

幽灵出没的激进批判与解放允诺

——德里达论马克思与马克思主义

王金林

(复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

摘要: 德里达的过人之处在于他能在世人熟视无睹处从马克思文本中拈出个幽灵学, 从神出鬼没的幽灵性来对抗在场形而上学及其种种政治变形。德氏认为, 只有从根本上解构马克思主义存在论, 使之彻底摆脱传统的阐释模式与政治形式的纠缠, 才能真正忠诚于诸多马克思主义精神之一种, 即激进批判与解放允诺。然而, 德氏的这番解构恐怕并没有解答马克思主义如何“道成肉身”问题。

关键词: 幽灵学; 马克思; 激进批判; 解放允诺

作者简介: 王金林(1962—), 男, 江苏镇江人, 哲学博士, 复旦大学副教授, 主要从事德国哲学与马克思主义研究。

基金项目: 本文受上海市重点学科建设项目(B103)、教育部人文社会科学研究规划项目(07JA710018)、上海市哲学社会科学规划课题(2007BZX001)和上海市浦江人才计划资助。

中图分类号: B505 **文献标识码:** A **文章编号:** 1001-4403(2011)01-0033-07 **收稿日期:** 2010-10-24

马克思主义何去何从? 这是德里达20世纪90年代初在作题为“马克思的幽灵”报告时试图回答的核心问题。然而在此之前, 德里达数十年间对马克思基本上保持沉默, 对解构与马克思主义之间的关系不愿多置一辞^①。这在20世纪中后期的法国理论语境与政治背景中显得尤为唐突, 颇为令人费解。或弹或赞, 当时的法国思想家无不鲜明地表明自己对马克思主义的态度, 而德里达却顶着巨大压力, 既不加入法共, 也不谈马克思, 甚至不谈政治, 只搞文本解构。其心可鉴乎?

其意可辨乎? 其实, 在斯大林主义日益暴露出其极权主义面貌之后, “马克思主义何去何从?”对德氏而言早就不再是什么新鲜的问题。对于那些像他一样反对苏联体制与共产国际的人来说, 这个问题早在20世纪50年代就已经初露端倪, 因为他们的异议既不是出于保守或反动的动机, 也不是基于温和的右翼思想或共和主义立场, 而恰恰是要更好地坚持马克思原则。在他们心目中, 马克思主义的某种终结早就开始了。德里达的困境在于, 他既不同意阿尔都塞式结构主义的马克

^①据 Geroge Salehohamed 考证, 从20世纪70年代到90年代初, 德氏只是零星涉猎马克思与马克思主义话题, 《立场》(Positions) (德里达1981: 56-92)对 Scarpetta 与 Houbedine 的答问稍许广泛一点。有关解构与马克思主义之间的关系, 论者意见分歧颇大。哈贝马斯认为, 解构只不过是后尼采主义或非理性主义的一种现代形式, 无论是原则上还是事实上都同马克思主义格格不入。Michael Ryan 则努力调和马克思主义与解构, 试图证明解构的激进政治潜力与它对马克思主义的可能用处。Ferry 与 Renault 则处于上述两个极端之间, 质疑解构参与政治活动的的能力或解构能否具有一种连贯的政治观点。参见 Geroge Salehohamed: Derrida and the Marxian promise, *Economy and Society* Volume 24 Number 3 August 1995, 第472页。

思主义,也不愿意自己对马克思或马克思主义的任何善意批判被右派当作攻击左派的炮弹。于是只能沉默。但不幸的是,这种沉默成为人们批评解构的一个口实,似乎解构只是沉湎于文本解构,而对现实政治却冷漠得惊人。德里达在世人眼里几乎成了一个专门搞点花里胡哨后现代玩意的时髦人物。直到20世纪80年代末90年代初,整个东方共产主义阵营突然分崩离析之后,德氏才来谈马克思,才把解构用于马克思的文本。在他看来,此时才是可以从容谈论马克思而不必担心授人以柄的时机。这一谈,就谈出了一本《马克思的幽灵》(以下简称《幽灵书》)。人们期待已久的“事件”发生了:“解构终于同马克思主义相遇了”^{[1]127},并且开辟出一片新的思想天地:马克思幽灵学(spectrology)。

