以这其中必有缘由，值得我们对它的全部意义进行追问。

（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，91）

这里是在说，从纳粹主义的角度对尼采以及他的政治学进行解读没有什么意义，因为对于“我们是否知道如何对纳粹进行思考”这个问题我们一点儿也不更为清楚，另一方面，尼采的著作“并不是封闭的”。更明确地说：尼采的“伟大政治学”是已经过时，还是“正在向我们走来”，也就是说，“方兴未艾，而国家社会主义和法西斯主义只不过是它一个阶段”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，91），对于这个问题我们是不能回避的。德里达在这里引用了《瞧！这个人》中的几句话，如“我不是人，我是炸药”（《道德系谱学及瞧这个人》，326）。然而，他又提醒我们，在尼采的《我们教育制度的未来》中，国家“是受诅咒的”，黑格尔是“一个国家思想家，是这个罪恶的东西的代名词。”实际上，尼采的批判极端地尖锐，即使马克思主义对这种机器的批判以及其‘意识形态’组织

概念”与此相比也似乎成为“对黑格尔国家的一种新形式的奴颜卑膝”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，93）。然而，为了对马克思主义的批判与尼采的批判之间的关系有更为清楚的了解，我们必须进一步考察“马克思主义的国家概念以及尼采对社会主义和民主的反对”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，93）。

德里达在尼采的著作中、特别是尼采论教育制度的著作中发现我们有充分的理由在这篇早期写成的复杂文章中认识自己，就像在“一首完整的音乐”中认识自己一样，也就是说，认识“我们每一个男人”，他明确地说过，妇女不包括在内，因为“如果我的理解不错的话，妇女是没有容身之地的。她既不学习也不受教，根本就不存在”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，93）。德里达用另外的话表达了相同的意思：“如果我理解得不错的话，除了母亲之外没有别的妇女。但是这是这种制度的要求，母亲是一个没有形体的人物，是女神的脸。她创造了所有的人，自己却是舞台后面无名的背景。一切——首先是生活——都回到她那里，一切都以她为取向，由她所决定。她存在于后台之中，这就是她得以生存的条件”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，97）。

母亲现象也是这篇文章第二部分的主要话题（《生活逻辑》），这一部分对尼采的自传——他的“听闻传”，也

就是《瞧！这个人》这篇文章——进行了更为直接的讨论。它所涉及的并不仅仅只是这名哲学家传统意义上的自传，也就是说，“伟大的哲学史家用华丽的文字写出来的那种自传”，而且也是“心灵史，它旨在通过心理学、心理分析学、历史学或者说社会学等经验过程来合理地揭示一个体系的产生”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，71）。在德里达看来，这是一个处于“‘作品’与‘生活’、体系与体系的主体”之间的边缘的问题，对哲学体系从文本上进行内在研究的人（“无论是否结构主义者”）没有对这个问题进行追问，从“外部、从经验发生学的角度对它们进行研究”的人也没有对这个问题进行追问，德里达补充说：“这个边缘——我称它为 *dynamis*，因为它的力量，它的权力，它的实质，它的能力——既不是主动的，也不是被动的，既不在内部，也不在外部”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，71）。

如何对这一领域进行理解？我们可以探讨一下德里达经常从弗里伊德的话语中借用的一个更为宽泛的层面，进而弄清这个问题，当然，在此只能说一个大概。生命，或者说被称为生命的东西（“传记和生物学的内容或对象”）并不“与它的反面：死亡、与死亡有关的东西相排斥”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，71）。相反，生命“很难成为科学的对象，这里的科学是指哲学以及其他科

学经常给予这个词的意义上的，它具有科学方法的合法地位”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，71~72）。这种意义上的科学可以“毫无疑问和完完全全地”支配它们的对象，但是，它们从根本上来说都是“关于无机物的科学，换句话说，是关于死的东西的科学”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，72）。而生命科学则必然要处理以常规的死的东西为对象的科学所并不必然要处理的“迟缓”与“残余”。因此，德里达所说的“边缘”发生在两个“机体”之间：文本本体以及作者本人（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，72）。因此他认为“应该以《瞧！这个人》为依据去解读尼采”，在这个文本中，尼采“把自己的身体与自己的名字都展露出来，甚至当他戴了面具或使用假名时”，也是这样（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，73）。使用面具或化名是为了得到“保护的好处”和“剩余价值”，我们从中可以看到“生命的狡猾”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，73），因为“生命就是掩盖”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，75）。

德里达谈到了尼采为《瞧！这个人》所写的前言《一个人是如何成为他所是的那个人的》，这篇文章写于尼采五十岁的生日，不久之后他就失去了理智。这篇文章开门见山地指出他的意图就是“阐明我是谁”（《道德系谱学及瞧这个人》，217）。这一天对尼采来说可谓“完美的一

天”，是生命的高峰，“一切都在成熟，不仅葡萄变黄了”，而且“太阳的眼睛”掉到了他的身上，使他为自己的一生“感激不已”（《道德系谱学及瞧这个人》，221）。他想对“自己”叙述，这与他所信奉的为自己而生活的生命观是一致的；他还补充说，他曾经生活过，这“也许是一个纯粹的偏见”，因为在他的周围，“人们对他可谓是听而不闻，视而不见”（《道德系谱学及瞧这个人》，217）。他只想对某个偶尔来上英加丁（Upper Engadine）避暑的“学识渊博”的人说说话，以向自己证实自己并没有活过（《道德系谱学及瞧这个人》，217）因此，他觉得自己有责任说：“听我说！我是如此这般的一个人。千万不要把我当成别人”（《道德系谱学及瞧这个人》，217）。

德里达补充说，显然，这种“自我介绍”可能是出于“掩盖的狡猾”，如果“我们把听到的仅仅当成是他对自己的身份的一种自我介绍”，那我们就上当了（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，75）。但是，这样做的前提是，我们已经知道“如何自我介绍和解释身份”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，75）。尼采在这本署名为弗里德里希·尼采的名为《瞧！这个人》一书的前言中提到了所有这一切，这本书的最后一句话是“人们已经了解我了吗？——狄奥尼修斯和十字架上的受难者”（《道德系谱学及瞧这个人》，335）；并且，尼采“既是这个人或基督，

又不是基督，甚至也不是狄奥尼修斯，而是这个‘和’字，是这两个名字之间所进行的战争”——在德里达看来，所有这一切似乎足以“明确地把真名与同形异义的面具分开，把迷宫——当然就是耳朵的迷宫——中的名字线团分开”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，76）。

在《马刺》中德里达重视的是尼采的风格以及尼采文本的异质性，而他的后期著作则着重于揭示在尼采独一无二的“双重本性”、他作为一个“替身”（Doppelgänger）的特性、他的署名、他的生活以及他的传记故事中所表现出来的“矛盾和不一致”。德里达在有关“生命的中午”的思想中也看到了同样的特征。生命的中午其实是一种“子虚乌有”，是一种“直接消失着的边界”，一旦人们试图抓到它，它就会直接逃离思想的把握。在德里达看来，这些思想产生了“一个不可能完成的解读和教学任务，它是一个极其荒谬的东西，也是黑暗的，是对弗里德里希·尼采说了些什么、想了些什么，如关于生命（指的是人类生存或生物学意义上的生命）他说了些什么、想了些什么进行解释的黑暗而烦人的阴影史”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，79）。德里达继续说道，对所有这些话“都可以同时作前后左右的解释（尼采差不多什么都说过）并必然是矛盾的（他所说的话总是前言不搭后语，并承认自己正在往下说）”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，79）。

尼采本人在《瞧！这个人》的第一章《我为什么会如此聪明》（《道德系谱学及瞧这个人》，222）中指出过他重视自己生活中的“矛盾原则”、他自己的生存的“双重真理”。他在这个地方谈到他的“双亲”，他一开始就说：“也许我生存的好运、我的生存的独一无二性就在于它的命运：给你猜个谜吧，我作为我的父亲已经死了，而作为我的母亲则还活着渐渐老去”（《道德系谱学及瞧这个人》，222）德里达从这句话中总结出尼采的生活、他的生存的矛盾原则，即“生与死、结束与开始、深度与高度、上升与下降等等之间的矛盾”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，79）。父亲是死亡原则，而母亲则是“生命、活生生的东西、活着的东西”的原则（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，79），尼采的精神崩溃了，而她却活下来了。德里达认为这种关系——“死去的或者说缺席的父亲与活着的母亲”——是“关系的基本结构”。“只要人们记住母亲在‘崩溃’之后活了下来，就可以说她在一些伟大的家族，如在耶稣家族（他是狄奥尼索斯的反面，也是他在镜子中的‘替身’）中有先例可寻；在尼采的家中，尽管他崩溃了，但母亲活了下来；总的来说只要人们‘可以做到对一切事实都不理会’，就可以说所有的家族都是如此”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，81）。

尼采本人是从生与死、父亲与母亲的角度、相对于

“生活的全部问题”、在“中立”和“不受任何偏见制约”的意义上、联系上升与下降而看待自己的“双亲”的重要性的：“我对两者都认识，我就是两者”（《道德系谱学及瞧这个人》，222）。他认为这两个系列的经验把“完美的光明与幸福以及生机盎然的精神”与“生理上的极其虚弱”以及“无尽的痛苦”结合起来（《道德系谱学及瞧这个人》，222）。尼采详细地对这些痛苦进行过描述：“连续三天不间断的偏头痛，伴以排山倒海般的呕吐，在这期间我获得了一种辩证法家般的澄明，能够非常冷静对事情进行思考，而在健康状态下，我却并不是一个登山者，不够精细、不够冷静”（《道德系谱学及瞧这个人》，222~223）。尼采把自己日益形成的视角主义（perspectivism）眼光视为自己的双重本性的一个最为重要的结果。这是那些病塌在床的日子给予他的“真正礼物”，“在那些日子里，一切对我来说都变得更为敏感——观察以及一切用来观察的器官”（《道德系谱学及瞧这个人》，223）。显而易见，他就是通过疾病与健康的概念而形成了一种视角主义的观点的：“从病者的角度来看健康的概念与价值，反过来又从一种圆满与自得其乐的富裕生活的角度来看颓废本能的秘密作用——这样我得到了长期的锻炼，这是我获得的最为本真的经验；如果说我善长什么的话，我就精于此道。现在我知道如何转换视角，获得了转换视角的技术：这就是为什么只有我

