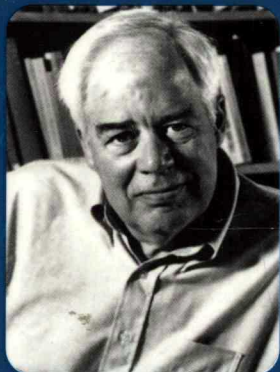


罗蒂自选集  
Rorty's Self-selected Works



# 哲学、文学和政治

Philosophy, Literature and Politics

[美] 理查德·罗蒂 著  
黄宗英等 译



上海译文出版社

# 哲学、文学和政治

Philosophy, Literature and Politics

[美] 理查德·罗蒂 著

黄宗英等 译



上海译文出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

哲学、文学和政治/(美)罗蒂(Rorty, R.)著;黄宗英等译.  
—上海:上海译文出版社,2009.11  
(罗蒂自选集)  
书名原文:Philosophy, Literature and Politics  
ISBN 978-7-5327-4869-3  
I. 哲... II. ①罗... ②黄... III. 罗蒂, R. —实用主义—  
哲学思想—文集 IV. B712.59-53  
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 117743 号

Richard Rorty

### Philosophy, Literature and Politics

Copyright ©2007 Richard Rorty  
本书中文版经理查德·罗蒂本人授权

本书全部内容版权为本社独家所有,  
非经事先同意不得作任何形式的转载、连载或复制

图字:09-2006-254 号

#### 哲学、文学和政治

[美]理查德·罗蒂/著  
黄宗英等/译

上海世纪出版股份有限公司  
译文出版社出版、发行  
上海福建中路 193 号

网址:www.yiwen.com.cn

200001 易文网:www.ewen.cc

全国新华书店经销  
上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 9.25 插页 3 字数 197,000

2009 年 11 月第 1 版 2009 年 11 月第 1 次印刷

印数:0,001—4,200 册

ISBN 978-7-5327-4869-3/B·311

定价:26.00 元

---

本书中文简体字专有版权归本社独家所有,非经本社同意不得转载、摘编或复制  
本书如有缺页、错装或损坏等严重质量问题,请向承印厂联系调换 T:021-56135113

## 目 录

|     |                                           |
|-----|-------------------------------------------|
| 001 | 1 作为一种书写的哲学：论德里达                          |
| 028 | 2 海德格尔、昆德拉和狄更斯                            |
| 053 | 3 两个学科的故事                                 |
| 071 | 4 从自我中心中获得救赎：论小说与哲学的关系                    |
| 100 | 5 救赎真理的衰落和文学文化的兴起                         |
| 116 | 6 文学经典的启示价值                               |
| 127 | 7 两位值得敬重的人——惠特克·钱伯斯<br>和阿尔杰·希斯            |
| 145 | 8 作为一个共和国与一个帝国的美利坚合众国                     |
| 167 | 9 “文化认同”这个概念对左派政治有用吗？                     |
| 182 | 10 对公共场合下宗教的重新思考                          |
| 193 | 11 启蒙运动与“后现代主义”之间的连续性                     |
|     | 附录：                                       |
| 213 | 1 世界不同，还是语词不同？实用主义对<br>文学研究产生的后果：采访理查德·罗蒂 |
| 248 | 2 反对专制，反对独裁：对话理查德·罗蒂                      |

## 作为一种书写的哲学：论德里达

（本文于1978年秋发表在《新文学史》Vol. 10. No. 1）<sup>①</sup>

### 1.1 两张不同的哲学面孔

这是一种观察物理学的方法：有些人们用肉眼无法看见的东西却是构成一切其他事物不可缺少的元素，而且它们的行为决定着其他一切事物的行为方式。物理学就是寻求一种能够精确地描述那些人们无法用肉眼看见的事物的方法，进而能够越来越近似地去解释那些人们可以用肉眼观察的事物。最终，通过微生物的方法去描述人们的心理活动并且通过对语言机制的因果关系的分析，我们将能够知道物理学家们不断积累的有关这个世界的真理，就像这个世界本身就是这些人们无法用肉眼看清的事物相互作用的结果一样。

