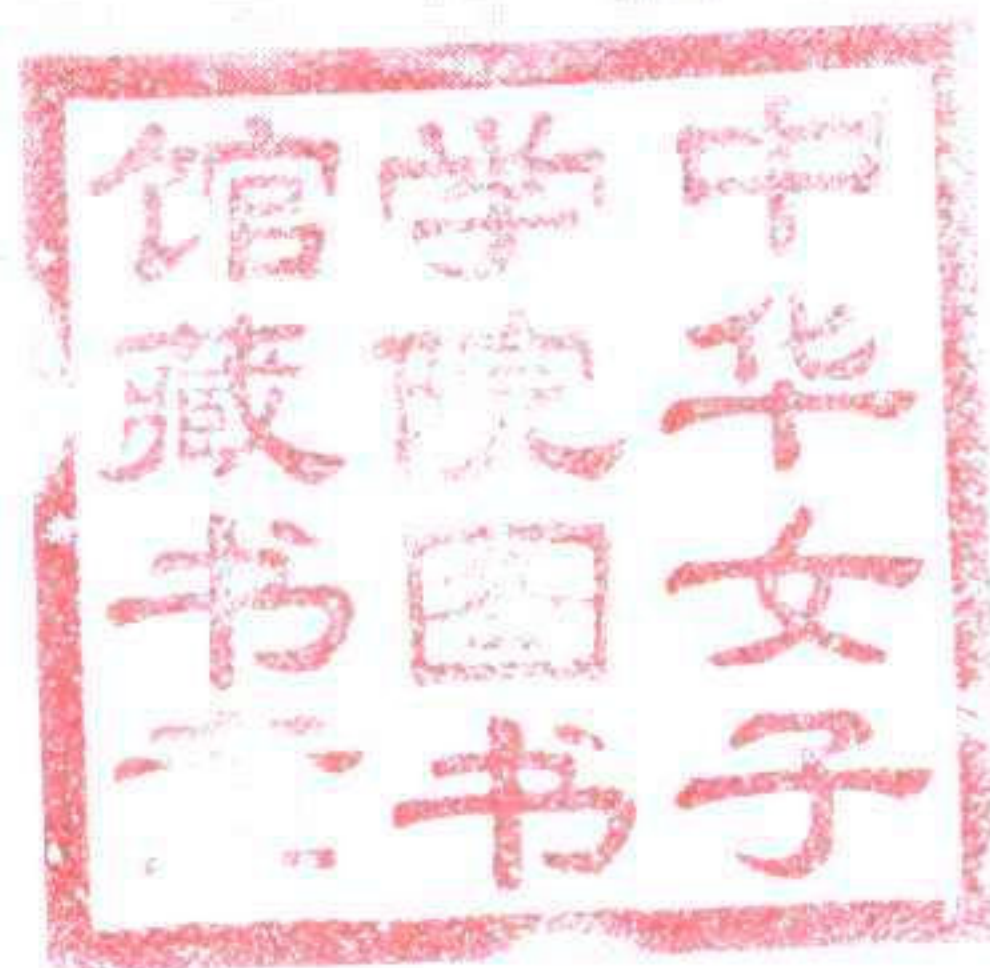


马克思主义研究译丛

[法] 雅克·德里达 著 何一 译

098786



马克思的 灵

债务国家、哀悼活动和新国际

中国人民大学出版社



女子学院 0105068

译者序

德里达的出现无疑是哲学史上的一个“事件”，这不仅是因为他以自己的方式对哲学史或者说柏拉图以降的整个西方传统思维方式作的那些出人意表的重写或读解，而且还因为他的存在本身将从根本上使传统的哲学史写作归于无效。确实，德里达堪称是后现代理论谱系中最为纯正的“哲学家”之一，在当今的后现代大师中，还没有哪一位像他那样不厌其烦地在传统的哲学理路中挥洒过自己的智力。也许，从传统哲学的眼光来看，德里达不过是一位沉溺于文本游戏的玩家，他对传统哲学文本中的那些被认为与主导“叙事”或称述全然无关的边缘性“意象”的死缠烂打，对文字拆解和随意比附游戏的病态般的痴迷，除了只会煽起人们对哲学言说和思考的不信任以外，似乎再也不能为我们添加什么。

