



世纪前沿

[法] 让-吕克·南希 著

Jean-Luc Nancy

夏可君 编校 郭建玲 张建华 张尧均 陈永国 夏可君 译

解构的共通体

上海世纪出版集团

内容简介：

本书是法国当代著名哲学家让-吕克·南希最重要的作品。南希阐述了“共同体思想”，强调既不能认为共同体已经丧失了，可以在怀旧和献祭的牺牲中被重新拯救，传统的神话都是在共同体之中展开的，对共同体的怀旧其实也是对神话的怀旧，而神话离不开献祭和牺牲的前提；也不能认为有一个可以实体化和主体归属的共同体统一性的组织，而是要在文学和写作的共同体中展开独一性存在的彼此的共在。

解构的共通体

[法] 让-吕克·南希 著

夏可君 编校 郭建玲 张建华 张尧均 陈永国 夏可君 译

世纪出版集团 上海人民出版社

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈 昕

委员

丁荣生	王一方	王为松	王兴康	包南麟	叶 路
张晓敏	张跃进	李伟国	李远涛	李梦生	陈 和
陈 昕	郁椿德	金良年	施宏俊	胡大卫	赵月瑟
赵昌平	翁经义	郭志坤	曹维劲	渠敬东	潘 涛

解构的共通体



北京世纪文景文化传播有限公司 出品

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

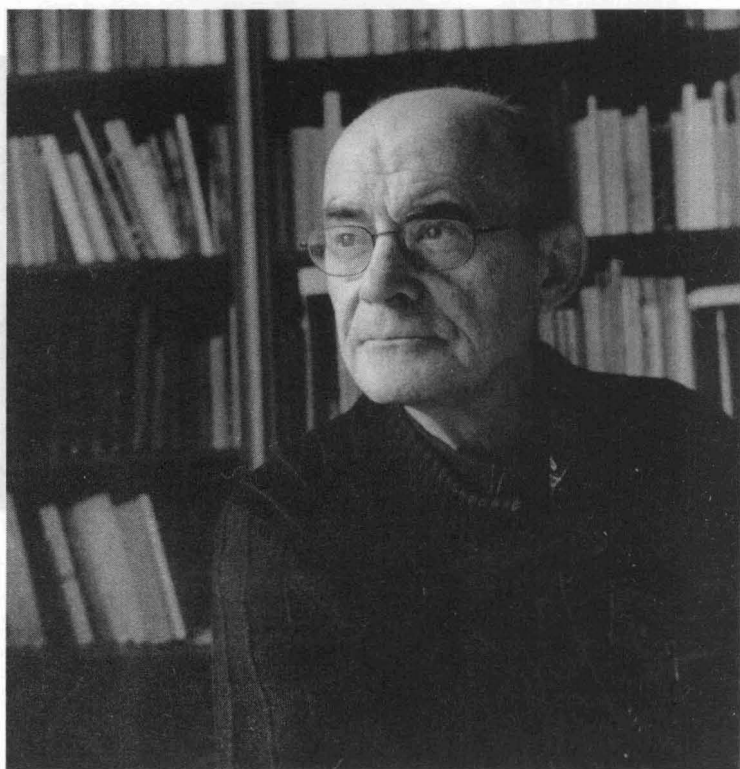
“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓教于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

解构的共通体



作者照片 2

目录

中文版序/1

第一部分 非功效的共通体

1. 非功效的共通体/11
2. 被打断的神话/71
3. 文学的共产主义（/书文的共同体主义）/111
4. 存在—于一共通/125
5. 有限的历史/147

第二部分 共通体的解构

1. 人之自由的声音/175
2. 政治的“回撤”/204
3. 共显：从“共产主义”的生存到“生存”的共通体/225
4. “此在”之“与在”/260
5. 被离弃的存在/279
6. 碎裂的爱/293
7. 闯入者/329
8. 一切皆为政治？——一个短评/341
9. 我们这些人（Nous autre）/348
10. 身体/358

附录 让—吕克·南希生平 and 主要著作导引（夏可君）/378

编校后记/388

中文版序

应夏可君博士的邀请，为这个构想并实现了的中文版文集作序^[1]，这对我是莫大的快乐和荣幸。我不仅仅感谢夏可君博士对我的诸多文本的翻译和编辑，以及把它提供给了中国的读者们；我也特别感谢他已经在我们两个思想传统之间，在我们的语言、我们两个大陆、我们的民族之间，在我们的同一性之间——因为所有这些概念也还只是简单地看上去存在着——所进行的沟通、交换和分享的富有张力的工作。

我们知道，那些概念它们并不存在。它们每一个都出自它们彼此相互的外展：如同并没有什么孤立的语言，没有绝对的习语一样，也没有什么民族，什么个体先在地存在于民族和个体的分享之外。“分享”本身并不存在，它不是选择，也不是个体或某种制度。“分享 (partage)”——这个词在法语中同时意味着分离和参与——表示导致了“参与某事 (分享某物：avoir partà)”，这即是说与一定的“自同性 (/同一性：mêmeté)”有关系，而且同时又区分于这个自同性，以同样的方式，这个“自同 (même)”并不存在，而是在差异的分享中，每一个都“分有 (ont partà)”它。

因此，语言即是对语言之自同性的分离 (partà)，但是这并不是另外一种语言，也不是什么元语言，也不是什么藏在语言之后的超验的沉默。语言的自同性产生于语言的分享，即分享在它们之间所打开的意

[1] 现在的这本文集《解构的共同体》只是我们计划中的一半，参看编校后记。——校注

义之无尽可能性的所有那一切，所有意义都不能被封闭，都不能回归到同一性。

所有分享的法则、所有的“共聚（会聚：ensemble）”或所有的“与（共与：avec）”也都如此——所有的“共通体（共同体：communauté）”都如此。这是一个在本质上、制度上和必然性上不可完成的法则：没有“共与”就没有它们，没有之间（语言的、民族的、存在的之间）的分享就没有它们，否则一切都会在自身中封闭和哑默，以及对一切来说都是死亡，甚至是在自身中被同样的死亡所吞噬……

* * *

“共通体（共同体）”这个词的翻译在汉语中导致了一定的问题——这至少是那些已经向我解释的人们所说的，当然我是不懂汉语的。实际上，很多在汉语中的词在总体和全体的概念上是能够相应于在法语中的“communauté”这个词的：比如，它能与一个少数人的共同体对照，如同与邻居们之间的共同体，与一个利益的共同体（例如在婚姻中）对照，或者与一个利润的共同体（在商业协会中），或者是与康德范畴论（共存和交互作用）意义上的共同体相对照。汉语也有不同的术语来对照其他的概念。但是在法语内部^[1]，这个词也需要被翻译：它的意义实际上是在按照很大的幅度变化着的，相应而言上面给出的那些例子就并不重要了。我们能够说，在使用“共同体（共通体）”

[1] 南希这里强调了法语，所谓同一的法语内部其实也有翻译的问题，这与德里达在《他者的单语主义》一书中所思考的：“法语是我惟一的语言，但是它不属于我”的“专有性”的悖论或绝境是相通的。后面他也谈到了汉语本身内在的翻译和分离的问题，尤其在面对“共同体”、“共产主义”、“所有制（/私有制：专有）”、“个体专名”和“得体”或“适当”之间的彼此浸染或“污染”时尤其如此。因此，汉语本身在翻译中的解构多重书写势所必然。翻译南希的著作必然也是解释、创造和变异汉语，这是汉语思想内在同一性的延异和外在变异的双重书写。——校注

这个词时，意味着在私人之间有着亲密的共契，是一个天然的共同体，一个有着合法、行政或区域的地位的共同组织，一个需要和欲望趋于一致的共同体，一个从属于习俗和制度上的共同体，等等。在每一种情形下，都产生了“共同（共通：commun）”的价值，它被施行和起着作用。

“共通（共同）”的思想确实是一个多形态的，甚至相当不确定、变形或多变的思想。因此中国的读者们可能会有所惊讶（或者并不惊讶？），这个词在法语中（如同在英语中，在德语中以及其他语言中那样）也可能指的是那些平常、粗俗、日常的被分享的东西，在共同中，甚至是指人们在灵契（communic）中（如果这个词“共契 [融合：communion]”可能在中国人看来，是一个与基督教所严格接受的有些脱离了的翻译）被把握的东西。人们因此想像，表面上这有些挑起了对社群主义和共产主义这些词如何理解的问题，这要依赖于它们在语境中被应用的情况了。

尽管被夏可君博士所采纳的翻译——这个“Gong-Tong（共通）”，按照汉语特有的资源来想像的词——这对于他而言，当然，他一再在解释它，他一直要给中国的读者们以解释的^[1]。如同我们的人类共通体的法则：沟通（交流：communiqué）只是穿越不可还原的分离

、 [1] 我们建议把法语词 *communauté* 翻译为：“共通体”，但是同时也保留了传统“共同体”的翻译——这个“同”显然是要被解构的，而汉语的发音“Tong”则同时有着“通”和“同”隐含的双重书写的可能性——这也是一个从语音到书写的转变，我们还并用了双重书写的方式，用并存的斜线式的外铭写方式来隔开：例如，共通体/共同体——以达到解构书写的效果。二者并存并不意味着共通体就可以摆脱共同体的浸染，共通体本身也不是现成的，而是在解构中对通道的打开，只是打开通道——甚至，“体”这个词也应该被删掉，而就是共通态或通道的踪迹。我们这里的翻译和相关区分主要是指引性的，试图把思想转向如何打开“通道”，而超越传统对共同和融合的同一次性追求！笔者曾经和南希教授反复讨论过这个词的翻译问题，他也表达了对这个词在汉语中的可能有效的兴趣。有时我们并不是一直同时标记出来，并不意味着作者用了两个词，而是为了读者阅读的方便，但是，请读者一直要同时倾听到这些词多重的内在分化的意义。——校注

(分开/碎裂: écart), 同样“Gong-Tong-Ti”所回响的既不是如同“communauté”那样的东西也不是“Gemeinschaft”^[1]那样的东西。而是, 如果没有分离, 人们甚至都不能谈论交往(/沟通): 其实并没有什么可去沟通(/联系: communiquer)的。分离也是一直内在于每一个语言和每一个支撑“共同体”的东西之中的: “Gong-Tong-ti”如果没有剩余 (reste), 就不允许一定的交流, 如果总体上没有内在的翻译——一个中国人相对于另一个中国人, 也就没有什么交流——我想说的是: 一个中国人相对于另一个中国人而言也是如此, 但也是一个汉语的习语相对于另一个习语, 例如一个中国哲学的习语相对于另一个更加社会学化或更加政治化的习语而言也是如此, 或者例如, 甚至一个汉语的习语可能比那些属于独白的回应的汉语更加的西方化。

* * *

所有这些词都处于意义的多变的不确定之中——这意义只是“意义 (sens)”自身。这是所有在这个词的情形下人们努力认识到的绝对“专有的 (/特有: propre)”意义。但是在“共同体 (/共通体)”这个词的情形下, 我们强调, 要看到“专有”也是要避开的, 也是难以把握或者是模糊的, 它显然是比专有应该施加在如下的简单诸种方式要更加丰富的: 所谓有着共同的品质啊, 在每一个个体之间的分享啊, 一个语言啊, 一种感受啊, 一样的服装啊, 一种特征的使用或一样的杂志啊, 显然必须要施加给自身, 如此明显的方式中是很容易被识别出来的。

我们也知道, 我们不能说, 不能写的正好是“自同的”语言 (书写

[1] 德语词: 共同体, 一般指自然形成的共同体, 相对于历史发展和建构起来的社会 (Gesellschaft) 而言, 南希在这里同时使用法语和德语词, 其意在于我们不再能按照传统那样去理解这些词的含义了。也请参看后面《非功效的共通体》一文中的第一个注释。——中译注

是什么？是哪一个人发明了语言，这个语言，他的语言……）我们不以同样的方式来读同样的报纸，我们并不知道同样的专有的共同的关系（甚至同样的关系也成为了那为了占有而冲突和竞争的存在之冒险的关系……）同样，自然（nature），它支撑着存在共通，也是很难加以规定的。一个语言，一个国家，一个公共空间是共同的，但是它就是那种共通—存在（être-commun）吗？这不是一个私人的正确意义上的“bien（/适当/正确）”的规定，也不是个人意义上的（如同如果我说“我的身体”，“我的外套”，“我的理想”）规定。尽管人们谈到一个“适当的共同体”（或集体，在法语中的其他术语也意味着其他的语义价值），人们发现自身也是难以定义这个拥有者的主体的（一个民族，一个国家，一个共同体，一个公司，一个朋友的群体），如果“拥有”这个术语或“专有”这个术语是一致的，以及在什么方式上，或者在什么名义下是一致的，那就是我们随后要更多讨论和知道的。

人们立刻就会知道，“主体”，在这里，并不是一个在场的实体意义上的、被给予和可以同一化的主体：所谓人们在日常的意义上称呼一个存在，或者一个本质，一个实体，或者一个人：任一物或任何一个人揭示的只是它自身。主体的位置是一个在自身之间的存在（être-en-soi），向着自身（à-soi）的存在，我们在这里发现了一个“之间（entre）”（我们在法语中说：“在我们之间”），或者甚至就是一个“共与（avec）”，或一个“共聚（/会聚：ensemble）”，这些术语是不同的，在我们习惯的范畴模式下一直保持为难以了解的。

我们知道有着共与的存在（我“与”一个北京的学生在一起，我“与”我的篮子一道在等公共汽车，人们饲养羊“与”猪……）但是，并不是那么容易来说“共与”之存在的，如果至少它还“是（/存在）”某个物的话。它隐含着距离和接近，它隐含着保持和分离的悬搁。“与”隐含着—一个位于区分和不可区分之间的不确定性，在分开和靠近之间的不确定性。这个不确定性，这个解开和连接的联结形成了非常一般化的方式，即人们能够命名为“与”的本质的东西：一个解开—共

有的一连接 (une dis-con-jonction)。在其他关系中, 如果没有 dis (解开) 的话, 就没有“con-” (共: 拉丁语的 cum, 也可以说是 avec), 正是这个悖论性的联合要求我们去思想, 因为共通体一般总是能够被按照它的最为专有的专有性来思考的, 而现在, 它正好被发现在一个不专有的形式中, 甚至, 是在一个专有和非专有相互隐含的形式之中的。

* * *

“共通体 (共同体)” 很久以来都没有成其为问题的: 一旦人们给予它或者为它预设了一个基础, 或者人们预设了一个在“共与”之前的本源: 一个上帝, 一个自然本性, 一个天分, 一个帝国统治权, 一个天国, 一个民族, 一个国家, 所有这些“东西”都是其本身预设了——每一个都是为了“一”, 统一和坚固, 都是在实体化, 能够对次级事物进行规定的 (规定那些个体啊, “特殊”的东西啊, 等等)。但是如果这个预设消失了——而且这在根本上即是人们命名为“民主”或“共通体 (共同体)”的东西, 就有必要给那些还在坚持接受神话、模式和传统的思想的人施加一个更加紧迫的思想任务了。

这个任务, 这个“共与”的任务, 假设了人们重新把握在思想的场地中不允许的这个共与的思想, 如同接近和分开的思想, 或者甚至就是如同分开的接近 (proximité de l'écart) 的思想, 接近, 实际上 (这即是说, 按照拉丁语源, 意味“靠近的[proche]”过度, 最可能接近的存在状态) 隐含着, 在靠近的存在之本身中, 以及在它的张力的最大限度中 (爱的接近, 朋友的接近, 文化的接近, 等等), 仍坚持一个分化, 一个分开, 一个距离。实际上, 不只是这个分离的坚持, 而且也是接近的构成: 并没有什么不可避免的残留, 它是存在—接近的条件。没有它, 实际上就不再有区分着的在靠近中的存在: 这就是存在的同一化和自身的混同了。一滴水是一滴水, 只有当它们在晨光中, 沿着一片树叶的两边闪耀。但是如果水滴混合在一起, 就不再有一颗新的水滴,

而是更大，甚至成为一条水线，在水线中，水只是在水之中了。

同样在触感（/触及：toucher）和融合以及混同之间有着不同。触感可能还原为所有那些在感受和被感受之间的距离：但是，相反，它展现了它原初的区分的严格方式。当我触及他人，这个亲密能够变成触感的，我肯定了我们相互的区分，如同我接近——不确定地——也是在涂抹。这就是为什么触感发生了，穿越了文化，触及了禁忌或者知道一如何活的法令（这些事物是人们能够活但却不能去触及的，在私人之间触感自身的方式，致敬的礼貌的规则，按照社会隐含的关系，爱的触及的模式，等等）。它围绕接触（contact）以及污染（contagion）（这两个词在拉丁语中同源）的双重可感性的触感而展开。接触是简单的置于关系之中，意义的交往更加中性化（如同人们在专栏下给出一个电话号码：to contact us^[1]），相反，污染则是一个专有物的积极的转换——在日常的使用中更为频繁地出现，在病毒和疾病的细菌感染中，但也是在一个情绪、一个激情的（感染）特征中，污染可能离开，直到它摧毁了每一个投入其中的个体的同一性。这个接触，相反，可能保持为完好的距离以及非人格化的（所有思虑产生的是另一个摧毁同一性的模式）。在这个触感的专有的法则的两极之间：“共一在”在差异中而没有同一性，同一性的“共一在”在关系的腹地中区分着，它是自身区分的，因此也是为了他者和为了自身的。一个共通体（共同体）的同一性因此也无限区分着自身。

夏可君 译

[1] 请联系我们——南希这里用的是英文。——中译注



第一部分

非功效的共通体

……一直确立起一个尺度
它对所有人都共通,又对每一个人
也本已地区分开来
每一个都从他所能够去往的地方
来来去去

——荷尔德林:《面包和葡萄酒》

1. 非功效的共同体^[1]

现代世界最重大、最痛苦的见证——它或许聚集了这个时代按照人

[1] 这个法文标题 *La communauté désocuvrée* 相当难译。oeuvre 是个多义词，意为“劳动”、“劳作”、“产品”、“作品”、“成品”、“工作”等等，désocuvrée 则是“非功效 (dés-oeuvre)” ，也有“无功效的”、“解除了作品效果的”、“不再发挥作用的”等等意思，但也可以作为“不操作”来理解 (英文的翻译即是 inoperative) ，南希在文本中有时也强调了这个词的“操作”含义。我们建议翻译为“非功效”或“非劳效”，主要是与“工作”或“功效”、“劳效”的意义共鸣。

而就 communauté (community) 和 communism 这两个词共有的词根而言，我们可以看到作为名词的 *communitas* 和形容词的 *communis* 的多重含义：1. *communis*：其中的 *commun* (*koinos*, *gemcin*, *commune*, *commun*, *common*, *Kommun*) 是通过与 *propere* (专有、本有、特有，本己，专己) 相对立来定义的，*commun* 总是表达出不只一个，而是更多、多样性的，因而也是“公共”的意义，相对于“私人”，或相对于“特别”而言、传统意义上所谓的“一般”而言。2. *Comm-unis*：其中的 *unis* 强调的是统一或同一性、统一性 (*unity*)。有着同质化、实体化和主体化的倾向，当然，同一性也是不可取消的。3. *com-munis*：其中的 *munus* 强调的是给予、义务和服务 (*donum*, *onus*, *officium*)，以及义务或权利 (*devoir*)，负责和责任 (*obligation*, *charge*, *office*) 等。这里，*munus* 的词根与 *donum* 相关，作为一般的种类，意味着有效地“礼物 (*don*)”的交换 (*échange*) 和给予。4. *communitas*：其中的 *com* 作为 *cum* 的共在，*munus* 作为礼物给予的相互性或转换 (*munus-nutius*)，一个相对于另一个形成了交流和集体的联系 (*communiam*)，甚至，与神圣的事物有着联系。这里有着古典时代的 *koinonia-polis* (共通的城邦政治) 和 *societas* (社会共同体) 的意义，并派生出后来的社会 (*society*) 和共同体 (*Gemeinschaft*) 诸含义。5. *communitas*，作为“共在”的共同体，其中的 *munis* 既不是统一，也不是服务中给予和回报的交换的经济，而是德里达和南希所思考的不可能的经济或礼物的馈赠的不可能性；甚至是不可能的共同体：巴塔耶、布朗肖和南希思考的“没有共同体的共同体” (*community without community*)。——以上辞源的思考请参看由南希思想所激发而展开的著作：Roberto Esposito: *Communitas, Origine et destin de la communauté*, PUF, 2000. 该书译自意大利语，尤其参看南希法文版的导引和 *Esposito* 本人的导论部分。

与之相应，我们也试着把传统的“共产主义”翻译为“共同体主义”——这个翻译更加保持着与共同、共通之间的内在联系，同时也保持了与“共产”或“共有”、“公有”或“专有” (*propere*) 之间的联系 (显然，在法语和英语中，其词根之间的关联非常明显)，虽然德语不一样，但是，考虑到马克思写作和思想的多样性，尤其有着更深的意味)，其间的交错和多样性可以激发我们进一步的思考，即不仅仅在传统的单一的意义上来思考这个词的可能性。我们也同样采取了双重书写的隔开方式以示区别——有时我们不同时标出，并不意味着不应该“一直”、“同时”倾听这些词的双重和多重含义，而是为了避免行文阅读的障碍，这是要请读者再次注意的。——校注

们不知道的某种法令或必然性而必须承担的所有其他见证（因为我们也见证了历史之思的衰竭）——就是对共通体（/共同体：communauté）的分裂、错位或动荡的见证。如萨特所言，共产主义是“我们时代不可超越的地平线”，在政治的、意识形态的、策略的等等许多意义上都莫不如此。下述考虑则与萨特的诸多意图颇有些扞格，但是它在这些意义中间并不是最微不足道的：“共产主义（共同体主义：communisme）”一词标志着这种欲望，即欲求发现或重新发现共同体（/共通体）的位置，既在社会划分之外，又在技术—政治统治的主宰之外，并且由此也在那些随着屈从于私有化的排他秩序从而变得孱弱起来的自由、言谈或简单的幸福之外；最后，更简单甚至是更为决定性地，在每个人的枯萎死亡之外——这样的死亡，由于仅仅是个体的死亡，负载着无法承受的重担而崩溃瓦解成无意义。

或多或少是有意识地，或多或少是蓄意地，而且或多或少是在政治上，“共产主义（共同体主义）”这个词构成了这样的标志——而它无疑不同于一个概念，甚至也有别于一个词语的意义（sens）。对有些人来说，这个标志已经不再流行，除了以一种过时的方式还在使用；对于在今天非常罕见的另一些人而言，似乎这个标志在窃窃私语中带着一种激烈却无力的抵制，抵制它所允诺的东西的明显可见的坍塌。如果它不再流行，这不仅仅是因为那些向它欢呼的国家在一段时间以来已经表明是它的背叛者。（巴塔耶在1933年写道：“大革命的最后希望一直被描绘成国家的衰退，可是恰恰相反，当前的世界却看到革命力量在消失，与此同时，所有蓬勃的活力如今都采取了极权主义国家的形式。”）（O. C., I, p.332）这种背叛的图解（图形：schéma）——旨在保存原本的共产主义学说或意图的纯洁性——已经显得越来越站不住脚。并不是极权主义已经出现在马克思那里了：这是一个拙劣的命题，它无视马克思针对共通体的毁坏而提出的厉声抗议，这抗议连续不断地同那种试图招致总体性的黑格尔式企图平行，并且制止或取代那种总体化的企图。

但是，这个背叛的图解在下述意义上显得站不住脚，因为正是共产

主义理想的基础本身最终明显是最成问题的：这就是，人，人被定义成生产者（甚至还可以说：人竟然被定义了），并且在根本上被定义成在其劳动或作品形式上的他们自己本质的生产者。

共产主义理念或理想所包含的正义、自由——以及平等——实际上在现实中都满载着不可承受的痛苦（伴随着我们的自由社会所造成的其他同样不可承受的痛苦），而且同时又压上了决定性的政治重负。然而，与绝对的重负相比，这些重负也许还只是相对的。绝对的重负粉碎或封锁了我们的全部“地平线”，而且它还会是这样的情况：没有任何形式的共产主义反抗——或者让我们说是“共通体的”反抗（*communautaire opposition*），以便强调这个词在这里不应该被限制在那些严格的政治含义上——不曾服从过或依然深深地服从于人的共通体的目标，就是说，服从于在本质上将他们专有的本质作为其作品而进行生产、而且还把这个本质作为共通体来进行生产的存在者所组成的共通体的目标。人对人的绝对内在性（人本主义）以及共通体对共通体的绝对内在性（共产主义），顽固地对应着所有共产主义的反抗，所有左派和极左派或议会派类型（*les modèles conseillistes*），无论它们的优点或力量如何^[1]。在某种意义上，针对“现实的共产主义”，以共通体形式进行的所有反抗事业迄今都已经被耗尽了，或者都已经被离弃了：然而一切都还照旧，似乎除了这些反抗事业之外，对共通体的思考甚至不

[1] 在细节上，考虑每个实例的明确历史关头的話，那么这种观点就不够严谨了：例如1956年的匈牙利委员会，甚至波兰团结工会的情况。这种观点相关于今天被人们持有的所有话语而言更是绝对不准确的：人们可以将不久以前的境遇主义者同汉娜·阿伦特的某些方面的思想并置，也可以（可能这样的混合会显得奇怪并激起争论）同利奥塔、巴迪欧（Badiou）、艾吕尔（Ellul）、德勒兹、帕索里尼（Pasolini）和朗西埃尔（Rancière）提出的某些命题并置。这些思想尽管每一个都以自己特殊的方式卷入其中（而且间或知道、不知道这一点），但它们都是紧随着我们下面要描绘的那个马克思主义事件之后而出现的。对我们来说，该事件意指对共产主义的或共产主义社会的（*communautaire*）人本主义的质问（与阿尔杜塞在马克思主义科学的名义下提出的那种质问颇为不同）。这也表明了为什么说这些命题是与我不管怎样所尝试命名的“文学（/书文）的共产主义”（*communisme littéraire*）相通。

再是问题了……

然而，恰恰是人对人的内在性，甚或就是人——被绝对地对待，被突出地当作内在的存在看待——才构成了关于共通体之思考的绊脚石。像以前那样，共通体被预设成人们组成的共通体，这一共通体也就预设了，共通体实现或必须如此这般完整地实现它专有的本质，它本身就是人的本质的完成。（赫尔德写道：“什么可以被人所塑造？一切。自然，人类社会，人性。”我们执拗地服从这个调节性理念，即便我们考虑到这个“塑造”本身只不过是个“调节性理念”……）这样一来，经济关系、技术操作和政治融合（融合成某个躯体[corps]，或在某个领袖的领导下）都必然自行再现或说呈现、展露或实现这个本质。这个本质在它们那里被发挥作用，在它们那里成为它专有的作品。这就是我们所说的“极权主义（/总体主义）”，它或许更应该被称作“内在主义^[1]”，只要这个术语不仅限于指称某些类型的社会或制度，而是在它里面看到围绕着民主国家及其脆弱的法律护墙的、我们时代的总地平线。

* * *

真的有必要在这里讨论个体（individu）这个词吗？一些人在对它的发明以及在对它的文化之中，——如果不是在对它的崇拜之中的话——看到了欧洲享有的不可逾越的特权（privilège），得益于该特权，欧洲向世界指明了摆脱各种专制而获得解放的惟一道路，以及用来衡量所有集体或共通体事业的规范。然而个体仅仅是共同体（/共通体）的瓦解考验的残留物。就其本性而言——如同它的名称所表明的那样，它是原子，是不可分割的东西，——个体表明它是一个分解过程的抽象结果。它是内在性的另一个形象，而且是其对称的形象：被作为本源和

[1] 对总体极权主义和内在主义之间的思考，请参看后面第二部分的相关文字及其相关校注的解释。——校注

确定性来把握的、绝对分离的自为 (le pour-soi)。

但是，这种个体所穿越的经验，至少自从黑格尔以来（以及——必须承认——它以一种令人惊愕的顽强所度过的经验），仅仅是对这一点的经验：个体只不过是它本已死亡之本源的确定性。而且一旦它的不死性 (immortalité) 被转入到它的作品之中，它的可操作的（/生效的：opératoire）不死性又是它本已的异化，并且使它的死甚至比它在所有方面都“是（/存在）”的那种无可救药的陌生性 (étrangeté) 更加陌生了。

尽管如此，单凭简单的原子无以形成世界。需要有个微偏 (clinamen)。^[1] 必须有一个倾斜或倾向 (inclination)：一个原子倾向另一个原子，一个原子使另一个原子倾斜，或者一个原子倾斜到另一个原子。共通体至少是“个体”的微偏。但是，任何理论，任何伦理学，任何政治学，任何关于个体的形而上学偏偏不能够面对个体在共通体之中的这个微偏，这个偏离（/衰退：déclinaison）或斜落（/衰落：déclin）。无论是“人格主义”，还是萨特，都只不过是成功地地将最古典的个体——主体涂上了一层道德的或社会学的色彩而已：他们都没有使之倾斜 (incliné) 到它自身之外，倾斜到它的共通——中——存在的边缘上去。

个体主义是前后不一致的原子论，它忘了原子的赌注是一个世界的赌注。这就是为什么共通体问题是主体（无论是个体的主体还是总体的国家）的形而上学所最为缺乏的，这就是说，这个问题是关于绝对自为的形而上学所最为缺乏的：这也说的是关于一般绝对的形而上学，关于那作为绝对（ab-solu）、完全分离的、区别出来的和封闭的、不带关系（/没有关系：sans rapport）的存在的形而上学。这个绝对可以在种种理念、历史、个体、国家、科学、艺术作品等等形式下呈现出来。它的逻辑将始终是同一的，因为它不带关系。这个逻辑将会是这种简单而

[1] 这里涉及一系列有关“偏斜”的词语，请注意它们之间的关联：clinamen（微偏），inclinaison（倾斜），inclination，déclinaison（偏斜），déclinaison（衰落，斜落），déclin（衰落），incliné（斜的，倾向于……的）。当然这个词也有着深厚的哲学传统背景，比如在古典的原子论者那里。——中译注

可怕的逻辑，它蕴含着：绝对被分离的东西在它的分离之中封闭着——如果我们可以这样说的话——不仅仅是简单的被分离的东西。这就是说，分离本身就必须被封闭，闭合 (clôture) 不应该仅仅围绕着一块领地（同时沿着它的外部边缘而向另一块领地保持展露，并由此也与之共通起来），而是为了完成分离之绝对性而围绕着闭合本身。绝对必须是它本己的绝对性之绝对，否则就不是绝对。换句话说：为了成为绝对的惟一，我是惟一的还不够，我还必须是惟一的惟一。这恰恰是自相矛盾的。绝对之逻辑侵犯了绝对。绝对之逻辑使绝对陷入它本质上拒绝并排除的关系之中。而这个关系则强行打开和撕破——同时从里面也从外面，或者从外面，这个外面只不过是对某种不可能的内向性（/内在性：intériorité）的拒斥，——绝对想要用来构成自己的那个“不带关系”。

共通体被形而上学的绝对—主体（自我、意志、生命、精神等等）之逻辑所排除，依据同样的逻辑，它必然重新回来切入这个主体。绝对之逻辑将其置于关系之中 (met en rapport)；但是显而易见，这不可能产生在两个或几个绝对之间的关系，更不能使关系成为绝对。这就挫败了绝对的绝对性。关系（共通体）只不过是——如果它是的话，——使绝对内在性的自足在其原则上、而且在其封闭或其界限上遭受挫败的东西。

巴塔耶常常遭遇到分离—存在具有的这种强制逻辑。例如：

但是，如果人们的总和——或者更简单地说，他们的完整实存——化身成惟一的存在（显然像同那个总和一样孤独而且一样被离弃），这个化身的头颅将会是一个永无休止的争斗场所——而且争斗如此暴烈，以至于这颗头颅迟早会崩成碎片。因为难以觉察到这个化身的诸多景象会达到何等程度的骚乱或爆发，既然它想目睹上帝，但同时也想杀死上帝，接着变成上帝自己而只是为了即刻投入虚无：于是将会再次发现被剥夺了意义的人，就像先来的过客丧失了所有安息的可能性。（I，547.）

人类的这样一具化身，它的总和作为在关系与共通体之外的绝对存在，形象地描画了现代思想所意愿的命运。如果我们未能让共通体摆脱这个命运，我们就逃脱不了“永无休止的争斗”。

在另一个文本中，巴塔耶将上述逻辑带到知识层面，他再次写道：

如果我“仿效”绝对知识，我必然立刻就是上帝自己（在这个体系之中，甚至在上帝那里也不可能有任何知识可以超越绝对知识）。关于这个自己——关于这个自身（/自我：l'ipse）——的思想只能通过成为一切而使它自己绝对化。《精神现象学》包含两个基本运动，它们完成一个循环：一个运动是逐阶段地实现自我（人的自我）意识，另一个运动是这个实现着知识的自我变成一切（成为上帝）（并借此而摧毁它里面的特殊性，因而实现对它自己的否定，成为绝对知识）。但是如果以这样的方式，似乎通过传染和模仿，我在我自己这里实现了黑格尔的循环运动，那么，我就不再界定——在达到的界限之外——未知，而是界定不可知。并不是由于理性的不充分而不可知，而是由于其本性如此（而且，对黑格尔来说，甚至人们因缺乏对绝对知识的拥有而只能关切这个彼岸……）那么假设我是上帝，假设我在世界上已经有了黑格尔的那种确信（来降服阴影和怀疑），知道一切，甚至知道完成了的知识为什么要求人类、无数特殊的自我（moi）和历史去自我生产，正是在这一时刻，提出的问题致使人的、神的实存……进入无法回返的幽深昏暗之中；究竟为什么必须有“我知道”？为什么这是必然的？在这个问题中隐藏着——起先并没有出现——一个极端的断裂（déchirure），如此深刻的断裂以至于惟有绽出的沉默（le silence de l'extase）回应它。（V，127—128.）

在问题中隐藏的断裂是问题本身所激发的，这个断裂处于这二者之

间：一方面是存在着的事物之总体——这个总体被当作绝对来看待，也就是说，与所有其他的“事物”相分离；另一方面则是存在（存在并不是“事物”），这些事物在总体上以它的名义或由于它而存在。这个断裂（即便不是等同于、但也是类似于海德格尔对“存在者的”和“存在论上的”做出的区别）界定了绝对的一个关系，将一个对它的本已存在的关系施加给绝对，而不是使这个存在内在于诸存在者的绝对总体。于是，存在“本身”最终被界定成关系，界定成非—绝对性，而且如果我们愿意这么说的话，——无论如何这正是我试图说的，——被界定成共通体（/共同体：communauté）。

绽出（/出域/出离：extase^[1]）所回应的是——如果这确实是个“回应”的话——绝对之绝对性的不可能性，或者是完成了的内在性之“绝对的”不可能性。按照严格的思想动机（motif）来理解，——只要稍微从中追溯巴塔耶之前以及在他那个时代的哲学史，我们就会发现这个主题也经过谢林和海德格尔，——绽出并不界定任何流溢（effusion），也很少界定某种灵光乍现的兴奋。严格说来，它界定绝对内在性（或者：属于绝对，因而属于内在性）的不可能性，——既是本体论上的也是灵知学上的（gnoséologique）不可能性，——从而界定在其精确意义上的个体性以及纯粹集体性总体的不可能性。个体主义以及共产主义的主题都同这个关于内在性的一般总问题紧密联系，并在这个总问题之中相互关联^[2]。它们与拒绝绽出密切相关。对我们来说，共通体问题因此是同绽出问题不

[1] 这个词在词根和辞源上都是有 ex 的出离、出来、外出的含义，显然南希的思考受到了海德格尔在《存在与时间》中此在出窍、在自身之外的先行超越的思想和巴塔耶对出窍迷离、他者死亡之接近等等思想的影响。——校注

[2] 米歇尔·亨利（Michel Henry）对马克思阅读见证了这一点。这一阅读是围绕着“个体”与“内在生命”之间有着相辅相成的概念关系而展开的。在这个方面，因此，“按照原则，个人逃离出辩证法的势力”（*Marx*, t. II, Paris, Gallimard, 1976, p. 46）。这可以让我用下面这个一般的论点来概括我的整个意图：有两条道路可以逃离辩证法（即逃离总体性中的中介），其一是通过摆脱它而进入内在性，其二则是打开它的否定性，以至于使它“失业”（像巴塔耶说的那样）。在后一种情况下，并没有任何否定性的内在性：然而，“有”（ilya）关于知识、历史和共同体的绽出。

可分割的：也就是说，就像我们要着手去理解的那样，共通体问题是与作为不同于存在者总体之绝对性来考虑的存在问题不可分割的。

共通体，还是存在本身的绽出—存在？——这就是我们的问题。

* * *

（我稍稍有所保留，后面我将回到这个保留上来：在关于个体的论题背后，但在它之外，应该可以揭示出关于独一性 [la singularité] 的问题。一具躯体、一副面孔、一个声音、一个死亡、一次书写——它们都不是不可分的，而是独一的，——是什么？在那种把诸多躯体、声音、书写分开而又通常在总体上把它们沟通起来 (communiquer) 的分享中，其中的独一的必然性是什么？总之，这个问题可能正好形成绝对问题的反面。由此身份，它构成了共通体问题，并因而应该在那里得到进一步思考。但是，独一性绝没有个体性所具有的结构和性质。独一性并不发生在诸多原子、那些不是同一的就是可认同的同一性之层次上，而是发生在不可认同的微偏层次上。它与绽出休戚相关：严格地讲，我们实在不能说独一的存在是绽出之主体，因为绽出并没有任何“主体”，而应该说绽出 [共通体] 来临到独一的存在。）

* * *

个体与共产主义在某种内在性的思想核心之处的休戚相关，尽管忽视了绽出，但并不构成简单的对称。共产主义（共同体主义）——例如那种丰饶的共产主义社会，它让马克思指出，在这个自由王国中，除了实行必需品的集体调节之外，剩余劳动不再是被剥削的劳动，而是艺术和发明，——与游戏和主权的极致相通，甚至与个体依然距其甚远的绽出相通。可是这种相通（相同：communication）依然是遥远的、隐秘的，常常不为共产主义本身所知（为了更加形象地表明这一点，我们

说，是不为列宁、斯大林、托洛茨基所知），但有一些例外，譬如：苏维埃革命的整个最初阶段上，诗歌、绘画和电影都爆发出耀眼的光彩，那些可以作为某人用来自称是共产主义者的理由而被本雅明所认可的动机；布朗肖用“共产主义”一词力图传达或建议（而不是意指）的东西（“共产主义：它排除一切已经构建的共通体，也把自己从一切已经构建的共通体那里排除^[1]”）。然而，这些终究都没有被了解，不仅“现实的”共产主义无视这些，而且进一步看来，连那些卓异的“共产主义者”自己也不了解这些，他们或许从来（至少是直到现在）都没有能够认识到，在他们用这个词所形成的惯用法之中的隐喻（或夸张）始于何处，终于何处；而且尤其没有能够认识到，——假定有必要改变语词——还有什么其他的转义或者怎样消除诸多转义，才适合于指出是什么纠缠着他们对“共产主义”一词的使用。

虽然他们能够在“共产主义（/共同体主义）”一词的这种用法上同某种关于艺术、文学以及思想本身的思考——这些都是绽出的其他形象或其他急需——相沟通（/联系：communiquer），但是他们没有能够真正地、明确地而且在论题上（尽管这里的“明确”、“在论题上”都是非常不确定的范畴）同某种关于共通体的思想相沟通。或者毋宁说，他们与这种思想的沟通依然是隐秘的，或是悬而未决的。

有关共通体的种种伦理学、政治学和哲学，当其存在的时候（总还是有的，即使沦落成喋喋不休地谈论博爱[/兄弟情谊：fraternité]，或是尽心竭力地拼装“主体间性”），都追寻自己的道路，或是陷入它们的人本主义困境，却一刻也没有怀疑它们这些独一的声音正在谈论共通体，而且也许仅仅是在谈论共通体，它们也没有怀疑过，以“文学的”或“审美的”经验而著称的经验在共通体的考验之中被占据，并与这种考验搏斗。（难道还需要再举个例子来提醒大家吗？巴特的早期

[1] “没有遗产的共产主义 (*Le communisme sans héritage*)”，revue Comité，1968，in Gramma，N.3/4，1976，p.32。

作品，以及后期的一些作品，写的不就是这个吗？)

随后，由于这些声音没有能够传达（联系：communiquer）它们正在诉说的、但也许并不知道的东西，因而被那些打着“文化革命”旗号的喧嚣声明所利用，遭到形形色色的“共产主义书写”或“无产阶级铭写”的利用，并再次被掩盖起来。社会上的专业人士（尽管他们目光短浅，但是并非毫无道理）在其中看到的不过时而是布尔乔亚式的和巴黎（或柏林）式的“无产者文化”（Proletkult），时而是无意识地重弹两百年前耶拿浪漫派开创的“艺术家共和国”的老调子。不管怎样，这些都涉及到一个简单、古典而教条的真理体系：一门适合于政治（适合于共同体的形式或安排）的艺术（或思想），一门适合于艺术的政治。前提依旧是这样的一个共同体的前提：把自己实现在作品的绝对之中，或者自己作为作品来实现自己。因此，不管声称什么，这个“现代性”在其原则上都还是“人本主义”。

应该返回到那个造成了——尽管它已经付出的代价是天真或误解——有关共同体或共产主义的文学经验^[1]的急迫要求的问题上来。在某种意义上，这甚至是惟一的问题。然而，这个问题的所有方面都需要被改变，需要被放回到一个全然不同的空间分配之中发挥作用，而不是依据那些太过轻易就提出来的安排（例如：作者的孤独/集体性，或者：文化/社会，或者：精英/大众——无论这些分类是被划分成相反的关系，还是按照“文化革命”的精神而被划分为相成的关系）。为此，首先必须使共同体问题重新发挥作用，因为正是有赖于此，才可以进行必要的空间再分配。而在着手之前，我们必须承认，共产主义

[1] “文学”或“文艺”（littérature）一词所指的意义暂时不谈，希望大家先只要了解，绝不能与巴塔耶的观点混为一谈，尤其当他（在批判自著《内在经验》与《罪犯》时）曾写道：“经过些许考验后，我发现这些书容易引导读者掉入软软的状态。它们最适合那些只管利用文学的逃脱管道来逃避、麻醉，甚至自我满足的模糊无力的神智。”

（Ⅷ，p. 583）。他也曾提过“文学易于滑落为无能的思想内容”（同上）。[对littérature这个词的翻译和理解请参看后面的“文学（/书文）的共同体主义”的文章。——校注]

(/共同体主义)不再能够是我们无法超越的地平线，——承认这一点，并不是要消除“共产主义”一词具有的富于抵抗力的慷慨，不是要消除这个词所具有的激烈的不安分，不是要否认它引起的过分行为，但也不是要忘记它所担负的沉重抵押，不是要忘记它所遭受的并非偶然的高利贷盘剥。事实上它已经不再是这样的地平线了，然而我们并没有越过任何地平线。毋宁是，一切都趋于服从，好像共产主义的消失、不可能性或者对它的判决又形成了新的不可超越的地平线。这些颠倒都颇为常见；它们从来都没有改变什么。必须挑战的正是这些地平线本身。正如我们将会看到的那样，共同体 (/共通体)的终极界限，或者说是共同体 (/共通体)本身所形成的界限，划出一条全然不同的踪迹。这就是为什么，就在我们提出共产主义不再是我们不可逾越的地平线的时候，我们还必须同样有力地提出，共产主义 (/共同体主义)的急迫要求与我们的姿态相通：凭借这种姿态，我们必须走向比所有地平线更远的地方。

* * *

为了理解这究竟涉及什么，首要的任务就在于清理在我们后面的地平线。这就是说，首要的任务在于质询共同体的解体，而现时代就被认为是在这场考验之中被产生出来的。对这一解体的意识是卢梭的意识：社会被认为是或被确认为某种集体的（也是富有感染力的）亲切感的丧失或者堕落，并且从此以后，这个社会强行地产生了独居者，但是由于愿望和计划，同时又产生了属于至高的（*souveraine*）自由共同体的公民。在卢梭之前的政治理论家们时而思考国家的建立，时而思考社会的调整，有鉴于此，尽管卢梭借鉴了前人的许多观点，然而他也许是第一个思考共通体 (/共同体)的思想家，或者更确切地说，他是第一个把关于社会的问题作为一种指向共通体的不安来体会、作为这个共通体的中断（可能是无法挽回的中断）的意识来认识的思想家。此

后，这种意识将会成为浪漫派以及黑格尔的《精神现象学》意识：在假定精神的所有形象和绝对知识中的历史之前，精神的最后形象就是共同体的分裂形象（在这个地方是宗教的分裂）。直到我们今天，历史一直都是在失落的共同体——而且是要重新找回或重建的共同体——背景上得到思考的。

失落的共同体（/共同体），或者说破碎的共同体，可以按照各种各样的方式、用各种各样的范型来举例说明：自然家庭、雅典城邦、罗马共和国、最初的基督教共同体、行会、公社或兄弟会——无论如何总是一个失落年代的问题，在这个年代里，共同体是由诸多紧密而协调的、牢不可破的关系编织而成，而且尤其是在诸多制度、仪式和象征上把它本已的统一性、内在的亲密性和自律的表现乃至活生生的祭品给予它自己。共同体区别于社会（社会是诸多力量和需要的简单组合与分布），也反对控制（它迫使人民归顺其刀剑和荣耀，从而使共同体分崩离析），共同体不仅仅是成员之间的亲密联系（沟通），而且也是它自身与它固有本质的有机吻合（相通，*communion*）。共同体不仅是由任务和利益的公正分配所构成，也不仅仅是由力量和权威的美妙均衡所构成，而是说，它首先是由众多成员当中对同一性的分享、传播或浸润所构成，其中的每个成员仅仅通过辅助性中介即他与共同体的生命机体的认同而得到认定。在法兰西共和国的铭文上，正是博爱标记出共同体的模型：家与爱的模型。

然而，正是在这个地方应该怀疑那种有关失落的共同体（/共同体）及其同一性的回顾意识（无论这种意识把自己设想成确实实的回顾，抑或是不在意过去的种种现实，从而出于理想或展望未来的考虑而构造过去的意象）。应该怀疑这种意识，首先因为它似乎从一开始就是伴随着西方的：在其历史的每一时刻，西方都缅怀某个更古老而且已经消失了的共同体，悲叹失落的家园、兄弟情谊（*fraternité*）和交际。我们历史的开端就是尤利西斯动身远行以及发生在他宫殿里的竞争、纠纷与阴谋。尤利西斯的妻子佩涅罗普不断反复编织，决不让内心的织

物最终完成，而在她周围，觊觎者则建立起战争、政治的社会场景——纯粹的外在性。

但是对失落的共同体（共通体）的真正意识是基督教的：对共同体（共通体）的惋惜和渴望激励了卢梭、施莱格尔、黑格尔，然后是巴枯宁、马克思、瓦格纳、或马拉美，它被认为是共契（相通：communion），而且在其本原和目的上，它发生在基督的神秘身体的深处^[1]。与西方最古老的神话同样久远的时期，共通体可以说就是对于人类分享神圣生命的思考（这种思想非常现代）：思考人与纯粹内在性的交融。（基督教只有两个彼此背反的维度：隐匿之神 [deus absconditus] 的维度，神圣在西方的消失一直都消逝在这个维度上；另一个维度是神—人 [dieu-homme] 的维度，共通之神 [deus communis] 的维度，人人皆兄弟、对人类的家庭般的内在性的发明，以及对历史作为救赎的内在性的发明，都是在这个维度上。）

因而，共通体的思想或渴望可能只是一个迟到的发明，这个发明试图回应现代经验的严峻现实：神性无限地退出了内在性，神—兄弟 (dieu-frère) 自己在根底上就是隐匿之神（这是荷尔德林的洞见），而且共通体的神圣本质——或者作为神圣本质之实存的共通体——就是不可能是本身。人们可以把这称为上帝之死：这个说法仍然充满了可能性，如果它不是表达复活——这复活把人和上帝归还给共同的内在性——的必然性的话。（不仅仅是黑格尔，还有尼采本人，至少是部分地见证了这一点。）有关“上帝之死”的话语也表示不承认：不承认“神圣”仅仅由于它摆脱内在性或退出性——人们可以说，在内在性之内，然而退出了内在性——才是其所是（如果它“是”的话）。此外，在确切的意义上，这并不是说因为存在有“神圣”，以至于神圣的部分才会摆脱内在性，而是相反，惟有内在性本身在这里或那里（然而是否

[1] 南希指的是基督教“这是我的身体”的圣餐礼仪式，他在后来对此有更加深入展开，这是与他的基督教解构计划相关的。——校注

可以确定位置？难道不是这个在确定位置、在开辟空间？）摆脱内在性，惟有在这个程度上，才可能有类似于“神圣（divin）”的事物。

（也许最终将会无须再谈论“神圣”。也许应该会理解到，共同体、死亡、爱情、自由、独一性都是“神圣”的名称，不仅由于这些词替代了“神圣”——既不是提升它，也不是复活它——而且由于这种替代没有任何神人同形论的东西，也没有任何人类中心论的含义，也没有导致“神圣”生成为人 [devenir-humain du “divin”]。从此以后，共同体将是人的界限，同样也是神圣的界限。伴随着上帝或诸神，相通 [相同；communion] ——实体与行动，相通 [communiquée] 而内在的实体的行动——被决定性地收回到共同体^[1]。)

因而，关于共同体的失落，那种现代的、人本主义的基督教意识完全有机会在实际上成为理性的先验幻象，这种理性越过了它可能的经验之界线，而这种经验在根底上是被遮蔽的内在性之经验。共同体并未发生，或更确切地说，如果人类确实已经经历了（或在工业社会之外仍在经历）一些与我们所知道的完全不同的社会关系，那么共同体就并没有按照我们依据这些不同的社会对它做出的种种筹划而发生。共同体并未发生在爪亚基尔的印第安人那里，没有发生在一个住窝棚的时代，没有发生在黑格尔的“民族精神”之中，也没有发生在基督教的圣爱之中。用国家、工业和资本来解散先前共同体（Gemeinschaft）的社会（Gesellschaft）并没有到来。无疑，更为准确的说法是，打断人种学解释的诸多转变，打断所有关于起源或“往昔”的幻想，社会（Gesellschaft）——“社会（société）”，把种种力量、需要和标志进行分离的组合物——占据了某个事物的位置，而我们没有该事物的任何名称和概念，它来源于比社会关系的联系（与众神、宇宙、动物、死亡，与未知

[1] 参见让-吕克·南希发表在《上帝是什么？》中的“神圣的位置”（Des lieux divins）一文（该文已经被我们翻译收集在南希共同体思想的下卷中——校注）：Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1985。

的事物之间的联系)更广泛的联系 (communication)，并同时来源于这个关系的分割，这种分割更深刻、更缓慢，常常引起更严峻的后果 (孤独、排斥、训斥、无助)，比我们料想到的社会关系中最低程度的社群生活要严峻得多。社会并不是在共同体的废墟上建立的。它产生于部落或帝国——也许不再与我们所说的“共同体”有关联，也不再与我们所说的“社会”有关联——的消失或保存。因此，共同体远远不是社会所打碎或失落的东西，而是从社会开始而到达我们——通过问题、等待、事件和命令。

因而，没有任何东西已经失落，由于这个原因，也就没有任何东西失落。仅仅是我们自己失落了，“社会纽带” (诸多关系，交往)、我们自己的发明，现在就像一张经济的、技术的、文化的罗网一样，紧紧地罩在我们头上。由于被网眼缠住了，于是我们为自己捏造了一个失落的共同体的幻影。

* * *

共通体 (共同体) “失落”的东西——相通的内在性和亲密性 (内心性: intimité) ——仅仅在这种意义上才是失落: 如此的“丧失”是“共通体”本身的构成部分。

这并不是丧失: 即如果内在性相反地在其发生之时就立即消除了共通体, 或者甚至取消了沟通。死亡不仅仅是这种情况的一个例子, 而且还是它的真理。在死亡那里, 至少如果人们考虑在死亡那里是什么使得内在性突然发生 (那种复归于自然的解体, “一切回归大地, 重新开始游戏”——或者是这个“游戏”的诸多天堂版本), 如果人们忘记了是什么使死亡成了永远不可还原地独一的, 那么就不再有共通体或沟通: 只存在着诸多原子的连续同一性。

这就是为什么, 那些被绝对内在性的意志所支配的政治事业或集体事业都把死亡的真理当作真理。内在性、群体的融合 (la fusion

communiele) 包含的逻辑,正是受它支配的共同体的自杀逻辑。因而,纳粹德国的逻辑不仅仅是灭绝他者的逻辑,是对血与土的共同之外的低等人进行灭绝的逻辑,而且有可能,还是牺牲献祭的逻辑,就是把“雅利安”共同体内部所有不合乎纯粹内在性标准的人都牺牲掉,以至于——这样的标准显然不可能停下来固定住——德意志民族本身的自杀或许代表了一个似乎有理的外推过程:此外,这样的看法也不假,即认为就这个民族的精神实在的某些方面而言,这种情况确实发生了。

恋人们的共同自杀或死亡,是关于这种内在性中的共通逻辑的神话—文学形象之一。在这个形象面前,人们不知道究竟是哪个——是共同还是爱——为另一个在死亡中充当了模型(这里的“另一个”是恋人中的一个,还是共同与爱中的一个?这里采用的是后一个理解。所以这句话的意思是说,人们不知道是共同给爱提供了死亡模型,抑或是相反)。实际上,伴随着两个恋人的内在性,死亡实现了两个迫切请求之间的无限互惠:一个是在基督教的灵契共通(communion)基础上被设想的强烈的爱,另一个则是依据爱的原则而被思考的共同体。黑格尔的国家反过来表明了这一点,国家肯定不是依照爱的模式而被建立起来的,——因为它属于作为“客观精神”的领域,——然而它同样有爱的实在性来作为原则,这就是说,它有“(一个人)在他者那里拥有自己的生计环节”这一事实。在这样的国家里,每个人都在他者那里有其真理,这个他者就是国家本身,而且国家的实在性绝不比它的成员在一场君主——国家——主体向自己的有效呈现——独自而自由地决定发动的战争中付出生命的时候更多地表现出来^[1]。

无疑,为了共同体(/共通体)而付出的牺牲——以及被共同体付出的牺牲——可能有而且可能很有意义:只要这个“意义”就是共同体

[1] 参见让·吕克·南希:“黑格尔式君主的司法权”(La juridiction du monarque hégélien),收入《政治的重演》(Rejouer le politique), Paris, Gallimard, 1981。

的意义，而且只要这个共同体不是死亡共同体（正如它至少从第一次世界大战以来被人们所了解，同时又为人们用拒绝“为祖国而死”来反抗它的行为进行辩护）。然而人类内在性的共同体，被等同于上帝或人自己、等同于自然和自己的作品的人，是一个这样的死亡共同体——或者说是众多死者的共同体。个人主义或共产主义的人道主义所完成的人是死亡的人。这就是说，死亡并不是难以控制的对有限性的超越（excès），而是内在生命的无限完成：被回复到内在性的死亡本身，总之这种对于死亡的吸收，正是基督教文明——如同吞下它专有的超验性那样——当作至高的作品推荐给的东西。自莱布尼兹以来，在我们的宇宙中已经不再有死亡：以这种或那种方式，意义（各种价值的意义、终结的意义、历史的意义……）的绝对流通填满或吸收了全部有限的否定性，从每个有限而独一的命运那里抽出人性或无限超人性所具有的剩余价值。但是确切地说，这必须以每个人以及所有人在无限者的生命之中的死亡为前提。

几代公民、战士、劳动者和国家公务员都想像过他们的死亡被吸收或被扬弃在一个正抵达其内在性的共通体的到来（l'à-venir）之中。但是今天，我们只是痛苦地意识到这样的共通体越来越遥远，无论这个共通体是人民、民族或是生产者的社会。然而这种意识，正像是共通体的“失落”意识一样，是肤浅的。确实，死亡并没有被扬弃。未来的共通并没有远离，并没有被延迟：它从来都没有到来，它既不能偶然发生，也不能塑造一个未来。塑造未来、并因而真正偶然发生的，始终是独一的死亡——这并不能说，独一的死亡不发生在共通体之中：恰恰相反，我将会谈到这一点。然而相通不是死亡的未来，并且死亡也不是共通体的简单而永恒过去。

数以百万计的死亡确实可以由死去的人们曾经发动的造反来辩护：它们作为对于不可承受的状态的反击而受到辩护，被视为反抗社会压迫、政治压迫、技术压迫、军事压迫、宗教压迫的起义。但是这些死亡并没有被扬弃：没有任何辩证法也没有任何拯救来把这些死亡送到别

的内在性、不同于死亡的……内在性那里（中断的内在性、解体的内在性，仅仅形成一些对内在性的滑稽模仿或颠倒）。然而，现代只是在种种拯救或历史的辩证扬弃之下思考对于死亡的辩护。现代热衷于把人们及其共通体时代封闭在不死的共通之中，在那里，死亡最终丧失了它应该拥有的——而且是它顽固地拥有的——荒谬的（/不敏感的：in-sensé）的意义。

我们被迫（毋宁说是被逼迫到走投无路）去别的地方寻求这个在死亡的意义之外的意义，而不是在共通体中寻求。然而这个举动是荒谬的（这是关于个体的思想所具有荒谬性）。死亡与共通体不可分离，因为共通体正是通过死亡而被揭示——反之亦然。如果这种相互揭示的主题，占据了人种学孕育的思想，也占据了弗洛伊德和海德格尔的思想，同时还占据了巴塔耶的思想，也就是占据了一战到二战之间的那个时代的思想，而这种占据并不是偶然的。

这个主题，——会聚的存在（être-ensemble）或共在（être-avec）被死亡所揭示，以及共通体围绕着它的成员的死亡而凝聚，也就是围绕着他们的内在性的“失落”（不可能性）而凝聚，而不是围绕着他们在某个集体性实体（hypostase）中的融合假定而凝聚，——连同哲学千方百计都没有摆脱掉的有关社会性和主体间性的所有总问题（直到胡塞尔的“自我问题”）一起，都被引入到一个难以测度的思想空间。死亡无可救药地超出了主体形而上学的能力。这个形而上学的幻影（fantasme），笛卡尔（几乎）不敢拥有的、然而基督教神学已经提出的幻影，就是一个死人的幻影，这个像威利尔作品里的沃尔德玛先生那样说：“我存在……我死了”——ego sum... mortuus。如果我不能说它死了，如果我确实在它的死亡里消失了，在这个确切地说是它最本己的、最不可让渡的死亡里消失了，这乃是因为我是与主体不同的事物。海德格尔关于“为（或向）死而在”的全部研究，其意义不是别的，而只是试图宣布：我不是（je n'est）——不是（ne suis）——主体。（尽管在涉及像这样的共通体的时候，同一个海德格尔也在对于人民的看法以及至少部

分地被作为主体来考虑的命运观点上误入歧途^[1]。这无疑证明了，此在 [/ 达在^[2]] 的“向死而在”并没有被彻底地被蕴含在其共—在之中——没有蕴含在 Mitsein 之中，而且还表明，这个蕴含仍然有待于我们去思考。^[3]

与主体不同的东西打开 (ouvre) 共通体并同时向它敞开，而这个共通体的思想则反过来超出了主体形而上学的全部能力。共通体并不在主体之间编织不死的或是跨越生死的 (transmortelle) 至上生命之线（它也没有被编织成血缘同质体或是需求联合体的各种次级关系），但是，共通体在构成上——在这里同样涉及“构成”，——依据也许是被错误地称作是它的“成员们”的死亡而得到调整（如果在共通体那里不涉及有机体）。然而这种调整并不是依照它的作品。共通体不是一件作品，也不从死亡制造出作品。共通体据以得到调整的那个死亡并不操作 (opère) 这种转变，即把死去的存在转变成某种共通的亲密性，而共通体也不操作这种变容，即把死者改头换面，变成什么实体或主体——比如祖国、出生的土壤或血统、绝对的法伦斯泰尔，家庭或神秘的身体。共通体按照死亡而被调整，如同按照恰恰不可能产生作品 (faire oeuvre) 的东西的死亡而被调整（否则就是死亡的作品，一旦人们试图由死亡产生作品……）。就在这里，为了承认这个不可能性，或更确切地说，——因为这里既没有功能，也没有目的——用死亡产生

[1] 参见非力普·拉库—拉巴尔特所著的，同前书，发表于《政治的重演》中的“超越完结于政治中” (La transcendance finit dans la politique) 一文。并参见格拉内尔 (G. Granel) 所著的，发表于《大学》中的“为何公布？” (Pourquoi avoir publié cela?)，收入 De l'Université, Toulouse. T. E. R., 1982。

[2] Dasein 在德国古典哲学的背景中被翻译为“定在”，在海德格尔的《存在与时间》之后，一般翻译为“此在、亲在和缘在”。但是，我们建议翻译为“达在”——达于此达于彼，使彼此的间隔场域打开的生存，而不仅仅只是“此”，更多的含义其实是“去远”、“去接近”、“去往”，“向着”指引意义上的，参看本书中南希的相关解释。——校注

[3] 对海德格尔的 Dasein 和 Mitsein 以及 Mitdasein 的思考，请参看本书中的其他文章，尤其是后面第二部分南希《“与在”之此在》的文章。——校注

作品的不可能性，这个共通体被铭刻并被承认为“共通体”。

共通体在他的死亡中被揭示出来：它也总是被揭示给他人。共通体乃是始终通过他人并为了他人而发生的共通体。这不是诸多“自我 (moi)”——归根结底都是不死的主体或实体——的空间，而是诸多“我 (je)”的空间，它们总是一些他人（或者什么也不是）。如果共通体在他的死亡中被揭示出来了，这是因为死亡本身就是一些不是自我的我组成的真实共通体。这并不是那种相通 (communion)，把一些自我融合到一个大自我 (Moi) 或更高级的我们。这是诸多他人的共通体。必死的存在组成的真实共通体，或者说是作为共通体的死亡，就是它们的不可能的相通。共通体由此而占据了这一个独一无二的位置：它承担了它本已内在性所具有的不可能性，即作为主体的共通存在的不可能性。共通体以某种方式承担并铭刻——这是它本已的姿态和踪迹——共通体的不可能性。共通体并不是一个融合筹划，不是一般方式上的生产或操作筹划——也根本不是筹划（这里又是它与“民族精神”的根本差异之处，从黑格尔到海德格尔，这种“民族精神”都把集体性作为筹划来设想，而且反过来把这个筹划设想成集体性的——但是这并不意味着我们可以不去思考某个“民族”的独一性）。

共通体就是向它的成员呈现他们的必死真相（也可以说，没有任何共通体是不死的；人们可以想像一个社会，想像不死的存在形成的共通，而不能想像一个共通体）。它是对有限性和无可挽回的过度（/超出：excès）的呈现，这种有限性和过度构成了有限的存在：它的死亡，但也是它的诞生，只有共通体向我呈现我的出生，以及与此相伴随的不可能性，即我不可能再次经历出生，也不可能穿越我的死亡。

如果他看见了他同类的死亡，这个活着的人就只能在他自己之外而继续生存。

.....

我们每一个人于是都被赶出其人格的局限，并尽可能地在其

同类的共通体之中丧失自己。由于这个原因，共同的生命必然维持在死亡的高度。大量的私人生命的份额是很微小的。但是共通体只能延续到死亡强度的水平，一旦它达不到危险的特殊庄严，它就会解体。共通体必须在这个尺度上取得“难以解除的”“没有解除的”人类的命运，并维持渴求荣耀的需要。一千个人中间有一个人整整一天可能只有几乎为零的生命强度：他表现得就像是死亡并不存在一样，而且他毫无损失地保持在它的水平之下。（VII，245—246.）

* * *

毫无疑问，巴塔耶已经进入到了共同体（/共通体）之现代命运的决定性经验的最深处。在人们对他的思想发生的兴趣方面，——尽管这种兴趣（当它不是轻浮的兴趣）依然非常贫乏，——还没有得到足够关注的是，^[1]他的思想在何种程度上是从某种政治急迫性和不安中浮现出来的，——或者说他的思想在多大程度上来自于涉及政治的某种急迫性与不安，而这种政治本身则是被共通体思想所支配的。

巴塔耶最先经历了“被背叛的”共产主义的考验。他后来发现这种背叛不该修正或弥补，然而共产主义——它以人为目的（fin）、以人以及作为生产者的人的生产为目的，——在其原则上却是与否定人的主权（souveraineté）联系在一起的，这就是说，与之联系的否定是对属于人而又不可还原成人的内在性的东西的否定，或者是对有限性的主权过度（l'excès souverain）的否定。

[1] 除了 Denis Hollier 以外，还有 *la Prise de la Concorde*, Paris, Gallimard, 1974, 尤其是其出版的 *Collège de Sociologie*, Paris, Gallimard, 1979. 新近出现 Francis Marmande, 对巴塔耶的政治考虑有了一个系统的研究，见《乔治·巴塔耶的政治》（*Georges Bataille politique*），Presses Universitaires de Lyon, 1985.

对一个马克思主义者来说，有用性之外的价值是可以设想的，甚至是不可避免的，然而价值是内在于人的，否则它就不存在。超越人（活生生的人，当然，在今世的人）的东西，或者按照同样的方式说，超越共同人性（没有特权的人性）的东西，毫无疑问是不可接受的。至高无上的价值就是人：生产并不是惟一的价值，它仅仅是满足人的需要的手段——它服务于人，而不是人服务于它。

.....

然而有待于认识的是，人——共产主义用生产与之相联系，——在某个首要条件下是不是还没有掌握这个至高无上的价值：是不是已经为了他自己而宣布放弃了一切真正至高无上的东西。（.....）对于这种不可还原的欲望（人就是这种欲望，充满激情而又任性），共产主义用我们的需要来代替它，以至于有可能和完全致力于生产的生命相和解。（O. C. 8: 352--353.）

在此期间，也就是30年代，两种趋势在巴塔耶身上汇合：一种是革命的冲动，力图把布尔什维克国家所攫取的炽热归还给反抗，另一种是对法西斯主义的迷恋，因为法西斯主义似乎指引着紧张的共通体的方向（如果不是指引着它的现实的话），而这种共通体则献身于过度（l'excès）。（不应该随便对待这种迷恋，无论在巴塔耶那里还是在其他一些人身上的这种迷恋。卑鄙的法西斯主义，以及作为资本的手段的法西斯主义，这种无耻的法西斯主义也试图回应——卑鄙而无耻地回应——已经建立起来的、已经令人窒息的社会统治。法西斯主义是共契顽念（une hantise de la communion）的怪诞或卑贱的复活；它把有关它的所谓丧失的动机以及对它融合的意象的怀念具体化了。从这方面来说，它是基督教的痉挛，而且全部现代基督徒终究都受到它的蛊惑。

对于这种蛊惑，任何政治—道德的批判都不能击中要害，除非这种批判同时能够解构共契体系。^[1]

但是，除了法西斯头目和法西斯行径的卑劣所直接引起的轻蔑感之外，巴塔耶还深深体会到，对共通存在的怀念同时也是对死亡作品的渴望。我们知道，有种想法萦绕在巴塔耶的心头，那就是认为人的牺牲应该盖上秘密的阿希法尔^[2]共同体的命运之印。无疑，他那个时候就懂得——正如他后来所写的那样——牺牲的真理归根到底要求牺牲者的自杀^[3]。牺牲者在死的时候将会能够把投入到血染的共同生活的秘密中的祭品之存在重新会合。因而他理解，这个真正神圣的真理——有关死亡的生效的和复活的真理——并不是有限的存在者组成的共通体的真理，而是相反，它一头扎进了内在性的无限之中。这不是恐怖，它还是超乎恐怖的，是被作为共同生活的作品来考虑的、死亡的死亡作品具有的整个荒谬性——也可以说是灾难性的幼稚。正是这种荒谬性——它在根底上是意义的过度，是意义意志 (*la volonté du sens*) 的绝对集中，——命令巴塔耶退出那些集体事业。

于是他开始理解到所有的共契怀念都具有的荒谬本性，而此前他在很长一段时期里——在一种关于共同体“失败”的恶化的意识中，他与整个时代共享了这种意识——却是把那些古老的社会、它们的神圣安排、那些勇武而高贵的社会之荣耀、封建主义的庄严等等，都表现为于—共通—存在（共通—中—存在）同它自身之间成功的亲密无间所具有的种种过往而令人着迷的形式。

与这种现代的、狂热的“卢梭主义”相对立（然而巴塔耶可能从来没有完全地克服这种“卢梭主义”，后面我会论述这一点），巴塔耶提

[1] 然而不幸的是，对法西斯主义本身以及对那些遇到它蛊惑的人的最为傲慢的——也是最徒劳的——批判，正是在最常见的政治或道德态度下进行的。

[2] *acéphale*：“无头”、“无首领的”，作者这里用了“*Acéphale*”，与巴塔耶的思想活动有关，巴塔耶曾经从事过以这个命名的组织和杂志。——译注

[3] 例如，VII，257.

出了一个双重评论：一方面，只要不到死亡作品的程度，牺牲、荣耀和消耗就都是模拟的，这样，非模拟本身就是不可能的；但是另一方面，在模拟本身的时候（这就是说，在对内在存在的模拟中），无论是在怎样相对的程度，死亡作品还是在所有社会—政治体系最终导致的统治、压制、灭绝和剥削之中完成了，而在所有这些社会—政治体系里，某种超验性的过度就这样被意志、被呈现（被模拟）并被建立在内在性之中。把国家的奴役与熠熠生辉的神圣荣耀混杂在一起的不仅仅是太阳王；所有那些总是已经将其展示的主权扭曲成控制与勒索手段的王权都是这么干的：

事实上我们可以忍受我们错失的东西，但是，除了由于反常的情况而外，我们不可能惋惜过去的宗教与王权的大厦，即使我们对其抱有一种吊诡的怀念之情。与这座大厦相适应的那种努力，只不过是一场巨大的失败，而且，如果本质的东西确确实实在它遭到瓦解的那个世界之中错过了，那么我们就只能进一步往前走，不要去想像——哪怕是片刻——回转的可能性。（O.C. 8:275.）

对某个失落的共通的怀念之情，反转成有关诸多共通体的历史所遭受的“巨大失败”的意识；对巴塔耶来说，这种反转是与“内部经验”联系在一起的，这种内部经验的内容、真理或者最终的教训可以这样表述：“主权什么都不是（La souveraineté n'est rien）。”^[1]这就是说，主权是朝向某种过度（朝向某种超验性）的至高外展（exposition^[2]），

[1] 这句话也可以在字面上翻译为：“主权是无”。而如何理解这个“无 (rien)”恰好是有待展开的，南希后来有进一步思考。——校注

[2] Exposé, exposer, exposition 可以翻译为：外 (ex) 展，外露，展现，展露（露出来），出列，陈列，展示等。这又是南希思想中至关重要的一个词。可以注意到这个词与设定，与 position（设置），与“生存”之“出离”或“超出的过度”和“出窍”等语词之间的内在语义关联。——校注

而这种过度既不呈现自己，也不让自己被占有（或者被模拟），它甚至不给出自己，——但是给予被离弃的存在。主权对其外展并把我们的外展的过度在某种意义上——或许是在近似于海德格的存在（l'Être）“不在”（est）之意义上，——不“存在”（est），就是说，在这种意义上不存在：有限的存在者之存在与其说是使之存在，倒不如说是把它离弃给了这样的外一展。有限的存在者之存在把存在者朝向存在的终点（fin）外展。

如此说来，把主权朝向无（RIEN）的外展，正好与那种要达到虚无之界限（la limite du néant）的主体的运动相反（而且这在根底上构成了主体的持久运动，把一切不是为它的东西所表象的虚无都无止境地吞噬在它自己那里；最终，这乃是真理的自我吞噬）。在“无之中”，——在主权之中，——存在是“在自己之外”的；它处于不可能去重新获得的外在性之中，或者我们也许应当说，它来自这个外在性，它来自于它不能把它自己与之联系起来的外部，但是它与这个外部保持着本质的、无法测度的关系。这种关系规定了独一的存在（l'être singulier^[1]）的位置。这就是为什么说，巴塔耶谈论的“内部经验”既非“内心的”亦非“主观的”，但是离不开那种对这个不可测度的、与外部的关系的经验。惟有共通体才为这个关系提供它的间隔和它的节奏。

在这种意义上，巴塔耶无疑最先或者说是以最尖锐的方式体验到共

[1] 独一存在，而不是独一的存在者，因为，自从海德格尔思考 Dasein 的“这一个”或我属性或惟一性以来，独一性已经从传统的个体—特殊—普遍的模式中分离出来，传统的个体概念恰好是从存在者而不是从存在上来思考每一事物的。这里的独一性是每一物的存在——不是存在者，而就是其自身的存在，其自身的惟一性或独一性。每一事物，任一事物都是独一的，都有其存在。当然，或者——就只是“独一的存在者”，只有一个个的“存在者”：因为在勒维纳斯看来，海德格的存在超越存在者，这个存在或存在本身，虽然超越了传统形而上学的规定，但是还是“一般”、“普遍的”——在勒维纳斯看来，只有一个个的存在者或生存者，而不是高高在上的存在——存在着或生存着，海德格尔也许还反而忽视了存在者之为存在者的独一性。因此，在勒维纳斯对海德格尔存在论差异的反省批判之后，在他从“他者”的独一性（勒维纳斯《生存与生存者》的写作开始）对“存在”所做的批判之后，在德里达和南希，德勒兹的思考中，就只有一个个的、多样的、独一的存在（或存在者）了！已经没有了存在论差异的区分。——校注

通体的现代经验：既不是有待生产的作品，也不是失落的共契，而毋宁是空间本身，以及有关外部之经验的间隔（*espacement*），在自身一之外的间隔。这种经验的关键之处在于颠倒所有怀念之情即所有共契的形而上学，在于某种有关分离的“清晰意识”的急迫性，即清晰地意识到，内在性或亲密性不可能被恢复，而且它们归根结底也不是有待被恢复的（这种清晰意识实际上就是黑格尔的自我意识，不过被悬搁在它通达自我的界限上）。

然而，正是出于这个理由，“清晰意识”的急迫性因而反对抛弃共同体，例如在个体立场上退却。因为如果这样的话，个体就成了物^[1]，对巴塔耶来说，这种物可能被定义成没有沟通、没有共同体的存在者。对于共契的黑夜的清晰意识——这种达到意识的极端性上的意识，也是对黑格尔式欲望（即意识欲图得到承认）的悬搁，无限欲望的有限中断，以及有限欲望（即主权本身：欲望之外的欲望以及在自身之外的控制）的无限昏厥，——这种“清晰”意识除了发生在共同体之内，不可能发生在任何其他地方，或者毋宁说，它只能作为共同体的沟通而发生：既作为在共同体之内进行沟通的沟通者，同时又作为共同体所沟通的被沟通者。^[2]

[1] 例如，VII，312。

[2] 我按照巴塔耶的方式使用“交流”这个词，就是说，按照那种对这个词语的意义做出的永久暴力模式，这既是因为它蕴含主体性或主体间性，也因为它指代某个消息和意义的发送。严格地说，这个词是站不住脚的。我之所以保留它，是因为它与“共同体”共鸣，但是我将把“分享”一词叠加在它上面（这有时候意味着代替它）。巴塔耶觉察到，他向“交流”概念施加的暴力是不够的：“被孤立，交流，仅仅拥有惟一的一个现实。在任何地方都没有不进行交流的‘被孤立的存在者’，也没有不依赖于诸多孤立点的‘交流’。让我们小心地废止两个贫乏的概念，幼稚信仰的残留物；由此我们将穿透那个最贫乏的问题”（VII，553）。简言之，这召唤的是对那个概念的解构，正如德里达所做的那样（“*Signature, événement, contexte*”，收入 *Marges*，Paris，Minuit，1972），也正如在德勒兹和伽塔利那里以另一种方式所贯彻的那样（“*Postulats de la linguistique*”，收入 *Mille Plateaux*，Paris，Minuit，1980）。这些运作必然需要对共同体之中的以及关于共同体的（言说、书文、交换、意象等等的共同体）交流做出一般的重估，与此相关，“交流”一词的流行用法只能是临时的和初步的。

这种意识——或者这种沟通——乃是绽出（/出域：l'extase）：这就是说，这种意识绝非我所拥有的我的意识，正好相反，我只能在共通体中而且通过共通体才能拥有这种意识。这种意识类似于而且几乎被混同于人们在别的语境里可能会称之为“集体无意识”的东西，——也许更类似于在弗洛伊德那里到处被当作他所谓的无意识所具有的最终是集体性的本质而得到辨识的东西。但我们这里所说的意识不是无意识——就是说，它不是主体的背面，也不是主体的分裂。它与作为主体的自我之结构毫无关系：它是达到极度澄清的清晰意识，在这里，自我的意识被证明是在意识的自我之外的。

共通体（/共同体）——它不是一个主体，而且甚至不是比“自我”更大一些的主体（无论是有意识的还是无意识的），——并不拥有、并不据有这种意识：共通体是内在性之夜的绽出意识，因为像这样的意识乃是对自我意识的中断。

* * *

与其他任何人相比，巴塔耶最为清楚地认识到——因为他独自开辟了这种知识的路径——什么东西不止是形成了绽出与共通体之间的简单连结，什么东西使这两者成为彼此的场所，或者换言之，按照非位置化的地形学（/乌托邦式的位置论，topologie atopoque）来说，为什么共通体的界限，更恰当的说法是它的非实在场域^[1]（它作为被形成的空

[1] aréalité（英文：areality）：翻译为：非实在场域，或：非实在空间。这个词来自拉丁语的 area，意味着给出地盘（aire），指向一个开放的空间（open space），如游戏的空间（aire de jeux），而在古代意味着 aire à battre le blé（一个空间，在其中谷禾被“打碎”以便抽出谷粒），于是 aréalité 具有空间间隔的特征；其次，换一种写法，它也有 a-réalité（非一实在性）的意思，但是这个否定也是“无”（no-thing，法语是 rien，这个词与拉丁词“物[res]”相关），意味着“非实在”，如同“无物”——但并不是一无所有的“无”，因为法语和拉丁语中的“无”与“物（res）”内在相关，“物”是极小和极少的物，而不是“什么都有的虚无”。这对重新理解尼采的虚无主义和基督教从无创世的思想都有新的启发。我们这里要感谢南希教授亲自作出的解释。也可以参看他的相关书籍。——校注

间、作为区域所具有的性质)不是一块属地 (territoire), 而是形成绽出的非实在场域, 正如绽出的形式反过来是共通体的形式^[1]。

不过可以说, 巴塔耶本人却依然被悬搁在绽出和共同体之间。这两极之间的互惠性就在于: 甚至当它们相互给予场所的时候, ——通过互相非实在化, ——它们也在彼此限制, 而这就产生了另一种“非实在化”, 对它们的连接所参与其中的内在性的悬搁。这个双重的非实在化确立了对融合的抵抗, 对死亡作品的抵抗, 而且这个抵抗乃是共通一中一存在 (l'être-en-commun) 本身的事实: 如果没有这种抵抗, 我们就不能持久地在共通之中, 我们就会很快在某个独一无二的总体存在之中“被实在化”。——但是对巴塔耶来说, 绽出这一极依然和法西斯主义的狂欢有所关联, 或者至少——在它按照团体与政治的方式来表现绽出的程度上——与节庆有所关联 (节庆的暧昧怀旧情绪在他去世之后的1968年再次出现)。

对巴塔耶来说, 共同体 (/共同体) 这一极是与共产主义 (/共同主义) 观念有着密切联系。无论怎样, 后者带有正义和平等的主题; 如果缺少了这些主题, 无论人们选择何种方式去转述它们, 集体主义企图都只能是一场闹剧。至少在这个方面, 共产主义还保持着一种无法超越的急迫性, 或者如同巴塔耶说的那样, “在我们的时代, 共产主义的道德影响是显著的” (VIII, 367.)。甚至在他分析共产主义与主权的否定性关系的时候, 他还是一直说, “毫无疑问, 取消差别是令人向往的; 建立真正的平等、真正的无差别是令人向往的,” 同时他立即又补充道, “然而即使将来人们有可能越来越对他们同其他人的差别不感兴趣, 这也并不意味着他们将会不再对至高的 (souverain) 东西发生兴趣。” (O.C. 8: 323.)

不过, 除了求助于这种方式, 对巴塔耶来说, 不可能有别的办法来

[1] 尽管涉及领土、疆界、各种局部分区——例如城市区——的所有问题都会据此而重新思考。

把主权——或绽出——的种种形式同平均主义的共同体甚至一般的共通体重新联系起来。这些形式——本质上是恋人和艺术家的主权，这一个和他者以及在他者之中的这一个，都摆脱了法西斯主义的狂欢，同样也摆脱了共产主义的平等，——对他来说只能作为种种绽出而显现，而且，要说它们是“私人的”（这种东西能够意味着什么呢？），这说法如果不太妥当，那么至少可以说，它们是“孤立的”，为了避免在根本上丧失其至高的价值本身，它们没有对其仍然不得被织入其中的、被非现实化或者被刻写于其中的共通体产生任何影响，——无论如何，没有引人注意的、值得一说的影响。

共通体（/共同体）拒绝绽出，绽出撤出共通体，它们二者都处于这种姿态，每一方都通过这种姿态实行它本己的沟通：人们可以设想，正是这个决定性的困难说明了巴塔耶的《主权》为什么没有完成，同样说明了他的《宗教理论》为什么没有出版。在这两件事情上，他的事业最终都没有达到作为任务而被提出来思考的绽出的共通体。当然，不求成功乃是巴塔耶的努力要达到的苛求之一，而且这项苛求还配合着共通体思想似乎不可动摇地与之连在一起的筹划。但他本人知道，不存在任何纯粹的非筹划（“我们不能断然地说：这是个游戏，这是个筹划，而只能说：这个游戏，这个筹划在给定的活动中占优势。”Ⅶ，220.）。《主权》一书的话题，即使游戏力求主宰，即使它的确是个筹划，但是也没有被表述出来。至于游戏部分，它会不可避免地脱离开筹划，也在一般意义上脱离开共通体思想本身。虽然后者是巴塔耶的惟一关切，与他的经验相符（与现代的末期经验相符，而且形成它的界限，以至于人们可以这样来概括：在共同体之外，没有任何经验），但是他最终只能用恋人们和艺术家们的主体的主权来对抗政治的、宗教的和军事的历史所遭受的“巨大失败”，——也就是说，这种主权是那些“异质性”闪光的例外，这些闪光干脆利索地挣脱了社会的“同质性”秩序、而且不和它沟通。以类似的方式，巴塔耶达到了一种近乎纯粹

的对立，——尽管他对此没有意愿，也没有将其论题化，——这个对立就是在“令人向往的”的平等同自由之间的对立，这种自由像它事实上被混淆在一起的主权那样专横而任意^[1]。比如说，关于对令人向往的平等有所向往的自由的问题，实际上不可能是问题。这就是说，在一共通一中一存在的核心之处，共同体在自己那里而且由自己那里敞开打开绽出的非实在场域，这根本不是问题。

然而巴塔耶很早的时候（无论如何是在1945年之前）就已经说过：

我能够想像一个如人们所希望的那样宽松形式的甚至是无形式的共同体：惟一的条件就是，道德自由的经验得以共同分享，而不是被简化成特殊自由所具有的那种平板的、自我取消的、自我否定的意义。（VI，252.）

他同样写道：

没有研究者的共同体，也就不可能有知识；离开了有所经历的人们组成的共同体，也就不可能有内心经验……沟通绝不是被添加到人的实在性上的事实，而是构成人的实在性。（V，37.）

（这几行紧接着对海德格尔的引用，“人的实在性”采用的是考尔班对此在的译法）

然而，以一种莫名其妙但又显然不可避免的方式，共同体的主题在他的作品中从《主权》时期开始变得模糊了。在一个深刻的层次上，

[1] 这并非与汉娜·阿伦特在自由革命和平等革命之间划分的对立没有关系。在阿伦特那里，这个对立具有的丰富性在某一点之后仍然是有限的，而且同她的其他思想要素并不完全一致。

总问题无疑是和前期文本中的总问题相同。可是，每一个存在者同无的沟通好像开始胜过存在者相互之间的沟通，或者好像有必要放弃努力，不再力图表明这两种情况涉及的都是有关相同的事情的问题。

尽管有着始终如一的关切和意图，然而巴塔耶好像还是被引导着去忍受他在其中生活的那个不幸世界的极端状态——这个世界战火连天，对共通体的残暴否定以及绽出的致命发作把它撕裂了。在这种极端的煎熬之中，他再也看不到任何面孔，任何图式，甚至找不到共通体的任何简单标志，既然宗教的或神秘的共通体的形象只属于往昔，而共产主义过于人性的面孔已经完结。

在某种确定的方式上，这个世界仍然是我们的世界，而那些仓促的变奏，常常只是粗糙的草图，总是带着浓重的人本主义气息，围绕着共通体的主题勾勒而成，因为战争并没有改变那些本质上被给予的东西，如果没有把它们加重的话。非殖民化共同体及其意识的出现，并没有深刻地改变事物的这种状态，当今那些前所未有的共同存在之形式通过信息也通过所谓“多民族社会”而发生的交错，也没有引发共同体问题的任何真正复兴。

但是，如果这个世界即使已经改变（除了其他的人之外，巴塔耶对这种变化也不感到陌生），却提不出共通体的新形象，那么，恐怕这本身就教给了我们一些东西。我们也许可以从这件事上明白，问题不再可能是描绘或塑造一个集体性的（/社群的：communautaire）本质，以便把它展现在我们面前或者为之庆祝，相反，重要的是思考共通体（/共同体），这就是说，超越集体主义的模型或塑造之外，来思考共通体的坚决而又可能仍然是闻所未闻的急迫要求。

此外，这个世界甚至没有让我们参照巴塔耶分析的共产主义的人本主义的闭合（/结束：clôture）。它让我们参照巴塔耶从来没有怀疑过的“极权主义”，——冷战形势限制了巴塔耶，朦胧而顽固的动机（认为不管怎样，在共产主义方向上流露出了集体性承诺）也困扰了巴塔耶。但是对我们来说，到目前为止，在“极权主义”之外——这种“极

权主义”将会是那种集体性承诺的恐怖实现，——只有帝国主义，这些帝国主义之间在另一种帝国的背景上游戏，或者是在另一种技术—经济命令以及这种命令造就的社会形式背景上游戏。关于共同体，不再是问题。然而这也是因为，对我们的世界的这种技术—经济运转已经接管甚至集中了集体性运转计划的遗产。它本质上仍然是有关作品、操作或操作性的问题。

在这个意义上，共通体的急迫要求仍然是闻所未闻的，依然有待于发现和思考。我们至少能够知道，集体性运转承诺的条款本身，已经在它们自己那里错过了“共同体（/共同体）”没有被听到的“意义”^[1]，总之，这样的集体性筹划参与了那个“巨大的失败”。

我们之所以知道这一点，部分上是由于巴塔耶，——但是此后我们也必须由于部分地反对巴塔耶，才能知道这一点。

在这个方面，并非针对不同的经验即巴塔耶那个时代的经验，而是针对最终必须得到承认的界限，这个界限注定了他的思想所遭受（从而停顿下来）的困难和悖论。这个界限本身就是个悖论：即，被共同体所吸引、同时又被有关主体的主权之主题所支配的思想具有的悖论。对巴塔耶来说，也对我们所有人来说，关于主体的思想阻碍了关于共通体的思想。

当然，“主体”这个词在巴塔耶的文本中可能只是个语词而已。而且毫无疑问，在他那里，这个概念既不是在有关“主体性”的通常含义上使用的，也不是作为形而上学的概念即作为表象之主体的自我在场意义上使用的。相反，他在《内在经验》中这样定义它：“所谓‘自身’(soi-même)，并非与世界自我分离出去的主体，而是一个沟通的场所（/位置：lieu），主体与对象相融合（fusion）的场所”（O.C. 5: 21）。

[1] 另一方面，在布尔乔亚世界中，——巴塔耶完全认识到它的“混乱”和特有的“不知所措”（VII, 131, 135），——自1968年以来，方方面面都坚持了对共通体的不安。然而，大多都以某种幼稚的、着实孩子气的方式，陷入到支配着共享或欢宴意识形态（les idéologies communicelles ou conviviales）的同一个“混乱”之中。

这并不妨碍他在《主权》中说到，例如，“主体对自身的在场来自这种瞬间的快感”（O.C. 8: 359）。这几句话中的第一句从某种程度上说并不足以纠正第二句或者把第二句复杂化，以至适合于这里谈论的事情。“沟通的场所”归根结底仍然能够被定义为对自身在场：比如最终被界定成沟通本身对自身的在场，这在有关沟通的某些意识形态中可以找到其回声。更进一步，这个场所与“主体与对象的融合”之间的等值——好像这个沟通从来不是把主体与对象沟通似的，——把巴塔耶引回到思辨唯心论最为恒定的主题的核心。随着“对象”和“融合”，随着“意识的对象”变成“自我意识的对象，就是说转变为同时又被扬弃了的对象，或者转变为概念”^[1]，他者和沟通都消失了，或者更确切地说，他者和沟通都不能出现。由于沟通的他者变成了主体的对象，——甚或尤其是“被扬弃的对象或概念”，——如同在黑格尔的诸意识的关系之中那样（除非我们随着巴塔耶以及其他一起，对文本加以扭曲的阅读），这个他者不再是他者，而是主体的表象的对象（或者用更复杂的方式来说，是为了表示主体的表象的另一个主体的对象代表）。在这样的思想中，——这种思想把主体看作是对象的否定而思辨的同一性，就是说，看作没有他异性的外在性，——沟通和他异性（实际上是沟通的条件）在原则上只能拥有工具性的而不是存在论上的角色和地位。主体不能在自身之外：这甚至是最终定义它的东西，它的所有外部以及它的全部“异化”或“外化”最终都应该被它压制并在那里被扬弃。相反，沟通的存在，沟通着的存在（而不是表象着的主体），或者如果我们想要冒险地说，作为存在的述谓（*prédicament*），作为“先验的”，是先于所有在自身之外的存在的。

德里达在巴塔耶那里发现的“没有保留的黑格尔主义”^[2]，不可能

[1] 《精神现象学》（*Phénoménologie de l'esprit*），trad. Hippolyte, Aubier, t. III, p. 306。

[2] “De l'économie restreinte à l'économie générale”，*l'Écriture et la Différence*，Paris, Seuil, 1967。

不最终服从于黑格尔的保留法则，这种保留法则总是比任何对于保留的放弃都更为强大：这种保留，实际上就是对主体的扬弃，而这个主体（Sujet）则是在出场中再次占有自身的主体，——这是它的享受，也是它的瞬间——直到它获得主权、无和共同体。

准确地说，巴塔耶或许没有任何有关主体的概念。然而至少是到某一点上，他允许那个越过主体的沟通再返回来把自己与某个联系起来，或者是它自己充当主体。（例如充当巴塔耶本人的文本的文学生产和沟通的主体，——这至少是个必须检查的假设，而且它与我在后面谈到巴塔耶的书写的时候要涉及的假设相矛盾。）

历史的界限和理论的界限（/极限：limite）纠缠在一起。毫不奇怪，在这个界限上，惟有恋人们和艺术家的可憎隔绝最终对共同的顽念（la hantise communicelle）——时代刚刚证明，这种顽念直接导致了死亡作品，——进行了回应，而且是以悲剧方式进行了回应。巴塔耶所说的恋人们在这个界限上也是主体和对象——而且这里的主体总是男人，对象总是女人，这无疑是由于那种非常古典的扭转所导致的，也就是把性别差异扭转成自我对自我的占有。（然而，基于另一种安排，基于另一种阅读，并非确定的是，爱和享受在巴塔耶那里本质上并不是女人——以及男人中的女人——的爱和享受。要讨论这一点，就必须考虑巴塔耶的书写^[1]，这是我在这里无法做到的，因为目前我只考虑其“主题”。）共同体只能遵循一种类比的模式，而且由此——尽管有些简单化，有些勉强——要么遵循法西斯主义模型，要么遵循共产主义模型。巴塔耶必定预感到了这一点，而在有此预感之后，他暗暗地、不引人注目地，甚至是不为他自己所知地放弃了对严格意义上的共同体的思考。

这也就是说，他放弃思考共同体的分享（partage）以及分享中的主

[1] 参见贝尔纳·西谢尔在《乔治·巴塔耶主权化的色情》（*L'érotisme souverain de Georges Bataille, Tel Quel, n° 93*）中的论点。

权或被分享的主权，——在此在之间被分享，在唯一的生存者之间被分享，这些唯一的生存者不是主体，他们之间的关系即分享本身并不是共契（/融合：communion），也不是占有对象，不是自我承认，甚至也不是人们所理解的在主体之间的沟通。然而，这些唯一的存在者本身就是由分享构成的，分享安置他们、为他们安排位置，或者更准确地说是把他们间隔起来，这种分享使他们成为他者：彼此相依（autres l'un pour l'autre），而且与他者们相依的他者，对其融合主体（Sujet）来说是无限他异的他者，而这种主体则沉没在分享之中，沉没在分享的绽出之中：不通过“共契”而“沟通”。这些“沟通的场所”不再是融合的场所，即便人们在那里从一个通向另一个；这些场所被其错一位（/失位：dis-location）所界定和外展。于是分享的沟通将会成为这种错一位（/失位）本身。

* * *

在这个看来是辩证的步骤中，我可以这样说：他已经思考的东西，正是他放弃思考的东西。这就意味着，最终他在界限上对它进行了思考——在它的界限上并达到了它的界限，在他的思想的界限上，而且人们决不会在其他地方思考。因此，他在他的界限上不得不思考的东西，就是他留给我们来思考的东西。实际上，我的上述思考既不构成对巴塔耶的批评，也不构成对他的存疑，而是尝试与他的经验相沟通，不是简单地从他的知识或论题中汲取什么。这不仅涉及对我们自己的界限进行全面检查：他的，我的，我们时代的界限，我们的共同体的界限。在巴塔耶指定主体的地方，在主体或其反面取代沟通以及“沟通的场所”的地方，的确“有（il y a）”某种东西，而不是一无所有：我们的界限在于，并不是真正地有个名字来称呼这个“某种东西”或这个“某人”。的确涉及的是拥有一个真正的名字来称呼这个唯一的存在者吗？这个问题只有在很晚的时候才能提出来。此刻我们说，在没有

名字的时候，有必要动员语词，以便于重新移动我们的思想的界限。处在共通体位置上而“有”（/发生：il y a au lieu）者，既非主体亦非共契的存在，而是共通体和分享。

可是这些仍然没有说出什么。或许，实际上并没有什么要说。或许不应该去为它寻找语词或概念，而应该在共通体的思想中确认一个理论上的过度（或者更准确地说，一个对于理论的过度），这种过度会迫使我们朝向另一种关于话语和共通体的实践。但我们至少应当尽量说出这些，因为“惟独语言在界限上指出了那个至高无上的环节，在这个环节上，它不再流通”^[1]。这里的意思是，只有某种关于共通体的话语才能在其自我耗尽的时候向共通体指出它的分享所具有的主权（这就是说，既不向它呈现也不向它示意它的共契）。这里显然蕴含着有关话语和书写的伦理与政治。这样的话语应该或能够是什么，它应该如何或者能够如何在社会中被保持、被谁保持，按照对这个社会的改造、革命或消解而保持这种话语需要什么（例如，这里谁在写？在哪里？为谁？一位“哲学家”，一本“书”，一家“出版社”，“读者们”，这些都适应沟通吗？）——这就是有机会得到探究的东西。这个不是别的，而正是有关文学（/书文）的共产主义的问题，或者是有关我用笨拙措词至少是力图指出的东西的问题：这就是在共通体的书写之中并通过共通体的书写、共通体的文学而对共通体的分享。我将在本书第二章回到这个问题上来。

伴随巴塔耶、也由于巴塔耶和其他人，从这里开始，我们的目标是逼近这个问题；但是我们将会明白，这并不是对巴塔耶也不是对任何人做出评论的问题：因为共通体无疑还是没有得到思考。我也并不是声称自己在独自铸造有关共通体的新话语。因为这里讨论的不是话语和孤立。我只是试图在其界限上指出一种经验，——这种经验也许不是我们形成的经验，而是那种使我们存在的经验。说共通体还没有被思

[1] 《色情史》(L'Erotisme), Paris, Minuit, 1957, p.306.

