

艾德加·莫兰著
阎素伟译
上海人民出版社

艾德加·莫兰著
阎素伟译
上海人民出版社

艾德加·莫兰著
阎素伟译
上海人民出版社

S o c i o l o g i e

艾德加·莫兰著
阎素伟译
上海人民出版社

艾德加·莫兰著
阎素伟译
上海人民出版社

艾德加·莫兰著
阎素伟译
上海人民出版社

艾德加·莫兰著

艾德加·莫兰著
阎素伟译
上海人民出版社

社会学思考

[法]艾德加·莫兰 著

艾德加·莫兰著
阎素伟译
上海人民出版社

艾德加·莫兰著
阎素伟译
上海人民出版社

社
会
理
论
译
丛

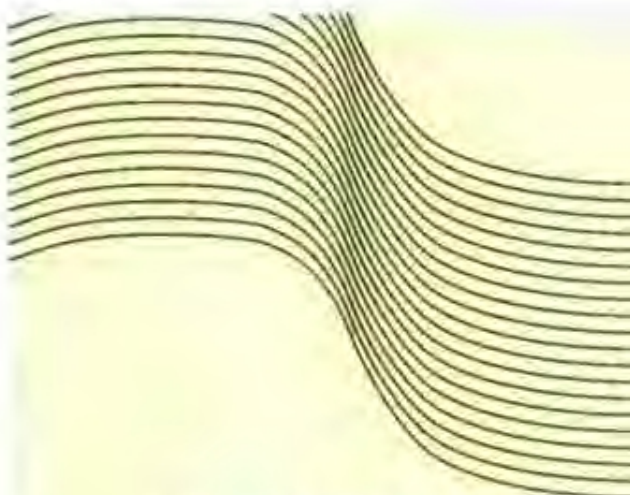
阎素伟 译

艾德加·莫兰著
阎素伟译
上海人民出版社

艾德加·莫兰著
阎素伟译
上海人民出版社

艾德加·莫兰著
阎素伟译
上海人民出版社

艾德加·莫兰著
阎素伟译
上海人民出版社



上海人民出版社

艾德加·莫兰著
阎素伟译
上海人民出版社



S o c i o l o g i e

社会学思考

[法]艾德加·莫兰 著

丛书主编 苏国勋
杜小真

社

会

阎素伟 译

理

论

译

丛



上海人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

社会学思考/(法)莫兰著;阎素伟译.
—上海:上海人民出版社,2001
(社会理论译丛/苏国勋,杜小真主编)
ISBN 7-208-03680-2

I. 社... II. ①莫...②阎... III. 社会学 研究
IV. C91

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 05012 号

责任编辑 晏珂涓
特约编辑 汤中仁
封面装帧 三尧阳

·社会理论译丛·

社会学思考

[法]艾德加·莫兰 著

阎素伟 译

世纪出版集团

上海人民出版社出版、发行

(上海福建中路 193 号 邮政编码 200001)

新华书店上海发行所经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 850×1168 1/32 印张 15.25 插页 5 字数 348,000

2001 年 7 月第 1 版 2001 年 7 月第 1 次印刷

印数 1-6,000

ISBN 7-208-03680-2/C·106

定价 25.00 元

丛书前言

“社会理论译丛”是一套旨在向读者译介国外现代社会科学和人文学科理论进展的系列丛书。我们希望,通过对这一领域重要著述的译译,能丰厚我们的理论积累,从纵深上不断开拓我们的思想视野,增强我们的社会想象力和理论反思能力,以利于各门社会科学的长足进步。

社会理论广义上关系到与人类行为有关的各门社会科学和人文学科,实质内容上则涵盖和跨越社会学和社会哲学,而不专属某一学科领域,故当代许多社会思想家如英国著名社会学家 A. 吉登斯等人,从不把自己的研究称作“社会哲学”或“社会学理论”,而是冠名为“社会理论”,其意在于强调,研究任何社会现象,都不可脱离对构成人类行为之背景的物质环境和人文环境的依赖和制约,换言之,社会结构和文化既为人的行动提供了资源和手段,也是它的条件和限制,二者同样不可须臾或缺。而在我们现行的科学知识体系中,由于历史和现时诸种因素的制约,无论社会哲学抑或社会学理论都是相对发展缓慢,迄今仍属薄弱的环节。这与处在转型中的我国社会经济飞速发展、社会生活节奏大幅加快、社会结构急速变迁的形势很不谐调。客观形势要求我们的社会理论要有一个较快的发展和较大的变化,才能适应 21 世纪在世界范围内兴起的经济—社会全球化发展的国际环境,解决由此带来的种种冲击和问题。

长期以来,我们一直把社会哲学研究局限在历史唯物主义狭窄的概念框架内,这里且不论这种沿袭斯大林式的做法把统一的马克思主义哲学割裂开来一分为三——作为它的自然哲学即辩证唯物主义及其在社会领域中的外推和应用即历史唯物主义,以及在思维领域中的应用亦即辩证逻辑——在学理上的正当性或合理性问题,仅从实践后果上,这种把历史唯物主义仅仅归结为孤零零的几条原理,成为学生们死记硬背用于应试时的干巴巴教条的做法,就与马克思本人在《资本论》、《政治经济学批判》等著作中与当时社会生活的水乳交融的密切联系和对资本主义社会的深刻洞察力完全相背离,其间的差别不可以道里计。

再来看看社会学。众所周知,社会学自70年代末从中国大地上破土复出后,迄今已走过20年的历程。当我们回首这一过程时,可以欣慰地看到,社会学在学科知识普及、专门人才的培养、分支学科的涌现、应用研究的广泛开展以及调查统计分析技术和能力的提升等方面取得的成绩,是50年代以前所无法相比的。但时代毕竟不同了,每个时代都会有其各不相同的任务要解决,不可同日而语。全面地看,社会学在取得可喜成绩的背后确乎也隐藏着某些令人忧心的危机。事实上,社会学从获准恢复研究之日起,就带有它定位上的某种残缺。例如“社会调查的学科化”、“剩余科学”等观点,尽管出于社会学在我国发展中的曲折经历而在复出伊始刻意凸显其经验研究性格,意欲摆脱哲学干预的苦衷是不难理解的,但由于种种原因,这种显而易见的残缺在日后的发展中一直没能得到根本的弥补。结果就造成应用研究大多未脱离社会调查统计的层次,理论研究却亦步亦趋地甘当这种应用研究的尾巴和附庸。究其根本,最为致命的问题是在社会理论上抱残守阙。社会学如果缺乏了社会理论的思想

象和反思,必然沦为对既定现实的无批判的肯定,不仅就像一个先天不足后天缺乏营养的孩子,难以在现代知识分工体系中立定自己的脚跟,而且势必会失却从马克思、涂尔干、韦伯和托克维尔到哈贝马斯、卢曼直至布迪厄和福柯等一代代社会思想大师们所烹调出来的社会学味道。一门学科如果丧失了自己在认识事物和解释事物方面的学科意识,那么无异于自己取消自己存在的理据。

近年来,由于全球化浪潮在世界范围内兴起,也由于实地调查报告式的社会学研究面临的升级困境,忽视社会理论的局面有所改观,但是,如果取而代之的是人人竞相像谈论时髦明星那样把社会理论大师挂在嘴边,或者置于文章注释中作为点缀,那也不过是学术泡沫现象的泛起,恰恰从另一侧面表现出社会想象力的枯竭,与真正的学术建设和品质提升了无干系。

要克服社会学表面繁荣和背后危机四伏的症状,不仅需要首先在与应用研究相对应的理论研究层面下大功夫,而且要在更为广阔而深厚的社会理论上做扎扎实实的基础建设工作,希望这套系列丛书的编辑出版,能为这一建基性工作增添些许砖瓦,作出绵薄的贡献。

苏国勋

于 1999 年岁末

社会学的哲学思考

艾德加·莫兰(1921—)是法国当代著名哲学家、社会学家,法国高等社会科学院名誉研究员,法国教育部顾问。他在近半个世纪的研究生涯中,致力于人文科学和自然科学的沟通,以及诸种学科之间的有机结合,把自然科学和人文关怀融通。他的研究工作日益得到法国以至世界知识界的关注。他的著作在世界上译成各种语言,近年来在中国也开始引起学界的重视,部分重要著作已被或将被译成汉语。

这部《社会学思考》没有他的《迷失的范式》、《方法》等引人关注,但却是一部很耐读的作品,非常能代表莫兰先生的研究方法和思路。这部书收入了莫兰先生50年代初起至80年代末的数十篇发表过和没有发表过的围绕社会学的论文,按不同论题编排成书。准确地说,这部书应该说是一部从哲学出发的社会学学术随笔。它内容丰富,观点敏锐,叙论深刻,语言流畅,涉及问题广泛,确实能够引发我们深入的探询和长久的思考。

莫兰先生和他的许多同代人(比如阿兰·图海纳)一样是极有哲学根底的社会学家,他们有一个共同的特点,那就是继承了法国20世纪以萨特等为代表的“介入”的知识分子传统,也就是坚持干预社会、政治、人生的立场,与人类命运和时代脉搏息息相通,对社会和自身负有同样的不可推卸的责任。从第二次世界大战时起,莫兰先生就投身于民族抵抗运动,始终置身于社会

冲突和时代风浪的中心。他的所有作品,从《德意志的零年》到《方法》,都体现了他的深切的社会忧虑:那是面对一种由于现代社会的科学飞速发展和对僵化意识形态的强烈反抗之间的巨大反差造成的危机的忧虑。他的作品就是要克服西方现今社会中这种由于无良知(意识)的政治和无哲学的科学所引起的前所未有的思想、人文危机。莫兰先生的“克服”并不意味着解决,而是意味着要去理解编织着当今现实的那些矛盾。理解意味着去理解现实的总体,并且牵涉其中,为的是追寻各种最为不同的事实是如何在无限的变化中互相连接为整体。莫兰先生认为,理解,并不仅仅是从理论上进行分析,而是在存在中,在个人实践中直面各种矛盾和关系,使之成为思想和行动的新开端的营养。莫兰的这个理论研究的起点,决定了他的思想的多方向和多异性,甚至在一些学院派的传统学者看来,他似乎还有些离经叛道。但是,无论如何,莫兰从这个起点出发的社会学思考是很有意义的。

莫兰先生社会学思考的另一个特点是他对西方传统思维范式的冲击。由于他的研究涉及学科广泛,希望给予自然科学以人文关怀,并将二者有机地联系结合起来。他认为,文化的秘密存在于科学之中,而科学的秘密存在于文化之中。不应该把人简化为“劳动的人”和“思想的人”,人实际上超越了生物学主义、人类学主义、社会学主义的简单化观点,从根本上讲是一个复杂的概念,正确的理解是:人是 $\begin{matrix} \text{类} & \text{——} & \text{个体} \\ & \diagdown & / \\ & \text{社会} & \end{matrix}$ 的复杂模式。莫兰先生

的“复杂思维范式”,实际是对西方思想传统中割裂、简约各门学科的思维范式的批判,努力通过阐述现实的复杂性,建立能将各种知识融通的复杂思维模式,这就是他的复杂思想论,也是他的

社会学理论的根基。

莫兰的社会学的多方向的思考的中心是完全自然同时又完全是文化的人。人是生命和思想和谐的场所,这就迫使社会学家们把人类学、生物学和物理学紧密联系起来。在这个基础上,莫兰把社会学分成两种:科学式的社会学和随笔式的社会学。前者被视为先锋的社会学,后者被视为落伍的、没有脱离哲学和文学随笔和伦理反思的社会学。莫兰认为前者从根本上讲是借用的19世纪物理学的模式,是机械的同时也是决定论的模式,用因果关系去寻找对孤立对象起作用的规律和法则,而结果只会是消除对象的环境。而莫兰所希望的随笔式的社会学、他的社会学思考是建立在复杂的知识上面。他要让人们注意如下的一些问题:“社会学是否应该被看作为自然科学的模式?”“如何能够从科学观点出发奠定施动者、主体、自主性、自由、创造的概念呢?”“如何以自动—生物—组织的模式设定社会并且使之整合于自然本身之中的神秘部分?”他还特别关注当今世界所面对的诸多社会问题:“社会经济发展的神话真的能够带来社会人类的繁荣和进步吗?”“发展本身是否也会带来新专制主义和新资本主义的萌芽?”等等。

莫兰先生在这部书中把他的社会学思考推向其自身,直至一种所谓的“社会学的社会学”。这是上面提到的莫兰的学术研究的方法所致:在他看来,对任何知识的研究都需要更本原、更准确的视角和方法:比如意识的意识,文化的文化,自然的自然……等等。也就是说,任何知识(学科)都不是孤立的,简单的,一元的。社会学亦如此:社会学家从个体到团体、从阶级到国家的过渡不会一帆风顺的,会有无数的观点迫使他要与历史范畴结合,迫使他对于没有预见的事物进行质疑。莫兰先生还通过对汽车工业、电影、时尚、环保及大学危机现状的考察和研究

分析,印证了他的社会学诊断的本质正是上述的复杂性。通过对从微观社会到宏观世界之间的来回反复的观察和论证,莫兰先生打破了简约造成的各种孤立,重新建立起复杂的统一。

总而言之,莫兰的社会学是多元的、复杂的社会学。他这部《社会学思考》实际可称作一部“社会学的哲学思考”,有人称之为他的社会学思想的“总汇”。特别应该提到的是:莫兰在书中不止一次地提到对西方普遍存在的西方中心主义和西方优越的偏见,并对之有冷静和尖锐的批评:“我们是欧洲人,是西方人……不仅是帝国主义和殖民主义中的一员,而且我们还受益于经济上的新帝国主义,受益于一种无可争议的经济上的不平等地位。因此,我们很难摆脱有可能使我们的思想瘫痪的羞耻感。我觉得,我们之所以害怕考虑第三世界的问题,就是因为有这种羞耻的综合征……我们得天独厚,生活在富裕之中,而世界上人口过剩、营养不良的问题却越来越严重:相比之下,我们感到羞耻,但在下意识里,还是愿意保住我们的舒适,使我们无法作出在心目中有违于此的批评……这就意味着,如果不认真地、彻底地分析自己,我们就不能够分析问题:我甚至可以说,要分析问题必须先进行自我分析和自我批评。”一个西方社会学家,能身在自己的传统中,对自己和与之相异“他者”有如此冷静和犀利的剖析和思考,能有如此多元的反思和自省,在今天是非常不容易,也是难能可贵的。

杜小真

2001年4月

目 录

| | |
|-------------------------------|----|
| 丛书前言..... | 1 |
| 社会学的哲学思考..... | 1 |
| | |
| I 对社会学的思考..... | 1 |
| 社会学家是否能够、是否应该在审视社会时排除自我 | 3 |
| 研究社会学之社会学 | 23 |
| 1. 悖论..... | 23 |
| 2. 研究社会学之社会学的双重对象..... | 28 |
| 3. 社会学家的群体→社会..... | 37 |
| ↑ | |
| 4. 研究社会学之社会学的条件..... | 43 |
| 社会学研讨会的变化 | 44 |
| 思考的权利 | 48 |
| 专门化领域内普遍化意识的贫乏 | 62 |
| | |
| II “社会”和社会学家(论社会的性质) | 65 |
| “社会” | 67 |
| 社会：一个自我—生态—重新组织的系统..... | 73 |
| 1. 社会组织 and 组织的反组织原则..... | 74 |
| 2. 从组织的观念到自我生态组织的观念..... | 81 |

| | |
|---|------------|
| 3. 组织的生成性····· | 92 |
| 从自然的社会到社会的自然····· | 98 |
| 1. 对社会现象的重新定义····· | 98 |
| 2. 动物社会和人类社会····· | 105 |
| 社会生态学····· | 123 |
| 民族理论····· | 133 |
| 危机理论····· | 144 |
| 1. 社会科学中的危机概念····· | 144 |
| 2. 危机学····· | 146 |
| Ⅱ 面向研究对象的社会学····· | 161 |
| 真实体验的方法····· | 163 |
| 1. 面对研究对象的社会学的原则····· | 164 |
| 2. 社会学中多维度的研究方法····· | 170 |
| 3. 社会科学和广播电视中的采访····· | 186 |
| 社会学诊断····· | 205 |
| 1959年:西方社会主义····· | 208 |
| 1961年:福利问题····· | 212 |
| 1963年:喂,你好吗!····· | 217 |
| 1964年:全球性的电视悲剧····· | 225 |
| 1965年:我们不知道那首歌····· | 232 |
| 1965年:汽车····· | 244 |
| 1966年:法国一个市镇的现代化····· | 251 |
| 1968年:对1968年初学生暴动进行解释的 方法论笔记····· | 274 |
| 1968年:批判社会学和被批判的社会学 (社会学向自己提出的问题)····· | 284 |

| | |
|---|------------|
| 1968年5月:危机的性质 | 296 |
| 1971年:新、旧巴别塔之间 | 308 |
| 1972年:生态学世纪元年 | 327 |
| 1973年:光明的城市和像生出触须一样向四面 八方伸展的城市 | 333 |
| IV 文化中的文化 | 345 |
| 三种文化 | 347 |
| 论文化分析 | 351 |
| 有关学问的文化之危机 | 360 |
| 大众文化 | 386 |
| 1. 定义 | 386 |
| 2. 新时代:幸福的危机和私人生活问题的提出 | 391 |
| 电影社会学 | 398 |
| 广告 | 421 |
| 政治上的明星化 | 433 |
| V 对变化的理解 | 441 |
| 组织和变化:社会的超级复杂性 | 443 |
| 全球前景,20世纪的社会变化原则 | 454 |
| 发展的危机之发展 | 458 |
| 1. 发展的概念 | 458 |
| 2. 是增长的危机还是危机的增长? | 463 |
| 3. 解决问题的伪办法 | 469 |
| 4. 前景 | 474 |

I

对社会学的思考

如果把社会学想象成是一种与社会的利益和压力无关的纯科学,想象成是一种从某种意义上超脱于社会现实的社会学,那就太天真了,尤其是如果一个社会学家也这样认为的话。即使在我们认为最客观的研究中,也有偏见、惧怕、禁忌、因循守旧,甚至憎恶。社会学中充满了意识形态的东西。社会学家要意识到这一点,努力治疗疾患、调解冲突、改革弊端,或者努力作一个谦虚而无私的学者。社会学家心中会有一些预先的假定,他要承认这一点,根除这些预先的假定。他生活在一种双重的惧怕当中:一怕政治的纠缠,他以为只要自我克制就能驱除这政治的恶魔,而政治是赶不走、除不掉的,政治就在他的惧怕和克制当中;二怕参与的程度不够,怕为集体“效力”不够,集体会促使他做出媚俗的举动,而媚俗也会导致他放弃自己的责任。如果没有对自我的分析,不作自我批评(自我分析或自我批评其实是一样的,选择哪种说法要看个人的喜好),社会学家有可能为自己——也为别人——上演一出喜剧,为将来的社会学家们提供充分的思考材料。这也是一个教育的问题,而在现今的世界中,由于人们的惧怕和狂热,事实真相所产生的后果越来越严重,说真话也就越来越不容易;因此,教育并不是可以忽略不计的小问题。

这也意味着,在这个处于危机中的世界中,很难想象社会学家可以规避危机,只去埋头撰写远离现实的所谓专著。不管在哪个国家,社会学都应该去探索这些无意识的和伪意识的区域,探索这些充满错误和恐惧的区域;现实问题就在这些区域里上演,就在这些区域里,哪些问题是受到神圣和禁忌保护的,我们就可以确切地知道哪些是现实的问题。

(1952年)

社会学家是否能够、是否应该在 审视社会时排除自我

对于一个严肃的研究人员来说，最重要的任务之一，似乎是通过明确的说明，努力认识并让别人也认识他所推崇的东西，这种努力可以帮助他在写作时达到从主观上可以达到的最大的客观性，让那些观点更加先进的研究人员更好地利用并超越其研究的成果，从而使人们能够更好地理解现实。

——吕西安·哥尔德曼：
《认识论和政治哲学》

在社会学研究中，有两种社会学：一种我们可以称之为科学的社会学，另一种可以称之为随笔式的社会学。科学社会学被认为是社会学的前锋，而随笔式的社会学则被认为是社会学的后卫；这后一种社会学还没有完全摆脱哲学、文学随笔和道德说教的思考。科学社会学的研究模式基本上是借用了上个世纪物理学研究模式。这种模式是机械论式的，同时也是决定论式的。因为它是按照一种直线性的因果关系，研究对孤立的对象产生影响的规律和规则。这样的审视排除了对象所处的环境，

而且对象的环境被认为完全独立于其观察的条件。这样的审视从社会学的领域内排除了一切设想事件参与者、主体、责任、自由的可能性。

相反,在随笔式的社会学中,随笔作者的影响是很清楚的;作者并不掩饰自己,有时甚至以第一人称“我”的形式出现;作者在文中思考,时而发表些道德说教式的意见。除此之外,随笔式的社会学把社会设想成一个有事件参与者的领域,而且社会学在这一领域内的干预可以帮助社会事件参与者觉悟。而科学的社会学则试图在社会领域内分割出可以孤立地研究的对象,并由此而倾向于排斥整体性的问题。相反,随笔式的社会学试图将研究的对象与其环境联系起来,当然也试图与一系列基本的整体性问题联系起来。但是,这种给自己提出价值、目的、整体性问题的随笔式社会学却完全缺乏科学的基础。当然,随笔式的社会学也利用科学社会学向它提供的有限的、支离破碎的研究。但是科学的社会学却轻蔑地摒弃随笔式社会学那些多少带些道德说教的随笔文章。

科学社会学的悲剧在于它无法以实验的方式单独提取出研究的对象。我们是无法在社会结构中进行实验的。更何况组成社会结构的交互作用和反作用是如此之复杂,很难将某个现象作为对象孤立开来。我们很难进行量化和测量,只能选取有代表性的居民人口和样品,从统计学水平上进行量化和测量的工作。这一切都大大局限了所谓科学社会学的研究领域。但尤其应该指出的是,科学社会学会导致一种深刻而永久性的精神分裂。的确,一个人如果是科学社会学家,那么他所看到的,是外部的规定性指挥个人或群体的行动,他从不设想有关责任或自主的问题;但当他脱掉社会学家的外衣,成为一个和其他人一样的人时,他所看到的则是事件的参与者,是承担责任的人和不承

担责任的人,他自己也会在道德冲动的激励下惩恶扬善;总之,他会在两种社会学的审视之间不断地来回摇摆,一种审视丧失了人文的精神,另一种虽然有人文的精神,却又丧失了所有科学的基础……

于是我们要提出的问题便是:科学的审视真有必要将所有有关的计划、目的、事件参与者、主体排除在外吗?将自我,将科学性的始作俑者排除在外的做法真的是科学的吗?最后一点,也是最重要的一点,作为所谓的科学社会学基础的这种科学性模式难道真的是科学的吗?这会不会是一种过时的模式呢?因为,正如我在别的作品中说过的^[1],一场革命深刻地触动了所谓的经典科学认识论的原则,其结果是从今往后,精确的科学将使我们科学地承认自主的概念。如今,通过控制论和系统理论所制定的一些概念,我们可以将自主的概念看作是科学的概念,而不再是形而上学的概念了。当然,这个概念并不意味着可以取消依赖性,因为人们只能通过依赖性来达到自主。例如,我通过进食来维持机体的自主性,但很显然,进食是对环境的一种依赖,如果环境不再养育我,我就会死去。同样,目的论的概念也得到了恢复。在对科学的经典的审视中,这一概念是被排除在外的,因为这一概念深深地带有宗教天意说的烙印。然而,威纳(Wiener)和罗森布鲁斯(Rosenblueth)表明,只要我们和一台配有程序的机器一发生关系,就必须建立起目的论的观念,这种观念已经变成了科学的观念^[2]。这已经不是神圣天意说的

[1] 艾德加·莫兰(Edgar Morin):《带有意识的科学》(Science avec Conscience),巴黎,1982年,第190—202页。

[2] 罗森布鲁斯(Rosenblueth)、威纳(Wiener):《有目的和无目的的行为》(Purposeful and non-purposeful behavior),载《科学哲学》(philosophy of Science)17,1950年,第318—326页。

审视中所说的那样,是一种外部的、前项性的目的论,而是某些构造机器所特有的目的论:可以是由人从外部构造而成的机器,例如我们制造的一些人工的机器,但也可以是自行构造而成的机器,例如有生命的机器以及不断地产生目的并根据这些目的而产生行为的社会机器。这一领域内正在发生着翻天覆地的变化。例如在自主性方面,能够解释现象的,已经不仅仅是外部决定论,而是应当设想出一种内部、外部决定论的组合来解释现象。〔1〕

这一点我们暂且不论,只看有关观察者的问题;从今往后,观察者在所有先进的科学中都成了基本的问题。我们以物理学为例,爱因斯坦的相对论告诉我们,观察者在进行测量时所处的位置在空间和时间上是相对的。换句话说,在宇宙中没有哪一个观察点优于其他的观察点,对于一般的观察者来说,有优势的观察点是不存在的;观察总是相对的。当然,观察者是“客观”的,也就是说,在测量时间时,观测者的年龄、性别、文化是无关系要的,他的性情是不是凶恶,他是不是种族主义者,是不是反法西斯分子也无关紧要。“观察者”的概念与“主体”的概念不一样,但这并不是说这种概念是抽象的:一个观察者是一个能够思考和认识的人。

爱因斯坦的原则适用于整个宏观物理的空间和时间。海森伯格(Heisenberg)的不确定性原则适用于观察者和微观物理现象之间的关系;在这个微观物理现象中,纯粹的观察行为会干扰观察,单是观察所必需的光线就会导致这样的结果:光子与被观察的粒子相互作用,会产生将观察者和观察密不可分地联系在

〔1〕 艾德加·莫兰:《带有意识的科学》(Science avec Conscience),巴黎,1982年,第190—237页。

一起的一个整体。对二者可以分别,但不能将二者割裂开来。

第三个原则是排除纯粹观察观念的布里约恩(Brillouin)原则。布里约恩是用两种方式表述这一原则的:首先他以独特的方式解决了马克斯韦耳(Maxwell)魔鬼悖论。马克斯韦耳魔鬼在一个充满气体的系统内部,能够区分冷热,打开一个分隔两个腔室的阀门,并让速度快的粒子,也就是热粒子,跑向左侧,而让速度慢的粒子,也就是冷的粒子,跑向右侧。布里约恩指出,马克斯韦耳的魔鬼与热力学的第二个原则并不矛盾,因为魔鬼需要光线,才能在适当的时刻打开阀门。从更广泛的意义上来说,凡是观察,都要付出能量,至少要以观察者的大脑在感觉和记录时所付出的最小能量以及观察对象所需要的最小光能为代价;因此,在观察中所浪费的能量尽管微不足道,却会继续增加我们观察的世界的熵。另一方面,布里约恩说,凡获取信息的观察从潜在意义上来说,都是负熵的,也就是说,获取信息的观察本身就可以产生一些行为,这些行为会增加宇宙中的复杂性或构造。用通俗的话来说,这就意味着,凡是新的知识都能增加我们对自然的影响力,科学的历史向我们表明的正是这一点。

最后还有第四个原则,我们可以称之为宇宙论中的人类学原则。这个十分有意思的原则主要是布兰登·卡特(Brandon Carter)提出来的。按照这个原则,要设想宇宙,设想宇宙的起源、宇宙的过程和宇宙的性质,我们的宇宙模型必须包括有生命的可能性;这还不够,模型还要包括人类意识的可能性。换句话说,不管人类意识在宇宙中是多么的不入主流、有限、次要、属于局部、罕见,但它必须以某种方式在宇宙中是可能的。正因为如此,宇宙空间总有人类观察者的影子,而且是从宇宙的一开始时就有。

观察者就是这样从四条物理学的大道上进场的。但我还要

补充说,我们需要再引入的,不仅是观察者,而是观察—设计者,因为观察者在觉察和设想。当我们从根本上意识到一种科学的理论并不是实在事物的反映,而是一种观念的构造,一种从字面意义上来说的意识形态时,观察—设计者的引入无异于导致了一场认识论上的革命;观念的构造或意识形态以实在事物所提供的客观材料为基础,并作用于这些客观材料。换句话说,一种科学的理论试图反映可以审核的客观材料。但客观与否更多地是指材料,而不是理论。而且事实上,再没有什么别的东西比科学的理论变化得更快,但材料却可以保持不变。例如古代迦勒底(Chaldée)或亚述(Assyrie)的占星术士在三四千年前所提出的一些天文学材料,不仅古埃及王托勒密(Ptolémée)的地球中心论使用过,后来成为日心说的理论也使用过,今天,在我们的宇宙观中这些材料仍然是有效的。因此,理论会改变,因为出现了一些新的现象,使原来的理论站不住脚了,但原来的材料仍能用在新的理论中。因此,既然理论是由人的精神在一定的社会文化条件当中产生出来的,那么要研究科学的认识是怎么一回事,我们就必须考虑认识这一认识的主体,也就是说,处于一定地点和时期的人的精神。

这首先使我们想到康德(Emmanuel Kant)的批判主义。康德第一个指出,要认识客体,就必须认识可以构成客体的精神的结构。我们可以假设,一切客体都是由主体的认识活动根据来自外部世界的“客观”信息构筑而成的。从更深刻的意义上来说,现在我们明白,精神是按照一种前所未有的机器——大脑——的指挥活动的,组成大脑的数百亿个神经元相互之间既产生作用又产生反作用,构成了一个复杂得令人叹为观止的机构。因此,人类大脑所带来的限制与认识的可能性分不开,而认识的可能性正是由这些限制本身所确定的。除此之外,我们还

应当补充说,认识的限制和可能性问题不仅是一个生理和大脑的问题,也是一个社会文化的问题,因为我们是在一种具有语言和概念的文化当中,在观察技术发展的一定状态当中认识的。换句话说,一种科学的理论总是以客观的材料为基础,而客观的材料又能够以某种方式摆脱理论诞生的时间和文明的局限,但作为理论,它又是从当时的文明当中产生出来的理论。随着新的材料的出现,新的理论如江河后浪推前浪;新材料的出现通常是由于新的观察技术或实验技术的发展而导致的结果,而新的观察技术或实验技术又是随着文化和文明的发展而发展的。因此我们不是要排斥观察—设计者的问题,而是应当把这一问题重新纳入我们研究范围。

另外,我们应当牢牢记住科学的冒险是以人类为中心的这一特点,尽管我们可以称科学的冒险所使用的观察为宇宙形态学的观察——从这种意义上说,这些观察是来自外部的——但是,科学的冒险仍然服从于一种要主宰自然的人类和社会的意志,而且是在花样翻新的技术和操纵手段中不断推向前进。然而,我们在这一点上接触到一个十分现实的问题:科学的特点既是以西方为中心的,又是具有普遍意义的。一方面,科学是在西方随着科学和哲学、科学和伦理学在历史上具有特殊意义的分离而诞生的,但同时,科学又因其客观性而成了具有普遍意义的科学,也就是说,天文观测、化学反应和生物的内环境稳定性〔1〕在全世界都具有普遍的意义。我们还应当注意到一个十分奇怪的事实:科学现在是,并将仍然是西方的科学,但同时又完全变

〔1〕所谓生物的内环境稳定性(homéostasies biologiques)是指通过一系列相互作用的生理过程而在高等动物体内维持相对稳定的内环境,比如,在外界温度变化很大的情况下维持比较恒定的体温。——译者注(为与原文作者的注区别,凡译者所加的注,均标以“译者注”。——译者)

成了具有普遍意义的科学。

最后一点,如果说科学真正是一种文明的冒险的话,正如雅各布·布洛诺夫斯基〔1〕所说的,我们应当认为,“科学”这个概念既不是绝对的也不是永恒的,而是切切实实地相对于历史在变化的,也就是说,我们今天认为是科学的东西,明天有可能成为过时的东西。

因此,作为现代科学性原则的第一点,我们可以归结说,一切观察都应将观察者包括在内,一切设想都应将设想者包括在内。应当分别观察者和设想者,分别被观察的物体和被设想的物体,但不能把他们割裂开来。要分别客体和主体,但不能把二者割裂开来。

我们现在来看社会科学中的观察者的问题。社会科学中的观察者既是个受到干扰的观察者,也是个起着干扰作用的观察者。这个观察者受其观察位置的干扰。在物理学中,没有什么“普遍的”观察者,在社会学中就更没有。观察者还要受到社会压力的干扰,社会的压力是在他不知不觉中对他产生着影响的。他想认识这个社会,但他并不能站在社会之外来研究这个社会;他是社会的一分子,是社会这架机器中的一个零件,而他却自认为是站在高于社会的位置上客观地认识社会的。同时,他的认识行为本身干预了被观察现象的形势,因而他又起到了干扰的作用。比如,民意测验本身有时也会改变被测人的意见。最后,在社会科学中,观察—设计者是处于其他主体当中的主体。而且我认为自然科学和人类社会科学之间最大的区别就在于,在自然科学当中,我们可以从根本的程度上排除主体,尽管我们不

〔1〕 雅各布·布洛诺夫斯基(Jacob Bronovski, 1908- -1974),波兰裔英国科学家和文学家。——译者注

能够排除观察者；而在人类社会科学中，我们既不能够从根本的程度上排除观察者，也不能排除主体。有关主体的决定性的问题已经被经典的范例排除了，认为主体是科学活动的不合理的残余物。然而，排除了主体的问题之后，科学认识中又产生了一个无法探测其深浅的巨大缺口；早在 30 年代，胡塞尔以欧洲的科学危机为题，作过一个令人难忘的报告，就已经很清楚地看到了这一点。科学认识中确实有个莫测高深的黑洞，那就是主体的位置，它变成了无法认识自我的科学的盲区。

当时主体的概念是怎么样的呢？这在当时还是科学认识所无法领会的一个概念，因为当时这个概念还是形而上的，是先验的，因为这个概念还是属于另一种认识类型的，而这种类型的认识没有科学认识所特有的可审核性和可观察性的客观标准。然而今天，现代生物知识的进步可以为主体的概念提供一个生物学上的基础。作为主体在今天意味着什么呢？意味着将自身置于世界的中心，意味着既能够以自我为参照，又能够以所研究的客体为参照进行信息处理(computations)和认识；以自我为参照的认识是自我参照型的，以所研究的客体为参照的认识是外部参照型的；总起来说，主体是将自身置于世界中心的能以自我和外部为参照的存在。作为主体，就意味着将自我置于世界的中心。作为主体，就意味着“为己”和根据自己的需要来行动。包括细菌在内的一切有生命的物体莫不如此。

我们在 30 年前就知道，细菌这种单细胞的生物结构是一种信息性的结构，首先因为遗传信息是印在遗传基因中的，并作为程序指挥着细胞这架机器的所有活动。其次也因为细菌可以从外部环境提取信息。这种单细胞的生物结构还是一种通讯性的结构，因为在包含有遗传信息的脱氧核糖核酸(DNA)和构成细胞的蛋白质之间存在着一种内部通讯；与外部环境和同类之间

也进行通讯。但是,这样的单细胞结构也是一种信息式的结构(computationnelle);细菌要对内部和外部的信息进行处理,信息的处理不是简单的计算,而且主要也不是计算。信息处理是一种为自我而作出决定、采取行动和进行组织的活动。可以说这种自主和自为的信息处理活动是一种第一人称的活动。用“我处理信息故我在”(Computo ergo sum)来形容细菌,比笛卡尔的“我思故我在”(cogito ergo sum)更有说服力,因为如果没有信息处理,细菌这种生物就会彻底瓦解。正是不间断的自主和自为的信息处理,保持了有生命的自主结构的生存。由此可见,要建立主体这一概念,信息处理(computo)是一个十分重要的概念。

有生命的物体既是行为者又是博弈者。博弈论是反映主体和行为者的第一个数学理论。信息处理区别自我和非自我,并在两者之间进行通讯。这种区别不仅仅是界定两种不同领域的认识上的区别,同时还是重自我而轻非自我的价值的分配:这是一种自我超验性的行为,将“自我”,将“我”置于他人之上。当然,在生物的现实和社会的现实中,主体并不是完全自我封闭的,主体是与一种基因中心论、一种种族中心论、一种社会中心论紧密联系在一起。另外,主体的观念不局限于一个细胞。也有像我们这样的多细胞主体、多细胞个体,而且从主体将自身置于世界的中心,并处理信息、采取行动、作出决定这个意义上来说,所有的集体、政党、团体、社会、民族都以某种方式构成一个主体。

我不想在此展开来讨论主体的概念的问题。拙著《生命之生命》〔1〕和《带有意识的科学》〔2〕中已详细论述过这一点。

〔1〕 艾德加·莫兰:《生命之生命》(La vie de la vie),巴黎,1980年,第155—200页。

〔2〕 艾德加·莫兰:《带有意识的科学》(Science avec Conscience),巴黎,1982年,第221—237页。

之所以在此作一简单的回顾,只不过是提出了社会学家可能遇到的一些基本的问题。会遇到一些什么样的问题呢?那就是社会学家以自我为中心的问题!现在,一些试验室的社会学研究向我们表明,科学界绝对没有清除自私、虚荣、沽名钓誉等等,而且所有这些弊端在科学界不仅起到阻碍的作用,不仅仅是糟粕,而且也是研究的动力,是在对荣誉的追逐中为虚荣和骄傲而争斗的动力。社会学家们当然也不例外。更为根本的问题,是已经提出来的社会中心论和文化中心论,至少对于社会学来说是这样。不仅是自我中心论和帮派的团体中心论,还有主流文化的观念。我们的文化将其特殊的概念印入了我们的心中,我们相信这些概念,以为它们所表示的就是现象的真正的现实。我们与某一阶级、某一社会、某一文化的从属关系,构成了我们主观上的规定性,仅仅是建立客观的材料,还不足以使我们从这些规定性当中摆脱出来。然而,既然主体已经作为可耻的残余物遭到人文科学和社会科学的摒弃,既然社会学家总是以放之四海而皆准的口吻来表达自我,那么还怎么承认这一主体的问题呢?当一个人认为自己的话具有普遍的意义时,他狭隘的主观性也就表达得最为强烈。

我们现在来看一看将观察者—主体重新纳入人类—社会科学的问题。这一点首先是通过人类学的自我批评而做到的。当我们看本世纪初的人类学家的作品时,例如吕西安·列维·布魯尔(Lucien Lévy-Bruhl),我们会吃惊地看到他的思想是多么天真而狂妄。古代社会一定是原始的,和具有完全理性的现代人比较起来,原始社会的人一定是没有理性的,是崇尚神秘的,和现在的儿童以及患了神经病的人差不多。这都是确定无疑的。现代的西方人才是完美无缺的成年人,这是显而易见的。今天,我们明白,得出这些看法的人并不是出于一种真正的理性追求,

而是按照封闭的西方中心论和深刻意义上的蒙昧主义,将材料进行了合理化的处理。当然,列维·布鲁尔的有些思想是十分天真的:那些原始的、崇尚神秘、相信巫术的“儿童”能够生产出有效的工具,使他们能在恶劣的环境中生存和繁衍,他对这一点竟然没有感到奇怪。后来,随着非殖民化现象的出现,随着在西方意识内部引入一种非主流的意识,引入自我批评,人们加深了对古代居民的了解,现代的人类学才提出关于观察位置相对性的问题。只有对“唯有现代西方人才有社会理性”的思想提出质疑,才导致提出了主体研究者的问题。第一个站出来反潮流而动的,是列维-斯特劳斯(Lévi-Strauss),而且问题的提起很有他个人的风格。他的《可悲的热带地区》(Tristes Tropiques)表明他拒绝将自己置于理性顶峰的位置。另外,由于放弃以西方的进化为发展模式的线性进化论观念,人类学开始对自身的问题进行思考:思考的结果是,现代的人类学家发现,为普遍性所掩盖的,是人类学西方中心论;有个叫约兰(Jaulin)的作者甚至认为,凡想通过人类的多样性来研究人类一致性的,都是狂妄的西方中心主义,并由此而属于受虐狂式的西方中心论。但不管怎么说,从今以后问题已变得无可回避:我们该如何看待这些同时向我们表现出其神秘性、其高深莫测、其丰富性的社会呢?我们可以很清楚地看到,若想领会这些社会,有两条既互相矛盾,又互为补充的途径:一条是“打入内部”式的途径,要求我们努力进入这些社会的内部,参与其活动,不能只靠花钱雇人为我们提供信息来了解某个社会,而我们既不懂它的语言,又不懂它本身那种抵制外来人窥探的机制;另外一条途径是自动地与我们自己的文明拉开一定的距离。我们不能完全进入另一种文化,我们也不能完全摆脱我们自己的文化,但我们的精神可以努力在两者之间玩一种游戏,以了解各自的特点。

社会学问题与人类学问题有着很大的差别。我们可以这样来表述这一差别：是否有一种合适的观察位置，可供社会学家研究他自己的社会——尽管社会学家处在这一社会的内部，尽管他是这一社会的一部分，而且这一社会也是他的一部分？首先，我们必须充分意识到，我们可以称之为的个人和社会之间的不可分割的循环关系属于哪一类型。人处在社会当中，并不像呆在一只盒子里一样。正是个人之间的交互作用才产生了社会，没有个人就没有社会。但是社会又会反作用于个人，并产生出了这些人类的个体人，因为社会为个人带来文化、语言、概念、教育、安全等等。换句话说，是我们产生社会，社会也产生我们。我们是社会的一部分，社会也是我们的一部分。这是个很有意思的难题，歪曲事实真相的思想只能逃避这样的难题。我们不仅处在社会的一个特殊的位置上，社会作为一个特殊的整体也位于我们的心中。

前面我们说过，理论不是对实在事物的反映，而是一种观念的构造；理论从不同的适当程度上适用于它所解释的现象。和人们原来所相信的相反，科学性并不是科学工作者所特有的一种个人属性。比如我们不能说物理学家的思想十分科学，而社会学家的思想就不那么科学。这样说是不对的。科学性的定义要根据意欲成为科学家的人都接受的一种游戏规则来制定。而且科学性不仅仅有赖于经验在根据一致的结果和结论作出判断之后，人们从精神上所达成的一致，而且也有赖于使科学家感到兴奋不已的冲突、对立和不同。科学性有赖于理论和个人的对立所能接受的游戏规则，但科学性对冲突的游戏提出假设。因此我们可以说，从是否具有科学性的意义上来看，物理学家并不比社会学家高明，但是从认识的游戏上来看，物理学比社会学能够更好地实行科学的规则，因为社会学的认识与社会的联系

过于紧密。另外,我们很清楚地看到,即使是那些最伟大的物理学家,一旦离开他们自己的领域,要对社会、政治和世界发表他们的看法时,有可能显得比社会学家更无能。

任何理论都不能得天独厚地垄断科学性。如果我们把一些理论放在一起进行比较的话,我们可以说某一种理论在有的时候高于其他的理论;我们说一种理论是科学的,并不是因为它垄断了科学性,而是因为它同意按照科学性的游戏规则来办事,也就是说它接受死亡或消失的风险。一种理论之所以是科学的,并不是因为理论本身是确实的,而是因为理论是建立在确实的材料之上的,而其理论构造会像生物一样衰亡,也就是说理论构造会腐败、会死亡。因此,说“科学通过我的声音在讲话”是反科学的。任何人的声音都不能代表科学的真理。全部游戏加在一起,才导致产生了科学性。如果一个社会学家说:“社会学告诉我说……”那么他就是一个不谨慎的或者恬不知耻的社会学家。某些社会学家想垄断科学性的意图不仅仅是拉大旗作虎皮,而且也是反科学的恬不知耻,是蒙昧主义;因为,想在自己的理论或思想中垄断科学性,以抬高自己的身价,这样做是反科学的。社会学家真正的科学性、真正的科学任务是在考虑到科学性具有相对性特点的同时,将自身置于相对的位置上。在社会学中,科学性是目的,是理想的目的,但永远不是属性。从这种意义上我们可以说,有的人以为自己是表示职业特点的一件白罩衫,而且把这想象中的白罩衫当成是教皇的法衣;和这种人的狂妄相比,意识到社会学在自身的生产中具有试验的性质,是一种具有科学价值的进步。

我们在此必然会接触到社会学家的悖论。在经典的审视中,社会学家是幸福的,他的世界观还是古埃及王托勒密时代的,他处在世界的中心,他是自我社会中心主义(*égo-socio-cen-*

trisme),相信自己就是客观精神的化身。他是具有神圣权利的社会学家。可是,当他不得不将其自身纳入他对社会的审视时,他一下子变得不幸了。如何既将自己纳入对社会的审视,又可以摆脱由此而导致的本位主义和决定论呢?如果社会学家确定了他在社会上特殊的、不同寻常的位置,为这一位置划定了范畴,将这一范畴进行描述并概念化,他会变成这一不同寻常的、特殊的范畴的俘虏,他会剥夺自己在整体上寻求科学真理的权利。如果社会学家从某种意义上把自己看成是在社会上一个具有局限性的专门化的社会子范畴,他如何确认自己掌握着一种元看法,以便对其他的社会子范畴进行研究呢?如何客观地看待一切,掌握真正的工具、真正的钥匙,能把社会的结构和组织弄个明明白白呢?如果我进入由我所划定的范畴,那么我又怎么能够科学地划定我不进入的那些范畴呢?如果范畴确定了我的精神的审视,那又如何确定范畴的性质呢?理论中应该有某种机制,让我摆脱我的存在状态使我具有的特殊性和局限性。从前,人们说:“这是个天才。”用这种天才的解释,可以超越范畴。这种对天才的解释有一部分还是确实的,尽管这种解释有点天真:某些有聪明才智的人,在某些特定的时候,超越了特别的范畴,其原因或许是他们过着游牧般的流浪生活,或许是他们有着多重的确定性,或许他们的经验使然。但是,如果是这样的话,那要有一种超越社会学家(trans-sociologue)的理论,以划定“天才”这个范畴。从更加深刻的意义上来说,我们必须面对这一悖论,正视这一悖论使我们所处的窘境:社会学家是我们这个社会,甚至是一切社会的整体上的、普遍的思想家,同时,正是由于他所作的社会学的分析,他又是上述社会的一个不同寻常的、有局限性的特殊范畴的成员。一方面,我们的思想会引导我们思考整体;另一方面,我们的思想又会向我们解释我们为什么

不能够思考整体,因为我们是处在一个确定的、有局限性的范畴之内。或者我们可以引入一种观念,认为只要意识到某种境况,就可以改变这种境况。那就必须在社会学思想的中心引入自我意识。

换句话说:

第一,社会文化范畴(*les catégories sociologico-culturelles*)必须有一定的灵活性和复合性,这些范畴不应是一些确定范围的、狭隘的、封闭的框架,而是从潜在的意义上允许行为者和主体二者具有循环往复、超出规定限度或具有双重性的可能。换句话说,我们不能够只根据存在所处的外部条件来为存在下定义(位置、存在状态等等),还应当承认它们作为行为者和作为有意识的人所可能表现出的自主的潜在性。

第二,必须在社会学认识所制定的范畴中引入一些更加复杂的范畴。例如,卡尔·曼海姆^[1]所强调的知识阶层从相对意义上脱离其出身的问题就是这样。知识阶层中可能有双重附属性的现象:某些与其出身的阶级(贵族、资产阶级)有联系的知识分子和思想家,与他们所代表的阶级(农民、无产阶级)也有联系。我们还可以看到偏离规范的现象:由于这一现象,在某些时候,大部分知识分子以其生身父母的出身,以其家庭的出身作为规范,根据相对于规范的偏离来辩证地确定其归属,而不是简单地根据其是否属于这一阶级来确定。还有根据对立来确定的。例如在某些时候,在父子关系中,儿子根据是否反叛父亲来确定自己的归属;同样,知识阶层也可以表现出与政权或与其出身阶级的对立或决裂。应当设想知识阶层背离其出身的问题(当然

[1] 卡尔·曼海姆(Karl Mannheim, 1893—1947),德国社会学家。——译者注

是相对的),应当将问题设想得更加复杂一些。

还应当设想有关冲突的问题。我在别的地方已经提到过波普〔1〕这个十分重要的思想。科学和民主一样,都假设会有冲突。冲突是游戏的条件,尤其是研究、思考、认识这些游戏的条件。因此,应当引入背离出身的复杂性,冲突的复杂性,偏离规范的复杂性,必要时还要引入热衷于赞美的人们称之为“天才”的某些品德不同寻常的和例外的特点。历史,包括社会学的历史,是一种通过变化带来革新思想的事物。然而,革新总是以偏离规范的形式表现出来的。不管是什么样的理论,只要具有革新的意义,总会以偏离规范的形式表现出来。有创造性的、同时又承认创造事实的社会学,只有与占主流地位的社会学的规范决裂,才能够确立自己;那么这样的社会学必然会以偏离规范的形式出现。

社会学家的社会学问题是个重要的、决定性的问题,但同时也是个困难的问题,不可能用僵化的、简单的范畴来处理。另外,意识到自己在社会上登记在册的,也就是说,意识到自己不可能完全和社会脱离开来,同时也会提示我们,会激励我们与社会保持距离,以便从最大程度上追求客观性;这就要求有一种努力使自己保持客观的愿望。换句话说,所有我们称之为反省关系、个人的内省的东西,所有被扔进道德主义垃圾箱的东西(蒙田之流都属此类),在社会学活动中都将变成生死攸关的问题。要进行有效的自查必须有来自外部的审查,正如要进行有效的自我批评必须有来自外部的批评一样。这都是不能在与外界隔绝的环境中进行的。要做到这一点有很大的困难,有可能

〔1〕 卡尔·波普(Karl Raimund Popper),奥地利哲学家,生于1902年,对科学性问题有独到的论述。——译者注

产生自我的幻觉。最令人感动的例子是社会学的创始人之一卢梭。卢梭以为《忏悔录》是一部完全真实的作品,因为他是完全真诚的;而我们知道《忏悔录》中到处是受主体的条件所限而导致的错误和遗漏。奥古斯特·孔德^{〔1〕}曾把他对至高无上的客观性的推崇和他对心目中理想的女人——他的未婚妻克洛蒂尔德·德·沃(Clotilde de Vaux)的崇拜放在同样重要的位置上;他向我们表明,尽管我们愿意“客观地”构造我们的理论,但主观性却时时在我们每个人的心中作祟。因此,提出观察者和主体的问题不是反科学的,而是真正符合科学精神的。

没有什么得天独厚的观察位置可以使认识合理而客观,只有通过克服困难和不确定性,才能追求真理和可证实性。社会学应仍然是一个充满冲突的领域。为了说得更加确切,我们可以得出这样的结论:在排除和纳入的问题上,我们永远不能将自己完全排除在社会之外,而且从某种意义上说,在我们只有将自己纳入社会才能更加深刻地理解社会的辩证问题上,我们不能将自己排除在外,我们只能保持距离。要保持距离就必须反对自我中心主义和民族中心论。但是这场斗争本身又要求我们承认自己的主观性,以抵制这种主观性。

既然我们是社会的一部分,那就不仅要努力从精神上与这个社会保持距离,还要尽可能利用这种主观上的联系,因为说到底,这种主观上的联系是不可能消除的。我们应当在研究中利用我们的参与、我们的好奇、我们的利益、甚至还可以说是我们的爱。所谓“参与”是什么意思呢?德国的社会学很清楚地认识

〔1〕 奥古斯特·孔德(Auguste Comte, 1798—1857),法国哲学家,是法国科学社会学的先驱,法文中的社会学 sociologie 就是由他创造的。——译者注

到了这个问题,其中包括在“理解”和“解释”之间作出区别的马克斯·韦伯(Max Weber)。“理解”是一种直接的、情感归化式的领会人类现象的方式,因为它是建立在两个可以将各自的感觉互相投射、互相认同的“自我”(ego)在主观上的相互关系基础之上的。这就是理解。有人打了某甲一个耳光,某甲又回敬他一个耳光,这样的事我们可以理解。但是如果有人打了某甲的左脸,某甲又将右脸伸过去让人家打,要理解这样的事,我们必须付出大得多的努力。但尽管如此,这样的事我们还是可以理解。理解建立在我们是主体,是 ego^[1]这一事实的基础之上,而且我们时而将别人看成是 ego alter^[2],也就是说,把别人看成是另外一个自我,看成是陌生人。时而将别人看成是 alter ego,也就是说,把别人看成是一个我们可以理解的人,因为他也可以是个和我们一样的人,我们可以和他有同感,可以和他是兄弟,用我们常说的话就是:“我就是你”。热情、友谊、爱使我们把别人看成是另一个自我。因此,感情关系的强度是理解的主要成分之一。

我们无法摆脱这样的局面:处理社会学的问题时,我们所处理的不仅仅是客体的问题,也是“主体”的问题,我们是和其他的主体发生关系的主体。因此,主观性既是敌人,又是朋友。我们必须和我们所研究的现象保持距离,同时也和我们自己保持距离,还要为我们的研究而着迷。价值和目的不能排除在这一研究之外,价值和目的应该变成有意识的价值和目的。由此,我们产生了要充分利用主观性的想法,而要利用主观性,也就意味着

[1] 拉丁文,意为“我”,“自我”。——译者注

[2] 拉丁文中的 ego alter 或 alter ego 都有“另一个我自己”的意思。——译者注

充分利用主观的愿望。这一双重的利用,这种主观与客观之间的对话既是互相补充的,又是互相冲突的。它们之间有斗争。没有什么现成的方法。自我反省、自我批评是非常困难的事。要进行自我批评必须有来自外界的批评,必须有集体的努力,同时又要充分利用主观性。要想不使自己迷失方向、不使自己受到毒害就更加困难。社会学科学性的特殊游戏规则不像在其他科学领域中那样,有着那么严格、那么容易检验的标准。除此之外,这一特殊的游戏规则还有别的要求、别的公设,都包含有各自的不确定性,因为,这些要求和公设是和社会学、社会以及生活在这一社会里的个人和主体相关的。我们在这里提出了一个辩证的问题:如何将社会学家既排除在他对社会的审视之外,又要将他纳入其中。在这个辩证的问题当中,没有哪一种看法是唯一正确的,没有现成的方法,只有不断重新开始的战略。

研究社会学之社会学

1. 悖论

提出研究社会学之社会学既是必要的,又是荒谬的。确实,社会学必须了解自己,因为社会学是社会的一部分,是在社会中产生的,是干预社会的事物,因此是一种社会的事实。但是这种对自我的认识却遇到了一种逻辑上的困难。这种困难来自经哥德尔〔1〕定理确认的塔斯基〔2〕的逻辑。塔斯基的逻辑告诉我们说,任何语义系统内部都不包括有解释自己或证实自己或澄清自己的手段。但不管是哥德尔还是塔斯基都告诉我们说,可以考虑一种元语言或者元系统来研究上述系统。这意思就是说,我们必须考虑一种元社会学(metasociologie),以进行把研究社会学作为目的的社会学。这种元社会学会是什么样子的呢?是一般的科学?但是科学,尤其是物理学这一最先进的科学不仅无法说明它的社会性质,连它自身的性质也说不清楚。索拉·普赖斯(Sola Price)尝试过研究科学的科学的办法,也没能搞出元系统来。那么哲学怎么样呢?但从今往后,对于科学和社会

〔1〕哥德尔(Kuty Godel),生于1906年,奥地利裔的美国数学家和逻辑学家。——译者注

〔2〕塔斯基(Alfred Tarsky),生于1901年,波兰裔的美国数学家和逻辑学家。——译者注

科学来说,哲学太不着边际了,也无法构成一个元系统。

虽然没有什么现成的元系统,但我们至少可以考虑一种元观点,也就是说:

第一,一种能让社会学家把自己当作研究对象来观察的观点,不仅仅是属于某一特定社会职业范畴的对象,而且也是行为主体,而且变成一个对自己的研究活动进行研究的人。作为主体,就意味着通过自我中心论的原则,通过民族中心论的原则来认识自己,能够看到由于自己的感情、自己的恐惧、自己的意愿而使自己的判断出现了偏离或受到了干扰。

第二,这一元观点不仅需要自省,也需要对自我和社会之间的关系进行思考。

第三,这一元观点要求对科学认识的可能性和局限性,以及对研究认知的社会学认识(认知社会学)的可能性和局限性,从认识论上进行思考,这就从数量和程度上加重了研究社会学之社会学的困难,因为不可避免的是,这样的社会学要对认知本身进行思考。

因此从一开始,研究社会学之社会学就提出了一些实质性的问题。从一开始,研究社会学之社会学所迎头遇到的,就是一种不确定性、一种相对性。首先就是,谁想试一试研究社会学之社会学,那么谁的观点就是相对的。但同时我们也看到,研究社会学之社会学从一开始就向我们展示了一种思考的可能性,引导我们去作认识论的研究,去寻找能让我们和自我保持距离的元观点,最后,它向我们展示的是思想的必要性,而不是简单地实行一些现成的方法论的原则。

科学性的问题

既然社会学自以为是科学,既然研究社会学之社会学更应当是科学,那我们首先就来看一看有关科学性的问题。人们本以为科学性的问题在自然科学中已经解决了,可在社会科学中这个问题又再次提了出来;而且现代认识论遇到了同一个困难,那就是很难在科学和非科学之间设想或划出一条泾渭分明的界线。在认识论的领域内发生了什么事呢?

第一,〔1〕实证主义的反映认识论(*connaissance reflet*)观念和自然反映理论(*théorie-miroir de la nature*)垮台了。科学理论是心理和大脑的构造物,同时也是心理和文化的构造物,这一事实已经不能再被认为是毫无价值的了。理论不是根据现实归纳出来的。虽然归纳确实可以建立起一定数量的规律,但这些自称具有普遍性的规律,经检验根本不可能是确实无误的,因为只要出现例外,那么规律就会丧失其普遍性。因此,理论是思想应用于现实的构造物,如果现实与理论的主张正相符合,那么这构造物就是有效的。但同时,科学理论是可能犯错误的。有些人,包括有的科学家,认为凡是科学都是确实的;和这种天真的观念相反,科学理论之所以和宗教信仰、宗教教义、意识形态不同,正是由于科学的理论没有绝对确实性。一个科学理论的特别之处就在于,它是随时可以验证的,也是随时可以批驳的,而且科学的整个历史向我们表明,科学的理论会像生物一样衰亡。真正确定无疑的,只有作为理论基础的材料、观察结果、计算结果,而不是理论本身。另外,波普、库恩(Kuhn)、拉卡托斯

〔1〕原文下缺“第二”、“第三”等。——译者注

(Lakatos)、霍尔顿(Holton)都曾以各自的方式向我们指出,在科学理论的核心都有一些无法证明的东西,一些形而上学和“意识形态”的东西,而且这些无法证明的公设在科学理论的构造和维系中是必不可少的。最后,正是一种复杂的游戏,使科学认识获得了客观性和合理性,这在科学界是一种竞争性的集体游戏。是竞争性的游戏,因为正如波普说过的那样,正是由于各种不同的哲学、公设、意识形态、派别、个人之间存在着的冲突,科学才有了生命力。但是,只有当所有的游戏者都接受和承认基本的游戏规则时,这种游戏才真正具有进步的意义;所谓游戏规则,就是能够从经验和逻辑上进行检验和批驳。因此,科学的共同体同时又是一个社会;所谓社会是指在这个群体当中不断产生着越来越多的冲突,所谓共同体是指群体中的每个人都遵守共同的规律和价值。认识的客观性从真正意义上说,是这一游戏的产物,但这一产物会超越自己,会反作用于构成这一产物的整个过程。有悖于情理的是,正是由于有了主观上的互相交流,才保证了科学认识的客观性,而且之所以能够产生客观性,是因为这个从主观上进行交流的共同体植根于一种特殊的历史传统,那就是批评。因此,我们看得出来,认为只有自己才科学的人是骗子。科学性不属于哪一个人、哪一个天才、哪一种理论,而是属于科学界所特有的那种多元化的、竞争性的集体游戏。

人类社会科学(les sciences anthropo-sociales),尤其是社会学的科学性问题的提出,是如何提出来的呢?如果我们只满足于和制约着自然科学界的游戏规则作一个比较的话,我们似乎可以发现有三个大的缺陷。

第一个缺陷是,在人文科学和社会科学中,对普遍规律的追求只能是平淡无奇的。为什么呢?因为牛顿、马克斯韦尔、爱因斯坦发现的普遍规律,是以测量、精确性、准确性和预见性为基

础的规律。这些规律所揭示的真理初看绝不是显而易见的,因此也就不是平淡无奇的。相反,适用于所有社会的普遍规律不可能具有任何精确性、任何准确性,不可能具有任何预见的价值,它们所揭示的真理只能是平淡无奇的。

第二个缺陷是,无法去除使所研究的客体及与客体有牵挂和从属关系的事物之间交互反作用的复杂性。将一个群体从其背景中提取出来,进行实验性的研究,不仅从科学上,而且从道义上也是令人难以接受的,因为需要研究的真正的现实,与这一群体和群体的背景或环境的交互作用有着密切的联系。

第三个缺陷,由于上面提到的复杂性,以及社会学家和社会之间的双向的相互牵涉〔1〕,由于无法在检验和批驳上保持协调,致使这场竞争性的集体游戏发生了错乱。我们无法以实验的方式将研究的对象和社会学家隔离开来,也不能将社会学家和他所研究的社会隔离开来。只有从一开始就意识到社会学作为科学的这种基本的缺陷,以研究社会学为目的之社会学才有意义。另外还应当明白,从自然科学而来的外在的科学方法不足以使社会学成为科学。另外,我们还可以看到,正是由于有些社会学盲目地、断章取义地采用了经典物理学的一些范畴和概念,才成了伪科学;如今我们要设想一些基本的物理问题,19世纪的物理学已经显得过时了。

同时,社会学家的观点是不是客观,是不是具有科学的普遍性,也成了问题。社会学家要为社会下定义,而他是不是这个社会的一部分、一分子呢?如果是,那么他的概念和理论就没有真理的价值。社会学家是不是处在社会之上?是不是超越了社会?如果是,那么他应证明自己具有神圣的或是权威的地位。

〔1〕 详见前文《社会学家是否能够、是否应该在审视社会时排除自我》。

虽然我们无法解决这个问题,却可以部分地进行检验,这是我们在下文将会看到的,但我们必须重新组织我们的概念。用社会学简单的、决定论式的观念是无法设想研究社会学之社会学的。

2. 研究社会学之社会学的双重对象

我们现在必须接触到研究社会学之社会学的对象问题。的确:

第一,社会学认识是一种具有科学意图或目的的认识,属于科学的认识,而这种科学的认识又属于认识的社会学(如此等等)。

第二,从其活动和机构上来看,社会学是一种试图将整个社会包容进其认识当中的特殊的社会事物。

如何设想这些联系成一团乱麻的问题呢?

我们来看一看从一开始就与认识的社会学纠缠在一起的,而认识的社会学又在竭力掩盖的一个逻辑上的难题,那就是,认识,包括社会学的认识,从至高无上的社会学的观点来看,是由产生这一认识的历史、社会和文化的条件所确定的。这显然是经典的决定论的观念。因此,认识没有自主的、客观的、创造性的、真理的价值。布鲁尔(Bloor)或布尔迪耶(Bourdieu)的社会学观念所持的,正是这种观点,正像把科学当成意识形态的马克思主义的圣经一样。可是,正是这种至高无上的观念摧毁了它自己的绝对地位,因为在失去自主性的同时,它也失去了真理。换句话说,社会学自以为百分之百地知道认识是怎么回事,也就是说,它把认识问题简化成了社会学的问题,也就破坏了社会学的认识价值。针对其产生或出现的条件,社会学必须有最起码的自主性,别人才能承认它有起码的客观性,甚至起码的真理。

我们在此看到第二个悖论,也是关于自主性和决定论的第二个矛盾。的确,社会上的认识现象是以一种相互对立的双重现实的形式出现在我们面前的。

印迹(imprinting)和规范

第一类现实是决定论的现实。不仅仅有一个地方、一个时期、一种气候、一个社会、一个阶级、一个社会群体对某个个人或群体的思想所产生的决定作用,还有以强制性的、神秘的方式占着统治地位的认识原则对精神的决定作用(范例),而认识的原则是与一定的文化、社会、心理和历史条件联系在一起的。还有在信仰上所表现出的僵化,以及把普通的事物神圣化,把凡人视为圣人,把一切视为教条,从而导致的僵化的观念体系。我们可以称这一切为“印迹”;这是动物生态学家提议用来指幼小的动物所接受的不可逆转的标记(如刚破壳而出的小鸟把它所看到的第一个活的物体看作是它的母亲)。人也一样,从一出生首先接受的是家庭文化的影响,而后学校文化也会给他留下烙印。

人们的思想不仅在中小学会留下“印迹”,在大学也会。规范化的现象对人的思想也会起到决定的作用,在认识领域,凡是偏离规范的,凡是不遵循惯例的,都会被规范现象清除,都会遭到规范现象的禁止和恐吓。能对人起决定作用的,是一些旧的框框、一些老生常谈、一些看似既定的真理;这些东西在一定的时期会强制性地要求所有的认识过程接受它们;可以说,我们会产生一些真正的文化上的幻觉,使我们一方面把理论所创立的一些事物看成是现实,另一方而理论又阻碍我们,使我们感觉不到现实。这些现象不仅存在于文化水平低的社会阶层,在文化水平高的知识分子精英阶层也以特别的方式表现出来。莫里哀

笔下的人物迪亚富瓦鲁斯(Diafoirus)自以为掌握着医学的真理,特里索坦(Trissotin)自以为掌握着诗和文学的真理,莫里哀揭露了这些人狂妄的愚蠢。今天,我们看到有些理论家以完全主观的方式断言,主体是不存在的;有些人声称,人的概念只不过是纯粹的幻觉;社会的某些成员声称社会的概念只不过是纯粹的想象。因此,在社会的各个领域,在有关认识的问题上存在着一些局限性很大的看法,包括大学里的一些权威人士。一系列对人的认识起决定作用的因素使得占主流地位的认识形式、规范化的认识形式和一些旧的框框僵化、延续、再现,并阻止认识根据事实和材料的变化而发展。

产生新思想的温床

然而,变化还是有的,尽管那些强大的起决定作用的因素使人的认识僵化,使旧的认识方式不断翻新,但认识还是在发展。为什么发展?怎样发展?我们必须设想一种相对的自主性。在什么地方得到发展的呢?在思想和舆论呈多样化的地方,不仅仅是在同一个社会中,而且也在同一个阶级内部、同一个群体内部。我们在前文谈到过,科学认识是在各种各样的理论和世界观的冲突中发展的。我们知道,在思想、概念和信仰的历史上会发生“哥白尼式”的革命,打破范例所实施的强制性的权力。我们知道,新事物的出现终究会对僵化的系统产生破坏性的影响。而新的事物不仅指在一次旅行或一次探险中所发现的新的现实,也包括发现任何人都可以看得见,但谁也还没有意识到其意义的事物,像牛顿看见苹果掉在地上而发现的规律一样。新事物就是新思想,而新的思想在开始时会被认为是偏离规范的思想,但它能够为自己争得一席之地。为了让新的思想、新的理论

出现,我们必须想到会有一些“印迹”不那么深刻的领域,我们必须设想在这些“印迹”不那么深刻的领域,不仅新事物的出现是可能的,我们还要有胆量,要反抗,要造反。如果我们能够在文化中看到有“印迹”不那么深刻、被规范疏忽了的领域,我们就可以设想,相对于起决定作用的事物来说,认识有着相对的自主性;于是,我们便可以开始设想认识在与起规范作用的决定因素决裂的同时,获得发展的可能性;另外我们还可以设想,哪里同时具备了多样化、交流以及共同接受可检验性和可批驳性规则的条件,哪里就有可能出现获得客观认识的条件,出现获得真理的条件,也就是说,只有在这样的条件下,我们所获得的认识才不至于完全简化为起规范作用的社会学决定因素。

在同一个家庭里,人与人之间的思想观念有时会有很大的差别,有时甚至会出现不接受规范的异端分子。在复杂的社会中,不仅是社会底层存在着一些杂乱无章、脱离社会、偏离规范的区域,在文化阶层、在知识阶层中也存在着这样的区域。因此,在文化领域,也就是说在与认识有关的领域,不因循守旧的思想存在的可能性局限并削弱了被人们奉若神明的事物和教条主义的作用。这样一来,我们可以设想,偏离规范的思想可以发展,可以变成趋势,而且这种趋势如果发展成占支配地位的思想,便会变成一种新的正统思想。

另外,我们必须设想,不仅科学活动具有对话的特点,精神生活也有这一特点。以对话的形式来表达思想,在西方是从希腊哲学开始的,并在希腊哲学中成为一种稳定的形式;当时的思想已经不再受到以圣人圣事的名义出现的宗教禁忌的保护,思想变成了世俗的东西,各种不同的世界观之间开始对话。以对话的方式来表达思想的做法在已经成为制度的宗教内部受到了强制性的范例的限制,但我们已经看到,这种形式在中世纪基督

教专断和强制性的制度内部并没有中止。

对话也是不同的论点为解释同一现象所发生的冲突、竞争和对立；而且，只要冲突的论点同意进行对话，就不会导致以教条来压制一种思想或一种论点，而是变成了一种对思想运动的积极的促进。因此，对话的活动既是游戏，又是游戏的规则，这种活动建立了认识相对的自主性，并促进了认识的发展。

除了对话之外，科学又在16、17和18世纪建立起检验和批驳的过程，通过这些过程来确定认识的客观性，为对话提出了补充。当然，文化上的对话之所以建立起来，是由于当时有利的历史和社会条件，尤其是希腊都市人流动、交流和交换的昌盛。在5世纪的雅典发展起来的贸易，不仅仅是商品的贸易，也包括精神产品的贸易、思想的交流和五花八门的交换，因为船在运来产品、物品的同时，也带来了信息和思想。

贸易、交流、繁纷的世事、各种各样的运动、冲突，用列维—斯特劳斯的话来说，是“处于热态的社会”所特有的标志。正如自然界的高温意味着分子之间从表面上看来紊乱、繁纷、紧张而激烈的动荡一样，社会学上的高热也意味着动荡、自由、对抗、碰撞。因此，正是在文化的高热中，也就是说，在文化的强烈的活动中，“印迹”和规范得到削弱，新思想、新观念和新认识出现的可能性得到发展。除此之外，具有双重性特点的危机有可能成为冲破边界，打破限制的条件。危机的发生有利于新的思考，有利于对一切看起来是既定的东西提出疑问，因此而有利于新事物的出现。但是危机的发生也会促进巫术的诊断（将罪恶归之于某个替罪羊）和神秘的拯救方法的卷土重来。

就这样，僵化的教条出现了松动，人们可以自由地研究，自由地讨论了，影响来自方方面面，风起云涌，天翻地覆，流言蜚语……就这样，文化的高热和危机的条件构成了产生新思想的

温床。新思想产生的温床是具有相对自主性的思想酝酿的场所,思想通过对话和对立,接受了对规范的偏离和对正统的违反。18世纪末的巴黎就是这样,当时那里不仅出现了启蒙运动,卢梭和“哲学家们”的冲突也发生在那里。20世纪初的维也纳也是这样,出现了弗洛伊德(Freud)、穆齐尔〔1〕、马勒〔2〕,维特根斯坦〔3〕、逻辑实证主义、波普。这些复杂的条件有利于新的发现和革新。动荡、沟通、交流、对话、思想多元化、自由、允许人们偏离规范,所有这一切创造了思想和认识相对的自主性,以及从相对意义上不受决定因素影响的决定性的条件。这向我们表明,我们可以从社会学的角度确定社会决定论的削弱和复杂化的条件。

另外,对某一群体、某一个人多重的确定性也可以导致产生相对的不确定性;互相对立的两种决定因素之间的冲突有可能消除这两种决定因素,并由此而产生一种相对的不确定性,在认识方面表现为不满足和怀疑;或者,产生两种相反的决定因素,表现为贝特森〔4〕所说的“双重的约束”(double-bind),也就是说一种双重的、互相矛盾的禁令,致使产生一种心理上的危机、一种精神上的危机、一种知识上的危机,导致寻求解决办法的条件。多重的决定因素有利于思考和革新,有利于杂交和综合,有利于超越和进步。

最后,我们还必须设想文化决定论的转化条件;在这些条件

〔1〕 穆齐尔(Robert von Musil, 1880—1942),奥地利作家,1911年和1924年发表的两部短篇小说集被认为是印象派的宣言。——译者注

〔2〕 马勒(Gustav Mahler, 1860—1911),奥地利著名作曲家。——译者注

〔3〕 维特根斯坦(Ludwig Josef Wittgenstein, 1889—1951),英国逻辑学家、哲学家,原籍奥地利。——译者注

〔4〕 贝特森(Gregory Bateson),美国人种学家。——译者注

下,有自主精神的认识、偏离规范的认识违反规则,变成了背叛,批判那些本不应批判的东西,反抗那些本应当接受的东西。

另外,所有这些条件使处在一定的文化和一定的社会历史时期的个人,在对其他文化的认识的基础上,在对外部世界开放并竭力与其他文化和其他思想对话的同时,去寻找普遍性,而且有些人能够部分地克服主观性所构成的屏障;这一屏障就是自我的封闭(自我中心主义)和文化上的自我封闭(民族中心主义),甚至从更广泛的意义上说,也可能是文明上的自我封闭,对于我们来说,也就是西方中心主义。绝对的元观点是永远找不到的,但寻找的人会意识到认识的局限性和相对性问题。

因此,在文化的结构中,既有厚厚的决定论的硬壳,也有刮着旋风的、激烈动荡的区域,有人在争论,有人在造反,造成决定因素局部的和普遍性的转化,其中又大量产生着偶然的事件和半偶然的过程。文化结构中出现了凹陷和漏洞,而且正是在这些漏洞中提出了人类学的问题;在某些特定的时候、在特殊的条件下向某个思想家提出的问题,有可能触及认识和人类命运的根本。否则我们如何理解伟大的思想家在过了几个世纪或上千年之后,往往会再次成为具有现实意义的人物呢?之所以这样,是因为不仅每个时期人们都能够以不同的方式重新阅读他们的作品,还因为这些伟大的思想家所提出的东西从潜在的意义上关系到各个时期的一切人。

因此,假设卢西恩·戈德曼〔1〕的说法是对的(我很怀疑这一点),假设帕斯卡(Pascal)的思想表示的的确是法国少数穿袍贵族〔2〕在新生的资产阶级和君主专制政体之间两相牵扯的悲剧,

〔1〕 卢西恩·戈德曼(Lucien Goldmann, 1913—1970),法国哲学家。——译者注

〔2〕 中世纪法国的官僚贵族。——译者注

那么似乎帕斯卡经历并表达的这一悲剧超越了少数穿袍贵族所特有的经济条件和地位,而涉及了人类学的根本问题,尤其是当他谈到无限空间的寂寥时。因此,正是在特殊的条件下,正是在那些不同寻常的思想家的心中,某些思想达到了普遍性的程度,也许涉及了人类精神的根本问题。

这样一来,我们便可以考察,在规范、“印迹”和社会习惯起决定作用的文化结构中,断裂和变化是如何出现的。正是在出现的缺口上,在动乱中,在新思想诞生的温床上,我们可以设想具有相对自主性的思想和认识慢慢地侵蚀占主导地位规范,使规范成为过时的东西,并最终确定认识和思想的演变。但是,为了设想能够带来变化的演变,我们必须认为历史演变并不是以正面的方式发生的,而是先从偏离规范开始,在“印迹”不那么深刻的地方打开缺口,再发展起来,同时也让演变的趋势得到发展,甚至导致思想产生革命性的发展,使决定性的因素产生局部的转化。正因为这样,我们才能够理解为什么文化能够产生革命性的过程,而这种过程又会摧毁这个文化;这一点用决定论是无法设想的。

革新、发现、变化和客观性出现的条件表现在三个层面上,这三个层面不是互相隔绝的:一是宏观的层面,指整个社会,也可能是某个文明;二是中间层面,指神职人员、知识界、有文化的阶级以及作为认识载体的社会阶级;三是微观层面,指的是个人。

知识分子的社会学所遇到的困难

我们以知识阶层为例。知识分子的社会学是要根据知识分子的社会地位确定他们的思想和信仰吗?但恰恰是知识分子的

地位具有复杂性和双重性。因为,现代的知识阶层作为一个阶级或一个社会群体,是一个未定型的、开放的群体;从历史上看,知识阶层总是在它所隶属的权力(君主、文学艺术事业的资助者、国家)和它所拥有的权力(思想所具有的至高无上的地位)之间摇摆,在它所产生的阶级(通常是资产阶级)和它愿意成为其向导或仆从(人民、无产阶级)的阶级之间摇摆。知识阶层的成员并没有完全与其出身断绝关系,因此才有可能出现他们那种并不十分清楚的双重的属性。知识阶层除了是个未定型的和开放的阶级之外,也是个从相对意义上脱离了其根本的阶级(我想到的显然是曼海姆关于知识阶层无根的说法),也就是说,知识阶层或者具有相对的自主性,或者可以在本阶层之外扎下根基。路易十四统治时期奴化的知识阶层,到了18世纪成了一个争得了自主性,并声称至高无上的阶层,到了19世纪,又成了“民众主义”的知识阶层,向新的统治者——人民——效忠;同时,它与人民的关系是很复杂的,知识分子为人民带来他所获得的文化,又从人民那里接受真理,并成为这真理的掌握者。

最后,知识阶层的特点是以思想和形式作为工作的对象,本身就有着显著的双重性,因为现代的知识分子既是神话的破坏者,又是神话的生产者。一方面,知识分子具有批判精神,能够打碎神圣的思想和权威的判断,尊重传统;另一方面,知识分子又在产生着新的神话,制定着新的意识形态。批判神话和产生神话可以混淆在一起;例如在18世纪,启蒙哲学导致人们对原来的偶像进行理性的批判,但同时又产生了新的偶像,首先就是像女神一样受到人尊崇的理性,关于进步的新的神话取代了过去的旧神话。

因此,不管是在知识分子的社会地位、角色,还是作用方面,用简单的、决定论的关系很难设想知识阶层是个什么样的阶层。

3. 社会学家的群体→社会



我们的开场白还没有说完,还想看一看社会学家在文化和知识阶层内部的群体和社会问题。刚才我说过,科学游戏的规则并不能真正地被社会学群体和社会的所有人接受。这并不是唯一的特殊之处。社会学家的群体和社会有两条裂痕,一条是文化上的,另一条是组织制度上的。

文化上的裂痕

历史上两种文化,即人文科学的文化 and 自然科学的文化之间发生了断裂,而且断裂还在不断地加重。人文科学的文化是包括有限数量的信息和认识,并可供进行大量思考的文化。自然科学的文化则是不断产生着大量信息和认识的文化;这种文化是按工作分工组织的,并在不同的认识领域区分着越来越多的学科。这两种文化的离异是可悲的,因为在人文科学领域,尤其是在哲学中,保留下来的自省性变成了空泛的反省,像一台空转的水磨,再也磨不着自然科学中所形成的知识之颗粒。社会人的基本问题,伦理和政治之间的联系,这一切都是属于人文科学文化的,而在自然科学的文化中,一些大的问题都因科学和学科的分门别类搞得支离破碎,成了碎屑,被当作垃圾倒掉了。然而,人文科学的文化 and 自然科学的文化之间的裂痕所跨过的,正是社会学。一方面,我们看到有些社会学家,像格尔维奇〔1〕、弗

〔1〕 格尔维奇(Georges Gurvitch, 1897—1965),法国社会学家。——译者注

里德曼〔1〕、阿隆〔2〕等等,从研究和经验性的调查中汲取知识,保留了反省及传统文化中的人文和随笔的特点,他们在获取的知识和他们为自己的研究所提出的,而且也是我们的时代所提出的伦理和政治问题之间建立起了某种联系。另一方面,我们也看到有的社会学想通过消除反省性而争取科学性。不幸的是,这种社会学自以为采用了经典物理学的原则就是科学了,岂不知随着微观物理学和天体物理学的发展,经典的物理学原则已经变得乡气十足了。因此,事实上这不过是伪科学主义,自以为是先锋,其实已经变得很落后了。

另外,一条组织机构上的裂痕正穿过社会学的核心。那就是学院派和技术官僚派之间的裂痕。的确,社会学仍然部分地属于学院派,也就是说属于大学,从大学忠顺的、有时还是奴颜婢膝的组织体制来看,也从大学里所拥有的很大的自由来看,社会学还是在大学教授们领主式的、封建式的权力控制之下的;由大学教授们控制的研究,带有为知识而知识的目的。而在技术官僚领域,行政上的目的和讲究实效的目的越来越趋向于取代纯粹的思辨。经费都拨给了符合政府机关和权力机构或企业目的的研究项目。人与人之间的关系也与学院派不同,因为大学教授所担当的具有指导意义的“导师”的角色,被研究组织里具有管理意义的“老板”所取代。如果放任技术官僚按照自己的逻辑办事,研究工作会走上一条死路。的确,技术官僚组织的限制和规则越来越多,使具有独创性和革新意义的工作变得越来越困难;开始时这样的工作被认为是偏离规范或紊乱。但是体制

〔1〕 弗里德曼(Georges Philippe Friedmann),法国社会学家。——译者注

〔2〕 阿隆(Raymond Aron),法国哲学家和社会学家,二次大战期间曾任《自由法国》的总编辑,后与萨特一起主编《当代》。——译者注

本身的呆板和僵化使它无法完善自己,留下一些有利于新事物产生的缺口。就这样,得了天时地利的某个个人,总会在体制的漏洞中,总会从一些偶然的現象里,为发明新事物开辟出道路。因此,僵化的因素和发明革新的因素之间在进行对话,而且像在学院派内部的情形一样,这场对话仍将进行下去。但是,我们必须明白,在技术官僚主义的逻辑当中,为消除研究人员的孤独而进行的斗争,名义上是为了使研究工作更加合理,但实际上却不合理地取消了一些独自进行研究的人,而社会科学中,那些独自进行研究的人通常会表现出革新的精神。研究人员的信誉和他所拥有的经费成正比,这一事实表明,等级制度的确在剥夺那些偏离规范的、处在边缘的研究者的物质手段;于是这些人不得不更多地动脑筋思考,他们可以用智力弥补资金上的匮乏。但是在专业领域,对一般问题的想法变得越来越贫乏。专家学者们只注重专业化的思想,不允许对一般问题的想法有立足之地。事实上,谁也离不开对一般问题的思考,就是专家,对生、对死、对爱、对自由、对社会、对世界、对物质、对上帝之类的问题也会有些想法。总而言之,如果总是和各种各样的委员会打交道,总是纠缠于报告、复印、部门通知、专题摘要之类的东西,人就会变得呆傻,各种行政报告或研究报告的行话和套话就是证明〔1〕。

研究所也莫名其妙地搞起了“试验室”。顾名思义,“试验室”本来是个挺不错的词,指的是做试验的地方;但实际上,这是模仿自然科学里的叫法,是借别人的词来使用。但是,在自然科学中,实验所用的物理化学材料是在试验室里进行处理的。而社会学的“试验室”里根本没有研究的对象,研究对象总是在试验室之外。换句话说,“试验室”是个抽象的词,所指的只不过是

〔1〕 详见下文的《社会学研讨会的变化》。

“办公室”而已。

最后,在技术官僚的管理下,工作计划取代了研究战略;所谓工作计划,是指事先就确定好的一成不变的工作程式;而研究的战略安排是可以根据某些原则,根据出现的偶然情况和事件,根据研究进程中收集到的信息而对计划进行修改的。技术官僚社会学声称研究技术官僚的社会,于是就变成了这个社会上最著名的门类之一。但这种社会学同时也就变得无法理解并且无法设想它为自己的研究所作的预先的假定以及它自己的局限性。

因此我们看到,现在的社会学研究中,社会学的现实是多么复杂:这其中也包括学院派和技术官僚派之间的共存、互补、合作,以及竞争和对立。的确,盛气凌人的权威、封建领主式的学者和说一不二的管理者是共存的。

在这个领域里,各种各样的限制混杂在一起。一方面,你要走上封建等级的荣耀之路,就必须撰写博士论文,现在的论文仍然起着敲门砖的作用,尽管所起的作用越来越小;另一方面,你要搞研究就必须有经费和预算,而经费和预算又导致了大量为行政和政治目的服务的研究单位的发展。从这种意义上说,如果社会学研究一下自己,如果想致力于研究社会学的社会学,那么它本身就是个特别的缩影,既有经典的科学性,又有学院派的特点,既有人文科学,又有技术官僚:这方方面面既有共存,又有斗争,必要时还会有合作。

社会学家之间的社会关系

但是,我们不要忘记社会学家之间的社会关系。有一种科学的社会学,清楚地表明科学活动领域也是一个社会领域,各种

利益、各种野心和各种为达到目的而活动的集团在这一领域内不断发生着冲突。然而,不应当以粗略的、划一的方式对待这些不同的社会关系。

当然我们必须揭露,而且不只是在私人谈话中揭露,在社会学领域和在其他领域一样,也有集团和帮派,也有利益的斗争和权力的争斗。但是我们还应当看到,在这些领域里有的人贪婪、厚颜无耻、野心勃勃,有的人也不这样;对这些人来说,忠诚、诚实和同志的关系起着更大的作用。在政界和生意场也有这种现象。那么,把对手打倒在地的人和向对手伸过手去的人是品质一样的人吗?

眼里只看得见力量对比和利益冲突的社会学家,他本人难道就是个对友谊无动于衷、对友谊从观念上视而不见的人吗?但不管怎么说,个人的感情上的无动于衷只能导致观念上的盲目。我们还可以说,那些理论上的权威和独立的研究者,循规蹈矩的人和偏离规范的人真的从品质上是一样的人吗?在这一领域内,会不会也有差异及良莠不齐呢?眼里只有标准和标准化的社会学家,会不会自己忍受,也让别人忍受标准化的事物、模棱两可的事物以及复杂的事物所特有的那种昏聩?如果他自以为是科学的,那么他难道不是在“以其昏昏,使人昭昭”吗?

因此,我们应当研究社会学家和大学教授们复杂的品性。这样一来,我们的确把社会学和社会学家的领域看成是个复杂的领域,在这一领域内发生冲突的,不仅仅是各种学说,有的是结构主义,有的是系统论,从方法论上有个人主义,也有整体主义,总之是五花八门,应有尽有,是个得天独厚的人类学文化的小天地,从中我们不仅可以研究因争夺权力→知识而变得更加复杂的人与人之间的关系,更可以研究两种文化(人文科学文化

和自然科学文化)之间悲剧性的裂痕和两种组织(学院派和技术官僚派)之间的交叉。

因此,正是从这个角度上,我们可以研究法国社会学新近发生的一些变化。我个人是1950年进入国家科学研究中心(C.N.R.S.)的,当时,受过哲学和人文科学培养的社会学家们想按照美国社会学的模式,发展科学的、经验论的研究。他们还保留着与哲学思考的血脉联系,同时又试图开展经验性的或者可以检验的研究。只是那些经验理论很难经得住检验;除此之外,有些社会学家开始认为,只有放弃社会学中原有的哲学和人文科学的成分,才能建立起科学的社会学。因此,到了60年代,唯科学主义的调查发展了起来,同时社会学也变得越来越技术官僚化。

1968年,并不那么科学的唯科学主义丧失了支配权,因为在此之前所进行的大量调查对文化危机和社会危机没有起到任何预见性的作用。唯科学主义垮台之后,在持有左派主张的人们当中,马克思主义占有过短暂的支配地位。不过这个马克思主义本身也曾出现危机。危机的出现并不是由于人们意识到它解释不了许多社会学的问题,而是因为前苏联等的许多神话在70年代由于自身的原因而破灭了。

今天,占主导地位的是多样化,是群星灿烂,是百花齐放,姹紫嫣红,但同时,许多问题又重新提出来讨论了,人们在进行新的思考。多样化有多样化的好处。走了许多弯路,出现许多的奇谈怪论,但这是自由的代价。我个人认为,我们可以希望社会学的思想达到足够丰富和复杂的程度,虽然仍有自省的作用,但从科学性上却达到了一个新的高度。追求复杂性的努力,要求我们不仅不能放弃科学性,反而要发展它,也就是说要念念不忘对理论的检验,我们制定的理论必要时要经得起别人的批驳。

同时还要有复杂的认识原则和工具,只有通过这些原则和工具,我们才能抓住人类社会现象的真正现实,尤其是个人或集体的行为主体的现实,以及思想和认识过程相对的自主性的现实。

4. 研究社会学之社会学的条件

作为结论,我们可以说,要致力于研究社会学的社会学有哪些条件呢?第一,是研究者本身所接受的“印迹”应该都是比较浅的,或者能够使自己保持距离,或者能够保持相对的自主性,不管有多大的困难也要遵守游戏规则。第二,正像我前面说过的,他应当意识到自己只不过是社会的一分子,但他仅仅作为这一整体的一部分还不行,整体还必须以某种方式时时出现在他的心中。第三,他应当意识到认知活动本身不可避免地总会包括有神话和物化的方面。这一点我们以后会谈到的,就不在此展开来讨论了。第四,必须有一种人类学和人种志学的意识,也就是说能够通过与其他的文化和社会相对照,来看待他自己的文化和社会。第五,他必须有历史意识,知道自己所处的时期只不过是历史上一个个别的时期。第六,他必须善于思考,相信自省性。第七,他必须意识到思想问题的复杂性和社会问题的复杂性。换句话说,只有发展复杂的社会学,研究社会学之社会学才成为可能,而且发展研究社会学之社会学需要复杂的社会学。

社会学研讨会的变化

我想到的是社会学研究中心组织的那些研讨会。我想，第一次研讨会是专题研究技术官僚的，最后一场是研究有关家庭问题的。在那次关于技术官僚的研讨会上，大学教授们看到在这一领域内如何将技术应用于人事，看到技术人员在各个部门所占的比例，无不感到奇怪而陌生，甚至感到了惊恐。到了1965年的研讨会第一次会议上，形势发生了逆转，人们看到的是那些技术人员在判断大学教授们的研究工作是否对他们有价值。是技术官僚在举行社会学的研讨会吗？但我们还是不要把问题夸大化了……

我们可以说发生了很大的变化，表现在一些小的细节上。前几次研讨会是在社会科学研究中心原来的办公地点举行的，那是租来的场地，过去曾经是住房或接待室的屋子改成了会议厅。新的研讨会则是在国家科学研究中心新的多功能厅里举行。原来的研讨会吸引了百十号人，各种各样的人都有，有大学生，也有研究人员。人们穿的衣服各式各样。不少人的上衣很旧了，领带皱巴巴的，颜色稀奇古怪，搞研究的人好奇心重，穿衣打扮上也算不上是最不修边幅的。1965年的研讨会吸引来的人更多，很多人是搞技术和行政管理的。大多数来参加会的人，包括研究人员，都是衣冠楚楚，却透着一股冷漠。男人都是深色简洁的套装，浅色衬衫，搭配协调的领带系得规规矩矩，只有屈

指可数的人与众不同。大家的举止一概彬彬有礼,使人很难分得出哪个是官员,哪个是搞研究的;还在上大学的学生也已经是个未来的干部……

在原来的研讨会上,向大会提交的论文和行政管理或社会效率没有直接的联系。社会学家们是分成派别的,有的只想留在经验研究的领域,也有的随心所欲,搞起了带有哲学和道德说教意味的研究。在过去的研讨会上,人们动不动就听见带有学院风格的恭维,对大学教授们还在实行传统的个人崇拜。有的人是热情有加或低眉顺眼的信徒,也有的人是不安分或不守纪律的学生。有人躲在角落里说悄悄话,说俏皮话,拿权威们开心取乐。

今天,主席台上不像过去一样坐满名人。上面只有主席、报告人和组织者。向大会提交的论文大多与高级决策机关的实际利益有关。第一天的报告人是我们的朋友孟德拉(Mendras),领子上系着美国大学教授们系的那种蝴蝶结,美国式的镇静自若,说话不打手势,略带点哈佛口音。他没有按礼节恭维大家,没有将在座的重要人都提一遍,只划定了有关问题的范围。开幕式这天的顶尖人物是计划局的大老板。我们的社会学中最活跃分子都在想怎么打动他的心、他的思想,怎么挖来他的钱……大家听他讲话的神情是清一色的一本正经,说不上热情也说不上厌烦。没有人不遵守纪律,拿里昂惕夫^[1]的表格开玩笑时,人人都露出会心的微笑。

这一切都说明,在12年的时间里,社会学界变了。原来这个圈子一半是大学里的教授,一半是权威人士;现在成了一个综

[1] 里昂惕夫(Wassily Leontieff),美国经济学家,原籍俄国。1973年获得诺贝尔经济学奖。——译者注

合的阶层,不管我们这个社会的政府部门向它提出什么样的研究课题,它都愿意把这些课题纳入自己的研究范围。不管怎么说,研究一下社会学家的社会所发生的变化是很有好处的,哪怕只是为了确定一下研究主体和研究对象的境况。最后还有一点需要说明:我写这篇短文的意思,显然并不是说我留恋原来的研讨会,我是在等待将来的……

社会学家们有一种倾向,就是掩盖由他们所构成的这个社会群体内的社会关系的问题。好像他们之间的问题,一方面涉及技术、资金,另一方面涉及科学。仅此而已。有关利益和权力的问题被说成是思想学术之争,或是算在专业协会的账上。

把问题往协会和科学这两边一分,把社会学家们的社会学问题弄成了真理的二元论;社会学家们在行政管理,甚至在社会的变化方向上所起的作用越来越大,这种二元论的分法就更显出了其必要性。

应当由那些对这个问题感兴趣的同道组成一个各派别共同参加的小组,大家谁也别发脾气,谁也别不好意思,不搞个人攻击,不管举行的活动是不是具有官方的性质,大家共同来研究有关权威、团伙或者“帮派”以及才子们的问题。

新型的社会学(技术官僚主义社会学)的等级还有一个特点。在自然科学中,试验室的领导和研究人员与研究材料直接接触,因为实验是在试验室里进行的。领导人种志研究的人自己也要下现场去研究人口。在社会学中,“试验室”这个词抽象得不能再抽象了。我们前面已经说过,使用这个词的目的不过是为了让人忘掉“办公室”。“试验室”的领导除了有时候像个将军到食堂去尝一口战士们喝的汤一样,下去视察一番之外,和研究的实际没有任何接触。具体接触研究实际的,是那些临时雇佣的游民无产者。这些人待遇不高,都是新手,可他们完成的工

作是从现实中提取资料,是需要小心在意,需要有一定能力的人才能完成的工作。由此可知,唯一能够控制临时工的体制就是如何安排和编制问卷调查用的表格。大规模的问卷调查所用的表格主要的是官僚权威们需要的。有了问卷调查表,当领导的人才可以不去具体搞调查,又可以成为调查项目的作者和控制者。由于没有在现场搞过什么实际的研究,留下了很大的空白,所以用大量高科技的检验器材,用专门在办公室里使用的那些机器来分析问卷调查表,力图弥补缺陷。问卷调查表在社会学家的社会里被认为是一种压制和权力的工具,但同时也体现了现有体制的深刻的堕落,难道不应当研究一下这种调查表吗?采用问卷调查表的调查方式已经开始表现出危机的端倪,只有从这种危机中,才可以对这种调查方式对人所起到的压制作用(从精神上和存在上)提出质疑,才可以发展起一种所追求的目标不那么片面的社会学。

目前,学院派和技术官僚派把各自的缺点合在一起,可能会导致更糟糕的结果。但是,我们虽然不能用条文来定出最好的情况应当是什么样的,但只要克服了学院派和官僚派的缺点,我们就能走向更好〔1〕。

〔1〕这份关于社会学研讨会的笔记是写给《法国社会学杂志》(Revue française de sociologie)的,所记述的内容截止到1965年。其实应当再接着往下写。例如,1968年的事件之后,研讨会上再次出现了不修边幅的人,又有人留长发了,而且戴领带的远不及从前的人数之众。到了1973至1975年,人们慢慢又变得衣冠楚楚,领带又系得很标致了。如果领带成了一种是否纳入社会职业界或技术官僚界的标志,那么搞一个比较领带学的研究,会成为对研究社会学之社会学的很有意思的贡献。

思考的权利

之所以有伟大的发明,是由于有人在平凡的认识背景上进行了个人的思考。

——阿曼德·丹乔伊(Armand Danjoy),
医学科学院院长,载 1962 年
12 月 11 日《世界报》

现代社会学必须在几条战线上斗争。一方面要为生存而斗争,为了让别人承认自己是精确的科学而斗争。这属于外部的斗争,因为在更加古老的科学,在社会当局和权贵们看来,这一斗争的目的是要争取百分之百的科学地位。这一斗争同时也是内部的斗争,因为科学的活动,也就是普遍采用自然科学方法的研究活动,需要克服具有自省特点的社会学自身的一些习惯,甚至是传统。但是,另一方面,社会学应当作为一种“有生命的”科学而存在,所谓有生命,指的是能够开花结果的,能够有创造性的。在这条战线上,社会学也要进行外部和内部的斗争:之所以要进行外部的斗争,是因为政府部门或私人领域的权贵们要求社会学成为辅助性的技术,以了解人的因素在经济问题中的作用,或成为一种为高层作决策而提供信息的技术。之所以要进行内部的斗争,是因为具有自省特点的社会学以个人为主的研

究体制正在瓦解,新的工作组织方式正在形成,来自外部的要求所产生的压力,不仅威胁到传统的自省,而且也威胁到基本的思考的原则。

社会学为使自己成为有生命的科学而在多条战线上进行的这种斗争有个特别之处,那就是它提出了一些矛盾的要求,至少是相互之间很难兼容的要求。如果只满足于一种要求,而低估了,也就是说牺牲了另一种要求,那是很危险的。一方面是对科学性的要求,另一方面是对思想性的要求。危险的是,人们好像认为二者只能取其一。正是按照这种两分法,每过一段时间就会发生一次平淡无奇的论战,参加论战的双方有时候是两种类型的社会学家,一种是呆在办公室里不出门的,一种是跑现场搞研究的;有时候是两种不同层次上的社会学,一种是理论意义上的,一种是研究意义上的;有时候又是两种研究的观念,都称只有自己才是唯一正确的:一种反对随笔式的文字游戏,赞成按部就班地用规则来度量研究的事实,另一种反对盲目地核对事实或固执地检验假设,而赞成对事实进行自省性的研究。

如果我们想到这场斗争是以两种互相矛盾的要求——一种是科学结构上的要求,另一种是为使思想有活力而提出的要求——为基础的,我们就会认为这并不是一场荒唐的斗争。两种要求之间的矛盾虽然是现实的,但是可以通过科学的进步,可以在科学的进步中加以克服。如果认为这两种要求会同时提出,那是荒唐的,尤其是今天。

今天,社会学正处在发展之中:社会学的一部分仍然是大学的一个学科,而另一部分已经到了在技术上应用的阶段。社会发展的方向越来越偏向于以技术为中心,甚至以技术官僚为中心,那么所有的思辨、思考之类的事,当然会任其自生自灭,或任其禁闭在其传统的孤岛上。社会只帮助那些能立竿见影地见效

益的项目发展。各种各样的规划鼓励和罗织的所谓研究项目,其实都是应用项目。用这种观点来看,社会学至多也就是哲学的一门穷亲戚,谁还会对它的发展感兴趣呢?人们感兴趣的,只是应用。

越来越以技术为中心的社会看来是越来越趋向于将社会学搞调查的能力纳入其枝状细分的科目,把社会学思考的权利驱逐进像大学这类的孤岛。在真正意义上的技术和实践领域内,社会越来越不允许别人怀疑它的假设和意图是否正确,怀疑它按自己的意愿合理化了的事物和它的政治是否合理(在它看来,这类问题要么属于政治讨论,要么属于哲学思考)。

社会想把社会学变成它能把持的一只手柄,因此,社会学应当重新建立自己相对于社会的自主性。社会在利用社会学,那么社会学应当承认,也让别人承认它对社会进行思考的权利。社会学不仅有权利对当权部门进行思考,也要对讲究立竿见影的效率、讲究效益和合理化的整个体制、整个文明进行思考。这些神圣的价值应当受到质疑。这是对社会的本质的研究。哲学忙着探讨分崩离析的物质的本质,不屑于研究社会的本质;而社会学家们又忽略了社会的本质。

我们正处在问题逐渐成熟的时刻。的确,作为科学的社会学要发展,要维持生存,就会有一些基本的需要,它需要设备,需要材料,需要人员。总之,它需要增长速度非常之快的经费。在这方面,社会学与社会总体上的对话,尤其是与当权机构的对话可以说是十分可悲的,因为社会学能否成为科学就要看有没有经费。但在另一方面,由于必要的变化和内部的组织,思考在社会学内在结构中的地位和作用问题也以十分尖锐的方式提了出来。

当然,思考的权利和调查的能力都是必要的,是互为补充

的,社会学的科学发展便集中在这两点上(我们希望是这样)。社会学运作的这两条战线中的每一条,只有在另一条没有受到忽视的情况下才能成为重要的战线。我在此只局限于探讨思考的问题。

“局限于”说得不好。“思考”这个词的意义十分宽泛,我们必须先由宽而窄地来看一看这个词在使用意义上的变化,然后再界定这个词的含义。

首先,思考意味着对自我的反思(auto-réflexion)。可以提出以社会学家的眼光对社会学家的社会进行审视。但这并不是理所当然的。对自身进行研究的 sociology 可能是毫无用处的,或者是有害的:研究人员的注意力难道不应当放在他所研究的对象上吗?他对自我的感受难道不会干扰他的研究吗?用来照亮景物的仪器难道自己也非要是透明的吗?研究人员服从于他的研究方法的客观规则难道还不够吗?我们要求科学家一定要对其主观自我进行思考,会不会对科学家的思想造成干扰呢?有的人在政治观点上幼稚,对经验无动于衷,对别人又表现出病态的嫉妒,心胸狭隘而自负〔1〕,但这个人同时又是个审慎而公允的学者,在自己的研究中具有怀疑和审查的精神——我们可以认为在研究中很认真的人,如果在生活中也认真起来,那可就有害无益了。

对自我保持清醒尽管可能带来危险的干扰,然而社会学家对自我进行分析,好像会有很大的收获。因为在作为主体的社会学家和他所研究的社会对象之间有着直接的联系,除非是所研究的对象远离本质的社会问题和现实的社会问题。换句话说,如果没有对自我的分析,社会学只能在研究与生活在社会上

〔1〕 显然,只要和别人相似,那都是偶然的,只要和自己相似,那都是不可能的。

的人的根本利益无关的问题时,才能具有清醒和客观的认识。相反,对自我的探索会将研究人员带向一些我们所知甚少的领域,而这些领域有可能正是社会的无意识(inconscient social)领域。如果不把这种对自我的内省与实验的或客观的方法对立起来,不把它仅仅作为一种道德说教式的或心理分析式的研究,那么社会学家对自我的分析就会引导我们去研究社会的根本问题。

另外,社会学家对自我的分析应当是对社会学家的社会的分析。传统的道德说教家自以为是高高在上地看待社会,现代社会学家和他们不同,知道自己是社会的一部分,是一种特别的社会分化的产物。社会学家的社会正处在过渡阶段,所以社会学家就更应当认清自己在这个社会上的地位。

我们前边看到了,社会学家的社会像个按照三种模式聚集的混合社会:一种是传统的模式,是由文学院的教授们构成一个社会,另一种是由搞科学的大学教授们构成一个社会,第三种是由搞技术的人构成一个社会。在第一种模式中,研究的最终目的是深化个人的知识领域,而深化哪个领域的知识则由个人与个人之间协商决定,大学论文就是这种模式的一个很好的象征。在第二种模式中,研究的最终目的是在试验室里深化对一个专门领域的知识,研究由个人完成,或由两三个人共同完成,但和试验室里所进行的其他研究相比,或多或少地都有一定的自主性。在第三种模式中,研究的最终目的就是由一个小组进行调查,以回答公共或私人领域的机构所提出的问题为目的。

在利益的驱使和各方面压力的作用下,目前的这种混合状态有分化的趋势。但我们可以考虑,为使社会学成为有生命力的科学,保持这种混合的状态是不是真正有利?当然条件是这种混合的状态有利于发展三种模式的积极的方面,而不是只有

利于促进其消极方面。通过混合的状态,可以同时保持社会科学的思考、试验室式的组织方式、技术发展以及这三个层面或层面之间的相互沟通。通过混合的状态,可以装备试验室,平衡纯理论的基础研究和为实用而开展的应用研究,可以培养综合型的社会学家;这样的社会学家既不是那种为人所瞩目的高傲的思想家,也不是某个技术社会内部的技术代办,而是熟悉业务的社会学家,既知道思考研究的意义,又知道考虑社会的一些基本问题。

我们称之为科学的,是处在运动中的一个复杂的整体,由两个部分构成,一个是技术,另一个是思想。混合状态应能允许这两个组成部分之间对话并发生辩证的关系。因为不管是发明还是方法,都是从这两个组成部分的整合中产生的……

思想的问题是最难处理的。任何人都不会从原则上对思想提出异议,任何人都不会声称蔑视思想。但实际上,我们可以看到会出现一些有利或不利于思想施展的条件。尽管思想活动不能以先验的方式确定,只能在有了结果之后再得到别人的承认,而且也会很慢,或很困难,但我们可以认为,科学的思想包括三类智力活动,即思考、想象和组织。

思考要求研究者与他相信的事物,与他知道的事物,与他感受到的事物从真正的意义上保持距离,与他的研究对象,与他的基本假设保持距离。从这种意义上说,如果没有这样的一种能力,即让先前思想的产物——包括自己的思想和从传统、权威或习惯接受的思想——像照镜子一样进行自省,以便能够以超脱的方式对这一思想的产物进行研究,如果不能做到这一点,那就不可能有什么思考。思考是从第二道日光开始的。思考可以成为漫无边际的遐思或系统的探索。

一方面,这第二道日光使我们再次探索中心的问题,另一方

面,也有利于采取科学的怀疑态度,并由此而进行想象。这是赖特·米尔斯〔1〕在《社会学的想象》中十分看重的主题。严格地说,想象就是具有假设的精神,就是意念的迸发,就是对意念的怀疑。

思考的精神和假设的精神联合起来无疑构成了研究的活力。正如罗伯特·帕吉(Robert Pagès)所说的,“拥有概念和假设也许不那么要紧,要紧的是能够不受理论上的约束,能够习惯性地事物化为概念,能够有不断地作出各种假设的习惯,同时在对假设进行审查时,在对提出证据的方式上要有专业人士的审慎态度。”帕吉是在讲到社会学报道时讲这番话的〔2〕,但我们可以把他的话推广到各种研究。

最后,科学的思想表现为组织知识的能力,也就是将信息转变为知识的能力,按照理论来组织知识的能力。这才是思想有建设性的一面。

我们在这里不是要论述什么叫思考、想象和组织知识的精神,也不是要下定义。从某些方面来说,思想永远是一种艺术,也就是说,你永远不能完全将思想归纳出来,永远不能给它下一个完整的定义,而且思想很难预料,它常常会受到嘲弄、遭到蔑视。这就是思想的特别之处。教科书没法教人们怎么样思想,而且教科书也不懂得什么是思想。教科书上没有什么新的东西,而思想却是不断更新的事物。

〔1〕 赖特·米尔斯(Wright Mills, 1916—1962),美国社会学家,是美国批判社会学的重要代表之一。——译者注

〔2〕 罗伯特·帕吉(Robert Pagès):《心理社会学报道和种族主义:走向华盛顿的公民进程》,载《法国社会学杂志》(“Du reportage psychosociologique et du racisme: à propos de la marche civique sur Washington” Revue française de Sociologie), 1963年10—12月号, IV, 第424—437页。

用什么方式来促进,甚至保障思想的活动呢?计划安排、急功近利、参与调查、限制和先验地确定目标之类的做法大大地冲击了思考、想象和理论的构筑。要想在调查中取得进展,专门化的、分工明细的工作组织是必要的,但这样的工作组织方式在人文科学中却提出了很难解决的问题:人文科学无法像生物化学确定DNA一样确定基本的遗传因子,或像物理学一样确定具有决定作用的原子。人文科学是在学科的交叉上出成果的,这或许正是因为人文科学是在学科的交叉点上重建人类问题多维度的统一。在社会学中,如果非要加强专业化的分工,就必须拿出强有力的平衡措施。

科学上的极端成果,也就是科学发明,显然是由被人们神秘地称为天才的个人因素导致的。但是有些条件会有利于科学的发明,那就是让人能够自由地思考,激励人的想象,促进人努力思辨。发明最多的(在大的组织、大的企业、小的专业化机构、大的体制当中),通常是那些不入流的边缘人士,而不是主流人士。边缘人士也可能是与别人不来往的人、孤独的人、业余搞研究的人。

所谓处在体系的边缘,有可能是指心理的状态或一种事实上的境况所产生的结果。科学进步、发明、理论有可能产生于从心理和社会学角度上来说的主流世界,例如大学、工业界、科学界(不管怎么说,吸收和利用边缘发明的,是主流世界),但是,革新的源泉是在主流世界之外,在那些遭人遗弃的地方。

我们知道,马克思、弗洛伊德、爱因斯坦都是以各自不同的方式在各自的领域里——经济科学、心理学、物理学——迸发天才的边缘人物。我们知道,发现特洛伊旧址的,是个业余考古的人;破译米诺斯文字的,是个迷恋密码技术的搞建筑的年轻人。在社会学方面,存在着广阔而未确定的边缘领域:报社的记者可

以是一个不正规的社会学家,语言学家可以在社会学的理论中跨出重要的一步。实际上,在设立社会学学士学位之前,所有的社会学家都是以边缘化的形式培养出来的。到了有必要设立学士学位时,曾经提出过设立了学位是不是还能够保证学科的边缘性的问题。研究要发展,但问题是能不能保证研究的边缘特点。现在我们的问题是,要考虑有没有可能在将边缘的事物纳入主流的同时,又不破坏其边缘的性质……

另外,当科学的思想将注意力投向偏离常规的个案,使常规出现紊乱的个案或极端的个案时,正是最能够出成果的时候。现代物理科学的最大成就,是由于人突然注意到那些处于极限的、孤立的、因细微而被认为是毫无意义的事情并对其进行研究而取得的。在关于人的科学方面,弗洛伊德利用临床上一些病态的案例所取得的对正常人的认识上的进步,比医学院历来所取得的成绩总和还要多。在社会学方面,从社会几近于病态的极端案例出发去研究社会,会不会也是一种能结出丰硕果实的办法呢?眼下人们正在对所谓正常的习惯和想当然有代表性的民众进行着一浪高过一浪的调查,在这种时候,我们难道不应当考虑一下那些属于极端的情况吗?

