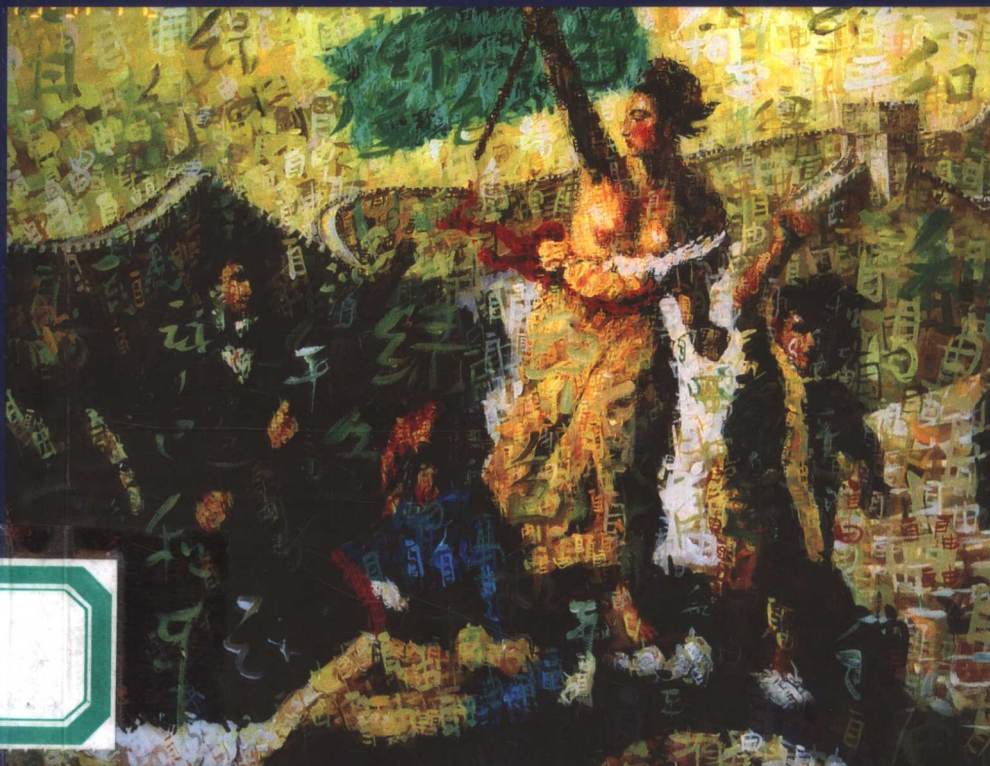


# 思想

思想文综 NO.8 THINKING

主编：饶芃子



中国社会科学出版社

**思想** 文综 NO.8

思想文综编委会  
暨南大学比较诗学与  
比较文化研究中心

中国社会科学出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

思想文综. 第8辑/饶芃子主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2003.4

ISBN 7-5004-3821-4

I. 思… II. 饶… III. 社会科学—文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 017320 号

责任编辑 汪民安  
责任校对 石春梅  
封面设计 师 若  
版式设计 李 建

---

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010—84029453

传 真 010—64030272

网 址 <http://www.casspw.com.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

装 订 丰华装订厂

版 次 2003 年 4 月第 1 版

印 次 2003 年 4 月第 1 次印刷

开 本 850 × 1168 毫米 1/32

印 张 10.875

插 页 2

字 数 270 千字

印 数 1—1500 册

定 价 23.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换  
版权所有 侵权必究

主编  
饶芃子

副主编  
蒋述卓  
魏中林  
费 勇(执行)