可是，德里达并不是那种“怎么都行”的

后现代主义理论家，他的所谓解构并不是浅薄的“削平”一切。德里达之为德里达，恰恰在于他对待哲学的那份严肃和苛刻，在于他的解构热情背后的那种等级颠覆的政治学。文本游戏固然是德里达哲学的特色，但那只是一种策略，一种用来揭示压抑历史和现实的霸权话语的自我在场幻象的策略。因此对于德里达的解构哲学，我们尤其需要从一种建构的意义上加以领会，方能体悟到他那令人眼花缭乱的思维运作背后的踪迹。这一点同样也适用于我们在此逻译的德里达在90年代的又一本引起轰动的著作：《马克思的幽灵》。

对于解构哲学或者说后结构主义与马克思主义的关系，西方学者已多有论及。虽然从一种激进的或彻底的解构批评的立场来说，马克思主义看待人类社会和历史发展的总体化方法仍然属于那种“大话式的”宏伟叙事，但是，马克思和恩格斯对意识形态尤其是资本主义的意识形态及其文化建制的批判性分析，同时也为解构批评与马克思主义之间的对接打入了革命性的楔子。正如美国当代最杰出的新马克思主义者弗里德里克·詹姆逊在《语言的牢笼》（1972年）一书中曾经说的：“对不同的东西的价值分别进行的研究所得到的十分相似的内容，如马克思对货币和商品的研究，弗洛伊德对情欲的研究，尼采对伦理学的研究以及德里达对语言的研究，本身就是决定这些不同对象的东西：黄金、阳物、父亲或君主或上帝以及口说语言相互之间的隐蔽关系的一个标志”。当然，这并不意指着马克思主义与解构批评之间有着完全的理论同一性，恰恰相反，它们各自的价值正是取决于它们之间的差异性，也正是这种差异性，为当今的各种后结构或后现代理论反讽式地挪用马克思主义提供了可能。实际上，在福科的话语／权力理论中，在列奥塔的利比多经济学中，在包德里亚的消费社会分析中，在拉克劳和莫芙的反政治霸权的政略中，在赛义

德的东方学和文化帝国主义批判中，还有在詹姆逊的文化政治诗学中，我们都可以感知到各种被改装的马克思主义在其中的幽灵般的徘徊，用德里达的话来说，我们都是马克思或马克思主义的幽灵，我们对马克思主义的无情驱除或热情拥抱，都是对这位幽灵般的“父亲”的一种幽灵般的纠缠。所以，无论是对马克思主义本身，还是对我们自己，都要在一种“幽灵学”的谱系中进行理解。

不过，上面所论只是我们对德里达的《马克思的幽灵》一书提出的一个阐释性的背景或语境，而实际上，德里达写作这本书有着更为直接的政治背景，这就是：随着80年代末期和90年代初期社会主义阵营内发生的一系列政治动荡，在西方资本主义世界中又一次出现了一种普遍的乐观情绪，认为建立一个国际新秩序的时代已经来临，社会主义与资本主义两极对立的历史行将结束，未来的世界将是资本主义的经济体系以及由之而生的政治体系和文化体系一统天下，就像弗朗西斯·福山所宣称的，历史的终结行将来临，未来将是自由市场经济全球化的时代。

与这样一种乐观情绪相对应，西方的知识界和学术界也在开始思考社会主义和作为其政纲基础的马克思主义在这种全球化语境中的位置和命运。1993年4月，加利福尼亚大学的思想与社会中心为此举办了一次大型的国际讨论会，与会代表包括来自中国、俄罗斯、美国、波兰、罗马尼亚、墨西哥、德国、法国等地的著名思想家和理论家，大会的议题就是：在国际观点的全球危机中，马克思主义往何处去？德里达作为当代最著名的哲学家当然在被邀请之列，并被大会安排作了两次专题发言，发言的题目是：“马克思的幽灵们——债务国家、哀悼活动和新国际”。我们面前的这本同名著作就是根据这两次发言扩充而成的。而其他与会者的论文则以《马克思主义往何处去》为题结集出版。

“马克思的幽灵们”，这一复数形式的表述表明：马克思或者说马克思主义不止有一种，而是有多种，它们和作为其建制形式的社会主义一样，都是由特殊的传统历史地规定的或确定的，因此，某一特定的社会主义形式的“崩溃”或“瓦解”并不必然地就意味着马克思主义本身的终结，并不必然地意味着社会主义或共产主义的全面崩溃。换句话说，那种以“新国际”之名对所谓的新世界秩序的话语诉求其实只是一种新弥赛亚主义的末世学论调，是资产阶级借以压抑其他各种异质或对抗声音的一种意识形态“伎俩”。在德里达看来，我们都是马克思的幽灵，我们作为马克思主义的继承人，作为马克思的幽灵政治学和谱系学中的一员，都是马克思或者说马克思主义的精神的幽灵化和具体化，人们对马克思或马克思主义以及共产主义的围剿和为此一次又一次结成的“神圣同盟”都只会使这一幽灵般的精神本身以不可见的可见性形式再次复活或显形，人们一次又一次的密谋和宣誓其实只是在否定一个不可否定之物，同样，人们为马克思主义举行的一次又一次哀悼活动其实就是在为它的再次返回、为它在未来的复活招魂。

