



生死“之间”的逻辑

——德里达“生死”研讨班与理解解构哲学的一条线索

黄旺 曾梦祥

摘要:德里达思想中期的“生死”研讨班从对雅可布的生物学、海德格尔与尼采的传记学与生物主义、精神分析的生命欲力与死亡欲力这三个环节的解构入手,阐述了德里达对生命、死亡和生死之间关系的理解。该研讨班对于理解德里达哲学具有特殊的意义。在德里达看来,一切形而上学,本质上都是活生生的、在场的“生命哲学”,它将死亡排除出了哲学的视野。然而,死亡总是一开始就潜入了生命之中,并且破坏了生死之间的界限,因此,生与死总是处于相互转换、相互替补的延异关系中。生死“之间”的关系或逻辑,构成贯通地理解德里达思想进程的一个视角。据此,整个解构哲学,在根本上可以被理解为一种生死“之间”的逻辑,这个逻辑在哲学上落实为一种双重约束的结构。

关键词:德里达;生命;死亡;双重约束;生物主义;死亡欲力

DOI: 10.13734/j.cnki.1000-5315.2023.02.005

收稿日期:2022-01-19

基金项目:本文系国家社科基金后期资助项目“记忆现象学:认识论、存在论与伦理政治的研究”(19FZXB043)的阶段性研究成果。

作者简介:黄旺,男,哲学博士,南方医科大学马克思主义学院教授,研究方向为现象学、哲学解释学与当代法国哲学,E-mail: 271812927@qq.com;

曾梦祥,女,南方医科大学马克思主义学院硕士研究生。

1975—1976年,德里达在巴黎高师开设了以“生死”为主题的研讨班,由于“生死”这两个词在德里达思想中有着很长的、复杂的换喻链条,这使得它们能够成为我们理解德里达思想运动的一条重要隐线。在德里达思想的早期,他哲思的起点就是对活生生的意识哲学的解构,而支持他展开这种解构的,正是他在“活的在场”、“活的话语”中所发现的潜入其中的死亡或者说不在场元素,也即书写。在许多地方,德里达都将书写理解为“死的记忆”,以对立活于活意识记忆。在他看来,包括胡塞尔哲学在内的一切形而上学的失误都在于将死亡的要素排除出了哲学的视野。“一方面,含义因素——或表达的实质——似乎最好地同时保护了活生生的观念性和在场,在其所有形式中,含义因素都是活生生的言语,是作为音素的呼吸的精神性;另一方面,现象学,观念性形式中的在场形而上学,也是一种生命哲学。它是生命哲学,不仅是因为死亡在其中心只被认作是一种世间事故的经验 and 外在的含义,而且因为意义一般的源泉总是被规定为一种生命(un vivre)的行为、活生生的存在的行为,被规定为Lebendigkeit”^①。因此,揭露和恢复这种死亡元素,构成了解构形而上学的切入点。“符号的可能性就是与死亡的关系。在形而上学中符号的规定和抹去就是对这一与死亡的关系的掩盖,然而正是这种与死亡的关系生产了含义”^②。

^①Jacques Derrida, *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), 9.

^②Jacques Derrida, *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, 60.

但符号或书写只是死亡的一个面具。与其说德里达发展了一种特殊的“文字学”,不如说德里达发展了一种特殊的“死亡学”。在德里达那里,死亡不限于指人的死亡,而是泛指一种特殊的拓扑形态或者说能量形态,用以描述非生命的去中心化、无机、无组织状态。例如,相对于理性,未被理解的事实和不可理解的悖谬是死亡;相对于活意识和记忆,无意识和遗忘是死亡;相对于活生生的追问着的此在(精神),带引号的“精神”是死亡;相对于语言和意义,作为绝对他者的礼物是死亡;等等。因此,在德里达之后的思想中,这个死亡就像不断被复现的旋律,在不同形态和问题域中被讨论。“正如赠予和‘给予死亡’,这一悖论无法还原为在场(présence)或呈现(présentation),它决不构成当下;它要求的是一种瞬间的时间性。它属于一种非时间的的时间性,一段无法把握的时间;无法固定、确立、领会、把握(prendre),同时也无法理解(comprendre)”^①。在伦理学政治学上,这个死亡就指向了“拒绝完成哀悼”,好客,以及正义和对他人的责任。正是从死亡出发,德里达揭示了生死“之间”的替补和延异的逻辑,进而将自己的思想称作在生死之间运作的“幽灵学”。

在此背景下,“生死”研讨班对于我们贯通地理解解构思想就具有特殊的意义。本文将从伽达默尔与德里达之间生死对话所引发的问题出发,依次分析德里达在“生死”研讨班中所展开的三个环节,并且阐述德里达在生死关系中所获得的一个重大发现,也即生死的双重约束。本文希望借此表明,整个解构哲学,在根本上可以被理解为一种生死“之间”的逻辑。

一 死与生的对话和生死“之间”

