

后现代交锋丛书

Derrida and
the End
of History

因为有了德里达，法国向世界贡献了一种最重要的哲学家，他的思想深刻影响了法国今天的知识界。

—— 雅克·希拉克

[英] 斯图亚特·西姆 / 著

德里达与历史的终结

Derrida and the End of History



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

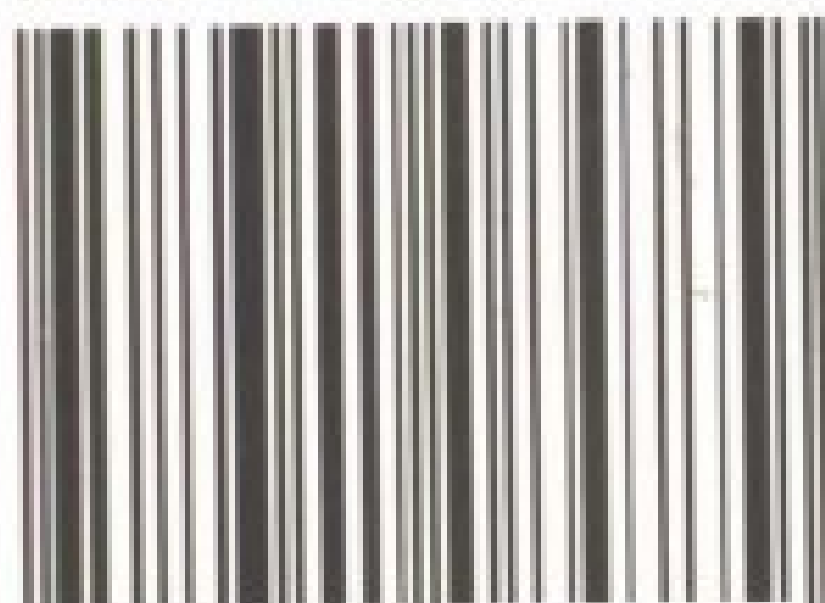
德里达与历史的终结



近年来，不少思想家宣扬“历史的终结”，那么“历史的终结”究竟何指？因为宣扬共产主义衰落和市场自由主义的胜利，美国政治思想家弗朗西斯·福山的一本《历史的终结和末人》(1992)引起轩然大波，他认为这些带来了如今已为我们所知的“历史的终结”。在福山的批评者中，最有名的当属法国哲学家雅克·德里达，他的《马克思的幽灵》(1993)解构了“历史的终结”这一概念，认为这只是意识形态的欺诈和狡计，以此试图挽救未竟的如火如荼的民主进程。

《德里达与历史的终结》把德里达对福山观点的反驳放到了更为广泛的“终结论”思想传统背景之下进行考察。德里达对终结论的批判，是后现代文化交锋中最有价值的争论之一。对于理解“解构”这个由他创建的、饱受争议的哲学流派而言，本书也是理解它的最佳途径。

ISBN 7-301-08477-3



9 787301 084779 >

ISBN 7-301-08477-3/G · 1368

定价：12.80元

后现代交锋丛书

postmodern encounters



德里达与历史的终结

Derrida and the End of History

[英] 斯图亚特·西姆 / 著

王 昆 / 译

王文华 / 校



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权合同登记图字：01-2004-2923 号

图书在版编目(CIP)数据

德里达与历史的终结/(英)斯图亚特·西姆著;王昆译.
—北京:北京大学出版社,2005.3

(后现代交锋丛书)

ISBN 7-301-08477-3

I. 德… II. ①西… ②王… III. 哲学思想—西方国家—现代 IV. B505

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 135817 号

Derrida and the End of History

Text copyright © 1999 Stuart Sim

The author has asserted his moral rights.

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

书 名:德里达与历史的终结

著作责任者:[英]斯图亚特·西姆 著 王 昆 译

责任编辑:刘 军

标准书号:ISBN 7-301-08477-3/G·1368

出版发行:北京大学出版社

地 址:北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址:<http://cbs.pku.edu.cn>

电子信箱:zyl@pup.pku.edu.cn

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

排 版 者:兴盛达打字服务社 82715400

印 刷 者:北京中科印刷有限公司

经 销 者:新华书店

787 毫米×1092 毫米 32 开本 4.75 印张 70 千字

2005 年 3 月第 1 版 2005 年 6 月第 2 次印刷

定 价:12.80 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

后
现
代
交
锋



王岳川序

王岳川

(北京大学中文系教授)



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

后现代主义的源起与文化意向

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

后现代话语与后殖民文化身份

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

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

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

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



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

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

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

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

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

是为序。

2004年冬日于北京大学



汉 译 前 言

王治河

(中国后现代发展研究院常务副院长)



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

妖魔化后现代

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



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

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

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

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

后现代的故事还没完

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

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

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

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

^① 参见《国际宗教哲学杂志》Vol.50(2001),p.26。



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

现代性的典型态度是“霸道”

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

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

从一种多元宽容的立场出发，后现代向形形色

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

色的现代性霸权进行了挑战。

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

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

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

② 洪汉鼎. 百岁西哲寄望东方. 中华读书报, 2001-07-25

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



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

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

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

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

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

后现代对他者持一种开放的心态

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

后现代与虚无主义无缘

后现代思想家在挑战现代性的霸权中或许有激

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

^① 夏榆.德里达：我很难对一致性感到激动.南方周末,2004-10-21

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



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

抵抗“齐一性思维”

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

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

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

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

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

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

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

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

^② 米歇尔·福柯.反法西斯主义的生活艺术.天涯,2000(1)



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

后现代主义是一剂 不可多得的“药石”

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

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

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

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

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

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

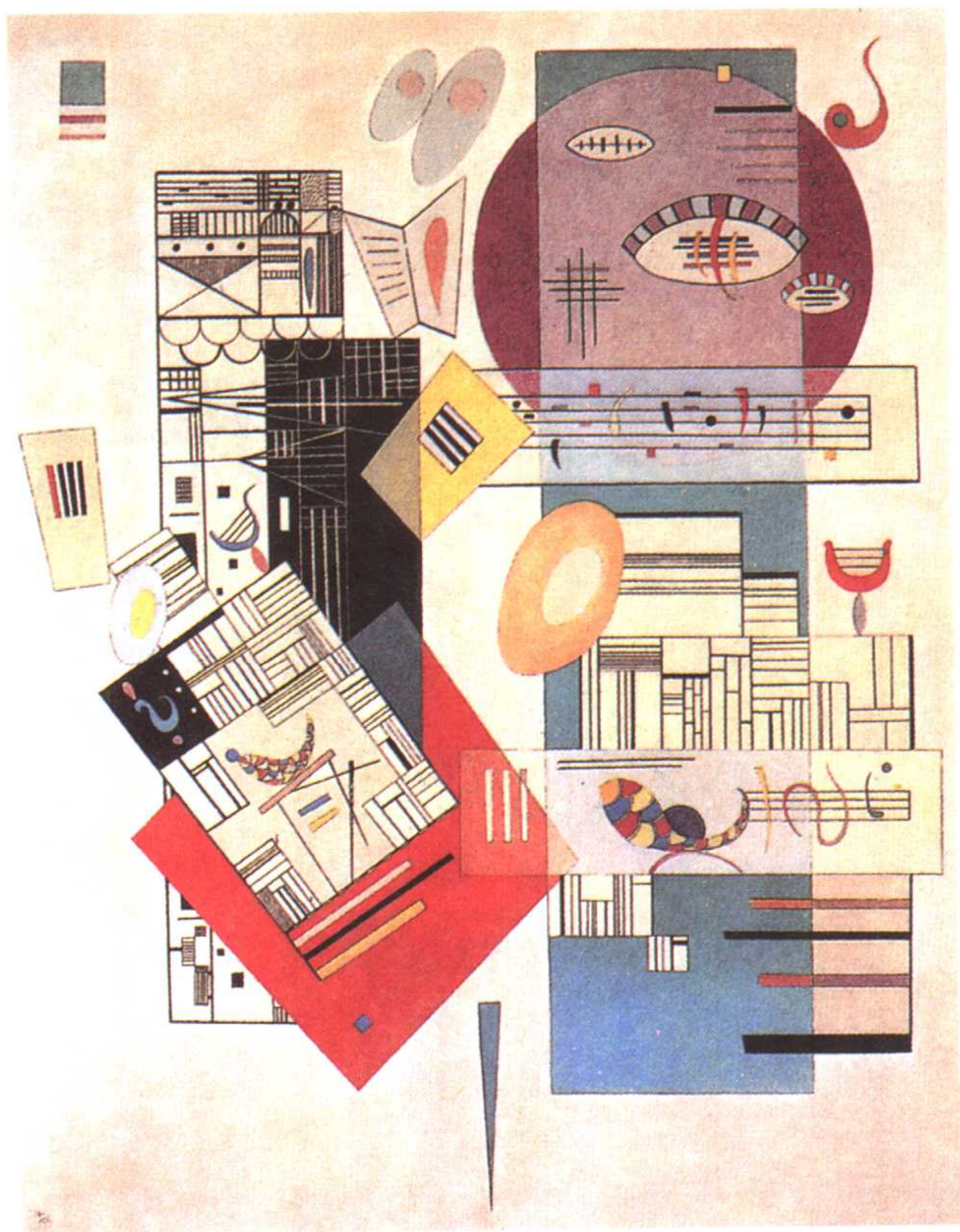
后现代主义或许有一万条不足，但在倡导“尊重他人，倾听他人”这一点上它绝对值得引起我们的深思。如果我们在尊重他人上多一点诚意，许多悲剧可以消除；如果我们在倾听他人上多一点耐心，许多空疏的批判和误解可以避免，我们的灵性与思维也可以因此得到滋养。这实在是个利人利己的双赢结局。

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

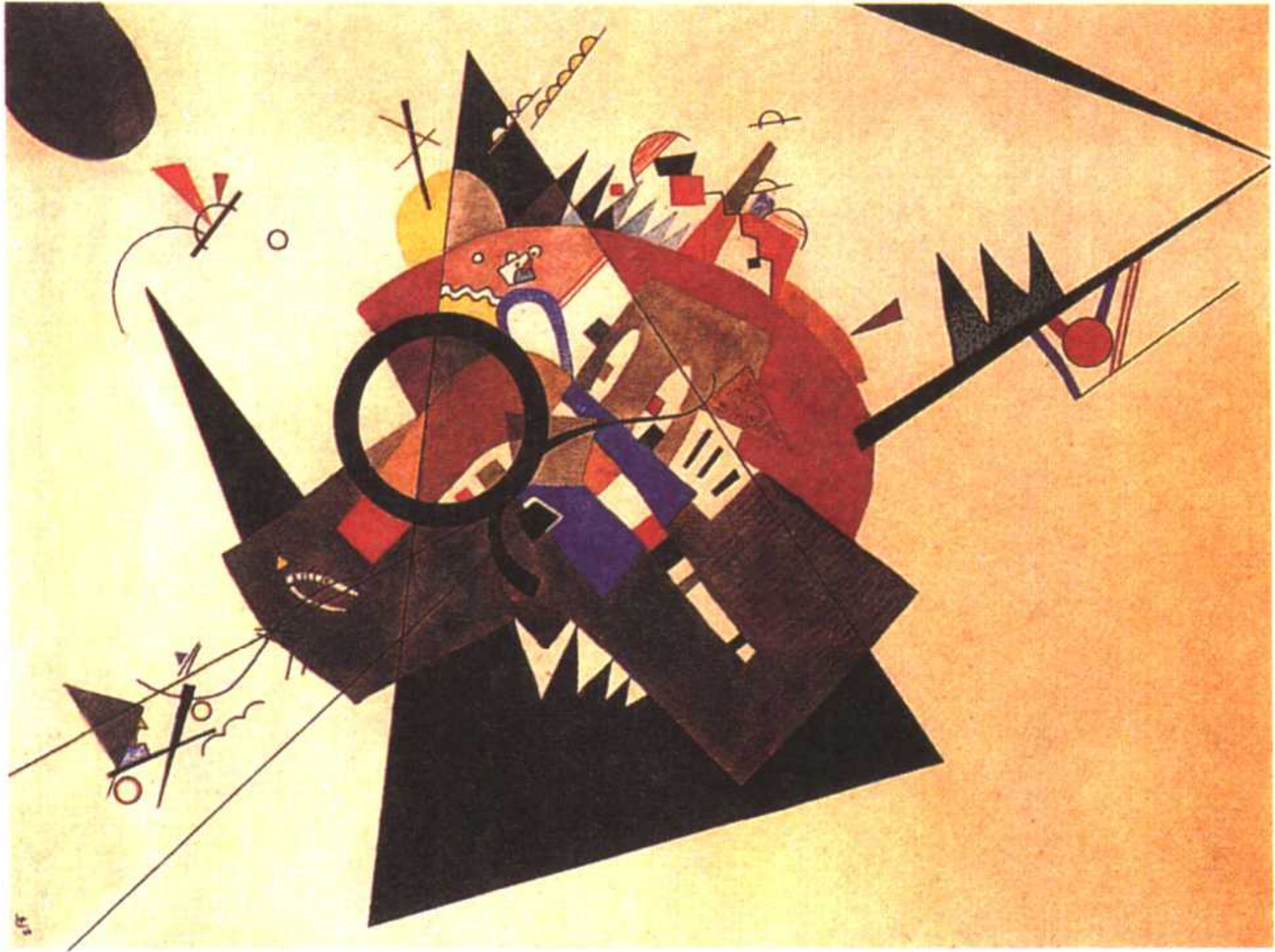
2004年圣诞夜于小城克莱蒙

① 艾伦·杜宁.多少算够.长春:吉林人民出版社,1997.113

② 王治河主编.后现代主义辞典.北京:中央编译出版社,2004.13



康定斯基·休止的移动



康定斯基·涂黑的三角形



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

——王岳川（北京大学教授）

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

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

——王治河（中国后现代发展研究院常务副院长）



《后现代交锋丛书》是一套题材和角度罕见的作品。

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

——刘兵（清华大学教授）

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

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

总之，欢迎您到后现代世界来！

——金吾伦（中国社会科学院研究员）

后现代交锋丛书

译审委员会

· 主 任 靳希平 金吾伦 王文华

· 委 员 (按姓氏笔画排列)

于奇智 王文华 王岳川 王治河 丛 中

刘 钢 刘 军 李建会 李醒民 张祥龙

尚 杰 金吾伦 靳希平

· 丛书主持 周雁翎

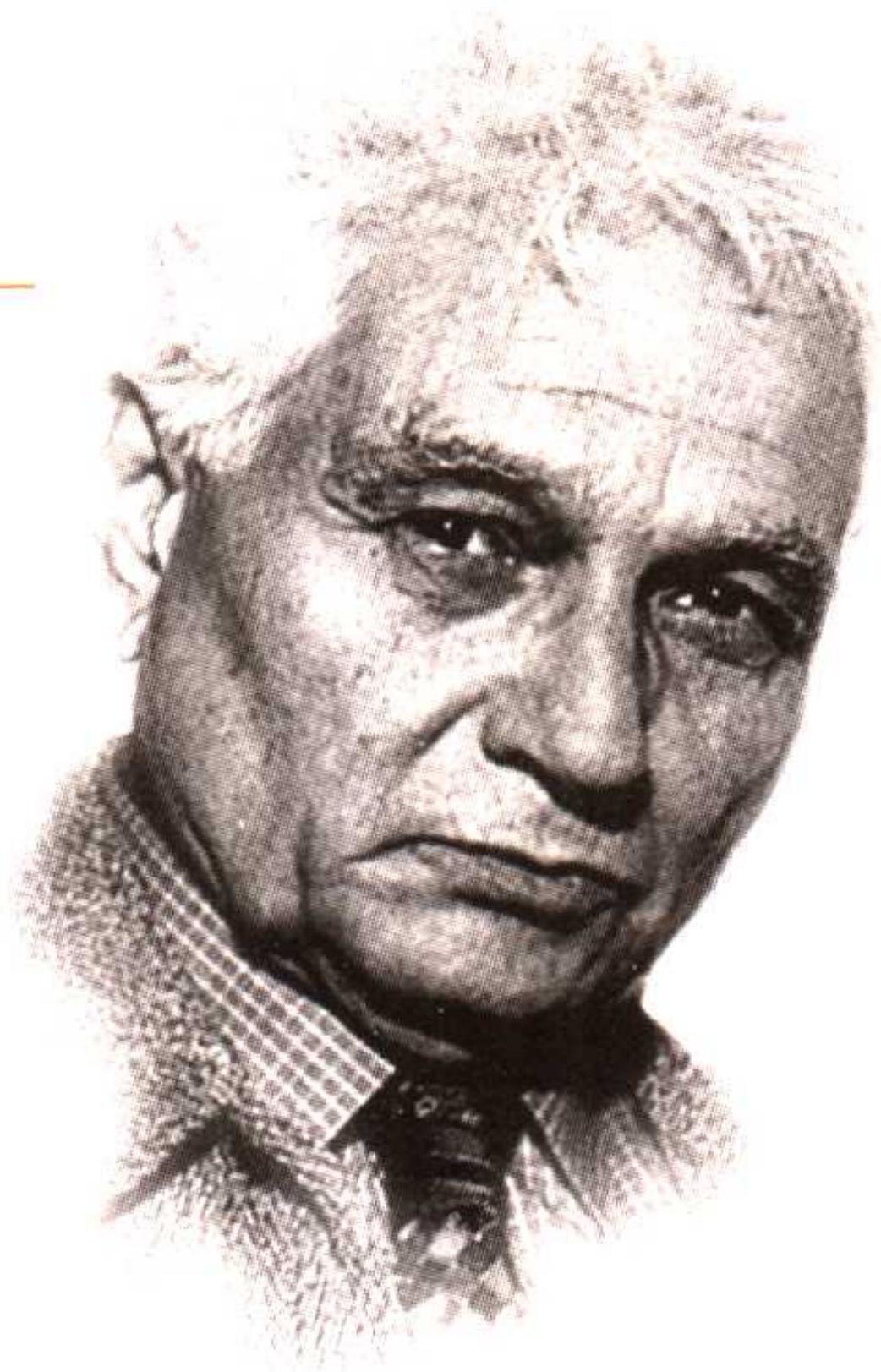
· 责任编辑 刘 军

· 绘 图 王恩健

目 录

- 王岳川序 / 1
- 汉译前言 / 11
- 导读 德里达的“终结” / 1
- 质疑历史 / 19
- 理解德里达 / 27
- 终结论 / 33
- 福山和历史的终结 / 39
- 鲍德里亚和历史的终结 / 47
- 利奥塔尔和历史的终结 / 53
- 意识和历史的终结 / 57
- 什么是延异？解构的精神特性 / 61
- 解构的政治 / 71
- 精神、幽灵和终结的延宕 / 79
- 理想和现实：推翻福山 / 87
- 一个今天的问题？ / 95

- 注释 / 103
- 参考文献 / 107
- 关键概念 / 110



德里达努力找到了克服那些排斥差异的思想模式的道路，因为正是差异使生命成为一种值得过的生活。德里达通过他的批判向我们表明，“别无选择”的政治生活是一种最糟糕的政治生活，没有限制的权力（世界霸权）是一种最糟糕的权力。

导读 德里达的“终结”



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



导读 德里达的“终结”

尚 杰

(中国社会科学院哲学研究所研究员)

巴黎时间 2004 年 10 月 9 日零点 59 分，法国哲学家德里达因患胰腺癌在巴黎一所医院逝世，享年 74 岁。在得知这一消息后，正在中国访问的法国总统希拉克向媒体表示：因为有了德里达，法国向世界贡献了一种最重要的哲学家，他的思想深刻影响了法国今天的知识界。欧美各大报纸都在第一时间发布了德里达逝世的消息，并且对德里达一生的学术成就给予高度评价，称他是当今最为世界所熟知的法国哲学家，是 1968 年参加巴黎学生运动一代哲学精英中的最后一位——德里达的名字与阿尔都塞、罗兰·巴特、拉康、福柯、德勒兹、利奥塔尔一起永载法国当代思想史册。

德里达是“解构”学派之父，他所创立的解构主义思想被国际学术界公认为后现代主义哲学文化的重要理论基础。德里达是一位以“精神”为生的人，以思考为乐事，且一生笔耕不辍，自 20 世纪 60 年代初