不过，我们应当注意，德里达对马克思主义的这种拥抱乃是其解构运作的一种策略，其意图并不是在为马克思主义的立场辩护，而是为了祛除媒体社会的新国际话语的同一性魔咒，为了在全球一体化的语境中向所有霸权式的政治言说打入离心化的楔子。在这里，马克思主义或者说马克思的精神已经被一种解构性的阅读重新写过，已经成了一种解构主义版本的马克思主义，一种不断唤起现时代的离心化主体的精神创伤的异质性声音，其在资本主义上空的幽灵般的徘徊本质上就是这一精神创伤本身。在这本书中，德里达通过对马克思以及恩格斯的文本，如《共产党宣言》、《德意志意识形态》、《资本论》和《路易·波拿巴的

雾月十八日》等，作互文性的阅读——其中穿插有莎士比亚、布朗肖特、海德格尔、福山等人的互文性文本——揭示了他所谓的马克思的幽灵政治学对新国际神话所具有的解构意义。

在西方，德里达在北美的声誉远大于他在欧陆的声誉，但这与其说是他的幸运，不如说是他的不幸，因为正是北美批评家，尤其是文学批评家，在文本批评中对解构哲学的任意挪用极大地削弱了德里达理论的政治学维度，使解构批评完全成了文本符号的一种没有止境的自由嬉戏。而也正是这种任意挪用，给德里达在欧陆带来了恶名。实际上，通观德里达的写作历程，我们发现，他的解构哲学其实可以分为两大部分：理论的和应用的。前者主要见于他的“解构三部曲”：《语音与现象》、《论文字写作学》和《写作与差异》，它们都出版于1967年。在这三部著作中，德里达通过对西方2000年来的思想传统和哲学传统中的逻各斯中心主义的批判确立了他的解构哲学的基本理论和范畴。1968年，巴黎爆发了反政府的学潮。左翼知识分子也为之欢呼，然而当学潮被政府有限的让步所平息后，知识界又开始为一种失望的情绪所笼罩，一个以泰凯尔集团为中心的新哲学思潮开始崛起，面对主体在强大的国家机器或权力机构面前的无力或无能，这一思潮决定以颠覆语言的既定结构来达成对政治权力系统的偷袭。德里达也介入了这一思潮，在继续阐发其解构哲学的基本理论的同时，还尝试将这一理论运用于社会、政治实践的分析中，我们不妨将此称之为“应用解构学”。其分析领域十分广泛，包括对大学建制和学科分划的批评，对核威慑骗术的揭露，对法律条文的签署的合法性的质疑，对资本主义的所谓民主、博爱或友谊、法律或公正的政治学除幻，等等。《马克思的幽灵》正是这一应用解构学的又一个典型文本，其对媒体帝国全球一体化政治幻想的批判无疑是对那种认为解构哲学取消了政治立场的

误解的有力回答。

同德里达的其他前卫性写作一样，《马克思的幽灵》也可以说是不可归纳和不可逐译的。他的论述并不是以一种逻辑的或推论的方式向前推进，而是以跨时空的异质性文本的互文性并置来打开文本潜在的意义维度，或者说是通过文字游戏来炸裂文本表层的叙述结构，在意义的不断异延中来显现那不可表征的东西的踪迹。

本书是依据法国Galilée出版社1993年的法文版和美国Routledge出版社1994年的英文版对照译出的。书中加[]的部分为原作者成书时补进的内容。由于该书是根据演讲稿扩充的，所以书中保留了论战的结构、讲座的节奏和口语的形式，而这也就给翻译带来了很大的困难。为了保持原著的风貌，我们在翻译中尽量不作添加，只在必要的地方为使语意通顺才补足了省略的句子成分。应该指出，《马克思的幽灵》中的“幽灵”一词是“复数”，而不是“单数”。正如德里达一再强调的，马克思的精神不只有一种，而是有多种，并且这一精神并不会实际地在场，它只会在其每一种具体化的形式中幽灵般地留下它的踪迹，“马克思的幽灵们”这一复数形式不仅是针对马克思或马克思主义的精神本身，也是针对包括“新国际”在内的所有乌托邦话语。

