

言说的伦理：后期列维纳斯论语言和他者的关系

董 玉

浙江大学哲学学院，浙江 杭州

收稿日期：2025年11月19日；录用日期：2025年12月10日；发布日期：2025年12月24日

摘要

现象学关于时间问题的探讨突出同时性显现，这意味着他者只有经由主体的同一才能获得表达。鉴于“所说”的同时性导致了语言之中无他者，同属现象学传统的列维纳斯批判现象学前辈的立场，突出“言说”对“所说”的超越。但他并不因此赞同结构-后结构主义脱离时间性来探讨语言自身的物性。在列维纳斯眼里，他者问题始终关涉人的精神和时间性，但他人只能在历时性的言说中而不是同时性的所说中通达。言说以踪迹的方式指向他人的面容，主体在其绝对被动性中给出为他的、能动的伦理。在物性的时代，我与他的伦理关联超越了物性语言的非人表达，并在当代哲学略显冷漠的异托邦中给出了人性的方案。

关键词

列维纳斯，言说，伦理，所说，他性，人性

The Ethics of Saying: Levinas' Later Thoughts on the Relation of Language and the Other

Yu Dong

School of Philosophy, Zhejiang University, Hangzhou Zhejiang

Received: November 19, 2025; accepted: December 10, 2025; published: December 24, 2025

Abstract

Phenomenology's discussion on time highlights the simultaneous manifestation, which implies that the Other can only be given through the identity of the subject. Given that the simultaneity of "Said"

leads to the absence of the Other within language, Levinas, who belongs to the phenomenological tradition, criticizes the stance of his predecessors, emphasizing the transcendence of "Saying" over "Said". However, he does not thereby agree with the structuralism and post-structuralism approach of discussing the materiality of language independently of temporality. In Levinas' view, the issue of the other is always related to human spirit and temporality, although the Other can only be reached through diachronic Saying rather than simultaneous Said. Saying points to the face of the other in "Trace", and the subject, in its absolute passivity, offers a for-the-Other, active ethics. In the age of materiality, the ethical connection between I and the Other transcends the inhuman expression of material language and offers a humanistic solution to the contemporary heterotopia.

Keywords

Levinas, The Saying, Ethics, The Said, Alterity, Humanity

Copyright © 2025 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

在笛卡尔以来的法国哲学的演进中，语言和他者最初都作为意识的附属物出现，最终出现的则是语言的自主与他者的解放的殊途同归。就像萨特和梅洛 - 庞蒂哲学一样，列维纳斯哲学也源自现象学传统，但他深刻地批判胡塞尔和海德格尔的现象学及其在法国的拓展，认为他们由于强调主体的同一而否定了他者的地位。在这一进程中，列维纳斯对绝对他者的追求为语言的自主打开了新的维度。然而，他并不因此赞同结构 - 后结构主义者关于人在语言中的消失的主张。在福柯和德里达等人那里，语言的自主、自足地位获得了极度的提升，它彻底摆脱了思想的支配而成为非人的他者。列维纳斯哲学关于绝对他性的探讨始终围绕人性展开，它为我们揭示的是语言作为他者的自主性的一个新维度。他在其后期思想中阐述了一种言说的伦理，特别突出“言说”(le Dire)对“所说”(le Dit)的超越。这是一种与现象学传统既有联系又有分别，同时拒绝认可结构 - 后结构主义的姿态。

