

柄谷行人文集Ⅱ

主编／赵京华

跨越性批判

——康德与马克思

〔日〕柄谷行人／著 赵京华／译



NLIC 2970672420



全国百佳出版社
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

柄谷行人文集Ⅱ

主编／赵京华

跨越性批判

——
康德与马克思

〔日〕柄谷行人／著 赵京华／译



NLIC 2970672420



全国百佳出版社
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

图书在版编目(CIP)数据

跨越性批判 / (日) 柄谷行人著 ; 赵京华译. —北京:

中央编译出版社, 2010. 11

(柄谷行人文集 ; 2)

ISBN 978-7-5117-0616-4

I. ①跨… II. ①柄… ②赵… III. ①哲学—研究

IV. ①B0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 212383 号

TORANSUKURITIKU [Transcritique]

by Kojin Karatani

© 2001, 2004 by Kojin Karatani

Originally published in Japanese by Iwanami Shoten, Publishers, 2004.

This Chinese (simplified character) language edition published in 2011

by the Central Compilation and Translation Press, Beijing

by arrangement with the proprietor c/o Iwanami Shoten, Publishers, Tokyo

跨越性批判

出版人: 和 龔

策划编辑: 冯 章

责任编辑: 冯 章

责任印制: 尹 珺

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西单西斜街 36 号(100032)

电 话: (010)66509360 (总编室) (010)66509366 (编辑室)
(010)66509364 (发行部) (010)66509618 (读者服务部)
(010)66161011 (团购部) (010)66130345 (网络销售部)

网 址: www.cctpbook.com

经 销: 全国新华书店

印 刷: 河北下花园光华印刷有限责任公司

开 本: 787mm × 1092mm 1/16

字 数: 260 千字

印 张: 19.5

版 次: 2011 年 1 月第 1 版第 1 次印刷

定 价: 49.00 元

本社常年法律顾问: 北京大成律师事务所首席顾问律师 鲁哈达

凡有印装质量问题, 本社负责调换, 电话: 010-66509618

中文版序言

我写作《跨越性批判》是在20世纪90年代，也就是前苏联圈崩溃之后。我曾经是对前苏联持批判态度的新左翼成员之一，但当它崩溃之际，却产生了复杂的心情。那时，我发现新左翼依存的正是前苏联的存在，这很有讽刺意味。它的倒塌不仅使旧左翼难以生存了，更使得以为只要批判前苏联就可以了事的新左翼感到了窒息。

一直以来，我对共产主义或未来社会并没有做什么思考，或者不如说是拒绝了对此的思考。我常常援引马克思的话，以为谈论未来的事情是反动的。马克思还讲过：“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的”^①但是，到了1990年前后，在后现代主义高呼一切理念已然终结的大合唱中，我开始感到有必要对“共产主义”这一理念加以根本性的重新思考。

那时，我转向了康德。阿多诺曾把康德视为主观主义哲学家而持续地加以批判。这当然具有批判那些高举康德旗帜的资产阶级哲学家的战略意义。然而，我相反地认为，康德之所以在战略上重要，是因为我们如今所处的状况与康德写作《纯粹理性批判》时的状况多有类似。一般认为康德的著作乃是对形而上学的批判。这不错，但正如《纯粹理性批判》序言中所述，康德写作此书的时候，形而上学正在走向衰退，“今则时代之好尚已变，以致贱视玄学。”因此，他“批判”形而上学，目的不在于嘲笑，而是为了重建。毫无疑问，他所谓“道德的”，在现实上也便是政治、经济性的问题。他所追求的是扬弃资本、民族和国家的世界共和国。

^① 见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第40页，北京：人民出版社，1960。

当然，也可以对康德做并非如此的解读。然而，我对那种平庸的解读没有兴趣，我参照康德为的是确立共产主义这一形而上学。正因为如此，需要对共产主义进行“批判”。就上面所引马克思的话语而言，他一生坚守住了这样的共产主义理念。马克思所否定的是那种作为设计性理念的共产主义，而非共产主义本身。不过，这两者的不同应该如何阐述呢？我从康德那里学到了很多。康德对“建构性理念”和“整合性理念”做了区分。更严密地讲，这两个概念应该称之为理性的“建构性使用”和“整合性使用”。建构性理念即将被现实化的理念，而整合性理念则是绝难实现的、仅作为目标而逐渐向其迈进那样的理念。不用说，这个整合性理念是一种假象，但在没有这个假象便无法前行这一意义上来说，它又是一种超越论假象。