在一篇纪念伽达默尔的文章中,德里达曾表示羡慕伽达默尔那无限肯定生命和抗拒死亡的活力,因为他承认自己做不到。但与其说他不能,毋宁说他不愿;他有意选择将死亡元素纳入到生命中,主动将生活首先理解为“死后余存”,而这意味着,要让死亡教导生命,以便活得更正义和富有责任。在德里达那里,解构总是死(无机性)对生(有机性)的解构、正义/责任对自由/幸福的解构。

熟悉德里达思想的人们能感觉到他著作中死气森森、阴森恐怖(*unheimlich*)的气息。在伽达默尔去世后德里达才与他展开的对话中,不同于伽达默尔对“活生生的对话”的推崇,德里达拒绝活的、面对面的对话,而倾向于将对话理解为“生与死的对话”。在他看来,“对话和友谊乃是某种‘死后’才存在的东西”^②，“对德里达来说,一切显得是,只有在活生生对话及它的可能性本身中断后,真正的对话才得以开始”^③。在与死者伽达默尔对话的《公羊》中,德里达说:“我不知道是否我有权力不自以为是地谈论伽达默尔与我之间的对话。但如果可以的话,我将重复:这个对话一开始就是内在和阴森恐怖的。”^④一切活生生的对话已经是生与死的对话,这个命题道出了“生死”研讨班中最关键的思想:在那活生生的逻辑中,死亡早已潜入并始终发挥作用,因而那里有着一种生死转换、交替、延异着展开的活动。

表面上看,在活生生的对话中,假如我对另一个人陈述或指控,对方可以起身辩解,可以纠正或补充说,“我记得事情不是这样……”。但假如是生者与死者的对话,如德里达在海德堡大学演讲中向公众描述他与伽达默尔的交往,此时伽达默尔无法起身抗辩说,“我的理解不是这样……”。但进一步说,那在场的、活生生的我们又能如何抗辩呢?我们只能使用语言(活的话语、语音),而语言一旦说出,立刻就成为死的东西,成为一种任由对方解释的东西。当然,我们也可以进一步抗辩,“我说的不是这个意思……”。但进一步的抗辩也必须再次借助死的话语,并且重新陷入之前的困境。归根到底,不存在两个活的灵魂的直接相通,对话只能借助死的东西来进行,因而死亡一开始就无可挽回地嵌入了生命深处。活的话语和不会说话的文字在这里不存在根本的区别,它们实质上都是书写(死的记忆, *hypomnēsis*)^⑤。于是,用列维纳斯的话来说,在解释者面前,一切都是有待解释的“现象”:“人们在某人的作品中猜测其意图,但是对他进行缺席审判。存在者没有前来援助他自己(就像柏拉图就书写话语所说的那样),对话者没有出席到他自己的启示之中。人们进入了

①参见:雅克·德里达《赠予死亡》,王钦译,西北大学出版社2018年版,第85页。译文有改动。

②让·格朗丹《伽达默尔传:理解的善良意志》,黄旺、胡成恩译,上海社会科学院出版社2020年版,第443页。

③让·格朗丹《伽达默尔传:理解的善良意志》,第444页。

④Jacques Derrida, *Béliers: Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème* (Paris: Galilée, 2003), 18-19.

⑤Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (London: The Athlone Press, 1981), 109.

他的内部,但是是在他缺席的情况下。他就像一个留下石斧和图画却没有留下言辞的史前人那样被理解。”^①

死嵌人生之中意味着并不存在生与死的截然分明的分界线,意味着生与死的交互替补和延异。延异必然是死亡所带来的延异,死亡(它不在场)要解构的是在场的活生生,是有机整体的总体化。但这里的关键既不是生,也不是死,而是生死“之间”。“之间”的关系不是一种辩证的逻辑关系,也即既不是“生即是死”,也不是生与死的对立或对置,因为辩证的对立最终走向的是辩证法的合题(总体性),这也正是研讨班的标题“La vie la mort”特意去掉了“et(和)”的用意所在。位于生死之间的,是一种德里达在该研讨班中称之为 reproduction 的运动,这个词可以译为“繁殖”、“再生产”或“复制”,它们分别属于生物学(有机生命)、社会有机体(机器或机构)、信息科学或文字学(文本)这三个德里达重点讨论的领域,在这些地方 reproduction 的共同特性都在于生以死为前提且重新激活死,而死也总是事先潜入生,拆解生且构成生的最终目的。借助两者的相互借用和运动,物种的撒播(或意义的撒播,这两者本质上是一回事)得以可能。

生死“之间”的逻辑比理性的逻辑更原初、更古老,理性的真理只是它的效应。相对于基于逻各斯的本体论,德里达也将生死之间的逻辑称为“幽灵学”。幽灵、鬼魂是位于生死之间的东西:它已经死了,但它又没有“往生”(没有完成哀悼,不肯安息),在阳间和阴间都没有它的立身之地,它以不存在的方式存在,是在世间游荡徘徊的孤魂野鬼。但恰恰是这个幽灵构成了知识和经验的前提条件。在《马克思的幽灵》的开场白中,德里达说:“学会生活,如果此事有待于去做,也只能在生与死之间进行。既不是仅在生中,也不是仅在死中。那在两者之间发生的事,并且是在某人所乐意的所有‘两者’之间,如生与死之间,发生的事,只有和某个鬼魂一起才能维护自身,只能和某个鬼魂交谈且只能谈论某个鬼魂。”^②

