公共思想译丛

Violence: Six Sideways Reflections

暴力

六个侧面的反思

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克／著
唐 健、张嘉荣／译　蓝 江／校

中国法制出版社
CHINA LEGAL PUBLISHING HOUSE

公共思想译丛

暴力

六个侧面的反思

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克／著
唐健、张嘉荣／译
蓝江／校

上架建议 政治·哲学

ISBN 978-7-5093-3611-3

9 787509 336113 >

定 价：39.00元

公共思想译丛

Violence: Six Sideways Reflections

暴力

六个侧面的反思

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克／著
唐 健、张嘉荣／译　蓝 江／校

中国法制出版社
CHINA LEGAL PUBLISHING HOUSE

图书在版编目（CIP）数据

暴力：六个侧面的反思 /（斯洛文）齐泽克著；唐健，张嘉荣译. —北京：中国法制出版社，2012.11

（公共思想译丛）

ISBN 978-7-5093-3611-3

Ⅰ.①暴… Ⅱ.①齐… ②唐… ③张… Ⅲ.①暴力-精神哲学-研究 Ⅳ.①C912.68

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2012）第 036916 号

策划编辑　周林刚　　封面设计　李　宁

暴力：六个侧面的反思

BAOLI：LIUGE CEMIAN DE FANSI

著者/（斯洛文尼亚）斯拉沃热·齐泽克

译者/唐健、张嘉荣

经销/新华书店

印刷/三河市紫恒印装有限公司

开本/640×960 毫米 16　　印张/ 12.5　字数/ 147 千

版次/2012 年 11 月第 1 版　　2012 年 11 月第 1 次印刷

中国法制出版社出版

书号 ISBN 978-7-5093-3611-3　　定价：39.00 元

北京西单横二条 2 号　邮政编码 100031　　传真：66031119

网址：http://www.zgfzs.com　　编辑部电话：66067024

市场营销部电话：66017726　　邮购部电话：66033288

如何阅读齐泽克?

（代序）

吴冠军（华东师范大学政治学教授）

《暴力》一书中译本差不多杀青之际，曾第一时间写信给齐泽克本人，邀请他写点卷首语。恰适齐氏文债缠身，腾不出余力，遂嘱我代写几笔。我自知无渡人之才，只是读书上还算勤勉，这些年经常被朋友问到，如何阅读齐泽克？能不能给一些指路性的体会、心得？在这里，就此写一点自己的感受，代为序言，同喜欢齐泽克的朋友做个交流。

（1）“只写书”

有人把齐泽克的著述看成“哲学化所有的一切”（philosophize everything）、“不留任何事物未理论化”（leave nothing untheorized）。他的书里面几乎什么都有，章节安排上也并不是通常学术专著那样地结构紧密；往往一本书60%以上内容和书的标题全无直接关联……所以齐泽克虽然比当代其他激进左翼思想家容易研读，但却很难通过传统的1、2、3、4重点归类的方式来弄懂他，因为他的东西太散。写他导论的作者都面对这样的困难——没法1、2、3地对他的思想进行系统性的介绍。他不去造系统性的大理论框架，别人又怎能为他造呢？

齐泽克自己曾说，他只写书，其他的作品，如期刊文章、报纸评论、会议论文、讲座讲稿、纪录片电影等等，都是“spin-

off”，即“周边”产物（如同《蝙蝠侠》本是漫画，其他电视、电影、游戏、玩具人偶等等皆系“周边”）。他生命里的唯一工作，便是心无旁骛地写书。稿约、采访约、讲座约、电影约，等等，他都只是在自己书中截取一些内容去应付。这一点对我有很大的影响。虽然我还做不到只写书，为了各种原因还是得去学刊发文章，但我至少努力去做到，不去写简单复述性的东西，比方说复述哪位思想家怎么说，他有些什么观点。他自己已经说过了，为什么要去再说一遍、制造“文字增量”而非“知识增量”？我尽量做到，谈到一位思想家，必得有自己的分析；进而，我喜欢的思想家，去用他的思想而不是去再讲一遍他所说过的。换言之，努力去做到像老齐那样写书，尽量做到只写有自己东西的文字（这个目标迄今为止贯穿在我自己已出版的所有著作中）。

（2）源头 vs. 摹本

很多朋友读齐泽克，发现其理论资源倚赖拉康，便觉得要读就要读源头，搞定拉康，那齐泽克就都在里面了。这是一个阅读的误区。齐泽克的拉康，并非拉康自己的拉康。齐氏文章中对拉康主义术语的使用，是依照他自己的理解与阐释来用的，拉康本人对那些术语的经营方式，和齐泽克没有一点相同。很多人认为摹本、赝品都那么好，那么读原版不知要怎么好，并且有了原版还需摹本干嘛？

恰恰不是：原本未必强于摹本。这就是德勒兹意义上的“重复”：去重复，就是去重新开始；就是去认肯全新之物与不可预见之物的力量。“重复”，恰恰是“形成差异”的唯一通道。齐泽克在他论德勒兹的那本书中写道：“并不仅仅是重复系新之显现的方式之一，而是新惟有通过重复才能显现。”〔1〕创造性，就在

〔1〕 Slavoj Žižek, *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, New York: Routledge, 2004, p. 12.

重复之中。所谓“温故而知新”，便是最纯粹的德勒兹—齐泽克式的“重复”。我还可以举一个思想史的例子。很多人会这样认为：在中国的佛家思想都那么精湛（天台宗、华严宗、禅宗），那么在印度的原版佛教就更不知要厉害到什么程度了。然而在这里，我们恰恰再一次遭遇德勒兹主义的“重复”——源头未必是真正精华之集聚地：在其发源地，佛教恰恰早已式微了。

也正因此，我们今天读齐泽克，正是要像齐泽克“重复”拉康那样，去“重复”齐泽克。如果你爱齐泽克的思想，那就像他本人爱拉康那样地爱他吧。

（3）理论＜分析

中国学者对于“理论”有一种偏爱；而这种偏爱背后的预设是，存在着一种终极意义上的理论——它的名字就是真理。中国学者们把对真理的热爱等同于对抽象理论的热爱。既然齐泽克在理论上没有自己的全新创造（他的全部理论概念皆来自拉康）、既然他所擅长的只是在“透过通俗文化看拉康”（或者说，透过拉康来看通俗文化），那么，他不被中国学者们所重视，也并不在意料之外：这个人只是个小丑式的学术杂耍家，没什么正经的“建树”。

如果说有哪个论点拉康整个学术生涯都始终坚守的话，那就是如下这个：真理，是生活在“符号秩序”——即，当下的那个“现实世界”——中的我们所永远不可抵达的一个地点。这个地点，拉康曾用不同的方式来称谓之，如“缺失”（Lack）、“空无”（Void）、“真实”（Real）。齐泽克完全继承这个论点，在他眼里，“理论”本身只是一个意识形态大厦、一堆概念符号。齐氏以其著述实践告诉我们，重要的不是“造”概念，而是“用”概念。换言之，他颠倒了中国学者的惯常思维，反过来着力强调：分析要比理论更重要。如果某种理论被用来思考日常现实中

的各种事件、但却总是不通，那么这种理论又有什么价值呢？倘若，即便屡屡不通、但却仍然对之盲信，那么这样的“理论”就变成为形而上学抑或宗教。直到今天，我基本上没直接写过关于齐泽克的论介性文章（除了最近一篇为他辩诬的文字）；但我在自己的学术研究和日常现实的批判性考察中不断用他，去使他真的活在汉语思想界中，而不是使他变成另一种语言里的抽象符号。这，才符合齐氏之思想实践的真精神。

（4）学问＝生命

齐泽克有这样一句话：“当你在自己的日常生活体验中都能看到某个哲学家诸概念的痕迹，那个时候，你才能确认你对那个哲学家的真爱。”〔2〕拉康是二十世纪思想大家中被公认的最首屈一指的“黑话王”，没有人比他更黑话连篇了。他本来随着“结构主义”这一浪过去后，基本就会成为一种“密室学术”、“cult小圈子”的学术，不再会有辐射性的影响。可以说，正是齐泽克这二十年的著述，使得拉康真正有了第二春。名义上，齐泽克是拉康的徒孙，但实质上，徒孙未必不能胜过师祖。其实，齐泽克很反对拉康那种拿腔拿调的治学风格——在他眼里，这只是要在法国思想界出头所付出的变态代价，只有靠这种黑话连篇的方式才能吸引读者。而他则喜欢把话讲清楚，把分析一一亮出来，清清楚楚。也正因此，齐泽克为拉康的理论大厦，打开了新的生面。

齐泽克亲自跟我说过：他之所以在八十年代中期成为拉康理论的坚定追随者与阐释者，一开始并非是在“理性”上被这种理论所“说服”（当代有理有据的“理论”实在太多），而是自己日常生命的存在性体触，对后期拉康的各种概念产生了某种感应、浸润；也就是说，形成了某种存在性的“关联”。如果某理

〔2〕 Ibid. , p. 3.

论概念无法最终被“related”到日常生活中的“例子”上，他就会对这概念从骨子里感到惶恐不安。在他的学术著作中，包含着大量的“另类”分析，分析的对象从好莱坞电影、畅销小说，到社会时事、八卦绯闻，再到网络虚拟生活、电脑游戏，一直到饭桌上的政治笑话乃至黄色笑话，甚至是日常生活最私密的性与爱……他的学术写作和日常现实的生活/生命结合得如此紧密，让人常常一读进去便无法释手。我也喜欢看电影，也喜欢做电影分析，但齐泽克的分析，就是每每让我击节赞赏、自愧不如。所以人比人，真的气死人，不服是不行的。齐泽克能让理论活——不再是纸面上、脑子里的抽象符号，而是活生生的当下生活，甚至在你恋爱、乃至做爱的时候，你都在学问里。

齐泽克解释弗洛伊德的进路，就让人很震撼。通常学术界对弗洛伊德精神分析的最大诟病就是，他把什么都跟性联系起来，弄得什么都可以用性上的问题来解释，所有问题都是性的问题的折射、反映。齐泽克眼里的弗洛伊德完全不是这样：弗洛伊德的论点不是什么都和性生活有关，而是你在性生活的时候，你脑子里实际想的是什么。这一个颠倒，打开了新局面，弗洛伊德就活了。齐泽克关于“幻想”（fantasy）的一整套理论，就建立在你做爱的时候，真的是在和对方做爱吗？或者你自己“解决”（masturbation）的时候，真的是在一个人解决吗？〔3〕

---

〔3〕 齐泽克的学术，许多时候就是那样“黄”。我曾网上读到，有人批评我在齐泽克讲座时将老齐的黄色笑话、黄色电影、对性的分析细节全部翻译了出来，甚至他演讲时手舞足蹈做的手势，我也不知不觉全部重复，使得在场的女孩都很不好意思，红着脸听到底。我吸取这个批评，确实要“从善如流”。在当下中国学界，这方面还是有些紧要、敏感，你不能真的以为可以 philosophize everything。在国内你一旦经常谈论这个话题并展开分析，时间长了就会被定位成“那一类人”。李银河教授上次来复旦大学讲座，主办人很自然就想到让我去做评论人，因为她老是性啊性的，我也写得不少，似乎自然就是一块儿的。然而，其实我们的学术进路完全不一样。具体请参见吴冠军：《“性的问题”何以重要?》，载吴冠军：《现时代的群学：从精神分析到政治哲学》，北京：中国法制出版社，2011。

会一套学术黑话没什么了不起，各类专家都会有自己的黑话，连桌游“三国杀”也专门有一套黑话，你不懂就根本没法接口。但是，齐泽克能让黑话在日常生命里活起来、处处 make sense，不但 make sense，而且还让人击节——他的分析让拍电影的导演自己都又惊又喜。这不是高手谁是高手？

以上这四个面向，在我看来，乃是齐泽克的治学能够带给当下中国学界的真正思想冲击。借此机会记于卷首，与读者诸君分享。最后，我要感谢唐健、张嘉荣与蓝江三位学友，正是他们辛苦而严肃的译校工作（总共来回有五稿之多），才使得齐氏这本新著能以贴近原作的方式进入中文世界。

目　录

导　言：暴君的血袍 …… 1

第一章　富有表现力的从容慢板：

紧急求救的暴力 …… 9

主观暴力、客观暴力 …… 9

来自达沃斯的好人 …… 15

自由派共产主义者的灵异村庄 …… 22

无调世界中的性 …… 27

第二章　中庸的快板—柔板：

惧怕你的邻人犹如惧怕你自己！ …… 36

恐惧的政治 …… 36

邻人此物 …… 41

语言的先天暴力 …… 52

第三章　不紧不慢的如歌行板：

“一个失控的血腥浪潮” …… 67

寒暄性沟通的奇特情形 …… 67

恐怖主义分子的愤慨 …… 77

被假定抢劫和奸淫的主体 …… 84

第四章　急板：

宽容理性的二律背反 …… 94

自由主义还是原教旨主义？一种同时感染两者的瘟疫！ …… 94

耶路撒冷灰阑记 …… 104
匿名的无神论信仰 …… 115
第五章　极慢板—行板：
宽容作为一种意识形态类别 …… 125
政治的文化化 …… 125
有效的普世性 …… 129
我要搬走地狱：恶魔地带 …… 140
第六章　快板：
神的暴力 …… 156
希区柯克式的本雅明 …… 156
神的暴力：它不是什么…… …… 162
……最后，它是这个！ …… 172
结　语：慢板 …… 181
译后记 …… 191

导言

暴君的血袍

有一个关于工人被怀疑偷窃的古老故事：每天晚上，当工人推着手推车离开工厂时，都被仔细地搜查。但守卫却找不到任何东西。因为手推车永远是空的。最后，谜底揭开了：工人偷的正是手推车。

假如这本书对暴力的琐碎反思存在一个统一命题的话，那就是暴力当中存在着相同的悖论。最先在我们的脑海中浮现的暴力的象征是犯罪行为、恐怖事件、社会动荡以及国际纠纷。但我们应学着退一步来看，让自己摆脱直接可见的“主观”暴力，即由清晰可辨的行动者所展现出的暴力的迷人诱惑。我们需要感知那种引致主观暴力爆发的背景的轮廓。退一步，可以让我们辨识出另一种暴力，一种支撑着我们对暴力的抵抗的暴力、一种支撑着宣扬宽容态度的暴力。

这就是这本书的起点甚至原则：主观暴力只是暴力之“三头统治”（triumvirate）* 最可见的部分，它同时包含了另外两种客观暴力。首先，语言和语言形式之中存在着海德格尔称之为“我们存在之寓所”（our house of being）的“符号”暴力。我们稍后

---

* “三头统治”（triumvirate）这个词特指古罗马共和国时期的庞培、凯撒、克拉苏时代，以及安东尼、雷必达、屋大维时代的政治统治形式。——译者注

将会看到，这种暴力不单在明显的——并被广泛研究的——令人情绪激动的个案中、在（由我们惯用的言说形式再生产出来的）社会统治关系的个案之中运作：这里还另外存在一种更基础的暴力形式，它从属于语言本身、从属于某种意义体系的强制性作用。其次，存在我称之为“系统”暴力的东西，或者说，存在某种为了经济及政治体系顺畅运作而通常会导致的灾难性后果的东西。

要点在于你不能从同一个位置观察主观和客观暴力：主观暴力（subjective violence）被我们体验为一种将非暴力的零层面（zero level）当作其对立面的纯粹暴力（主观暴力被视为纯粹暴力）。主观暴力被视为对事物“正常”和平状态的扰乱。然而，客观暴力（objective violence）则正是内在于事物的“正常”状态里的暴力。客观暴力是无形的，因为它支撑着我们用以感知某种与之相对立的主观暴力的那个零层面标准。因此，系统暴力就像物理学的“暗物质”（dark matter），它是所有突出可见的主观暴力的对立物。我们的肉眼或许难以看见客观暴力。然而，如果我们要理解那些看似主观暴力的“非理性”爆发的事物时，我们就必须要考察这种客观暴力。

当媒体不断地用一些看起来在世界各地无日无之的“人道危机”轰炸我们的时候，我们要永远谨记，任何一个被媒体大肆报道的具体危机，* 永远是一种复杂斗争的产物。实际上比起文化、政治意识形态以及经济考虑，在这种新闻之中，真正的人道主义考虑永远扮演着次要角色。举个例子，2006 年 6 月 5 日出版的

---

* 原文为“ a particular crisis only explodes into media visibility as the result of a complex struggle”，当中的“media visibility”（媒体可见度）正是本书第三章“寒暄性沟通的奇特情形”所讲述的巴黎骚乱中的青年人争取的东西及他们只能采用（自毁）暴力来达到目的的原因（“骚乱其实是争取自身的可见度（visibility）的直接努力”）。——译者注

《时代》杂志的封面故事是“世上最血腥的战争”。这个新闻详细地报导了400万刚果民主共和国人民，如何在过去十年死于政治暴力之下。然而，没有任何平常的人道主义的抗议声跟进这宗惨剧——除了几封读者来函之外——仿佛世上存在某种过滤机制，将这个消息的完整冲击力从我们的符号意义空间中隔离了出来。从犬儒的角度看，《时代》在涉及苦难的霸权斗争中选错了人来扮演受害者的角色。他们应该依照惯例，坚持常用的候选人：伊斯兰妇女和她们的苦况，或9·11遗属及他们如何面对丧亲之痛。今天的刚果，实际上以康拉德的“黑暗之心”的方式重新出现。无人胆敢从正面看它一眼。一个巴勒斯坦约旦河西岸地区的儿童之死——更不用说一个以色列或美国儿童——在媒体上的价值，远胜于一个无名刚果小儿的生命千百倍。

是否需要提出更多证据去证明人道主义的紧迫感（humanitarian sense of urgency）是受到诸多明确的政治权衡的中介（mediated）、甚至被其多重决定的（overdetermined）？这些政治权衡是什么？要回答这一问题，我们首先要退一步，从不同的位置去观察。当美国媒体责备外国公众没有对9·11死难者表示足够的同情时，人们禁不住会想起罗伯斯庇尔（Robespierre）对那些指控法国大革命的恐怖统治杀死了大量无辜死难者的人所说的话，并借他的话作为回答：“停止在我面前摇晃那暴君的血袍，否则我将相信你想用铁链统治罗马。”〔1〕

与直接从正面检视它相反，本书将从六个侧面扫视暴力。有一些理由令我们相信，有必要从斜视的角度检视暴力问题。我的基本前提是，对暴力的正面直视之中存在着某种先天神秘化的现象：那种对暴力行为的过度恐惧和对受害者的同情，不可避免地

---

〔1〕 Maximilien Robespierre, *Virtue and Terror*（罗伯斯庇尔：《美德与恐怖》）, London: Verso, 2007, p. 47.

变成阻碍我们思考的诱饵。根据定义，暴力类型学的一种冷静的（*dispassionate*）概念的建构必须忽视创伤性冲击。然而在某种意义上，对暴力的冷静分析以某种方式参与并再生产了对暴力的恐惧。同时，我们也要在（事实性）真相和真相性（truthfulness）之间做出区分：让一个被强奸的女人（或任何其他创伤性叙述）的叙说成为真相的，正是这种叙说在事实层面上的混乱、不可靠特征以及不一致性。如果受害人能够以清晰的方式叙说出她的痛苦和被羞辱的经历，并以前后一致的次序组织所有材料，那么这会让我们对其叙说的真相有所怀疑。在这里，问题正是解决方案的一部分：正是受创的当事人的叙说在事实层面上的缺憾验证了她的叙说的真相性，因为这些缺憾暗示了叙说的内容“污染了”叙说的方式。当然，同一个道理也适用于在对犹太大屠杀中的生还者口头叙说的所谓不可靠性：一个能够清晰地叙说其集中营经历的证人，会因为其清晰叙述的能力而丧失证人资格。[2] 因此，对于我的主题，唯一适当的态度是一种对暴力采取变通的态度，这种态度出于对受害人的尊重而与暴力保持一定距离。

阿多诺的名言，看来需要修正：在奥斯威辛之后不再可能的并不是诗，而是散文。[3] 写实主义的散文失败的地方，正是对集中营那难以忍受的氛围进行诗意的招魂取得成功之处。换句话说，当阿多诺宣布在奥斯威辛之后诗已不再可能（或已变成野

---

〔2〕 Primo Levi（利维）最近关于化学元素的著作（*The Periodic Table*, New york: Schocken, 1984）应该被放在这种困难——这种根本的不可能性——的背景中来理解，也就是将个人所面对的环境完整地叙事化、将人生故事前后一致地说出来的困难：大屠杀创伤阻止叙事发生。因此，对于利维来说，避免他的符号世界（symbolic universe）崩溃的唯一方式是在一些“超—符号的真实界”（extra-symbolic Real）、化学元素分类的真实界（Real）中找寻帮助（当然同时在他的元素的版本中，分类本身纯粹被视为一个空集［empty frame］：每种元素都按照其符号关联而被解释）。

〔3〕 “在奥斯威辛以后写诗是野蛮行为。”（Theodor W. Adorno, “Cultural Criticism and Society,” in Neil Levi and Michael Rothberg［eds.］, *The Holocaust: Theoretical Readings*, New Brunswick: Rutgers university Press, 2003, p. 281.）

蛮），这种不可能性是一种使其可能的不可能性（an enabling impossibility）：根据定义，诗永远是“关于”那些不能直接指涉而只能暗示的东西。人们不该害怕将此逻辑推前一步，然后说出那句古老的格言：音乐诞生于文字落魄之时（music comes in when words fail）。这一通行的看法或许有一些真理：以一种历史预言的方式，勋伯格（Schoenberg）的音乐在事发之前表达了来自奥斯威辛集中营的焦虑和噩梦。

安娜·阿赫玛托娃（Anna Akhmatova）在她的回忆录中描述了一件发生于斯大林大清洗高峰期的事情，当时她正在列宁格勒监狱外一列长长的队伍之中，等候打听有关被捕儿子列夫（Lev）的消息：

> 有一天人群中有人认出了我。站在我身后的是一名双唇冻得发蓝的年轻女子，当然在此之前她从不知道我叫什么。现在她从我们所有人共同的麻木状态中醒了过来，轻声问我（那里所有人都轻声耳语）：“你可以描述这吗?”我说：“我可以。”然后某种类似微笑的东西在她那一度是她的脸庞的东西上飞快地闪过。[4]

关键问题当然是，诗人想要描述什么？毫无疑问，那不是一个对情景的写实描述，而是史蒂文斯（Wallace Stevens）称之为“无场所的描述”（description without place）。这对艺术来说才是恰当的。这并非一种将其内容置于一个历史时空之中的描绘，而是一种创造了一个（作为它描绘的现象的背景）属于它自己的非在（虚拟）空间［an inexistent（virtual）space of its own］的描

---

〔4〕 转引自 Elaine Feinstein，*Anna of all the Russians*（费因斯坦：《所有俄国人的安娜》），New York：Knopf，2005，p. 170.

绘，以至于在它当中出现的并不是由现实背后的深度所支撑的表象，而是一种去背景化的表象（decontextualised appearance）、完全与真实存在相重叠的表象。再一次引述史蒂文斯的话："它就是那个看似它是的东西，并且一切尽在此种'看似'之中。"这种艺术性描绘"并非某种外在于它的形式的东西的记号"；[5] 相反，它从混乱的现实当中抽取它自己的内在形式，其方式正与勋伯格"抽取"极权主义恐怖之内在形式的方式如出一辙。勋伯格召唤了这种恐怖对主体性发生影响的方式。

这种对艺术性描述的求助是否暗示了，我们正身处于倒退到一种沉思式态度的危险之中，从而背弃了对所描述的恐怖情况去"做点什么"的紧迫感？

让我们思考一下那种在左倾自由人道主义有关暴力的论述中弥漫的虚假紧迫感：在当中，抽象化和图象（伪）具体性［（psuedo）concreteness］这两种东西在暴力场面的搭建中并存——针对女人、黑人、无家可归者以及男同性恋的暴力……"在这个国家每六秒就有一个女人被强奸"及"在你阅读这段文字的过程中，十个儿童将死于饥饿"，这只是其中两个例子。隐藏在这一切之下的，是一种道德愤怒的伪批判情结。几年前星巴克（Starbuck）正是利用了这种伪紧迫感：当时星巴克在每家店门口贴了一张宣传海报指出该公司拨出部分连锁店利润援助危地马拉——它们的咖啡豆来源地——的儿童健康计划。意思是说你每喝一杯它的咖啡，就救活一名儿童的性命。

这些紧急命令（urgent injunctions）之中暗藏着一种根本的反理论锋刃。没有时间反思：我们必须**马上行动**。通过这种伪紧迫感，后工业时代的富人隐居于虚拟世界之中，不单不否认或漠视

---

〔5〕 Alain Badiou（巴迪欧），"Drawing，" *lacanina ink* 28（Autumn 2006），p. 45.