期以来,据不完全统计,他公开出版的著作已经有 80 多本,并且被翻译成世界 60 多种文字。有评论称德里达是一位世界哲学家,世界公民。

德里达 1930 年出生在法属殖民地阿尔及尔郊区的一个犹太人家庭,从小接受法国文化。在纳粹占领期间,少年德里达饱受“精神创伤”,并对他一生的思想都有所影响。在大约 20 岁时,德里达考入“法国哲学家的摇篮”——著名的巴黎高等师范学院。德里达读书期间受益于梅洛—庞蒂等人的思想,阿尔杜塞和福柯也曾经是他在巴黎高师时的任课教师。德里达的思想来源十分复杂(这与 20 世纪 50 年代法国学术界的状况有密切联系),其中包括胡塞尔的现象学、受索绪尔影响的法国结构主义、马克思主义、弗洛伊德的精神分析学说等等。1967 年,德里达发表了奠定他在思想界地位的三部重要著作《写作与差异》、《论文字学》、《声音与现象》,向西方传统学术的精髓即形而上学传统发起挑战。我们在这几部书中可以找到理解德里达晚期思想的重要线索。德里达在巴黎高师毕业后,曾经在母校任教多年,他退休时的“单位”是巴黎高等社会科学院。他在相当长的时期内每年往返



于美国与巴黎之间,先后在包括著名的耶鲁大学在内的美国多所高校任教(曾有年度资料统计,德里达的名字是被引用率最高的在美国的哲学家。甚至有评论说,德里达在美国比在法国的名声更大)。德里达在巴黎筹建了国际哲学学院并且担任第一任院长。作为一个有影响力的哲学家,他也曾为加强哲学课在法国中学中的地位 and 改革哲学教学方法上书法国教育部。在晚年,德里达更加关注社会现实问题,捍卫法国废除死刑的司法制度,以极大的热情讨论道德责任与权利问题,与德国著名哲学家哈贝马斯一起呼吁建立符合人类利益的欧洲未来政治制度……

我们面前这本小书《德里达与历史的终结》似乎给读者一种误导,好象德里达赞成“历史的终结”。不!这不是他对历史的态度。德里达不说“历史的终结”,他说历史的“延异”(différance),就此而言,他不同于其他后现代思想家。问题在于,究竟什么是“延异”?也可以换句话说,什么是解构?解构不是破坏,不是颠覆,不是造反,总之,不是人们对解构的那些成见。正是这些成见导致了对德里达的种种误解,这些误解终于在德里达去世之时,在西方世界的“首

都”美国，引发了一场不大不小的事件。

2004年10月10日，美国的《纽约时报》率先发布了关于德里达逝世的讣告，以貌似实事求是、实则暗含轻蔑的笔调描述了德里达的学术事业。这则讣告立刻引起了美国许多人文学科的知识分子，特别是德里达曾经长期任教的东部几所高校历史、文学、艺术类教授的强烈不满。十数位大学教授写了致《纽约时报》的公开信，其中包括国际知名学者斯皮瓦克、朱迪丝·巴特勒等人。这些知识分子的不满蕴含着—个不可能回避的话题，那就是，德里达对我们的时代究竟意味着什么？讣告散布出这样的情绪，好象德里达是西方文明的叛徒，他否认真理的存在，制造学术混乱，如此等等。总之，讣告的这些看法具有代表性，它不仅是美国而且是世界各地许多坚持所谓“严肃的”学院标准的知识分子的一致看法。我们当然不能否认，相当多的中国人文学科的学者也持这样的看法。这，就是问题的严重性！美国那些给《纽约时报》写信对这篇讣告表示抗议的教授们之所以如此不满，就在于他们坚决否认以上那样被丑化或者“妖魔化”的德里达的形象。我们这里不想绕过这场争论，因为这场争论同样与本



书的主题,即所谓“历史的终结”有关——这种误解也将随着以下对德里达“解构”思想的澄清而消除。

讣告作者或传统西方文明的狭隘捍卫者们与德里达的最基本区别在于:前者认定以逻各斯为标志的,自古希腊以来的西方政治、伦理、历史等领域中的价值判断是人类唯一的标准,主张以西方为中心的“一元化”文明形态,并且把它的模式推广到全世界;德里达并不否认西方文明对世界的伟大贡献,但是他认为文明的形态是多元的,历史的线索是多头绪的,从来就不是沿着西方文明历史这条简单直线前进的。德里达并不是要颠覆西方文明,而是说,按照西方文明的模式不但不能解决一切问题,而且这个模式不能使我们看到事情还有许多其他的可能性。正像泰勒(Mark Taylor)针对上述讣告,于10月14日在《纽约时报》发表的悼念德里达的文章中指出的:

德里达通过阅读内容极其广泛的西方文明经典著作,揭示了其中许多暗藏的意义,这些意义为想象性的表达创造了新的可能性。德里达揭示新意义的手法就是“解构”,这个词经常被人引用但很少让人理解,它在最初形成时,是用

来说明对复杂难懂的文本和可视作品的一种解释策略,解构已经进入了日常语言。如果我们对解构做一种负责任的理解,应该是——解构的含义并不是以下的误区,即认为解构是被用来描述某种把事物分拆的过程,不是的,解构最主要的洞察是说,把我们的经验组织起来的每一种结构(这些结构的性质可以是文学的、心理的、社会的、经济的、政治的、宗教的)都是通过一些排除的行为构造出来并得以保持的,在创造某种东西的过程中,某些别的东西不可避免地被遗漏了。这些排除性质的结构于是变成一种压制的力量。在一种与弗洛伊德的回想相似的方式中,德里达坚持说,那些被压抑的东西不但没有消失,反而返身动摇每一种结构,无论这些结构表面看上去有多么牢固。

以上就是这则“德里达讣告事件”引发的学术争论带给我们的启示。现在,也许我们更有把握解释为什么德里达不同意历史终结的立场(不仅是“历史”的终结,一切关于“终结”的说法都是德里达不能赞同的),因为历史没有“终结”,一切历史都是“延异”



中的(或者解构中的)历史。换句话说,西方文明所熟悉的历史哲学观念是附属于其哲学史的观念或者形而上学观念的,这种观念顽固地坚持某些对立性的结构,比如蒙昧与文明、善与恶、民主与专制、真理与谬误……总之,是支配性因素与被支配性因素之间的对立结构,并且按照这样的结构撰写历史著作,其中隐含着某种目的论。在德里达看来,这样的著述是值得质疑的,因为它排除或者压制了在这些一一对立的两种要素之外的东西,即非此非彼的东西,而这些东西正是“延异”或者“解构”的效果。这个过程之所以经常被人们误解,就在于它的效果貌似虚幻,但却是真实存在着的——就像中国社会主义性质的市场经济一样。

德里达是在阿尔及利亚出生、用法语写作的犹太人,他的写作活动发生在战后,即发生在右的(指法西斯主义)和左的(指斯大林主义)整体主义之后。德里达完全理解某些信念和意识形态的危险性,这些信念或意识形态把世界简单地分成对立的两极:右的或左的,红的或黑的,善的或恶的,支持我们的或反对我们的。德里达揭示出,这些压制性质的结

构是直接来自西方理智与文化传统中派生出来的，这些对立性质的结构威胁要以毁灭性的结果重新出现。德里达努力找到了克服这些排除差异的思想模式的道路，因为正是这些差异使生命成为一种值得过的生活。德里达开辟了一条具有伦理学性质的想象力之路。

《德里达与历史的终结》一书以轻松的笔调谈论一个重要问题，从表面上看，它涉及德里达如何看待历史，他的“历史观”，实际上，围绕历史问题，作者展开了一场更为广博的讨论，这场讨论的精髓，是讨论马克思，讨论德里达对马克思的看法，讨论德里达与美国政治理论家弗朗西斯·福山之间就马克思主义是否走向衰落而展开的论战。这当然是中国读者特别感兴趣的一个话题。因为马克思与现代中国人的思想有非常特殊的关系，因为我们很多知识分子自认为自己虽然不了解当代西方哲学，但很了解马克思，对马克思有深厚的感情，就像德里达说的，马克思的幽灵不是一个单数，它传遍世界各地。马克思的“幽灵们”在历史的发展过程中也经历着“延异”或者“解构”。



把“历史终结”问题与“幽灵”问题联系起来,这是作者书中探讨德里达对待历史态度的一个切入点。福山从柏林墙的倒塌,苏联和东欧社会主义制度的瓦解等事实中得出结论,宣告西方自由民主制度已经彻底战胜了共产主义,马克思主义已经终结!但是,德里达对这个“好消息”划上问号,他说这场所谓的“胜利”可能预示着一场灾难!怎么会呢?盼望自由民主资本主义获胜的人们绝对不会想到有“9·11事件”那样的恐怖在等着他们,“获胜”所带来的祸害至少和“获胜”所带来的益处一样多。德里达为什么这样说呢?因为马克思主义的“失败”很可能只是表面上的,因为苏联倒台后世界局势的演变似乎在证明马克思的理论仍旧在起着作用,马克思主义没有终结,马克思不是马克思主义的最后一人,他的幽灵不是一个,还有其他幽灵“们”。德里达坚持说,所谓“历史的终结”或马克思主义的终结,不过是某种特定的历史概念,对待马克思某种态度的终结。德里达这里说的像是一种历史的迂回,态度的岔路。所谓“终结”并不是某个东西从此不再存在了,“死了”,而是说,它以另外一种方式仍旧起着作用,这里的“东西”,可以是马克思主义、历史观

念、意识形态、现代性、人,如此等等。

本书作者敏锐地指出,就历史有一个“终点”(终结)的观念而言,反对马克思主义的福山和黑格尔与马克思的立场并无根本冲突(难道不是吗?他们之间所谓的“争论”仅在于这个终点是什么,福山认为是自由民主的资本主义,黑格尔称作绝对精神,马克思说是共产主义制度)。如果一切问题都解决了,那么“解决之后”怎么办?以“现代性”的提问方式批判“现代性”,以“马克思的方式”批判马克思,等于问题一点也没有进步,根本于事无补。

显而易见,德里达擅长寻找理论的裂缝,在人们习以为常的地方发现重大的理论缺陷,高唱“西方民主制度就是好”与当年中国人高唱“文化大革命就是好”一样,都是一些有强烈的意识形态在背后支撑的政治口号。但是,事实与理想之间的不一致——这一德里达解构理论的基石同样适用于对这些政治口号的解构:口号所宣称的目的从来就没有达到,意愿或者遗愿与目的之间从来就不曾通达,其中的距离就是裂缝,也预示着失败。西方资本主义借以攻击斯大林式社会主义的一切根据,在资本主义内部也同样



存在着民族仇恨、欺骗民意、大规模失业、军火买卖、颠覆别国政权、操纵国际组织，甚至控制舆论，如此等等。德里达的批判表明，无论这些动听的政治口号怎样想扮演新福音的角色，只是一种乌托邦的意愿，或者相当于一种阴谋，像马克思说的麻醉人民精神的鸦片（指宗教）。这里也澄清了德里达的理论倾向其实是相当“现实”的，并不像人们想象的那样晦涩，比如在这里他呼吁人们要看到乌托邦式的政治口号下藏匿的暴力、不平等、排外、经济压迫等等。我们甚至同时看到，德里达实际是站在马克思一边批判马克思当年曾经批判过的东西。

本书作者引用了德里达在《马克思的幽灵们》中的一句话：“当今地球上所有的男男女女，不论他们是否希望或了解与否，其在某种程度上，均是马克思与马克思主义的继承者……我们不能不是它的继承者。”显然，德里达这句话包含丰富的精神内涵，并不像它表面上那样容易理解。换句话说，它极易遭到误解，它涉及对马克思的精神或幽灵的根本态度，事关对当今世界政治格局的基本判断。德里达明确传达出这样的信息：马克思主义不但没有失败，没有终

结,而且充满活力。另一方面,马克思主义一定要改变它的生存形态,因为有“马克思的幽灵们”,用德里达的语言,一定要经历一个延异的过程。

现在,我们进一步分析德里达在这里的潜台词:如果马克思不仅属于西方,因为他的幽灵徘徊在全世界,那么,与德里达对待西方形而上学传统的批判相一致,或者与马克思对德意志意识形态的批判相一致,极而言之,德里达对西方式民主在全世界的胜利这个判断的怀疑与他否定逻各斯中心论(语音中心论)或西方文化中心论的立场是一致的。这种“中心论”不过是一种可以被解构的意识形态,一种可以被解构的优越心理,一种可以被解构的不宽容态度。我们也可以从中理解为什么德里达晚年用那样大的精力谈论宽恕和道德责任问题。所谓“解构”并不仅是把任何成见肢解得支离破碎,而是指出事情永远还有另外的方面,另外没有想到的作用,换句话说,“解构”的建树性就在于它有极大的包容性。当“解构”批评(或解构)某一理论时,其实是说,这种理论不适当地排除了它不应该排除的其他可能性。事情永远有另一种可能性,甚至不可能性也是一种可能



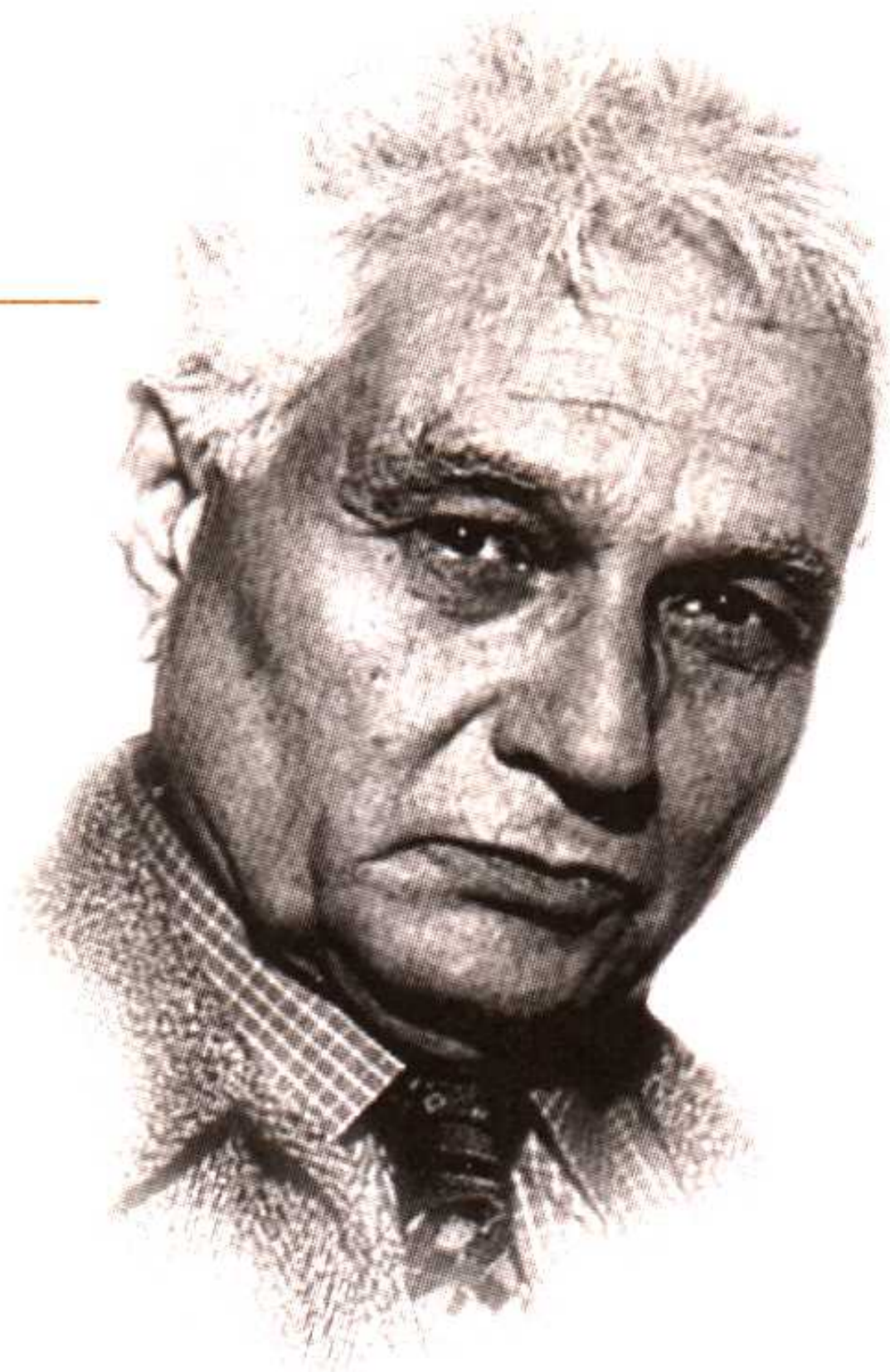
性。所以说“解构”的态度可以使我们无限增加看问题和做事情的角度,使我们的世界更加丰富多彩,具有新的面貌。要支持疑义、异议,支持不同见解,支持批判的态度,显然德里达认为这个态度是马克思的。一个没有不同意见、没有对立面、没有批评、没有对手的社会,不能说是正常的社会。把“差异”当成不好的东西加以抛弃,这绝对不是德里达的见解。如果一个社会只有一种声音,如果美国成为“世界的标杆”而以其为模式把整个世界“殖民化”,如果英语最终战胜了其他各种语言而最终使其他民族忘记了自己的母语,这不是美国的胜利,不是英语的胜利,而是它们的悲哀!这个“胜利”是一个需要悼念的胜利,它应该因为失去与自己不同的语言和风俗而悲痛。世界上只有一个超级大国的情形绝不会长久,应该也一定会出现与之抗衡的独立力量,才能确保天下太平。这应该是世界的政治格局,也应该是一个国家的政治格局。从哲学上说,当一个人肯定什么时,即使这个判断再美妙,也要有人指出它的缺陷,换句话说,在意识形态上要有对手,以衡量谁是谁非。如果有这样一个人,他就是诚实和正确的化身,并且排斥

一切说他不诚实的态度,那么就等于说,这个世界他就是唯一的诚实,这就等于说他不诚实。有对手,有人盯着,才能保证他相对诚实,否则他就要干坏事,原因很简单,这是出于人的一种天性。这里有一个现成而又简单的例子,美国攻打伊拉克的旗号被证明是不诚实的,因为伊拉克没有大规模杀伤性武器,但是现在的世界政治格局使美国人做起事来无人能限制——“别无选择”的政治生活是一种最糟糕的政治生活,没有限制的权力(世界霸权)是一种最糟糕的权力。“别无选择”,换句话说,没有或丧失了抵抗能力。“有选择”不应该停留在一种意愿,而应该落实为世界政治生活中实实在在的权利。如果上述那个自称“诚实”的人已经强大到没有内外忧患,只有对他的献媚者和模仿者,他会毫不犹豫地取消与其见解不一致的人能被称之为“诚实”的合法性,因为别人的“诚实”与他的“诚实”是不一样的诚实,会威胁到他的“诚实”声望。

马克思是以批判权威起家的,他批判意识形态上的优越感,批判这种优越感所带来的后果。当德里达拥护马克思时,他显然是把马克思当作一个宽容



不同见解的拥护者，认为马克思是意识形态统治的推翻者，认为马克思反对用某种具有宗教色彩的意识形态控制人（这种控制像是一种独裁），这正是德里达认为马克思的精神应该继续存在的主要原因。德里达所要建立的新型国际社会就是要解决“生活方式别无选择”的窘状，就要像在联合国讲坛上那样允许政治异议，并且能从这种异议中获益。这个国际大家庭就应该争论不休，而且永远如此。



共产主义在欧洲被瓦解了，这是事实，但这是否必然意味着自由民主以及与之相伴随的资本主义经济体系已经获得了胜利？正如德里达所说，在自由市场经济取得明显的胜利后，对于可能到来的变化，“我们许多人都隐约有一种不祥的预感”，许多人都害怕这种变化到头来会至少“喜忧参半”。

质疑历史

Questioning History



德里达的思想以艰深晦涩著称，本人又长期身处大学院墙之内。但他并非幽居象牙塔的学者，而是“最人本主义”的斗士。他所捍卫的民主、宽容、差异和多元的价值观与我们的自由实际上息息相关。

质疑历史

“我们怎么可能会在历史终结之时迟到呢？这是今天要面对的问题。”^[1]雅克·德里达素以能够用古怪的研究方法探讨哲学和文化问题而闻名，而他能够提出这个问题，更体现了卓越的思想才华。让我们提出这样一个假设，根据一些思想家的观点，历史等同于人类记忆，既然如此，我们就应该认为“历史的终结”是一个有意义的概念。那么，我们先来看看历史学家亚瑟·马威克(Arthur Marwick)的话，他让我们

试想想，在一个没有人知道任何历史的社会中，日常生活将会什么样子。这实在难以想象，因为只有通过关于自身历史的认识，社会才能认识自身。就像一个没有记忆和自我认知的

人是漂泊无依的人,一个没有记忆(或者说得更准确些,没有回忆)和自我认知的社会也将会是一个漂泊无依的社会。^[2]

