

· 马克思主义哲学 ·

# 形而上学的解构与面向未来的承诺： 德里达解读马克思<sup>\*</sup>

仰 海 峰

《马克思的幽灵》一书的出版，对于马克思哲学的当代发展来说，可以算是一个事件。这是因为正如德里达自己所说，在苏联、东欧等社会主义国家纷纷解体、西方学者高呼自由资本主义的胜利带来“历史的终结”时，他挑了一个很好的时间向马克思致敬，这种致敬是对一种学说的信心。但这并不意味着德里达完全认同了马克思的思想：他以自己的解构精神对马克思哲学进行了解构，并以被解构了的马克思哲学中所蕴含的批判精神，同他对形而上学批判所要表达的面向未来的承诺，进行了理论上的对接，以此作为批判全球资本的理论基础。这种解释虽然带有强烈的个性特征，但确实张扬了马克思哲学所具有的批判精神。如果说海德格尔将马克思与尼采并置，认为他们完成了传统形而上学的话，那么德里达则是将马克思哲学与解构并置，彰显的是马克思哲学在后现代语境中的意义。

## 一、形而上学的界限与解构

德里达早年在讨论《巴门尼德篇》时认为，柏拉图在此篇中讨论的是文字问题，关注的是文字既作为良药又作为毒药的对立二重性；这种二重性是西方哲学形而上学的最初起源。以二元对立为基础的形而上学，建构的是一个封闭的场域，追求一种意义的自明性状态，二元对立在这个场域中以未来完成式的方式，在在场中达到了终结状态。德里达认为，这是一种形而上学暴力的展现，解构针对的就是这种形而上学，他要揭示的是传统哲学形而上学的界限，并使这种形而上学成为可能的先在场域。为了更好地说明这个问题，我们以德里达对巴塔耶的解读为入口。

巴塔耶是现代法国思想史上的一个重要思想家。现代法国思想的发端离不开法国学者科耶夫（Alexandre Kojève）对黑格尔哲学的复兴，而巴塔耶则从尼采的立场出发，对黑格尔哲学进行了批判，这为法国哲学走向当代奠定了基础。巴塔耶的批判是通过重新解读《精神现象学》中的主奴辩证法开始的。主奴辩证法是科耶夫解读黑格尔《精神现象学》的一个重要成果，也是他理解黑格尔哲学的核心纽带。按照科耶夫的理解，黑格尔哲学是一种自我意识的哲学，但自我意识并不像笛卡尔所说的，通过“我思”就能获得，因为在这个“我思”中，关注的焦点在于“思”而不是“我”，“我”只有通过“我欲望”才能呈现出来。但人的欲望并不像动物的欲望那样，实现对欲望对象的直接否定；构成自我意识基础的欲望指向非自然的对象，即超越了被给予的现实性，指向非存在（non-being）。欲望着存在只能使自身服从于被给予的现实，而欲望着非存在就是将自身从存在中解放出

\* 本文是国家社会科学基金资助项目（批准号为 05CZX001）阶段性成果。

来, 实现自己的自治性。因此, 欲望指向非存在, 这只能是指向另一个人的欲望, 指向的是另一个“我”。科耶夫称这种欲望是大写的“欲望”(Desire)。这种欲望不是动物式的对存在物的否定, 而是对他人欲望的占有, 并使他人承认自己对事物具有占有权, 使他人承认自己, 服从于自己, 在此基础上才能产生自我意识。主奴辩证法就是在此过程中产生的, 这构成了黑格尔《精神现象学》第四章的切入点。在对主奴辩证法的解读中, 科耶夫强调的核心是, 在多个欲望的相遇中, 主人之所以成为主人, 是因为他为了声望而敢于冒生命之危险去战斗, 由此成为了主人, 这是对自然生命的束缚的解放。而奴隶因为害怕死亡, 害怕因死亡而带来的“空无”(Nothingness), 屈从于自然意义的自我保存而成为奴隶, 从而压抑了自己的自然欲望; 奴隶因恐惧死亡、害怕主人而劳动, 从而创造了历史。(关于这个主题, 科耶夫在《黑格尔解读导论》的导言与第一章中做了充分的描述 [参见 Kojève, Part 1 and Part 2]) 在这个分析中, 死亡构成了历史建构的界限, 也构成了真理与意义建构的界限。