考，这等于说：它磨炼我们的思考，它不是对我们的思考来说的对象。而且也许它没有必要变成对象。

无论如何，巴塔耶的思想中抵制评论的东西，正是那种超越了他的思想以及我们的思想的东西——因此也是迫使我们思考的东西：共通体的分享，我们分享的、而且分享我们的致命真理。因而，巴塔耶在提到我们与“往昔的宗教和王权大厦”的关系的时候所写下的东西，对于我们和巴塔耶本人的关系来说也是有效的：“我们只能往前走得更远。”^[1]什么都还没有被说出来：我们必须向着在共通体中闻所未闻的东西展露我们自己。

* * *

分享回应的是：共通体在把我的出生和死亡呈现给我的时候，它向我揭示的是在我自身之外的我的生存。这并不意味着我的生存在共通体之中被再次授予，也不意味着我的生存被共通体再次授予，似乎它是另一种主体，能够以某种辩证的方式或共契的方式把我扬弃。共通体并不扬弃它所外展的有限性。总之，它本身仅仅是这个外展。它是有限的存在者的共通体，因此它本身就是个有限的 (finie) 共通体。换言之，不是相对于无限的或绝对的共通体而言的有限制的 (limitée) 共通体，而是出自 (de) 有限性的共通体，因为有限性“是”共通的，而且除了有限性之外，没有任何其他东西是共通的。

存在—于一—共通 (/共通—中—存在) 并不意味着更高级的实体，也不意味着更高级主体，掌管着各不相同的个体性的界限。作为个体，我向所有共通体都封闭，而且这样的说法并不过分，即认为这样的个体——如果绝对个体的存在者可以实存的话，——是无限的。它

[1] 关于宗教之枯竭的更详细讨论，参见马塞尔·高谢 (Marcel Gauchet)：《世界的祛魅》(le Désenchantement du monde)，Paris，Gallimard，1985。

的界限在根本上说是与它无关的，它的界限仅仅是围着它（而且它回避我在前面所指出的界限的逻辑：但是因为人们不能回避这个逻辑，因为这个逻辑抵制这种回避，而且还使得共通体抵制这种回避，所以不存在任何个体）。

可是，独一的存在——它不是个体，——是有限的存在。无疑，个体化论题——它经历了从某种浪漫主义到叔本华再到尼采的发展过程，^[1]——所缺乏的就是对独一性的考虑，不过距这个考虑也没有多远。个体化把那些闭合实体从无定形的根据那里分开，——然而惟有沟通、传染或共契才构成那些个体的存在。但是独一性并不是来自于对诸多清晰形式或形象的这种分离（也不是来自于同这种运作相联系的东西：形式和根据的场景，与现象相联系的显现，以及现象逐渐滑入个体主义总是在其中得以实现的、令人麻痹的虚无主义）。也许独一性并不来自于任何事物。它不是某种运作产生的作品。不存在任何“独一化”过程，独一性不是被提炼出来的，也不是被生产出来的，同样也不是被衍生出来的。它的诞生不是出自某物而发生，也不是作为某物的效果而发生的：相反，它给予尺度，按照这个尺度，这样的诞生既不是生产，也不是自身设定；按照这个尺度，有限性的无限诞生就不是在某个根据（/基础/实质：fond）上发生的运作过程，也不是从某种本钱（fonds）出发的运作过程。但是“根据/本钱”（fond[s]）本身凭借它自己就已经是独一性的有限性了。

这是个没有根据的“根据”，与其说它打开了深渊的裂口，还不如说它仅仅是由诸多独一性的网络、交织和分享所构成的：无根据（Ungrund）而不是去根据（Abgrund），但是同样令人眩晕。在独一性的背后什么都没有——但是在独一性之外、也在独一性那里，却有着非物质的和物质的空间，这空间把独一性作为独一性来分配和分享，也分配

[1] 它仍然存在于关于此性（heccité）的德勒兹式论题之中，不过另一方面，它却是围着关于“独一性”的论题而存在的。

和分享其他唯一性的边界，或者更准确地说，在它和它自身之间分配和分享这个唯一性即他异性（altérité）的边界。

一个唯一的存在者不会建立或升起在诸多存在者的混沌而混杂的唯一性的基础上，不会建立在它们的单一假定之基础上，也不会建立在某种生成或某种意志的基础上。一个唯一的存在者作为有限性本身而显现：到最后（或开始），与另一个唯一的存在者的皮肤（或心脏）相接触而显现，在相同的唯一性——这个相同的唯一性总是他异的，总是被分享、被外展，——的边界上显现。这个显现不是现象，相反，它是有限的一存在者自身的荣耀而又贫乏的显现。（这“根据”乃是存在的有限性：这是巴塔耶在海德格尔那里完全没有能够理解到的东西，如同海德格尔——无论他是否读过巴塔耶的文本，——从来都没有能够被“沟通”所困扰过一样）。有限性把作为有限的一存在者的存在之本质先天地刻写成对于诸多唯一性的分享。

因此，共同体意味着并不存在任何没有其他唯一存在者的唯一的存在者，而且意味着，由此存在着某种被人们用不适当的惯用语即原本的或本体论上的“社会性”来称呼的东西，这种社会性在其原则上大大地超出了“人是社会存在”这个简单的主题（相对于这个共同体即社会来说，城邦的动物则是次要的）。这是因为，一方面，并不能肯定诸多唯一性组成的共同体只是仅限于“人”（l'homme），并排除了比如说“动物”（与此相比更加不能肯定的是，这个共同体只是涉及“人”，而不涉及“非人”或“超人”，而且，例如我可以用戏谑和不带戏谑的口吻说，也不能肯定这个共同体是否涉及“女人”：^[1]毕竟，性别之间的差异本身就是诸多唯一性的差异之中的一个唯一性……）。另一方面则是因为，如果社会存在始终被设定为人的谓词，那么共同体相反就会指称这样的出发点：由这个出发点来说，惟有像“人”这样的事物才

[1] 法语的“人（类）”与“男人”是相同的词，所以作者有这样的说法。——中译注

能够得以被思考。但是这种思考同时要依赖于有关共通体的这一原则性规定：在某个高于独一性并内在于它们的共同存在 (leur être commun) 的总体性中，没有任何独一性的共契 (communion)。

并不存在这样的共契，但存在着沟通：更明确地说，有限性本身什么也不是，有限性不是根据，不是本质，也不是实体。但是它显现，它呈现自己，它外展自己，因此它作为沟通而实存。为了表示这种独特的显现方式、这种特殊的现象性，——它无疑比任何其他的现象性都更为原始，因为有可能：世界向共通体显现，而不是向个体显现，——我们就需要能够说，有限性共一显 (/共现：com-parait^[1])，而且只能共一显：我们要尽量在这个说法里头同时听到，有限的存在者总是会多次呈现它自己；有限性总是把它自己呈现在共通一存在一之中，而且呈现为这种存在本身，以这种方式，有限性总是把自己呈现给听众，把自己呈现给共通体的法则的判断，或者更确切更原始地说，呈现给作为法则的共通体的判断^[2]。

沟通首先在于分享和有限性的这种共一显：即是说，在于这种错位和质询即把自己揭示成在一共通一之中一存在的构成要素，——更准确地说，由于在一共通一之中一存在不是一个共同的 (/共有的：commun) 存在。有限的存在首先是依据位置的划分而实存，依据延展 (/广延：extension) ——partes extra partes^[3]——而实存，这种延展使得每个独一性都延伸开来 (在弗洛伊德说的“心灵被延展”^[4]的含义上而言)。

[1] 南希对这个词在辞源以及重新更加详细地解释请参看第二部分关于“共显”的文章。——校注

[2] “听众”一词在法语中还有“庭讯、质询、法庭审理”的意思，所以这句话可以翻译成：有限性总是把自己呈现给共通体的法则的审理 (庭讯) 和判决，或者更确切更原始地说，呈现给作为法则的共通体的判决。——中译注

[3] 这个法语短语在字面上直译就是：分化外在地分化；意思是：一直超出，在外面，在分离中分享，打破内在性。这个术语显然与笛卡尔对身体延展的思考有关。南希后来在身体和触感的思考中进一步展开了这个词组的含义。——校注

[4] 这个写在弗洛伊德遗言的笔记本上的笔记后来被南希深入地展开了，而且也激发了德里达对心灵或灵魂的卓越思考。——校注

它没有被封闭在某个形式之中，——尽管它的整个存在触及它的独一的界限，——但是它仅仅是其所是，即独一的存在（存在的独一性），仅仅是通过其延展，通过其非实在场域；这个非实在场域首先将它外倾到它的存在，——无论其“自我主义”的程度或欲望如何，——而且仅仅通过把它向外部外展而使它得以实存。反过来，这个外部本身不是别的，而仅仅是另一个非实在场域的外展，另一个独一性的外展——其他的也是这样。这个外展，或者说这个外展的分享，从开始就引起（/给予位置：donner lieu à）一种先于一切语言表达的、诸多独一性的相互质询（虽然它为语言表达提供了最初的可能性条件）。^[1]

有限性共显，即被外展：这就是共通体的本质。

在这些条件下，沟通就不再是“关系”了。“社会关系”的隐喻把假设的实在性（即这种“关系”的实在性）不幸地叠加到“主体”上（也就是叠加到对象上），而人们竭力把某种可疑的“主体间的”性质赋予这个实在性，从而使得这种性质有能力把这些对象彼此关联起来。这种关系将会是经济关系，也是承认关系。但是比起关系的层次来，共一显属于更为本源的层次。它并不自我创立，并不自我安置，它并不出现于已经被给予的主体（对象）中间。它包括这样的之间（entre）的问世：你和我（我们之间），——在这个结构式里的“和”并没有并列之义，而是外展之义。在共一显之中被外展的是这一点，而且我们应该学会按照所有可能的组合来阅读它：“你（[是]和）我（完全不同）。”^[2]或者更

[1] 在这种意义上，诸多独一存在的共一显甚至先于语言的先决条件，海格德尔将这种先决条件理解为一种前语言学的“解释”（Auslegung），在此我把声音的独一性归诸于这个先决条件，参见《声音的分享》（*le Partage des voix*, Paris, Galilée, 1982）。与这篇短评中所表述的观点不同，声音的分享并不导向共通体，相反它取决于共通体所“是”的原始的分享。或者这样说，这个“原始”的分享本身不是任何的其他之物，而仅仅是一个“声音的分享”，但需要特殊注意的是，“声音”这个词应该被理解成例如语言的，甚至或是“前语言学的”含义：如同共通的一样。

[2] 作者在这里写的是“toi (e[s]t) (tout autre que) moi”，强调了“你”、“我”“之间”的共显所具有的多种可能，其中 toi：你；est：是；et：和；tout autre que：与……相比完全是别的，完全不同的；moi：我。——中译注

简单地说：你分享我 (toi partage moi)。

独一的存在者们仅仅在这种沟通之中被给予。即是说，既无关系亦无共契，与外部的连接或端接 (ajointement) 动机保持距离，也同共契而融合的内在性动机保持同样的距离。这种沟通是界定着独一性的向外展露所具有的构成性事实。在其存在中，如其存在本身那样，独一性被外展到外面。通过这个处境或者通过这个原始的 (primordiale) 结构，它既是被分开的、被区别开的，同时又是共通的 (communautaire)。共同体是对分离 (或削减) 的呈现，是对这种区别的呈现，而这种区别则不是个体化，而是在共一显着的有限性。

(这也是卢梭最先想到的：卢梭认为，在“自然状态”下，人们没有任何关系，尽管如此，他们既不能被分离，也不能被隔离；社会就是作为这些人们之间的关系并作为分离而产生的。“社会”状态把他们展露给分离，然而它同样把“人”外展，而且它还同时将其展露给他的同胞的判断。在任何意义上，卢梭是思考了共显的杰出思想家：偏执的顽念可能只是共通分派的反面——由于它保留在主体性之中，所以是病态的。)

使得诸多独一性沟通起来的，也许并不是巴塔耶所谓的它们的裂口 (/裂缝/痛苦：déchirures^[1])。真正令人心碎的 (déchirant)，乃是有限性通过共同体并在共同体之中的呈现——呈现我应该做出的三重哀悼：哀悼他人的死亡，哀悼自己的诞生，以及哀悼我自己的死亡。共同体是这三重哀悼的引导 (我可能不会说共同体是这个三重哀悼的“劳作”^[2]，无论如何也不仅仅是“劳作”，因为在哀悼的引导中，有一些更为宽泛而且更少生产性的东西)。如此被撕裂的，并不是独一的存在者：相反，独一的存在者在那里共显。而是共同的织体 (tissu com-

[1] 法语的这个词有“裂口、裂缝、心碎、痛苦、破裂、扯裂”等含义。请注意这个词与后面的《碎裂的爱》一文的内在联系。——校注

[2] 对哀悼以及哀悼是否成为作品，是否能够工作或成功、有效的思考请参看德里达的相关著作。——校注

muniel)、是内在性被撕裂了。但是，这个撕裂并不带来什么，因为这个织体并不实存。没有织体，没有肉体，没有共同 (commun) 存在的主体或实体，因此也就并没有这个存在的撕裂。但它是分享。

严格地说，并没有独一无二存在的撕裂：并不存在一个活生生的切口在那里，以至于内部通过这个切口而失落在外部，因为这就假定了一个先决的“内部”，假定了一个内在。对于巴塔耶而言，作为裂口的典型例子，女人的“缺口”归根结底并不是一个裂口^[1]。在它最深处的褶皱里，它依然顽固地保留在向外部展露的表面上。（在巴塔耶看来，如果说缺口的困扰的确显示出某种不可忍受的极端处境，而共通体就在这种极端处境当中进行敷衍的话，那么缺口的困扰也泄漏出某种不知不觉的形而上学参照，即对于内在性和内向性秩序的参照，并泄漏了从一个存在向另一个存在过渡的法度 (régime)，而不是一个存在经过另一个存在被展露的界限而过渡的法度。)

“裂口”仅仅在于向外部展露：独一无二存在的整个“内部”都被展露给“外部”（这样，女性就成了共通体的例子或界限——在这里是一回事）。存在着虚无的裂口，与虚无的绝裂（/裂口；déchirure）；但是更有面对虚无的共显（面对虚无，人们只能共一显）。我再重复一次：无论存在也好，或是共通体也好，都不是被撕裂的，然而共通体的存在却是诸多独一性的展露。

张开的嘴巴也不是裂口。它将“内部”向“外部”展露，如果没有这个外展，那么这个“内部”也就不会实存。词语并不是从喉咙里“蹦出来”（也不是发源于头脑“里”的“精神”）：它们形成于嘴巴的分联（/发音；articulation）。这就是为什么说，言谈——包括沉

[1] 这是指巴塔耶喜欢以爱欲作为例子，以女性的身体作为伤口或裂口来思考共通体的关系和意义，但是，南希并不认为存在着“性关系的渗透”或对切口的深入，因为这就陷入了传统的内在论了。而南希对亲吻，对“口或嘴巴”与说出“自我”的分析超越了这个内在论的模式。同时，也请参看德里达对“处女膜”交错边界逻辑的相关思考。——校注

默——不是一种沟通手段，而是沟通本身，是外展（类似于爱斯基摩人唱歌的样子，让他们的喊叫声在搭档张开的嘴巴里回响）。说话的嘴巴并不传递，也不告知，更不会操纵（opère）关系，它是一个独一的地方对其他独一的位置的拍击——也许犹如亲吻那样，不过是在界限上：

我说话，然后我是——在我自身之中的存在是——在我自身之外如同在我之内。（VIII，297.）

无疑，黑格尔式的承认的欲望已经在这里生效了。然而，在承认之前，还有认识：没有知识的认识，而且是没有“意识”的认识，由此认识，我首先被展露给他者，并且被展露给他者的展露。自我被外展（Ego sum expositus）：基于更仔细地考虑，人们也许会觉察到这个悖论：在笛卡尔主义的明证性背后，——这个明证性十分确定，以至于主体不能没有它，并且这个明证性不需用任何的方式来证明，——必须存在的惟有共同体，而不是自我的某种夜间眩晕，也不是自身一感受的某种生存上的内在性；不过，笛卡尔似乎对这种共同体知之甚少，或者一无所知。如果是这样的话，笛卡尔式的主体可能会形成共同体经验和独一性经验的颠倒形象。主体也知道自己被外展了，并且它之所以知道，正是因为它被外展了（难道笛卡尔不是把自己呈现为他自己的肖像吗？）^[1]。

* * *

这就是为什么共同体不能够属于作品领域。人们并不生产它，而是作为有限性的经验而经验它，或者说，我们通过它构成有限性的经验。作为劳作的共同体，或者说通过作品而成就的共同体，就会把那

[1] 参见南希：《我在》（Ego sum），Paris，Flammarion，1979。

样的共同存在 (commun) 假定成可以对象化的、可以生产的 (被对象化到各种地方、人、建筑、话语、制度、象征那里, 简而言之, 在主体那里被对象化)。不管这种活动的功效所制成的产品希望自己多么壮观, 不管这些产品有时取得的成功多么的壮观, 都不会拥有共同的实存 (communautaire existence), 最多只是得到一些玛丽安的石膏胸像^[1]。

共同体必然发生在布朗肖所谓的非功效 (désœuvrement) 之中。非功效指的是, 在作品的这边或那边^[2], 那种离开作品的东西, 那种不再同生产或完成打交道, 而是遭受到中断、破碎和悬搁的东西。共同体是由于独一性的打断, 或是由于独一存在所是的那种悬搁而产生的。它不是这些独一存在的作品, 它也不能宣称这些独一存在是它的作品, 正如沟通也不是作品, 同样也不是这些独一存在的操作: 因为共同体就是它们的存在——是它们在界限上被悬搁的存在。沟通乃是社会的、经济的、技术的、制度的劳作 (/作品) 的非功效 (/非劳效)^[3]。

共同体的非功效发生在巴塔耶长久以来所谓的神圣事物旁边。可是他最后却说: “我以前所谓的神圣事物, 这个名称可能纯粹是学究式的, 在根本上, 它不过是各种激情的释放。” (VII, 371.)

如果这种“激情的释放”只是部分地被自由主体性的猛烈而放纵的运动所表现, ——这种主体性倾向于不折不扣地摧毁所有事物, 倾向于耗尽成空, ——或者如果这种神圣事物的特性任由激情得以而被释放出来的那种共同体留在阴影之中, 那么它依然始终是巴塔耶所赋予特权的方向。就像《色情》里说的那样, 这个方向发出了“可怕的征兆”, 依据这个征兆, 至少可以从远方辨认出我们的不可能的真理。然而并不

[1] 法兰西共和国的象征——一位在硬币、邮票上随处可见的女性, 每个市镇的礼堂里都设有她的雕像。——中译注

[2] en deçà ou au-delà de l'oeuvre: 作者意思是说, 相对于作品来说, 不及或超过作品。——中译注

[3] 此处我并未列举政治。在国家或政党 (甚至是党一国) 的外表下, 政治看起来似乎属于作品的范畴。但也许在它的深处还是存在共同失效 (le désœuvrement communautaire) 的反抗。此点我将在以后再论述。

能确信的是，这个特权自身不服从对于主体的最终保留（或扬弃）：对主体性自身的完全主体性的灭绝。一种白热化的虚无主义把主体带到其熔点。这还是黑格尔，而且不再是黑格尔。这已经不再是国家了，然而它还是死亡的作品。对于巴塔耶而言，萨德在这个方面是个迷人的形象，后者竟然提出了作为罪行共和国的共通体。但是罪行共和国也必须是罪犯们自杀的共和国，直到最后一个罪犯，——激情释放的祭司们的献祭。同样，对于巴塔耶而言，如果说他常常肯定某种建立在神圣的分离之中的共通体，如果就算这种分离表现出激情的断裂（*la rupture de la passion*），可是他仍然身不由己，——因为他过于强烈地体验到沟通的急迫性，这种急迫性既是解放又是打压，——从而相反地在共通体那里认识到萨德的界限：前文中引述过的那句话，即“我说话，然后我是——在我自身之中的存在是——在我自身之外如同在我之内”，在根本上而且是无可挽回地决定了巴塔耶对萨德的“拙劣错误”的反驳，他这样说：

世界并不像萨德最终描绘的那样，是由他自己和事物所组成的。（VIII，297.）

从此，如果非功效的共通体要位于“神圣事物”旁边的话，这就意味着“激情的释放”不是主体性的自由控制，并且这个自由不是自足的（在一定的程度上，巴塔耶没有认识到他的思想所承受的非常经典、非常主体性的自由概念的影响达到了什么程度）。但是，“激情的释放”属于巴塔耶自己常常指称为“传染”的层次，这是“沟通”的别名。被沟通的东西、传染性的东西，以及以这种方式——而且仅仅以这种方式——被“释放”的东西，就是独一无二性的激情本身。独一无二的存在，因为是独一无二的，所以就在这种分享着它的独一无二性的激情当中——被动性、受难以及过度。他者的在场并不构成了限制“我的”激情释放而设立的边界：相反，惟有向他者展露，才释放我的激情。在个体只认识另

一个个体的地方，——后者既作为与前者同一的个体，同时又作为事物（作为某个事物的同一性）与之并列，——独一的存在并非认识而是体验其同类（/相像者：semblable）：“存在从来都不是单独的我，而总是我和我的同类”（引文出处同上）。这就是它的激情。独一无二性就是存在的激情（/受难）。

同类带来了对分享的揭示：他并不是像一幅肖像与其原型相像那样与我相像。这种类型的相像构成了那个转弯抹角的经典问题即有关“对他人的承认”（据说是对立于“关于物的认识”）问题（或僵局）的最初材料。而且我们应该寻思一下，绕过胡塞尔的他我，是否不需要再去找出一些有关这个问题和僵局的踪迹，——这个问题和僵局以某种反照（有关通过死亡而对他人的承认的反照）把思想限制在共通体的门槛上，直到弗洛伊德、海德格尔和巴塔耶都是如此。可是我已经说过，共同体正是按照他人的死亡来对我进行调整，使我符合它最本己的秩序：但是这并非借助于反照的（spéculaire）承认之中介。因为我并不在他人的死亡之中认识我自己——我仍然被他人的界限不可逆转地展露了。

海德格尔在这个方面走得更远：

我们并不在本真的意义上经历他人的死亡过程，我们最多不过是“在旁边”……只要死亡存在，死亡在本质上就总是我的死亡。

反照的布置（有关对他者那里的自我的承认之反照，其预设就是自在的他者的承认，以及由此而来的主体的实例）至少在这里——如果我可以说这样的话，——像一只手套那样被里外翻转了：我认识到，在他人的死亡那里没有任何可承认的东西。分享——以及有限性——也能这样被刻写：“死亡之中蕴含的终结并不意味着此在的存在到头，而是这一存在者的向终结存在。”^[1]同类的相似性是在朝向终结的存在者

[1] 参见海德格尔的《存在与时间》，第4节和48节。

们的相遇中形成的，以至于这个终结，——它们的终结、每次都是“我的”（或“你的”）终结，——在它们据之而共显或向之而共显的、同样的界限上同化（/相似：assimile）并分离。

同类在我自己与他“类似”的方面与我“类似”：我们共同“类似”，如果人们可以这样说的话。这也就是说，并不存在同一性的原型，也没有同一性的本源，然而占据“本源”之位置的东西，就是独特性的分享。这意味着这个“本源”——共通体的本源或原初的共同体——并非别的，而是界限：本源就是边界线的走向（le tracé des bords），诸多独一的存在围绕着或者沿着这些边界线而被外展。我们之所以同类，正是因为我们每个人都被展露给对我们自身来说的我们之所是的外部。类似并不是相同。我并不在他者那里重新发现我自己或认出我自己：我在他者那里或者说从他者那里遭受到他异性和变化，这个变化“在我自己这里”将我的独特性放在我之外而且无限地限定我的独特性。共同体是独特的本体论的法度（régime），在那里，他异与相同是同类（le semblable）；也就是同一性的分享。

被释放的激情只不过是共通体的激情，而且这种激情作为对于死亡激情的去主观化而出现——即是说，作为它的翻转而出现：因为它并不寻求享乐，既不是黑格尔的为了承认的欲望，算计好的控制操作^[1]。这种激情并不寻求主观内在性的自我据有。相反，它是由“享乐（jouissance）”的对偶词“快乐（joie）”所指称的东西。巴塔耶力图用来描述“面对死亡的快乐”的那种实践，就是从更强烈的意义上来说的独一无二存在的狂喜，这个独一无二存在的狂喜并没有跨过死亡（这不是复活快乐，后者乃是主体最内在亲密的中介；这不是一次胜利，而是一次辉煌——这是“快乐”一词的词源含义——虽然是夜晚的辉煌），相反，

[1] 无疑，它同样也出现于基拉尔的“模仿欲望”之前。在黑格尔或基拉尔看来，其实预先假定了一个主体，这个主体必须知道它是确认或快乐的什么。而这样的“知道”必须以独特性的情感的联系，以“同类”的检验为前提。

它达到了——触及而不是将其据为己有——独特性的极致，达到了它的有限性的终点，也就是说，达到了在他者面前并与他者一起不间断发生共—显的边缘位置。只有通过共通体而且通过作为其沟通的共通体，快乐才是可能的，才是有意义的，才是实存的。

* * *

如果人们谈到集体性实存的话，到处流传的东西乃是人们可以想像的最贫乏的东西，而且，最为令人惊惶的表象，就是把死亡描绘成许多人的共同活动(commune)的根本对象，死亡而不是食物或生产手段的生产(……)在一个共通体的实存当中是悲剧般虔诚的东西，由于形式上同死亡拥抱在一起，因而变成对于人来说最为陌生的事物。不再有人会认为，共同生活的实在性——这又重新谈到了人的生存——依赖于分享夜晚的恐怖，依赖于死亡所散布的绽出的痉挛。

……

有一种情感要素将某种挥之不去的价值赋予共同的生存，它就是死亡。(I, 486, 489.)

* * *

可是，正如我们不能认为共通体已经“丧失了”——正如巴塔耶自己不得不摆脱这种思维方式，——同样，宣扬神圣事物的返回，把它当作救治社会弊病的良药，以此为目的来评论或哀悼神圣事物的“失落”，这样的做法也是愚蠢的（巴塔耶从未做过这样的事情，在这个方面，他一直追随尼采最深切的苛求，而本雅明、海德格尔以及布朗肖也都从未做过，尽管他们的思想在不少地方都具有相反的外表）。从神圣事物那里消失的东西，——即是说，归根到底，整个神圣事物都陷

于“巨大的失败”——相反却揭示了这一点：即共同体本身占据了神圣事物的位置。如果我们愿意的话，可以说，共同体就是神圣事物：是被剥夺了神圣事物的神圣事物。因为神圣事物 (sacré^[1]) ——被分离的事物 (séparé)，被分开的事物 (mis-à-l'écart) ——被证明不再是那种既纠缠又回避我们的神圣共契，而是由共通体的分享所构成的神圣事物。不存在共通体的实体，也不存在共通体的神圣基体 (hypostase^[2])；而是存在有“激情的释放”，独一无二存在的分享，以及有限性的沟通。在其通向它的界限的时候，有限性“从”一个通“到”另一个：这个过渡 (/通道：passage) 构成了分享。

之所以不存在共通体的实体或基体，乃是因为这个分享、这个过渡是不可完成的。未完成乃是它的“原则”——应该在积极的含义上理解这个未完成，但是在这个意义上，它并不意味着不足或缺乏，而是分享的活动，如果我们愿意，还可以说，它是经由诸多独一的断裂而形成的不间断的过渡之动态。重新说来，这也就是一个失效的而且是非功效的活动。这里并不涉及某个共通体的形成、生产或建立；也不涉及在其中崇拜或畏惧某种神圣的权力，——而是涉及到未完成它的分享 (inachever son partage)。

共同体与存在一起并作为存在而被给予我们，远远超乎我们的所有筹划、意愿和承担。归根结底，我们不可能失去共同体。社会可以只有极其微小的群体性，然而，在社会的荒漠中不可能不存在无论多么微小的，甚至是小到不能再小的共同体。我们不可能不共一显。极端地说，法西斯主义团体都倾向于在化身的共契之迷狂中灭绝共同体。系统地讲，集中营——以及灭绝营，灭绝集中营——本质上是要对共同体加以摧毁的意志。但是毫无疑问，即使在集中营里，共同体也完全没

[1] “sacré”这个词在辞源上本就有分别、分开的意思，所谓“分别为圣”，请注意南希这里在分离、分化和分享之间相关的思考。尤其是écart这个词的潜在多重含义。这里我们将其译为“神圣事物”——校注

[2] 南希在这里可能借用了普罗提诺的用语。——校注

有停止抵抗这种意愿。在某种意义上，共同体就是抵抗本身：也就是对内在性的抵抗。因而，共同体就是超越性（transcendance）：但是这个“超越性”不再有任何“神圣的”意义，确切地说，它仅仅意味着对内在性的抵抗（对人人共契的抵抗，或者是对某个人或几个人的排他性激情的抵抗：抵抗主体性的所有形式和暴力）。^[1]

共同体被给予我们——或者说，我们被给予而且被离弃（abandonné）给了共同体：这是一份应该得到更新、得到沟通的礼物（don），而不是一项应该被完成或生产的作品。然而这是一项任务，不一样的任务——在有限性的核心之处的无限任务。^[2]（一项任务和一场斗争，是在马克思所理解的那种意义上的斗争，——巴塔耶知道这一点；而且，这场斗争的命令与“共产主义的”目的论决不混同，它在沟通层次上介入进来：例如在利奥塔提到的那种“绝对错误”——它被施加给那些甚至有口难辩的受剥削者，他们甚至没有语言来表达自己遭受到的不公正对待，——发生的时候介入进来^[3]，但是这道命令也同样——赌注无疑在根本上是相同的，——介入到了我将要谈论的那种不可通约的“文学上的”沟通之中。）

[1] 对于共同体的这种本质的抵抗，极端本质的抵抗而言——这种抵抗的显示不属于任何“乐观主义”的范围，但属于真相的范围，这种抵抗的真相属于界线的体验——也许没有比罗贝尔·安泰尔姆（Robert Antelme）被监禁在纳粹集中营中所作的记叙更好的证据了。我甚至可以回忆起这些句子：“纳粹部队越是相信我们无差别地、无须负责地减少了（我们呈现了一个无可争议无须负责的表现），我们的共同体实际上就包含了越多的差别，并且这些差别越精确。集中营里的人并非使差异取消了。相反而是有效的实现这种差异。”（*L'Espèce humaine*, Paris, 1957年第二版, p. 93）。共同体的抵抗取决于独一无二死亡所强制规定的界限：人们不能尽力地为它完成作品。使之解构的是死亡：“死亡比纳粹部队更可怕。纳粹部队不能追随伙伴一直到死。（……）它触碰到了界限。有些时候，人们在将要成为的闭合的客体面前可以自杀，这仅仅是为了给纳粹部队以压力，死去的身体转过身背对着它，嘲笑法律，为了要去与界限相撞。”（同上, p. 99。）

[2] 关于任务的概念，参见 *Dies irac*, 收入 *la Faculté de jugre*, Paris, Minuit, 1985。

[3] 参见 *le Différend*, Paris, Minuit, 1984。

* * *

对于巴塔耶而言，共同体自始至终都是恋人们的共同体^[1]。快乐是恋人们的快乐。这个结论——如果这是个结论的话，——是暧昧的。我先前已经说过：巴塔耶所说的恋人们一旦面对社会，就会在很多方面都呈现出某个共契的形象，或是某个主体的形象，而这个主体如果不是萨德式主体的话，最终仍然会独自陷入它自己的绽出之中。在这个程度上，巴塔耶对恋人们的赞美，或者我们可以称之为他对恋人们的激情，揭示了一种不可接近的特征，而这个特征既是恋人们自己的共同体的特征，又是另一种共同体的特征，这后一种共同体不仅被一对恋人分享，而且被所有成双成对的恋人们分享，被社会上所有的恋人分享。在这些形象之下，巴塔耶所说的恋人们除了表现他们自己及其快乐之外，还代表着“那个”共同体和政治的绝望^[2]。极端地说，这些恋人们有可能陷在“私人”和“公众”的对立之中——这在原则上如果与巴塔耶无关的话，那么也有可能是在巴塔耶那里不知不觉地重新出现，因为爱好像最终展露共同体的整个真理，但是仅仅通过将共同体与其他一切多样的、社会的或集体的关系对立来展露这种真理，除非——这实际上是一回事儿，——爱在根本上反对它自己，因为对它来说，它自己的共契是不可达到的（这依赖于某种爱情的悲剧辩证法，而这种辩证法则是

[1] 在这里，根据艺术家的意见，或更确切地说是根据“艺术的统治者”的意见，我将共同体放在一边搁置不顾。现在讨论的是社会中和国家中，巴塔耶最特意地对抗的，以及最持续不断地对抗的爱者们的共同体。但是此共同体所呈现出的联系或传染实际上是在“艺术的最高放弃”中的共同体的联系或传染——被全部唯美主义和全部的美学所分开——在“文学”的类别下，这将涉及更深层次的问题。

[2] 将社会性仅仅归结于色情关系，或求生本能的关系，甚至是升华的关系，这是不可能的，在这种不可能性面前，弗洛伊德引导这个不同的“情感”关系，使之被称为“视为同一”。共同体的问题包含有所有视为同一的问题。参照在1979年发表于《对抗》2号刊上的非力普·拉库-拉巴特和让-吕克·南希所著的《政治恐慌》一文，以及在1981年发表于巴黎瑟伊出版社的《精神分析学是犹太人的故事？》上的“犹太人民并未幻想”一文。

根据内在性而设想的，人们也可以在这里分辨出这种辩证法和那种与其根据相同的政治思想之见的默契)。这样，爱情似乎要外展“现实的”共产主义已经放弃的东西，并且因为这些放弃的东西，爱情应该放弃这种共产主义；但是这样一来，它留给社会共通体的东西，就只有事物的外在性、生产的外在性以及剥削的外在性。

不管巴塔耶如何，然而又伴随他一起，我们应该力图这样说：爱不外展整个共通体，它并非完全地赢得或影响共通体的本质，——即使这个本质就是不可能的东西本身（这个模型仍然可能是基督教的和黑格尔的模型，尽管从国家的客观性那里减去了爱的假定）。无论如何，亲吻不是言说。无疑，恋人也都说话。但是他们的言说终究是不重要的、额外的，因为它格外贫乏，是爱已经陷入其中的言说：“恋人们说话，他们的乱七八糟的言词既降低了、同时又增大了他们令人憔悴的情感。因为他们把某种其真理只维持瞬间的东西转换成缠绵缱绻 (*la durée*) 。” (VIII, 500.) 相反，在老城区里^[1]，人们并不相互拥抱。和平之吻，正式会见或授勋时的拥抱之吻，这些宗教或政治上象征显示了某种东西，但仅仅是一个界限，而且往往是喜剧性的。（然而，社会性的言说——文化的、政治的言说，等等——似乎也像恋人们的言说一样贫乏……应该在此处重新唤起有关“文学 (/ 书文)”的问题。)

恋人们既不是一个社会，也不是它的否定，也不是它的假定；而且正是在他们与一般意义上的社会之间的这个间距上 (*écart*)，巴塔耶这样思考恋人们：“我能够想像，人们自最古老的时代以来都向着个别的爱敞开。我只需想像社会联系的隐约松弛。” (VIII, 496.) 尽管如此，他也把恋人们描绘成社会，描绘成另一种社会，这种社会怀有那种不可能的、共有的 (*communielle*) 真理，而这种真理则是简单的社会所无望获得的：“爱将恋人们联合起来，仅仅是为了消费，为了从快乐到娱乐，从喜悦到喜悦：他们的社会是属于消耗的，与国家相反，国家是

[1] La Cité：老城区，古代城邦。——中译注

属于获取的。”(VIII, 140.) 在这里的“社会 (/群体)”一词不是——无论如何, 不仅仅是——一个隐喻。它带来了一个迟到的回声(1951), ——而且仿佛是被压制住了, ——回响着某个属于节庆、耗费、牺牲和荣耀的社会的主题。好像是恋人们保存了这个主题, 在政治—宗教的巨大失败的极端时刻拯救这个动机, 因而用爱来作为避难所, 或是替代失落的共同体。

但是正如共同体没有“失落”, 无疑也没有任何“消耗的社会”。并不存在两个社会, 在共同体中也不存在有关社会的或多或少是神圣的理想。相反, 在社会里, 在任何社会里以及任何时刻, 共同体在事实上都只不过是社会关系或社会织体的消耗, ——但是这种消耗按照对独一无二存在的有限性的分享, 直接形成了这种关系。这样, 恋人们既不是一个社会, 也不是通过融合的共契而实现的共同体。如果说恋人们怀有社会关系的真理, 这既不是因为他们与社会有间隔, 也不是因为他们高居社会之上, 而是因为他们作为恋人在共同体之中被外展。他们并不是那种拒绝社会的共契, 也不是从社会那里窃取的共契; 相反, 他们暴露了这个事实, 即沟通 (communication) 不是共契 (communion)。

然而, 巴塔耶对恋人们的描绘, 在这个方面继承了一种悠久的传统, ——也许是西方的整个恋爱激情传统, 不过至少是从浪漫主义开始的传统, 因为浪漫主义明显面对并反抗政治—宗教的崩溃, ——依然被共契无声地纠缠萦绕。恋人们的主权无疑不过是瞬间的绽出; 它并不操作出某种合一的, 它是无 (RIEN) ——但是这个无本身在其“消耗”中也是一个共契。

但是巴塔耶知道爱的界限, ——至少在某些时刻, 他借助一个悖论的翻转, 将城邦 (Cité) 的至高能力 (/自治能力) 与爱的界限相对立:

必死的个体什么也不是, 爱的悖论会把这种个体限制在谎言即个体那里。为了我们, 只有国家(城邦)理所当然地承担起个体之外

的意义，国家独自掌握至高的真理，无论死亡还是私人利益的谬误都不能够改变这个真理。（VIII，497.）

但是巴塔耶紧接着就回过头来谈到国家的无能：当国家要给出“世界的总体性”的时候，不管怎样，它就在这个无能之中发现了自己（至少它现在会用一种怀乡的逻辑来这么说）；因而，最终应该认为，“世界的总体性”只有在爱那里才是可以接近的。要么是失落的总体性，要么是在个体的谎言之中被完成的总体性：人们走不出祛魅的圈子。

应该思考别的事情，——不是思考最终成功地接近这个“总体性”（总体性在这里是内在性或主体的别名），而是思考其他的分联，即爱与共通体的分联。

实际上，恋人们的死亡既在他们之间也在他们的外部将他们展露给共通体。被确认的爱的界限并不是外部界限——就像是巴塔耶似乎相信的那样，它不是“个体”捏造的、“私人的”不足之界限：相反，它是共通体的分享，因为个体也通过（traverse）爱，确切地说，因为他把自己展露给爱。爱并不完成共通体（既不挨靠着城邦，也不在城邦之外，也不在城邦的边缘上）：这种情况下，爱就会是共通体的工作，或者说爱就会使共通体发挥作用（/有效：mettrait en oeuvre）。相反，爱展露非功效，从而展露共通体不断的未完成，——只要爱不是按照共契为一的政治—主体的模型来设想，哪怕只是稍微不这样设想。只要哪怕是一个爱稍微未被相同的主观政治样本所表现，这个爱就外展了非功效，并外展了共通体的一个不停止的未完成性。爱在其界限上展露共通体。

爱者们构建了极端的界限，但并非在共通体的外部。爱者们在分享的极端上（分享的极端宁可位于它的中间，也不在外部边缘上，这个外部边缘已经不复存在了……）。“激情的爆发”让爱者们与共通体进行对照，但并不仅仅是在差距上进行对比（在巴塔耶看来，有时，还存在一些更方便的东西：被诅咒的爱者们，被贬责的激情……），但相反，是在它们所外展的事物上进行对比，在共通体的中间，总之围绕

它，共一显的极端。因为它们的独一性分享它们，或者是在它们组合的瞬间互相分享。爱者们围绕界限相互外展出独一存在的外展，并外展出外展的间隔节奏 (battement)：共显，通道和分享。在处于这种状态时，或在它们之间时——确切地说是一回事——，绽出，快乐触及 (/触摸/触感：toucher) 了它的界限。爱者们互相触摸，而不是成为同胞 (否则，仍然在狂热人群的狂热里——或是在一堆被灭绝的尸体里：无论在哪都是工作)。这个平凡且足够滑稽的真理表明，触摸未被达到的但接近并且如同允诺 (更多的话语，更多的目光) 的内在，就是界限 (limite)。

在触及界限时——它本身就是触摸——爱者们延迟了它：除非是一个共同的自杀，以前的空想和以前的欲望同时取消了界限和触及。快乐的发生并不相同。爱者们能够享受陷入到内心的瞬间之中，但由于这种毁灭同样也被他们分享，由于这既不是死亡，也不是相同——而是快乐——就它本身而言，这甚至是向着它的一切而展露在外的独一性。在那一刻，爱者们被分享了，他们独一的存在——并不形成同一性，也不形成个体，无所操作——分享自身，并且他们的爱的独一性外展到共同体。转向他们的共显：例如，在文学的联系交往上共显。

但是这并不是一个例子，“文学”在此并不意味着它的日常意义。实际上是指：存在一些共通的外展的铭写，并且这个外展，只能够被外展为铭写，或者说，只能用一些铭写来提供 (/供奉：offrir)。

首先，这并不是爱情的文学，也不是有关联的“文学 (/书文)”的文学，而仅仅是文学的非功效：整个失效的“联系”，它与哲学、科学、伦理学、美学、政治一样具有文学性。这个联系应该是与巴塔耶所称呼的爱者们的言语相反，至少在这个意义上，如果不是“文学”的话，应该至少称呼为“文字 (/书文)”。然而爱者们的言语为了他们的快乐，去寻求一个快乐所避开的时间，“书写 (/文字)”在这个意义上具有铭写的含义，相反，集体时间和社会时间包含在联系的瞬间里，在分享之中。“文学的共产主义”将是主权的分享，爱者们在他们的激情中，并不实施

(/操作) 这个主权, 但将其暴露在外: 他们先将主权外展在他们自己面前, 在他们的独一无二存在面前, 但作为独一无二存在, 这些存在应该已经共同出现了, 而爱者们应该在整个共同体里或整个共同体面前, 互相约束。对于他们以及共同体而言, 在爱和文字里, 没有焦虑是不行的——没有快乐也是不行的。然而绽出具有这种价值: 违者就是非色情或非法西斯的, 它通过有限性以及它的联系的说明文字, 而成为死亡的作品。即是说, 它必须反对作品(文学的, 政治的, 等等), 但是铭写自身, 在被铭写的同时来到界限, 并且要外展出来, 联系自身(并不需要像言语那样要实现一个意义), 那些分享自身的, 就是作品的非功效。

爱者们尤其暴露了共同体的非功效。非功效是共同的面孔和亲密性的失效。但他们将它外展给共同体, 这个共同体已经分享了他们的亲密性。对于共同体而言, 他们位于它的界限上, 他们在外面和里面; 如果没有共同体, 也没有铭写的联系的话, 他们在界限上就没有了意义: 在那里他们只有荒诞的意义。相互地, 在他们的爱的内部, 共同体向他们呈现出他们的独一无二性, 他们的出生以及死亡。他们的出生和死亡被他们所遗忘, 尽管在那一瞬间他们的快乐触摸到他们。如果他们的孩子出生的话, 也以同样的方式被他们所遗忘: 这种出生分享了另一个独一无二性, 它并不生产一个作品。孩子可以是爱的孩子, 他不是爱的作品, 他不是像黑格尔希望的“一个不道德的胚芽, 一个从自身而自我发展, 自我生产的胚芽”, “一个消除了(免除了)爱者之间的差别的胚芽”。当孩子一出现时, 他就已经是共一显的了。他并没有结束爱, 它重新分享它, 他使爱又一次地进到了联系之中, 并且还使自己暴露在共同体面前。^[1]

[1] 然而黑格尔也知道: “但是这个联合存在, 孩子仅仅是一个点, 一个胚芽, 爱者们什么分享也不能给他(……)因为这, 他可以是多种多样的, 可以有一个体验, 新生儿应该将他自身从自己中脱离出来。”在同样的意义里, 他这样写: “因为爱是一个活人的感情, 爱者们不能将互相辨别, 因为他们是必然会死去的。”(*L'Esprit du Christianisme*, trad. J. Martin Modifié, Paris, Vrin, 1971, p.140sq.)

这并不意味着在爱者们以外，或爱者们之外，存在一个掌握他们的真理的城市或国家：没有任何东西可以在这里掌握真理，联系所要描述的意义，文字所要传达的意义，都没有一点被拘押的，适合的，被遗传的真理的特征——不管这是什么，都绝对是存在—于一共通（/共通—中—存在）的真理。

有着共同体，这些界限外展的共同体，它们的分享的共同体。共同体并不位于爱者们之外，它并不形成一个围住爱者们的更大的圆：共同体用“书写”这条线来穿过他们，在那里，文学作品被混进到言语的最简单的公众的交换中去了。没有这条线来穿过亲吻，并分享它，亲吻自身就会如同共同体被废除那般的绝望。

* * *

政治，如果这个词可以用来指明共同体的规则的话，在它的分享的用途上，而不是群体的组织编制的用途上，不应该是情感的假定，或作品，也不是死亡。它不应该发现，不应该认出，也不应该操作为一个失落的，或是未来的相同。如果政治并未在权力和需要的社会科技因素中解散（事实上是指在我们的眼中解散），应该铭写共同体的分享。政治应该是独一性的踪迹，独一性的联系的踪迹，独一性绽出的踪迹。“政治”希望表明一个共同体，这个共同体自我命令联系的失效，或者说用于这种失效的：是一个故意去体验分享的共同体。达到“政治”的这种含义，并不取决于，或总而言之不是这么简单地取决于人们所称的“政治意愿”。这含有已经在共同体中被着手实施的意思，即是说，在某种意义上，将其作为联系的体验：这含有书写的意思。不能停止书写，也不能停止允许我们存在—于一共通的独一体之踪迹的外展。

这并不是仅仅在巴塔耶之后才被写出的，而是一些与他有关的部分，或是一些像他的人已经写出来了——因为人们总是在写这方面的内容——我们传达了共同体的焦虑，从先前的孤独写到孤立分离，祈求

一个共同体，既不被任何群体所包含，也不被任何群体所超过，尽管每个群体都被包含在内：

写一本书的理由可以归结于改变存在于人类和他同类之间的关系愿望。这种关系被评价为且被理解为一种难以忍受的苦难。

或者更进一步，共同体自身——但它什么都不是，它不是一个集体主体——在书写的同时并未停止分享自身。

未被你传达给你的同类的焦虑以某种方式被轻视和被冷待了。在最差的等级上，它只有思考来源于宇宙深处的荣誉的权力。（V， 444.）

在《我的母亲》中，海伦在写给他儿子的信里说：

我很佩服自己这样给你写信，并且我惊叹地认为我的信适合于你。（VI， 260.）

.....

“但是写字的这只手是垂死的，并且通过向它允诺的这些词语，在写字的同时，它逃脱了被接受的界线。（III， 12.）

我更愿意这样说：它外展了这些界线，它从未超过它们，也没有超过共同体。但是时时刻刻独一无二的存在都在分享它们的界线，都在它们的界线上互相分享。它们不再有群体的关系（也没有“母”和“子”，也没有“作者”和“读者”，也没有“公众”和“私人”，也没有“生产者”和“消费者”），但是它们在共同体中失效了。

我已经讨论了作为存在的共通体：尼采将在那里拿回他的证明，但仅仅停留于此。（……）在我看来，相同的欲望源自于使我连接到尼采的共通体的感觉。（V，39.）

我们只能往前走得更远。

张建华 译

2. 被打断的神话

我们知道这一幕场景：有一些人聚集在一起，某一个人在给他们讲故事（*récit*）。可是我们不知道，这些聚集着（*rassemblée*）的人，是否会形成一个聚会（*assemblée*），或者只是一个部落，或一个种族。但我们叫他们“兄弟”，因为他们聚集到一起，聆听着同一个故事。

可是我们不知道，讲故事的这个人来自本部落呢，还是一个陌生人。我们说，他们是他们中的一个，又和他们不同，因为他有讲故事的天赋，或者只是有权利——至少这是他的义务——去讲故事（/讲述 *réciter*）。

在讲故事之前，他们不曾这样聚集过；是叙述（*récitation*）使他们聚集起来。以前，他们分散着（至少，有时候，故事是这么告诉我们的），肩并肩，面对面，彼此合作，却不认识。可是，有一天，他们中有一个人，静静地站着，或者也许他是突然出现的，如同从长期缺席和神秘的流放中回来。他一动不动地站在一个独特的位置，站在一个小土丘上，或是靠着一棵树，看着身边的其他人，突然他灵光一闪（*écart*），开始讲故事而聚集起了其他人。

他向他们讲述他们的历史，或他自己的历史，虽然他们都知道这个故事，但只有他有天赋，有权利，有义务来讲述。故事讲的是他们的

起源：他们从哪里起源，或者是他们——他们，他们的同伴，他们的名字，或他们中的实权人物——如何从来源本身起源的。同时，这个故事讲述了世界的起源，他们这个聚会的开始，或是这个叙述本身的开始（叙述中偶尔也会讲到，谁把故事告诉了讲故事的这个人，他又是如何获得讲故事的才能、权利和义务的）。

他说着，背诵着，有时他会唱，或是模仿。他是他自己的英雄主角，而他们，则是故事的主角，他们有权利听故事，也有义务学习故事。在讲故事人的话语里，他们的语言第一次只是服务于叙述的安排和叙述的再现。他们的语言不再是用来交换的，而是用来联合它们的——作为创建（fondation）和宣誓用的神圣语言。叙述者与他们一道分享。

* * *

这幕场景非常古老，不可追忆，它不止发生过一次，而是不确定地重复发生着，有着规律，部落聚集起来，来学习他们部落的起源，兄弟情意的起源，民众的起源，城市的起源——人们会聚围坐在火堆旁，在时间的雾霭中，但我们不知道，火堆点燃起来，是为了取暖，还是驱赶野兽，或烘烤食物，还是为了照亮讲故事那个人的脸庞，使大家都能看到他，看到他说、唱、或模仿那个故事（也许他戴着面具），还是用来焚烧牺牲（也许是他自己的肉体），祭奠祖先、神灵、野兽，或故事中赞美的人们。

故事经常显得让人摸不着头脑，不是非常连贯，里面有奇怪的力量，无数的变形，很残忍，很野蛮，但有时也会引人发笑。人们所不知道、未见过的物事，在故事里都有名字。但聚在一起的那些人，他们能理解这一切，在听讲中，他们认识了自己，也认识了世界，他们理解了，为什么他们必须会聚在一起，必须来听这个向他们讲述的故事。

* * *

对这一幕场景，我们知道得太清楚了，不止一个讲故事者向我们讲述过这样的故事^[1]，它使我们像兄弟那样聚在一起，以便了解我们的起源。他们告诉我们，我们的社会发源于这些聚会本身，我们的信仰、知识、话语和诗歌，都发源于这些叙事。

他们把这些叙事叫做神话 (mythes)。我们所熟知的那幕场景，是神话的场景，是对这一幕场景的发现、朗诵与转换。

这可不是任何场景中的一个：它也许是所有的场景、所有的舞台布景和所有舞台的本质场景；也许围绕这个场景，我们再现 (représentent) 了我们的一切，而且围绕这个场景，我们产生了我们所有再现的显现，如果神话，如列维-斯特劳斯所首要规定的^[2]，乃是通过它，或者与之一道，或在它之中，时间使自身空间化 (/间隔化：espace) 了的话。与神话一道，时间的流动获得了形象 (/形象/辞格：figure)，它不停的消失被固定在一个例子性的显示 (monstration) 和启示的位置上。

* * *

我们还知道，这一幕场景本身就是虚构的 (mythique)。

[1] 要一一罗列的话，你可以列出一长串名字：赫尔德、施莱格尔、谢林、戈雷兹 (Gorres)、巴霍芬 (Bachofen)、瓦格纳、人种学家、弗洛伊德、凯雷尼 (Carl Kerenyi)、若莱 (Andre Jolles)、卡西尔……他们都就这个场景的完整的版本有所发挥。我们也不应忘记歌德，在起源上，是他首先讲述故事的，他的神话的一逻辑的一象征的叙事《传奇》总的来说是神话之现代神话的原型。最近，有一位德国理论家收集了这个场景的全部伟大特征，并将之复原，恢复了对一种“新神话学”的浪漫派诉求 (不出我们所料，他也加入了神话学终结的主旨，更确切地说，加入了神话学的自我超越这个动机)：曼弗雷德·弗兰克 (Manfred Frank) 的《到来的神》(Frankfurt: Suhrkamp, 1982)。但是，最近几年，到处都有对神话学动机之新的理解。

[2] 列维-斯特劳斯：《遥远的凝视》(Le Regard éloigné, Paris, Plon, 1983), p. 301.

这些场景，似乎以相当明显的方式，是虚构的，因为神话诞生的场景就是人类意识和人类言语的起源——而且弗洛伊德，被人们当作最后的发明家，甚至，把他当作这个场景的最后的戏剧家，声称讲述故事的一幕，本身就是虚构的^[1]。但是场景是全然虚构的，就只是简单地作为场景而言，它没有什么思辨性，而是神话转换的更加实证的场景，或者这个场景——如果我们将它称之为在与神话的关系中建构起来的人性的人种学——形而上学的一幕：因为就问题而言，在定义上，它就一直是神话本源的功能或原则。神话是本源 (origine) 的神话，来自本源，它关系到对虚构的创建，通过这个关系，它创建了它自身（一种意识、一个民众、一次叙事）。

这个创建，我们知道是虚构的。我们现在知道，不仅仅虚构了权力最初涌现的所有“重构”是“一个神话”，而且神话学 (mythologie) 也是我们的发现，而且神话本身就是一个“难以找到的形式^[2]”。我们知道——至少在一定程度上——神话的内容是什么，但是我们不知道下面这句话意味着什么：它们是神话的。或者说，我们知道，尽管我们（这里，再次，在一定程度上）不能发明故事 (histories)，但我们却能创造出这些故事所叙述的神话的功能。人类在神话的舞台上出场，在神话的产生中诞生自身——特有的神话性 (mythante) 的人类，而且，在这个神话化的过程中，成为了专有的人——这一幕，像所有原始场景一样，让人着迷。所有的神话都是原初场景，所有的原初场景都是神话（这里弗洛伊德再次扮演着发现者的角色）。我们还知道，向一种新的、诗学—宗教创建发展起来的“新神话学”观念，是与

[1] 参见弗洛伊德：《群体心理学与自我分析》，标准版，第18卷。

[2] 德蒂昂 (Marcel Detienne)：《神话的发现》(Paris, Gallimard, 1981)。在另一篇稍近的文章 (*Le mythe, en plus ou en moins*, 载《无限》1984年春季号第6期)中，德蒂昂说，“神话的本质形象和难以把握性”，对我而言，这似乎为我的反思提供了更多实际的与理论的要素。关于神话话语的发现、变形以及话语的绝境，参见收录在《恐怖与游戏：神话接受的问题》(*Terror und Spiel: Probleme der Mythenrezeption*, 蔡尼黑：Fink Verlag, 1971)中的更多相关文章与讨论。

神话学的发现和浪漫派时代的现代再一发现同步的。浪漫派本身能够被定义为是对神话创建场景的发现，同时也是对神话力量之丧失的认识，它意欲或意愿同时重新打开这个本源的活力和这个力量的本源。尼采至少部分继承了对“新神话”的这种浪漫主义欲求，这种自由的创造力量，在他的偏爱中，它来自古希腊而不是其他地方，来自古希腊人的“自由撒谎的虚构感受”^[1]：对神话的欲求指向的正是（创造的）神话的 *mythique* (*fictive*：虚构) 特性——浪漫主义，或是对神话力量的意欲……

这个形式的定义超越了浪漫派，同样也超越了在尼采那里的浪漫派形式，实际上，它定义了整个的现代性：这包罗万象的现代性，以一种奇怪而扭曲的结合方式，既包括对原初的神话性的 (*mythante*) 人类诗学—人种学的怀旧，也包括通过重现古代神话来复活古老欧洲人的愿望，这就有了这些神话的激烈上演：当然，我指的是纳粹的神话^[2]。

对于这一切，我们了如指掌：这个认识，使我们窒息，使我们无言以对；当我们面对处于如此极端情景中的人类时，也总是如此。我们决不能再回到原始的神话人类，更不应该恢复坐在雅利安神话中的火堆前面的“人类”一词所指称的图景。此外我们还知道，这两种极

[1] 尼采：1872年的片断，引自《恐怖与游戏》(*Terror und Spiel*)，p.25。

[2] 参见帕利雅科夫 (Leon Paliakov)：《雅利安人的神话》，巴黎，1971年；塞西尔 (Robert Cecil)：《神话与主人民族：卢森堡与纳粹意识形态》(*The Myth and the Master Race: A. Rosenberg and Nazi Ideology*，纽约：Dodd, 1972)；拉库—拉巴特 (Philippe Lacoue-Labarthe) 与南希：《纳粹神话》(*Le mythe nazi*)。但是必须对神话如何进入现代政治思想做更广泛的研究，譬如，索雷尔 (Sorel) 以及之前的瓦格纳的研究——以及汉娜·阿伦特所理解的神话与意识形态之间更广泛的关系，还有神话的意识形态……我必须有所限制，引证一些边缘的、被忽略的材料：托马斯·曼在1941年写给凯雷尼的信中说，“必须抛弃知识分子的法西斯主义的神话，神话的功能偏离了人的方向。”在我看来，这句话正道出了我们所应力行的事：神话的功能不能被颠倒。神话必须被打断。（我不是说，托马斯·曼说出那句著名的“生活在神话中”，却没有思考或认识到这句话的明确含义。）

端情形被强化了，神话的发现与神话力量的使用被加强了。这并不是说，19世纪以来的神话思想家们要对纳粹主义负责，而是说，对神话、虚构舞台场景的思考，与“民族”（Volk）和“帝国”的场景一样，都是在纳粹给予这个词的意义下产生功效的（mise en oeuvre）。实际上，神话总是“流行的”和“流传千古的”——至少在我们的视野中如此，在我们思考神话的样式中，给予了被称作“神话”的这种东西（因为，也许对其他人而言，譬如，对于“原始人”，神话是贵族制式的，短暂的……）。

从这个意义上说，我们与神话不再有任何关系。我想说的是，我们甚至不再有权来谈论，来对神话发生兴趣。构成神话观念的，也许要么只是被命名为总体幻觉的东西，要么是现代世界强加给自身意识的东西，现代世界在其专有的力量的虚幻再现中，也已经消耗殆尽了。在神话观念的核心，也许有着西方世界自命不凡的企图，即企图去占有自身专有（/专己/本己/特有：propre）的本源，揭开它的秘密，最终达到与自身专有的出生和所声称的东西的绝对同一。神话观念本身也许表现了西方本身的观念，它不断再现了回到起源的冲动，回去，是为了使自己重生，就像人类的命运一样。我想重申一遍，从这个意义上说，我们与神话不再有任何联系。

* * *

除非这是最万无一失的方式，可以使我们的意欲不再扩张，不再变得更加危险。知道神话是虚构的，这也许远远不够。这一认识也许是远远不够的，也许神话自身——当然这还有待证明——已经在严格意义上包含了这一认识。也许神话的逻辑还有待证明，以便我们理解，神话如何走向了自身认识的极限，想像我们如何与神话脱离联系，而且与神话似乎必然走向终结有关。对神话力量的丧失表示哀悼，或者希望这种力量在反人性的罪恶中结束，都使我们走入了一个虚构的神话资源

严重缺乏的世界。以这种“缺乏 (défaut)”来思考我们这个世界，也许是我们责无旁贷的重任。

这是我们命中注定的处境，巴塔耶把这种处境称之为：神话的缺席。我宁愿代之以神话的打断这个表达，原因我会在下文交代。没错，神话的缺席说出了我们最终到达的目的地，说出了我们所面临的对抗（“打断”则更多表明对神话起源和模态的打断）。但这个冲突中的关键问题并不仅仅是神话的缺席与在场的交替^[1]。假定“神话”被标记为超越了神话，甚至反对神话本身，但神话这种东西是不会简单消失的，那么赌注就在于进入神话界限上的通道，在这个通道（/过道：passage）中，围绕这个界限，神话本身发现自身与其说受到压制，还不如说是被悬搁，被打断了。这个假设也许只是说出了巴塔耶的想法，巴塔耶曾经提出，应该将神话本身的缺席视为一个神话：要想对巴塔耶的这一说法做深入的分析，我们首先应该说，它在形式上定义了一种极限的情景、一个被打断的神话、一个神话——处于被打断的轨道上。

* * *

我们必须想办法，推进到这一极端的最外围；从此，我们必须试图察觉到神话的打断。一旦我们触及到开始运转的神话的盲点——血统与土地 (Blut und Boden)，夜与雾 (Nacht und Nebel^[2])，剩下的部分：就带向了神话的打断。这与所谓的“解神话化”并不是同一回

[1] 即南希认为“打断”超越了任何“在场与缺席”的模态或对立的戏法，既不是要去拯救神话使之在场，也不是对神话消失或缺席的哀悼和怀旧，这仍然是以缺席的方式使之在场，而且是要后撤到比神话更加本源，以及更加“之后”（当然不是另一个世界）——“神圣的位置”或“神的通道或过道上”，最终只是通道本身的踪迹。参看后面的文字和更多将要翻译出版我们编辑的《共通体的创造》中的文字。——校注

[2] 这两组词汇无疑暗示着纳粹时代的意识形态与神话的内在关联。——校注

事，“解神话化”区别了“神话”与“信仰”，而且，它以对“信仰”这个东西可能性的假设为基础，同时，却并没有触及神话自身的本质^[1]。而打断的观点，走的却是完全不同的一条路径。

但我们必须首先描绘出神话被打断的那片极端的地形，然后才能理解打断的观点。我们需要扪心自问的，不是神话本身是什么（神话学虽然对这个问题曾做过没完没了的讨论，可是又有谁知道它的答案呢？^[2]），而是在我们称作“神话”时神话意味着什么？无论有没有实证的、历史的、哲学的或人种学的神话的证据，我们的投入应该称作什么？我们一而再声称——神话的神话（*mythe du mythe*）——在这个意义下，人们称作神话这个词的又是什么？（而且，毫无疑问的是，那个深不可测的神话的形成——神话的神话，神话之缺席的神话，诸如此类——无疑是神话自身不可避免的，固有的，因为神话正如我们所认为的那样，也许什么也没有说，它只是说：神话言说着它的言说，它说，这就是它所说的，它用语言组织和分配人的世界。）

我们也许应该再度从神话成为了终结的出发，在一种巨大的结合结构下，同时剥夺神话的神秘与荒诞，魔力与野蛮——这并不是说它“清空了神话的意义”，除非我们立即补充说明，“神话意义的清空”的确属于神话本身——人类的整个神话体系会立刻作为体系化、组织化、分联的整体形式，以悖论的方式来重建，重新获得一个位置或功能，我们将它

[1] 我们至今清晰地记得，对“解神话学化”做出过最敏锐思考的思想家之一册霍费尔（Dietrich Bonhoeffer）被纳粹杀害了。而且，即便在关于“解神话化”的思考中，神话也未受到冲击，它依然岿然不动，它使我们看清了保罗·利科（Paul Ricoeur）所说的“解神话学化（*démythologisation*）”与“解神话化（*démythisation*）”的对立。关于这些一般性的问题，请参见巴特（Pierre Barthelemy）在《对神话和神学的语言的解释》（Leiden: Brill, 1963）中的分析及参考资料。

[2] 除了本文引征的著作之外，请参见尚蒂伊（Colloque de Chantilly）的《神话的问题和它的解释》（*Problèmes du mythe et de son interprétation*, Paris: Belles Lettres, 1978）。让-皮埃尔·韦尔南（Jean-Pierre Vernant）的《古希腊的神话与社会》（Paris, Maspero, 1982）结尾的方式具有极为重要的意义，他提倡“一种非逻各斯的逻辑”，以便达到对神话之特殊功能的理解。

合理地称之为“虚构的特权 (de rang mythique)”。无疑,神话体系的语言是另一套秩序(每一种神话语言都是“自己完整的版本^[1]”),但这种语言仍然非常原始:在交换和分享一般的自身创建或铭写之中^[2],包含了最初的交流的基本元素。

也许我们尚未理解神话之结构化的神话将我们带向的那个极限情形的全部意义:这个名称包含了各种模棱两可的含义,其中至少暗示了一个最后阶段,在这个阶段,神话触及了自身的界限,并废除自身。但是,如果说我们没有理解其程度,那是因为这个事件仍然在某种方式上隐蔽在自身之中,通过“虚构特权”的立场而掩饰,而结构化了的神话还一直在给予神话(或者,针对结构……)。

什么是“虚构的特权”?依附于神话的思考传统,究竟拥有了怎样的特权——对神话的结构分析再度引发的特权,依然完好无损,还是已不再完整?

神话首先是完满的、本源的话语,它有时启示,有时创建共通体的亲密存在。Mythos——荷马的 mythos——是一种话语,一种言语的表达——当情节具有夸大话语,丰满、高贵的价值等级系列时,它就变成了“神话”,它为本源的叙事和命运的阐释给出了多重维度(在后一荷马时代以及现代,我们是否相信神话,是否对神话带着疑虑,都与“神话”的定义几乎没有什么关系)。对那些喜欢探个究竟的思想,这种话语不会做出回应:它回应的是一个等待,是对世界本身的等待,而不是针对问题的。在神话中,世界使自身被认知,通过声称,通过彻底而决定性的启示,为人所知。

[1] 列维-斯特劳斯之语。如果我们看到,列维-斯特劳斯的“人类的神话没有神话”这个表达借用了布朗肖在《友爱》中的说法,那么,这个神话是由人类的全部神话构成的。

[2] 列维-斯特劳斯说:“那个伟大的匿名的声音,从岁月的深处吐出话语,从精神的最深处发表着言说。”(《赤裸的人》[*L'Homme nu*] Paris, Plon, 1971, p.572)

希腊人之所以伟大——在现代的神话学看来——就在于他们生活在与神话话语的亲密中，并用这种话语建构了他们同样的逻各斯 (logos^[1])：对希腊而言，mythos 和 logos “是同一”的^[2]。它们都是世界、万物、存在和人类在言语中的同样的启示、出现和拆开。正如泰勒曾经说过的那样，这种话语预设了“一切事物都充满了神”，预设了一个不被打断的在场的世界，一个不被打断的真实的言谈，要不然，正如人们常说的那样，它预设的既不是在场，也不是真理，甚至也不是“神”，它预设的是一种联结世界、依附世界的方式，一个宗教 (religio^[3])，它的喊叫是“伟大的言谈”^[4]。

反过来说，这种虚构的“伟大言谈”的表达——“匿名的伟大声音”——属于一个空间，在这个空间里，“交流、象征符号的功能……发挥了第二自然的功能。”^[5]神话构成了伟大言谈的第二自然，也许这种说法最简洁地表达了神话的定义。正如谢林所言，神话是“同语反复”（借用柯勒律治的说法），而不是“讽喻 (allégorique)”：这即是说神话说的只是它自身，它是在意识中被生产出来的，与神话所呈现在场景中的力量的生产在本质上是同一个过程。因此，神话无需阐释，因为它已经解释了自己：“die sich selbst erklärende Mythologie, ^[6]”神话

[1] logos, 希腊语, 这个词的意思比较复杂, 有: 规则, 言说, 理性, 法则等含义, 传统认为这个词的被强调是希腊哲学兴起的标记, 它替代了 mythos。——校注

[2] 这里的一些特点, 借用了本文开头引征的那些作家的描述。在此, 我想补充海德格尔的描述。海德格尔关于神话的言说, 很多方面都继承了神话的浪漫派传统和“场景”。但是, 他对神话主题的描述与慎言, 本身是非常值得注意的。他写到: “神话是最被思想的劳绩。”他又说, “哲学不会从神话发展。哲学只能在思想中产生和出生于思想。但思想是存在的思想。思想并不出生, 等等。”这不是神话之思想的问题, 而是关涉到在神话的极限上如何思考的问题, 从这个方面, 他更多是对荷尔德林的继承。

[3] 宗教这个词在字面上有再一联系的含义。——校注

[4] 参见克拉斯特 (Pierre Clastres): 《伟大的言谈》(Le Grand Parler, Paris, Seuil, 1974)。

[5] 参见梅洛庞蒂 (Maurice Merleau-Ponty): 《符号》(Signes, Paris, Gallimard, 1960, p.156.)。

[6] 谢林: 《神话哲学》(Stuttgart: Cotta, 1857), 演讲七。

解释了自身或者就是解释本身。神话是它与人类沟通（/交流：communiqué）的特性（nature），这种沟通无需中介——因为它自身沟通，同时又需要中介——因为它是一种沟通（它言说）。总而言之，它是辩证法的对立面，或者说，这是它的完成；它超越了辩证法的要素。一般的辩证法是从假定的某物开始的一个过程。它的胞兄对话^[1]也是如此。从某种意义上说，假定条件总是多个逻各斯的或一个逻各斯的（一种逻辑，一种语言，任一结构）。但神话，它自身直接就是它所中介的逻各斯的给予本身，神话是其秩序的突然出现。有人也许甚至会说，在严格意义上，对神话的结构分析完全正确对待的话，神话，从诞生之日起（不管人们把这个出生按照柏拉图的理解，还是维科的，还是施莱格爾的，或其他人那里的理解），神话即是自身结构化的逻各斯之名，推而论之，它命名的也是在逻各斯之中自身结构化的宇宙之名。

甚至在未进入叙事之前，神话就已经开始涌现，开始展现。莱纳特（Maurice Leenhardt）写道：“神话是言谈，是形象和姿态，它将事件限制在人类的心中，在它被固定为叙事之前，它像婴儿一样冲动。”^[2]因此，在神话最初的姿态中（神话总是起初的，总是关于起初的），它表现或甚至表现的就是逻各斯的活生生的生命。神话学，被理解为作为神话的发现和叙述（尽管叙述与发现难以区别），是“活生生的和有生命的”；神话中那些“道听途说来的话，是从在世界上表现的人类的嘴巴里说出来的”。^[3]它是本源鲜活的言语，因为本源，所以充满生命活力，因为充满生命活力，所以本源。在它初次的（première）慷慨激昂的发言中，像黎明一样同时开启了世界、神和人类。因此，神话也不仅仅只是初次的文化。因为它是“本源的（originelle）文

[1] dialogic: 这个词在希腊语中的原意或字面意义即是：对话，穿越（dia）彼此的言谈（logos）。——校注

[2] 参见莱纳特（Maurice Leenhardt）：《Do Kamo》，Paris，1947，p.249。

[3] 德蒂昂（Marcel Detienne）：《神话的发现》，p.230。

化”，神话便不仅仅是一种文化：它是对直接性在场的超越（超越神、人、言语、宇宙，等等），它直接内在于它所超越的和它所照亮的或将之交付给命运的一切。神话是嘴巴的张开，直接等同于宇宙的封闭。

因此，神话不是随便由哪种言语 (parole) 构成的，也不会随便说哪种语言 (langue)。它是显现自身的那些物的语言和言语，是这些物的交流：它言说的不是物的面相或特征，而是物的节奏在言说，物的音乐在回响。有人曾经这样写道：“神话和语言的歌唱本质上是一个东西。”^[1]神话恰恰就是咒语 (incantation)，它升起了一个世界，也变成了一种语言，把世界升起在语言的到来之中。因此，神话与仪式或崇拜是密不可分的。确切地说，神话的宣示，它的叙述就其本身而言，已经就是一种仪式了。神话仪式是虚构言语的共通的分联 (articulation communautaire^[2])。

* * *

所谓分联，不是要在神话上增加什么：虚构的言语在本质上是共通的 (/共同的: communautaire)。私有的神话与严格的习语一样，是极为罕有的。神话只能从共同体 (/共同体) 中产生，也只能为共同体而产生：它们永无止境地互相生成，无需中介^[3]。没有什么比神话更

[1] 奥托 (W. F. Otto)：《作为神话的语言》(Die Sprache als Mythos, 载 *Mythos und Welt*, Stuttgart: Klett, 1962), p. 285。奥托自创了 Sprachgesand (类似于勋伯格的 Sprechgesang) 这样一个词语，试图指称在语言中同时出现的节奏和旋律，在他看来，节奏和旋律构成了“接近于物本身之神性存在的最高存在”。

[2] articulation 这个词不好翻译，既有分化，也有关联的含义，如同德语中的 Fuge 这个词组成的词根。在语言学中也是如此，并与前面讨论节奏的变化相关。——校注

[3] 这里是瓦格纳式的对神话的定义：“神话释放了一个民族共同的诗歌力量”(Manfred Frank:《到来的上帝》，第 229 页)。列维—斯特劳斯说：“一切个体的劳作都是潜在的神话，只有当它们被作为一个整体的集体性接纳时，才获得神话身份”(《赤裸的人》，第 560 页)。

为共通、绝对共通（/共同：commun）的了。对话只能在身处交流情势或/和象征符号功能之中的人们之间发生。神话则安置空间和/或象征空间。神话操作一个共通体分配的分享（partage）与分发（partion），使共通体为了自身而区分（distinguent），在自身之内分联（articulent）。神话既不是对话，也不是独白，它是一种独特的言语（parole），许多人走到一起来，在神话中相互认识、交流、沟通。

因为神话必然包含了一个条约，即自我识别的条约：一个同样的运动、一句同样的短语，神话就言简意赅地表达了它要说的内容，它说着大家都赞同的话（因此，它还说出了它要说的）。它并不交流（/沟通：communiquer）某种可以旁证的知识：它是自身（se）沟通着（communiquer）的沟通本身（从这个意义上说，它也是同语反复）。换言之，无论神话沟通的对象是什么，它沟通了知识，还沟通了这种知识的沟通。

神话共通的沟通（/共同的交流），传达了它所启示的或叙述的共一存（/存在—共通：être-commun）。因此，它的每一次启示，同时也是共通体的自身启示和创建。神话总是共通体的神话，也就是说，神话总是共同（/共通）的神话——许多人的惟—的声音——能够发现和分享神话。没有神话，这至少并不预设（即使它不说明自身）神话之共通（或普遍的）启示的神话。

因此神话的共同体（/共通体^[1]）是人专有的神话化，人向自身的接近。严格而绝对地说，共契（/融合：communion）的神话，如同共产主义（/共同体主义：communisme）一样——是神话与共同体在虚构的思想或虚构的世界之核心的总体互惠中的神话，“正如人之本质真正被人所

[1] 我们依然采取斜线隔开的双重书写（外铭写），读者要同时听到共通与共同的相关差异，当然，并不意味着共通就不被共同所浸染，而是要超越这个区分，走向“无共通体的共通体”的思想，走向“空无”（非实在场域）和“间隔”的思想。其他相应的书写也具有相似的书写特征。即便有时我们不同时注明，也是如此。以后不再一一注明。——校注

有，为了人而所有，人完全返回到自身，如同作为社会的人。”^[1]

这并不矛盾，确切地说，矛盾正是常态，事实上，神话绝大多数时候只有一个孤立的英雄。这个英雄以这样或那样的方式，使共通体共通起来——而且他一直产生沟通，在定义上，在交往中，他操作自身，操作起生存与意义，个体与民族：“英雄的生活方式正是神话虚构生活的经典形式。在神话虚构中，事情也同时是象征的。”^[2]

因此，人类总是不断更新他的神话化的姿态。一种“新神话学”的思想最初于1789年前后出现在耶拿^[3]，它既包含了对神话进行必要的更新，以便在旧有神话学已经完成的世界的基础上重新创造一个新的人类世界的观点，也包括了这样一个观念，即认为神话学总是一种必须进行革新的形式——也许还是革新的本质。一个新的人类必须从/在新的神话中更新，而这个神话本身（按照施莱格爾的说法），至少不仅仅应该是现代文学与哲学的总体化，而且也是古代神话在与世界其他民族神话的结合中的激活。神话的总体化与总体化的神话是齐头并进的，从本质上说，“新”的神话就是产生一种新的言语，使它能够统一化、总体化而且再度安顿到言语、话语聚集的世界，以及在一个过程中得到实现（或达到了终结）的人性之歌唱的世界之中。

* * *

可以说，浪漫主义、共产主义与结构主义，有着某种秘密的共同体

[1] 参见马克思：《1844年哲学—经济学手稿》，法文版著作集，第二卷，Pléiade, p. 79。

[2] 本雅明：《论歌德的亲和力》（*Goethes Wahlverwandschaften*, Frankfurt: Suhrkamp, 1972—1980），第1卷。法文版翻译，Paris, Gonthier, 1983, p. 67。

[3] 在这条短命的共通体的神话之路上，谢林、荷尔德林、黑格尔、施莱格爾都留下了足迹。另外参见《德国唯心论的最初纲领》和弗·施莱格爾的《论神话学》。（也请参看：《绝对的文学》，拉库—拉巴特与南希，Paris, Seuil, 1980。）

的效果，但也恰好一起组合出了神话最后的传统，也组合了神话自身和自身传达的（对神话而言，发现和传达是一样的）最后方式。这是神话本身神话化的传统：神话（它试图成为，通过它专有的力量的意志）成为自己的言说，它自身的同语反复，自己的真理与自我实现，自己的废除与彻彻底底的新的开始，而且也是开始本身之目的（finale）的开始，而神话一直以来就如此。神话实现了辩证法：它超出了所有“虚构的”形象，宣告一种纯粹的神话—学，其言语是绝对创建的、象征化的或安排好的。^[1]

* * *

这里有东西被打断了（/中断：interrompt）。

传统就在实现自身的时刻，被悬搁了。就在我们得知它是一个场景，我们知道它是神话的时刻：它被打断了。

无疑我们不十分了解，曾经是或现在是生活在我们所谓的“神话”中的人类的虚构的真理究竟是什么样子。但我们知道，我们——我们的共同体，如果它是一个我们这些现代人、后现代人的共同体的话——与我们所说的神话没有任何关系，即使我们实现了它，或者试图实现它。从某种意义上来说，对我们而言，神话所留存下来的一切；就是它的实现或它的意愿。我们不再过那种神话的生活，也不会生活在神话虚构的发明与言说中。当我们说到“神话”或“神话学”时，我们既是对某种东西的肯定，也是对某种东西的否定。因此，我们对神话的话语、场景和所有思考，都构成了一个神话：对神话的言说只是对其缺席的言说。“神话”一词本身就意味着这个名字的

[1] 这个传统与神话这个概念，与神话之神话一样古老：柏拉图第一个呼唤了一种新神话，一种城邦神话，通过免于古代神话的诱惑来保证城邦的安宁。引自德蒂昂（Marcel Detienne）：《神话的发现》，第5章。

缺席。

这便构成了打断：“神话”被切断了，因为它自身的意义，被它自身的意义切断了，从它自身的意义切断(coupé)了。如果说它还有什么专有(/特有，本有)的意义的話(也被切断了)。

为了说神话是一个神话(神话是一个神话 [un mythe]，或者说，“神话 [le mythe]”就是一个神话……)，我们必须运用“神话”这个词语的两个截然对立的含义。“神话是一个神话”^[1]这句话的意思是，实际上，神话，作为开始或创建，是一个神话，这即是说它是一个虚构(fiction)，一个简单的发明。从某种意义上说，“神话”的两个可能含义之间的分离，在柏拉图和亚里士多德时代就已经有了。然而，现代的使用在激励这个语句，以此来强调我们对神话的认识：神话是一个神话——绝非偶然，与语词精神的形象一道，表现了一个深渊般的结构。因为这句话同时包含了一个词形的两种异质的意义，一个同样的虚构的现实，或一个同样的神话的观念，内在意义的产生和它的无尽反讽关系的不统一。同一个神话，在神话传统看来，既是创建，也是虚构。不统一的双关语句的游戏却使先前的统一，神话本身之核心的秘密和奥义的统一资源发挥作用。

事实上，虚构的(mythique)思想——在某种特定方式的操作中，

[1] 神话是神话——南希巧妙分析了这个同语反复的双关语句的内在矛盾：一方面，神话确实就是自身，是自身的自同性和同一性，它是自身的真理，神话有着开端、奠基与创造的权能，神话是一切真理的本源，是真理本身，创建也离不开神话，所以有了德国浪漫派对新神话的梦想；另一方面，神话之为神话，神话之为虚构，神话就只是神话而已，隐含着——神话是不真实的，在现代人的耳朵中，尤其意味着只是虚构、假象而已，相对于现实而不真实。而在原初的意义上，神话有虚构性，却是真的，或者说在柏拉图那里，被另一种真实(也离不开虚构，谎言和神话，诗学等)的虚构(或神话：或所谓高贵的谎言)所取代。因此，如何在这两种含义之间书写，而不是辨证的统一，超越同语反复或同一律的真理保证，这是南希要反思和解构的。同时，也是对“创建”的解构，无论是海德格尔对创建或开端的“迷思”，还是阿伦特在政治上对“罗马创建”的推崇，可能都是没有彻底面对“虚构”的疑难，都有待解构的，参看第二部分对极权主义反思的相关文字。——校注

辩证地取消了神话的双重含义^[1]——只不过是对于一个创建的虚构的思考,或者说,是对虚构的基础的思考。两者并非截然对立,相反,这两个概念在虚构的神话思考中联结起来。施莱格尔呼吁一种“新神话”,尤其呼吁艺术、诗歌和富有创造性的想像力的表达。事实上,想像力掌握了自然原初之力的秘密,只要有想像力,就能够开始真正的起源。诗的虚构是——若不真是——世界真正的起源。当谢林在某一点上对施莱格尔表示反对时,对那些将神话视为虚构的人,他统统表示指责,他宣称,在神话中发挥作用的力量“不仅仅是想像出来的,它们本身就是神性的真正的强力”^[2]。但是,他的批评却有一种优先考虑我们所谓对自然的自发想像或自发虚构的倾向。

在结构主义分析尚未出现以前,谢林对神话的分析无疑是最为有力的。有人甚至认为,这些分析构成了同样的神话学的神话以及同样的神话的神话学的两幅图景——一幅是“唯心的”,另一幅是“实证的”^[3]。

根据这个神话,或者按照其逻辑,神话学不能贬斥为虚构,因为虚

[1] 当然,这是一种简单的说法。区分和构成这两个意义的东西已经在虚构的思想中操作了。这是说哲学的思考,单单能够确立“创建(/奠定; *fondation*)”与“虚构(*fiction*)”这两个概念(关于柏拉图对神话意义的阐释,参见布里松(Luc Brisson): *Platon, les mots et les mythes*, Paris: Maspéro, 1982)。对神话做出真正思考的是哲学,一直以来——创建以来——哲学总是意欲说出(1)神话的真理,(2)真理(相对立于)与神话的关系。这两个真理一起构成了对神话逻辑的/辩证的扬弃的哲学神话。在扬弃的过程中,“虚构”被完全改变成“创建”。因此,费迪耶(Francois Fedier)会这样写道:在荷尔德林看来,神话不具有“今天流行的含义,即大致上等于虚构的含义”。相反,神话是“一种纯粹的确定的话语”(Qu'est-ce que Dieu? *Philosophie/Theologie. Hommage a l'abbé Daniel Coppieters de Gibson*, 1929—1983, Brussels: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1985, p.133)。取消是言说的主体或作为主体的言说的无条件的附属,它的意义在于,在真理中、在言说的“确凿”中创建真理,也就是说,在与虚构最没有联系的、最完美的言词的确定性中创建真理。诗歌的整个哲学问题都依赖于此。

[2] 谢林:《启示哲学》(*Philosophie der Offenbarung*, Stuttgart: Cotta, 1858, p.379)。

[3] 列维—斯特劳斯在《赤裸的人》一书的结尾处有一句极为相似的话:“神话……不过是对过程的一般性应用,根据这个过程,思想发现自己处于运行之中,在神话与思想中,这些过程是一样的,因为思想以及包含思想的世界是同一个现实的两个相互关联的体现。”

构之为存在是一种操作：在谢林看来，它是一种生产的操作；而在结构主义者看来，则是一种交换的分配。神话不是“一个神话”，如果它有——如同神话一样具有操作能力，但这种操作能力在根本上不是异质的，而是同质的，虽然操作方式不同，但有相似的实现方式。谢林认为这些亦同亦异的操作是由意识实现的，而结构主义者则认为，它们是由科学实现的。从这个意义上说，如果神话以真理为基础而不是以它自己为基础，而且结果上首先不是以“虚构的”名义来分析的话，神话是不可接受的。相反，神话必须按照虚构授予它的真理来进行分析，更确切地说，神话必须按照神话化的虚构加给神话的言说和叙事的真理来进行分析。这就是谢林的“同语反复”的要求。神话指称自身，因此，它将自己的虚构变成了自身意义的创建和开端。

因此，神话不仅是由一个专有的真理，自生 (*sui generis*) 构成的，也许，它还有变成真理本身的倾向，变成那个斯宾诺莎和一般的哲学本质思想的 *se ipsam patefacit* (敞开自身) 的真理。然而，还是这个神话的“*patefaction* (敞开/显露)”，而且正是这个神话的“*patefaction*”，在一种自发虚构中，赋予神话以虚构的特性。谢林承认，“神话学的表达是形象性的 (/辞格: *figureés*)，这种说法在某种意义上是对的”：但是，对“神话意识而言”，这种表达方式与我们绝大多数的“形象性表达”一样，是不合适的 (/非专有的: *impropriété*)。也就是说，同样在这个形象 (/辞格: *figuration*) 的语言中是合适的 (/专有的)，相对于神话学的非专有的内在性而言是专有的 (/专己的/本己的)，居有 (/专己/本己的居有: *appropriée*) 了真理和神话的虚构。因此，神话学因此是一个本己的形象 (*La mythologie est donc une figuration propre*)。这就是它的秘密，和它的神话的秘密——真理的秘密——对整个西方意识而言都是如此^[1]。

[1] 谢林：《神话哲学》，第139页。为了实现哲学的诗学的神话学的分析——神话的扬弃的对称——参见拉库—拉巴特 (*Lacoue-Labarthe*) 的《哲学的主体》(*Le sujet de la philosophie*，巴黎：Flammarion，1979)，特别是《尼采的启示录》一章。

就是这个专有的辞格，就是这个专有的专有的辞格，实现着本己——非本己的本己^[1]，如同对本己的增补^[2]——本己本身的增补。自然，那带着它的全部“力量”的自然，如果不经历自然的以及辞格的“神的谱系”，效果以及再现的双重过程，就永远不能达到自己的真理，不能在意识中发挥作用，不能在意识之中，表现自身，不能在神话中发声。

在谢林看来，这与第二次的再现无关，与原始意识对自然的解释无关。它关注的毋宁是原始的自然，通过影响直接的意识（因此，也只是出于这个原因，变成了真正的意识），它产生了神的形象。正如谢林所言，它从外在影响它，它被击中了，陷入了恍恍惚惚（stupor）^[3]。再现自身出生在先于所有再现的恍惚中。这是再现本身的断裂，这即是被列维—斯特劳斯所说的“神话思想所造成的第一次断裂”，更确切地说，它是由“神话思想的原始图型”所操作的断裂^[4]。

此处的“图型（/图式：schmaétisme）”，如同在康德那里一样，指的是先验想像力的本质操作，康德认为，先验想像力产生了“非感性的形象”，这些形象提供了“经验的形象之生产的规则”；列维—斯特劳斯则认为，在一种颠倒却对称的运动中，神话“将诸多个体归拢到范式之下，它扩大了具体的条件，同时也使这些条件枯竭，迫使它们一个接一个地，不连续地穿越门槛，这些门槛分界点将经验秩序

[1] 也可以翻译为：非专有的—专有/本己—非本己：improvement-proprement。请注意这个词的“特有”、“专有（专利）”、“居有”、“所有”和“私有”、“得体”或“适当”等交错的多重含义，以及与海德格尔后期思想中的“Ereignis-Enteignis（成己—去己）”之间的关系。我们翻译为“专有”是为了强调它的专有性。——校注

[2] 这个“专有（/专己/本有/本己：proper）”的逻辑，以及它的形而上学限制德里达已经在《论文字学》和《白人神话学》（在德里达的《哲学的边缘》中），进行了分析。

[3] 谢林：《神话哲学导论》（*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Stuttgart: Cotta, 1856），第193页。

[4] 列维—斯特劳斯：《赤裸的人》，p.607, p.603。

与象征秩序、想像秩序区别开来，最后，与图型区别开来”。简而言之，神话是自然和人类的先验的自我构形——是作为自然的人以及作为人的自然的自我—想像。因此，神话的虚构言语实行了自然的人化（和/或自然的神圣化）与人的自然化（和/或人的神圣化）。从根本上说，神话是最出类拔萃的语言的行动，是典范（paradigm）的实行，是这个典范的逻各斯虚构，以便将它所相信的属于自己的本质和力量投射在自己身上。

从这个意义上说，一种新神话学的目标是虚构的、想像的、戏谑的、诗意的、履行式的（performatrice），也许这个浪漫派的目标不过彰显出了一种神话之神话由此产生的思考：它在于一种在自体中的诗性—虚构的思想，一个本体论表现在一个本体的辞格中，这里是在它自身的辞格中，通过赋予它的本己的本质之本己的形象，而且是它的在场（présence）和它的出场（présent），被产生出来了。Die sich selbst erklärende Mythologie（自身解释的神话学）既是存在从本质上的神话化，也是存在之本质的神话化。神话的神话，即神话的真相，事实上是虚构在这一本体论中的开始。总而言之，虚构是存在的主体。模仿（mimesis）是世界的生产（poiesis），如同生产出一个由神、人和自然组成的如同真实世界一般的世界。神话的神话绝不是一种本体论的虚构，它只是虚构或再现的本体论：因此，它是特别的一般主体性之本体论的完成和实现形式。

然而，同时它也引发了打断。从谢林到列维—斯特劳斯，从第一种虚构的思想到最后一种虚构的思想，我们经历了一个接一个的打断。开始，神话的力量击中了意识，使我们陷入恍惚不定，使意识“在自身之外”（也就是说，它产生了意识）。最后，意识成为了自身的意识以及神话本身的总体性，而神话因为（或作为）对一切事物之“自身”虚构（或：主体的）本质的意识而被悬搁了。实际上，列维—斯特劳斯曾这样写过：

我的分析……揭示了客体事物的虚构特征：千百年来，亿万年来，宇宙、自然、人类将会以一种巨大的神话学的体系，展示他们这个联合体系的聪明才智，然后，在不言自明的自我衰竭过程中崩溃、消失。〔1〕

他还写道：

人类的智慧在于他能看到他短暂的内在历史的生命，同时（以另一种方式）认识到，他完整而紧张的一生只是一个神话——下一个世纪的人们也会如此认为，生命是一个神话。〔2〕

因此，当思想在其腹地试图分开神话因为其虚构而受到的责难时，当思想在其腹地试图打通创建与虚构（被虚构的创建）的关系时，“神话”一词在意义的不统一中又一次发挥了作用。事实上，还是这个列维—斯特劳斯，曾经用非常接近谢林的语气表达过，他承认神话决不是“‘具有制造神话之能力’的人类背离现实”生产出来的作品，神话中保留了“观察与反思”的模式，其结果在现代科学之前确保了几千年，“一直是我们文明的基石”。〔3〕

“神话是一个神话”这句话在同一个思想中同时包含了两个意思：一个是清醒的讽刺（“创建是一个虚构”），另一个是本体的一诗性—逻辑（学）的肯定（“虚构是一个创建”）。

这就是为什么神话被打断了。神话被它的神话打断了。

这就是为什么，“一种新神话学”的观念不仅是危险的，而且也是徒劳的，因为新的神话学会将神话的神话作为可能条件进行预设，认为

〔1〕 列维—斯特劳斯：《赤裸的人》，p. 620—621。

〔2〕 列维—斯特劳斯：《野性的思维》（*La Pensée sauvage*，Paris，Plon，1962，p. 338）。

〔3〕 列维—斯特劳斯：《野性的思维》，p. 25。

神话的神话不受从谢林至列维—斯特劳斯^[1]——或者，甚至从柏拉图至我们的——严格的逻辑约束，并且无疑在这个逻辑之中——或者在这个虚构之中——虚无主义或虚无化（*annihilante*）的逻辑中成其本质：神话之存在在其专有的虚构中产生了爆炸。

* * *

神话的力量在两个打断之间展开着：一个是纯粹自然的打断，一个是神话本身的打断。因此，对神话力量的吁求（不论这种吁求是诗意的还是政治的，它必然，而且只能是两者的同时兼有：这就是神话，它是政治的诗，或诗的政治——是创建和虚构——作为诗与政治而包括在神话的思考空间之中），或者说，神话的权力欲的吁求在这两个打断之间维持了神话本身。一边是由神话的自然力量的自我—形象化所打开的自然，一边是由神话的虚幻形象的自我—消解所关闭的文化。

从本质上说，神话对权力的欲望产生了极权主义（/总体主义）。甚至它也许规定了极权主义（或者，我将它标记为内在主义的[*immanentisme*^[2]]）——因此，严格来说，神话也被打断了……

[1] 而且，关键的不仅仅是一种“新神话”的观念，也是一个完整的命令或规范性虚构的观念。从这个意义上说，康德的“调节性观念”的范式说到底只不过是神话功能的现代变形：它知道自己是将要产生并给予思想和行动以法则的神话的虚构。因此，整个的哲学就是假言命令式（“*Als Ob*”）的哲学——瓦兴格尔（*Hans Vaihinger*）著名的《论“似乎”的哲学》也如此，尼采、弗洛伊德，以及整个现代思维方式皆如此，现代思维方式虽然尚未与神话混为一谈，但两者还是有一些可比的相似之处。问题依然是虚构的创建。利奥塔近来在《分异》（*le différend*）中使用“调节性观念”来明确与神话的区别和对立，但在我看来，这种区分仍然不够明确，不足以完全避开神话的功能。我们有必要进一步思考“调节性观念”的打断与悬搁：这个观念的虚构所揭示的东西必须被打断，使其形象无法完成。

[2] 这个内在论，在南希和拉库—拉巴特的思考中有着独特的规定，是对“外面”和“他者”的排斥，是对“之间”的填满，从而导致了自身封闭的总体（/极权）主义，而且南希思考的总体主义和经典极权主义思考的不同就在于对这个“总体”之为内在性的批判。参看本书第二部分《共通体的解构》中南希和拉库—拉巴特对这个问题的相关分析。——校注

为了更加清晰来展开，我们毋宁运用一种更粗略的区分来表达，能够说神话（对权力）的意欲是双重的极权主义或内在主义的：在它的形式上以及在其内容上。

之所以在形式上是极权主义的，是因为神话的权力欲较之神话的意志（volonté）更加确定、突出，它也许只是欲望的欲望^[1]。我们必须求助于康德对意志的界定：意志不是别的，它只是理性所规定的欲望的能力，使表象（représentation）的原因与这些同样的表象的现实相吻合。谢林所说的神话化的自然也是一个意志：甚至可以说，它预示了叔本华的世界的意志和作为意志的世界。神话不是简单的表象（再现），而是对作品（/劳作/产品）的表象，通过一种自动—诗化的模仿，它作为结果——生产自身：虚构是创建，不是一个虚构的世界（这正是谢林与列维—斯特劳斯挑战的内容），而是作为世界制造的虚构，或者说，是一个虚构来的世界。换言之，神话是主体的一个世界的制造，是主体性的世界—生成。

神谱的，宇宙起源的、神话起源的和神话学，神话的意志是意志之神话的意志。正如我曾经说过的：从本质上说，神话沟通（/交流）它自身，而不是别的什么。通过自身沟通，神话产生了它所言说的存在，它创建了虚构。这种有效的自身沟通是意志——而意志是作为一个无所保留的总体性而表现（或再现）的主体性。

之所以说神话意志在内容上也是总体主义的，是因为神话总是以沟通或所有的沟通为内容：人与自然的沟通，人与神的沟通，人与自身的沟通，人在族群中的沟通。神话的自身沟通必然专门指向共同体的神话，它交流了共同体的神话：共融（/共契：communiqué）、共同主义（/共产主义：communisme）、共同、交往，共同体本身、简单而绝对地取得自身、无条件的共同体。克拉斯特（Pierre Clastres）认为，古兰尼（Guarani）的印第安人提供了这类共同体的一个最佳范例：

[1] 海德格尔取消了尼采的权力意志，划定了主体性的最终本质。

Namandu, 印第安人伟大的神明, 他生于黑暗, 他创造了世界。首先, 他使言语到来, 诸神和人类共有的实体。……社会是对言语这一共同利益的分享。神明的决定使平等建构起来——社会聚集成一个整体, 这即是说是不可分的……, 这个社会中的^[1]人都是完整一体的。

绝对的共同体——神话——并非个体的完全融合, 而是共同体的意志: 欲望被神话表现的共同 (/融合: communion) 的神话的权力所操纵, 也是作为一个共同或作为意志的交流而表现。融合的结果是: 神话将多样的生存的内在性表现为它的专有的惟一的虚构, 而虚构则将这些生存者汇集到一起, 在虚构的言语中和作为这个言语, 作为它们共有的形象而给予出来。

这并不仅仅意味着共同体是一个神话, 共同的共契 (la communion communautaire) 是一个神话。它意味着神话及神话的力量与基础其本质是内在于共同体的 (/共通体的), 因此, 不存在外在于神话的共同体。无论在什么地方有神话, 就都假定了有某物, 或者如果我们能够知道这意味着什么的话, 就必然已经有着共同体了, 反之亦然。——因此, 神话的打断必然也是共通体的打断。

* * *

不存在什么新的神话学, 也不存在什么新的共同体 (/共同体), 也不存在什么新的意志。如果说神话是一个神话, 那么, 共同体被一道重新吸入了这个深渊, 消解在这个反讽之中。因此, 我们痛悼神话力量的“失去”时, 往往伴随着对“共同体之失去”的哀痛。

[1] 克拉斯特 (Pierre Clastres) 《政治学的人类学研究》 (*Recherches d' anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980), p.125。

然而，共同体毫无保留地纯粹而简单地被抹消却是一个不幸。不是情感上的不幸，甚至也不是伦理上的，而是本体论上——的不幸——或灾难。因为为了存在的私有的存在，在本质上，或者说不仅仅在本质上，是存在于（/通过：en）共通的。存在于共通意味着独一的存在（l' être singulier）只是存在着，表现自身，显现在一定范围中，在这个范围中彼此共一显（/共一现：com-paraisent），外展，表现和供奉出自身。这个共显不是添加于存在之外的某种东西，它们的存在就在于——在这个共显中——成为存在。

从此，共同体（/共同体）不再消失。它不会消失。共同体在抵制：正如我曾经说过的那样，从某种意义上说，共同体是抵制本身。没有存在的共显——或者说，没有独一存在的共显——就什么都没有，或者就只有存在向其自身的自我显现，同样也不是与自身的“于共通中”的存在，而只是陷入了一个内在化的浓密的面相之中。共同体抵制这种无限的内在化。独一存在的共显——或者说存在的独一性——在内在性之中保留了一个敞开的分隔（écart），一个间隔。

是否有一个共显的共通体的神话？如果说神话总是一个统一（réunion）的神话，是共同体的共同，那就没有。相反，正是神话的打断揭示了共同体隐藏的和分离的特征。在神话中，共同体被称为：在神话的打断中，共同体转变为布朗肖所说的《不明言的共同体》。

不明言有一个神话吗？从定义上说，是没有的。缺席既不能产生话语，也不能产生叙述。但如果说共同体与神话是不可分割的，那么，根据矛盾的解释，难道不就存在一个不明言的共通体的神话？但这是不可能的。我想重申一遍：神话的打断揭示了不明言的共同体，揭示了共通或共通的出窍的隐退。巴塔耶写道：打断不是一个神话，“它不可能与神话的缺席一争高下”。

因此，我们被离弃给了这个“神话的缺席”。巴塔耶曾做过这样的界定：

言简意赅地说,当今的人是由他对神话的渴望决定的,再补充一下,他也是由无法认同创造一个真实神话的可能性的意识决定的,如果是这样的话,那么,我们对神话的定义是,它是神话的缺席。〔1〕

巴塔耶曾思考过超现实主义(即是浪漫派的变形)创造一种新神话的建议,然后得出了这个定义。他进一步说明,“这些神话都不是真正的神话,这些仪式也都不是真正的仪式,因为它们没有得到共通体的认可。”如果神话不是事先存在于共通体之中——在单个存在的嘴边,使它发出自己独一的声音——它是得不到认可的。从这个意义上说,创造一个神话的观念在语词上就是一个矛盾。因此,不论是共同体还是个体(诗人、牧师或他们的读者、信众)都不能创造神话:相反,是他们被发现,他们在神话中发现了自身。在这个意义上,现代人在共通体的丧失中确定了自己,同样,也在神话的缺席中确定了自己。

同时,巴塔耶将神话的缺席本身界定为“一种神话”。对此,他做了如下阐释:

如果我们定义自己为不能达至神话的,而且我们似乎痛苦不堪地把神话的缺席定义为现实人类生存的基础。那些发现自己生活在神话的缺席之前的人,生活于神话之中,作为生命,我们理解正确的话,充满激情(/受难:passion)地想要在虚构的神话之中生活在这个以前的时代,而不是真正的现实中,而是在虚构的现实中(因此,巴塔耶也把神话定义为神话);人类所面对的神话的缺席,较之先前那些与日常生活相联系的神话,无尽地更加让人激奋(exaltante)。

〔1〕 巴塔耶:《神话的缺席》,《1947年的超现实主义》(Paris, Macgth, 1947);演讲《超现实主义的宗教》,《全集》第7卷(Paris, Gallimard, 1972), p. 381。

使神话的缺席成为一个神话的，不再是，在任何情况下，不再直接是神话的沟通的特性。相反，与“神话的缺席”之虚构的关系，在此，在表面上表现为一种个体关系。如果神话的缺席标志了当今的人们的共同条件，那么，这个条件不是建构了共同体，而是取消了共同体。在神话看来，保证生命之活动的，是激情和飞扬，因为激情和飞扬，神话的内容——“神话的缺席”——得到了分享。巴塔耶借“激情”所理解的不过是走向界限，存在之界限的一种运动。如果存在被认为是存在的独一性（这实际上是巴塔耶有意识无意识地对海德格尔的存在的有限这一思想的转述），也就是说，如果存在不是在自身中与自身的存在交流，如果存在不是它的专有的内在，而就是存在的独一性（因此，我对海德格尔与巴塔耶一一做了改写），如果存在分享了独一性，存在者本身也被它们的独一性所分享，那么，激情就抵达了独一性的界限：从逻辑上说，这个界限是共同体（/共同体）所在的位置。

这个位置，或者说这个点，也许是一个融合点、耗尽点和共通点，在重新获得的、新的意志、再次登场的本质中共通：它也许是一个新的神话，也就是说，它是旧的神话的更新，却依然同一于自身。然而，在这个点上——在共通体的这个点上——确切地说，不存在共通体：因此，也不再有任何神话。正如巴塔耶后来所说的，伴随共通体的缺席而来的，是神话的缺席。神话缺席的激情触及了共通体的缺席。而且从这个意义上说，它也同样是一种激情（某种有别于权力欲的东西）。

这个点并没有表明是对共通体会聚在它的神话中或被神话所汇聚的颠倒或否定，因为巴塔耶所谓的共通体的缺席不是共通体纯粹而简单的消解。共通体之缺席的出现，是因为它认识到这样一个事实：在共通体从根本上寻求的融合中，譬如“古代的节日”中，所有共通体都“创造一个新的个体，一个我们可以称之为集体个体的个体”。共通体的融合，在传播的运动中的位置上，重新建构了分离：共通体反对着共通体。因此，共通体的实现就是其自身的废除。从另一个内在他者的切分达到了一个内在：达到了内在对内在本身的切分（coupe）。

但共通体的缺席相反表现了共通体的不可实现，或者共通体本身就其自身是不完成自身的，不能作为一个新的个体得到完成。从这个意义上说，“所有可能的共通体显现到这个我所谓的（……）共通体的缺席，一定是每个可能共通体的基础。”在共通体的缺席中，不论是共通体的劳作（/作品/功效），还是作为劳作的共通体或共通性，都不实现自身，然而，共通体的激情却传播开自身，它失去了功效性，急迫地，吁求超越所有界限，对所有封闭了个体形式中的完成进行超越。因此，它不是一个缺席，而是一个运动，它是在它的独一无二“活动”中的无功效，这是一个传播：这是传播，甚至是传染（contagion），或者说，它仍然是共通体自身的沟通，以自身的打断传播或沟通了它的传染。

这种传染打断了融合，悬搁了共同，这个阻隔或打断再次返回更新了共通体的沟通。打断不是在有限中封闭个体的独一无二性，而是再次在它的界限上外展开新的独一无二性，也就是说，使这种独一无二性向其他独一无二性展开。共通体不是在死亡的劳作与主体的内在性中实现自身，而是在出生（naissance）的重复与传染中沟通自身：每一次出生都外展了另一个独一体，一个增补的界限，从而也展开了另一个交流。这不是与死亡对立，因为这个刚刚诞生的独一个体的有限也被它的界限所铭记和沟通。它早已外展给它的死亡，同时，也使我们外展给死亡。也就是说，在本质上，死亡如同出生都已经从我们身上退去了，它们既不是我们的劳作，也不是集体性的劳作（/功效）。

打断使共通体的所有部分都向外转，而不是使它汇聚到一个中心——否则，它的中心就是不确定的多样体外展的地缘中心了。多样的独一无二存在——共显：它们的共显——构成了它们的存在，使它们置身于彼此的沟通之中。但是，共通体的打断，对实现的总体性的打断正是共显的法则。独一无二的存在呈现在其他的独一无二存在面前；它们在独一无二性之中沟通。这是接触（contact），是传染：是触及（toucher），是存在末梢的战栗的传递，是使我们成为聚会的激情的沟通，或者说，是共在（/会聚的存在：être semblables）的激情，存在“手”共通的激情。

被打断的共通体并不逃逸自身：但它也不显现自己，它不统一，它只是从一个独一无二的位置到另一个独一无二的位置来沟通自己。布朗肖写道：“沟通（/交流）的基础并不一定是言语，甚至沉默也不是沟通的基础和标点，而是向死亡的外展，不是向我的死亡，而是向另外某个人的死亡外展，这个他者的活生生与最接近地在场早已成为一个永恒的，难以承受的缺席。”

因此，“神话缺席的神话”——与被打断的共通体相应——本身既不是另一个神话，也不是一个否定的神话（既非否定也非神话），而只是神话之打断这个意义上的神话。然而，神话的打断界定了一种相当于虚构激情的“激情”的可能性——刚被虚构激情的悬搁释放出来的可能性：它是一种“有意识的”、“平静的”激情，正如巴塔耶所说的，这个激情被共显打开，并为共显打开，激情不是创建的激情，而是被外展的激情，而且是知道的激情，知道共通体本身并不限制于自身，它总是“在外（au-delà）”，即是说“在外面（au-dehors）”，供奉出了每一个独一体的外面，而且为了在这些独一体的最小的边界上一直被打断。

打断首先发生在边界上，更加确切地说，它产生了边界（bord），在边界上，诸多存在相互触及、相互外展，相互分离，从而沟通并传播它们的共通体。正是在这个边界上，献身于这个边界中，以及被它所挑起，打断开始了，这就是激情——你可以说，这是神话的遗留，或者倒不如说，它本身就是神话的打断。