这样来看，我们会明白，马克思所否定的正是这个建构性理念。而这与坚持那个作为整合性理念的共产主义（世界共和国）并不矛盾。那么，把共产主义视为建构性理念的马克思主义又如何呢？这种马克思主义乃是“理性的建构性使用”，最终变成了所谓“理性的暴力”。我们对此要加以否定，但不应该连作为“整合性理念”的共产主义也否定掉。受到建构性理念的摆弄而遭到挫折的人们，如今甚至对理念一般也痛恨起来。后现代主义者便是如此。

在20世纪90年代前后，我还面临着另一个问题。那时，随着资本主义全球化的到来，有人开始谈论起民族/国家将要被淡化这样的预言。对此，马克思主义者也几乎没有提出什么不同观点。然而，我认为国家和民族并非那种会因资本主义市场经济而被消解掉的东西。伴随资本主义全球化而产生的是民族主义的高涨，它无疑将通过国家的介入而得到强化。但也不会因此就退回到保护主义，充其量是过火的新自由主义将受到抑制。

在当今的经济发达国家里，资本主义经济、国家和民族的存在是以下面这样的形态相互关联着的：放手纵任资本主义经济的发展，必将导致贫富差距的拉大和对立。而以一视同仁和平等为志向的国民将要求解决因资本主义带来的贫富差距和不平等问题。因此，国家将靠税收实现财富的再分配，并通过制定种种规则来解决这些问题。资本、民族、国家虽然分别基于不同的原理，但在这里，它们是以相互补充的形式接合在一起的。实

际上，正如民族国家（nation-state）这一概念所显示的那样，民族与国家原本是异质的东西的结合。为了观察现代社会构成体，我认为在这个词前面还应该加上资本主义经济一项，而将此称之为资本制—民族—国家。这三者构成一个联结的圆环。就是说，缺少其中任何一个要素都将无以成立。

超越资本制—民族—国家绝非易事。例如，靠国家来否定资本主义并不那么困难。但是，这却将强化国家的功能。其次，关于民族，马克思主义者认为如果解决了经济上的阶级对立，民族问题就可以得到消解，其实并非如此。实际上，马克思主义的运动一直受到国家、民族（nation）、宗教等问题的困扰。原因就在于把这些视为受经济基础规定的意识形态之上层建筑。

马克思主义的运动在世界部分地区被法西斯主义所挫败。日本曾屈服于天皇制法西斯主义，德国也败给了纳粹。于是，从这种苦涩的教训出发的法兰克福学派以及其他的马克思主义者，开始强调这种上层建筑具有独立于经济基础的相对自律性。但即便如此，很难说其认识有了根本的转变。例如，本尼迪克特·安德森强调民族（nation）是“想象的共同体”。可是，这种观点有一种单纯的启蒙主义倾向，仿佛人们从这个想象中觉醒过来民族（nation）就可以被消解掉似的。实际上，民族（nation）并非那种靠启蒙能够消解掉的东西。它的根很深很深。

本来，我们不能把国家和民族视为如同文学或哲学一样的上层建筑。在广义上，它们分别植根于“经济基础”。就是说，资本、民族、国家分别建立在三个不同的基础性的交换样式之上——A 互酬制、B 掠夺——再分配、C 商品经济。如果称交换为“经济性的”，那么可以说它们都是“经济性的”基础构造。而且，都有自己的“意识形态之上层建筑”。例如，马克思在《资本论》中透过商品交换的形式看到了巨大的信用体系得以形成的世界。从这个意义上讲，资本主义经济体系本身也有自己的意识形态之上层建筑。因此，它时而也会遇到“信用危机”。另一方面，国家和民族尽管属于上层建筑，但它们分别是与商品经济不同的交换样式派生出来的。