该译本是多人合作的成果（封面署名为“合译”的谐音）：朱力宇博士根据法文版译出了全书的初稿，并在联系版权等方面做了大量的工作。于秀英女士参加了部分翻译工作。吴琼、张志伟对照英文版对全书做了翻译、润色和校注的工作，其中，张志伟负责第二章，其余各章以及全书的注释工作均由吴琼负责。另外，我们还得向王霁博士和杨耕博士表示我们的感谢，是他们的鼓励和督促使得这个中译本能够顺利地完成；我们尤其要向该译本的责任编辑的敬业精神表示我们的敬意。

需要说明的是，这并不是一个尽善尽美的译本。对于像德里达这样一个喜欢玩弄文字游戏、喜欢用反常的句式和表达来造成后现代文本效果的哲学家而言，是不可能存在一种绝对合意的翻译的。实际上，有关翻译中词意转换和变异的问题，一直也是德里达本人所关心的一个学术论题，在我们所翻译的这本书中，德里达就多次顺便讨论了翻译的问题。而我们的这个译本肯定也会引起大家的争议，我们将真诚地期待着有识之士参与到这一再创造的活动中。

献 辞

一个名字取代另一个名字，部分取代整体：人们总是能够把种族隔离的历史暴力看做是一种转喻。它的过去和现在都是一样。借助各种不同的途径（凝聚、置换、表达或再现），人们总是能够通过它的独特性辨认出如此之多仍在世界上发生的其他各种暴力。同时是部分、原因、结果和例证。在彼处正在发生的事转而也会在此处发生，且总会在此处发生，不论人们处在哪里，也不论人们是在何处观看，它们都近在咫尺。故而，无限的责任被无有间歇地用来为任何形式的良知辩护。

但是，人们也许永远也不应该用一种象征的逻辑、一种旗帜或殉难的修辞来谈论对一位要人的暗杀，哪怕是一位可做榜样的名人。一个人的生命，就像他的死亡一样都是惟一的，永远也不只是一个范例、一个象征。而这恰恰

就是一个永远要命名的东西。

然而。然而，当我谨记这一点且求助于某个普通名词时，我想起正是一位共产党人本身，一位作为共产主义者的共产党人在几天以前，即4月10日，被惨遭杀害。他就是克列斯·哈尼。凶手是波兰移民。杀人凶手们自己宣称他们所攻击的是一位共产党人。他们力图阻挠和谈，破坏民主化进程。这位深得人心的反抗种族隔离的英雄便成了危险对象，并突然变得不可忍受了，因为就在此时，他已决定再次献身于一个处于少数和充满矛盾的政党——共产党，并放弃了在非洲人国民大会中的高级职务，而且也放弃了将来的某一天在一个摆脱了种族隔离政策的国家他有可能会担任的任何官方的政治的甚或政府的职务。

请允许我向克列斯·哈尼致以深切的怀念，并把此次讲座敬献给他。

【注释】

克列斯·哈尼（Chris Hani 1942—1993），南非杰出的黑人解放运动领导人之一，南非共产党总书记。他于1962年加入南非非洲人国民大会（简称非国大）的军事组织，成为非国大开普地区的领导人，1974年当选为非国大全国执委会成员，1981年成为非国大军事组织“民族之矛”的参谋长。1991年再次当选为非国大执委会成员，并且当选为执委会工作委员会成员。1991年2月在南非共产党第八次全国代表大会上当选为总书记。他为反对南非种族隔离制度而进行了长期的斗争，在南非黑人群众中享有很高威望。1993年4月10日在约翰内斯堡住处的车道上被白人右翼极端分子杀害。——译者注

指狂热的反共分子、波兰移民雅努什·瓦卢斯和克莱夫·德比-刘易斯。他们二人于1993年4月10日杀害了南非共产党总书记克列斯·哈尼。这桩谋杀案曾使纳尔逊·曼德拉领导的非国大同德克勒克总统的白人