编辑部:广州 暨南大学中文系

邮 编:510632

E - mail: tfy@jnu.edu.cn

# 目 录

- 德里达的政治哲学 ..... 麦克·里拉 胡继华 译(1)
- 论皮埃尔·布迪厄 ..... 华康德 张怡 译(23)
- 现代性与知识分子谱系学 ..... 周 宪(45)
- 论詹明信的阐释理论 ..... 魏 燕(75)
- 日本后现代思潮的社会语境及理论语境 ..... 林少阳(89)
- 反叛的诗歌 ..... 李亚萍(128)
- “文革”后女性写作的主题流变及书写策略 ..... 郭冰茹(143)
- 重读鲁迅对老庄思想的批判 ..... 钱文亮(191)
- 孤独的反抗 ..... 苏桂宁(203)
- 文艺方法论与本体论研究的学术史考察 ..... 王岳川(218)
- 文学:诗意语言 ..... 彭富春(239)
- 论作家的“主体性” ..... 郑国庆(251)
- 翻译即延异:一种后现代翻译观 ..... 黄汉平(269)
- 翻译学与文化翻译 ..... 孙艺风(285)
- 黑格尔“东洋”概念的咒力 ..... 子安宣邦 韩冰 译(311)
- 圣经与古希腊哲学 ..... 梁 工(330)

# 德里达的政治哲学

麦克·里拉  
胡继华 译

二战以后六十年来的法国哲学史，可以简要地概括为：政治授意、哲学书写。解放运动之后，主要归功于萨特的楷模，德雷福斯式知识分子的衣钵从作家传给了哲人，现在人们期待他们对这一时代的事件立言。这种发展模糊了纯粹哲学研究、政治哲学和政治参与之间的界线，而这些界线在法国刚刚被缓慢地重建起来。正如 V. 德斯柯布 (Vincent Descombes) 在《现代法国哲学》(1980 年)——一项杰出的短期历史研究中所指出的那样，“获得政治地位在法国现在是、将来还是一项决定性的检验指标；政治立场将揭示哲学的终极意义”。在悖论意义上，哲学的政治化也还意味着政治哲学行将灭绝，它被理解为对一种所谓政治学的可认识领域进行学科化、规范化的反思。如果一切都是政治，那么严格说来什么都不是政治。战后思想景观令人惊讶的事实是，法国仅仅产生了一个真正的政治思想家，他，就是雷蒙·阿隆。

法国哲学家捍卫他们的工作，使之免遭时代政治激情的浸染，这样的哲学家虽为数不多，但包括了一些举足轻重的人物。我们想到犹太道德哲学家列维纳斯 (Emmanuel Levinas) 和悲观

厌世的散文作家塞欧让 (E.M.Cioran), 这两位刚刚谢世; 还有清教思想家利科, 他已经九十有五, 今天人们还正在重新发现他的价值。我们还会想到解构之父德里达, 他和他的著作在大洋彼岸被接受的具有意识形态承负的环境, 可能使我的这么一个断言震惊美国读者。与 50 年代的巴黎高师 (the Ecole Normale Supérieure) 的同人学者不一样, 德里达对斯大林化的法国共产党 (the Stalinized French Communist Party) 保持警惕, 后来又对“六八年五月事件”持一种怀疑的态度, 还一度对毛主席产生短暂的狂热。继此之后的二十年间, 福柯成了“六八事件”之后左派伟大希望的象征, 可是德里达却挫败了一切企图把简单的政治计划纳入解构的努力。他自己宣称是左派中人, 但是又拒绝解释, 就如马克思主义批评家伊格尔顿曾经所控告的那样, 他让许多正统思想家深感困惑, 不知道解构论是不是仅仅反映“自由主义的悲观精神” (libertarian pessimism)。

正当德里达这颗学苑明星在 80 年代法国开始暗淡时, 这颗星却在英美世界冉冉上升, 而再次提出了关于他的政治承诺问题。这一定使许多有关他的盘算十分尴尬。德里达的思想无论在主题上还是在修辞上都是极端法国化的, 在巴黎学界旷日持久的关于结构主义和海德格尔学说遗产之争的语境以外, 很难理解德里达的思想。可是, 在美国他的思想首先是被引进到文学批评中, 现在却广泛传播在学院后现代主义的疏远环境之中, 而所谓后现代主义是一些外围学科组成的结构松散的学科群, 像什么文化研究、女权主义研究、同性恋研究、科学研究和后殖民理论。后现代主义只不过是多种思潮的混合与调和, 这也使得对它的理解和描述更加困难。美国的后现代主义自由地借用德里达、德娄兹、利奥塔、鲍德里亚、克里斯蒂娃的 (被翻译的) 著作中的思想, 就好像这还不够, 他们还从本雅明、阿多诺和其他法兰克福学派的人士那里获取灵感。由于根本不可能强加给这些很不相同