而且，资本、民族、国家并非各自独立的。如前所述，它们是作为资

本制—民族—国家而存在的。历史上无论怎样的社会构成体，都是以这种交换样式被结合在一起的形态而存在的。比如，在原始社会的共同体中，基于交换样式 A（互酬）的交换是其主流，但也一直存在着与其他共同体之间进行的另外一些交换样式，即战争和贸易的方式。接下来，在前资本主义的（亚细亚的乃至封建的）国家中，以交换样式 B 为主导。当然，这里也有 A 和 B 样式存在。就是说，虽然是以受国家统制的形态出现的，但都市和农业共同体依然没有消失。再次，在资本主义社会构成体中，商品交换样式占统治地位，而其他交换样式也还继续存在。不过，它们是变形的、作为资本制—民族—国家这一结合体而显现的。例如，代替遭到瓦解的农业共同体，“想象的共同体”作为民族(nation)而显现出来。

进而，更为重要的是交换样式 D，即联合(association)。它是在更高的维度上对互酬性的恢复。A、B、C 分别属于资本、民族、国家的原理，D 则是对这些提出异议而与此对抗的东西。D 与 A、B、C 不同，它即使可以在短时期内出现，但在现实上并不存在。从历史上看，它曾经以普遍宗教的形式出现过。虽然很快就会被国家和共同体所回收，但始终作为对抗的潜在势力而不曾消亡。它在历史不断作为社会运动的源泉而发挥着作用。19 世纪后期以来，这个 D 主要采取了“科学社会主义”的形态。但它的力量源泉在于乌托邦式的契机，即联合(association)这一契机之中。A、B、C 三种交换样式将会顽强地延续下去。正因为如此，D 也会持续地存在。它将作为一个“整合性理念”而发挥其作用。

20 世纪 90 年代末我写完《跨越性批判》这本著作以后，一直在思考着上述的问题。就是说，从交换样式的角度对社会构成体的世界史进行结构上的阐明，这是我的思考目标。从这一点来看，本书中所阐述的还只是一些萌芽性的看法。然而，其中也包含了比现在我所谈到的更为广泛的诸多要素。这本著作是我直到 20 世纪 90 年代为止的思考之集大成。

柄谷行人

2009 年 2 月 3 日于东京

日文版序言

本书由两个部分，即有关康德和马克思的考察而构成。这两个部分看上去仿佛互不相干，但实际上是密不可分而相互联系的。我所谓跨越性批判，旨在于伦理性和政治经济学的领域之间，即康德式批判和马克思式批判之间往复跨越，也就是透过康德来阅读马克思，同时透过马克思来阅读康德。我要做的是重新恢复两位思想家所共有的“批判（批评）”之意义。当然，这里的“批判”并不意味着非难对方，而是一种省察乃至自我省察。自19世纪以来，有不少思想家将康德和马克思联系在一起，他们要寻找一般所谓马克思主义唯物论中缺乏的主体/伦理的契机。事实上，康德绝非资产阶级的哲学家。对于康德来说，道德/实践并非善恶问题，而是“自由”（源自自身）的问题，它意味着将“他者”作为“自由”来看待。所谓道德法则，乃是“对于你自身及所有他者的人格中存在着的人性，一定要将其视为目的而不能单单作为手段来使用。”不过，这并非什么单纯的抽象之物。康德是将此作为历史性的社会中应当逐渐实现的课题来思考的。具体而言，即针对商人资本主义的市民社会而谋求独立的手工业者们的联合。不用说，这是在德国产业资本主义还没有兴盛起来的时期所可以预期的理念，随着产业资本的兴盛，独立的手工业者们不得不产生分化。不过，康德的思考虽说具有抽象性，但却成为后来的乌托邦社会主义者和蒲鲁东那种无政府主义者的思想先声。也因此，赫尔曼·科恩将康德称之为“德国社会主义的真正创始者”。很明显，在把他者仅当作“手段”来对待的资本主义经济中，康德的“自由王国”和“目的王国”就意味着共产主义，反过来说，共产主义如果没有这样的道德性契机是不可能实现

