

思想家和思想导读丛书

导读列维纳斯



西恩·汉德 (Seán Hand) 著

王嘉军 译



华东大学出版社

<http://www.ecup.com.cn>

导读

列维纳斯

Emmanuel Levinas

西恩·汉德 (Seán Hand) 著

王嘉军 译

重庆大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

导读列维纳斯/(英)汉德著;王嘉军译.—重庆:
重庆大学出版社,2014.9
(思想家和思想导读丛书)
ISBN 978-7-5624-8419-6

I.①导… II.①汉…②王… III.①列维纳斯,
E.(1905~1995)—哲学思想—思想评论 IV.①B565.59
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 151782 号

导读列维纳斯

西恩·汉德 著

王嘉军 译

策划编辑:邹荣 林佳木 雷少波

责任编辑:邹荣 版式设计:邹荣

责任校对:贾梅 责任印制:赵晟

*

重庆大学出版社出版发行

出版人:邓晓益

社址:重庆市沙坪坝区大学城西路 21 号

邮编:401331

电话:(023)88617190 88617185(中小学)

传真:(023)88617186 88617166

网址:<http://www.cqup.com.cn>

邮箱:fxk@cqup.com.cn(营销中心)

全国新华书店经销

重庆五环印务有限公司印刷

*

开本:890×1168 1/32 印张:7 字数:160 千 插页:32 开 2 页

2014 年 9 月第 1 版 2014 年 9 月第 1 次印刷

印数:1—4 000

ISBN 978-7-5624-8419-6 定价:28.00 元

本书如有印刷、装订等质量问题,本社负责调换
版权所有,请勿擅自翻印和用本书
制作各类出版物及配套用书,违者必究

我们今天 为什么需要导读书？

这批来自“劳特利奇批判思想家”(Routledge Critical Thinkers)系列的小书,构成了“思想家和思想导读”丛书的基石。早在丛书策划之初,我们就在豆瓣那个“藏龙卧虎”之地结识了一群志同道合的朋友。我们之间的对话从一个提问开始——“我们今天为什么需要导读书？”

我们今天对西学的译介,依然有一些是盲目跟进式的译介,而缺乏系统、深入的相关性研究。¹

面对有识之士发出的这句尖锐批评,我们试图借助这一发问所引发的一系列思考,探寻专业性导读对于中国学界,特别是初入门者,意味着什么。呈现在我们面前的这套译作,是加入这次“探寻之旅”的朋友们,用他们的精彩译笔所作的回应。然而,在文本之外,一些智慧之果还散落在他们的言说之中,需要显现。

1 王晓路.序论:词语背后的思想轨迹[M]//王晓路,等.文化批评关键词研究.北京:北京大学出版社,2007:5.

豆瓣 id:フ

“地图书”(将导读书视为探索思想的地图。)这个说法很不错,和弗雷德里克·詹姆逊(Fredric Jameson)的认知地图(cognitive mapping)有异曲同工之妙。

如果让我来定位入门书的意义的话,我会借用詹姆逊提出的另一个概念,即消逝的中介(vanishing mediator)。在一个辩证扬弃的过程中,一个“消逝的中介”发挥这样的作用:它施力于前一个状态从而引导出后一个状态,这个过程完成的同时它即消逝。

如果把入门书比作一个“消逝的中介”的话,它不怕当初的读者回过头来觉得它有种种缺陷和不足,因为这恰恰是它所要达成的。如果一套入门书能发挥这样一个作用,我觉得它的编撰者就应该没有遗憾了。

豆瓣 id:剧旁

(李三达,湖南大学文学院讲师)

目前,很多中国学生读书进入了误区,就是认为读原典才是正道,解读的书一概不读,生怕这些人家咀嚼过的内容会影响他们对原典的认知。这真是再荒谬不过了,而我导师一再强调要规避这种误区,不要总摆出一副不世奇才的心态,别人苦心经营的研究成果只能是明灯,与原典相辅相成,待到你学力足够方知深浅和漏洞,彼时再别出心裁不迟。我深以为然。

豆瓣 id:坏卡超

二手文献或导读性文献确实很有必要。并且也应该重视英语世界的二手文献。尽管英语世界不是欧陆哲学的发源地,但

英语作者一般都会比较注重用清晰易懂的语言来解释深邃的道理。

豆瓣 id:近视眼女郎

(路程;复旦大学中文系博士研究生,《导读阿多诺》译者)

我个人以为,无论从学术还是知识普及的角度来说,系统引进导读类的书都是多多益善的。当我想了解某位思想家,首先会做的,也是去寻找一些靠谱的导读书来看。

豆瓣 id:年方十八发如雪

国内许多入门级、导论级著作,往往都是引了过多的原文,而非对文本本身的解读。换言之,本来是要作者来解释文本,结果成了作者从原著中摘了几句话,让读者自行领会。或者直接就是由作者的一些论文拼凑出来。这样的后果自然是让初学者一头雾水,完全起不到导论的功能。

相比而言,Critical Thinkers 这套书的一个优点就是由作者带领读者读文本,其次就是每本书后面的文献相对来说都比较齐全,有助于进一步的研究,最后是该系列的很多思想家都是国内很少涉及的,比如阿甘本等,引进来也有开拓作用。总之,老少咸宜。

豆瓣 id:lgitur

(于长恺,爱好阅读法国当代哲学书籍)

毕竟从原著开始着手,需要忍受其本身的拧巴语言风格,西式的语法结构,不同的文化背景、语境。能够有可靠、系统的介绍文本为后续的阅读指引道路,可以节省许多绕弯路的时间,减

少初学者的挫折感,增强学习兴趣。

豆瓣 id:H.弗

(卢毅,复旦大学哲学学院)

这些著作就成了维特根斯坦所说的“梯子”,特别是初学者在很大程度上需要借助它们来对某位思想家基本的思想观点先有个大致的把握和了解,这样,一方面可以帮助人们铺平一些道路、消除一些畏难心理,另一方面可以作为一个引子更好地激发起人们的学习兴趣而不只是无助感与挫败感。

豆瓣 id:Gawiel

(马景超,美国维拉诺瓦大学[Villanova University]哲学系博士在读,《导读波伏瓦》译者)

我以前在国内读书的时候,也经常感到这样的不便,尽管黑格尔、康德和海德格尔等寥寥几位有一些不错的入手读物,但是大部分人还是缺乏类似的读物来引荐。我也非常希望能够通过“地图书”来改变大家的读法,否则,对于很多学科和很多学者都只是停留在泛泛了解一点的程度,很难进行有建设性的学术研究。比如,人人都知道福柯谈“权力”,然而什么是权力,则需要深入阅读福柯的几本作品,并且能够将不同作品里面的理念联系起来,才能有所了解,否则只是在用我们日常语言中的“权力”去套用福柯的牙慧。如果没有导读性质的作品,读者(尤其是本来就没有精读压力的人)就很容易停留在套用牙慧这个地方,而对于真正有意思的书望而却步。

还有像巴特勒(Butler)这样的作家,作品中有一些话看上去很有力(“性别是一种操演”),但是理解前后文就需要知识背

景(“主体由操演建构”)了。那么,如果没有导读类的书,一般读者很容易就理解为:一个人可以自由决定自己扮演男性还是女性,而这恰恰是巴特勒(作为反人文主义[anti-humanism]传统的继承)最不可能持有的观点,她想说的恰恰是自我的形成过程中,性别作为一种操演已经参与了这一形成,因此没有性别之外、语言之外的“无性别”、“前性别”的主体。

这些都是我常见到的误解,我觉得也许导读类书的引介可以改变这种“好读书不求甚解”的现状,尤其是对于并非哲学专业,但是需要运用到哲学理论的人,导读类的书更可以起到介绍理论背景和避免断章取义的作用。

豆瓣 id:迷迭香

(李素军,中国社会科学院文学所博士研究生)

作为一个理论专业的学生,我深知直接读原著的个中艰辛。理论难读的原因之一是翻译,抛却误译等人为因素,西方思想转换到中文语境里所带来的语言的晦涩也是一个很大的问题;其二,每个思想家都有自己的理论语境,他在继承什么,反对什么都不是短时间内可以看明白的,换言之,我们得摸清楚他的理论轨迹。

豆瓣 id:霍拉旭的复仇

(汪海,中国人民大学文学院讲师)

从学生过来的我,也经历过一个阶段,听到很多老师强调直接阅读原典,生怕受二手资料的影响。但实际上,若没有一个导读的阶段做宏观把握,直接读原典的结果就是不知所云,看了就忘。

我个人从来不相信“白板说”，以为学生在不读二手书之前是纯洁的、不受污染的、具有反思力的“白板”。没有大量的阅读，根本培养不出反思力，导读是必需的，最好是有多重不同看法和角度的导读。

极其要不得的是对原典的态度——面对“名著”没有一颗平常心：或者极其功利地想要推翻它，从而证明自己的高明；或者直接拜倒，因为它是“典”，是权威。好的读书方法就是培养好的民主政治素质，要学会听不同的意见，“名著”之所以是名著，不是因为它是“典”，是权威（虽然它有权威性），而在于它是一个伟大的空间，容得下太多的探讨、太多的声音，不断激发更多的思考、更多的创造，所以才有那么多人前赴后继地走进来。

导读不妨把它看作是一个邀请、一个好客的举动，带我们进入原著的空间，而不是助教，不是训导，不是“原著”这个白胡子老头打算教训弟子之前的开场白或者清清嗓子。

导读也是前人外出探险之后留下来的攻略，不可能事事准确、面面俱到，它邀请你历险，最后写出自己的攻略。

前面说过，我不相信白板——没有单纯的读者。没有导读的读者，他会用从前未经反思的有限阅读经验当导读。如果他自以为此前完全没有受过二手思想的影响，他反而缺乏对自我的反省和批判。

译者前言

本书的作者西恩·汉德(Seán Hand)是英国华威大学法国研究系教授,并曾于2008—2011年担任该系系主任。他的研究兴趣主要是法国最近100年间的激进思想,他的写作涉及米歇尔·莱里斯(Michel Loris)、德里达、拉康、让-吕克·南希(Jean-Luc Nancy)、杜拉斯等法国作家,他在列维纳斯的翻译和阐释方面尤下工夫,曾将列维纳斯的《艰难的自由:论犹太主义》(*Difficult Freedom: Essays on Judaism*)翻译成英文,同时也是《列维纳斯读本》(*The Levinas Reader*)的编者。

在这本书中,汉德对列维纳斯从生平到思想作了全面且不乏深度的介绍,全书结构合理,主次分明,对于想要系统地了解列维纳斯思想,及其思想产生的历史和智识语境的读者,这本书是不错的选择。由于列维纳斯思想本身的难度,以及本书作者颇讲究修辞的语言,还有个别地方表达的多义,使得这本书尽管是导读,却并不那么好读,许多地方需要读者仔细咂摸。当然,译者在翻译中也深受其苦,跟一般常见的导论性著作比起来,这本书更像是一本缩略式的学术专著,考虑到这一特点,译者最终

放弃了使它通俗化的尝试,而是尽量在表意顺畅和符合汉语表达习惯的前提下,采取“直译”的形式,在句式和用词上,能够不“意译”或变通的地方,都尽可能地遵照了原文的表达。

尽管如此,由于法、英、中三种语言在表达上的差异,以及某些概念本身意指的多义性,有的地方却不能不变通。例如,在列维纳斯的思想中,“existence”一词在某种程度上是与存在(Being)相对的,学界一般译为“实存”,然而,由于哪怕在列维纳斯那里,有时也会出现这两个词之间的混用;以及汉语“存在”一词的多义性,因此,在文中不是特别强调“existence”的实存维度的地方,译者有时也将其译为“存在”或“实在”等。列维纳斯第一本重要著作《从实存到实存者》(*De l'existence à l'existant*)的题目,在英文版中被译为了《实存与实存者》(*Existence and Existents*),虽不甚准确,但一来为了尊重英语原文,二来由于本书作者也专门提到了这一点,因此在本书中,还是将该书统一译为《实存与实存者》。此外,Intellectual、Judaism、Ontology、exegesis等词则根据不同的语境,分别译为智性的/智识的,犹太教/犹太主义,存在论/本体论,解经/解读等。

“他者”和“面容”是列维纳斯思想中两个非常重要的概念。关于他者,本书作者也提到,英译中通常用大写他者(Other)或小写他者(other)来指代法语中的小写他者(autre)、大写他者(Autre)和他人(Autruï)。实际上,在英译中,大写他者(Other)通常指代的是他人(autruï),但这很容易与它指代法语大写他者(Autre)的时候相混淆。在这种时候,对于词义的理解就只有依赖于语境来分辨了。关于面容(face)一词,有的译者译作“脸”,有一定的合理性,因为在列维纳斯那里,它代表的是一种裸露的原初性,而与“面容”相比,“脸”似乎更能呈现这种原初意味。

然而,考虑到“脸”可以指涉除人之外的其它动物,而“face”在列维纳斯那里则是属人的,且在其背后还有潜在的神圣维度;以及在法语原文中,它的用词是“visage”而不是“face”;此外,从互文性的角度考虑,意大利哲学家阿甘本曾在一篇文章中对脸(又译面孔,face)和面容(visage)作出了区分。这篇文章中虽然没有提到列维纳斯,但显而易见是针对列维纳斯的面容概念而提出的,从某种程度上,该文可以看作是一种从面容的伦理学到脸的政治学的过渡。¹ 综合以上原因,我认为这一概念翻译成“面容”更为适恰。

与惯常导论式的著作对于思想家朝圣般的姿态不同,本书的作者有较强的批判意识,以一种开放式的态度呈现和反思了列维纳斯思想的复杂性。一方面,作者对列维纳斯表现了极大的敬重,在以严肃的态度介绍其生平的同时,又一直在对其同情地理解;另一方面,作者在介绍中,也不乏一些尖锐甚至尖刻的批判。例如,作者对列维纳斯对于战后的东亚,尤其是中国的某些偏见,就表示了失望。但这又并不影响他为列维纳斯就巴迪欧和齐泽克激进甚至偏激的批判进行辩护。译者对于该书作者的某些观点,亦持保留态度,争议性的普遍存在正是列维纳斯研究的魅力之一,希望作者这种具有刺激性的观点能够激发读者进一步去阅读和思考列维纳斯。

除此之外,我认为本书的一大亮点还在于,他为读者提供了许多继续研究的线索,这既体现在文后“进阶阅读书目”相当翔实的参考文献中,也体现在最后一章“列维纳斯之后”,对于一些列维纳斯的研究者和批判者的批判性介绍中。读者可以从这

1 Giorgio Agamben, “The Face”, in *Means without End Notes on Politics*, trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis: London: University of Minnesota Press, 2000, pp. 91-100.

些具有代表性的研究者和传承者入手,按图索骥地深入研究列维纳斯,从而少走许多弯路。

不过,可能由于篇幅所限,也由于列维纳斯学术影响实在太过广泛,我个人对“列维纳斯之后”还有些补充。其一是列维纳斯与后现代主义的关系,虽然法国的“后现代”思想家们,比如福柯、德里达和利奥塔等人都不太接受加给他们的这个标签,但所谓的后现代主义思潮是从他们几位思想家的革新中生发出来的,却是不争的事实。

本书虽然提到了列维纳斯与德里达的互动(实际上南希等法国解构的新代表人物也或直接或间接地受列维纳斯影响),但却没有提到列维纳斯对另一位更以后现代而闻名的思想家利奥塔的影响。利奥塔对列维纳斯的受惠可能并不比德里达少,其最为严肃的两本政治思想著作《论公正》(*Au juste*)和《异识》(*Le Différend*),正是借鉴了犹太教和列维纳斯的伦理思想,帮助他的语用学跳出了康德哲学的主体性陷阱和维特根斯坦的交互主体性。¹

其次,犹太教和列维纳斯的思想也渗透在利奥塔对于美学和伦理的思考中(例如他通过犹太教的偶像禁令对于崇高的再思考,围绕奥斯维辛事件所建构的见证诗学,对于海德格尔哲学的反思等)。另外一位受列维纳斯影响较大的后现代思想家则是齐格蒙特·鲍曼(*Zygmunt Bauman*),鲍曼也是出生于东欧的犹太人,他以社会学的形式转换了列维纳斯的哲学,并将其用于对现代性和后现代性的分析中。

此外,通过布朗肖的间接影响,列维纳斯也影响了福柯和巴

1 周慧.利奥塔的差异哲学:法则、事件、形式[M].重庆:重庆大学出版社,2012:104.

特等思想家。对于福柯,布朗肖是其文学偶像,他曾撰写《外界思想》(La pensée du dehors)等文章专门评论过布朗肖,尽管他后来的研究视角变得更为广阔,但这种越界的诉求却一直伴随其学术探险。对于巴特,其最著名的“零度”概念从布朗肖的思想和文学中获取了不少灵感。而无论是布朗肖的“中性”(Le neutre),福柯的“外界”(le dehors),还是巴特的“零度”(Le Degré zéro),都有一个隐晦的起始点,这个点就是列维纳斯在其哲学生涯早期就提出的“有”(il y a)这一概念。

同时,正如拉塞尔·雅各比(Russell Jacoby)指出,法国后现代思潮的反视觉冲动也深受以列维纳斯为代表的犹太思想家的影响,后现代思想家们就此对以“光”来定义真理的启蒙理念和当代的图像专制发起了挑战。¹

不过,需要指出的是,尽管列维纳斯是后现代主义不容忽视的先驱之一,但译者却不认同那种把列维纳斯也归入后现代主义思想家阵营的提法,实际上,列维纳斯哲学和伦理学中所强调的超越性和不对称性,与后现代思想家所强调的内在性和差异性有着本质的区别。毋宁说,后现代思想家们(当然这样笼统的归类是很成问题的)同时受到了尼采和海德格尔等人的反形而上学(而列维纳斯却不避讳自己想通过伦理学来重建形而上学的努力),以及列维纳斯等思想家对于尼采、海德格尔和纳粹主义等之批判的影响。

另一个不容忽视的维度是列维纳斯与马克思主义的关系,总体而言,列维纳斯虽然对20世纪马克思主义的实践发展极为失望,但他对马克思主义一直颇为同情和欣赏,早在《实存与实

1 拉塞尔·雅各比.不完美的图像:反乌托邦时代的乌托邦思想[M].姚建彬,等,译.北京:新星出版社,2007:180.

存者》中,他就已经指出:“从经济人出发的马克思主义哲学,之所以具有强大力量,正是由于它严厉杜绝了一切伪善的说教。……马克思主义的引人入胜之处不在于它所宣扬的唯物主义,而是它的这些提议和倡导中所保有的本质的真诚。一切唯心主义,由于根系没有深入到意向的简单性和单义性之中,都永远可能被怀疑的阴云所笼罩,而马克思主义将免受怀疑。”¹同时,他也指出在马克思主义中包含着一种对他人的承认,他的他人哲学在这个层面上,与之很接近,同时,他对马克思主义中的弥赛亚主义也颇感亲切。²

总体而言,列维纳斯更像是将马克思主义归并在犹太思想谱系中进行思考和接受的,这种接受的最佳案例即他对于法兰克福学派犹太思想家恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)的欣赏和借鉴。布洛赫关于未来和希望的学说对于列维纳斯对时间、未来和希望的思考启发颇多。有意思的是,列维纳斯的这些相关思想及其伦理哲学也影响了与马克思主义具有亲缘关系的解放神学(Liberation Theology),列维纳斯生前就注意到了墨西哥著名解放神学家和哲学家恩里克·杜塞尔(Enrique Dussel)对他的引用,并与其有所交往,同时,他也与南美的一些天主教神学家有所交流,并为他们对其思想的认同而感到荣幸。³

此外,列维纳斯与其同时代的法国思想家们,尤其是现象学

- 1 列维纳斯.从存在到存在者[M].吴蕙仪,译,王恒,校.南京:江苏教育出版社,2006:44.
- 2 列维纳斯.哲学,正义与爱.邓刚,译[M]//高宣扬.法兰西思想评论.第三卷.上海:同济大学出版社,2008:294.
- 3 列维纳斯.哲学,正义与爱.邓刚,译[M]//高宣扬.法兰西思想评论.第三卷.上海:同济大学出版社,2008:293.关于列维纳斯与解放神学的关系,可参看 Alain Mayama. *Emmanuel Levinas' Conceptual Affinities with Liberation Theology*. New York: Peter Lang Publishing, Inc., 2010.

家的渊源和互动也是学界很关注的问题,可惜这本书中并没有太多提及。这其中,列维纳斯与马塞尔、庞蒂有关存在论之思的异同,利科与列维纳斯这两位过从甚密的哲学家之间的互动,甚至列维纳斯与萨特晚年思想转向之间的关系等,¹都是颇值得探究的。此外,列维纳斯对近三十年来在西方人文研究领域兴起的世界主义思潮也有重要影响,他的好客和他者优先等原则成为了世界主义者的信条。诸如此类,不再一一枚举。实际上,列维纳斯用伦理学取代存在论之基础性的探索,正在和将会带来的变革,可能至今依旧是被低估的。

译者将这些思想关系都尽可能地画在了书末的“伊曼努尔·列维纳斯思想源流简图”(其中双箭头表示“相互影响”)中,希望能对读者有所帮助。由于本人水平所限,译文中难免存在错漏和不足之处,敬请方家批评指正。

王嘉军

二〇一四年五月三日

1 贝尔纳-亨利·列维(Bernard-Henri Levy)指出,由于两人共同的朋友班尼·莱维(Benny Levy)的穿梭,萨特的晚年思想带有了强烈的列维纳斯色彩,甚至最终成了列维纳斯的信徒。不过,当列维把这一看法告诉列维纳斯本人时,列维纳斯立即谦逊而惶恐地表示了否定。参见:贝尔纳-亨利·列维.萨特的世纪[M].北京:商务印书馆,2005:795-797.

丛书编者前言¹

本丛书提供对影响文学研究和人文学科的主要批判思想家的介绍。当在研究中遇到一个新的名字或概念时,本丛书中的某本可以成为你阅读的首选著作。

丛书收录的每一本著作都将通过解释一位重要思想家的核心观念,把这些观念置入语境并且——也许,最重要的是——向你展示为什么这位思想家被认为是重要的,来帮助你进入她或他的原始文本。这是一套不需要专门知识的简明、清晰的导读系列。尽管聚焦于特定的人物,本丛书也强调,没有一位批判思想家是在真空中存在的。相反,这样的思想家是更广泛的智识的、文化的和社会的历史中出现的。最后,这些著作将在你和思想家之间搭建一座桥梁:不是取代原文,而是补充她或他的作品。

编写和出版这些著作是非常必要的。在1997年出版的自传《无题》(*Not Entitled*)中,文学批评家弗兰克·克默德(Frank Kermode)描写了发生在20世纪60年代的这样一段时间:

1 本前言由《导读阿伦特》译者王立秋(豆瓣id:Levis)翻译。——编者注

在美丽的夏日草地上,年轻人整夜地躺在一起,从白天的劳顿中恢复过来,聆听着巴厘音乐家的巡回演出。在毛毯和睡袋下,他们懒洋洋地谈论着当时的大师们……他们重复的大多是传闻;因此我在午休时,非常即兴地提议,做一套简短、廉价的丛书,提供对这些人物的权威而易懂的导读。

对“权威而易懂的导读”的需要依然存在。但本丛书反映的却是一个不同于20世纪60年代的世界。随着新的研究的发展,新的思想家出现了,而其他思想家的声誉则盛衰不一。新的方法论和挑战性的观念在艺术和人文学科中传播开来。文学研究不再——倘若它从前如此的话——仅仅是对诗歌、小说和戏剧的研究与评价。它也是对在一切文学文本和对这些文本的阐释中出现的观念、问题和疑难的研究。别的艺术和人文学科也发生了类似的变化。

新的问题也随之出现。在人文学科的这些剧变背后的观念和问题,经常被不以更广泛的语境为参照地呈现出来,或被呈现为你可以简单地“加”在你阅读的文本上的理论。当然,有选择地挑出某些观念,或使用手头现成的东西并没有什么错,而且确实有一些思想家认为事实上我们能做的就是这些。然而,有时人们会忘记,每一个新观念都是出自于某个人的思想的底样及其发展,而研究他们的观念的范围和语境是重要的。与“浮于空中的”理论相反,本丛书贯之始终的是把这些重要思想家和他们的观念放回它们原本的语境中去。

不仅如此,本丛书收录的著作还反映了回归思想家自己的文本和观念的需要。一切对某个观念的阐释,甚至是看起来最

为单纯的阐释,也会或隐或现地给出它自己的“有倾向性的陈述(spin)”。只阅读论述某位思想家的著作,而不读该位思想家的文本,就是不给你自己做决定的机会。有时,使一位重要人物的作品难以进入的,与其说是它的风格或内容,不如说是(读者)不知道从哪里开始的那种感觉。本丛书的目的,就是通过为这些思想家的观念和著作提供一个容易理解的概述,通过引导你从每位思想家自己的文本开始进行进一步的阅读,来给你一个“入口”。用哲学家路德维希·维特根斯坦(1889—1951)的比喻来说,这些书是梯子,是在你爬到下一层楼后要扔掉的东西。因此,它们不仅帮助你进入新的观念,也会通过把你领回理论家自己的文本,并鼓励你发展你自己的有依据的意见,来给你力量。

最后,这些书之所以是必要的,是因为,就像智识的需要已经发生变化那样,全世界的教育系统——通常导读就是在这个语境中被阅读的——也发生了根本的变化。适合20世纪60年代的精英型高等教育系统的东西,不再适合21世纪更大、更广、更多样的高科技教育系统了。这些变化不仅要求新的、与时俱进的导读,也要求新的介绍方法。本丛书的介绍方式,就是着眼于今天的学生而发展出来的。

丛书收录的每本书都有类似的结构。它们一开始的部分,都提供对每位思想家的生平和观念的概述,并解释为什么她或他重要。每本书的核心部分,都讨论了该思想家的核心观念,这些观念的语境、演化和接受(情况)。每本书也都以对该思想家之影响的审视——概述他们的观念如何被其他思想家接纳和阐发——作结。此外,每本书的书末,都附有一个建议和描述进阶阅读书目的部分。这不是一个“附加的”内容,而是全书不可或缺的组成。在这个部分的第一部分,你会发现对书中所涉及思

想家的核心著作的简述；此后，是关于最有用的批评著作的信息，有时候也有一些相关网站。这个部分将引导你的阅读，使你能够跟随你的兴趣并发展出你自己的计划。丛书中的注释是按所谓的哈佛系统（在文本中给出作者的姓名和参引著作的出版日期，你可以在书后的参考文献中查到完整的信息）给出的。这种注释方式在极小的空间中提供了大量的信息。丛书也会对技术性术语加以解释，并用方框插入对一些事件或观念的更加细节性的描述。有时，方框也用于强调一些该思想家惯用或新创的术语的定义。这样，方框在某种程度上也起到了术语表的作用，在快速浏览全书时很容易找到它们。

丛书收入的思想家是“批判的”，出于三个原因。首先，我们按照涉及批评的主题来考察他们：主要是文学研究或者说英语和文化研究，但也涉及其他依靠对书本、观念、理论和未受质疑的假设进行批判的学科。其次，他们是“批判的”，因为研究他们的作品将为你提供一个“工具箱”，这个“工具箱”将服务于你自己的有理据的批判的阅读和思考，而这一阅读和思考，将使你成为“批判的”。再次，这些思想家之所以是批判的，因为他们至关重要：他们与观念和问题打交道，这些东西能够颠覆我们对世界、对文本、对那些想当然地接受的一切的常规理解，给我们对我们已经知道的东西一种更加深刻的理解，给我们新的观念。

没有导读能告诉你一切。然而，通过提供一条进入批判思考的道路，本丛书希望你开始参与这样一种生产性的、建设性的、可能改变你一生的活动。

致 谢

我要感谢艺术和人文研究委员会资助我进行了一段时间的专职研究,以使得我可以完成这本书稿;我同样也要感谢华威大学,以及法国研究系,许可了我这段与之匹配的研究时间;我还要感谢《当代法国文化》(*Contemporary French Civilization*)的编辑劳伦斯·谢尔(Lawrence Schehr)教授和《激进的被动性:重思列维纳斯的伦理行为模式》(*Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*)(Dordrecht:Springer,2008)的出版人及编辑本达·霍夫迈尔(Benda Hofmeyr)博士,使得这本书中的某些材料,在《当代法国文化》(2006年第30卷第2期)中,以及《激进的被动性》一书中提前面世。这本书中的某些观点最初曾在递交给佛罗里达大学和华威大学,荷兰马斯特里赫特的扬·凡·艾克学院,敦劳费尔艺术、设计和技术研究所以及伦敦的日耳曼和罗曼研究所的论文中最先阐述过。我在此要感谢组织者的邀请和读者们的洞见。十分感谢该系列丛书的总编辑罗伯特·伊格斯通(Robert Eaglestone)教授,以及劳特利奇文学系列丛书的责任编辑波莉·多德森(Polly Dodson)和编辑助理艾玛·纽金

特(Emma Nugent),感谢泰勒和弗朗西斯集团(Taylor & Francis)的制作编辑罗拉·帕罗索(Laura Palosuo),感谢他们在成稿过程中的审读。像往常一样,马奥利奥萨(Maolíosa)和多米尼克(Dominic)给予了我莫大的支持。

书名缩写

列维纳斯的著作

- CP 《哲学论文选集》(*Collected Philosophical Papers*)
- DEH 《与胡塞尔一起发现实存》(*Discovering Existence with Husserl*)
- DEHH 《与胡塞尔和海德格尔一起发现实存》(*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*)
- DF 《艰难的自由》(*Difficult Freedom*)
- EE 《实存与实存者》(*Existence and Existents*)
- EI 《伦理学和无限》(*Ethics and Infinity*)
- HO 《他人的人道主义》(*Humanism of the Other*)
- IRB 《是是正义的吗?》(*Is it Righteous to Be?*)
- LR 《列维纳斯读本》(*The Levinas Reader*)
- MHO 《马丁·海德格尔与存在论》(‘Martin Heidegger and Ontology’)
- NTR 《〈塔木德〉九讲》(*Nine Talmudic Readings*)

- OB 《别样于存在或越出本质》(*Otherwise than Being or Beyond Essence*)
- OE 《论逃离》(*On Escape*)
- PN 《专名》(*Proper Names*)
- RPH 《反思希特勒主义哲学》(‘Reflections on the Philosophy of Hitlerism’)
- TI 《总体与无限》(*Totality and Infinity*)
- TIHP 《胡塞尔现象学中的直观理论》(*The Theory of Intuition in Husserl’s Phenomenology*)
- TO 《时间与他者》(*Time and the Other*)
- UH 《不可预见的历史》(*Unforeseen History*)
- WO 《全然别样》(‘Wholly Otherwise’)

其他作品

- AEL 雅克·德里达,《永别了,列维纳斯》(*Jacques Derrida, Adieu to Emmanuel Levinas*)
- AT 雅克·德里达,《就在这一刻这部作品中我在此》(*Jacques Derrida, ‘At This Very Moment in This Work Here I Am’*)
- C 让·哈普林与乔治·利维特(编),《面对战争的犹太意识:资料与争论》(*Jean Halperin and Georges Levitte (eds), La conscience juive face à la guerre. Données et débats*)
- E 阿兰·巴迪欧,《伦理学:论对恶之理解》(*Alain Badiou, Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*)
- EA 朱迪斯·巴特勒,《伦理矛盾心理》(*Judith Butler,*

‘Ethical Ambivalence’)

- EP 让-吕克·马里翁,《爱欲现象》(Jean-Luc Marion, *The Erotic Phenomenon*)
- HAP 菲利普·拉库-拉巴特,《海德格尔、艺术和政治:政治的虚构》(Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics. The Fiction of the Political*)
- HH 马丁·海德格尔,《荷尔德林的颂诗〈伊斯特河〉》(Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymn 'The Ister'*)
- IM 马丁·海德格尔,《形而上学导论》(Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*)
- N 斯拉沃热·齐泽克,《邻人与他者怪物:一种伦理暴力的诉求》(Slavoj Žižek, ‘Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence’)
- OW 马丁·海德格尔,《艺术作品的起源》(Martin Heidegger, ‘The Origin of the Work of Art’)
- PL 朱迪斯·巴特勒,《不安的生命:哀悼和暴力的力量》(Judith Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*)
- SE 西恩·汉德,《阴影伦理学:列维纳斯的艺术和美学观》(Seán Hand, ‘Shadowing Ethics: Levinas's View of Art and Aesthetics’)
- SR 弗朗茨·罗森茨威格,《救赎之星》(Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*)
- TDF 蒂娜·钱特,《时间,死亡和女性:列维纳斯与海德格尔》(Tina Chanter, *Time, Death, and the Feminine. Levinas with Heidegger*)

- VN 让-吕克·马里翁,《没有名字的声音:向列维纳斯致敬》
(Jean-Luc Marion, 'The Voice without Name: Homage to
Levinas')
- WD 雅克·德里达,《书写与差异》(Jacques Derrida, *Writing
and Difference*)
- WOD 莫里斯·布朗肖,《灾异的书写》(Maurice Blanchot, *The
Writing of the Disaster*)

目 录

我们今天为什么需要导读书? /iii

译者前言 /ix

丛书编者前言 /xvii

致 谢 /xxi

书名缩写 /xxiii

为什么是列维纳斯? /1

关键思想 /9

1 生 平 /11

2 现象学 /29

3 《总体与无限》 /45

4 《别样于存在或越出本质》 /59

5 艺术作品 /77

6 《塔木德》解读 /97

7 政 治 /115

列维纳斯之后 /133

进阶阅读书目 /151

参考文献 /171

索引 /173

伊曼努尔·列维纳斯思想源流简图 /188

阅读列维纳斯:聆听一种朝向他者的语言 /芬 雷 /189

为什么是列维纳斯？

1

到底为什么是伊曼努尔·列维纳斯？这位立陶宛出生（1906—1995）的哲学家呈现了一种毫不妥协的伦理学，这种伦理学既基于他所受的纯粹现象学训练，又根植于深厚的犹太遗产。在一个奇观纷呈和民粹主义盛行的时代，他看上去代表的是一种教育和社会的过去。他出生于帝国时代，曾经是一所温和的师范学院的主管，一位勤勉却不怎么有名的教师和管理者，一名很晚才进入大学的大学教授，一个忠诚于本民族传统的犹太人，但在生命中的大多数时间里，他在法国的官方犹太人社团中却没有太高的地位和知名度。作为胡塞尔和海德格尔的学生，人们至少承认他通过早期的阐述和翻译而将现象学引入了法国，但是他的主要著作在语言表达和思想进路上却非常曲折晦涩，以致他经常遭受这样的揶揄：他那些激进的观点往往需要通过别人才能发扬光大。然而，到了晚年，他又被当作欧洲中心主义者、政治上和社会上的保守主义者、潜在的男权主义者而遭受批评。他那复杂甚至令人困惑的哲学，对于任何轻快活泼并

被媒体主导的评论而言,在形式上都显得过于复杂,在内容上又太过精细和沉重。这一哲学根植于对西方哲学和文学经典以及犹太—基督教传统核心文本的深刻理解和重新检视,目的则在于提出一种苛刻的超越所有伦理学的伦理学教义。简言之,“您先请”这句列维纳斯有时候用来作为一种道德警示的过时老话,可能只能在字面上为那些更为新潮的批判理论家所接受。

然而,在他逝世之际,这位思想家却被广泛地认为是带动战后西方思想发展的关键人物,并在众多领域造成了根本性的影响,这种影响超越了哲学或文本批评,而延伸至地缘政治关系、神学、精神病学,以及创造力伦理学(the ethics of creativity)。在列维纳斯的葬礼上,哲学家雅克·德里达将他的作品描述为“如此广博以致人们无法瞥见其边际”(AEL 3),德里达以一种回环的(resonant)措辞接着说道:

我们可以十分自信地预言,未来几个世纪的阅读都将把这一行动设定为它们的任务。我们已经看到,无数的迹象表明……这一思想的回旋激荡将会改变我们时代的哲学反思进程,以及我们对哲学的反思进程,将会改变我们对那种依据伦理学,依据另一种对于伦理、责任、公正和国家等的思考,依据另一种关于他者的思想而规定这种哲学的东西的反思进程,这种思想比许多标新立异的思想还要更新,因为它依据的是他人之面容的绝对的先在性。

(AEL 3-4)

就像我们将会本书中看到的,一种将激进性与“先在性”的并置,或者一种基于先于所有组织结构而到来的责任的思考方式,

将向我们展现列维纳斯的文本和他希望我们遵循的行为的本质。他所参考的资源 and 谈论的主题本身就是一种深厚的欧洲式教育。阅读列维纳斯意味着你必须阅读和认识圣经和柏拉图,笛卡尔和莎士比亚,黑格尔和克尔凯郭尔,柏格森和普鲁斯特的伟力。列维纳斯完全不是以一种僵化或自满的方式来利用这些资源,而是将这些作家作为紧要的参考来予以重塑。

列维纳斯对于传统的召唤时常导致传统陷入一种重估的需要中。这种质询的力量也部分地来自于他的跨学科探索:富于当下性的哲学诘问;通过《塔木德》研究所体现的深刻的解经文化实践;对于文学和视觉艺术的批判性鉴赏;大屠杀的历史和伦理经验;以及对“二战”后的发展的一种毫不妥协的政治和地缘政治视角。所有这些都聚合在一种彻底的伦理视野中。在接下来的例子中,我们将质疑许多关键的假定,它们涉及:存在的基础和目的,美学的本质和价值,性别表征,或者经济和政治(就像列维纳斯立即指出的那样,这些假定没有一个是只属于当代的)。列维纳斯对“反人道主义”理论的局限和优先性之富于挑战性的否定判断,是这些批判性重估的一个具体例子,曾在20世纪六七十年代的思想发展中居于统治地位的结构主义就属于这一思潮。在温故这些例子的时候,其核心问题使得列维纳斯已面世多年的著作可以比当下的许多新潮批判理论更加激进,因为它们包含一种绝对首要和独到的重估任务。我们可以找到一个基本的例子,那就是列维纳斯一直在尖锐而不懈地揭露这一问题:海德格尔的基础存在论与一种强力哲学对于自由的淹没之间的关联。列维纳斯在这里带给我们的令人心悸的教导,并不只是将论证仅仅化约为这一主题:一种对于现实的傲慢的智识把握,如何变成奥斯维辛的恐怖之帮凶?