的观念以任何一种逻辑秩序，所以后现代主义往往是长于表态、短于论证。表面上把后现代思潮统一起来的是驱动不同思想家以某种方式服务于共同的政治解放目标的信念，这种信念可以信手拈来、根本未作严格的规定。

在美国，德里达的著作被奉为后现代经典之中的经典。但直到1990年他还是拒绝解释解构的政治意蕴。偶尔一部著作似乎宣称解破密码、发现解构论与马克思主义或女权主义之间的隐秘亲和力。斯芬克司咧嘴一笑。但现在，他终于说话了。在过去五年期间，德里达出版了不少于六部以政治为主题的著作。有些是短论与访谈，但其中有三本是货真价实的论著——一本论马克思、一本论友谊和政治、一本论法律。德里达为什么要选择这个特殊的时刻开始政治表演，这是一个颇费思忖的问题。他的思想在法国可能是最不合时宜的，他的六本大作在那里问世遇到了抵抗。德里达现在花很多时间在美国教书，由于后现代主义在那里的持续影响，他的介入可能是非常适时的。他的著作为我们反思解构论真正的政治意蕴和美国读者是否已经把握了这些意蕴的问题，提供了丰富的思想资源。

—

大约在1956年11月4日左右，法国哲学的性质发生了变化。无论如何，这都是教科书告诉我们的。在解放运动后的二十年间，法国哲学中一统天下的人物是萨特，一以贯之的论题是共产主义。在德国占领期间，萨特以一本《存在与虚无》（1943年）获得了声望，他的著名讲演“存在主义是一种人道主义”（1945年）又把“人是人的未来”这一信念传递给战后广大的欧洲读者。然而，就是在以人类绝对自由的名义立言的短短几年间，萨特变成了一位唯唯诺诺的同行旅伴。在不那么有名的论文



“Les Communistes et la paix”（从1952年开始连载发表）中，他删除了关于古拉格的报道；在1945年苏联之行以后，在一篇谈话中宣称在苏联有完全的批评自由。他曾经不遗余力地鼓吹人具有独一无二的自由选择能力，二十年后又宣称马克思主义是我们时代不可逾越的地平线。

但是在1956年，戏剧性的变化开始了。该年11月，赫鲁晓夫在莫斯科苏共第20次代表大会上的秘密讲话，以及镇压匈牙利革命，粉碎了苏维埃神话。这就结束了人们对萨特、对共产主义、对历史、对哲学、对“人道主义”的许多幻想。同时，这也使法国“思想的一代”与他们的学生之间出现了不可调和的隔阂，前者成长于30年代，认为战争使他们成熟，后者对于他们的父辈们的经验十分陌生，还希望逃避冷战带来的那种令人窒息的气氛。后者因此从萨特所教导的“存在主义”政治关怀转向了被称之为“结构主义”的新兴社会科学，于是戏剧性的变化结束了。在这一转向之后，一种新的哲学应运而生，福柯和德里达也许就是其中最杰出的代表。

教科书哲学史存在的问题是，它大大地低估了在1956年法国知识分子自我剥夺共产主义幻想的程度。教科书哲学史做得正确的是指出了结构主义改变了人们广泛讨论政治议题的语汇。结构主义是人类学家列维-斯特劳斯为描述一种方法而创造的术语，是指把语言学结构模式运用于社会整体的研究、尤其是用于习俗和神话的研究。尽管列维-斯特劳斯公开宣称他从马克思获得了灵感，但他还是把马克思主义解释为一门社会科学，而不是政治行为的指导思想。

萨特对马克思主义的人道主义的热忱以三个假设为基础：可以合理地理解历史运动；阶级关系决定历史运动；个人的责任是通过支持进步的阶级力量推动人类解放。列维-斯特劳斯按照法国社会学传统（尤其是涂尔干的著作所代表的传统）和他本人在