他们安乐窝外的残酷现实，而且还无时无刻不在提及这种残酷现实，正如盖兹（Bill Gates）最近说的："当仍有数百万人不必要地死于痢疾时，谈论计算机还有什么意义?"

针对这种伪紧迫感，我们或许会想要祭出马克思在1870年写给恩格斯那封美妙的信。当时，有一小段时期，欧洲革命看似再次迫在眉睫。马克思在信中传达了十足的惊恐：革命家难道就不能再等几年吗？他当时还未完成他的《资本论》。

对当今全球化精英所做的一种批判分析（它不提供明确的解决方案、没有我们应该去做什么的"实际"建议、并且无法在黑暗隧道的尽头提供光明，因为人们很快意识到这种光明很可能来自一辆迎面而来的火车灯）通常都会遇到指摘："你的意思是我们应该**什么都不**做？只需坐在那里守株待兔?"我们应该鼓足勇气回答："对，正是如此!"有时，当面对困境，一个人唯一要做的真正"实际的"事情是抗拒实时介入的诱饵（lure），并利用耐心、批判性分析来"守株待兔"。介入（Engagement）仿佛从四方八面向我们施加压力。在其《存在主义与人道主义》的一个著名段落中，萨特借用了1942年一个法国青年的两难——他被照顾孤独病重的母亲和加入反德抗战这两种义务撕裂。萨特的观点是，对这两难不存在先验的解答（a priori answer）。这位青年只能以他独有的深渊式自由（abyssal freedom）为基础作出一个决定，并承担此决定的全部责任。[6] 解决上述两难的有点下作的"第三条路"是这样的：叫他去告诉母亲自己将加入反德抗战，同时告诉抵抗部队的战友自己要回家照顾母亲，然后实际上躲到一个隐蔽的地方学习……

这个方案带有多于下贱犬儒主义的内容。它让我们想起了一

---

〔6〕 参看 Jean-Pual Sartre, *Existentialism and Humanism*（萨特：《存在主义与人道主义》），London: Menthuen, 1974.

个有关列宁的著名苏联笑话。在社会主义的统治下，列宁对来自年轻人我们该做什么这个问题，总是回以“学习、学习再学习”。这句口号无时无刻不被提出，并贴在所有学校的墙上。笑话是这样的：马克思、恩格斯和列宁三人被问到他们要妻子还是要情妇。一如所料，私德颇为保守的马克思回答：“妻子!”而更像一名享乐主义者的恩格斯选了情妇。使所有人诧异的是，列宁说：“我两者皆要!”为什么呢？是否在他道貌岸然的革命形象背后藏着颓废的享乐（*jouisseur*）？“不，”列宁解释道：

“这样我就可以告诉妻子我去会情人、告诉情人我要陪妻子……”

“然后你要干什么?”

“我找个没人的地方学习、学习再学习!”

难道这不正是列宁在1914年大灾难之后做的事情吗？他退隐到瑞士一个无人打扰的地方，然后“学习、学习再学习”——研究黑格尔的逻辑学。而这就是当我们发现自己被媒体中的暴力影像狂轰烂炸时，我们应该做的事情。我们需要“学习、学习再学习”这种暴力的起因。

第一章

富有表现力的从容慢板

紧急求救的暴力（SOS Violence）

主观暴力、客观暴力

1922 年，苏联政府有组织地驱逐主要的反共知识分子，当中包括哲学家、神学家、经济学家及历史学家。这些人被送上一艘名为“哲学蒸汽轮”的船离开俄罗斯前往德国。尼科莱·洛斯基（Nikolai Lossky）是其中一人，在被驱逐之前享受着由仆人和保姆服侍下的上层资产阶级的舒适生活。他：

> 根本无法搞清楚究竟是谁要摧毁他的生活方式。洛斯基一家以及和他们差不多的人究竟干了什么坏事？他的孩子和朋友继承了俄罗斯的精华，他们向世界提供了文学、音乐和艺术知识，并且过着善良的生活。这些人究竟犯了什么错？[1]

---

〔1〕 Lesley Chamberlain, *The Philosophy Steamer*（莱斯利·张伯伦：《哲学船》），London: Atlantica Books, 2006, pp 23 – 24. 为避免任何误会，让我清楚地声明，我认为驱逐反布尔什维克知识分子这个决定完全合理。

洛斯基确实是一个诚恳善良的人，他关心穷人并尝试使俄罗斯的生活变得更文明——这种态度透露了一种惊人的迟钝，对一直以来使他的这种舒适生活成为可能的**系统**暴力的迟钝。在这里，暴力指的是系统的先天暴力：不单是直接的物理暴力，还包括更含蓄的压迫形式，这些压迫维持着统治和剥削关系，当中包括了暴力威胁。洛斯基家和他的同类，实际上“没做任何坏事”。在他们的生活中没有主观邪恶，只有这种系统暴力的隐形脉络。“然后突然间，这个几乎是普鲁斯特式的世界……被列宁主义破门而入。1917 年 5 月安德烈·洛斯基出生的那一天，一家人能够听见无人策骑的马匹在相邻的伊万诺夫斯卡雅大街上疾驰而过。”〔2〕这种不祥之兆以倍数的方式滋长。有一次，洛斯基的儿子被一个工人阶级同学粗暴地嘲笑，对方公然大喊“他和他家的好日子已经成为过去了……”在他们善良、温和的纯真之中，洛斯基一家感知到来源不明、有关马上要降临的灾难的症候，预示着一种不可思议、充满恶意的新精神的入侵。他们当时不明白的是，在这种非理性、主观暴力的面纱背后，他们以真实、倒置的形式收回了自己发出去的讯息。或许这种貌似“来源不明”的暴力，就是本雅明在《暴力批判》中所谓的纯粹的神圣暴力（pure divine violence）。〔3〕

今天统治世界的宽容的自由主义态度，其关注焦点看来是：它反对所有形式的暴力，从直接的物理暴力（大屠杀、恐怖统治）到意识形态暴力（种族主义、煽动、性别歧视）。一个紧急求救的呼叫（SOS call）支撑着这种话语，并淹没了所有其他取向：一切其他事情可以、亦有必要暂时搁置……对于这种聚焦于

---

〔2〕 Ibid. , p. 22.

〔3〕 Walter Benjamin, “Critique of Violence”（瓦尔特·本雅明：《暴力批判》）, in *Selected Writings*, Vol. 1, 1913 – 1926, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

主观暴力的取向——这种由社会组织（social agents）、邪恶个体、纪律化的压迫性国家机器以及狂热群众执行的主观暴力——这里面难道没有一些可疑的、事实上是症候性的（symptomatic）的东西吗？难道这种态度不是通过淹没我们视线内的所有其他暴力形式，并积极与那些暴力形式为伍，从而竭力让我们的注意力离开问题的真实内核吗？有一个众所周知的趣闻，二次大战期间一位德国官员拜访了毕加索和他在巴黎的工作室。当他看到《格尔尼卡》（Guernica）并被这幅画作的现代主义“混乱”所震惊时，问道：“这是你画的吗？”毕加索平静地回答：“不，是你画的。”今天，每当自由主义者面对暴力爆发——例如近期在巴黎市郊的抢掠潮——就会质问那些所剩无几、仍然坚持激进社会改革的左翼分子：“这难道不是你们造成的吗？这就是你想要的吗？”我们应该像毕加索那样回答：“不，是你造成的！这就是你所拥护的政治的真实后果！”

有一个古老的笑话，说的是一个提早收工回家的男人发现老婆和另一个男人睡在床上。讶异的妻子惊叫：“你为什么提早回家？”做丈夫的马上反击：“你和其他男人在床上干什么？”妻子平静地回答：“是我先问你的，不要转移话题试图脱身。”〔4〕——同一个逻辑也适用于暴力问题：我们需要做的，正是**转移话题**：由那种不惜一切号召去阻止暴力的紧急求救式人道主义，转移到对另一种紧急求救进行分析——分析三种暴力模式的复杂互动：主观暴力、客观暴力、符号暴力。这故事告诉我们，要抵抗主观暴力的魅惑，也就是抵抗由社会组织、邪恶个体、纪律化的压迫机器以及狂热的群众所行使的暴力的魅惑——主观暴力仅仅是三种暴力中最显而易见的一种。

---

〔4〕 当巴斯勒坦以“那么你占领西岸又怎样？”回复以色列要求他们停止恐怖袭击的时候，难道以色列不也是用另一个版本的“不要改变话题！”回答吗？

*　　*　　*　　*　　*　　*

客观暴力的观念需要被彻底历史化：在资本主义中，客观暴力采取了一种新形态。马克思描述了资本疯狂的、自我促进的循环运动，它的那种单性繁殖的、不理外界的唯我论路径在当今期货交易的后设—自反式投机（meta-reflexive speculations on futures）中达到了顶峰。说资本这头不顾任何人道或环境灾难一往直前的、自我生产的（self-engendering）怪物的幽魂，是一种意识形态之抽象化过程，以及说在这种抽象化过程背后，存在着真正的人和自然对象、这些人和自然对象的生产能力和资源为巨形寄生虫一般的资本主义提供了基础和养份——这些都还太过简单化。问题是：这种“抽象化过程”不仅存在于金融投机家对社会现实的错误认识之中，而且正是在决定物质性社会过程的结构的意义上，这种“抽象化过程”是“真实的”：整个阶层的命运，有时甚至是整个国家的命运都可能被资本的“自私自利”的投机之舞所决定，这种资本的投机之舞只会冷漠地以追求利润作为它的目标，丝毫不会顾及自己的整个运作会如何影响社会现实。所以，马克思的论点主要不在于把这第二个层面*还原为第一个层面，亦即他并不是要展示商品的神学式疯狂舞蹈如何来自“现实生活”的对抗性。相反，他的论点是，**如果没有第二个层面，我们便无法准确地理解第一个层面（物质生产和社会交往的社会现实）**：正是资本的自我驱动的形而上的舞蹈在操纵着整个表演，它是导致真实生活发展和灾难发生的关键所在。这里存在着内在于资本主义的基础性系统暴力，这种暴力比任何直接的、前资本主

---

*　即意识形态抽象化过程。——译者注

义的社会意识形态暴力更诡异（uncanny）：我们不能再将这种暴力归咎于任何具体个人和他们的“邪恶”意图，它是一种纯粹“客观的”、系统的、匿名的暴力。在这里，我们看到了拉康所提出的现实（reality）和真实界（the Real）之间的区别（裂口）：“现实”，是指彼此交往和生产过程之中的真实的人的社会现实，而真实界，是指那个无法改变、决定了社会现实里将发生什么事情的“抽象化”、幽灵似的资本逻辑。当我们来到一个人们的生活陷入明显困境中的国家时，就能切身体验到这种断裂（裂口）。我们会看见大量生态灾难、人为痛苦和不幸。然而，经济学家的事后报告却对我们说，该国的经济状况“财政健全”——现实并不重要，重要的是资本的状况……

在今天，这不是比以往任何时候都真实吗？难道，通常被指称为虚拟资本主义的现象（期货交易和类似的金融投机）不正是以比马克思的时代更彻底的方式通向最纯粹的“真实的抽象化”统治吗？简言之，意识形态的最高形式，并不在于人们被困于意识形态幽灵之中、不在于忘记了意识形态是以真正的人和他们的社会关系为基础，而是恰恰在于我们忽略了这一幽灵般的真实界，在于我们假装直接为“真正的人提供真正的忧虑”。到过伦敦股票交易所的人都会收到一本小册子，这个小册子会告诉我们，股市并非神秘的金融波动，而是真实的人和他们的产品。这确实是最纯粹、最登峰造极的意识形态。

黑格尔的基本规则是，“客观”过剩（“objective” excess）——抽象普遍性（abstract universality）的直接统治，它将自己的规则机械地强行实施，并且全然忽视被它网罗的对象——总是需要用“主观”过剩来补充——众多奇想反常规地随意实行。埃蒂安·巴里巴尔（Etienne Balibar）为这二者间的相互关系给出了一个例子，他区分了过剩暴力的两种既相互对立、又相互补充的模式：

一种模式是内在于全球资本主义的社会状况的“超客观”（ultra-objective）暴力或系统暴力，这暴力包含一种自动的排外运动，它认定那些无家可归者和失业者是可有可无的；另一种模式是新兴的族群和/或宗教性的、简言之即种族主义的“原教旨主义”之“超主观”（ultra-subjective）暴力。[5]

也许在讨论共产主义罪行时最容易观察得到我们对系统暴力的视而不见。共产主义罪责很容易指定：我们处理的是主观上的邪恶，问题在于犯错的人。我们甚至可以找出罪行的意识形态根源：极权主义意识形态、《共产党宣言》、卢梭、甚至柏拉图。但当我们的注意力转向资本主义全球化的后果时，比如从十六世纪在墨西哥发生的悲剧到一个世纪前比利时殖民时期的刚果大屠杀，数以百万计人命丧失的罪责就被否认了。所有这些罪行看似一个“客观”过程的结果，没有人刻意策划和执行，自然也没有一个“资本主义宣言”（最貌似写出资本主义宣言的是安·兰德[Ayn Rand]）。[6] 事实上，统治大屠杀时期的刚果的比利时国王利奥波德二世（Leopold II）是一个伟大的人道主义者，还有他被教皇册封为圣人这些事实，不能简单地被斥为单纯的意识形态虚伪和犬儒主义。主观上，这位残酷掠夺他治下的刚果自然资源的国王可能是一位诚挚、甚至温逊地反对大屠杀的人。毕竟刚果是他的私人封地！尤为讽刺是，他甚至将上述罪行的全部利益都奉献给了比利时人民、用于建设公共设施、博物馆等等。利奥波德国王肯定是今天“自由派共产主义者”（liberal communists）的先驱……

---

〔5〕 See Etienne Balibar, “La violence: idéalité et cruauté”（巴里巴尔：《暴力：理想与残酷》）, in *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*（《对群众的恐惧：马克思之前和马克思之后的政治哲学》）, Paris: Editions Galiliee, 1997.

〔6〕 与此同时，也存在着“伦理委员会”的局限性，这种“伦理委员会”遍地开花，被用以对抗不受控制的科学—技术发展的危险：其所凭借的是它们的良好意愿和伦理考量等等，却忽视更为基础的“系统”暴力。

来自达沃斯的好人

在过去十年里，瑞士达沃斯（Davos）和阿列格弗港（ Porto Alegre）成为了全球化的双子城。作为瑞士度假胜地的达沃斯，是世界各地的经理人、政治家以及传媒界名人等全球精英在重武装保护下会面的地点，在围城之内（in conditions of a state of siege）尝试说服世界和他们自己，全球化是它自身的最佳解药。阿列格弗港则是一个亚热带巴西城镇，反全球化运动的反精英主义者会面的地点，他们尝试说服世界和自己：资本主义全球化并不是我们的宿命，正如他们的官方口号所说的——“另一个世界是可能的”。在过去几年，阿列格弗港会议似乎已经失去了动力。我们越来越少听到有关他们的消息。阿列格弗港那些明日之星们去了哪里？

至少，其中一些去了达沃斯。这令聚集了一大堆企业家的达沃斯会议日渐成为主旋律，这些企业家当中有些人讽刺地称自己为“自由派共产主义者”。这群人不再接受达沃斯（全球资本主义）和阿列格弗港（作为全球资本主义替代方案的新社会运动）之间的对立关系。他们声称我们可以拥有全球资本主义大蛋糕（作为大赚利润的企业家），也可以吃掉它（认可反资本主义者提出的社会责任和对生态的关注）。阿列格弗港无需存在，因为达沃斯本身就可以成为阿列格弗港。

当然，新自由派共产主义者通常遭到我们质疑：比尔·盖茨和乔治·索罗斯、谷歌、IBM、英特尔、eBay 首席执行官和他们的御用哲学家（court philosophers）——最著名的要数记者弗里德曼（Thomas Friedman）。这群人有趣的地方在于，他们的意识形态已经无法和新兴反全球化左翼激进份子的区别开来：后现代左

翼的代表人物奈格里称赞，数字资本主义在本质上包含了所有共产主义元素——我们只需抛弃其资本主义的形式，然后革命目标就会自行达成。一边是荒谬地信仰权威、秩序和狭隘爱国主义的老右派，另一边是其反资本主义斗争业已被资本化的老左翼，今天这两者都成为了真正的保守派，进行着皮影戏式的（shadow-theatre）斗争并且脱离了新兴的现实。“精明”（smart）成为了自由派共产主义者模棱两可式官话的能指：精明意味着反中心化官僚主义的能动性和游牧性；以对话和合作对抗等级化权力；以灵活性应付例行公事；以文化和知识反对老式工业生产；以自发交往和自我生成（autopoiesis）对抗固定的等级关系。

盖茨是他自己所称的“零磨擦资本主义”的代表人物，这是一个我们亲眼目睹“劳动力之终结”的后工业社会。在当中软件战胜了硬件、年轻的黑客击败了穿老式黑西装的经理人。在新兴的公司总部，你很少能找到有形规条。主宰网络的前度黑客（former hackers）在这里长时间工作，并在绿化环境里大喝免费饮料。盖茨作为代表人物的一个关键特征是，他被视为一个创造了这一切的超黑客（ex-hacker）。我们要对“黑客”这个名词赋予其所有破坏性/颠覆性/边缘性/反建制的内涵。黑客意图骚扰大型官僚机构的畅顺运作。在幻像（fantasmatic）层面，其背后隐含的意思是：盖茨是一个将自己打扮成尊贵主席并接管了一切的颠覆性的边缘小流氓。

自由派共产主义者是恢复竞争精神的大行政官们，或反过来看，是接管了大公司的反文化混混。亚当·斯密（Adam Smith）的市场的无形之手的后现代版本成为了他们的教条。在此，市场和社会责任并非彼此的对立面。为了共同利益，两者可以重新结合。正如他们其中的一个精神导师弗里德曼所说，你不需要先成为一个卑鄙的魔鬼然后才能做生意。同雇员的合作以及后者的参

与、和顾客对话、尊重环境以及交易透明度都是今天成功的关键。马尔尼（Olivier Malnuit）敏锐地列出了“自由派共产主义者”的十诫：

1. 免费提供所有东西（免费使用、没有版权……）；只就额外服务收费，这样令你赚得更多。

2. 改变世界而不是一味卖东西：全球革命、社会变革将令一切变得更好。

3. 关心人、关心世界、尽量分享、自觉地履行社会责任。

4. 要有创造性：专注于设计、新科技以及科学。

5. 彻底坦白：世上不该存有秘密。崇尚透明，实现信息自由流动。所有人、所有群体都应该合作、互动。

6. 放弃固定的朝九晚五的生涯和工作。只需参与即兴智慧、有活力的以及灵活的沟通。

7. 回归学校、接受终生教育。

8. 将自己变成社会酵素（enzyme）：不要只为市场工作，要推动新的社会合作。

9. 两袖清风地死去：将财富回馈给那些需要它的人，因为你已经拥有太多钱。

10. 代替国家的角色：在国家层面实践企业的伙伴精神。[7]

自由派共产主义者是实用主义者。他们讨厌教条主义取向。对他们来说，今天已不存在一个单一、被剥削的工人阶级。今天只剩下具体、有待解决的问题：非洲的饥荒、伊斯兰女人的悲惨遭遇、宗教原教旨主义者的暴力。当非洲发生人道危机时——自由派共产主义者确实爱人道危机，它让他们最好的一面表现出来

---

〔7〕 See Olivier Malnuit, “Pourquoi les géants du business se prennent-ils pour Jésus?”（奥利维耶·马尔尼：《为何那些生意人投向耶稣?》）, *Technikart*, Frebruary 2006, pp. 32-37.

——没有理由回到古老的反资本主义修辞。相反，我们应该专注于那些能够解决问题的任务：说服人们、政府和商人一起投入一个共同事业（a common enterprise）；动手推动事情、而不是依靠中心化的国家协助；以创意和反传统的方式应付危机，无需要为了身上的政治标签而烦恼。

自由派共产主义者热爱南非族种隔离这类个案。他们指出，一些跨国公司决心在其南非子公司里无视种族隔离的统治，废除部分隔离措施，付给黑白雇员同等薪酬，等等。这些抵抗的重要性和直接政治斗争不遑稍让。这难道不是争取政治自由的斗争和商业利益的并行不悖之处吗？同一家公司现在可以在后种族隔离的南非继续大发其财。

自由派共产主义者也热爱 1968 年 5 月震动法国的学生示威：多么美妙的青春能量和创意之爆发！它动摇了僵化官僚秩序之牢笼。一旦抛弃政治幻觉，它为经济和社会生活注入了新朝气。不论如何，当年他们都如此年轻，且在街上示威并同警察斗争。假如现在他们已经变了质，那不是因为他们向现实屈服，而是因为他们需要改变自己以便真正改变世界、真正革新我们的生活。马克思不是说过了吗：同蒸气机的发明相比，政治巨变算什么？这事件难道不是比所有革命更深刻地改变了我们的命运吗？难道马克思今天不会说同类的话：同互联网的发明相比，反全球资本主义的抗争算什么？

最重要的是，自由派共产主义者是真正的世界公民。他们是先天下之忧而忧的好人。他们忧虑民粹式原教旨主义者和那些不负责任、贪婪的资本主义企业。他们看透了今天问题的“更深层原因”：大规模的贫穷和绝望感哺育了原教旨主义恐怖分子。因此，他们的目标不是赚钱，而是改变世界——尽管其副产品是使他们赚更多钱，但谁又会对此抗议不满呢！比尔·盖茨已经是人

类史上最伟大的慈善家了。他展示了对邻人的爱，将数以百万计的钱捐给了教育，以及对抗饥饿和虐疾的斗争。这里的关键当然在于，为了施予，你首先要取用——有些人称之为“创造”。自由派共产主义者的理由是，为了真正帮助人，你一定要先拥有实现理想的方法，正如所有集权化的国家统制主义（ statist）和集体主义模式凄凉的失败经验所展示的，私营机构更有效率。因此假如国家企图管制他们的业务、过度抽税，它是否意识到这种做法正在暗中破坏它自己活动的名义目标——为大多数创造更美好的生活、帮助有需要的人？

自由派共产主义者不想成为利润生产机器。他们希望自己的生命拥有更深刻的意义。他们敌视老式宗教、但支持精神性和非告解式冥想（non-confessional mediation）。所有人都知道，佛教预示了大脑科学，冥想的力量可以用科学来测量！他们喜爱的格言是社会责任和感恩：他们第一个承认社会对自己好得不得了，容许他们实现才能和积累财富。因此助人和回馈社会是理所当然的。说到底，假如不是为了助人，他们的成功又有什么意义呢？就是这种关怀令商业成就变得有价值……

我们要问自己，这里是否有新的东西。难道这不就纯粹是一种在今天取得了普遍承认的古老例外态度？这种态度在美国工业财阀统治下的老式野蛮资本主义时代是一种例外（虽然真相或非如此）。善良的老好人乔治·卡耐基（George Carnegie）雇用了一支私人武装，残酷地镇压他拥有的钢铁工厂内的工人组织，然后将自己大部分的财富用于教育、艺术和人道事业。一个铁石心肠的人证明了自己拥有金子般的心灵。以同样的方法，今天的自由派共产主义者其中一只手向他者施予来自另一只手的财富。这令人想起一种美国巧克力泻药，其公开的广告语的矛盾命令是“便秘吗？多吃这巧克力！”换句话说，吃那个引致便秘的东西以治

疗便秘。

同一种结构——产生威胁的东西本身就是解药——在今天的意识形态景观中随处可见。以金融家兼慈善家索罗斯为例，他同时代表了史上最冷酷无情的金融投机剥削和其反面（对不受约束的市场经济所引致的灾难性社会后果的人道关怀）这两者的结合。甚至连他的每日例行事务也被这种自我消解式的对抗点所标记：他一半时间用于金融投机，另一半用于人道主义活动——例如向前共产国家的文化和民主活动提供资金、编写最终反对他本人的投机活动的文章和书本。

盖兹的双面性和索罗斯的双面性平行。前者作为一个残酷的商人，摧毁或收购所有竞争者、志在实施垄断、采用所有行内低劣技俩达到目的。同时，这位人类史上最伟大的慈善家奇怪地问道："当人们还吃不饱和死于痢疾时，计算机还有什么用?"根据自由派共产主义者的伦理学，对利润的残忍追逐可以用慈善来抵消。慈善成为隐藏经济剥削的人道主义面具。在一个巨大无比的超我勒索（superego blackmail）之中，发达国家"协助"落后国家，对后者施予援助、贷款等等，以回避最关键的问题：发达国家在造成落后国家悲惨境况里所扮演的共谋角色和责任。[8]

通过诉诸巴塔耶（Bataille）至高花费之"普遍经济"（"general economy" of sovereign expenditure）这一概念——巴塔耶用它来对立于资本主义无止境追逐利润的"有限经济"（restrained economy）——德国的后人道主义哲学家彼得·斯劳特戴克（Peter Sloterdijk）勾划出资本主义内在自我克服及从自身分裂出去的趋

---

〔8〕 同一个论据适用于"精明"和"不精明"这两种取向的对立。外包（outsourcing）是这里的关键观念：利用外包，你把（那必然的）阴暗面——被规训的层级劳力、生态污染——输出到"不精明"的第三世界地区（或第一世界自己的隐形地带）。终极的自由主义共产主义梦，是将工人阶级自身出口到某个隐形第三世界血汗工厂。

福建师范大学
图书馆

势：当资本主义“在自身之内创造出自身最极端的反面——一种那些被忧郁所困的古典左翼分子完全无法想象、也是唯一富有成果的极端反面”之时，资本主义达到了顶峰。[9] 他对卡耐基的正面提及显示了这一点；对无休止的财富累积的最高自我否定姿态，要求资本家将财富花费在价格、市场流通之外的东西之上：公共事业、艺术、科学、健康等等。这个最高的自我否定姿态，帮助资本家从无休止的扩张生产、为了赚更多钱而赚钱的恶性循环之中解放出来。当资本家将累积的财富捐给社会事业的时候，资本家亲手否定了自己作为纯粹资本之人格化（personification of capital）及再生产运动的角色：他的生命因此获得了意义，不再只以扩张再生产作为自身的目标。再进一步，资本家因此完成了从**爱欲**（eros）到**荣耀**（thymos）的转移，从积累的“爱欲的”逻辑转化为社会赞许和声誉。这一点将索罗斯和盖茨这类人物升格为资本主义过程的内在自我否定：他们的慈善工作——他们对社会福祉的大量捐献——并非单纯的个人习性。不论是出于真心或虚伪，它是资本主义运作的逻辑终点，是严格地源于经济立场的，因为它延迟了资本主义系统的危机。它重新建立了平衡——一种将财富给予有需要者的再分配——而没有跌进一个致命的陷阱之中：报复的毁灭逻辑以及强制性国家统制主义的财富再分配只能以广泛的痛苦告终。你甚至可以补充，它也避免了另一种通过至高花费来重建平衡和获取荣耀（thymos）的方式：战争。

这个悖论反映了我们的悲哀困境：今天的资本主义无法独力再生产自己。它需要非牟利的、经济之外的（extra-economic）慈善来维持社会再生产的循环。

---

〔9〕 Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit*（彼得·斯劳特戴克，《愤怒与时间》），Frankfurt: Suhrkamp, 2006, p. 55.