才能对价值进行重估的最重要的原因”（《道德系谱学及瞧这个人》（223）。然而，在德里达看来，这种“‘替身的矛盾’”不再“仅仅是一种能够把否定性包含在内的辩证对立”（《尼采的听闻传或专有名词政治学》，82）。

德里达于1981年4月在巴黎的歌德学院宣读了关于尼采的第三篇论文，当时，他会见了汉斯-乔治·伽达默尔，与其他德法批判家以“文本与解释”为题进行了一场公开的哲学对话。尽管人们对这次辩论都普遍地加以关注，但重点还是放到了哲学解释学的代表人物与解构主义的代表人物之间的交流上。^①伽达默尔与德里达的讨论分几个阶段。伽达默尔为了建立一个与德里达进行讨论的桥梁，在就“文本与解释”问题所作的开场白中（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，21~51），不仅提出了自己的哲学解释学的原则，而且还把自己的动机表述为“理解的良好愿望”。然而，德里达也许是认为解释学所声称的“理解的良好愿望”中包含了统治、占有、分类、归纳和阉割的愿望，因而用一句话婉拒了“理解的良好愿望”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，52~54）。从根本上来说，他就解释学的“普遍性主张”而向伽达默尔

① 提交给这次研讨会的论文以德文出版（《文本与解释：德法论战》）。英文翻译收录了几篇由其他批判家所写的文章，参看《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》。

提出了三个批判性的问题，这些问题旨在指出一条与伽达默尔所指出的道路有所不同的“文本思想”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，54）。^①

当伽达默尔在他名为《然而：良好愿望的权力》的回应文章中试图把德里达的话放入解释学的原则与普遍性主张之中时，对尼采的讨论在这场论战中得到深化。德里达明确地打破了论战的框架；他所作出的回答名为《解释署名（尼采/海德格尔）：两个问题》，他并没有对伽达默尔“良好愿望的努力”作出直接回答，而是对海德格尔的《尼采》进行了批判的、语文学上的分析（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》《58~71》）。然而，显而易见，德里达是把海德格尔的《尼采》作为一个最为明显的例子来从自己的角度演示哲学解释学是如何运作的。伽达默尔对此不会不高兴，因为他本人在很多场合上、甚至在论战的前一天晚上还把海德格尔的《尼采》誉为哲学解释的杰作，认为海德格尔成功地获得这一关键性的见解：权力意志与永恒轮回是相互依赖的，它们“只不过是同一件事情的两个方面”。^②

① 参看第5章对这个问题的讨论。

② 参见伽达默尔《查拉图斯特拉戏剧》（Das Drama Zarathustras），载于1986年《尼采研究》第15期第3~4页；福格特和里德对伽达默尔的采访见《汉斯-乔治伽达默尔与哲学的力量》（Hans-Georg Gadamer et je pouvoir de la philosophie），载于1981年4月18~19日《世界》。

因此，德里达论尼采的这篇文章可以视为在 1981 年大会上上演的“德法论战”的一部分，对它的理解可以不考虑德里达看待尼采的多种视角以及他对尼采的多种看法。不过，就像《解释署名》这个标题所表明的那样，这篇文章是对《听闻传》中对自传和传闻进行解释的观点的继续。这篇文章还对海德格尔的尼采观进行了更为广泛的讨论，而海德格尔对尼采的看法对德里达的工作来说从一开始就是非常重要的。

德里达对尼采的分析从两个方面有所引申。不过，德里达对尼采的研究在这里也没有提供一个完整的、完全的看法，而是故意保留了片断的特点，好像是从不同角度而作的一组笔记，是值得商榷的一些偶发之见。因此，德里达在这篇文章的结尾说，他试图只阐述“两个问题”，“也许”他会“另找时间和地方”再谈一谈支配着尼采解释的“转喻暴力”问题。

实际上，德里达的文章确实只谈了两个问题：第一个问题“涉及尼采这个名字”，第二个问题“与总体性概念有关”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，58）。不过，第一个问题是这篇文章的主要问题，它代表着德里达对海德格尔的尼采观的根本看法。德里达认为，无论人们从哪里开始阅读海德格尔著作，是从永恒轮回开始也好，从权力意志开始也好，都可以看出“同样的解释总是

始终在起作用”，一个“单一的解释体系有力地耸立在中央并结合在一起”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，58）。这一思想被解释为“一个完成了的统一体”，对海德格尔来说，似乎达到了“西方形而上学的高峰”，在某种意义上成为“山颠、山脊，位于这一完成过程的顶峰”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，58）。然而，从这种“尼采解读”的背后，人们可以看到“对西方形而上学的一般解读的基础”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，59）。那么，一个问题产生了：“这种与尼采有关的解释整体”是如何得出“一个关于思想统一体和思想特质性的明确结论的”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，59）？在海德格尔看来，尼采哲学的统一性并不是产生于尼采本人。它并不是由“尼采的正常时或疯狂时的生活”所构成的，而是来源于“西方形而上学的统一性”，因此，“传记、自传、专有名称、署名等都被赋以少数派的地位，在形而上学史上被放在一个不太重要的位置”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，59）。德里达认为，这意味着“海德格尔的尼采的解释的统一性、他的解释所提到的西方形而上学的统一性与他在这里的思维方式的统一性是分不开的。没有这一个就不可能对另一个进行思考”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，59）。

德里达在开始分析时，“暂时接受了古典的解读标准”，对海德格尔的著作进行了细致的分析，但是他遇上了前言中的第一句话（“‘尼采’——这位思想家的名字就代表着他的思想的实质”《尼采》，I：XV）。问题出现了：“那么，当一个专有名称被括号括起来时，这意味着什么？”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，60）。海德格尔说，“实质”（Sache）在这里并不代表原因，而是代表“争论”，它就是“交锋”、是拉丁词“causa”，是“合理的辩论”。因此，决定着尼采的思想的“尼采”这个名字与一个物质结果的原因是不相同的。句法表明，这里的这个所有格必须从别的角度来理解：名字并不先于思想，而是思想的“主题”；“‘尼采’只不过是这一思想的名称”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，61）。德里达在这里所接受的海德格尔立场与海德格尔后来在他的《尼采》第一卷中所表现出来的立场相似：“尼采是谁以及他的名字意味着什么，答案不在经过精挑细选的传记的卡片目录中，答案只能通过体验他的思想才能真正地获得”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，61）。

以名字来解释尼采，又以思想来解释名字，我们可以从两个根本不同的方面来对此进行阐述。一就是以一种新的方式对这个名字所引出的问题进行研究，这样做

的危险是“名字可能会被面具与假象所肢解而成倍增加（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，62）。因此，人们必须记住，名字永远都不可能变得完整，因为它是“通过思想家‘生活’的彼岸”，也就是说“从世界的未来的角度”建构起来的（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，62）。这就是德里达在尼采的“听闻传”中所走的道路。另一条道路就是试图“从‘思想主题’来规定名字的本质”，实际上就是想从已经被解释为“命题内容”的思想方面来规定名字的本质（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，62）。从这一角度出发，“特殊的专有名字”可能会“变为非本质”，变为“一个‘自传’索引或关于某个个体的‘心理学’”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，62）。这是海德格尔所走的道路。他声称要与“古典形而上学决裂”，把生活与思想分开，从一种总结性的传记中把尼采终身都在思考的“伟大问题”抽取出来。

海德格尔对20世纪早期所出版的《尼采全集》的猛烈批判以及他对纳粹时期所出版的历史批判版《尼采全集》的猛烈批判都以这种解释学的语文历史为基础。^①在海德格尔看来，这些版本所依据的是一种错误的“完整性

① 指《尼采全集》（*Sämtliche Werke, Grossoktavausgabe Leipzig: Naumann, 1901-1913*）。

原则”，根据这种原则，人们必须对尼采的生平以及一切心理活动一无遗漏地加以出版（“我忘了带上我的雨伞”），对他生活中的所有日期都进行查证，甚至还要考察与他同时代的人对他的评论（《尼采》，1：10~11）。^①在海德格尔看来，“编纂真正的‘著作’（1881~1889）”，处理《权力意志》得以编纂而成的未出版的片断，这是“将来应该完成的一项任务”（《尼采》，1：11）。从这些话中，人们可以看出，海德格尔希望能够出版一个严格地以他对尼采的解释为原则而修正过的新的版本。

德里达在他的批判中提出，海德格尔的尼采解释所依据的另一个条件就是，“如果我们在提问时没有把尼采视为西方形而上学的终结，而是急于跳到存在的真理问题”，那么我们就永远也不可能完成对尼采的“真正”解释（《尼采》，1：10）。德里达认为“在所有的问题中，我们必须首先要关注的问题就是，海德格尔所提出的这一计划是否是根本的和必要的”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，63）。在实际的解释过程中，人们应该不断把尼采置于西方形而上学内部，把真理问题流放到处于它的彼岸的本体论那里。在海德格尔看来，只有这样，我们才能知道“谁是尼采”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的

^① 《尼采的著作与书信》，见《尼采全集》历史批判版（Munich: Beck, 1933~1942）。

交锋》，63)。

对这种独特的名字解释的批判是德里达向海德格尔《尼采》发难的第一点。为了避免简单化，德里达对海德格尔的哲学论文除了表示通常的感谢之外，还补充说海德格尔以“‘谁是X?’这个问题”为基础来对尼采进行解释的方法在当时“极少对一个思想家使用过”，甚至在今天也是罕见的。通常这个问题是以“一种传记似的琐碎的方式——如人与著作、著作背后的人、被美化了的笛卡尔的生平或黑格尔的生平——”提出的（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，64）。然而，海德格尔在解释尼采时却把尼采的“名字作为一本研究尼采的著作的标题”，以这种方式询问尼采是谁，在德里达看来，这是非常不同寻常的（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，64）。“署名”、专有名称、听闻传以及自传这些话题对德里达的文本理论具有举足轻重的意义，它们是德里达对海德格尔的《尼采》进行批判的出发点，从某种意义上来说，它们都是从海德格尔那里引申出来的。当然，德里达自己的风格使他的解释与海德格尔的解释分道扬镳。为了更清晰地阐述他们的决裂，阐述德里达与海德格尔的分歧，我们可以说，海德格尔把尼采的名字与一个过去的、已经完成了的事件，一个可确定的、已经结束了的时刻联系起来，而德里达则把这个名字放在了不可预见的、