人不能向他人学会生活,因为他人的经验不适用于自己的特殊情境;人也不能向自己和向生活本身学会生活,因为我们还不会生活。这就是学会生活的不可能性。因此学会生活意味着只能依靠一种“借尸还魂”的游戏来实现这“不可能的可能性”:重新去占有死亡的经验,但不是直接照搬,不是以同一的方式重复,而是以差异的方式重复,也即在新的处境中,通过生命的欲力(Trieb)去重新激活它。在这里,死亡作为无机物没有被生命或逻各斯聚集(legein)起来;但它又徘徊不去,纠缠着生命,活着的人以一直承载死亡的方式活着。简言之,它转化为生死之间的幽灵,正是这个幽灵使未来的生成得以可能。

二 形而上学的结构模型:活生生的有机主义

于是,我们就能恰当地理解德里达对生命、生物学和生物主义的解构。研讨班第一讲的标题“Programmes”是一个和 reproduction 一样有丰富意义的词。德里达对该词的使用包含了三类含义:大纲、纲要,规划、计划,程序。它们都指向了生命共有的结构性要素:一种预先的规定性,也即从一开始就对一切做全盘的安排,预先构想了一个封闭的有机整体,在这里没有任何无关或异质的要素,没有令人意外之物,一切都按照某种起源一目的论的方式被构建。生命是有机的,有机主义意味着有类似于文本主旨的东西笼罩和统摄所有部分,预先规定着它们,使它们仅仅从与该主旨的关联中获得其自身的规定性。这种有机隐喻立刻就将我们引向了逻各斯中心主义,因为逻各斯的源初意义就是聚集并构成一个有机整体。因此,无论是大纲、规划还是程序,无论是在生命系统还是机构系统中,都暗含着一种支配性的建制,一种对死亡或无机(作为他者或异质性)的压抑和排除。

但是,德里达在代表着活生生的 programme(程序)那里,恰恰要揭示嵌入其中的 gramm(书写)的运作,这个书写(信息、讯息、符码)无论作为语音还是非语音书写,都意味着死亡,他后来在很多地方称之为“死的记忆”,以对立于是逻各斯或形而上学的活的、好的记忆。而正是这个死亡要素构成了生命,因而表面上占据主体或创作者地位的生命个体(如人、机构、国家)本质上只是程序的复制/选择的效应。例如在生物学上,个体的人是遗传程序(核酸文本)的转写的效应,不从后者出发去解释,前者就会成为一种单纯的幻象,主体性哲学或人本主义哲学犯的就是这样的错误。毋宁说,自主的个体其实是被建构出来的。说生物体是遗传程序

^①伊曼纽尔·列维纳斯《总体与无限:论外在性》,朱刚译,北京大学出版社2016年版,第165—166页。

^②雅克·德里达《马克思的幽灵:债务国家、哀悼活动和新国际》,何一译,中国人民大学出版社2016年版,第2页。

的再生产、重写的结果,和说意义、真理是书写的再生产、重写的结果,本质上是一回事。因为个体生命是幻象,所以德里达赞同雅可布的做法,用 *la vivant* 来代替 *la vie*。人们很容易因为人与人空间上的分离,而忘记他们之间的不可分割。我们的躯体或意识片段属于整个生命有机体,和个体属于国家、社会的有机体整体,这两者在本质上是相似的。在该研讨班中,德里达将生物体细胞之间的关联与国家内的个体之间的关联对应起来,从而既借助政治学去理解生物学,也借助生物学去理解政治学。只不过,德里达不是由此走向政治上的专制(例如与尼采或海德格尔纠缠不清的生物主义),而恰恰是要将那种总体的支配视作危险的幻象。

与活生生相对的死亡,不只是那一说出就死去的书写、已死之物残留下来的踪迹,也包括所有外在、他在、经验或偶然性要素。例如,在海德格尔看来,尼采意味着西方形而上学的终结,尼采这个名字就意味着对那唯一思想的命名,在这个意义上,尼采意味着一个思想的整体,这个思想又与整个西方思想联结成一个活生生的有机整体,它们是本质(*essentielle*)之物,而作为专名的尼采、传记学意义上的尼采,乃是经验偶然之物,是应该抛在一边的东西。所以,海德格尔嘲笑尼采文集的编辑者,因为他们的编辑方法等于把诸如尼采的便条“我忘记了我的伞”这样“毫无意义”的材料也放到文集中去了^①。于是,海德格尔将思想的统一性和专名、传记生平这样的经验之物分离开来,将前者放在生这一边,将后者放在死这一边,并且将后者排除出理论视野。对此,德里达指出,海德格尔认为尼采思想的有机统一体与无机的经验材料可以相分离,它“并不被弗里德里希·尼采的名字或诸名字,被他的(正常或疯狂的)生命所构成或威胁,也不通过它们而被汇聚或实现;这个奇特的统一性,这个统一性—独特性,缘于西方形而上学的统一性,在那里西方形而上学达到其顶点。其结果是,传记、自传、专名的场景或力量、诸专名、签名、诸签名,等等,将重新占据它们在形而上学历史上一贯所拥有的非根本的地位或位置”^②。