因此,列维纳斯的著作一直都维系着一种必要的反阅读(unreading)的伦理实践,这一实践持续地召唤我们,并挑战着我们的所有假定。概而言之,列维纳斯的写作将我们卷入了对西方传统中的核心文本、运动和观念,以及与它们相连的评论的深刻的价值重估中,这一重估的逻辑很自然就跃出了现象学领域。在列维纳斯的影响下,当代后世俗哲学或后现代神学在近年来开始了激进的更新。在学院世界或批判实践之外,列维纳斯的那些基础伦理思想也在以下问题的探讨中有重要影响,它们是:民主与世俗主义,国土和安全,救济与权利,宗教和理性主义。现在,他的理论又常被挪用到关于犹太复国主义,后 9.11 的政治策略,以及极端主义的概念等领域的论争之中。总之,近年来对于列维纳斯的参考,已经使得伦理论争中的大多数领域都迎来了更新和考验。因此,我们阅读列维纳斯,不止要把其思想当成是一种对 20 世纪狂风暴雨般的观念和政治的探询之典范,更要把其看作是一种持续的批判性实践的绝佳案例,以及一种关系到我们的存在之目标和终点的根本的和无尽的伦理教导。

关于本书

考虑到列维纳斯所关注的问题的广度,清晰地解释和介绍他的作品,并使其能够被普遍地理解是很有必要的。这也是这本书的总体目标,这一目标渗透在本书的论述线索以及每章给出的特定读物中。因此,列维纳斯的每本主要著作都会结合其与伦理相关的核心看法、文本和思想家进行比较详尽地讨论,与此同时,也会就一些它们最切合语境的意义进行讨论。这既包括历史背景又包括知识环境,我们将会看到,它们合乎逻辑地使得列维纳斯也不得不修订他自己的著作和看法。当概念被提出

时,例如当我们打算理解列维纳斯的面容和替代等概念时,它们会限定在具体文本中进行讨论。这是为了展示列维纳斯对于伦理学过往的修改,是如何渐进地出现,并涉及在逻辑、政治和文化上的发展的。这一思路与一种阐释列维纳斯的基本目的相关,鉴于他的观点、参考文献甚至风格都异常难懂,同时这种难度又引诱了许多作家对其进行释义,而要穷尽这些释义就更为困难。因此,我想将列维纳斯的观点和语言限定在他们特定的历史和文化之中,但同时,又要在我认为适当的地方,对其进行批判性的回应。在重点范畴和名称第一次出现之时,我会在章节末尾的方框中进行简要地描述。同时,我也在每章之后提供了一个简要的小结。最后,我在文中始终引用英文,但在一些可能出现歧义的地方会参考法语原文,并特别标出。

这些基本目标体现在每一章中。考虑到那些重大的历史事件与列维纳斯的思想演变的关联,以及将他的思想定位于众多复杂的语境中的必要性,这些语境既与现象学相关,又与犹太思想和探讨的线索相关,这本书将以传记作为开头。这一章重点突出了重要的人生细节,以及一些关键的日期和事件,同时也指出了某些列维纳斯最重要的个人际遇、思想发展轨迹,以及学术和政治活动。如此一来就与随后的章节建立了一种紧密的关联,这些章节试图以一种基本的年代顺序,描绘列维纳斯最重要作品的意义和目的。我首先概述了列维纳斯针对“二战”所形成的独特的现象学思想,我重点关注的是他从他的两位著名的导师胡塞尔和海德格尔那里学到了什么,着眼于的是大屠杀如何改变了他的思想和写作,以及他将什么视作是政治堕落的哲学同谋,然后记录了随后浮现的他对于存在的更为独立的现象学思考,这一思想预示了他在战后日渐成熟的伦理学著作。

因此,接下来的一章关注的即是他在战后的思想演变,在1961年出版的第一本代表著作《总体与无限》中,这一演变达到了高潮。在其中,列维纳斯明确地在寻求一种对于西方存在论的批判。我重点分析了一种朝向他者之敞开的思想如何拒绝了现象之综合,我将这一伦理学上的发展归功于面容概念的发展。

在回顾列维纳斯如何让“他者先在于我”的观念,优先于任何其它关于他者的观念之后,我转向了他的第二本代表著作,1974年出版的《别样于存在或超出本质》。我重点分析了这部著作如何通过迈向一种新的哲学和伦理学的写作形式,有意识地修正了《总体与无限》中的观点。这指的是,列维纳斯对于他者之非人化观念的拒斥,导向了一种对于他者的原初债务,对于他来说,这对于哲学本身的理智主义也是适用的,而这一理智主义也潜伏在他自己的著作中。因此,我评论了这一发展对于列维纳斯自己的哲学语言和结构的影响,然后回顾了此后浮现的一系列戏剧性变化,其中最重要的是替代这一关键概念。

在按这种编年的路径展现列维纳斯的核心观点之后,我们转向了一系列交叉的领域,在战后各种观念和信条更替迅速的氛 围下,他的伦理学遭遇了一系列特殊的难题,并且形成了对其特别的回应。在所有这些领域中,第一个问题是有关艺术作品的地位和潜能的。虽然他对于艺术和艺术家持续发表看法,但我们可以看到对于一种原初伦理学的注重,对于图像制作的那种传统的文化警惕,以及对于海德格尔赋予艺术作品的特殊价值的质疑,使得他经常对艺术进行严厉的批判,并将其视为一种对责任的逃离。我追溯了他对于艺术作品的这种怀疑的多重原因,然后,我又指出了他对这一观点的微妙发展:对于艺术作品之潜能的某种更积极甚至高度偏爱的态度。在这一章的进程

中,我们回顾了列维纳斯对诸如普鲁斯特、布朗肖和策兰等作家的描述,并且尤其注意将其与海德格尔对于艺术作品价值的擢升相对照。

接下来的一章我们转向了列维纳斯的《塔木德》解读,自从20世纪50年代末期开始,列维纳斯持续地常在每年的法语犹太人知识分子年度论坛中进行这一解经活动。我展现了列维纳斯对这一传统的解经形式的求助,如何使得他能够将自己的哲学锚定在一种已经确立并且依旧充满潜力的激进阅读实践中,这一阅读所基于的则是一种无止境的伦理探询。列维纳斯因此可以忠实于一种犹太式的和广义上的欧洲式的探询文化,并通过关联法,以及对一些相关特殊文献的利用来抹除某种“海德格尔式”的主题和剧情。不过,在阅读这些文献的过程中,由于会议主题和时间的限定,列维纳斯省略了他的一些与以色列弥赛亚观相连的哲学世界观。

这一背景顺理成章地导出了接下来的一章,在其中我以年代顺序探究了列维纳斯某些政治观的发展,这一顺序开始于20世纪三四十年代与海德格尔的决裂,途经五六十年代列维纳斯的“冷战”论文,再延续至七十年代的一系列有关犹太复国主义的文章和《塔木德》解读,这些作品试图以伦理概念来重新规划以色列的政治。

本书最后则试图通过将重心集中于一系列近年来对于列维纳斯的深刻解读来展现“列维纳斯之后”的批判性景观。文中提到的几位代表性思想家以一种相异甚至对立的方式,为我们描述了列维纳斯在哲学、神学、政治分析和女性主义等不同学科中的深刻影响。本书最后的进阶阅读书目则给出了列维纳斯本人及关于他的研究著作的简要清单,并就这些书籍对于未来的批判性思考可能具有的潜能作出了提示。

关键思想

考纳斯

从一开始,列维纳斯的生命就深为一些戏剧化的另类性所影响,这些另类性在很大程度上既包含政治,也包含智识上的内涵。按照罗马儒略历(该历法在该地区至今依旧使用)¹,他于1905年12月30日出生于立陶宛的一个犹太家庭,按照我们的格里高利历法,则出生于1906年1月12日。他在立陶宛的家乡是考纳斯,在当时该地区依旧是俄罗斯帝国的一部分。因此,对于讲俄语的人来说,它的名字是 Kovno(音译:科夫罗),而对

1 儒略历,是格里高利历的前身,由罗马共和国独裁官儒略·恺撒采纳埃及亚历山大的希腊数学家兼天文学家索西琴尼计算的历法,于公元前46年1月1日起执行,是取代旧罗马历法的一种历法。一年设12个月,大小月交替,四年一闰,平年365日,闰年于二月底增加一闰日,年平均长度为365.25日。由于累积误差随着时间越来越大,1582年后被教皇格里高利十三世改善,变为格里高利历,即沿用至今的公历。——译者注

于占据当地几乎三分之一人口的犹太居民而言,它的名字则是 Kovne(音译:考那斯)。人们的日常工作分类非常传统,行政权力的管理者一般是俄国人,立陶宛人负责农业生产,犹太人则主要从事商业活动。列维纳斯的家是标准的中产家庭,且还依旧非常虔诚于犹太传统,他的父亲经营一家书店,主要向当地行政人员和文法学校供书,每天都与非犹太裔的顾客接触。

立陶宛犹太人(或有时被称为“立特维卡人”[Litvaks])大多数都是密那德派(mitnagdim),或者说宗教神秘主义的反对者,他们崇尚一种更为清醒和智识化的犹太教,极为重视教育和研究。由于帝国的统治,俄语文化在这一教育体系中占据统治地位:列维纳斯的母亲几乎能够背诵浪漫主义诗人普希金的名著《叶甫盖尼·奥涅金》,该书是俄国现代文学的奠基作品之一。犹太家长考虑到孩子的未来,常常跟他们讲俄语。不过,公开场合也会说德语(包括意第绪语¹)。作为标准的宗教教育的一部分,小列维纳斯还以一种传统的方式学习了希伯来文。所以,我们应该记住,列维纳斯哲学中使用的法语只是他的第四种交流形式,这一交流形式直到他求学期间才臻于完美。

与此同时,列维纳斯又出生于革命动荡的高潮时期,他后来还可以回想起,在1910年,他听到了19世纪的文学巨擘托尔斯泰的死讯,以及俄国最后一个王朝罗曼诺夫王朝的三百年庆典;他又是1905年俄国革命的孩子,这场革命被其领导者托洛斯基描述为一场“革命的序曲”。1915年,立陶宛在“一战”期间被德国占领,列维纳斯举家迁移到了乌克兰的哈尔科夫,在那里,他进入了一所非犹太人的中学就读(该学校只允许至多五名犹

1 中东欧犹太人及其在各国的后裔说的一种从高地德语派生的语言。——译者注

大学生入学)。然而,1917年的“十月革命”使得当时在乌克兰的列维纳斯一家处境危险,所以在1920年,他们又迁回了考纳斯,其时,考纳斯已经变成了重新独立的立陶宛的临时首都。在这里,列维纳斯最终从一所犹太中学毕业。因此,我们对列维纳斯的第一印象,就是一个智力上颇有天赋,掌握多种语言,并很早就经历了世界大战、无产阶级革命、飘摇的归属感和受迫害的危险的犹太男孩,这些经历渗透在动荡的立陶宛的特殊环境,以及犹太生活的优先性中。对这些极端事件的最初经验,经过智性和忍耐力的沉思与转换,无疑对列维纳斯最终的哲学视野产生了影响。

斯特拉斯堡

求学的抱负及其所代表的自由,引领列维纳斯走出了立陶宛。1923年,他最终选择了到斯特拉斯堡大学就读。这个城市与阿尔萨斯的余下部分,在第一次世界大战终结时,由德国归还给了法国。它的大学则有意识地重申“法国”思想,这也得益于雄心勃勃的新一代学者,他们的共和主义和先锋倾向,在一定程度上游离于周遭的基督教保守主义之外。

列维纳斯跟随一群可敬的老师学习哲学,他们以一种微妙的方式在列维纳斯的思想中留下了印记。其中一位教授是莫里斯·普拉迪内(Maurice Pradines),他通过回顾德雷福斯事件,以一种引人注目的方式将伦理学的意图引入到了列维纳斯的班上。在1924年,这一事件对于这位初到法国的年轻犹太知识分子来说,既极具挑衅性,同时又是一个令人兴奋的哲学案例。阿尔弗雷德·德雷福斯上尉,是来自阿尔萨斯的炮兵军官,曾是他那个时代在法国军阶最高的犹太人。1894年,他被诬陷犯有叛

国罪并被判处在魔鬼岛终身监禁,此后他经历了漫长的诉讼并最终被宣告无罪。虽然德雷福斯最终回归了法国军队并在“一战”期间参加了战斗,但法国军队却直到1995年才正式承认他的清白!这一事件,是法兰西第三帝国最严重的丑闻之一,并且决定性地动摇了法国的社会等级结构。它的余波导致1905年在法国颁布了政教分离的法律;导致了法国的新知识分子群体以更快的速度浮出水面,也导致了法国民族主义激进地演化成了“二战”期间的维希傀儡政府。然而同时,它也激发了世界犹太复国主义组织(World Zionist Organization)的诞生,这一组织由年轻的记者西奥多·赫茨尔(Theodor Herzl)在1897年创建,赫茨尔报道了德雷福斯这一事件并从中得出结论:犹太人将永远不会在欧洲社会受到公正的对待。所以,普拉迪内的分析可能以一种既诉求个人经验又诉诸普遍智识的方式,触动了列维纳斯思考伦理学如何能够成为一种既基础又直接(immediately)的相关性。

然而,在列维纳斯的求学生涯中最具决定性和持久性影响的事件,无疑还是1925年他与时为批评家和记者的莫里斯·布朗肖(Maurice Blanchot)的相遇。这是一次看似不太可能的相遇,因为其时的布朗肖深受君主主义政治倾向的影响,并且为一份右翼民族主义出版物写文章,直到1940年6月法国战败,该出版物都支持一种强权政治。然而,早在1927年,布朗肖就将普鲁斯特和瓦莱里的法国文学介绍给了列维纳斯,列维纳斯则向布朗肖解释了胡塞尔,以及后来的海德格尔的现象学。法国战败之后,在布朗肖将列维纳斯的妻子和女儿营救出纳粹魔爪期间,布朗肖精密而深刻的写作开始阐释一种对美学深刻而根本的脱离,这一美学与新法国民族主义可怕的梦想相关。这一

巨大的转向在许多关键方面,与列维纳斯从三十年代末期开始对于西方哲学的批判是平行的。战后并直到列维纳斯逝世,两位思想家都在各自的作品中维持着一种深刻的哲学对话。例如,在60年代末期及其以后,布朗肖的作品推进了一种后大屠杀的担忧和回响,在其中浸润着责任和被动性等列维纳斯式的概念。在列维纳斯逝世的九年前,他将自己与布朗肖的友谊描述为一种“道德擢升”(moral elevation)(IRB 29)。

弗莱堡

第一次阅读埃德蒙德·胡塞尔的著作《逻辑研究》(1900—1901)的经历,为列维纳斯带来了他在斯特拉斯堡智识上最为兴奋的时光之一。这本书被认为是现象学的奠基性文本之一,它试图将哲学呈现为一种意识科学,而不是经验事物。换言之,现象学并不关注我们如何收集材料并形成理论,而是关注知觉经验自身的本质。在这一开创时代的新哲学的激励下,列维纳斯立即奔赴弗莱堡,并于1928—1929年在胡塞尔门下学习。随后,他又撰写了关于胡塞尔哲学中的直观理论的论文,该论文在1930年4月4日通过了答辩,并很快出版。与此同时,他还与人合译了《笛卡尔的沉思》的法语译本,该书于1931年出版,因此它在法国出现的时间要比在德国早二十年。通过这些著作,列维纳斯在刚满26岁的时候,就将现象学卓有成效地引入了法国。

然而,这种智识上的发展就其本身而言,却很快变成了某种动态的二元性的一部分。就像列维纳斯那句著名的话所说:“我去见胡塞尔,却找到了海德格尔”(IRB 32)。马丁·海德格尔是胡塞尔在弗莱堡指定的继任者,并且确实也于1928年继任

了胡塞尔的教席。在他前一年出版的《存在与时间》中,他运用本真性、焦虑(畏)、在世存在和预定命运(*destiny assuming a defining status*)等新奇的哲学概念,提出了一种对在失落了本真的存在之后的现代人性的全新戏剧化表达。在为胡塞尔的作品加冕的同时,具有讽刺意味的是,列维纳斯也以不止一种方式促成了其即刻而来的退位。这不止因为在胡塞尔退休前所教授的最后一门课程的最后一次辅导课上,列维纳斯作了最后发言,而且还因为在他最终的毕业论文中,列维纳斯对胡塞尔提出了明显的批评,而这一批评正是借助于一种明显的海德格尔式的“历史性”视角,他将自己描述为是“后胡塞尔式的”(TIHP 130)。在此之前,列维纳斯已经参加了海德格尔所开设的课程,而海德格尔也帮助列维纳斯申请过参加一个会议,该会议于1929年3月在达沃斯召开。列维纳斯在最早的文章中,表达了对海德格尔式存在的热情拥护,达沃斯会议则确认了海德格尔的思想对于年轻一代思想家几乎是革命性的影响。

现象学

20世纪与胡塞尔密切相关的哲学思考方式。现象学发展了康德关于意识和内容的区分,以及黑格尔关于自我意识如何完整形成的辩证法观点,从而精心地构建了一种复杂的研究方式,该研究旨在探究在意识自身的活动与意识直接指向的客体或现象之间的联系。

埃德蒙德·胡塞尔 (1859—1938)

德语数学家及现象学奠基人。他所写的大部头著作《逻辑研究》于1900—1901年间出版。通过探究思想的内容如何内在地存在于思维活动之中,他将康德对于思维过程和物的划分带到了现代。因此,他的哲学推进了对于意识本质的反思性研究。

马丁·海德格尔 (1889—1976)

德国存在主义者,在弗莱堡受教于胡塞尔门下,并继承了后者的教席。海德格尔被认为是20世纪最激进的哲学家之一,却因与纳粹主义的关联而留下了污点。在他厚重而野心勃勃的著作《存在与时间》(1927)中,海德格尔指出哲学需要回归存在的根本问题,并将重心放在此在(Dasein)或当前存在(the temporal being)上,对其而言,存在本身是一个问题。海德格尔战后的后期著作,包含一种对于现代世界,及其民主化和技术化的存在驱动方式之宿命论和批判性的观点。

达沃斯

瑞士的滑雪胜地达沃斯今天最为人所知的可能就是它一年一度召开的世界经济论坛年度会议。然而,在1928年,它对于法国和德国,却是在“一战”后的余波中,在智识上“恢复邦交”(rapprochement)的重要“中立”地点。第一次达沃斯会议因为

一些具有代表性的重量级人物的出席而意义非凡,这些人物包括:德国理论物理学家阿尔伯特·爱因斯坦,瑞士心理学家让·皮亚杰,法国社会学家路先·列维-布留尔和马塞尔·莫斯。但在接下来的1929年,也就是列维纳斯参加的那届会议上,这些人道主义者的努力却面临着戏剧性的考验,这一考验是通过哲学家恩斯特·卡西尔所代表的康德主义与海德格尔之间的激烈论争表现出来的。列维纳斯后来试图以一种模糊的表述来描述这一事件的整体历史意义:“在当时,它也许代表了某种人道主义的终结,但是在今天,它可能代表的是一种我们的文明和人性的根本性的二律背反和深远从前”(IRB 34)。

卡西尔曾是赫尔曼·科恩的学生,科恩是第一位在德国大学拥有教授职称的犹太人。1929年,卡西尔成为了德国一家大学的第一任犹太人校长,直到1933年,随着纳粹势力的上升,被迫辞去他在汉堡的职位。在自己的著作《符号形式的哲学》(*The Philosophy of Symbolic Forms*)中,卡西尔提到了海德格尔的《存在与时间》,并在其中反复为一种客观有效,且是必要的和永久的真理的存在进行辩护。与此相反,海德格尔(将科恩像康德一样视为自己的靶心),提出了此在,或者说当前存在(对其来说,存在是一个问题)的生存处境,这在某种程度上是要使得科学隶属于对于存在的理解。对于那些易受影响的学生来说,卡西尔代表了过去,而海德格尔代表的却是令人兴奋的未来。在列维纳斯的回忆中,这种判断在海德格尔和卡西尔出席,而由学生评论的环节得到了戏谑却残酷地体现,随后,列维纳斯还扮演了卡西尔,以“我是个和平主义者”(IRB 187)来无力地回应海德格尔的不断进攻。

列维纳斯对于达沃斯会议的回顾,明显不仅是在回顾一次

学术论争的细节和初出茅庐的年轻人的恶作剧。他将其反思性地定位在这样一个时刻,其时为康德和启蒙运动所激发的思想已趋于落幕(IRB 187)。同时,这又是国家社会主义崛起的提前警示,海德格尔后来在三十年代早期与其有正式的关联(IRB 35)。尽管这样说可能有点夸张,但可以清楚地看到,超出这场实际的争论之外,列维纳斯将卡西尔在这里视作了胡塞尔,强调智识自由的哲学,甚至可能是所有的犹太知识分子的象征性代表,而海德格尔的智识地位则因此预示了即将到来的非理性主义罪恶和反犹太主义的抬头。毫无疑问,列维纳斯在此时想起的还有一系列的事实:海德格尔在《存在与时间》出版时曾经在书中写到将该书献给胡塞尔,但是在 1941 年该书重印的时候,海德格尔却删去了献词;1933 年 4 月,胡塞尔被种族法案临时禁止使用弗莱堡的大学图书馆,在同一个月,海德格尔变成了该大学的校长;4 月 29 日海德格尔写信给胡塞尔,5 月 3 日他加入了纳粹党,5 月 27 日,他在他的校长就职演讲中致了民族主义的训导词。对于列维纳斯而言,这些已经超越了虚荣和肮脏的野心。战争、反犹太主义,以及一种偏狭且吸引人的强力哲学兴起的凶兆,在列维纳斯对达沃斯会议的回忆中交织在一起。

伊曼努尔·康德(1724—1804)

德国启蒙主义哲学家,他写作了《纯粹理性批判》(1781),《实践理性批判》(1788)和《判断力批判》(1790)。他为数众多且影响巨大的著作,都致力于调和唯心主义与唯物主义。康德相信知识不止是与物质世界相遇之后的累积,还依赖于我们理解中的观念程序,而这一观念程序是不能从经验中得到的。

赫尔曼·科恩 (1724—1804)

被认为是 19 世纪最为重要的犹太哲学家之一,同时也是马堡学派新康德主义的奠基人,新康德主义普遍重视康德的科学著述,强调观念而非直觉。他的一些观念在政治上与社会主义有所关联。他的著作包括《康德的伦理学奠基》(*Kant's Foundations of Ethics*, 1877)和《源于犹太教的理性宗教》(*Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, 1919)。

16

恩斯特·卡西尔 (1874—1945)

德语哲学家,早年受业于马堡学派,被公认为是重要的知识论史学家和新康德主义哲学家。他的《符号形式的哲学》(1923—1929)致力于调和思想的科学和非科学模式,被公认为是文化哲学的经典文本。他于 1933 年开始流亡,最终移民到了美国,并在耶鲁和哥伦比亚大学教书。他最后的著作《国家的神话》(*The Myth of the State*, 1946),是用英语书写的,并于他死后出版,该书追溯了法西斯主义的非理性主义的哲学根源。

法林博斯特尔

1931 年,列维纳斯成为法国公民,并于翌年开始服兵役。他一直为这两件事而骄傲。1934 年,他成为了普世以色列人联盟的一名管理人员,这是一个旨在保障定居在地中海盆地的非

欧洲国家中的犹太人寻求自立的组织,他们在这些国家中并不享有公民权。教育在联盟的现代化工作中占有较大比重,列维纳斯在战后成为了它的教师培训项目——巴黎东方犹太人师范学院(ENIO)的主管。这一行政工作使得列维纳斯拥有基本的保障,并在1932年结婚,组建家庭,1935年,列维纳斯的女儿出生了。不过,他依旧试图继续自己的哲学研究,即使他必须很快地消化海德格尔与纳粹合作带来的影响。1934年,他在一篇关于希特勒主义哲学的文章中对此作出了反思(该文富有预见性地在希特勒正式成为元首的前一年写就),同时,这种反思也体现在一本题为《论逃离》的痛苦反抗的小书中,他后来称这本书是在“大屠杀的前夕”(OE 1)写就的。其时,欧洲的政治形势极速恶化。当海德格尔于1934年4月23日辞去教区长职务的时候,盖世太保已经成立,犹太人的书籍被焚毁,纳粹声称自己是德国的唯一政党,德国则脱离了国际联盟。法国的国内政治局势也变得异常极化,随着人民阵线政府的倒台,来自东欧的难民不断涌入,并伴随着反犹主义的冲突。当1939年战争爆发的时候,列维纳斯被动员出战,很快,他就在1940年6月16日的一场法国第十军的溃败中被俘,并被关押在雷恩。他随后被驱逐到XIB战俘营,又从那里被押送到汉诺威外边的法林博斯特尔的一个森林劳改营中。幸亏由于许多犹太人穿着法国的制服,列维纳斯在“二战”期间被作为正常的囚犯对待。在接下来的四年中,他在艰苦的劳动、孤独和饥寒中得以幸存。列维纳斯后来回忆到,在当时只有一只当地的土狗像对待人一样对待囚犯们,它可能是德国最后的康德主义者。列维纳斯战后不久的一些著作,尤其是《实存与实存者》的一些章节就是在此时酝酿的。

大屠杀 (SHOAH)

阿道夫·希特勒所领导的纳粹以及他们的共犯,在 1933 年至 1945 年间对于欧洲犹太人的毁灭和杀害。一些犹太作家更偏爱用 Holocaust 一词来表达它,因为其有着特殊的神学含义。最终解决指的是大规模灭绝方案的发展,它被纳粹在“二战”的高潮期间施加在犹太人身上。

直到战争末期,在他被遣送回国之后,他才得知几乎自己的所有家人都在纳粹的最终解决中被杀害了,唯独得以幸免的是他的妻子和女儿,她们先是被布朗肖隐藏在巴黎,随后又安全地安置在靠近奥尔良的圣文森特德保罗修道院。立陶宛的犹太人们遭受了大屠杀中某些最残忍的暴行。其中 91% 的人口被纳粹杀害,在列维纳斯的家乡考纳斯,立陶宛民族主义者与侵入的德国军队联合在四个多月的时间里杀害了三万名犹太人。列维纳斯 1974 年的著作《别样于存在》的献词,悲壮地为那些在所有信仰和国家中,因为他者的根本性的敌意所造成的巨大损失作了见证。对于他者的承认,成为了他战后哲学的指导原则。

巴 黎

战后,随他的家人回到巴黎后,列维纳斯在 1946 年,成为了巴黎东方犹太人师范学院的主管,直到 1960 年代。直到那时,在通过自己的博士论文答辩后,他才第一次进入大学教学,尽管一些重要的过渡性著作,诸如《实存与实存者》、《时间与他者》和《与胡塞尔和海德格尔一起发现实存》的出版已经使得列维纳斯因为对存在论之伦理批判的推进,而在专家圈子里被知晓。

与1930年代相反,这段时间是列维纳斯的稳定时期之一。他的儿子在1940年代末出生,他和家人住在学校,专心于教学,虔敬于宗教,并顺应国内的生活节奏。巴黎为列维纳斯提供了一个天然富有刺激性的智识氛围,即使相对而言,他的哲学家身份对于公众还比较陌生,而且他也不认同法国战后思想中盛行的反人道主义。他在新建成的哲学学院授课,参加了科耶夫在高等研究应用学院发起的黑格尔研讨班,并且参加了法国哲学学会。但是在这段时间中,对于列维纳斯的智识发展真正重要的却是一项更为个人化的实践,即投入对《塔木德》漫长而热情的研究中,投入那些拉比们讨论犹太律法和伦理的浩繁文献中。这一实践的其中一项活动是他在巴黎东方犹太人师范学院的一个《塔木德》班上的另类现代主义课程导论,这门课由他在安息日服务之后的星期六早上亲自教授。另一项则是列维纳斯从1959年开始,每年在法语犹太人知识分子论坛上的《塔木德》解读。这两项活动都清晰地表明了列维纳斯想通过对传统资源的独特回归,来寻求对哲学的更新,虽然他自己谨慎地强调他的哲学和“犹太人”的活动是相互分离的。

在列维纳斯对这项研究最富热情的时期,对他具有构成性影响的是神秘的流浪《塔木德》教师苏萨尼(Chouchani),这位众说纷纭的神秘人物,在列维纳斯家待了两到三年,然后又突然消失了,他所拥有的不止是对于圣经的独特知识,还包括一种令人叹服的分析能力,用列维纳斯的话说,他使得“一种一直不安宁的辩证法至高地反弹”(IRB 75)。苏萨尼在课堂上执拗地演绎这种技巧,有时候会持续六个小时,直到凌晨两点。这一教诲的效果体现在列维纳斯最早出版的一系列《塔木德》解读的序言中,在其中,列维纳斯将一种阅读模式意味深长地描述为存在于

“解放之后”，人们如果要介入一种对于“问题和真理”（NTR 9）
19 的新搜寻，就不能依赖于原先的路径。这一深刻的文本回归，在列维纳斯接下来二十年出版的解读中得到了发展。这是一种自觉、顽固而特别的献身方式，它与列维纳斯战后清晰的哲学研究并行不悖，有时候甚至还引导这种研究。从 1950 年代到 1970 年代，这两种著作以不同的方式，衔接到了更为普遍的法国政治和智识的重建图景中。

列维纳斯 1961 年出版的代表著作《总体与无限》，姗姗来迟地宣告了他作为重要哲学人物的登场。随后，他的后期大学教师生涯在同一年于普瓦捷（Poitiers）开始，1967 年，他又搬到了位于楠泰尔（Nanterre）的新校区。与他抵达楠泰尔几乎同时，由当年的教育改革引发的学生示威的爆发，象征了法国战后政治共识的崩溃。楠泰尔大学是那些学生数量暴涨，并以一种批判的锐气关注新学科，尤其是社会科学学科发展的新大学之一，它很自然地成为了学生抗议者的滋生之地，并且于 1968 年 3 月被占领。招募列维纳斯进该校的哲学家保罗·利科试图从中调解，但是却深受他所遇到的煽动者和警察的暴力的刺激，最终离职去了芝加哥大学。与之相反的是布朗肖，此时他的政治倾向极度左转，表达了对于索邦大学“大厅动荡”的赞赏。这一时期的社会动乱后来被称为“1968 年五月学潮”，它延续的时间很短，而且其中学生与工人的现实目标也很不一样。但是在思想领域，这一事件却被尊奉为一个决定性的时刻，其时在法国依旧居于主导地位的保守道德，被迫公开面对以人权、性解放、平等为名的挑战。列维纳斯对于这一革命的态度是极不赞成的，不止是因为社会和文化的的原因，还因为对于法兰西共和国的教育和理想的尊重，对这些，他在智识和情感上都非常忠诚。只要

可能,他便授课,并将该阶段的写作限定在隐晦地表达对结构主义和反人道主义思想的蔑视上。1973年,他利用一个机会从激进的楠泰尔转到了更为保守的索邦大学,在那里,他教授现象学课程直到1976年退休。

亚历山大·科耶夫(1902—1968)

出生于俄国的政治哲学家。自1933年到1939年间,作了一系列的黑格尔讲座,影响了法国随后的一代思想家、批评家和学者。通过列奥·施特劳斯的介绍,他的关于“历史之终结”的观点也在美国的政治理论领域有一定影响。

格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔(1770—1831)

德国哲学家,他写了《精神现象学》(1807),《美学》(1820)和《权利哲学》(1826)等著作。他将辩证法确立为一种在当代哲学研究中具有主导性的形式。辩证法通过在两个显而易见的矛盾之间的工作,而试图得到第三个更为重要的知识。黑格尔也运用辩证法来探询思想状况。

保罗·利科(1913—2005)

重要的法国新教哲学家,并深受现象学和诠释学的影响。他的主要著作有《解释的冲突》(1969),三卷本的《时间与叙述》(1983—1985),《作为他者的自我》(1990)和《记忆、历史和遗忘》(2000)等。

以色列

1970年代,一系列著作暴风骤雨般地出版,尤其是他最重要,也是最激进和最具挑战性的《别样于存在》在1974年的出版,确立了列维纳斯在现象学界举足轻重的地位。尽管如此,他在许多当时的法国甚至欧洲的社会文化争论面前,却表现得更像一位观察者而不是评论者。这一定程度上与他的伦理哲学是一致的,这种哲学认为政治必须在“之后”到来。但是与此同时,社会趋势的发展也让列维纳斯的作品在此时不止赢得了迟来的赞誉,还招致了一些根本性的批评。例如,这其中两种当时比较常见的诘难,其一是认为在列维纳斯著作中的女性他异性或者说理想女性,支持一种潜在的男性主义伦理行为模式,其二则是认为他的作品明确地把自身限定在一种特殊的欧洲中心主义或者犹太—基督教指涉中。确实,列维纳斯在这样一些当代热点事件面前保持了沉默,例如法国1974—1975年间兴起的争取流产合法化的论争,或者许多在法国城市日益增长的北非人社区中显见的伦理问题。事实上,对于列维纳斯所关心的伦理政治,在以色列和阿拉伯众国埃及、约旦、伊拉克和叙利亚之间于1967年爆发的六日战争的重要性及其反响,要远比欧洲的社会走向重要得多。列维纳斯一些关于亲近与困扰,替代与公正的激进假定,又在他对于一个深刻弥赛亚化和内在伦理化的以色列的召唤中重现。这一列维纳斯式愿景的代表性文章是发表于1968年4月的《空间不是一维的》。通过捍卫六日战争之后以色列的地位,列维纳斯建议法国应该重新发现它自身的宗教资源,以使得共和国的价值在自由、平等和博爱之外,再加上第四个:宗教。这样一种伦理的制度化不大可能在其时正爆发五月学潮的法国辉煌地实现,但是以色列(而不是法国)的愿景却确实驱动了一种设想,其再次依赖于一种戏剧化的二元论。在

这里,列维纳斯的以色列是一种绝对的伦理实在而非政治现实,他所设想的是一个超越国家的国家,一种超越本质的伦理实在。因此,他在七八十年代对于以色列的召唤更多的是一种期待和理想,而不是现实政治。

雅克·德里达既承认列维纳斯这种社会愿景中的伦理本质,同时又从其中,甚至是他本人的这种伦理追求中生发出许多异议。德里达称列维纳斯永远激发我们“去阅读那些我们以为我们已经读过的他署名的作品”(AEL 9)。这番话出自庞坦公墓上的葬礼致辞,在此前两天,也就是1995年12月25日,列维纳斯离开了人世。毫无疑问,对于一种列维纳斯式的愿景而言,当代政治将继续令人失望。不过同样清楚的是,列维纳斯的作品将继续提供给我们20世纪现象学发展进程中最为完满的案例,一种思考全然别样(wholly otherwise)的充满启迪和挑战的模式,以及可以承载无尽的批判性重读实践的丰饶的文本基础。

22

雅克·德里达 (1930—2004)

阿尔及利亚出生的法国哲学家。作为解构¹的开创者而闻名,解构是一种在1970年代尤其影响重大的分析形式。解构认为西方思想往往通过提升一个理念而排除和压制其它理念,为此,解构精细地书写了一系列复杂的文本,力求以这样的方式抗拒在其本身建立一种新的价值等级。德里达杜撰了延异(différance)这一概念,用来指示共时的差异和延宕。它拼写中的部分内容只能通过书写或文本的形式被领会,而不能在一种口语或所谓即时的方式中被知晓。

1 解构(deconstruction)在国内的翻译中,经常被“主义化”,也即与解构主义(deconstructionism)相混淆,这是值得商榷的,解构就其旨归而言,是一种行动和实践,它恰恰是反“主义”的。——译者注

1930年代(穿过“二战”直到1940年代),是列维纳斯哲学快速和活跃的发展期。他在两位导师胡塞尔和海德格尔那里,吸收了现象学的革命性影响,并且有效地把这一哲学引入了法国。在他出版的第一本书中,他阐述了这些理论的那种迷人的自由,然而,在发现海德格尔与纳粹主义的合作之后,他又必须修正这种热情。于是,他开始更加耐心和艰苦地构建一系列复杂的理念和路径去巩固自己成熟的伦理学。因此,在这一章中,我将追溯列维纳斯最初受惠于现象学的地方,以及随后的现象学追问,并详尽解读一些他对于经验和时间性的重要阐述,以及在这段时间中列维纳斯阐述的他人的浮现,并指出它们与其此后的主要著作的重要关联。

从胡塞尔到海德格尔

列维纳斯的写作是在一种智识上的自由和纯粹的现象学抱

24 负中开始的。甚至早在他开始进行他哲学上的第一次尝试之前,他就已经在他的第一篇文章中反映了这种充满生气的状态,这篇充满自信和劝说式口吻的《论胡塞尔的〈观念〉》发表于1929年,其时,他还在弗莱堡的胡塞尔门下学习。文章欢呼这种“新科学”带着“伟大的深度和原创性”,是一种思考的“全新方法”(UH 25-26),它将迫使我们激进地改变我们的态度,并且把怀疑主义置于一旁(UH 35)。事实上,借助于一种后见之明,我们可以很清楚地发现构成列维纳斯成熟期作品之基石的怀疑主义和对于上帝的肯定,是如何在这里被明确地排除在讨论之外的(UH 34,41)。列维纳斯的文章清晰且负责地解释了胡塞尔的核心观念,甚至还借用了胡塞尔本人的一些例子。不过在这么做的同时,他也将自己所受的“法国”训练体现了出来,这种训练在当时和此后表现为柏格森哲学的影响,所以他经常有针对性地以柏格森论意识或时间的观点来支持胡塞尔的观察。实际上,在这里列维纳斯还没有放弃忠诚,在最后一部分关于“主体间性还原”的讨论中,他指出还有许多问题需要做进一步的思索。值得注意的是,在此处他提到了胡塞尔还未出版的著作,而海德格尔已经在参与该材料的书写了(UH 56)。

一篇名为《弗莱堡,胡塞尔和现象学》的补充性文章于两年后发表,这篇文章写得更像新闻,并且更为明显地表达了对于这一新来的智识自由的某种天真。现在回过去看,我们可以看到在这种天真之中已经暗含了一些即将到来的黑暗氛围的迹象。列维纳斯写道:“一种工作中的陶醉……伴着欢欣的热忱。对于我在弗莱堡遇到的这一群年轻的德国人,这一新哲学不止是一种新理论;它还是一种新的生活理想,历史上新的一页,甚至是一种新宗教”(UH 63)。在这里,海德格尔再一次作为胡塞尔“最具原创性的门徒”出现了,文章以一种激动的语调告诉我们,只有少数幸运儿才被允许进入他的课堂,而他的“名字现在

是德国的荣耀”(UH 64)。

这种对海德格尔的着迷,在得知海德格尔加入纳粹党的时候戛然而止,这一点还能在一本后来放弃了关于海德格尔的残稿中发现。这本书原本打算解读海德格尔的《存在与时间》,并论证他对于胡塞尔在现象学界之核心地位的取代。关于这一放弃的计划的一些痕迹,我们还能在出版于1932年的《马丁·海德格尔和存在论》中瞥见。这一文章意味深长的修订版后来收录在1949年出版的《与胡塞尔和海德格尔一起发现实存》一书中。从中,我们可以看到列维纳斯的观点是如何改变的。这本书的前言说明了对这篇文章的收录,决不能被视为对“一种并不是一直都能为智慧担保的哲学”(DEHH 5)的战后谢罪。留心于这一张力,我们可以注意到在文章的两个版本中存在着怎样微妙却决定性的不同。在某些地方,海德格尔头上的王冠被摘下了,最为明显的例子是:原版文章的开头两段是这样开始的:“马丁·海德格尔的声望和他的思想对于德国哲学的影响,既代表了现象学运动的新阶段,也代表了该运动的一个至高点”(MHO 11),但这段话在修订版中却被删去了。

25

这一转折性事件意味着列维纳斯对其该时期的一系列著作,都需要作一番修订。所以,他1940年的文章《埃德蒙德·胡塞尔的作品》(The Work of Edmund Husserl),以及《与胡塞尔和海德格尔一起发现实存》一书意味深长地不按年代顺序开始,从而极力恢复胡塞尔高于海德格尔的地位。在紧接战争和迫害的语境中,借自由之名来恢复这种地位显得意义非凡。因此,列维纳斯告知我们“胡塞尔的哲学在最终的分析中,是一种自由的哲学”,然而在海德格尔那里,“主体既不是自由的,也不是绝对的”,而是“被主宰的和被压迫的”(DEH 84)。在胡塞尔那里,意义并不是由历史决定的,然而海德格尔的路径,却“暗中破坏了清晰性和结构”(DEH 87),并且“以一种最不智性的形

式来解释实存”(DEH 87)。曾经在不久前让列维纳斯如此激动的哲学家,现在却变成了非理性主义甚至极权主义暴力的哲学帮凶。

存在论

该词来自于希腊语中的存在一词。存在论指的是一种对于存在(being)或实存(existence)的研究,在其中,我们能够给实体分类,并因此客观地谈论本质和实存。这一路径可以追溯到亚里士多德。海德格尔的《存在与时间》将哲学描述为存在论,但认为对于存在问题应当以一种具体,而非普遍的方式追寻。

亨利·柏格森 (1859—1941)

26

法国哲学家。在其 1889 年的《论意识的即时材料》(*Essay on the Immediate Data of Consciousness*)和 1896 年的《物质与记忆》(*Matter and Memory*)中拒绝对于自然世界的机械化解释,强调对于时间的主观经验,并将其作为人类自由的基础。他 1907 年的著作《创造进化论》(*Creative Evolution*),则假设思想、创造力、动机和进化,全都是一种唯一的创造冲动或生命冲动的产物。

怀疑主义

怀疑主义这一哲学范畴早在古希腊哲学时期就有其根源,它所指的是一种不相信我们能触及某种知识的思考方式。

直观理论

在写作他的早期文章的间隙,列维纳斯还在1930年出版了他的哲学论文《胡塞尔现象学中的直观理论》。该书很忠实地跟随着胡塞尔将科学奠基于意识、意向性、对象化和直观。就像题目显示的那样,列维纳斯分析的核心是直观的部分。不过,在这里,列维纳斯也开始更严格地检视胡塞尔的意识观念,在关于哲学直观一章的结论中,列维纳斯第一次以我们可以认出的独立形象浮现了,他非常关键地指出:朝向一个自我的还原“只是迈向现象学的第一步。我们还必须发现众他者(others, les autres)和主体间的世界”(TIHP 150)。不过,在这个阶段,他还在利用海德格尔和柏格森来支撑这种独立。因此,他同时引用了这两个人,说世界是“一种牵挂(care)或活动的领域——以一种马丁·海德格尔的语言来说”(TIHP 119),而我们可以用柏格森来解释胡塞尔的“自由行动”的直观主义(TIHP 155)。换句话说,在柏格森的主体性观点和海德格尔关于命运的存在主义视角之间,我们还可以有一个选择。对于年轻的列维纳斯而言,那种影响这一选择的明见性(在其中,自由行动被承担和发展),依旧首先是哲学的和智性的。关键在于,这些选择将在其后显露为一种脆弱,甚至错觉,而列维纳斯也将被迫经历一种对于这种哲学还原本身的痛苦和根本地修正。

《论逃离》

在对自己的智识生涯的简介中,列维纳斯说道“它为一种关于纳粹恐怖的预感和记忆所主宰”(DF 291),这段话出自他的《艰难的自由》中的自省文章“签名”末尾的一个独立段落,表明了政治对于他的智识形成之最残酷的侵入,以及随后的主导。

对于现象学家和犹太人列维纳斯而言,这种由 1933 年大屠杀开始的政治和伦理冲突,与海德格尔上任弗莱堡教区长和与纳粹党公开关联几乎是灾难性地同时发生的。这种震撼影响了列维纳斯对于自由的理解,并迅速反映在他这段时期的作品中,这些作品本身也非常迅速和清晰地表达了在智识和政治气候中发生的根本转变。在一个对于列维纳斯的后续发展至关重要的文本中,他第一次尝试翻转他与海德格尔存在论的关联。这个文本就是于 1935 年首次出版的《论逃离》。正如列维纳斯深刻地自陈,他的这篇文本以回溯的方式变成了“对于一种意义终结的智性状况的见证”(OE 1)。它有效地摧毁了列维纳斯到当时为止,曾满怀自信地以哲学的方式树立起来的东西。“逃离”此时象征性地替代了自由。列维纳斯将这一紧迫甚至是强迫的需要,置于存在的经验之起源之中。在八个章节的论述中,该文本追求的是一种显然不可实现的存在主义式逃离,它将存在的情形戏剧化地描绘为既要坚持自身,又要逃离自身。列维纳斯这种试图理解并因此而超越这一点的企图,在这里显然是为一种模糊但却可怖的政治恐怖的出场所驱动的,这种政治恐怖将对存在的定义和对避难所的寻求统统都抛入了危机之中(OE 53)。文本被迫承认当时遗留的哲学装备是无法与这一情形相对抗的。显然,这包括柏格森的哲学,列维纳斯指出逃离的需要不能与柏格森的生命冲动或者创造进化论混淆(OE 53)。但更为明显的指涉却是海德格尔。在一个同时提到海德格尔的哲学和对政治危机的“预感”的句子中,列维纳斯定罪般地写道:“所有将存在,及其所包含的悲剧性失望和对于罪恶的合法化同时接受的文明——都应当被称之为是‘野蛮的’”(OE 73)。然而,

可能会冒着“颠覆某些在常识和国民智慧看来,最为显而易见的观念”的风险(OE 73)。这一含糊的句子展现的却是一种清晰的暗示:这些国民是愚蠢的,而那种疯狂即将风行。

往前看的话,这已经是《实存与实存者》和更具救赎意味的《时间与他者》的主题,在这两本书中,列维纳斯将以回溯的方式绘制在这里只是梗概的逃离。事实上,如果比较列维纳斯更晚一些的著作,我们可以看到《论逃离》已经包含了一些与四十多年后出版的《别样于存在或越出本质》相关联的激进伦理的预期知识。所以,在这里记录的对于存在之逃离的痛苦,已经预示了列维纳斯冲破有限之最激进的现象学企图。这尤其是因为当时的哲学语言和情境,已经迫使人们去突破原有的形态。

希特勒主义哲学

《论逃离》的末尾意识到的野蛮主义的来临,在一篇名为《反思希特勒主义哲学》的文章中被更为醒目和明确地指出了。这篇文章于1934年希特勒就职后不久,发表于一本进步的天主教刊物《精神》中。在这篇文章于1990年被第一次翻译成英文之时,列维纳斯表述了发表这篇文章时候的环境和确信。他强调:“国家社会主义鲜血淋漓的野蛮主义的源头”(RPH 63)不是一种临时的疯狂或意识形态失常,而是“一种根本之恶的本质可能性,进入其中,我们可以为逻辑所引导,但是如果与它相悖的话,西方哲学就很难充分地确保自身”(RPH 63)。

这已经强化了在《论逃离》中痛苦的领会,但是列维纳斯还走得更远。虽然在文章的原文中没有提到海德格尔的名字,但是在后来增加的前言中,列维纳斯却指出了这种恶的可能性“被铭刻在关心存在的存在者的存在论之中——存在者,用海

德格尔的话说是“在其存在中关乎其存在本身”(dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht)"(RPH 63)。他以一种确定的语调补充道,这种可能性的威胁依旧存在,而我们必须自问,自由主义对于获得一种人类主体的尊严是否已经足够?