1026814

自由派共产主义者的灵异村庄
（A Liberal-Communist Village）

沙马兰（M. Night Shyamalan）的《灵异村庄》（*The Village*）的功绩在于，它以最纯粹的方式展示了建基于恐惧的自由派共产主义生活方式。那些批评沙马兰的电影是新世纪（New Age）媚俗的东西的人将对此感到诧异。电影中那座位于美国宾州的村庄与世隔绝，被布满怪物的森林所包围。村民称怪物为“那些我们不能说的东西”。大部分村民都满足于和怪物的交易——村民不进森林，怪物不进小镇。当村长的女儿艾薇（Ivy Walker）为了寻找新药物而企图离开村庄时，冲突出现。协议被破坏了。村长的失明女儿艾薇和一名青年卢修斯（Lucius Hunt）决定结婚。这使村中的白痴陷入疯狂妒忌之中；白痴刺伤卢修斯并差点杀死他，使他受到感染而必须得到来自外界的药物。艾薇的父亲于是告诉女儿有关村庄的秘密：怪物根本不存在，村民身处的时代也不是1897年。事实是，村里的元老来自二十世纪一个犯罪受害者互助组织。这群人决心完全脱离自己所属的时代。艾薇的父亲曾经是一名经商的百万富翁，因此他们买了地，对外界称之为“自然保护区”，又用大型篱笆和大量守卫围着它、贿赂政府官员调走村庄上空的飞机航线，然后搬进去，炮制出“那些我们不能说的东西”的神话以阻止所有人离开。在父亲的祝福下，艾薇逃离村庄并遇到一名友善的守卫，后者给了她一些药。艾薇最后回到村庄救了未婚夫。在电影结尾，村内的元老决定继续他们的隐居生涯。白痴之死，则可以在被蒙在鼓里的村民面前被描绘成怪物存在的证据，以巩固这个社区的起源神话。牺牲逻辑（sacrificial logic）被重新确立为共同体的存在条件，成为它的秘密连结。

无怪乎大部分评论将这部电影作为意识形态自闭的最恶劣例子打发掉："不难理解，为何他着迷于将电影设定在一个人们的言谈表露真性情的时代，亦不难理解为何他享受建构一个对外界来说无法进入的村庄。他不是在拍电影，他是在结茧。"[10] 这部电影背后，是重新创造一个封闭的纯朴性的空间，在这个空间里纯真受到保护，不受现代性的腐蚀力量所威胁："这个故事讲述的就是如何保护你自己的纯真不受生命中之怪物的伤害；保护你的儿女，阻止他们走入未知的欲望。假如这些'怪物'曾经伤过你，你就不希望它们伤害你的儿女，但年轻一代或许愿意冒这个险。"[11]

细看之下，这电影呈现出更多含混之处。当评论者们评论说"影片的场景是洛夫克拉夫特式的：严酷、寒冬的新英格兰色调、近亲通婚的暗示、被禁止谈及的'那些老人'、'那些我们不能说的东西'"，[12] 一如以往，他们忘了注意故事的政治背景。19 世纪末的自给自足的社区在美国曾经引发了大量乌托邦社会主义实验。这并不意味着洛夫克拉特式的对超自然恐怖的指涉只是一个假面或虚假的诱惑。我们有两个宇宙：现代的、公开的"风险社会" v. 老式的、与世隔绝的意义宇宙的安全性——但意义的代价是一个由不知名怪物守卫的有限、封闭空间。邪恶不仅仅被排除在这个封闭的乌托空间之外，而是被转化成一个神话式威胁，依赖此威胁，共同体短暂地建立了中止纷争的协议，同时针对此威胁，共同体要永远维持其紧急状态。

DVD 影碟里的"被删片段"常常令观众认同导演实在是删得

---

〔10〕 Michael Agger, "Village Idiot: The case against M. Night Schyamalan"（阿格尔：《乡村白痴：反对沙马兰的理由》）, http: //www. slate. com/id/2104567.

〔11〕 Shane Handler, "M. Night Shyamalan's *The Village*"（汉特勒：《沙马兰的〈村庄〉》）, Http: //www. glidemagazine. com/articles120. html.

〔12〕 David Edelstein, "Village of the Darned: More Pious Hokum from M. Night Shyamalan"（埃德尔斯坦：《该死家伙的村庄：来自沙马兰的更虔诚的废话》）, http: //www. slate. com/id/210451.

好，但《灵异村庄》是个例外。其中一个被删除的片段涉及危机演习：沃克敲响钟声，发出快速躲进地下室的信号。当怪物发动袭击时，这就是人们必须逃进去的地方。仿佛一个真正的共同体，只能在永恒威胁和持续紧急状态之下才是可能的。[13] 我们得知，这威胁是由共同体内的核心小圈子“老人”以“极权主义”方式精心编造出来的，目的是阻止被蒙在鼓里的（mythic threat）年轻人离开村庄，冒险穿过森林走进堕落的城镇。邪恶本身要被放大：晚期资本主义的社会崩解的“真实”邪恶，要被转移为“怪物”的古老魔法的神话式邪恶。邪恶是核心圈子自身的一部分：它是被它的成员想象出来的。在这里我们看似回到切斯特顿（G. K. Chesterton）的短篇小说《星期四人》（*The Man Who Was Thursday*），在这故事当中，最高的警察总监和超级罪犯是同一个人，他发动一场针对自己的战争。用一种早期黑格尔式（proto-Hegelian）的方式来说，那个社区所对抗的外部威胁，是它自身的内在本质……[14]

---

〔13〕 其中一种对这部电影最愚蠢的非难（并非不像对希区柯克《触目惊心》的愚蠢非难）是指责它在故事才进行了三分之二就揭开了秘密，破坏了悬疑感……然而，这种公开解谜使电影余下的三分一更加有趣。换句话说，电影最后三分一（更准确地说，艾薇痛苦地穿过森林那段）迫使我们面对一个明显的谜（有些人会以叙事上的非一致性称之）：为何依然害怕怪物？当她已经知悉根本不存在怪物、它们只是一个精心设计的骗局时，为何怪物仍然被呈现为神话式威胁？在另一个被删除的片段中，为何当艾薇听到那不祥的（并且正如我们知道的，人工地制造出来的）声音宣布怪物就在附近的时候，极度绝望地大哭：“我是为了爱才到这里来。所以求求你们让我通过吧！”既然她知道没有怪物，为何她还这么做？她知道得一清二楚，然而……挥之不去的虚幻幽灵之中，有着比直接现实自身更多的现实。

〔14〕 在这里，尼可拉斯·迈耶（Nicholas Meyer）在他模仿福尔摩斯之作《百分之七溶液奇案》（*Seven-Per-Cent Solution*）里的观点也是正确的。在福尔摩斯故事的叙事性空间，莫里亚蒂（Moriarty），即那位罪魁祸首（“犯罪世界的拿破伦”）、福尔摩斯的终极对手，明显地是福尔摩斯自身的一个幻想、他的双身、他的黑暗另一半：在迈耶这本小说开首几页，谦虚的数学教授莫里亚蒂拜访了华生，并向华生投诉福尔摩斯沉溺于认为他就是幕后犯罪主脑的固执观念之中；为了医治福尔摩斯，华生引诱他到维也纳的弗洛伊德住所。

假如这一点是真的，并且比它乍看之下可能呈现的还要真，那又如何？假如，社会的真正邪恶并不是它本然的、纯粹的资本主义的动力，而是那种我们通过塑造出自我封闭的社区空间（从“守备森严的社区”到排他的种族或宗教团体），以使自己游离资本主义动力的企图——而同时又一直在赚钱——那又会如何？换句话说，难道《灵异村庄》不正是在今天准确地展现出，回归那种本真的社区（在这个社区之中，言说仍然能直接表达真实的情感）——即社会主义乌托邦村庄——这是一个只能在超级富翁的想象舞台上搭建的谎言？今天，典型的邪恶人物并非污染环境、住在一个社会团结的纽带正在逐渐瓦解的暴力世界中的普通消费者，而是那样一些人，他们一边全力到处去蹂躏和污染这个世界、一边花钱洗脱污名，住在守备森严的社区之中，吃着有机食物，到野生动物保护区度假，等等等等。

在卡隆（Alfonso Cuarón）以詹姆斯（P. D. James）小说为基础改编的电影《人类之子》（*Children of Men*）之中，英国变成了一个自由派共产主义村庄。时间是 2027 年，人类失去了生育能力。当时地球上最年轻的、18 年前出生的居民，刚于布宜诺斯艾利斯被杀死。整个英国生活在紧急状态之中：反恐部队追击非法移民、国家权力管理着一个不断缩小、沉醉于了无生气的享乐主义中的人群。享乐主义纵容（hedonist permissiveness）加上新式社会隔离和建基于恐惧感的控制，难道这不是我们社会今天的写照吗？但卡隆在这里表现了他的天才：“很多以未来为题材的故事涉及诸如‘老大哥’这样的主题，但我认为那是二十世纪的暴君形象。今天的暴政采取新的伪装——二十一世纪的暴政名为‘民主’”。[15] 这就是为何卡隆式世界里的统治者并非奥威尔笔下灰

---

〔15〕 可在以下网址找到：http://www.impactservices.net.au/movies/childrenofmen.htm.

色头发、穿着制服的“极权主义”官僚，而是受过启蒙、有文化的民主化行政人员，每个都拥有他或她自己的“生活方式”。当男主角探访旧朋友——一位身在高位的政府官员——以便取得一张难民特殊通行证的时候，我们仿佛走进一个曼哈顿式的上流阶级同性恋夫妇的阁楼，身穿便装的官员和他的残障伴侣正坐在桌旁。

《人类之子》的主题很明显不是关于作为生物问题的不育症。卡隆电影里的不育症在很久以前就被尼采发现了。当年他就观察到西方文明如何朝着最后的人（the Last Man）的方向发展。人们变成没有热情或担当的冷漠生物。没有梦想能力、对生命感到厌倦，他不愿冒险，只追求舒适和安全、追求一种彼此宽容的表达：“时不时享用少量毒药：制造愉快的梦。在最后则享用大量毒药，制造一个愉快的死亡。他们有白天的小快乐、晚上的小快乐，但同时守护着自己的健康。‘我们已经发现了快乐’——最后的人说，然后眨眨眼。”〔16〕

来自第一世界的我们，越来越难以想象一个我们愿意为之牺牲性命的共同或普世理想。确实，第一和第三世界的分裂沿着一条对抗性分隔线越走越远：过一个长寿、充满物质和文化财富的一生，和为了某些崇高的事业而牺牲性命这两种截然对立的态度的分裂与对抗。难道这不正是尼采所说的“消极”虚无主义和“积极”虚无主义之间的对抗吗？我们西方人是最后的人，沉浸在愚蠢的日常享乐之中，而伊斯兰激进主义者则随时准备赌上一切、愿意投入不惜自毁的虚无主义斗争之中。在“新潮”者（住在与世隔绝的守备森严的社区之中的最后的人）和“落伍”者之间的，是老好人中产阶级，他们正日渐消失。“中产阶级是一种

〔16〕 Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*（尼采：《查拉图斯特拉如是说》）, New York: Prometheus, 1993, p. 41.

资本主义再无力负担的奢侈品。”[17]《人类之子》之中唯一一个渗透出自由感觉的地方是难民营，它远离彻底渗透一切并令人窒息的压制感。在影片中，一个被围墙隔绝开来的城镇，演变成由它的居民——非法移民——治理的难民营。在这里，伴随着伊斯兰原教旨主义的军事展示、也伴随着真诚团结的行动，生命茁壮兴旺。难怪一种罕见的生物——新生婴儿——选择在这个场景中亮相。在电影结尾，难民营被空军无情地轰炸。

无调世界中的性

(Sexuality in the Atonal World)

什么样的性适合这个世界？2006 年 8 月 6 日伦敦主持了英国首个“手淫马拉松”，一个集体慈善活动。此过程之中有数百名男女进行了集体手淫，目的是为性及生育健康组织筹款。他们同时驱走了由对这项最平常、自然和安全的性活动的禁忌所引起的羞耻感、提高了人们对手淫的意识。这个活动形式是由旧金山一家名为“美妙震动”（Good Vibrations）的性健康产品公司开创的，它是该公司创立并自 1995 开始主持的全国手淫月活动的一部分；该年旧金山举行了首届“手淫马拉松”。以下是奎因博士（Dr. Carol Queen）合理化手淫马拉松的理由：

> 一直以来我们的社会限制并以法律来约束性的表达，追求纯粹享乐经常被谴责为自私和幼稚。很多认为自己没有性约会的人索性将“只有涉及生育的性才是好的”这条公式改写成“只有涉及两个相爱者的性才是好

---

〔17〕 John Gray, *Straw Dogs*（格雷：《稻草狗》）, London: Granta, 2003, p. 161.

的”……手淫是我们第一种性活动，是一生都向我们开放的快乐之自然来源，并且是创造性自我表达的独一无二的形式。每一次你手淫，都是在赞美你的性生活和你享乐的天然能力——不用犹豫，向你自己伸出享乐之手吧！……手淫可以是一种激进行动，因为压制手淫的文化同时也可能压制很多其他个人自由。在庆祝“国家手淫月”（National Masturbation Month）并把自爱（self-love）带出衣柜 * 的同时，你要谨记，不论在任何地方，色情自由对真正的幸福来说都是必要的。[18]

手淫马拉松背后的意识形态立场，被它的形式和内容之间的矛盾所标记：它建构了一个集体，这个集体由那些准备与他人分享自己愚蠢快感的唯我论式自我中心（Solipsistic Egotism）的个体组成。无论如何，这个矛盾比实际更明显。弗洛伊德早已知道沉溺于集体和自恋这两者之间的关系，这种关系最典型的例子是加州人的名言“分享一种经验”。这种对立特性的偶然结合建基于它们共有的那种排斥：一个人在人群中不单可以、而且就**是**孤独的。个体在集体中的孤立和沉溺，这两方面均在排斥严格意义的主体间性（intersubjectivity）——排斥与他者（Other）的真正相遇。正如法国哲学家巴迪欧（Alain Badiou）以一个清晰明了的方式说明的那样，这也是为什么今天人们比任何时候都更需要坚持专注于爱，而不是专注于享乐的原因：正是爱——即（大写的）二者的相遇（the encounter of the Two）将白痴式手淫享乐转化为严格意义上的事件（event）。[19] 最低限度的敏感告诉我们，在另

---

* 即把原来秘密进行的事情公开出来，如公开自己的同性恋取向等。——译者注

〔18〕 可在以下网址找到 http：//www. masturbate-a-thon. com.

〔19〕 Alain Badiou, *Logiques des mondes*（巴迪欧：《世界的逻辑》）, Paris: Editions du Seuil, 2006.

一个人面前手淫比和他/她上床更困难：正是他人被化约为一个不参与我的行为的旁观者这个事实，令我的行动更“羞耻”。诸如手淫马拉松这样的事件则暗示了真正羞耻心的死亡。正是这一点使这项活动成为最清晰的征兆之一：它透露出我们今天所处的位置，透露出一种维持我们最私密的自我经验的意识形态。

“为何手淫？”以下是奎因提出的理由：

☆因为性享乐是每个人天生的权利。

☆因为手淫是最安全的终极性爱。

☆因为手淫是自爱的快乐表达。

☆因为手淫提供了多种健康益处，包括减轻经痛、减压、增加脑内啡的释放、强化盘骨肌肉、减轻男性的前列腺感染以及女性的酵母菌感染。

☆因为手淫是极佳的心肺运动。

☆因为每个人都是自己的最佳情人。

☆因为手淫增加性意识。

一切都在这里：升了级的自我意识、有益健康、抵抗社会压迫、最激进的政治正确立场（在此，当然没有人遭到侵扰），以及对性享受最基础形式的肯定——“每个人都是自己的最佳情人”。这种通常被同性恋采用的措词（手淫“带领自爱走出衣柜”）意味着一种渐进地排斥所有他者性的内在目的论：首先，在同性恋之中另一性别被排除掉了（我们和同一性别的人做）。然后，以一种嘲弄黑格尔式否定之否定的方式，他者性的维度被取消了：自己和自己性交。

2006 年 12 月，纽约市当局宣布，自由选择性别成为不可剥夺的人权之一。假如有必要，变性手术也会成为天赋人权。作为

支撑人类身份本身的差异中最“超验”的一种，这种终极差异也变成可以操纵的东西：人类存在的终极可塑性反而获得确立。手淫马拉松是这种跨性别主体的最佳性活动，或者换句话说，手淫马拉松就是你——被 2006 年 12 月 18 日刊登的《时代》杂志上升为“年度人物”的你——的最佳性活动。上述年度人物的称号没有像以往那样颁给内贾德、查韦斯、金正日或任何其他经常性的嫌犯团伙的成员，而是只颁给“你”：我们每一个使用互联网或为它创造内容的人。这一期的杂志封面展示了一个计算机键盘和镜子似的屏幕，每一个读者从中看见自己的镜像。为了证明这一抉择合理，编辑们提出一种从体制到个体的转移——个体重新崛起成为新型数字民主下的公民。

在这一抉择之中，以及在超出［“新型数字民主下的公民”］这个术语一般含义的意义当中，有着比表面上更意味深长的东西。如果世上曾经有过一种意识形态的抉择，那这个就是：它的含意——在一个新的赛博民主当中，数百万人可以越过集权化的国家机器的控制，进行直接沟通和自我组织——掩盖了一连串令人困扰的裂口和张力。第一个明显的讽刺点在于，透过《时代》杂志的封面，每个人只见到自己的镜像，而不是他或她本应该直接交往的他者。无怪乎莱布尼茨成为赛博空间理论家最常用的哲学参照：我们在赛博空间中沉溺，难道不正是相等于我们被化约为能够反映整个宇宙的莱布尼茨单子（monad）吗——尽管单子没有直接通往外部现实的“窗口/视窗”？可以说，今天的典型互联网冲浪者，越来越接近一个没有窗口直接通往现实、只能看见虚拟仿造物（virtual simulacra）、然而比任何时候都更沉溺于一个全球交流网络的单子。手淫马拉松建立了一个以分享自己愚蠢享乐的唯我主义个体为基础的集体，它也正是一种完美地对应赛博空间坐标的性行为形式。

巴迪欧阐发了“无调世界”（Monde Atone）这一概念。这个无调世界缺乏一个（将有意义秩序强加给混乱的现实多元性的）主人能指（Master-signifier）的干预。[20] 主人能指是什么？[21] 在他的名著《第二次世界大战》（*Second World War*）的最后几页里，温斯顿·丘吉尔思考了政治决策之谜：当所有专家——经济学与军事分析员、心理学家、气象学者——提交了种种仔细及深入的分析（在其中，针对每个支持结论的理由，总存在两个反对的理据，反之亦然），然后，有人必须承担起简单化并且正是因此而是最为困难的工作，就是将这些复杂多重的观点转换成一个简单的、决定性的“做”或“不做”。我们应当发动攻击或者我们继续等待。对这一点，没有谁的描述比约翰·肯尼迪（John F. Kennedy）所提供的答案更加简洁：“对旁观者来说，最后决策的本质是无法理解的——通常，对决策者本人来说也确实如此。”这种决策姿态永远无法完全根植于理性；它属于主人。

我们的后现代世界中的一个基本特点，是它试图消除主宰性主人能指（the ordering Master Signifier）的作用：世界的复杂性需要被无条件地肯定。每一个意图将秩序强加在世界身上的主人能指一定要被解构和消灭：“对世界的‘复杂性’的现代辩护……其实不过是对无调性（atony）的一般化欲望”。[22] 巴迪欧举出了一个“无调”世界的典型例子，即性别研究（gender studies）所推广的政治正确下的性观念，该观念建基于对二元逻辑的强迫性否定：这个世界是一个多元实践的微妙世界，它绝不容许决断、不容许存在“（大写的）二者”的情形（instance of the Two）、不容许评估（evaluation）——在这个术语的强烈的尼采式意义上。

---

〔20〕 Ibid.

〔21〕 关于主人能指这个概念，见 Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*（拉康：《精神分析的另一面》），New York: Norton, 2006.

〔22〕 Badiou, *Logiques des mondes*（巴迪欧：《世界的逻辑》），p. 443.

在这种背景之下，韦勒贝克（Michel Houellebecq）的小说显得很有趣。[23] 他没完没了地变换爱在当代西方社会中之失败这一主题——正如一个评论者指出的那样，当代这些西方社会的特点是“宗教和传统的崩溃、对享乐和青春无限制地过度崇拜，以及一种被科学理性和无趣所终结的未来前景”。[24] 这就是1960年代“性解放”的黑暗面：性行为的全面商品化。韦勒贝克描绘了性革命这场宿醉，一个被超我的享乐命令所主宰的不育世界。他的所有作品都专注于爱和性的二律背反（antinomy）：性是绝对必要的，拒绝性就等于失去生气，因此爱不能没有性；但与此同时，正是因为性，爱才不可能——性“成为晚期资本主义统治的缩影而扩散，已永久玷污了人与人的关系，它是自由主义社会非人化性质的不可避免再生产。它已经在本质上毁灭了爱”。[25] 用德里达式术语说，因此，性让爱同时成为可能和不可能。

*　　*　　*　　*　　*　　*

在我们生活的社会里，存在一种黑格尔式辩证的对立同一。某些生活中的特征、态度和规范不再被视为源自意识形态。这些东西看似中性的、非意识形态的、是自然而然并且来自常识的。而与此背景格格不入的东西，我们则将之界定为意识形态：极端宗教热忱，对特定政治倾向的献身。黑格尔式观点倾向认为，在这里，正是将某些特点中性化为一种自然而然地被接受之背景这一行为，展示了意识形态最登峰造极和最强大的一面。这就是辩

---

〔23〕 例如 Michel Houellebecq, *The Possibility of an Island*（韦勒贝克：《一个岛屿的可能性》），New York：Knopf, 2006.