德里达试图表明的是,形而上学性就是有机性,将经验偶然之物排除出理论视野的做法蕴含着一种预先规定性的暴力,一种逻各斯中心主义、生物主义,并且在政治上为纳粹准备好了基础。当尼采歌颂天才,强调生命的遗忘力而反对过量的死的历史知识时,这种生物主义、有机主义也为纳粹准备好了基础。“在一个规定的、限定的时期里,唯一真正号称(自称)尼采主义的政治乃是纳粹政治,这一事实必定是意味深长的且应该受到这样的追问”^③。与之相反,德里达认为,无机的死物是有机生命的前提条件,死总是先于生并且预先潜入了生之中。例如,在思想和作者之间,德里达优先强调作者的传记学意义,认为这种经验事物是先验思想的不可穷尽的源泉。尼采不仅是那个思考权力意志的人,他还是那个独一无二的、多面向的复杂个体,尼采应该是“诸尼采”,或者说争执着的“讼案(*cause*)”。将“尼采”还原为“那个思考权力意志的思想家”就是使专名变成了通名,也即变成了一种活的、透明的有机物。哲学思想的解读,应该无止境地作为自身性、专名、独一无二个体的哲学家还原,而非带着巨大的耳朵,仅仅从中读出某种普遍的思想。因此,并不存在专名与通名、偶然与必然、材料与意义、经验与先验(概而言之,死与生)的必然界限,而是两者相互纠缠。德里达说:“今天,一个哲学家的传记不再能够作为经验的偶然被考量,也即将他的名字和签名放在提供给单纯内在哲学阅读的系统之外……无论是(结构或非结构的)哲学体系的内在主义解读,还是哲学的(外部)经验—遗传学的解读,都绝不能如此探问这一在作品和生命、体系和体系之主体之间的动态边界,这个动态边界既不是纯粹主动的,也不是纯粹被动的,既不是外部的,也不是内部的。”^④

由此,德里达区分了两条道路:一条道路指向那代表着死亡的异质性、经验之物,并且将它们理解为复数和不可穷尽之物,这是德里达有意选择的道路;而另一条则是海德格尔也没有完全摆脱的传统哲学道路,它指向本质性的思想,指向单数的、伟大的风格而非复数的风格,因而将专名、传记、心理学等视作“众多的非本质的偏离”,视作应该被超越的经验主义。“一条是以新的努力去探究这一专名的疑难,这要冒着看到这个名字在面具或假象中分裂或消散的危险,或者让这个名字仅仅在思想者的‘生命’之外被构成,将(历史、政治等

① Martin Heidegger, *Interpretation of Nietzsche's Second Untimely Meditation*, trans. Ullrich Haase and Mark Sinclair (Bloomington: Indiana University Press, 2016), 31.

② Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, édit. Pascale-Anne Brault et Peggy Kamuf (Paris: Seuil, 2019), 203.

③ Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 71.

④ Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 48-49.

等的)世界,乃至永恒轮回的未来引向它。这条道路尤其将使 bio-(生命-)或自传问题复杂化,而不是以任何方式排除它,也不去排除所有今天冠之为‘精神分析’的问题”^①。

而且,在将目光转向传记和生平时,德里达也再次在有关生命的传记(biographie)中发现了死亡的潜入,因而把传记理解为生命—书写(bio-graphie)、自我—死亡—书写(auto-thanato-graphie)和异质—书写(étéro-graphie)或异常—传记(allo-biographie)。因为如德里达所说,每个活着的人都携载着死者而活。在“生死”研讨班中,德里达通过尼采的生平进一步说明了这点。尼采说:“我是两个,是死亡和活生生,是死去的父亲和活着的母亲,我是一个替身。”^②在这里,尼采是死去的父亲,因为他的父亲活在他身上,他的生命是父亲生命的延续,是对父亲遗产的承接和重写;尼采同时是他弟弟的替补,他的弟弟先于他而死,他有责任要替他弟弟活着,当他活着时总要想着死去的弟弟;他也是他活着的母亲,他母亲是生命力的象征,活过了他们所有人,先于并且后于尼采而活着。在这里,死者是生者的可能性条件;而生者对死者负有债务,代替死者而活,通过为死者而活而活得更正义。当我们将死不是理解为狭义的死者,而是也理解为作为他者的动物、作为礼物的事件等时,那里同样存在着类似的逻辑。

三 生物学中的生死:复制/选择的准先验模式

在有关雅可布《活生生的逻辑》的讨论中,这种生死相互纠缠和转渡的关系得到更深入的揭示。生物学研究对生命的理解经历了四重序列的结构模式,在最前沿最深入的现代遗传学模式(第四重序列)中,生命被理解为文本,文本成为主导模型。这里,不存在文本之外的元文本。“文本不是生物学家和有生命者之关系中的一个第三项,它是有生命者的结构本身,是生物学家(作为生命)、作为生命之产物的科学,以及有生命者本身的共有结构”^③。遗传文本的运作按照复制、转录的方式进行,生命本质上就是文本的自我复制、自我再生产。这种现代遗传学的理解首先就构成了对个体形而上学的解构,因为“生物学已经证明了,在生命这个词后面,并没有隐藏着形而上学的实体”^④。而且,“心灵(Psyché)的意向被代替为讯息的转译。活生生的存在者……趋向于一个目标,但没有任何选择的意志。这个目标在于为下一代准备一个同一的程序。这就是自我复制”^⑤。