* * *

神话的打断——作为共通体之激情的神话的打断——使神话脱离了自身，或者说，从其自身隐退（/回撤）。“神话是一个神话”，这样的表达是不够的，因为正如我前面所说的，反讽的公式与神话之同一性的公式（为了它的虚构的同一性）根本上是相同的。

在此打断中，任何东西都不再与神话有关，因为神话总是一个成

果，一个完成。然而，在打断中，这不再是沉默——尽管沉默本身拥有一个神话，或在其某次成果中神话本身也许实现一次。在此神话的打断中，有什么东西使自己被聆听到，那就是神话被打断时刻的遗留——可以这么说，若非打断的声音，那就什么都不是。

但这是共通体（/共同体）的声音，或是共通体之激情的声音。如果应该肯定神话之于共通体是本质性的必然——但仅仅是从这个本质意义上来说的，即神话完成了共通体，并赋予共通体一个封闭和个体的命运，一个完成的总体性的命运——那就必须肯定，在神话的打断中，我们聆听到了被打断的共通体的声音，听到了被外展的、未完成的共通体的声音，它作为神话在言说，但这个神话却没有任何虚构的言语。

这个声音似乎还保持着神话的宣称，因为在打断中，听不到什么新的东西，也没有新的神话突破重围而产生，它似乎是我们早已耳闻的老故事。当一个声音或一段音乐突然被打断时，就在那个时刻，我们听到了一种别的什么声音，在声响的背后，听到一种不同的沉默和喧闹的混杂，但是，在这种别的什么声音中，我们再次听到了原来的那个声音，那段音乐，它以某种方式，变成了其自身打断的声音或音乐：一种回音，却不是其回响的简单重复。

在自身中，在其在场与完成中，声音或音乐被拆开了，被消解了。神话学的表现被终止了，它不再继续，也不再向前展开（如果说它曾经以我们所思考的方式在功能性的、结构的、共通的神话学中能够继续展开）。但是，被打断了的的声音或音乐却以某种方式记录了消退至喃喃低语或沙沙呢喃的图式，而这正是由打断造成的。它已经不是布道——也不是语言学家或艺术家演说的表演——尽管它既有声音，也有音乐。有一个打断的声音，在向其自身之分散的外展的共通体的沙沙声中，打断铭刻下了自己的图式。当神话的发音停止了，共通体并没有完成，也没有融合，而是传播和外展自身，共通体产生了一定方式的倾听。它不说话，无疑，也不产生音乐。我已经说过：它本身就是打断，因为在这个独一无二存在的外展上神话被打断了。然而，打断本身有

自己独一的声音，一个声音，一段音乐——它在那不是重复的回声中隐匿，重复，延留，同时被外展——它是共通体的声音，也许，它以自己的方式，虽然未明言，却明说了；虽然未曾宣告，却表达了共通体的秘密，或者说，它虽然未曾阐明，却更确定地表现了无限共通—中—存在的没有神话的真理，这个存在“于(en)”共通却不是一个“共同的存在”，因此，共通体本身不受限制，这是神话也不能创建或限制的。有一个共通体的声音，在打断中分联，甚至出于打断本身的分联。

人们给予这个打断的声音一个名称：文学（/书文：*littérature*^[1]）（或者说是书写，如果我们接受这个词相应的意义）。毫无疑问，这个名称是不合适的。然而，在此，没有一个名称是合适的。打断的时刻或打断的位置，没有合适性。布朗肖曾说，“惟一适合它（共通体）的沟通是……文学的不合适性。”文学的不适合之处在于，它既不适合共通体的神话，也不适合神话的共通体。它既不适合共同，也不适合交流。

然而，如果“文学”这个名字一直处于不适合“文学的不合适性”本身的状态，难道不正是因为文学与神话太接近了吗？难道神话不是文学的本源，所有文学的本源？也许从某种意义上说，是文学惟一的内容，惟一的叙事，（作为其自身主角的叙述者的）惟一的姿态？难道有哪个文学场景不是对神话学场景的重复？（从这个意义上说，难道哲学的场景不是以这样或那样的方式属于文学这个“文类”吗？）

文学不仅继承了神话，而且，无疑，文学本身就是要被思考为，也应该被思考为如同神话一般的——作为没有神话的社会的神话^[2]。在布朗肖早期的某个文本中，我们甚至读到这样的表述，在文学中，“一

[1] 这个词我们建议翻译为“书文”，请参看后面《文学/书文的共同体主义》一文的注释。——校注

[2] 从浪漫派到我们今天，在施莱格爾的“新神话”这个背景之外，我们还能看到将文学视为神话或神话诗学的一连串连贯的、不间断的图景。一个最近的例证是埃热尔丁热 (Marc Eigeldinger) 的《神话之光》 (*Lumieres du mythe*, Paris, PUF, 1983)。

切都应结束于虚构之开始；只有在启示性的形象的源头开始之处，作品才存在。”^[1]我们难以确定，布朗肖在今天是否还会写下这样的句子。可以确定的是，只有在“启示”存在之处，作品才能存在（你也许会在这儿打断我：“启示（révélation）”这个词是什么意思？它难道不是支持“形象”，支持“神话”的吗？但这是绝对不适合性的位置：每个词语都分别预示了自身的打断）。但是，文学的启示并不启示如同神话所做的那样的启示，它不启示一个被完成的现实，不启示一个完成了的现实。一般地说，它不启示任一物——它宁愿启示不可启示的：即是去知道，其本身作为一部作品，去启示，去接近一个幻象（vision）和这个幻象的共同的作品，在基本上被打断了。

作品中存在着神话的分离（part），文学或写作的分享。文学或写作的分享打断了神话的分享，正是通过对神话的打断（通过叙事或话语的非完成），文学或写作“启示”了什么——在它的整个打断中它启示了自身，从这个意义上说，如果依然可以的话——已经不可以了——我们可以将它称之为一个“虚构的发现”。

然而，在作品的核心，神话的分享与文学的分享并非两个判然分开、截然对立的部分。反倒是，在意义的分享的地方，共通体分享，或不同方式的作品分享自身：从这个意义上说，神话与文学是彼此分享的。文学（/书文）是神话的打断。“文学（/书文）”（或“写作”）是什么，它在文学中——在作品的分享与沟通中——通过赋予存在于共

[1] 布朗肖：《失足》（*Faux pas*, Paris: Gallimard, 1943），p.222。在这段话之前，布朗肖将与心理学相对立的神话维度定义为“一个人通过反抗自身的悲剧力量而达到的伟大现实的符号”。在完成我自己的写作之后，我才注意到，布朗肖在1984年5月号《论争》里的一篇题为《知识分子问题》（*Les intellectuels en question*）的文章中这样写道：“犹太人化身为……对神话的拒绝，对偶像的抛弃，对伦理秩序的重新认识，这一切，都在对律法的尊敬中得到了体现。希特勒想要消灭犹太人，消灭‘犹太人的神话’，实际上，他想消灭的是‘摆脱了神话的人’”。这句话以另一种方式标明了神话于何时何地确定地被打断了。我想补充的是：从此，“摆脱了神话的人”属于共通体，共通体赋予我们责任，去迎接它的到来，去书写它自身。

通以声音，打断了神话，它不拥有神话，也不能拥有那样的一个神话。或者说，因为存在于共通是无处可在，无法在向我们启示的虚构空间存在，所以，文学不能赋予它一个声音，但是存在于共通才是书文（/文学）的（或圣书的）。

* * *

这到底要说什么呢？它想说的是什么呢？

我说过，惟一的问题是“文学的共产主义（/书文的共同体主义）”，或者说，是“共通体的文学（/书文）经验”。布朗肖坚持认为，“共通体在其失败中，依然以某种方式保持着与写作的联系”，并提出了“文学交流的理想共通体”。这总是构成了另一个神话，一个新的神话，这个神话并不比某些人所认为的新多少：耶拿浪漫派第一次（也许现实上并不是第一次）对文学共通体的神话做了勾勒，经由诸如类似于“艺术家共和国”或共产主义（譬如，毛主义）及固有的革命等观念构成，并扩展了多样化的不同方式，同样，也在写作本身之中扩展了。

然而，神话的打断并不能产生一个神话，我所说的这个“共通—中—存在”——是我们中的很多人试图想表达的，也就是说，想写的——既与通过文学（/书文）达到的共通的神话无关，也与共通体所引起的文学创作的神话无关。但是，如果我们在充分意识到其不适合性的同时，能说，或至少能试着说，共通—中—存在是文学的，如果我们能试着说它的存在同样在“文学（/书文）”中（在写作中，在一定的声音中，某独一无二的一段音乐中，但也在绘画中，舞蹈中，在思想的操练中……），那么，“文学”必然所指的就是这个存在本身，在它自身之中，这即是说这个独一无二的本体论的特征“于”共通中被给予，并不是要把它留存在共通体之前或之后以备用之需，如同作为人的一个本质、神的本质或已在共同中获得和完成了的国家的本质留存，而是产生出一个存

在，一个只能于共通中被分享方可存在的存在，或者说，这个存在的特征、本质和结构被分享了（或被外展了）。

去描述分享的结构就如同为它设计一个特性一样是困难的。分享分一享，而且分一享了自身（Le partage partage et se partage）：这就是于共通中存在。我们既不能述说它的故事，也不能确定它的本质：没有分享的神话，没有分享的哲学。但“文学”产生了分享。书文就产生了，或者它就是在一定尺度上打断了神话。被书文打断的神话在一定尺度上，书文并不结束什么。

如果文学不会结束，这既不是浪漫派所希望的“无限诗学”的虚构意义上的不会结束，也不是布朗肖所说的作品将实现并呈现“非功效”这个意义上的不会结束^[1]，更不是“非功效”地纯粹外在于作品功效这个意义上的不会结束。在它的边界上，在分界线的右侧——这条线有时笔直（书的边缘），有时弯曲，甚至打断（写作，阅读）——就在这个结束的地方，文学不会结束。在作品由作者传给读者，由这个读者传给另一个读者或另一个作者的地方，文学不会结束。在文学的叙事进入其他叙事，文学的诗歌进入其他诗歌，文学的思想进入其他思想，进入思想或诗歌不可避免的悬搁的地方，文学不会结束。文学不会结束，它以一种主动的方式在延续——因为它是文学。当话语（语言，习语，写作）——无论哪种话语，书面的或非书面的，虚构的或论证的，文学的或非文学的——只要它使存在于共通中产生作用，它就是文学的。

“文学（/书文）”被思考为神话的打断，只是沟通——在这个意义上它投入的活动着手的工作，注定非功效，都只是沟通本身，一个走向另一个的通道（passage），彼此分享。文学中关键的不是文学：在这一点上，它不同于神话，它沟通自身，沟通起它的共通。的确，文学

[1] “没有功效性一直纠缠着（作品），虽然它不能得到作品”，布朗肖：《不明言的共通体》（*La communauté inavouable*），p. 38。

作品的深层结构似乎回应着相同的意图：的确，文本表现的只是它自身，文本的故事也总是自己的故事，文本的话语也总是自己的话语。正是从这个意义上说，存在着一种文本的神话^[1]。

但是，叙述自身故事的文本叙述的是一个未完成的故事；它打断了叙述，它在本质上打断了自己的叙述。文本在它被分享出去的当口——在传给你，从他或她传给你，传给我，传给他们的当口，打断了自己。从某种意义上说，文本是神话的分享，是交换、分配其神话的共通体。没有什么比我们创建的神话与种族、民族以及人类的沟通更相似的了。但只是相似，而不是等同。这不是我们沟通的本源场景。并不是说这里没有剧场——尽管没有剧场的文学是存在的。但这里的剧场已经不是作为再现的场景：它指的是这个场景的最远端，是诸多独一无二存在在那里彼此外展分享的分界线。

在这个极端而艰难的界线上，被分享的不是共同，不是一切在“一”之中完成了的同一，也不是任何完成了的同一性。因此，被分享的不是这个分享的取消，而是分享本身，也是每个人的非同一性，每个人与其自身及他人的不同一，作品与其自身的不同一，最终，也是文学与文学本身的不同一。

因此，当文学讲述自己的故事，自己未完成的故事的时候，当它打断自己的时候——当它重新叙述这个打断，却再次打断自己的时候——其原因是它有一个超越自身的赌注、目的和原则。从某种意义上说，文学只能来自文学，又回到文学。但是，从另一种意义上说，文本或写作只能来源于独一无二存在（我们把它们称之为神，动物，但这些仍然是神话的名字）之间的独一无二关系——这两种意义不断互相干涉，每一次干涉都造成了神话的打断。文本来源于这种关系，或者说，它就是这种关系，它赋予文本以本体论的经脉：作为存在于共通的存在是文学

[1] 正如有一种神话文本，它在打断沟通的同时，又在“文学”中分享并重新铭写了沟通；也许，文学只是从神话中汲取营养，但只是铭写它的神话。

的存在。这并不是文学的存在：它既不是叙事，也不是理论的虚构。恰恰相反，文学（/书文），从我们将这个词语理解为神话的打断的那一刻起，就将诸多独一的存在共通外展，以及以它们的共显作为存在（你可以说它是本质，也可以说是先验的构造）。（每个既为自己同时又为匿名的不区分的群体写作的人都不是作家。）

不是因为文学之处就有共通体。我们甚至可以这么说，毫无疑问，因为文学之处就有共同（/融合：communion）的神话，于是，也就有文学共同的神话。从这个意义上说，与神话伟大的现代打断相应的文学直接引发了它自己的神话。然而现在这个神话反过来打断了自身。打断揭示了因为有共通体之处就有文学：文学铭写了“共通一中一存在”，铭写了为他者并经由他者的存在^[1]。文学铭写了我们彼此的外展，铭写了我们向各自死亡的外展，在各自的死亡中——在界限上——相互地外展。如果达至——界限——不是融合（/灵契：communion），因为融合是接近另一个身体，完全地与之融为一体。但是，达至自身（s'atteindre），触及（toucher）自身，这是触及界限，在界限中，存在自身，共通一中一存在，使我们互相隐藏，在隐藏中使我们在他者面前从他者隐退，并向他或她外展我们。

这是出生：我们一直不停息地在共通体中出生。它是死亡——即使说它是死亡，它也不是悲剧的死亡，当然，更加公正地说，它也不是（神话）虚构的死亡，也没有复活，也没有延伸一个纯然的深渊：这是死亡作为分享，作为外展。这不是谋杀——这不是如同灭绝的死亡，这不是作为作品的死亡，作品（生产着）死亡的美化的否定，而是它失去了功效（/作品），死亡，将我们统一起来，因为它打断了我们的沟

[1] 从这个意义上说，共通体不是爱，实际上，它排斥爱。从某种意义上说，爱人的共通体在这个意义上，超越了分享，它不愿意自己被铭写。然而，爱作为共通体的前提假设却是一个神话，甚至是神话本身。文学铭写了神话的打断。在这个打断中，一个人的声音被共通体所听到，这个声音不再是爱人的嘲笑之声，而是来自于他们的爱的声音。

通和我们的共同（/共通）。

* * *

因为哪里有我们的存在于共通所分享的非功效性时，哪里就有“文学（/书文）”。也就是说，这个姿态不确定性地被重复、不确定性地被悬搁在界限的触及上，指示和铭写的界限上，但却不会在共同身体的虚构中穿越界限，取消界限。为他人而写作事实上意味着因为他人而写作。作家既不会给他人提供什么，也不会向他人发送什么；他不会设想自己的计划含有向他人交流信息或交流自己的意味。当然，作品总有信息，总有人物，它对我们和他者很重要——如果我把它们此刻视为同一个东西的话——是它们的沟通。但是，写作惟一需要遵循的是界限的必然外展的姿态：不是沟通的界限，而是在界限上沟通发生了。

事实上，沟通是没有界限的，“存在于共通”的存在向独一体的无限性沟通自身。我们不应该为交流手段的巨大增长而烦恼，也不应该担心信息的减弱，而是应该为此默默地感到快乐：在有限的存在之间，沟通“本身”却是无限的。加入这些存在者并非试图沟通彼此关于自身之无限的神话：因为在这样的情形下，在这个时刻，它切断了沟通。——但沟通在界限上发生了，围绕共通的界限，我们被外展，而且在那里，它们外展我们。

发生在这个界限上就要求神话的打断。它要求它不再去说出言语，一个话语，或一个寓言，从而聚集起我们来超越界限（或者在界限的另一边）。而是它要求作为打断本身，与独一的声音一道，使自身被听到。这个声音如同一个切口（la coupe）或一次烙印，被神话的声音所打断而留下的。

每一次都是叙述者的单独的声音，他去分化，去言说，去叙述，去歌唱。他诉说本源和终结——实际上，是本源的结束，他把它们搬上舞台，他自己也站在舞台上，和它们站在一起。但是，他来到了场景

的边界，极端的边界，而且，说出了它的声音的界限。或者是这样，这是由于我们站在最远处，几乎听不到他在界限上的声音^[1]。一切都与我们每个人所处的实践、伦理和政治的情态有关——为什么不加上：精神呢？——在周围是独一声音的涌现。你完全可以从中再制造一个神话出来。但这个声音，或另外的声音总会再次打断神话——把我们送回到界限上。

在这个界限上，那个外展自己并使我们向他外展的人——如果我们聆听他，阅读他，如果我们的伦理和政治条件允许聆听与阅读——我们展现我们自身，不会向我们传达一种创建的言语。相反，他悬搁了言语，他打断而且他说他正在打断它。

即便如此，他的言语也还是开启了什么。每个作家，每部作品都开启了一个共通体。因此，存在一个毋庸置疑、不可压制的文学共通体，每个写作（或阅读）或试图通过外展自己来写作（或阅读）——这不是强加自己来写作的人（强加自己的意志而不外展自己的，都已经不是写作，也不再是阅读、思考、交流）。在此，共通开始了，而不是结束了。它没有结束；相反，它是由虚构的交流和共同的神话的打断所构成。从神话这个词语稍弱的含义上说，这并不意味着它只是“一个观念”。“共通—中—存在”的共通体主义，写作的共通体主义（共通—中—存在的写作）既不是一个观念，也不是一个形象——既不是信息，也不是寓言——既不是创建，也不是虚构。它的意义完全在于——总体的，而不是总体（/极权）性的——它是每部作品起笔的开始的姿态，是每个文本的踪迹：来到界限上，让界限显现自身，打断神话。

开始的是这个向前的运动，沿着这条分界线前进，从你走向我，从沉默走向言语，从众人走向独一，从神话走向写作。这个运动只有开始，没有结局：这个开始的行为既不创建什么，也不建立什么，既不控

[1] 南希这里的表达或思考让人想到卡夫卡小说《女歌手约瑟芬或耗子似的民族》中的“声音”。——校注

制任何交换，也不产生什么共通体的历史。谢林认为，从某种意义上说，神话的打断与其开始一样，都是在恍惚中发生的，因为神话的打断也再现了共通体的计划、历史和命运的某种话语的打断。然而同时，打断投入：它没有取消自己的姿态——事实上，它使自己的姿态重新开始了。从这个意义上说，有了新的历史，有了另一个我们到来的故事，它是从神话打断时我们到来的踪迹。

从此，这个问题便不再是揭露历史形式的文学，也不再是使历史走向终结的共产主义。它是历史在文学共通体主义中的发生，事实上业已发生的问题。这种共通体几乎什么都不是——它甚至不是“一种共同体主义（/共产主义：communisme）”，无论你对“共同体主义”一词做何理解。（但是，必须说明的是，如果“共通体主义”一词与其他东西没有意义上的牵连，如果它不包含那么丰富的神话与实践意义，那么，我所说的历史将不会在我们身上发生。）此时此刻，它供给我们的只是这样一个贫穷的真理：如果我们的存在不被分享，我们就无法写作。因此，其后果是：如果我们写作（这可能也是言说的一种方式……），我们就分享了“共通—中—存在”，或者说，我们就被共通—中—存在所分享了，而且被它外展了。

因此，神话一旦被打断，写作就重新向我们讲述我们的历史。但是，这已经不是叙事——既非宏大叙事，也非小的叙事——而是一个供奉（offrande）：一个历史被供给（offerte）我们。也就是说，它提供了一个事件（événement）——和一个未来（avènement）——我们被外展，而没有将打开的存在强加给我们。它向我们供给的是共通体的发生^[1]，或者说，有什么东西在共通之中发生在我们身上了。不是本源，也不是终结：而是“于共通中（en common）”的某物。只是一次

[1] 参看：《崇高的供奉》（*L'offrande sublime*，见南希的《一种有限之思》）一文中对“供奉”在康德思想和广泛意义上的重新阐释。这个词，也可以翻译为：供给，供奉，提供，我们在翻译中会有所选择，也请注意这个词和“给予（donner）”之间的相关差异。——校注

言语，一次书写——被分享了，分享了我们。

在这个意义上，我们通过分享这种写作来了解自己，了解世界，就像群体在聆听神话时了解自己一样。然而，我们仅仅了解到，并没有对共通体的共同理解，分享并不能构成理解（不是概念，也不是直觉和图型），也不能构成知识，它不能给予任何人，也不能产生以掌控“共通—中—存在”的共通体本身。

* * *

无疑，在某些方面，作家总是神话的讲述者、叙事者或虚构者，他总是自己神话的主角。或者说，写作本身或文学是它自己的叙述；它自我扮演，重新建构了神话中的那一幕场景。尽管如此，尽管重复是不可避免的，但在其核心，从神话打断的那一刻起，作家身上还是发生了什么。因为作家的神话也打断了——这个神话也许与通常的神话一样古老，却又与作家的现代观念一样新近，但它终究是个神话，它（在他者之间）的中介精心描绘了现代神话的虚构：从作家身上想像本源的讲故事人，又把讲故事人作为作家的原型。（总而言之，这代表了文学、言语或书写的主体，主体能采取所有形式，可以是纯粹的叙述者—宣告者，也可以是文本在充满灵感的天才手上的自我生发。）

作家的神话被打断了：作家的一幕场景、一种态度、一次创造不再可能。对写作与写作之思所规定的任务，使它们都成为不可能——也使得某种创建、表达、文学的与共通体的实现：总之，政治学，成为不可能的。

言说的天赋或权利（也是才能或权利的言说）不再是原先的天赋或权利，也许，它已经不再是天赋或权利。神话赋予其故事讲述者的虚构合法性也已不再存在。写作被看作是不合法的，是不被批准的，它充满危险，向着界限展现。然而，这不是洋洋自得的无政府主义。因为，在这个方面，写作遵循法则——共通体的法则。

作家神话的打断不是作家的消失。当然，也不是布朗肖已经呈现的“最后一个作家的死亡”。相反，作家依然存在，更专有地说（方式上，更不恰切地说），无论他的神话是否打断，他都重新在那里。他是神话的隐退在打断时的烙印：他不是作者，也不是主角，也许，他已经不是所谓的诗人或思想者；我们毋宁说，他是一个独一的声音（一种写作：也是一种言说的方式……）。他就是这个独一的声音，这个坚定的、不可化约的独一体的（必死的）声音，于共通之中的声音：一个人不能成为“一个声音”（“一种写作”），只能于共通之中才存在。在独一性中，共通体的书文的经验发生了——用来给予、游戏、发誓、供奉、分享、离弃的言谈、写作与声音的共产主义者（communiste）的经验发生了。言语是共通体对应于独一体的尺度，独一体与共通体的真理成正比（à la mesure）。这种比率（propriété）在交错（chiasme）的形式中只是显现为我在此所命名的言语、声音、写作或文学（/书文）——从这个意义上说，文学除了交错的比率，没有其他本质。

郭建玲 夏可君译

3. 文学的共产主义（/书文的共同体主义）

文学无法担当引导大众走向必然之路的重任。

——乔治·巴塔耶

被打断的神话的共通体，这即是说，在某种意义上，它是没有共通体的共通体（/没有共同体的共同体），或者，这没有共同体的共同体主义（communisme sans communauté）即是我们的命运。这即是说，我们被召唤到、或者被送到了共通体（/共同体，或共通体主义），正

如我们被唤至、被送至我们特有的未来。然而，共通体不是一个“未来”（un avenir），也不是处于完成时刻的最终现实，它只是延宕、和一个去接近的方向、成熟或一次征服。因为如果真的它实现了的话，共通体的现实就是虚构的神话——共通体观念的功效同样是虚构的神话了。

共通体，没有共通体的共通体（/没有共同体的共同体：communauté sans communauté）到来着（à-venir），在这个意义上，它总是不停地，一直在到来，来到所有集体的腹地（因为共通体从未停止过到来，它也无尽抵制着集体本身，如同抵制着个体）。它只是这样的：它来到共显（comparution）的界限上，在这个界限上，我们实际上被会集、召唤、传送到一起——从那里，我们被会集、召唤、传送。那会集我们的召唤，那我们于此界限之地中相互言谈的召唤（从此到彼的召唤无疑是相同的，虽然不是同一个召唤），可以用一个更好的名称，命名为写作，或文学（/书文：littérature^[1]）。但首先，无论你对文学作何理解（艺术、风格、文本的生产、思想与想像的交换或交流，等等），文学的本质不是“la chose littéraire（文学的事情）”，也不是“召唤”这个词语所包含的祈求、宣称、宣告，也不是庄严主体性的流露。文学的本质只是一个姿态（geste），一道笔画（trait）——一个切口（incision）和

[1] 无疑，这个词不好翻译，一般翻译为：文学，但是，这个词在法语或西语中，也有文艺的意思，而且与拉丁文化的古典教育相关，可以指称所有的笔墨生涯和文字工作（文书式的）。当然与“文字”或“字面”的一词 littéral 的词根一致。如果翻译为“文学”，在汉语中太窄了，虽然在我们古代这个词比较宽泛，而且会被误解为只是文学的，文艺的，失去了字面上的文字与文字书写的含义。南希对这个语词的思想受到了巴塔耶和布朗肖以及这之前的整个西方思想，尤其是马拉美对文学、文字和书写的思考的影响，当然，最终是德里达对“文字—书写”思想的激发，而且这里的文本也是联系书写或写作一起来讨论的。因此，我们建议翻译为：书文（文学，文字和书写），而“文书”这个词在汉语中则过于通俗和泛化了，我们可以试着看看“书文”这个词在翻译中的效果。同时我们依然使用交错（以斜线）的双重书写法，同时标记出两个翻译词。我们的翻译有时偏重不同，并不意味着原文使用了两个词，而是一直是同一个词，但是有着双重解构的特征。——校注

/或一次铭写 (inscription) ——打断了神话的场景和制作^[1]。

神话的打断无疑如同它的出现或它的作为“神话”的设计一般古老，这意味着“书文 (/文学)”……与文学一道开始 (史诗，悲剧，抒情诗，哲学：这里的区分微不足道)。如果场景实现了神话——鲜活的经验的场景和神话的实行——在一定意义下这是在我们的历史中的一个晚到的见证，这是因为这个场景事实上是文学的神话的场景，在这个场景中，文学已经被构成，似乎它涂抹了写作的踪迹，而这个写作已经切入神话之中。

但在深思熟虑之后，也许意味着全然不同的东西：神话只是文学 (/书文) 的发现。书文 (文学)，是神话的打断，将并不停止建立一个超越打断的连续性。

书文 (文学) 它不知道它打断了什么：它只知道它以一个踪迹的笔画 (trait^[2])、一个切口开始了自身，它将自己再现为在这一笔之前已经在场的被命名为“神话”的东西。因此，书文自身的神话再次与“神话”连接，再次在“神话”中 (在神话的诗学与履行式权能中) 找到依据，即重新在书文自身中……落脚。但因为它一直挥不去神话的萦绕，那勇敢面对这挥之不去的萦绕的写作的笔触必须永远不停地重新打断神话。

文学 (/书文) 打断了自身：这个打断从本质上使它自身成其为书

[1] 在一般的方式中：打断，悬搁和意义的“差异”在意义的同样的起源中，或者甚至在 (胡塞尔的) “活生生在场”的存在一踪迹中 (一直已经踪迹化了)，这个“活生生的在场”在它的结构里，有着更加专有的构成 (这即是说专有化的结构)，这要想到德里达以“书写”和“元一书写”的名义思考的基本特征。——原注。这里的 incision 一词也是要注意的，in-cision 是切开，切入，切口的意思，与 citation (引文，引用) 和 récit (叙述或叙事) 之间的词根上的关联，以及切割与伤口，引用与脱离，引用和背叛，引用本身的重复，叙述的打断之间所激发的相关思考。——校注

[2] 这个词，与法语的 retrait 一道，意味着踪迹，踪迹化，特征，追溯，回溯，再追踪，即，踪迹一直已经是再次的踪迹了，是涂抹后的痕迹。与写作或书写联系起来，有时也翻译为笔画或笔触，笔触也与后来南希思考的触感 (toucher) 和触摸相关了。并请参看后面第二部分中《政治的回撤》一文中的解释和注释。——校注

文（写作），而非神话。或者说，那打断文学自身的——话语或歌咏、姿态或声音、叙事或论证——就是书文（或写作）。同样，那打断或悬搁文学自身神话（即其逻各斯）的就是书文。

* * *

在此，在这个悬搁中，诸独一无二存在的无共同性（*communio*）的共通体主义（共产主义/共同体主义：*communisme*）发生了。在此位置发生了^[1]，共通体的发生（发生其本身没有位置，没有一个为其在场预留的空间）：不是发生在使共通体趋于完成的作品中，更不是发生在作为作品的共通体中（家庭、人民、教会、国家、党派、文学、哲学），而是发生在共通体的一切工作都无功效之中，并作为共通体的一切工作的无功效（/不操作）。

在此，共通体中的个体（“作家”，不论他们的写作模式有何不同）的工作无功效了，在此，共通体所生产的作品不操作了，这些产品是：人民、城市居民、爱国之心、传统、它的资本，以及集体所拥有的知识与生产成果。这些非功效是相同的：共通体中的工作与共通体的工作（而且它们彼此互属，因为其中一个能为另一个重新占有，并在另一个中无功效）的真理既不在其操作（*opération*）的完成，也不在其作品（*opus*）的实体或统一性中。作品（劳作）所外展的，或通过作品所外展的，在作品中并超越作品，无穷开始和结束——超出和超越了作品操作性的集中：我们迄今称之为、人、神、动物的，彼此相互地本身外展

[1] Ici a lieu L'avoir-lieu; 在法语中，这是同语反复，关键是 *lieu* 和 *avoir* (*a* 是动词“有”的第三人称单数形式) 的双关含义：*lieu* 是位置的意思，与 *avoir* 连用为习语：发生，但是，字面意义是“有位置”、成一、入一，发生总是位置的打开，而对位置（回到古希腊的 *topos*）的思考激发了南希对《神圣位置》（神圣的退隐或回撤，但是，退隐打开了位置，这个位置的敞开，一直敞开〔没有固定本然的位置自身〕的思想）。——校注

着，这个外展也位于劳作的核心，它交付给我们去劳作，同时解散它的集中，通过外展，劳作被交托给（/供奉为：offerte）共通体的无限交流。

工作——无论是我们所称的“一部作品”，还是表现为作品的共通体本身（它们你中有我，我中有你，一个使另一个成为资本或有利可图的东西，或者重新外展）——必须交托给沟通（/交流：communication）。

这并不意味着作品必须是“可沟通的”：作品不要求任何形式的可理解性或可传递性。作品与信息无关：一本书、一段旋律、一个民族，都不是传递信息的媒介或工具。信息的功能与社会有关，在共通体中不发生。（指责某些作品的“精英”特征的绝大部分批评之所以给人不得要领的感觉，正是出于这个原因：沟通发生在作家与别人之间，这个别人因为缺乏信息与建议，甚至无法成为这个作家的读者，沟通不是信息的——但沟通发生了^[1]。）

作品应该供给出沟通，这意味着作品应该事实上被供奉（offerte），也就是说，被表现（présentée）、被提交（proposée），被离弃（abandonnée）给共同（/共通）的界限，在这个界限（limite）中，独一无二的存在分享自身。作品，一旦成其为作品，一旦完成——也就是说，一旦作品成为一个筹划之物，在它的肌理结构中——它必须被离弃到这个界限。这种情形的发生，是只有当作品因其自身、为其自身而追踪、再追踪此界限之时：换句话说，只有当作品铭记独一性/共通性时，或将自身铭记为独一无二的/共通的、无限独一无二的/共通的之时，才发生的。

（虽然我说“应该（/必须：il faut）……”，但这是不以任何人的意志为转移的。它不能产生共通体的对象，道德和政治。但这被命令（prescrit）了……这个命令应该总是能够打开一条接近的自由的通途，政治无论如何都会为了这个对象而给出自身。）

[1] 仅仅当我们的思想在一定尺度或达到了一定程度，我们才能从“文化”的社会学的概念中解放出来。

当作品如此被供给了沟通，它并未绝对地进入一个共同的空间。我再说一遍：只有界限是共通的，而界限不是一个位置，它只是位置的分享，它们的间隔化（*espacement*），并没有共同的位置^[1]。作品之为作品可能是一项公共的作品（作品在某些方面总是公共的工作：一个人不能独自操作，不能独自写作，“独一的存在”反而不能通过孤立的个体来表现）：当作品在非功效中被供奉时，它不返回到一个共同的实质，也不在共同的交换中循环。它并不创建自身作为作品的共同体，也不作为社会商业的功能起作用。只有当作品处于被离弃在作品中的条件时，它才具有沟通的特征，这种特征既不在独特的内在性，也不在普遍的循环流通之中。在马克思看来，这样的功能与原始“公社”中劳动的“社会”特征相仿：

在农村宗法式生产下，纺工和织工住在同一个屋顶之下，家庭中女纺男织，供本家庭的需要，在家庭的范围内，纱和布是社会产品，纺和织是社会劳动。但是，它们的社会性不在于纱作为一般等价物去交换作为一般等价物的布，不在于两者作为同一个一般劳动时间的并无差别而同样有效的表现而相互交换。倒是家庭联系同它的自然发生的分工在劳动产品上打上了自己特有的社会烙印。……在这里，成为社会纽带的，是个人一定的、自然形式的劳动，是劳动的特殊性，而不是劳动的一般性。……这里，劳动的社会性显然不是通过个人劳动采取一般性这种抽象形式，或者个人产品采取一个一般等价物的形式。成为生产前提的公社，使个人劳动不能成为私人劳动，使个人产品不能直接表现为社会机体的一个肢体的机能。^[2]

[1] 南希这里的强调非常重要。因此，我们决然不能把位置或界限理解为表象化的、对象化或固定的地方，而是在发生中的、非现成的、分享之中的、间隔着的不可见的“位置”。——校注

[2] 马克思：《政治经济学批判》，此段翻译参照《马克思恩格斯全集》，第十三卷，人民出版社，1962年。——校注

在马克思看来，上述阐释代表了“一切文明民族的历史初期自然发生的共同劳动”的真理，但此时此刻，我们无需停下来对上面的怀旧式的幻景品头论足。真正重要的是，超越这种马克思与许多人所共有的怀旧意识形态的，是经受住了种种考验的对共同体（/共同体）的思考——因为这是一种思考，而不仅仅是一种随时可能转变为未来乌托邦的田园牧歌式的叙事。共同体在此意味着社会化外展的特殊性，而不是资本主义所特有的社会化内爆的普遍性。如果说马克思主义的思想中有一个事件的话，那么，这个事件对我们而言尚未结束，它在马克思主义思想所打开（ouverture）的一切中发生^[1]。

资本否定共同体，因为资本将生产及产品的认同与普遍性加诸于共同体：操作的共有与作品的普遍交流。（当共同体导演多重差异的伎俩时，没有人会上当：差异既不属于工作，也不属于产品本身。）正如我前面所言，共同体是死亡之作。此死亡之作既是资本主义的共产主义（包括所谓的“先进的自由社会”），也是共产主义的资本主义（所谓的“现实的共产主义”）——面对着的，或者是二者的分开——在每一社会中或与之抗拒——是马克思称之为的共同体：任务的分工不仅没有划分先在的普遍性（似乎社会、人类拥有一项得自所与的、能预知的任务——只有资本主义积累曾经试图代表这样的普遍任务），反而将各种独一体分联（articule）起来。这种“社会性”，是作为分享的，而不是混合的，作为外展，而不是内在的^[2]。

马克思在此所指称的，或至少作为一种思想提出的——他的方式使

[1] 这有赖于对共产主义的再次追问，让人想到前面的追问，参看《非功效的共同体》中的相关注脚。

[2] 但我们不要忘了统一性和普遍性主宰着资本主义，作为在劳动的工业分工中的任务原子化的后果——不同于它的社会的区分——而且社会分散孤立化了个体，来自而且不停地来自于这个区分。在这里有着独一性和个体性的可能的混淆，不同的分联和“私有”的分隔的混淆，这个混淆导致了梦想，理想和共同体，共产主义者，或共同社会的神话的坍塌——包括，当然，马克思所分享或挑起的那些。去超越这个混淆，去打断神话，是使自身为了与聚集（semblables）的关系可用。

“我们只能继续前进”——是他每有提议必定指出的同一东西，似乎在他的思考的界限上，对私有财产的超越和在社会主义中废除它的观点，以及“个体私有的”观点（譬如：“真正的共同财产属于个体所有者，而不属于这些生活于都市、判然于诸特殊个体的所有者的联盟^[1]”）——即共通体的观点：但共通体是由“诸特殊性（particularités）”的分联（articulation）构成的，而不是由自发自足的、将诸独一无二存在重新规约其中的自主本质构成的。如果将共通体“置于生产之前”，这并不是作为共同的存在，事先就先存于作品中，或已经置于作品中了，而是独一无二存在的一个“存在于一（en）—共通（/共通—中—存在）”。

这意味着，从分联中、从共通体形成自身，而且分享自身的，并不是一个有机的分联（尽管马克思找不到其他的描述方式了）。这个分联无疑是内在于诸独一无二存在之本质的：诸独一无二存在在何种程度上被互相分联起来，在何种程度上沿着交织成网的各种力量、分裂、扭曲、机遇的路线按照尺度被分配、被分享，它们就在多大程度上成其为所是。而且，这个前提意味着，这些独一无二存在是彼此的目的。这个条件甚至意味着——这是此中应有之意——在某些方面、以某种方式，诸独一无二存在出离其独一无二性之核心，并开始分联，结成一个总体性（totalité）；这个总体性标志着它们的共同目的——或诸存在者一个为了另一个、一个反对另一个而表现出的所有目的（finalités）的共同目的（fin）（即共通体）。因此，这个共通体（/共同体）近似于一个有机体。然而，整个共通体的整体性不是一个有机整体。

在有机整体性中，各个部分的相互分联被认为是遵循调谐的普遍原则的，从而生产并维护整体，使之作为聚集的形式和最终理性（至少从康德开始，人们是这么认为“有机体[组织]”的：只能依据上述模式来思考富有生命力的团体却未昭然若揭）。有机整体性意味着，在这个整体中，操作是手段，而作品是目的。但共通体的整体性——借此，我

[1] 马克思：大纲“前一资本主义财产和生产”，p. 323。

理解到共通体的整体性抵抗其自身的专有工作——是被分联的所有的独一体。分联并不是有机组织。分联既无涉工具观，也与操作及工作的动机无关。分联与诸目的的操作系统无关——虽然分联显然总是与这样的系统联系在一起，或是被整合到这样的系统之中。分联其自身只是一个节点 (jointure)，更确切地说，是节点的游戏：发生在一个位置上，在这个位置上不同的碎片互相接触而不融为一体，它们正好在彼此的界限即实际上是自身的界限上互相滑行、旋转、蹒跚——也是在这里，一个个不同的碎片不借助相互作用而彼此交迭、巩固在一起，变得柔韧或紧张，没有相互的游戏 (jeu)——在这些地方，无休止地同时发生着，并在它们之间 (entre) 一直保持着相互作用——从而形成了整体的实质或更高权力。在此，总体性自身是分联的游戏。因此，所有的独一体，正是所有的，并不为了提升它的权能而封闭自身：这个整体本质上是所有独一体在其分联中的敞开，是所有独一体的界限的踪迹与间隔 (/间歇: battement)。

这个总体性是对话的总体性。此处有一个对话的神话：它是逻各斯及其整体真理的“交互主体的”、内在政治基础和它的同一真理的神话。此处还有一个对这一神话的打断：只有作为不可交流的独一体/共通体的交流时，对话才能被聆听。我不再 (本质上不再) 在对话中听到他人想(对我)说的，但我在对话中听到他人，其他人在说，听到此处有一个声音与诸声音的本质元一分联^[1]，这些声音构成了于……共通之中本身：任一 (la) 声音是一直在自身中被分联的 (不同于自身，并区别自身)，因此，没有一个声音，只有诸独一存在的多样的声音。对话，在某种意义上，不再是“理念在主体中的激活” (黑格尔)；对话不过是嘴巴的分联：每张嘴巴自言自语，或对他人说，在自己与他人的界限内说，在这

[1] 南希专门研究过声音分享的意义，在其研究柏拉图的对话和海德格尔的解释学之间的关系的著作中：《声音的分享》(Le partage des voix, Paris, Galilée, 1982)，“分享”被明确地提了出来。——校注

个位置说，这个位置也只是为了间隔开（*espacement*）独一的存在——将自身与他者间隔开来——并在共通体的存在的游戏之间建构起来。

这个言说的分联，对话，或就是声音的分享——也是言说自身的存在的分联（或被书写的存在/存在—被书写）——这正是我正在努力传达的，是“书文”，（毕竟艺术本身[*art*]也来源于连接的联结与脱节这个词根）。

说马克思的共通体在某种意义上是文学（/书文）的共通体，并非夸大其词——它至少打开了一个本然的共通体。它是一个分联的共通体，而不是一个组织的共通体，正因此，这个共通体所处的位置“超出了名副其实的物质生产领域”，在这个共通体中，“人的权力萌芽开花，人成为自身的目的，成为真正的自由之主宰。〔1〕”

如果缜密深思，并考虑到马克思共通体的构成，那么，惟一夸大其词的恐怕显然是加诸“人的”这个形容词之上的自信，因为非功效的共通体，分联的共通体不仅仅是人的。其原因极为简单，却具有决定性：在共通体的真正运动中，在言说共通体的音调变化（词语的变形、措辞）中，至关重要的不是人，而总是人的目的（/人的诸终结：*la fin de l'homme*^[2]）。人的目的并不意味着人的目标或成就，它指的是完全不同的东西：即，人自身可以达到的界限，并在达到界限的途中，能够停止作为人，太人性的人。

人没有变形为神，也没有变为兽。他根本没有变形。他还是人，他的本质、内在、超越——都赤贫化了。但在依然为人的过程中——在他的界限上（人若不是一个界限，还能是什么呢？）——人不会产生人的本质。相反，人呈现出一个使得人的本质无法发生的极限。这就是人之为人的界限：他的外展——向他的死亡，向他者的死亡，向他的“存在—于一—共通”外展。也就是说，人总是在最后向他的独一性展

〔1〕 马克思：资本论，结论，1487—1488。

〔2〕 请注意第二部分中《人之自由的声音》这篇文章中对此的分析。——校注

开：他独一地在他的独一性外展。

独一的存在既不是共同之在，也不是个体 (individu)。有共同之在的概念、个体的概念，也有共同与个体的普遍性，却没有独一存在的概念，也没有独一存在的普遍性。没有独一的存在 (l'être singulier)。没有独一的存在，这里有着不同，有着存在本身的独一的本质（或它的限度，用海德格尔的话说）。也就是说，“独一存在”不是诸存在者之中的一种在者。在某种意义上，每一在者都是绝对独一的：一块石头不会占据另一块石头的位置。但在者的独一性（即诸在者是一个一个地被给予的——与构成个体概念的个体性观念无关——相反，独一存在的独一性不断地区分存在与诸在者，区分诸在者的存在，存在只能经由在者的区分，只是通过这个区分和区分本身：并作为独一/共通的区分而存在）——存在的独一性是从界限外展的独一性出发的：迄今为止，人、兽、神是这种界限 (limite) 的不同名字，而这个界限本身也是分化着的。在定义上，外展于这个界限的事实将导致在界限上改变同一性——的危险或机遇。无论是神还是人或兽都无法确保自身的同一性。在这个意义上，它们分享了一个共通的界限——在这个界限上，它们总是向其目的外展，譬如，向神的目的外展。

从混同这个角度说，界限的分享类似于一种聚集 (ressemble)，神话通过这种聚集，将人、神、兽聚集到一起，建构起一个总体的世界。但神话无情地宣称了界限、共同、内在或混合的过去 (passage)。相反，写作，或“书文 (/文学)”却铭写了分享：在界限上，独一性到来，而且退隐自身（即它不是以个体到来：它不产生作品）。独一存在在界限中到来：这意味着它只有被分享才到来。一个独一存在（“你”或“我”）完全具有一个写作的存在或“书文的”存在的结构和本性：它只在交流中，而不是共同中，追踪自身和它的回撤 (retrait)。独一存在供奉自身，保持在悬搁之中。

* * *

在写作的交流中，独一的存在成为了什么？它成为了它尚未成为的：它成为自己的真理，仅仅成为真理。

这正是虚构的神话的思想所达不到的，因为如同本雅明写道的，“真理的问题已不再提出”^[1]。在神话或神话的文学中，生存在它们的独一性中却并不供奉：呈现的是归属于“例证性生命”之体系的特征，在这个体系中，没有什么隐藏的，没有什么保留在一个独一的界限内，相反，一切都可以交流，而且强加了同一性（我想重申一遍，这不仅发生在写作中，也发生在阅读中：它关乎共通体中作品的操作或非功效及铭写模式）。

这不是说虚构的文学只是英雄的文学，虽然真实的文学某种程度上是反英雄的。这不仅是模式或文学类型的问题。每样事物在文学类型中都能扮演一个角色。这是作品交流至上的生存问题，无论这个作品属于什么类型，作品中的英雄是谁——埃阿斯、苏格拉底、布鲁姆（《尤利西斯》），《神谱》、《方法谈》、《忏悔录》、《神曲》或《人间喜剧》、《白昼的疯狂》、《打工女郎回忆录》、通信、诗之仇恨——作品的沟通没有完成作品本身，却悬搁了作品完成虚构的主角形象的意图（严格意义上的主角形象、作者的形象、文学本身的形象、思想的形象、交流的形象、虚构的形象、真实的形象）。因为在写作不能完成形象（*figue*）之处，或一个形态（*figuration*），而且其结果是写作不能构想形象，也不能施加形象的内容或例证性的信息（也立刻想说，是传奇的、虚构的），非功效于是被供给。

这并不意味着作品要放弃一切例子的表现：这样的话，作品就不是作品了，那它在生存之前就停止了^[2]。如果它是一部作品，或者它构

[1] 本雅明：《歌德的亲和力》，见著作集第一卷（*Gesammelte Schriften*, Frankfurt: Suhrkamp, 1972—1980）。

[2] “例子”在文学中构成性的功能被分析和解构——在这个词严格的意义上——是菲利普·拉库—拉巴特的工作，特别是在 *Typographics* 中，该文出现在他所著的《分联的模仿》（*Mimesis des articulations*, Paris, Flammarion, 1975.）一书中。

成一部作品，它至少设想自身（同时包括主人公、作者等等）在某些方面应该作为例证存在的踪迹，不论这种例子多么微不足道。但最后在作品中回应写作与共通体的是一种方式，通过这种方式，追踪（tracé）例子（如果它还是一个例子的话）的界限——其自身例证性地——悬搁与打断。作品给予我们去理解（去阅读）的是独一性的特征（retait），它传达的是：独一无二存在不是彼此无根由的本源形象，也不是没有残留的同一化的位置或权力。非功效发生在独一性撤回（/隐退：retrait）的交流中，独一性在界限本身上，在那里，独一无二作为例子沟通，在界限上，它产生和缺乏专有的形象和专有的例子。当然，这不是在所有作品中都能发生的：它不以例子的方式发生，也不通过抹除或展示发生，但它能被所有作品所分享：它被供奉给共通体，因为通过供奉，共通体在工作中早已作为它的非功效而外展。

在此，虚构的英雄——与英雄的神话——打断了他的姿势和英雄事迹。他坦白了真相：他不是一个英雄，甚至不是一个写作或文学的英雄，没有英雄了，这即是说没有哪个形象能够独自表现共通体独一无二存在之生与死的英雄主义。它说出了神话打断的真相，说出了所有创建的、创造的、图式化世界的诗性的言谈，而且说出了虚构本源和目的的所有这些言谈被打断了的真相。因此，它说出了创建、诗学、图式总是不停地向所有人，每一个人供奉，向共通体供奉，向共通的缺席供奉，通过我们的沟通，和通过我们彼此的交流，不是共通体的意义，而是共通和独一的意义之无限保留。

如果说，在共通体的书写中，英雄追踪了英雄神话的打断，那么，这并不意味着，他的姿态丧失了某种我们不能继续称之为英雄主义但至少称得上勇气的东西。打断的独一无二声音不是没有勇气的声音。尽管勇气不是——如我们最初认为的——去说那些会招致危险的话。当然，这样的勇气是存在的——但是，打断的勇气在于敢于沉默，或者具体地说，在于使没有人——没有哪个个体、哪个代言人——说过的东西说出

来：一个声音不是所有主体的声音，一段话语不是对一切理智的命题的确信，它只是共通体于神话打断时的声音和思想，它是打断的一个声音，是每一个普遍的或特殊的声音的无声的打断。

* * *

这就构成了我先前临时说的“书文（/文学）的共同体主义”。很难将这个词语所包含的意思与我们习惯上使用的“共同体”和“文学”的观念联系起来。之所以称之为“书文的共同体主义^[1]”，只是因为它是一个富有激发性的命名——尽管这个名称同时向共产主义与共产主义者及作家与文学所认为的历史时代致以了必要的敬意。

至关重要是共通体的分联。“分联”在某种意义上指“书写”，也就是说，是对其先验与在场在结构上被无限期延宕了的意义的书写。“共通体”在某种意义上指的是一种共在的在场，这种共在，只能以死亡的作品方为可能。这预设了文学艺术与交流都不能应对“书文的共通体”所提出的双重危机：去挑战无言的内在性，同时去挑战化身话语（/言成肉身：Verbe）的超越性。

因为这是共通体——它一直无功效，在每一集体性与个体性的腹地抵抗——因为神话被打断了——被其自身的表达一直悬搁了、分裂了——因此，这里生存着“书文共通体”的危机。这意味着：思想，诸声音之分享的实践，分联的实践，通过分联，只有独一体外展在共通体中，而且共通体也供奉到独一体的界限上。

这既不能决定任何社会性的模式，也不能建构一门政治学——如果政治学能够被“建构”的话。但它至少确定了一个界限，在这个界限上，一切政治学停止又开始。沟通在这个界限上发生，事实上，沟通

[1] 也要请读者注意这里翻译为“共同体主义”也是不确切的，也许翻译为“共通体主义”要好一些。但是，当然也没有什么“主义”的了。——校注

构成了界限，它要求着我们称之为政治学的我们共在的方式，要求共通体自我打开，而非向目的或未来打开的方式。“书文的共通体”至少包含以下内涵：共通体不断抵抗将它带向完成（任何意义上的“完成”——也可以指“完结”）的一切，它表明了一种难以压制的政治危机，这种政治危机反过来又对“书文”、对我们无限抵抗的铭写提出了要求。

它既不能定义一个政治学，也不能定义一次书写，因为它恰恰是反抗一切定义或规程的，不论这种定义或规程是政治的、美学的，还是哲学的。但它不能被纳入任何的“政治学”或“书写”。它标志着对“书文共通体主义者”的每一个偏见的抵制，它是先于我们的，先于我们的发现——在共通体的深刻性上也是先于我们的。不去认识这一切的政治学只是一门神话学或经济学。不去言说这一切的文学只是一种娱乐或谎言。

此时此刻，我应该打断我自己了：该轮到你们来说了，说那些没有人、没有主体说过的，说那我们在共通中的外展。

郭建玲 夏可君译

4. 存在—于一—共通

(1) 存在—于一—共通 (de l'être-en-commun)

还有什么比去存在，比存在更为共通的（/共同 commun）呢？我们存在着。我们所分享的，是存在，或生存（existence）。至于不一生存，为了分享而不存在，它不是我们要分享的，我们不存在于此。然而，存在不是我们能够共同（/共通：en commun）拥有的一种东西。存在与生存决无差别，每一次生存都是独一的。因此，我们应该说，存在不是一种专有的共同（propriété commune）意义上的共同，而是存

在于共通 (est en commun) [1]。存在于共通之中。还有什么比这更容易确立的？可是，迄今为止，还有什么比这更没有引起存在论（/本体论）关注的呢？

我们还远未达到将存在论作为应该直接呈现和作为共通 (communitaire) 的没有任何耽搁的那一点上；远未达到依据存在退隐和区分的严格逻辑，使存在退隐到生存者的存在——于一共通之中（生存是指一切存在者的“生存”的扩展，还是只是其中某些存在者，如人、动物等等的生存，我这里不想多说）的那一点上。因此，问题应该是存在的共通体 (La communauté de l'être)，而不是共通体的存在（/共同体的存在：l'être de la communauté）。或者，你也可以说成：是生存的共通体——而不是共通体的本质 (essence)。

（然而，即便如此，我们依然不能确定，我们是否能够在哲学知识不断增加的过程中的某个阶段“获得”共通的存在论。存在的共通体不仅仅是被偏至的个人主义、唯我论或单子论的传统所忽视了或掩盖了的真理。情况毋宁是，这种共通体的经验一并被这整个的传统所埋葬了，而且出于一些理由，无疑也是原则，它们接近的是一个埋葬了“理论”的实践，以此来言说和构建这个理论。依据某些术语，我们甚至

[1] 显然，这里的翻译是困难的。en commun 作为法语的习语，有“共同”的意思，比如：faire en commun 意味着：共同做某事，但是，当南希特意写为 en commun 时，尤其强调了 en 的意义时，如何翻译就困难了，en 在法语中，有“在、于”、“在……时候、在……时间内”、“用、通过”、“带有、具有”的意思，因此，en commun 可以翻译为：在共通中，通过共通或共同。也可以翻译为：“于一共通一之间一存在”。后来南希强调了“于”的“之间”的意义，也是“间隔”思想的进一步展开。英语翻译 l'être-en-commun 为 being-in-common（存在——于一共通）。便于通顺，我们一般翻译为“共通——中——存在”（这个“中”要被理解为打开间隔的通道，而不是内在化的空间）。对于 commun，我们有时翻译为“共同”，有时为“共通”，这是因为南希的思想是超越传统“共同”、同质化、实体和主体化的思考，转向共通、通道的敞开和打开的思想。前面已经说过，对于“共通体”一词也是如此翻译的，尽管会有交错。因此，读者在阅读时同时要有双重的视听，即听到传统的共同的意思，也要感受到南希对此的解构。我们的整个翻译不得不已经是解释了，请读者反复注意这些词的使用。在每篇文章第一次出现时，我们将尽量标明。南希后来的思想会不断展开对这里的这个词的思考。——校注

可以说，较之笛卡尔生存的明证性——在笛卡尔看来已经是一个明证性和一个共同的经验了，共通—中—存在的经验无疑是更明证的，更遥远的，更“非反思”的。但这个“非反思”作为一种实践却具有构成我们称之为“思想”的所有永恒的颠覆或革命力量。——然而，无论如何，此时，我只想建议大家去看清接受这个意义上的“思想”的前提条件。)

* * *

仿照康德关于存在的论述，我们可以说：共通体不是存在或生存的一个谓词。增加或减去共通体的特征，丝毫不会对存在的概念有所改变。但共通体只是生存的现实的姿态^[1]。

无疑，这种仿照带有某种教育学的特征。我们应该从中理解到，共通—中—存在，或“与—在”（/共—在：l'être-avec^[2]），不能作为某种附加的、外在的东西添加到存在—自身或单独—之在上。我们更应从中理解到，海德格尔的共在（Mitsein），甚至他的共同—达—在（Mit-Da-sein^[3]）都没有从根本上，也没有决定性的激发对此的思考。我们的确需要认识到，“共（与）”（mit）并没有使“存在”改变什么

[1] position; 位置。这个词，依然是要注意的，南希实际上用了这个词的几种含义：位置，姿态和姿势，也是为了与“设定，设置，预设，立场，处身，外展（ex-position）”等词发生内在的碰撞，产生语义之间的回声，激发相关的思考。——校注

[2] 请参看后面第二部分《共通体的解构》中南希对海德格尔的 Dasein、Mitsein（共在）和“与—在”之间关联的详细分析。这个词也可以翻译为：共与之在。——校注

[3] 海德格尔的 Dasein 被翻译为汉语的“此在”（还有亲在，定在，缘在等），显然是成问题的，因为 Dasein 恰好是使此和彼的区分是可能的，是区分的打开，这个“Da”是场域的敞开，是敞开本身，而不是一个固定的“此”，而反倒是一个“去往”（zu）的通道展现的指引。比如，南希喜欢在法语中写成：l'être—là，在法语中 là 也有此和彼的双重含义，但是，在行文中我们看到他强调的主要是海德格尔意义上的生存出离（exister 之 ex），筹划在外，被抛和离弃在远处。我们建议翻译为“达在”，在别的地方，我们会有详细的讨论。——校注

(似乎存在早已以某种方式维持了自身，似乎存在就是自身；也就是说，存在绝对的，就是存在或生存)，“共”同样也没有合格化“Dasein”（此在/达在）什么，但它却从本质上建构了“Dasein”。以一种巴洛克式的德国方式，我会说，“共通—达于一存在”（seindamit），或这个“与”（avec）作为专有的模态，排他的和本源的达—在或在于达（彼在）。

然而，对康德句式的仿造立刻外展了其不恰当性。因为被视为谓词的生存似乎应该与（康德所否定的）物的概念联系在一起。但生存本身，也是按照康德的论题（康德的论题被转换了，给予一个海德格尔的关于存在论差异的论题，这个论题本身对于任何的存在论论题而言都是一个限制的论题），它既非概念（康德把它叫做限制性概念），也非物。生存是物的“简单设定（position）”。存在既不是物之实体也不是物之原因，毋宁说，存在是一个物—之一—在，其中的动词“去在”具有“设置（poser）”的及物价值，但“设置”并没有设定其他的（和其他的什么德性），除了就其（在德性上的）生存的达在（在于彼：l'être-là）、筹划之在、放弃、离弃和供奉。（là的彼处不是生存的根基，而是，在彼处，生存占有一个位置[/发生：avoir-lieu]，到达、来临——同时，也意味着它的区分、退隐、过度、它的“外铭写”[exscription]。)

当我们说共通体是生存的设定时，我们说的是，共通体是设定的设定。的确如此。我们会说，共通体是设定的设置之决定的模式（存在，作为其结果，也是）。对此，我们怎么理解？

这意味着：生存而且作为生存，设定（康德的设定 *Setzung*，与其 *Position* 的想法有明显的差别）不会设定一个生存者、也不会以一个物之分化的方式，独立出来，与其同一性和本质的统一性发生关联。在生存里，只是与生存有关，而不是与本质有关。你可以说，生存是本质，但仅仅是在被设定的意义上如此。在设定之中，本质被供奉了。也就是说，本质向着存在被外展——或者向着生存出离——在作为单纯持存或作为内在的存在之外被外展了。

在内在的持存中，并没有自身 (soi)^[1]。有的的是一个带有谓词的本质——而不是这个本质的自身，或者为了这个本质的自身。如果非要十分严格地说，我们甚至不能说存在是“自身的在场”。否则，这个在场就与缺席的黑夜或无法区分的虚无混同了。

在设定中——这即是说，在外—展中，在存在被离弃于世界中——我们已经明白——本质被外展了。外展到什么呢？不外展到什么，除了外展到自身。可以用黑格尔的典型方式来概括。因为共通体的存在论的惟一任务是通过存在及其差异的思考来进一步激化或恶化对自身的黑格尔式的思考，直至到深渊。但正如我所说的，我们可以用非常黑格尔的方式概括为：即本质被外展到自身的存在，为了自身，向着自身，也是在其自身之中^[2]。（这基本上海德格尔所讨论的生存的向来我属性[Jemeinigkeit]的论题，但这种表达有一个不足之处，它掩盖了自我[moi]之下的自身，从而赞同了个体专有的模糊性，尽管与之相关的共在的论题也因此被激进化了。）

生存所外展的自身不是一个于外展的展现之前即已持存，从而能被辩证中介的属性。原因很简单，因为并没有“自身”。自身是“宾格 (cas régime. 从语法上说，soi——是一个宾语)”，就像与它成对的

[1] 显然，这个词不能翻译为自我的 (moi)。法语的“自身” (或自身本身 soi-même)——这个词，与德语的 Selbst 相关，南希受到海德格尔《存在与时间》以及其后对“自身性” (Selbstheit) 思考的启发，这个词也与希腊的 autos 和拉丁的 ipse 和 idem 相关，因为勒维纳斯从“他者性”对“自身性”的增补和批判，也激发了当代西方对“自身性”的重新思考。南希对“自身”的思考充满了悖论，阅读时是需要小心的。——校注

[2] 显然，南希在这里，是在解构黑格尔的“自在，自为和为他”的自身性思想。当然，要注意南希的外展和黑格尔绝对精神外化和异化自身的差别，当然这里有海德格尔思想的中介——海德格尔强调了自身性，本己 (本真) 性，尽管他还思考了共在，但是，他还是没有彻底深入地思考他者和共通存在的意义，虽然海德格尔 30 年代思考了民族 (德意志和希腊，欧洲的命运) 和历史精神命运的共同体的意义，但是他与纳粹的短暂的合谋恰好表明了他思想中共通体思想的内在危机，海德格尔是否充分思考了这个“共在”问题的疑难，还有待思考。而这正是南希要进一步追问的，他在《纳粹神话》等文章中思考了这个问题，从而走向对“自身”的重新理解来获得对共在的重新思考，当然这里有着德里达 (受勒维纳斯启发) 对自身在场中心的解构的影响了。——校注

反身代词 *se*，也类似于法语中的 *autrui*，也正如他者（勒维纳斯曾经指出，*autrui* 也具有这种“宾格”特征）。“自身”不命名（名称主语），而是一直倾斜（*décliné*^[1]）。它总是充当动作、行为、授予和归属的宾语或补足语。“自身”只是朝向（*à*）“自身”，属于（*de*）“自身”，也只为（*pour*）“自身”的。无论我们从中看到了怎样的矛盾，自身都不是一个主语。去向着（*à*）自身存在，并且不是“自身”，这是在外展中的生存之存在的前提。换言之，“自身”是存在的宾格，除此存在没有其他的格。那是它倒下（*tombe*；坟墓中。衰落，死亡；*cadere*, *casus*），这是存在本质的偶性，或者说，它存在，而不持存，这是其本质的偶然属性。自身是存在的到达、来临与发生事件。

因此，我们必须这样说，在自身之内——*en soi*——本质既不是实质，也不是属性，它是朝向（*à*）自身，并展现为生存之变格（*déclination*）的存在。本质在其自身即生存——分析到最后，那就是海德格尔的定理的内涵，即，生存是 *Dasein*（此在/达在）的本质。我曾经转述过这个意思，说：生存没有本质。尽管海德格尔的公式也许很便利，但是应该更加适当、更加准确——也更加困难地说——本质的本质是生存。同时，为了防止这个新的本质成为超本质，成为一个基础或实体，应该明确的是，这个公式中的动词“存在”（*est*）必须具有海德格尔试图赋予它的及物性，如他在《什么是哲学？》（*Was ist das, die Philosophie?*）中赋予它的真实的价值。而且，它是一个不能语义化，一个贯穿所有“意义”的及物的意义。一切存在论都被还原为存在的及物性。

本质从本质上将自身外展为生存，它向着朝向自身的存在而展现。“向—自身”规定了倾斜（/词尾变化）的边界和界限或者是倾斜的褶子（*pli*），在这个范围内，“自身”是面对同与异（我也可以把这称为“关系”，不过，对于可以内外区分的某物而言，“关系”还是太外在了）一

[1] 或翻译为：有性数格等等的语法变化。——校注

切分配的“自己的”他者。尽管黑格尔坚持认为，“自身”不是有待被认识以便认识自身的自身意识的“自身”；也不仅仅是勒维纳斯所说的他者的人质；它自身就是一个宾格，是其词尾变化的他者。“自身—存在”是存在—向—自身，存在——外展—着—自身；但自身，在自身中，只是外展。向—自身—存在，这是展现—开—存在。这是向着—他者—存在，如果他者在“自在自为”中倾斜出自身的倾斜。所有的存在论都可以简约为这个向着—他者—向—自身—去在。从及物性上说，本质不过是持存的外展：是生存外展的面向，生存只是外展，永远不可及，永远不可居有为实体的内在化，对于生存浓密而不透明的、封闭而固有的内面不可居有，总而言之，永远到达不了其不生存的核心。

不可外展（或不可呈现）就是不生存。而生存不过是向“自身”的呈现，为了存在，向着衰退，差异，自身的本质的变异，这即是说为了生存，这即是说为了外展。改变了生存“自身”，自身之成为自身即成为—不可察觉的，正如德勒兹所说的，不为任何本质的分配所察觉。成为—自身是表面之不定的展开，或实体的展现。因此，成为—自身就是成为—他者，排除了同一与他异的任何斡旋。不存在主语的炼金术——有的只是外展表面伸展/张力的运动。这些表面是一些界限，在其上自身倾斜它自身（se）。它们分享了生存的存在。

我们之所以说没有共同，没有共同的存在，只有在共通中存在，就是要转述以上的意思。所有存在论，一旦这个在自身中存在的逻辑成为作为向着自身的存在，本体论就还原自身为向着—自身的在共通之中（en）。尽管人们只是朦朦胧胧认识到，存在论的还原是一场彻底的价值重估或革命，但也许从黑格尔到马克思，从海德格尔到巴塔耶，我们已经遭遇到这种简约和革命。存在的意义不是共同——但于共通之中存在却贯穿了所有意义。换言之：生存只是分享（partagée）。但这个分享——我们可以称之为作为生存的“向着—自身（aséité）”——并不能分配一个实体或一个共同的意义。它只是分配了存在的外展的

分享，自身的决断，被外展的本体的无脸的战栗：它分享我们。

(2) 共通中的意义 (Le sens en commun)

哲学与共同体显然是不可分开的了。似乎，还不仅仅是沟通，而是哲学与共同体的必然性的共通体 (/共同体)。“哲学”、“共同体”对理解我们的整个传统，如同对这些词更加日常化的理解有着价值。这里，共通体不只是标记为第二论题来从属于第一论题，而是要把共通体把握为作为全部哲学论题的论题，而且可能也是同样超越了或者先于哲学之内的论题本身。在被作为“对象”给出之前，这就是共通体的实事 (fait)，哲学发生于共通体之中 (en)，在这个“en”和通过这个“en”而发生 (这个“en”不是集体的，不是个体/集体的配对和对立的无限迂回)。如果有命名为“共产主义”，“马克思”这样的事件，无疑，这不是偶然的，首先发生的就是作为一个与哲学有决定性关系的事件 (在它的“实现”中对它的“取消”)。

在承认哲学再现了对意义的追问，或肯定它是意义的再现之时，我们可以说共通体给出了这个追问或肯定的模式：作为意义 (sens) 的分享 (?)，意义或 *logos* 就其自身意味着已经分享了 (分离和分配，对话，辩证法，同一的差异……)。意义，在定义上，是共通，沟通，被沟通的，于共通之中的。假设我的存在“产生”了“意义”，它就产生了沟通，这个沟通产生了不同于自我的东西。意义产生了我与自我的关系，如同产生了与他者的关系。没有他者 (或没有他异性) 的一个存在是没有意义的，这只是它的专有的位置的内在性 (或者，这是相同的回返，它的专有的无限假设的回返) 而已。意义的意义 (le sens du sens)，既然意义是“可感的”，而且在所有其他意义中，这是：一个外在的自身感发 (affecter)，被外在所感发，也是感发一个外在。意义是在“于共通中”的分享，而且，就意义的形态的价值而言，作为不可交流的而再现，或封闭在没有出口的主体性之中的，或者是作为无意义的 (non-sens) 来再现的。——在相互关系上，似乎“共通体”这样

的东西隐含了哲学，或者哲学分享了意义的分联，而意义正好向着共同体给出了位置。

当然，对事物的这种理解也是被其他的立刻所反对，这个反对也是传统的和日常的。（即认为）共同体并不认识哲学。共同体在哲学那里看到的只是一个态度，或一个技术，分离，孤立，“精英化的”（交流的短暂的循环）而已，而且只是好斗地提倡共同体的乌托邦，却什么都不做。或者，就是相反的样子：哲学和共同体相互认识得很好，被同一化在一个共同存在的功效作品中（这也是向着它们彼此的共同意义，一个在另一个之中，一个通过另一个的共同意义），当思想融解了自身之时（人们把这命名为“总体/极权主义”），而且共同体会窒息。

我们导入第三种考虑，很少是日常性的，而且能够开始产生分别，就围绕我们的共通的思想而言，有着或多或少清晰的不同模式，有着或多或少的解释或认识（恰好，重要的是不允许成为“共同”的，平庸的，被接受的，被堵塞在明证的企图之中）。这即是我想说的：“哲学的终结。”当然有不同的方式（来理解这句话），这些方式彼此之间相互对立，哲学就此产生了一个论题，也许就此产生了当代的所有论题（也有拒绝这个“论题”的意识形态，它并不走出自身，不讨论也不检查，大体上是事物中的少数情形）。“哲学的终结”至少意味着哲学认识到自身达到了它的完成（因此这全然不同于说它消失了），实现了可能要求追问意义（sens）的意义的整个秩序。所有可能的意蕴（signifiée）都被意指（signifié）了，或者是：总体性被意指，等同于可意味的了（这是意义的另一个方面，或者是 logos 的恳求：逻辑，理性归还了所有理性）。实际上，我们能够，确实地，多样化而不宣称含义的终结，不堵塞反而从根本上……没有危险地宣称，哲学意义的最终意义被证实了：在所有形式之下（知识，历史，语言，主体，等等，——和共同体），意义就是意义被它本身所意感（sensée）到的建构，换句话说，就是存在和意义的同一，或者就是向着作为绝对主体性

的存在自身的在场^[1]。

毫不意外，如果说共通体提供了这个最后的思想之最为清晰的例子（因此也是最先的，创建的思想），哲学的例子，思想完成的例子。无论它是爱者们的，家庭的共通体，还是一个教会或一个主权国家的共通体，通过出场到自身，它们都再现为建构自身的共通体：这是联系（lien）的意义，这即是说，联系本身，先存于联结（联系：liaison：），这个返回说的是，联系先存于联结，甚至其后果，这二者都是纯然同时性的，只是返回到它—自身的这个内在性。这就是我们所想到的，那作为难以置信的爱对社会的反对^[2]。更一般地说，我们再现意义的共通体——它的沟通和它的共通——作为整体和所有事物的实在在场的同时性，作为它的生产的法则（这包含着：当思想只是实现进步的历史，或者，意义只是显现在“这个”世界的“外面”，或者就并没有“这

[1] 黑格尔：绝对是主体，这是说，它是通过自身，分离一切（这是每一个），而且无所依傍，如同“自为”，和“通过自身（par soi）”。它与自身的关系产生了它的存在，它的自在—存在。当代哲学的历史，从马克思、尼采和胡塞尔直到海德格尔、维特根斯坦和德里达，并不是必然就不同于它而操作的，在反对黑格尔式必然它本身时返回到了它本身之内：没有什么作为“存在”而显现，没有作为观念，理念或“存在意义”的问题而显现，如果存在的实事不是不可还原的先存性或外在于它的意义的话，或者，换句话说，如果存在在场的到来不是不被还原到每一个对自身的在场（出场—到—自身：présence-à-soi），而且并不一直存活过对自身在场的核心，作为它的分化和它的差异/延异（或作为存在的折叠，如同德勒兹对复叠和多样所作的理解）的话。——换句话说，为了服务被发扬了的黑格尔式的另一个公式：如果“实在是理性的（le réel est rationnel）”，应该，在最后的分析中，这不是“在理性中”的实在的同一化，和理性的同一化（这里，为什么宣称一个同一律？）但是，在理性中正好是实在和理性的差异——这即是人们称之为“理性”的东西，同时，如同意义，如同思想，已经包含在这个差异的分联之中。这至少不是要求重新思考所有我们的实在的思想（意义的，身体的，质料的，历史的，生存—存在的），也不是“理性”的思想（再现的语言，科学的语言，哲学的语言），与这些毫不相干。我们只是思想它们的前提——它不只是关涉一个理性被展开的任务，而且是一个历史的任务（共通体的事件的任务），一个实在的到来的任务，人们不可能安排它的不可安排的特征。——在这个意义下，哲学从没有被发现为是在有效的存在于共通中，向着有效的事件的外展。

[2] 南希，在这里显然在回应巴塔耶和阿伦特就爱与社会共同体之间关系的思考，即，爱是反对共同体的吗？——校注

个”世界的意义，而且这是无意义的[*insensé*]……)。这是标记了哲学“终结”的逻辑——以及共通体依照哲学而“终结”的逻辑：共通存在把自身构成为它的专有的意义。这个意义必然是一个终结 (*fin*)：目的和完成，历史的终结，目的的解决，人性的实现。只有终结是自足的。而共通体一旦完成自身，就持续地失败，或陷入可怕的灾难之中：爱，国家，历史的真理只是在死亡的操作中。意义的存在，存在的意义是它们专有的和共同的牺牲。

* * *

一旦哲学触及了它的“终结 (/目的)”，这相对于说它触及 (*touche*)——而且它触及到了质料，在没有共通体的共通体中，通过意义触及到了死亡，自杀和大屠杀，败坏和绝望——触及到了界限，在界限上它不停止被奉献，认识，如果在那里同时回避自身（这不就产生了与界限一道他者？但如何别样地思考界限？人们会看到这是谁在游戏之中）：存在作为意义的知识，意义作为存在的知识。很简单，如果它被允许说成是生存的问题的话。而且知识的问题，作为问题和到了同样的一个“问题”的地方了（一个在存在与意义的逻辑之下的问题）。因为哲学释放它自身，达至它的界限，这即是生存，这个生存不是一个意义的自身构成，而是供给了我们更多先于意义的存在，或者承继它，或者超出，而不是相应于它，和包括在这个不相应中……

在哲学不缺乏喜剧式效果的地方：它努力比游戏走得更远，它大笑着给生存的实在以一击——而且它远不是实现了对失败的一击，有时也到了让人讨厌的地步（产生了错误的算计，和科学的错误的算计，道德的、审美的、哲学的政治的错误算计）。

[我想像，没有一个真正的哲学家，在其生命中，至少有一次，不被这个嘲讽的焦虑所抓住的，不要不承认，至少会有一次，思想 (*pensée*) 的整个工作施加了 (*pèse*) 一个无用和荒唐的重量

(poids) [1], 在那里, 生存, 生命, 死亡, 痛苦, 快乐, 微不足道的稠密的某物, 这些东西一直已经存在, 也是遥远的, 先存的。不是不去笑——而且, 有时, 无疑, 这个笑和这个怪脸残留在占据位置的大师们那里, 而且, 哲学也只是通过习性, 惰性, 骄傲或可笑来工作的, 要勇敢摆脱的只是对同一性和大师的服务。——就相互性而言, 与幽默一道, 或者与反讽一道, 共通体只是容忍背叛, 没有什么其他的了——在这个意义下, 只有这样一个问题: 为什么一直有哲学, 而且为什么共通体它们一直产生位置? 为什么这个功能不与哲人石的研究一道消失掉? 人们说: 一直有位置给予那些算命者。无疑就是如此。但是, 人们并不确立这些角色。每一个人都知道, 每一个人都预感到, 无论如何, 在神性隐藏的现实和回避它的实在的意义的追问之间有着差异。在共通体之内, 有一个知识, 它不是哲学的话语, 而就是“思想”, 而且不是“相信”。问题甚至是: 什么是这个共通体的清楚的独一性? 这个方式让哲学产生了它的位置, 还是保持住了它的位置? ——人们不会说, 我窃取了言说共通体之名的权力, 我的哲学的职业事实上保持在分裂中。我也是共通体的, 而且这是我的职业的一个质料/先验的条件。这即是说, 在这个职业中, 在其他事物之间, 我已经产生了必然性的思想, 以及对思想的嘲讽。]

* * *

围绕它的界限, 哲学与之产生了一个相关, 其意义与存在并不一致, 或者说得更艰涩、更紧迫一些, 存在的意义不是在存在与自身的一致性中发现的(只要存在被认为是意义的所在, 是意义在自身构建的完美本体中可以呈现的所在, 是可以共通或在共同存在的共通意义上的特

[1] 南希在这里游戏着“思想”和“重量”(在法语中, 可能只是在法语中, 如同德里达所注意到的)之间精确的内在联系! 对此他有很丰富的思考。——校注

例，那至少是这样的)。因此，在界限之处，共通体被悬搁了：不再有意义的自身—交流，而且共通体或许一无所有，或者就没有什么可共通的。最重要的是，共通体甚至不具备任何共同—人性，也不再具有任何共同—天性或共同—在场，无论伴随哪种共同，都可能存在一个世界，一个共通体致力其中，却使其自身不宜居住的世界。在其界限上——在共通体和哲学的界限上——世界不是世界，它只是一个聚集的堆，或许还是一个非世界的世界^[1] (un monde immonde)。

这就是我们现在所身处的环境——这就是我们的时代 (époque)，一个只能将自己整体想像为有限的时代，如果“时代”真的是“世界”的一种形式或一个方面。意义被悬搁 (suspend) 了。我们不能继续说，“这是意义，这是共同—人性，这是意义的哲学——或者说，这是相互丰富、竞争的意义的诸多哲学。”哲学的姿态使自己变得赤裸、空虚，好像它要被重新发明一般，重新发明，不是为了发现其他意义，而是从此只在这个界限上存在：哲学以一个朝向意义之意义的姿态展示自己，它是一个指向超越专有的未知的外在性的姿势（我们惟一知道的是：意义不能将现实据为己有，不能将生存据为己有，它不是现实之本质富有意义的自身建构）。

不论是“存在”还是“语言”，或“他者”、“独—性”、“写作”、“模仿”、“多样性”、“事件”、“身体”等等，“意义”是当今所有思想的主要“论题”。如此之多的形式构成了必然的不一致，一直以来，我们依据传统的词汇学，将这个问题称之为真理之不可专有的现实性。这首先意味着“真理的缺席”。

(3) 于—共通—中 (/于—共通—之间：l'en-commun)

然而，如果一个共同的意义的建构，一个共同存在的意义在自身范

[1] immonde: 显然这是有点生造的词了，一个不再有意义的世界，一个堆积起来的世界如同赫拉克利特所说的马马虎虎堆积的世界。——校注

围内被抛离了，那么，在何种层面上，真理从此能够“在场”，或者说，即将在场？

也许，共通体必须给我们一些指引。或者，更确切地说，它是占有理应给我们以共通体之意义的所有企图的“终点 (fin)”（占有“爱”、“家庭”、“国家”、“共通体”、“人民”等一切企图的终点）。在这个终点上，在这个界限内我们存在着，不顾一切的残留着的 (rest) ——而且显然的——即是：我们依然在那儿存在着。界限的时代将我们一起抛给这个界限，如果不是这样的话，“时代”就不是“时代”，也不是“界限”，“我们”就不在那儿存在。（如果假定在其他事物之前或者在别处），我们就可以说，彼处保留了 (reste) 共通体的残余，我们于共同之中存在，在——或面对——共同意义的断裂中存在。至少我们是与他者共在的，或共聚的 (ensemble)。尽管这是显而易见的事实，我们却不能通过有利于它的法则（我们可以将它与共同一人性的无本质联系起来），但这个事实依然以一种实质性的无意义继续反抗下去。在这个界限上，我们是否能够尝试去解开这个无意义的符码？

我们存在于 (en) 共通，我们与 (avec) 他者与在。“于”和“与”是什么意思？（换言之，“我们”是什么意思？一切话语都以某种方式记录下来的“我们”这个代词指的是什么？）

它不仅仅只是意味的问题，也不完全是一个意味的问题，它毋宁是位置的问题，是空间—时间，是模式，是一般意义系统的问题，从定义上说，意义交通自身，自身交通并产生了交流。因此，解码不再仅仅是哲学的，它只能在哲学结束的时候发生——在所有逻辑、语法、一般意义上的文学结束的时候发生：以“我们”：第一人称的复数形式，请试试互相描述这个简单的称呼有多么困难。

显而易见，“与”、“共”或“于共通中”指的都是不是“一个在另一个之中”，也不是“一个到了另一个的位置上”。这些说法都隐含了一种外在性。（如同在爱中，一方也只能“在 (dans)”外在于另一方

的他者中存在，而婴孩“在”母亲中的“在”，尽管方式完全不同，也只能外在于那个内在性。在更加共聚的人群中，人们也不是在另一个人的位置上存在的。)但是，“与”既不意味着简单的“毗邻”，也不意味着“并置”。“与”的逻辑——海德格尔在提出 *Dasein* 的同时，连带提出的与在、共在的逻辑——是内在一外在 (*dedans-dehors*) 的独一体的逻辑。也许，它正是一般的独一性本身的逻辑。因此，这个逻辑既不属于纯粹的内在，也不属于纯粹的外在。(事实上，内在与外在共同建立了：纯粹的外在，外在于一切[去除一对方：*ab-solu*]意味着纯粹存在于自身之中，出离自身，走向自身，甚至没有具备以区别作为“自身”的同样的可能性。)有限的逻辑属于两者或几个之间，属于一切和无——但不属于自身。

(我们不能确定，这个逻辑是否仅限于人类，更不能确定的是，它是否仅限于有生命的存在者。难道我们可以用一种不同于我们的眼光来看待石头、山岭、银河系的残骸吗？在此，我只提出世界的共通体这个问题，而不予回答。)

首先，与共在的逻辑对应的只是我们所谓的无组织的人群的老一套的现象学。同一节火车车厢中的乘客彼此挨坐着，非常偶然、随意的、完全无关紧要的。他们没有联系。但他们是一起的，因为他们处在同一个空间，在同一个时间段里，他们是同一列火车上的乘客。他们位于“无组织的群”的分解和有组织的群的聚拢之间，这两个端点都是可能的，实际的，每时每刻在接近。悬搁导致了“与在”：一种没有关系的关系，或者说，存在既向关系外展，同时又向关系的缺席外展。隐退的内在性和关系的到来一并构成了这个展开，最偶然的事件随时可以决定——更不确定，更隐蔽的是，它一直受着每个偶然事件的决定——无疑，更加秘密，不止息地要在每一个瞬间去决断，是在这个意义或者是在其他意义里，是在这个意义和在其他意义里，是“自由的”，还是“必然的”，是“有意识的”，还是“无意识的”，是陌生人和邻居之间的决断的不可决断，是单体和集体之间，吸引与排斥之间

的决断。

这种向关系/非关系的外展不过是诸多独一体 (singularités) 的相互外展。(我之所以说“独一体”，是因为独一性不仅仅是关键的个体，而且它是一个容易使人相信的表面描述。整个集体、组织、权力、话语都在此展开了，在每一个体内，在他们之间展开了。“独一体”明确指出，每个时刻都构成了外展的一个点，追踪出展开于此发生的界限的交叉点。) 被外展，就是在界限上存在，界限既是内的，同时又是外的，既不是内的，也不是外的。展开甚至不是“面对面”，它先于捕获了猎物和抵押品的凝视的诱惑。外展先于一切身份认同 (/同一化)，独一体不是一个身份的认同：它是外展自身，它的严格的现实性。(而身份，不论是个体的还是集体的，都不是独一体的总和；身份本身就是独一性的。) 外展是按照“自身”的分享“在自身中”存在(这既指分裂，也指分配)，是“自身”的建构，是一个所有位置“专有的”(亲密，同一性，个体性，名字)的发生点，而这只不过是存在向着它们的界限上外展，被它们的界限和作为它们的界限而外展。这并不意味着没有“专有”，而是说，专有的位置只能通过“分开”或“分裂”才能从本质上产生。更多的意味着“专有”是没有本质的、只是被外展的。

这个存在的模式，它的生存(还有其他的模式吗? 存在从不是存在，而总是在外展中的模态)预设了不存在共同存在，也不存在实质、本质或共同认同(并没有预设什么外展——这首先要说的是“外展”)，而是存在于共通之中的存在。如果关系必须位于极端的两者之间，位于既定的生存之间，那么，“与”(拉丁文的“共通体”中的共，cum)并不指定任何关系模式。它更多指向的是一个与生存本身同一的，作为关系意义上的存在：向着生存的生存的到来。然而，不论是“存在”还是“关系”，两个词语都不能充分地命名——即使置于等值的关系中，它们也是不充分的命名，因为此处不存在词语的等价，词语将会再次产生外在于“存在”和“关系”的关系。而我们必须满足

于这个公式，即于共通之中存在（/共通—中—存在），而不是共同的（/共通的）。

* * *

没有什么比存在更共同的了：这是生存的自明性。没有什么比存在更不共同的了：这是共同体（/共通体）的明证性。两者都不是明证性的哲学——却揭示了思想的明证性。因为每一个都是对另一个的分—享，对自身的明证性的隐退。存在本身并不是自己的根据。存在既不等于自身，也不等于存在的意义。这就是，生存，这就是，共通体，这就是生存及共通体的外展。每一个都使另一个处于游戏中。处于(en)游戏的共通之中(en)：使思想开始游戏——甚至使我们在现实中交流的那些语词开始游戏的，都在此外展（交流本身“没有共同”的外展，语言和绝对透明状态来支持“交流”的“没有共同尺度”的外展，“交流”支持着一种假定共同的意义，而不是一种“我们的”意义）。

处于(en)游戏的共通之中(en)。想一想这个，不要懈怠，它即是“哲学”，或者说如果它残留在最后，如果它残留在共通之中，这是政治，艺术，或大街上游行的残留物，它穿过边界，成为庆祝和悼念，这是去冲开裂口，或去坐在火车车厢内，我们知道，资本如何将共同大写了，并消解了在之中；我们总是探问“革命”的意义，想弄清楚革命需要怎样的经验；它是抵抗，是生存。

* * *

存在“即是”在……之中（/于其间：en）（应该说：存在是在en之中，这个在里面也不是在里面的在里面），它分开，同时又连接，是“分—享”，在存在的界限上，它外展自身。界限并不存在：它只是这

个极端的离弃，在离弃中，一切专有的属性、所有专有的独一的例子，为了成其所是地存在，都发现自身首先被交付给了外面（但不是一个什么内面的外面……）。我们可以想到，在这个离弃中专有（/专己/本有：proper）发生了——从一开始，即是说从专有的边界，边缘和界限上——被接受、被感知、被体会、被触及、被把握、被渴望、被拒绝、被召唤、被命名、被交流，对此我们是否能够做出思考？事实上，我们在出生之前，早已被离弃，或者说，被离弃就只是出生本身，无限出生到那个在完成离弃中的有限的死亡。而且，这个离弃只是离弃到存在—于一共通，即是说不是离弃给某个特定的交流或特定的（la）共通体——它们似乎只是接受或记载的具体事例。然而离弃本身即“交流”，它通过无限的“外面”，并作为无限的“外面”，将独一性传达给自身。它通过外展使专有（个人、群体、集会、社会、人民，等等）得以发生。海德格尔把这个事件（événement）叫做本有（Ereignis^[1]），即“居有”（appropriation），从一开始，它也是“事件”。事件不是发生，而是一个位置的到来，一个时间—空间自身的到来，它的界限的痕迹，它的外展。

这个外展能被展开吗？能被表现或再现吗？（什么样的概念适用于此？与再现、意指、表演、游戏有什么关系吗？）——如果仅有意义一般是可能被呈现的，我们如何呈现在共同之中的意义？

如果我们真的这么做了，如果我们设计并抓住在共同之中的存在（或本质），接下来，又使共通体（在人民、国家、精神、命运、劳动

[1] 海德格尔的这个词无疑很难翻译，可以试着翻译为：本有——强调居有或专有的意思，与英文和法语的 propre 相关，但是，这个词，在海德格尔那里是与他在《存在与时间》中的本己（eigentlich）中的 eigen（本己/专己）相关的，因此必须翻译出“本己”的含义，当然“本有”中已经有“本”的意义，但是本己本真却无法反映出来。此外，这个词在德语中的直接含义是事件，因此如何在翻译中体现事件的含义？因此，任何对 Ereignis 的翻译必须同时具有：本己和事件——两个含义，这在汉语中是困难的，也许可以试着翻译为：成事——成己之事？或“本事”，仅供参考。此外，南希已经提到了德里达对海德格尔“专有”思想的彻底解构。——校注

中)自身呈现,那么,被(再)呈现的意义立刻消解了整个外展,一并消解了意义本身的意义。但是,如果我们不这么做,如果外展本身依然是未展开的,也就是说,实际上,我们呈现的是,在共同之中,除了甚至不具备“共同—人性”(一个既不是人的,也不是非人的苍白的条件)的“人的条件”的不断重复之外,没有什么可以呈现的,那么,意义的意义就滑入深渊,一切就都倾向于一种没有关系、没有独一性的并置。一的同一性就与(无身份的)多的同一性被同一化,而不会触及在……之中的多样的外展,不会触及到我们的外展。

不论我们做什么,或不做什么,都不会发生什么,没有什么真正发生,只有外展。它必然的就是打开自身,即人们称之为自由、平等、正义、兄弟情谊(博爱)的打开本身——在此,我不能对这些词语多做解释。即使如此,如果除了展开,什么也没有发生——如果在共通之中的存在强烈抵制共同和分化——这个外展和抵制既不是直接的,也不是内在的。它们不是只是随便拾起来就可以被肯定的给予物。可以确定的是,存在—于一共通在坚持,在抵制,否则,我甚至不能写下这些,你也读不到我的这些文字了。但这不导致足够地去说外展。存在—于一共通的必然不是物理学的法则,任何想要展开它的人,都必须外展他自己(这即是我们要呼吁“思想”、“写作”,和它们的分—享)。相反,对所有(包括我的)共同体话语构成威胁的是这样的自满自足:认为一个人相信,可以通过自己专有的传达(再)呈现共同—人性,但共同—人性的真理不是一个既定给予的和可(再)呈现的本质。

这一直被给予的,被意指的,大多位于一个同一与非同一的不懈的辩证的同一(一/多,个体/集体,意识/无意识,意志/物质力量,道德伦理/经济,等等)的秩序中。这也许就是我们囊括在“技术”名目下的东西:一个非—人性的共同—人性,操作的而非生存的共同体。“技术”也许仅仅作为存在和意义的相互构建的实现形式,作为无限解体的夸张的形式。也许,几百年来,同一个“技术”能够在增值和贬值之间变化和不变地发生着,就是出于这个原因吧。但事实恰恰是——不

是人造卫星，也不是光纤光学，而是我们不甚清楚的“技术”——“被给予 (donné)”，持续作为在……之中 (/于其间：en) 被供奉 (offert)。这个被供奉的东西，我们不能占据它，也不能居有它。甚至：即便居有自身接受和收到供奉，我们也保持着外展开对供奉的悬隔 (自由)，而且外展到那个不可居有的东西。

* * *

那么，此后的任务似乎与“哲学”和“共通体 (/共同体)”难以分开了，也许这种关联是难以察觉的 (不做进一步深究的话，这也是思想和政治的任务)，去展开不可外展的 en (于其间)。对 en 的外展，即说，去呈现或再现它，使呈现自身，依次成为一个展开的位置和场域：“思想”不是没有冒险和离弃到“共通体”的，和“共通体”离弃给思想的。这立刻激发出一个“思想者的共通体” (communauté pensante) 的形象，即拉伯雷的 Abbaye de Theleme，或浪漫派小团体想像的如同共和国那样的团体 (而且如同国王们的共和国)，或者是作为“文学的共通体”的某种东西 (前一阵子我使用这个表达，但它意义含糊，我现在已经不使用了。我这里说的不是文学的共通体……)。但它不是一个“所有哲学家”的问题 (如同马克思曾经希望达到的)，也不是产生哲学“王”的问题 (如柏拉图所意愿的)。它同时关涉的是这一个和另一个的事物，一个反对另一个 (那么，它就变成了对界限的思考，在这个界限上，我们不知道“哲学”这个词指什么)，但这里关键的不是提供意义，甚至也不是将存在作为一个问题提出：意义是什么？存在具有什么意义？是共通—中—存在 (/于共通之间而在) 吗？这里的赌注不是要去对立，而毅然决然是其他的问题，即是对 en (在之中) 的分—享的外展，向“意义”的分享外展，意义首先全然退隐了意义的存在和存在的意义——甚至，一个并不同于另一个，而且每一个如其自身，都是被“共通”的于之中 (/于其间：en)，被一个剥夺了专

有的“与 (avec)”所外展的。

不是我“有”意义，不是我有意义的一些东西，而是，我乃意义之中的一份 (en)，我是在存在—于一共通的排他性的模式中。我在，故我生存 (ego sum, ego existo^[1])——只是外展的效果，作为它的分享的最专有的明证性，它的生存的分享的分化的明证性。（笛卡尔早已将明证性作为共同的明证性，每个人在接近明证性的位置和明证性的思想之前，已经彼此分享了它们——甚至就是：已经处于它明证性模糊的本源的分享中了。）

我是于之中 (/于其间：en)：外展这个 en (于其间)，向着这个 en (于其间)，生存发生了。因此，也与我们生存着，不可分离。不仅仅是难以分离：于共通之中的宣称中激发出它的一个表达，或者于其间（不是如哲学概念认为的，每个主体都可以确定）宣称，而且宣称自身——作为界限和在场的分享，在场临到了身。外展不可外展的即是我们能够外展于共通之中。

* * *

这诱使我们说，“在此，我们对现状有个描述，即使不是对所有社会安排和政治秩序的描述，至少也是对民主制的描述。”（否则，有人会更巧妙地说，这是对一种掩藏在一切社会政治现象背后的民主实体的描述。）没有这样的描述。民主制什么也没有外展（专制、独裁），也没有呈现存在与共同意义的本质（极权主义的内在本质）。民主制就其本身而言仅仅展现了本质是不可外展的。毫无疑问，民主制是次要的恶。然而，于一共通—之中，“与 (avec)”偏离了自身：不可专有的

[1] 这个拉丁语句显然是对笛卡尔的“我思故我在”的模仿，南希这里强调的是存在之为生存外展的意义。当然，这里已经有了南希后来思想中的身体的外展和延展的思想，并以此解构心身二元论。——校注

外展的偏离（无疑神秘地供奉于卢梭的社会契约论的路径之间），人们越过同时被不可外展的逻辑和相反的逻辑，到达一个要居有一般的景象（spectacle）。（“景象”一词指向一个返回的、可以居有的展现，没有放弃——无疑，情景主义者已经试图使用同样的词。——至于一般的专有，它显然只有在直接的特殊化和私有化的时候，才是清晰的。）作为（en tant que）“在共通之中”资本的占有，个体的占有，生产与（技术的）再生产的占有取代了于共通之中发生（avoir-lieu）的位置（lieu）。因此，民主制所缺乏的——不是一个在共通之中的再现（如同一个外在的操作），而是在共通之中的外展，也就是说，民主制于共通之中外展自身，向着我们在那里外展，使我们向“我们自身”外展。

历史——不是“历史的一部分”的历史，而是一直以来成为我们当下现实的历史——告诉我们批判民主制连带的危险（与种族屠杀、纯然的剥夺以及无止境的剥削一样残酷的危险）。因此，我们的任务无疑是要替代“批判”本身的观念。然而，历史还告诉我们一直以来我们称之为“民主制”的危险：满足于对存在——于一共通中的在……之中强暴而苍白的占有，这种占有甚至是不可确认的（除非我们再次将它确定为“技术”——近似于我们说的“技术标准”）。En（于其间）的缺口的荒漠化。其结果是，在适当的意义下不应该与对民主制的批判有关（当然也不是反一民主的！），也不是残留在单纯的民主制中的“明证性”的问题。而是关涉到民主向着它专有的陈述和外展的位置的承受力：它走向“民众（/民族：peuple）”的在共通之中，承受这个名字，也许它却不知道去发现道路，声音和它们的分节。

在这一点上，“哲学”和“共通体”是处于共通之中的：一个绝对律令，先于所有的道德（但政治没有模棱两可之处，因为在这个意义上，政治先于一切道德，而不是后于道德，或伴随道德），围绕于共通之中的意义，不会再松开。

5. 有限的历史^[1]

1. 本文只是冒险展现我们当今对历史思考的关切。在这里我不发展，也不呈现（/表现：présente）整个论题的系统性和争论，而这些是已经隐含在所有的计划中的（我也不会展开那些发生在海德格尔、本雅明、阿伦特、阿多尔诺、福柯、帕托卡与利科思想中对历史问题的讨论）。这就是为什么我指向一些话题与争论时，仅仅只是简单的评价，通过明确地以放在“括号里”的方式来呈现。

出于同样的理由，作为前言，我想首先提出接下来我将要展开的论题和假设：历史——如果我们能够在历史的和形而上学的决定之外来理解这个术语的话——那么，主要并不是要把历史从时间的问题，连续的问题，因果性的问题移开，而是要把历史转向对“共同体（/共同体）”或“存在—于—共通（être-en-commun）”的思考。

这是因为共同体本身就是历史的。也就是说，共同体既非实体，也非主体；它不是共同的存在，因为共同的存在是进步和过程的目的与实现——但共同体是一种存在—于—共通，它只是在发生（/到达：arrive），或者它就是到达（l'arrivée），是一个事件，而不只是一个“存在”。甚至，这就是存在本身的发生：它的专有（propre）的生存的非—

[1] 这个文本最初是以英文的形式出现在卡罗尔（David Carroll）编辑的 *The States of "Theory": History, Art, and Critical Discourse*, New York, 1990. 在接下来的脚注中南希自己对此作了说明。因此我们的翻译参考了英译，很多地方我们增补了英文的语词。但是和英文句子语义相近的地方，我们尽量以法文为主。在法文版中，南希自己写道：这个文本首先被让丹（Jandin）翻译，南希自己承认，在专家的眼中看来，也许这个英文文本给人有些不自然、不舒服的感觉，语言上控制得非常糟糕。在根本上，这个文本“它并没有达到它应该说的东西”。而且它使事物的状态过于敏感了。但是，情形也还并不是如此糟糕，也许，它推动了一个要来的“历史”。这里的一些相关的主题已经出现在《自由的经验》一书中和《生存的决断》一文中（我们已经翻译，即将出版）。——校注

无限 (non-infinité)，我试图把它呈现为有限的历史 (historie finie)。

因此，相关的问题是，当我们冒险说“我们开创了历史”，而不是简单地说“这就是历史”时，换言之，当历史更多的是作为履行式行为 (acte performatif)，而非作为叙事与知识时，发生了什么。

2. 现在，我们从下面这个前提开始：那在今天已经过去了的，那在我们的时代认为已经过去了的，不再有其本质特性（可以说，它在很久以前就已被脱换在历史中了），而就是历史本身。

我们的时代不再是历史的时代，因此，这就是为什么历史本身似乎已经消失在历史中了……我们的时代是时间（/时代：le temps），或一个时代（/时间：un temps）（两种说法的不同这本身便意味着对历史思考的总体的差异），其历史被悬搁 (suspens) 的时代——在一定意义上，这里的历史同时是节奏和不安：历史被悬搁了，没有运动，在不确定中和焦虑中，我们等待着那将要发生的，如果它能迈步向前（如果仍然还存在着一种“前进运动”的话），或者说，如果历史停步不前了，又将发生什么。当然，我们对此并不陌生，然而，正如黑格尔所言，“熟悉的，其实根本就未被了解。”那么，即使历史只是重复，我们也还是来总结一下，是什么构成了历史在当代的悬搁。

首先，历史被悬搁了，甚至被终结了，同样的，意义 (sens) 也终结了，而我们知道，作为方向和目的论的意义，而从现代历史思想产生的那一天起，历史就被视为意义了。历史不再具有目的或计划，这样的话，因此，决定历史意义的，不再是马克思以后——黑格尔的思考方式屡次批判的个体^[1]，历史不再是被规定为个体的人（一般的个体或一般

[1] 马克思向来不赞成将历史描述为主体。他一直坚持认为，历史是“人的活动”。从这个意义上说——当然应该对马克思做必要的补充分析——在此，我所尝试的不过是在一个截然不同的哲学—历史语境中重新阐释马克思的见解。我想借第一条注释来表达我的歉意，我的英语非常糟糕，不仅语言贫乏，而且论述粗略。但我还是要向伊丽沙白·布卢姆菲尔德及布瑞恩·霍尔姆斯 (Brain Holmes) 表达谢意，因为他们的帮助，这篇文章才得以面世。——英文版中的南希自注

本身)。因此,用利奥塔的话说,这将意味着,历史不再呈现为一种“宏大叙事(*grans récit*)”,一种对人类(人性、自由等等)宏大的、集体性的叙事,一个叙事是伟大的,因为它是高贵的,而它是高贵的,因为它是在实现和完成的意义上是善的。我们的时代是这样的时代(*le temps*),或一个时代(*un temps*),历史在这里至少被悬搁了:全球性的战争、种族屠杀、核武器的威胁、无法抚慰人心的技术、饥饿和绝对的不幸,这一切至少明显昭示了人类的自身摧毁,历史的自身毁灭,没有了否定辩证法的劳作……

[第一个括号^[1]:也许艾尔沙·莫兰特(*Elsa Morante*)的《历史是一部小说》^[2]以文学化的方式最好地说明了这种状况。这本书有“两个结尾”。一个是小说化的“虚构”结尾:“在1947年6月的那个星期一,拉蒙多(*Iduzza Ramundo*)的悲惨历史终结了。”(第548页)另一个结尾是:“历史继续。”(第555页)在这个结尾之前,作者最后一次提醒我们1947年中那个最重要的“真实”的世界事件。这意味着,历史性与叙事拥有相同的“历史”,也就是说,当我们到达历史的终点时——或者说我们已经到达了——叙事的终点。与利奥塔不同的是,我所说的是一切叙事,不论它是宏大的还是微小的叙事。历史“继续”,以时间发生的我们的时代继续,超越历史与小说继续下去。在这个例子中,文学类型或话语分述的类型(*genre de discoursivité*)在关涉到历史时是全然不同的类型。我们在后面将看到,历史是一定的宣称、声称或承诺的文类。]

[第二个括号:饶有趣味的是,我们看到,历史叙事从一开始就很奇怪地被卷入了对宇宙事件之流变作戏剧性的、悲剧性的、甚至绝望的

[1] 南希括号中的段落都用的是斜体,以便区分和强调,为了阅读方便,我们一律改为了正体,以便阅读。——中译注

[2] 艾尔沙·莫兰特,《历史是一部小说》,韦弗(*William Weaver*)翻译(纽约,1983),第129页。——英译注

思考，而这个事件应该预设了叙事。甚至黑格尔也说，历史是“一幅最恐怖的画面，只能激起最深刻、最绝望的悲哀，不能带来任何抚慰。我们目睹着、忍受着它对心灵的折磨。”^[1]从历史产生的那一天起，作为叙事的历史便是而且必须在本质上神正论的，但是，同时历史仍然因为感到其中邪恶的存在而瘫痪地停留下来。]

因此，这就是为什么我们的时代不再相信历史是“理性的狡计”——通过计谋，理性使终极的理性真理如玫瑰般绽放。而且，我们的时代不再是一个能够感觉到并将自己呈现为产生 (fait) 历史，伟大历史的时间。我们的时代意识到自己是一个非历史的时代。然而，它也是一个没有自然本质的时代。因此，我们的时代仅仅意味着历史主义的时代或历史化的时代，也就是说，一切知识在它的聚集中（除了无需专有历史的技术知识之外）都不能自动地面向未来（即使历史不断地重新发现“乌托邦”观念），也不能提供 (offrir) 任何历史的在场，因此，我们的时代将一切对象（甚至包括“历史”的对象）安排在惟一的法则、模糊的和不确定的“历史决定”规律之下，安排在一种在黑格尔主义之下的或交错着 (para) 的黑格尔主义，在马克思主义之下的和交错着马克思主义的“历史决定论”。“历史决定论”只是表明那 (que) 所有的一切都是历史决定的，却没有说明决定是如何操作的，因为“决定”正好被理解为历史的因果性，而且，历史被理解为一个各种错综复杂的因果关系相互作用的戏剧化的不稳定的网络……

因此，历史的秘密就是因果性，因果性的秘密就是历史。所以，历史变成了各种前因后果的因果联系，也就是说，历史是结果 (effets) 之无尽的生产——但不是历史开始的效果性 (effectivité)。然而，正是历史的开始、历史的开启以及对历史的进入才构成了历史思考的核心问题。历史主义一般是一种思想方式，它预设了历史早已开

[1] 黑格尔：《历史哲学》，法文版，p. 29。

始，并一直延续下去。历史主义预设了历史的发生，而没有把它作为应该被思想的。一切历史主义皆如此，不论是一元历史主义还是多元历史主义，简单的历史主义还是复杂的历史主义，目的论的历史主义还是非目的论的历史主义。正如阿多诺所写道的：“当历史被转换为历史性的生存时，历史便失去了它的盐味。”^[1]

依据历史化的思考方式，你可以说一切都是历史的，但同时一切又都不是历史的。当然，我将提到我们这个时代对历史的再现（représentation）与运用。我并非要批评历史学家们已经完成的杰出的历史工作，也不是想指责在社会学、人类学、生物学、物理学的帮助下，历史知识所取得的显著更新，我也不想抹杀那无法抹杀的真理，即包括“自然”在内的一切东西都正在变成并已经变成了历史，它们一直处在变化中，一直带着变化的印记。而且，这也是历史思考的条件，它意味着许多思考历史的历史方式不可能自身是历史主义者的。在历史性的专有的术语意义下，应该获得一种截然不同的情形。然而，正如尼采早已知晓的，历史越成为一门广泛而丰富的知识，我们对历史的“意义”就了解得越少，尽管历史知识是反对意识形态再现及意识形态权力的一个非常有效的批判武器和政治工具。因为，历史同时也可能提供对历史再现的主体——或历史表现——历史自身的极端质疑。这就是为什么历史一词冒着双重的危险，它既要默默地保留交错的一黑格尔或后一黑格尔的意义，又要慢慢地返回到古希腊意义上的那个历史：材料的收集。

如果历史——假定我们还能继续使用这个词语的话，它既是必要的，同时又是不可能的——如果真理的历史性至少是我们这个时代最为重要的标识之一，那么，它首先的意思应该是，任何历史或历史的思考都无法提供并评估历史性的真理。真理的“历史性”不仅仅是对真理的审核（历史常常被这样理解）：它必须是历史本身的思想与概念的转

[1] 阿多诺，《否定的辩证法》，法文版，p.107。

变，在这个范围内，“历史性”残留在真理的前一历史的思考之中……

[第三个括号：以“历史的决定”来理解一切，与以真理来思考历史性是截然不同的，至少从 1844 年开始，马克思就不再用“历史的决定”来思考历史了，他与恩格斯一同写道，“历史无所作为”，所谓历史，其意思已经变成“人类抽象精神的历史，因此，这个精神也超越了现实的人”^[1]，或者说，历史已经变成马克思在《对米海洛夫斯基的回答》中所说的“一种以超历史为最高品质的普遍的历史—哲学理论”。]

[第四个括号：同时——在我们的时代——我们意识到，历史的现实性与“文学的对象”（海登·怀特的术语）不可分离，而我们正是通过“文学的虚构”来阅读历史现实的。不过，我们似乎承认历史是我们现代的神话形式，同时，在文本和主体性的背后，“历史现实”仍然保持为时间的不确定的和无限的现实的发展。似乎我们被悬搁在两者之间：一边是我们无法以再现来理解发生了什么，另一边，只有历史—虚构叙事在发生……]

3. 那么，从哲学上来理解，在被稀释了的历史形式背后，历史是主体本身的本体论结构。主体性的专有形式——它的本质及结构——在自身本身的法则的“生成”中，已经拥有了生成它自身的方式。在它自身对它自身的再现之中[大家知道，“再现 (représentant)”本来和专有的意义不是“第二表现 (seconde presentation)”，而是“自身的表现”]，主体成为其所是（即主体的专有的本质），在真实的形式中、在真实的观念 (eidos 或理念) 中，对自身成为可见的。因此，历史的终结意味着历史不再再现或启示自身的理念或理念自身。因此历史的终结意味着历史不再表现和启示更多自身的理念，或理念本身了。但因

[1] 卡尔·马克思，《神圣家族》，法文社会版，p. 116。

为形而上学的历史，在发展理念的（和可见世界的观念性）可见性中，发展的不只是“内容”，而且同等地发展为“形式”和所有内容的“形式化”（事实上，真正的形式如同所有“内容”的形式化的形式），出于这个原因，我们将做出结论，今天的历史不再表现，不再再现任何历史、任何历史的观念。（因此，也不存在理念的历史，也不存在历史的理念。）譬如说，我相信这就是利奥塔的意思，在利奥塔声称惟他所独有的“批判思考”的腹地，没有“历史哲学”的地位^[1]。然而，这恰恰是哲学现在应该思考的。我的意思是，哲学应该思考历史，将历史作为没有理念的本质（历史最终是它的本质的本质：per essentiam sine essentia），不可能成为可见的，不可能全部观念化或理论化，同样也不能以历史主义者的方式来这样做。然而，这并不意味着某物不可以向我们的思想供给：事实上，在今天，历史的历史性激发了我们的思想去明确地思考“观念的超出”。

我们下面还会回到这一点上来，但请大家记住，历史观——历史本身作为观念——和历史启示和生产的观念——不是别的，它是人性的观念，或人性作为观念，如同完成了的形式和人性的在场。然而——我们的时代至少认识到——在场化的本质（essence présente）的实现，它存在出来（即是“观念”），必然导致历史作为观念的生成和生产、运动的历史的终结。被实现的人不再是历史的人（正如被实现的历史也许不再是人……）。所以德里达写道：“历史总是被思考为历史总和的运动。”（或者说，“历史的概念只有从意义的可能性，消失的在场的可能性，意义和它的真理的许诺或在场出发才能获得生命”——在“在场”相应于“总和（résurrection）”的声称上。^[2]）被重新接纳的在场是被在场的历史：主体对自身的在场，时间的在场和作为时间本质的在

[1] 利奥塔，*L'Enthousiasme* (Paris, 1986), p. 77.