这一百多年以来读过马克思著作的人何其多也。马克思文本中幽灵比比皆是:《共产党宣言》以共产主义幽灵开篇;《德意志意识形态》批施蒂纳被幽灵附体;《路易·波拿巴的雾月十八日》批1848年的法国革命者被死人梦魇压得喘不过气来,只能在幽灵出没之所苟且于一种下降路线的革命;《资本论》批商品拜物教,说是木桌因为受到交换价值的幽灵附体而自动起舞。这一切有关幽灵的论述历历在目。但可惜没有一个人能像德里达那样使之成为一个专门论题,形成一个问题域。德氏文本解构功力由此可见一斑。当然,德氏之所以能抓出幽灵学,并不完全是文本功夫,更是他对20世纪共产主义运动史进行深切反思的结果。从某种意义上,我们可以说,是苏联的悖谬式实践逼出了马克思的幽灵学。因为他从苏联经验中发现,完全在场是不可能的,通体剔透也是不可能的,这在政治上意味着弥赛亚的允诺只能是没有弥赛亚主义的弥赛亚,历史永远是开放的。德里达的过人之处其实不仅仅在于他一眼发现了别人所未发现的马克思幽灵学。那些在场又不在场的说法其实早已包含在现象学原则之中,尤其是海德格尔的真理观念之中。德氏的过人之处在于他能够从马克思文本中发现一个意象来把对马克思的批判具象化,并由此开辟一个新的论题域。他所发现的这个意象就是幽灵^①。

那么,“马克思的幽灵”所指何谓呢?这至少可以在两种所有格的意义上理解:一是指马克思

思文本中所涉及的诸多幽灵;二是苏联解体、东欧剧变后仍然萦绕着社会历史的马克思或马克思主义幽灵。就文本中所涉及的幽灵而言,马克思是要竭力驱除的。在这一点上,德里达指出,马克思与欧洲旧势力一样都是祛灵者,只不过两者的政治目标不一。就国际共运失败之后马克思主义的幽灵而言,德里达相信这种幽灵仍然存在,马克思主义并不像福山之流所宣称的那样已经“死透”了^②。

德里达认为,幽灵非生非死,非显非隐。马克思同其敌人即旧欧洲势力一样“敌视”幽灵,因为他同其敌人一样不能接受任何非生非死、非显非隐的东西。就存在论而言,马克思与欧洲旧势力在这一点上是相通的,即都不承认幽灵的必然性,也就是都要以在场形而上学来驱除幽灵。旧欧洲势力把共产主义称之为“幽灵”,目的有二:一是提醒对此保持足够的警惕,防止幽灵显形作乱;二是倘若幽灵终究显形作乱,神圣同盟必须合作把它置于死地,扼杀在幽灵状态之中。在旧欧洲势力看来,幽灵者,尚未成为实际在场的实在也。因此,要保持好幽灵与实在之间的分界线,防止幽灵越界成真。虽然马克思同其敌人在政治上誓不两立,虽然马克思主张开展以消灭私有制为目标的共产主义,而整个旧欧洲反动势力则力图把共产主义扼杀在摇篮之中,但在德里达看来,马克思本人同其敌人一样确信,在幽灵与实在之间,精神与真实之间存在着一条分界线。这是双方的共同之处。也就是说,双方在存在论上分享着同样的信念,其不同之处仅仅在于政治立场。换言之,坚持不同政治立场的双方分享着同样的存在论承诺。“它们[指旧欧洲势力——引者按]确信,在幽灵与实际在场的实在之间,在精神与Wirklichkeit(真实)之间,确实有一条分界线。……而且,对这种确定性的信心是它们同马克思本人分享的。”^{[2]147}不过,德氏接着指出,虽

①当然按照德里达自己的说法,他之用“马克思的幽灵”这个说法起初倒与马克思文本无关。他的灵感来自《哈姆莱特》。他说在美国加州大学河滨分校做了“马克思的幽灵”讲座之后,他重读了马克思的文本,发现自己因为几十年未读马克思文本居然遗忘了《共产党宣言》开篇辞。也许可以这么说,在德里达那里,是莎士比亚的文学幽灵激活了马克思的政治幽灵。