人类学领域的工作来理解马克思主义，从中得出与萨特不同的两个原则。这两个原则是：社会是以不合理历史模型为基础发展起来的社会诸要素之间的相对稳定的关系结构；在这些关系结构要素中阶级并不具有特殊的地位。至于人类生存的责任，列维-斯特劳斯特无话可说。这是一种激将式的沉默。因为，如果社会在本质上是稳定的结构，其变化又不可预见，那么，这几乎就没有给人类通过行为塑造未来留下什么余地。的确，人类不会如此离谱。列维-斯特劳斯特在《悲伤的热带》（1955年）这部杰作中说，“世界以没有人类而开始，也必定以没有人类而终结”。

现在，人们很难理解的是，列维-斯特劳斯特这一冷酷的学说，为什么对于沉陷在50年代冷战氛围中的青年人具有吸引力。这有助于理解列维-斯特劳斯特对现代法国政治确定神话的打击有多么深远的影响。开始于第三共和国，在法国形成了一种不稳定的政治共识，其结果是1879年公布的“人权宣言”不仅反映了人类存在处境的普遍真理，而且使法兰西得以神化，使这一真理在世界上广为传播。经过两次世界大战、德国占领、维希傀儡政府统治，一个国家的普遍主义神话让法国青年一代突然觉得荒唐。列维-斯特劳特的结构主义对一切政治权力、政治价值的普遍适应性报以怀疑，对宣布这些权力与价值的“人们”表示不信任。如列维-斯特劳斯特所抨击的那样，这些概念是不是西方种族中心主义、殖民主义和种族灭绝的外衣？萨特的马克思主义是否也受到了同样理念的污染？马克思主义说在历史的普遍展开过程中每个民族都有其地位，结构主义说每种文化都是独立的。马克思主义宣传所有民族革命和解放，结构主义说文化差异和尊重文化差异十分必要。在50年代后期的巴黎，列维-斯特劳特的冷酷结构主义与萨特所沉迷的人道主义相比，似乎显得更激进、更民主、更成熟。

此外，结构主义关怀“差异”和“他人”，这在近二十年的

解殖民化和阿尔及利亚战争时期也产生了强大的政治影响。列维-斯特劳斯最重要的著作都出于法国殖民帝国崩溃时期，并大大地有助于知识分子对这一事件的理解。萨特也非常热衷于反殖民政治学，正如他在法依《地球上的不幸者》的（1961年）前言中充满激情地表达的那样，在第三世界革命中他看到了“新人类”诞生。列维-斯特劳斯从不卷入解殖民或阿尔及利亚战争的争论，但是他的优秀著作给他的读者造成了一种美学的转型，奇妙地让他们为自己是欧洲人而感到耻辱。运用他得自卢梭的修辞学杰出才能，他呼唤正在努力保存差异的第三世界文化的美、尊严和不可还原的奇异性。尽管并非有意，列维-斯特劳斯的著作很快就在那些成长于60年代的新左派人士中间助长了一种怀疑，欧洲人所宣誓效忠的一切普遍理念——如理性、科学、进步、自由、民主——是不是为剥夺非欧洲他人的差异而铸造的特殊文化武器？

正如多塞在他新近的、有用的结构主义研究中所指出的那样，尽管结构主义原理被它的下一代误解和误用了，但这一运动对法国思想和知识分子的政治学还是产生了持久的影响。<sup>[1]</sup>在列维-斯特劳斯看来，结构主义是研究文化差异的科学方法，可望有一天实现对人类本质的真正普遍的理解。在第三世界（the tiers-mondistes）和被阿尔及利亚战争所逼向激进立场的年轻一代看来，这种科学相对论已经蜕化，仅仅成为另一种形式的原始主义，它在外来文化之中把一切过度使用的批评中立化了（更不用说共产主义的极权论，它现在可以被原谅的理由是文化主义、而不是斯大林主义）。随着60年代的发展，结构主义的后代已经忘记列维-斯特劳斯对法国革命神话的怀疑，开始把他人统统奉为令人敬畏的“无套裤汉”（an honorary sans culottes），一切处在西方社会边缘的东西现在都被正当化，甚至在哲学上被大加赞赏。许多人追随福柯把欧洲文明的发展描绘成国家中的不合时宜者的边缘化过程，

