

与哈贝马斯和德里达对话

恐怖时代的 Philosophy in a Time of Terror 哲学

[美]博拉朵莉 / 著 王志宏 / 译

华夏出版社

[美]博拉朵莉 著 王志宏 译

恐怖时代的哲学

——与哈贝马斯和德里达对话

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

恐怖时代的哲学:与哈贝马斯和德里达对话/(美)博拉朵莉著;

王志宏译. - 北京:华夏出版社,2005.9

ISBN 7-5080-3810-X

I. 恐… II. ①博… ②王… III. ①哈贝马斯, J. - 访谈录 ②德里达, Y. (1930~) - 访谈录 ③恐怖主义 - 政治事件 - 研究 - 美国
IV. ①B516.59 ②B5655.59 ③D771.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 101306 号

Philosophy in a Time of Terror by Giovanna Borradori

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U. S. A.

©2003 by The University of Chicago All rights reserved.

版权所有,翻印必究。

北京市版权局著作权合同登记号:图字 01-2005-1641

责任编辑:李静韬

出版发行:华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

经 销:新华书店

印 刷:北京人卫印刷厂

版 次:2005年9月北京第1版

2005年9月北京第1次印刷

开 本:670×970 1/16 开

印 张:14.25

字 数:219千字

定 价:25.00元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

期待第四种声音 ——代译序

人类历史上发生过无数惊心动魄的历史事件，人类之有哲学思想在本质上与这些事件的发生具有内在关联。尽管由于哲学思想的深邃与哲学语言的“晦涩”，我们并不能轻而易举地找到它们之间的明显联系，而又由于哲学思考的特殊性，我们更不能直接把二者一一对应起来。诚如本书作者博拉朵莉所言，在某种程度上，《恐怖时代的哲学——与哈贝马斯和德里达对话》与其他哲学著作有所不同，它的构思起因于一个特定的历史事件——9·11事件，而且也由于恰好在9·11事件发生之后不久，哈贝马斯和德里达一先一后双双访美。该书采取了访谈的形式，博拉朵莉分别就9·11事件这个特定的事件与哈贝马斯和德里达作了对谈，而她的话题又大同小异，她有意识地使两次访谈成为新一轮的“德法之争”，这就使该书的内涵变得丰富而有张力。无疑，作者与哈贝马斯和德里达之间存在异同，哈贝马斯与德里达之间也存在异同，而译者又不揣谫陋，将之迻译成中文，期望激发我国学者进一步对此事件作更为深入的思考，这一切都使文本超越了个别、具体的历史事件的范围，把我们带到了对于欧洲思想传统和人类历史命运的沉思当中。

—

我们首先把目光投向的是该书的题目：“恐怖时代的

哲学”(Philosophy in a time of terror)。很显然,这里包括博拉朵莉对于我们身处的这个时代、时期的性质认定,而该书的任务也就是要“对与恐怖主义有关的那些最为急迫的问题作出哲学的分析”。博拉朵莉认为,参与9·11事件的恐怖主义者并非是一群乌合之众或者偶然聚合、集结在一起的个体,他们有着明确的意识形态,这种意识形态反对的不是美国这个特定的国家,而是在启蒙运动时期由哲学家首次加以表述并最终在美国得到最完美和最全面的体现的哲学概念:现代性和世俗化。因此,博拉朵莉迫切希望哈贝马斯和德里达——她认定,他们是启蒙思想在当代西方真正的继承人和代言人——对此作出反应,用他们从启蒙思想中承继而来的武器对此事件进行解剖和还击。

博拉朵莉在这里做了一个不大适当的跳跃,而事实上,哈贝马斯和德里达的思考都以隐含的方式指出了这个跳跃并各自提出了自己的批评。把美国、现代性和世俗化、启蒙(我们尤其要注意的是,她有意无意地把对启蒙既持肯定又持批判态度的康德思想当做启蒙本身)完全等同起来,把恐怖主义对美国发动的袭击事件等同于试图以前现代的意识形态彻底颠覆后两者,而不顾及近几十年来具体的世界历史进程中发生的事件,视不平等的国际政治格局而不见,这是典型的美国主义心态。正是基于这种心态,博拉朵莉的思考其实是在不断地僭越权力:她把在美国发生的一个具体的历史事件所损害的利益提升为也许这种利益本身正在悖离的那个原则。与此相映成趣的是哈贝马斯和德里达的思考,他们捍卫了哲学自身的荣誉与品格:对于具体历史事件的思考绝不是基于地区或国家利益而为自己的行为的合法性作证明,任何这样的思考的根本步骤不是从事件到思想原则,而是从思想原则到事件。正如哲学史上有一个重大的误解,以为苏格拉底之死这个事件是柏拉图哲学的起点,这种观点忘记了柏拉图自身的经历以及苏格拉底生前教诲内容的意义。