在该文章中,列维纳斯将《论逃离》的痛苦书写清楚地引向了一种更为历史—政治化的框架之中。一种“原初”和原始的希特勒主义让列维纳斯产生了“哲学兴趣”,因为它使“文明的原则”陷于危机之中,而且它不止对自由的政治定义提出了挑战,还对将自由当作精神的去历史化概念(RPH 64),也提出了挑战。列维纳斯因此回顾了西方的自由概念,并得出结论,只有对于我们的身体有一种恰当的现象学意识(在身体中我们的状况构成了我们之存在的基础),我们才能超越身心的二元论。这里的关键是,这样一种二元论在与强力结合之后,会认同一种“对于鲜血的神秘的迫切要求,对于一种遗传和过去的召唤,身体作为一种迷一般的机械而服务于它”(RPH 69)。

从这一点出发,列维纳斯直接把一种命运的戏剧化与种族主义的本质化相连起来,并且就这一问题,提到了尼采,且间接指涉了海德格尔。在这么做的时候,他引人注目地将种族主义的语言转回其自身:这是这样一种文明,它被所有不“本真”的事物所“侵入”,就像一个社会已经失去了它真正的自由理想,并接受了这种理想的“退化”形式(RPH 70)。通过回顾《论逃离》,他指出对种族纯粹性的接受看到了人通过对于真理的沉思,“自身拒绝逃离自身的力量”。结果,真理本身被绑定进了一种生存论的戏剧中,普遍主义则转化成了“强力扩展”的理念,而那些接受了这一畸变的人则正在建立一个“‘主人’的共同体”(RPH 70)。通过描述这种自由本身如何在这一“哲学”中被强力颇合逻辑地取代了,列维纳斯对其进行了有力的谴责。

他具有针对性地补充道,这就是“尼采的权力意志,它被现代德国重新发现并荣耀化了”(RPH 71)。这一论断,更个人化的说,暗含了列维纳斯对于海德格尔的谴责,就在不久之前,列维纳斯还用同样的词语将其称为“德国的荣耀”(UH 64)。列维纳斯预先的警告后来被证明是可怕的精确。在他于战后不久发表的作品中,他试图以某种方式重建一个没有主人的共同体。就像我们即将看到的,这将使他将其犹太遗产置于更突出的位置。

弗里德里希·尼采 (1844—1900)

30

德国哲学家,对于西方哲学传统和基督教提出了尖锐的批判,旨在倡导一种自然主义的道德和对于“权力意志”这种基本冲动的认可。这些观念,后来被纳粹拥护者所挪用。他最为人所知的著作包括《朝霞》(1881),《查拉图斯特拉如是说》(1883—1885),《善恶的彼岸》(1886)和《反基督》(1888)。

《实存与实存者》

因为身上的法国制服,列维纳斯在“二战”和大屠杀中得以逃生。他的大多数家庭成员,都与至少六百万名受害者(大多数是犹太人)一起被杀害了。在《实存与实存者》一书的序言中,列维纳斯以一种令人心悸的平静提到了他在其中劳动改造,并得以在战争和最终解决中逃生的集中营,在那里,他写下了《实存与实存者》的主要章节。逃生在这里不止是一个历史时刻,它还在哲学上导致了对于存在论,以及存在(Being)的诸多不恰当观念的真正脱离,它们现在已经与极权主义、大屠杀和恐怖相关联。《实存与实存者》一书在大战刚结束不久,就于1947

年出版了,这本书中那种独特和令人窒息的逃生体验,使得它读起来就像是灵魂中的一个暗夜。不过,却不能因此忽视这本书的积极甚至革命性的维度,它开始构想一种存在的非-存在论体验,并且通过将我们带进存在的不可避免的疲惫进程,而开始朝向一些包含希望的概念敞开,这些概念包括社会性、他异性、繁衍、希望和父性。

31 该书的导言很清楚地声明,它为一种“深切的需求”所激发:脱离被理解为“焦虑”的海德格尔式存在之“氛围”(EE 20),以便能够探究那种覆盖在存在之上的焦虑,而这种焦虑被称为“恐怖”(EE 20)。这本书的英译本书名丢失了原作中“从”实存“到”实存者的决定性运动这层意思¹。这本书明显与海德格尔最初写给法国受众并于同一年发表的《关于人道主义的书信》针锋相对,它正在勾勒的是一条脱离实存(存在),而朝向实存者(存在者)的路径²。我们于是跳脱出海德格尔关于存在、生存之斗争和牵挂的追问,而迈向了一种作为疲惫和努力的存在之全新和裸露的意义。在这些存在的形式中,不包含任何英雄主义或者本真性,它们也不能导向对于存在的理解和联系。它们只是一些最低限度的情形,对于列维纳斯而言,它们可以激进地挑战西方哲学从柏拉图,到马克思主义再到海德格尔一脉相承的自由观念。

这一与存在相关的自由,在下面的一章中被戏剧性地打断

1 该书原版书名为 *De l'existence à l'existant*, 即《从实存到实存者》。——译者注

2 该句原文为“Levinas's work is plotting a course precisely away from existence (Being) and towards the existent(being)”。作者在 existence(实存)和 existent(实存者)后面分别加括号注明 Being(存在)和 being(存在者),意即这两组概念可以互换。然而,《实存与实存者》一书的企图之一正是在于对海德格尔之存在论的超越,实存是前存在论的,它是一种比存在更为原初的匿名状态,《实存与实存者》一书描述的则是实存者从这种匿名的实存中的诞生,这个实存者也不能与海德格尔意义上的存在者相等同。——译者注

了,在这一章中,列维纳斯引入了一个重要概念“有(il y a)”¹。这一关键的描述不止位于文本的核心地带,同时也预设了该书的视角。这一章是在列维纳斯被囚禁期间写就的,并且先于该书于1946年出版过。它的重要性和特殊性在于,它试图把对恐惧的所有哲学或理性式理解引致崩溃。在20世纪的写作中,这种理解依旧阴魂不散,其表现或许就是那些难以计数的对于纯粹存在之经验的召唤。“有”被描述为“一般存在”,其并不是可经由存在而得出的某个概念,因为在它面前,内部性和外部性的差异已经消失了。“有”随即显现为夜里的沉默,但是它却不存在于与不在场的辩证关系之中。它是当一切,包括我消失时,却依旧不会和不能消失的东西。它是一个夜晚的空间,它并不是虚空,但却充溢着所有事物的虚无(EE 58)。它不能被智性地理解:无论是柏格森式的虚无,还是海德格尔式的焦虑,都不能概念化地把捉这种“存在之无法逃避的宿命”(EE 61)。“有”只能被作为一种恐怖而体验,甚至死亡、睡眠或者做梦(莎士比亚在这里出现了好几次,这既因为哲学文本在这里已显得不再够用,同时也是为了唤起麦克白在班柯的鬼魂前所体验的恐惧)也不能使我摆脱它。从根本上说,在“有”面前,意识并不能提供任何防御,它被体验为一种可怕和无可避免的警醒,或没有尽头的失眠。

在这一最低点上,过去的构想不再有用,而未来的构想又不能预见,于是就像从一种彻底的创伤中重建自身一般,文本开始缓慢地记录那些微妙的行动之生成,从它们那里,一种十分脆弱的自由的意义开始发展起来。这一最低限度的意义将永远不能从“有”中得到解脱,并且会永远承受它自身存在的重量和责

1 “il y a”为法语中无人称的“有”和“存在”的意思,类似于英语中there is/are,其中il是无人称主格代词,y是方位代词,a则是动词“有”(avoir)的变位形式。——译者注

32 任。但是从这种荒凉之中,却会逐渐浮现一种新的存在之根基,这一根基位于他者的他异性和一种变异的时间观中,而它们又是在救赎和公正概念的基础上构筑的(EE 89)。这一存在的新阶段将永远不会修复过去:我们被告知在痛苦的那一刻,“痛苦是永远不能被补救的”(EE 91)。但是,它却非常重要地重新强调了社会关系(EE 94),并且催生出了一套新的构想,这套构想将在随后表达列维纳斯未来哲学的核心思想,例如邻人、亲近、非对称性,甚至替代。从《实存与实存者》这种对经验的极端废弃中,却升起了一种激进的希望。这种希望在该书的结尾中被政治性地表达了,它所关心的是“在存在中,有存在者这一事实的意义”(EE 101)。倒数第二章的最终思想,虽然更为个人化,但它却依然是有力的,主体现在“拥有了一种不回归自身的可能性,一种繁衍的可能性并且……会拥有一个儿子”(EE 96)。这一人类之可能性在列维纳斯的下一本著作《时间与他者》中得到了延续,并得到了最为清晰和系统地表达。

柏拉图 (约公元前429—公元前347)

被普遍认为是西方哲学传统的奠基人,写作了一系列的对话著作,例如《斐多篇》、《理想国》、《泰阿泰德篇》和《斐德罗篇》。后面的几本著作表达了一种将形式视为独立的、真实的、不可见的和不变的概念。对于它们的认知构造了知识,而对于可变世界的信念只是一种看法或意见(*doxa*)。《理想国》将秩序和公正看做国家和灵魂的基础,并且提出了著名的洞喻(和阴影)说,它试图说明的是只有那些能够认知善之形式的人才适合去统治。《泰阿泰德篇》则创立了古典的知识概念,这种概念将知识视为一种经过理性确认的真实信念。

时间与他者

《时间与他者》由列维纳斯于1946年到1947年间在巴黎哲学学院的四次演讲结集而成。在它作为一本完整的书连带一篇新的序言,在1979年出版之前,它曾在1948年(结集的时间则是1947年)以讲稿的形式出版过。鉴于其讲稿的性质,列维纳斯在其中经常为听众概括一些我们在他的作品中已经见到过的观念,这使得这部作品异常的直接和清晰。此外,它同样对未来非常关注,在这里最为重要的观念是:死亡不是作为一种终结,而是作为一种朝向无限的敞开而显现的,最终,作品则唤起了繁衍和父性。因此,《时间与他者》是一个重要的策略性文本,在其中,列维纳斯迅速为自己勾画了一套长期的哲学构想,并通过这种概述开创了其作品的一个新阶段,这一阶段已逐渐向其战后的主要著作《总体与无限》和《别样于存在》迈进。

33

《时间与他者》以清晰的连续性阐述了存在之本质、孤独、物质性、进入世界、受难和必死性、与他者之相遇,以及他人的意义。它极为简要地概括了与海德格尔,黑格尔的辩证法和柏格森的绵延之意义的分歧。这种自信和具体的划清界限,确立了战后时期列维纳斯的独立思想。这部作品的核心目的是将时间不再显现为一种孤独的主体的“成就”,而是一种主体与他人的关系(TO 39)。这一观念从一开始就被作为一种对海德格尔视角的拒绝而提出,在海德格尔那里,存在者在本质上就是孤独的,社会性于其至多只是一种“共在”(Mitandersein),而不是一种面对面的关系。然而对于列维纳斯而言,死亡的“神秘”溢出了这种孤独,在这里,死亡被积极地理解为一种根本的不可把握的他异性。

在这一点上,列维纳斯引入了我们在《实存与实存者》中已经遇到的“有”。相对于海德格尔式的焦虑和虚无之经验,列维

纳斯强调的是“有”如何确认了死之不可能性(TO 51)。随之带出了对于自由的一种完全不同的观念,这种自由不再基于“男性力量”(TO 54)或“惬意的孤独”(TO 55)。就像列维纳斯在《论逃离》中所表明的一样,同一性(身份,identity)束缚于自身之中(TO 61),或者“妨碍”自身(TO 56),因此就不能为古典唯心主义、建构社会主义或现代存在主义所解释(TO 61)。通过转而唤起出生和养育的图景(尽管列维纳斯在这里做的却是要将哲学带向一种重生),他反驳了那种对于在世存在的工具化和敌对化的理解,取而代之的是一种与世界的原初的养育和享受的关系,这一观点在《实存与实存者》中已经显露端倪,并在随后的作品中得到过策略性地重提。同时,在这里他也强调了受难和死亡的积极意义。因为在受难和死亡中,“所有的庇护都消失了”(TO 69),这意味着我们对于生活的态度,正好与海德格尔式的“向死而生”相反。对于列维纳斯而言,死亡,就像自由一样,将会永远保持其根本性的“不可把握”并超越于任何“男子气概”之上(TO 72),并且指示一种“拥有计划的不可能性”(TO 74)。

但这却是绝对积极的,因为它使我们摆脱了一种与他者的联系,这种联系通过死亡,而建基于敌对或共通之上。我绝不承担他者,或者将他者设定为我自由的一部分。相反,列维纳斯的他者却是要保持其他异性的。列维纳斯将其描述为一种不可交互性,并将这种关系人格化为一种女性之神秘。这是一个关键的提法,在《实存与实存者》中,也曾有此推论,在我们阅读他此后的一些作品的时候,它还会重复出现,并产生它自身的问题。虽然,对于列维纳斯来说,女性在这里意味更多的是存在的位置和模式,而不是一种性别差异,它保持其不可把握、不可主宰和

例外性。也许,对于他而言,最为重要的是,这一女性同时也是这样一种他异性,通过她,一个作为未来他异性的孩子,将会进入存在。我们可以记起,这也是《实存与实存者》末尾提出的希望图景。

列维纳斯通过《时间与他者》,标记了某种形而上学的终结,但同时也指示了在战后的气氛中,另一种包含希望的存在模式的显现。同时,它还作为一种重要的连接,连接起了列维纳斯的著作。它既保留了他的早期现象学中那种个别性(singularity)的根本的道德本质,同时又将当下坚决地带入了一种未来的视野之中,这一未来的视野摆脱了自由,强力探询和掌握(mastery)的有限观念。通过这种对于现象学的根本性地重新建基,列维纳斯的第一本代表性(第一本构筑伦理学作为第一哲学)的哲学著作,开始逐渐成形。

小 结

现象学使得列维纳斯的哲学得以形成。他的早期作品反映了海德格尔与纳粹主义的合作给他带来的影响和震撼。随后,其成熟期的作品核心,开始浮现出一些关键的观点和范畴。这一时期列维纳斯作品的核心领域是:

- 对于胡塞尔和海德格尔的最初接受。
- 1933年以后,包括《论逃离》等作品中的变化。
- 论希特勒主义哲学的早期文章。
- 于战后不久发表的著作:《实存与实存者》、《时间与他者》。

《总体与无限》

《总体与无限》(1961),副标题为“论外部性”,是列维纳斯的两本最著名和影响最持久的著作中的第一本。通过在题目中把两个相反的概念并在一起,列维纳斯推进了对基于存在论的西方哲学的细致批判,他认为这一哲学具有一种内在倾向,去生成关于存在的总体化观念。这一路径是与海德格尔的早期和晚期哲学持续相连的。通过一系列激荡且不断重复的段落(它们为一些关键而引人注目的图景所支持),列维纳斯不断地重申对于现象之综合的拒绝,并倡导一种保持向他者敞开的思考方式。

列维纳斯的基本伦理观,在他对他人之面容的描述中得到了戏剧性的具体化表达。这是列维纳斯最关键的构想之一。面容在他的描述中,不止是一个简单的生理部位,而是一个无限的时刻,这一时刻超越于所有我能够构造他者的观念之外。这一面容的实存本身挑战着所有试图综合并因此而化约他者的哲学努力。所以,对于列维纳斯而言,对人类实存的评价及其确切目

37 标是永远位于无限之无可回避的光线中的。在列维纳斯的伦理学中,面容为我们带来了一种绝对的伦理挑战,甚至在自我意识浮现之前,面容所代表的我们与他者的关系,就已经开始了。这一关系因此不基于存在论,而是基于一种对于他者的原初的责任,对于我而言,这一责任从一开始就是无法回避的。这使得伦理学在列维纳斯的思想中,不止是一种哲学的附属领域,相反,它是“第一哲学”本身。这一章将试图回顾《总体与无限》的大致思想,重点介绍一些主要的概念和参考资料,并着重于研究列维纳斯所推进的绝对伦理学的关键和具体的性质,同时,思考一些在这本书的核心处存在的某些困难甚至是矛盾。

道德或政治

列维纳斯在《总体与无限》的序言中,展示了一种在道德和战争之间挑衅式的,以及某种启示录式的对比。它以一个几乎是讽刺性的思考作为开头:是否道德只会让我们轻信受骗,而战争却给了我们现实未加粉饰的真理?紧接着,列维纳斯将战争与一种“存在论事件”和“主导西方哲学的总体观念”(TI 21)相连起来。列维纳斯在一开始的分析中就给出了该书此后会不断沿用的路径,在这种路径中,列维纳斯对于概念之突然引入和对其意义的提出,多基于激起和反对,而甚于定义和捍卫。所以,在这里,我们被告知:“战争并不显示外部性,也不显示作为他者的他者”(TI 21),这似乎就意味着,“外部性”是在总体和存在论破裂的时候得到的东西,对于他者的承认和对于存在论的拒绝,都是道德地进行的。

这一系列未经证明的宣称是以一种先知或弥赛亚式的方式提出的,它并非一种讲究逻辑论证的步骤。但列维纳斯却依赖于这一路径,这是一种从哲学证明的程序中解脱的方式,并且因此能回归到一种与存在的原初关系中,这一关系对于他而言,超

前并超越于总体和历史。但这样做的危险在于,这一依赖于超越、无限和启示的路径,可能会被驳斥为一种纯粹精神化的,而非理性化的视角。列维纳斯自己也意识到了这种可能性,但是他反客为主地指出西方哲学和历史的总体化体系,很少去尝试并且也无力包含无限的理念。接着,他明确地将这一无限的理念定位于西方哲学经典本身之中。就像他常喜欢做的那样,他引用了笛卡尔的第三沉思中对无限理念的分析,又回顾了柏拉图对于善的沉思,他指出了亚里士多德的“外部”(outside),又得出了与康德的实践哲学相似的结论,而这些都是为了证明哲学认识到了一种超越于存在之上的权威。同时,他又将这种无限的理念视为一种超越于思想的局限之上的存在,因此,它的确是所有客观真理的条件。他称这种无限“比客体性更加客观”(TI 26),并且指出它是我们在进行存在论还原之前就存在的心智(mind),“这一心智位于它将其自身借给某种区别之前,这一区别存在于它自身所发现之物和从观点(opinion)中接受得来之物之间”(TI 25)。

38

无限的理念是首要的,这就意味着主体性首先是道德的。既然列维纳斯思想中的无限是作为一种他人的启示而被感知的,更具体地说,是被定位于他者之面容的,那么意识对于列维纳斯而言,就并不首先是一种将实存化约和表现给我们自身的实践,而是一种原初的道德事件,这一事件承认并且欢迎已经伫立并且不可竭尽的他者。

以此为重点,列维纳斯因此也试图从现象学出发来观察现象学的局限。他正在提出的是一种看起来超越现象学的现象学。这一意图明显体现在他对伦理学的特殊使用,以及对于伦理学作为一种“光学”(optics)的不断重申中(TI 23, 29, 78)。《总体与无限》寻求的是通过依附于一种通向绝对他者的形而上学超越(metaphysical transcendence),实现并切实地超越现象学。

伦理学

从希腊语“性格”一词而来。研究诸如善、公正、责任和自由等涉及实践理性的观念。传统上,一般将其视为在本体论和美学之后哲学的另一个分支。

亚里士多德 (公元前384—公元前322)

39

开启了西方传统的重要哲学家,他的作品可以被归为逻辑学、物理学、自然历史、伦理学和形而上学等类别。对于他和柏拉图之间的传统对比认为,亚里士多德更关心真实世界的各种细节。他的伦理学因此被视为是对人类动机之复杂性的激赏。到了20世纪,部分地由于其与政治理论的相关性,亚里士多德又受到了重估。

勒内·笛卡尔 (1596—1650)

法国数学家,被认为是现代哲学的奠基人。他最为著名的作品是1641年的《第一哲学沉思集》,书中包括了笛卡尔的同时代人对他哲学的异议,以及他对这些异议的回应。他的知识论是通过对一种不可置疑的原点的探询开启的,其它的知识都建立在这一点上,并导向“我思故我在”的信念。这种先在性引出了笛卡尔式的二元主义,或身心分离,它们被分成两个区域却又相互作用。他寻求一种至高存在来解释这种相互关系的做法,导致了一些问题。

列维纳斯作品中的一个核心概念,它表明了伦理并不是自我之伦理存在中的真实对象。在不同的地方被写为大写他者(Other)或小写他者(other),以指代法语中的小写他者(autre),大写他者(Autre)和他人(Autruï)¹。

同一与他者

《总体与无限》的第一章适时地向位于存在论之核心的“同一的自我主义的自发性”(TI 43)提出了挑战,列维纳斯认为其是以(牺牲)他者为代价的自我永存。像以往一样,他把这种对于他异性的化约与海德格尔相连了起来,在这里,尤其着眼于的是海德格尔后期提出的居住(dwelling)、逗留(sojourning)或“与己在家”(at home with oneself)(TI 37)。列维纳斯将这些比喻视作一种存在之权力形式的推进,其首要的形式是在世界之中在家,因为它切实的占有了它。因此,这些“同一”的运作形式产生了悬置或取消他异性的效果。结果,没有一种真正的形而上学关系能够为这一“我”和其力量所接受,因为他异性只是这一构架中的一种形式化。然而,列维纳斯所要论证的却是:在其根本的不可化约的他异性中,形而上学的他者完全不是形式化的,也完全不是“在家的”。

在这里,列维纳斯进行了一番其标志性的疾风骤雨般的描写和类推,并在一定程度上展现了一种在同一和他者之间的模范关系(在其中,他者应该保持其超越性)如何切实地牵涉到了

40

1 在英译中,一般小写 other 用来指代 autre(他者),大写 Other 则指代 autruï(他人)。

我们所用的语言。所以在这里,我们被告知,形而上学的他者(autre)既是绝对他者(l'absolument Autre)又是他人(Autruï)。而且,这一他者或者他人还被人格化为“一个打断与己在家之存在的陌生人”,或者说“一个自由人”,他并不完全是在“我的地盘上”(TI 39)。随后,这同一角色,又通过关联,在某种程度上变成了“无限,超越”(TI 49)。这里的关键点在于,列维纳斯不想把同一与他者的关系添加到一种总体中,因此他者就必须不被范畴化。但这同时也为列维纳斯自己的语言和表达带来了根本的困难,诚然,他诉诸了一系列范围宽广的智识和精神范畴,来同时对抗范畴化的效果,但这有时候也会导致混乱。

当列维纳斯开始将与同一或他者相关的不同优先性,定位于自由与公正之间的关系之中时,这种混乱就产生了。一方面,在存在论内运作的理解或认知行为,被列维纳斯拿来作为一种无拘束的自由的例证,在这种自由中,自我-认同在其对于他者的化约中给予自身。再一次,他又将这一倾向归结于哲学本身,从苏格拉底式的真理理想,到海德格尔的生存论理解活动,概莫能外。但另一方面,对于权力哲学的批判,又为列维纳斯引入了“公正”的概念,这一概念根本性地巩固了与他者的伦理关联。

对于语言和公正的双重关注,接下来主导了《总体与无限》第一节的余下部分。列维纳斯首先回顾了将知识等同于视觉的柏拉图式世界,或将真理等同于解蔽(disclosure)的海德格尔式世界,然后,观察了在这每一种情形中,同一的“经济”是如何把他者转化为一个论题,并使之沉默的。与这一沉默相对,列维纳斯称颂了发生于表达、真正的话语(而不止是一种修辞法)、对话和教导中的他人之启示。对于列维纳斯而言,这远比一种主体间性的理念更丰富。他强调了我在他者的语言关系中,是如何被伦理地召唤去进行回应,以及一种真正面对面对话的绝对经验是如何冲破同一之封闭独白的,并因此而引入了“超越”

(transcendence)这一概念。如此一来,超越在列维纳斯这里就变成了一种切实内在的社会和多元之物,而不是某种孤绝或神圣之物,它可以非常亲密地与对于公正的建立和持守相关联。因此,他者在表达中对我的启示,就被列维纳斯认为是伦理的首要事件。

享受和女性

为了对抗海德格尔式的生活任务,这种生活强调操作、建筑和维系,列维纳斯清楚地表明生活首要的是一种爱生活的体验。就像他所指出的,所谓赤裸的生活从来就不是赤裸的(TI 112),因为从一开始,它就饱含可以享受生活的东西。在这里的分析路线中,列维纳斯动人地引入了一系列社交化的甚至享乐主义的工具:打火机,餐叉或杯子。它们被有意地置于海德格尔式的工具箱的对立面,那里面的工具通常是用来建筑或者居住的。列维纳斯的工具箱不止代表的是一种社交多于孤独,或者追求享乐多于英雄主义式劳动的生活,更代表的是确认与某些别样于“我的脉搏本身”(TI 113)之物的亲密关系。

列维纳斯随之推进了这种对比,这是通过将那些与海德格尔式居住相连的劳动和占有概念,与一种将家园作为享受、随意、亲密、欢迎和放松的场所之景象进行对比而实现的。家园更应该作为一种邀请而运作,而不是一种保护性的排他。这一对比温和而极端,但它却无疑指向一种伦理视角的运作。在列维纳斯看来,海德格尔式的建筑和居住的隐喻,是一种匿名现实的哲学,以及一种孤独的自我-建立和占有,然而对于列维纳斯而言,现实从一开始就引入了一种对于他者的欢迎。在列维纳斯的社会和伦理视野中,居住和语言并不是一种强加、把捉和建基,相反,它们表征了自我是如何在好客中开始的,并如何在一种“原初的剥夺,初次的赠与”(TI 173)中承认他者的。

然而,列维纳斯在这里所定义的好客同时也带来了新的问题,为了根除家园的概念,他选择了以一种人格化的表述来阐明这种伦理气质:“la Femme”,也就是女人或者妻子。列维纳斯很明确希望给出一种居住的景象,这一景象完全对立于一孤独42 的男性定居在森林木屋中的画面,而这一画面相连于一种典型的海德格尔式的哲学沉思。列维纳斯随后把重点集中在了亲密、周到和温顺上,不过当他把自己的视野集中在赞许“女性存在无声地到来和离去”(TI 156)的时候,却导致了一种暧昧的表达。也就是说,列维纳斯把“在亲密中欢迎”的他者特定于女性他异性中,并且将其定位于“一个不同于语言的平面上”,这一他异性展现了“周到”并且能够被“保留”(TI 155)。对于所有这种性别动力学背后的语境来说,这种配角角色都将女性视为一种含蓄的男性表达的侍女。换句话说,她看上去是在为一种面对面的关系和语言的可能性而服务,但是她自己却没有参与进这一活动中,甚至都没有被邀请进入其中。这种暧昧性引来了在《总体与无限》中最为根本和戏剧性的核心议题:面容。

伦理和面容

面容是列维纳斯在《总体与无限》中的所有目标的具体化。虽然,面容在一般意义上,与情感和视觉密切相关,但对于列维纳斯来说,在哲学经验中,面容以其孤绝的意义,象征了所有在根本上反抗范畴化、内含化或者认知的东西。因此,列维纳斯将其描述为一种“无限的外在”(TI 194)或者表明了一种他人的不可侵犯和神圣性。不过,我们这里并不是在一种生理、种族甚至社会的意义上谈论面容,在这里唤起的面容是一种存在于我之内的无限理念的具体表现。列维纳斯再一次在反对西方哲学的背景中推进了这一伦理图景,他声称这一哲学给予了无限以一

种极为消极或预设的意义。面容所包含的无限理念,对于列维纳斯而言,是将思想纳入一种与它所不能把握之物的关系的关键。他将这一情形称为“面容的欢迎”(TI 197)。所以,面容以伦理的方式满足了列维纳斯哲学的总体目标,它可以感知对占有和利用的抵抗,并邀请和迫使我承担一种超越知识的责任。如果面容确实在邀请我的时候促进了一场对话,那么,列维纳斯清晰地指出这场对话一定会处于基本律令“汝不能杀人”的所有伟力之下。换言之,面容从一开始就清楚地和不可置疑地指示了一种绝对的伦理学知识。

43

由于这种面容从一开始就具有的意义,以及它的不可协商性,列维纳斯也清楚地表明了它先在于任何关于它的内容的神秘的,礼拜式的或者巧言辞令(artful)的表达。在这里,他走得如此之远,以致认为散文,而不是诗歌,才是合适的清醒的交流方式。当我们稍后开始仔细分析列维纳斯对于艺术作品的理解的时候,这将会带来问题。而且,对这一观点,在反观列维纳斯那种间或过度 and 晦涩的语言学努力的时候,也会显得有些尴尬。不过,他在这里所要强调的重点是我们对于作为一种伦理要求的面容的回应,不能在我们接收其信息之前,就被调解或解读。相反,面容迫使我们先于进入这种认知的操作就接受无限的理念。这一观点听起来很不可思议:人们如何能够在进入观念之前,就接受一个观念?然而,对于列维纳斯而言,这却是符合逻辑的。语言本身的伦理入口,就是其意义。因此,列维纳斯同样将面对面的情形视为一种创立语言的方式,因为正是面容带来了第一个示意。同样,这一建基性的面容也指示了一种基本的多元主义的存在。他人们(Others)在我之前存在。

最后这一观念带回了公正的概念。面容在无限的光亮中,启示我、迫使我的方式,意味着公正也在第一刻就开始浮现了,并且形成了一种完满的不可转让的责任。不过,这种有关无限

和公正之预先存在的观点,也可能会带来问题。这样一种无限之理念,面容中的启示,以及认知的超越很难不让人联想到神学的共鸣,即使列维纳斯在这里小心翼翼地试图“拉低”这种思想。例如,当他再一次回顾笛卡尔的第三沉思,尤其是其中关于只有一个在我之中的比我完美的理念,能够让我知道我的不完美时,列维纳斯将这一关于神圣权威的沉思描述为“一种有关无限理念之转化的表达,无限理念通过知识而传达给了作为面容而通达的权威”(TI 212)。我们必须注意列维纳斯对于用词的选择,是如何翻译并有效地将笛卡尔有关上帝的证明转化成列维纳斯式的符号的。同样,在题为“他人和他者们”(Autrui et
44 *les Autres*)一节的末尾,列维纳斯提到了“一种命令命令之命令”,并且将内在于与他人关系之交谈描述为一种训诫、劝告和先知的话语(TI 213),他有效地将友爱(*fraternity*)连接到了一神论的无限理念之内(TI 214)。这一连接,不可避免地使得列维纳斯的绝对的和首要的公正更偏向于文化定位。列维纳斯非常注意这种宗教资源可能会为他的伦理立场带来的困境,它很可能将哲学贬低为一种虔诚。这也就是列维纳斯要强化这一关系中的人的维度的原因之一。就像他在接下来一节的开头所做的那样,通过暗指宗教哲学家克尔凯郭尔,他指出:“面容的在场来自于对世界的超越,但却将我交付给了人类友爱,它并不将我当作一种由恐惧与战栗所激发的神圣本质而淹没。进入一种关系又将自身从这种关系中拔除的方式就是去言说”(TI 215)。所以,列维纳斯在这里焦急地想要确保面容不会被重新吸入一种关于面容的崇敬表述之中。这是因为,列维纳斯认为来自于面容的对我的召唤,不允许也不能被任何类型的回应所清除,哪怕是神学的回应也不行。面容最终一直在直接和绝对地对我言说,并且在列维纳斯的剧情中,我的回应,必须同样是绝对个人化的。

索伦·克尔凯郭尔 (1813—1855)

丹麦哲学家和神学家,被普遍认为是存在主义的奠基人之一。他反对黑格尔试图以人来代替上帝的辩证法体系,认为这忽视了所有判断的主观性和不完满性,克尔凯郭尔在诸如 1843 年的《恐惧与战栗》和《非此即彼》(*Either/Or*), 1846 年的《非科学的结语》(*Concluding Unscientific Postscript*) 和 1849 年的《致死的疾病》中,强调了所有知识的痛苦、无知和随意的本质。他的著作常常相互矛盾,有的书甚至以别名出版以使得他可以反驳它们。20 世纪,尤其是两次大战期间,他的影响力与日俱增,他作为一个在动荡时代思考当代伦理选择的存在主义者而受到重视。

爱欲和繁衍

45

面容并不为一种形式或影像所涵括,即使它具体地显现在我面前。这意味着原则上它的伦理可以表现在身体的任何其它部分上。然而,面对面的关系对于列维纳斯,却不仅仅是一种无限之戏剧性的具体化。实际上,它也可以很有效地成为一种爱欲维度的理想化表达。在某种程度上,面容对于列维纳斯而言,也意味着一种不注视身体的其它部分的方式。我们可以拿列维纳斯对于爱人面容的论述作为例子,来展现这是怎么发生的。爱人是这样的人:“可以被把捉,却又在她自身的裸露中保持其完整性,她超越于客体和面容并因此而超越于实存者”(TI 258)。爱欲关系随即变成了一种缺失,因为爱人立即被表现为柔弱的、易受伤害的、温柔的、端庄的,更具体地说,她是一个处女。列维纳斯补充道,这一“永恒的女性”是“处女或者说一种

不间断的贞洁的重新开启”(TI 258),换言之,是一个在褻渎中变得不可再被褻渎的空间。显然,这一爱人意在代表一种伦理的空间,这一空间对于海德格尔式的男子气概是永远“不可把握的”。她也成了在列维纳斯的伦理学剧情中,精挑细选又日益增多的伦理学助手剧团中的一员,她为列维纳斯的伦理学提供了一种具体的性别化身。在现实生活中,这样的人扮演的通常则是一种患幽闭恐惧症的传统和屈从的角色。

当爱人进入或变成好客的寓所时,我们可以进而看到爱欲如何变成了繁衍。在《总体与无限》的结尾部分,列维纳斯将爱欲关系朝向一种“家庭的奇迹”(TI 306)推进了。这一家庭真正包含的是超越(transcendence),而这是由父性或繁衍带来,并由孩子所确认的。实际上,我甚至必须把这个孩子特意地看成是一个男孩。这一家庭并不代表一种生物性的自我保存的胜利,而是一个列维纳斯定位“父性的无限”或者繁衍的“无限时间”的地方。这是一个伦理的家庭单位,它代表的是一种绝对原初的社会性和一种对“国家所带来的孤立和英雄主义的存在”(TI 306)的拒绝。在一个层面上,这一温和和良善的家庭,对于《总体与无限》中那些密集的批判,是一种合适和动人的终结。并且,也必定会为战后对于现实生活和存在哲学的痛苦重建带来一些慰藉。在另一个层面上,这一家庭的最终图景由于其对于伦理时间和极端被动性的有些传统,甚至守旧的表达,而令人暗含失望。

呈现他人

就像我们在一些地方已经指出的,《总体与无限》的伦理阐释,以及其中对存在论语言和方案的沉重消解,催生出了一一种迂

回曲折有时候甚至是自相矛盾的论证方式。有时,这种情况在阅读的时候稍好一些,因为概念的定义会通过重复和互相之间展开的关联变得逐渐清晰,紧接着的部分则会描绘出一条从西方哲学史到当下关注点的连续性线索。有时,情况则会在同样的阅读行为中变得更糟一些,当我们意识到这种伦理“消解”可能会被归并在一系列与其相当的传统角色中的时候。但是最大的困难还是来自于其根本性的矛盾,它试着以一种哲学论述的方式来呈现他人,但是这种语言就其固有的本质而言,却仰赖于一种同一的语言。

对于这一根本性的问题,最早也是迄今依旧最为有力的揭露无疑要数雅克·德里达评论《总体与无限》等列维纳斯作品的文章《暴力与形而上学》。这篇文章在成为德里达1967年的著作《书写与差异》的核心章节之前,就已经在1964年,也就是《总体与无限》出版三年之后面世了。对于这一批评,更具说服力的解释是,这是一种出于对列维纳斯作品之尊重的批评,某种程度上,这是因为列维纳斯论述中的根本问题,同时也直指解构与西方传统之暧昧关系的核心。德里达的有些解读只是在做一种传统的文本释义和评论的学术工作,不过,他批评了某些关键性的地方,尤其是针对胡塞尔和海德格尔,他认为列维纳斯在其中似乎是“借用一个人的风格和策略来批评另一个人,并最终将他们变成了‘同一游戏’中的两翼,以及同一历史-哲学政变的共犯”(WD 98)。德里达同时也指出了列维纳斯作品中的不一致性,比如指出列维纳斯重新引入了一些在其早期作品中批评过的概念,以及强调了列维纳斯如何在观点和认同上接近于他的各种哲学对手,这种接近比他自己所准备承认的要多得多,黑格尔即是一例。但这还仅仅是前奏而已,真正的问题是“将自己寄宿在传统的观念性中却试图摧毁它”(WD 111),因此,列维纳斯在自己的作品中预定和保存了他试图去反对和克服的存

在论暴力。德里达富于破坏性地总结道：“在将与无限他者的那种关系，当作语言、意义和差异之源的时候，列维纳斯就不得不在其哲学话语中背叛自己的意图”（WD 151）。

在出版于1973年的一个隐晦的回应中，列维纳斯的文章《全然别样》指出了德里达在他自己的批评中对存在论语言的求助。这一迟来的回应代表的当然是一种对于批评之针对性的智性认同，这一点在列维纳斯的下一本著作中变得更加明显，德里达对于列维纳斯之观点的评价产生了重要的影响，这种影响超出了一种质疑的对话，而是将列维纳斯带入了对自己作品的激进重构中。这一影响在由列维纳斯的第二本代表性哲学著作带来的变化中，以令人惊异的方式显现了。这本书就是晚于《全然别样》一年，在1974年出版的《别样于存在或越出本质》。我们接下来就要转向这本列维纳斯最为激进和最富雄心的著作。

小 结

列维纳斯的两本代表性著作中的第一本《总体与无限》，批评了西方哲学系统中此前存在的总体化运作，并论述了一种绝对伦理的优先性，这一伦理将我们定位于无限而非总体。这一路径的核心点是：

- 他人的启示
- 作为伦理场所的面容
- 女性和繁衍
- 无限

《别样于存在或越出本质》

《别样于存在或越出本质》作为一本完整的著作出版于1974年,它的形成基础是此前七年间的一系列讲座和文章。因此,它暗自延续了《总体与无限》中勾勒的某些重要道德规划。通过对我们的主体性、时间性、责任和无限的细密的现象学检视,存在和他者之间不对称的张力被戏剧性地呈现了出来。再一次,列维纳斯与西方哲学的一种封闭视域相对抗,他认为这种封闭在海德格尔式的存在那里达到了顶点。但是在另一个层次上,《别样于存在》又激进地扰乱了许多依旧完整地内在于《总体与无限》中的前提。这就必须去处理一系列由这本更早的著作所带来的逻辑后果,例如它对于非论题化的自我挫败式的成功表述,以及德里达在他明确的批评中所指出的核心矛盾:一种消解观念性的努力如何通过保留它而终结。部分的由于这些原因,《别样于存在》可以被视为一个如此富有表现力甚至暴力的文本,以致很难再将它视为哲学。在这一章中,我将试图穿过这

一文本艰难的语言和激进的术语,以阐明其核心观念。我特别把重心集中在言说和被动性问题上,并且还将跟随列维纳斯与德里达的争论,这一争论关乎这一激进计划中内在的困难,甚至不可能性。

49 语言与秩序

从《别样于存在》的开头开始,我们就感觉到了列维纳斯将要带来的语言和组织结构上的巨大革命,以及这一任务必定会遭致的回避、迂回和消解。一个预备性的注解提示“本质”(essence)¹这一概念表达的是德语的存在(Sein)。列维纳斯补充道,他不敢将这个词写成解构式的 *essance* (虽然这么写的时候,显然已经相当于将其以一种非常解构的方式置于一个特别的位置)。然后,他写道,“本质”这一范畴,无论如何也不能按照传统的方式来理解,而是应小心翼翼地避免将其范畴化,并将其回归为一种“内涵”(eidos)。然而,这在随后没有发生。我们同时也被告知这本书是由一些已发表的作品组成的,但是仍旧不能将这本书视作是一些文章的合集,因为这本书的第一个版本实际上先于那些已发表过的文本,这些文本是从中抽出并独立成文的。但是其后这些已出版过的文本又以其未改动的版本被重新引入书中,虽然,随后全书又有了一些改动,并且添加了更多的注释。随后,我们看到了全书的主要命题,以简明的倒装句形式,在一个紧随其后的评论中公布,但这却绝非原先就有的:

在主体性中辨认出 [reconnaître] 一种例-外 [exception], 这一例外被从本质 [essence]、实体 [étant] 和“差

1 伍晓明先生曾尝试将该词译为“(去)是其(之)所是”,并将《别样于存在》一书的书名译为《异于去是,或在是其之所是之外》,具体参见《世界哲学》2007年第3、4期伍先生试译的该书第一章。——译者注

异”的连结秩序中抽出；在主体的实体性中，在我之“独一无二”的硬核中，在我的不完整的[*dépareillée*]同一性中，瞥见[*apercevoir*]一种对于他者的替代；通过一种不同的，而且比接受性，受难和有限更加被动的感受性的方式，将这种先于意志之前[*d'avant le vouloir*]的自我放弃思想[*penser*]为一种对于超越之创伤的残酷的暴露；从一种不可承担的感受性中导出在世界内部[*intérieurs au*]的实践和知识。

(OB *xlvi*-*xlvi*)

英语翻译很难充分地展现这种迂回曲折的方式，有时甚至还将其遮蔽和抵消了，例如，看见不等于辨认出；并且列维纳斯这种自我拆解的语言程序也不能在英译本中很好地听到和看见。列维纳斯这种推进概念和论述的方式是为了避免他已经意识到的内在于哲学阐释中的问题。甚至在我们进入这本书之前，列维纳斯就已经展现了异常复杂的语言和结构效果，其目的在于推进一种激进的哲学尝试：去真正地思想（而不只是构思）别样于“存在”或越出“本质”。

50

作为这一革命的附带品，列维纳斯将他此前惯用的核心概念，例如同一、总体放在了一边，引进了一整套全新的，刻意极端又富于破坏性的描述，例如困扰、人质和赎罪，而且勾画了一系列关于服从(*subjection*)的暴力和混乱的画面，皮肤、肺、焚烧、肉、伤口和创痛尽在其中。实际上，词语本身在这本书中就是在受难：它们要么被硬生生地分开并用连字符连接，例如例外(*ex-ception*)或者保留(*re-tain*)；要么被频繁地重复(*re-peated*)、返回(*re-turned*)或者增强(*re-inforced*)¹，例如他写道：“我们说它们超越本质，也就是超越它们所是本质”(we

1 作者为这段中的许多单词都加了连字符，似乎在刻意模仿他所提及的列维纳斯的书写策略。——译者注

say that they *are* beyond essence, that is, that beyond essence *they are*) (OB 29); 它们或者被组合成一种突变的非-范畴 (non-categories), 例如“为-他者-所刺穿之一己 (one-penetrated-by-the-other)”; 它们或者被不断地重新定义、重新表达到某一点上, 在这一点上, 思想的连贯性断裂了, 例如, 当我们“第一次谈论我 (me who)”的时候, 实际上谈论的是“被你认得的我”, “你在你的记忆中发现我的声音的我”还是“能够在你的历史体系中占据一席之地的我” (OB 27)。最后这个例子非常机智地传达了它的信息: 伦理的前-原初 (pre-original) 和不可定义的命令之声。通过这种语言学的方式, 自我断言开始无尽地拖延并且朝向一种无限的义务和责任开启。列维纳斯有的句子变得完全没有动词, 有的句子则以一种祛-控制化 (de-mastering) 的方式膨胀或延迟了。以相近的方式, 书中的基本构架也颠覆或者扰乱了某些列维纳斯此前的路径: 论证变得更注重主体性而非他异性, 很少通过同一与他者, 内部性和外部性等宏大的组织性分化来讨论问题, 因为在其中还保留了一种隐晦的线性关系。列维纳斯此时更为偏爱的是一种更加敏感、即时和迷离的散文, 这一散文痛苦地存活和体现于它对于受难、暴露和启迪的召唤中, 以及它与那些接受了它自身“作为接近的接近的美好风险的邀请” (invitation to the fine risk of approach qua approach) (OB 94) 的读者的关系中。

在这里体现于文本和观念中的声音很清楚地意味着对内在于《总体与无限》的形而上学中的矛盾的智性承认, 这些矛盾是由德里达在《暴力与形而上学》一文中指出的。但它同时也显然是对战争之回顾的另一个版本, 就像在《总体与无限》的开头所引入的那个版本一样。虽然, 《别样于存在》如此在意论题化的矛盾, 以致它试图以一种在普遍意义上对于受难和遗弃, 以及特殊意义上对于大屠杀和“二战”的祛-论题化 (de-thematized)

的操作取而代之。序言中的铭文佐证了这一观点。列维纳斯首先以法语写下：“为了纪念那些为国家社会主义者所杀害的六百万人中最亲近的人，以及那些在所有信仰和国家中为同一他者的敌意和同一反犹主义所迫害的数百万受害者”（OB v）¹。列维纳斯以一种谨慎的用词来表明，这部作品是如何既纪念那些他所爱的人，又纪念那些默默无闻、无名的数百万受害者，它的历史意识又是如何既为在大屠杀中犹太人的命运，又为所有敌意的受害者所影响，以及这种伦理揭露如何就是在战争期间反犹主义的高潮中，所标识的一种他者的根本敌意。虽然这一证词的普遍意义，在全书的大部分内容中都是含蓄而不明显的，但是，我们却可以说，这本书就是对其的见证，并且将其自身贡献给这样一种需要：即要把在《总体与无限》中的表达概念和阐释语言变得更加紧迫和变形。这部分地体现在接下来的铭文中，这些铭文用希伯来文所写，列维纳斯将其作品献给了自己的家人，他们除了一个例外之外，都是大屠杀的受害者：他的父亲，Yekhiel ben Rabbi Avraham Halevi；他的母亲，Dvora bat Rabbi Moshe Halevi；他的兄弟，Dov ben Rabbi Yehiel 和 Aminadav² ben Rabbi Yekhiel Halevi；他的岳父，Shmuel ben Rabbi Gershon Halevi；他的岳母，Malki bat Rabbi Haim。这样一种提名的行为和概括的纪念方式，可能会支持一种经验的论题，但同时这些论题又为一种根本的言说和非-言说（消解，un-saying）的姿态所扩展。言说与非-言说的同时性被结合在一起，以冲破哲学语言和结构的残余确定性，并将思想或许带入了一种不可把捉的献身区域。这一特殊的言说（saying）的强力，正是列维纳斯此时要研究的。

1 该引文参照该书法语原文译出。——译者注

2 布朗肖有一篇同名的小说就以列维纳斯这位弟弟的名字命名，此外，也有圣经人物叫这个名字。这个名字的含混性将布朗肖的小说人物保持在一种本质的无名状态之中。——译者注

所说和言说

52 《别样于存在》中的核心内容和教导必须与言说实际上的伦理强力相关。在这里列维纳斯通过将言说的征服视为一种指向所说(Said)的终极性和固定性的姿态,已经接近于在转述德里达对于《总体与无限》的批评:

难道不可逃避的命运——在其中存在立即涵括了关于存在之他者的陈述,并不是由于所说对于言说的控制,也不是由于所说固定于其中的神谕?那么,难道超越(transcendence)的破产,不只是一种将超越(transcending)论题化于逻各斯中的神学的破产?