②幽灵的存在当然要破历史终结论。历史终结论的前提是完全在场,具体而言就是资本主义民主制度与自由市场能够完全在场,不受任何不在场的挑战。幽灵学所针对的正是这种前提。

然马克思同其敌人一样相信幽灵与实在之间、精神与真实之间存在着一条分界线，但他并不认为这条分界线不可穿越。他相信可以通过一场革命来穿越鬼魂和现实性之间的这条分界线。也就是说，在他看来，革命能够使幽灵或鬼魂成为实在、现实或真实。简言之，革命能够使幽灵成真。革命就是要使共产主义幽灵去幽灵化，使共产主义幽灵成真。“全世界的共产党、共产国际将是幽灵的最终化身，幽灵的实在呈现，从而是幽灵域(the spectral)的终结。”^{[2]128} 旧欧洲势力则力图阻止幽灵成真，要在幽灵与实在之间，在精神与真实之间，在鬼魂与现实性之间挖掘一条不可跨越的鸿沟，把幽灵挡在实在、真实与现实性之外，使其不得投胎肉身。德里达指出，只有超越在场与不在场、现实性与非现实性、生命与非生命之间的对立，才能思考“幽灵的可能性”，才能思考“作为可能性的幽灵”^{[2]113}。马克思之所以同其敌人一样无法思考幽灵及其可能性，是因为马克思分享了其敌人的诸多观念：一是幽灵与实在之间的分界线，二是对幽灵的敌意，三是作法驱除幽灵。因此，虽然马克思同其敌人在有关能否穿越幽灵与实在的分界线、是否要使幽灵成真这些问题上存在重大分歧，但马克思同其敌人一样终究未能通达幽灵学之堂奥，因而忽视了一切既不完全在场又不完全不在场的东西、一切既不活又不死的東西以及一切徘徊在可感知物与不可感知物之间的东西。

德里达以幽灵性来反对在场形而上学，要求人们必须学会同鬼神与幽灵性一起生活。“幽灵性”这个术语是指认某种既不是存在，又不是非存在，既不是肉体，又不是灵魂的东西，即一切既在场又不在场的东西^{[1]129}。德里达认为，保持幽灵性可以克服存在论的狂妄自大。幽灵无处不出没，无人不被幽灵附体，无人能够真正驱除幽灵。或隐或显，幽灵总萦绕在肉体与精神之间，既不是肉体与精神，同时又是肉体与精神。幽灵在肉体与精神之间的不可决定性甚至玷污了肉体与精神这两极本身，使其不再那么泾渭分明、楚汉分界。幽灵逻辑表现在两方面：一是肉体还是精神，不可确定；二是这种不可决定性使肉体与精神作为对立的两个极摇摇欲坠^{[3]85-96}。现在要问，这种幽灵逻辑同辩证法的扬弃区别何在？区别首先就在于辩证对立的双方被扬弃在综合性的第三方之中，并且这个第三方处于更高阶段，所谓螺

旋式上升；而幽灵逻辑无所谓扬弃，幽灵既不扬弃肉体也不扬弃精神，幽灵甚至难以确定到底是第几方，因为它既不是肉体也不是精神，但又是肉体又是精神，换言之，它既在场也不在场。辩证法的正反合都是历历在场的。幽灵神出鬼没，不是黑格尔马克思式目的论的辩证法可以规范的。幽灵恰恰要破辩证法的逻辑。幽灵性乃是对辩证法的反动。如果说辩证逻辑把现实性同理想性区别开来，并使它们相互对立，那么幽灵逻辑则超越了设置这种对立的辩证逻辑，并力图消除这种区别与对立，从而使人们能够看见或思考超越这种对立的事件^①。

二

要维护马克思的幽灵，就必须忠诚于马克思的某种精神，因为在德里达看来幽灵乃是由精神赋予生命的。德里达认为，继承某种马克思的精神关乎人类的未来，不继承马克思诸多精神之一种，就没有未来可言。“没有马克思就没有[未来]；没有马克思，没有对马克思的记忆与继承，没有对无论如何某种马克思、他的天才、至少其诸精神之一种的记忆与继承，就没有未来。因为我们的假设或更准确地说我们的偏见将是这一点：马克思的精神不止一种，必定不止一种。”^{[2]14} 那么德里达所要“记忆与继承”的“马克思诸种精神之一种”是哪一种精神呢？