的。从历史上讲，康德派马克思主义者被消灭掉了，这是不公平的。

然而，我将康德和马克思结合到一起，与上述新康德派没有任何关系。相反，我不得不在康德派马克思主义者之中找出他们有关资本主义认识的天真幼稚。无政府主义者（或工团主义者）也是如此。他们对自由的感觉和其伦理性值得赞赏，但不容否定，他们对统摄人类社会关系之力缺乏理论把握。因此，其努力总是无力的且往往以悲剧告终。我在政治上毋宁说是一个无政府主义者，对马克思主义式的政党和国家不曾产生过共鸣。尽管如此，我对马克思抱有深深的敬意。青年时代阅读标有“政治经济学批判”副题的《资本论》所产生的惊叹，随着岁月的流去不仅没有消失反而越发深沉了。作为大学经济学系的学生，我细致地阅读过《资本论》，因此，我对从卢卡奇到阿尔都塞的那些马克思主义哲学家感到不满，他们并没有认真阅读《资本论》，其兴趣便回到自己的哲学方面去了。同时，我也不满于经济学家只将《资本论》视为经济学著作。渐渐地我开始认识到，马克思的“批判”与其说是对资本主义和古典经济学的批判，不如说更是要弄清楚资本的本能及其限界，进而发现其根底上人类交换行为中不可避免要遇到的困难。《资本论》没有简单地昭示出走出摆脱资本主义的路径。相反，正因为通过证实简便的路径不可能存在的理由，才暗示出了对此进行实践性介入的可能性。与此同时，我开始注意到另一个思想家，比起形而上学批判来，他更试图通过毫不犹豫地照射出人类理性的局限，从而暗示了其实践的可能性。人们常常在与黑格尔的关联中来阅读《资本论》，而我逐渐认识到可与《资本论》媲美的著作只有一部，这就是康德的《纯粹理性批判》。这也是我将康德和马克思结合到一起的理由之一。

马克思除了在批判相关人物言论时偶尔提到之外，几乎没有谈论过共产主义。他甚至在某个地方说过，谈论未来的事情是反动的。直到1989年为止，我一直轻视有关未来的理念。我认为，即使不抱有关于未来的理念也可以实现与资本和国家的斗争，针对现实中的矛盾我们只有持续不断地

斗争下去。但是，1989年以后，我的想法发生了变化。以往，我对传统的马克思主义政党和国家是持批判态度的，其前提就在于认为它们将顽强地持续下去。可是，当它们崩溃的时候，我却发现自己是依附于它们的存在而存在的。因此，我开始感到有必要谈一些具有积极意义的事情。我真正开始思考康德便是在这个时候。

一般来说，康德是作为形而上学的批判者而闻名于世的，这并没有什么不对。康德强调对形而上学的批判是因休谟的怀疑而被重新唤起的。然而，人们没有注意到，在他写作《纯粹理性批判》的时候，形而上学已经不受欢迎而成了嘲笑的对象。“玄学固曾有尊为一切学问之女王一时代；且若以所愿望者为即事功，则以玄学所负事业之特殊重要，固足当荣称而无愧。但今则时代之好尚已变，以致贱视玄学”^①。因此，对于康德来说，这种“批判”的工作意味着以与之相称的形式重新恢复形而上学。具体而言，就是对休谟的批判。

在20世纪80年代，回归康德成为一个十分显著的现象。正如汉娜·阿伦特的开创性研究（《康德政治哲学讲义》）和利奥塔尔的工作（《狂热》）所显示的那样，这是通过《判断力批判》来重新解读康德。鉴赏判断虽然要求普遍性，但在复数的各种主观之间却不存在普遍性，充其量是通过其共通感来制约的。这似乎与设想超越论主体之存在的《纯粹理性批判》性质不同。但是，包括试图将康德的理性作为“公共理性”予以重新评价的哈贝马斯在内，这种对于康德的重估其政治含意是不言而喻的。那就是对于作为“形而上学”之共产主义的批判，而最终归结为社会民主主义。

马克思主义作为合理理论、目的论的思考（宏大叙事）受到了批判。斯大林主义正是这种思考的一个归结点，例如，通过掌握了历史法则的理性而引导人们的知识分子来建立政党。而今针对这种思考，理性的霸权受到了批判，知识分子的地位和历史目的论遭到了否定。这种批判和否定同时

① 《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武的译文，见中文版第3页，北京：商务印书馆，1997。