最后,说到这儿,我又想起在本节题记上所引阿曼德·丹乔伊的话——对基本问题的关心,也就是对重要现象的关心,对知识的总的基础的再认识,总之——一句话,克分子的活动,是革新和发现的源泉。丹乔伊的话中,关键的是“平凡的”和“个人的思考”。在社会学领域,在平凡的认识背景上的思考曾经为伟大的理论提供了营养。如今这样的思考难道就没有意义了吗?知识的积累难道不值得思考吗?对“原有问题的重新思考”难道不应当放在研究的计划当中吗?

科学思想只有在分化了自己的探索领域和工具的同时,在

专业化和技术化的同时,才取得了发展。但科学思想发展的同时,也导致产生了一些统一和分化的对立运动,一些使统一、总体、完整、综合保持和维持其意义的理论运动。科学的生命就在于这两个过程既是对立的,又是同时的,在于这两个过程矛盾的联系。的确,我们知道,专业化本身趋向于消除整体的视界,也趋向于消除这一现象本身,使整体变成支离破碎的小块(历史、心理、人口、社会学等等)。如果没有逆向的过程来限制专业化,那么斯特劳斯的话就会不幸而言中:“所谓专家,是一个对越来越少的事情知道得越来越多的人,以至于到最终,专家会什么都知道,又什么都不知道。”

一边是听命于不可避免的力量阻止社会科学走向贫乏的宿命论,一边是咄咄逼人地要求思想的权利,反对现代科学的发展。我们不是要在这二者之间作出选择。我们是要找一找社会科学中现在有没有,或有没有可能的、阻碍思想发展的隘口,并确定阻碍到了什么程度就需要发出警报。

因此,如果分化远远压倒了一(也就是说,如果对社会群体进行分化的追求,远远压倒了从人类学的角度对这些群体共同点的求索),如果分析远远压倒了综合,如果调查远远压倒理论,那么对于充分施展科学的思想就是不利的。

假设的精神最好能够保持为处在运动中的想象,而不要简化为等待证明的忐忑不安。

如果本来是要对一项研究的精神框架提出批评的,结果由于研究方法本身的问题而无法提出批评;如果在完成试点性的调查之后,把凡是不符合预先设定的概念的看法和研究都抛弃掉,那是很令人遗憾的。真正处在发展中的研究不会仅仅局限于验证假设是否正确。正如胚胎的软骨会变成骨骼一样,开始时的概念体系会在研究过程中改变。

如果问卷调查表代替了所有其他的观察方式,那是很令人失望的;这样做的结果实际上是取消了研究者向社会现实提出问题的机会。

具有灵活精神的科学能够根据某个片断、某道痕迹重新构筑出整体:古生物学、史前学、考古学都是这样的科学;当研究的对象脱离了人的感觉范围时,具有灵活精神的科学能够利用技巧捕捉它:原子物理学就是这样的科学。由于不能拿问卷调查表去向 5 世纪的雅典人调查,历史学家对这个古都城的了解比现代的社会学家们对自己生活的城市的了解更深。由于得到的信息是片断的,研究工作更从精神上受到激励。信息过剩,反而会使思想受到窒息。

如果不是“即时性的要求”都像是过时的、空想的或者只是口头上说说而已的东西,如果争论的事物只涉及具体任务而从不提及原则或实质,那就是思考、想象和理论的麻木。讲究即时的效益会使制作时间缩短(正如打了激素的鸡,长得倒是很快,但吃起来淡而无味),并省却过滤时间(像来不及老化的贝尔西的葡萄酒)。

如果社会科学界的一些伟大理论家,像马克思、帕累托〔1〕、马克斯·韦伯、涂尔干〔2〕只被看成是前辈、先驱,而不是基本的思想家,那么我们所取得的进步就是虚假的进步。我们今天的研究工作仍然受益于这些伟大思想家的思考。

总之一句话,社会科学不能成为目前社会技术发展的“上层建筑”,不能让社会科学中的“科学”只剩下以技术为中心的一

〔1〕 帕累托(Vilfredo Pareto, 1848—1923),意大利庸俗经济学家、社会学家,洛桑学派的主要代表之一。——译者注

〔2〕 涂尔干(Emile Durkheim, 1858—1917),法国早期社会学家。——译者注

面；应当避免有关社会科学的意识形态凝聚成形，并变成垄断的意识。这种意识形态在哪里占主导地位，便会在那里散布恐吓的气氛：文学、新闻、哲学、杂文等等，这些受到诅咒的词像一把扫帚一样，不仅扫除了那些伪劣学问，也扫除了一切有个性的思考企图、一切略显泛泛的问题；只要一跃过专业化这条狭窄的界线，就会被指责为业余、不正规。对略微有些出乎意外的说法，不认为是新颖，而认为是哗众取宠。凡与标准的模式和标准的技术不一致的，都会招来毫无道理的憎恨。这一切所表明的，都是墨守成规的社会学的意识形态。

有时候，我们只想理解两次问卷调查之间到底有什么联系。社会学有可能在一段时间之内简直就是一堆毫无意义的调查的堆砌，相互之间根本没有什么联系，而且也找不到与任何实际的或理论上的真正利益会有什么联系。

对于技术来说，最合理的情况应该是把实用、效益这些从原则上不属于技术、实用、效益的因素综合起来。让人文科学在多个方面得到发展，才是真正合理的，因为强大的社会活力会使一种趋势畸形发展，而使另一种趋势萎缩。

多方而发展的原则可以表现在三个主要的方面：

第一，发展具有个性的、具有边缘特点的工作。消除个性和边缘特点的行为是伪合理化，和不顾人的因素的泰罗制的合理化(rationalisation taylorienne)是一样的。社会学和其他学问一样，真正讲求合理性的人不会忘记，神秘的大脑在一段时间之内仍然会是科学的最宝贵的资本。在这一领域，个人对研究课题和方法的选择应当有最大的自由。不应当俯首听命于大学里做论文的那种程式。让那些不与别人联系的、独立的和未纳入计划的人放任自流，当然会有风险。很难区别碌碌无为的人和天才(这两种人是兄弟……)，哗众取宠的人和发明家。但是

在这一领域内，从思想上冒点风险总比官僚主义的安全要好。

第二，另外还应当设想搞一个强有力的研究计划开发部门。有了这个部门，许多调查都可以协调。我们可以设想搞一个高层计划委员会，按照实际上和理论上的利益等级来确定研究计划的方向。这样一来，可以在研究实践中形成法国的社会学；同时我们也可以发展一些能够进入广大的国际性研究范围的项目。的确，有些研究从方法论和技术上具有共同点，形成一种国际性的社会学也是很重要的……这一部门十分需要物资、经费、设备、研究人员，国家可以对这一领域给予特别的关注，而这一部门可以向所有的政治和社会活动家提供具体的知识。

第三，最后，应当在人文科学领域设立基础研究。这种基础的研究可以跨越上述两个部门。研究可以是个人的、自由的，也可以在指导和协调之下进行，可以在一张白纸上做，也可以在计算机上做。这一研究既需要经费，又需要自由，前提是物质手段要用来丰富研究人员的思想，而不是窒息他们的思想。基本的问题应能在社会学的各个层次上提出来。在理论上和在实际上，基本的问题在哪里呢？城市、国家、社会生活在 20 世纪和人类的历史上有哪些根本性的问题呢？马克思、韦伯、帕累托所担心的核子、克分子问题不应当再用来装点现代社会学的门面。在基本问题上存在着一个真正的被遗弃的角落，社会学家认为那是哲学问题而不屑一顾，哲学家又认为那是社会学问题也不屑一顾。

在把社会学作为一种有生命的科学而发展的体系当中，基本问题才是最关键的。基本问题不是事先就能确定的。这一点在如今比以往任何时候都更加成问题。要在每个领域里寻找。

基本问题不会化为一种本质。基本问题也可能就是多方面的发展,就是社会学各方面之间的沟通、交流、对话。社会学也许有很多的方面,我们在此只不过提出了其中的几个方面而已。

专门化领域内普遍化 意识的贫乏

如果有人问我：“社会学对人的充分发展所作出的贡献是什么？”那么我的回答很简单：没有任何贡献。为什么呢？因为社会科学、人文科学的目的根本不能（而且也幸亏不能）像在自然科学，尤其是生物学中那样，采用试验的方法，以捕捉研究对象为目的。然而，社会科学和人文科学同其他所有的科学一样，已经有了严重的弊端，那就是过分的专业化和过细的分化。今天，社会学不仅和心理学、历史学、经济学完全分离，就是在社会学内部，有也不同的专业化分工，从而对思想造成了妨碍。拉博里（Laborit）博士从大脑的机制问题出发，十分清楚地说明，思想活动是一种普遍化（generalisation）的活动：思想就是将个别的事物普遍化，不是根据我们可以模模糊糊地使用的一些词或概念，将个别的事物进行抽象的普遍化，而是要理解“整体”。然而，现在的社会学被分成了支离破碎的小块，而且还被用来为一些国家的或私人的权威和权贵服务。一个社会学家是一个为某一政府管理部门或某一企业服务的专家；从这一点上我们可以明白，为什么 1968 年第一个大学生造反的中心是由学社会学和社会科学的大学生组成的：年轻人对这种科学真正感到了厌恶，他们本以为社会学能使他们更好地理解世界和社会，可这是一种将社会的形象分化得支离破碎的科学。社会学家的第一个教训就

是：对社会学，你要保持警惕。

需要指出的第二点是，社会学如今是个社会的神话。社会学专家是个在集市上自卖自夸的人物，人们以为他“知道社会上发生的事”；不仅社会学的所谓专家是这样，其实所有的专家都是这样。专家是个什么样的人呢？专家是一个能够解决过去已经有办法解决的问题的人。可是面对着新的问题，专家完全束手无策。大家还记得布列塔尼沿海曾有运油船失事，面对海上翻滚的黑潮，专家们毫无办法，是几个业余爱鼓捣点什么的人，想起了用什么办法除掉海水中的沥青。大家还记得 1968 年 5 月和 6 月间，专家们说像法国这么复杂的经济完全乱套了，再也恢复不起来了；可是到了 7 月，法国经济便转而有了盈余。这时专家们又说：一切顺利，不会有金融危机的；可是两个月之后，金融危机便发生了……

我们对专业化的批评，首先不是因为我们意识到专业化的看法太过狭窄，而是因为我们意识到了与这种专业化的看法同时存在的普遍化意识太过贫乏。因为我们不得不看到，那些行家和专家对普遍化的意识戒备有加，一旦超出他们的专业化的小圈子，他们的思想也很一般，而且常常还是最空泛、最没有内容的思想。

过分的专业化所导致的结果是，人们对现实世界、对社会、对人和生活的思想贫乏之极，而且泛滥成灾。从某种意义上说，过分的专业化占有支配地位时，就是意识形态占了支配的地位。如果意识形态支配了现实，那它只能以专制的方式来改变现实。换句话说，过分的专业化，会导致意识形态的痴呆症。事实上，我们需要的不是一般的思想(*idées générales*)，而是具有概括意义的思想(*idées génériques*)。只有具有概括意义的思想才能启示我们建立认识现实的战略和艺术，也就是说，具有概括意义的

思想可以昭示我们一种方法,在出现不能确定的事物、矛盾的事物和专门化的事物时,这种方法能与复杂的现实联系起来,而不是否认现实,停滞不前。

II

“社会”和社会学家 (论社会的性质)

“社 会”

看看我们的社会,也就是各个国家,使我们感到吃惊的是,我们可以有两种看法。一种是天真的、显而易见的看法:国家是一个社会,这个社会有它的统一、它的组织、它的内部协调、它的法律以及从感情上以“祖国母亲”这个统一的神话而互相认同的公民。我们可以从另一个角度,一个相对来说是带有批评和探索的角度,来看这个作为国家的社会;于是我们发现,这些社会内部因各种冲突而动荡不安,有社会的冲突,有政治的冲突;每个个体(个人、企业、群体)都一心为自己,都在追求以自我为中心的目的。既然社会是一个系统,那么这个系统内部的分裂和紊乱也令人心惊。这就是我们这个现代社会的悖论:协调和不协调的共存,统一和分裂的共存。由此,如果我们强调其中不同的侧面,我们就可以得出两种不同趋向的分析:有时候,我们看到的是系统的统一,有时候,我们又把社会看成是一个壳体,其中包容着无数的系统、群体、个人。

我认为应当将两种观点统一起来:社会是个多重的统一体(*unitas multiplex*),把一句有名的话换个场合来说就是,社会包含着“统一和分裂的统一”。

德国社会学很早就在“共同体”和“社会”(gemeinschqft, gesellschaft)之间有所区别。我们的社会是在这两个层次上存在着的:之所以是“社会”,因为它是由经济利益和技术过程所组

成的一种结构,正是经济利益和技术过程使这个结构内部的成员既对立又联合。但我们的社会同时又是个“共同体”,因为有个神话的因素把其中的成员联系成一个共同的群体。正是在这一点上,社会学出现了空白,因为社会学是处在人类学和历史学之间的一片真空地带上的。人类学研究氏族,氏族是以友爱的思想为基础建立起来的,群体的成员都是共同祖先的后裔,因此氏族的成员都有共同的血统,或者都是兄弟。历史上只有“国家”是现代的群众实体。目前的社会学既不能设想作为国家的社会的历史实质,也不能设想其友爱的成分。

现代社会的特点是,友爱在社会中完全是神话,而且正是这种神秘的友爱,才使社会成了“共同体”。1914年所发生的事,是一个很能说明问题的例子:法国和德国都有很发达的国际主义工人传统,但是突然间,两国的工人阶级都被各自国内的风潮带动了起来;那是由于“共同体”的现象起了作用——友爱即意味着联合起来反对外国/敌人。

当社会学家使用“社会”这个词时,并没有包括每个社会和每个国家所特有的神话的因素;这种神话的因素使社会和国家具有内聚力,而这种内聚力并不仅仅是由于束缚才产生的。

我们的现代社会是外部的束缚(国家、警察、法律、禁忌)和具有统一力量的内部趋势的混合物:它既是父亲/国家/法律,又是母亲/祖国/爱。国家的神话不是“上层建筑”,或像膏药一样贴在社会上的附加现象,是这种神话使社会的现实圆满或完善起来的。一切社会现实都包含有神话的一面。一切“神话”都具体体现为社会的现实。

说到底,什么是社会呢?社会就是由一整套经济、心理、文化等等的交互作用所构成的体系,这个体系中包括有控制和检查的机制,机制的最高层是国家,国家又反作用于交互作用,交

相互作用的存在又有赖于这种反作用。因此,显而易见的是,国家的存在依附于公民的存在,公民的存在依附于国家的存在。这一切构成了一个系统。

“系统”这个词的意义十分重要,值得我们在此深入分析。由此我们才需要一种系统的思想。但系统的思想也和所有的思想一样有两个侧面:一个是贫乏的一面,其中系统被设想为功能的整体,它的各个部分以协调的方式互为补充,以达到整体的目的;另一个侧面是丰富的一面,其中系统的概念不仅包括有互补性,同时也有对立性。因此,作为系统的太阳系和社会一样,其内部都有各自调节的巨大干扰以及激烈的对立,对立不仅没有摧毁系统,反而使系统充满了活力。

在对社会这个观念的领会上,我看有三个阶段:

第一个是前社会学(*pré-sociologique*)的阶段,当时人们虽说在谈论社会的事物,但还没有明确的条理。

第二个是社会学的阶段,已经有了条理的实质,成了抽象的概念,脱离了历史的、人类学的、神话的维度。

第三个是人类(学)社会学的阶段,从人类社会学的意义上领会社会,不否认社会的观念,反而会丰富这一观念。

我赞成给社会一个丰富的或复杂的概念,这样的概念能反映社会斑斓纷繁、变化多端的特点和多种多样的对立。况且,社会也不能被简化为一种占主导地位的特点。因此,我们的社会不能只是资本主义的社会,或自由经济的社会,或工业社会,或消费社会,如此等等。我们的社会同时具有所有这一切特点。我们要对给社会下定义的中心概念给予特别的关注。我们应当以多核的或多中心的方式来给社会下定义。

关于社会的概念不是从一开始就形成的,而是应当逐渐完善、逐渐发展、逐渐复杂化的。我们只有走到路的尽头时,才能

真正地知道什么是社会,也就是说,这也许是我们永远也无法真正地知道的东西。

另一方面,社会的观念也像其他所有“客观”的观念一样,也许更有甚于其他所有的客观观念,应当和设想这一观念的主体联系起来考虑。我们的社会观念出现于一定的文化当中,是由于一定的文化才出现的,而且就连思考社会的我们,也是生活于社会当中的。如果我们的主观性本身就被某一现象包裹,如果我们的主观性本身就是由这一现象编织而成的,如果一件现实本身就是“以社会为中心”的事实,我们还怎么能“客观地”思考这一现象和这一现实呢?我们要确定社会所处的位置,首先要确定我们自己所处的位置。有些社会学家不管是界定什么样的社会行为或社会行为者,一概只以他们自己所处的阶级、文化,他们自己所处的位置、他们自己的习惯来作参照,但他们却是超越了时间和空间,高高在上地坐在俯瞰一切的宝座上。我认为这样做是可笑的。

另外,我认为应当与动物的社会相比较、相对照地来界定人类的社会。我们从哺乳类动物和灵长类动物的社会继承了生物社会的阶级、阶层的划分和对立(年龄、性别)、敌对和友爱的相互作用方式(团结一致反对外来的敌人,在内部却为雌性、食物、名誉、优先权而争斗)。应当从各方面来丰富社会的概念。人并没有发明社会,人只发明了人的社会。

当个人之间相互作用时,便产生了社会;社会以整体的形式出现,并强加于个人。但这并不意味着个人就解体了,整体就可以在个体之外以超验的方式存在了。社会当然会超越自己,但如果没有个人之间的相互作用,那么社会就什么也不是。有了个人才有社会,有了社会才有个人。有的人只看得见社会,有的人只看得见个人,他们掩盖了个人与社会之间相互依存、相互产

生的这种循环特点。

如果概括一下我的观点,那就是:

第一,我们必须使社会的观念丰富和复杂起来。

第二,我们应当从下面的意义上来看待社会现实的神话特点和社会神话的“现实”特点:除了人类社会以外,任何其他的社会都不会把一个词、一种观念、一种幻影当成现实。人掌握着观念,又被观念所掌握,人甚至愿为观念而死。

第三,我们必须在社会的定义中引入观察者/设想者的影响。

第四,我们必须考虑社会多重的统一(*unitas-multiplex*),考虑社会的多重性和统一性,以及每个社会的特殊性和社会类型的多样性。

第五,不能从单一的角度来定义社会(“工业社会”、“资本主义社会”、“社会主义社会”)。

第六,社会的组织可以从一种“状态”过渡到完全相反的另一一种“状态”。例如从和平状态(民事组织占主导,多元化,自由)过渡到战争状态(军事组织占主导,权力集中,新闻审查)。

第七,社会秩序中包含有紊乱,有的使自由成为可能,有的导致弱肉强食。有的社会容忍紊乱,甚至以大量的紊乱作为养育自己的食粮,例如和法国这样的国家相比较之下的美国。在前苏联,公民社会之所以保持了生命力,是由于从体制上要求每个人各显神通,黑市劳动、地下交易所起的作用和政党国家的毫不容情的秩序所起的作用同样重要。

社会的奇妙之处,是它的“再”生产(*reproduction*),包括经济、社会、文化的再生产,但社会也在产生新事物,也在创造和演变。应当整体地来思考重复性/再生产性的秩序和变化/革新的运动,其中发生着变化的,是再生产的系统本身。生物学告诉我

们,遗传上变异或重组时,是再生产系统发生了变化,因此改变了再生产,因此而使不变的发生了变化。为什么社会学家就只看得见再生产的不变性(临时性的)而看不见这些“不变”中的变化呢?

在这一点上,错误还是来自所谓的协调或合理化。念念不忘“社会秩序”的人是社会生活的最大敌人。理论上有一种“黑色的”协调,使社会只能自我再生产,而不能变化。在人们对社会的“空想”(utopie)中,有一种“粉红色”的协调,这种协调完全是和谐,是功能。

实际上,一个社会越是复杂,其内部越是存在着对立、紊乱、冲突,那么这个社会就越应当拥有自发的和自愿的共同体联系,以弥补它的弱点。但是,除了复杂性的不断自我再生之外,对于因复杂性而造成的弱点是没有任何担保的。也就是说,如果我们想自由,就得冒自由的风险。压迫的社会是不愿冒任何风险的社会。但是这样做所冒的风险是,到时候会彻底垮台。

最后,我想借弗洛伊德在《文明的苦恼》中所说的话来作本文的结束:弗洛伊德看到,正是文明的进步导致了文明的灭亡——也就是又回归野蛮。他说,唯一的希望就是让性爱(Eros)再振奋起更大的力量,为反对它那同样是永恒的敌人而斗争。

社会：一个自我—生态— 重新组织的系统

有时我们设想社会充满了一种柏格森式的活力，由此才有了生产的能力和创造性。有时我们认为社会有的地方有灵魂，有的地方有个性，还有的地方有集体意识（也包括阶级“意识”）；还有的时候，我们把社会看成是某种思想的体现，是某种有建设性的逻各斯(logos)。从孔德(Comte)、马克思、斯宾塞〔1〕以来，按自然法则，从动态的角度，从效能的角度，从生物学的角度来研究社会的努力进入了死胡同，弗洛伊德的心理学角度，列维—斯特劳斯的逻辑学角度也没有什么进展，因为这些概念当中的每一个都构成了一种封闭的范例。事实上，到目前为止，有关社会的理论不仅仅是毫无基础的空中楼阁，更是根据认识论的一些陈词滥调而把各种概念罗列在一起的大杂烩。我们深信是在直接地理解一些“事实”和材料，所以就更难意识到这一点。因此，社会学的基础结构是在机械论、生机论、贫乏的能量论、唯灵论和杂芜的唯心论之间摇摆不定。理论本身不得不在经验主义和教条主义之间徘徊，本来是腹中空空，却偏要装得充盈自负，总是看重一种因素而忽视其他因素，把人类社会这个地球上最

〔1〕 斯宾塞(Herbert Spencer, 1820—1903)，英国哲学家，在对世界和人的解释上由于受达尔文进化论的影响，被称为“进化论哲学家”。——译者注

复杂的事物看成是一种平淡无奇的机械。

一些最伟大的社会学家意识到了高深莫测的社会无意识。然而,正如我们将在此十分简要地概述的那样,对这一问题进行深入研究的结果,不可能是只拿出一个简单的基本的结构来。我们从中所看到的,只能是社会组织的复杂性。

1. 社会组织 and 组织的反组织原则

社会是个整体的系统,既单一,又复杂,具有独到的品质,不能被化简为组成社会的所有个人的总和;这一思想是一切社会学的基础。社会组织会对个人或群体产生限制、禁忌或压迫;这一思想是隐含在一切决定论的或社会学“规律”的观念当中的。社会以不可避免的或必要的方式包含对立和冲突,包含“矛盾”;这一思想是社会学问题的中心,尤其是自从马克思以来。

对于社会学来说,这是最根本的思想;人们错误地认为这些思想只适用于人类社会,但实际上,这些思想适用于所有的系统〔1〕,不管是什么样的系统,也就是说,适用于由一些具有相互关系的要素组成的统一的整体,而这些要素之间的相互关系构成了一种“组织”(因此我们给予“组织”这个概念的意义是十分宽泛的)。的确,一切系统都可以同时被看作比构成该系统的各部分的“总和”“多了”和“少了”一些什么东西。具有组织作用的

〔1〕所谓“系统”的意思就是“复杂的统一”,与简单的统一相反。凡系统都是互相依存的、甚至是互相作用的不同要素的组合。

系统的观念可应用于一些现象客体,但并不等于这些现象客体。不同的系统可应用于同一客体,例如一个人可以被想象成是一个原子系统,一个细胞系统,一个器官和肢体的系统,一个家庭、社会系统的子系统,等等。详见《方法,1》(La méthode, 1),第94—154页关于系统和组织的概念。

相互关系的确能产生一种整体上的统一,具有孤立的部分所不具备的某些特征或品质。

这就是所谓的“突生”现象(*émergence*),而且这种现象早就被人们注意到了:社会和组成社会的个人相比较而言,具有独特的性质,正如细胞和组成细胞的分子相比较而言,原子和组成原子的粒子相比较而言,都具有独特的性质一样。这些突(然发)生的品质也可以表现在组成整体的部分的层次上,例如人类个人的智力品质只能够在文化内部表现出来。我们刚刚列举的这些特点(整体统一、组织、各不同层次上的突生、在部分层次上的限制和禁忌互补性/对立性/复杂性)并不构成社会学独特的基础,而是构成社会学的“系统”基础。社会系统是作为系统而不是作为社会才具有这些特点的。但显然,社会系统是作为社会学的现实才表现出不同一般的、所有其他系统都没有的特点的。

组织的反组织原则

让我们以对立性的问题为例。在所有的社会学理论中,这都是一个关键问题。我们在此试图将这一原则植根于组织论的概念当中,同时又不简化它。组织论的概念是我们根据系统论和控制论曾多次展开论述的一个概念。

的确,我们将看到,系统,或由系统的构成部分之间的相互关系组织而成的整体的概念,必然会求助于对立性的观念。

只要各种要素、客体、存在之间相互发生关系,那么其中必然存在着吸引力、亲和性和发生联系的可能性。但是,如果没有任何排斥、反感、分离的力量,那么集合在一起的,只能是一团紊乱,而不可能有什么系统。为了使系统的存在成为可能,必须维

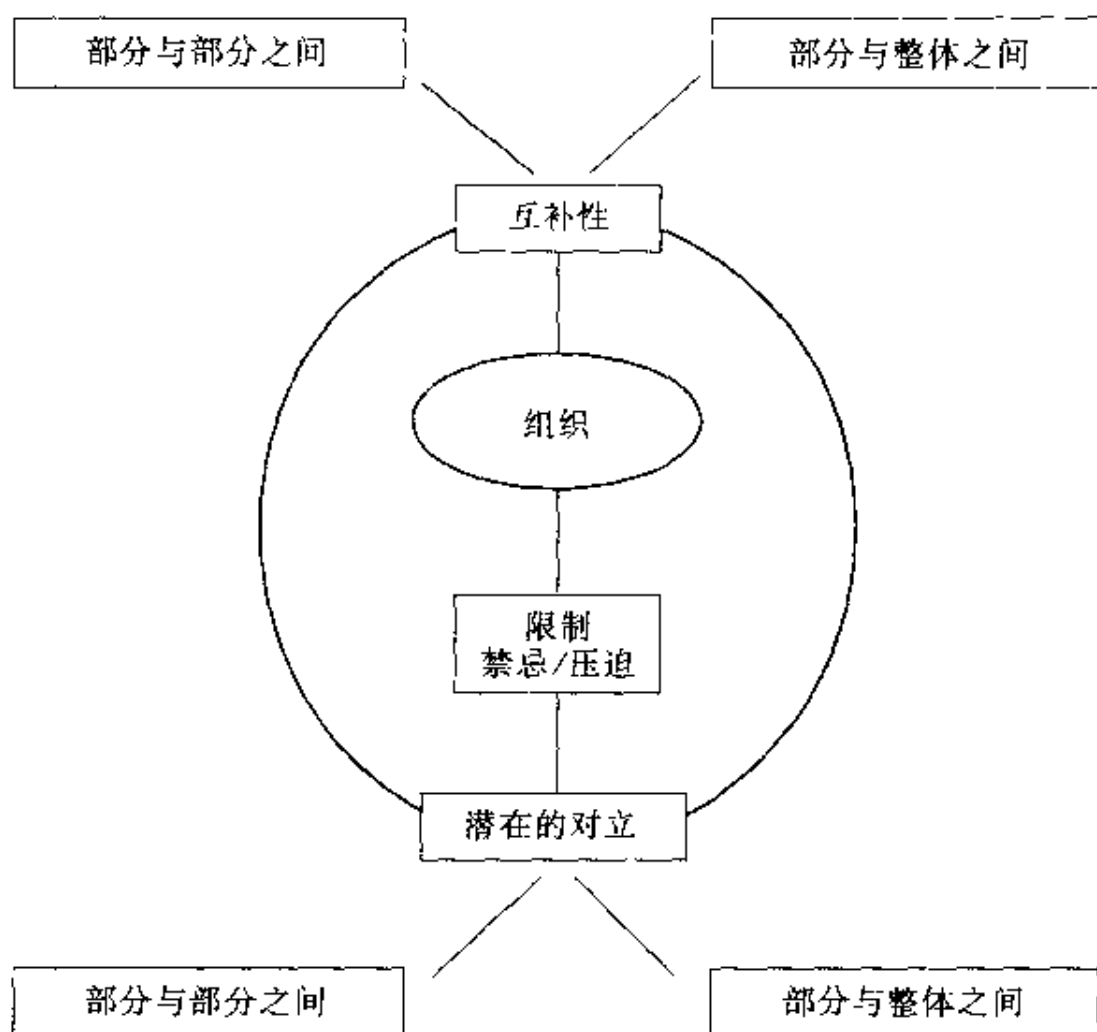
持差别,也就是说,必须维持一种力量,至少使各要素、客体或互相关系的独特之处的基础得到保障,因而也就是以平衡、中和和潜在的方式维系排斥、反感和分离的力量。卢帕斯科(Lupasco)说得好:“为了使一个系统能够形成并存在,一切整体的构成部分必须从性质或支配规律上既互相接近,又互相排斥,既互相亲和,又互相反感,既互相联合,又互相分离,既互相融合,又互相解体。”〔1〕

因此,一切相互关系都会同时需要并实现互补性的原则,都会需要对立的原则并使这一原则潜在地成为可能。

在原子核中,质子间的电子排斥,在中和状态是由所谓的强交互作用克服了的,交互作用中有中子的存在。在分子中,原子之间的联系是由正电荷和负电荷之间的平衡而保持在稳定状态的。因此,最稳定的相互联系也是以既维持、又中和的对立力量为前提的。与均匀和紊乱之间的热动力平衡所不同的是,组织论的平衡是对立力量之间的平衡。一切关系、一切组织、一切系统都包括有对立,都在产生着对立。

除了作为一切相互作用前提的力量的对立之外,同时还存在并叠加着系统组织所产生的对立(包括潜伏的或明显的、可能的或已经实现的对立)。系统在通过多种多样的互补性(部分与部分之间、整体与部分之间)将部分整合进整体的同时,建立了限制、禁忌、压迫,也建立了整体对部分、组织者对被组织者的支配:这些限制和支配控制着一些力量和性质,并使之处于潜伏的状态,当这些力量和性质显现出来时,会与其他的部分,与相互关系,与组织,与系统的整体发生对立。因此,在已经表现出来

〔1〕 卢帕斯科(S. Lupasco):《能量和生命物质》(L'Énergie et la Matière vivante),第332页。



的要素和处在潜伏状态的要素之间,存在着潜在的对立。在严格的物理化学系统当中,表现出来的要素是互补性的、联合的、有组织的。处于潜伏状态的要素是离散的、分裂的。由此,我们可以把系统的原则表述如下:

“系统复杂的统一既创造又抑制着对立”。

发生相互关系的各部分之间以及部分和整体之间的潜伏或潜在的对立,是系统内部所表现出的统一的一面。因此,我们也可以将原则表述如下:

“系统的互补性与对立性是分不开的”。

对立性或是潜在的,或是受到或强或弱控制的,甚至——我们在下面将看到——也或强或弱地起着控制作用的。出现危机

时,它们就会突然显现,而当它们突然爆发时,它们就会制造危机。在生命系统中,互补性是不稳定的,并和对立性同时在显现和潜在之间摇摆。在生态系统和哺乳类动物的社会系统(包括人类系统)中,互补性、竞争、对立性之间的关系变得复杂化了,同样的关系在模棱两可时可以同时是互补的、竞争的和对立的。我们将会看到,在生命系统的内部,分解或分裂的过程是与生命不断重组的过程互补、竞争和对立的。

当我们观察控制论的复杂系统时,比如机器、细胞、社会,也就是说,包括起调节功能的反作用的系统时,我们注意到,组织本身会引起并利用其构成部分的一些对立行为和效果。换句话说,也存在着组织上的对立性。

的确,反作用(反作用调节一个机器的运转或使一个系统保持恒常或稳定)顾名思义是“反”面的(负反馈),这一名称很能说明问题:某一要素的变化导致产生反作用,趋向于消除这一变化。因此,当系统的一个或多个要素发生的变化超出一定的容许范围,并威胁到系统的稳定、平衡、一致时,另一个或多个要素便会产生对立的作用,这就是调节。因此,“反”作用从组织上是对立于威胁到系统的一致性的、正在实现的(反组织的)对立。反作用是恢复要素之间的互补性。如此看来,调节是通过部分和局部的反对立作用(*action anti-antagoniste partielle et locale*),来维持总体上的互补性。因此,在控制论的水平上,互补和对立之间有着一种双重的联系,这种联系从性质上是起组织作用的。互补性以对立的方式与对立性发生作用,而对立性则以互补的方式与互补性发生作用。调节和控制与潜在的对立性相对立。在这样的系统中,潜在的对立性不断地开始实现自己。由此看来,对立性不只是起着肢解系统的作用,也有助于保持系统的稳定性和规则性。

我们可以把上面的话概述如下：我们从不同的层面上看到了对立性：

——在作为对立性前提并将对立抵消掉的互相关系的层面上；

——在组织的限制和整体对部分的反作用层面上，这些限制既产生又排斥对立；

——在利用过程和对立作用的组织的层面上。

组织/反组织的对立

我们不能设想没有对立的组织，但这一对立之中潜在地包含着系统的灭亡和分裂。灭亡和分裂是不可避免的，或迟或早都会发生。这是我们用以考察热力学第二定律的角度之一。一切相互关系、一切组织在自我维持的同时都会锁住(固定的、静态的系统)或动员(动态的系统)联系的能量，以补偿或平衡对立和分裂的力量，克服离散的趋势。熵的增加与能量/组织的削弱相对应，能量/组织削弱了，便会释放对立，面对立又会导致分裂和离散。任何系统，包括最静态、最闭锁、最封闭的系统，也无法避免这种分裂。任何封闭的系统都无法通过从外部汲取能量和组织来恢复自己。因此，按照第二定律，这一系统只能走向分裂。换句话说，一切系统都包含有对立，都潜在地包含分裂的根源，而且根据第二定律，一切系统最终必然走向离散。这也就是说，一切系统必然会走向灭亡。为防备分裂而进行斗争的唯一可能性就是：

——尽最大的可能以组织的方式整合并利用对立；

——通过从环境中汲取能量和组织来更新能量和组织(开放的系统)；

——能够自我繁殖,以使再生产率超出消亡率;

——能够自我重组,自我保护。

有生命的系统就是这样做的……而且生命十分完善地吸纳了自身的对立,所以其本身也就在不断地死亡,也必然会死亡。

让我们来归纳一下:一切系统的存在都必然包含有对立,这种对立必然包含着系统“死亡”的潜在性,并在宣布这一“死亡”。分裂的潜在性是与联系物理系统的一致力量相对应的。整合力最强大的地方——氢原子核——分裂的力量也就越大:氢弹。

在控制论的系统中,组织分裂的潜在性和组织的潜在性是雅努斯〔1〕反馈概念(*concept de Janus de feedback*)的两种力量:哪里有负反馈,哪里就有潜在的正反馈,也就是说,哪里有负反馈,哪里就有潜在的偏离规范的行为,而这种行为通过自己的发展,会越来越壮大。因此,如果遇不到任何阻挡或抵消的力量,正反馈便会在整个系统内发生链式的扩张,变成失控状态(*run-away*),也就是说,会快速地走向分裂。与每次更高的组织的潜在力量相对应的,是一种新的分裂的潜在力量。严格意义上的物理系统不是生活而是延续,不是死亡而是分解。与半生相对应的,只有半死。只有生命组织的高级复杂的形式才能称之为生物,才能承受充分的死亡。

但是,正如我所指出的,生命组织和社会组织能够导致产生(通过消耗能量、随机活动)分裂的过程(使对立觉醒的紊乱,导致紊乱的对立),但也能整合分裂(被整合的分裂仍将是分裂),利用分裂,并以分裂为养料来养育自己(其目的和过程都是不断的重新组织活动)。我们还曾指出〔2〕,竞争和对立的关系在生

〔1〕 古意大利和古罗马神话中的神,有两个相背的面孔。——译者注

〔2〕 详见《方法,2》(*La Méthode, 2*),第21页及其后部分。

态系统的构成中是基本的关系。

因此,我们可以提出这样一个原则:“没有反组织(也包括潜在意义上的反组织),就没有组织。”对于机器来说,那就是正反馈。对于生命存在和社会存在来说,那就是不断的分裂。反过来我们也可以说:“反组织对于组织来说既是必需的,又是对立的。”

“没有反组织就没有组织”的原则表明,对立和互补是同一个复杂现实的两个极点。越过一定的极限之后,对立将变成分裂;但是,即使已经变成分裂的对立,仍将构成产生变化的重新组织的条件。

生命的系统越是复杂,对立的系统原则就越活跃,所起的干扰作用也就越大。这一原则不再仅仅是一成不变的、静态的,而是与内外的相互作用和反作用的动态特点联系在一起的。生命的复杂性越是丰富,对立和互补的关系也就越容易发生变化,越不稳定,越有可能导致“危机”现象;由于危机能将“不同”改变为“对抗”,将“互补”改变为“对立”,因而具有分裂的性质,可以导致产生变革性的重新组织。

2. 从组织的观念到自我生态组织的观念

我们刚刚十分简要地表述了几个系统的原则(也许表述得过于简要了);这样做有一个好处,那就是,从一开始便将在社会学理论中通常是分开的东西联系在一起:整体统一的观念,限制的观念,互补性的观念,对立的观念。当然,与这些系统原则有关的,有社会学所特有的问题,根据社会类型的不同,问题也不同,而且我们的现代社会也有其独特的问题。总体的现实是什么样的?有哪些突(然发)生的品质?哪些限制?哪些压迫?哪

些互补性？哪些对立？另外我们所面对的问题还有：什么样的社会才是最好的社会？好的社会应当“突生性最大，限制性最小”。

除此之外，社会学理论通常认为，社会组织是与能量过程，与做功和发生变化的过程分不开的。社会学家显然觉察到生产、流通、交换的经济过程从整体上涉及到社会的基础和物质存在。有些过程从深刻的意义上将经济生产和社会生产，将经济组织和社会生活的所有形式联系在了一起；有时候这种联系还是直线性的、概括的。但是，从能量和动态的角度对社会现象的解释，还没有从根本上与物理能量，与热力学第二原则，与开放系统理论联系在一起。我们下面将会看到，开放系统的理论与生态的自我重新组织是分不开的。

的确，一切物理系统，只要一开始做功，一开始有变化，就必然会受热力学第二原则的支配，也就是说，必然会经历熵的增加。自从博尔茨曼〔1〕和吉布斯〔2〕以来，熵不仅仅被认为是热能的消耗，而且也被认为是一个系统内部状态和要素在排列中紊乱的增加；系统内部的状态和要素是趋向于偶然分布的；因此，熵被认为是系统的一种分裂状态，而且随着时间的增加，分裂的可能性越来越大，除非这一系统能够自我重新组织。系统只有能够为自己提供新鲜的能量，并拥有至少一种使系统能够再生的自我组织原则，重新组织才是可能的。换句话说，只有对环境开放，系统才能从环境中吸取能量，重新组织才可能；系统只有拥有更新和/或自我再生产的原則，使自己能够延续或再生，重新组织才能持久。如此看来，这是一种开放的自我组织系

〔1〕 博尔茨曼(Ludwig Boltzmann, 1844—1906), 奥地利物理学家。——译者注

〔2〕 吉布斯(Josiah Williard Gibbs, 1839—1903), 美国物理学家。——译者注

统。自我组织的概念十分关键,牵涉到跨越障碍和偶然性而自我生产、自我延续、自我再生产、自我更新。

自我组织建立在“生成机制”(掌握着对信息的控制)和“现象机制”的耦合的基础之上,这种耦合直接对生态系统作出反应,并进行新陈代谢式的交换。自我组织也意味着“多样化的组织”(通过“等级”、“差别”、“专门化”、“沟通”)、“自我调节”(负反馈、同态稳定调节)、“多态稳定调节”(能够接受大量不同状态的能力)、“共同目的论”(为达到同一目的,根据所遇到的困难而采取不同手段的能力)、“多目的论”(注定要达成多种不同目的的活动)以及“发展和变化的能力”。

我们在此可以提出一个基本的原则:“自我组织的开放系统,趋向于设立其自身内部的决定的机制,这种机制趋向于使系统摆脱生态系统的偶然性;从另一方面,该系统趋向于以随机的方式(通过其“自由”)对生态系统的决定机制作出反应。”

例如,不管环境温度如何变化,温血动物会维持由其自身所决定的温度;但在受到敌人的攻击时,选择便是随机的,或者逃走,或者装死;如不这样做,便会被消灭。

自我组织系统正是通过内部决定机制和自己的“自由”的协同,才从真正的意义上构成了系统的自主性。

自我组织系统自身也是一个自我生态组织系统(因为环境参与其组织)。

我们说过,生态关系具有组织的作用。一个生命系统越是复杂,就越会从环境中汲取原始能量和组织的复杂性:动物用植物或猎获物生成的蛋白质来养育自己,但同时,动物要生存下去,也需要来自环境的信息。也就是说,环境本身应当已经是一个复杂而丰富的生态系统。生命系统越是变得复杂,越是有自主性,它就越是依附于生态系统,因为其本身作为一个复杂的系

统要与生态系统建立起多种多样的关系,这是维系其生命所必需的。〔1〕

由此我们可以得出自我生态组织系统基本的双重原则:“自我生态组织系统的独立性与其对生态系统的依赖性成正比。”这种带有悖论性质的说法所表达的,其实是一个普遍的事实:系统越是复杂,生态系统的关系就越是丰富。(如果我们注意一下个人和社会环境之间的传统的关系,就很容易看到这一点:个人只有通过大量对技术、教育、文化的依赖,才能让自己的自主性得到发展。)从这一原则可知,对自我组织系统的研究,应当包括对系统和生态系统之间关系的研究,系统越是复杂,就越是应当这样。可是人们常常忘记这一点。如果把开放的系统当作封闭的系统来研究,把自主和依赖的系统当作仅仅是被确定的系统来研究,那在认识论上是真正的堕落。

正如我们前面已经提到的,自我生态组织的观念必须以不断重新组织的观念为前提,因为组织应不断地再生,以补偿做功时所导致的熵的增加。这样的活动是以调节为前提的,以便通过组成部分的不断更新,而且也在这样的不断更新的过程中,维持系统的恒常和同态稳定(一个机体的分子和细胞不断衰亡,又不断再生,社会的个体不断死亡,也不断更新)。组织的自相矛盾之处就在于,通过组成部分的更新和变化,而且尽管这些组成

〔1〕 我们从这里看到的,是从初级理论层次上所显示出来的生态问题。现代的人很晚才意识到这个问题的重要性。从人类社会学的角度来看,这就意味着,理论应当十分重视在经济、生态、热力学和社会组织之间建立起一种联系。这个基础既是唯物论的(从它通过能量/熵,与物理有直接关系的角度上说),又是辩证的(从生态自我组织关系的角度上说);辩证唯物主义所缺少的,正是这样的基础,不是因为不愿意拥有它(这正是马克思,尤其是恩格斯在《自然辩证法》中所追求的),而是因为某些马克思主义的追随者将这一学说狭隘地理解成了封闭的人道主义或封闭的结构主义。

部分在不断地更新和变化,一个组织仍然保持着它的结构。因此,正如在封闭的系统中一样,平衡的状态是没有的,只有亚稳定状态,不断的失衡,通过调节又不断地得到补偿。组织是以不断的重新组织为前提的。在这里,作为不断的重新组织,组织应同时表现出再生和调节的动态性质。

这样一来,我们看到,自我生态重新组织系统的概念,不仅仅是一个只用来弥补知识不足的经验性的概念,而是一个极其重要的典型的概念,这一概念强调了社会学理论常常遗忘的关键的社会特点,并将这些特点密不可分地联系在一起:组织的自主性的问题(自我组织),与环境的关系问题(生态关系),组织内部不断分裂的问题(熵的增加)和内部重新组织的问题(自我再生的原则)。

社会组织中对紊乱的整合和分裂

另外,自我生态组织的开放观念,迫使我们不得不与把生命或社会设想成一个封闭物体的概念决裂。开放观念引进了“存在”,也就是说,既有恒常的运动状态,又有不稳定性、脆弱、紊乱、风险和死亡的影响:这就在系统观念(生命系统、社会系统)中打开了一个存在的缺口。在社会学的理论中,这个存在的缺口是看不见的,只有在哲学家们主观的思考中才能显现出来。更有甚者,这个存在的缺口能衬托出紊乱、冲突和死亡在一切社会,尤其是在人类社会中所起到的中心作用。而这一作用历来被人回避了。

什么是一个系统内部的紊乱呢?紊乱是系统的组成部分随意的分布,至少对于观察该系统的人来说是这样。例如,在一个气球当中,分子的活动是无法预测的,各个分子之间并没有什么

协调。在一个物理系统中,熵表示着紊乱的程度。熵越增加,紊乱越大;熵减小时,就是所谓的负熵。

冯·诺依曼〔1〕在制定自我再生产式的自动机的理论时,指出了所有人为制造的机器和生命机器之间的根本区别,哪怕是在最复杂的人造机器和类似细菌那样的最简单的生命机器之间,也有着根本的区别。人造的自动机由非常可靠的元件组成,也就是说,其零部件非常精确;对于需要完成的工作来说,零部件的材料又是非常坚固的。但是人造机器的可靠性却非常糟糕,只要其中一个零件稍微出点问题,整部机器就会停止,或很快招致连锁问题的出现。相反,生命机器的组成部分的可靠性却非常低。例如在人的身体当中,一个细胞的分子、一个组织的细胞一年之内 99% 会衰亡。然而,整座生命机器却非常可靠。其原因我们已经说过了:分子和细胞是在不断更新的。我们可以从紊乱的角度来提出这一问题。人造的机器不能容忍由于组成部分的衰亡或损耗所导致的紊乱。在一架处理信息的机器中,信息受到噪声的影响,首先是热噪声,更多的是发生在信息传输过程中的各种随机的干扰,这些干扰改变了信息,并导致出现错误。因此,人造机器不能容忍噪声、错误,而噪声和错误是紊乱产生的原因和后果。然而,生命机器在一定程度上能够容忍紊乱、噪声、错误。例如,按照沃夫〔2〕的说法,在人的身体中,不断产生着属于癌症性质的紊乱的细胞增殖。人的身体能够从一定程度上容忍这些癌细胞,等癌细胞发展到了一定程度,免疫机制就会起作用,扑灭癌细胞。一个生命系统越是复杂,就越是

〔1〕 冯·诺依曼(von Neumann, 1903—1957),美籍匈牙利数学家,第二次世界大战后曾从事第一台电子数字计算机的研制工作。——译者注

〔2〕 沃夫(André Lwoff),法国医生、生物学家,1965年获诺贝尔医学奖。——译者注

能够容忍紊乱,不仅能够容忍内部环境中的紊乱,还能容忍行为上的紊乱。我们还可以更进一步说:还不仅仅是容忍。正如我们已经说过的,这样的系统在消耗能量、做功、完成其变化的过程中,也在产生着紊乱。更有甚者,开放系统的组织本身就要求,只要做功就必然会产生紊乱(做功会增加系统的熵)。正是紊乱使系统得以维系,因为紊乱是与系统组成部分的更新联系在一起,而更新使系统不断再生。正是在这样的过程中,熵的增加不断地被抵消。另外,这一紊乱与系统内部的灵活性联系在一起。系统可以吸收内部的紊乱(疾病),承受外部的干扰(外部入侵),并成功地限制甚至抵消损失。更有甚者,这种能力使系统经受锻炼,以防备新的损失。最后,系统在具有分裂作用的紊乱的作用下,能够按照更加复杂的方式重新组织自己。

因此,从深层次的意义上说,自我生态重新组织系统的组织是以紊乱所产生的多种形式的干预为前提的。紊乱是这种系统的必要的组成部分,也是一切生命系统,当然包括社会系统的必要的组成部分。我们可以设想,这样的组织是下列原则综合产生的结果:

——由秩序而产生的秩序(支配系统的物理化学“规律”);

——由紊乱而产生的秩序(从紊乱的个别状态或因素所产生的总体的静态秩序);

——由秩序而产生的紊乱(按照热力学第二定律而产生的熵的增加);

——由噪声而产生的秩序(冯·福斯特)(为组织系统而捕捉随机的紊乱或干扰)。我们认为,“由噪声而产生的组织”的说法应当比“由噪声而产生的秩序”的说法更好一些。

上述最后一个原则需要所有其他的原则才会导致自我生态的重新组织。这样一来,紊乱可以被认为是组织的参与成分。

但显而易见的是,必须有秩序的结构(物理化学)和自主的机制(自我组织的自主机制)。换句话说,紊乱是以自我生成机制为前提的,从相反的角度来说,自我生成机制以紊乱为前提。紊乱和生成,是同一个现象、同一个系统的两张面孔。生命,一切生命,包括社会生命,都需要导致其死亡的因素才能够自我再生,但生命迟早会因这一因素而死亡。二千五百年之前赫拉克利特〔1〕就以十分强烈的方式说过一句流传百世面不衰的名言:“以死为生,以生为死。”

因此,我们不仅可以将紊乱作为社会组织可以容忍的或不可避免的一部分纳入系统,还可以把紊乱看作是社会存在的密不可分参与者。社会,尤其是最为复杂的人类社会,在不断的分裂/重组的过程中,将紊乱整合进自己的系统,将其驯化、“恢复”,总之一句话,将紊乱社会化。

当然,我们不能就紊乱而谈紊乱,而是应当相对于一定的系统来谈紊乱。在一定的系统当中秩序的增加(比如白蚁社会的发展),可以成为另外一个系统紊乱的源泉(人类住宅因白蚁而造成损害)。尽管如此,作用于一个社会的紊乱规模是如此之大,种类是如此之众,方式是如此之多,我们还是感到惊讶。我们注意到:

——来自环境的干扰、自然的干扰(干旱、饥荒、水灾、瘟疫等等)、非自然的干扰(与相邻社会的冲突、战争等等);有可能是灾难性的,也有可能具有激励作用。实际上,正是来自生态的干扰促进了人的进化(热带森林的退化导致灵长类动物在萨王纳草原上过上了狩猎式的生活,这样的生活方式又导致狩猎、工具制造等等的发展);生态上的不确定性使那些定居于一处的社会

〔1〕 赫拉克利特(Héraclite),古希腊唯物主义哲学家。——译者注

去储备物资,或扩大自己的食物供给范围,由此而导致了经济的发展;正是冲突导致了技术的发展。法国于1870年所经历的失败,德国于1918年所经历的失败,导致社会和经济出现了新的发展,如此等等。

——人造物品的不断衰败(房屋、工具、机器等等),导致不断更新,在更新的过程中有时会出现革新,带来技术上的进步。

——社会中的个人、群体和阶级之间的冲突和对立,不仅使一切系统所特有的内部对立变得现实,也维持了社会的活力,维持了社会演变的潜力,激活了社会产生变革和/或倒退的潜力,也对系统构成了分裂的威胁(民族分裂、国内战争等等)。这已经是我们很熟悉的现象。

——人类社会中个人的死亡对家庭和亲人的干扰越来越大,而且如果死亡的是等级社会的首领,还会对政治和社会造成干扰;对此,人们还不那么熟悉,然而这却是社会的组织基础之一。我在其他的书中指出过,在智人的社会中(*société homo sapiens*)死亡是如何成为社会的精神创伤的,人们用丧葬的仪式和生存的神话竭力弥补、消除、驱除、净化这一创伤。但我们没有看到的,是死亡与社会的再生和更新之间的联系是多么密切,而且在人类社会,死亡也与文化的再生难以分开,文化随着每个个人的死亡而消亡,并通过学习、教育、社会化而在新人中传播和再现。

分析到这里,我们可以更好地理解个人在社会上的关键作用。个人的出生和死亡中都同时带有干扰和整合,秩序的原则和紊乱的原则。这就是复杂性的具体体现,也就是说,是联系在一起的、以辩证的方式混合在一起的秩序和紊乱。特点的多样性(遗传的特点和心理的特点)、能力、行为(咄咄逼人的或平和的,自私的或与人团结一致的,敢于冒险的或胆小怕事的,耽于

梦想的或积极进取的)维持着社会系统的多样性、复杂性和负熵。

由此,我们看出社会学理论所应直面相对的是什么样的问题,但因为这一理论成了平庸的决定论的俘虏,所以它始终在掩盖问题。社会学理论排斥紊乱,要么不顾一切地寻找“自在”的社会规律(其实社会的规律只能是一些相互作用的规律),要么寻找不带任何随机因素的一成不变的结构,要么一心关注于静态的规则,只看平均数和百分数,将差别和复杂性一概抹杀。实际上,应当让紊乱进入黑匣子,应当让紊乱进入结构,应当在社会组织中承认形式多样的紊乱。不能只把随机因素归在偶然性的范畴,不能把事件和干扰只当专栏新闻来看,不能把噪声和愤怒只当成是诗人的情绪。

对于历史上那些不稳定的、脆弱的社会来说,这一点变得越来越重要。那些庞大的帝国有时只在一代人的时间里便消失得无影无踪,新生的国家衰败了,被吞没了,那些迷失的系统的结构发生了令人难以置信的变化。对于当代社会来说,这一点变得至关重要。当代社会在其自身复杂性的发展过程中,包含有空前程度的紊乱,而且正由于这些方方面面的问题,它时时处在变化之中,同时又时时处在危机之中。

在这一点上,我们的观点远没有像结构主义的范例所指出的那样,从根本上使结构和历史,也就是说和演变对立起来,而是把这两者紧密地联系在了一起。然而,正是列维-斯特劳斯在区分“热社会”和“冷社会”的同时,在社会科学中提出了关键的热力学观念。的确,热量正是分子在一个物理体内发生的激烈动荡,是紊乱的增加。不过,对于一个没有生命的物理体(一个非自我生态重新组织的物理体)来说,紊乱的增加,也就是熵,会不可挽回地导致系统的分裂和瓦解。在生命体和/或社会群

体中,紊乱的增加可以导致重新组织的原则发生作用,超过一定的限度之后,就会进行新的重新组织或“元重组”。现代的社会不仅能够“吞没”重大的紊乱,而且还能够从紊乱开始演变。什么是社会的演变呢?不是别的,正是将一种新的因素整合进系统当中,从这一点上来说,演变就是紊乱,因为这一新的因素干扰了系统不变的自我延续。因此,社会越是“热”,就越是同时包含有紊乱和自由,就越是能够容忍微型的偏离规范的因素(不管是个人的还是团体的)出现并建立起来。这些偏离规范的因素可以变成有利于社会对立和冲突的趋势,社会的对立和冲突再以这样的方式切实成为变化的因素和动力。这样一来,对立便可以促进局部的、部门的或总体的危机现象。危机不仅使社会系统内部可以预示的、决定论的特点大打折扣,并由此而增加了紊乱和随机的因素,也表现在调节和同态稳定(负反馈)机制的瘫痪以及受到限制、受到压抑的或处于地下的潜在因素的实现。这些潜在的因素(正反馈)发展的速度可以极快,几乎接近于指数速度,也就是说,由这些潜在的因素可以发展成新的趋势。新的趋势自身又潜在地包含有分裂的基因和/或形态发生的基因,在新的组织现象发展的同时,系统中的分裂因素也开始起作用。如果危机的结果不是恢复现状,那就要么使系统解体,要么实行倒退式的重新组织(在不那么复杂的基础上恢复系统的组织),要么实行“进步”式的重新组织,将新的复杂性整合进系统的复杂体系之中,甚至可以发展出一个元系统,也就是说,发展出一种新的社会形式或一种新的社会结构。

这样,正如我们所看到的,现代社会的理论应整合人类高度的复杂性,尤其是个人、小团体、边缘特点、对规范的偏离、革新、创造所起的作用,整合物理的热力学原则和基本的原则。这些原则本身也是复杂的,是自我生态重新组织的,也就是说具有

生命的。

下面,我们还要看一看“社会的生成原则”,这一原则在参与社会秩序或组织的同时,吸收、吞没和改变着紊乱。我是为了便于陈述,并冒着将问题简单化的风险才将这一原则推迟到现在探讨的。

3. 组织的生成性

在生命体和社会中,十分显著的是,尽管随着复杂性的增加,外部的干扰越来越灵活,越来越变化不定——至少从一定程度上是这样——尽管存在着内部的紊乱,组织却通过紊乱而维持状态不变。

原来曾经认为这种维持不变的状态是由几近于物理式的原因决定的,是社会的“规律”决定的,而这些社会的规律也和物理自然的规律一样,是普遍的、机械的、放之四海而皆准的。

今天,人们趋向于认为决定这种维持不变的状态的,是一些更加有限的、更加新颖的因素,这些因素与一定的社会相关联,来自于社会的结构,正和维持组织不变的规则相一致。

当然,我们可以找到一些普遍的决定因素,适用于所有的生物、所有的社会,可以把这些因素称为“规律”,也可以把只适用于一种社会类型的决定因素称为“规律”。我们可以不那么心虚地谈论社会结构,不管是普遍的,还是个别的,但是,不管是规律的观念还是结构的观念,都不能单独说明生物组织或社会组织不同一般的特点。从整体上来说,不管是规律的观念还是结构的观念,都不足以说明组织的观念,也就是说,不足以说明系统的观念,尤其是必然包含有紊乱的系统,以及从根本上来说就是一种重新组织的组织。规律的观念和结构的观念都不适合于说

明生物和社会的生成性(生成、自我再生产、复杂性越来越增加的演变)。规律的观念和结构的观念不能说明这样的组织的物理特点。

的确,与物理现象发生的或然率相比较,不仅生物存在或社会存在的组织(系统),而且就连其结构的或然率也很低。当我们观察一个生物机体的分子状态时,我们觉得只有死亡的发生才是必然的,也就是说,只有分子的分解和消失才是必然的;这一分解和消失摧毁了机体,并将其元素分散开来。分散的方式不是协调的、受控的,而是由环境的因素和偶然性而决定的。生物和社会的结构/组织的特别之处,同时在于它的复杂性、混杂性、负熵、特殊性(个别的和/或特有的)。这样一来,关键的问题就成了生成组织的问题,由生成组织来保存、维持、更新、再现这样的系统的独特性、复杂性、混杂性、特殊性、负熵。因此,我们应当研究生成性是什么,也就是说,是什么因素保证或决定了一种从物理上令人觉得是不可能的复杂组织和结构得以保存、传递、生产和再生产,而且这种组织和结构还保持、维持、甚至发展了其复杂性。

探讨到这里,我们应当有一个概念,能将这些不同的特点联系成一个整体。然而,从今往后,信息的概念在生物学领域部分地起到了这样的作用。的确,人们曾将香农^[1]的通讯理论应用于基因的研究,并从更广泛的意义上应用于细胞组织的研究。记录在脱氧核糖核酸(DNA)中的遗传类型被认为是一种信息,起着一种类似于程序的作用,用于生物的再生产及物种的保持和延续,并在延续中调节和控制着代谢交换。尽管这种信息的概念提出了重大的理论问题,而且常常被当作是一种封闭的概

[1] 香农(Claude Elwood Shannon),美国数学家。——译者注

念、一个可以到处适用的词语，一个可以回答任何问题的答案，但如果与其他的概念联系在一起，还是能够说明很多问题的。

在香农的理论框架内，对于一个接收机或一个观察者来说，信息是衡量密码独特性的尺度，也就是说，是衡量所接收的密码是否确实的尺度。然而，正如我们所知道的，这一理论可以以控制论的方式应用于人造的机器。在这种情况下，信息构成一个程序，对机器的运作具有限制作用。在这一组织的框架内，信息的概念取得了一种新的特点：能够联系并控制能量。这一概念保留着一种看似不确实的特点，但只是从一个不同的角度上看是如此。很显然，机器不会在没有程序的情况下完成要求它做的工作。一些从物理上看似不确实的操作，一旦由信息规定出来，便成了必然的操作。信息在构成不确实性的资本的同时，也构成组织的资本。

在生物组织的框架内，我们称之为遗传信息的，可以被看作是一种密码、一种程序，它保证维持生命体的独特性、不确实性和复杂性，但是这一密码能够自我复制，并与它生产的因素对话；程序要存在下去，就需要它所生产的因素。在这里更加重要的是记忆的概念。遗传型能够而且应该被看作是一种记忆，以记录或标记的形式保存着再现构成生命组织独特的、不确实的过程的可能性；这一过程可以从生命组织的生殖者回溯到其生殖者的生殖者，直到谱系的尽头，甚至生命的开端。由于记忆能够再现这些过程，于是也能够再现生命的组织。像一切记忆一样，这是一种具有再现性的记忆（例如我们的大脑以图像的形式再现我们经历过的感觉），但是记忆所再现的，不是想象的图像，也不是物质的图像，而是一个相似物，一个具体的拷贝，总之是一个有生命的个体。因此可以说，生物信息相当于一种组织记

忆现象,这种记忆能够维持生命系统的复杂性、独特性和不确实性。这种记忆只能根据生命系统的整体来操作,也就是说,根据由脱氧核糖核酸和蛋白质构成的整体来操作,而这一整体只能根据遗传信息(脱氧核糖核酸)才能够存在。遗传机制和现象机制是分不开的,而在人造机器中,信息来自外部,人是机器的主宰。因此,生命机制是一个自我组织系统,这个系统当然也需要外部(生态系统、生态组织),但系统生成原则的独特性由它自己掌握。

布里约恩提出的信息和负熵等值的说法,正是在这种背景之下才有意义。的确,我们可以说,生命系统或社会系统是负熵系统,也就是说,这一系统在其内部成功地减少、压抑、克服、“否认”了熵的增加。而且我们可以说,这一负熵是与自我组织系统内部的循环生成机制相联系的,这一机制可以被看作是一种记忆、一种资料库、一种鲍里斯·赖贝克(Boris Ryback)所说的基因库;当整个系统处在运动中时,基因库以近似于程序的方式使基因起着近似于密码的作用。

我们立即可以很清楚地看到,从这种意义上来理解的信息的概念,尽管还十分模糊,但通过热力学的原则,是与物理的实际相符合的,同时又说明了自我重组的生命系统从组织角度上所实现的飞跃的特点。如果我们仔细想一下社会学的问题,我们还可以看到,信息的概念还可以用来解释社会的脑神经性质及人类社会中所有与文化有关的问题。首先,是因为这个概念正是产生自人与人之间的通信领域。其次,而且尤其是因为,我们可以把构成人类社会文化的知识、技能、标准、规定、禁忌看成是信息。的确,这一文化是一种代代相传的记忆,人类所取得的所有成果(语言、技术、社会组织规则),维系着人类社会的复杂性和独特性的成果都保存在这一文化中,都在这一文化中得以

再现。正因为文化是社会信息的储存库,所以才可以被看作是人类社会的基因库。

一个社会可以被设想成是一个总体上的系统,密不可分地联系着其生成机制和现象机能。自我组织是一种总体上的功能,其中生成原则之所以是生成的,是因为有现象原则的激活作用,而现象原则又是由生成原则激活的。这一系统在同样的运动中自我生成并自我表达为现象。因此,关于自我组织的这一关键概念与生态重组的概念一起,以负熵和信息的概念为前提,而负熵和信息的概念则互为前提。正如我们前面已经说过的,这些要比单独的社会系统的观念,比社会学“规律”的观念,比社会决定论的观念,比社会结构的观念都要复杂得多,但我们并不排斥这些观念,正相反,我们要将这些观念纳入一个既是必要的,又是更加丰富的框架之内。同样,自我生态重组、负熵、信息不仅牵涉到一些物理化学原则的存在,而且也关涉到这些原则的整合(原子、分子结构,热力学第二定律),同时又能够提取出社会系统的独特性、不确定性(静态的)和复杂性。这些观念尤其能够在系统内部将紊乱和不变性联系起来。另外,还能够让我们捕捉到紊乱的极限(一方面,紊乱在维持系统生命力的同时,也有可能使系统灭亡)和不变性的极限。因为,虽然生物种类和社会——至少是动物社会,甚至古人类社会——通过组成这一社会的个体的繁殖,具有显著的不变性,但都注定了是要发生演变式的变化的。然而,正如我们已经看到的,与先决的系统相比较而言,演变正是在新的系统里整合紊乱的。如果我们从信息的观念这一角度出发考虑一下,我们就会注意到,问题是以散点集中的方式提出来的。是什么东西丰富了遗传信息呢?是与先决的遗传密码相比较而言,以干扰噪声所产生的效果的方式,在新的“密码”中引进一个“错误”的信息;但是,这一“错误”

的信息被整合进新的密码中之后,会导致分裂和重组,分裂和重组的过程使错误的信息成为“正确的”,也就是说,成为组织的一个组成部分。

从自然的社会到社会的自然

1. 对社会现象的重新定义

生物学和社会学之间没有明确的界线

15年来,人种学领域的研究成果越来越多。今天,在这些成果的指引下,我们可以不把动物的群体看作是简单的个体集合(羊群、狗群、部落群体),而可以看作是经特定组织的、有组织特点的、复杂的联合体,也就是说,我们可以把这些群体看成是社会。我们应当认为,这些社会并不是特殊的,而是十分广泛的现象,昆虫、鱼、鸟、哺乳类动物都是这样的社会。因此,并不是只有人类才有社会现象。

另外也很清楚的一点是,人类社会并不是自己创造出来的。我们应当认为,正如人是从灵长类动物演变来的一样,人类的社会也是从灵长类动物的社会演变而来的,我们可以从这一灵长类动物的社会中提取出组织的原则。况且这一切并没有什么革命性的意义。这是达尔文的进化论所导致的合乎逻辑的结果,只不过进化论的适用范围到目前为止始终奇怪地被人们简化了,只局限在对人的解剖学原理上。对灵长类动物的研究表明,进化论理所当然地也适用于人的行为和人的社会。

问题是这一主张的意义。我们可以认为这一主张意义不

大,几乎没有什么意义,因为人类社会和动物社会,也包括灵长类动物的社会,这两者之间有着巨大的区别。但也可以像我们在下面所论述的一样,认为这一主张可以作为一种重要的模式,因为它迫使我们不得不把人类社会学放在一种更加广泛的社会学(不仅局限于人)和一种进化式的社会学(将人类社会与人类早期的社会家庭、与灵长类动物的社会秩序相联系)中进行研究。这样,普通社会学概念的意义就变了。普通社会学的概念所包括的,不只是人类的社会,而是泛指发生所有社会现象的一个总的框架,包括动物社会和人类社会。尽管如此,我们也不能将人类社会学简化为这种普通社会学。相反,我们要努力找出这一“人类社会学”有什么特别的地方,有什么统一的地方。只有研究其渊源,我们才能认识其特点,同时,我们才能揭去盖在人类社会组织的基本原则上的这层神秘的面纱。这些基本的组织原则既有物理的特点,也有生物的特点,又有精神的特点。社会学理论直到今天仍然缺乏“基础”,因为它所研究的社会结构缺乏一个生物—物理的基础。即使是辩证唯物主义的社会学理论,也没有彻底到以唯物的方式研究人类社会的物理特点,以辩证的方式研究人类社会有哪些东西是来自于自然的,尽管马克思和恩格斯多次说过要这样做,但他们并没有付诸实施。

但是,要想将社会学现象和生物学现象联系起来,必须打碎旧有的模式,不能再将生命和社会的概念看成是封闭的概念,也就是说,生命和社会的概念并不是一眼就能看得清楚明白的、自足的概念。在现代生物学中正在发生着这种观念上的转变。有机体不再是有关生命的关键概念。人们越来越倾向于认为,生命是化学和热力学现象以一种特别而复杂的形式组织成的一种自我组织体系(基因中所拥有的一种特别的自我生成机制),同

时也是一种生态组织体系(从复杂的组织中,从本身也是有生命的或生态系统的环境中汲取能量,而且其汲取的方式比动物生命更加有效)。控制论、系统理论、自动机理论已经适用于、已经包容了生物机能的许多方面。我们需要建立的是一种仍然处在萌芽状态的理论,这种理论能够把生命看成是自我、生态的重新组织。

不过,我们现在已经看到,生命的组织模式从某种方式上和社会的概念已经能够互相联系起来。的确,为了弄明白生命组织的某些显著的特点,研究人员不得不使用了一些来自于人类社会经验的概念:通讯、信息、编码、电文、程序、制止、压抑。在生命的基础概念中,有许多是从化学和热力学来的;在细胞研究中也发现,即使在最基本的细胞中,也有着通讯和组织的复杂性(程序的概念),与一个自动化的工厂有着惊人的相似之处,而自动化的工厂是技术上高度发达的社会的标志。但是,由细胞组成的生物不仅仅是一个超级工厂,还应被看作是一个由分子组成的社会,因为这个生物是一个复杂的、有组织的协会,由既相似又不同的个体(分子)组成;这些既相似又不同的个体共同组成了系统的同一性质,通过自我防卫来保护自己(免疫能力),通过生产和交换的过程来保证自身的延续或发展(新陈代谢),通过在个体和组织机构之间进行不间断的相互通讯来保证系统的运转,按照一种准语言的方式传输信息,按照工作分工的原则使每个个体成为专司某职的个体,根据生殖机构和现象装置之间在组织上的二重性,对个体进行检查、鼓励和制止。和社会一样,个体——这里指的是分子——是注定会衰亡的,也就是说会衰老、会死亡,并且通过新的个体的产生而更新。

很久以前,人们就已经认识到生物机体和社会的相似性,认识到社会是按照生物机体设计出来的相似物。斯潘塞·沃姆斯

(Spencer Worms)的组织理论甚至竭力将人类社会的组织说成是和生物机体一样的组织。我们在这里要说的是,要把这种相似关系颠倒过来。细胞以及由细胞而引申出的生物机体可以被看作是社会的生物(核蛋白)形式。当然,像这样反过来进行类比仍然是粗浅的、庸俗的。继续这样比下去会导致新的简单化的混乱。不过在将这一双重的类比扔进垃圾箱之前,我们先来看看它向我们传达的是一种什么样的信息:生命和社会的概念之所以有那么多的相通之处,是因为两者是互为组织上的原始模式的,而这种模式是两者的基础。正如社会系统的概念中出现了有机谱一样,生命系统中也会出现社会谱。对生命的研究需要采用具有准社会学的,或者前社会学或原始社会学特点的组织—社会概念。

这意思就是说,社会的概念萌生于生命概念的中心地带。这样,我们就可以明白早先的社会机体论的意义到底在哪里。正如我们需要准社会的概念才能够了解生命一样,我们也需要准生命的概念才能够了解社会。当然,简单化地将生物学当成社会学,或者把社会学当成生物学,都是错误的。重要的是,生命和社会这两种概念在相互之间的界线上并不是很清楚,有一部分是有交叉的。但是,如果情况果真如此,那就说明双方在组织上有着共同的基础。这样一来,否弃机体论,并不意味着从根本上分开两种概念,而是在“组织论”中寻找其联系。通过这样的组织上的基础,我们可以理解:

——两种概念之间没有明确的界线,而是可以互相影响的。

——在初生状态,两种概念是你中有我、我中有你的。

——尽管如此,两种概念之间既没有同一性和重合,也不对称。

社会——→个体——→性别

因此,现在重要的是,我们不能把社会的特点定义成一个封闭的概念,而应把它定义成一个与其他概念混合在一起的、具有原始特点的概念。

我们有许多单细胞生物群体的例子,很难说那到底是生物机体的原始形式呢,还是原始形态的社会群体。因为社会的概念假设个体之间有一种多重的、多样的、复杂的、具有组织性质的相互关系,正如生物机体的概念假设细胞和细胞之间存在着多重的、多样的、复杂的相互关系一样。然而,生物机体组合在一起并不一定就能够成为社会关系。这些生物机体有可能是以群体或乌合之众的形式生活在一起的。那么真正意义上的社会是从什么时候开始出现的呢?当其中包括有高度发达的个体时,也就是说,当其中包括的不仅是自我再生的个体,而是属于有性繁殖的个体时,当其中的个体具有以神经系统的存在为特点的相对自主的行为时,社会作为复杂组织的性质才越来越清楚地显现出来。然而,只有在这种情况下,才会表现出具有组织性质的复杂的相互关系。

这样一来就提出了动物社会的存在所必不可少的两个基本的特点,一个是发达的个体,另一个是发达的神经系统。这两个特点是相互关联的,因为个体的发达以神经系统的发达为前提,而神经系统的发达又必须以个体的发达为前提。

十分显著的一点是,社会的概念也同样需要个体的概念。的确,个体的特点越是发达,不仅个体之间所表现出的区别和多样性就会越大,而且个体的半随机性行为(*comportements semi-aléatoires*)的区别和多样性也会加大,从某种意义上说,向着紊

乱发展的趋势也会加大。然而,我们看到,在哺乳类和灵长类动物群体中,个体的紊乱行为,个体间多重的、并不一定经严格决定的相互作用与社会组织的复杂性是同时存在的。不仅在哺乳类和灵长类动物群体中是这样,沙文令人佩服的研究表明,蚂蚁和白蚁群体中也是这样。在对社会的定义中,将个体作为焦点究竟有什么样的意义呢?今天,我们认为已经很清楚的是,区别社会和生物机体的,不是通讯,不是信息,不是分工,不是专业划分,也不是等级差别。所有这些表面上看来具有社会性质的特点,在生物机体中也是存在的。其区别也不在于有没有“遗传密码”。生物机体的每个细胞中和社会的每个个体中都存在着这样的密码。个体的特点本身也解释不了这样的区别:细胞具有相对的自主性。社会和生物机体的区别,在于社会个体的高度发达,在于社会个体的存在(个体具有神经系统)和行为(个体具有高度的自主性,具有的行动的机动性,具有与其他的个体相互作用的多种开放的、并非严格决定的潜力,也就是说,其行为并不是经严格决定的,并具有随机性的特点)。社会的个体甚至可以像哺乳类动物一样,具有与其他个体不同的遗传特点。社会是以个体特点为基础的。

前面我们说过,这一特点是和神经系统的发展联系在一起。这个特点也应当被看作是基本的特点。社会是什么?难道不正是构成这一社会的个体以其大脑之间的多重联系产生的一个组合体系吗?社会的性质是由它的神经性的特点所决定的。社会是一个超级的集体神经系统〔1〕。而且这一点还可以说明

〔1〕因此,沙文(Chauvin)认为,如果说一窝蚂蚁从某种意义上是一个巨大的集体的大脑,那么每只蚂蚁就是一个神经元;这个大脑是由无数的蚂蚁身体和蚂蚁脚组成的。他这样认为是正确的。

社会的组织特点。因此,神经网络和大脑不应当被认为是一些器官,而应当被看作是对行为起着组织作用的机构。大脑正是从这种意义上,在社会联系中起着枢纽的作用。

在遗传作用和社会学作用之间,大脑也是联系的中枢。一方面,我们不能够将社会组织和有性繁殖分别开来,不仅因为生物的再生产是社会延续的条件,还因为最强有力的社会联系,两性之间的关系,对蛋、幼崽和孩子的照顾也是从生物再生产的需要中生发出来的。另一方面,具有社会性的动物天生就有社会行为的模式,这是写在遗传基因中的(信息通讯、服从或安慰的仪式,报警或威胁的信号,等等)。因此,在大部分的动物社会中,个体的遗传资本是社会关系的生殖原则之一。不过,我们在下面将看到,社会复杂性的发展将导致发展一种生殖的后天的系统,由家长通过言传身教传递给孩子。对于人来说,这种后天的系统会变成社会所特有的一种遗传资本:文化。我们再一次看到,个体通过学习所得到的发展和使个体能够学习的神经的发展,以及社会的复杂性这三者之间是存在着联系的。

因此,要研究动物社会,必须同时兼顾个体、神经网络和基因。单从个体行为来看,随机性的紊乱是占主导地位的特点。单从遗传作用来看,严格的秩序原则占主导地位。在这两者之间,大脑是紊乱和秩序的交会处,是两者之间的组织枢纽。

社会是不是具有生物的特点,或者生命是不是具有社会的特点,已经不是一个重要的问题,因为生命和社会的概念都是开放的,具有相对性,都变得更加丰富,更加深入,更加复杂。

生命的概念已经能够和内在的生产变化的因素(主要是化学和热力学)、和社会现象(人种学,动物社会学)联系在一起。但是,只有当我们把生命现象看成是自我—生态—重新组织系统,才能够将生命真正地纳入物理世界的系统(或组织,对于我

们来说,这两个词是一样的)当中,同时把组织逻辑看作是生命存在和社会存在所共有的逻辑。这样一来,社会中具有神经特征的东西(在人类社会中,则是具有文化特征、心理特征、精神特征、象征特征、心灵特征的东西),具有生命的东西(社会难道不是由生命的存在组成的吗?这一点难道就真的没有任何连带的意义和后果吗?),具有物理特征的东西(不只是“物质”这个模糊的词所指的东西,而是指能量和热力学),就纳入了同一个概念当中。

2. 动物社会和人类社会

动物社会

让我们现在试着将第一部分讲到的关于社会现象的问题和我们说过的关于自我—生态—重组的问题联系起来〔1〕。社会现象是以具有发达的大脑神经的个体为前提的,并根据大脑神经的相互关系构成一种组织。

在动物社会中,组织秩序的第一源泉在于遗传机制,也就是包含在每个个体中的遗传记忆/遗传型式,我们应当将其视为基因库,是不变性的储备和负熵的潜在源泉,个体正是根据这一基因库才得以再现的;因此,显而易见的是,大脑神经系统(社会组织的构成成分)的产生,天生的行为程序(尤其是在符号以及个体与个体之间的交流和两性关系的仪式领域)以及制定行为战略的启发性结构或“能力”在大脑中的登录,也是这一基因库所产生的结果。换句话说,有关社会秩序的生殖源泉和储备,首先

〔1〕 详见本书第73—97页的《社会:一个自我—生态—重新组织的系统》。

是遗传的和天生的。

秩序和潜在负熵的另一个源泉在于生态系统,按照赖贝克的十分恰当的说法,这种生态系统可以被认为是一个生态库。的确,生态系统的限制从外部带来起决定作用的框架,社会将整合这些框架,而这些框架也会变成社会所特有的东西(日夜的交替、季节、小生态环境、乡土、物质/能源资源)。另外,社会以负熵来养育自己,也是就说,社会从生态系统中汲取有组织的复杂性来养育自己:植物的或动物类的食物向社会提供的是从生物学上已经有组织的物质,可能性或大或小的事件起着信号或符号的作用,并向社会提供着信息。

同时,基因库和生态库,主要是生态库,还提供作为有组织的复杂性所必要的紊乱。

在社会中,繁殖不是以具有唯一性的生殖结合为基础的(例如在昆虫的社会,由唯一的一只雄性昆虫授精的雌性昆虫为后,是唯一能够繁殖后代的昆虫),而是通过雌雄多次交配来实现;在这种情况下,正是由于有了基因库,才产生了从遗传基因上不同的个体,基因库是个体性格、行为差别和多样性的源泉,也就是说,是偶然性以及从潜在意义上生产紊乱的源泉;而且即使在遗传具有最大的决定作用的情况下,个体之间的结合也并不是经过特别规定的,因而也会受到一种随机过程的制约。在那些遗传基因相似的个体组成的社会中,区别是根据幼虫所接受的食物而产生的(由此而产生了工蜂、战蜂、蜂后)。同一阶层、同一等级的个体的现象型也并不完全一样,而且我们很容易注意到,正因为结合并不是经过特别规定的,由几种简单秩序的原则指导的行为具有极其紊乱的特点。

因此,当我们注意基因库时,我们所看到的是,这一不变性和秩序的基本源泉并没有阻止现象型从基因型的同一中产生出

多样性(社会型昆虫),而且,在通过雌雄偶然结合来进行繁殖的动物种类中,基因库同时还包含有多样性的原则(两种基因储备的组合),偶然性会在两种水平上进行干预:

一是在现象行为水平上,雌雄的偶然结合(在结合的过程中争夺和竞争还会起作用,尤其是在哺乳类动物中),现象的“紊乱”会在基因的储备中引进偶然性的因素,从而影响基因储备的再生产。

二是在基因本身的水平上,偶然性也会在两种遗传储备的结合中干预等位基因的布置(*la disposition des allèles*)。然而,如果在秩序的储备中两次引进偶然因素,当然会表现为个体变化的加大,哺乳类和灵长类动物的发展进程就是这样的。从这种意义上说,大量的变化将会成为社会过分扩张的一种障碍;而且哺乳类社会、灵长类社会、亚人类社会甚至智人社会,直到后来才出现的历史社会,都是几十或几百个个体组成的小群体。如果群体更大,那就是乌合之众,而不是社会了。但是从已经成为社会组成因素的个体之间的关系来看,从个体之间的互补性、竞争性和对立性来看,这些小小的社会已经十分复杂了。相反,昆虫社会是一些巨大的群体,具有丰富的紊乱行为,但个体的变化和多样性却十分缺乏,个体之间的吸引力很弱,竞争和对立的趋势也很弱。

生态系统则是偶然性行为的源泉。要随机性地去寻找食物,也就是说要去探索,要防备各种各样的威胁。打猎能高度地刺激随机性的行为,不管是对于猎物来说还是对于狩猎者来说,都是这样,因为猎物需要将自己伪装起来,实施计谋,要会装假、会逃跑;狩猎者也需要伪装自己,也要会装假,会逃跑。狩猎方和被猎方的智力和战略行为都在增长(尤其是在后来成了美洲大草原上的亚人目的灵长类动物),并随生态上的偶然因素的变

化而增长；与智力的增长联系在一起的大脑神经的发展也将促进复杂性的发展。昆虫社会则组成一种超级的神经系统，社会的每个个体就是一个准神经元（沙文）。在高级哺乳类动物中，尤其是在灵长类动物中，既有很大而且复杂的个体大脑，又有集体的超级大脑神经系统。我们可以这样来表示从动物向人的发展进程：大脑越发展，秩序就越发展，偶然性就越多，组织也就越严格，社会的复杂性就越大。这样一来，我们甚至就可以理解为什么个体的大脑成了所有社会的枢纽。大脑中包含有基因库的行为秩序储备（天生的能力和程序）；大脑支配着其自身的秩序储备（记忆、认识）；大脑可以创造秩序（组织性的能力）；不过，大脑越是发达，其神经元的接点就越多，偶然性的组合也就越多，对外界各种相互矛盾的要求和内部各种相互矛盾的冲动也就越是敏感。大脑是所有生命存在最复杂的器官，正是由于其运行中有着许多的秩序和许多的紊乱，因而秩序和紊乱越是增加，其组织能力也越是增加。在这一情况下，社会也有点像大脑，正如大脑在其组合能力、偶然性和组织性的特点上有点像社会一样。

大脑的自主性，也就是说，个体的自主性是与这样一个事实联系在一起的：个体与个体之间的联系并不是经过特别规定的。这种连接既要服从一些秩序的原则或梯度，服从一些行为的“模式”，但同时在结合上也受着一些偶然性因素的制约，因特点和能力的变化而发生着变化。

因此，人体在行为上既是秩序和紊乱的源泉，又是决定作用和偶然性因素的源泉。在哺乳类动物中，这一点是由个体特点和能力的变化性和复杂性来决定的。有些个体在青年和成年期或青年和成年期的部分时段，比其他个体更具有侵略性，更具有主宰的愿望；有的则比较平静，比较被动——或者既有主宰的愿

望,又有合作的精神,既有“个人主义”,又有平和的性情。因此,在哺乳类动物中,尤其是在灵长类动物中,社会领域成了差别很大的个体实施各种相互作用的一个封闭的领域。在非僵化的社会领域内部,不仅在个体之间(个体之间争权夺势或争夺食物),而且在生物社会的“阶层”之间(在成年个体和青年个体之间),也将发展团结一致的关系(夫妻、朋友、集团)、竞争的关系(主要在雄性之间)和对立的关系(个体之间)。然而,从这些紊乱和偶然性的行为当中不仅会出现等级,例如哺乳类动物和灵长类动物中的统治者(而且为争夺统治权而进行的斗争也在不断更新着等级制度,也就是说,不断维持着这种等级制度),也会出现社会的组织;社会的组织既要求有一些基本的对立,又要求个体和集团之间内部要团结,遇有外来威胁时整个社会集团要一致对外,要求母婴之间有特殊的关系,在灵长类动物的成年期间都维持着这种关系,在亚人和智人中又增加了友谊和爱情。社会根据这些基本的力量划分,在互补/竞争/对立的基础上以自发和复杂的形式进行组织。

人类社会正是从灵长类动物的社会中继承来的。从灵长类动物社会继承来的东西在亚人类社会和古人类社会中受到了抑制、克服和控制,随着男性之间“野蛮”的对立变得越来越缓和,分配(先是食物的分配,后来又包括女人的分配)和交换的规则建立了起来;随着作为生物社会阶层的青年分成两部分——少年的还是孩子,受母亲的保护,青年的则被吸收、被纳入了成年人的阶层——青年和成年个体的对立也消失了。不过,由成千上万的个体组成的历史社会一旦形成(而且在这样的社会中,主要是在城市里),个体之间偶然性的互相作用一旦发展开来,正如在生态系统中一样,哺乳动物主宰和侵略的本性又会挣脱羁绊。文化在力图教化和抑制这些本能冲动的同时,又变成了统

治者和剥削者的工具,统治者和剥削者通过制度和继承来加强其阶级或个人的特权。因此,与一般人的想法相反的是,正是大型的历史社会导致出现了等级的分化,出现了具有侵略性和统治性的组织(并因此也导致产生了作为回应的团结),也就是说,是从哺乳类动物那里继承来的不受控制的冲动,是自发的生态系统组织中最残酷的东西——屠杀和大规模的破坏,使社会变成了一个巨大的生态系统领域,演绎着个体、人种、阶级之间的各种各样的相互关系,统治者将政治、经济和文化的权利占为己有。换句话说,现代社会应了解,我们要克服和超越什么样的基本组织形式,才能够建立起不以人剥削人、人压迫人为基础的社会体制。正如我们已经看到的那样,从表面上看来只是绕了一个圈子,只是追本溯源地回顾了动物社会和自我—生态—组织的状况,但我们从中意识到了现代社会的一些真正的根本问题,并对这些问题进行了认真的思考。

我们可以从整体上来看待这一问题:什么是社会体制?是我们上述所列举的所有因素交互作用的结果,是由于基因库和生态系统,由于神经系统和个体,由于各种变化的、随机的行为,由于从这些行为中产生的自发的组织现象,从而产生秩序的原则和紊乱的原则。这是一个产生/现象的体制,在这一体制中,不仅生殖的特点为现象的特点规定着秩序,而且现象的特点也通过其紊乱而制造着组织,并反作用于生殖的特点。社会是由这一切构成的,前面已经提到过,社会就是社会的构成部分和形式复杂的统一,这种统一是开放的、自我繁殖和再繁殖的,具有自我组织的特点,也就是说,具有自我—生态—组织的特点。组织社会的,既不是生殖原则(基因库),也不是单独从现象上表现出来的现实,而是从现象—生殖上进行自我组织的整个体制,是经过自我组织的一切。

人类社会的特点：文化和基因结构

很显然，人类社会是从先进的灵长类动物的社会脱胎而来的，是在人类发展进化的长期过程中形成的，而标志着这一长期的发展过程的，是生态的变化（在萨王纳草原上安身立命），是发展神经和智力潜能的新的生活方式（既要狩猎，又要防备被别的动物捕获），是基因上的变化；基因的变化加快了从四足向两足行走的演化，使大脑得到了发展，智人的大脑体积已经达到了1500立方厘米。还有别的作者也和我一样想象过这一发展过程〔1〕。我认为很清楚的是，人类社会不仅仅是从灵长类动物的社会脱胎而来的，而是包括，甚至发展了在灵长类动物的社会中已经有了的一些特点，同时又增加并组合了一些新的特点。人类社会中存在着灵长类动物的基础文化的基础组织，甚至正如我们前面所看到的，干脆就是一种基础文化（文化变成了一种统治的工具）；而且在某些情况下，这些继承来的遗产在历史社会中远没有消减，而是发展了。另外，人扩大、延伸并发展了哺乳类动物和灵长类动物的某些特点，尤其是在情感和智慧方面；那么从这种意义上说，正如人是一种超级的哺乳类动物、超级的灵长类动物一样，人类社会也有超级哺乳类动物的特点（家庭）和超级灵长类动物的特点（氏族和阶级）。

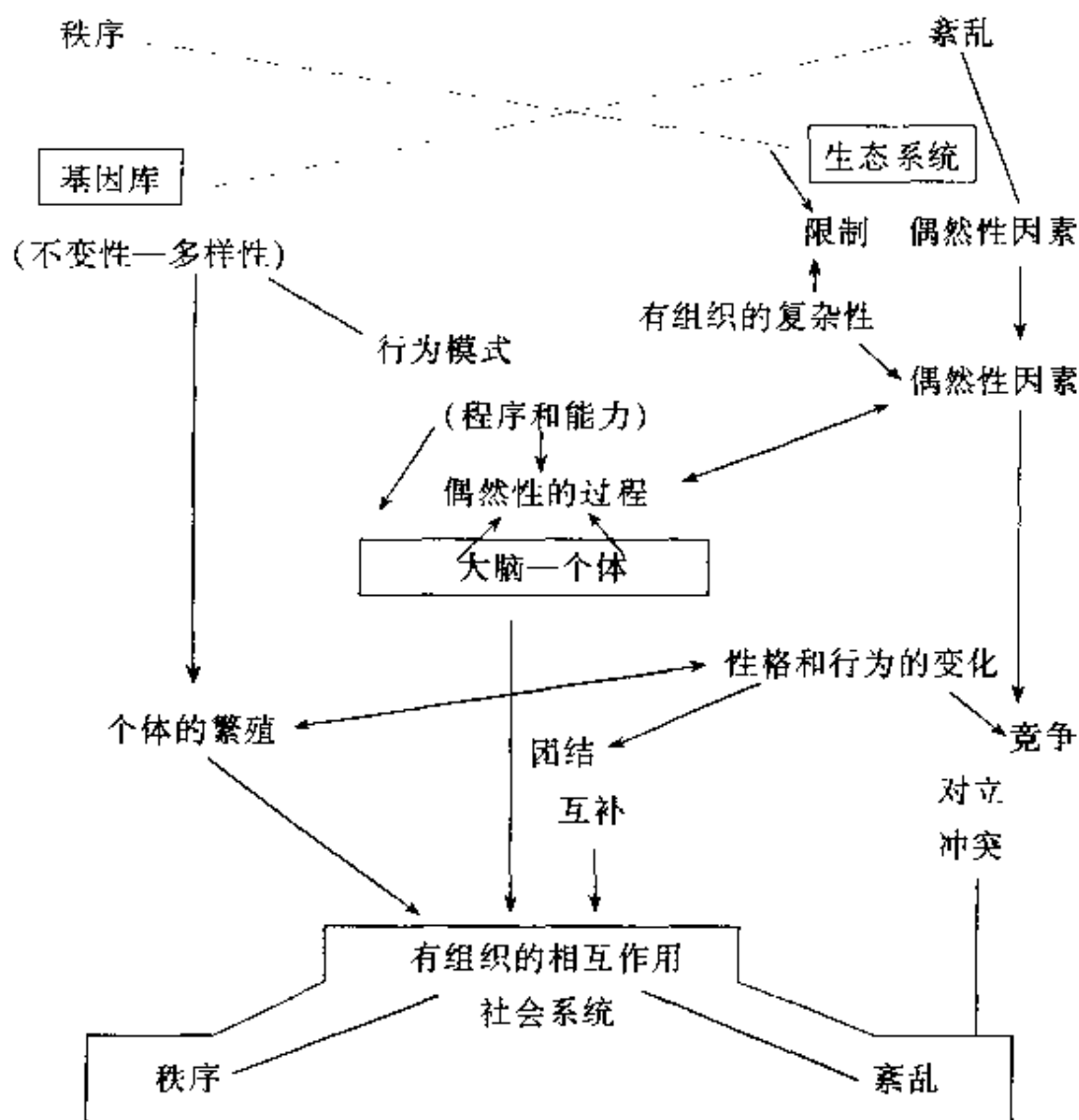
不过，更加清楚的一点是，人类社会发展了一种只有它才有的特点。我们要界定的，正是这一特点。从表面来看，大家都知道这一特点，那就是人类社会是文化的社会。但我们只是从和