德里达指出，“要想继续从某种马克思主义的精神中汲取灵感，就必须忠实于那种总是把马克思主义原则上且首先构成为一种激进批判的东西，即一种随时准备进行其自我批判的方法”^{[2]110}。这里德里达明确地把他要从中汲取灵感的某种马克思主义的精神归结为“激进批判”或“自我批判”。在他看来，只有忠实于激进批判或自我批判的原则，才能从某种马克思主义的精神中汲取灵感。作为一种随时准备进行其自我批判的方法，马克思主义必须经受自身的变革、重估与自我重释。可见，

^①德里达欲借助鬼魂逻辑来超越辩证逻辑。“如果我们从一开始就如此坚持鬼魂的逻辑，这是因为它指向一种有关这样一种事件的思想：这种事件必然超越二元或辩证的逻辑，即那种把有效性或现实性（或者是在场的、经验的、活生生的，或者不是）同理想性（调节性的或绝对不在场）区别或对立起来的逻辑。” Jacques Derrida. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Trans. Peggy Kamuf. New York: Routledge, 2006, 第78页。

自我批判精神乃是德氏首先要坚持的某种马克思主义精神。

但是，德里达强调，必须把这种自我批判精神区别于马克思主义的其他精神，因为其他精神在德氏看来会使马克思主义误入歧途：“它们把它[指马克思主义——引者按]固定在马克思主义学说的躯体中，固定在它假定的体系性的、形而上学的或存在论的总体性中（明显地固定在它的‘辩证方法’或‘辩证唯物主义’中），固定在它有关劳动、生产方式、社会阶级的基本概念中，从而固定于其诸机构（被谋划的或实际的：劳工运动国际、无产阶级专政、单一政党、国家和最终极权主义的怪物）的整个历史中。”^{[2]110-111}德里达则要通过这种激进批判精神使马克思主义同上述这一切脱钩。在他看来，马克思主义之所以陷入辩证唯物主义与历史唯物主义之中，陷入国际共产主义运动之中，而不能自拔，恰恰是因为人们遗忘了自我批判这种最为宝贵的马克思主义精神。

而要坚持马克思主义的自我批判精神，就必须从根本上解构马克思主义存在论。如何解构呢？德里达指出，“……对马克思主义存在论的解构并不仅仅追求马克思主义文献的理论—思辨的层面，而且追求一切把这种文献同全世界劳工运动的机构与策略的最具体历史联结起来的事物”^{[2]111}。这里值得特别注意的是，德氏企图使马克思主义文献同工人运动的全部历史脱钩，或者说使马克思主义文献摆脱工人运动历史的纠缠。因此，德氏明确强调，对马克思主义存在论的解构归根到底并不是一种方法步骤或理论步骤。

具体而言，德氏想把马克思主义批判精神同下述三种马克思主义区别开来：一是作为存在论、作为哲学与形而上学的体系、作为辩证唯物主义的马克思主义，二是作为历史唯物主义或历史方法的马克思主义，三是被纳入政党、国家或工人国际的组织机构之中的马克思主义。因此，德氏所要坚持的马克思主义批判精神既不是辩证唯物主义的马克思主义，也不是历史唯物主义的马克思主义，更不是政治组织机构的马克思主义。或者说，这种批判精神同存在论意义上的、方法论意义上的、政治组织意义上的马克思主义无关^①。因此，《幽灵书》开篇即要求“没有关联地”维护马克思的幽灵^{[2]1}，也就是说，要不同任何政治实体如阶级、政党、国家乃至国际相关地维护马克思的幽灵。换言之，维护马克思的幽灵