但当雅可布将生命的本质理解为自我复制时,德里达令人信服地指出,这再次重复了以黑格尔为代表的对生命的形而上学理解:当生命的本质是源于内在的自我生产—再生产能力时,生命被理解为一种整合的能力。与雅可布不同,德里达将遗传文本的复制—选择理解为替补的书写,这里复制和选择之间构成生(有机)和死(无机)的对抗,复制所复制的文本是死的痕迹,而选择代表着生对死的占有和重新激活,这里不可避免地产生撒播或偏离,并且向偶然保持开放。“没有无选择的复制,也没有无复制的选择,这并不意味着这两种‘力量’相安无事地合作,恰恰相反。它们的关系只能是伴随着妥协结果的紧张、矛盾的关系。突变的偏离只有在它限于和服从于复制、复制性的某些条件的情况下才能够自我复制。”^⑥其中典型的例子就是性征和死亡的出现,它们作为生命的替补,重写了生命的本质。如何在生物学遗传文本的复制—选择和相似性模型中,将生命的活生生的逻辑揭示为生死之间延异的逻辑,构成“生死”研讨班的雅可布解读的重心,对此,我们不再展开论述。

如果说在生物学中,德里达致力于揭示其中隐含的形而上学预设,从书写、死亡、偶然、外在性入手将物种的散播阐明为意义的撒播,那么在哲学中,更为普遍的任务就是揭示其中可能隐含的生物主义、生命—逻辑学(bio-logie)倾向。在该研讨班中,德里达重点关注的是尼采和海德格尔的生物主义。首先,德里达用尼采反对海德格尔,指出尼采具有复杂性,尼采哲学中既具有生物主义的特征,也具有反生物主义的面向,而海德格尔的尼采阐释误解了尼采,把尼采哲学片面理解为一种“人化”的哲学,这种哲学把生物学的区域规定变

① Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 208.

② Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 97.

③ Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 114.

④ 雅可布《活生生的逻辑》,转引自: Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 117.

⑤ 雅可布《活生生的逻辑》,转引自: Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 119.

⑥ Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 123.

成了规定整个存在者领域的帝国主义法则。而在德里达的描述中,尼采思想也具有反总体性、无机主义的倾向。其次,德里达反过来指出海德格尔自己以一种总体性的图式去理解尼采,并且因此在自己的思想中重复了生与死、经验与先验、本质与非本质的形而上学式分离。例如,海德格尔将包括生物学在内的所有科学视作存在者的科学、经验的科学,认为只有哲学才思考存在者的存在界定,因而就再次将本质与非本质、生与死割裂开来,将前者视作高贵的而把后者视为低贱的。在这种学科的劳动分工中,哲学或形而上学成为那个制定分工而自身不事劳动的支配者:“这个法典预设了区域和任务的分配、领地和工作的划分、区域之间的可靠界限,以及进行质疑或构建的权力的秩序和等级体系。它预设了当生物学家在从事生物学时,他在从事生物学,当社会学家在从事社会学时,他是社会学的社会学家;而哲学家作为最高法院认识领地的总体性和诸对象的特殊性。但是……如果存在者不再是一种普遍形式呢?该普遍形式在特殊领域中流通以一统百科全书和分派任务,禁止人们打破劳动分工的原则和在那里看守着的哲学秩序,哲学家在那儿主持劳动分工,他实际上是唯一逃避劳动分工的,他同时服务于所有与这个劳动分工有关的事情。”^①

生死之间的相互纠缠和交替,在生物学和教育学中,体现为复制(代表死)与选择(代表生)之间的相互关联。没有选择不是借助于复制,也没有复制不是选择性的复制。如果复制不是基于选择性的复制,那么重复就将是机械的同一性重复。一方面,复制总是在政治或权力的领域中活动,从属于生命意志。例如,一个共同体对过去的记忆不是以所谓客观的历史学为基础,而是首先作为政治行动,位于权力的监督之下。另一方面,选择总是基于复制,任何生产都是再生产。不应该如胡塞尔或海德格尔现象学那样谈论绝对的开端,真正的开端或起源在德里达看来是不可能的,因为任何开端或起源总已经太晚,总是要基于在先的书写或痕迹。因此,并不存在原本与复本之间的绝对区别,不同的模型之间总是相互参照,并且按照一种类比或相似的逻辑在运动,借以完成“过渡”或“运输”。一个模型被用于再生产,作为再生产的基础,但它本身又是之前再生产的一个结果。德里达称之为“模型的循环”,这种循环的运动到处可以看到。例如说,在概念和隐喻的关系中,不存在本义的概念和对本义加以迁移的隐喻之间的绝对区分,概念本身已经是隐喻的产物、隐喻的固化。假定存在本义的概念,就像假定存在文本之外的对象或“元文本”一样,是不可思议的:文本之外无物存在。类似地,在真理与修辞学之间,也不存在内在真理和作为真理外在装饰的修辞学之间的彼此分离,而是双方总是纠缠在一起,其界限是动态的,并且相互转换。“隐喻并不是像蜜蜂或公共汽车一样将那选择一复制从一个地方转运到另一个地方,隐喻是复制/选择的一个效果,它本身服从于复制/选择的遗传一制度(génético-institutionnelle)法则。”^②