如果我们承认哲学就是辩证法,就是对话,而在对话当中任何一方都绝不是毫无意义的陪衬,那么,细读两次对话中每每只有三言两语的博拉朵莉的发言就是一件饶有兴味的事情,而非只具有启承转合的提示意义了。她的提问绝非是一时兴起,即兴发挥,而是在胸中积郁多时,非问不可了。博拉朵莉把我们所处的时代称为“恐怖时代”,只是因为美国本土遭受了一次空前的袭击,这与哈贝马斯和德里达反复提及发生

在“别处”的恐怖事件毫无关联。判定一个时代的性质并非不能以一个具体事件为基准，但是我们却不能把许多基本相同的事件置之不理，漠然视之，抑扬之间，相去何若。正如在有西方中心论作怪的历史观中，标志着二战开始的事件是1939年希特勒对波兰的宣战，而不是两年前发生在中国的“卢沟桥事变”。因为受到这种美国中心论的驱使，博拉朵莉在两次对话中都提出9·11事件是否是一件“前所未有的事件”，一件“大事”的问题。事实上，她所谓的一件大事除了它发生在美国，以及各种媒体铺天盖地的渲染而外，没有任何非比寻常的东西。这只不过表明她对时代的性质的认定标准与原则本身是有问题的，而那些标准与原则来自美国文化与美国生活，简言之，其本质就是美国主义。她的认定决非是出自标新立异或者个人的灵感，而是今天我们这个时代——也许由海德格尔命名的技术时代是它再好也不过的名字——傲慢的美国人的通识。

博拉朵莉的提问有一个隐而不显的内在的策略：她把恐怖主义同原教旨主义接上榫，又把原教旨主义当做现代伊斯兰世界的本质；此外，一方面，她引入亨廷顿提出的“文明的冲突”的理论，把美国遭受袭击看作是文明的冲突的一个生动例证；另一方面，她又把美国等同于启蒙的全面展开和完成，而伊斯兰文明处于前启蒙的状态；最后她借助哈贝马斯的理论赋予启蒙运动以普遍必然性，把它当做世界历史运动的方向、内在法则以及最高形式。于是两大文明有了古今之别、优劣之别，而且其高下立判，不假思索，一望即知。由于原教旨主义与恐怖主义的关联是通过暴力而结合在一起的，博拉朵莉接下来关心的便是对恐怖主义宣战的问题。

对于熟悉20世纪20年代前后发生的“新文化运动”的中国人来说，这个逻辑所产生的力量是不言自明的：中国的、古老的、虚弱的、低劣的东西一概要连根拔起，弃之如敝履，而西方的、现代的、强大的、优越的东西是我们要拿来移植到我们心灵与生活当中的东西，一切这般简单明了，岂有他哉！而事实上，这背后只有一种虽然有力但却没有根基的东西在支撑着，那就是权力。无非在19世纪20年代，那个逻辑是我们中国人在“别求新生于异邦”时加诸我们自己的，而现在，是美国主义强加给其他文明的。

博拉朵莉坚信，她提出了一个虽非独家报道但也算得上石破天惊的观点：“通过收集在本书中的对话，人们肯定会被劝说得心悦诚服，相信哈贝马斯和德里达共享对启蒙的忠诚。”（第15页）这主要涉及两个问题：一是，她让自己接近哈贝马斯，再让哈贝马斯与德里达之间“将无同”，于是她的思考就是整个西方思想的必然结果；第二个与第一个有关，即对德里达本人思想的理解问题。一方面，博拉朵莉认定德里达的解构思想大大受益于尼采、海德格尔和弗洛伊德等构成的19世纪和20世纪的“非理性主义思潮”，德里达要求，在让所有人都信奉启蒙所吁求的正义和自由时必须有一个前提条件，即，把这些原则的历史的和文化的界限标画出来。但是，另一方面，她又认为，这种责任意识道出了那种对于与启蒙相关联的普遍主义吁求。事实上，这只是她先有了某种个人的一厢情愿或者偏见，然后再为了自己的目的从克里斯托夫·诺里斯那里借来的一个观点。我们可以通过仔细阅读德里达本人在对话中的论证来觑出个究竟。