在巴塔耶看来, 科耶夫的解读非常具有创造性, 但科耶夫本人赞同黑格尔的逻辑, 并将这种逻辑发挥到了极端, 得出了“历史的终结”这样的结论, 这也是福山“历史终结论”的理论根源。受尼采影响的巴塔耶认为, 必须对黑格尔的思考进行另一种颠覆式的解读。从上面的描述中可以看出, 黑格尔哲学是在特定界限内建构起来的, 这个界限就是对死亡的否定。主人虽然面对死亡而冒险, 但主人只是将这种冒险作为自我保存的手段, 主人只有保存了自己, 才能享受奴隶的认同和劳动这一胜利果实。只有在主人与奴隶的关系形成之后, 创造历史的劳动才真正地产生, 这也是创造真理、创造意义的劳动。黑格尔的绝对观念所表现出来的总体性, 黑格尔哲学的终极自明性, 说到底是在对死亡(空无)的否定基础上的, 而死亡(空无)对于以黑格尔为代表的传统形而上学来说, 恰恰是没有得到深思的场域, 黑格尔快速地绕过了这个领域, 使之留存于暧昧之中。也就是说, 传统形而上学的自明性是建立在暧昧性的基础上的, 这是传统形而上学的界限, 传统的哲学话语都是在这个界限之内建构的。这个界限开启了传统形而上学所无法理解的空间, 也是传统哲学话语保持沉默的领域, 而正是这个领域才是颠覆传统形而上学的根基。所以巴塔耶说: “通过暴力(也通过准确的劳动活动)来思考的大写历史的所有事情都是封闭性的, 如果我们根据黑格尔的观点, 想象这种封闭发生在这样一个地方——在这个地方, 自然存在变成了人, 并且当它知道死亡为何物时, 它也了解了人, 那么, 所有留给我们的东西就是保持沉默。”(汪民安编, 第299页) 传统形而上学意义上的二分法, 没有能力进入到这个领域之中。巴塔耶通过对黑格尔哲学的再解读, 指出了传统形而上学建构中的内在不可能性, 并以此为基础实现对传统形而上学的解构。

在德里达看来, 巴塔耶对黑格尔哲学的嘲笑与批判, 是对传统形而上学根基的发问, 是对在场形而上学的解构。巴塔耶对死亡(空无)的探讨, 力求达到对否定性和消耗的那种无基底处的体验, 也就是对绝对差异的体验, 而这种差异不再是黑格尔比别人更深入地思考过的那种差异, 即所谓为在场服务、为(意义的)历史劳动服务的差异。对于巴塔耶来说, 需要思考的是那个沉默的领域, 这是以死亡、耗费为特征的领域, 它不再遵循着传统形而上学的理性原则, 而是需要用另一种方式来表达, 甚至可以说, 这是无法用当下的语言来表达的, 但当我们又不得不用这样的语言来表达时, 就必须做一个补充, 即对写下的东西说“不”!“巴塔耶所思考的那种不可能将永远会有这样一个形式: 在耗尽了哲学话语之后, 怎样在语言, 即曾经也是哲学的语言的那个我们语言的词汇和句法中, 记录那些无论如何超出了受这种共同逻辑所主宰的概念对立之外的东西? 这既是必要的又是不可能的, 这种超余物必须将话语弯曲成一种奇怪的扭曲物。”(德里达, 2001年, 第453页) 理解了这一点, 我们就能理解尼采的箴言式写作、巴塔耶的怪异写作风格: 这是一种写下又涂掉的写作方式。德里达对此深有感触, 他将自己的哲学思考理解为双重行动: 一方面, 试图把他自己保持在哲学话题的“界

限”之中，这是使哲学成为可能的界限，也是使书写与言说保持可能的界限；另一方面，又必须在某些关键位置上用一种涂写方式让人们对它所涂去的东西进行解读。这是一种双重游戏。“借助这一双重游戏，我试图让哲学型或知识型滑向——没有错过它们——与它们不相干的、对它们的详尽论述以及它们的封闭体的那一点，尽可能严格地尊重它们内在的和规划严整的游戏。因此，‘解构’哲学，就要通过最忠实和最内在的方式思考哲学概念的结构谱系学，同时又要从哲学不能规定或者不能命名的某个外部来规定这一历史可能掩饰或禁止的东西，因为这一历史是通过这个在某处利害攸关的压抑而成为历史的。”（德里达，2004年，第7页）