这些不合时宜者就是那些精神病患者、性倒错者和政治越轨者，他们被打上了耻辱的烙印，通过社会“权力”和“知识”的合谋而置身于监控中。其他人则转向了心理学，探询在利比多或无意识中被压抑的他人（他者）。

到了70年代中期，结构主义理念开始衰落。曾几何时，它是政治文化悲观论者所构思的科学方法，现在变成了一种自由的反神学，无论在何处发现差异，他们都欢欣鼓舞。在这个意义上说，1956年以来几乎没有太大的变化。法国知识分子仍然以德雷福斯为楷模思考他们自己，哲学家书写着隐微伪装的政治宣言。但是，结构主义者的经验改造了对政治承诺进行哲学思考的概念。再也不可能像萨特那样诉之于历史的合理说明来把政治行为正当化。语言和社会结构问题显得异常突出，人们能否完全诉之于理性，还十分含糊。甚至若不把“人”这个词语加上引号，我们就不能讨论它。“人”现在被看作是各种各样的社会、文化、经济、语言、心理力量偶尔交会的基点。如福柯《词与物》（1966年）一书的最后一句话所说的那样，人是晚近的发明，他不久就会消逝，就像沙滩中的面孔。

当列维-斯特劳斯说造物比人的寿命更长，他的本意的确并非如此，但已经投射了人的死亡的阴影。这种彻底的反人道主义对政治学意味着什么，这还完全不清楚。如果“人”完全是语言和社会结构的建构，那么政治人（*homo politicus*）如何思考、评价和确认他的行为？无论人们怎样看萨特的政治关怀，他总归是回答了这个问题。结构主义却没有。

## —

多塞把德里达的解构论描述为“超结构主义”。这种描述是够准确的，但有以偏概全之诟。至少，在法国60年代的解构论

的创造性在于用海德格尔的哲学概念和范畴来表述结构主义的主题——差异和他人。德里达早些时候的著作再次激活了人道主义本质之争，在40年代后期，海德格尔反对萨特，这种争论蕴涵着许多政治意义。德里达袒护海德格尔，却仅仅是批评海德格尔做得还不够。解构的一切政治问题都可以追溯到为海德格尔而作出的决断。

1945年萨特发表了关于人道主义的讲演，随之激发了萨特—海德格尔之争，海德格尔把萨特的讲演理解为对他的政治立场的歪曲。萨特挪用了海德格尔的语言，如焦虑、本真、生存、决断来支持人是“人的未来”这一观点。他的意思是人的自律的自我发展将取代作为我们的一切奋斗目标的先验目的。在“关于人道主义”（1946年）这封著名的长信中，海德格尔答复说，他的目的永远是追问人的概念和把我们这一概念中解放出来。他写道，自柏拉图以来，西方哲学不加检验地使用了关于人的本质的形而上学假设，这些假设掩盖了基本的存在问题，这就是与人所理解的自然实体存在物不同的存在的意义，这些假设把人本身置于创造物的中心。一切现代社会的灾难——科学、技术、资本主义、共产主义——都可以追溯到这种存在的原始“人类中心化”（anthropologization）。这是一份沉重的负担，只有通过解构（Destruktion）形而上学传统才能化释这一负担。只有人才知道，他不是存在的统治者，而是存在的“看护者”（the “shepherd” of Being）。

虽然德里达无意使人成为什么东西的看护人，但解构论是本着海德格尔的解构（Destruktion）精神来构思的。在他的著名讲演“人的末日”（1968年）中，德里达指出，海德格尔把人神化为“存在的看护人”，就像“被磁力吸引一样”地回到了人道主义。然后，他断言，只有“解构”形而上学的特有语言，即海德格尔深陷其中不可自拔的语言，才能真正克服形而上学传统。形而上学传统的根基是把语言看作是透明媒介的朴素语言观，即德