二

在这两次对话中，无论是哈贝马斯还是德里达都没有提出什么新政治观点或新哲学思想，他们的基本思想和立场都可以在他们以前的重要著作中找到。这也在一定程度上表明，他们并不认为有一个新的历史时代已然降临，事实上，我们也不是要发现什么新异的东西，一切新异的东西早就蕴涵在启蒙时代就已经出现苗头的这个时代的基本特征中。值得我们认真思考和对待的是他们对于提问所作出的反应，思想家如何应对现实生活中发生的政治事件，甚至是主动掌握对话内容的技艺。即使从对话的形式上看，两个不同的思想家的思想内容和精神风貌也是一览无遗：哈贝马斯依旧那么“言者谆谆”，他力图通过对话与对方达成“共识”；而德里达却总是天马行空，有时似乎离题万里，答非所问，让问者措手不及，有时又一泻千里，恣肆汪洋。

首先，哈贝马斯并不认为9·11事件具有法国大革命那样充当“历史性的路标”的意义，因为法国大革命所具有的“人类的道德倾向”是那样千真万确，毫不含糊，而在他们谈话之日，他们对于9·11事件本身的意义还一无所知。哈贝马斯借用德里达的“效果历史”概念来

表明，我们只有在将来回首往事时才能对它的重要性作盖棺定论式的评判。如果说9·11事件还有一个意义的话，那就是它是“第一个具有世界历史意义的事件”，全世界通过各种传媒——主要是电视——共同经历了这一事件。

哈贝马斯说，在9·11事件之后的恐怖主义自身有一个确定的特征：没有人真正知道他的敌人是谁，我们无法对恐怖的程度进行评估。其结果是产生了一个处在威胁之中的国家，四面楚歌，草木皆兵。于是各种军事和技术上的优势非但难以周全，反而劳而无功。正是由于作为一种现代现象的恐怖主义具有这样的特征，哈贝马斯开始追溯与恐怖主义相关的原教旨主义现象。他援引了他过去给它下的定义：“在真正的信仰的护卫者和代表忽视了多元主义社会的认识论处境而坚持——甚至通过诉诸暴力——他们的学说具有对一切事物都有约束力的特征以及必须在政治上予以承认的时候，这样一种正统论就开始朝原教旨主义的方向转变了。”（第32页）原教旨主义的表现形式是拒绝政教分离，实行神权政治，强调精神性生活，具有前现代的信仰态度的排他性。由于它对现代生活带来的传统方式被彻底连根拔起产生一种恐惧感，原教旨主义会通过暴力而进行一种防御性反应。但是这种暴力具有无政府主义的特征，“这种特征是针对不可能被打败的敌人而发动的根本没有胜算的叛乱所具有的特征。它所能产生的惟一可能的效果是让政府与人民震惊与恐慌”（第34页）。

哈贝马斯认为，迄今为止，我们还设想不出在哪一个语境中，人们会通过回溯的方式把9·11事件中丧尽天良的行为承认为某种可理解的政治行为，但由于恐怖主义者是一个网络，而非某个实体，我们又不能对之宣战，那么惟一的补救措施就是寻求一条新的政治道路。于是，顺理成章的是，哈贝马斯认为，他的交往行为理论既可以用来解释恐怖主义的本质，又可以凭借它最终消除恐怖主义。正是出于这个理由，哈贝马斯持非常乐观的态度：福兮祸所伏，祸兮福所倚，在交往的冲突发展到交往的中断的阶段，暴力爆发了，而在暴力爆发的地方，我们就有可能知道错在哪里，如何修补出差错的环节。但是，天真的哈贝马斯的这个看起来激动人心但其结果却令人生疑的想法是建立在以下假设的基础之上的：一方面，我们日常生活中的实践是建立在一个由各种共同背景