从既成事实的文本看，黑格尔与巴塔耶之间的区别就是这两种差异间的区别。这种差异当然是已经完成的过程，而问题在于产生差异的运动，即延异：“不断把外部（他者）带进能够看见的纯粹内部（自我）的内部，在‘不可能决定’的原状态中不断产生出内部（自我）和外部（他者）的差异，这种差异化（différenciation）运动就是‘延异’（différance）。”（高桥哲哉，第88—89页）正是在延异中，在场与不在场发生争执，反对传统形而上学的封闭性。在讨论福柯的《疯癫与文明》时，德里达将福柯的讨论与笛卡尔的“我思”置于一种争执之中：正是在与“我思”的争执中，“疯狂，精神失常，精神错乱，丧失理智看起来，我强调看起来这个词，被从哲学之尊的圈子中撵出，排除，放逐，被剥夺了哲学生存权，被剥夺了成为哲学思考对象的权利，早在笛卡尔召集的那个判定我思本质上不可能是疯子的最后法庭上，它就被逐出了哲学的席位。”（德里达，2001年，第53页）德里达认为，这里的先决问题在于，一方面是笛卡尔所说的那种理性自明性的确定性，另一方面，这种确定性恰恰意味着某种历史结构的轮廓尚未清晰，也就是说理性与疯癫之分离的场域需重新揭示出来，从而揭示出在这个场域中，理性与疯癫的争执何以使理性的自明性获得了支配的地位，完成了一种在场形而上学建构。“因此这也意味着接近理性与疯狂间对话的那个断裂点，那个使两种自言自语分裂的原点，即福柯重词称呼的那个大写的决断。这种大写的决断一箭双雕地联系与间离了理性与疯狂；在此它应当被理解为某种命令，某种决心，某种意旨的原初动作，它也应当被理解成一种断裂，一种顿挫，一种分离，一种二分。为了强调它是一种自我分裂，一种一般意义和一般逻各斯内部的割裂和剧痛，一种同感行为的分裂，我宁可把它叫做意见不和。”（同上，第63—64页）因此，想要去书写那种决断、分歧、差异的历史，就意味着冒险去建构那个突然出现在原初在场之统一体上以事件和结构出现的那种分化；因此也就意味着要冒确认形而上学的那种根本性运作的危险：“延异使在场和缺席的对立成为可能。没有延异的可能性，在场的愿望就会窒息。这同样意味着，这种愿望本身隐含着它无法得到满足的命运。延异产生它禁止的东西，使它导致其不可能的东西成为可能。”（德里达，1999年b，第207页）对于德里达来说，这种决定并不像福柯所说源自于古典理性时代。在福柯的讨论中，疯癫这个概念并没有经过审视；实际上，在柏拉图时代，这种二分法的形而上学就已经形成，在这个根本性的原初场域中，福柯是缺席的。正是这原初性的决定，构成了解构要理解的东西。因此，解构是对作为形而上学“自明性”前提的暧昧不明状态的揭示，是对那个决断场域的询问，是一种不同于传统形而上学的另一种决断。但这种决断不再是康德意义上的伦理学决断；与其说是决断，不如说是另一种可能性空间的开启，而这另一种可能性的空间，是不能通过在场的形而上学来填补的。在此意义上，这另一种可能性空间恰恰是一种不可能的空间，或者说德里达思考的是“决定不可能之物的决定”，以及实践这种决定的“责任”。解构在此意义上是一种肯定，而并不是无止境地否定一切；从传统形而上学的界限这个角度理解的话，“解构，从某种角度说正是哲学的某种非哲学思想”（德里达，2001年，上卷，第12页）。这是德里达赋予“解构”一词的基本含义。解构是要开启形而上学无法明了的原初场域，这也是延异开启的场域，这是原初裂缝的开启，但这个裂缝并

不能通过在场的形而上学来缝合，使之成为一个封闭的领域。所以解构并不是一种简单的否定，而是一种肯定、一种投入，这种投入是一种承诺。这是对缝隙缝合的承诺，但这种缝合并不是要实现一种在场性的降临。这种在场性的降临正是海德格尔的问题，也是马克思主义哲学中需要解构的东西。

## 二、“脱节的时代”与在场的形而上学

德里达重新谈论马克思，有着其特定的时代内涵。《马克思的幽灵》出版的时代，是苏联、东欧等社会主义国家纷纷解体、自由资本主义走向全球化的时代。正是面对这个时代，福山认为，这是“历史的终结”，后历史时代的来临，将是自由民主、议会、市场经济的全面在场。而面对这样的时代，德里达却认为需要解释在苏联解体后如何继承马克思精神的问题，从而反思“自由资本主义、市场社会宣告马克思主义、甚至马克思主义话语终结的模糊、教条的意识”（杜小真编，第77页）。在自由资本主义学者认为可以给马克思主义送葬时，马克思的鬼魂仍然构成了我们的遗产，构成了我们面对全球化时代十大问题时的重要批判武器。在这样的语境中，德里达在一开始就提出了问题发生的场域，即“这是一个脱节的时代”（the time is out of joint）。对时代的这个判定构成了全书讨论的基础，今天讨论马克思的幽灵问题，实际上也就是如何面对这个脱节的时代的问题。