必须摆脱现有的政治—经济关联。

除了激进批判或自我批判之外，德里达所要坚持的那种马克思主义精神，还有其他内涵吗？在诸多马克思主义精神当中，德里达声称，他永远不会放弃这样一种马克思主义精神。这种精神不仅仅是“批判观点”或“质疑姿态”，更是“某种解放和弥赛亚的主张”，即“对允诺的某种经验”。不过，这种允诺必须摆脱教条主义、形而上学—宗教的规定，必须摆脱任何形式的弥赛亚主义。他声称：“现在，如果说有一种我永远不愿放弃的马克思主义精神，它就不仅仅是那种批判观点或质疑姿态……它甚至更多的是某种解放的和弥赛亚的主张，某种对这样一种允诺的经验——人们能够努力把这种允诺从任何教条主义和甚至从任何形而上学—宗教的规定中，从任何弥赛亚主义中，解放出来。”^{[2]111}

那么，这种允诺，这种必须从教条主义、形而上学—宗教的规定、弥赛亚主义中解放出来的允诺，究竟是一种什么样的允诺呢？似乎这种允诺终究还是解放和弥赛亚的主张。它同弥赛亚主义的允诺相比，只不过是排除了弥赛亚主义。可以称之为一种弥赛亚的允诺。在德氏看来，这种弥赛亚允诺不是无所作为的。它必须有所行动。“一个允诺必须保证被遵守，即不是停留在‘精神的’或‘抽象的’状态，而是要产生事件，产生行动、实践、组织等等的新的有效形式。”^{[2]111-112}也就是说，必须兑现这种允诺，使之超越“精神状态”或“抽象状态”。把这种允诺从教条主义中解放出来，其实也就是使它同“政党形式”或同国家或国际的某种形式决裂。但是，德氏强调这种决裂并不意味着放弃一切实际的或有效的组织形式^②。至于这种允诺保证产生什么样的行动、实践、组织的新有效形式，这些事件有什么特征？德里达语焉不详。

^①但是，德里达认为，这种批判精神并不等同于解构，因为解构“不再单纯是一种批判”，它并非此即彼地不是认同就是反对马克思主义、马克思主义存在论或马克思主义的批判对象。Jacques Derrida. *Specters of Marx : The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Trans. Peggy Kamuf. New York : Routledge, 2006, 第85-86页。

^②“同‘政党形式’或同国家或国际的某种形式的决裂并不意味着放弃一切实际的或有效的组织形式。这里对我们来讲尤为重要，恰恰是相反情况。” Jacques Derrida. *Specters of Marx : The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Trans. Peggy Kamuf. New York : Routledge, 2006, 第112页。

三

概言之，一方面，必须把允诺同教条主义、形而上学—宗教的规定、弥赛亚主义区别开来，从而使它摆脱传统的政党形式、国家或国际的某种形式；另一方面这种允诺不能仅仅停留在“精神的”或“抽象的”状态，而必须有所行动，必须产生事件，产生新形式的行动、实践与组织等。

可见，德氏所要坚持的马克思主义精神不仅要有激进批判的观点与姿态，而且要坚持解放主张或弥赛亚主张，要坚持能够产生事件的允诺。这种马克思主义精神似乎不满足于仅仅纸上谈兵。

德氏声称自己所继承的马克思主义精神（即激进批判与解放允诺）同对马克思主义所作的两种主导阐释格格不入。这两种阐释，“一方面，是某些马克思主义者（尤其是法国马克思主义者和阿尔都塞周围的那些人）对马克思主义所作的最为警觉和最为现代的重新阐释——他们相信他们必须转而竭力把马克思主义从任何目的论或从任何弥赛亚式末世论中分离出来（但是我关注的恰恰是把后者从前者中区别开来）；另一方面，反马克思主义的阐释——这些阐释把一种形而上学的或存在—神学的内容（这种内容总是可以被解构的）赋予它们自己的解放末世论，由此来规定这种解放末世论”^{[2]112}。德氏认为，在这两种主导阐释中，前者问题在于使解放允诺无从谈起，后者问题在于赋予解放允诺一种形而上学的或存在—神学的内容。德里达则一方面要求坚持解放允诺，另一方面又防止存在—神论对解放允诺的侵袭。