里达命名的“逻各斯中心论”。古希腊词语“逻各斯”意指言语或语言，也可能意味着理性或原则，即言语和意向性的等同，这在德里达看来是非常值得怀疑的。因而，必须做的是从根本上将体现在语言中的隐含等级制度予以“解中心化”，而正是这种语言鼓励我们置言语于书写之上、置作者于读者之上、置所指于能指之上。所以，解构论被描述为传统意义上构想的哲学的一篇绪论——甚至也许是对传统意义上构想的哲学的替代。解构是一种允许体现在每一种哲学文本中的悖论或谬论自在显现的积极姿态，而不行使“暴力”强行使它们一致。逻各斯中心论的终结也意味着一切恶劣的“中心论”的终结：雄性中心论（androcentrism）、阳物中心论（phallogocentrism）、阳物逻各斯中心论（phallogocentrism）、肉体阳物逻各斯中心论（carnophallogocentrism）……的终结（所有这些术语都出现在我现在正评论的著作中）。

作为巴黎高师标新立异的典范，德里达对他的精神先驱的抨击几乎是空前绝后、无以复加。他控告结构主义，也控告海德格尔，认为他们都未曾将自己的洞见充分的发挥和推进。结构主义者把人置于社会和语言关系网中从而动摇了人类画面，但是他们又假设关系网即结构必定有一稳定的中心。海德格尔盲目于他自己的语言，这使他从解构形而上学走向把人提升为“存在的看护人”。德里达的贡献（如果贡献还不失为一个正确的词语的话）是通过进一步抑制潜伏在结构主义和海德格尔哲学传统中的反人道主义，从而可能使它们成为相容的表达逻各斯中心论的方式。

可是，在如此作为之后，德里达发现他自己也必须遵循他在反抗逻各斯中心论时所揭示的语言学原则，尤其是如下强势理论：一切文本都包含着歧义，一切文本都可以用不同方式（la difference）来解读，所以穷尽的解释必然永远被耽搁了（la différance）。这就提出了一个明显的问题：我们怎样理解解构论自己

的命题？不止一个批评家指出，运用语言去断定语言无法作出没有歧义的断言时，就存在着一个无法解决的悖论。<sup>[2]</sup>在德里达看来，处理这些明显的悖论就是离题万里。他一再解释说，他构想的解构论不是一种哲学原理，而是一种旨在怀疑整个哲学传统、剥夺哲学自信的“实践”。

凡是听过德里达讲演的人都知道，他更多的是个出色的表演艺术家而不是个理论家。他的过分华丽的风格，如大量使用自由联想、韵律和准韵文、双关、疯狂的偏题，都不只是一种空虚的花架子（虽然实际上正是如此）。这种风格反映了他为了与逻各斯中心论作斗争而有意识采用的“反交流策略”（*acomunicative strategy*）。他在《往返莫斯科》（*Moscou aller-retour*）的一篇访谈中说：

通过把交流、主题、稳定内容中立化，通过指称的微观结构，我不仅想在读者而且想在我们自己身上努力造成一种新的震惊、一种肉体的震荡，开启新的体验空间。这可以解释那些不少读者的反应，他们说最终什么也不理解，根本没有结论，这太艰深难解了，当你在女性问题展开论述时，我们不知道你是赞成还是反对尼采……

这也可以解释那些对中立化深感困惑的读者的反应，他们怀疑交流的中立化就意味着一切判断标准——逻辑、科学、美学、道德、政治标准的中立化，意味着把这些思想领域交付给暴力和飘忽的狂风。德里达常常一扫幼稚的忧虑，在60—70年代的氛围中几乎没有提出什么问题。但是，80年代成为初试解构的时代。1987年，智利作家法里亚斯（*Victor Farias*）出了一本轰动一时的著作，论及海德格尔与纳粹的牵连，认为其未经证实的根就在海德格尔的哲学中。尽管这本书并没有什么新东西，但在德国和法国语境中证实了这样一种怀疑：海德格尔的思想在60—70年代