在我看来，“这是一个脱节的时代”的判定，是德里达解构方法的移用。解构是对封闭总体性的解构，是要直达打破封闭总体性的原初缝隙，也就是延异开启出来的原初场域，在这个场域中，任何形而上学的、本体论意义上的封闭性都是需要质疑的。以这种方法面对历史时代，特别是苏联等社会主义国家纷纷解体的时代，德里达当然要打破“历史的终结”所导致的封闭线，也就是福山所谓的自由资本主义的在场所构成的后历史时代。在这一语境中，德里达以海德格尔为对象，从方法论上说明了面对“脱节的时代”所应具有的态度，而对海德格尔的在场形而上学的批判，是他解构马克思哲学的本体论基础，是将解构与马克思的批判精神合为一体的理论铺垫。

“这是一个脱节的时代”的判定意味着这个时代是一种“空”的形势，它为人们走出或拯救这个时代提供了一种结合条件。“脱节的时代”具有双重的意义：一方面，它指的是不合时代的错误，“一切变得糟糕透顶”、“一切都在日趋恶化”，我们就处于这个断裂的时代中；但是另一方面，它又表明这种断裂、这种“日趋恶化”的失调为宣告良善或者至少为宣告公正提供了必需的空间：在这种空间里，并没有任何可以先验决定的东西，也没有任何形而上学的必然性意义上的东西的来临，却为未来的承诺创造了可能性，而裂缝本身则有着歧义的多重性。正是在对这种断裂时代的思考中，德里达的解构指向了海德格尔的形而上学。在讨论《阿那克西曼德之箴言》时，海德格尔认为，在场者之在场是一种逗留，也就是“在之间”的逗留，这种逗留源自于裂缝：“在场者作为它所是的在场出于裂隙。在场本身必然包含着裂隙连同出于裂隙的可能性。”（海德格尔，第364页）在场是一种过渡，是一种当下性，关乎到已经到达者的到达和离去，正是这种过渡使在场既处于无蔽状态，又将非当前的在场者聚集于无蔽中。按照德里达的理解，这种逗留就是对裂缝的连接。在海德格尔那里，这种连接是通过一种非计算的给予实现的，即通过给予他人所没有的实现对裂缝的嵌合。如果说脱节的时代是一个罪恶的时代，需要靠一种复仇的正义来实现的话，那么对海德格尔来说，这并不是嵌合裂缝的方式，而是应该以一种给予的方式来实现接缝。

德里达的讨论针对的就是海德格尔的上述分析。对于德里达来说，海德格尔以给予来连接裂缝的思路，正是一种在场的形而上学。给予的逻辑使裂缝联结起来，使被给予者到场，同时给予者出场，通过这种方式恢复了非法律、非道德意义上的正义，这正是将正义总体化、同一化的过程。海德格尔已经打破了脱节时代的不对称性，他使一切都进入到在场状态，这是一种建构性的在场状态。而对于

德里达来说，把裂缝联结起来，这仰赖于某人对其职责的良知，而在裂缝消失之后，人们就会失去未来的机会，失去承诺或求助的机会。也就是说在海德格尔的思路中，境界是完满的，而对于德里达来说，只有裂缝的存在才可能保持着一种救世主义，而“这个救世主义的号召仍然是马克思的遗产的一种不可磨灭的印迹——一种既无法抹除也不应当抹除的印迹，并且它无疑也是一般的遗产继承经验和继承行为的印迹。否则，人们就会简约事件的事件性和其他人的独特性和相异性。”（德里达，1999年，<sup>①</sup>第41页；Derrida p.28）当海德格尔消除了裂缝时，正义就再次被简化为一种法律——道德原则、规范和表征，一种总体化的境域。而在德里达看来，正是在断裂中，分离之物纠集在一起，但又保持着各自的独特性：“这不是要坚持让分离之物合在一起，而是要我们自己进到分离之物本身‘结合为一’的地方，不要损害裂隙、分散或差异，不要抹除他者的异质性。这要求（也许是命令）我们得让自己朝向未来，使自己加入到这个我们之中，在那里，分离之物也会投身于这一独特的加入行为，且不需要任何概念或确然的决定性因素，不需任何知识，也不需连接和断裂的综合接头或在这之前。这是一个重新组合的联盟，它无配偶、无组织、无政党、无民族、无国家、无所有权（它就是后面戏称为新国际的‘共产主义’）。”（同上，第42—43页；同上，p.29）如果说“今世的、时代的、时间的关节脱落（out of joint 或 Un-fuge）对海德格尔来说是非法的极限，那么与此相对，对德里达来说则是正义的要求和正义的可能性”（高桥哲哉，第226页）。在海德格尔的解释中，更为强调瞬间的含义，强调当下的在场，而对于德里达来说，更强调的是“将来”。脱节的时代在于，“它有它的起源，这起源实际上就在那还没有原生，还不大可能发生，因而仍然会来临的东西中。在场的这个时代的过渡期来自于朝向过去、朝向正逝去的过去的将来”（德里达，1999年，<sup>①</sup>第36页；Derrida p.24）。