〔1〕 详见《丢失的范例：人类的自然》（Le paradigme perdu : la nature humaine），巴黎，1973年。

天然相对的角度上来定义文化,或者只把文化看成是社会所特有的标准、规则和知识的总和;只是这样来定义文化还不够。我们还要相对于灵长类动物的社会组织来总结出文化所具有的组织特点;文化既发展又改变了灵长类动物的社会组织。

文化的出现是和大脑以及个体特点的发展分不开的。在许多动物当中,文化出现之前,都存在着对前人所获得的技能和行为代代相传的现象,因此构成了有关信息或非天生秩序的小小储备。在灵长类动物当中,明显地出现了原始文化的现象,例如九州的猕猴先将块茎浸在海水里再吃,日本的研究者已经发现了这种做法的出现、传播及延续。

但是,只有在人类的进化过程中,也就是说,在随着大脑越来越发展,变得越来越复杂,以及与此相应的社会也变得越来越复杂的过程中,一种并非天生的,而是后天习得并向个体传授的知识和技能才逐渐累积和发展了起来。所谓向个体传授的知识和技能,是指随着个体的繁殖而重现的知识和技能。获取有关环境和自然的知识,身体的技巧以及制造武器、工具和藏身之所的技能得到了发展和增加。个体间交际的发展导致产生了具有双重发音的语言的出现,而语言的出现又使得知识不受限制地记录和传递成为可能。最后一点,而且也是最重要的一点,是对社会进行组织的规则开始形成(分配食物和女人的规则、交换的规则、异族通婚、禁忌,等等)。这些规则既不是简单地产生于天生的行为程序,也不是简单地产生于个体间的互相作用,也就是说,这些规则不是自动产生的,而是需要社会实践的维持,应当向下一代灌输。于是便形成了真正的文化领域,这一领域对于维持社会的复杂性是必不可少的。因此,文化可以这样来定义:文化是一种信息/组织领域,用来保证和维持人类的复杂性——包括个体和社会的复杂性——使之超过从社会产生的自发的复



杂性。有关文化的定义所提出的问题可以在此得到解答。在适用于古代社会的文化人类学中,文化这个概念包括社会所有的规则、标准、知识、技能,也就是说,包括社会的组织原则。相反,对于我们的现代社会来说,文化的定义却成了一种残余的定义,只指知识和艺术的表达方式。涉及古代社会时,文化是相对于天然来定义的,因为文化所包含的,正是所有那些不是由于遗传而天生就有的东西,所有那些不是自发地(天然地)组织起来的東西,正如文化人类学对文化所下的定义那样,是非天然的有组织的后天习得之物;如果延伸和改变组织的后天习得,排除它所

建立的基础,那就是错误的。

这一有组织的后天习得之物,在古代社会的社会成员头脑中是社会所特有的基因库,以技能、规则、行为模式、标准、禁忌的形式出现,其中包括一些仍然没有区别清楚的领域,涉及与环境的关系,属于知识的范畴(地点、动物行为、有用或有害的植物,等等),但也属于实践和技术的范畴(制造工具,修建藏身之处,有效地使用武器,等等)。这一特有的基因库涉及到社会的组织规则,照我们的看法,这种规则在亚人类中是从分配食物开始的,后来又在分配女人、交换(交换财物和女人)、决定的组织(古人通过头领,通过协商作决定,后来的人通过集体作决定)中起作用。经济还没有根据生态关系和技术的发展与别的领域区别开来;分配和交换规则同时也是人类初级社会的组织规则;真正意义上的政治是随着权力的组织才刚刚出现的(一边是要服从严格的规则,另一边是为达到统治的目的而在对立中寻求统一,权力本身总是在这两者之间摇摆不定的——今天也还仍然是这样)。换句话说,经济领域、社会领域、政治领域还没有分成各自有区别的结构。

只是到了后来,当社会包含有成千上万的个体时,才出现了这样的结构,才形成了国家这一统领一切的机器。这个“机器”就是一些组织机构,在广泛的人群和社会领域中分泌、生成、产生或以强制的方式要人接受其命令或模式;如果没有这些命令和模式,人群和社会领域就只能由个体和群体间自发的相互作用来主宰。这些机器集中和垄断着知识,掌握着规则,并有权力在其所控制的领域内实行规则。于是,这些机构便形成了“基因结构”。这样一来,我们便明白,对于历史社会和现代社会来说,文化的定义何以变成了一种残余的定义。文化的概念已经不足以包容并设想大规模的社会中所有对社会人类学所特有的复杂

性起控制、检查、促进、禁忌作用的基因结构。

在古代社会,政治、社会、经济、宗教结构还没有完全区别开来,国家机器还没有出现;如果我们只停留在这一阶段,文化的概念还具有丰富的涵义,是一个具有生成意义的概念。请读者以这一原始的意义,以这一丰富的涵义来理解我们所提到的文化的概念。因为,尽管对于现代社会来说这一概念有局限性,但要将人类社会和其他的严格说来是属于自然的社会相区别,这一概念还是具有根本上的意义。

从这种意义上来说的文化,构成了社会学所特有的生成机制。与文化人类学所信奉的相反,这一文化的生成机制并不会抵消生物生而有之的机制。人类发达的大脑也是这一机制的产物。文化并不会取消相互作用的组织游戏,尽管会限制和引导这一游戏。但是,文化必然会干预人类复杂性的产生,包括实现发达的大脑的潜能,包括使用语言的能力。文化也不是一种超越生物的范畴,有了人的大脑和有生命的人,才有文化和文化的存在。即使今天,如果所有有生命的人都消失了,图书馆里所有的书籍、所有的技术典籍、所有的法律文件汇编、所有的菜谱、所有的文化、所有的基因结构都会失去意义和作用。

因此,文化的确是一种社会学所特有的生成机制,虽然没有登录在基因中(但由于基因型而使其生成机制成为可能),却以分散的形式记录在人的大脑中,在人类社会所特有的社会复杂性的自我组织、自我重组、自我再生产中起着基本的作用。历史社会的基因结构正是根据文化形成的。

因此,非常显著的一点是,人类社会在通过形成其社会学所特有的外生物学的基因库,从而深刻地远离动物社会的时候,其组织系统才与生物系统相类似,而人类社会只是生物系统中的一部分。的确,生物系统既是生成系统,又是现象系统,其中生

成特点反映着现象特点,现象特点又反映着生成特点。人类社会在保持和发展其自身复杂性的同时,又形成和发展了一种生成和现象的外机制,在这种机制中,实践反映文化,文化反映实践;这种外机制使系统具有了人类的特点及其特有的复杂性。人类社会在从自然中相对地脱颖而出时,发展了一种自我组织的外系统,在一个更高的层次上完成了生命的组织。

和所有的信息/生成机制一样,文化可以维持一个社会独特的复杂性(这个社会的生活方式、风俗、习惯、技术),也就是说,可以保证这一复杂性不变,换句话说,也就是可以保证社会独特的身份。不过同时,文化也可以容纳新生事物和发明创造,并将其变成具有不变性的后天获得之物。很显然,这其中有个问题。一方面,因为文化趋向于稳定,所以也有排斥新生事物的倾向;另一方面,文化又应当向新生事物开放,以接纳外来之物。然而,我们看到,智人的古代文化为保护社会的不变性而建立起了真正的屏障,给文化披上神圣的外衣,将规则礼仪化,制定禁忌。动物社会中所没有的这种精神上的保护(虽然早在人出现之前就已经出现了礼仪),不能不使人想起脱氧核糖核酸 DNA 为防止外部干扰而形成的闭环。

这一神圣化的现象只是一种更加普遍的现象的一个方面,是智人社会中精神现象的发展所特有的。通过神经大脑所表现出的智慧导致心理、心理现象、幻觉、神话、意念的大量涌现和发展,也就是说,开始出现了精神现象的多种形式的复合。然而,整个社会的组织都充满了精神活动,这一点证实了人类社会具有高度发展的大脑神经的特点。个人对于社会的所属关系,社会与环境的关系,而且从更加广泛的意义上说,社会与自然的关系,都被人作为神话来经历,来设想。幻觉、幽灵、鬼魂(死人的复本)、天才、神、拟人化的传说、动物偶像都或多或少地纳人了

社会组织,尤其是守护神、传说中的祖先。死亡、技术操作以及一些生物事件(出生、结婚)都伴随神秘的或宗教的仪式。这一切都是通过保护—认同的心理和情感过程完成的,这些过程在维持社会的同一性中起着关键的作用。在共同的团体中,人的体验已不仅仅局限于眼前,对于外部的因素已经不再简单地一味排斥,而是作为源自同一祖先的亲戚,从集体友谊的角度,以认同和投射的方式去理解。投射和认同的关系不仅影响到人与人之间的关系,也成为社会组织的一个部分,形成社会关系的一个基本的方面。同时,每个社会群体在自己和别人的心目中都获得了十分明显和特殊的身份,不仅仅因为在人类聚散的漫长过程中,某一社会群体从文化上与原始的主干分离和区别(语言、信仰、习惯、神灵等等的区别),从而有了自己的特点,也是因为共同的群体渐渐从心理上形成了以自我社会为中心的特点。好比每个社会都专门化了,也就是说,每个社会都与其他的社会不同,都与其他的社会不相干。事实上,“其他的”与“我”毫不相干,“我”几乎不认为它属于人类;所谓“人”,是指氏族和种族的成员。这一现象远远没有消失,现在又出现在国家的水平上,从心理上觉得自己属于某个国家,表现为血统和种族上的生物神话。

正如我们在别的地方说过的那样,智人发达的大脑意味着新的潜力。以古代各种各样的礼仪、规定、禁忌的形式出现的文化,对这些前所未有的潜力似乎起着一种控制、压抑、约束、引导的作用。人突然对死亡产生了一种新的意识,于是个体与社会或种类之间仿佛出现了导致瓦解的裂痕,仿佛出现了一个巨大的缺口。这一缺口吞噬着神话的负熵,其中死了的仍然以幽灵的形式活着,由于想象中的“分身法”,成了“另一个”,或以动物或以新生儿的形式再生。然而我们可以看到,文化将死亡纳入

自己的范畴,为死亡划定了界限,驱除了死亡的邪恶,进而用形式和礼仪使共同的群体变得更加巩固。因此,在死亡的这种新的、具有干扰作用的意识中,社会的自我组织起到了所有自我组织所应起的作用:将具有破坏和干扰作用的因素,将分裂,将熵的增加,总之——一句话,将紊乱纳入自己的系统,使之为自己的生存服务。死亡对人所造成的创伤的加重,导致活着的人通过神话、礼仪和仪式与群体更加紧密地融为一体。

我们的任务并不是就人类社会学讨论人类社会学,而是要简略地、挂一漏万地将人类社会学与其下部基础,与其生物物理的基础联系起来,在自我—生态—重组的理论基础之上,重新建立这种学说;这样不仅可以使人类社会学与生物物理现象联系起来,还可以从中找出其真正的独到之处和特别之处。因此,我们在此只部分地勾勒出了到目前为止唯一被认为具有社会学意义的领域:历史社会的领域以及特别是当代社会的领域。(值得顺便一提的是,人们如何从社会学中把本来对于古代社会来说是十分根本的领域砍掉了,将其或者划归入种学,或者划归文化人类学,或者划归社会人类学,好像那是根本不相关的领域。)

与社会学家所研究的社会有关的几个问题

与古代社会和所有哺乳类动物的社会相比较,这样的社会最首要的,也是最明显的特点是社会的人口。只有昆虫类的社会包括有如此众多的个体。生态技术(农业、养殖业)的发展,导致了人口数量的飞跃。人口数量的发展伴随着显著的组织特征:劳动分工,社会阶级的形成,等级划分,城市的出现,国家的形成以及隶属于国家或独立于国家的社会机器的形成(教会、军队、警察、学校、政党)以及民族的普遍形成,尤其是在19世纪和

20 世纪。

在这样的社会中,我们看到有一些机器形成和发展了起来,首先是国家机器。以调整秩序为目的的国家机器是随着紊乱的增加而发展起来的。所谓紊乱的增加,是指个体在古代社会或传统社会规定的领域内大规模地相互作用(结婚、人员和财产流动、各种各样的交换,等等)。从这种意义上说,城市是一种社会生态系统;在这一系统当中,个人之间以随机的方式相互作用,而秩序也就从这些人与人之间的相互作用中出现了(不仅从统计的意义上,也是从自发的调整的意义上出现了秩序)。不过在城市/社会的生态系统中,文化的规则、劳动的组织以及机器(国家、警察、军队等)的引导、修正、镇压、组织作用,为秩序的生成提供了原则。我们所面对的仍然是秩序和紊乱的增加,与系统中的复杂性的增加联系在一起。这种增加与个体特点的发展联系在一起,同时又与个体特点的退化联系在一起。个体的特点、以个人为中心的意识、自由的范围都获得了发展(也就是说,随机因素和紊乱都获得了发展),但是,与古代社会多技多能的人相比,劳动的分工和劳动的专业化,社会等级的限制(奴隶制度和无产阶级的形成),由巨大的民众阶层所形成的对民众起操纵作用的群众团体的组织作用,都使个人的特点形成了真正的退化。

由于马克思的研究,社会学才提出了历史社会的重要现象之一,那就是社会阶级的存在与对立,阶级对立对组织的破坏和组织,对立与社会自我生产的根本联系,对立所包含的演变的潜力。在马克思清醒的分析中,当然也有着大片的阴影:他指出了社会阶级的存在,但他忘记了生物阶级和人种阶级的存在。但更主要的是,马克思忘记了总体社会或民族的问题和机器的问题。马克思的继承者将这一学说简单化,没有深化、扩展和补充

其主要的作品,反而力图将一切都归结到阶级的划分上来。马克思主义的清醒和盲目使我们今天不得不从根本提出现代社会存在的中心问题,那就是机器——首先是国家机器——的问题和民族的问题。

研究当代世界的社会学出于一种尽管十分可悲,却很容易解释清楚的错误,把自己定位在抽象的社会概念上,其实今天,这些社会都是由民族组成的。社会学的理论就是这样避开了活生生的复杂性,避开了总体组织的存在所提出的关键而又使人窘迫的问题,也就是民族存在的问题和机器的问题。社会学的理论只关注我们的社会(Gesellschaft)的一面(而且是以机械的、片面的方式构想的),而忽略了国家(Gemeinschaft)的一面。本世纪初德国的社会学家发现了社会—国家(Gesellschaft-Gemeinschaft)的范例,但他们没有辩证地将两个概念联系在一起(也就是说,使这两种概念既是互为补充的,又是竞争的和对立的),而是将它们分离开来。然而,民族是活生生的现实。我们前面曾反复强调过,这样说并不意味着排除生产—变化的能量过程,也就是我们以经济的名义所指的(所孤立出来的)一组范畴,而是从深刻的意义上包括了这些过程。正相反,我们可以从经济的热力学的现实中来研究经济,将经济与社会开放系统不间断的自我生产和自我组织联系起来,社会系统不仅是向其自身的生物物理环境开放的,而且也是向着由其他的民族和世界经济构成的环境开放的。正是因为把民族看成是一个有生命的实体(一个自我—生态—重组的实体),我们才能真正看到民族问题的全部现实,也看到经济问题真正的重要性。

这样一来,我们不得不同时注意到国家机器的问题,也要注意所有机器的核心作用问题,包括独立的和有隶属关系的机器(其中包括政党,尤其是拥有支配权的唯一的执政党,其作用更

是关键性的、多方面的)。回避这些问题,只讲模糊的总体概念,或者将这些问题简化为阶级问题,会导致越来越严重的悲剧性的后果。

事实上,在我们的社会中,阶级问题是个根本的问题,但要把这个问题和社会的组织联系起来,而不能把社会组织问题说成是阶级问题。应从基本的组织上来看待阶级的不平等。占有统治地位的阶级和类别是掌握决定权和计划权的阶级和类别,而被统治和被剥削的阶级变成了只完成能量任务的阶级。因此,剥夺了资本家的财产,消除了资产阶级,并不能消除人剥削人的现象。人剥削人的现象会再通过基因结构的机器(国家、政党—国家),通过对能量之力的权力—控制—指挥和被迫执行机械能源任务的人的隶属关系之间的对立,通过知识(技术知识、理论知识、宗教知识、文化知识)和非知识之间的对立再恢复起来。因此我们看到,阶级问题比生产手段所有权的形式问题要深刻得多。或者换句话说,应当认为,社会的自我生产方式为某些人所占有,会导致形成压迫阶级和被压迫阶级,也就是说,压迫阶级和被压迫阶级的划分是由于有人将基因结构和信息据为己有所形成的。另外,我们不能在社会(Gesellschaft)的纯形式的框架内提出社会阶级的问题,也就是说,我们不能抽掉民族存在的所有现实问题。为此,我们必须从整体上来研究现代社会所特有的神经大脑的特点:民族。〔1〕

的确,我们可以把民族看成是一个完整的社会存在,既是现实,又是神话,但同时又不把个人、群体、个人与群体的现实和对立从这一社会存在中隔离出去。

〔1〕 详见本书后面的《民族理论》。

结论

要理解和研究现代社会的存在,不仅目前的社会学还不够,而且我们到目前为止所提出的似乎是必须的一切也仍然不够。

然而,我们所瞄准的目标,不是冰山露出的山尖,而是隐藏在水下的巨大的部分。我们想指出,在我们的社会基础中,不仅有从古代社会和古代社会以前的亚人类社会、灵长类动物社会、哺乳类动物社会中继承来的遗产,也有这些社会所特有的组织上的活动和问题,这些活动和问题以新的形式与包括现代民族在内的历史社会的组织现象结合在一起。我们着重想提出的是,社会学理论,包括研究我们的社会的理论,应是一种自我—生态—重组的理论。通过这样的理论,我们不仅可以从生物—物理的实际中去研究社会,还可以从组织的复杂性中去研究社会。我们的理论从一开始就把个体放在中心的地位;在现代社会中,个人主义比以往任何时候都更加发达,而社会学理论却把个体排除在研究领域之外。我们的理论从一开始便把社会组织看作是大脑神经的现象,而社会学理论所研究的,只是机械的力量,只是前热力学的能量消耗,只是封闭系统的平衡,只是从超验的角度上主张活力论的物力论,只是可笑地主张有机论的功能主义,只是天地之间僵化的结构。我们从一开始就同时设想不变性和发展的可能性,而现在的理论不是停留在呆滞的结构当中,便是主张没有结构的动态。不过,我们再说一遍,这只不过是个开始。尽管我们有不少社会学家,可我们还没有社会学。承认这一点可能会使很多人感到难过。但也有的人,包括我本人,想到社会学即将诞生,会感到欢欣鼓舞。

社会生态学

社会环境是一个生态系统

由于“环境”(milieu)这个词的概念开始时是从地域的概念来的,囿于此,只要一涉及复杂性,也就是说,只要一涉及生物科学和社会科学,人的眼光必然会被这一概念所遮挡。这一概念只让人想到对生命存在和社会存在起决定作用和条件作用的物理上的特点。而现在流行的“环境”(environnement)这个词的概念要更加丰富,因为更具有包容性(有时会使人觉得这个概念更有依附性),但也更加模糊。但不管是这两个词中的哪一个所表达的概念都缺乏两个根本的特点:

第一,处在某个特定的小生态环境中的所有现象,都会通过其交互作用而构成一个特别类型的系统:生态系统。

第二,所有机制(开放的系统)都是以依附/独立的根本关系与生态系统联系在一起的,其中依附性越是增加,独立性也就越大。

上述第二点我们前面已经指出过。在此要补充的一点是,人类的自主和自由并不意味着要从社会环境中解放出来——如果是这样的话,对社会环境要不要进行研究,关系倒是不大了——而是意味着依附性增加的程度更加复杂,但这种越来越大的依附性并不是通过外部的决定论和单一的因果论而表达出

来的。我们还要补充的一点是,由于不懂得生态系统的辩证关系(独立性—依附性),造成了西方当代科学技术思想和笛卡尔以来的意识形态的根本上的缺陷。笛卡尔始终认为,“环境”是一个任由作为主体的人拨弄和利用的客体世界(所谓“主体”,可以局限于西方白色人种的特权阶级,也可以像在马克思的理论中那样,扩展到全人类)。正是由于最近所产生的一些干扰,从社会生态系统反映到自然生态系统,威胁到系统的统一,甚至威胁到人的生命,我们才看到出现了生态意识的萌芽,也就是说,才看到我们对生态系统的依附性。

关于第一点,也就是说,关于生态系统本身,有几个问题是必须在此指出的。

生态系统的概念意味着,一个小生态环境内部所有的相互作用和相互依赖构成(产生)一个系统。

的确,在一个“自然”的小生态环境中,生命紊乱的活动之中隐藏和产生着秩序。

再生产的比率和死亡的比率之间一次又一次地产生着平衡。从交互作用中建立起了限制和规律,而限制和规律在或多或少地波动变化着。组合、结合、寄生构成了互补的性质。动植物之间、动物和动物之间互为食物的关系所形成的,既是等级的关系、互补的关系(被吃掉的某物是以该物为食者的补充),又是对立的关系。从这种意义上说,所出现的秩序中具有系统的特点:组合、等级分化、调节、规律、限制、互补性和对立性。但是这一系统是很特别的:其稳定性十分脆弱,对系统的构成部分稍有影响的变化,就有可能改变系统的稳定性。其秩序的原则不是来自某一组织中心,而是产生于成千上万的交互作用。我们应当补充说,每个“小生态环境”都是容纳在更大的生态系统中的,这个“小生态环境”只是这一生态系统的一个组成部分,这样逐

渐逐渐地扩展开来,我们会达到总体的生态系统——整个地球。因此,“生态系统”这个范畴和系统的范畴一样,既可以被容纳在一个更广大的系统当中,又可以根据观察和研究的级别和水平来定义。

随着城市文明的出现,当社会或多或少地排斥自然的生态系统时,便会设立一种“新的环境”,也就是说,一种新的生态系统,或者也可以说是一种生态系统(自然生态系统)中的生态系统(社会—城市生态系统)。我们可以很清楚地看到,如果从广义上来理解城市环境的概念,那么可以很容易、很有用处地将它与社会生态系统的概念混合在一起。社会城市的生态系统不是别的,正是从生态学的角度来看的现代社会,所谓生态学的角度,也就是指从内部,从作为开放的系统与生态系统发生着联系的个体、集团、机构的角度。然而,社会越是发展,人为的事物(artefacts)、通过人的技巧(产业)活动所产生的事物的地位和作用就越大,社会生态系统的“技术”特征就越大。所以对“技术环境”的直观感觉才在乔治·弗里德曼的思想中变得十分重要,从这种意义上说,这种“直觉”是对的,但条件是不能把一切都仅仅归结于此。

明确了这一点之后,我们在何种意义上可以将城市社会环境看成是生态系统呢?在城市环境可以被看作是一种统一的生态当中全部的关系和交互作用的意义上,这一统一的生态与小生态环境一样可以定位:城市。

城市除了一定的人口数量和密度之外,也是一种环境,各种组织和经济、政治、社会、文化的机构,各种人为的事物、机器和各种各样的产品,各种社会群体和个人在这一环境中相互产生着影响。各种不同的系统关系错综复杂,相互交叉作用,使城市既具有市镇的特点,又具有生态系统的特点。

社会城市生态系统(éco-système socio-urbain)还包括作为自然环境组成部分的一些有生命的成分和系统:气候、大气、地下、微生物、植物、动物。社会城市生态系统从自然生态系统中汲取产生能量所需要的食物(包括煤、天然气、水、汽油)。这些成分和食物中的大部分对于维持城市生态系统的生命来说是必不可少的,这证实了城市环境的生态学特点及其对大自然的不可避免的依赖性,而且它们的系统的复杂性正在增加。

因此,构成社会城市生态系统的,不仅有一系列城市所特有的现象,还有一系列的社会现象,一系列社会现象中的生物—地理—气候现象。

这是一个系统,因为它具有秩序、规律、区别、互补等等的特征。如果这一整体当中有一个中心,能将杂散纳为一体,能从整体上进行控制,我们就可以将它看成是一个“系统”,而不把它看成是“生态系统”。但实际上,城邦(Polis),不管是全国的还是城市的,都只能控制某些方面和某些状态。有多种控制中心,有的是在城市的内部,有的是在外部(国家、市政府,一些大的国家或跨国公司、政党,等等),而且这些中心相互之间既是互补的,又是对立的。城市环境是超越这一环境的系统的缩影,并在其中发展着盘根错节的复杂关系,对于依附于它的系统来说,它又是一个大宇宙。其完整性是由依附于其他完整性的组织所构成的。它属于多种机构,但任何一个机构都不能完全控制它,而它也不能完全地控制任何一个机构。正因为它是所有这些交互作用之间的联系,正是由于它是通过这些交互作用而产生系统秩序现象的场所,它才成了生态系统。

从城市环境所包容的每个系统的观点(个人的观点、群体的观点、企业的观点、机构的观点)来看,城市环境也是一个生态系统。其中的每个系统都与生态系统发生着开放系统的关系,也

就是说独立—依附的关系,并从中提取其生存和发展所必需的成分和食物。它可以从生态系统的限制中得到秩序和安全,使它能够组织起其自主性。可以在生态系统的变化和复杂性中得到技术资源,以实现多种多样的目的,并形成新的目的,总之一句话,是为了保持和发展其复杂性。它可以在生态系统的不确定当中得到其机会、风险和自由。

社会城市生态系统具有比自然生态系统更大的秩序,因为起整合作用的中心对社会城市生态系统起着或大或小的控制作用(国家、城邦),因为各种机构通过法律法规的形式起着限制的作用。但是,社会城市生态系统也有着更大的紊乱,因为人类个体的行为远不如自然界生物系统的行为规范,而且系统间的交互作用达到了超级复杂的程度。

秩序和紊乱的关系是不可分的。秩序是绝对的限制,它不是别的,正是严格的物理规律;绝对的紊乱不是别的,正是系统熵的分解。这两者都意味着死亡。但是,秩序和紊乱之间的关系并不是稳定不变的,而是在两极之间不断摇摆、变化。在其中的一极上,限制趋向于变成束缚和压迫,减少复杂性,促进集体性而削弱个别性,正如弗里茨·兰的《大都会》〔1〕和乔治·奥威尔的《1984年》〔2〕向我们展示的那样。《大都会》讲的是物质上的限制,而《1984年》讲的是精神上的限制。在另外一极上,不确定性趋向于变成混乱、危险,正如我们在西部片《无法无天的城市》中所看到的那样。

〔1〕 弗里茨·兰(Fritz Lang, 1890—1976),德国著名电影制片人,第二次世界大战前纳粹得势后离开德国,先在法国住过一段时间,后定居美国。《大都会》是他的一部影片名。——译者注

〔2〕 乔治·奥威尔(Georges Orwell, 1903—1950),英国杂文作家和小说家,《1984年》是他写的一部小说。——译者注

独立性的依附

社会的人并不是被动地接受环境的影响,或者只是对刺激作出非随机性反应的“行为”人。但尽管如此,社会的人也不是只会安排被动的物体,只为基因遗传和文化遗产所决定的主动的代理人。独立性—依附性的生态系统关系应被看作是具有重大意义的人类学—心理学—社会学的基础。当然,如果我们忘记了遗传信息和文化信息的结合,社会人的行为就很难理解。但是,如果我们忘记了来自现象经验的信息,上述两种信息的结合也是不可理解的。所谓来自现象经验的信息,是指来自使潜在的可能性得以实现的生态系统,其中系统不仅通过吸收原材料—能源,而且也通过积累信息,将生态系统纳入自己的体系。人类的精神通过其认知能力和记忆能力,通过大脑意识建造的结构,同时将环境按秩序进行安排——进行组织——的特点,和随机性的特点统一了起来,而且从这种意义上说,人的精神是生态系统的“反映”。

从这种意义上,环境看起来像是一个巨大的符号系统,而且从某种意义上说,是一篇供我们解读的文章。而实际上,对于通过感官来认识的人来说,环境的物体、现象、事件可以算得上是一些信息的发生器,感觉和接收这些信息的人需要捕捉信息,给信息分类,将信息和噪声分别开来,进行解码并连成篇章。但是,这篇文章并不是事先就已经在生态系统中写好了的;尽管生态系统是个符号学的范畴,但它并不是一种语言。文章是从生态系统和感觉者的合作和组合中产生的。

生态系统的关系是十分广人的,从新陈代谢关系到认知关系,将通过感官进行感知的关系和心理关系联系在一起。心理

关系不仅是认知。正如古代人将其幻想的力量投射到环境中,变成神话和神一样,现代人也在将一种神话投射到社会—城市—技术的环境中,并仍在对这种神话赞叹不已。

这一切都说明,人实际上既独立于环境,又依附于环境的程度比我们想象的更大,或者更准确地说,人是既独立于与生态系统的关系,又依附于这一关系。因此,生态系统涉及个体特点的方方面面,从生物感觉一直到心理神话。生态系统不仅在现象的经验中是内在的存在,在个体特点的自我组织中,还是共同组织的存在(个体特点的自我组织还有赖于遗传—文化的信息)。这样一来,独立的依附性应成为新的生态科学的显著成果,而发现依附性相对的独立,自然会导致线性的、单一的决定论失去其根据(内部决定论和机体随机的反应)。如果线性的、单一的决定论站不住脚了,我们就有可能科学地抓住自主的组织:只能设想自主的组织存在于系统和生态系统的相互影响中。

最有利状态和最不利状态的辩证关系

经过对前述问题的论述,我们可以认为,个人和社会城市环境之间的生态系统关系可以在最有利的状态和最不利的状态之间摆动。

在最有利的状态中,生态系统允许生存,满足要求,有利发展。在最不利的状态中,生态系统会造成损害和衰败,对要求不给予满足。

在最有利的状态中,限制作用组织了复杂性得以维持和发展的条件。这些限制一方面起着安全和保护的作用,另一方面又扩大了资源,保证了多种多样的满足状态,满足多种多样的目

的并建立新的目的；也就是说，由于限制的决定作用而出现了自主性的条件和个体特点蓬勃发展的条件。在最不利的状态中，限制作用就是束缚，过于僵化的束缚和压制减少了复杂性，有利于整体性的发展，而不利于个体特点的发展。

在最有利的状态中，不确定性是自由和个人选择的条件，是自主性发展的必然补充。在最不利的状态中，不确定性是紊乱和危险。

在最有利的状态中，负反馈是保护干扰的再平衡，正反馈则引入变异、运动、改变、新的趋势、发展。在最不利的条件中，负反馈是抑制和压迫，正反馈引进紊乱，加剧干扰。

另外，根据生态系统关系的具体条件的不同（社会学的条件、个体的条件），根据活动的极限值之间的变化，同样的限制和不确定性可能产生相反的效果和意义。某种不确定性可能意味着机会或危险；可以导致自主，但是限制了安全性的风险也会限制自主性。某一限制可以导致出现新的特点（也就是说，获得新的品质或特征，获得复杂性，因此也就获得自主），但也会导致出现束缚。生态系统的某种决定作用与所有其他的决定作用一样，或者会对自由起到限制作用（如果决定作用是被动承受的），或者会对自由起到促进作用（如果决定作用是被利用的）。这就意味着，正是在社会城市生态系统中推演着一种普遍的辩证关系：个体、群体、阶级在社会上的境况，以及交互作用的变化，形成了交互作用的流通和辩证关系的“跳跃”（品质的突然改变）。这就意味着，这的确是一个具有超级复杂特点的复杂系统，应当用适当的方法来研究它；所谓适当的方法，就是指要抛弃线性的、单一的因果论。

在这样的条件下，只有面向社会实际和具体现象，才能研究这些最有利状态和最不利状态的问题。应当补充说，最有利状

态和最不利状态的问题,只有相对于一个有限参照的框架才有意义。我们不能从整体上为一个超级复杂的系统(无论是个体的人或是现代的社会)提出如何使状态达到最有利的原则,因为,别的不说,我们起码不能确定这一系统真正的目的是什么(是社会、个体、种类,还是技术发展、幸福?)。另外,参照总是在变化的:城市在变化发展,个体的需要也在变化发展,如此等等。因此,最有利的状态和最不利的状态只是一些方向性的模式,是研究的框架,而不是测量工具。最后,我们应当注意到,对于人来说,满意的状态和最有利的状态(复杂性、自主性和自由的发展)之间并不一定相符合。生存或发展有可能带来一些使人感到不满的限制。超过了一定的阶段,自由或自主性可能会导致焦虑,而不是满意。吸了鸦片之后可以使人感到满足,但不一定就代表着生态系统关系的最有利状态。然而,正是透过满意和不满这块能使物像产生变形的棱镜,问题才显现得最为清楚。满意和不满是通过倾向来表现的,而倾向不仅可以由舆论表现出来,也可以通过思想,通过为大众所接受的意识形态,通过感情上的反应,通过行为等等表现出来。

建立生态社会学

乔治·弗里德曼是社会生态学的先驱。除此之外,他还是第一个把技术当作生态事件来看待的,是第一个系统地探索这一前景的人。从他以来,我们认为生态系统的概念提出了可以延长这种探索的框架和范围。的确,现代社会的生态学设下了一个很难避免的双重的陷阱。要么社会环境的概念被简化成了一些构成一定环境的现象和物理的客体(都市里人为创造的动产和不动产),变得十分贫乏,不能反映现象的复杂性,要么环境由

组成社会生活的各类现象的罗列、堆积、交替所组成,在这乱成一团的素材中根本无法搞出什么整体上的科学来。

然而,我们用生态系统的新的定义,可以对整体进行研究,又不至于淹没在零乱之中:的确,生态系统的理论不是环境—客体对社会行为者起决定作用的那些因素的科学,而是在自然的“小生态环境”中或社会聚居区内各种不同性质的因素或系统(地理的、气候的、植物的、动物的、人类的、社会的、经济的、技术的、神话的,等等)相互作用的科学。然而,这些相互的作用具有系统性的特点,也就是说,能够承受或建立限制、规律、周期、互补性、对立性,等等,而对于处在其中的所有系统来说,“生态系统”是由所有这一切构成的。

有鉴于此,新的生态科学不能成为传统意义上的一个学科。既然是各种不同性质的系统相互作用的科学,那么研究这一科学的队伍应当是一个由各个系统的专家组成的多学科的队伍(地理学家、生物学家、经济学家、心理学家、等等),也应当包括一些具有各种知识的、多能的,同时又对系统间交互作用具有特别专长的研究者。同时,由于各系统间的相互作用和相互影响错综纷繁,必须有与这一复杂性相适应的研究方法:这就意味着经验研究的基本目的不仅在于将材料简化为可以量化的基本单位,也要设想出各复杂单位的组织。研究的最终目的不是要提出某种“因素”,而是首先要将这一因素纳入整体的理论框架。由此我们看出,必须有一种复杂性的科学,这种科学研究的是在既互补、又竞争、又对立的各个组成部分之间所产生的系统的交互作用和相互影响。新的社会生态学所提出的一些主要的要求,与研究人的科学和研究社会的科学所提出的要求是一致的。换句话说,这些要求将导致我们从总体上重新考虑研究、方法、认识论、理论等等的意义到底是什么。

民族理论

民族感情的形成和组成部分

民族的形成始于大的政治团体的组成,这些大的政治团体超越了部落或部族的范围,处在一块领土之内,且隶属于中央政权。但是,古老的形式是在帝国和城邦之间摇摆不定的。古罗马先是城邦,后来变成了帝国,衰落后将城邦的权利赋予了整个帝国,但它并不构成一个民族。

在西欧,民族是在一个很长的过程中形成的;形成的缘起是西方的基督教势力四分五裂,封建势力衰落,为王权所取代,以及城市和资产阶级兴起。正在形成的中央国家最终制服了贵族阶级,其军队的骨干为国家所用。中央国家在一片土地上建立起联系,实行管理;这片土地便慢慢地、艰难地、以战争或和平的方式统一了起来。随着日积月累,在长达几百年的时间里形成了在国土和文化上的统一,通常也包括语言上的统一。

宗教、语言、种族可以成为民族凝聚力的基本因素,但这些因素并不绝对地起决定性的作用。也有的民族是双语或多语言的(不过语言上的不同仍是产生问题的根源,包括民族统一和民族认同上的问题)。实践证明,在有其他宗教或敌对宗教存在的环境中,信仰同一种宗教的人也不一定就能够形成民族。至于种族上的统一,由于西欧在民族形成之前,已经存在种族混合的

状态,因此种族的统一并未成为民族统一的因素。不过民族的感情从深刻的意义上变成了一种对祖国母亲的热爱,看起来好像成了一种追求从血统上一致的感情,发展到极致时,便会成为种族上的神话(张伯伦、罗森堡)。

西方历史上的民族认同,首先是在法国和英国通过各种人种的融合而形成的,文化上的统一被认为是人种上的统一(生物—文化上的统一)。这种统一是在复杂而缓慢的过程中形成的,在这一过程中,封闭的国土上组成了中央国家政权,具有自主性,不承认任何高于它的权力(因为,在它的层面上,民族高于其他所有的普遍现实,例如宗教和人类,也高于所有作为民族基础的现实,例如家庭、村庄、省份)。因此,中央国家政权在民族的形成过程中起到了核心的作用。但是到了一定的时候,导致民族和民族认同形成的中央国家政权会受到民族意识的质疑。在现代民族形成的最后阶段,民族不再依附于国家,而是想让国家依附于民族。于是,民族意识便可以挺身而出,开始反对使这一意识成为可能的国家。法国大革命就是这样的时刻:民族起而反对国家,摧毁了国家,但其目的是为了建设一个新的国家,让民族意识能够安身立命,确认其本体上的真实;民族的口号十分清楚地表明了这一点:“不可分割的整体”。这样一来,民族主义——包括各种类型的民族主义——便可以对国家提出异议,在民族主义看来,国家会损害或背叛民族,但是民族主义总归需要国家。国家是民族的历史和社会的核心。

提出这一点之后,让我们排除与国家机构(军队、学校等等)有关的问题,只研究与下面几点有关的问题:

民族感情,以便强调这一现象具有感情的性质;

民族意识,以便强调这一现象具有心理的性质;

民族认同,以便强调这一现象具有人类学—社会学的性质。

这三个问题是相互依存的:民族现象的感情特点、心理特点和人类学—社会学问题之间是有关系的。民族现象虽然在人类历史上出现很晚,却涉及人的根本能力问题。民族这一历史和社会的组织对于现代的世界来说具有十分重要的意义,因为人的一个关键问题正是在这一点上表现出来的。由此我们可以明白为什么今天有些民族形成的过程与欧洲民族出现的过程不一样。

在世界各地都很容易地孕育出萌芽的(指孕育出新的民族的萌芽),是我所称之为的民族感情或民族的认同感。

民族感情是一种“情结”,是由通过分析可以提取出来的一些成分凝结、粘合甚至综合而成的一些有机的整体,一种心理和情感的现实。其根本的心理情感组成部分可以称之为对祖国母亲的热爱。我们可以把这种感情成分定义为:将对待家庭的幼稚的情感扩大到对待民族。的确,民族具有两性的特征:民族是女性的祖国母亲,她的儿女应当热爱她,保护她。民族也是男性的父亲,其权威总是有根据的,是不容置疑的,他呼吁人们拿起武器,担负起自己的责任。法语中“祖国”这个词很能说明父母亲两性的融合:“祖国”(patrie)这个词是个阴性词,所表示的又是一个阳性的概念。将“祖国母亲”放在一起用,所表示的也是这种融合。与“祖国母亲”发生联系的感情是幼稚的情感,因为与母亲的实质相联系的,是感情的流露,而与父亲的实质相联系的,是无条件的服从。对祖国母亲的热爱,意味着这一情感中包括兄弟情谊(具有同一祖国的儿子相互之间的感情),具有强烈的以祖国为家的感情(有四处流浪的人民,却没有四处流浪的祖国)。我们可以想见,从这一感情成分出发,共同血统的概念,这种从字面上讲的感情上的比喻可以变成民族种族主义。

在民族隶属的心理感情因素深处,有着潜在的种族主义思

想。的确,民族构成了一个“种族”,这不是从生物学的意义上来讲,而是从其文化意义上来讲的,如果我们能够赋予这个词以文化上的意义的话。因为,家庭的含义使我们深入过去,形成图腾氏族的情感,与祖先沟通,与祖先从感情上一致。学校里所教授的民族形成的历史是一个漫长多变的历史,这种知识的传授从根本上起到了把民族主义作为养分向个人灌输的作用。个人把民族的兴衰感同身受,沉浸在英雄的光荣和陶醉之中,他们从中看到和歌颂的,正是他们自己的形象,与民族的认同使他们把民族的痛苦视为自己的痛苦,因而对祖国更加眷恋。通过民族的历史,我们所看到的是某一特定时期的个人与伟大的历史存在认同的过程,这个历史存在像古代的英雄和神一样,为自己的不朽而活着,而斗争。这一历史存在养育了个人,个人反过来又忠实于这一存在。

与古代的氏族不同的是,古代的氏族只有一个创立了氏族的祖先,而民族则可以由一代一代的祖国之父不断地重新创立(法国的维琴盖托里克斯^[1]、贞德、亨利四世,等等);这是一种宗教,可以有它自己的万神庙。

通过有生命的伟大的历史存在,具体的凡人可以与永恒的时间联系在一起,永恒的时间胜利地战胜了死亡。但它战胜的只是死亡所带来的痛苦,而不是死亡本身的痛苦。与祖国联系起来,可以使我们从感情上成为历史而永恒。

这种眷恋是个人和群体之间的一种相互影响。个人不仅仅依附于群体,还接受保护和安全,而除了保护和安全之外,还有光荣和尊敬。个人不仅仅消融在认同当中,也在创立着自己的

[1] 维琴盖托里克斯(Vercingétorix),公元前52年高卢反罗马起义的领袖。后为恺撒所战败。——译者注

认同。认同感首要的和基本的观念就是“我是某某人的后裔”。民族使这种认同感具有了此时此地的意义,与悲壮和光荣的历史联系起来,与丰富的文化情结联系起来。当我说“我是法国知识分子”时,我等于拿出了一张名片,上面说,我是蒙田、帕斯卡、卢梭(请原谅我的大言不惭)、雨果等等的后裔。

同时,为了确定其特殊性,认同感是以区别为基础的。民族是可以在“我们”和“别人”之间建立这种根本上的区别。在欧洲的历史上,“国境线”和“敌人”对于民族认同的形成起到了很大的作用。国境线规定了领土的完整性、不可侵犯性。而通过“敌人”的概念,人们可以从生死、存在、自由的基本的角度提出民族认同的问题。另外,这一概念还可以让人们具有“我高你低”的好斗心理。

民族能够满足所有这些情感上的倾向,所有这些认同上的需要。但是从理论上,能够做到这一点的,不仅仅是民族。家庭、都城、宗教或世俗的信仰也应当能够起到这样的作用,而且也确实能够起到这样的作用。但是,民族作为伟大的历史现实的存在,使得人们的家庭或地方的归属感已经显得不足道了。随着传统的大家庭的肢解,随着交通的发展,人们的家庭或地方归属感变得更加不足道了。另外,超民族的以天下为家的归属感势力过于弱小,不足以与民族争雄。基督教作为生活的整体观念,在中世纪时还没有真正形成便崩溃了,恰恰让位给了民族。人道主义和国际主义在人们的心中也没有能扎下足够深的根基。

因此,民族仍然深深地沉浸在历史的深渊中。我们甚至可以说,现有的第一个民族(大革命时的法国)创造了所有其他的民族,同时又创造了空虚的感情。同样,殖民民族的存在创造了非殖民化的民族。

另外,现代世界使人的个性产生了那么多的不确定性,造成了那么多的失望和损害,人们越来越觉得无可救药地被拖进了逝如流水的历史中;在这种情况下,民族认同感仍然是人们自我确认的需要,仍然是安全的需要,是与人类历史的一种调和。

由于人们对民族的深深的感情投入,由于国家所构成的力量的客观源泉,用汤因比〔1〕的话说,使民族成了一个“偶像”,使民族主义成了一种宗教的态度。汤因比认为,民族之所以变成偶像,是因为人们把对基督教的效忠转移到了对西方世俗国家的身上。他认为,在西方世界,民族主义是远比其他的宗教更加强大的占主导地位的宗教。

民族之所以变成偶像,是因为在颂扬民族的同时,使民族成了人们热爱祖国母亲的基础。民族以其独特的方式、在其所特有的程度上代替了任何人类的群体都离不开的家庭崇拜和祖先崇拜,因为,正如宗教与上帝的关系一样,民族可以使我们与一个既是超验的,又是历史的存在联系起来。

而且事实上,民族总是以神圣尊严的面目出现的。以民族的名义发布的命令是必须执行的命令。对民族的服从是无条件的。民族有其禁忌,有其礼节和仪式(国旗、国歌、纪念仪式),有其英雄和伟大的神话。

因此,民族之所以能够“成功”,是因为它能够满足人的心中某些最隐秘、最深刻的要求。

然而,西方民族的成功还是包含有根本上的矛盾:七个世纪期间,战争几乎没有间断,每个民族都认为自己与其他民族誓不两立,欧洲的民族战争导致了两次世界大战……目前这种矛盾在西欧虽然缓和了,但在世界其他地方却仍然在发展,而且如果

〔1〕 汤因比(Arnold Toynbee, 1889—1975),英国历史学家。——译者注

没有两个超级民族——两个大帝国——对其他民族的影响的话,还会发展成许许多多的战争。

新的民族

从西方几个世纪的历史中慢慢出现的民族,将在世界其他地方繁衍、凝聚,却不必经过同样的形成过程。第一次新的民族的浪潮影响到非洲,主要是摆脱了宗主国统治的殖民地,先是摆脱美国的统治,继而是拉丁美洲。这些被解放了的殖民地没有按照解放者的愿望形成一个民族,而是分裂成了几个势力范围,又迅速凝聚成民族。

第二次浪潮影响到中部和东部欧洲(1848年)。

第三次浪潮产生于日本的明治时代,形成了国家—民族(1868~1889年)。

第四次浪潮激起了巴尔干地区的动荡(1914~1918年);民族主义的上升蔓延到远东。

最后是1939~1945年战争之后的第五次浪潮,影响了整个第三世界。

整个地球上到处都是民族、民族性、民族主义,对民族性的要求变成了天下普遍的要求。

当然,新的民族的形成加剧了民族冲突的悲剧,使弱肉强食的国际关系变得更加混乱。

此外,新的民族本身就带有新的问题;新的民族产生于摆脱外国统治的解放要求,符合认同感的需要。当然,这种认同感的深刻程度不同,但在殖民地处于上升时期的政治知识阶层和城市阶层中,已经扎下了根。但是,这种认同感的需要先于国家—民族的形式而存在。在有民族之前,民族意识就已经诞生了。

在实现了非殖民化之后,正是民族意识产生了民族。这一民族承受着由于不成熟而造成的痛苦;没有交通网,没有民族经济,有时还没有共同的语言,在殖民化中武断地划定的边境线内聚集的人种没有完全融合。“上层建筑”先于下部基础而来,而且奇怪的是,上层建筑要着手创造下部的基础。正是民族主义的政治阶级创造了政党—国家,而这个政党—国家的任务就是建立社会和经济,总之一句话,它的任务就是要以人种和文化都不同的居民为基础,建立一个民族。为此,政治阶级当然要使用欧洲民族所使用过的手段:必须有一个“敌人”,有一种威胁,需要有紧张的局势,需要决裂,需要咄咄逼人。

在民族存在之前就已经诞生的民族认同的需要,以流浪的、不稳定的方式寻找着民族。正因为这样,阿拉伯地方的民族需求总是迟疑不决的,不知道是该选择已经形成的国家呢,还是该选择阿拉伯民族的观念。在非洲,民族认同的需求也在迟疑不决,不知道是该选择黑非洲的概念呢,还是该选择事实上的巴尔干化的国家。民族还没有凝聚成形〔1〕,但是看起来巴尔干化的力量将占上风,因为没有任何霸权的力量能够用武力来保证统一。

阿拉伯文化变成了民族主义,黑人文化也变成了民族主义,犹太教本来是一种文化和宗教的传统,却通过犹太复国主义而变成了以色列的民族性,甚至以世俗的方式,对两千年前就已经失去的领土提出要求……

我们看到,世界在演变中分化成了两支,在分开之后复又回来互相争闹。演变到19世纪,经济发展和民族发展并驾齐驱了。如今,经济发展要求有统一的国际社会,要求有全球化的统

〔1〕 本文写于1964年。

一,而民族主义的发展却趋向于将全球分化成无数细小的碎块。

还没有任何迹象可以让我们预言,人们的爱国主义是植根于整个人类的。因为除了人以外,人没有别的敌人。人与天“斗”只不过是比喻,事实上,人是在奴役自然。除了自己之外,人对其他的东西都不会感到那么陌生。人怎么能意识到属于全人类的祖国呢?这样的祖国能使他体会到全人类的统一,没有敌人,没有外国人,当然也不会有爱的冲动。正在露出端倪的宇宙时代能将全人类团结在一起吗?

研究的方向

起源和结构

首要的理论假设是,我们应当认为起源能够帮我们看清民族感情的结构。我们可以考虑研究“系统的发生”和“个体的发生”。

“系统的发生”是研究民族现象在人类历史上是如何发生、发展和变得普遍起来的。民族现象的发生是与西方世俗国家的出现这一“总体”上的现象联系在一起的,而西方的世俗国家是在帝国和基督教的统一和封建的分裂中出现的,其发展是与王权、城市、资产阶级、交通等等的发展联系在一起的。继而又与意识形态的发展相联系,意识形态发展的结果使国家、人民和民族的思想变成了中心思想。法国大革命第一次以具体的形式体现了现代的民族,后来又在欧洲以及南美洲和北美洲的欧洲殖民地繁衍开来。如今,由于在非洲殖民地的胜利,民族已经完全普遍化。传统的和宗教的归属感正是在民族的观念上聚焦和变化的,例如阿拉伯和伊斯兰的观念,例如犹太复国和以色列的观

念。

民族的普及是通过多种多样的“个体发生”的形式而实现的，可以分成大的类别：有在长期的过程中产生的民族，例如欧洲民族的发生；有在很短的过程中产生的民族，例如非洲某些国家的发生。民族的发生是源于某一群体所具有的归属于某一统一的人种或语言或文化的感情，这种群体的归属感又发展成归属于某一“人民”的感情；民族的发生源于统治着一片土地的国家，等等。

我们也可以研究发展的阶段：形成的阶段，充分发展的阶段，温和阶段或者说维持阶段。

我们也可以研究民族感情的状态：

——潜在状态：民族感情在团体和个人的生活和行为中还没有明确表现出来。（可以将所有的活动列一个目录，并按照团体、个人和历史时期来研究哪些活动是受到民族出现的影响的，哪些不是。）

——发作状态：冲突发生之前和冲突发生之时是有利于民族感情的发作的，这时的民族感情会表现为极端的形式，不管是在归属联系还是在所表现出的针对所有可能威胁到民族的一切好斗性上。

可以将个人进行分类：有的人处在某一个极极端上，即使在集体的民族感情处在潜在时期时，也会体会到发作状态的民族感情。而处在另一个极极端的人，即使在集体的民族感情处在发作状态时，也没有什么表现。

这一感情的结构如何呢？理论假设：民族感情不仅是从多维度上进行确定的，其本身也是多维度的。这是一种“复杂的”现象。让我们来建立一种多重的模式，以试图理解这一复杂性：

正极：爱、友谊、情感；责任、命令、超验性；第一个构成部分

是女性—母性的成分(关于祖国母亲的主体,关于同一祖国的儿女之间的情谊的主题);第二个构成部分是男性—父亲的成分(呼吁人们拿起武器,不容置疑的命令,等等)(第一归属和第二归属的检验,等等)。

负极:对可能成为外国人或敌人的憎恨、冷漠、蔑视;外部敌人的主题;内部特务的主题(外国佬、外来人、外国特务、间谍)。建立对敌人的检验(世敌或非世敌;首先确定你是什么地方的人,属于哪个民族,或有什么意识形态,信仰什么宗教)。

凝聚点:人民(人民占主导地位时,会使民族感情带有“民众主义”的色彩);国家;“民族”可能被设想成复杂的能够具有凝聚力的概念,综合了人民、国家、国土等等的概念。

内部的干扰因素:在使民族成为一致的意识形态,使民族感情成为一致的感情的过程中,有哪些因素起干扰作用;语言问题和语言上的少数民族;人种问题和人种上的少数民族;社会阶级问题(发生冲突的社会阶级想剥夺敌对阶级享受民族性的权利)。

培养基:所谓培养基是指培养和养育了民族感情的机构。根据情况的不同,培养基的作用可能有很大差别。某种培养基占主导优势时,可能会出现某些情况,某种培养基缺乏时,则可能出现别的情况。培养基:学校、家庭、军队、宣传,尤其是国家导向的宣传。(根据培养基的不同,我们可以研究扩散的民族感情的类型,例如学校里的民族历史教材。)

宗教人的双极性:将民族感情按照性质不同的两极来分析其结构,好像也是十分有益的:个人感情(或者认同感、归属感、生存感)和宗教感情。

危机理论

1. 社会科学中的危机概念

在人文科学中“天真”地使用“危机”这个概念，其实并不总是那么天真的。“危机”的意思并不只是说“情况不妙”或“情况很糟”，“危机”还应该有一种“启示的作用”，一种能产生“效应”的作用。

潜在和表现、意识和下意识、虚拟和现实的二元论思想中就包含有危机的“启示”价值。在二元论的思想当中，人的认识显然不会只停留在现实、意识和表现上。这样一来，危机在突然之间向我们昭示的，就是在正常情况下所隐藏着的那些事物的存在、力量和形式。这些二元论的观念不是把紊乱、对立、冲突，甚至“矛盾”看作社会生活和个人生活中脱离常规的事故，而是现实生活中所固有的性质；只有在这种情况下，危机才具有启示的性质。读者看得出来，这是马克思的思想和弗洛伊德的思想所特有的“危机论”的公设，这些公设不仅被马克思主义和弗洛伊德学说的追随者们以各种各样的方式所利用，而且在当代人类学和社会学的权威著作中得到了广泛的传播。这些人认为，危机到来的时刻正是“真理显现的时刻”。

另外，危机的效应价值在一些特有的研究方法中也得到了确认；在这些研究方法中，事物的演变不是被看作一种线性的过

程,而是被看作一种有断续、有破裂的现象。在这一点上,我们也可以追寻到马克思和弗洛伊德学说的蛛丝马迹,当代思想也同样在这一点上汇聚,其中不管是生物学理论还是结构主义,都在扮演着各自的角色。的确,生物学理论和结构主义有一个共同的思想,那就是系统——在生物学理论中是生命系统,在结构主义中是社会系统——都趋向于保持其不变性,也就是说,趋向于自我延续或自我再生而不变。这样一来,凡改变,都是所研究的系统内部对现有组织起突破作用的干扰(*perturbation désorganisatrice*),并且是启动该系统所特有的重组能力所造成的结果。由此看来,我们不难认识到,对现有组织的突破—重新组织现象(*désorganisation-réorganisation*)和危机现象之间有共同点,而且演变本身也可以具有危机的性质。当然,这意思并不是说,凡是危机都有演变的效果,但是这却意味着,危机会启动改变的力量,危机有可能成为改变的过程中一个决定性的时刻。

正是在这种意义上,我们初步建立了一种“危机学”。对此,我们不想详细介绍,只想强调其中的一点,以解决与危机概念相联系的一个悖论。

“危机”在希腊文中是“Krisis”意思是“决定”。首先引入这个词的医学保留了这个意义:危机是个决定性的时刻,是“进行诊断”的关键时刻。然而,在现代的用法中,危机的概念充满了不确定性。正如我们说过的那样,在某些地方,起决定作用的机制从表面上来看十分可靠,但危机仍能带来相对的不确定性,从这种意义上说,危机能够削弱预见将来的可能性。但应当注意的是,我们这样说并不是要改变危机这一概念的意义,只不过是将从简单的意义过渡到复杂的意义。正因为有不确定性,所以才有行动、决定、变化、改变的可能性。因为决定作用和不确定

定性是互相依存的，所以不确定的时刻和决定的时刻可以浑然一体；危机的时刻既是不确定的时刻，也是具有决定作用的时刻。

我们可以同时理解危机这一概念既不足，又有用：危机既有不确定的特点，因为危机相当于系统所特有的起决定作用的机制的倒退，因此也相当于认识的倒退。但是，由于对危机复杂性的认识取得了进步，这一倒退可以而且应当得到补偿。决定论表面上的后退相当于科学上的进步，这并非第一次。微观物理学的发展就是一个例子，人们为挫折所迫，从而得以使研究的方法更加细化，而且是在更加复杂的认识论的基础上进行研究。我们希望，有关危机的理论能够解除功能论和机械决定论对系统科学及其演变的束缚。

不管怎么说，即使有一天危机的概念会使社会科学变成有问题的科学，我们现在也必须在社会科学中对危机提出疑问。很显然的是，如今这一概念应用得太广泛，广延性太大，不够准确，不好用。因此，我们要让“危机”这个词产生危机，使它变成一个能够科学地使用，能够在认识上便于控制的概念，我们要让“危机”这个词不仅成为日常用语中的一个词，还要成为认识论和理论的元语言中的一个词。这样，我们就会在一个广大的研究领域里投下一片光明，有助于社会科学和人文科学多种学科的研究。我们完全可以希望，终有一天“危机学”会瓜熟蒂落。

2. 危机学

危机的概念在 20 世纪当代意识的各个领域里扩散开来。没有哪一个领域或问题是不被危机的意识所困扰的：资本主义、

社会、夫妻、家庭、价值观、青年、科学、权利、文明、人类……不过,这一概念在普及的同时,又变成了一种空洞无物的概念。开始时,希腊文中的“Krisis”意思是“决定”,指某一不确定的过程在演化中所发生的可供诊断的决定性时刻。如今,“危机”意味着“不明确”,是指随着干扰一起出现的不确定性的时刻。当危机只局限于经济领域时,我们至少可以根据某些量化的特点对其进行辨识,例如生产和消费等的减少,失业和破产等的增加。可是只要一扩展到文化、文明、人类,这一概念便失去了其清晰的轮廓。只能说情况有些不妙,但提供这点信息的代价是危机的概念变得普遍模糊了。

现在,这个词用来指无可名状的东西,说明存在着两种空白:在我们的知识上存在着空白(“危机”这个词深层次的含义是什么);在出现危机的社会现实中也存在着空白。

“危机”这个词用得越来越泛,涉及所有社会问题。但是,要想让这个概念再次具有真正的意义,我们必须对危机问题进行彻底的分类,让危机的概念产生一点危机。关键的问题是:如何阐明危机的概念?如何让这个概念具有阐释作用?(就像一支照明灯光一样,只要有灯光,当然也会有阴影,所有的阐释也都会有盲点。)首先,我们要在哪一个领域内研究危机的概念?当然,这个词是首先运用于生物机制的,而且也确实适用于生物机制。但是,在社会和历史发展的框架内,危机这个概念可以充分展示其丰富的意义。但尽管如此,我们不能将人类—社会历史领域看成是一个封闭的领域。正相反,我认为研究危机的首要原则是,有了系统的、以控制论和负熵为基础的社会理论,才能够建立社会、历史、人类学的危机理论。

的确,在设想危机时,如果想超越干扰、考验和失衡的思想,我们就必须把社会设想成一个能够有危机的系统,也就是说,一

个包含有对立的复杂的系统,否则,关于社会理论就是不完整的理论,危机理论就是无法设想的理论。

在现代演化的社会中,组织和非组织之间的互补和竞争关系以各种各样的方式激烈变化着〔1〕,互相使对方得到调整的对立作用有可能使整体的功能失衡,外部的随机因素(生态干扰、战争)不断地带来潜在的破坏性。我们应当在这样的框架当中来设想危机的概念。

危机概念的组成部分

危机的概念,正如所有的基本概念一样,实际上是由一系列相互关联的概念组成的,其中包括:

干扰的概念

危机的概念所牵涉到的,首先是干扰的概念。这个概念具有双重性。一方面,危机的发生的确有可能是由事件、事故、外部干扰所导致的。那么从这种意义上说,危机的来源可以是千差万别的:收成不好、外部入侵再加上抵抗失败,等等。然而,最值得关注的,不是导致危机的那些干扰,而是从表面上看来不会产生干扰作用的过程中所出现的干扰。通常,这些过程是以某一数值或变量相对于其他数值或变量增长过大或过快的形式出现的。在一定的环境中,某一种群相对于资源来说增长“过量”(通常在动物生态环境中,甚至在资源变得稀少之前,种群的数量密度超过一定的限度,便会在行为中引起危机性的干扰),或

〔1〕 详见前文《社会:一个自我—生态—重新组织系统》。

者用传统经济学的话来说,就是供给的增长超过了需求。

当我们用系统论的眼光来看待这些过程的类型时,我们看到,数量的增长会产生“过载”(surcharge)现象。在一定的限度之内,系统可以解决某些问题,但一旦超过了某一限度,问题便无法解决了。要解决所出现的问题,系统必须变化。但系统本身并不能设想或实行这样的变化。双重的滞塞也可以产生危机,系统滞塞于两种相反的要求之间,瘫痪了,因受到干扰而乱套了。

从更广泛的意义上说,危机的干扰可以被看作是超载或双重滞塞所带来的后果,系统在超载或受到双重滞塞时,所面对的问题是正常运转时的规则和规范无法解决的。这样一来,危机看起来便似乎是无法找到解决问题的办法(功能紊乱和对现有组织的突破),这种局面可以在突然间导致产生一种新的解决问题的办法(新的调整、演进式的变化)。

显然,对于危机的概念来说,重要的并不是外部的干扰,而是从表面上看来不具有干扰作用的过程中所产生的内部干扰,虽然外部干扰的确有可能引发危机的过程。而由超载或双重滞塞所引发的内部干扰,基本上会表现为内环境稳定性的调节失败,表现为这一稳定性的衰落,也就是说,会表现为系统功能的紊乱。真正的危机的干扰就是功能紊乱。干扰是在一个系统的组织规则上出现的,不仅出现在作为系统生态环境的外部现象事件中,也出现在系统的组织中,出现在组织的生成和再生作用中。

因此,组织紊乱的表现形式就是,在本来应该有功能特点的地方出现了功能紊乱,在本来应该有连续性的地方出现了断裂,在本来应该有负反馈的地方出现了正反馈,在本来应该有冲突的地方出现了互补性。

紊乱和不确定性的增长

一切社会系统的内部都包含有紊乱,而且尽管存在着紊乱,它也在运转,它的运转正是由于存在着紊乱,它与紊乱一起在运转。这就意味着一部分紊乱受到了压制、排除、纠正、变化、整合。

然而,危机永远是一个系统内部的决定机制、稳定性和内部限制的倒退,因此也就是紊乱、不稳定性和随机因素的进步。

这种状态会导致不确定性的发展:决定机制的倒退会导致预见能力的倒退。于是,受危机影响的整个系统便进入随机阶段,系统即时发展的形式就变得不确定。当然,在某些条件下,在更高一级程度上的新的可预见性是可能的:例如,假设在一个一定的社会中,从经济和政治上起连锁反应的紊乱时期开始之后,对每一天的发展情况的可预见性会大大降低,但是可以预见的是必将采取果断的措施解决问题,至于可以采取什么样的措施,则可以通过研究相关社会及其环境中的力量对比和战略关系来预见。

冻结和解冻

值得注意的是,在紊乱大量涌现的同时,使系统具有组织上的灵活性的机制,系统的反应机制、战略机制、调节机制会瘫痪,会僵化。从事件发生的过程来看,好像危机宣布了两种死亡的形式,当这两种形式实际上结合起来时,会造成负熵系统的死亡:一方面是组成部分的分解,也就是分散、恢复紊乱,另一方面则像尸体一样发生僵化,也就是恢复机械的形式和因果关系。

所谓僵化的问题,表现为危机出现前保证系统经常性重组的机制冻结,首先是中和偏离和干扰作用的负反馈机制的冻结。

然而,经常性重组机制的冻结可以导致潜在能力或受到抑制的现实的解冻。的确,对应于组织冻结的,是解除强加在组成系统的成分和过程之上的限制。

我们在此应再一次强调的是,危机最关键的特点不在于紊乱和不确定性的出现和爆发,而在于组织和重新组织所经受的干扰和冻结,在于功能的紊乱和失调。而且危机越是深刻(“文明”的危机),越是需要在调节机制中深刻和隐秘的事件中去寻找症结。

危机的“解冻”可以表现为多种方面,而事实上其表现的方方面面互相之间是分不开的,我们可以不分层次高低地列举如下:

第一,正反馈的发展:

危机的干扰力量使出现的变动不仅得不到纠正,反而会加剧变动。正反馈是反作用的过程,通过这一过程,偏离不仅没有得到中和,反而得到了保持、加剧和扩大。因此,正反馈的发展表现为:

——偏离规范的行为迅速变成趋势,各种趋势之间可能是对立的。

——某一成分或因素会出现过分的或不成比例的增长或减少的现象。

——以这种过分增长或过分减少(ubris)为标志的快速过程,有可能以令人眼花缭乱的形式发展成具有连锁反应作用的分解(runaway)。

从这种意义上说,危机的时候就是加速发展、扩大、疫病传播、形态发生的时候(由偏离规范的形式形成并发展出新的

形式)。

第二,将互补性改变成竞争和对立:

在这样的过程中,潜在的对立趋向于变成显性的对立,而显性的互补性则趋向于变成潜在的互补性。

个人、集团、阶级间的关系就是这样,其中“个人为个人”、“个人与所有人为敌”、“个人为所有人”、“个人与个人为敌”可以同时以各种各样的方式起作用,危机越是深刻,速度越是加快,各种同盟和联合也就越是短暂,随机性越大。

第三,论战性特点的增加和表现:

我们以上的表述清楚地说明,一切组织,尤其是一切负熵组织、一切社会历史组织所特有的潜在的对立特点正在显露,正在变为现实,正在表现为现象,正在发展。冲突的特点到处都在增长,甚至变成主导的趋势(危机有可能演变成内战,或者变成外部战争)。

不仅个人、团体和阶级层面上的冲突越来越多,而且控制/调节机制和产生偏离/新的趋势的过程之间的冲突也会越来越多。在这一点上我们可以很清楚地看出,不能简单地把危机的概念看成是一个系统的内部冲突,是危机本身就带有冲突的可能性,使冲突增多、深化、爆发。

第四,双重滞塞的增多:

就检查和控制机构来说,双重的滞塞增多了:控制机构既不能够容忍,也不能够压制紊乱、偏离和对立的涌现。不过,参与危机的个人和群体会达到一定的界限,超过了这一界限之后,由于系统生存的危险越来越大,甚至个人和群体生存的危险也会越来越大,对生存的要求会发生降格的变化。要面对双重滞塞的,不仅是控制和检查机制,提出生存要求的个人和群体也会面对双重滞塞,个人和群体的行动战略在面对不确定性和危机发

展的可能性时,是会遇到矛盾的。〔1〕

第五,寻找解决危机的办法:

危机越是加深和持续,就越会导致寻找更加激进和根本的办法,以解决危机。因此,危机总是有一种警醒的作用,说明看起来是自然而然的事物,看起来似乎是功能齐全、运行有效的事物,至少也是有空白和缺点的。因此会让人们努力去寻找,寻求的结果是出现某项技术、某种发明、某种新的法律形式,而这些革新的措施会使系统得到改良,并成为系统重组机制和战略的不可分割的部分。寻求的结果可以不仅仅是改良,也可以导致结构调整,导致人们常说的“革命”,通过革命可以构成一种“元系统”,从而超越基本的双重滞塞,披露原先系统的极限和空白点。

因此,一切危机都会动员人们的心智活动,对危机进行诊断,对不足的或错误的认识进行修正,对已经建立的、神圣化的秩序提出异议,致力于革新和创造。

因此,危机的深入会带来破坏性(紊乱、瓦解和分解的力量开始变得活跃),但同时,创造性也会变得活跃起来。危机能够

〔1〕 危机和双重滞塞的联系可以通过两个例子来简单地理解,一个是严格意义上的控制论的例子,另一个是生物学上的例子。第一个例子是格雷·沃尔特(Grey Walter)的电子乌龟。当给电子乌龟制定了相互矛盾的准条件反射时,其行为会表现出“神经官能症”,也就是说,其行为会变得不连贯或滞塞。第二个例子是让一个动物接受双重滞塞。让我们来看在一只猫身上做的实验。假设一股热风(猫讨厌热风)是与食物(猫正盼着食物的到来)的出现联系在一起。经过一段时间之后,热风和食物的同时出现会使猫出现焦虑的现象,出现精神和身体上的不适、性表现异常、生理抑制、反感、恐怖、怀疑、与想象中的敌人搏斗、具有仪式特点的行为。从这个例子我们不仅可以看到一环扣一环的功能失调具有多方面、多维度的特点,说明危机所产生的效果是多种多样的,而且也可以看到面对危机时的反应不是以仪式的形式出现,就是以神话的形式出现(与想象中的敌人搏斗)。

释放出死亡的力量和再生的力量,因此,危机从根本上具有模糊性。

第六,以神话和想象作为解决危机的办法:

但是,危机也会出现在另一个方面,出现在寻求解决危机的办法的过程中。解决危机的办法会以魔法、神话、仪式的形式出现。在应付危机的心智活动开展的同时,也会出现装神弄鬼的事。人们想弄清楚是谁负有罪过,用一个或数个“有罪的人”来献祭,以图驱除、结束罪恶。这样一来,寻求谁该为危机负责的活动分成了相对立的两路,一路在寻求认识罪恶的性质,另一路则寻找可以牺牲的替罪羊。当然,想象中的罪人会越来越多,通常是边际人物或少数派。他们是“外人”,必须驱除,他们是万恶之源,必须毁灭。因此,本来是想寻求解决危机的办法的,却半路拐了弯,偏了方向,变成了献祭的仪式。同时,危机所带来的不适、不幸和危险会造成一种反向的冲击,使人们产生更大的希望,希望将来会更美好,希望会有最终的、根本的解决办法,会有绝对的希望。希望救世主来拯救的想法,会使人类的各种事物中本来就含有的那种神话的意念,在危机中表现得更充分。

第七,所有这些成分的辩证关系:

上面我们以抽象的方式提出了危机的几种成分。不过显而易见的是,危机不仅仅是所有这些成分所构成的整体,而且也是它们相互之间的交互作用、组合以及所有这些现象和过程既互补、又竞争、又对立的关系,也就是说,是由所有这些成分的辩证关系组成的。

危机既是冻结又是解冻,是正负反馈的组合,是对立性和一致性,是双重滞塞,是从实际的和神秘的角度上寻求危机根源的过程,是按照实际的和神话的办法来解决危机的过程。

因此,危机是个十分丰富的概念,比干扰的思想更加丰富,

比紊乱的思想更加丰富。危机的概念同时包含有干扰、紊乱、对立、偏离,而且不仅仅是这些。危机能激励其本身所包含的生和死的两种力量,在这一点上,这种力量比在其他地方更加明显地显示出是一个现象的两个方面。在危机中同时受到激励的,有准“神经症”的过程(神秘、礼仪、神话)和发明创造的过程。这一切都在互相交叉、互相交织、互相搏斗、互相组合着……而且危机的发展和出路是随机性的,不仅因为紊乱在增长,而且也因为所有这些力量,所有这些过程,所有这些丰富的现象都在紊乱中互相影响,互相摧毁。

危机和变化

行动

危机会启动一些紊乱的过程,而这些紊乱的过程能够引发链式反应。在这样的条件下,以可预见性和决定机制的运转为基础的行动,会处在几乎被窒息的境地。但是从另外一个角度来看,行动又受到了激励。在正常的形势下,决定机制和规律性占主导地位,行动的范围是十分狭窄的,而且行动的方向完全由决定机制和规律性来确定。相反,危机为行动创造了一些新的条件。正如军事战略只能在战斗所形成的随机性的框架内展开一样,正如随机性的形势可以允许博弈战略(包括政治博弈)采取大胆的行动一样,正由于危机所造成的不确定性和随机因素,正由于危机中的力量具有流动性和各种形式,由于可供选择的道路多种多样,危机的形势创造了有利于开展大胆和具有革新意义的战略和行动的条件;而所谓行动,就是要在各种各样的行为或各种各样的战略中作出选择和决定。当危机发展到高峰

时,由少数人,甚至由一个人所作出的决定会对整个过程产生不可逆转的、不可估量的影响。从这种意义上说,危机的发展也是依赖于随机因素的,在某些关键时刻,少数人的行动、个人的决定有可能使危机的发展导向令人难以置信的方向。个人行动的作用的加大,伴随着随机因素作用的加大,这是同一个现象的两个方面。

变化:进步/倒退

对于历史社会来说,危机从潜在的含义上不仅包含着恢复以前状况的可能性(通过吸收干扰),不仅从潜在的含义上包含着分解系统的可能性(一个社会可以分裂开来),也包含着变化的可能性,而且变化的可能性是主要的方面;一个社会不可能完全分解(相对来说,一个历史社会是不会完全消亡的,只有种族灭绝,只有生态系统受到致命的伤害,才会使这一社会彻底分解)。这些变化可以是局部的、细节上的,但可以构成社会组织中心的变革,最深刻的变化显然会涉及到社会生成组织的变化;所谓社会生成组织是指不断地生成现象组织的组织(社会科学中俗称“结构”)。

由于危机具有不确定性和模糊性的特点,危机的出路也是不确定的。因为危机中可以出现分解和再生两种力量(“死”与“生”两种力量),所以它会启动“健康”的过程(寻求、战略、发明),也会启动“病态”的过程(神话、神秘、仪式),会使人觉醒,同时也会使人麻木;所以危机的出路可以是倒退,也可以是进步。

倒退时,系统会失去其复杂性和灵活性:倒退通常表现为系统失去其最丰富的品质,失去其作为最脆弱和最新颖特点的

自由，也表现为系统最原始和最僵化的结构得以巩固。^{〔1〕}进步时，系统会获得新的品质和性质，也就是说会变得更加复杂。

在这一点上，我们看到了危机的两重性：有风险，也有机会。风险是倒退，机会是进步。因为危机会引发分解和重组，而且两者必然是互相作用的。分解作用增加时，的确会有死亡的危险，但这也是新的重组、创造和超越的机会。正如麦克·卢汉(Mac Luhan)所说：“故障就是潜在的突破”(breakdown is a potential breakthrough)。双重的滞塞在使系统陷入窘境的同时，启动了形成新的元系统的过程，新形成的元系统会解决原来的系统无法克服的矛盾，会具有破坏性的对立，尽管如此，新的系统仍然会有自己的矛盾和对立。

在历史社会中，我们经常见到，解决危机的办法既是倒退的，又是进步的，具体表现依层次不同而异：在经济上取得进步的同时，政治上有可能倒退；政治上进步时，经济上又有可能倒退。

危机的理论和演化的理论

危机并不一定必须具有演变的作用；危机有可能通过恢复原状而得到解决。但从潜在的意义上说，危机是具有演变作用的。在初始阶段，危机本身就包含有演变。要想理解这一点，我们必须彻底放弃演变是一种直线向前的过程的想法。一切演变

〔1〕 因此，当采用倒退的办法解决危机时，会实际上清除所有偏离常规的事物，也包括潜在的事物，会将一切临界的或对立的趋势消灭在萌芽状态，会揭露和惩罚所有的罪人，会通过祈祷和举行仪式来解决问题。

都是从事件或事故开始的,是从干扰开始的;干扰导致事物偏离正轨,偏离正轨的事物变成趋势,并在系统内部成为对立的力量,引发程度或大或小、或深或浅的分解/重组。因此,我们可以把演变看成是一系列近似于危机的分解/重组。

因此,危机是演变的缩影,是让我们研究演变过程的一个试验室。

我们处在不断迅速演变的社会中,社会的演变极其复杂,伴有许多不稳定性和紊乱,因此我们今天还不知道不断的演变是不是等于不断的危机。但是我们可以将两个概念区别开来,因为危机不是经常性的,危机只在某些时间间隔中才表现出来。危机之前或之后总会有一些从或大或小的程度上显得正常的时期:严格意义上的危机总是和相对稳定的时期比较而言的,否则危机的概念就会淹没在演变的概念中。这样一来,因为演变总归会在某种意义上包含危机,所以我们可以说,一切演变都包含危机的成分,都可以被看成是由一连串不可逆转的危机所组成的。

危 机 学?

我们相信,建立“危机学”是可能的、有益的。危机学应包括与临床方法近似的观察方法,这种方法是与一种道义理论联系在一起的:所谓的 crisis centers^[1]不仅是医学的急救中心,也可以扩展到所有的领域。文化活动站不应该仅仅是演节目的地方,也可以是 crisis centers。不过观察/干预的方法应与理论联系起来。我们再重复一遍,没有自我(生成现象)—生态—重组

[1] 中文可以是“危机中心”或“急救中心”的意思。——译者注

理论,就不可能有危机的理论。当然,危机学不会提供分析某一危机的技术,它只能帮助我们对危机进行思考:我们应该针对每个具体的危机研究其特有的复杂性。

通过上面的论述,我们希望已经表明,可以将危机提高到丰富和复杂的宏观概念的水平,其中包含了一系列互相关联的概念。我们在危机的概念中引入了不确定性、随机因素和模糊性,这在理论上并不是倒退,但是,正如任何具有不确定性和模糊性的地方一样,这是简单认识的倒退,是简单理论的倒退,但在复杂的认识上,在复杂的理论上却是进步。

的确,我们可以更好地理解马克思和弗洛伊德的直觉,他们都认为危机具有披露的意义和实践的意义。我们的确更清楚地看到,危机是如何披露那些在正常情况下被掩盖着、属于潜在和虚拟的社会(或个人)事物的:基本的对立,处在地下的、会导致地震的断裂带,新生事物在暗中的发展。同时,危机从理论上向我们披露了社会组织这座冰山淹没在水下的部分,说明了社会组织的生存能力和变化能力。

正是从这种意义上,危机才具有实践的意义。危机所引发的,是可以带来改变、变革和演化的过程,哪怕这一过程是短暂的,哪怕它还处在新生的状态。

危机正在成为一种从人们的直观感觉上越来越明显的现实,成为一个被人们使用得越来越多的词,但仍然是一个粗糙和空洞的词,这真是一种奇怪的现象。这个词起不到使人警醒的作用,反而使人麻木(“文明危机”的思想已经变得令人厌倦,可实际上这一思想中却包含令人不安的真理)。这个本来可以诊断毛病的词却不能说明任何问题了。今天,我们就是要加深意识的危机,以便使人们终于发现危机的意识。危机的概念之危机是危机理论的开始。

III

面向研究对象的社会学

•

真实体验的方法

今天,社会学还不可能有什么实验室。社会学唯一的试验室就是地球这颗行星,包括它的全部和部分,它的过去和现在。这是进行唯一的实验的唯一场所,而这唯一的实验就是不间断的事件和变化。这一试验室里有几千年的社会足迹和许许多多的记录,有的记录已经保存了好几个世纪。但是,档案材料里的空白也很多。这一试验室不是封闭的,其缺口也不可能被堵塞。然而,这一缺点也有好处:我们研究的系统不是封闭的,而是开放的,而且我们必须为所有开放的系统设想一种“系统”与“生态系统”的关系,从而可以相对地提取出我们研究的对象,同时又保持这一对象与其生态系统的关系。

巴黎,1969年

我们必须划定研究的范围,并尊重其不可消除的特点。但是同时,正如在

所有的复杂系统中一样,划定的范围作为一个部分在某种意义上包含着整体(正如全息照相中的每一个点既是一幅照片的一个像素点,同时又包含着整幅照片的所有信息一样);此外,显而易见的是,局部系统是典型的开放系统,与地方社会不断在交流,地方社会也是开放的社会,也在不断地与更上一级的社会交流,如此等等。因此,局部研究的对象既是一个个别的、特殊的对象,也是一个缩影、一张全息照片中的一个像素点。研究者的任务就在于既要说明这两个特点,又不至于使这两个特点混淆。因此,局部研究要有很好的战略,要有新的方法,而且,如果这种研究想成为科学,那它必须是艺术。

巴黎,1982年

1. 面对研究对象的社会学的原则

如今主流社会学有它的规律性,有明确的学科分工和根据统计得出的平均数,但是这些都不能用实验的方法来进行验证。我们的研究重点是现象,而不是学科,我们所关注的是事件,而不是变量,是危机而不是统计学上的规律性。所以现在的社会学与我们的研究是互相对立的。经验的方法论和认识论以及一般的理论两者之间也有冲突。在经验的方法论上,我们倾向于把重点放在观察和干预上;而在认识论和一般的理论上,我们的

重点不是放在多学科的分类或者结构组织上,而是放在人类学—社会—历史体系的构筑上。在这一层面上,我们要明确地说,我们的观念和其他观念之间的冲突变成了互补,因为我们主张的是多维度的理论,能够吸收各个学科和各种方法的长处。我们所努力做的,是代表受技术—社会学主导潮流压制的潮流,并扮演一个边缘分子的角色,既有负面的作用(引起论战),又有正面的作用(建设性的作用);我们认为,这样的角色是必要的。

现象

现象是社会现实中出现的、可以相对孤立出来的一些材料(或一系列作为材料的整体)。例如,所谓的现象可以是一个机构、一座城市、一种舆论潮流、一个神话、一种模式等等。学科的分类在现象中划分出一个视角、一个领域,并因此而支解了现象。因为现象本来就是一个由地理、历史、经济、社会、心理等等所构成的整体。况且正是为了理解现象,才组成了多学科的或跨学科的小组。但是我们觉得还应该更解放一些,考虑建立新的专业,建立多中心的专业,甚至反专业,以便能够包容现象研究涉及的两个极端,即一方面是个别的和具体的材料,另一方面是理论。因此,我们所要做的,是在现象学的带动下,使抽象的理论和具体的实际都活起来;因为目前无论是理论还是实际都成了既不是理论也不是实际的东西,使两者都萎缩在中间状态,因窒息而得不到发展,使理论变得贫乏,使实际变得支离破碎。

事件

主流社会学将社会简化成工业社会(或者后工业社会)这样

一个唯一的概念,将个别的具体事物都划分成说明性的专题,把事件简单而干脆地排除在外,认为事件具有从属性和偶然性,只有排除了这些偶然性的、从属性的事件,才能研究具有重复性、规律性甚至结构性的真正的社会现实。

然而,我们认为,从一开始就应当把事件看成是突然出现在社会体系和社会学家的精神体系中的信息。

即使仍然停留在社会生活的控制论模式的层次上,使我们理解结构的性质和系统运行机制的,让我们理解信息的整合调节(或废弃)过程和系统内部所发生的或由系统所导致的改变过程的,也还是作为信息的事件。如果用生物学来进行比较,那么事件就是在生物体内启动恢复平衡过程的反应和干扰,这一机制或者排斥刺激和干扰,或者将其整合以使生物体获得演化,也就是发生变化。

即使在一两个层次上,事件对系统来说也是一种积极的测试和干预,而且也是我们接触变化这一关键问题的一个途径。

的确,事件也在以多种多样的和决定性的方式干预着人类的历史,不管是来自社会生活之外的事件,例如自然灾害、气候变化等等;还是来自社会,但从相对于某一特定的社会来说也是来自外部的事件,例如外部入侵、侵略、战争,或者来自某一特定的社会内部,例如政治变动、社会冲突或危机。因此,不能指望从平衡的社会体系中来捕捉社会现实。用马克斯·韦伯的话说,只能认为平衡的社会体系是“空想的合理化”的东西,是很方便的工具,却不能当成社会现实的“真正的”模式。真正的社会现实远没有那些虚假的模式所表示的那么规律和整齐。真正的社会现实是两种趋势的辩证:一种趋势是平衡系统的形成,另一种则是系统不断地失衡。导致进化或退化的变化就产生于这种辩证关系,而辩证的过程当中确确实实地散布着事件,对于我们来

说,每个事件都是费解的信息,都是预警,也就是说都在向我们披露着意义。

研究事件的社会学还处在萌芽阶段。下面是研究事件时从方法上应当注意的几点:

一、前面已经提到过,要注意由事件所引起的变化和消除过程。

二、有一些动态事件原本是互相独立的,却由于时势的原因而综合了起来,要注意由于这一综合引发的其他事件或新的过程,或者有些事件表面看来有差别或者具有不同性质的,但其潜在的共同点也能引发其他事件或新的过程。例如,1968年5月3日的大学生暴乱就是这样。事件一发生,立刻综合或激起各类青年人中(中学生、已经工作的青年人、处在社会边缘的年轻人)对现状不满的或是喜欢胡闹的各种趋势,不管是潜在的还是已经有所表现的趋势。到了第二阶段,大学生和青年人(在这个阶段也包括青年工人)的动乱又导致掌握权力和受权力所制约的两种人各自统一起来,使相互之间的对立激化,尽管生存条件不同,尽管存在着各种各样的差别,但对立的两种人之间各自的统一还是持续了好几个星期。

要研究事件的激化,就要与事件相互之间的联系过程和象征特点联系起来,事件一旦进入社会联系的领域,便会产生象征的意义,甚至是神话的意义。

社会的时间特点

因此,我们是把社会学深深地纳入进化或是退化的变化过程之中的,我们再次向发展提出问题,我们要再次面对历史。不过,在本世纪的前半部分,在马克思主义的影响下,在年鉴派的

推动下,历史曾主动地与社会学结合过;而现在,社会学要主动地去与历史结合,不仅是为了在社会学的研究范围内将断裂、事件、事故、危机重新建立起来,也是为了理解:变化也有其结构;主流社会学认为事件和危机是不合理的事物,因而弃之不顾;结构主义又把这一概念搞得混乱不堪。然而事件和危机也有结构,而且这些结构只能以辩证的方式表现出来,也就是说,以对立统一的方式表现出来。

临床社会学

综上所述,我们认为有必要建立临床社会学,也就是说,根据对事件或偶然事故的直接观察,根据对极端事件或病态事件的直接观察来研究社会问题,首先可以从危机开始。这些材料之所以被抛弃,是人们认为它们没有意义,因为难以测量,因为从统计学上属于少数,因为它们对结构或系统造成干扰;然而这些材料对于我们却具有重大的意义,它们能够披露社会的现实问题,引发别的事件或过程,它们是酶,是酵母,是病毒,是加速剂,是导致变化的因素……

考虑到主体(研究者)和主—客体(研究)这两者之间的同时代性,临床社会学具有令人吃惊的意义。到目前为止,我们只看到了这一关系起干扰作用的一面。历史学家通过在他的注意力和研究对象之间保持时间上的距离(历史距离)来证明他的话具有科学上的效力,而社会学家自以为是学者,却又不愿意直接面对具体的事物,也就是说,不愿意直接面对作为研究者的主体和作为研究对象的主—客体之间的辩证关系。然而,如今最先进的科学,例如微观物理学,又再次发现了主—客体之间存在着不可分割的和相互传染的联系。只要模拟的方法还没有开发出可

以替代试验法的其他方法,人文科学就会受制于这种辩证法。从方法论的角度来看,这种辩证法的意思就是说,科学是一种艺术,艺术是一种科学,社会学家就像临床医生一样,而临床医生在诊断时是把科学和艺术混合在一起的。此外,社会科学的确不能够做严格意义上的实验,但是唯一和实验相类似的,难道不就是我们所拥有的唯一的实验室,难道不就是全世界这个历史的大舞台吗?我们今天的任务是要把我们的比较方法搞得更好,把我们的同构比较法搞得比过去的类比法更加灵活;是要借助于适当的符号学,承认社会生活中所再现出的一切现象都是表意的符号,这些符号是自发的社会测试,包含着需要我们阐明的深刻的含义。这条道路是敞开的,而我们只迈出了最初几步。

所要面对的范围

关于要面对的对象的范围,也就是说关于研究调查者所要面对的现象和事件,大家都知道,与具体的现实过于接近,从科学上来说是有缺点的,我们必须从这种缺点中得到好处,而且尽可能地抵消这些缺点。也就是说,首先要利用调查者面对过程时所出现的可能性:

一、充分地利用观察,不仅要利用所有的记录技术(录音机、摄像机),还要增加观察的焦点(分小组工作),而且对研究者个人的感受特点不是采取抑制的办法,而是采取充分利用的办法。

二、在必要时进行干预,提出问卷调查表以外的问题,目的是引起特定景况中的社会测试(不仅是舆论上的,也包括行为上的),直至采用“助产术”式的干预,为所研究的领域带来活力,或以特定的带活力的形式,以实验的方式进行调查工作,对处于具

体景况或研究过程中的人群给予帮助。

显然,这样的实践随机性很大,而且也很危险。因此,在所面对的领域内进行调查需要有一种自我纠正、自我调节的机制,要有艺术,有主动性和灵活性,能够不局限于预先制定好的技术官僚主义的调查范围,通过个人的自我批评和团队的互相批评,也就是说,要在与常规的工作组有所不同的团队内通过批评和自我批评来达到目的。

另外,在所面对的领域内进行调查的最后结果,不应只是写出描写性的报告,而应当参照当代世界的现象和普遍的理论,不只是为了从中得到指导和确认,也是要从找出问题。我们越来越认识到,调查越是能够提出经验性的问题,也就越是能够提出理论性的问题。

2. 社会学中多维度的研究方法

1965年,我们在菲尼斯泰尔的普洛兹维进行了大范围多学科“现场”调查研究。^{〔1〕}在研究工作中,我们把各学科间的关系问题放在一边,把我们的研究题目也放在一边,只提出我们所遇到的、所试图解决的问题;在划定的范围内进行研究时所遇到的问题。这就是我们所说的“现场研究”。

什么叫“市镇”呢?一片在历史上经过变迁的土地,一个属于一定空间的社会。我们决不能把这个社会仅仅看作是一定数量的居民。这是一个具有一定的政治组织,具有一定的法规和公共生活的机构。这个社会是由一些社会阶级组成的。一些社

〔1〕《普洛兹维的变化》(La métamorphose de Plozévet),巴黎,1967年,1984年再版。

会能量在这个社会上起着作用。一些人的生活在这个社会上扎根、发展、变化。

一个市镇就是一个复杂的单位,但是同时,一个市镇也是一个更大的社会机体内的一个细胞。这两个特点是密不可分的。正如生物个体与种属发生联系一样,社会学上的个体与一般意义上的社会发生联系。因此,我们的调查研究应当深入市镇这个微观社会的个别的特点,并扩展到对宏观社会的理解。

指导整个研究的关键问题就在这里。我们不能够按照生物学的模式来研究一个市镇的独特之处。因此我们需要一种方法,用这种方法来发展一种能够在个别和个别所处的整体之间进行往复联系的思想。

我在普洛兹维制定的方法原则是,促进具体材料的出现,从各个不同的维度上捕捉人类的现实,以寻求披露研究范围内的个别化的特点,而不是消除这些特点,从作为社会学个体的一个市镇开始,承认所研究的现象具有双重性质的特点:既是个别的,又是微观的。

我们所设想的研究,是在不断寻求的过程中进行的研究。研究范围内各个维度的特点以及该范围既是个别的,又是微观的这一双重的性质,都只能逐渐地确定。调查应与假设体系和研究工具的发展以及越来越细的分门别类联系起来。调查和思考不能分开来进行。假设体系不能在进行预先调查之后作为一成不变的东西制定出来,而是应该根据调查的发展而发展和变化,并改变调查的进程,甚至改变调查的技术。总之一句话,我们要采用的不是僵化的严格,而是在不断适应中的严格。

也就是说,在标准调查中所使用的方法不仅仅是不充分的,还会使所得到的调查结果残缺不全。标准调查事先确定一些假设,在调查中验证。验证的方法是采用问卷调查表,在一定的抽

样人群中征询意见。然而,问卷调查表这种验证的工具并不能反映局部社会具体的和多种多样的特点,也不能反映社会学多维度的特点。而且,标准调查把真正的研究工作局限在提出假设、制定调查方法和选择受调查民众这一预调查阶段。过了这一阶段之后,无论实际情况如何,调查计划便再不能改动,再不能修改,再不能革新。从思想上来说,用问卷调查表向受众调查的阶段是被动的阶段。积极的思想无法适时地进行干预。

因此,我们没有采用预先制定计划和问卷调查表的形式,尽管问卷调查表可以作为最终手段,在对调查的结果进行验证时使用。但我们还是选择了民众样本。普洛兹维有 3700 人,稍嫌多了点,因此无法对每个家庭都进行直接的研究。不过我们是在调查的过程中确定抽样方法的,以便与现场所提出的问题相符合。

调查手段

调查方法应有利于取得具体材料,为此,采用的方法应相当灵活,只有这样才能收集到原始材料(尤其是有关事件的材料、谈话录音、尽可能自发的谈话记录)。调查应能捕捉到所研究现象的方方面面,并采用各种不同的方法。在解释材料的思想发展过程中,应能对调查进行修改和验证。采用多样化的调查方法好处是,在验证时可以就所验证的问题将各种调查手段所取得的结果进行比较。

我们优先采用的方法是:(1)现象观察,这种方法与人种学在观察研究中所实际采用的方法很相近,但是标准的社会学却把这种方法忘在脑后了。(2)访谈。(3)参与社团的活动(社会实践)。

现象观察

观察的对象应当是社会生活的焦点和个人生活的焦点。观察应与其他调查方法同时进行,但又要独立于其他的方法。最理想的观察应能覆盖所研究的整个现象,也包括进行观察的观察者。

观察应是全景式的(就像拍电影一样,安装在旋转架上的摄影机能够捕捉到全部视野),也是分析式的(分辨视野内每个个别的元素)。在只靠问卷调查表、录音机,或者相反,只靠抽象的构筑来进行研究的社会学家中,人的视觉器官萎缩得太多了,必须重新学会怎么样看到面孔、动作、衣服、物体、风景、房子、道路……我们相信,必须像巴尔扎克和斯汤达那样去研究社会学。巴尔扎克具有百科全书式的捕写意识,斯汤达则会使用“有意义的细节”。除此之外,还应当会捕捉瞬间的信息。

随着对划定的研究范围的理解加深,积累的资料卡片成了一种储备,资料会变成符号。细节不再是次要的,而是具有了披露意义的作用。

况且,观察时所应采取的措施也是搞研究所应采取的措施:持续地关注普遍的思想、个别的人和具体的事实。相反,纯粹职业化的态度会使人的感受力变得残缺不全,只关注某一点,而忽略了其余。对人无动于衷,会导致盲目;对思想无动于衷,会导致对现象世界大量的符号视而不见。不会解读现象,就不会感知现象,反过来也是一样,不会感知现象,当然也就不会解读现象。

每个研究人员都把自己的观察记在一本日记中。日记并不是笔记的罗列,而是一种关系,会以联想的方式唤起当初下意识地记下的事实。此外,伴有主观感觉(印象、感觉)的记录,会为

旁观的人(观察者本人也可以冷眼旁观其记录)提供能够阐明观察者—现象关系的材料,而研究的主客体关系问题也是一切在客观化的努力中所遇到的关键问题。

访谈

在调查的整个过程中,采访谈话是一种常用的方法,而且我们正是在与采访的对象谈话时,确定了按照传统的分类对调查的对象进行采样的原则(年龄、性别、社会职业阶层;我们所采用的社会职业阶层的分类标准与法国国家调查研究所所采用的标准略有不同,按照我们的标准,可以把阶级的分类表示出来)。

采访对象的选择原则:(1)随机选择(在调查中,一部分采访对象始终是随意选择的);(2)按不同方位“普遍了解”(克尔芒吉村、勒萨夫莱克村、布兰夫埃兹村、克尔维努村);(3)系统地选择个人。

不管是团体还是个人,选择的标准与定额法或抽签法中采用的标准不同,不是按平均的代表性,而是按最大的表意特征。我们选择了一些极端的情况,以构成对立的两极(年轻—年老、现代派—传统派、市民—村民)。我们寻找深刻地经历过关键性冲突的人(在普洛维兹,是指那些与现代化发展有联系的冲突,也就是说与我们的研究主题有关的人)、起领头作用的人(政党组织的活动分子、政治活动的倡导人、积极分子等,而不仅仅是拉扎斯费尔德^[1]所说的起舆论导向作用的人)、偏离常规的人、消极分子、叛逆分子;而是理所当然地包括一些关键人物(具有对于社会来说属于战略性地位的人)以及一些中枢人物(处在人

[1] 拉扎斯费尔德(Paul Felix Lazarsfeld),美国社会学家和统计学家。——译者注

们的各种交流中心的人物)。

根据情况不同,我们实施了一般谈话、有限采访(提出数量有限的问题,这些问题是开放的,在整个调查范围内都可以使用)或深入采访。

深入采访的目的是让受访者表现出自己的个性、自己的基本需求、自己的生活观念。我们当时所遇到的最大问题是如何将谈话引导向“非诱导领域”。我们尝试过扮演一种类似于将货船拖出港口的驳船的作用,不靠什么规则,主要靠领航人的直觉。老实说,采访成功与否的决定性因素不是技术而是时间,不是技巧而是同情心。只有在一两个小时以后,说还是不说心里话的心理斗争才会有个结果,才会使人有倾诉的欲望〔1〕。当被采访人摆脱了抑制心理和窘迫感,讲话变成“一种自由的交流”时,谈话才是成功的。

我们认为,只有被采访人觉得自己也有权提出问题时,才会有谈话的满足感,被采访人提问的目的或者是想了解对方,或者是想向一个“学者”打听点事。从我们的角度来说,如果把采访当成是审问,我们也觉得不好意思。被采访者不愿意受人摆布,采访者又不愿意摆布被采访者,因此,我们在谈话的最后阶段引入了对话。

〔1〕 作为我们的研究对象的当地人恰巧性情开放、好奇,我们很容易与之沟通和交流,这是我们的运气,因为很多人都不愿意把心里话讲给人听。

由两三个调查人员在被采访人家里进行采访,有利于谈话的深入,谈话的双方都能够互相解除心理压力。

所有的谈话都录了音,录音的目的不仅是为了作为资料保存,而是为了调动话筒所具有的刺激作用。录音机能起到“侦探”的作用,压抑人讲心里话的欲望,但话筒又能够调动人的表现欲望,让人觉得自己更有力量。采访的艺术就在于克服被采访人的抑制心理,调动他与入交流的需求(详见后文《社会科学和广播电视中的采访》)。

访谈本来是社会学调查和市场研究的“领导”们不屑于亲手去做的事,是丢给新手们去完成的苦差事;但对于我们来说,要想和集体进行交流,这是首要的和必须的过程。我们以录音机作沉箱,以话筒作捕鲸的枪炮,深深地潜入生活的海洋,一下子便把握住了生活中隐藏着的一面,而初看起来,人们的生活总是二维的。等我们在水中潜了一段时间之后,变换一下看问题的角度,神秘的第三维度又会显现出来,我们会看到,那些萦绕在人们心头的话题会反复出现,我们会看到人们的希冀和不满……采访像一条船,会将我们带向现代世界仍未被人探索过的大陆:别人。

群体和实践

我们从马克思主义那里保留下来的东西(我们从马克思主义那里吸收,并作为一个省份而归并入人类社会学这个国度中的东西)使我们关注社会实践,关注社会团体的现实和行动。现实很少与话语和意识处在同一水平上,但行动不仅能够表露现实,行动还是社会生活能量的现实。

我们不仅通过前面所说的调查办法间接地接触了社会群体,在可能的情况下还通过专业协会,通过政治、意识形态、宗教信仰和其他的联合会直接与社会群体接触。尽量确定这些社会群体属于哪个社会阶级,属于哪些年龄阶层。努力看到由他们的社会生活所决定的冲突和紧张关系。例如青年入协会有内部的阶级冲突,与成年人的紧张关系,与老师、市政府和宗教界之间的关系上也有问题。

在社会实践中,实际上所发生的一些事件,或对外部事件发生的一些实际上的反映,对于我们来说,是自发的社会测试。例如,发生在1961年到1966年的农业土地归并,被认为是对普洛

兹维农民生活和意识的方方面面的测试。

除了观察以外,我们还制造了一些测试环境,例如向年轻人放映电影《鲁莽行动》,向社会各阶层的人提出委员会的一项名为《普洛兹维的夏天》的计划。我们是这些社会群体行为的观察者,但有时候也顺势提供些信息,甚至在某些问题上充当顾问。除了我们制造的测试环境之外,根据我们在青年委员会取得的经验,我们认为干预应是必要的研究办法之一。因此,我们从主张干预的心理社会学那里学来了我们认为其精华的东西,即干预性研究的思想(*idée d'action-research*),但是要在临床医生—顾客这一框架之外,在学校的协议(*protocoles d'école*)之外进行这样的研究。我们的干预原则有如下述:

一、社会助产术原则。当我们认为所面对的形势孕育着变化和革新时,我们就会干预。

二、非定向原则。我们的干预应起到一种催化剂的作用,可以引发,但决不规定运动的规范和程序,可以帮助,但不能划定方向。

三、原始实验原则(测试环境或近似于实验的环境)。

四、心理社会学的苏格拉底原则(*principe de socratism*)。干预的目的是让有关方研究其主要问题。

五、对调查方和被调查方共同有利的原则(交流的道义原则)。

我们只是刚刚接触到干预性研究的可能性和困难。困难:青年委员会的活动虽然对市镇造成的不良影响不大,当地人也没有特别感到担心,但也还是让我们意识到,我们要负责任,所以行事还是要谨慎。可能性:我们曾考虑形成“社会学一般状态”(*Etats généraux sociologiques*)的可能性,让普洛兹维的群体和社会提出自己的希望和需求,并直接面对这些希望和需求。