[2] 德里达：《书写与差异》，法文版，p. 425。德里达，《播撒》，法文版，p. 209。相似的评论参见《几何学的起源》，法文版，p. 105。

场，是在场 (présent) 本身 (过去、未来及当下的在场)，作为主体的时间。

这是历史最内在和终极的矛盾。它不是历史过程中的辩证矛盾，而是超越了辩证法或在辩证法之后 (或在它的中心) 的矛盾，是运动中的历史与重新纳入历史之间的矛盾，是向自身迈进的主体性与自身在场的主体性之间的矛盾，是历史作为生产和事件与历史作为意义，转向和观念之间的矛盾。(即使历史被视为一个不定的或永恒的过程，这个矛盾依然如故：因为主体性，在这里自身表现为过程本身，或者说，相当于同样的事情，因为主体早已在场到它的专有的生产。) 这就是显见于每一种历史哲学理论腹地的历史的——“双重约束”。

在一定范围内，历史早已将自己重新纳入在理念中 (甚至在它的专有的观念)，因此，可以说，我们处于历史之外。然而，在这个重新纳入历史的范围内 (总和) 就发生在最近的过去 (或者说，自从哲学一开始)，以及在一定范围内，我们已经有了“历史”的一种关系，在这个关系中，我们也许被展现到另一种历史，另一种的历史概念的意义，或者也许是另一种的……历史的历史。(还是引用马克思的话：“普遍的历史并不存在；在它的普遍历史的显现中，历史只是一个结果。”——这句话前面有这样几句说明：“有一个必然的发展。但也是偶然性的合法化 (在其他事物之间也是对自由的合法化^[1]。)”在这两种可能性之间，在历史之外与进入另一种历史 (也许“历史”这个名称已不适用) 这两种可能性之间，我们的时代的“悬搁”的特征被发现了。

4. 那么，“我们的时代”是什么意思？准确地说，“我们的时代”首先指时间的悬搁，通常认为一直流动或逃逸的时间在此中止了。时间的纯粹流动不是“我们的”。“我们的”意味着一种专有 (我们后面

[1] 马克思：《政治经济学批判大纲导言》，法文版，p.265。

还会对这种特殊的专有[appropriation]进行讨论)，它近似于一种固有——或者说，意味着时间中的某物，没有停止其时间，也没有停止时间的存在，其时间性(temporalité)就其时间性而言变成了一定的空间，作为一定区域能够为我们以一种专有的神秘和陌生的模态所主宰。不是说我们主宰了时间(我们所做的主宰很少!)。这是在场到我们的时间作为这个空间或这个一定的悬搁的空间间隔化(spaciosité)——这即是纪元(époque^[1])，而纪元无疑就是希腊语中的“悬搁”。

专有的空间究竟是如何运作的? 空间间隔化(L'espace espace^[2])——如同海德格尔说的“空间‘间隔化’(das Raum raemt)”^[3]。在悬搁之中和通过悬搁，间隔开了什么呢? 它所间隔的不是早已被间隔了的空间的点，而是时间性本身的点，时间性即是时间的在场，一直在来临和一直在消失之中。间隔(就其自身是时间的运作：空间和时间是不可抽离的，而且不能再在任何的哲学模式下来思考)——这间隔了时间本身的空间，是它的连续的在场的间隔。这意味着某物发生了：既不是流动，也不是在场。而是在在场与在场之间的发生，是流动与流动本身之间的发生。在连续的流动中，或者说，在纯粹的在场中(二者最终实为一体，我们记得康德在《第一批判》及其他地方说过，一切在时间中流逝，而时间本身却不流逝)，什么都不能发生。正是出于这个原因，历史自身被重新吸纳在时间、延续及内在时间中的因果性历史的思想中。没有什么发生，因为在时间的在场之间，不是在时间与时间之间，没有位置(没有“间隔”)。在时间中的时间，没有位置(也可以说，没有时间)。发生意味着：供给一定的时

[1] 这个法语词及其拉丁词根与希腊语 epoche 悬搁相关，既有悬搁的意思，也有纪元的意思，标志一个时间的终止和重新开始。——校注

[2] Espace 与 Espacement 一道：在法语中既有空间的意思，也有间隔的意思，南希对这个词的思想无疑受到了海德格尔和德里达的影响。尤其是德里达对“间隔”和延异的思想。参看中文翻译的德里达的著作《多重立场》中对这个词的讨论：《多重立场》，余碧平翻译，上海三联书店，2004年，第106页等。——校注

[3] 海德格尔：《艺术与空间》。

间的间隔化，在那里事物发生，打开了时间本身。今天，历史的重新纳入作为为了我们的历史事件而发生，如同我们是现实的 (actuellement) 处于历史中……

然而历史的重新纳入又如何发生的？成为我们的历史。“我们的”与“时代”之间的互动使“我们的时代”这种说法成为可能，也使这种说法的意义成为可能。“我们的时代”并不意味着一个集体性的专有，似乎我们存在，于是我们便拥有了一段时间。恰恰相反，通过间隔，时间赋予我们成为我们的可能，至少使“我们”及“我们的”这种表述成为可能。为了言说“我们”，我们必须处于某段共通的时间——尽管我们的“我们”中的这个“我们”本来就包括了整个人类。根据上面的论述，共通时间的间隔可能是几百万年（很难做这样的论述，因为很难想像一个寿命长达一百万年的共通体）。根据另一论述，“我们的时代不再是历史的时代”，共通时间的间隔是三十至五十年。当然，这不是一个编年的时间问题。它也许只是——发生——在一天；也就是说，“我们的时代”就只是一天的历史。这是有限的历史——也许，除了有限的历史之外，不存在别的历史。这是时间的间隔化的问题，时间间隔或被间隔化的时间的问题，赋予“我们”言说“我们”的可能性——也就是说，使于共通中 (en commun) 成为可能，使我们有可能将自己表现或再现为共通体——分享同一时间间隔的共通体，因为共通体本身就是这个间隔。

历史的决定作为某种共通的东西，或者它作为共通体的时间的决定——在这个时段内，追问什么临到了共通体，或共通体自身发生了什么——这并不是新鲜。从历史时间开始之日起，也就是从历史开始那一天起，历史便属于共通体，共通体也属于历史。某个人的故事，或某个家庭的故事，只有出现在共通体时，方能进入历史。也就是说，历史属于政治，如果政治指的是（我们的整个历史便是这样认为的）对存在于一共通（不仅是个体出于需要和外在力量的社会沟通）的建构、管理与再现的话。我想说的是，历史的“共通体 (commu-

nautaire) ”方面，既然这个词在英语中不存在，或者说历史的“共产党人 (/共通体者: communiste) ”方面（也许这不仅仅只是众多方面的一个），只是我们在我们的历史中所能发现的作为历史的历史的东西。我们能够，也必须在历史终结之时认识它，因为这个时代是我们的时代。

因为我们分担了历史的终结，因为这个问题使我们对于这个主题有所交换或讨论，我们被给予了面向我们自身的机会，在一定的某个共通体中的条件。或许，至少在我们看来，这个共通体不是历史的符号，但它没有符号和观念，它向着“历史”有了一定的打开，也是面向“我们”有了一定的打开。

如果“历史”只具有哲学—历史的意义，那么，我们如何以一种新的方式来思考历史？或者说，我们如何来思考“超越历史”的历史？我们如何以共通体来思考历史？

[第五个括号：也许和我们论述中的其他概念一样，“历史”也只具有哲学—历史的意义，这个事实意味着两件不同的事情。第一，它意味着历史的意义或历史的几个意义被实现了和封闭在历史本身作为时期 (époque) 的内在性之中了。正是在这个时期中，意义正好实现了和封闭了意义自身，或者含义 (signification) 本身封闭了。这即是，封闭了一个“能指” (signifiant) 的“所指” (signifié) 的观念化或理念化的在场和被当场化的观念。在这个范围内，只要“历史”意味着人的时代的意义或含义 (人类作为时间性的和时间性作为人类)，无论是否有“永恒”的目的，在这个意义上 (从意义的语义学—哲学的意义上说)，历史都绝对封闭了。但第二，这个事实也意味着，历史的“意义”，或者作为意义的“历史”——作为意义 (sens) 本身的过程——业已发生，不仅发生在我们的历史的腹地，而且作为我们的历史发生。这可能意味着，西方的思想 (或西方的共通体) 作为思想，把自身思想为历史的，业已发生的，而且在定义中，“历史”对于思想这个发生本

身不再相关。然而，这并不是说，意义与发生没有任何关系了。恰恰相反，如果可以将意义（sense）理解为不同于含义（signification）的话，意义作为基本的要素使某物有含义或无含义可能，意义作为我们的生存的/先验的条件：这个条件下，生存本身意味着即是先验的，因此，在这个条件下，我们不是简单而直接地成为我们——这个“意义”上的意义不是含义的发生，而应该是它作为事物而发生。我们在这个内在意义中生存，尽管我们认为我们自己是无意义的，尽管我们把历史转变为荒谬的（我们在整个历史中有规律地在这样做）。意义也许自身就在发生着，或者说，一直在发生中发生着，它没有被历史重新纳入历史的重要性。]

5. 让我们现在转向共通体（/共同体）。我们先要对共通体这个概念做一个简要的分析，然后再回到历史。因为这里应该简要，所以我不得不概括地介绍一下我在其他地方对共通体的论述。

什么是共通体？共通体不是个体的集合，它后于个体自身的苦心经营，因为个体性只是显现为内在于这样的集合之中罢了。可以换种方式来思考：譬如，在黑格尔那里，只有当主体被另一个自我承认为自我时，自我意识才得以产生。主体欲求认同，因为这种欲求，主体早已不再是自己的那个主体。换而言之，“我”的意义，为了拥有它的专己的意义，应该能够，如同其他所有意义一样，在被意指的事物的在场之外被重复：这只是在“我”要么经过另一个个体中的“我”，要么经过他传达给我的“你”时，才能发生。在每一种情形下，“我”并不先于这个沟通和这个“我”的沟通。共通体，以及沟通，是个体的构成，而不是相反（而且个体，也许分析到最后，只是共通体的界限）。——但共通体不再是所有个体的本质，而本质一直是先于它们而被给予的。因为共通体就是由分离的“独一无二的存在”沟通起来的，他们只是经由共通体才存在。

因此，共通体既不是抽象的或非物质的关系，也不是一个共同的实

体。共通体不是共同的一个存在，而是存在于 (en^[1]) 共通，或者说，是这一个与 (avec) 另一个的与在，或者共在 (/与会/聚会/共聚：ensemble)，与会指的是既不在独一无二存在之内，也不在其外的某种东西。“与会”的本体论区别于一切实体的构成，即不同于所有的各种关系（逻辑的、机械的、感觉的、理智的、神秘的关系等等）。“与会”（以及言说“我们”的可能性）发生之处，内部，之为内部，便成为其外部，并没有任何共同的“内在”的形式。“与会”显现的方式中没有任何本质。这是生存 (exister)，没有本质，但是作为它的惟一的本质的生存（而且这个本质不再是那个海德格尔式的 Dasein：海德格尔以 Dasein 为基础思考的原则——如果能够说一个基础的话）。生存不再意味着简单的“存在”。相反：生存意味着不再是直接的在场，或在一个存在者的内在性中生存。生存，这不是内在，也不是对自身的在场，不是独自的出场。生存因此在于去考虑到它的“它自身”如同一个“他异性 (altérité) 一般”，在这样的方式下就没有本质，没有主体，没有位置，不能够当场化在我之中的这个“他者”，不能够要么作为一个他者的专有的自身，要么作为一个“大他者”，要么作为共同存在（生命或实体）。但生存的他异性只是作为“与会”。

正如马克思所写道的，“这样说似乎完全正确……社会是惟一的主体。但是，仔细审查，你会发现，这是错误的。这只是思辨的观点。”^[2]共通体是他者的共通体，这并不是说，若干个体虽有差异却仍具某种共同性；而是说，这些惟一者分享了他们的他异性。每一次他异性都是每一个“我自身”的他异性，“我自身”只是作为一个他者。他异性不是一个共同的实体，而是相反，是每一个“自身 (soi)”的非

[1] 南希这里依然在强调：思想的重心不是落在“存在”上，而是要在“于”或“共”上，在共通上，在发生 (arriver) 上。所以，南希在文本的写作中，一直为“en”打上斜体的标记。这是他与海德格尔根本上的微妙差异。——校注

[2] 马克思：《政治经济学批判大纲导言》，马丁·尼古拉斯译（纽约，1973），第100页。

实体性，是“自身”与很多他者的关系。所有“自身”通过它们的他异性彼此处于关系中。这就意味着：并没有“在关系中”——没有任何的关系的决定方式——。它是与会。存在的会聚（/共聚：ensemble）就是他异性的。

去与会，或存在中共通（/之间），因此，就是生存本身的专有的存在模式，这个模式中共通的存在本身作为赌注，被威胁或被外展。只有当我能够言说“我们”时，我才是“我”（我存在着）。（这同样适用于笛卡尔所说的自我，只有当自我能够言说“我们”时，自我才是自我。在笛卡尔看来，自我确定是共同的，是所有确定性中最共同的确定，但我们每一次只能作为他者……来分享这种确定性）。这意味着，只有当我与他者的生存、与生存的他者、与生存的他异性联系或（不联系）起来时，我才存在。生存的他异性在于它的非自我在场。这里发生了相对于它的死亡的出生。我们是他者——每一个人都是为他者的，每一个人都是为他/她的（soi）——经由生与死，外展了我们的有限，或者我们外展到限度上^[1]。限度（finitude）并不意味着我们是非无限的——譬如，是宏大而连绵的宇宙存在中渺小而无足轻重的存在——它意味着我们是无限的有限（*infiniment finis*），无限地外展到作为非本质的他异性，无限地外展到我们的专有的“存在”的他异性（/存在是我们被外展到它的专有的他异性）。我们开始，我们终结，却没有起点，也没有终点：不拥有我们的起点，也不拥有我们的终点，只是作为他者，经由他者的起点与终点。我的起点，我的终点，正是我所不能专有的，任何人都不能专有的，不论是他，还是她。

其结果是，我们发生了——如果说发生就是在时间中作为他者、作为他异性的发生（如果每一段时间不是彻底的他异性，那么时间又是什

[1] 参见海德格尔：《存在与时间》；德里达：《书写与差异》，法文版，p. 169；法因斯克（Christopher Fynsk）：《海德格尔：思想与历史性》（Cornell University Press, 1986），p. 47。

么?)。我们不是一个“存在”，而是一个“发生 (arrivée)” (或者说，存在是我们被外展到发生)。这个发生作为生存的他异性的“本质”把我们作为“我们”给予我们，我们只是生存的他异性（不仅仅是他异性的生存）。“我们”不是别的，而是作为主体的“有限”，如果主体性是有限的话（但它自身，作为自身，也是无限的）。正是出于这个原因，“我们”成了一个陌生的主体：当我说“我们”的时候，是谁在言说？不是我们——我们不存在，而是“我们”在发生，每个个体的发生只有通过共通体才发生，我们的共通体才能发生。共通体是有限的共通体，也是他异性的共通体、发生的共通体。这就是历史。正如海德格尔写道的：“历史 (Geschichte) 其本质的重要意义既不在过去，也不在‘现在’，也不在历史与‘过去’的相应之中，历史的重要意义在于生存专有的发生 (Geschehen) 之中。”^[1]

因此，共通体不是历史的，似乎它是永恒流动的时间中（或在时间之流之下，因为主体曾经被界定为处于时间之流之下）变动不居的主体（或者说，作为共通体的主体或主体性拥有永恒的时间，这是历史主义形而上学的根据——在某种程度上也可以说，这也同样是海德格尔的根据。）然而，历史是共通体，它是一定时间间隔的发生——如同一定的时间间隔，是“我们”的间隔。这个间隔将间隔赋予共通体，并间隔开共通体，也就是说，间隔使共通体向自身（它自身）外展。这就是对下面这个显而易见的简单事实的解释：正是出于这个原因，历史从来不被视为个体故事的汇编，而总是被当作共通生存的专有的模式和独一无二，是生存专有的模式^[2]。

我们甚至可以说，“历史”一词“最低限度的意义”或核心意义上不是事件的延续，而是事件的共通维度。这即是说：“共通 (/共同：

[1] 海德格尔：《存在与时间》，第74节。

[2] 海德格尔：《存在与时间》，第84节；并参见保罗·利科的评论，收入《时间与叙事》，第3卷。

le commun) ”本身，如同发生，既不是共通被给予为实体或主体的，但它发生，“作为”历史的来发生。

6. 从这个意义上说，历史是一个有限的历史。而与有限的历史截然对立的，恰恰是完成的历史。从一开始，完成的历史就是存在通过（或作为）时间过程的在场：“重新纳入历史”。从历史开始的那一天起，历史便一直包含了历史的终结，并不断表现这个终结（终结既是万劫不复的灾难，也是神化的崇拜；既是不断的日积月累，也是始料未及的突变）。有限的历史是生存时间的发生，或是生存作为时间、时间的间隔、在场的间隔和时间的当场：历史的本质既不在自身，也不在他处（因为根本不存在“他处”……）。因此，历史“从本质上”外展（exposée），被无限地外展到它专有的有限本身的发生。

有限的历史是生存的发生，是作为共通的生存，因为历史就是“他异性的共在（être ensemble）”。这也意味着，历史意味着生存之自由与决断的发生。

[第六个括号：在此，我不能对“生存之自由与决断”的内涵做详细论述。我们不应把它解释为主体的自由，主体的自由不仅意味着与历史相关的自由主体——实际上是摆脱历史规定的自由主体——同时意味着历史本身是一个主体，正如黑格尔（在某种程度上）所想像的，或者如斯宾格勒或汤因比所天真设想的作为主体的历史。我们应该将自由确切地理解为发生的专有特征及生存的外展。自由不仅仅是“摆脱”因果与命定的解放，它同时注定要面对因果律与命定，经受作为发生到历史的因果与命定。这并不意味着因果律与命定构成了元—历史。这意味着可能只有而且首先我们开放着（ouvrir）——或开放着存在本身——向着如同“因果律”或“命定”，“必然”或“决定”这样的

东西打开。这即是说我们是彻头彻尾的历史的存在（我们作为历史的存在不是一个偶然属性，也不是一个过程）。自由再一次意味着历史是生存的外展，我们注定了（这是“自由”）要去思想和把握诸如因果性与/或随机性，视为过程与/或发生，视为必然与/或偶然性，过程与/或抵达，必然与/和自由，无常与/或永恒，视为单一与/或多样，诸如此类的事物^[1]。]

历史是表现或生存，以及到来在在场中，在这个范围内，生存本身是有限的，而且共通的——这要说的是，再次申明，历史没有本质，但在其“本质”中，但通过“本质”，它存在，它发生（说得更恰当些，是某物发生或不发生的可能性）。共同体并不意味着共同的发生，而是发生本身，是历史的发生。共同体是“我们”作为他异性之共在的发生。作为一个独一的存在，只有当我外展于共同体的腹地，而不是要在共同体之中扮演什么特殊的或重要的角色时，我才是一个历史的独一的存在（即，我存在着）。“自我”在“我们”中，“我们”作为“我们”，都是历史的，因为我们在本质上属于存在本身之有限的这个发生。存在本身的有限性这个事实意味着存在既不是实体，也不是主体，而是在生存中，被供奉（offert）在生存之中（dans），供向（à）生存。存在被供奉给生存——它是发生（被供奉）的供奉的专有的特征。这就是我们所要称的历史的共同体主义：我们以我们之所是，在其中，而发生。

因此，有限的历史不是由主体的完成或主体的再现构成的。历史既不是精神，也不是人类，既不是自由的，也不是必然的，它不是那样那样的理念，甚至不是他异性的理念，他异性的理念就是时间的理念，也是历史本身的理念：他异性没有理念，而只是——作为与会的存在（être-ensemble）——而发生。

[1] 参见笔者的《自由的经验》（Paris, 1988）。

[第七个括号：这是一个策略的出发点，可以对黑格尔的历史哲学或黑格尔的哲学进行重新解读。因为如果历史是精神的历史或理性的历史，正如黑格尔在《历史哲学》中所写道的：“理性是内在于历史的生存之中的，它在这个生存中实现而且穿越它。”^[1]那么，这同样意味着，理性只不过就是历史的生存，理性之所以是理性，就因为它是历史生存的“发生”。（这种理解“可能被考虑为”包含了辩证法，正如热亚阿尔（Suzanne Gearharr）所写的，这是一种“循环论证”^[2]。）从这个意义上说，虽然历史是理性的主体的本质，理性却不完全是历史的生存。因此，我们必须以一种完全不同于“黑格尔的”方式来理解理性的合理性。对黑格尔的重新解读就是对普遍历史哲学论述的重新解读。其原则或图式是，哲学化的历史是对（人的或人性的等等）精神认同的过程，是对同一性本身的认同，同时，是无限的差异和同一性的差异。]

有限的历史：现在我们应该很清楚地认识到，有限和历史是同样的事情，“有限的历史”是一个同义反复，也就是说，只要“历史”被认为远不是历史的重新吸纳，“有限的历史”就是一个同义反复。有限的历史、或历史之为历史，历史在其历史性中（设想“历史”一词还适用于此的话）既不是实现的表现，也不是本质的表现——甚至不是历史过程或流程的表现。历史，是生存的非本质的表现。（作为“生存”概念及话语的历史本身，是受到质疑的哲学要素之一，它是一个历史事件，是以纪元来自身把握的历史之发生。）

有限的历史是生存作为存在、作为生存以及作为共通体的表现，同时，也向其自身在场，历史从不自我呈现。当我们在历史文本中说到“他们”时，譬如，“他们，希腊人”，“他们，开国先驱们”，“他们，

[1] 黑格尔：《历史哲学》，导论，法语版，p.32。

[2] 热亚阿尔（Suzanne Gearhart）：《历史（哲学）的批评时刻》的手稿。

参与1917年苏联成立的人们”，当我们说到这个“他们”时，确切地说，是在历史中书写到“他们”时，我们说的是取代了他们的“我们”，“我们”属于“他们”，同时又不属于“他们”，因为这是他们的历史共通体，只有通过历史，通过我们对历史的塑造，他们的历史共通体才能显现。当希腊人自己说“希腊人”时，“希腊人”中的某些东西便丢失了，一个新的时间间隔使“希腊人”共通体向自己的未来敞开了。历史的实在总是在在场之外的实在。历史学家们所书写的“他们”表明，“他们”中包含的“我们”过去从未如此在场，现在也从未如此在场。“我们”总是来自未来。因此，当我们把自身视为占据了历史终结那段时间的共通体时，我们的“我们的”也不断来自未来。

历史，在发生之中，我们永远无法在正在发生的历史中在场，这就是我们的生存，以及我们的“我们”。非—在场（non-présent）构成了我们的“我们”，非—在场根本不是一个在场，它只是发生本身。书写历史——历史总是被书写出来的（即使我们思考或言说的是我们“制造的”历史，在“在场”中，我们想到一个敞开的历史时，我们所说的，所言语的仍是“书写”历史）——不是对过去或当前的在场的再现。它是在它自己的专有的当场和它的专有的在场中追踪生存的他异性。这就是为什么历史本质上是书写，如果书写是通过踪迹的差异来铭写差异的踪迹。正如阿马舍（Werner Hamacher）所写道的，书写历史是“向历史事件的在场的告别（Un adieu）”。用德语来说就是：was geschieht ist Abschied（发生是告别），在历史中在场与向历史呈现（向着未来作出判断、决定、选择）绝不是作为历史的自我呈现。历史被“间隔”了——或者说被书写了——被时间本身的间隔所书写，被这个间隔打开了历史的共通体的可能性。这一直是从未来而来：然而“未来”并不意味着在场的未来，通过它的再现临到我们。“未来”意味着时间的间隔，差异不是时间中的差异，而是时间的差异——这个间隔，既是时间区分自身的方式，也是共通体在自身生存中的间隔。

7. 如果时间被理解为持久的连续和流动（除此之外，没有别的对时间本身的理解），那么，历史便不属于时间，或者说，历史需要一种对时间不同的思考——把时间视为间隔。（如果时间被理解为持久的连续和流动，那么，历史便不属于因果性，既不属于整体的因果，也不属于各种单个的因果——即使因果性并不被给予，而是仅仅被再现为一个观念^[1]。）因为不断改变的时间的持续（按康德的说法，时间是一种实体）的持续是自我在场的在场——即使它从未自我在场。但历史一直是一个“临到—在场”，历史是来临（venue），作为来临，如同发生的来临（“从未来而来”），它意味着：作为非—在场。历史不是生成（devenir）的持续。历史变成了无——因为历史不是生成，而是到来。历史既不属于时间的在场，也不属于在场的时间（过去的现在，当场的现在，未来的现在）。历史不属于记忆。记忆是对过去的（再）现，是活着的过去。在记忆终结的地方，历史开始了。再现（représentation）终结之时，历史开始了。历史学家们的工作——不是记忆的工作——是以多种意义来再现的，但他们所再现的是不可再现的东西，即历史本身。历史之所以不可再现，不是因为历史深深地隐藏在再现背后，而是因为历史是“临到在场”，作为发生的。到来意味什么呢？既不是在场，也不是缺席，那么，这个“到来”有什么特别的建构？——正是在这个问题上，我们接近了对历史的理解。

正如汉娜·阿伦特在她的文章“历史的观念”^[2]中所强调的，只是对历史的现代思考，它使我们把时间首先理解为一种时间的延续。你可以补充说，因果性的概念隐含在这个思想方式中。因果性并不允许发生本身——发生之为发生本身，它只是一个个事件的延续。它无视事件本身的发生。时间性与因果性都与事件的发生无关。它们只关心

[1] 正如利奥塔在 *L'Enthousiasme* 第 45—46 页中所声称的那样。

[2] 汉娜·阿伦特：《历史概念》，《过去与未来之间》（纽约，1968）。——英译注

变化，尤其是特殊实体或主体的变化，而它们不关心实体或主体本身（这是康德对因果性的表述）的发生（出生或死亡）。也就是说，时间性与因果性属于自然，从这个意义上说，历史是一个自然过程，或自然作为一个过程，作为一个增长的自然的人类过程（即使“自然”被认为是过程本身）。

连续的时间就是时间的自我连续。用康德的话说，延续的时间是现象的连续，也是连续的现象，却不是连续之现象化的发生。时间不是某物的生或死，也不是某物之发生，间隔允许独一体出现或消失。

这个间隔，这个时间本身的间隔，只是他异性，在时间中出现的异质性。“出现在时间中”意味什么？它指的是，在时间中不以时间方式显现了一种不是时间的东西，它既不是在场或在场的连续，也不是过程的实体，时间的发生，但也不是时间化的方式。也就是说，并不是从时间中出来返回到时间，不是自身连续，而是从无（rien）的出现——或回到无（生或死）。这个无——一直是“未来”——就是无物：它不是连续的自我之外的另一个否定实体。这个无指的是在发生中的无物发生，因为没有位置可去保持；但有的是位置的间隔，是虚无间隔了时间，并在时间中打开一个他异性，生存的异质性。

[第八个括号：从某种意义上说，我们应该将历史的日常接受的“无”、与作为时间敞开的永恒性的“无”，谨慎地区别开来。永恒在此不应该理解为在时间之外，也不应理解为在时间之后（作为另一个未来时间）。永恒是在时间中显现的生存。这就是历史，因而是我们有限的永恒。永恒是有限的，因为永恒自身不具有其自身的本质。永恒就是生存之时间的外展，也是时间的外展。这个论题也意味着对黑格尔的重读（尤其是对他的《百科全书》第258节的重新解读），以及对本雅明的《历史论纲》的重读^[1]。]

[1] 瓦尔特·本雅明：《历史哲学论纲》。——英译注

无论发生了什么——或者说，某物发生了——都不是由时间过程的同质性造成的，也不是由本源的时间过程的同质运行造成的。恰恰相反，发生的意思是，本源现在不在场，过去也不在场。也就是说，在海德格尔看来，存在不存在：我们在实体化的连续进程中并不自我延续，无论是作为个体，还是作为集体，但我们在共通体的异质性中我们显现为我们，这就是历史，因为我们不是我们的专有的本源。在这个意义上说，历史意味着本源的异质性、存在的异质性、“我们自身的”异质性。

然而，这种异质性就是时间本身的异质性；因为如果第一段时间与第二段时间——时间的不同“在场”之间——没有差异的话，延续就无法继续。在场之间，不再有时间。[也没有永恒的实体与时间的在场。]到来，如同产生之发生，或者在时间中来临，这是时间本身从它自身中出来，它自身的出来 (sortant)。这是时间的缺失——在一定的意义上同样作为时间的充满：事件，它的专有的异质性充实的时间，而且因此就是间隔化。生存，作为有限存在的本体论条件，是在自身之外的时间，在时间中打开了时间的间隔，这是“我们”的间隔，一个共通体的间隔，只是被时间的间隔化所打开与“创建”。

“创建”可以看作是“历史”事件的范本。那么，除了时间的间隔与异质性，创建意味着什么？这样的基础之前没有任何他物。创建本身无所承继。创建，在定义上没有任何基础。基础不过是对界限的追踪，这个界限间隔时间，打开新的时间，或者说，在时间之内开启时间。每一次的打开都是一个世界，如果“世界”指的不是宇宙，而是生存所专有的位置，在这个位置上，每个人都被“给予到世界”，每个人都“来到世界”。这个世界既不是空间，也不是时间；它是我们共存 (exister ensemble) 的方式。它是我们的 (notre) 世界，我们之 (de) 世界，不是所属关系上的，而是有限的、作为它的专有的本质的生存的居有 (appropriation)，来到世界，同时也是开启这个世界。但这个时间不是本源的时间，也不是时间的本源：它生存——时间的间

隔，打开了言说“我们”的可能性，使通过这个“我们”清晰地言说生存的历史性成为可能。历史不是叙事，也不是陈述，它是一个“我们”的宣告（历史正是在这个意义上被书写的）。

[第九个括号：从这个意义上说，任何制度的全部基础——或者说，所有制度本身在其专有的制度化的发生过程中——都是一种间隔，都打开了一段被间隔的历史时间，虽然同时也产生了这段历史时间的封闭和闭合。]

[第十个括号：显然，我不过想对海德格尔的 Ereignis^[1]有所评价或有所发展——即使不直接评价他的历史理论——这是说存在本身作为发生，居有存在自身，而且因此向它的限度，作为它的非居有的本质。德里达将本事的逻辑表述为“延异”的逻辑，即在自身中自身差异的逻辑。我想补充的是，这是生存的逻辑，是（作为）共通体的逻辑，在这个范围内，这个共通体不是存在者，也不是被给予(données)，而是供奉(offertes)：我们被供奉给我们自身，这就是我们去在或不在的方式——生存而没有在场，或者只是在供奉的在场的存在中。供奉的在场是到来或它的未来。被供奉或接受未来的供奉，这是“历史的”或“历史”。但我非常清楚，不能把 Ereignis、差异、供奉这三个概念完全当作“概念”，而且也不能用它们建立另一种关于“历史”、“共通体”或“生存”的“新理论”。因为它们自身只在既是我们的同时（“历史”终结之时）又不再属于我们的纪元时期及话语的范围内被供奉。因此，它们只给我们提供了机遇，使我们从它们——从它们的含义及含义的缺席——走向时间的其他空间以及走向另一种话语。历史正是经由这些脆弱的“记号(signaux)”（而不是“符号[signes]”）向

[1] 海德格尔后期思想的关键词，不太好翻译，如同我们在别处指出的，可以试着翻译为：成己，成事，居有，本有，本事，等。——校注

我们供奉的：一个机遇，我们知道，去拥有另一个我们未来的历史，拥有另一个“我们”的另他的分联，对未来的另一个宣告。这不是一种理论，因为它不属于对（超越）历史及共通体的讲述。但历史正是以这种方式——这些语词、概念或记号——供奉了自身，作为发生到一种不再属于“历史”思考的思考方式。去供奉就是在场或提议，而不是如同一个礼物的在场的施加。在供奉中，礼物不被给予。供奉是礼物的未来，并且/或者是尚未给予的未来的礼物。面对供奉，我们所做的是：接受，或拒绝。我们不知道什么被供奉，却必须做出决定，因为它不是被给予（它不是一个概念，也不是一个理论）。历史的真相就在于：它供奉给我们的决断，却不被给予。]

时间作为一个世界而敞开（这意味着“历史的”时间总是世界变化的时间，也就是说，在某种意义上是革命的时间），时间敞开和间隔为一个世界的“我们”，为了一个世界，属于一个世界的“我们”，这个时间就是历史的时间。虚无的时间化的时间——或者，同时也是充实的时间、充满的时间。“历史的”时间总是一个充满 (plein) 的时间，被它专有的间隔所折叠的时间。本雅明写道：“历史是一个建构的对象，它所处的位置不是同一的、空的时间，而是被‘现在’所充满的时间。”^[1]然而，“现在”是什么，被“现在”所充满又是什么意思？“现在”既不是指当场 (présent)，也不是对当场的再现 (représente)。“现在”表现当场，或使之到来。当场，如同我们所知道的，它穿越了整个传统，是不可表现的 (présentable)。“现在”的当场，即到达的在场，从不在场 (présent)。但“现在”作为履行式的（如同不是实体名词的“现在”，而是作为履行式的“现在”，是可以成为“我们”的言说，既表达了“我们”，也表达了“现在”）呈现了这一在场的缺席，这个在场是“我们”的到来与历史的到来。一个

[1] 本雅明：《历史哲学论纲》，第十四条。

被“现在”所充满的时间是一段充满开放性与异质性的时间。“现在”要说的是“我们的时间”；“我们的时期”可能说的是：“我们，时间充满生存的空间。”这不是一个完成，而是一次发生。发生完成——发生。历史完成——历史。这是向历史使命（*destination*）（不是命定）的展开，用另一个术语来说，是外展。历史是使命或历史的外展——这是说外展到生存作为没有实现的存在方式，没有完成的在场。对今天的我们而言，这就是存在的专有的方式。正如亨利·毕洛（*Henri Birault*）所写的：“存在注定全部属于历史。”^[1]也就是说，所有存在都只不过是这个使命或外展，是生存向生存的有限外展。我们的生存是可能性和去说“我们，现在”的机会。

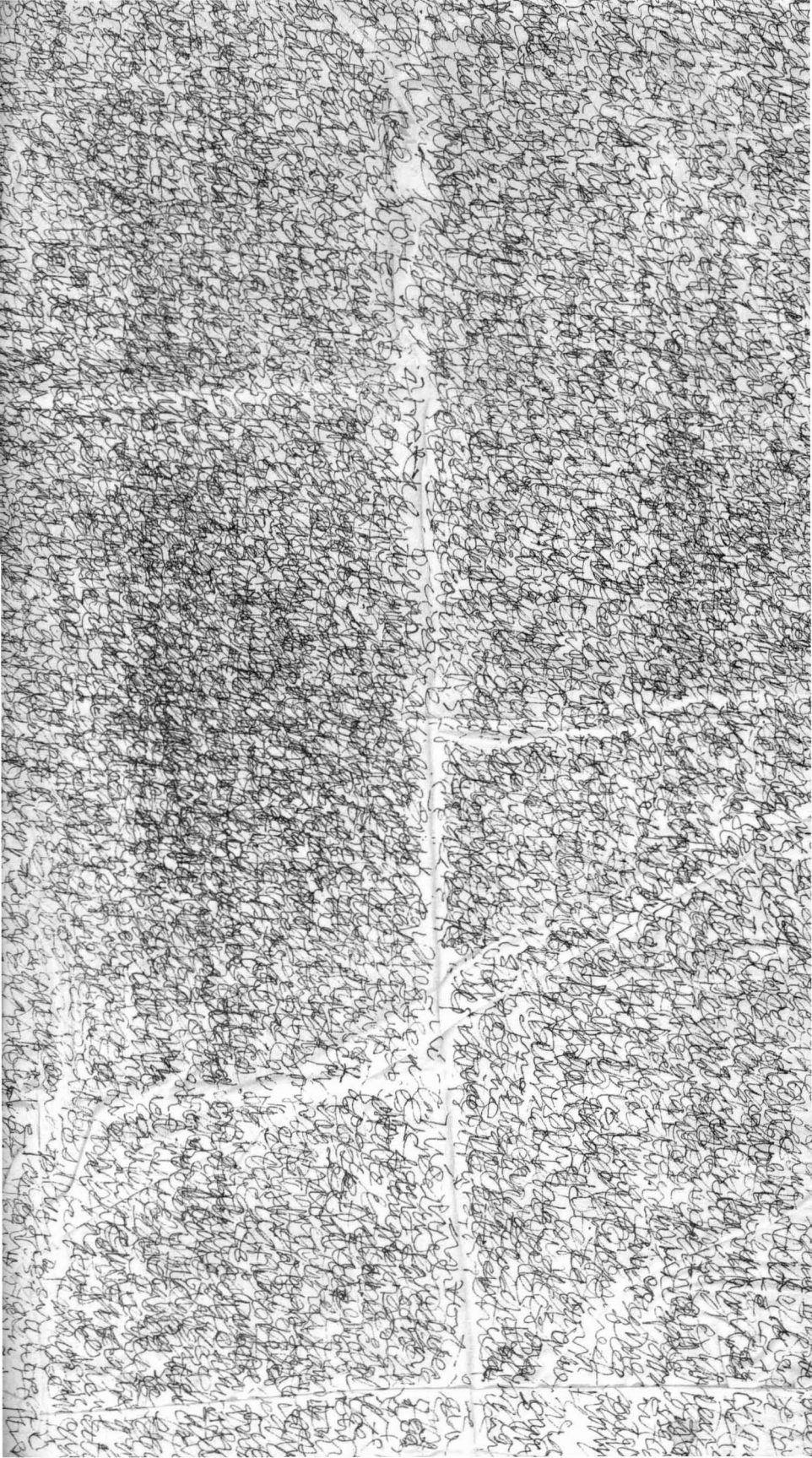
“我们，现在”并不意味着我们在一个既定的历史情境中在场。我们不能再将自己理解为一个既定过程的既定步骤（尽管我们只能将自己再现为既定过程的整个历史时代的结果……）。但我们必须分享时间的间隔，正如我们必须分享共通体。共通体，这是分享生存，不是分享共同的实体，而是被外展会聚到作为异质性的我们自身：向着我们自身的发生。这也意味着，我们应该分享历史如同分享有限。如果有限说的是：不是把我们自身接受为本质或本源，而是应该去决断历史。“历史”不总是自动成为历史的。它应该被考虑为一个供奉和一个决断。我们不再从历史中获得我们的意义——历史不再赋予我们意义，言说意义。——但我们必须决定言说我们的“我们”，我们的共通体，以便进入历史。

我们必须决定——决定如何——存在中共通，决定如何使我们的实存生存起来。不论何时，这不仅是一个政治的决断，也是一个关于政治主体的决断，关于我们是否并如何允许我们的他异性共存，铭写为共通体的与历史的。我们必须决断——或书写——历史，使我们展现我们在场的不在场，展现我们的来临（作为“未来”的来临，却不紧随于现

[1] 亨利·毕洛：《海德格尔与思之经验》（Paris, 1979），p. 545。

在之后，而是我们的现在的即将到来)。有限的历史就是这个面向历史的无限决定——如果像我所努力尝试的，我们至少今天还能使用“历史”一词的话。时间之流中，今天早已成为昨天。但每一个“今天”也提供了“时间间隔”的机遇，给我们提供了机会，决定如何使“今天”不再只是时间，而成为我们的时间。

郭建玲 夏可君译



第二部分

共通体的解构

1. 人之自由的声音^[1]

在众多可能的其他方式中，我要从一个短语出发，在这个短语中可以听到（/理解：entend^[2]）一个动机，这个动机能够被理解为自明的，这即是说作为事物一般的自身理解而言，这个动机现在使它自身越来越在潜在的问题的核心被听到——或打开了一个危机——即“人之终结（fins de l'homme）”的危机的（声音）。部分出于偶然，我从亨利·毕洛（Henri Birault）的近作《海德格尔与思之经验》中摘取了一句话，毕洛写道：“我们的这个世界的痛苦（/苦恼）意味着我们重复地召唤一个伦理，而这个伦理可能会避免这个召唤。”^[3]

伦理，是世界上最容易理解（/听到）的东西，而且，从讨论会开始到现在，关于伦理，我们已经直接或间接地提到过好几次。然而，我们还是有必要从至少两种可能的方式来理解它：或者是，我们的苦恼

[1] 在1980年，南希和拉库一拉巴特一起主持了在Crisy-la-Salle为德里达思想的意义举行的名为《人之终结》（*Les fins de l'homme*）的会议，这个文字最初出现在这个会议上，所以南希提到了在他之前的诸多文章，后来同名发表在南希的个人著作《绝对律令》（*L'impératif catégorique*, Flammarion, 1983）中。理解南希这个文本的关键无疑是对fin这个词的理解，在法语中，这个词有终结、目的和有限的含义，这是对海德格尔的生存的有限性（Endlichkeit, finitude）的展开，关涉到所谓的后现代的“哲学的终结”的境况，以及就德里达对哲学封闭（不是终结，不是哲学的死亡）之解构的重新打开的重要性的强调，从伦理性本身以及义务的命令式的康德式思考出发所做的回应。所以，读者依然要触感到这里的fins的复数和相关差异的意义，同时听到和把握这个词义的内在纠结。我们也参考了英文的翻译以及相关的注释：*Retreating the Political*, edited by Simon Sparks, Routledge, 1997。——校注

[2] 众所周知，这个法语词，同时具有倾听和理解的双重含义，这暗示了南希后来讨论康德的伦理学中对尊重的关注和绝对律令的倾听，以及对良知声音的倾听。法语中意识和良知也是同一个词，也与之相似，显然，这里有着比德语更加明确的关联。因此，读者也要有这样的——一开始对“倾听”一声音的关注或关切，看重与注重（尊重）。——校注

[3] 亨利·毕洛：《海德格尔与思之经验》，巴黎：伽里玛，1978。

来自伦理的缺乏，它通过对所缺乏的伦理的诉求来体现自己（事实上，这在今天已经成为公论，然而，想到这个，我还是小心为好）。或者是一种更决定性、也更成问题的阅读——对伦理的召唤本身，对伦理的要求，其本身就是痛苦的体现；对伦理的要求，或者对伦理的某一方面的要求，是对痛苦的证明，总体的痛苦的证明，一种甚至都不知道自己缺乏什么的痛苦。我们对伦理的理解（/倾听）并不太多。因此，有必要在此停留。

如果对伦理的召唤，是一个痛苦的召唤，在这个意义上，不是去要求那些我们所真正缺乏的东西，这个要求将痛苦本身筹划为要求的对象了，这也是因为这样的一个召唤忽视了一个事实，在这个陈述中，伦理本身成为被解释为“世界的痛苦”的一部分了，显然也是西方的现代命运的一部分了。或者，用海德格尔的话说，我正在急切地在激发，而且只是以大致接近原义的方式，就是形而上学完成的历史。那么，为了再次与海德格尔一道说，“伦理（*ethique*）”，连同“逻辑”与“自然”一道说，它们只能在哲学中出现，因此形而上学产生了历史和终结。对伦理的召唤，仍然保持在这个终结的封闭之内。我们甚至从来没有怀疑过这样的可能性，而且一直很少怀疑挑战这个封闭的可能的必然性。因此，我们不会产生这样的疑问：伦理从何而来？是否并没有位置来追问，如果它不得不追问（接下来我会转向义务[/强制：*obligation*]这个问题，转向“你必须^[1]”，因为它与伦理恰恰是不可分割的）这个位置，这个位置先于“伦理的领域”，它可能在非一伦理的基础上保留着，撤回了或者要重新追溯的，它“最终——为所有一般的伦理——授权”。这最后

[1] 在本文中，南希坚持法语中 *il faut* “有必要”与 *on doit* “你必须”这两种祈使语气之间的差异。*on doit*，在字面上可以翻译为“应该”，可以翻译为“你必须”或“你应该”，*il faut* 具有无人称句的非人格性特征。非定格的、命令式的 *il faut*，后面通常跟一个不定式，一般尽可能地翻译为“有必要……”这使文本的翻译充满交错性，我们依然采用了双重书写的方式来处理。——校注

的一句话引自德里达。^[1]

不能就此说我们退回到了伦理尚未出现以前的什么地方；我们无法向后退，哪怕退一小步，因为后退便会产生对伦理的诉求。在这个诉求中隐藏着痛苦，隐藏着人类目的的破产。

那么，对伦理我们究竟知道些什么？如果我们缺乏任何资源，既不知道伦理出现以前的世界，也无法重新打开伦理世界，那我们又如何去了解伦理？如果我们不能使用现成的伦理话语尺度，而必须使用完全其他的恰当的话语尺度来衡量我们的痛苦，我们又如何去了解伦理？难道我们不曾与前伦理世界有所接触，只是我们未曾意识到而已？如果不仅伦理话语、逻辑话语，包括知识话语都是我们痛苦的一部分，我们又如何去了解伦理？我们如何知道超越伦理的未来伦理是否此时此刻早已来到，就在这里和当下，再次以我们的误认被预估着？或者，说得更富有挑战性一些，我们如何知道超越目的（/终结：fin）的目的王国是否早已被给予我们了？

如果这些问题在原则上是不可接受的，而且，此时此刻我们所质问的，如果是对书写的思考——如果我们问德里达——是否从一开始，就应该抛弃如下的两种要求，两种形式的诉求：

(1) 要求对书写的思考，这即是说对专有 (propre) 之一般性的追问，产生或引发了“一个伦理”，专门 (proprement) 就是伦理的某物；

(2) 要求“伦理”作为理论的实践 (pratique) 而产生（但这是一个所有格的形式：具有使用、生发、转化、变换、实现的价值，等等）。

这些要求是不可能的，之所以不可能，不是因为在书写之思想的名

[1] 《暴力与形而上学》，收入德里达的《书写与差异》(*l'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 119)。[中文版翻译见：德里达：《书写与差异》，张宁译，北京：三联书店，2001年，第130页，中文翻译为：如果说这个命令有一种伦理的意义，那它并非从属于伦理学领域，而是说它终使得一切一般的伦理法则成为可能。——校注]

义下，绝对不存在伦理问题——我们简直不知道——而是因为我们的确注意到这个思想已经思考了其可能性，却不知道，全然地不知道什么东西被思考为伦理的主题了。

大家知道，曾经有人问过海德格尔这样一个问题：“您会去写一门伦理学著作吗？”——上面我的一些思考是他的回答的主要内容。那么，设想一下，如果我们同样问德里达，他会怎么回答。他也许会这样回答：书写一种伦理？但是，去书写律法（法则）意味着什么呢？是抄写纯粹的、形而上的言论吗？还是在书写中，法则会自身踪迹化？书写能够立法吗？如果能，又如何立法呢？

这恰恰是我们所不知道的。在德里达的文本里伦理也是缺席的。然而，尽管如此，我们还是应该对此有所了解。无论我们对这个知识的性质和形态特征有何保留，我们都应该去“知道”我们的非—知识的伦理之中有什么。至少，我们有必要结束（en finir）对生产一个伦理的要求，结束那个痛苦的要求。的确，有必要来个了结（en finir）：这个“有必要（il faut）”是无法证明其合理性的，它预示有必要“去知道”的一切。但没有任何回旋余地。（这就是我们本次讨论中根本上的“有必要”。）

那么，我们又如何以这个“你必须”（/“有必要”）去开始实践伦理呢？让我们移动一下，后退一步，来轻松游戏地面对这个降临到我们头上的义务（obligation）吧。让我们来实行对伦理要求的伦理，让我们来轻松面对痛苦，听从命令去知道伦理——也就是说，让我们遵守传统的哲学义务（/权力：devoir），提出权力/义务的问题。现在，我们就不必再自找麻烦^[1]去问德里达了（尽管没有法庭、没有法律，但审判的形式、要求出庭的形式早已有之）：什么

[1] 脱离习惯的语境，*le proces*在法语中的意思是法律程序或法庭审判，南希在后面的括号里做了解释。——参看英译注

是你的伦理？你思想的最终原则与价值原动力是什么？你遵守的是什么？什么是你的义务？

（当我们有机会听到德里达以专有的良知提出伦理问题时，当我们听到思考书写的作家内心的声音时，我们立刻理解/听到了这个问题或许还像一开始出现时那样粗糙……因此我们可以看到这个问题发生了多大的变化。）

现在，让我们姑且这样：对义务或责任问题，德里达曾不止一次地提出过清晰的，而且也是哲学的回答（这里不涉及此时的德里达作为人的道德选择与政治选择，也不涉及他行为的偶然性与痛苦）。

在拿起德里达以他自己的立场给出的回答之前，我应该先把其他人可能试图追问这个问题的相似的立场排除到一边。我的意思是，德里达言论的所有立场，无疑像其他哲学言论一样——如果我能够说——是围绕“你必须”（/“有必要”）、至高的（supra）的、交一错（para ou infra）的逻辑的义务，围绕这些示例——开始运转的。可以说，德里达声明的所有立场归结起来就是：有必要去思考书写，或者说，有必要依据对书写的思考去思考（或去行动）。只要我们仍不能，在定义上去质疑义务这个话语的非分述性（non-discursive），而它是直接在场于和模式化在每一个话语之中的（当然，不只是在德里达那里的话语中），我们便同样不能建立起导入这个质疑的义务（/权力：devoir）。

有必要质疑“你必须”（/“你应该”、“有必要”）吗？这是困难的一般形式。让我们在这个循环中稍作停留，以便更好地去把握我所说的那个宣称，那个在德里达那里的哲学义务。

例如，从下面这段话中，我们清楚地读出一个不可分述的义务：

解构不能限定自身，不能直接走向中立：它应该(elle doit)(南希的强调)通过一个双重的姿态、双重的科学、双重的书写，颠倒经典的

对立与替代体系的一般性^[1]。正是在这个条件下,解构给出了对自己所批判的对立项干扰的手段,而且这也是力量的非一分述的领域。^[2]

对这段话无需再做评论:这里面确实极其分明地 (*outré-discours*) 写着义务,对义务及其发明的实践。它隐含了整个的伦理学。同样,我们再举另一个例子,从下面这段文字我们可以看到,对书写工作的实践目的——总之,是命令式的——自身肯定和施加给自身的:

为了实际上更有效地改变你所谴责或抨击的事物,就必须(南希的强调)在事物范围之内来理解它,从而使自己承受内心的锤子敲打法则吗?^[3]

所有这些公理或准则学,我们必须全部放弃,显现在我们面前,作为一个现在我们必须放弃这个像法庭传唤的那样,将整个准则传唤到我们面前,因为此时此刻,这种传唤的姿态与哲学话语所要求的并无二致。因为哲学话语的意义恰恰在于,以其自身来确定自己的义务,在于生产它的目的(/终结)的知识,和它的义务的理论 (*théorie*)。因此,德里达必须(这是一种逻辑的必然,也是他所命名的“解构”的必然)证明这种自身合法化与自身—义务的反面 (*envers*)。他在上面引用过的文章中这样写道:

[1] 颠倒和替代是德里达解构传统哲学体系的一些基本的方式:传统哲学总是由本质/现象、出生/死亡、男性/女性等等的二元项构成,而且是等级制的,德里达先是颠覆这个二元对立项中的较低的一项;但是,这并不意味着只是颠倒而已,否则依然只是落入了传统的窠臼。因此,要替代,用一个新的词替代两个对立项,超越这个对立,甚至对立本身,当然还有进一步的展开。而且,解构并不是破坏和可操作的方法。——校注

[2] 德里达:《哲学的边缘》(*Marges de la philosophie*, Paris: Editions de Minuit, 1972), p. 392。

[3] 德里达:《*Tympan*》,《哲学的边缘》, p. iv。

当然,你无法从哲学上证明(南希的强调),你必须(着重号为德里达所加)改变既有的境况,开始有效的解构,以便留下一条不再扭转的踪迹。^[1]

当然,你无法证明:在此,这种确定性预示了解构操作的一般的目的(/终结)。这儿有一个你必须遵守的“你必须”,但无疑,这个“你必须”是无法证明的(“从哲学上”这个词在此难道不显得多余吗?)。的确,哲学无法提供对义务的认识以便结束对自己的认识。

当然,我们同意德里达的看法,然而,我们也能于他一道加以补充——而且,我还想援引其他地方的一段话(鉴于它们作为同一话语的深刻连贯性,在此,我不多做解释了):

必须以如此的方式来理解,而且也以不同的方式来理解。之所以不同,在于一个前所未闻的问题被打开了,它所打开的既不是知识,也不是被看作未来知识的非知识。^[2]

简而言之,这个命题——它的整个语境,在它非常一般性的切入中,就在这里所引用的——仍然将“你必须”(/ “有必要”)施加在我们所有的“你必须”(/ “有必要”)之上了。有必要,要从最一般的意义上来双重地倾听。因此,有必要同时了解走向了哲学之后的以及非—哲学(或后—哲学)的“有必要”的不可能性;而且,哲学,至少并不去把这个非知识建立为要来的知识,把这个闻所未闻的可能性理解为哲学——真正地说,哲学在其自身和它的外在之间——不是证明,而是去“显示(démontre)”哲学它自身不得不解构自身的义务(而且已

[1] 德里达《Tympan》,《哲学的边缘》, p. xviii.

[2] 德里达:《声音与现象》(La voix et la phénoménée, Paris: Presses Universitaires de France, 1967), p. 115.

经有了，而且应该再次去做）。

甚至，从这一刻起，一个可能性就被打开了，我们能够显示——而且这是哲学自身显示的——这即是说，从海德格尔开始，就表现了这种自身解构的可能性——哲学事实上不再能够从哲学上证明它本有的必然性。如果不像黑格尔所做的那样，哲学就什么都做不了了——在黑格尔那里，这个问题达到了它的顶峰——要么返回到《逻辑学》的“空洞的记号”，要么成为在《百科全书》开端上的那个武断决定的“主体”，这即是说，这两种形式都在它自身合法化的同样的基础中被动摇了。

因此，当“一个前所未闻的问题被打开”时，就有可能来安置一个没有理由的独一体的必要性，一个缺乏证据的显示，一个不必要 (*il ne faut*) 在话语中合法化的“有必要”，其后果是，这个义务的位置是完全模糊和不确定的，无论是在理论上还是在道德上而言，但这个义务也是既非理论也非道德的。在这个残留的义务中义务决断性地（这里将没有什么不可决断的）分化了自身，它从哲学一直已经推导的或意欲从理论理性推导的义务中分离了——而且，甚至，这个义务，如果保持为义务，就决断性地从哲学的义务分离了，这即是说，从哲学的责任和从哲学一直以亚里士多德的模式所给予自身的基础上分离了；去知道：智慧 (*sophia*) 作为理论的最高实践 (*praxis*)，或理论作为如同智慧的实践。义务的这个“分离 (*écarté*)”，我们就不再能产生哲学的爱—智慧了。但是，这是不可能的，除非它来“显示 (*démontrer*)”自身——这即是说，也许，去设置 (*imposer*) 自身。

现在，德里达至少已经对义务 (*devoir*) 这个问题作了一次回应。他的确做出了回应 (/回答: *réponse*)，在这个词的所有意义上，这即是说，他不仅保持了义务的话语，而且投入了他的责任 (*responsabilité*)。这已经发生在《暴力与形而上学》的开头了。

这篇文章一开头就提出了回答这些问题的不可能性，哲学在哲学的

终结，从它的终结，就向自己传达了它。我从这篇文章中挑出了一些句子：

哲学本该死于昨天……否则，它应该一直活在对其死亡的知识之中……；它死于某一天……否则，它应该一直活在其末日之中……；超越哲学的死亡或它的必死性，也许感谢这个哲学之死，可以拥有一个未来的思想……；更奇怪的是，这个未来本身拥有了一个未来，这些问题都是没有可能的答案的。在不远的地方，德里达继续写道：“也许，这样问题甚至不是哲学的了，或者说，它们不再属于哲学。”^[1]

实行对 (à) 哲学的终结 (fin) 和它的目的 (/终结: fin)，或者就是它们的 fins (诸终结/诸目的/限度)——对追问之回答的不可能性，它显然在结构和特性上与证明作为哲学有必要终结或哲学的终结的不可能性联系在一起。于是，义务正好出现了。文本接来说：

这些问题应该……(这个“应该[devraient]”无疑是有条件的、假定的、慎重的义务，围绕不合法的打断和决定，实际上设置了所有随后的，也很快就启示自身为无条件的(/绝对的: catégorique)。它显现出它的决断作为决断的绝对的义务，而赞同没有答案的追问，如果人们所说的，或人们带着某个观点，如果人们能够再次说的，赞同哲学的终结这个说法的话。)

尽管如此，在我们今天，只有这些问题还能够为世界上仍称得上哲学家的那些人创建一个共通体(/共同体)。

在不远的地方，一个共通体，被发现标记为这样的：

[1] 德里达：《暴力与形而上学》，《书写与差异》，第117—118页。中文版，第128—129页。（翻译有改动——校注，余下同。）

一个决断的共通体，一个创始的共通体，一个绝对创始的共通体，但它也是一个被威胁的共通体，在这个共通体中，问题还未找到它决定去寻求的语言……这是一个追问之可能性的共通体。这是非常之少——几近与无（/几乎没有的）——但在它里面，现在，还蕴藏着一种尊严和一种不可动摇的决断的义务。一个未受损害的责任性。^[1]

因此，有一个义务——或者，如果你们愿意，一个自身决断的义务，无论从义务这个词语的哪种意义上来说，它都是一种最终的、决定性的义务，是提问的义务，是坚持目的（fins）追问与哲学终结（fin）追问的义务。这就是回应（/答案）。

（在括号里，我顺带提一下一种反对意见，它是针对德里达 1964 年的这篇文章而发的，我们可以从中认识“早年”那个引起争议的“年轻的”德里达。这个看法与我们现在的讨论并无太大联系。还有，请注意它是收在 1967 年的《书写与差异》中的文字，而它也是与其他两本著作同时的：《论文字学》和《声音与现象》。）

你可能禁不住会立刻将这个回答和义务归到经典阐释的范围之内：我们正被追问的义务是在哲学之中、关于哲学之终结的哲学的义务，换言之，超—伦理学——先于—伦理与后于—伦理——这是思之行为，在这个意义上，它应该被理解作为一种无限的“追问”。然而，尽管这个图式的海德格尔版本（基本上还是亚里士多德式的理论作为实践的图式）将“思”确立为最高的行为，并将“思”作为思想者的惟一义务，按照义务一词最朴素的含义，这个图式似乎仍然得不到完全的确证。（这并不妨碍亚里士多德与海德格尔一再地被人援引、重复、替代。）“追问”本身不能产生思想的伦理，因为追问本身在此受到了质疑。

[1] 德里达：《暴力与形而上学》，pp.117—118。参看中文版，第 129 页，翻译有改动。

因此，义务不是去揭示一个接一个的无穷问题，因为这些必定没有回应的问题本身会招致一个绝对的回答（这个回答也可能从来不会产生，不过，不论产生与否，情况都一样）。更简单、更谦逊地说，义务就是使问题保持（garder）为其所是。下面这段话对此做了清晰的说明：

一个指令被宣布：追问应该作为追问被保持。追问的自由（双重所有格）必须被声明并保卫。^[1]

更极端地说，这个命令式不是伦理命令之一，而是作为先于所有伦理概念的命令。德里达写道：

如果这个命令有一种伦理的意义，那不是因为它从属于伦理学领域，而是因为它使得一切一般的伦理法则成为可能。它既非没被宣布的律法，也非不诉诸言语自由的命令，因此它既非律法也非命令，因为它不断言也不关闭提问的可能性——也就是说在预设提问可能性的同时将其遮蔽起来了。^[2]

命令——以及开始，本源（arche）——伦理的本源只是在授予传达给一个自由才有意义，其后果是，只有不回应（/回答），才有意义，并不指派意义和价值，而是相反，去打开，去再度打开提问——提问，恰好是意义的诸终结（/目的）和终结（/目的）。

在这个回答中——这个以问为答的回答中，问题因而成了关于义务与自由的问题，义务和自由作为提问的问题了，这就打开或者先在地打开了伦理——同时请注意，伦理，或者它的本源，在它的目的（/终结）

[1] 德里达：《暴力与形而上学》，见《书写与差异》，第119页。中文版翻译，第103页，翻译有改动。

[2] 德里达：《暴力与形而上学》，第119页。中文版翻译，第130页。

中，作为打开，重新打开了哲学。这个问题，如果你们同意，就是一个哲学的遗言式铭写 (inscription posthume) 的元伦理 (ethos)。

因此，它关涉的不是作为本源的理论和作为实践的目的，如果提问要保持住 (gardée)，恰好只能切除理论。重要的是另一面，是亚里士多德的伦理学的开始与结束，无疑也是海德格尔的以思想为动作和行动的动机对亚里士多德的取代与延续。哲学必须在自我的丧失中保持自身。这似乎是一个经济运作的考虑——的确，不论德里达的论述还是其他人的论述，情况总是必然如此——哲学再一次走向了新的边界：因为，保持住问题就是保持哲学不再存在的可能性。哲学必须保持它的终结 (/目的: fin)，应该在追问的到来 (à-venir) 中保持住有限—存在 (/终结—存在: être-fin)。

这至少揭示了——一个双重性，即作为一直扬弃着哲学的经济运作——这是由于如果哲学与义务有一个联系，而且其后果，存在着一个伦理的原则上的条件，这可能只是被哲学的终结 (/目的: fin) 所揭示的。事实上，义务是有限性的结构的一部分。海德格尔已经在《康德书》中证明了这一点：

一个存在者，如果它从根本对义务感兴趣 (/感到关切: intéressé)，那它便知道它自身是处于未—完成中的状态中，于是，它认识到，它所应该完成的，对它而言，便成为了一个问题。这个为了去完成未—完成的缺憾，再次不确定地揭示了这样的—一个存在，因为它的义务是它的更加亲密的关切 (intérêt)，它的存在根本上就是有限的 (fin)。^[1]

保持追问的义务不是一种有限性 (/限度: finitude) 的伦理学，或有限哲学的伦理学。义务，仍以其高深莫测的声明指示出了，有限性

[1] 海德格尔：《康德与形而上学问题》（Frankfurt a. M. Vittorio Klostermann, 1973），法文翻译版，p.273。

作为伦理性，是伦理的打开——正是在这一点上（即在哲学中，与我们，与德里达同在的这一点上）：伦理不过是某个临时、有限的存在者的专己的无限（*proprement infinie*）目的，尽管这个存在者信誓旦旦地许诺要居有自己的终结（/目的）。而限度，相反，却是对终结的剥夺（/去己/非专有：*dépropriation*）。因此，我们可以说，义务指明了义务作为打开——以及作为问题——指明了非专有的专有的伦理的打开和追问。如果打开和追问是一个 *ethos unheimlich*^[1]，这即是说，如果伦理（不论词源学对伦理有怎样的争论）意味着家园（*Heim*），熟悉的所在，比如，野兽的窝巢、人类的洞穴；那么，伦理的打开和追问便是一个自相矛盾的组合。

当然，形而上的伦理的重建、剥夺与再一居有，不仅在此一直是可能的，而且一直受到了保证。哲学（爱—智）一直在打开，如同在康德那里的理性的冲动、在德里达那里的伦理，不可避免的，都是爱—智。

然而，你必须保持住问题。这句话的意思是：你必须质问追问的义务，质问它的专有性（/适当性）与非专有性（/不适当性）。书写的思想从未书写过这项义务的伦理。因此，我们除了从阅读中获得答案，便一无所知。但是否可以说，责任得到了完好无损的保存呢？这是我们必须要知道了解的——因为我们曾经天真地希望去了解，可以使曾经的渴望不再那么天真。

德里达后来在《暴力与形而上学》中，保护了伦理学的理论思考的可能性与必要性。德里达在勒维纳斯那儿发现了危险，在此，我们也面临相似的危险，即宣称在理论性方面，有一种绝对自足的伦理学，并将这种自足性置于理论的封闭之外。这种自足性，确切地说，只会带来一种绝对封闭的功能，一种本源的一目的论的一逻辑（*archéo-téléo-*

[1] 这是一个德语的合成词，意味着恐怖的伦理、无家的伦理，在字面上，*unheimlich* 意味着“无家”了，考虑到海德格尔思想中的元—伦理作为荷尔德林的还乡的诗意居住和回归希腊又超越希腊的另一个开端的思想—原初居住，南希这里把康德、海德格尔和德里达联系起来作了思考。——校注

logique) 的功能, 最终目的上的爱—智的功能。保持问题不能被还原为对超哲学的 Unheimlich^[1] 的神秘性的夸大其词。事实恰恰相反。你不得不使问题更加尖锐, 从而使哲学和话语更加尖锐。于是, 德里达写道:

有两种意义的哲视宰制(théorétique^[2]): 即勒维纳斯的批评所特别针对的那种流行的意义(提醒一下, 例如, 勒维纳斯反对将理论从属于伦理); 使一般的显形和特别的非哲视宰制(指原初义)的浮现得以成立的那种相对隐晦义。在这第二种意义上, 现象学就正是一种哲视宰制主义……从某种(一般)哲视宰制性知识角度, 我才知道(在德里达看来, 这是对胡塞尔和现象学的认识)非哲视宰制性如其所是的意义(如勒维纳斯意义上的伦理和形而上学)是什么, 而我也如是尊敬之、如它在其意义中所是那样去尊敬之。我有去辨识那种不被当作某物、某种面、某种定理来注视者的目光。我有一种为了面容本身的目光。^[3]

你必须努力去达到这种关注, 或接近这种关注: 关于义务的知识, 德里达曾经书写过对此的认识, 但他显然不是第一个关注到的, “我知道……”

事实上, 胡塞尔并未达到这个关注(/注重/看重: regard), 这个对伦理尊敬(/尊重)的理论(在此, 我们不可避免地要借助康德来提出尊敬、理论对实践的尊敬这个整体问题; 还是留待下次有机会再展开

[1] 这个德语词有恐怖—无家的双重含义。弗洛伊德和海德格尔对此有深入思考。——校注

[2] 这个词在古希腊语源的意思是: 神在看, 是如天体一般的纯思, 思想自身, 自身观照, 于是有了“理论”的意思。德里达对这种看视的方式, 这种哲学思考的视觉中心与勒维纳斯对“光的暴力”的批判, 以及与对“太阳—王”的解构联系起来, 参看《暴力与形而上学》以及其他文章《哲学的边缘》等著作中的详细分析。——校注

[3] 德里达:《暴力与形而上学》, pp. 179—180。中文版, 第211—222页。

吧^[1])。解构主义理论与现象学批评本来应该是能够达到这个认识的,但德里达本人并没有注意到这个认识,也没有明确地对这个认识做出论述——这就是为什么它的话语失败了,他本该看到的,但他却视而不见。

为什么说在书写问题打开之时,就有了对伦理的关注,以及保持对义务的责任?请看下文的分析。

我想引用的惟一一本著作也许是“奠基性”的文本和母胎,书名叫做《声音与现象》。我只征引其中的一段,在这儿我不能引得太多。我还是从决定了书写的确定的铭写出发,它在纯粹的声音开始的差异中业已着手了。

没办法,我不得不讲得稍稍快一点,假设你们刚刚读过这本书。

《声音和现象》倒数第二章的题目是“保持沉默的声音”,从这一章到结论部分,德里达分析了胡塞尔的“内在生命”的纯粹意义的纯粹领域的观点^[2]。为了确定意义(sens)与想要一说(vouloir-dire)的纯粹区域,胡塞尔进而还原了本书开篇所考察的记号的两个定义;这两个定义,恰恰是德里达阅读胡塞尔的关键:指号与表达(Anzeichen and Ausdruck)。通过排除“内在生命”独白中的指号与表达,胡塞尔确立了先于含义的纯粹自我—在场的区域,一个意义被还原为针对能指的意向自身的在场的区域。

为了做到这一点,胡塞尔对各种内在独白的例子做了还原,因而,他必须证明独白是“错误的语言”,本质上可以还原为纯粹的沉默。譬如,“你做得不对,不能再这样下去了。”这是“良知的声音^[3]”的例子——我们可以立刻补充这样的评论(胡塞尔与德里达的著作对此都未

[1] 南希后来在他的《一种有限之思》一书中,以及《海德格尔的元伦理》等文章中,对这些问题有着更加深入的思考。——校注

[2] 理解德里达对胡塞尔的思考,无疑,对“活生生的在场”的解构,对诸多区分的不可能性的解构,尤其是对《声音与现象》中“想要一说”的法语式的独特翻译和理解很关键。南希这里从伦理的角度提供了一个很好的思考的例子。——校注

[3] 在法语中,la conscience既有“意识”(consciousness)的意思,也有“良知”(conscience)的意思。——校注

作评论)：没有什么东西像道德良知那样，可以用声音来比喻的了。意识的自我—意识似乎表明，意识 (Bewußtsein) 是最内在的、最亲密的、最本源的道德良知 (这与弗洛伊德在《图腾与禁忌》中的一个分析有关)。因此，人们声称，(道德)良知的声音先于语言、先于含义的纯粹自我—在场的纯粹本源性。

德里达在对胡塞尔的阅读中向自己提出了一项任务，即去证明表达与指号都不能在现实中缺席；它们在假定的纯粹意义中相互交织；这种交织影响了，如果可以这样说的话，即主体的声音的纯粹的自身感发 (auto-affection) 对其自身是在场的。我不想对这个熟悉的证明，这个书写的思想的母胎——或它的问题多加论述。

当然，在这个过程中，德里达顺便提到了为胡塞尔提供事例的那个陈述 (这是一个错误的陈述，因为，根据胡塞尔的看法，它是一种错误的语言) 的特定模态：他授予给你，一个作为你的自我 (moi) 或一个自身 (soi)，而且他是实践的。因此，首先审读的要素就是去证明：

1. 内在话语的例子是从实践中选取出来的，以便表明，首先，它是一种非指示性的话语 (它一无所知)，而且，它是一种错误的语言，因为准则是权利，总是可以被还原为“逻辑的—理论的”核心^[1]。而且，德里达在同一年的一本书中的《形式与意义》一文中发展了最后的这个方面，强调了“情感与准则……的体验”向存在者—在场的形式之中的转化，在其中我们拥有了作为美好存在的美好、“欲望作为被欲望”的体验的转化^[2]。《形式与意义》从总体上倍增并转化了《暴力与形而上学》所激发的对理论的尊敬，在德里达看来，胡塞尔的实践将自己毫无保留地提供给了——受谓词形式，即存在这个动词——的在场的指示词监控的逻辑话语^[3]。在胡塞尔看来，内心话语提供了类型的

[1] 德里达：《声音与现象》 (*La voix et la phénoménée*)，p. 79。

[2] 德里达：《形式与意义》，在《哲学的边缘》 (*Marges*) 中，p. 203。

[3] 德里达：《形式与意义》，《哲学的边缘》，p. 203。

实践模式，是错误的语言；它只有存在于并作为逻辑的沉默之音，在先于、外在于现实实在性的纯粹意义之核心时，才是真的。

2. 话语中的第二人称“你”，参与了错误，因为“你”只能是虚构的——德里达写道，在胡塞尔看来，“虚构只是虚构。”^[1]摆脱这种虚构，内在生命及其沉默必须将自己供奉，没有他我，甚至没有自我；或者，按照一个纯粹的自我，如同纯粹的声音聆听（/理解）自身，这个聆听先于语言的“我”，语言的“我”只是一个简单的“‘临时’表达”。

总而言之，我们在别处所认识到的实践的特定实际性（facticité）与他者的特定实际性（这是同一复杂实际性的两面），被还原为纯粹的意义的的问题与意义的“本源的发生”的虚构性。这种虚构性的抹去与排除，将在记号出现以前提供纯粹的本源，那“自身—关联的绝对沉默”的声音^[2]。

大家知道，德里达进而证明，这种原始性不可避免地会“被它排除的东西所玷污^[3]”。其中关键的一步是，德里达批评了胡塞尔强调的不可能性，胡氏认为，除了声音的沉默在场，没有其他的比喻可以命名本源发生的在场。这个在场，时间的源头和起源的时间，它意味着与一个既是相异的同时又是同样的“新”的当场（/当下：maintenant）的关联，只可能意味着在“自身的非—同一于自身”中它的自同性（mêmeté）。“它一直已经是一条踪迹了”^[4]，它的比喻“只能是本源的”。^[5]这种不仅区别于自身，而且延宕自身的本源性，就是德里达所说的“本源—书写（/元—书写）”。源初—书写构成了指号、表达、意义的本源交织，而它们之间的本源互补又可称为本源的虚构或虚构性。“书写”分裂并虚构了声音的沉默无声，无声的声音不应该对自己说“你做得不对”，它只是——为了至少我们能

[1] 德里达：《声音与现象》，p. 78。

[2] 德里达：《声音与现象》，p. 77。

[3] 德里达：《声音与现象》，p. 80。

[4][5] 德里达：《声音与现象》，p. 95。

够说什么……——聆听自身作为行为不端的……理论——假定了“不端”^[1]在此仍然是纯然可界定的，也就是说，假定了，那个保护沉默的声音，能够宣称不同于存在的判断。

在此，我相信，这是必要的 (*faut*) ——在任何情形下，对于我，都有必要——从《声音和现象》的结论（诚然，我在前文提出的观点还需要一些澄清）重新开始，因此，我将开始一个新的姿态，从那个起先所给予的，胡塞尔的实例，着手一个实践，而且试图重新来对伦理进行检视 (*regard*)，以便伦理可以发生在别处。

的确，这就会产生一个简单的结论：正如胡塞尔的事例不是随意挑选的，虚构性与现实性以及他异性的双重动机之间的紧密联系也不是偶然的，也就是说，虚构性必须确实要相似于这个动机的二元论或者在伦理性 (*éthicté*) 的一般问题中的二元论。

这要说的是，简单但是决定的方式说，伦理性——我不是说，不是直接的在所有的情形下的一个伦理——在元—书写中占据了至关重要的位置。如果“你做得不对”不能还原为一个纯粹沉默的陈述，如果这样的记号“玷污”了意义，那是因为，“你”和“不对”本源上就被卷入了意义的起源。

我想接着补充几句，就问题的意义而言，这样的伦理性既与书写的道德无关，也与道德的书写无关：“你会写一种伦理学吗？”你可以说，伦理性把书写、实践与他者结合、牵连、交织在一起；或者说，因为任何东西都不能使自己被证实或述谓为存在，因此，它将书写、实践

[1] 《人之自由的声音》后来收入 *Limperatif categorique*，南希在讨论胡塞尔及德里达对胡氏《逻辑研究》中的例子的分析时，还使用了“有病的” (*mal*) 这个词来表达“错误的”、“不正确的”、“坏的”行为，并表达“邪恶的”的意思。在本书的导论部分，南希根据“被迫的（有责任/义务）”的本体论探讨了康德的命令式。邪恶（病的）的问题“呈现在阐释的视野中”。的确，正如南希所言，对绝对命令式的整个分析为关于邪恶问题的“更为必要的”讨论做了铺垫。—— (S. Sparks)。——英译注

与他者交织为一体。这种不可还原之物的交织（出于很多原因，在此我无法对这个交织做进一步的展开，我给它取了一个神学名字，叫做“习语的沟通（communication des idiomes）”），在私人话语之间的本源的沟通，以及话语和非一话语的话语，提供了位置，是非位置（atopique）的，而不是乌托邦的（utopique），一个非理论的检视，不可还原到任何的 *l'ethos* 或伦理上——再一次说，而且甚至，提供了为了伦理而检视的位置。

大家看到，这个假说似乎是一步一步严格推导出来的。它能够被证实吗？对这个从最初的书写思考开始便不再是单纯理论的实践结果，我们能证明其有效性、合理性，并做这样的假设吗？

我们能在证明中引入对伦理的某些哲学认识吗？我们能做到吗？然而，更重要的是，我们不应该这样做，其依据是在书写的思想之核心的另一种的“有必要”（/“你必须”），例如，可以这样来展开：“为了超出形而上学，就必须把踪迹铭写在形而上学的文本之中吗？”^[1]因此，为了使超出的伦理性在书写中显现自身，超出必须在哲学中留下踪迹；因此，必然的结果是，我们有了检视其他伦理哲学的可能性，有可能对实践上早已超出伦理中的形而上伦理的内容有所检视。

换言之：我们是否能够（是否应该？）以上面提出的假说为基础，重述伦理的形而上根据，事实上也是形而上学的伦理的根据？——或者是深渊（Ab-grund）？是否能够再一次直接走向康德？康德之所以至关重要，至少是因为，在康德的思想中，不可知的自由（它是非理论的）无疑是“整座纯粹理性体系大厦的拱心石”^[2]。

因此，我们是否能够从书写的思想出发，重述海德格尔所谓的康德体系？是否能够重述海德格尔所命名的康德式的创建？这里要问的

[1] 德里达：在《哲学的边缘》中的文章 *ousia et grammé*（此文已有中文翻译，见《德里达：解构与思想的未来》，夏可君编辑，吉林人民出版社，2006年），p. 76。

[2] 康德：《实践理性批判》前言，第3页。

是：我们可以重复海德格尔式的这个创建吗？——然而，在重述过程中，海德格尔将康德的体系转移到了一个其本身几乎未标明的地方^[1]。

我们是否能够（是否应该？）重新重演书写的思考，能够以海德格尔对康德的重述那样来重述伦理？

无疑，这些问题都包含了一个明显的“是否必须？”（/“是否有必要？”）的问题，这可能就正是解构是“有必要”的问题。而且，此外它还秘密地依靠“你必须，所以你能……”不论对这个问题做何回答，今天我所能做的，只是恰当地通过一道庞大的工序，来揭示一些迹象。

如果它是一个义务（/责任：devoir）问题——正如我们现在所理解的，是一个义务问题的检视的问题——那么，你们已经看到，它也是一个限度（/有限性：finitude）的问题。《声音和现象》表明，延异（书写的，或作为书写的延异）是有限的：“无限的差异是有限的”。^[2]也就是说，呈现的无限延宕构成了（如果这个词语在此适用的话）限度；也就是说，在场的无限延宕在事实本身上建构（如果这个词合适的话）了有限，这即是说它排除了有限（不是限度）向无限的辩证返回，而且开启褫夺了在场之目的（telos）的终结（/目的：fin）的不返回的限度。因此，差异是无（rien），是限度，反过来说，限度是无（我们必须对“无[rien]”这个“物”[chose, res^[3]]进行分析，但恐怕在这类分析中，关键的还是义务）。

因此，用最简单的三段论来说：如果义务在本质上属于限度，那么义务在本质上便属于差异。其意思是，一方面，义务的目的（通常的

[1] 关于重述康德体系与基础的可能性，以及海德格尔对康德的重述的可能性，参见南希早期论康德的著作。南希写道：“对康德的阐释历史不同于对其他人的阐释：如果你选取一段‘新康德主义’的教条理论，迅速地浏览一番，你会看到那是一系列问题的历史，提出问题、重述问题、剖析问题、悬搁问题，面对这些，你一定会迷惑不解、转移视线、提升自己或迷失自己。这就是对康德的难点的重述的重述。”参照英译注。

[2] 德里达：《声音与现象》，p.114。

[3] 参看南希在非实在场域中对物和无的相关辞源上的分析，以及我们前面的注释。——校注

不得不，必须）显然区别于自身，并延宕了义务；另一方面，但也是，差异产生了义务，义务本身。（如同高尚）延异也具有强制性（la différence oblige），延异具有（如果它有某物的话）义务、命令、指令的结构与性质，虽然我们不再把义务、命令和指令等这些术语理解为伦理的一形而上的概念。差异地命令着（oblige）。

因此，这其中包含着命令（impératif）。即使在康德的命令式之前（康德是第一个以哲学的方式揭示命令式的，而且，迄今为止，只有尼采一人继承了康德的衣钵），命令式，如海德格尔所归纳的，已经提供了对义务与限度之关系的说明：

命令这一概念表明了义务与一个有限存在的内在关系……这一超越仍然保持在限度之内。^[1]

在以限度为界定的基础上，命令式立即呈现出几个显著特征。即使在其最形式化的结构中，当它最接近于语言的时候，命令式仍迫使我们遵守（oblige）这个，恪守那个，总而言之，这些恪守遵循不是颠覆了胡塞尔对声音的界定，就是双重化了它。

不可否认的是，没有比命令更像声音，更像良知的声音的了；命令，在康德看来，无所不在，人人皆有，它先于一切伦理选择被聆听。尽管康德不总是把命令称为声音（康德从未在论实践理性的文本中对此做过强调），我们还是可以说，“于我心中的道德法则”是绝对良知的那个绝对的声音。这显然是自明的。在理性听到自身的不地方，命令接近自我。其结果，康德能够描述自由——在定义上，与命令式联系起来——“先天的自身意识”。^[2]命令是与理性的绝对接近，在人之中，

[1] 海德格尔：《康德与形而上学问题》，德文版，p. 251。

[2] 康德：《Handschriftliche Nachlass, Kants Gesammelte Schriften》(Akademische Ausgabe, Berlin, 1902—1912), Band 18, R5440。

它接近他的目的，如同人是自己专有的目的。那是人之自由的声音，是自由之人的声音，是根本上和专有的自由之人的声音。这个绝对的命令也许是纯然的和母模般 (matricielle) 的语音 (phonè)，在康德看来，从这个声音里，诞生了整个的形而上学。而且，在“自然的普遍法则”中，除了理论自身的目的外，别无其他目的。

然而，这个自明的命令立刻受到了质疑：不是外在环境的质疑，而是命令本身的质疑，命令中自由的显现——显现在所有存在里——的质疑。是的，这个命令的声音不能被化约为保持沉默的声音，更不能被化约为胡塞尔所说的“你行为不端”的例子。如果这个声音的确是人的自由的声音，它就不能将自己转化为自由之人的声音，不能转化为在本质中和在他的自由的意义之中自我在场的主体的声音。因此，康德的自由不能建构存在，也不能确保在场——它规定，规定和命定人，但这完全是另一回事情。这正是康德的自由不可思议的原因。自由的声音，命令，是完全向着与胡塞尔还原相反的方向运行的。“要行动 (Agis)” 不能被转化为“你必须行动”。人听到这个声音，也许并没有在其中听到他自身，这就不是一个“不得不” (的行动)。他的存在不是被述谓的，而是被他所接受的秩序所召唤、任命、免除的。这个秩序 (/命令: ordre)、这个“行动” (的命令)，在类似于胡塞尔的纯粹感知这个意义上，无疑既不是指号的，也不是表达的。如果这个声音如本维尼斯特 (Benveniste) 关于普遍命令的证明所显示的，“从未被宣称”；如果它“既无时间标记，也无私人特征”——而且再次更加一般地用本维尼斯特的话说，它也不是一个履行式语句 (/述行语)，那么，这个声音就是错误的 (faux) 语言。尽管最近的语用学试图证明，每一种表达，在某种方式上，都是一个述行语。在本维尼斯特的术语中，命令式被还原为“赤裸的被应用的语义，如同带着特殊意指的命令的形式”。命令是错误的语言，但这种语言是不可还原的——它发出了一个真的命令。

同时，命令不可还原为在场的表达逻辑，不可还原为一般的在场，

因为命令甚至不能显示未来的在场。而且，通过对命令行为之现实性的无限推迟，命令不对这种现实性与现实化提供任何保障、功效与能力，并以原始的方式撕裂了自身的在场。命令不臣属于意义的充实的在场，也不隶属于与可能对象的普遍联系。命令不仅不从属于这些，而且，它拐了个弯，一个截然不同于反转的弯，它命令意义的在场充实（“自然的普遍法则”），然而它毫无相关的对象，毫无建构关系。康德说，因为这个最后的意义，命令只具有一种关系类型（type），一种类似于对象建构的世界之外的图型（schème）的类型（此时此刻，我只想顺便提一下，我们应该开始连贯地阅读图型论与实践理性之间的关系，这正是海德格尔在《康德书》第三十章中所悬置了的，我在其他地方还会回到这一点上^[1]）。因此，命令并不被意义的起源（/规则：archè）所要求（commandé），相反，是命令以全然不同的意义在要求，从另一个起源（archè）。

什么也不能产生意义的要求，这个命令延宕了自身——至少，它在其中铭写了差异。命令的坚持依靠的不是秩序（/命令），不是它的秩序的意义的实现，或者说，秩序所计划的感知的完满，它依靠的是秩序。但这个秩序或秩序感也许是难以觉察的。

无疑，命令以同样的方式使说话者与听者的“标志（/迹象：indices）”变得不易觉察，使说话者与听者互不可见，也看不见自身。理性自言自语，却听不见自己的声音：理性不能清算理性自由理论的责任。因此，理性使自己与自己分裂。关于胡塞尔，德里达有保留地提出了“你”于何处从独白中浮现的位置问题：在此，这个问题只能找到方位及自我的坚持，却找不到回答。在命令中，“我”和“你”被紧密地联结，又被残酷地分离，没有标记，互相划分，互相评价。命令甚至不是一个将它者引入原始领域的问题；它关涉的是他异性和一个在自

[1] 请继续参看南希在《一种有限之思》中与康德和海德格尔有关的文章。——校注

我中的自我的分联，以及同样在所有他我之前的分联。命令是可听见的，又是听不见的。在意义感知的哲学的听觉中，命令是听不见的，如同在语言声学中，它仍是听不见的。

在意义感知的登记表上，在主体的登记表上，命令只产生了间隔 (espacement)。命令间隔化 (espace)。它命令增加来间隔化，它间隔化，因为它命令 (/组织: ordonne) 而且在命令之中。从最宽泛的意义上说，法则通过将自身化为事实而与自身产生间隔。命令是理性的事实 (factum rationis)，是非经验的理性事实，是理性中的非经验事实，因此，也是分离了它的专有的现实性的事实。命令为人的事实产生间隔。(在别的地方，我使用非实在场域 [aréalité] 这个古老的词来指代间隔。[1])

因此，差异、间隔与书写，是法则的法则。但是，这将意味着，法则是没有书写之本质的本质。

那么，法则何所为之呢？法则将我之目的王国联系在一起；但它却并不把我与这个作为纯粹和目的的未来王国关联在一起，也不作为在一个对象中实现和对这个对象的居有中——这即是说对一个目的的居有和依据法则的人的专有的存在的居有中——来实现自身的计划的必然性联系在一起。法则把我作为目的 (fin) 与法则联系在一起。也就是说，同时与人的生存的崇高联系起来，如同康德所言——依据法则，与人的这个生存作为绝对伟大的不可共度（首先，人之人性的不可共度）联系起来——而且与这个崇高，按照法则，作为人的差异的实现联系在一起。

[1] 从1977年和 *Lapsus judicii* (与本文一起收录《绝对律令》这本书中)一文开始，非实在场域，就成了南希使用的一个术语。与此相关的内容，必须参考南希论笛卡尔的著作，《我在》(*Ego Sum* Paris, Aubier-Flammarion, 1979)，尤其是本书的最后一章《Unum quid》。在表达这个问题之前，南希解释道 (p.163)，“人间隔化自身，也许他只能居住在这个间隔中，居住在他的嘴巴的非现实空间之中。”不过，南希对它性最清晰的解释是在其后来的著作《身体》(巴黎：蒙特利尔，1992)中，他写道：“‘非实在场域’是一个原始用语，其意思是一个地区的特征。有时候，这个词也暗示了现实的缺乏，或者是现实的削弱与悬置：那就是身体所处的裂缝。”参照英译注

起。康德实际上写道：

如果说理性提供了一个普遍先天的最后目的，那么，这个目的就是人（世界上的每个理性存在者），伦理法则下的人。^[1]他接着解释道：

我特别说明：是道德法则下的人，不是相应于道德法则的人，比如，不是言行举止遵循法则的人，也不是作为创造的最后目的的人。因为如果采用后一种表达，我们就言过其实了，也就是说，只有在造物主的统治下，人类的行为才能与道德法则永远一致……没有超越我们的理智的界限，我们说，只有道德法则下的人，其存在才能构成世界的最后目的。^[2]

在道德法则之下的人：这是双重分离的人，人的间隔化：超越人，在“人”之完满实现的彼岸的人，无论是指人类学意义上的人，还是指神学意义上的人。

命令的伦理不能排解痛苦——它是无能的，没有任何权力——它不能排解痛苦，也不能阻挡人的终结。相反，它在某种意义上还强化了痛苦。但它所强化的不是道德的痛苦。它强化的是以人在自身中的涂抹为目的的痛苦，是超越人，到人的彼岸去的痛苦。那抹去自身的，甚至，从本质上抹去自身的（从它自身抹去自身以及抹去它的自身），有着踪迹一般的特征。但这不是什么专有特征，也不构成什么本质。因此，我们不应该说，踪迹本质上是抹去自身，而是它应该抹去自身。人应该抹去自身。

因此，书写并不缺席——如果它能在任何地方在场。德里达在1967年写道：

[1][2] 康德：《判断力批判》，第87节。

书写随处可见：我们已经区分了书写：一个非对称的区分，一方面指定书的结尾，另一方面指定开头。一方面，它是神学百科全书，以它为模本形成了人之书。另一方面，它是踪迹的织体，标记着超越之神的消失与人的抹去。〔1〕

我们仍然需要从德里达这儿学习的是，“踪迹的织体”是我们敏锐的视觉所“不可见”的，也不是理论的进步所能发现的，更不是新的思想能够凭运气偶然看见的。因此，思想永远听命于那无所不在又无处可寻的要求。

人的目的（/终结）之所以能够被各种各样的书写所书写，是因为人抹去了自身，因为人被命令抹去自身。这个命令，这个涂抹，构成了人的专有的（propre）存在，这个存在并不是专有的一个存在着的存在，而是 *ethos unheimlich*（恐怖得无家可归得元伦理）。正如海德格尔在达沃斯争论时所说的：

我相信，我们错误地从对康德的伦理解释开始，如果我们首先熟悉的是伦理行为的依据，如果我们不能充分地看到法则为着 *Dasein*（/此在）的内在功能。我们就不能讨论这个问题：法则在此意味着什么？法则自身如何建构 *Dasein* 与个性？我们就无法讨论伦理存在的限度这个问题。〔2〕

“法则（loi）”在此意味着什么？也许法则（Gesetz）的意思是（我没有援引海德格尔在别处对法则的解释）：被设定（posé）的存在，是当存在被剥夺时，通过和围绕它的踪迹，此在的设定。换言之，此在是被一强迫的，它的 *Da*（Da）不是一个彼（là），却受命令的

〔1〕 德里达：《书写与差异》，p. 429。

〔2〕 海德格尔：《康德与形而上学问题》，德文版，p. 252。

召唤。或者说，là 只是受命令召唤至彼的存在的彼处。

这即是说法则被给予 (donné)；给予和接受。在效果上一直已经是自身感发的 (auto-affection)，在一切之前，构成了接受性的接受存在，其自身就是对命令所馈赠的礼物 (don) 的接受，对法则所馈赠的礼物的接受。法则的声音不是自我在场的：它作为接受而被铭写。然而，命令的声音也形成了一个独一的在场，它挣扎着摆脱了化身在自身在场上的指号和表达；它形成了它的礼物的在场。

法则何所言？人的自由的声音说了些什么？人的自由的声音的确是人自己的，也是人的解放的声音，从人的完满实现 (/隐得来希：entéléchie) 中解放出来的声音，从人自身中解放出来的声音。这个崇高而伟大 (元—书写即崇高的声音) 的声音说了些什么？

它只说出了限度问题。但那不仅仅是一个问题。它说，保持 (gardée) 问题是命令。德里达将保持问题置于伦理之先。这个哲学家也许还认为，在保持中，他还能抓住什么。事实上，他已经服从 (obéissait)。他把人与哲学作为一个目的 (/终结：fin) 来追踪。他只是在尽他的义务 (devoir)。

讨论^[1]

记录人：让—吕克·南希

参加者：雅克·德里达、盖迪 (Luce Guedj)、卡姆布希勒 (Denis Kambouchner)、科夫曼 (Sarah Kofman)

盖迪 (Guedj) 的问题是，不参照法律的文本，如何保证良知的自由之声不是法则的假象。

南希虽然已经意识到一定会产生书写法律文本这样的问题，但他不知道书写法律文本意味着什么。他只是急于阐明他所提及的康德命令式的第三程式并不依据“人权”的“文本”。

[1] 讨论是在宣读文章后进行的。

但是盖迪 (Guedj) 指出, 她所认为的是业已成文的、我们必须“付诸行动”的圣经律法的文本。

南希不同意盖迪 (Guedj) 的看法, 他清楚地看到, “付诸行动”就是一种“重新书写”; 而且, 不能把圣经文本看作是“纯粹希伯来”的, 在我们看来, 它夹杂着希腊传统与哲学传统。

德里达补充道, 即使圣经是用希伯来文写的, 但对那些不懂希伯来文的人来说, 它也是不存在的: 与所有命令一样, 它既是存在的, 也是不存在的。要接受这样的律法, 我们必须把希伯来文的圣经改写为其他文字, 但改写后它仍然是无法解码的。

接着, 德里达对南希说: 我现在如果再不做出回应, 就会严格规定 (de rigueur), 因为你已经凭自己的力量, 凭着某种崇高法则的力量, 将我曾经与之奋战已久的问题推进到了我不能回应它们的那一点上。但是, 如果我继续保持沉默, 那将是难以容忍的暴力了, 大家可能会认为, 这标志着我无法理解你此时指向你的阐释。你这个称呼^[1]表明, 伦理问题与我们所谓的命令、要求无关。你和本维尼斯特都提到了语调。正是语调使我们区别同一句话在什么时候是命令或要求。正是他者的语调命令超越伦理的伦理回答。但愿我已经理解了你所说的语调。你还说, 我已经尽了我的义务。(笑声) 如果情况的确如此, 那么, 我倒是可以以此为借口, 事先保持缄默。但是我不相信我已尽了义务。我还是要尽我的义务, 用你的话说, 来回答延异所暗示的伦理性。但同时, 我还没有完成这个任务。我一直把“你必须, 所以你能……”理解为, 不论你干什么, “你必须, 所以你不能……”在这个痛苦的记号中, 我听到了他者的声音, 知道谁是命令的发出者, 谁必须遵守命令。在我看来, 这就是惟一的命令式。我们可以看到, 这个声音来自他者, 我们不仅无法回应这个声音, 而且无法对他者的标准做出

[1] On the tutopement, 参见拉巴特 (Philippe Lacoue Labarthe), 《以……的名义》。收在论文集《政治的回撤》中。——校注

回应。法律的结构迫使违法的产生，这可以说是一个反讽，双重约束中的可悲的痛苦。当我一筹莫展，不知道该干什么时，我确实面临了他者的命令。

为了结束你将我卷入其中的这场痛苦，我想援引一个言论法迫使我们去违法的例子：那就是“不要读我”的命令（我想，每条命令都包含这样的意思）。法律规定，“读我”，“去了解怎么研读我”，但如果你满足于读，你便不会遵守法律。法律是必须遵守的，也许，“不要满足于读我”、“不要读我”是每条命令的基本结构。然而，一旦我满足了遵守的条件，一旦我阅读了这些规定，我便违反了它们。法律命令那些它预先被确定为缺乏命定的人。至于法律在布朗肖那里所化身的形象，我想说，法律是某个人，是他者。正是因为痛苦与情调（*Stimmung*）的双重约束，我看到了这些问题。在你的总结中，我从来没有这样强烈地感觉到对这些事情的回忆，但是你把这些记忆引向了不属于它的问题：最突出的就是对康德的清算。这痛苦仿佛一把敲在我心里的锤子，响个不停，那是来自外部的敲击，完全来自他者的敲击。说得更详细些：关于1964年论勒维纳斯的文字，你说得一点没错，日期问题在这儿是可笑的。尽管如此，我的确想说：虽然我一直关注勒维纳斯的问题，今天如果重写，肯定不是过去那个样子。我最近写了一篇关于勒维纳斯的文章，采用了男女对话的形式^[1]。文章以“他必须”、“他将本该”开头，然后，“他”转化为“她”，我们不知道这个“她”是对话中的那个女人，还是上帝创造的女人，或是伊曼努尔·勒维纳斯（E. L）自己所指的女人。为什么我不像1964年时那样写呢？基本的原因是，我改变了对问题这个词的看法。过去我强调的是问题，现在我强调的是召唤。对问题的坚持是必要的，但对召唤（或者是命令，欲望或要求）的理解更为必要。

[1] 参见德里达：《在这个瞬间，在这个作品中我在这里》，*Psyche: Invention de l'autre* (Paris: Garille, 1987), pp. 159—202。

南希:在我那篇文章的结尾,我把你从1964年开始的“问题”换成了“命令”。

德里达:是的,你提出问题,并做了回答。

南希:还是回到“你”。在命令式中,在法律中,“你”消失了,但正是在命令式中,或许“你”才是最“熟悉的”。你最近论勒维纳斯这篇文章中关于“来”的情形同样也是如此。我有意撇开了这篇文章:我留给我们去对彼此说“行动”,而且我将你发送的“来”发还给你。

科夫曼(Kofman):在这篇论勒维纳斯的文章中,发出命令之声的是一个女人,一个勒维纳斯式思想的女人,一个上帝之名发出指令的女人,对于我们,整全他者的声音比喻性的是女人的声音吗?