在批评了海德格尔填充空白与裂缝的作法之后，德里达要批评的是过去和现在的马克思主义者的一些解释，这些解释也像海德格尔一样，总想填补马克思的幽灵性存在的“空白”处。对于马克思来说，他对未定的或不确定的问题存而未答，这是马克思留下的空白，但后世的子孙们却急于用一些人道主义、历史主义的东西填补马克思的空白。正是这样的东西使哲学的应答总体化，填补着那问题的空间或否定其面向未来的可能性。而对于德里达来说，这样的空白恰恰是马克思的指令发生作用的地方，正是在这个空白中的指令，产生一种前法律和意义之前的法律暴力，使时代脱节，使时代移位于其天然住所之外。因此，对于今天的马克思主义研究来说，处于一个脱节的时代，并不是要以一个东西使之充满，如人道主义的东西，而是要在这个空白处发出指令，使这个裂缝更加裂缝化，只有这样我们才能谈论马克思的幽灵问题。

### 三、幽灵的多义性与“弥赛亚性”的未来承诺

从上面的讨论可以看出，德里达的解构实践指向的是形而上学的界限及其前提的暧昧性，但这种解构并不是要简单地摧毁这个传统，而是要进入到这个传统之中，在传统的解构中重新获得面向未来的另一种可能性空间，或者如前面讨论中所说的，“不可能性”的可能性，所以“解构总是和‘自己固有’相联系。我坚持用一个观念，那就是‘ex-appropriation’，意为以社会的方式在剥夺占有的同时进行占有的运动”（杜小真编，第84页）。这种解构在其政治实践的意义，指向的是全球化时代资本主义的“在场性”，是抵抗霸权、抵抗经济霸权和货币霸权，意在揭示“在世界化和全球化名目之下，究竟隐藏着什么在与现实的或潜在的霸权主义相呼应”（同上，第100页）。正是在这个维度中，马克思的意义凸显出来：我们“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，至少有他的某种精神。因为

这将是我们的假设或更确切地说是我们的偏见：有诸多个马克思的精神，也必须有诸多个马克思的精神。”（德里达，1999年，第21页；Derrida p 13）但这种阅读，必须打破单一的本体论承诺，根除马克思遗产继承中出现的各种缺陷。那么，什么是马克思遗产继承中出现的缺陷？什么是马克思的遗产中需要进一步加以发挥的东西？什么是德里达想要说的“继承”？正是在这里，“幽灵”的多义性发生着作用，对“幽灵”的多义性的分析也就构成了我们讨论德里达解构思想与马克思批判理论之间的深层关系的基础。

在马克思的思想语境中，幽灵可以区分为三种含义：第一指的是已经死去的东西的幽灵，求助于这种幽灵，使之成为当下活动的面具，在马克思看来这是过去一切资产阶级“革命”的特征。在《路易·波拿巴的雾月十八日》中，马克思指出，近代以来的资本主义革命，可以说都是求助于已死的“幽灵”实现的：“当人们好像只是在忙于改造自己和周围的事物并创造前所未闻的事物时，恰好在这种革命危机时代，他们战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助，借用它们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这种久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新场面。”（《马克思恩格斯全集》第8卷，第121页）这种求助于亡灵的行为在路易·波拿巴的政变中达到了顶峰。波拿巴政变的成功，在面具的意义上求助的是拿破仑的“幽灵”，而这种幽灵合乎法国保守农民的理想。波拿巴所代表的不再是革命的农民，即竭力摆脱由小块土地所束缚的农民，而是想巩固这种条件的农民，他们“不是力求联合城市并以自己的力量去推翻旧制度的农村居民，而是愚蠢地拘守这个旧制度并期待帝国的幽灵来拯救他们和他们的小块土地并赐给他们以特权地位的农村居民”（同上，第218页）。这样一种幽灵，当然是马克思要驱逐的，这决定了在马克思的哲学视域中，无产阶级的革命并不能通过复活已死的幽灵来取得自己的合法性，无产阶级革命的直接基础是当下的资本主义社会，而其革命指向未来。