成了哲学的主流，这在政治上是不负责任。德里达拒绝这种漫无边际的联想，就如本文的读者可能唤起的联想一样。〔3〕

也就在同一年，人们揭露耶鲁大学已故教授保罗·德·曼——解构论的领导者之一，德里达的好朋友——在40年代初与德国人侵者合作，在比利时的两家报纸上发表过反犹太人的文章。如果德里达和他的美国追随者当时就对保罗·德·曼的那些有犯罪嫌疑的文字作出了通畅的解释的话，这些事故也许被看作是青年人的过失而不予追究，这就否认了这些事件的明确意义，给人造成的印象是：解构意味着你从来不必道歉。〔4〕但是，在现在看来，解构也有最低限度的公共关系问题，曾经被解构论极不严肃地存而不论的政治问题现在必须作出答复了。

然而，可能作出答复吗？德里达对结构主义和海德格尔的哲学所作的激进解释使传统政治学的词汇变得无法使用，无法得体地表述任何政治主题。传统政治哲学构思的那些主题，如个体存在和民族，现在被宣布为语言的制品，而且还是危险的制品。作为政治行动的特有领域，政治哲学的对象被看作是一个普遍关系系统的构成部分，这一系统本身又没有中心。至于政治哲学的方法，如对政治目的的理性探索，德里达继续质疑这种方法中的逻各斯中心论。因而，一种在思想上一贯的解构论似乎必然导致对政治主题的沉默。或者，如果沉默最后是不可承受的，那么它起码也要求严肃地反思结构主义和海德格尔传统的反人道主义学说。值得赞扬的是，福柯在他逝世前几年已经开始了这种反思，但德里达从来没有。

### 三

迄今为止，我们可能得知的德里达对严格政治关系的理解，大多都包括在新近翻译的《友谊的政治学》中，这是他惟一的以



“政治”一词作标题的著作。这部著作的基础是1988—1989年在巴黎的一系列高级研讨讲演，正值柏林墙倒塌，欧洲发生着天翻地覆的剧变。碰巧，我参加了他的高级研讨班，像我所遇到的大部分参加者一样，很难理解德里达究竟想说什么。每次讨论都是以引用蒙田的同一句格言开头：“哦，我的朋友，世上并没有朋友！”（“O mes amis, il n’y a nul ami”）然后就漫游开来，伸发出去，对这句格言的来源和意义进行飘忽的讨论。出版的文本大多经过了改写，德里达的思想尚有较清晰的脉络可寻。

德里达的目的是揭示整个西方政治思想传统被我们哲学的同一概念（*peccatum originarium*）扭曲了。因为我们的形而上学传统告诉我们，人是自我同一的，有一个独立于内在差异的统一人格，所以，这就鼓励我们通过无差异、同质化的集体如家庭、友谊、阶级、民族中的成员关系来追寻我们的身份。从亚里士多德到法国大革命，好的共和制就被认为要求博爱——兄弟关系（*fraternite*），这种关系被理想化为一种自然的血缘纽带，使互相分裂的个人连成一体。<sup>[5]</sup>但是，德里达断定，并没有自然的博爱，就像没有自然的母爱（*maternity*）。所有这些自然的范畴，以及派生的共同体、文化、民族、国界等概念，都依赖于语言，都是约定俗成的惯例。这些惯例的问题在于，它们的假定的同一实体之内遮蔽了差异。不仅如此，它们还确定了兄弟与姐妹、本国人与外国人、最后是朋友和敌人之间的等级秩序。在全书最有说服力的章节中，德里达研究了卡尔·施密特的政治学理论，施密特把政治关系描绘成敌友之间本质上敌对的关系。<sup>[6]</sup>德里达认为施密特不仅是一位嗜好冲突的纳粹辩护士，而且是一位深刻的思想家，他使西方全部政治哲学的隐微假定显现出来。

从施密特—德里达的观点看来，西方全部政治意识形态，如法西斯主义、保守主义、自由主义、共产主义，都同样是不可接受的。德里达对逻各斯中心论的抨击在逻辑上即具有这样的蕴