德里达:我的意思不是说,整全他者的声音具有惟一的含义。但勒维纳斯在哲学上有时假设人的性别差异来源于性别中立,人的位置远离了女人。他在文本中并未抹杀女人,但他很隐蔽地排除了女人,使我们认为,那是女人的声音,是女人赋予了其论述的完整性,那个彻底的他者是一个他/它(il),而不是一个她/(elle)。我没有将整全他者确定为女人。我试图通过女人的声音来质问勒维纳斯,这个声音可能是他冒险减弱的了,以此来打破他的话语结构。

郭建玲 夏可君译

2. 政治的“回撤”^[1]

我们今天的发言,不是为了对“政治的哲学研究中心”在过去几年

[1] 英文编辑写道:这篇演讲是1982年6月21日在“政治的哲学研究中心(Centre de recherches philosophiques sur le politique)”即将结束的第二年时发表的。(转下页)

的工作做一个学术评估或最后的汇报，更不是为了“夺回权力”，在什么正统的框架中做一番重新描述。不是的，我们今天的发言只是为了

(接上页)正如菲利普·拉库—拉巴特(Philippe Lacoue-Labarthe)和南希在收录了《政治的回撤》这篇文章的集子的前言中所指出的，“中心的工作被置于下面的调解性的声明中”：

作为一个哲学问题，从我们当时称之为政治本质的角度来看，政治问题激发了有必要去居住在使社会关系本身可能的东西中¹；也就是说，并没有把它构成为一种简单的关系(从没有给出过)，而是意味着政治事件本源中的“断裂”与“解体”。

这个集子除了收录菲利普·拉库—拉巴特和南希的结束演讲词，还收录了下面的文章：

1. 罗果京斯基(Jacob Rogozinski)：《双重路线》(《马克思的本体论引论》)，第11—69页。2. 勒夫特(Claude Lefort)：《民主问题》，第71—88页；由马塞(David Macey)翻译为《民主的问题》，收入勒夫特的《民主与政治理论》(牛津：Polity Press, 1988)，第9—20页。3. 让斯艾尔(Jacques Ranciere)：《工人的代表或不可发现的阶级》，第89—111页。4. 卡姆布希勒(Denis Kambouchner)：《政治哲学的最为一般的条件》，第113—158页。5. 苏雷兹(Philippe Soulez)：《母亲是在政治的本质游戏之外的吗？》，第159—182页。

在这篇演讲中，菲利普·拉库—拉巴特和南希参考了以上文章的分析(还参考了收入《政治的重演》[Paris, Galilée, 1981]中的文章)。除非为了解非利普·拉库—拉巴特和南希的言论，我只在必要的时候提到参考的内容，例如引文、摘要等等。——英译注。

这个文本是南希和拉库—拉巴特两人合写的，我们收录这个文本也是让读者注意到南希和拉库—拉巴特之间的合作，以及他所受到的后者的影响。标题中的Retrait：这个法语词在法语中有着多样的含义：退缩、缩进；后撤、撤退；退隐；取出、收回、撤销。与这个名词相关的动词retraite则有离开和退隐的含义，此外，这个词也与retracer(再划线，描述，再绘)和踪迹、踪迹化的意思相关，即回到本源和起源，去重新考察，去搜寻记忆，可以翻译为：回溯。Retrait无疑与之相关，也有“再追踪”，重新回溯，在后退或后撤中展开重新追踪的意思。这是南希和拉库—拉巴特对政治反省的姿态，与德里达对在场中心和踪迹的解构相关。因此，我们翻译为：回撤。就英文而言，有“重新对待”的意思——因此标题可以翻译为“重新对待政治”——其实这又是他们重新思考政治的本义。

我们的翻译根据英文版：*Retreating the Political*, edited by Simon Sparks, Routledge, 1997. 并且参考了法文版：*Le Retrait du politique*, galilée, 1983. 其中收录了如下的主要的文章：1. La panique politique：南希和拉库—拉巴特。2. 人之自由的声音：南希(即前面我们翻译的文字)。3. 以……的名义：拉库—拉巴特。4. “政治的”研究班。5. 政治的哲学研究中心前言：南希和拉库—拉巴特。6. 为中心的成立而写的开幕词。南希和拉库—拉巴特。7. 《政治的回撤》，南希和拉库—拉巴特。8. Annexe, 南希和拉库—拉巴特。9. “亲爱的朋友们”：关于政治研究中心关闭的一封信，南希和拉库—拉巴特。10. 国家社会主义的精神和它的命运，拉库—拉巴特。11. “将要做什么？”南希。英文版对这个研究中心的一些关键文本作了仔细的编辑。

我们保存了英文的翻译，英文的翻译和解释都非常准确，同时我们根据法文版做了校对。——校注

梳理我们的关系，看一看在中心创立之初一直延续至今的那些问题上，我们身处什么位置。当然，我说的是我们自己的问题——开幕词^[1]中的那些最初问题——但惟一前提是，这些问题必须包括它们受到质疑并产生新问题的方式。这儿不存在什么正统，只有真正的问题，即使是正在形成中的问题，正在寻找自身的问题。简单地说，我们今天希望返回的，正是这个问题。

那么，简单地说，在这个问题的构成中，我们处在什么位置（下面的表达或许更好一些：在成为“政治学的哲学研究中心”观念的这个空间问题的构成中，我们身处什么位置呢）？引起争论的是些什么问题？或者说：哪些问题是我们认为有必要提出的？

为了加快速度，不至于太分散，我们提出三个问题，但这三个问题显然是与其他问题密切相关的。它们是：

1. 哲学的问题，以及哲学与政治学的关系问题。
2. 极权主义的（/总体主义：totalitarianism^[2]）问题。
3. 我们所谓的回撤的问题。

每一个都是大问题。但是，就我们现在所达到的位置，任何东西都不能阻挡我们去关注这些本质的特征（trait）。

那么，首先是第一个问题：哲学以及哲学与政治学的关系问题。我们在一开始，只是为了澄清“政治学的哲学研究中心”的名称而坚持“哲学与政治学在本质上的相互所属”，是出于什么样的考虑（其中，

[1] 见英文版《政治的回撤》（*Retreating the Political*）的《前言》与《开幕词》的两篇文章，第105页。也参见前面的注释。——英译注

[2] 南希和拉库—拉巴特对 totalitarianism 的思考无疑是受到经典的、阿伦特式对“极权主义”尤其是纳粹主义的思考的影响，但是，他们在本体论上有所修正与发展，他们认为广义或一般意义上的极权主义是“内在论”，是从“总体上”排除他者，消灭他者所导致的，这是他们对这之前的极权主义的思考，因此，他们称之为“总体主义”的，考虑到这个词一直被翻译为“极权主义”（其实这个词本身在字面上是“总体、集中、整体”的意思），所以我们依然保持了双重书写的方式来显示相关差异。——校注

雅克·德里达的概括最为重要的，除了错误之外^[1]？我可以毫不迟疑地想起当时说的话：

哲学与政治学的互属(政治学并不外在于或先于哲学，一般而言，哲学也不能独立于政治学)，在我们看来，即使在“历史性的”层面上，参照的也并不仅仅是古希腊这个本源——它不是通向智者们的城邦和他的保卫者，所谓 *anthropos logikos* (logos 之人) 的终南捷径。事实上，它就是我们的处境和境况：我们指的是，在对希腊“发送”之后效 (*après-coup*) 的模仿与记忆中，现代哲学作为政治学的实现和建立，哲学作为政治学的普泛化(或世界化/全球化)，都在这个“发送”中被规定的——以及政治的绝对统治或“总体的主宰”^[2]。

现在，这些论述似乎很容易产生混淆。也许，它们本来就陈述得不够清楚，也许对这些陈述必然连带预设我们没有做出足够的解释。这既成事实，无法改变了，很多时候，它们被看成是导致重大困难的根源。因此，我们有必要对这些论述做进一步的阐释。

不出你们所料，我们首先想指出的是，如果我们使用“哲学式的”(the philosophical^[3]) 这个表述，那么，无疑我们是不想使用“哲学”(philosophy) 这个表述的。在本文的后面部分，出于同样的理由，我们进一步扩大了这种方式，对“政治学”(politics) 和“政治式的

[1] 菲利普·拉库—拉巴特和南希参考的是德里达收在《哲学的边缘》(巴黎：Editions de Minuit, 1972) 中的《人之目的/终结》(第131页)的开头几句话，巴斯(Alan Bass)将它翻译为《人之目的》，收在《哲学的边缘》(芝加哥：芝加哥大学出版社，1982)，第111页。——英译注

[2] *Retreating the Political* 中的《开幕词》，第109—110页。——英译注

[3] 南希这里的区分很重要，如同对政治的双重区分，也是解构书写的方式，我们因此也要反复听到二者之间的相关差异，我们一般处理为：哲学式的/哲学性的，与哲学区分开，以及：政治式的/政治性的与“政治”或“政治学”区分开。当然有时当政治性的作为形容词使用时，区分就困难了，这是请读者要注意的。——校注

（/政治性的：the political）”也做了类似的操作。不过，政治学与政治式的类似的区分的操作似乎比“哲学”（philosophy）与“哲学式的”区分来得更自然、更容易使人接受。那么，为什么我们要用“哲学式的”呢？我们用“哲学式的”来取代“哲学”本身，在什么样的要素或氛围中可行？譬如说，为什么我们不满足于沿用海德格尔意义上的“形而上学”？“形而上学”也不更多的就指代自亚里士多德以来的所谓哲学化的（philosophising）的某种模式和范围，正如我们的“哲学式的”并不意味着原理、文学、传统、甚至所谓的哲学的经院哲学的范畴。我们的选择出于两个原因：

1. 因为海德格尔基于他那个时代通常使用形而上学这个词语和范畴的方式——即使我们赞同他的形而上学，即使我们的“哲学式的”同他的形而上学有相同之处——悄无声息却顽固不化地保留了属于哲学和哲学化的某些“实证价值”。尽管有脱离“论人道主义的书信”的声明，尽管有“哲学是什么？”的演说，尽管有“思想”与哲学的对立——形而上学依然常常通过哲学而使哲学远离了思想。有人可能会图式化地说：康德对形而上学的某些阐释一直决定了海德格尔的限度。这说的不是限度表面的简单化（譬如，在限度的历史分野中）或同质化（虽然是通过限度的独特特征的惟一性和界限展开的方式）。因此，我们关注的不仅仅是争论，而是将形而上学之类的概念搁置一边。我们并没有忽视这样的事实：海德格尔的内容是非常复杂的。然而，我们同样意识到，没有一种思想既可以避免自身的简单化，又可以避免其追随者的简单化。对“形而上学”这个词语的论述，已经建构起完整的编码，形成完整的哲学语言，而我们觉得，必须尽可能地避免这种编码和语言。

2. 另一方面，我们的“哲学式的”实际上也是同样的：形而上学。如果你愿意，也可以说：哲学设定了普遍的历史—体系的结构——迄今为止，我们将它称之为西方的结构——哲学每次都是这种结构的主题

化、先兆、预示、反映（无论是批判的或非批判的）或论争等等，但这种结构很大程度上超出了实际的哲学运转过程的基本有限范围。如果文明、文化、意识形态、精神、表现主义、象征主义这些概念或准概念没有被如此（哲学化）地强调，如果它们不被使用于与哲学现象毫无关系，对西方特性毫不关心（不是彻底敌视）的论述中，也许它们会更有使用价值，更容易值得重新阐释。显然，情况并非如此。因此，我们的“哲学式的”因为其自身的困难，而具有清晰、恰当、不证自明的优点。

出于以上两个原因，我们似乎可以说，从希腊开始，哲学与政治在本质上是互属的——而政治，如我前面所言，指的不是政治学，不论这种政治是中国皇帝的政治，还是贝宁国王的政治，或者是路易十六的政治或德国社会民主的政治（尽管后面两个例子，政治与政治学并非完全没有联系）。这是一种简单的联系，不是教义上的联系，而是准确性的联系。在开幕词中，接着我前面引的那段话之后，有这么几句话：

而且，这就是我们为什么用政治式的（the political）来完全指代政治学（politics）的原因。而政治的问题和本质，在我们看来，最终必须考量其自身对哲学（也可以说是形而上学）的政治预设，也就是说，考量政治的本质界定。然而，这种界定其本身并不能产生一个政治位置；那个从古希腊的城邦（polis）延续至今的、受主体限定的政治（或者是受政治限定的主体）的位置。也就是说，仍然需要我们去思考的，不是产生于思想的新的政治学体系，而是所谓西方思想的政治建制。^[1]

当然，尽管有这些认识，问题依然存在。在我们看来，主要的问

[1] *Retreating the Political*, 第110页。

题是：难道政治不应该像今天所呈现的、占据统治地位的那样——如果我们纯粹是海德格尔追随者，我们也许会说政治是技术，但由于某种此时无法解释的原因，我们不愿意这样说——如果政治不应该像今天所呈现的、占据统治地位的那个政治，那么，它难道是哲学回撤的后效，或者说，是哲学的某种完成（海德格尔所说的完成或形而上学的完成）？

我们早已提出过这个问题，鉴于问题本身的原因，我不想对它多作分析，这个问题揭示了哲学式的与政治式的一并封闭——这说的不是简单的封闭，甚至与封闭很少相关。和“终结 (fin / end)”这个词语一样，“封闭”这个词首先意味着程序的完成和程序的紧缩。我们所面对的这种界限和它的难以逾越的特征，正是问题之所在。

然而，它是一个什么问题？对我们而言——显然，这个问题在很大程度上已经成为一个公共问题——这是汉娜·阿伦特以“极权主义”的名称来思考并分析的问题，她是海德格尔之后第一个对此进行思考和分析的，虽然并不缺少政治式的清晰性和确定性^[1]。我们曾经生硬地借用 (hi jack) 萨特对马克思主义的论述，但这次我们自己便可轻而易举地说，“极权主义（/总体主义）是我们这个时代无法逾越的地平线”。

但我们必须对这个说法的内涵达成一致。甚至，首先应该对我们赋予极权主义这个概念的意思达成一致。因此，我要说到第二个和第三个问题。

首先我想说明和澄清的是，就我们而言，极权主义这个概念包含两个互相重叠的不同含义。当然，在某个层面上，这两个含义可能实为一体，但一开始对它们加以区分总是有用的。

[1] 显然，在阿伦特之前，对极权主义的论述已有很长的历史，但是，阿伦特的分析仍然是对极权现象的第一个重要阐释。无疑，直到现在，研究中心没有将阿伦特的分析作为论题使用；但我们经常参考她的分析；如果今天我们更多地采用她的论述中的某些主旨，这决不意味着我们完全支持她的整个思想。

极权主义，一方面是非常宽泛的含义（也许有人说太宽泛、太松散），在我们的开幕词中，叫做“总体化现象^[1]”。它指的是政治式的总体完成，也就是说，政治式的总体统治（汉娜·阿伦特所说的对其他统治的排除^[2]，即“一切都是政治的”几乎当今普遍地主宰了一切），是在这个统治下哲学式的完成，由主体哲学所勾勒的、基本的现代形式之哲学（或者，进一步说，形而上学）的完成。那时，我们认为——至今仍然认为——在这样的统治之下，政治成了不显现的（这是显然“不言自明”的），它的不显现与它的无上权力成正比。反之亦然。这就是为什么我们同时要说到“政治的回撤”的原因——下面我们还会提到这个问题。

用这个宽泛的含义来归纳总体/极权现象，显然将总体化现象与实际的极权统治或一切极权措施割裂了开来。为此，我们将受到指责。尽管如此，这种做法使我们得以开始分析我们这个世界中的某些“事实”，在这些事实之前，我们愿意提出阿伦特最后得出的下面这个绝对矛盾的结论^[3]：一切“政治特性”消失于政治之统治，这是事实；政治不断地伴随着权威话语（首先是社会—经济学话语，还有技术话语、文化话语、心理学话语，等等）出现，这是事实；还有，尽管存在“媒体”圈和公共空间之缺乏的“景观化”，政治无处不在地将自己转化为平庸的管理或组织。因此，在我们所理解的极权现象中，甚至没有人提出过最一般的政治问题，更没有人质疑，如果不是从普遍接受的意识形态话语中产生，新的政治问题是否还有可能出现，不论这种意识形态（阿伦特所指的意识形态^[4]）是阶级的还是民族的，是历史的意义，人

[1] 参见 *Retreating the Political*：《开幕词》，第 111 页。——英译注

[2] 可以参见阿伦特的《极权主义的起源》（纽约：Harcourt Brace, 1966），《总体的统治》，第 437—459 页。——英译注

[3] 对这个矛盾的论述实际上依照的是阿伦特在《过去与未来之间》（纽约：企鹅，1968）和《人的条件》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1958）中所走的轨迹。——英译注

[4] 也就是说，一种观念的逻辑，通过这种逻辑，“历史运动被解释为一个稳定持续的前进”（阿伦特《极权主义的起源》，第 469 页）。——英译注

权，还是国家，等等。这一切都没有阻挡政治学的完成。

但是，极权主义的第二个含义更严格，更“技术”，并与第一个含义重叠：它产生于对现实极权主义最臭名昭著的事例所作的特定政治学分析，也使我们回到这种政治学分析（譬如，阿伦特的政治学分析，或勒夫特的政治学分析）：纳粹主义和法西斯主义、斯大林主义（更宽泛地说，苏维埃类型的社会）。总而言之，这里的每一种极权主义都被认为是重建“社会”实体化的狂热企图——最强烈、最具分化性意义上的重一组。也就是说，极权主义是对我们所谓的“民主危机”——作为危机的民主——而造成的困境的应对，以及试图摆脱这种困境的尝试。随便举个例子：诸如传统、宗教的三位一体之类的权威的消失，权力的非象征化，根基的坍塌或先验（神话—宗教或哲学的先验：理性、自然，等等）的丧失，等级制度的崩溃，社会分化之习俗的解体，政治的解区域化（如勒夫特所说的权力的“真空”^[1]），政治更迭规则的解区域化，政治实体的非实体化——即使在纯粹的选举权浪费中也在所难免，最后，政治学成了既定利益的附庸——等等。而关于应对并摆脱这个危机的方式和术语，我们只有粗略的了解。我并不认为，在此列出一系列的应对措施，或者掌握这些措施的结果有什么特别的作用。

我们并不完全抛弃总体/极权主义这个概念或对总体/极权主义的描述。相反，我们甚至认为，因为没有认识到总体（/集权/极权）现象的现实及其本质，大部分自认为是政治话语的话语丝毫未触及政治问题，正如那些乐于将极权主义“谴责”为一种新的“根本恶”的话语一样，没有触及政治问题——我们论述总体/极权主义这个主题，同时也

[1] 参见勒夫特在中心 1981—1982 年会上提交的文章。关于古罗马的君主制，勒夫特写到：“以王子为象征，权力使身体服从社会。并且，正是出于这个原因，在整个社会范围内，关于个人对他者意味着什么，存在着一种潜在的却有效的认识。这种模式标志着民主制度的革命性和史无前例的特点。权力成了一个虚空的位置……空的，无人占有的——因此，没有任何个体或组织可以与之成为一体——权力变成了无形的位置。那些可见的，是权力的实施机制，或者是那些掌握了政治权威的必死的人。”——（参见勒夫特《民主问题》，第 82 页。或者是翻译版的《民主问题》，第 17 页。）——英译注

是在论述政治。尽管如此，在我们看来，似乎有必要对政治进一步质疑，首先是质疑它与我们先前所说的极权主义这个概念的第一个含义之间的明显的异质性。特别是（这几乎是对我们当前问题的陈述），我们觉得有必要这样问：

1. 这种政治学分析是否终究不适用于极权主义的历史（不完全是过去的）形态，甚至不适用于带有全部极端性和残酷性的原始的、纯粹的总体/极权主义形态；因此：

2. 是否从未建立过一种更隐蔽、更“温和”（像某些人所说的技术的极权主义）的总体/极权主义形式，因为我们说过的隐蔽性而多多少少未被我们所认识。譬如，回想一下利奥塔在《后现代的条件》中对“社会体系”的论述，决策者们把“社会体系”看作是一种“追求其自身履行的最大可能统一的整体性”，回想一下利奥塔关于这种“社会体系”可能施加了一种新的“恐怖”的论述^[1]。也就是说，在技术与生产力标准的普遍统治之下，政治躯体是否会偷偷地借尸还魂？是否会出现一种对权力位置相对持久、“不间断”的占有？出现某种“选举之民”的同质化（虽然仅仅出于选举和政治游戏越来越景观化的技术）？出现对一致性狂热的虚构（虽然只是经济—文化消费层面上的一致性）？出现心理学化的意识形态的扩散（权力的扩散）？简而言之，“民主的危机”的应对方式是内在于民主的，我们至今仍然这样描述。（但是这种应对不具有补偿形式。）我们可以说：危机中的总体/极权主义其脆弱性似乎是最可怕的力量。因此，我们进一步问：

3. 总体/极权主义与民主之间某种既有的、循环的对立关系，即使的确存在，即使其间的差异是显著的，实际上是否并非如此简单。我

[1] 《后现代条件》（Paris: Editions de Minuit, 1979），p. 102, pp. 102—103。本宁顿（Geoff Bennington）和马束米（Brian Massumi）翻译为《后现代的条件》（马萨诸塞：马萨诸塞大学出版社，1984），第63页，第63—64页。——英译注

们没有营地，我们的警察，无论有怎样“先进的技术”，都不是无所不在的政治警察。但这不是说，我们的民主是托克维尔所说的民主。如果托克维尔的民主制度包含了经典总体极权主义的萌芽，不能保证我们的民主制度不是正在成为掩盖其他的一种新的总体/极权主义形式。这是至少会产生的一个问题，这个问题似乎还没有完全脱离对总体/极权主义概念的（在某个层面上）概括这个问题。

这就要说到剩下来的第三个问题了，即“回撤”的问题。然而，正如你们可能认为的，刚才所说的一切都包含了这个问题。因此，我们不可避免地会有一些重复。

说到回撤，我们的指的是某种东西后退到我所说的现代城市（/城邦：city），（或从现代城市后退），两者都是为了驱使事物更快发展。在建构庞大而复杂的统一体的过程中——这种统一体已经不能叫做国家，不是马基雅维利所说的国家，或许，也不是海德格尔所说的国家——有些像城市（/城邦），或者是城市的“城市性（civility）”之类的东西恰恰撤回了。可以借用阿伦特所描述的三个特点以简洁的方式来界定这个复杂的（经济的—社会的—技术的—文化的）统一体：

1. “动物式劳动者的胜利”，即作为工人和生产者的人类的胜利。^[1]

2. 通过社会的，通过社会自身（社会[Gesellschaft]，不同于共同体[/共通体 Gemeinschaft]）来确定并恢复“公共空间”，也就是说，

[1] 参见阿伦特《人的条件》（有中文版），英文版第320—325页。有必要将这一主旨与荣格在《工人》中的分析联系起来，尤其是与海德格尔《存在问题》中的“批评的继续”联系起来；也就是说，与工人形象的界定，与工人作为现代人形象的划分联系起来。参见荣格：《劳动者》（Stuttgart: Ernst Klett, 1981），以及海德格尔的《存在问题》，卡鲁贝克（William Kluback）和怀尔德（Jean T. Wilde）翻译为《存在的问题》（双语版；纽约：Twayne, 1958）。——英译注

通过一种共同的生活，或者一种以生存而非公共的或政治的目的来调节的互相依存来确定并恢复“公共空间”。

3. 作为权力之特定成分的主权的丧失，以及与创建的超越（/超验）（在阿伦特看来，其范式是罗马的创建）相联系的，自由的一并丧失。^[1]

这三个特征基本上勾勒出了我们将要说到的“新总体/极权主义”的问题，关于这个问题，对“经典总体/极权主义”的批评已经不能令人满意。我们可以说（或者，我们可以重申），如果仍然沿用阿伦特的术语说，经典总体极权主义产生于超越的整合和表现（incorporation and presentation）（譬如纳粹主义的艺术工作，譬如斯大林主义的历史理性），那么，新总体/极权主义其本身来自于超越的解体，因此，渗透到抽空了任何他异性（alterity）的所有生活领域。当然，这暗示了马克思在1843年界定民主制度时的那个说法^[2]，而且因为头脑里装着这个说法，我们借用了萨特对马克思主义的论述，即它是“我们这个时代不可逾越的地平线”。

因此，回撤首先显现为超越（/超验）的回撤，或者说他性的回撤。显然，我们的意思不是说，在我们看来，回撤是对超验的重复诉求，不论这种超验是上帝的，人类的，还是历史的：这些超验设置了总体极权主义，总体/极权主义在这些超越中确立了自身，将这些超越转化为共同生命总体的内在性。而且，既然如此，回撤的问题就不止是“重新获得”一种遥远超验的问题，而是质疑回撤如何驱使我们去取

[1] 参见《什么是权威？》，阿伦特《过去与未来之间》，第91—141页。——英译注

[2] 参见《黑格尔法哲学批判》，卡尔·马克思：《早期著作》，科莱蒂（Lucio Colletti）编辑（Harmondsworth：企鹅，1974），第89页。在这篇文章中，马克思用“现实的统治”来描述民主制度，也就是说，民主制度“在物质上渗透到了一切非政治领域的内容”。——英译注

代、重新阐释、重新演绎“政治的超验”的概念。鉴于超验这个观念（更明确地说，他异性的观念）的变化，在我们看来，它的确是一个以政治式的“本质”为名义的超验和他异性的问题。这个问题之所以不是经验的，就是这个原因。

那么，所回撤的，便是某个特定维度的政治式的本身，是特定他异性维度的回撤。他性从何处而来？这次我们甚至可以更图式化地说：

1. 他异性来自于权力的分—联，权力是物质力量和约束力量，是带有权威性的超验；或者，借用巴塔耶的话说，他异性来自于国家之“同质化”权力和神圣之“异质化”的权威二者关联的分—联（这种分联在法西斯主义中的再生有时令巴塔耶着迷^[1]）。巴塔耶说道，不仅这种分联丢失了，而且，所有军事—宗教秩序的实现最后都以“巨大的失败”而告终。

2. 他异性来自于共通体（/共同体）与现世的永生、而非彼世的个人的永生之间的联系——关于永生的意义，譬如，阿伦特在《人的条件》中这样写道：

城邦(polis)之于希腊人，正如共和国(res publica)之于罗马人，它首先是抵抗个体生命之无意义的保证，是反对无意义、保护相对永恒，有生的永生的空间。^[2]

这种永生不断再现，虽然形式完全不同，先是从费希特到海德格

[1] 菲利普·拉库—拉巴特和南希的这些用语，来自于巴塔耶在《法西斯主义的心理学结构》，见乔治·巴塔耶：《全集 I》(Paris, Gallimard, 1970)，第 339—371 页，特别是第 I—V 节。由斯托克尔(Alan Stockl)和洛维特(Carl R. Lovitt)翻译为《法西斯主义的心理学结构》，巴塔耶，《过度的幻觉：1927—1937 著作选》(明尼苏达：明尼苏达大学出版社，1985)，第 137—160 页。关于法西斯主义行为的差异性，参见第 VII 节。——英译注

[2] 阿伦特：《人的条件》，英文版第 56 页。——英译注

尔，在民族 (Volk) 的构成要素中再现；然后是在超越民族主义的共产主义者的人道主义中再现。

3. 他异性来自于共通体与自身的关联，在这种关联中，共通体表现或再现 (sich darstellen^[1]) 自身的存在共通本身。譬如，这种关联在勒夫特界定政治及政治问题的根源上，是作为“社会向它自身的显现”。

这三点完全可以统一于巴塔耶所说的主权之下。而且，如果反过来，主权集中了政治的本质含义（不止是国家所要求的对得起“国家”这个名称的特征，更多的是政治指定我们每个人的至高目的），那么，政治的回撤就是主权的回撤。

这样的回撤，呈现了某些东西，解放了某些东西。至少，我们可以扪心自问，但依据的不是对隐退了的过去（我们赞同“巨大的失败”这个判断）的怀旧的规则；而是依据这样的假设，即政治的回撤必须允许、甚至迫使重新描述政治的命运。^[2]

首先是这样一个基本事实，即那回撤的东西也许其本身从未发生过。巴塔耶揭示了，荣耀和超验的太阳—王（哲学—王）呈现为它们的主权，已经发生并且被设置在中产阶级权力、市场经济和现代国家，等等之中了^[3]。——也许，我们能够说，不变之变地设置在最原初的主权之中了。而且，从这个视角，我们有必要质问阿伦特，希腊城

[1] 南希和拉巴特使用这个德语词，显然与他们对德国浪漫派的研究（《绝对的文学》）以及对德意志神话中，关涉到“古今之争”中的“模仿”或“再现”的问题紧密相关。——校注

[2] 我们在此参考的是德里达发表在《Poesie》（1978）的《隐喻的回撤》（第103—126页）中首倡的回撤。这篇文章在《诗学》（Paris, Galilée, 1987）又重印在《心灵，他者的发现》，第63—93页。由加斯德尔（Frieda Gasdner），莫吉拉（Biodun Iginla），马登（Richard Madden）和韦斯特（William West）翻译为《隐喻的回撤》，Enclitic 2, 2（1978），第5—33页。——英译注

[3] 参见乔治·巴塔耶：《论主权》，著作集第8卷，第291页。赫尔利（Robert Hurley）翻译为《主权》，《被诅咒的分享》（纽约：Zone Book, 1993），第247页。——英译注

邦或罗马的创建是否曾经发生过。同样，我们中某个人以相似的方式已经说到了黑格尔的“monarch（君主）”^[1]，在政治的哲学依据这个深层面上证明了，是向主权的追逐（也是这种追逐的打断），这种主权从未发生过的，而且它一直在“来临”之中，正是出于这个原因，它的“到来”的位置仍然是谜一般的，或者在不可居有的界限上的。如同勒夫特所说的民主制度的本质意味着同样的“无一位置”或“未一发生”。

所有这些，不是说要引出关于“未发生”的问题，似乎我们可以简单地将政治式的与政治的回撤分离开来（似乎政治的回撤只是一个简单的回撤）。不存在“走出”回撤，除非经历了政治式的毋容质疑的分联，它是作为并按照根本的“回撤”来实行的，而且根本的“回撤”也许是统一体、整体和共通体的现实显现的回撤。如果政治式的（或主权）必须“回溯（/再追踪）”自身，那么，这假设了一种最复杂的东西的彻底发挥。然而，无论如何，它假设了——在这一点上，不能误解我们的意图——这个问题只能是政治式的根据（或新的根据）的问题。

因此，这意味着，正是从政治性（/政治式）的回撤中，产生了政治性“本身”，以及政治的问题和政治的危机。正如我们刚刚回想的那样，政治必然是作为哲学性的而产生的。正是因为政治性与哲学性的这种关系，在我们看来，利奥塔在去年的演讲中，发人深思地改变了研究中心的发展：

（中心）最初的履行式语句开始所开辟的领域同样也是政治的。的确，履行式语句（/述行语）确定了哲学（以发现自身的规则为最终目的的话语）作为话语类型和语词排列的位置，在这个位置上，哲学

[1] 参见让-吕克·南希：《黑格尔式君主的司法权》（Paris, Galilée, 1981），pp. 51—90。由安妮（Mary Ann）和考（Peter Caw）翻译为《黑格尔式君主的司法权》，收入让-吕克·南希，《出生到在场》（斯坦福，加利福尼亚：斯坦福大学出版社，1993），第110—142页。——英译注

被认为是适于表达政治的,它比声称能够表达政治的其他语族更加优越:科学的(政治学),叙事的(政治学说与事实的历史),修辞的(政治的赞美),不一而足……因为哲学对于政治的这种假定的适合性,必然会假设这样一条原则,依据这条原则,政治不是给出自己(不再给出自己),使自己被语段化(phrased),就像给出语词据以自我调整的规则那样被语段化。尽管如此,这也是假设的一部分,它交出自己,使自己被语段化。[1]

虽然我们此时没有对词汇的差异作详细阐述,但我们在这个描述中获得了某种自我认识:政治回撤到它可确定、可表现的特性中;然而,同时,在相应于政治的消解和包孕的不确定中,政治重新表白了自己,提出了一个问题,或者说,提出了一个问题的轮廓。你也可以说:政治的回撤对应着政治的封闭——同时,提出了下面这个问题:政治的封闭是根据什么、对照什么、伴随什么,来追踪自身的?它不是简单地“对照”非—政治来描述的。也就是说,譬如,通过与国家的联系是不足以界定“社会性”的,不论是出于柯拉特斯(Clastres)所强调的困难,还是出于巴利巴尔引用的“市民社会”作为“政治社会”的第一定义[2]。相反,封闭打开了“某种东西”,就像利奥塔所说的作为“政治性的”某种东西——或者是政治性的本质——从技术—社会的政治的彻底完成中撤离了。

这个“某种东西”并不缺少确定性的,而且可以概括出如下的几个基本特点来:

1. 紧急脱离政治的形而上学依据,脱离超越的和先验的根据,譬

[1] 利奥塔:《依据康德的政治研究导论》,收在《政治的重演》,第131—132页。——英译注

[2] 巴利巴(Etienne Balibar): *Marx, le joker ou le tiers inclus*, 收在《政治的重演》,第161页。——英译注

如，利奥塔在他建议中对勒夫特^[1]的提问（完全有理由质疑阿伦特所理解的“根据”与“创建”之间的差异）。

2. 与根据和主体的动机（在 Ranciere 的分析中，甚至是在诸如“阶级”身份下的重组的动机）相对立的是有限性（finitude）的动机。有限性的动机产生于几种情况，或者是从政治整体观念的纯粹象征或调节方面这个视角来看，或者是从米歇尔·亨利的个体的、“无数个体”的马克思主义的视角（Jacob Rogozinski 部分采纳了这种视角）来看^[2]。然而，正如我们所见，我们既不能确定这样可以避免一种基本的姿态，也不能确定这样是否会将“自由的”民主看作我们不应该理解的东西。因此，在我们看来，有限性的动机在其明确性上似乎意味着关系问题。

3. 在我们的思想中，所谓关系问题仍然是某种核心问题；也许，它甚至是政治的本质问题。而且，很显然，这个问题在中心的研究工作中无处不在，这与我们对它的强调无关。（譬如，它出现在利奥塔对勒夫特的“我们的预设”的质疑中，或者，对 Ranciere 而言，出现在类（class）的惟一共同谓项中——“在他者的位置上存在”——或者，进一步说，出现在 Soulez 对母亲的问题的更新的思考中。）我们可以宽泛地说，关系的问题交织着一个稳固的主题——事实上，如果可以完全主题化的话，这个主题尚未显著地主题化——即交织着荒漠化与解体的主题；因此，我们将提到刚才说的：

4. 母亲问题。在利奥塔和 Soulez 看来，这是一个“冒险”的指称。尽管如此，我们还是暂时保留它，将它作为一个问题的导引。母

[1] 参见勒夫特在中心的演讲后的讨论，见《政治的回撤》，第 87 页。在强调勒夫特分析中的现象学预设问题时，利奥塔提出了勒夫特的“对立干‘整体社会’和‘实质主体’‘我们’的预设保存”的附带难题。“那么，如何来思考没有主体之事实的社会体制？”——英译注

[2] 参见米歇尔·亨利：《马克思》，第 1 卷，《人的现实性的哲学》（Paris, Gallimard, 1976）。麦克洛克林（Kathleen McLoughlin）翻译为《人的现实性的哲学》（Bloomington: 印第安那大学出版社，1983）。——英译注

亲问题来自于弗洛伊德，因此，我们也用弗洛伊德的术语来对待它。母亲问题是一个认同 (identification) 问题，我们可以并且必须将它看作是一个普遍的模仿问题：弗洛伊德所谓的“对他者的最早执态 (Stellungnahme)”的认同是如何根据关系发生的？^[1]在和语言、艺术、死亡、性欲的关联中，这种关系揭示了政治主体的什么东西？重复一遍，在此，我们只说明了一类问题：譬如，作为身份的社会建构（以及社会身份的建构）的认同问题；或者是“原始”社会性的认同问题，在原始社会性认同中，并依据这种认同，产生了政治的完全回撤（请别忘了，这个问题依然是引人入胜的恐惧，它阻碍了从柏格森经由弗洛伊德、胡塞尔、巴塔耶等人一直到海德格尔和勒维纳斯的整个西方当代思想）。这就是为什么母亲问题首先是母亲的回撤（/退隐）的问题——是作为母亲的回撤和作为回撤的母亲的问题。

5. 最后，如果以上特点在我们看来指的是政治性的特性，那么，它所指的恰恰不是用以标记政治性的经验的特性，它指的是“事实”，一个“哲学的事实”（一种哲学—政治学的理性的事实 [factum rationis]）：至少从亚里士多德开始，人类的共处，即政治的动物，不是来源于需要和生命需求这个事实，而是来源于另一个事实，即伦理和言语一般“评价”的分享的被给予的事实：这个“事实”竭力反对经验事实性的分

[1] 弗洛伊德：《群体心理学以及对自我的分析》，斯特雷奇 (J. Strachey) 翻译、编辑的《标准版弗洛伊德心理学著作全集》（伦敦：Hogarth, 1953—1974），第XVIII卷，第105页。本文的翻译根据菲利普·拉库—拉巴特和南希的文本做了修改。（参考了贝尔利 (Nicola Bailey) 的翻译，表示感谢。）关于菲利普·拉库—拉巴特和南希对认同问题持续的思考，参见《La panique politique》，第1章，以及《犹太民族不做梦？》（Paris, Seuil, 1981），pp. 57—92。收在《精神分析，这是一个犹太人的历史？》（Paris, Seuil, 1981），pp. 57—92。由布瑞恩·霍尔姆斯 (Brain Holmes) 翻译为《犹太人不做梦》，《斯坦福文学评论》6, 2 (1989)，第191—209页和8, 1—2 (1991)，第39—55页，这里说的是“超越认同原则”（60；195）的“另一个认同”（58；193）；因为没有采用、或者至少悬搁了弗洛伊德对身份认同（/同一性）的分析（61；196），它将弗洛伊德看作是在认同的影响、在影响的核心，是“同一性的隐退”（66；201）。——英译注

配，以至于使得这种事实性真的存在了。换言之，我们所关注的，是这个“事实”的过剩，是“生活得好”中的“生活”的过剩——也是纯粹社会的“共同生活”的过剩——“生活得好”就确定了政治动物（zōon politikon）的动物性（/生命：zōe，250）。总而言之，这个“美好生活”——这个“不仅仅”是需要的组织和力量的调节——在我们中的某些人看来，是没有道德重量的；在今天，这个“好生活”是不确定的，它仍然活在回撤中，回撤表露了、提出了“好生活”的问题。

讨论

参加者：阿兰·大卫（Alain David），雅克·德里达，高德施密特（Georges-Arthur Goldschmidt），卡姆布希勒（Denis Kambouchner），菲利普·拉库—拉巴特，让—吕克·南希，菲利普·苏雷兹。^[1]

讨论的第一部分以苏雷兹的提问开始，他提出了拉库—拉巴特和南希的评论与政治哲学经典的联系：阿伦特的“世界中的永生”的主题使他想起了霍布斯将利维坦界定为“死亡之神”；但首先是巴塔耶所坚决主张的“从未发生过的”（主权、民主），使他想起了卢梭在《论人类不平等的起源》中的第二个话语开头的姿态。

南希借用康德的“调节性理念”的论题粗略地作了回答：也许正是那未曾发生过的调解了“政治的理性”；无论如何，我们一直在提的，是究竟发生了什么，而不是没有发生什么，以至于我们对被哲学传统当作政治的“范本”保留下来的历史的真实性表示怀疑。德里达将这一点与原则问题联系起来：究竟发生了什么？一个调解性的理念，一个允诺——在履行述行语表达中，允诺是一个事件：即使“它”呈现为单

[1] 南希和拉库—拉巴特质疑了希腊哲学的开端对生命的动物和人性的区分，以及美好生活中的那个生活和生命的含义，正是遗忘了其中的动物的意义，没有反思 bios 和 zoon 之间的区分及其可能的后果，便遗忘了生命和动物本身，继续的思考请参看德里达对“动物”的思考和阿甘本（Agamben）对赤裸生命（“bare life”）的思考。——校注

一的语段，但当我们不断地重复的时候，它就成了一个事件。也就是说，面对述行式陈述时，我们必不可少地要具体阐释“发生”的模式，这个陈述显然高于和超过了苏雷兹所借用的拉康的“允诺的图式”，也高于艾伦（Susanne Allen）所借用的“the après-coup（后效）逻辑”。没有过去，就不可能有任何的重构（即使这个过去事实上从未发生过），只要一个简单的允诺，就能将历史撕得粉碎。

在第二部分，卡姆布希勒（Kambouchner）参加了讨论，他指出，拉库—拉巴特和南希使用的术语中产生了一种难以明确表达的“不一致”：贯穿整个论述的误解仍然与“经验”这个概念有关。一方面，哲学性的（the philosophical，其含义似乎更加宽泛）与哲学（philosophy）的区分不像政治式的（/政治性的）与政治学之间的区分具有说服力。另一方面，对诸如“总体/极权主义”、“民主”这些词语的使用仍然非常模糊：这些词语与特定的政治体系有什么联系？名称和现实之间是否存在巨大的缺陷？彻底的哲学话语似乎抑制了所有的事实考察。最后，有待于思考的“本质”这个名称仍然缺乏规定。

关于第二点，拉库—拉巴特承认，这是一个真正的难题，要证明它，必须使用现行的政治—哲学不加任何分析而使用的词语，这些词语基本上用于道德条款，并使最武断的简单化成为可能。然而，如果这些词语具有真正的相关性，如果我们能够赋予它们确定的含义，那么，我们没有理由避开它们：“总体/极权主义”这个词语具有完整的哲学背景（黑格尔和马克思），法律—政治背景（德国的“总体国家”学说，卡尔·施米特的分析）和意识形态背景（荣格勒的“总动员”）；从阿伦特开始，产生了具体的细节分析，使我们能够对历史上从未有过的政治形态进行命名和思考。如果说，卡姆布希勒（Kambouchner）说他意识到了—般政治体系的过于复杂，这种复杂性只能使普遍性陈述不那么快地变成暂时性陈述；那么，拉库—拉巴特声称他敏锐地感觉到了一种相反的危险：过度关注事实或经验之复杂性的危险，这种复杂性除了遮蔽形势的明显特征、消解常常需要加以分析和阐释的难题之外，

别无其他（政治）目的。关于发生了什么，未发生什么的问题，卡姆布希勒（Kambouchner）认为关键是：我们在哪里确定发生的位置？在哲学中，还是别的什么中？南希回答道：我们必须以这样的方式开始，这种方式既不能化约为经验的探求，也不能化约为完全的“内在一哲学”分析。政治无疑提供了事实。但是，提出政治问题就是对事实所产生的分析进行分析；是以事实为基础对（政治的、意识形态的、哲学的，等等）话语的解构。譬如，解构论述雅典的民主的话语。

高德施密特（Goldschmidt）也参与了讨论，他提到了海德格尔对纳粹主义的支持，以及荣格爾的同一性和工作（/劳动）的概念的影响。这使拉库—拉巴特想起了海德格尔（在《存在的问题》一文中）与荣格爾的“形而上学”概念之间明显的距离。德里达进一步阐释道，在海德格尔看来——多多少少超越了1933年的具体陈述——工作（/劳动），哲学的“工作”（就像在马克思那里的重要性一样），是一个本体论的、形而上学的界定（首先在《论人道主义书信》中）。尽管如此，高德施密特指出，海德格尔1933年的政治言论展开了对工作这个论题的完整论述；而且，高德施密特还指出，荣格爾本人非常关注拉库—拉巴特和南希所提出的“微妙的总体/极权主义”的分析，这种“微妙的极权主义”在我们的社会中越来越容易看到。

讨论最后又一次回到了“事实（factual）”的问题。大卫问，我们是否可以不采用本雅明对编年史家与历史学家的区分^[1]：当所有过去都成为可征引的事实之时，弥赛亚的救世主时代便开始了。但南希不同意他的看法，他认为救世主时代先于所有事实的汇聚；他问道，真正的

[1] 此处参考的是《历史哲学论纲》的第三个论题，在其中，本雅明写道：“编年史家只陈述事件，对事件的主次不加区分，其依据的是这样的真理：历史不应该遗漏掉所发生过的一切。”参见《论历史哲学》，本雅明，《启迪集》，第1卷，第2节（法兰克福：Suhrkamp，1974），第694页；左恩（Harry Zohn）翻译为《历史哲学论纲》，本雅明：《启迪集》（纽约：Schocken Books，1969），第254页。本文的翻译有所修改。——英译注

事实问题是否不会出现（认识）在新的事实中，譬如，被我们的“民主制度”所掩盖的“微妙的总体/极权主义”的事实。

郭建玲 夏可君 译

3. 共显^[1]：从“共产主义”的生存 到“生存”的共通体^[2]

1

“后现代”早已走向了封闭，或者也许它就从未发生过。更准确地说，“后现代”这个词以某种准确性所描述与反映的，似乎不过是另一事件短暂而颠倒的面相。“后现代”将自己界定为一种交织着痛苦与欢乐的紧张关系，与一般的非呈现（/不能表现：imprésentation）有关系，与意义、真理、基础都不再被呈现有关系。因此，“后现代”的首要目标，理所当然指向任何的人类历史的主体或政治躯体——所有共同

[1] 共显指的是应传唤在法庭的出席。“传唤”比无实体性的 *comparution* 具有更强的力量感，而且不具有前缀所包含的共同性。尽管绝大多数非英国人对苏格兰通法中的“*compearance*”这个术语不很熟悉，但它完全传达了我所要表达的意思。我在整篇文章中都采用了诸如判决之类的司法术语，而且，我袭用了卡维兰德（Stanley Cavelland）和奥米斯顿（Gayle Ormiston）的用法，用“分享”来表示 *partage*。我们在上帝面前所做的就是 *comparaitre*。——英译注

Comparution（英文：*compearance*）：翻译为共显：*Com-parution*——或共一现，并一现。南希在这个词里游戏着法律术语，它意味着一起被传唤到法庭的面前，是个法律术语，与分享（*sharing*）这个词相关。——校注

[2] 这个文本的翻译参看了几个版本：这个文字出现在南希与他的朋友贝利（Bailly）合著的法语版中，南希（Jean-luc Nancy）*La Comparution*，avec Jean-Christophe Bailly，Christian Bourgois，1991。英文版见 *Political Theory* / August，1992。pp. 371—398。

我们同时参考了德语的翻译，见 *Gemeinschaften*，*Position zu einer Philosophie des Politischen*，Herausgegeben von J. Vogel，Suhrkamp，1994。——校注

体。事实上，没有什么比“共产主义的终结”最确切地描述了后现代多种形态的聚合形态，无论这个共产主义是共同体—主体，还是一种有机组织抑或是某种“卢梭主义”。然而，与此同时，无论在何处，人的共同条件都从未像现在这样彰显，这样毫无遮掩地赤裸裸。是的，因为赤裸，所以明显；反之亦然。同时，共同的条件还原为一个共通的名称，以及一种成为于共通之中的条件。这共同（/共通：commun）的两种意义既相互交织又相互对立。至少对我们而言，这个呈现，在我们眼前，被剥去了一切，仿佛一个沙漠化的空间——但是它在场，它来到在场中。当然，这个“在场”对于我们是一个难解之谜，一个难题，或者说，属于“到来”的差异，在“到来”之中的差异：但它事关在场。也许你更喜欢将在场看作一种外展：共同的条件赤裸裸地向我们展开，并使我们向它展开。我们共显（compear），在它面前，既不“先于”、也不“后于”它。这是为我们而存在的在场（présent）。

* * *

我们共显：这是一个基督教—黑格尔式的古老动机（基督教的，也是黑格尔式的）。我们在“世界法庭上”共显，主持这个法庭的是精神——由它，根据它所指派给历史的目标，来判断我们的行为是否正确。我们已经放逐了象征这个目标的一切：那所谓的“共产主义（/共同体主义）”，也在放逐的行列。也许，共产主义的确是最强大的象征，而且，它将所有象征汇集于一身，综合并穷尽了所有离散的意义。

因此，我们必须出席的法庭也许已经不存在。然而，我们发现自己仍要接受审判。上帝的审判日（神暴怒的那一天），不再是最后的白昼，它不再是任何的“白昼”——而是黑夜，我们的白昼与之紧密交织的黑夜，在白昼，我们强烈地怀念、渴盼光明，这使我们回想起“希

腊”。因此，神的审判日将一直悬置，一直延宕，却不可申诉。这个审判以终结 (fin) [1] 的名义成为裁决，终结并没有建立起观念来作为我们的地平线；反倒是我们如何接近我们自己目的 (fini) 的地平线，如何公正地归还（或者不归还）它。这是一个简单的审判，无需申诉的审判，它不听命于任何至高无上的法权 (droit)，因为它从先于法权之处来。我们是否正确 (droit) 对待了那无权的存在？我们是否正确地对待了我们自己的生存？——既然生存这个词服从于被我们这些人的生存，被他们的共同体滥用了独一体的生存？在这个无法之法的面前，我们不停共显。最后 (enfin)，我们赤身裸体地共显。

因此，法庭不仅将我们交付给游离失所，还将我们交付给（西方的）迷失无措，使我们丧失标准。那审判我们的标准，是高于一切标准的标准，它消解了一切评判模式，却不破坏（先验的）事实，区分（/判分：kriecin）的事实、分离的事实、裁决的事实。难道我们“现代人”（不论称呼如何）不是从康德与“德国唯心主义”所见证的那个判断（/元—判分/元区分：Ur-teil[2]）中诞生出来的吗：以判断为起源，以划分为原则 (en principe)，因为这个判分（/区分）的原则。

原则的判分很可能不过是我们共同生存的划分，是我们不能独自生存这个先决条件的划分。或者说，不存在单一的一个人。迄今为止，这一直是所有西方思想的绊脚石。我们接受它的审判，也借它来审判我们自己，使我们共显。我们如何来回答生存——去生存？

这是关于意义 (sens) 的古老问题，它的古老与沉重使我们不能简

[1] 对此观点的阐释，参见拙文 *Dies irae*，发表在《判断力》（*La faculte de juger*，Paris, Minuit, 1985）。

[2] 这个德语词，在字面意义上即是“原初的划分”的意思，这个词在康德那里，以及在整个的德国古典哲学以及荷尔德林、黑格尔那里有着本体论—神学上的深刻含义。德文版对南希法文“分享 (partage)”的翻译用的即是“Mit-Teilung”，在一定意义上，这是联系起了南希和拉库—拉巴特在《绝对的文学》中对德国浪漫派思想的翻译解释工作，这之间有着内在的紧密联系和解构的发展。——校注

单地将它归结为“意义”问题了，它甚至不遵循“问”与“答”的逻辑。另一方面，我们凭什么怀疑“生存的意义”的公式（可能它现在都混同了）只能在“一”的维度中出现。意义不只是“一”，即使“惟一”、“独一无二”特别地坚持“它自己的”意义。

尽管如此，如果有人说“一”的不一生存阻碍了西方思想的发展，那么，这块绊脚石同时也是西方思想的奠基石。西方思想的整个“创建”，带着它多样的希腊—罗马—犹太文化的创建，使“意义”的分享发挥作用，也使“意义”作为分享的发生和建构发挥作用。（这曾经被叫做辩证法、对话、政治、联盟、公正、爱、美，等等。）我们已经发出了自己的传票。

我们使自己的历史成为一段剥除共通体使其赤裸的历史：不是去揭示共通体的本质，而是剥下一切共通体形式的“共”（“于一共通一中”与“普通”），剥夺了共通体的先验、假设与内在，使其回到自身。事实上，我们所面对的，是一个纯粹的空间，一个由点和运动同时决定其外在性与共同判分的非实在场域（aréality，区域、表面）。于是，数字（数字有多种形式：人群、人民、人口、一代代人、距离、速度、统计，不计其数）开始控制一切“共通（/共同）”的思想。这个空间的敞开或倒空——它的间隔（espacement）：就是我们要共显的位置。

* * *

我们共显：我们会聚于世界。不是两三个分开的单体的同时到达（好像我们“一起”去看电影）；不存在向绝对共同（/共通：common）的世界的进（入）；甚至向“共通”本身的进入。进入世界即存在于一于一共通。一切在发生，似乎这个真理（说这个真理的压制作用

未免过于草率)的不断转向是西方思想(哲学)的永恒法则。

西方因此接受审判。但西方传唤自己共显：西方怎样对待共通体(／共同体)？

西方使共通体成为一个绝对的目的(／终结)，这个目的取消了西方的所有意义，取消了那个唯一的和单一的西方的意义。这并不意味着西方“被骗了”。这意味着共通体问题最终将赤裸裸地(在)共通中浮出地表。但是“最终”这种说法将重新建构起一种目的性，重新调整、重新定位西方与世界的一切“命运”。我们也让世界成为简单的世界，而且成为一个不受约束的临到世界的共通的事件。

共同：就是平凡陈腐，琐屑乏味。我们面对的是自己的陈腐，是人们一直乐于净化“人类”的那个“条件”的着意缺席。共同：是实体的缺乏，在这个缺乏中，本质按照本质的缺乏被分享。

这个分享的思想(分开、重新分配、部分、分与、分离、沟通、不协调、分裂、转移、目的……)开始清晰起来^[1]。但这个过程刚刚

[1] 请读者原谅，我要回到我的文字《声音的分享》中提出的，在后来的文章中又有所涉及的想法。我之所以重新提及，是因为“分享”、“共通体(／共同体)”等词语的使用在流行并成为重要事实之后又消退了：有时，人们赋予这些词语虔诚的意义，使它们困扰我们对存在—于一共通的思考。一旦对“共通体”(它的形而上学术语、人类神学术语、政治术语、甚至感发的术语、美学术语)的所有哲学用语的解构成为必然，就必须对这个in(非)(即我所谓的“非—功效”)进行重新思考，于是困难从此而生。我们必须从语言的下层(infra)语义、下层句法、下层概念中重新建构一种语言。这就是这项工作之所以艰难的原因。分担这项艰难工作的不止一人，我们必须记住格拉内尔(Gerard Granel)的贡献，记住那些冒险的、大胆的、激发性的以及勇敢的宣言，关于“人民(／民众：peuple)”，关于“共通”这个最沉重的字眼的宣言。不论是掌握契约的中产阶级，还是承担生产的资产阶级，甚至无产阶级这个词所指的“真正的”人民(如马克思的哲学所认为的、超越前两种人的人民)，都根本没有在民众(／大众性：populaire)的广泛接受性的意义上解放人民的原子状态。所有现代政治哲学话语都排除了这(转下页)

开始。毕竟，渐渐浮出地表的是现代人的最深层含义——因为本体论上的——隐藏于“自由、平等、公正、友爱”的口号之后。迄今为止，这四个词语只揭示了它们彼此间普遍的内在矛盾。因此，它们与“分享”思想的要求不相匹配。“共产主义（/共同体主义）”早已提出这种不适应性，尽管共产主义的要求也使自己陷入矛盾之中。而我们面临的任務——即是那发生到我们的——是利用这个存在本体论，因为它将使我们超越这个四重传唤。“共通”与“分享”的存在论就是“存

（接上页）种大众性，因为在所有现代政治实践看来，不论是资产阶级的政治实践，还是“马克思主义者”的（“现实的马克思主义”意义上的马克思主义者，他们在“马克思”的形而上学斜坡上安营扎寨，却毫无根据地滑入了恐怖的没有根据的根据之中）政治实践，民众是残屑或废物。大众性不仅不被言及，还被化约为废物，它除了招致 Gebildeten（被构形）的蔑视，不能提供任何东西。这就是为什么格拉内尔（Gerard Granel）总结道，我们“没有什么可以夸耀的，除了大众的忍耐、急躁以及被大众在其灰烬消耗中所遭受的激情”。参见格拉内尔（Gerard Granel）的《写作逻辑与政治》（Paris, Galilée, 1990），第370页，第382页。我想起了另一个名字，Giorgio Agamben（阿甘本），想起他对“无论哪个（某一/任一）”的共同体（和在共同体之中）的思考：“我们此处讨论的某一个，实际上并没有获得它的独一性，独一性是漠然于单一的品质的（相对于概念，比如：红色的，法国的，穆斯林的），它只要求如其所是的存在。因此，独一性消除了要求知识必须在个体的难以表达性与可理解性之间进行两难选择的虚假困境。”参见阿甘本（Giorgio Agamben）的《到来的共同体》（*La Communauté qui vient*, Paris, Seuil, 1990），第10页。我还想起了迪骥（Michel Deguy）的几句话：“我们既不是犹太人，也不是德国人，但我们与他们‘就形象上的形象而言（trait pour trait / Zug um Zug）’相似，具有一种看不见的共通形象，在思想中拥有作为（comme）类比式的形象，拥有使形象成其形的方式……：我们这些侧影产生了一个我们（正如杜卡斯[Ducasse]所希望的，‘人人应该创作诗歌’）”，“只有这样，才有可能……‘没有男人，没有女人，没有犹太人，没有德国人’，每个人都作为另一个。”参见米歇尔·德格宇《奥斯维辛之后的作品》，在《大屠杀的主体》（*Au sujet de Shoah*）中（Paris: Belin, 1990），第47页。[也请参看巴利巴尔（E. Balibar）的著作《写给阿尔都塞》（Paris, 1991），它出现得太晚了些，以至于我对共产主义的思考保留我这里的思考，也愿意考虑他对共产主义的思考（特别是他的书中的第98页）。对于我而言，重要的是去指明，如果这里把共产主义作为解放的（专己的）名字而标记出来，而且与“哲学的终结”的问题一起使用的话，那么，就并不是要把“终结（/目的）”解释为未来“实现”的目的这个筹划意义上的，而是，“共产主义”的目的作为一个其自身提供了资本的发展的“在每一个瞬间”的可能性的索引，如同被解释为“现实的运动摧毁了现存事物的状态”（马克思）。在我自己的使用中我翻译为：有限当下的共产主义——必须补充，每一个这样的概念在每一个情况下，都应该被深思熟虑。]——这里参照了德文版的翻译。

在”的存在论，根本脱离了一切实体的存在、秩序的和本源的“存在”的存在论。只有在这一时刻，才能实现并超越“上帝之死”。首先，“共产主义（/共同体主义）”不过是把“上帝”死之后的思想授予传达给我们，并使之保持住（/使之保留：le mise en demeure）。然而，“共产主义（/共同体主义）”与神学（本体论—神学）一向把“人类”、“历史”、“科学”的解释混淆起来。我们处于这些解释的终点。分享的实践与思想就指向这个终点。在这个完全失去平衡、摇摇欲坠的世界里，不存在任何别的问题，在这个世界里，财富与认同的裂缝日益扩大，共同体的呈现步履蹒跚，意义的缺席仍被分享。

（我们不可能全部列出剥离与分享的各种形式，那将是一个冗长的清单：经济依赖，阶级、地位、时代、家庭的改变；性别差异、文化差异、语言差异；沟通网络的建立与中断；科学技术的相互作用：器官移植、基因重组、病毒重组，传染，污染，生态问题，地理学家的世界体系，80亿“人”的测量；塑料图案与音乐的杂交；公共空间、城市、国家、社团、运动场、公展的建筑滑坡，战争与休战的混淆；到处是由“普遍性”与“特殊性”、“差异”与“相同”引出的各种含义：所有这一切，不仅是我们的震惊、思考与评价的对象，而且构成了我们的思想、艺术与写作的内在维度与必不可少的要素。）

2

然而，如果我们想到绝大多数对“共产主义的终结”的讨论，立刻愤怒（Colère）就油然而生了。哲学意义上的愤怒几乎完全被遗忘了：我们过于轻率地依赖伦理的判断和美学的超然。

愤怒是最卓越的政治情感，它涉及难以容忍与难以接受，它是拒绝与抵抗，它轻而易举便可超越理性所实现的一切——它为新的理性沟通开辟了可能的途径，也为不妥协的警觉开辟了道路。没有愤怒，政治

不过是影响力的迁就与交换；没有愤怒，写作不过是诱惑的秘密交易。政治愤怒已经连同马克思主义与共产主义一起消失在大而无当的、“民主”的无人之地了。今天仍然假装政治愤怒的人已经为数寥寥，事实上，他们不过假装相信，“共产主义（共同体主义）”仍然是个威胁，因为在他们看来——它只是个威胁。仅此一点，就足以值得我们思考——我们应该保持愤怒。

※似乎我们的历史是不连贯的、虚幻的、脆弱的薄片，无法以不切实际、随时消散的幻象承载我们一百五十年。似乎错误，纯粹的、简单的、愚蠢的错误可以得到纠正、控制、驱散。似乎成千上万的所谓“知识分子”不过是一堆傻子，似乎成百万的非知识分子更加愚蠢，被知识分子的花言巧语弄得晕头转向。即使我们一致赞同这是错误与盲目的问题（人类的行为向来不乏愚蠢和欺骗），错误与盲目所取得的胜利仍值得我们深思。（也许有人说，法西斯主义与纳粹主义也是错误与盲目的胜利，如果的确如此，我们不仅需要思考共产主义的事实，还必须对这些主义进行思考。）

真正激怒我们，使我们不安的，不是可能存在的“共产主义”（作为思想，它的概念上的，以及人们所说的“现实上”的，带有现实的总总方面的思想），而是我们如此轻率地抛弃了为什么“会有”共产主义这个问题。同理，真正激怒我们的不是法西斯主义与纳粹主义，而是我们如此轻率地抛弃了为什么会有法西斯主义与纳粹主义这个问题。***不论你在哪个地方转向，人类历史都有一个终点，一个使历史成为历史的终点，人类历史与“共产主义（共同体主义）”的某些特点具有同一性，“共同体主义”是观念，是幻景，是计划，是体制。只有将我们这个时代看作“共产主义者问题”的时代（正如萨特所言，它是“我们这个时代难

※ ※※ 此处有删节，其中注释也一并删去。——编者注

以逾越的地平线”），我们才能思考这个时代。如果我们不重新提出共产主义者这个问题，质疑这个问题，解构这个问题，我们的思想将举步维艰、寸步难行。即使最后的结果是这个问题被取代、被改变、被消解，只要我们将它作为一个错误来对待，这一切就不会发生。

不久之前，你还可以轻率而吸引人地写道：“马克思死了。”但如果你认为这句话除了传记中的含义之外还有什么其他含义的话，你必须愤怒地说：难道没有哀悼吗？是抛弃假想的马克思的尸体，还是与马克思所化身的那一切趋于同一，我们是否能轻而易举地将两者分割？我们使自己陷入了二流的思想，还是使自己面对着明澈的精神？（这两种可能性都已受到威胁。）是否没有了记忆，没有思想，没有对思想事件的思考，或者说，没有对这个思想事件的思考，如同对任何其他的一样，既是哲学的，同时又是政治的思考？

思想事件与政治事件的发生并非纯属偶然，你甚至无需成为一般意义上的马克思主义者（即最过时的那个意义上的马克思主义者），也无需像某些头脑发热者所幻想的那样便可认识这一点。（也就是说，去思考马克思自己所说的：“哲学家不会像蘑菇一样迅速生长。”）^[1]如果这不仅仅是下层建筑中各种生产力之间的关系所产生的“反映”问题，那么，它一定事关世界共同时刻的存在。所谓共产主义（/共同体主义）就是存在于一共通一之中，仅此一点就足以我们思考。因为共产主义，一切共同体（/共通体）具有了某种相同的命运；因为共产主义，共通体呈现了某种特殊性：我们不可避免地经受痛苦、懈怠、命令与责任。那从我们身边流逝的，几乎依然伴随着我们，它那不断深化的存在（“老鼯鼠”所挖的洞穴），那持久的、谜一样的它的到来

[1] 参见马克思《莱茵报》1842年7月14日上的文字。（在此感谢舒莱[Philippe Choulet]富有感染力的回忆。）《马克思选集》第一卷，纽约，1975，第195页。

(à venir) , 事实上也是我们所面临的未来。

* * *

共产主义(/共同体主义),无疑,是所有要来的思想的原初之名。

一旦思想产生,它便不再使用共产主义(/共同体主义)这个名字;事实上,它便不再是“思想”,在这个它被理解的意义上,它成了物。也许,这个物早已存在,纠缠着我们。也许,它早已存在,而我们却无法认识到。^[1]

在共产主义这个名字下,一旦它标记了整个世界的终结,并向另一个世界转化,不管其他的一切,共产主义就是自相矛盾的标志。由于“共产主义的”内爆和“现实”背叛的发生,第一个世界毁灭了。在对共同体(/共通体)的指责中——尽管暧昧,另一个世界已经打开了自身。在两个世界之间,只有苍白的、微不足道的、可笑的、稍纵即逝的“个体的文明”(“个人”的文明);是没有解放的自由,人性并没有从谢林所说的把人外展于“并不栖居在他之中的基础^[2]”之中的人性

[1] 关于“共产主义(/共同体主义)”这个词的“复合同义词(palconymy)”(根据德里达赋予这个新逻辑式的含义),我想,巴迪欧(Alain Badiou)有比我更好的解释:“没错,‘共产主义’这个词上长出了霉菌。然而,冠以‘象征主义’的诗歌是彻头彻尾的灾难,长着双翅的诗歌的蛾虫吞噬了玫瑰、剑兰、头发(chéve-lures)、美妙的歌声与安慰。/马拉美追随(Ville-Griffin)成为了象征主义者,让我们也努力追随 Breshnev 成为共产主义者。/如果马拉美光荣地成为了杰出的诗人和耀眼的明星,那么,就让我们以革命与共产主义来达到他那样的成就。/因为我们拥有革命与共产主义的强大力量,因为我们分享了它们的力量,革命与共产主义是纯洁的词语。”巴迪欧(Alain Badiou):《主体的理论》(Theorie du sujet, Paris: Scuil, 1982), p.115。

[2] 谢林:《世界之年》,法语翻译版第324页。这里可能以另一个舌头来说——即斯宾诺莎所说的:“第三性别的知识”和“快乐”;和马克思所说的“自由的真正统治”是同一个意思。

中扭转出来。

然而，那微不足道的、可笑的、稍纵即逝的“个体的文明”也充满了战争、毁灭、屠杀与敲诈，我们不知道接下来的是什么，不知道紧随其后的是有益的还是有害的，于是，“个体的文明”好像得了贫血症一样越来越虚弱；在原先“社会的解体被理解为一个特定阶段”^[1]的位置，“共同体（/共通体）”出现了。从此，对于这个共通体而言，“社会”不再是一个特殊范畴，“共通体”先于并超越了所有意义上的“社会”、“个体”、“关系”、“缺乏关系”。它是共通体“之为自身”：也就是说，它既不是实体，也不是偶性；既不是主体，也不是客体；既不是共有，也不是联盟……

* * *

共产主义（/共同体主义）至少不会宣称，每个人都应该被置于共同之中，因为共产主义（/共同体主义）自身也不是共同的。在马克思那里没有什么像这样的一类东西——譬如说，看看马克思对“个人财产”的坚持^[2]。在此，需要明确的是“个人”的含义。有一点是可以明确的，“个人”至少不是共通体的对立面。不过，“共产主义（/共同体主义）”的意思是——它想说的是，在竭力传达、呼喊、传播、预告这个东西……（这就是所有它所说的都过去了，一切都彻底不同了）——共产主义想要说的是，存在是于共通之中存在的。共产主义想要说的是，只要在我们“是（存在）”，就是在共通之中的。我们是共通的。在我们之间（entre nous），我们中的每一个人，都是在共通之

[1] 马克思：《黑格尔法哲学之批判》，《马克思全集》第3卷。

[2] 参见《资本论》，1，8，第32章。这不意味着我们可以以米歇尔·亨利的“个体”为基础，毫无保留、不加讨论地采用马克思的阐释。

中，有着共通性。（在我们之间：在“之间”、作为“之间”中，有着什么？问题就在这里。）

共产主义（/共同体主义/共通体“主义”）是一个本体论命题，而不是一个政治选择（但本体论命题又是什么呢？这是问题之所在——对于这个问题，我们无法在存在—于—共通之外给予回答）。只有当存在它本身（即存在的存在）被卷入其中，被选择，被决定时，共产主义（/共同体主义）才是一个政治选择；也就是说，只有当存在与存在事实上的被给予不相匹配时，如果的确还有东西可以被给予，还有纯粹简单的“事实”的话，那时的共产主义（/共同体主义）才是一个政治选择。存在于共通不是一种“被给予”的东西。在存在于共通中被给予的，先于并超越了一切“给予”，通过给予，一般事物得以产生，产生的不是“主体”，而是存在的于—共通。因此，这里所讨论的本体论不是存在的本体论，也不是“某个存在”的本体论（/存在论）：而是，这个存在作为不存在的本体论。

我们知道，我们能在海德格尔那里读到这些，却在马克思那里读不到（在由共产主义者、社会主义者、无政府主义者以及工会主义者的思想所构成的伟大传统中也读不到）。问题不在试图寻求对马克思或其他人的新的阐释。在寻找新的阐释这个方面，这些文章已经做得非常完美了。问题不再是对马克思的重读，而是马克思在当下应该引导我们书写什么。

“马克思”：这是一个事件，它远远超出了话语。从马克思开始，显然出现了两种证明，两种既非经济学、亦非政治学的理论；事实上，它们根本不是“理论”，因此，它们不是关于话语的，而是关于“马克思”的实践及其事件。

第一种证明是利奥塔所说的“分异”：“资本”犯了一个“绝对的错误”，它不能共度地用它自己的资本的话语来施加到抨击、讨论或磋商之中。^[1]

另一种证明是我在此所关心的。它证明了“马克思”对于共通之中(en commun)的肯定。这种肯定与实体及主体的本体论是不可共度的，把所有的在场(“物自体”、“现象”、“本质”、“存在”，以及它们的结合)召回在共显中，在共显中，这个经验位于我们的前方。

事实上，这两种证明在格拉内尔(Gerard Granel)论马克思思想的哲学特征的证明中被结合了起来，只要我们像格拉内尔那样证明，我们就能理解参与现实的品质(无论现实意味着什么，都与现实主义无关)：共产主义者提供了……共通体的形象，他们坚持认为，要对观念的躯体保持警惕，可是他们却不知道，他们自己就是导致观念死亡的元凶，因为他们希望观念在现实之内与现实之外同时发挥作用。在马克思那儿，情况恰好相反，形式分析是一种概念分析，如果说形式分析从与之相关的现实中提取了先验，它只是放松了自己，因为分析既非来自观念的天堂，也不是所反思的内容。换言之，对马克思的思想细嚼慢咽逐步式(démarche)的分析(因此，它掌握了现实)完全来自于分析活动的哲学特征。^[2]

3

马克思的思想几乎不是其他思想意义上的那个“思想”，我们可以称柏拉图的思想、笛卡尔的思想、黑格尔的思想，在任何意义上，我们

[1] 利奥塔：《分异》(*Le différend*, Paris, Minuit, 1983)和 *Pérégrinations* (Paris, Galilée, 1988)，第132—134页。

[2] 《主体之后谁来》，《直面杂志》第20期(Paris, Aubier, 1989)，第138页。格拉涅尔(Granel)所说的“人民/民众”并非与“分异”没有联系。

却不能以同样的方式来把马克思的名字依附于与这个名字相关的思想。当然，这些名字都不是每个单独的思想所依附的“专有名称（/专名）”。然而，为了消除这种居有的使用，以独一的巧妙的手法将每一个思想返回到多样的共显，我们至少应该看一看“马克思”揭示了什么，指明了什么。首先，“马克思”在某种意义上比其他名称更不“专有纯粹”，更不具有思想的“文体风格”，它几乎不具有个人专著不可模仿和隐秘的写作轨迹。“马克思”从一开始就不具备多少惟一性，而是就其自身而言更加在多样化（毫无疑问，这与他文体风格的更加共通的特征有关，这个文体，无论如何是既不庸俗，也不琐碎的）。或者说，这个思想——这个写作——不仅发送给我们多样性，也发送给我们它的惟一性，它们与马克思这个“独一无二”的角色相游戏。从许多角度来看，马克思的写作首先显然明确地是一系列其他文本的交织（哲学的、经济学的、历史学的），这些文本必须阅读、引用、面对、收集，或者从头开始再读。从某种意义上说，“马克思”首先是一架强大的勘测机器，它将整个共通的（common）空间重新分配给一整段时期（所有意义上的共通）；准确地说，“马克思”是对经济、社会、司法、政治、意识形态这些共通空间进行研究的共通空间，这些共通空间在“政治经济学”时期、在意义结束时期（即“形而上学”结束时），赤裸裸地自己浮现出来。“马克思”没有在“本性”中迷失自己，相反，“马克思”在回撤自身：从这个后撤之中，启示出了当重新解释世界的自命不凡还不了解自己时，那更多保留下来的东西。那留下来的，是一个共通的场域（作为场域它是“共通”的：一个打碎的、无序的空间，既没有结构，也没有被解构）。“马克思”的文本的这种状况表明：它并不像我们通常所认为的，有那么多独创的“专著”。相反，它是许多东西的集合编纂（因此，马克思主义通过许多多样的标准传播着它们：“马克思—恩格斯”、“马克思—恩格斯—列宁”、“马克思—恩格斯—斯大林”、“托洛斯基”、“毛泽东”、“葛兰西”等等）。马克思的许多文字都是关于或针对其他人而发

的，很多并没有完成——的确，主要（capital：这里是双关：指向《资本论》的未完成——校注）著作就是未完成的，有些文字是偶发的^[1]：尽管我们周期性地要向“马克思”追本溯源，“马克思”也被卷入了各种形态的衍化派生后发（posteriority）的复杂网络中。当然，这也是导致了许多不可思议的冲突、辩论、粗暴的断章取义、拜占庭的争吵以及无聊乏味的重新评价，这些都充斥着整个的马克思主义。而我们对马克思主义的唯一的形态构造，以及对马克思主义如何剥夺了“马克思”他自己的唯一性的方式仍然思考得不够。“马克思主义”的内部争议成了困窘的原因：却很少有人质疑，是什么造成了马克思主义的共同（/共通）命运。^[2]

尽管这些事实难以证明，但它们至今没有获得足够的思考，因为在“西方思想”史中，它们显然不是引人入胜的显著特征。然而，正是它们回答了什么是“马克思”思想的关键。重复前面所说的，马克思的思想不让（不再让）作为一个统一风格来理解，至少，这不是理解马克思的惟一的、甚至是原则性的方式——对于我们常常如此，它超出了赌注的边界，而且把自身带向对专有的超出。

在“马克思”的思想中，我们看不到那么多过去习惯于在斯宾诺莎、康德、尼采的思想中所看到的专有的东西。看不到那么多专有的、属于马克思自己的东西，因此，马克思的思想更多的是一种“共通”，而“共通”恰恰是关键之所在。这与马克思那个时代思想本身

[1] 洛罗 (Patrice Loraux) 说出了马克思著作的杂烩（/文集：oeuvre）特点，“材料使马克思书写自己的空间越来越少”。参见洛罗 (Loraux)，*Les sous-mains de Marx*，Paris，Hachette，1986。

[2] 这是与不专属于某个人的其他“文本”和“思想”共同的：犹太教、基督教，也许更宽泛地说，甚至还有柏拉图主义。撇开所有的差异，这样的分析会发现一个类型，在这个类型中，“作者”或“大师”被置于昏暗不明之中了。在这种构造形象中（在这种共显中），最后的问题不过是，（于共通的）思想试图去意指的（去实践的意义）。

的普遍变化有关，思想体系自身发生了改变，取代了“思想”与“历史现实”互相指证的方式，而且在这个方式中，变化允许它自身被思想。因为“马克思”（事实上，也因为尼采，尼采与马克思同时，但两者完全不同），“现实”开始得到思考，思想开始以一种前所未有的方式（虽然黑格尔为这种方式创造了条件）思考现实。“马克思”的思想比思想或多或少一些；也许“马克思”同时既不足以称为思想家，同时又远远高于思想家：在此，思想以一种完全不同的角度看待自身。在实践与共通中，思想的材料及思想本身无法识别自己。

（补充一点，这似乎是不证自明的：实践本质上是共有的，是共通的。根据亚里士多德对实践与 *poiesis*（诗歌 / 创造 / 制造）（从因果逻辑上说）的区分，我们必须加以补充：实践是处于共通之中的，而 *poiesis* 则不是的（不论是“个体的” *poiesis*，还是“集体的” *poiesis*）。

因此，在“马克思”那儿，共通（*communis*）至少具有三个意思：（1）马克思试图思考“共通”；（2）马克思与他的时代都分享共通实践的状态（当然，整个西方都具有现实的连贯性与间断性）；（3）马克思的思想拆解了它所不断展示的其他言论的纠缠。到了最后，“马克思”不止是一种话语。它是一系列话语的共通动因，这些话语指向实践的要求，并将实践的要求实例化，将它所推至极限的“现实的”与“历史的”要求实例化。可是，“马克思”也许因此要求它不拥有、也不能拥有自己的概念。马克思的思想的出现，更像是一个“共通”的事件（的发生），它在以后不断地展开。它坚持现实性，它从它要求的更多，远远多于我们所思想的现实性。

* * *

当然，不是思想突然就发现了“现实”——既不是作为物的现实也

不是作为范畴的现实。思想只是一直无处不在地思考着对现实的发现，思考（或不思考）的就只是这个。然而在此，我们不能为了它的发生而激发“历史的规律”或“马克思主义”的规律。虽然这也不是毫无规律可言的变化无常的问题。“马克思”的时代见证了：“现实”显然成为了思想的“主体”，而非思想的对象（/客体）。重复一遍：“现实”使自己明白无误地成为了思想的“主体”。也就是说，思想已经临近这样一个界点：为了显示使思想成其为思想（不仅是促使思想思考的内容）以及思想“尚未”“思考”的内容，思想必须扭转并返回自身。思想以同样的姿态展示了所有“思想”所能指定或再现的一切的外在性和过度的特征。而这，反过来，导致了“主体”思想的一系列变化。尼采、弗洛伊德、海德格尔与马克思并不相去甚远。也许，我们必须学会理解掌握的正是这种“接近性”（确实也是独一的）。

现实是思想的主体，而非对象客体，这首先意味着这个“主体”是共通的，是实践地通过共通的（/于共通之中：in-common）。在前文中，我把实践的共通特征称为一个“公理”：我们目前的话语状态完全没有排除唯我主义实践的可能性。因为对实践的如此界定，我们不能排除将行为者本身改变成只有惟一个主体或行为者的“世界”这种行为^[1]。而且，从话语的内部，我们如何来理解行为者的自身“改变”或被改变，而不引入比他的同一性（以及他的同一性之所属）更古老、

[1] 在某一点上，我们事实上与亚里士多德会合了，在这一点上，非诗学行为的完美状态是“第一运动者”的“不动的潜能行动(energeia akincsias)”，最后仍然在最后保持为内在于它(*Nicomedian Ethics*, VII, 14, 1154b 27)。因此，对形而上学的那些深刻把握，却导致了我们将 eupraxis (好实践) 思考为主体的自我满足，而不是把 eupraxis 作为“分享”来理解。然而，亚里士多德也将存在于共通归属于人的“本质”。对于政治动物(zoon politikon)而言，美好生活(eu zein) (以善为依据的美好生活) 在于生活在“先于”其成员与部分的共通体之中。在此，我们有了两个亚里士多德，甚至在它临到我们之前：一个是必须(作为清晰的但是最为困难的问题)不使于共通之中成为实体或主体的问题；另一个是必须理解分享之为实践的问题。

更具“构成性”的他者呢？这个他者的现实性使行为者“他异化”、而不仅仅是同一性之内心中的一种简单的暂时距离的那种现实性，他者的现实性是“行为者”多样性的共通，是他们的共显。

* * *

事实上，在马克思背后，首当其冲的是黑格尔。黑格尔式思想的环节（/要素：moment）在于既是在现实性的思想中作为思想主体的环节，同时，也是作为为了他者而构成“自身”的环节。然而，正是因为这种双重特性，黑格尔式的环节开始要求一个回返，要求哲学的实践的转变，因此，没有话语，只有现实，现实显示了自身使它具有作为真理的“发生”或“显现”的价值。那么，结论便是，哲学必须自我抑制。不论那时的“扬弃”是什么意思，哲学的自我扬弃一直延续至今，成为思想的惟一任务；成为我们这个时代的共同的工作。

即使在黑格尔的辩证法最突出的那个“扬弃”的含义上（这个词意味着：既拿起，又放弃，在他异中保持同一），扬弃的现实性仍然未能改变哲学。在黑格尔时期与马克思时期之间，“共同外在于”哲学的有效性（affectivité）（“劳动”、“工业”、“阶级”、“贫困”、“人民”、“市场”、“金钱”、“力量”、“身体”）取代了哲学的位置，成为了黑格尔所谓的“理念”的主体和实践。

因此，“扬弃”意味着“实现”^[1]。“哲学”的“实现”依然显现为对他异性的免除，依然在哲学的应用中维持哲学的同一，将理念转化为现实。无疑，马克思自己在某种程度上也陷入了从“理论”到“实践”

[1] “不实现哲学就不能消灭哲学。”马克思：《黑格尔法哲学批判》，《马克思恩格斯选集》，第3卷，第187页。

的模式。但是，同样毫无疑问的是，有一种别的什么东西在驱使着马克思前进。某种别的什么东西：不是那个思想付诸于实践的东西，并使现实成为理念赋予它的意义的产品；而是这个：实践即是思想，是与现实本身一并显现的“意义”，作为现实的“意义”。也就是说，不是生存的意义，而是生存作为意义。于是，生存共显。

从“共产主义”与“哲学的实现”互相界定，在彼此之中界定开始，这就成了人们讨论、质疑的问题。这些语词的含义也许已经慢慢消失，但它们没有穷尽意义 (sens) 的关键：意义作为实践，意义作为共显。

4

对这个意义的居有 (appropriation) 只能在共通体 (/ 共同体) 中，并作为共通体发生。也许，从马克思到我们这个时代的一切问题，怀疑、痛苦、热情、暴虐、泪水与愤怒，都是源于共通体如何居有了意义之为意义之所是。显然，这就是为什么我们这个时代放弃了这种关怀，认为我们能够放弃，能够快乐地到达“共产主义的终结”（同时，实现“真正的共产主义”，这隐含地意味着，只要我们不想实现共产主义，我们就可以一直梦想共产主义——但是，我们看到，现实的问题完全是另一回事）。

的确，“问题”的形式出现了从未有过的持续的虚弱与贫困，它在事实中（“在现实中”）自我呈现，它来到我们面前，我们在它面前共显，它已经不单单是一个问题：共产主义 (/ 共同体主义) 如何居有了那表现出了意义的意义？如果意义不是某一特定的意义（即区别于“个体”意义的“集体”意义），而是就生存的共显而言的存在的含义品质，它又如何居有意义？如果不存在“一 (un Seul)” 的意义（这并不是说，所有的意义都是集体性的，而是说所有集体的都是意义），它又如何居有意义？当共通体暴露自己，将自己剥脱为赤裸裸的，并不是主体的实体，剥脱为并非意义的自我居有，它又如何居有意义？

如何（？）：这不止是一个问题，因为它早已向我们走来，因为我们早已通过它走向自己，就像通过肯定走向自己一样。然而，这个问题并不能因此确定哪个意义是我们能够拥有的。我们没有形成对这个意义的自己的理解——而且，我们知道，我们无法通过自己的模式居有这个“意义”，只有通过先于我们的于共通之中的模式（也许这是能够惟一先于我们的模式，我们应该对此加以思考）才能占有它。

* * *

于是，我们所有的传统都转向了——或者倾覆了——那来到我们面前的一切。但是，这个运动、这个共通体的深层运动还需要更多的时间（它需要缓慢，那被我们所有的“速度”、“历史的加速运动”遮蔽得越来越少的缓慢的渐进）。

我们传承给自己的一切（包括人类实际上“赋予自己”的意义，因为我们的传统已经成为了人类的传统，也许成为了所有物种的传统）开始自动地传递到我们面前，从“我们”传递给“我们”，这个“我们”是我们尚未居有的、尚未接受到它的名字的“我们”，如果它还有一个名字的话。但是，共产主义（/共同体主义）好像是那儿传来的一个呼唤：即从“我们”而来。

这个呼唤不能以我们今天所指定的“沟通（/交流）”（某些“沟通的”意识形态在共产主义被清空的空间内利用了这种“沟通”）方式传播自己。那从于共通之中传来的呼唤，那对“我们”的召唤，在这个意义上，也许是最不可“沟通的”。

要沟通，必须有某种共同的东西（il y ait du commun），不论这种东西是什么。这是明显的。然而，沟通不是目的，至少不是我们原先

意义上所指向的。应该这样说：“沟通”（不论怎样的“沟通”，是充分的“沟通”还是不足的“沟通”）是因为存在某种共通的东西。如果存在某种共通的东西，不论它是什么，那么，这种东西的意义便是不可拆分的、不可剥夺的，如同正面不能从反面分开。为了奠立意义的可能性的条件，我们必须进行一种先验的上升，升向这个双面的统一整体，并且返回到我们绝对区域的正反两面（界分了我们生存领域的两面，同时在它的意义中又解除了其界限）。事实上，这个先验的上升从“马克思”开始，在胡塞尔以及后来的海德格尔那里尤为明显。^[1]

[1] 这一点在胡塞尔那里，尤其是在他的《危机》中，在时代的主题中可以看到，时代隐退到“预先给定的世界”中，因而“将人还原为现象的人”。格拉内尔(G. Granel) 翻译《欧洲科学危机与超验现象学》(Paris, Gallimard, 1976), 第173—174页。这一点在先于所有特定共通体（甚至先于“共通体的整个历史生命”——这标志着在胡塞尔那里未填补的马克思的空间）的共通体概念中也可看到。这个马克思，我们最好还是通过德里达来介绍的：在他第一本论现象学的著作中，他总结道，“历史性就是意义”，因此，超越历史性，到达先验的“活生生的当下”，我们发现了“存在作为历史起源的问题”，即“绝对本源的本源的差异问题”。在这个范围内，“去严肃地把握纯粹的事实性”是可能的，也就是说，去主题化“意义与事实的本源的统一”是可能的。参见胡塞尔的《几何学的起源》，德里达翻译并写了长长的导言(Paris, PUF, 1974), pp. 165—171。这里的“统一”在要求“现实”成为存在于共通的“主体”时恰恰受到了质疑，因为存在于共通的“于”必然包含了普遍的“意义—事实”最本源的结构。

至于海德格尔，问题在于世界的原初统一，不断被（再）遮蔽、（再）揭示的——这是在所有共通的意义中的——以及“常人”与“本真的”“决断”的统一，通过生存把自身置于存在的意义之中。参见拙著《生存的决断》，收在《一种有限之思》(Une pensée finie, Paris, Galilée, 1990)。还有许多很好的参考可以用来填补马克思与我们之间的距离，这是一条连贯而给人以深刻印象的奋斗轨迹，一直伸向“先验的共同体（/共通体）”，伸向同样先验的“现实”（或者说，伸向“经验”，甚至伸向“实践”）。我们在巴塔耶、本雅明、维特根斯坦那儿看到这种努力，在人种学、社会学、心理分析学著作中都可以看到这种努力。在此，我们会自然而然地重新建构一条更漫长的征途，一条以哲学为起点（也是通常所认为的政治哲学）的征途。我们可以（以带有某种共时性的历史性）区分四个连续的（/共同体/共通体）阶段：（1）作为秩序与无序的一般问题之对象、走向政治 eupraxis（幸福实践）的共通体（某种程度上指古代与中世纪）；（2）作为“非社会的社会性”（康德的术语）的位置、转向调节性的共通体（从霍布斯到康德——这里我要感谢与祖尔比什维里(Francois Zourbichvili)的对话）；（3）共通体作为一个历史的主体（和）它自身的共通体；（4）作为义务及存在于共通的自体责任的共通体。

于是，“沟通”构成了终结（/目的）——也许还构成了目的——从某种意义上说^[1]，终点在起点中撤退，又先于起点。但是，起点在这里应该理解为多样性。显然，终点与“我们”纠缠在一起。通过“我们”，通过在共通体之中、在共通体之间，终点从起点就多样化了自己。这不是先验的主体性，既不是意义的主体性，也不是共通体的主体性（意义的共通体与共通体的意义都没有实体性）；但它是一种分享，通过分享（通过通过这种方式，通过穿越交错的方式）某种“主体”得以发生，个体的主体或集体的主体，某种独一无二性得以发生，某种意义得以发生。

（在此，哲学以“共通感[common sense]”的名义所思考的一切必然都值得重新思考。）

那么，分配“本身”不能“沟通”自身：它是沟通的通道与分化（*passage et la partition*）。它没有像传播（*communicate*）某种东西或传播某种意义一样传播自己。这并不意味着它陌生于所有表象的（/表现的：*presentation*）逻辑，也不意味着陌生于进入在场的一切。除了分享，无疑，没有什么发生到在场。也就是说，如果有在场一般，那就是发生到它的分享；反过来说，如果一切进入了在场，那也还是分享。没有在场不是外展为分享的（在其存在中，而非属性中）。我们在马克思遥远的先驱之间发现了那些被叫做“分享者（*les partageux*）”的先驱，这绝非偶然。^[2]

* * *

“分享”并不像共同本源的实体那样构成预设（譬如“人性”或

[1] 同时，也是在有限的意义上，在此我不展开论述了。参见我的著作《一种有限之思》。

[2] 其中有巴贝夫（*Babeuf*）的追随者。此外，这种粗俗形式的“分享”无疑意味着对分享本身的立场以及对其成员的共同血统来源的鄙视。

“人民”);与主体性也不相似。它既不居于“下”,也不居于“前”。如果我们暂时说,分享占据了一个先验位置,那么,它所占据的位置根本不具备“悬垂(surplomb)”这个词或多或少所暗含的价值。那么,我们最好还是说,分享——从大数方法的意义上说,“共显”的“理性”——不是“先验的预设”。相反,它还需要再走一步,走向普遍的“前(pre)”,走向“本源”或“根据”。无需注意这些,我们就可以更好地发现分享的本质。我们只要注意到:“分享”的一部分在“返回”到那“可能性条件”的姿态中时已经面临了困境,在思想中,它发现自己卷入了以“共显”作为界限,作为“存在”自身打开的思考。因此,在对分享的思考、言说、书写中,在寻求交流、传播分享之主旨(首先是向我的传播)的努力中,我不断引申出一种话语的沟通,一种概念、文化、历史的共通体,以及引申出一种与概念、文化、历史不同、甚至远离它们、取代它们的共通体。总而言之,我可以说:分享书写了自身;共显书写了自身。但不能因为我这样说就产生错觉,认为这是一种“答案”。分享给予——它给予我们——一个工作的程序。

此时此刻,我只想补充一点:为什么共通首先要在文学(/书文)中、作为文学来衡量自己的价值?为什么文学——准确地说,从“马克思”时期开始,我们多多少少地卷入其间的文学——似乎专注于共通的交流与沟通,供奉自己,使文学成为在共通之中、于一共通——之间的自己的间隔空间?