马克思思想中幽灵的第二种含义指的是资本的幽灵，这也是马克思要驱逐的幽灵。幽灵的基本特征是在场又不在场，其在场恰恰是通过不在场实现的，具有一种面具效果：我们看不见它，但它却在我们不知道的方向上凝视着我们，使我们无法摆脱它的视线。在马克思看来，这正是资本幽灵般的存在方式，他以商品拜物教为例具体分析了这一问题。

在商品的存在方式中，存在着一种双重逻辑：一是可见的，一是不可见的。从可见的一面来说，商品在日常生活中呈现为可感觉的对象，并以自己的使用价值满足着人们的需要，在这个层面上，商品似乎没有任何神秘性可言。但如果进一步分析，商品存在的逻辑却充满着形而上学的微妙和怪诞。在直接性上，商品似乎是为了人们的需要而生产的，但这种满足的过程却不是直接完成的，人们满足自己的需要必须以交换为中介，这就使直接的物质满足进入到看不见的、但又决定着交换的逻辑中。在这一交换过程中，存在着多重抽象的过程：首先，创造使用价值的独特的个体劳动被抽象化为同质性的劳动；其次，这种同质性的劳动以抽象化的时间即社会必要劳动时间体现出来，只有这种时间才能对不同质的商品给以相同的尺度；第三，通过抽象得出的商品的价值，在商品的现实交换中又必须表现为可见的中介物，使抽象的价值本身现身，货币就是其载体。经过这多重抽象过程，人与人的社会关系以物的方式表现出来，物获得了最后的统治地位，但这种物何以取得这种统治地位，在日常生活中恰恰是无法感觉、无法触摸的，这才是资本幽灵般的存在方式。所以马克思分析道：物品作为单纯作用价值，本来是没有神秘性的，而一旦作为商品就性情大变：“用木头做成桌子，木头的形状改变了。可是桌子还是木头，还是一个普通的可以感觉的物。但是桌子一旦作为商品出现，就变成了一个可感觉而又超感觉的物了。它不仅用它的脚站在地上，而且在对其他一切商品的关系上用头倒立着，从它的木脑袋里生出比它自动跳舞还奇怪得多的狂想。”（马克思，第87—88页）商品获得了一种幽灵般的存在方式，而当我们对这种幽灵般的存在方式视而不见时，我们也就无法走出商品拜物教

的幻觉，人们也就只能自觉或不自觉按照商品的幽灵的指令进行着交换，过着自己的日常生活，使自身成为商品幽灵的影子。在这里，幽灵的生产、幽灵的作用并不简单地体现为一种精神化的结果，这是青年黑格尔派没有揭示出来的；幽灵在根本上是资本的存在方式。

马克思的《资本论》就是要分析这种看不见的逻辑，使这个可感觉又不可感觉、既在场又不在场的幽灵现身，使它在光天化日之下摘去自己的面具。但这种使幽灵现身的过程，并不是简单地对资本主义社会进行否定，而是要进入到资本主义社会之中，意识到这个社会存在的历史性界限，并从内部解构这个社会的存在方式，这正是马克思的批判理论所要表达的核心内容。德里达非常重视这第二种意义上的幽灵：在他看来，马克思对资本的幽灵的驱逐，是马克思思想中最有活力的部分，也是面对全球化时代的重要批判武器。