(OB 5)

很快,列维纳斯就开始精心论述替代性的选择,也就是,强调在言说使得言辞的指示结合之前,如何就已是一种伦理的姿态了。因此,言说已经是一种“一己对于他者的亲近,一种接近的承诺,为了他者之一己,意义的意指过程本身”(OB 5)。接下来,比起承认言说的意图之纯粹性,将在它进入所说的服务的时候,也就是说,存在之论题化的时候,不可避免地妥协和臣服,列维纳斯更坚持这种言辞化并不能耗尽言说的意指过程(signifyingness)。取而代之的是,通过精细地阐述一种“必须不可被说(unsaid)的言说”(OB 7),一种别样于存在之哲学能够带来一种游戏。通过这种固执而又虔诚的姿态,我们可以试着将超越之鸟从论题化的樊笼中释放出来。而且,伦理的言说还将合乎逻辑地以一种永远不可终结的方式来从事这一工作。列维纳斯在这里产出的是一种永远展开的思想,一种临时的停顿运动,这一运动将继续对抗陷入僵化的表达。

这一抱负将为书中余下的对于他者之责任的表述,带来一

些几乎不可能的范畴,因为,从逻辑上推论,这一任务只有通过某种对于语言的不可能的取消,才能够充分地表达。就像列维纳斯所说的那样,如果我们想克服一种内在于对哲学他者的表述中的矛盾的话,就必须生成某种“言说自身的言说的言说”(OB 143)。这一句子再一次支持了对于存在的时间化,以及某种不遵从于过去,不遵从于表象,或不遵从某种预定了伦理思想之情形的先在秩序的必要性。事实上,那些一开始看起来杂乱的框架和紊乱的语言,现在看起来却是些非常审慎和典范的构造,因为这是一种言说的迷一样的和模棱两可的特质,列维纳斯用它作为一种表达对他者的责任和他者的优先性的方式,但又没有将其强硬地限定于程序之中。换言之,产出一种言说的任务定义了我的主体性在场和位置,并在每一秒中无限地更新。而且,与其说我可以自由地承担这一对他者的责任,不如说我的主体性本身就定位在这种对于他者的责任的永久的重申中。就像列维纳斯谨慎说明的,更准确地说,我们的主体性是在语言和伦理上被定位在一个非-在场(non-presence)或非-位置(non-place)之中的(OB 10)。

53

这一任务创造了一种向言说极端臣服的情形。为了消解我们与所说所建立的距离和掌控,言说开始在其接近他者的过程中暴露无遗。在具体的社会情形中,这带来了一种至少会遭致尴尬或反驳的风险,而最坏的情况则可能是,某种听起来像是精神病患者的风险。不过,在这里的哲学语境中,列维纳斯却需要将伦理的暴露以一种绝对和过分的方式表述出来,它需要从(知识的)身体上剥去所有保护性的表皮,无论是文化上还是文字上的。因此,他在这里将言说表述为这样一种情形,它首先将我们变成了一种可能被划破的皮肤或者被击打的面颊。不过,这种剥露很快就可以被认出只是其完满的伦理结果的前奏而已。因为,言说在这里被视为一种我们从论题化的海港决定性

的流放之意指过程,它不止变成了一个暴露的时刻,而且它自身也已经变成了对于这种暴露的表达。因此,列维纳斯将其称为一种“剥露的剥露”,这意味着言说必须在被言说中展开。它永不止息,它不会说完它必须说的东西。相反,言说是一种永远的扯离自身。

这种对于言说的极端表述带来的一个显而易见的问题是,它如此绝对地想要去对抗所说的力量和镇压,或者存在论的暴力本身,以致它也赋予了自身以暴力。为这种极端的伦理言说作证的为-他者-之存在,可以推进一种类似于受虐狂的剧情,它将屈辱和真正的痛苦授予了主体。事实上,当列维纳斯引出绝对言说的创伤,并以一种身体的方式表述在这一位置中的脆弱性和被动性的时候,他召唤出了一种主从关系的准-性关系(quasi-sexual)剧情,例如,在其中,伦理存在是一种“为-他者-刺穿的-一己”(OB 49)。这种性地位的暗示,结合其它地方的母性和女性视域,会导致极端性变成一种颇成问题的对他者哲学的性别化。例如,在说到阵痛(OB 51)和肉身的耐心的时候,列维纳斯可能就会(哪怕是无意识地)显露了一种与当代法国女权主义发展的绝对对立。在1971年4月,这种对立被一篇宣言所标明了,这篇宣言有一个挑衅的题目《343个婊子的宣言》,在其中,签名者们(包括哲学家西蒙娜·德·波伏瓦)支持堕胎的合法化,并宣称“我们的肚子属于我们自己”。同一年,支持堕胎的小组“选择”(Choice, Choisir)成立了,该小组倡议在需要时避孕和自由堕胎。这些要求最终于1974年末(《别样于存在》出版的同一年)和1975年1月在法国分两个阶段立法通过了。所以列维纳斯的“别样”在这一语境下,或许可以被读作是一种对于这些同期的改革者话语的无语,甚至是间接的反对。我们还会再提到这一问题,不过现在我们至少可以注意到的是这种体验列维纳斯的极端给予之形式的自我,被驱逐出了自我的安

全位置,虽然,它要(将自身)奉献给他者,不过从逻辑上说,它却无法决定这种奉献,因为这一决定必须自己承担一种自我拥有或自我定位。如此激进的奴役意味着我们必须质询我们在这一言说中发现的是哪一种确实的主体性?为了带出这种极端的主体性,列维纳斯引入了两种关键而激进的伦理意识模式,它们存在于一种对于他者非-爱欲(non-erotic),非-主格(non-thematized)和非-解放(non-liberating)的承担之中:它们是,亲近(proximity)和困扰(obsession)。

亲近和困扰

对于列维纳斯来说,人性(humanity)就是亲近(proximity)。更为关键的是,它还是首要的,而不是次要的人性。也就是说,我们谈论的不是最先对意识的拥有,以及跟随其后的与其他人和他物的协商。相反,亲近最先到来。实际上,亲近对于列维纳斯而言,完全不是一种在两个范畴之间的关系,因为那样的话,就会以一种间接的方式,建立起一种在同一和他者之间的同步。对于列维纳斯而言,亲近,在根本上是不可交互的,它发生在任何论题化之前。他说它转而引入了一种“为-他者之一己(the-one-for-the-other)的建立”(OB 85)。这是例外地(exceptionally) 55 生存的另一情况,我们发现自身位于一个非-空间(non-space)之中,在其中我们的关系不再基于任何系统,而是基于一种紧急而又不能被满足的义务。我们或许可以诘难说,这样一种人性的“无政府”概念在政治上是无法运作的,而且很可能还会劣迹斑斑。但是对于列维纳斯的伦理剧情而言,这却正是人性之所是,它相对于的是那种仅仅作为一种状态(condition)的人性。再一次,在这背后又隐含着一些当代智识、社会和政治上的分歧。在这里,他间接反对的是一系列普遍的人性哲学,这种哲学基于“数理和辩证关系的教条”(OB 58)或者基于精神分析、社

会学和政治学的蓄意猜疑(OB 59)。列维纳斯对于政治和社会的观察,至少就这里所展现的而言,是基于一种首要的和永远不可达至顶点的对于邻人的关心,我与他(她)被一种原初的和非-契约(non-contractual)的纽带连接在一起。我与这一“邻人”的亲近(OB 85)并不由逻辑,法律,甚至习俗而达成。而是因为一种首要的命令建立了这种亲近,一种对于邻人的前条件性的非-冷漠(non-indifference),这一邻人不是由地理,也不是由生理所定义的,而是由道德所定义的。因此,邻人已经是人性的全部,他(她)先于对社会,甚至主体性的引入。所以,亲近这一范畴对于列维纳斯而言,意味着某种过度之物。它指示的是一个共同体,这一共同体存在于任何既成的事实之前,在其中,他者的个殊性以一种空前的、压倒性的、极端的、排他的并先于任何指定的方式被经验到。在这一处境下,是没有任何选择的。

在这一彻底的和不可算计的亲近中,我在为他者全然的服侍中甚至都还没有意识到服侍这一观念,它此前曾被列维纳斯与母性的状态联系在了一起。不过,在对一种没有边界和止息的关系的更为频繁地召唤中,他现在将其称为困扰。列维纳斯的描写再一次更新了这种应承性(可答复性,answerability)的极端而艰难的本质,他以一种几近暗示了以下社会禁忌的方式完成了这种更新:自我暴露,不完满的触摸,迫害。为-他者-之存在在这里是单向的,不可满足的和不可交互的,乍听起来像是一种道德的围捕(moral stalking)。列维纳斯想必希望提请读者注意的是,他在这里描述的亲近如何不是一种基于意识和认知的关系。不过,他也显然故意在生成一种令人困扰的(obsessive)伦理语言。就像他对亲近的设定一样,他自己的哲学语言也不能只是停留在一种社交性的舒适领域,而是必须生成一种自身的祛-论题化。接下来,困扰于是必然带出一些列维纳斯对于困扰(obsession)的困扰地(obsessively)发声,例如,他写道(困

扰):“先于所有的反思,先于所有的放置,是一种在所有借贷之前的债务,不能承担,无端由的,深不可测的被动性之主体性,出离于指定,就像一种先于某种声音之震颤的该声音的回声”(OB 111)。这并不是常规的哲学化——甚至社交化的语言,而是这样一种语言:它恰切地表达了困扰的被动和先于对话的本质,以及绝对的伦理责任性,这一责任性正是它试着去表现,却又不可表现的。换言之,它在自身的困扰的展示中给出了一种意义:被迫害的主体性被列维纳斯呈现为一种伦理的存在,一种甚至在言辞中也作为他者之人质的主体性。哪怕是在语言学形式中,它也作为一种无尽的替代过程而存在。

替代和公正

替代是《别样于存在》中的一个核心概念,讨论它的那个章节正是全书的核心部分。必须指出的是,这一章节的原始版本在1968年发行时的语境,使得列维纳斯对于无政府状态¹、团结、承诺、友爱、显示和交流的描述,都与这些范畴在当代社会反抗中的用法有着根本和刻意的区别。而且,对于萨特、黑格尔或尤金·芬克(Eugen Fink,他是胡塞尔的助教),以及结尾对于“现代反人道主义”([m]odern antihwmanism)(OB 127)的否定性参考,又再一次有意识地反映了一种对自由的绝对责任之不言而喻的不认同,这一责任在这里并不依赖或停留在任何对于某一目标的个人化承诺上。替代这一概念囊括甚至越过了我们之前遇到过的其它概念,它被列维纳斯呈现为一种超越任何被动性的被动性,或者一种绝对极端的“为他者做所有牺牲的可能性”(OB 115)。当然,在这里没有一种强制的、补偿的,甚至

1 anarchy(anarchie)原意是无政府主义或无秩序的混乱状态,然而在列维纳斯的论域中这一词更多的还有无端由,前起源和反论题化等多层意思。——译者注

是异化的概念,被作为一种其潜在的原因而提出。取而代之的是,列维纳斯再一次通过说明替代如何被激发(*inspired*),而召回了宗教性的超越(虽然他很清楚地声明这种诉求依旧是外在于任何神秘主义的)。当他指定“我一词所意谓的就是我在此”(OB 114)时,列维纳斯用语言学 and 宗教的方式定位了这种同一性的倒空(*emptying-out*)。我在此所唤起的整体的和持续的响应很自然地依赖于圣经中的一系列对于上帝的回应,这些回应包括最为明显的亚伯拉罕(*Genesis 22:1*),撒母耳(*I Samuel 3:4*),不过法语原文中的表达:“[1]e mot *je* signifie *me voici*”本身还展现了一种我从主格 *je* 到宾格 *me* 的转位。同时,列维纳斯还为他者引进了同样富于挑战性的概念:成为人质(再往后甚至变成了殉道者),这是通过强调这一状态之不具意志力而实现的,同时它也再次广泛地召唤一种朝向更高目标的圣经化献身。然而,我们绝对不能把这里的成为人质或替代想象为一种戏剧化的行为,而这一戏剧化行为又仅仅在于承担一种自由的姿态。事实上,列维纳斯甚至将替代定位于刻意陈腐的布尔乔亚表达“您先请”(After you)上。所以,替代能够成为一种近乎不可见的事件,考虑到它所象征的发生在列维纳斯自己的作品——《总体与无限》和《别样于存在》中的优先顺序的巨大翻转,这几乎是讽刺性的。前面一本著作中的批判依旧首先聚焦于超越,以及与他者相遇的有意识的哲学剧情中,后一本书则主要面对的是具体而非哲学的场景,在那里,已被内在化的精神将被不含意志或意识的显示,就像只是在做见证一样。这就是为什么列维纳斯说替代不是一个心理事件,不是同情,或者“移情”(intropathy)(OB 146),因为没有什么是真的被呈现的。短语“您先请”,就像“我在此”一样,被选用是为了强调替代是如何远离一种知识或承诺的声明,在最微小的时刻不顾及自身,而为无限做见证或发声的。所以对于列维纳斯而言,替代,确实与

主体性和言说都有着非常亲密的关联,因为无限,在列维纳斯的剧情中,变成了一种“在见证的真诚中的内在性”,而且作为见证,它通过我自己的嘴巴来命令我,或者“通过我自己的声音来为我下令”(OB 147)。

替代中的见证之维度,很容易被视作是一种先知式的语调。不过,对于列维纳斯来说,重要的却是它承认了一种基本的公正之意义。也就是说,替代引入了一种承认:我应对所有人负有责任,而不止是对公正者负有责任¹。因此,这是一种对于公正的关注。这一公正,当然肯定不是法律,如果将伦理上的言说视作是司法上的所说的对立面的话,它甚至是法律的反面。这里的问题在于,将公正提升为为所有人,不可避免地将会引入一种论题化,一种所说向纯粹无端由(无秩序)的言说的胁迫。然而,列维纳斯认为公正发端于同一个最初的见证。他引用了以赛亚书(Isaiah 57:19):“愿平安康泰归与远处的人,也归与近处的人”(在法语原文中,通过将近处置于远处之前,列维纳斯把两个点连在了一起),²从而先知式地强调,亲密的亲近和一种更为普遍的邻近或共在,是如何不可分离的。通过这种方式,当《别样于存在》将公正的必要性视为意识的实际基础,并看到真正的公正是如何需要一个祛-位置化的我(a de-situated I),在一种与他者之不求回报的关系之中的时候,《别样于存在》下的结论就比《总体与无限》(在其中它处理的是一个更偏重于多元性的问题)更加有力。在这个意义上,异常重要的是,对于列维纳斯而言这是一种可接受的论题化和对于在所说中的言说的解决方案。当所有东西都“在存在中为了公正而展示自身和被说”(OB 163)的时候,它就合法地发生了。

58

1 原句为“I am answerable to all rather than to just one”,或也可译为:“我需要应承所有人,而不止是应承公正者。”——译者注

2 译文遵照圣经和合本。——译者注

别样于阅读

阅读创痛和先知式的《别样于存在》是困难的,对于某些人而言,这可能最终会是一种令人沮丧的徒劳的尝试。在其中,将语言和概念性推进到崩溃点上的方式,使得它看上去是一种对自身之伦理目标的自我挫败,甚至就是一种困扰而已。一种更加弥赛亚式的语调和一系列核心的宗教参考文献的引入,会令某些读者感到被带离出了哲学。确实,如果按照通常的那种“分析”传统,甚至是“法国”哲学家式的理解,这已经不再是哲学甚至伦理学了。不过阅读这本书的困难最终还并不在于它失败的方式,而在于它是故意要导向这种针对某些要求的失败的。它非常精确地实现了这一目标,以使得自身忠实于其最激进的观点,这一观点认为我们伦理地受制于一种对于范畴之约束的超越。

59 阅读《别样于存在》的可能性,在于设法以一种别样于只是阅读的方式来阅读,在他最终对德里达对于他的解读的冲击力的承认中,列维纳斯本人鼓励了这样的读法。这一结果导致了《全然别样》这一篇献给德里达的著作的文章在1973年首版于《圆弧》(*L'Arc*)杂志。因此,它先于《别样于存在》的出版,但却晚于这本书的不同部分的独立出版,这也就是为什么列维纳斯会在这篇文章的结尾提到一种与德里达的思想“在交错法的核心中接触”(WO 8)的直接原因。这篇文章以其更加限定的范围和对象,更锋利地表明了《别样于存在》中的超越语言,是怎样不能仅仅被视为一种错乱,而是在一种负责任的无尽的阅读任务中,极为逻辑地成长起来的,或者我们或许可以按照列维纳斯的看法说,是在阅读阅读自身的阅读中成长起来的。列维纳斯的文章是从一种对于德里达的“新的思想风格”(WO 3),它的震颤(*frisson*)或文学效果(WO 4)的潜在的家长式承认中开始的,他指出它的令人眼花缭乱的预想为我们展示了,或许我们

又一次“位于天真的终结之处，一种未受怀疑的教条主义的终结之处，一种哲学史上的新断裂”（WO 3）。它耐人寻味地没有提到德里达 1964 年论列维纳斯的文章《暴力与形而上学》，只是明确地提到了德里达 1967 年的《声音与现象》。这本书很可能是德里达最为纯粹的现象学著作，并且也肯定是德里达令人吃惊地在同一年出版的三本最为传统和严肃的著作之一，另外两本是《书写与差异》（它收录了《暴力与形而上学》）和《论文字学》。列维纳斯文章的第一节，题目为“这是今天明天”，也同样以一个非常晦涩的笑话作为结论并解释了这一题目，这一笑话说的是一个半醉的理发师在纳粹占领法国期间，要为士兵们免费修面，这一笑话来自于法国习语 *demain on rase gratis*（按书面的意思就是“明天修面免费”，也就是说，这事永远不会发生，因为明天永远是明天）。列维纳斯在一个非常明显的参照中评论了解构中的延异，理发师的行为就象征性地给了我们一种“基本的延迟——一种未来的延异——……重新被吸进当下之中”，然后列维纳斯又一次暧昧地暗示了理发师或许只是在胡说，“就像《斐德罗篇》中描述的精神错落的第四种形式一样迷乱，在其中，自从柏拉图开始，西方形而上学的解蔽就一直在延续”（WO 4）。换句话说，哲学打断哲学史的自负或许只是被蒙骗了，迷醉在自己的诗歌中，或者是对于它自己的真正的历史情形的盲视（在这里，我们同样可以再次听到对于海德格尔的责难）。

而且，列维纳斯这里的评论已经巧妙地向一种智性上的亲近挺进。我们很快发现，列维纳斯没有把这种精神错乱呈现为某种只存在于哲学史的断裂中的东西。相反，它本身就位于西方哲学对于存在的真理之形而上学解蔽的中心。所以，如果德里达表现出了错乱的野心，那么列维纳斯自己也不能避免。不以为然的介绍却确实地指向了哲学上的亲近。假借评论德里达

的《声音与现象》，列维纳斯勾勒出了一种哲学上的弥赛亚主义，这一弥赛亚主义实际上就是他自己的作品《别样于存在》的概略图，这本未来著作的激进性同时还被定位 (locates) (以一种去位置 [dislocation] 的语言和路径) 于他们的“哲学相遇”中。如此一来，1940 年战败法国的早期画面 (在这里为两位在法国以外出生的犹太哲学家共享) 就变成了一种引人注目的转换，这种转换则是通过回顾“欧洲人民的安全，在自己的边境后面和自家的墙壁后面，确保他们的财产” (WO 4) 而实现的。这就带来了另一个海德格尔式的争议，因为战败，或失败，现在变成了一种被表现的典范。也就是说，哲学就是战败，列维纳斯认为它应该是“来自于一种不可能的在场的变节” (WO 4)。这也就是列维纳斯在《别样于存在》中朝向的目标。在列维纳斯看来，德里达所“拆除或解构” (WO 4) 的也是同样的哲学基础和教诲、墙壁和住宅。这是一个“它的完成永远不可能并一直在延宕” (WO 4) 的计划，也就是说，这是一种引入了一种新的时间性的计划，就像在 (法国) 战败和纳粹占领的时刻所做的一样，而它标记了“法兰西的终结或间歇时期” (WO 4)。

在这里，由一个在哲学和政治总体之间的杜撰的滑稽笑话所建立的连结和倒转，惊人的复杂，并且还创造出了一种在列维纳斯和德里达之间共振式的联合，这一联合显然已经超越了逻辑和智性的共治之外。这里所出现的“在场的变节”随后与一种“真 (the true) 的变节”相连，也就是说，与一种对“不必要顺从知识之统合的意义” (WO 5) 的积极承认相连。这一新观点也顺便通过一种对法国被占领的极富挑衅性的暗指而引入：于是，我们被给予了一种知识的“驱逐”，一种因为存在而“破产”的生活方式，其位于一种新的指示体系之前，“一种为不完整的意义所引导的语言”被“解放” (WO 5) 了。很显然，对于延异这一范畴的理解，现在成了对于这种新的解放的语言的一种德里达式

描述。通过以下论述,列维纳斯同时也在某种程度上反客为主:他指出人们是如何在解构之解放效果的尾迹中,继续停留在解构本身的“坚固建筑”之中,因为解构毕竟还在使用动词的现在时态:“是”(to be)! 承接这一论述,他接下来强化了他自己对于言说和所说之间历时性及非共时性关系的发展,这一发展将构成《别样于存在》的破坏性表达的基础,并且像在这里说的一样,还将设法向我们展现“一息存在之间隙中的闪亮,在其中,这一反思撤销了(不说,unsay)自身”(WO 6)。在这一为在所说中撤销(不说,unsay)的言说所开启的“交错法”中,列维纳斯开始将德里达(以及他自己)的批判定位于一种将为《别样于存在》所大量支持的概述中,但同时他又嘲弄式的补充道:这是某种“德里达很可能会否定”(WO 6)的东西。

德里达在自己的文章《就在这一刻这部作品中我在此》里,对于这一回应中最后的邀请表达了充分的荣幸之情,这篇文章发表于1980年,《别样于存在》出版六年之后。这一文章本身就是一次由言说和非言说(unsaying)所驱动旅程,通过一种对列维纳斯式范畴的充分地吸收和延续地思考,它最终有时甚至变得不可能辨清哪里是文章的主题终结的地方,哪里又是它的评论开始的地方。德里达试图通过这篇文章既展现一种激进的承认(在“我在此”的不断重复中),又展现一种必要的“激进的忘恩负义”(AT 15),并且将这二者捏合为一种对于主权的深刻的扰乱;在其中,时刻、作品、地点和同一性这些在文章的题目中表明的范畴,渐渐浮现为一种没有止尽的伦理相遇的具体情形。在文章末尾特别注释的两个相连的时刻,同样标明了一种特别的延异。德里达首先将他异性的问题引进并表达为性别的差异,这一问题,就像我们已经在许多地方看到的,甚至能够暗示列维纳斯式的全然他者的局限。他暴露了在列维纳斯的散文中依旧预设了的文本和文类界限,并以此作结,此时他自己的文

本却已经变成了大都没有标点和大写的诗化的谰语,在其中浮现出了列维纳斯式的伦理学的踪迹,以及无法了结的情绪和被编码的秘密。就像往常一样,德里达能够发展出一种对于哲学从哲学内部出发的批判,和别的地方一样,在这里他依旧非常严格地注目于那些潜在的缺陷之处。现在,让我们从德里达的结尾处捡起我们的特殊线索,在其中,他特别分析了语言和表象的艺术潜能是如何能够在指示一种列维纳斯重要的局限之处的同时,来包裹列维纳斯式的伦理学的,从这个地方出发,我们现在可以转而关注列维纳斯对于艺术作品的看法。

62

小 结

列维纳斯的第二本代表著作《别样于存在或越出本质》,认识到了《总体与无限》的道德视角中依旧暗含的局限,并且通过转向一种对于伦理关系的激进重述来表达它们。这一路径的主要特点是:

- 强调言说甚于所说
- 亲近和困扰作为关系的方式
- 替代和人质作为为-他者-之-存在的激进形式
- 公正

艺术是卓越的展示,在其中,所说被简化为一个纯粹主题,一种绝对的展出,甚至一种能够掌控所有外观的无耻,对于这些外观来说,这种无耻是唯一且命定的。所说被简化成了美,它为西方存在论提供了支持。

(OB 40)

这一来自《别样于存在》的偏激言论,概括了在许多列维纳斯的作品中,对于艺术的一种持续否定的回应,他看上去预先就谴责所有艺术作品。不过,就如我们即将看到的,列维纳斯的路径逐渐会显得比这种看上去对艺术僵化的打发要复杂得多。在这一章里,我试图勾勒列维纳斯对于艺术作品的大致看法,详尽阐述某些他所受到的主要影响,阅读他对一些关键性作品和作家的回应,并指出其观点的重要变化和持续张力。

表象的幻像

在访谈中,列维纳斯曾历数过一些给予他的哲学思想以重

要启蒙的艺术作品,从一开始,列维纳斯就既借用哲学经典,也借用文学文本和作家,来构筑自己的基础观念。在这个意义上,至少,莎士比亚与柏拉图有着相当的地位。而且,列维纳斯还不完全是利用文学作为例证去说明某些哲学真理,而是在许多关键性的时刻,用文学去激发出一场根本的对话。换言之,与他上面的言论相反,列维纳斯利用某些艺术作品将存在论语言和哲学传统朝向超越开启了。列维纳斯的这种利用在某种程度上显得有些世故,他往往借用的是这样一些作品:他认为其形式和修辞上的僭越能够帮助他带来一场教导哲学如何走得更远的实践,在这个意义上,列维纳斯可以承认艺术作品,并在破除哲学的总体的任务中对其加以利用。不过这种青睐同时又奇怪地与一种几近焦躁的对于所有艺术作品的责难共存,它们被列维纳斯认为只是促进了一种牵制,或承担了一种错误的见证,这种倾向尤其体现在他的早期作品中。换言之,列维纳斯倾向于在他觉得艺术变得伦理的时候表扬艺术,又在觉得它是偶像(*graven image*)的时候谴责它。由此可见,列维纳斯对于艺术作品的观点是异常复杂的,这是一种甚至与自身相抵触的观点。在我们开始观察他的批判性观点是如何进化和改变之前,为了更好地了解他的这种艺术观,我们会先回顾一些影响了列维纳斯对于艺术作品的基本评定的思想资源,其中最重要的要数以下三个领域:对于艺术的柏拉图式、犹太式和海德格尔式理解。

柏拉图

柏拉图是列维纳斯所有作品中的关键参照,这在他对柏拉图的“超越存在之善”这一概念的持续回顾中体现得尤为明显。柏拉图对于表现艺术著名的摒弃发生在他《理想国》的第十书中,柏拉图认为其是某种严肃价值的缺乏之物,因为它提供幻影(或幽灵)甚于提供真理,因此它不可能给予我们任何有关被表

现物的善或坏的线索,至多只能呈现某些美好的浅薄之物。对于柏拉图来说,诗人阻止沉思,并带来了一种非理性,使得我们倾倒于一种魅惑之下。虽然列维纳斯曾在别的地方有力地反对过《理想国》中的某些方面,例如融合的理想或者女性的附属地位(TO 93),这一观点本身放在列维纳斯自己对于女性气质构形的背景中来看是非常有趣的,不过,在这里,他却许多地方,非常同意柏拉图对于艺术的否定性判断。关于这一影响最为有名(从说教的程度来看,则可能是最为严重的)的具体例子则是列维纳斯在《现实及其阴影》中对于哲学批评的优先性毫不妥协的声明。这篇文章最早发表于存在主义杂志《现代》(*Les Temps Modernes*)中,文章被特意在代表杂志编委会观点的序言中提出并反驳。这篇序言尖锐地指出,列维纳斯如何省略(或者也许是忽略)了让-保罗·萨特已经在《想象》(*L'Imaginaire*)中书写过的图像,以及在萨特的同时期作品《情形 II》(*Situations II*)中,绘画和诗歌是如何在观念的水平下运作的。让我们忽略这些在法国现象学内部的具体争议吧,有点讽刺的是,列维纳斯在这里被批评为未能讨论哲学上的图像,他这篇要立“哲学批评”做王的文章的主要的锋芒,在于不断地谴责图像对于客体的危险替代,以及通过此,对于可理解的客体或者说观念的替代。但通过声称艺术“为阴影释放猎物”(LR 141),“现代艺术的美与古典艺术中那种愉悦的美相反”(LR 141),以及“诗人将自己流放出城,(既然)艺术并不是文明中的最高价值”(LR 142),列维纳斯很可能通过这种对柏拉图的指涉回归了哲学图像的真正起源。与此相对的是,很明显列维纳斯将哲学解释和批评(列维纳斯半心半意地承认这种解释和批评也能在现代文学中发现)视为一种对于“艺术偶像崇拜”的挑战,以便将幻象和阴影的世界重新引入“可理解的世界,(它才是)心灵的真正家园”(LR 142)。

这一最后的参照也让我们看到,这一明显的柏拉图式立场是如何更加有针对性地指向一种将艺术的无责任性与民族主义式图景,尤其是海德格尔式图景联系在一起的企图。在柏拉图《理想国》的语境背后,列维纳斯的评论也有意反对海德格,尤其是针对后者于1931—1932年关于洞喻的讲座,这些讲座后来成文为《真理的本质》而出版。这些讲座强调了与其它事物相比,视觉性对于知识的象征性中心地位,伦理所导致的根本意义的堕落,以及解蔽(aletheia)或作为“解-蔽”(dis-closure)的真理的内在作用。我们很快还会回到这个问题。不过现在,我们可以看到编委会对于列维纳斯在哲学上的忽略的指责,只在一个无意识的意义上是正确的。《现实及其阴影》中令人惊讶的地方在于:一种对于诸概念的贬损式运用将最终在《别样于存在》的成熟期哲学中变得积极和关键。不过,在这里,这些概念是被用来指示艺术是如何在晦暗中被捕获,以及作为一种“有”(there is)的例子的,艺术就其自身而言因此是“晦暗的事件本身,黑夜的降临,阴影的侵蚀”(LR 132)。在论证这一点的过程中,列维纳斯宣称艺术图像将我们导向一种“根本的被动性”,艺术家是被“激发”的,诗意的世界强加于我们,却“没有我们对它们的承担”(LR 132)。显然列维纳斯意图将诗歌或音乐的“魅惑和魔咒”呈现为一种宗教式的互渗(participation)之版本,¹这种对于想象和感觉的否定看法与列维纳斯后期的伦理要求中那些最为深远和具有启发性的时刻是明显抵触的。这或许可以解释列维纳斯在《现实及其阴影》中对于艺术参与之道德拒绝的极度的二元本质(dualistic nature),文章本身也通过说艺术作品是一种“现实被其图像在本质上的翻倍(doubling)”(LR 136),而为艺

1 这是人类学家布留尔的一个重要概念,又译为“分有律”或“渗透律”,指那些对于主体和客体、物质和精神尚未有清晰区分的原始民族,通过一种无界限的相互渗透,产生与绝对物交融的神秘体验。——译者注

让·保罗·萨特

极富影响的法国哲学家,他同时也写作戏剧、小说和散文,是存在主义的领军人物。存在主义认为人类与客体不同,可以通过其自身的存在来创造意义和自身生命的本质。人类因此是自为的,反之,客体的存在地位则是自在的。萨特最有名的哲学著作包括《想象》(1940),《存在与虚无》(1943)和《辩证理性批判》(*Critique of Dialectical Reason*, 1960)。

术作品赋形。也就是说,一方面,在仅仅作为图像的艺术中,是没有任何反思性的承认可以被许可的,在(in)列维纳斯的文本中,艺术“并不引导我们超越给定的现实”(LR 136)。然而,另一方面,当艺术被作为列维纳斯的文本内部(within)的图像来思考的时候,却可以以某种方式准确地引导我们超越逃离。我们可以说,确实,对艺术作品作为一种自由的固化的定位,之于艺术作品,就像这篇文章本身对于艺术作品的宣称,之于批评的可能性一样。质言之,列维纳斯在一篇过度推定的(overdetermined)¹文章中给出了一种高度概括的观点,文章所坚持的在(善的)智性主义和(坏的)偶像崇拜之间的严格区分,并没有生成出一种良好的哲学解释,它至多展现的是一种优秀的艺术批评。

偶 像

需要注意的是这一对偶像崇拜和艺术作品的“幻象本质”

1 overdetermined 是一个含义复杂的词,作为一个心理学术语,它表示的是“具有多个心理决定因素的”,可被译为“多元决定的”;它同时也被译为“超定”,用来描述数学里的“超定方程组”。阿尔都塞借用了这个词,用来描述一种超越决定论的立场,因此国内也有学者,如俞吾金教授建议将其翻译为“超越决定的”。由于不清楚作者是在哪一个层面上使用该词,因此译者在这里根据语境将其勉强译为“过度推定的”或“过度决定的”。——译者注

(LR 137)之坚定的不信任,同时也在战后很快写就的一篇文章中有所体现。就像文章明确指出的,列维纳斯对某些大屠杀中的艺术家所表现出来的他称之为怯懦、逃避,甚至邪恶的东西印象很深。列维纳斯因此在这里也通过转向传统的犹太反偶像主义,或者说图像禁令,而宣告了艺术的责任性。正如我们在其它章节提过的,在战后,列维纳斯转向了一种对于特定的犹太遗产的普遍回归,这是其中的一部分,尽管他本该在回归中舍弃这一思想。这一图像禁令的基本概念来自于一种语言的优先性,来自于圣经中《出埃及记》(Exodus 20:4)中的第二个命令,以及《申命记》(Deuteronomy 5:8)中的经文说的:“你不可为自己作偶像”。¹到了19世纪末期,西方犹太社会可以说已经把这一明确的命令,移植到了责难图像的新教文化中,以作为它们同化的一部分。对此,在智识上的证据可以追溯到赫尔曼·科恩的新康德主义,甚至20世纪的巴黎艺术商人丹尼尔·亨利·康维勒(Daniel-Henry Kahnweiler)对于立体主义的新康德式表现中。随后,在弗兰克·罗森茨威格(Franz Rosenzweig)的著作中,诞生了一种惊人的反偶像主义的现代版本,而列维纳斯深受罗森茨威格的影响。罗森茨威格的《救赎之星》是20世纪早期犹太神学写作复兴时期的关键著作,它将救赎之星思考为一个在存在边界上的终极位置,在其中,视觉与一种包罗万象的“在其中无人可生还的神圣避难所之神秘且奇迹的光线”(SR 424)是同步的。在这本书的精神历程的更早阶段,罗森茨威格认识到了始于

1 这条诫命的完整表述是:“不可为自己雕刻偶像;也不可作什么形象仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像;也不可侍奉它,因为我耶和华你的神,是忌邪的神”(Exodus 20:4-5),除此之外,这一禁令也出现在《利未记》、《申命记》等多处经文之中。——译者注

摩西的口述启示,与被视为“为柏拉图所开启的结构上完满的异教主义”(SR 245),都不能不心怀担忧地面对艺术(在这里尤其是针对音乐而言)。然而(这也预示了列维纳斯后期的一些主要的赞赏方向),诗歌在这里却被视为一种例外。的确,诗歌被认为是最为重要的艺术,这部分的是因为它被举足轻重地看作是最观念性的:“诗歌提供结构和思想,而这是通过提供一种超出这二者的东西而实现的:观念性的思想(conceptual thought)”(SR 245)。

这一为犹太传统所影响的两面性,被列维纳斯在他早期对于犹太视觉艺术家让·阿特兰(Jean Atlan)和萨沙·索斯诺(Sasha Sosno)破例的欣赏中曲折地承认了,对此我曾在别的地方评论过(SE 81-86)。不过,这同时也在列维纳斯自己的哲学文本中暧昧的有所体现。在1947年的《实存与实存者》中,在关注疲倦、失眠、瞬间和位格的存在经验的同时,毗邻“有”这一概念,艺术被作为一种“有”的经验例子而论述。该书还尤其提到了立体主义与我们对于现实的认知和秩序之闭塞的关联。所以,在这里我们看到了一种偶像破坏主义(iconoclasm),在其中,表象被物质化所积极地(也就是说,在列维纳斯范畴的意义上,伦理地)消除了。列维纳斯说道,画作通过去形式化,给予出形式,甚至它的合理性和光度(luminosity),一种绝对的实存(法语原文为“画作完成了等同于它的实存的自在”[le tableau accomplit l'en-soi meme de leur existence],很明显参照的是萨特式的语言)。不过,他随后又继续说道,这种绝对的实存来自于画家与其目光自身的形而上学斗争。所以,通过与反偶像主义的关联,列维纳斯最终在这里强化了他在《现实及其阴影》中的同时期观点:艺术本身并不属于启示的秩序(LR 132),启示的超越必须要根本性地引入解释而不是图像。

弗兰克·罗森茨威格 (1886—1929)

德国犹太哲学家, 赫尔曼·科恩的学生, 也是黑格尔哲学的批评者。在几乎转信基督教之后, 罗森茨威格重拾他的犹太复兴信念。并在他的主要著作《救赎之星》中以一种启示性的方式歌颂了上帝与人类的关系。

海德格尔与解蔽

我们必须认识到, 列维纳斯这种复杂甚至是烦乱的艺术观的形成, 不止来自于这些继承下来的视角, 还与一种对海德格尔的艺术作品观更为执拗的消解 (unsaying) 相关。后者的影响显然可以帮助我们解释列维纳斯战后的文学解读中的许多更晦涩的评论。海德格尔在 1935 年召唤式和空想式的文章《艺术作品的起源》(The Origin of the Work of Art) 中, 已经将艺术作品呈现为一种敞开的无蔽 (aletheia) (也就是作为敞亮的真理)。对于他而言, 梵高农夫之鞋的画作因此就是该鞋在真理中的解蔽 (OW 161)。海德格尔认为, 就像“在这些鞋子中震颤的‘大地的寂静的召唤’”(OW 169) 一样, 希腊的庙宇也“启明了人们在其上并在其中为其居住奠基的……”(OW 168), 也就是说, 一片大地。通过这一行动, 大地变成了一个民族的基础 (OW 168)。艺术作品于是为海德格尔开启了空间 (实际上, 它释放出“自由的空間”(OW 170)), 并且因此“建立起一个世界”或者“呈送大地”(OW 173)。真理从这种“非遮蔽”中涌现, 我们则作为存在者, “在这一清除中的被清除之物中站立并站立出来”(OW 178)。在这一视野中, 艺术是“一种真理的生成和发生”(OW 196), 并且所有艺术, 在这么做的时候, 在本质上就是诗 (OW 197), 一种通过“授予, 奠基和开创”(OW 197) 的创建 (founds) 之诗。现在, 就如我们将会看到的, 列维纳斯战后对于

不同艺术作品的解析路径,都一直坚持与一种复杂的伦理任务相连,这一任务旨在解除这种历史和神秘的视野,这一任务与列维纳斯对于海德格尔与纳粹意识形态共谋之证据的理解,绝对密不可分。

普鲁斯特作品中的他人

在列维纳斯 1947 年发表于《丢卡利翁》(*Deucalion*) 杂志中的《普鲁斯特作品中的他人》(*The Other in Proust*) 中,他对于此前已经出现过的“有”的召唤,与《现实及其阴影》同期出现了。很显然,这篇文章并不是对于普鲁斯特文本的细致阅读。相反,列维纳斯对于作品的历史接受作了非常快速和自信地概括,而这种概括再一次是在对法西斯主义和大屠杀的参照中完成的,他提到 1933 年左右的读者“为行动、英雄主义和土地的文学所吸引”(LR 161)。随后,我们看到了其基本的观点:对于列维纳斯而言,相对于哲学,诗人的著作“藏匿于一种暧昧中”,因为“它所关心的不是去表达而是去创造客体”(LR 161)。他于是很快又提及了这种准-宗教式的“互渗”的危险,对于他而言,这种危险内在于这种诗化的实践中(通过暗示海德格尔式的将诗歌视为神秘和离奇的解蔽的观点):现实为“魔法”所显现,真理和谬误只不过是“魅惑和魔咒”,“媚人”的作品允许一种轻浮的非道德主义为道德法令所无拘无束地运转,(在其中)没有什么直接明了的,而且“行动被不可预知的‘反行动’蒙上了阴影……显露出不被怀疑的视角和维度”(LR 162)。这一观点已经在《现实及其阴影》中为我们所熟悉了。简言之,伦理在这里是停顿的。列维纳斯写道,“魔法开启,就像巫女的安息日一般,在其中伦理停滞了”(LR 162)。这一形象呼应了莎士比亚的《麦克白》,它曾经是《实存与实存者》中的一个关键性的参照文本,通过它,列维纳斯讨论了“有”之经验的恐怖,并且将其与海德格尔对于焦虑的分析相对照(EE 61-63)。通过这种表面上

对普鲁斯特的讨论,他又一次唤回了海德格尔式的无蔽以及“基础”。这种唤回既是通过引入“普鲁斯特的诗歌向主体投去光线的方式”(LR 162)完成的——法语原文“普鲁斯特的诗歌一般的光线”(“l'éclairage même de la poésie proustienne”)可以与海德格尔式的“林中空地”(Lichtung)更迅速明显地关联起来;也是通过这一景象中的道德不确定性完成的,即使它或许“在历史和地理上是精确的”(LR 162)。

但是实际上,为了从“普鲁斯特式世界的内化”(LR 162)的催眠式的依附中脱身出来,轻浮的悬置正是列维纳斯在这里想要利用的。列维纳斯开始重新伦理地投掷不确定性和含糊的话语,以便传递这样的时刻,在其中,一种根本的“‘他者的神秘’闯入了我们封闭的世界”(LR 163)。超越于任何心理学洞察的戏剧性之外,列维纳斯认为普鲁斯特的角色阿尔贝蒂娜的缺席,体现了一种作为缺席和神秘的与他人之伦理关系。通过这样的方式,列维纳斯能够将普鲁斯特的作品理解为将哲学的存在重新定位于一种非-总体化(non-totalizing)的关系中,并将其与海德格尔式的解-蔽作根本的对照。他因此富有针对性地总结道:

普鲁斯特最为深刻的教导……构成于将现实定位于与某些永远保留为他者之物的关系中,构成于与作为缺席和神秘的他人之关系中,并且也构成于对于这种在“我”的亲密性中的关系的重新发现中,一种决定性地与巴门尼德脱离的辩证法的创立中。

(LR 165)

最后这一评论的重要性在于它既回顾了探究存在之统一的古希腊哲学家巴门尼德,也回顾了海德格尔在弗莱堡大学 1942—

71 1943 年间关于巴门尼德的讲座。在这一讲座中,海德格尔推断

真理的本质源自于无蔽,真理并且以此而即刻遮蔽自身,而这就是“西方”(Occident)历史的事件。显然,列维纳斯这里对于普鲁斯特特别地重读,所携带的是一种拒绝与警示的深刻伦理教导。与之相关,还必须知晓在1942—1943年欧洲的具体历史和地缘状况,在其时,被作为“西方”的历史之事件所揭示的是纳粹的大规模暗杀方案的充分实施。在政治的关联中,对于列维纳斯而言,海德格尔与纳粹早期的共谋与后期对此的沉默,只不过是将他战时对于巴门尼德的沉思转化成了最糟糕的逃避形式。

因此,在这一阶段的阅读中,列维纳斯依旧怀疑艺术作品能够在何种程度上带给我们任何教导,更别提把我们带到一种超越“互渗”之上的伦理意识,这就不太令人惊讶了。如果普鲁斯特的教导是由一种将现实定位于与某种永远保留为他者之物的联系构成的话,这种教导的潜力对于列维纳斯而言,却依旧依赖于我们是否能够从图像和符号,节奏和魔力,魅惑和魔咒中抽身而出(LR 161)。不过,我们必须补充:这种潜力也依赖于列维纳斯是否打算克服一种根本的怀疑,在这个阶段,他对于普遍而言的艺术,依旧持有这种怀疑。

超越的词语

这一复杂的论题两年以后在列维纳斯的文章《词语的超越》(The Transcendence of Words)中回归了。这一对于迈克尔·莱里斯(Michel Loris)最新出版的自传式文集《划除》(*Biffures*)的回应,再一次飞快地越过了对于这一作品的定位和赏析,以抵达这一关键的时刻:在其中,列维纳斯发现艺术作品,通过一种固有的暧昧性,“变成了某种他异于自身之物”(LR 146)。通过莱里斯对于分叉和擦除是如何技术地和存在地内在于思想的探索,列维纳斯看到了一种对于“在其它(*in another*)中的观念的在场”(LR 146)的确认,以及通过这种在场而来的对于“表象和

72 同一性的诸古典范畴”(LR 146)之超越的确认。这种溢出的非-视觉性(non-visual)的潜能再次提供了一种对于海德格尔和“有”的清晰指涉。列维纳斯首先评论道,“擦除的扩散就像一种意识对其可感知之实存的回归,以及可感知性对于其美学实存的回归”(LR 147)。接着,他又补充道,这“可以被解释为视觉经验的本质,西方文明最终将所有精神生活都化约为这种视觉经验”(LR 147),随后又得出结论,这种文明“在揭幕和现象中达到顶点。一切都内在于它”(LR 14)。以下观点开始变得清晰:内在于莱里斯《划除》中的分裂和溢出的特质(关于这种特质,我们却在它们本身那儿听到得很少),对于列维纳斯而言有一种积极的价值,它可以打破“视觉和艺术的自足世界”(LR 147),并且允许他人的在场来闯入这一自足的世界。通过在某种程度上将莱里斯挪用到一种非常不同的批评目的上,列维纳斯强有力地得出结论,莱里斯展示了:

说话的主体(是如何)不将世界定位于与自身的关系中,也不将自身单纯地定位于他自身景观的中心,就像艺术家一样。相反,他被定位于与他人的关系中。一旦我们承认实在的第一事实既不是在它自身(in-itself)存在,也不是为它自身(for-itself)存在,而是为他者(for the other)而存在,换句话说,人类实存是被造物,这一他人的特权就不再是不可思议的。通过提供一个词语,主体推举自身,敞开自身,并在某种意义上,祈祷。

(LR 149)

通过对于莱里斯错综复杂的自我-敞开(self-opening)和自我-距离(self-distancing)效果的欣赏,列维纳斯在这里能够赞同艺术作品,将其看作一种附着于他者之声音(这一声音内在于意识)

的伦理的显现。但是,尽管在文章的最后非常醒目地提到了祈祷,但这不过是列维纳斯伦理学的一种相应的回应式变形,它本可以通过与艺术作品中的陌生他者相遇,来获得更多推进。

莫里斯·布朗肖

通过(这种伦理学)与莫里斯·布朗肖的作品的长久关联,我们最终开始看到艺术作品本身的符咒,如何扮演了一种对于他人的敞开。在这里,我们要涉及好几篇关键文章,时间跨度涉及自20世纪50年代开始的二十年间。从它们之中,我们可以看到列维纳斯接受并转而产生了一种深刻的新观点,他引进了一种智性的关系,这种关系可以超越哲学从艺术作品的分离。最早关于布朗肖的文章,是1957年的《诗人的眼光》,这是对于布朗肖此前一年出版的《文学空间》的回应。布朗肖带给列维纳斯的最关键的教益,体现在列维纳斯在文章的开头对于布朗肖这本书的评论中,这本书“实际上,位于所有的批评和注解之上”(PN 127),因此,它可以普遍且令人鼓舞地超越于对于艺术作品和伦理意识死板的划分之上。列维纳斯先是(讽刺地)将布朗肖和其他人(包括那些“想和海德格尔一起回到‘存在的真理’”(PN 127)中的人)一起算作把我们带向哲学的终结的人,但他立即又将布朗肖从停留在“作为所有事物的尺度的存在”(PN 128)的人中分离了出来,因为通过诗意的语言,他感知到了“有”：“永不停息,无止无休”,“存在的窸窣声”,“第二夜”,“研磨,呢喃,枯燥的重复”(PN 133)。所以超越和启示在这里可以通过文学之发声,或者文学所引导我们朝向和超越的东西而实现。确实,通过布朗肖,列维纳斯认识到为何“一种预先的超越(虽然他并不使用这一概念)是需要的,为了使得事物能够被作为图像,语言能够被作为诗歌来感知”(PN 130)。一种显著的反转在这时发生了,因为列维纳斯说道,艺术作品的超越性

视野,先在于(precedes)而不是抵触(precludes)当哲学超越图像的时候带来的超越。列维纳斯进一步指明了保留他者的启示之模式“不是思想,而是诗歌的语言”(PN 130)。换句话说,我们在这里谈论的并不只是从诗歌中复原任何能够使得我们从它的催眠般的特质中脱离的东西。布朗肖将艺术作品重新定位于白日的范围的外部,列维纳斯认为这一白日意味的是一种海德格尔式的光线,因此,作品就是“一种离开海德格尔式世界的邀请”(PN 135),这导致列维纳斯对于文学来了一次令人惊讶的修正,他将其视为一种根本上的非-真理(non-truth)。也就是说,这种写作,能够给予我们一种非-海德格尔式的存在之真理(和一种非-黑格尔式的否定性)。这种非-真(non-true)是“[非海德格尔式的]本真性的基本形式”(PN 135)。其后,在指出一种与海德格尔表面上的亲近的同时,列维纳斯有力地呼唤布朗肖(并呼唤艺术作品)去展开,并且也因此将他进一步带入一种写作的游牧(nomadism),他希望人们能够智性地和诗意地脱离本真性的海德格尔式的明亮场所,并迈向一种黑暗和无根的流放的伦理本真性。列维纳斯以一种新的欣赏作结,这种欣赏认为(文学)对于他的伦理任务有着根本性的重要意义:“诗人是否在‘外部的永恒的流动前’,听到了离开海德格尔式世界的召唤?”(PN 139)

这一对于艺术作品的根本的和全新的诉求从此时开始,被与布朗肖的智性友谊而有力地维持着。十年后,为了回应布朗肖自己在他的《等待遗忘》(*Waiting Forgetting*)中的召唤,紧接着《总体与无限》的出版,列维纳斯 1966 年又发表了《女仆和她的主人》(*The Servant and her Master*)重申了我们现在已经熟悉的在思想和语言的外部和底下存在的戒律,并声明了布朗肖的艺术所面对的不可表达性和不可能性超越哲学之限制的价值,以及由此而来的,诗歌本身的价值。列维纳斯到此时可以激进地修正艺术作品的伦理地位,他是通过这样的提问而完成的:

“通过别样地(otherwise than)表达出离的不可能性,通过言说不可表达性来出离这种循环是可能的吗?诗歌本身就是出口吗?”(LR 152)所以,诗歌本身就是一种“别样”(otherwise),并且不是“解释的哲学语言”(LR 153)。这一观点早在1974年《别样于存在》出版之前就诞生了。诗歌现在看起来暗示和引导了列维纳斯最为激进的哲学修正。通过布朗肖的工作及作品,列维纳斯怀着间或残留的一些犹豫,准备认同诗意的语言能够产生超越于意义的意指,取消呈现给视觉的秩序,并保持向超越开放。结果,诗歌不再被列维纳斯视为一种美学的对象。相反,他意味深长地将其与祈祷和先知(prophecy)联系在一起,并在一个结尾中的脚注中给出了以下结论:

我们在早前说过诗歌指涉的是一种对于内在的破坏,通过这种内在,语言被判定变身为自身的囚徒。把这种破坏理解作为一种纯粹的美学事件是毫无问题的。但是诗歌毕竟不是对一个种(a species)(它的类[genus]为一种词语艺术所指涉的)的命名。与言语不可分离,它携带着其先知式的意义溢出了。

(LR 159)

保罗·策兰

也许布朗肖和列维纳斯分别对保罗·策兰(在罗马尼亚出生的当代犹太诗人,用德语写作)的接近,也可看作是他们彼此的深刻交谈。毫无疑问,这部分的是因为策兰对于大屠杀复杂的见证语言,以及策兰在诗歌《托特瑙山》(Todtnauberg)中反映的他与海德格尔的那次著名的失败会面。然而,列维纳斯对于策兰的欣赏,最终在态度上,带来了一种有力和广泛的不易觉察的变化,他摒弃了那种相信散文,而不是诗歌在伦理关系中保留

为唯一合适的交流方式的基本信念。布朗肖与策兰明确的关联,体现在1980年的《灾异的书写》中。如果说还有什么能够挑战某些列维纳斯自身的限制的话,这本书有力地扭曲了列维纳斯式的构想。在另一个导向关于对海德格尔式的无蔽的争议的章节中,布朗肖阐释了策兰对诗歌的定义:“一种无限的表达”(WOD 90)。这是布朗肖对策兰在1960年发表的题为《子午线》(*The Meridian*)的演讲中的一个著名的杜撰概念的翻译,在其中,策兰将诗歌和它的他者描述或者至少说成是“无尽的言说(*diese Unendlich sprechung*)”。四年以后,布朗肖写出了《最后一个说话者》。在这里,除了使用一种“诗人的眼光”已经提供给他主题之外,布朗肖还探索了一种启示性阅读的断裂风格,似乎要在其自身中阐述一种列维纳斯式的文学伦理学。这发生在对于策兰迷乱而又专注的诗歌声音的回应中,这种声音为我们提供了无见证的见证。在此之前,列维纳斯1972年的文章《保罗·策兰:从存在到他者》已经将这两个方面都提出来了。在这里,策兰的语言与海德格尔的语言学效果被视为只是一种表面上的相似。它同时也唤起了亲近和责任等概念,这些概念将在两年后出版的《别样于存在》中,以完整的观念重现。通过再次引用以上策兰的句子,但是使用诗人布歇(*Bouchet*)建议的法语译本,列维纳斯现在转而准备将诗歌视作一种“进入无限的交谈”(PN 42)。然后,他又将此进一步定性为一种“思考超越”(PN 42)的努力,“对所有维度的背叛”(PN 46),“多于并少于存在”(PN 46)。因此,策兰的诗歌已经被描述为列维纳斯整本《别样于存在》中的激进尝试。我们至此到达了在《现实及其阴影》中的道德说教的确定的反面。列维纳斯同样为自己的这种转变所吃惊,他在一个脚注中自问道:“通过诗歌的超越——是可能的吗?”(PN 175),然后又肯定地回答了这一问题。

为前者之最为激进的移位提供的模型,这一点非常有效地指导了他接下来的哲学工作。他特别问道:“他是否暗示诗歌本身就是一种别样于存在的前所未闻的模式?”(PN 46)。作为一种对他人的询问和探询,诗歌和哲学,现在可以被视为分享着同一种不可实现的理想。文章接下来的部分,因此不再作出范畴或伦理上的区分,而是将策兰的作品与“没有所说的言说”(PN 43),“极致的接受,又是极致的给予”(PN 43),“作为良心的失眠”(PN 43)和“一种比存在论更为古老的意指”(PN 46)相连,所有话语都直指《别样于存在》的核心。简言之,策兰的作品现在从根本上就是列维纳斯的作品,策兰的诗歌同时也为列维纳斯呈现了一个无根的、无国家的和乌托邦式的世界,这一世界与海德格尔式的土地相竞争,并同时唤起了一块应许之地,在其中,人们伦理地寓居:

这不寻常的外在并非另一方土地。在艺术纯粹的陌生性,与在存在之上的诸存在者的开放性之外,诗又迈出了一步:陌生性即陌生人,邻人。没有什么比另一个人更陌生或外异的了,也正是在乌托邦的光芒中,人才展示自身。在一切扎根性与一切寓居之外:作为本真性的无国家性!

(PN 44)

弗里德里希·荷尔德林

从文本中,我们最终也可以清晰地看到,列维纳斯对于策兰诗歌的投入,目的也在于用其来平衡海德格尔对诗歌的调用。这尤其体现在海德格尔对于德国抒情诗人荷尔德林(1770—1843)的欣赏中,这种欣赏体现在海德格尔死后出版的讲稿中,这些讲稿“很可能包含了海德格尔所有的‘政治’思想”(HAP 134)。在收录于《伦理学与无限》(*Ethics and Infinity*)的访谈

77 中,列维纳斯也试图将《存在与时间》的重要性,与海德格尔后期“严格意义上的现象学……的消失,对于荷尔德林诗的阐释,以及词源学开始主宰他的分析”(EI 42)这些取向区别开来。在这里和其它地方中,列维纳斯也寻求在二十年代的结束(以及它与某种人道主义的决裂,列维纳斯也参与了这一决裂)与三十年代早期(以海德格尔就任教区长为代表性时刻)之间确立一种毫不含糊的断裂。海德格尔本人在他的《形而上学导论》中为这种断裂提供了一种否认的版本,在其中,他将当代的政治危机,说成是一种“必须新的精神能量范畴中作出的决定,这些范畴是从中心历史地演化而来的”(IM 38-39)。作为这一决定的一部分,海德格尔在将荷尔德林与“向未来之路的敞开”(IM 126)和“知道如何等待,甚至用一生等待”(IM 206)关联起来的时候,回顾了他自己的《存在与时间》。列维纳斯认为海德格尔生成的是一种神秘化的国家唯美主义,现在,反对这种唯美主义的能力,以及一种“作为本真性的无国家性”,促使列维纳斯能把策兰,进而把艺术作品视为一种真正的、先知式的和伦理的见证。这在我们关注海德格尔讲座中的荷尔德林的几个核心变调的时候,甚至可以看得更为清楚。对比地来观察,我们可以发现列维纳斯试图建立一种刻意的和绝对的对立,海德格尔读出了荷尔德林的颂诗,列维纳斯则读出了策兰的祈祷。在海德格尔看来,荷尔德林的颂诗跃到了形而上学之外,这是在穿过外在的人类之道路的诗化,以及“返乡的神秘”(HH 55)中完成的。相反,列维纳斯对于策兰的欣赏,却强调诗歌,是一种语言的不充足和非-光照(non-radiance),因此这种语言指示了亲近而不是掌控,指示了一种为他者的存在,而不是一个在存在中的世界。伊斯特河是荷尔德林伟大的诗篇中的主题,这条河的历史进程,对于列维纳斯而言,却是策兰世界中那不可终结的放逐和失眠的精神对立面。列维纳斯在这篇文章中的结尾,明确地

强化了这种区别。策兰的“圣歌”(chant)因此指明了一种“比存在论和存在之思更为古老的含义”(PN 46),他的绝对之诗,是作为一种“卓绝的精神活动”而被接受到的,它尤其“不是一种荷尔德林式的‘人诗意地栖居于大地’的变体”(PN 46)。

艺术作品的伦理

现在我们可以更清楚地看到,列维纳斯对于艺术作品的介入本来就既带着怀疑又带着欣赏,这种双重的态度都得到了延续,并被有意识地吸收了。不过,他也逐渐开始综合并因此而转化这种暧昧性。特别是通过与布朗肖的智性关系,列维纳斯从一开始对于艺术作品过度的和过度推定的批评,过渡到开始欣赏艺术作品(策兰诗歌是其最纯粹的代表)所实现的与哲学之封闭的典范式断裂,而这种断裂是通过让哲学的他者之意义和义务来发声而实现的。列维纳斯一步一步地看到艺术作品的伦理存在如何能够跨越视觉性、范畴,甚至内容,以便能够获得一个契机,这一契机被列维纳斯视为一种超越的模式。

78

小 结

列维纳斯与艺术作品的关系是从不赞同到由衷欣赏的。这一发展的关键特点是:

- 他所继承的图像观念
- 海德格尔对于诗歌的运用
- 对于法国主要文学作品的阅读
- 莫里斯·布朗肖的写作
- 保罗·策兰的诗

《塔木德》解读

从 50 年代末期开始,直到他的生命晚期,列维纳斯常规性地进行《塔木德》解读(共计 25 讲),这一解读一开始是为一个当时成立不久的论坛——法语犹太人知识分子论坛的年度聚会准备的。这一新活动,某种程度上是他在巴黎东方犹太人师范学院开创的《塔木德》课程的延续,同时也被他在神秘的《塔木德》学者苏萨尼指导下的研究所强化了。这些《塔木德》解读,除了其中两讲外,都被陆续出版了,出版的版本与原始版本基本保持不变,但不包括其时对于它们的(现场)回应。其中的 9 讲构成了 1968 年出版的《〈塔木德〉四讲》和 1977 年出版的《从灵异到圣洁》(它们被集结为英文版的《〈塔木德〉九讲》而出版),另有后来的九讲则出现在 1982 年的《超越章句》和 1988 年的《在诸民族的时代》中。

从实践的层面而言,按照传统,这些解读需要列维纳斯呈现一篇来自《塔木德》的文本,这些文本已经很自然地包含了许多

先贤在检视这一篇章之后,对于其意义的激烈争论,在对于这些文本一节一节的重复中,列维纳斯需要接着提供自己的解释,而这一解释又将开放给随后的交叉诘问。不过事实上,在每一案例中,列维纳斯都通过参考当代哲学观念和歷史事件更新了文本的核心意义,并以此激发《塔木德》去质询当代的智识框架。最后这一点对于我们将列维纳斯的作品视为一个整体是非常重要的。作为列维纳斯清晰的哲学著作之渊博的同伴,这些《塔木德》解读,如果认真地加以阅读而不是被随意带过的话,能够从根本上改变我们对“列维纳斯”的认识。这一章将勾勒列维纳斯《塔木德》解读的关键智识语境,评述它们与其哲学著作的关系,并从论题、风格和伦理等维度检视它们,并将这些焦点锚定在列维纳斯的一些核心文章中进行分析。

《塔木德》的意义

《塔木德》或“研究”是犹太思想实践的同义语。就其载体而言,它由两个版本所组成——巴勒斯坦《塔木德》和其后的巴比伦《塔木德》。直到公元6世纪,学者和律师,才将数个世纪的争论和犹太人律令收录于其中。《塔木德》文本的一个关键特点是它不止包括《密西拿》(*Mishnah*)——基于复述和研究的教义,还包括《革马拉》(*Gemara*)——对《密西拿》的说明和补编。它们被编成六种主要的序列或称《西都尔》(*sedarim*),每一种又被进一步划分为一些不同的论述(*Tractates*),并被定义为《哈拉卡》(*Halakhah*,律法问题)和《阿加达》(*Aggadah*,伦理和道德维度)。《塔木德》生成了一种潜在的没有止尽的阅读和提问实践,这一实践所基于的是一种陈述和持续地重构形式。

在他出版于1968年的第一本《塔木德》解读文集《〈塔木德〉四讲》的序言中,列维纳斯对《塔木德》作了一个细致的历史和分类学的描述,不过有趣的是,他却重点关注了一些《塔木

德》额外的特点,这暗示了一种对于传统的个人化潜入,在这里他不再是巴黎东方犹太人师范学院(ENIO)的主管,而是一位1968年的法国哲学之总体性写作的批评者。他特别指出了先贤们编纂《密西拿》的时候,是如何“确定无疑的与希腊哲学有所关联”(NTR 4)。他说,《哈拉卡》和《阿加达》常常推出它们各自的分类法,前者时常揭示出“一种哲学的扩展”(NTR 4),而这种扩展又是为后者的范畴所潜在地开启的。他还将《塔木德》文本本身表现的“智性的斗争和勇敢的开放”(NTR 4),首先与它所鼓励的“吹毛求疵”的诘问和它所希冀读者能随之所承担的“自由、发明和胆识”(NTR 5)关联在一起。

斗争和自由:我们当然不止是在谈论一项学术任务。当说到要如何“在今天的解释中唤起一种自由和非教条主义”(NTR 5)的时候,列维纳斯也提出了某种政治观。这个“今天”在某种程度上指的是作为1968年巴黎楠泰尔大学的教授¹的日常智识状态,他在学生主导的社会和知识暴乱的漩涡中心发现自己,这一暴乱激烈地与自由、发明和胆识的概念相争论,但是他同时又谨慎地使自己与这一政治保持距离,他不提及它,或者只进行编码般的和否定式的暗指。“今天”的自由在这里对于列维纳斯而言是别的东西:它首先是一种回应的义务,这一义务摆脱了范畴,并被设立为原初之物。列维纳斯接着指出了对于文本的历史化和文献学的解析路径的缺陷,以及纯粹的形式主义和结构主义式解释的不足,并在随后勾勒了一种既承认又打破惯例的阅读任务。他的阅读路径寻求将文本的意义转译为现代语言,以便将《塔木德》与“当下和当下的理解”对接,也就是说,与现实性(actualité)对接(NTR 6)。

这一点同时也表明了《塔木德》在列维纳斯的思想中不只

81

1 作者这里指的就是列维纳斯。——译者注

是居于次级地位。它不只是圣经的一种延伸,而且还是一种“第二意义层,充满批判性又非常的清醒自觉”(NTR 7)。他说明了解释和养育了《塔木德》的先贤们,也即哈卡名(Hakhamim),¹在对于等级和种属的另一种重要的挑战中,是如何把古希腊的哲学家们也当作希腊的哈卡名的。然后,列维纳斯又回顾了“保罗·利科关于解释学所说的”(NTR 7)(1968年,利科试图在楠泰尔大学与暴乱的学生们维持一场讨论,但最终却在别人的劝说下把警察带到了校园,其后则离开楠泰尔,去芝加哥大学任教),列维纳斯将这一对解释学的召唤,与《塔木德》“辩证的和好辩的语言”联系在一起,并将其与结构分析否定式地对立起来。事实上,在一个明显指涉人类学家列维-斯特劳斯的作品的地方(这种指涉可视为对更为普遍的结构主义理论的指涉),列维纳斯特别指出没有什么比《塔木德》与“‘野性’(savave)思维或它的‘修修补补’(bricolage)的结构”(NTR 7)更无相似之处的了(英译者这儿的处理——“原始(primitive)思维的‘闲混’”——模糊了对于列维-斯特劳斯作品精确的暗指)。所以,列维纳斯在这里将《塔木德》有针对性地“翻译”进了一种西方观念的年表中,以便描绘出它的目标,但是同时也挑战了哲学对于《塔木德》(或者那种构成真正批判性和智性的革命的东西)预设的优先性。《塔木德》现在可以被列维纳斯定位于康德所开启的现代性中,但是在这么做的时候,它也通过它连续的“评论上叠加评论”(NTR 7)的传动,使得这种历史定义复杂化了。它的存在,作为一种自我构造和无止无尽地推衍的文本,能够挑战与增补之地位(supplementary status)相对的首要性概念,在这些概念中,也包括一种“希腊化”的他者。它的思想过程,正

1 该词来自于 Hakham 一词,该词在犹太教中指的是智慧而有才的人,尤其指那些伟大的托拉学者。但该词也用来形容那些富有文化教养和博学的人,即使此人并不是犹太人。——译者注

如它的年代学一样,就像一种圣经释义或者最新的智识革命一样复杂精细,并为伦理探询提供了一种鲜活而持久的教导。

列维纳斯随后通过将《塔木德》与其它同样重要的自由形式连接在一起,来为导言作结,这显然又是具有政治意味的。他回顾了法国和巴黎在“二战”中的解放,并补充道,他自己对于《塔木德》的阅读模式,与当时法国犹太主义中兴起的运动是相通的。他还在引入某种不只是土地的东西的时候(以一种对于海德格尔的建基概念含蓄而否定地指涉)谈到了传统。他最后还提到了现代以色列国的建立,它在此时被提及,已经附带了在《塔木德》上所包含的智识和道德分量。在某些段落中,他还审慎地将《塔木德》的重要性放到了以色列之前,他强调回归一种“为了寻求问题和真理的阅读”(NTR 9)实践,这是《塔木德》以一种充满敬意,却又毫不设限的方式所追求的,它就像以色列回归一种独立的政治生活一样必要。列维纳斯相信,犹太复国主义,“不是一种权力意志”(NTR 9)。这一句子中的尼采式回响,显然回顾了从他早期论希特勒主义的文章,到对诸如结构主义等当代“反人道主义”理论的论断。在结尾处,对于以色列和西方之间散漫关联的讨论,既引入了二者之间的对话,又使二者变得泾渭分明,列维纳斯似乎将《塔木德》和以色列视为了同一范畴。通过对耶路撒冷的希伯来大学的建立,及其“最为珍贵的犹太复国主义本质”(他认为这一大学的目标在于围绕众多的现代问题,以一种现代的习语延续并发展《塔木德》研究)的重点关注,列维纳斯强化了以上观点。以这样一种(与现实相对的理想化)政治视角,列维纳斯能够认同犹太复国主义者的建设,甚至还以一种尤为特殊的方式,对其进行了拓展:“将《塔木德》的智慧翻译成‘希腊语’是‘犹太国家大学的主要任务’”(NTR 10),可以推测,这也是作为国家的以色列本身的任务。

《塔木德》

来自于“学习”一词。是包括《密西拿》和《革马拉》的一个综合范畴,根植于从西奈山上传送的口传律法,并由律法和对于这些律法的讨论组成,结集为《哈拉卡》或《阿加达》。《密西拿》是由犹大·哈纳西(Judah ha-Nasi)在公元2世纪编纂的犹太律法,它包括了在西奈山上给予摩西的口传律令。那些在《密西拿》中被引用的教师被称作坦拿(Tanaim)。《革马拉》是那些评论《密西拿》的演说者或解释者的传统、争论和准则。相对于《阿加达》,《哈拉卡》涉及的是《塔木德》研究中的法律文本或维度,它源自于口传律法中的法律准则。相对于《哈拉卡》,《阿加达》则涉及的是《塔木德》研究中的伦理和道德文本或维度,它们有时候被视为《塔木德》的精华。

公元前和公元 (BCE AND CE)

公元前和公元 (Before Common Era and Common Era) (相当于基督教的 BC 和 AD)

解经 (EXEGESIS)

来自于希腊语意思中的“引出”。是对于文本,尤其是圣经的批判式解读。解经可以被视为是一种解释学的实践,它可以代表一种对于文本中的重要词语的细致分析,并伴随着对于它们的历史和文化语境的检视。

结构主义

这一概念用来描述的是一种曾主宰法国的一系列理论形态,它将一种自封的科学路径引进了写作和阅读中,并于20世纪五十到六十年代得到发展。它的倡导者,活跃于批评、精神分析、人类学和历史学研究等领域,但他们的描述都基于这样一种断言,即认为意义来自于事实或现象在体系或结构中所在的位置。后结构主义是从这一研究中发展而来的,它保留了将观念与位置和复杂性相连的观点,不过却批评了某些结构主义方法和潜在的预设。

《塔木德》或哲学

“犹太化的希腊人,就是希腊化的犹太人。极端的相遇”。德里达在《暴力与形而上学》的结尾对于乔伊斯的《尤利西斯》的引用,试图总结列维纳斯思想中的希伯来和希腊智慧世界之间的关系,并使其问题化。正如我们已经指出的,列维纳斯对于《塔木德》的评价(德里达的早期文章中并没有就其进行评论),暗示了这两种哲学和世界观之间的同步的分离和连接。但这样一种暗示本身,却设定了一种理性的而不是神秘的接近宗教文本的路径。对于列维纳斯而言,伦理的关系必须引入一种朝向无限的理性和缜密的线路,而不是一种即时的热忱和迷狂的线路。这显然来自于他对《塔木德》的持续关注,更不必说他对《塔木德》如何能提供一种方法论属性、政治回响,以及抵抗教条化断言之功能的关注。我们可以说这对于一位来自于考纳斯的犹太学者而言是一个自然的选择,但它依旧是一个选择,因为虽然列维纳斯在童年时代就以一种常规的方式接触了《塔木

德》研究,但是直到他得到迟来的承认,并走到“纯粹哲学研究的边缘”时,他才把关注点集中在《塔木德》上。

这一列维纳斯的新事业因此被认为在某种程度上,使得哲学的局限语境化,并扩展了这种局限。列维纳斯当然注意到了在哲学和《塔木德》阅读之间的不同参照和路径,并且合理地警惕着二者之间的简单对等,是如何可能在智识上被利用,从而变成对二者的取消。部分地由于这一原因,他倾向于强调他一直都严格区分(他自己的)哲学和宗教式文本,不止在语言和方法上做区分,甚至在出版它们的出版社上也作区分,就像他一直回避“犹太哲学家”的标签一样。然而,当我们阅读《塔木德》解读的时候,我们可以非常清楚地看到,它们是如何经常地“翻译”列维纳斯的哲学关注点,甚至实际文本的。实际上,我们还可以走得更远:在《塔木德》文本将某些基本的哲学关注点,它们有关话语的原初性、真理的浮现、共时性和表象,甚至用精确的哲学词汇,转换成更为家常和注重举止的形式过程中,《塔木德》解读不止扮演了一种伦理言说的角色,同时也再次开启了那些假定,这些假定甚至使得列维纳斯的哲学也与某些表达的形式和方式相关,这些表达是为了无限和为-他者-之存在的重要信息而选择的。不过最为关键的是,毫无疑问,这里有一种对于范畴的简单反转,一种更为复杂的关系现在被展现给了我们。所以,尽管从《总体与无限》到《别样于存在》的过渡就其自身而言是符合逻辑的,但现在我们也可以追溯这一过渡如何被同一时期的《塔木德》解读所论题化的反思、上演,有时候甚至预见。它所产生的不止是一种对等级的反转,这种反转将使得《塔木德》解读仿佛哲学的某种后现代基础。但它确实引进了一种既是文本的,又是文化的对话,并重申了列维纳斯关于《塔木德》与圣经关系的观点,他认为《塔木德》引入了“一种不同的权威性”,这种权威性“既不更低也不更高”(NTR 7)。对于哲学的

批判性接受并不能够包容这种哲学和《塔木德》解读之间的关系,因为《塔木德》解读本身就以一种更加悬而不决的动力学,取代了优先性、源头和增补的确定概念。

发声的《塔木德》

以上的一些观点已经直接呈现在《塔木德》解读本身戏剧性的本质中。在一个神圣的文本被提出的同时,那些质询它以及互相质询的众多声音也被提出。提出者,例如列维纳斯的声音也因此被添加进来,它质问文本的全部内容,质疑提出者本人的理解,甚至质疑读者(接受者)的理解。无法决断因此成了《塔木德》最基本的动力学,并产生出了一种一直在增长的文本。随后,在列维纳斯引入哲学或政治的参照的时候,这一点又被另外的一些关系层次进一步拓展了。这种多重发声的形式,立即变成了常规,每一种陈述则被它的回声所重复或更改。在这一语境下,如果一种“希伯来”或《塔木德》的声音不在这里被一种“希腊”或哲学的意识所语境化的话,就会显得奇怪。我们于是希望以柏拉图作为参照。然而,事实要更具戏剧性:文本中遇到的情形是以绝对现代的方式提出的:我们被告知雅各所进行的是一场对于正直的存在主义式探询(NTR 48),或者拉伯·泽拉(Rab Zera)开展的是一项反对希特勒的工作(NTR 87)。这一述行的(performative)和包容的(inclusive)姿态甚至扩展到了论坛的情境之中,因为列维纳斯的解读显然意识到了他的观众的多元性和大致的平均水平,他将自己视为:在他们之中的法语犹太人知识分子,并且也接受了这一称呼中所包含的一系列重叠的,甚至是冲突的语言、文化、历史和知识上的依附和后果。因此,列维纳斯的任务不止是解读文本,还需要处理所有的声音。结果,我们由此获得了一些比其密集和隐晦的哲学表达更为具体、特定,常常也更易于理解的表述,这些表达关注的是在

我之中的无限理念,比所有被动性更加被动的被动性,或内在性的破裂。

它们大多都展现在列维纳斯对于文本精巧地演绎中,他还值得注意地向一种教育学方法求援,这些方法有时候是不能在哲学著作中发现的,例如:口头表述和约定,幽默和反话,讽刺和悲叹,愉悦和挑逗。其中,某些生动的时刻和一些几近于顽皮的急智,甚至被保留在了印刷版本中,例如,在《诱惑的诱惑》中,列维纳斯充满怀疑地问道,是否《塔木德》学者们真的没有读过他们的高乃依(Corneille);或者在《应许之地或许可之地》中,他提到了作为“左派知识分子”的失败主义探险家;或者在《像世界一样古老?》中,他提到了一个寻求逃避关于性方面的节制律令的异教徒,恐怕已经是一个巴黎人。这些小玩笑其实是根本性的要素,因为它们是人道主义、普遍主义,甚至是无神论的例证,并触及列维纳斯的哲学和《塔木德》中之伦理表述的核心。也就是说,它们是他在别的地方所说的“为成人的宗教”(DF 11-23)的一部分。这一宗教,可能确认了一种不依赖于“额外人之因素(extrahuman factors)”(DF 20)的人道主义,一种不将“以色列”视为依赖于“任何历史的、民族的、地方的,甚至种族的国家”(DF 22)的普遍主义,以及一种无神论或非神论,它们不依赖于一种在神圣狂喜或对奇观的偶像崇拜中的伦理意识的神秘消解。

一种为成人的宗教

列维纳斯在每次《塔木德》解读中都坚守的,是一种伦理的“光学”(optics),在后来的《总体与无限》中,他也引入了这一概念。这一《塔木德》解读与哲学的关联,部分地诞生于1957年的文章《一种为成人的宗教》中。这一年,正值论坛成立,还发生了毛泽东发动的大跃进,法国反复拒绝授予阿尔及利亚独立,

以及以色列军队从加沙地带的撤离。

这篇文章给予了《塔木德》的原则甚至术语的那种“显而易见的稚气语言”(DF 18)一个早期的定位,它们潜藏着一种伦理关系,这种伦理关系在1961年的《总体与无限》中,被表现为一种与西方哲学传统的断裂。从一种对于(在一个摩纳哥修道院的多种信仰集会之前的)一神论的共通语言的肯定开始,列维纳斯将犹太人在大屠杀中的命运描绘为“一种完全被动性的经验”(DF 12),并将以色列的受难描绘为某种位于“世界宗教史之中心”的事件(DF 12)。犹太教因此是一种普遍主义。但是列维纳斯随后又强调了“特殊路径”(DF 13),通过它,犹太一神论保持着信仰的鲜活,并卓越地维持了一种方式——通过它,《塔木德》传统使得“冒犯人类自由”(DF 14)并构成“一种暴力形式”(DF 14)的占有和偶像崇拜,持续地陷入困境之中。犹太教对于“智性美德”(DF 15)的提升,在列维纳斯看来,使它“非常接近西方,我在这里所指的是哲学”(DF 15)。所以,犹太教和哲学,正如列维纳斯所定义的,基于的是同样的伦理关系,教授的是同样的超越,并且通向同样的公正意识(DF 16)。换言之,看起来,犹太教和哲学在根本上是一样的。

基于此,列维纳斯现在开始用它们一方的范畴来表达另一方。11世纪法国拉比教义学者拉什(Rashi)的圣经评注,阐释了“自为”的存在主义概念如何必须从对于他人的承诺开始。《塔木德》直接展示了这种伦理关系的“调解空间”,公正、第三方和亲近在这里都是犹太教的核心范畴,它们的“互相依赖”和“多根并合”(comingling)在《塔木德》的一首诗篇中得到了说明(DE 19)。其中,核心的哲学话语是:“我看到我自己对他人背负义务;因此我无限地苛求自己甚于苛求他人”(DF 21-22),这一话语随即被对于《塔木德》文本的指涉所解释,同时也被构建与其他人相连的公正社会所解释(DF 21)。同时,这些正面的

88 参考也被拿来与对黑格尔(DF 18,23)和海德格尔(DF 23)负面的暗指做对比。就文本和智性的意义而言,这是成人的宗教,其范例更加特定于《塔木德》中,这些范例被作为哲学的他者而提出,这一哲学也包括了列维纳斯自己随后的《总体与无限》!在这里,《塔木德》解经程序远远超越了一种附属或增补的地位,它被授予了一种相对于哲学著作而言的启蒙意义和地位。它不需要超越哲学,但它也不只是对其复杂性的阐述。

诱惑的诱惑

在1964年的论坛上朗读的《诱惑的诱惑》,极大地推进了这种关系。这是一篇关于《沙巴》篇(Tractate *Shabbath*, 88a, 88b)的陈述,是根据论坛的主题犹太教中的“诱惑”写就的,并且关注圣经中的第二书:《出埃及记》,在其中,它与圣约和命令,知识和顺从相关联。它最终形成了1968年《〈塔木德〉四讲》中的第二讲。

列维纳斯在前言的评论中指出了柏拉图的国家是如何扩展而容纳所有东西,包括诱惑的,并且尖刻地将西方人和基督徒描绘为那些“想去亲自品尝一切的人”(NTR 33)。在列维纳斯的评论中,能听到其时已经出版了的《总体与无限》的回响,“在作为整体的总体中,恶被添加进了善中”(NTR 33)。在这一题目中暗指的诱惑的诱惑,当然就是指知识本身,在这里,它不止是伊甸园中罪的催化剂,而且被更明确地视作“与智慧相对的哲学”(NTR 34)。随后的《塔木德》解读因此也意味着一种对于哲学的批判,这种哲学寻求的是合并,并因此毁灭“在其他者性中的他者”(NTR 35)。

该集子于是被呈现为一种“选择犹太式的存在方式,犹太人的艰难的自由”(NTR 37)的示范,在这里1963年刚刚出版的《艰难的自由》,也被引入到与哲学和《塔木德》的关联中。列维

纳斯想说服我们，“犹太文本所教导的自由，开始于一种非自由中，但其远远不是被奴役或处于幼年，而是一种超越自由（beyond-freedom）”（NTR 40）。他强调了他从《塔木德》文本中取出的这些诸如“别样于自由”或“超越自由”等非常明显的列维纳斯式概念，是如何为《塔木德》本身所允许甚至鼓励的，因为《塔木德》包含了一种“永恒的不一致，这种不一致存在于从圣经文本中抽出的东西，以及在这一文本中按照字面意思发现的东西之间”（NTR 39）。当《塔木德》描述了一位智者非常用力地摩擦他的脚以致鲜血喷出的时候，列维纳斯愉快地宣称，我们被告知要使劲地摩擦这一文本，也就是说，要把解释推向更远，因为我们被嘱咐一直都要“看得更远”（NTR 42）或见得更多（NTR 44）。《塔木德》解读再一次成为了一种“直接的光学”，这尤其体现在它对于“看到他者（如何）已经是一种朝向他的义务”（NTR 47）的启示中。

以上所述已经与列维纳斯的哲学关注点建立了一些复杂的联系，到了结尾的时候，列维纳斯声称他将“增加一些哲学的考量”（NTR 48），这转而预见了一年之后的文章《替代》中的激进语言，而这一文章后来变成了《别样于存在》的核心章节。因此，他写道特米奴（Temimut），也即在圣经中雅各所展示的公正或真诚，“存在于自我为他者们的替代中”（NTR 49）。这一超越自由意味着自由从一开始就是一种“通过受难的不-做（undone）（因此也就是一种失败，非胜利）”，并且这一“人质的情形（或非情形）也是一种自由的根本形态”（NTR 50）。在对于受难的主体而不是他人的首要地强调中，在对于伦理位置的构形中，在寻求既说又不说（unsay）的语言学扭结中，我们看到了一种绝对清晰的展示：从《总体与无限》到《别样于存在》的转移如何被《塔木德》解读所预示，并在一定程度上，在《塔木德》解读上得到了预示。

火带来的灾害

《火带来的灾害》基于的是《巴巴卡马》集(Tractate *Baba Kama*, 60a-b),其首先关注的是《出埃及记》(Exodus 22)中有关赔偿的商议。它最终构成了1977年的《从灵异到圣洁》(*Du Sacré au Saint*[*From the Sacred to the Holy*])中的第五和最后一讲,而它第一次在论坛中陈述则是在1975年9月。论坛关于战争的基本主题显然部分地暗示着1973年阿以战争的事件和余波,这其中也包括超级大国的介入。在这一场合中,列维纳斯的论文立即被当代哲学家罗伯特·密斯哈黑(Robert Misrahi)(他同时也是斯宾诺莎和中东的研究专家)对于战争的“哲学的”(实际上更多地是政治的)分析所超前了,这一分析非常明显地调用了交互性和可逆性(C 8)概念。列维纳斯在他的陈述中,礼貌地提到了密斯哈黑关于战争理性的分析(NTR 182)以及他对于犹太弥赛亚主义和民主社会主义理想的连结(NTR 196)。他同时也提及了颇具影响的军事史学家和理论家克劳塞维茨(Clausewitz),他是密斯哈黑的探讨中的重要参照。不过列维纳斯真正的探询和语言却迅速地和本地与其分道扬镳了,他从《塔木德》文本的具体主题中抽身而出,这主题关注的是如果某个地区着火了,谁应该负责,转而开始思考“什么是比战争更战争的东西”(NTR 182),以及对于公正的追求。

列维纳斯一开始的《革马拉》或者说评论,随即包括了一些我们在哲学上所熟悉的明显的“列维纳斯式”句子:“我们也为所有余下的人负责,这就是我们想要去理解的东西”(NTR 179);“灾难的突然发生,只是因为在这个世界上有一些邪恶的人,但它却总是从正义开始”(NTR 179);“一旦自由被给了毁灭天使,他就不再能区分公正与不公”(NTR 179)。这里,他的《塔木德》之声以一种掩饰《塔木德》文本原本的天真的方式,几乎变成了一种哲学的腹语。而且,这些句子所在的评论也同时包括

了五篇《巴莱塔》(baraitot),¹这一范畴,就像列维纳斯所小心地指出的,意味着“在外”或“外部”,并表明了不包括在《密西拿》或者核心教导中的传统和技法。

最后,在题为“文本的结构”的独立小节中,列维纳斯指出了这一抽出为何值得注意,因为通过它,律法性文本《哈拉卡》被“变形”成了关注伦理的文本——《阿加达》。随后,他又补充道:

哲学的观点,也就是说,以色列的适洽的宗教思想,显示在《塔木德》的思想中。(我绝不后悔在上面的句子中将哲学和宗教绑定在一起。对于我而言,哲学来自宗教。它被一种宗教的漂泊所召唤出来,或许宗教也一直是漂泊的)。并且这种关于火焰的《哈拉卡》的阿加达式解释,将在一种新的哈拉卡式教导中结束:文本因此从《哈拉卡》到了《阿加达》,并从《阿加达》到了《哈拉卡》。这就是它的原初结构,其文体韵律非常引人注目,但是对于我们专注的问题却并非无关紧要。开场白就是这样。

(NTR 182)

我们在这里以及之前的片段中,所得到的是一种忽然而来的复杂的解释学,在其中,要维持以原初性、权威性或可接受性为范畴的话语的区别,是不可能的。列维纳斯首先暗示适洽的宗教思想是通过跨种属的变形而浮现出来的,随后他又附带提出了哲学和宗教的结合,并旋即指出哲学来自于宗教,而宗教本身已经并一直处于派生或漂泊之中。我们被告知,这就是原初的结构,所有为这一原初结构所说的都仅仅被限定,并几乎被摒弃为只是开场白!