尽管如此,要干预,就需要有一种干预的伦理学,对于作为研究对象的团体来说,这种伦理超出了即时效用的范围。应当考虑一种标准,目的不一定非要减少紧张的关系,非要符合一般的规则。总的原则是要符合发展的需要,当然,发展这个概念本身也要考虑和确定。

主观性和客观性

我们的方法适用于包容现象(观察),承认其能量(实践),在战略点上促其发生(干预),通过与个体的密切接触深入现象(采访),在行为、话语和事物中寻求答案。

上述每一条途径都从方法论上提出了根本性的问题,即研究人员和研究现场的关系问题。这不仅仅是主体和客体的关系问题。现场也是人文的。被调查者既是客体又是主体;只要一涉及人和人之间的关系,我们就不能回避主观上的联系。我们认为,最好的关系一方面是要超脱于作为客体的调查对象,要客观地对待这一客体对象;另一方面,与作为主体的调查对象要有感情上的参与和呼应。因为被调查的主体和作为调查对象的客体只是同一个人,所以我们自己必须变成两面人。

在我们的大部分活动中,缺乏情感的呼应是交流的严重障碍。为促进双方的感情交流,我们主要采用的办法是大家一起吃饭。

除了经常见面,促进感情交流以外,我们也深入普洛兹维的生活(入乡随俗,有时也参加劳动),这也是一种主观上的深入。与普洛兹维人同呼吸、共命运,不仅使我们与普洛兹维人合作,而且从某种意义上,我们也成了普洛兹维人(有一次我说过:普洛兹维是我的第三祖国)。主观上的认同感有一种真诚的促进作用,和精神上的认同感一样,这是很难解释清楚的事情。

将观察和参与区分开来,这在科学上是必不可少的,但这是一种精神上的区分,并不排除感情上的参与。然而,要参与,就要在保持距离和保持客观上作出更大的、经常性的努力。研究人员应该经常性地弄清楚自己的感觉,并对经验进行思考。

研究者不能回避内心的两重性,况且被调查者也应看得出来这一两重性。他经常带着个录音机,这是作为“学者”这个客观人物的标志;可是在日常的接触中,人家又觉得他也是个普通的人。他确实应该既是在现场实践的研究人员,又是与被研究对象打成一片的朋友。他应该是个和大家都一样的人,但同时他又掌握着神奇的知识(就像教士、医生、技术员一样)。调查的艺术就在于体会人物的双重内心,并且在工作中表现出来,就在于以辩证的方式使参与和客观化变得更加丰富。我们并没有说我们在这一点上是成功的,我们是说要努力在这一点上搞成功。因此,要用一个双重的“我”来回应被调查者所具有的主体和客体的双重性质。

从某一个侧面上来看,被调查者终究是一个客体:我们的研究从根本上来说,来源于我们不顾一切的求知欲望(当然,之所以有求知欲,是因为存在着更加深刻的其他欲望)。因此,对于别人讲给我们的心里话,我们要讲究伦理,替人家保密,而且在双方的交流上也应当有来有往,以抵消这种“不顾一切”的欲求。交流是我们关键的伦理价值,但我们对知识和对我们所研究的人的双重责任问题并不应因此而受到规约。

研究人员

进行标准调查时,人们注重的是如何提取材料的技术,但忘了这项工作也是要人来做的。在招收研究人员的时候,我们关注他们的技术职称,但我们更关注他们的个人品质。多维度的

研究方法要求我们对人类现象的方方面面都要有好奇心,要求我们具有多方面的能力。每个研究人员都应当在特定的领域内成为半个专家,但同时又都应当是多能的,因为每个人都要参与观察、采访和参加群体的活动。

年轻的研究人员过分地需要精神上的安全感,我们不得不努力克服他们的这种需求。他们总是等着有人给他们拿出工作的规划,等着有人事先作好安排;这样工作也许会枯燥些,但是要做什么和如何做都是明确规定好了的。你让他们发挥主动性,他们心里反而会感到没有底。你要他们关注事实,他们会觉得那是“印象主义”,你要他们关注思想,他们会觉得那是“写杂文”的做法。他们想不到,印象具有拾遗补缺的作用,认识也需要试探,也会犯错误,我们应当充分利用这些试探和错误,提出批评,我们能够包容错误,但不能清算之。当他们感觉到自己也全心全意地投身于工作之中时,他们才明白这种方法的意义。

奇怪的是,在年轻的研究人员当中,如果投身于社会学研究不是为了在意识上澄清一些问题,而是类似于皈依了某种宗教的话,那么充分发挥社会学研究能力的阻力,恰恰来自他们对社会学研究的志向。对这些人来说,要保持客观性,就必须克服罪恶的主观性。数学上的秩序和伟大的程序驱除了世界的紊乱和他们内心的紊乱。对主观性的不信任导致他们对自己的天分也不信任了。进入技术官僚主义的职业圈内,他们就会坚持在这条路上发展下去,被纳入合理化的秩序;有些人还会把这种秩序看成是世界的合理秩序,对此感到心安理得。

然而,我们认为还有一个广大的社会科学领域,在这一领域内,在智力劳动的合理化问题上,我们还只处在泰罗的阶段,个性的充分发挥只能有助于使科学变得更加严格。推理的严格比计算的严格更加重要。提出问题比问卷调查表更加重要。

当然,人要具备一定的心理条件,才能够充分发挥自己的个性,好比体育上所说的“状态”好不好,人的状态不好,工作的质量马上会下降。

在这样的工作方法中,艺术和个人情绪起着同样重要的作用。这样的方法和标准调查所采用的方法从根本上是相反的。但是方法上的不同还不仅限于此。决策和研究中心的技术官僚主义的发展,当然对标准调查是有利的,但是起限制性的决定作用也还来自等级制度;在这种制度中,只有领导人才能采取主动。事先制定的计划和问卷调查表是为了进行远距离控制而制定的框架,具体实施这一框架也要在遥控之下进行。方法所掩盖的,是权力问题。在此我们只想指出,在我们所倡导的方法中,必须在工作上实行一定的民主。让研究的负责人参与现场活动。只有负责人也来当研究人员时,研究人员才能够负起责任来。只有在现场来作决策,并对决策进行审查时,研究工作才能够逐渐地发展,也就是说,才能够摆脱抽象的计划。

调查的发展

研究是分阶段逐渐发展起来的,我们把每个阶段都称为一个运动。1965年搞过六次运动,每两次运动之间的间隔时间用于制定方法,或修订方法,研究收集到的材料,审查所使用的一些手段,对假设提出问题,制定下一次运动的战略,包括所要研究的领域和民众,需要搞清楚的问题。在每次运动当中,优先措施和紧急措施的制定,以及每天的工作方向的制定和调整都是通过我们在现场的亲身参与,通过研究组的会议,通过调查日记的交流以及我们自己的日记的形式来进行的。

根据每天进行的对证比较,对工作进行调整,不断地提出新的标准,纠正偏差,避免偏离主题。渐进式的调整和定位逐渐减

少了调查中的错误(但是,对新的接触和计划外的活动敞开门户的原则是贯彻始终的)。通过在战略上制定的并在战术上进行检查的一些重点进行集中精力式的调查,验证或撤消一些假设;检查所收集的材料是否与假设相符合,通过对证和比较(讨论、日记)来评价一个假设是否符合实际。总而言之,我们在思想和事实之间力图建立起尽可能紧密的辩证关系。我们最根本的心愿也许是:研究不是为了验证一种事先就有的思想,而是为了使思想由于实际而丰富起来,实际也由于思想而变得更加多彩。

概念的发展

以关键领域为中心的调查的发展,显然是与概念的发展联系在一起。

我们的起始概念与标准调查中所采用的概念(社会职业阶层、观点、态度)不一样。我们尽量根据社会质量和能量来确定我们的起始概念。例如,在我们对阶级现象的关注中,很明显地出现了关于市民的概念(构成城市化核心的市镇居民)和农民的概念;在我们对政治组织的研究中,很明显地出现了关于“红”与“白”的概念,关于市府、教堂、学校的概念。关于个人的概念只是作为一种结构概念而出现的,其原因我们下面再谈。从能量的观点来看,我们越来越意识到,现代化的变化导致普洛兹维的生活发生了多维度的变化,我们集中精力研究了使变化由深层浮向表面的断层和危机。概念的制定是和寻求意义的矛盾对立一同进行的。在这一点上,我们认为,整体是按照对立的观念分成极的,这是我们从黑格尔和马克思那里继承来的观念,这一观念很适合于社会变化的现象研究。可以根据调查所探测出的对立、冲突、危机来组成一组组相互对立的观念,再用这些观念来

指导调查。

在这一过程中会逐渐形成一系列既相互关联、又相互对立的观念,并寻求其共同的主干,这一又统一、又分裂的努力正是形成思想和现象之间的辩证关系的努力,是表示现象的意义的努力。

在概念体系和现象的不断的穿梭往来中,普洛兹维的个性问题不断地提了出来。

我们力图确定市镇环境的特殊性,也就是说,这个市镇有什么与别的地方不同的特点(其中也包括普洛兹维集体的认同感),确定市镇环境的个性,也就是说,这个市镇是怎样通过特殊的新陈代谢与一般现象联系在一起的。只有阐明了这两点,才能够搞清楚普洛兹维是个什么样的小宇宙,我们不是说这是一个大社会的小缩影,而是说一些带根本性的问题在小的范围内得到了集中的表现,危机越是发展到了顶点的时候,所反映的问题就越是带有根本性。从这种小宇宙的意义上说,普洛兹维社会的多样性为我们提供了一个特殊的研究场所。

因此,当我们不断地努力阐明一个社会的个性时,一方面我们是在不断地努力搞清楚这一社会有什么特点,而且这特点是如何新陈代谢的;另一方面,我们也是在不断地努力通过这个小宇宙来解读社会的大宇宙。从这种意义上,我们可以说,一项研究越是具有特殊性,就越是应当具有普遍性。

我们是在走向现代化的变化过程中进行研究的,而且研究的中心问题就是社会的变化,所以本地现象和总体现象之间的这种大小宇宙的联系,必然会在研究中反映出来。然而,所谓变化,正是总体社会的勃勃生气涌进了普洛兹维。普洛兹维的这个社会也正处在演变当中。因此,变化是个关键性的概念,既表达了普洛兹维的现实,又表达了现代世界的现实。

因此,我们不仅需要关于社会的总体上的概念,也需要总体上的演变的模式。我们需要的不是现代世界变化的简单而模糊的思想,而是已经构筑好的、已经分成体系的,而且必然是多维度的概念。这种指导研究并在研究中不断纠正、不断完善的世界观,我们是在《时代的精神》一书中开始制定的,对普洛兹维的研究又必然地使我们发展了这种世界观。

这种演化式的模式是法国社会的模式,但并不是从严格意义上来说的民族的模式,这是西方模式的法国版本,从更宽泛的意义上说,是技术文明、工业文明、资本主义文明、城市文明、市民文明、工薪文明、国家统治文明、消费社会文明的模式。我们必须将这些基本的方面联系起来,而不能像思想简单化的人那样将其中的大部分都排斥在外。

如果没有这个既复杂又联系多个维度的模式,我们就只能作人口调查,而且那些专家除了特殊的研究之外,精神生活中只有新闻式的思想,只有意识形态上老生常谈的那些东西,就连人口调查也做不好。这些正人君子像严格的海关官员一样,在大庭广众之下禁止节育药品进口,却又走私带进口岸,扼杀思想的新生。

为了将我们的演化式的模式联系起来,我们必须历史地看待普洛兹维的研究。我们查阅了普洛兹维的过去——在这一点上,历史研究对我们是非常有用的——但是更主要的是,在我们自己的研究当中,我们是相对于时间来看待空间的,我们是将所收集到的材料放在变化当中来看待的。

这样,我们制定了一系列现代性的指标,涉及方方面面,与传统相对应;尽可能使用两代人之间的对立变化的标志,利用现场的一些差别作为时间上的一些标志点,例如对于我来说,克尔芒吉(Kermenguy)是个落后的村子,克尔维努(Kervinou)是个

先进的村子,但这些村子都是一些过程的见证。发展的不平衡是一种时间和空间上的概念,可以将空间转换成时间,并将变化纳入空间之内考虑。

当我们集中精力阐明普洛兹维的个性的时候,我们正是处在时间和空间的交叉点上。我们尽力捕捉这个处在其自身变化中的、处在一般变化中的有限的社会,用微观的变化和宏观的变化相互映照。

最后,提出“普洛兹维是什么”的问题,就意味着“现代世界是什么”。我们竭力站在尽可能远的地方所提出的,正是这个双重的、我们认为不可避免的问题。

对于研究人员来说,研究现场困难重重。实际当中没有适宜于专门进行实验的条件。普洛兹维不是处在一个孤岛上,不管是从地理上来说还是从社会学上来说,普洛兹维都是一个与西方社会这块大陆相连的半岛。必须将研究的领域与整体联系起来,而不能将其分解成支离破碎的部分。

我们力图建立起一种充分使用人的智力的方法。在调查中,我们力图将研究人种志的办法和研究社会学的办法调和起来。在分析和归纳材料的过程中,我们力图使历史和社会研究一致起来。这次研究和其他的研究一样,我们没有照搬现成的社会科学的学科分类(农村社会学、城市社会学、心理社会学、休闲社会学、交流社会学,等等)。我们力图建立起对现象进行研究的方法,也就是说,把被研究的现象看作是正在变化中的复杂的整体,而且我们采用了多维度的人类社会学的研究方法。

在这样的研究方法中,灵活性和严格有可能发生冲突(但是,能说僵化是严格吗?),但我们更加重视的,是原始材料和经过加工的思想,而不是标准的社会学调查中那种半成品式的材料。

我们认为,越是经验性的研究,就越应当是自省性的。不过

我们知道,思想不会像海绵一样将现实都吸收干净的。思想和现实之间的战斗是所有的研究都要面对的战斗,而且研究工作永远不会使这场战斗停止。

3. 社会科学和广播电视中的采访

采访是以获得信息为目的的一种人与人之间的交流活动。

这种定义同样适用于主要在心理学中采用的科学采访和新闻采访,包括广播电台、电影和电视采访。但是信息的性质是不同的。社会科学中的信息要符合方法论的体系,要有假设和对假设的审查。在大众媒体当中,信息要符合新闻的体裁,通常还要以引人入胜为目的。科学采访的信息首先应该让研究小组的成员感兴趣,而大众媒体的采访信息首先应当让广大的公众感兴趣。因此,广播电台、电影和电视的采访是以获得对公众发布的信息或/和引人入胜的信息为目的的一种人与人之间的交流活动。

但是在采访中,除了信息以外还有别的东西,尽管采访从来都是以提供信息的方式出现的。这“别的东西”就是由交流本身所构成的心理和情感现象。这一现象能够干扰、违背、歪曲信息(由此才不断地针对采访的有效性和忠实性提出方法和技术上的问题)。相反,这一现象也可以导致信息的出现。它也可以导致信息的改变:我们在后面会看到,在医疗领域,某种类型的谈话具有释放的效果,甚至可以涤除人的罪恶感,在心理学上还会有治疗的作用。在广播电视领域,采访可以具有深刻的心理和情感效果,远远超过严格的传达信息的作用。但不管怎么说,单是“信息”这个词还不能完全表达采访的性质。

采访是一种以信息交流为方向的干预。但是,这种信息交

流过程有可能与采访的过程不一样,也不是采访的根本目的。与交流相联系的心理和情感过程有可能是最为重要的,在人文科学领域和大众媒体领域都是这样,尽管从形式上会有很大的差别。

因此,刚接触时不觉得,但采访的天地要比人们想象的要丰富和困难得多。

人文科学中的采访

人文科学中最先使用采访的是在美国,在心理治疗领域和心理技术领域。在这两个领域中,采访所要追寻的信息,都是与实际目的密切相联系的。在心理治疗领域,所收集的信息主要用来对被采访者进行治疗。而在心理技术领域,所收集到的信息主要为采访者所用。

随着舆论调查的出现和发展,以及后来社会心理学的出现和发展,采访变得越来越普遍。

采访的类型

在1940年到1945年期间,采访用得越来越广泛,越来越多。对采访所提出的要求也越来越明确,这就导致对采访的方法作了大量的改进。采访的发展也主要表现在两个方面。

一方面是粗放型的采访,用问卷调查表进行,适用于采用机械处理信息的研究项目。采访的对象主要是有代表性的抽样民众,采访的结果是得出统计数据。在广泛的民众当中进行舆论调查(社会阶层、年龄组、一个地区或一个城市的居民、全国人口)就属于这一类。一些大的商业公司或工业生产公司、政党、信息机构、政府都对这一类调查感兴趣。

另一方面是集约型的采访。这一类采访的目的是深化交流的内容。一些大的公司想了解消费者会有哪些下意识的举动, 并想以适当的刺激来满足其要求, 这种有明确动机的研究就属于这一类采访。年轻的社会心理学追求细化和深化的研究也属于这一类。在这一类研究中, 面对面的交谈是采访的主要形式, 发生了我们几乎可以称之为罗吉斯〔1〕革命的变化, 这也就是非导向性的采访在社会心理学领域的发展。

采访的这两种发展趋势是对立的。一方面是开放式的采访, 采访者甚至可以不提出任何问题, 另一方面是封闭式的采访, 可以使用问卷调查表, 被采访者只需回答“是”或“否”。开放式的采访得到的回答可以漫无边际、复杂、模棱两可; 封闭式的采访得到的回答明确、简单。开放式的采访谈话时间长, 必要时还要一谈再谈, 以达到足够的深度; 封闭式的采访以简单的一问一答就能结束。在开放式的采访中, 采访者和被采访者对采访的成败都事关重大, 采访的心理情感性质也事关重大; 而在封闭式的采访中, 重要的是回答, 而不是人。在开放式的采访中, 在对采访进行解释以及在结果的使用上会遇到很大的困难; 而在封闭式的采访中, 可以建立有代表性的样板, 并以统计的方式处理结果。

因此, 这是两种对立的采访方法。一种是深入的采访, 必要时还可以是非导向性的, 医疗领域都用这种方法, 而且是应用于对一些极端的或深入的病例进行研究, 而不是求得系列和平均数。开放式的采访要求被采访者积极参与, 所以在这种方式中, 采访的技巧是成功的因素, 有时还是一个关键性的因素。封闭

〔1〕 罗吉斯(Carl Rogers), 美国心理学家, 1902年生于芝加哥。在教育心理学、心理治疗领域都有突出的贡献。——译者注。

式的采访则通过预先制定好的问卷调查表进行,可以通过有代表性的样板,对大众进行调查。

这两种类型的采访也可以互相竞争,也就是说,研究者可以在两种类型的风险、两种类型的错误、两种类型的真理中选择其一,要么是采访的信息表面化(问卷调查表),要么是无法对采访的结果进行解释(深入交谈)。

但是,可以根据研究目的而选用适当的采访类型,也可以将两种类型组合起来用。进行深入的谈话,以准备制定问卷调查表,然后再按照舆论调查的方法,使用问卷调查表来采访;反过来也是一样,先用问卷调查表进行调查,选择好人员再进行深入交谈。

此外,还有一系列处在这两种极端的方法之间的其他方法,每种方法都有各自的问题和特有的效率。

例如下述类型的采访:

以治疗为特点的医疗谈话:将以治疗为目的的罗吉斯式的采访扩展到研究社会心理学的各种案例。

深入采访:所谓深入采访是一种框架,可以包括扩展到研究社会心理领域的非导向性谈话(罗吉斯),但并不仅限于非导向性的方法。深入采访用于寻找动机,但也可具有多种用途。

聚焦采访:先就某一确切的题目制定好假设,但调查人员在引导谈话时可以有很大的自由,以被调查者就谈话所提出的问题尽可能谈出自己的经验为目的。

自由回答式的采访:调查人员允许或有意使被采访人临场发挥,自由回答。

开放问题式的采访:问题是事先定好了的,并按严格的顺序提出。调查者的自由度很有限,但是被采访者在回答问题时却有非常大的自由。

预先规定答案的采访：各种可能的回答都已经预先制定好，被采访者可以从中自由选取答案。

封闭问题式的采访：采访时有问卷调查表，被采访者只能回答“是”或者“否”，“同意”或者“不同意”。

采访的困难

采访是社会心理学研究的基本工具，但是，这种工具在使用中会遇到在研究人和人的关系时所遇到的一切困难。为改进对采访结果的分析 and 采访的方法，人们已经做了大量的工作，将来也还会有大量的工作要做，不管是用问卷调查表所作的采访还是非导向性的采访。我们在此不研究由于类别的选择和编码所引出的问题，只关注与采访的结构有关的一些问题，只把采访看作是人与人之间的一种关系。最根本的问题是，采访是否有效，也就是说，对于所要了解的现实来说，采访的形式是否适当。衡量是否有效的最低标准是忠实程度，而忠实程度可以根据不同的调查者所取得的结果是否一致来核查。

显然，采访是以最丰富却又最可疑的材料——人讲的话——为基础的。人在采访中讲的事有可能隐瞒了什么，也有可能是虚构的。

封闭式的问题只有两种可能的回答供选择，令人不敢放开胆子胡说，只有接受预定的方案，由此得到的回答中可能包含着最大的错误。但在另一方面，在对答案的编码、解释和使用上，这种做法又提供了最大的保证。采用开放式的问题时，被采访人的回答是自发的，所以可以虚构，可以有真实的感觉，可以有丰富的含义（尤其是进行深入的分析时）；但是在这种情况下，调查者有可能犯最大的错误，这要看他能不能解读被采访者所提供的信息，看他能不能进行比较，总之，是要看他能不能将关于

人的原始材料变成科学的数据。

人们现在越来越清楚地看到,对于人在明确的意识当中不可能给予答复的问题,对于那些一般都会经过合理化处理的起辩解作用的答复,采用封闭式的问卷调查是愚蠢的。同样,在许多领域,采用事先制定好答案的问卷调查表也无法捕捉到深刻的动机。例如,对“你为什么去看电影”这个问题,利用下述的一些答案“娱乐”、“长见识”、“消磨晚上的时光”等等是无法捕捉到深刻的和真正的动机的。

另外,经验还表明,问题的提出方式对答复也有导向作用。一个表面上看来无所谓的词有可能改变被采访者的回答。我们还知道,问题的顺序、问题的数量都会对答复产生影响。

总之,采访中一切都依赖于采访者和被采访者之间的相互作用,在这一小小的、封闭的天地内,社会的、心理的和情感的巨大力量将会发生较量、冲突或者组合。

被采访者一方有可能表现出种种干扰因素:

对于事先制定好的问题,当涉及一些大的禁忌时,回答会趋向于虚构或(和)隐瞒;例如当涉及性、宗教、政治时。关于政治问题,答复时的疑虑大小要看国家的制度是否自由,或者被采访者的政治观点是否属于少数派,是否具有颠覆性质。除了禁忌以外,名誉、地位上的考虑也会歪曲对问题的答复。

对于观点和信仰的问题,问题越是深入人的动机,人的意识就会越弱。被采访者的动机通常是模糊不清的,要不然就是被一种合理化的体系严严实实地遮盖了起来。老实说,要想进入这一领域很难。你问被采访者为什么持某种观点,他只能把为回答问题而准备的那一套合理化的东西给你拿出来。

根据社会地位、历史、心理定式、气候和采访的性质不同,被采访者对采访的反应会有很大的差别,大致会有如下几种:

抑制。表现为纯粹的卡壳或回避(顾左右而言他)。

胆怯或谨慎。导致被采访者只给予礼节性的答复,这要看被采访者认为采访者会喜欢什么样的答复。胆怯和谨慎还表现为回答“是”多于“否”的趋势,采访者提出数字百分比供选择时,被采访者趋向于选择中间的数字(谨慎)。

注意或不注意的机制(在事先制定好的答案中,被采访者有选择最前边和最后边的答案的趋势)。

使自己的观点合理化的各种趋势,也就是给自己的观点找出表面上的理由,使自己的观点表面上合法化,而这种表面上的理由和合法化却掩盖着其真正的性质。这种合理化的愿望是“真诚”的。

表现欲。表现欲会十分真诚地(到底什么叫真诚?)导致虚构和演戏。

当然还会有一些基本的趋势,那就是保护自己(你不是来打听事吗,我就为你的好奇心杜撰出一个人物来)。

来自采访者的干扰因素首先是被采访者所看到的采访者的外观。被采访者必须感觉到他与采访者的距离不远不近,还应感觉到与采访者的投射和认同关系也达到最佳程度。采访者的形象应当热情,使人有安全感。通常,女性的采访者比男性的采访者能够更好地与被采访者交流。作为现代城市的采访者(衣着整洁,有礼貌,但又不能过分地讲究,过分地高雅),不可能有什么普遍的模式。另外,采访者首先应对自己具有很好的自我批评式的控制。我们发现,采访者的观点和预测会下意识地影响被采访者对问题的回答。采访者在采访过程中的态度、反应,即使是令人难以察觉的态度和反应,都会产生影响。采访者还应当对交流、对别人表现出很大的兴趣。只是做出对人有好感的样子还是不够的,要有发自内心的感觉才行。

最后,我们看到,被采访者本人在采访中的重要性越大——你越想让交流深入下去,被采访者的重要性就越大——那么采访者本人的重要性也就越大。

采访者应有过人的天分,既能够保持客观性,又能够从主观上参与。这就意味着,采访者从精神和智力上都应当胜人一筹,采访者应当像个神父一样,担当起在现代生活中听人忏悔的角色。

但是在这一点上,我们遇到了人文科学体系中现在还无法解决的困难(治疗心理学除外)。一般来说,采访是下等的工作,是那些没有事的或生活困难的妇女挣点钱补贴家用的工作,是未来的研究人员的一个过渡阶段,是研究组的领导们推给下边人干的下等工作。

我们寻求尽可能丰富的研究方法,所以才优先采用深入交谈式的采访,也就是说,技术上的措施和方法上的规则要让位于纯粹的人的因素,采访是一门艺术,要求采访者敏锐,有同情心。人的因素在采访方法中先是被技术统计的趋势所取代,在对采访方法进行批评分析之后,其优势重又显现了出来。

采访本身就能引发被采访者强大的自卫体系(因为采访本身就是撞入人的内心,被采访者会把这种举动看成是对他的伤害和侵犯),但是同时,采访所调动的,是人所具有的强大的表达需要。罗吉斯天才而又幼稚的发明就在于,用被采访者本身的表达需要来破除其自卫的体系。

非导向性采访

最先由罗吉斯在心理治疗中采用的非导向性交谈法,后来的使用范围扩大到了心理社会学领域。这种交谈法的目的首先是让被采访者将其感觉表现出来。非导向性的交谈并不是没有

目的的自由交谈,它要求采访者有很强的自律能力,不评论,不干预,要时时事事对被采访者表现出情感的同化。

罗吉斯的一个重要原则就是,我们有一种判断、评价、表示同意或表示不同意的倾向,而这种倾向是交流的最大障碍。相反,能够促进交流的,是具有同感的关注,或至少是让人觉得具有同感的关注(有时候这是一种幻觉),是深刻的理解。

因此,实际上“罗吉斯法”的基础就是表达的需要,在我们这个世界中,这是一种强烈的、无法得到满足的需要,许多人找不到人来倾听他们的诉说,找不到像天主教的牧师那样的人,只有少数人——那些患神经官能症的人——才能享受新的告解神父的服务,让心理分析医生听他们唠叨。

非导向性采访的好处不仅是获取信息,还有以下几点:

首先是让被采访人讲话,而不是用事先制定好的一些问题来限制他。这是非导向性的“民主”牵制。

其次是疏通滞塞,释放情绪,能够帮助人更好地生活。

最后是能够有助于受访者自己阐明和意识到一些问题。

作为实践的采访

在非导向性的交谈中,采访对信息的收集是与人在总体上的、多维度的特点紧密联系在一起的,而且采访的成功有赖于人的这种特点的发挥。采访就是一种实践。

此外,非导向性的交谈是弗洛伊德交谈方法的稍显弱化的一种方法。弗洛伊德的交谈方法是以极端的非导向性为基础的,能引起强烈的心理情感过程,主要是情感转移,最后导致陶冶作用,即所谓心理疾患的治愈。因此,弗洛伊德模式在一切非导向性的社会展望研究中占有突出的地位。在一个交谈者的询问之下,我们对自我的寻求所能产生的神奇作用,在弗洛伊德的

研究中得到了最大程度的发挥。

弗洛伊德持不同意见的弟子们各以不同的方式改革了分析式的单独交谈。其中有几个人认为,实行分析式交谈的专家不应当再保持沉默和被动,而应当干预、鼓励,必要时甚至可以挑起话题。

在社会心理学当中,有人作为试验使用了挑起话题式的方法,尤其是在采访一些“重要人物”时,采访人员甚至可以与被采访者进行论战式的谈话。当被采访者很有自信心,又十分善于表达时,这样做显然是有效的(比如采访律师)。

也可以把投射式的测验方法与采访合并起来使用。在采访中可以提起一些想象的情景,提示性地将故事开个头,目的仍然是使心理情感的意识流超越心理上的防卫系统。

一切深入的采访,不管是非导向性的采访、挑起话题式的采访还是投射式的采访,都能导致心理情感能量的释放,表现为在沟通中产生的信息流,其中想象的成分和现实的成分可以密切地交织在一起。因为当被采访者介绍他自己时,他所讲的话中有的实际情况,有的他自以为是实际情况(几乎人人都有模仿另一个自我的强烈愿望),有的他希望是实际情况。被采访者所提供的信息有可能是真心话和假话的混合。关于真实性的问题在这一点上再次提了出来,不过,问题是在完整的人这一水平上提出来的。

电视广播和电影的采访

采访是作为一种信息方式出现在报界的。我们来看一看采访的历史,来看一看这种信息方式是如何从报界传到广播,从广播到电视,又从电视到电影界的。者看这一过程应当是很有好

处的。

我们要指出的是,在开始时,采访是从某个个人那里获取信息的手段,与公开的“声明”不同,公开的声明是通过报纸或广播单方面地对公众讲的话,而采访所寻求的是与个人的交流。

采访的兴起是与群众文化的发展联系在一起。为了促进与公众的接触,为了使公众感兴趣,即所谓的“感动人”,并在更加广泛的范围内使问题个性化,因此,采访慢慢发展成一种个性化的信息手段,在大众媒体中起主导作用。一开始是在发生重要事件时,在飞机起飞降落时采访政界的要人,也去询问那些万众瞩目的明星,包括体育明星、电影明星,采访这些人的目的是为了加强与他们的直接接触,不仅是在发生重要事件时通过采访来了解他们的意见,了解他们公开的生活,而且也要了解与他们有关的大小事。

同时,采访也向着相反的方向发展了,用采访来了解大街上的人,那些偶然遇到的无名的路人,向他们提出恰到好处的问題。在与街头陌生人的采访关系中,出现了一种布莱希特式的趋势,让观众或听众在心目中与日常生活保持一定的距离。

但是,不管是要评断日常生活,还是要让明星们评论生活,以指导平民百姓,采访的最新趋势是向被采访的对象提出私人问题。为此,不管是寻找轶闻趣事,还是想真正进行对话,采访的形式都变得越来越家常化,越亲切。

最后,我们还可以指出一点,那就是极端的采访形式:提出一个题目,由几个人来共同讨论。这是一种由几个人参加的采访,由一个人牵头或控制,目的是提出一种辩论的模式,通过相反意见的冲突,使真理得以形成。在这种情况下,采访是以几个人的对话为基础的。

引人入胜的采访

和在社会心理学中一样,采访的正式任务是收集信息;也如在社会心理学中一样,有时它能让人释放出巨大的情感能量。但是在社会心理学中,情感能量用以深化信息或(和)帮助有关人更好地生活,广播电视或电影采访中的情感能量被捕捉到之后,再由观众根据自己的经验去理解(投射),使观众在获得信息的同时受到感动。

这是人文科学中所使用的采访和广播电视界所使用的采访之间最大的不同:人文科学中的采访不是公开的,甚至是保密的,如果有感情的表露,那也只是表露给调查者,只供调查者使用的;而广播电视界的采访是面向公众的,是现代广播电视论坛上的一种信息交流方式。

但是,我们下面将会看到,社会心理学采访和广播电视采访的最大不同也可以成为这两者之间最接近的地方,因为正是在这一点上,两种采访的特点都表现得最为强烈。在社会心理学中,有代表性的样板已经丧失了一切意义,正是在这一点上,这两种方式的采访变得最为接近。因为社会心理学采访和大众媒体采访之间的第二个区别是,社会心理学的采访十分关注方法和技术的准备,并力求采访的对象能够代表一定的人口。大众媒体的采访是一种艺术,没有任何规则,但其中的高手是艺术家;大众媒体的采访所寻求的代表性是一种伪代表性。比如在街头采访中,要根据年龄、职业、观点进行取样调查,但所寻求的,是采访对象的多样、别致,而不是严格的选择,是照顾到一些大的思想类别,而不是收集那些不入流的非正统的思想观点。

而且我们不应忘记的是,政治或经济压力限制了采访的领域和自由。人文科学中的采访领域是受到限制的,而在大众媒体中,人们在讲话时所受到的限制和禁忌也限制了采访的领域

(限制的大小因国家和涉及到的问题的不同而不同)。

因此,大众媒体和社会心理学的一般采访在各个方面都不同。大众媒体的采访所追求的是别致、有趣、引人入胜,而不太关心收集到的信息是否属于有效信息。社会心理学的采访追求的是信息的忠实,并以一定的方法为基础。然而,当两种方式的采访深入下去时,会不谋而合。

采访的类型

我们并不想把各种类型的采访都完整地列举出来,只想根据其交流程度,将采访分为四种类型:

第一,礼仪式的采访。其目的是为了取得某人所讲的某一句话,而这句话的重要意义只在于是某人在某种场合下所讲的。典型的例子是体育赛场上的某个冠军所说的“我很高兴取得了胜利”。礼仪式的采访是重要事件、仪式、官方会见的标志。其真正的目的是让人们听到某人的声音,是通过某人的音像对某事进行证实(电视、电影记录片),披露某事并对其进行主观上的宣传。在礼仪式的采访中,人讲的话本身就是“礼仪式”的,是为了完成某种仪式。但有时候礼仪也会为某种出乎意料的事,被突然撞入生活的蛮力所搅扰:一道目光、一句话、一声惊叫暴露出与所作出的姿态相反的真实感情。采访有一系列的艺术,力图捕捉由仪式所掩盖的生活——或者打破仪式。

第二,轶闻采访。许多对明星的采访——可以说是绝大部分采访——都是一些没有意义的、愚蠢的、讨好人的谈话,采访者通过这样的谈话来打听一些轶闻趣事,提出的问题要么是旅途中遇到什么事,要么是将来的打算,采访者和被采访者所讲的话都不会对自己有什么牵连。这种采访是属于虚张声势式的。

第三,对话式的采访。在某些情况下,采访变成了对话。这

种对话不仅仅是场面上的交谈,而且是一种共同的寻求,是采访者和被采访者共同合作,谋求得出或者是与被采访者个人有关的,或者是与某个问题有关的真实情况。广播电视中开始出现人们的对话。过了很长时间,人们才能自如地面对着话筒和摄像机侃侃而谈。

第四,新式的忏悔。采访者不再面对着被采访者,被采访者也不再关注表面上的自己,而是有意无意地深入自己的内心。在这一点上是和社会心理学的深入采访一样的。深入内心式的采访也有两重性;一切忏悔都可以被看作是一种心灵的脱衣舞,挑逗观众的心理欲望,也就是说,可以成为一种以哗众取宠为目的的操纵。但是同时,一切忏悔都会比日常生活中人与人之间那种表面化的、可怜的关系更加深刻,即使在电影中,最终构成“纪实电影”的灵魂的,也是这种忏悔(详见《夏天记事》、《媚人的五月》以及《希特勒?不认识!》)。

被采访者

被采访者可以是某个明星,也可以是大街上的陌生人,但也可以是简单意义上的别人。

明星或“万众瞩目的名人”是最糟的、也是最好的被采访者。之所以最糟,是因为他们具有极好的自卫体系,作为名人、政治家、上流社会的人、电影明星、作家等等,他们要不断地出头露面。从这种意义上说,名人在被采访时仍然在扮演着某种角色,尤其是当他们知道公众希望他们具有什么样的形象时。之所以最好,是因为名人、演员、作家同时又是一些喜欢暴露自己的人,是具有自恋倾向的人,他们喜欢谈论自己,所以就有可能谈得很深刻。尤其是作家,有时能使采访非常成功,其中有些人在采访中真的很投入,真想努力展示自己。

对街头采访的陌生人,我们一般所期待的,或者我们一般所记住的,只是他们对一些热点问题的反应。这是一种闪电式的采访,目的是收集千奇百怪的街头舆论。

所谓“别人”,就是被采访者,是作为我们所要了解的一个人来看待的,而不是作为某个职业、某个阶级、某个年龄段的代表。与此相对应的,显然是深入式的采访。我们之所以选中某人作为“别人”,是因为他以特别强烈的方式经历过某种事(如某一集中营的生还者),但也可以是一个家庭主妇,你要问她什么叫幸福……

采访者

人文科学中的采访是完全指向被采访者的,而广播电视中的采访者也可以成为明星,甚至成为采访的明星。不管怎么说,采访记者在美国的待遇很好。采访中的高手是真正的艺术家,而且也像艺术家一样很受欢迎,很难得。他们应当具有使人动情的天分,能够激起被采访者和公众的同情心。他们本身就是明星。与社会科学的采访者所不同的是,广播电视的采访者不用对采访类型进行硬性的分类,因此他们的采访是自发的,有时是非导向性的,有时又故意挑起话题,或者采用论战的方式。某些采访(尤其是忏悔式的采访)要求采访者主要是听,而其他形式的采访则要求提出问题。

通常,在采访重要人物时,最好的做法是将各种方法配合起来使用,或者是交替着使用提出问题、论战和只听不干预的做法。的确,有的时候需要中止对方的演戏,打破他的假面具,强迫他放弃保留和防御,有时候又相反,需要让对方讲话,不作干预。一个全面的采访者会采用多种方法,既能挑起话题,又能通过静静的倾听来让对方讲下去。这样,全面的采访者实际上是

一个真正的对话者。我们可以提出的问题是,到目前为止,社会科学中是不是还没有这种对话的模式(挑起话题,通过静静的倾听来让对方讲下去)。

话筒和摄像机现象

社会科学的采访有时候把话筒作为工具来使用。深入式的采访一般是用录音机把谈话记录下来的。我们可以注意到,话筒的抑制作用和促进表现作用是同样的,也就是说,话筒能够提高人对采访的心理防备趋势(因为对着话筒讲话,就意味着对着一件能将你的话记录下来的机器讲话,你讲的话已经不是空口无凭的了),但也能够增加人的表现欲望,增加人要把话说给世人听的趋势。电台的话筒也起着这样的双重作用,也就是说,如果气氛好,如果采访者能取得被采访者的信任,就能够把人的表达需要调动起来。用尼采的话说,广播电视和电影的话筒所录下的语音材料是“给所有人用的,但其实任何人也不会去用它”。从某种意义上来说,我们也可以说话筒是一支钢笔:话筒不仅仅是一个用来听的工具,也是不会写文章的人手中的一件工具,不会写文章的人可以用话筒这个工具来讲述自己。听到这个故事的,首先是采访者,其次是别人,别人不会引起讲述者的惴惴不安,因为别人是融汇在无名无姓、让人无法确定的“公众”当中的人。

在电视和电影采访中,除了话筒之外,还有摄像机。我们前边说过话筒是一支钢笔,我们也可以说摄像机是一只耳朵,可以让世人(观众)既听见我们的声音,又看到我们的形象。但是,摄像机也是一只眼睛,甚至是人的一道目光,我们还不太了解这目光的性质,但其强度毫无疑问是神奇的。正如话筒一样,摄像机能增加人的抑制心理,但同时也能提高人的表现欲望,具有潜在的“神力”,能“督促”被采访者讲真话。具体表现可能像是在演

戏,因为只有当人们处在真理的边缘,感到头晕目眩时,才会开始不顾一切地虚构故事。

因此,由于有了话筒和摄像机,电视和电影这一虚假的或想象的宣传王国才拥有了比日常生活中更加丰富的宣传的可能性。

广播电视或电影的话筒和摄像机本身已经包含有公众,实况转播采访的最大特点就是,采访中所释放出的情感能量并不能在两个人的单独交谈中化解,而是要通过公众传达向每一个听众或观众。

或者,采访中信息的交流是被作为演出来看待的,也就是说,指导采访的过程就像是指导虚构的电影一样,采访变成了美学的激情,真实的内容却丢失了,情感的能量变成了在观看一场美丽而有意思的演出之后的自满自足。

或者,采访中交流的信息遭到拒绝,而且观众会提出拒绝的理由:“那是假的!”“那是做过手脚的!”“那是吹牛!”也就是说,观众会以为,你是在把想象的东西当作真实的东西给他看。我们不能够凭想象来确定公众是否真诚。

或者,有人从采访交流的信息中看到了自己的境遇,觉得自己不那么孤独了,于是采访的交流过程具有了释放作用。对于发现了“别人原来也不过如此”的人来说,采访的交流则具有披露作用。

事实上,在我们的社会中,深入采访的信息交流或者会因为追求观众美学而失去了活力,或者会被当作欺骗,因而被观众拒绝。能够导致新的理解的,是极少数情况。

一定的交流政策中的采访

礼仪式采访和轶闻采访在大众媒体领域总体上是成功的,而深入采访对人的挖掘则是失败的(尽管通常在对观众的宣传

上能获得成功),这一切都值得我们对交流政策进行思考。

不管是人文科学中的采访还是大众媒体上的采访,只要脱离那些轻浮的话题,都能够让我们看到人的异乎寻常的交流需要。交流的方式越来越具有个体化的趋势,使每个人与对话者单独相对,也使每个人都愿意把他自以为是真实的内心披露给别人。这种趋势能够加强人们交流的需求吗?

但不管怎么说,从我们日常的交谈来看人与人之间的交流,情况是可悲的,各自讲的都是一些套话,时而互相礼貌地笑笑,也是虚情假意的,讲话时各说各话,时而进出点点可怜的火星。在日常生活中,交流的渠道被堵塞,变得萎缩了,所以像小说、电影这些想象的信息交流才受欢迎……但是,在交流贫乏的现代社会中(也许在古代社会更加贫乏,不过那时的人们相信与天交流或与超验的神交流),科学技术的文明提出了新的手段。社会心理学和大众媒体都以其各自的方式制定了交流的方法。我们可以试图将两个领域的成果综合起来,从中提取几条原则,作为我们的交流政策:

——寻求与别人进行深入的交流。

——寻求对话的态度。在广播和电视中有时采用这种态度的采访者,只是继承了挑起话题式的采访和非导向性采访的特点。采访者要挑起情景,以促进交流,要引导别人讲话,但条件是要能够听别人讲话。^{〔1〕}

——把作为观众的领会变成理解。观众可以在想象中很轻易地放弃以自我为中心的心理和以自己的民族或种族或团体为

〔1〕 把现代采访者的交流模式看成是多少继承了苏格拉底的交流方式,恐怕不会错。苏格拉底是古雅典政治集会广场上的辩论家,向人提出问题(挑起话题)并听人讲述其观点,寻求与人对话,使对方表现出下意识的真实思想(此即苏格拉底在辩论中常用的“助产术”)。

中心的心理：这时候，他可以带着爱慕的心情对流浪汉、对黑暗、对别人发生兴趣。但在实际生活当中，以自我为中心、以自己的民族或种族或团体为中心的心理以及其他褊狭的心理又会占上风。在电视或电影的想象和真实之间，难道没有可供采访的机会？如果这时的采访既能保持客观，又能保持主观，便能很好地起到交流的作用了。

保持客观：是指让观众对自己保持客观，也就是说对自己保持距离，冷静地看待自己，以对自己进行分析，甚至自我批评。

保持主观：我们有一种把别人看作是客体的倾向，可是采访不断地在意识和感情上把别人作为一种主观上的存在而展现在我们面前。

另外，在富有成果的对话中，外人能变成另一个自我；作为外人的另一个自我能还原成我；我能变成陌生的外人。与别人的辩证的关系正是由这样多重的、矛盾的过程编织而成的，只有通过自我与自我的交流、与别人的交流才是可能的。录像和屏幕上的形象就是用来在我们心中产生这样的辩证关系的，我们只不过还处在通过影像进行远距离交流的初级阶段。

——使民主具有新的存在意义。具有非导向性趋势的社会心理学（在这一点上，我们应当将主张非导向性的各个领域联系起来，建立一种非导向性的理论，乔治·拉帕萨德所努力做的，正是这一类的工作）本身就有一种从字面意义上讲的民主原则，而且远远超出了在今天已经显得过于狭窄的政治生活的范围：让人讲话。由于有了电视技术，我们第一次可以让一个陌生人，一个无名的陌生人站出来讲话，并且将他的话传达给成千上万的人。电视交流的政策就是要让某个个人、某个阶层、某个团体，甚至某个社会讲出内心深处话。在这一领域内，我们的研究工作甚至连头也还没有开呢。

社会学诊断

我在1956年至1960年间发表过几篇关于诊断的文章,有的偏重于政治,有的偏重于社会学。在此之后,在写作《时代的精神》时(1962年),逐渐形成了“面向研究对象的社会学”的思想。

1960年成立了“大众交流研究中心”,后来该中心变成了“跨学科研究中心”(1973年)。正是在成立“大众交流研究中心”时,在我的倡导下进行了“闪电式”的调查(enquête flash),调查的内容不仅涉及到新闻界如何以“轰动”的方式对待某些事件,也涉及到新闻界是如何通过处理事件而对事件的产生起推波助澜的作用,或者干脆就是通过报道而推出事件的。

为此,当时进行了一系列的闪电式调查,但发表的只是其中的一部分。〔1〕

〔1〕 维奥莱特·莫兰(Violette Morin):《法国的新闻界和英国王室家族一个婴儿的诞生》,见于“大众交流研究中心”(CECMAS)发表的《新闻界的两次“闪电式”调查》(La presse française et la naissance d'un enfant royal à la cour d'Angleterre, in deux enquêtes flash sur la presse),巴黎,1960年。克洛德·弗莱尔、玛丽-克洛德·加尔戴尔、舒齐娜·海纳曼:《一个自行车赛车冠军之死》,见于《新闻界的两次“闪电式”调查》(Mort d'un champion cycliste, in deux enquêtes flash sur la presse),巴黎,1960年。维奥莱特·莫兰:《对新闻界的分析:赫鲁晓夫对法国的访问》(Une analyse de presse: le voyage de Khrouchtchev en France),见于 Communications 1, Paris, Le Seuil, 1961年。博诺·斯顿伯格-萨雷尔(Beno Sternberg - Sarel):《巴黎新闻界和第一次太空飞行》(La presse parisienne et le pre

《疯狂的民族之夜》(1963年)本来是由欧洲广播一台为其广播节目《喂,你好吗!》召集的一次理智的集会,后来却变成了一次野蛮的、具有破坏性的狂欢。《世界报》要求我分析一下这一奇怪的现象,于是我写了《喂,你好吗!》一文,成了一系列社会学诊断文章中的第一篇。

从1965年到1966年进行的关于普洛兹维的变化的研究,是一次个人的和集体的体验,许多想法都是从这次体验中萌生出来的:“面向研究对象的社会学”,社会诊断,以事件为中心的社会学,以研究现场的具体问题为主的社会学。

从那以后,从1967年一直到1973年,我一直致力于面向研究对象的社会学研究,其中很多研究都是简短的诊断分析(包括1969年的《奥尔良的传言》),而且有些也是对原则和解释系统本身的思考^[1]。当时福斯舒梅(Fos-sur-Mer)正在建设一个

(接上页注) muer vol dans le cosmos), 见于 Communications 1, Paris, Le Seuil, 1961年。维奥莱特·莫兰:《被巴黎新闻界捧上了天的加加林》(Gagarine sur la rose des vents de la presse parisienne), 见于 Communications 1, Paris, Le Seuil, 1961年。维奥莱特·莫兰:《仪式和人:伊迪丝·皮亚夫和让·科克托之死》(Des rites et des hommes; mort d'Edith Piaf et de Jean Cocteau), 见于 Communications 3, Paris, Le Seuil, 1964年。艾德加·莫兰:《全球性的电视悲剧:肯尼迪谋杀案》(Une télé-tragédie planétaire: l'assassinat du président Kennedy), 见于 Communications 3, Paris, Le Seuil, 1964年。贝尔纳·帕亚:《从法国新闻界来看格瓦拉之死》(La mort de Che Guévara à travers la presse française), 见于“大众交流研究中心”(CECMAS)1967年的工作文件。《托里—坎宁的黑海潮》(La marée noire du Torrey Canyon), 见于“大众交流研究中心”(CECMAS)1967年的工作文件。《小艾玛努埃尔·马利亚莱的谋杀》(L'assassinat du Petit Emmanuel Malliaret), 见于“大众交流研究中心”(CECMAS)1967年的工作文件。

[1] 贝尔纳·帕亚:《1968年5月事件的解释系统:研究总结》(Les systèmes d'explication de Mai 1968: bilan de l'étude), 见于“大众交流研究中心”(CECMAS)1969年的工作文件。艾德加·莫兰:《危机社会学》(Pour une sociologie de la crise), 见于 Communications 12, Paris, Le Seuil, 1968年。

大型的工业港口联合企业，针对这个联合企业的建设，我打算搞一次大规模的调查。我们预计会出现危机，而这些危机能暴露出这几十年的重大问题。社会问题诊断组设在福斯舒梅，由贝尔纳·帕亚领导，后来诊断组解散了。贝尔纳·帕亚完成了研究项目，与克洛德·费斯勒合作，写成《福斯舒梅的罪恶》一书。

后来，我的主要精力都放在了其他工作中(《方法论》)。但我还是作了一些以社会政治为主的诊断(1982年至1983年的

(接上页注) 贝尔纳·帕亚:《社会学诊断》(Pour un diagnostic sociologique), 见于“大众交流研究中心”(CECMAS)1970年的工作文件。菲利普·德弗朗斯(Philippe Defrance)、克洛德·费斯勒(Claude Fischler)、艾德加·莫兰、佩特洛西安:《星相术士的回归》(Le retour des astrologues), Club de l'Obs, 巴黎, 1971年, 1982年洛桑《人的纪元》丛书再版为《现代星相信仰》(La croyance astrologique moderne)。艾德加·莫兰、贝尔纳·帕亚:《城市环境中的趋势和反趋势, 福斯舒梅工业港口联合企业的设立》(Tendance et contre-tendance en milieu urbain, l'implantation du complexe industrialo-portuaire de Fos-sur-mer), 见于“大众交流研究中心”(CECMAS)1971年的油印本研究项目计划。尼古拉·博努阿、艾德加·莫兰、贝尔纳·帕亚:《成年妇女》(La femme majeure), 巴黎, Le Seuil, 1973年。尼古拉·博努阿、菲利普·德弗朗斯、克洛德·费斯勒、贝尔纳·帕亚:《以事件为中心的社会学研究两则: 布鲁艾—昂—阿杜阿和圣—洛朗—迪蓬事件》(Deux études de Sociologie événementielle: les affaires de Bruay-en-Ardois et de Saint-Laurent-du-Pont), 见于“大众交流研究中心”(CECMAS)1973年的油印本研究报告。贝尔纳·帕亚:《城市环境中的趋势和反趋势, 福斯舒梅工业港口联合企业的设立》, 见于“大众交流研究中心”(CECMAS)1973年的油印本研究报告。菲利普·德弗朗斯、伊莲娜·纳乌姆(Irène Nahoum):《城市环境中的趋势和反趋势, 福斯舒梅工业港口联合企业的设立: 城市问题》, DGRST 协定, 见于“大众交流研究中心”(CECMAS)1973年的油印本研究报告。贝尔纳·帕亚:《城市环境中的趋势和反趋势, 福斯舒梅工业港口联合企业的设立》, 研究报告卷1, 日内瓦, 1977年。克洛德·费斯勒、贝尔纳·帕亚:《城市环境中的趋势和反趋势, 福斯舒梅工业港口联合企业的设立》, 研究报告卷2, 干扰和危机, 1977年。

《粉红与黑》,1982年的《苏联的性质》),而且写了一篇论文,试图对世纪末作出总体上的诊断(《走出20世纪》)。

1959年:西方社会主义

欧洲的大不列颠工薪人员最多(占就业人口的90%),但投给工党的票却从来就不曾超过50%,因为半数的选民都站在保守党一边,很显然,近半数的工薪人员投了保守党的票。

我们不是要寻找目前工党失败的偶然原因,而是要搞清楚为什么工党的政策在工薪人员中不受欢迎(共产党和社会党在西方国家也不受欢迎)。是因为这些党左得还不够,或者革命得还不够?若是这样,那我们就更难理解为什么既不左,又不革命的保守党反而更得人心。

社会主义可以提出什么?

我们可以明显地看出来的,是社会主义失去了其生气,尤其是在经济稳定、福利发展、国际局势缓和的时期。因为保守党的政府完全有能力保证和平和福利。这样一来,左派的这两匹战马一倒下,剩下的还有什么呢?

国有化?很显然,国有化已经激不起工薪人员的热情了。对于他们来说,人人都有一份的社会和由老板当家的国家之间,国有化的官僚和私有化的官僚之间没有什么根本的区别。另外,他们也不会提出集体管理的问题;他们没有经历过社会主义运动,对这个问题没有准备,从能力、劳动分工和技术要求上,他们也觉得自己在管理上无法胜任。

在社会发展的现实阶段,工薪人员不会提出权力要求,他们

要求的是福利、平安、消费和享受。只要福利还在发展,只要Welfare State(福利国家)正在建立,只要和平看起来已经宣布,只要舆论自由得到了尊重,那么左派还有什么理由来充当反对派呢?除了国有化的思想之外,“社会主义”这个词已经找不到别的东西作为其象征了。

对于现代社会巨大的工薪阶层,社会主义什么也提不出来了,因为在现阶段,工薪阶层除了福利和和平之外,什么要求也没有。只有当保守党威胁到福利和平时,社会主义才能有效地将福利和和平作为自己的武器。不过,目前经济正在发展,目前的国际关系正在走向“和平共处”,所以社会主义只好等待经济危机或者国际关系危机,或者干脆等待对手政府自行衰退。

工薪人员从文化上趋于一致

但是,除了福利和和平之外,工薪阶层为什么没有其他的推动力量呢?我们可以提出以下几点理由。

第一,工薪阶层不构成一个一致的社会阶级:在白领(雇员、办公室工作人员)和体力劳动者之间存在着一种持续的心理对立。各种各样的“社会地位”和等级,使工薪人员看不到他们所遇到的问题具有统一性。自认为是“精英”(也就是说是保守派)的潮流不断地出现。然而,在大众媒体(报纸、广播、电视、电影、杂志等等)的影响下,工薪阶层从文化上正在迅速地趋于一致。但是,这种文化上的一致是脱离政治的一致:每个人只关心自己的私人生活、自己的舒适、自己的个性。

第二,文化上的趋同与总体上的社会学现象不谋而合。只要专制和贫穷的问题一消失,只要消费在各个经济领域发展起来,处在各个不同层次和各个不同发展阶段的巨大的工薪阶层

便深深地陷入了“消费生活”的问题之中：住房、周末、电视、出游、家庭生活和个人生活的组织，这都是切身的问题，而且问题的范围还在不断地发展（买一辆轻便摩托，又把轻便摩托换成小汽车，再把小汽车换成一般的汽车）。个人的需求不断地受到刺激，受到鼓励，永远处在半满足状态。

同时，以技术性越来越强、越来越官僚的形式提出的总体社会的问题则显得高不可攀，力所不能及了。在私人生活的微观社会问题和国家的宏观社会问题之间，媒介渐渐在分化、瓦解。个人只能向国家提出福利、经济增长和和平的要求，也就是说，个人只能要求国家保证其私人生活的基础，作为交换，个人把权力都交给了国家。我们所看到的是“放任自流，不加干涉”这种古老的自由形式的再生，但是现在，个人所放任和不干涉的，是国家。

消费人的面目

因此，对消费、私人生活、微观社会生活的问题，我们看得越来越清楚了。消费的加强不仅仅是技术进步的结果，而且，当劳动分工越来越细，越来越专业化、官僚化、工业化的时候，当个人无法通过劳动或者通过参与决定人类命运的集体活动而充分施展自己的时候，追求消费是其必然的出路。

因此，消费的人具有两面性，一面是正常的，一面是病态的。随着技术的发展，消费也得到发展，这是正常的。但如果人慢慢地只成了一个消费者，那就是病态的。消费需求的不断产生使得消费越来越具有了形象的特点。我们的消费品中，不仅有着越来越多的图像，也有着越来越多的表象：车身的外观、流线形、包装、颜色。

所有莫名其妙的不满足感、焦虑、对明天的恐惧、孤独都和消费有关。

到目前为止,任何社会党都没有对这一点发生过兴趣,即使有兴趣也恰恰是为了保护消费者的观点。因为这个问题不是从传统政治的角度,而是从文明的角度提出来的。它要求有一种新的政治,能够站在文明的重大问题的高度上来看待我们的社会。

社会主义在开始时曾经能够站在文明的高度上来看待社会,提出以合作和兄弟情谊的文明来反对剥削和利润的文明。但是今天,社会主义还没有明白的是,一个新的文明现象出现了,那就是具有消费性质的私人生活。我们要找出解决这个问题方法。

讲求舒适的文明的空虚

要解决这个问题本来就很困难,更何况作为消费者的人还没有意识到问题的存在。他们以为自己是在努力满足自己的需要,而且也真的得到了满足。他们不知道,在自以为得到满足的同时,他们绕过了自己的不满足感。只有一些心存苦涩的批评家,只有美国的一些作家和电影家开始披露讲求舒适的文明所掩盖的可怕的空虚、孤独、绝望。

然而,如果发达的社会继续向着繁荣发展,就会越来越多地出现合理化生存的不合理性,就会缺乏与别人的真正交流,缺乏创造性的成就,生活就会渐渐萎缩,在充满物体和表象的世界上,人会异化。年轻人的情绪危机,知识分子的存在磨难(有时甚至是可笑的磨难)是危机的征候,这危机早晚有一天会爆发出来。

但是,我们的社会一定要深刻地经历这一福利文明;福利文明必须真的成为物质丰富的文明,我们才能批评它,超越它。

1961年：福利问题

福利成了当代社会的一种基本价值。不管是什么样的政治制度,不管经济发展状况如何,即使福利不是眼前的目的,比如在苏联,也是向人们保证到时候会实现的目标,也是向所有人许下的诺言。

福利国家有一种明确的模式,那就是全社会致力于社会成员的福利。但是,这种模式是隐含在现代所有的经济、社会和政治计划中的。为了达到福利国家的目标,需要付出艰苦和努力时,这代价是可以接受的。当然,福利并不是唯一的价值。民事和宗教的机构还提出了其他目标:自由、共同体、信仰,等等。但是,福利是现代社会在发展过程中自然而然地分泌出的一种价值。

于是问题便提了出来:福利是什么?这个概念显得那么明显,人们都不屑于再分析它。

第一,首先必须对福利的历史生成进行分析。福利不是从一种可靠的意识形态传统中产生的。经典的哲学家和思想家在对社会进行思考时,并没有把福利作为社会秩序的目的或个人的理想提出来。

我们认为,到了20世纪,才出现了福利的意识形态最初的基础,一方面,英国的社会思想(福利之所以写进了美国的宪法,也许可以由此得到解释)和实用主义哲学,另一方面,对贫穷的思考,贫穷的哲学(蒲鲁东),从两方面促成了这种意识形态的出现。于是,福利成了资产阶级和无产阶级共同的价值。资产阶级社会以福利为理想,工人运动也提出了福利的要求。正如美国的新政主义和后新政主义观念一样,这两种潮流无疑在“福利国家”这个目标上合二而一了。

第二,另一种分析也是显而易见的。作为新生事物的,并不是大家共同追求福利,而是福利本身成了生活的基础。19世纪以前的统治阶级不知道现代的福利。那时的统治阶级要么生活奢侈,花天酒地,纸醉金迷,要么积累家财,艰苦奋斗,马革裹尸。福利有别于腐化的享乐主义和严谨的理想主义。16世纪“清教徒式的资产阶级”没有宣称要追求福利。但是毫无疑问,福利是在资产阶级社会,在中产阶级中发展起来的,就是方便、舒服的意思。但是,随着工业经济所产生的消费品和日用品的出现,福利的概念变得越来越清楚了,而且越来越成为一种与住房、交通和现代娱乐相联系的生活方式。

因此,我们必须考虑构成福利的以下因素(可以补充和修改):

——通过使用省力或不用力的机器而取得的实用、方便(例如家用电器、汽车等等)。

——具有多种消费的可能性。

——娱乐和假期中的自由和便利。

——住房的“现代”舒适。

——通过心理上或实际上的“小玩艺儿”而得到的满足。

——不为节省或为后代投资所苦,亦不为奢侈的花费和浪费所苦的一种精神姿态。

第三,根据生活水平的不同、社会阶级的不同和国家的不同,人们对福利的观念也不同(有的地方,尼龙长筒袜和电动剃须刀是奢侈品,而有的地方这都是福利的一部分;家里的浴室和公寓的大小等等也是这样)。尽管有这些不同,我们能不能以实用、舒适和消费心理作为指导,提出一种理想的“福利人”的类型,并与其他类型的人相对照:

——乞丐或流浪汉(我们不是把乞丐或流浪汉看作是沦于

贫困的人,而是看作拒绝资产阶级生活的人。详见韦克斯利亚研究)。

——“艺术家”。

——“对常规不满的年轻人”。

——“享乐分子”。

——“清教徒”。

第四,福利在质和量上的变化。当某些物品从奢侈品变成了福利品时,多余的东西就会变成日常的需要。因此,福利文明会创造需求,在一定程度上,某些需求是完全自然的,因此也是完全必要的(煤气、电、床,等等)。工业和技术发展会不断地创造一些新的需求,也就是改变和扩展福利的概念。福利的变化主要是由于量的增加,而不是由于质的变化。然而,我们可以认为以下几点有可能导致福利发生质的变化:

(1) 形象消费的发展(电影、电视、大的报章杂志)。由此才会有那些生活在安乐之中的、在清醒的状态中梦游的所谓“电视人”。

(2) 娱乐的发展。娱乐的发展实际上是一种私人生活观念的发展,其中的“情色”所占的比重更大。从这一点上来看,所谓的“福利国家”和“生活的情色化”之间难道没有间接的联系吗?

(3) 所谓的“饱和”问题:过分的福利会导致产生一种反向的潮流,我们可以从虚假的回归自然看到这种反潮流的迹象:步行、卫生制度、野营等等。我们可以看到的,正是太讲究干净的人要回归不干不净,太有钱的人要低消费,如此等等。

另外,福利、耐用消费品正在向着“服务”发展,目前美国的发展方向好像就说明了这一发展的趋势,但这也提出了严重的工业转型的问题。

第五,技术文明和福利。福利是不是技术文明自然而然的产物呢?在工业发展中,除了福利之外,难道就没有别的可能性

吗？果真如此，难道不正是资产阶级的文明将技术导向了福利吗？总之，福利是“技术性”的呢，还是“资产阶级”性质的？照我们的看法，对这个问题的回答并不是二者必居其一的。现代福利的组成部分与技术文明分不开，但是福利深层次的内容是根据资产阶级的文化发展起来的，或者更准确地说，是根据小资产阶级的文化发展起来的。

第六，福利的哲学。在这些条件下，福利的人难道不正是技术纪元普遍的小资产阶级吗？福利国家难道不正是普遍化了的小资产阶级的社会理想吗？

这样一来，我们要采取什么样的态度呢？社会正在朝着福利的方向发展，我们不能够拒不承认这一确凿的事实，也就是说，我们不能够不承认我们的时代基本的社会学发展。然而，能不能将自身置于这一发展趋势之外呢？有哪些人“有意地”以另外的方式生活？我们要看每个人对福利作出什么样的反应。

除了每个人的个案之外，我们能不能提出社会集体除福利之外，还要追求其他的目的呢？这些其他的目的虽不能够取代福利，却能与福利共存，与福利相互作用。

(1) 这些目的有：被设想成友爱社会的共产主义，在这种社会中，人与人的关系体制也会产生变化。

(2) 宗教。

(3) 肯尼迪的“第二边境”以及——从更加普遍的意义上说——人类在科学所开拓的新领域内进行的冒险。

(4) 新的经济目的的可能性。^{〔1〕}

〔1〕 详见弗朗索瓦·佩鲁(François Perroux)的《经济与社会》(Economie et société)及皮埃尔·马赛(Pierre Massé)的《预测和展望》(Prévision et Prospective)(《展望》第4期)。

(5) 向“内心世界”的求索(发现和接受自我,心灵和情色)。

(6) 福利与幸福。福利和幸福两者之间是表面上的互补呢,还是深层次的对立?

(7) 福利与政治。对福利的政治应以历史、社会学、心理学和哲学的分析为基础。

这一政治应纳入现实过程的实际,并对等级分化问题表明自己的态度:

(1) 积累和消费的关系问题,因为这涉及即时福利(小福利)和将来福利(大福利)的关系,这就提出了这样一个问题:牺牲即时的福利是不是就等于牺牲了福利?因为福利本身就是一种“即时的”要求。牺牲即时福利是不是就等于为了福利的意识形态而牺牲了实际的福利?或者相反,这正是一种扼制福利需求所产生的巨大压力的手段?

(2) 高福利的社会能不能为低福利的社会而作出牺牲?

(3) 我们能不能把不同发展水平的国家的福利需求分成等级,如果能,那么最合适的等级是什么样的?

总而言之,我们要确定福利的地位:

(1) 在各种不同的形势中,福利在整体上占有什么样的地位:一是西方社会或工业发达的资本主义社会的福利,二是苏联和人民民主国家的福利,三是第三世界的福利。

(2) 在世界形势的背景中,福利占有什么样的地位。

我们应当思考世界规模的政治,而且在这一思考中所提出的,说到底福利的人类学课题。我们应当在多大的程度上限制社会向着福利普遍发展和推进?在多大程度上应当引导这种发展和推进?在多大程度上应当准备必要的“超越”?

照我们来看,人们正在自己的内心深处为这种超越做着准备。我们要意识到这一点,并找到新的方向。

1963年：喂，你好吗！

新青年阶级

青年作为一个年龄阶级出现在 20 世纪中叶，这无疑是充满了表演和想象的资本主义不断刺激的结果。是刺激，而不是创造。在东方国家和经济落后的国家，都有相类似的思想，好像这一现象服从的是时代的精神，而不是受民族的或经济上的特别因素所决定。尽管如此，这一现象在西方资本主义世界表现得最为充分，而且是通过大众媒体表现出来的。

当走向成年的仪式逐渐没落并消失，当从青年到成年的变化成了一种渐进的过程时，现在意义上的青年人出现了，并凝聚成一个阶级。在青年和成年两者之间，已经没有过去那样的断裂，从青年过渡到成年已经不像过去那样，意味着儿童的死亡和成年人的新生，取而代之的是复杂而模糊的过渡年龄，是一段生物、心理和社会的空间，促成了青年人作为一个年龄阶级的形成。

年龄阶级的组织决定了古代社会的结构，这一阶级在西方的历史社会中直到 20 世纪才消失。很奇怪的是，新的年龄阶级有在目前社会发展的前沿重新形成的趋势。成年人的一边是所谓的“青少年”，另一边则是正在形成的“老年”群体。人们正竭力使 50 岁以上的人不致成为废物。

青年人形成一个阶级不仅仅是为了取得经济上的公民资格。不管怎么说，这说明青年人的地位上升了。由此而形成了一种复杂的现象，对青年人的号召力越来越大（在这一点上，大众文化起了很大的作用，使儿童大量地、迅速地进入成人的世

界。其实现代成人的世界已经相当地儿童化了)。除了社会和心理上的号召力之外,还有情爱和性爱的号召力(大众文化所带来的性爱刺激越来越多,禁忌却不断地削弱,导致这种号召力不断加强)。因此,青少年阶级不是由淘气的孩子们构成的阶级,而是淘气的孩子们正在变成早熟的青年人。而这些青年人不仅能够消费音乐的节奏,也能够消费爱情这种第一号的商品价值和现代个人主义的最高价值,也能够消费爱情的行为。

新的阶级是在整个社会提高青年人的价值的气氛中形成的(最高的敬意:墨里斯·谢瓦利埃〔1〕是同时推出《噢,莱!莱!》和《给75岁的人们》这两首歌曲的);保持年轻成了老家伙们的莫大心愿。的确,从今往后,人们可以从身体和心态上保持年轻。这已经不仅仅是提高青年的价值了,而是要加强成年人青年化的神奇过程,在这个世界上,“永远年轻”〔2〕虽说还不是口号,但至少也是人们秘而不宣的希望,使成年和老头子们的心蠢蠢欲动了。

新的年龄阶级包括了各社会阶层的十几岁的孩子。和现代社会巨大的工薪阶层的形成一样,权力、财富、声望、社会地位的等级和差别,丝毫不能阻止人们在消费趣味和价值上的一致,大众文化就是一个最好的例子。

不过,新的年龄阶级并不是完全一致的。即使在这一阶级的英雄们身上,也有着复杂的,或者更准确地说是多重的面孔,从穿黑茄克衫、手拿自行车链子的青年人(家长和成年人心目中有犯罪倾向的痞子),到所谓“垮掉的一代”(beatnik)——那些与

〔1〕 墨里斯·谢瓦利埃(Maurice Chevalier, 1888—1972),法国著名歌星,后来又涉足影坛。——译者注

〔2〕 详见乔治·拉帕萨德(Georges Lapassade)的《进入生活》(L'entrée dans la vie)。

过去报纸上所说的“存在主义者”一脉相承的留胡子、有反叛精神的知识分子；从敢对数学老师破口大骂的十四五岁的学生，到很有男子汉气概的约翰尼(Johnny)。然而，我们还是可以从中看到某些共同点。

年龄阶级的凝聚点是：

——共同的衣着。随着想变年轻的老家伙们追赶潮流，青年人的衣着特点也是在不断变化的，先后招摇过的就有：牛仔裤、翻领运动衫、皮茄克和皮上衣、印花T恤、绣花衬衣。因此而形成了十几岁的青年人的衣着标准，并根据成年人所特有的大众化/贵族化的标准而迅速改变(与此相关的还有一种附带的辩证关系：成年人抄袭青年人的衣着模式，青年人又不断地要表示自己 and 这种抄袭阶级的不同)。

——某种类型的女性化妆(眼影、脸上的底色、不用口红)，某种类型的头饰，总之是一种与众不同的美丽和诱惑人的标准。青年人的财产：录音机、吉他——最好是电吉他——无线电收音机、各种玩艺儿、照片等等。

——以经常使用一些形容词为标准的共同的语言，常用的形容词如：“……极了”(terrible)、“帅”(senssas)，一种“伙伴”之间通用的语言，其中“伙伴”(copain)成了标志，成了通行的口令(我们本来就有一种互称“同志”、“兄弟”的愿望，只不过这种愿望的形式在这里被扭曲了)。

——年轻人表示一致的仪式，包括家庭舞会、音乐厅的演出以及大型集会等等。

——年轻人的英雄。年轻人中出现了偶像的崇拜。这种崇拜并不一定是关注别人的隐私。例如，西尔维和约翰尼之间到底是什么性质的关系，十几岁的青年人并不特别关心。当然，人们不希望异性的偶像与别人结婚或与别人的关系固定下来，但

人们并不是盯着他们的私生活不放。因此,这种崇拜更有理性,不像追捧明星那样将追捧的对象神化。但是这种崇拜在集会中就表现得热烈多了,比如在演唱会上,歌手与观众的关系变得狂热、痴迷。

青年人的歌曲“噢,莱! 莱!”

保罗·昂卡(Paul Anka)是加拿大和美国青少年的偶像,在讲述他的故事的电影《一个孤独男孩》中,我们看到青年歌星在巡回演出时,年轻的姑娘们像被魔鬼附身了一般喊叫、痴迷,甚至昏倒在地。这种热情和古代某些教派的仪式相仿,在现在的青年人中达到了痴迷的顶峰,让成年人看了感到害怕。成年人怕的是这种被摇摆舞的节奏所唤起的狂热,可他们忘记了,一声鼓响、一声口号也能在成年人中激起同样的热情。他们感到害怕的,是那种没有内容的激情。的确,有节奏的歌曲,摇摆舞的“噢,莱! 莱!”(Oh! yé - yé)所唤起的,是一种虚无的激昂。不过,让我们来更详细地分析一下吧。

实际上,与这种节奏,与这种节拍分明的音乐,与“噢,莱! 莱!”的叫喊相应的,是一种根本上的、几近于生理上的参与。我们的整个文明正在向着人与人之间的关系更加初级的、对于生命更加根本的东西回归,以抗衡抽象和人为的领域连续不断的扩大。在青年人中,这种回归表现得更加强烈,仅此而已。

另外,摇摆舞会,不管大型小型,专业非专业,是青年人表示一致的仪式,摇摆舞只不过是相互交流的一种媒介,是青年人表达激情、热爱自己的青春的一种形式。“噢,莱! 莱!”所表达的意义之一就是“我们年轻!”

另外,如果我们来看看歌词,我们从中能够发现大众文化的

基本主题。“噢,莱! 莱!”的歌词与爱情相关联:

和你在一起我觉得心情舒畅,

噢,莱! 莱!

佩图拉·克拉克(Petula Clark)的歌(《我觉得心情舒畅》)和丹尼·洛根(Dany Logan)的歌(《你们这些姑娘们》)中唱道:

是啊,亲爱的,不管怎么样我都爱你们,

噢,莱! 莱!

噢,噢,莱! 莱!

除此之外还有青年人特有的主题,比如男女互相打趣,以及对学校的回忆(《毕业歌》、《放学了》)。

当然,“噢,莱! 莱!”之类的歌从内容上与成年人的大众文化融合在一起,但我们不能将其特点消融掉。这一特点把我们导向一种纯粹的游戏、一种生活的结构、一种通过游戏的感觉,通过看热闹的乐趣来从根本上证实自己的生活。因为最高的价值就在于游戏本身,从这种意义上说,这种生活的结构可以是虚无主义的。这种游戏具有双重性。一方面,游戏是向着消费虚无主义的平静的形式开放的,即所谓享乐的个人主义,因此,从这一点上说,游戏又使我们回到了成年人的大众文化,而且从更广泛的意义上说是回到了目前的资产阶级的文明当中。另一方面,“噢,莱! 莱!”之类的歌也是一种激励人不参与成人世界的因素,因为成人的世界让人感觉到的,是官僚的厌烦、重复、谎言、死亡。对于年轻人内心深处的憧憬来说,成人的世界是使人沮丧的世界,清醒的青年人(并不是所有的青年人都具有这样的清醒)从成年人的生活中所看到的,只有失败:

我知道生活是短暂的,

我已经都领略过。

(弗朗索瓦·哈迪:《像许多别人一样》)

“噢,莱! 莱!”之类的歌中所包含的激情有可能萌发阿飞们的愤怒和垮掉的一代人对社会的孤独的拒绝,但也有可能起到一种纯化的作用,为青年人过渡到循规蹈矩、安居乐业、结婚享乐的生活作好准备。因为在“噢,莱! 莱!”之类的歌中,“消费的虚无主义”和“消耗的虚无主义”还没有分别开来。大众文化的内容和“内容虚无”在“噢,莱! 莱!”之类的歌中是并列的,甚至是混合在一起的。“噢,莱! 莱!”之类的歌有点像查拉〔1〕的达达派的反叛,但也像老年人的痴言呆语。这种矛盾,或者说这种混杂,非常符合青年人的特点,青年时期正是为向成年过渡而做准备的时期,但同时也是拒绝接受成年状态的时期,是具有明显的双重价值的时期,包含着青年人对社会价值可能的反叛和可能的归顺。

因此,我们应当看到“噢,莱! 莱!”之类的歌所具有的多重的意义,同时想到,最终起主导作用的意义也不会化简成这种双重的价值。的确,我认为“噢,莱! 莱!”之类的歌所唤起的痴迷和愿望就是享乐。以各种各样的形式所表现出的享乐包括了(并且也都倾注在)资产阶级个人主义的享乐:在太阳之下有自己的安居之地,有自己的财产和地产,总之是消费的享乐。但是,消费的深化和加强就是消耗。

大家都是伙伴

新的青年阶级像是整个社会的一个缩影,其本身已经包含着正在发展中的文明的价值:消费,享乐;也为这一文明带来其自有的价值:青年。

〔1〕查拉(Samy Rosenstock Tzara, 1896—1963),罗马尼亚裔的法国作家、“达达”派的创始人之一。——译者注

然而,正像整个社会一样,这个阶级趋向于将自己局限在一个封闭的小社会中。这个阶级的行为并不是咄咄逼人的(正是这一点表明了大众文化的烙印)。这一阶级愿意表明自己的与众不同,也许这只是一种幻想,但是由“伙伴们”所组成的天地是一个“我们年轻人,跟你们这些老家伙不一样”的天地,好像青春本身就是一种持久的、不可剥夺的品质,好像他们的问题不是早晚有一天也会变老。

但是,我们不要从表面上来看待这一问题。由“我们年轻”的欢乐所掩盖的,是一种压抑,而不是愚蠢的天真。这种欢乐所表现出的,正是害怕自己变老的焦虑,焦虑越深,所以压抑才越重。因为,越想年轻,就越怕变老。同样,视他人皆为伙伴的做法,也就是说对生活中不愉快的方面视而不见的做法所反映的,难道不正是一种愚蠢的轻浮,或是人们与无情的严肃,与人和会真正的冲突和悲剧争夺时间的愿望吗?

人们觉得对整体的评判是困难的。之所以困难,是因为跳摇摆舞的大型集会并不像表面上看到的那么简单,这一现象涉及年龄阶级的形成,涉及这一阶级与整个社会千丝万缕的联系。为了明白这一点,必须系统地理解正在发展中的整个文明,这就要求我们努力改变调查和思考中的陈词滥调。

之所以困难,还因为成年人的感觉,包括家长和教师,从一开始就被歪曲了。看到本应该是无害和天真的青少年中出现了一种原始的、短暂的、甚至只不过是陌生的力量,成年人也会感到吃惊。

成年人应当进行自我批评,我甚至觉得他们应当对自己的态度进行超级的批评。不管怎么说,他们的态度中掺杂着过多的自圆其说的成分。不应当挖苦、抱怨,不应当怜悯、忧愁,或者反过来,只抱着看热闹的心理,说一声“这伙年轻人,真是了不

起!”便完事大吉的态度也是不对的。

最后,从现在的青年人现象以及总体的文明现象中所产生的,还有一个困难。正像青年的年龄一样,年轻人的年龄阶级也是复杂的,也具有双重的价值。各种各样互相矛盾的因素在冲突。因此这一现象本身就包含着不确定性。

瘸腿的伙伴

比如,我们能说清楚年轻人是满意还是不满意吗?像这样概念化的问题会不会歪曲了事实呢?我们能不能说年轻人在某些方面是满意的,而在某些其他方面是不满意的呢?或者我们能不能说年轻人根本就不知道自己满意或不满意呢?我们可以走得更远一些:这种不确定性在实际上有没有根据呢?这种不确定性所表现的,难道不正是一部分生活在福利、舒适、消费、合理化的文明中的人内心深处的感觉吗?面对这样的文明,他们高兴,他们赞叹不已,但是同时,身处福利中的他们却又感到莫名的不适。人虽然生活在舒适中,但心灵却感到不自在,物质财富丰富,精神却贫乏,表面上的合理化掩盖着根本上的不合理性。对这样的社会,是应该满意还是不满意呢?或者更准确地说,难道我们不正是非常满意,同时又非常不满意吗?

在这个以青年人为参照的世界上,在这个青年人以世人为参照的世界上,应当戒除简单化的思想和低水平的评判。让我们以巡回演唱会所引发的狂热为例。大部分成年人都觉得,毫无疑问,这是一种可悲的现象。而我在《一个孤独的女孩》之前,始终以一种旁观者冷静而开心的眼光来看待这些昂扬的激情;在我们这个狂妄自大的社会上看到这些神秘主义的原始形式,这些着魔中邪的基本形式,我感到很高兴。面对着《一个孤独的女孩》,仿佛白驹过隙一般,我突然明白了那是怎么回事。我觉

得对一首歌的痴迷,因歌声而起的激情非常动人,与节奏和音乐从感情上的关系是如此之强烈,虽然伴随着无谓的崇拜,但那崇拜不是别的,正是对所感到的痴迷的感激。美国文明中脱离了其本来根基的黑人文化的精髓,向我们传达了一种令人痴迷的信息,这信息不带宗教和意识形态的色彩,深深地渗透进了 20 世纪人的心中。“噢,莱! 莱!”之类的歌明显不过地证明了这一点。

当然,我赞成年轻人的痴迷要有意义,要纳入人类友爱的理性运动,纳入人类进步的进程。但是,与 30 年代到 50 年代那种被欺骗的、腐败的热情相比,我更喜欢从某种意义上说是空洞的、无害的热情。

因此,对于许多成年人感到于心不安和遗憾的事,我反而觉得是好事。反过来也是一样,许多成年人看到青年人适应了生活的苗头,也觉得放心了。我却觉得,他们适应的不是生活,而是在平庸的时代、平庸的社会中适应了平庸的生活方式。

在这一点上,我们仍然认为,能够明断是非的人是有本事的人。青年人的年龄阶级的作用当然是保护青年人,但也是为成年做准备。引导青年人适应社会生活的,是一条由堤坝围护的运河,他们必然要经受航船在运河里的颠簸。总而言之,人们为青年人而焦虑,而不安,其实青年人也在内心深处压抑着自己的焦虑和不安,大概还压抑着那无用的热情,一瘸一拐地向着成年走去。

1964 年:全球性的电视悲剧

西方世界和其他世界的一部分国家直接观看和经历了肯尼迪总统被刺的悲剧。电视详细报道了这一事件,报道的时间只

比谋杀实际发生的时间晚了两个小时。后来,这一延误几乎马上就被赶了上来,紧紧追随着事件的发展。鲁比(Ruby)是在摄影记者的闪光灯下,在报社记者和电视台摄像机的眼皮底下杀死了肯尼迪的。

因此,我们实时地经历了肯尼迪总统的悲剧,而且我们无所不在。通过广播和电视,我们不仅到了达拉斯和华盛顿,而且到了全球所有的首都,看到了那里昂扬的激情。我们捕捉到了卡斯特罗最初的反应,我们也看到了美国大学生们的痛哭。我们还神奇地回溯时光,听到了李·奥斯瓦尔德(Lee Oswald)在新奥尔良的一次广播节目中的录音,还听到了他回答有人针对肯尼迪提出的一个问题。

我们呆在自己家里,面对着自己的电视,旁边放着收音机,手里拿着报纸,却如身临其境。我们是通过电视而身临其境的。我们通过电视而见证并参与了肯尼迪的悲剧。

对心灵的触动

那不仅仅是一个场而,而且人们的参与也不仅仅是从美学意义上的参与。还有政界,还有全世界,大家都因这次谋杀而受到牵扯,受到干扰。但除此之外还有别的事,而且从时间上讲,最初的因素就是这“别的事”;一个和我们一样的人,突然就这么死了,许多人都因此而受到了触动。人们的心中仿佛受到一击。后来,像一张破损之后又重新编织起来的政治之网、生命之网,通过惊人的悲剧的重现,使整个过程又得以恢复,使肯尼迪从全球的最高点掉了下来,一头扎进美国犯罪小说的深渊里。

在整个事件中,最令人瞩目的,正是人们的心灵所受到的不同寻常的触动。人们当即就注意到了这一点:使舆论感到震惊

的,是一个人的死。为什么会这样呢?许多人死后,除了在亲近的人心中留下创伤之外,不会在别人的心中打下特别深刻的烙印。难道肯尼迪与远在天涯的世人那么亲近吗?

为了理解这一点,我们需要参照在电视上重现的生前的肯尼迪。在我们不知不觉当中,肯尼迪代表了西方世界的重要影响。

影响是从两个方面产生的。首先他是最重要的民族的总统,是西方联盟的领袖,在涉及世界的进程或生死存亡的议论中,他是常被人们挂在嘴边的人。另外,西方的大众媒体(报纸、电台、电影、电视)使肯尼迪成了真正意义上的“奥林匹斯山上的神”。他因为是第一个年轻的总统而被人们当作明星一样追捧,他年轻、漂亮、开放、热情。人们追捧他,因为他是一个美丽的总统夫人的丈夫,是漂亮而淘气的孩子的父亲。

约翰·肯尼迪是全球性政治冒险的英雄,但同时也是一出没完没了的电视连续剧的主角,连续剧的名字可以叫作《肯尼迪家族》,这个家族出色地扮演着令人景仰的“神”的角色(招待会、仪式、旅行)和“人”的角色(情感、家庭欢乐)。作为总统的肯尼迪和作为家庭一员的肯尼迪,两者交叠成一个形象,那就是年轻和幸福的冲动。在万人瞩目的奥林匹斯山上,这是最后一个幸福的神,而其他的神,要么是明星在广告中因孤独而痛苦,要么是女王因家中有本难念的经而受难。

约翰·肯尼迪是真正意义上的万人瞩目的焦点,这在当代世界上是少有的。他像那些没有权力的女王和明星们一样受到人们的爱戴,又享有世界主宰的声望。

肯尼迪式的幸福几近神话。肯尼迪式的影响中有着崇高和超人的影子。但是如果简单地认为所发生的事(从一般意义上说是把大众媒体向我们传达的事)是神化的现象,那就错了。从

这一事件中我们所看到的,是“人化”的现象,或者更准确地说,是一个人的性格在全球范围内所产生的最大影响。肯尼迪通过电视在我们心中所唤起的同情之心不仅仅是一种特殊的形势所产生的结果(他是美国总统),也不仅仅是能够产生偶像和令人瞩目的宣传体制(报纸、电台、电影、电视)所造成的结果,也是一个人所产生的影响,大众媒体只不过是向全球传播了这一影响。

约翰·肯尼迪是作为一个人出现在世人面前的,而不仅仅是世上伟大人物幸福的象征物。他面带着特有的微笑和风格,在生活中是这样,在照片和录影带上也是这样:从表面上看来,他是一个有着良好的意愿和勇气的人,他的人格从很大程度上摆脱了政客的老套子(在实际的政治生活中非常盛行的老套子),他不是个爱摆架子的人,而是一个从真正意义上充满了热情的人。

在这一点上,我们可以说电视让人们产生了爱,产生了友谊。电视可以让远在天涯的变为近在咫尺的,使陌如路人变为近如亲人。通过亲和近,我们像美国的窥视者们一样走进肯尼迪的家,肯尼迪也友好地来拜访我们。

肯尼迪身上有一种莫名其妙的东西,使我们感到忧伤和惊诧。

事件的突发性,悲剧突然撞进幸福,幸福的形象不仅没有消散,而是进一步加强了,正像雅琪(Jackie)流产之后一样;这是决定事件命运的因素,而不是引起人们怜悯的因素,不是亚里士多德在谈到希腊悲剧时所说的那种悲悯。但当时我们所感受到的,正和私人生活中遇到悲剧时所感受到的一样,是心灵所受到的触动。

距离,不管是地理上的还是社会学上的距离,使我们对别人所遭受的痛苦无动于衷。但在这一点上,现代大众媒体使我们

能够通过电视来参与,从而消除了我们和肯尼迪之间的距离。现代奥林匹斯山上的神拥有特权,不仅因为他们是超人,或者更准确地说,他们作为超人的入格最大的好处,是他们可以保持距离做人。这样的特权能够为大众所拥有吗?现代的交流手段不能使人们互相之间进行交流呢?这是另外一个问题了,让我们留待以后再谈。

全球的震动

肯尼迪的死是突然宣布的,再加上这一事件从整体上来看的悲剧色彩,使事件所造成的冲击波更加强烈。凡年轻人的死都是悲惨的,本来一个伟大的命运,却突然过早地被盲目的力量所斩断,这盲目的力量可以称之为偶然,或命运。肯尼迪的悲剧好像超出了政治的范围,这一事件唤起了我们的感情和人性。这一事件当然是受政治所限制的,而且这一事件早晚会纳入政治的圈子,因为,如果肯尼迪不被选为美国总统,我们——世界舆论——就不会认识他。但是,在一定的时间之内,肯尼迪总统的悲剧也成了一个政治之外的现象。此外,对于那些未将肯尼迪和他的政治作用分开的人来说,这一事件根本就不是什么悲剧:对于中国的新闻界来说,美帝国主义国家元首的死没有什么重要性,也不会产生什么后果。用不着高兴,也用不着伤心,甚至,不管谁当总统,帝国主义的现实是不会改变的。

这场政治之外的悲剧仿佛向全世界的四面八方传播,又变成了一出政治悲剧,一出超级政治的悲剧,一出亚政治的悲剧。

之所以是超级政治的悲剧,是因为全球的政治阶层都受到了震动。之所以是亚政治的悲剧,是因为美国的贼和患有神经

官能症的人都像进了地狱一般。之所以是政治的悲剧,是因为所有这些悲剧都会或都有可能共同影响世界政治的进程。

在谋杀案刚刚发生之后的几个小时里,超级政治的悲剧达到了顶点。电台和电视台的电波中吹过一阵恐慌的风。美国就像一艘突然失去了舵手的航船,失去了方向,有可能导致船毁人亡。美国没有了首领,黑暗的力量会不会爆发?会不会出现反共的狂热?会不会出现种族流血?心中感到不安的记者们,惶惶不安的各国政府会不会将恐惧传染给舆论?在这一点上,政治的担忧使人们不得不感觉到这是一场全球性的危机:赫鲁晓夫急急忙忙回到莫斯科,各国的元首都感到不安了。舆论暗中感觉到仿佛普天之下都将大难临头。的确,全球都受到了震动。在古代,像恺撒那样的伟大人物,那样半人半神的英雄死时会伴有天象,会发生地震。如今,人们的焦虑不再向外表现为奇迹的出现,反而向内深入人的意识。如果有个瘸腿的魔鬼能看透全世界人的屋顶和天花板,他会看到成千上万的人惴惴不安、长时间地伸着头听收音机或看电视。

这种很有根据的政治焦虑使肯尼迪成了英雄,将他作为英雄的作用推向了至高点。他的死撼动了世界的秩序。人的悲剧弥漫于天地之间。但是,驱魔的力量当即就启动了。有飞机从每个国家的首都起飞,带着这个国家的头号人物飞向华盛顿。莫斯科派出了缔造和平、清理混乱的使者。西方世界的伟大选民们不是作为附庸国的代表,而是作为稳定的因素来到美国的。西方寡头会议自发地组织了起来,与西方对抗的敌人也举着橄榄枝参加了进来,这一临时的会议不仅保证了大帝国王位空缺时的稳定,而且还驱除了恶势力。步行护卫着英雄棺材的各国国家元首们让人们见了心安。就这样,我们从电视直播的葬礼上看到:最前面的是资产阶级纪元的年轻的亚历山大的棺材,后

面是他的马；然后是肯尼迪的夫人，自豪的总统遗孀，穿着一身黑衣服，身边围着家里的亲人；最后是全球各国的要人。

达拉斯的杀手

本来举行完葬礼就一切都结束了，葬礼是恢复秩序的伟大仪式。但是，谋杀美国总统的动机到底是什么，开始时有人猜测说是专门谋杀国家元首的疯子们干的，后来则成了美国最让人感到惊愕的犯罪悬念。杀手的问题涉及政治和亚政治。公众舆论也分成了派别：有政治派，认为杀人犯是政治的工具（美国右派认为是共产党的间谍，欧洲的左派则认为是故意煽动闹事的破坏分子），也有非政治派，认为这次谋杀事件是历史上典型事件的重演，或者是莎士比亚式的命中注定的事。公众舆论在两种说法之间游移，两派都想把舆论拉向自己一边，而公众则对那个人的照片感到迷惑不解，那是一张三角形的瘦削的脸，眼睛有点肿胀，那模样像是在笑。这张脸永远地成了一个谜，因为人们在照片上看到，李·奥斯瓦尔德（Lee Oswald）在被鲁比（Ruby）打死时，凝固在脸上的正是那谜样的笑。

那是一幅令人着迷的照片，从手的动作和脸上的表情来看，都像是从B类的犯罪影片中剪下来的；那突然凝固的身手又像是现代马萨丘〔1〕的画。

这次谋杀让人们看到了两种不能选择也用不着选择的社会底层：一种是以各种出人意料的事件作为象征的社会的底层，是警察和小偷的天地；另一种是心灵的底层，在李·奥斯瓦尔德的

〔1〕 马萨丘（Masaccio, 1401—1428），意大利文艺复兴时期佛罗伦萨画家。——译者注

意识中,心灵的底层将他推向共产主义,却又反对共产主义,但首先是反对美国主义,好像通过这个李·奥斯瓦尔德,我们所看到的是 angry young men(愤怒的青年人)一怒之下要打破由肯尼迪所象征的那种快乐、幸福和乐观的形象。

但是,在这些底层的下面,我们所看到的还是政治。鲁比和李·奥斯瓦尔德的关系说明,有来历不明的人利用了这些底层。突发性的犯罪事件所掩盖着的,是阴谋。这一事件还没有结束。

事件还没有结束,但悲剧却完成了。在人类的历史上,这也许是第一个全球性的电视悲剧,是全球的人通过电视直播所看到的悲剧。在这种新式的共同命运中,转播卫星成了一颗新的、人造的明星。我们亲身体会了这一切,我们像是经历自己的死亡一样经历了肯尼迪的死;我们经历了人类六神无主般的焦虑。我们经历的是某种不同寻常的事。然而,难道我们真的经历了这一切吗?我们难道不是处在一种奇怪的由景象和对景象的参与混合在一起而造成的景况当中吗?在悲剧和我们之间,难道没有隔着一层薄膜吗?这层薄膜正是将悲剧传达给我们的电视屏幕。

1965年:我们不知道那首歌

对没有信誉的事件所进行的研究本身也不会有什么信誉。对那些被认为是轻浮的事件所进行的研究也会被认为是轻浮的。然而,帕斯卡(Pascal)曾经用他的方式指出,轻浮——娱乐——是一个深刻的问题。科学正是通过看起来是可以接触的、表面化的现象来研究事物的真谛的。

但是社会学是由社会学家来完成的,社会学家又是知识阶

层的成员,喜欢对世界的意义提出质疑,而不管确定美与丑、轻浮与严肃之间的僵化标准是不是恰当。然而,在知识阶层的文化概念中,歌曲和旋律是对立的。旋律属于艺术,而歌曲属于消费。凡词曲被认为是典雅的歌,都可以被接受为旋律,可是歌曲到底是什么,我们还是说不清楚。你可以找一段小曲哼着玩,但那是精神对动物本性所作的让步。

因此,对于知识阶层来说,歌曲属于轻浮,也属于庸俗。有了这两个原因,就可以对歌曲弃之不顾了。庸俗这个概念很具有进攻性(要想赞颂精英的概念,就必须具有这样的进攻性)。知识阶层不是先对事物进行分析,而总是满足于先下断语,这是通常的心理和感情过程:“凡是我們蔑视的东西都不值得研究和思考。”

在我们这个国家就是这样,面对一切产生于“大众文化”的东西,尤其是大众文化中最没有意义、最轻浮的歌曲,人们因其有活力的人文传统而从精神上感到强大和自豪。

然而,知识阶层中也有人关心大众教育,在他们中出现了注意歌曲的趋势。这种趋势倾向于承认歌曲是一种艺术,是一种丰富的人文和艺术文化的载体。不过,这种趋势只不过将艺术和非艺术的界限推得更远一些罢了,只将“好”的歌曲纳入艺术和人文的范畴,比如杜爱(Douai)、博拉森(Brassens)的歌,目的是将那些大量生产的坏歌打入非艺术和非人文的冷宫。因此,面向歌曲的文化教育运动,从根本上来说是一种宣传歌曲艺术家的运动,例如杜爱、艾琳娜·马丁(Hélène Martin)、巴巴拉(Barbara),而不是从社会学的角度澄清歌曲问题的运动。

但是,在歌曲中有没有产业体制的艺术创造问题呢?在电影中已经提出过这样的问题。在同样的体制发行的歌曲中,有所谓高品质的受欢迎的歌曲,例如博拉森、布莱尔(Brel)、特奈

(Trenet)的歌,也有所谓消费类的歌曲,这难道不是很奇怪的事情吗?在艺术和非艺术、人文的丰富和贫乏之间,产业和商业的标准不是根本上的、清楚的界定标准……

要想阐明这一点本身就是非常困难的,我们所要努力做的,只是提出问题。

歌曲的多元性

首先,歌曲具有双重的本质:曲和词。我们可以提出这样的问题:歌曲最重要的、其之所以受欢迎的原因是不是首先在于其音乐的部分?但不管怎么说,歌曲的词和曲总是以整体的方式出现的。

对词和曲的分析从原则上是不同的,是有分别的。这意思并不仅仅是说,既作词又作曲,使词曲出于同一种冲动的作者很少,一般是以曲配词或是以词配曲;但更主要的是说,曲子涉及心理社会音乐理论,而这种理论还远没有建立起来,而且在建立这样的理论之前,首先要对音乐的符号学意义进行研究。

在歌曲中,曲子本身就是多种因素的混合体,包括旋律主题、节奏、曲调安排、伴奏和配器。虽然对旋律主题的概念分析最为困难,但节奏和曲调的安排还是有体裁、风格、模式可循。例如,将吉他(生硬)换成别的乐器(电吉他),便标志着从“噢,莱!莱!”式的歌曲向着“新民歌”式的体裁转变。

我们必须对歌曲的一般历史进行研究,才能了解其旋律和节奏等等是如何变化的,体裁和流行的模式是如何出现的,是如何走向繁荣和衰落的。有了这种“一般性的”历史之后,还要对有创造性的个体特点进行研究,不管是作曲还是演唱。但是,虽然已经有电影的历史研究(尽管电影史一般都是对一些标志性

电影所作的研究,而不是对一些大的潮流的研究),那么据我们所知,还没有人专门研究现代歌曲的历史。

单是严格意义上的歌曲史还不够,我们还要将歌曲放在一种多元化的复杂的整体中来看待。现代歌曲通常也是舞曲。歌曲和舞蹈在很大程度上是交织在一起的:霹雳舞、扭摆舞等舞曲就是这样,早先的华尔兹舞、探戈舞、查尔斯顿舞、摇摆舞的舞曲也是这样。

歌声部分地参与了舞蹈,也部分地参与了演出:音乐厅、酒馆甚至婚庆和宴会都可以唱歌。艺术家唱歌时是在完全地展示自己,他不仅要利用自己的嗓子,还要展示自己的长相和模仿的才能。

歌曲的历史和社会学研究应当包含在舞蹈、歌曲、音乐厅的历史和社会学研究中。这一点向我们表明歌曲原生质的可塑性,可以是舞蹈的伴奏曲,也可以作为小型剧院演出的媒介。从曲上它偏向于舞蹈,从词上它又偏向于戏剧。而曲词的综合却不仅限于舞蹈和演出的相加,就像是分子和分子的结合会产生新的结构一样。

对歌曲的这种现象学的分析,只能导致我们再对歌曲进行社会学的分析,而社会学的分析也会以其独特的方式提出一些多元化的问题。的确,现代歌曲和电影一样,也是经济、产业、技术、商业过程中的一个因素。

因为正如电影一样,歌曲的生产创造中也有标准化和个性化的斗争。正如电影产业一样,歌曲产业也处在走向集中化的过程中,尤其是在产品的销售中,但也有分散化的趋势,主要表现在歌曲的生产中(歌星们倾向于成立自己的唱片公司)。的确,歌曲产业提出了文化产业所具有的典型的问题,尤其是存在于生产和创造之间的根本性的、使人感到振奋的矛盾,我在其他

的作品中已经分析过这一点〔1〕。而且在目前的条件下,歌曲中的大路货占主导地位,具有高度个性的歌曲只是少数。

歌曲产业提出了文化产业中的典型问题,但同时也有其特点。歌曲是紧紧围绕着唱片转的,或者换句话说,所有的现代歌曲都成了围绕着唱片业旋转的卫星。电台在不断地播放着唱片,用唱机可以听任何唱片,用收音机可以在任何地方听唱片,可以直接放唱片听,也可以通过电台来听。还不仅仅是这样,因为利用录音的技术可以创造特别的音响效果,当然也可以让细弱的声音变得强劲而丰满。唱片也传染了音乐厅:舞台应当像唱片那样。因此,我们再也看不见由钢琴伴奏的演唱家,唱歌的人都要有自己的乐队,而且乐队的装备从技术上要非常精良,像唱片中一样。“音响”要有非常复杂和娇贵的设备,才能恢复唱片的效果。

随着密纹唱片和半导体的出现,唱片真正地繁荣了起来,完成了歌曲的技术化过程;这一过程是从微不足道的,然而却是根本的一点开始的:演唱者不再需要有强大的嗓门,因为有话筒帮他扩音,但他需要有一个很好的音响系统。

由此,事物开始向两个方向发展:一方面,使用复杂的技术设备,将演唱者局限于录音棚的条件当中,但是另一方面,扩音话筒可以让音域不太强的嗓音变化出无数的抑扬顿挫。另外,录音棚可以提供无可指摘的音响质量,而且又可以做出特殊的音响效果。要同时采用多种技术,才能够在录音棚里录制出完美的歌曲,通常便忽略了感情的发挥。于是便产生了一种反向的潮流。我们在电影中所看到的反潮流是放弃摄制棚,拍摄自