性的信念、自明的文化真理和相互之间的期待构成的坚实基础之上的；另一方面，无论哈贝马斯多么有意识地回避欧洲中心论和方法论的种族中心主义，他所提倡的理解的同化模型的最终标准依旧是西方的，主体间共享的视域是西方独有的启蒙运动的理想。

哈贝马斯把目光转向康德。他批判卡尔·施密特对于“政治”的理解，而认为我们这个时代正处于从古典国际法走向康德所期望的世界公民的国家的转型之中。他当然看到了“国际共同体这个合法但却虚弱的权威”与有能力执行军事行动、但却只追逐自己的利益的民族国家之间的矛盾，但是他固着于启蒙的理想使他的规划染上了他本人极力批判的乌托邦色彩。卡尔·施密特一针见血地指出，无论我们如何努力通过法律的方式使生性好战的各国际法的成员达到世界大同，最终的结果万变不离其宗，某些国家总是以普遍主义这种方式掩盖某些特殊的利益。历史上有着关于这种情形的数不胜数的例子，而现实一次又一次让我们对之产生真切的体验。尽管实际上存在哈贝马斯所列举的一些事实，但是对于他的原则而言，这些事实（例如，审判米洛舍维奇，引渡皮诺切特等）并不具有绝对的说明效力。如果仅仅是因袭既有的国际制度和机构以及它们的原则，想要为建立起一种新的世界秩序打下坚实的基础，恐怕即使不是缘木求鱼，也是于事无补。

哈贝马斯最后探讨了宽容问题。博拉朵莉发现战争不能用来解决“文明的冲突”的问题，那么，在交往中，在商谈中，宽容自然是一个交往的螺旋中不可缺少的话题。宽容同普遍主义是同根而生的，而各世界性的宗教都有自然的普遍主义倾向，因此宽容不可能是对待平等的他者的适当方式。尽管哈贝马斯承认，宽容有着特定的宗教根源，而在这个概念的历史中也有这种内涵，譬如，南特敕令的颁布，这种宣言的单方面性质是家长制的。在这里，哈贝马斯求助于宪政原则的自反性（reflexivity）所具有的具体特征。他认为，无论我们是否遵从宪法，“忠诚于宪法”，都存在着一个各种制度构成的秩序。他举例说，在发生公众叛乱期间，叛乱声言放弃“宪法的各种基础”，宪法对这些“不服从”的公民表示宽容，“保护甚至伸展到超出各种既定的秩序，超出各种事件与制度，而正是在这些事件与制度的形成过程中，它自己的规范性内容才历尽坎坷、辗转形成，才逐渐具约束力”。哈贝马斯强调，

自由秩序的法律的和道德的基础具有普遍主义的性质，但是这种普遍主义等同于呼唤相互承认的道德性中包含的平等主义的个体主义。

我们从字里行间可以看出，博拉朵莉对哈贝马斯非常推崇，把他视为启蒙思想在现代的典范代表，但是哈贝马斯并不认为美国主义是启蒙思想的完成，而同时又在坚持启蒙原则的前提下发展了启蒙辩证法的思想。哈贝马斯批评美国的单方面宣战，批评了9·11事件之后它的自高自大而又惊惧失措，他强调了在西方阵营内部盎格鲁—萨克森和欧洲大陆国家之间的相互不信任与分歧日益增加，他还提到了国际组织如果没有一个强大的权力的意愿的合作就只不过是一只纸老虎，这都是对美国主义的反思与批判。但是，彻底的理性主义其实潜在地是历史乐观主义、历史终结论、历史浪漫主义的同义词，其最大不足就在于以具有同质的规定性的词语来思考由异质的元素构成的事件，因此，不可避免的是，它会把西方社会的理想与关于人的本质的规定的思想看作是惟一合理的，不管它在表面上在多大程度上看到了世界文化的不均质形态。

三

我们在德里达的对话中可以看到双重对话：一方面是与美国主义的对话，另一方面是与启蒙理想的对话。我们一开始就在德里达的语言中看到了语言的施暴现象，他使我们的日常用语变得完全陌生了，让人不知所云，而他自己在对传统语言的拆解中阐明了自己的主张。德里达借助自己对语言的控制与驾驭或者说语言自身对他的诱惑与牵引，最后通达了一种永不可能实现的理想（à venir）。这个理想的公开说出对于我们认识德里达思想倒是不无助益的。