也意味着针对极权式理性的管理而强调建立多语言游戏间的“调停”和“共识”，以及针对合目的论（形而上学）的历史而强调经验之多样性和复杂的因果关系，另一方面，亦是要在本质多样性（持续）方面肯定常常为目的而遭到牺牲的“当下”。但是我注意到，被冠以解构主义或者知识考古学等各种名称的上述思考——我本人也曾是其中的一员，只是在马克思主义统治众多人和国家的时期才具有一定的意义。到了20世纪90年代，这种思考已然失去了冲击力，成了单纯为资本主义自身的解构运动而辩护的东西。怀疑论式的相对主义、多语言游戏（共识）、审美化的“当下肯定”、经验论式的历史主义、重视非主流文化（文化研究）等等，已经失去了当初具有的摧毁力而成了“占统治地位的思想即统治阶级的思想”。如今，这些思想理论在经济发达的各国其最保守的制度当中受到了认可。针对合理主义，这些思想理论强调的是经验主义思考——包括审美的优越地位。20世纪80年代的回归康德实际上是向“休谟的回归”。

而我则是在所谓“休谟批判”的语境之下开始阅读康德的，直白地说，这便是如何重建共产主义这一形而上学的问题。康德说：“所以，我为了获得可以容纳信仰的场所必须排除知识。形而上学——换言之，对纯粹理性不加批判且试图使此学问向前发展的成见，乃是违反道德的一切不信的源泉，实际上这种不信总是非常武断的”（《纯粹理性批判》）。本来，康德并不是要去恢复宗教。他所承认的宗教限于道德上的，也只是在道德上给予我们以勇气的那种宗教。

马克思一贯拒绝把共产主义视为“建构性理念”（理性之建构性利用），因此，他不曾谈论过未来。《德意志意识形态》中，他在恩格斯所写的部分加进了这样一段话：“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的”^①。这与马克

① 见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第40页，北京：人民出版社，1960。

思将共产主义视为“整合性理念”（理性之整合性利用）并没有什么矛盾。如果将此作为“科学社会主义”等而加以理论化，就成了形而上学，马克思对此是排斥的。青年马克思曾经写道：“对于宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说，从而也归结为这样一条绝对命令：必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”^①。对于马克思来说，共产主义乃是康德的“绝对命令”即实践（道德）的问题。在这一点上，他终生没有改变，即使在后来开始重视应该实现的历史的物质条件时也是如此。可是，很多马克思主义者却嘲弄这种道德性，而标榜历史的必然和“科学社会主义”，结果反而“构成”了奴隶性的社会。这不过是“理性的越权行为”而已。如果说对于共产主义的失去信心得到了蔓延，那么不得不说其“一切不信的源泉”就在于这种武断论的马克思主义者。我们不能忘记20世纪共产主义所造成的悲惨结局，也不能将其谬误看做偶然发生的东西。我们决不应该天真积极地去谈论理念，包括否定斯大林主义之后出现的新左翼。然而结果是，在嘲笑共产主义已成了“时尚”的今天，另一种同样“非常武断的”思考却盛行起来。而在知识分子表示“对道德失信”的时候，世界上各种各样的“宗教”却开始兴盛。我们对此是无法嗤之以鼻的。

因此，进入20世纪90年代以后我的思考并没有发生特别的变化，但立场却完全改变了。我开始认识到，理论不能简单地停留在对现状的批判性阐释上，必须提出改变现实的某种积极的东西。与此同时，我亦再次体会到了这样做是何等的困难。不用说，社会民主主义对我而言没能提供任何积极的展望。而在我的内心光明突然闪现，是到了20世纪末尾的时候。于是，从得以看到本书最后所记述的那种展望时起，我在日本发起了新联合主义运动（NAM）。当然，随着全球资本主义的推进，“消灭现存状态的现实运动”也不可避免地在世界各地发生了。而我们不能轻视理论，因为

^① 《〈黑格尔法哲学批判〉序言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第460—461页，北京：人民出版社，1956。

如果没有理论，或者说没有跨越性的认识，过去的失误定会以另外的形式重复出现的。

如果没有对以往的理论进行综合的检讨，新的实践就无法实施。这样的理论未必就一定是政治性的东西。在我看来，能够超出康德和马克思之“批判”范围的东西不可能存在。因此，我在本书中不惮迂回曲折而深入到从基础数学论到语言学、艺术乃至存在主义的所有领域。讨论只有各领域的专家才与之有关的诸种问题。另外，第一部分的康德论和第二部分的马克思论，各自是作为独立的部分来写作的，因此两者之间的关联可能不很清晰。所以，我附加了一个说明性的导论，不过这个导论并非全书的摘要。