当然,这不是关于“共产主义者”文学、“社会主义者”文学或“革命家”文学的问题^[1]。它完全是另外一回事,“文学”不是一种受

[1] 也不是具有这些性质的审美文学的问题,因为这个问题并不表示此处的审视会延伸到其他艺术上。关于“革命文学”的问题,请参见莫雷尔(Jean-Pierre Morel)开创性的研究《不合理的浪漫:法国的世界文学(1920—1932)》(Paris, Gallimard, 1985)。本书结尾作者的几句话以及对“革命文学”“论争中的一般要点”的概(转下页)

各种不同风格影响、具有各自不同色彩的表现实践的类型。文学要求并允许“平凡”（通过某种手法）在不平凡中、而不是作为非凡呈现。文学产生事件，从普通（/共同：common）中使之发生。同时，文学是分享的沟通，这种分享如此之普通，如果没有“文学”，它将不为人们所注意。然而，文学并不使自己像理念一样“被看见”：相反，它传播的是作为其自身特征（trait）的共显的非同一性。

从这个意义上说（还有其他的意义吗？），“文学”供给出于一共通一之中（它的惟一存在的理由）为一种彻底埋葬了的记忆，同时也是一种难以克服的、总体在场的记忆。一个总体失忆的回忆，在这个旋风中，记忆叠加着记忆，对整个过去的记忆不断巩固、淡化、抵抗——追踪和重新追踪它自己的份额（partition）的不可解密的密码。^[1]

例如（文学只知道例子），罗瑞（Malcolm Lowry）为什么这样写，又是如何写的？

政治犯被放逐在角落里，警惕地吸着橘子汁；收银的来了，阴沉

（接上页）括很有价值，在此引用：“特别不能容忍战斗性的暴力精神的现代小说对我们有什么用？扔掉这种借虚伪的‘现实主义’之名的小说（这最终只会产生最糟糕的结果），这不仅仅是一种文学选择：这是拒绝承认‘人与人之间自由的艺术交流’（Bakhtine）构成了社会的一个重要维度。”应该补充的是，“共同的”（通俗的、大众的）文学并不属于这个范围，应该受到自己的审视，如果这些文学是一个不变的共同现象的话。这并不意味着我们要去追求幼稚的（通常也是做作的）重新评价，与我们已知的滑稽的抨击和科幻小说、“更少文学性”的“文类”相连的幼稚的重新评价。然而，正是重新评价的事实以及整个文化气候满足了我们的兴趣。无法否认的是，摇滚乐无论在歌词上还是旋律上，都以各种变化的形式实现了全球性的交流（开展？传播？通俗化？）。

[1] 失忆这个意象是受到莫雷蒂（Nanni Moretti）的电影《Plombella rossa》（1988）的启发：因为一次事故，一个共产主义战士只记得自己是一个共产主义者，在一个世界中，一切指向对所意味东西的遗忘。

着脸在算账；一个强盗样的人用铁钩子拖进来一块冰块；一个调酒师在切柠檬，另一个在整理啤酒瓶，耷拉着眼睛，好像快要睡着了。这时，政治犯看到酒店里有些人不太对劲，打着嗝，火气冲天地耍着酒疯，于是，他打算离开酒店。〔1〕

再譬如，约翰·厄普代克为什么这样写，又是如何写的？

我躺在海滩上写下了这些。于是，你可以说，我是沙滩上的作家。人们曾经认为，把诸如有人走进厕所、走出厕所这样的事情也写出来是不对的；然而这是一个粗鲁的时代。没有秘密。一切都是赤裸裸的。〔2〕

再譬如：

他以为已经逃离无物之阵(informe)，然而，无物之阵还是抓住了他；那不是群的混乱——刚开始，它是直接的、明显的分裂的混乱，是倾听不到，也捉摸不到的整体的分裂；所有分离的声音，所有分离的感觉，所有分离的事物，不论它们属于过去，还是属于现在或未来，构成了群魔般的混乱，现在，这混乱攻击他，他被交给了混乱，是的，自从咆哮、混乱的街巷之声开始变成各种分离声音的迷宫，他就受到了混乱的攻击。〔3〕

再譬如：

〔1〕 罗瑞 (M. Lowry)：《在火山下》(纽约：Plume, 1971)，第90页。

〔2〕 约翰·厄普代克：《博物馆、女人及其他故事》(New York, Vintage, 1972)，第159页(“那同一片海绿”)。

〔3〕 布洛赫 (Hermann Broch)：《维吉尔之死》。

他只有一个名字，叫乔治·路易斯；随着年龄的增长，他拥有了他的同志们所没有的智慧、品味和自然的优雅，于是，人们给他取了个别名，叫做“布尔乔亚”；人们就用这个名字称呼他。他在自己选择的木工这一行因手艺而出名。他甚至还做一些木雕。大家觉得，他容易激动，是共产主义甚至虚无主义教派的信徒，喜欢读冒险小说，读场面血腥的小说，他是有影响力的人，是工人和农民公开集会上能言善辩的演说家。^[1]

我们只要将以上四个例子串起来，就会发现，其中有一种普遍的、共通的文学性，也就是说，一种共显性。这四个例子强调（也许是特意强调）了存在于一共通的主体。但是，我们知道，所有“文学”，不论其主题是什么，都遵循“共通的”一个模式（譬如传记的、抒情的、历史的；哲学的主题也不例外：所有“文类”都具有这种共通性，因为它们都具有共同[/ 共通]的部分）。

在各种形态中，“艺术”彻底地遵守了这个模式。这不是说“艺术”不会歪曲模式；而是说，如果存在“艺术”这样的东西，那是因为它共通的；另一方面，艺术保留了共通的某些东西，也许只有艺术能够保留一些东西。“美”和“崇高”是不可分离的。我们将不得不返回到这一点上来。

5

马克思和恩格斯写道：“人既是肉体也是精神地相互创造人自身。”在同一段中，他们指出，不应该“以投机的唯心主义的方式，即空想的方式”来理解这种互相创造，当我们曲解“实现自我生成的神秘

[1] 莫泊桑：“弑亲”，（*Contes et nouvelles*, Paris, Albin Micher, 1964），第2卷，第475页。

的“独一个体”的描述时，就会产生投机的唯心主义或空想。^[1]互相生成不是假定的主体的神秘，而是现实关系的现实多样性的现实条件。这并不意味着——与马克思所想的，或可能想的恰好相反——当“现实”取代“神秘”，“现实”便按照客观理性的标准，使自身呈现为实证知识的对象。在此，我们仅仅拥有存在——于——共通的本体论的到来 (à-venir) 和程序。

无论如何，互相生成意味着，这样一个程序同时必须是带有政治问题的计划——这里的政治，不是论题和党派指令意义上的政治，而是其本身必须完全“重新设计”自己、必须指示一个到来，一个既不掩盖程序、又不掩盖与其他本体或我们的所有本体同质的政治概念的到来这个意义上的政治。

我们知道，对马克思以及各种共产主义而言，其目的仅仅规定为终结“政治”——即长久以来作为基本公式的“国家的消亡”这个目的时，互相生成才有确定的意义。政治王国是与人类的现实活动相分离的世界，必然受到统治阶级的控制（这是“政治经济学”的政治，马克思的所有著作因此都是批评性的）；因此，政治领域必须从分离中产生。宗教领域的空想特征容易驱散，而政治领域则不同，政治是自身的实现——正如哲学一样。

这种想法——贯穿了马克思的所有著作——之所以招致批评，不是没有道理的，因为马克思疏漏了政治本身，因此为列宁对《国家

[1] 马克思与恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》，第4卷（纽约，1976），第52页。参见米歇尔·亨利发在《故事集》（*Contes et nouvelles*）（尤其是第2卷与第1卷的第六章）上的著作，他论述了马克思主义者对作为主体的“类”的所有概念的批评，并论述了相关的对“现实”个体的坚持，这种个体本身是与18世纪抽象的单子个体相对立的。

与革命》的论述开辟了道路，使整个共产主义运动走向了新政治。^[1]

然而，我们还不能确定是否在返回——返回某种“重新计划”——开始浮出马克思的思想表面的“重新计划”。

在马克思看来，政治的“实现”是与之不可分割的未来，是政治通过对人类活动所有领域的渗透的完成。换句话说，政治（/城邦：polis）与共通体的整个现实生活是共一存（coexistence）的。但我们可以从两个方面来理解这种共一存。Polis 最终是一种总体的相同性，还是所有活动的联合（但是，总体是什么？联合又是什么？是哪一个？是结果？是因素？还是二者的融合？）——或者，这里所谓的“Polis”代表了与活动的联合以及假定的各种不同关系不相混淆的某种东西。既然如此，“Polis”或“政治学”指的便是与一切其他（在这个意义上，那么是被分享的）不同的元素，即与一切他者的“于共通之中”、共显不同的元素。

换而言之：马克思（无疑，还有迄今为止的所有共产主义）不由自主地认为，有机组织的纽带（nexus）或者是最高的（实体的、原则上的、最终的）的纽结（plexus），标记了于—共通—之中的位置，这个位置已经成为空的，它的不可居有的专有性——和它的居有的，或者说“再—”居有的位置，尽管它理所当然地声称这是必

[1] 我一下子漏过了与第一苏维埃相关的许多问题，漏掉了列宁与这些问题的关系，漏掉了从“修正主义”、“无政府—工团主义”、“自我管理”派生出来的其他主张和经验。我意识到了这种疏漏。对我而言，这似乎并不是说，我们能够祈求像共产主义更可信形式那样的模式，因为这种形式的每一次诞生都被“真正的”共产主义所抛弃或摧毁。当然还有一种情况——尤其在列宁之后——共产主义者的权力毅然决然地抛弃了、有预谋地粉碎了所有“苏维埃”形式。但这并不意味着这些形式是可行的，或现在是可行的：因此，关键是资本的整个问题及其重要性。

然的。^[1]

因此，我们不能再逃避这样的问题：我们是否能够以别的方式来思考、实践政治的“消失”？我们是否能够从实践上思考，如何在一个政治离开了我们而没有在共同的主体的躯体中吸收自身——通过共同主体的自身—居有的运动来吸收？政治如何作为主体隐退，以便更好地区别自身，更好地确认自身的有效性？^[2]

我们是否可以将政治的“消失”看作一种“回撤”，使其自身不被纳入有机组织中的“回撤”，成为无处在、又无处不在、因而一直自我在场的主体？我们是否可以认为，政治的“回撤”将正好消解或克服了作为主体的那个自己，因而，主体“隐退”为了“重新追踪”，从而再次打开了而且彻底更新了 polis 这个为我们的名字于共通之中的共有形象？

[1] 去说重新居有 (Wideraneignung) 不可能被居有的，这迫使我们冒险进入了应该对海德格尔的“成己/去己”（/本有/无己：Ereignis/Enteignis）思想有所质疑的领域，挑战“去己的成己 (enteignenden Eignung)”（作为德里达后来所称的“超越—居有 (ex-appropriation)”）之发生的思想。在这里的情况是，有着制造一个新的辩证术变形术的危险。但是，说句实话，尽管这种手法很巧妙，但已经人人皆知了。它那暧昧的神秘外衣还未缝制好。因此，我们必须彻底地从“根据”和“整体”上重新思考“专有 (proper)”，而它首先即是既没有“根据”也没有“整体”的。我们不断地面对没有基础、没有终结（的实体、主体、意义、特性、原则、统一或者单一性，等等）。在这岸边，所有的话语都失去了效力，然而，正是这种困境取走了我们的声音，给予思想自己的机会。

[2] 这些问题大部分是我和菲利普·拉库—拉巴特十年前在创建位于法国巴黎高师 Ulm 大街 (rue d'Ulm) 的“围绕政治学的哲学研究中心”、并在一些作品中提出来的想法（见前面的两篇文章——校注）。1984年，我们主动停止了中心的工作，因为我们开始意识到一种越来越重的共同认识，这种共识关于“政治自身的终结”，即“思想与实践的最后困境的绝对危险”。我们还加以了补充：“马克思主义的终结奇怪而得体地净化了‘意识形态的终结’，马克思主义的终结被隐蔽地改变成对一切思考以及与集体性的本体、马克思主义之目的、主权的本质与实践相关的交流的否认与拒绝。认为伦理学、美学，甚至宗教（有时还有社会学）优先于、对立于政治学这样一种知识分子态度慢慢地得到了认可。”于是，在我们看来，产生了两种结果：悬搁了对我们所谓的政治的“政治本质”的质疑，悬搁了有效政治选择的所有必要性和合法性（参见中心备忘录，1984年11月16日）。我们看到，在本质的意义上，一切都未改变。至于我们前面介绍过的从政治学“回撤”这个问题，参见中心已出版的两本著作：《政治的重演》(Paris, Galille, 1981) 和《政治的回撤》(Paris, Galille, 1983)。

* * *

这并不意味着我们可以忽视“政治”也规定了权力秩序、规则秩序，各种力量关系的调整秩序，以及各种权力机关（police）的控制。但是，也不可以孤立政治的这一方面，把它当作政治的全部：这样，实际上已经“分离”了政治。我们必须，至少从现代世界的起点开始，必须重新描述这个双重的共时运动是如何不断地将政治的权力连同它的计算及限制——与共同主体的政治连同它的实质及自我目的化——相分离的。

问题也不是将这两个方面结合在一起^[1]。在相反相成的共时作用下，这两个方面回应了“于共通之中”在其自身“本质”中的“销蚀”。然而，我这儿想说的是，这个“销蚀”也表现了“本质”的事实与主张、本质的问题和要求在同一个现代历史中的出现。如果“政治”要重新获得一个意义，一个不是其交替中的两面性的意义，不是破毁其两面性之结合的意义，那么，这个意义只能通过与“于共通之中”之本质的联系中才能确定。〔这是不证自明的真理：使我们震惊并行动起来的，正是政治必须（重新）找回、（重新）奠定其“政治”的本质。但是，这指的是：除了在历史中，政治（polis）不再意味着“城邦”。对其他东西而言，政治的“意义”是被（重新）掌握，（重新）居有。〕^[2]

因此，政治不再是以经常受到威胁和调整的“正义”为核心，更好

[1] 从这个意义上说，恐怖——以及与恐惧近似的东西——表现了这两方面残忍的结合，这是最具灾难性的，因为它将明确界定为分离、对立、相互排斥的东西集中到一起，并试图使它们辩证化。

[2] 这就是为什么即使对财富做一千次历史—神学的研究，政治与哲学还是会呈现出薄弱与不足，在过去二十年、面对现行共产主义的腐蚀与解体时尤其如此。政治哲学不断地求助于古希腊的政治（polis），即早已被希腊人自己所彻底“丢失”的理念。

或更坏地调节权力的实施的问题——政治经济学的问题。“正义”的必要性不能遮蔽这样一个事实：正义仍然没有触及“共通”的“本质”。因为这个“本质”——它不是本质，它将于——共通——之中的本体论视为 *Dasein*（/此在）——不得不正确地看到它在所有正义的正义之先，看到这个正义（/权力）是没有正义的正义。^[1]

如果政治还意味着什么，还意味着某种新的东西，那么，这个意义只能是与其本身是“本质”的存在的“本质性”的联系，也就是说，触及那没有本质、在原初——本质上自我外展的存在。在这个意义的结构与性质中，外展同时包含了一切独一性的有限性和它的被分享的于共通之中。这个“同时”并不意味着一种并置：但有限性与于——共通——之中是一个东西。有限存在必然是被分享的。“政治”必须指定“共通”之中每个存在的利益（*Interesse*）。关键是利益（这是真正重要的）的利益（/在本质之中：*inter-esse*）^[2]（也就是：“在之间”、“被分离”、“异分”、“之间”、“参与”）。^[3]

[1] 这个说法我在《绝对律令》（*L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983）中已经提出。

[2] 这个词的拉丁词根显示，*inter-esse*，在字面上有双重含义：进入本质的利益之中，既有“进入本质之中”，“在本质存在之间”的意思，也有利益的意思，拉丁语的前缀 *inter* 有“在……之间”、“在……中”等含义，南希受到勒维纳斯的影响，把这个词拆开后发现利益本身的分享和“之间”外展的意义。也可以作为“对利益的关切（关心）”来理解，这就与前面的两篇文字联系起来。——校注

[3] 勒维纳斯早就使用 *interesse* 来指称利益的本质化，在他的语言中，利益（*interesse*）构成了本质的存在：存在的坚韧，推动“自我去克服一个个互相对立的斗争”的动力。人在“政治”、“交换与贸易”中通过一种“理性的”和平来调节自己。但“之间存在”仍然在，政治不是戏剧化的“异于存在”和“超越本质之外”的秩序，参见勒维纳斯：《异于存在或超越于本质之外》（*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, The Hague: Nijhoff, 1978），p. 4。我更想提出的是另一种政治，它超越“理性”，包含政治的计算与磋商，它指向另一种理性，一种“关注”既非“共同利益”、亦非自我利益的“共通”的“理性”。但最后，如果有最后的话，它是这样一种政治：它不能穷尽通向无理性的另一“理性”的所有途径；它越过理性，而不被纳入、括入“人类活动的一切领域”，因为每个领域都提供了接近理性的星火。

因此，利益必然是最为共通的^[1]。但是，利益之所以是最共通的，是因为它不是被给予的。它是间隔、是“在”“在之间”。即使利益的表现是多样而广泛的：艺术、思想、爱、荣誉、身体（所剩的例子已经为数不多，其名字也许已经不再适用）是闪耀的碎片（/碎裂：éclats）（不是模式，因为不具有实体）。“政治”是碎片，是没有属性、没有特征、其特性衍射为“于一其中”、衍射为共显的碎片。（这不是说政治的碎片“没有历史性”：相反，历史性是在生存的非本质中的“本质”。）因此，社会结构的差异，政治利益的不同，譬如国家问题、阶级斗争之间的演替、交迭、不平等，其他民间组织的纷争与争吵，都不是共同的实体所“面临”的偶然事件，而是“于一共通之中”自身^[2]的突然发生（/到来：sur-venir）。

没有什么比政治更赤裸裸的了。没有什么比政治更外露（/外展）的了：暴露给分散、暴露给在一存在的利益—之间（interêtre）的退隐，暴露给一切目的的限制、暴露给存在的贫困。因此，没有什么像政治领域这样要求更好地掌握存在与意义的可能接近的了：一个不切实际的不顾一切的接近，隐藏在巧妙的手法之中，从不在场，却总是供给到在场，因而总是与难以觉察的流逝相同，仿佛走向了被仇恨所遮蔽、被荣誉所迷惑的存在。

[1] 采用存在类比（analogia entis）的说法，我们可以说，之间的存在（interesse）是共通性（communissimum）。参见托马斯·阿奎那对没有影响先验的上帝之存在的普遍优先的论述：“Ipsium enim est communissimum effectus primus et intimior allis effectibus[它自身是效果中最共通的，是首要的，而且比所有其他的效果都更加亲密]。”（谢南希的翻译，他也解释到：这即是说，上帝的存在作为它自身的效果。——译注）这段话出现在对存在、生存、个体化的质疑中，在这里，于共通之间的本体论将发现自己不止有一个前提。但是，interesse并不是上帝的那种存在样式，而仅仅是“之间”本身的共通性，或间隔，分享，生存的外展的共通性。

[2] 参见巴利巴（Etienne Balibar）：*La proposition de l'égaliberte*，Paris，Les conférences du Perroquet，第22号，1989年11月。

没有什么比政治更赤裸裸的了：尽管如此，政治不会将一切存在服从意义的极端汇集、组织、融入政治的本质。再说一遍：在这些各种各样“接近”的碎片中，在这些每一个都包含了共通体与沟通的碎片中，政治传播了于（/于……之间/通过：en/in）本身。没有基体（/实体：hypostasis）就是没有实体的呈现：却具有可认识的形式。但那是“于……之间(en)”与“之间”的形式。从在我们之间而生的形式是否既不会宰制我们，也不会撕裂我们？可以确定的是，共显不是显现，它是戒除现象（因此，它没有本体，只有生存的现实性）。人们认为“共产主义”可以指示“带着激进的镣铐的阶级”绝对扭曲的形式，这是“作为市民社会中的一个阶级已经不是市民社会的阶级，是消解了一切阶级的阶级，这个阶级所进入的社会领域有着普遍的特征，因为它的受难是普遍的，它并不招致一个特殊的补偿，因为加给它的错误不是一个特殊的什么错误，而是一般错误^[1]。从这个阶级的“彻底丧失”中，产生了“人类新的彻底胜利”。从彻底的毁形到绝对的转换，意义的居有被判定为它自己的内爆。

还剩下—屑碎片（éclat），它不能成“形（/形象：figure）”，也不再属于这个“形象”的逻辑——或者说，它将完全另一个角色形象的任务交给我们，将共显的任务放到我们面前。

（它将是——书写吗？毫无疑问，是的，但只是在赞同书写这个词语、这个事物、不放弃任何政治的要求，同时吸收“文学[/ 书文]”所赋予的一切这个条件下的书写。还要做到——但首先要分辨什么是留下来的。）

因此，留下来的是绝对不正义的坚硬碎片，是违背“正义与不正义

[1] 马克思：《黑格尔法哲学批判》，《马克思恩格斯选集》，第3卷，第186页。

的分享”的碎片，而“政治动物”的本质就在于其中。它是铭刻在政治核心之中的、并作为政治自身可能性之一的政治的“去自然化（/去本质化：denaturation）”的坚硬碎片。它是咬啮着、粉碎着“在一之间”（的利益：intertêre）——人们把它叫做剥削、压迫、榨取、消灭。无疑，没有哪个形象仍然向我们呈现这些：不是“无产阶级”，不是“人民”，也不是“民族”。

还有被饿死的尸体；被折磨的身体；被粉碎的意志；苍白茫然的眼神；战争的群墓；荒谬可笑、令人沮丧的状况；以及城郊的荒废；移民的流浪；甚至还有青春与老迈的颠倒混乱；对存在阴险的掠夺；浪费；愚蠢的乱涂乱画；所有这些都存在，一直存在。作为存在的否定而存在。而且没有什么超越这个生存（l'exister），否定一个分享的生存其本身就是一个被否定的生存。无论这个否定是什么，它到达了所有的生存，因为它触及了于共通之中的“于……中（en）”。因此，我们对存在的共显与回应就是对我们自己的共显与回应。

* * *

不公正的操作，在某种方式上，总是一种排除。而且，正如我们所知，共通体（/共同体）（在其组织性和神秘性的概念上，即本质上说，在已知的哲学和政治的形式上）在原则上总是在排除（什么）的。这种排除可以命名为区分、流放、驱逐、献祭、蔑视、边缘化、同一化、正常化、挑选、选择、植根，等等。说到底，共通体想要排除的正是与其不认同的。我们可以把它叫做“他者”。但这个“他者”就是于……之间（en），如果在—之间的于（en）构成了亲密的双重性，或者构成了产生“群性”的结合/分离的分享。共通体排除了它自己的基础——因为它要取消作为其本质的隐藏的根据，而只有：于共通之间，在我们—之间的共显。

我们自己不应服从轻率的指责就动辄对排除这种姿态加以批评，相反，我们必须首先认识到，排除如何在自己的绝对矛盾中将自己普遍地强加于所有共通体。排除回答了其结构的“双重特征”。

但排除必须指明自身：它命名、鉴别、赋予形式。在我们看来，“他者”不是加诸于不可形象的（infigurable）的形象。于是，我们自己拥有——进入问题的核心——“犹太人”或“阿拉伯人”的形象，他们与“我们”于共通之间的接近性不是偶然的。反之，与“我们”不那么接近的“黑人”则不具备同样类型的排除。“黄种人”的形象是一个特例，也许会使历史取代或改变对排除的指派。

形象本身不应受到简单的指责。形象也是结构的一部分。“于共通之间”之关键的双重问题是：如何排除而不定型（figurer）？如何定型而不排除？排除而不定型是对基础和预设的缺席的合法化，是对一起存在的合法化。定型而不排除是对外在性之边界的赞同，对同一界限之两面的支持。如果“政治”是政治经济学家们所假定的“管理”，那么，它是对不可管理的边界的管理。从本体论的，而非道德的理性来说，这种管理不会成为同化的：饥饿的巨兽利维坦不会等待。这就是为什么“共产主义（/共同体主义）”这个名字既意味着伟大的征程，也意味着伟大的漂流，一次巨大的触礁沉船，意味着最终的“政治”的赤裸的突然出现。

于是，一个无形的轮廓开始从“我们”、从我们的共显中，它自己显现出来了，它不是抽象的，也不是虚构的。当然，我们还得学习如何去勾勒它的边界。追踪或书写这个轮廓，我们没有范本可依，没有模式可依照。我们甚至认为不会再出现什么未曾耳闻目睹过的新东西。但是，也许正当一切记号都消失的时候，未曾耳闻的东西不仅可能再一次产生，而且，在某种意义上说，一定会产生。这是我们的历

史的历史性，是“共产主义（/共同体主义）”这个老词汇被赎回的意义的来临。

郭建玲 夏可君 译

4. “此在”之“与在”^[1]

在这个受到奚落的题目中，我想要使人们关注下面这个问题：海德格尔的 Dasein（讲法语的人立刻会在“此在”[“l'être-là”]这个概念中认出来），在其定义中就包含着同样属于“共在”（être-avec；Mitsein）或源自“共在”的基本属性。更确切地说，海德格尔还引进了 Midasein（共同此在：être-là-avec）这个术语。对于那些并不作为专家（praticien）而经常阅读《存在与时间》的读者来说，后一个概念肯定不会引起任何共鸣，即使是前一个概念，也只会产生相当微弱的回音。事实上，这两个概念尽管正当地在这部著作的文本中出现并重复，却并不属于其“体系”或“结构”（“économique”）中通常富有深蕴的意象之列（这与“操心（/烦）”、“畏”、“世界”、“向死存在”等概念相反，但 Dasein 除外）。这种情况并非偶然，而出于文本自身：虽然提出了这些术语，它并没有对它们进行着重分析（它没有这样做），也不可与其由那些主要概念组合而成的著作相比较。然而，Mitsein 与 Midasein 对于 Dasein 之本质，亦即对于此在之生存属性来说是作为共同本质的东西（co-essentiels）而被提出来的，在这种生存属性中，存在从根本上来说不是本体论的，而是把它的存在的专有意义作为

[1] *L'ÊTRE-AVEC DE L'ÊTRE-LÀ*：这篇文章发表在法国“licu-dit”刊物上。“与在”（être-avec）通常译为“共在”，此处据字面意思直译。感谢张尧均博士翻译了这个文本。——校注

存在的专有（本己）意义来运作的（*mise en jeu de son propre sens d'être comme du propre sens de l'être.*）。与—在（*l'être-avec*），更确切地说共与—此在（*l'être-là-avec*），因此对这一 Dasein 的本质来说形成了一种本质的条件。为什么？由于文本所提供的分析的限制，这一点并不太容易被发现（对此必须补充说，海德格尔后来的著作实际上并没有提供任何更多的因素，尽管它也没有完全放弃我们所涉及的这个主题）。为什么这一点受到抵制并相对模糊？为什么对 Dasein 的分析没有明确而深入地提供通达其某一本质维度的途径？

无疑，我的问题本身首先需要精炼和展开，因为它还什么也没有许诺，除非对整部著作作一次细致的重读，这将会很好地引导我们去完整地重现其问题的焦点，即“存在的意义”。但在目前，我将用几页纸的篇幅给出一个将要进行的分析的框架。我以尽可能经济的方式进行，而不进入到文本的细枝末节中去：在我看来，首先抽引出后面的评论所依据的原则是合乎希望的。

(1) Dasein

Dasein 的特征是：在其存在本身中展开其本己的存在，或者说，存在，对它来说，就是把它的存在投入游戏，就是展示它之应该所是的而不是展示它之所成为的，因为它就“是”它的“去—存在”（*à-être*），或它的“绽出—存在”（*ex-être*），它的“超出一自身—之外—的存在”（*être-hors-de-soi*）。它不是要去成为什么（*devenir*），而是要在承担责任的行为本身中产生（*advenir*）一种本质的非本质（*essentielle non-essence*），这种非本质的意义就在于“先行于自身而存在”（*l'être-en-avant-de-soi*）或外展着的存在，游戏着的存在。

这里，Dasein 具有作为 Da-sein，“此之在”（*être-le-là*）的属性：它是或不如说它将成为具有一种敞开之境的“此（*là*）”，这就是说，以一种本己（*propre*）的方式（“向来它属”）任由其存在，或根据也

构成了它的“在世界中存在”（*être-au-monde*）的这种外一展（*exposition*）来决断其存在（任由/决断：同一种外展的两个面相，两种可能性或两个方面）。有一个专属于独一的“此”之存在的产生世界的方式，即是说以产生/或敞开一种意义总体的方式而成就了独一的“此”。简而言之，*sein* 之 *da* 构成了此在它的外展的总和。

我们由此可以说，*Dasein* 是使/让世界的一种本己意义和/或具有某种本己意义的世界自行敞开的独一、唯一的可能性。这种意义把在其本己的消亡中具有的最终意义作为其本质属性。死亡，这一 *da* 的终止，也就是这一 *da* 不再向任何物敞开，除了它本己的空洞外。接受这种恰恰不再是一种视域（*horizon*：地平线）的界限（/ *horizon*：这个词在希腊语中也意味着界限），这个无限的 *apeiron*（/不定型，这个希腊语的字面意义是：无界限）的有限（*horos*），就是问题的焦点。总之，就是使那不能存在的成为我的，或任由剥夺（*désapproprier*）向来我属性的满足（黑格尔式死亡的颠倒的样式）。

(2) *Midasein* 及其问题

此外，*Dasein* 本质上是 *Midasein*，*Mitsein* 首先对它来说是本质的：与一在（/共一在）不同于诸物的聚合，而是一种本质性的与（*avec*）。^[1]

只要我们留意一下，这里就已经开始了使我们所关注的问题得以可能的内容。我因此将把它标示为这一方案的入口。海德格尔为肯定这一与的本质性已经做了一切，这种意愿把“与”的首要特征界定为：对在仅仅因相互邻近而聚合在一起的诸事物的外在中体现出来的简单的“与”的拒斥。它的最后一个特点（如我们将看到的），则在于引进了民族（/民众：*peuple*）的范畴，在这一范畴下，凝聚了 *Dasein* 建构历史的可能性。然而，我们清楚地知道，与民族这一主题相伴随的，正

[1] 《存在与时间》第 26 节是此处论述的指引线索。

是后来海德格尔参加纳粹的事件。此外，也正是围绕着这一范畴，在1933年之后，海德格尔推进了一种严密的论述，它虽然否认了纳粹主义，但仍固执地呼唤一种关于民族和历史的更高思想的秩序：收入《海德格尔全集》第65卷的《哲学论文集》（*Beiträge*）中的文章及同时期的讲课证明了这一点。

那么，这一决定性的危险转折产生于何处，如何产生，又为何产生？在开始时我要坚持强调，这个问题并不关涉海德格尔一人。远远不止于此。它关涉到西方的整个思想，关涉到其知识的方式或知识一般的回声，这里刚好有着海德格尔对这个问题的投入：恰恰是他第一个明确指出了生存论上的与的本质特征（这就是说，作为人类生存之可能性条件——甚至作为所有存在者生存——的与，这就是为什么我没有停留在这里）。我们因此可以这样说：从《存在与时间》开始，共一存（co-existence）如何构成了我们思想的一种 *experimentum crucis*（关键经验）这一点就变得可见了。

(3) 关于共通/共同 (Du commun)

重提 *Midasein* 的问题。首先值得注意的是，海德格尔并没有进行一种人们认为必不可少的分析，即对多样的 *Dasein* 得以聚集 (*ensemble*) 在一起而成为此 (*là*) 的方式进行分析。问题能够以最为基本的方式而出现：何为多样的此？一个共同 (*commun*) 的此，或者每一个人的诸此 (*ceux*)，它们如何统一起来的？

Midasein 是如何可能的，并且首先，如何呈现这种共同此在？是作为一个多样的“与在”（在其中，每一个人都为他本己的缘故而敞开他本己的此）吗？还是作为一种“与这一此共在” (*être-avec-le-là*)，或者更清楚地说，作为一种“共在于这一此” (*être-le-là-avec*)（这意味着，诸敞开者以某种方式在他们之间相互交叉、交织、纠缠，或者干扰了他们的专己性，然而又不与他们混合为一个惟一的 *Dasein*（要不然，这种 *mit*[与]也就丧失了））？或者还有第三种方式，作为一种与

某个处在诸独一体之外的此的共同关系（但这个“此”因此就成为一种超越的此[là-au-delà]了）？

这样，我们实际上有三种关于“共同（/共通）”的可能模式：单调的并列（日常的、普通的同在），作为诸属性之分享的同在（各种关系、交织、纠缠），作为在自身中的本己例子的同在，并因此而是团契（/灵契）的或集体的（communiel ou collectif）。

换言之，我们有纯粹外在性和纯粹内在性两种极端形式，而在这两者之间暗示着另一种难以命名的机制。然而，随之需要注意的是这两种极端的机制至少先天地具有违反与之本质性原则的权能：因为前者似乎重新落入了诸事物的简单邻近性中，而后者看来接受了一个作为在独一体之外的 Dasein 而存在的共通体。事实上，正是这双重的潜在性在《存在与时间》中机动变化着；之所以如此，恰恰是由于这一状况，即那种居间的机制在这部著作中仍是悬而未决的，在他后来的著作中也同样如此。

（在这个括号里，顺便提一下，既然我在这里运用了“机制”[/ 政制 / 政体 / 机动：régime]这个词，我希望它正好也能让人回想起它的政治学含义。第一种机制与民主制相对应，或至少与《存在与时间》的作者及同时代的许多其他人对于民主制的看法相对应；后一种机制对应着，在同一时期，人们的希望或多或少明显地所投向的这种或那种“极权（总体）主义”。由此，我想强调，在“不安”的年代里，政治学是作为思想或文明的一种基本装置（/情势：disposition）的结果、而非原因而出现的，其中尤其不能忘记，从这个时代迄至我们是多么相同[/ 相通：commun]啊）。

确实——暂且对海德格尔的著作系列作一个概览——在《存在与时间》之后，“生存论分析”的大多数主题消失了，海德格尔想要赋予其思想的基本装置（disposition）一种决定性的“转向”（不再是从人到存在，而是从存在到人）。但这只是让人更加吃惊地注意到，要证明在这一系列著作中存在着（至少是潜在的，有时则是明显的）“民族”

的主题并不困难（如透过尤其在《艺术作品的本源》中所展示出的“诸创建”，或透过荷尔德林及诗歌与语言的主题群——它们是以《哲学论文集》中所传达的“民族是一种声音”这样一种观念为基础的）。与此相对应，我们也可以毫不费力地证明，日常同在（*commun-vulgaire*）的主题（不需要重新挂靠在“常人”的名义下）贯穿或蕴含在对技术的分析中（然而，这并非全部，这个主题值得另外展开）。

(4) 思之贫乏 (*Manque-à-penser*)

同样值得注意的是，由于这个“与 (*avec*)”已被宣布为对生存的本质来说是本质性的，所以从来没有人尝试着对首先包含在 *Mitdasein* 和 *Miteinandersein*（相互存在）这些概念中的东西进行过一种专门的探询（可以肯定的是，在海德格尔的一系列著作里没有什么东西可使人忽略或轻视这一点：海德格尔从来没有停止过从一种团契或集体的维度上所进行的思考；在他那里，没有任何与唯我论擦边的东西）。

在这一点上，有些人会说：这就是海德格尔的弱点！他始终是一位共通体主义（/共同体主义或灵契论：*communautariste ou communiel*）的思想家，具有拉库—拉巴特（*Lacoue-Labathe*）形容为“元法西斯主义（*archifascisme*）”的那种超民族和超英雄（*hypernational et hyperhéroïque*）的风格。在这里，个体除非通过向着那被超越的（奉献？献祭？）东西、投身于共同体（*communes*）之创建的丰伟功勋和宏大传奇之中，也就是说，投身于天命和文明的高度上，否则他是没有任何价值的。这一点是真的，但同样真实的是，任何其他的思想在面临这一与在之谜时都不再具有穿透力了；无论在海德格尔那里，还是在今天，除了这个谜之外，任何思想的对象都不再是悬而未决的了（这个谜之所以成为谜，恰恰是因为思想长期以来对它保持距离）。在我们的时代，政治学的衰落，如同在所有领域内的诸多社群主义（*communitarisme*）的复兴一样，至少自 20 年前以来，见证了相当多的思想的贫

乏 (*manque-à-penser*) 及这一论题的现象, 这种贫乏 (*manque*), 无疑很能说明我们整个传统的一种基本情态 (*disposition*): 一边是个人, 另一边是共同体, 在这两个主题之间, 不存在“与”的位置, 也没有处理这既非“主体” (在自动建构的意义上) 亦非单纯之物 (在仅仅是并列放置的事物的意义上, 根据“与”的含义来看, 海德格尔恰恰是想要摆脱这种状态) 的居间状态的更一般的方式。

这就是为什么我想简略地回顾一下《存在与时间》的结构, 以便检视在常人 (*on*) 与民族之间, 与 (*avec*) 可能被回避、被误导或遭到压制的方式。

(5) 协作或共有 (*Collaboration ou copropriation*)

重新回到常人。它构成了与在的非本己 (*uneigentlich*, 通常译作非本真) 样式: 在“流俗”意义上的共同生存。常人像所有人那样行事, 并消除或救平了同在中的价值区分 (高贵、伟大等)。在这一众所周知的描述上浪费时间是毫无益处的。

相反, 需要强调这一点: 在这部著作中, 尽管 *Dasein* 的本己样式 (*eigentlich*) 很快就被梳理出来了, 但与在的本己样式却要等到很久以后 (再过 50 节以后) 才在历史性 (*l'historicité ou l'historialité*) 的标题下被表现出来。常人不是历史的, 因此, 由于它仅仅是日常性的, 日常性就表明其隐藏着一种历史性的缺乏, 这种历史性只是到后来才被揭示出来。但因此, 历史性必须与日常性断裂, 以便显现自己。接受日常生存的困难——这也是此在每天都担当其“向来我属性” (我—我的) 的困难——构成了一种原则上的抵制, 从中不难辨认出贯穿在整个传统中的红线。日常状态如何能使自己获得意义、价值或真理? 进而, 如何接受一种从不接纳日常状态的意义、价值或真理? 这 *double bind* (双重约束) 没有任何地方能像在海德格尔这里那么明显, 即使他没有像我们这样面对它。但是他多次宣称, 本己并不是漂浮在非本己的疏离状态中, 而是存在于对非本己

世界的变更的把握中……^[1]

尽管如此，仍有一个提示为我们提供了与在的本己方向，在第 26 节，与的特殊关系样式——“操持”或“关心”、“关怀”（*Fürsorge*）——得到了分析。“操持”（*prendre soin*）不同于“使用”（*se servir de*）^[2]，后者构成了与诸多非此在的存在者的关系样式。（附带提一下，要注意：一方面，在人类存在者与其他存在者之间的区分仍然与任何古典思想一样明显而严格，另一方面，与“自然”的关系仍以暗示和闪避的方式来看待。这一双重的注意最终产生了一些与我们目前的论题相关的结果：即关于从一开始就涉及到的“与”，我冒昧地从高姿态的本体论角度来说，它处在一种“与”被看作是诸事物的简单平面接触的世界相分离的状态中。但这里不是展开这一维度的地方。）

操持有两种肯定性的类型（否定性的类型：拒绝或排斥他人，仅仅用来肯定这一点：即使在否定的样式中，与仍被认定为本质性的。孤独与分裂也是与的样式。海德格尔明确了这一点），第一种类型是操心着或关心着替他人代劳，并由此而使他免却操持之苦。这种帮助把他人从其本己的操持中解脱出来，它是包揽性的（正如人们经常指出的，在他人之间进行的“社会救助”，在这里，在海德格尔式的贬义视域中，已经具有与某种特定的政治学基调相对应的内容）。

相反，第二种类型则在于促使或者重新使他人进入其本己的操心中，持有他的操心：也就是说，进入他的作为生存决断的存在逻辑中，

[1] 在这一点上我参照了《一种有限之思》（Galilée, 1990）中的“生存的决断”一章，关于这里所涉及的整个问题，还可参照在《躲避的思想》（Galilée, 2000）中的“海德格尔的‘原初伦理学’”及《独一无二多样的存在》（Galilée, 1996）。

[2] 在《存在与时间》的中译本里，这个词被译为“操劳”，这里据法文直译。——译注

这种决断是为了存在意义的本己游戏而作出决定。（我们在这里可注意到一种至少是明显的——最多则暗示着进行其他发挥的可能性——相似性：在 *Fürsorge* 的两种类型中，其差异类似于，将一种心理治疗术从一种尤其自拉康以来人所共知的精神分析学的关系中分离出来。）

人们如何才能投入到决断或他人的敞开面前——一句话，如何投入到他的此 (*da*) 面前——从而“重塑”它，这一点并没有明白地阐述。结果，同样没有阐明的是，本己者是如何可能从一种外在状态中恢复到其本己专己性的。然而，有可能，并且在如此提出的界限中应该推导出一种在诸生存者（而非简单的存在者）之间的非—疏离状态的政治制度。按生存性来理解的“与”因此应该被建构为一种完全特殊的空间本性 (*la nature d'un espace*) ——“空间（间隔）”一词在这里既要根据其本来意义来理解，因为诸生存者也是有形体、有广延的存在者，也要依其象征意义来理解，它回答了这样一个问题：“在我们之间发生了什么？”（然而，如何区分这里的本来意义和象征意义：这是一个附属问题，在其中又重复了本己性的问题……在目前，它还是要被放在一边。）

“在我们之间 (*entre nous*)”的问题——它事实上也是“在其间 (*entre*)”据之而有“我们”的“之间”问题——是相对于海德格尔在文本中所提供的两种可能性而提出来的：一边是遵照一个外在的使命而卷入一种共同的烦恼 (*occupation*) 中（在这里，彼此之间的相互替代是可能的），另一边则表现出“为同一件事的共同介入” (*Sich einsetzen für dieselbe Sache*)，这一情况只有基于每一个本己的生存者才会产生。在一边，与仍停留于外在性中——它自己在该词的两种意义上是共同的——在另一边，它则从一种与某一独一无二事物或原因的关系转变到共通体。一边是简单的合作 (*coopération*)，另一边则是共同享有 (*copropriation*)，一边是烦恼，另一边则是操心 (*préoccupation*)：这也就是说，“操持”，真正意义上的关心，操心，只存在于这一二元选择的第二种状态上。

但如何才能出现共同享有呢？我们并不知道，我们仅仅知道，在那里应该有一种共同的事物或原因。

(6) 命定之死

在我们认识到（当然是在后来）这一“事物与原因”（choses-avec-cause）仅仅是作为共同的天命（destin commun）或共一天命（co-destin）的民族之前，我们要先穿越这部著作的中心部分和最著名的部分，穿越依据操心（烦）、畏、决断和向其本己的游戏外展其存在等环节而展开的漫长的生存分析路径。最后，如我们所知道的，还要涉及本己性自身在其最后的可能性中的运作，即表现为展示这种本己性的不可能性，停止外展这种本己性，停止把这种本己性据为己有。死亡意味着对一种存在的本己意义上（我们甚至可以说，一种一般的意义 [sens]^[1]上）的任何位置（position）^[2]的放弃，表示对这样一种意义上的非本己的意志的摆脱。

这种死亡不同于亡故（décès）：后者就其自身而言只是某种生命完结的共同的东西。但死亡提供了最高的可能性：即维持生存者之绽放直至其彻底湮灭的可能性。就这一点而言，死亡是严格地本己的，没有任何东西能代替我的死亡。“操持”在这里触及到了它的极限，或不如说，我们更清楚地察觉到，对他人关心的极点就在于如何重新使其转向其本己的死亡。这里涉及到的是以一种并不明晰的方式（确切地说，甚至没有提到过），将其最本己、最不可转让的死亡的切身性明确地指派给他人。

为了自由的决断，或者更确切地说，返回到“向”死存在（zum Tode）的自由中，由此可以理解为是本质的有限性，也就是说是外展的

[1] 注意这里的两个 *sens* 似乎都同时具有“方向”的意思，尤其是把它与上下文中的“位置（position）”、“外展（exposition）”等词联系起来考虑时。——校注

[2] 注意这里的“位置”与上面的“外展”（exposition）一词的字面与意义上的联系，“外展”一词若从字面上来看，可理解为“绽出一位置”（ex-position），中译没能体现出这种关联。参看前面文本中的注释。——校注

无限性，这就是作为生存者之所是的存在之意义的游戏运作 (*mise en jeu*) 所具有的意义，它每一次都以独特的无可分享的方式使此在为其自身而成为本己的。我的死亡因此是这样的东西，没有任何他人能以他的操心来代替我的操心。他人仅仅只能操心着使我回到我的操心上去：但又一次，这样一种作用的本性没有被表现出来。不管它是什么，结果都是同样的：这就是在死亡中的绝对孤独。在这一层面上，因此有一种对“与”之本质性原则的限度，有一种本质的限度，然而，这一点从来没有在海德格尔的这些语词中体现出来。

然而，我们从后面的第74节了解到，依据其死亡的这种严格孤独性来规定的生存者尚未能配享天命，同样——与此相平行，也是必然地——它也没有什么可适用于“专有意义上”的所谓共同——此在。相反，为本己的死亡而感到的自由在总是非本己的与在的基础上才会产生。常人一般地亡故，而只有我才经历死亡。由于死亡没有什么东西是可以分享的，围绕着死亡的其余一切仍处在外在性中（正如尸体重新回复到诸事物的物质性的排列中）。

但如果我们进入到天命的高度和强度中去（如果常人使这种进入得以可能……但对这样一种能力还什么也没有说），一切将会不同。天命意味着向着某些可能性的遣送，针对某些可能性的使命 (*destination*) [1]，这些可能性不再是单纯的生存者的最高可能性秩序，而是透过这些可能性，有一种历史 (*histoire*) 发生了（天命：*Geschick*，历史：*Geschichte*）。一种历史，这就是说，一种非一日常性。

(7) 常人能过渡到民族吗？

那么，借助本质性的与在常人如何进入到天命的维度？被单独交

[1] 这里的“使命或命定” (*destination*) 来源于“命运” (*destin*)，据此，“针对某些可能性的使命”一语似也可以译为“命定要实现这些可能性”。——译注

付给“命运”（Schicksal 而非 Geschick）击打的生存者确实能在其生存的决断中接受这些击打的无常。他能使自己变得“透明”，也就是说，任由他的“被决定了的存在”（être-décidé）经受偶然性而被作弄。他由此而被形容为 Schicksalhaft，命运所定的。但这还没有赋予他一种天命，我们可以说，这是注定了的，但尚不是天命的或天命所系的（il est destinable sans être encore destiné ou destinal）。

海德格尔在第 74 节中写道：“但若命运使然的此在作为在世的存在本质上在其他人存在中生存，那么它的发生（Geschehen，这也是一个用来描述事件的词语）就是一种共同发生（Mitgeschehen）并且被规定为天命（Geschick）。”^[1]基于这一记述（也是作为对一种本质性的与的记述），事件从命运的击打转变成了天命所系的事件。恰恰是这一本质性的与的维度使这种转变成为可能，也可以说它实现了这种转变。

海德格尔继续写道：“我们用这个词（天命）来标识共同体的发生、民族的发生。天命并非由诸多个别的命运凑成，正如共处也不能被理解为多个主体的一种集合。（对此所做的注释说参见 26 节，在那里，本质性的“与”的原则被看作是与并置不同的。）在同一个世界的共处中，在对某些确定的可能性的决断中，诸命运事先已经受到引导了。在使命（/分享：Mitteilung）^[2]中，在战争（Kampf）中，天命的力量才解放出来。”^[3]

[1] 此处译文采自《存在与时间》的中译本（1999 年版）第 435 页，略有改动。——译注

[2] 这个词通常意指“交流”或“沟通”（communication），但这个概念在这里的意思是很含糊的。当我们说“分享”（partage）时可能更接近它的含义。但还必须把它理解为分享一种宣言或一种召唤：传达给共通体的一个“公告”，以便通告它或者赋予它分担其使命的任务。因此我用“使命”（message）这个词来对译它。对在这种场合中（它与 Kampf[战争]联系在一起）出现的术语 Mitteilung 的单独说明强调了 mit 的问题核心。这不是一种涉及到在我们之间进行交谈的“交流”，而是一个发送给我们以冲击我们的天命的指令。

[3] 此处译文采自《存在与时间》的中译本第 435 页，略有改动。——译注

因此不存在从常人到民族的过渡，然而，同时，常人和民族非常明显地是作为与在的两个面相（非本己的与本己的）而出现的。从一个到另一个之间没有过渡点，也没有任何东西能通过本己的与在来确定一种非本己与在的“变样的把握”方式。

常人仍然是非本己的，因为它处在纯粹的外在性中；在其中，每一个人都把自身交付给或放任给其独一的、独特的运命中（作为本己的、平常的死亡，作为生命的共同的终止）。民族是本己的，因为在民族中，或者说，作为民族，与先己作为一个共同体/共通体的同在而实现了。在作为他者的这一边，有一种非本己的或本己的超越的先在性（*antécédence transcendante*），结果，民族的共同体先验地摆脱了“种种确定的可能性”（它们不是作为不可能性的本己之死亡的不可能性）。虽然这些民族的可能性——更确切地说作为可能性的民族——既不确定，也不具体，它们还是可以通过“使命和战争”来规定其性：这里涉及的是一个为之而进行战斗的共同的原因，它假定了这个民族在与其他民族的冲突之前先己给出了自身。^[1]

在《存在与时间》的文本脉络中，同在的天命以一种令人惊奇但又十分古典的方式（如费希特、黑格尔式的），事实上仅仅认可了每一个体的运命，或更确切地说，是这种运命的意义。死亡的共同运命最后在两种情况下消失了：一种是作为日常的亡故，它就其放弃了生存之最高可能性而言仍停留在外在性中，另一种情况是，根据升华原则，共同天命操纵了个体的死亡。

在这两种情况中，与既完全先于个体性，又后于个体性。但在一种情况下，它是作为所有并列的生存者之彼此匿名和漠不关心的状态而既先于又后于个体的；在另一种情况下，它则是作为具有其命定的本己可

[1] 我们在关于诸民族的思想的历史深处重新发现了这个主题（如赫尔德在其《论语言的起源》第二卷，第三条规律）。各种语言、文化、民族是通过对立而出现的，而个体则是通过分化而出现的。

能性的共同体而既先于又后于个体的。最终说来，有两种共同此在的建制：一种是不可能的 (impossible)，在狂热中，甚至连“与”的本质性都消融于其中；一种是超可能的 (surpossible)，在民族中，“与”的本质性自我规定并实现其潜能。从一种情况到另一种情况，我们几乎看不到过渡。（常人几乎看不到，我们在其中既找不到我，也找不到我们……）

(8) 在本己与非本己之间

在这两种情况之间，“共在于此一此” (être-le-là-avec) 并没有被漏掉。事实上，Mitdasein (共同此在) 必然把与规定为多样个此的趋近 (邻近而又相互区分)，此外，它还驱使我们作这样的思考：多样性并不是 Dasein 的一种外在属性，因为此的概念意味着一个惟一的而排他的此之不可能性。一个此只有当它同样包含了诸多其他此的内容才可能是惟一的——因为它也必然就是“我的”。在这里，类似的模式应该体现在莱布尼茨的单子论中，或在这样一种拓扑学图型中，在其中，莫比乌斯带 (le ruban de Möbius) 开启了历史，在拓扑学中呈现的“邻域” (voisinage) 概念提供了一种界于数学式的与和本体式的“与”之间的形而上学的趋近性的建议。

在多样的此之间的界限与邻近的相互交织不应该把趋近性规定为单纯的并列，而应规定为一种确切意义上的谐合 (composition)，它恰恰建基于一种严格的“共通” (com-) 结构上。总之，这正是海德格尔坚持一种不可还原为外在性的“与”的特征时所要求的東西。对“共在于此一此”来说，必须要有接触，因此也存在着感染和侵越，即使是最小限度的，即使是作为所涉及的不同敞口之间的切线的无限小的结果，在这些敞口的边界应该会产生一个相对混合的区域，或至少是一种诸视景或视域的重叠倾向。只有在同时开启他人的此后，我才能开启我的此，就像人们谈到向花园开启了一扇门一样。与必须包含“朝向” (sur) 的特性，“正对” (contre) 的特性（就像在“粘合” [contrecoller] 的情形中）和“超越” (trans) 的特性（就像在“超性别”

[transxuel]的情形中)。(顺便提一下,这也就是说,“与”是由于一种复合的、谐一合的或交一织的本性才成就其自身的。)

然而,如果情况确实如此,那么,既不是单纯的常人,也不是单纯的民族能够满足这一条件。但后者确实是一种与在的生存论上的条件,这种条件在生存的建构中并不是次要的,而是真正地、就本质而言同样原始地包含在生存者中。

海德格尔越是强烈地感受到“与”的原初必然性(他无疑是自黑格尔式主体的构造性意识关系以来第一个明确地看到这一点的人),他就越是要压抑他已经敞开的可能性:即完全如其所提示的那样思考与的可能性,也就是说,既非外在的,又非内在的。既不是团体,也不是主体。既不是匿名的,也不是“我的”,既不是非本己的,也不是本己的。界限,绝境或倾斜,因此非常明确地铭刻在《存在与时间》这一文本的开头部分及其基调上。

(9) ……与分享的死亡

在这种情况下,海德格尔用来规整此在或生存者的死亡也暗中被取消了或者被辩证化(*dialectisée*)了。这就是说,不管海德格尔是在何种范围内而言,死亡所意指的、或不如说所内含的终结的不确定性或绝对的有限性在天命中被升华,被提高或被英雄化了。就本质性的“与”在其共同体/共通体的本质属性中而非在其常人的非本质属性中被把握而言,“向死存在”在不知不觉中显示出它具有引导、带领并提升每一个生存者以达到一种历史的可能性的天命,这种历史的可能性赋予他一种超生存的空间——当然这一点是隐藏在文本中的,但它不可避免地会从共同体的历史性与日常状态的非本己的历史中推导出来。

当海德格尔在第75节开始用“决心”(résolution)的当下性(*instantanée*)特性(在这种决心中,真正的“向着本己自身的忠诚”起着关键作用)来反对常人秩序中生活的持续与束缚时,这种超生存性——我是在与否定神学的上帝所具有的超本质性相似的意义上来命名

它的——就被证实了。不是由于一种实际经验的持续，而是由于决心的当下性，这种对自身的忠诚由此通过将自身把握为“当下即为世界历史之意义”而“持立下来”（与常人的不持立性相对）。由此我们必须理解：“作为天命的决心就是如处境所要求的那样作出献祭的自由。”

（“La résolution comme destin est la liberté pour le sacrifice tel qu'il peut être exigé par la situation.”）^[1]换言之，在孤独的“向死存在”和“向天命共在”之际，牺牲献祭（sacrifice）是重新联合的最后砝码。因此，对于他人的本己的操持就在于外展或准备这种献祭。献祭，或辩证法，我们只能重复巴塔耶的话……

更后来，在纳粹插曲之后，在其对荷尔德林的《莱茵河》颂歌的评注中，海德格尔还谈到了前线战士的共同体，虽然他已远远抛弃了 *Dasein* 的论题，更抛弃了 *Mitdasein* 的论题。我们事实上仍能在《哲学论文集》中看到对前者的坚持，但不再采用后者，与此同时又出现了对于民族的一种新要求，希望出现一种不同于纳粹主义的对民族的看法（一句话，民族是作为“声音”而不是作为“种族”而存在）。换言之，海德格尔仍坚持——即使在战后仍是这样，就像我刚才暗示的那样——在操心中心思考一种“与”，它处在他所赋予它的那种本质性的高度中。

我们就到此为止。在这个分析中，我仅仅想展示原则。现在，我想提示一下由此出发可以展开的另一种分析层面。

这另一种机制必然大大超出了海德格尔，但仍是从他出发的，因为尤其要禁止全盘放弃这样一种东西，它把一种不可缺少的“与”的本质性和一种无可怀疑的共同体/共通体的天命性包含在一种紧密的关联中。因此需要提出这样一个问题：在如此被理解的民族中为什么会有这种与的跳跃？

[1] 这里的几处引文来自德文本《存在与时间》的第 390—391 页（参中译本第 441—442 页，此处的译文与中译本有所不同）。——校注

首先可以提出两种回答方案：

1. 这一跳跃并不在于海德格尔本人，而在于西方思想（甚至或许不止于西方思想）的一个极其深刻的规定。个体的运命从来都不足以实现其目的（*destination*）——除非是悲剧性的（或者，在悲剧的现代版本中，是荒诞的）。我们甚至能够这样假设，希腊悲剧为了一种不为先前文化所知的人类的共同运命，而应答着天命的共同体（家庭、世系、民族）的消亡。与表面上的善相反，个体载负着西方意识的绝望（如果说西方的唯一神论想要通过重新整合到一个上帝的民族（*peuple de Dieu*）中去以实施它的跳跃，那么这并不是偶然）。

但无疑，正是这一命定本身应该受到质疑，因为即使是民族的天命，或作为民族，在海德格尔那里也没有提供任何最终的命定（*destination*）。他并没有说明天命的目的，起作用的恰恰是历史的整个结构。我们知道，有随着进步的合理性主义而开始，随后又完全被没落的灾变主义所双重化（*doublée*）的古老事务。我们知道，在海德格尔那里，有一种（存在的）历史景观，它在注定要导致对存在的决定性“遗忘”的“最后的发送”中实现并穷尽了意义，或者说是意义的意义。在某种程度上，这始终是一种否定的或肯定的黑格尔主义（在该词的最为人所知的意义上来说）。

但这即是说，仍有待于把生—存者的“先行于自身”（*l'en-avant-de-soi*）不是思考为命定，而是非常明确地思考为外展，把这种外展本身思考为共通—外展，思考为其共通—建构的本质性的“与”的外展，并面向这种本质性的“与”而外展。事实上，这一点仍然作为一种任务残留着（*reste*），用来回应这一任务的既不是牺牲，也不是共同体，既不是悲剧，也不是跳跃^[1]。悖谬的是，海德格尔仍然错误地停留在

[1] 对于胡塞尔围绕着主体间性所作的全部研究，我只能简略地指出这样一点：不管这些研究取得了多少成绩，它们始终没有触及到我们上面提到的与，主体间性事先设定并征用了这种与的“之间”（*entre*）的情态或结构，但没有清理出其样式。

他的本己要求上，但这种悖论对于任何哲学来说都是平凡地相通的……

2. 以必然的方式，看起来“与”成了最为本己的操作核心。通过另一种最为内在于《存在与时间》的思路中的悖论，对“与”之本质的肯定，为了另一个范畴（共同体/共通体）而被阴狠地抛弃了，这一共同体/共通体范畴使“与”适合于一种天命的统一体，在其中，不再有诸此的邻近性，并因此也不再有这样一种“与”在位置上的邻近性（无论是逻辑的位置，本体论的位置，还是拓扑学的位置），这一缺陷不能单单归咎于海德格尔，一种伦理学—政治学的判决远远不足以澄清这一情况。

这里实际上所涉及的不如说是询问如何思考一种共通—外展，它除了向它自身外展以外，不向任何人外展，也不向一种共同体的超存在外展；如何思考一种交流和沟通（/分享：Mitteilung），它并不形成一种为了共同体的使命；如何思考一个时刻，在其中，向死亡的外展并不导致献祭牺牲，而是在所有人中，在我们中分享每一生存的永恒。

如果恰恰是在“与”的场所同时显现了生存的机遇和冒险，那么，也需要记住，始终与海德格尔的悖论相一致的是，这一场所也正是死亡的场所。在孤独赴死的不可逾越的死亡与为了民族的将来而战斗牺牲的死亡之间——此外，也不简单地排除这两种极端的可能性——如何思考一种死亡的分享？如何思考在我们中间的死亡，亦即作为此的共同—敞口（co-ouverture）的死亡？

实话说，海德格尔已经非常接近这个问题，在他的“向死存在”的分析中，他思考了如下这一点：从作为任何可能性的终结的死亡出发理解其最为本己的可能性，生存者“摈弃了这样一种危险，即否认他人的生存能超越死亡的各种可能性”。因此，“死亡，就其是无可逾越的而言，只是使作为与在的此在对他人的能在有所领会才造就个别化的。”然而，对他人的各种可能性的理解能断然地引向我上面刚提到过的“处

境所要求的牺牲献祭”——即使从仍然个别化的这条路出发，还有可能说得更多——吗？无疑，在第53节之前的直接语境中，“自我牺牲”被规定为“极端的可能性”，唤起“他人的可能性”的途径直接转向了牺牲献祭的途径。然而，这种转向并不明显。没有什么能把献祭阐明为“理解他人之可能性”的优先模式。同样，由于“这些他人”不再能被标示出来，他们也就不能与“民族”等同起来。从多数到单数的路径——跳跃或旋转——并不是有效的，正如我们所知，他在后面再没有提及。如何理解牺牲，如果它并不与对一个命定的原因——对这个原因，“他人的可能性”没有提供任何指示——的利用联系起来？在“牺牲献祭”和“他人的理解”之间，同样在“民族”与“基于与在的他人”之间，存在着一种差异，这种差异既没有被指明，也没有被分析，相反被回避了，不管是有意还是无意的。再一次，“与”，还有死亡的分，仍悬而未决。

结语

或者，是否需要把死亡与另一个名称联系起来，海德格尔在其文本之外，在其著作之外，但并不在其思想之外提到过这个名称，恰恰是在《存在与时间》的同一时期？

在1925—1928年与汉娜·阿伦特的通信中，我们发现了一些关于爱的思想的非常精辟的因素，它们几乎没有展开，但仍非常明晰。这种爱的思想刚好处在《存在与时间》所阐述的与的非本己状态与本己状态之间。在这些通信中，爱事实上被形容为一个“我们”^[1]和“我们的”世界的真正场所；同时，在爱中也体现出了对他人的真正操心。因为爱的形式，用奥古斯丁的话来说是“*volo ut sis*”^[2]“我愿你成为你

[1] Lettre du 8. V. 25. (这里引用自海德格尔与阿伦特的通信集)

[2] Lettre du 13. V. 25.

之所是。因此，爱就是 *mitglauben*（共同信仰）：在“他人的历史”中被分享的信念和 *mitergreifen*（共同把握）：对“他人之可能性”^[1] 的分享把握。以这样一种方式，爱就始终是一种独特的与：“你的爱——因为爱‘本身’（“l'amour”），它并不存在。”^[2]

因此，我们在这些信中发现了一种被某种分享所规定的生存论分析，根据这种分享，爱并不是要替代死亡，而是与死亡相交迭。我在这里并不打算解读这些信件，这需要另外进行。但必须要看到，爱的维持超出了与的一般领域（然而它也蕴涵着与的真理）——阿伦特本人通过把这种爱的维持贯穿在她的所有著作中而使之永存下来；在她的著作中，流溢出了“*amor mundi*”（“世界之爱”），除了两个生存者之间的激情之爱外——这种爱的维持对海德格尔来说并不是本己的，但相反，对整个传统中的任何一种“共同”的思想来说它则是公理——此外，在这种传统中，爱在其自身的结构中从来没有停止过对基督教的爱的诫命的反抗式的外展。我们还没有结束对这一悖论及其不解之谜的思索。

张尧均 译

5. 被离弃的存在

整个西方都被离弃了。

——波舒哀(Bossuet):《历史》，第3章第7节

我们不知道，我们着实也不可能知道，被离弃的存在 (*L'être abandonné*)

[1] Lettre du 22. VI. 25.

[2] Lettre du 9. VII. 25.

donné) 已经为我们的思想开始形成一个不可避免的条件了,或许还是它的惟一条件。此后我们所需要的本体论是这样的一个本体论,在这个本体论中,离弃(L'abandon^[1])保留为惟一的谓词,甚至还保留着——在这个词的学院意义上的——先验性。如果存在还没有停止在多样的方式中来说自身——*pollakôs legetai*, 离弃也并没有为多样的^[2]丰富性增添什么。存在它汇聚,它聚集多样性,但却是在耗尽中,存在被带到离弃的极端的贫困之中了。存在放弃了所有的范畴、所有的先验来说它自身。

至一,至真,至善——皆被——离弃。这相当于告诉我们,存在已经停止了以多种方式的自我言说,尽管言说的停止并不构成结束,也不决定命运。停止是命运的继续。

因为言说存在,或者存在的言说并不发生到存在自身。存在不存在,它从未存在——如果曾经有过存在——那就是 *pollakôs legomenon* (多样性的言说),以一多种一方式一言说(这个言说,或者,用海德格尔对希腊的处理,在哲学的希腊,或思想中,就是聚集,并且让其——延展[*laissé-étendu*],可自由处理……)。如果此后存在不再存在,如果存在开始只是成为它的本己的离弃(abandon),这是因为在多样的方式中,言说乃是被离弃的,它是向着离弃、而且它就是离弃(这一在

[1] 这个法语词,也可以被翻译为:放弃,遗弃。在南希解构的书写方式中,“a-ban-donner”这个词起码可以书写出十种不同的含义:1.字母“A”(尤其在希腊语中:阿尔法)作为开端的权柄(如同基督所言)。2.字母a也是否定前缀。3.字母a在法语中,打上重音标记,成为à,意味着去往、去到的方向,是间隔的打开。4.ban,分联和共在的联结,共通体的问题。5.ban:禁止与法则的关系。6.double bind 双重离弃的法则:离弃的法则也是法则本身的离弃。7.don 作为礼物给予。8.这个词本身有“离弃”的意义。9.它与丰富性(abonder)和多样性有着相同的词根。10.礼物作为在场却一直是在先的、先于本质的存在(*prae[s]ens*)。——校注

[2] 南希思考这个词时,指向了亚里士多德使用的语词 *pollakôs*,我们不翻译为复多,这是因为勒维纳斯已经在《总体与无限》中深入展开了对 *pluralisme* (多样性)和 *multiplicité* (复数性)之间的差异,南希无疑受到了这个区分的影响。也许我们可以把前者翻译为复数性以区别于后者,但是,考虑到汉语中复多与多数意义的重叠太多,我们建议翻译为“多样性”! ——校注

于—说也是其敞开性)。碰巧离弃也许能导致思想的丰富性 (L'abondance)。在离弃中一直有着多样性 (pollakôs)、一种丰富性：它打开可能的丰富性，如同我们在充溢中离弃自身，因为并没有其他的什么离弃模式了。

* * *

因为我们、也许还有被我们离弃的存在，必须对诸种超验性的枯竭负责；这一种情形意味着话语，范畴，质问和激发的停止或悬搁，这些方式构成了存在的存在。被离弃的存在使辩证法不再运行，辩证法之名就意味着：无所离弃，甚至它能无限地连接，转换和收回。辩证法它阻碍或者抛弃自己的位置、开始的位置、存在的位置，虚无之真理所倒空的位置，以便直接地返回存在和对立于存在，以便调节变化、存在不穷尽的来临、它的复活和它的绝对统一，真理和绝对善的在场，激荡并且鼓起它本己之无限的泡沫。

但这也意味着被离弃的存在发现其自身在返回，留给了它所存在的多样性，但是不能说“多样性自身”，因为多样性并没有其他的同一性，除了同一性的不足，它的存在的缺乏，并且被滞留在多样性的存在之中。

辩证法之目的，辩证法最终从不离弃，而且，在后果上，从它的开始往前——在巴门尼德的“它在”（/存在它：IL est）中——存在不再以多样性的方式言说。存在以惟一，真理和绝对善的方式来言说，汇聚，聚集存在。存在绝对地言说自身，作为绝对的，而且它绝对地言说自身为绝对：“Il est”。这里的“IL”并不是中性的，尽管它也不是阳性和阴性的。它是存在的自身绝对明确化，超越的超越，取消，扬弃 (relevant)，或者把多样性共同奠基在自身设定的凯旋和存在的自身规定中。

在历史的时间中，这被宣称为：“我在”。但这个存在的“它”

(IL)，这个“它”是存在，当其（并没有以任何方式说）存在，这个“它”是真实的“我”。无疑“我”给予它结构和实体。但这个“我”一直言说它自身，它不做其他的并且只是做这样的。“我”要求嘴唇是打开的，而且它要求我已经向前带动，抛向我的外面，这个我它已经离弃我。声音已经是放弃。

“IL”无所要求，存在还没有，也一直安置在它的沉默里。巴门尼德的那个“*esti gar einai*”^[1]意味着存在的无限性——或者它的实体性，实体的无限性——只是连接到自身，在第三人称的“它在”中。有三种读法，三种宣称样式或者是三种语调被汇聚在这里：

IL *est* en effet *etre*. ——存在它就存在

IL *est* en effet *etre*. ——存在它就存在

IL *est en* effet *etre*. ——存在它就存在^[2]

但是没有人发言，没有人申明，没有人言说。没有人，没有对话——甚至连独白也没有。它在“*Il est*”具有强大的自我依附性，它沉默不语、岿然不动，它在沙漠中，我们沙漠中的石头的斯芬克斯。斯芬克斯称自己是神、是自然、是历史、是主体、幻觉、生存、现象、诗意、实践——但它一直是一块石头的体积，没有人能说出“*Il est*”惟一的形象样式。没有人能说出它：柏拉图早已经知道了。

* * *

[1] 在希腊语里，*esti* 是助动词 *eimi*（即英语的 *be*——存在，有，是），*esti* 是第三人称单数现在时的动词变位形式，在语法上它隐含了一个第三人称（在英语中不明显，在法语和德语中动词的变位隐含着主语，希腊语尤其如此，或者是法语的 *IL est* 和德语的 *es ist*）；*gar* 是小品词（*en effet*：的确，确实），“就是”——就，正是，着实的含义；*einai* 也是 *eimi* 的变化形式，它是它的动词不定式形式（英语的 *to be*）。一般认为，这个句子是同语反复，或同一律的表达。海德格尔曾对此有过分析，实际上把动名词做名词使用了。——译注

[2] 南希这里重复又分别地强调了这句话中的三个词的意义。——译注

被离弃的存在是多样性的离弃。同时，多样的言说被完成，被吸收，被包含在 Logos 里，并且作为 logos 存在，同时多样的言说，自身被离弃，聚集起存在。因为存在正是辩证法所离弃的，并且注定与它的最初的否定的步伐 (son premier pas) 一道走向虚无。或者甚至，那个辩证的被离弃的存在消失在虚无之中了。被离弃并不是虚无化。存在保持在虚无面前也在否定的全能面前。存在保留在辩证法的开始之中，辩证法的所有力量都不能带动它，使之置于运动之中，外化在它的强制性的同一性之中。存在保持为被离弃的。由此来看多样性也保持在离弃之中。它的多样的方式不再相应于统一，不管是否是 logos 的无限还是 logos 的渐近。直到多样性的言说保持在单一的言说 (monos legètai) 的主宰之下：即存在本来应该在多样的方式中言说它自身，现在则被规定，并且从单一的和平一的 logos 出发来被评价了。多样的存在让它自身被规范，或者它自身被这个平一所规范了。这样它就并不是被离弃到那个单纯的多多样性，其结果是多样性被离弃了。留下来的是不可救治的离散，本体碎屑的播散。其结果，那播散自身并没有残留什么——至少不是作为一个有所减少了的残留物，或者作为一个可以保管的碎片的残剩物。它并不残留为一个本体论的问题，或者保存着计算的专门的特征。被离弃的存在保持为无所保管也无所计算。存在并不知道更多的安全保护，甚至也不在消融和撕裂中，甚至也不在消失和遗忘之中。

存在的遗忘必须在如下的两种方式中来理解：或者它是存在的遗忘，思想不可克服地保持为大量的回忆的形式和特性。存在的存在出现，耀眼夺目，从遗忘之中而且沉默的支配它自己的“他在”。存在的遗忘，那么，是存在的离弃的遗忘。

或者，以往被理解为，在它的遗忘中，而且作为整个的就遗忘了，遗忘的并不是存在而是它的离弃，而且这个离弃并不构成存在的存在，

而反倒是它的条件——不是在“可能性的条件”的意义上，而是在“贫困的条件”的意义上，正是这贫困激发了遗忘。在离弃里，遗忘把自身理解为铭写的、命令的、允诺的。的确，离弃许愿了遗忘，而遗忘毫无保留地遗失了不可恢复、不可挽回的记忆。（这个双重认识的张力，决不是对“存在之遗忘”这个“思想”的阐释冲突，这个张力构成了我们所有的思想，决定了一切本体论，这些本体论不仅召唤我们，也召唤那些笑对“本体论”，笑对哲学的人们，不论这些人持何种观点。）

关于存在的被离弃，即存在被离弃并离弃自身这个事实，没有任何记忆。关于存在于何时、何地、被何人如何离弃，没有任何历史、认识或叙述。这不是不可知的：显而易见，存在并不存在。存在没有发生。存在不是存在的被离弃，只是因为存在既不是离弃的操纵者，也不是离弃的主体，存在才离弃了自身。虽然有被离弃的存在，但这里的“有”（il ya）并不意味着“他在”（il est）。法语的“有”也不是德语的“有”（es gibt）：两者都不可翻译，不可互译，也不能翻译成别的语言。在语言之中，在语言之间，离弃被离弃了。

“il y a”（有）在法语中不能翻译自身了，也不是德语的“es gibt”（予有）。什么是“有”中的“y”（法语中的小品词：这儿，那儿）？它是此处（ici），彼处（là），它是一个地方（lieu），可进入的地方，或者正好，因为它是一个给予的机会，它是向着一个地方（à un lieu），向着如此的地方（à tel lieu）。“有”并不产生一个本体论的建构，而是位置的给予。它设置存在，这即是说它离弃存在到存在的间隔分离上（écart）。

* * *

但是，我们难道不是很久以前就知道事实便是如此的吗？

我们不是已经出生在离弃之中，在希腊和悲剧里（俄狄浦斯式的），犹太教的和放逐的（摩西式的），他们二者都被规定为或者命中注定被离弃，以至于到了这样的地步，我们不知道每一个形象开始和终结在哪里，或者在什么程度上一个是犹太的，另一个是希腊的？他们被离弃在出生中：这是，从一开始，在他们的开始中，注定不确定的出生。出生意味着正好从不停止出生，在永不获得自身中永不停止走向他的所在，走向他的姿态，或者走向他的仪表，走向他的自律。出生把俄狄浦斯离弃，把摩西抛向他们死亡的时刻。第三个形象，基督，在他的无限的返回中，调节他们转向他死亡的时刻（如同存在一个放弃的辩证法，它也是不可避免的和不可承受的。基督，基督神学，正好是离弃的辩证法。被神所离弃的人类被父所离弃的儿子所拯救。基督教扬弃^[1]了离弃：这是黑格尔已经明白了的。但这个“明白”并不被理解，它遗忘了儿子的离弃。在谈到耶稣在橄榄园里祈祷时的汗水时，年轻的黑格尔在《耶稣的生平》中，有一个荒谬的句子：这里，克制本性，为了那个时刻，在他的义务中……）。基督发出了叫喊——在引用《诗篇》中：

Eli, Eli, lama sabacthani!

Thee mou, Thee mou, ina ti me enkatelipes;

Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?

[我的神，我的神，你为什么离弃我？]

Dereliquisti me（离弃我）：你已经把我交给疏忽，那里没有什么

[1] relève: 在法语的这个词中，尤其在德里达对黑格尔的解释性的翻译之后，这个词在法语中有明显的接替，提升，恢复和重建的含义了。在汉语中可以翻译为：灭转——当然带有浓厚的佛学意味了。——校注

可以保存你所留给我的。你没有托付给我一个任务、一个位置，一个受难、一个等待。你只是把我托付给离弃。

“上帝的爱”意味着，这个爱只是离弃？^[1]并不是爱可以被反对，荒芜，遗忘，解除，辞退，而是爱单单就能离弃，而且正是离弃的可能性，让人认识到爱。而且也让人认识到这个爱的正义的善超越正义，“爱基督”的语词和形象已经扭曲了我们（从福音书时代，无疑，一直到浪漫派，而这正是我们的时代）。

尽管如此，并没有爱的本质，也没有人试图败坏我们的爱。相对于形而上学是一个记忆的丧失而言，基督教并不更加就是颠倒的。被离弃的存在既不能确保，也不能背叛。我们必须终结我们对历史的评价，与我们的历史的评价，自身评价。黑格尔把历史理解为必然。尼采则理解为：爱命运。但是我们还不理解，或许也不理解尼采所理解的，什么是爱。

* * *

但尼采至少写下了他对爱的理解，尽管他并不理解爱：“瞧，这个人”。瞧这个人，这是这个人的叫喊：为什么离弃我？瞧这个被离弃的人。爱的命运依赖于这个离弃。

离弃的时刻是这样的时刻——并不是人的，而是一个声音在宣告：“瞧，这个人”。这是谁的声音？又传达给谁？这样的问题，这两个问题，是同样的，都指向离弃。这些问题或许应该被放弃了。离弃的时间并不是充满了问题的时间，这时间被提出来，充满期待，在提问的方向下命定了未来，承诺并且最后一切都在将来被筹划为正确的答案。

[1] 很巧的是，我读到一本书，后面是西蒙娜·薇依的句子：神的爱保持在在场中，在自由生存和自主中，那些异于它，异于善的存在者是平庸的。被爱就是对邪恶和罪孽的放弃。因为他不放弃，他就不存在。他的在场取消了他的存在，如同火焰对飞蛾所为。见《对上帝的爱之无序的思考》。

它并不是可以预测的人为的时间，而是惟一的时间——这个时间从不悬搁它的飞离。

离弃的时间是这样的时间，它一瞬一瞬地摆动着，瞬间就被离弃了；时间离弃自身，这是它的规定。而且在时间中我们被离弃到时间，就像时间离弃我们。这也是我们的时间——我们的这一时段——比时间的的时间更长，比离弃的时间本体的时间更长，比历史的时间更长，在这个意义上，历史保持着绝望的时间、抵制并且扬弃它。历史是对历史的离弃。那被离弃的，那离弃自身的，只是在通道、倾斜、踉跄中留存——“在不可把握与可把握之间”留存（米歇尔·道宇奇所言）——在心跳的眩晕中存留；同样的，那个通道、那个背离、那个昏厥并不存在。我们甚至都不能说什么那个通道、那个流动、那个变迁、那个延续之类的东西，更不能说什么心跳或心跳的眩晕之类的东西了。时间的延续构成时间，它只是在于它无止息地消逝。时间并不逃逸，而是逃逸构成了时间。时间并不是一次眩晕，而是它眩晕，而且眩晕自身：忽停，忽跳，连续解体，周而复始；因此，时间——既是相同——又永远不同，从不是同样的时间。这并不是说：离弃一直在发生，因为并没有什么离弃存在的持久性。

正是持久的缺乏、离弃固定的不可能性，更新并激活了离弃。被离弃的形象随处可见，这些形象是令人眩晕的长长系列：俄狄浦斯、摩西、耶稣、罗兰、鲁宾逊、奥林皮沃、费多、特里斯坦、让-雅克、特拉维阿塔、约瑟夫·K、许佩里翁、无产阶级和主权者。

但他们并不是什么本质的形象。而是多样性，在多样性中，存在无限的本质在无限的离弃中消耗其自身。所有我们神化的结构都是离弃的神话，神话的整个科学的起源是神话已经离弃我们。这样，甚至于正是这个本质，就其定义而言，并不知道它说出了什么东西。对那个并没有离弃我们的世界，这个世界庇护人性，我们对它并没有什么观念，也没有什么记忆，没有什么预感。布莱希特的一个命题对我们的

历史和对整个西方有着典范的重要性：

如果说戏剧起源于仪式，那就是说，当仪式不再是仪式，它便成为了戏剧。（*Petit organon*, 4）

经由离弃，存在得以到来：我们想说的就是这些罢了。在其背后没有什么东西返回，没有什么比离弃更加古老的媒介了。那些神话、先于存在的仪式，对于离弃，并没有告诉我们什么，也对此一无所获。当然有一些语词限制、或者说非常拙劣地掩盖了离弃——通过离弃，存在才能到达我们，我们借以到达存在。

然而，我们的所有观念却因“为何存在某物，而不是一无所有？”这个问题而依赖于一个信仰。对于这个问题，存在的先在性就是答案。可是现在我们知道，这个问题早已偷偷地做出了自己的回答：“因为存在某物，而不是大全，这是因为这个事物被离弃了，这是因为万物都被离弃了。”因此我们被禁止做如此的追问。

于是，我们这个时代的思想家们说，被离弃的存在，在遗忘中被一抛入一世界，构成了在一世界中一存在的实证的可能性。

但这个实证性无所设定，也不设定自身。对这个实证性的思考尝试将意味着对思考的放弃，而放弃本身什么都不是，这并不是放弃概念或诗学（思想一般的设定）的实证性，以便将自己交付给一个比方充满了内在性的实践。放弃应该无所放弃，它根本不能决定遗忘，或为放弃提供欲望或模式。这种自我剥夺诱惑了罗耀拉（Ignatius Loyola）的神秘意志，在海德格尔的哲学意志中盘桓。但是它还未召唤我们：我们的一切精神活动必须摆脱意志，必须脱离“活动”和“精神”。应该让自身被离弃。这是我们想要说的，在语词的终点，这是“思想”。

* * *

如果不是离弃给那离弃所离弃的，我们又甘愿将自己离弃给什么

呢？“离弃”的源头在约束 (*bandon*) 之中。约束 (*bandum*, *band*, *bannen*) 是命令、指令、规章、许可，是随意操纵这一切的权力。离弃，就是传递、委托、转交给统治的权力；就是传递、委托、转交给离弃的禁令，也就是说，转交给离弃的命令、离弃的通告、离弃的判决。

我们一直被离弃给一道法则。被离弃之存在的贫困暴露在无限严酷的法则面前，并接受法则的衡量。离弃不能构成传讯，要求我们出席法则的法庭。强制性地绝对服从法则、作为自身完全在法律之下。以同样的方式，同样，被流放 (*banni*) 也不意味着处于法则的独断之中，相反，它听从的是整个法则。因为对法则绝对性的颠覆，被离弃者完全被抛到了法则的权限之外。离弃的法则要求，在法则的退却中来应用法则。离弃的法则是法则的他者，它产生了法则。

被离弃的存在发现自身被抛弃了，以至于它发现自己被传递、委托、抛掷给了那个构成法则的法则，那个既同一又有差异的法则，抛掷给了那构建并支撑了整个法则世界的一切法则的另一边：法则世界是一个绝对的、庄严的秩序，除了离弃，没有其他规定。存在未被交托给原因、箴言、原则；也未交托给存在自身的实质；却没有交托给它专己的存在。存在是——走向离弃的。

离弃尊重法则；它并不能做其他的。那并不意味着有任何被强迫的尊重的问题，这个强迫的后果就剥夺了尊重所特有的价值特征。那个“不能做其他的”想说的是：它不可能是其他的，它不是其他的。离弃是被离弃到对法则的尊重上，去尊重法则的颠倒的整体。先于所有其他的规定，以及所有其他的规定起源（恐惧和颤栗，屈服，尊敬，仿效，构型），尊重是观看（看重 *respectus*）。它并不是一个光学式的观看，也很少是一个思辨的观看，而是盯着法则。这个观看并不抬起眼帘，也许甚至就不打开它们。首先，再一次，这是一个回一眸 (*re-spicere*)：转向离弃之前，那里并没有什么可以看，也没有什么被

看到。它也不是一个对不可见的观看，也不是一个理念或一个理想的观看。它是对离弃的察看 (consideration)。通过尊重法则，离弃尊重它自身，即是 (法则尊重它)。它返回——不是看到自身，而是为了接受自身。

我们倒要想到这是一个礼物 (don) 的问题 (德语的这个词 Die Hingebung 意味着：投入；给予到……)。但是置于到 *bandon* 并不是给予到 *ban*，而且就后一个义群而言，一些学者已经有所研究了但还没有得到证实。存在并不在离弃中被给予，如果礼物预设了保存和财物的供奉，一个原初的积累以及一个给予者的慷慨的话。法则无所给予；它命令。存在并不被给予——或者说并没有礼物给予——要是有一个礼物，它也在我们所表象的东西之外，以及我们以礼物的名义所实践的东西之外，或者它一直已经被离弃。如果我们相信我们所听到的，我们就应该在“放弃 (/离弃：abandonner)”中来倾听“给予 (donner)”：这个颠倒才是真的。(法则说：“己所不欲，勿施于人”；但是这给予自身，作为其自身，不应该被持留。)

我们被离弃给了法则，也就是说，永远被离弃给了一个声音。在古德语和中古高地德语中 (这个声音是死刑威胁下的命令和禁止)，*Bannen*, *bannen* 被嫁接到一个言说的、宣称的“词根” (*bha*) 上。*Frai* 和 *phanai* 属于这个“家族”，于是有了 *phone*。被离弃的存在返回声音，遗留给命运，并从声音重新开始。*Amor fati* (爱命运) 这是把自身授予给法则，授予自身以法则的声音。

因此，本体论就是语音学。但此处的声音不再是一个听觉媒介或语言陈述。声音构成了法则，甚至命令法则；从这个意义上说，法则 *est* (即是) 声音。然而，也许我们不能再将这个声音所说的描述成必须执行的行动的命令，也无法描述为必须遵守的命令条款。也许这个命令奇怪地说：*ecce homo* (瞧，这个人)。这不是一个命令，而是一个

陈述，就像语言学家所言。但是，这里的陈述应该被听作如同一个命令。

看吧：看这里，这是一个命令。如果它真的在命令（但是在什么程度上它是如此确定？直至界限上，如此的脆弱，那个“你”都被省略或悬搁了；就这个省略所需要的是，投入的声音的音调，它的脆弱性——所有这些还有待思考），那么它所命令的不可能被铭记，因为“这里”不展现。离弃的法则是这个“此”，它全然不是设计好的点，它不在此，也不在彼，它不在任何地方。瞧，这个人，制定了我们曾经所叫做人的可视性（*ecceite*）：它的在场，为其自身，在这个或那个“此”，独立于它的属性，和它的同一的本质。可视性是一个其存在贫乏到没有了它的在此——或在彼的存在。

* * *

存在乃是这样被离弃到人那里的存在，如同离弃到命令上。这是一个绝对律令（*imperatif categorique*^[1]），不仅在于它不承受限制和从属于无条件，不仅在于它产生了存在的绝对法则，而且，也在于绝对律令本身的意义，在与判断表所建立的绝对的范畴的一致上，除了谓词与一个主词的本有的一致（通过与假言的和选言的判断比较而言），不可能包含其他的东西了。绝对律令说这里是那里。绝对律令说人是这里。绝对命令说人在此。但它命令去看这里，因为谓词在主词里的一致性，在这种情况下，仅仅只有看的一致性，彼在的，在场的一致性。没有什么被判断，被断定，也没有什么人的主体被否定，对于其存在也没有什么好陈述的，这里的关键是宁愿被离弃。这就是为什么绝对要增补一个不可能的绝对的律令的缘故：人（他的存在，在被离弃中，保

[1] 这是南希在讨论这个来自康德的术语，也可翻译为：无条件律令。我们知道该篇文章出自他的这本同名的书籍，研究了尼采和康德对绝对命令的思考。——校注

持为不合格的)——看看他在这里的这个样子。但是,这个这里,让我们重复,并不指称什么。没有什么指称,除了指称本身处于它的一般的惟一性:idou o anthropos, 看(/瞧),这里的这个人。一旦这个短语,彼拉多把它离弃给耶稣,就不再属于彼拉多——,而且的确不再属于他了——,它成为一个命令,它的这个“此”不再是可指定的。人是惟一被命令为存在于彼的,或者去存在于彼处的——就是说:这里。

(这里:最明确地说,是在那里,被书写,在你前面。这里被铭写为这里,这里只不过是铭写。这里在于它的被离弃的文字。)

* * *

人是被离弃之存在的存在,并且如同自身建构或者宁愿只是通过接受一个命令建立起来,这个命令是看到人在这里,他被离弃在那里。看的命令,一直是观念的,或者是理论性的命令。但是这个去看的命令,人的那个那里,不提供任何观念,不给出什么可以去看的。

一个给予自身去看的位置,构形自身。但是这里或那里(这是同一的,也是他异的),尽管它分享位置,而且打开空间,勾画轮廓,它自身仍保持为不可见的。这里打开一个间隔(espacement),疏通一个区域,以便在其中存在被筹划、被离弃。看,打开一个非实在的区域^[1]。但是一个(存在的)区域的区域并不是它的构思,不是它的构形。那个区域是它的踪迹,从这里开始的踪迹。这里并没有位置:每个瞬间在这里或者那里,此时和此刻,因为这里是现在。此处和此时。这里并不产生打开或切开的空间,这里是这个切口的时间。瞧这个人,要说的是:看人的这个时候,看他的离弃吧。

从此,存在论将成为一门人类学,一门只以存在的离弃为研究对象的人类学,因此,也是一门以离弃的多样性(pollakôs)为研究对象的

[1] Aréalité: 非实在场域。参看前面的相关注释。

人类学，因为离弃有残忍的、光荣的、甜蜜的、冷酷的、肉欲的、狂乱的、善意的、快乐的、灾难性的、宁静的。没有回头路，也没有救星，这是爱的惟一法则，也是离弃的惟一法则。

夏可君 译

6. 碎裂的爱^[1]

关于爱的思想

我爱你，胜过一切已想到的和能想到的爱，我把我的灵魂交给你。

沃格尔(Henriette Vogel)致克莱斯特(Heinrich von Kleist)

1

爱的思考，如此古老，其形式其声调又是如此丰富、如此多样，以至于我们一引发对爱的思考，它就要求我们保持高度的静默。它是一个审慎的问题，无疑，也是个穷尽的问题：关于爱这个话题，难道不是一切都被说过了吗？每一点都被说得无以复加、无比精确了吗？既然我们已经强烈地认识到，爱的经验自身是一般性言说之可能性的真正源泉，难道我们没有同样强烈地意识到谈论爱的不可能性吗？我们知道

[1] 这个文章 *L'amour en éclats* 收在南希的著作《一种有限之思》之中：*Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990。标题的问题，翻译是困难的，关键是 *éclat* 这个词有多重含义：碎片，突然爆发的巨响，鲜明，光芒，光荣，动词上，更有爆发，发怒，显出，分裂，碎裂的含义，这个词无疑与 *éclairer* (明亮，照耀，启发) 以及知识的启发和揭示、揭示相关。因此，这个词主要有“光芒”和“碎片”的含义，要在汉语中同时翻译出这两个含义是困难的，所以我们采取了多种翻译，尽量附上法文原文。而且，这个词也播散在本书的其他文章中。——校注

爱这个词是难以穷尽的，但说到爱时，我们是否也会筋疲力尽？

而且无疑，一番关于爱的长篇大论，假设它还能说出点什么东西来的话，最好同时也是一段爱的往来记录，一片短筒，一封长信，因为爱既表达自己，也传送自己。但爱的言辞，如我们所熟知的，要么总是在贫瘠而可怜地重复着同一个声明，因为它的自说自话，很容易让我们怀疑里面是否缺乏爱的内容；要么始终摆脱不了指望将自己展示为某种独一无二的体现，独有而特定的，如果说不是可笑的，爱的体现。对于这个已经烂熟了的爱，除了共同的贫瘠，以及四处分散、暗淡无光的碎片，最好就不要再多说什么，多描绘什么了。

这就是为什么我们只不过稍稍尝试进入爱的思考，它就把我们引入了高度静默的原因。（我们应该引发这个思考吗？我不想多做讨论。一旦人们要求，就会发现如同其他事物一样，我们还是为爱而写作。一旦开始思考，也会发现，对爱的恳求会在我们的历史中有规律地一次次发生，并形成对它的紧迫需要。你可以追问什么成为了爱，但经过一个特定时期后，你不能忘记回到爱上面来。比如，以我们今天为例，当爱不再是诗歌的首要主题，当爱似乎在本质上降格为廉价店的新商品时，那么，我们会担心，会探讨爱，思考爱的可能性。）

这种降临到我们头上的思之静默并不意味着它将粗暴草率地摧残爱。爱之花在凋零，正因其本质而自我凋零，在各种言论，各种艺术中，爱肆无忌惮、厚颜无耻地牟取私利，这无疑也是它特有的部分——既秘密又张扬，既可怜又奢侈的部分——这是其本质。但这种静默并不标志着爱的一切都是可能的，必要的，也不标志着所有可能的爱事实上都是爱的可能性，爱的声音，爱的特征，这些不可能混淆的东西却不可避免地纠缠在一起：怜悯与色欲、情感与猥亵、邻人与婴儿、恋人之爱与神之爱、兄弟之爱与艺术之爱、吻、激情、友谊……因此，对爱的思考要求一种对这些可能性的无边的慷慨，正是这种慷慨命令我们保持静默：不要在爱之间挑三拣四，不要特权化，不要划分等级，也不要排斥。因为爱不是它们的实体，不是它们共同的概念，也不是你可以

摆脱或者远远地沉思的某种东西。当爱被无条件地绝对获得时，其本身在独一性上或许不是别的，而是无限丰富的一切可能的爱，是一种放弃，听任这些可能的爱自行播散，听任这些爆裂的爱之碎片纷乱无序。对爱的思考应该学会顺从于这种放弃：去接纳爱的挥霍，爱的碰撞和爱的矛盾，而不是把它们归拢在它们本质上反对的秩序下面。

但是，这种慷慨的静默与思想自身的操练并无差异。思考拒绝抽象和概念化，因为它们要通过理解才能被认识。思考并不制造知识的操纵者，它经历一种体验，然后让体验来铭写自己。因此，思想本质上是在静默中发生的，它让独一时刻的体验自我供奉，自行展现。爱之思——如果有必要召唤它，有必要以某种不同的新方式来设立它，比如，把它作为一个讨论的主题或是一个问题——并不能因此便声称自己是思考的特定语域，但它邀请我们进入这样的思考。爱并不要求某一种思，也不要求爱之思，它要求思之本质和思之总体。这是因为，思，最专有的说，就是爱。正是这种对直达一切体验的爱，也即是说，爱之存在即是给予自身让人接受。在穿越话语、论据和概念的运动中，只有爱对于思想生死攸关。没有爱，智慧和理性的操练将毫无价值。

爱与思的默契 (connivence) 和亲密的合谋 (convenance) 已经呈现在我们的本源中：“哲学”^[1]一词就泄漏了秘密。不管发明哲学的那个传奇人物最初想说什么，“哲学”，无论怎么说——可能所有哲学——它指的是：思之爱，因为思就是爱。（其结果呢？爱之爱，爱自爱，无疑，我们还是应该回到爱。）

然而，我们不能不探问，我们应该借此理解什么？说“思即爱”，并不意味着我们可以把爱理解为对思之问题的回应——当然不是情绪式

[1] Philosophic: 这个词本身来自于希腊语，字母上由爱和智慧组成：philia 和 sophia。而且，在古希腊，智慧首先也是对智慧的爱，按照柏拉图的说法，人是不可能拥有智慧的，人，尤其是哲学家，是爱智慧之爱 (eros) 的典范。——校注

的风格中的回应，不是对融合、奔放、狂乱这个方向的思之教义的回应。尽管这个自相矛盾看似简单，还是应该说，“思即爱”是一种艰难而严峻的思想，它承诺的不是发泄，而是严谨。面对这一关于思的思想，我们一无所措，只能开始探询被忽视的思的本质，而对此，我们却没有明显的途径。也许，在爱的名义下被标识、被赞扬、被沉思的，没有一样是符合“思即爱”这个界定的。也许，一切都是适合的，所有的爱都在思的赌注里，如同思一般。

实际上，说“思是爱”（*la pensee est amour*），和说“思是爱”（*la pensee est l'amour*），“思是爱的某种类型”不是一回事^[1]。既不是某种样式，也不是某种类型，或许，也不是任何样式，任何类型。但是，也许我们这儿所用的爱，怎么说呢，与其说是范畴的，不如说是生存的，它再一次命名了思本身的行为，甚至命名的比思的本质更多。（这个短语显然是以那个古老的“神即爱”为模本的，它需要相同的形式内涵意义。）除此之外，我们一无所知。我们模模糊糊、不敢确定，凭借着预感，只知道证明“思即爱”这个短语是必要的，或者在将来的某一天是必要的。可是哲学从来没有清晰明了地对此做过证明。

然而，有一次，第一位哲学家特意表达了爱和哲学同一的身份。柏拉图的《会饮》没有辟出专门的章节来显示作者在他的作品中为爱保留了核心的位置，就像后来的其他哲学家那样。（这些哲学家经常把自己和同一个柏拉图牵连起来，比如费其诺[Ficino]、其他人，比如 Leno L'Hebreu；似乎柏拉图形成了对哲学惟一的参照，至少是必然的参照，爱，一直在场，超越了可追踪的各个历史阶段，显现在黑格尔和尼采的思考中——“柏拉图哲学的方式是爱欲的争辩”——在弗洛伊德

[1] 南希在这里做的区分用法语是很容易表示的，因为在法语里，抽象名词可以根据上下文在前面加上一个标记。因此，南希能够区别“思即爱”（*la pensee est amour*）和“思即爱”（*la pensee est l'amour*）。第一种情况，爱限制并描述了思；第二种情况，爱提供的比思的定义要多得多，思是爱，思等同于爱。参照了英译注。——校注

或拉康那里亦然。)但是,对于柏拉图,《会饮》首先意味着,如果哲学如其所是的展现,没有对爱的呈现,就是不可能的。文本的评注提供了无数的证明,从 Eros (爱欲)的肖像,到苏格拉底的角色,到那个形象——她在哲学的场景中只露过一次面——即那个迪奥提玛 (Diotima)。

尽管《会饮》谈的是爱,但远不止爱,它使思想向爱敞开,如同向自己专有的思之本质敞开。这就是为什么是这篇对话,而不是柏拉图大量的其他对话体现了对话的优点:是一些演说家和思想家,依次以不同的尺度做一个演讲,完全不像苏格拉底的那些对话所具有的日常特征。其情其景,以及那弥漫其间的欢快与愉悦,都证明了柏拉图(如此考虑,至少)是独特的——他不仅考虑到了别人,也考虑到了话语的对象^[1]。各种不同的爱都被《会饮》欣然接纳,这里有讨论,但没有排斥和拒绝。而最终表现为真爱、哲学之爱欲的那个爱,不仅以胜利教义掌握者的姿态呈现,同时也表露出匮乏和虚弱;它体验到经验的有限,于此,思想发生,并被认识。在《会饮》篇里,柏拉图触及了各种界限,他所有的思考表达了一种静默,或是一种在其他地方未曾表达过的东西:思触及 (touche) 了它自己的界限,也就是说,它的来源,在爱的面前(或在爱之中?),它将自己抹去,因为它发现,爱是它的真实面目,因此它思想自己专有的出生和它专有的涂抹 (propre effacement),但在这种方式里,在爱的再次把握中,在其界限上,思想着它同样的事情和使命。哲学关注的不是收集和阐释爱的经验,相反,在最后的分析中,是爱接纳并调动思的经验。

但这只在哲学开始时发生过一次,即使在那时,它也没有真正发生过,因为它没有实现自己的目的。除了慷慨,《会饮》还表现出对爱的熟练掌握,或者至少,不论在什么地方,在论哲学知识的秩序和选择

[1] 柏拉图在《会饮》中不仅展现了各个人物对爱神的赞美,也展现了爱欲本身以及赞美爱欲的不同话语的差异。——校注

时，我们并没有少读到过，或推演出一种爱的真理来，它来分配爱的体验，把爱的时刻划分为等级，用急不可耐的快乐和欲望的动力（conatus）来代替了离弃。因此，在柏拉图看来，思就是说出，或缺乏这样的言说：思即爱——而这正是它想说的。

所有的哲学都逃脱不了这个双重限制。在每种哲学里，爱都占据了一个位置，有时，这个位置既明显突出，又不真实（如在笛卡尔那里，爱在统一论和崇拜之间）；有时是不光彩的决定（如在康德那里，爱在崇高的理性之中的位置）；有时既是本质性的，又是附属性的（如在黑格尔那里，爱在国家的理论之中）。以这些矛盾和逃避为代价，爱总是能找到自己的位置，但是，它只能以此为代价找到位置。我们必须要了解的是，为什么这个位置对它而言是极为重要的，为什么它必须付出这样的代价。

2

哲学从来没有抵达——“思即爱”——这样的思考，尽管它把这句话铭刻在自己计划的额头，作为所有哲学进程的特征的普遍座右铭。也许有人说：它到来了，虽然没有抵达。但这不意味着，哲学从未思考过爱。恰恰相反。从柏拉图的《会饮》开始——当然，如果你愿意，也可以从柏拉图之前开始，比如赫拉克利特、恩培多克勒、毕达戈拉斯、巴门尼德开始——爱的哲学的一般图式就已成为了作品（*ouvre*），而且至今一直没有停止过操作（*opérer*），它决定了哲学成为它所理解和建构的样子，也决定了爱成为我们所理解和做出的样子。

如果有必要冒险地用一句话来概括这个计划，那么可以尝试这么说：爱是超越自身、成为完满的极端运动。这句话的第一个意思是（它好像故意有好几个意思），哲学总是把爱思考为一种完成，达到了一个最终确定的完成。第二个意思是，哲学把爱作为接近而不是目的来思考：目的，是存在的完满（尽管存在的完满也被当作“爱”来接受，这标明了“爱”自己专有的结果）。第三个意思是，哲学在爱之中把存

在^[1]思考为不圆满的，它在爱的引导下才走向圆满。第四个意思是，这种圆满超越它所完成的一切，最后只有通过收回自己来实现——这导致了张力的取消：这样，爱取消了它自身（因为它将达到其目的）。第五个意思是，哲学在爱之中思考它自身的抑制，以及相关的爱自身的抑制，作为爱最终的和它的有效真理：因此，爱无限归还地超越它自身（在最后的分析里：成为死亡和变容——这能成为音乐作品的标题，绝非偶然，因为音乐实现了哲学的性爱）。第六个意思是，这个超越自我——从宽泛的意义上说，爱在其间发生——必须是他人（*autre*）的位置，或是他异性（*altérité*）的位置，没有这个位置，爱和圆满都没有可能。然而，第七个意思却是，这个超越是同样的位置，在此，爱完成自身，这个超越的位置同样是他的位置，如果爱坚持自身，用黑格尔的话说，就是爱“在他者中拥有自己持存的要素”。

根据这个模式，爱的本质似乎是两面的和矛盾的，尽管它仍具有对自身专有的矛盾之无限解决的能力。因此，爱的特性（*nature*）既不简单，也不矛盾：它是矛盾的矛盾，也是非矛盾的矛盾。它在所有互相竞逐的术语之间以完全相同的方式运行：方法和目的，未完成的存在和完成的存在，自身和超越自身，自身和他者，同一和差异。矛盾的矛盾和非矛盾的矛盾永无止境地爱组织进它的每一个含义。正是这个过程赋予爱以世界性和总体性，在哲学看来，这对世界性和总体性是爱理所当然的、命中注定的——也正是这个过程凝结了基督之爱的形象里，神之爱和人爱在此构成了一个新的矛盾和解决的两极，也构成了解决这个矛盾的方法的两极，因为神之爱与人之爱通过对方，并在对方中发生影响。

当然，这种哲学思考并不只局限于哲学言论的或神学的化身。我

[1] 法语的原文是“l'être dans l'amour”，但是汉语的表达“在爱之中的存在”并不能完全地翻译成合乎习惯的法语，记住这一点非常重要。因此，很可能这里用的是其中一个意思，但不必然是惟一的意思，也不必然是最主要的意义。参照英译注。——校注

们很容易看到，它建构了西方所有关于爱的体验和表述（我不确定这里的“西方”是否包括伊斯兰教和佛教）：爱的诗学、爱的戏剧、爱的痛苦、爱的神秘，从伟大的雄辩家苏格拉底到波德莱尔，从行吟诗人到瓦格纳到约翰·斯特劳斯，从十字军的圣约翰到斯特林堡（Strindberg），再往下，到拉辛（Racine）、克莱斯特、马里沃、马图林（Maturin），到蒙特魏尔第和弗洛伊德。在所有这些人看来，爱具有两面性，互相冲突，模棱两可：它既是必要的，又是不可能的；既是甜蜜的，又是痛苦的；既是自由的，又是受约束的；既是精神的，又是感性的；既是生动活泼的，又是死气沉沉的；既是敏锐的，又是盲目的；既是利他的，又是利己的。尽管如此，这些对立的组合构成了爱同样的结构和爱的生命，同时，爱影响这些对立组合的解决，并且超越它们。在更多时候，爱超越它们，同时保留它们：在爱的实现过程中，爱的主体既是死去的，又是鲜活的；既是自由的，又是受约束的；既回到自身，又出离自身。勒内·夏尔有一句话是对这一思考及其整个传统的最好的概括，他说，“诗是保留欲望之欲望的爱之实现。”（勒内·夏尔，《睡神的苏醒》）事实上，在勒内·夏尔看来，这句话不仅讲述的是诗的真理，也是爱的真理。说得更确切些，它试图以爱的真理的优雅来讲述诗的真理，而且因此证明，爱为我们掌握了最高的真理：（爱欲的：le désir）矛盾对立着（爱的：l'amour）非矛盾，并在（“被留存的欲望”：demeuré désir）中达到两者的和谐。

这种思考虽然如此深刻地不断影响着我们的思想，它却是在哲学中获得自己的命名和概念的：爱之思是辩证之思。也许有人会说，爱是一种富有生命的辩证假设，它以一种回返的方式归纳了爱的过程的法则。这个法则不仅是依旧保持矛盾状态的矛盾得以解决的正式规则：在这个规则下，爱提供了普遍存在的法则和逻辑。而且，因为爱是依据辩证法被思考的，并被视为辩证法的本质，所以，爱被分配给存在本身之运动的中心。“神即爱”与“神是最高存在”这两个观念并存且相互融合，这不足为怪。爱不仅受制于本体论的辩证法，而且它构成

了其本体意义的一个事实。也许有人会这样说，爱是这个辩证法的核心，他完全可以用最精确最恰当的方式这样说。爱之观念是处于辩证法之中，辩证法的观念是处于爱之中。黑格尔用这样一句话转述了基督教神学：“绝对想要接近我们。”其意思就是，绝对爱我们——绝对就使自身辩证化了。爱是存在之心（L'amour est cœur de l'être）。

同样必要的是，存在有一颗心，或者说得更严谨些，存在就是一颗心。“存在之心”仅仅意味着存在的存在，就此，它是存在。假设“存在之存在”，或者“存在之本质”是一个富有意义的表达，那么，它必须假定存在的本质是一个如同心那样的东西——也就是说，存在自身就具有爱的能力。而这恰恰是哲学从未证明过的。

无疑，存在也许在本质上受到了辩证法的影响，它取消了自己的单一身份，以便揭示在成为现实（或者成为理性、观念、历史）过程中的矛盾——在这个意义上，我们可以说，存在在跳动，它在本质上处于跳动（/律动：battement）之中，是的，在它的专有的心脏的激动（émotion）中：存在—虚无—生成，作为富有节奏变化的无限跳动。但是，这颗存在之心不是一颗心，它并不跳起爱的律动。哲学从没这样说过，更为重要的是，它也从未发挥过其中的含义，尽可能地来接近这个思想。基础本体论没有把爱排斥在外：相反，正如爱所激发的，以及爱所标明的，我们要来把握它。我们应该这样说：爱从指派给它的那个位置上缺失（manqué）了；或者说这样说会更好一些：辩证法就是爱的法则，而爱从辩证的法则影响的那个位置上缺失了。这种“缺失”或“缺乏”却完全不是什么辩证的了：它不是一个矛盾，它不再能被扬弃，或被重新吸收。在存在之心中，爱仍然缺席不在。

爱在哲学本体论中是缺失的，这并不意味着，对爱而言，存在的辩证法不适用。从某种意义上说，关于辩证法和爱的本质，我们的演示完全正确。完全正确，爱却迷失了，因为被辩证法所要求的存在之心根本就不是一颗心。具有辩证能力的不是是一颗心，而是一个主体。也许，你会发现一颗主体中的心。但这颗心，如果有一颗心的话，在其

所标志的位置上，辩证法的能力要被被悬搁（或者，被粉碎）。心不能扬弃矛盾，因为一般说来，心不能在矛盾的统治之下生活，而这恰恰是诗歌（也许仅仅是以哲学方式来阅读的诗歌？）让我们相信的。心在展现的国度下（regimé de l'exposition）生活，或者说，跳动。

爱的辩证法是一个必须居有自己的未来，以便展现的过程，还是相反，其本质与命运在于被呈现（/表现：présenté）——被放弃、被供奉给在外面的他人，同样也是它自身——的一个条件。这两种统治/情况互不排斥（它们构成了一对矛盾），但它们并不是围绕同样的计划存在的。经由辩证过程已经成为生成的存在也许注定了被外展的命运（你可以证明，《精神现象学》到达的终点就是这样的一个事实），然而辩证法对此一无所知，它相信自己能够以恰当的方式吸纳存在的整个命运。被外展的存在或许也是辩证过程的主题，但在此过程中，它被外展，这个过程却并未完成，面对外界，存在“不完成自身”，它被供奉（offert）给一个既非它自身，又非它的专有要成为的那个自身的一个东西。