另外还有一种观察物理学的方法：物理学家指那些在寻求对自然之书进行新的解读的人。在沿着平凡的科学道路步行一段路程之后，他们便想象出一种新的模式、一幅新的图景、一些新的语汇，然后声称他们发现了这本自然之书的真正意义。但事情向来就不是这样，正如《科里奥兰纳斯》<sup>②</sup>、《群愚史诗》<sup>③</sup>、《精神现象学》或者《哲学研究》的真正意义从来没有被人们发现一样。他们之所

以成为物理学家是因为他们的著作是对前人解释自然的著作的评论,而不是以某种方式“重述同样的事物”,他们的探索是在不断地揭示大自然的隐秘性(*invisibilia Dei sive naturae*)。

这是一种判断正确与错误的方式:普通的道德意识包含着一些直觉因素,它们涉及平等、公平、人的尊严等因素;这些因素都需要通过建立原则来加以表明。这种原则是可以被用来制定法律的。通过对一些难题的苦思冥想,通过对我们的(欧洲的)文化与其他文化的差异进行抽象思维,我们能够制定出更好的原则,制定出更加贴近和更加符合道德法则的原则。

另外还有一种判断正确与错误的方式:人类或者文化存在的时间越长,就越可能获得对别人或者其他文化更多的敏感性(*φρόνησις*),而且描述同胞和他们自己的类型学也会变得更加微妙。与他人交流是有帮助的。苏格拉底的讨论是有帮助的,但是自从出现浪漫主义诗人以来,我们主要是得益于诗人、小说家和理论家们的帮助。由于《精神现象学》<sup>④</sup>告诉我们不仅要看到哲学的历史,而且要看到欧洲的历史,就像是一部教育小说<sup>⑤</sup>的各个部分那样,我们并没有把它们当作一种知识论(*ἐπιστήμη*)而努力地从中间挖掘道德知识。相反,我们并不认为欧洲的各种自我描述和我们自己的各种描述在结构上受限于主题,而是把它们当成挂毯上

① 本书中每篇文章出处为编者所加。下同。——编者

② 《科里奥兰纳斯》(*Coriolanus*),指莎士比亚以古罗马大将科里奥兰纳斯因骄横而导致灭亡的一生为题材写的历史悲剧。——译者

③ 18世纪英国诗人A·蒲柏1728年所著模拟史诗体的嘲弄诗。该书于1742年重新修订再版,共分4卷。——译者

④ 黑格尔:《精神现象学》(1807),研究意识从自我意识发展到绝对知识的过程。——译者

⑤ *Bildungsroman*,源于德国文学中一种传统的小说类型,以描述主人公成长过程为主题。——译者

的图案设计。这些设计在我们以及欧洲消亡之后仍然在自我编织着新的图案。

这是一种观察哲学的方法：哲学从一开始就一直在关心人的思想与其对象之间的关系问题、关心表象(representation)与被表现之物(represented)之间的关系问题。比如，关于不存在之物的所指这样的老问题已经被人们用各种各样的、不甚令人满意的方法研究过，因为人们无法恰到好处地把那些关于意义与指称的哲学问题与那些带有科学、道德和宗教关切的、外在的问题区别开来。然而，一旦我们把这些问题恰当地区分开来，我们就能够把哲学看作是一个以探讨关于语词与世界的关系的一系列问题为中心的领域。近来出现的一个从谈论理念向谈论意义转变的倾向已经驱散了过去激发哲学思考的认识论上的怀疑论的乌云。它净化了哲学的地盘，给哲学留下了一个更为有限，但更加自觉、严密和连贯的研究空间。