如果说历史的终结云云是一个问题,那么,这为什么是个问题?另外,这到底是个重要的问题,还是说,这只不过是德里达恶名昭彰的只会让大部分读者一头雾水的又一个谜题?德里达早就有偶像破坏者的名声(譬如,他非常著名的有悖直觉的观念:书写先于言说),正因如此,我们可能会对这问题不屑一顾,认为这仅仅是德里达又一个有意识地故意挑衅智力的游戏。尤其是这个问题出自于他的一本叫做《马克思的幽灵》(1993,在美国译作 *Specters of Marx*,以下简称《幽灵》)的书中——马克思这位思想家的地位这时可以说是正处在思想史上的最低点,而在这本书中德里达却想要重建马克思的名声。柏林墙的拆除——这个苏联共产主义及其卫星国崩溃的最明显证据——基本上就像破除偶像一样。尤其是,假如有人还继续提出一种对马克思的解读,要去分化那些自称马克思主义者的人们,就更像是这样一回事了。德里达的马克思,用他自己的表述,是“复



数的”(plural)——“有不止一个马克思，而且必然有不止一个马克思”^[3]，也就是说，对马克思的阐释完全是自由的，可以根据不同的文化环境而有不同的阐释和修正。马克思也不是一个颠扑不破的真理，可以引导人们依据放之四海而皆准的原则整顿经济和政治生活，从而改善世界。

对于这样的解读马克思的方法，不仅“经典的”马克思主义者不会接受——这在他们看来实在和异端邪说无异，对于任何真正信仰马克思的人来说，这种“复数的”马克思的观点在措辞上也是自相矛盾的。对那些居然说有“右派的马克思和左派的马克思”^[4]的人——德里达在他另一篇鸿篇大著中用过这样的措辞——真正的信仰者不会抱太多奢望。而对那些决意不计手段挑战和动摇既存观念的人们来说，这同样是一个危险的异说。

所以，为什么德里达要提出这个问题呢？事实上，这个问题的提出是德里达对美国政治理论家弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)作出的一个回应，在其颇受争议的《历史的终结和末人》(*The End of History and the Last Man*, 1992,以下简称《历史的终

结》)一书中,福山认为,历史已经终结,因为西方自由民主已经战胜了共产主义,同时这也意味着自由民主也战胜了马克思主义。他宣布一个“好消息”,即意识形态之争基本上已成陈迹,此时我们已经意识到,“自由民主的理念已经无法再改善”。^[5]一个全新的世界秩序已经降临(就像“好消息”一词所表明的,《历史的终结》一书充满了福音书的腔调)。尽管福山大胆的言论在20世纪80年代的欧洲、在共产主义崩溃之后几年赢得了很多追随者,但很快就有越来越多反对者的声音出现,认为事实根本没有如此简单。德里达正是这反对声浪中的一员。“究竟是因为什么——这种类型的言论”,德里达用他用极其咄咄逼人的口吻追问道,

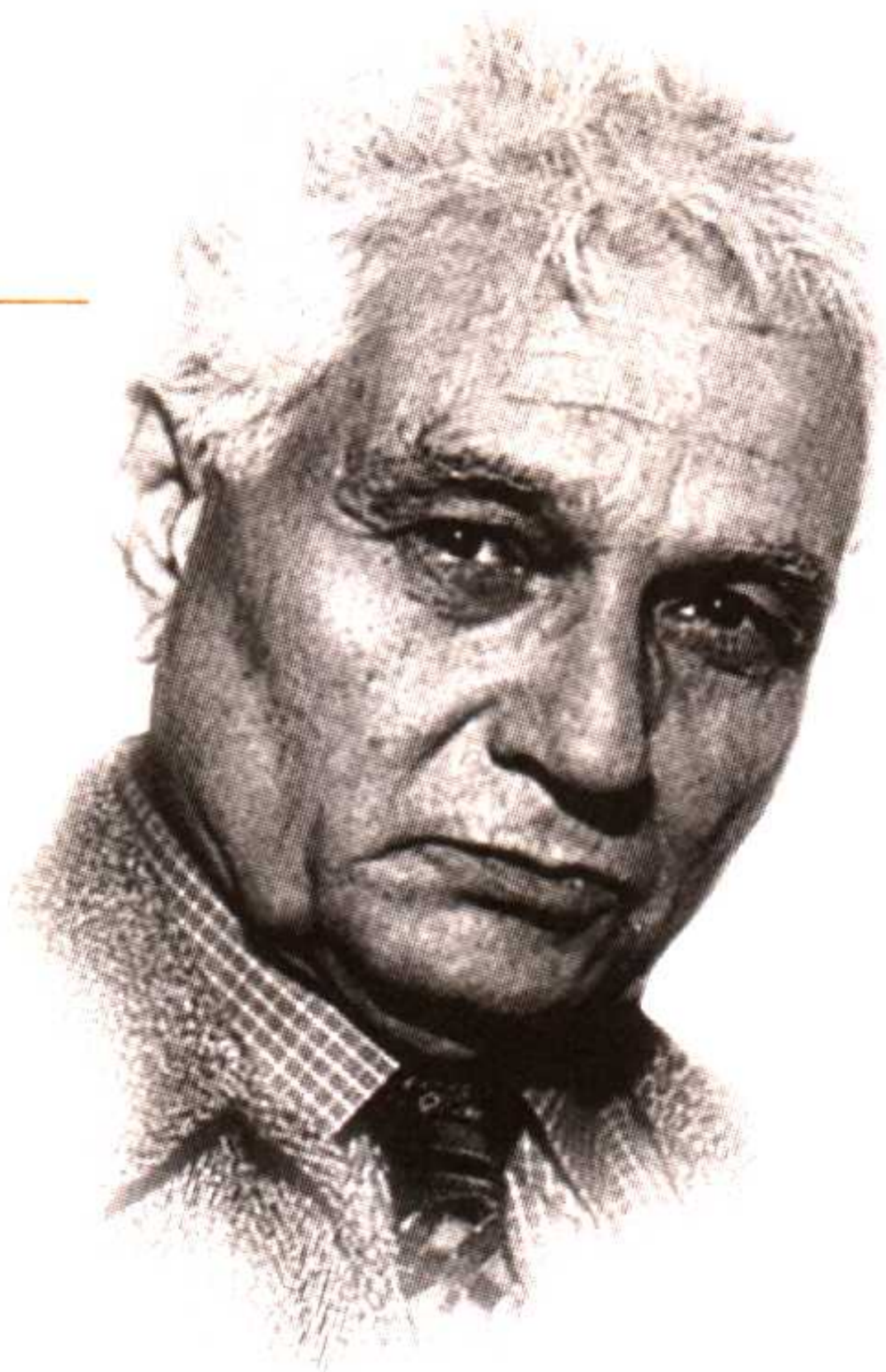
是由这些人发出的,他们庆祝自由资本主义的胜利,颂扬它和自由民主理念的天作之合,且如此狂欢仅只是为了掩盖——而且受到蒙蔽的首先就是他们自己——这样的事实,即这场胜利从来没有如此危急、脆弱、备受威胁,而且在某种意义上,简直就是一场浩劫,总之,简直是如丧考妣?^[6]



共产主义在欧洲被瓦解了,这是事实,但这是否必然意味着自由民主以及与之相伴随的资本主义经济体系已经获得了胜利?更确切地说,我们是所有人都想要(*want*)自由民主资本主义获胜——或者认为自由民主资本主义的胜利是真正值得向往的吗?正如德里达《幽灵》一书的编者在“引言”中所说,在自由市场经济取得明显的胜利后,对于可能到来的变化,“我们许多人都隐约有一种不祥的预感”,许多人都害怕这种变化到头来会至少“喜忧参半”。^[7]德里达在《幽灵》(这是关于“马克思主义前景”的一次国际讨论会的成果,这次会议1993年在加州大学召开^[8])一书中给自己设定的任务,就是要弄清楚这种预感背后掩藏着什么,以证明福山的观点也不过是一个意识形态的骗局而已。因为“历史终结”说实际上不过是新兴权力对政治反对派的镇压罢了。

不过,福山不是唯一一个宣称历史终结的人。近些年来,许多其他思想家,譬如法国后现代思想家让·鲍德里亚(Jean Baudrillard)和让-弗朗西斯·利奥塔尔(Jean-François Lyotard),也加入了这场争论,而且其本身就构成了在“终结论”(endism)名目下更大

争论的一部分。我们屡被告知,我们现在生活在后现代文化之中,而在这一嬗变之中,终结论常常被看成是后现代文化最重要的特征。因此,德里达问题的意义就比乍看起来显得更为重要,而他在回应这一问题时体现出来的精神尤其值得好好玩味。这个问题,德里达坚持道:“它逼着我们考虑,历史的终结是否仅仅是一种特定的历史概念的终结。”^[9]尽管这一观念听起来很有道理,但对于德里达来说,事情并非那么直截了当,这个观点不过是围绕马克思和终结论的神妙旅行的序曲罢了(中途还可能跑岔了道,走到莎士比亚和各种文化和哲学的思想上去),而这一路向其根源在于所谓解构主义(deconstruction)这一哲学运动之中(参见书末“关键词”)。为什么德里达会为这一问题着迷?为什么他会参与到这场争论中呢?他对这场争论最后的贡献究竟有怎样的重要性?这些都构成了本书研讨追究的基础。



德里达在“终结论”大论辩中的贡献不仅有文化上极其重要的意义,而且也为我们提供了进入解构主义的一个通道,让人们知道它远远不像在当下公共知识界的声誉所暗示的那样,是智力活动中一个神秘莫测的领域。

理解德里达

Understanding Derrida



德里达提醒我们,历史不会终结,或不可能被任何以自我利益为重的意识形态的简单呓语引向终结。

理解德里达

德里达一直在激起人们的强烈感情，即使是在没有拜读过其大作而只是对他和解构主义——一个由他引发的颇受争议的思想流派——有所耳闻的人那里也是如此。一个如今已经老掉牙的说法是，黑手党(Mafia)和解构主义之间的区别就在于，前者向你发出的提议你无法拒绝，后者向你发出的提议你无法理解。事实上，不被理解几乎从德里达漫长的生涯刚开始就困扰着他：因为他把自己绝大部分作品几乎都故意弄得晦涩难懂，所以遭遇这种情况他自己也是难逃其咎。即使是德里达最热心的支持者也不得不承认，他给我们的理解设置了大量障碍，譬如，文化学者克利斯托夫·诺利斯(Christopher Norris)就不得不承

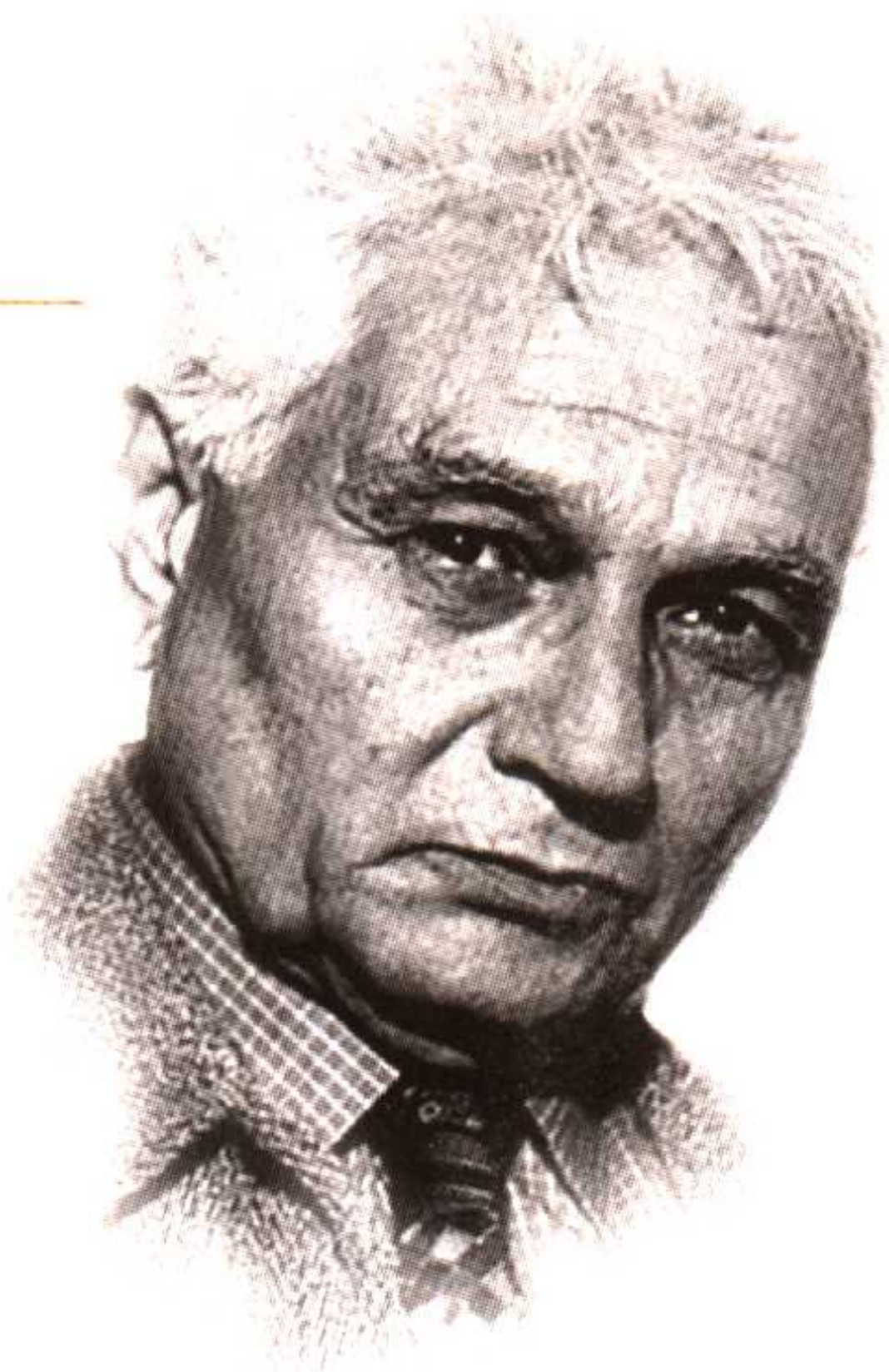
认,德里达的写作风格

会被大多数哲学家——至少是那些在盎格鲁—萨克逊主流传统中成长起来的哲学家——看作是任意而为的隐喻式奇想。他们可能会说,这种文字游戏充其量不过是一种诡辩式的胡言乱语,几乎算不上是严肃的、寻求真理的讨论。^[10]

可以想见,批评界在对德里达的哲学事业进行评价时更为苛刻,他们对他横加指责,说他是不负责任的悲观主义,甚至还说他是对哲学事业本身的蓄意破坏。有人相当愤慨地说,德里达的文本分析形式“永无休止、诡异多变、让人骇异”,^[11]这些特征,几乎不像是我们在正常情况下会用来赞扬文化理论家的话。因此,读者在这次探索之旅开始之时就有权知道,他将会遇到些什么。此次旅程是意在支持还是反对德里达?而如果是支持德里达,也不会不无批判(至少不会为其胡言乱语、诡异难辨、言语骇异的说法辩护),但从根本上本书对德里达持赞成态度。本书的观点是,德里达在“终结论”大论辩中的贡献不仅有文化上极其重要的意义,而且也为我们提供了进入解构主义的一个通道,让人们知道它远远不像



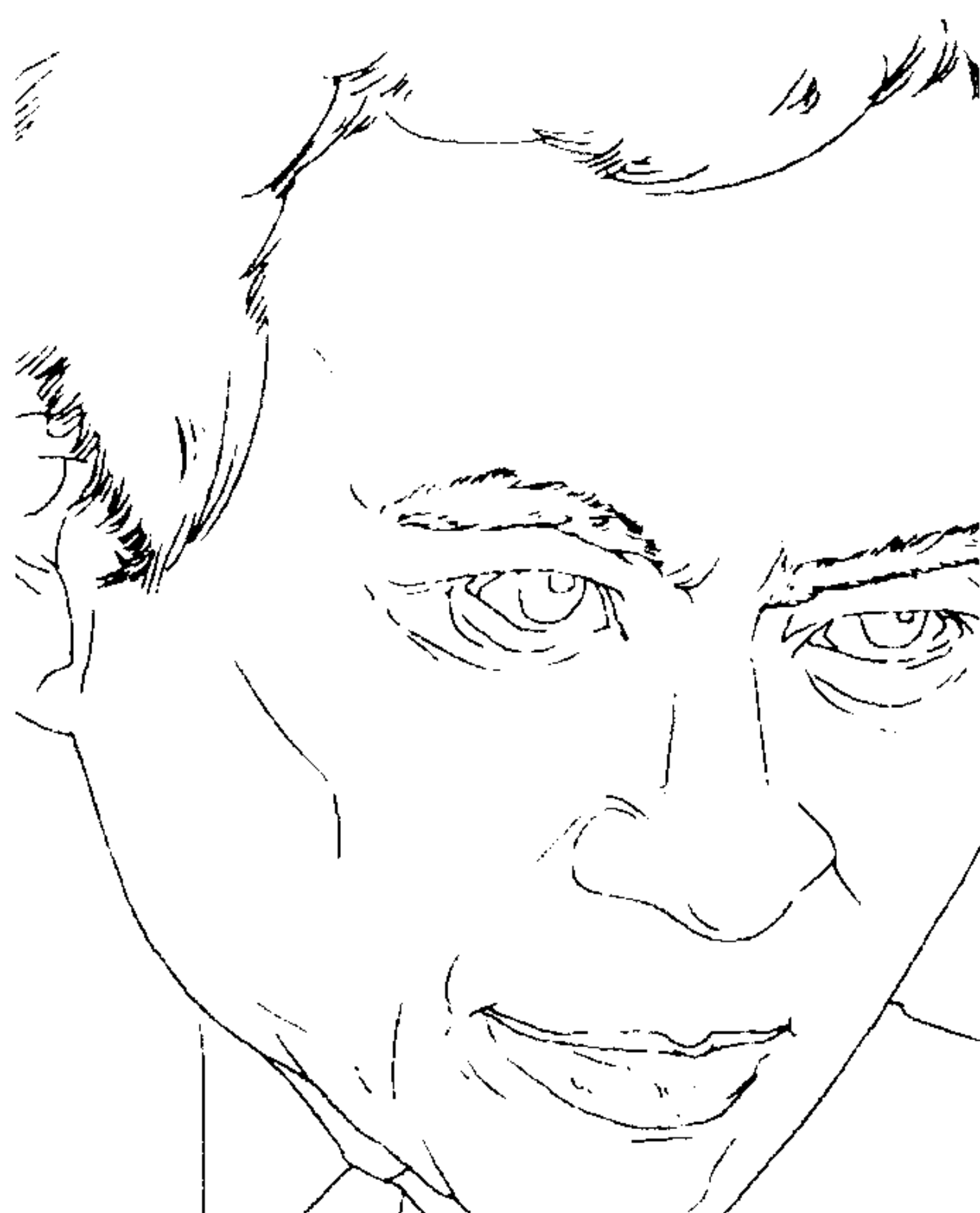
在当下公共知识界的声誉所暗示的那样，是智力活动中一个神秘莫测的领域。我希望，本书提出的想法诸位读者可以理解，至少这是我们的目标。



许多这类终结都是相关联的：当意识形态终结时，历史就终结了；当现代性终结时，人道主义和马克思主义也就终结了；当我们当下关于“人”的概念终结时，人道主义也同样终结了。就像绿色环保组织在相当一段时间里向我们警示的那样，世界的终结或许很快到来，因为意识形态、现代性、人道主义和马克思主义相互结合以后产生的巨大作用力，把我们得以存活的环境推到了极度危险的边缘。

终 结 论

Endism



弗朗西斯·福山（1952— ），美国政治学者，1992年因出版《历史的终结和末人》而获得世界性的声名。德里达在《马克思的幽灵》一书中批驳了他的观点。

终 结 论

在开始的时候先大略地思考一下“终结论”现象，这似乎是个好主意。对那些动辄宣称这个东西或那个东西的“终结”——历史，人道主义，意识形态，现代性，哲学，马克思主义，作者，“人”，其中最受欢迎的就是世界的终结——的众多不同立场、形形色色的思想家来说，“终结论”是个很有吸引力的词。终结论根本不是什么新鲜的历史现象。许多宗教都曾预言过世界的终结，并且常常是预言过好几次。新千年的到来总会让终结论思想翻出新的花样，至少会带来一点震动 (frisson)。20 世纪后期成为滋生各种终结论思辨的肥沃土壤——包括德里达不无嘲弄地称为“哲学中的《启示录》腔调”^[12] 这样的发展。在世纪末 (Fin de

siècle)时期,从传统上说当然很容易接受这种《启示录》式的思想。如此重大的记事年代确实会让人们的思想集中在这样的问题之上。

许多这类终结都是相关联的:当意识形态终结时,历史就终结了;当现代性终结时,人道主义和马克思主义也就终结了;当我们当下关于“人”的概念终结时,人道主义也同样终结了。就像绿色环保组织在相当一段时间里向我们警示的那样,世界的终结或许很快到来,因为意识形态、现代性、人道主义和马克思主义相互结合以后产生的巨大作用力,把我们得以存活的环境推到了极度危险的边缘。从更加长远的观点看,一些科学家和哲学家要我们深思,从现在开始,数十亿年之后,我们将面临显然无可逃避的终结,我们的太阳行将燃尽,他们让我们扪心自问,这个事件是否应该是我们首要关注的问题?利奥塔尔在晚期甚至认为,这一灾难才是如今人类面对的唯一重大的问题:“当我们说话时,太阳正在渐渐老去。它会在45亿年后爆炸。它的预期寿命现在刚刚过去一半……在我看来,这是今天人类面对的唯一严肃的问题。”^[13](插一句,他对这一问题的解决方案