〔24〕 Nicholas Sabloff, “Of Filth and Frozen Dinners”（萨波罗夫：《属于污秽和结冰的晚餐》），*Common Review*, Winter 2007, p. 50.

〔25〕 Ibid., p. 51.

证式“对立的巧合同一”（coincidence of opposites）：一种见解或一种意识形态的最纯粹状态恰好与其反面一致，或者更准确地说，意识形态最纯粹的状态正好以它的反面形式——非意识形态——呈现。只要加入适当的修改，同样的逻辑也可以用于分析暴力。社会的符号暴力最纯粹的状态以其反面形式出现，显现为我们居住和呼吸的环境的天然面貌。

这就是为什么敏感的自由派共产主义者（受惊吓、满怀爱心、向暴力宣战）和那些在愤怒中爆发的、盲目的原教旨主义者是同一个硬币的两面。当他们打击主观暴力的时候，自由派共产主义者恰恰是制造出主观暴力爆发条件的结构性暴力的执行者（agents）。将数以百万计的钞票捐给艾滋病组织或宽容教育（tolerance education）的同一个慈善家，通过金融投机毁了无数人的生活，并因此制造了他们本来致力打击的不宽容（intolerance）。在上世纪六七十年代，你可以买到一种较为隐晦的色情明信片，上面的女郎通常身穿比基尼或晚装；但是，当你稍微移动明信片或从一个稍微不同的角度观看，女郎的衣服就会神奇地消失，因而露她的裸体。当我们遭到债务取消或一个消灭危险流行病的大型人道主义计划这类激发人同情心的新闻狂轰滥炸时，只要稍微倾斜明信片，就可以看到自由派共产主义者的淫秽形象在当中所起的作用。

我们不应抱有错觉。自由派共产主义者在今天是所有进步斗争的敌人。所有其他敌人——宗教原教旨主义者和恐怖分子、腐败、缺乏效率和国家官僚——都是一些特定的人物，他们的兴衰依赖于偶然的本土情况。而正是因为自由派共产主义者意图为全球体系扫除所有的次级故障，他们成为了全球体系所具有的错误本身的直接化身。当你为了战胜种族主义、性别歧视、宗教蒙昧主义而要和自由派共产主义者作出各种战略联合和妥协的时候，

请谨记这一点。

那么，我们应如何对待那些毫无疑问是一个真正的好人、真正关注贫穷和暴力并且“可以负担得起”这种关注的自由派共产主义者？对一个不会被商业利益收买、因为他已经是股东的人，对一个言行一致地投入消灭贫困的慈善行为、但同时从中得到利益的人，对一个诚实地发表自己意见，因为他的权力大到容许他这样做的人，对一个如此勇敢并有智慧地追求冷血的企业成功而完全不考虑个人利益——因为他所有的需要都已被满足了——的人，还有尤其是，对那些达沃斯自由派共产主义者的好朋友，究竟该做些什么？布莱希特在他一首名为《审讯好人》（The Interrogation of the Good）的诗里为我们提供了答案：

请你走向前：我们听见
你是一个好人。
你无法被收买，但那道闪电
落在屋顶那道闪电也
无法被收买。

你坚守你的诺言。
但你说过什么？
你是诚实的，你说出你的意见。
什么意见？
你是勇敢的。
但谁是你的敌人？
你充满智慧。
为了谁的幸福？
你不考虑个人利益。

那么你考虑谁的利益？
你是好朋友。
你也是好人的好朋友吗？

现在听我们说：我们知道
你是我们的敌人。这就是为什么我们现在
要让你面向一道墙的原因。但考虑到
你的功劳和良好素质
我们将让你站在一道好墙前面然后枪毙你
用的是来自一把好枪的好子弹然后埋葬你
用的是一把好铲和一块好地。[26]

---

〔26〕 Bertolt Brecht, "Verhoer des Guten"（布莱希特：《审讯好人》）, in *Werke*, Vol. 18, *Prosa* 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995, pp. 502 – 503（本书作者自行翻译）。

第二章

中庸的快板—柔板

惧怕你的邻人犹如惧怕你自己

恐惧的政治

当代政治的主流模式是后政治的生命政治（*post-political bio-politics*）——学术黑话的一个美妙例子，但无论如何它的意义可以被轻易地揭露："后政治的"是一种宣称要脱离旧有意识形态斗争、聚焦于专家管理和行政的政治；而"生命政治"则指对人类生命的安全及福利的管理并以这种管理为其首要目标。[1] 这两种维度的重迭方式十分清楚：一个人一旦抛弃了宏大意识形态事业，其生命就只剩下有效管理生命——**几乎**只剩下这类东西。这说明，当去政治化、社会上客观的、专家式的管理及利益的协调成为政治的零层面（zero level）之时，恐惧是唯一能够将热情注入（政治）这范畴并积极地动员群众的东西。恐惧是当代主体性的基本构成元素。因此，生命政治在根本上是一种恐惧政治；它聚焦于防卫那些潜在的欺骗或骚扰。

---

〔1〕 关于生命政治的观念，参看 Giorgio Agamben, *Homo Sacer*（阿甘本：《神圣人》），Standford: Standford University Press, 1998；关于后政治的观念，参看 Jacque Ranciere, *Disagreement*（朗西埃：《异议》），Minneapolis: University of Minnesota press, 1998.

正是这一点将激进的解放政治和我们的政治现状给区隔了开来。我们在此谈论的不是有关两种理想或两组不同原则（axioms）之间的差异，而是有关那种以一组普遍原则为基础的政治与这样一种政治的差异：这种政治抛弃了政治的构成性维度、即抛弃了政治性（the political），因为它以恐惧作为它的终极驱动原则：对移民的恐惧、对犯罪的恐惧、对渎神的性堕落的恐惧、对被高税率负累的过度庞大的国家的恐惧、对生态灾难的恐惧、对骚扰的恐惧。政治正确是恐惧政治的典型的自由主义形式。这样一种（后）政治时常倚赖对妄想症**盲众**（*ochlos*）或民众的操纵：（后）政治是向充满恐惧的民众发出的吓人集结号。

因此，2006 年的重大事件是反移民政治成为主流，并最终切掉了把它和极右翼政党联系在一起的脐带。从法国到德国、从奥地利到荷兰，透过自身文化和历史身份自豪的新思维，各国主要政党现在强调作为客人的移民必须适应宗主国的文化价值——“这是我们的国家，你要么爱她，要么离开！”

今天，对他者的自由主义式宽容、对他者的尊重及开放性，正被一种对骚扰的偏执式恐惧所对应。简言之，他者（Other）完全不是问题——但条件是他的在场不打扰我、只要这个他者并非真的是另一个（really other）……在一个和前一章的巧克力泻药之悖论式结构的严格同源中，宽容和其反面巧合地达成一致。我对他者的**宽容**责任，实际上意味着我不应该太接近他、不应该入侵他的空间。换言之，他不能容忍我对之过度亲近，对此，我应该尊重他。在这个晚期资本主义社会中日渐形成的核心人权是**不被骚扰的权利**，这是一种将他者保持在安全距离的人权。

后政治的生命政治同样有两种不得不显现为属于两种对立意识形态空间的方面：第一种是人类被化约为“赤裸的生命”（bare life）、神圣人（*Homo sacer*），也就是所谓的被奉献出去的

存在（sacred being）——它是专家的管理知识的客体，但却像关塔那摩战俘或纳粹大屠杀受害者那样被剥夺所有权利；另一方面，出于对脆弱他者的尊重而走向了另一极端，一种自恋式的主体态度，这种态度认为自我是脆弱的、恒常地暴露在大量潜在“骚扰”之下。除了对他者脆弱性的尊重与将他者化约为被行政知识管理的“赤裸生命”这两者的对比，有可能存在更强烈的对比吗？然而，假如这两种立场来自同一根源又如何？假如它们是同一个、同一种态度的两个方面又如何？假如这两个立场，在人们禁不住要称之为（确立了对立面的同一的）黑格尔式“无限判断”的当代版的东西之中，巧合地达到同一，又如何？这两种极端立场所共享的，正是从根本上拒绝所有更高的动因，也就是共享这样一种观念：我们的生命的终极目标就是生命自身。这正是为何在尊重脆弱的他者和爽快地合理化酷刑——将一个人当作神圣人来对待的极端表达——这两者之间不存在任何矛盾的原因。[2]

在《信仰的终结》（*The End of Faith*）中，哈里斯（Sam Harris）为在例外状况下使用酷刑辩护（当然，每个为酷刑辩护的人都以例外状况作为辩护理由，没有人会认真地主张折磨偷了一块巧克力的饥饿小孩）。他的辩护建基于一种区分——对我们亲眼目睹一个人被折磨或受苦的本能厌恶，和我们对大众受苦的抽象知识之间的区别：对于我们，折磨一个人比同意向远方投下一个将令数千人死得更痛苦的炸弹困难。

我们因此都掉进了某种道德幻觉，类似于知觉上的幻觉。这些幻觉的根本原因是，纵然我们的抽象推理能力已得到巨大的发展，但我们的情感道德反应依然被直接目睹受苦和痛苦时所引起

---

〔2〕 同样参看 Agamben，*Homo Sace*（阿甘本：《神圣人》）。

的同情心的古老的本能反应所约制。因此对大部分人来说，直截了当地射杀某人比按一个按钮杀死成千上万看不见的人更令人反感：

> 考虑到我们许多人深信对恐怖主义发动战争的紧急性，在某种情况下，实践酷刑似乎不单只被允许而是必须。尽管如此，在道德上它仍没有比以前看起来更能被人接受。我认为其原因就如那些造成月亮大小错觉的是神经学上的原因一样……现在可能是时候取出我们的标尺并将之举向天空。[3]

难怪哈里斯引用了艾伦·德肖维茨（Alan Dershowitz）以及他对酷刑的合法化论证。[4] 为了悬置在面对他人受苦的物理展示时所显露的这种渐进的有条件的脆弱性，哈里斯设想了一种理想的“真相药丸”，一种相当于去咖啡因咖啡或无糖可乐的高效率酷刑：

> 一种既能提供酷刑的手段、又能提供对其加以彻底掩盖的手段的药物。这种药物的作用是产生一种没有人类希望再次体验的瞬间瘫痪和某种瞬间的痛苦。试想一下，假如将这种药丸喂给被俘虏的恐怖份子，每个人躺下来进行看似一小时的小睡，然而每个人一醒来就马上将其组织的所有运作情况和盘托出，那么，我们这些酷刑的施行者会有什么感受。难道最终我们不会渴望称之为

---

〔3〕 Sam Harris, *The End of Faith*（哈里斯：《信仰的终结》）, New York: Norton, 2005, p. 199.

〔4〕 Ibid., pp. 192 – 93.

“真相药丸”吗？[5]

“一种既能提供酷刑的手段、又能提供对其加以彻底掩盖的手段的药物”——这第一句话引入了巧克力泻药的典型后现代逻辑。酷刑在这里被想象成无咖啡因咖啡——我们得到渴望的结果，而且没有任何不愉快的副作用。位于莫斯科、臭名昭彰的谢尔布斯基研究所（Serbsky institute）——克格勃的精神科部门——确实发明了这种用来折磨异见分子的药物：一种注射进病人心脏、减慢脉搏继而引发恐怖焦虑感的液体。光看外表，被囚者似乎只是在打瞌睡，而事实上他正活在噩梦之中。

当哈里斯聚焦 9·11 事件并批评乔姆斯基（Chomsky）时，他违反了自己的规则。乔姆斯基正是认为，存在一种虚伪，这虚伪一方面容忍以抽象、匿名方式杀害数以千计的人，另一方面却谴责个别的侵犯人权个案。基辛格（Kissinger）下令对柬埔寨进行的地毯式轰炸导致数以万计的人死亡，为何人们会认为他的罪行比撞毁世贸大厦的人少呢？这难道不正是因为我们是“道德幻觉”的受害者？9·11 的恐怖影像被媒体巨细无遗地呈现，但半岛电视台（AL-JAZEERA）却因为播放美国轰炸费卢杰（Fallujah）造成的后果的镜头而受到谴责，并被指控为恐怖分子的共谋。

然而，有一种更令人忧虑的景象在这里运作：那种引发同情、使酷刑无法接受的（受折磨主体的）邻近性（proximity），不是酷刑受害者的纯粹物理的邻近性，而是——在其最根本处——邻人（在这个词语的全部犹太教—基督教—弗洛伊德式意义上）的邻近性。而根据定义，邻人这种事物，不论它在物理上距离你多远，总是“太接近”。哈里斯设想“真相药丸”的目的无

---

〔5〕 Ibid., p. 197.

非就是消除邻人这一维度。受酷刑折磨的人不再是一个邻人，而是变成一个对象（object）。此对象所承受的痛苦被抵销、被简化成一种可量化的属性，一种必须以理性功利主义微积分来处理的属性（这些痛苦是值得容忍的，假如它能够避免更大数量的痛苦的话）。在这里，附属于一个主体的无限性的深渊消失了。在这里意义重大的，是那为酷刑辩护的书是一本名为《信仰的终结》的书——其意义并不在于这种显而易见的地方："噢，你看！能够阻止我们向邻人施以酷刑的，最终只有我们对上帝的信仰和爱你的邻人这道神圣律令"；其意义比这要激进得多。对拉康来说，另一个主体（终极地说，主体本身）并非一种直接被赋予的东西，而是一个"假定"，某种被假设的东西、一个信念的对象——我们如何确定眼前的人是另一个主体而不是一台无聊、没有深度的生物机器？

邻人此物（The Neighbour Thing）

这个被假定的主体，因此并非另一个拥有丰富的内心生活、充满（为了取得有意义的生命经验而被自我叙述的）个人故事的人类，因为这样一个人最终不可能成为敌人。"所谓敌人是一个你对其故事一无所知的人。"〔6〕（注 6）——玛丽·雪莱（Mary Shelley）的《科学怪人》（*Frankenstein*）* 是这个命题的最佳文学案例。雪莱做了一些保守派永远不会做的事。在她书的中心部分，她容许那头怪物为自己发言、从自身的角度说故事。她的决定表达了自由主义最激进的态度：我们需要聆听每一个人的观

〔6〕"Living Room Dialogue on Middle East"（《关于中东的卧室谈话》）的题词，引自 Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance In The Age of Identity And Empire*（布朗：《控制反感：身份认同时代的宽容与帝国》），Princeton: Princeton University Press, 2006, p. 1.

* 又译《弗兰肯斯坦》。——译者注

点。在《科学怪人》当中，那怪物不是一个“物”、不是一个没人胆敢面对的恐怖物体；他完全被主体化了。雪莱进入他脑中并问他被社会标签、定义、压制、放逐甚至身体被变形是什么滋味？因此这位终极罪犯被容许将自己表现成一个终极受害者，这名恶魔式的谋杀犯揭露自己是一名受了极深伤害、陷入绝望、同时渴望同伴和爱的个体。

然而，这种程序有一个清晰的限制：是否有人同样准备断言，希特勒是敌人是因为我们还未聆听他的故事？在《列宁之墓》（*Lenin's Tomb*）一书中，瑞姆尼克（David Remnick）报告了他 1988 年探访莫斯科时去见拉扎尔·卡冈诺维奇（Lazar Kaganovich）的尝试——卡冈诺维奇是斯大林集团的最后一名在世成员，他领导了 1929—1933 年的集体化计划，并要为当时未被公开的破坏和苦难负责。这名九十多岁的老人孤独地隐居于一个公寓内。令瑞姆尼克着迷的，是能看到这名真正的恶魔这一期待中的场景：

> 卡冈诺维奇是否仍然笃信不疑？我想知道。他是否感到任何内疚、羞耻？以及他对现任总书记戈尔巴乔夫的看法？但是，真的，这并不是［我想做的］。我最想做的是和卡冈诺维奇坐在同一个房间中，看看恶魔是什么样子、在做一些什么事、看些什么书。〔7〕

如果瑞姆尼克造访成功，他所遇到的，十有八九会是一个活在自己梦中、虚弱、亲切的老人。1960 年代，斯维特拉娜·斯大林（Svetlana Stalin）经印度移民到美国并写了回忆录。她描述斯

---

〔7〕 David Remnick, *Lenin's Tomb*（瑞姆尼克：《列宁之墓》）, New York: Random House, 1993, p. 11.

大林“内心”是一个亲切的父亲和关心人民的领袖，他是被他的邪恶伙伴——尤其是拉夫连季·贝利亚（Lavrenty Beria）——利用而沦为大规模谋杀的共犯。不久之后，贝利亚的儿子谢戈尔（Sergo）写的回忆录表示，他的父亲只是一个亲切的家庭男人，他只是执行了斯大林的命令同时暗中尽力减少伤亡。格奥尔基·马林科夫（Georgy Malenkov）的儿子安德烈（Andrei）同样描述其父亲——斯大林的继承者——诚实、如奴隶般勤奋工作，且一生都在害怕中度过。汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）是正确的：这些人物并非崇高的拜伦式恶魔的人格化：他们的私人经历和他们行径的恐怖之间的鸿沟是巨大的。我们对生活的内在体验、我们为了解释自己正在做的事情而对自己说的有关自己的故事，基本上是一个谎言——真相在外面、在我们的具体行为之中。[8]

其中一样永远令天真的道德意识感到惊奇的事情是，同一个人竟然在对他们的敌人犯下可怕的暴力罪行的同时，对自己所属团体的成员展示温和的人性和温暖的关怀。同一个屠杀无辜平民的士兵随时准备好为同僚牺牲生命，这难道不奇怪吗？下令射杀人质的那位司令在同一晚写了一封满载真挚情感的家书，这难道不奇怪吗？我们的道德良知只限于关心少数人——此一事实，似乎违反了我们人类的天然洞见：你我都是人类，拥有同样的基本渴望、恐惧、痛苦并因此有权要求同等的尊重和尊严。因此，那些将自己道德良知的行使限制于狭窄范围内的人身上的人，在深刻的意义上是自相矛盾的，甚至可以说是“虚伪的”。借用哈贝马斯的术语，这些人陷入了语用矛盾（pragmatic contradiction）之中，因为他们违反了支撑着所属的言说共同体（speech communi-

---

〔8〕 这就是为什么任何对邪恶这一话题感兴趣的人都应该读 Claudia Knooz（诺兹）的 *The Nazi Conscience*（《纳粹的良心》，Cambridge，MA：Belknap Press，2003）一书的原因，这是一份谈论纳粹党的道德论述（为他们的罪行提供理念的）详细报告。

ty）的道德规范。对一个正常人来说，拒绝承认外在于我们所属共同体的人拥有同等的基本伦理权利并非一件自然的事。这种行为违反了自发的伦理倾向。这种行为涉及粗暴的压抑和自我否定。

在苏东剧变之后，东德温和的异见作家斯蒂芬·赫姆林（Stephen Hermlin）由于在1950年代写的赞扬斯大林的诗和文字而受到指摘。他以极度轻蔑的态度响应，说当年在欧洲“斯大林”这个名字代表了对自由和正义的鼓舞，并且和那些在苏联内部“秘密地”发生的恐怖事情无关。这借口当然完全是过于狡黠和轻浮：一个人并不需要知道斯大林主义式恐怖统治的真相，也能够察觉到斯大林主义错误的蛛丝马迹。只需读一读当年的公开文本——表演式审判（show trials）的官方报告、对敌人的攻击、赞扬斯大林和其他领导的颂文——应该已足够有余。某程度上，这些文字已提供了一个人需要知道的所有事情。这也是为什么真正令人感到诧异的虚伪是，西方的共产主义观察者竟然视斯大林式控罪为有关被指控者的真实心理事实。阿多诺在一封1938年写给本雅明的信中叙述了他和左倾作曲家艾斯勒（Hans Eisler）在纽约的一段谈话：

> 我花了很大耐性听他发表对莫斯科表演式审判的孱弱的辩护，还带着大量厌恶感忍受了他拿布哈林（Bukharin）谋杀案开玩笑。他声称在莫斯科结识了布哈林，又对我说布氏的良知已经败坏到不敢真诚地直视他双眼的地步。〔9〕

〔9〕 Theodor W. Adorno and Walter Benjamin, *The Complete Correspondence* 1928 – 1940（阿多诺、本雅明：《通信全集：1928—1940》）, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, P. 252.

艾斯勒的心理盲点在此是令人费解的：他错误地将布哈林的恐惧——当他得知他正被监视和快被拘捕时对接触外国人的恐惧——当作对于那些控告他的罪行的内疚感。我们应该如何理解上述故事？我们该如何理解这个与之并排的事实，即高度斯大林主义的文化产品被很多西方人视为真正的道德的真诚表达、散发出温暖的人道主义和对人类的信心（回忆一下西方对马克·顿斯科伊［Mark Donskoiy］的《高尔基三部曲》的反应）？或许我们应该从指摘西方追随者对斯大林主义苏联的恐怖统治的天真，转移到一种偶然的系列这一更多带有德勒兹色彩的观念：偶然的系列彼此交叉并产生完全不同的意义，就像在一个科幻小说故事之中，科学家发现在《圣经》中作为神圣信息之标志的爆炸，实际上是一个毁灭了繁荣外星文明的可怕灾难的视觉痕迹。换句话说，令人难以接受的是，在其中生长出《高尔基三部曲》的那个恐怖，完全没有减弱《三部曲》在西方甚至俄罗斯观众身上产生的效果的纯正性。

值得注意的是，当联合航空93号航班和另外三个航班在9·11中被劫持，乘客得知他们马上要死时，他们打电话给自己挚亲的重要句子是“我爱你”。艾米斯（Martin Amis）强调了一个保罗式的（Paulinian）观点，即最终，真正重要的是爱：“爱是一个抽象名词、某种含糊不清的东西。然而当世界上下颠倒、屏幕变成漆黑一片，爱却最终被证明是我们身上最真实的部分。”〔10〕无论如何，仍有一个疑点：难道这种爱的绝望忏悔，不也是某种赝品，就如某个突然面临死亡危险或濒临死亡的人之突然皈依上帝、变成祈祷者——一种源自害怕而不是真诚觉悟的虚伪的和机会主义的动作——是同出一辙的伪装？为何我们会认为，在面对

---

〔10〕 Martin Amis, “All that Survives Is Love”（艾米斯：《幸存的只有爱》）, *The Times*, 1 June 2006, pp. 4 – 5.