德里达指出，我们将这个事件命名为9·11事件并不意味着它真正是一件大事，相反，这缘于我们对事件的性质、来源和程度的无知，我们甚至不知道我们在谈论什么，只是想通过重复这个日期赋予它以独特性，或者将之中性化。大众媒体在某种程度上是恐怖主义者的同谋，它们一起努力，达到了恐怖主义者的目标：让人既感到恐惧，又对事件麻木不仁，让人的心灵创伤成为记忆中的东西，通过“呻吟的工作”与之达成妥协。一方面，在不断重复9·11这个日期时，我们用“印象”和“信念”代替了“事实”；另一方面，我们又夸大其辞地说这是件大

事，是一个比一般意义上的事件“多出些什么东西”的事件，但事实上它并不具有大事的本质：大事总是不可预见的，突然侵入的，甚至搅乱了我们借以认识一个事件的概念或本质的视域。

从表面上来看德里达是通过语言游戏，而实质上他是借助对具体历史事件的哲学解读来拆解“大”和“事件”这两个词。相对于“事件”的本质而言，9·11事件并非独一无二、未有先例的事件，不仅是许多年前在双子楼就发生过同样的袭击，而且这次事件的来临也是在预料之中的。而所谓的“大”与无数发生在世界各个角落的事件相比，9·11事件无论在哪个方面都不可能在量的意义上独占鳌头，非比寻常。德里达一针见血地指出，我们要对之加以审视的不是这些词语的意义，而是命名的人：到底谁有资格、谁被赋予权威来解答这个问题？是美国人，他们的盟友还是敌人，抑或是历史？德里达说：“我们有责任回忆起，这些杀人犯所引起的震惊浪潮从来都不是纯粹自然和自发的。这些震惊浪潮依赖于和历史、政治、传媒等等相关的复杂的机制。”（第92页）

德里达认为，许多概念之间的边缘都聚集着语义学的不稳定性，不可还原的困难和边缘概念的不确定性。必须注意的是，概念的含义其实是在世界政治舞台上那个具有绝对优势的力量的策略，这个力量把某个具体的阐释情境强加给其他国家或世界舞台，并使之合法化，甚至法律化。美国在南美的干涉内政就是一个典型的例子，它自己的暴力干涉主义政策可以逍遥法外，而任何武装同盟反对美国扶植的政府的有组织的抵抗运动都被称为“恐怖主义”。德里达的拆解策略正是针对这种“强权等于公理”的做法。于是，针对“谁是最重要的恐怖分子？”这个问题，他给出的回答大大出人意料：是那些反复宣传恐怖的后果的行为，它们把美国及其盟友的最容易受到伤害的地方暴露出来了。而德里达本人的工作就是要找到所有我们频频使用的词语的阐释语境，揭示在把它普遍化时存在的内在的困难与悖谬。

德里达认为，“有意义的和揭示事件本质的解释”在于我们对“冷战”以来的三种自身免疫性的逻辑的探讨，“自身免疫性过程是那样一个奇怪的行为，在这个行为中，每一个活着的东西自身都以自杀的方式工作，破坏它自己的保护层，使它自身具有反抗自己的免疫性的免疫性”（第94页）。德里达通过对这三个环节的探讨揭示了恐怖主义的根

源在于美国内部（恐怖主义的力量来源于美国人的培训），而美国由于它在今天世界舞台上各个方面具有的象征性地位使它成为袭击目标；创伤记忆的本质在于它对未来的同类事情或者更糟糕的事情的预期，而那事件永远是无法明确的，因为促使其产生的力量是匿名的，恐怖已经日常化，无所不在。

在这些分析中，我们发现，德里达还贯彻了一条主线，即提到技术在各方面的影响，无论是在把9·11事件展现在世人面前的媒体的大肆渲染，还是恐怖主义的现实力量及其可能的力量。在这个意义上，德里达肯定不会同意博拉朵莉的“恐怖时代”的提法，而更愿意接受“技术时代”的分析，“恐怖时代”无非是技术的表征而已。因为技术已经使诸如“战争”和“恐怖主义”、“国内恐怖主义”和“国际恐怖主义”、“和平”和“战争”、“敌人”和“朋友”、“平民”和“军事人员”纠缠在一起，无法区分开来。这种分析思路在一定程度上继承了海德格尔对技术本质的批判，只不过德里达把它运用到更为具体的事情当中，而在对于如何挣脱“技术时代”的思考中，德里达遵循的仍然是一条虽不易辨认却有迹可察的海德格尔道路。