2. 所说与同时性：他者和精神的没落

笛卡尔以来的法国主体哲学基本上坚持内在意识优先于外部存在、自我优先于他者的观点，作为表达内在思想工具的语言在它看来是处在从属地位的他者，而与直接表达相距最远的文字尤其处在哲学探讨的边缘地带。这是一种关于语言的工具主义或技术主义立场。在 20 世纪上半叶，法国现象学坚持一种主体中心论，它围绕纯粹意识或是身体意识展开，开始部分地承认语言的自主性，然而，只是在 20 世纪六十年代以来，伴随着以结构 - 后结构主义为代表的主体终结论的出现，语言才真正获得了自身的厚度。从纯粹意识经由身体意识到无意识的演变意味着意识的失能，在这一过程中，语言作为他者获得了无人性的绝对性，这主要体现为文字彻底脱离思想意识而处于无序运作中。问题在于，语言具有的脱离思想的他性只能是基于逻各斯中心论批判，尤其是声音中心论批判的无人性的文字吗？列维纳斯的他者现象学关于语言的分析是一个例外。他将言说视为超越的表达，而被超越的是所说或传统哲学的本质化表达。在他看来，所说同一化他者，其根本症结在于让一切同时显现。超越所说的关键并非断然放弃对人性的探讨，因为取代所说的言说关涉的是区别于存在的伦理的维度。

列维纳斯批判哲学中再现(représentation)对于他者的同一化，而认为这一倾向扎根于作为所说的哲学语言本身。在他看来，自笛卡尔以来的法国哲学着眼的不是事物自身的显现，而是在认识过程中与真理

相符的再现。再现所依据的不是类似物自体的实在，而是主体意识的理性判断，是没有他人的、同一主体的判断。认识是同一主体的再现，而由此出发的思的哲学无论多么深刻，总是无法给出他者的他性。列维纳斯将再现视为追求原初显现的哲学的共同特征，不论认识论还是存在论都是同一哲学，都旨在同一化他者，其中海德格尔所说的与他人共在仍然是不顾他人的他性的再现。进一步地，同一哲学的根本症结在于哲学语言本身的“宣教性的逻各斯”(logos kerygmatique)。在这种作为所说的语言中，语词不仅仅是意义的符号或者表示，它本身就在语言中释放着史诗般的同一效应。在语词中存在的同一场并非基于某种相似的原理，它深刻地位于已然被说出的话语之中，后者作为先于表达的神秘图示和先决信念通过将“那一个”(cela)指称为“这一个”(ceci)来同一化事物([1]: p. 62)。列维纳斯将以往的哲学语言称为所说。所说以其同时性(synchronie)禁锢了任何非本质的显现，而且一并取消了主体的能动性和他者的他性。所说之中没有超越，哪怕胡塞尔那里先于语言和社会编码的、前述谓判断的“做出”也并不能逃离所说的支配([1]: p. 63)。

所说源于本质和本质化，它以其显现的同时性(synchronie)来消解他者。列维纳斯明确表示：“本质，作为同时性：聚集在一处”([1]: p. 245)在他看来，本质化并不像传统哲学追求的那样使得事物经由存在自身显现，它是一种将他者去神秘化，并经由存在之光的重新整合来安置“他者”的同一权力。这一权力并非来自于某种自由意志，而是印刻在所说之中，任何表达都离不开存在的安置。海德格尔对于存在论的深入探讨只是拓展了同一化权力的支配范围，在存在和存在者之间，并不存在他所说的根本的、超越性的差异。列维纳斯用同时性表示事物在存在中聚集并主题化显现的方式，且认为所说的同时性渗透了以往哲学的每一种可能探讨。无论哲学探讨的领域多么遥远神秘，都无法摆脱被同时化呈现的命运，都无法离开主题化的在场。他盛赞柏格森通过绵延对新和异的发掘，但认为后者经由意识的所予最终难逃“智力的狡诈”、“存在之光的中介”和“否定方式的示意”，并最终位于同时化的呈现中[2]。被禁锢在所说之内的哲学并不能超越同一性，因为同时性排除了神秘的他者，并构成没有超越的动词的名词系统。