但这并不是说，德里达对马克思的哲学包括马克思主义的传统可以无条件地接受。在 1993 年的一次采访中，德里达说：“按我的读解，我认为马克思的著作也同样是形而上学的。”（转引自高桥哲哉，第 229 页）而“要想继续从马克思主义的精神中汲取灵感，就必须忠实于总是在原则上构成马克思主义而且首要的是构成马克思主义的一种激进的批判的东西，那就是一种随时准备进行自我批判的步骤。这种批判在原则上显然是自愿接受它自身的变革、价值重估和自我再阐释的”。（德里达，1999 年<sup>a</sup> 第 124 页；Derrida P. 88）这样一种重新解释，在根本上是解构马克思主义批判精神中的本体论倾向，这是马克思的批判理论与德里达的解构理论的重要区分，也就是说，要继承马克思的遗产，首先必须对马克思哲学及其遗产进行解构，消除马克思哲学及其遗产中的形而上学倾向，使马克思的批判理论激进化。正是对马克思哲学的这一姿态，使德里达对马克思思想中第三种意义上的“幽灵”进行了改造，使之合乎自己的理论指向，因为正是在这个层面，德里达从根本上拒绝一种形而上学式的批判精神，而他认为这也是马克思在驱逐资本的幽灵时的理论要旨。

第三种意义上的幽灵是在《共产党宣言》中表述出来的。《共产党宣言》的第一句话就是：“一个幽灵，共产主义的幽灵，在欧洲游荡。”（马克思、恩格斯，第 26 页）对于这个意义上的幽灵，按照德里达的看法，马克思也是要驱逐的：马克思要做的是使这种共产主义的幽灵变成现实，也就是使之“在场”、“降临”。德里达反对马克思的这一理解，在他看来：“从根本上说，那徘徊并没有出现，它没有发生，并没有在某一天降临欧洲，仿佛后者在其历史的某个时刻已经开始遭受某个魔鬼的折磨，任其寄居在它的内部，也就是说，仿佛有一个异乡的客人在它那里徘徊。”（德里达，1999 年<sup>a</sup> 第 9 页；Derrida P. 4）在这里，德里达从对传统形而上学的批判出发，做了一个重要的区分，即他所强调的幽灵并不是像基督降临一样，在某个时刻会降临到世间，这是一种末世论的解释，是一种弥赛亚主义，是一种在场论形而上学的思维方式；德里达认为，幽灵是不会现身的，它不会降临到场，它总是在某个地方观看着我们，它永远不会站在我们面前。因此，“救世主降临”与“降临性”是不同的，它们的差别在于：“‘救世主降临’在所有宗教中都有一个特定的‘弥赛亚’的形象，通过文本出现，他的到来是提前的。而‘救世主降临’的‘降临性’，是为了让这种对来者的期待脱离周边所谓的伦理的建构。”（杜小真编，第 79 页）对于德里达来说，幽灵是某种在地平线上出现的不确定的承诺，是他者到来的事件。在这里，德里达的幽灵概念指的是一种敞开状态，面向一切存在的未来，这种“面向”反对着“历史的终结”，也反对着一切在场形而上学的封闭状态，一切在场都是对未来承诺的取消。这种对未来的承诺，对于德里达来说，是批判全球资本主义的重要武器，马克思所说的共产主义的幽灵必须在这个意义上被解构，并被重新解读。因此，共产主义不会随着苏联的失败而终结：“共产主义一直是而且将仍然是幽灵的：它总是处于来临的状况；而且像民主本身一样，它区别于被理解为一种自身在场的丰富性，理解为一种实际与自身同一的在场的总体性的所有活着的在

场者。资本主义社会总是能够长嘘一口气对自己说：共产主义将由于极权主义在20世纪的崩溃而被终结，不仅终结，而且它根本未曾发生，它仅仅只是一个鬼魂。资本主义所能做的只能是否认这一不可否认的东西本身：一个永远也不会死亡的鬼魂，一个总是要到来或复活的鬼魂。”（德里达，1999年，第141页；Derrida，p.99）也正是在这个维度上，德里达的解构精神既解构了马克思哲学中的传统形而上学，又将马克思的批判精神激进化了，实现了解构与批判精神的整合。只有在这个意义上，才能把继承遗产看作是一项使命，才能接受马克思的指令。应该说，这一面向未来的承诺，构成了德里达解构马克思哲学并在此基础上重新解读马克思哲学的理论取向。

#### 四、简要的评论

在面对马克思时，德里达关注的主要是以下三点：第一，充分肯定马克思对资本的幽灵逻辑的批判，德里达把这看作是马克思哲学中最有生命力的部分；第二，在肯定马克思的这一部分解释的同时，德里达也对马克思哲学中的本体论形而上学进行了解构。在他看来，这种从生产劳动而来的本体论哲学不仅是马克思本人思想中存在的问题，也是第二国际及正统马克思主义研究中的缺陷，它使我们无法从在场的形而上学框架中解放出来。第三，在此基础上，将马克思哲学的共产主义改造为一种面向未来的承诺与责任，这是一种永远地面向未来的希望，它不会被终结，也不能被终结，否则我们会再次陷入到逻各斯中心主义中。通过将自己的解构理论与马克思哲学批判精神的这一结合，德里达想要达到目的是：面对全球资本主义，揭示蕴藏于其中的霸权，但在反对这个霸权的过程中，又反对任何一种反世界化的意识形态言论，使世界走向一种合乎正义的过程。这种正义不是指法律条文意义上的，而是指他人的相异性能够变得相容，这是他所谓的未来承诺的主题内容。