生死关系也是内外之间的关系。对于一个有机体来说,内在于系统之中,就意味着是活生生的,而在这个系统之外的,则是死的、无机的事物。当我们谈到内在有机系统时,它总是意味着一种同化、总体化的作用,德里达喜欢在这里使用吞食(Einverleibung)的隐喻,它意味着克服异质性和建立起同质性。也正是在这个意义上,他把伽达默尔这样的哲学家称为饕餮之徒。无论生死或内外,两者之间的逻辑都是根据相似或类比的形象逻辑展开,而不是根据“是”或“存在”的逻辑展开。或者换句话说,乃是根据模型循环的逻辑,而不是原本一复本的逻辑展开。“模型开始以这种方式循环(circuler)——我说的是循环——也即人们不再知道谁是谁的模型:人们为其寻找和找到模型的东西,反过来成为了这个模型或其他事物的模型”^③。

在传统哲学的术语中,生死关系典型地体现为先验与经验的关系。通过肯定经验的地位和模糊经验与先验之间的界限,德里达在后期也谈到了所谓的“准先验论”。从生存论的角度看,我们所经历的每一个经验事件,都会成为一个在将来被重演的先验程序。我们的基因遗传程序是对物种诞生以来所发生之事的第亿万次的重复,它铭记和重演了那些古老的记忆。对于一切生命体来说,只发生一次的事情没有意义。如果人经历了一次意外,那么这个意外的事件将在他生命中留下烙印,改变他看待事物的方式和行为的模式,从此,它会在将来的行动中被不断重复。经验作为一次性事件会沉淀下来,成为先验的,也即作为使将来的经验得

① Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 268-269.

② Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 87.

③ Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 162.

以可能的条件。如同生命本质上被雅可布理解为“程序”，德里达也把一切真理视作不断被重写、重演的程序，因为一切真理都是在历史中不断重演和更新自身的，一切真理都是对过去的真理的重写。没有一劳永逸的真理，一个被写下的古老真理，就像一个被发明出来的程序，它在不断被重复的过程中被检验，被改造，乃至被抛弃^①。真理就是这样一个不断被重写的准先验过程。

四 生命欲力与死亡欲力：双重约束的绝境

最后，所有生死和生死之间的问题，本质上也是力的经济学和能量学问题，这促使了研讨班的第三环节转向精神分析。在这里，生死从生命欲力和死亡欲力的关系出发得到解释，它们分别被视作受约束的能量模式和自由能量模式，从这个阐释出发，德里达提出了有关生死之“双重约束”的普遍性问题。

整个第三环节从动力学、能量学的角度重复了之前有关生死关系的讨论：生命被视为生命欲力，即一种维持和保存一个有机统一体的驱力，而死亡欲力则是一种返回无机、无生命状态的驱力。据此，生命和死亡被理解为两种能量组织模式，一种是能量的约束或者说连接(Bindung, liaison)模式，它维持能量的投资，从而为快乐而工作；另一种则是能量的自由流动模式，这里缺乏一种约束能量、将能量组织起来朝某个确定方向贯注的倾向，能量趋向于卸载并且趋近于零。弗洛伊德说：“爱欲欲力的目标在于不断地建立更大的统一体，并极力地维护它们——简而言之，是约束。相反，破坏欲力的目标是取消约束，故而带来毁灭。就破坏欲力来说，我们可以设想它的最终目标是使生机勃勃变成无机状态。由于这个原因，我们也可以称它为死亡欲力。”^②因此，生命欲力被理解为受约束能量，即能量的有机、有组织形式，而死亡欲力则是自由能量模式，它倾向于打破有组织状态。在前一种模式中，欲力遵循着快乐原则，在后一种模式中，它超越了快乐原则，遵循着涅槃原则。

现在，按照德里达对弗洛伊德的解读，整个死亡欲力和生命欲力之间的关系也并非界限分明的对立关系，死亡欲力既不等同于生命欲力，也不位于它的对立面，而是内在于生命欲力之中，被铭刻在生命欲力的运作之中。或者说也可以说，生命欲力本身是朝向死亡欲力的一个“绕道”，它服务于死亡欲力。一方面，在生命欲力的追求快乐避免不快的倾向中，无论它是不顾一切地追求快乐的满足，还是单纯遵循现实原则而背弃快乐原则，都将走向死亡这个最终目标。另一方面，“Umweg(绕道)不只是致力于快乐或保存(服务于快乐原则的现实原则)的延异或延迟，也是致力于死亡或返回无机状态的绕道。重新引向死亡的绕道步伐”^③。生命欲力本身是走向死亡终点的一个过程，死亡是生命自身的内在法则而并非一个意外。生命欲力服务于死亡欲力这个主人。“生命的这些守护者[……]以原初的方式(ursprünglich)是死亡的随从(Trabanten des Todes)”^④。这一点也体现在对快乐原则的解释中，因为快乐是能量紧张的平息，使兴奋维持在较低的水平，而这种平息的最终实现就是死亡。“快乐是一种服务于这种返回无生命机能的倾向”^⑤。生命意味着一种约束或连结的“机能”，而死亡意味着解除约束、解开连结的“机能”，快乐原则(以及服务于它的现实原则)则是从约束走向自由的一种“倾向”。