所说的同时性意味着语言的名词化，它排除了超越的动词。结构-后结构主义哲学揭示了语言脱离主体运作的物质性，解放了语言尤其是文字这一他者。但是，列维纳斯对他性的追求并不着眼于语言具有的脱离人的独立性，他是通过揭示同时性对超越性的桎梏，将问题的重心放在揭示名词性是如何限制动词性的。在他看来，结构-后结构主义对语言的探讨没有突破所说的同时性，因为语言依然会进入某种语境并沦为同一的表达；而仅专心于独立、实在的文字无非是对问题的逃避，并忽视了人对于哲学的重要意义。所说的同时性将陈述名词化，这意味着：语言在宣教性的传说(fable)中呈现出一个结构，其中任何超越性的动词都被逐条逐项地列在同时性的系统中，且诸项的关系是元素之间的并置([1]: pp. 101-102)。语言表达中的各项都可以在这一名词化的系统中找到参照，人与物都能够根据参照被理解。现象学对于时间本身的探讨、对于实事本身的追求离不开对先在语词的参照，并不能给出超越的动词。在列维纳斯看来，动词外于存在论，它位于伦理的领域并启发着精神的极端可能性。

伦理是超越所说的精神，它给出的是人的能动性。与后结构主义者德里达的观点相应，列维纳斯同样认为哲学语言不可能通过自身实现超越，因为任何表达总是所说。然而不同于德里达的消极应对，他主张用伦理的言说打破表达的同时性。按照他的看法，在存在论中的超越已经是被名词化了的动词，后者并不能脱离所说的同时性结构揭示实事本身。如此一来，真正的动词需要逆转存在论的逻各斯，突破不变的本质，并进入伦理的领域，“本质的裂隙就是伦理，它超越所说”([1]: p. 30)。列维纳斯所谓的伦理并不隶属于传统哲学的学科门类，它并不被某种终极的伦理经验所规定，也并不提供既定的道德准则。伦理学超越存在论，而这一超越不同于康德在实践理性中对理论理性的超越，因为阐明道德律令的努力并没有脱离所说的逻辑。在列维纳斯看来，伦理超越的方式是人不断从存在之满溢即“纯有”(il y a)中

实显从而与他人关联，因而伦理不是自由意志的一劳永逸的行为，它也没有任何存在论规定可以依靠。与存在的绝对充实相对，伦理意味着精神的、能动的自由；在主体被高度质疑的时代，列维纳斯旨在通过伦理学为人的能动性争取空间。

对于列维纳斯而言，他者超越所说的同时性并位于伦理的领域，而伦理意义上的他者就是他人。所说的同时性造就了基于真理的存在论，但也使得一切基于同一的显现结构，并因此摧毁了他性，事物聚集为存在的统一体。打破同时性的关键在于重新审视人的精神，从而建立与他者的关联，后者正是不同于存在论的伦理学，而精神与他者的关系正是主体与他人的关系。他人使得主体实现对“纯有”的绝对超越，因为他将主体的精神性解放为“为他”的他性，“绝对的他者，就是他人”([3]: p. 10)。外于所说，他人并不作为某种可被阐释的主题，他是对立于所说的面容，面容以其不可见的神秘性摧毁了被所说支配的主体的同一性。被他人解放的主体精神失去同一性，但并不像在结构-后结构主义哲学中那样被分裂为四散的碎片并趋于消失，它恰恰因为摆脱了所说而重新塑造了自身的统一体。伦理学对存在论的超越是柏拉图日喻中太阳对于存在的超越，人在存在物中领会到的是太阳的光热和伦理的善，这对于哲学而言是比存在更高的使命。处在从主体性被高度弘扬的现象学到精神骤然消失的结构-后结构主义哲学的过渡时代，列维纳斯对所说的同时性的批判指引他开启了多元并立的精神的乌托邦。