因此，德里达强调，解构性思维坚持解放主张与允诺的不可还原性，以及某种正义观念的不可解构性。只有把一种无限的激进批判合法化，解构性思维才能大显身手。“一种解构性思维，我这里所关心的那种解构性思维，总是已经指出了主张的不可还原性从而允诺的不可还原性，以及某种（在此同法律分离的）正义观念的不可解构性。这样一种思维不把一种激进的和无止境的、无限的批判（既是理论的也是实践的批判，如人们习惯说的那样）合法化，就不能运作。”^{[2]112} 这种批判可以称之为解构性批判。这种解构性批判同某种特定的弥赛亚精神之间有着一种本质性关联。它要求不确定性，向正在来临者的绝对未来开放，等待不能被任何先验话语掌握的他者与事件^①。

德里达这种独特的解构性批判如何对待唯物史观呢？德里达明言他的解构方法虽然仍然忠诚于某种马克思主义精神，却不是马克思主义的。不过，他同时声明，不是马克思主义的，却并不意味着它是非马克思主义的。^{[2]94-95} 解构既不是马克思主义的，也不是非马克思主义的。如何理解德氏的这种立场呢？一方面，德氏的解构方法从一开始就质疑所谓马克思的“目的论历史观”，因此它不是马克思主义的；另一方面，德氏的解构方法至少忠诚于马克思主义诸多异质的精神之一，因此它也不是非马克思主义的。这里必须悬置那种“非此即彼”的二元逻辑。德氏的解构逻辑恰恰是“非此非彼”，即既不是马克思主义的，也不是非马克思主义的。解构超越了实在逻辑与幽灵逻辑之间假定的对立，并且超越了这种对立所假定的存在论。

德里达所用的解构方法质疑唯物史观，把后者归诸于一种特定的历史观。他模仿海德格尔“存在—神论”（onto-theo-logy）的说法，称该历史观为“存在—神—始基—目的论”（onto-theo-archeo-teleology），或“存在—神论的且始基—目的论的历史观”。他认为黑格尔、马克思甚至海德格尔都分享着这种历史观。“某种特定的解构方法——至少是我认为我不得不运用的那种方法——从一开始就在于质疑在黑格尔、马克思那里或者甚至在海德格尔时代思想中存在的那种存在—神论的且始基—目的论的历史观。”^{[2]93} 在他看来，这种“存在—神—始基—目的论”的要害在于取消历史性，把弥赛亚允诺和解放允诺不是当作允诺，而是当作末世论的纲领或方案，这就使允诺非允诺化了，使历史性非历史化了，从而陷入到末世论而不能自拔。德氏之反对这种历史观，恰恰是要坚持遭到这种历史观所取消的历史性，坚持把允诺当做允诺，而不是要以非历史性

^①德里达指出：“这种批判属于一种向正在来临者的绝对未来开放的经验的运动，也就是说，一种必然未确定的、抽象的、荒漠般的经验——这种经验被托付给、被暴露于、被交付给它对他者与事件的等待。在其纯粹形式性中，在它所要求的不确定性中，人们仍可发现它同某种弥赛亚精神之间的另一种本质性关联。” Jacques Derrida. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Trans. Peggy Kamuf. New York: Routledge, 2006, 第112页。

取而代之。当然，德里达用来反对这种历史观的历史性不是黑格尔、马克思目的论意义上的历史性，也不是海德格尔存在时代意义上的历史性，而是“另一种历史性”。

以“另一种历史性”来反对“存在一神一始基一目的论的历史观”，这就是德氏解构方法的核心。那么如何理解这“另一种历史性”呢？德氏声称，它既不是一种新的历史，更不是一种“新的历史主义”，而是“事件性(event-ness)的另一种敞开”^{[2]94}；这“另一种历史性”使人们能够坚持一种肯定性的思想，把弥赛亚允诺与解放允诺思为允诺，而不是思为“存在一神论的或目的一末世论的纲领或方案”。这种历史性不妨称之为“解构的历史性”或“允诺性的历史性”，其核心在于破除弥赛亚允诺的存在论承诺，保持允诺的允诺性或历史性。德氏所要坚持的历史性与允诺乃是允诺的历史性与历史性的允诺。

德氏明言，在此前提下，即在人们把弥赛亚的和解放的允诺仅仅当作允诺，而不是当作末世论的纲领或方案的前提下，人们不仅不应当放弃解放的欲望，而且要更加坚持这种欲望。这种解放的欲望是不可解构的。坚持解放的欲望，意味着不放弃作为允诺的允诺。这乃是再政治化的条件或前提。