1 该词所指的就是在犹太口传律法中,没有被并入《密西拿》的另一传统,它是“外在于”《密西拿》的六个序列的教导。——译者注

自此之后,列维纳斯进一步通过《巴莱塔》(baraita)或称外部的教导的五个片段往前推进,虽然有时他的思想也好像在漂泊。他捡起了在前一年出版的《别样于存在》中我们所熟悉的思考。例如,在追溯拉卡曼那(Rakhmana)或称“仁慈”的词源的时候,他将其追溯到了子宫,他将“慈爱的上帝视为母性所定义的上帝”(NTR 183)。这一复合而博大的角色,对于他说来,看起来暗示了一种文本自身的怀胎,其超越了债务的法律问题,而进入了对于无止无休,又永不能满足的责任的伦理认知。他于是再次强调了对战争和和平的理性主义式的二分法,最终为何是不充分的,他将文本的火焰描述成更具比喻意义的“纯粹要素(sheer Element)的完全紊乱,其不再能服务于任何思想,不再能超越战争”(NTR 187)。这一句子很容易就让我们想起了列维纳斯1934年论希特勒主义的文章,它曾将希特勒主义描述为“一种基本感情(elementary feelings)的惊醒”(RPH 64)。列维纳斯接着注意到了理性主义者的认识论不能解释奥斯维辛,这部分地是因为它的“人类学”和“在存在中的耐性”(NTR 188)生成了一种“私人的正义”,这一正义允许恶的发生,而不接受责任。由火向元素的变形,同时也导致列维纳斯暗示:当文本激起一种躲避传染病的需要的时候,它召唤出了一种以色列本身的空间,或者说“非-存有”(no-exit),“非-地方”(no-place),或“无-地方”(non-place)。换句话说,以色列在这里是一种不可定位的空间,它存在于对于不可定位的惧怕之回应中。这实际上是一个道德的和普遍的受难空间,因此“所有人都是以色列的”(NTR 191)。这一对于“无-地方”的提及,同时也召回了列维纳斯在《别样于存在》的开头对于主体性本身的描述。接下来的《巴莱塔》又游移出了火的形象,这一次是从传染病移到了饥荒。列维纳斯将其解释为这样一种情形,在其中,人们必须要离开家中,而不是在其中寻求庇护,换句话说,这是以色列人数

个世纪为之受难的长久命运的编码,也就是离散和流放。第三《巴莱塔》介绍的是,人们应该在哪里行走并避开死亡天使,这将列维纳斯带到了更为复杂的思想中:战争与和平,甚至和平和奥斯维辛之间最终都没有根本上的区别,因为杀人者和恶,哪怕以社会不公和剥削的形式,也一直在出现。他在这里的回应,再次以哲学回顾的形式,引入了一种认知:文本是如何带着“一种对于人之无限责任的召唤”显现给他的(NTR 193)。他最终更为简练地思考了《巴莱塔》中的第四个和第五个例子,并在结尾中注意到了,文本本身是如何让《哈拉卡》和《阿加达》以一个铁匠拉比的形象实现合并的,这位拉比确定了由火所引起的灾祸,相当于由箭所引起的灾祸。列维纳斯将其读作:对于那种战争(或火灾)有一种破坏性目标(就像箭一样)的确认,并且“战争的罪犯确实存在!”(NTR 196)。但他也以一种更为动人的方式,在文本所提供的最后的《阿加达》中安家,该文本提到了在《撒迦利亚书》中的圣经图像——一座在耶路撒冷周围建造的防火墙,它看上去以一种毁灭的方式,守护住了重建和变形的诺言(NTR 196)。这是“一种对于火的和平处理”(NTR 196),它当然能够从对于神圣文本本身的运用中得到(既然托拉在某些传统的描写中,被描述为在白色火焰的框架中有着黑色火焰的字母)。在这一列维纳斯《塔木德》解读的成熟例子中,我们可以看到他所强调的《塔木德》之永无止尽的“为寻求问题和真理而阅读”的实践,如何逐渐显露出一种普遍意义,这一意义不但不附属于现象学分析之敏感性,甚至还预示和指导了列维纳斯对自身哲学最为激进的规划和重新定位。

小 结

列维纳斯的《塔木德》解读发展出了一种在《塔木德》解读自身和其与哲学作品之间的关系,在这一关系中,《塔木德》解读并不是附属或增补。这一发展的关键点是:

- 《塔木德》对于犹太教及对于作为学者的列维纳斯的意义
- 《塔木德》对于列维纳斯的哲学构想和实践的意义
- 列维纳斯对于《塔木德》中主要教义的解读,以及该实践所发展出来的技巧
- 《诱惑的诱惑》和《火带来的灾害》两篇《塔木德》解读

政治位于列维纳斯所有作品的中心,无论是作为一种创痛的背景,还是作为一种他的智性发展之一直在变动的语境。不过,政治也常常被视为他的作品中那不能,或者说失败于去获得一种超越的伦理的东西。然而,因为伦理关系中无限的启示在列维纳斯那里不可避免的属人,并且随着第三方的地位在他对公正的伦理陈述中变得具有根本意义,列维纳斯思想中的伦理和政治确实有了一种内在的关联。不过,这依旧是一种模糊的观点,即认为政治是朝向伦理的一条通道,而其不可避免地引入了妥协。这一略显呆板甚至虚假的二分法,有时候催生出了一种不稳定的动力学:弥赛亚希望与人类之罪过和无望相对,绝对的怀疑主义则与绝对的断言相对。这部分地是因为,列维纳斯的写作打算去恢复或预言的普遍性,悖谬地依赖于以一种非常启示录式的语调指出政治和形而上学的不足,而不是记录一种总体而言更为平庸的、只需要协商的政治。这一章追溯了一些

列维纳斯战后作品中值得注意但经常被忽略的发展,这些作品与它们的政治背景中的主要元素是对立的。在这么做的时候,本章阐述了列维纳斯式的伦理的政治内涵,但是同时也聚焦于一些列维纳斯的核心文本,它们以某种引人注目的方式,表明甚至在列维纳斯的期望中,也有一些政治局限。

95

自由和命令

1953年,美国人战后资助欧洲的马歇尔计划正式告终,斯大林去世,南斯拉夫则颁布了一部宪法。与这些变动平行,列维纳斯当时的文章《自由和命令》可被看作是其战后思想重建的一个关键性步骤。作为其哲学和政治重塑的一部分,这一非常有力的文章,合乎逻辑地回归了它自身的基本原则,并通过将焦点集中于柏拉图的《理想国》上,隐晦地指涉了其时的政治语境。它变成了一篇试金石式的文本,使得列维纳斯从政治语境出发,重温并批评了黑格尔、胡塞尔和海德格尔的一些核心概念。值得注意的是,在《实存与实存者》结尾部分表达的孤独和赤裸的希望,在这里被强化成了一种肯定国家之必要性的明确观点,这一追求的执著态度与前一文本中的苦闷和不安形成了鲜明的对比。与《实存与实存者》的联系从一开始就开始了,这是通过辨别这样的人来完成的,他为“命令别人去劳动和战争”(CP 15)的人们所劳役。这导致列维纳斯以一种清晰和毫不宽恕的方式,展现了自由和命令的关系。如果自由会导致拒绝忍受一种行为的话,他写道,那么,给出一个命令就只能带来一种对已经被命令了的意志的认同。所以,命令并不只是外在于意志的。我们不可避免地想起了列维纳斯在劳改营中的生还,以及那些看守和监工的工作。不过,同样地,列维纳斯也因此可以将思想自由的概念看作是一种本质上的内在专制形式。列维纳斯在这一点上以修辞的方式重提了柏拉图,然而,苏格拉底却

“拥有一种良好的死”，因为他能智性地控制他自己的不公的死亡审判。我们（在 1953 年）被告知“专制的可能性是更为广泛的”（CP 16），并且扩展到了一种“甚至是遵守命令的能力”（CP 19）的灭绝。即使极权主义和死亡集中营没有被提及，我们也能够清楚地在列维纳斯的论述中听到对它们的指涉，他指出通过一种完全的奴性而为“人类自由辩驳”，是“现代人最为痛苦的经验”（CP 16）。他补充道，专制者的力量可以如此总体化，以致没有其它的东西可以违反他的意志，它们只是“暴露给暴力的物质”；专制者因此而独自在现实之中（CP 17）。不过，预见这种情形和确保反对这种情形的能力却依旧保持自由。这一观点，有时候几乎以一种加密的方式，被列维纳斯用来声称国家的必要性：“自由，在其对于专制的恐惧中，带来了机构，带来了以自由之名对自由的承诺，带来了国家”（CP 17）。于是，通过“建立一个（防范专制的）世界”，自由将服从带向了法律。以这样的方式，我们命令我们自己，作为一种“为自由的政治状态”（CP 17）。

96

这里，在建立世界的过程中，列维纳斯需要重新引入伦理，因为很显然随着时间的流逝，机构能够并且将会堕落成一种对于秩序的依附，“在其中，自由不再能够认识自身”（CP 17）。列维纳斯对此的担保，可以被归结为说服、言语和面对面的情境。他将这种在“一切话语之前的话语的理念，以及先于理性法律之机制的特殊者之间的关系的理念”（CP 18）追溯到了柏拉图（而不是北约），然后强调了这一面对面的剧情与海德格尔式的遮蔽和解蔽之动力学，以及某些胡塞尔式的抽象理性的分离。这诱使我们推断，列维纳斯在这里的视角类似于俄罗斯套娃，自由被政治所包裹，政治又被伦理所包裹。当然，列维纳斯拒绝一种政治式的政治观点，并且在对于冷战政治的预言中，将竞赛式的诸自由视作是一种会在战争中达到顶点的动力学（CP 22）。

列维纳斯诉求的理性秩序,最终是有效的哲学,它被可能会有异议地呈现为“寓居于我们之中的神圣智慧”(CP 23)。在文章的最后,我们似乎到达了我们的起始点的反面,因为,对于列维纳斯而言,成文法(written law)需要话语,话语需要相遇,它需要能够通过利用他者的命令来命令自身。但是,这一结论同时也被紧紧地框定于:在战后的政治气候中如何思考“自由”,如何发现它自身的局限,什么是其先在的责任,而这又可以被如何论证和辩护。

冷 战

97 我们可以看到,虽然没有任何地方(nowhere)可以被《自由和命令》所承认,但是某些列维纳斯的态度甚至结论却来自于当时巨大的政治变革,尤其是北约和华约的成立。这个阶段的某些文章,承认了这一语境。1956年的《论日内瓦精神》评论了其时刚结束不久的日内瓦会议,在其中,“二战”的胜利者们第一次同意在一起讨论裁军和改进东西方关系。有意思的是,它采取了一种几乎是海德格尔式的观点来看待原子弹的发展,并且徒劳地在战后的“世界政治”中寻找一种真实的面对面情境,在这种“世界政治”中,“人们互相微笑……没有欺骗但却带着猜疑”(UH 103),接着这一主题,1960年的《原则和面容》嘲笑了当时的苏联领导人赫鲁晓夫的一次宣传演讲,并重申了那种希望让人与人之间的关系凌驾并统治于“非人的理性”之上的愿望(UH 106)。在这两篇文章中,我们可以看到列维纳斯的超越政治立场与在《自由和命令》中阐述的强硬观点是一致的,它所关注的是西方政治如何必须超越诸自由之间的竞争。

这一背景或许能够帮助我们解释诸如《俄国—中国之争与辩证法》这样的小文章中的出位,这篇文章于1960年发表在反共杂志《精神》中。列维纳斯在文中表达了对于国际纷争中的“经院式辩证法”(UH 107)的愤怒,并且公开表明了他对于中国

共产主义(在其时,它正危险地对赫鲁晓夫表示愤怒)的敌视。列维纳斯的愤怒部分地来自于他坚定的信念:中国民族主义类似于国家社会主义,并且不应该被姑息。顺着此前的逻辑,我们被坦率地告知要认识到政治真相并准备好应付它:“我们应该像一点中国人,开始召唤一把又一把铁铲,并在民族主义的反资本主义中认出国家社会主义的影子”(UH 109)。但是列维纳斯在这里粗糙的成见和粗暴的反对,看上去破坏了他自己对于竞争的诸自由的限制。当列维纳斯这么写的时候,这一小文章所强加的推论达到了其攻击性的顶点:

在对于西方的摒弃中,俄国是否不惧怕淹溺于一种亚洲文明中?这一文明将以同样的方式,在一种辩证法结论明显的凝固背后延续。黄祸!这不是在种族意义上,而是在精神意义上而言。非关劣等的价值,而是有关一种激进的陌异性,陌异于所有其过去的密度,在其中,没有一种带着熟悉的音调变化的声音穿过:一种月球的、火星般的过去。

98

(UH 108)

这是个非常丑陋的时刻,在其中,列维纳斯看上去不只背叛了他自己作为外来者的经验,而且也背叛了他最基本的主张。过度推定(overdetermine)的政治目标导致他诉求一个“归属于”欧洲“差不多一千年”(UH 108)的“俄国”,这或许可以视作是一个其童年大多数时候说的是俄语的欧洲知识分子的个人文化认同。但这却依旧是一种粗暴的政治特殊主义,而这与列维纳斯自己的哲学观点是相矛盾的。

这篇文章并非例外。1961年首次发表于犹太人评论《拱门》(Arche)中的文章《今日犹太思想》,后来被收录在1963年第一版的《艰难的自由》中,在其中,这篇作为章节开头的文章题

目就是“开篇”，列维纳斯给予了欧洲犹太教的演化一种准历史的回顾，其角度从它与基督教的往来直到当下，及其犹太复国主义者的“新世界的曙光”（DF 166）。在这一历史时刻，新以色列被视为已经给予了犹太普遍主义一种“重新发现的本质性”（DF 165），这是通过第一次允许它的任务只被它自身的教义所衡量而实现的。随后，列维纳斯把一种新威胁的幽灵：唯物主义的幽灵引进了这一剧情中。然而，他把这一唯物主义者威胁定位于“无数的亚洲的和落后的民族的崛起中”（DF 165），他们居于一种没有面容的复数中，他们显著地由那些“不再涉及我们的神圣历史的人们和文明所组成，对于它们，亚伯拉罕、以撒和雅各不再意味着什么”（DF 165）。列维纳斯在这些人的声音中认出了这群人“沮丧的人性的哀嚎”以及“他人的饥渴”，然而却似乎依旧把这些他人去面容化了，他以一种无区别，无分析和复数的方式指认他们，将他们称为“数不胜数的”、“成群结队”、“各种各样”、“庞大”、“广大”、“陌生”并“令人费解”。与他自己写作中最为动人的地方相抵触，他似乎也将与他们的伦理相遇去面容化了，并将他们的原子化在场视为一种基本需要的持存：因此，他们依旧停留于哭泣、饥渴、“贪婪的眼神”、“希望”和“凝视”。这一非人道的描绘最终导向了鼓励一种建立于一神论的共同遗产中的犹太教和基督教的联合，以使一种新的“友爱”和“被遗忘的亲情”的复活能够发生。这一对于唯物主义的描绘，出自一个在仇外、种族和文化成见、对于受辱的人们的大规模灭绝、劳改营中的生理和心理摧残中幸存的他者哲学家之口，实在是一种令人不快的难堪。虽然，在这里更重要的可能是这一描绘萌发于一种对于弥赛亚希望的渴望的召唤中。列维纳斯寻求将这一希望定位于作为国家的以色列。

北约 (NATO)

北大西洋公约组织是一个由来自北美和欧洲的 26 个国家组成的联盟,它随着 1949 年 4 月 4 日签署的一个条约而产生,它敦促民主国家保卫战后和平。苏联和它的同盟将其视为是来自资本主义的威胁,这导致了所谓的华沙条约或华沙公约的形成,按照官方说法,这是 1955 年形成的一个关于友好、协作和互相援助的公约。这一由中欧和东欧共产主义国家组成的组织,试图对抗北约联盟的威胁。这两个实体的存在与战后的敌对时期密切相关,因为其间没有发动大规模的军事行动,因此被称为冷战。这是在两个国家阵营中的一次地缘政治、意识形态和经济上的长期对抗,这尤其是美国和苏联两个超级大国的对抗。这一对抗从“二战”延续到了 1991 年 12 月 25 日苏联解体(实际上从 1985 年就开始了)。

尼基塔·赫鲁晓夫 (1894—1971)

约瑟夫·斯大林去世之后直到 1964 年间的苏联领导人,其后,他被解除权力,并在软禁中度过了生命中的最后七年。他直言不讳的性格导致过在国际场合突发性的外交尴尬。

毛泽东 (1893—1976)

中国马克思主义者,他领导了革命和对国民党的战争,随后在 1949 年建立了中华人民共和国。他掌控这个国家直到其逝世,并引导了一系列群众运动,例如“大跃进”,其目的在于将中国转变为现代化的工业国家。但这其中的一些运动被证明是灾难性的。

犹太人的离散

在巴勒斯坦被巴比伦人占领后,犹太人的散布和定居。更为特指的则是:在中世纪,北欧和西欧的犹太人经常被迫害,并被驱逐出他们所居住的国家。到了20世纪,许多犹太人从欧洲移民到美国,另有一些则试图回到巴勒斯坦。战后以色列的建立和许多犹太人移民到这里,又在新近重新影响了离散中的犹太人生活的性质。

犹太复国主义

来自于希伯来文中耶路撒冷的称呼之一。犹太复国主义在最广义的意义上,指的是一种回归历史中的祖国的愿望,这是离散中的犹太主义的一个重要主题。到了当代,这一概念指的是一种民族主义的驱动,是一种20世纪早期对反犹主义的回应,并且推动了一种对于犹太人民的特定国土的(再)殖民化。由于现代以色列国在1948年的最终建立,这一概念也用来指称在这一国家中的国家意识形态,以及对于这一国家的外部支援。

艰难的自由

列维纳斯50年代的政治评论,以及与犹太教有关的文章合集,格外引人注目,它们最终作为《艰难的自由》在1963年出版(1976年又对其进行了扩充)。这是一本在根本意义上纷繁复杂甚至矫枉过正的著作。除了新以色列(1948年建立)经常被卷入的近三十年变化飞快的世界政治,文章还从一个个殊性和

普遍主义的交互运动中(这种交互运动为犹太同一性所独特和典型地面对),获得了其更深刻的复杂性。通过在其犹太遗产中并入一种重建的政治和伦理,回应新以色列并与犹太复国主义意识形态微妙对话,列维纳斯的文本保持着一种对于犹太同一性的政治、文化甚至文字上的图景之既在乎又抵触的态度。这一在其自身中之既支持又批判的张力,构成了一种更深刻的艰难的自由。

在某些场合,这种矛盾情绪通过对于社会文化发展的评论而分散了。1956年的《为了一种犹太人道主义》,论证的是希伯来教导支持一种“无法对现代世界保持冷漠”(DF 273)的犹太主义,这是通过使犹太人能够继续受益于《塔木德》的智慧而实现的,这一智慧已经压缩出一种文明并教授出一种普遍主义的伦理。1963年的《认同的方式》,通过指出在对于一种与西方当代价值体系相交互的伦理意识的维护中,“西方犹太主义在已然(already)和依旧(still)之间走钢索”(DF 50),而外化了一种平衡行动。其它的,例如在《莱昂·布伦士维格的日记》(1949)中,这种矛盾情绪被定位于离散的犹太主义和新建的强健的以色列之间的张力中,新以色列对于“欧洲世界之两千年的参与”的兴趣还不如在一块土地上劳作并作为“农民和战士”(DF 39)而保卫它。这同时也关系到新以色列对于基督徒主导之过去的脱离,这种基督徒主导的过去构成了欧洲犹太人艰难的自由中的一个深刻部分。

列维纳斯的矛盾情绪同时也体现在某些对立的姿态中。他1950年的文章《地方和乌托邦》(place and utopia)回顾了欧洲的基督徒尽管有勇敢和正直的行为,但却默许了“六百万毫无防备的人们被灭绝”(DF 99)。这个时候的列维纳斯不再强调犹太—基督教共同遗产,而是对比了基督徒超越人类行为的欲望和犹太人在伦理行为层次上的生存选择。犹太教是内在历

史性的,它在时间中存在,而不是将历史视为一种“其目标是永恒生命之毕业证的考试”(DF 100)。但是,这种犹太教同时也首先是一种离散的文化,其现在也面临着年轻一代犹太人的轻视,他们只对于那些“外在”的国家忠诚(DF 100-101)。在一条评论中,列维纳斯指出新以色列的建筑师与那些信仰“移动山脉”的基督徒相差不大,然后,列维纳斯又最终指出,将上帝的统治从凯撒的统治中相分离,实际上重新保证了凯撒的统治,并因此建议以色列为一种作为道德生活的犹太教所先在和克制。与此相对的是,1951年的《以色列和以色列的宗教》却从一种对有意愿的认同的根本怀疑出发,而转到了相反的方位。他首先嘲笑了该国的服饰,“一种犹太的制服或犹太的邮票”(DF 216),并将国家的真正意义归功于一种宗教的过去,其为“现代的政治生活”所排挤,但却依旧胜过国家的结构(DF 217)。但是它随后又试图以活生生的律法来认可国家的存在,因为它“最终提供了一种机遇去开展犹太教的社会律法”(DF 218)。所以,国家必须存在,以使得其自身为犹太教所越过。伴随这一复杂的不合时宜的思想,列维纳斯甚至基于一种虔信而延宕了区别,他声称在一个总体政治的时刻,以色列拥有宗教来作为其存在之理由。他开玩笑说,这种“在最好的家庭中发生”(DF 219)的对仪轨实践的脱离,归化了政治并使得家庭仪轨化。这里的暗示是“犹太人民”,就像他们在这里所变成的,在随着一种实践(这种实践是作为一种离散的忠诚[diasporic fidelity]而展开的)的消逝而到来的觉醒中,其自身已经构成了一种宗教实践。在一个提及基布兹,¹但另一方面却

1 以色列的集体农场。在以色列全国各地,从北部的戈兰高地到南边的红海,大约有120 500人生活在269个基布兹中。成员人数从少数几个不足100人到超过1 000人不等,多数则有成员数百人。虽然每个基布兹在社会上和经济上都是自治单位,但是许多全国性的联合会为它们协调活动,并提供某些服务。——译者注

能够服务于一种空洞的民族主义的句子中,列维纳斯甚至说道“如果仪轨是有价值的,它也只有在行动和思想的男子气概中才能重生”(DF 219)。自此以后,列维纳斯将圣经研究呈现为一种在犹太宗教和他明确称作的“犹太国家”之间的连结,但在这里,他却没有足够仔细地说明这一研究本身是如何必须要抵抗他的同时期论文所意识到的(在自由有一天将不再能认清自身的意义上)理性秩序的潜在退化的。

认同被弄得更加狂热,并且因此就论证的范畴而言,也变得更加维度单一(unidimensionally),虽然一篇文章被冠名为《空间不是一维的》。这篇文章首先发表在《精神》中,并且因此在某种程度上有意识地指向非犹太受众,文章发表于1968年4月,也就是说,距离以色列与阿拉伯国家埃及、约旦、伊拉克和叙利亚的六日战争¹还不到一年,而在不到一个月以后,法国社会爆发了通常被称为五月学潮的全新而内在的运动。文章因此可以附带地与另一篇同时期的文章作比较,《人道主义和无端由》,该文章更直接地指向了五月学潮事件,文章还再次借用了一种非人秩序定居在月球上的奇异图景(HO 48),这一秩序在这里看起来涵括了结构主义人类学的反人道主义宣言!幸运的是,《空间不是一维的》却并不是这样的科幻小说。相反,题目的多维度性指涉的是文章中的一种真诚信念:法国犹太人(例如列维纳斯)在六日战争中支持以色列的同时,完全能够保持对法国的忠诚。因此,替以色列的道歉,首先就导向了回顾犹太人对法国的历史性忠诚和奉献。因此,革命、《克雷米厄法案》(其在1870年保障了阿尔及利亚犹太人的完全法国公民身份;并在1940年被通敌的维希政权废止,在1943年则又得到了修复)、德雷福斯事件,甚至纳粹迫害在某种程度上绑定了以下要素:增

103

1 第三次中东战争。——译者注

强犹太人作为法国人的自豪感,以及对“一个用道德和哲学的三位一体符号表达其政治实在的国家”的(DF 261)“形而上”依附。然而,这一结合却可能许可一种在有关以色列的行动上(DF 260)的家庭内部矛盾,对于这些行动,列维纳斯希望看到一个“像法兰西一样伟大的自由国家”能够赞同(DF 260)。如果,一种“在法国做犹太人的新方式”(DF 259)自1967年6月之后已经存在,那么,文章所期待的是一个新法国诞生的证明,它“向刮过全世界的精神之风敞开”(DF 260)。这一新法国将回应一种“在被解放的犹太教之内的新感性”(DF 262),并认清“以色列的复兴是如何不再能与其双重的宗教起源:一种为国家所复苏的神圣土地所分离”(DF 264),并且将因此在官方的价值:自由、平等和博爱之外,再增加一个第四维度:宗教之维度。

104 这一总体政治幻景将其自身建立于一种新的宗教化的法国上,并导向了一个令人惊叹的结尾段落,它在犹太人、基督徒、共产主义者,以及(对于列维纳斯而言)甚至穆斯林语境中,有效地重新书写了法兰西共和国的价值,以便召唤一个未来的国度,这一国度在某种意义上存在于政治和国家范畴之上,并因此而超越了法国本身:“为了成为完全自觉的犹太人,完全自觉的基督徒和完全自觉的共产主义者,就需要一直在存在(Being)之中的一个尴尬的位置中找到你自身。你也是,我的穆斯林友人,我的在六日战争中不被仇恨的敌人!”(DF 264)这一更为伟大的宗教博爱对于穆斯林在逻辑上和情感上迟来的涵括,这一修辞性的涵括,当然也预示了一种残留的排斥,其本身暴露了一个包容的新国家的自负。这一理想的空

间拥有的依旧是一种有限数目的维度,虽然它至少脱离了柏拉图式国家的形状,列维纳斯寻求在战后不久的政治语境中,重建他的伦理学的时候,曾经回归到这一国家。

犹太复国主义

作为一种道德和政治现实之脆弱联合而展现的艰难的自由,也在1982年的《超越章句》中得到了处理,其最后章节的标题就是“犹太复国主义”。1979年的文章《政治在后!》(其针对的语境是埃及总统萨达特[Sadat]1977年对以色列的历史性访问)则是对若干议题和复杂扭曲进行政治定位的典型,这种复杂扭曲是由政治现实向伦理同一性(对于列维纳斯而言,这一同一性是由犹太教所维系的)表现出来的。它同时也收录了许多他在过去的数十年间发展起来的核心政治术语。文章首先赞扬了萨达特大胆的“超越政治”(LR 279)的姿态,使得文章可以论证单纯的政治思考不能解决在以色列和它的阿拉伯邻居之间的共存,因为这种思考一直在从事件的次序中消解人类维度:“在两个民族之间的人类感觉,就像在两个人之间一样,既未被将其绑定的政治必要性所耗尽,也未被给这一绑定松绑的情感所耗尽”(LR 278)。这一合理的声明随后推进了这一暗示:以色列不能仅被政治地解释或判断,通过将“犹太民族”的本质呈现为政治观念化之冗余的证据,列维纳斯回顾了以色列的“伦理命运”和它“艰难的自由”(LR 279)。所以,以色列作为“一个人类潜能之极端界限”的典范式存在,可以说,扰乱了一种分类法,这一分类法基于另一种自以为是的主权或地缘上的自信(LR 279)。通过引入犹太教由于一种全球化的反犹主义所拥有和“纠正”的否定意义上的普遍主义,列维纳斯坚持犹太复国主义超越了政治教条,因为它的首要地关注点在于应许之地(LR 280-81)。随后,他又提出和质疑了那些经常用来暗示以色列的军事状态的剧情,他认为这一面对手无寸铁的巴勒斯坦人民的力量是“易碎的和脆弱的”;这一帝国主义的本质实际上“在其自身中深刻地承受苦难并遗弃自我”;这一西方意识形态

的衍生物确实为马萨达¹的记忆所纠缠(LR 282)。取而代之的是,以色列的“政治”被描述为一种失望的普遍形式。因此,以色列不是一个像其它国家的国家,因为它代表了“政治革新的具体状态”,并且(它的成立)是“人类历史上最伟大的事件之一”。它是一种先知式的道德的具体化,一种超越政治思考的观念(LR 283)。这种奇异而复杂的后政治构想,同时也与列维纳斯此前对于强力断言(forceful assertion)的批判尴尬地相抵触。我们拥有一种绝对的本质,它不能为政治所判断,而只能部分地通过向政治的历史求援而得到证明。一种正面呈现的:独一无二的、被贬低的和裹足不前的实体与一种侧面呈现的:均质化和不受反对的他者形成了对比,其“在自然的同盟中富足,并为它们的土地所环绕”(LR 282)。这一以色列的政治在其自己的土地上的伦理苦恼,意味着它不能被在别的地方的他者所判断。它的艰难的自由,看上去卷入了一种对于独特性的承担,在其中,他者的声音因此不再能下命令。

在列维纳斯于1982年9月28日在共同体电台(Radio Communauté)中所接受的采访的口头曲解中,这其中的某些困难变得更加显明了,在采访的两个星期前,夏蒂拉和萨布拉中的巴勒斯坦营地发生了一场屠杀,列维纳斯是在这场事件的余波中接受采访的。在这次事件中,黎巴嫩的右翼基督教民兵在得

1 马萨达(Massada)是犹太人的圣地,位于犹地亚沙漠与死海谷底交界处的一座岩石山顶,它是以色列古代犹太国的象征,公元1世纪晚期被突然彻底摧毁,犹太人就此散居在世界各地;马萨达的希律王宫殿是早期罗马帝国奢华宫殿建筑的代表,至今保存完好;当初犹太人借助希律王宫和周围的帐篷、防御工事成功地抵御了迄今时间最长的、著名的“罗马围攻”;躲避在马萨达古堡希律王宫的犹太难民在城池被攻破前全部集体自杀的悲剧事件,不仅仅描述了犹太人的历史,更是人类自古以来寻求自由、反抗压迫的斗争精神的历史写照。——译者注

到以色列防御武装力量的允许后,在两天之内杀害了数百人而没有受到以色列方面的干涉。在一段在列维纳斯的寓所中录音的讨论里,可能带着对这种技术手段的一种不自在,他谈到了普遍责任:“即使我不是在讨论直接的犯罪”(LR 290)。哲学家阿兰·芬凯尔克劳特¹随后大胆地提出:以色列可以说在通过它受迫害的过去给予自身“清白的诱惑”,或者不承担责任性(un-accountability)。列维纳斯的答复,虽然认同这种理念,但却重提了大屠杀,并在强调个人责任的时候,补充道:防御本身作为“一种在伦理上必要的政治”(LR 292),也有它自己的一个位置。芬凯尔克劳特随后明确地提出了“国家之理由”的问题,列维纳斯三十年前的《自由和命令》已经检视过这一问题,列维纳斯对此的回应则是,犹太复国主义依旧是一种具有伦理必要性和正当性的政治理念(LR 292),并指出在以色列发生的事件一直是一个具有普遍性的舞台,在其中,上演着伦理和政治的关系。在这一点上,访谈节目的主持人沙罗摩·马尔卡(Shlomo Malka)(他在其后成了列维纳斯的传记作者),直接指出对于以色列人来说,这里的“他者”首先是巴勒斯坦人。列维纳斯不置可否的回应却将他者称作邻居,然而人们却可能袭击邻居:“随后他异性承担了另一种角色,在他异性中,我们会发现一个敌人,或者至少,我们随后将会面对知晓谁对谁错的问题”(LR 294)。在交流了存在于以色列的神秘主义和政治的潜在混淆之后,列维纳斯澄清道,对于他来说,犹太复国主义在其导向伦理生活的日常决定中,拥有一种本真的弥赛亚要素。芬凯尔克劳特补充道,在以色列表现出来的对这次屠杀的反对,也证明了

106

1 法国作家、哲学家、时事评论员。1949年6月30日出生于巴黎。现已出版著作三十多本,内容涵盖现代性、爱情、文学、身份议题等。曾与其他研究者一起在耶路撒冷建立列维纳斯研究中心。1996年获得法国骑士奖。——译者注

离散的犹太人所持有的价值也是“以色列的真理”。列维纳斯抓住这一句子,论证道,在营地发生的事件说明以色列必须保持对其神圣之书的亲近,而“我们的书濒临危险,这是最大的威胁!”(LR 296)然后,他又引用了两段《塔木德》经文,这两段经文关乎诽谤或错误的陈述,其中一条,列维纳斯已经在1965年的《塔木德》解读《应许之地或许可之地》之中评论过,在其中,他关注的显然是公正的犹太复国主义者,但同时也在某一点上回顾了以色列的某个同时代敌人所说的他们“有更强大一百倍的力量粉碎你”(NTR 68)。显然,讨论形式的自发性质导致列维纳斯作了许多仓促和谨慎的评论。但是同样明显的是,这同一形式或许也强调了一系列深刻的困难,这种困难被以色列和犹太复国主义表现为列维纳斯伦理学的一种链接(articulated),也就是说,这困难通过其独特和典型的政治状态的投射,创造了一种对于伦理的不可避免的再本体论化。对于这一矛盾的焦虑,看上去带来了故意的盲听:我们听到一种对于他者勉强的承认,被匆忙地转换成了一种已出版的伦理作品的回流,或者被通过重新引入关于知晓谁对谁错的本体论的和政治的考量而变得模棱两可。而且,该书所面临的最大诘难则是:出于列维纳斯的观点,伦理的输入显然将成为以色列的指导性原则,但对于现实的屠杀背景而言,这听起来却出奇的幼稚甚至冷漠;通过诉求《塔木德》文本,虽然列维纳斯警告那些占领了一个国家的人“不止要把自己交付给公正,还要把公正严格地应用于自身”(NTR 68),但这看起来却仅是一种学术上的自足。而且,看起来列维纳斯在自己成熟期的哲学中所表露的对于存在的理解,依旧如此明显地位于西方哲学的中心。在电台访谈那无可否认的艰难和妥协的自由中,列维纳斯的回应似乎并未经得起他自己严格的伦理学的考验。

我们的政治和伦理

当政治不可避免地卷入论题化时,列维纳斯依旧寻求假定一种普遍主义的现实,这一现实在某种程度上可以是前-政治和后-政治的。这种现实,能够在一种绝对的伦理,或者一种超越伦理的伦理中存活。我们已经看到,在列维纳斯哲学的、批判性的和《塔木德》式的解读中,这种先知式的期待是如何采用了一种伦理的言说,这一言说试图表现为一种对总体化的消解(unsaying)。然而,在这种对于所说的抗拒中,我们同时也看到,一种顽固的不可被说(unsaid)是如何继续潜伏的,在一些罕见的场合,它甚至可以作为一种固执的政治限制的案例,在列维纳斯的语言之内爆发。这种不宽容的、无耐心的和化约他者的闪现,无论是疏忽大意或者只是不够充分,都能够撤消(不说,unsay)任何意义上的复杂的消解(unsaying),其不止是一种片刻的轻率妄为,更是一种列维纳斯会将其称为伤口、创伤或撕裂的东西。正如我们已经注意到的,当这样一个时刻在列维纳斯的作品中发生的时候,看上去它就尤其指示了一种单纯的政治喷发,这一政治喷发并不信任伦理的工作。如果这可以被视为一种列维纳斯解读海德格尔作品的角度的话,那么,它也可以用来作为我们解读列维纳斯的角度。

不过,指出列维纳斯有时对于他者的政治拒绝,将这视为其盔甲中的一些小裂缝,这并非我们的主要目的。这远远不具有根本性的毁灭性,甚至在某种意义上,这些人们为自己的伦理学盲听的时刻却是最有教益甚至最合乎逻辑的。确实,要萃取伦理警戒(ethical vigilance)的真正教导(这甚至是列维纳斯式工作也必须保持警惕的),且获得某种去殖民化的话,就有必要在此抗拒那种只从政治中制造政治的时机。因此,我们更有理由

理解,为何 20 世纪最为持久的去本体化写作中也存在着诸多不宽容或“过敏反应”的例子(当然看起来情况比这要更糟),如果要对其中从伦理角度解读的话,它们就必须不仅仅要为我们生成一种反政治的语言,还要生成一种关于我们自身的批判性阐释的再双重化意识。

108

小 结

政治影响了列维纳斯的所有写作,并且使得我们对于他的伦理学的看法变得复杂。

这方面的写作的主要特点是:

- 对于自由观念的战后思考
- 在“冷战”期间写就的文章
- 著作《艰难的自由》
- 论犹太复国主义的文章

“列维纳斯的一代?”这一问题是在2006年1月6日在法国《世界报》上提出的,他们注意到这位哲学家的百年诞辰纪念本身就确认了其地位的迅速攀升,他从一位现象学中令人尊敬的注脚攀升到了西方哲学史上的决定性转变中的核心代表。自他逝世以后,他的作品的影响从对法国战后的反思,扩展到了由批判思想、国际关系、美学、精神生活或精神分析构成的整个潮流,同时也影响了“大陆哲学”。尽管常有一些深刻的差异和分歧,许多近来原创的批判却都或直接或间接地受列维纳斯所启发,这看上去指明了一种真实的集体欲望:去理解伦理的存在和绝对的责任是如何在大范围甚至全球的运动中成为重要因素的,这些运动超越了同一性政治的古老的担保和对抗。

不可避免的是,尽管对于列维纳斯作品的兴趣在迅速扩展,这似乎尤其体现在某些已经超出了列维纳斯自己的知识和兴趣的领域,但这却已经产出了一种过剩的“列维纳斯式”观点,某些著作不加批判地引用列维纳斯以便以一种迅速的伦理装扮来

更新一个散漫的主题,另一些则号称列维纳斯不值一读,以重新提出一种特殊的意识形态立场。这两种挪用都与列维纳斯自己伦理言说的去论题化相矛盾。在对于列维纳斯孜孜不倦地编目式利用,以及间或挑战简化的批评之外,更有效和有益的方式当然是回顾一些近来对于列维纳斯最具挑战性的回应。事实上,为数不少的当代重要思想家,都试图通过细读甚至关联性的阅读,利用列维纳斯的伦理学来为他们所探询的世界增加意涵。而且,他们以一种严格的方式来从事这项工作,通过这种方式,我们转而必须重估我们对于列维纳斯已有的理解。毫无疑问,这种对于列维纳斯超前的理解,在某些时刻已经超越了应用的层次,以便为普遍意义上的批判思想增加筹码。如此一来,它们转而变为了关键的参考,因为它们不止在继续争论列维纳斯作品的原意、可能性和缺点,同时也在继续争论那些当代智识、政治或美学探讨所面对的普遍状况和挑战。

欢迎的列维纳斯: 雅克·德里达

没有什么比在回顾“列维纳斯之后”的思考时,用列维纳斯最具挑战性也是最热情(welcoming)的读者:雅克·德里达作为开头更合适的了。1996年的“欢迎辞”构成了《永别了,列维纳斯》的主要部分,该书的完整版本出版于接下来的一年。该书以一篇葬礼上的演说作为序言,这篇演说是德里达于1995年12月27日为列维纳斯所作的。题目中的“永别”,显然在该书中得到了反映,其直接的致辞形式则在“欢迎辞”的末尾得到了回归。后者转录了德里达在“向列维纳斯致敬”会议上的开篇讲座,这一会议是为列维纳斯的逝世周年纪念而召开的。在初次阅读的时候,我们或许会对德里达对于审慎、悬置或者滞留的

求助,感到吃惊甚至沮丧:我们被不断告知,他为这样的一个问题所引导,但这一问题,他将“在最后将其留于搁置”(AEL 19);“我们不能在这里探讨这些问题”(AEL 39);他已经在文本中提出了一个问题,但“我不希望回到这一问题”(AEL 43);另一个问题则是他“也许在随后会谈及的”(AEL 44);另一种思想“则应该是留给未来去沉思的地方”(AEL 97);甚至“这些问题都未被提出”(AEL 106)。逐渐地,我们很明显地看清这是一种在最广泛意义上的社交尊重姿态。也就是说,借助于其时的场合,德里达引入了一种根本的态度,这一态度寻求展示和传播所有列维纳斯的文本所耐心阐述的知识:时间性、致辞、不可应承性和责任。在这个意义上,一种真正的哲学欢迎的表现,看上去带出了列维纳斯的“接待的许可”(AEL 26)中的关键问题。德里达的演讲的核心因此也合乎逻辑地聚焦于列维纳斯思想中好客的态度和潜能,在其中,这一词语也同时暗示了主人和客人(AEL 36),或者宿主和人质(AEL 57)。以一种在每个层次上都恰当的方式,通过对于列维纳斯文本中的好客的认同和感激(德里达通过对其热忱的阅读而承认这种好客),德里达才能在随后允许他自己提出一些根本性的问题,这些问题来自于列维纳斯的文本自身严格的教导。

111

这些问题所关注的是“在一种好客的伦理学(作为好客的伦理学)和一种好客的法律或政治之间”的必要但却不可能的联系这样关键而棘手的问题,这一问题的答案不能仅从列维纳斯的话语中推导出来,也不能被考察所穷尽(AEL 39)。在这一关乎政治的理念的拓展中,德里达同时也坚持质询当主人变成人质时,是什么真正构成了欢迎。并且,这样一种逆转是否先在于欢迎,按照列维纳斯的看法,欢迎仍旧是原初的(AEL 58-