德里达不能接受“本·拉登效应”的“战略”并不仅仅是因为它的残酷性，不尊重人的生命，不尊重法律，蔑视妇女，使用技术资本主义现代性当中最坏的东西来达到宗教狂热主义的目的，而在于这样一个事实：“这些行为和这些话语在我看来是朝着没有未来而敞开的，它们没有未来”。尽管德里达对于美国和欧洲的反恐怖主义行为持保留态度，它们支持的国际制度、民主、国际法都以失败而告终，但是他仍旧站在这个阵营的一边，因为它们所敞开的视野中保留了希望，以及使这个世界渐次达到完美的承诺。他坦承他所勾勒的国际法具有乌托邦的品格，这种国际法是一种新形式的普遍主权，具有强烈的自主权力的绝对法律；在德里达看来，以知识、科学和良心的观点来看，它是不可能的事情，对于不可决定的事情的可能性的信仰。德里达不仅区分开了美国和欧洲，还区分开了欧洲和“新欧洲”——一个从自己的历史记忆中提起资源而为将来的国际法作出重大贡献的欧洲。因为这个欧洲会产生一批能够肩负起重任的哲学家——这些哲学家并非说着高深词语的玄学鬼，置身事外的超然者，相反，他们不是职业哲学家，而是法学家、政

治家、公民，甚至是欧洲的非公民；他们之为“欧洲人”，也并不因为他们生活在欧洲，而是欧洲精神的继承人。这个欧洲与启蒙相关，而实际上在支配着美国政治文化的原理中找不到它的一丝踪迹。

在表面上看来，德里达求助的是国际法的权威性，这似乎和哈贝马斯如出一辙。但是，事实上，这只不过是德里达的障眼法，这不再是启蒙了，而是本来意义上的启蒙辩证法，不过既没有阿多尔诺与霍克海默的启蒙辩证法的浓厚的悲观主义阴影，也不像哈贝马斯那么乐观与独断，因为它基于生存的不确定性和冒险。德里达要我们重新回到启蒙，从一个新的开端重新起步。如果说哈贝马斯所勾勒的图景因为过于确定而成为确实虚幻的乌托邦的话，那么，德里达的具有乌托邦色彩的设计反而具有震撼人心、促人反省的现实力量。在这里，德里达表明自己的思考既不是罗蒂的种族主义真理观的翻版，也不同于哈贝马斯的普遍主义，这二者之间并不是全或无的关系，本身还存在着第三、四、五……条道路。以破坏主义或虚无主义的名义指责德里达或向他谬托知己，都是思想的懒汉或目光短浅者的借口。只有先有了一个这样的认识，我们对于接下来德里达关于未来的民主（la démocratie à venir）、全球化和宽容的分析才会有较为深刻的理解，我们才可以看到德里达的分析受到了海德格尔多大程度上的影响。未来的民主并不意味着民主有朝一日“在场”，它永远不会存在于现实之中，它不是一个规范性观念；相反，它使我们朝时间敞开，向历史敞开，但是又不是从目的论视域出发看待的历史。他所说的全球化是 mondialisation（勉强可以译为“世界化”），而不是 globalization，因为全球化只是某些人的利益的实现，是我们今天的世界格局的代名词，而世界化非但从来都没有发生，而且正相反，它和未来的民主一样，是一种风险，既可能使世界变得更好，也可能使世界变得更糟，因为世界公民并非世界国家中的公民，而是要超越公民身份。宽容由于其基督教的根源最终只能表现为仁慈的某种形式。应该用殷勤取代宽容。尽管无条件的殷勤可能因为让主人受到威胁而在实践上不可能具有生命力，但是它是法律和政治的先决条件，没有它我们就不会有相互之间的爱，就不可能与他者聚居，作为人类而生活在这个大地上。