开放的将来。

德里达对海德格尔的尼采解释所进行的另一点重要批判就是批判海德格尔始终坚持要“把尼采从他自己的独特命运中解救出来”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，65）。对海德格尔来说，尼采的命运“是模棱两可的”，因为他的思想并没有完全体现在他的著作中，他的解释者把他理解为一个写出了生命哲学或诗化哲学的人。因此海德格尔力求捕捉“尼采最为内在的愿望，使他的尼采不同于与经验中虚假的尼采，也不具有尼采后来所具有的模棱两可的影响”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，65）。在这一过程中，他力求完成一个值得怀疑的营救任务，因为在海德格尔看来，尼采的思想并没有真正地“超越形而上学的终结”，而是仍然植根于其中（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，65）。德里达揭示了这一行动的欺骗性：“海德格尔在拯救尼采时又失去了他；他想救他，同时又让他走掉。他在肯定尼采思想的独特性的同时，又竭尽所能地想表明尼采的思想完成了形而上学的最伟大的（因此也是最一般的）计划”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，65）。这一“模棱两可的拯救行动”就像为走钢丝者支起的一张网：“这位走钢丝者之所以要冒极大的危险，是因为他相信自己——毫无遮掩、受他的名字的统一性的保护，而他的名字又将保存在形而

上学的统一性中——不会冒任何危险。换句话说：在他落网之前他就已经死了”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，69）。

德里达用一个看起来稍显琐碎的例子抓住了海德格尔解读尼采的基本步骤。这个例子就是海德格尔的《尼采》的一个引文，它摘自《快乐的科学》中名为“*In media vita*”的那则格言（《快乐的科学》，255）。海德格尔只引用了其中的一部分，省略了不少重要的地方，这样这个复杂的、形式多样的、令人费解的文本就被简化为一个单向度的思想；并且，他在引用时还解释说：“尼采本人为决定他的思想的经验命名”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，67）。如果人们把这两个文本放在一起，那么就会清楚地看到海德格尔的尼采与尼采有什么关系。德里达描述了这种关系：

不过，这一段（*In media vita*）的诸多矛盾之处可能也使海德格尔的解释策略遭到了失败。生活确实有一个彼岸，但它不能容忍自己成为某个第二性的东西。它作为它自身并在自身之中展示真理或知识的运动。它作为自己的彼岸就存在于自身之中。至于痛苦与欢乐、笑声与战争、问号与感叹号，人们就不必多说了——海德格尔思考的是如何把它们抹掉或掩盖起

来，可见他并不希望人们在这里谈到它们。

(《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，66~67)

在德里达看来，这种掩盖在“尼采与马丁·海德格尔、尼采与所谓的西方形而上学”的交锋中比比皆是（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，68）。他对这种对立进行了进一步的描述：“自亚里士多德至自伯格森，‘它’（形而上学）一直都在重申和断言，想和说就意味着想和说的东西必须是一，是一个内容。没有想和说出一个内容或原则就是根本没有想和说，而是逻各斯的失落。这也许就是尼采们所要质疑的东西：逻各斯的 *legein*、逻辑的统一性”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，68）。尼采这个名字的复数形式对德里达来说“就像一个由流浪者和走钢丝者所组成的家族的名字”，把他引到了一个“宴会”上（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，68）。尼采曾经频繁地提到宴会，海德格尔也谈到过它，但海德格尔的解释是认为尼采“只是在他有关所有存在的基本概念——权力意志的基础上才把它提出来的。”海德格尔在对这一思想的反思中看到了自己关于尼采的讲座的节日性（《尼采》，1：5~6）。相反，在德里达看来，在“尼采们的宴会”上，思想家随时都有可能被撕成碎片，

他或她的面具随时都有可能被揭开。他认为海德格尔的宴会的地点不在查拉图斯那儿，“不在巴塞尔、威尼斯或尼斯（尼采的住所），而在弗莱堡的布莱斯岗（海德格尔的家），在1936~1940年间，在他准备一个宴会，准备‘在家对存在进行真正的追问’之时”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，68）。

第五章 解构主义与 解释学

《解释署名（尼采/海德格尔）》是德里达针对哲学解释学的挑战而作出的回答，也是他参与“德法哲学论战”的结果。然而，要完全理解他的观点，就不能把这篇文章仅仅视为是德里达对尼采的解读，而要联系他对德国哲学、尤其是对黑格尔、胡塞尔以及海德格尔的深入研究。从这一角度来看，他对哲学解释学的看法可以说是颇有特色的。

胡塞尔和超验现象学具有至关重要的意义，因为它们对德里达的学术方向的影响至少不逊于索绪尔以及新语言学和符号学对他的影响。因此，把伽达默尔（Gadamer）与德里达之间的交锋视为海德格尔的两个追随者之间的论战是不正确的。德里达在谈到与德国哲学的关系时常常指出他的渊源要早于海德格尔，从超验现象学那里受

益匪浅。例如，他把自己的哲学之路描述为一条“发源于胡塞尔的超验现象学的、也许是永无止境的道路”，是“忠于这一哲学的”，“即使人们就像我本人试图所做的那样，对它的基本点、尤其是它的直觉主义、前语言学或前符号学的公理进行解构，但这仍然无损它对自身所作出的极为严格的要求。”^① 在另一个地方，德里达把超验现象学描述为一门“具有无与伦比的严格性的学科”，是最为警醒的形而上学（《一个论题的时间：标点符号》，38）。在把德里达的尼采解释与当代争论联系起来之前，我想先对它的一些最为重要的特点出现的背景进行一些分析。

德里达与胡塞尔的关系在书写理论形成过程中表现得相当明显，德里达提出了在胡塞尔的“理想”对象领域“文字对象的理想性”的问题。用德里达自己的话说，他所关心的是：“什么是文学？特别是，它所记载下来的是什么？它意味着什么？”他在描述自己的哲学开端时说：“换句话说——这个换句话说对我相当重要——文字是在什么时候和如何成为文学的？它在变为文学之后发生了什么？它是为了什么？为了谁？哲学与文学之间、科学与文学之间、政治学与文学之间、神学与文学之间、心理

① 德里达《答阿佩尔》（Antwort an Apel），见1987年夏《美学杂志》第3期第76～84页。

分析学与文学之间的关系怎么啦？就是在这儿，在这个抽象的标题下，产生了这个最为紧迫的问题”（《一个论题的时间：标点符号》，37~38）。

德里达这里指的是他早期的一部论述胡塞尔的《几何学起源》的著作，^① 这部著作所探讨的问题是：当理想对象进入历史时，也就是说，当它们被记载下来时，在什么情况下它们具有了时空性？^② 这就涉及到胡塞尔的思想的核心问题，虽然胡塞尔的整个超验现象学探讨的都是这个问题，但它把一些问题——如语言的必然性——带入了超验现象学的方法不可能解决的争论之中。正如德里达所说，胡塞尔并没有意识到“这种写作逻辑对现象学的威胁”（《一个论题的时间：标点符号》，39）。相反，德里达所关注的是“胡塞尔现象学不是经由思想而产生的公理体系”，也就是说，它的“‘原则之原则’，即它的直觉主义、它给予活生生的存在的绝对特权、它对它自己的现象学语言、对超验话语的毫不关心”（《一个论题的时间：标点符号》，39）。胡塞尔在《几何学起源》中已经预见到，理想

① 参见1954年《胡塞尔》第4辑第365~386页。

② 参见《几何学起源》。这部著作的前言占据了这篇相对来说较短的文章的大部分，它也是以德文发表的（引文出处以《胡塞尔的“几何学起源”：导论》表示）。

对象在作品中的表现就是它的理想形态。^①对胡塞尔来说，只有通过能够一次一次地活过来的书写、文献和语言，理想对象才能成为一种“持久的实存”，一种“永不停息的存在”，在口头交流中它们是不可能成就这一点的。像几何一样的理想结构“沉积”在书写中，“成为可以产生某种效果的内在力的交流”（《几何学起源》，371）。

用德里达的术语说，胡塞尔认为书写、文字是“对象被转化的绝对能力、是它的绝对理想的客观性、因此也是它与一个普遍的超验主体的关系的纯粹性”的保证（《胡塞尔的“几何学起源”：导论》，116）。当然，口头语言能够把对象从纯粹的个体存在中解放出来，但是，这个对象仍然拘泥于“作者共同体的”、“原初的、起创始作用的几何学家的”“共时性交换”的范围之内（《胡塞尔的“几何学起源”：导论》，116）。只有通过文字它才能“解除与一个实际主体的任何关系”（《胡塞尔的“几何学起源”：导论》，116）。无疑，胡塞尔是认为声音相对于书写而具有形而上学的优先性；他的全部有关“活生生的在场”的理论都会迫使他得出这一结论。对他来说，书写产品或者说

① 参见 R. 伯内特《差异与缺席：德里达与胡塞尔的语言、时间、历史和科学理性现象学》（*Differenz und Abwesenheit: Derrida und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*），载于 1986 年《法国新现象学研究：现象学研究》第 18 辑第 83-99 页。

沉积永远可以转换为声音，都只不过是声音的复活。不过，他对书写的意义还是极为关注的，并且认为通过书写符号“人类向一个共同体的整合将登上新的台阶”（《几何学的起源》，371）。实际上，胡塞尔认为文学在理想对象的必然感性表现中具有特殊的地位，因为它（广义上的写作）为科学、数学、哲学以及“纯文学作品”的“一切”理想对象都划定了界线。理想对象的“客观存在”就在于“它能够通过语言来表达，可以重复地表达，更明确地说，它的客观性以及存在得到了每一个人的承认，被视为是语言的意义之所在”（《几何学的起源》，208）。

胡塞尔认为语言以及“语言的物质性”对人在作为人类存在的境域的世界中所起的作用来说是至关重要的（《几何学的起源》，369）。如果我们警醒地在这个世界上生活，我们就会意识到它是“我们的生活境域”，在这一“世界境域”中“与我们共同存在的人们的境域”具有特殊的优先性（《几何学的起源》，369）。我们常常意识到与我们共同存在的人们、我们的亲戚朋友以及另外的人，“因为我与他们具有实际的或可能的、直接的或间接的联系，与他人可以相互理解，并且在这种相互联系的基础上，我可以与他们交流，以不同的方式与他们组成一个共同体，并且总是能够从这种共同的状态中有所收获”（《几何学的起源》，369）。“普遍语言”在这种“人的境域”中