德氏要求再政治化而反对祛政治化或非政治化。祛政治化乃是学术界对待马克思、马克思主义的惯用伎俩，尤其是在苏东剧变之后，马克思的著作或指令面临着祛政治化的危险：“有人想在分类著作的轻松评注中使马克思同马克思主义互相争斗，以便中立化或至少是抑制那种政治命令。”^{[2]37}学术时尚试图“彻底地使马克思主义的参照系非政治化”，“使一种潜在的力量中立化”^{[2]38}。针对这种把马克思主义非政治化的学术时尚，德氏提出再政治化的要求^①。如何再政治化呢？或者说，再政治化的条件是什么呢？他指出，为了再政治化，就必须坚持解放的欲望。不坚持解放的欲望，就不可能再政治化。再政治化的前提乃是坚持解放的欲望。

可见，德氏一方面解构了把弥赛亚允诺或解放允诺当作“存在一神论的”或“目的一末世论的”纲领或方案的做法，另一方面坚持把允诺思为允诺。正是由于把允诺思为允诺，而不是纲领或方案，德氏才能坚持解放的欲望，才能进而提出再政治化的要求。解构之后还要建构“另一种”政治

概念或历史性，而不是要解构政治本身或历史性本身。解构乃是“另一种”之建构^②。德里达所谓的“弥赛亚”，同实际的弥赛亚运动无关，而同面向他者与事件的“允诺”观念相联。德氏的基本立场是要弥赛亚，不要弥赛亚主义。因此，他主张没有弥赛亚主义的弥赛亚。要弥赛亚，就是要救世；不要弥赛亚主义，就是不要“存在一神一末世一目的论”。主张没有弥赛亚主义的弥赛亚，就是主张救世须避免“存在一神一末世一目的论”。德氏解构的理路是，世是要救的，但不能步唯物史观的后尘，重蹈存在论、神学、末世论、目的论或弥赛亚主义的覆辙，而必须另辟蹊径。因此在这个意义上，我们甚至可以说，解构乃是德里达心目中的另一种救世方式。

四

如果说历史终结论以自由民主理念为名传颂新福音的话，那么德里达则强调历史的开放性与允诺性。面对当代如此之多的暴力、不平等、排斥、饥饿与经济压迫，历史终结论居然为自由民主与市场理念的“胜利”大唱赞歌，实在匪夷所思。相比于历史终结论者，德氏并不愿面对悲惨的现实而假装莺歌燕舞，但他也不愿缩在马克思或马克思主义的框架背后，鸚鵡学舌地批判社会。他要趟出一条解构之道来，超越马克思主义传统话语，但他反对利用马克思来反对马克思主义，反对把马克思的政治指令如“改变世界”中立化，反对把马克思主义的参照系非政治化^③。虽然德氏承认从哲学—文献学上回到马克思是必要的，但他强调不能使这种意义上的回到马克思成为时尚。德氏之回到马克思，不是要以一种新的理论态度来对待马克思，使马克思著作中立化，以便把它们列入西方政治哲学的伟大经典。恰恰相反，德里达之回到马克思是要在剥离了存在一神论内容的前提下重新坚持民主与解放的理念。因此，他把马克思主义的精神理解为复数、异质与

①必须注意，德氏的再政治化要求不仅涉及马克思主义，而且涉及当代全部生活。

②允诺之为允诺，而不是纲领或方案，意味着允诺保持其幽灵性，而不是重陷实在论之泥淖。

③在德里达看来，把马克思的著作或政治命令非政治化与中立化，乃是当代可能发生的危险。Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Trans. Peggy Kamuf. New York: Routledge, 2006, 第37-38页。

诸多幽灵，认为对待这些不合时宜的幽灵的恰当方式不是驱除，而是清理、批判、接近并允许它们不时返回。不过，有意思的是，虽然德氏声称自己把马克思主义的精神理解为复数，但是他反复强调他所要坚持的乃是马克思主义诸精神之一，这就是激进批判与解放允诺。