在列维纳斯看来，所说的同时性贯穿 20 世纪法国哲学，它排斥他者，否定精神。基于对他者的追求，他对现象学和结构-后结构主义哲学中的同时性展开批判，试图恢复精神的地位。在他看来，尽管现象学对主体时间的深入分析还原并拓展了我思和我在的领域，但仍然停留在所说之中，而且关涉一种“关联词的同时性(*la synchronie du corrélatif*)”([1]: pp. 101-102, 143)。具体说来，能思-所思的意向性关联将一切主题化呈现，他人可以被意识或身体知觉统握。为了摆脱同一性，结构-后结构主义哲学家们不再探讨时间，将注意力指向语言的非人运作，后者由于不再探讨精神而呈现出“结构的同时性(*la synchronie d'une structure*)”([1]: p. 221)。列维纳斯坚持从人的精神和主体时间出发追求他者，但认为现象学对时间的深层剖析和细致展现将时间进行了“深度的去神秘化”，这就将意在展现他者和实事本身的时间之流纳入所说的结构。而结构-后结构主义哲学关于结构运作和文字游戏的关注将人进行了“高度的去神秘化”([4]: p. 168)，文本最终会被肆意运作着的权力结构支配，而给出真实性和他性的非权力仅仅停留在社会的边缘。通过对二者的批判，列维纳斯揭示了以往哲学“以存在论的目的论或者数学的功能主义”([1]: p. 152)为基础逻各斯的弊病，对他者的追寻势必要打开新的领域。

3. 言说与历时性——他性对同一性的超越

意识现象学关注时间的同一的在场显现，而纯粹意识的意向性隐含着作为知识之基础的理论指向。作为法国引进现象学的先驱，列维纳斯关注现象学对时间的探讨，但他更多关注他者时间。在他看来，胡塞尔的内时间意识基于能思-所思的意向结构，这一结构对时间之流的探讨具有综合性的理论指向，本来可以给出他性的滞留也被原印象的综合同一为了在场。时间之流中作为发生的“活的当下”不过是“使得起源和创造变为可以理解的概念”，而在其最底层构造中的“原-印象也不能离开意识”([1]: pp. 58-59)。列维纳斯指出，胡塞尔的意向性概念隐含着传统哲学中作为严格科学理想的目的性，这体现为意向活动总是以意向对象的“实在在场”为基础；全部的现象学意义因此已经在显明的理论性呈现中了([1]: p. 153)。意向性的理论指向贯穿着主体哲学的广博领域，其中人的伦理实践被归结为先验主体的主体间性，他人只是别一个自我而不具有他性。总之，意识现象学对于时间的细致探讨并没有揭示超越性，它借助理性或自然之光维护的是同一性：“时间性是本质或者原初的光，其中距离是着眼于同一体自身展开的。”([1]: p. 54)

身体现象学并没有改变主体的同一在场的本质，对身体意向性的探讨关注的仍然是主体的主动的、

积极的认识。身体一向被视为心灵的附属物，身体现象学发掘了身体知觉在意向活动中的重要作用。在梅洛-庞蒂那里，人是处境化的、有身体的实存，人的意识活动离不开身体实存，身体图示表示了人的原初经验的整体结构。在列维纳斯看来，梅洛-庞蒂对于身体的探讨并没有将重点放在主体自身的被动性，他不过使身体参与到了能思-所思的意识构造中，而这仅仅为胡塞尔的内在意识时间增添了可被理论化呈现的模棱两可性。模糊的身体知觉还是将一切主题化、同一化展现的知识而并无神秘性可言，它积极地参与时间的三维呈现[5]。本来作为他者的身体被纳入了“我思”知识的结构中。在列维纳斯看来，梅洛-庞蒂对于社会历史的探讨与他关于本体论的探讨并无二致，其中包含着“基础的历史性”([1]: p. 114)“社会性同知识一样没有打破意识的秩序，它同被知者粘连，并立即与任何可能的异质者相一致”[6]。我与他人的关系是我通过身体间性对他人的知觉，这仍延续着胡塞尔解决他人问题的基本精神。最终说来，列维纳斯的他者要求抛弃不论基于意识还是基于身体的在场的、主题化的、积极的认识，要求超越所说的同时性显现。