心外展，也被外展。它爱，也被爱；它不爱，也不被爱。在爱中，肯定与否定作为辩证的而在场。但是在爱的肯定模式与否定模式中，心不是通过将自己专有的判断（如果那是个判断的话）报告给（/生产出来）自己的方式而操作的。心不说“我爱”，因为“我爱”是自我的反思与思辨（也使爱陷入了我思【cogito】）；但是心说“我爱你（je t'aime）”，在这句声称里，“我”被外展的位置也是外展到“你”的位置。也就是说，心不是一个主体，同样如果它是一个主体，它也是一颗主体的心。所谓主体是指，将他自己的判断以及它们的矛盾与自己相关，作为它自身的，以便构建自己专有的存在：譬如，主体在笛卡尔那儿；在斯宾诺莎那儿，主体不直接的是它的存在；在黑格尔那里，通过穿越他人而成为主体。爱与之相似，无论如何，主体召唤爱，同样也要求爱——然而这不是爱。正如黑格尔所说，主体设置（pose）自己专有的矛盾，以便把自身生产出来，并将它“保留于自身”。因此，主体克服矛盾，或永不停息地扬弃矛盾。从原则上说，

外展的时刻被逃避了，尽管也是作为逃避而时隐时现。在这样的时刻，不是设置和对立，然后再吸收那些相同的与差异的，而是在这一时刻将“我爱你”这句肯定的表白交付给那个既不是矛盾、也不是不矛盾的冒险：或许对方并不爱我；或许我不能信守自己爱的诺言。

哲学的存在是主体。主体的哲学之心也是一个主体：它无限地与自身相关。这种关系要求一个迁移——其结果是，通过他者的无限返回——拥有自身的礼物，它绝对不隐藏从主体那里获得了全部的一致性的结构。哲学并不缺乏反驳：哲学说它关注的就是心与主体的辩证法，爱与良知或理性的辩证法。自帕斯卡到黑格尔及其后，这个辩证法得到了很好的证明。然而，哲学的回答却是不可接受的。心与理性不存在什么辩证法，这不是因为心与理性是不可调和的（心与理性的关系问题，如果这算得上个问题的话，是不能用这样的方式提出的；写作《论爱的激情》的那个假冒的帕斯卡这样写道：“他们不恰当地把理性的名字从爱中抹去；他们因为爱和理性是不同的两样东西，就毫无根据地把两者对立起来。”）；而是因为心不能进入辩证法之中：因为在卓越的瞬间，心也不能被设置、被处置、被扬弃。心不能超越自身，回到自身；它也不是如黑格尔所愿，是“听从于心之权利的精神”。而且并没有什么心的崇高升华，爱也没有。爱就是爱，围绕所有它的铭记或它所有的分离（/爆发：*éclats*），爱既是同一的也是多样的，即使有时爱是“崇高”的，它也不使自己显得高尚无比。爱总是一颗跳动着被外展着的心（*C'est toujours le battement d'un cœur exposé*）。

上面的证明包含了一个推论：因其对辩证法的陌生，心便不能在与主体的对立中保持自己，就像爱不能在与理性的对立中保持自己一样。但是，心与主体彼此相融，彼此相依，既不互相矛盾，也不完全等同，也不专有居有化。于是，这种模式声明了心与主体的关系：心外展主体。心不是否定主体，也不是超越主体，在主体之中心既不扬弃，也不崇高化：心使主体向不与主体构成辩证对立或统治关系的一切外展。因此，心能在主体之心中跳动，它甚至能在辩证的运动中相似地跳动，

而自己却不会和这个运动混淆在一起。

这就是为什么尽管哲学从未停止过对爱的标记和设计，却总是将爱错过的原因。也许爱只能被错过（/缺失：manqué）：我们不知道怎样去占领、重返爱向我们展示的东西。如果思就是爱的话，那么，在思与哲学混为一谈的范围内，它将意味着思错过了自己的本质——它在本质的身边错过了自己的本质。在哲学、神秘主义、诗学等等之中，思本该尽其所能地言说爱的点点滴滴——因为它错过了爱，因为它错过了自己。去爱，去热爱爱，思已经丢失了爱。因此，圣·奥古斯丁的 amare amabam（痛苦的爱）产生了忏悔的例证性的力量。

这并不是说，在哲学的整个传统中，思从未发生过，爱从未发生过，关于爱的思考也从未发生过。事实恰恰相反。但这并不意味着，那个被思、被爱之思所错过的爱本身会再一次自动地将自己交付给思。这要说的是，在思之中，爱一次又一次地召唤爱自身存在出来。《会饮》打开了一些东西，又遮蔽了一些东西，好像一次被错过的集合，它召唤再次的相聚。

心：碎裂

爱是一连串的伤疤。“只有破碎的心最完整”，著名的 Rabbi Nahman of Bratzlav 如是说。

威泽尔(Elie Wiesel)^[1]：《第五个儿子》

I

你也许希望在西方之外，或至少不完全在西方，再次重复这样的聚

[1] 罗马尼亚裔美国作家和教育家。他的作品为第二次世界大战期间消灭欧洲犹太人的罪行提供了冷静而强烈的证词，被视为纳粹大屠杀中死难者和幸存者的代言人。1986年荣获诺贝尔和平奖。——中译注

会，也就是说，从自己的历史和思考中，早已熟知的那个爱分离。事实上，西方以外的爱，与我们所了解的爱的所有形象和模式（情欲、性爱、亲密、激情、友爱、兄弟情意，甚至忠实、离弃、融合、欲望、妒忌，以及我们所表现出的爱的激发、爱的崇拜和恳求，以自己为礼物的奉献，还有爱的释放等等）并没什么不同。在西方以外，所有这些形象中（在西方，它们的西方名字可能遭到窜改，而且，也许不再作为形象，而成为许许多多截然不同的本质，闪光的碎片[*éclats*]），并不关涉绝对的爱（*l'amour*）。只有在西方，爱是在其意义之内来命名的——无论从何种意义上说，从不可动摇地合成爱的惟一意义和惟一本质的绝对意义上说——爱是一个秩序井然（或杂乱无章）的原则，关于总体的存在，关于自然，关于城市，关于知识，关于神的原则。只有西方将“爱”的名字、“爱”的主张撒播到了全世界。爱的名字总令人失望、受人奚落，总被认为是精神错乱、矛盾冲突或邪恶信仰的罪魁祸首，这证明了爱的专横、苛刻、固执和阴险。当我们命名爱时，毫无疑问，我们是在命名某种仅有的东西，它通过一切扩散自己，投入在对总体的接近中，因为接近和邻近是它的原则和运动，因为它是认识的明证性和确定性，同时也是实现的能力。它和现实一样，丰富多样，它是命运之爱（尼采的 *amor fati*），是神之爱，是特里斯丹的爱，是午后之爱，是大地之爱，是空中之爱，是祖先们神圣的爱，但意思相同，不可更改，永恒无限；它一直是一个要完成的最极端的运动。

如果我们只在西方的范围内来理解爱，反过来，又只在爱的意义内来理解西方，那么，我们怎能希望再次回到那个似乎断然被我们错失的相会，因为正是爱的本质，爱的惟一、普遍、充足和完满，使我们错过了相会？

尽管我们的努力总是徒劳无功，我们还是确信，爱不能在别处寻找。在别处（如果存在一个“别处”的话，但它不是我们现在的问题），你可以通过下定义的方法去寻找，但你发现的不过是快感、欲望、山盟海誓、牺牲奉献，或是极度的狂喜，却找不到爱。如果西方

存在边缘，我们无法重新将“爱”引向那个边缘，无法将爱离弃给那些浮华的仪式、粗鲁的性交、英雄主义的分享同盟，就像某些人类学或考古学的虚构作品所描述的那样。如果这样，我们将立刻失去爱的含义，失去它那独一无二的姓名，失去在爱抚与奉献、仁慈与婚筵之间建立起来的亲密沟通，事实上，我们将失去这些言语，所有爱的言语的真正含义。爱，只有爱，如此确定不移地将我们引回自身（使我们回到西方，回到宗教，回到辩证法，回到文学）。

这就是为什么我们想要与爱分离，从爱中解放出来的原因。我们更愿意面对存在之间的片刻交流，那闪亮的、深入人心的、稍纵即逝却又永恒的美妙时刻，而不愿面对存在之完满的法则。在哲学指定的位置上，爱似乎在心可触及的范围之外徘徊周旋，既不完成何物，也不去向何方，优美地、漫不经心地，灵魂的喜悦、肌肤的快感，从爱之中释放出来的单纯的爱之明亮闪烁。这是唐璜的愿望，他的热情，甚至是他的凯旋：但我们只能认为唐璜该遭天谴，否则，我们对他的赦免就是对爱的铁则不正当的残忍的挑战。因此，没有纯洁快乐的唐璜。是的，莫扎特的《唐璜》直到尾声，欣然地没对唐璜做出谴责。然而，尽管莫扎特放过了唐璜，他自己却遭到了谴责。但是，即使在地狱，唐璜这个形象也能坚定地竭力证明，这颗心之接触的爱的方式将固执地盘旋在视爱为实现之法则的思考之中，久久不去。

（的确，当我们再现出与爱的法则不同的存在模式和思考模式时，我们在再现中以其他东西补充了这个法则：爱是一种神圣的秩序，是一种社会纽带，是一种自然而然的吸引，它在最后的分析中扮演了爱的角色，并给予了独立的个体以关心、性的快感和兄弟情意。这意味着，我们将这些东西想像为我们拥有并失去的现实，并在这些想像物的替代品和变形的伪装之下来思考爱，如宗教、共同体、对他人或神的直接的感动。

但是，这个替代品并不满足于获得可能失去的位置，用最基督教的话说，它并不满足于改变爱的模样。爱包含了一个根本的矛盾：它必

须挑战那个被它取而代之的东西：我们把爱描绘成对城市和宗教充满敌意、敬而远之，因此，当我们确信，城市与宗教实际上是在爱之中建立并实现的，那么，城市与宗教便将统治和协调的过程尊敬地加给了爱。然而，就其自身，就其鲜活的本质而言，爱是出了名地桀骜不驯、游移不定，它不受规约，难以同化。因此，爱极度地承诺完满，但这个承诺总是杳无音踪，总是时刻承受着解体的危险。完全现代的性欲、完全现代的精神、那些浪漫的爱、野蛮的爱、违法的爱，是依据这个辩证法来界定区分的。）

所以，爱不在此处，也不在他处。你既不能获得爱，也不能从爱中解脱，这就是爱：完满的过和不及，正是爱的真谛。换言之，就像两百多年来人们所广泛言说、广泛描述的那样，爱是不可能。

2

因此，我们必须以不同的方式重复另一次相会。我们必须停止用可能性、不可能性这样的方式来思考。我们必须坚信，在我们命名为“爱”的一切之中，爱一直在场，却从未被认识。我们必须承认，我们与爱的相会不止发生一次，而是发生了无数次；我们必须承认，与我们相会的不是爱，不是那个独一无二、全世界普遍的爱（宽广的天主教之爱，Catholique），不是流动不居的、多样的爱，出席的是另一个爱，是爱的另一种运动。或者说，是已经触及我们，我们已经触及到的另一个爱的在场，另一种爱的运动，但它不是我们所期望的“爱”。（它是浪漫剧中的经典形象：出席聚会的是另一个爱，但是它启示了爱自身——也背叛了爱自身。Cosi fan tutte.）再次相会所展示的，正是另一个爱的出席，另一种爱的运动。这并不意味着新生出另一个“爱”、一个超拔的爱。它意味着让爱在思想中再一次敞开它的道路，让爱再一次召唤思想的靠近，使思想向错过的爱外展，被爱触及，被外展，并将爱那可怜的手段纳入思考之中。

让我们从传统给予我们的那个似乎最朴素的馈赠重新出发。在传统中，爱首先被定义为不是自一爱（/专有之爱：l'amour-propre）。其

他的定义，诸如本体论的、性欲的、政治的，都在起点被排除在外，如果有必要，我们只能在出发以后再把它们取回来。

（正是在神秘主义传统的精神性中，爱的这个定义获得了优先特权。以费奈隆[Fenelon]的一段话为例：

神秘主义如此严厉地谴责所有权[/专有权 *propriété*]，认为它是不洁的；但所有权不过是在神之馈赠的享用[*jouissance*]中，冒着纯爱的妒忌，追求自己专有的安慰和自己专有的利益；它不像纯爱那样，希望一切属于神，而不属于人。如圣·奥古斯丁所言，天使之罪是所有权之罪[*stetit in se*]。当然，所有权只是自一爱与骄傲，即爱自己的出类拔萃，以至于成为自己专有的爱；它不是独一无二地将爱完全归于神，而是将一小部分神的馈赠留给自己，以便从中获得快乐。

以上文字的表达虽然是在与“神”的关系中进行的，但仍属于我们所能了解的思考爱的一种模式和形态。在某种意义上，这说的仍然是爱的哲学图式早已包含的内容，尽管它取代了完满的专有的整个经济学。它只允许一个小小的运动带走自己，如此简单，几乎不易察觉，它不能重新建构辩证法的逻辑，只是触及哲学图式的核心，触及爱自身的核心。）

爱将自身定义为与专有一之爱（/自一爱）的截然对立，专有一之爱的毁灭。专有一之爱不止是爱自己，正如我们在前文所读到的，它是“爱自己的卓越，以至于成为自己专有的”。一个人可以用真正的爱爱自己，他甚至是必须这样爱自己。（但是，我们不能确定，“自我”、“我一自己”这一类词语，如果不让它们发挥作用，是否能使我们在“自我”之爱中准确地发现谁是最重要的主角，这个问题我们待会儿还会谈到。）然而，如果根据精神至上者赋予爱的含义，而不是根据几乎与易感性（*susceptibilité*）同义的那个心理学术语来理解的话，专

有一之爱是对专有性（/所有物/所有权：propriété）的爱（从此刻开始，它便不成其为爱了），爱自己，视若专有的（/所有物）。

专有性是一个本体论的界定，它指向的不是拥有的物，而是物中的主体。“质料，就其本身，并不专属于它自身。”（黑格尔）也许它能成为我的所有物。但是，在这个拥有中，正是我自己，作为主体，发现自己被实现了，这即是我的主体性（自我——作为我的——意愿、需要、欲望、意识）被实现了，从这个意义上说，拥有成为了专有的。也就是说，专有物是主体性的对象的在场，是在外部世界的实现，因此，是“自由的第一存在”（黑格尔）。专有物是在世界的后效中对自我的证明和保证。自我在自我之外呈现（/在场：présente）自身，但是；在呈现中，它安置了自己的位置。专有一之爱对自己定位的欲求和确认：在自身之外，在客观世界和外在世界之中，主体拥有片刻的真实，拥有它实现的真实。

因此，专有一之爱的确具有爱的结构：在此，它也是“在他者中拥有自己持存的要素”。从某种意义上说，爱的定义和专有物的定义在哲学经济学中相互呼应，为对方提供自己的稳定性和运动。

如果爱是自己馈赠给自己的礼物，那么，辩证地说，它也应该是将自己据为己有。因此，专有一之爱位于爱的核心，它是专有一之爱的核心，爱的核心，它毫不动摇地重新建构经济学——现实的辩证经济学、自我的绝对剩余价值的资本经济学——它禁止爱进入爱自身的心胸。爱之中，爱不在，对于此，传统已了如指掌。拉罗福什克（La Rochefoucauld）曾对此做过概括；尼采则把它归纳为“优雅的寄生”；譬如，勒维纳斯写道，“爱，也是在爱之中爱自己，并返回到自己。”事实上，这个问题在亚里士多德讨论自爱（philautia）时就已提出，它渗透并困扰了自圣·奥古斯丁以来的基督教的所有思想。（在中世纪所有关于爱的争论中，最主要的问题是，了解“人在本质上是否能够爱上帝胜于爱自己”。）你甚至可以借爱的缺席来解释哲学和爱之间错失的相会：如果爱总是挫败爱，把爱引回到专有一之爱，如果爱最终欺骗自

己，丧失自己，那么，我们如何承受永远无爱的失败？我们为何不能有时用爱的碎片，如性器官、情绪等来替代？为何不能有时用爱的升华，如友爱、怜悯来替代？

3

但是，这个认识远远不够。爱阻碍了经济与非经济之间的单纯对立。当爱是独一无二存在者的行为，是身体、内心或思考的行为时，它便结束了我在其中毫无保留地失去自己与我在其中恢复自己这两个爱的对立，结束了礼物（don）与财产（/专有物）的二分。

当然，哲学和神学一直在克服这个对立，并使之显得辩证：上帝在他的孩子里爱他自身，其效果如同圣子爱人类，他将他离弃，又在荣耀中将他领回，赎回所有的造物，并通过爱的接受，使他们与造物主联结在一起。然而，这个分离之所以被克服，只是因为原则上它就被取消了：上帝只能给予他无限所有的（在某种意义上，他只能给予无），反过来，他只能拥有他所给予的（他是一切卓越的所有者：他在整个客观总体中显现自己，从这个意义上说，这正是“创造”概念的含义。如果我们的时代仍然需要探索研究，那么，我们应该从一个完全不同的方向来寻找“爱神”的奥秘）。

爱终结了礼物与财产的两分，却没有超越和扬弃两者之间的对立：我在爱之中返回（revenir）自身，却并不返回到爱的（de）我（相反，辩证法滋养了这个模棱两可性）。我不返回，于是结果就是，我的某些东西在爱的行为确定性地丧失了，解体了。毫无疑问，这正是我返回（假如返回这个意象在此适用的话）的原因，然而，我返回了，碎裂（brisé）了：我回到自身，或者前行，被碎裂了。“返回”不能消除碎裂；也不能修补碎裂，扬弃碎裂，因为，事实上，返回只能穿过裂口本身，使之敞开，才能发生。爱把我想像为碎裂的（这不是一个再一现）。它向自己在场（/表现）：他，这个主体，在他的主体性中，被触及了，被侵犯了，从那时起，从那个爱的时刻起，他被这个切口打开了，打破了，挫败了，虽然可能只有一点点。它存在着，那个裂口，那

个伤口不是偶然的，也不是主体可以归为已有的专有物。因为那个裂口是他作为主体专有的裂口，它在本质上打断了把自我与自我之外的自我联系起来的过程。此后，对于爱的时刻，我就被构成为碎裂的。一旦有爱，哪怕是最微小的爱的行动，最微弱的爱的爆发的火花（*éclat*），就会产生本体性的裂缝，它切入、拆散主体—专有的要素，切入、拆散主体的心的编织。一个小时的爱已经足够，你亲吻自己，只要那是出于爱的亲吻——难道除此之外，事实上还有其他类型的亲吻吗？难道一个人能够没有爱，不被侵犯，哪怕程度很轻的侵犯，而去亲吻吗？

爱的裂口仅仅意味着：无论我留存给自己怎样的仪容，无论怎样的仪容依然支撑着我，我都不能再毫无保留地、丝毫不留下我的一部分地，将自己置于自己面前，或将自己加诸别人之上。这意味着主体的内在性（辩证法总要返回主体的内在性，包括我们所谓的“交互主体性”、“沟通”或“共同”中来实现自己）被敞开了，被侵犯了——这在最严格的意义上说，爱是一种超越的行为（超越是传递，是侵犯，是透明的行为，也就是说，爱不再模糊不清）。但是，这个超越不是走进——没入——外部和他性，以便在其中映射自己，重建自己的内在性和同一性（上帝，*cogito* 的确定性，专有物的证据）。它不穿越（*passe*）外部世界，因为它从外部世界来（我们一直认为，超越是自身超越，然而，在此，它根本不是“超越”，甚至不是“自我的”；超越是内在性之单纯性的解除，只是从外部来到达）。只要爱延续，爱便不断地从外部到来；它不留在外部，它是外部本身（*dehors lui-même*），它是他者，每一次，它都是独一的，它是一把刀刃，刺入我；它撕裂了我，分离了我，于是，我不能合为一体（它不伤害我，确切地说，它是与爱的戏剧效果不同的某种别的东西）。

爱的超越不是一个从独一的存在者走向他者、走向外部的运动。将爱置于爱之外的，不是独一的存在者，而是他者；在他者中，不是主体的身份生产了这个运动，这个接触。然而，正是爱的超越运动使自

已在他者中成为了他者，并且在身份上永远地成为了非“己”；这，就是“在我之中”的超越。因此，爱的超越无所实现：它切割，打碎，外展，于是，爱没有了主宰和实现自己的领域或存在的情形。

这并不意味着爱的超越只能实现为，例如，我们在崇高论中所说的，一个“否定的呈现。（当然，爱与崇高、与我在其他地方试图称之为“崇高的供奉”的极端模式之间有最密切的联系^[1]；但事实上，因为供奉，爱立即成为了超越崇高本身的问题；在爱之中，在其中竞争的是谁超越了爱的问题。）当爱的超越触及我，呈现出爱的实现时，当爱既非物质，也非主体时，超越同时表明了自己的真正来临：爱发生了，它来临了，它一边回撤，一边不停地发生。它是一种供奉，也就是说，爱一直被提出，被授予，被悬置在它的到来中，它不被呈现（/在场化），不被施加，不会已经达到它的目的。但爱到来（arrive），它来了，否则，它就不是爱。可是，因此，爱便不停地走向别处，而不是走向“我”，走向那个愿意接纳它的我。它来，只是要离开我，到别人那儿去；它离开，只是别人的到来。

这就是超越所供给的，或者超越之为超越，就是到来和离开，这个永无止境的来来一和一去去。它只是供奉了存在自身：那独一的存在外展在到来和离开面前，被他者的他异性所穿越，没有一个停息和落脚的地方，既不在“他”之中，也不在“我”之中，因为它不过是来来一和一去去。别人来了，迂绕着我，因为它迅速地离开了我，到别人那儿去：它没有返回自身，因为它离开，只是为了再来。这个来来往往的穿越伤透了心：不一定鲜血淋漓、惨惨戚戚的，它超越了喜与悲或心之宁静的对立。这个裂口仅仅是一次触及，但是，这次触及却像伤口那样深刻。

因此，还是把超越叫做爱的穿越（traversée）更好一些。爱所迂回

[1] 南希这里指的是他发表在《一种有限之思》中的《崇高的供奉》的文字。——校注

接近的，爱在来来往往中所揭示的，就是它在穿越，在来来一和一去去的面前所外展的——只是界限。因为独一的存在是有限的，他者穿越，但不“渗入”独一的存在，不并与它“合为一体”，结成“共同（communie）”。爱揭示了有限。有限是无限的不可居有，它在自身以及自身的辩证否定中都没有统一的本质。不论是他者，是爱，还是我，都不能居有自己，也不能被居有（“此与彼的无限，在彼与此之中”——瓦雷里）。

这就是为什么欲望（*désir*）不是爱的原因。欲望缺乏物客体，作为主体的物客体，当它试图将物据为己有的时候，它便失去了物（或者说，当它失去物时，它才占有物）。欲望，我指的是哲学所认为的那个欲望，即意愿、渴望、动力、力比多，与爱势不两立，因为爱如果是否定性的，便取消了实现的逻辑。欲望向目的自我延伸，但爱不延伸，也不向目的自我延伸。即使爱延伸，也是由在我之中的他者的颠覆造成的。（因为欲望，当今辞典中的所有词语都与爱疏远了：命令、诱惑、依靠、等等，更宽泛地说，整个的分析学都与爱疏远了——这不仅是“心理”的差异，也是爱的操作的差异：计算、投资、完成、回报，诸如此类。）

没有目的的欲望是不快乐的：界限的无限外展的反面是主体。欲望是消极的占有，辩证法不断地试图将它转化为积极。在快乐的爱，在所求之幸福的恼怒中，都有欲望的身影。不过，在碎裂的心中，欲望自己也碎裂了。心的不快不比它的快乐多，也不比它的快乐少。在这个与那个“感受（*sentiment*）”之间，在这个与那个“状态”之间的分界处，心被供奉着。这个界限呼应着心的界限：心不属于自己，它甚至不在欲望的模式中，也不在幸福或不幸福的模式中。“用全身心”去爱，它将我的全部牵扯到十字路口，我不能参与，不能加入。Cor tamm nondum est totum tuum（*Baudoin du Devon*）。独一存在的心并不完全是向着他的，然而，因此，它是他的心。

（事实上，心在碎裂之前没有心，从这个意义上说，心没有被打

碎。但裂口本身使心成为心。心不是一个器官，也不是一种官能，它是：我被那个最亲近的在场、最开放的生命打破了，被他穿越。心的跳动，那存在的切分节奏，那独一性分享的间歇，迂回地接近在场、生命与意识。这就是为什么思考，考量和测定界限[目的的界限]、在场、生命和意识的思考，其本身就是爱。)

爱不变形界限，也不能在无限中实现（基督教的）实体变形。（实体变形是无限的，但本身却不是无限。爱总是通过从一个他者到另一个永远不同的他者，慢慢接近界限，所有的爱都同样卑微，却又高傲地独一。爱在它的真理中展示有限，它是有限令人眼花缭乱的呈现。（在英语中，可以这样说，glamour，这股魔力，这股吸引力，这引人入胜的奇观，保留在我们今天的舞台戏剧语言中。glamour：爱的预备和许诺……）

或许，爱在碎裂（/爆发）中，自己也被侵蚀了，它不能停下来一去穿梭的脚步，它从来不是一闪而过，它总是远离限制它的一切（崇高的爱、温柔的爱、愚蠢的爱、固执的爱、纯洁的爱、放纵的爱），投入其间。尼采的查拉图斯特拉说：“大爱者，不要爱，它要的更多。”

快乐与关心

我一再地重复说，快乐是被分享的。

——卢克莱修

1

从某种意义上说——这个意义或许将一直遮蔽可指派本身的意义的总体，被感到的意义（du sens sensé）的总体——爱是不可能的，爱不到达，或者是，它只能到达界限上，在穿越之中。也正是出于这个原因，哲学错过了爱，诗学也是如此。之所以错失，不仅仅因为它们借助神圣的力量或恢弘的语词来言说爱，来言说爱的实现。是的，在说

“我爱你”时，我搁置了向神的所有求助，将自己重新归之于神祇的权能；而且我剥夺了语词的权能，就像我肯定它的最高权能一样。然而，哲学与诗学仍然以这些重重的矛盾为养料。更重要的是，在某种意义上，“我爱你”不产生任何结果，既不会带来权力，也不会消除什么。“我爱你”既不是一个履行式语句（/ 践行式的：performatif），它也不是一个描述式语句或命令式语句。这个语段既不命名什么，也不做什么。（“虽然‘我爱你’这句话已经说了成千上万次，它仍然没有被编入字典；因而它的形象的规定不可能超出标题。”）它甚至是一个贫乏的语句，直接注定它要承担自己的谎言，自己的无知；直接被离弃给一个筋疲力尽的现实，从不能毫无保留地使之成为本真的。从某种意义上说，爱不能到达，而它却一直在到达，或者，相反，以一种或另一种方式，“爱之舟被日复一日的生活撞碎了。”（马雅可夫斯基）

然而，“我爱你”（它是爱的惟一的宣称，根本上它就是爱的名字：爱的名字不是“爱”，因为“爱”是一种实体或一种能力，爱的名字是这句“我爱你”，正如某人所言，是“我思[le cogito]”）——“我爱你”是别的什么。它是一个承诺。这个承诺，在构成上，是在允许显现在法律面前来宣称时，它自身退却了。这个承诺既不描述什么，说明什么，也不命令什么。它也不履行什么。它无所事事，它总是空的。但是，它让法律显现，言语被给予的法则显现：这应该存在。“我爱你”，除了说明言说的界限，什么也没说，但它显现了这样一个事实：爱应该到达，没有任何东西，绝对没有任何东西，能够缓解、转移、搁置这个法律的严峻。爱的承诺既不能预见未来，也不能保证未来：可能哪一天我不再爱你，这种可能性不可能从爱之中拿走，它属于爱。正是在对这种可能性的抗拒和与之（avec）共存中，承诺被产生，言语被给予。爱是它的专有的永恒承诺，揭示为如同法则的言说一般。

当然，必须信守爱的承诺。但是，即使承诺没有被信守，并不意味着其中没有爱，甚至那从来不是爱。爱只忠诚于自己。虽然爱不是承诺与信守的相加，但爱的诺言必须信守。从这个意义上说，爱的

承诺不受证据、理由、积累等方式的限制（无疑，即便存在虚幻的爱，欺骗的爱，不忠不法的爱，不再是爱的爱这样的爱的赝品，唐璜也不属于其中之一）。爱是承诺与信守，两者相互独立。如果你不知道必须信守什么，情况又会怎样呢？也许不同于其他承诺，你只要信守承诺本身：不是它的“内容”——“爱的东西（l'amour）”，而是它的宣称（“我爱你”）。这就是为什么爱之最终的悖论，站不住脚却又不可避免，是它的法则允许被这些形象同时表现：诸如像特里斯丹和伊索德、唐璜、博西斯（Baucis）和腓力门（Philémon）——这些形象既不是一个文类类型，也不是独特现实的比喻，而是作为爱之爆发的光芒（/碎裂：éclats），每一次都没有保留、没有阻碍地映照出爱的全部。

当诺言被信守时，不是信守，而是诺言产生了爱。爱不能实现自己，它总是在诺言中到来，并且作为诺言而到来。于是，爱触及，爱穿越。因为，当你说“我爱你”的时候，你不知道你说的是什么，你没说什么，但你知道，你说了，这就产生了法则，绝对的法则：立刻，你被分享了，被穿越了，被那个在任何主体、任何含义中都无所固着的东西所分享、所穿越了。（如果有必要作进一步的证明和解释，那么，当你听到一个你并不爱的、而且与你的期望不符的人说“我爱你”时，结果是一样的，你也被分享了、穿越了。无论如何，它不可能是你没有被某人穿越，也不是为了爱，很少尊重至少他的承诺就不会触及我们了。）

到了最后，如果它还一直应该保留“程序计划”或者是在承诺之中的“预测”的话，这可能就不是“承诺”了，而是如同先知式（prophétie）的东西，正是在这个意义上，我们是为了他者而言说，以他者的名义而言说。“我爱你”：我这里向着某个他者说，这个他者并不是另一个他“我”，而是所有“我”的他者。我言说，只是为了向着我自身，如同向着你，宣称出这个他者，我言说，只是无论产生对这个他者的声音的倾听。

2

于是，爱到达了承诺和预言之中。从某种意义上说（从另一种意

义上说，总是有其他的意义，总是向着意义的界限），一旦爱承诺自身和预言自身，不论是在语词上，还是在姿态上，爱便不停地到来。这就是为什么，如果我们已经被多样的繁衍、多样的爱的思想和表现的矛盾弄得筋疲力尽、衰弱不堪了——而事实上，正是它们构成了爱的历史的封闭与衰竭，也同样是这个多样的思想和表现等能够供给出另一种思想：爱降临，爱在所有爱的形式和爱的形象中，降临，爱在它所有的碎裂（/碎片：éclats）中，被筹划。

没有爱的部分、爱的时刻、爱的类型、爱的舞台，只有无限的爱的碎片：爱保持在惟一的一次拥抱、一个生命的历史之中，保持在嫉妒的激情或不知疲倦的奉献中。爱在索取和给予，在要求和放弃，保护和外展。在震动和平缓中有爱；在狂热和宁静中有爱，在例外和规则中有爱。爱是色情的、猥亵的、贞节的、害羞的。爱是性，它也不是性的：它穿越了性的另一种差异（德里达在 *Geschlecht* 的文章中首先提出对此的分析），一种既不取消性，又不取代性的同一性的另一种性别差异。不论我的爱是什么，爱都穿越了我的同一性，穿越了我的专有的性态，通过这样的对象化，我成为了一个女性的或男性的主体。它是天上的爱神阿芙洛狄特，是 Pandemian 的阿芙洛狄特；它是爱神（Eros）、丘比特，是伊西丝（Isish）和欧西里斯（Osiris），是戴安娜（Diane）和阿克特翁（Actéon），是阿里亚娜（Ariane）和狄奥尼索斯（Dionysus）；它是克莱弗（Clèves）的女王，是波西米亚（Bohême）的婴孩；它是缠绕着裸体女人的死神；是（荷尔德林的）许佩里翁（Hyperion）、克尔凯郭尔或卡夫卡的书信（letters）……

（在此，我打开了一个假设——也许，在区别于弗洛伊德的模棱两可的爱恨对立中：并没有一个恨向爱的逆转，而是在恨中，我将被另一个人的爱所穿越，我在他的异性中否定他。最后，我被这个否定穿越。这就是爱的界限，但是这是它黑色的闪烁（éclat）。颠倒的暴力行为，或灭绝的冷酷的狂怒，都不是恨。）

从一次碎裂到另一次碎裂，爱从不雷同。爱总是识别自己，但它

却总是不可识别的；而且，爱不在爱的每个碎片中，它总是在离开碎片的路途中。它的统一性，它作为爱的真面目，仅仅是爱的扩张繁殖，是其本质的无限生长、繁茂——同时，这个本质自身给予自身，并逃到繁殖的被穿越之中。纯爱拒绝兴奋的高潮，诱惑者嘲笑爱慕——而没有看到一个发生在另一个之中了，没有看到两者互相穿越，却不在对方中停留。柏拉图已经遭遇了富饶之神佩罗斯（Poros）和贫困之神佩尼亚（Penia）的儿子爱神（Eros）的本质；爱自我多样化，以至无限，却只提供了物质的贫困和财产的匮乏。

但是，爱不是“形态多端的（Polymorphe）”，它也没有披戴许多伪装。它没有在碎片之后保持它的同一性：爱本身是多样性的激发（/解开锁链），是爱的一次行动中爱本身的多样化；爱是妓院中的激情战栗，是兄弟情意中欲望的烦恼。爱不只是穿越邻近，它还穿越自身，它到来，临到自身，而在此之中，除了“来到（arriver）”，除了到来和离去：只是他者的来来去去，一直是他者的来来去去，甚至他者从不做什么（*fait*）什么（我们做爱，因为爱从不做），而且没有什么我的爱（如果我对另一个人说“我的爱”，我说的恰恰是他人的，而不是“我的”）。

爱没有主要的形象，也没有主要代言人，爱的碎片随处可见、无法逃脱，碎片与碎片之间没有共同的前提。这是症结之所在，如果爱所错过的，我们再一次错过，爱便会被哲学与诗学充斥、耗费（一旦爱不能支撑起它的主要形象，它便面临着堕入性学、婚姻咨询、报摊新闻、道德教化的危险，被盖上西方的爱之命运的印戳），如果我们缺乏这个爱本身的缺乏：爱一直在幸存（/超越生命/超越到来：*sur-vient*），而且它从不简单地来到（*vient*）它的位置上或它的期限上，它幸存自身，而且使自己惊讶，是有限地触及着的穿越着他者的无限。

3

因此，在穿越中，作为向着那穿越，那到达的东西并不是一个存在

的偶然事件，也不是生存的一段插曲。而是海德格尔命名为此在（/达在：Dasein）的那个存在的本体论规定——也就是说，在存在者之中存在游戏其间。存在参与此在，并作为此在，它是与此在的世界不可分离，而这个此在的世界正是一个“我与他人分享”的世界，或一个“共与的世界”。因为在哲学最后的边界上，海德格尔第一个将“与一在”安置于存在之中的，因此，我们停留与此稍作思考。

我们正在讨论的这个“世界”不是对象的外部世界，也不是大的环境和小的邻里关系。它规定了存在参与其间的模式：经由此在，存在成了在一世界中一存在（被抛掷、离弃、释放和扬一弃：这就是“在一世界中一存在”的含义）。如果世界是共同世界（Mitwelt），是被分享的世界，“在一世界中一存在（/存在于一世）”的存在便是“与一在”所构成的，是存在按照分享来存在。世界的原初分享是存在的分享，此在的存在不过是存在的分享。（用更古典的语言，可以将这个意思翻译为：授予存在的，正是置于世界的：但世界是一个“共与（avec）”；因此，存在在于被引向“共与”。）此在于其存在中是“与（avec）”他者同等原初的。如果操心（/烦）最恰切地产生了此在的存在（“操心”，是生存的结构和延伸冲动，它被[先行地]递交在自己之前），那么，对他者的操心就是它的构成性的规定。海德格尔将“对”他者的“操持（/烦神）”命名为 *Fuersorge*，他的分析表明，在“先行”（与它的“主宰”形式相对）的模式中，操心是在对自己的操持中触及他者的运动，是归还他的操持或者为了他而自由的运动，是一个解除的位置。对他者的操心——在将我递送给他的同时——也将他递送到他面前，递送到他之外，使他再次进入世界。这分享的世界，操心他人的世界，是独一无二的世界，它们通过对分享本身而相互穿越，它被建构起来，是通过一个授予给另一个而产生，这即是说一个通过另一个，超出了一个与另一个的另一个而产生的。

无疑，我在有些地方违背了海德格尔的描述。对世界上的物——

而其他东西的关心或思虑——在海德格尔的处理世界的繁忙（/操劳：Besorgen）理论中处于与烦神（Fuersorge）相当的位置，尽管Fuersorge实际上是一个基本的本体论界定，事实上，它与我刚刚赋予它的特权地位并不完全对等。对“与—在（/共—在）”的分析只持续了片刻，泛泛的分析没能使“与—在”在主题上回到此在第一次出现的位置，此在更多时候是孤立的，尽管海德格尔本人强调，孤立也“只是在与—在中，只是为了与—在的”。而且，爱没有被命名，其后果是爱没有作为本体—生存论的特征被思考（尽管对Fuersorge的描述在很大程度上类似于某种经典的对爱的描述：爱是最苛刻、最高贵、最精神的）。

我不愿在此承担海德格尔的文本所要求的绵密而精确的阐释^[1]，能言简意赅地图式化地提出这个双重假设，我也就心满意足了：当我们比以往任何时候都更接近存在在其独—性中已经他异化（alétrie）（被他者穿越）的构造时，——（1）海德格尔规定了此在在主体性之外（当然在交互主体性之外）在被外展、被供奉给他者之中的本质，而这正是（自柏拉图？或不是自柏拉图？以来的）哲学所向来否定的。——（2）海德格尔（或除了他？）保留了此在在个体的表面显现的区分形式，个体既与其他个体相对，同时也向它们展开，因此，它们无可挽回地留在了依据主体的、自律化的诱惑的领域。因为这两个假设，海德格尔避免了将爱归结为本体论的铭记（register）。事实上，一方面，海德格尔仅仅冲击了形而上的一辩证的爱的思考，因为它们将共在（Mitsein）重新引入主体性领域。另一方面，被存在穿越的爱已不属于Fuersorge的运动，即“超过并解放他者”的运动：人们至今仍然认为它是从“我”，从一个“同一性”出发，走向他者的运动，这并不是当他者穿越，而且他异化，我走向他者时，他者临到自

[1] 南希在他的其他文本中展开了这个工作，参看收入本书的其他文章，尤其是“此在之与在”。——校注

身的思想。

海德格尔对爱保持沉默，这绝非偶然（如果说海德格尔对整个哲学传统有意保持沉默这一点还不够明显的话——那么，他对舍勒的提及，对同情理论的批判，还有对爱的些许引用，至少表明他的沉默是微妙的）。爱形成了思想的界限，并同样将这个界限带给了哲学。思考只有摆脱自己，才能达到爱。然而，这个思想，在界限上的思想，允许成为这样的：我们永远无法接近爱，虽然爱一直在我们身上发生。甚至：我们爱即一直是供奉。甚至也是：我们一直存在着，在我们的存在里——以及存在在我们之中发现它自身——都是向着爱外展。但是，这里不应该在思想的表面滑动：它并不关涉多愁善感（*sentimentalisme*），也不关涉到什么“泛—爱欲论”。剩下的，我们也不试图在这里发挥什么爱的“教义”。我们只是要求，思想被允许区接近——一点点——去接近哲学没有停止辩证法化和崇高化的那个爱。

[一个注：我对勒维纳斯的分析，可能要比对海德格尔的更不清楚。今天所有关于爱的哲学研究显然都受到了勒维纳斯的影响，你将发现，我的观点也不例外。因为勒维纳斯为我们通向——用《总体与无限》（*Totalité et Infini*）中的话说——爱的形而上学——扫清了道路；简而言之，爱的形而上学实际上花费了他全部的心血（*oeuvre*）。正是出于这个原因，我们必须把对勒维纳斯的讨论作为这篇文章独立的一个部分。不过，我应该指出勒维纳斯的主要观点。前面的引文使我们注意到，在勒维纳斯那儿，爱仍是含糊的，他将爱视为一种惟我独尊的自我中心主义。只有超越这种自我中心，成为养育之恩、父子之情、兄弟之谊，才能使爱清晰。如果我，以我的责任，在此没有对这些观点进行概括，那是因为，我们需要另外一项工作，来试图把这些观点从我们熟知的序列中，在勒维纳斯那里再次以经典的方式，即从一个按照目的论的等级制的和秩序的方式中抽离出来。这个目的论开始于“面容的显临（*l'épiphanie du vis-*

age^[1])”所给出的第一个思想，即，爱的运动被这个面容的神显所支撑，为了接近而超越，超出面容，超出视像 (vision) 和对“你”的视像，那个“隐藏的——尚未完全隐藏的，绝对难以捉摸的”你。从这个“任何意义都无法澄清的眩晕”（也包括爱欲）分离，去掉它的模糊，在孩子们的兄弟情意中，面容的神显又一次产生了。因此，爱至少保留了辩证要素一定的特征。在我看来，它之所以保留这些特征痕迹，是出于面容的动机。面容，作为表达他者和作为含义，呈现了原初的关系。它的含义在开始时被给予，因此，必须在爱中消失，在超越中再收回。然而，我只能将爱与面容的关系理解为一种次要的、构成性的关系。勒维纳斯反对“存在一般（/整体）的去蔽”，而且并将面容置于这个去蔽之前，我们知道“存在一般的去蔽”是海德格尔的主题，从中，海德格尔看到“il y a^[2]”的绝对不可界定，有着（il y a）没有存在者的生存——永无休止的否定，是‘非本源（anarchique）’之无限的界限”。勒维纳斯厌恶海德格尔的言论中关于遗弃（déréliction）的论调，在这一点上，我和他相似。但是，在存在的自身给予（es gibt，

[1] 这是勒维纳斯最为重要的思想，就犹太教的思想即耶和華在摩西面前的显现而言，其实是摩西也不能去看到的，因为耶和華神并不直接显现和在场，他不可被看到，以此，勒维纳斯反对胡塞尔和海德格尔的意向性构造和存在去蔽的思想，也是反对整个希腊以来的对“看视”和“在场”的依靠。这尤其表现在他对面容 (visage) 的分析上，面容这个词与拉丁的词根 vision (视像)、看视等等相关，但在勒维纳斯这里，却是不可看见、不可直观，不可把握和理解的，面容的出现作为“现象性”其实并不能被直观到，它只是踪迹，因此，如同神一般的显现（不是现象）。当然，这里依然有着表述的困难，如同德里达所指出的，我们没有其他的语言，除了形而上学的哲学语言，如何去言说面容，倾听它的命令：“不要杀我”，依然是有待思考的。——校注

[2] il y a 是法语的无人称句，意味着：有了，有着。比如有了某种东西或事情，意味着某事发生了。这里没有存在谓词，而且无人称句也去除了主体。在德语中相应的是 es gibt，这里的 gibt 是给予 (geben) 的意思，也是无人称句，后期海德格尔强调了这个词的无人称性——即没有了给予者，没有了存在，而是作为事件的发生 (Ereignis)，作为给予的馈赠事件，同时也是“放弃”。但是，在勒维纳斯和布朗肖看来，法语的 il y a 没有德语的 es gibt 那么具有慷慨给予的含义，而是更加阴森恐怖与中性化。参看《被遗弃的存在》中南希的讨论，以及汉语文献中夏可君围绕德里达的解构思想所做的相关研究。——校注

“ça[sc]donne”) 中,除了看到“一般性”之外,什么也看不到。事实上,“每一次”,有着(*il y a*)非一本源(甚至如德里达所说的,是本源的本源 *archi-archic?*),都是生存的独一性的发生。没有(*il y a pas*)什么没有生存者的生存,而且没有什么生存本身,而且没有什么概念,而是一直有着存在,这即是说,准确而强硬地破坏了一般性。存在处于游戏之中,有了碎裂,供给了迷惑的多样性,激烈和独一的,尖锐和被穿越的:这是它在那里的存在。在这个投入(*mise en jeu*)下,“与一在”被构成——这正是勒维纳斯在其他人之先就理解了的。但是,“与一在”只能伴随着存在的发生而发生,只有当存在被置于碎裂中时发生。而且那个穿越——来一而一又去,来一来一去一去的爱的穿越,是事件突然的构成,它在面容与含义“之前”发生。或者说,它发生在另一个层面:存在的一颗心:这里,碎裂“先于”所有的面容,而且持续在穿越。皮肤的分裂,笑的碎裂爆发,不被构成的碎裂,被解除了多样化的身体,多样化的身体。]

4

关心(/操心)使我们外展——不是“我们”为他者“保留”,而是通过关心,通过他者的关怀、关切和离弃,我们穿越,却不返回,不停地来来去去,作为他者的他者存在铭写在同样的存在之中:存在之心,作为存在的承诺或作为存在的预言。没有关怀的穿越,或者甚至,没有关怀的多样化——感动、同情、崇拜、欲望,等等——,他者走向他者,以及对虚无的指向,如何能够想像我们做爱?

关心使我们向快乐展现^[1]。去快乐,如同拉康想要的,它并不更加不可能,正如性学家希望它可能一样。去快乐不是一个人们或期待、或排斥,或呼唤的可能事件,而是一个实现,它甚至不是一个事件

[1] 如同英文一样,没有与法语动词“*jouir*”相对应的词;如果翻译成“去享受”,则失去了它原有的性的内涵;翻译成“到来”,又失去了它与“快乐”的联系。而在汉语中可以翻译为:“去快乐”或把“快乐”这个名词作动词来听。——校注

（或者，至少，它不是一个事件的统一：而也许这就是时间的范式）。尽管如此，它发生着——作为它的离去而到来着，在离去中到来，而且在到来中离弃，有着心的同样的节奏。快乐，这是他者的穿越。他者穿越我，我穿越他。每一个人都是为他者的他者——也是为了自身。从这个意义上说，你在为自身的他者中享受快乐：你被传递给他者。这是独一性中同一性的眩晕（syncope^[1]）。一次的眩晕：被标记的步子，悬置了他者走向我的脚步，它既不混淆，也不取消，它澄清（/分开：clarté）自己，它标志着心之跳动，标志着我之中另一颗心的切入和韵律。

关于快乐，正如关于爱一样，我们已经说得够多了，但快乐一词仍在抵制。我们用爱这个动词言说快乐的行为（言说彬彬有礼的爱的快乐）。爱与快乐，这两个词（实则一个词）传达了对铺天盖地、疲倦不堪的爱的言论的抵制。快乐不是弗洛伊德所说的结果或“释放”；也不像某些人粗鲁形容的，是一种尖锐的坚持，是碎片的形成（或像德勒兹所说的，是“因爱而不断坚挺”）。快乐不是不可言说的某种东西，爱因言说而获得命名，然而，因为有快乐，任何言语（叙事或诗歌）都不能保持心平气静。虽然我们对爱不停地论述，不停地断言，但我们说得仍然不够。

快乐是超越一切自由之上的释放的战栗：它被穿越，被衰弱，这个被享受的同样也是快乐：“爱是伴随着外因观念的快乐”，斯宾诺莎这样写道，并进一步说明，伴随着快乐，爱便不再是简单的欲望，因为“这个定义非常清楚地解释了爱的本质。有些人将爱界定为愿意把自己与被爱事物融为一体的那个人的愿望的，但这个定义并没有揭示出爱的本质，只揭示了爱的品质。”但是，我们必须将“外因观念”再推进

[1] 这个词也是南希思想中的关键词，他在研究康德崇高和献祭的思想时，着重思考了这个词，这个词来自于音乐中的切分，也是间歇的意思，南希主要思考的是一种打断和悬搁产生的眩晕，这种经验是对同一性的超越。参看他的著作《眩晕的话语》（*Le discours de la syncope*）。——校注

一步：去被享用，去面对存在的极限，这即是说同时走向它的完满和界限，超越欲望或者超越快乐。这就是快乐，它同时反映了悲伤与痛苦的本质。因为快乐不是平和的抚慰，而是没有安息的宁静。去快乐不是去获得满足：而是被填满，被充溢。它是被穿越，却不能阻止“快乐”使之发生。快乐不能容纳自身——这就是为什么快乐没有开始，却有终结。快乐，同样不能容纳快乐自身，也不能容纳因此与之相随的痛苦。享受的快乐不会回到任何人，既不回到你，也不回到我，因为我们每一个人都向他人敞开。在这个或那个中，在这个通过那个中，快乐供奉存在本身，它使存在被触及，被分享。快乐了解关心，关心了解快乐，它们心心相知。快乐产生触及，而且它释放了分享的同样的本质，即存在在有限性中的分享（如何思想无限的快乐而没有取消每一次的快乐？）。（在此，我想引用米歇尔·亨利[Michel Henry]的一句话，尽管它脱离了上下文，“存在到达之后，爱还远未到来；在存在面前，爱毫不惊叹；爱是快乐，它与存在同体同质的，它创立存在，建构存在。”）

这使我们置于自身之外，这使人发狂，使我们恼怒不堪，甚至连表达的语言也火气冲天。我们最好还是换一个人，换一种说法为好，虽然下面这段话至今仍不太为人所知：

那周身裹着石棉的蛇妖劳拉，愉快地一步一步走向燃烧的火刑柱，美妙的词语从她那两片嘴唇间冒出。劳拉的嘴唇，像海贝上的两片长笛般的厚嘴唇，是失落了的天国之爱的嘴唇。一切都像影子般不知不觉地漂浮，穿过密密匝匝的雾。那贝壳般的双唇最后的低声细语，悄悄地滑走，离开了拉布拉多海岸，裹挟着泥潮，一直向东，像星星一样，轻轻悄悄地漂入纯净的液滴……我使她一直像 *Juggernaut*（克利须那神）。*Moloch* 诅咒棉纱，棉纱。波利舞舞衣哗然撕开了……我们静静地互相拥抱，然后情不自禁地开始长时间做爱。
[亨利·米勒(Henry Miller)]

然而，我们在他者之中太多地被分享了。在快乐中丢失的不只是同一性。相反，本体同一性在快乐中达到了高潮。事实上，同一性太多了——快乐打开了一个不可思议的谜：在主体的眩晕中，在他者的穿越中，一个绝对的自身（*soi*）却得以确立。去快乐毫无保留地提出了独一存在这个问题，无疑，这是我们要去着手通过的障碍。这是一个问题，当无所回馈于自身时，谁还保持为自己的问题：如果爱总是以“我爱你”的方式来表现，如果快乐总是需要他者，来而又去，无论如何还一直是我的，那么，这个问题同样也是爱的问题。

它是一个在场（*présence*）的问题：快乐是一种极端的在场，自身（*soi*）被外展，在自身之外的快乐中在场，在一个没有在场可以吸收的在场，而且并不当场化（再一现：*représence*）自身，但是不止息地被供奉。

为了讨论这个问题，你至少可以说：自我，快乐地在他者的当场中快乐的自我享受他的在场。他，或她的在场，不过是为了接受他者的在场——而且被他穿越。在场所穿越的是一个分裂。快乐，喜悦，就是去接受某个独一存在的爆发（/分裂/碎裂）：就像柏拉图的那个词 *ekphanestaton*（超越现象），它比显示出场的更多，它的显现超出了所有的现象。然而，它，就其本身而言，那享受快乐的她，或他，也被弄得迷惑了。他在他自身中陶醉了。然而，他不在显现他自己，他不能回到自身：他被分享了，就像他所分享的快乐一样。

显现在这个光辉中的同时既是过度也是无瑕疵的，如同丰满的腹部的在供给，如同一个打开的嘴唇，这是独一的存在，是自身，一个既非主体，也非个体，也不是灵契的存在，而是那个——他或她——穿越着，到达又离去。独一存在更加确定了它绝对的独一性，这种向着独一存在的穿越而供给——穿越你或我，穿越我们或你们，穿越这个只是穿越的关系——，这即是存在的独一性（*la singularité de l'être*），这即是说，存在自身，绝对地说，就是绝对的独一（因此，即使没有什么返回到自身，它仍然保持着自身）。

这个构成（*constitution*）深深地埋藏于存在的心中，但是，当快乐爆

发时，它便浮现出来。我们可以说：存在快乐着。因此，我们将爱界定为本体的必然。但是，爱既不是惟一的，也不是必不可少的。爱到来，爱被供奉，爱既不是存在的结构，也不是它的原则，更不是存在的主体性。我们可以界定没有规律的必然性，也可以界定没有必然性的规律，因此我们定义爱为没有法则的必然性，或者是没有必然性的法则：存在的心在爱中，爱在存在的增加中。我们能够说，在其界限上：基础本体论，以及爱的变化无常。这不是任何已知的相关，既不是因果的，也不是表达的，既不是本质的，也不是生存的，也不是其他认识上的。也许我们不必再把这种关系说成相关。但爱是存在闪烁碎裂的 (*éclatante*) 结构。“爱”不是规定存在，而是命名它，爱迫使我们去思考存在。

后记

——你写道：“无疑，一番关于爱的话语，同时也是爱的谈话，一片短筒，一次寄发 (*envoi*)，因为爱既表达自己，也发送 (*envoie*) 自己。”但是，你没有把这个文本寄送 (*envoyé*) 给任何人。你很清楚，你的意思不是指要把它寄送给世界上的所有人。我们不可能爱世界上的所有人。

——然而，一旦书信被发送，立刻就公开了，它就不再是一次寄发，而成了引用，或模仿。传记作家和批评家们告诉我们，有多少诗人的诗歌与他们实际的爱情相差十万八千里？

——你难道不认为，“我爱你”这句话本身，已经就只是一个引用 (*citation*)？听听瓦雷里 (*Valéry*) 是怎么说的吧：“对谁都说：我爱你——这就像背诵课文。这从来都没有发现什么！”为了引用而背诵 (*Récitation*^[1])，你也已经在冒险这样而为了。你似乎在背诵爱发生

[1] 这个词在字面上就是“再次引用”，注意这个词与叙述、叙事等等之间的内在关系，与其他文本之间的回响。这是对书写本身的注意，尤其是叙述或叙事本身的注意。——校注

时的长篇大论时也冒险失去了与话语之间的距离。

——我不愿意这样。我担心，如果我也参加进来，那长篇大论就会越来越多，而爱并不必然会增加。

——尽管如此，难道你就从来没有被一首诗、一封信或一段爱的对话触动过吗？你真的相信你的爱——即使有爱，你又如何知道？——与这些公开的发送无关吗？

——我知道。我知道，我受到这些发送的影响，就像接受了一笔债，我知道我无法清偿这笔债。但是，正如你已经读到的，我希望摆脱爱，与它一道被放弃。爱的碎片（*éclats*）穿越我，从另一个人那里走来，这个人也许是你，也许是我的到来，它甚至不同于“爱”，不是“爱”这个沉重的词语和宣言。它更轻盈，更放弃，它不是什么爱的豪言壮语。

——没有夸张，也不会一次次地被卷入语无伦次中：必须是这个他者吗？即使没有爱，你也只能把爱发送给那个人（*à qui*）吗？即使你每天换好几个爱人，或者同时爱好几个人，但是，每一次，你都只能无限地和独一地将爱交给惟一的一个人：你难道忘记爱是轻轻松松的吗？

——不，我没忘。然而，无限是微小的，无法容下爱的豪迈言词。或者说，爱的言词太微不足道……我不知道。也许我应该给出一切，把一切发送给你，一切都烙印上，如同人们到处触及每一小寸皮肤，带着不耐烦，带着狂乱的无序，从不可能发现秩序和尺度，除了不停地被震颤，被冲散，自身多样的催逼，手指在体积、侧面上的颤动，在秘密中折叠的颤动——最终，不再有什么秘密了……。我应该将一切，无数页爱的言语，只发送给你，只是给你一个，只给你一人，对爱却只字不提。所有人的所有爱的言词……这已经是我将所有爱的言语纷扬着抛洒向你，但它们一被发送，就已经分裂为碎片（*éclats*）而纷扬……

——但，是的，这为了它 (ca) 而产生^[1]。

郭建玲 译

7. 闯 入 者^[2]

事实上，没有比这个叫做心脏的器官更卑鄙、更无用、更多余的东西了，它是人所能发明的最肮脏的工具，砰砰砰地将生命注入我里面。

——阿尔托 (Antonin Artaud)^[3]

闯入者 (L'intrus) 凭强力进入，或让人惊讶，或诡计多端。不论哪种闯入，都是没有权力、没有事先征得同意的进入。在陌生人身上必定有某种闯入的东西，否则，陌生人就失去了陌生性。如果他已经有进入和居留的权利，如果他是我们所等候的，是为我们所接受的，没有什么地方不合人意、不受欢迎的，那么，他便不再是闯入者，也不再是陌生了。在陌生人的到来中排除了所有闯入的要素，既是在逻辑上不可接受，也是在伦理上不被承认的。

一旦他已经在那里了，如果他还保持为陌生的，很久他都保持如此——而不是简单的“当然化” (naturaliser)，那么，他的到来便尚未停止：他持续地到来，而且他并不停止被当作闯入者：这即是说，他的存在还是没有权力的、不熟悉的、不习惯的，相反，他是在亲密关系之

[1] 最后的这个句子不太好翻译，南希故意没有用“爱”这个词。——校注

[2] 根据德法对照本翻译：Jean-Luc Nancy: *Der Eindringling, Das fremde Herz*, trans., A. G. Ductmann, Merve Verlag Berlin, 2000. 参照英文：CR: *The New Centennial Review: at the Heart: of Jean-Luc Nancy*, fall 2002. pp. 1—14.

[3] dans 84, no. 5—6 (1948) : 103.

中的一种打扰与骚乱。

这是一件要去思考，而且因此要去实践的事情——否则，一旦他跨进门槛，陌生人的陌生性就被吸收了，陌生性就不再相关了。接受陌生人必须连带着经验他的闯入。大多数时候，我们不愿意承认这样的事实：闯入者的动机，其本身是对我们道德正确性的侵犯（它同样是政治正确[politically correct]的范例的标记）。因此，闯入者的主题是与陌生人的真理不可分离的。因为道德正确假设了，如果我们是因为抹杀了陌生人在门槛前的陌生性而接受他的话：我们事实上就从未接受他。但陌生人固执，而且闯了进来（fait intrusion）。这是我们所不易于接受的，也许也是不易想到的……

我有（谁？——这个“我”的确是一个问题，一个老问题了：这个说话的主体是什么？它总是陌生于那个说话的主体，它强行闯了进来；然而同样也是作为它的发动机、转换器，它的核心强行闯入了）——因此，我接受了他人的心脏，至今已有十年。那是一次移植嫁接。我专有的（propre）心脏【大家已经明白，这完全是一个“专有”的问题，一个“自己的”心脏的问题，否则就全然没有什么事情了，一切都无需理解，没有秘密，甚至没有问题；但是，简单明了，要做一个移植手术，如同医生们偏爱说的】——因此，我专有的心脏实际上已经不能用了，而原因却没有澄清，为了活命，我必须接受另一个人的心脏。

[但是，如果这样的话，别人的程序如何进入我的生理程序呢？近二十年前，那时没有移植手术，当然不能借助于环孢灵素（cyclosporine），使植入的器官不受排斥。二十年后，移植手术的类型不同了，手段也不一样了。通过移植，一个人的偶然性与另一个人的偶然性在技术的历史中相遇了。如果我生活在更早的时候，我就只有死路一条；而现在，我以一种不同的方式存活（survivant）了下来。“我”总是发现自己被围困在技术可能性的城堡里。正是出于这个原因，我目睹了一场论争的展开：有人把心脏移植看作是一场形而上的冒险；有些

人则把它看作一个技术的成就——但争论是徒劳的：因为二者皆有，你中有我，我中有你。]

当我得知我必须接受心脏移植时，从那一刻起，每一个征兆都让我举棋不定，每一个迹象都让我改变主意：当然，没有反思，当然同样没有动作的辨认 (identification) 或变化。简单得很，一种空荡荡的 (vide) 生理感觉，已经打开了我的胸腔，伴随着一阵呼吸的暂停，在那里，没有东西，严格上说只是无，直至今日，对于我而言，在这个无中，都不能梳理好器官的、象征的、想像之间的缠绕，也不能清理好打断了连续性：感觉好像一口气息，穿过一个陌生的却早已半开的，不易觉察的奇怪洞穴，而且如同一次展示，感觉穿过了一条船舷，却仍留在那里。

如果我的专有的心脏放弃了我，离我而去，那么，它在多大程度上还是“我的”器官，“我的专有的”器官？早在几年前，我就知道自己得了心律不齐，有心悸——老实说这可不是一个小事情（它们是衡量我的肌体的标准，就像“排出的碎片 (fraction d'éjection)”），这个名字让我愉悦）：它不是一个器官，也不是一个暗红色的肌肉块，上面布满了突起的血管；现在，我不得不自己给自己描绘它的模样。那跳个不停的不是“我的心脏”，它已经离开我，只剩下我的两条腿孤零零地行走。

它成了一个对我而言陌生的东西，通过背叛：那差不多是拒绝 (réjection)，如果不是排泄 (déjection)，它闯了进来。我把这颗心脏挂在嘴唇边，挂在舌头边，好像一道不合自己口味的菜……一种轻微的消化不良。一阵渐渐的滑动将我与我自己 (moi-même) 分开。我在那儿：那是夏天，我不得不等待，仿佛有什么东西离我而去，又仿佛有什么东西在我之中涌现出来，其实什么也没有：什么也没有，除了“专己的”沉浸到“我自己”之中，那个既不同一于躯体，更不同一于心脏的“我自己”，而且，突然地就注意到了自身。后来，比如说，爬楼梯的时候，我感觉到，每一次不连贯的多余的心跳紧缩都好像一块小石子

掉入了井底。如何能为自己产生一个再现 (représentation) ? ——一段蒙太奇, 功能的组合? 那哑默而且没有停止地汇聚在一起的有力证据将消失于何处?

我的心脏正成为我自己的陌生人: 正因为它居于我之中, 它成了陌生人。但这种陌生只能来自外部, 因为它最初是由内部而生的。在我的胸腔里, 在我的灵魂里——二者实为一物——被打开了一个洞——这时, 有个声音对我说: “你必须进行心脏移植……”于是, 精神跑入了一个零对象 (un objet nul) : 没有什么要知道, 没有什么要理解, 什么也感觉不到。闯入了一个对思想陌生的身体。

这种空白状态将一直伴随着我, 就像思想和它的反对同时伴随着我一样。

这颗半是心、半不是心的心脏只有一半是我的。我早已不在我之中了。我早已从别处来, 或者我不再来。陌生在最熟悉的“心脏中”显示自己——但熟悉说明不了太多什么: 陌生性在从不将自己标识为“心脏”的心之中。直到不久前, 因为没有知觉, 它仍是与我无关的, 外来的, 甚至是不在场的。但是, 刚刚它一阵昏厥, 这个陌生性使我与我自己相关: “我”存在, 因为我是病了 (用“病”这个词并不恰当: 我的心脏并没被感染——它僵硬, 梗塞, 生了锈)。然而取代它的是另一颗心脏, 我的心脏。从今以后, 这颗心闯入了我, 它应该被排出的。

无疑, 这只能在征得同意、而且有其他人在陪伴我的前提下才能发生。我说的“有其他人”, 指的是那些与我亲近的人, 也包括医生, 最后, 我发现自己比以往的那个我更重、更多样了。在不同情况下动机不同的每个人, 整个世界都相信, 延长我的生命是值得的。不难想像, 这一堆介入“我”最为私密的领域中的陌生人有多么不同。姑且不说与我亲近的那些人, 还有我自己 (正如我刚才所说的, 它是以往那个我的两倍: 一阵奇怪的判断力的悬置, 使我呈现为正在死去——没有

反抗，没有诱惑；你感到心脏离开了，你认为自己就要死了，你觉得你将什么也感觉不到了）。但是医生们——在这儿，他们是一个完整的团队——出乎我所料地介入了进来：他们必须先估计一下你是否适合做心脏移植手术，然后提出建议，而不是硬将移植器官强加给你。（那时，他们告诉我，还有一项强制性的“后续工作”，仅此而已——除此之外，他们还能向我保证什么呢？八年中，我经历了一系列别的困难，因为这次治疗，我很可能患上癌症——但直到今天，我还活着：谁还能说“干嘛多此一举呢？”这是什么样的“多此一举”呢？）

但是，我渐渐得知，医生们也需要决定是否将我的名字登记在等候名单上（就我的情况而言，例如，医生们会认真考虑我只能在夏末动手术的请求，这似乎暗示着他们对我的心脏的维持能力还有一定的信心）。而且，这个等候名单预示着我还有选择余地：比如，医生告诉我，另外一个心脏移植候选人因为身体太虚弱，无法承受后续治疗，尤其是药物治疗。我还知道，我只能接受O⁺型血的心脏，这样，可能的选择范围又小了一些。我从来不问：如果只有一个心脏，却有不止一个的可能接受者，那么，怎么来决定？谁来决定？大家都知道供不应求……一下子，那个交织着陌生人和陌生的复杂肌体的过程便铭写了我的幸存（survie）。

在最后的决定中，什么是我们必须一致同意的？事关生死的决定不能刻板地按照必要性来考虑：既然这样，那么，在哪里找到那一个呢？而且，是什么东西迫使我继续存活下去（survivre）？这后一个问题又引出了许多其他问题：为什么是我？为什么，一般地说，要存活下去？“存活下去”（survivre）意味着什么？在这里用这个词是否还恰当？从哪个方面来衡量一个健康生命的长短？我已经年届五十：但是与20世纪末发达国家的人口平均年龄比起来，五十岁还算年轻……二三四百年前，五十而死也没有什么不光彩的。为什么会今天在今天这种情况下，我突然想起“不光彩”这个词？为什么，又是如何，我们，生活在公元2000年的发达国家里的我们，再也找不到一个“合适的时候”

来结束生命（八十岁之前几乎是不可能的；这个年龄难道不会继续增高吗？）。当有一天，医生们放弃给我的心肌诊疗（cardiomyopathy）寻找起因时，有一个医生对我说：“你的心脏在程序上只能持续到五十岁。”但是，这个既不能使我从中领悟天意（providence），也不能使我从中了解命运（destin）的程序是什么？它不过是普遍缺乏规划的长段中短短的一小段程序序列。

在这些选择与决定中，哪里是正义和公正？谁来衡量它们？又由谁来宣布？在这件事情中，我所知道的一切都是从别处（da'ailleurs）、从外部（du dehors）获得的——就像我的心脏和躯体从别处临到我，一个别处在“在”之中存在。

我不想不屑一顾地对待数量不足的问题，也不会声称自己对“质量”毫不介意；我们所知道的，只是如何认真地对待生命的长度。我完全理解，“有总比没有好吧！”这样的话有更深层的含义。生命只能驱使生命向前。然而，生命也一点点地向死亡迈进：为什么我的生命要听从这颗心脏的限制继续向前呢？为什么它就不能不听从呢？

把死亡从生命分离，不让它们彼此紧密地交织在一起，不让它们互相闯入对方的心之中，这是永远不可能做到的。

八年来，我经历了这些磨难，无数次听到别人、听到自己一遍遍地重复：“要不然，你已经不在这儿了！”一旦失去，对这种东西所具有的必要性，或者是可欲的特征，一个在场，它的缺席已经有了，全然简单地共同赋予了任一个的别样的世界以形象。我们该如何看待？以痛苦为代价吗？当然。然而，为什么我们总是要重新回到痛苦缺席的渐近线？这是一个古老的问题，但我们必须承认，技术将这个问题的重要性提高到了一个我们至今远未理解的高度。

至少从笛卡尔时代开始的现代人把存活和不死的愿望看作“统治和占有自然”的普遍计划的一个组成部分。它因此计划了对“自然”增长的陌生性。死亡和不死这一对绝对陌生的不解之谜又苏醒了。过去在宗教中表现的，现代人则依靠技术的力量来延缓结束，在这个词任何

意义上的表达：延长期限，技术展开了终结的缺席：哪个人的生命是应该延长的？延长到哪里结束？因此，延缓死亡的同时，也是展示死亡，强调死亡。

我们只能说，人类从来没有准备好应对死亡这个问题，人类对死亡的毫无准备不过是：死亡自身的一击和死亡自身的不公正。

因此，闯入我生命（我这虚弱而喘不过气来的生命，它有时不知不觉地陷入抑郁，抑郁到几乎要令人吃惊地离我而去）的这个多重的陌生人就是死亡——或者说，或者甚至就是生命/死亡：是存在之流的悬搁，是“我”无所事事的间歇。拒绝与接受都陌异于这个境况。但没有什么不是陌生的。生存的手段本身就是陌生的，换一个心脏意味着什么？这个东西超过了我的再现的可能性。（打开整个胸腔，使植入的器官保持良好的状态，使血液在体外循环，把血管缝合起来……我完全理解，医生们为什么要声明这最后关头的重要性：搭桥嫁接中的血管太细了。……但是，关系不大：器官移植施加给我这样的意象：一条通向虚无的通道[passage]，走向一个所有的专己或者所有的亲密已经倒空的间隔空间[espace vide]——或者，恰恰相反，是这个间隔闯入了我：管子、钳子、缝线、探针。）

这个被“救活”（sauver）的“专有”（propre）的生命究竟是什么？至少它表明了，它根本不居住在“我”的身体内；它不在任何地方，甚至不在这个早已确立了象征声誉的器官，心脏之中。

（你也许会说：还有大脑呢。当然，移植大脑这个想法有时会制造生动的新闻。毫无疑问，人类在将来的某一天还会对此津津乐道。目前，人们还是同意，大脑脱离了身体的其他部分无法存活。另一方面，差开去一会儿，大脑如果与整个陌生的系统移植的身体一起，或许能够存活……）

一个“专有”的生命不居于任何器官中，但脱离这些器官，它又什

么都不是。生命不仅是存活，而且至今专有地、安适地生活在陌生人的三重控制之中：决定的控制、器官的控制、移植后果的控制之中。

起先，移植手术呈现为一种替换和整合 (*restitutio ad integrum*)：找到一颗怦怦跳动的心。在这个意义上，他者的馈赠所具有的值得怀疑的象征意义——一种同谋，一种我自己与他者之间虚幻而神秘的亲密关系——立刻土崩瓦解；而且，情况似乎是，我几年前接受手术时，心脏移植还是声名远扬；现在，接受心脏移植的人渐渐感觉不到它有什么用处：对器官移植的描述已有相当的历史。人们为了鼓励器官捐赠，过分强调了“捐献者”与接受者之间的那种团结，如果不是兄弟情谊的话。大家都相信，捐献器官是人类的一项基本义务（这里的人类有两层意思）；相信除了血型的匹配之外，不受任何限制（尤其是不受性别、民族的限制：我接受的可能是一个黑人妇女的心脏）的器官捐献，可能在我们中间营造一个网络，一个生/死被分享的网络，一个生与死联结的网络，一个不可沟通的沟通着的网络。

但是，很快，那个陌生者显出了它的面目：那个他者，不是什么女人或黑人，也不是年轻人或巴斯克人；而是免疫系统的他者——是不可替代、只能代替的他者。这叫做“排斥” (*rejet*)；我的免疫系统排斥他者的心脏。（这意味着“我有”两个系统，两个同一的免疫系统……）有人相信，器官排斥实际上就是把心脏呕吐出来，然后吐掉：毕竟，选择“排斥”这个词似乎就是要表达这个意思。但是，这不是关键之所在：问题是，这个闯入者的闯入是不可容忍的——如果不及时处理，很快会致命。

排斥的可能性构成了一种双重的陌生：一方面，移植的心脏是陌生的，因为它是外来的，主体识别出它，并攻击它；另一方面，药物治疗为了保证移植的心脏不受排斥，降低了主体的免疫能力，以便使他的身体更好地接受外来器官。医学操作使接受移植心脏的主体成了自己的陌生人，陌生，这是陌生于他的同一的免疫体系，而免疫系统好像是他

的生理签名。

闯入者闯入了我，我成了我自己的外来者，如果排斥非常剧烈，我就必须接受治疗，使我能够抵抗产生排斥的人体防卫机制（他们给我注射一种从兔子身上提取出来的免疫球蛋白，就像药剂调理实验室的说明书上写的那样，这种东西原本是用来“防御—人类”的；我记得，这种药有一种很奇怪的效果，会产生痉挛性的颤抖）。

然而，成为自己的外来者并没使我与闯入者协调起来。相反，我似乎看到一个闯入的普遍法则：根本没有惟一者（une seule）。一旦闯入发生，它便多样化自身，通过不断地更新内在差异来认同自己。

所以，我一次又一次地熟悉了带状疱疹和巨细胞病毒（cytomegalovirus）——陌生者总是潜伏在我之中，现在，它突然一下子醒了过来，起来反对我，通过免疫系统的虚弱来反对我。

至少，这就是心脏移植的含义：同一性（identité）对免疫性有价值，一个认同（identifie）另一个。削弱其中一个就是对另一个的削弱。陌生越来越成为平常之事，每天发生，通过不断地自我外在化而呈现出来：我必须接受监控、测试、评估。人们装备了许多面对外部世界的建议（这些外部包括人群、商店、游泳池、有病的小孩子）。然而，最有力的敌人在内部：那潜伏在我的免疫系统的阴影里的老病毒，那一直在那里的闯入者，一直就在那里。

既然如此，那就没有任何可能的防御措施。但是，还是有治疗方法不停地将你驱赶到陌生中去：使你疲惫不堪，摧毁你的腹部，引起带状疱疹，产生令人嚎叫的疼痛……穿越这一切，是哪个“自我（moi）”在穿越轨道，又是沿着哪条轨道前进？

多么陌生的一个我啊！

奇怪的不是他们将我打开，给我换心脏；奇怪的是，这个打开的切口再也合不拢了（而且，每一次 X 光透视都告诉我：我的胸骨是用绕在

一起的线缝合的)。我是打开的封闭着。事实上，那儿有一个开口，有一股不停的陌生之流从中穿过：免疫功能抑制剂；用来抵抗所谓的副作用（比如肾衰竭）的别的什么药，其实谁也不知道怎么抵抗；重复的监控和观察；一个完整的存在被彻彻底底地清除了，被登记在一个崭新的花名册上；生命在各种各样的指数下被审视、报告，每一个指数都记录着死亡的其他可能。

于是，在所有这些结合又对立的方式中，我自己成了我自己的闯入者。

我能明显地感觉到它的闯入；它比感觉更强烈：尽管不是我专有的同一体的陌生者，但我却总是发现，它那么强烈、那么尖锐地触及着我。无疑，“我”成了无法查实又感觉不到的连接系统的形式索引。在我自己与我之间，一直有一个时—空的缺口：但是现在，那里是切割的开口，在免疫上它与它自己不可协调，背道而驰。

然后，我得了癌症：我在无意中看到一份环孢灵素的说明时，才注意到自己可能长了一个淋巴瘤（当然，这不是必然的：接受心脏移植的人很少得这种病）。癌症是由免疫能力下降引起的；它就像一个筋疲力尽、衣冠不整、饱经风霜的闯入者。它陌生于我，而且我自己也与自己陌生了。该说什么呢？（但是，人们对癌症产生的内因和外因性质至今意见不一。）

在此，治疗以一种尽管不同的方式要求粗暴的闯入，其中包括一大堆化疗和放射线治疗的陌生。当淋巴瘤咬啮着、消耗着我的身体的时候，化学药品和放射线也在攻击它，使它承受各种各样的痛苦：这种痛苦是闯入与拒绝的关系。即使吗啡，它一方面缓解痛苦，另一方面又引起其他痛苦：眩晕、神志不清。

最复杂的疗法是叫做“本体固有移植 (autogreffe)”，又叫做“干细胞移植”：先用“生长素”提高白细胞的繁殖能力，连续五天以后，将白细胞取出（这时，我的全部血液在体外循环，并将白细胞取出），

然后冷冻起来；接着，我在一间无菌病房里待三个星期，在那里，我要接受一种非常剧烈的化疗，它破坏我的骨髓繁殖能力，然后将取出来的干细胞注入，使它重新工作（注射过程弥漫着一股奇怪的大蒜味……）免疫力下降——降至极低水平——会引发高烧、霉菌病、全身失调，直到淋巴细胞的繁殖恢复控制。

经过这次冒险我们迷失了。我们不再“认识”自己：但是，现在说这些话已经没有任何意义。很快，你成了一个松松垮垮、飘浮不定的陌生者，悬浮在难以辨明的状态之间，悬浮在痛苦、无力、衰弱之间。要与这样的一个自己建立联系已经成为一个问题、一个困难和模糊性：只有经历痛苦与恐惧，任何东西都不再是直接的——协调把人折磨得筋疲力尽。

一旦我宣称：“我痛苦”，“我”的空洞的同一性就不再能放回在它的简单等同中（它的我 = 我的等式），这意味着有两个“我”，他们（能够相互接触）彼此陌生。当说“我快乐”时也是一样（人们能够显示这两个语句在语用中分别是如何表达的）：在“我痛苦”中，一个“我”排斥另一个“我”；而在“我快乐”中，一个“我”超越另一个“我”。无疑，这两个“我”好像两个水滴，不多，也不少。

从痛苦到痛苦，从陌生到陌生——“我”结束/通过它结束，不过是一根脆弱的线。闯入的到来有一定的连续性，闯入持续地主宰着：不断地有治疗，除了一天几次地服药，到医院接受监控，还有因放射线治疗而引起的牙病、没有唾液，还有营养监控，监控可能引起感染的接触，肌肉无力，肾虚，记忆力减退，工作能力下降，阅读医学分析，还有一种普遍的感觉，觉得再也摆脱不了一整套的评估、观察，摆脱不了一整个化学的、制度的、象征的关系网络，它们就像日常生活中的组织网络一样，不容许对它们的忽视。但是这些网络相反地却不断使生活警觉到它们的在场和监督。我成为一个多种解体着的形式的不可解体之物（Je deviens indissociable d'une dissociation polymorphe）。

虚弱而年迈的生命，多多少少，总是这样的：但确切地说，我既不

年迈，也不虚弱。治疗我的，正是影响我、感染我的；使我生存下来的，正使我过早地衰老。我的心脏比我年轻二十岁，比我身体的其他部分至少年轻十二岁。因此，我同时是年轻人和老人，我不再有专有的 (propre) 年龄，我不再有适当的 (proprement) 年龄。同样的，虽然我还没有退休，我不再有专有的职业。同样的，我不再是我曾经所是的人 (丈夫、父亲、祖父、朋友)，除非我保持在闯入者的非常一般的条件之下，即不同的闯入者在任何时候都能出现在我的位置上，让我处于对他者的再现或与他者的关系之中。

在同样的运动中，那个绝对专有的“我”退到了无限遥远的地方 (它要去哪里? 要消失在哪个我还能声称这是我的身体的点上?)，沉浸到一种比所有内在性更加深刻的亲密性中 (我就是从那个不可动摇的深处说“我”的)；但是，我知道，我的胸腔被打开了空洞，我知道滑入了感觉不到疼痛与恐惧的麻醉般的无意识中，在离弃中不再能彼此搏斗。我的身体和流动着的内在的亲密^[1]，这两者的相似都正好说明，在上帝之死的完成形象中，主体的真理是它的外部性和过度：即主体无限地外展。闯入者过度地外展了我。它闯了进来，它带出我，它剥夺 (exproprie: 去己, 去除) 我。我是疾病和药物，我是癌细胞和移植的器官，我是免疫能力抑制剂和治标剂，我是缝合胸骨的一段段线和你锁骨下面一直疼痛的注射位置，我是你臀部上早有的螺丝钉和你腹股沟里的托盘。就像我的小儿子有一天对我说的，我好像是科幻小说里的机器人，或一个活—死人。

像我这样的人越来越多，我和我的同仁们^[2]开始了一场物种突变：实际上，人类重新开始无尽地超越人类 (这或许是人们要说的“上帝之

[1] 南希用的是拉丁语的表达: *Corpus meum et interior intimo meo*。

[2] 我想起了几位朋友的思想: A. Duettmann 用德语的“un-cins” (一个一) 形容艾滋病, 来说明其统一性在于与自己的分裂与分歧的一种存在; 阿甘本 (G. Agamben) 用希腊语中的相当于生命“zoé”的“bios”来形容只是维持简单的赤裸生命 (bare life) 的一种生命形式。引自 Alex Garcis-Duttmann, *Uneins mit Aids* (Frankfurt: Fischer, (转下页))

死”，在这个句子的所有含义中）。人类成为它所是的：正如索福克勒斯在二千五百年前所描绘的，他是最恐怖、最喜欢制造麻烦的技师^[2]。他解自然，又产生自然，重新创造着创造，从无出来，或许，又送入到无。他有能力起源，有能力终结。

闯入者不是别的，它就是我一自己 (moi- même)，就是人类自己；是那个不停止变异 (altérer) 的自己的同一体 (même)，它同时既是锋利的，也是钝蚀的，既是一丝不挂，又是全副武装的，它闯入世界之中，也闯入我一自己之中：它迸发出令人不安的陌生，促生着 (conatus) 无止境的肿瘤^[3]。

郭建玲 译

8. 一切皆为政治？——一个短评^[4]

有一个喧嚣的声音，在我们思想的地平线上盘桓，它宣称：一切皆

(接上页) 1993)；Giorgio Agamben, *Homo sacer I* (Turin: Einaudi, 1995, trans. Paris: Le Seuil, 1997)。更不用说嫁接、增补和前置 (prothèses) 在德里达那里的思考，我还想起了布洛舍尔 (Sylvic Blocher) 的一幅画，《带着女人心的让-吕克·南希》。

[2] 南希无疑是在接续和深化其他一些人的思考，比如，荷尔德林 (对索福克勒斯悲剧的翻译和评论)，海德格尔 (1935年的《形而上学导论》) 对索福克勒斯的悲剧《安提戈涅》中第一合唱曲中对“人”的本性 (dēon: 恐怖，无家和阴森惊人) 和技术的虚无主义时代的思考，还有他的朋友拉库-拉巴特从现代性的“模仿”角度对海德格尔、荷尔德林、尼采对同一化和他异性之间张力关系的思考。——校注

[3] 本文最初是受梅德布 (Abdelwahab Meddeb) 之邀，以《闯入者的到来》为题，发表在《Dédale》杂志上 (no. 9—10, 1999, Paris: Maisonneuve et Larose)。《闯入者》也以书出版 (Paris: Galilée, 2000, 2005)。[我们这里没有翻译第二版后面的一个小附录文字——校注]

[4] 发表在 CR: *The New Centennial Review: at the Heart of Jean-Luc Nancy*, fall 2002。接着前面的《闯入者》的文字一起发表的，作为南希思想“他者”和“闯入者”关系的研究论文集而出现的。——校注

为政治 (tout est political) [1]。这个宣称以不同的方式传到我们的耳朵：有时候，它依据的是一种分配的思想（一切被分享的生存的环节和分化的要素都隶属于一种叫做“政治的”环节和要素，落实了传播或横贯的特权）；有时候，它是一个主宰的姿态（归根结底，“政治”领域决定并支配了其他领域的活动）；有时候，它甚至是一种整合或假定（作为整体的政治其本质是政治的）。在每一种情形下，情况不同，说话人和接受者的腔调也有所不同，有时低眉顺目，有时惊惶失措，有时义正辞严，有时则引发争议。

当这个宣称还简单模糊地“盘桓”在我们的地平线上时，它被当作了苦心经营的整个现代思想的公理。在一个相当长的时期——或许是自 1789 年至今——它确定无疑地建构并巩固了我们的视野，也许还将继续下去，我们不敢说“当今的时代”是否仍然或者不再受这个视野的限制。（尤其是，这个主张被各种各样的法西斯主义和共产主义当作了原则和口号：尽管它们的形式各有不同，但这却是它们真正的接触点。）

我不想在这篇短评中对前现代的思想作过多的评论，我们还是来探讨以下几种说法：政治不是对“古代的 (Antiquity)”总体化，尽管政治学是在古代发明的，这一点毫无疑问，但那时对它的认识只是以“自由民”的城邦为前提的：以本质上有差异的、“非—总体化”的城邦为前提的。奴隶制本身，连同它的经济结果，使我们难以在，比如说，“一切皆为政治”的基础上来理解政治学在亚理士多德“建筑术”中的

[1] 在原文中，让—吕克·南希是把“一切皆为政治”作为一个“习语”来使用的。这个错误的同源词“习语”不仅语法性太强，而且在“创造一个习语”这个表达中，它的弦外之音是一个特殊的习惯表达。正如南希的讨论所揭示的，它不具有民间谚语 (proverb) 的性质。因此，它接近“断言 (dictum)”的含义，但是，它既不是一个法律意义上的正式声明或判断，也不仅仅是一种不值一提的说法；无疑，它是一个主张，一种陈述，但它在命题逻辑的争论之外流通。因为南希的兴趣在于探寻“一切皆为政治”这一说法的潜在含义，而不是从一开始就要贬低这个主张，因此，“声称”看上去似乎是最可以为之的解决办法。——英译注

地位。在这个特定的政治空间里，自由民从城邦（polis）中所获得的利益，与其说是政治管理的那些目的，不如说是其他的目的（例如，理论活动[bios theoretikos]，冥思生活的闲暇），城邦以同样的方式依赖那些在下的—政治基础（infra-political base）（奴隶制和主要以家庭为基础的统—体）。有主权的民族—国家的政治，就其本身，是通过与一种共同的、宗教的或象征性的命运的关系而得以维持的，而这种命运却总是以这样那样的方式，对政治视而不见——然而，从另一个角度看，这个主权导致了“在总体中的政治学”，即导致了现代的政治学。

今天，如果有人什么时候说，政治受经济学检查和控制，那么，这种认识只能归结为一种草率的混淆：这里所谓的“政治学”事实上是过去的“政治经济学”：即在城邦（polis）的层面上，而不是在家庭（oikos，家政）的相对自足的层面上对生存与繁荣的管理职能。“政治经济学”不过是将城邦（polis）作为家庭（oikos）来思考：作为从属于某种自然秩序（代际、血缘、土地、商品、奴隶等财产的继承）的集体或共通体的现实性来假定的。在逻辑上，这意味着，如果家庭—法则（oiko-nomia：家—政）这个名称具有政治（polis）的维度，那么，这个转换就不仅仅是大小范围的问题，同时还包含了政制（politeia），即对城邦事务的知识，这已经被重新解释为一个家—政（oika-nomai），同时，城邦事务知识又不再仅仅（以美好生活的）维持与繁荣，而是以财富的生产与再生产（“拥有的更多”）来诠释自己。

的确，如何来解释人类的群化是一直以来的一个问题，仅仅当“政治的（political）”本身被界定为总体的、总体化的、或包含一切的意义之时，我们才把它理解为“总体政治的（tout political）”。而当政治被界定为一个 oikos 的全体（global：或可翻译为：全球）本质时，或者，更确切地说，当政治被界定为家庭逻辑的全体性（全球性），即各成员对自然资源的角逐与竞争——这是竞争和角逐的第一含义——的全体性时，情况恰恰大致如此。人们最初把这称为“重农主义（physioc-

racy)”（“被自然所统治”）。

同时，有必要确定政治的家庭（oikos）成员的“自然（natural）”本性：这可以通过建立城邦实现，其依赖的基础不再是那种尊重家庭的自治的超越的秩序（建立家庭并结成本质不同的联盟），而是以一种假想的本源的“家庭生态”（/生化学：oikology）为基础的，以人与人、人与自然之间有着一种原始的亲密关系为基础。因此，“社会团体”或“公民社会”（在这个术语首要和严格的意义下：一个以公民为基础的或政治的社会）的制度在根本根据上，理想上或本源上是与人本身的制度等同的——而且，人的制度除了使自己成为第二自然，成为完全人性化的自然之外，别无其他终极目的（设想一下，这个概念是不矛盾的，这也许正是问题的关键之所在……）。

根据这个逻辑，“一切皆为政治”被完全当作了一条原则，继而推出，“政治学（politics）”本身作为一种秩序已经从制度或特定行业（或技艺）中脱离出来，为了产生从一开始便表达或指引的自然的总体性，它必须面临这一分离的压力。在这个意义上说，“一切皆为政治”与“一切皆为经济”最终没有区别。因此，在今天所谓的“全球化（globalization）”过程中，民主制度与市场行为步调一致，互相为对方扫清了道路。于是，说“一切皆为政治”就相当于说“人”是自足的，因为他生产了他自己的自然（nature：特性），使自然成为一个整体。直到现在，对这一自足性和自身一生产的模糊不清的再现仍然统治着政治学的再现（无论它们是从“左翼”还是从“右翼”来再现），至少统治了一切以全球性的政治计划为旗帜的所有政治学阐释，不论这个政治的“计划”是“亲—政府”的，还是“反—政府”的，是“普选的”，还是“革命的”等等。（还有一种虚弱的样式，认为政治是纠正不平等、减缓压力的一种调节性行为：尽管它是产生“社会—民主的”这个混血儿的背景，有时值得我们尊敬，有时因为妥协而陷入困境，也在所难免其他政治学的命运。）

因此，今天所谓的政治学的“危机”、“消逝”和“瘫痪”提出的惟一问题最终就是人的自足性，以及在人类之中而且被它所创造的自然自足性的问题。尽管目前我们越来越多地证明了这种自足性的不一致。这是因为全球化——城邦 (polis) 的家庭——逻辑化 (家—政: oiko-logization) ——也更生动、更强烈地揭示了全球化过程本身的非自然性 (而且最终揭示了所谓“自然”的非自然性: 我们不再生活在一个形而上学[/超越自然: meta-physis]的世界之中了)。

从“作为一个整体的生命—政治 (eco-politics)”中解放出来的“人类”——其社会市场同时且对称地表现了普遍性的“公正”与不公正、敲诈、剥削的全球性增加; 他变得与丧失同一性、专有特征、目的及衡量标准已不太“陌异 (alinated)” (这个词表明了关于确定并衡量“异化”的“专有[proper]”性)。人类首先亲眼目睹了存在中的缺乏。一方面, 那些不得不为生存而挣扎的被剥削者的被禁止去存在 (这与其说是一种缺乏, 不如说是一个禁令); 另一方面, 富有者总是越来越意识到, 如果没有怜悯与同情, 不论是他们的安康, 还是他人的不幸, 都无法产生一个人类的存在或世界的存在。

这是我们最近的一个教训, 一个人们仍然充耳不闻的教训; 但是, 虽然这样, 这个“缺乏”本身似乎同时揭示了缺乏这个简单逻辑的不充足性: 这个类似于异化逻辑的逻辑类比将缺乏的缺席假定为一个终点 (a terminus a quo or ad quem)。但是, 如果不存在端点, 既没有起点, 也没有终点, 那是因为存在一个完成的未完成, 一个无限的有限的自相矛盾的逻辑。于是, 这个逻辑开始塑造“人”, 同时为人, 并通过人, 塑造了“自然”与“历史”。

然而, 在这个自相矛盾的烛照下, politeia 的发明可能也揭示了, 其本身已经早已揭示了这个逻辑。逻各斯的人, 正是一种政治动物 (zoon politikon), 是其自身尺度难以衡量、不可居有的一种存在。polis 不仅表现为一种自我赋予的共通尺度, 而且同时呈现为一种不确定的不稳定性, 以及对不可衡量的尺度的持久的修正 (尽管这是偶然的、

零星的)。(因此,应该从两个意义上来理解“共通尺度(common measure)” :从穿越的意义上说,尺度产生联系;从传播的意义上说,尺度属于每个人。)

这个尺度有一个名字,叫做公正。不论在什么地方,公正都意味着权力的实施(因此,也意味着反权力的实施、权力的撤销、权力的联合,等等)。这些权力的实施,不论从哪个意义上来说,乍一看都与家政的自足性,即自然的自足性这一基不协调。但是,显然不存在什么家—政:无论从哪个方面说,都只有一个生命技术(ecotechny):也就是说,一块共同的土地或一个生活环境,用来生产、发明、不断地改变从未达到的目的。“政治经济学”也许从来没有像今天这样具有压倒性的支配力量,不过,政治经济学所谓的自足性的根本矛盾也从来没有像今天这样明显。我们所理解的绝对“价值”(“人”的价值、“世界”的价值)与可衡量的所有其他价值之间的不可共度(incommensurable)也从来没有像今天这样突出(可共度性是形容“一般的平等”的另一个词语)。

不论是自我—给予还是他者—给予,是人的给予还是神的给予,政治学都已经作为一种共同本质和目的的给予隐退了:作为一个总体,一种总体化而隐退了。从这个意义上说,没有什么是政治的。

然而政治学又回到了它的位置,在这个位置上,以不可衡量的公正为目的,权力得以实施,也就是说,在这个位置上,人类和世界的存在可以宣称它们的无—限性。在定义中,政治学不再将所有的其他存在领域都括入囊中。其他领域就是那些无法衡量的领域,如“艺术”、“宗教”、“思想”、“科学”、“伦理”、“管理”、“交流”、“生产”、“爱”、“战争”、“血缘”、“迷狂”,实际上,你可以说出无穷多的名字:它们之间彼此的差别和界限(这并不妨碍它们的毗邻与互相渗透)都决定了一种形态的产生,根据这种形态,又产生出某种确定的表现形式——尽管这种表现形式本身会构成表现的“不可表现”或在

场的退隐。（但是，如果我们必须使用这些词语，那么，非政治领域既是公共的，也是私人的。所有词语，在它们的双层含义上，都被分享了。）

在这些形态中（不排除它们之间的交流与接触），有一种不可共度性。政治学被重新描述成一个你必须敞开这种不可共度性的领域，不论是公正的不可共度，还是价值的不可共度。与神学政治、政治经济学的主张截然相反，但与“前政治”政治（如果可以这么说的话）的重要内容相联系，政治学不再是假设统一完整性的位置；它也不再是塑造、呈现各种关于起源或目的的统一体，简而言之，即“人”的统一体的不可共度性的领域。政治学承担的是空间与时间的间隔化，而不是形象的改变。

当然，政治学是一个“于共通中”的领域：但只有在敞开不可共度性的意义上（连同我们刚才描绘的那两条平分线）它才是如此。政治学不会把“于共通中”归拢到任何形式的联盟、共同体、主体或神显（epiphany）之下。只要是“共通”的，就不是政治的；只要是政治的，就绝对不是“共通”的。但同时，不论是于共通之中的领域还是政治领域都不允许对“外部社会”与“内部共同体”进行区分。（这个二元性对社会团体/灵魂就如同对个体的身体/灵魂的区分一样不再适用。）

现在，我们应该把政治学理解为表达非一统一性的一个特定领域，一个非一形态象征的领域。“平等”、“自由”不过是不确定的、有问题的名字，在它们的名义下，我们必须保持（敢说是：保持空无的开放？）必然地不完成不可共度性的本质与目的；而且，就是维持这种（不）可能性：必须以不可共度的“公正”为模本来塑造权力，塑造将无组织的非统一体团结在一起的权力。因此，这个要求具有了普遍性（没有一个是被给予的，而是不得产生）。在这个意义上，政治不再是“一切”——尽管一切都要通过政治与其他的一切相遇。确切地说，政治学成了一个“解总体性”的领域。或者，我们可以冒险地

这样归纳：如果说“一切皆为政治”——但这是在不同于神学政治和(或)政治经济学意义上的那个政治,那是仅仅当“一切”既不是总体的,也不是被总体化的意义上的。你能想像这个高度上、这个强度下的民主是什么样子吗?