是根本的：“人类从一开始就被认为是一个间接或直接的
语言共同体”（《几何学的起源》，369）。

胡塞尔的符号概念在这里特别重要，因为他的符号理论在语言、文本和解释这些词的使用上与这些词在我们当今的用法没有什么关系。他的理论主要是从逻辑学和认识论的角度来看语言，把语法主要看成是逻辑的。胡塞尔的符号理论假定表达与意义之间是完全一致的。正如胡塞尔在《逻辑研究》第一部分所说的那样，表达并不是某物的符号（象征或标记），而是具有不容许歧义的理想意义的。^①“我们人类的境域”是“一个基于完全可以相互理解的表达能力的共同体”。在这个境域之内，“每一个人都可以把周围的每一件事物描述为客观存在”。“客观世界从一开始就属于所有把‘每一个人’都视为一个世界境域的人”（《几何学起源》，370）。因此，胡塞尔把转向“与时间联系在一起的人的统觉”视为一种纯粹的浪漫主义，一种对“前历史的”和“神话的”经验的兴趣。这样，胡塞尔忽略了“实际问题”，没有看到一切“事实都发源于普遍的本质的人类状态，在其中，贯穿在所有史实之中的目的论原因明显可见。”他在此所思考的问题涉及了“历史的总体性以及最终给予历史统一性的总体意义”（《几何学

① 胡塞尔《逻辑研究》（Logische Untersuchungen, Tübingen: Niemeyer, 1980），2：1，23～60。

起源》，386)。

相反，在德里达看来，一切符号都需要解释，因为它们都处于一定的时空背景之下，具有使它们与它们所指称的东西区别开来的属性。书写的“实质性”对他来说是极其模糊的。一方面，它构成了一个基础，但另一方面，由于一切现象的遗忘和死亡，它产生了危机（《胡塞尔的“几何学起源”：导论》，118）。德里达谈到了“沉寂的史前文化和衰落文明、深埋于黄土之中的已经失落的意图和被保守的秘密以及不可辩认的石刻文字”（《胡塞尔的“几何学起源”：导论》，118）。所有这些现象都揭示了“死亡的超验意义”，也就是说，死亡与“意向性公正的绝对性在它崩溃的一刹那间”的统一（《胡塞尔的“几何学起源”：导论》，118）。

德里达对胡塞尔符号理论的批判显然就是从这一点开始的。他集中探讨了超验现象学的主要原则，也就是通常所说的形而上学的“以太”：意义在“活的自我存在”或意识中的非空间的和非时间的自我表象。德里达以前在《论延异》这篇文章中说过，他对胡塞尔的批判主要致力于证明这种所谓的意识中的存在或自我存在并不是先验的，而是引申的，是一种结果，一种产生于差异游戏的规定性（《哲学的边缘》，1~27）。在他的论胡塞尔的符号理论的著作中，意识的活生生的自我存在被消解，起消解作

用的是喻指性的语言、“意识流”、“内在时间意识”、“生活世界”、对最终目标的不断接近以及经验中所包含的一切非存在关系——包含在存在的东西中的非存在与包含在生命中的死亡（《声音与现象》，17~26）。

当然，不受语言、时间和生活世界限制的超验意识的概念对胡塞尔来说也是不可靠的。德里达在对胡塞尔的《几何学起源》的分析中指出，他对胡塞尔的“前符号学公理”的解读以及解构实际上源自胡塞尔本人的著作，是从胡塞尔的原则的不稳定性中产生的。表象成为对再现的再现，就像16世纪与17世纪的佛兰德斯油画^①所表现的那样，胡塞尔本人也提到过这一点，如，德累斯顿画廊所收藏的戴维·特尼尔斯（David Teniers）的画，特尼尔斯善于描绘多面镜子里的图像，造成无穷镜像的效果。胡塞尔受到这种镜像的困惑，想在“画廊之外光线充足的地方”通过直觉和表象去对这些数不清的重像进行把握与理解（《声音与现象》，104）。但是，德里达的回答是：“在重像之前当然什么也不存在。毫无疑问，任何东西都不可能使重像不发生”（《声音与现象》，104）。

这种观点是德里达对胡塞尔的解读的总结。要理解德

① 佛兰德斯油画以生气蓬勃的写实主义和高超的技术造诣而著称，代表人物有鲁本斯、凡·爱克兄弟、勃鲁盖等。D. 特尼尔斯主要以描绘喝得酩酊大醉的农民的作品而著名。

法论战和德里达与哲学解释学的争论，就有必要指出，德里达在哲学史上的学术出发点不是海德格尔而是胡塞尔，他一开始所关注的就是符号理论。当然，德里达也像海德格尔一样，设定了有死的、有限的、受环境限制的自我，与现象学的超验自我相对立。但是，对德里达来说，这种立场并不是源于一种在危机状态下所进行的存在分析，就像经历过第一次世界大战的那代人所做的那样，而是源于他的有关符号、写作、差异、无中心的结构、可替代性、无限指称以及主动解释理论，在这个过程中，尼采、弗洛伊德、海德格尔和索绪尔都起了积极的作用。因此，他从海德格尔那里所受的影响似乎主要关乎海德格尔后期对形而上学的批判和对哲学的自我批判，关乎二战之后的海德格尔：换句话说，是那个对尼采进行了十年潜心研究而写出了《人道主义书信》的人。

从这一角度来看，解释学——如果从哲学史、形而上学史和存在史的角度对它进行归类的话——应该放在后期海德格尔之前。解释学属于海德格尔已经放弃的、对此在进行超验的现象学分析的阶段，因为现象学、超验主义和解释学也属于本体论历史，因此并没有资格中止这

一历史。^① 这样来划分解释学对理解德法论战过程中德里达的观点十分有用——不是为了把解释学贬低为一种仍然植根于形而上学的已经过时的思想风格，一种不再值得阅读的思想风格，而是为了更为确切地评价这两种立场的不能调和之处和相互矛盾之处。德里达在作完他的演讲之后向伽达默尔所提的第一个问题就是：“理解的良好愿望”这一提法是否“必然”属于“已经过去的、愿望形而上学时代？”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，53）。

可以对这一点进一步加以说明。伽达默尔为了建立一个共同的谈话基础而曾经在自己的演说中尽可能热情慷慨和雄辩有力地提出了“理解的良好愿望”。德里达则用一句感叹语作答：“这一定理是多么明了，人们怎能对此佯装不知？”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，52）。显然，德里达意识到承认这一定理会使他陷入解释学的话语及其所有的形而上学内涵陷阱。接着，伽达默尔用解释学的重武器、尤其是他在普遍性问题上的主张回答

① 参见 E. 勃勒《解构主义与解释学：德里达和伽达默尔论文本和解释》（*Deconstruction Versus Hermeneutics: Derrida and Gadamer on Text and Interpretation*），载于1987年《南方人文学科评论》第21辑第201~223页。关于海德格尔与解释学哲学的联系，参见波格勒的《海德格尔与解释学哲学》（*Heidegger und die hermeneutische Philosophie* Munich: Alber, 1983），以及波格勒编辑的《解释学哲学文集》（*Hermeneutische Philosophie* Munich: Nymphenburger Verlagshandlung, 1972），尤其要参见伽达默尔的《真理与方法》。

了德里达提出的几个与此不相干的问题：“任何一个会开口说话的人都想去理解；否则他就既不能说话也不能写字”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，55）。这样伽达默尔就为德里达规定了话语的条件；特定的理解只会在一个方向上发生。德里达为了规避这一解释学的“话语次序”，只得提了几个间接的问题。他想借此而提出一种与解释学通常所承认的文本思想“相当不同的”文本思想（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，54）。同时他使用了他原来的标题，温和地把解释学的理解愿望称为“权力的良好愿望”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，52）。

德里达专门对伽达默尔的“‘理解’（Verstehen）、‘理解他人’以及‘相互理解’”概念所提供的“解释话语的不证自明的前提条件”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，53）进行了进一步研究。他一开始就问道：例如，“理解的前提条件”必然是一种不断扩张的、“长期的和睦”关系呢，还是“一种和睦关系的中断，一种中断的和睦关系，对所有交往的中止？”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，53）。换句话说，德里达并不能确定，伽达默尔的一般解释学所赖以存在的经验在实践中是否可以加以推广；人们是否可能“完全地理解一场对话”，是否可能体验到“肯定的喜悦”（《对话与解构：伽达默尔

与德里达的交锋》，54)。不过这是他的第三个也就是最后一个问题。

德里达的第二个问题涉及的是关系、一致性以及“现场对话的现场经验”问题，并从心理分析的角度对这些问题进行了质疑，在德里达看来，心理分析也推翻了解释学的普遍性的主张。像“亲历过的经验”以及“基于语境的一致性”之类的概念都是不可靠的；“并不是每一种一致性都必然会成为一个体系”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，53）。我们应该如何去定义场景、“场景的扩大”呢（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，53）？应该把它理解为一种解释学意义上的“连续扩大”，还是解构主义所说的“不连续的重新建构”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，53）？

这些论断触及了解释学的根本问题，使得如何理解德里达对解释学的批判这个问题变得难以回答。^①它是从总体上抛弃了理解过程呢，还是提出了另外一种理解模式、一种解构主义的解释学？这种“另外的模式”是排斥解释学理解的不断积累以追求本义的倾向以及它为了自己的目的而改变认知对象的倾向的呢，还是他仍然把自己视为一种特殊的解释方式，一种“主动解释”？这个问题又引起

^① DD 的第 2 和第 3 部分收录了有关这次论战的部分反应和文章。

了另一个问题：德里达对解释学的看法到底是否正确？解释学被视为一种专门对圣经、作者的意图以及以表达与意义的重合为中心的解釋的时代已经过去很长时间了；它在现在所依据的是一种更为严谨的模式：“视域融合”，即文本的视域与读者的视域的融合（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，41）。

伽达默尔关于理解行为的模式是：交流、对话、主体与文本之间给予一接受，在交换中不断区分。他认为一致性、场景、系统的相符与认同就是这样产生的。^① 在伽达默尔看来，解释就是尽可能严格地表达我们与文本相遇时的反应。伽达默尔与早期海德格尔一致，把这种对文本的理解描述为一幅意义“素描”，“文本的第一个意义一出现，”它就开始出现了（《真理与方法》，370~371）。起初，它所描出的只不过是一幅“草图”，不断被新的“对立的描画”所修正，直到“通过理解和解释，意义的运动达到这一程度”，即“意义的统一性可以毫无疑问地被确定”（《真理与方法》，370~371）。即使像海德格尔这样侵