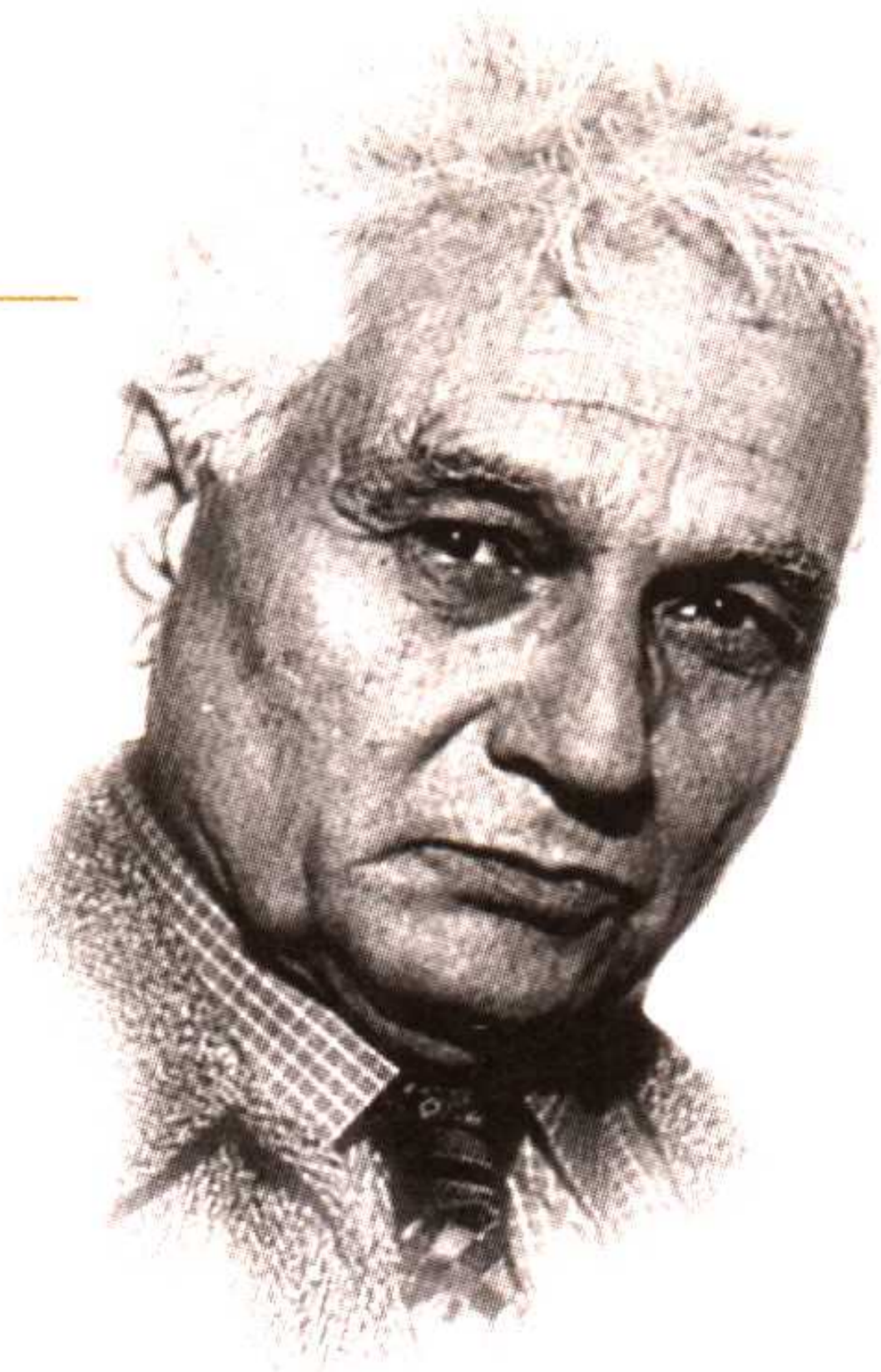


会在下文讨论。)

终结论思想和所谓“后现代主义”这一文化风潮同声相和——后者鼓动我们从传统权威和过去对我们思想和行为带来的影响中把自己解放出来。法国文化思想家在这方面走在最前沿。譬如说,福柯所鼓吹的“人的死亡”(也常常被说成“主体的死亡”),被看作是人道主义传统所首肯的一种特定的人的概念的消亡,在这一传统中,人被看作“万物的尺度”,同时在个人的层面上可以获得无限的“进步”。对于福柯来说,这只是一种会让人对人类本性的看法有所扭曲的假设而已,因而也是一个需要被扔掉的理想。福柯声称:“人是晚近时候的发明,而且可能是一种即将走向尽头的发明。”^[14]当这最后时刻到来,它就好比抹去“画在海边沙滩上的脸孔”^[15]一样没有多大意义。克劳德·列维—斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)早些时候就曾在他的人类学研究中表达过类似的情绪,他的这些研究试图削弱人(或者说“主体”)在事物结构中的意义,转而强调系统的重要性。在利奥塔尔最有名的著作《后现代状况》(*The Postmodern Condition*, 1979)中,他告诉我们,对“元叙述”(metanarrative, 这里元叙述代表

一种普适理论，就像马克思主义常常自认为的那样）持一种质疑”^[16] 的态度是后现代图景最确切的特征，而这也暗含着一种健康的怀疑态度，这种怀疑既指向所有的文化理念，像人道主义的“人”，也指向西方近几个世纪以来由这些理念带动起来的剥削社会。

但是，我们或许会纳闷，这样的怀疑是不是太过简单了点，传统和过去是否真像后现代主义者相信的那样可以被轻易弃置不顾？可以看到，德里达在这点上更为谨慎小心些。我们也会怀疑，那些这样卖力迫使我们拒绝过去的人们，他们的动机是什么——在这点上福山正是一个关键的个案。



主张意识形态的终结本身就是一个悖谬，它自身仍是一种意识形态，因为这实际是在要求消灭与自己对立的意识形态。在这种情况下，我们通常会认为，我们的敌人有意识形态，而我们则没有。只有敌人才是邪恶的意识形态者，而我们则代表着自由、正义和人权等伟业。这样看来，自由民主不是像福山有时坦率地断定的那样，是事件无法再改善的理想状态。

福山和历史的终结

*F*ukuyama and the End of History



弗朗西斯·福山在《历史的终结和末人》一书中表达了他的乐观观点：“在过去几年中，自由民主理念作为政治体制的合法性理据，在全世界范围内得到普遍赞同。”

福山和历史的终结

根据福山 20 世纪 80 年代末的作品所言,我们已经到了“人类意识形态演进的终点”。^[17]在共产主义刚刚崩溃的岁月里,当政治变革在东欧以及在冷战毫无新意的文化环境下成长起来的一代人根本无法想象的节奏迅速发生时,“历史终结”这一戏剧性描述风靡一时,似乎真的恰如其分地把握住了时代的精神。这既是一个胜利的信息,也是一个乐观的信息。说它是胜利,是因为这确实宣告着共产主义的消亡;说它乐观,是因为它为冷战、为和冷战紧紧相随的核军备竞赛以及由此引起的长达几十年、波及世界大部分民众的普遍不安全感的结束而欢呼。当他考察新的全球政治图景时,福山感到他的立场得到了广泛认可,他看到

在过去几年中,自由民主理念作为政治体制的合法性理据,在全世界范围内得到普遍赞同,因为它战胜了包括世袭君主制、法西斯主义以及最近的共产主义等等这些相对立的意识形态。^[18]

正如人们能够预料到的那样,从这里到认为自由民主制度是“人类政制的最终形式”^[19]这样的观点只有一步之遥。共产主义不过是场噩梦,好在我们现在已经能够将之抛诸脑后。

福山的观点其实可以看作 20 世纪 50 年代由几位美国思想家挑起的“意识形态是否终结”大辩论的延续,社会学家丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)或许是这中间最为知名的人物,此人在 60 年代早期就下了断语,认为“曾经作为通向行动之路的意识形态只有死路一条”。^[20]贝尔是在冷战尚未结束时就做此预言,而对福山来说,共产主义的崩溃似乎提供了意识形态终结的最终证据,似乎这已是明摆着的事实。但是,主张意识形态的终结本身就是一个悖谬,它自身仍是一种意识形态,因为这实际是在要求消灭与自己对立的意识形态——在这个例子中就是与自由民主制度相对立的意识形态。在这种情况下,我们通常会认为,我们的敌



人有意识形态,而我们则没有。只有敌人是邪恶的意识形态者,而我们则代表着自由、正义和人权等伟业。这样看来,自由民主不是像福山有时坦率地断定的那样,是事件无法再改善的理想状态。这不如说是——回想起来看,这就好像是,整个世界历史都必然是在朝向一个目标前进。值得庆幸的是,这个目标目前我们现在已经实现。这也就是说,在所有可能世界中,我们是生活在其中最好的一个——这个世界就是自由民主资本主义。任何不同意这样解读事件的人,说得好听点,是被误导了;往坏里说,他就是居心叵测的人类公敌。

福山第一篇关于这一主题的文章(1989年发表在美国政治学杂志《国家利益》[*The National Interest*]上)遇到不少争议。此后,福山竭力辩解说,他不是的字面的意义上宣称“历史终结”,“而是大历史(History),即被理解为单一的、连贯的、朝向革命的历史”^[21]的终结。确实,许多批评忽视甚至可以说有意误读了福山的原意,因此福山感到有必要做出仔细的区分。换句话说,需要申明的是,历史的终结是指某种特定历史概念的终结,这或许会让有些人吃惊,这恰恰使

福山和那些“大历史”观念的最主要倡导者譬如黑格尔、马克思的思想显得颇为接近。他们二人也都宣称某种特定历史概念的终结，引用福山的原话就是，这种历史中“根本的原则和制度已无法进一步发展，因为所有真正重大的问题已经得到解决”。^[22]

他们之间的关键差别在于，“真正重大的”政治问题的答案是什么？对黑格尔来说，真正的重大问题基本上就是他在那里终老一生研究学术的普鲁士政府；对马克思来说，真正重大的问题是共产主义和“无产阶级专政”；对福山来说，真正重大的问题就是无法再继续改善的理念——自由民主制度。福山坚信自由市场是最自然的经济组织形式，他认为，“近代自然科学的逻辑也似乎规定了朝向资本主义全面演进的必然趋势”。^[23]他的《历史的终结》的要旨就在于提出一种“大历史”观，这一“大历史”随着自由民主的胜利也实现了终结，因为他一直坚定地相信，“自由民主制度实际上是解决人类问题的最佳可能方案”。^[24]不过，文化相对主义(culture relativism)也可能妨碍自由民主观念的一统和完结，因此福山把它看作仅仅是不平等的社会发展的产物，因此这必定会因为“持续集中于那

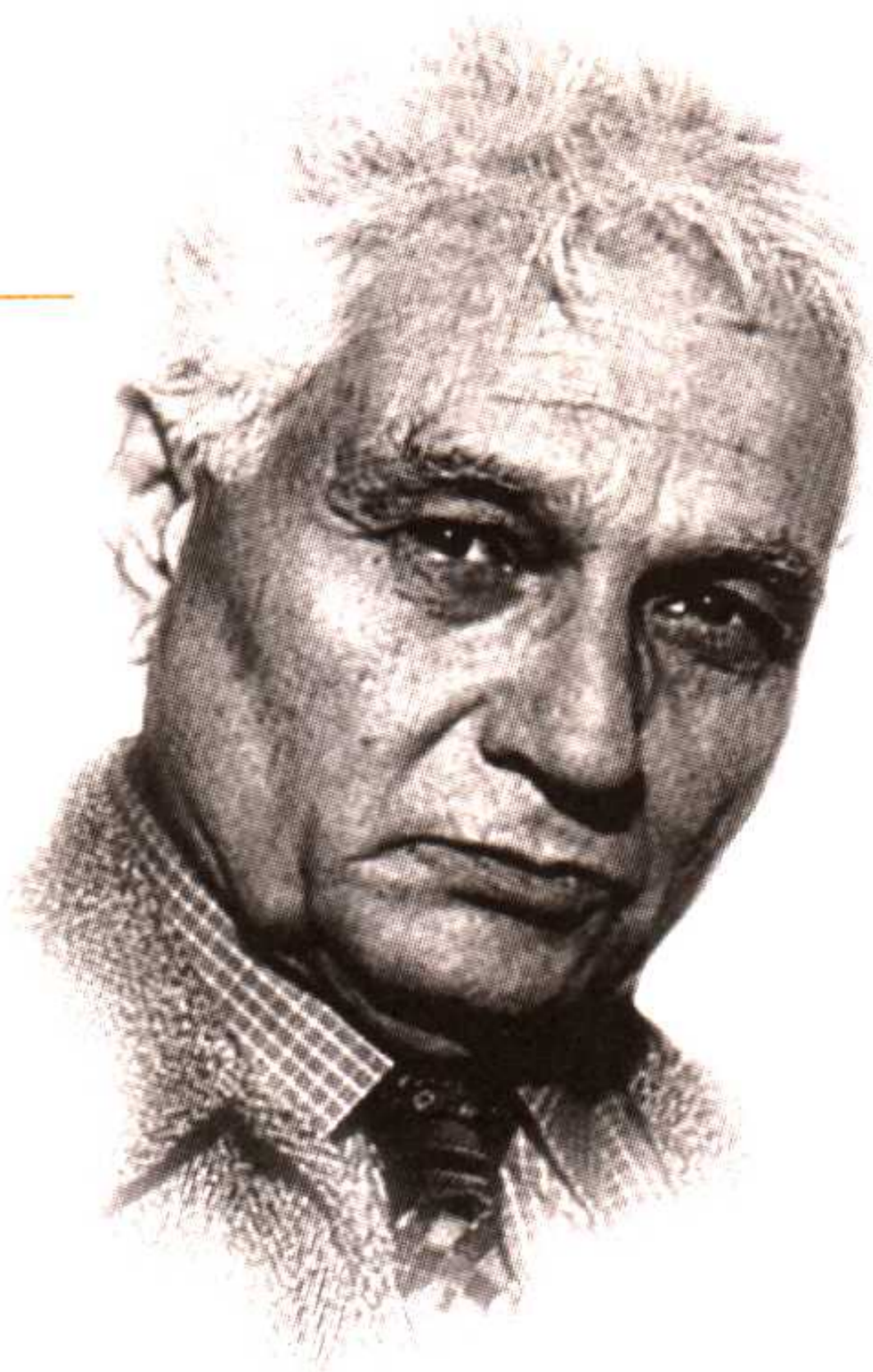


些用来治理最先进社会的制度类型”^[25] 而得以克服。最终,福山断言道,我们必然会达到同样的目的地。

如果说在福山的视野之中还有云翳,那就是害怕作为历史上的“末人”(这词语本身是从尼采作品中承袭而来),我们会发现,生命对于我们这些老式的喜好辩论的人来说过于单调、沉闷和退化了:

末人的生活是身体上安全、物质上充裕的生活……但是,是否存在这样的危险:从一个层面上讲,我们是幸福的;但是在另一层面上,我们又对自己甚不满意,因此时时要把世界重新拉回到充斥战争、不义和革命的历史之中?^[26]

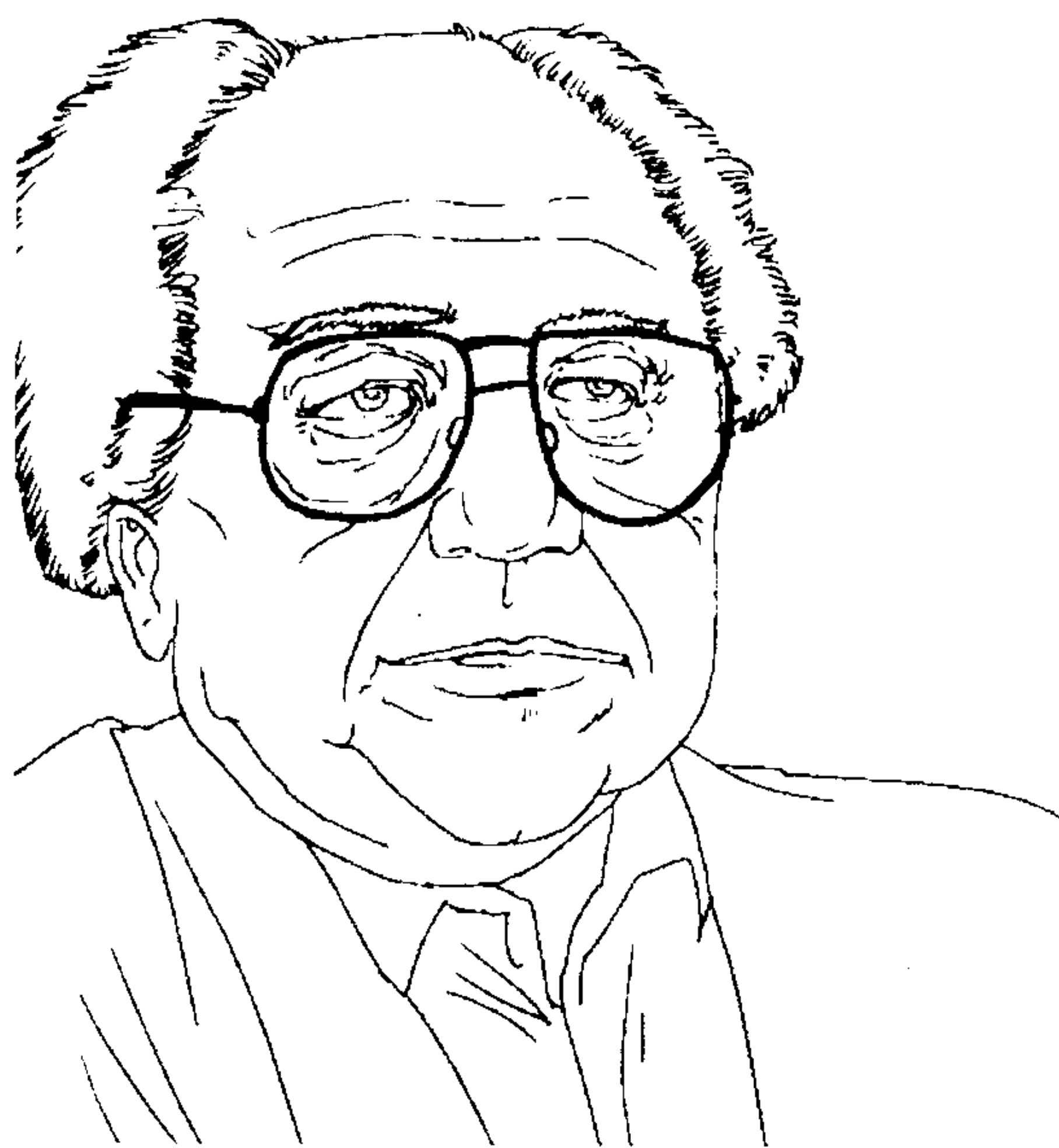
不过,尽管有着这样吹毛求疵的忧虑,福山对人类前景仍然充满乐观,并完全相信,自由民主是唯一合理的目标。



正像鲍德里亚的批评者非常敏锐地指出的那样,实际上这等于接受政治现状。批评他的人还认为,选择退出政治活动(鲍德里亚在其晚近著作中强烈推荐这种生存方式),这至少会让控制政治现状的人的生活轻松许多。采取鲍德里亚的路线,会让人们对政治主流势力的计划的反对减少很多。消解历史也就是消解政治变革的可能性,就此而言,鲍德里亚和福山一样都犯了企图变相地制造新的意识形态的毛病。