这种绝境时我们的行动理应含有更多真诚？难道不应该说，正是在面对这种绝境时，生存本能强迫我们背叛我们的欲望？在此意义下，死前皈依或爱的忏悔是欲望的大贱卖。根据不少回忆录，很多斯大林表演式审判下的被定罪者，面对行刑枪队时公开宣告自己的清白和对斯大林的爱——一个旨在买回他们在大他者眼中形象的可怜姿态。同理，看到埃塞尔·卢森堡（Ethel Rosenburg）和尤利乌斯·卢森堡（Julius Rosenburg）两人在私人通信当中是如何否认其苏联间谍身份、认为他们是美国联邦调查局阴谋的受害者的，我们很难不因此而受到打击：虽然对那些为他们辩护的人来说很尴尬，但最近的文件起码证明了尤利乌斯的间谍身份（纵然其级别比对他的指控要低）。奇异的是，当我们现在阅读这两人的私人文件时——即使已经知道他是一个名符其实的间谍——仍难以摆脱当中彻底真诚的印象，就仿佛卢森堡成功使自己相信自己是无辜的。这事变得更奇异了：当我们考虑到假如他真的相信苏联，那么他不是理应做间谍并以此自豪吗？（顺便提一句，这将我们领向一个本来会是真正道德的行动：想象一个剩下几秒钟生命的妻子打电话给她的丈夫，对他说："只想告诉你，我们的婚姻其实是一个骗局，其实一直以来我甚至无法忍受你的身影……"）

那些西方左翼分子曾在自己国家英雄地抵制了反共产主义的歇斯底里，这种抵制以最高真诚的形式实践。他们为冷战悲剧提供了另一些实例。他们准备好随时为共产主义信念而入狱并为苏联辩护。难道不是他们的信念的幻象性质令他们的主观立场变得那么悲剧地崇高吗？斯大林主义苏联的悲惨现实给予他们的内在信念一种脆弱美感（fragile beauty）。这一点引领我们到达一个激进且出乎意料的结论：在这里，仅仅说我们正在处理一个悲剧性错位的道德信念、带有一种盲目的信任以逃避面对其道德参照点

那悲惨、吓人的现实，是不够的。相反，假如这样一种盲目、这样一种极端而排斥性的拒绝去看的姿态、这样一种对现实的否认、这样一种“在苏联内部发生的事情很恐怖这我十分清楚，但不论如何我还是深信苏维埃社会主义”的恋物态度，其实是每一个道德立场的最核心成分，那又如何？

当康德在他的《学科之争》（1795）之中讨论法国大革命的狂热（enthusiasm）观念之时，他已经清楚地意识到上述悖论。大革命的真正意义不在那些眼前在巴黎进行的事件之内——这些事件大部分是恐怖和凶残激情的内在爆发——而在于巴黎的事件在全欧洲的大革命同情者眼中引发的狂热响应之中：

> 近期那个心灵丰富的民族的大革命，可能成功或失败、累积不幸和暴行，但不论如何，它在所有观察者（他们本身并没有参与其中）的内心引发了一个根据欲望而站定立场的决定［*eine Teilnehmung dem Wunsche nach*］，这种欲望接壤于狂热，并且这种欲望——因为它的完全表达不是没有危险——只能是由人类内在的一种道德倾向所引发的。[11]

将这段文字翻译成拉康式词汇就是：真的事件（the real event）——真实界（the Real）的维度——并不存在于巴黎的暴力事件的直接现实性之中，而是存在于观察者对它的看法之中、存在于观察者内心被唤醒的希望之中。巴黎发生的事件的现实性属于经验历史的时间维度；孕育了狂热的那个崇高形象则属于永恒……

经过必要的改写之后，同样的逻辑也适用于西方的苏联崇拜

---

〔11〕 Immanuel Kant, “The Conflict of Faculties”（康德：《学科之争》）, in *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 182.

者。“在一个国家内建立社会主义”这一苏联经验无疑“累积起悲剧和暴行”，但不论如何，它（在本身没有被实际卷入事件的）目击者心中引发了狂热。在此，问题是：是否所有道德观都必须依赖这种恋物式的否定姿态？难道即便是最普世的道德观都被迫划出一条界线并漠视某些苦难？因我们的食用需要而被屠宰的动物又如何？当参观完一间农场工厂——在里面所有的猪都半盲甚至无法正常走动，它们是纯粹为了屠宰而被养肥的——之后，我们当中还有谁能够继续吃猪排？然后，举个例子，我们知道有数以百万计的人类承受折磨和痛苦、但我们选择漠视，这种事实又如何？想象一下，假如我们不得不看一出凶杀片，里面描绘的是全世界每天重复数千次的事情：残暴的酷刑、挖眼、压碎睾丸，如此等等，不可尽数。那会有什么效果？观众能否像平常一样继续看下去？是可以的，条件是他或她能够以某种方式，在一个悬置符号效能的行动中遗忘其目睹的内容。这种遗忘引起一种被称为恋物式否定的姿态：“我知道了，但我不想知道我知道，所以我不知道。”我知道这事，但我拒绝完全承担这种认知的后果，以便我可以继续以我不知道这事的姿态行事。

事情开始变得明朗：也许所有道德观都很可能需要依赖这种恋物式否认的姿态。即使最明显的例外——提倡众生同一的佛教道德观——也掉进这个图象之中。毕竟，佛教提供的方案是普世冷漠——一种如何从太多的同感之中抽身而出的学问。这就是佛教能够轻易地变成普世同情心这一自身的彻底反面的原因：对残忍军事态度的主张，正是禅宗佛学的命运所巧妙地展现出来的东西。

对此感到疑惑不是恰当的哲学态度。换言之，假如相反地，这种呈现为一种不一致性的东西、呈现为从一个人的道德态度中得出全部结论［这一做法］的无效性的东西，其实是它的可能性的积极条件，那会如何？假如这样一种将某种形式的他者性从我

们的道德关怀视野内排除出去的做法，与那种恰好是道德普世性的奠基性姿态是同质的（consubstantial），以至于我们外显的道德观越普世，其潜在的排斥将越暴戾，那又将会怎样？基督教包含一切的态度（回想一下圣保罗的名言“不存在男人或女人，不存在犹太人或希腊人”）意味着将那些不接受自己被包含进基督教共同体的人们彻底排除在外。在其他“特殊主义的”宗教当中（而且甚至在伊斯兰教当中，撇开它的全球扩张主义），存在一个留给他人的位置：他们是被容忍的，即使他们被纡尊降贵的目光所俯视。然而，基督教格言“四海之内皆兄弟”（all men are brothers）也意味着那些不接受弟兄之谊的人不是人。在伊朗革命的早期，霍梅尼（Khomeini）常玩弄同一个悖论：有一次他接受西方媒体访问时，声称伊朗革命是人类历史中最人道的革命，革命没有杀死一个人。当那位惊讶的记者问及在媒体上公报的死刑时，霍梅尼冷静地回答：“我们杀的那些不是人，而是犯了罪的狗！”

基督徒时常称许自己解决了（那作为上帝选民的）犹太教的排他主义主张，成全了人道整体。关键是，在坚持自己作为拥有和上帝有直接联系之特权的选民（Chosen People）的同时，犹太人承认其他族群崇拜错误的神是一种人性。相反，基督教普世主义带有偏见地从人类的普世性中排除了非信徒。

那么，恰好相反的姿态——正如法国哲学家列维纳斯（Emmanuel Levinas）所提出的——放弃作为普世性基础的同一性的主张、代之以对他者性的尊重的姿态又如何？正如斯劳特戴克（Sloterdijk）指出的，那个作为值得我们无条件尊重的、不可估量的他者的邻人，其列维纳斯式的形象当中，拥有另一种对立的和更令人不安的维度。[12] 那就是作为敌人的无法估量的他者，这个敌

---

〔12〕 Sloterdijk, *Zorn und Zeit*（斯劳特戴克：《愤怒与时间》）, p. 134.

人是一个绝对他者，而不再是那“可敬的敌人”——他是某个其思维对我们来说完全陌生的人，以致连在战场上和他真实地交战都不可能。纵使列维纳斯当时没有想到上述维度，但邻人的极度含糊性、创伤性特质，使人易于理解，列维纳斯的他者概念如何以某一种方式为这种维度奠定了基础（开辟一个空间），而这种方式与康德伦理学用来为恶魔式邪恶（diabolical evil）奠定基础的方式是完全同源的。听起来或许骇人听闻：列维纳斯式的他者，作为道德命令从中产生出来的他者性之深渊，同纳粹治下犹太人作为“低于人类的他者敌人”（less-than-human Other-enemy）的形象，同出一源。

因此，当弗洛伊德和拉康坚持“爱你的邻人”这个基本犹太—基督教命令的性质存在问题时，他们并不只是提出这个标准的意识形态批判观点，即有关普世性的观念如何被我们的特殊价值观所染色并因此隐含了秘密的排斥；他们就邻人和普世性维度这两者的不兼容性提出的是一个强烈得多的观点。抗拒普世性的，是邻人彻底的非人维度。正是由于这一原因，当一个人发现自己身处被爱者的位置时，他会感到如此的暴力甚至创伤：被爱令我直接感受到作为一个有限存在的我和在我身上引发了爱的那个深不可测的 X 之间的缺口。拉康对爱的定义（“爱是献上你没有的东西”）必须被补充：“爱是献上你没有而且对方不想要的东西”。确实，我们是否意识到，叶芝的名句描绘了一个人所能想象的最最幽闭恐惧症式的构想之一？

若我有天上的呢绒，
上面绣着灿烂的金银线，
那蔚蓝、暗灰和漆黑色的呢绒
代表着白昼、黄昏和夜晚，

我要将这呢绒铺在你的脚下：
但是，我因为穷，只有自己的梦；
现在我已将我的梦铺在你的脚下；
轻点儿踩啊，因为你踩的是我的梦。*

简言之，正如法国哲学家吉尔·德勒兹所言，“如果被困于他人梦中，你就完蛋了”；或如小说《沙人》（*The Sandman*）作者内尔·盖曼（Neil Gaiman）在一段难忘的文字中写道的：

你曾经爱过吗？很恐怖不是吗？爱情使你变得无比脆弱，它掀开你的胸膛和心脏，它意味某人可以闯进你里面、将你搞得一塌糊涂。你建立全套防卫、穿上整副盔甲，这样就没有东西可以伤害你。然后一个笨蛋、一个和其他笨蛋没有任何分别的笨蛋闯进你愚蠢的生命……你给他们一小块你自己。他们没向你要这东西。一天他们做了一些蠢事，比如亲了你一下或对你微笑，然后你的生命就不再是你自己的生命了。爱俘获了它的奴隶。它进入你内心，吃光你并留下你孤独地在黑暗中哭泣，很简单的一句“或者我们应该只是做朋友”变成一块玻璃碎片插进你的心脏。它使人受伤。不是只在想象中。不是只在思想中。它是一种灵魂创伤、一种真正进入你里面将你撕碎的痛苦。我憎恨爱。[13]

苏联电影导演安德烈·塔可夫斯基（*Andrei Tarkovsky*）在他生命的最后几年住在斯德哥尔摩，正在拍摄《牺牲》（*The Sacri-*

---

* 叶芝：《他想要天上的呢绒》，陈昭鹏译。——译者注

〔13〕 资料可在网址 http：//thinkexist. com/quotes/neil_ gaiman 取得。

fice)。他的办公室被安置在英格玛·伯格曼（Ingmar Bergman）办公的同一座大厦中，后者当时仍住在斯德哥尔摩。虽然两位导演都极为尊重和欣赏对方——两人从未碰面——却小心翼翼地避开了对方，犹如他们的直接相遇将产生太大的痛苦并——因为两人的精神世界的亲近性而——注定失败。他们发明并尊重了他们自己的审慎守则（code of discretion）。

语言的先天暴力

那为何今天存在这种对（作为欲望主体的）他者之过度亲近的恐惧？为何要将他者去咖啡因、剥夺他或她的原始本质——**快感**（*jouissance*）？我怀疑这是对保护性符号围墙之瓦解的反应，这堵围墙将他者维持在一个恰当距离。在我们的文化中——在当中，相对于残忍的自我忏悔，有一种恐惧、一种将他者保持在安全距离的、对骚扰的政治正确式恐惧与之对立——缺乏的是一种在维达尔（Gore Vidal）那里得到了最佳表达的精神。维达尔向一个庸俗地冒犯他的记者提供了一个完美回答，后者直击要害地问他第一个性伴侣是男人还是女人："我太有礼貌了，所以没问。"

没有地方比在不同文化的冲突中更能切身感受到这种礼貌的保护性围墙的崩解。2005 年秋天，西方被一次暴力的爆发所吸引，这一爆发威胁要扩散成为名符其实的文明冲突：阿拉伯国家针对刊登在丹麦的《日尔兰邮报》上讽刺伊斯兰教先知穆罕默德的漫画而进行大范围的示威。首先要注意的——极为明显并因此必遭忽视的——是绝大部分觉得被侮辱并因此出来示威的抗议者都未看过这些卡通图画。这个事实迫使我们面对全球化另一个（不那么吸引人的）方面："信息地球村"是以下这个事实的条件，即某些在一份名不见经传的丹麦报章上出现的东西，在遥远

的伊斯兰国家中引发了一场暴力骚动。这就好像丹麦和叙利亚、巴基斯坦、埃及、伊拉克、黎巴嫩和印度尼西亚真的是邻近国家一样。那些将全球化理解为一个机遇——整个地球成为一个统一沟通空间、团结所有种族——的人们常常忽视他们的主张的这一阴暗面。因为一个邻人——正如弗洛伊德多年前怀疑的那样——基本上是一个物/原质（a thing）、一个创伤性入侵者、一个其不同生活方式（或更准确地说，在社会实践和仪式中被具体化的快感方式）困扰着我们、扰乱我们生活方式之平衡的入侵者。当邻人太接近时，也可以引发旨在摆脱这个入侵者的攻击性反应。正如彼得·斯劳特戴克所言："更多交流首先代表更多矛盾。"[14]这就是为何他的如下主张是对的原因："相互了解"的态度必须通过"不要彼此挡道"的态度、通过维持适当距离、实施新的"审慎守则"来补充。

欧洲文明发现自己容忍不同文明的生活方式相对而言更容易，而这正是建基于那个它的批评者指摘为弱点和失败的东西，换句话说，建基于社会生活的异化。异化所指的意思之一，即距离被编织进日常生活的社会肌理之中。即使我和其他人生活在一起，但在一般状态下我无视他们的存在。我被容许不和他人太接近。我进入一个社会空间之中，在里面我和其他人交往并遵守着某种外在"机械化"规则而没有分享他们的内在世界。也许我们得到的启示是，为了和平共存，有时异化是必须的。有时异化不是问题而是解决方案。

那些伊斯兰信众回应的并不是穆罕默德漫画。他们所回应的是被他们视为躲在漫画背后的那种态度：西方的复杂形象或影像。提出"西方主义"以对应爱德华·萨义德的"东方主义"的

---

〔14〕 Peter Sloterdijk，"Warten auf den Islam"（彼得·斯劳特戴克：《等待伊斯兰》），*Focus*，October 2006，p. 84.

人在这一点上是对的：我们从伊斯兰国家得到某种有关西方的意识形态幻象，这幻象扭曲西方现实的程度——虽然以不同方式——不下于东方主义幻象扭曲东方的程度。在暴力中爆发的是一个符号、影像和态度之网，包括了西方帝国主义、无神的物质主义、享乐主义和巴勒斯坦人的苦难，而这些被连结到了那幅丹麦漫画之上。因此憎恨从讽刺漫画扩散到丹麦这国家、斯堪的那维亚、欧洲以致整个西方。一股耻辱和挫败感的激流被凝缩进这漫画之中。这种凝缩——它应被谨记在心——是一个基本的语言事实，它建构并加强了某种符号场域。

这个对语言的运作方式所作的简单而过于显而易见的反思，使这一流行的语言观以及这样一种符号秩序成了问题：这一符号秩序被视为和解与调停的媒介、和平共处的媒介，它与直接的和原始的冲突之媒介相对立。[15] ［在该种语言观看来］在语言之中——同互相施加直接暴力相反——我们的目的是进行辩论、交换词语，而这种交换——即使具有攻击性——也预设了对另一方最低限度的承认。进入语言和放弃暴力时常被认为是同一姿态的两个方面：正如让—玛丽·穆勒（Jean-Marie Muller）为联合国教科文组织编写的文本所告诉我们的："言说是社会化的基石和结构，并且恰好以放弃暴力为特征。"[16] 因为人是一种"言说的动物"，而这意味着对暴力的放弃定义了人类特有的核心："实际上，构成人性和人类、构成那以信念和一种责任感为基础的道德之一致

---

〔15〕 这一观念来自哈贝马斯（参见 Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* [哈贝马斯：《交往行为理论》], 2 vols., New York: Beacon Press, 1985），但同时对某个拉康（a certain Lacan）来说也并不陌生（可参看 Jacques Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis" [拉康：《言说与语言在精神分析中的功能与范围》], in *Ecrits*, New York: Norton, 2006）。

〔16〕 Jean-Marie Muller, "Non-Violence in Education"（穆勒：《教育中的非暴力》）, http://portal.unesco.org/edution/en/file_download.php/fa99ea234f4accboad43o4oe1d6o9cmuller_en.pdf.

性和确当性的，正是……非暴力的原则和方法”，因此，暴力确实“是人性的一种彻底反常”。[17] 由于语言受到了暴力的感染，这种反常在一种扭曲了符号交流之内在逻辑的偶然“病理学”情况的影响下而出现。

假如事实正好相反——人类的暴力能力远超动物正是因为人类说话——又如何？[18] 正如黑格尔已经意识到的，就在对事物的符号化之中存在某种暴力的东西，这等于是物遭到了玷污（mortification）。这种暴力在多重层面上运作。语言简化了被指涉之物、将它简化为单一特征。它肢解事物、摧毁它的有机统一、将它的局部和属性视作具有自主性。它将事物塞进一个最终外在于事物自身的意义场域之中。当我们以“金”命名金，我们暴力地把一种金属从其自然本质中抽离，投进我们的财富、权力、心灵的纯正等等当中，而这些无论如何也和那直接的“金”的实体无关。

拉康将语言的这个面向凝缩于其主人能指概念之中。主人能指“缝合”并统合一个符号场域。这意味着对拉康来说——至少就他在 1960 年代阐释的四种话语理论来说——人类的沟通在其最基础和构成性的维度上不涉及一个平等主义的交互主体性空间。[19] 它不“平衡”。它并不将参加者放在对称的、相互负责的位置上——在这种位置上他们全部必须遵循同样的规则、以道理证明自己的主张。相反，拉康利用作为第一种（开创性、构成性）话语形式的主人话语（Master discourse）这个概念指出，每一种具体的、“真实存在的”话语空间，最终扎根于一主人能指的暴力强加之中，而这一主人能指是**严格意义上的**“非理性”：

---

〔17〕 Ibid.

〔18〕 可参看 Clément Rosset, *Le Reel: traite de l' idiotie*（克莱门特·罗塞：《真实：论白痴》）, Paris: Editions de Minuit, 2004, pp. 112 - 14.

〔19〕 关于拉康的四种话语的概念，可参看 Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*（拉康：《精神分析的另一面》）。

它不能被进一步扎根于理性。在这个点上，一个人只能说“到此为止”；在此，为了停止无限后退，某人必须说“它就是这样，因为我说它是!”在这里，列维纳斯正确地强调了交互主体性在根本上的非对称特征：在我和另一个主体的遭遇之中，从不存在平衡的相互关系。平等（*égalité*）的外表永远被不对称的支点所支撑：主人对仆人、大学知识载体对它的对象、性变态对歇斯底里等等。当然，这有反于谈论暴力这个主题的主流意识形态方法，主流意识形态的谈论方式将暴力理解为“自发的”（spontaneous），这种方式在穆勒为联合国教科文组织写的文本中得到了清楚示范，它已取得准官方纲领的地位。[20] 穆勒的出发点是对所有“好”暴力与“坏”暴力之间的区别的否定：

> 必须以一种方式定义暴力以致它不能被定义为“好的”。一旦我们声称能够区分“好”暴力和“坏”暴力，我们就失去了这个词的正确用法并陷入困境。最重要的是，一旦我们主张可以提出定义“好”暴力的标准，我们每一个人都将发现很容易利用这些主张来合理化我们自己的暴力行为。

然而，当斗争和攻击性是生命一部分之时，我们如何和暴力完全断绝关系？简单的脱困方法是，在术语上区分实际上相当于“求生驱力”（life-force）的“攻击”，和作为“死亡驱力”（death-force）的“暴力”：在此，“暴力”不是单纯的攻击，而是攻击的过剩。通过永远欲望更多，这种过剩的欲望扰乱事物的正常运作。我们的任务变成消灭这种过剩。

---

〔20〕 Muller, “Non-Violence in Education”（穆勒：《教育中的非暴力》）.

就其让个体摆脱他人达到独立而言，欲望财富和权力是合法的。然而，在一场冲突中的对手均有一种永远要求更多的自然倾向。没有东西能够满足他们，他们永远不会满足。他们不知道如何制止自己；他们不知限制为何物。欲望（desire）要求的，比需要（need）多、多太多了。法国宗教思想家西蒙娜·薇依（Simone Weil）写道："欲望当中永远存在一种无限的感觉。"[21] 首先，个人寻求权力使自己不被他人支配。但假如他们一不小心，他们很快就发现自己越过界线：他们实际上寻求支配他人。只有当每一个个体限制他或她的欲望，人类之间的敌对才能被克服。薇依写道："受到限制的欲望才是与世界相和谐的；而包含了无限的欲望则不是。"[22]

这种态度稳固地保持在前现代的亚里士多德坐标之中：我们的任务是在欲望中保留合理的尺度（proper measure）。然而，现代性是由康德哲学革命的坐标所界定的，在当中绝对过剩即是法律本身。法律作为一种绝对颠覆性的"异质性"破坏力量干预到了我们快乐导向的生命的"同质"稳定性之中。切斯特顿在他著名的《为侦探故事辩护》一文中提出了同样观点，在这文章中他评论了侦探故事如何

> 在某种意义上使人谨记一个事实：文明本身是所有离别（departure）当中最煽情的一个，也是所有背叛当中最浪漫的一个……最原初的诗意的形象是社会正义的执法者，而盗贼和劫匪只不过是平静、古老、宇宙论的保守主义者，他们在对猿人和野狼那远古的崇敬中感到快

---

〔21〕 Simone Weil, *Oeuvres completes VI: Cahiers*（西蒙娜·薇依：《全集第六卷：笔记本》）, Vol. 2, September 1941 - February 1942, Paris: Gallimard, 1997, p. 74.

〔22〕 Simone Weil, *Oeuvres completes VI: Cahiers*（西蒙娜·薇依：《全集第六卷：笔记本》）, Vo. 1, September 1933 - February 1941, Paris: Gallimard, 1997, p. 325.

> 乐。[警察传奇故事]建基于一个事实：道德是史上最黑暗、最大胆的阴谋。[23]

这里存在一个黑格尔式辩证程序的基本矩阵（elementary matrix）：外在对立（法律和对法律的罪恶僭越）被转化为另一种内在于僭越自身之中的对立：特殊僭越和以自身反面形象、以普世法律形象出现的绝对僭越这两种僭越的对立。在作必要修改之后，同一道理适用于暴力：当我们认为某件事是暴力行动，我们根据“正常”非暴力情形的预设标准来评价它——最高形式的暴力其实就是强加这个标准的过程，根据这个标准某些事件被呈现为“暴力”。这就是为什么语言本身——这种非暴力的媒介、互相承认的媒介——涉及无条件的暴力的原因所在。换言之，正是语言自身推动我们的欲望跨越正当限制、把它转化为一种“无限的欲望”、将它升级为永不可以满足的绝对斗争。拉康所说的对象小 a（*objet petit a*）正是这个缥缈的“不死”之物、导致欲望的过度和脱轨倾向的过剩之物（surplus object）。人们无法摆脱这一过剩：它和人类欲望本身是同体的。

因此，套用薇依的话，在现代性之中“那些与世界和谐的、有限的欲望”是我们机会主义的、反道德立场的终极起源，它们支撑着自我中心和追求快乐的惯性，而我们与善的连结则由那些追求绝对的“包含了无限的欲望”所支撑。这引起一种不可化约的模糊性：善的根源是一种粉碎我们有限存在的力量、一种毁灭性力量，从我们有限、稳定的生命形式的观点看，它不得不显现为邪恶。同一个逻辑同样适用于道德和不朽之间的关系。根据传

---

〔23〕 G. K. Chesterton, “A Defence of Detective Stories”（切斯特顿：《为侦探小说辩护》）, in H. Haycraft (ed.), *The Art of Mystery Story*, New York: University Library, 1946, p. 6.