这种对生命和死亡的理解，拒绝将生与死、有机与无机视作截然的区分，而是视作两种风格的组织模式。例如，原发过程和继发过程、无意识和意识都属于生命的内在组成部分，但相较而言，前者更偏向自由能量模式，因而更偏向于死亡，而后者更偏向受约束能量模式，因而更偏向生命。“原发过程对应于一个自由的、不受束缚的、非紧张的负载，继发过程对应于一个约束，一个能量的锁链”^⑥。意识哲学和主体性哲学之所以属于“在场形而上学”，是因为它在根本上遵从的是受约束能量模式，在这里一切都是有序和有组织的，它使那异质的、不受约束的不在场者处于被压抑和被排除状态。而对意识哲学的解构就意味着在这种活生生之中

①德里达在《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》中对几何学真理的讨论表明：对原创建的真理的重复，是一条充满着断裂、事实性、遗忘和遮蔽的危险道路，是在替补之链上发生的意义差异化运动。参见：雅克·德里达《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》，方向红译，南京大学出版社2004年版，第1—84页。

②弗洛伊德《精神分析新论》，车文博主编，九州出版社2014年版，第286页。译文有改动。

③Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 333.

④Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 335.

⑤Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 354.

⑥Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 330.

看到死亡(被压抑者)的原始运作,进而把意识看作无意识绕道实现自身的过程。因此可以说,德里达把死的书写看作比活的话语更原始,相对于精神分析学把死的无意识看作比活的意识更原始,两者有殊途同归之处。

概言之,绝对的生与绝对的死,是连续线段上的两个空无的端点,每种实际状态都处于该线段的两端点之间。它作为生还是死取决于与什么相比较:原发过程相对于继发过程是死亡,但相对于无机物则更活生生。因此,快乐原则和现实原则之间的关系,与死亡欲力的涅槃原则和生命欲力的快乐原则之间的关系,就具有相同的性质。后者是对前者的绕道的实现,前者在后者上面施加某种统治或支配法则,使之呈现为有机、有组织的形态,因此德里达也能够谈到所谓的“生物—政治细胞”,因为有机细胞组织的统一体具有力比多能量的约束形态。同时,后者对前者施加约束也意味着后者是对前者的替代,例如说意识是对无意识的整合,它将无约束的记忆痕迹(从能量学的方面说,自由流动的兴奋)组织起来,使之呈现为目的论模式(用能量学的术语说,朝一个特定方向贯注),从而替代处于解锁状态的无意识。“约束立刻就是替代”^①,而替代在这里无非是生对死的替代。用德里达在《胡塞尔〈几何学起源〉引论》中的现象学术语来说,这是生对死的“重新占有”和“重新激活”,于是,这种激活总已经是差异性的重复。生死之间的逻辑,也就是替补的逻辑。

在生命欲力中,快乐原则占据支配地位,这意味着存在某种“中心主义”或政治上的集权模式:有某个起支配作用的东西,它使所有部分服从于它,根据它而被组织起来。“PP(快乐原则)的 *Herrschaft*(支配)是一个权能、一个力量、一个帝国、一个统治”^②。而在死亡欲力中,则有一种无机的拆解的力量在起作用(“非一掌控”),它致力于打破这个封闭结构,使不同部分彼此之间保持为异质状态。德里达既不是要回到传统的有机主义或生物主义,也不是要单纯地走向它的对立面,也即一味鼓吹反建制的无政府主义,而是首先质疑这两者之间的简单对立和僵化界限,进而揭示两者之间展开相互作用的延异效应,解构的要义不是要站在死的一面反对生,而是体现在这种生死“之间”的运动中。