这里的问题在于，德里达对马克思哲学的解构式改造，虽然再次呈现了马克思哲学在全球化时代的意义，但当马克思哲学被改造为一种“乌托邦”式的承诺时，实现这种承诺的可能性何在？谁能承担实现这个承诺的责任？如果多元性构成了未来建构的重要维度，那么在多元性之间何以勾连出较为明确的目标？如果“幽灵”的策略是为了批判全球资本，那么全球化时代的资本扩展是否只靠一种幽灵式的解构就能改变？这些问题在德里达那里是无法回答的，实际上它们也是马克思哲学在当代所面临的问题。面对这些复杂的问题，《马克思的幽灵》给出的或许是一个较为苍白的答案。

#### 参考文献

- 德里达，1999年，a《马克思的幽灵》，何一译，中国人民大学出版社。  
 1999年，b《论文字学》，汪堂家译，上海译文出版社。  
 2001年：《书写与差异》，张宁译，三联书店。  
 2004年：《多重立场》，余碧平译，三联书店。
- 杜小真编，2003年：《德里达中国讲演录》，中央编译出版社。  
 高桥哲哉，2001年：《德里达》，王欣译，河北教育出版社。  
 海德格尔，1997年：《阿那克西曼德之箴言》，载《林中路》，孙周兴译，上海人民出版社。  
 马克思，1975年：《资本论》第1卷，人民出版社。  
 马克思、恩格斯，1997年：《共产党宣言》单行本，人民出版社。  
 《马克思恩格斯全集》1961年，人民出版社。
- 汪民安编，2003年：《色情、耗费与普遍经济——乔治·巴塔耶文选》，吉林人民出版社。  
 Derrida Jacques 1994 *Specters of Marx* Translated by Peggy Kamuf New York and London  
 Kofçve Alexandre 1967 *Introduction to the Reading of Hegel* New York

（作者单位：北京大学哲学系）

责任编辑：黄慧珍

# ABSTRACTS

The Deconstruction of Metaphysics and the Promise to Future: Derrida Rethinking Marx

Yang Haifeng

Specters of Marx is the theoretical results of Derrida's interpretation of Marx in terms of the deconstruction. Contrary to the metaphysics explained by Heidegger, what Derrida deconstructed is the internal closing of metaphysics of presentation. He opens the original place of non-metaphysics and reveals the promise to future in the original place, namely, one kind of Messianic promise. Based on this interpretation, Derrida deconstructs the metaphysics of Marx's inheritance, reveals the multi-meaning of Marx's specters, and transforms Marx's critical theory into the promise to future, which will be the theoretical core of the critique of capital globalization.

Formation of the Logic Presupposition about Modernity

Zhang Xiong

The logic presupposition about modernity is the fundamental narrative of modernity. It defines the most typical characteristics of the key values of modernity and connects discourses with the specific features of modernity in philosophy and various integrated fields of study. Its formation and development constitute a long historical process. People can get to know modernity at different level of consciousness, such as intuition, senses or feelings, etc. However, only the reflection on modernity by thinking and categorization can give expression to an ever growing sense of historical relativism. Therefore, logic presupposition about modernity is also the theme for philosophical reflection on homogenization of meanings. By the restoration of historical time and space, logic presupposition orders and classifies a variety of specific modes of human practice according to the abstract categories of philosophy. It captures the dialectic essence of historical formation and the development of modernity and in the meantime provides the exposure of the actual status and the limitations of the evolution of human existence deeply.

Modernity: The Marriage of Capital and Rational Metaphysics

Wang Shaping

Modern history was usually regarded as the history that human became rational subject after driving out God, so rationalism and subjectivism were looked as the core of modernity. However, it was changed by the 2<sup>nd</sup> World War. People are forced to think why subjectivism caused Bloodbath, why rationalism caused extremely un-rationalism that killed people by reason. As a result, the critique of modernity became the central topic of contemporary philosophy. In terms of above investigation, this paper tries to point out that the essence of modernity is "the marriage of capital with rational metaphysics". Capital is not only the real subject domain.