然而，我坚信这是一本一般读者也可以理解的书。实际上，本书依据自1992年开始为日本的月刊杂志《群像》所作连载文章修改而成，那些连载文章与杂志上的小说放在一起发表的。就是说，我并不是在学术的封闭领域中，而是面对没有专业知识的一般公众写作的。从这个意义上讲，本书并非学术著作。如果按照学术的方法来写，恐怕就要涉及到有关马克思和康德的历史意义、思想局限，以及作者自己的观点等等。然而，我没有这样来写一本书的兴趣。我觉得只有那些应该赞扬或者值得赞扬的东西，才值得为此写作。在本书中，我对康德和马克思没有进行狭隘的吹毛求疵，而是试图尽可能在“可能性的核心”方面阅读他们。其实，从某种意义上讲，本书对于康德和马克思更具批判性也说不定。

书中，我阐述了资本制—民族—国家三位一体的构造。但我承认，对国家和民族的单独考察还很不充分。另外，对农业国家和发展中国家的经济与革命问题的阐释也不够充分。还有，本书几乎没有涉及到我生于斯长于斯的日本历史语境。实际上，我的上述考察有很多来自对日本马克思主义“传统”的批判性检讨和吸收。我所谓的“跨越性批判”如果没有对上述“传统”的继承是无以成立的。即，如果没有我在日本与西洋各国或者亚洲各国之间所体验到的“差异”及其“横向”移动，本书的写作将无法完成。之所以省略了与此相关的考察，那是因为我在另外的书中有所涉及。在本书中，我试图仅就康德和马克思的文本来谈自己的想法。

鸣 谢

本书的写作得到了很多友人的援助和建议。首先，要向英文翻译者高祖岩三郎和 Judy Geib 表示感谢。其次，要向对英文译本提出很多意见的 Geoff Waite，一贯给予我理论上启示和精神上支援的弗雷德里克·杰姆逊、三好正雄，以及给我各种具体援助的浅田彰、关井光男、Paul Anderer、Indra Levy、内藤裕治、柄谷凛，致以深深的谢忱。

柄谷行人

2001 年 5 月于纽约

导论 何谓跨越性批判

康德哲学一般被称为超越论的——区别于超越的。简要地说，超越论的态度即是要弄清楚我们意识不到且先于经验而存在的形式。然而，自一开始哲学难道不就是这样一种反思的态度吗？所谓哲学难道不就是要通过反思而排除谬误和假象的吗？那么，康德的不同究竟在哪里呢？在康德之前，人们认为假象基于感觉而发生，纠正这种假象的则是理性。而康德视为问题的，是因理性自身的本能所产生而单纯靠反思无法排除掉的假象，即超越论的假象。所以，康德的反思，正如弗洛伊德针对哲学反思所指出的那样，不可能是表层的东西。弗洛伊德认为，“无意识”只存在于分析者和被分析者的关系特别是后者的反抗之中。在没有他者介入的独自一人的反省中是不可能展示出这种无意识的。然而，尽管被视为主观哲学家而遭到了批判，在康德的反思中却有“他者”介乎其间。

康德这种独特的反思方法，在早期作品《以形而上学之梦来阐明一位视灵者的梦》中已有其展露。

以前，我只是从自己的悟性立场来考察一般的人类悟性，而如今我要将自己放在非自我的外在理性的位置上，从他人的视角出发来考察自己的判断及其最隐秘的动机。比较来自两种视角的考察会产生强烈的视差，而这也便是避免视觉上的欺骗，将各种概念放在有关人性认识能力的真正位置上的唯一手段^①。

① 《康德全集》日文版第3卷，东京：理想社。

这里，康德所强调的并非那种普通的观念，即不光从自己的视角而且要从“他人的视角”来观察。毋宁说，情况正好相反。如果我们主观性的视角乃是视觉上的欺骗，那么，他人的视角或者客观性的视角也难免不成为骗局。果真如此，那则作为反思的哲学之历史便只能是“视觉上的欺骗”之历史了。康德所提出的乃是揭露这种反思只能为“视觉上的欺骗”的那一类反思。作为反思之批判的这个反思，只有在自己的视角和他人的视角之“强烈的视差”上才能产生。为了说明这一点，我举一个康德时代还不曾出现的技术为例。