① 参见伽达默尔的《文本与解释》（Text and Interpretation）（见《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，21~51）；《杰出的文本及其真理》（Der eminente text und seine Wahrheit），载于1988年《科学与教学中的语言与文学》第57辑第4~10页；《解构主义与解释学》（Deconstruction und Hermeneutik），见《伽达默尔全集》（Tübingen: Mohr, 1986），2: 361~372；以及E. 勃勒和J. 霍里希编《早期浪漫主义》（Frühromantik Paderborn: Schöningh, 1987），第251~260页。

占文本并对它进行强暴和肢解的解释者，他对尼采的解释也不是一蹴而就的，而是在长达十年的过程中通过寻找不同的切入点、不断进行新的尝试而形成的，这个过程不可能用一句话说清。

如果德里达的定义是恰如其分的话，解释学就成为一个用不断联系、渐渐统一、不断出现的总体、语境的扩大、不断延伸的连续性、一致性以及不断形成的相合性等概念进行操作的过程，所有这些概念都与某个移动的总体有关。虽然其统一性概念可能也包括差异，但是，即使意义的完全实现当前还没有完成，在过去是模糊的，并且在将来也不可完全成就，这种差异也是围绕全体一致和理解而形成的对话结构意义上的差异。它仍然相信相合性以及对所有部分起支配作用的主导关系。总体、统一体以及普遍的联系这些概念从根本上来说得到了保留。

从这一结构模式来看，解释学不仅把个体的解释行为，而且把不同学科、人类历史以及一般的生活世界的理解过程都视为一个大跨度的意义语境。因此，它仍然属于形而上学思维。我们即使不对解释学与形而上学的关系进行详细的说明，也能断定它与那把著名的雨伞之间具有某种联系，因为解释学为所有这一切都提供了“雨伞的概念”。然而，首先需要提出的是，解释学把自己的行为也解释为一个与系统联系、亲历的语境、视野、世界视野相

关的过程，同时把它自己的历史也解释为对意义的不断实现。最近，人们在评价哲学解释学时，认为哲学解释学的形成经历了几个与目的论相关的步骤或阶段。这个过程似乎开始于浪漫主义解释学，这是它进入现代的第一步。施莱尔马赫（浪漫主义解释学）、狄尔泰（人类科学的奠基人）、早期海德格尔（本体论转向）以及伽达默尔（主张解释学的普遍性）这些名字与它息息相关。这个系列偶尔也能补充一些别的名字。

与此相反，像尼采和弗洛伊德这样的作家，他们对文本的解释相当重要，但并不属于这个传统所沿袭的形而上学范围，因此他们就被排除在这一传统之外，无人答理。这一策略最为明显地被运用到弗里德里希·施莱格尔身上。施莱格尔完全有理由被视为一个在解释学历史上引发了浪漫主义转向的人物。^①实际上，施莱格尔的理解模式摒弃了系统的联系，而代之以一个过程，在这个过程中，“不可理解性”、“积极的非理解”、“迷惑”以及混乱起着关键的作用。施莱格尔坚持这种模式显然是为了反对首先是由黑格尔所代表的德国唯心主义关于世界的完全可知性以及绝对精神的观点。施莱格尔在《雅典娜神殿》（Athenaeum）中写道：

① 参见 H. 毕鲁斯《解释学的转向？对施莱尔马赫的解释的注释》（Hermeneutische Wende? Anmerkungen zur Schleiermacher-Interpretation），载于 1980 年《谐音》第 74 期第 213~221 页。

“如果整个世界真的如你所愿变得可以被完全把握，那么你会被吓倒的。”^① 施莱格尔把那种将作者或文本放在更广阔的语境之中的解释倾向讥讽为关于“更好的理解”的理论并拿这种模式开玩笑。^② 有趣的是，施莱尔马赫明确地把这种认为别人比作者本人更了解作者的主张转化为浪漫主义解释学的座右铭，而施莱格尔却被排除在浪漫主义解释学之外。^③ “更好的理解”的任务与其他问题有联系，如无意识的创造与愉悦的心理机制。不过，在施莱格尔看来，这些问题无足轻重。

不过，当德里达对连续的语境以及一致性的不断扩大的可靠性进行质疑并把它们与一种被断断续续的重新建构所波动的解释过程对立起来时，他很可能把这些现代解释学的历史环节忘记了。然而，有些人吸取了施莱格尔的不可理解性、迷惑以及积极的非理解概念，把它们与尼采的

① E. 勃勒、J.-J. 安斯得特和 H. 埃希纳合编的《弗里德里希·施莱格尔著作》批判版，第2卷（Paderborn: Schöningh, 1967），第370页。

② 参见 E. 勃勒《弗里德里希·施莱格尔的理解理论：解释学或解构主义》（Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?），载于《早期浪漫主义的现实意义》第370页。

③ 参见 M. 弗兰克《“比作者本人更理解他自己”的原则的意义》（Die Bedeutung des Grundsatzes ‘Einen Autor besser verstehen als er sich verstand’），载于《个体的普遍性：施莱尔马赫之后的文本结构和文本解释》（Das individuelle Allgemeine: Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher Frankfurt: Suhrkamp, 1977），第358~364页。在我看来，施莱格尔的立场在这里发生了转变，转变成了施莱尔马赫的立场。

无限解释相结合，用这种模式来描述德里达的解释概念的特殊性。

德里达是在论述海德格尔的尼采解释的讲座中首先开始与解释学全面展开批判性论战的。我曾经解释过德里达为什么要选择这个可能会超出文本和解释的讨论范围题目。他是为了用一个有名的例子来说明解释学是如何进行操作的。德里达还可以选择荷尔德林 (Hölderlin)^①、里尔克 (Rilke)^②、特拉克尔 (Trakl)^③ 或其他“存在史”上的篇章。他之所以把注意力放在尼采身上还有一个与伽达默尔无关的重要目的，对伽达默尔来说尼采从来就不具有特殊的重要性。^④ 当代德国哲学圈的人开始把法国哲学，特别是福柯、利奥塔和德里达与尼采紧密联系起来。这种观点是可以理解的，因为这些作家都对尼采作出过重要的反应，并对“新尼采”、也就是所谓的后海德格尔时代的尼

① 荷尔德林 (1770~1843)，德国抒情诗人。生前很少得到赏识，到 20 世纪初才在德国被重新发现。他最成功之处就是把古典希腊诗歌的形式移植到德语中来，并吸收了基督教和古希腊的题材。作品有《许佩里翁》、《梅农为狄奥提马而哀叹》、《面包和葡萄》等。

② 里尔克 (1875~1926)，德裔奥地利诗人，以《杜伊诺哀歌》和《致俄尔浦斯的十四行诗》这样的作品获得世界性声誉。他发展了一种抒情风格的“咏物诗”，试图捕捉一定物的形象化本质。

③ 特拉克尔 (1887~1914)，奥地利表现主义诗人。他个人在战时所受的苦难使他成为奥地利在描写腐败和死亡方面一个最重要的哀歌作者。

④ 参看伽达默尔《查拉图斯特拉戏剧》，载于 1926 年《尼采研究》第 15 辑第 1~15 页。

采的创造起了相当重要的作用。

然而，当代德国哲学却把尼采（还有其他人）的理性批判以及哲学自我批判视为一种根本威胁，一种对理性以及哲学本身的激进主义的攻击。于根·哈贝马斯以《现代性——一个未完成的任务》为题于1980年所发表的讲话以及他论述霍克海默（Horkheimer）、阿多诺（Adorno）和尼采的理性批判的几篇文章首先提出了这种批判。^① 哈贝马斯试图以这些文章来回应这三位当代法国作家“从新结构主义理性批判的角度发起的挑战”。哈贝马斯在更为广阔的历史背景下来论述理性批判与哲学的自我批判问题。他在早期的一个论现代性的“未完成的任务”的纲领性讲座中，把法国哲学家所进行的“后现代”理性批判视为从根本上来说就是反现代的，他们试图牺牲现代性的理性传统以迎接一种新“历史主义”，反对一切规范性的东西。这个讲座主要谈论的是审美的现代性，但是，它也在一定程度上对现代世界里科学、道德和艺术这些文化领域的分离进行了阐述。哈贝马斯试图在这些领域之间找到一种新的联系，建立一种理性的关系，这个目标使他接近于哲学解释学的形而上学承诺。

① 哈贝马斯《现代性——一个未完成的工程》（Modernity——An Incomplete Project），载于H. 福斯特编《反对唯美主义：论后现代文化》（The AntiAesthetic: Essay on Postmodern Culture Port Townsend, Wash.: Bay press, 1983），第1~15页。其他的文章后来收入《现代性哲学话语》。

然而，在哈贝马斯所提出的问题中，对我们的讨论具有特别重要意义的问题就是：我们是想追随启蒙主义的目标呢（尽管它看起来很虚弱），还是想把现代性的整个任务都视为一场已经失败的游戏。当然，哈贝马斯的回答是，他坚信“交往理性”，信奉启蒙主义的价值和规范。因此，他把对这一立场的“后现代”批判说成是错误的文化否定，他在一次没有明确指名道姓的论战中把这种批判的代表人物讽刺为“新保守主义”、“青年保守主义”。他认为乔治·巴塔耶（George Bataille）^①、米歇尔·福柯与德里达是一脉相承的。^② 这样他把解释学与解构主义论战的所有参与者都说成一条战线上的。在哈贝马斯看来，这些作者给人的启示是，一种无中心的主体已经脱离了工作和使用的需要，站到了现代世界的外部。他们用一种只能通过权力意志、统治权、存在、或狄奥尼修斯的诗的力量等才能获得的原则来对抗“工具理性”。