〔1〕《时代精神,大众文化论》(Esprit du temps, Essai sur la culture de masse), 巴黎,1962年。

然景色,而且通过一定程度上的临场发挥来寻求“生活气息”,比如在戈达(Godard)和库塔(Coutard)的作品中所表现出来的趋势。同样,我们在电影中也看到:

第一,某些录音棚录制的歌曲采用的是来自“灵感”的音质,而不是产生于“复制”的音响。

第二,采用录音棚外的现场录音,由于现场气氛的影响,由于观众的感染而使演唱者的感情达到极点时录制其演唱的歌曲。现在,这种做法已经很常见。

唱片目前面对着两种选择:要么牺牲技术品质,要么牺牲人的特色。唱片常常选择后者,为技术品质而牺牲人的特色。对歌剧的录制也是这样,有的时候会选择并不十分完美的录音,但是其中包含有谁也说不清楚的某种特点。

说到唱片产业,不仅涉及技术,也涉及商业。由大的唱片公司所构成的经济上的集中并不完全是由灌制唱片的费用所造成的。唱片的灌制费用相对来说较低,而且录音棚也可以租用。一方面,生产无线电设备和唱机的托拉斯具有不断扩张的趋势;另一方面,通过经营投币式自动电唱机、销售唱片、用无线电转播、广告、歌星签约等等手段来大量发行唱片,从而追求规模效益,这都是造成唱片业经济集中的原因。要求集中的,是唱片的商业销售,而不是唱片的工业化生产,是唱片大批量的发行体制,而不是唱片的生产创造体制。

这种体制和目前在法国书籍销售中已经盛行的“畅销”制很相似。和人们讲某一本书最为“畅销”一样,业内的行话称最受欢迎的歌曲为“流行”歌曲。唱片公司的目的是为了生产流行歌曲。要成为流行歌曲,一首歌必须具有某些特点(在外国是否会受欢迎,演唱者是谁,等等)。唱片公司会在歌曲中选择应该能够“流行”的曲目,下大力气推广,做电台的工作,加强直接的和

间接的广告宣传的力度。如果市场对宣传活动有反应(有人买唱片,有人要求电台播放唱片),那就说明这首歌正在流行开来。这种体制并不是不会出错的:推出的某一首歌曲本来是要成为假期内的流行歌曲的,却被无名小卒的歌手抢了先。所以手里必须掌握有一系列的候选歌手……

唱片的商业运作也要求经济上的集中,以保证对需求造成巨大的压力,市场的需求本身也应当是巨大的。由于急迫地刺激消费,唱片在生产和销售中就要采用一切手段,让推出的歌曲为大众所瞩目,这就要求演唱者成为明星。体制将促使个性的发展(迪克·里弗斯、艾迪·米切尔),而不顾整体(《野猫》、《黑袜子》),除非整体具有压倒一切的超级个性(《甲壳虫乐队》、《滚石乐队》)。这还是推出歌星,而且单是推出歌星还不够;歌星们也成了现代万人瞩目的奥林匹斯山之神,他们的生活,不管是公开的生活还是私人的生活,是编成故事的生活还是真实的生活,都成了报章杂志鼓噪的主题。

尽管如此,歌曲(包括消闲音乐)通过唱片和唱机,通过电台和收音机(除此之外还有电视、投币式自动电唱机、自动电视电唱机)所表现出来的真正的特点,是可以随时随地地消费。

消费在这一点上才有意义。歌曲是日常消费品中最常见的东西。不管是谁,只要开着收音机,只要打开电唱机,只要在咖啡馆的投币式自动电唱机里塞一枚硬币,便可以沐浴在连续不断的音乐之中。

在这一现象所产生的所有后果当中,我们要指出的是每首歌曲的成就转瞬即逝。开始时,一首受欢迎的歌曲在电台一天播放多次,喜欢的听众可以马上去买一张唱片,不停地放几个小时。陶醉感会很快达到饱和,并使人厌烦。因此,最受欢迎的歌曲也只能保持几个星期,而战前却能够保持一年的时间。“流行

歌曲排行榜”每个星期都在变；歌曲越是难以启动，一旦启动之后的生命也越长。生命长的歌曲受欢迎的程度始终并不是那么大。用广播节目“喂，你好吗！”中的话说，两个星期便过时的歌曲，两年之后便可以进“博物馆”了，成了一首古色古香的歌。随着音乐史的加快发展，谈到上一季的歌曲时，那种沧桑感就像老兵们谈到1914年的第一次世界大战一样。新旧交替之快也影响到歌曲伴奏和配器的形式和风格，对音乐形式的影响比对主题的影响更大，主题只是为了适应当时当地的趣味而稍作更新。而且，消费量是如此之巨大，作曲家们不得不采用从经典音乐或多种民歌音乐中借用主题的办法。

无时无刻、无孔不入的歌曲所产生的其他后果是，歌曲比文化产业的任何其他产品都能更好地深入社会的所有领域、所有阶层和所有年龄段。最受欢迎的程度显然是受到普遍的欢迎，感动各个阶层的公众。但是人们的兴趣各不相同。如果观察一下，看目前的历史趋势，城乡之间、社会阶级之间对歌曲的趣味上的差别是不是在缩小，而年龄段之间的差别是不是在扩大，应当是很有意思的事。

“噢，莱！莱！”之后的歌曲

由此我们想到与社会学问题密切相关的歌曲和青年人的问题。

在广阔的大众媒体中，某一领域常常成了社会学的焦点。按照我们的分析，从30年代到50年代的以西方为主题的电影，通过其影片和影星，对于达到了一种新的个性特征的工薪阶层来说，构成了一定数量的模式、憧憬和理想（关于幸福、消费生活和私人生活中的激情的主题）。后来，行为模式的作用在电影

中衰落了，停滞了，成了报纸杂志所承担的作用，主要是女性杂志在诸如穿衣、装饰、住房、度假等领域引导个性化的消费行为。

60年代在法国，青年人的年龄阶级正是通过出现在歌曲和舞蹈音乐中的现象才得以形成的。

扭摆舞的传播，时而被称为“青年人的偶像”，时而被称为“伙伴”(copain)的舞星或表演者，在社会学的意义上对青年人起着示范的意义。这些既是偶像又是伙伴的人具有双重的本质，他们既是梦中的、神圣的偶像，又是日常生活中的人，是“伙伴”。围绕这些既是偶像又是伙伴的人以及他们的音乐，形成了一个群体，他们有着共同的语言、共同的饰物、共同的衣着模式等等，这些共同点成了年轻人在社会上自主自立的基础。

这是我在前文作过的分析。除此之外，还可以补充另外几点：

“噢，莱！莱！”之类的歌兴起时，音乐潮流是摇滚乐，而摇滚乐又是从美国白人中的“节奏与怨曲”(rythm'n blues)移植而来的。摇滚乐就其来源来说，不仅是一种音乐上的疯狂，也是一种存在上的疯狂；最初的摇滚乐队都体会到生活的狂热，很多人都在那种狂热的生活中不知所措，只有放弃这种杂乱无章的生活，去做生意，才算是自救或战胜了自己。因为做生意的人要求在生活中有基本的规律性，哪怕是为了信守诺言和遵守上下班时间。在英国，摇滚乐开始风行于利物浦郊区的边缘青年当中，那都是些处于无产者和匪徒之间的人物。在法国，一些大的唱片公司不屑于出版摇滚乐的唱片，摇滚乐的音乐群体是在郊区围绕着投币式自动电唱机而自发地、无序地组织起来的。在法国和在英国一样，摇滚乐从其根源上便是产生于具有边缘特点的

郊区音乐。

因此,从根源上说,摇滚乐根本不是产生于文化产业中心的音乐运动:它是一种边缘音乐。从音乐上,摇滚乐处在主流音乐和大的黑人、白人乐队的边缘;从社会上,摇滚乐处在社会阶级的边缘,有着郊区“小流氓”的倾向。这种节奏强烈而疯狂的音乐有着一种爆炸的力量,能刺激人的灵感,让人恐惧。年轻人心中都有反叛的本性,而摇滚乐中就含有能够刺激这种反叛本性的因素。

这一音乐运动在社会各阶层的青年人中传播。在英国,时尚派和摇滚派很快便形成了鲜明的对照。摇滚派穿黑色的罩衫,骑摩托,身上透出蛮野之气。而时尚派则穿着时髦,非常讲究。摇滚派大都是平民出身的青年人,而时尚派则多是中产阶级和资产阶级的青年。

因此,这一运动本身的趋势便是与暴力和时髦时而对立,时而融合的。然而,一切大众文化体制的特点,包括文化产业,特别是唱片公司、演出经纪人,总之一句话,与歌曲的买卖有关的一切特点,就是限制激情产生的趋势,但又不能将这种激情扼杀掉——在某些音乐会上,唱歌的人可以跺脚,可以砸椅子;要扼制潜在的反叛意识——或者将反叛精神打进更深的潜意识中——无论如何要清除所有爆炸性的表现,但要收纳和利用反叛音乐所带来的新东西。总之,大众文化体制竭力收纳了摇滚运动在音乐上的才华,利用了其活力,却解除了这一运动对社会的破坏作用。法国的广播节目“喂,你好吗!”有意识地做了这样的工作。青年人每次在“民族广场的疯狂之夜”经历了疯狂的音乐之后,“喂,你好吗!”节目的首播和重播都会强调应当循规蹈矩,促使将演唱摇滚乐的歌手们纳入传统的歌星体制,排除小流氓群体的影响,不赞成成立地方俱乐部(因其无法控制)。

总之,和在其他领域一样,中间的潮流总会战胜一切其他的潮流,容纳总会克服分解,克制总会战胜反叛。那些反对“噢,莱!莱!”的愤怒的家长们还不知道他们应当感谢这样的流行歌曲。“噢,莱!莱!”的氛围对于摇滚乐那原本蛮野的力量是一个过渡和准备。

“噢,莱!莱!”的风气在摇摆舞的磨蚀下渐渐消失了。创造了这一流派的伙伴们老了,他们想跻身于永久性的歌星之列。原本是代表青少年心声的“噢,莱!莱!”变得幼稚可笑了,那歌声矫揉造作,那故作幼稚的表演过于简单化。

接踵而来的流派也是一个很有特色的运动,是一个独立的、边缘性的运动,但在性质上与摇滚乐不同。从音乐上来看,新的流派要更加审慎,但从歌词来看却有更大的腐蚀性。这就是新民歌运动,是从美国西部、苏格兰古老的曲调中继承来的一种音乐,也包含有一些杂七杂八的成分,单用吉他做行吟诗式的伴奏。善良而乏味的特里尼·洛佩斯(Trini Lopez)使这种哪个国家都有的大众歌曲式的烂东西,以新民歌的形式推销出去,成了青年人的大众消费品。在这种新民歌中,或多或少地包含有反叛的精神(有些歌在美国和法国具有和平和人文主义的色彩,有些歌则有伸张正义的味道,多少让人觉得有些厌烦,例如有名的歌曲《如果我有一把锤》),包含有对现实的逃避(热带歌曲、西部歌曲)和对流浪的憧憬(莱欧在歌中很恰当地强调了流浪的主题)。与演变成摇摆舞,后来又成了“噢,莱!莱!”的摇滚乐一样,新民歌派的音乐才华也被巨大的工商业体制所收纳,也受到了这一体制的限制。这意思就是说,一种新的边缘和反叛的力量即将出现。

因此,巨大的工商业体制促进了青年人年龄阶级的形成,与成年人的社会形成了对立;但同时,这一体制又将这一年龄阶级

纳入了社会的一般秩序中。体制倾向于摧毁音乐艺术中所包含的那种蛮野的因素,同时又倾向于捕捉这些因素,利用这些因素。在这一点上和在其他地方是一样的,虽然这一体制能产生出大量系列化的词曲产品,但也需要求助于艺术天赋来发展自己。音乐需要不断地更新,所以体制自然会倾向于借助所有更新的源泉,因此也就会借助于创造的独特源泉。从某种意义上说,歌曲市场的特点是可以很快达到饱和,歌曲可以很快便成为过时的产品,但在这样的市场上,歌曲所需要的不仅是手法,也需要艺术。

全球性的民歌

通过分析歌曲市场和新民歌的概念,我们最后遇到的是关于歌曲的一个整体上的、最为普遍的问题,是一个与舞蹈和青年紧密相关的问题,即国际性民歌的形成。民歌的国际化趋势并不仅仅是由于歌曲起源的弱化和混合,正如最近才变得国际化了的一些艺术那样。当然,开始时有那么一段时间,悠扬的爵士乐因为在国际上流行,所以在某些国家也很时髦。但是,一股寻求地方真实特色的潮流却部分地成为目前的运动的标志。例如,发掘和复兴真正的安达卢西亚民间音乐的潮流来自巴黎,而不是来自安达卢西亚。世界市场在开始的阶段先是撻荒了音乐的地方特色,然后在第二个阶段再重新激活它。国际民歌所要求的不仅仅是一致化的音乐,也要求越来越大的多样化,越来越大的好奇心,最终是要将全球成千上万有活力的音乐源泉都包括在唱片收藏和广播电台的节目当中去。如果我们看西欧的情况,就会看到,北美的音乐都已经被切实地收纳了,拉丁美洲的音乐已经收纳了一大部分(玻利维亚和秘普的地方音乐还没有

收录)。最开始接受的是希腊音乐,对阿拉伯的音乐很是迟疑了一阵子,对远东和印度的音乐则还没有决定是要还是不要。

我们只在迷雾中向前走了几步。我只想从根本上说明,在歌曲领域进行探索总会遇到多元化的特点,并由此而指出,有关歌曲的问题是一个社会学的热点问题。

1965年:汽车

虽然说到底,买辆汽车也就相当于买了一件东西,但对于买车的人来说却是一种实实在在的享受。然而,买车的人却从来没有想过他的车是买来玩的。他会认为,买车从根本上说是一种合理的行为,是由于需要才决定买的,因为汽车在运输中能给他带来速度、惬意、自由和舒适。

我们对交通情况的经验却表明,在城市使用汽车根本不是一种合理的行为,而且除了业务上的用途之外,汽车的用处是很有限的。大部分情况下,汽车的主人对汽车的使用都是不合理的:一般来说,他们的汽车都不适用于城市的交通状况。本来能坐四个人的车里,只有他一个人。汽车在使用中又会遇到各种各样的困难:堵车,速度受限制,找不到停车位置。在跑长途的公路上,汽车是真正有用处的:比其他的运输方式更加经济,更加实用。

以上各点表明,汽车的使用并不完全出自经济上的必要性和人的生活中纯粹物质上的原因。与表面现象相反,汽车具有一种神秘的功能,比其物质上的使用功能更加深刻。汽车具有真正意义上的情感能力。人对汽车的迷恋披露了一种心理情结,在这一情结中互相紧密地联系着各种不同的、但对于人的性质来说都是根本的需要。

争取自由：逃避现实

在美国进行的一项调查表明：住在纽约郊区的人每天都开着自己的车到曼哈顿的办公楼里去上班。他们要花费大量的时间进城，而乘地铁也能到达目的地，又不用在混乱的车流中钻来钻去，不用找停车场停车，不用花一两块美元租停车位。

他们为什么要选择汽车而不乘地铁呢？因为从办公室的窗口看到自己的汽车，他们心里会感到满意。他们觉得，只要他们愿意，就可以随时开起车来就走。其实他们不是想走就能走的，因为有工作缠身。但他们能够看着自己的汽车，而汽车代表着他们的自由。

真正奴役现代城市人的，已经不是沉重地压在过去人肩上的负担：过去的人要为一日三餐而挣扎，要受自然之力的主宰。生活在自由社会中的人，也不会像在到处是警察的社会中一样，担心因讲了一句当局不喜欢听的话而遭到追捕。现代城市人的奴役是落进了由无数小的限制所形成的一张网里，时间安排得紧紧的，老是不够用。不知不觉中，我们被无数支配现代技术社会的非做不可的事缠住了手脚，紧赶慢赶地争取着时间。这种感觉深深地抓住了我们，在我们心中激起了一种隐隐约约的想逃避的需求。这种逃避尤其表现在人对汽车所形成的想法中：汽车能让人在时间和空间上获得自由。

一架掌握时间和能量的机器

驾驶汽车给人以掌握时间的幻觉，但其实是在被动地接受时间。许多人在汽车的加速时间、平均速度、最高速度等等上的

行为由此可以得到说明。一个开车的人会自豪地说：“我从巴黎到里昂用了不到四个小时，是从市中心出发的，而且还有堵车。”对时间的胜利表明开车的人控制了时间，他可以随心所欲地缩短它，把它掌握在自己的手中……自由、征服、逃避……还有对发动机能量的控制。

城市人的生活受到无数的限制。在汽车上，这个主体上的人成了主人，他控制着一架复杂的、有着异乎寻常的活力的机器。当他打开机器盖子时，他会看到发动机复杂的机构，而这台发动机则服从他的指挥。这台发动机完全符合亚里士多德对奴隶的定义：“一个会动的工具”。

然而，现代人，不管他是谁，即使是一个没有任何专业、没有任何能力的人，都能够主宰这架由技术所产生的神奇的机器。他拥有一架复杂的机器，他的手脚略微一动，这架机器便会乖乖地服从。他只要在加速踏板上一用劲儿，便能触发令人难以想象的动力，激起野蛮的力量。

城市生活中成千上万的限制刁难着“我”，让“我”成了这个城市中一个小小的“原子”；然而，这个像原子一样的人，只要一握住汽车的方向盘，便觉得突然间被赋予了异乎寻常的能量和自由。

在开车的人心中，这种感觉会产生一系列必然的后果：能打破日常的道德意识障碍，能激活一个受到强烈刺激的、可恶的“自我”。别人很快便不再被看作是另一个自我，别人会变成敌人、竞争者、可恨的人，这就说明人们为什么会破口大骂。

手握着方向盘的人和汽车之间建立起一种神奇的认同感。看到车的侧面稍微刮了一点，蹭了一点，也会觉得像是自己受了伤害一样。开车的人主要的想法是：“我有一切权利！”却感觉不到我们可以称之为“超我”的抑制作用，也就是说道德规则或法

律规则的限制。他从感情上已经完全与车联系在了一起,人车完全合一了;能够阻止他的,是在他之外的东西,是对警察的怕,是警察的哨子或指挥棒。

在有些社会中,街道的设计本身就是一种文明的组织,例如在盎格鲁—撒克逊国家,开车人的过激行为是受到限制的,不管是行动上还是语言上的过激。相反,有的地方人们认为街道就是弱肉强食的大丛林,在这样的地方,一种深刻的无政府主义统治一切:行人过街不走人行横道,在人行道上不遵守行进的方向。开车的人自以为他到处都有优先权。这种大丛林概念会在开车人心中挑起令人难以置信的暴力倾向。

汽车能唤起人心中如此强大的进攻性,但毫无疑问地也能同时起到纯化的作用,因为男性的一部分暴力倾向会以诅咒和不当行为的方式表现出来,但是另外一部分暴力倾向在驾驶的快乐中,在跨越空间的乐趣中也得到了发泄。

男人的一个家

有一个家是男人基本的、本能的、自古以来就有的需要。家可以给他带来保护、安全、舒适。在男人对汽车的眷恋当中,肯定有一种受到保护的感,尤其是在我们这些国家,系列化生产的汽车几乎都是“房车”。这一点表明人们是以车为家的。男人在汽车里,隐隐约约地想“我是自由的,我是强大的,我是在自己家里,我受着保护”。他的确是呆在一个受到保护的地方,享受着挺舒服的条件,同时又可以突然冲出去,像个愤怒的小精灵,去对付围在四周的人。这是一种退化的心理态度:一方面是拥有大量的能量,另一方面是处于受到保护的条件下,这就说明了汽车在使用和装饰上所发生的一些奇怪的现象。

我们在有汽车的人身上所看到的现象,使我们想到古时候人们对住房的观念。希腊人、罗马人都有他们的家神,有车的人也有他们的小图腾:小动物、小布娃娃、护身符。我们注意到,不信教的人是这样,基督徒也是这样:基督徒的车里常挂着圣克里斯朵夫的小像。只要在车里,信基督教的人都希望能得到某个圣人的保护,不信教的人也希望能得到某个神的保佑。因此,他给汽车赋予了人性,使汽车成了神可以驻留的地方,使汽车有了灵魂。汽车不再仅仅是一件工具,它成了一个家。

按性格不同,人们对汽车外观的关注表现形式也不同。有的人喜欢自己擦车,也许是为了省钱,但同时,当他们擦抹着亮闪闪的汽车外表时,感到是一种真正的享受……也有的人只关注汽车的内部。在这些人中有两种趋势:有的人将座位弄得柔软舒适,座位上还搭着方格毯子;有的人则讲究一尘不染,到处都用塑料的罩布盖着。

汽车的女性化

对于男人来说,汽车是家和坐骑,但从深刻的意义上说,汽车也是女性化的东西。在美国所进行的调查突出地说明了这一点,并指出大公司的广告也利用了这一点:“汽车,男人的情人”……言外之意是说,“有了汽车,你就不再需要女人”。这意思是说,男人可以从汽车上看到女性的特征:

——“汽车是家”表现的是女性的母性特征。

——汽车美丽,诱人;男人对某些牌子的汽车的魅力是很敏感的;面对着这样的汽车,男人是以追求者和征服者的面目出现的。

——汽车可以让男人表现出自己的力量,汽车可以让男人

来表现自己。男人在开车时,表现出主宰一切的态度,不承认女人有开车的权利,至少不承认女人能够把车开好。所有的事故、堵车、开不快,如此等等,毫无疑问都是女人的过错。汽车的天地还是男人的天地。“开汽车的女人”这种贬义的形象,是“永恒的女性”这一神话中仅存的少数形象之一。

况且,女人对汽车的心理和感情的投入比男人要少得多,因为她们不像男人那样,时时处处都要确认和表现自己的力量。另外,她们从内心深处感觉到自己对真正的家的责任,她们不必从汽车这个神话的家里去寻求补充。

一种神奇的游戏

对于孩子来说,玩具是一件极其重要的东西。如果孩子真正地拥有玩具,便可以用玩具来表达自己的生活,来冒险。从这种意义上说,汽车是男人的一种玩具;它是男人的游戏的一部分,可以让男人在别人面前表现自己,让他争强好胜。通过汽车,男人又找到了可以让他尽情发挥的力量源泉,使他在表现自己的同时又发泄了内心。

如果他认识到这一点,便能保持清醒的头脑,除掉罩在汽车上的那层神秘的面纱。如果他以为汽车不仅仅是个汽车,那么汽车便会成为男人演给自己和别人看的喜剧的一部分。汽车就是游戏的一部分,是“做戏”的道具:你看,我买得起一辆车,我会开车,我会开快车,我会冒险。

拥有一辆车之后使人所产生的精神上的活动,难道不正是从做戏的游戏过渡到纯粹和自由的游戏吗?更准确地说,我们不再称其为“游戏”,我们称其为“体育运动”。运动都有规则,如果开车的人对别人的态度适当,遵守驾驶规则,不会不顾一切地

要占上风,而是能够接受失败,那么他就是个汽车运动员。于是我们不仅仅揭掉了罩在汽车上的神秘的面纱,我们还意识到了汽车所满足的神话的需要。

我们的文明制造出了不同寻常的机器:飞机、导弹、自动仪表,等等。这些技术手段具有惊人的能力,用来达到或创造毁灭性的产品、消费品,但是一般的人不能摆弄,不能真正地享有这些技术手段。可是汽车谁都可以有,或者几乎谁都可以有。

物质上的投入还是心理上的投入?

希望有一辆汽车的想法是一种内心深处的需要。为了拥有一辆汽车所作的物质上的投入是很大的。有些家庭收入很少,也不惜承担风险购置一辆汽车;贷款之后,全家人要在一年到两年的时间里节衣缩食。在社会的各个阶层,心理和文化不同的人都有着同样的对汽车的需求。为了买一辆车,任何动机都是好的:有些人是因为住房拥挤,有车以后可以逃避拥挤的住房;有些人有一辆车是因为他们有一定的社会地位;还有的人是为了远离城市……

拥有一辆汽车是绝对必要的,但是这种需求更主要的是心理上的,而不是物质上的。买车时在金钱上的投入是与精神上的投入紧密联系在一起。

即使话不投机的人,也有两个话题可以谈:电影和汽车。以汽车为题的谈话就像是两个神经病患者之间的对话一样:每个人都自己的车好,各自对各种牌子的汽车下着断言,各自显摆自己的本事。

汽车不是偶像,而是主宰着人的神,而且……不是一个坏神。过去,骑在马上的人从某种意义上说是人马合一的,是一个

人头马——如果他真地会骑马,会驾驭、控制马,会随着马的起伏而参与马的动作的话。如今,驾驶着汽车的开车人已经是一个未来的人:是人,也是车。他对汽车拥有控制权,他控制着加速器,控制着——为什么不呢?——速度、空间。这种新的控制几乎属于生物的现实,而不是神话;在这种控制中,有一种十分重要的因素。如今,对于人来说,文明的技术附属物已经像是蜗牛的壳,他再也离不开这个壳了。

如果说汽车对于人从物质上是有用的,那么从感情上它的用处更大,因为它可以弥补人的各种自卑感,有利于一系列的发泄。当有些完全因汽车而异化的人遇到了不顺心的事,发起脾气来而不顾一切的时候,汽车也是一种危险的东西。相反,如果在汽车面前是自由的,因驾驶而引发的好斗心性只是表面的,也是暂时的,那么在这种情况下,汽车对人就有一种陶冶的作用,可以使人得到发泄。人的夸张、嗜好、顽念、无微不至的关心,只不过是人在对汽车所进行的一场异乎寻常的征服中所表现出来的一点小小的外在的弱点。如果人更加关心世界,更加关心别人,那么那些附带的现象就会消失。如果人的生活更加丰富,更加充实,更加轻松,那么汽车对于人来说会是一种神奇的玩具,具有令人难以置信的丰富的意义,他和玩具的关系将是拥有者和所有物之间的关系。

1966年:法国一个市镇的现代化

在法国最西部的布列塔尼,而且是在布列塔尼的最西部,在坎佩尔城和最西端的拉兹海角之间,有个市镇叫普镇(P.)。普镇是个3600人的市镇,其所在的地区人口正在减少。农村人口持续外流,没有工厂在这一地区设立,从而导致这里的人口越来

越少。南部菲尼斯泰尔省远离从布雷斯托到巴黎的交通干线，离首都 600 公里。由于地理位置偏远，因此从经济上也有很多不便。这里的居民人称“比古戴”，传统上是指菲尼斯泰尔南部的居民；在很长时间里，这里在文化上是与世隔绝的，我们在普镇还看得到 50 岁以上的妇女戴一种白色的高帽，也叫“比古戴帽”。一到星期天，乡下的老年男女便穿着传统的盛装来望弥撒。

在这个古风犹存的偏远地方，普镇具有独特的地位。普镇大多数人为“红派”（所谓“红派”是指不信教，而且是左派），却位于传统上被称为“白派”的农业区的中部（所谓“白派”是指居民中大多数信教，而且是右派）。一个极左派社会党人的家庭三代人（从 1876 年到 1952 年）领导了镇政府的工作。“红派”占主导地位的标志是 1932 年设立的一个称为“普教中心”（C. E. G.）的公立学校，以及学校不信教的教师在公共事务中所起的卓越的作用（现任镇长是退休的教师，副镇长是在职的教师）。

普镇的另外一个特点是，这个省的土地本来就已经十分分散，在这里分散得就更加零乱。

然而，普镇之所以吸引我们，是因为尽管其地理位置偏远而特殊，但我们从中所看到的问题仍然具有重要的和普遍的意义，因为地域的偏远和情况的特殊更加剧了法国农村和外省在改造中出现的问题，甚至使这些问题变得更加突出。地域的偏远和情况的特殊使转变具有了危机的特点，而危机又加深了变化，也就是现代化所提出的根本性的问题。普镇并不是一个处于中等状况的例子，而是一个极端的例子。我们不是要回避普镇的特殊性，也许正是由于其特殊性，普镇才比一个处于中等状况的例子更能说明问题。农业问题是这样，学校问题是这样，而且从更加普遍的意义上说，文明问题也是这样。

这个地区的居民最近在短时间内突然对现代世界有了大量了解,使这个地区发生了多维度的转化,上述大的问题以及其他的问题,便互相联系、互相交织在转化当中。这些问题有可能脱离我们的研究宗旨,但同时又可以为我们指出重要的研究方法,开辟普遍的研究方向。普镇的另外一个好处是它所具有的多样性。普镇是法国传统文化的最后一块净土,那里的老年人,有些至今还不知道什么是煤气和电,一看到自行车和汽车还赞叹不已。那里的年轻人穿着黑罩衫,但同时又向往最新流行的服饰和娱乐。另外,由于普镇的社会多样性,使得这里成了一个社会学的小天地。市镇有 1100 名居民,另外 2500 名居民分散居住在 120 个村庄或有名称的地方。就业人口为 1500 人,1000 个家庭,其中共有 330 名农业经营者,40 多名农业工人,大约 160 名海员(其中 120 名在商船上工作,25 名在渔船上工作),220 名商业和手工艺从业人员,100 到 200 名工人(按照普镇两座工厂之一的评价标准和经济困难进行的估算),30 名教员,另有十多名自由职业者。在 330 名农业经营者当中,少数是富裕的农民(拥有 20 公顷以上的土地),通常是最大的地主,也是最精明的经营者(承包联合收割或其他的附属业务),一百多名“中等经营者”(在肥沃的蔬菜种植区拥有 5 公顷以上的土地,在一般地域拥有 10 公顷以上的土地),两百多名小农经营者。几十名农业工人是穷苦的无产者最后的见证。

普镇的风景也很多样化,一见之下很让人吃惊。这里面积为 2700 公顷,大致是个等边的倒三角形,西南边长 7 公里。从南向北,从海岸到内陆,从直线距离来看,首先要穿过一片低洼地,地里没有树,风非常大。这里是种蔬菜的。海岸的地势高高地升起,非常有利于蔬菜的生长。过一道山脊,便是一个小小的苍翠的山谷,只见小河在草地中流过,河的两岸绿柳成荫。在两

道并行的山梁上,几乎是面对面地坐落着两个小村子:梅洛(Merros),村民大都是天主教徒,右派,孩子们上的是私立学校;勒萨弗莱克(Lesavrec),村民大都不信教,左派,孩子们上的是公立学校。不远处,在一道斜谷的深处有一个古老的文艺复兴时期的小修道院,名叫克尔吉诺(Kerguinaou),现在是个小农庄。再往北,便到了一片粘土的小高地,也是耕种的土地。市镇并没有完全处在所属领土的正中心,而是略微偏西一点,在离海岸三公里处。市镇居民聚集点沿着几条公路呈星形排列,从市镇的中心向外,形成放射状:坎佩尔公路(由北向东),奥迪纳(Audierne)公路(由北向西),篷拉贝(Pont-l'Abbé)公路(由南向东),以及通往位于镇边界处普朗(Poulhan)小港口去的公路。

坎佩尔—奥迪纳公路以北,土地变得贫瘠,在与M镇接壤的山坡上,草场和树林越来越多。

普镇的土地上不仅有多样化的各种小面积的各种风景,其人文景观也呈多样化。每个小村子从社会和心理上都有其不同于别处的特点。拉特里尼特村(La Trinite)可以算得上是市镇主要居民聚集区的郊区,这里既有农村的特点,又有产业区的特点,村里最醒目的是1965年开始投产的罐头厂的大烟囱。普朗是个一百多人的小渔村。克尔吉诺(居民100人)是个与世隔绝的小村子,还没有完全摆脱陈规旧习,受到全市镇其他地方人的嘲笑。布兰非兹(Brumphuez)(居民80人)是个种植蔬菜的小村子,村里人有着快乐和嗜酒的传统。我们还可以继续列举各个地方的特点,将这些特点凑在一起的确可以构成一个完整的天地,也就是说既有各种各样的个性特点,又有丰富的类型样本。

在普镇这种多样性的统一中,具有统一作用的变化为我们的研究提供了第一个大的参考基准点。我们的研究不是农村社会学研究,也不是城市社会学、纯社会学或心理社会学的研究,

我们所进行的,首先是变化的社会现象学研究:改变、变化、转变、变革、衰败、革新……现代世界突然撞进人们的生活,导致产生了不间断的多方面的变化。首先,多方面的变化指的是一切都在变:从经济到私人生活,从习惯到物体。而且是在不断的变化:凡变化都会引起其他的变化。现代性不是某种本质上的现代性,而是处在变化中的事物。因此,对现实问题的多方面的研究也会促进我们从多方面来研究社会学。

我们想从客观物质上来把握这种变化,以便更好地理解人们对变化的意识和感觉,也更好地理解人们在意识和感觉上的变化。我们寻求将物质的生产、使用和消费作为指标和测验,也作为人们的精神状态变化的决定因素。不过,我们也想理解人们的感情以及社会团体的实际经验。为此,我们没有采用事先制定好问题的问卷调查表,向居民中的一部分样本征集答复的方式,而是采用了在现场进行研究的方法。这种方法的特点是,同时采用以前从未共同使用过的一些方法,使各种方法从技术上互相印证、比较。这些方法是:

——每个调查人员将日常的观察结果记录在调查日记上。

——用录音机记录与个人或家庭所进行的半引导式的谈话(采访)。

——参与社团的生活(市镇议会、农业经营者工会市镇分会、各种协会、青年委员会、村民共同体,如勒萨弗莱克、布兰非兹、克尔吉诺,研究人员住在这些村子里,并参与下地劳动)。

——故意组织一些活动,例如召集青年人开会,引导组织了普镇青年委员会,夏天人会的曾达 180 名会员,也就是说全镇 15 岁至 19 岁的青年人大部分都参加了这一组织。故意组织一些具有测试意义的活动(如向镇上各种类型的居民提议组织一个旅游开发委员会,组织青年人看电影)。

——将本地的事件(增加农业的就业人口)或世界性的事件(空间探测活动)纳入测验和发现新事物的系统。

——将各种不同的调查方式所收集并记在日记中的材料或假设每天进行比较,研究人员互换日记,召集会议澄清问题。

这种多维度的研究方法使我们渐渐将调查的重点放在我们认为具有战略重要性的某些要点、地方、情况、团体和个人上面。这种方法可以在调查进行的过程中便充分进行思考、观察并对方法加以改进,而不是事先制定好某种调查工具,然后硬性地具体执行。我们采访了 200 人。对被采访人的选择实际上是对当地居民按阶层进行的采样,其中有些个人或团体是我们调查的重点,因为我们认为他们能够说明问题,或者具有关键意义。他们集中体现了变化中的问题,有的是因为矛盾,有的是因为变化的受益者,有的是变化的倡导者,有的是变化的具体体现者,有的是变化的受害者。因此,我们调查的重点是:活跃人士(工会会员、政治参与人士、社会活动人士)、年轻的夫妻、活跃的农业种植者、14 岁到 19 岁的青年、新一代的商业和手工艺从业人员、在市镇有工作的妇女、资产阶级显要人物。

我们力求了解的是,现代化的问题对于普镇大的社会团体来说是如何提出来的。普镇的农民当中,农业经营者占绝大多数。我们说过,普镇的农民阶级和全法国一样,被动地承受着变化所带来的普遍的危机,而且承受的条件更加严峻。这是现代化的危机,不是人们拒绝现代化,而是在完成现代化的过程中遇到了困难。对于小农经营者来说,要在生产经营中采用机器,也就是说要投入大笔的资金,而且同时家庭的消费需求在增加,女性对舒适的需求也要满足。要同时具有技术上的和合理化的精神状态(核算,根据越来越严格的市场需求,想办法使产品单一化)。现代化工作的必要性和对现代化生活的憧憬是互相矛盾

的,然而又是互相补充的。对于超过了一定的年龄,所拥有的土地又小于一定的面积的人来说,现代化是不可能的。因此,大部分小农经营者都后继乏人,上年纪的农民过一天算一天,他们的孩子大都改行干了别的。只有年轻人或土地面积大或质量好的农民投身于现代化的冒险。

所有的农民,不管他们对于危机的反应是多么不同,不管他们的土地经营面积差别是多么大,都有同样的阶级感情和阶级意识:他们都有被剥夺、被抛弃的感觉。种地的人觉得是“因土地而遭罪”。他们觉得中央政权完全把他们忘记了,或者根本不理睬他们,其他行业的人又在剥削他们。他们羡慕的不是城市的生活,而是城市工人的命运。他们觉得城市工人运气好,工作时间有限制,每月有固定工资,收入比农民的货币收入高得多,工人的劳动成果不会有被毁掉的风险,总之一句话,工人的待遇安全、稳定、舒服、有闲暇。普镇农民阶级内心深处的憧憬是能有城市劳动者那样的社会地位,不想在生活中无休止地劳动,消除靠天吃饭的随机性(天气异常、植物和牲畜疾病)以及市场的风险,对于农民来说,变化多端的市场就像阴晴不定的天气一样。从前的农民夜里听见牛叫就得起来看看,怕牛死于非命;但从今往后,他们不再认为这样的事是理所当然的,也就是说,农民不愿意再时时刻刻只想着干活,又时时刻刻受着威胁。越是年轻的人,这种憧憬就越是强烈。但是,很少有年轻人认为能够在农业上实现他们的梦想,大都改行干别的去了。由此而产生的结果是,一种阶级意识正在消失:人们不断地说,过不了多久,农村的人就都走光了,所有的农业经营者都会消失。人们对将来的看法清楚地说明,农村的人口会越来越少,而且人们越是明白这一点,就越是想离开农村,因此加快了农村人口外流的进程。

我们觉得很突出的是,本来一个阶级在行将灭亡时,总会狗急跳墙,或者编造神话,但是农民这种末日行将来临的灾难意识,却并没有产生这样的结果。原因是农民向城市阶级转变的过程很早就开始了,尤其是农民的孩子可以通过学校而获得专业知识,提高社会地位。

这一过程是从农村最贫穷的阶层开始的,现在又扩展到整个农民阶级。很久以来,哪个农民的家里都有亲戚属于城市人了,不是兄弟、姐妹,就是孩子。上年纪的农民得过且过,等着退休;城里的孩子多少给点钱,给父母买个煤气灶或电视;父母的家成了他们度假的别墅。最后,土地对人的影响慢慢地于不知不觉中变淡了:农民对土地的眷恋渐渐减弱。土地不再是根本的价值源泉。传统弱化了,家庭灵活了。我们所遇到的所有的农民,包括在经营现代化的过程中紧紧抓住土地不放的农民,都对我们说,他们会让孩子自己选择将来干什么,有很多人甚至说他们会劝孩子离开农村,几乎所有的人都想让孩子受教育,而受教育便意味着离开土地和农村。农民从心理上有一种自己拔自己的根的过程,而且,农民对家里的土地有了一种超脱感,促使了土地的归并,因为土地在人们心目中越来越成为一种生产资料,所以这种归并的趋势无疑会加快。

很多人一说到将来,便自发地提起土地国有化的可能性,情绪中不无矛盾。一方面他们认为国有化以后土地耕种得不会像现在这么精心,但另一方面,他们看到有人给工资,工作时间减少,能提前退休的好处。对土地国有化的幻想(照目前法国社会的变化情况来看,没有任何征兆表明有可能使土地国有化)并不是热切的梦想,但也绝不是一场恶梦。

农民独立有独立的好处,但一系列现代的憧憬无法实现,到城里去拿工资要依附于人,但可以实现个人的生活,在这两者之

间,大部分青年人都选择离开农村。年轻姑娘们离开农村的愿望更大。姑娘们不愿意嫁给种地的农民,纷纷和商船上的海员、警察、做生意的人结了婚。从1960年到1965年间,只有5个种地的农民在普镇娶到了妻子。找不到老婆更促使男人们往外走。好像农民中的妇女比男人经历了更加激进、更加深刻的变化。上年纪的妇女仍然认命忙家里,忙牲畜,必要时还要忙地里的活。在45岁以下的妇女当中,忙于家庭舒适的多了,甚至有人希望自己能够专事家务。在和有的家庭谈话时,女的口口声声是家,男的则口口声声是劳动用的工具。这样一来,两种现代化之间便发生了冲突,一个是生产经营上的现代化,一个是家里生活的现代化。妇女开始要求得到灶具和洗碗池子,要求洗衣机、吸尘器、淋浴,有时候还要电视机、电冰箱。她想装修房子,刷油漆,把房子里面弄得漂亮些,当然,她的天地还只限于厨房和餐厅。她鼓动买一辆汽车,而且还考了驾驶执照。妇女在使家庭内部现代化的同时,自己的内心也现代化了,这对给予孩子的最初的教育起了很大的作用。年轻的姑娘则想放弃农活的奴役,实现当个家庭妇女的梦想,找个当海员、当公务员或工薪人员的丈夫。但是在新一代人中,我们已经看到有在外面工作而独立的妇女,作为一种模式取代了家庭妇女的模式。

姑娘们离开农村,结果使得不愿意独身的小伙子们也跟着离开农村(婚姻已经不再由家长做主),这就更增加了农民们被遗弃的感觉。

没有一个农业经营者的姑娘愿意留在普镇的农村(我们没有遇到过这样的姑娘,别人也没能告诉我们有哪个姑娘愿意这样做),愿意留在农村的小伙子也很少。在愿意留下的人当中,有的是由于父母的原因不得不留下,有的是因为没有考上学,有的是因为喜欢土地,觉得经营家里的土地可以开个好头,而且很

愿意在现代化中冒一冒险。

不到 20 岁的年轻人大都放弃了继承土地,而 50 岁以上的老年人又放弃了现代化的努力(个别受到儿子或女婿怂恿的人例外)。在这两种人中间,有些农民向现代化挑战了,有的人是承揽别人的土地来耕种,甚至搞承包,也有的人通过与别人统一行动和合作来解决问题,还有的人是将合作和创新联合起来。

联合行动的中间分子是一群中农,年龄在 35 岁到 38 岁之间,大都受过 J. A. C. (基督教农业青年)的培训,在 1955 年左右,也就是说在 25 岁到 28 岁的时候成了农业经营者工会的骨干。这些人再次组织了农业工会的行动,要求国家拿出办法来,这和菲尼斯泰尔工会斗争(游行、堵塞公路)所提出的要求是一致的。这些人还发起了合作化运动(1962 年成立了农业机械使用合作社,入社的有 13 名 38 岁以下的农业经营者),组织传播农业知识和技术(农业知识和技术普及团体成立于 1962 年,参加的有二十多名 25 岁到 37 岁的成员),和中间商以及工厂经营者斗争(成立豌豆生产者团体),组织发起土地归并运动(有成效),想方设法为加入蓝德诺(Landernau)合作社所提出的问题找到一条出路。这个团体的人通过合作、技术现代化和统一的阶级行动来对危机作出反应。但是,在农民阶级中并没有什么统一战线。参加工会的人最多时也没有超过 120 名,也就是说,占拥有 5 公顷以上土地的农民的 3/4,占有所有农民的 2/5。“红派”的小农(不信教的左派)没有参加工会的活动,他们认为那是大地主和“白派”(信教而且是右派)的事。这是农民阶级中的一道分水岭:不信教的左派小农是通过学校来解决阶级问题的,他们的孩子通过上学摆脱农民的境地。他们的土地太少,无法机械化,思想上个人主义的倾向又太重,不愿意拿自己的土地加入土地合作社,而土地合作社是现代化唯一可行的形式。至于合

作化的行动,其成效是有限的(后来又成立过第二个农业机械合作社,但在如何使用拖拉机驾驶员的问题上遇到了困难)。唯一普及了的合作方式,是两三家妻兄弟之间联合起来购买机械或交换服务。只有通过旁系亲属,合作才能成功,妻子成了兄弟或丈夫之间共同的人质。邻里之间的关系从根本上来说仍是互相猜疑的关系。古老的互助关系是以亲属关系为基础的(叔叔、表兄弟等等)。因此,普镇现代派的合作只能借助于古已有之的亲戚互助。通过家庭的联姻来实现土地的联姻。做得最成功和最彻底的——三家妻兄弟组成了一个共同的团体,将每一家的土地经营专业化——由此而实现了新式农民的憧憬:共同体的每一个成员都既是老板,又是拿工资的工人(领月工资);每个人轮流休息星期天,可以考虑休假。这个模范合作社会的模式并没有普及开来,尽管有亲属关系的人之间成立了很多共同使用设备的合作组。似乎在年龄稍微大些和稍微小些的一代人中,人们是把希望寄托在个人的主动性上(只有一个显著的例外,是一个25岁的青年)。某个模范农庄的经营者把努力放在组织自己的市场上,另一个则开始养蜂,大部分人都竭力使自己的劳动合理化、现代化,等着旁边的人家卖地时扩大自己的面积。最为活跃的人也因为市场的不确定性而不愿意搞专业化经营,多种经营仍然是目前谨慎的经营方式。然而,我们还是看到养殖业正在增长,蔬菜种植正在减少(罐头业,尤其是豌豆罐头的危机)。

散布在海岸线一带的小菜农与其他的农民不同。他们是每个星期六在坎佩尔的市场上卖掉自己种的菜,喜欢玩些直接投机的把戏。他们是和市场的随机性紧密联系在一起,为了碰运气,他们愿意冒风险。

在普镇所有的人口中,农民阶级是与现代世界发生冲突最猛烈、最完全的阶级。有个农民对我们说:“现代化的东西是在

杀人呢!”像这样持有极端看法的农民倒也是例外。人们对过去并没有纯粹的怀旧情绪,虽然有时候会怀念某一段好时光,某一段不操心的时候。很多人都说两次世界大战之间那段时光是好时候。但是,年轻人是如此完全地赞成现代的生活方式,老年人又深深地意识到,和过去缺吃少穿的日子相比,现在是大大地进步了(也许大的土地经营者是例外),因此,没有任何人从感情上希望回到过去。〔1〕

农村的无产者,那些打短工的人、出租劳动力的农业工人也是由于经济和社会的发展而获得了解放的。这些人脱离了土地,变成了工人(泥瓦匠、普通工);他们的孩子也越来越多地能够接受教育了。很突出的一点就是,目前公立学校学生家长协会的会长是个在农村打短工的人的后代,用他自己的话说,他是通过助学金而“摆脱了那种境况”的;他原是职业下级军官,现在已经退休了,出于对学校的感激,才接受了这份为社会公益事业而斗争的任务。

很多商船上的海员都是农民的儿子,而且很多人都娶了农民的女儿为妻。商船上的海员经常加班,工作时间长,待遇好,可以买得起家用电器,从海上回来后生活也可以过得宽裕。海

〔1〕 在普镇 330 名(原文如此,下面四类人相加的总数为 332 人。——译者注)农业经营者当中,156 人拥有 1 至 5 公顷土地,97 人(原文为 997 人,误。——译者注)拥有 5 至 10 公顷土地,65 人拥有 10 至 20 公顷土地,14 人拥有 20 至 30 公顷土地。我们与 45 人(原文如此,下面四类人相加的总数为 47 人。——译者注)进行了直接谈话,其中 10 人拥有 1 至 5 公顷土地,15 人拥有 5 至 10 公顷土地,19 人拥有 10 至 20 公顷土地,(包括大部分工会会员和参加合作社的人),3 人拥有 20 公顷以上的土地。大约有 250 名土地经营主是 50 岁以上的人。保证继承父母土地的年轻农民的数量很不稳定(地产过户一般是在经营 30 年后,当父亲 60 岁至 65 岁时)。

员的妻子可以呆在家里,不用干活,也可以出去干临时工或半工。海员退休早,不过最新的发展动向是,在船上工作的人因为想家,愿意提前退休。在人们的心目中,到船上去工作已经不再被认为是冒险,而被当作是一种发家的途径。但不管怎么说,这种职业没有什么前途:船上的自动化程度越来越高,需要的工作人员数量会逐渐减少。

资产阶级大都还是集中在市镇上。尽管从城里来的游客觉得这个镇不过是个“小村子”,尽管这里还保留了一些乡野的特点,但这里还是集中了一些从字面本意上讲的“资产阶级”。他们想从生活习惯上与乡下人、与平民区别开来。由生意人、手工艺者、教师、退休的人组成的小资产阶级也会遇到农村的问题,但他们并不觉得自己是与这些问题联系在一起的。和农民相比,“资产阶级”有优越感,把农民看成是落后的人。

镇上的资产阶级通过汽车与坎佩尔城的来往越来越多,住房装修也得到了改善,家里最近十年来装备了家用电器(而且还在继续装备),这使得镇上的人觉得自己是生活在大城市的郊区了,觉得自己是属于城市文明的人。有些人认为,市镇是城市文明的一个细胞,但也有的人认为这里只不过是一个不发达的小岛,有从外面流放来的人(到普镇来开业的公证人、牙医、医生),也有本地流放来的(有些妇女因缺乏与人的沟通而痛苦),而20岁以下的年轻人则抱怨没有娱乐中心。

初一看来,这里的商业好像是过时了的:许多店铺都既是杂货店,又是酒吧、面包店;新品店和体育咖啡店里也卖纸张文具,但要买复写纸得找甜食店。在镇上的小商业中,面包店和杂货店的数量在减少,但做一般生意的还是保留了下来,因为从镇上到乡下的交通在发展。与附近两个城市的联系加强以后,看起来好像对镇上的商业不利,但乡下的妇女有骑着助动车或摩托

车从乡下到镇上来买东西的,村里的杂货店和酒水店过于陈旧,而且人们的消费总的来说是在增长(镇上和乡下的食品消费花样越来越多,洗涤剂和各种家用产品的用量也在增加),另外夏天旅游的消费也在增加,这一切都促进了镇上小商业的发展,也促进了经济的集中。最近这几年普镇才设立了一家名叫 COOP 的百货店,开着卡车到乡下巡回售货,还开了一家连锁店的分店和一家自助商场。不过当地的杂货批发店(目前有 9 名员工)最近加盟批发商集团(L. U. G. A.),并将当地的小杂货店都收在了它的麾下。于是这些小杂货店也和批发店一样,有了集中供货的渠道,小杂货店的店主保留了自己的独立,但是从批发商集团进货的低价格可以使他们在市场上与 COOP 争个高下。批发商业并没有过时。在普镇的 5 家大的商业企业中,一家是上面提到的杂货批发店,另外有两家是葡萄酒批发商,第四家是啤酒和煤炭批发商。商业上的先锋是镇中心卖猪肉食品和电器商品的两家。卖电器商品的商家享有电视和家用电器供应网的信用供货。这两家店铺都进行了现代化的装修,铺面带霓虹灯,弄得很大气。两家店主都是 35 岁到 40 岁的人(猪肉食品店的店主 5 年前才从父亲手里继承店铺,从这种意义上说,他还是个年轻人)。这些活跃的生意人希望有假期,希望能按时打烊,等等,但即使在淡季,他们也不知道到底该不该关门休息,另外由于竞争,吃饭的时候也不得不开着店门。生意人在这一点上总是不能取得一致意见(也许他们并没有寻求取得一致)。然而,资产阶级对工作时间和休闲的追求似乎来自不久前才在镇上开业的新一代的生意人或手艺人。有个刚开业还不到一年的 28 岁的电器商说,他已经决定吃饭的时候关上店门,还说不仅星期天不开门,星期一也不开,还要休一个月的假。看样子和他同年龄的新潮生意人和手艺人会追随他。大多数人都希望有闲暇,

新一代的生意人会提出大家都接受的做法。关于手工艺从业人员,传统的手工艺在衰落,例如打铁、裁缝、面包师、木匠;而建筑业、电工以及屠宰和猪肉食品业却在发展。镇上大量的建筑工程(10年来每年盖20幢房子)有利于建筑业的发展,但建筑业不得不与承包商进行斗争。那些老泥瓦匠、屋面工、管道工根本没有想到他们可以联合起来。在这个行业里仍然是新潮的年轻人为主,不到30岁的新一代老板们成立了一个行业间的集团,集中了两个泥瓦匠班子、两个管道工、一个木匠、一个电工、一个屋面工。这个集团是松散型的,没有章程(每个手艺人都不想保持自主),但是总的建筑开支由集团的一个成员向客户提出。

普镇的资产阶级,包括教师的一部分“精英”,实现了或正在实现着家庭舒适和拥有汽车的憧憬,但还没有敢实现其休假梦想(对于40岁以下的年轻人来说,这是一种非常实际的憧憬),镇上的牙医除外,生活在象牙塔里的牙医3年前便开始坐飞机出去休假。不过,有的人已经先行一步,在不是休假的季节(10月份)到巴利阿里的卡拉维拉去度假,回来时带回了美好的回忆。一个是开照相馆的摄影师,他把铺子留给妻子照应,还有一个是退休的下级军官,老婆是生意人,每年12月份到巴黎去休一个星期的假。最想出门去旅行的是妇女,等到了半退休或已经退休以后,那些单身的妇女(寡妇或老姑娘)才随着有组织的旅行团出国去地中海国家。教师们也是等到退休了才想到出去度假:1965年,“普教中心”(C. E. G.)的校长退休了,才和妻子一起随一个有组织的旅游团,第一次到意大利去旅游;镇长是个已经退休的教师,6月份要去意大利休假。尽管如此,到镇政府要求发护照的很少,提出申请的大部分都是大学生。

和乡下一样,镇上的妇女好像也比男人在发展的道路上先行一步,不过表现的方面不同罢了。乡下的妇女想成为家庭妇

女,而镇上的妇女呆在家里腻烦了,开始憧憬别的东西。有很多资产阶级的妇女不是因为缺钱,而是因为内心深处的一种不满足感,才愿意出去工作的。不满足感可能产生于丈夫的去世,寡妇便把心思用在工作上(这是我们知道的对死去的丈夫很忠诚的例子)。也有结了婚的妇女出去工作是为了逃避厌烦。这些为了逃避空虚(家里的空虚和内心的空虚)而出去工作的妇女(从30岁到50岁)成了正在上学的年轻姑娘们的榜样。姑娘们在结婚以后也想工作。对于她们来说,结婚并不等于要失去自主,而是将妇女的自主纳入了家庭生活。

妇女的不满足感虽然表现在希望到别处去,希望有个并不是非有不可的工作,但表现了对爱的需求,独身的妇女是因为死了配偶,和丈夫生活在一起的女人是因为身边有个男人。

深入式的采访还表明男人也有一种不满足感。这种不满足感似乎是来自才华没有得到施展,或因不得定居在某地。自以为才华没有得到施展的大都是40岁以上的人,很多人本来想从事别的职业,不过出于各种原因而继承了父亲的工作。从事自由职业的精英们是因为定居在了他们本不希望定居的地方。

刚开始工作便到这个偏远的小镇来的人,由于事业上很成功,后来便没离开这里,因为到城里去还要面对那里的竞争,争取新的客户。这些人也落地生根,盖了房子,后来也就成了房子的俘虏。医生X看不起镇上的人们,他的孩子们成了镇上的“贵族”,总是到普镇以外的地方去玩。医生Y在生活中不理睬别人,热衷于收集各种物品,没事便沉湎于哲学和宗教的思考。牙医家里弄了些超级现代化的玩艺儿(录音机、16mm放映机、海底渔猎用具),但生活中并没有满足感。公证人和妻子在工作中见到的人很多,但总觉得并没有在当地扎下根,总等着退休后进大城市。在这些精英中,我们看到他们像城里人那样工作过

度,有一种幻想破灭的感觉:只要一想到自己,便有一种不满足感,便觉得空虚。正如过去没有干成自由职业者的人觉得才华得到不施展,从而有一种失落感一样〔1〕,已经是自由职业者的人也有一种莫名其妙的失落感,这种感觉通常被压抑在内心深处,表现为对另一种生存环境的憧憬。不过,只有在这些精英人物中才有这种孤独和缺乏交流的现象,虽然在妇女当中这一现象以“包法利夫人病”的形式表现得更加广泛(“所谓包法利夫人病”是指因缺乏爱情而感到的孤独)。个人的孤独也许是和社会的孤独联系在一起的。对于从事自由职业的精英们来说,像普镇这样城市郊区式的环境显然是不够的。精英们找不到门当户对的人来往,深陷于阶级的孤独之中,想生活在城市而不能,由此而产生一种失落感,也许还有一种对文明的不满足感……但是,出身于普镇,到外面去工作了一辈子,退休后又回来,并在这里盖了房子的人却很喜欢这里像城市郊区般的环境。和海边比较起来,他们更喜欢市镇(来度假的人反而喜欢海边而不喜欢市镇);很多人都集中在同一个街区,郊区的花园形成了他们的特点(修剪过的灌木,矫饰的小树,仔细排列好的观赏植物)。提前退休的人(在殖民地驻扎过的军人或警察、商船上的船员)通常还会找个能够补贴家用的工作(有时也在工厂里),但大部分还是在家里干干自己的零碎活或是种种花。他们通过电视接受大众文化,消费的食品和年轻人一样。当地的退休人员甚至可以考虑出门去旅行。退休的人大都一辈子被工作拴住了身子,到退休了才发现了生活的乐趣。

只有年轻人才抱怨没有城市的核心,没有休闲和娱乐的中

〔1〕 我们无法说明这样的人比例到底有多少,但在深入式谈话中,我们多次注意到有这种现象。

心。尽管“人权咖啡馆”的投币式自动电唱机还是很时髦的东西,而且每两周有一场电影,有电视(家里的电视是拴不住年轻人的),有开摩托车甚至开汽车的团伙,但青年人的娱乐需求还是得不到满足。因此,在我们的研究小组的提议下,召开过一次会议。会后,青年人自发地组织了起来,要求设立一个“青年之家”,按照他们梦想,这个青年人的活动中心应有游戏室、台球室、电影放映厅、游览室,还可以组织出游和比赛。

不管是在镇上还是在乡下,妇女和年轻人都是内心感到不满足的人,是改变现状的动力。他们引导了城市化的运动。和他们的憧憬相比,城市化的步伐总是太慢。在他们的憧憬得到满足的同时,他们的不满足感也在快速增长。20年来,人们的很多憧憬都得到了满足:妇女们不仅得到了福利和家里的舒适,年轻人也得到了一定的自由。除此之外,婚姻也自由了,而且行业上的自由也变成了更加普遍的事。不过妇女和青年人认为最近取得的一些自由是理所当然的,他们希望生活得更加充实。事实上,年轻人认为有了休闲和娱乐,生活就是充实。从18岁开始,寻求娱乐和寻求爱情是交织在一起的。20岁以上的年轻人离家没有多远,有假期,和原来的青年人团伙散了,调情的男男女女重新组织起来,夏天和来度假的年轻人接上了头,便想好好地玩玩儿,喝酒,开车兜风。我们不知道青年男女在一起调调情,说说甜言蜜语,会不会发展成性自由。我们觉得好像不会。但不管怎么说,16岁以上的姑娘们都一致认为,希望等到24岁再结婚。结婚是好事,但她们也想在婚前好好享受姑娘的自由。但婚姻并没有因此而贬值。对于年轻的姑娘来说,婚姻意味着爱情、家庭、孩子。结婚是一种根本的希望,但是我们不要忘了,除了结婚以外,她们还希望工作,也就是说希望在家庭以外有一定的自主性。

普镇的大部分青年人都会离开这里,因为他们不可能在这里找到工作,因为学校会促使他们寻求比父辈高的社会地位。所以镇上和乡下的青年人不断外流,而退休的人则不断地到镇上来安居。留下的年轻人会和父母发生冲突。在对家业的管理上,20岁以上的年轻人和父亲两代人的意见相左(主张现代化的意见和陈规旧习之间的冲突)。上年纪的一代人在冲突中总是失败者。年轻的夫妻和上年纪的父母一起生活所遇到的困难越来越大。这种对立和15岁到20岁的年轻人与父母的对立是不同的,一般来说也和成年人和青年人的对立不同。成年人是在劳动的伦理和义务中长大成人的,看到青年人一心只想着玩,他们不理解。最严重的代沟出现在青少年和父母之间。这两代人之间的断层很大,但是并没有暴力的倾向。穿黑衫、骑摩托车的青年人并没有反叛成年人世界的行为。但是青年人自成一伙,不愿意接受监护。所以教会和学校都曾想成立一个青年人之家,但都没有成功。但是,当青年人自己提出这样的要求,当地的成年人又没有干预时,事情就办成了。

普镇的政治格局从根本上是分成“红”“白”两派的。“红派”可以被理解为传统上的左派(激进派、社会党、共产党)，“白派”可以被理解为传统上的右派。但是,是否信教,更准确地说是在对学校的选择上,两派的分别是清楚的,有着根本的区别。白派拥护私立学校,红派拥护公立学校。问题不仅涉及学校是红是白,还涉及学校在普镇阶级冲突中的作用。普镇是处在白色环境其中的一个红色市镇。从1876年到1952年,镇政府的工作始终是由一个激进派的家族把持的。当时的权力是建立在由贫苦的小家庭、手工艺人和商人组成多数派的联盟,与基督教和传统派的富农和中农成对立派。普遍的发展确保了大众阶级经济地位的提高,但在普镇,大众阶级的地位之所以提高,从很大程

度上也是由于这里设立了一所重要的公立学校,1930年之后学校成了“普教中心”,使不少穷人的孩子学会了专业知识,有了工作。在过去30年普镇移民、提高社会地位和发展的过程中,学校起了突出的作用,农业工人和租别人的土地来耕种的穷人所代表的无产者状况几乎已经完全被消除了。

当初培养人才的学校如今成了中心小学。现在普镇的学校在社会地位的提高上只起次要的作用了,其重要性已经让位给了城里的中学。

然而,在学校问题上,红白之间的对立仍然存在。这种深刻的对立在很多领域已经弱化。过去表现家族和团体力量对比的政治,在如今被认为是个人之间的事。青年委员会在成立时跳出了“红”“白”的界限,有些青年人自称为“蓝派”,那意思是说,国旗上的这第三种颜色应集合起超越党派的努力。实际上是有一种调和的倾向,但两派之间的对立并没有消除。

“白派”是由教会统一起来的,但意识形态上并不一致。中农在工会活动和反对工厂主的斗争和合作化的运动中,提出了政治上的“非红非白”派。从竞选的意识和派别上来看,新的派别还是属于右派,但是像塞尔日·马莱(Serge Mallet)这样的人则认为是新左派的领地。因此,“白派”并没有为1965年的市政选举提出完整的名单。另外在普镇,教会和右派原来是反动的,现在也主张进步了。现在的本堂神父及其前任、副本堂神父都愿意承认并接受现代世界的演变;实际上原来的右派都是这样看待问题的。

很奇怪的是,真正意义上的“进步危机”却出现在左派的教师阶层。这是因为,作为“红派”组织战斗中坚的教师,觉得自己在变化中所起的作用越来越小,越来越孤立。在教育普及的社会中,在出了不少中学和大学教师的市镇上,他们失去了过去由

于对知识的垄断而具有的权威。40 岁以上的教师尤其觉得民众不理解他们,老百姓在日常生活中越来越少地借助于意识形态,大众文化的发展使他们及他们对青年人的控制受到威胁;他们发现新一代的年轻人一心只想着消闲和娱乐,便感到失望。他们看到,在一般的发展过程中,不信教成了次要的问题,而且教会再次取得了 60 年前不得不放弃的地位。普镇的教师尽管还掌握着市政府这个堡垒,却好像被抛弃了,有失落感,因而一心只管学校里的事,埋头于自己的私生活和资产阶级的舒适,这和普镇其他团体的人一样,放松了社会活动,但涉及一般政治问题时例外(在总统选举中,他们为推出左派的候选人而起到了积极的作用)。因此,他们对现实和未来是悲观的,觉得世事越来越堕落和败坏,这和他们公开宣称的意识相反,他们所信奉的本来是不断进步,是教育所带来的光明会战胜无知和迷信。然而,年轻一代的教师尽管使命感不如他们的前辈,尽管也是按照资产阶级的模式生活的,却在文化领域表现出斗争意识,并在工会领域有具体的斗争行动。

“红党”是激进社会党的源头,不过在第二次世界大战结束之后,所有的渔民、大部分手工艺人和小户农民都成了共产党人。现在,尽管这部分民众中有些人生活富裕了,但他们仍然在共产党内(尤其是渔船的老板,因为家乡变成旅游胜地,土地有了价值,房子可以出租,价值也大大地增加了)。

在普镇,共产党不是处在社会边缘的小党,这个党派甚至在经济上占有重要的地位。和普镇其他的党派一样,共产党是个参选的党,而且党内多是当地的名流。然而,共产党好像是唯一向党员发放党证的政党,但发出去的党证不多,而且支部也不开会。在全国选举时,党的活动受到邻近港口奥迪纳的影响,奥迪纳共产党的组织很活跃,但普镇的主要活动还是由当地教师中

共产党的核心分子组织的。

红派和白派中都有社会活动的危机。最近一次大的活动浪潮是1955年由白派的青年农民组织的活动；那次活动再次发起了工会运动，并发起了合作化；现在，这些活动的组织越来越有气无力了。青年一代至多是参加娱乐（镇上25岁到30岁的新潮手工艺人参加的节日组织委员会、青年委员会）。友谊会、协会、委员会组织开会时十分关注电视节目的安排，要选择电视节目不好的时候，避免在转播重要比赛时召集会议。个人主义的抬头是社会活动的最大障碍，况且除了重大的政治活动外，社会活动家们也不知道该组织什么活动。从更加广泛的意义上说，好像普镇（也许别的地方也是这样）在注重发展舒适、福利、私人生活的经济社会运动中，政治活动减少了。从1955年到1965年间发生的技术和现代化的大的变化并没有改变政治结构。当然，农业工会活动领域出现了一种新的潮流，但也只是社会活动，没有什么政治上的表现，也没有改变传统政治格局的面貌。教师队伍中本来可以产生出新左派，因为第二次世界大战以后，教师们对非正统的潮流是敏感的（1936年普镇议会有24个托洛茨基分子，表现出全国教师工会“解放学校”派的影响）。似乎如今的教师阶层已经僵化了，只有当人民阵线和非宗教的行动联合在一起时，才能组织起有力的活动。社会上个人主义的变化会不会使政治变得僵化呢？但不管怎么说，僵化的潮流并没有消失，它们就像北非那些干涸的河床一样，只要有水，总还是要从那里流过的。

我们自以为在研究中将革新的态度，将心理和情感的变化与1953年在普镇开始的技术和现代主义的飞跃联系起来。如今这一飞跃是通过各种媒体、各种渠道实现的（学校、手工艺人、妇女、青年人等等），影响到生活的方方面面。我们建立了一系

列现代化的指标,从卫生、梳妆打扮、对痛苦的敏感程度、穿衣、化妆到家具、饰物、价格、贷款等等。这些多种多样的、方方面面的变化将小镇变成了大城市的郊区,并倾向于将农民世界改变成了一个新的农业社会。总的趋势是农民向资产阶级化发展,资产阶级化首先指的是农民正在进入城市文明,其次也是指进入以个人生活、家居、舒适为中心的个人主义的社会。在现代的资产阶级化过程中,家居和汽车似乎是两极:一个是固定的保护点,有入数不多的家庭、妻子、两个孩子,另一个是旅行、出游和适度的流动。

这种资产阶级化的过程发生在文明与时空发生了新的关系时。汽车意味着人可以在更大的空间内活动。上年纪的老太太们从来没有离开过市镇(老头们参加过 1914 年的战争),而年轻一代人生活的半径是 50 公里,度假的空间已经扩大到整个欧洲;而且对于所有人来说,电视可以将人的视野扩展到全球。

时间被打碎了。和过去已经没有什么连续性,过去意味着贫穷、陈规旧习,过去在不断地崩塌,只剩下了对童年和已经逝去的新年夜的隐约回忆。一般来说人们并不考虑未来:如果你提出未来的问题(我们在与人们的谈话中提出过),人们是会吃惊的。他们的回答要么是说不清的进步,要么是说不清的灾难(原子弹)。只有紧紧地依附于土地的人,只有在一场不知所终的战斗中挣扎的人才会想到 5 年后如何,或者 10 年后如何。世界的存在是实实在在的,但宇宙并不存在。从宣讲人类在空间征服中所取得的进步的电视上,宇宙不过是一片布满星星的空洞。只有上年纪的老人才感觉到在空间飞行、原子弹、季节失调、庄稼收获的不正常之间有着一种宇宙演化上的关系。只有老人才觉得世界是一个人类学的大宇宙,战争轮回往复,生物斗争弱肉强食;他们觉得人的世界和自然界的秩序和紊乱息息相

关。可是对于其他的人来说,什么都没有,自然是风景,人的天地就是一切。

1968年:对1968年初学生暴动进行解释的方法论笔记

马德里、巴黎的南泰尔、罗马、柏林(西柏林)、阿尔及尔、布拉格、华沙都发生了激烈的学生游行〔1〕。

第一个问题是要搞清楚各处同时发生游行是偶然的巧合呢,还是有什么意义?也就是说,要搞清楚每次暴动的原因是不是完全可以用每个国家的具体情况来说明(历史、经济、社会、文化等等),或者相反(具有意义的共时性),各国的暴动之间有没有某种有意义的联系?

我们的目的,是从方法论上来探索这一联系的假设。

本文是探索性的笔记,可以不作深入的研究。况且研究是非做不可的,而研究的目的在于:

第一,将现象放在由这些事件或事件组中的每一个事件所构成的时间和空间当中进行界定和描写(如在意大利不同的大学城同时发生或连锁发生——像链式反应一样发生——的“暴动”事件),当然需要界定和描写的还包括所“表现出来的”内容(学生提出来的要求、口号)。

第二,力图找出每一现象所具有的突出的特点。

第三,各现象之间有哪些共同的特点。

因此,我们在此只粗略地作为既定的事实和共同的特点提出上述各地具有共时性的事件:

〔1〕除此之外还有剑桥、开罗等等。

——是暴动,也就是说是具有暴力特点的抗议和对现状不满的活动。

——事件在当时动员了大量的大学生参与。

——对大学的体制提出了批评性的要求(受到批评的或者是大学对政治和国家等级关系的依附,或者是大学本身的等级关系)。

——针对更加广泛的政治体制和/或社会经济组织的问题,还提出了批评性的要求。

尽管每一个国家的学生暴动都有和其他国家不同的特点,我们上面所提出的几个共同点是可以帮助我们进行思考。

各国学生暴动之间的联系

(1) 各国的学生运动不可能是各个国家的学生统一组织或统一意识形态的国际性的学生运动。我们也可以排除有人搞“阴谋”的假设以及学生运动是有人有意识地协调的假设。所谓搞阴谋,是指有人在某个中心进行遥控,挑起事端,组织事件。

某些事件——尤其是东西方之间的事件——之间是没有关系的。

(2) 各国的事件不可能是由于各国在经济、社会、政治方面结构相同,因而其关系也不可能是以形势的相同为基础的。

但相反很显著的一点是,同时发生暴动的国家所构成的不规则的样本,政治、社会、经济体制不同,经济发展的阶段也不同。各国的经济体制结构不同,对于所涉及的七个国家来说,经济体制至少可以归结为三类:

——阿尔及利亚;

——波兰—捷克斯洛伐克;

——联邦德国—意大利—法国—西班牙。

政治体制至少可以归结为四类：

——阿尔及利亚；

——捷克斯洛伐克—波兰；

——西班牙；

——联邦德国—法国—意大利。

各个国家官方的意识形态差别也很大，如果我们不看各有关国家的体制，而是具体看其经济、社会、政治、文化形势，那么各国的差别就更大。

若是机械的社会学，看了各方面的差别，一定会解除各国的学生暴动会有联系的假设，但据我们看，这些差别却使联系的假设显得更加值得关注。

各国学生暴动之间有联系的假设：

同构性和国际性

要想证明各国的学生暴动不是偶然巧合，而是有联系的，那就必须能够提出以下几点：

——或者假设一种国际性，也就是说具有演变共同特点。

——或者假设同构性，也就是说各国的体制之间具有相似的特点。

——或者也可以提出一种可将国际性和同构性辩证地联系在一起的双重假设。

我们按第三点提出假设。按照这种假设，历史变化中的共同特点会在政治、经济、社会体制不同的国家导致同构性。

(1) 各代人之间的变化和断裂：迅速变化是各国社会的共同特点，每个社会都以其特别的方式在各代人连续的等级关系

当中存在着断裂(在传统的文明中,社会总是以过去的经验积累为基础的),在将新一代人通过认同和同化的机制与老一代人融合的过程中存在着干扰。当年龄达到从儿童向成年过渡的年龄时,断裂和干扰的强度达到最高点。过渡的年龄是发生冲突的年龄,所以在社会学的链条中是“最为薄弱的一环”。

(2) 青年和少年的分别:在这些条件下,原有的或潜在的年龄阶级现象便有了新的形式和内容。有形成青年年龄阶级的趋势,其特点是与别的年龄段分开,针对成年的世界有自卫和侵犯的行为,要求获得只有成年人才有的权利(拒绝接受未成年人的地位),并从不同的激烈和完整程度上拒绝接受成年人世界的现状。

(3) 大学集中并形成了一个半岛:大学生们集中在大学里,与社会隔绝,完全隶属于对知识的学习,从外部被隔离开来,同时从内部也被大学所特有的体制实行了隔离。另外,大学生是青年人中的知识阶层,有一半已经加入社会的知识阶层。因此,他们是这个社会阶层的一分子,对既定社会的断裂、弊端或不完善之处非常敏感。最后,大学青年知识阶层与所有的知识阶层一样,是产生意识形态文化的温床。这一阶层会接受一切能够养育其对现状不满的东西。因此,只要内部或外部的因素刺激到学生意识中的敏感点,学生状态便会根据程度的不同而表现出对现状不满、造反、革命。

(4) 在由学生世界所构成的思想的温床上,会随风飘来当代所有大的思想潮流,以最激烈和苛求的方式表现出来。但是在学生的世界里很显著的一点是,与对立的意识形态或思想相比,社会官方的政治意识形态(正统的)是没有价值的(即使自以为是革命的政治意识形态)。对立的意识形态或思想有可能体现在外国的甚至敌国(官方的)的体制中。

因此,在法国、意大利、联邦德国的大学中,起促进作用的是
一股革命的潮流。古巴、越南是对现状不满的最过激的例子。

但是,在波兰和捷克斯洛伐克,古巴和越南都不是具有动员
作用的形象。真正具有动员作用的,是自由、宪政、真实(信息的
真实)的思想,甚至是西方和自由的形象(潜在的或经过遮掩的
形象)。

在西班牙,自由的思潮(反对专制)和革命的思潮(反对资本
主义社会)联合在了一起,两种思潮根据对专制和资本主义所形
成的观念不同而分别占主导地位,但经常也是共存的。在阿尔及
利亚,好像一种自由宪政的思潮也是与很激进的社会主义思潮联
合在了一起,既反对当局温和的社会主义,也反对当局的专制。

(5) 当大的反对党好像不那么激进和苛求时,挑起大学生的
抗议活动的,往往是一些革命的派别。在西欧,这一现象是随
着社会党和共产党在革命中变得温和、软弱而出现的;各种托洛
茨基团体、亲中国的党派、共产主义—无政府主义党派、纯粹的
无政府主义党派、基督教—革命派起了促进事件发展的作用。

(6) 在这些条件下,一方面,青年人的年龄阶级具有同构性,
另一方面,各国的的大学生社会也有同构性,大众化的通讯方式便
使各国的学生运动之间发生了迅速的信息传播、宣传和传染。

青年文化的传播很明显,青年文化的成分不断更新,从一些
为世人所瞩目的中心向世界范围内迅速传播。关于学生的抗议
活动,巴黎南戴尔大学和西柏林的学生抗议活动激发了罗马的
学生运动,而且所有的学生暴动从客观上都起到了互相鼓励的
作用,这并不是不可能的。

(7) 因此,我们可以很粗略地提出,各个国家之间的共同特
点并不仅仅是学生方面的,而是属于同构的体制方面的,其特点
如下:

a. 不断的变化(经济、社会、文化)将两代人之间的阶级对立(连续的等级关系中的对立)改变成经验不同的两代人之间的断裂或继承。

b. 青年人的年龄阶级形成并得到加强,在社会中相对地隔离并相对地处于边缘状态,在成年人的心目中,这种隔离和边缘状态是偏离正轨(反过来,按照青年人的自以为是正确的标准来看,成年人的社会也是偏离了正轨的)。

c. 大学生形成了青年人中的知识阶层(提出青年人的希望和要求,并使这希望和要求合理化),成为全国知识阶层中对现实不满的一部分人中的一个“环节”。一旦有内部或外部的事件形成导火索,因为大学校园里学生具有集中在一起的特点,便构成了行动和干预的条件。

d. 社会官方的(国家的)意识形态,或者成人社会的意识形态,或者两者综合的价值具有正负颠倒的倾向,而且有关价值的正负颠倒被社会(官方的和/或成人的社会)认为是敌对的。

e. 与全国和国际信息网络的联系可以形成一个互相传染的网络。

一致,相似,不同

因此,我们假设青年学生现象具有一定的一致性:变化系统的同构性,两代人之间的断裂,青年年龄阶级在社会上的隔离,学生世界的隔离及意识形态的激烈。

经济、政治、社会和文化上不同的社会都有这种同构性。这一同构性并不能让我们直接理解各国的学生暴动何以是同步的,但能说明各国事件之间的相似性,各国事件之间所产生的共鸣和传染。

关于西欧的情况(包括西班牙),我们可以假设是两种国际因素导致了一种双重的成熟,双重的成熟又促使了暴动的同时发生。一方面,反对越南战争的各种运动倾向于组织共同的行动,另一方面,一些小的团体相互交流,使学生们针对改变大学体制和/或学生的共同管理问题所提出的要求趋于成熟。

然而,这种说法不适用于捷克斯洛伐克和波兰,也不大适用于阿尔及利亚,只部分地适用于西班牙。在这些国家里,大学生的暴动旨在保护和争取生存的权利,因而从根本上或主要是为学生的自由而斗争,并又扩展到社会和政治领域。这种斗争属于反抗和对压迫的反作用,其发展趋势并不是趋于一致的(在波兰,政策有强硬的趋势,在捷克斯洛伐克,有自由化的趋势)。

然而,如果我们仔细研究人民民主国家和苏联的情况,就可以发现或深或浅地隐藏于地下的一种思潮,它与捷克斯洛伐克和波兰的思潮相似,不过捷克斯洛伐克和波兰的思潮以抗议的方式表现了出来,而苏联的思潮仍然处在冻结状态。在这些国家,缺乏共时性反而比有共时性更难以解释。

这一切自然而然地使我们想到,我们最先提出的假设必然要与不同体制(经济、社会、政治、文化)当中的学生暴动的特点联系起来。

我们已经按照传统的体制找出了分界线:

——所谓资本主义的、民主的、自由的西方体制。

——所谓社会主义的东方体制。

——第三世界的社会主义—民族主义体制(阿尔及利亚,我们本来还可以说有埃及,但是埃及的学生运动好像是直接由军事上的失败造成的)。

——一种混合的体制,欧洲法西斯主义的遗传与军事上的专制综合了起来,有通过宪法合法化的苗头(西班牙)。

在上述每个体制的内部,当然应当认为每个国家的社会是其子系统,并各有其特点。

照我们来看,只有通过三个体制交互作用的辩证关系,才能最终理解学生的暴动,也就是说,理解各国学生运动的特点及其共同点。这三个交互作用的体制是:国家体制,经济、社会、政治、文化体制,前面描述过的同构体制;同构体制中包含有历史的(快速变化)和地理的(通讯和传染网络)国际化因素。根据观察者的角度或者根据具体情况,国际现象决定着各体制的现象,或者使各体制的现象相对地共同发生;或者,每个体制所特有的现象决定着国际现象,或者改变国际现象的发展方向,或者有时也使国际现象不在同时发生。

有关问题的几点说明

(1) 我们前边指出了在什么情况下学生的抗议活动与国家或社会,或者与国家和社会发生冲突。我们应当提出这种三方冲突的模式,下边我们只看简单的极端形势。

形势 A:学生的抗议活动反对的是不得民心的、专制的政治权力。在这种情况下,学生的抗议活动会变成社会普遍的抗议活动的先锋队,如果政治上的反对派也是遭到禁止的,通常学生运动会和政治上的反对派紧密地联系起来。在这种情况下,与成人社会的对立就变成隐性的,所有的反对派都会集中起来反对政治权力。

形势 B:学生的抗议活动不仅仅是或者不完全是为了反对政治权力,而是反对成人社会的规则和价值。在这种情况下,学生的抗议活动可以:

- a. 力图将学生处于边缘状态的隔离改变成一种理想化的

社会,一种成人社会不承认或不理睬的价值占主导地位的社会:可以表现为生活上自给自足(像颓废派青年或嬉皮士一样),或者想通过学生的共同管理,把大学变成革命的反社会;这两种倾向可以非此即彼,也可以亦此亦彼。

b. 寻找与典型的反社会的联系(越南、古巴),这些反社会的形象表现了学生抗议活动侵犯和真实性的意愿,但与学生的抗议活动所处的社会环境相比,这种意愿是怪诞的。

(2) 我们可以考察东欧和西欧的学生抗议活动所反对的是哪些实质性或表面性的内容(好像东方正在形成“西方”的民主理想,而西方则正在形成“东方”的社会主义理想,而且越来越成为“远东”的社会主义理想)。在这种情况下,重要的现象是本地官方价值的反转呢(否认当地官方的价值),还是大学生们提出的价值有正面的内容?

我们认为只有对现象进行具体的研究,才能回答这一问题。

结论

(1) 在一定的程度上,我们所提出的假设与机械论的论点是矛盾的。按照机械论的论点,文化现象是由生态(空间)位置和经济、社会、政治体制有关的条件决定的。在我们的假设中,我们考虑了许多现象的国际特点,尤其是青年文化中十分显著的国际特点(在青年文化中,我们甚至可以考虑采用一种全球化的系数),这一特点不仅可以重点来解释,也可以而且尤其可以根据同构体制的构成来解释;要想理解同构体制,就必须将变化中的范畴(变化、改变、断裂、对立)重新纳入社会学的理论。在这一点上,历史和结构之间完全是互相补充的,因为正是历史性决定了两代人之间的结构隔离。历史和结构只有以辩证的方式才能互补,在辩证中矛盾的双方是:

——要考虑总体的变化,而总体的变化所联系并与之相对立的是部分的变化。

——要考虑的系统有的是不同的和/或对立的,有的是同构的,这两者在不断地互相干扰。

——具体的现象学的研究要描写、勾勒、提出每一现象的特点(形势—事件)。

(2) 应当强调学生抗议活动的现象具有多义性:

a. 既与国际上的特点有关,又与国内的特点有关。

b. 既与经济、政治、社会体制有关,又与两代人之间的体制和变化有关。

c. 与青年人和知识阶层的特点有关,但从青年人和知识阶层具有边缘性和对立性的特点来看,还与“成人”社会的深层次的问题有关。

的确,实验性的社会学——而不是那种庸俗的专门搞人口统计和抽样的社会学——作为启发性的假设,可以认为,“正常”社会中那些莫名其妙的、潜在的、看不见的苦恼、不适、不满和憧憬会集中在社会学链条“最薄弱的环节”上,并造成危害。青年人之所以成了最薄弱的环节,是因为在时间这条链上,从青年向成年过渡的时期是最容易受到破坏和重组的时期,因为与总体的社会相比,大学生这个小社会处于边缘,而且又能把对现状的不满和憧憬变成存在的理由,使之合理化、意识形态化、政治化。尽管如此,大学生的世界让我们看到的不仅仅是它的苦恼和不适,也是我们的社会的苦恼和不适,而且有时候从更加深刻的意义上说,是我们的文明的苦恼和不适。大学生们乌托邦式的理想所表现的,是成人社会中仍然(或已经)沉迷的需求。

1968年：批判社会学和被批判的社会学 (社会学向自己提出的问题)

社会学是社会的目光(镜子?)。和社会一样,正在蓬勃发展中的社会学被1968年5月的事件打了个措手不及。显然,社会学事先并没有指出任何危机的迹象。在广泛的舆论领域,人们带着崇敬之意越来越多地引用“社会学”这个词,以支持对某种洗衣机,对某种带有色情性质的三角裤或是对低租金住房里的人感到的厌烦所作的论断,饶舌的《法兰西晚报》或是严肃的《快报》先生常常参考“社会学家”的意见。在社会学变成了社会神话的同时,人们越来越广泛地主张使用“社会学专家”,而且这些专家在计划部门、政府管理部门和企业获得了合法化的地位。经济学家提出的办法解决不了经济问题,技术人员想改善人的效率,大家都想求助于社会学家。在具有代表性的人口中使用问卷表来调查舆论的做法,渐渐地已经不再引起人们带嘲弄意味的怀疑,反而成了无所不能的听诊器。

然而,自从南戴尔发疯似地出现了学生运动之后,人文科学,尤其是社会学成了遭人非议的根源,也从根源上遭到了非议。^{〔1〕}革命的大学生们用社会学既批评了社会,又批评了官方的社会学,也就是说,他们采用的是赖特·米尔斯、里斯曼(Riesman)、马库斯(Marcuse)、利菲弗(Lefebvre)等等的作品,而且从深层次的意义上,我们看到马克思主义这只凤凰又在火中复活

〔1〕 详见科恩·本迪(Cohn - Bendit)、迪特伊(Dureuil)、吉拉尔·格拉诺蒂(Gerard Granautier)的《为什么要有社会学家?》(Pourquoi des sociologues?),文章于4月初在南戴尔大学散发,后发表于1968年5月号的《精神》(Esprit)杂志(第877页至882页)。

了,马克思主义被认为是真正的社会学。同时,在社会心理学领域,罗吉斯(Rogers)、勒万(Lewin)、莫雷诺(Moreno)则用他们带有爆炸性的理论阐述了团体的民主、自发性和创造性。〔1〕

官方的社会学本来是正在得意的时候,却受到了或强或弱的、多少带些歧视性的批判。社会学的技术成了当权者手中操纵的工具,其理论也成了伪装的意识形态。支离破碎的经验主义也不再显得是调查的需要,而是一种变得狭隘了的哲学,胆小怕事,而且又被别人吓破了胆,只能将本来完整的社会生活形象弄得支离破碎。

因此,在1967年到1968年间,已经风行一时的关于社会学的性质和作用的争论变得更加激烈了。在法国的最后一次争论是由苏联拥护斯大林的吉达诺夫的理论(le jdanovisme stalinien)和共产党的政治文化机器所挑起的;共产党的政治文化机器把当时的社会学说成是官方的、美帝国主义的、警察的理论。

但是,在1967年,并不是共产党最僵化的文化战士和所有的社会学家之间发生了冲突,也不是斯大林的教条主义和实地调查的经验主义之间发生了冲突。围攻社会学的,已经不再是正统的马克思主义,而是自称正统的马克思主义派别、非正统的马克思主义以及一些极端自由主义的思潮,其中有些就是以社会心理学的非主流理论为基础的。另外,受到攻击的社会学从1951年起便成了正式的理论,有了立脚的基石,被纳入了正规的理论体系。

〔1〕《认识论》(Epistemon)杂志刊载的文章《震撼了法国的思想(南戴尔,1967年9月—1968年6月)》(Ces idées qui ont ébranlé la France),巴黎,1968年,尤其是第32页以后的一些段落《一般团体的活力》(Dynamique des groupes généralisés)和1968年5月以后在法国颇为盛行的《非常规的研讨会》(Séminaire sauvage)很值得一读。

我们不能在这里开展这种争论,但我们不能不提到这个问题,因为,想从社会学的角度研究1968年5月的事件,就不能不对占主导地位的社会学和教条主义的马克思主义提出质疑。的确,只有不用问卷调查表对人口样本进行调查的办法,而是采用其他的研究技术,才能试图了解1968年5月事件的真相。在社会学研究领域占主导地位(曾经占主导地位)的问卷调查表式的研究技术,除了了解到舆论界表面化的意见之外,并不能预测暗中所孕育的或从暗中涌现出的事物,更无法明白或设想事物的能动性和断裂。我们只有超越并站在那些支离破碎的学科知识之上,努力建立起假设的理论体系,囊括和结构现象,才能够理解1968年5月的事件。

另外,传统上认为,工业社会一旦完成了其重大的起飞之后,便会慢慢向着功能化和合理化发展,没有矛盾,没有危机,也没有什么意识形态。我们不得不对种种工业社会的形象提出质疑。1968年5月的事件并没有解决问题,而是将问题重新提了出来。的确,从今往后,在最小假设和最大假设之间,我们有了一系列的假设;按照最小假设,1968年5月的事件是工业社会发展滞后和阻塞的危机,而不是工业社会发展的危机;按照最大假设,1968年5月的事件是工业社会无可救药的疾患将其预兆表现在了光天化日之下。

此外,我们不仅要知道工业社会是不是在不断地产生着断裂和不满,我们还要考察的是,当我们具体研究某一现象时,例如我们在这里所研究的危机,工业社会这一概念是不是有什么意义,也就是说,是不是有什么可操作性的或启发性的价值。

总而言之,占主导地位的社会学,不管是其技术、概念还是假设,都不能帮助我们理解1968年5月事件的危机。

搞清楚了这一危机的渊源,我们就会明白,原来这一危机不

是属于社会学的范畴,而是属于历史的范畴。

的确,这就是问题的关键。有些社会学家承认,对危机的研究不属于他们学科的任务,可也有的人把这次危机看成是一个好机会,能够借此更进一步从理论上和实际上了解社会,了解社会的原理和同时代的特点,总之一句话,他们想象不到社会学从理论上、从现象上、从事件上,几乎已经完全萎缩了。因为,与某些人的看法正相反,结构和反结构、历时性和共时性的争论已经让人的头脑昏昏沉沉,关注现象、事件和危机不仅不会削弱,反而会加强理论上的要求。

马克思主义正是这样做的,马克思主义自以为是一般的理论,善于抓住有意义的事件来丰富并检验其理论(《路易·波拿巴的雾月 18 日》就是这样的一个例子)。但是,我们觉得目前流布四方的经典马克思主义不能抓住事件的实质,因为它不具备进行自我审查和自我修正的力量,只有具有了这样的力量,才能在面对不太正统的事件时,克服“修正主义”的恐惧。工业社会的社会学和马克思主义的经典一样,很难将“青年”这个范畴纳入其理论框架,而且也根本不想阐明这一点。像马库斯(Herbert Marcuse)式的开放的马克思主义终于对富足的资本主义进行了单维度的分析,但同时却低估了反潮流和负面的力量。最后,我们可以考察阿尔图斯(Louis Althusser)式的正统的马克思主义是处在下部基础的层面上呢,还是处在想象的层面上,而且在理论实践上,到底是过于慎重呢,还是过于冒失。

面向研究对象的社会学

第一,社会学要想关注和贴近事件、危机,就必须首先是研究现象的社会学。我们在这里不仅是借用黑格尔和胡塞尔现象

学中的名词,我们的现象研究还要指:(1)把现象看成是从相对意义上可以单独提取出来的材料,但不是按照学科来单独提取,而是按照实际上的表现,例如一个事件或一连串的事件就是个很好的例子。(2)对现象的研究是指对“逻各斯”(logos)的研究,也就是说理论也要超越学科的枷锁。

因此,现象与经验现实紧密相联,但同时又需要理论思想。对多学科和跨学科研究的需求的增长正在悄悄地表明,我们需要让我们的方法适合于对现象的研究,而不是要削足适履地让现实来适应学科。尽管工业社会的概念有发育不良的病症,但还是一个在时间和空间上划定的概念,表明它需要现象学的研究。

第二,事件即意味着经历、意外、不可挽回、具体的个别现象突然涌现在社会生活中,是社会学中的魔鬼。的确,我们必须从科学上作出巨大的努力,以清算、驱除和绕过事件,并倒空其实质,以便到达关系和结构的形式化了的、数学公式化了的王国。但是我们也可以以竞争的方式,从真实体验的社会学的道路上,以科学的方式前进。真实体验的社会学认为:(1)世界性的历史领域(包括史前史和人种志)是社会人文科学唯一可能的实验领域。(2)一种理论不仅可以根椐统计上的规律性来建立,也可以根椐具有披露作用的极端的、“病态的”现象和形势来建立。(3)我们可以认为,辩证法不一定与结构对立,不一定是逻辑,也根本不是一种万应灵药,而是一种初始的、基本的企图,根椐一种积极的两分原则,使现象在时间或变化中具有一定结构。

我们可以说,马克思主义、弗洛伊德的学说,从潜在的意义上也包括结构主义,〔1〕都是具有两面性的方法和理论,其中的

〔1〕 结构主义动态的潜在性已经开始在生成语法中有所表示,而且有时也表现在人文科学中,尤其是在福柯(Foucault)的理论中。

一个方面就是注重研究(调查、思考)的诊断和实验性质。目前正是这个方面没有得到人们的充分认识。如果我们想研究1968年5月的事件,我们就应当也必须着重这方面的工作。

第三,从社会学的角度来看,所有不能纳入统计的规律性中的东西都是事件。因此,一件罪行和一个人的自杀不算是事件,因为它们可以被纳入统计的规律中;但是,一股犯罪的“潮流”、一系列传染性的自杀便可以被认为是事件,正如谋杀肯尼迪总统和玛丽莲·梦露的自杀一样。

所谓事件就是新的事物,就是信息,因为信息是电文(message)中新的成分。在原则上,作为信息的事件具有解构的能力(我们从提供信息的报纸上天天看到的,无非是处在流言蜚语和风行变化中的被解构了的世界),而且从这种意义上说,合理化的系统极力在接受者的精神和世界之间保持一种可以理解的关系,而对这些系统造成干扰的,正是信息。从这种意义上说,事件从方法论上来看是健康的,因为事件能够产生一个或多个问题,并通过提出的问题动摇了合理化的结构。由于事件具有能够提出问题的特点,所以才会有批评的怀疑态度。事实上,我们通常是在大大小小的历史事件的推动下,才对那些解释性的、使我们感到心安理得的系统提出质疑的。从深刻的层次上来看,使用事件的自我批评比使用计算机要科学得多。

第四,事件是意外,也就是说能起到干扰和改变的作用。事件能够发动一种发展和退化的辩证关系(une dialectique évolutive - involutive):一方面,事件能发动吸收的过程,如果事件的干扰作用太强,这一过程便启动倒退机制,在这一机制的作用下再出现一种古老的保护和/或驱除干扰因素的本质(例如某一个人的死对于亲入来说是事件,但由死而引发丧葬的神奇仪式);另一方面,——通常是在引发的退化过程的帮助下,事件导

致产生革新的过程,将变化纳入自己的体制,并传播向全社会。

从这种意义上说,事件具有双重丰富的意义,因为通过事件我们可以研究由事件所引发的发展和退化过程,还因为如果不是自然的灾变,事件也是由编织着社会变化经纬的发展和退化的辩证关系所引发的。

第五,对于不把赌注全部押在统计平均数、有代表性的人口取样或语言的结构模式上的社会学来说,危机是非常丰富的源泉:

(1) 危机是不稳定的浓缩炸药,包含有丰富的的发展和退化现象,而且从某种程度上说,这些现象能变成革命性的现象。

(2) 有一种假设认为,危机具有揭示潜在的和被掩盖着的事实的作用,在所谓正常的情况下,这些事实我们是看不到的;还有一种相反的假设,认为危机是附加现象。和这种假设相比,认为危机具有揭示作用的假设更具有启示的作用。

(3) 这种假设是和马克思和弗洛伊德的科学假设紧密相联的,马克思和弗洛伊德优先关注的是人和社会生活中隐藏着的部分(两人都关注潜在的和下意识的部分,下部基础)。

(4) 原则上,危机是一种冲突现象,如果我们采用马克思和弗洛伊德的学说,我们就更应当关注危机,因为马克思和弗洛伊德的假设认为,冲突的特点是基本的社会学和人类学的特点。

(5) 最后,危机以混乱和挑起混乱的方式,以排斥和吸引的方式,集偶然的特点(偶发性、事件性)、必然的特点(通过引发最深刻的、最没有意识的、最具有决定性的事实)以及冲突的特点于一体。因此,从这三个特点上抓住危机,便意味着抓住历史的社会过程,也抓住结构和解构的过程,意味着将人类学建立在经常性的不平衡的基础之上,那就是经院哲学想使其规范化而不能的马克思和弗洛伊德的人类学。由此我们也触及了人类现象半随机、半极化的关键特点(*semi-aléatoire et semi polarisé*)。

机械的、想使一切都符合标准化的社会学是要清除干扰和不平衡；在这一点上，我们和这样的社会学必然是对立的。

第六，在研究的技术和方法上，我们和机械的社会学也是对立的。用问卷抽样调查只能在某些表面的层次上对结果进行核查。在实地进行趁热打铁式的调查提出了很多问题：如何充分使用观察，如何参与和干预〔1〕，更加主要的是，如何处理好观察者和被观察现象之间的关系。

1968年5月事件：观察者和被观察者之间的联系

我们应当重复说，如何处理好与研究对象之间的关系的问題，是向研究者提出的一个经常性的自我批评的问题。研究人员自然而然地倾向于忘记这一关系在根本上的相对性，忘记研究人员的看法会因被观察的对象而改变，而且社会学家本身就是处在一定的社会学领域内的。人们以为采用了一些核查的技术手段，就可以解决严谨和客观性的问题了，就可以把那些棘手的、根本性的问题排除掉了，总之，是把理论上的大的困难推给哲学和政治，却没有注意研究的思想和研究的技术是不是于无意识中已经受到了感染。因此对于我们来说，最令人感到不安的是，那些社会学家以科学的名义，狂妄自大地评头品足，断言是非，却不知道那些以为只有自己科学，那些在科学和不科学之间建立起明确的分界线的人，其实是反科学的教条主义。阿尔图斯式的“马克思列宁主义”可笑地以为自己垄断了科学，把他们的教条以外的东西都斥之为意识形态；那些专事抽样调查的

〔1〕 有些问题在前文《社会学中多维度的研究方法》中已经提出。

巨头也是这样,把所有能在官方的社会学中引起疑问和批评的东西都说成是意识形态的东西而抛弃掉。

在面向研究对象的社会学中,也就是说在介入同时代性和观察者与被观察现象之间的辩证关系的社会学中,没有什么客观性的秘方,唯一做到客观的办法是不断地意识到观察者和现象之间的关系,也就是说要不断地进行自我批评。说到这里,我们知道“自我批评”这个词也可能被人挪用,用来阻止别人的批评。

然而,对于想研究危机的人来说,1968年5月的事件以深刻而复杂的形式提出了观察者与现象之间的关系问题。社会学家不能无知而狂妄地自以为公正客观,而实际上已经被事件所左右,因事件而激愤,而昂扬。即使他把研究局限在某一有限的方面或某一次要的问题上,谁能说这一选择本身不是为了衬托暗中的说教,专门用来打击什么或吹捧什么的呢?