59)。随后,德里达甚至将话题推进到了以色列的伦理和政治的张力区域,他毫不回避地指出,在《政治在后!》中,我们是如何被给予一种不可化约但却依旧有问题的关系的,这一关系在对犹太复国主义的承诺之解释和一种并非纯粹政治的和平构想之间运作(AEL 79)。这一运动迫使德里达记述道,就个人而言,他并不“总是”认同“任何这种对于以色列在其政治可见性中的现实状况的分析”(AEL 79),他既抱持希望又抱持失望地等待着以色列的政治发明的到来(AEL 81-82)。在这里,德里达争论的另一问题在于性别差异(AEL 45),随后,我们将会看到这一问题在蒂娜·钱特(Tina Chanter)那里被明确地承接了。因此最后,德里达在这里带来的是一种伦理的持续的话语(他注意到在其中甚至必须包括沉默)(AEL 114),这一话语既为一种“告别”,又为一种“欢迎”所表明,也就是说,这既是一声问候,又是一声道别。随后,德里达阐述了列维纳斯的命令式教导中的问候,如何同时也能够被恰当地和亲切地当作一种告别(实际上,是一种赐福:*à-Dieu*¹)。他的文本因此以一种典范而动人的方式,向我们演示了列维纳斯遗赠我们的义务:终其一生,学着去给予,这是一种彻底现实化的列维纳斯式阅读。

给予的列维纳斯:让-吕克·马里翁

当代天主教神学家和哲学家让-吕克·马里翁以一种现象学的方式来研究给予(giving),也就是说,研究赠予(donation)的本质,或者超越任何强制或命令的给予和给予性。他还进一步研究了现象如何伴随一种意义的过剩和无限的不可理解性达到饱和。更为特别的是,马里翁对于列维纳斯的阅读,是当下对

1 法语的告别一词“adieu”分拆开来又有献给上帝(*à-Dieu*)的意思。——译者注

于列维纳斯作品中的激进语言或描绘的最具雄心的神学发展。马里翁 2003 年的著作《爱欲现象》中的核心章节“关于肉身和它的兴奋”就是一个很好的例子,这本书是马里翁的三部曲之一,另外两本是《偶像与距离》(1977)与《仁爱导论》(1986)。马里翁在这一章中没有提及列维纳斯,因为在每一个角落都渗透着列维纳斯的影响:从开头对于一种爱欲的“我在此”(EP 106)的思考,通过对爱人之被动性、他者的肉身和关爱(EP 120)和爱欲化的面容之暧昧性的呈现(EP 110),再到对爱欲的时间性、限度和言语之现象的表述。文本自身不只将其充满挑战的议题置入一种对于列维纳斯的情欲式(prurient)解读中,同时也通过其对于爱的密集探究而动摇了本体论。

马里翁之路径的关键,包括以上提到的例子,都在于吁求(appeal)这一概念,他在 1996 年的一篇论文中提出了这一概念,这篇文章的题目是《没有名字的声音:向列维纳斯致敬》,这一论文预告了他次年出版的代表著作《被给予:朝向一种给予性的现象学》。马里翁追溯了在列维纳斯那里从自我转移到客体的方式,以及在其作品中面容激进的非-可见(non-visible)的方式,并将吁求当作是列维纳斯引入现象学的最重要革新。通过吁求这一概念,马里翁力求解答面容,其在列维纳斯那里并不将自身简单地给予观看,是如何能够因此而来到我面前的。马里翁的答案是面容的“自我显现”是通过一种“自我给予”(VN 225)而现象学地实现的。在列维纳斯那里,他将这看作是通过一种在他人的面容中发送给我的吁求而发生的。通过强调吁求还是一种根本的匿名性,马里翁将这种自我给予激进化了。换言之,吁求的功能在于不命名自身,但是它促使回应者回应,并因此而变成赠予者。

在这里,马里翁对列维纳斯思想中的父性和孩子的某种充满挑战性的图景,作了一种亲切和动人的重新解读。父性看上去与没有名字的吁求的理念是抵触的,因为父亲在习俗和社会的层面上会给予他的子嗣以一个专名。然而,孩子却显然是天然地从母亲那儿生出的,“严格来讲,他或她是从一个未可知的父亲那儿生出的。父亲只是发现了他的孩子”(VN 236)。父性因此是象征性地实现,而非生物性地实现的。父亲因此只有通过吁求认出他来自婴儿那里的父性,才能被定义为父亲,“婴儿无声地召唤父亲给予孩子他的名字”(VN 236)。同样的,我们可以说,在父亲的命名中也有一种吁求,这是为了使孩子接受姓名中的负担,这一负担将父亲命名为父亲。这就是匿名的给予,或者说给予性。在这里最有价值的地方在于,这一对于列维纳斯作品的核心词句的神学启迪式的阅读,在一个合适的时刻,重新打开了文本,在这一时刻中,其它的解读,包括我早前的解读,已经看到了一些列维纳斯的局限,并且已经与其批判性地保持距离。在某种意义上,马里翁在靠近《爱欲现象》的结尾处暗示了这种元批判(metacritical)的层次,在其中,孩子以某种成问题的形式出现,马里翁注意到在孩子的不在场中,我是如何“并没有像失去我自己(myself)——或进一步说,失去我们自己(ourselves)那样失去孩子(他从不停止发现自身和再发现自身)的”(EP 206)。也就是说,孩子在这里类似于列维纳斯成熟时期的哲学致力于研究的公正中的第三方。在这里,马里翁对于列维纳斯的赞赏,因此转而生成了一种批判的给予性模式。它既与列维纳斯哲学中最为超前的努力合拍,同时又与坚持和拓展一种伦理解读的教导相一致。

女性的列维纳斯：蒂娜·钱特

在上述的神学理解中,女性立场显然并未居于最显著的位置。蒂娜·钱特 2001 年的著作《时间、死亡和女性》(*Time, Death, and the Feminine*)中对于列维纳斯和海德格尔持续而细致的解读,可以被视为对这一不平衡的补偿,并且为普遍意义上的女性主义解读树立了高标。钱特注意到德里达在《永别了,列维纳斯》中,对解读列维纳斯的两种方法选择的悬置,我们在此前已经指出过,一种是女性主义解读,另一种则忽略了列维纳斯在陈述女性气质时的男性中心主义。她引用了德里达在决定不再决定那一刻的话“‘在这里,人们是否需要在两种不可调和的解读之间选择?一种是对男性中心主义的夸大,另一种则是对女性主义的夸大?在伦理、公正、法律和政治中是否有一个地方可以提供这样的选择?一切尚无定论。’(Adieu 44)”(TDF 60)。出于公允,我们需要立即补充的是,德里达已经在“就在这一刻这部作品中我在此”中继续探究了这一问题,在我们解读《别样于存在》的末尾处,也已经注意到了这一点。但钱特在她的结论中又回到了这一确定的不确定性,她阐述了女性在列维纳斯的对位描述中,是一种隐晦的男性气概式的向死而生的替代,及这种替代的重要性,这是在“性别特性”的运作过程中揭示的,而“性别特性”是“列维纳斯的话语中的一个(核心的)结构化主题”(TDF 250)。在钱特的眼中,一种谱系学逐渐从“女性问题”(TDF 254)中浮现出来。这将是一个为女性所促进的文本运动,它为父性所解决或者封闭。而且,女性将作为一种例外、障碍、打断或者取消的结构化功能而发挥作用,它们无论以何种方式被伦理地呈现,都将女性保留为一种“对认知的对抗”(TDF 255)。女性还将扮演一个通向激进性的预备、概略

或隐晦的阶段,尽管这一激进性的输入将导向一种对于这种女性的俯视。不管这些结论如何,钱特都致力于用列维纳斯意义上的历时性和复数性来寻求答案,而不是草率地拒绝,她将列维纳斯的女性修辞既视为一种对于女性投射的“无限慷慨”的解读,这种女性投射是一种在言说和所说,脆弱性和责任性之间的犹豫;又视为一种“不那么慷慨”的有倾向性地解读,这种解读将一种原初的打断委托给女性,“但却只是基于一个更高的目的,一种由它所启动的完全的超越的男性关系”(TDF 260)。

115 在我们上文评论过的马里翁对于父性和孩子之功能的再解读之外,钱特富有洞见的双重阅读,带着她对于文本之动力学的细心体察,在这里又精确地展现了一种列维纳斯在原则上会支持的伦理解读,即使其结论并未在每一点都与他的写作相吻合。在这一过程中,钱特跟随并通过列维纳斯给予了女性主义一种形式,这一形式具有说服力地展现了:列维纳斯关于性别政治和伦理之间关系的简约表述,在其思想中是最不确定的。

革命的列维纳斯:阿兰·巴迪欧

阿兰·巴迪欧主张的是一种与列维纳斯非常不同的政治和伦理关系。他的《伦理学:论对恶之理解》最初出版于1993年,后又在2003年带着一篇新序言重新发行,巴迪欧认为“列维纳斯”代表的是某种政治,而这本书则主要就是以对于这种政治的刻意和恼怒地废除而展开的。以一种典型的好战情绪,巴迪欧宣称“伦理”这一概念在近来与人权相连,这是在革命的马克思主义崩塌的凹痕上产生的。他以1960年的反人道主义为标志建立了一种断裂,这一反人道主义是列维纳斯间歇但却持续地明确批判过的。从这一立场出发,巴迪欧批判性地回顾了当

代的伦理关切:它们(只不过)是康德式的,过度聚焦于恶,并不停地阐述一种受害者心理。结果,“伦理阻止其自身思考某些情形的个殊性,这些情形是所有恰当的人类行为必需的起点”(E 14),这仅仅是一种对于列维纳斯伦理学阐述的歪曲,但它却吻合了巴迪欧的目的。他现在可以拆卸他所竖立起来的伦理意识形态框架:他宣称,因此,人们应该只能被他们所认同的思想所认定,恶应该被视作源出于我们向善的能力,而不是相反,存在的只有个殊的情形和它们的可能性,而不是普遍意义上的伦理。在托出他的论点的同时,他瞄准了列维纳斯,或者不如说《总体与无限》,作为“差异的伦理学”(E 18)的起源,甚至还冷嘲热讽地指出:“当代有关‘别种文化’的善良意志要理,令人吃惊地远离于列维纳斯对于事物的实际设想”(E 20)。他将“他人”视为一种神学对于哲学的取消(annulment),这一神学本身已经不再是神学,而只是一种“猫咪的稀粥”¹,它已经被放在菜碟上,而取代了前者的阶级抗争(E 23)。他批判性地补充道,这一神学也是政治性的,是一种暗含种族主义的反种族主义(这是一种其本身会招致许多严肃质问的批评)。紧接着,巴迪欧立即指出,无限的他异性其实就是已有的东西(what there is),这一思想对“文化主义”并不感兴趣,实际上也并不存在那样的伦理。相反,存在的只是一种“……的伦理”,政治的伦理、爱情的伦理,科学的伦理,艺术的伦理(E 28)。巴迪欧坚持这种“……的伦理”不可化约的个殊性,并充满挑衅地用纳粹主义的极端案例作为例子,因为它显然是一种幻象,并因此代表了“幻象对真实事件的颠覆”(E 76)以及幻象对于独一无二之良善的

116

1 根据作者给出的法文词汇,作者在这里把猫(les chats)误译成了狗(les chiens)。——译者注

颠覆,这一良善即真理-程序(truth-process)(E 87)。他在这一抨击中得出的结论是,伦理,或者他所称的“‘伦理的’意识形态”,实际上是那些想要努力维系一种真实思想的人的对手,并且代表的是“继续前进!”这一命令之敌人,而这一命令是归属于真理的伦理之下的(E 67)。

在某种程度上,这看起来是一种政治立场的直率而好战的对抗,它主张道德的殊别性以逃避其应承性(责任性)。同时,这一策略,也只不过是一种谴责列维纳斯的政治姿态,列维纳斯正是强调无限之应承性这一“诡计”的哲学家。在巴迪欧强硬的断言中,同样也包含了一种根本的矛盾,就其本身以及它所重复使用的那些忠诚概念,以及有时刻意过度的语言和例证而言,它们都可被视为一种本质上的道德劝诫。它们对于精英主义的,匿名(faceless,无面容)的和本体论的进程的(毛主义式)诉求,以及甚至以其最极端的形式对于暴力的工具主义理解,是令人不安的非民主。这就必然会为关于主体潜能的概念,并因此为行为模式(agency)带来关键的问题。最终,人们会注意到巴迪欧对于宗教理解的拒绝(其描述在这里针对的并不是列维纳斯而是克尔凯郭尔),看上去既抵触了巴迪欧思想中的情境化现实之内主观本质,也抵触了巴迪欧的主体所被要求展示的坚定的决心。换言之,巴迪欧对于共识主义(consensualism)和社群主义(communitarianism)的拒绝(他过于匆忙地将它们视为列维纳斯的政治立场),偏爱的是一种忠于真理之启示的极端个性路径,这看上去是非常弥赛亚式的。总之,一个非常过度推定(overdetermine)的“列维纳斯”在这里被竖立起来,并被一种截然不同的和明目张胆的“伦理学”所攻击。或许考虑到列维纳斯是如何过度推定海德格尔的,这就可以解释为什么巴迪欧因此不能发展出一种潜在的更具毁灭性的指控。尽管如此,

巴迪欧这种强力的主要功劳或许在于,它吹散了所有外在的圣人气质,而激发了一种对所有支持伦理解释,包括列维纳斯或“列维纳斯式”的伦理解释的政治立场和动机的“持续”诘问。

脆弱的列维纳斯:朱迪斯·巴特勒

当列维纳斯以一种非常戏剧化的方式在朱迪斯·巴特勒2004年的《不安的生命:哀悼和暴力的力量》最后一章中出现的时候,政治立场和动机已可分辨。巴特勒最近的作品被描述为是“反巴迪欧的宣言”(N 137)。在这里,巴特勒所处的背景是2001年9月11日曼哈顿双子塔遭受航空袭击之后美国的政治话语和政策。列维纳斯的出场在一方面是令人惊讶的,因为巴特勒曾经在一篇名为《伦理矛盾心理》(Ethical Ambivalence)的文章中将列维纳斯式的观点,视为是腐朽和受虐狂式的。不过,在另一方面,这一出场又是可以理解的。在论证“剩余”的主体性是作为一种可鄙的副产品被生产,而这一副产品又来自于一种保证规范的身份认同机制时,巴特勒对于“异性恋规范”(heteronormativity)¹的分析已经在诉求一种暴乱的语句和散漫的行为模式之潜能。这一伦理政治(ethicopolitical)的规划,关注的是一种散漫而持续的“外界”及其伦理破坏性,这也可以大致类比于列维纳斯对于语言、存在论之封闭和伦理转位的理解;其持续的被害人学(victimology),弥赛亚主义和内在的重新定向(伴随着对公正和社会转型的召唤,或者对“主体化”[subjectivation]和真正的“隶属”[subjection]的表达),也能够某种程度上呼应“列维纳斯”。《不安的生命》由五篇文章组成,它们是为了回应跟随9.11袭击而来的“加重的脆弱性和侵害状

1 又译“父权规范”或“异性恋正统制”。——译者注

况”(PL xi),文章还指出在当下的下意识反应面前——“最终控制(final control)不是,也不可能是一种终极价值”(PL xiii)。相反,我们必须培养一种临时的集体抵抗伦理和政治,它们基于我们所共同拥有的面对暴力时的脆弱性:生命的不安。诸如讣告书写之类的机制被认为是一种决定什么是“值得去悼念的”或“值得去过”的生活的方式,这种机制最终被包含进了一种关于人性的话语中,这种话语也展示了去人性化是如何被强加的。

118 在这里,巴特勒引入了列维纳斯,并且尤其介绍了他的面容概念,这一概念取自于《总体与无限》:

他将“面容”当作这样一种角色:它既传达了生命的不安,又代表了对于暴力的禁止……虽然他的神学观点虚构了一种二人场景:在其中,每个人都背负着一张面容,这面容传达了似乎从神圣的源泉所来的伦理要求。但是,他的观点对于那些致力于理解如何最好地描述人类的文化分析确实是有用的……通过一种对其哲学的文化转换,我们有可能看到占主导地位的表现形式如何能够并且必须被打破。

(PL xviii)

不幸的是,面容在这里被过快地论题化和复原了。这是一种以文化转换为名,对于神学前提尴尬的世俗化和政治化。可是,这是谁的文化 and 什么文化的问题,却没有被提出。最为尴尬的是,巴特勒恐怕将文化上的转换变成了一种在根本上背道而驰的抹杀或挪用,这体现在与列维纳斯思想中的面容之特殊的本质之勾连中:面容被移入了一种“犹太非暴力伦理”的设想中,在其中“犹太”被立即与“我们之中那些支持犹太主义中的后-犹太复国主义的紧急时刻的成员”(PL 140)联系起来。很明显,列维纳斯将不会接受这样一种观点,或者更为根本的说,不可能

接受这样一种让原文内容没有体验暴力,就被化约的做法。面容在这里被归化成了一些略带困惑却凿实平淡的叙事,这一叙事涉及唐纳德·拉姆斯菲尔德,¹哈佛大学校长和《纽约时报》,就此,列维纳斯可能会批评其仅仅表明了一种交互性的承认。因此,出于对形象的使用方式和《总体与无限》中面容的不可被占用之本质的关注,面容被巴特勒置入前台,而逐渐支撑了一种对于媒体之呈现或忘却的诱导性评论,其伴随着对于列维纳斯根本上的过度使用,这种过度使用是双重矛盾的。不过鉴于巴特勒文本中的旁征博引和伦理承诺,这却当然不仅仅是一种简单的误用。其本身就是一种教导,它既有关那些列维纳斯思想中的伦理和政治交接处所内含的深刻而细节性的问题,我们已经看到这些问题也存在于列维纳斯自己的作品中,又有关那些真正的难题,它们来自于试着去与列维纳斯那些最能引起共鸣或回响的创造性观点,产生一种论题化的和去语境化的结合。尽管《不安的生命》诉求的是公正和人性的意义,及保卫诸自由的需要,但它也同时暴露了这一问题:如果我们刻意要对列维纳斯的思想进行一种选择性或感性化的运用的话,就可能会产生矛盾的观点。

119

暴力的列维纳斯:斯拉沃热·齐泽克

正是斯洛文尼亚文化理论家斯拉沃热·齐泽克将巴特勒的“有限的伦理”称作是反巴迪欧的。在阅读她2003年的著作《自述自我》的德语版本的过程中,以及对从2000年的《偶然性,霸权,普遍性:左派的当代对话》开始的争论的持续发酵中,

1 前美国国防部长,2001年1月20日,拉姆斯菲尔德被布什委任再次出任国防部长一职,成为美国历史上第一位两次出任国防部长的人。——译者注

齐泽克指责巴特勒“利用了我们自己的软弱”(N 137)。这构成了他在收录于《邻人:对于政治神学的三个探询》中的文章“邻人与他者怪物:一种伦理暴力的诉求”(2005)中,对于列维纳斯的面容概念之分析的否定性基础。在文章中,齐泽克像惯常一样从法国精神分析学家雅克·拉康那里借来了表述方式,引用了流行电影作为哲学的插图,反刍了早前的著作,并从一个等式滑动到另一个(以致巴特勒莫名中就幻化成了德语,反尼采主义者,保守的黑格尔派,阿多诺的替身),所有这些都企图指示一种“更强”的路径。力量在这里看上去意味的是一种蓄意的好战,就像那个吸引人眼球的介绍列维纳斯之章节的题目一样:“撕碎邻人的面容”(Smashing the Neighbor's Face)。

围绕着几乎全部都只是来自于列维纳斯的《艰难的自由》中的例子,齐泽克的文章提出,对伦理暴力的批判忽略了位于犹太传统中心的神圣律法的暴力强制性。他声称恰恰需要这一暴力强制性去覆盖那种甚至更为原初的与邻人相遇的暴力(N 140)。他以精神分析的范畴重新组装了通俗的邻人概念,以致表明社会上的亲仁善邻只不过隐藏了“激进的他者性和怪异之物的深不可测的深渊”(N 143)。齐泽克因此声明列维纳斯的面容是一个“恋物癖者之否认(fetishist disavowal)”的案例,它试图使这种可怕之物变得高雅(N 146)。他最终进一步指出,因此在列维纳斯的思想中,面对面的关系所排除的东西,并不真正是非-欧洲人(non-European)(他还以一种可想而知的挑衅补充道,“人们得禁不住钦佩列维纳斯愿意公开承认他为非洲和亚洲的他者所困惑,他们过于外异而不能成为邻人”),也不是“非人本身”(N 158)。而且,齐泽克还将这一排除定位于启蒙辩证法的中心。

在这一点上,齐泽克随后立即连续引入了两个范畴:穆斯林(Muselmann)和奥德拉德克(Odradek)。前者是借鉴意大利当代哲学家阿甘本从集中营的幸存者普里莫·莱维¹那里借来的一个范畴,它被营地收容者用来指称那些已经明显失去了求生意志的人,他们就像活着的死人。² 奥德拉德克则来自捷克出生的作家弗朗茨·卡夫卡的短篇故事《一个居家男人的忧虑》(The Cares of a Family Man)³,经过当代语言学家让-克劳德·米尔纳的拉康式解释,这一概念命名了一种顽固的、最小化的实体或在场,它们抵抗所有叙述者(或读者)将其归类或理解的努力。齐泽克宣称,这两种角色,在其对主显(epiphany)或者神入(empathy)的“怪物性”(monstrosity)和“匿名(无面容,faceless)”地拒绝中,标明了列维纳斯的“局限”,并暴露了他的

1 普里莫·莱维(Primo Levi,1919年7月31日—1987年4月11日),犹太裔意大利化学家、小说家。莱维是纳粹大屠杀的幸存者,曾被捕并关押至奥斯维辛集中营11个月,受尽折磨,直到苏联红军在1945年解放了这座集中营,他才重获自由。其在1948年出版的处女作《如果这是一个人》(*Se questo è un uomo*)即是记录他在集中营中的生活。他的作品还有:回忆录《休止》(*La tregua*,1963),短篇故事集《元素周期表》(*Il sistema periodico*,1975),小说《猴子的忧伤》(原名*La chiave a stella*,1978),小说《如果不是现在,那么何时?》(*Se non ora, quando?*,1984)和散文集《灭顶与生还》(*I sommersi e i salvati*,1986)等。1987年,他从所住三楼的室内阳台坠至地面死亡。死因据验尸官认为是自杀。——译者注

2 关于这一概念,请参看阿甘本的同名文章。在文章开头,阿甘本写道:“不可证明的、无人见证的人,有一个名字。在集中营的行话里,它叫 der Muselmann,字面意思是‘穆斯林’。”“所谓的穆斯林,是集中营语言对那些放弃了同伴并且被同伴所放弃的囚徒的称呼,在他的意识里,善或恶,高贵或卑微,智慧或愚蠢,已不再有比照的空间。他是一具难以想象的尸体,一个肉身最后的抽搐中运作着的皮囊。虽然对我们而言,这样做或许很难,但我们必须把他从我们的考虑中排除出去”(Amery,1980:9)。”引自:Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, Zone Books, New York, 2002. pp. 41-86. 这里选用的是网友 lightwhite 的译文(http://www.21ccom.net/articles/sxpl/sx/article_2011101847125.html)。

——译者注

3 又译作《家父之忧》。——译者注

面容概念本质上仅仅是“美化”和“归化”(N 161)。在这里显而易见的矛盾是,齐泽克说列维纳斯通过美化伪饰而归化怪物性,但这立即也成为一个齐泽克本人所重复的姿态,既然他也引入和使用穆斯林和奥德拉德克这两个概念。值得注意的是,与他的其它那些精挑细选的民粹主义诱饵(电影《异形》、“真人秀”,等等)相对,这两种角色在这里都是文学化和现代主义式的,其与特殊的欧洲犹太意义相共鸣,并迅速在拉康式范畴和反列维纳斯式范畴中概念化。而且,如果说“面容从根本上说是一种伦理诱饵”(N 185),那么齐泽克也在展开的对列维纳斯的面容陈述的归化,也大抵与此相差无多。

实际上,比起列维纳斯,齐泽克看上去更多的是不认同巴特勒。这就能够解释齐泽克将面容视为一种排除机制的表述,他声称“公正在我记起匿名(无面容)者的时候开始”(N 182),也就是说,公正在我们“超越他者的面容”的时候开始,而他所有这样的表述都是一种“激进的反列维纳斯式的结论”(N 183)。这些观点的确来自于与巴特勒的分歧,而不是与列维纳斯,对于后者,齐泽克似乎没认真读过。讽刺的是,结果列维纳斯的优势却显得更大了。齐泽克对于奥德拉德克的描述与列维纳斯对于“有”充满恐怖的唤起只有微弱的相似。齐泽克将面容视为一种限度的表述,可以被列维纳斯在《总体与无限》中所强调的东西直接反驳,在那里,列维纳斯强调了面容是如何“在其对被涵括的拒绝中呈现的”,而且它“在关系中保持绝对”(TI 194-95)。

121 齐泽克认为我们应该在对立于爱(N 182)的层面思考公正,在《总体与无限》中,列维纳斯的结论已经预料和超越了这样的观点,在其中,他强调了面容如何并不建立一种共在,而是引入“第三方”,也就是说公正,以致“个人化的关系处于一种公正的

严厉之中,这种公正审判我;而不是处于为我开脱的爱之中”(TI 304)。齐泽克最大的疏忽在于他没有对《别样于存在》进行任何思考,在那里,面容被表现为超前于任何协定或认同(OB 88)。在那里,亲近开启了一道深渊(OB 93),因为它“已经预设了”公正(OB 157)。考虑到列维纳斯对面容的“非现象性”(OB 89)的实际表述,齐泽克所设想的那些反列维纳斯式结论(在这一结论中,第三方的在场悬置了面容的掌控[N 183])中所浮现的有限的、地方的和单纯政治的形象,却像是一个列维纳斯在介绍公正时的成熟描述的羞怯版本。在这种成熟的描述中,“与第三方的关系是一种对亲近的不对称性(在其中面容被看着)的不间断地修正”(OB 158)。齐泽克路径的“激进的否定性”对于挑战哲学上的超验主义和政治上的普遍主义之局限,具有一种普遍意义上的正面效果。然而,当他在与“列维纳斯”的关系中追求这一目标的时候,内在于列维纳斯的完整伦理表述中的祛-定位化暴力(de-localized violence)和激进性,却可能已经把他的“革命的公正”(N 186)切实地超过了。与此同时,列维纳斯在《别样于存在》中的结论,也应该为齐泽克所阅读。因为当在重申为-他者-之存在的无条件性的时候,列维纳斯添加了某种软弱性,换言之,当在为“些微的人性”提供支持并拒绝“些微的残酷”(OB 185)的时候,一种“不含怯懦的男子气概的放松”同样是需要的。

这些近来的批判性操演,展现了一种承接列维纳斯的进阶能力,在这句话的双重意义上,这些操演本身展现了一种广泛的分歧甚至是冲突的立场。但是它们却共有一个批判性的特点:它们接受了这些问题的伦理和分析价值,这些问题持续打开了

存在之不对称的本质。作为一种艰难却具有示范性的实践,列维纳斯的评论者们可以转而激励我们去挑战和重塑一种伦理学的伦理学。而且,当然它们也深刻地证明,在今日真正的批判思想中,列维纳斯的作品之持续的相关性和不竭的力量。

进阶阅读书目

首先,关于列维纳斯的著作及研究他的著作的一本详尽却难免不够完整的参考文献是罗杰·卜格瑞(Roger Burggraeve)的《伊曼努尔·列维纳斯:一手和二手参考文献(1929—1985)》(*Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire [1929—1985]*) (Leuven: the Centre for Metaphysics and Philosophy of God, 1986)

列维纳斯的著作

——(1995 [1930/1994]) *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, trans. A. Orianne, Evanston, IL: Northwestern University Press.

《胡塞尔现象学中的直观理论》(*The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*)。这是列维纳斯最早的论文和第一本达到书的篇幅的出版物,我们在“关键思想”的第2章中讨论过它。这本书围绕胡塞尔对自然主义的批评、意识中的科学植入、

意向性、客观化行为和直观而展开,其后针对胡塞尔的意识概念提出了一些批评。

——(1996 [1932]) ‘Martin Heidegger and Ontology’, trans. Committee of Public Safety, *Diacritics* 26(1), Spring 1996: 11-32.

《马丁·海德格尔和存在论》(Martin Heidegger and Ontology)。这是列维纳斯早期有关海德格尔的一篇热情洋溢的文章,我们在“关键思想”的第2章中也讨论过。这篇文章最初在1932年5—6月号,第53期的《法国和外国哲学评论》上发表;最终,其意味深长的修订版本在《与胡塞尔和海德格尔一起发现实存》中出现。

——(1990 [1934]) ‘Reflections on the Philosophy of Hitlerism’, trans. S. Hand, *Critical Inquiry* 17, 63-71.

《反思希特勒主义哲学》(Reflections on the Philosophy of Hitlerism)。这是我们在“关键思想”的第2章中讨论过的一篇令人惊叹的充满预见性的作品。在其中,列维纳斯分析了内在于被定义为希特勒主义哲学中的强力哲学是如何毁灭了自由的。

——(2003 [1935/1982]) *On Escape*, trans. B. Bergo, Stanford, CA: Stanford University Press.

《论逃离》(*On Escape*)。我们在“关键思想”的第2章中分析过,它是列维纳斯早期所阐述的一种与总体化观念决裂的努力。书中那种绝境的感觉所针对的背景是日益增长的法西斯暴力。

——(1988 [1947]) *Existence and Existents*, trans. A. Lingis, Dordrecht, Boston, London: Kluwer.

《实存与实存者》(*Existence and Existents*)。这本书我们在

“关键思想”的第2章中讨论过,该书有一部分是列维纳斯战时被囚禁在战俘劳改营时写成的。在其中,列维纳斯提出了一种生存的荒凉的哲学,其有意地与存在的海德格尔式表述相对立。在其中,还包含了对“有”之十分重要的提出。

——(1987 [1948 (1947)/1979]) *Time and the Other*, trans. R. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press.

《时间与他者》(*Time and the Other*)。这本书我们在“关键思想”的第2章中讨论过。它来自列维纳斯在战后的一个系列讲座,其概括和澄清了一些他哲学中开始浮现的主题和范畴,他在20世纪60年代的代表作中的某些方面也已在其中初露端倪。在这本书中,列维纳斯毫不含糊地以其对于他人更强烈的关注,而超离了柏格森、萨特和海德格尔。

——(1998 [1949/1967]) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, partially trans. R. A. Cohen and M. B. Smith as *Discovering Existence with Husserl*, Evanston, IL: Northwestern University Press.

《与胡塞尔和海德格尔一起发现实存》(*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*)。这本书包括了我们在“关键思想”的第2章中提到的列维纳斯早期论胡塞尔和海德格尔的文章。1940年,胡塞尔的地位被得到了某种程度的复原,而相对于列维纳斯1932年的原始论文,海德格尔的地位在此后以一种批判性地修正和忽略的方式,被降低了。

——(1969 [1961]) *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, trans. A. Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.

《总体与无限:论外部性》(*Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*)。这是列维纳斯最有名的两本著作中的第一本,它

也是“关键思想”第3章中的主题。它最为综合地表达了列维纳斯对于西方哲学中的总体化倾向的批判,以及列维纳斯对于伦理学作为第一哲学的表述。这本书阐述了面容在伦理具体化中的核心作用,同时也再次阐述了享受、女性和繁衍等主题,这些主题曾经在战后不久的著作中得到过概略式的描述。

——(2003 [1972]) *Humanism of the Other*, trans. N. Poller, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

《他人的人道主义》(*Humanism of the Other*)。该书收录了反对反-人道主义哲学的三篇论文。其中的第一篇思考了德国犹太哲学家卡西尔的著作,卡西尔曾经在1929年与海德格尔在达沃斯有过一场决定性的争论。其它的两篇,则是反对1968年五月学潮的,这两篇论文反对了此后变得流行的主体之死的哲学概念,许多学生曾带着他们真诚的确信,为这一概念欢呼。

——(1996 [1972]) *Proper Names*, trans. M. Smith, London: Athlone.

《专名》(*Proper Names*)。这本书实际上包含了1975年的《论莫里斯·布朗肖》和1976年的《专名》。该书主要是一些论作家的短文的合集。我们在“关键思想”的第5章中,讨论了论保罗·策兰和马塞尔·普鲁斯特的文章,以及列维纳斯与布朗肖重要的智性友谊。

——(1998 [1974]) *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. A. Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.

《别样于存在或越出本质》(*Otherwise than Being or Beyond Essence*)。这是列维纳斯最为有名的两本著作中的第二本,也是本书“关键思想”第4章的主题。这本书甚至挑战了此前的《总体与无限》的前提。为了寻求一种对于哲学之激进的法论题

化,它舍弃了许多早前文本中的核心范畴,例如同—或总体,转而朝向一系列极端的描述,例如困扰、人质和服从。其中,替代这一重要概念是该书的核心。

——(1990[1963/1976])*Difficult Freedom*, trans. S. Hand, London: Athlone.

《艰难的自由》(*Difficult Freedom*)。这本书收录了列维纳斯三十年间关于犹太教的文章,并时常触及到在列维纳斯的作品中,随着以色列国的存在而来的复杂的公正问题。这本书越来越被视作是了解列维纳斯的整体思想的一本必不可少的著作。

——(1990 [1968 and 1977]) *Nine Talmudic Readings*, trans. A. Aronowicz, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

《〈塔木德〉九讲》(*Nine Talmudic Readings*)。这本书收录了1968年英译本的《〈塔木德〉四讲》以及1977年的《从灵异到圣洁》。我们在“关键思想”的第6章讨论过该书。这本书是列维纳斯《塔木德》解读的代表著作,从1950年代后期开始,他每年都进行《塔木德》解读。

——(1998 [1982]) *Of God who Comes to Mind*, trans. B. Bergo, Stanford, CA: Stanford University Press.

《来到观念中的上帝》(*Of God who Comes to Mind*)。这本书中的论文写自于1970年代和1980年代刚开始的时候,它们都有关“上帝”这一概念,并以现象学的具体性对其进行了追踪。其中,包括重要文章“上帝和哲学”。

——(1994[1982])*Beyond the Verse*, trans. G. D. Mole, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

《超越章句》(*Beyond the Verse*)。该书包括了结尾的“犹太

复国主义”章节,我们在“关键思想”的第7章对其进行了讨论。

——(1985 [1982]) *Ethics and Infinity*, trans. R. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press.

《伦理学和无限》(*Ethics and Infinity*)。这本书是一系列由菲利普·尼莫(Philippe Nemo)所作的较易理解的访谈,其涵盖了圣经和哲学、海德格尔、爱、面容和他人等主题。对于列维纳斯的一些核心概念,这是一本有用的入门书。

——(1993 [1987]) *Outside the Subject*, trans. M. B. Smith, London: Athlone.

《主体之外》(*Outside the Subject*)。这本书由14篇此前未被收录的文章组成,其中包括了论罗森茨威格、人的权利和莱里斯的文章。论莱里斯的文章,我们在“关键思想”的第5章中进行了讨论。

——(1987) *Collected Philosophical Papers*, trans. A. Lingis, Dordrecht, Boston, London: Kluwer.

《哲学论文选集》(*Collected Philosophical Papers*)。这本文集收录了11篇文章,其中的一些已经收录于以上的版本中,但它同时也包括了我们在“关键思想”的第5章中讨论过的《现实及其阴影》,和在第7章中讨论过的《自由和命令》。

——(1994 [1988]) *In the Time of Nations*, trans. M. B. Smith, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

《在诸民族的时代》(*In the Time of Nations*)。这本书收录了列维纳斯1980年代在法语犹太人知识分子年度论坛上的五篇(塔木德)解读,并附有论及犹太教和解经的某些方面的文章。

——(1989) *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand, Oxford: Blackwell.

《列维纳斯读本》(*The Levinas Reader*)。这本书编选、介绍和收录了列维纳斯在 50 年间的一些具有代表性,并同时也具有关键意义的作品。

——(1998 [1991]) *Entre Nous. On Thinking-of-the-Other*, trans. M. B. Smith and B. Harshav, London: Athlone.

《我们之间:论思考他人》(*Entre Nous. On Thinking-of-the-Other*)。该书收录了列维纳斯从 50 年代开始的一些未被编选的文章和访谈。包括战后早期的“存在论是基本的吗?”。

——(2000 [1993]) *God, Death, and Time*, trans. B. Bergo, Stanford, CA: Stanford University Press.

《上帝,死亡和时间》(*God, Death, and Time*)。这本书是 1975—1976 年的两门课程的课堂记录,这一年是列维纳斯在索邦大学教学的最后一年。

——(2004 [1994]) *Unforeseen History*, trans. N. Poller, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

《不可预见的历史》(*Unforeseen History*)。这是一本很有用的文章合集。它包括了在“关键思想”第 2 章中讨论过的列维纳斯早期对于胡塞尔和海德格尔的理解,以及在第 7 章中讨论过的 20 世纪五六十年代的一些文章。

——(1999 [1995]) *Alterity and Transcendence*, trans. M. B. Smith, London: Athlone.

《他异性和超越》(*Alterity and Transcendence*)。这本书是在 1967 和 1989 年间的十篇文章和两篇访谈的合集,它们都表述了存在于与他者的关系中之超越的观念。

——(1999 [1996]) *New Talmudic Readings*, trans. R. A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press.

《新塔木德解读》(*New Talmudic Readings*)。20世纪七八十年代的三篇《塔木德》解读。

——(2001) *Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, ed. J. Robbins, Stanford, CA: Stanford University Press.

《是是正义的吗? 访谈列维纳斯》(*Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*)。收录列维纳斯20世纪八九十年代的访谈和讨论的一本清楚、有用和综合的合集。

研究列维纳斯的著作

Badiou, A. (2001) *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, trans. P. Hallward, London and New York: Verso.

《伦理学:论对恶之理解》(*Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*)。一种对列维纳斯粗暴的批判观点,我们在这本书的“列维纳斯之后”中已经详尽地讨论过。

Batnitzky, L. (2006) *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge: Cambridge University Press.

《列奥·施特劳斯和伊曼努尔·列维纳斯:哲学和启示的政治学》(*Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*)。该书是对于两位看上去大相径庭的知识分子的一次实质性和煽动性的比较。它试图说明二者共同的哲学资源和他们的平行思考,并且以这种方式提出问题:宗教如何能够向哲学和政治学发言?

Bergo, B. (1999) *Levinas between Ethics and Politics. For the*

Beauty that Adorns the Earth, Dordrecht and London: Kluwer.

《在伦理和政治之间的列维纳斯:为了装点地球的美丽》(*Levinas between Ethics and Politics. For the Beauty that Adorns the Earth*)。这本书主要关注的是列维纳斯哲学中的伦理和公正之间的关系。该书的第二部分深化了它自身关于列维纳斯式的“应当”(ought)根植于什么,在何种意义上它又是独特的评论。

Bernasconi, R. and S. Critchley (eds) (1991) *Re-reading Levinas*, London: Athlone.

《重读列维纳斯》(*Re-reading Levinas*)。一本较早但是必不可少的合集,它收录了列维纳斯的《全然别样》和德里达的《就在这一时刻这部作品中我在此》的英文译文,还收录了露斯·伊利格瑞(Luce Irigaray)的《给伊曼努尔·列维纳斯的问题》,蒂娜·钱特的《安提戈涅的两难》,以及博纳斯科尼(Bernasconi)论怀疑主义的文章,并重印了克里奇利(Critchley)的《‘林木’——德里达论列维纳斯的最后一个词》,该文构成了下面会列出的他1992年那本书的第三章。

Bernasconi, R. and S. Critchley (eds) (2002) *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press.

《剑桥列维纳斯指南》(*The Cambridge Companion to Levinas*)。这本书包括了一些重要的评论者,例如帕特南(Putnam)、莎莉叶(Chalier)、卢埃林(Llewelyn)、威斯肖格罗德(Wy-schogrod)和博纳斯科尼的文章。其中,博内特(Bernet)论列维纳斯对胡塞尔的批判的文章,以及斯特拉·桑福德(Stella Sandford)对于女性在列维纳斯思想中地位的分析,都很有价值。

Bernasconi, R. and D. Wood (eds) (1988) *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, London and New York: Routledge.

《列维纳斯的挑战:重思他者》(*The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*)。这是一本很出色的对话式文章的合集,其中尤以蒂娜·钱特论《女性主义和他者》,克里斯汀娜·豪厄尔斯(Christina Howells)论萨特和列维纳斯,以及博纳斯科尼论布伯和列维纳斯的文章最具特色。该书还包括了列维纳斯1982年的文章《无用的受难》的译文。

Bloechl, T. (ed.) (2000) *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, New York: Fordham University Press.

《他人之面容与上帝之踪迹:论伊曼努尔·列维纳斯的哲学》(*The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*)。该书的12篇文章一半是检视列维纳斯的思想如何与其他哲学家,诸如胡塞尔、克尔凯郭尔和萨特相交,另一半则是检视其思想如何与关键的神学问题相交。其中,包括了我们以下会列出的马里翁的文章,我们在这本书的“列维纳斯之后”一章中也对其进行过讨论。

Caygill, H. (2002) *Levinas and the Political*, London and New York: Routledge.

《列维纳斯和政治》(*Levinas and the Political*)。这本书对于所有列维纳斯的作品之内在的政治本质,以清晰而详尽的散文进行了出色的分析。该书尤其注意了列维纳斯一些附属的文章,并有力地论证了它们如何能够阐明列维纳斯的主要作品,并且巩固一种更为广阔的伦理一般化。

Chalier, C. (1982) *Figures du féminin. Lectures d'Emmanuel Levinas*, Paris: La Nuit surveillée.

《女性形象:列维纳斯的讲座》(*Figures du féminin. Lectures*

d' Emmanuel Levinas)。这本书同情地理解了列维纳斯思想中隐喻性的女人、女性外部性和语言的女性面向。

Chanter, T. (2001) *Time, Death, and the Feminine. Levinas with Heidegger*, Stanford, CA: Stanford University Press.

《时间、死亡和女性：列维纳斯与海德格尔》(*Time, Death, and the Feminine. Levinas with Heidegger*)。一本有力、详尽和富有说服力的著作，我们在“列维纳斯之后”中对其进行过讨论。

Cohen R. A. (ed.) (1986) *Face to Face with Levinas*, Albany: State University of New York Press.

《与列维纳斯面对面》(*Face to Face with Levinas*)。这本书收录了布朗肖《我们的隐秘伙伴》，利奥塔的《列维纳斯的逻辑》和伊利格瑞的《爱抚的繁衍》的翻译，以及皮帕扎克(Peperzak)《论黑格尔、康德和列维纳斯》和阿方索·林吉思(Alphonso Lingis)《论官能性和感受性》的优秀文章。

Critchley, S. (1992) *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Oxford: Blackwell.

《解构的伦理学：德里达和列维纳斯》(*The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*)。这本书虽然较早，但依旧重要地表述了列维纳斯的伦理学蕴含的解构思想，它尤其注目于列维纳斯和德里达之间的散漫关联。

Davies, C. (1996) *Emmanuel Levinas. An Introduction*, Oxford and Cambridge: Polity.

《列维纳斯简介》(*Emmanuel Levinas. An Introduction*)。一本清晰而准确的导读书，主要聚焦于现象学和列维纳斯的核心文本《总体与无限》和《别样于存在》，但同时也在“宗教”的题目下思考了《塔木德》解读和《艰难的自由》中的某些篇章。

Derrida, J. (1978 [1967]) 'Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas', in *Writing and Difference*, trans. A. Bass, London and Henley: Routledge and Kegan Paul, pp. 79-153.

《暴力与形而上学:论伊曼努尔·列维纳斯的思想》(Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas)。对于列维纳斯之接受早期的最为重要的关键文章之一,它将列维纳斯介绍给了更广大的受众,并且可以说为列维纳斯自己此后的著作定下了基调。我们在“关键思想”的第3章讨论过。

Derrida, J. (1991 [1980]) 'At This Very Moment in This Work Here I Am', trans. R. Berezdivin, in *Re-reading Levinas*, eds R. Bernasconi and S. Critchley, pp. 11-48.