统意识形态的陈腔滥调，不朽和善连结，死亡和恶连结：令我们向善的是不朽的意识（上帝、我们的灵魂、崇高的道德奋斗……），而邪恶的根源是屈从于死亡（我们所有人都要死，所以真的无所谓，尽管抢夺你能够抢到的、放纵你最邪恶的奇想……）。然而，假如情况恰好相反又如何呢：倒转这种陈腔滥调，并假设原初的不死性（the primordial immortality）属于邪恶——邪恶是某种扬言着要永恒回归的东西，它是一种在身体毁灭之后还神奇地存留下来并继续缠绕我们的幽灵般的维度。这就是为什么死亡的能力就是善对恶的胜利、重新取得大自然的纯洁的能力、通过摆脱邪恶的淫秽无限性而得到平静的能力。回想旧式恐怖片的经典场面：当一个被邪恶力量附体的人——这种附体由身体的畸形变异来暗示——被从那个占据其身体的不死幽灵那里拯救出来之时，他重新恢复了他日常形态的安详之美并在平静中死去。这就是为什么基督一定要死的原因——不会死的异教神祇是淫秽邪恶的化身。善恶之战不是灵魂和自然之战：原始的邪恶是暴力地脱离其自然本性的灵魂本身。由此得出的结论是：严格意义上的人类的善，被提升到自然善之上的善，无限的精神性的善，最终是**邪恶的面具**（*the mask of evil*）。

因此，或许，理性（*reason*）和种族（*race*）在拉丁文中拥有相同词根（ratio）这一事实告诉我们：是语言，而不是原始的自我逐利，才是第一个并且是最大的分割者（divider）——正是因为语言，我们和我们的邻人即使住在同一条街也（可以）“活在不同的世界之中”。这意味着语言暴力（verbal violence）并非二级/次级扭曲（secondary distortion），而是每一种具体人类暴力最终的依靠。以反犹大屠杀为例——它可以代替所有种族主义暴力：令大屠杀罪犯觉得无法忍受、令其怒火中烧的以及他们对之作出反应的，并非犹太人的直接现实，而是在犯罪者的文化传统

中流传和早已被建构出来的“犹太”影像/形象。当然，重要的是，一个单一个体无法以任何简单方法区分真正的犹太人和他们的反犹影像/想象：这个影像多重决定了（overdetermines）我体验真实犹太人的方式，并且它进一步影响犹太人体验自己的方式。使反犹主义者在街上遇到的一个真实的犹太人变得“难以忍受”的东西、当一个反犹主义者攻击犹太人时企图摧毁的东西、他的愤怒的真正目标，其实是这个幻象之维（fantasmatic dimension）。

同一原则可以应用到每一个政治抗争之中：当工人抗议他们被剥削，他们抗议的不是一个简单的现实，而是抗议一种通过语言而令自身的真实困境变得有意义的经验。自在的现实，在它那无知无觉的存在之中，永远不会无法忍受：是语言，也就是它的符号化，使它如此。因此正是当我们处理愤怒的群众、攻击并火烧建筑物和汽车、毒打人等场面之时，我们永远不要忘记他们的标语和那些支撑和证明其行动合理性的言词。当海德格尔提出一种去本质化的本质概念时——他把“本质或 *Wesen*”理解为动词——他便在一个形式存在论的（formal-ontological）层次上阐释了上述。传统上，“本质”指涉一个保证了一个事物同一性的稳定核心。对海德格尔来说，“本质”是一种取决于历史背景、取决于（在语言中发生和透过语言发生的）存在的时代性去蔽的东西。他称之为“存在的寓所”。他的措辞“*Wesen der Sprache*”不是指“语言的本质”，而是指“正在成为本质”，指本质的创造——这就是语言的作用（the work of language）：

> ［……］语言把事物带进它们的本质。语言“驱使我们”，因此事物以一种特定的方式令我们为之有所操劳，因此道路得以建立，借助道路，我们能在实体当中穿行，也因此，每个实体之间可以如其所是地那样互相关

> 联……当世界被以相同的方式向我们表达出来，当我们“听从语言”，当我们“让它说出它向我们所说的”，我们便分享着一种起源的语言。[24]

让我们对这段文字稍作解释。对一个中世纪基督徒来说，金子的“本质”存在于它的不朽特性和令它变成“神性”金属的神性光辉之中。对我们来说，金子是一种用于工业目的的具有柔韧性的资源，或是一种用于审美目的的合适材料。另一个例子：阉人歌手的歌声曾被视为代表了人类堕落凡间（the Fall）之前的天使之音；对今天的我们来说，这种歌声则是一种骇人听闻的造物。这种在我们的感受力中产生的变化由语言支撑；这种变化取决于我们的符号宇宙的变动。语言这种“正在成为本质”的能力之中存在一种基础性的暴力：我们的世界遭到了部分扭曲，它失去了它的均衡的纯真，一个局部的颜色给予整体以色调。被政治思想家拉克劳（Erneso Laclau）专称为霸权的那种操作是内在于语言的。因此，当海德格尔在《形而上学导论》中解读《安提戈涅》里面关于人的“奇异/恶魔”（uncanny/demonic）特性的著名合唱时，他展开了“存在论的”（ontological）暴力这一观念——这种暴力从属于每一个民族的新共同世界的奠基性姿态，而这新的共同世界则被其诗人、思想家和政治家实现，人们应该永远谨记这种“奇异/恶魔”之维，最终来说，这是语言本身的特性：

> 我们通常是在这样一个领地之内来看待暴力的，在这个领地中，共同的和解与相互的协助为此在设定了准则，相应地，任何暴力都必然只被断定为骚乱与侵害

---

〔24〕 Mark Wrathall, *How to Read Heidegger*（拉索尔：《如何阅读海德格尔》），London: Granta, 2005, pp. 94 – 95.

> ……强力 * 行事之人，创造者——他阐明未被言说者，闯入未经思考之领地，强逼未曾发生之事物，并使未被察觉者显现——这个强力行事者一直无畏地屹立着……因此强力行事者不知（通常意义的）善意与安慰为何物，也不知借由成绩与效果及其确认所得到的安抚与慰藉为何物……对于这样一个人，灾难即是对强大之人（the overwhelming）的最深最广的肯定……当根本性的决—断被作出之时，当它反抗日常生活与习俗当中持续而紧迫的陷阱之时，它不得不使用暴力。这一暴力行为，这一开辟出通往在者之在的道路的决—断，就把人性从其最切身而惯常的安逸状态中强拖出来了。[25]

正因如此，创造者是 *hupsipolis apolis*（高于城邦，不属城邦）（《安提戈涅》370 行）：创造者站在城邦（*polis*）及其伦理（*ethos*）之外与之上；他不受任何“道德”规则（这种所谓“道德”不过是伦理的变质形态）约束。只有如此他才可以在城邦中建立一种新的伦理形态、新的社会存在的形态。当然，在此反衬出来的问题是“非法”暴力的问题，正是这种暴力创建了法律的统治本身。[26] 海德格尔急于补充创造者本人如何成为这种暴力的第一个受害者，在他建基的新秩序降临之时他自己一定要被清除。这个清除可以采取不同的形式。第一是物理毁灭——从摩西和凯撒以降，我们知道创建者必须被杀死。但也有创建者回复疯

---

* 本段引文中部分“violence”译为“强力”。——译者注

〔25〕 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*（海德格尔：《形而上学导论》）, New Haven: Yale University Press, 2000, pp. 115 – 28.

〔26〕 本雅明（Walter Benjamin）和卡尔·施米特（Carl Schmitt）均发展了这一问题：Benjamin, “Critique of Violence”（本雅明：《暴力批判》）；Carl Schmitt, *The Concept of the Political*（施米特：《政治的概念》）, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

癫（relapse into madness）的例子——正如从荷尔德林到埃兹拉·庞德（Ezra Pound）这些伟大诗人，他们因自己的诗性洞见（poetic vision）的力量而丧失理智。有趣的是，在《安提戈涅》中，当剧情透露某人违抗克瑞翁的命令并为波吕尼刻斯尸体举行葬礼之后，马上紧随的一幕是合唱团悲叹人类是众生之中最“邪恶”的、是一种过剩的、践踏了所有的适当尺度的存在物。[27] 是这一行动，而不是克瑞翁的禁令，被视为“恶魔”过剩的行动。安提戈涅远非平庸的守成之人，她不会恪守在适当的尺度之内来对抗克瑞翁的傲慢自大；正好相反，真正的暴力就是她的暴力。

这段海德格尔引文令人感到恐惧的原因在于，海德格尔不只提供了其修辞上的倒置形象的新版本（“暴力的本质与本体上的暴力、痛苦、战争、毁灭等等无关；暴力的本质存在于本质之新模式的强加/创建——共在本身（communal Being-itself）的揭示——所具有的暴力特质之中）；很明显，海德格尔含蓄地将这种本质性暴力（essential violence）解读为一种为存在物或物理暴力之爆发提供根基——或至少开辟空间——的东西。因此，我们不应该将它归类为“仅仅是”存在论上的，而使我们自己不受海德格尔所说的暴力的影响：虽然它是强加一种对世界的特别揭示的暴力本身，但这一世界构型（world constellation）也包涵了权威的社会关系。在他对赫拉克利特残篇 53（“战争是万物之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隶，使一些人成为自由人”）的诠释之中，海德格尔——有别于那些指控他没有考虑古希腊生活（奴隶制度等等）“残酷”的一面的人——公开带领我们注意到“等级和统治关系”（rank and dominance）如何直接建基于存在之揭示之中，从而为支配性

---

〔27〕 可参看 Roset, *Le reel*（罗塞特：《论真实》）, pp. 22 – 23.

社会关系提供了一个直接的存在论基础：

> 假如人们今天仍不时要热衷于研究希腊城邦，他们不应压制它的这一方面；否则城邦这概念很容易变成乏味和煽情。等级较高的，就是更强大的东西。所以存在，逻各斯（logos），作为集合的和谐，并非对每个人都是很轻易就能以同样代价得到的，而是被遮蔽隐藏起来，它对立于那种永远只是平等化的和谐、对立于张力的消除和拉平。[28]

因此，在存在论暴力和（支撑着强制性统治关系的）社会暴力构造之间存在一种直接联系。在《美国纪行》中，西蒙妮·波伏娃写道："很多无视科学严谨性的种族主义者，坚称纵使心理学理据尚未得到确证，但黑人事实上仍是低等的。你若要确信这一点，你只需到美国去旅行就够了。"[29] 她这个论种族主义的观点很容易被误解：举个例子，在最近一个评论之中，桑福德（Stella Sandford）宣称"没有任何证据支持波伏娃对……黑人低等的'事实'的承认"：

> 按照波伏娃的存在主义哲学框架，我们本可期望波伏娃谈一谈对以低等性和高等性来谈论的现存生理差异的解释……或指出如下做法中所包含的错误，即使用"低等"和"高等"这种价值判断字眼来命名所说的人

---

〔28〕 Heidegger, *Introduction to Metaphysics*（海德格尔：《形而上学导论》），p. 102.

〔29〕 Simone de Beauvoir, *America Day by Day*（波伏娃：《美国行纪》），Stella Sandford, *How to Read Beauvoir*（桑福德：《如何阅读波伏娃》），London: Granta, 2006, p. 42.

类特质，仿佛那是在“确认一个既定事实”。[30]

困扰桑福德的东西一目了然。她意识到波伏娃有关黑人的事实性低等的宣称，不单旨在针对那种简单的社会事实，即在当年（不仅仅是当年）的美国南部，白人多数以对待低等人的方式对待黑人，因而在某种程度上，黑人实际上是较低等的。而桑福德的批判性解决方案——她受到这样一种用心的驱使，即避免以黑人事实上低等为基础的种族主义主张——是将黑人的低等性相对化为白人种族主义的解释与判断的问题，并将这种低等性疏离于有关黑人之存在的问题。然而这种软化的区分遗漏了种族主义真正尖锐的维度：（正如白人或任何其他人）黑人的“存在”是一种社会—符号存在。当白人以低等人的方式对待他们，白人的行为确实令他们在其社会—符号的认同的层面上变得低等。换言之，白人种族主义意识形态发挥了一种述行功效（performative efficiency）。这不单是如何解释黑人是什么的问题，而是一种决定了被解释者的存在和社会生存的解释。

我们现在可以准确地指出，究竟是什么令桑德福和其他波伏娃批评者抗拒她的“黑人实际上是较低等的”这一公式：这种抗拒本身来自意识形态。在这种意识形态的底层存在一种恐惧：假如一个人承认这一点，我们将失去人类个体的内在尊严、自主和自由。所以这些批评者坚持黑人并非低等而只是“被低等化”，被白人种族主义话语加诸他们身上的暴力所低等化。换言之，他们受到一种并不影响他们存在之内核的强加的影响，因而他们能够（并且确实）作为自由、自主的行动者，通过他们的行动、梦想和计划来抵抗这种强加。

---

〔30〕 Ibid. , p. 49.

这一点将我们带回本章的起点：邻人之深渊。虽然看起来，在话语构成主体认同之内核的方式，与这个内核作为超出“语言之墙”的深不可测的深渊这一观念之间，可能存在矛盾，但这个表面的悖论有一个简单的解决方案：这道永远将我和另一个主体的深渊分开的“语言之墙”，同时也是那开启并支撑着这深渊的东西——将我和超越者（the Beyond）分离的正是创造了它的镜像的那个东西。

第三章

不紧不慢的如歌行板

“一个失控的血腥浪潮”

寒暄性沟通的奇特情形

2005 年秋天法国市郊的骚乱，见证了数以千计汽车的燃烧景象和公共暴力的爆发。这件事常被拿来和 2005 年 8 月美国新奥尔良遭飓风卡特里娜打击后引发的抢掠或 1968 年巴黎的运动作平行比较。撇除当中重大的区别，这两组例子的平行比较带出了一些问题。对于那些曾经利用新奥尔良例子来强调欧洲福利国家模式相对于美式野蛮资本主义之优点的欧洲知识分子来说，在巴黎放的那些火有如当头棒喝：现在事实摆在眼前，福利制的法国也会发生这种事情。那些曾经将新奥尔良式暴力归因于缺乏欧洲式团结感的人，被证明犯了不下于那群拥护美式自由市场的自由主义者犯下的错误。后者现在欢欣地反击，指出国家干预的僵化如何限制了市场竞争和动力，以致阻碍了边缘化的法国新移民取得经济成功——相反，在美国很多新移民群体在经济上属于最成功的一群。

将这次市郊骚乱与巴黎 68 年运动的平行比较表明了，这次示威者中完全不存在任何积极的乌托邦理想：假如 68 年的反叛拥有乌托邦视野，那么 2005 年的反叛就是一个没有伪装成理想的

爆发。假如那种不断重复的陈腔滥调——我们的时代是一个后意识形态时代——还有任何意义的话，那它的意义就在这里。巴黎市郊的示威者当时没有提出任何特定的要求，而只有建基于难以表达的、朦胧的愤慨（*ressentiment*）之上的对于被承认的执着。大部分受访的示威者，均谈及如何无法忍受当时的内政部长萨科齐把他们叫作“人渣”。这是一种怪诞的自我指涉的短路：对他们的抗议行动的反应，成为了他们抗议的对象。“民粹主义的理性”在此遇上了它自己的非理性局限：我们现在拥有的是零层面（zero level）示威，一种不提出任何要求的暴力示威。观察那些试图理解和协助示威者的社会学家、知识分子以及评论家的时候，有一种讽刺感。他们极力试图辨认出示威行动的意义，他们宣布：“我们一定要为新移民的融合、社会福利、就业机会做些事。”在这个过程当中，他们模糊了骚乱所表达的关键问题。

巴黎市郊的示威者虽然事实上是贫困的以及实际上是被排斥的，但他们不在挨饿的边缘，也未被压迫到活在只能糊口的层面。那些物质条件恶劣得多、更遑论面对物理和意识形态镇压的人们，也曾将自己组织成拥有清晰的甚或模糊的议题的政治团体（political agencies）。巴黎市郊骚乱背后不存在政治运动这个事实，是一个需要诠释的事实。这一事实极大地反映了我们的意识形态政治困境。我们究竟活在一种什么样的社会之中？我们的社会宣称自己是提供选择的社会，但对强制执行的民主共识来说唯一的选择就是盲目的直接表现（acting out）？* 这种悲哀的事实以暗淡的色调展现了我们的困境：我们对系统的反抗，无法以可行的替

---

* 拉康区分了三个概念：对应精神分裂症或真实界的“失常行动”（passage a l'acte）、对应想象界的“直接表现”（acting out）以及改变符号—社会关系的“行动”（act）。就 passage a l'acte 来说，我们认为“付诸行动”令人误会它是积极地试图采取行动，而忽略了这个名词原来是用来指精神病人陷入一个彻底拒斥整个符号—社会连结（symbolic-social bond）的反应。——译者注

代性选择或至少有意义的乌托邦计划为自己发声，而只能采用无意义爆发的形式。当仅余的选择只剩下跟随游戏规则和（自我）毁灭性的暴力，广受欢迎的选择自由还有什么用？示威者的暴力几乎全部针对他们自己。被烧毁的车辆和被纵火的学校都不属于邻近的富人小区，这些物品都是示威者所属的社会阶层得来不易的成果的一部分。

当面对燃烧中的巴黎市郊的吓人新闻和影像时，我们要抵抗的，是我称之为诠释学诱惑的东西：在这种爆发事件中搜寻隐藏在背后的深层意义和讯息。我们最难以接受的，正是骚乱毫无意义这件事：它们不只是一种抗议形式，而是拉康称之为失常行动（passage a l'acte）的东西———种极欲化身为行动的冲动运动（impulsive movement），它不能被翻译为言语或思想，而且带着无法忍受的挫败之重压。这不仅见证了犯法者的无能，更见证了另一种欠缺：欠缺文化研究学者弗里德里克·詹姆逊（Frederic Jameson）* 曾称之为“认知图绘”（cognitive mapping）的东西，即一种无法在意义整体之中定位自身处境之经验的无能。

巴黎的暴力爆发因此并非植根于任何具体的社会经济抗议，更谈不上是对伊斯兰原教旨主义的肯定。其中最先被烧毁的一处地方是一间清真寺，这解释了伊斯兰宗教团体迅速谴责事件的原因。骚乱其实是争取自身的可见度（*visibility*）** 的直接努力。身为法国公民及法国的一部分，一个认为自己被排除于法国政治及社会空间之外的社会群体，企图让该国公众亲眼目睹自己的存在。他们的行动为他们发声：不管你们喜欢与否、不管你们如何假装无视我们的存在，我们就在这里。评论者们完全没有注意到一个事实，即示威者没有以争取自我封闭的生活方式的宗教或种族社

---

* 又译詹明信。——译者注

** 这个“可见度”即是“导言”中所说的媒体可见度。——译者注

群一员的身份要求任何特殊的对待。相反，他们的主要前提是，他们希望成为并且已经是法国公民了，却没有就此得到完满承认。

在一篇刊登于以色列《国土报》（*Ha'aretz*）的访问中，法国哲学家阿兰·芬基尔克劳（Alain Finkielkraut）为法国炮制了一宗丑闻。他称骚乱为一宗“反共和国的集体迫害”及“种族宗教造反”。他忽视了其中的要点：暴力爆发所代表的，并非示威者认为自身的种族宗教身份受到法国共和普世主义的威胁，而是相反，示威者认为自己被排斥在这种主义之外；他们发现自己位于围墙的另一边，这道围墙分隔开共和国社会空间中可见和不可见的部分。示威者没有提出解决方案，也没有将自己组织成一个提供解决方案的运动。他们的目的是制造出一个问题，以传递他们是一个不能再被忽视的问题这一讯息。这就是暴力是必要的原因。假如他们只是组织了一个非暴力示威，他们就只会成为报纸尾版上的一则小新闻……

暴力示威者希望并要求承认其完整法国公民身份这一事实，不仅暗示了法国社会对他们的整合的失败，同时说明了带有其内含的种族主义排斥性规范的公民融合之法国模式的危机。在法国的国家意识形态空间里面，“公民”这个字和“原居民”（indigene）对立，且指涉人口中那个尚未成熟得能够获得完整公民身份的未开化部分（primitive part）。这就是为何示威者之要求得到承认这一诉求，同时意味着对固有承认框架的否定的原因。这是要求建立一套新的普世框架的呼声。[1]

---

〔1〕 正如洛杉矶暴动（在警察毒打罗德尼·金的录像曝光之后）和好莱坞电影之间的关系，这里也一样，实际发生的事情早在十年前已被感受和目睹过了：回想一下《仇恨》（*La haine*）（卡索维茨［Mathieu Kassovitz］，1995），那部有关法国的市郊起义、描绘无意义的青少年暴力、警察暴行和巴黎市郊的社会排斥的黑白电影。在这些大爆发之中没有严格意义上的政治行动者，一个人只能寄望他们将会在某种文化认同之中幸存下来，就像新的市郊朋克文化（punk culture）一样。

这一点将我们带回本书的起点：工人偷手推车的故事。搜寻骚乱背后的隐藏意义的分析家们，和巨细无遗地搜查手推车内容的保安一样忽略了最明显的东西。马歇尔·麦克卢汉（Marshall McLuhan）会这样说：在这里，媒介本身就是信息的内容。

在结构主义的黄金时期，雅各布森（Roman Jacobson）应用了“寒暄”功能这个概念，它源自马林诺夫斯基的寒暄交往（phatic communion）的概念，也就是对语言的一种为了维持社会关系而进行的使用，诸如打招呼、有关天气的闲谈等仪式化客套话以及社会沟通的相关形式细节。作为一个优秀的结构主义者，雅各布森将中断交往的手段包括在这概念之内：正如他指出的，延长沟通接触这一仅有的目的暗示了这种接触的空虚。他举了一段来自帕克（Dorothy Parker）的对话作为例子：

他说：“啊，我们到了。”
她回答：“我们到了，不是吗?”
他说：“我想是的。”

交往的空虚性因此拥有一种有利的技术性功能，以作为系统本身的一种测试工具：一句“喂，听见我了吗?”这种寒暄功能因此很接近“后设语言学”的功能：它能够测试渠道是否正常运作。发信人和收信人会同时检查双方是否使用同一组密码。[2] 这难道不正是巴黎市郊的暴力爆发里发生的事情吗？当中的基本讯息不就是一种“喂，听见我了吗?”不就是一种同时检查了沟通渠道和沟通密码的测试吗?

---

〔2〕 See Roman Jakobson, “Closing Statement: Linguistics and Poetics” (雅各布森：《结语：语言学与诗学》), in T. A. Sebeok (ed.), *Style in Language* (西比奥克编：《语言风格》), New York: Wiley, 1960, pp. 350 – 77.

巴迪欧曾经提出，我们正活在一个越来越被体验为“没有世界的”社会空间之中。[3] 在这种空间里，抗议行动唯一能够采用的形式就是“无意义的”暴力。甚至连纳粹的反犹主义，不论它是何等恐怖，也展开了一个世界：通过塑造出“犹太阴谋”这个敌人，它描述了它当前的危急处境；它提出了一个目标和达成这一目标的方法。纳粹以一种容许它的臣民获得全球性“认知图绘”并有意义地参与社会空间的方式，揭示了现实。或许应该在这里标示出资本主义的一个主要危险：虽然资本主义是全球性的和包含了整个世界的，但它支撑着一种严格意义上的“无世界性”意识形态丛集、剥夺了绝大多数人所有有意义的认知图绘。资本主义是史上第一个使意义离散化（detotalises meaning）的社会—经济秩序：在意义的层面上资本主义是非全球性的（不存在全球化“资本主义世界观”、不存在严格意义上的“资本主义文明”：全球化的基本教训正是资本主义能够适应所有文化，从基督教、印度教到佛教文明、从西方到东方）；资本主义的全球性维度只能在“没有意义的真理”（truth-without-meaning）的层面形成，以作为全球市场机制的“真实界”。

法国骚乱的第一个结论因此是，保守派和自由派对它的反应明显都不及格。保守派强调文明的冲突，以及老套地强调法治与秩序。移民不该滥用我们的好客。他们是我们的客人，因此应该尊重我们的传统。我们的社会有权捍卫自身独特的文化和生活方式。对于犯罪和暴力行为，不存在任何借口。年轻移民需要的不是更多社会支持而是纪律和勤奋工作。而左翼自由派同样一如所料地，紧抓有关社会计划和融合移民的努力是如何遭到忽视的信条，而这种忽视令移民群体的年轻一代失去清晰的经济及社会前

---

〔3〕 Alain Badiou, “The Caesura of Nihilism”（阿兰·巴迪欧：《虚无主义的休止符》），2003 年 9 月 10 日艾塞克斯大学讲座演讲辞。

景：暴力爆发是表达他们不满的唯一方式。如斯大林或许会说的，争辩哪一种反应更糟，那是毫无意义的：两种反应都更糟，而这也包括了两派均提出的警告，即法国民众身上很容易预料到的种族主义反应里存在这种暴力爆发的真正危险。

巴黎骚乱需要被放置在一个它和另一种暴力共同组成的系列当中。这种暴力被今天的自由主义主流视为对我们生活方式的威胁：直接的恐怖袭击和人肉炸弹。在这两种情形中，暴力和反暴力（counter-violence）形成致命的恶性循环，两者同时生产出它们企图打击的势力。在这两种情形中我们所面对的同样是盲目的失常行动（passage a l’acte），在其中，暴力是对无能（impotence）的一种默认。区别在于，相对于巴黎的暴力爆发这种零层面的抗议、没有具体要求的暴力，恐怖袭击以宗教所提供的绝对意义作为目的。它的终极［攻击］目标是建基于现代科学的整个西方无神论生活方式。科学满足了两类严格的意识形态需要：对希望的意识形态需要、对审查的意识形态需要——这些需要传统上是由宗教来予以照料的；就此而言，科学在今天的确在和宗教竞争。用约翰·格雷（John Gray）的话说，就是：

> 科学单枪匹马就可以让异教徒闭口。今天，科学是唯一可以拥有权威的制度。就像过去的教会，它有权摧毁或边缘化独立思考的人。从所有重视思想自由的人的立场出发，这也许是一个不幸，但它无疑是科学之魅力的来源。对我们来说，科学是逃离不确定性的避难所、它向我们承诺了——甚至以某些标准来说，实现了——免于思想之自由的奇迹，而教会却成为怀疑精神的庇护所。〔4〕

〔4〕 John Gray, *Straw Dogs*（约翰·格雷：《草狗》）, p. 19.