从感受性出发超越所说，给出主体性的言说。以往现象学对时间的探讨都没有摆脱所说的同时性，而在时间之流最深处的感受性在其理论化的呈现中拒绝着超越和他性。列维纳斯强调精神和动词性，并从感受性出发探讨他性的可能。在他看来，现象学并没有改变将感受性视为同一意识这一传统哲学观念，而对感受性的这种看法错失了其自哲学诞生之初的精神和真正的超越性。在所说之中，主体的感受性受到同时性的支配，主体并不具有外于所说的能动性。哲学家对超越性的追求沦为存在论运作的游戏，它压抑了真正的主体精神并使得一切变得毫不费力和无足轻重([1]: p. 61)。正如结构-后结构主义哲学所揭示的那样，文字压制了声音，物质盖过了精神，能动的主体性消解在文字的物质性中。对于列维纳斯而言，主体性并不被所说吞噬殆尽，而外于所说维度正在于主体性的诞生。主体的能动的感受性就是超出所说无声运作去言说，言说的声音脱离了所说运作的底层逻辑——存在论的、显现的、非此即彼的逻辑。列维纳斯对主体性的坚持使得他在时间性没落的哲学时代保留了现象学时间的可贵，给出一种超越自我存在的、他性的时间。

言说先于所说并为所说奠基，它在非-相关的、模棱两可的历时性之中。按照列维纳斯的看法，言说是绝对超越的、能动的表达，它先于所说的同时性。在所说之先并不类似于梅洛-庞蒂那里创造性的“言说的言语”对被言说的历史文字的超越，后者被列维纳斯归结为在所说同时性内部运作的动力性要素。言说的超越要求回到在现象学发生领域之前的时间，它先于母婴关系的情景和世界之肉的交织，直至“人类个体获得意义或权利的原始语义情形”[7]。言说质疑着通过存在论对事物进行主题化显现的合法性，它是对能够如此这般存在的先在赋权。尽管如此，言说并不因为超越所说而放弃时间，它与所说的离间关系恰恰构成了他性时间——历时性。历时性并不显现为异域的时间序列——后者依旧被所说的否定元素描述，它对所说的存在论时间的打破体现在感受性的非-相关性，“历时性的不对称性使得没有什么在相关性中被思考，即作为丢失可恢复的时间相继的同时性被思考”([1]: p. 143)。迥异于传统的逻各斯，言说以历时性的模棱两可实现对所说超越：它既“超逾”(au-delà de)存在，即超逾存在论和主题化的同一；又“不及于”(en deçà de)存在，即不及于相关项的对立和自我意识的形成。历时性是同一意识时间的时序倒错，它给出他性并将同一主体翻转为“为他”的被动精神。

言说的主体是肉身化的，它具有向他者敞开的绝对被动性。与梅洛-庞蒂等诸多法国哲学家一样，列维纳斯重视身体的作用，认为感受者的主体是具身化的肉体而并非虚无缥缈的幽灵；不同的是，他并没有将对身体的探讨与存在论结合起来并进而将身体转化为积极的能动性。在他看来，主体的肉身化最终意味着绝对被动性，身体截断了对他者的同一化，并敞开了迎接他者的可能性。具体而言，主体享受自身的实存，这意味着主体可以从世界中吸收物料或者元素来实现自身的满足。然而享受并不使得主体成为自我同一他者的场所，而是通过分隔给出自我和他人多元并立的“家园”。最终说来，这种分离的

享受基于肉身化主体的被动性，被动性正是主体脱离所说的灵性化体现，“被动性构成精神，这恰恰是他人在一者之中……是被灵性化的身体的隐喻”([1]: p. 109)。绝对被动的主体性着眼于他人而非自身，它具有高度的精神性但又自行剥离着自身的存在论本质。为了摆脱传统哲学对心灵的重视，列维纳斯认为主体的精神内核和根本的能动性在于“肺”的呼吸，而主体性是向他者敞开的、在与外部进行气体交换的无休止中的被动精神。