这种来自相反方向的批判不再以乔治·卢卡奇的方式进行，这一点并不难以理解（“从谢林到希特勒以来对理性的破坏”）^③。然而，哈贝马斯的话语只有两种没有明确

① 巴塔耶（1897~1962），法国图书管理学家和作家 1946 年创办文学批判刊物《批判》。作品有《眼睛的故事》、《文学与邪恶》等。

② 德里达的反应请参看《答阿佩尔》。

③ 卢卡奇《理性的毁灭》（Die Zerstörung der Vernunft）第 3 卷（Darmstadt and Newied, 1973）。

指出的价值观，它划分全球性的界线，使用“非理性主义”和“虚无主义”之类的老概念，并且还特别使用了一些政治和“意识形态批判”的范畴如“保守主义”，与卢卡奇的话语可谓是惊人的相似。特别是哈贝马斯后来在《现代性哲学话语》中试图给包括尼采在内的这些作者中的大部分人加上一种宗教色彩，据说这是与他们的“保守主义”相对应的。哈贝马斯实际上在弗里德里希·施莱格爾的“神话话语”与尼采和德里达之间建立起了一种非理性的联系（《现代性哲学话语》，88~92），可以看出他并没有对这些作者本人所关注的特殊问题予以足够的重视，因此，他把这些作者过于紧密地在“波浪思维”中联系起来，把施莱格爾的观点过多地加给了其他的人。尼采从一则有关歌德的逸事而谈到施莱格爾时说，施莱格爾随时会“因为厌恶道德和宗教蠢事而窒息”（《全集》批判研究版，13：495）。我以前曾经提到过，哈贝马斯曾经——非常严肃地——把德里达刻画为一个“犹太教神秘主义者”，说德里达试图寻找一部已经失传的圣经，用这项事业来取代海德格尔未能完成的起源哲学（《现代性哲学话语》，161~184）。这里也许不必对这些误解多加讨论，德里达

本人曾经对此有所论述。^①

曼弗里德·弗兰克 (Manfred Frank) 提出了另一种归类方法, 他试图把德里达的解构主义的播撒文本的解释归结为施莱尔马赫的解释学。^② 弗兰克还认为施莱尔马赫更有说服力地达到了目标, 因为他避免了主体的失落这个“歇斯底里的”问题。^③ 弗兰克的论战使人觉得尼采和德里达从来没有意识到我们——通过自我批判的方式——试图超越拟人说、心理主义、超验主义等形式的个体性和主体性、悬置一切单数或复数形式的确定的人的尝试是不会成功的, 因为我们总是不可避免地坠入具有直觉和思想的人

-
- ① 参看德里达《立场, 14年之后》(Positionen, 14 Jahre später), 载于P. 英格尔曼主编的《立场》(Positionen: Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta Vienna: Passagen, 1986), 第9~30页;《与德里达对话》(Gespräch mit Jacques Derrida), 载于P. 英格尔曼编《哲学》(Philosophien Vienna: Passagen, 1985), 第51~70页;以及《答阿佩尔》。
- ② 参见S. 威尔克和R. 格雷翻译的M. 弗兰克所著的《什么是新结构主义?》(What Is Neustructuralism? Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988)。并见弗兰克《可说的与不可说的: 最近法国解释学和文本理论研究》(Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie, Frankfurt: Suhrkamp, 1980)。
- ③ M. 弗兰克《理性批判二百年及其“后现代”高价》(Zwei Jahrhunderte Rationalität Kritik und ihre 'postmoderne' Überbietung), 载于D. 坎贝尔和W.V. 莱印所编《未实现的理性: 现代与后现代》(Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne, Frankfurt: Suhrkamp, 1987), 第99~121页;弗兰克《个体性的不归之路》(Die Unhintergebarkeit von Individualität: Reflexionen über Subject, Person und Individuum aus Anlass ihrer 'postmodernen' Toterklärung Frankfurt: Suhrkamp, 1986)。

之中。^① 在弗兰克看来，这样的问题等于是对理性陛下的侮辱：“询问理性是否合法简直就是把惟一能够对合法性提出质疑的权威当成了某个其合法性尚需质问的东西。”^②

在哈贝马斯看来，尼采的著作也对一种试图对自己的基础进行攻击的意识形态提出了批判。“理性与不是理性的东西之间的对立不能够被辩证地扬弃，而是处于一种相互贬损、相互排斥的紧张状态之中”（《现代性哲学话语》，103）。哈贝马斯显然是在假定，不对自己的基础进行攻击而笃信黑格尔辩证法或马克思主义辩证法的意识形态批判必然会更为有用。在这种观点看来，有两条路线在传统中占主导地位：一种是从后期海德格尔到德里达的“哲学神秘主义”，一种是从巴塔耶到福柯的“权力理论”（《现代性哲学话语》，104）。然而，不仅尼采、霍克海默和阿多诺陷入矛盾之中，而且这两条路线也都一样，用哈贝马斯的话说，“理性的总体化的自我批判遇到操作上的矛盾，因为它只能通过求助于理性的工具才能够确保以主体为中心的理性从根本上具有权威性”（《现代性哲学话语》，

① 参看尼采的《让我们警惕》（《快乐的科学》，167~169）：“我们什么时候才能完全把自然非神化？我们什么时候开始把人类‘自然化’，使它成为一种纯粹的、新发现的、得到救赎的自然？”；参看德里达《人的终结》见MP，109~136。

② M. 弗兰克《理性批判二百年》（Zwei Jahrhunderte Rationalitätskritik），第99页。

185)。尼采、阿多诺和德里达的哲学的意义受到来自狭隘的、部门化的眼光的质疑。哈贝马斯似乎是在暗示批判哲学的问题可以用简单的挖苦的语言加以消解，而这种语言就是理性的权威和合法性的基础。

为了对以上分析进行概括，我将对统一性以及总体性这两个概念进行一下讨论，这两个概念在对解释学讨论中起着关键的作用并且与尼采有更明确的关系。德里达在《解释署名》这篇文章的结尾把总体性问题放在断断续续的或不连贯的重构的背景下进行思考，他的对总体性看法与海德格尔对尼采文本所采取的统一化解释迥然不同。

这种观点可以从论战的过程来解释。伽达默尔认为德里达把理解视为“一种突破、一种断裂”而不是一种“对他人的连续的理解”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，56），这并没有提供一种真正的可以取代他自己的理解概念的理解概念，而只是形成了普遍解释学的一个亚种。这样一种突破可以用海德格尔的话说是一种“打在我们身上的”“冲击”（Stoss），它绝对没有对“不断加强的相互一致”作出承诺（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，57）。它所关心的是“我们在生活中遇到别人时所感到的种种限制”，它所揭示出来的是多种可能性而不仅仅是“共同利益”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，57）。但是，即使是在断断续续的时候，我们还

是对文本有所吸收，我们接受它，我们开始“漫长的、常常需要重复的理解的历程”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，57）。在伽达默尔看来，这一时刻“不仅使我们震惊，给我们冲击，而且必然会被我们接受”，因为“人们为了找到自己首先必须失去自己”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，57）。

伽达默尔的阐述又是以一个不在场的、移动的总体的解释学原则为中心而组织起来的；然而拉开距离反而维护了总体性、统一性和内在语境的优先性。德里达必须表明他的中断性解释原则并不是与总体化模式稍有不同，而是在结构上完全不同。哈贝马斯在《现代性哲学话语》一书中在谈论德里达的那一章的结尾有一个很长的脚注，我们从中也看到他也试图用不断总体化的模式来对差异进行规定。哈贝马斯描述了海德格尔、阿多诺和德里达对理性原则的抵制：“他们捍卫自己就好像他们都生活在‘最后一位’哲学家的阴影之中，他们的做法与黑格尔的第一代弟子如出一辙。他们实际上是在与属于一个世纪以前的理论、真理和体系的‘强’概念，进行斗争”（《现代性哲学话语》，408）。换句话说，他们都认为哲学，想对一种说出了最后的话的理论进行解释，他们“应该使哲学远离这种疯狂”（《现代性哲学话语》，408）。如果这是责无旁贷的话，那么“充分的理性批判就不得不寻根溯源，以致它

必然陷入自我指称的矛盾而已”（《现代性哲学话语》，408）。在哈贝马斯看来，实际上，当代哲学不再希望能够找到一种“无条件的有效性或‘最终的基础’”，而是承认“意识有可能犯错误”，但同时也承认真理的存在（《现代性哲学话语》，408~409）。也就是说，哲学已经能够接受这种可能性：它的理论必须修正：“它宁愿把强命题与弱地位结合起来；这种极权主义者是如此的微不足道，以致没有必要唤起一种总体化的理性批判来与之对抗”（《现代性哲学话语》，409）。

就像哲学解释学一样，哈贝马斯也提倡语境的不断自我扩大的模式，把它视为经过修正的、“弱的”总体化模式。为了把德里达的立场区别开来，人们可以回想一下那篇论列维-斯特劳斯的文章，尤其是其中对结构主义的讨论，德里达在这篇文章中对两种总体化策略进行了对比。在他看来，这两种策略都是“不可能的”，这个判断既适用于交往理论的修正主义黑格尔派，也适用于哲学解释学。^① 古典形式的总体化被判为是不可能的：“它指的是从经验的角度去把握一个永远也不可能把握的主体或有限的丰富性”（《现代性哲学话语》，289）。另一种是“非总体化”方式，我们不能从我们视野的有限性的角度对它加以

^① 德里达《人文科学话语的结构、符号和游戏》（Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences），见《写作与差异》第289页

规定，而要在一种结构的不可能性的基础上对它加以规定；也就是说，我们自己也陷入到了游戏的领域，这个领域中有无限的替代，但却没有中心、没有基础。“补充运动”永不会停息，因为“它总是不断发生”（《写作与差异》，289）。

人们也可以用德里达的游戏概念来对这种差别进行解释，把他的概念和在所有与黑格尔相似的解释中找到的连续性——也就是说，“逻辑连续性”原则——相对比。德里达本人实际上也这样做过。他在自己的一篇论黑格尔的文章中写道：

在逻辑上保持连续性是必要的，这是所有黑格尔派的解释的决定性环节或者说解释氛围。当黑格尔否定性解释为劳动而赢得话语、意义、历史等东西时，他输掉了游戏和机会。他对自己的赌注的可能性视而不见，也对这一事实视而不见：有意地对游戏避而不谈（例如，从自我肯定和主人到独立的自我意识的运动）本身就是游戏的一部分；游戏包括了意义的作用或者说作用的意义，但不是把它们视为知识，而是视为文字：意义是游戏的一种功能，它以无意义的游戏的方式写在某个地方。