另外还有一种观察哲学的方法：哲学一开始就表现为热爱智慧与崇尚雄辩的不分彼此的结合。它始自柏拉图的如下观念，即数学推理的严密性揭露并可以纠正政治家和诗人的矫饰。随着哲学思想的变化和成长，哲学得益于这种带有双重矛盾的爱(ἐρως)的哺育，长出了能够自立的嫩苗。智慧与雄辩变得比柏拉图想象的更加丰富多彩。考虑到 19 世纪出现的这些复杂因素，如教育小说、非欧几何、意识形态式的史学研究、文学极品和政治无政府主义者等等，人们已经无法找到一种方法能够将哲学作为一种在文化领域占有特殊地位，或者关注特殊主题，或者按照特殊方法进行研究的学科来界定。人们甚至无法确定哲学作为一门学科(academic Fach)的本质(因为人们首先必须选择一个国家，之后再看它的大学目录)。哲学家们自己给“哲学”所下的定义，也没有太多的学术意义，仅仅是一些带有争辩性质的手法——目的在于把那些出身背景不熟悉的人排除在哲学这个享有盛誉的领域之外。我们只需留心谁在评

论某类历史人物就能辨别出那些当今知识界的“哲学家”。作为文化之一部分的名称的“哲学”，即意味着“谈论柏拉图、奥古斯丁、笛卡儿、康德、黑格尔、罗素……和一些其他人”。哲学最好是被当作一种书写形式。就像任何文学体裁一样，它不受形式或者内容的限制，但是受到传统的限制——一个家族浪漫史，讲述诸如父亲巴门尼德<sup>①</sup>、诚实的老叔叔康德和调皮的兄弟德里达的故事。

那么，我们有两种考虑各种不同事物的方法。我已经把它们当作区别两种哲学的试金石，其中一种大致从康德开始，而另外一种可以从黑格尔的《精神现象学》算起。第一种传统把真理当作一种表象与被表现之物之间的一种纵向关系。第二种传统是横向地来考虑真理问题——把真理当作是对我们的前辈对他们的前辈的重新解释进行的重新解释的终极的重新解释……这种传统并不探讨各种表象与非表象之间的关系，而是关注各种表象是怎样才能被认为是连贯一致的。这种区别不是有关真理“一致性”(correspondence)理论与“连贯性”(coherence)理论之间的区别——尽管这些所谓的理论部分地表达了这一差别。相反，这个区别表现为我们是把真、善、美当作我们试图定位和揭示的永恒的事物，还是把它们看成我们经常需要改变其基本设计的人工制品。第一种传统把科学真理当作哲学关怀的核心(并且蔑视那些关于不可通约的科学的世界图景的观念)。它研究其他各种领域的研究如何与科学研究模式保持一致。第二种传统把科学看成是文化的一个部分(一个不享有任何特权且不令人感兴趣的部分)。它像其他所有的领域一样，只有在历史的眼光之下才可能有其存在的意义。

---

① 巴门尼德(Parmenides, 515—450? BC), 古希腊哲学家, 埃利亚学派创始人, 认为思想与存在是同一的、不动的、单一的; 著有用诗体写成的哲学著作《论自然》, 现仅存残篇。——译者

第一种传统倾向于直截了当地、务实科学地表述自己拨乱反正的目的。第二种传统倾向于婉转地表述自己,而且需要借助尽可能多的外来词语、典故和名人的名字来进行自我呈现。像普特南、斯特劳森和罗尔斯等一些新康德主义哲学家的观点和主题都是通过一系列相当直接的“纯化”转换(“purifying” transformations)而回归康德。人们认为这些转换使他们对一些持久性的难题认识得越来越清晰。对于非康德主义哲学家而言,不存在什么持久性的问题——或许除了康德主义者的存在问题。像海德格尔和德里达这样一些非康德主义哲学家,他们都是一些象征性的人物,代表着那些既不解决问题又没有观点或者主题的哲学家。他们之所以与他们的前人联系在一起,并不是因为他们与前人有着共同的主题或者采用共同的研究方法,而是通过所谓“家族相似性”的方法让后来者通过评论评论者的办法与相同学派的前人联系起来。

为了理解德里达,我们必须把他的作品看成是这个非康德主义辩证传统的最新成果,辩证论者粉碎康德主义者率真的自我印象的新近努力,后者自以为他们精确地再现了事物的本来面目。德里达大谈语言。人们很容易把他看成一位“语言哲学家”,将他的作品与其他讨论语词与世界之关系的研究进行有效比较。但是,为了避免误解,我们应该说他关于语言的论述是企图告诉人们为什么不应该存在语言哲学。<sup>①</sup>在德里达看来,语言是康德主义传