社会学家既是法官又是被告,他本身就是行为参与者,这问题就更加严重——也更加丰富了。学社会学的大学生指责老师,老师们受到斥责或谩骂,社会学的老师们想用武力清除闹事的学生,各种社会学的理论都在为自己而战斗,社会学的危机是危机所提出来的关键问题,意识形态、友情、等级集团的团结一致中,也有人与人之间的竞争、冲突和关系破裂。社会学家不是一伙没有思想的人,而是一个社会,是深深介入大学体制和技术官僚的管理或治理体制中的人;不管是谁,只要不是无视这一点,都不会不知道1968年5月的事件实际上是挑开了一些早就存在的脓疮,是阶级斗争、等级集团斗争、团体和帮派斗争激化的结果。针对1968年5月事件的社会学研究只说别的,单单不提这一点,那可就太令人佩服了!而且也的确是令人佩服的:最初的研究好像是从奥林匹斯山上下来的,是从天王老子的宝座上发下来的圣谕……

由此我们应当看出,对1968年5月事件的社会学研究应当如何开始:从1968年5月的社会学的社会学(*la sociologie de la sociologie*)开始。写这篇文章的目的只是想提出问题,请原谅我到今天为止还没有这样做。但是我们不可能忘记,在社会学内部的激烈冲突和斗争而引发的这场社会动荡中,在一系列的事件中,几个年轻的社会学家激烈的行为几乎像参孙一样,撞断神庙的柱子,搅得天崩地裂〔1〕。可社会学家也是人,不是神士、教士、专家……他也像人一样暴露出了他的恐惧、他的愤怒、他的陶醉。他终于明白,人在激情奋发的時候,一切社会学的知识和一切信息一样,都是行动的量子,总归是要为某一阵营服务的:法国民意测验所(IFOP)的民意测验和我发表在《世界报》上的文章都是这样。

在这些条件下,社会学家们的小圈子便充满了过敏反应、热情、迷惘和争吵。这些主观现象中的每一种都会潜在地对阐明问题或者有益,或者有害:过敏反应或热情对危机的某些方面能起到放大镜的作用,但同时也会掩盖其他方面。过敏反应从科学上说无疑是最有害的反应:社会学家面对着愚蠢、幼稚、无耻的事,只是一味地感到气愤,被现象的泡沫迷住了眼睛。相反,热情趋向于过高地估计现象,其危险从6月份开始由于热情的回落而受到了遏制。

迷惘、迟疑、争吵有利于提出疑问和怀疑,也就是说有利于科学地阐明问题。不过这些感情也会导致思想上的胆怯,有利于客观恐吓所产生的压力,压制意识上的努力。

〔1〕 参孙(Samson)是圣经中的人物,为上帝而与非利士人大战。只要他的头发保持完好,便力大无敌。大利拉(Dalila)将其哄至自己家中,得知了其秘密,并将其捆了交给非利士人。参孙撞断了非利士人庙里的两根柱子,与非利士人同归于尽。详见《圣经·士师记》第十三至第十六章。——译者注

这是因为,所有这些外部的压力和内部的干扰都被感觉到了,自我辩解的现象形式是各种各样的,都应当被驱逐出来。每个人都想向自己和别人证明,他是非常非常客观的,而且现象只不过证明了他的思想是正确的。他要自己的学科和他所在的大学里证实自己的价值(他或者以大胆的革新者的面目出现,或者揭发有些人蛊惑人心,假扮革命者,或者既是大胆的革新者,又揭穿蛊惑人心的把戏,正好符合无私的学者的形象,既有勇气,又慎重,既有理性,又会想象),要在青年面前证实自己的价值(其实最能让自己具有魅力的,是做青年人真正的好朋友,因为是朋友,也为了做朋友,才会直言不讳地将严峻的实话说出来,而那些专门蛊惑人心的人是不会这样做的)。由此我们才看到那么多的矫揉造作,对别人才有那么多怀疑,反而忽略了对问题的分析。

有没有什么特别有利的位置,使我们对问题的理解不那么困难呢?如果要我回答,我会说:是处于边缘的位置,也就是说,是没有加入官方体制的社会学家所处的位置;没有加入官方的体制不一定是由于低能或思想上有毛病。在官方的体制中,有多少研究经费是看你有多大的名气,人生的目标是死死地瞄准那些荣誉名称,人生的道路也是从大学到坟墓,中间最好能经过法兰西学院〔1〕。

然而,重要的是我们应当肯定,即使存在着有利于进行某种

〔1〕 处于边缘地位从生存和思想上都有好处,我对此深信不疑。不过,这一论断是为自己辩护,应当受到来自外部的批评。而且,我不可能不注意到,提出需要自我批评,攻击有些人在证实自我价值时的矫揉造作时,我也是在证实自我的价值,也是在批评别人。但同时,我是在指出事实,指出所提出的问题的深度和困难。(法兰西学院是弗朗索瓦一世于1530年创立的高等教育机构,现在有五十几名教职,由政府直接任命。能在法兰西学院任教,是身份和声誉的标志。——译者注)

研究的条件,也并没有什么特别的方法,能够自动地产生社会学的真理。重要的是每个人都要实行对自我的分析和经常性的自我批评,这样可以使感情的冲动和干扰来为研究服务,也就是说要利用自己的过敏反应、自己的热情、自己的迷惘,而且只有用疑问来抵消过敏反应和热情,只有将迷惘改变成积极的问题,才能够做到这一点。这些原则有可能会显得是“道德说教”,尤其是当我们想避免摆出一副“心灵高尚”、“心肠好”、“有学问”的面孔时,但这都是最基本的方法论原则。科学的核查并不只是针对研究对象的一种外部的过程,也是针对研究对象和研究者的一种内心的过程。

另外,从方法论上必须考虑在时间上会发生变化的决定因素,对危机进行社会学的研究时尤其应当这样。在我写文章的7月份,在我对5月份的浪潮进行反思和分析的时候,我和事件已经有了一定的距离,再加上对理象的亲身经历,便可以获得对所有的社会学家来说都算得上是最佳的二元性:极端的参与(心理、感情、实践)和极端的超脱的结合,这就是我们一般所说的“冷静的头脑,火热的心肠”。但即便是这样,也没有任何形势能够自动地产生真理,最终还是要通过自我批评和自我的调节,通过拒绝向来自内、外的恐吓让步,才能阐明问题,不管是谁,不管什么时候,不管他在危机时处于什么情势之中。

关于我本人,我不想在此忏悔,但我不能不作最基本的自我检查。我不得不说的是,在大学生们的巴黎公社期间,我从内心深处感到非常高兴。无疑是这一切使我当时认为,而且现在仍然认为学生们所提出来的问题,正是我对自己所提出来的问题,我把这次危机看成是新时代的开始,是一个重要的里程碑……批评(自我批评)的问题正是在这里提出来的,事情很可能也是坏在这里。我所关心的重大问题,我在思想上所作的重大选择

(危机和马克思主义的超越,危机和资产阶级文明的超越,对新政治的寻求,青年披露社会各种弊端的作用,等等)真的符合5月份所出现的实际问题吗?抑或是我自己用产钳把不足月的孩子拉了出来?在读到我对危机的描写和解释的一些文章时〔1〕,人们是能体会到这样的疑问的。

1968年5月:危机的性质

事件的界定

1968年5月发生了什么事?以某种观点来看,有的人本身就是事件的见证者,曾身临其境地或热衷地参与,急着要做总结,通过电台、报纸,曾经每天追踪危机的进程,如今又以回顾的眼光去看7月份大量出版发行的文集、见证、叙述;对于这些人来说,5月的事件并不陌生。不过,他们对事件的了解又是歪曲了的,不够的。明星效应使人们将目光集中在运动的领袖人物身上,比如科恩·本迪(Cohn-Bendit)、吉斯马(Geismar)、索瓦若(Sauvageot)、塞吉(Seguy)、蓬皮杜(Pompidou)、孟戴斯—弗朗斯(Mendès-France),以及领袖们所在的地点,比如大学生们的索邦大学和南戴尔大学、工人们的比扬古雷诺汽车厂和夫兰)。巴黎又一次成了人们瞩目的中心,使人们忽略了外省,对外省深

〔1〕 详见《大学生的巴黎公社》(La commune étudiante),刊载于1968年5月17日、18日、19日、20日、21日的《世界报》;《一场没有面孔的革命》(Une révolution sans visage),刊载于1968年6月5日、6日的《世界报》。后来这些文章又收进库德莱(J.-M. Coudray)、勒福(C. Lefort)、艾德加·莫兰的《1968年5月:突破口》(Mai 68: la Brèche),巴黎,1968年6月。

层次的动荡缺乏了解(尤其是,这次运动事实上是分散的,而且也许从本质上也具有分散的性质)。人们只注意现在的大学生,而忽略了那些早年的大学生(阿尔及利亚战争期间的那一代大学生活动分子现在成了助理人员或准士兵)和现在的中学生;然而,对于大学生们的巴黎公社来说,原来的大学生活动分子有经验,而现在的中学生有热情,爱闹事。人们只注意工人,而忽略了其他的工薪人员。而在工人中,又以工会干部和有战斗精神的青年工人为主,工会干部主要是法国总工会的。难道非要等到巨大的空白填补之后,才敢于将危机看成是危机吗?这是需要作出的第一个选择,我们选择立即把事件看成危机,因为事件的性质清楚,现象之间的联系明显,这是5月危机最理想的特点。

的确,这次危机具有很好的戏剧性:经过长时间的暗中的酝酿之后,危机于5月3日开始爆发,之后是一个连续的过程,分成几个转折阶段(5月10日到11日的街垒之夜,5月13日的游行,从5月14日开始占领工厂,直到5月22日全市大罢工,5月24日农民游行,5月27日戴高乐拒绝和约,5月30日戴高乐广播声明及香榭丽舍大游行)。恢复正常的过程也用了近一个月,连续性不如开始时那么好,中间有反复,但在第二轮选举结束之后即告结束。这是一出传统的两幕剧,两幕持续的时间一样长,两幕各有各的过程,一个过程是解构和发展,其活力在法国社会是史无前例的,另一个过程是重构以及对危机问题的解决。双重的过程揭示出性质完全不同的两个事实:一个是在革命因素的触发之下,于巨大而自发的青年运动中产生的,揭示出在正常的社会生活中根本看不出的动乱因素具有多么强的破坏性;另外一个事实是围绕政权、通过普遍的中心重组而重新编织社会的结构。在危机的第一幕中,政党和国家权力几近消失,但它们又在第二幕中露面,并战胜了危机。马克思在1789年的大

革命中就提到过的法国传统的模式又一次出现,只不过换了个方式,也就是说,危机的结构表现为两个部分,而且以多种对立的模式出现,我们在分析中自然而然地会采用这种对立的模式,因为只有用两分法将5月和6月的事件联系起来进行分析,才能针对整个危机提出问题。

危机的性质

不过,如果这次危机是传统的、戏剧性的危机,那么它的意义又何在呢?是根本性质的危机(涉及我们社会的根本的危机),还是相反,只不过是表面上的动荡,表现了对现代化的适应问题?

在这一点上,好像我们必须在两个方向中选择一个,一个是诊断为“轻症”,一个是诊断为“重症”。

很奇怪的是,当时大部分观察者都认为危机是“重症”,几乎算得上是一场革命,现在仍有很多人这样认为,只有很少一部分人认为是“轻症”。

的确,如果将学生运动和工人及工薪人员的运动的联合看成是形势使然,而不是真正的结合,如果我们看到两者在大方向上的不同,如果我们认为工人和工薪人员运动的主旨是提出权利要求,而学生运动尽管口头上革命的火药味十足,但主旨无非是大学体制的改革——如果我们这样看问题,就会把这场运动诊断为“轻症”。这样一来,这次危机不过是一系列的事件,事件迅速消失或问题的迅速解决就说明了危机具有偶然的性质,是发展中所出现的病痛,正如法国社会在不同的发展阶段所发生过的其他病痛一样。

“重症”诊断的基础是5月3日引发的极其强烈的社会动乱,在几天的时间里便完成了十分深刻而迅速的社会解构。在

解释学生的暴动时,把学生过激的言辞和行动看成是学生运动激进的指标,再和学生暴动的危害性联系起来看,在世界其他地方的大学里,不管是模范校园还是过时的大学,都发生了这样的暴动。社会上的罢工运动被认为是深层次问题的爆发,深层次的社会问题得不到解决或找不到出路,最终在无意识之中变成了增加工资的要求……

照我们的看法,重症诊断和轻症诊断并不是完全不能调和。在改革运动中同时发生革命性的突破,而革命性的突破最终导致改革,像这样的事在历史上并不少见。我们可以认为,学生运动所导致的结果是,一方面是大学权力改革性的重组,甚至是社会内部青年人和成年人之间关系的普遍改革,另一方面是对这一社会从根本上提出的不满。^{〔1〕}同样,我们在普遍的社会危机当中也看到一种混合的、交织在一起的现象,游移于分解秩序的对现状的不满和纳入秩序的权利要求之间,这一具有两面性的现象没能真正地形成表象。^{〔2〕}

另外,危机具有偶发事件的特点,使得事件从初级的层次上与重症的诊断无缘,但是,如果我们在第二个层次上再作考虑,又会觉得事件仍是重症。当然,危机不是必然事件,也不是偶然事件,只不过是处于离散状态的因素聚集在了一起,并由此发展而来的。危机不是产生于政治和经济上的困难(经济不是在衰退,而是在增长)。但是我们可以认为,这次偶然事件

〔1〕 所以才有“双重的大学意识”这一假设,其中一个是个人的主义的意识——资产阶级的意识——以个人的职业为主,另一个是集体的意识——暴动的意识——竭力拒绝职业和资产阶级的生活(《1968年5月:突破口》第24—25页)。

〔2〕 详见《一场没有面孔的革命》(《1968年5月:突破口》第63—87页)。文中还假设了双重的工人意识,一个是倾向于纳入“消费”社会,另一个是不满足于压在劳动之上的生产关系。

从南戴尔扩大到全社会,从大学扩大到企业,所起的作用正像一次大爆炸,使事实隐藏着的一面浮现了出来。即使我们不承认学生暴动会对我们的社会有什么深刻的意义,我们仍可以承认的是,学生运动打开的这个缺口触及到了社会的神经中枢。通过大学生们反对老人政治和家长作风的暴动,这次爆炸深深地触动了国家和权力当局,触动了权力机构的家长和资方的性质,揭示了黑格尔所说的消极作用的存在及其危害;所谓消极作用,就是暗藏在社会秩序的每个支柱下面的改变现状的力量。除此之外我们还可以说,正是因为这次事件暴露了深层次上的问题,所以表面上才没有什么具体的表现,只不过是深层次的问题表面化了,而且,危机之所以深刻,正是因为它所表现的问题和这一表现的偶然性。换句话说,事件的冲击在大坝上冲出了一道缺口,而这道大坝控制和压抑着芸芸众生的情绪,使社会这个巨大的人工湖保持在平静的状态,维持着社会对人的作用和人对该社会的服从,但是激流突然释放出群众中处于冻结状态的一部分能量和平时处于凝固状态的一部分暴力。暴露、唤醒、揭示了某种根本的东西,其秘密当然还有待于我们阐明:是权力所压制的原始的冲动,是第一次有机会表现出来的现代的、新的需求,还是像我所假设过的那样,是两者兼而有之?

不管怎么说,将偶然性和根本性联系起来的论点是重要的,因为这是一切以研究事件为主的社会学所作的假设;以研究事件为主的社会学认为,研究事件不是研究逸闻趣事,而是用真实体验的方法,揭示社会的规律性和社会的“正常进程”所掩盖着的事物。我们不排除一次偶然事件能够改变文明进程的假设,比如造成第一次世界大战的10月17日事件。这意思是说,我们不能完全排除国家政权在1968年5月、6月垮台,甚至发生一场革命的可能性,但是,即使发生一场革命,这场革命也没有

起到学生运动所幻想的那种解放作用。

危机的两重性使诊断变得很难：一方面，这是一次重大的社会动荡，有人说是一场革命；但另一方面，发生过的事也许什么也算不上，是一次难产的大学改革，是一次为“工业”社会涤荡尘埃的大扫除，洗刷干净的社会更加健康地又一次前进了……如果我们侧重于重症诊断，那么困难的是如何说明危机的性质：难道首先是因为社会太过于机械而变得脆弱，由于秩序、民族、社团等等先验价值的贬黜而使社会失去了凝聚力，因而个人主义盛行，由此而导致社会的垮台、解构？（这样的假设并不是排他性的。）或者，难道是传统的资本主义危机？这一假设很难站得住脚，因为今年春天既没有发生经济危机，又没有发生具有危害性的社会冲突，却突然来了一场学生运动，引发了一场阶级斗争，而且是颇有些模棱两可的阶级斗争。难道是新资本主义的新危机？这种假设不是不可能，但是，如果要提出这样的假设，就必须说明“新资本主义”和“新危机”之“新”是何意。从这种意义上，我们可以想：会不会是一场技术官僚社会的危机呢？是不是一场资本主义的危机呢？我们必须考察最先进的技术官僚领域是不是也有人提出自我管理的明确的权力要求。如果有人提出这样的要求，那就说明不是一场经济上的危机，而是一场资产阶级生活和文明的危机。这样一来，问题会变得更加普遍，会偏离原来的方向，会变成：这会不会是一场文明的危机呢？这个问题把我们带向一个十字路口，引出弗洛伊德的分析（一切文明所特有的疾患：文明的进步会进一步普遍地压抑人的精神冲动，从而产生普遍的负罪感〔1〕），引出基督教的分析或哲学的分析（价值遭贬黜的虚无主义的社会），引出全球性问题的分析：能不能

〔1〕 详见《文明的不适》(Malaise dans la civilisation), Danoel, 1934年。

把这次事件看成是 20 世纪人类危机的征兆？是临终前的危机？是新生事物即将诞生？〔1〕

奇怪的是，正因为 5 月的危机没有以社会革命或政治革命的方式结束，正因为危机悬而未决，莫衷一是，能够似是而非地回答我们所提出的任何一个问题，正因为如此，我们才能够认为这场危机具有深刻的意义。

如果我们认为，5 月的事件并不一定是我们社会的根本的危机（社会很快就弥补了危机对它所造成的损伤），而是一场我们还不能预测其过程的危机的前奏，那么事件的性质就会变得更加含混，更加模糊。从这种意义上说，1968 年 5 月的事件还包含有预言的神秘特征。

由此，我们现在可以说明我们总的假设：5 月的危机具有极其深刻的意义，既引导我们向后看，又指引我们向前看。这一双重的特征可以说明，为什么危机既有轻症的一面，又有重症的一面。只对大学进行改革还不能解决危机的问题，大学的改革是危机中最为肯定的问题，但只是一个小问题。按照大部分作为事件起因的团体所宣称的理论，搞一场无产阶级革命也解决不了危机的问题，革命只不过是事件的一种比喻。向后看，危机所揭示的是一切社会经常提出的一些问题；向前看，危机所指出的是大学、青年、知识阶级在未来会起到越来越大的作用，通过这“三方”的联合，我们也许可以超越资产阶级社会。

由此，我们认为很重要的一点是，除了危机之外，现代社会学要将注意力放在三个领域：大学、青年和知识阶层，尤其是大

〔1〕《是正在腐败的文明所发出的病态的高热，还是沐浴着青春之泉的人类在走向新生之前的危机？》（*Fièvre morbide d'une civilisation qui se décompose ou crise salutaire d'une humanité qui se baigne aux eaux de jeunesse?*），P. - H. 西蒙，《世界报》7 月 25 日。

学生,大学生中集中了青年人和对社会不满的知识阶层的批评因素。当然,对这个方面的进一步考察超出了本文的范围,我们只在此提出四个方面的问题:

第一,我们能不能假设青年和知识阶层(文学、艺术)是社会内部受到压抑的阶层,他们对某种正在形成的或者弥散的、潜在的不适最为敏感,而且他们的抗议证明,存在着以后会表现得越来越清楚的缺陷、憧憬和需求?如果回答是肯定的,那么我们应当对这些阶层为什么具有清醒的意识作出理论上的阐述,阐述的基本出发点应当是下面两点:(1)适应或不适应是区分两代人的界线,而不是区分各种团体的界线;(2)青年人,尤其是大学生的处境,具有边缘性的特点。〔1〕

第二,从“反叛”的电影角色(詹姆斯·迪恩、马龙·布兰多),从发泄和表达内心压抑的音乐舞蹈(摇摆舞、杰克舞),以及反叛传统的流浪歌手(鲍勃·迪伦、琼·贝兹)中产生的“准青年文化”融合了一种好斗性和对现状的不满;在法国,这种神秘的、带些威胁意味的现象被成年人的社会统统称之为“噢,莱!莱!”现象。我们应当考察的是,准青年文化中的这种好斗性和对现状的不满,在多大的程度上与大学生中的少数革命派的好斗性具有互补性。

第三,我们还要考察的是,这种与大众文化参差交叉着的青年文化,这种既顺应规范、又对规范起肢解作用的文化,和后来的垮掉的一代及嬉皮士们的边缘文化,以及再后来的全世界的大学生暴动,和在法国好像融合了上述所有现象的5月的青年运动,在形成与传统文明的“年龄阶级”或者现代文明的社会阶

〔1〕曼海姆(Mannheim)有一篇论文叫做《无根的知识阶层》(intelligentsia sans racines),我们可以再补充一篇《无根的新青年》。

级不同的新型的青年阶级中,是一个个阶段性的标志。〔1〕

第四,最后还要考察学生暴动的国际特点,不能单在法国范围内解释 1968 年 5 月的事件,而是要把这一事件放在全球性的学生运动背景中去进行解释。

这一切要求社会学发生一场真正的意识危机,以便获得危机的意识。现在占主导地位的趋势,是将一切现象都本地化,因而无法理解大的国际潮流和“时代精神”究竟意味着什么。同样,我们也曾看到有一伙社会学家于 5 月中旬目中无人地宣称,不是青年人有问题,是大学发生了问题;也有人宣称不是社会有问题,而是青年人发生了问题;还有人肯定地说,不是发生了问题,而是发生了混乱……

模拟的和被掩盖的革命

因此,这是一场具有革命性质的奇怪的危机,但不是一场革命,而是一场不是革命的革命:从事件的激烈程度而言是一场革命,但从事件的后果来看它又不是革命。

我们在这里还可以探讨,事件之所以具有革命的一面,完全是因为改革的现实具有游戏的一面,这使我们想到还在事件发展过程中便已经发生的对事件如何解释的争论。无论如何,有从游戏的一面提出的问题:1968 年 5 月的事件难道不“也”是资产阶级社会中突然爆发的青年人的一个巨大节日吗? 资产阶级社会以工作和娱乐的交替,压制了人们野蛮的破坏和创造的狂

〔1〕 详见我们的研究《时代精神》(Esprit du Temps)中关于青年一代的章节(巴黎,1962年),《喂,你好吗!》1963年6月6日、7日《世界报》及本书前文《法国市镇》(Commune de France)中的《青年人》(Les adolescents)(巴黎,1967年),以及本书前文《对1968年初学生暴动进行解释的方法论笔记》。

欢欲望,于是欲望在压抑中变得越来越大,终于不可抑制……我们应当仔细分析这一假设,并把它与某种神秘的仪式联系起来看,共和国保安队戴着钢盔和猪鼻子式的防毒面具,扮演的是神圣的森林中专干坏事的蒙面鬼的角色,而且演得惟妙惟肖;青年人要想成年,就要与蒙面鬼进行你死我活的搏斗……紧张、激烈、悲壮、欢欣,其中的游戏中又交织着仪式,对于亲身经历过事件的人,只有清楚这一点,才能理解“大学生公社”在何种程度上曾经是“历史的陶醉”。

我们必须深化游戏和仪式的概念。法国的过去有很多革命的事件,我们的先辈们经历了1936年6月、反法西斯、抗战、巴黎解放的街垒,而在阿尔及利亚非殖民化之后,再没有过具体的革命运动。今天的法国社会生活平平淡淡,毫无波澜,而世界上到处都在动荡,美国城市的黑人、卡斯特罗、格瓦拉(Guevara)、越南民族统一阵线,手上都举着武器,正规战、游击战,到处都是革命的旗帜,青年人满脑子都是从电影中看来的十月革命的史诗、西班牙战争以及各种各样的革命形象,少数大学生是从模拟暴力来开始模拟革命的(在文化上要挽回一切的社会中,就连拉屎也被认为是病态的反抗;在这样的社会中,只有暴力才是“无可挽回的”真正的革命)。他们模拟了革命,就像演魔术时假装要做某个动作,而实际上并没有做一样,学生们凭着对历史的记忆和想象,真实地再现了革命。5月3日以后,模拟革命的游戏扩大到所有的青年人,革命的言辞没有吓住青年人,反面激起了他们的热情。这种模拟革命的游戏,其严重程度,其激烈程度,其认真程度〔1〕

〔1〕 详见《与冒名顶替恰恰相反的一种游戏》(Une sorte de jeu exactement contraire à celui de l'imposture),多姆纳奇,和《旧的与新的》(l'Ancien et le nouveau),载于《精神》(Esprit)1968年6—7号第1025页。

足以引发一场真正的革命体验、一种变化的可能性、一种介于梦幻和现实之间的事件,或者说既是梦幻又是现实的事件。从某种意义上说,学生的革命运动想重新经历全世界的革命历史(索邦大学里张贴和悬挂的毛泽东、托洛茨基的像,越南的国旗以及各种红旗、黑旗,不正是世界革命的标志和吉祥物吗?),在神奇的仪式中乞求革命的保佑,在桑西耶校园和索邦大学这些着了魔一样的地方,所有革命的精灵都有体现。

这场革命的歇斯底里真诚地模仿了所有的革命,说是模仿也行,说是演练也行,我们应当以复杂的形式来理解它,来深入地分析它,这是我们将来在其他的文章中要做的。

不仅是从大学生的角度看,这次运动从模拟变成了实际行动(不过实际行动没有根基,以至于这次运动几乎处于模拟和实际行动之间),我们还可以把整个危机看成是一场模拟的革命,但条件是“模拟”这个词不再是具体实验,而是具有控制论上的意义,也就是说,把1968年5月的事件看成是在社会学领域对过去的、现在的、无疑也包括将来的革命起到实验作用的一种模拟,因为所有革命的机制和过程都实践了,只不过实践是在封闭的回路中完成的,没有产生翻天覆地的结果,没有完成向死亡的跳跃,而在真正由革命所引发的冲突中,死亡是不可避免的(5月、6月一共死了5个人,而一个平静的周末死去的人为50到100)。

这些条件使这次算不上是革命的革命成了研究革命的一个极好的对象。研究革命的历史学家,尤其是研究法国革命的历史学家,比如弗朗索瓦·菲雷(Francois Furet)就很清楚地感觉到了这一点。1968年5月和6月既有“经典的”特点,又是“理想的”事件,而且还具有“戏剧性”,具有丰富的群众运动的特点,突发事、意外事改变着每一天的命运,改变着起义的大舞台。但是

更加难得的是,我们亲眼见证了、亲身经历了一场连锁式的解构,从十来个大学生组成的核心小组开始,进而扩展到全社会;同时,一种几乎可以算得上是革命的活力于5月3日出现,使得全国到处都出现了与合法的政权并行的第二政权,一种临时的、自由的社会,文化革命、人民民主、等级集团的萌芽开始出现。我们看到,政权的恢复是从一个孤立的无线电台奇迹般的导向开始的,电台很快便吸引了心怀莫名担忧的人们,紧接着又波及广大的群众,逐渐控制了整个社会,直到选举之后才完全恢复了对社会的控制。

因此,1968年5月事件之所以是一次模拟的革命,不仅是因为青年人从行动上模仿了过去的和国外的革命行动(更何况一切革命、一切超越现状的行动在进入变化的崭新领域之前,总是会模仿以往事件的演变过程的),也因为这一模拟的革命使革命的过程达到了理想的纯洁程度,使事件以萌芽和想象的形式具有多种相互矛盾的可能性。

五月缩影

1968年5月事件引导我们研究革命的理论,这种革命的理论又引导我们认识社会的性质。我们只有把秩序和危机放在一起研究,才能认识社会的性质。通过同样的途径,我们还可以对已经从精神原则上受到伤害的政权理论(其神圣特点、其魅力、其恐吓作用)进行再考察,并在政治上具有规约性的理论研究中向前迈进一步。1968年5月事件模拟革命的特点除了使这一事件具有惊人的理论上的开放性之外,还引导我们对当代世界的现象进行理论研究,对法国和所谓“先进的工业社会”进行研究,使我们能够预见到“后工业社会”(我们甚至可以说“后

资产阶级社会”)是什么样子,引导我们去研究青年问题;从今往后,青年不仅与每个社会的基础发生着联系,也与全球性的潮流发生着联系。1968年5月事件还引导我们去设想20世纪的世界将是个什么样的世界,不是以机械的方式,根据工业社会的概念去定义将来的世界,而是把将来的世界看成是充满危机和大变动的,也许还会发生普遍的、全人类的大危机。法国的大学生公社是国际学生暴动的一个缩影,国际大学生暴动又是一条导火索,引发了法国一系列的权力要求和自由的罢工罢课活动;从学生运动所传达的信息当中,我们看到的正是20世纪的斯芬克斯向我们提出的谜语的一部分。

1971年:新、旧巴别塔之间

占星术并不是现代社会将要抛弃的一种民俗的残余。星相术在西方的历史上向来是一种边缘性的美差,却并没有在历史的变迁中保持不变,占星术也有了纯粹现代化的发展。不过,在理解这一现代化的发展之前,必须先了解一切占星术的生成原则。

以人为本的基础:组织及其神秘

占星术以人为本的基础是由一种组织原则以及存在于星宿和人之间的一种深层次的亲缘关系构成的;按照组织原则,天上的星宿主导甚至安排着人的命运(包括个人和社会)。如今人与星宿之间的亲缘关系成了心照不宣的关系,人们只能隐约地意识到这种关系,但其影响力却达到了巅峰:的确,心理占星术是现代占星术最具特点的一个方面,假设在最隐秘、最具主观性质

的个体心灵和最遥远、最具外部和客观性质的星宿之间存在着根本的关系。

为了理解占星术的基础,我们应当想一想常常为人类学所忽视的一个问题:社会的组织是怎么来的?大概不是来自人的遗传基因,即使遗传基因中有,那也只能是部分原因。社会的组织无疑来自人的大脑所具有的组织上的潜在可能性,但这也不是自然而然的:这些潜在的可能性只在与外部世界发生联系时,也就是在发生交互作用时,才会发生作用。人们通常称这一外部世界为环境,但其实应当称其为“生态系统”。为什么呢?因为环境不仅以随机的或偶然现象的形式表现出来,也以有规律的、周期性的现象的形式表现出来,而且,从这种意义上说,环境就是一种从广义上说的组织,是一个系统(日夜的交替,天体运动,季节周期,生物刻板的、具有礼仪性质的行为)。然而,社会组织有一部分是人掌握了“生态系统”的客观规律和常数而创造的结果。因此,一些周期性的运动,首先是太阳和月亮的运动,就变成了信号、符号,并构成了从词的本意上所说的信息,也就是组织原则(组织信息、组织程式)。作为“生态系统”关键之所在的太阳和月亮,就这样变成了社会系统的关键之所在。太阳和月亮不仅是外部的时钟,也调节着社会内部的新陈代谢。按照月亮或太阳的运动确定的历法在事件的进程中不仅可以作为一种标志,也起着确定和启动社会生活周期的作用。

如今我们已经忘记了人类社会组织的首要原则是在天上的。不过,现代的占星术依然能感觉到天是至高无上的组织力量。对于从组织上具有不确定性的事务(明天、未来如何),对于从组织上发生了问题的事务(危机),对于内心的脉动所表现出的混乱(心灵),人们依然会求助于星宿的组织力量所具有的魔力。

占星术的第一个基础无疑是一种星相逻辑学。为了理解这一逻辑,我们还要理解人的大脑是如何面对“生态系统”当中所出现的不规则事件或偶然事件的。

大脑是一架认识的机器。对于这架机器来说,一切事件都应当是符号,一切噪声都应当是信息。大脑竭力解释符号,将信息纳入自己的系统。古时候的人可以将符号归结为演绎着精灵和神的神话,从信息则可知神灵是好的还是坏的,是有危险的神还是保护神。不过同时,古人也可以将偶然的和不规律的事件归结为秩序和规律。在两种情况下,人的精神所表现出的并不是意义和解释的缺失,而是意义和解释的过度。其弱点不是无知,而是不能够接受无知;不是不能够理解事务决定论的机制,而是相反,要在解释中排除偶然的因素。只有到了19世纪和20世纪,有了库尔诺〔1〕,出现了统计学和量子理论之后,偶然性、不确定性和“噪声”好不容易才进入了科学的领域。

然而,占星术不仅仅把事件解释成是来自星星的符号,其逻辑是将人类世界的不规则现象归结为人类所能认识的最规则和最基本的秩序:天的秩序。从这一点上我们可以看得出来,星相逻辑〔2〕与后来得到充分发展了的决定论的逻辑从性质上是一样的,都是要把现象表面上的紊乱归结成自然规律的严格的秩序。

两者之间的联系甚至并不止于此:占星术的决定论与科学上的决定论一样不可改变,一样很难发生变化。两者之所以都不可改变,是因为任何规律都永远不能违反,偶然性是没有立足

〔1〕 库尔诺(Antoine Augustin Cournot, 1801—1877),法国数学家、经济学家和哲学家。——译者注

〔2〕 法文的“占星术”是astrologie,其形容词是astrologique,变成astro-logique则可理解为“星相逻辑”。——译者注

之地的。两者之所以都很难发生变化,是因为两种决定论都被人的行为所捕捉、利用和操纵,而且也是为人的行为服务的。

世界生命的统一

这种星相逻辑也是一种类比逻辑。这种逻辑不是在由物理意义上的客体所组成的世界上起作用,而是在有生命的宇宙现实中起作用,人也是包含在这一宇宙之中的。占星术并不是简单地假设星宿会对人的生命产生影响,如果是这样的话,其观念相当于认为宇宙是一个系统,系统中的所有因素都是相互作用的。占星术认为,与星宿组成的宏观宇宙相比,人类的世界是一个微观宇宙,也就是说,这两个宇宙是按照类比的方法联系在一起。表达星体或星座的象征并不是武断的符号,而是真正意义上的符号:每个星座都带有其所表达的人或动物形式的德行和真理。人类微观宇宙和宏观宇宙之间由星相的象征联系起来。星座所表示的是人的性命,而人也是宇宙的缩影。象征意义不仅是解释的编码,宇宙就是由这些象征意义编织而成的。

微观宇宙和宏观宇宙的观念是最基本的观念,或者说是最古老的观念,因为这是人所想象出来的第一个统一的、严密的宇宙观,是人的精神从潜在的意义上或多或少都会有的观念,是人的内心深处或多或少都会有的观念。这种观念具有魔力,正是因为宇宙的统一和严密是以微观和宏观的类比性质为基础的,〔1〕也就是说,是以相信投射和认同的主观过程的客观现实为基础的(投射是指将人的形式和感情给予、“投射”给宇宙,即

〔1〕 详见艾德加·莫兰的《人与死亡》(l'homme et la mort), Paris, nouvelle edition, 1970年。

所谓的“天”，将宇宙的特点认同于人）。

这样我们便可以确定一切占星术的神奇特点。占星术当然有科学的基础（对天相秩序的了解）和组织上的基础（将“生态系统”的秩序纳入社会系统），但两者都是包含在神秘的观念当中的（微观和宏观之间的关系）。科学、组织和神秘像这样水乳交融，像这样互相交叉所表示的，并不是与我们的思想完全不同的“原始”思想或“形象”思维。我们的思想或思维是由同样的因素构成的，只不过构成时的组合方式不同，等级分别不同。那是最初的文明思想。

文明占星术

占星术最先出现于某些古老的文明，例如迦勒底、中国、印度和古墨西哥，并在那里得到了发展。根据我们对迦勒底和墨西哥的了解，至少在开始时，太阳和月亮调节着天体的秩序，社会秩序也应当符合天体的秩序。太阳和月亮同时也是具有人形和动物形式的神，受到人们的崇拜。因此，占星术在开始时含有宗教的重要因素。

宗教的仪式在保证崇拜的同时，也按照宇宙的秩序协调着社会的秩序。有时候，人的命运完全有赖于宇宙的良好运行，天相受到干扰，人的命运就会受到威胁（日蚀、流星、彗星），而且宇宙的命运也有赖于人规规矩矩地举行各种仪式。因此，每到阿兹特克人〔1〕的大年，当太阳周期重新开始时，需要献上大量的祭祀，需要儿童的血流成河。

占星术以人对太阳或月亮的认识为基础的发展，显然受到

〔1〕 墨西哥的上著印地安人。——译者注

天文学发展的支持。天文学是一门科学,识别行星和恒星,认识其周期,预言其运行的轨迹,画出天相图,并建立天相的数学和几何模式。天文学是第一门真正的科学,但这门科学远没有驱逐微观宇宙和宏观宇宙的观念,反而维持了这种观念,并使其得到了充分的发展。因此,在文明的占星术阶段,关于天体的科学、宗教和神秘是联合在一起的,而且正是教士和占星家保证了这种联合。

在迦勒底和墨西哥的文明因被外国征服而衰败之前,占星术和宗教始终是联合在一起的。

西方的占星术

在马其顿征服之后,迦勒底的占星术在希腊文明的范围内,后来又在希腊罗马文明的范围内传播开了,并在传播的过程中发生了深刻的变化。最终的结果在罗马时代以经书的形式固定了下来,那就是传到西方的象征体系,至今未变。

这一体系中令人惊异地综合了各种各样的学说,实际上是个大杂烩。天体是以潘提翁万神庙里的神命名的,例如维纳斯(金星)、战神(火星)、农神(土星),而且具有人的形式特点。恩培多克勒〔1〕的宇宙起源说中所提到的火、水、土、气也根据感情上的好恶收纳进了体系,并用作象征。黄道十二宫中的十二个符号是迦勒底的符号体系,其中却又混杂了希腊文化中的东西,大部分符号都有动物或人的外形(白羊星座、人马星座、巨蟹星

〔1〕 恩培多克勒(Empedokles,前490—约前430),古希腊唯物主义哲学家,认为万物皆由四种元素(四根)即火、水、土、气形成,所谓生灭不外是元素的结合和分离。——译者注

座、双鱼星座)。这种大杂烩却组成了一个无所不能的整体:其中的符号互相联系、互相联合,组合的规则极其复杂,而实际上是星宿、大地元素、动物和人的心理因素按照类比的联系组织着微观宇宙和宏观宇宙的关系。

但是,这种占星术与迦勒底占星术的区别并不完全在于希腊和罗马人后来所给予的补充和修改。两者之间最根本的区别是:当迦勒底的占星术变成希腊和罗马的杂烩星相学时,其宗教的核心被剔除了。正是这种被去除了核心的占星术变成了西方的星相学,从20世纪初一直到今天。

因此才有下面一些根本的特点:

第一,这是一种神秘学,以其宗教特点为基础,但已不是宗教的一个组成元素。迦勒底的占星术是科学—神秘—宗教—社会组织这一链条中的一环,而西方的星相学基本上是一种科学和一种神秘的结合。

第二,星相学变成了最科学的神秘和最具神秘特征的科学。到中世纪末,占星术和天文学是紧密联系在一起。星相学由于具有这种双重的本质,才能深入人类学的核心,并建立起现代科学的基础:计算和科学的合理化。即使当天文学脱离了占星术时,占星术仍然紧紧地与其基本的科学特点联系着。因此占星术如今仍然具有其不同一般的特点:它是所有的神秘学当中最具人类学和宇宙学特征的,也最为科学的学说。

第三,占星术的使命不是要确保社会宇宙周期的定期重复,而是要减弱事件所产生的干扰后果。其目的不是要按照宇宙的秩序来协调社会秩序,而是要对历史的偶然性提出回答,预见变故,预见社会的或个人的灾难。

正如科学的决定论可以指导人们采取技术上的行动一样,对天相的了解也可以指引人们的行为。占星术从对社会具有协

调作用过渡到了对个人具有协调作用。开始时占星术士只为君王出谋划策,后来也为“大人物”们出主意,到最后也为出钱的老百姓效力了,占星术成了行为的引路人。

第四,希腊和罗马的占星术基本上是在占星术与个人的关系的基础上建立起来的。开始时以宗教特色为主的占星术基本上关涉到社会的命运。由于权力具有模糊的特点,君主既是普遍利益的代表者,又是社会的寄生虫,所以占星术的预言大概很早就被君主所垄断,并为其个人所用。占星术之所以发生伟大转折和跃进,不仅是由于其预言变成了大众化的东西,而且每个人出生时的天相也使占星术在其原则上有了个性化的特点。当然,占星术不管是过去还是现在仍然勾画着社会团体的未来。但是,从今往后,占星术与个人的关系要高于它与社会的关系了。

从今往后,本来不是针对个人的预言为个人所用,对主体的了解构成了占星术与个人关系的基础。一个人的“自我”当中最隐匿、最神秘、最难以说清的东西都包含在这个人出生时的天相当中了,包括他的主观特点、他的心理、他的情感脉动的内心世界。黄道十二宫的符号所给予个人的,不仅是他的守护神的标志,也是其意义标志,是标志其个性、其程式、其可能性的星相上的DNA。

因此,占星术已经不是社会组织的一种原则,它变成了个人组织的一种原则,可以让个人来结构对自己的了解,确定对关系的选择,决定对时间的安排。

因此,占星术与个人的关系一方面可以用于对内在命运的了解(由出生时的天相所决定的性格),另一方面也可以用于对外在命运的了解(时间在某一特定地点的一般走向)。这一双重的认识不会迫使主体向宿命论屈服,相反却能让主体驾驭为命

运之风所推送的舟楫。

与个人命运发生紧密联系的占星术显然是在罗马帝国具有个性化特点的伟大文明中普及起来的。那时的占星术就已经有了现代占星术的萌芽。

占星术是具有神秘特点的科学,而不再是宗教,所以从今往后也可以与别的宗教共存,只要别的宗教对与其无关的神秘有最起码的宽容;它也可以与别的科学共存,只要别的科学别和神秘分得太清楚。因此,占星术能与基督教程度不同地和平共处,托马斯主义容忍了它,承认它是一种辅助的科学,文艺复兴时期的泛神论使得占星术获得了再生。到了17世纪末,天主教的大反攻(对异端邪说和信奉异教的大反攻)和唯理论的科学反对神秘的运动联合起来,才把占星术归在了秘术之列。已经失去了宗教地位的占星术从今往后又失去了科学的地位,成了迷信。事实上,自从天文学分离出来之后,占星术就不再是科学,也就是说,它就不再参与研究和观察的工作。

秘术与迷信的迷雾

从18世纪到20世纪初,占星术、炼金术、手相术、特异视力、传心术失去了合理和科学的地位,或者作为迷信像雾一般弥漫在文明当中,或者以空谈的形式集中在神秘术数的狭窄范围之内。

一方面,各种神秘之术失去了学术上的根基,成了迷信,只有那些没有“文化的”、“无知的”、“落后的”、“怯懦的”人才相信,似乎是长期的蒙昧世纪遗下的流毒疫气。还有一种大面积的、无法触摸的烟雾弥漫在人们的心灵深处,在人们感到恐惧、焦虑时,在发生危机时,在人们夜晚讲的故事里突然集聚成形;到了

光天化日之下,或者等人们平静下来,等头脑清醒过来时便又消散得无影无踪。还有诗歌、梦幻在人们心中所唤起的种种据认为不会产生任何后果的蛛丝马迹……

另一方面,种种学说宗派成了这些神秘之术的庇护和聚集之所。各种学说和宗派都声称自己掌握着真正科学的秘密,培育着人们对被遗忘的伟大真理的神秘和神圣之感。尽管这些秘术各种各样,但假如我们把它们放在一起来看,便能得到一种整体上的神秘体系:特异的视力能克服由时间所形成的障碍;传心术能克服由空间所形成的障碍;通灵术能与冥世发生联系;而手相术和占星术则可以通过两种不同的密码了解相同的宇宙信息。因此,所有这些秘术加在一起,便构成一种统一的整体,帕普斯(Papus)十分形象地将这一切统称为“神秘学”(occultisme)。

在一个 20 世纪的唯理论的观察者心目中,神秘学好像注定要衰败下去。事实上,我们看到的情况是,神秘学是思想的温床。英国从 1848 年开始,法国则晚几年,人们又像古时候一样恢复了对鬼魂的相信,事情不是发生在落后的乡下,而是在城市的中心,而且很快便扩散开来。征服一切的科学和复兴的宗教并没有堵住死亡所造成的缺口,反而将这缺口开得更大;通灵术便在这一缺口上发展开来。的确,城市的科学—技术—资本主义—资产阶级文明同时也是个体发展的文明,所有个人主义的进步,尤其是随着基督不朽思想的回落所产生的个人主义的进步,只能扩大和加深亲人的死所带来的难以忍受的痛苦,自己未来的死所产生的焦虑,使人更加追求来世。作为医治死亡所造成的创伤的办法,通灵术在现代人心中开启了向古老习俗回归的门户。死亡只是古老的习俗(神秘)与现代人的思想发生新的联系的因由之一。现代人的思想已经在浪漫主义的诗中表达了

其看法和憧憬。现代人在诗里赞颂看穿未来的眼睛、鬼神的口、炼金术、微观宇宙和宏观宇宙、神秘。的确,浪漫主义不仅是知识阶层对资产阶级平淡、功利的世界的一种反应,也表明随着客观性的进步而出现的人的主观意识的增长。西方的文明在把人的主体与客观世界分别开来的同时,也开创了一种经常性的辩证法,而这种辩证法有可能成为可悲的两重性。

由此看来,正是文明的发展打开了神秘回归的缺口。在由科学所设计的越来越客观化的世界上,由于个体的发展,关于主观意识的问题被提了出来,越来越使人感到不安,因为没有关于主体的科学,没有关于主体的未来的科学。然而,心理玄学,也包括心理星相学和手术则声称是主体的科学,而特异视力、预言未来的占星术、手相术、通灵术都声称是主体未来的科学。

但是,神秘学不可能被接受为或被认为是科学,某些边缘人物的看法除外。这是因为文化上存在着巨大的障碍。不管是官方的宗教还是科学的唯理论都认为,秘术信仰是愚蠢的,没有任何合理的根据和物质上的证据。等到战斗的唯理论衰落之后,等到科学能从根本上解决人的一切问题的希望衰落之后;等到个人主义文明的发展普及开来,深入下去之时(这一发展原来还是在初级阶段,还只局限于生活富裕的阶级);等到大的商业报纸、大众文化发生了飞跃,大众媒体这一探测和追踪心理消费的隐秘地区的雷达开始涉足这一领域之时,大众化的占星术才真正发展起来。

的确,正是大的新闻媒体突然间集中并利用了“迷信的云雾”,并设立了占星术专栏。为此,新闻媒体将占星术士们从地下请了出来。因此,在路易十四的世纪和启蒙的世纪分别并肢解了的东西,到了大众媒体的世纪重又聚合了起来,恢复了原样。大众化的占星术产生了飞跃。

现代性的整合

突破是于 1930 年完成的,而且从这一时期开始,占星术得到了发展,尽管这一发展与现代世界的科学、理性和经验主义的哲学相矛盾,也与大的宗教和政治上的意识形态相矛盾:因为占星术以它的方式和水平响应了当代世界个人主义的发展。

此外,新的占星术与实证主义的精神建立了妥协关系;新的占星术脱离了神秘的外衣,抛弃了秘术的传统,将其人类宇宙学的基础藏在了暗处(到了 60 年代,随着“新神秘哲学”的出现,才又一次浮现出来)。自从舒瓦兹纳(Choisnard)以来,占星术的一个分支甚至声称要与科学和解;它所引以为据的,已不是过去的伟大秘密,而是电磁,是银河的力场,是验证或者所谓的统计实验验证。^[1]

另外,占星术脱掉了神秘的外衣,适应了文化市场的需求;文化市场大大地养育了现代的个人主义性质。按照大众消费的逻辑,占星术也由于标准化才变成了大众化的消费品,而向大众,面向每个人,而且这也丝毫没有阻止专为财富和文化而设的精英占星术的发展。

最后一点,而且也是主要的一点:现代的占星术从外部的实践上,也从内心的生活中为个人服务,也就是说,既为作为社会原子的个人服务,也为作为主体的个人效劳。

个体变成了社会的原子,因为过去由习俗、亲戚和邻里关系

[1] 到了 20 世纪,受到科学威胁的所有的神秘、所有的神话、所有的宗教都一概披上了科学的外衣。“科学”这个词已经变成了一切宣传教义的人意识形态上的最终面具,占星术当然不例外。

所控制的领域(友谊、爱情、婚姻、工作),在现代的城市文明中,可以由个人自主地决定了。个人必须以多种多样的方式来面对诸如选择、决定、偶然性、对未来的预见等等问题。然而,即使是在专业管理的水平上,计算、科学的预测、博弈论(博弈论只对“合理”的博弈者才会起作用,因此,这一理论未将主体的“不合理性”考虑在内)也无法将编织成未来的成千上万的干扰一览无余。因此,作为原子的个人无法掌握行动的科学和未来的科学,只能在无法确定的事务中“盲目”地挣扎。正是由于事务的无法确定性,占星术才作为一种依靠和救助,帮助人预测未来,作出决定,预防不测。每当提出“怎么办”的问题时,包括在经济、家庭、道德上遇到难题,在领导和管理上遇到难题,都可以求助于占星术。

但是现代占星术真正的用武之地是作为主体的个人。我们不要忘记,科学给予个人行动的手段,却不能构思主体。主体不是别的,正是科学的客观性之非理性的残余〔1〕。事实上,哪里有主观性的干预,哪里就有非理性、偶然性和不确定性。然而,现代占星术正是以主体和主体间关系的面目出现的:这正是在我们的研究中称之为心理星相学和关系占星术的东西,在大众占星术和文化占星术中都得到了显著的发展。事实上,占星心理学成了一种研究个性的科学,这样的科学还不存在,或者心理分析学只不过勾勒出了这种科学的轮廓。而且,正如心理分析一样,占星术也是深入人的心灵的,并为人的心灵带来其象征编码、其系统和结构模式。占星术比心理分析更像一面镜子,使主

〔1〕 格特哈德·冈瑟(Gotthard Gunther)从认识论的角度很好地提出并深入分析了这些问题,详见《控制论的认识论和交叉作用》(Cybernetic Ontology and Transjunctonal Operations)in Yovits, Jacobi, Gldstein 及《自我组织系统》(Self-Organising Systems) Spartan Books, Washington D. C., 1962.

体能够照见自己；更像一篇演说，演说的语言像是在阐述某种学问，却又是其主观意识所特有的语言。主体向来对自己谜一样的身份感到好奇，占星术能给他提出一个答复。心理分析做不到时，占星术仍然能够满足人的要求，承认并明确个人的特殊性，并引领人去认识其生成信息——因果报应、星相学上的DNA——命运的潜在性以及使命运发生变化的因素正是包含在生成信息当中的。〔1〕

因此，占星术从主观意识上是诱人的。但是，虽然主观意识为占星术所诱惑，占星术却为主观意识所囚禁。因为，作为个体的人只不过是一种主观意识。作为个体的人是一种双重意识的载体。古老的思想正是这一双重意识的紧密组合。到了现代，相反地是既有两重性，又有竞争性。现代的占星术正是在这种两重性当中的。的确，今天的占星术在其占主导地位的特点当中具有两重性。半信仰、游戏信仰、间断性的信仰必须紧密地联系在一起，才能有所结果。因为信仰既为主观意识所维持，又遭到客观意识的破坏。信仰就好像沉在水底的某些东西，一旦浮出水面之后，便很容易使人感到窘迫和羞耻，很容易消散于无形。

当信仰敢于在光天化日之下得到确认时，人类宇宙学的基

〔1〕 况且善于解谜的人所寻求的，一是摆脱遗传的特性，二是发现其身份的秘密。然而，现代占星术通过其黄道十二宫的算法和天相DNA向人提出的，正是这两点。在我们上述所提出的特点当中，占星术与心理分析已经很相似了，正好满足俄狄浦斯的神话所表达的追求。由此，存在主义的心理分析可以说明占星术是合理的：占星术为什么会忘记遗传特性——也就是父母——却想了解个人的特征呢？占星术为什么不理会文化遗产——也就是社会——却想在主观意识上为个人指引方向呢？因为主体感觉到、看到，也愿意使自己是唯一的，不可能简化成像家庭和社会那样，主体不能成为任何人之子，除非是天之子。

础仍然是沉在水底的,仍然是掩盖着的,凸现出来的只是客观的验证。

因此,占星术只能通过主观性和客观性之间的一个曲折的通道,才能进入现代意识。但是,占星术正是通过玩弄这样的两面手法,才得以进入社会和文化领域,并普及开来的:它用科学来证实其神秘的道理,又用神秘来掩盖其反科学的无知。

占星术的潮流横扫整个社会领域,而且从这种意义上说,我们不能说占星术主要扎根于哪个社会阶层。然而,占星术是按照大的社会阶层的划分而集中在几个点上的。

例如,与大众化的占星术相比,我们可以说有资产阶级的占星术和知识阶层的占星术。大致说来,精英的占星术(资产阶级的、知识阶层的)和大众的占星术是资产阶级文明占星术的两个不同的等级水平。

然而,大众的占星术也不是在大部分老百姓中毫无区别地普及开来的。对占星术最感兴趣的,主要是那些脱离了传统的信仰,但意识形态和政治倾向又比较轻的人〔1〕,是那些生活在城市的新环境中,正在取得新的个性特征标准的人。城里人比乡下人信奉占星术的要多,而且在城里人当中,妇女和青年人又占多数。

从文化上说,尽管占星术在“高级文化”中遇到了不小的阻力,却也在这一领域占领了一些桥头堡(文化占星术)。但是,从1930年开始,占星术在大众文化中得到了迅速而广泛的发展。

大约到了1960—1965年之前,大众文化始终在散布个人幸

〔1〕也就是说,对政治的结构、运行、经济不理睬的人。详见《奥尔良的风声》(La Rumeur d'Orléans),巴黎,1973年第3版。

福的神话和诺言。大众文化摒弃混乱、失败、不幸,而且所有的心理消费产品都具有使人乐观的特点。在发展大众占星术的同时,大众文化也使占星术沾染了乐观的气氛。“太阳夫人”的每日占星占卜排除了一切灾难的可能性和一切无法解决的问题,预测中没有灾祸和死亡,总是使人保持着大的希望,或至少也使人小有指望。从这种意义上说,大众占星术曾经是,而且今天仍然是向资产阶级文明整合的一个因素。它不仅倾向于使集体的和社会的问题分散成个人命运的问题,而且也维持着我们的文明所需要的希望和忍让。

危机占星术

不过,如果我们只停留在占星术所具有的整合作用上,那我们就错了。某些迹象向我们表明,占星术以其他的形式和征兆也在我们社会中发生的文化危机或文明危机中起着作用。

资产阶级的个人主义在达到了一定的程度之后,开始感到自己的缺陷、孤独和焦虑。过去曾是解放人的思想的大城市对人也开始产生限制,一到周末,能躲开城市的人都躲到乡下去了。技术上的合理化统一了人们的生存维度,而且官僚的组织又紧紧地包围着人们的生存空间。对于已经获得福利的人来说,福利已经不是幸福的必然保证。科学和理性也不一定就必然会带来解放和进步。人们已经不认为社会的限制是不可避免的厄运,却认为自由也会带来不安和流浪。科学知识粉碎了将人和世界联系在一起的神话,打开了一个大大的缺口,却又不能提出哪怕是最一般的解释,以让人理解。是危机的端倪?是文明的不适?是追求?

但不管怎么说,大众文化本身就表现了新的形势。人们已

经不再盲目地乐观,却在不断地发现问题。在幸福的神话之后而来的,是幸福的问题。在“爱情就是解决问题的办法”之后而来的,是“爱本身就是问题”。衰老已经不只一味地掩盖和粉饰自己,也在表示着自己的不安。性和家长与孩子的关系、婚姻、夫妻都在提出各自的问题。在大众文化领域之外,在人们的日常生活中,人们在回归朴素、自然,在追本溯源,这本来好像是调节和校正潮流的,却变成了一种反潮流,寻求根本的原则、秘密和已经失去了的基础。新现代主义越来越像是新古典主义,有时达到了产生断层的力度,比如嬉皮士现象和加利福尼亚的公社。在这些还只是端倪,还未完全成型的巨大运动当中,我们看到出现了文化上的处女地,神秘的术数像是从蛹壳中出来的彩蝶一般,披露出“新神秘哲学”的面孔。

在60年代初期,“行星”曾经是“新神秘哲学”的展露和表达,会让人想起禅、赫胥黎〔1〕、克里舍纳姆蒂〔2〕、外星人、泰贾·德·夏丹〔3〕。在“新神秘哲学”中集中了来自各种信仰和哲学的杂说,各种学说交织在一起,不仅有在此之前西方文化中原被深藏于地下的一些观念,而且也有来自远东文化的一些萌芽,有泛神论或进化论的泛科学论,宣称未来的人即将诞生,有从科学的边缘上东拼西凑地拿来的一些消息或建议,涉及反物质或看不见的星体之类。所有这一切都沉浸在宗教、秘术、神秘主义的氛围当中,而其共同的特点是把人和宇宙联系在一起。

从今往后,“新神秘哲学”成了一种在缺口中扩散的另一种

〔1〕 赫胥黎(T. H. Huxley, 1825—1895),英国博物学家。——译者注

〔2〕 克里舍纳姆蒂(Krishnamurti, 1895—?),印度哲学家。——译者注

〔3〕 泰贾·德·夏丹(Teillard de Chardin, 1881—1995),法国神学家、哲学家和古生物学家。——译者注

文化,夹在“高等文化”和“大众文化”之间,又与两边都搭界。但是,这一缺口恰巧与文明中的另一个更加深刻、或许也是更加根本的缺口重合。

一种文化上的负压形成了,而且处在这一负压中的主体似乎想抛弃在此之前始终养育了它的资产阶级的个人主义。西方的哲学中一定有某个地方发生了塌陷。是什么地方呢?过去的梦和未来的梦,“新神秘哲学”和革命性的预言都统统被负压吸了进去,可这一负压发生在什么水平上呢?

“新神秘哲学”本身就包含了对已经失去的真理的怀念,对世界末日的预言,对新世界的向往,所以才会出现于发生在各处的存在革命或文化革命的萌芽当中。作为文化革命前奏的超现实主义,已经卷起了古老的神秘和预言革命的漩涡。不过,在资产阶级现代主义的鼎盛时期,这场文化革命的风暴被关在了文学这杯水中。“新神秘哲学”与嬉皮士现象,以及从更加广泛的意义上与人们所称的“反文化”一起,常被归在改变生活的革命要求之列。这样做是为了归类的方便,但这样做却是十分有害的。占星术从其人类宇宙学的根本上来说,也参与了宣布新时代的到来:宝瓶座的拯救时代——水命——为柠檬的孩子们(enfants de limon)开启了一个新的周期。

诊断

由此说来,从本世纪中叶至今,占星术的发展既得益于现代化的特点,又得益于现代化的危机。其个人主义的发展是现代化的特点之一,却又从文化上起着整合的作用,同时堵塞了会使人们感到焦虑的缺口。现代化的危机中穿插着一些始终未表露的方面,是最古老和最根本的方面:将作为社会原子的主体与有生命的宇宙联系起来的人类宇宙学。

现代化仍在发展,可是同时,现代化也在发生危机。占星术仍在起着整合的作用,但在文化和文明的危机中却起着肢解的作用。除非我们的社会的历史进程发生突然的改变——我们并不能完全排除这种假设——,我们可以认为占星术的潮流并不会在近期内衰落下去。

作为结论,现代占星术不能被认为是一种表面化的模式或无知的迷信。它也不是一种新的宗教,不是一种具有破坏作用的神话。占星术的影响基本上是位于人的信仰忽明忽暗的区域,半是怀疑,半是清醒,对星相占卜通常是处在时信时不信的状态。占星术正是以这样的方式渗透进了实证主义和唯理论的文化防线,但实证主义和唯理论的文化也是以这样的方式包容了占星术。

这种“忽明忽暗的信仰”关涉到主体内心深处某种敏感的问题,这就是这种信仰的力量之所在,正因为这样,占星术才在所有的社会阶层中,在各种文化领域内得到了广泛的传播。不过,这也是它的弱点:缺乏客观性。关于世界的切实的真理和实证主义、经验主义、合理的观念尽管发生了某些缺口,却仍然在生活的许多领域内占着主导地位。批判的精神尽管在探测政治生活的寓言和神秘时受到了很大的磨蚀,却在这条战线上保持着相对的警惕性。从这种角度来看,占星术始终缺乏经验上的可靠性:它的分析过于模糊,过于模棱两可,它的预言错误也太多;从逻辑上也有些愚蠢。人本来是拥有两种生成信息的,一种写在人的DNA上,第二种写在社会的文化系统上;占星术要想从逻辑上有根有据,人还必须拥有第三种信息,那就是写在出生天相上的信息,而且这第三种信息在个体人格特点的形成上,使前面两种信息的作用完全成为表面化的东西。

这并不是绝对不可能的,但这显然是不可信的。我们再一

次看到,信仰总是从一切客观科学最根本的谜和经常性的干扰中产生的,这个谜和干扰就是主体。如果现在的科学无法说明主体是什么,如果占星术是一种伪科学,那我们就该去寻找“真正的科学”(scienza nuova)。

1972年:生态学世纪元年

“生态学”(écologie)这个词所指的意义范围已经包含在人们很熟悉的一些词中,诸如“境遇”(milieu)、“环境”(environnement)、“自然”(nature);但是,“生态学”比 milieu 的含义要复杂,比 environnement 的含义要准确,却又没有 nature 中的那种神秘和惬意。milieu 的概念很贫乏,只让人想到物理的特点和机械的力量;environnement 的概念要好一些,因为它有“紧紧包裹”的意思,像养育胎儿的胎盘,但这一概念很模糊;nature 的概念使我们想到孕生万物的温床和生命的源泉,而且它自己也是有生命的,这一意念具有诗意的深邃,但从科学上显得很幼稚。这三个概念都忘记了 milieu、environnement 和 nature 的最有意义的特点:那就是自我组织和组织的特点(auto-organisé et organisationnel)。所以才有必要用一个更丰富、更准确的词来取而代之:“生态系统”(écosystème)。

什么是生态系统呢?生态学作为一门自然科学,发展出了这一将物理环境(群落生境)和所有的生命种类(生物群落)包括进一定的空间或小生态环境中。但是现在的生态学还没有把这一概念中所有的可能性都利用起来,因为要想真正地理解什么是生态学,必须同时借助系统理论和自我组织理论。

我们可以简单地说,一个小生态环境中的所有生物构成一个自我组织的系统。各不同物种之间在关系上存在着一种组

合：联合关系（共生、寄生）和互补关系（在吃与被吃之间，在捕食性的动物和被捕食的动物之间），所形成的等级关系和建立起来的调节关系。一系列组合的整体产生了，连带产生的还有其决定机制、其周期性、其可能性、其偶然性。这就是我们按照一个小的生态环境或全球的范围来考虑的生态系统。换句话说，在植物、动物，也包括人类之间存在着一种自然的整合现象，由此而产生了一种有生命的存在，这就是生态系统。这一“有生命的存在”既结实又脆弱。之所以说结实，是因为新的物种出现或互补链中已有的物种消失时，这一“存在”能够重新组织；因此，到我们这个世纪为止，尽管以捕猎为生的人类大量杀戮动物，尽管以农业为生的人类使自然的结构发生了变化，尽管生活在城市的人产生了最初的污染，生态系统发生了变化，但并没有消亡。生态系统自发的自我重新组织的特点正是其力量之所在。但是，如果给它注射一支毒剂，其剂量足以导致相互联系的物种相继死亡，如果破坏了生存的基本条件——例如海里浮游生物的繁殖，那么作为生命存在的生态系统也会死亡。我们看到已经出现了死湖和没有动物生存的田地。

在这一点上我们必须理解的是，最严重的问题还不是人利用和大量浪费自然能源：人将能够从阳光的辐射和原子中找到取之不尽的能源；也不是人类垃圾的排放：凡生物都会排放粪便，并“污染”其环境。但是排泄物会进入自然的循环：排泄物是生物降解物，也是生物养料。危险的是有些毒剂能够降解环境，自己却不会降解；大量排放的毒剂会破坏生态系统的复杂组织。然而，破坏生态系统就是破坏人，因为人像一切动物一样，养活自己不仅要耗费能源，还要像施罗丁格（Schrodinger）所说的那样，耗费负熵，也就是秩序和复杂性。

在这里，西方的思想忽略了根本的一点，那就是生物，尤其

是人,是一个开放的系统。一个封闭的系统,例如矿物,与外部环境不发生任何交换;一个开放的系统需要由外部养育才能活着。对于生物来说,养育它的,是生态系统。一切有生命的开放系统(自我组织的系统)在生态系统中显然是相对独立的。它会产生其特有的决定机制,以对外部的偶然因素作出反应,并产生其特有的“自由”或偶然因素,以对外部的决定机制作出反应。它有其与众不同的地方。正是这种独立性依附于生态系统,也就是说,这种独立性是在加强与生态系统的联系的同时建立起来的。例如,一个20世纪的自主的人是在消耗大量来自生态系统的产品和能量的基础上建立起他的自主性的,而且也经过了长期的学校学习(学校的学习其实就是对外部世界的学习)。因此,我们越是想独立,就越是需要依附外部世界:这正是现代社会的问题,现代社会在主宰了外部世界的同时,却自以为从外部世界获得了解放。

我们还可以补充一点:一个系统越是发达,也就是说,越是复杂,越是丰富,就越是开放。人是所有系统中最为开放的系统,是独立系统中最具依附性的系统。文明从来没有依附于如此大量的生态系统因素。我们这里所说的生态系统,不仅指自然,也包括技术和社会的生态系统,技术和社会的生态系统与自然的生态系统重叠在一起,使自然的生态系统变得更加复杂。我可以证明,生态系统不仅具有以能源来养育的作用,也能提供组织和秩序,它能用负熵来养育人;一切生物,也包括人,在发展的过程中始终是与生态系统共同创造、共同合作、共同设计其自身的发展的。

从笛卡尔以来,西方的意识形态使人成了一个客体世界中的主体;我们要把这种意识形态颠倒过来。按照西方的意识形态,人是生活在一个孤岛上的统一体,是宇宙中的一个封闭的世

界,为了反对这种意识形态,浪漫主义只能从诗歌上作出反应,科学主义只能以机械的方式作出反应,也把人当成一件东西。资本主义和马克思主义仍然歌颂了“人在与自然的斗争中所取得的胜利”,好像把大自然破坏得千疮百孔倒成了最伟大的功劳。科德(Cortés)和皮扎罗(Pizarro)之流这种对待生态系统的思想会导致自杀;战胜自然无异于人的自我毁灭。

生态意识就是:(1)意识到环境是一个生态系统,是一个自我组织的(自发的)有生命的整体;(2)意识到我们的独立是有依附性的,也就是说意识到我们与生态系统的根本上的关系,这一关系会使我们认识到世界不是一个客体,而人也不是像个孤岛一样独立的。而且,这也是理解非西方哲学真理——亚洲和非洲的哲学真理——的唯一办法,是对这些真理产生好感,并对世界产生新的看法的唯一办法。最后,在最紧迫的实际问题上,人应当重新考虑工业的发展。

在不长的时间里,某些人从崇拜工业增长,把工业增长当做是万应灵丹和绝对的标准,到完全否弃增长,把增长当做是导致世界末日的灾难。依我看,真正的生态意识是:我们对政治和社会问题的争论不应当只局限于工业增长这个封闭的小圈子;应当把工业增长当做是一种正反馈(也就是说,导致更加偏离生态系统),是熵的巨大增加(也就是说是环境中紊乱的增加,是生态系统中分解力量的增加),是向着无限发展的一种指数趋势(也就是一种向着零,向着破坏发展的指数趋势),正如不受控制的人口增长一样。事实上,工业的增长比人口爆炸更加不受控制。在这一点上,我们也要将我们的看法颠倒过来。因此,对问题的回答并不在于提出什么新的奇迹般的办法,主张所谓的“零增长”和停滞状态,而在于有控制的增长。但这会提出一个巨大的问题,一个全球性的政治问题,因为应当根据全球的需求来控制

增长,而不仅仅是根据工业化国家的需求。于是,不可避免的问题是:如何控制?由谁来控制?如果我们以这样的方式提出经济发展的问题,也要提出人的发展的问题,提出整个社会的组织变化的问题。

资本主义能不能解决工业增长的问题,而且从更加普遍的意义上说,能不能解决生态问题呢?那要看我们从什么水平上提出生态学的问题。如果只关注技术和经济方面的问题,资本主义有可能——只是,而且也只能是有可能——从技术上作出努力,解决污染:制造清洁汽车的发动机,也许可以不用汽油,在某些工业或农业领域内减少多种化学的污染,等等。这会对资本主义提出一些限制,但在国家控制的制约和激励下,可以通过资本的更加集中和加强组织来克服限制。从这种意义上说,生态学对于资本主义来说是一种新的促进,正如通常经济危机所起的作用一样,危机虽然从原则上来说是致命的,但从效果上来看却有激励作用。另外,也可能出现生态学的资本主义,生产并销售不污染的、健康的、能够再生利用的产品。这并不完全是神话,现在已经开始在这样做了(正如广告中所说的那样,牙膏、加气饮料甚至像烟草这样的毒药都能使我们的口气清新)。食品、旅游、度假和住房业的资本家已经在销售天然、阳光、纯水、健康等等。

然而,从更加根本的水平上来看,生态学迫使我们考虑重新结构我们的生活和人类社会。从这种意义上说,首先是注重技术的“右翼生态学”与“左翼生态学”之间的对立。社会主义的思想曾经是预示着这一憧憬的神话:“革命”这个词就表明了需要重新结构的深度。不过照我的看法,和我们所需要的异乎寻常的变化相比,目前所谓的社会主义或革命的模式只能算是一种具有讽刺意味的模仿,只是最基本的形式。我深信,社会还不存

在。一万年以来,社会始终在探索其存在的形式,但它还没有找到这种形式。

为了表达我的感觉,我们可以用生物出现前的世界来作个比较。在第一个有生命的细胞出现之前,曾经有过上十亿年的化学反应和大分子的组合,才出现了第一个有生命的、能够自我再生的新陈代谢系统;是出于机遇还是必然,人们仍在争论。根据我的看法,人类的历史就是前社会的历史。要想达到社会时期,而不是前社会时期,需要经过人的无意识的运动,也需要人从根本上意识到基本的真理和死亡的危险。

有一种生态运动对政治经济学提出了批判。但是,我们不是要取代政治经济学,而是要整合和超越它——生态学也包括在内,生态学如果被孤立起来,会变成一种偶像和神话,与在此之前的其他偶像和神话一样。按照我的观点,应当建立一种元理论和一种新的政治。但是要做到这一点,我们还缺少最基本的东西:一种关于人的科学,能够将人整合进生物的实际当中,同时又能确定其不同于其他生物的特点。没有这一科学的发展,我们就无能为力,正如作为技术工艺发展基础的物理化学不发展,资产阶级就无能为力一样,正如没有圣西门、傅立叶、蒲鲁东、巴枯宁、马克思的社会学理论,社会主义作为一种处于上升时期的运动也会无能为力一样。我们需要一种自我组织系统和生态系统的理论,也就是说要发展一种生物人类学(bio-anthropologie),一种根本的社会学和一种普遍化的生态学。为此我们不能只相信科学的发展,科学的发展要以量化的方式进行,但由于官僚主义和技术官僚主义,由于科学研究的超级专业化,需要大量的投入和大量的浪费。伟大的发明、先进的理论是在系统的缺口上诞生的,正如沃森(Watson)和克里克(Crick)发现遗传密码一样,传统的学科中也有这样的例子。维达尔—纳凯(Vi-

dal-Naquet)为约翰·查德维克(John Chadwick)的书〔1〕写过一篇前言,里面谈到运用音节字的线性文字辨读时也提到过这种现象。今天,科学从统计学的意义上来说,从研究的数量上来说是在发展,但从逻辑上来看并没有什么发展。雅各布·布洛诺夫斯基说得很恰当,如今我们赖以生科学的科学概念既不是绝对的,也不是永恒的。科学的概念应当提高到一种更加复杂、更加丰富、更加明智的程度。按照我的看法,作为研究各种不同的系统相互依存、相互作用、相互干扰的科学,作为孤立的学科之上的科学,作为真正跨学科的科学,新的普遍化的生态学应当有助于科学概念的这一提高。

1973年:光明的城市和像生出触须一样向四面八方伸展的城市

光明的城市和像生出触须一样向四面八方伸展的城市

如果一个地方有增长和发展,而你再想象那里会有平衡和稳定,那就是徒然的;各种趋势和反趋势,各种对立破坏了平衡,使事物时而阻塞,时而疏通,有停滞,有激励,并表现为不断的解构和重组。这就意味着,如果认为变动和干扰是新近的现象,那就是错误的。社会和个体的复杂性是随着城市在19世纪的发展而发展起来的,城市的发展具体表现在民众身上,便是巨大的限制,是深刻的镇压,是生活和生存上的有今日没有明日(失

〔1〕《运用音节字的线性文字辨读》(Le déchiffrement du linéaire B),巴黎,1972年。

业),是个体的大量集中,是各种各样的放荡行为(犯罪和酗酒)。不过,好像在 20 世纪的法国,城市生态系统还是向着好的方面发展;文明的发展渐渐使混乱局限在了城郊的某几个点上,奴役和镇压越来越少了,限制和不确定性越来越趋向于产生个性特点和自由。像生出触须一样向四面八方伸展的城市形象被光明的城市形象所取代,与此相反的是乡村的落后,到处是奴役和愚民,到处是粗野和被剥夺了权利的人;与此相比,城市环境丰富多采,有福利,生活水平高,行动自由,言论自由,能遇见各种各样的人,有休闲,有娱乐。乡村的生活环境则枯燥无味,艰苦,生活水平低,天天都是老一套,禁忌多,孤独,烦闷。(到了 1965 年,我们在普洛兹维发现的状况仍然是这样。)

当然,到了 20 世纪中叶,我们在大都市里看到的这种形象沉浸在半明半暗当中,而且黑暗紧密地与光明交织在一起。城市生活的多彩和多样化也伴随着机械的重复;允许的自主性中也交织着不得不接受的服从;福利和疲劳交织在一起;个体化的好处中也有脱离群体和孤独所带来的坏处;有了安全,但随之而来的是阻塞和混乱;消闲活动的多样化增加了,但工作的多样化减少了。

正是在同一时期,出现了一些纠正这些偏向的趋势。在控制和整合系统的水平上(国家、市镇)组成了一些计划、整治和城市建设的组织或机构,目的是控制生态系统,以便优化发展。在个体的水平上,通过城市生活和深入大自然两者之间的交替(节假日、周末),越来越广泛地开始了两栖生态系统的调节程序,同时我们还看到,城市生活的郊区化渐渐取代了城市郊区的市镇化发展;花园城市、独幢的房子在疏散城市中心的同时,在两种生态系统之间建立起了变化不大的交替和折衷。

到了 1960 年,许多观察家都认为,无序的城市发展得到了

控制,闭锁的机关正在被打开。好像发展可以控制,可以引导了。好像通过技术措施可以建立起一种新的合理化了。关于个人的平衡和福利,好像应该而且也能够更高的水平上通过假期/休闲和工作/义务的交替来实现互补了。

但是从1960年到1970年这10年时间的实际,说明这些措施还是不够的,发展并没有得到控制,技术上的合理性忽略了生物的复杂性和心理感情上的超级复杂性,新的郊区形成了新的混乱点,工作与休假的交替并不能完全消除城市使人产生的不适之感。

在都市的水平上,对发展的控制更受制于发展的不平衡,控制手段无法消除这种不平衡;计划的措施并没有减少城市的无序发展,并没有减少阻塞和迷失。无序发展导致新的阻塞,阻塞又导致新的无序发展。

在这些条件之下,城市越来越成了人口的聚集地和街区,越来越成了居住点。校正的措施总是以偶然的形式,通过试验和错误来实现的。作为个体的个人力图自己摆脱困境。社会团体成了对决策机构施加压力的团体,对定居点的建立或拆除、国土的整治或搬迁表示赞成或反对。青年和妇女阶层孕育着新的复杂性,但其势力的上升还不足以产生这样的复杂性,而且在阻塞和无序发展相互促进的条件下,青年和妇女的憧憬社会化产生了新的混乱点。城市建设被分成了精神上的投机和房地产上的投机。规划跟在社会的演变后面跑,却又在引导着这一演变。

对个人来说,减轻了原有限制的同时,新的限制又加重了(官僚、技术、交流);在个体化当中达到某些标准的同时,新的问题也产生了;个人与集体的相对独立与个人的孤独,虽然对住在低租金住房和豪华街区里的人们产生的影响不同,但所产生的烦恼却越来越强烈。人们渐渐变得消沉,以各种各样的形式感

到莫名其妙的不适。这也许远远地超出了社会城市生态学的研究范围,但并不能说与其无关。

城市新古典主义

于是假期、周末、对绿地的需求,对自然、纯朴、古典物品、自然象征的需求便出现了,这不仅仅是恢复平衡和负反馈的企图和表现,也是一种新生的、形式多样的反趋势形成的征兆:一种从新自然主义和新古典主义中获得源泉的趋势。

价值的反转

的确,一种新卢梭主义出现在现代主义的前端,出现在城市心理学的最前哨,新卢梭主义赞颂自然,批判城市世界所营造的人为环境,在原先的现代化中被视为陈规旧习和落后的原始习俗,在新卢梭主义中成了原则和根基,成了与生存的其他真正源泉的沟通。对自然和原始习俗的需要具体体现在对朴拙的需要。我们称之为的“新古典主义”的,正是这种自然、朴拙、古典的情结。

新古典主义首先在知识阶层、高级社会(文化阶层所生产的文化时鲜果品的最先消费者,对城市的娱乐和好处最先感到厌烦了的社会阶层)的圈子里发展开来,又很快在广泛的资产阶级阶层中扩散开来,后来又扩散至城市的大众阶层(大众阶层对自然和原始习俗的需求是在负反馈中由大城市的节奏、限制和神经的疲劳而引发的)。

新古典主义在许多方面得到了发展:

第一,对自然因素的崇拜:空气、阳光、水、绿色(植物叶绿

素)、生命(动物)、石头(野地里的石头)充满再生和征服的价值,具有了物理—心理—神话的作用。

第二,对身体的崇拜:开始时对身体的崇拜主要是在体育领域,后来又发展到饮食营养学、美学和游戏。

第三,在饮食的等级上也发生了部分的颠倒,崇尚某些朴实而“自然”的菜。例如蔬菜烧肉、乡村面包、大块的黄油等等又出现在资产阶级的餐桌上。烤土豆,用木柴烧制的各种烤肉,“自然”的蔬菜,农庄里出产的葡萄酒、油、猪肉制品受到人们的欢迎,而各种经过工业加工的产品则受到了冷落。这一切都表明,简朴和天然的品质又重新有了价值,人们不再崇尚高级美食中对精华和艺术的讲究。原来高级美食是和朴素的饮食相对立的,现在则成了高级和朴素的美食与工业加工的食品相对立。

第四,装饰和家具的价值也发生了部分的颠倒,朴素受到人们的青睐。比如在城市的住宅中,又出现了安壁炉和烧木柴的潮流,天花板上又出现了房梁,又有了真正古朴的家具,至少是人们以为古朴的(衣柜、桌子、箱子、椅子等等),古朴的或具有古朴韵味的厨房用具等等。

第五,人们又开始崇尚手工制品所具有的普遍的美学意义,与批量生产的工业产品相比,手工制品每一件都是独一无二的,都是真正的“作品”;一种新旧石器时代的艺术,一种新波利尼西亚式的、新古典式的艺术,在比较窄的范围内发展了起来(巴黎圣日耳曼德普里的艺术、格林维治村的艺术)。

因此,由于一种特殊的价值反转,保留和恢复过去的建筑、习惯、传统成了现代主义和前卫主义的表现,而不是传统主义和落后的表现。

新古典主义并不一定要求否弃现代技术及其产品(福利、舒

适),但通常是要将新与旧整合起来(例如乘车出游和野营也充分利用了现代技术所提供的方便,舒适和装备齐全的现代公寓里也引进了古朴的家具和用具,或者在古朴的乡村房子里引进家用电器设备和舒适条件)。

新古典主义的相对整合

将自然和古老的习俗纳入城市的住宅(公园、花园、老房子整旧如旧、城市知识阶层和富裕阶层聚集老街区),纳入消费(乡村食品、营养和天然的产品),纳入房子的内部装修(家具、装饰)只能是部分的,或者不如说是象征性的。

新古典主义尤其要在城市以外的地方寻求彻底的方案,将自然的生态系统和城市的生态系统结合起来。一个是在郊区搞折衷的办法,另一个则是休假。

在郊区搞折衷

住在郊区是个折衷方案,一方面离工作地点、城市消费和娱乐的中心不远,又可以享受自然的好处(空气、天空、植物、家养的动物,甚至可以养成群的鸡鸭)。但不管怎么说,人还不是在自然当中,所谓“古老的习俗”也只局限于种种花、钓钓鱼之类的活动。

休闲生活

与郊区生活同时发展起来的,还有一种工作和休闲交替的生活方式,交替的周期性可以是每天、和/或每周(周末)、和/或每季(假期)。

每天的周期性是指每天晚上回到农村的家里(郊区、乡下,

甚至可以真的住在村子里〔1〕),只有那些极其富裕的人才能享有这样的特权,或是搞艺术的人,因为不受严格的作息时间的限制,也可以这样。

每周的休闲(周末)开始在城市的资产阶级或小资产阶级中普及开来。

季节周期(假期,尤其是暑假)在城市的大众阶层普及开来。

城市和新古典主义的双重生活提出两个生态系统的整合问题,不是要人们二者必居其一,而是选择两者的交替,不是要人们在两者中搞折衷,而是要人们用两者进行互补。这样可以使人们在城市生态系统中挣来生活之资,又能在这一系统之外得到“休息”。在最好的情况下,两种“文化”都能在交替中得到充分的发展,我们甚至可以说得到发展的是两种崇拜:一种是对紧张的现代城市生活及其自由的崇拜,另一种是对乡村生活及其使人心静的自然和古朴的习俗的崇拜。

另外,我们已经看到,这种双重的特点甚至在城市生活中也在较小的程度上维持了下来(在住宅、食品、装饰、家具中多少带些自然和古朴的习俗);同样,在乡村的生活中也包含有最起码的城市现代化的东西(水、煤气、电、无线电、电视、冰箱、汽车等等)。

新古典主义的趋势显然是周末或假期在乡村和大自然中生活时得到发展和深化的。

新古典主义开始时发展了一些表面化的或者是人为的东西,但其符号学的作用养育了人的心理;正是出于这种原因,我

〔1〕 距巴黎 40 至 60 公里处就有这样“真正”的村子,外表看像是真正的中世纪的建筑,几乎可以乱真,住在里面的人差不多全是艺术家、知识分子和工厂经理等等。

们才见到专为度假的人和游客们准备的那些好笑的、但也很讨人喜欢的装饰物：假的中世纪的东西、乡村旅馆招牌上的字母 S 写成哥特式的（让人想起古时候的火枪）、根据要求表演的习俗。

在更加具体的符号学的层次上，从城市里来的游客和度假客使一些古老的手工业（木器、铁器、纺织、食品）复活了，而城市里的新手工业者又在旅游圣地设置了仿中世纪的工场（圣保尔德旺斯、勒布、圣托佩兹）。

从 60 年代开始，新古典主义的憧憬进一步深化，将对自然和文化的需求越来越紧密地联系在一起。这里，文化指的应该是组织个人生活的生成意义。最显著的联系最先出现在一些度假俱乐部中，其中的地中海俱乐部（Club Méditerranée）就是一个先进的典型：这些俱乐部不满足于沉浸在自然的因素当中（阳光、天空、海洋），而是组织一些共同的、友爱的社会，抛弃社会生活中的等级、弊端、限制，也包括金钱：这样的社会是由新的卢梭式的自然规律、一种新的部族制所支配的。因此，在还没有对社会现状表示不满的第一个阶段，我们看到出现了一些“具体的乌托邦”，是一些真正的封闭式的，而且暂时也是完全的社会自然生态系统，使我们从中看到元城市生活的理想形象，甚至是既自由，又有共同体特色的元社会的形象。这其中已经出现了新的生态学和新的文化的萌芽，只不过是和工作与休闲的交替整合在一起，是对“异化的”日常生活的一种补偿和奖励。

到了 60 年代末期，生态学因素和文化因素已经不是度假期间只出现在封闭的小圈子里的东西，而是作为整体上的、根本性的问题出现在社会城市的生态系统当中。首先是作为事件而出现的，一个是突然发出的大自然受到破坏的警报（生态学警报），一个是突然发生的震动，使人们对社会生活原则的标准提出了质疑，即所谓的反文化运动。在这些作为突破口而出现的事件

当中,出现了两种新的反趋势,不仅与新古典主义有联系,而且加强和扩大了新古典主义:对城市社会生态系统提出质疑的生态学趋势。反文化的趋势对个人生活和集体的生活组织提出了疑问,而且尽管首先涉及社会的生成机制,与生态关系也不无关系,因为涉及日常的现象生活(*la vie phénoménale quotidienne*)。

生态和文化上的要求

到20世纪中叶,城市环境中的生态危害开始影响到人的健康,并出现在有限的范围内;随着50到60年代技术经济的大发展,这种危害表现得越来越明显,经济越是增长,城市所产生的毒害也就越大。不过当时人们同样看到的是,采取普遍的卫生和社会预防政策,可以从技术上解决问题,将毒害降低到不至于致病的程度。生态警报表明,事情从质上发生了一次飞跃,至少是人们意识到了问题的严重性。这一警报不仅从危害和污染的角度表明了问题的存在,也把人们一般只看作是正在蔓延的威胁看成是致命的危险。它没有将污染和危害看成是发展的副产品,而是看到发展所带来的必然结果;严格地说,它从中看到的,不是技术经济向着繁荣和福利的发展,而是一种将要污染生命的最初源泉的行为,是将要破坏生命本身的行为。单是技术解决不了这样的问题。要想解决这样的问题,不仅要对城市的结构进行重组,还要对文明的结构进行普遍的重组。工业生产的排放、发动机的废气和化学农业所威胁的,不仅仅是城市的环境,而是整个自然环境,是地球的整个生态系统。将要大量死亡的,不仅是地球上的动物,也包括浮游生物和叶绿素。因此,生态问题远远地超出了城市社会的生态系统问题,成了社会系统根本组织的问题。

和生态警报一样,在文化上所发生的震动也不能仅仅局限在城市范围内,但却是与城市问题分不开的。我们在此不对这个问题作过多的描述或定义,只想指出,要想明确反文化的运动是怎么回事,不仅要与城市环境的限制和奴役对照着来看(正如民谚所说:“乘地铁上班,下班回家睡觉”),也要与社会复杂性(等级划分、专业化、禁忌、压迫)深刻的组织限制对照着来看(不管这种组织限制叫个什么名目:资本主义、官僚主义、技术官僚主义、经济官僚主义,其实质都是一样的)。从这种意义上说,这一运动是文化上的运动,因为这一运动关涉到社会和个人生活的组织基础,按照普遍的理解,文化是社会系统和个人生活标准的生成机制。也是从这种意义上,文化运动因为有着显著的反趋势的特点,所以具有模糊性:一方面,我们可以把这种运动看成是向着前组织决定机制的倒退,具体表现为一种群体式的新部族制,或一种毫无节制的无政府主义;但是另一方面,我们也可以同时把这看作是一种对超级复杂性的憧憬,也就是说是对一种新的组织的憧憬,在这种新的组织中,实行的不再是等级划分、专业划分、权力集中,而是相互交流、一身多能、多中心主义。

从新古典主义到以生态学为本

如果我们今天来看从20世纪50年代开始的这一段历史变化,我们可以看到,通过质变的飞跃,形式越来越丰富的趋势(或者反趋势)出现并发展了起来,开始时是新自然主义、讲究卫生、讲究休假、讲究美学,后来这种趋势变成了越来越激进的文化 and 生态趋势。这一发展不仅与技术、经济和社会的发展有联系,而且由此也与生态系统的发展有联系。

这一趋势是从工作与休假的交替开始的,但最终导致的却

只能二者择其一(如果选择反文化的趋势,那就要过另外一种生活;如果要以生态为本,那就要选择另一种发展)。这一趋势从边缘出发,最后却达到了社会城市生态系统的中心,并在有的地方以根本的形式表现了出来;从被社会所融合的领域开始,最后却成了反对社会的力量或对社会不满的形式。

生态学趋势还没有明确的面孔,具体的表现上还有两重性,生态学的各个分支行动还不统一。因此,在新自然主义和新生态主义之间,在新古典主义和新文化主义之间还不是很明确,还有些来回摆动。这种反趋势同时也是一种校正。的确,这种反趋势像是负反馈,竭力使系统再次恢复平衡,不让系统过分地脱离生态系统(新自然主义),不让系统过分地利用生态系统(新生态主义);这种反趋势也像是正反馈,也就是说,是一种新趋势的发展,其效果是要从现代资产阶级城市工业结构上破旧立新。从潜在的意义上,我们一方面看到有可能通过“部分恢复”,将生态憧憬和文化憧憬纳入占支配地位的趋势,但另一方面也有可能看到这一占支配地位的趋势发生革命的或反动的反转。同时,我们还从潜在的意义上看到,像卢梭主义和浪漫主义一样,新的运动也在旧的神话和以革命性的态度寻求新的生活和新的社会之间犹豫,甚至分化。在这两个极端之间,还有一种可能性,那就是演变和改革的可能性。

IV

文化中的文化

三 种 文 化

在我们的国家有三种文化,相互之间要么是相对立的,要么是和平共处的;这三种文化之间的联系很少。我们可把第一种称之为人文文化,第二种称之为科学文化,第三种称之为大众文化。

人文文化于 17 和 18 世纪在法国达到了顶峰。这种文化所包含的信息有限,因此一个“上流社会有教养的人”,也就是说一个有很多闲暇的人就可以完全掌握。这些信息是关于人、自然、世界、社会的。大概来说,这些信息记述的是从发现美洲大陆开始一直到法国大革命之间的大小事件,没有什么翻天覆地的变动,而且这一有限的、为大家所分享的知识可供人进行大量的和各种可能的思考。人们所作的思考总是以一些根本性的问题为核心:善、恶、上帝、上帝是否存在、生活有什么意义、道德等等。这种文化中的文学和哲学两者之间分得还不是特别清楚,尽管已经有了与其他学问很不同的哲学体系,笛卡尔、帕斯卡既是哲学家,又是学者和作家。从这种文化所作的思考来看,很显著的一点是,文化主要是通过散文来表示的。蒙田的《散文集》就很可能说明这一点。我们所面对的,是对一些大的问题的综述和思考。

科学文化是一种使信息得以大量增加的文化。很显然,一个人已经不能再将所有科学文化的信息统统装在脑子里。同样

显然的是,专业化也影响到人文文化的性质,所谓人文文化,本来是对知识、人和世界的思考。科学领域的知识结构十分严密,尤其是在数理逻辑理论中。有人对可以衡量和量化的知识拥有支配权,与对需要操作的知识(实验)和生产的知识(技术)的支配权联系在一起。有人为了知识而知识,从而使知识堕落。当然,为了知识而知识仍然激励着科学的冒险,一些新的发现披露了我们所不知道的现实。但是学科组织越来越技术化,越来越官僚,发展的结果正像胡塞尔所指出的那样,科学已经不能再对自己和自己的对象进行思考。另外,专业化破坏了人文文化伟大的典型问题。严格来说,按照专业划分的逻辑,人文科学中根本不需要关于人的概念。经济学有其自有的领域,根本用不着人;人类学也是这样,社会学/统计学都是这样……人干脆没有用了。某些生物学的学科因为研究的不是生命,而是行为,是分子的交互作用,所以关于生命的概念也没有用了。有了这样的观念,再提出“人在生命中具有什么样的地位”之类的问题,就显得荒诞不经。

随着科学家、科学信息、科学书目的大量增加,随着超级专业化的发展,科学文化于19世纪和20世纪在许多国家得到了发展。当人们说要让科学文化和人文文化进行沟通时,这种说法是荒诞的,因为这是两种完全不同的文化,没有共同的结构,两者不是对称的,是不可比拟的。这两者可以集中在一个人身上:一个人在实验室里是学者,回到家里可以写诗,好比爱因斯坦和他的小提琴。

正如科学文化一样,大众文化也是由大量信息构成的,这些信息仍在不断增长,但也在不断地互相摧毁,不断地变成“噪声”。这是一堆没有结构的信息。与按照理论、目录、档案将信息分门别类的科学文化相比,这是根本的不同之处。在大众文

化中,每天都有一片新的云彩驱散前一天的云彩。人们怪罪说大众文化是一种堕落的文化;不错,但是大众文化也有自己的代表作,而且从比例上说,高雅文化中的庸常之作并不比大众文化中的少。况且,大学教授们不该只看到低俗文化的下层,而看不到其上层,上层就是大学文化。当然,电视里有对科学文化的普及,对文学的表面化的理解。但是,如果以科学节目为例,我们看到这些节目的确是在各个领域里非常出色的科学家参与下制作的。真正的问题是这种文化的消费模式。这是一种不允许自省的文化,不仅仅因为一个节目会排斥前一个节目,一片云彩会驱赶另一片云彩,还因为节目是在闲暇的时候,以消费的方式来看的,是边吃饭边看的,是在上床睡觉之前看的。这和听音乐一样,把音乐当背景声来听和去听音乐会是完全不一样的。因此,大众文化因其消费方式和结构的缺乏,所提供的思考的可能性较小。

说到底,现代文化的悲剧症结是一种思考的悲剧。本来知识是供人思想、讨论、考虑的,以纳入生活的经验当中。思考到处都在堕落,即使在人文文化中,磨坊也是在空转,已经不能从科学文化中撷取材料来进行思考。沟通已经变得非常少见,即使在哲学和科学之间的沟通也已经很少。由于获取专门的科学知识很困难,所以人文文化已经起不到对世上人的知识进行反省的作用。

科学文化中,知识在无名的数据库中积累,计算机的使用越来越多,也有可能剥夺人对知识的掌握,使人担心会在知识的积累中出现新的愚昧。

最后,大众文化又最终使人文文化丧失了其自省的可能性。社会上技术官僚、经济官僚、掌握专门知识的专家的地位越高,文化便越是堕落,于是便出现了一种怪现象:我们的文化从其多

样化的意义上来看,有许多十分丰富的方面,因为它包含有三种类型的十分活跃的文化,但这一文化中也发展了许多无理的东西,在日常生活和社会政治生活领域也出现了真空。某些电台和电视台的主持人不仅力图思考昨天发生的一些事件,也在思考与文明有关的一些事实(毒品、酗酒、不安全感);他们的做法稍微填补了一点空白,但是填补得过于草率了一些。教育家、学校的老师没有对这种文化进行思考的能力,他们认为这种文化和他们是竞争的对手,因为学生喜欢看电视,而不愿意做作业。还不用说事实上政治生活仍然受制于神话、幻想、错误、风言风语和喜怒无常的情绪……

我们这个世纪最需要的,是在这三种文化之间重新引入沟通。而只有在每一种文化内部都发生一场自省性的批判运动,这一沟通才能够引人。

论文化分析

文化分析的原则

文字上的陷阱

“文化”这个词看起来是统一的、稳定的、坚定的概念，其实不然，这完全是个文字上的陷阱，其实这是个空洞的、以其昏昏使人昭昭的、金玉其外败絮其中的、具有双重面孔的、潜伏着危险的词汇。这是个词汇的神话，声称包含有救世的秘方，声称能带来真理、智慧、自由、创造性和生活准则等等。

人们会说，可这是个科学的词汇呀。不是有一种文化人类学吗？不是有一种文化社会学吗？更有甚者，有人不是在试验室中成功地测出了文化的发展吗？

事实上，“文化”这个词在人文科学和日常用法中同样地模糊、不确定，并具有多重的意义：

第一，从人类学的意义上说，文化与自然相对，并且因此而包括所有不属于天生行为的东西。因为人的特点是有本能，而本能很难由程序来确定；文化是指所有属于组织、结构、社会程序范围内的东西，所以文化最终与人所特有的一些方面混淆在了一起。

第二，人类学上对文化的另外一种定义指的是所有有意义

的东西——首先是语言。这意义的范围和第一种定义中一样宽泛,包括所有的人类活动,只不过强调的是人类活动的意义和精神的方面。

第三,有一种人种志上的意义,其中文化的东西与技术的东西相对,包括了信仰、宗教仪式、标准、价值、行为模式(从各种语汇中提取的一些杂七杂八的词汇,不知该归哪一类,只能保存在文化这个杂货店里)。

第四,社会学意义上的“文化”这个词显得更加是个废品回收站,专门回收经济、人口统计、社会学等等学科无法吸收的废物,所包容的范围有心理情感、人格、感受能力及社会关联;有时候它的范围甚至收缩到我们所说的“有关学问的文化”,即:

第五,将文化的概念集中在古典人文科学和对文学艺术的兴趣上的观念。与前边的观念所不同的是,这种观念很受人们的吹捧,从伦理上和以精英为重的意义上来看,有文化和没有文化是相对的。

一方面,“文化”这个词在完全的意义和杂烩的意义之间摇摆,另一方面又在人类学、社会学、人种志学的涵义和伦理学、美学的意义之间摇摆。

事实上,在谈话和论战中,人们往往会不知不觉地从宽泛的意义过渡到狭窄的意义,从中性的意义过渡到为人们所吹捧的意义。因此,人们把大众文化和有关学问的文化作为相对立的两种文化,却忘记了在这两种说法当中,“文化”这个词的含义不同了。比如,常有人将西尔维·瓦尔当(Sylvie Vartan)和苏格拉底,将费尔南戴尔(Fernandel)和瓦雷里(Paul Valéry)相比较,相比的结果常常是西尔维·瓦尔当和费尔南戴尔遭到贬斥。这实际上是将具有人种志学和社会学性质的文化同具有标准化作用和贵族倾向的有关学问的文化进行对照。如果我们不能从

一开始就明白这实际上是两种层次不同的概念,我们就无法制定文化政策。

这样一来就提出了一个问题:既然文化具有多种不同的含义,具有多种模糊的意义,那么它的概念是不是还有确切性可言呢?从更加广泛的意义上说,既然“文化”这个词联合了那么多不同的用法,那么它到底还有没有什么意义?有没有一种意义,既不受总括性的定义的制约,也不受杂容性的定义的限制,却两种概念都能说明?

两种方法、两种宗旨都能说明文化的总括性(或普遍性)特点。

第一种,我们已经约略地看到了,将文化的概念归结为语义学的概念,并按结构语言学的模式,到语义学中去寻找文化系统的编码和结构。

按照另外一种办法,文化中最重要,是与生存有关的方面。米歇尔·德·塞尔多很出色地重新提出了这种办法〔1〕。文化不应被看作是一种概念,也不是一种供参考的原则,而是我们体验一种总体问题的方式。在这一层次上,与雅克·贝克(Jacques Berque)从1968年5月的“文化革命”中所得出的结论是不谋而合的:“我们如今称之为文化的,是各种不同阶段、各种不同种类、各种不同层次的过程的总和;的确,所有这些过程越来越具有了客观上的意义,甚至是美学上的,甚至是想象中的意义……”〔2〕米歇尔·德·塞尔多在这方面说得更加过激:文化是极限和根基,是任何研究都无法说明的。总之,这一概念包含了

〔1〕 米歇尔·德·塞尔多(Michel de Certeau):《发言》(La prise de la parole),巴黎,1968年。

〔2〕 《人与社会》(L'homme et la Société), N. 8, 4-6月,第31页。

最为丰富的现实，“我们西方这点可怜的知识”（米歇尔·德·塞尔多）是根本无法理解的。

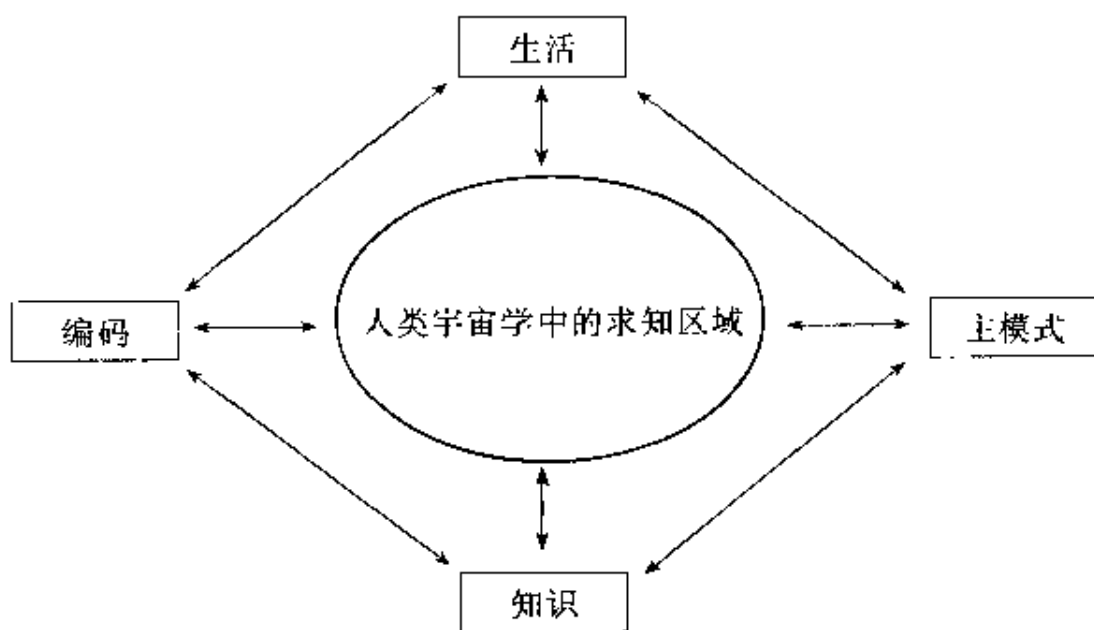
由此，我们看到了当代两种大的思想潮流，一种是将文化简化为一些组织结构，另一种则把文化归结为一种生存的原生质。但每种潮流都只强调了文化的基本方面。因为这两种潮流是互相排斥的，所以关于文化的问题也就变得支离破碎。如果文化的概念有什么意义，那只能是联系生存的黑暗和结构的形式意义。

文化体系

因此，我们必须将文化看成是一种在生存的经验和形成的知识之间进行沟通——进行对话——的体系。

这是一种不可分割的体系，其中的知识是文化的积淀，是经过存贮和编码的，只有掌握编码规则的人才能理解，而掌握编码规则的人只能是某一特定文化的成员（特定的文化是指语言和符号系统，以及语言之外的象征）。知识从其构成上是与一些主模式（patterns）联系在一起的，这些模式可以组织、引导生存、实践和/或想象的关系。因此，文化体系与经验的关系是双向的：一方面，文化体系从生活中提取经验，以供吸取，必要时还可贮存；另一方面，文化体系还为生活提供框架和结构，在将实践和想象分别或混合的同时，保证人在生活中的行为或参与、享乐、迷醉。

利用这种观念，我们可以设想一种文化是如何通过集中和变化来保持并确定编码和模式（patern）的，其中的每一种都在系统的内部构成一种分系统（有的理论却把这些分系统当成了完整的系统）。



另外,在人类学和社会学的旗帜下杂芜地收集在一起的一些东西,可以通过这一观念而协调一致:个性特点(不管是不是基础的)、感受能力、神话和思想的力量、禁忌和戒律,等等。

最后,这种观念的好处是能够适用于所有的文化概念,从最宽泛的概念(与自然相对的就是文化)到最狭窄的概念(有学问就是有文化)。即使是从狭窄的和有限的意义上去理解的文化,也在其特殊的领域内部分地包容了人与社会和世界的关系。各种不同的文化概念之间的差别,就在于系统的大小,知识的范围,生活经验的领域,以及由于人类学或人种志,或社会学,或文化学的研究中所选择的角度不同而产生不同的标准和模式。因此,人类学文化将所有的知识、所有的经验领域、所有的编码、所有的标准模式都包括进了一个总体的系统当中,与本能的或自然的系统相对。相反,有关学问的文化只包括人文知识,包括文学和艺术,是一套精细的编码,一个与想象和生活的艺术相联系的标准模式系统。当然,文化之所以不同,不仅仅是由于经验领域的大小不同,还由于编码和千差万别的模式,从更深刻的意义上说,是由于现实和想象、神话和实践之间的分配和沟通模式

不一样。

让我们在此补充两点基本的说明：

第一，我们把文化看成是一个具有新陈代谢功能的系统，也就是说，这个系统保证着个人与个人、个人与社会、社会与宇宙等等之间的交流（在不同的文化中，这种交流也是变化的，有区别的）。

第二，这一系统应和整体上的社会系统联系起来。我们可以把总体上的社会系统设想成与自然系统相对立的文化系统。我们也可以把文化系统设想成经济、社会、意识形态的现实，并将这一现实与社会的其他方面联系起来。由此我们看到，文化既不是上层建筑，也不是下层基础，而是将下层基础与上层建筑相联系的一个新陈代谢的回路。

有了这样的文化观念，我们才能试着对我们的社会进行文化分析，这一分析只能是粗浅的，但却是必要的，是我们在这一领域迈出的第一步。古代社会通过神秘和宗教，在知识和经验之间建立起一种文化上的兼容并蓄的统一（我们也许可以从中提取出一种根本上的人格特点）；与这样的古代社会不同的是，在历史社会中，尤其是在我们的社会中，不同的文化系统并列存在，并互相交叉，甚至在某个人身上也是这样。我们的社会是多文化的社会。有养育了学问文化的人文文化，有保持和激励人们的民族认同感的民族文化，有宗教文化，有政治文化，有大众文化。而且，这些文化中的每一种又都有着相互对立的不同潮流。列宁很确切地注意到：“在每种民族文化中都有两种文化。”我们将会看到，不管是在有关学问的文化中还是在大众文化中，都有一种两重性……因此，在我们的社会中，文化是各自不同的多种文化相互依存和相互对立的系统。

我们本来可以到此为止，但是我们考虑到，还缺乏一个最起

码的科学框架,以便将一些既有区别又有联系的现象,一些“有代表性的”、“想象的”、“象征的”、“符号的”现象整合在一起;对包括从做梦到认识的所有的现象,我们在此统一称之为精神现象(noologiques),以说明一种原则上的统一,一种特有的范围;在这一范围内,应当起作用的是特别的限制、特殊的启发性的战略、系统的组合规则、相互沟通式的对话。

然而,精神现象从社会学的角度来看不是别的,正是文化现象。这样一来,精神(noologie)将我们引到文化的悖论上。我们前边说过,精神活动的前提是,在大脑的认知类型的实践活动和幻觉或想象活动之间存在着一种原则上的统一。我们将这种两重性移植到文化上,但从理论上提出了一个根本性的问题。的确,下而的两个方面看起来都是文化:

第一,作为社会实践的繁荣结果而出现的想象之附加现象领域;

第二,作为信息载体的编码单位领域,也就是说社会实践的组织和指导原则领域。

因此,看起来文化既是附加现象的领域,又是社会的生成机制领域。文化一方面涉及社会生活最表面化的东西,另一方面又涉及社会生活最根本的东西。到目前为止,社会科学始终能够主宰这一悖论,有时把文化看成是“上层建筑”,有时又看成是社会组织的基础(“文化”人类学)。

今天,人们不那么简单化地看待文化了。人们越来越理解到,文化社会学不仅仅是对作品和信息的解码和解读,可以让我们认识到那些仍然隐藏在社会主体深处的或仍未表达出来的东西,而且也关涉到“信息”的生成和组织原则(这里所指的信息与负熵等值)。

即使在马克思主义内部,也有各种各样的主题,像阿尔图斯

的理论, 克里斯特瓦—索勒斯(Kristeva-Sollers)的论断, 再生产论, 中国的“文化革命”, 甚至“反文化”论(个人生活在存在和微观社会层次上的组织)。这些都说明, 文化看起来是与社会自我延续, 或自我发展的组织机制联系在一起的, 而不是附加现象的上层建筑。

但是不管怎么说, 我们离文化社会学尚远, 文化社会学要求对社会学的理论进行普遍的修正, 以便能够将“生成机制”和“现象机制”的区别考虑在内; 这两者既是互相补充的, 又是互相对立的(这两者的区别适用于所有按照各种各样极其不同的方式自我组织的系统)。目前, 一些重大的问题还有待于解决: 我们还没有建立起一套将精神系统(système noologique)进行分类的方法, 以区别理论系统、意识形态系统、神话系统。(我们甚至可以说, 目前的社会科学可悲可笑的地方就在于, 每一种观念都声称自己的预设是科学的基本理论原则, 而其他的观念都是“意识形态”或“神话”。)

我们还没有确定生成文化和社会现象(实践)之间、社会实践和现象文化之间的关系类型, 这种关系的类型不是一种, 而是有多种。在社会实践和现象文化的关系上, 从社会学的角度来“翻译”文学或电影作品的人始终忽视了一些根本的问题: 有没有一种单一的和稳定的规则? 至少是在某些特定的文明条件之内有没有这样的规则? 是什么样的规则? 有没有单一的、或者是优先起作用的社会决定因素? 能不能够由于某部个别作品的偶然性而禁止从孤立的单位(作品)来进行社会学的推断?