政府就过渡到多数人统治所进行的谈判受到搁浅的威胁。二人于一年后被定罪并被处以死刑，后减为无期徒刑。——译者注

目 录

译者序	1
献 辞	8
开场白	1
第一章 马克思的指令	7
第二章 驱魔——马克思主义	72
第三章 耗损殆尽	
(一个不会老的世界的画面)	111
第四章 以革命的名义——双重街垒	
(不 纯 粹 的 “ 不 纯 粹 的 — 不	
纯粹的诸幽灵史 ”)	136
第五章 隐形者的显形	
(现象学的 “ 花招 ”)	178

开场白

有个人，您或者我，站起身说：“最终，我当然希望学会生活。”

但为什么是最终？

“学会生活”：多么奇特的一个警句。谁去学？向谁学？教会人怎么生活，但向谁教？我们会明白吗？我们会懂得怎样去生活吗？并且首先，“学会生活”究竟是什么意思？还有，为什么是“最终”？

单单就其本身而言，脱离了语境——但是一种语境常常是开放性的，因而难免出差错，且不够充分——这个警句便会成为一个几乎不可理解的单位句段。并且，它的习惯用法究竟在多大程度上能够被翻译呢？

然而，这终归是一句权威用语——或者说恰恰就是因为这一点，由于是出自一位长辈之口，这个警句常常有着某种强制的意味，它就像弓箭，一旦出口，就会在不可逆转和不对称的宣讲

过程中回荡。这个宣讲过程通常都是从父亲传给儿子，从导师传给信徒，或从主人传给奴仆（“我将教给你怎么生活”）。因此，这类训话是游移不定的：在传授经验的训辞（学会生活不就是经验本身吗？）、进行教育的说教以及驯化或训练（驯马）的训导之间游移。

但是，学会生活，从自身且靠自己完全独自一人学会生活，或者说自己教会自己怎么生活（“最终，我当然希望学会生活”），对于一个活着的生命而言，不是不可能的吗？这难道不是逻辑本身所不允许的吗？生活，按照定义，并非人所能学会的东西。不能向自己学，也不能向生活学，或者说不能由生活本身来教会生活。因此，只有向另一个人且是通过死亡来学。无论如何，只能向弥留之际的另一个人学。不论是在外部的边界还是在内部的边界，这都是一种在生与死之间的异常教学法。

然而，没有什么比这种智慧更为必要了。它其实就是伦理学本身：学会生活——独自一人从自己且靠自己去学。否则终生都不会懂得怎么去生活，然而，除了独自从自己且靠自己去学会生活之外，人就没有别的事可以做吗？因此，对于一个被认为还活着的生命而言，“我们当然希望能学会生活”，这实在是一个奇特的承诺，它尽管不可能却又相当必要。它没有任何意义，也不可能是公平的，除非它能和死亡达成协议。我的死亡也好，他人的死亡也好，都是一样。因此，在生与死之间，实际上就是常常假装公平地言说的警句指令之所在。

接下来就要像做论文那样暗中摸索前行了——进入那未知但必定会达到的地带——因此，只想相对连贯地分析以下这样一句开场白：“最终，我当然希望学会生活。”最终学会。

学会生活，如果此事有待于去做，也只能在生与死之间进行。既不是仅在生中，也不是仅在死中。那在两者之间发生的

事，并且是在某人所乐意的所有“两者”之间，如生与死之间，发生的事，只有和某个鬼魂一起才能维护自身，只能和某个鬼魂交谈且只能谈论某个鬼魂。因此，必须对灵魂有所认识。尤其是如果这东西或者说幽灵并不存在，尤其是如果那既非实体、又非本质、亦非存在的东西本身永远也不会到场。“学会生活”的时期是一个没有监护人在场的时期，这个时期的意义——此开场白正在向我们展示——就是：学会和鬼魂一起生活。在修养中，交谈中，在公司或同事间，在没有鬼魂交易的交易中。换一种方式生活，且要活得更好。不，不是更好，而是更正当。但是是和他们一起生活。和另一个人共存以及没有这种共存的社会都不可能使普遍性的共存变得比以前更能迷惑我们。并且这种和幽灵的共存也是，或者说不仅是，而且也是一种记忆政治学、遗传政治学和生成政治学。