---

① 关于德里达与当代语言哲学,特别是与维特根斯坦之间的关系的论述,参见牛顿(Newton Garver)著:“德里达导论”,载《言词与现象,及其他关于胡塞尔符号理论文集》,大卫·阿利森译,西北大学出版社,1972年;以及“德里达关于卢梭论书写的论述”,载《哲学杂志》,总第74期,1977年,第663—673页;玛乔丽(Marjorie Grene)“生命、死亡和语言:对维特根斯坦和德里达的一些思考”,载《欧洲内外的哲学》,伯克利和洛杉矶:加利福尼亚大学出版社,1976年,第142—154页;约翰·塞尔与德里达在《符号文字》(Glyph)前两卷中的对话;理查德·罗蒂“德里达论语言、存在与变态哲学”,载《哲学杂志》,总第74期,1977年,第673—681页。

统最后的一个避难所,是那种认为人的眼前有一些永恒存在的东西的观点的最后一个避难所,这些东西包括宇宙的结构、道德法则、语言的本质等等,而哲学能够让人们对这些东西看得更清晰。认为“语言哲学”的概念是一种幻相的理由与为什么哲学——康德主义哲学,作为一种超越书写范畴的哲学——是一种幻相的理由一样。20世纪出现了试图通过将其转向语言哲学而对康德有关表象与它们的对象之间关系的一般理论进行纯化的努力。对德里达而言,这种努力应该得到制止,其办法就是使哲学变得更加不纯洁——更加不专业、更加滑稽可笑、更加具有暗示性、更加性感迷人,总之,更加富有“书写”意义。因此,只要他对,比如从弗雷格到戴维森这个很短的传统,持有自己的见解,那么这一见解与他对胡塞尔讨论语言的观点并无二致。这个观点大体上认为20世纪对语言的关注大都属于极端的康德主义哲学,是在一个微不足道的小规模层面上进行着最后一次绝望的挣扎,企图完成康德(在他之前是柏拉图)想在大规模范围内所进行的研究——揭示不受时间影响的真理是怎样被蕴涵在一个存在于时间-空间中的载体之中;将人与人们所追求的事物之间关系规则化,而实现这种规则化的条件是展示事物的“结构”,通过揭示所有可能的解释之结构来终止不断地重新解释的历史进程。

那么,关于语言,德里达就没有什么东西要告诉我们,但是关于哲学,他有许多的思想可以和我们交流。为了理解德里达的作品,我们可以设想他在回答这么一个问题:“既然哲学是一种书写形式,那为什么这种建议又遭受如此反对?”这个问题在他的著作中变成了一个稍微具体一些的问题:“反对这个特征的哲学家们应该认为书写意味着什么呢?为什么他们认为这个描述他们的特征冒犯了他们?”享有德里达的先驱形象的海德格尔是第一个通过描述黑格尔历史主义的历史性特征而“定位”(或者你可以说“超越”

或“篡改”)黑格尔的人,然而德里达却希望通过解释海德格尔对书写的而不信任而“定位”(或别的什么)海德格尔。的确,海德格尔著述颇丰,但是他总是(在那个“转变”之后)热衷于敦促人们保持安静并倾听那单独的一行诗句、那单独的一个希腊词语。德里达怀疑海德格尔喜欢他在那山谷上所说的语词的简明和精彩,而且也怀疑他对在那山谷下囚禁奴隶的私人监狱中潦草书写的脚注的蔑视。他认为这种倾向暴露了康德主义以及柏拉图式“在场形而上学”的致命瑕疵。因为康德主义哲学传统的特点就在于不论它有多少著述,它都不认为哲学应该被书写,正如科学不应该被书写一样。书写是一种不幸的必要;人们真正需要的是揭示、阐明、指出、展示,使一个人的对话者凝视地站在世界的大门前。模仿思想的理论、旁观者的知识论、认为哲学的核心是“理解表象”的理论,表达了人们用顿悟取代文本和要“看穿”表象的愿望。在一门成熟的科学中,研究者用来“书写总结”其研究成果的词语应该尽可能少而且透明。尽管海德格尔一生坚强地与这一连串概念作斗争,特别是反对把“研究计划”作为哲学研究的模式,但是到头来他同样屈从于对口语词语的纯真和简洁的怀旧之情。德里达认为,海德格尔用听觉隐喻取代各种视觉隐喻——用倾听存在的声音取代旁观时间和永恒——的做法只不过是一种伎俩。康德主义者主张通过解决一切哲学问题并且让一切事物有所归属来终结哲学研究,而主张沉着冷静(Gelassenheit)和解蔽状态(Unverborgenheit)的海德格尔哲学也有同样的主张。对海德格尔与对这些康德主义者来说都一样,哲学书写的目的的确意味着终结书写。而对德里达而言,书写总是导致更多、更多的书写——就像历史并不产生绝对知识或者终极斗争,而是导致更多、更多、更多的历史。《精神现象学》把真理想象成是对经过重新解释的重新解释的重新解释,这仍然体现了关于最后的重新解释的柏拉图式的理想,即最终的正确