鲍德里亚和历史的终结

*B*audrillard and the End of History



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

鲍德里亚和历史的终结

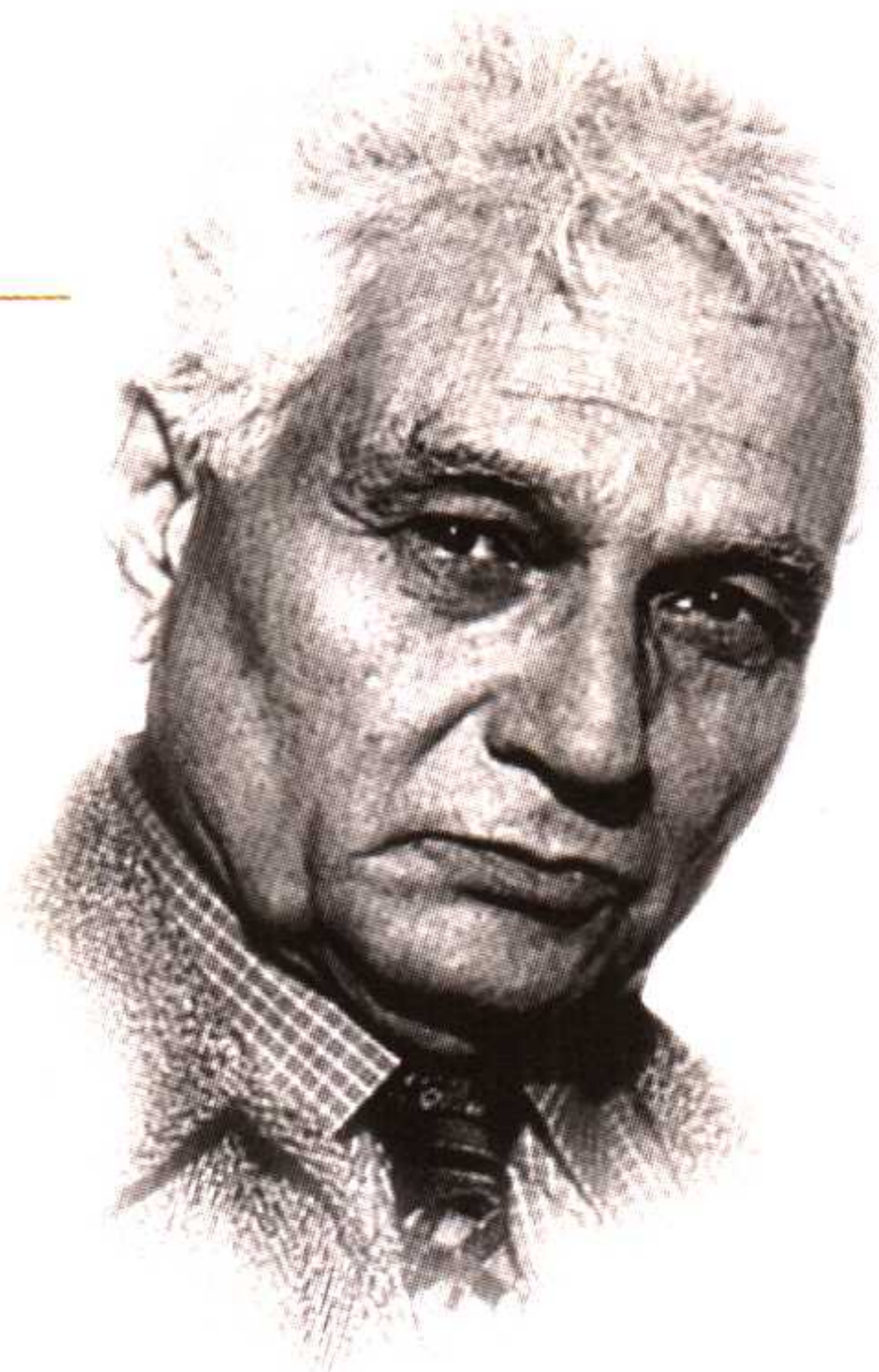
后现代主义者对像历史的终结这样的观念情有独钟。既然后现代主义运动主张,旧的既定的行为方式和信念已经被无法挽回地打碎,那么,这一点也就没有什么可奇怪的了。引后现代思潮大家让-弗朗西斯·利奥塔尔的一句名言就是:“我们不再依靠宏大叙事 (grand narrative)——我们既无法求助于精神的辩证法,更无法仰仗人类的解放,来确认后现代科学论述的有效性。”^[27]在这种情况下,科学是我们进入未知世界的通道,在这样的探索中传统几乎没有多大用处。过去——尤其是其宏大的叙事(即普适理论)——无法告诉我们未来这个深不可测的领地将会是什么样子。换句话说,我们不能再把马克思看作是一个拥

有无与伦比智慧的预言家了。他的宏大叙事曾被试验过,并且发现存在严重的缺陷,因此我们对它已经没有什么指望了。就算我们可以从过去学到点什么(利奥塔尔认为,历史就是现代主义和后现代主义轮流交替),我们也决不会让自己局限于这样的世界观或社会历史发展观上。再见了,黑格尔;再见了,马克思。

在让·鲍德里亚更为激进的历史终结观中,传统被完全取消了。在鲍德里亚看来,历史是人类问题的根源,而不再仅仅是人类的遗迹;而且鲍德里亚还用非常傲慢的语言呼吁对历史进行消解:“正是在历史中我们被异化,如果我们远离历史,我们也就远离了异化(当然在远离异化的同时,我们对过去主客体这一古老的戏剧也会不无乡愁般地怀念)。”^[28]可以看出,政治冲突的解决之道在于坚定的非政治化。但正像鲍德里亚的批评者非常敏锐地指出的那样,实际上这等于接受政治现状。批评他的人还认为,选择退出政治活动(鲍德里亚在其晚近著作中强烈推荐这种生存方式),这至少会让控制政治现状的人的生活轻松许多。采取鲍德里亚的路线,会让人们对政治主



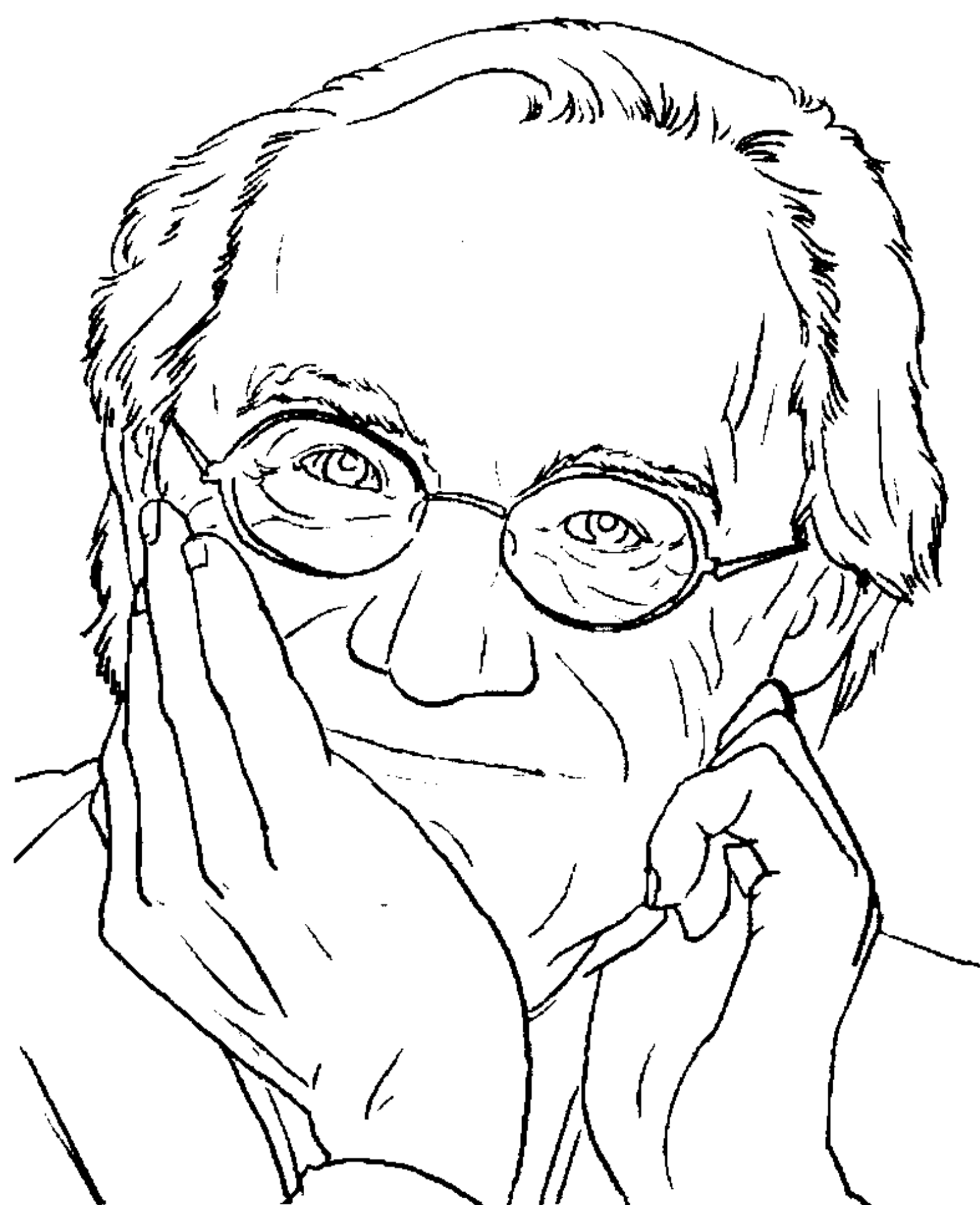
流势力的计划的反对减少很多。消解历史也就是消解政治变革的可能性,就此而言,鲍德里亚和福山一样都犯了企图变相地制造新的意识形态的毛病。



正像利奥塔尔尖锐指出的：“对一个电脑而言，还有什么此时此地可言？它能干出什么事情？它又能遭遇什么事情呢？”当然这里也没有异化，有的只是无休止的“当下”，此时只有无身体的计算机高效地完成指派给它的任务，却再也没有“人类特有的偶然性和自由”了。由科学技术制造出来的历史终结，这看来实在不是人们所愿意看到的一种生存状态。

利奥塔尔和历史的终结

Lyotard and the End of History



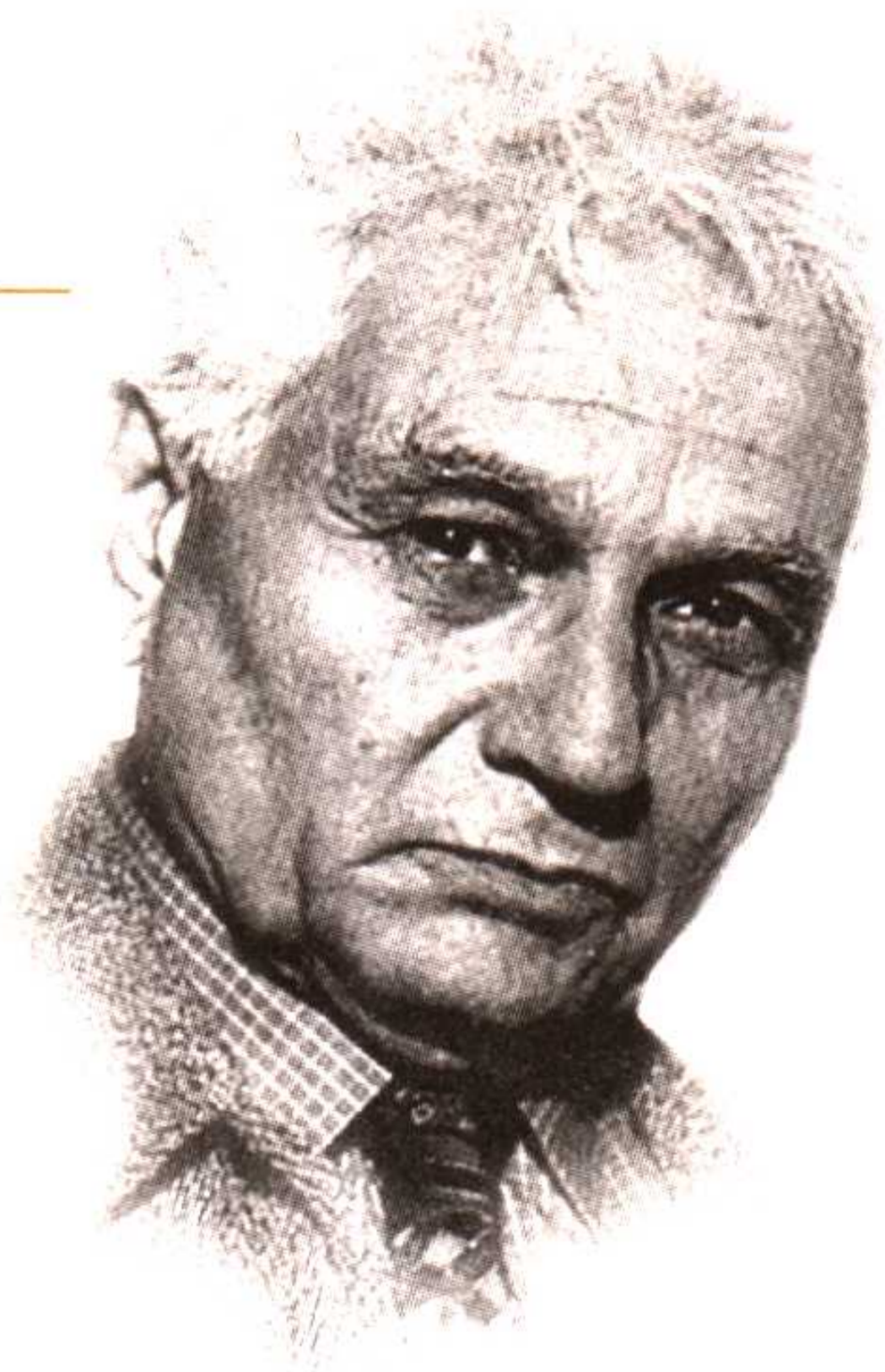
让-弗朗西斯·利奥塔尔(1924—1998),法国哲学家、文学理论家,后现代主义思潮的主要代表人物之一。主要著作有《力比多经济学》(1974)、《后现代状况》(1979)、《海德格尔与犹太人》(1988)等。

利奥塔尔和历史的终结

利奥塔尔的历史终结论立场很是值得关注,因为他所呈现的是历史以及世界终结的图景,而且这个图景还是一个非常凄凉的图景。《非人》(*The Inhuman*)描绘了这样一个世界,在这个世界中,技术科学的力量(也就是发达资本主义)特别关心在宇宙终结之后,我们该如何延续生命。不过,此时的生活绝不是我们现在所熟知的生活,相反,我们所追求的是无需肉体,思想依然可能的能力。由于太阳终将死亡,身体将被看作负累。利奥塔尔继续勾勒噩梦般的图景,那时计算机会从人类接管控制权,因为它们没有人类那么脆弱而且效率也更高,同时也——从技术科学家的角度看可能更为要紧的是——更易于控制:“在程序企图将事件尽可能中性化的过程

中,不幸的是,那些因人类特有的偶然性和自由而造成的不可预知的结果也就列入被消除的名单了。”^[29]在这样的图景中,人的身体已经变成过时的硬件,相反,思想这个软件则成为最受重视的因素。此时的思想就完全脱离了其所由产生的肉体,而完全由仅仅关心效率的程序所控制,从而显然彻底排除了所有的其他考量。

利奥塔尔所描绘的是鲍德里亚的那种无异化、后历史状态的黑暗面。这里当然是没有历史的了。正像利奥塔尔尖锐指出的:“对一个电脑而言,还有什么此时此地可言?它能干出什么事情?它又能遭遇什么事情呢?”^[30]当然这里也没有异化,有的只是无休止的“当下”,此时只有无身体的计算机高效地完成指派给它的任务,却再也没有“人类特有的偶然性和自由”了。由科学技术制造出来的历史终结,这看来实在不是人们所愿意看到的一种生存状态。这是一种“非人”状态,利奥塔尔认为我们有责任竭尽所能地反对这种状态,虽然他对我们在这场战斗中取得最终胜利的机会感到有点渺茫。技术—科学式的宏伟大计似乎成了终结所有宏大叙事的宏大叙事,而当人类不复存在时,异议和否决根本就不会成为这个宏伟大计中的一个因素。



一个并未完结的宇宙还有诸多可能性，因此并不一定要将其看作像某种冷酷无情、无法改变的程序一样，会一直运转到其既定终点为止。更高层级的组织（譬如意识）或许会发展到有能力推延终结的到来，从而无须把领地拱手让给技术科学力量的电脑程序。或许人类现在还无须放弃这场游戏。

意识和历史的终结

*C*onsciousness and the End of History



德里达对历史终结的关注与其坚守的解构原则是完全一致的。

意识和历史的终结

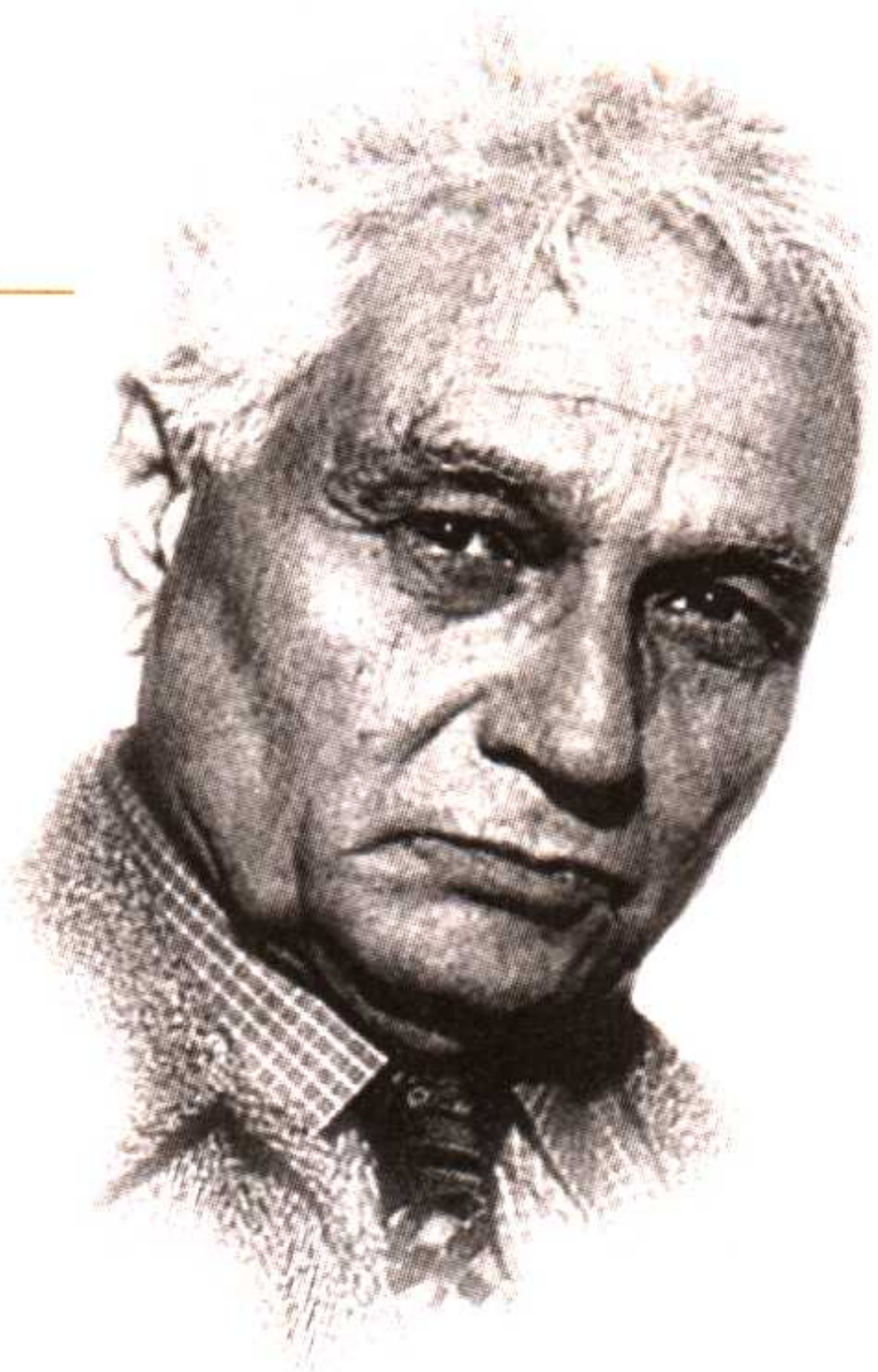
利奥塔尔的科学展望是特别悲观的一幅图景,而有些批评家则从科学知识的进展中捕获了更为积极正面的信息,他们认为,科学也许可以解决利奥塔尔力求解决的这个问题。毕竟,人类意识不仅仅是这个宇宙的观察者,更是这个宇宙的一部分,从这个角度看,有人由此得出的看法认为,意识可能发展到足以改变宇宙未来物理形态的程度——甚至可能保护太阳和我们的星球家园于不毁,虽然这曾被认为不可避免。譬如,科学家保罗·戴维斯(Paul Davies)就曾顺着这样的思路猜测过意识和物质的相互作用:

……从某种意义上讲,人类的心灵和社会也许只代表着宇宙中组织演进阶梯上的一个过渡

阶段……借用路易斯·杨 (Louise Young) 的说法,就是宇宙“尚未完结”。我们发现,我们现在所处的时代距离宇宙生成仅仅有几十亿年的时间。根据天体演进的推算结果,宇宙适合居住的时间还有上千亿年,甚至直到永远。^[31]

一个并未完结的宇宙还有诸多可能性,因此并不一定要将其看作像某种冷酷无情、无法改变的程序一样,会一直运转到其既定终点为止。更高层级的组织(譬如意识)或许会发展到有能力推延终结的到来,从而无须把领地拱手让给技术科学力量的电脑程序。或许人类现在还无须放弃这场游戏。

因此,戴维斯为我们勾勒的未来图景乐观得多,在他那里,历史终结永远不会发生。但这种说法有一个缺陷,而且是一个非常大的缺陷,那就是,它纯粹出于猜想。我们这里看到的这个图景远远超出了我们今天对物理学发展以及我们人类在其中的位置的知识 and 理解范围,所以,这个图景似乎更像是科幻而不是科学,以此来平复面对世界和历史终结以及对在此进程中资本主义式的先进技术科学的不安感,这对于利奥塔尔阵营中的任何人来说,可能性都很小。从我们现在所处的形势来看,这个预言并不太受支持。



解构有它严肃的一面，它促使我们重新检视我们的阐释方法的基础，我们会发现这些方法过分依赖权威，而这些权威本身正摇摇欲坠——如果说还真有权威存在的话。从根本上说，我们应该把解构主义看作是一种彻底的哲学怀疑论，它质疑所有我们未经检验的假设，并且它最积极的意义在于告诉我们，那些我们信赖的价值判断其实是非常值得怀疑的。

什么是延异？解构的精神特性

*W*hat's the Différance? The Deconstructive Ethos



德里达对“历史终结论”派的批判具有积极的意义,即它又使我们返回到政治论辩之中。

什么是延异？解构的精神特性

前面已经说到，德里达对历史终结的关注与其坚守解构原则是完全一致的。我们现在就来看看，把这一观念弄得如此迷人的思潮究竟是什么样子。借用我以前就此论题所写的文章，我们可以用下面的语句来描述解构主义的基本假设：

1. 语言根深蒂固的特点是其不稳定性和意义的不确定性；
2. 既然语言有不稳定和不确定的特性，没有什么分析方法（譬如哲学或批评）能够宣称自身在文本阐释中是绝对权威；
3. 因此，阐释是种自由放任的活动，更接近游戏而不是我们通常所理解的分析。^[32]

这些假设或许使得解构主义听起来有点油滑，在文化争论中只是处于边缘位置（非常多的批评家数年来一直如此指责解构主义）。但它有它严肃的一面，它促使我们重新检视我们的阐释方法的基础，我们会发现这些方法过分依赖权威，而这些权威本身正摇摇欲坠——如果说还真有权威存在的话。从根本上说，我们应该把解构主义看作是一种彻底的哲学怀疑论，它质疑所有我们未经检验的假设，并且它最积极的意义在于告诉我们，那些我们信赖的价值判断其实是非常值得怀疑的。这也许就意味着，解构主要是一种消极的思想样式，它主要关心的是要告诉我们，什么行不通，而不是什么行得通。但是，我想要说明的是，德里达对“历史终结论”派的批判确实具有积极的一面——其积极意义就在于，它又使我们径直返回到政治论辩之中。正如《幽灵》一书所论，“我笃信出乎意料事件（*contretemps*）的政治作用和意义”。^[33]没有什么比出乎意料的事件更能激起论辩了。

在坚持解构主义抛弃概念这点上，德里达臭名远扬。但在严格的知识界对话中，德里达确有他自己的担当与概念非常类似的功能的论辩术语，这其中



最重要的几个，很值得在此作一简单罗列说明，这将有助于我们对解构主义的精神和方法有所体会。德里达认为，我们使用语言有着所谓“延异”（différance，德里达模仿法语词 différence 创造出来的新词，后者既有“差异”也有“延宕”之意）的特点。后面这一词的双重含义在言语中无法区分，而只有在文字中才能区分出来，这一事实对于德里达来说就表明了意义的内在不稳定性，用他的话说就是，意义总是同时既被“差异化”又被“延宕”（différance 和 différence 在言语中无法明辨）。解构主义作为一种思潮，它最关注的应该就是我们语言的不稳定性这一事实加以注意。德里达认为，延异作为这种不稳定性的明证，在我们的对话中随处可见，从而打破了我们通常把语言看作是个体之间意义交流的稳定媒介这样的看法。

另一个关键词是“划掉”（erasure），德里达用以指这样的情形，即他可以跟反对他的人一样使用相同的词语，只是他却又否定这些词语对他来说承载了跟其他人同样的意义，因为他实际上是通过“划掉”（sous rature）的办法来使用这些词语的，换句话

说,仿佛在这些词语上拦腰划上一条线一样。另一种理解这一方法的办法是,把德里达所说的一切都想象成是放在引号之中。毫不奇怪,批评界都倾向于认为这是一种智力上的欺骗,德里达的对手要遵守规则,他自己却不受这同样规则的约束——比如像词语有固定的含义,每个参与对话者都应对这样的约定俗成予以尊重等等。有人甚至还用“划掉”来反对德里达本人——杰出的批评家、美国人韦恩·布思(Wayne C. Booth)曾非常幽默地评论道:“我关于德里达所说的一切,就像德里达本人所写的一切一样,都要予以划掉(sous rapture, under erature):把这个注释划掉……”^[34]

德里达为之殚思极虑的还有对他所谓“在场的形而上学”的反抗,这种观念认为,意义可以被语言使用者完全地掌握:当我们在说或者写语词时,它们的意义也在我们的意识中出现、“在场”,而且它们可以以一种非常纯粹的形式传达给他人。对德里达来说,这不过是幻象罢了。而且,他承认,这一观念在我们的文化中实在根深蒂固。事实上,西方世界的对话就建基于这一幻象之上。我们相信语词的意义是可以



确定下来的，只要我们在语言使用中力求精确，我们可以通过相对没有问题的方式和他人交流这些意义。毫无疑问，哲学就是在这样的原则的基础上运作的。相信这种在场的形而上学，就陷入到了德里达所谓“逻各斯中心主义”(logocentricity)之中——这是一个解构主义所要决意揭露的西方文化中的重大幻象。对于德里达和他的解构主义信徒来说，交流永远都会有鸿沟，在任一点上，意义都不会完整地呈现和在场。相反，应当把意义看作是一个持续变化的过程，当一个词语被使用的时候，意义从来不会全部出现，它总是与自身有所差别，同时从任何意义的实现处延宕开来。

德里达语言观的一个后果就是，所有对话在很大程度上都会依赖修辞和语言游戏。因此，哲学并不比譬如说文学，拥有更多的真理，因为哲学和文学一样也要受到意义迁延的影响。正如诺里斯所看到的，假如他的反对者谴责他这一点的话，“德里达总是会这样回答：哲学最终总是依托于隐喻而存在——尤其是依托于那些将真理和理性比作是自我呈现的纯粹言说的隐喻”。^[35]哲学家在他们书面和口头的论证

中力求意义精确，但是他们并不比任何其他语言使用者更能够实现这一理想目标。从解构主义者的角度看，人们普遍认为，哲学是意义和真理—价值问题的终审法庭，这种观点只不过是西方文化中又一个我们自愿让自己被人家欺骗的幻象而已。应该看到，所有的书写都带有延异（与……有所差别/从……延宕开来）运作的痕迹，任何人都不能声称比其他任何人有更高的权威性。这当然也适于德里达自己的作品。我们可以说，这样也就给德里达本人的作品打上了一个问号，尽管德里达倾向于认为，他只想描述语言如何发生运作罢了，而并没有企图要克服语言内在固有的局限性（可以说，这样的主张留下了许多未解之点）。

既然“历史终结”这个观念违反了上述如此之多的解构原则，那么，我们相对来说比较容易地就可以看到为什么德里达要反对它。譬如说，“历史终结”论宣称自己是个无可置疑的概念，它的意义不容误解（因此，这也是一个以在场形而上学为根基的一个经典例子）；而且，这种观点还能够将一个过程标出范围和界限，能够把握住过程的整体，好像延异（差异/



延宕)全然无效一样;它还认为——就像福山明确指出的那样——我们有权力宣判所有对某一特定现象的其他解释都完全无效。对于解构主义者来说,对话的世界比“历史终结”论的追随者们认为的要远为复杂,而且也无疑更加混乱得多。



马克思不仅不是意味着什么历史的终结，反倒是开启了把我们引向未来的论辩。通过马克思，以及围绕在他名字周围所有的“幽灵们”，我们就能够抵御历史的终结，以及像福山这样的为了一己的社会—政治利益而玩弄这个概念的人们。德里达一度曾经让那些企图对他进行政治定位的左派人士颇感烦恼，在此之后，德里达在其后期终于跟马克思结了盟。

解构的政治

The Politics of Deconstruction



德里达的漫画形象

解构的政治

我们也许会问，为什么德里达这个本质上疑心重重的思想家会关注马克思，因为马克思的著作在整个 20 世纪几乎快变成不容侵犯的教条。譬如，苏联共产主义者就对马克思经典著作中所谓真理抱着特别教条的态度，甚至对于在其势力范围内的任何异议，哪怕是一丁点儿异议，他们都会加以压制——常常是残暴地加以压制。德里达自己也很清楚，他的这种支持马克思的立场在其听众和读者中可能会引起什么样的困惑，这在 20 世纪 90 年代早期尤其如此：“我已经听到有人在说‘你向马克思致敬的时候还挑得真不错’或者‘是时候了’、‘怎么现在才来’。”^[36]后面两句评论是指德里达思想常常流露出左倾倾

向,有时甚至偶然会对马克思表示全然支持。因此,早在1971年,我们就看到他断言:“我不会倡导任何跟马克思相反的东西。”^[37](跟这断言相反,值得注意的是,对马克思和解构主义关系最为持久的研究得出的结论认为,“德里达不是马克思主义哲学家,解构主义也不是马克思主义哲学”^[38])但德里达的反对者们仍坚持认为,尽管解构没有提供任何政治行动的蓝图,但是因为它几乎把我们说的每一句话的权威的基础统统置于怀疑之下,解构实际上禁止这样的行动。而且,即使主张说马克思主义既有左派也有右派,也无济于事。

《马克思的幽灵》对后面这些批评作出了一些回应(有些地方对马克思做了过分的褒奖,这我们在下文中马上就会看到),不过当然,德里达是以其特有的拐弯抹角、古里古怪的方式作出回应的,而且他还常常夹杂着一些“诡辩式的胡言乱语”。德里达并不相信文化会突然中断发展,因此也不会相信这种发展过程会有什么精确的起源。正像他在一次访谈中曾经指出的那样:

我并不相信会有什么决定性的猛然断裂,



或者用现在时髦的说法即所谓明确的“知识论断裂(epistemological break)”。断裂一向是,而且命中注定总是要被不断反复地印刻,而将其印刻在上面的那块材料仿佛就是一件必须永不停歇不断拆解开来的、陈旧的布料。这种永不停歇不是什么偶然或碰巧,而是本质性、系统性、理论性的东西。^[39]

同样地,也应该把马克思主义看作是印刻在历史以及马克思主义得以产生的特定历史条件这件“旧布料”上的某种东西。换句话说,它不是我们能够脱离、忽略或声称最后终于克服了的某种东西。相反,沿用德里达的譬喻来说就是,它仍然是我们生活这件挂毯的一部分。因此,马克思主义不会像1980年代共产主义在欧洲分崩离析——柏林墙倒塌则是这一瓦解过程的颇具象征意义的事件——后许多评论家欣然宣称的那样突然“终结”。

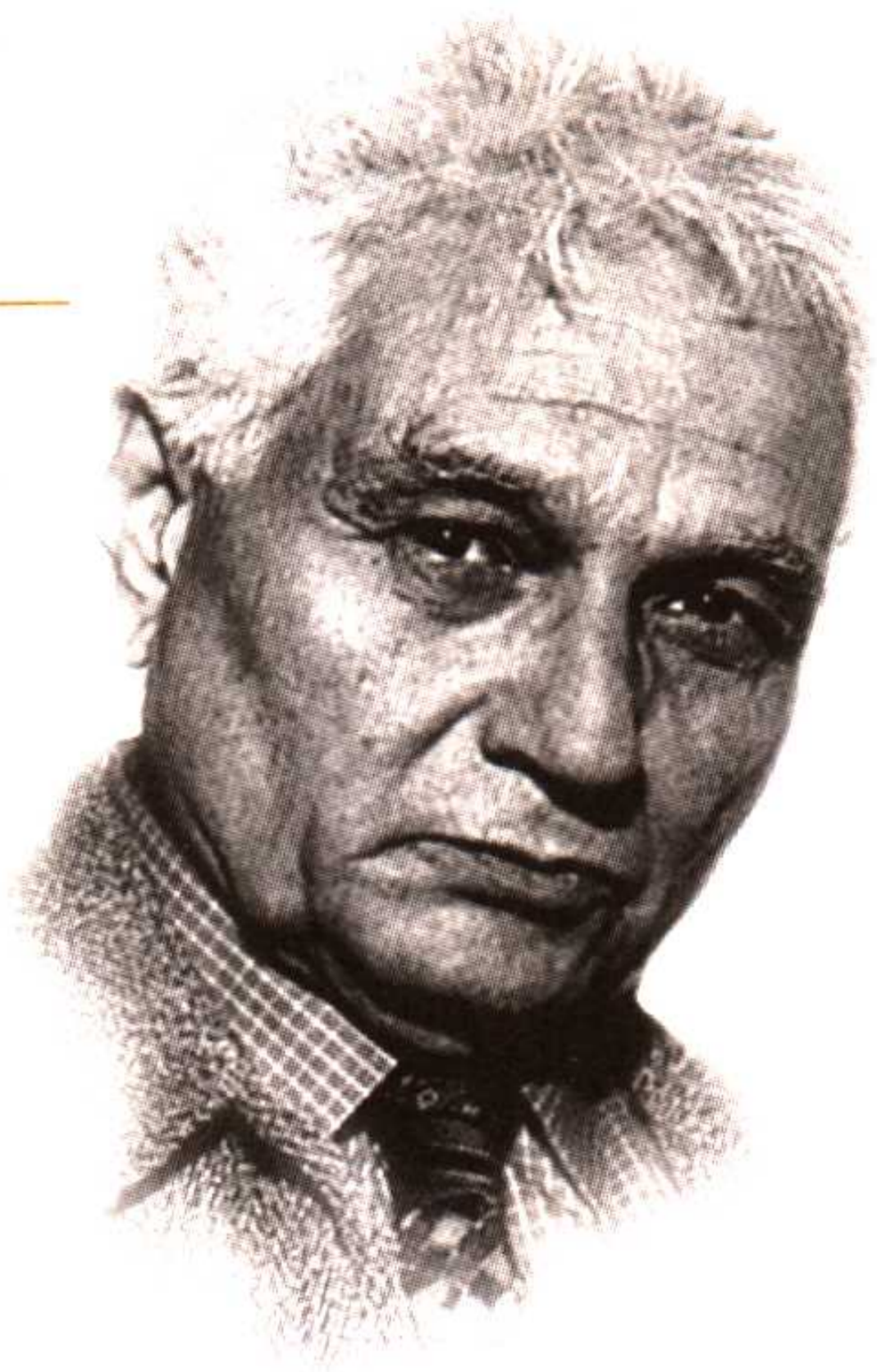
另一方面,马克思对德里达而言也是颇具象征意义的。他不可能从我们的文化遗产中被“编辑删除”出去。任何这样的尝试都只会让他以鬼魂的形式重新反转回来——这是一个非常有趣的意象,因为

正像德里达指出的,《共产党宣言》本身也正是以召唤鬼魂的比喻开头的:“一个幽灵在欧洲游荡——一个共产主义的幽灵。”德里达甚至在一处论证中说到“幽灵政治”和“鬼魂谱系学”^[40],以此希望让人们注意到这位前辈思想家的作品中令他着迷的那些东西。共产主义似乎甚至在它降临世间之前就已经是个幽灵了——德里达恰恰喜好用这种悖论来吊我们的胃口。这也就意味着,共产主义不会轻易从西方的意识中被驱逐出去,它传达的信息仍然会继续萦绕在我们心头,因为在某种意义上它确实已经在纠缠着我们了(德里达有时得意地把自己的研究称作是“闹鬼学[hauntology]”^[41],这并非偶然)。正像《哈姆雷特》中的幽灵,德里达在其研究的整个过程中曾颇费笔墨加以探讨的这个幽灵——共产主义幽灵——也把我们带回到过去之中,使我们意识到历史严丝合缝的本性。我们想要给出的结论是,马克思的思想既没有起点也没有终点——不仅马克思主义,历史也同样如此。“闹鬼学”向我们揭示的正是这点。

而且,德里达在指出这一思想路线仍然对我们葆有的象征意义时同样不吝赞辞。他指出:“在重读《共



产党宣言》和马克思的其他一些伟大作品时,我跟自己说,据我所知,在整个哲学传统中没有多少甚至没有任何一个文本比它的教益更为我们时代所急需。”^[42]马克思不仅不是意味着什么历史的终结,反倒是开启了把我们引向未来的论辩。通过马克思,以及围绕在他名字周围所有的“幽灵们”,我们就能够抵御历史的终结,以及像福山这样的为了一己的社会—政治利益而玩弄这个概念的人们。德里达一度曾经让那些企图对他进行政治定位(是赞同还是反对革命,或者对当时一些特定的左派活动采取何种态度)的左派人士颇感烦恼,在此之后,德里达在其后期终于跟马克思结了盟。但是让当今“后共产主义”的世界马克思主义集团感到懊恼的是,他并没有跟古典传统意义上的马克思结盟。正如恩格斯所说,马克思自己否认自己是马克思主义者,德里达也坚称自己不是马克思主义者(“我不是一个马克思主义者,这点确定无疑。……马克思主义论断的根本特征是什么?还有谁能说‘我是马克思主义者’?”^[43]),但在对自由民主的批判中他仍然继续倡言马克思的精神。



没有马克思就不会有什么未来，没有马克思、没有对马克思的记忆和马克思的遗产——不管是在什么意义上的马克思，还是他的天才，或者他的某种精神——就根本没有未来可言。

——德里达

精神、幽灵和终结的延宕

Spirits, Spectres, and Deferring the End



鲍德里亚呼吁对历史进行消解：“正是在历史中我们被异化，如果我们远离了历史，我们也就远离了异化。”

精神、幽灵和终结 的延宕

我们现在来看看德里达所谓“某一特定历史概念的终结”究竟是何意旨。这是一个在西方我们都非常熟悉的概念，即历史就是相互敌对的世界体系（如后来的自由民主对共产主义）之间的意识形态斗争的场所，每种世界体系都竭力劝导人们相信，它更有能力将人类从物质欲望和社会—政治压迫这双重罪恶中解救出来。从这个角度看，无论自由民主还是共产主义都是现在所谓“启蒙方案”的赅续，这场西方18世纪以来的文化运动致力于将理性放到人类事务的中心以提高人类的生活品质。这种特定的历史概念随着共产主义的崩溃已经终结（同时也是随着倾向怀疑的后现代主义的兴起而终结），但德里达坚持

认为,这并不意味着历史本身已经终结,也不意味着其他历史概念可能性的终结。我们无法驱除历史的魔鬼,它们必定会继续纠缠着我们,除非我们寻找到跟它们和平共处的办法——就像在马克思的“幽灵”(共产主义从它出现之时起就一直是这样的一个幽灵)这个引人注目的例子中一样。

马克思深深地渗透到了我们的文化遗产之中,根本无法根除,虽然有些更激进的后马克思主义思想家试图让我们相信它能做到这一点。譬如,利奥塔尔呼吁我们把马克思和他的所有著作从我们后现代世界的生活中清除干净:“我们不再想去修正或重读马克思,或者在阿尔都塞主义者(Althusserians)‘解读《资本论》’的意义上解读马克思,即根据它的“本来面目”(its truth)来阐释它。我们不打算谋求真理,不打算还马克思以本来面目……”^[44](这里指的是法国“结构主义的马克思主义”哲学家路易·阿尔都塞,他对马克思的解读特别强调了他的“科学”特征。)对利奥塔尔来说,马克思可以说是件惹人生厌、没有什么价值的东西,几乎不值得做学理上的研判。这种“谁会在乎”的态度在后现代的知识分子圈子里并不鲜



见。但另一方面,对德里达来说,马克思仍然是一个有着深远影响的文化人物,他今天仍然非常直接地向我们说话,即使是在共产主义最近遭遇的灭顶之灾之后:

不去阅读、重读或者讨论马克思(当然还有另外一些人物),不去超出学究式的“解读”或“讨论”,这将永远是个错误。这将越来越是一个错误,一个在理论上、哲学上和政治上的失职。当教条机制和“马克思”意识形态工具(国家、政党、基层组织、联盟,还有其他生产教条的场所)渐渐消失时,我们无法背离这种责任,因为任何背离都是托词。不承担起这个责任就没有未来可言。没有马克思就不会有什么未来,没有马克思、没有对马克思的记忆和马克思的遗产——不管是在什么意义上的马克思,还是他的天才、或者他的某种精神——就根本没有未来可言。^[45]

这是一件把“旧布料”里的丝线重新拆解出来的事情,这绝不是说尽管共产主义崩溃了,而是说正是因为共产主义崩溃了,我们才要把这块旧布料拆解开来。认定“马克思主义已亡”的联盟不可能一下子

破裂，否则就是哲学上的幼稚。永远不会终结的阐释，德里达在他的著作中从头到尾反复强调的这点解构主义的特性，必须要继续再继续。谁会在乎？喏，德里达显然就很在乎。

德里达指出，这个特定的“历史终结论”版本很可能来迟了一步，因为他那一代人在此之前就已经来了（行文至此，德里达的叙述中表现出这种“已经来了、早已做过”的无聊语气，可能会让年轻一代觉得有点生气和厌恶）。马克思主义以及它所代表的一切，在20世纪90年早期似乎遇到了事关存亡绝续的危机，这也正是德里达撰写《幽灵》之时，不过这种类似的感受德里达早在年轻时代就曾流露过。他指出：“对我们许多人来说，某种（我强调的是“确定无疑”/“某种”[certain]）共产主义—马克思主义的终结，根本无需等到苏联以及所有赖以而存在的一切在全世界崩溃。所有这一切——毫无疑问，所有这一切都似曾相识（*déjà vu*）——实际上在50年代早期就已经开始了。”^[46]将这个网络牵扯回过去（他会说是“痕迹”[traces]）——好像要回到终结开始之先，这又是典型的德里达式风格。似曾相识的感觉早在马克思主

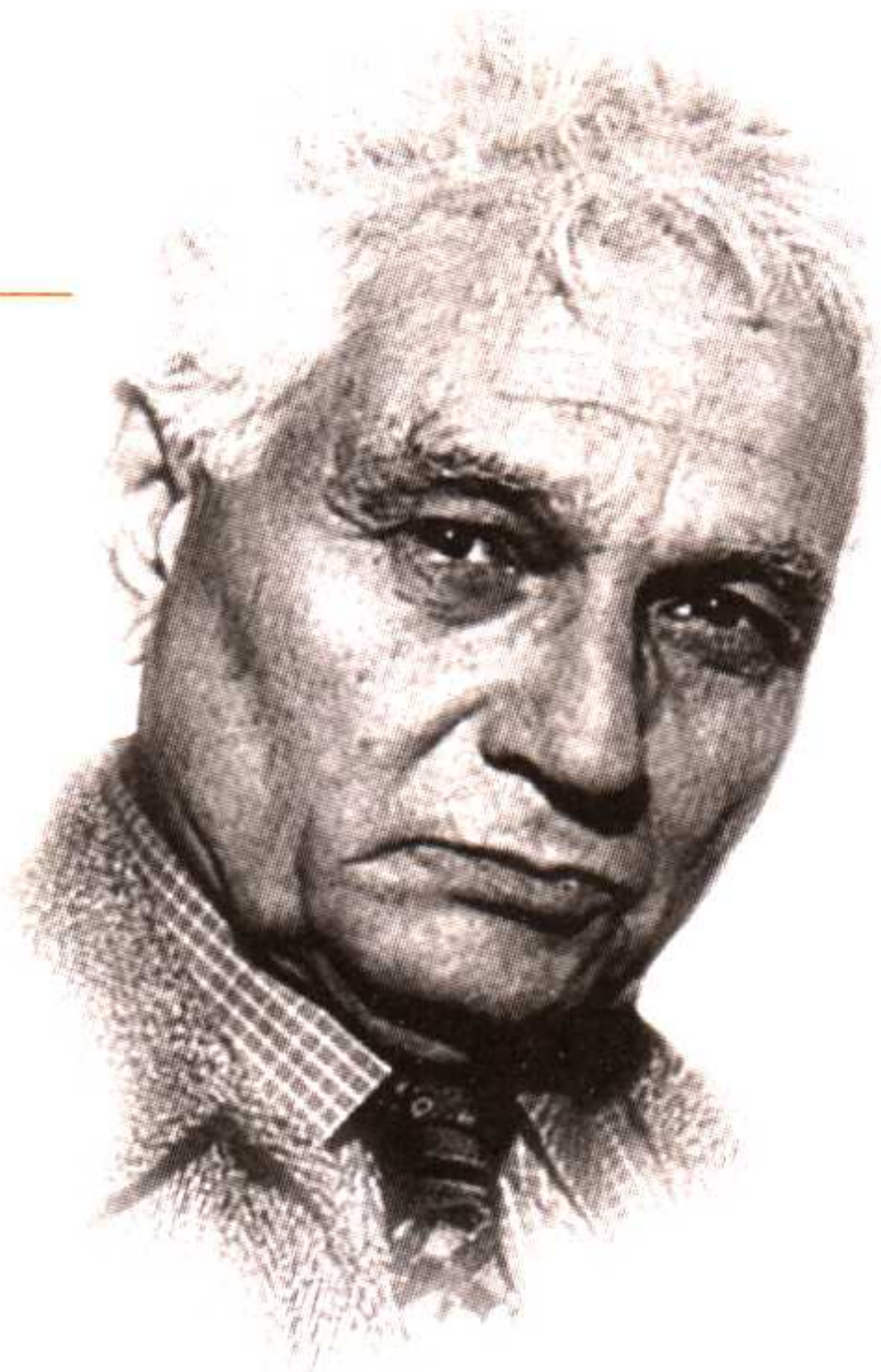


义衰落之“初”就已存在,因为这种衰落根源于更为深远的过去之中。或许这甚至在马克思本人那里就已存在,因此他才会《共产党宣言》中不得不召唤共产主义“幽灵”的到来?我们不仅可能会错过历史的终结,而且还很难避免地错过历史的开端。沿着一个方向下去的终结点总是延后的,而沿着另一个方向,无论我们从哪里出发,起点总是在我们之前。

这段话也是典型的德里达式的语言游戏,这已经成了解构主义特有的做法。对“certain”一词的强调实在让我们无从知晓,他用这词究竟是“确定无疑”的意思(譬如 certain to happen,“确定无疑会发生”)还是“特定的某一个版本的”意味上的“某种”的意思(如,a certain aspect,“一个特定的方面”)。德里达之所以为德里达,就因为他几乎肯定是同时涵括两种意思。看来,由于语言的不稳定性,人自然无法完全把握词语的完整含义。就像历史的终结一样,意义也总是延后(德里达在《幽灵》一书中通篇都在玩 spirit 两种含义的游戏,spirit 既有“与理想相一致”,即“按……的精神”[in the spirit]的意思,也有“幽灵”的意思)。不单单要看到更广的视阈(那些在无限倒退中

回到过去的痕迹或者说幽灵),而且要看到这视阈的流动性和不可控制的本性,这是解构主义的本质特征。我们完全不可能成功地捕捉到意义和历史,我们也同样不能给它们一个完整的阐释。这样看来,解构主义是对人类自以为是的傲慢的一个警示,这警示告诉人们,任何规模宏大的现象的整体,比如,意义和历史,都必定不会完全为人所掌控。而与此相反的任何论点,则都是“极权主义”(字面上的涵义)。德里达非常高兴地在自己其他一些著作中耍弄这个术语所必然蕴含的独裁主义的政治腔调,尤其在像斯大林这类 20 世纪臭名昭著的人物死去之后。

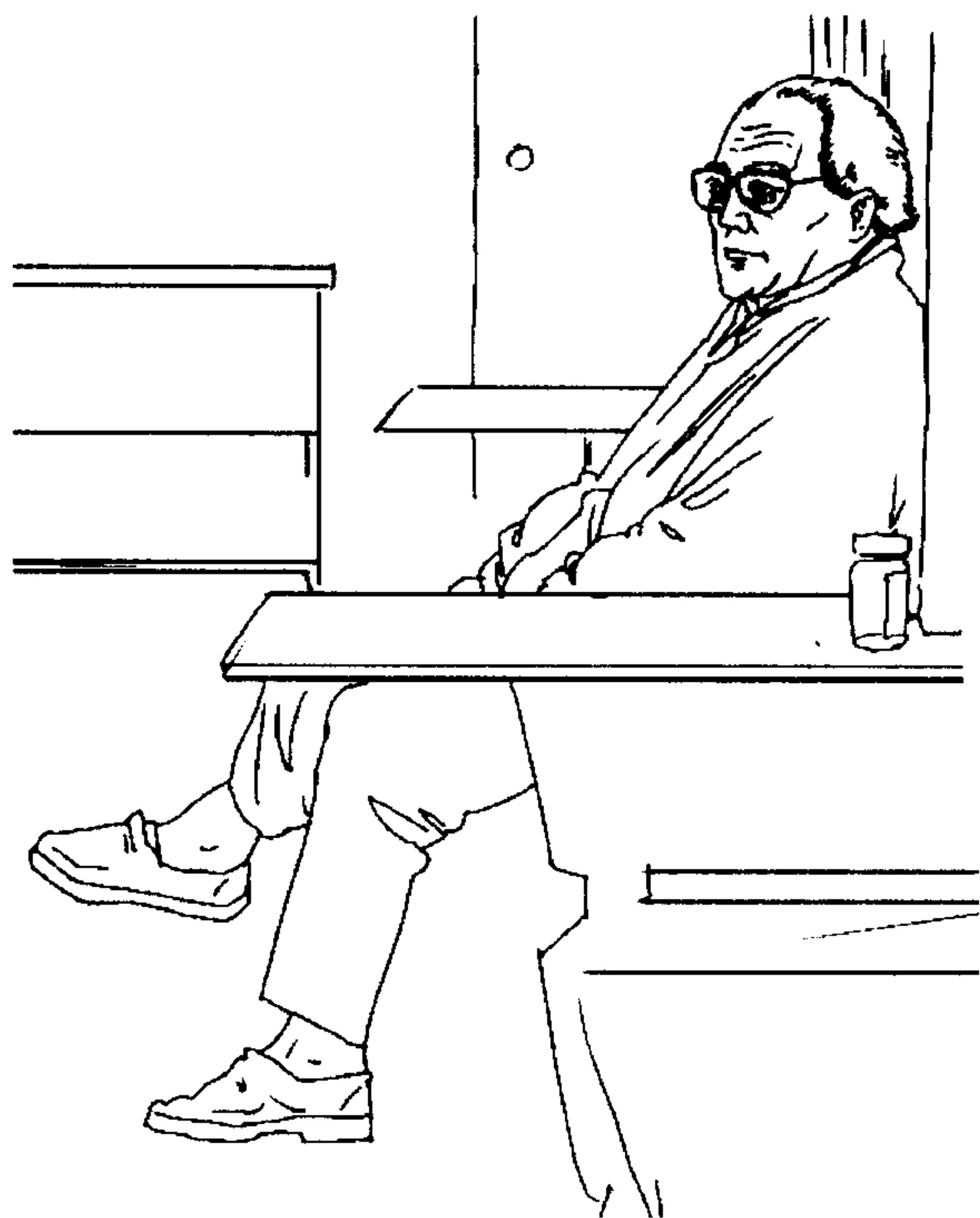
即使福山算不上是斯大林之流的人物,我们依然可以说,在试图排斥除自己之外对历史现象的其他解释(我们可以看到,文化相对主义就被他排除到了自己的讨论范围之外)这点上,福山跟他们一样罪责难逃。相反,德里达却试图让这种论争保持一种开放的状态,从这点上看,解构主义尽管被批评者们指责为一种非政治的思想运动,但事实上却有着非常明确的政治色彩。



按照德里达对历史的解读，马克思不可能就那样悄无声息地离去。无论福山及其拥趸对共产主义政治上的昙花一现会说些什么，马克思的精神和幽灵都仍然留存。我们不仅远不能主宰历史的终结，相反，我们似乎更处于一个动摇自由民主理念的位置上，这个理念让许许多多的人对我们周围事件的真实状态视而不见。

理想和现实：推翻福山

The Ideal and the Real: Demolishing Fukuyama



鲍德里亚的批评者认为,选择退出政治活动会让控制政治现状的人轻松许多。消解历史就是消解变革的可能性。就此而言,鲍德里亚和福山一样犯了企图变相地制造新的意识形态的毛病。

理想和现实： 推翻福山

当德里达对福山《历史的终结》中提出的论证作出直接回应时，其突出的政治色彩才得到了最清晰的呈现。譬如说，在《幽灵》一书中叫做“招魂——马克思主义”的章节中，德里达开始对福山著作进行激烈的发难，批评它包含许多错误，从哲学上的幼稚到信念上的败坏（而且还夹带着大量的伪福音书的味道），不一而足。其中，最主要的批评在于，福山掩饰了自由民主制度中理想和现实之间的巨大差别。正因如此，我们看到他在《历史的终结》引言中轻率地评论道：“尽管现在许多国家不能实现稳定的自由民主制度，另一些国家可能退回到神权政治或军事独裁之类更为原始的统治形式，但自由民主的理想已

经无法再改善了。”^[47]人们不禁会有这样的疑问，既然这一理想如此不言而喻地优越于所有其他社会—政治组织形式，为什么建立这样的理想会有这么大的困难？是不是这种困难正指明了在自由民主意识形态自身之中也有着结构性的缺陷（福山把这一缺陷归因于社会发展的不平等和残余的人类的偏执和刚愎自用）。德里达当然很敏锐地觉察到这点，他断言，自由民主的现实恰恰是其理想的对立面——即使有人接纳这一理念，德里达也很坦率地承认他对此并不接受：

根据建立自由民主制度的失败，很容易看出，在现实和理想本质之间的鸿沟不仅表现在神权政治或军事独裁这些所谓的原始政府形式……这失败和鸿沟还表现在——先验地而且从本质上——所有民主政体中，包括最古老和最稳定的所谓西方民主政体。^[48]

德里达最擅长处理这些问题。指出不同思想体系之间的鸿沟一直是解构最重要的使命之一——因为解构总是采取各种各样的哲学怀疑论形式。

德里达批评说福山的立场是对当今全球政治形



势的一种主要误读。福山看到人们对自由民主理想热烈欢迎和接纳，世界潮流对其倍加拥护（在《历史的终结》开头，他信心十足地宣布这种“引人注目的共识”）。而德里达则正相反，他看到的是备受困扰和围攻的意识形态，他不无讽刺地暗示道：“议会形式的自由民主从来没有这样稀少且为世界所孤立，我们所谓西方民主从来没有这样处于功能低下的状态，这点还要明言吗？”^[49]要想就事态这种状况的原因给德里达一个满意的答复，这远非社会发展的不平等和残余的人类的偏执和刚愎自用能够解释。他继续罗列他所观察到的自由民主的种种不足，涵盖范围从民众失业和无家可归者的困顿，到军工产业的阴谋以及联合国（以及大多数其他国际组织）幕后的操纵。在德里达看来，这一罗列出来的清单足以揭穿福山想要在道德上立于不败之地而拿出的种种借口和托词：

假如有人打着自由民主理念的旗号，宣称这样新的福音：自由民主，作为人类历史理想已经最终实现时，那么，我们必须大声疾呼：在地球和人类历史上，还从来没有这么多人经受过暴力、不平等、排外、饥荒以及随之而来的经济压迫的折磨。^[50]

按照德里达的标准，这么直白地表达自己的政治立场可真是少见，紧接着，德里达还号召建立一个代表左翼利益的“新国际”，以继续对曾让马克思愤而写下鸿篇巨制的不义作斗争。

德里达所要做的就是“把共鸣、苦难和希望联成一体”^[51]，返回到马克思和马克思所关注的问题上。即使对这样的回归，德里达是有意为之，是坚持马克思文化批判的精神而非字面含义，也激怒了许多今天的马克思主义者。德里达不为这种前景忧心，因为他感到他这是在坚守马克思主义最原初的自我批判精神（这里他继续在玩弄 spirit 这个词的双重含义）。德里达同时也认为，不像福山认为的那样，在共产主义在欧洲绝迹之后，我们没有这种精神也是可以的。按照德里达对历史的解读，马克思不可能就那样悄无声息地离去：“无论他们是否希望如此或者知道如此，所有的人们，全世界的人们，今天都在一定程度上是马克思和马克思主义的徒子徒孙……我们不可能不是它的徒子徒孙。”^[52]无论福山及其拥趸对共产主义政治上的昙花一现会说些什么，马克思的精神和幽灵都仍然留存。我们不仅远不能主宰历史的终



结,相反,我们似乎更处于一个动摇自由民主理念的位置上,这个理念让许许多多的人对我们周围事件的真实状态视而不见。福山觉得有“福音”可以传达给世人,而在德里达眼中我们现在的社会—政治条件图景却更为黯淡。他尤其对福山思想的福音书做派肆意嘲弄,认为它是美国政治中基督教原教旨主义右派的应声虫。

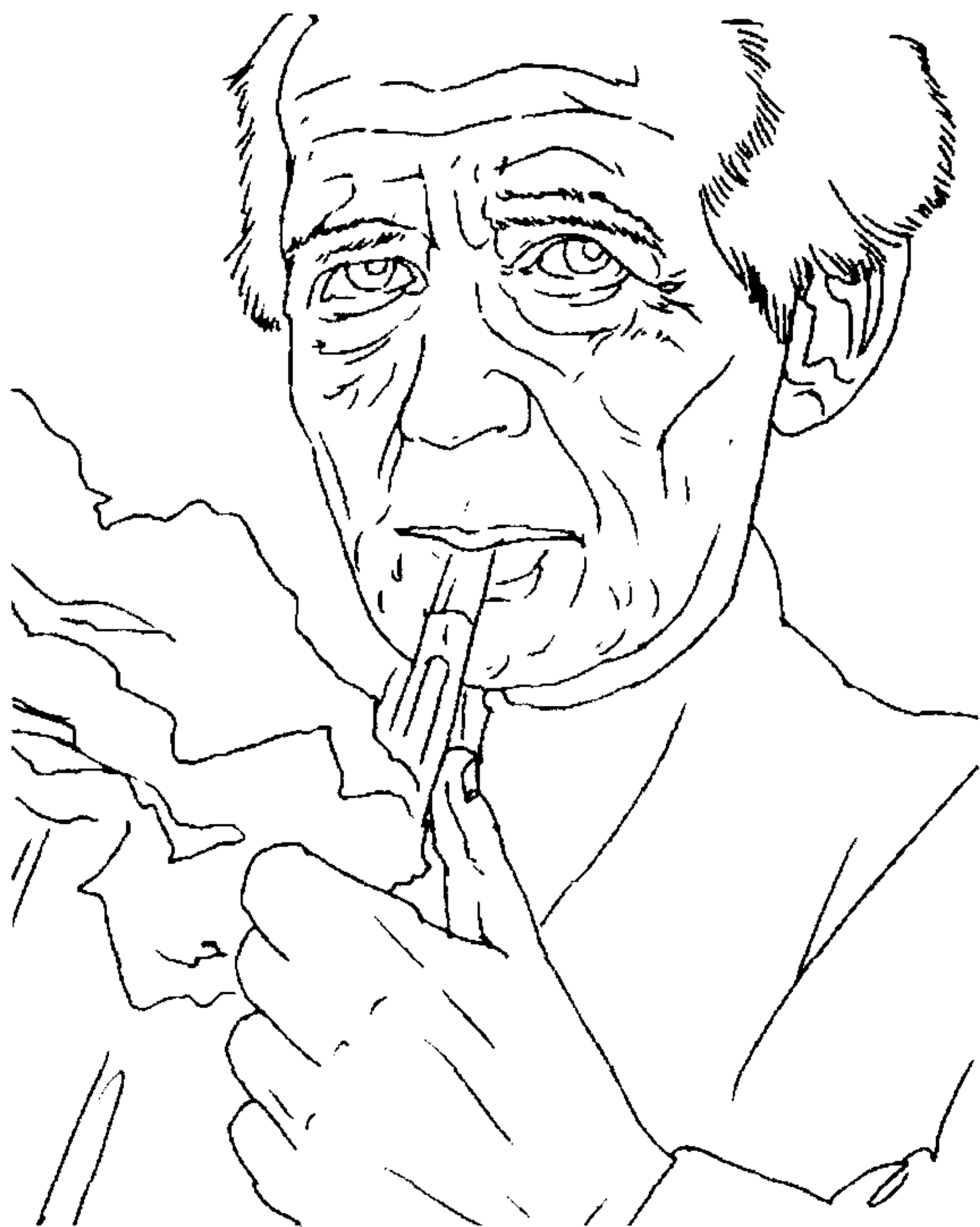
虽然要想非常精细地说明他所计划的“新国际”,除了以《幽灵》这样的文字形式之外该实实在在地做些什么以改变现状,这是困难的,但这却也仍然体现出,德里达非常认同马克思主义思想——幽灵说等等——仍然具有现实的政治意义。



德里达鼓励我们去怀疑政治权威，并且建立“新国际”以达到这个目的。在如今这个“生活别无选择”的西方社会，当不同政见显得不过是一种变态的时候，德里达的这个提议是我们能够理解的召唤。在历史终结之时迟到就意味着会被视为一种激进的政治行为，对其而言，历史的终结就等同于政治论辩的终结。

一个今天的问题？

A Question for Today?