在生与死的不同组织形态之间,存在一种被德里达称之为“双重约束”的现象。这种双重约束将我们带向某种“绝境(*aporia*)”,而解构哲学不竭的动力源泉就来自这种双重约束的绝境,德里达也称之为“不可能的可能性”^③。何谓“双重约束”?一方面,在生这一边,它必须通过约束才能够实现自身,才能够让自身得以可能:为了获得快乐,它必须限制快乐;为了激发欲望,它必须限制欲望。德里达称这种受约束形态为窄构(*strictural*)。“它通过限制快乐而使快乐得以可能,通过限制和阻碍快乐的可能性而使之可能。我称之为窄构(*strictural*)的绷紧(*bandage*)运动为了再生产而限制,为了使之有力而虚弱,等等”^④。例如,在日常生活中,禁忌常常起到了增强欲望的功能,遮盖、捆绑的功能之一就是挑逗。但另一方面,在死这一边,它是以不约束的方式约束,因为死本身意味着不可能性,意味着对快乐原则的超越,意味着兴奋的卸载和紧张的平息,而这恰恰是通过不约束来达到的。我们也可以说,生是“不可能的可能性”,而死则是“可能的不可能性”。这种双重约束同时也具有形而上学的意义。我们可以把死理解为自行遮蔽的匿名存在,因为这里还没有某种主体、意识的统摄之力施加于它之上,它是“实在界”,是不可言说的沉默,是不可见者,尽管正是它使言说和看见得以可能。而生则是“聚集”和言说,它以遮蔽(让背景虚化)的方式让我们看见,因此,言说和看见又是以约束、扭曲、遮蔽为代价,它使无限丰富的匿名存在变成了现成的存在者(贫乏而透明的意义),它以现成的确定性剥夺了存在的无限丰富的可能性。双重约束当然也是德里达所说的礼物或宽恕的双重约束:如果礼物呈现为礼物,就取消了礼物;礼物只有在不作为礼物呈现时才是可能的。以及,如果宽恕是宽恕那可以宽恕者,那么宽恕就变成了理解和交换,这就取消了宽恕;只有宽恕那不可宽恕者,宽恕才是可能的。礼物和宽恕是不可能的可能性或可能的不可能性。生死之间的逻辑,正是这种“不可能的逻辑”。

当我们面对礼物、异质性和他者时,我们始终面临这种双重的困境,解构哲学的优越之处就在于对这种

① Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 351.

② Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 350.

③ 国内学界对双重约束这一解构的核心逻辑已经有不少探讨,它们构成了本文思考的语境。例如,方向红对德里达“准先验论”和礼物思想的阐发,张一兵对德里达“幽灵”概念的阐发,张宁对德里达“宽恕”思想的阐发,夏可君对德里达的“绝境”和死亡思想的阐发,等等。

④ Jacques Derrida, *La vie la mort: Séminaire(1975-1976)*, 356.

困境保持敏感。如果要理解和言说他者,那么就对他者施加了暴力,试图同化对方,将对方纳入一个有机系统(总体性)中,并且使他者仅仅在这个有机系统中得到揭示;但如果我们让他者保持为他者,如果我们不以暴力的方式占有和支配它,那么他者就不可言说,就成为单纯的“面容”,对此我们只能要求以伦理的尊重和责任去对待它,这意味着我们不仅要放弃哲学,甚至要放弃语言——这意味着列维纳斯把伦理学作为第一哲学的努力是徒劳的。在批评列维纳斯的“暴力与形而上学”一文中,德里达指出,列维纳斯的他者哲学位于双重困境中却没有识别出这一双重困境,因而在单纯偏向死亡这一端时,陷入了自相矛盾的尴尬地位:如果要拒斥活生生的存在论(总体性哲学),就只能落入死亡的伦理学,但列维纳斯没有意识到一种完全拒斥存在论的伦理学同样是不可能之物。固然,活生生的、有机主义的存在论要以约束为条件,“因而有一种理性的独白和光的孤独。现象学和存在论不能在其存在和意义中尊重他者,因而它们是暴力的哲学。借此,整个哲学传统在其意义和深度上都与同一者的压迫和极权主义联系在一起”^①。但另一方面,他者的伦理学也要以存在论为前提和基础,否则将不可言说。“在非暴力的最高紧迫性中(它谴责借助于存在和概念要素的过渡),列维纳斯的思想不仅建议一种没有法律的伦理,如我们稍后将说的,而且提议一种没有言辞的语言”^②。因为“述谓乃是第一暴力”,言说就是将无机的他者变成有机的意义,将专名变成富有意义的通名。列维纳斯的伦理学如果不借助存在论的理解就不可能被言说和撰写。“非暴力的语言最终将是纯粹祈祷的语言,纯粹膜拜的语言,为了呼唤远方的他者而仅仅大声说出专名”^③。

五 结论

于是,我们可以回到开头德里达对“学会生活”的困境的讨论。“学会生活”之所以是不可能的,是因为生命无法摆脱这种双重约束。生命的双重约束就是黑格尔主奴辩证法的激进化:如果人要活着,就必须准备不再活着,也即随时准备去死;而如果他不愿去死,不愿去冒生命之险,他就已经选择了死,也即以死(循规蹈矩、行尸走肉、自我重复)的方式活着。生命要以死亡为滋养,这样才能避免自我封闭和自我重复,但生命又要避免完全走向死亡,从而否定生命本身。生命的要义就是在生活中向死亡去学,保持生死之间的动态边界,展开生死之间的对话和相互转换的运动。珍爱生命的真正意义就在于敢于拿生命去冒险。在这里,我们实际上会发现,伽达默尔与德里达之间的距离并不遥远,因为在伽达默尔的解释学经验中,学会生活或者说解释学经验的增长,唯有通过否定、冒险和受苦才可能,也即要去经历“事件(Ereignis)”,直面并克服不可预料的偶然性,而这无非是说要在生活中、并且向死亡去学会生活。

[责任编辑:帅 巍]

^①Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), 136.

^②Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, 219.

^③Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, 218.