的解释。德里达试图保持黑格尔哲学观念中的横向特征,但摒弃其目的论、方向感和严肃性。

## 1.2 德里达的解构

至此,我仅仅在这篇论文中试着将德里达置于一个哲学话语的空间之中。接下来我准备将注意力集中在研究德里达的一些有关书写的话语之上,密切注视他是如何更加明确地回答以下这个问题:“哲学家必须将书写看作什么即指他们对书写就是他们所从事的活动这一暗示的深恶痛绝?”笼统地说,德里达的回答就是他们认为书写是一种表现事实的手段,但是“书面”书写越多,结果就越糟糕,因为“书面”书写越多就越不能清晰地表现事实,而且作者会更多地考虑他的书写与别人的书写间的关系。我认为德里达努力阐释他的答案的方式能够帮助我们认清为什么他认为关于书写的书写有助于人们“解构”康德式的认识事物的方式。首先,让我们看看下面这一段话:

因此,书写有好坏之分:好的和自然的书写在人们的心灵中是一种神圣的写照;反常的和不自然的书写就是一种游离在肉体之外的技巧。这是一种深藏于柏拉图式框架之内的书写:心灵的书写与肉体的书写、内在的书写与外在的书写、良心的书写与激情的书写,就好像有一个心灵的声音和一个肉体的声音一样……

好的书写也因此总是能够被人们所理解,它也必须被人们所理解:在一个自然或者自然法则的框架之内。这一法则不论是人们创造的还是自然的,但首先必须被人们认为是在

一种永恒的存在之中。因此,这种自然或者自然法则是在一个总体范畴之内被人们所理解,或者囊括在一卷书或一部书中。这本书所表达的思想是一个整体的思想;不论是有限的还是无限的,它代表着能指的整体思想。这个能指的整体思想本身是不能够成为一个整体的,除非由所指所构成的整体在它之前就已经存在,监控着它的书写记录和符号,并在理想层面上(in its ideality)是独立的。一本书的思想常常是一个自然的整体。它与书写的意义相去甚远……如果要我把文本与书的意义区别开来,我会说,人们现在在所有的领域内对书本的糟蹋实际上仅仅给文本去掉了表皮……<sup>①</sup>

在类似这段引言的一些话语中,我们看到德里达是在为书写的内容创造一个新的对象。这个新的书写对象不是客观世界,而是文本。书描述事物的真理,而文本却是在评论别的文本,因此我们应该停止考究不同文本表现的精确性:“阅读……不能够合法地越过文本所限定的范畴而指向某个新的界限、某个新的指称(某个形而上学的、历史的或者心理传记式的现实等等)或者某个文本以外的能指;这个能指的内容是可以实现的,可能已经在语言之外实现了,换个说法,在广义的书写之外实现了……文本之外不存在任何东西。”<sup>②</sup>德里达认为我们有必要克服“书本”概念——书本就是把一篇书写文字看成是对一个主体所进行的精确处理,它传达一个信息;这个信息(在比较幸运的情况下)可以用一个清晰的定义来表达,或者将知识直接注入人脑——仿佛证明人们可以用任何