应当说, 到目前为止, 进行解读的社会学家以为将自己的规则引入了作品, 以提取作品所传达的信息; 但其实他引入的, 只是他个人的信息, 而他洋洋得意地从作品中提取的, 也只是他个人的规则而已。他甚至连关键的问题——具有现象特点的文化

信息变为具有生成特点的文化信息(例如从飞翔的梦变为航空工业的现实)以及反方向上的变化(例如某种传统的文明变成迫切需要,例如菲尼斯太尔省的妇女所戴的那种很有特点的帽子,变成了具有附加的现象特点的民俗)——也没有考虑过。我们还可以,我们还应当提出很多别的问题,都能够说明精神科学及其社会学分支的文化社会学还没有建立起来。

这一切都向我们说明,对表现、形象、想象、象征、符号的所有研究在今天只能是探索和冒险。如果认为每种研究都有学科或理论上的基础,或者认为只要组织起跨学科的研究组或团体,就能使研究工作具有可靠的条件,那就大错而特错了。

有关学问的文化之危机

有关学问的文化

现在,我们必须面对阻碍我们解决问题的两条文化之龙:有关学问的文化和大众文化。

有关学问的文化在我们的社会历史上始终是第二位的,次要的,但同时又是根本的。之所以是第二位的,是因为从文化的等级上它排在宗教文化或者国家文化的后面;之所以是次要的,是因为它主要是一种美学上的文化,不像信仰或科学一样,传递着必然的真理。事实上,在贵族社会和资产阶级社会,在注重开创和充满战争的社会,有关学问的文化好像是装饰,是精神上的解毒剂,是假面具。但同时,它又是根本的:在学校里向那些占统治地位的精英人物的孩子们传授的,正是这种文化,而且人们想普及这种文化,好像这种文化从根本上对人格具有神秘而神奇的功能。

关于学问的文化是一个系统,我们将试图指出这一系统有哪些特点。

构成这一系统的学问源于希腊和拉丁的人文知识;是文学和艺术性的、非宗教的、世俗的知识;可以通过对世俗知识的了解来补充宗教的知识,也可以通过用人文知识代替神学,成为世俗特征的基础。这些人文知识事实上成了人文主义的知识(首

先关心人在世界上的命运),成了孕育各种人文主义的土壤。有关希腊和拉丁的知识之所以渐渐成为陈腐的东西,是因为一种随笔式的知识取代了它,而这种随笔式的知识既像是哲学,又像是科学,但并不是专门化的知识,也就是说,它像原来的人文知识一样,是以使一个“上流社会有教养的人”有文化的面目出现的。

这种知识的构成规则既是认知性的,又具有美学的特征。拥有人文知识的人,不仅仅要知道蒙田(Montaigne)、帕斯卡(Pascal)、罗施福科(Rochefoucauld)等等是怎样论述人的本性的,还要会欣赏他们的语言艺术,会非常巧妙地使用与一般人的语言既相似、又不同的文学语言的规则来表达自己的思想。因此,掌握这种认知和美学的规则,便使精英阶层(崇尚玄奥、高雅的人)有了双重的、巧妙的基础,成就了关于学问的文化所特有的那种多少有些高贵、多少有些讲究、多少有些封闭的特色。通过规则的美学特点,可以将这种知识的掌握与个人的趣味、品质联系起来。对于受益于这一文化的知识阶层或高等阶级来说,对知识的垄断不是什么社会特权,而是个人的秉赋。

这一文化的主模式不遗余力地勾画出文化人理想的形象,这一形象已经不仅仅局限于贵族领域,也成了资产阶级个人主义的追求。已经不仅仅是志趣的美学模式和人文主义的认知模式,而是从完整意义上说的文化模式(*patterns culturels*),是感知、情感——尤其是爱——,总之一句话,人的感受特点和个性特点的形成、结构和表达都因这种模式而决定,都受这种模式的引导。同时,这种关于学问的文化也使生活从广泛面深刻的意义上变得美学化了:分析并享受生活中与他人和与世界的关系,并从中得到乐趣。人从文化中认识到,与“美”的联系是生存的深刻的真理,艺术作品中以萌芽和残留的形式积淀着某种神圣

之物,又在宗教中生发开来。

因此,关于学问的文化是一种十足的文化,因为它可以在知识和对世界的参与之间建立具有沟通、结构和导向作用的辩证关系;但是,不管是从涉及的社会范围——仅限于精英人物——还是对这些精英人物所起的作用来看,这种文化又是有限的,因为,涉及利益和情感时,精英人物事实上会服从其他文化和情感上的驱使。只要稍微与批评家或妻子发生争执,本来很优雅的作家又会变得像个赶大车的或开汽车的粗人。

关于学问的文化像是一种精粹的超级文化,是社会所能产生的最巧妙的精髓。因此,不管是在掌握了这种文化的人心目中,还是在无法掌握它的人心目中,它原曾是具有极高价值的,直到不久前发生了危机。的确,这一文化中似乎既包含了基本的普遍性(一种高级而万能的真理,能让我们看清生活在世界上的人是什么样的〔1〕),又有基本的完美(这是从其艺术和文学的性质上来说的),而且从这一点上,它又具有精神的特点,可为崇尚武力、权力和财富的文明充当假面具和装饰,而这一点正是这样的文明所缺少和需要的。

这种极端的价值成了关于学问的文化只能掌握在少数精英手里的原因和结果。要经过或长或短的学习,要从不同程度上具有聪敏的品质,才能掌握这一文化的规则,而只有那些博学的名士或语言表达的天才,才能够掌握文化的最终秘密。因此,我们很清楚地看到:(1)在“学问”和“野蛮”之间有一种总体上的、很武断的分别,像笨人、村夫、庸人、贩夫走卒之流是不能进入人文

〔1〕 对于“上流社会有教养的人”来说,在包含并综合了所有知识的人文主义之中,这是一种真正的人类宇宙学文化,从本体论和标准化的层次上蕴含着人的本性之真理,从必要和足够的程度上包括了世界性质的问题。

化之殿堂的。(2)文化内部具有连续的等级划分,从最低级一直到最高级,使人能够不断地接触规则的新的神秘区域,从而保持其优越性不减(有先锋派、活的艺术、活的文化等等)。这一过程是和时装的过程一样的,时装界的精英们通过形式的不断更新,始终保持领先于芸芸大众几个月的时间;当老百姓还在琢磨新的形式时,精英们已经采用了其他的形式。此外,对原作和作品独特性的崇尚(在绘画界尤其是这样,如果两幅画完全一样,原作价值连城,而复制品则只值一件手工制品的钱),使得拥有原作物品以及能与艺术家来往的,只能是少数精英。

实际上,有两种精英阶层争夺并均分了关于学问的文化:一种是具有创造性和批评精神的知识阶层的精英(他们创造价值 and 等级),一种是将文化财产据为己有的享有特权的阶级。

这两种精英阶层的关系是极其矛盾的。资产阶级精英通过文化据为己有的,不仅是精神财富,还有贵族的特权,因为他们以资助的方式占据了文化的领地,因而也就起到了君王和领主的作用。反过来,资产阶级也给文化带来了个人主义的基础,使人们欣赏独到的才能和有天资的文化,而且也使文化具有了经济的基础,由此来区别物品的价值和因稀少而显贵重的东西。

资产阶级的精英占领了文化的机构,我们根本用不着在音乐会、博物馆、画廊进行什么大规模的调查就可以知道,文化机构中没有老百姓的位置。对文化领域的占领显然是通过掌握文化的规则来实现的,是否掌握这一规则成了社会性的检验:有学问的人才是精英;为上升的阶级所追逐的高等阶级认为,文化是提高社会地位的标志,他们不惜借赶时髦、赶时尚来保持他们的精英地位。

尽管如此,我们不能将关于学问的文化简化为精英们对某种规则的掌握。知识阶层是这一文化的核心,知识阶层声称拥

有这一文化的主权,因为正是知识阶层保证了其创造性。

知识阶层

很少有人对知识阶层这一概念本身进行理论上的探讨,这是一片社会学的流沙地带。这是很容易理解的,因为知识阶层是一个极其模糊的社会阶层(?)。有些人认为这一阶层的特点是其成员的社会出身,他们认为,由这一阶层自身的经验而来的决定因素不起任何决定作用;他们忘记了一点,看一个人是否背叛了其出身的阶级,是看他是否与那一阶级断绝了关系,但同时也要看他与那一阶级的联系。

知识阶层从根源上说是与资产阶级有联系的。但知识阶层中的一部分人很可能与出身的阶级对立,甚至与其斗争,寻求在一种新的没有阶级的社会原则中重新扎下自己的根,这一社会能够使知识阶层获得解放,知识阶层便更愿意为这样的社会效力。尽管如此,通过考虑知识阶层所特有的经验、实践、生产,我们能够更好地理解这一阶层是如何与原始阶级脱离,又是如何寻求新的根基的:在现代社会,知识阶级所生产和维持的,所更新的,不仅是关于学问的文化,也包括关于宗教、国家、社会的意识形态,也就是说,也包括其他文化的很大一部分。从这种意义上说,与其他的社会阶级相比,知识阶级既受束缚又有自由,而且还具有不确定性。关于学问的文化对于上等阶级来说是装饰,是奢侈,是休闲,但对于知识阶层来说,却是本质和经验。这就是理解、妥协、误会或冲突的根源。我们将看到,当冲突突然发生时,知识阶层会到人民中去寻找能使文化获得解放,能使学校充分发展的暴动、革命和新的“圣约柜”。知识阶层是一个从知识角度自认为高人一等,从经济上却又依附于他人的阶级。

在贵族和君主政体时期,知识阶层依附于资助者,如今却越来越多地依附于资本主义和技术官僚的生产体系。艺术家、作家的创造和生产(出版社、报社、电影公司、广播电台和电视台)之间既有共存又有冲突。知识阶层并不能够掌握其生产手段。因此,这一阶层具有潜在而双重的反叛精神,一方面是对统治阶级的反叛:统治阶级通过迎合知识分子,掌握知识分子的作品,却又抛弃知识分子的变革精神来驯化知识分子;另一方面是对掌握着文化的生产和传播手段的人的反叛。

知识阶层所特有的任务就是产生文化,但文化的产生并不仅仅局限于艺术作品的创造和意识形态的制定;或者更准确地说,知识阶层通过艺术作品和意识形态的试验,继续扮演着一种特殊的角色;这是从巫师、术士或大祭司那里继承来的角色,但同时又是在对巫术和宗教文化的批判中诞生的。知识阶层在产生文化的同时也在产生着两种致变因素:一是将人与社会或世界联系起来的宗教或新宗教的致变因素,二是腐蚀宗教体系、世界的既定秩序(也包括伪秩序)的批判精神、理性主义、怀疑论,甚至虚无主义。这个具有两面性的阶级是一个四分五裂的阶级,左翼和右翼知识分子之间、天主教的知识分子和共产党的知识分子之间、纯艺术家和参与社会的艺术家之间的对立就是证明。分裂和派别中的统一则是生存的本体论意义上的追求,有时这种追求像是对美的追求,有时又像是对真理的追求。美远不只是某种特殊物品的属性,而是对和谐和真实的本体论秘密的追求。知识阶层通过其社会的和神职的使命,深深地介入了人类学的追求当中。这种对“深度”的追求表现了仅仅部分世俗化了的社会所具有的那种宗教的或亚宗教的(infra-religieux)需要;在这一追求中,艺术家、思想家,尤其是诗人,越来越被引导着去追寻古老的根基,并承担起巫师、术士、通灵者和预言家

的角色。

因此,虽然文化有着与精英联系在一起的、十分复杂的一面(在规则的使用上所表现出的高超技艺或形式主义),但同时它也有着十分古老的另外一面:追求与深刻的人类宇宙学的真理进行生存上的接触。

文化的辩证法

关于学问的文化所特有的领域,也就是说文学和艺术,其创造是在知识阶层内部完成的。自从古典时代结束以后,文化便坚决地走上了不断创新的道路。所谓创造,并不仅仅是围绕规范进行变化的自由和艺术(语言的形式规范,典型和旧的框框所形成的规范等等),不仅仅是与一般的语言相比,某一句话语是否讲得不同寻常,而是话语和语言之间从结构上破旧立新的关系。创造意味着话语从结构上破除规则,并以新的方式重新结构它,修辞学已经不是“天才”的作品所服从的规则,而是不断涌现的天才作品一次次破除、激活、革新的规则。在这一点上,天才的概念很能说明问题,天才不仅使人想到魔力和为人所不知的力量,而且也有超乎自然的、神奇的创造意义。所以天才的作品才会有这种奇怪的命运,而且人们认为天才的作品几乎必然会有这样的命运:开始时因为不被理解而遭到诅咒。的确,特纳(Turner)的最后几幅画,贝多芬的最后几首四重奏,兰波最初的《灵光集》,都是先前的规则无法辨识的信息,那些话语中包含着语言上的重大空白;经过批评家耐心的解释和思考,才慢慢地形成了与语言、与规则的接触;但这样一来,代表作品不是简单地被接纳,也改变了规则,也变成了原则和源泉。因此,具有革命意义的艺术代表作品只会让当时的人感到愤慨,他们认为那是

反艺术,但后来又会成为艺术的经典源泉。我们甚至可以说,凡是艺术作品都是反艺术的作品,因为每个艺术作品都会因某个新奇的方面而摆脱了规则的限制。

由此我们看到了在关于学问的文化中创造的根本作用,而不仅仅是神话上的作用(因为通常神话都代表了一定的现实):文化由于一系列“不朽作品”的创造而向前发展,而“不朽作品”又使文化保持在表面上的永恒当中。创造以光荣的方式来保证对历史的适应,也就是说将经验变成文化。最后,创造的神话可以使两种精英一致起来,一个是知识阶层,其天才的创造者会戴上桂冠,几乎像神一样,像传说中的英雄;再一个就是高等阶级,通过资助和将有特点的艺术作品据为己有,来证实自己,抬高自己,赋予自己以精神上的意义。

对特点的需要——也就是说,对各种不同程度上的创造性的需要,从最小的形式上的革新,到新艺术的出现——并没有受到阻碍,正如莫尔斯(Moles)所指出的那样,反面在现代的技术官僚世界有增无减。文化的功能越来越成为生产特点,一个遵循惯例的世界机械地趋向于官僚主义的重复,为了维持生存,便越来越需要特点。(所以才天真地崇尚新颖,结果又变成了新的因循守旧。)

因此,按照我们上面的分析,关于学问的文化的的确是一个系统。这一系统服从平衡和失衡的原则,从其性质上(也包括系统与现代社会的特殊关系)倾向于持久和更新。系统应按照生物上的相似性来设想:它需要有酶才能更新自己,而正是“创造”起到了这一“酶”的致变因素的作用。“酶”是系统所固有的,与系统不可分的。但这“酶”同时又在威胁着系统。事实上,从18世纪开始,越来越清楚的是,“酶”(创造、特点、新颖等等)来自社会秩序接近混乱的边界或社会秩序的边缘,而且创造性在文化内

部也表现出一定的消极特点,首先是从黑格尔的意义上说是这样,其次就文字的本来意义上说也是这样。从卢梭和浪漫主义以来,等同于创造的诗(Poësis = création)和失衡(精神失常)之间才有了联系;卢梭、荷尔德林〔1〕是伟大的象征;如同青年人所带来的革命精神一样,这个还没有被成年人的社会所污染的处女地,因诺瓦利斯、雪莱、兰波的出现而焕发出了光彩。一些自学成才的人与卢梭以及后来的美国作家一起,成了文化的创造者。

文化不仅仅是“规则”,也是话语和经验,或者更准确地说,“规则”也有使话语与生存沟通的作用。因此,我们可以从各种程度上都有反映的两重性或原则矛盾的角度,来看待文化系统。这一两重性是以规则的双重衡量为基础的,可以被人据为己有,并变成播名扬声的工具,但也可以从技术的角度上成为生存关系、参与甚至痴迷的媒介。规则中蕴含着咒语的秘密,正是这咒语使文化成为文化,即成为美学的、认知的和人类学的享受。

一方面 是财富的创造者、解释者、生产者、保有者(作者、批评家),另一方面是享有特权的用户、资助者、消费者和资本主义的或国家的生产者;这两者之间针对规则的既互补又对立的共存关系也导致了两重性的存在。由此也导致了具有边缘特点的艺术家和官方艺术家之间(“艺术家”和“资产阶级”之间、先锋派艺术家和守旧的艺术家之间,等等)在文化上所特有的对立,这实际上是作为致变因素的“酶”(孤立的个人,小的团体或艺术、文学流派,创始人,等等)和机构、文化结构之间的对立。

因此,一方面我们可以集中地研究致变的、革新的和革命的少数派现象,是生存的关系,是对真理、存在、痴迷的追求,也是

〔1〕 荷尔德林(Johann Christian Friedrich Holderlin, 1770—1843),德国诗人,作品同时表现古典主义与浪漫主义的精神。——译者注

消极性和创造性(同一现象的两面);另一方面,我们可以集中研究使规则的社会应用和适应起作用的、多数派的、统计的、制度上的现象(名誉、地位、贵族名份等等)。

文化系统恰恰是这两个方面之间的辩证关系。在这种辩证关系中,创造者和消费者并不是对立的,恰恰相反,创造者和他们的作品“真正的”消费者之间是有联系的;所谓真正的消费者,是指那些从作品中得到深刻的享受,并以他们的爱戴和赞佩来报答创造者的人。辩证关系在“消费”的范围内,在创造的范围之内起作用。在消费的范围之内,有的人把文化当成是一种经验,有的人则把文化当成是一种装饰;有的女人像包法利夫人,愿意像小说中那样生活,想让自己成为小说中的人物,有的人则只想收集有特色的作品;青年人第一次读到某部作品时,从中看到了自己的影子,因而心中感到震惊,成年人则像品茗一样琢磨作品,自己却不会因此面改变,要变也是读书时想象中的变,放下书则又恢复了原样;如果我们不说在这两种人之间存在着对立的话,至少也可以说这两种人是不同的。艺术家也可以分成两种人,有的是学院派的艺术家,有的则是边缘性的艺术家,也有的艺术家在创造其艺术时极其巧妙地利用规则,有的则像喷发的火山,能将一切规则打破,甚至使其创造超出艺术的范围……

这些对立、这些矛盾构成了关于学问之文化的活的辩证法(有一天也会成为死的);从边缘艺术和官方艺术,从分解和整合中产生的动态过程,是(真正的)社会文化的动态过程:反艺术变成艺术,艺术变成非艺术;新的东西(暂时)变成永恒的模式,为批评家所细细分析;从话语中分泌出宝贵的珍珠,被批评家们收藏在宝库中。在这一动态过程中,解构的过程也是重构的过程,而且从解构和重构中以模糊的方式产生革命和恢复。例如电影和连环画,开始时都是反艺术,但它们使艺术发生了革命,到被

艺术收入其麾下时,变成了第七艺术和第九艺术。

从更广泛的意义上说,文化的消极作用(混乱、疯狂、主张自学成才、极端的批评)会变成积极作用。因循守旧主义需要整合非因循守旧的东西;我们甚至看到,反叛也会变成时髦的、无害的东西,凡高、兰波、阿尔托〔1〕所忍受的痛苦会变成装饰。通过磨去其棱角、规避其问题或将其整合而将异端的东西纳入自己的麾下(收纳),的确是文化系统维持生命的过程。我们甚至可以说:只要有系统,就会有收纳。1968年5月的事件就说明了这一点,虽然说明的方式有点激越,有点歇斯底里,但却异常的清醒。但是,收纳作为系统维持生命的过程,并不能完全说明过程的性质,也不能消除系统根本的矛盾:其内部有一种既有创造性、又有消极性的存在上的放射力,有一种文化的潜力和由文化所构成并结束的特权之间的矛盾。知识阶层和它的压迫者/赞赏者保持着一种模糊而虚伪的关系,他们之间的斗争是潜在的,但有时候却是十分激烈的。

在“光明”和“黑暗”之间,“理性”和“艺术性”之间也有矛盾,有时候,对立的两者像是文化的两极。一方面,文化成了在启蒙运动时代得到首次大发展的人文和理性观念的思想宝库;另一方面,文化又与世界保持着半神奇或后神秘式的接触,从由梦、幻想和童年所构成的古代源泉中汲取营养,从现代世界人为编织的经纬中寻找深深地隐藏或掩盖着的本体论的真理。因此,文化在成为寻求进步的领头羊的同时,也在引导着我们使用艺术性,向艺术性回归。

从某种辩证的意义上说,关于学问的文化系统的功能特点和非功能特点是分不开的:文化从社会不满足的源泉中(受限制

〔1〕 阿尔托(Antonin Artaud, 1896—1948),法国作家和诗人。——译者注

的人、混乱之中的人、精神有毛病的人)汲取其满足的源泉(美学的、哲学的等等)。

由此,关于学问的文化在两极、两种原则之间摇摆不定,一边是整合的原则,是统计社会学,是现在的经济主义社会学所抓住不放的原则,另一边是分解的或创造性的、致变因素的原则,到目前为止只有艺术和天才的神话才能说明这一原则。根据所追求的目的,根据时间、地点的不同,可以认为其中的一极或一个原则比另一个重要。我们想在此指出的是,这两者共同构成了关于学问的文化构成和变化的辩证原则。同时,我们也可以发现自以为天下太平的文化政策所不知道的东西:社会文化的动态发展过程趋向于产生文化的危机。

关于学问的文化之危机

路易十四时代的古典文化表面上看来是完全统一的,但其中已经隐藏着现代关于学问的文化所特有的两重性。在艺术方面,统一和规则的建筑已经表现出一种秩序和夸张的世界,例如凡尔赛,但已经十分清楚的是,这一秩序的樊笼所要囚禁的,是怀着激情的人所发作的谵妄、所制造的混乱背景。知识阶层由国王来资助,所以既是国王的家奴,又受国王的保护。莫里哀的话语也是在这样的地位上既受奴役,又获得解放的。作品中被整合的成分是显而易见的,但具有分解作用的成分却是潜在的,而且到了18世纪才开始起作用。

从那以后,统一便出现了分裂。在艺术中,激情迸发,混乱突现,这就是当时所刮起的浪漫主义的旋风。知识阶层开始提出极其重要的社会要求:话语的最高权力。从被解放的和具有解放作用的话语中,既产生了像伏尔泰和狄德罗那样的极端的

批评家,又产生了卢梭的新的社会契约论。从那以来,处在边缘的、处在外围的致变因素(年轻的、发谵妄的因素)才积极地撞入文化创造的核心地带。从那以后的整个19世纪期间,先锋派的动态系统形成了,并与学院派进行斗争,分解了原来的学院派,成了新的学院派。起到致变因素的天才们开始时是受人诅咒的,而且通常一直到他们死都会受人诅咒。文化从这种奉献,从这种真正的人的牺牲中得到了救赎和革新的效果,而被牺牲的人则变成了像神一样的天才,受到世人的崇拜。

然而,从19世纪末开始,一直到20世纪上半叶,我们看到,系统辩证的运行中出现了危机的成分。

例如,“美”的危机从浪漫主义就开始了;危机激励着系统,只要“美”被一种“丑”所驱赶,继而这种“丑”又变成新的“美”,但当人们用其他的模式,例如真实,例如今天的“寻求”,来取代“美”的模式时,危机便会触动系统,使系统受到伤害。然而,系统会提出新的“模式”,表现出它的生命力。同样,批评界由于失去了可供分析和倡导的“美”而显得衰弱,变得长于预言,从而又得到了加强,根据外行所无法得到的启示而传达神的旨意。当再也没有代换的模式时,也就是说,当出现达达派的潮流——第一次出现的自身并不能带来相反模式的潮流——时,危机才真正开始了。艺术的危机随着兰波和超现实主义的出现而开始。高于生活的艺术,艺术这个迷人而奇妙的王国,这个关于学问的文化的天堂,成了一片徒然而矫饰的天地。在具有消极作用的先锋派和文化的反潮流活跃的地方,美学和生活本身具有了比艺术更为重要的作用。人们要到偶然事件中(超现实主义),到以前被视为卑琐的日常生活中,到大众文化的副产品中(大众艺术)去寻求神奇。当然,收纳的程序在这一点上同样地起了作用,并利用危机使系统变得更加多产:电影变成了第七艺术,连

环画变成了第九艺术,艺术的概念变得宽泛了,反客体变成了客体,反文学变成了文学。

对美、对艺术等等的攻击不仅打击了统一的学院派。有些人甚至公开反对的,不仅是文化系统,也反对与文化系统共生的社会系统。我们看到知识阶层在其社会学与人类学的关系上也出现了危机:知识阶层——或者更确切地说是知识阶层不满意的、先进的一翼——与社会相比,有一种深深的被剥夺的感觉;在它制造意识形态的同时,它的重大责任被剥夺了,越来越处在了从属性的地位上。

知识阶层在 20 世纪仍然依附于资助的关系,而且又有了新的依附关系:随着文化工业的发展,生产经济使知识阶层越来越受制于资本主义的或官僚的生产者;消费经济使知识阶层与大众文化发生冲突;左翼知识阶层有一种民主化的憧憬,想对所有的人开放文化,但这种憧憬与大众文化所呈现的漫画式的夸张是矛盾的;知识阶层主张精英和贵族化的倾向与文化的大众化是矛盾的。艺术家从各方面都感受到了威胁,资产阶级对文化的利用,资本主义的文化生产,文化的大众化和文化的官僚化对他都是威胁。从更加深刻的意义上说,艺术家和知识分子是感觉到了现代社会的缺陷,感觉到了正在走向混乱的世界所发出的震动。决裂的愿望越来越明显,有这种愿望的,不仅仅是那些曾经生活在流浪中的边缘人士和如今生活在避难所里的异端人士,也包括那些正在等待和寻求的人们,他们等待和寻求的,是另一种整体上的系统,一种可以成为真正文化的反文化。

同时,与此相关的是,对关于学问的文化从表面上看来具有普遍意义的基础也发生了疑问。马克思第一个发现了关于学问的文化所具有的双重特点:它是大众文化,但同时它又具有潜在的普遍意义。因此他才会去想为什么希腊的文化具有普遍的

影响；他设想拥护君主政体和教权的巴尔扎克可能会比拥护进步的欧仁·苏站得更高。马克思在文化上是乐观主义者：他看到阶级社会尽管是建立在野蛮的人剥削人的基础之上的，但也可以产生出具有普遍价值的文化。沃尔特·本杰明(Walter Benjamin)也对这种两重性进行了分析，不过他是从悲观主义的角度上分析的：他所看到的，是以文化上普遍的、微妙而动人的形式表现出来的隐藏着野蛮：“文化同时表明的，无一不是野蛮的行径。”所谓的“文化遗产”，都是征服者劫掠来的财物：“遗产之所以存在，不仅仅由于造就遗产的伟大天才们付出了努力，更由于其同时代的人们默默无闻地遭受痛苦。”胜利的斯大林主义将过去的文化遗产据为己有，却抛弃现实的文化两重性。卢卡斯〔1〕向古典文化签发其“现实主义”的护照，却把危机的文学喂给斯大林式的“巨兽”，而这种危机的文学恰恰表明了文化的危机。

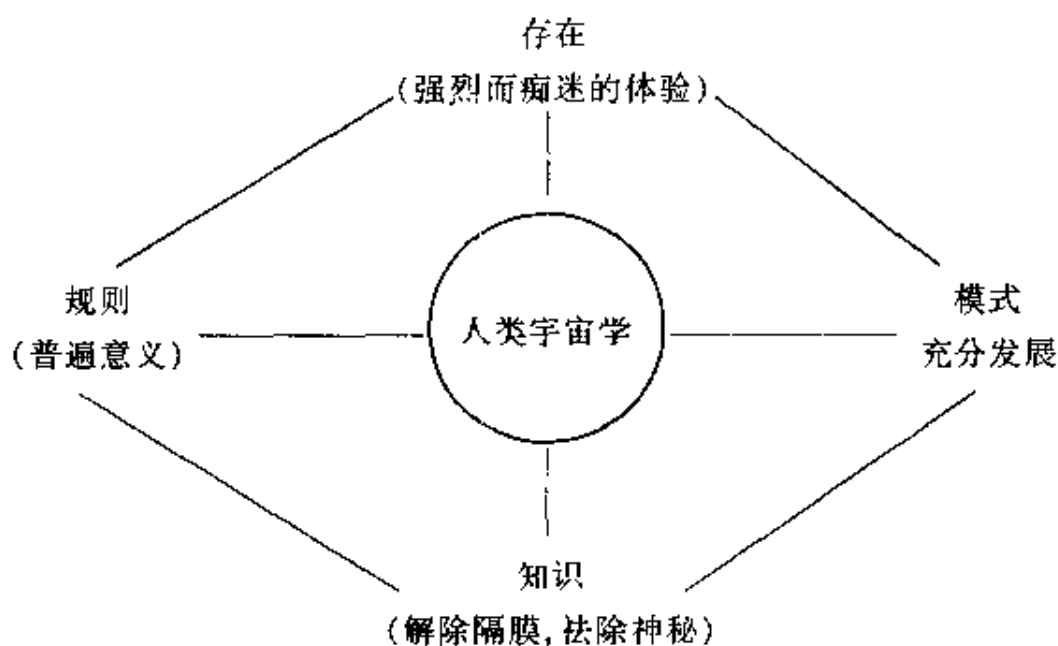
当所有这些危机变得越来越大、越来越集中时，文化系统的两重性便加重了。形成了一个半开半关的极，其中的“反”（反文学、反小说、反回忆录）清楚地表明了对立的激烈程度。知识分子们发生了双重的背叛，并不像好心的朱利安·本达(Julien Benda)所说的那样是无害的游戏，是“除暴”却并不能“安良”的谋杀，是文化上的自戮。一方面，人们在革命的政策（或人们以为是革命的政策）中寻找只有革命才能实现的真正的文化源泉和方向；另一方面，人们又深入原始的、混沌的天地，这是一片还没有被冲动、梦幻、即兴发挥甚至大众艺术(Pop' art)所开化的天地。

〔1〕 卢卡斯(Gyorgy Lukacs, 1885—1971)，匈牙利哲学家、批评家和政治家。——译者注

而这就是对关于学问的文化发动的攻击！最为可怕的是，这场攻击是从内部开始的。反对文化之野蛮行径的斗争与赞成野蛮行径之文化的战斗交织在一起（从高雅文化的温室中被驱逐出来的基本力量的斗争）。存在力量的涌入对人文文化的基础，对基础之基础的人文主义提出了疑问。萨德(Sade)成了一把超现实主义的手枪，阿尔托(Artaud)与革命斗士们一起领导了攻击的战斗。这是一场反对文化为资产阶级所有、为资产阶级所剥夺的战斗，是一场反对与真正的现实和真正的生活分离的文化在本体论上所犯错误的斗争。因为文化“颠倒了生活”，所以我们会恨文化；但同时因为文化是生活的精髓，是生活的集中表现，而且文化好像掌握着改变生活的力量，哪怕只是在想象中改变生活，所以我们会爱文化。这场斗争是这种爱和恨的令人惊异的结合（笔者便经常体会着这种爱与恨的结合）。通过维尔奈(A. Willener)的研究，我们能够看到处在边缘的小团体反社会所具有的爆炸力量。到了1968年的5月，所有文化和反文化的斗争、美学反对艺术的斗争和伦理反对文化的斗争才切实地联合在了一起。这种反叛一方面是以我们都熟知的意识形态的形式出现的，另一方面又是以文化革命的存在的形式出现的：

意识形态的、肤浅而教条的形式，扎根并迷失于主张为人民服务的党派艺术，或者以积极的形式表现为战斗的艺术。

存在的形式正是文化革命的形式，其中艺术不再是与社会和个体分离的本质，文化也不再是与社会和个人分离的系统，在被占领的大学里，人们超越了秩序和混乱，欢天喜地，情绪激昂，内部压制的消除与无政府主义的和谐组合在了一起。正是在这时出现了人类学文化的神话，其规则具有普遍意义，可以马上就传播给所有的人，知识也不再有条块的分割（不再是技术的



源泉，而是存在真理的源泉)，不再是神话(不再是资产阶级的知识，而是属于普天下的知识)，模式将是个人和社团得到充分发展的模式，文化将与生存保持着强烈的、令人痴迷的沟通。

因此，从文化危机中诞生的对文化的异议更加重了文化的危机，理应导致人类学文化的目的(不仅仅从表面上局限于艺术，而是关系到生存的深刻意义，关系到人与人、人与世界的关系的深刻意义)，应能成为所有人的文化。这是对人类社会文化的憧憬，在这样的社会中，文化和反文化既互相否定，又互相调和。这是破和立，破的是关于学问的文化，然后在其活力和致变因素的基础上立起人类社会学文化……这正是文化革命。

文化革命的时刻(1968年5月)只不过是文化危机和收纳过程的时刻。我们又回到了致变危机和新收纳(néo-récupération)的话题上。

收纳的实现决定于文化内部致变行动的表现期和潜伏期的周期性质，也决定于关于学问的文化如何整合新事物，这种事例

以后将具有制度上的特点〔1〕；从这种意义上说，非守旧主义的整合变成了新守旧主义维持生命的需要。另外，关于学问的文化接受从危机的角度提出问题，这成了它的特点和高明之处。它可以把反叛和异议作为表达方式和艺术收纳进来；关于学问的文化有了这种美学和游戏的性质，从原则上来讲就可以收纳一切，所以这一性质成了文化越来越重要的特征，削弱了人文文化中的“人文主义”。

同时，关于学问的文化与保守派的最后堡垒区分开来，保守派躲在传统经院主义的保护之下，以经院式的争论抵抗着对它的冲击。关于学问的文化转向原曾是野蛮的大众文化的领地，将其开辟成自己的殖民地培育起来：艺术电影成了一种文化上的体制，有了专门的批评家和专门的影院等等。“第三领域”已经在电台扎下了根，正等待着进入电视台。

另外，知识阶层和有学问的人利用一些新的花招，来抵制由于中学教育和大众媒体的普及所导致的文化的民主化。的确，目前社会过程的特点之一就是获得资产阶级地位，只有获得了文化的基本知识，才能获得资产阶级的地位。为了卓尔不群，精英们只有让自己变得更加文雅，甚至在这种粗俗的、平民的文化中寻求文雅，而这是大众为了获取城市的资产阶级文化刚刚抛弃了的东西。同时，关于学问的文化开始实现其具有深刻意义的潮流之一，那就是从“原始”艺术、天真艺术和后原始艺术、后天真艺术中，从新古代风格的物品中去寻找“艺术性”。蓝布牛仔裤、旧毛衣、天鹅绒、老式的碗橱也有相当的艺术价值，精英们既从中汲取艺术性，又以此来与大众区别。关于学问的文化的

〔1〕 哈罗德·罗森堡(Harold Rosenberg), *The tradition of the new* (《新事物的传统》, 法译本, 巴黎, 1962年)

上层领域上升到了新文雅(néo-raffiné)和新古代(néo-archaïque)的神秘主义当中,而其下层领域则开始受到侵犯。赶时髦是从一种神秘规则中公然获得的享受,时装则既使艺术贵族化,又使艺术大众化;这两者(时髦和时装)会被精英们垄断几个月的时间,然后便会按照等级划分的过程变成大众化的东西。从今往后,文化的特权不仅与是否掌握神秘的规则有关,也与是否神秘地掌握某种快速变化的规则有关。

由此,我们可以看到,一种新的关于学问的文化之体系形成了,它与旧有的系统既相似,又不同。旧有的系统在关于学问的文化和外部宇宙(蛮子、粗鄙之士)之间保持着严格的区分,在内部却又通过先锋派和学院派的斗争,通过时髦和时装的游戏而保持着竞争的等级。新的体系与外部环境是互相渗透的,既将其类别扩展到传统的艺术范围之外,又接受或容忍野蛮的东西撞入其内部。但是它建立起了一种多层次的等级关系,让时髦和时装起着重要的区分作用。在原有的系统中,神秘的规则是相对稳定的,人们崇拜唯一和与众不同,而且文化有一种精神的特点,在文化的使用者身上能够很好地掩盖资产阶级的唯利是图。在新的体系中,规则不再是稳定的,而是倾向于再次变得神秘,不是因为围绕在不稳定性四周的那团神秘之雾,而是因为必须经过长时间的学习才能掌握这一规则;人们对与众不同的事物的崇拜,不仅与事物的唯一性联系在一起,而且与事物的新颖性联系在一起。精神性让位给了真实性。

理论的贫困

因此,对这一文化的研究是贫乏的,所谓贫乏是指研究是单方面的,无法设想系统的复杂性和两重性。旧的观念是以行动

和伟大的天才所创造的作品为基础的,并强调文化不同寻常的和神圣的特点,从总体上背负着文化的魔力,却不理解这魔力是怎么回事。旧的观念强烈地感觉到,如果忽略了文化的致变因素,就无法理解文化,但它不去认识这些致变因素,反而将其神化了。

社会学的趋势是犯了相反的错误,将文化的东西简化为社会学的东西。有的社会学否认或忽视致变因素,有时甚至不承认文化系统的存在和相对的自主性,从文化作品中看到的,只是社会阶级所特有的“世界观”的反映。还有的社会学从文化中只看到规则,从规则中又只看到与文化的占据有关的问题。

然而,如果必须看到系统的刻板性,那么也要看到系统的灵活性和矛盾,看到对立的两极,看到社会文化的活力。不应忽视知识阶层,知识阶层是产生文化的类别;也不应该对知识阶层所特有的相对自主和独立的、具有双重性的历史社会作用视而不见。不应对文化创造和文化获得所具有的致变作用视而不见。不应忽略这样一个事实:人们通过激情和享受可以获得文化的规则,自学成才的人就是这样做的,从统计学的意义上这一点是可以忽略不计的,但从理论上却具有重大的意义。

我们在这里再一次遇到具有双重神话意义的所谓“天赋”问题。所谓的天赋不是别的,正是从有文化的家庭环境中获得的一种能力,一种掩盖在个人魅力之下的能力。不过也有的情况是通过天赋的“堕落”或者自学成才,而与家庭的环境决裂。由此我们可以提出两个问题:(1)为什么巴赫的家庭是不同寻常的,也就是说为什么会有艺术的“天才”;文化和哲学的天赋就那么难于传给后代吗?(2)为什么会有像卢梭(Jean Jacques Rousseau)、惠特曼(Whitman)这样的人,而且从更加广泛的意义上说,为什么有的孩子出身于没有文化的阶级,却会成为知识阶

层的一员？

热爱思想、文学、艺术的倾向，难道不是在家庭和社会环境中过早地承受了冲突的情景，并将那情景升华，从而在心理和情感上受到过分刺激所导致的结果吗？难道我们不应当从心理分析和社会学的角度来思考家庭的作用吗？家庭中子与父的关系渐渐地已经不再是一种认同的关系，在当代社会，孩子与父母的关系变得越来越具有双重性，这使那些在文化氛围中长大的孩子脱离这样的文化，将没有文化的家庭中出生的孩子引向文化。

我们可以举出三个自学成才的例子，两个是工人，一个是年轻的犹太人移民，在集市上卖东西的商人。他们是在学校之外，根据自己的经验而对文化产生了兴趣，获得了驾驭语言的能力，成了作家。这些规则上的例外情况，这些脱离常轨的反常情况在理论上具有重大的意义，因为这些情况在表明可以不通过家庭或学校的学习而获得规则的同时，以其特有的方式说明了规则在使用上具有深刻而不可分离的两重性，而且在社会的顶峰文化作为名誉价值的两重性，在知识阶层的边缘区域只是作为生存的价值而被设想和体验的；其实知识阶层本身就是一个边缘阶级，社会上层和中层一些混乱分子、精神失常分子、思想未定的分子、精神上受到折磨的人都集中在这一阶级。“资产阶级”中的年轻人有一种特权，那就是可以为了文化而背叛它的阶级，而青年农民就没有文化上的出路，只能走政治斗争、宗教斗争的路子，要不然就只能生活于平平淡淡之中。

铁道机式的调查顾及不到社会上的致变因素，但对少数人，我们可以从他们的生存追溯规则，他们边缘性的经验是文化活动或文化参与的源泉；但这少数人的情况可以向我们表明文化生活的致变作用。我们甚至可以提出这样的问题：有没有一种文化的“普遍”天赋，它不仅在经济上的贫困中受到压抑，而且在

资产阶级的生活中,也由于资产阶级对文化的使用而受到压制?

一旦被资产阶级所使用,文化便丧失了其导致变革的活力。从这种意义上说,那些当公司董事长的人同那些住在低租金住房和贫民区里的人一样,还在摇篮里的时候,他们的音乐天赋就被扼杀了。只有那些在冲突和诅咒中长大,从文化中找到了表达自我,升华其问题的人,才成了艺术家。这样一来,我们就可以明白,为什么文化的致变作用会和以各种形式表现的边缘人物或违反常规的人物联系在一起(孤儿、父母经常发生冲突或离异的人、社会文化的混血儿、移民的孩子、家庭从犹太人聚集区移居来法国而父母几乎还不会说法语的青年犹太人、同性恋或性别意识受到干扰的人)。在这一点上我们看到了学校的收纳作用,从另一方面来看,这和文化的收纳作用是相似的:学校收纳了一部分在边缘阶层和民众中形成的致变因素,通过培养使有关的人进入知识阶层或政府管理部门。系统具有相当的灵活性,能够同时选择出哪些人只能做粗重的体力劳动,哪些人是出色的人才;但这一系统的纪律过于严格,有着太多的规矩和方圆,过于形式主义,因此不能成为使所有偏离正轨的人都得到培养的温床。其中一大部分人上不了学,只要是没有被社会所抛弃,没有被社会的机器所伤害,还可以通过阅读和个人的经验自学成才。

因此,不应当将处在社会边缘的“天才”,将和常人不一样的人以及——从更加广泛的意义上说——知识分子和文化的“继承人”相混淆,后者利用经济上的特权和父母的关系,继承了文化财产的所有权和使用权。否则我们打击的便是现代社会具有批评精神的致变因素,而不是资产阶级的支柱,但这样做是愚蠢的——或者是过于巧妙的。否则我们发展的就不是民主化和平等,而是社会的技术官僚。

从文化政策的观点来看,我们有可能导致两种相互矛盾的错误:

——要么将关于学问的文化与资产阶级的作用等同起来,认为这一文化没有任何内在的价值,应在抛弃资产阶级社会的同时将这一文化也抛弃掉。而这样做是错误的,因为我们前面谈到过,文化是一个具有两重性的统一体,在完成资产阶级文化的同时,也在瓦解着资产阶级的文化,而反文化就在文化的基本潮流中产生了。

——要么将关于学问的文化看成是一种神圣不可侵犯的财产,被资产阶级非法侵占,要将这一财产归还给全体人民。如果持这种看法,那就不仅仅是犯了简单化的错误,也犯了不对文化提出质疑的错误。

文化的发展

说到这里,必然会涉及文化的发展问题。如果发展的目的是从数量上扩大关于学问的文化的范围,那就会大大地缩小文化政策和文化发展的范围,并会导致对文化进行审查,在“品质自由化”的形式掩盖下,实行温和的人文主义文化专制,维持文化救世的教条,而这一教条还是有缺陷的,会从内部遭到攻击。

然而,我们应当从另外一个方面来批评文化的发展(在实行文化发展之前的批评)。在新的官僚和国家体制当中,随着民众主义的出现,文化成了一种生产,和其他的经济技术生产一样,要靠贷款、设备、建设才能进步。贷款、文化公司、社会文化设备,有了这些万应灵药,就可以不必去深入地研究那些叫人难以理解的、具有两重性的可怕问题了。

当然,文化不可能完全摆脱时代所具有的技术官僚的决定作用,而且也只能部分地摆脱经济的决定作用。不过,从文化的角度上讲,正如文化反经济的作用比其经济的作用要强一样,文化是一种解毒剂,而不是技术官僚文明的当然产品。因此,作为具有决定作用的国家,大型的团体既是文化的朋友,又是文化的敌人,既是文化的保护者,又是文化的扼杀者,所谓成也是它,败也是它;文化和它的关系成了寄生、对立的共生关系。

如今,具有决定作用的国家、技术官僚的领导阶层需要在其物质发展计划中有一点精神的点缀,那就是文化的发展。但是,有了适当的投资,我们就能够设想文化也会像经济一样,会每年增长百分之多少吗?通过这种愚蠢的提法,我们却清楚地看到了问题的根本:在没有说清什么是文化之前,也就是说,在没有研究我们所遇到的所有问题、所有涉及到关于学问的文化的矛盾和危机的问题之前,我们能说清什么是文化的发展吗?我们能说清什么是艺术的发展吗?什么是文学的和哲学的发展吗?康德、马克思、兰波、卓别林(Chaplin)的继承者们就一定比他们的先驱更加高明吗?我们可以很容易地看到,文化的演变并不是连续的进步(在艺术和精神的“质量”领域内),而是不断地受到阻碍,有跳跃,有断层,有倒退。在伟大的创造者和他们的追随者之间有一种前进和倒退的辩证法,追随者们吸收了开创者所创造的作品,将作品简化,使复杂的变得简单了,使多样化的变得单一了,如此等等。因为文化的发展是与致变因素的出现、成长、活跃或窒息紧密联系在一起,而不是单单发展机构上的基础设施就能够奏效的……

说到这里,我们又遇到了“文化”这个字眼的模糊性,遇到了关于学问的文化和大众文化所提出来的问题。除此之外,我们还必须设想“发展文化”这一说法意味着什么,必须探讨除了多

维度地发展人的存在之外,也就是说,除了一切哲学和一切政治的最普遍的问题之外,还有没有什么别的意义。

文化诊断

要想提出文化政策的原则,仅仅试图阐明什么是文化,什么是关于学问的文化,什么是大众文化还是不够的,还要进行文化分析,也就是说要诊断我们的社会上的文化形势,设想一切文化系统的社会学运行模式。

我们在此所作的诊断是极其简要的,我们不作包揽一切的诊断,只集中在几个显著的现象上。

我们前面已经指出过,凡制定文化政策都要考虑人文科学的危机。大部分文化政策都忽略(或故意忽略)了这一危机,而忽略这一危机的政策是难以实行的,是没有基础的文化政策。

人文科学的危机首先是在学问方面:信息压倒知识、知识压倒思想的状况,导致学问的瓦解。科学在将学问极端专业化的同时,有力地促进了这一瓦解的过程。在原有学问的废墟上,包括杂文式的、文学的、人文科学的学问,科学没能产生新的学问,只产生了一堆实用性的知识。同时,科学知识的进步是反本体论的:作为真理基础的存在与世界之间,存在与人之间产生了分离。科学的特点是注意事物与事物之间的关系,是相对论的,这一点深深地损害了人文科学的根基。最后,科学在发展客观性的同时,也在主观(作为主体的人感觉到自己在生活,在行动,在思想)和客观(被观察和被操纵的世界)之间发展了一种持续不断的两重性。科学在孤立和瓦解人的同时,也通过反作用迫使人去寻找神秘的或宗教的救援,使人继续保有信仰,或在惯性或习惯之外以别的方式生活下去。因此,科学成功地瓦解了作为

其基础的旧人文科学以及或隐或显的人文主义,但在建立新的人文科学时却完全失败了。对多学科学问的吁求不仅是应付教育危机的权宜之计,而且也是用来应付人文科学危机的。因此,一切文化政策的根本问题是建立新的人文科学的问题。我们明白为什么面对这一巨大的问题,人人都在回避,或者宁肯顾左右而言他。

我们至少得出了这样一个结论:我们不能回避人文科学的危机;文化政策的首要任务就是要面对这一危机,哪怕只从思想上来面对它。我们已经指出,这一危机已经损害了关于学问的文化,瓦解了艺术,正在危及文化的概念本身;我们相信,这一危机已经触及大众文化,而且正从深处横扫我们的整个社会。

大众文化

1. 定义

“大众媒体”(mass media)和“大众文化”(mass-culture)是美国人创造的新词。“大众媒体”的含义包括大的报刊、电影、广播、电视;“大众文化”则是指由大众媒体生产、表演和传播的文化。

在20世纪前半叶,尤其是从30年代开始,大众媒体成了使用这一媒体的大公司、政治阶层、知识阶层和公共舆论的许多部门所关心的领域。从这多方面的关注中,产生了美国社会学中最独特的一支,即所谓的大众媒体社会学。的确,新闻业(电台、电视台、电影、广告)需要了解自己的市场,也就是新闻业的读者、观众或听众。成年人的舆论先是对电影,继而又对电视对青少年所产生的危险的影响感到担忧,导致从30年代开始有人进行了一些大规模的调查。先是在战争期间,后来又在总统选举的时候,政治阶层十分关心大众媒体的活动能量。最后,知识阶层在战后的前十年期间,强烈地感受到,大众文化既可以对其艺术和思想价值构成威胁,也可以使接受这一文化的大众受到愚弄和奴役。

按照拉斯韦尔〔1〕的说法,大众媒体社会学是一个学科领域:“什么人,说了什么话,是对什么人说的,产生了什么样的效

〔1〕 拉斯韦尔(Harold Dwight Lasswell),美国社会学家。——译者注

果。”第一个“什么人”涉及信息的发生源,第二个“什么人”是指公众,“什么”指的是应当分析的信息内容。事实上,对公众和效果的研究是优先考虑的。对于大的电影公司、电视台和广播电台来说,对公众的研究实际上是对市场的研究。家庭舆论、知识阶层和公共政权部门关心的是大众媒体能不能改变甚至操纵作为受众的民众;而对大众媒体所产生的效果的研究则受益于各个方面的关注。而且正是在这一领域内,保罗·拉扎斯费尔德〔1〕以及他的助手们的研究取得了决定性的、富有成果的贡献。他们的研究表明,与社会上各个阶层普遍接受的神话相反,大众媒体在舆论和信仰上所产生的效果既不是直接的,又不是强制性的。如果大众媒体所宣传的信息与社会团体的信念或基本的神话相抵触,那么社会团体会强烈地抵制这些信息。甚至在某些情况下,对信息的解释与预期的效果正好相反,反而对信息的发出者不利(飞去来效应,即搬起石头砸自己的脚)。《佩因基金研究》(Les Payne Fund studies)在30年代时就未能得出结论,说暴力电影对青年犯罪具有决定性的影响。但是,大众媒体对民众总体上的文化影响又如何呢?

调查并不能回答这一问题。的确,美国的社会学所采用的方法在研究舆论问题时得到了确认,但并没有被用来研究总体上的文化和文明问题。另外,美国的社会学在进行研究时,总是确定出划分得支离破碎的客体,把拉斯韦尔的公式设想成是划分科学领域的原则,而不是定义一个相对系统的原则。总而言之,我们所面对的,并不是一种大众媒体的社会学或现象学,只能是构成一个集合体的一系列研究的罗列。

〔1〕 保罗·拉扎斯费尔德(Paul Lazarsfeld),美国社会学家和统计学家。——译者注

从这种意义上说,关于大众文化的总体上的问题并不是研究客体的问题,而是变成了美学、伦理学、文化、甚至政治论战的一个题目,对于社会学家和研究人员来说也是这样。临近 50 年代时,论战变得非常激烈,并成为美国知识阶层争论的中心议题。当时美国的知识阶层没有什么直接的政治目的:战前在左派小团体或党派中斗争过的那些知识分子,已经没有什么革命的希望;战争期间人们对反希特勒斗争的投入已经不复存在。而且麦卡锡主义也从政治上受到很大的抑制。最后,知识阶层感到其文化的特权受到了威胁。因此,所有重大的问题都倒向了大众文化。激进派、马克思主义宣传派、后马克思主义、自由派、保守派都倾向于把大众文化看成是一种伪文化,是一种拙劣的东西,是赝品。有的人自以为是“高雅阶级”,采取了不屑一顾的蔑视态度,视大众文化为野蛮的东西,是平民的庸俗之物,是系列化生产的大众消费品;还有的人把大众文化看成是驱使、奴役和操纵美国人民的工具。但是,也有自由主义的一翼,有时候也包括后马克思主义派别,将大众文化的传播看成是文化民主化的开端。

事实上,一种双重的联盟形成了,一方面是文化的贵族倾向和文化的大众倾向所形成的联盟,这两者都把大众文化看成是反文化;另一方面是大众文化的娱乐派和大众文化的商业倾向之间形成的联盟。在激烈的论战当中,我们可以提出这样的问题:文化的贵族派会不会悄悄地传染了大众文化民众派的敌人,纳入既定的秩序会不会于不知不觉中传染那些民众派的支持者。很少有人作品中对这种对立关系进行仔细的分析。分析过这一问题的作者中,有哈罗德·罗森堡;他在《不同意见》(Dissent)中写道:“拙劣作品的反概念(anticoncept de kitsch)是一种扩大了了的拙劣作品。当麦克唐纳(MacDonald)说反对拙劣作品

的话时,他好像是从艺术的观点出发的;当他谈论艺术时,他的思想是拙劣的……大众文化的特点之一就是‘对拙劣的作品进行‘拙劣的’批评。’”

文化和大众

首先要确定这个词的范围,这是很重要的;这个词是由两个极其模糊的概念联合而成的:文化和大众。“文化”这个词在这里不可避免地具有双重的意义:一方面指的是人种学家和社会学家的文化概念,另一方面指的是确定精英和知识阶层等级和标准化的文化(美学趣味、“真正的”或“高尚的”价值意识)。受过教育的人客观上倾向于按照第一种意义来看待大众文化,但主观上又倾向于与他自己的文化相对照来作出评价。假设他能够作出努力,成功地与自我保持距离,基本上从人种学和社会学的角度来考虑大众文化的问题,那么他也会遇到新的困难:在社会科学中,文化的概念在定义上无疑是最不明确的概念。有时候这一概念包括一切人的现象,与自然相对,有时候这一概念又是一个收集残留物的垃圾桶,凡不属于政治、经济、宗教的,就是文化。如今有些作者倾向于克服这一困难,认为凡是有意义的东西都属于文化的范围。这样一来,文化便不再是社会生活中的一个领域,而是社会生活无所不在的一个方面。然而,我们觉得不可能对文化下一个包罗一切的定义。文化正处在思想和感情的交叉口上,从社会的角度来看,文化相当于心理和情感的系统,结构并指导本能,构筑对世界的再现或看法,通过象征、神话、标准、理想、意识形态在现实和想象之间产生相互影响。文化为想象的生活提供了实际的支承和体现点,又为实际的生活提供了想象的出路和结晶点。这种意义当然是模糊的,但正由

于它是模糊的,所以才不是经院式的或教条的;对所谓的“大众文化”这一表达方式,我们正是从这种意义上来理解“文化”这个词的。

“大众”这个词也同样是模糊的。在美国,“大众文化”一词中“大众”的意义是和“大众媒体”中的“大众”一样的,也就是说它指的是多重的传播或大量传播的意思。在法国,“大众”首先让人想到的是“群众”,是谈话中常用到的词,指全体民众,也指一般的民众;其次,这个词在法国也指人群,是革命性的政治词汇中的一个词,使一部分知识分子一看到这个词就有一种怀旧的情愫和热衷。让我们在这里把“大众文化”理解成一种基于大量的传播,并倾向于以群众为对象而生产的文化;所谓群众只是指由个体所组成的人群,而不考虑这些人属于哪些职业或社会阶层。

文化和文化

但是,如果把大众文化定义成从大众媒体中产生的文化,那是不够的,而且是错误的。那就忘记了多文化社会的现状;多文化的社会中各种文化共同存在着,并互相发生着冲突;学校文化,国家文化,宗教文化,政治文化,当然还有“关于学问的文化”。各种文化都可以使用大众媒体,而且也都确实在以各种不同的方式使用着大众媒体(学校节目和大学教育节目,新闻检查,国家首脑和部长们的讲演,政治论战,宗教节目,专门传播高雅文化、音乐、戏剧、文学等等的联播网)。因此,大众媒体是各种文化通用的传播渠道,那些只能在地下传播的文化除外。因此,大众文化并不是大众媒体自然而然地生发出来的东西。然而,这却是一种在大众媒体上发展,也是一种由于大众媒体才发展起来的文化,其发展的历史活力是工业、资本主义、资产阶级

现代社会所特有的,大众传播的技术为发展开放了市场;在这一市场上,文化产品是按照供求规律作为商品提供的。

2. 新时代:幸福的危机和私人生活问题的提出

明星与幸福

实际上,大众文化有三个具有决定性的阶段。第一个阶段(大约1900—1930年)大众文化首先成了人民大众的一种休闲娱乐文化。无声电影是这一阶段的标志。无声电影继承了19世纪连载小说的传统,连载小说又继承了古代的传说和史诗,电影和连载小说只不过将古代的传说和史诗改头换面,在现代大都市现实主义的背景当中重新演绎出来。冒险和奇遇,当了乞丐的王子,主持正义的强盗,被人偷走的孩子,变成了死对头的孪生兄弟,外表长得相同的人,编织成了像梦一样的神奇故事。喜剧电影(slapstick comedies),直接传承了马戏团小丑的表演传统。无声电影的明星们都是神奇人物,高高在上地统治着凡人百姓,从本质上是神话般的高人一等的人。

渐渐地,大众文化扩展到越来越广大的社会阶层,并大有将其观众的范围扩大到整个社会的趋势。同时,首先是在美国,然后是在西欧,人民大众的生活水平不断提高,也达到了资产阶级个性化的最初阶段,也开始有了娱乐,也就是说也开始有了私人生活。于是,大众文化变成了个人私下里的文化,与技术、城市和资产阶级的社会一起发展了起来。有声电影成了大众文化活动的中心,除此之外还有大量发行的期刊(尤其是女性期刊)和广播电台。好莱坞的电影为个人幸福的神话大唱赞歌(爱情—成功—福利),总是以大团圆的结局告终,让人觉得社会充满了

阳光。然而,在此之前,痛苦和考验的主题远在幸福的主题之上占着上风,为人们的想象打下了烙印,而新的想象则带来了幸福的神话,在电影结束时,幸福总是能够克服一切障碍。这一神话将年轻、美丽的诱惑捧上了天,这些都是爱情的保证。利用化妆品、衣服、首饰,人们可以很容易地变得或保持年轻、美丽、诱人。同时,大众文化开始偏向想象的成分,偏向冒险的和好斗的冲动,在由警察严格管理的大都市里,在组织得越来越严密、越来越官僚化的生活中,人们的想象、冒险和好斗的冲动越来越难以得到满足了。

当时的明星们具有双重的性质:他们既是人又是超人。明星已经不是无声电影中高不可攀的女神。她们有为人所熟悉的方方面面,与凡人百姓相似,并自荐为个人主义和享乐主义文明的英雄和样板;但是同时,从强度和数量上她们又生活在更高的层次上,有着神的本质,供人崇拜;她们代表着凡人所无法企及的神奇的自由。她们处在理想生活和现实生活的交叉路口上,在现实和想象之间起着联系的作用。因此,在资产阶级文明的上升阶段,大众文化成了完美和逃避现实的典型。这样,这一文化在西方社会内部便有一种功能的作用和整合的作用。用马克思主义的话来说,它是资产阶级个人主义文明和社会意识形态的上层建筑。它要摧毁当时旧的民俗文化,并用新的普遍化的民间创造取而代之。这一具有征服力量的文化在世界上扩散开来。不过,这一文化一旦离开了产生它的社会,所起的作用便不同了。在经济发达的社会环境中现实的、可以为人所把握的东西,在贫穷的社会中则变成了梦幻和对现实的逃避;同时,这种大众文化也使人看到了另一种生活,刺激了新的需求,因为得不到社会的满足,这些新的需求便在想象中酝酿,有时候也在第三世界酝酿了新的社会要求。

幸福的危机

从 1955 年开始,大众文化的某些特点发生了变化,进入了第三个时期。电影不再是大众文化的关键内容,电影也失去了其统一性,成了多中心的娱乐。文化产业已经不再仅仅瞄准大众媒体,而是变成了一种休闲和度假的产业。私生活的神话一方面让位给具体的乌托邦的建立,例如度假俱乐部,平时在城市中生活要献身于工作和所负担的义务,现在那些潜在的受到压抑的愿望便可以在俱乐部中得到充分的发展。另一方面,取代了私生活神话的,还有私生活中的问题,大众文化提出了夫妻生活、性生活和孤独等等问题。

的确,到了 60 年代前后,幸福的危机所产生的后果开始使大众文化的神话渐渐失去魅力。首先,从 1957 年以来,法国电影中出现了一种“新浪潮”(戈达尔的《精疲力尽》)。看电影的人数大大减少,导致产生危机,导致对电影的生产、创造、发行系统的调整。一方面,系统力图在宽银幕、彩色、大制作、大明星的超级生产中延长自己的生命,实行大量的广告宣传。另一方面,知识分子中具有创造性的一部分年轻人,依靠冒险的小生产,依靠国家从美学上的支持,开始摄制一些预算低又没有明星参加的电影,这些电影和那些由文化产业生产出的老一套的东西相比,作者可以在其中更加自由地表达自己。和大团圆式的影片截然不同,这些影片中所突出强调的,不是社会和爱情上的成功,而是社会生活和爱情生活中的困难。同时,明星的范围也扩大到了嬉皮士、王子和公主、亿万富翁和国际上美满生活的主角们;大众媒体不停地宣扬这些明星,而明星也开始披露幸福的危机。伊丽莎白·泰勒(Elizabeth Taylor)生活中也有痛苦,布里吉

特·巴杜(Brigitte Bardot)企图自杀,尤其是玛丽莲·梦露(Marilyn Monroe)这个幸福女人的典型、性感明星竟然自杀了(1962年)。与此同时,安东尼奥尼(Antonioni)和费里尼(Fellini)的电影(《美满生活》以及后来的《冒险》、《黑夜》、《红色沙漠》)使现代社会中那些享有特权的富人们的危机为大众所知,那些有钱人生活中没有什么非做不可的事,但他们的吃喝玩乐、他们的爱情际遇、他们的旅行已经不是幸福的实现,不是令人感到欢乐的度假生活,而是受着孤独和神经官能症折磨的凄风苦雨式的假期生活。明星们的危机使大众文化这座意识形态的大厦发生了动摇。明星本是榜样和神,是给百姓们指明生路的人,可他们却变成了体现罪恶的先驱,这罪恶破坏了现代文明追求享乐的个人主义。人们看到新的明星出现了,那就是体现生活的忧患和痛苦的明星(马龙·布兰多、纽曼)。明星们的不幸变成了新的效益的源泉,而且从今往后,专门有报纸连续报道明星们的悲切和流浪生活。

这样一来,大的报刊或电视上广泛地反映了关于痛苦和忧患的问题。当然,主要是夫妻间的问题,像离婚、避孕、疾病等等,但是部分地将幸福的神话改成了幸福的问题。大众文化令人感到欢乐的整合作用主要是通过明星的神话和幸福的神话组合在一起来实现的。明星和幸福的危机干扰了这一整合作用,这一作用便转移到了一个新的方面:大众的实实在在的乌托邦取代了明星的乌托邦。

实实在在的乌托邦

实实在在的乌托邦意味着现代大的合理化的技术社会中也有和谐和充满生气的世外桃源,能将日常生活中沉重的限制克

服和清除掉。的确,随着现代资产阶级文明的最新发展,形成了两类世外桃源,并在上层民众中发展开来:家庭和假期。的确,一种交替式的生活趋向于变成新的生活模式。上班的生活继续变得越来越零散,越来越具有限制性,使个人的人格变得越来越残缺不全,那些在发号施令的岗位上的人或从事自由职业的人除外。但是,即使是这些人,劳累和管理工作中的过度紧张也使人需要有一片休息和恢复体力的绿洲。

一幢独立的房子变成了人们从心理和感情上投入巨大的场所,也成了个人微观经济的领域。作为家的房子是现代作为个体的人想重新扎下根的地方:他希望变成这座房子的主人,不仅仅是出于经济上的原因,也是为了安排一个永久性的安乐窝。他在这里安置了听话的家用电器,要把这里安排成一个小小的舒服、惬意、合乎心愿、装扮美丽的地上天堂。作为家的房子是关起门来成一统的,但有了电视,这个家又是向着世界开放的,电视负责保持与真实的和想象中的世界之间的新的联系。世界对个人的进犯变成了演出。用汽车也可以“出去”,也可以去探索外部的世界,但这种探索也是指出去散步时看的“热闹”,是旅游,可以享受美学和美食的乐趣,可以方便朋友之间在家庭乐园上的沟通。因此,房子、电视和汽车成了构成具体的微型乌托邦的三大要素,既能够自给自足,又能够与外界保持沟通。从今以后,大众文化的实际能量将集中在这三大要素上,集中在这一微型的天地里。电视、电台和报纸不仅为此带来有关的信息、娱乐、节目,也为家庭的装修提供建议,以形形色色的方式进行鼓励。广告充当了大众消费工业和家庭之间的媒介,不厌其烦地重复着以福利和各种物品为基础的家庭生活这一主题,而物品其实是福利的标志、象征和工具。

就私人生活而提出的问题

但是,家庭生活也成了潜在危机发生的场所:夫妻的危机,爱情和性的危机,父母与孩子关系的危机。于是文化产业便将其手脚伸向一种更加强烈的乌托邦,虽然是临时性的:休闲、周末,尤其是假期;文化产业提出,用现代化的一切舒适在休闲和休假时来实现田园诗似的、自由的、卢梭式的自然状态,这是越来越远离生物根源的资产阶级城市技术文明回归式的怀念。某些度假俱乐部已经向各种工薪人员提出新的乐园,用不着花很多的钱,就可以从金钱的樊篱中解放出来(在组织度假的微型社会中,金钱是遭到弃绝的东西,取而代之的是塑料珠子做的项链),可以排除日常生活的限制和麻烦,可以实现在日常生活中受到压抑和否定的友谊和自由的价值,每个个人都可以拿出他自己的憧憬来,人们在这里决不去想工作和危机中的世界。

就这样,大众文化发生了变化,变成了多中心的文化,不过,这是因为文化越来越与产生它的社会相符合了。它确实确实是市场的产物,而市场又是现代工业资本主义强权和资产阶级文明发生冲突的地方。从一种意义上来说,文化消费正符合了马克思所说的话:“生产者创造了消费者[……]生产者不仅为主体创造了一个客体,也为客体创造了一个主体。”马克思虽然没有明说,但他已经注意到,作为消费者的人这一主体并不是完全由生产者创造出来的,而是一个长期而复杂的历史辩证法的结果,这一辩证法在资产阶级的环境中发展了现代的个人主义。工业体系为了整合这一个人主义而带来了使人感到欢乐的意识形态和逃避现实的景象,与此同时,这一个人主义也提出了其自身的问题,提出了其自身危机的问题,而且问题主要是由参与了

文化产业的生产周期,但并没有感到满足的知识分子提出的。从主要是 1955 年以来发展起来的青年人的子文化当中,我们看到在批判的或分解的致变因素和整合的致变因素之间存在着辩证的冲突。

最后,大众文化也不再是与传统的艺术文化从根本上相对立的一个封闭的天地。大众文化具有多个中心,并肢解成多个部分,加速了技术上的征服运动,在使用诸如电影之类的新的表达手段上成了先锋。从美学的观点来看,大众媒体不再是严格垄断意义上的文化产业的唯一领域:电台的文化广播网,艺术诗歌的新的飞跃(费雷、博拉森、布莱尔、巴巴拉……),新的艺术电影的发行渠道,都表明在生产和创造之间出现了更加灵活的辩证关系,知识阶层的干预更加直接,有时也更加咄咄逼人了。更加清楚的是,在我们开始进行这一分析时,不应当绝对地分别哪是大众媒体,哪是大众文化。当然,大众文化是从大众媒体中诞生的,是在大众媒体中诞生的,但这一文化的诞生是为了发展资本主义的一个产业,为了使现代资产阶级的文化繁荣发展。如今大众文化已经超出了从严格意义上说的大众媒体的范围,包括了消费和休闲的广大领域,也为家庭生活这一微观的天地提供了养料。大众文化从来没有成为大众媒体绝对的主宰,它不得不让位给国家,让位给政治、学校和宗教文化。如今,它还要将其在大众媒体上的领土让一块给知识阶层,尽管让出来的这一块面积不大,但是它不仅要割让一块给传统的“高雅文化”,还要将变化和研究的领域割让给新的视听艺术,也许还要把培训的领土割让给将来的第三文化。

电影社会学

研究社会学的先决条件

电影当中我们所不了解的,正是人们熟视无睹的东西,那些日常的动作,我们家里那些平常的摆设,只要我们针对这些一提出问题,这些东西就会变成难解的谜。电影的怪现象和日常生活的怪现象一样——首先从我们如何活着开始——已经成了我们视而不见的东西。

我们不知道什么叫电影。电影也不知道自己是什么。在电影诞生之后 50 年,到了 1946 年,生产和消费电影的最庞大的机器的统治者才承认了这一无知。埃里克·约翰逊(Eric Johnson)〔1〕说:“电影业对自己的了解比美国的任何其他大的产业都要少。”

我们所不了解的是什么呢?电影是一系列日常知识加在一起的复合体,有着一系列我们所不了解的机制,所以爱泼斯坦(Jean Epstein)在《从埃特纳所看到的电影》(Le cinématographe vu de l'Etna)中说:“我们甚至不知道我们不知道什么。”我们还可以再补充一句,或者由此而推断出:我们甚至不知道我们知道些什么。因为我们的意见从常识来说并不都是幻觉或天真的信

〔1〕 美国电影协会主席。

仰,而是从事电影工作的人的经验。大家都知道去电影院是为了休息,是为了“消磨时光”,是为了“把自己视同于电影中的主角”。大家都知道电影是可以花钱买来的一场梦。电影的目的在于不是要颠倒黑白,而是要加深我们对现实的认识。

因此,正如巴拉兹(Balazs)所说,寻求电影的真理,既有点像是哥伦布式的探索,也像是回到被人践踏了千万次的土地上来,是同时认识陌生的事物和意识到已知的事物。在我们的意识当中,有一种对电影的无意识,巴拉兹说这种无意识和“阶级意识”是类似的。社会学意识的特点就是让我们没有意识到的下意识浮到表面上来,同时又要加深处“在表面上的”意识,这个形容词表示的是主观上的东西:表面上的。

困难这就开始了。什么困难呢?电影是以一个混乱的整体的形式出现的:一个巨大的产业,每年 100 亿观众,一种新的伟大的艺术,“神话”多得可以用铁锹来铲。很多人崇拜得五体投地。对个人、对整个文明打上了不可磨灭的烙印。更有甚者,艺术和产业、梦幻和工具、梦想和机器终于汇合在了一起。还不仅仅是这样:一种电影的文明诞生了,人类的新时代在为自己唱着赞歌,在欢呼认识的革命。人们已经感觉到神奇的飞跃、无法计算的后果和实际的未来。为什么要有先决条件的问题呢?电影是一种特别的、深刻的、崭新的现实……

不过同时,这一从表面上看来如此严肃的现实却又是最轻浮不过的:它不过是一种休闲,一种娱乐的东西。这是一个庞大的现实,但是如果你就近去观察,当你越是接近其根源时,你就越是发现它竟成了一种光和影的变换,一种无法捉摸的反映:是产生了它的社会的反映,是此前的集体的梦幻的反映。而且,只要我们知道,电影所提出的所有问题其实在其他的艺术当中已经暗含着,是人类心灵中和社会生活中本来就有的,其新颖之处

也就成了一种诱人的幻觉。

在这种情况下,我们在电影中还能寻找什么呢?既然电影的特别之处只不过是镜中花、水中月,那为什么还要为了虚幻的东西而放弃实实在在的人呢?既然电影的深度只不过就是“心理”的深度,就是社会主体的深度,那为什么不一直追到其根源呢?既然电影的新颖之处无不归结在古老问题永恒的新颖之处,那为什么不回到那些古老的问题上来呢?

读者一定能看穿我们的伎俩:的确,要把电影孤立起来看,无异于不承认使电影得以产生,以及电影所表现的深刻的现实。另外,我们也不能将电影淹没在其得以产生的混乱的全部现实当中。这一使我们裹足不前的先决矛盾,是我们做一切事情时都会遇到的,当我们把注意力集中在事物的某一特别表现时,就容易忽略产生这一事物的整体现实;可是,如果只把事物当作普遍的、根本的事物来看,那它就会失去一切与具体性的联系。这一矛盾在电影上表现得更加明显,因为电影不是别的,是一种反映,是别的事物的映象。不过,正如我们将在后面所看到的一样,反映和形象已经具有一种不能简化的品质。

因此,我们的计划只能是这样:要用社会来烛照电影,用电影来烛照社会。用人文学科来更新电影理论,通过电影来丰富人文科学。对于不熟悉辩证精神的人,我们可以说得更明确一些:我们根本不想拿我们已经知道的关于人或社会的知识来解释电影,或者反过来。我们寻求的是承认,是认识文明和人类冒险的这一仍然处在阴影中的区域,这一区域内各自独立的学科——历史学、心理学、社会学、经济学——的研究都在原地踏步。电影也在这一区域之内。

因此,把关于电影的研究孤立起来,仅仅局限于电影,那无异于只想通过广告上的一张图片来研究城市的隧道。但是,如

果我们忽略了关于电影的具体的一面,那也等于去炒最早的哲学论题的冷饭,或者站在世纪之外去思考世纪。我们的研究无法避免这些风险;风险是不应当避免的:研究是为了发现新的问题,也一定能发现新的问题。未来的前景会不断地变化,高的会变成低的,外来的——例如明星们的信件——会变成内在的,这是对崇拜和神秘的古已有之的吁求。内在的——藏在隐秘之中的心灵——会变成外在的,这是一连串典型的神话。现在的会让我们想到古老的形象,而古老的形象会成为现实的。我们唯一的出路在于找到一种自我调节的方法,在将研究的题目提取出来时,不会使其枯竭,也就是归根到底不会将其丢失,即使在茫茫宇宙中也不会将其丢失。

在对电影的研究上,只有从“艺术—产业”的两分法中摆脱出来,才能理解这一切。电影的领域既宽广又狭窄,其真正的性质还没有明确下来。马尔洛(Malraux)说〔1〕,电影是一种艺术,而且也是一种产业。贝奇林〔2〕(Baechlin)说,电影是一种商品,尽管它是艺术。我们有意引述这两篇重要的论文,因为这两篇论文的内容向我们表明,电影不仅仅是一种艺术和一种产业。虽然很久以来就有人看到电影是艺术“和”产业,而且抱怨说艺术是产业的奴隶,但是很少有人认识到这艺术本身就是“产业”,很少有人能上升到这一矛盾的水平上来认识问题。

但是,艺术和产业只是电影这一现实的两个极端的方面,或者更准确地说,是差别最大的两个方面,是认识所建立起的框架最熟悉的、最易于整合进这一传统框架内的方面:美学和经济。

〔1〕《电影心理学提纲》(Esquisse d'une psychologie du cinéma),巴黎,1939年。

〔2〕《电影经济史》(Histoire économique du cinéma),巴黎,1946年。

电影美学在法国得到了更多的发展,甚至压倒了电影。在巴黎,认识电影意味着认识电影馆所放映的(艺术)电影,意味着了解(艺术)电影的历史。

我们可以把艺术比喻为电影之花,但是在开花之前,先要有花棵,有根、茎、叶,而且在开花之后还有果实。法国大部分写电影的作者都是贝尔纳丹·德·圣-皮埃尔〔1〕式的作家,认为花棵的最终目的就是花,而花的最终目的就是为了让别人戴在胸前的扣眼上。讲究“品质”和“美”的高尚而世俗的偏见,从很大程度上败坏了电影的历史,而且所谓的品质和美也仅仅局限于当时知识阶层的标准。当然,在一般的电影史中,前面几个章节总是会提到所有的电影,社会背景也会很丰富、多样,但是渐渐地就会自发地有所选择,而且作者不解释为什么会作出这样的选择。书中会提到选好的某些电影:正是这些电影构成了电影的历史。正如原来的历史教科书一个接一个地列举王朝和帝国一样,电影的历史也会列出一个个电影的王朝和帝国:法国的、斯堪的纳维亚的、美国的、俄国的、德国的。人们总是在说群众的灵魂,人群的灵魂,但是灵魂到了半道上就迷路了;大家都是行家,都是艺术家。还不如说有一种电影美学是大家所接受的,将电影简化为唯美主义,无异于将我们带入童年思想的天真幻影当中,而且这些幻影是属于某种意识形态的,其是非还有待于分辨。在法国,文化使人们的理解能力大大降低。我们甚至可以说:正是由于有了电影,我们今天才能够明确地认识到,文学、戏剧,当然还有电影,只能从附带的意义上算是艺术。美学家只看得见这些表达手段所展现在他们眼前的部分,况且他们看不起平常

〔1〕 贝尔纳丹·德·圣-皮埃尔(Bernardin de Saint-Pierre, 1737—1814),法国作家,浪漫主义的先驱。——译者注

的电影和大众小说,认为这是有害于艺术的东西。

把电影看成商品的观点好像更加接近生活,更加接近现实。这是好莱坞的“生意”观点;有时候,失去了马克思的人类学,变成了经济主义的马克思主义——由于无知、害怕、怯弱——也只能持有这样的观点。在要不要承认经济的现实这一问题上,马克思主义和传统的“资本主义”之间总会有一个交汇点。但是当然,两者很快又会分道扬镳:有的是对供求平衡的规律感兴趣,有的则是对系统的结构,对其内在的不平衡感兴趣。对于我们所关心的问题来说,对电影经济的研究的好处是符合我们所提出来的两个目的:一方面能够用经济来丰富对电影的认识,另一方面能够用作为经济缩影的电影来丰富对经济的认识(更准确地说是资本主义或社会主义经济的认识)。

但是把经济孤立起来,把电影的现实极端地客观化,会破坏这一现实的特殊性;如果把这一问题只简单地看成是供求的模式,是合理化和标准化的模式,孤立的经济就会变成经济主义,就会无视所涉及的人的现实。对于电影来说,经济上的贫困化和美学上的贫困化都是十分严重的:以电影为载体的,作为电影本质的那些梦想、情感、形象,那些混成一团的熙熙攘攘的人文文化会被经济研究弃置不顾。我们又回到了作为解释和理解模式的艺术和经济都无法理解、都无法解释的空白领域。当然,只要我们在艺术上作一些稍微深刻的思考,我们就会来到这一空白领域的边缘:我们会像马尔洛〔1〕和杜维拉尔〔2〕一样发现神话。我们会感觉到电影会牵涉到心理(psiché)。同样,而且更

〔1〕 详见前文所引同一作者的注。

〔2〕 杜维拉尔(P. Duvillars):《电影,20世纪的神话》(Cinéma, mythologie du XX^e siècle),巴黎,1950年。

加势不可挡的是,通过对经济的思考,我们预感到通过供求规律所表现出来的,是一种隐隐约约的集体需求的信息,一种隐隐约约的创造的需要,一种隐隐约约的生产的感受性。在生产和消费的商品当中,人们所培育的,是另外一种饥渴。在群众的感受性和神秘的创造之间,我们还不知道存在什么样的相关性,人们的考虑往往到此便止步不前了。

秘密好像是心理学和社会学领域的事。但是我们不得不说的是,此前不久,社会学和心理学都不曾对电影进行过研究,大概是都觉得自己既和艺术无关,又和产业无涉。然而,“如果电影和心理学的关系问题作为一个重要的问题提出来,电影早就为心理学提供了大量的研究材料,反之亦然,心理学也会为电影研究提供许多的材料。”〔1〕我们几乎可以说,对社会学也是一样。等到半个世纪之后,与电影同时产生的科学——行为心理学、现象学、心理分析、实验心理学、测试方法——才开始承认电影是与它们有着直接关系的。

但是,尽管电影引起了各种人文科学的新关注,电影科学的重要问题仍然存在。心理学并不只一种,而是有多种。社会学也有多种。每一种心理学、每一种社会学都有各自不同的进入空白领域的方式,而且每一种学科都对电影进行了特有的简化,如同艺术的或经济的简化一样。有的学科把电影简化成了感觉过程,有的学科则把电影简化成了理解过程,心理分析学则把电影简化成了最基本的共同因素——梦。

到目前为止,社会学即使在不轻视电影的时候,也只注意到

〔1〕 罗马大学心理学院院长马里奥·蓬佐(Mario Ponzo)在1948年爱丁堡第11届国际心理学大会上的讲话,载《电影学杂志》(Revue de filmologie)第3~4期,第293页。

电影的一些零零碎碎的方面：交流方法、大众媒体、休闲、对电影观众或内容的分析。很少有人把电影看成是一种社会文化的体制，而即使这样看了，所提出的问题涉及的范围也受到了限制。所有的学科都把电影分成小块。我们对此并不感到奇怪，因为人也被这些学科分成了一块一块的，而且每一块都是一个空白的领域。研究是分散的，就事论事的，各自为政的。科学还处在牙牙学语的阶段。

而且，学科越是接近社会的背景，就越是充满意识形态。大众媒体的意识形态与美国文化民主的意识形态混淆在一起：“公众要什么就给它什么”。〔1〕这种迎合公众的潜在的意识形态在辛德林格(Sindlinger)的方法中达到了顶峰，这种方法要求拿出肯定能得到公众欢迎的剧作。〔2〕社会学的研究中还有其他的一些先决的假定：商业的，主观的，美学的，道德的，方法论的。

在这一方面，从非常广泛的意义上说，建立电影科学的最大障碍在于电影研究的分散状态和局限性，在于从相关意义上来说的各种人文科学的分散状态和局限性。在第一种情况中，有人感觉到了问题的存在，将问题提了出来。首先是两个电影科学的伟大的先驱者感觉到了问题的存在，两个仍然很少为人所知的天才的理论家爱泼斯坦(Jean Epstein)和巴拉兹(Bela Balazs)。吉尔伯特·科恩—塞阿(Gilbert Cohen-Séat)在“发明”电影

〔1〕 斯坦顿(Stanton)声称：“大众媒体只有通过文化民主的做法，才能获得高收视率，而文化民主就是大部分人要什么，就给他们提供什么。”

〔2〕 应当说明的是，辛德林格之所以提出这一方法，是为了让公众摆脱剧院经理的压力。但这样的方法使作者受到的压力要大得多。如果采用这种方法，比利时剧作家格尔德洛德(Ghelderode)的作品就永远也不会法国上演，批评和时尚的教育作用就无从谈起。

学(filmologie)时提出了问题,电影学作为一种科学,声称能够包罗电影的方方面面,或者更准确地说,可以成为与电影有关的各人文科学学科的交汇点。

然而,到目前为止,问题并没有在人文科学领域内相应地提出,因此,也没有在电影学中得到解决。科恩-塞阿很清楚地看到,电影学所缺乏的,是一种人类学,也就是一种关于人的科学。没有人类学的电影学只不过是一些各自没有联系的知识堆积。

这已经意味着,关于人的科学,或者人类学的第一个要求就是,不仅要把已经存在的一些学科组合起来,而且要让它们互相交叉,不是要让它们互相合作,而是要让它们互相统一。显然,这种统一不能也不会破坏原有的学科;甚至于只有原来的学科继续存在,这种统一才能够实现。我们所说的人类学并不是人文科学的一种自省性的哲学,而是将散乱的材料综合起来的一种努力。人类学的统一并不只是一种美好的幻像,并不是破坏了多样性的统一,而是多样性中的统一。我们现在可以说,这正是“整体上”的观点,也就是说,既是一般又是个别,既是分析又是综合,是统一中的多样性。

真理就是复杂。关于人的问题,都已经有人研究过,或几乎都有人研究过,但都是各自为政地分别进行研究的;关于复杂性的问题还没有人说。而且只是“说”还不够。“复杂性”不能只是空谈,只有具体去做才能知道究竟什么是复杂性,正如辩证法也不是用来供人空谈的,只有通过行动才能实行它。因此,我们是处在零零散散的知识当中,而每个零散的知识正像安徒生童话中王后的镜子一样,所包含的不仅有真理,也有谎言。

正如我们已经预感到的一样,任何其他的研究题目都不像电影这样对人类学有着如此必然的联系。“如今比以往任何时

候都更加确切的是,条条大道通往人文,电影为我们开辟的道路是一条最简短、最直接的路。”〔1〕电影关系到心理学、美学、社会学、经济学、历史、政治、道德、心理分析等等。电影这一“整体”从其规模、其多样性、其统一的程度上是和人类的“整体”相应的。电影反映了人文问题的多样性,是人文问题的一面镜子,而这面镜子又完全是人发明的,是一个完整的人文现象。其人类学的现实使一切对它提出质疑的科学都会反而受到它的质疑。拉米(Ramuz)很清楚地看到了这一点:“美学、社会学、玄学,没有哪一门学科未被电影所深刻地触及,所质疑。”〔2〕这是对每一种作为参照框架的人文科学所提出的质疑:心理学的参照框架是人的精神,社会学的参照框架是社会。但是人的精神关系到社会,精神是在社会的制度和行为中受到束缚,得到反映的,而社会又与这种人的精神联系在一起。换句话说,如果心理学不以社会学为己任,就会一事无成。如果社会学不以心理学为己任,也会一事无成。要求每种特殊的科学超越自己的,正是人类学。

因此,如果我们研究电影的方法确实是人类学的方法,那就必须使用各种人文科学的材料(尽管这些材料的重要性并不一定都是一样的),而不是只把各种人文科学当作参照的框架。电影社会学最有价值的先驱者之一克雷西(Cressey)在《佩因基金研究》的调查中使用了传统的参照框架之后,不得不承认,正是因为缺乏适合于电影这种社会现象的“参照框架”,所以才无法

〔1〕阿尔贝·瓦伦丁(Albert Valentin),《黑白神秘之引言》(Introduction à la magie blanche et noire)巴黎,1950年,第98页。

〔2〕《每月文集》(Cahier du mois),1953年第16-17号,电影专集,第178页。

使用专门化的、特殊的研究,才会产生混乱〔1〕。

对电影进行人类社会学的研究要求有三个大的参照框架,而人文科学还没有足够清晰地将这三种框架勾画出来:日常生活、20世纪和人的未来。

所谓“日常生活”,正是我们前面说过的被我们熟视无睹的东西。我们不应当说研究不关心日常的生活。最近几年,研究的主流是关注工作中的人、工业生产和休闲中的日常事务(乔治·弗里德曼),人们的感情关系、微观社会联系中的具体生活(乔治·格尔维奇)正是人们研究的主流。就是“日常生活”这个词,也是我们从利菲弗的语汇中借来的。

照我们的看法,我们的动作、我们的行为、我们的梦幻、我们身边的摆设和东西、我们下意识的礼节、我们的愤怒、我们的爱情、我们的忠诚,如此等等的魔力,正是通过日常的生活才表现了出乎我们意料的一面。日常生活是我们所特有的“原始性”的领域,是我们亲身经历的纯朴古风。目前的社会学最重大的任务之一,就是深入地研究这一魔力,我们的“理性的”技术世界就被淹没在这一魔力当中,正如我们通过研究纯朴的古风来研究人种志的世界,最终看到的却是这一世界的技术和因由一样。社会学还没有对自己的成果进行反思,但是,弗雷泽(Frazer)、列维·布鲁尔(Lévy-Bruhl)、莫斯(Mauss)、马林诺夫斯基(Malinowski)在古代社会中所发现的东西,都可以叠加在我们的文明上。反过来行不行呢,似乎也值得一试。并不是为了在两者之间取得什么一致性,而是为了表明“神秘”和“技术”是如何演变,

〔1〕《为社会背景和个性所改变的电影经验》(The Motion Picture Experience as modified by social background and personality),载《美国社会学杂志》(American Sociological Review),1938年8月,III, IV, p. 518.

如何以不同的形式组成了社会的文明。心理学表明了成年人的心灵是如何经历着痛苦的幼稚,社会学也应当说明现代文明那可怕的、令人动心的古代状况。

电影之所以吸引我们,正是因为它对日常生活的表现和深刻的影响。正因为电影的显著特点是无所不在的,日常生活的秘密和魔力才蕴涵在其中。电影就在日常生活当中。林立的店铺中有一个就是它的铺面,它所面对的,正是我们的日常生活。如果没有电影的人类社会学,就不可能有日常生活的人类社会学。没有日常生活的人类社会学,也不可能有电影的人类社会学。

我们之所以如此重视日常生活,并不是因为我们想知道人们是怎样拿面包蘸着牛奶咖啡吃早饭的,而是因为这就是我们的爱、我们的惧怕、我们的经验的生活。尽管被大大小小的故事所掩盖着,但它既是我们生活的历史,又是历史当中我们的生活中的故事。

日常生活当然是包含在历史的进程当中的。

显而易见的一点是,离开了产生电影的时代,我们就无法理解电影。在这一点上,也是相互的。列欧·罗斯顿说,好莱坞是“世界关键的符号中心之一”(one of Key-Symbol-Centers of the World)。^[1]他还说:“可以把好莱坞放在社会科学这架显微镜的下面进行观察,从中我们可以看到经单独放大的社会变化的有机过程。”让我们把他的观点普及开来。

电影也应当放在乔治·弗里德曼的研究向我们提出的参照框架内来进行研究,即技术文明、“技术环境”、机械再生产的时

[1] 列欧·罗斯顿(Léo Rosten),《好莱坞》(Hollywood),纽约,1942年,第355页。

代、梦幻的合理化和标准化等等的参照框架。伊利亚·埃伦伯格(Ilya Ehrenbourg)曾提出过“梦幻工厂”的说法,后来霍顿斯·鲍尔德梅克(Hortense Powdermaker)也这样说过。里奇奥托·卡努多(Riciotto Canudo)已经说过“形象工厂”的话。用汉斯·里克特(Hans Richter)的话说,是“人们可以用钱来买的梦”。梦幻也进入了金钱的流通渠道,而金钱和财富使梦中的人物得意洋洋。而且电影本身不仅仅是经济上的事实,在其内部的经济中,也是资本主义世界的一个缩影。

除此之外,正如我们将要看到的那样,电影以其特有的方式表达了当代世界的危机,引导我们思考这一危机。其普遍性的落脚点和表现,正是一个普遍的人正在孕育着的世界,谁也不知道明天将要诞生或流产的是什么。

我们还可以进一步说:电影出现在意识的一个决定性的全新阶段,并证明和表达了这一全新的意识。这正是我们的第三个参照框架:人的未来。

电影是一种社会文化的机制。我们已经说过,一切机制,尤其是这一类的机制,都与一些基本的心理过程相对应。人的意识是按照客观性和主观性之间不断的辩证而自我产生的。电影的特点就是提出经客观化了的主观性(梦幻、神话)以及经主观化了的客观性(背景、自然、存在)。人通过其工具、其梦想、其参与来产生自己。电影的特点就是将技术、神秘和美学结合成一个完整而错综复杂的整体。人在意识的斗争和阶级的斗争中,通过个性的确认来产生自我。我们在后面将看到电影在争取个性的过程中所起的作用。

从社会学的角度来看电影

对电影进行社会学研究的先决条件是什么呢？有些是和社会学家的个性特点有关系的。这使我们想起尼古拉斯·尤加(Nicolas Iorga)写的一篇前言。他说,如果作者本人从来没有参加过战争或革命,如果从来没有参与过历史的重大变革,那他怎么能论述战争或革命呢?这样的想法其实是很荒唐的。很难想象历史学家一定要成为阿提拉(Atila)才能理解匈奴(Huns)人,或者一定要变成加里古拉(Galigula)才能勾画出古罗马帝国的画卷。只要我们用一颗同情的心去体验,就能够希望让我们的历史人物“完全复活”,正像米施莱^[1](Michelet)经过深切的体验,从而将伟大的费雷(le Grand Ferré)^[2]和受难的贞德(Jeanne d'Arc)^[3]生动地展现在我们面前一样。然而,我们言归正传,在电影上,我们相信要有一定的体验,否则单凭想象是很难弥补缺憾的。单是知道哪里有电影俱乐部,单是看过好电影还不够,而是要像那些在街区的电影院里随着人物的喜怒哀乐面动情、叫喊、痛哭的人一样,一遍遍不厌其烦地向朋友们讲述自己喜欢的电影,把电影看了一遍又一遍,把明星们的照片当宝贝一样珍藏,像喜欢太阳和月亮一样喜欢那些明星,无法克制自己想看《弗兰肯斯坦》(Frankenstein)的欲望,明知道看了以后会吓个半死……从某种意义上说,要想了解电影,就必须亲身去体验它。

[1] 法国著名历史学家。——译者注

[2] 百年战争中抗英的法国民族英雄。——译者注

[3] 法国历史上另一个抗英的民族英雄。——译者注

但是,单有对电影的切身体验还不够。还要保持一定的距离,要比进行即时研究的人保持更大的距离,比研究电影历史的人保持更大的距离,尽管我们所要保持的是历史的距离。

正是因为保持了这样的距离,才出现了在社会学领域中令人感到愤慨的事,那就是把连续摄影术变成了电影,研究电影历史的人是以天真的目的论来看待这一现象的。

对于这些人来说,的确,电影的早期是其形成和学习的时期,是形成第七艺术的语言和手段逐渐建立的时期。他们忽略了一个重要的现象,那就是电影是19世纪的试验室的产物,本来是一种科学研究的工具,但从它一产生便被用来记录演出和消遣,变成了电影。实际上,这种技术是被挪用了:连续摄影术本来也可以像发展其记录演出的可能性一样,发展其科学和教育的潜力,其实在科学上这种技术还很少用到。^[1]但是,电影的飞跃发展阻止了这种技术表面上看来是非常自然的发展。电影在发展的过程中排除了一切其他的可能性。社会学家和历史学家对此所感到的愕然,大概和天才的电影人梅里埃^[2]对连续摄影术的发明人卢米埃尔^[3]说,要把他的胶片拿去经营挣钱时,卢米埃尔所感到的愕然一样。

除此之外,还有另一个在社会学上使人感到愤慨的事:电影

[1] 详见雅克·希尔兹(Jacques Schiltz),《为工业服务的电影》(Le cinéma au service de l'industrie),巴黎,1948年。

[2] 乔治·梅里埃(Georges Méliès, 1861—1938),法国早期著名电影编剧和制片人,电影艺术先驱。——译者注

[3] 奥古斯特和路易·卢米埃尔(Auguste et Louis Lumière)是两兄弟,一个是生物学家,一个是化学家,他们的研究改进了摄影术,并进而发明了连续摄影术,被公认为是电影的发明人。他们的第一部电影于1895年12月28日在巴黎对公众放映。——译者注

变成娱乐的演出之后,竟然具有了普遍的意义。不管到了哪里,电影都能适应:从大城市到农村,从大的工业化国家又发展到全球。电影吸引着孩子、成年人、老年人、男人和女人、“原始人”、美学家、工人、小资产阶级、有钱人、穷人。不管是印度教、伊斯兰教还是佛教的国家,都有电影。研究清楚地向我们表明,尽管有民族、人种和社会的特点,不管是从公众还是从生产者方面来说,电影都有潜在的普遍性。对电影的需求虽然青年人要更加强烈一些,却没有性别、阶级和气候的差别,只有地理和经济上的一些原因(居住分散、经营困难)阻碍了这一需求的飞速发展。〔1〕

当然,具有潜在的和切实的普遍性的,并不只是电影,书籍、戏剧、艺术、体育都有这样的普遍性。但是,足球在黑非洲便不像电影那样轻而易举地落地生根。更何况文学或戏剧作品的普及总需要一定的时间,总有一定的困难,而且所关涉到的,总是某一部分人。从潜在的意义上来说,莎士比亚也是可以被人所普遍接受的,但实际上还没有达到这一点;而塔森(Tarzan)〔2〕和美国的西部片却是事实上为人所普遍接受的。电影具有空前的潜在力量。难道不正是这种力量在世纪之交改变了连续摄影术的用途,使这种技术成了现在的电影?