肉身化主体的言说是伦理的切近，它打破同一性给出他异性。对于列维纳斯而言，身体并不在现象学的同时性中展开为积极构造着的时间图式或者存在论的原始交织，而是在历时性中衰老着的肉体。自身的遭受是切实的、不可被同一意识还原的，否则人就会处在无意义的威胁之下——痛苦不再是痛苦，没有什么能触动存在论的统治。在他看来，摆脱存在论的言说的主体必然是在遭受之中的，而遭受苦难的意义就是将自身在言说中给予他人，就是伦理的切近。主体通过伦理的切近切开了所说同时性的阴霾，并解放了他异性“切近，打断了存在牢不可破的本质”([1]: p. 143)。在切近中言说，主体自身作为符号向着他给予，但主体的符号并不像在后结构主义那里一样被归结到文字游戏中，而是伦理的、真诚的意义符号。在此，主体和他人实现了对方的相互救赎：言说的主体丧失了将他者显现为对象的同一化权能而转变为独一无二的被拣选者，他人将主体从同时性中拉出，而主体也给出了他人的他性。对于列维纳斯而言，他性的解放与同一性的破裂同路，也与主体性的生成同路，主体和他人通过历时性的面容打破了传统哲学中同一与他者的矛盾和冲突。

他人是面容，它在历时性中通向善的现象学。伦理主体并不通过主体间性或者身体间性认识他人，而是在面容中切近他人。对于列维纳斯而言，面容指向包括他人之脸在内的整个身体，其中上演着可见与不可见的意义轮换。面容一方面是可见的，它经受所说的主题化；但它在被显现的同时回撤为不可见，留下不可被追忆的、过去的踪迹(*la trace*)。面容瘫痪了主题化的现象性，摧毁了同时性的显现，由此主体与他人之间的意向关联到达了不可见的、他者的高度。在可见与不可见之间，伦理主体向着他人的切近是处于无限接近和回撤中的、永不弥合的历时性，其中闪耀着人性的、善的光辉。主体与他人之间的关联已经在所说的时间性之上，它抛弃了对自身利益的关心而切身地为他人负责直至替代。承继于胡塞尔哲学的整个现象学都将理论性和目的性贯穿在关于主体精神的架构中，主体的任何意义表示都已经带有对本质的关心；他人没有被给出，伦理的善并没有在现象学中得到实现。列维纳斯的伦理之善超越了存在的努力和对本质的关心，开辟了“前原初、先于任何现在和开端”的领域([1]: p. 95)。

4. 言说与伦理——人性对物性的超越

在结构-后结构主义哲学中，语言成为外于主体独立运作的他者，它具有自身的物质性。身体现象学家梅洛-庞蒂在其后期思想已经展现了语言自身的力量，直至结构-后结构主义哲学家们彻底抛弃时间而将探讨的重心转向语言，语言外于主体的他者的力量呈现出来。无论是结构主义者着眼的语言的静态结构，还是后结构主义者主张的动态的文字游戏，都不再将语言和精神性的先验主体关联起来，它们一致认同了同一主体的死亡和语言自身力量的诞生。对语言自身力量的探讨解放了被同一思想支配的他者，也形成了全然不同于近现代法国主体哲学思想内核的物质性，“对语言的自足性的关注，都围绕物质性展开，哪怕是通常所说的精神产品都被视为物质性的存在”([8]: p. 432)。物质性截断了时间之流的延续性和创造性，一切都呈现为断裂的、冷漠的元素，正如后结构主义者福柯所谓的，“时间可能只是在空间中元素之间的可能分布的游戏之一”([9])。列维纳斯也提及物质性，他用后者来形容主体在存在中离不开的自身之重——自我不可能脱离自身实存的唯物性，这不同于结构-后结构主义哲学中对非人物物质力量的关注。