我们讲的并非科学本身，因此科学支撑着“免于思想之自由”（freedom from thought）这个观念，并非海德格尔“科学不思”观念的变种。我们讲的是作为社会力量、作为意识形态建构的科学：在这个层面，它的功能是提供确定性、成为一个人可以依赖的参照点以及提供希望：科技的新发明将帮助我们击败疾病、延长寿命等等。在这方面，科学成为拉康所讲的“大学话语”（university discourse）的登峰造极的形式：知识的“真理”是一个主人能指，换句话说，知识的“真理”是权力。[5] 科学和宗教已经交换了位置：今天，科学提供了宗教一度保证的安全感。经过一种奇怪的颠倒之后，宗教成为一种能够对今天的社会进行批判性质疑的位置之一。它已经成为抵抗网点之一。

资本主义的“无世界性”特点和科学话语在现代社会中的霸权角色连结在一起。当他说艺术和宗教对我们现代人来说不再能博得绝对崇敬的时候，黑格尔早已清晰地指明了这个特点：我们可以欣赏艺术和宗教，但不再向它们下跪，我们的心也不再与它们同在。只有科学——概念性知识——值得崇敬。同时也只有精神分析能够揭露现代性——换句话说，现代性作为资本主义与科学话语霸权的合体——对我们的身份植根于符号认同（symbolic identifications）的方式所产生的巨大冲击之完整轮廓。无怪乎现代性引发了所谓的“意义危机”（crisis of sense），换句话说，引发了意义与真理间之连结甚至这两者之同一性的解体。

在现代化过程已运作了数百年的欧洲，人们有时间对这种断裂进行适应，通过 *Kulturarbeit*（文化工作）缓和现代性的巨大冲击。新的社会叙事和神话慢慢出现。其他的社会——尤其是伊斯兰社会——直接暴露于这种冲击之下，缺乏保护性屏障或暂时的

---

〔5〕 有关“大学话语”这个概念，参考 Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*（拉康：《精神分析的另一面》）。

延缓。因此他们的符号秩序以更为残忍的方式被扰乱。这些社会的人丧失了他们的（符号）阵地，又没有足够的时间建立新的（符号）平衡。无怪乎，当中一些社会避免全面解体（total breakdown）的唯一方法就是在惊恐之中树立“原教旨主义”之盾，也就是把宗教作为对神圣真实界（the divine Real）的直接洞见进行精神病的—谵妄的—乱伦式的重新肯定，并且伴随着这种重新肯定所带来的全部恐怖后果，还包含了要求牺牲的淫秽超我之神圣性的一种复仇性回归。

至于原教旨主义者的“恐怖”袭击，目力所及的第一样事情，就是由唐纳德·戴维森（Donald Davidson）予以最系统地阐发的人类行动这一概念的不充分性，这个概念的意思是指，人类行动是理性地具有意向、并且可以被行动者（agent）的信念和欲望所解释的。〔6〕这样一种取向示范了众多“理性”理论的种族主义偏见。虽然他们的目的是从内部了解他者，结果却将最荒谬的信念加诸他者身上——当中包括了那臭名昭著的故事：将400名在天堂等候的处女，说成是信徒愿意随时将自己炸个稀巴烂的“理性”原因。他们努力使他者看起来更“像我们”，结果却使他者显得荒唐古怪。〔7〕

以下是一段来自朝鲜战争时期北朝鲜的宣传材料：

> 英雄金浩容（Kang Ho-yung）在绀岳山之役中双手和双脚均受重伤，因此他滚到敌人中间、用一颗咬在口中的手榴弹消灭了他们。慷慨就义之前他大叫道：“我

〔6〕 见 Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*（戴维森：《论行动与事件》）, Oxford: Oxford University Press, 1980.

〔7〕 Jean-Pierre Dupuy, *Avions-nous oublie le mal? Penser la politique apres le* 11 *septembre*（让—皮耶尔·迪皮伊：《我们忘记痛了吗?：关于9·11之后的政治的思考》）, Paris: Bayard, 2002.

> 的手和脚都断了，但我对你们这些恶棍的复仇精神反而比从前更高涨千百倍。我将展示朝鲜工人党党员不屈的战斗意志和对党和领袖坚定无畏的忠诚！”〔8〕

嘲笑这段文字中荒谬失真的描写是件易事：假如当时可怜的金浩容正口咬手榴弹，他又怎可能说话呢？还有，身处这种激烈的战场又怎会有时间进行这种雄辩滔滔的宣言？然而，假如错误在于将上述文字当作对真实事件的描述、从而将荒谬的信念归之于朝鲜人身上，那又如何？如果直截了当地问一问北朝鲜人，那么无疑他们将会这样来回答：这个故事照字面上理解当然不是真实的——它的意图只是为了呈现出朝鲜人民无条件的牺牲精神，以及为了打败帝国主义对他们土地的侵略，朝鲜人民随时准备“明知山有虎，偏向虎山行”*……而假如，这种错误和人类学家所犯的错误一样——当“原始”土著将鹰当作祖先来加以崇拜时，他们就断定这些“原始”土著真的以为自己是鹰的后裔——那又如何呢？为何不以聆听瓦格纳《特里斯坦》（*Tristan*）第三幕的方式阅读北朝鲜的宣传文字——一段实际上在它的哀痛里很有歌剧感的文字？在瓦格纳那里，受了致命伤的英雄花了一个小时唱那首要求极高的死前唱颂。我们当中又有谁会指谪瓦格纳说这是不可能的？唱颂特里斯坦之死当然比不幸的金浩容所做的难得多。或者我们应该想象他在滚到坦克下之前唱一首咏叹调。在那种真实时间停止流动、纯粹歌剧式的时刻，英雄沉思他将要做的事。

---

〔8〕 转引自 Bradley K. Martin, *Under the Loving Care of the Fartherly Leader*（布莱德利·K. 马丁：《在父亲式领袖的慈祥关怀之下》）, New York: Thomas Dunne, 2004, p. 85.

* 这里对译的是“do the impossible”。——译者注

恐怖主义分子的愤慨

叶芝（William Butler Yeats）的《再临》（Second Coming）看似完美地表达了我们当前的困境：“那最好的，欠缺所有信念，而那最坏的，充满激情的强度”。这是对目前贫弱的自由主义者和狂热的原教旨主义者所构成的分裂的贴切描述。“那最好的”不再能够完全地投入，而“那最坏的”则投入到种族主义、宗教和性别歧视的狂想之中。

无论如何，不论他们是基督徒或伊斯兰教徒，那些恐怖主义原教旨主义者是否是真正的原教旨主义者？他们真的信仰吗？这些人缺少的，是我们在所有真正的原教旨主义者（从西藏佛教徒到美国的孟诺教徒）身上很容易看到的特点：没有仇恨和妒忌、对非信徒的生活方式的彻底冷漠。假如今天的所谓原教旨主义者真的相信他们找到了通向真理之路，为何还要觉得受到非信徒的威胁、还要妒忌他们？当一个佛教徒遇到一个西方享乐主义者，他根本不会谴责对方。他只会善意地指出享乐主义者对快乐的追求是自我挫败的。和真正的原教旨主义者相反，非信徒的罪恶生活深深地困扰、激起并深深地吸引那些恐怖主义伪原教旨主义者。人们能够感受到，当他们和罪恶他者斗争的时候，他们其实是在和自己的诱惑进行斗争。因此这些所谓的基督教或伊斯兰原教旨主义者是真实原教旨主义之耻。

正是在这里，叶芝的诊断对于当前的困境来说是不足敷用的：[当前的困境是]一群暴徒的狂热程度展现的是真实信念的缺席。在他们的内心深处，恐怖主义原教旨主义者也缺乏真正的信仰——他们的暴力爆发就是明证。如果他竟因为一份低销量丹麦报章的愚蠢漫画而感到受威胁，那么伊斯兰信仰必定是很脆弱

的。但我要说，原教旨主义伊斯兰恐怖主义并非建基于恐怖分子的自我优越感的信念上，也不是建基于他们反抗全球消费主义的文明的冲击或捍卫自身文化宗教身份的愿望上。原教旨主义者的问题不是我们认为他们是次等人，而是**他们自己**私底下认为自己是劣等人。这就是为什么“我们并不认为我们比他们优越”这种纡尊降贵、政治正确的保证只会使他们更愤怒并滋养出他们的仇恨的原因。问题不在于文化差异（他们保存自己身份认同的努力），而是相反的事实：原教旨主义者已经和我们很相似了，他们私底下已内化了我们的标准并以之量度自己。悖谬的是，原教旨主义者真正缺少的，正是优越感这种真实的“种族主义”信念。

令人费解的事实是，这些恐怖袭击并不符合标准的对立：体现为自我中心主义或漠视共同福祉的恶，和体现为牺牲精神和出于崇高理由的牺牲意愿的善。恐怖分子只能以近似弥尔顿的撒旦形象出现：“邪恶，愿你成为我的善”（Evil，be thou my Good）[9]——当他们以在我们看来是邪恶的手段追求着邪恶的目标之时，他们的活动的**形式**符合了善的最高标准。这个谜团的谜底并不深奥，且早已被卢梭洞悉。自我中心，或对个人幸福的追求，和共同福祉并**不**对立。因为自我中心思想可以轻易地推论出利他主义。[10] 个人主义 vs. 社群主义、功利主义 vs. 对普世价值的肯定，这些全是**虚假**对立，因为这些对立观念的两极的结果是相同的。那些抱怨在今天的享乐主义自我中心的社会中缺少真正价值的评

---

〔9〕 甚至早于撒旦在弥尔顿《失乐园》中的名言“邪恶，愿你成为我的善”之前，难道莎士比亚不是已经提供了恶魔式邪恶的公式吗——在《血海歼仇记》（*Titus Adronicus*）中那个毫无悔意的亚伦的遗言是：“假如我一生中曾做过一件好事，/ 我将从灵魂深处为此忏悔”？

〔10〕 最著名的例子是 Robert Axelrod，*The Evolution of Cooperation*（亚克塞罗德：《合作的演化》），New York：Basic Books，1984.

论家完全是错得一塌糊涂。自我中心的爱己（self-love）的反面不是追求共同福祉之利他主义，而是让人做出损害自身利益的行动的妒忌、愤慨。弗洛伊德对此了如指掌：死亡驱力（death drive）对立于快乐原则、对立于现实原则。真正的邪恶——亦即死亡驱力——涉及自我毁坏。它使我们与自己的利益为敌。[11]

正如拉康指出的，人类欲望的问题在于它永远是——在这一术语的所有意义上——“大写的他者的欲望”：对他者的渴望、渴望被他者所渴望以及最关键的，渴望他者渴望的东西。[12] 后一点使妒忌（它包括了愤慨）成了人类欲望的基本构成要素。奥古斯丁对此知之甚详。回想一下拉康经常引述的奥古斯丁《忏悔录》（*Confession*）中的一段，一个婴儿妒忌地凝视他的兄弟吸吮母亲的乳房：“虽然婴儿不能说话，但我自己曾亲眼目睹并知道它是善妒的。它的脸变得苍白、向自己的同胞兄弟投以愤愤不平的目光。”

基于这种洞见，让—皮埃尔·迪皮伊（Jean-Pierre Dupuy）提出了一个对罗尔斯正义理论极有说服力的批判。[13] 在罗尔斯模式的公平社会之中，社会不平等只有在它同时改善社会最底层的待遇之时才被容忍；只有当它不是建基于世袭的层级、而是建基于被认为是偶然的而非应得的先天不平等时才被容忍。[14] 现在连英国保守党似乎都准备接纳罗尔斯的正义概念：2005 年 12 月，

---

〔11〕 迪皮伊在将拉康的精神分析描述为一种进行中的“精神的机械化”的时候犯了错——与此相反，精神分析将邪恶和责任的概念重新引进到我们的伦理学词汇中；“死亡驱力”是那个对理性的寻求快乐的自我平衡机制进行骚扰的东西的名字、那个古怪的逆反点：我破坏自己的利益。假如这是真正的邪恶，那么不单今天的世俗化实用主义伦理学理论，连认知科学中的“心灵的机械化”都要被视为一种对邪恶的防卫，而不是本身即为邪恶。

〔12〕 Lacan, *Ecrits*（拉康：《文集》），pp. 689 – 98.

〔13〕 见 Jean-Pierre Dupuy, *Avions-nous oublie le mal?*（让—皮耶尔·迪皮伊：《我们忘记痛了吗?》）。

〔14〕 John Rawls, *A Theory of Justice*（罗尔斯：《正义论》），Cambridge, MA: Harvard University Press（199 年修订版）.

新当选的保守党党魁大卫·卡梅伦（David Cameron）暗示了将英国保守党转变为一个捍卫底层人民权益的组织的意图，他宣布“我认为我们所有政策的检验标准应该是：它能为那些拥有最少的人们、那些在社会阶层中最弱势的人做些什么?”罗尔斯无法想象到的是，他的正义社会如何为愤慨情绪将失控地爆发的社会创造了条件：在这种社会里，我将知道我较低的社会地位是完全“合理的”，因此我将被剥夺把我的失败归咎为社会不公的结果的权利。

因此，罗尔斯提出了一种恐怖的社会模式：先天特征直接合理化了社会等级。他忽视了一个斯洛文尼亚农夫寓言提出的极为清晰、简单的教训。善良的女巫给了农夫一个选择：或者她送他一头牛并送他邻居两头牛；或者她拿走他一头牛、拿走他邻居两头牛。农夫马上要了第二种选择。[15] 维达尔（Gore Vidal）简洁地阐释了当中的要点：“我赢是不够的——别人一定要输”。妒忌/愤慨的要点是，它不仅采纳了零和游戏原则（我的胜利等同于他人的损失）。它同时包含了两者间的一个裂口——不是一个正面裂口（我们所有人同时成为赢家，完全没有输家），而是一个负面裂口。假如我被迫在我得益和对手受损之间做抉择，我会选对手损失，即使这选择同时意味着我的损失。仿佛我从对手的损失所得到的最终得益，作为一种玷污了我的胜利之纯净性的病态元素在发挥效力。

哈耶克（Hayek）知道，假如一个人可以声称社会不平等来自非人格的盲目力量，那么接受社会不平等就容易得多：市场的“非理性”和在资本主义体制内的失败或成功的好处在于，正是

---

〔15〕 在一个更病态的版本中，巫婆告诉他：“我将对你做任何你要求的事，但我警告你，我也要双倍地对你的邻居做同样的事!”这个农夫带着狡猾的微笑说：“取走我一只眼睛!”

它容许我视我的失败或成功为“不应得”和出于偶然。[16] 要记住一个古老的主题：市场作为现代版的不可解释的命运之神。因此，资本主义不“公平”这个事实，正是使它能够被大多数人接纳的一个关键特征。假如我知道我的失败是出于机遇而不是我的劣等秉赋，那么与失败共存就容易得多。

尼采和弗洛伊德均认为作为平等的正义源自妒忌——妒忌那些拥有我们没有的东西的他者、妒忌享受这些东西的那些他者。要求正义因此最终是要求减少他者的过度享受，以致每一个人拥有相同的快感（*jouissance*）。当然，这种要求的必然结果就是禁欲主义。由于施行平等的快感是不可能的，结果作为替代物而被平等地分享的就是**禁令**。然而今天在我们这据称是放纵的社会里，这种禁欲主义采取了它的相反形式——一种**普遍化的**（*generalised*）超我命令，即“享受吧！”这道命令。我们全都被笼罩在这道训令的魔咒之下。结果是我们的享乐前所未有地被阻碍了。让我们看看那些雅皮士（yuppie），他们将自恋式的“自我实现”（self-fullfilment）和定期跑步、吃健康食物等十足的禁欲式规训结合起来。或许当尼采发明最后的人（the Last Man）这个概念时心里想的就是上述形象。虽然，只有在今天我们才能够通过雅皮士的享乐式禁欲主义之面纱真正识别出这“最后的人”的轮廓。

尼采并非仅仅大力主张反对禁欲主义的生命肯定（life-assertion）：他很清楚地意识到某种禁欲主义是一种颓废的过度感官主义的背面。尼采针对瓦格纳《帕西法尔》（*Parsifal*），以及更广泛地对那种徘徊于阴郁感官主义（damp sensuality）和若隐若现的精神至上主义（obscure spiritualism）这两者间的晚期浪漫主义堕落

---

〔16〕 Friedrich Hayek, *The Road to Serfdom*（弗里德里希·哈耶克：《通往奴役之路》）, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

（late-Romantic decadence）的批判，正中要害。[17]

那么，妒忌究竟是什么？让我们回到奥古斯丁的场景：一个婴儿妒忌地看着自己的同胞兄弟吸吮母亲的乳房。准确地说，主体并非妒忌他者拥有奖赏物（the prized object）这一点，而是妒忌他者能够享受这个对象，而这就是为什么仅仅偷走然后拥有这对象对他来说是不够的。他的真正目的是摧毁他者享受对象的能力。因此我们明白到妒忌需要被放置于妒忌、节俭（thrift）和忧郁（melancholy）这三角关系之内：三种不能享受对象的形式，当然同时也是三种自反地享受着这不可能性的形式。与（妒忌他者对客体的拥有和/或快感的）妒忌主体相反，守财奴拥有对象，但不能享受/消耗它。它的满足源自纯粹拥有对象，将之抬升为一神圣、不可触摸/被禁止之物，在任何情况之下都不能被消耗。我们会看到，这位众所周知的守财奴回家后懂慎地扣上门锁、打开他的宝箱然后偷偷地瞄他的奖品一眼，在敬畏中观察它。阻止他消耗/享用客体的东西，担保了这东西作为欲望对象的地位。对忧郁主体来说，他和守财奴一样拥有对象，但他丧失了欲求这个对象的原因。最悲哀的是，忧郁主体可以拥有全部他想要的东西，却无法因此得到任何满足感。[18]

妒忌的过剩（excess of envy）就是卢梭那个闻名于世、却未被充分阐发的区分的基础，即对自我中心——*amour-de-soi*（先天的爱己），和自溺——*amour propre*（那种变态的损人不利已：

---

〔17〕 Alenka Zupancic, *The Shortest Shadow*（祖潘西奇：《最短的影子》），Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

〔18〕 一个人是否有可能妒忌自己而不单只是妒忌另一个主体？关于不能忍受自己的快乐或幸运的主体、固执地破坏自己，我们有时可以用弗洛伊德的术语有力地说，这些人的超我（Superego）妒忌自己的自我（Ego）的成功。拉康称之为“被言说的主体”（正在说话的主体在话语中代表自身的那个我）和“言说主体”（正在说话的主体本身）之间的分裂在此被带到极端：主体变成自己的他者，并占据了一个妒忌自己的位置。

一个人将精力集中于摧毁途中的障碍而不是追求目标）这两者的区分：

> 那些原始的热情——它们全部直接向我们的快乐倾斜，使我们只应付和它们相关、并且其原则只是先天的爱己（*amour-de-soi*）的那些对象（objects）——本质上全部是可爱和温柔的；然而，**当它们从它们的对象转向障碍物，它们的注意力更多地集中于它们试图排除的障碍物而不是它们要达到的目标，**它们改变了自己的性质，变得脾气暴躁和充满怨恨。这就是本来高贵、绝对感知的（absolute feeling）先天爱己，如何变成自溺，换句话说，一种相对感知（relative feeling）、一种使人互相比较、要求定出优劣、**其享受是纯粹消极的以及并不在自身的幸福中而是在他人的不幸中努力寻求满足的感知。**[19]

一个邪恶者因此不是“只思考他自己利益”的利已主义者。一个真正的利已主义者忙于照顾自己的利益而没有时间损害他人。一个坏人的基本罪行正在于他更关注他人而不是他自己。卢梭描述了一个精确的力比多机制：这种颠倒的过程使力比多投入（libidinal investment）从欲望对象转移到欲望的障碍物。这一点也可以很好地应用在原教旨主义暴力身上——不论是“俄克拉马大爆炸”还是对世贸中心的袭击。在这两个事件中，我们同样面对简单、纯粹的仇恨：摧毁障碍物，俄克拉马联邦政府大楼和世

---

〔19〕 Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues*（卢梭：《卢梭评判让—雅克》）, Hanover, NH: Dartmouth College Press, 1990, p. 63（强调为笔者所加）.

贸中心才是真正的对象，建立真正基督教或伊斯兰社会这种崇高目标已无足轻重。[20]

以下便是平等至上主义自身永远不应从其字面意义（face value）来予以接受的原因所在：平等至上主义的正义概念（及其实践）——就其是被妒忌所支撑的而言——依赖于对通常的、用来实现利他目的的弃权所作的颠倒："我乐意放弃它，**以便其他人（也）将不（能）拥有它**！"在此，邪恶远非牺牲精神的对立面，它恰恰作为牺牲精神出现，乐意舍弃它自己的福乐——只要我能通过这种牺牲剥夺他者的享乐……

被假定抢劫和奸淫的主体

美国入侵伊拉克战争中的一个大众英雄是不幸的伊拉克信息部长萨哈夫（Muhammad Saeed Al-Sahaf），他享受了一阵子短暂的名人身份。在其每日新闻发布会上，他英雄式地否认了甚至是最明显不过的事实，并坚持了伊拉克的立场。当美国坦克距离他的办公室只有几百码的时候，他继续声称那些显示坦克在巴格达街头出现的美国电视镜头纯粹是好莱坞的特技效果。有时，萨哈夫会说出一两句奇异地充满真理的话：当有人告诉他美军已控制了巴格达的某些部分时，他马上反击："他们无法控制任何东西——他们连自己都控制不了！"

随着有关新奥尔良陷入一遍混乱的报道，马克思说悲剧重复变成闹剧那句老话看来已经被颠倒了过来：萨哈夫滑稽的机敏应答成为了悲剧。世界警察美国矢志防范全球对和平、自由和民主的威胁，但它自身的一部分却完全失控。有好几天，新奥尔良很

---

〔20〕 Jean-Pierre Dupuy, *Petite Metaphsique des Tsunamis*（迪皮伊：《海啸的小形而上学》）, Paris: Editions du Seuil, 2005, p. 68.