---

① 德里达:《论文字学》,加亚特里·查克拉瓦蒂译,巴尔的摩:约翰·霍普金斯大学出版社,1976年,第17—18页。

② 同上书,第158页。

一个文本来解读任何别的文本一样。他的作品最让人吃惊的——甚至比他对哲学史所做的种种性解释(sexual interpretations of the history of philosophy)更为令人吃惊的(尽管不是那般搞笑)——是他使用多种语言的双关手法、荒唐可笑的词形变化、各种不着边际的暗示和利用语音与排字上一些机巧的花招。比如,他仿佛认为法语中“Hegel”(黑格尔)的发音与法语中“eagle”(鹰)这一单词的发音相同这一事实确实与理解黑格尔有关。但是,德里达并不想弄懂黑格尔的书,他只想拿黑格尔开个玩笑。他并不想写一本有关语言本质的著作;他只想利用那些别人认为是在论述语言的文本来开开玩笑而已。

至此,人们可以想象严肃的哲学家们站在一条河的两岸,他们正在嘟囔着“理想主义”。在康德主义者中间,存在着一种对与工作相联系的健康危险的深层恐惧,即在耗尽心力地研究我们与世界的关系之后,哲学家们可能会同时出现精神崩溃、失去理智并对眼前的世界视而不见等现象。这些现象往往集中表现为哲学家们会退缩到一个思想的梦幻世界中去,表象的梦幻世界中去,甚至是,上帝保佑,文本的梦幻世界中去。为了防止这种现象的发生,康德主义哲学家认为我们必须牢记这样一个事实:只有先验唯心论者才能够成为一个经验的实在论者。一个人只有像上个世纪的认识论者和本世纪的语言哲学家那样以一种艰苦而又严谨的科学方式理解了表象与被表现之物之间的关系,才能成为必须先验主义者,因为只有他才能够准确地去再现表现自身(representing itself)。只有对表象关系做出这样一种准确的先验理解,才能够使认识主体与其对象相联系,使语言与世界相联系、科学家与粒子相联系、道德哲学家与法则相联系、哲学本身与实在本身相联系。因此,每当辩证论者开始论证他们连贯的、历史的观点时,康德主义哲学家就认为那又是一个贝克莱病的可怜病例,而且这种疾病

无药可治,除非对表象做出一种更好的、更加令人信服的、更加透明的哲学解释。

当被指责为唯心论者的时候,辩证论哲学家往往会像贝克莱回答他的批评者那样,认为他们仅仅是在反对某个哲学流派的谬误,不是真的在说一些普通人会反对的东西。就像奥斯汀在这方面所说的那样,“你说的有些道理,而且你收回你所说的话也有些道理”。好在德里达不要收回他所说的话。他没有兴趣把“他的哲学”与常识混为一谈。他不是书写一种哲学,不是在描述任何东西。他既不表达对任何一种事物的综合观点,也不是在抨击某一个哲学流派的种种谬误。然而,他是在反对一种观念,即认为语言哲学作为研究语言与世界之间密切关系的现实的哲学不只是小巧精致的文类之一,它更是第一哲学。但是,德里达持这种反对态度不是因为他找到了另外一个候选者来填补“第一哲学”的位置,而是他要对这种“第一哲学”的观念本身进行批判。德里达或许会说他也能够在这种体裁内作出评判,评判“现实主义”语言哲学的好与坏,会说他同意所有那些最现代的语言哲学家的观点,这些语言哲学家认为斯特劳森和塞尔关于专有名词所指的理论是完全错误的,诸如此类。但是,他真正想说的是“你过去认为正确地理解[语言]的意义和指称等理论是至关重要的。但事实并非如此。你过去这么想仅仅因为……”他似乎可以被比作一个世俗主义者,但世俗主义者不说“世界上不存在上帝”,而说“所有关于上帝与人的关系的讨论妨碍了我们”。当詹姆斯说“真理就是对我们的信念有用”时,他实际上是在批判认识论,他不是在阐释一种“真理理论”。因此,当德里达说“文本之外别无他物”的时候,他并不是在提出一种本体论观点,而是在笼统地批判康德哲学。