齐格蒙特·鲍曼(1925—),英国波兰裔社会学家和哲学家。他经常被认为是“后现代主义”这一概念的始创者。他的重要著作有《立法者与阐释者》《现代性与大屠杀》《现代性与矛盾状态》《后现代伦理学》及《后现代性及其缺憾》。

一个今天的问题？

那么答案是，没错，这确是今天特别要面对的问题，因为它要求我们去正视西方文化必胜的优越心态，这是一种非常可疑的意识形态。德里达提醒我们，历史不会终结，或者不可能被任何以自我利益为重的意识形态的简单呓语引向终结。不过，历史概念则显然可能终结，在这点上德里达是对的。这种认识促使我们去详细考察隐藏在我们的历史概念背后的意识形态——当然包括“历史的终结”这个核心概念，这不仅包括暗含其中的优越心态，而且还包括对于与自己不同的生活方式的不宽容态度。于是，这就变成了这样一个问题，即历史终结，尤其福山所说的利益“不断拓展”的历史终结概念，究竟将什么排除

在外了？

对这个问题的一個可能回答是“异己意见”。社会学家齐格蒙特·鲍曼就曾强有力地提出这一观点。尽管没有为共产主义辩护，鲍曼却为共产主义的崩溃对于西方政治生活的影响感到遗憾。鲍曼为西方自由民主政体在意识形态上的缺少对手而哀叹不已，哀叹自由民主制度没有了意识形态上的对手，而在还没有过去很久的冷战时代，这样的对手，还可以有助于资本主义在处理西方社会民众问题时保持一种诚实谦虚的态度。另一方面，我们现在的处境，他称之为“别无选择的生活”。^[53]在鲍曼看来，胜利的资本主义是处于危险的膨胀期和无约束的资本主义，它们拥有几乎没有任何限制的权力和权威，来剥削和控制毫无抵抗能力的个体的生活——尤其是那些在它们本国政治生活中别无其他选择的个体。鲍曼指出，西方社会现在“内无强有力的敌人，外无蛮族登门挑衅，只有一些献媚者和模仿者。它实际上已经（而且显然无法补救地）把所有异己的选择看作非法”。^[54]德里达这种马克思精神，以及他诉诸在社会政治上多元的——以及多元论思想的——拥护者的目的，恰恰是为了反驳这种优



越感及其所有缺陷，也因此可以说是对这一争议颇多的问题做出了非常激进的回答。

从这一鲍曼—德里达的角度看，我们能够，而且应该，在历史终结之时迟到，因为这表明了对独裁主义的拒绝，而独裁主义是一般意识形态中最典型的例证。如果说有一样东西为所有后现代思想家所认同，那就是，他们对任何形式的独裁主义都非常鄙视。而在所有异己的选择都是——用鲍曼的话就是——“非法”时，意识形态对个人的控制最为有效。这就是马克思的精神为什么仍需存活的原因。换句话说，德里达鼓励我们去怀疑政治权威，并且建立“新国际”以达到这个目的。在如今这个“生活别无选择”的西方社会，当不同政见显得不过是一种变态的时候，德里达的这个提议是我们能够理解的召唤——而且，我认为，这还是一个我们能从中受益的提议。在历史终结之时迟到就意味着会被视为一种激进的政治行为，对其而言，历史的终结就等同于政治论辩的终结。

但是，我们还可能会指出德里达为左派遗留下的一个问题。根据德里达提出的原则，我们同样可以

证明,自由民主和资本主义也同样不会“终结”。譬如,我们可以想想,在经历了几十年共产主义统治之后(在苏联超过了70年),资本主义如此迅速地在原苏联控制区复生,就好像它的幽灵从未被驱除一样。德里达认为,当资本主义社会试图否认共产主义这一历史事实,或者把它只是看成鬼魂不予理睬时,“这只不过是在高声宣布它的不容否认:一个永远不死的鬼魂,它将一而再再而三地重新回来”。^[55]但同样的,我们也必须假定,只要社会主义兴盛起来的时候,资本主义也总是会“一而再再而三地重新回来”。或许德里达的论证证明的只有一件事,即,无论当下的政治形势怎样,幽灵是永远存在于我们生活中的因素——因此需要某种“闹鬼学”让我们与其达成妥协:“它们总在那儿,那些幽灵,哪怕它们并不存在,哪怕它们已经不在,哪怕它们还未降临。”^[56]这又回到了“必须无止境地拆解旧布料”这样的观点,也就是说,重新回到了对我们的理论进行阐释和修正,回复到我们有责任继承由像马克思等人发明的文化分析的做法。福山的错误在于他看到的是这一进程的终结,而不是预言会重新展开论辩。



需要说明的是，德里达并没有为左派必胜的优越心态提供任何基础。当德里达说“死人往往比活人更有力量”^[57]的时候，他是在向我们强调，《幽灵》一书不单单是一个福山的翻版。这就好像是在说，幽灵政治学一直就在我们的左右。无论这个幽灵是善良的幽灵还是恐怖的幽灵，或者更可能是，上述两种类型的某种混合，我们永远都无法将它们分离开来。这些死者都会一直出没于我们周围，纠缠着我们，并将任何历史的终结都延宕开去。作为过去的徒子徒孙——德里达坚称这是我们没有自由加以拒绝的地位——除了将历史连同必然相随的幽灵政治学延展开去直至不可测的未来以外，我们别无选择。“历史的终结”不是像福山所认为的那样是个好消息，如果我们还想要对当今盛行的那种政治、经济权力的平衡有所质疑的话，“历史的终结”就不是什么好消息。对于德里达的解构立场，要想让人对其心下确信或许尚需时日，或许在此期间亦会引起众多怀疑，但从根本上说，德里达的解构立场当属左翼无疑。

注 释

- [1] Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. Peggy Kamuf, New York and London: Routledge, 1994, p.15.
- [2] Athur Markwick, *The Nature of History*, London and Basingstoke: Macmillan, 1970, p.13.
- [3] Derrida, *Specters*, p.13.
- [4] Derrida, *Ear of the Others. Otobiography, Transference, Translation*, trans. Peggy Kamuf, ed. Christic McDonald, NA and London: University of Nebraska Press, 1988, p.32.
- [5] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London: Hamish Hamilton, 1992, pp.xiii,xi.
- [6] Derrida, *Specters*, p.68.
- [7] Bernard Magnus and Sterhen Cullenberg, "Editors' Introduction" to Derrida, *Specters*, pp.vii, viii.
- [8] The colloquium also produced the companion volume of essays, Bernard Magnus and Sterhen Cullenberg, eds.,

Whither Marxism?: Global Crises in International Perspective, New York and London: Routledge, 1995.

- [9] Derrida, *Specters*, p.15.
- [10] Christopher Norris, *Derrida*, London: Fontana, 1987, p. 79.
- [11] Wayne C. Booth, *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1979, p.126.
- [12] Derrida, *Specters*, p.15.
- [13] Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Oxford: Basil Blackwell, 1991, pp.8—9.
- [14] Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, trans. Alan Sheridan-Smith, New York: Random House, 1970, p.387.
- [15] Ibid.
- [16] Jean-François Lyotard, *The Postmodern Conditions: A Report on Knowledge*, trans. Geoffery Bennington and Brian Massumi, Manchester: Manchester University Press, 1984, p.xxiv.
- [17] Francis Fukuyama, "The End of History?", *The National Interest*, 16(1989), pp.3—18.
- [18] Fukuyama, *The End of History*, p.xi.
- [19] Fukuyama, "The end of history?", pp.3—18.
- [20] Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York: Free Press, 1962, p.393.



注

- [21] Fukuyama, *The End of History*, p.xii.
- [22] Ibid.
- [23] Ibid, p.xv.
- [24] Ibid, p.338.
- [25] Ibid.
- [26] Ibid, p.312.
- [27] Lyotard, *The Postmodern Condition*, p.60.
- [28] Jean Baudrillard, 'The Year 2000 Will Not Take Place', trans. Paul Foss and Paul Patton, in E.A.Grosz, *Futur* Fall: Excursions into Postmodernity*, Sydney: Power Institute of Fine Arts, University of Sydney, 1986, p.23.
- [29] Lyotard, *The Inhuman*, p.69.
- [30] Ibid, p.118.
- [31] Paul Davies, *The Cosmic Blueprint: Order and Complexity at the Edge of Chaos*, Harmondsworth: Penguin, 1995, p.196.
- [32] Adapted from the definition of deconstructionist aesthetics given in Stuart Sim, 'Structuralism and Post-Structuralism', in Oswald Hanfling, ed., *Philosophical Aesthetics: An introduction*, Oxford: Basil Blackwell, 1992, p.405—439 (p.425).
- [33] Derrida, *Specters*, p.88.
- [34] Booth, *Critical Understanding*, p.367.
- [35] Norris, *Derrida*, p.79.
- [36] Derrida, *Specters*, p.88.
- [37] Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass, London: Athlone Press, 1981, p.63.

释

- [38] Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1982, p.9.
- [39] Derrida, *Positions*, p.24.
- [40] Derrida, *Specters*, p.107.
- [41] Ibid, p.10.
- [42] Ibid, p.13.
- [43] Ibid, p.88.
- [44] Jean-François Lyotard, *Libidinal Economy*, trans. Iain Hamilton Grant, London: Athlone Press, 1993, p.96.
- [45] Derrida, *Specters*, p.13.
- [46] Ibid, p.14.
- [47] Fukuyama, *The End of History*, p.xi.
- [48] Derrida, *Specters*, p.64.
- [49] Ibid, pp.78—79.
- [50] Ibid, p.85.
- [51] Ibid.
- [52] Ibid, p.91.
- [53] See chapter 8, “Living without an Alternative”, of Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge, 1992.
- [54] Ibid, p.183.
- [55] Derrida, *Specters*, p.99.
- [56] Ibid, p.176.
- [57] Ibid, p.48.

参 考 文 献

- Bauman, Zygmunt, *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge, 1992.
- Bell, Daniel, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York: Free Press, 1962.
- Booth, Wayne C., *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1979.
- Davies, Paul, *The Cosmic Blueprint: Order and Complexity at the Edge of Chaos*, Harmondsworth: Penguin, 1995.
- Derrida, Jacques, *Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*, trans. Peggy Kamuf, ed. Christie McDonald, Lincoln, NA and London: University of Nebraska Press, 1988.
- Positions*, trans. Alan Bass, London: Athlone Press, 1981.
- Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans., Peggy Kamuf,

- New York and London: Routledge, 1994.
- Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology on the Human Science*, trans. Alan Sheridan-Smith, New York: Random House, 1970.
- Fukuyama, Francis, 'The End of History?', *The National Interest*.16 (1989), pp.3—18.
- The End of History and the Last Man*, London: Hamish Hamilton, 1992.
- Grosz, E.A., et al, eds., *Futur* Fall: Excursions into Post-Modernity*, Sydney: Power Institute of Fine Arts, University of Sydney, 1986.
- Hanfling, Oswald, ed., *Philosophical Aesthetic: an Introduction*, Oxford: Basil Blackwell, 1992.
- Lyotard, Jean-Francois, *The Inhuman: Reflections on Time*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- Libidinal Economy*, trans. Iain Hamilton Grant, London: Athlone Press, 1993.
- The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoffrey Bennington and Brian Massumi, Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Magnus, Bernd, and Cullenberg, Stephen, eds., *Whither Marxism?: Global Crises in International Perspective*, New York and London: Routledge, 1995.
- Marwick, Arthur, *The Nature of History*, London and Basingstoke: Macmillan, 1970.
- Norris, Christopher, *Derrida*, London: Fontana, 1987.



Ryan, Michael, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1982.

参
考
文
献

关键概念

人类原则 (Anthropic Principle)

科学家保罗·戴维斯(Paul Davies)关于意识与物质互动的观点有一个“人类原则”作为其基础。这一原则相信，物理法则能够促进发展出复杂的自我组织结构(比如人的意识)。戴维斯等科学家发现,在这一原则发挥作用的过程中具有某种命定论的色彩,在经过一个阶段发展之后,各种复杂结构都很可能出现。当然戴维斯谨慎地指出,这并不意味着它们实际的形式也是注定的。实际情况毋宁说是,只要条件满足,复杂的自主组织结构就会出现。所谓“强人类原则”就是相信宇宙进行自我组织的目的就是为了



达到自我意识状态。在一些科学家看来,我们生活在一个“尚未完成”的宇宙之中,还可能有更为复杂的自主组织结构可能出现,这样,我们担心宇宙会在某个时刻终结是毫无根据的。

解构 (Deconstruction)

对德里达来说,解构与其说是一种思想体系,不如说是一种活动策略,意在指明语言的不稳定性,以及绝大多数人类理论赖以建立的根基其实摇摇欲坠。瑞士语言学家费迪南·德·索绪尔指出了能指和所指(即语词和意义)之间关联的任意性,德里达则发展了这一洞见,并用各种方法让世人对这种任意性予以关注。譬如,结构主义思想家曾灵活地运用文字游戏和双关,来表明语词的意义是无法固定的,相反总是指向当下文本之外的其他文本。因为,在西方,对话正是建立在对固定意义的信念之上,所以德里达的观点对我们更深层次的文化预设有着潜在的破坏力。

认识论断裂 (Epistemological Break)

法国哲学家路易·阿尔都塞用这一术语来描述马克思早期和成熟期著作的区别。这一断裂发生在19世纪40年代,标志着作为大众哲学家(此时仍深受黑格尔影响)的马克思和作为社会“科学家”的马克思之间的分离。断裂之后,马克思成为破坏社会意识形态的科学利器,马克思主义本身被认为已超出意识形态范围。作为一门科学,它是“真理”的源头而不再仅仅是阐释的工具。马克思自己的名言“哲学家用不同的方法解释世界,而重要的是如何改造世界”,极为准确地概括了他对自己一生这两个阶段的鲜明态度。

历史(有目的的) (History [with a purpose])

福山在《历史的终结和末人》中要反对的是我们所谓“有目的的历史观”——也就是说,反对把历史看作是黑格尔或马克思等人的那种宏大的形而上体系的实现。对黑格尔来说,历史就是“世界精神”实现自身的过程,马克思则把历史看作阶级斗争,并且必



将在“无产阶级专政”中达到完结。对福山来说，目的论历史观信念是人类绝大多数问题(战争、血腥革命等等)的源头，而在苏联帝国崩溃之后，人类终于天赐良机，有了摆脱这种困扰，过上平和的自由民主的生活的机会。

人道主义 (Humanism)

人道主义是在近来的文化论辩中常常被滥用的一个术语，以致竟有许多法国哲学家公然宣称反人道主义信念。关于这一术语的现代概念可追溯到文艺复兴时期。以正统古希腊和罗马文化研究为根基，文艺复兴时期的人道主义将“人”置于人类关注的中心，鼓励人们最大限度地实现自己无论是精神上还是肉体上的天分。对个人的尊重是人道主义的核心，这一信条至今仍然深入人心。但对于今天的许多思想家来说，人道主义和某种西方文化霸权主义连到一起，它所倡导的个人野心和市场导向的竞争主导了人类事务，并且给绝大多数人带来了伤害。

意识形态 (Ideology)

在最宽泛的意义上，意识形态是指一个社会用以组织自身的信仰体系。到了20世纪，最有影响者是阿尔都塞的“意识形态”概念。根据阿尔都塞的见解，意识形态是指用以掩盖内部冲突的信仰体系。自由民主制度可能会宣称我们生活在自由市场社会，这里所有人都在平等条件下竞争，但事实上市场是让社会中最具经济权力的人获利的剥削体系。但是，这一经济体系的不成功却被归结为个体的失败，而不是经济体系本身的悖谬。从这个角度看，意识形态是居于统治地位的精英阶层强加在我们身上的东西。

末人 (Last Man)

在尼采那里，末人是指“超人”(overman, 英文通常译作“超人”[superman])未出现前的人。尼采鄙视“末人”，因为比起“超人”，末人缺乏勇气，见识肤浅，还趾高气扬。弗朗西斯·福山借用这一术语，是用来说明他的担心：人性中某些因素会有选择地抗拒他



所欢迎的“历史终结”。在西方,人们已经实现了物质上的保障,这可能会让那些在老式目的论历史观念下长大的人们感到无趣。这一具体社会发展路线下的“末人”,也许会感到无聊至极,以致可能会重新复活“目的论历史”——即使他们完全清楚这和人类的最大利益相违背。

逻各斯中心主义 (Logocentrism)

指相信词语能够相对毫无问题地在个体之间传达固定的意义的信念。对德里达来说,这是西方文化中最基本也正是解构主义这种哲学方法想要质疑的假设之一。逻各斯中心主义是基于这样的假设,即一个词语在与他人交流之前其完整意义就“呈现”给了我们,就处于我们的意识之中。德里达将这戏称为“在场的形而上学”,并认为它是西方思想中最大的幻象之一。

元叙述 (Metanarrative)

这是让-弗朗西斯·利奥塔尔用来称呼像马克思主义或黑格尔主义这样的普适理论的术语,又称

“大叙事”。这些理论宣称能给所有现象提供解释,并且把这些解释统统纳入自己的体系或者用利奥塔尔的话说叫“叙事”之中。比如,马克思把所有的历史都看作阶级斗争史,这样就将所有其他叙事,像性别或种族叙事,都看作是隶属于这一压倒一切的考虑之下的东西。在《后现代状况》中,利奥塔尔论证到,如今所有这些元叙述都丧失了可信性,在后现代世界上最适宜的态度是“不轻信”。马克思主义的元叙述不应再成为论辩的主题,而应该不予采信和加以忽略。

现代 (Modern)

“现代”现在被用来指最近几个世纪在西方发展起来的一种社会形态: 专注于物质进步和技术创新的社会。其总体的目标是: 数量上和质量上生活标准的提升;更多的个人自由和对环境的控制;更多、更好的消费品。现代社会是把自然看作可资掠夺,且要尽可能置于人类控制之下的东西。他们特别推重创新和创业精神——这些精神即使在艺术活动中亦可见痕迹。现代艺术已对创新形成某种迷恋,并且对艺术家必须不断挑战现存规范、拓展知识疆界等观点信守不



渝。

后现代 (Postmodern)

对让-弗朗西斯·利奥塔尔来说,后现代的处境是,我们不再相信历史的“元叙述”,转而关注有助于我们打破这种叙事的新“知识”的发展。马克思是这样的叙述,现代性也是如此。现代社会,以及它对不断提高的生活水准和技术创新的过分关注,被看作是建立在对人类进步这一大叙事之上,这也排除了其他生活方式(利奥塔尔称之为“小叙事”)的可能性。许多人现在反对现代性所代表的观念,认为它已经成了压迫个人的独裁体系。绿色环保组织成员认为,我们对技术进步的沉迷已经毁坏了我们的星球,并且将我们作为一个物种推到了存亡绝续的边缘。在政治领域,作为一种全球政治力量的马克思主义的颓败标志着后现代对现代的胜利,因为毫无疑问,马克思主义正是与借社会进步来克服阶级社会弊端的现代主义观念紧密相连。

结构主义的马克思主义 (Structural Marxism)

路易·阿尔都塞是这个影响深远的结构主义和马克思主义混合体流派背后永不止歇的灵魂。结构主义的马克思主义吸收了结构主义对指示系统和内部语法的核心观点,将其运用于对“社会构成”的研究。后者被看作是用来控制我们个体的符号体系,它由两大类型的机构组成,即镇压型国家机器(The Repressive State Apparatus, RSA)和意识形态型国家机器(The Ideological State Apparatus, ISA)。前者通过武力威胁(警察力量、军队)取得控制,而后者(媒体、教育体系、艺术等等)则通过呈示意识形态所认可的模式并鼓动为之卖力,在思想的层面更微妙地发挥作用。通过这些机构,人们很难认清压迫他们的意识形态的真相。贬低阿尔都塞的人认为,这一理论基本取消了人的维度,向我们揭示了一个“没有主体的历史”。

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文