因此,我们需要仔细地关注连续摄影术是如何变成电影的。正好有一个人实现并代表了从1897年到1902年这一段过渡时期,这个人就是乔治·梅里埃。电影的历史学家和美学家都知

〔1〕 详见我们发表在《电影学杂志》(Revue de Filmologie)上的文章《对电影观众的研究》(Recherches sur le public cinématographique),1953年1~4月第12号。

〔2〕 美国作家埃德加·里斯·巴勒斯(Edgar Rice Burroughs,1875—1950)的系列小说中的人物,因被改编成电影和连环画而为人所熟知。——译者注

道,梅里埃不仅仅是一个诗人,他也发明了电影的语言。但是,研究电影历史和美学的人只把这一语言看作是一种新的艺术的源泉,而没有把它看作是电影的魅力和力量。

这本是一个需要很多解释和说明才能够说清楚的问题,怎么样才能简单地概述一下呢?我们可以说梅里埃是电影之父,他将影片对现实的表现与具有魔力的思想系统综合在一起,于是电影便产生了。如果我们不仅仅参照梅里埃的电影,也参照他发表于1907年的重要的文章《电影的画面》(Les vues cinématographiques),我们就会注意到,所有的电影技术、所有的电影语言都是来源于“变形”和“复制”(métamorphose et dédoublement)(比罗伯特·霍丁在戏剧中所使用的技巧要深刻得多)。波特(Porter)、格里菲思(Griffith)进一步完善了梅里埃的作品,又增加了“分身”(ubiquité)、“分散”(dislocation)以及通过剪辑来对时间进行控制。变形、复制、分身和通过剪辑来分散时间,这些技巧将真实的天地变成了神秘的天地,或者更准确地说,是使真实的天地具有了神秘的品质〔1〕。因为,神秘的天地不仅仅是神奇的或传说中的天地,而且是以神秘的方式感觉到的真实世界。为什么是影片呢?大概因为影片本身就是对人和事物的复制,因为电影本来就是一个复制世界。因此电影才有了潜在的像魔法一样的诱惑力,梅里埃只不过巧妙地认识、利用和组织了这种诱惑。

然而,神秘的天地不仅仅是古老的意识或幼稚的意识的天地,也是梦幻、想象、神话和艺术的天地。在当代生活的许多领

〔1〕神秘的天地从根本上被认为是“复制”和“变形”的世界;关于这一天地及其在人类学上的普遍意义,请详见我们的作品《人与死亡》(L'homme et la mort),巴黎,1951年。

域内,虽然我们已经将理性的世界观和神秘的世界观分别了开来,或者我们自以为将这两者分别了开来,甚至以为(我们往往自以为是)我们已经将神秘的世界观从我们有意识的生活中清除了出去,但是这种世界观仍然有活力,有市场。因此,我们可以说,神秘的感觉在人类学上是一种普遍的现象。

电影正是适应了这一普遍现象。电影的品质就是神秘的品质。我们可以理解为什么连续摄影术一下子就变成了电影艺术:在梦幻和美学中始终以暗示、简约、不完整的方式来表达其需求的这片天地,终于可以用电影来表示了,终于可以在电影中获得活力了,而任何其他艺术都没有做到这一点。我们也可以理解为什么电影具有潜在的普遍性:不管是文明发达还是不发达的人,不管是儿童还是成人,都能从电影中获得共同的语言、共同的世界观,都能一看就懂。我们还可以从更深刻的程度上进行分析:电影正应和了根本的心理过程,在这一点上,不同语言的相互理解具有深刻的意义:“投射”、“再现”。我们甚至以为电影可以帮助我们更新对这些过程的认识,我们还没有提到“认同”和“想象”的过程。

我们还可以补充一点:电影重新构成了一个复制的天地,这个复制的天地是现实世界的影像,与现实世界相重合,具有神秘的品质。从某种意义上说,这一天地与古代人类生活在其中的天地相似。但这一天地不是外在的、强加给人的,而是人从美学上创造出来的,是一个间接的天地,是用技术和理性的意识产生出来的。这也是最根本的一个方面,是显而易见的一面,所以在此我们不想过多地强调它。

因此,研究电影的社会学家所要保持的距离,是一种历史的和人类学的距离,由此首先就会提出连续摄影术是如何变成电影,以及电影为什么具有普遍性的问题。在解决了这两个问题

之后,也只有在解决了这两个问题之后,我们才能从社会学的角度上来研究电影中“丰富的内容”。因其神秘的品质,影片的内容不仅属于美学的范畴,也属于“集体梦幻的范畴”。总之一句话,通过在摸索中以“供”来适应“求”的过程,影片中所蕴涵的集体无意识不仅像荣格(Jung)所说的那种包括了跨历史的“典型”(尤其是与明星们有关的神话),而且也包括着代表着一定历史和社会学境况的社会所特有的感受能力、希冀、梦幻。

只要历史学家对“人的感受性”发生兴趣(卢西恩·费弗尔比任何人都更加清楚地知道历史是如何忽视人的激情、爱情、死亡的),都曾通过书面的见证材料或艺术文物来再现人的感受性。但是电影中却包含着一个社会、一个世界的清醒的梦。谁想仔细分析这些梦,谁就会在影片的潜在内容中找出一个文明隐含的价值、禁忌、偶像、日常生活中的神话、维系“微观社会学”关系的基本情结,甚至是社会躯体在某些关键时候的疾患〔1〕。

当然,进行这样的研究会遇到许许多多的困难。第一个困难就是这事情太容易做了。如果认为某几部电影具有丰富的意义,在这几部电影的基础上按照文学的方式随心所欲地作出论断,这的确是轻而易举的事。比如,克拉考艾之所以轻而易举地从1932年的电影《马布斯医生的遗嘱》(Testament du docteur Mabuse)发现了希特勒危机的蛛丝马迹,是因为他的论断是在十年之后作出的。不能以轻率的态度来作这样的研究;除了要有谨慎的态度,有分寸地把握主题之外,还有必要对一个国家一般所生产的全部电影进行分析。在这一点上,真正的困难还是如何

〔1〕 详见克拉考艾(Krakauer)的作品《从卡利加里到希特勒,德国电影的心理学史》(From Caligari to Hitler, a psychological history of the German film),普林斯顿,1941年。

解释的问题,对内容的分析如果不去除心理分析的成分,其单方面简化主题的倾向与毫无节制的辩证一样,会既有用,又危险。

即使对一般所生产的电影全都进行了分析也还是不够的。还有电影中所没有反映的那些集体的潜在的顽念:电影的审查比弗洛伊德的精神审查要严格得多;在弗洛伊德的精神审查中,人的愿望虽然受到压抑,但在梦中还能够得到表达。但在电影中,受到审查的,是人的梦,而遭到禁忌的梦会堕入影片的虚空之中。

最后——问题仍然是在解释当中——影片的内容不仅反映了作为一个完整实体的社会,也反映了这一社会的结构,反映了从潜在的意义上具有对立性的阶级的划分。在这种意义上,应当搞清楚的是,由统治阶级所传播开来的电影这一神话的普及版本,是如何与中产阶级的意识形态相适应的,又是如何为无产阶级所接受,或者所忍受,或者干脆是生吞活剥的。

无论是何种情况,如果影片的内容是了解一个社会的唯一的源泉(正如在电影学的意义上对人的了解一样),我们通过电影对社会的了解不会比我们通过社会对电影的了解多。不是按照天真的对证方法,从电影中去发现我们已经通过社会学的方法所了解的东西,或者反过来;而是要按照一种双重的、辩证的方法,通过对电影的研究及其他的社会学、经济学、政治、历史的研究,来看一看历史和社会学研究始终未能进入的这片文明的黑暗地区。

影片的内容还不只是集体的清醒的梦、社会的日常神话,但这些也是影片的内容。如果我们时刻记着这一特点,我们就可以开辟出一个领域,研究电影的角色、影响、效果。有人为了解决这些问题作了很多调查,但结果大都很平庸;在我们的研究中,还要保持必要的距离,只有保持了必要的距离,才能避免别

人的平庸。

的确,影片是梦幻,是神话;这些梦幻和神话是社会的产物。在研究其影响或效果之前,我们应当想到这些梦幻和神话本身也是效果,也“承受着一定的影响”。影片不是偷运入境的毒品,而是由社会主体产生的东西,不仅是社会主体,也是由电影所迎合的观众产生的。

然而,因为电影具体表现为演出,是表演,而且有其自身的魅力,所以电影像神话一样,既有纯化的倾向,又有现实化的倾向。问题是要知道陶冶和模仿各自是怎样、在什么样的程度上起作用的。这当然和观众是什么样的人有关,和影片本身的内容和技巧有关,和接受影片的时刻有关,和接受的群体有关。然而,如果我们以西方电影,尤其是美国影片为例,我们注意到,似乎模仿的影响不会超过次要行为的范围——行为方式、风格、言谈、服装、家具摆设。尽管有人作过许多调查,但任何一次调查都未能真正地证明电影对违法犯罪的行为有影响。同样,任何调查都未能证明电影使人“道德沦落”。〔1〕

模仿所影响的领域也同样十分地宽广。社会学正是在这一领域内变得多彩多姿的〔2〕。从抽烟的样子到内衣的穿着,包括直视着同伴举起杯子的姿态,选择散步的路线,调情和唱“抒情歌”的语言和姿势,如此等等的风俗习惯中无不带有电影的烙印和“模式”,电影正是由此才影响了人们的风俗习惯的。

〔1〕 详见莫蒂默·艾德勒(Mortimer Adler)在《佩因基金研究》上的批评,文章收入《艺术与谨慎》(Art and Prudence),纽约,1937年。

〔2〕 详见前文所引玛格丽特·索普(Margaret Thorp)的作品;赫伯特·布卢默(Herbert Blumer),《电影与行为》(Movies and Conducts),纽约,1933年;J. P. Mayer,《电影社会学》(Sociology of film),伦敦,1946年,以及《英国电影及其观众》(British Cinema and their audiences),伦敦,1948年。

不过,我们说过,只是从陶冶和模仿的角度提出问题还是不够的,即使交替地提出两方面的问题或者使两方面的问题互相补充也是不够的。好莱坞的电影有一种特殊的作用,苏联的、印度的、日本的电影都有特殊的作用。

好莱坞在美国的社会及其影响所及的范围内有其特殊的作用。如果电影因其不变的双重主题——犯罪和性而主要吸引的是青年人,那么电影对青年人便有一种“培训”的作用。这一作用不仅因人的心理可塑性的不同面不同,不仅因个人的教育程度的不同而不同,而且与青少年的精神危机,与青年向成年人的过渡有关。因此电影还有一种启发引导的作用。很多调查都表明了电影对青年人“做爱”所产生的影响。如果说电影在爱情上对青年人起着一种引导的作用,恐怕不会错。我们甚至可以说好莱坞电影中色情的、浪漫的行为取代了社会上清教徒式的腼腆,取代了不久之前服兵役时对军旅生涯的了解,起着一种引导人走向社会的作用,尽管这一作用并不十分完整。

我们还可以认为,在危险、死亡、犯罪的主题上,电影也迎合了青年人想通过死亡的危险和谋杀来证实自己长大成人的愿望,从而为这些想象提供了陶冶性情的代换媒介。

其他的作用:好莱坞向接受其影响的全球不仅散布了某种爱的仪式,而且也传播了一种爱的观念,从而使日本和亚洲原有的爱的模式发生了重大的变化,也许因此而加快了传统的家庭结构的变化。“浪漫的爱”、亲吻以及亲吻这一动作的奇妙的意义、银幕上“理想的人物”等等引导着人们的习俗按照美国的模式越来越朝着普遍化的方向发展。对于这种电影的“文明使者”的作用,也有很多话要说,也有很多研究可以作。

电影向观众所传达的那种初级的文化也是这样。电影的教育作用也是不言自明的,正像人们所说的,电影是“人民的大夜

校”，电影中传达着各种各样的信息——技术的、地理的、历史的、政治的、文学的。我们的意图本来是在一篇文章中保持必要的距离，以便对电影有一个完整的看法，也对社会学进行一种经验性的研究。作为结论，我们想说的不是要保持距离，而是要迎上前去：我们所了解的、我们所接受的电影在连续摄影术中只不过是一个短暂的时刻，它在发展变化。它将来会发展变化得更快。电视，目前的经验——三维立体电影(cinérama)——预示了我们现在还无法想象的重大变革。因为电影不仅是一种消闲的玩意儿，不仅是人们用来打发时光的娱乐工具，人现在和将来都可以从电影中看到自己的影子，看到世界的影子，可以从中看到另一个自我的梦想和神秘，并不断地从中汲取新的意识。

广 告

不顾帕卡之流的担忧〔1〕,不顾知识阶层的蔑视,为广告辩护的人们和经理们都在进行着道德的说教。大家都在以人的名义仗义执言,有的说,阴险的广告威胁了人的生存,在暗中影响了人,使人变蠢了;有的说,广告使人们达到了消费的民主,让人们理解了经济。

广告属于科学的范畴,但是我们在这一点上遇到了第一个困难:广告从两种不同的程度上属于科学的范畴。

一方面,广告是一种行为系统,越来越需要以科学的知识为基础,正因为如此,广告不仅使用了经济、人口等材料,也引发了一些特有的研究。研究广告所使用的方法效率如何,而且从更加广泛的意义上说,研究广告所使用的方法是否符合其所追求的目的。例如,从50年代开始发展起来的“动机研究”(Motivation Research),是广告专业第一个特有的学科〔2〕。从更加广泛的意义上说,麦淇淋、奶粉、速溶咖啡、各种软膏、肥皂的广告向我们披露了一些禁忌,使我们看到了一些神话。另外,广告作为

〔1〕 万斯·帕卡(Vance Packard),《暗中的影响》(la Persuasion clandestine), Calman-Lévy, 巴黎。

〔2〕 帕卡(Vance Packard)说得很对:“从1951年开始,迪希特(Dichter)便鼓励广告公司,要了解自己究竟具有什么样的性质:广告公司其实是最先进的心理试验室。”详见前述引文第30页。

行为系统也值得社会学注意,广告的运用方式、在媒体上的刊登及其在社会实践中的作用都是值得注意的。因为广告也是科学实践的一个组成部分,所以我们也应当把广告人所采用或所要求的科学作为以科学目光来研究的一个对象看待。

广告机构的人不一定关心这方面的问题。这并不奇怪:研究社会问题的机构也不会喜欢别人把探寻的目光投向它,而且也没有专门对社会学家进行研究的 sociology。然而,在这一点上我们所触及的,是科学研究中的一个重要问题:应当对广告实践,包括这一实践所要求和使用的科学,进行二次观察,这种观察可以包容广告研究和对广告的研究。

在这一点上,我们遇到了一种双重的困难:一方面,正如我们刚才所说的,广告业所要了解的,是其市场及其运作方式,而不是其自身;另一方面,广告业对自己所作的调查结果保密,与科学界正常情况下的信息交流相反。

在生产—分配—消费系统中,广告只是一个组成部分,基本上只起一种媒介的作用;只有在这些系统当中,广告才有自己明确的定义。从另外一种意义上说,我们已经看到,广告也能够构成一个系统:广告公司也可以具有经济上和社会学上的自主性,可以将其征服的手足伸向四面八方,甚至可以让媒体成为附庸。因此,通过社会生活已经习惯了的一种主—仆之间的辩证关系,我们已经看到广告成了某些“媒体”的媒体,因为法国的报纸百分之五十的收入都是从广告中得来的。从更加广泛的意义上说,广告作为消费的通用媒体,会把它的领域扩展向各个方向,将社会生活完完全全地包围起来。儿童在知道《马赛曲》之前就会唱从广告里听来的儿歌。广告会向我们提供消费社会的进行曲和“准国歌”。

因此,广告领域有时会向社会无限地扩大,有时又会收缩

乃至消融在企业的商业机构之中,有时会以消费的通用媒体的面目出现,有时又会以自主系统的面目出现。在为广告下一个严格的定义之前,应当就这方方面面进行一下初步的探索。应当把广告作为特有的行为体系,作为交叉现象,作为对当代世界进行实验性研究的战略领域来理解。

广告是一种想以某种科学为基础的行为体系。但是我们要说明的是:没有什么广告科学,广告只是努力利用科学材料的一种艺术和战略。这不仅是由于市场科学及其行动手段还是分散的,还处在萌芽的阶段,还由于随着时间的推移,广告还只能算是一种半随机性的事业:单是有社会心理学还不够,还要有历史变化的意识,能够意识到有哪些刚刚出现的、还没有确切形式的需求,意识到哪些情感已经达到了饱和,意识到意义在进行着怎样的转换(同一种时装开始时是贵族化的,传播了一段时间之后又会变成民主化的东西;成年人会拿过青年人所昭示的符号,通过“所指”来占有其“能指”,因此才会不断地创造新的“所指”……)。广告的艺术和战略是不能化简为调查的技术和结果的(其实调查也是一种艺术,只不过完全被搞成了官僚化的东西而已),尽管广告需要调查,需要利用调查的成果。因此,不管是在广告当中,还是在一切现代的文化产业当中,我们总是可以发现技术专家和艺术家之间,问卷调查和嗅觉之间那种带有冲突的合作关系。现代的广告既是艺术的成果,又是统计的成果。

当生产者和消费者之间存在距离,而且生产者有必要刺激消费时,就会出现广告行为。显而易见的是,只有在工业生产大量存在,消费品大量生产的地方,才会有繁荣的广告。在一定的时间之内,竞争似乎是广告的必要条件,不过我们现在知道,垄断(包括私营垄断和国家垄断)也可以大量使用广告,因为垄断的经营者也需要让消费者知道他的产品,也需要激励消费者去

购买。

我们在这里要提出广告信息所特有的第一个两重性：广告话语应能将信息和激励融合在一起。信息和激励正是从这种两重性中发展成广告的辩证关系，甚至是具有两重意义的文字游戏。

信息和激励的辩证关系又与另外一种辩证关系是一体化的，那就是重复和革新之间的辩证关系。从一种意义上说，如果在一段话语当中，只有新颖的才构成信息，如果认为只有重复才能成为激励的初级因素，那么我们的确可以认为信息和激励能够融合在一起。但事实上，这两者只是部分地融合和区分。重复是向某些不同的公众加强信息的一种方式，同时对同一公众起到激励作用（例如电视中每隔一个小时重复一次的广告或地铁里反复出现的商标形象）。而在一种文明中，只有当新颖的事物因其新而具有价值，而且是在各种层次上都是如此时，革新才具有充分的作用；所谓各种层次，是说在时装中是这样——新的服装之所以有价值就是因为它是新的（在我们的世界中，所谓时装不止是女性的服饰）——在技术上也是这样，技术上只要是新的，从潜在的意义就是进步的。因此，广告不仅从其自身的效率角度讲应当讲究新颖，为避免重复中的饱和效应压倒激励效应而应当不断更新，而且在产品本身的层次上，有时也应当在相同的产品上想象出革新和进步的假象，例如洗涤剂 and 牙膏，以解决同一性和相异性之间辩证性的矛盾——也就是说，产品还是原来的产品，但是介绍得越来越好了。

在消费经济中大量采用这些辩证关系，导致对激励的研究取得了空前的发展，使广告研究对人的心理机制有了深刻的认识。

远在动机研究(motivation - research)之前，广告界就开始

深入研究人的心理机制。企业需要让自己的产品具有个性,尽管这些产品与竞争企业的产品是相似或相同的。能够起到这一作用的当然是商标。但是商标不仅是一个名称,而且是生产者的签名,以此保证其产品符合对客户的承诺。与签名相伴的,有企业的图腾符号,它可以作为企业的识别符号,但也是一种生命体的表示,不管是植物、动物还是人。广告就要加强商标图腾这一具有神灵和生命、这一拟人化的特点,将一个神灵的世界与技术的世界交叠在一起;只要看看我们所谓的工业社会,我们首先看到的,就是埃索(Esso)的虎头和阿贾克斯(Ajax)的骑士。这些驱之不去的幽灵似乎要将我们淹没在一个神秘而幼稚的世界中,不同之处只在于其游戏和观众的性质。但是,正是因为这样,广告才使古老的沉渣浮现在现代社会的表面上,广告正是借助于这一古老的沉渣,一方面使产品具有个性,另一方面则激励人们消费的欲望。

这只是借助广告的行为展示在我们眼前的新的辩证法的一个方面。激励的辩证法从讨好消费者的需要出发,可以采用各种各样的讨好手段,从色情一直到笑话。

的确,广告通过各种手段刺激人对商品的欲望,后来又很快得知,必须在商品中引入能够引起人的欲求的品质,而这种品质却是非内在的,是商品开始时所没有的。首先是美学的品质:生产者在商品的外形、包装等等方面使其产品具有美学的性质。广告人则在广告的形象中引人美学的品质,这种品质通常与产品无关,只是在广告的信息中引人产生的联想。美学的品质达到顶峰时,是在广告中采用传统的艺术,再现某一幅画,或借助于某个著名的画家,我们在一个广告片中甚至看到用抽象和超现实派的手法表现的穆索尔斯基(Moussorgski)的名画《肖夫山之夜》(Une Nuit sur le Mont Chauve)与尼古拉斯(Nicolas)葡萄

酒的特点联系在一起。

广告不仅借助于古典的艺术,而且也产生了其特有的艺术:广告片,杂志上的照片和图片的剪辑,广告画。这一点向我们表明,所有需要图像和想象的商业手段最终都可以产生其特有的艺术。知识阶层尽管不喜欢,但也开始承认这一艺术,因为从前被打入十八层地狱的一些艺术表达形式,其美学和艺术的尊严也被人普遍接受了,例如连环画、恐怖电影或色情电影等等。从保罗·科林(Paul Colin)以来,由名人签名的广告画也成了可以收藏的艺术品。现在已经有了广告电影节。我们应当向前走得更远,认为当代的一部分艺术和美学成就〔1〕也体现在杂志的广告插页当中,照我们看,广告插页要比编辑文字更具有吸引力〔2〕。

因此,广告是在利用美感的魅力,将美感的魅力与游戏的魅力和色情的欲望结合在一起。广告中有很大一部分是专门让人娱乐的,而且采用了所有娱乐的手段,包括各种各样的引人发笑和游戏。因此,广告的行为中有一种,其目的不是为了吹捧产品,而是为了吸引公众的注意,让公众承认广告为人带来的娱乐,其间产品甚至变成了一个滑稽人物,引人发笑,用引发的同情之心来补偿招致嬉笑的风险。在娱乐上,广告促进和激发了各种各样的游戏,甚至创造了一种特殊的广告游戏,在这样的游戏当中,好心眼好脾气的斯芬克斯每天提出各种各样的谜,让生活中的人去猜,猜不中不会受到什么惩罚,但猜中了却能得救,

〔1〕 艺术和美学的区别表明,所谓艺术的东西是人为了美学的目的而用手工的方式故意创造的东西;而在自然生成、偶然生成或出于美学之外的其他目的而生产的物品或形象中,我们也可以得到美的享受。

〔2〕 至少当我从纽约西奈山医院沉闷的气氛当中摆脱出来,高兴地看到《纽约时报》、《生活周刊》和《时代杂志》的广告牌时,我就是这样想的。

在现代社会中,所谓得救,无非是得到一笔钱。

善于进行道德说教的批评家不知道广告这种游戏和美学的特点,他们以为消费者会把从图象上看到的東西都认为是真的,以为广告的效果是向人的头脑灌输的结果。正如博德里亚(Baudrillard)在其半是天才、半是疯狂的作品〔1〕中所说的那样,事实上,广告并不是要让人相信产品有哪些好处,而是要产生一种更加普遍的美感和游戏的效果。在这个宽广的游戏、艺术和享受的领域内,广告起一种扶持的作用,首先要求人们承认它所带来的乐趣。如果我们去购买埃索石油公司的产品,并不是因为我们真的相信这家公司的产品能在我们的发动机中放进一只老虎,而是因为我们从美学的角度发现,老虎的威力与我们的发动机所需要的力量之间,有着一种神秘的一致性,因而我们感到很好玩。但是,正是由于这一点,广告才扩大了现代生活美感和游戏的领域,破坏了除乐趣之外的其他价值。在这一点上,我们可以理解广告的一种新的发展过程与我们的文明的发展过程之间的关系。广告要用一种同伴式的、友好的标志来取代高傲的、至高无上的、总之是像父亲般严厉的标志:广告的支持取代了主人的形象,取代了教父的形象。

另外一种途径——为了唤起人的欲念必须采取的途径——就是色情。色情并不是唯一的途径,尽管这种途径最能打动观察者。如果说把所有的商品都进行色情化的处理是有好处的,那么并不是所有的商品都适合于进行色情化处理的。况且,进行色情化处理不仅是有限度的(要能够通过审查),而且也是有危险的:进行色情化处理所导致的痛苦有可能超过乐趣,或者使某种愿望偏离,变成纯粹的色情,而目的本来是相反,要将色情

〔1〕《物体系统》,巴黎,1968年;尤其是第229页以后讲广告的部分。

的内容转移到商品上去的。也许正是由于这个原因,才没有在广告中普遍地采用色情化的途径,尽管色情化是最容易、最能够引发人的欲望的途径。对那些潜在意义上与性有关的商品,例如衣服、化妆品、头饰,色情化的东西才会占主导地位,而且所有现代广告的冒险,都有性感的女人和经过纯化处理的漂亮姑娘相伴。所谓经过纯化处理是指从色情当中剔除一切可恶的、令人感到痛苦的东西。

因此,广告就像引人产生欲望的巫师学徒,其目的是引人产生欲望,把欲望转移向产品的消费,并把欲望变成需求。对于进行实验性研究的社会学来说,广告几乎是显而易见地向我们披露了一切社会、一切文化都具有的那种根本的过程,那就是需求产生的过程。这一点我们以后还会再讲到。

广告在竭力引发人的欲望的同时,还要竭力奉迎人,给人戴高帽子,好让人对自己有好感。目的不仅是让消费者觉得产品可爱,还要让消费者觉得广告可爱,光是可爱还不够,还要阿谀奉迎。在这一点上发展起了一种异乎寻常的过程:过去专门留给国王的尊敬之情,如今也奉献给普通的老百姓了。广告的作用是不断地提醒那些无名的百姓们,有人注意到了他们的存在,甚至有人在向他们献殷勤,从而使他们更加明确地意识到自己的存在。对于他们来说,电视节目及电话问答游戏是民主消费的节日,相当于凡尔赛王宫里只有王公贵族们才能参加的节日。要把豪华的东西,或者至少是表面上看起来豪华的东西奉献给百姓。除此之外还有一种模棱两可的请求,一种像博德里亚所说的“像母亲般的”请求,但也是带有讨好奉承的口气,像大管家对主子说话一样。在这一点上也是一样,广告也披露了我们社会的一些根本的东西,那就是个人主义是至高无上的,只不过平民资产阶级的个人主义为君主制的浮华排场所遮掩了。不过同

时,广告不是在消费这个懒惰的国王身边扮演墨洛温王宫中的宫相的角色吗?广告难道不正是那种王宫中的朝臣吗?表面上卑躬屈膝,暗地里却让君王成了消费欲望的奴隶,而君王的消费欲望如果不是被这个朝臣一手制造出来的话,也是由他诱导起来,从而扎下了根的。在这一点上,我们又触及了另一个深刻的问题,那就是现代资产阶级个人主义的力量和弱点。

广告就这样在发展的道路上前进着,来到心灵的十字路口。一方面,它借助于人的利比多欲念(libido),控制人的无意识的冲动(pulsions inconscientes);另一方面又借助于人的个别性,借助于被人称之为“个性”的文化结构,即弗洛伊德所说的“自我”。

人的心灵与大工业在这一点上再次相会了。主要是从1950年开始,而且显然是在那些从消费工业的角度来看属于先进的社会中,广告开始深入人心。泰勒(Taylor)对工业劳动过程的研究,埃尔顿·梅奥(Elton Mayo)对劳动者生活的研究以及迪希特(Dichter)对广告刺激消费的研究,标志着工业资本主义发展过程中的三个决定性的阶段。

由此开始了消费和广告的第三阶段。我们是以类比的方式来使用科林斯·克拉克(Colins Clark)和福拉斯蒂埃(Fourastié)的概念的。广告的第一阶段相当于生活必需品的传播,以信息传播为主,注重的是信息的重复。第二阶段注重进步,不仅强调要把产品的革新告诉公众,而且以神话的方式把革新作为刺激消费的一个决定性因素来对待。第三阶段是前边两个阶段的继续,着重发展其中一半是想象的广告,让广告中充满心理情感的因素,也就是说充满神话的因素。这种第三阶段的广告强调产品的消费与人的个性和个人的至高无上有关,也与个人多种形式的自恋心理有关(尤其是与衣物、化妆品、卫生和健康用品以及与吸引异性有关的消费)。此外,广告使产品具有了它本来所

没有的一种神话的功能,让消费者觉得个人至上或引导消费者的自恋心理,或二者兼而有之。对于第一类产品,商品掩饰着神话;对于第二类产品,神话掩饰着商品。走到极致时,在我们所达到的天地中,所有的工业品都会具有神奇的品质。

所有这一切都在促成消费的强制性,也就是说会挑起藏在人心深处的由自恋—神奇—自私所蕴集的一股力量,只有通过购物,才能释放这股力量或者得到暂时的享受,但是这样一来,消费者和消费也就被捆绑在了一起。

第三阶段的广告作用正是要将产品变成毒品(或者让产品中含有毒品的性质),以便产品的购买和消费(而且有的时候购买本身就是消费)使人感到欢乐和慰藉,使人受到束缚。广告信息要按照想象的模式,对购买和消费进行一场总的彩排。如果广告从形式和内容上达到最佳化,那么这种广告应能既给人带来欢乐,又能搅得人心烦意乱,在诱惑当中让人已经有了快乐的预感〔1〕。如果广告信息撩拨得太过分了,那就有可能干扰消费的平衡,产生过多的从经济上无法满足的需求,或者使引发的需求偏离产品:比如,宣传三角裤的图像如果色情的味道太重,那么它所产生的欲望会在性行为或是手淫中去得到满足(这一点说明广告可以而且应该利用色情的东西,但不能过分)。如果撩拨得不够,那就有可能激不起以产品为对象的欲望。

因此,第三阶段的广告所具有的两重性正是消费世界的两重性。是其一导致产生了其二吗?肯定不会是广告导致产生消费世界,但是如果没有广告,消费世界的发展是不可想象的。

〔1〕 详见前面已经引述过的博德里亚的作品。博德里亚(Baudrillard)认为,在广告中有一种剥夺和给予之间的辩证法在起作用,这是从另一个方面认为,广告是一种具有多面性的现象。

在我们的社会中,人们已经感觉到消费世界的欢乐和干扰、解放和束缚的两重现象,但是人们对此并没有真正地理解,也就是说,有些社会群体对消费导致欢乐和解放的一面异常敏感。正是这些人进入消费世界,认为消费不仅是生命的必需,而且也是个人发展的必需。其他的社会群体,主要是那些把消费当作毒品来体验的人——知识阶层中不满意的那部分人,青年学生中处于上升阶层的人——对广告撩拨人和束缚人的一面,对这种新的消费之鸦片是敏感的。透过消费产品,他们看见的只是神话,或是从更加低的视点上将现实变为神话。这样一来,“垮掉的一代”和“嬉皮士”们从整体上拒绝消费体系的态度就很能说明问题了。各处出现的新古典主义的追求也很能说明问题,首先从假期季节性的古典主义开始,新古典主义的假期成了“自然”世界和消费世界之间的一种折衷。这一切都说明,一个巨大的脓疮正在形成。照我看,只有首先理解消费的根本上的两重性,才能够解决消费的问题。

马克思第一个以天才的方式在经济生活的中心再一次发现了这种魔法(商品拜物教的概念),并由此而发现,传统政治经济学表面上的合理性是一种神话。弗洛伊德是第二个以他所特有的天才的方式发现,色情问题是受经济问题束缚的。事实上,我们从研究广告当中所得到的认识有助于我们对社会的理解:我们的社会不是一个在经济合理性指导下的社会,而是像一个夜游者,被游移的需求和盲目的力量这两者辩证地推动着。技术好像要使世界变成物质化的世界,好像要将一切都简化成实际的效率,资本主义好像要将一切都简化成利率,技术和资本主义在购买这一最实际的行为中将现实和想象混合、搅扰在了一起。在“经济人”(homo economicus)的面目下掩盖着的,仍然是一个“魔法人”(homo magicus),“经济人”只不过是“魔法人”现代化

的一张面具而已。

在消费世界与其谵妄、欢乐和罪恶一起发展起来的这种游戏当中,个人既是主体,又是客体;人化的、浸透了人的梦想和情感的商品是高于一切的人的奴隶,但人本身也是批量制造的奇怪商品,变成了几乎不具有客观现实性的客体的附属物。这一点仍然说明我们不能持有单方面的看法,不管是把人看得高于一切,还是把人看成是商品,都是不完全的。我们要说,以为现代社会已经远离魔法时代的思想是不对的;但我们也要说,认为现代社会又堕入了魔法阶段的思想也是不对的。我们要说,认为人终于掌握了自己命运的思想,和认为人掌握不了自己命运的思想也都是不对的。老实说,我们进入了一个新的时代,人这个半想象的生物,在这个新的时代一半像夜游者一样向前摸索着前进。新的色情力量的释放,消费人的神经官能症有可能像催化剂一样,是导致人的毁灭,人的净化,还是人的拯救?但无论如何,我们认为广告正如消费社会一样,会动员起整合的力量,也会具有破坏的力量,而我们需要观察和研究的,正是这种整合和破坏的辩证关系。

最后,我们认为广告所引发的恐惧既没有什么意义,又深刻。的确,认为广告具有造物主一样的存在,认为广告负有刑事责任,这是没有意义的。认为广告能够限定一个文明社会发展的条件,也是没有意义的,因为更大的可能是广告的发展条件是由一种文明所限定的。然而,广告掩盖着可怕的文明问题,广告当中隐藏着这样的问题,如果我们能够感觉到这一点,那么我们的感觉就是深刻的。

政治上的明星化

像所有的文化一样,大众文化也有其英雄和神圣,我们称他们为万人瞩目的明星。这些明星一方面是人们的榜样,另一方面是公众梦幻和希望的载体。

这是一个很重要的现象。二十多年来,这个明星的世界始终在我们眼前发展,当然,站在最前列的是电影明星。这个世界稳定的基础,是那些具有双重本质和双重表象的人物。一方面,明星具有通过电影而受到颂扬的品质:漂亮、精明等等。他们的生活不同寻常,是在无数热烈的节庆和爱情中度过的,一般的凡人百姓绝没有机会体验这样的生活。但是另一方面,人们越来越经常地向我们展示日常生活中的明星们,让我们看到他们在自己家里是什么样子,说他们的闲话,到处传播他们私生活中的细碎小事。1930年以前,一个电影明星是不能有孩子的,至少从维护她的神话形象的角度来看是这样,因为生儿育女是凡人百姓的行为,与过去那些明星的本质是不相容的。如今的明星不仅可以有孩子,而且明星的孩子出生时,公众所表现出的热情几近于疯狂,正如吉纳·罗罗布里吉达(Gina Lollobrigida)或布里吉特·巴杜(Brigitte Bardot)的孩子出生时一样。

由大众传媒向我们介绍的这些新的大众化的人物有别于原来的英雄。《星期六晚邮报》上刊登的一项调查,研究了1901年和1941—1942年成为明星的一些人物。调查表明,1901年成

为明星的人物中,大部分是一些大商人、大企业家或政治家,而现在呢,大批出现的却是调查的作者所说的“娱乐人”、明星、冠军、探险家,这些人占有突出的地位。

况且只要每星期打开《巴黎竞赛画报》就能够看到,占主导地位,不是企业和劳动的英雄,而是娱乐圈内的主角们。在这一点上,我们可以借赖特·米尔斯(Wright Mills)的一段话说,这些娱乐圈内的主角们所体现的,是大众文化深深的憧憬或幸福,通过旅游和爱情的生活而使个性得到充分的发展,如此等等。这些娱乐圈内的主角主要是私生活中的主角,而且大众文化主要是关于私生活的。当电影论及政治主题时,比如拿破仑或法国大革命,那也要引进私生活的主题。而私生活的主题会具有决定性的重要性:比如拿破仑和玛丽·华尔夫斯卡(Marie Walewska)的爱情。

我们感兴趣的问题当然是这种私生活的文化对传统政治形象的影响。

其实,政权将两个大的题材集于一身:一个是父性的题材,一个是母性的题材。父性的题材通过毫不通融的、公正的国家权威和发号施令来表达,而母性的题材主要是通过祖国母亲的形象来表达的。在传统的形象中,首领像父亲,像祖父或者叔叔(伯里克利是国家的朋友,是顾问,是本身就具有机构权力的首领)。在父性的题材中,首领具有非凡的智慧和公正的权威,通常对人民和国家有着深深的感情。当然也有各种类型的首领:有天才发言人式的,是受命于天的民族之魂,比如那些性情有些神经质的首领。斯大林所代表的是另外一种类型,即天才型的首领,他的一举一动无不表示马克思列宁主义的所有天才思想都集中在了他的脑袋里。

我们可以考察的是,大众文化会不会通过修改这种传统的

心理特征,或者通过叠加于这种心理特征之上,从而在政治生活中引进新的特点。我认为大众文化的特点是非政治化的。我的意思不是说大众文化没有隐含的政治内容,只是说大众文化是处在政治之外的。比如说,当大众文化向我们讲到赫鲁晓夫在法国的旅行时,它向我们指出的,首先是盛大的演出。杜维吉(Duverger)所说的这个戏剧性的一面被大众文化所追随,让我们看到赫鲁晓夫像个专门从北欧来给我们表演节目的人,把他的愤怒,把他喜欢吃玉米的节目表演给我们看。

因此,大众文化对政治题材的运用,与通过散发传单、张贴照片的政治宣传使某人成为明星的做法大不一样。实际上这两种做法的来源不同,甚至可以说是不同的两极,尽管这两极之间会有一些交叉。我们可以从大众文化中戴高乐的形象看到这两个方面:有时候是明星,和我们所看到的来法国访问的赫鲁晓夫差不多,当然也有一些不同的特点;有时候又是传统的国家元首,比如穿着制服出现于电视或记者招待会上的时候。自从罗斯福以来,美国的总统一个个无不笑容满面。这当然不是从传统的前后传承中来的,而是从我们可以称之为微笑的传承关系中得来的。人们从罗斯福的微笑过渡到艾森豪威尔的微笑,又到肯尼迪的笑。虽然这几个人笑得并不完全一样,可都有着深深的共同点:殷勤、客气。戴高乐不是用殷勤,而是用威力来表现自己的。而美国总统则要用殷勤来表现自己,正如现代电影的主角要客气、爱人,也被人所爱一样。从这一点上,我们看到了大众文化尤其是电视所产生的结果:像是一种剧院或舞台,主角要在其间面对他的观众。大众文化和电视所带来的,是客气和亲切的表情,是轻松的家常话,大众文化和电视表现的是这些人的私生活,是家庭生活,这一切都变成了公共的生活。有时候,家常的因素甚至可以改变政治生活的框架。在肯尼迪总统

访问期间,《被捆住的鸭子》报上引述过这样一件事:当时有个女人在地铁里,看见肯尼迪夫妇的一张照片,说:“哟,她把她丈夫带来了。”在有的时候,妻子所起的作用比丈夫还大。同样,如果我们分析一下赫鲁晓夫来访问时的法国报纸,就可以发现关于妮娜(Nina)的题材,而且《法兰西晚报》上还有一个头版的大标题。我们可以看到妮娜在大百货店里买东西,报上在讲赫鲁晓夫如何爱妮娜,如此等等。

而且赫鲁晓夫的例子令人非常感兴趣。尽管当权者拥有大量的情报搜集手段,可是赫鲁晓夫在苏联时并不是什么明星,只是克里姆林宫的共产党领导人。由此而来的是共产党领导人的形象,也许会令人联想到在克里姆林宫的高墙之内孕育的那些冲突。可是,当他出行美国和法国时,立刻就成了新闻界的明星,不仅受到那些非政治化报纸的追捧,那些反共的报纸也在追捧他。哪怕只从对这一事件的报道来看,《曙光报》、《费加罗报》、《解放的巴黎人报》无不趋之若鹜。有研究甚至表明,将赫鲁晓夫的形象表现得最为公式化的报纸除了《世界报》之外,就是《人道报》。对此可以有两种解释:第一种解释是法国共产党不太赞成赫鲁晓夫;第二种解释是《人道报》因为平时不习惯于大众文化的技巧,不会利用这一技巧来作对苏联领导人有利的报道。

如果我们将一些政治人物放在一起来看,就会发现一些差别很大的类型。有些人几乎是纯粹的明星式人物,到了极致时,人们甚至于不再把他们看作政治人物,在人们的心目中,他们只是大众文化的英雄。在法国的报纸上,伊朗的国王就是这样的一个例子。人们根本没有把伊朗的国王当作一个政治人物来看待,而只是当作一个国王,就像四处寻找美人要结婚的那些国王故事中的国王一样。《法兰西周日报》和其他的周报之所以能够

连续五十二周以国王、索拉亚(Soraya)和法拉赫·迪巴(Farah Diba)这三个人物为头版大标题,并不是因为读者对伊朗的政治领袖感兴趣,而是因为在日常的新闻当中插进像连载小说一样的私生活的报道,能够产生极好的效果。我们已经到了政治的边缘,政治几乎已经消失得无影无踪。

白金汉宫的事也是这样,更别提玛格丽特(Margaret)和托尼(Tony)的事了。在大的报刊上,所有关于英国伊丽莎白女王的消息无不围绕着菲利普转:菲利普到底是爱她还是不爱她?如果他爱她,那他为什么总是在周游世界?当然,如果涉及的是一些没有什么实权,只是具有代表性的人物时,比如像英国的女王这样,只能主持一下有关王国的仪式,手中并没有真正权力的人,那么从内部把所有的政治内容搞个底朝天倒也是比较容易的事。

但是,传统的政治人物是半个明星:麦克米兰(Macmillan)不用说是个很传统的贵族,但在漫画中是个超级麦克,是小个子超人。别看外表没有什么了不起,可你看他与赫鲁晓夫应对得是多么出色。

新的明星和传统的政治领袖之间有没有竞争呢,换句话说,人们对政治人物的关心是不是减少了,是不是转向了那些新的大众英雄?事实上,我不认为问题可以这样提出,我认为应当回到一个更加根本性的问题上来:人们是不是对公共生活的关心减少了,而对私生活的关心增加了?是不是越来越多的群众不再关心政治,而只盯着一些个人问题?

这个问题还有另外一个方面:那就是政治生活正在变成明星的生活。最明显、最有意思的例子莫过于美国的竞选:其过程就像是一场演出,一场无论结果如何观众都要作出决定、都要投一票的演出。

显然,在这种情况下,选举从很大程度上有赖于一些次要的、形式上的、公式化的特点。选举的成败要看你能不能成为明星,从这种意义上说,如果英雄不能讨人喜欢,如果他没有迷人的笑脸,那他当选的可能性就很小——事实大概就是这样,因为现在有了教人如何讨人喜欢,如何露出迷人笑脸的学校。无论如何,这些次要的方面好像从某种意义上使国内政治堕落了。

然而,这种像演戏一样将全国变成一个巨大的电视论坛的做法,这种将政治人物变成明星的做法,也可以被解释成是政治上的一种花招,观众是只会寻求开心的人,通过这种花招被吸引着对政治发生兴趣。在这一点上我们可以提出的问题是,为什么那些大的管理者、大的技术专家或经理们的手中集中掌握了一部分越来越大的实际权力?直到目前为止,那些大的技术决策大师们,比如让·莫奈(Jean Monnet),大都是隐于暗中的,他们不会暴露于阳光之下,既不是政治上的名人,也不是大众文化的英雄。也许将来会是。我们曾经看到路易·阿尔芒(Louis Armand)成了半个明星,谈论着各种各样十分吸引人的话题,涉及到在国家机器或国有企业中工作的现代伟大的技术专家、新企业家的心理状态的。不管怎么样,这是一个新的题材,尽管有一部分与企业家有关,与19世纪的自由企业的老话题有关。马戴伊(Mattéi)的形象是个更加大众化的例子。马戴伊在意大利是个有口皆碑的人物,象征着活力和强大,能够准确地把握未来,懂科学,有人情味,能够将具体的数字和人生的境况结合在一起。也许我们也将能够看到掌握着实权的技术专家们的形象变得清晰起来——我说的是形象,而不是神话,尽管“神话”这个词在我的笔下没有贬义,但我怕别人会这样认为。这当然会是非常重要的事情,因为权力确实是越来越趋向于集中在经理们的手中了。

我们还要区别个人化的题材和拟人化的题材。我们主要谈的是个人化的问题。拟人化是指掌权的人如何想象在他们的权力指挥之下的人——公民、群众,是一个集体想象的问题。第一种趋势是将具有理性的存在拟人化,赋予那些显然不是人的实体以一种灵魂、精神和情感,比如国家、民族、祖国。比如人们说:“法兰西要求军人服从”(当然不能说法兰西会要求军人不服从)。最极端的情况也许是共产党内经常说的“党要求你这样做,党决定那样做。”在人们的感受当中,党成了一个懂事理、有理智、能决断的人。在权力和权力机构中父性和母性的形象也是这样。另外一种集体的心理趋势是将行为和决定人格化,我们可以称这种行为和决定是“非个人一个人的”(impersonnelles-personnelles),因为在权力领域中,所有的事物都具有两面性。一个领导以个人的形式根据非个人的集体财产的要求作出决定,或者将他个人的决定说成是非个人的要求。在替罪羊的身上,我们发现具有同样的机制:在历史的非个人的机制当中,事后将责任推在某个人的身上:在纳粹的审判中,在罗森贝格(Rosenberg)事件和诸如“赫鲁晓夫是杀人犯”之类的口号中,有很多这样的例子。总之,个人化好像相当于一种既根本、又深刻的心理反应,而且这个题材也许很值得我们的研讨会关注。

最后,作为结论,我想讲一讲关于个人化的一些普遍的问题。我们不应当忘记这个平凡的真理:在大的社会或政治危机时期,人们会寻求救世主,寻求政治上的铁腕人物。我们已经提到过三个国家的问题:英国的、德国的、美国的。然而,在这三个国家中,只是从社会学的角度去考察权力机关和权力运行之间的关系,还不能够使我们理解权力的个人化问题。在这三个国家的情况中,权力的个人化是与民族的整个危机联系在一起的。丘吉尔的权力超级个人化是与1940年的危机联系在一起的,阿

登纳〔1〕的权力超级个人化是与千疮百孔的德国向发生奇迹的德国过渡联系在一起的。与艾森豪威尔联系在一起的,是在美国要面对极其困难的问题时,人们对伟大的战胜者的吁求。实际上,在这三个国家的情况当中,我们所面对的都是伟大的战胜者,其中最值得关注的是阿登纳:为了走向胜利,他选择了失败之路。

因此,如果我们想从个人化的最重要的形式上对它进行考察,那么就应当将它放在导致对整个社会提出疑问的历史危机的中心去考察。如果现在我们研究西方社会的未来,我认为我们可以冒险提出以下预言:如果这些社会的一般发展进程是平静的,如果外部的威胁不是很大,那么应当有一种传统类型的权力走向非个人化的趋势。这种非个人化的趋势当然对权力的明星化是有利的,但这只不过是一种面具、一种表面现象,而实际上的权力将逐渐过渡到那些主宰着非个人技术决策的人、那些“经理们”的手中;这些人的作用是保证每年4.5%的增长。因此,在消除紧张局势的同时,我们可以预见到西方国家在发展的过程中会出现权力非个人化的趋势。不过,这种假设也许是可能性最小的假设,可能性比较大的,是西方社会现在会因内部和外部的原因而导致的紧张局势。因此,我们举办关于权力个人化的研讨会的日子还长着呢。

〔1〕 阿登纳(Konrad Adenauer, 1876—1967), 1949至1963年的德意志联邦共和国总理。——译者注

V

对变化的理解

组织和变化：社会的超级复杂性

我们已经看到，一个系统的复杂性的概念，不仅仅意味着系统与数量很大的单位有关（一个生命机体可以包括数百亿个相互依存、相互作用的细胞），还意味着：

第一，相互作用的交叉重叠十分复杂，即使在理想的条件下，人的思想也无法以分析的方式来理解。如果要设想整个系统或者仅仅一个复杂的子系统，那么只孤立地研究变量是没有意义的。

第二，多重平衡的系统会导致一些限制和出路时而出现，时而消失，也就是说会出现内部质的跳跃性变化，传统的分析对此是根本无法理解的。

第三，复杂的系统运行中包含了一部分不确定性（噪声），而噪声会干扰机器。

冯·诺依曼在阐述复杂性的问题时曾指出，一台机器的可靠性比组成这台机器的每个部件的可靠性要低，而一个生命有机体则比其组成部分的可靠性要高。因为生命有机体通过等同目的性、功能转移、自我修整等等，增加了其自身的决定性，“以多种条件来决定自己”。但是为了做到这一点，生命有机体使用的是不确定性、随机性、两重性，并以多种条件来决定自己。

因此，复杂性的增加可以理解成是系统内部决定性的增加，是其混乱、不确定性和非或然性的增加，而这一切都是与其组织

能力的增加共同联系在一起。

超级复杂性

不管复杂性是多么令人感到吃惊,不管它会导致我们对认识论进行怎样重大的改写,复杂性还是要被超级复杂性所超越;超级复杂性所代表的,是质量上全新的重新组织。

限制性的减少

什么是超级复杂的系统呢?这是一个能够减少其限制性的系统,但在减少限制性的同时,系统提高了其组织能力,尤其是适应变化的能力。

人的大脑构成了部分超级复杂的系统,根据某些特点来看的现代社会也是这样。

复杂性与很强的程序控制相对应(在生命组织中是遗传基因程序的控制,在古典社会和传统社会中是社会文化的程序控制),与系统的组成部分之间很强的等级关系,很强的、硬性规定的专业化分工相对应。

而与超级复杂性相对应的,则是程序控制、等级划分和专业化分工的硬性原则的削弱或消失,进而发展了认知的战略、创造或发明的结构、功能上的多能性(基本单元或子系统的功能)、控制和决策上的多中心。比如,当我们观察人的大脑时,我们会因其单元(神经元)专业化的程度之低而感到吃惊,各种脑神经之间不是按照硬性的等级划分来运行,而是互相对话;大脑没有真正的权力中心,而是由多个互相作用、互相联系的运作中心组成的。人类社会从潜在的意义上也具有超级复杂性,因为每个人都具有至上的能力,也就是超级复杂的能力(会思想的大脑);

劳动分工(与昆虫社会的劳动分工不同)从本质上讲既不决定于个人,也不决定于社会的阶级或等级。这些社会趋向于变成超级复杂的社会,因为等级观念在淡化,因为决策在分散,因为非专业化的过程已见端倪(社会作用在多样化、多重化)。但是很显然的是,社会,包括最发达的社会,从很多特点上来看仍然是复杂的。

不准确性

复杂性可以从很大程度上过滤“噪声”、随机性、外部事件(这些都会因程序控制的反应、限制、同态调节和有目的的机制而被化简、被堵塞、被抛弃),我们看得出来,超级复杂性在很大程度上借助于干扰、随机性和事件。由于有了干扰,复杂性才有了内容,超级复杂性便浸渍在干扰之中。超级复杂性利用偶然性,不断地丰富其信息,也就是不断地学习、发展、变化。

由此,具有不准确性的特殊现象便构成了超级复杂性的特点。这样的现象才刚刚开始得到人们的承认和研究(尤其是在“模糊集合论”的数学中)。将一些过于准确的概念以及确定的量化应用于对这些现象的研究,是不会产生什么结果的:真正的严谨不在于生硬的方法,而在于灵活地承认不准确性:只有考察现象和制定新的理论,才能够适合于理解不准确性。

修改

复杂的系统主要是由同态调节、自我延续和自我再生产来控制的。当然,系统的复杂性越大,就越是能够通过学习从现象上自我修改。但是其生成(生殖)机制只能以事故变异的形式,在极个别情况下发生突变。超级复杂系统不断地变化:人的大脑从生理上每次操作都在改变。精神系统的配置(世界观、意识

形态)可以根据所取得的经验而改变。现代社会是一些处在永恒变化中的社会。在复杂的系统中,现象机制不改变生殖机制,或者即使改变也只是例外(比如在生命组织中的DNA也是不受现象机制影响的;古代社会也是这样,规范的文化机制是受到神圣、禁忌、规定、礼仪等等的保护和屏蔽的,并由此而对抗着新生事物)。在超级复杂系统中,生殖和现象之间不再具有那么明显的区别。干扰增加了……固定式的参照中心有变成变化式的参照中心的趋势。

所有这些特点都有助于说明,超级复杂性的根本趋势是,它所构成的组织越是具有不确定性,就越是精深,越是缺乏组织性,就越是组织得有序;它根本的能力就是变化的能力,甚至是恒常的变化的能力。超级复杂的组织是注定要在变化中保持其特有的身分的,变化能让它取得新的属性,但也在让它承受着永恒的风险。它需要不断地求助于重新组织的新生力量,因此也就需要某种对现有组织的突破。

由此,自我组织的根本问题就采用与复杂性相比较而言的新的方式解决了。这一解决对于功能性和病态的问题会产生重大的影响。

超级复杂系统中的功能性和病态

一个复杂系统是根据其精确的目的而由程序来控制的,而且从这些可以考察的目的来决定它的活动是不是功能性的活动。然而,康德早已经指出,生命系统的真正目的是未知的,而且组织中的目的和手段是不确定的。有些控制论者通过其他的途径发现,具有多重目的性的系统,其最终的目的变得不确定了。我们可以探询的是:“变形虫”是在“梦想”着繁殖呢(雅各布),抑或是在“梦想着”新陈代谢?换句话说,我们是为了生活

而生活呢,还是为了活下去而生活?用不带反论的话说就是:吃饭是为了活着呢,还是活着是为了吃饭(享受)?

因此,即使从复杂性的程度上,只有从某一程序的执行和防护的角度来看,功能性才有意义,而且从整体的观点来看,只有将系统毫无改变地生存下去作为真正的目的,功能性才能够证明自己存在的必要性。

但是,只要出现一点点改变,就会出现混乱,而且一种新的属性的获得(变异)会改变功能和功能的失调机制(disfonction)。涉及到超级复杂性时,某一单位或某一子系统的功能性只能关系到低级水平的活动。

学习、发展、变化使某些目的失效,并导致产生新的目的。限制减少,不确定性的增加是涉及到目的本身的。我们甚至可以说,根本不可能使一个超级复杂的系统达到最佳化的程度:超级复杂性系统的不确定的性质和变化的性质是同一个现实的两个方面。

对于发展中的社会来说,唯一的最佳状态就是变成一个真正的超级复杂系统,但是我们不能说其目的是发展经济或者个人的幸福。我们只能从更加普遍的意义上去考察社会的目的是不是个人,或者个人的目的是不是社会,或者两者的目的是人类。如果人(把人看作是种类、社会和个人)的目的是所有这一切,那么我们所达到的当然是一些作为人类超级复杂性基础的矛盾和动态的不确定性,但是我们从中不能够得出任何唯一的、清楚的功能性标准。

因此,功能性的研究途径在纯粹的同态调节自我延续系统中符合明确的目的,但也能在超级复杂系统的变化中导致错误。

作为功能性反面的病态也是这样。在复杂性当中,与标准状态(程序、功能)的差别是病态的,而且通常会导致衰落或没

落,除非在极少数情况下通过产生变异而获得新的属性。在超级复杂性当中,如果差别是综合或分析属性的丧失,那么它可以是病态的,但也可以是革新的。如果与标准的差异可以等同于创新,如果变化是系统构成的要素,而且系统的标准变成了变化,也就是说与标准的差异变成了标准性,而标准性则变成了差异,那么超级复杂性的病态就会具有超级的复杂性。

由此,超级复杂性必然导致认识论的重新组织,导致建立一种适当的理论观念,导致采用与现象客体相适应的临床方法。

这样做之所以是必要的,是因为现代社会中同态调节和变化交叉在一起,使事情变得更加复杂,使得社会既是复杂的,又是超级复杂的,而且不仅在统计的层次上是这种状况,而且在由内部状态和外部事件来改变的、在调节与变化相交叉的变量组合中,我们所看到的也是这种状况。

无论如何,超级复杂性向我们表明,不准确性、不确定性、战略、革新是联系在一起的。超级复杂性的理论从更加广泛的意义上与变化的理论不谋而合。

社会变化

变化

人们太趋向于将演变看成是一种连续的现象。我们当然可以画出增长的曲线、演变的方向、发展的图表,但是,这些图表或理论表示不应掩盖了现象的现实:演变是多重变化的产物;这些变化应被看作是连续性中的跳跃或中断,如果没有这些变化,连续性的事物就会成为纯粹的周期性重复;每个变化都可以被看作是一次中断(平衡的中断、同态调节的中断),而且说到底,一切演变都可以被看作是组织的紊乱以及继之而来的重新组

织,而重新组织之后又会受到新的变化的影响。

如果我们来看增长的变量(人口、国民生产总值等等),那么增长好像是一种连续的现象,但是,如果我们站在增长发生的系统自我调节的角度来看,那么这是一种平衡或同态调节的中断:比如,人口因素增长了,如果其他因素不同时按比例增长(如果物质的增长跟不上人口的增长,如果工资的增加跟不上物价的上涨,等等),那么增长了的因素就会趋向于突破这一因素所在的整体的组织。然而,在一个复杂或超级复杂的系统当中,同时的和普遍的增长是不可能的,除非事先编制好程序(基因程序)。在社会领域内,增长是一种不均衡的现象。马尔萨斯的“规律”是这样说的(人口的增长和物质的增长之间不平衡),列宁的“规律”也是这样说的(发展的不平衡)。增长是对现有组织的突破的现象(对限制它的反馈的突破),同时也导致了越来越大的组织紊乱。

当然,显而易见的是,对现有组织的突破会产生一些问题、冲突、再分配,并由此产生新的重新组织的过程;为了适应像这样的因素的增长,社会要发生变化,也就是要突破现有的组织,然后再重新组织(当然有失败的可能),这就是演变。但是,我们已经看到,增长是事件的源泉(中断、冲突、重新组织的企图或成功),也就是说,增长看起来是最有规律、最少紊乱、最不具有干扰性的现象,但实际上也包含着不规律、紊乱和干扰。

有时很难区别增长(*croissance*)和发展(*développement*),因为两个概念所覆盖的,不是两个有区别的范围,而是以不同的方式指同一个现象的范围。增长从潜在的含义上包含有丰富的的发展,包含有由突破现有的组织和重新组织所带来的发生质变的可能。“增长”这个词适合于指孤立的变量;发展则是指从导致质变出现的复杂的意义上说的链式变化。

如果我们现在不从趋势的表现(增长、发展以及由于增长而导致的一些因素的降低,由于一些因素的发展而导致的另一些因素的倒退)上来看演变,而是从其根源上来看,那么还有我们称之为的新生事物。新生事物可以来自外部,也可以来自内部,可以成为对系统的侵犯,或者相反,成为对系统问题的解决方案,可以是对现有组织的突破,或是重新组织的希望。因为新生事物具有重新组织的性质,所以必然会导致对现有组织突破的过程。因此,增长、发展、新生事物所指的都是同样的事物,但是所指的程度和语域不同:演变可以分解成突破现有组织和重新组织的现象;突破现有组织的因素(在某些条件下)成为增长、发展、演变的因素;重新组织的能力可以朝着复杂性的方向发展。

新生事物

在变化的根源上,存在着新生事物出现的条件。新生事物是一种事件,也就是说,相对于标准和统计的平均值来说,是一种干扰,一种不规则,一种不可能的事物。因此,新生事物总是作为与规范的差别而出现在正常现象的边缘区域或正常现象的区域之外。有人估计生物发生基因变异的可能性是 10^6 ;换句话说,变异的新生事物是相对于规范的差异,是极其稀少的。然而,这却是一切生物演变的基础。超级复杂系统的特点就是增加新生事物出现的可能性,但是新生事物在开始时始终是相对于规范的差异、偏移、混乱和奇异。

从相对于规范的偏移到趋势

一切差异并不都包含有革新、变化、演变的可能性。只有得到扩张和发展的条件,才会有基因分立的潜在可能性。它必须繁殖,必须抵抗负反馈,跨越阈值(gates),挑起共鸣、激励(正反

馈), 总之, 是从微环境或微现象开始(甚至从个体或事故开始)产生一种趋势。趋势的发展是极其重要的现象, 但也是极其复杂的现象: 一方面趋势是正反馈, 是一种自己发展起来的相对于规范的偏移; 但是另一方面, 它的发展受到了负反馈的抑制、抵抗、阻挠, 否则这种偏移就会成为流行病、超速失控(runaway)。

当我们考察现代社会(超级复杂)的趋势时, 我们看到负反馈和正反馈的概念变得不够用了, 因为从某一时刻开始, 趋势是由正、负反馈之间的一种不确定的辩证关系来控制的。当趋势变得强有力而且占了上风时, 便形成一种反趋势, 反趋势既像是由深层次的负反馈导致产生的一种再平衡, 也就是说向旧有秩序的回归, 但相对于作为规范的主导趋势来说, 又像是新生事物, 像是相对于主导趋势的断裂。这是因为, 在不断演变的现代社会中, 规范是由占主导地位的趋势构成的——工业化的趋势、城市化的趋势——与这些主导趋势相抗衡的, 不再是传统的“反动”趋势, 而是面向着未来和过去的一些模糊的趋势(新自然回归主义、新古典主义、新部族制)。在我们的社会中, 我们所说的调节, 是由复杂的趋势和反趋势的组合构成的, 从某种意义上说, 是由趋势和反趋势的互相失调而构成的互相修正。

因此, 在快速演变的社会中, 昨天的分立起源, 会变成今天的正统, 从今天的正统当中又生发出新的分立起源, 如此等等。

当一种趋势变成了主导的、具有霸主地位的趋势时, 便成为与系统共存的趋势。一个乡村社会中工业化发展所代表的趋势通过增长面渐渐巩固, 渐渐扎下根, 成为“工业社会”的结构特点。当趋势的现象特点纳入生成机制时, 这一趋势就会变成结构特点。到这时, 形态生成便告结束。

超级复杂性和演变

超级复杂性和变化之所以发生混淆,正是因为超级复杂的社会特别适合相对于规范的偏移和偏差、分立起源和形态起源、趋势和反趋势的出现,总而言之,这样的社会中充满了事件,充满了潜在的新生事物。

现代社会对来自生态系统或其他社会的外部事件不仅仅是敏感,还适合于吸收并发展外来的新生事物。由于整合构成社会的成分时具有极其松散的特点,它自己也能导致产生事件和偏差。它保持着持续的不稳定性,使得社会的互补性组合同时是对抗的组合,差别的组合同时也是对立的组合,社会动荡的节奏,尤其是经济的衰退,在因不利的形势而加强时,会自己产生真正的社会学偏差(危机)。在文化上社会的整合程度是很低的;规范和禁忌的严格在其中受到了削弱;混乱、边缘性、独特性的区域或多或少地受到容忍,并构成了社会学上的偏差区域,有利于分立起源和形态起源。偏差不仅仅位于外围的微环境当中,也可以位于决策区域当中;甚至在权力当中,掌握权力的人在某些条件下作出新的选择时,也可以实施偏差,也可以能动地导致具有形态起源意义的相对于规范的偏移。

不应当忘记,每个人从某个方面来说,从他的特点来说,都是一种相对于一般的偏差。当然,这些偏差中的大部分从统计学的意义上都被吸收了,都包含和控制在社会和行业的角色当中了,以至于只能在有限的相邻范围内起作用。但是现代社会因为对相对于规范的偏移和特别之处更具有容忍性,所以包括艺术、知识和科学上的偏移和特别之处,是对“噪声干扰”、随机因素、事件、偏差开放的。一种行为、一种思想、一种新的发明总是从一个人或几个人开始的。因此,个体的自主性不仅仅是新生事物和新发明的条件,在开始时也是形态的起源和分立的

起源,是趋势和反趋势产生的条件,甚至赶时髦和因循守旧也成为这些因素发展的土壤。〔1〕

这一切都向我们表明,个体潜在的革新和变革是如何纳入社会变化的理论当中的。个体的差别、个体的差异不仅仅是能够从人口角度上吸收掉的一种随机性的、相对于规范的偏移,而且也是新生事物得以生发的场所和起源。这是冯·福斯特(Von Foerster)的“秩序源于噪声原则”(order from noise principle)得以实施的范畴,按照这一原则,一个具有随机性的事件可以有助于形成一种新的秩序、一种新的形式、一种新的复杂性,因为这一随机事件能够动员起超越现有组织和重新组织的力量。

〔1〕 在这样的情况下,如何来作预测呢?雅各布·布洛诺夫斯基(Jacob Bronovski)已经说过:“只要统计的过程有方向,那就是向着平均量移动的运动——而演变与此恰恰相反。”对于我们来说,我们认为社会的预测任务不能仅限于将现在的技术经济趋势延伸向未来,并为其赋予一个假定的增长率,也要预报气旋的负压、流沙、事物的发展(包括神话的发展)、新问题的根源、混乱和可能的冲突。”(《奥尔良的风声》(Rumeur d'Orléans)第109页)换句话说,只有能够在事件和危机的社会系统条件中,在复杂性和超级复杂性的框架中来理解事件和危机,才能有助于预测未来。

全球前景, 20 世纪的 社会变化原则

对技术、经济、法律、意识形态等等的变化进行孤立的考察不是件难事, 难的是对社会变化进行整体上的考察: 有可能淹没于完全的混淆之中(想给辩证法起个名字是没有任何用处的), 要不然就是放弃了实际的复杂性而着重于某一个决定性的因素。

比如像“20 世纪发生了什么事”这样的问题, 其言外之意, 而且其本身也总是包含着这样的意思: “20 世纪发生了许多事”。但主要是些什么事呢? 我们不能用一个“社会学”的公式来回答这个问题。的确, 对这一问题的回答涉及到历史, 涉及到这个世纪的全部历史, 而且在这一点上暴露出大学科学的严重的空白: 历史和社会学分得太远了, 而社会变化的原动力正是发生在划分这历史和社会学两个领域的无人区中。

第一, 这种原动力中具有丰富的相互作用, 甚至可以说这种动力本身就是相互作用: 20 世纪的历史越来越成为世界性的历史, 而这种世界性使 20 世纪的历史有了辩证的特点(这里指的是在特殊事件和总体的局势之间越来越活跃和直接的相互作用), 而且从相互的意义上说, 辩证法不仅仅是一种适合于研究 20 世纪的特殊方法, 而且也可以让我们认识世界历史的特点。命运的现代形式不仅仅是“世界市场”, 还有“世界性”本身。

第二,然而,只有发展通讯手段,“世界性”才成为可能,而通讯手段的发展又是与技术的发展联系在一起。因此不能将一切都淹没在一般的辩证关系当中,因为如果没有技术经济的过程,辩证关系也不会大大发展:机器的广泛使用,新能源的使用(电、石油、原子能),工具向着自动化不断的改进。

第三,技术经济的发展尽管有着质的飞跃,但还是有某种连续性,没有反映中断、倒退、痛苦、革命等等,但是这些中断、倒退、痛苦、革命等等却标志着我们的世纪发展的过程,尽管是从另外一个方面,但也是从根本上决定了社会的变化。我们应当在此提出导致社会变化的政治动力,照我们的看法,这些动力就是统治和解放之间的冲突。当然,这些冲突被阶级斗争所掩盖,但也掩盖了阶级斗争。今天我们认为,“阶级斗争”这个词指的不仅仅是殖民地的压迫和解放,也不仅仅是从不受控制的行使权力中所产生的冲突。统治和解放之间的冲突有多种形式,也包括那些表面上看来属于中性的折衷组合、阶级合作等等。一种“中性”的形势在根本上具有冲突性质的过程中,总是被赋予了活力的,而且也总是能够具有活力(正如中子和反中子本身也是具有磁能一样)。

在 20 世纪,大的变化是由大部分资产阶级国家反帝国主义的革命导致产生的(这些革命有的停止于民族资产阶级阶段,有的胜利地跨过了这一阶段,达到了所谓的社会主义阶段),由相互的改良导致产生的也有(工人阶级的改良必然会导致资产阶级的改良)。

第四,经济和技术的变化在多大的程度上纳入了集体冲突(阶级冲突、民族冲突、帝国冲突)所产生的积极的活力当中呢?反过来说,社会和政治的决定因素从多大程度上是由技术和经济的发展所控制的呢?

在这一点上,好像不应牺牲辩证关系的一极而只有利于另一极。马克思主义解释历史的基础是:(1)生产力和生产手段的活动;(2)阶级斗争(我甚至想说统治和解放之间的冲突)的活力。我们不能低估、简化或贬低其中的某一项,正如取消了阴极或阳极,就不会产生电解作用一样。

两个过程(技术经济,统治和解放之间的冲突)从深刻的意义上说是联系在一起的,但从深刻的意义上也是自主的。显然,它们是统一的,那就是人以及人与人之间的关系,是社会生活,但它们也是杂异的。因此,以考察这两个过程之一为基础的分析,如果要想反映整体的现象,就会很快坠入抽象,无论如何是反映不了中断、潮流之间的差异、多重性等等的,而这些中断、潮流之间的差异、多重性等等的正是由于这两个过程的杂异性才在历史上有所表现的。

第五,两个过程(技术经济,统治和解放之间的冲突)在世界性的范围内是按照下述的方式互相决定的:(1)技术经济的进步在19世纪将统治和解放之间的冲突推向极致之后,在最发达的富有强国又使这些冲突沉寂了下来:工人阶级在不同的程度上被整合进了民族;工人阶级为权力和财富而斗争,也多少分享了权力和财富。(2)在统治最具有压迫性的地方,不管是外部的(殖民化的)还是古典的(封建的),解放的冲突是最激烈的。在资本主义国家的工业无产者中经受过考验的革命思想,最终是在世界上落后和半古典的地区,让人们掀起了社会主义的革命,紧接着又投入了技术竞赛,也就是说投入了国力和财富的竞争(宁可把财富用于提高国力),以便在世界性的竞争中表现自己,取得胜利。

第六,前而说了可理解性的三条战线:(1)世界性(或者具有决定性的互相作用的辩证关系);(2)技术经济的发展(对事物的

加工);(3)统治和解放之间的冲突(人类集团之间的关系)。除了这三条战线之外,还有最后一种积极的、有创造性的力量,是和劳动有关的。但这是一种精神和情感的劳动,是属于人和人之间、集团和个体之间的关系,而这种关系是从心理和情感角度说的;这种关系从某种意义上说是演变必不可少的精神粘合剂;那就是现实和想象之间的辩证关系,人对人的生产也是通过这种辩证关系来实现的。这种关系涉及到人具体的感情生活(爱情、憎恨、死亡),也涉及到人的意识形态(意识形态既是真正的谵妄,又是理解世界的工具)。

发展的危机之发展

1. 发展的概念

发展的概念是半个世纪以来的主流概念,也是联合国提出的一个概念,是50年代和60年代所有的意识政治宣教家们都在使用的一个词。但是,人们真的思考过这个词的意义吗?这个概念是作为主流概念而出现的,令人不得不接受。发展是显而易见的,又是经验性的概念(可以通过工业生产增长和生活水平提高的指数来衡量),还是个非常丰富的概念(它本身就意味着增长、繁荣、社会和个体的进步)。但是,人们没有看到的是,这个概念也是模糊的、不确定的、神话的、贫乏的。

概念的问题是首要的问题。如果发生了发展的危机,那么这一危机所产生的第一个效果,和在其他危机中一样,就是使本来已经确定的东西变得不确定,使本来已经清晰的东西变得混乱,而且使本来显得协调的概念内部产生了矛盾。

发展的概念之所以显而易见,是因为它是从生物的概念中推导出来的,并天真地自以为是社会经济上的相似物(analogon),而生物的概念是显而易见的。的确,生物组织是从一只卵发展起来的,这是显而易见的,而且在发展的时期,其构成的单位在增长,其潜在的能力也在生发。不过,即使在生物的程序上,“发展”这个词也会提出一些问题。的确,胚胎在形成时,发

展的严格的生物过程中到底发生了什么呢？那就是一个细胞专业化的过程。但是，这从整体的观点上显得是进步的，但从单位的角度上看却是倒退，是堕落。比如皮肤细胞会过早地衰老，最高尚的大脑细胞却失去了控制其新陈代谢的能力。换句话说，细胞专业化的过程就是细胞相对来说逐渐堕落的过程。因此，即使从生物的角度来看，发展的过程也是有限度、限制甚至倒退的。我们的每一个细胞都包含了使我们成为个体的所有信息资本，但是只有一小部分得到了表达，其余的都受到了抑制。从中我们可以看出，生物发展不是一个单一的概念。

但是根本的问题还不在这里。每个生物发展都是基因当中所标明的前一个发展的重复，如此等等，是周期性地回复过去，而不是建立从未有过的未来。社会经济学的发展特点，却是完全趋向于建立一个从未有过的未来。然而，人们在谈到这一社会经济学的发展时，却比谈论生物的发展更加肯定，也就是说，我们是在走向肯定无疑的进步，这好像是绝对显而易见的。

发展的概念为什么会让人觉得如此显而易见，如此令人欣喜呢？因为这种概念是以某些范例性质的东西为基础的：人们认为科学、理智、技术、工业是相互联合的，其中的每一个都在发展着另一个，所有的联合在一起又保证了人的发展，因此这种发展被设想成了合理性的生发。然而，西方的合理性如此封闭，如此狭隘，凡是它不能归纳的东西，都被排斥在外，已经变得不合理了，首先生物的复杂性就是这样。此外，科学和技术是从量化的模式上发展起来的，因此，人们才会认为多的必然是好的（生产越多，越专业化，就越好，等等）；人们深信，量的增加必然会导致质的发展。

因此，在发展的主要概念的基础上，存在着西方人文主义的范例：由科学技术的发展所维持的社会经济发展本身就保证着

人的潜能、人的自由和权利的生发和进步。正是这一点培育了发展的显而易见的真理,驱除了颇具根本性的不确定性:经济/工业/技术/科学的发展真的能够带来社会人类的繁荣和进步吗?对这个问题过去有过,现在仍然有着二律背反的回答,将不确定性排除在外:(1)回答是肯定的,只要发展是在自由民主的条件下实施(非专制的条件);(2)回答是肯定的,只要在发展的同时打破剥削和资本主义权力,也就是说,只要是以社会主义的方式去发展。在两种情况下,发展本身都没有不确定性,只不过要消除一个主要的障碍,否则发展也有可能变成邪恶的或者不健全的(没有人想过发展就其本身来说会不会也带来新专制主义和新资本主义的萌芽)。

60年代左右,发展的神话正是在这样的基础上生发了开来(而当时危机的最初征兆已经出现了)。这一神话从两个方面表现出来:一个是总体上的、综合的方面,那就是工业社会的神话;另一个是具有经济技术特点的具体的方面。

(1) 工业社会的神话是一种新圣西门神话;按照这种神话,达到了工业阶段的社会会逐渐减少其对抗、冲突和极端的不平等,向个人保证社会所能给予的最大的幸福,总而言之是逐渐解决历史过程中能够提出来的所有根本上的社会和人文问题。在全球范围内,资本主义和(所谓的)社会主义会共同趋向于一种从根本上相同的富裕和平衡相互支持的社会类型。这个神话曾经非常诱人,但持续时间却非常短。事实上,它是在第二次世界大战后1950—1955年出现的,60年代初开始盛行;后来到了1968—1969—1970年突然间就问题成堆,没有人相信了。

(2) 同时,因为显而易见的是工业增长是经济发展的动力,所以经济发展又是社会发展的动力,社会发展又变成了人文发展和繁荣的动力;很清楚的是,保证增长,就会通过所导致的必

然的链式反应,保证所有形式的发展。

因此,我们所面对的既是一个总体上的、多维度的、丰富的神话,也是一种简化的、技术官僚的、经济至上的、贫乏的实践,因为增长的专家们就是发展的向导和会计。

另外,技术经济实践的至高无上导致这种实践以自我为目的,因为很显然的是:

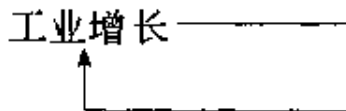
工业增长 \Rightarrow 经济发展 \Rightarrow 社会发展 \Rightarrow 人类繁荣

人类的繁荣又导致工业增长:

工业增长 \Rightarrow 发展/繁荣



然而,因为社会发展和人类发展都是一些模糊的概念,为了摆脱这种模糊性,便完全通过增长指数和经济曲线来衡量。因此,对于技术官僚来说,发展的唯一可以衡量的指数就是工业增长:



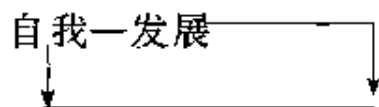
人们以为是在为发展(社会发展、人类发展)而增长,但实际上是在为了增长而增长。

在这一点上我们发现,在“发展”这一概念的根源上,所谓贫乏的东西,正是那些看起来丰富的东西:关于人的概念和关于社会的概念。关于发展的概念是建立在人文性/合理性的、人的单一和贫乏的神话之上的,是建立在社会极端狭隘的机械主义/经济至上的思想之上的。为什么呢?有一千条理由,我们并不想在这里都列举出来,而只想指出人们最难以想到的一条理由:因为我们的人类学还不够复杂,因为它还生活在理智人/神话人的狭隘的神话当中;我们的社会学还不够复杂,还不能够设想真正的社会发展是什么样的。

这一根本的缺陷是与我们关于发展的概念所特有的缺陷联系在一起。我们关于发展的概念是简单化的、歪曲事实的、机械的、线性的,把事情都归于合理化,让人盲目乐观。然而,与生物发展所不同的是,一切社会发展本身都必然包含着倒退、损失、破坏。通常为取得一种新的性能所付出的代价就是损失一种原有的能力。人们在学校、工厂、办公室学会一些新的东西的同时,也失去了一些东西。在许多情况下,为了向前发展,必须完成真正的倒退、真正的退化。福音书上说的就是这个意思(“只有重新变成幼小的孩子,才能够理解某些事情”),卢梭说的也是这个意思,而人们却把这些看成是天真的梦想,是想象中的失乐园。卢梭的话意思就是说,发展必须经过对古典事物的回归,也就是说回到原始的、根本的原则上来。然而,发展的危机有个特点,那就是危机会自发地导致产生一种新古典主义的、新卢梭式的、新基础研究的需要。这是因为增长过程从表面上来看显而易见地具有发展的意义,但其实却掩盖了目的的模糊性,发展的冒险没有任何建设性的模式,具有游移和不确定的特点。

这种不确定性事实上也是被掩盖了的,因为人的发展、社会的进步有赖于科学和技术的发展,科学和技术既能解放物质的束缚,又能确保理性和知识的进步,让理智人和神话人成为宇宙开明的君主;这一切看起来是显而易见的。

更有甚者,我们还忘记了一点:所谓发展,就是自我发展。自我=人(社会、个人)。因此,发展应被设想为:



成为一种无尽的循环,循环中发展成了自我组织系统(社会、个人)的手段和目的。

当然,我们不能像魔术师一样提出社会的理论和人的理论。

但是我们应当在人们只看得见确定性、明显性、合理性的地方,披露不确定性、模糊性、神话。而关于发展的危机能够向我们披露的,正是这些。

2. 是增长的危机还是危机的增长?

前面我们按照下述几点为危机的概念下了个定义:(1)不确定性的发展;(2)调节机制产生拥塞,而相对于规范的偏移却出现了通畅;(3)互补性变成了对抗性;(4)对解决方案的寻求(以进步的方式或是倒退的方式)。

在过去十年的经济危机发生之前,像这样一个对危机的定义能不能适用于发展的概念呢?我认为,关于发展的概念在60年代就发生了危机。凡是这一概念自以为和谐地综合了增长、繁荣、自由、幸福、平衡等等概念,使这些东西能够共同存在的地方,发展的概念都成了有问题的概念,它所综合的概念都开始发生对抗。本来显得很确信、稳固的地方,现在都变得不确定了。在60年代,在主流社会学的行话中被称为先进的工业社会的西方社会,的确发生了几乎是连续的工业增长,从用货币所表示的财富和购买力上来看,生活水平也提高了。对于大部分观察家,包括乐观派和悲观派(比如马库斯[Marcus])的观察家来说,好像广大的工农群众越来越融合,福利越来越多,个人的私生活和娱乐也越来越丰富。很少有人能够根据一些边缘性的征兆,从逻辑上预感到危机正从发展中孕育和生发。

事实上,有些局部的、主流之外的事件爆发了,开始时被认为是偶然事件,从而被忽略了。当人们看到这些事件成了新的趋势的源泉时,又竭力使这些新的现象合理化,把它们说成是技术经济的问题。事实上,这些现象中的每一个都影响到发展的

神话,影响到作为这一神话基础的范例。我们还记得,1973年及其以后的危机发生之前,曾经发生过一次文明的危机,影响到当时占主导地位的对发展的看法。按照50年代的伟大神话,发展不管是“资本主义形式”的还是“社会主义形式”的,虽然不能从事实上给予人幸福,但至少能够创造使人类真正幸福起来的条件。我认为,关于幸福的思想从来没有像当时那样充盈于处在变化中的文明,也从来没有那么快地就让人对它失去了一切希望。的确,在幸福的物质、技术和经济条件已经实现了的地方,也正是人们最为苦恼的地方。

然而我们看到,在西方一种新的“文明的苦恼”,是如何在经济发展的过程中由于经济的发展而加深的,这种苦恼还使人们感到不满和孤独;我们也看到,本来盲目乐观的媒体文化是如何让幸福的概念本身也成了问题的。〔1〕

我们还看到,在将广泛的农村阶层和无产阶级阶层纳入城市和资产阶级文明的同时,发展也在这一胜利的文明中心地带产生了裂缝和新的断裂。〔2〕

我们看到,发展在完成资产阶级文化/文明模式的同时,也在破坏和分解这一模式。在导致男性的、成年的、资产阶级的、白人的人文模式繁荣的同时,也导致了一系列的反应,这些反应不仅对这种模式的主导地位提出了异议,也对其价值提出了异议。因此,青年的、妇女的、多民族的、多人种的致变因素正在酝酿之中,但是仍然处在混乱当中,一种新的、以人类的统一和差别共同繁荣为基础的模式还没有建立起来。

最后我们还看到,看起来只关涉到私人生活和休闲的新的

〔1〕 详见前文的《福利问题》。

〔2〕 详见前文的《法国一个市镇的现代化》。

自然崇拜学说和新古典主义汇集成了一种“生态保护意识”，从今以后，关涉到经济和社会的生活，对到目前为止普遍接受的发展的概念提出了问题。^{〔1〕}

反污染的运动和天真地主张生态主义的新自然崇拜学说，向我们掩盖了一个深刻的信息，其重要性仍然无可估量。这个信息就是：(1)工业会无限地增长下去，发展会永远持续下去的神话破灭了；(2)那种使工业增长成为人类社会发展的万应灵丹的简单化思想，将从逻辑上不可避免地被放弃。

当然，我们可以说，生态意识的觉醒也是“发展”这一冒险的一部分。在生物的或社会的性质当中，指数曲线迟早会变成S形曲线。外部的调节(环境的限制)和内部的调节(自我控制)会进行干预，可以线性地预见的灾难只不过是人思想上一种抽象的看法：世界末日的警报会以具体的形式对此做出修正。这当然是不言而喻的。但是我们应当意识到而没有意识到的，正是这一点：那就是增长具有绝对不可控制的特点。我们以为可以通过技术来控制增长，但这只是短期的权宜之计，调控的结果反而使增长变得更加无法控制。我们可以认为增长是由科学来控制的，但是科学本身就是一个不可控制的过程。我们可以认为增长是由民主人文的思想控制的，但是这些思想远没有指导这一增长，反而变成了一个支离破碎的木偶，成了意识形态的面具。我们可以认为增长是由进步来指导的，但正是这种线性的进步看起来像是奔向深渊的赛跑。我们可以认为增长是由理性来指导的，但事实上这是一种疯狂的理性，只不过像神经官能症一样，是以理性的面目出现的而已。

〔1〕 详见前文的《生态学世纪元年》。

“文明的危机”

这就等于说,生态危机所暴露出的,是一种更加深刻的危机的一个方面和一种症状;影响到我们的文明可理解性的原则、确定的信仰和具有推动作用的神话。正是从这种意义上,我们可以切实地说,这一危机是文明的危机。

我们原以为是价值单一的东西,在危机中却显示出了多重的价值;我们原来以为是合乎逻辑的东西,在危机中却显示出了矛盾;我们原以为是救世主的人,在危机中却显示出了腐败。也就是说,从今以后,科学、理智、进步、发展所带来的,不仅是福利、幸福、自由、生命,也能够带来苦恼、痛苦、奴役、破坏。

正因为如此,我们要在这一危机中,要通过这一危机寻找已经失去的基础(所以才会有崇尚新的基础理论研究的主张)。正因为如此,现代性才会失去其价值,后现代主义或后传统主义才会得宠。

现代西方有两大神话,一个是人(主体/世界的主宰)对自然(客体)的征服,一个是作为社会一分子的资产阶级个人的胜利;发展的危机不仅仅是现代西方这两大神话的危机。科学和技术本应使全人类在人文理性的范例之中得到繁荣昌盛的,可是这样的范例却腐烂了。

在这一点上,我们仍然应当拒绝简单化的抉择;不能只简单地否定技术、否定科学,否定合理性,否定人文主义,而是要在人们原来只看得到显而易见的答案的地方看到问题:科学、技术、合理性、人文主义,就其现状来说,就其继续发展的状况来说,不是解决问题的办法,而正是问题的根源。

发展的危机,同样也是对我们自身发展的发展进行控制的

危机。我们自以为控制了自然,但我们的控制是不受控制的。我们自以为控制了经济,但是 1973 年出现的危机向我们揭示出,战后一些年里对经济的控制不仅是有缺陷的,而且也是暂时的。我们自以为控制了技术,但是,正是这种技术以失控的方式,控制着我们的经济和社会过程,而且我们没有能力来控制由信息技术、计算机技术和电子技术所导致的巨大变化。我们从来没能控制世界的变化,而且这一变化向来就是危机的、混乱的、跌跌撞撞的、疯狂的。这种状况是令人高兴的(因为到今天为止,我们避免了由一个单一的帝国来统治世界),也是不幸的(因为我们没有能够达成全世界的联盟)。正如我经常说过的那样,我们正处在“全球化的铁器时代”和“人类精神的史前时代”(详见 1959 年版的《自我批评》和 1981 年版的《为了走出 20 世纪》)。

我们必须懂得,在决定这些不受控制的连锁反应过程以及对这些过程视而不见的思想原则的框架内,任何控制都是不可能实行的。

所谓发展的危机,就是我们所列举的所有这些危机的相互依存和汇集,是仍然在出现的危机,是将来还会出现的危机。这一危机表明,所谓的工业化社会在解决或减轻其他的根本性问题的同时,也在产生着一些无法解决的根本问题。通过这一危机,我们不是要放弃发展的概念,而是要批判这一概念在此之前所包含的神话、简单化(技术经济上的简单化)、不健全(概念本身的不健全以及概念所导致的不健全)。

正如我们所看到的,问题并不仅仅涉及一个概念的危机。还涉及人类和社会的危机。是文化/文明的危机。是工业/经济增长的危机。是西方的危机,是东方的危机,是南方的危机,是全球的危机。和历来一样,占主导地位的意识形态的危机是社

会基础的危机。科学、技术、合理性的概念好像具有指导作用、控制作用和调节作用,其实却相反,只不过是些盲目的、失控的、制造非合理性的概念;极端形式的非合理性(因为被掩饰得最彻底)就是合理性;意识形态的合理性(对一切不能纳入抽象的理论框架之内的东西一概视而不见),技术官僚的合理性(对一切不能纳入可操作性框架之内的东西一概视而不见,甚至要彻底消灭掉)。

发展的危机之发展

这是一种既有现象特点,又有生成特点的危机,关涉到社会的现象存在和个人生活,并将带来越来越大的干扰。这一危机具有生成性的特点,因为它影响到保证社会维持下去的生成结构,也就是说它涉及到所有控制自我组织、自我生产和社会繁殖(社会繁殖的说法不太准确)的规则、原则、标准。

因此,要看到危机的广度和深度,放弃一切可以很快解决问题的希望。

我们在本文中不涉及不发达国家的发展危机,只指出,对于第三世界国家来说,发展的危机不仅仅对西方式的发展方法提出了疑问,而且从保持自己的独特性的非西方文明的观点来看,如果一种发展的模式在设立的同时必然毁坏传统的文化,必然分解古典的文化,那么这种模式是不是恰当就大有疑问了。我们不能忘记的是,发展在西方的代价是对文化的破坏和人的痛苦。在18世纪和19世纪,成千上万的农民失去了他们在农村的根、他们的传统、他们的文化,拥挤地生活在伦敦的城郊。这难道已经是过去的事吗?实际上,这并没有成为过去,所有第三世界国家的城市都正在发生着同样的事。大批脱离了农村的

人正在向圣保罗、圣安地亚哥等等聚集。所有这些过程都是以异乎寻常的破坏为代价的。那么,为了能够在今天作出清醒的选择,让我们大胆地来看一看模糊不清的未来。照我的看法,人们在人类学领域所意识到的事物当中,最富有成果的莫过于意识到古代文明之人并不是一个可怜的儿童,而是相反,在个人方面,在个人的意识、个人的心理、个人的技能方面都有发展,而且这种发展比我们社会专业化的任何人都更加丰富,古代文明中的人也有哲学。这意思是不是说我们要回到古代的思想当中去呢?这意思是说我们要明白,我们所谈到的利益是以什么样的代价而取得的。换句话说,就是要在发展的意识当中引进模糊性和复杂性。因此,西方的发展模式正处在危机当中,在西方世界是这样,在第三世界也是这样。这两种危机互相证实,互相加重。由此而提出了其他的发展或新发展的问題。

3. 解决问题的伪办法

作为国家机器的共产主义声称掌握了真正的良性发展的观念和秘方,它声称掌握了社会发展的恰当理论,那就是马克思主义。它声称能够带来繁荣的发展,那就是社会主义。它声称具有能够清醒地意识到手段和目的的行动和控制权力,那就是政党。科学真理指引着唯一的政党,政党的领袖能够根据实际情况对科学真理作出解释。掌握了国家机器的政党制止了一切必然是反动和罪恶的反对力量和批评力量,具有极大的权力,以对社会进行组织,将发展的方向指引向共产主义。党表达的是人民大众的意愿,人民大众根本用不着再直接表达自己的意见。

这样一来,这种方案否定了科学、技术、合理性危机的一切问題。那都是些假危机,只能反映资本主义的危机。从西方的

范例继续下来的东西便被全盘否定了。

然而,我们应当考察发展和社会主义这两个概念之间的关系。1917年之前,19世纪的社会主义者们认为,社会主义是工业发展的结果。从1917年4月提出的论断所开始的过程最终导致了斯大林的共产主义。从斯大林主义派生出来的观念来看,社会主义不再是工业发展的产物,反而成了工业发展的动力,而且很多人都觉得越来越明显的是,“社会主义”是第三世界唯一的、最好的发展模式。因此,理论上发生了变化,这一变化的程度之大,无异于或者更有甚于圣保罗为基督教所带来的变化:将上帝本来传达给犹太人的信息变成了传达给贵族的信息,也就是说变成了反犹太人的信息。这两者从程度上是类似的。这是值得深思的。现在所谓的社会主义发展模式是马克思的理论当中所没有的,我们应当称这种模式为“斯大林模式”。怎么样给这个模式下个定义呢?我从两个方面来回答这个问题:纯粹的模式和混合体制。

第一,纯粹的模式。我称之为作为国家机器的共产主义。哪里有掌权的共产党,哪里就会有从差别中表现出的很强的统一。在这样的模式当中,历史真理、圣书和真正的学说都掌握在唯一的政党手里。党掌握了关于社会的科学,党是人民的代言人,所以人民除了用党的声音来表达自己的意见之外,不需要再表达什么意见。党完全掌握了国家,完全控制了社会。党可以通过规划来决定社会的未来。这种模式当然不允许存在多党制的竞争,不管在什么样的层次上,不管是什么形式的竞争。^{〔1〕}

第二,混合的体制。什么是混合的体制呢?就是那些没有

〔1〕 详见艾德加·莫兰:《论苏联的性质》, (De la nature de C' U. R. S. S.) 巴黎, 1982年。

经过布尔什维克化和斯大林化的党所领导的体制。因此,党还比较芜杂,还不是“铁板一块”,从潜在的意义上还是不稳定的。比如中东的一些社会党阿拉伯新生党(BAAS),其内部还有一系列的冲突和趋势没有解决,党是不是掌握最高学说还成问题。人们还不知道是谁掌握了对马克思主义的正确解释权。在这样的党内,马克思主义可以与古兰经、伊斯兰教义和其他的传统理念混杂在一起。或者还有混合得更加厉害的体制,也就是说,控制体制的不是党,而是军队。如果是这样,当然,军队没有那种意识形态上的一致性。军队至多有一两句口号,就能将其权力全部包容起来,而且军队不会延伸至社会的各个细微的阶层:街区、村庄等等。“社会主义”军队的专制制度当然要脆弱得多。混合体制的模式魅力要小得多。神话的力量在于其绝对的、统一的和“普罗米修斯救世”的特点。另外,在混合模式中,民众主义并没有消融于所谓的科学的马克思主义当中。与马克思主义共存的民众主义本来是产生于知识阶级为人民服务的一种需要。因此,我们可以说,哪里有科学的马克思主义和民众主义的共存现象,哪里就会有混合的体制。

混合的体制多少利用了“发展的社会主义模式”的魅力。但这种体制并不是社会主义模式的源泉:源泉是能使各派合一并使体制稳定的共产主义模式。体制越是稳定,便会显得越好,能够导致永恒,有群众经常性的热情参与,至多也是只能超越自己;更加明显的是,这样的体制是以压迫和恐怖为基础的:一切都要受到控制,所有相对于规范的偏移必须不断地掩盖起来。能够做到这样,那么体制的魅力便达到了极致。当然,即使在这种模式当中,也不能够永远地排除干扰,尤其是当国家利益和“社会主义君主国”之间发生冲突时(波兰、匈牙利、罗马尼亚、捷克斯洛伐克、南斯拉夫):被强行掩盖的矛盾迟早会使这些社会

发生动荡,揭示其中的真理(或者谎言),而最大的矛盾就是平等、自由的共产主义信息和党的政体现实之间的矛盾。

人们普遍认为发展的社会主义模式有哪些长处呢?(详见佩菲特写的关于中国的书以及其他各种官方言论)

首先,尽管有缺陷,但是社会主义制度克服了由于经济落后或古老的经济制度所导致的腐败、矛盾和面对现实的无能为力,而资本主义只能加重,不能克服这些弊端。除此之外还有公认的说法,认为资本主义已经不能保证经济的发展,只能加重不发达的状况。

第二点,社会主义模式是唯一能够快速形成民族这一根本性东西的模式。在欧洲,英国和法国用了上千年的时间才形成民族;但是由于殖民主义而人为划定的一些国家人种差别很大,只有社会主义制度才能够通过神话,通过教育,形成民族的统一。而只有通过民族,才能够取得尊严,保证人种和文化的地位。相反,所有的资本主义模式都破坏了文化的地位。因此,社会主义模式能够保证和维持独立、尊严和地位。

第三点,这是唯一能够解决饥饿问题的发展模式。在这一点上中国和印度是个对照,反衬出印度经常性的饥荒,国家的无能为力等等。

那么,什么是我们应当讨论的问题呢?是社会主义模式的功效真的那么显而易见和有保证吗?这种模式当中有没有什么玄虚和神话的东西?这种模式真是社会主义的吗?

我们知道,官僚主义和技术官僚主义也在这样的体制内盛行,所谓的新人只不过是一个可笑的传说,马克思关于人和社会的理论尽管十分丰富,其本身也是不完善的,被人歪曲了的,因此以这一理论为指导也能导致贫乏和歪曲。

因此,作为国家机器的共产主义只是从表面上看能够解决

问题。所以,这种完善的或不太完善的模式之所以在全球各处都有,正是为了保证发展:在通过资本主义来发展的教条之后出现的,是通过一党统治的国家来发展的教条。尽管已经有了一些经验,但这种教条的吸引力现在有,将来也会有。

但是,这只不过是一种解决问题的伪方法。我们可以提出这样的问题:今天的第三世界国家,或者至少是不完全依附于某一君主国的国家,能否发明一种新的模式呢?抑或是只能避免发生更糟的情况,只能东拼西凑,从自己的传统中拿一点,从外部再拿一点,然后把它们组合起来,拼凑成各种方法和药方?除了采用来自于本国文化的古老经验,并从世界上其他国家的农业、工业、城市建设、合作社等等经验中吸取教训之外,它们还能不能探索其他的途径呢?

我的意思是说,除了已经有的经验和摸索的组合之外,还有没有一种模式?我认为是没有的。我认为,根据地方特定的历史条件,在向前迈进时可以付出最少的痛苦,以最低程度的残忍、最少的罪恶为代价,但是新的模式还没有诞生。在发展的思想当中,必须首先意识到模式的极端匮乏,才能从政治和社会上取得进步。大部分当代人都相信存在着最好的模式,从而被迷住了眼睛。如果人们对所谓的“社会主义模式”多些怀疑的态度,如果人们能够更好地审核和检查,我相信我们的想象力会迈出更大的步伐。我相信,哪一天如果我们说“事实上,这种社会主义的模式正在遇到深刻的危机,并不能解决某些根本性的问题”,那我们就能够去寻找新的模式。今天,神话封锁了我们寻找的道路。

再补充一点:我们是欧洲人,是西方人,我们有可能因下意识和遗忘而犯错误,因为我们不仅是帝国主义和殖民主义民族中的一员,而且我们还在受益于经济上的新帝国主义,还在受益

于一种无可争议的经济上的不平等地位。因此,我们很难摆脱有可能使我们的思想瘫痪的羞耻感。我觉得,我们之所以害怕考虑第三世界的问题,就是因为有这种羞耻的综合征。我们的羞耻从深刻的意义上当然是有理由存在的,我们回顾古老的资本主义,产生追溯已往的羞耻;放眼现在的经济帝国主义,感到现实的羞耻;我们得天独厚,生活在富裕当中,而世界上人口过剩、营养不良的问题却越来越严重,相比之下我们感到羞耻。但在下意识里还是愿意保住我们的舒适,使我们无法作出在心目中有违于此的批评。这样一来,我们便把自由的问题看成是奢侈。这就意味着,如果不认真地、彻底地分析自己,我们就不能够分析问题;我甚至可以说,要分析问题必须先进行自我分析和自我批评。

4. 前景

这样一来,我们看到,资产阶级西方的技术经济思想也拿不出解决问题的方法。我们看到,作为国家机器的共产主义也没有解决问题的方法。我们看不出有什么方法可以解决问题。我们只能“理想地”提出建立这样的方法所必需的条件。

只有将新的社会主体意识(在思想和行动中的意识)和产生于无意识的革新结合起来,才能够产生新的办法。

从有意识的思想方面来说,必须:

第一,重新提出,重新结构发展的概念。不是把发展附属于增长,而是要把增长附属于发展。不是要把人的社会发展附属于技术/科学的发展,而是把技术/科学的发展附属于人的发展。这看起来是显而易见的,但是由此我们又要考察的是根本性的问题:什么是社会的发展,什么是人的发展,这些概念好像是已

经明确了的,其实却是空洞的、模糊的,因为我们始终是生活在关于人和社会的贫乏和狭隘的概念当中。由此,我们发现我们是非常需要一种人和社会的理论的。

第二,考虑发展问题,应当像考虑所有其他的关于人和社会的理论问题一样,从第二类概念的自省层次上去考虑,也就是说,从那些客体(在这里指的是发展)相对于主体(在这里指的是社会、人)的概念上来考虑;因此必然会牵涉到带前缀 auto(自我)的那些词所表示的概念。首要的概念是我们已经说过的自我发展(auto-développement)

在这一点上,我们深信人和社会是有发展的可能性的。但是我们也深信这一发展是与社会的变化密不可分的。

现代社会只有发生深刻的变化才能够发展。这样一来,我们可以把发展的危机看做是变化的首要推动力,变化中所出现的相对于规范的偏移预示着未来可能的动向。这样一来,我们可以假设(社会和人的)下意识正处在变化之中。但是,我们应当知道,我们只是处在理论意识的初级阶段,有创造性的社会无意识刚刚开始出现。危机本身也会导致一些倒退的可能性,促使人们通过解决问题的伪方案,采用魔法的方式来面对危机。

因此,我们认为 20 世纪末的前景具有很多的不确定性。要想作出预测,那么首先就要承认两个极端的假设的可能性和不可能性。

第一个极端的假设是灾难的假设。灾难是确实可能的,因为发展了的人类已经积累了,而且仍将积累着自我毁灭的潜在能力,不仅是原子武器方面的,也包括人口和生态方面的潜在能力。尽管如此,巨大的热核威胁本身就起到了阻止这一威胁确实发生的作用。人口和生态增长的指数曲线(其代价是我们现在仍无法预测的浪费和痛苦)有可能会变成 S 形的曲线。

第二个极端的假设是相当于人类新生的社会变化。我们已经说过,人的存在和社会的存在还有潜力,人和社会的存在都只处于其演变可能性的初级阶段。在这方面表现出越来越深刻、越来越广泛的憧憬,并通过一些像社会主义、共产主义、无政府主义等等的神话词汇而固定下来。但是,这些力量还不仅仅是太弱小,太分散,而且还没有明确目的,还是迂回的、故弄玄虚的。很多有着良好意愿的人以为是在为革命效力,但实际上却在不知不觉中扼杀着革命的萌芽。我认为这是时代的一大悲剧,降低了“人类新生”和“真正的”发展的可能性。

在这两个极端之间,我们看到了一种地球“中世纪”的可能性。事实上,这种“中世纪”也许已经开始了。我们看到的不是代表着进步的秩序和紊乱之间富有成果的综合,而是僵化的秩序(由无情的国家机器维持)和非创造性的紊乱(导致“文明”的规则解体的紊乱)的罗列。

这是可能性最大的一种假设。但是,在生活的历史上,在人的历史上,所有大的变化、所有大的进步都是那些看起来未必会发生的事情所取得的胜利。

19/20