那么,有人可能回答说,他的确收回了他的话。因为他承认所有这些关于不存在诸如表象的精确性之类的事物的说法都是隐喻

性的,这仅仅是一种言说的方式而已。可是他为什么不说出他所要意指的意思呢?他为什么不直截了当地说出他关于语言和关于现实的观点呢?对此,我们只能反复重申德里达在语言问题上的处境与我们许多世俗主义者在有关上帝问题上的处境一样。它不是一个我们信或者不信上帝的问题,或者是我们悬置了关于上帝的判断,或者认为有神论的上帝不能充分表征我们的终极关怀;而是说,我们希望我们对上帝并不一定非得有一个观点。不是因为我们知道就认识论而言“上帝”是一个没有意义的表达,或者说上帝在语言游戏中而不是在事实的陈述中扮演着自己的角色。我们只是因为这个词被如此滥用而感到遗憾。同理,德里达认为人们滥用了康德主义的哲学词汇。他对几个世纪以来人们对主体与客体、表象与实在之间关系的焦虑所持的态度就像启蒙主义者对几个世纪以来人们对上帝与人、信仰与理性之间关系的焦虑所持的态度一样。的确,对德里达与对海德格尔一样,这些焦虑都是同一种焦虑:即担忧我们可能将与我们迫切需要的东西失去联系,而服从它是人类的全部义务。对德里达与对弗洛伊德一样,这些都是我们对父辈要求于我们的东西的焦虑。对德里达与对萨特一样,这些焦虑表明我们企图通过将自己转变为一个可被认知的对象来了解自我,自我成了一个遵从自身法则的物自体(*être-en-soi*)。

下面总结一下我给前面引用的德里达的文本做的脚注。德里达为我们这个时代的精英文化所做的一切相当于19世纪的世俗主义知识分子为他们那个时代的精英文化所做的一切。他是在暗示我们假如我们没有将康德哲学融入我们的精神生活,那么事情会是什么样子,就像他的前辈们曾经暗示过如果我们没有把宗教融入我们的道德生活,那么事情会是什么样子一样。我所说的世俗主义者不断地被质问这么一个问题:“你有什么理由不信上帝

呢？”德里达却不断地被人们质问着这么一个问题：“你有什么理由说我们不应该认为文本属于一个不是文本的东西？”这两个问题都没有任何有意思的理由，因为两者所遵守的游戏规则相互不同。它们都试图在制定一些新的规则。对于德里达，我有这么一种感觉，即他的缺乏严肃性意味着他拒绝严肃认真地执行标准的规则，而与之相联系的就是拒绝明确地回答这么一个问题：“是老游戏新规则，还是一种全新的游戏？”

然而，另外有一种感觉，认为德里达的确是很认真严肃的——就像预言世俗化的先知一样认真。他在认真考虑改变我们自己的需要，在认真地思索他称为“解构”的观点。因此，他警告我们不要把“文字学”当作一项新的研究计划，当作一种有建设性和进步意义的尝试，特别是当他谈论起“系统地拆毁原始书写(ἀρχή)并且把普通符号学转变为文字学时，后者对符号学中所有包含与延异主题不相容的形而上学预设的方面——甚至符号的矩阵(matrixal)概念——都加以批判”。<sup>①</sup>我们很容易从以上这样的引文中得出结论，认为德里达是在把他的著作看作是一种纯粹否定——是对在场的形而上学的一种解构，以至能够将文本不加任何修饰地保留下来，卸下了表现的包袱。这种观点在他对索绪尔的专横的指责的辩解中也同样得到了暗示：“我的辩解如下：这个[索绪尔的一个文本]和其他一些文献索引(以一种普通方法处理书写的概念)已经为我们提供了开始解构最大的总体性——知识型(episteme)和逻各斯中心主义形而上学的概念——的明确工具，所有西方的分析、解释、阅读或者阐释的方法都产生于这种概念，而且从来没有对书写提出过任何根本的质问。”<sup>②</sup>这段话与我在前面

① 引自“延异”，译自德里达《言语与现象》，第146页。

② 引自《论文字学》，第46页。