如果我打算详尽地谈论鬼魂、遗传和生成或鬼魂的生成，也就是说，谈论某些既不在场、当下也无生命，某些既不会向我们呈现、也不会在我们的内部或外部呈现的其他东西，那就要借用正义之名。在还没有正义，正义还未出现于彼的地方，在正义不再存在的地方，我们必须明白，正义也不会在那里出场，并且永远也不会，在那里有的将只是法律，在那里正义可以简约为法律或权利。谈论鬼魂，实际上，向鬼魂且同鬼魂谈论鬼魂是必要的，从那一刻起，伦理学、政治学——不论是革命的还是非革命的——似乎都是不可能的和不可想像的，而公正也不能按照它的原则对那些不再有或者在那里还没有获得当下的生命的其他人表示尊重，不论他们是已经死了还是尚未出生。倘若没有某种责任的原则，那么在所有的生命存在之外，在能分离生命存在的东西的范围之内，在那些尚未出生或已经死去的鬼魂——他们乃是战争、政治或其他各种暴力、民族主义、种族主义、殖民主义、性

别歧视或其他各样灾难的牺牲品，是资本主义的帝国主义压迫或任何一种形式的极权主义压迫的受害者——面前，任何的正义——我们不要说没有法律存在，我们在此一再谈论的也不是法律——似乎都是不可能的和不可想像的。倘若没有这种与生命存在本身的非同时代性，没有能秘密地分裂生命存在的东西，没有对与那些还没有在那里存在或者那些不再有或还没有存在和生命的人相关的正义的这种责任和尊重，提出“在哪里？”“明日在哪里？”“向何处去？”这样的问题又有什么意义呢？

这个问题出现了，如果它出现了，它问的也将是什么东西会在必将到来的将来到来。转身面向将来，朝它迎面走去，它也是来自将来，它产生于将来。因此它必须超越任何作为对其自身存在的在场。至少它必须只以某种断裂、分离或不相适当的运动为基础亦即在对自我的不适应中使这种在场成为可能。现在，如果这个问题——从我们提出它的那一刻起——可以明确地只来自将来（向何处去？我们明天将去往何处？例如，马克思主义将去往何处？我们将和它一起往何处去？），那么矗立在它面前的东西也必须像它的源头一样先于它存在，亦即在它之前存在。尽管将来是它的源头，但它必须像任何源头一样绝对地和不可逆转地是过去的东西。过去的“经历”总会到来，此时和彼时无疑都是绝对的，是超越于无论什么样的现在的所有修正的。如果过去的经验是可能的，且如果人们必须认真地对待它，那么这个问题的可能性——它也许不再是一个问题，并且我们在此可以称它为正义——就必须超越当下的生命，超越和我的生命或我们的生命一样的生命。一般地，由于对于“我的生命”或“我们的生命”而言，也就是说，由于对于他人的生命而言，明天都将是同样的东西，就好像对于另一些他人而言，它就是昨天一样：因此它是存在于一般的当下生命之外的。

公正地说：它是存在于一般的当下生命之外的——而且是存在于它纯然否定性的反面之外。一个幽灵般的时刻，一个不再属于任何时间的时刻，如果人们通过这个词来认识各种形态化的现在（过去的现在，实际的现在即“现时”，将来的现在）的联系。我们在这一瞬间提出问题，我们向自己对不驯服于时间，至少是不驯服于我们称之为时间的东西的瞬间提出问题。悄悄的且是不合时宜的，那幽灵的显形不属于那个时间，它没有给出时间，它不是那个时间：“幽灵出场，幽灵退场，幽灵再出场”（《哈姆雷特》）。

这颇类似于一个公理，更确切地说，是类似于一个有关公理体系本身，亦即有关某个被认为对任何有价值、价格、质量等的东西无法加以说明的明显事实的公理。并且尤其是尊严（例如，作为一个有限的和理性的存在的例子的人），康德将其置于——准确地说——比任何经济学、任何被比较的或可比较的价值、任何市场价格都要高的位置的那个无条件的尊严的公理。这个公理可能是不可靠的。而人们也不必非要等待反对的意见：有人会说，归根结底，正义的责任究竟是对谁担保呢？而且，在法律和规范之外，如果不是对于一个生命体的存在，正义会是对谁担保且担保什么呢？果真存在一般的正义、正义的承诺或责任吗——它们在最后的求助中不得不在其他的任何东西面前，而不是在生命存在体面前，不论人们说的是自然的生命还是精神的生命，对它自己（有生命的自我）负责？当然是的。不过反对意见似乎也是无可辩驳的。但是无可辩驳本身就表明：这个正义使生命超越了当下的生命或它在那里的实际存在，它的经验的或本体论的实在性：不是朝向死亡，而是朝向一种生命的延续，也就是说，一种生与死本身不过是一些踪迹和踪迹之踪迹的踪迹，一种其可能性将提前走向分裂或打乱生命存在以及任何实在性本身的同一性的