（《写作与差异》，260）

德里达在德法论战中借助海德格尔对尼采的解释来描述他的总体概念与海德格尔对尼采的解读之间的根本不同。我们只需强调一点。德里达依据尼采著作中的大量段落得出结论说他“绝对不相信任何有关总体性的思想”，甚至“存在者总体”在尼采那里也与在海德格尔那里不同，并不具有“结构性”作用（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，69）。例如，永恒轮回就不像海德格尔所说的那样是“一个有关总体的思想”，尼采有关生与死的大量论述也绝对不能归结于“一个毫无歧义的意义总体，一种整体与非整体之间的关系”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，70）。尼采在一个地方说，生应该从死的角度来思想，他在另一个地方又说“从生开始思考‘存在’这个词，而不是相反”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，71）。德里达对这种思维方式的总结是：“在那里，对立或矛盾并不构成一种对思想加以限制的规律。它们也不构成辩证法”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，71）。

德里达回到了尼采《快乐的科学》中所说的那则格言（《快乐的科学》，167~169）：“让我们警惕这种说法：死是生的对立面。活着的东西只不过是死的东西中的一种，是非常稀有的一种”（快乐的科学，168）。在德里达看来，“尼采挫败了所有那些统治着思想的东西，甚至挫败了对

总体性、也就是对种属关系加以预测的一切尝试”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，71）。他所承认的是“‘部分’通过无限的转喻而对‘整体’加以涵盖这种独一无二的形式——任何总体化的可能性都不存在”（《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》，71）。德里达把尼采对总体性的解构精炼成一句话：“不要保护。让我们保护自己不受任何保护（Gardons-nous du garde-fou）”（《文本与解释：德法论战》，86）。

主要参考文献

尼 采

《善与恶的彼岸》(Beyond Good and Evil), 考夫曼(Walter Kaufman)译。(New York: Random House, 1966)

《悲剧的诞生》(The Birth of Tragedy and the Case of Wagner), 考夫曼译。(New York: Random House, 1967)

《曙光》(Daybreak), R.J. 荷林代尔(R.J. Hollingdale)译。(Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1982)

《道德系谱学及瞧这个人》(On the Genealogy of Morals and Ecce Homo) 考夫曼和 R.J. 荷林代尔译。(New York: Random House, 1969)

《快乐的科学》(The Gay Science), 考夫曼译。

(New York: Random House, 1974)

《书信集》批判版 (kritische Studienausgabe), G. 科利 (Giorgio Colli) 和 M. 蒙提拉里 (Mazzino Montinari) 编共 16 卷。(Berlin: de Gruyter, 1984)

《偶像的黄昏》(Twilight of the Idols), R.J. 荷林代尔译。(Baltimore: Penguin, 1968)

马丁·海德格尔

《存在与时间》(Being and Time), J. 马克科里和 E. 鲁宾逊 (John Macquarrie and Edward Robinson) 译。(New York: Harper & Roe, 1962)

《现象学基本问题》 (the Basic Problems of Phenomenology), A. 霍夫斯塔特 (Albert Hofstadter) 译。(Bloomington: Indiana University Press, 1982)

《海德格尔基本著作》(Basic Writings), D.F. 克勒尔 (David Farrell Krell) 编。(New York: Random House, 1967)

《尼采》(Nietzsche), D.F. 克勒尔、J. 斯汤姆包 (Joan Stambaugh) 和 F.A. 卡布兹 (F. A. Capuzzi) 译。(San Francisco: Harper & Row, 1979~1987)

《哲学的终结》(The End of Philosophy), J. 斯汤姆包译。(New York: Harper & Row, 1973)

《论时间与存在》(On Time and Being), J. 斯汤

姆包译。(New York: Harper & Row, 1972)

《追问技术及其他论文》(The Question Concerning Technology and Other Essays), W. 洛维特 (William Lovitt) 译。(New York: Harper & Row, 1977)

德里达

《播撒》(Dissemination), B. 约翰生 (Barbara Johnson) 译。(Chicago: University of Chicago Press, 1981)

《胡塞尔的“几何学起源”: 导言》(Husserls Weg in Die Geschichte am Leitfaden der Geometrie: Ein Kommentar zur Beilage III der “Krise”), R. 亨切尔 (Rüdiger Hentschel) 和 A. 克鲁普 (Andreas Knop) 译。(Munich: Fink, 1984)

《哲学的边缘》(Margins of Philosophy), A. 巴斯 (Alan Bass) 译。(Chicago: University of Chicago Press, 1982)

《尼采的听闻传或专有名词政治学》(Nietzsches Otobiographie oder Polotik des Eigennamens), 见《富根德法文本分析年鉴》(Fugen: Deutsch-Französisches Jahrbuch für text? Analytik) 1980年版第76~98页。

《精神: 海德格尔及问题》(Of Spirit: Heidegger and the Question), G. 本林顿 (Geoffrey Bennington)

和 R. 包尔比 (Rachel Bowlby) 译。 (Chicago: University of Chicago Press, 1989)

《立场》 (Positions), A. 巴斯译。 (Chicago: University of Chicago Press, 1981)

《马刺: 尼采的风格》 (Spur: Nietzsche's Style), B. 哈罗 (Barbara Harlow) 译。 (Chicago: University of Chicago Press, 1978)

《声音与现象》 (“Speech and Phenomena” and Other Essays on Husserl's Theory of Signs), D.B. 阿里森 (David B. Allison) 译。 (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973)

《一个论题的时间: 标点符号》 (The Time of a Thesis: Punctuations), 载于 A. 蒙特伏娃 (Alan Montefiore) 编《当代法国哲学》 (Philosophy in France today) 第 34~50 页。 (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press)

《写作与差异》 (Writing and Difference), A. 巴斯译。 (Chicago: University of Chicago Press, 1978)

胡塞尔

《几何学起源》 (L'origine de la géométrie), 德里达译并附加导言。 (Paris: Presses Universitaires de France, 1962)

R. 罗蒂

《偶然、讽喻和团结》(Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge Eng.: Cambridge University Press, 1989)

J. 哈贝马斯

《现代性哲学话语》，F. 劳伦斯译。(Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987)

伽达默尔

《真理与方法》(Wahrheit und Methode) 第4版。(Tübingen: Mohr, 1975)

米·福柯

《尼采、弗洛伊德、马克思》

《尼采、系谱学、历史》，载于 P. 拉比鲁编《福科文集》第76~100页。(New York: Pantheon Books, 1984)

M. 布朗肖**D. 米切尔费尔德和 R.E. 帕尔马编**

《对话与解构：伽达默尔与德里达的交锋》

P. 福格特编

《文本与解释：德法论战》(Text und Interpretation: Deutsch-Französische Debatte Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, H. Frank, H.-G.

Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle, Munich: Fink, 1984)

W. 考夫曼

《心灵的发现》 (Discovering the Mind) 第 2 卷
《尼采、海德格尔与布伯》 (Nietzsche, Heidegger, and
Buber, New York: McGraw-Hill, 1980)

《尼采：哲学家，心理学家，无政府主义者》
(Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist) 第
4 版。(Princeton: Princeton University Press, 1974)

中外译名对照表

Adorno, Theodor	T. 阿多诺
Aeschylean-Sophoclean	埃斯库罗斯—索福克勒斯
Allison, David B.	D.B. 阿里森
Andreas-Solome, Lou	路·安得列阿斯—索罗美
Annunzio, Gabriele	G. 邓南遮
Anstett, Jean-Jacques	J. 安斯得特
Apel, H.-O	H. - O. 阿佩尔
Aquinas, Thomas	托马斯·阿奎那
Aristophanes	阿里斯托芬
Aristotle	亚里士多德
Balzac, Honoré	巴尔扎克
Barden, Garrett	G. 巴登
Bass, Alan	A. 巴斯
Bastille, Georges	G. 巴塔耶

Batts, Michael S.	M.S. 巴兹
Baudelaire, Charles Pierre	C.P. 波德莱尔
Bäumler, Alreid	A. 波奥姆勒
Baushinger, Sigrid	S. 包新勒
Beethoven, Ludwig van	贝多芬
Behler, Diana	D. 勃勒
Behler, Ernst	E. 勃勒
Belyi, Andrei	A. 别雷
Benn, Gottfried	G. 贝恩
Bennington, Geoffrey	G. 本林顿
Bergson, Henri	H. 柏格森
Bernet, Rudolf	R. 伯内特
Birus, Hendrik	H. 毕鲁斯
Blair, Carole	H. 布莱尔
Blanchot, Maurice	M. 布朗肖
Bloom, Allan	A. 布鲁
Bowlby, Rachel	R. 包尔比
Brandes, Georg	G. 勃兰兑斯
Bredeck, Elizabeth	E. 布勒德克
Brinton, Crane	C. 布里顿
Bryusov, Valeri Yakovlevich	V.Y. 勃留索夫

Capuzzi, Frank A.	F.A. 卡布兹
Carlyle, Thomas	T. 卡莱尔
Celan, Paul	P. 策兰
Cocalis, Susan L.	S.L. 科卡利斯
Colli, Giorgio	G. 科利
Copernicus	哥白尼
Crawford, Claudia	C. 克劳福德
Cumming, John	J. 康明
Dannhauser, Werner	W. 但恩毫泽
Dante, Alighieri	A. 但丁
Danto, Arthur C.	A.C. 但托
Darwin, Charles	C. 达尔文
David, Catherine	C. 大卫
Delacroix, Eugene	E. 德拉克罗瓦
Deleuze, Gilles	G. 德勒兹
Delius, Frederick	F. 戴流士
Derrida, Jacques	J. 德里达
Descartes, Rene	R. 笛卡尔
Dilthey, Wilhelm	W. 狄尔泰
Djuric, Mihailo	M. 德由里克
Dostoevsky	陀斯妥耶夫斯基

Dürr, Volker	V. 笛尔
Eagleton, Terry	T. 伊格顿
Eden, Robert	R. 伊登
Eichner, Hans	H. 埃希纳
Einstein, Albert	A. 爱因斯坦
Eliezer, Rabbi	R. 伊利撒
Emerson, Ralph Aldo	R.A. 爱默生
Engelmann, Peter	P. 英格尔曼
Epicurus	伊壁鸠鲁
Eribon, Didier	D. 埃里本
Euclid	尤克利德
Euripides	欧里庇得斯
Farias, Victor	V. 法里阿斯
Faulkner William	W. 福克勒
Feuerbach, Ludwig	L. 费尔巴哈
Fink, Eugen	E. 芬克
Forget, Philippe	P. 福格特
Förster-Nietzsche, Elisabeth	E. 福斯特—尼采
Foster, Hal	H. 福斯特
Foucault, Michel	M. 福柯
Frank, Manfred	M. 弗兰克