《就在这一刻这部作品中我在此》(At This Very Moment in This Work Here I Am)。德里达解读列维纳斯的第二重要的文章,我们在“关键思想”的第4章中讨论过。

Derrida, J. (1999) *Adieu to Emmanuel Levinas*, trans. P.-A. Brault and M. Naas, Stanford, CA: Stanford University Press.

《永别了,列维纳斯》(*Adieu to Emmanuel Levinas*)。在列维纳斯逝世的余震中写就,满怀尊敬、令人动容,又包含着对于列维纳斯的著作微妙的批评,在本书“列维纳斯之后”中被详尽地讨论过。

Eagleton, R. (1997) *Ethical Criticism. Reading after Levinas*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

《伦理批评:列维纳斯之后的阅读》(*Ethical Criticism. Reading after Levinas*)。最早也是最好的论述列维纳斯的伦理之

于批评、文学理论和文学的关键性著作之一。该书既给出了对于列维纳斯与艺术作品之复杂关系的详尽解读,又借用其他伦理学理论家,例如玛莎·努斯鲍姆(Martha Nussbaum)和J.亨利斯·米勒(J. Hillis Miller)给出了一种语境化的评估。

Gibbs, R. (1992) *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

《罗森茨威格与列维纳斯的关联》(*Correlations in Rosenzweig and Levinas*)。该书引出了在这二位看似不同的哲学家之间的根本性的亲缘关系。该书论述作为行为的言语,以及政治与美学之间的张力的章节很有价值。同时,也包括了与赫尔曼·科恩和加布里埃尔·马塞尔(Gabriel Marcel)¹的比较,最后一章对于马克思和列维纳斯的论述很富洞见。

Hand, S. (ed.) (1996) *Facing the Other. the Ethics of Emmanuel Levinas*, London: RoutledgeCurzon.

《面对他者:伊曼努尔·列维纳斯的伦理学》(*Facing the Other. the Ethics of Emmanuel Levinas*)。九篇从多种路径评论列维纳斯的文章,包括了精神分析、犹太研究、哲学、文学批评、女性主义和神学等不同视角。

Handelman, S. (1991) *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

1 加布里埃尔·马塞尔(1889年12月7日—1973年10月8日),法国哲学家,其1927年发表的《形而上学日记》被看作是法国现象学的最早成就,被认为是在不引进德国现象学的情况下,也在独立发展现象学的法国现象学家,代表作有《存在与拥有》、《形而上学日记》等。萨特曾称其为有神论的存在主义者,马塞尔虽起初接受这个称呼,后来又正式否认了。列维纳斯在1931—1932年间,曾参加马塞尔家每月一次的哲学家沙龙,并在其中遇到了萨特等其他法国哲学精英。——译者注

《救赎的碎片:本雅明、肖勒姆和列维纳斯的犹太思想和文学理论》(*Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*)。一本依旧有价值的著作,它将列维纳斯置于与其他作家一起的语境中,并且表述了一些重要的主题,其路径涉及《塔木德》解读,哲学言说的形式和弥赛亚主义的概念。

Hutchens, B. C. (2004) *Levinas. A Guide for the Perplexed*, New York and London: Continuum.

《列维纳斯:困惑解答》(*Levinas. A Guide for the Perplexed*)。这是一本针对列维纳斯哲学的某些核心概念的见识丰富,且紧扣主题的指南。

Katz, C. E. (2003) *Levinas, Judaism, and the Feminine. The Silent Footsteps of Rebecca*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

《列维纳斯,犹太教和女性:丽贝卡无声的脚步》(*Levinas, Judaism, and the Feminine. The Silent Footsteps of Rebecca*)。该书积极地表述了在列维纳斯作品中的女性和宗教之间的联系,并与那种认为列维纳斯思想中的女人或母性是本质主义的观点进行了辩论。

Keenan, D. K. (1999) *Death and Responsibility. The "Work" of Levinas*, Albany: State University of New York Press.

《死亡和责任:列维纳斯的“工作”》(*Death and Responsibility. The "Work" of Levinas*)。在这本结构紧密的著作中,作者论证了列维纳斯伦理学中普遍意义上的责任概念,实际上极为依赖于他对死亡的思想。

Laruelle, F. (1980) *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris: J-M

Place.

《献给列维纳斯的文本》(*Textes pour Emmanuel Levinas*)。该书包括德里达的《就在这一刻》和利科的《胡塞尔〈危机〉中回问的起源》的法文版。

Lescourret, M.-A. (1994) *Emmanuel Levinas*, Paris: Flammarion.

《伊曼努尔·列维纳斯》(*Emmanuel Levinas*)。一份虽不具批判性,但却很翔实的传记,时间一直追溯到《别样于存在》的诞生。

Llewelyn, J. (2000) *The Hypocritical Imagination. Between Kant and Levinas*, London and New York: Routledge.

《虚伪的想象力:在康德和列维纳斯之间》(*The Hypocritical Imagination. Between Kant and Levinas*)。一本精彩和富于挑战性的著作。它即使在面对列维纳斯对想象力的某些苛评时,也捍卫想象力的意义。卢埃林(Llewelyn)在扩展想象力的范围,和我们可以用来描述这种扩展的语言的过程中,对谢林、黑格尔、海德格尔和艾米丽·狄金森进行了有力地解读。

Malka, S. (2002) *Emmanuel Levinas. La vie et la trace*, Paris: J. C. Lattès.

《伊曼努尔·列维纳斯:人生和踪迹》(*Emmanuel Levinas. La vie et la trace*)。一本对列维纳斯充满激赏的传记综述,其中部分来自于其同事、朋友、家人和之前的学生的回忆。

Marion, J.-L. (2000) 'The Voice without Name: Homage to Levinas', in *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, ed. T. Bloechl, New York: Fordham University Press, pp. 224-42.

《没有名字的声音:向列维纳斯致敬》(*The Voice without*

Name: Homage to Levinas), 来自于—位难懂的当代神学家的敬意,我们在“列维纳斯之后”中对其进行过讨论。

Mole, G. D. (1997) *Lévinas, Blanchot, Jabès. Figures of Estrangement*, Gainesville: University Press of Florida.

《列维纳斯,布朗肖,雅贝斯¹:疏离的形象》(*Lévinas, Blanchot, Jabès. Figures of Estrangement*)。最早从写作和流放,伦理学和形而上学,以及大屠杀的—响对于话语和艺术作品之可能性的视角,思考列维纳斯、布朗肖和雅贝斯的著作之—。

Moses, S. (2004) *Au-delà de la guerre. Trois études sur Levinas*, Paris and Tel Aviv: Editions de l'éclat.

《越出战争:对列维纳斯的三个研究》(*Au-delà de la guerre. Trois études sur Levinas*)。这本书包含了对罗森茨威格,父性和无限在列维纳斯思想中之重要性的思考。

Moyn, S. (2005) *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Ithaca and London: Cornell University Press.

《他者的起源:在启示和伦理之间的伊曼努尔·列维纳斯》(*Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*)。这是—本力图消解对于列维纳斯的惯常印象的重要作品。它尤其聚焦于列维纳斯的早年,并富有说服力地论证了列维纳斯逐渐在塑造的—种异质的犹太教,而并非回归任何传

1 埃德蒙·雅贝斯(Edmond Jabès, 1912—1991):犹太作家和诗人,“二战”后法国最著名的文学人物之—,对德里达、布朗肖等法国思想家产生过深刻影响。生于埃及,曾接受法语教育,早年亦以法语发表作品,并于30年代到访法国,与超现实主义团体有过交集。1956年流亡至巴黎,1967年获法国国籍,同年成为了在蒙特利尔世界博览会上展示其作品的四位法国作家之—(另外三位是萨特、加缪和列维·斯特劳斯)。1987年获法国国家诗歌大奖。逝世后葬于拉雪兹神父公墓。列维纳斯和布朗肖都曾写过文章评论雅贝斯,雅贝斯也与他们有所互动。——译者注

统资源。

Peperzak, A. (1993) *To the Other. An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, West Lafayette, IN: Purdue University Press.

《致他者:伊曼努尔·列维纳斯哲学导论》(*To the Other. An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*)。该书对于论文“哲学和无限观念”进行了详尽地解读,并且清晰地讨论了《总体与无限》中的核心主题。

Peperzak, A. (ed.) (1995) *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, New York and London: Routledge.

《伦理学作为第一哲学:伊曼努尔·列维纳斯对于哲学、文学和宗教的意义》(*Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*)。该书包含了列维纳斯的许多重要评论者,如莎莉叶,吉布斯(Gibbs),博纳斯科尼,威斯肖格罗德,罗宾斯和卢埃林,并涵括了许多对于列维纳斯的伦理和宗教思考张力之有价值的对比,其中也包括皮帕扎克自己的文章“超越”。

Peperzak, A. (1997) *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Evanston, IL: Northwestern University Press.

《越出:伊曼努尔·列维纳斯的哲学》(*Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*)。一系列对于列维纳斯思想中的不同方面之细致和赞赏地解读,其范围从犹太教和哲学之间的关系,到语言和表述的论题。该书也收录了上面列出的皮帕扎克论超越的文章。

Poirié, F. (1987) *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, Paris: La Manufacture.

《伊曼努尔·列维纳斯:您是谁?》(*Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*)。一本虽然早但却依旧很有用的传记,同时也收录了访谈和文章。文本的核心被翻译在《是是正义的吗?》中。

Purcell, M. (2006) *Levinas and Theology*, Cambridge: Cambridge University Press.

《列维纳斯和神学》(*Levinas and Theology*)。该书主要着力于表述在列维纳斯的基本观念,及其对于一种根本的和实践的神学之暗指,以及它们之间的关系。文章还涵括了借助拉内(Rahner)¹和马里翁对于列维纳斯的现象学神学之分析,以及对于杨尼考(Janicaud)²的反对的探讨。

Robbins, J. (1999) *Altered Reading. Levinas and Literature*, Chicago and London: University of Chicago Press.

《他异的阅读:列维纳斯和文学》(*Altered Reading. Levinas and Literature*)。这本书对文学在列维纳斯的主要哲学文本中的地位,以及对列维纳斯某些论文学的文章的探讨很有价值。文章还很好地追溯了在“有”之中的哲学链接,并附有一篇乔治·巴塔耶(Georges Bataille)评论列维纳斯的《实存与实存者》的译文。

Schroeder, B. (1999) *Altared Ground. Levinas, History, and Violence*, London and New York: Routledge.

《圣坛的基础:列维纳斯,历史和暴力》(*Altared Ground. Levinas, History, and Violence*)。这本书分析了各种非总体化的“基

1 卡尔·拉内(1904—1984),德国耶稣会牧师及神学家,与亨利·德·路巴克(Henry de Lubac)和汉斯·乌尔斯·冯·巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar)等并称为20世纪最有影响的罗马天主教神学家。

2 多明尼哥·杨尼考(Dominique Janicaud)(1937—2002),法国哲学家,海德格尔研究专家,曾对法国现象学的神学转向表示不满。

础”(‘Helioground’, ‘Ideoground’, ‘Mystiground’, 等等), 作者在列维纳斯对于伦理关系的表述中识别出了它们。

Toumayan, A. (2004) *Encountering the Other. The Artwork and the Problem of Difference in Blanchot and Levinas*, Pittsburgh: Duquesne University Press.

《与他者相遇: 布朗肖和列维纳斯思想中的艺术作品和差异问题》(*Encountering the Other. The Artwork and the Problem of Difference in Blanchot and Levinas*)。该书清晰和富有条理地分析了这两位思想家在论题和结构性解决方案之间的关键交集, 尤其关注“有”这一概念。

Treize, T. (ed.) (2004) *Encounters with Levinas* (Yale French Studies 104) New Haven: Yale University Press.

《与列维纳斯相遇》(*Encounters with Levinas*)。这本书由七篇新近的解读(包括曾经发表过的莫伊恩[Moyn]和巴特尼特斯基[Batnitsky]的文章), 重述的(伊利格瑞)的文章和再版的(利科)的文章组成。

Wright, T. (1999) *The Twilight of Jewish Philosophy. Emmanuel Levinas' Ethical Hermeneutics*, Amsterdam: Harwood Academic.

《犹太哲学的曙光: 伊曼努尔·列维纳斯的伦理解释学》(*The Twilight of Jewish Philosophy. Emmanuel Levinas' Ethical Hermeneutics*)。这本书对于了解(为其两本代表著作所印证的)列维纳斯的伦理哲学与他对于犹太教的理解之间的关系, 是一份清晰和有用的指南。

参考文献

Badiou, A. (2001 [1993/2003]) *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, trans. P. Hallward, London: Verso.

Blanchot, M. (1986 [1980]) *The Writing of the Disaster*, trans. A. Smock, Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Butler, J. (2000) 'Ethical Ambivalence', in *The Turn to Ethics*, eds Marjorie Garber, Beatrice Hanssen and Rebecca L. Walkowitz, New York and London: Routledge, pp. 15-28.

Butler, J. (2004) *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London and New York: Verso.

Chanter, T. (2001) *Time, Death, and the Feminine. Levinas with Heidegger*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Halperin, J. and G. Levitte (eds) (1976) *La conscience juive face à la guerre. Données et débats*, Paris: Presses Universitaires de France.

Hand, S. (1996) 'Shadowing Ethics: Levinas's View of Art and Aesthetics', in *Facing the Other. The Ethics of Emmanuel Levinas*, ed. S.

Hand, London: RoutledgeCurzon, pp. 63-89.

Heidegger, M. (2002 [first delivered 1935, published 1960]) ‘ The Origin of the Work of Art ’, trans. A. Hofstadter, in *Martin Heidegger, Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, London: Routledge, pp. 143-212.

Heidegger, M. (1987 [1953]) *An Introduction to Metaphysics*, trans. R. Manheim, New Haven and London: Yale University Press.

Heidegger, M. (1996 [1984]) *Hölderlin’s Hymn ‘The Ister’*, trans. W. McNeill and J. Davis, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Lacoue-Labarthe, Ph. (1990 [1987]) *Heidegger, Art and Politics. The Fiction of the Political*, trans. C. Turner, Oxford: Blackwell.

Marion, J.-L. (2000) ‘ The Voice without Name: Homage to Levinas ’, in *The Face of the Other and the Trace of God*, ed. J. Bloechl, New York: Fordham University Press, pp. 224-42.

Marion, J.-L. (2007 [2003]) *The Erotic Phenomenon*, trans. S. E. Lewis, Chicago and London: University of Chicago Press.

Rosenzweig, F. (2002 [1921]) *The Star of Redemption*, trans. W. Hallo, Indiana: University of Notre Dame Press.

Žižek, S. (2005) ‘ Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence ’, in *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, eds Slavoj Žižek, Eric L. Santer and Kenneth Reinhard, Chicago and London: University of Chicago Press.

索引

《343个婊子的宣言》 ‘Manifesto of the 343 Bitches’ 54

G.W.F.黑格尔 Hegel, G.W.F. 2, 18, 20, 47, 56, 73,
87, 95

阿尔伯特·爱因斯坦 Einstein, A. 14

阿尔弗雷德·德雷福斯 Dreyfus, A. 11, 103

《阿加达》 Aggadah 80, 90, 93

阿兰·巴迪欧 Badiou, A. 115-17

阿兰·芬凯尔克劳特 Finkielkraut, A. 105-6

埃德蒙德·胡塞尔 Husserl, E. 1, 5, 11, 12-13, 15,
23-6, 46, 56, 95-6

爱欲 eros 45-6

《爱欲现象》 *Erotic Phenomenon, The* 112-13

安德鲁·都·布歇 Du Bouchet, A. 75

安瓦尔·萨达特 Sadat, A. 104

- 奥德拉德克 Odradek 120
- 奥斯维辛 Auschwitz 3, 91-2
- 《巴莱塔》 baraita 90
- 巴勒斯坦 Palestinian 104-7
- 巴黎 Paris 17
- 巴鲁赫·斯宾诺莎 Spinoza, B. 89
- 巴门尼德 Parmenides 70-1
- 柏拉图 Plato 2, 31-2, 38, 40, 59, 63-7, 88, 95-6
- 保尔·瓦莱里 Valéry, P. 11
- 保罗·策兰 Celan, P. 6, 74-6
- 《保罗·策兰:从存在到他者》 ‘Paul Celan: From Being to the Other’ 75
- 保罗·利科 Ricoeur, P. 19-20, 81
- 暴力 violence 119-21
- 《暴力与形而上学》 ‘Violence and Metaphysics’ 46-7, 59
- 暴露 exposure 53
- 北约 NATO 96-99
- 被动性 passivity 12, 46
- 《被给予:朝向一种给予性的现象学》 *Being Given: Towards a Phenomenology of Givenness* 112
- 《别样于存在或越出本质》 *Otherwise than Being or Beyond Essence* 5, 17, 20, 28, 32, 47-63, 66, 74, 85, 89, 91, 114, 121
- 《不安的生命:哀悼和暴力的力量》 *Precarious Life. The*

Powers of Mourning and Violence 117-19

超越 Transcendence 37, 41-2, 45, 73

《超越章句》 *Beyond the Verse* 104

臣服 subjection 53

仇外 xenophobia 99

《从灵异到圣洁》 *Du sacré au saint* 79, 89

脆弱性 vulnerability 117-19

存在论 ontology 24-5

《存在与时间》 *Being and Time* 24, 77

存在主义 existentialism 33

达沃斯 Davos 13-15

大屠杀 Holocaust 12; 亦见大屠杀 Shoah

大屠杀 Shoah 2, 5, 17, 51, 69, 87; 亦见 Holocaust

丹尼尔-亨利·康维勒 Kahnweiler, D.-H. 67

道德 Morality 37

德语 German 10

蒂娜·钱特 Chanter, T. 111, 114-15

东方犹太人师范学院 École Normale Israélite Orientale
16-18, 79

俄国 Russia 97-8

俄国人 Russian 9-10

《俄国—中国之争与辩证法》 ‘Russo-Chinese Debate and
Dialectics, The’ 97

- 恩斯特·卡西尔 Cassirer, E. 14-16
- “二战” Second World War 5, 11, 51, 82, 97
- 法国哲学学会 French Philosophical Society 18
- 法林博斯特尔 Fallingbostel 16-17
- 法西斯主义 fascism 69
- 法语犹太人知识分子论坛 Colloquium of French-Speaking
Jewish Intellectuals 18, 79, 85-6, 89-90
- 繁衍 fecundity 45-6
- 《反思希特勒主义哲学》 ‘Reflections on the Philosophy of
Hitlerism’ 28-9
- 非人 inhuman 120
- 非言说(消解) unsaying 61
- 非-真理 non-truth 73
- 斐德罗篇 Phaedrus 59
- 否定性 negativity 121
- 弗莱堡 Freiburg 23, 27
- 《弗莱堡,胡塞尔和现象学》 ‘Freiburg, Husserl and Phe-
nomenology’ 24
- 弗兰克·罗森茨威格 Rosenzweig, F. 67-8
- 弗朗茨·卡夫卡 Kafka, F. 120
- 弗里德里希·荷尔德林 Hölderlin, F. 76-7
- 弗里德里希·尼采 Nietzsche, F. 29-30
- 父性 paternity 113
- 盖世太保 Gestapo 16

- 高等研究应用学院 *École Pratique des Hautes études* 18
- 《革马拉》 *gemara* 80, 90
- 革命 *revolution* 115-17
- 公正 *justice* 32, 43-4, 56-8, 87, 94, 121
- 孤独 *solitude* 33
- 《关于人道主义的书信》 *Letter on Humanism* 30
- 《关于肉身和它的兴奋》 ‘*Concerning the Flesh, and Its Arousal*’ 112
- 国际联盟 *League of Nations* 16
- 国家 *State* 96
- 国家社会主义 *National Socialism* 15-16, 23-4, 27, 51, 69, 71, 97-8, 103, 116
- 哈尔科夫 *Karkhov* 10
- 哈卡名 *Hakhamim* 81
- 《哈拉卡》 *Halakhah* 80, 90, 92
- 孩子 *child* 113
- 赫尔曼·科恩 *Cohen, H.* 14-15, 67
- 亨利·柏格森 *Bergson, H.* 2, 24-7, 33
- 后-犹太复国主义 *post-Zionism* 118
- 《胡塞尔现象学中的直观理论》 *Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology, The* 26
- 华约 *Warsaw Pact* 97, 99
- 话语 *disclosure* 65, 69, 75
- 怀疑主义 *scepticism* 24, 26, 94
- 欢迎 *welcome* 110-12

《欢迎辞》 ‘Word of Welcome, A’ 110

《火带来的灾害》 ‘Damages Due to Fire’ 89

基督教 Christianity 88, 98, 101

家庭 family 45-6

《艰难的自由》 *Difficult Freedom* 27, 88, 98, 100-4, 119

见证 witness 57-8

交互性 reciprocity 89

结构主义 structuralism 3, 19, 83

解放 Liberation 82

解经 exegesis 83

《今日犹太思想》 ‘Jewish Thought Today’ 98

《精神》 *Esprit* 28, 102

精神分析 psychoanalysis 55

救赎 redemption 32

《救赎之星》 *Star of Redemption, The* 67

《就在这一刻这部作品中我在此》 ‘At This Very Moment
in This Work Here I Am’ 61, 114

卡尔·冯·克劳塞维茨 Clausewitz, C. von 90

考纳斯 Kaunas 9-10, 17, 84

可逆性 reversibility 90

《克雷米厄法案》 Crémieux Decree 103

克洛德·列维-斯特劳斯 Lévi-Strauss, C. 81

《空间不是一维的》 ‘Space is not One-dimensional’

- 口语表述 orality 86
- 困扰 obsession 54-6
- 拉什 Rashi 87
- 《莱昂·布伦士维格的日记》 ‘Diary of Léon Brunschvicg, The’ 101
- 勒内·笛卡尔 Descartes, R. 2, 37, 39, 43
- 冷战 Cold War 96-8
- 离散 diaspora 100-1, 106
- 《理想国》 *Republic* 65, 95
- 立陶宛 Lithuania 9-10, 17
- 立体主义 Cubism 68
- 列夫·托尔斯泰 Tolstoy, L. 10
- 列夫·托洛斯基 Trotsky, L. 10
- 邻人 neighbour 55
- 《邻人: 对于政治神学的三个探询》 *Neighbor. Three Inquiries in Political Theology, The* 119-21
- 《邻人与他者怪物: 一种伦理暴力的诉求》 ‘Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence’ 119
- 流放 exile 74
- 六日战争 Six-Day War 21, 102-4
- 路先·列维-布留尔 Lévy-Bruhl, L. 14
- 伦理学 ethics 5, 37-8, 86, 94
- 《伦理学: 论对恶之理解》 *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil* 115-17

《论胡塞尔的〈观念〉》 ‘On Ideen, by E. Husserl’ 23

《论日内瓦精神》 ‘On the Spirit of Geneva’ 97

《论逃离》 *On Escape* 16, 27-9

论题化 *thematization* 57

《论文字学》 *Of Grammatology* 59

罗伯特·密斯哈黑 *Misrahi, R.* 89-90

马丁·海德格尔 *Heidegger, M.* 1, 3, 5, 6, 11-16, 23-7, 29, 30-1, 33, 36, 39-41, 46, 48, 64-5, 68-71, 73-5, 87, 95-6, 107, 114, 117

《马丁·海德格尔和存在论》 ‘Martin Heidegger and Ontology’ 24

马克思主义 *Marxism* 31

马萨达 *Massada* 105

马塞尔·莫斯 *Mauss, M.* 14

马塞尔·普鲁斯特 *Proust, M.* 2, 6, 11, 69-71

马歇尔计划 *Marshall Plan* 95

毛泽东 *Mao Zedong* 97, 116

《没有名字的声音》 ‘Voice without Name, The’ 112-13

米歇尔·莱里斯 *Leiris, M.* 71-2

《密西拿》 *Mishnah* 80, 90

面容 *face* 4, 33, 42-4, 118-21

命令 *command* 43-4

摩西 *Moses* 67

陌生人 *stranger* 40

莫里斯·布朗肖 *Blanchot, M.* 6, 11-12, 19, 72-5, 78

- 莫里斯·普拉迪内 Pradines, M. 11
- 穆斯林 Muselmann 120
- 楠泰尔 Nanterre 19-20, 81
- 内部性 interiority 50
- 尼基塔·谢尔盖耶维奇·赫鲁晓夫 Khrushchev, N.S.
97, 99
- 《纽约时报》 *New York Times* 118
- 女性 feminine 34, 41-2, 45, 54, 114-15
- 女性主义 feminism 21, 54
- 欧洲中心主义 eurocentrism 21
- 《偶然性, 霸权, 普遍性》 *Contingency, Hegemony, Univer-*
sality 119
- 偶像崇拜 idolatry 86
- 《偶像与距离》 *Idol and Distance, The* 112
- 普遍主义 universalism 86, 98, 121
- 普世以色列人联盟 Alliance Israélite universelle 16
- 祈祷 prayer 77
- 启示 revelation 37
- 亲近 proximity 54-6, 87, 121
- 亲密 intimacy 42
- 《全然别样》 ‘Wholly Otherwise’ 47, 58-61

- 让·阿特兰 Atlan, J. 68
- 让·皮亚杰 Piaget, J. 14
- 让-保罗·萨特 Sartre, J.-P. 56, 65-6
- 让-克劳德·米尔纳 Milner, J.-C. 120
- 让-吕克·马里翁 Marion, J.-L. 112-13
- 《人道主义和无端由》 ‘Humanism and Anarchy’ 103
- 人民阵线 Popular Front 16
- 《仁爱导论》 *Prolegomena to Charity* 112
- 《认同的方式》 ‘Means of Identification’ 101
- 萨布拉和夏蒂拉 Sabra and Chatila 105
- 萨沙·索斯诺 Sosno, S. 68
- 散文 prose 43
- 沙罗摩·马尔卡 Malka, S. 106
- 社会学 sociology 55
- 社会主义 socialism 33
- 《声音与现象》 *Voice and Phenomena* 59-60
- 圣经 Bible 2, 81
- 诗歌 poetry 43, 74-7
- 《诗人的眼光》 ‘Poet’s Vision, The’ 73, 75
- 《时间与他者》 *Time and the Other* 18, 28, 32-4
- 《实存与实存者》 *Existence and Existents* 18, 28, 30-2,
33, 95
- 《世界报》 *Monde, Le* 109
- 世界犹太复国主义组织 World Zionist Organization 11
- 受难 suffering 91

- 《书写与差异》 *Writing and Difference* 59
- 斯拉沃热·齐泽克 Žižek, S. 119-21
- 斯特拉斯堡 Strasbourg 10
- 死亡 death 33
- 颂诗 hymn 77
- 苏格拉底 Socrates 95
- 苏萨尼 Chouchani 18, 79
- 所说 said 51-4, 61
- 索邦大学 Sorbonne 20
- 索伦·克尔凯郭尔 Kierkegaard, S. 2, 44, 116
- 他人 Other 5, 32, 38-44, 50, 69-72, 87, 113, 115
- 他异性 alterity 33, 39
- 塔木德 Talmud 2, 6, 18, 79-93, 101, 106
- 《〈塔木德〉九讲》 *Nine Talmudic Readings* 79
- 《〈塔木德〉四讲》 *Quatre lectures talmudiques* 79, 88
- 唐纳德·拉姆斯菲尔德 Rumsfeld, D. 118
- 特米奴 temimut 89
- 替代 substitution 4, 56-8, 89
- 同一 same 39-41, 50
- 痛苦 pain 32
- 图像 image 66-8, 73
- 外部性 exteriority 36, 50
- 威廉·莎士比亚 Shakespeare, W. 2, 31, 63, 70
- 《为了一种犹太人道主义》 ‘For a Jewish Humanism’ 101

为-他者-之存在 Being-for-the-Other 55, 85

维希 Vichy 11, 103

《文学空间》 *Space of Literature, The* 73

“我在此” ‘Here I Am’ 56-7

无神论 Atheism 86

无限 infinity 37, 57, 85

五月学潮 May'68 19, 102-3

西奥多·赫茨尔 Herzl, T. 11

西蒙娜·德·波伏瓦 Beauvoir, S. de 54

希伯来文 Hebrew 51

希特勒主义 Hitlerism 16, 29, 82, 85, 91

夏蒂拉 Chatila 参见萨布拉

《现实及其阴影》 ‘Reality and its Shadow’ 65-6, 69-70

现象学 phenomenology 12-13, 38

享受 enjoyment 33, 41-2

《向列维纳斯致敬》 ‘Homage to Emmanuel Levinas’ 110

《像世界一样古老?》 ‘As Old as the World?’ 86

《形而上学导论》 *Introduction to Metaphysics, An* 77

雅各 Jacob 89, 98

雅克·德里达 Derrida, J. 2, 21-2, 46-8, 50, 52, 58-61, 84, 110-12

亚伯拉罕 Abraham 57, 98

亚里士多德 Aristotle 38-9

- 亚历山大·科耶夫 Kojève, A. 18, 20
- 亚历山大·谢尔盖耶维奇·普希金 Pushkin, A.S. 10
- 亚洲的 asiatic 98
- 延异 différance 22, 59, 60
- 言说 saying 51-4, 61
- 《一种为成人的宗教》‘Religion for Adults, A’ 86
- 伊曼努尔·康德 Kant. I. 14-15, 38, 82, 115
- 以撒 Isaac 98
- 以色列 Israel 6, 20-1, 91, 101, 103-6, 111
- 《以色列和以色列的宗教》‘State of Israel and the Religion of Israel, The’ 102
- 艺术作品 artwork 5-6, 43, 63-78
- 意第绪语 Yiddish 10
- 意识 consciousness 31
- 《异形》alien 120
- 《应许之地或许可之地》‘Promised Land or Permitted Land’ 86, 106
- 《永别了,列维纳斯》*Adieu to Emmanuel Levinas* 110-12
- 尤金·芬克 Fink, E. 56
- 犹太复国主义 Zionism 3, 6, 82, 98, 100-1, 104-7, 111
- 犹太国家 Jewish State 102
- 犹太教/犹太主义 Judaism 9, 87, 98, 101-3
- 游牧 nomadism 73
- “有” ‘there is’ 31, 33, 73, 120
- 《诱惑的诱惑》‘Temptation of Temptation, The’ 86, 88
- 《与胡塞尔和海德格尔一起发现实存》*Discovering*

- Existence with Husserl and Heidegger* 18, 24-5
- 吁求 appeal 113
- 语言 language 43, 46, 49-50, 55
- 《原则和面容》 ‘Principles and Faces’ 97
- 约瑟夫·斯大林 Stalin, J. 95
- 阅读 reading 46
- 《灾异的书写》 *Writing of the Disaster, The* 75
- 《在诸民族的时代》 *In the Time of Nations* 79
- 责任 responsibility 12, 37, 90
- 赠予 donation 112-13
- 詹姆斯·乔伊斯 Joyce, J. 84
- 战争 war 37, 51, 89-90, 95
- 哲学学院 Philosophical College 32
- 《真理的本质》 *Essence of Truth, The* 65
- 真人秀 *Truman Show, The* 120
- 政治 politics 37, 55, 94-108
- 《政治在后!》 ‘Politics After!’ 104, 111
- 直观 Intuition 26
- 中国民族主义 Chinese nationalism 97-8
- 朱迪斯·巴特勒 Butler, J. 117-20
- 主从关系 subordination 53
- 主体性 subjectivity 91
- 《自述自我》 *Giving an Account of Oneself* 119
- 自由 freedom 23, 31, 33, 40, 80-1
- 《自由和命令》 ‘Freedom and Command’ 95-6, 97, 105

宗教 religion 91

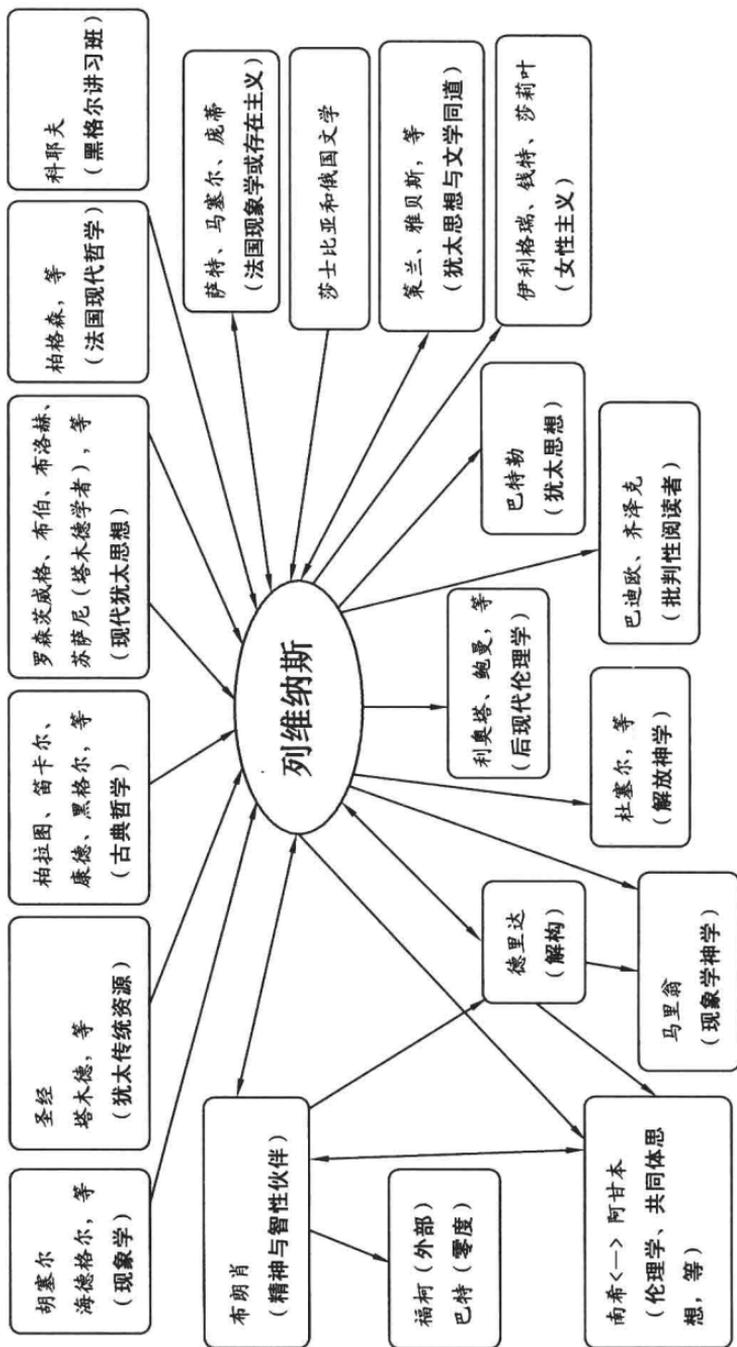
总体 totality 50

《总体与无限》 *Totality and Infinity* 5, 19, 33, 36-48,
51, 85, 87-9, 115, 118, 120-1

《最后一个说话者》 *Last One to Speak, The* 75

伊曼努尔·列维纳斯思想源流简图

王嘉军 绘



阅读列维纳斯：聆听一种朝向他者的语言

芬 雷

（青年学术团体“泼先生”发起人之一）

伦理先于自由潜入自我之中。

——列维纳斯

一种永恒的语言，没有我也没有你，只有他，只有它，你看到了吗，只有她，这就是全部。

——保罗·策兰

初读列维纳斯，源于那本名为《上帝·死亡与时间》的小书。虽然是本小书，对于当时的我而言，却几乎是一件不可能的事情。甚至说，在那样一个二十岁的年纪，就连阅读本身也是不可能的。

年轻时期读书，除了应试学习之外，凡意趣所致，就像手机游戏里的贪吃蛇一样，为着一个飘忽不定的点状物体而四处乱撞。于此情形之下，阅读本身仿佛只是年轻的躁动不安的内心，在手机屏幕大小的狭小空间里自我撞击的火星光电而已。语词、标点、句子，如同浮在天空的风筝，尽管你的那颗阅读的内心始终紧绷着，但它们足以逼近你的极限，甚至让所有紧绷着的线索纠缠在一起，犹如一团乱麻。

阅读，就是一场历险。而且，在列维纳斯的意义上，还是一

场伦理的历险。

在阅读这里,应用列维纳斯的语句,可以说,伦理开启于死亡,而死亡开启于他者的面容。特别是对那些已然逝去的作者,当其面容以声音、神态、叹息、沉默等的另外一种形象出现在读者面前时,这种伦理的感触尤其明显。然而,不是所有的作者都已“死”了吗?!书籍,不管是在罗兰·巴特还是在尼采面前,亦不管是在写作还是在阅读面前,仿佛一个遗迹,一个带有死亡气息、同时又在萌动复活的遗迹。

就像圣经里的那个典故,当我们阅读时,我们面对着的其实是一个裂开的空穴。这或许即是书籍的魅力:一个有限的空穴,一个以有限书写无限的开口;一个存在的场景,一个以存在聆听非在的神姿。也正是藉由如此开口、如此神姿,阅读开启一场伦理的历险,而这场历险的全部内容,关乎那个所谓的“他者”,因此也关乎聆听一种朝向他者的语言。

如果说年轻时期阅读的不安分,只是初读列维纳斯之不可能的一个缘由,那么另外一个更为重要的缘由则是朝向他者的困难。于这份困难的意义上,对列维纳斯的阅读,也许应该从那本名为《论逃离》的书开始,而不是《上帝·死亡与时间》。

《论逃离》的写作时间是1935年,那个时候,海德格尔辞去弗莱堡大学校长职务不久,一本海德格尔所著为纳粹统治进行哲学许诺的名为《形而上学入门》的书籍及时出版,希特勒刚刚担任德国元首兼武装力量的最高统帅,列维纳斯还没有应征入伍,因此还没有被德军俘虏,也没有被关押在战俘营长达五年之久……在那样一个充满记忆和预感的时间里,列维纳斯的逃离,凝重而决绝,紧迫而忧虑。这是一种既要坚持自身,同时又要逃离自身的请求,而如此逃离的深层原因,却是向列维纳斯自己

“发出一个离开海德格尔世界的邀请”。

朝向他者的困难,对于年轻如我的初读列维纳斯的人来说,一如写作《论逃离》时期的列维纳斯自己。坚持自我,又逃离自我,而在坚持和逃离之间,最终将自我陷入一个泥沼之中,难以自拔。这种存在主义式的困难,就像镜中的影像要从镜中逃到现实世界,果实里的果核要击穿坚硬的果皮逃到土壤深处。而这似乎还不是最要命的。最要命的是,你在阅读的忽然之间,察觉到所谓的“他者”有可能就是你所熟识的或者不怎么熟识的某一个人:那个曾与你擦肩而过的路人,那个始终在身边却始终不了解的邻人,那个永远与你四目相对的家人,那个有时欢笑有时嫌隙的友人,也可能就是作者自己,一个已死者,一个幽灵,一个看不见其面容却能感知他的声音、神态、叹息、沉默等的另外一种形象的非在之人。当然,还可以是更多的人。如此更多的人将自我围追堵截在坚持和逃离之间的窄巷里,他们就像存在的“债主”一样,在自我面前计算着成本和利息,并以这样的方式把时间塑形为了一本账簿。

当债主来敲门,当时间的账簿持续被翻阅和书写,存在的困难,朝向他者的困难,就开始在自我的海洋制造风暴和漩涡。它不仅要像将青春期一样的巨鲸从海底抛向天空,还要将那艘装满信号弹的救生艇击打粉碎。这种存在主义式的困难,将自我置于一个不明就里的紧张状态之中,自由摆布,肆意质询,而丝毫不论此时的自我或许不能够回答,不足以言说,不可能见证。甚至说,在那个时候,二十岁的年纪,真正要逃离的从来不是自我,而是他者这个近乎永恒到来的集体形式。这是初读列维纳斯之际,我所体会到的朝向他者的根本难题。

然而,他者果真是我所想的那样吗?就像瓦莱里曾经写下

的,作为“最令人困惑的深渊,最频繁出现的问题,最狡猾的障碍”的他者?或者如德里达在《暴力与形而上学》一文中所说,我们习以为常的他者也许恰恰是逃离过程中制造难题的乱源:“他者是否只是一个无概念的普通名词呢?不过首先也许要问的是:它是一个名词吗?它既非形容词,亦非代词,它还不是普通的名词,因为它拒绝一般意义上的他者、别人和任何的定冠词范畴。最重要的,它也不是个复数。”那么,他者是谁?如果它不是这一切。而恰恰是在追问他者是谁的问题上,同时也是在阅读列维纳斯如何可能的问题上,伦理的历险,犹如阅读一样,从一种存在的急迫变化为一种非在的绽出。如此存乎阅读之中永恒在先性的非在的绽出,用列维纳斯的一个说法来形容,乃是“阅读的忧郁灵魂”。

“书写即是死亡”(语出列维纳斯《论布朗肖》,下同),阅读也是一样。阅读,让死亡无以完结,让“作品所引发的存在的无尽窸窣”再次发声,因此,阅读也是对自我无以最终把捉之死的无限练习,是对不可发声的沉默的无歇呈诵。也就是说,阅读本身就是逃离自身的,它以一种否定性的、无秩序的、无人称的无限性开启一场伦理的历险。

于是,伦理就像书写,就像阅读,而他者的面容就像一本书。在书写、阅读之中去把捉那不可把捉的他者,也就意味着一次又一次地书写和一遍又一遍地阅读。这个无限的他者,在成为列维纳斯所谓大写的他者(上帝)之前,其实还是列维纳斯在1971年发表在《文学半月刊》上一篇关于布朗肖的谈话中所提及的,布朗肖的语言:一种引作者和读者一并进入其中历险的语言,一种不断地被他者的陌异性声音妨碍的语言,一种因歧异性而无以让世界安宁入睡的语言。无论如何,如此无限的他者,将伦理

的历险变化为一场伦理的关乎历险的练习。它让他者延迟，并在如此延迟之中，允诺自我无限的歧异性。阅读，于是变化成一场从他者到无限的星际旅行，犹如旅行者 1 号探测器那样。

从 1977 年旅行者 1 号探测器发射升空至今，37 年的时间里，探测器上面录制的 55 种来自地球的语言重复播放，如此声响，对于无穷尽的宇宙而言，犹如不存在的呢喃。这也是多年之后，当我重新阅读列维纳斯的《上帝·死亡与时间》这本小书时所感触到，阅读的呈诵：呢喃、嗡鸣、沉默的噪响，既在太空中，也在书本中。

Emmanuel Levinas, by Seán Hand, ISBN: 0-415-40275-0

Copyright © 2009 by Routledge.

All Rights Reserved. Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group.

本书原版由 Taylor & Francis 出版集团旗下 Routledge 出版公司出版,并经其授权翻译出版。版权所有,侵权必究。

Chongqing University Press is authorized to publish and distribute exclusively the Chinese (Simplified Characters) language edition. This edition is authorized for sale throughout Mainland of China. No part of the publication may be reproduced or distributed by any means, or stored in a database or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

本书中文简体翻译版授权由重庆大学出版社独家出版并仅限在中国大陆地区销售。未经出版者书面许可,不得以任何方式复制或发行本书的任何部分。

版贸核渝字(2013)第 321 号

Copies of this book sold without a Taylor & Francis sticker on the cover are unauthorized and illegal.

本书封面贴有 Taylor & Francis 公司防伪标签,无标签者不得销售。

封面设计:史英男 刘 骥

 荒島書店

L

人，伦理地寓居。

我们阅读列维纳斯，不止要把其思想当成是一种对20世纪狂风暴雨般的观念和政治的探询之典范，更要把其看作是一种持续的批判性实践的绝佳案例，以及一种关系到我们的存在之目标和终点的根本的和无尽的伦理教导。

 **Routledge**
Taylor & Francis Group

ISBN 978-7-5624-8419-6



9 787562 484196 >

定价：28.00元