对于列维纳斯而言，物质性是纯有，纯有是所说的中性实在。结构-后结构主义哲学中突出的物质

性是当代法国哲学发展的基本趋势，“在身体经验以及作为其升华形式的语言文化中，物质性的维度越来越获得体现”([8]: p. 523)。列维纳斯对主体自身物质性的关注始终建立在对物质平面的设立上，后者指向自身实存所处的、匿名的、中性的“纯有”(il y a)。在他看来，存在并不像海德格尔所说的那般生动富饶，其中充斥着对他者的中性化处理和一律平等。在中性化的存在中，事物的意义演变为无意义的“翕窣”(bourdissement)，而纯有就表达了匿名存在的绝对充盈。在其思想发展的后期，列维纳斯对纯有的分析深入到对所说同时性的批判，纯有就是所说的物质性力量。在同时性的运作中，所说将一切纳入存在论的统治，并通过将主体精神运作为存在的环节而将一切可能的超越性和动词主题化、名词化。这就给出了所说的非人的物质性和人的超越的能动性的对峙，但列维纳斯并不打算按照以往哲学的逻辑消灭所说的物质性，因为后者“是被主体性支撑的但却并非被其建立的他性所具有的全部重量”([1]: p. 255)。对他而言，所说的物质性是不可被取消的实在事实，超越只能作为一种有高度的飞升实现；而所说的物质性为超越的精神性打开了崭新的现在。

列维纳斯批判物质性对人的压制，并着眼于超越的高度。不同于结构-后结构主义哲学对物质性的积极探讨，列维纳斯的纯有是批判性的术语；这源于他对超越的人性精神始终如一的强调。在他看来，存在论语言对人的支配并没有随着结构-后结构主义哲学对同一主体的打击而获得改变，反而由于精神的削弱和物质性的增强而进一步深入。列维纳斯批判海德格尔后期哲学的“物性”，放弃人的精神转向物质并不能通达人的本真状态，反而更好地融入了存在论的运作中。于他而言，后期海德格尔的哲学不过进一步将人融入到纯有的无差别的物质性中，且他追求的“神秘、无能的权能”始终是“真理与光”，并没有摆脱存在论的支配([3]: pp. 268-269)。他对结构-后结构主义哲学的批判有着相同的思路，尽管后者通过放弃主体彻底解放了物质性。面对语言物质性的巨大力量，他不像后期梅洛-庞蒂一样要求人融入自然，要求主动与被动地交织从而寻求人与物的共生共在；而主张伦理精神的高度以取代现象学理解的深度，“对于外在性的追求是卓越的，它涉及通达苍穹的高度”([1]: p. 281)。列维纳斯也并不赞同德里达在文字游戏中给出的方案，他指出后者仅仅“让我们寻求参照和显现失败的空地而非着眼于语言的所说本身”([4]: p. 60)，而不再关心人的“自由”在物质性中的意义的问题。

对同一主体的批判不应该否定人性，人性关涉每一种主体。列维纳斯认为结构-后结构主义哲学对语言的过分关注导致了“现代反人道主义”([1]: p. 203)，但他也不赞同实存论现象学的人道主义。在他看来，二者都忽视了另一种更为灵性化的主体性，仅仅围绕存在论的主体展开批判或者追寻，因而即使结构-后结构主义哲学抛弃对主体的探讨也没有通达自我与他者、人与物并立的和谐局面。在结构-后结构主义哲学时代，物质性的冲击粉碎了自我的内核，“人既不期待也不遗忘，完全通向了主体性的反面——‘中心的缺失’”([4]: p. 146)；语言反过来将人配置为各权力区域的元素。人与人之间的交流更关联于物质信息的互换，人的死亡也能被物质元素的增补所替代。按照列维纳斯的看法，根本的问题在于给出别于同一主体的主体精神，在物质时代尤其需要突出人性的意义。尽管如此，结构-后结构主义哲学也并非没有带来裨益，它取消了作为自身起源和目标的观念化的主体并开辟了荒芜人烟的大地，从而为新主体的诞生打开了空间。但哲学不应该停留于此，而应该“超越语文学到达预言的意义，语文学不能否定人类的博爱”([1]: p. 238)，应该在物质性的基础上重燃人性的希望。