反思，常常用镜子中映现自己这一幻像来说明。镜子乃是以“他人的视角”来看自己的面孔。然而，我们应该将此与照片做个比较。透过镜子来反思，不管你如何想站到“他人的视角”上，结果仍然是一种共谋关系。我们只是按照自己的意愿来看自己的面孔。而照片则有其毫不留情的“客观性”。无论是谁来拍照，其结果都与肖像画不同，因为你不能说他有主观性。当然，照片也是一种映象（视觉上的欺骗）。重要的是镜之像与照片之象所产生的“强烈的视差”。照相被发明出来的时候，看到自己面孔的人与初次听到磁带里自己的声音者一样，据说都不禁感到讨厌。人们觉得这不是我的面孔（声音）啊。这与弗洛伊德所说的抵抗是一样的东西。不过，渐渐地人们习惯了照片，就是说如今人们把照片中的映象看做是自己的面孔了。然而，重要的是人们当初看到照片时所感到的“强烈的视差”。

哲学始于内省 = 镜像也终于内省 = 镜像。不论怎样引入“他人的视角”，结果还是一样。西方哲学最初发源于苏格拉底的“对话”，而对话本身正存在于镜子之中。人们批判康德仅仅停留在主观性的自我省察的层面，并试图在导入了复数主观的《判断力批判》中谋求走出主观性自我省察的出口。然而，哲学史上真正的事件，正发生在一面停留在内省上一面试图砸碎内省之共谋性的《纯粹理性批判》之中。我们在此可以发现与以往的内省 = 镜像不同的某种客观性/他者性的导入。康德的方法常常被非难为主观的、武断论的。然而，这主观性总是被“他人的视角”所纠缠

着。《纯粹理性批判》没有像《一位视灵者的梦》那样，以自我批评的方式来写作，但“强烈的视差”并未消失。它是以二律背反的形式出现的，并暴露出正题、反题都不过是“视觉上的欺骗”。

从以上观点出发，在第一部中我重新阅读了康德。有关马克思的第二部里也同样如此，例如，马克思在《德意志意识形态》时期，对他曾经置身其中的黑格尔左派进行了批判。对恩格斯来说，则是取代观念论而采用经济的观点，从而提示了观察历史的视角。所谓德意志意识形态，不过是落后国家试图在观念上实现发达国家英国的发展而形成的一整套话语而已。但对马克思而言，这是他本身第一次逃离德国话语而获得的某种带有冲击性的觉醒之体验。即并非从自己的视角也不是从他人的视角来观察，而是直接面对因差异（视差）而暴露出来的“现实”。来到英国，马克思开始专心于古典经济学的批判。在德国，他已经完成了对资本主义乃至古典经济学的批判。那么，究竟是什么给予了马克思如《资本论》中所形成的那种新的批判视角呢？可以说，这便是古典经济学中被视为偶然发生和运行失误造成的事件，即经济危机带给马克思的“强烈的视差”。

要之，马克思的批判产生于不断的“移动”以及作为其结果的“强烈的视差”。康德所发现的“强烈的视差”在批判康德主观主义而强调客观性的黑格尔那里被消解掉了。同样，马克思所发现的“强烈的视差”被恩格斯和马克思主义者抹消掉了。其结果是给人一种印象，仿佛康德或者马克思建构起了强固的体系。然而，认真阅读的话，就会发现这样的印象是完全不对的。

康德和马克思在反复不断地“移动”。这种不断移动于不同的话语体系的过程，带来了“强烈的视差”。这一点在流亡者马克思那里不用说了，关于康德可以说同样如此。他在空间上完全没有移动，但在拒绝移动的诱惑乃至始终作为世界主义者这一点上，他也是一个流亡者。一般认为，康德是处在理性主义和经验论之间进行超越论批判的人。可是从《一位视灵者的梦》那种奇妙的带有自虐性格的随笔观之，不能说康德只是单纯在“之间”进行思考的。他亦不断以经验论对抗武断的理性主义，同时又以