郭建玲 译

9. 我们这些人 (Nous autre) ^[1]

谁说“我”,当他这样说的时候,他就与自己区分开了。这一点总是如此:他自我分离,自我分化(écarte),甚至说他分身为二。正如兰波所说,我是一个他者(autre)^[2],这是一种先于所有可能的异己感或异化感的明证性。在成为一个不同于自我(soi)(这个可能始终如此的人)的他者之前,这个我就完全是另一个(autre)我的他者^[3]。我是一个任何另一个我之所是的他者(这个我能说“我是”)。通过他的陈述(这一陈述依附于他的陈述行为,并吻合他所要陈述的涵义),这个我界定(或他界定……)了一个不同于任何人的他者,这个他者不同于在他说“我”这个词时所呈现的同一性(/自同性:mêmeté),不同于这个词的语言意义所赋予他的同一性,也不同于他在说出这个词时所指涉的主体的同一性。在他发出这一音节的时候,

[1] 本文发表在 *the catalog of the photo festival photospana, Nosotros, Madrid* 2003。标题可以翻译为:我们这些人,而字面意思是:我们其他人。——校注

[2] autre 既有“他者”,又有“另一个”的意思,中译据上下文而选择相应的表达。——译注

[3] *je est un autre que tout autre je*. 注意这里的第一个人称词“我”(je)后面的系词为 est (第三人称单数系词),表明这个“我”是作为一个泛指代词来使用的,原文中特意用斜体字来标示,中译除沿用斜体标志外,一般把它译为“这个我”,以区别于作为第一人称指代的“我”。——译注

他指称了自己。“指称自己”指的是，把出现的这个人置于名称前，这个人，他/她随后就能道出自己。

这就是为什么我能够完全清楚、完全平等地言及你或者您。“你”的称号赋予了另一个人一种对等的“我”的地位，在这个“我”中，本来的我也已经沉默地萦绕在了第一人称的“我”的陈述中。当儿童一旦理解在这同一个代词之下（它在每一次说出它的时候都是严格地不可替代的）每一个人的可替代性时，他就开始说“我”了。每一个人都毫不犹豫、毫不示弱地和他与之分享这一不可分享之物的他人区分开来：这一不可分享之物是模糊的切线，幽暗的庇所或令人眩晕的深渊，从中冒出了“我”这一音节，就像拍摄时的“咔嚓”声或敲击电脑时的“劈啪”声。

就像一部照相机的按钮：在按下它的时候，手指就说出了我。它悬搁（suspend）起诸多在它面前相互交错、彼此融合的主体（取景者、窥视者、幻视者、失明者）的犹豫不决的姿态，它在一种定格（suspense）中悬搁起它们。在这种定格中，一种出人意料的可能性戏剧般地凝固下来，成为必然性，成为命运（fatalité）。就如这个按钮，在它的作用下，相片（或如人们以前所说的快速曝光^[1]）把一种瞬间的独特性，一种由此而变得可感知的、在场的、不容置疑的不可感知的变化——一道皱褶，嘴角的一撇或一个烟圈的涡旋——据为己有，就像在我说出“我”的瞬间，我把一个本一的、全然不可见的主体的另一面（le tout-autre）据为己有；就这样，仿佛非视见的东西突然间完全地暴露出来。在拍摄相片之际，我把一个他者固定在一种被悬搁起来的犹豫姿态中，借此，图像及其主体同时被确定下来：我，相片的拍摄者，

[1] 这里的“快速曝光”原文为“instantané”，它又有“当下性”、“瞬间性”等含义。——译注

在每一次都是另一个人，不同于剩余者 (le reste)，不同于不再说“我”的人，不同于在我的另一个瞬间说出“我”的人。

* * *

这确实不同于我们。如果说我，就像你一样，构成了一个代词，这是基于整体：正如一个行省总督 (proconsul) 维持着执政官 (consul) 的位置和角色，同样，在这里，代词 (pronom) 就足以包含了名称 (/名字: nom) 的存在和权威。同样，正是以这种方式，圣经中的上帝把不可命名的名称与“我是” (je suis)^[1] 的断言结合起来。在“我是”——上帝的“我是”或笛卡尔的“我是”——中，“是”很少是由它自己来称量的：它只是“我”的赘词。（这就是笛卡尔写下 ego sum [我在] 的缘故，他把原则上无效的 ego [我] 添加到了动词形式的 sum [是] 之前，因为就语法而言，ego 已经被包含在 sum 之中了。在展开这一点时，笛卡尔把动词形式的“是”转变为了代词“我”。)

但我们构成了一个更少明证性和更少确定性的代词。一旦我们听到“我们”这个词（比如说，当我正写下这个词或你正读出它时），我们是通过一种本身还是多形态的不确定性而得以把握的。我们其实应该立刻询问自己：“我们”是谁？它将要归并的是何种主体？以何种名义，能够把多个阅读你手中之书的主体（实际的或潜在的）归入一个“我们”之中，对我或我们来说是可能的（在这个时刻，只有你而没有其他人存在，正如在另一个时刻，只是我单独在写，在这种情况下，确实，我们并不能把我们两个人的存在合在一起）。事实上，你清楚地知道，你是单独地在阅读（正如你单独地知道在这里写下 seul 或 seule 是否合适）。这一点，即使当你和另一个人一起“阅读摆在你们面前的同一本书”（正如雨果在某个地方所写到的）时也是一样的。

[1] 或译“我在”。——中译注

我写，你读。而我们这些人则是与摄影，或许与一般的艺术相关的文本的书写者和阅读者（如果我试图想像能阅读这本书的人），如果我们想要确认我们，我们就需要建构一种并不完全随着这个简单的词“我们”而给出的认同性（/同一性：identité）标准^[1]。每当有人说“我们”一词——可是，谁能说出“我们”一词呢，除了某个人，某一单独的人之外？谁能说出它呢，除了我或你之外？——因此，每一次，它都提出了一种认同的请求。对于这种请求，它提供了或暗示了一些特征、提示、轮廓，然而并不能保证其直接的立场；相反，这个我却能以某种可触知的方式得到保证。

我像任何他者一样不停地自我区分。我们也提出了同样的企图，但带着明显的恳请、要求、希望或欲求分离的特征。我们应该构造其自身的他异性（altérité），这种差异性从来就不是不同于倾向性的东西。这就是为什么我们在说出“我们”时伴随着请求的因素：“我们法国人”，“我们在家里”，“我们是摄影师”。这样提出的请求同时也具有其脆弱性和困难性，事实上，谁是“法国人”？哪里是“我的家”？谁是“摄影师”？……每一次，都需要建构一个概念，或不得不接受一种形式的和外在的认同标准（身份证，户籍簿，营业执照）。

* * *

这就是为什么我们谈到——某些语言则另外暗示道——我们这些人。也许西班牙语就是这其中之一，在那里，这种用法更为普遍。一个西班牙人可以说：“我们其他人（西班牙人）常常对我们说‘我们这

[1] 注意这里的“确认”（identifier）与“认同性”（identité）在字面与意义上的相同性，identité还有“同一性”的意思，在译文中依上下文而选择相应的表达。——中译注

些人’。”（“Nous autres [espagnol] nous disons fréquemment ‘nous autres’.”）最平常的背景就足以明确地指明不同团体的同一性（identité）（如那些已经看了展览的人）：同一性既是明显的，又是脆弱的（作为推定意义上的脆弱）。在法国，相反，“我们这些人是展览的参观者”（“nous autres visiteurs de l'exposition”），这一表达趋向一种更加有力的认同（自负的人，请愿者等）。在德语或英语中，“我们这些人”并不是建构性的，而是语境使其得到理解：当尼采写“Wir gute Europäer”（“我们这些好欧洲人”）时，法语的译者把它表述为“我们这些好欧洲人”（“Nous autres bons Européens”），这一翻译意识到了“好欧洲人”并不是一个给定的整体，而是一种吁求，一种独特的假定或推测。

这涉及到的始终是一种假定或推测。他异性——独特的同一性——不是给定的。在我产生或创造其本己的同一性的地方，我们则投射或假设这种同一性。我们这些人使人明白，最终在勘察之后，这个我们有一天将成为一个完全不同的主体。

相应地，“我们这些人”包含了一种对其陈述缺乏明证性的假定。谁说出了“我们这些人”？这一点是完全不清楚的。说出这个词的个体都假定并要求人们能与他一道接受在所有这些被意指的“他人”中任何其他个体所表呈的共在（任何其他“西班牙人”，任何其他“摄影师”）。在我像所有其他人那样自我区分时，我却求助于它所以为的包含在它的共同的同一性（这种同一性是被假定的但从未被确定下来）之下所有其他人。民主制中的代表和一个“民族”的可能性或不可能性等所有这些问题都基于此而纠结在一起了。一个民族既不说“我”，也不说“我们”，它更多的是以第三人称的语气谈到它自己。我们能在官方文件、宪法上读到：“西班牙人民宣布……”但这一第三人称事实上已经很明显地避开了读者的认同（谁？何种公众权利的主体？）并使陈述的施为能力（la puissance performatrice）陷入了危机（民主制的奠基能力……）。

* * *

归根到底，我构成了一种在语言学的 *speech act*（言语行为）意义上的履行式语句（*performatif*）：陈述实现了被陈述的真理，在说“我是”的时候我就是了。相反，我们则构成了一种使动的履行式述语（*un performatif inchoatif*），开始形成（*former*）但尚未完成（*performé*）^[1]。“我们”始终处于诞生状态。这一点对于“我们这些人”所意指的东西也一样：从远距离被瞄准、被欲求的独特的差异性。

也许，只能在一种特殊的情形中，“我们这些人”以逐渐趋近的方式最终与我连接起来。这就是当某人（某人：这是同时逃避我和我们的方式，是陈述的零点^[2]）面临着一种不幸、悲惨、死亡的场景时所说的：“我们这些可怜的人！”（“*pauvres de nous autres!*”）（一个过时的法语表达式，我希望西班牙的译者能找到与之对等的句式）。我们这些人因此表示的是在其有限性的脆弱中的人类总体。在分享中给予我们整体（给予作为整体的我们，在本质上不同于所有被排除在外的人）的持久且明显的唯一差异性，就是在我们之中的作为非持续的、延伸在原初的坠落的昏暗中的人性的差异。

正是我们不同于所有其他的存在者。但这“我们这些人”在差异性或在一种缺乏其自身的存在的本体论变更中既区分了我们，又裹卷了我们——这远不是在一个我之下聚集起来的我们。一种本质性的非重合使我们不同于我们自己。（用法语来说，“我们自己”在某些情况下可以替代“我们这些人”：“我们自己”可能具有“对我们来说”，“在我们这边”的意义。）

这种非重合典型地体现在摄影中。这不是说它在绘画中就不起作

[1] 注意这里的“履行述语”、“形成”、“完成”等词在字面与含义上的内在关联。——中译注

[2] 这里的“某人”（*on*）如果在海德格尔的意义上来说，就是“常人”。——中译注

用。但后者从来没有面对“瞬间性”，面对一个我在启动按钮时与一个你，另一个我的重合。摄影就是围绕着光线与眼睛，外景与内景，这一（能动的）瞄准与那一（被动的）他者的共同的作用（基于金钱或数目上的支持）而建立起来的。

这种共同的作用立刻就分化为光——photo——及其踪迹——graphie。在它的踪迹中，它已改变了自己。光线反投向眼睛（进入眼睛），它向眼睛所呈现的既不是一种“视景”（vue），也不是一种“视看”（vision），既非客观的，也非主观的；而是可惊异之物（la surprise）的痕迹，在这里，无论是“拍摄”者还是“被拍摄”者都一道被定格在相片中了。在这里，在这一痕迹（即相片本身）中，两者在彼此的骤然遭遇中相互占有^[1]。现在，一个对另一个，在同一时间既是内在的，又是僭越的，既是陌生的，又是熟悉的，就像同一图像一样。这一图像的同—性包含着其相随而行的两个主体的他异性。

相片是有两个主体的怪物，具有双重的人体和一个惟一的深沉的头颅，不停地眨着诡异的眼睛。

在这里，在这个时刻，在相片上，时间眨着眼睛，在凝固的表面上延伸。它生产出最精确最严酷的“我们这些人”，这两个中的每一个都肯定了他们的相异性，同时却又一起提出了一种与任何他者都不同的认同的要求。在它们的区分中，它们又彼此吸引（正像在由弗罗因德[Gisele Freund]所写的乔伊斯的题词中所写的：在另一个人的眼睛中看到自己，把自己投向另一个人的眼睛中）。这就是相片本身的同—性，公开地与自身非同一，又奇怪地与照片上的这两个他者的重叠同一。观看者与被看者相互遭遇——相互警戒，相互吸引，作为相片，两者共同宣布了沉默而另类的我们这些人。

[1] 注意这两句中的“可惊异之物”（la surprise，又有“突然遭遇”、“袭击”之意）、“拍摄”（prendre，其过去分词形式为 pris 或 prise）、“相互占有”（se prendre）、“骤然遭遇”（se surprendre）等词在字面与含义上的联系，中译未能完全传达这种关联。——中译注

* * *

在这种情形下，每一个我（模型、相片——或主体与主体），每一个我都在相片中沉淀了自我的履行式述语的确实性；只是在他者中才证实了它作为“完全别样的人”（/整全他者：tout-autre）所具有的固有的差异性他异性。每一幅相片都形成了我们这些人，在其中，某一时刻，这一闪动在相片中的永恒的时刻，重新统一了那不再合一的拍摄者与拍摄者——一种被接受、被假定的惟一的同一性，而相片除了是这种同一性的假定和依托外，不再是别的什么。因此，每一次摄影都通过连接起“我们这些人”，通过宣布并随即完成一个沉默的我而结束。它既是直接的，又不像是真实的。

每一次拍摄都是一个无可辩驳的闪亮的我是，而其本有的存在既非被拍摄的主体，也非正在拍摄的主体，而是一种把捉在含银量或数值上的明证性：在咔嚓一声中，这个，那个，这个人，那个人，就已经在这里被把捉了；这一此时此地就在当下此地被永恒化地凝固在这张纸上了，人们可以把它们冲洗并印刷出来，它那独一无二的犹豫的姿态在这出其不意的把捉的决断中被凝固下来，被神圣化。这种把捉自行呈现并向我们宣告：我是。但这一我是同时宣布了“我们这些人”：我们在这把捉中获悉了他们，我们在这一此时此刻同时遭遇了他们，这一此时此刻使我们成了完全不同的整体，成了完全不同的彼此相对，彼此相随，彼此相交（autres l'un à l'autre, l'un par l'autre et l'un dans l'autre），成了在这一遭遇之外我们所不是的人，总而言之，成了完全不同于注视着我们的你们，成了深陷在我们的被捕获的差异性中的人。

正如另一个我在一样，这个我在也在我思中阐明自己。摄影思考，这就是说它在它的相片的存在中与其自身相关联。摄影是作为亮度、阴影的分配、背景、纹理、景深而被感觉到，并被建立起来的，这使它确定了一个意义的纽结，在其中，最初的结扣在把捉中，在对犹豫姿态的撷取中逗留。由于这一纽结不可能被解开——仅仅借助某些解

释图样略有松解——思想在这里从根本上说还只是一种关于它自身专有的陌异性的 (propre étrangeté) 思想。

在一幅相片中始终有某种幻视之物，某种迷离之物。在绘画——此外还有电影，但它是完全别样的——力图呈现 (présenter)，力图使我们接近在场 (présence) 的某种样式的地方，摄影，它看起来也应该是根据同一含义来操作的，却把自己交付给一种对其本己的在场的不可抑止的减省中^[1]。一旦它被冲印 (tirée)——就像从虚无中抽出来 (tirée du néant) 一样——它就失去自身，它悄悄地、暗暗地退回到拍摄状态 (retirée à la prise)。最微不足道的相片都暗暗地供认自己，它通过把每一事物都变形为一种他异性而做到这一点。这种他异性因其接近于我们，因它使我们返回到我们所熟悉的直接性中而更显得特异。因此，相片始终在低声咕哝着我们这些人：我们这些被展示的人，被太阳、月亮及各种投射物辐射的人，我们这些日日夜夜处在这个世界上的陌异者，我们这些突然发现自己被瞄准、被探看、被显影的人，我们是人及人的影子，我们是我们最本己的 (propres) 也最陌生的 (étranges) 他者。

相片的秘密，它之迷离的至为明亮的奥秘，就是逃逸进熟悉之地的陌生性中。相片被诱惑进了熟悉之物，旋即又迷失 (égare) 在陌生性中。它在捕获它的迷幻之际，迷失了它的捕获物。相片陌生化，它使我们陌生化。在按钮的主体和被把握的主体之间有一种没有重叠的共存，或有一种没有接触 (contact) 的重叠，或一种没有并合的接触 (这就是接触的规则)。相遇在其有效性中是无效的 (这就是相遇之道)。

这就是迷离的我是和相片的秘密。它并不因此说：“我是一个他者。”它说的毋宁是完全不同的由“我们这些人 (nous autres)”组成

[1] 当然，“相片”、“图画”、“电影”在这里已经成了为部分独立于诸技术及规定性的物质载体的概念。我借助它们来规定混合在空间中、混合在同一种媒介的使用中，以至混合在一张“相片”中的各种价位和趋势……“视频”应该反过来进入这种概念的游戏。

其文本的“我是”。仍有待于询问，是否能够发现一个惟一的我是，它并不基于被不可胜数的我们这些人所充塞的自己本身之上：而这可能恰恰只是相片力图去探测，去暗示的东西。每一个在相片上的“主体”都沉默地，执拗地回涉到所有其他的主体，回涉到这个奇妙的相片世界中去（在这个世界中，我们在某一天彼此相互占有），回涉到这一庞大的、迷宫般的相片档案馆中，在这片地基上，有这样一个米诺陶（Minotaur），怪兽、精灵，我们的陌生性的奇异形象在萦回着。相遇始终是可怕的，神圣的，公开的而又险恶的，侵袭的而又含糊其辞的，在捕获中逃逸，在撷取中放弃。这不是一种辩证法，或者说，这也是在每一种辩证法的心脏中跳动的迷狂的质点——种子，是阻碍前进的迷宫。

这个种子，或这个迷宫，叫做身体。相片就是身体的切片。我们这些人，作为其他人，我们就是身体。当我们相互遭遇的时候，我们就是身体。米诺陶的人体，每一次我们都是它的兄弟姐妹，正是它的血在滋润着动物的头。在它那一边，没有身体也是一样的，是藏匿在其身体后面的自身，是没有精神向度的点，是一个形式“我思”的空洞指向，但使相片得以可能的东西（不久以前还使人相信它能在涂明胶上把捉住精神的东西），是在它之中与身体相关的东西：正是它在提取，也是它被摄取，被采取。正是它，它的外壳，脱离并抽取了胶片。正是瞬间的物理学和化学，按钮的重力，这种空间的弯曲，一种视觉的不可触及的轻盈，它沉淀并凝结成了表皮的稠密，触及的密度。相机按钮的接触和触及每一次都离析出一个新的身体，一个瞬间的、变化不定的但又在其变化中凝定下来的身体，就像在快乐和痛苦中突然遭遇的爱的身体或痛苦的身体，欲求的身体或害怕的身体一样。我们这些人，是难以捉摸的身体，是精致微妙的身体，是被它们自身的明亮性变得模糊的裸露的皮肤，是被另一个身体、被他的眼睛，他的手指，他的存灭不定、变化莫测的思想（它突然进入我们这些人中，就像进入它的防御性的山洞中，在那里，它继续它的思考）

所轻轻挤压和打开的身体。

张尧均 译

10. 身 体^[1]

身体 (Corpus^[2]: 名称总汇) 不是话语: 但我们这里需要一个身体。

我们需要一个身体, 一个目录 (catalog), 在没有任何先验理由的情况下, 列举经验的逻各斯将构成一个数据目录, 其顺序或完成的程度都是任意的, 身体的各个条目^[3]的汇集: 字典条目, 进入语言的条目, 身体的记录。我们需要被动的记录, 就仿佛地震仪难以察觉的、准确的记录针一样, 身体的地震仪, 感觉的地震仪, 还有这些身体的条目的地震仪: 入口, 孔洞, 皮肤上的各种毛孔, “你的身体的入口” (阿波利奈尔语)。我们需要一个身体接一个身体地、一个地方接一个地方地、一个条目接一个条目地引用, 去铭写。

只要我们接近身体, 只要身体不是不可渗透的 (impenetrable), 像

[1] 这个文本最初是以英文的形式出现的, 于 1990 年出现在 Irvin, California 的国际会议上, 后来收集在 *Thinking Bodies*, Stanford University Press, 1994, 以及南希著作的英文翻译版《出生到在场》(*The Birth to Presence*) 中。实际上这个文章的主要思想后来出现在南希自己的著作《身体》(*Corpus*: Paris, 2000) 的法文版中, 因此我们的校对翻译还参照了法文版。英文翻译由陈永国先生完成, 我们对此表示深深的谢意。——校注

[2] Corpus: 在法语中有身体、文集汇编等含义, 与肉体 (chair)、身躯或物体 (corps) 等的关系值得注意。英文: corpus 翻译为: 身体。这个词也不好翻译, 似乎可以翻译为: 身躯, 躯体, 甚至肉体, 虽然在法语中肉体有其专门的词。这个词是某个事物自身显现的样子, 甚至一个书本也可以是 corpus, 南希专门有一本书思考了 Corpus, 以此来解构身体和灵魂的二元论, 以及基督教的言成肉身的理论等等。——校注

[3] entries-Entree: 这里有词条条目和身体的开口、入口的双重含义。——英译注

生理物理学所定义的那样，那么，所有这些就都是可能的。身体对于语言是不可渗透的，而语言对于身体也是不可渗透的，如“身体”这个词已经在保护自身，融入自己的条目之中了。

两个身体不可能同时占领同一个空间。你和我不可能同时既在我说话的空间里又在你听话的空间里。

一个话语必须表明它的来源，它的发话点，它的可能性的条件，它的转换连接。但我决不可能从你听话的位置说话，你也不能从我说话的位置听话——我更不能从我说话的位置听话。身体是不能渗透的：只有它们的不可渗透性是可渗透的。词语回到嘴边，或回到纸墨上来：这里没什么可讲的，没什么可交流沟通的。一个身体的共通体。

我们需要一个身体的名称总汇：身体、身体的各个部位、它的各个入口的简单的名称，一个不知从哪里来的表述、甚至没有表述过的名单，但却得以宣告、记录和重复，仿佛有人在说：脚，腹，嘴，指甲，伤口，毒打，精液，乳房，文身，吃，神经，触及，膝盖，疲乏……

当然，一开始是要失败的，而且意图上就如此。

而且是双重的失败：未能生产关于身体的话语，和不能生产关于身体的话语。一种双重约束，一种神经官能症。我已经结束了关于身体的谈话，可我还没有开始呢。我永远不会停止关于身体的言谈，但我从说话的这个身体却永远不能说话，既不能谈论它自身，也不能谈论我。它永远不能体验话语的快乐（jouissance），而话语也永远不能享受这个身体。

这个程序从一开始就是清楚的：这是致力于“身体”的话语、对话、论坛的惟一程序。当把身体投入这个计划、投入任何计划的时候，身体就已经被放一边了。此时此地，谁能告诉我们这是哪一个身体在向哪样的另一个身体传达呢？但我们应该讨论传达授予（adresse）吗？在何种意义上呢？必须要有授予、技巧、接触（tact）——即是

说，恰当的触及 (touch^[1]) ——才能把身体看作是它们必然要成为的被授予对象吗？如何触及呢？整个修辞都成为了问题。如果我们非一隐喻地来理解这个问题，情形将会如何？如何触及？而作为修辞和言语艺术的问题或程序，就是惟一的隐喻？词语触及的如果不是身体，那又是什么呢？而这就是问题的症结：你如何捕捉到身体？我已经失语了。

当然，问题不在于说明身体是不可言喻的。不可言喻总是用来形容一个更深的原因、更秘密的、更沉默的、更高尚的词的：只有与上帝相结合的那些词才能接近的一个意义宝库。但“上帝已死”意味着：上帝不再有一个身体。已死的、腐烂的身体是在任何语言中已不再有任何名字的东西，正如我们从德尔图良和波舒哀那里所了解到的一样。而未命名的上帝已经与这个不可命名的东西一起消失了。完全可能发生的是，随着这个身体的消失，所有身体，以及关于身体的任何概念、任何真理、任何再现，也都随之消失了。但身体还保持着自身，还有被身体所分化的话语还残留着。人们不应该停止谈论不能言说的东西，人们不应该停止触及身体的言说和身体的语言，使身体紧贴着它们。从这种与语言的身体与身体之间的接触，人们必然期望一种出生，期望身体的外展，这是一种在自身外的语言将要外一铭写的 (ex-écrit)，将要通过触及、通过落入沉默来加以命名的。

实际上，上帝的身体就是人自身的身体：这个身体是上帝从“ex li-

[1] Le toucher (英文: touch) : 翻译为: 触感 (概念上的泛指), 触觉 (具体的触觉), 接触; 触摸 (但是在法语中触摸和抚摸相关, 与触及的差异很大, 这个是要注意的), 等等。与这个词相关的有 tangente (接触) 或 tangible (可触知的), sentir (感受, 觉得), sensible, touch, 德语的 ruchen 等。这个词体现了南希在哲学思想上最为重要的贡献, 他以此来解构整个西方传统, 尤其是基督教对感触的形而上学依赖, 在感触中建立起最高真理的根据, 在亚里士多德的《论灵魂》和基督教耶稣复活的神话里 (“不要触摸我”) 尤为明确。德里达也为此专门写过一本与此相关的南希的书。南希在这里主要讨论的是触摸和界限, 独一体的身体作为意义的分享的思想。——校注

mon terrae”为自己而造的，以“油灰 (putty)”象征着他的整个创造。“在眼中有火；在形成言语的口中有气；在属于触及的手中有土；在生殖器中有水。”^[1]作为上帝自身的形象，人的身体以人的身体相似于他，而且显现在位格中的创造性的权力、美的光辉及其荣耀的庙宇和颂歌。

随着上帝之死，我们也失去了这个荣耀的身体，这个崇高的身体；他的神圣主权的真正象征，他的巨大工作的微观宇宙，最后是不可见之物的可见性，对不可模仿事物的模仿 (mimesis^[2])^[3]。

然而，为了思考这样一种模仿——详尽阐述言成肉身的整个教义——我们不必考虑身体，不必考虑身体的理念。身体在柏拉图的洞穴里诞生，或者就是以洞穴的形式被构想和构型的^[4]；作为灵魂的监狱或墓穴，而且身体首先是从里面被思考的，是被埋葬的黑暗，光只能以反射的形式渗透进去，现实只能以阴影的形式被思考。这个身体是从内部看到的，如从内部看到母亲身体的普通但却痛苦的幻象一样，如想像自身居于自己腹中的情形一样，没有父亲或母亲，在任何父亲和母亲面前，在所有的性和所有的繁殖面前，并在那里捕捉到自身，仿佛在夜间睁开眼睛看到由锁链和假象构成的世界一样。这个身体首先是致力于形象和形象认识的内在性；它是再现的“内部”，同时又是那个“内

、 [1] 克莱沃的贝尔纳 (Bernard of Clairvaux) : *De Diversis*, sermo 74, *Patrologia Latina* 193, c; 695.

[2] 无疑，南希是在援引他的朋友拉库—拉巴特的研究，参看：P. Lacoue-Labarthe: 《哲学的主体》 (*Le sujet de la philosophie*, Paris, Aubier-Flammarion, 1979) 以及《现代的模仿》 (*L'imitation des modernes*, Paris, Galilée, 1986)，主要围绕现代对古代的模仿创造之间的关系以及其中的悖论而展开的，其中涉及了狄德罗、尼采、荷尔德林和海德格尔对“模仿”、“古今之争”、诗学和哲学之间的关系的理解。——校注

[3] 参看奥利根 (Origen) 常常用来标记耶稣基督为“不可见的可见的形象”。基督，这个“新亚当”，他的荣耀的身体是超越死亡的惟一专有的身体，还没有被思考为拯救者。他的化身已经特别在中世纪被思考为：作为纯然的显现，作为上帝在他创造中的光辉，或者作为对完美创造的增补。

[4] 柏拉图 (Platon) : *Phaedo*, 82c; *Gorgias*, 493a.

部”的再现。

从身体洞穴到荣耀的身体，在这个过程中符号（sign）发生了逆转，正如在形式—质料说中，在罪孽—身体中，在身体—机器中，或在现象学的“专有的身体”中，一遍又一遍地被扭转和错置一样。但身体的哲学—神学总汇仍然受到模仿、再现和符号等脊椎的支持。有时，身体是形象得以构成和投射的“内部”（感觉，知觉，记忆，良知）：在这种情况下，这个“内部”对它自身来说是一个陌生的身体，是仿佛要从外部加以检验的一个客体，一只被解剖的眼睛，由松果体腺构成的幻觉身体。在另一些时候，身体是意指的“外部”（是方向的“零度”，是关系的目标、本源和接受者，是无意识）：在这种情况下，这个“外部”对其自身而言是一个浑浊的内在性，一个被填充了的洞穴，先于任何居有的一种财产。这样，身体就成了符号的分联表达，确切说是成了符号的器官或工具；对我们的整个传统而言，这意味着：在其内部，意义得以给予，走出传统，意义便随之显现。这样，且不论所用的视角如何——身体与灵魂的二元论，肉体的一元论，对身体的象征诠释——身体都仍然是意义（sens）的工具或化身化，机制或工作，这个意义从未停止向身体的进入，向自身展示自身，使自身成为已知的样子，并想要在那里叙述自身。身体，意义——正是以这种双重含义吸引了黑格尔^[1]。

身体始终以这种方式、以这种姿态与自身相对立。身体是矛盾本身的位置。意义要么借助和通过身体出现，这时，意义出现在身体的疆域之内，它的价值就如同影子出现在洞穴中一样；意义要么离开身体，在身体上面发生和沉淀，不停地接近它将永远蜷缩藏身的专有场

[1] 在梅洛—庞蒂，也有同样的顽念，当他想到“感受和被感受之间的专有的联结”时（看其文章“眼与心”，《当代杂志》，1961年，184—185页），或者，“身体属于事物的秩序，以同样的方式，世界是普遍的肉体化”（《可见的与不可见的》（Merleau-Ponty: *Le Visible et l'invisible*, Paris, 1964, p.181），或肉体作为“一个内在化的团块的形状”（强调是我的，p.193）。至于身体在黑格尔那里，看《精神现象学》。

所。最终，在这种不透明的黑暗与影子的黑暗之间已经没有什么区别了。身体仍然是储藏意义的黑暗场所，是这种储存的黑色符号。但这样一来，身体就绝对落入了符号和意义的陷阱。如果它是符号，它就是意义。（那么如何考量灵魂的经济呢？）如果它是意义，那么它就是自身符号的不可解释的意义。（人们不是仍然有灵魂或精神吗？）已故梅洛—庞蒂喜欢引用瓦雷里的话：“精神的身体。〔1〕”

在对这个问题的揭示上，文学即便不超过哲学，但也与哲学不相上下。在一种意义上，人们不能不说，如果说在哲学中除了能指和所指外，从来没有身体，那么，在文学中恰恰相反，除了身体没有别的。然而在另一种意义上，人们可以说，文学和哲学的关系像身体与灵魂或精神之间的关系一样，始终是对立的。而实际上，文学（我是说文学的哲学决定论，“文学”一词本身从未真正离开过哲学，尽管当我根据“文学的”或“理论的”或“批评的”理解来说“文学”时，该词指的实际是同一回事）——文学意味着下列三种情况之一：作为虚构，这在定义上是无身体的，作者的身体是缺场的（事实上，我们被囚禁在他的洞穴之中，在那里，他向我们展示了无数身体）；作为由符号所掩盖的身体，仅仅作为符号宝库的身体（巴尔扎克、左拉或普鲁斯特的身体——有时，即便不是经常的，这些符号首先是肉体符号）；或作为书写本身，被抛弃的或被竖起的一个意指身体——如罗兰·巴特所说的作者“跳动（享乐）的身体〔2〕”，意指着非含义的点。

这样，我们还是没有离开符号、意义和模仿的视野。文学模仿身体，或使身体模仿一个意指过程（社会的，心理的，历史的，英雄的），或通过模仿使自身成为身体。这样，在所有这些方面，意义总是要回到书本身之中来，即回到文学上来，但书却从来不在那里：在纯

〔1〕 梅洛—庞蒂 (Merleau-Ponty) : *Résumé de cours*, Paris, 1968, p.177.

〔2〕 罗兰·巴特 (Barthes) : *Essais critiques*, Paris, 1982, p.143.

粹的存在中，书从未废除自身，它还没有把符号融入意义，也没有把意义融入符号。书的身体应该是身体的身体，它在那里，却又不在那里。文学，以及文学与哲学的关系，是言成肉身秘密的长期延续，是对这个秘密的长期解释，也是这个秘密长期隐含的意义^[1]。

而政治则再现了同样的事情，即对这个秘密的同样无休止的解释。人们要么把共通体、城邦看作身体，否则社会和公民的身体就会生成其自身的共通体和城邦的意义。作为力的身体，作为爱的身体，作为主权的身体，它既是意义又是自身意义的符号——但只要它成了一个，便即刻失去了另一个。

自身的符号和符号的存在自身：这就是各种状态之下、各种可能性之中的身体的双重模式。我们的全部符号学，我们的全部模仿学，都包含在这些极端之中，都包括在托马斯·阿奎那所说的作为身体的物质符号 (*materia aignata*^[2]) 之中。（还应该说，在该词最重要的意义上，它也是自身的象征和象征的存在自身。抑或应该说，在身体之内并作为身体，符号要求象征的现实：即意义与众多的意义、意义的身体与身体的意义的物质结合和共一存。）

如果能指“身体”意指的只是这种循环的再吸收，那么，这意味着它的含义过程等同于总体意义了吗？并在这个过程中把它变成了一个正在消失的含义过程了吗？当然是的，而且恰恰是由于这个原因，“身体”没有停止在不可命名的事物与不可命名的事物之间延展、恶化、被撕成碎片。自相矛盾的是，梅洛—庞蒂的肉体——这个“回到自身、与自身相配的织物^[3]”，世界和我的身体交织成意义的地方，梅洛—庞蒂这样写道：“我们称作肉体的东西，这个在内部形成的块体，在任何哲

[1] 如何这个游戏返回到艺术的其他领域？按照同一的还是差异的方式？我们将在其他地方研究这个问题。

[2] 阿奎那 (St. T. Aquinas) : *Summa Theologica*, Ia, qu.91, 3.

[3] 梅洛·庞蒂 (Merleau-Ponty) : *Le Visible et l'invisible*, Paris, 1959, p.192.

学中都没有名称。”^[1]——为德尔图良腐烂的身体提供了一个回应。

身体是总体的能指，因为一切都有身体，或者说，一切都是身体（这个区别在这里失去了意义）。如果它所说或想要说的——它可能愿意说的——不过是身体与身体的相互交织和混合，每到一处都发生的混合，每到一处都显示另一个名字的缺席，那个叫做“上帝”的名字的缺席，每到一处都生产和再生产，每到一处都吸收意义的意义和全部意义，无限制地把不可渗透的东西与不可渗透的东西相混合，那么，身体就是最后一个能指，就是能指的极限。

正是在这里而不是在别处，精神才作为无限的自我浓缩而生发出来。如果灵魂是身体的形式，那么，精神就是任何形式的身体的升华（或压抑？），是身体的意义——意义的身体所揭示出来的本质^[2]。基督教的精神在此达到了圆满的融合。这是我的身体（Hoc est enim corpus meum）……

但这里又出现了穷尽身体和身体意义的另一种方式。这是被流放的、屠杀的、折磨的身体，被数以百万计地杀戮的身体，在藏尸所里堆成堆的身体。这里，身体失去了形式和意义——而意义也失去了全部身体。这些身体甚至不再是符号了，也不是任何符号的起源了。这些身体已不再是身体：化为烟尘的精神，恰恰是那些升华为精神的身体的逆反和回应。同样尽管有所差异的是痛苦的身体，饥饿的身体，破碎的身体，妓女的身体，损毁的身体，染病的身体，以及臃肿的身体，营

[1] 参看前面的和瓦雷里的如下说法：“并没有名字标记我们的在场的实体的意义，我们的行动和情感的意义，不仅仅它们的现实性意义的，而且也是一个悬临的，推迟的，或纯然的潜在状态意义的——有时更加遥远，有时比我们的秘密的思想缺少亲密。”13：36。

[2] 德里达已经分析了，当海德格尔在《存在与时间》中把精神放在一边后，“精神”在海德格尔那里隐伏地返回（De l'esprit [Parism 1988]）。我们能够研究在《存在与时间》中身体分析的缺席，海德格尔考虑为外在于他的计划的。海德格尔保持了一定程度上的对“专有的身体”现象学的指向，比如针对舍勒的，但是它们的位置是不明确的。

养过剩的身体，太健壮的身体，太性感的身体，太令人亢奋的身体。所有这些都是它们自身的符号；都是符号的存在自身，而不对任何事物提供任何符号。

这些是被献祭的身体，但却未献祭给任何东西。它们甚至根本没有被献祭。“献祭^[1]”是一个含义过多的词，或含义不足的词，不能表明我们对身体都做了些什么，或用身体做了些什么。“献祭”表示身体向界限的过渡，在那里，它成了共通体的身体，成了一种共通的精神，是这种共通的效果，是质料的象征，是与自身的绝对关系，具有充满鲜血的意义和制造意义的鲜血。但献祭存在了。洒出的鲜血是残酷地、只能是残酷地洒出的。这是基督伤口的精神性。但从那以后，伤口仅仅是伤口而已——而身体也不过是伤口，即便在保护自身、给自身涂油之时，也仿佛是为了不受身体上的伤害而进行的着装。

身体不过是伤口。在某种意义上，我们的伤口无一不是新的，且不管使身体遭受痛苦的经济、军事、警察和心理机制。但从现在起，伤口只是自身的符号，标志着这种痛苦，一个被剥夺了身体的遭禁的身体。这不简单是一种不幸或诅咒，因为这些事情仍然在提供一个符号（已经变得不可释义的那些悲剧符号）；它也不简单是疾病（仿佛我们早就知道我们的痛苦之源和健康之源），但那是痛苦，向自身敞开的一道伤痕，融入自身的一个符号，最后，它既不是符号，也不是它自身。“没有眼睑的眼睛，疲于看和被看的眼睛^[2]”：马塞尔·赫纳福是这样评价我们西方的身体的，在萨德侯爵所计划的一个项目的结尾他这样说到。用爱莲娜·斯卡里的话说^[3]：“世界、我和声音都消失在强烈的

[1] 参看我的文章《不可献祭的》。〔收集在《一种有限之思》一书，中文翻译在我们编辑的《自由的经验：一种有限之思》一书，即将出版——校注〕

[2] 赫纳福(M. Henaff)：Sade, *L'invention du corps libertine*, Paris, 1978. p. 322.

[3] 斯卡里(E. Scarry)：*The Body in Pain: The Making and Unmarking of the World*, New York, 1985, pp. 35, 45.

痛苦折磨之中”；“世界的分解，被创造的世界的解体。”我们必须把这个“被创造的世界”看作身体的世界，身体得以在场的这个世界。即是说，身体作为身体是其所是的一个世界。

但这个存在是什么呢？我们对身体的存在之存在知道些什么？对存在的存在身体知道些什么？也许还一无所知。哲学当然不能回答这个问题。

同时，存在着50亿人的身体。很快就会有80亿。且不说还有其他的身体。人性正变成可接触（tangible）的了，而非人性也是可接触的。在80亿身体之间敞开的是一个什么样的空间呢？他们于其中触及和分离、而他们全体或任何一个又不被重新吸收到自身纯粹的、不存在的符号之中的一个间隔空间是什么样子的呢？160亿只眼睛，800亿个手指：去看什么？去触及什么？由于我们知道一切都是无用的，除了生存没有别的目的，而对于那些身体，我们该怎样庆祝他们的数量呢？

既然身体是一道伤口，那么符号也就不过是一道伤口而已。我们是否仍然能够、我们是否已经能够面对符号的伤口、面对意义丧失之处的这种折磨？在这种纯粹的意义，意义的丧失也就是伤口的丧失。伤口关闭了身体。它多样化它的意义，而意义在身体之内消失。

一切都是可能的。身体在抵制。身体的共通体在抵制。一个供奉自身的身体的优美总是可能的。一个受折磨的身体的痛苦始终存在着。身体再次召唤它们的创造。不是把符号的精神生命吹入身体的那种创造。而是出生，是身体的分享。

不再有那种产生意义的身体了，而是意义的生成和身体的分享。不再有身体的符号学、征候学、神话学或现象学支柱了，而只有所给予的思想和书写，过渡到身体的思想和书写。作为与身体分享的名称总汇的书写，分享着存在的身体，又被它所享有，于是从自身分化出来，从其意义分化出来，从外部描写它自身的刻写。这就是实际的书写：一个意义的身体永远不会讲述身体的含义，也不会把身体化简为符号。

书写并不提供符号、本身并不是符号的自身的符号。这就是：书写，最终停止了话语。切割了话语。身体，解剖学。人们不必考虑切割的解剖学，对器官和功能的辩证分解，而是形象、形状的解剖学——应该称之为身体的状态，在世界上的存在方式，举止，呼吸，步态，毛皮，卷发，块体。身体首先是要触及的。身体实现是出现的块体，没有什么可表达的、没有什么可言说的、没有什么可附加的块体。

书写的释放，而非用书写掩盖的表面。释放，离弃，隐退回撤。没有“被书写的身体”，没有身体上的书写，没有声音身体学，而言成肉身的秘密和作为自身纯粹符号的身体的秘密有时却转变为这种“现代风格的”纹码体格学 (graphosomatology)。的确，身体不是书写的场所。人们书写，这毫无疑问；但人们也绝对不是那个书写的地方，也绝对不是一个人所写的东西——它一直是外铭写的。在所有书写中，身体被追踪索迹，就是踪迹化的，就是踪迹——是文字 (letter)，然而又决不是文字，是不再可辨读的文字性或字母性。身体就是在书写中不可辨读的东西。

(抑或，必须把阅读看作解密以外的东西。而要看作触及，看作被触及。书写，阅读：都是触感[tact]的问题。)

不妨重申：我们询问意义的身体，而这个意义却又不给予身体以含义的过程，因此也不会把身体简化为身体的符号。我重复，我再次发问，首先问我自己，一种书写的触感，一种阅读的触感，我知道这是话语所不能提供的触感。身体坚持这个要求，身体抵制这个要求，身体衡量这个要求：毕竟这是身体所要求的，要求这种解剖的和目录的书写，那种不会促成含义的书写（不会变成能指、所指或自身含义的书写）。相反于言成肉身，而又岂止相反。在言成肉身中，精神成为了肉体。但这里我们谈论的是没有精神的身体，因此也就没有什么可以成为的了。身体不是由精神的自我生产或繁殖所生产的，而是被给予的，总是已经被给予的，被离弃的身体，从全部的符号游戏中撤离了。一个触及和被触及的身体和触感的踪迹。

触感的身體：輕輕地觸及，擦身而過，擠進，刺透，緊握，擦拭，瘙癢，摩擦，撫摩，顫抖，把握，輕撫，緊抱，擁抱，打擊，針刺，咬，吮吸，拿，松手，舔，攜帶，衡量……

身體總是衡量；身體自行衡量，被衡量。身體沒有重量，身體就是重量^[1]。它衡量，它擠壓其他身體，壓在其他身體之上。所有身體相互衡量：天體和粗糙的身體，玻璃體和其他身體。這不是機械和引力的問題。身體重量很輕。它們的重量就是塊體向表面的上升，就是剝除表面。塊體是濃度，凝固於自身的黏度：但這種於自身的凝固並不是精神的集中，因為這裡“自我”是表面，塊體借助這個表面外展出來。塊狀物質只能通過外展支撐，而不是通過內在性或基礎。所以，如弗洛伊德所說，“心靈是延展”——然後又說：“她對此一無所知。”

這種非知識就是心靈 (Psyche) 的每一個身體，抑或，心靈本身就是身體。這種非知識不是否定的知識，也不是知識的否定；它只不過是知識的缺場，知識關係的缺場，不管其內容是什麼。運用某種詞語，人們可以說：知識需要客體對象，但就身體而言，只有一個主體；就身體而言，只有無數個主體。但還可以说，在客體缺場的情況下，也不存在什麼主體，沒有什麼先驗的理由，有的恰恰是身體，無數個身體。“身體”是沒有任何客體(對象)的根據(沒有任何主體的根據，不受擺布去做主體，就像人們說“一陣接一陣發燒”一樣)。實體主體僅僅是觸及其他實體。一個觸及，一次觸感，作為在任何主體面前的“主體”。不可刻寫的，但却從自身開始在外部銘寫一切。

身體不去認識；但也不是無知的。簡單說，它在別處。它來自別處，另一個地方，另一個政權，另一個語域，那甚至不是“模糊的”知

[1] 南希依然在法語的“思想，重量，衡量，身體”之間遊戲着語詞。pensée (penser, 英文: thought)；翻譯為：思想。這個詞主要是與法語詞 peser (重量) 共有詞根，而法語詞 poids 也是重量的意思，南希強調了思想和重量，意義感受和身體之間的內在關係。參看南希的著作：《思想的重量》(Le poids d'une pensée, Le Griffon d'argile, 1991)。——校注

识，或“事先构成的”知识，或“全球的”，“内在的”，或“直接的”知识。哲学对哲学所说的“身体”反对事先假定了对一种“直接知识”权威的決定——一个术语上的矛盾，显然变成了“中介的”东西（作为“感觉”，“知觉”，共感，作为对一个事先假定的“再现”的巨大重构）。但是，如果不能事先假定这些情况呢？如果身体就在那里，被给予，被抛弃，没有前提，只是被置放在那里，成了被衡量的重量呢？

在这种情况下，身体首先经验它自身的重量（它的物质，块体，果肉，质地，张大的嘴，痣，分子，草皮，肿胀，纤维，果汁，缩入，容量，堕落，肉，凝固，面团，晶体，抽蓄，痉挛，解扣，组织，居所，混乱，杂交，嗅觉，味觉，共鸣，决心，理性）。

但这里的经验将是衡量本身，在不衡量自身的情况下进行衡量的衡量。体验：它努力，尝试，冒险，直到自身的界限——它只包括这些界限、边界和终点，自身新的开端，在那里，它触及自身或让自身被触及，一次衡量，一次思考，一次堕落，一次葬礼，一次提高，一片嘴唇，一个肺，一次呼吸，在这次呼吸中，它几乎无法触及自身，它冒着到达终点的危险，在自身面前耗尽精力的危险。一次自由的经验：一个身体得以解放、出生，在衡量的时候出生，恰恰在衡量的时候，只把几克的重量用于与其他陌生身体相接触时的颤抖，那些陌生身体的许许多多普通的突出部分，都自由地与这个身体贴近、亲密。

没有身体的经验，也没有自由的经验。但自由本身就是经验，身体本身就是经验。这是因为它们的本质结构（它们各自的结构，它们相互折叠和展开的双重结构）恰恰相像于自身符号的结构和符号的存在自身。身体拥有与精神相同的结构，但它拥有那个结构，却没有事先假定自身为结构的理由。因此，它不是内集中的，而是外存的。存在并不假定自身，并不假定任何事物：它是被设定的（posited），被强加的（imposed），被衡量的，被规定的，被外展的。

因此，身体没有任何认识方式，也不缺少什么，因为身体并不属于

“知识”或“非知识”至关重要的领域，正如知识本身不属于身体的领域一样。如果同意、如果说思想也不属于知识的秩序，那就再也不能说身体思想了，因此也不能说思想本身是一种身体了。这只能说思想在此又回到了“物质质料”上去了——思想本身是这种并不回归、而是来到这种生存秩序的一次更新——被设置、搁置、局限在这个区域内，这个由组织、骨骼、矿物质和液体组成的网络，离开这个网络，它便无处可去，因为它一旦走出这个网络，就不再思想了。

在此，我们必须思考思想，必须将其作为尚未发声、尚未出口、仍然在喉舌齿之间即刻被响亮地言说出来的词来衡量。一个发音但尚未言说的词，像唾沫一样润滑，它本来就是唾液，微量的液体，是嘴自身的、身体组织的、五脏的溢出物。被吞咽的、未言说的一个词，未哽噎、未收回，但在即将偷偷言说的瞬间又被吞咽的一个词，用那么一点几乎没有唾液、几乎没有泡沫、几乎没有黏液的唾沫吞咽下去，一种独特的溶解，没有平淡的内在性的一种灌输，给予这种平淡的内在性的是一个被吞咽的词的味道，在言说之前就被冲洗掉了。这种味道 (savor) 并不是知识 (savoir)，不管二者在词源上有什么联系。声音不是语言，此外，这种声音仍然没有词汇，没有发声，没有元音。因此它相似于“灵魂与自身的对话”，这种对话只不过是符号的存在自身的另一种形式，但它既不对话，也不独白。它与任何“逻辑”都保持距离。然而，它发出洪亮的声音；它是自身的回音：即是说，是身体重量的颤音，没有动词的颤音，在那里，并非“自在”的东西震颤着“自为”的回音。一个身体总是这样一种声音的临近；它是它的踪迹，一个思想的重量 (d'une pesée d'une pensée) 枯燥而令人气恼的噪音。

人们必须如是思考身体的思想。一种双重所属：思想是身体自身的思想，和我们思考的思想，我们企图就身体的主题加以思考的思想。这里的身体——我的和你的身体——试图思想身体，身体试图被思想，却不能有力地做到这一点。就是说，它不能放弃意指身体，给身体分

配符号——除非允许自身回到自己的思考问题上来，回到它不假思索地产生的地方。

这就是“思想”这个东西的难点，结块或突触，酸或酶，一克脑皮层。一克思想：最小的重量，一小块石头的重量，叫斯克鲁普尔，几乎等于什么也没有的重量，它令人难堪，迫使人们追问为什么不是乌有，而是一些东西，一些身体。一克思想：这块鹅卵石的踪迹，这块结石的踪迹，雕刻，微小的切口，刻痕，划痕，硬尖，刻刀，被刻第一刀的身体，割裂的身体，通过作为本来就是身体的这个身体、通过使这个身体存在而被分离的身体。脑皮层不是器官，它是各个点、尖、踪迹、雕刻、条纹、线条、褶子、标记、切口、裂口、决定、字母、数字、图像、书写的总和，它们相互刻印，相互分离，平滑而有条痕，均匀而有颗粒。一个身体内思想颗粒的总和——既不是一个“思想的身体”，也不是一个“言说的身体”——坚硬的脑皮层，数着生存的念珠。

当然，这种思想中包含着暴力和痛苦。它从未停止撞击自身，艰苦、抵制、不可渗透的自身，注定要通过自身的艰苦思考艰苦，凭借本质和方法而不可渗透。在思想的身体的位置上思考，就等于一无所知地思考，一无表达地思考，一无直觉地思考。这是从思考退回来的思考。这是触及这一克的重量，这个系列，这个范围，不确定的许多克的总和。思想触及自身；但在触及自身时却没有成为自身，没有回归自身。这里（可这个“这里”在哪里？无法把它固定在某个位置，因为它正处于位置最初成为一个位置的点上，被一个身体所占据，本身被那个位置的身体所占据：因为如果那里没有身体，就没有位置），那么，这里，就不是与未触及的物质重聚的问题，也不是融入一种巨大而天真的亲密关系的问题。不存在“完整无损的物质”；如果存在，那就是无，不是任何单一的物体。但在这里，在身体这里，有一种触及感，物质感，在没有“自身”的情况下触及“自身”，因此可以获得自身，这个自身在这种无限的触感中被触及和被移动，于是分离了自身，

分享自身。

身体喜欢被触及。它喜欢被其他身体挤压，衡量，思考，同时也是挤压、衡量、思考其他身体的身体。身体，由于是从并不存在的未分化的总体中抽取出来的，而且是快乐的身体，由于在这种抽取中，通过而且有这种抽取而被触及，所以才是身体。由于用各自的重量相互触及，身体才没有解体，才没有融化成其他身体，也没有与精神融合——严格说来，这就是使它们成为身体的原因。

这种快乐是无意义的。它甚至不是自身的符号。这种快乐是一个块体，放在表面上的一个容器，是点、踪迹、克、皮肤、褶子、颗粒的汇集。在这个汇集之内，没有意指的身体，也没有溶解。只有另一组汇集：触及，品味，抚摩，听，看，成为一种颗粒、味道、味、噪音、形象和色彩——一个任意的系列，它既是封闭的又是开放的，既是有限的又是无限的。这个身体不再有什么成员了（如同德勒兹和加塔利[G. Deleuze and F. Guattari]的说法：无器官的身体），如果成员指的是一个整体的各个功能部分的话。这里，每一个部分都是整体，而从来就没有什么整体。没有什么可以称作汇集的总和或体系的。一片嘴唇，一个手指，一个乳房，一绺头发，都是一时激发起来的快乐的总体，每一次都是暂时的，被激发的，然后又匆忙地到别处去享乐。这个别处就是身体的各部位，整个身体的各部位的汇集，各个部位的身体，和所有其他身体，每一个都可以是另一个的组成部分，在一个不确定的异位的汇集中。

快乐并不回归自身：这恰恰是使其成为快乐的原因。然而，它只喜欢“自身”。它取乐于自身。身体是这样取乐于自身的：它喜欢一种“自身性 (ipseity)”，这种“自身性”包括不占有主体性的自我，也不是自身含义的符号。自身性本身，这个身体自身，这个身体，在其自我的深处享乐，但这种享乐或快乐是作为身体的外展而发生的。这种快乐就是它的诞生出生，就是它进入此在、走出意义、在意义的位置、占据意义的位置（意义的发生）、为意义创造一个位置之时。

这并不意味着身体先于意义，作为其模糊的前历史，或作为其前本体的证明。不。它给意义一个位置，绝对没错。既不先来也不后到，身体的意义成了意义的位置，成了身体的界线和外铭写，它的目的和诞生，它的局限和产物，它的目标和障碍，它的存在和深渊。人们可以说，这是意义的有限性 (finitude)。但由于人们总是误解这个术语，由于人们必然把它变成一种中介的开端，以便把“有限的”身体再度转变为无限的肉身化 (变成意义或非意义的存在自身)，所以，最好应该说身体是意义的绝对。这种绝对 (ab-solute) 意义是所脱离的东西，被置放或搁置一旁的东西，被分享的东西。这种分享本身就是一种解除。身体允许有一个绝对的、不可异化的、不可献祭的意义的

位置。

意义的这个绝对位置本身总是异位的，这并不改变意义的绝对性质。正是通过触及其他身体，身体才称之为身体，被绝对地分享。意义的这种绝对性，和“一般意义” (如果有这种东西的话) 的绝对性，并不是在身体“内部”，因为它本身不过是这个“内部”正被揭露、正被触及的东西。作为身体，绝对就是普遍，是许多身体组成的共通体。“作为身体”：但那就是其全部所有了。就是说，除了这种分享之外，别无其他。我们不是在用“物质主义”抵制“唯灵论”：我们正在呼吁作为绝对分离的存在，而且是作为意义的存在。独一的身体——如果能够孤立出这种东西的话——本身就是其各个分离意义的分享。

不是含义，不是显现，不是化身，也不是启示。身体外展——身体；身体彼此外展。一个裸体不给出任何符号，不揭示任何东西；它只告诉我们：没有什么可揭示的，一切都在那里，外展着，皮肤的肌理与声音的和谐没有什么两样。声音再次回到嘴边，一片音唇，一块思想的皮肤。唇，喉，腹，都没有什么可生产、可释放的，它们本身就是解放。

只有身体才能圆满解释“外展”、“被外展”等词的概念。而由于

身体不是一个概念（因此就不存在“身体”），这样一种填充既是零又是无限，所提供的总是比一个概念逻辑所要求的既多又少。

被外展和外展的：是皮肤，各种各样的皮肤，在各处敞开，变成黏膜，黏液，从自身内部喷射出来，抑或没有内部或外部，绝对地、连续地从一个过渡到另一个，又总是回归自身，没有可以确立自身的位置或地点，所以总是回归这个世界，回到其他身体那里去，它既把自身外展给它们，又以同样的方式把它们外展给它自己。阿尔方索·林吉斯（Al Lingis）称“皮肤是过分的、无形的、哑言的、难以操作的、无以言表的物质”^[1]“当抚摸的时候，它展示一种撩拨情欲的裸露欲。”但皮肤总是展示，外展，稍稍看上一眼就是一种撩拨的抚摸和外展。

伤害，伤口，封闭了身体，赋予身体一种符号的功能。但受伤的身体仍然以被触及为目的，仍然是供奉给触及的，这种触及恢复了它的绝对性。于是，身体仅仅变成了一道伤口。我们并不简单地通过斗争或伤害甚或杀戮来控制身体；我们始终想要祛除身体的绝对性。

一张脸“背后”是什么？一只手、腹、屁股、乳房、膝的背后是什么？藏在脸背后的“他”或“她”完全站在这张脸之外，这就是为什么说根本没有脸的首要原因。首先是皮肤脱离了世界，脱离了其他皮肤，但只是在依附、依附和外展、通过脱离身体而依附时才脱离的。绝对的皮肤。如果不是某种程度地脱离皮肤、脱离外皮、脱离表面，那又是什么样的身体呢？如果不是脱离和搁置一种被揭露和自行揭露的界线，那又是什么样的身体呢？界线的姿态，在界线处的姿态，是触及——抑或：触及是对界线的思考。去触及就是接近界线，触及就是在界线处——这的确就是存在自身，绝对的存在。如果确实有所存在而不是无所存在，那是因为这个界线制造了身体，这些身体制造了界线，并通过界线外展出来。绝对地。思想必须触及这些界线。

[1] 林吉斯（Al Lingis）：*L'ivresse des profondeus*, trans, N. And D. Janicaud, Poesie 51 (1989) .

物质（气体，液体，固体）的界线，物界（矿物，植物，动物）的界线，性别的界线，身体的界线，使感觉不可能的界线，被绝对地外展出来，涌放出来，祛除了一切神秘，成为全部身体被无限地折叠和展开的界限，而正是这些身体构成了世界。这个世界是这些身体的展示，也是它们的冒险。身体冒着以不可渗透的方式相互抵抗的危险，但也冒着相遇和相互溶解的危险。这双重危险的结果是相同的：废除了界线、触及、绝对，要成为物质，成为上帝，成为思辨主体性的主体。这不再是以前那种绝对，而是浸透了总体性。但只要有某物存在，那就有其他事物存在，就有其他身体，它们的界线在拒斥和溶解之间把它们外展给相互的触及。

当然，从来就没有任何的“触及”，也没有任何的“界线”本身：但这正是某物存在、所有事物，作为绝对的和分享的身体之所以存在的原因。因此，既不是物质，也不是主体，而是身体的名称总汇（Corpus），没有逻各斯的一个目录，这个目录本身就是一个“逻各斯”，身体的条目，一个接一个地被外展、被触及的条目，相互外展、相互触及、相互脱离、相互渗透、相互撤离的条目——没有任何秩序或系统的条目，既不制造符号，也不制造意义，但却外展全部意义的条目。

没有连续，没有意义对意义的内在性。意义是身体：它被外展、被脱离、被触及。而且不是符号与意义之间、符号与超越符号的事物之间、自我的符号与符号的自我之间先验性的连续。而只有名称总汇，一种异位形态学，序列身体学，局部地质学。污点，指甲，静脉，毛发，喷射物，面颊，侧面，骨骼，皱纹，裂口，臀部，喉咙。名称总汇的各个部分并不结合成一个整体，不是整体的工具或目的。每一部分都可以突然取代整体，可以覆盖整体的表面，可以成为整体——一个从不发生的整体。身体没有整体，没有总体性——但绝对分享。并没有作为特有身体这样的事物。没有身体。

相反，存在着耐心而热烈的对无数名称总汇的列举。肋骨，头

骨，骨盆，刺激部位，外壳，睾丸，滴出物，唾沫，头发，挖出物，指甲里的脏物，矿物质，酸，羽毛，思想，爪，严厉的批评，花粉，汗，肩，脑袋，日晒的皮肤，肛门，眼睑，口水，酒，开口，栓塞，切片，挤压，移动，咆哮，打击，佷依，娇惯，拥挤，滑动，呼出，离开，流动……

陈永国 译

附录：让—吕克·南希生平和主要著作导引

夏可君

让—吕克·南希 (Jean-luc Nancy) , 1940年7月26日出生于法国波尔多附近的 Caudéran, 1962年巴黎索邦大学哲学系毕业, 在 Colmar 作过短暂的教师之后, 于 1968—1973年在斯特拉斯堡哲学系任助教。1973年拿到博士学位, 指导导师是著名哲学家和现象学家利科 (Paul Ricoeur) 。 1987年获得国家博士学位, 答辩主持人有德里达, 利奥塔, 格兰内尔等。1988年任斯特拉斯堡哲学系教授。1991年接受心脏移植手术。2002年成为荣休教授。

在南希的生命中至关重要的个人事件是心脏移植手术, 为此他在手术十年后专门写过一本小册子《闯入者》 (*L'intrus*, 2000), 南希写这篇文章, 是为了思考自己心脏移植手术的思想后果: 以他者之心来思考本己之心——这是真正的生命的“心之经验”, 他把这个个人经验转变为了哲学的乃至神性的经验: 思考了自身性和他者, 免疫排除和接纳的关系, 生和死的交错, 幸存的艰难, 技术和生命的拯救, 还有, 更加隐秘的是对基督教“割礼之心”的思考, 并与生命技术的政治可能性关联起来, 在这里有着未来政治思想的起点。

南希年轻的时候, 其哲学兴趣与 Bergerac 的天主教宗教运动相关, 他写过诗歌, 曾经在一个对话中说到自己年轻时关心的主要问题与基督

教的危机相关，他研究黑格尔和尼采是为了面对宗教危机，而他近年来对基督教和惟一神的全面解构则是响应了自己早年的感受。

在他思想形成的时期，他认为遇到了德里达是一生中最有意义的时刻，他认为在德里达那里发现的不是当代的思想而是一个新的、思想的绝对的当代性，一种绝对新的思想已经打开了。后来，南希和德里达的思想构成了解构学派的核心文献和主要贡献，而他尤其从意义的触感还原，共通体的元政治，从解构与基督教的关系上扩展了解构的领域。

法国和欧洲的解构思潮与美国不同，可以说主要是在德里达和南希（当然还有拉库一拉巴特）的影响下展开的。当随着德里达的去世，南希已经成为法国思想界最有影响的重要哲学家了。

南希开始写作受到各方面的影响，对写作本身的思考直接来自巴塔耶、布朗肖和德里达。他早期的著作范围广泛，从研究笛卡尔的《我在》（*Ego sum*, 1979），到研究黑格尔的《思辨的重标》（*La remarque spéculative*, 1973）和后来的《否定的不安息》，特别是关于康德思想的《眩晕的话语》（*Le discours de la syncope*）以及《绝对律令》（*L'impératif catégorique*, 1983）集中讨论了尼采和康德思想中的根本问题，尤其是意志和绝对律令之间的关系。南希思考了康德绝对律令的声音是如何发出的和崇高如何得以表现的问题，这已经蕴含了后来对自由难题的思考；其中《被离弃的存在》一文深刻凝练地揭示了从摩西、俄狄浦斯到基督，乃至现代的无产阶级和主权者被离弃的形象系列，明确指出了离弃的双重约束的法则：即生命被离弃的法则，必然包含法则本身被离弃，但是二者不可分离，这直接导致了对生命生存的不可献祭和不可牺牲的思考。而早期结合柏拉图对话和海德格尔的解释学循环的具体实践的短篇研究著作《声音的分享》（*Le partage des voix*, 1982）确立了自己思想的出发点，“分享”概念的提出是共通体思想的先声了。

南希的第一本书出现在 1973 年：《文字的标题》（*Le titre de la lettre*），该书与拉库—拉巴特（Lacoue—Labarthe）合著（他们俩人的合作也是法国思想界的奇迹，此后他们合作写作了很多重要著作，并在一起从事了很多非常有意义的活动），该书是研究拉康的主体问题的，比如像法则，父亲，他者，主体等概念的构成问题，但是他们认为拉康依然以形而上学的方式来处理主体问题，依然保持了一些理论的残留物，但是此书却深得拉康本人赞许。后来他们一起解构了德国自浪漫派以来（通过尼采至海德格尔等）的德意志“新神话”（《绝对的文学》：*L'absolu littéraire*, 1978，这是他们对荷尔德林、谢林、施莱格尔等人的翻译介绍和评论研究），以及这个新神话与纳粹种族神话之间的内在关联（《纳粹神话》[*Le mythe nazi*]，1991）——南希分析了神话本身的虚构性和缺乏自身的特征，以及与共通体的内在并存关系，认为打断神话是必然的，不再可能重构一个新神话了，因为“神话的神话性”与极权主义对权力的欲望紧密内在相关。而与拉库—拉巴特一道，南希把对新神话思想的解构并置于现代性之再现和“模仿”古典的悖论之中（这是他们对所谓的古今之争的重新思考）——即如何回到希腊，模仿古典又要渴望超越古典，他们把这个理解自身或创造自身的疑难特别与荷尔德林诗歌和戏剧翻译的思想联系起来，如何在荷尔德林对“开放的自由”和“神圣名字的缺乏”的最为彻底的思考中，在海德格尔对此的回应方式的启发和限度中——重新打开思想的可能性——这构成自海德格尔以来西方思想的主要方向。

1982 年南希发表了其最为重要的文章：《非功效的共通体》（后来同名结集出版：*La communauté désœuvrée*, 1986，台湾已经出版有苏哲安先生的节译本），共通体的思想——我们翻译 *La communauté*（Community）为共通体，而不是共同体，因为南希批判传统的共同体思想在于他们把共同体理解为同质的，同一化的，实体化或主体性的了，而南希对共同体的思考在于“共通体”是一个“通道”（*passage*）的打开，彼此共在的“间隔”（*espacement*）场域的保持——南希的思

考开始于对巴塔耶的共通体实践和相关思想的评论，共通体的问题就成为他思想的核心。南希的共通体思想面对自由民主和极权主义导致的危机发展出来，他强调，既不能认为共通体已经丧失了，可以在怀旧和献祭的牺牲中被重新拯救，传统的神话都是在共同体之中展开的，对共同体的怀旧其实也是对神话的怀旧，而神话离不开献祭和牺牲的前提；也不能认为有一个可以实体化和主体归属的共同体统一性的组织，而是要在文学和写作的共通体中展开独一性存在的彼此的共在。与通常的对共同体的思考相反，南希一方面承认个体的“独一性 (singularity)”以及独一性向着其他独一者的偏斜性运动，而不是个体性（相对于特殊和普遍性，可以被层层归化），即另一方面也认为，独一者也是超越自身而“共在”的，而且共在是先在性的。他改造和深化了海德格尔在《存在与时间》中对“共在” (Mitsein) 和“MitDasein”的思想，在承认独一性的界限时（独一性只是界限，共在的分享也是界限本身的分享）又分享彼此共在的间隔空间，以此打破极权主义的“内在性”的总体政治神话。

南希对共通体的思考激发了布朗肖写出《不明言的共通体》 (*La communauté inavouable*)，阿甘本 (Agamben) 的《到来的共通体》，以及其他学者对民族、平等、阶级等传统概念的重新思考，唤醒了柏拉图、卢梭、康德和马克思、阿伦特等人关于契约和共同体组织理论的重新思考。早在 1980 年，他和拉库-拉巴特一起主持了在 Cerisy-la-Salle 为德里达思想的意义举行的名为《人的终结》 (*Les fins de l'homme*) 的会议，从各个方面集中讨论了德里达的政治和思想的贡献和启发，这次规模巨大的研究班确立了德里达的思想在当代哲学的地位，也是德里达的思想得到真正承认的开始。

在同一年，他们在 Ulm 成立了“政治的哲学研究中心” (Centre de recherches philosophiques sur le politique)，通过政治的回撤或回溯来重新追溯和思想政治的新的可能性，很多哲学家，像克劳德·勒佛特和利奥塔 (Claude Lefort and Jean-François Lyotard) 参加了这个中心的活

动，并出版了《政治的重演》 (*Rejouer le politique*, 1981) 和《政治的回撤》 (*Le retrait du politique*) 两本论文集。他们对阿伦特、马克思、施米特政治思想资源的利用和反省有着深远的意义，影响到后来南希对施米特主权政治神学的解构，并联系了巴塔耶的“主权是无”的思想，进一步扩展到对西方整个惟一神论传统的总体解构。在1984年，他们终止了中心的活动，因为他们认为它不再能承担研究和追问的位置了，但是，南希对共通体和政治的思考从没有中止。

1987年，南希写出了自己的国家博士论文《自由的经验》 (*L'expérience de la liberté*, 1988)，他讨论了自由在康德、谢林、海德格尔的表现，如何以本源的自由之为自由的方式来经验和思考自由是他“方法上”的出发点，他从康德的自由作为理性的事实的思考，扩展到谢林对自由的恶的经验，以及到海德格尔的 Dasein 之生存出离 (ex) 和敞开的自由经验，以此为出发点，来思考自由生存出窍和超越的特性，以及如何在生存的决断中承担自由和恶 (对生存的反对被当作恶) 的自由的命运的问题。并且，南希同时强调了生存共在的特性：生存如果不预设“存在一于一共通”的本体性，是不可能自由的。南希寻求着一种非主体性的自由，此后，南希的思想深深打上了海德格尔思想的烙印。

在心脏手术后，南希写作的文章篇幅虽然短小了，但是更加深邃，很多是片断警句式的。在1993年他发表了《世界的意义》 (*Le sens du monde*, 1993)，如何重新思考“意义”的意义，受德勒兹等人的启发，早在《哲学的遗忘》 (*L'oubli de la philosophie*, 1986) 中，南希认为哲学和时代的根本危机乃是意义的危机和遗忘，无论是虚无主义还是神圣位置的消失都是与“意义” (sens 一词有三义：意义，感受和方向) 的丧失相关。世界，生存，是我们根本的责任，而政治和法律的，道德的责任都来自于这个本体论上的对意义的经验的责任性，我们责任的尺度不是被神圣的秩序和形而上学所给予，而是我们生活在一个我

们被外展、被展现或被暴露为一个裸露的生存的世界里，只有这个世界——任何的超越和出离也是在这个世界之中的——世界的意义即是世界本身的敞开，这样就解构了基督教的世界观，这个生存出离的存在是“去存在”，这个去到 (à) 的动作和方向是对一个世界的“间隔” (espacement) 的打开，这是对德里达的 *differance* 的 à 的充分的展开和打开。

而在《独一多样的存在》(*Être singulier pluriel*, 2000) 中，他又回到了共通体的问题，更加明确和准确地讨论了共在和共生存 (Co-existence) 的问题，这本书的基本的论证为，存在一直是“与在”和“共在”，“我”不是先于我们，生存是本质的“共一生存”，南希思考“共在”，不是作为一个舒适的封闭在一个前—生存状态的群体，而是一个相互的离弃和外展中暴露彼此的展现间隔空间的共通状态（在这个意义上，说共通体的“体”也是有问题的，除非理解为后来南希所理解的“身体”）。这本书还包括其他五篇文字，其中涉及技术，主权，战争和生命技术的问题，对主权的思考尤为关键，极大地深化了施米特和巴塔耶对此问题的思考。

此外，南希对艺术表现和再现的研究，尤其对绘画的研究非常深邃，他联系基督教和绘画的关系，联系对奥斯维辛是否可以表现或再现的内在疑难——艺术是表现，但是恐怖和暴力不允许被表现，惟一神不允许偶像崇拜——但是艺术的图像呢，是否也是偶像？联系这些问题，他深化了艺术和宗教的内在关系。在《缪斯们》(*Les Muses*, 1994, 2001) 中，他讨论了艺术的多样的起源的问题。随着他转向对宗教和基督教神学的解构，他扩展了解构的范围，在《基督教的解构》(*La déconstruction du christianisme*, 1998, 已经被结集出版，收在《拆封 / 拆开——基督教的解构之一》中) 这篇至关重要的文章中，他认为基督教在其发生的开端就是自身解构的，是自身超出的，是自身松散和松开的，启示是意义的打开。进一步在《不要触摸我 / 不要触及

我》(*Noli me tangere*, 2003)中他重新解释了基督教神学的核心是：触感—神学(hapax-theology)，通过耶稣对玛利亚“不要触摸我”的解释，认为不可触及是耶稣在离去，在告别，对于死亡是不应该去触及的，应该爱这个离去，离弃和告别，应该彻底摆脱在场的诱惑，因此解构了复活的神话。同时，他对身体(Corpus)的思考既是解构基督教的，也解构了从古希腊悲剧和亚里士多德的触觉思想，一直到基督教对身体的荣耀神圣化的处理，也是解构弗洛伊德对灵魂和身体的理解。

南希对基督教的解构与对艺术本身的思考结合在一起，尤其集中在对image的思考上，接续上个世纪80年代对“共通体”的思考，以及90年代对“触感”思想的深化，南希的思想走向了对“image(图像/影像/形象)”的思考——这个思考不仅仅是艺术的(包括绘画本身作为自画像，风景画的产生和特点以及基督教与绘画的关系等等)，而且也是针对生命的自身理解的，image使自身的外展和表现可能，image本身即是生命，即是物自身的给予或外展。而且，image与想像力、与传统时间图形的理论紧密相关(柏拉图、康德和海德格尔等)，南希对image的思考也深入到了与技术的关系，这里有着思想未来和弥赛亚解构的可能性。

南希晚近的写作，特别是前面提到的《闯入者》，不禁让人惊叹。南希本人生命的存活或幸存，可能本身就是一个奇迹，基督教古典意义上的奇迹？这个生命的奇迹可能感染了他的很多朋友，比如德里达专门为他写了一本神奇而美妙无比的著作：那一本配着奇妙草写纹迹(由著名的艺术家昂泰[S. Hantai]所画)的厚书《触感，让—吕克·南希》(*Le toucher*, Jean-luc Nancy, 2000)来回应，它既深化了南希对基督教神学和现象学在触感或触觉问题上一般的解构，也充分展开了现象学在身体和触觉上理解的限度。德里达对现象学的贡献和思考因为和南希思想的交流，使得这一成果更加让人振奋，并有着深远的意义，可惜汉语现象学界和思想界对此还无所了解。而南希2005年的新作《拆封/拆开——基督教的解构之一》进一步扩展了解构与基督教神学

的关系，在一个虚无主义时代，深化了如何重新打开基督教自由的创造和“从无创造”的思想。

此外，值得注意的是南希写作的文体：他与很多人一起合写了很多书，对话，或者回应，这是与在或共在思想的活生生的体现；同时，他的写作文体是碎片的或片断式的，这一点，体现了他对尼采之后哲学写作之冒险的真正实践；此外，他最近几年与艺术家合作，针对艺术作品和图像的问题，写了无数的优美的小短文，其中隐含着无尽的思想的可能性。

2002年在巴黎的国际哲学学院专门为南希思想的意义举行一次研讨会，并于2004年结集出版论文集《意义在每一意义里》（*Sens en tous sens, Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*），德里达，巴迪欧（Badiou）等哲学家都参加了讨论。

现在，南希思想集中在对西方整个惟一神的解构上，在承认惟一神论是真正的无神论，基督教是虚无主义的必然归宿，在回应尼采对基督教的挑战的意义上，重新思考了整个西方文明的开端上的内在危机，以此打开新的意义的可能性。而这些都是对“9·11事件”的回应，他思想的触觉敏锐探入了“9·11事件”以来西方思想和世界文明的危机之中。

南希主要著作：

1. 笛卡尔的《我在》（*Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979）
2. 研究黑格尔的《思辨的评论》（*La remarque spéculative*, 1973）和后来的《否定的不安息》（*Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997.）
3. 关于康德思想的《眩晕的话语》（*Le discours de la syncope*）和与尼采有关的《绝对律令》（*L'impératif catégorique*, Flammarion, 1983）
4. 《声音的分享》（*Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982）

5. 《纳粹神话》 (*Le mythe nazi*, avec Ph. Lacoue-Labarthe, La Tour d'Aigue, ed. de l'Aube, 1991)
6. 《非功效的共通体》 (*La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgois, 1986)
7. 《哲学的遗忘》 (*L'oubli de la philosophie*, Paris, Galilée, 1986)
8. 《神圣的位置》 (*Des lieux divins*, Mauvezin, T. E. R., 1987)
9. 《自由的经验》 (*L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988) 这是他的国家博士论文
10. 《一个有限之思》 (*Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990)
11. 《思想的重量》 (*Le poids d'une pensée*, Le Griffon d'argile, 1991)
12. 《身体》 (*Corpus*, Paris, Anne-Marie Métailié, 1992)
13. 《世界的意义》 (*Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, 2^e ed. 2001)
14. 《缪斯们》 (*Les Muses*, Paris, Galilée, 1994, 2001)
15. 《基督教的解构》 (*La déconstruction du christianisme*, 1998)
16. 《闯入者》 (*L'intrus*, Paris, Galilée, 2000, 2005)
17. 《独一多样的存在》 (*Être singulier pluriel*, Galilée, 2000)
18. 《肖像的凝视》 (*Le regard du portrait*, Paris, Galilée, 2000)
19. 《躲避的思想》 (*La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001.)
20. 《圣母往见》 (*Visitation*, Paris, Galilée, 2001)
21. 《世界的创造或世界化》 (*La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002.)
22. 《不要触摸我》 (*Noli me tangere*, Paris, Bayard, 2003)

23. 《图像的实质》 (*Au fond des images*, Paris, Galilée, 2003)
24. 《哲学的编年》 (*Chroniques philosophiques*, Paris, Galilée, 2004)
25. 2002年在巴黎国际哲学学院为他的思想举行的会议, 2004年结集出版论文集《意义在所有意义里》 (*Sens en tous sens*, Paris, Galilée, 2004)
26. 《拆封/拆开——基督教的解构之一》 (*La décloison, Déconstruction du christianisme*, 1), Paris, Galilée, 2005)
27. 《头韵法》 (*Allitérations*, Paris, Galilée, 2006)

编 校 后 记

现在这个文集只是我们计划编辑的让—吕克·南希关于“共同体思想”的文集的上卷或前两个部分，我们从众多的书籍和文本中汇编了南希思考“共同体”的诸多文字，汇编为两卷文集，它将包括四个部分：

1. 《非功效的共同体》（这是没有割裂的整本书的翻译）：这部书影响深远，首先，南希集中于巴塔耶和马克思的思想资源，思考了共同体的基本背景和困境，然后对共同体与神话的关系，共同体与历史的关系扩展开来，而就共同体本身书写的吁求则走向了共同体的新的可能性，这里有着他后来思考共同体的基本出发点。

2. 《共同体的解构》——是南希一些主要文本的汇编：我们收集了南希回应一些重要的思想家（尤其是政治哲学方面的）关于共同体的思想。例如，加强了德里达就哲学的共同体和追问的义务或命令之间的关系，也激发了德里达后期对伦理问题的关注；南希和拉库—拉巴特的合作，在他们研究德国纳粹神话的工作上，深化了阿伦特对极权主义的思考；而围绕共产主义的全球问题，南希唤醒了马克思与共同体之间还有待思考的关联；南希对“分享”和界限的思想深受海德格尔思想的影响，但是，南希发现了海德格尔在“此在”和“共在”关系思考上的不足——这可能构成了海德格尔政治问题的重新思考，共在或“共—生存”的思想构成了对海德格尔未来思想最为鲜明的拓展；此外，南希还发现了西方广泛意义上的“被离弃的存在”的个体谱系以及这个离弃的法则的双重约束——这已经渗透到了对整个惟一神论宗教的解构；而这个内部的自身解构必然追溯到宗教传统的触感神学和“身体”的本源。

因此，在这些文本中，我们可以感受到南希对共通体解构的丰富性和彻底性。

这两个部分构成现在这部《解构的共通体》。

3. 《独一多样的存在》（也是整本书的翻译）。

4. 《共通体的创造》——是南希围绕共通体在宗教层面上的思考。

我们在这里不再解释选择这些文本的意图，这后两个部分的汇编作为南希“共通体思想”的下卷，其名称可能是《共通体的创造》。

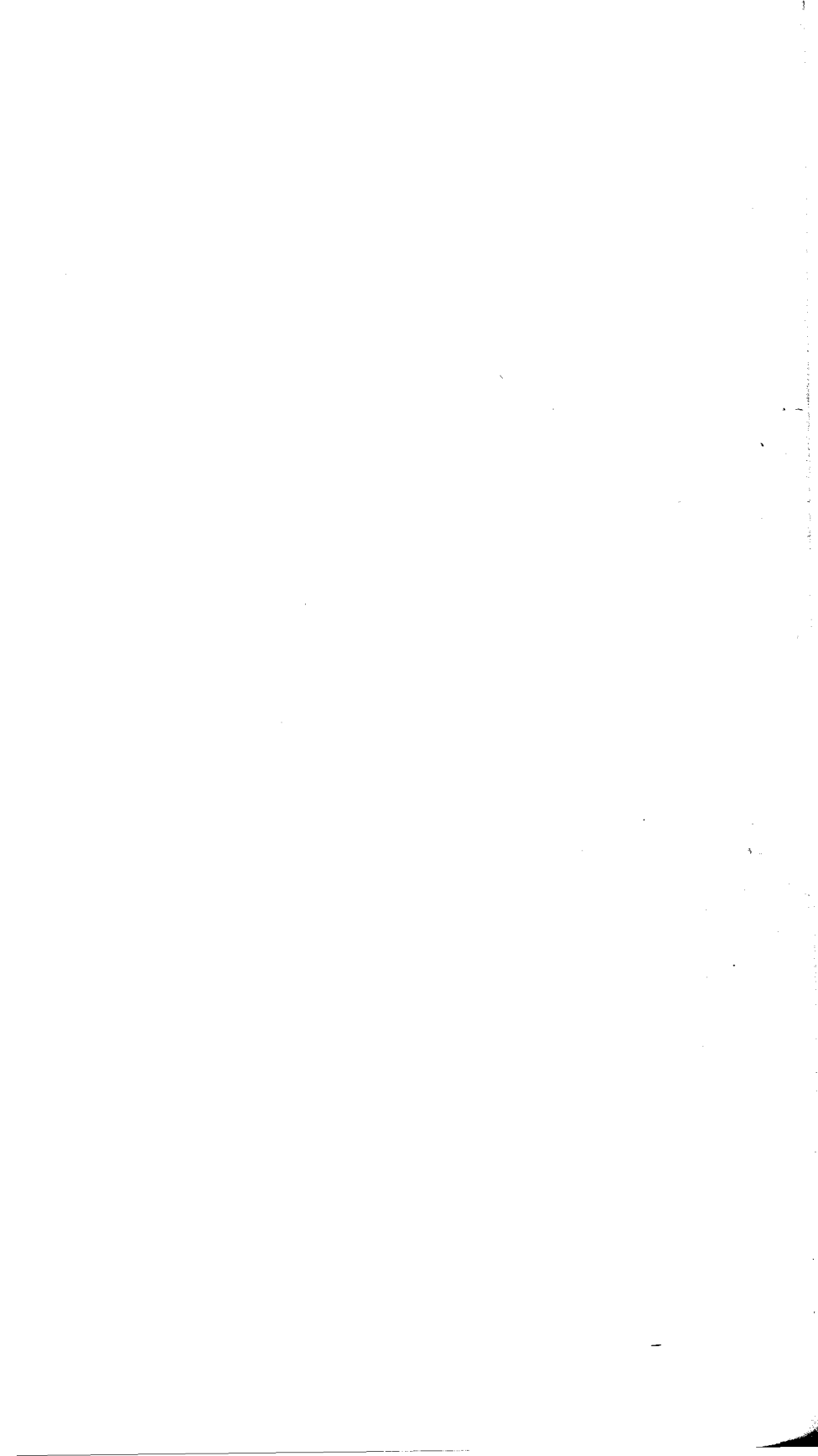
南希关于共通体（共同体）的思想是非常丰富的，希望这里的选择不妨碍读者更好地去接触思想家本人的思想。同时，我们也在编辑南希的其他文本，关于哲学的意义、关于身体和艺术、关于基督教的解构等。

无疑，翻译工作是困难而辛苦的，这个翻译计划从很多年以前就开始准备了，在2003年笔者在欧洲大陆见到南希教授本人后，真正启动。

我要感谢南希教授本人的帮助，感谢他欣然为这个中文版作序，感谢他总是抱病耐心地回答文本中的很多问题以及与笔者长期的交流，这在一定意义上，保证了翻译的质量。其次，很多朋友的工作直接导致了这个文本的完成，没有郭建玲、张建华、张尧均等朋友认真的工作，这个文本是不会这么快出现的。同时，尤为感谢简燕宽在身边的帮助和校对。最后，因为我们的翻译经验和法语程度，以及多人翻译的缘故，我们的工作会有一些我们考虑不到的问题。此外，为了便于理解和发现南希思想的深邃和细腻，夏可君在校对中加入了很多的注释，但愿这些工作不妨碍读者自己的直接理解。但是，翻译的错误一律由我们负责，因此，敬请方家指正，以待来日修订。

夏可君

2006年7月于法国,斯特拉斯堡



图书在版编目(CIP)数据

解构的共通体：汉、法/(法)南希著；夏可君编校；
郭建玲等译。—上海：上海人民出版社，2007
(世纪人文系列丛书·世纪前沿)
ISBN 978-7-208-06889-6

I. 解... II. ①南... ②夏... ③郭... III. 哲学—西方国家—
现代—文集—汉、法 IV. B505-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 029476 号

出品人 施宏俊
责任编辑 周运
装帧设计 陆智昌

解构的共通体

[法] 让-吕克·南希 著

夏可君 编校

郭建玲 张建华 张尧均 陈永国 夏可君 译

出版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
出品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司
(100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层)
发行 世纪出版集团发行中心
印刷 山东新华印刷厂临沂厂
开本 635×965 毫米 1/16
印张 25.5
插页 6
字数 319,000
版次 2007 年 4 月第 1 版
印次 2007 年 4 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-208-06889-6/B·571
定价 34.00 元

La Communauté Désœuvrée

by Jean-Luc Nancy

Copyright © 1999 by Christian Bourgois Editeur

Simplified Chinese translation copyright © 2007 by Horizon Media Co., Ltd.,

a Division of Shanghai Century Publishing Co., Ltd.

ALL RIGHTS RESERVED

世纪人文系列丛书 (2005年出版)

一、世纪文库

- 《印度佛学源流略讲》 吕澂著
《〈马氏文通〉读本》 吕叔湘 王海荣编
《中国制度史》 吕思勉著
《汉语诗律学》 王力著
《清代学术概论》 梁启超著
《秦汉的方士与儒生》 顾颉刚撰
《中国文字学》 唐兰撰
《中国哲学十九讲》 牟宗三撰
《魏晋玄学论稿》 汤用彤撰
《中国文学批评史大纲》 朱东润撰
《诗论》 朱光潜撰
《文献学讲义》 王欣夫撰
《中国目录学史》 姚名达撰
《中国古代服饰研究》 沈从文编著
《中国佛教史籍概论》 陈垣撰
《中国文化要义》 梁漱溟著
《人心与人生》 梁漱溟著
《印度哲学概论》 梁漱溟著
《中国封建社会》 瞿同祖著
《定县社会概况调查》 李景汉著
《藏族宗教史之实地研究》 李安宅著
《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学研究》 李安宅著
《资本主义文明的衰亡》 [英]锡德尼·维伯 比阿特里斯·维伯著 秋水译
《哲学研究》 [英]路德维希·维特根斯坦著 陈嘉映译
《哲学通信》 [法]伏尔泰著 高达观等译
《恶的象征》 [法]保罗·里克尔著 公车译
《国民经济学原理》 [奥]卡尔·门格尔著 刘絮放译
《协同学——大自然构成的奥秘》 [德]赫尔曼·哈肯著 凌复华译
《我的艺术生活》 [俄]康斯坦丁·斯坦尼斯拉夫斯基著 瞿白音译
《时代的精神状况》 [德]卡尔·雅斯贝斯著 王德峰译
《心灵、自我与社会》 [美]乔治·H·米德著 赵月瑟译
《蒂迈欧篇》 [古希腊]柏拉图著 谢文郁译注
《伦理学原理》 [英]乔治·摩尔著 长河译
《古代人的自由与现代人的自由》 [法]邦雅曼·贡斯当著 阎克文等译
《道德哲学原理》 [英]亚当·弗格森著 孙飞宇 田耕译
《论暴力》 [法]乔治·索雷尔著 乐启良译
《论教育学》 [德]伊曼努尔·康德著 赵鹏译
《教育片论》 [英]约翰·洛克著 熊春文译
《形而上学》 [古希腊]亚里士多德著 李真译
《论三位一体》 [古罗马]奥古斯丁著 周伟驰译
《论李维》 [意]尼克洛·马基雅维里著 冯克利译
《知识分子的背叛》 [法]朱利安·班达著 余碧平译
《论法国》 [法]约瑟夫·德·迈斯特著 鲁仁译
《确定性的寻求——关于知行关系的研究》 [美]约翰·杜威著 傅统先译

- 《性经验史》(增订版) [法]米歇尔·福柯著 余碧平译
《政治科学要义》 [美]加埃塔诺·莫斯卡著 任军锋 宋国友 包军译
《回忆录: 1848年法国革命》 [法]阿列克西·德·托克维尔著 周焯湛 曾晓阳译

二、世纪前沿

- 《想象的共同体——民族主义的起源与散布》 [美]本尼迪克特·安德森著 吴叡人译
《权力与繁荣》 [美]曼瑟·奥尔森著 苏长和 嵇飞译
《知识资产——在信息经济中赢得竞争优势》 [英]马克斯·H·博伊索特著 张群群
陈北译 张群群校
《政治的正义性——法和国家的批判哲学之基础》 [德]奥特弗利德·赫费著 庞学铨
李张林译
《少数的权利——民族主义、多元文化主义和公民》 [加拿大]威尔·金里卡著 邓红风译
《自由主义、社群与文化》 [加拿大]威尔·金里卡著 应奇 葛水林译
《陌生的多样性——歧异时代的宪政主义》 [加拿大]詹姆斯·塔利著 黄俊龙译
《反资本主义宣言》 [英]阿列克斯·卡利尼科斯著 罗汉 孙宁 黄悦译
《驯服全球化》 [英]戴维·赫尔德等著 童新耕译
《为承认而斗争》 [德]阿克塞尔·霍耐特著 胡继华译
《奢侈的概念》 [英]克里斯托弗·贝里著 江红译
《国体与经体》 [英]约瑟夫·克罗普西著 邓文正译
《公民的加冕礼——法国普选史》 [法]皮埃尔·罗桑瓦龙著 吕一民译
《民主的经济理论》 [美]安东尼·唐斯著 姚洋 邢予青 赖平耀译
《作为现代化之代价的道德——应用伦理学前沿问题研究》 [德]奥特弗利德·赫费著
邓安庆 朱更生译
《宪政之谜——国际法、民主和意识形态批判》 [英]苏珊·马克斯著 方志燕译
《自由主义的民族主义》 [以色列]耶尔·塔米尔著 陶东风译
《历史思考的新途径》 [德]约恩·吕森著 蔡甲福 来炯译
《走向统一的社会科学》 [美]赫伯特·金迪斯 萨缪·鲍尔斯等著 浙江大学跨学科社会科学
研究中心译 汪丁丁等主编

三、袖珍经典

- 《原始分类》 [法]爱弥尔·涂尔干 马塞尔·莫斯著 汲喆译 渠东校
《实用主义与社会学》 [法]爱弥尔·涂尔干著 渠东译 梅非校
《社会学的基本概念》 [德]马克斯·韦伯著 胡景北译
《历史的用途与滥用》 [德]弗里德里希·尼采著 陈涛 周辉荣译 刘北成校
《奢侈与资本主义》 [德]维尔纳·桑巴特著 王燕平 侯小河译 刘北成校
《道德形而上学原理》 [德]伊曼努尔·康德著 苗力田译
《实用人类学》 [德]伊曼努尔·康德著 邓晓芒译
《图腾制度》 [法]列维·斯特劳著 渠东译 梅非校
《为什么美国没有社会主义》 [德]维尔纳·桑巴特著 王明璐译
《图腾与禁忌》 [德]西格蒙德·弗洛伊德著 赵立玮译
《社会形态学》 [法]莫里斯·哈布瓦赫著 王迪译
《信任》 [德]尼克拉斯·卢曼著 瞿铁鹏 李强译
《权力》 [德]尼克拉斯·卢曼著 瞿铁鹏译
《对欧洲民族的讲话》 [法]朱利安·班达著 余碧平译
《永久和平论》 [德]伊曼努尔·康德著 何兆武译
《相对论的意义》 [美]阿尔伯特·爱因斯坦著 郝建纲 刘道军译 李新洲审校

《对称》 [德]赫尔曼·外尔著 冯承天 陆继宗译

《礼物——古式社会中交换的形式与理由》 [法]马塞尔·莫斯著 汲喆译 陈瑞桦校

四、大学经典

五、开放人文

(一)插图本人文作品

《插图本中国文学史》 郑振铎著

《历史研究》(插图本) [英]阿诺德·汤因比著 刘北成 郭小凌译

《希腊罗马神话》 [德]奥托·泽曼著 周惠译

《英美文学和艺术中的古典神话》 [美]查尔斯·盖雷著 北塔译

《法国史图说》 [法]E·巴亚尔等著 黄艳红等译

(二)人物

《我的大脑敞开了——数学怪才爱多士》 [美]布鲁斯·谢克特著 王元 李文林译

《古多尔的精神之旅》 [英]简·古多尔 菲利普·伯曼著 祁阿红译

《美丽心灵——纳什传》 [美]西尔维娅·娜萨著 王尔山译 王则柯校

《恋爱中的爱因斯坦——科学罗曼史》 [美]丹尼斯·奥弗比著 冯承天 涂泓译

《迷人的科学风采——费恩曼传》 [英]约翰·格里宾 [英]玛丽·格里宾著 江向东译

《福柯的生死爱欲》 [美]詹姆斯·米勒著 高毅译

《伽利略的女儿——科学、信仰和爱的历史回忆》 [美]达娃·索贝尔著 谢延光译

《原子在我家中——我与恩里科·费米的生活》 [美]劳拉·费米著 何兆武 何芬奇译

(三)插图本外国文学名著

(四)科学人文

《植物的欲望——植物眼中的世界》 [美]迈克尔·波伦著 王毅译

《生命的未来》 [美]爱德华·威尔逊著 陈家宽 李博 杨凤辉等译校

《不论——科学的极限与极限的科学》 [英]约翰·巴罗著 李新洲等译

《真实地带——十大科学争论》 [美]哈尔·赫尔曼著 赵乐静译

《第五元素——宇宙失踪质量之谜》 [美]劳伦斯·克劳斯著 杨建军等译

《从混沌到有序——人与自然的新对话》 [比]伊·普里戈金 [法]伊·斯唐热著

曾庆宏 沈小峰译

《费马大定理——一个困惑了世间智者358年的谜》 [英]西蒙·辛格著 薛密译

《机遇与混沌》 [法]大卫·吕埃勒著 刘式达等译

《天遇——混沌与稳定性的起源》 [罗]弗洛林·迪亚库 [美]菲利普·霍尔姆斯著

王兰宇译 陈启元 井竹君校

《伊托邦——数字时代的城市生活》 [美]威廉·J·米切尔著 吴启迪 乔非 俞晓译

《上帝的方程式——爱因斯坦、相对论和膨胀的宇宙》 [美]阿米尔·D·阿克塞尔著

薛密译

《不确定的科学与不确定的世界》 [美]亨利·N·波拉克著 李萍萍译

《未来是定数吗?》 [比]伊利亚·普里戈金著 曾国屏译

《林肯的DNA——以及遗传学上的其他冒险》 [美]菲利普·R·赖利著 钟扬 李作峰

赵佳媛 赵晓敏译

世纪人文系列丛书(2006年出版)

一、世纪文库

- 《文心雕龙札记》 黄侃撰
《词学通论》 吴梅著
《中国小说史略》 鲁迅撰
《中国中古文学史讲义》 刘师培撰
《唐诗杂论》 闻一多撰
《经典常谈》 朱自清撰
《中国历史研究法》 梁启超撰
《论中国学术思想变迁之大势》 梁启超撰
《中国史纲》 张荫麟撰
《中国近代史》 蒋廷黻撰
《当代中国史学》 顾颉刚撰
《书于竹帛：中国古代的文字记录》 钱存训著
《中国文学精神》 徐复观著
《徐复观论经学史二种》 徐复观著
《东西文化及其哲学》 梁漱溟著
《乡村建设理论》 梁漱溟著
《神话与诗》 闻一多著
《中国史学史》 蒙文通著
《经学扶原》 蒙文通著
《中国哲学对欧洲的影响》 朱谦之著
《中国音乐文学史》 朱谦之著
《元代社会阶级制度》 蒙思明著
《国故论衡》 章太炎撰
《周易古史观》 胡朴安撰
《印度哲学史略》 汤用彤撰
《修辞学发凡》 陈望道著
《明末清初的学风》 谢国桢著
《明清之际党社运动考》 谢国桢著
《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》 詹承绪 王承权 李近春 刘龙初著
《中华帝国对外关系史》 [美]马士著 张汇文 姚曾龢 杨志信 马伯煌 伍丹戈合译
《启蒙辩证法——哲学断片》 [德]马克思·霍克海默 西奥多·阿道尔诺著 渠敬东 曹卫东译
《马克思的历史、社会和国家学说——马克思的社会学的基本要点》 [德]亨利希·库诺著 袁志英译
《马可波罗行纪》 冯承钧译
《多桑蒙古史》 [瑞典]多桑著 冯承钧译
《历史哲学》 [德]黑格尔著 王造时译
《政治家》 [古希腊]柏拉图著 洪涛译
《诗学》 [古希腊]亚里斯多德著 罗念生译
《修辞学》 [古希腊]亚里斯多德著 罗念生译
《论怀疑者》 [丹]克利马科斯(克尔凯郭尔)著 陆兴华 翁绍军译
《论灵魂与复活》 [希腊]尼萨的格列高利著 张新樟译 王晓朝校
《文化社会学视域中的文化史》 [德]阿尔弗雷德·韦伯著 姚燕译
《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》 [德]卡尔·洛维特著 李秋零 田薇译

- 《人的问题》 [美]约翰·杜威著 傅统先 邱椿译
《科学世界图景中的自然界》 [奥]瓦尔特·霍利切特著 孙小礼 黄耀枢 汤侠生等译
《理性、社会神话和民主》 [美]悉尼·胡克著 金克 徐崇温译
《历史中的英雄》 [美]悉尼·胡克著 王清彬等译
《希腊人》 [英]H·D·F·基托著 徐卫翔 黄韬译
《古代城市——希腊罗马宗教、法律及制度研究》 [法]菲斯泰尔·德·古朗士著 吴晓群译
《俄罗斯宗教哲学之路》 [俄]格奥尔基·弗洛洛夫斯基著 吴安迪 徐凤林 隋淑芬译
张百春校
《一位哲学家与英格兰普通法学者的对话》 [英]托马斯·霍布斯著 毛晓秋译

二、世纪前沿

- 《寻找政治》 [英]齐格蒙·鲍曼著 洪涛 周顺 郭台辉译
《公众舆论》 [美]沃尔特·李普曼著 阎克文 江红译
《民族与民族主义》 [英]埃里克·霍布斯鲍姆著 李金梅译
《民族主义——理论、意识形态、历史》 [英]安东尼·史密斯著 叶江译
《重构美学》 [德]沃尔夫冈·韦尔施著 陆扬 张岩冰译
《审美经验与文学解释学》 [德]汉斯·罗伯特·耀斯著 顾建光 顾静宇 张乐天译
《美国公民权——寻求接纳》 [美]茱迪·史珂拉著 刘满贵译
《人类的趋社会性及其研究——一个超越经济学的经济分析》 [美]赫伯特·金迪斯
萨缪·鲍尔斯等著 浙江大学跨学科社会科学研究中心译 汪丁丁等主编
《大众传播与美利坚帝国》 [美]赫伯特·席勒著 刘晓红译
《还原论的局限——来自活细胞的训诫》 [美]斯蒂芬·罗思曼著 李创同等译
《人工智能哲学》 [英]玛格丽特·A·博登著 刘西瑞 王汉琦译
《超越增长——可持续发展的经济学》 [美]赫尔曼·E·戴利著 诸大建 胡圣等译
《强与弱——两种对立的可持续性范式》 [英]埃里克·诺伊迈耶著 王寅通译
《生态政治——建设一个绿色社会》 [美]丹尼尔·A·科尔曼著 梅俊杰译
《肉体与石头——西方文明中的身体与城市》 [美]理查德·桑内特著 黄煜文译
《欧洲与没有历史的人民》 [美]埃里克·沃尔夫著 赵丙祥 刘传珠 杨玉静译

三、袖珍经典

- 《拉辛与莎士比亚》 [法]斯汤达著 王道乾译
《彻底的经验主义》 [美]威廉·詹姆斯著 庞景仁译
《现代君主论》 [意]安东尼奥·葛兰西著 陈越译
《玛丽——或美国的奴隶制》 [法]古斯塔夫·博蒙著 裴亚琴译
《精神分析与宗教》 [美]埃里克·弗洛姆著 孙向晨译

四、大学经典

五、开放人文

(一)插图本人文作品

- 《世界史纲》 [英]H·G·韦尔斯著 梁思成等译
《中国俗文学史》 郑振铎著
《欧洲漫画史》 [德]爱德华·富克斯著 王泰智 沈惠珠译
《希腊罗马神话与传说中的恋爱故事》 郑振铎编著

《希腊神话与英雄传说》 郑振铎编著

(二) 人物

《原子舞者——费米传》 [美]埃米里奥·赛格雷著 杨建邺 杨渭译

《酶的情人——一位生物化学家的奥德赛》 [美]阿瑟·科恩伯格著 崔学军 倪红梅 王伟等译 李照国审校

《玻尔兹曼——笃信原子的人》 [意]卡罗·切尔奇纳尼著 胡新和译

《心灵裸舞——凯利·穆利斯自传》 [美]凯利·穆利斯著 徐加勇 汤清秀译

《爱因斯坦·毕加索——空间、时间和动人心魄之美》 [英]阿瑟·I·米勒著 方在庆 伍梅红译 关洪校

《希尔伯特——数学世界的亚历山大》 [美]康斯坦丝·瑞德著 袁向东 李文林译

《大自然的猎人——生物学家威尔逊自传》 [美]爱德华·威尔逊著 杨玉龄译

(三) 插图本外国文学名著

(四) 科学人文

《倒计时——航天器的历史》 [美]T·A·赫彭海默著 朱卫国 向小丽译

《收获之神——生物技术、财富和食物的未来》 [美]丹尼尔·查尔斯著 袁丽琴译

《枪炮、病菌与钢铁——人类社会的命运》 [美]贾雷德·戴蒙德著 谢延光译

《灵魂机器的时代——当计算机超过人类智能时》 [美]雷·库兹韦尔著 沈志彦 祁阿红 王晓冬译

《大自然的常数——从开端到终点》 [英]约翰·巴罗著 陆栋译

《科学哲学——当代进阶教程》 [美]亚历克斯·罗森堡著 刘华杰译

《斑杂的世界——科学边界的研究》 [英]南希·卡特赖特著 王巍 王娜译

《复杂性与后现代主义——理解复杂系统》 [南非]保罗·西利亚斯著 曾国屏译

《天地有大美——现代科学之伟大方程》 [英]格雷厄姆·法米罗主编 涂泓 吴俊译 冯承天译校

《从前有个数——故事中的数学逻辑》 [美]约翰·阿伦·保罗斯著 史树中 杨杰 熊德华 唐国正译 史树中校

《剑桥五重奏——机器能思考吗》 [美]约翰·卡斯蒂著 胡运发 周水庚 杨茂江译

《涌现——从混沌到有序》 [美]约翰·霍兰著 陈禹等译 方美琪校

《数字密码》 [美]德里克·尼德曼 戴维·博伊姆著 庄莉译

《地球探踪索隐录——地质学思想史》 [澳]戴维·R·奥尔德罗伊德著 杨静一译

《科学是怎样败给迷信的——美国的科学与卫生普及》 [美]约翰·C·伯纳姆著 钮卫星译

《爱因斯坦在中国》 [美]胡大年著

世纪人文系列丛书(2007年出版)

一、世纪文库

- 《国史要义》 柳诒徵撰
《殷墟陶器研究》 李济著
《安阳》 李济著
《汉代社会结构》 瞿同祖著 邱立波译
《魏晋南北朝的社会》 蒙思明著
《中国佛教史》 蒋维乔撰
《中国基督教史纲》 王治心撰
《中国社会史论》 熊得山著
《中国戏剧史长编》 周贻白著
《现代中国文学史》 钱基博著
《西方美术东渐史》 [日]关卫著 熊得山译
《气的思想——中国自然观与人的观念的发展》 [日]小野泽精一 福永光司 山井涌编 李庆译
《索绪尔第三次普通语言学教程》 [瑞士]费尔迪南·德·索绪尔著 屠友祥译
《思想录——论宗教和其他主题的思想》 [法]帕斯卡尔著 何兆武译
《伦理学》 [德]朋霍费尔著 胡其鼎译
《佛教伦理学》 [英]哈玛拉瓦·萨达提沙著 姚治华 王晓红译

二、世纪前沿

- 《国家的兴衰》 [美]曼瑟·奥尔森著 李增刚译
《社会权力的来源》(第一卷) [英]迈克尔·曼著 刘北成 李少军译
《社会权力的来源》(第二卷) [英]迈克尔·曼著 陈海宏等译
《真实与惟一的天堂——进步及其评论家》 [美]克里斯托弗·拉旭著 丁黎明译
《神经元经济学》 [美]阿尔多·拉切奇尼等著 汪丁丁 叶航 罗卫东主编
《解构的共同体》 [法]让-吕克·南希著 郭建玲 张建华 张尧均 陈永国 夏可君译
夏可君编校
《生活在极限之内——生态学、经济学和人口禁忌》 [美]加勒特·哈丁著 戴星翼 张真译
《论自由》 [法]雷蒙·阿隆著 姜志辉译
《批判的社会学导论》 [英]安东尼·吉登斯著 郭忠华译

三、袖珍经典

- 《大学的兴起》 [美]查尔斯·霍默·哈斯金斯著 王建妮译
《大学之理念》 [德]卡尔·雅斯贝尔斯著 邱立波译
《钱袋与永生：中世纪的经济与宗教》 [法]雅克·勒高夫著 周焯译
《美学原理》 [意]克罗齐著 朱光潜译

四、大学经典

五、开放人文

(一)插图本人文作品

- 《DNA——生命的秘密》 [美]詹姆斯·沃森著 陈雅云译

(二)人物

《对生命的敬畏——阿尔伯特·施韦泽自述》 [法]阿尔伯特·施韦泽著 陈泽环译

《马克思·韦伯思想肖像》 [美]莱因哈特·本迪克斯著 刘北成 刘援 吴必康 刘新成译

(三)插图本外国文学名著

(四)科学人文

《现代世界中的数学》 [美]M·克莱因主编 齐民友等译

《世界科学技术通史》 [美]詹姆斯·E·麦克莱伦第三 哈罗德·多恩著 王鸣阳译

《脑的进化——自我意识的创生》 [澳大利亚]约翰·C·埃克尔斯著 潘泓译

《爱因斯坦奇迹年——改变物理学面貌的五篇论文》 [美]约翰·施塔赫尔主编 范岱年
许良英译

作者简介：

让-吕克·南希 (Jean-luc Nancy)，法国著名哲学家。1940年7月26日出生于法国波尔多附近的 Caudéran，1962年巴黎索邦大学哲学系毕业，1987年获得国家博士学位，答辩主持人有德里达、利奥塔等。1988年任斯特拉斯堡哲学系教授。2002年成为荣誉退休教授。