尽管从字面上看来，德里达借用了许多康德的字眼（这也是使博拉

朵莉对德里达产生误解的原因),但是他无一例外地赋予它们新的含义,而且在每次赋予它们以新的含义之前,他一定会将它们所承载的人们早已熟悉的含义去除掉,或者以隐绰不彰的方式,或者以清楚明白的方式。在这里,德里达谈到了另一种更高的政治概念,那个为“政治”(世俗的神学—政治,因为迄今为止,一切政治都有其神学的根源)和法律奠定基础的 political 概念,这个 political 概念不会导致去政治化,相反,它会把这另一种 political 概念和世界概念运用到实践当中去。这个 political 概念既可以追溯到远古希腊的柏拉图,也可以在晚近的海德格尔那里觅得它的踪迹,它是对于近代以来以英美学者为代表的日趋行政化的 political 概念的拒绝与批评。

德里达在对话中提到中国政府的声言,他还语带轻蔑地提到中国也有世贸大楼这样的建筑。但是中国学界其实没有声言。中国已经在实质上以及在精神上变成了美国或者美国的附庸。没有声言就是没有理想、没有立场。这种没有立场不是基于对各种旧立场的超越,而恰恰是因为我们生存的无根基状态,以及对这种状态没有任何清醒的意识。简单的同情美国与幸灾乐祸是两种同样贫乏的心灵状态的表现。我们期盼的不是表明一种立场,而是对事件的哲学反思,不是要中国人表明对一件发生在外国的与我们漠不相干的事件的态度,而是要中国人表明自己作为与他者聚居在这个大地上的人对于政治事件的理解。尽管表面上热闹非凡,乱哄哄你方唱罢我登场,但是中国思想界的状况积贫积弱、每况愈下,中国学界不敢正面问题或者根本没有问题意识,只会人云亦云,结果鲁鱼亥豕,青黄不分。

我期待中国思想界的声言。

王志宏

2005. 5. 13. 上海

(Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Juergen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003.)

序 言

恐怖时代的哲学

几乎没有什么哲学著作是在某个精确的时间点或者某个特定的场所开始构思的。康德苦心竭力，耗在《纯粹理性批判》上的时间达11年之久：他称之为“沉默的十年”。斯宾诺莎将毕生的大部分时间和精力都灌注在《伦理学》上——他死后才得以出版的著作。苏格拉底从来没有写过哪怕一行字。本书的情况与之有所不同，因为它的构思是在纽约市于2001年9月11日早晨，在跨度为几个小时的时间里完成的。

我亲历了9·11的现场：我和我的孩子被隔离开来，他们被困在城市另一端的学校里；我和我的丈夫也不得团聚，他是一个记者，在采访双子座遭遇袭击的新闻时，他好不容易才侥幸脱险。这件令人不可思议之事发生在夏季即将结束时一个沁人心脾的早晨，从我个人的角度来看，这件事莫名其妙地变成了某种类似于世界末日的东西。所有的交往刹那间都断绝了：电话和互联网不通，公共交通遍觅不得，机场关闭了，火车站和桥梁也都关闭了。和世界上的其他人一样，我是通过电视观看那幕悲剧如何展开的；与世界的其他人不同的是，我知道，在距离我家大约50幢房子的地方，有好几十个人从九楼跳下而被摔死，其中有的人互相手牵着手，而有的人则是独自跳下。就在世贸中心坍塌的时刻，事件逐步升级，似乎没完没了，没有尽头：五角大楼起火了，总统坐飞机挪了个地方，副总

统藏在一个隐秘的角落里，白宫已是空屋一间，有关国会大厦发生爆炸的报道造成参议员和会议员惶惶如丧家之犬。直到有人言之凿凿地说第四架遇劫的飞机已经在宾夕法尼亚坠毁，我依旧和许多人一样坚信，更糟的事情还在后头。

尽管个人对这件事情的关注程度因人而异，实际上，对于在他们知道有两架满载乘客和燃油的商用飞机已经撞击了曼哈顿天边最高的建筑物的时刻，他们正在做什么，每一个纽约市民都记忆犹新，历历在目。华尔街上的律师和出租车司机，零售商人和百老汇演员，看门人和大学师生——所有人都憋了一肚子话要说。就是那些孩子也都各有他们自己独特的经历，并且这些经历通常都饱含着无所适从，恐惧和孤寂。