Freud, Sigmund	S. 弗洛伊德
Fuchs, Carl	C. 福克斯
Gadamer, Hans-Georg	H.G. 伽达默尔
Gandillac, Maurice de	M. 纳第拉克
Gaullist	戴高乐主义
George, Stefan	S. 格奥尔格
Gerber, Gustav	G. 格伯
Gethmann-Siefert, Annemarie	A. 格特曼—西福特
Gide, Andre	A. 纪德
Gilman, Sander L.	S.L. 吉尔曼
Goethe, Johann Wolfgang von	J.W. 歌德
Granier, Jean	J. 格兰尼尔
Gray, Richard	R. 格雷
Grimm, Reinhold	R. 格里姆
Habermas, Jurgen	J. 哈贝马斯
Hamacher, Werner	W. 哈马夏
Harlow, Barbara	B. 哈罗
Harms, Kathy	K. 哈姆斯
Harries, Karsten	K. 哈里斯
Hayman, Ronald	R. 海曼
Hegel, George Wilhelm Friedrich	G.W.F. 黑格尔

Heidegger, Martin	M. 海德格尔
Heideggerian	
Heine, Heinrich	H. 海涅
Heinz, Marion	M. 海恩兹
Heller, Peter	P. 海勒
Hentschel, Rudiger	R. 亨切尔
Heraclitus	赫拉克利特
Hertz, Peter	P. 赫兹
Hesse, Hermann	H. 赫塞
Higgins, Kathleen M	K.M. 黑根斯
Hitler, Adolf	A. 希特勒
Hitlerian	
Hofstadter, Albert	A. 霍夫斯塔特
Hölderlin, Johann Christian Friedrich	J.C.F. 荷尔德林
Hollingdale, R. J.	R.J. 荷林代尔
Hörisch, Jochen	J. 霍里希
Horkheimer, Max	M. 霍克海默
Husserl, Edmund	爱德蒙·胡塞尔
Ivanov, Vyacheslav	V. 伊凡诺夫
Jäger, Peter	P. 耶格尔

James, William	W. 詹姆斯
Yaspers, Karl	卡尔·雅斯贝尔斯
Joël, Karl	K. 约耶尔
Johnson, Barbara	B. 约翰生
Kafka, Franz	F. 卡夫卡
Kamper, Dietmar	D. 坎贝尔
Kant, Immanuel	I. 康德
Kaufmann, Walter	W. 考夫曼
Kierkegaard, Soren	S. 基尔凯郭尔
Kittler, Friedrich	F. 克特勒
Klages, Ludwig	L. 格拉格斯
Klossowski, Pierre	P. 克洛索夫斯基
Klubach, William	W. 克卢巴哈
Knop, Andreas	A. 克鲁普
Kofman, Sarah	S. 科夫曼
Krell, David Farrell	D.F. 克雷尔
Kristeva, Julia	J. 克里斯蒂娜
Lacoue-Labarthe, Philippe	P. 拉科一拉巴斯
Lawrence, Frederick	F. 劳伦斯
Leibniz, Gottfried Wilhelm von	G.W.V. 莱布尼茨
Lennox, Sara	S. 伦洛克斯

Le Rider, Jacques	J. 列·里德
Lévesque, Claude	C. 列维斯
Levinas, Emmanuel	E. 列维纳斯
Lévi-Strauss, Claude	C. 列维一斯特劳斯
Locke, John	J. 洛克
Lovitt, William	W. 洛维特
Lowith, Karl	K. 洛维兹
Lukacs, Georg,	G. 卢卡奇
Luther, Martin	马丁·路德
Lyotard, Jean-Francois	J.F. 利奥塔
McDonald, Christie	C. 马克唐纳
Macquarrie, John	J. 马格科里
Magnus, Bernd	B. 马格奴斯
Mahler, Gustav	G. 马勒
Man, Paul de	保罗·德曼
Manheim, Ralph	R. 曼海姆
Mann, Thomas	托马斯·曼
Margolis, Joseph	J. 马哥里斯
Marx, Karl	卡尔·马克思
Marxism	马克思主义
Marxist	马克思主义者

Massumi, Brian	B. 马苏米
Mauthner, Fritz	F. 毛斯勒
Megill, Allan	A. 梅格尔
Meigers, Anthnie	A. 迈格尔斯
Mette, H. J.	H.J. 梅特
Michelfelder, Diane	D. 米切尔费尔德
Montaigne, Michel	M. 蒙田
Montinari, Mazzino	M. 蒙提拉里
Musil, Robert	R. 穆西尔
Nancy, Jean-Luc	J.L. 南西
Nehamsa, Alexander	A. 尼哈姆萨
Nietzsche, Friedrich	F. 尼采
Nohl, Hermann	H. 洛尔
Novalis	卢瓦利斯
Ott, Hugo	H. 奥特
Overbeck	奥沃贝克
Ovid	奥维德
Palmer, Richard E	R.E. 帕尔马
Parent, David	D. 帕伦特
Pautrat, Bernhard	B. 保特拉特
Pestalozzi, Karl	K. 帕斯塔洛兹

Plato	柏拉图
Platonism	柏拉图主义
Platonist	柏拉图主义者
Pöggeler, Otto	O. 波格勒
Proust, Marcel	M. 普鲁斯特
Rabinow, Paul	P. 拉比鲁
Reijen, Willem van	W.V. 莱印
Rey, Jean-Michel	J.M. 雷
Filey, Anthony W	A.W. 费莱
Rider, Le Jacques	L.J. 里德
Rilke, Rainer Maria	R.M. 里尔克
Robinson, Edward	E. 鲁宾逊
Rockmore, Tom	T. 洛克漠
Romundt, Heinrich	H. 罗蒙
Roos, Richard	R. 罗斯
Rorty, Richard	R. 罗蒂
Rosenberg	卢森堡
Rousseau, Jean-Jacques	J.J. 卢梭
Sallis, John	J. 萨里斯
Sartre, Jean-Paul	让-保尔·萨特
Saussure, Ferdinand de	F.D. 索绪尔

Schacht, Richard	R. 夏哈特
Scheler, Max	M. 舍勒
Schelling, Friedrich Wilhelm	F.W. 谢林
Schlechts, Karl	K. 施勒斯塔
Schlegel, Friedrich	F. 施莱格尔
Schleiermacher, Friedrich	F. 施莱尔马赫
Schmitz, Frederick	F. 施米兹
Schopenhauer, Arthur	A. 叔本华
Schrift, Alan D	A.D. 施里夫特
Schulz, Walter	W. 舒尔兹
Shapiro, Gray	G. 夏皮罗
Shaw, George, Bernard	肖伯纳
Sheehan, Thomas	T. 西汉
Silverman, Hugh	H. 西尔瓦曼
Simmel, Georg	G. 齐美尔
Simon, Josef	J. 西蒙
Socrates	苏格拉底
Socraticism	苏格拉底学派
Sokel, Walter H.	W.H. 索格尔
Soll, Ivan	I. 索尔
Solomon, Robert C.	R.C. 所罗门

Sophocles	索福克勒斯
Spivak, Grayarti Chakravorty	G.C. 斯皮瓦克
Stambaugh, Joan	J. 斯汤姆包
Stendhal	斯汤达
Stern, J. P.	J.P. 斯特恩
Stingelin, Martin	M. 斯丁格林
Strachey, James	J. 斯特拉西
Strauss, Richard	R. 斯特劳斯
Strindberg, August	A. 斯特林堡
Taubeneck, Steven	S. 托本勒克
Teniers, David	D. 特尼尔
Todorov, Tzvetan	T. 托多洛夫
Tomlinson, Hugh	H. 汤姆林生
Trakl, Georg	G. 特拉克尔
Turner, Chris	C. 特勒
Wagner, Cosima	C. 瓦格纳
Wagner, Richard	R. 瓦格纳
Mallraff, Charles F	C. 马尔拉夫
Welton, Donn	D. 威尔顿
Wetzel, Heinz	H. 威泽尔
Wilde, Jean T.	J.T. 威尔德

Wilke, Sabine	S. 威尔克
Wittgenstein, Ludwig	L. 维特根斯坦
Wood, David	D. 伍德
Yeats, William Butler	W.B. 叶芝
Yovel, Yirmiyahu	Y. 约维尔

译者后记

这本书所涉及的都是一些当今学术领域赫赫有名的人物：尼采、海德格尔、德里达，这是本书的主人公，本书还谈到索绪尔、胡塞尔、哈贝马斯、伽达默尔等。他们都是各自研究领域最负盛名的巨擘。没有一个人可以说是通俗易懂的。不过，令人惊叹的是，这本书才 200 多页。

把这么多人物组织起来的是尼采。作者谈到了海德格尔对尼采的解读、德里达对尼采的解读、德里达对海德格尔的尼采的解读。既然谈到了对一个历史人物留下来的文稿的解读问题，自然就少不了要谈到解读本身的问题，要谈到文本的问题，于是伽达默尔也就参与了进来，不仅是因为伽达默尔对解释问题卓有成效的探讨，而且还因为伽达默尔曾经与德里达就解释问题有过正面的交锋，史称“德法论战”。

如果你想了全面了解在尼采的身后，人们到底是如何

对他进行评价的，你可以参读本书，因为他谈到了尼采之后几乎所有思想界的泰斗对尼采的解释；如果你想了解海德格尔的后期思想，了解海德格尔是如何把自己解读进尼采的，你可以参看本书，因为尽管海德格尔的《尼采》卷帙浩繁，而在本书中你却可以一管而通全貌；如果你想了解晦涩的德里达的思想的来龙去脉，你也可以参读本书，因为它用一种与德里达不同的学术论文通常所用的语言对此进行了明晰的阐述。当然，哈贝马斯的批判不可不注意，不过本书作者似乎是与德里达站在一起。

我这样一个微不足道的人物却不得不和这么多大人物打交道，惶恐之心自是不待多言。稿子既出，惶恐之心更甚。不过，读者的批评正是我以后工作的台阶，愿大家不吝赐教。多谢！

译 者

2000年11月于西单宏汇园