德里达自许自己一方面成功抵制了某种马克思主义教条霸权与形而上学霸权，另一方面并不因此落入反动的、保守主义的和反科学的陷阱。他声称自己并不打算放弃有关民主与解放的理念，而是要以别的方式思考这种理念并使其发挥作用。^{[2]113}但问题是，在如此这般把马克思主义幽灵化之后，在把马克思主义不仅同辩证唯物主义与历史唯物主义剥离开来而且同国际共产主义运动剥离开来之后，马克思主义精神除了沦为空洞的激进批判与解放允诺之外，还能是什么？虽然德里达一再强调解放允诺不能仅仅停留在抽象状态与精神状态之中，而必须有所行为，必须产生新的政治形式与组织形式，但其所提出的“新

国际”终究缺乏任何实质性的规定。这种新国际与第一国际、第二国际、第三国际这些社会主义或马克思主义的政治组织大相径庭，只局限于对国际法进行“一种深刻的变革”^{[2]105}，因而是“一种没有机构的联盟友谊”^{[2]107}。这就难怪有人怀疑“德里达是否真的追随了马克思”^{[1]141}，也难怪甚至有人指责《幽灵书》弥漫着一种“神秘的信仰”，并质疑“德里达在试图把马克思主义从‘遗忘’中拯救出来之际，是否事实上没有把它埋葬于宗教之中？”^{[4]481}

因此，《幽灵书》更多地是一种政治姿态或政治立场的表白。这种表白对马克思改变世界的政治指令的坚持，固然是避免了以一种新的理论态度来把马克思著作与指令中立化，但是其所揭示的马克思主义精神却终究难以“道成肉身”，不得不停留于“幽灵显形”的神出鬼没状态，而这同马克思政治指令的距离相差何至以道里计？解构之后，马克思的指令如何“道成肉身”，终究是一个有待回答的难题。

参考文献

- [1] Jules Townshend. Derrida's deconstruction of Marx(ism)[J]. Contemporary Politics, 2004, 10(2).
- [2] Jacques Derrida. Specters of Marx : The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International. Trans. Peggy Kamuf. New York : Routledge, 2006.
- [3] Ernesto Laclau. The Time Is out of Joint[J]. Diacritics, 1995, 25(2).
- [4] Geroqe Salemhamed. Derrida and the Marxian promise[J]. Economy and Society, 1995, 24(3).

[责任编辑：赵 强]

The Critique of Reification

—An Unneglectable Methodological Principle of Marx's Theory of History

Wang Xiao-sheng

Abstract : Although Lukacs ever discussed Marx's thought of the critique of reification, it was not clearly expressed and properly understood. Marx criticized the phenomena of reification with which human beings and society were transformed into the things in capitalist society; criticized fetishism, the consciousness of reification which took man and society as things. In the research of society and history, this fetishism observes man and society as object which should be mastered, and understands society with a positive attitude.

Key Words : reification; fetishism; positivism; historical view

Radical Critique and Promise of Emancipation in the Shadow of Haunting Specters

—Derrida on Marx and Marxism

Wang Jin-lin

Abstract : Derrida's distinguished insight lies in the fact that he suggests a spectrology in Marx's texts while others have turned a blind eye to it, and resists the metaphysics of presence and its various political transformations with the haunting specters. Derrida points out that if we want to hold on to one of Marxist spirits, namely, radical critique and the promise of emancipation, we need to deconstruct the ontology of Marxism and strip away its traditional modes of interpretation and political forms. However, the trouble with his approach is that such deconstruction cannot solve the problem, how to "incarnate" Marx's political instruction to change the world.

Key Words : spectrology; Marx; radical critique; promise of emancipation

Building China's Judicial System in the

Harmonious, Orderly, Coordinated and Developmental Way

—Taking the Theory Classification of Judicial System as the Breakthrough Point

Tan Shi-gui

Abstract : In theory, China's judicial system can be divided into three types: national judicial system and civil judicial system, urban judicial system and rural judicial system, major judicial system and supporting judicial system. To build a just, efficient and authoritative socialist judicial system, we should optimize the allocation of judicial authority for making national judicial system effective; strengthen the civil judicial system and the judicial system of rural areas so as to promote the coordinated development of the judicial system and the overall optimization of the judicial system; and enhance the supporting judicial system in order to realize the sustainable development of the judicial system.

Key Words : judicial system; theory classification; coordinated development; harmonious and orderly