我自己的经历是恐怖时代一个哲学家的经历。就像所有其他人的故事一样，我的故事也以其独特的方式和它的叙述者的生活交织在一起。因此，不可避免的是，我的故事涉及到欧洲和欧洲哲学传统，而于尔根·哈贝马斯和雅各·德里达是这个传统中两个活跃的仍然健在的最伟大的喉舌，尽管也许有人对此持有疑义。我记得，无论是在被呼啸着疾驰奔向商业区的无数警报器震耳欲聋的时候，还是独自呆在我的东边（East side）公寓中的时候，我都在千方百计地把注意力集中于我生命的实在性上面，而不去理会那稍纵即逝的瞬息。我脑海里各种思绪纷至沓来，切切嘈嘈，几成乱麻，此时此刻，有一个念头掠过我的脑际，那就是哈贝马斯和德里达两位不谋而合，原定几周之后分别经由不同的途径来纽约。我心里没底的是：他们真的会如期而至吗？对于这场悲剧他们将作何观感？我能胜任采访他们的任务吗？

哈贝马斯和德里达终于按原定计划如期来到纽约，我也近水楼台先得月，搜集到了他们对于历史上这场最惨绝人寰的恐怖主义袭击所作出的反应：他们是《恐怖时代的哲学》的核心。尽管涉及到当代的很多事件，这些对话的主线是对与恐怖主义有关的那些最为急迫的问题作出哲学的分析。在面临新的国中之国的（Subnational）和跨国的威胁时，古典的国际法是否已经变得陈旧过时了？谁又能够对谁发号施令，颐指气使呢？通过世界大同主义和世界公民这样的观念来评价全球化，这种做法是否行之有效？在每一个外交策略中，政治的和哲学的对话观念都是至关重要的，但是，它是一种普遍的交往工具吗？或者说，对话是某

种特定的文化实践，而有时它也许完全无能为力？最后，在哪些情况下，对话是一种行之有效的选择？

那些应该为 9·11 袭击事件负责的恐怖主义者有着明确的意识形态，他们的意识形态拒绝现代性和世俗化。因为这些概念是由启蒙运动时期的哲学家首次加以明确表达的，所以需要哲学给它们提供武器，因为显而易见的是，在这个敏感的地缘政治的汇合处，哲学能够作出独一无二的贡献。在我的导论性质的论文“恐怖主义和启蒙运动的遗产：哈贝马斯和德里达”中，我从哈贝马斯和德里达对启蒙的截然不同的解读所开启的角度出发，为这个论点作了辩护。我还讨论了哲学和历史之间的关系，确定了政治参与的不同模型。这有助于读者把哈贝马斯和德里达的参与放到一个更为广阔的语境当中。

这些对话不仅表现了哈贝马斯和德里达个人独具特色的思考方式，而且也使他们的哲学理论的核心展露无遗。我为每一场对话配备了一篇批判性论文，我的论文的目的是，既要把哈贝马斯和德里达在这次对话中提出的关于恐怖与恐怖主义的主要论证凸显出来，又要展示出它们是如何与它们各自的理论框架所属的那个更为广阔的语境相互吻合、相得益彰的。

哈贝马斯和德里达同意在同一本书中并肩携手，以并驾齐驱的方式对一系列相似的问题作出回应，本书是破天荒的第一次。对于他们乐意就 9·11 和全球恐怖主义的威胁这个主题而如此这般行事，我深表感激。

9·11 那天，哈贝马斯正在德国南部 Starnberg 的家中，他在那里生活已有一些年头了。德里达在中国上海，正在作一系列演讲。得知这个消息时，他正在和一位朋友在一家咖啡厅小聚。本书也要讲述他们的故事。在他们同我进行的这两场对话中，他们详细讲述了在 9·11 的余殃还未消散之时身处纽约对他们来说意味着什么，因为纽约是他们钟爱的城市。炭疽病袭击以及情感的蹂躏所产生的惊悚给他们俩都留下了难以磨灭的印象。而人们沿街走去，这种惊悚俯手可拾。尽管如此，他们的故事还是这样一个故事，他们——作为哲学家——必须用什么东西来使他们的思想的框架直面所有任务中最困难的任务：评价这个独一无二的历史事件。因为这种直面必需具有巨大的自信和承担巨大的风险，所