伦理不是自身关怀，而是向着他人的关联。尽管结构-后结构主义哲学家将分析的重点放在语言的物质性上，但他们也试图寻找人在其中生存的方案。语言的物质性击垮了哲学对认识真理的信仰，人的生存回缩到自身以及与周围的关系中，这就促进了伦理学的复兴。后结构主义哲学家福柯将自身关怀视为生存问题的解决方案——人通过书写、修习等方式进行伦理的、审美的反思，他认为自身关怀在对自身认识的偏离中具有逃离非人运作的可能[10]。尽管将与他人之间的关系视为建立非权力关系以及拒绝异化的重要保障，但福柯的策略归根结底还是在物性时代进行个人的、审美的伦理。而列维纳斯则认为

人不可能通过个体反思的方式摆脱纯有的物质性，伦理的他性和超越需要绝对他者即他人的介入，个体在自身反思之前首先在直面他人。在他看来，面向他人的言说是最真诚的语言，只有言说才能打开摆脱非人运作的契机，个人的生存与他人的被给出密不可分。伦理是被动的、以他人为主的，是主体在丧失一切权能之后还能对他人的“非-漠不关心(non-indifférence)”。这一他者伦理拯救了被物质性压制的人性精神，在“异托邦(les hétérotopies)”林立的时代给出乌托邦的希望。

伦理精神超越异托邦，通向未来的“乌托邦”。福柯用“异托邦”来表达同一主体崩溃之后的时代状况：精神性的存在已经是非人运作的产物，取而代之的实在之物是物质性的语词，而在语词之上的无意识的权力运作使得我们只能在诸如精神病院、监狱等边缘场所寻求真实感。处于理性边缘的异托邦以其巨大的冷漠性讽刺着社会的权力变更，但人除了能从这些场所获得警醒和逃离感之外一无所获。列维纳斯将同一主体死亡后的场景描述为“人在其中聚合、离散的没有食物的荒漠”([1]: p. 283)，这诚然不是乌托邦的美好场景；但他并不像福柯一样将目光投向异常现象去找寻实在的地盘，而是在日常现象中挖掘希望。在他看来，希望在面对他人的当下绽出，它不同于传统意义上的乌托邦憧憬；对他人的关怀取消了对于自我存在和自身利益的关心，由此精神不会被非人的运作凝结为冷漠的名词，这才是真正可以通达未来的、有希望的“乌托邦”。未来的乌托邦超越了存在与非存在，是与非的对峙，在一种前所未有的和谐关系中将我与他人联结起来，这为未来物质文明高度发达的社会提供了可行的伦理模型。

参考文献

- [1] Levinas (2006) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer Academic.
- [2] 倪梁康. 面对实事本身: 现象学经典文选[M]. 北京: 东方出版社, 2000: 688.
- [3] 列维纳斯. 总体与无限: 论外在性[M]. 朱刚, 译. 北京: 北京大学出版社, 2016.
- [4] Levinas (1996) *Proper Names*. Stanford University Press.
- [5] 梅洛-庞蒂. 知觉现象学[M]. 杨大春, 张尧均, 关群德, 译. 北京: 商务印书馆, 2021: 331.
- [6] Levinas (1993) *Outside the Subject*. The Athlone Press, 101.
- [7] Levinas (1991) *Entre Nous*. Éditions Grasset & Fasquelle, 187.
- [8] 杨大春. 20世纪法国现象学的哲学之旅[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2014.
- [9] Foucault (1984) *Des Espaces Autres. Hétérotopies*. In: Devron, J.F., Ed., *Architecture, Mouvement, Continuité*, Groupe Moniteur, 46-49.
- [10] Foucault (1988) *Technologies of the Self*. University of Massachusetts Press, 16-49.