明显倒退到变成一个充斥抢劫、杀人和强奸的野生动物保护区。这地方成为一个属于死人和濒死者的城市、一个后启示录地带，在其中，哲学家阿甘本称之为神圣人的生物——被公民社会排除掉的人——在街上游荡。一种恐惧弥漫于我们的生活之中：这种整个社会组织的解体随时都会发生，一些自然的或技术的意外——不论是地震或电力中断或千年虫骗局——将使我们的世界倒退到原始蛮荒的状态。我们的社会连结（social bond）是如此的脆弱——这样一种意识，本身就是一种社会症候。在一个人们面对灾难时理当期望团结感高涨的时间和地点却有一种恐惧：最冷血的自我中心主义即将会以新奥尔良的方式爆发。

现在不是变换着花样说“美国人恶有恶报”之类的风凉话（*Schadenfreude*）的时候。新奥尔良的悲剧是巨大的：早该对已发生之事进行分析了。我们在事情最后几天的电视新闻中见到的场面，不禁使人记起一系列真实生活中的媒体和文化现象。第一个联想，当然就是电视新闻中来自第三世界城市在内战中陷入一片混乱的景观（喀布尔、巴格达、索马里、利比里亚……）——这一点解释了源自新奥尔良阴影的惊讶：我们习惯看见在**那里**发生的事情，现在竟然在**这里**发生。讽刺点在于，路易斯安那州一向被视为就是“美国的香蕉共和国”、美国境内的第三世界。这也很可能是政府反应太慢的其中一个原因。虽然理智上我们知道将会发生何事，但我们不相信它真的会或能够发生。这就像一场生态灾难，我们全都事先知道，但我们不知为何就是不真心地相信

它会发生……[21]

那么，新奥尔良的真正灾难究竟是什么？仔细检视，第一点要注意的是它奇怪的时间性，一个延迟的反应。当飓风到达之后，马上出现短暂的宽慰：它的风眼距离新奥尔良有 25 英里之遥，没有命中该市。据报只有十个人死亡，因此已经避开了最坏情况、最令人忧虑的大灾难。然后，事情在灾难之后才开始错得离谱：该城部分护城的堤岸崩溃。城市被洪水淹没，然后社会秩序解体……由此，自然灾难、飓风揭示了它自身是以多种方式“被社会性地介入的”（socially mediated）。首先，有充分理由可以质疑，美国遭遇越来越多的飓风是因为人为的全球变暖。第二，飓风的实时后果——洪水淹没城市——很大程度源自人祸：防波堤不够好、政府没有准备好应付很容易预计到的灾后人道救援需要。然而真实和更大的震惊**在灾难发生后**披着自然灾害之社会后果的外衣出现。社会秩序的解体以一种延迟行动的方式降临，仿佛自然灾害正在以社会灾难的形式重复自身。

我们应如何解读这种社会解体？第一种反应来自标准的保守主义。新奥尔良发生的事件再次证实了社会秩序是何等脆弱、我们是何等需要严刑峻法和道德压力以防止暴力激情的爆发。人类的本性天生邪恶、社会陷入混乱是永远潜在的威胁……上述观点

---

〔21〕 然而，它已经在美国发生过：当然，是在电影之中——那个《逃离……》系列（《逃离纽约》、《逃离洛杉矶》），在故事中一个美国超级大都市的公共秩序领域消失并由犯罪集团接管。在这方面比较有趣的是大卫·科普 1996 拍的《连锁效应》（*The Trigger Effect*）。在其中，当大城市的能源中断之后，社会开始崩解；该片在想象上大玩种族关系和我们对陌生人的偏见态度——正如该片广告指出的：“当所有东西都故障，任何事都可以发生。”甚至在远处潜伏着新奥尔良作为伏都教、活死人及吸血僵尸之城的气氛，在这里，某种黑暗精神力量总是威胁要撕碎社会关系。因此又一次，就像 9·11，惊讶并不只是惊讶：实际上发生的事情不是自困于象牙塔的美式生活因受到诸如社会混乱、暴力和饥饿等第三世界的现实入侵而动摇，而是相反，那种（迄今为止被视为）不属于我们的现实、那种我们只视为电视和银幕上之虚构存在的东西现在粗暴地闯进我们的现实。

可以再加上种族主义花样：那些陷入暴力爆发的几乎全是黑人，现在我们得到黑人实质上是如何野蛮的新证据。天灾使那些在正常时期被勉强隐藏和镇压住的人渣曝光。

当然，对以上观点的明显回答是：陷入混乱的新奥尔良，使美国顽固的种族歧视无所遁形。新奥尔良有百分之六十八人口是黑人。他们缺少及时逃离灾区的途径。他们被遗弃、陷入饥饿且得不到照顾。难怪他们会爆发。他们的暴力反应应该被视为洛杉矶暴乱的回声，也可以被视为 1960 年代末底特律和纽瓦克爆发的再现。

更根本的是，假如导致新奥尔良式发生爆乱的矛盾并非“人性”和规范着“人性”的文明力量这两者间的矛盾，而是我们文明自身内部两个不同侧面的矛盾又如何呢？假如在力图控制新奥尔良式社会爆发时，执法部门发现敌人竟然是最纯粹的资本主义本质——由资本主义动力制造出来的个人主义式竞争、冷血的自作主张，一种比所有飓风和地震都更暴力、更危险的“自然”（nature）——那又如何？

在他关于崇高（*das Erhabene*）的理论当中，康德把人们对大自然力量爆发的迷恋，解释为是精神高于自然的消极证明（negative proof）。不论凶狠大自然的展现如何狂暴，它都不能触动我们心中的道德律。新奥尔良的灾难是否提供了一个相似的崇高范例？不论飓风的旋涡中心如何狂暴，它都无法破坏资本主义动力的旋涡中心。

然而，在调控着我们的生活的那种意识形态机制的问题上，新奥尔良爆发的另一面同样关键。根据一则街知巷闻的人类学趣闻，当一个被认为持有某种迷信信念的“土著”——例如相信自己是一条鱼或一只鸟的后代——被直接问到有关这些信念的问题时，其回答是：“当然不信，我们才没有那么笨！但是我听说我们

一些祖先确实相信……”换句话说，他们将自己的信仰转嫁到另外的人身上。而我们则对儿童做同样的事情。由于我们的子女被假定相信，为了不令他们失望，我们上演这个圣诞老人的仪式。我们的子女则假装相信，以免令我们失望、令我们所深信的童真的信念破灭（当然，假装行为同时让儿童得到礼物）。这难道不也是那些忽然坦白、神话般的狡猾政客常用的为骗局开脱的借口吗？“我不可以让那些深信它（和相信我）的普通人失望。”从这一点再往前走一步，我们要问，这种寻找一个“真的相信”的人的需要，难道不就是驱动我们产生一种将他者污名化为（宗教或种族）“原教旨主义者”的需要的那种东西吗？以一种诡异的方式，某些信念似乎以“保持一定距离”的方式发挥作用：为了使这种信念运作，它**一定要有**某种终极担保人，但这个担保人永远被延迟、被置换、永不出现于人格面具之中（*in persona*）。只需**假定**他的存在就已足够。换句话说，**相信**，或者在原始他者（the primitive Other）的掩护下，或者在不特定的“某人”的掩护下相信（“某人相信……”）。

这种延迟或置换，不也对我们最隐密的感觉和态度（包括哭和笑）产生作用吗？从那些所谓“哭泣者”（在“原始”社会中受雇在丧礼中哭丧的女人）到电视情景剧中的“录下来的笑声”（对滑稽场面的笑声反应被插入到声轨之中），再到网络空间里对某个虚拟化身（avatar）的选用，同一种现象在其中运作着。当我在一个我参与的虚拟社区中建构一个“虚假的”自我形象（并以此进行性游戏——例如一个害羞男人常常戴上滥交女人的虚拟面具）时，我透过屏幕面具得到的感受和“假装”，并不是简单的虚假。虽然我的“真我”没有感觉，但这些感受依然在某种意义上是“真实的”。这就像当我观看一出充斥录音笑声的电视节目时，即使我完全不笑，只是呆若木瓜地看着屏幕，经过一天的

劳累工作之后，我也总算在看过节目后感到轻松起来……[22]

飓风卡特里娜打击新奥尔良之后发生的事件，为“被假定……的主体”系列增加了一个新种类：**“被假定抢劫和奸淫的主体”**（*the subject supposed to loot and rape*）。我们全都记得那些公共秩序解体、黑人族群的暴力爆发、强奸、抢掠——然而，后来的调查证实暴力高潮根本不曾发生：未经证实的谣言被媒体当作事实报导。举个例子，9 月 4 日《纽约时报》引述新奥尔良市警察局的警司坎帕斯的话，描述该市会议中心当时的情况：“这里附近有游客，一旦他们被这些人看见，游客就成为猎物。他们被殴打、被当街强奸。”在两星期后的访问中，这位警察承认他的吓人言论中的一部分并非事实：“我们没有收到任何谋杀案的正式报告。不存在任何强奸或性侵犯的正式报告。”[23]

贫穷黑人被遗弃且得不到任何基本生存救援这个现实，因此被转化成一个幽灵。这幽灵反射成了黑人的暴力爆发、游客在陷入无政府状态的大街上被公然抢劫和谋杀、匪帮在路易斯安那州超级穹顶（Superdome）里到处强奸女人和小孩的奇景……这些新闻报导不单只是言辞（words），而是拥有确切**物质效果**（*material effect*）的言辞：它们制造出来的恐惧令政府改变军队调度、延误了医疗疏散、迫使警察采取放弃态度、使直升机停飞。其中一个例子：阿卡迪亚救护车公司的车辆被停驶，因为有消息说科文顿一间消防局被持械匪徒劫去所有的水——这是一则被证实完全子虚乌有的报导。

当然，受威吓的感觉曾经被真实的无序和暴力所点燃：当飓

---

〔22〕 关于“被假定相信的主体”，见 Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*（斯拉沃热·齐泽克：《幻想的瘟疫》）第三章，London: Verso, 1997.

〔23〕 Jim Dwyer and Christopher Drew, “Fear Exceeded Crime's Reality in New Orleans”（德怀尔、朱尔：《在新奥尔良恐惧凌驾了犯罪的现实》），*New York Times*, 29 September 2005.

风离开新奥尔良时，暴力确实开始了它的爆发，性质由卑下的偷窃到搜刮生存必须品。不论如何，那些（有限的）犯罪事实，根本无法成为宽恕那些声称“法治完全解体”的“新闻报导”的理由。不是因为这些报导只是“夸大”，而是因为一个更为激进的原因。拉康认为，即使病人的妻子真的和其他男人鬼混，分析师也依然会将病人的妒忌看成是病态的。出于同一个逻辑，即使1930年代早期的犹太富人“确实”剥削了德国工人、诱骗了他们的女儿、操控了主流传媒等等，纳粹的反犹主义也断然是“不正确的”、是一种病态的意识形态状态。为什么？使它成为病态的，是进入到犹太人形象中的那种被否认的力比多投入。所有社会对抗的原因被投射到“犹太人”之中——一个变态的爱恨对象、混杂魅惑与厌恶的幽灵形象。完全一样的逻辑也适用于新奥尔良的抢掠事件：**即使所有暴力和强奸的新闻报导在事实层面上被证实为真，这些暴力和强奸的故事将依然是源自“病态”和种族主义的**。因为，启动这些故事的动机并非事实而是种族主义偏见和满足感——那些感到满足的人能够说：“你看，黑人真的就是那样：披着文明外衣的粗暴野蛮人！”换句话说，我们将面对人们称之为**以真相说谎**的情境：即使我现在所说的是事实，驱使我说这些话的动机却意在欺骗。

右派—民粹主义者对此的反驳是：假如说出事实性真相涉及到主观谎言（种族主义态度），那是否意味着，为了政治正确，当黑人犯罪时我们也不应该说出这简单的事实？对此，又该作如何想？答案是明确的：人的责任不是为了更高的政治真理而说谎，也不是扭曲或无视事实，而是——这是一个困难得多的做法——改变自己的主观位置，以致说出事实性真相将不再涉及言说之主观位置的谎言。标准的政治正确的局限就在这里：它没有改变我们据之发言的主观位置，反而将一套有关内容的规则强加于

我们身上。不准指出黑人犯罪；不准谈论女同性恋夫妇如何虐待她们的小孩；不准详细描述贫困的少数群体如何虐待女人和儿童……然而上述所有有关内容的规则实际上并未触及主观位置的问题。

当然，我们不会公开承认这些动机。但无论如何，它们时不时就以经过审查的形态或披着去—否定化的（de-negation）伪装从我们的公共空间里冒出来，作为一种选择被唤起，又迅速被抛弃。让我们回想一下，《美德书》（*The Book of Virtues*）那赌徒似的（gambling）新保守主义作者威廉·本内特（William Bennett）2005 年 9 月 28 日在《早安美国》节目中说：“但我确实知道这是真的，即假如你想减少犯罪，你可以——如果这是我们唯一的目标的话——你可以让这个国家的所有黑人婴儿都流产，然后你的犯罪率就会下降。那将会是一个无法想象地荒谬、道德上应受谴责的事情，但是你的犯罪率会下降。”白宫马上响应：“美国总统认为这种评论不恰当。”本内特两天后淡化了自己的言论：“我当时正在提出一个假设性建议……然后我谈论了它。将一整个族群流产这个建议应受到道德谴责。但当你将结果可以合理化手段这个立场当作立论基础，那么这就是将会发生的事情。”这正是弗洛伊德作出如下论述的意思，即无意识不知有否定：（基督教的、民主国家的）官方话语伴随着一整套淫秽、狂暴、种族主义和性幻想并由其所支撑，而这些是只能以一种经过审查的形式才能被允许进入其中的。

但我们这里处理的，不仅仅是那令人怀缅的旧式（good old）种族主义。还有更多东西危在旦夕：我们那正在浮现的“全球化”社会的一个基本特征。2001 年 9 月 11 日世贸大厦被击中。在这一天将时间拨前 12 年，柏林墙在 1989 年 11 月 9 日倒下。那一天预示了“开心的九十年代”、福山“历史终结”的美梦，即

自由主义民主在原则上已取得胜利，历史的追寻已经结束，一个全球性自由主义世界共同体近在眼前，阻碍这个终极好莱坞式快乐结局的，仅仅是个别和偶然的东西（那些小地方的抵抗领袖还不知道他们的时间已被耗尽）。相反，9·11 标志着克林顿式开心九十年代的终结。这个时期是大量围墙开始到处耸立的时期，包括在以色列和约旦河西岸、欧盟外围以及美墨边境。民粹主义新右派（the populist New Right）的兴起只是树立新围墙的冲动的最突出例子。

若干年前，欧盟通过了一个几乎没人注意到的不祥决定：它计划设立一个全欧边界警队以圈出整个欧盟领土，以阻止新移民涌入。这就是全球化的真相：设立新围墙阻止移民涌入富裕的欧洲。在这里，人们很容易再度想到一种老马克思主义的“人道主义”对立——“物与物的关系”和“人与人的关系”之间的对立：在那广受赞扬的、被全球资本主义打开的自由流动之中，是“物”（商品）在自由流通，而人的流动却越来越受控制。我们现在面对的，并不是尚未完成的“全球化”计划，而是真实的“全球化之辩证法”：人（people）的分隔就是经济全球化的现实。这种发达国家的新种族主义，在某方面比旧式种族主义更为残忍：它所内含的合理化不再属于自然主义（发达的西方的“天生”优越性），也不再源自文化主义（我们西方人也想保存自己的文化认同），而是厚颜无耻的经济唯我主义。根本的隔离乃是在经济上（相对）较富裕的圈子之内的那些人和这个圈子以外的人之间的隔离。

这一点将我们带回到谣言和有关“被假定抢劫和奸淫的主体”的所谓新闻报导上。新奥尔良是美国国内一个最明显的、深深地被分隔富人和黑人贫民的内部围墙（internal wall）所标记的城市。而我们的幻想内容则全是有关围墙另一边的故事：他们居

住的另一个世界、一个空白区域。这世界为我们提供一个屏幕，一个投射我们的恐惧、焦虑和秘密欲望的屏幕。**“被假定抢劫和奸淫的主体”就住在围墙另一边**。就是关于这个主体，本内特的口误才被容许，才能以被审查的形式公开承认他的（种族）谋杀美梦。比任何事情更甚，来自卡特里娜风灾残局的谣言和假新闻，结结实实地见证了美国社会的阶级分化。

在2005年10月初，当西班牙警察面对应该如何阻止那些已经控制不住的、企图涌进梅利亚（Melilla）——位于非洲列夫海岸（Rif）的一小块西班牙领土——的非洲移民时，公布了一项在该西班牙飞地与摩洛哥之间筑一道围墙的计划。该计划展示的围墙图象是一座布满电子仪器的复杂建筑物，其与柏林墙诡异地相似，只是它的作用相反。这道墙是用来阻止人进入而不是阻止人离开的。这个情境的无情讽刺在于，被迫采取上述隔离政策的，是当时公认最反种族主义和最宽容的政府领袖萨帕特罗（Jose Zapatero）。这件事无疑清晰地展示了鼓吹开放边界和接纳他人的文化主义“宽容”态度的局限。假如你想开放边界，本地工人阶级将第一个起来反抗。因为很明显，软心肠的自由主义“激进分子”的口号“推倒围墙让他们全部进来”并非解决办法。推倒真正的围墙是唯一解决之道，不是移民局那道墙，而是推倒社会经济那道墙：改革社会，使人们不必因绝望而逃离自己的世界。

第四章

急板

宽容理性的二律背反

自由主义还是原教旨主义？
一种同时感染两者的瘟疫！

康德提出了“纯粹理性的二律反背”这一观念。当有限的人类理性企图超越具体感官经验去处理问题时，它无可避免地跌进自我矛盾中：宇宙是否有一时间上的开始？它是否有空间上的极限？宇宙出现是否有一个最初的动因？或者它是否是无限的？二律背反之所以出现，是因为我们可以提出完全相反的论证：我们可以明确无误地同时证明宇宙是有限也是无限的。康德论证，如果这个理性的矛盾不解决，人类文化将陷入一种他称之为“纯粹理性之安乐死”〔1〕的阴暗怀疑主义当中。对丹麦有关穆罕默德的漫画所引发的伊斯兰世界之震怒——又一宗于 2005 年秋天掀起西方社会广泛公开争论的暴力爆发——所作出的反应，似乎令我们面临一种近似于宽容理性之二律背反（antinomy of tolerant rea-

〔1〕 见 Immanuel Kant, “The Antinomy of Pure Reason”, in *Critique of Pure Reason: The Transcendental Dialectic*（康德：《纯粹理性批判：先验论证》）, Londan: Palgrave, 2003, Book II, Chapter 2.

son）的问题：对这个漫画存在两种解读方式，两者均很有说服力和道理，不存在任何调停与令两者和解的可能性。

对于视出版自由为至高之善的其中一种的西方自由主义者来说，事情再简单不过了：纵使我们认为这类漫画令人反感，但它们的出版绝不会令谋杀性、暴徒式暴力以及对一个国家的污名化做法变得合理。那些被漫画冒犯的人应该去法庭控告那些冒犯者，而不该要求一个拥护出版自由的国家道歉。伊斯兰信徒对这件事的反应，公然展示了他们丝毫不理解独立公民社会这个西方原则。

在这次事件中，隐藏在具体伊斯兰态度背后的伊斯兰信念是书写的神圣性（这也是伊斯兰信徒如厕时传统上不用厕纸的原因）。全盘世俗化的书写方式——更不用提蒙蒂·皮桑尼斯科式的（Monty Pythonesque）*《穆罕默德的一生》——在伊斯兰文化中是完全难以想象的。考虑到这一点，问题就比我们最初想象的要复杂得多。对神性的嘲弄是欧洲宗教传统的一部分，它始于古希腊对奥林匹斯山上诸神的仪式性奚落。在基督教方面，我们绝不应忘记基督寓言和谜团中包含的嘉年华式讽刺。甚至连耶稣被钉十字架也包含了对自身的嘲弄——基督的骑驴君王形象中的渎神奇观：他的王冠是一圈恼人的荆棘。基督教扰乱了对恰当的权威关系进行胡闹式颠倒（slapstick reversal）的异教观念，在其中，一个愚人在一段有限的时间里被当作君王来称颂。在基督教观念中，“真正的”君王被揭示为对其自身的亵渎、无序之王（Lord of Misrule）、一个愚人。因此，当2006年12月一批波兰的保守民族主义国会议员，认真地计划册封耶稣为波兰国王时，他们不单混淆了宗教和政治秩序；他们的计划同时也深深的是异教的、反基督的，并且无知得犹如基督教开自己的玩笑。

---

* 蒙蒂·皮桑尼斯科（Monty Pythone），英国的一个荒诞喜剧团队。——译者注

对西方自由主义者来说，伊斯兰出版物和教科书中充斥大量粗暴下流的反基督教和反犹讽刺漫画这种现象也是一个问题。当中缺乏对其他人及其宗教的尊重，一种西方人所要求的尊重。然而伊斯兰信徒对自己人也没有多少尊重，正如某教士的例子所证明的：2006 年秋，伊斯兰教在澳洲的最高领袖（Sheik Taj Din al-Hilali）在当地惹起一波公愤。当一群伊斯兰男人因轮奸而被判入狱，这位教士说："如果你把一些没有盖好的肉放在街上……然后有只猫走去吃那些肉……这是谁的错？是猫还是那些没盖好的肉？那些没盖好的肉才是问题。"这个比喻的极端挑衅性——女人是没有遮掩、生的、没有盖好的肉——分散了我们的注意力，令人们忽略了这番言论中隐藏着的另一个更惊人的观点：假如女人要为男性的性操守负责，这不就意味着男性在被他们认为的性诱惑面前是完全无助、完全没有抵抗能力、完全成为性饥渴的奴隶并因而和一只看见肉的猫完全没有分别？[2] 和这种假设男性完全无需为自身性操守负责的观点相反，西方对女性的公开色情化依赖一个假设：男人有能力克制性欲，他们并非性本能的盲目奴隶。[3]

多元文化宽容主义的一些西方信徒——他们企图展示对伊斯

〔2〕 伊朗法律坚持女人对（发生在她身上的）性行为负全部法律责任，在 2006 年 1 月 3 日，一个十九岁女孩被判吊死，原因是她承认刺死企图强奸她的三个男人中的一个。这里的（法律）悖论是：假如她不曾自卫而任由男人强奸她，那么根据伊朗的贞洁法律，她会被判鞭打 100 下；如果她在婚后被奸，她可能会被定通奸罪和被判以掷石死刑。所以不论发生任何事情，都要她独自承担全部责任。

〔3〕 然而，更不祥的是，存在另一种解读男人无需负责现象的方式：这种在任何时候、任何时间性交的能力不正是一种阴性幻象（feminine fantasy）吗？回想一下当塔利班依然控制阿富汗的时候，他们荒谬地禁止女人穿金属鞋跟：仿佛即使女人完全被衣物所遮盖，那些脚步声依然会引起男人的性欲。难道这不是再次假设了一种完全被色情化的男人形象（他甚至可以被一种无邪的声音所勾引）？那么，西方对女人的性诱惑行为的容忍的另一面，就是在我们放纵情欲的社会中男人对性交越来越失去兴趣和只视它为例行公事而非一种欢愉。

兰反应的“理解”——指出伊斯兰世界对漫画的明显过度反应来自一个背后的原因。凶狠的暴力最初针对丹麦，然后其针对的范围扩大到整个欧洲和西方。这暗示了伊斯兰抗议其实并非针对某一幅卡通画，而是起源于和整个西方帝国主义态度有关的侮辱感和挫折感。在示威发生后的几个星期，记者争相列举骚乱背后的“真正理由”：以色列的占领行径、对巴基斯坦亲美穆沙拉夫政权的不满、伊朗的反美主义等等。假如我们将这一串借口延伸到反犹主义本身，问题就变得清晰起来：伊斯兰的反犹主义并不“真的”和犹太人有关，而是反资本主义剥削抗议的一种置换（displacement）。但这个借口只能令伊斯兰信徒的情况恶化，并迫使我们按照逻辑反问：为什么他们不直接抗议真正的原因？

另一方面，我们可以提出另一种反对西方、且具有同等说服力的观点，这就是：很快我们就发现原来那份刊登穆罕默德讽刺漫画的丹麦报纸，曾以太过冒犯为理由拒绝刊登耶稣讽刺漫画。这个媒体以一种极为刺眼的方式展示了何谓偏见。此外，在诉诸公开示威之前，丹麦伊斯兰信徒曾花了几个月时间尝试以“欧洲式的”手段要求和当地政府沟通，但他们被置之不理。上述现实反映了丹麦排外主义抬头这一悲哀事实，并暗示斯堪的纳维亚的宽容神话的破灭。最后，我们应该检视埋藏在西方的所谓新闻自由背后的多种禁令和限制。难道犹太大屠杀本身不是一种神圣而不容质疑的事实吗？正当伊斯兰示威进行得如火如荼之际，英国历史学家大卫·欧文（David Irving）正于奥地利一所监狱服刑，原因是他 15 年前发表了一篇质疑犹太大屠杀是否曾经发生的文章。[4]

我们应如何解读这种禁止（公开）质疑大屠杀真实性的法律禁令？一般的道德常识正确地告诉我们，这里存在一些悖谬的东

---

〔4〕 当然，这并非合理化欧文（Irving）的理据，他被极右政党邀请到奥地利并早知自己会在那里被拘捕。

西：在某个意义上，将犹太大屠杀提升到一个不准批评地位的那条法律，是否认大屠杀事实的最精致、最变态的手法。[5] 当这些法律对大屠杀的（诸）事实予以完全的承认之时，这些法律就把自己的符号效力中立化了。透过这些法律，大屠杀的记忆被外在化，个体因而被免于承受大屠杀事实的冲击。现在我可以冷静地响应批评者："这件事已被写进我们的法律，它已经得到处理。问题已经解决，你还想要想什么？现在，请不要再骚扰我的平静生活！"当然，我的意思并不是说，我们不久就要借助一个大卫·欧文来恢复大屠杀的历史记忆并将我们从官方的外部（化）记忆的教条性麻木状态中唤醒。我想指出的是，有时对罪行的直接承认是最有效的卸责手段。

对应于这种法律主义伪善的是伊斯兰教徒谈及犹太大屠杀时的奇怪不一致性。约旦《宪章报》（*Ad-Dustour*）于 2003 年 10 月 19 日刊登了一幅描绘开往奥斯威辛集中营的火车的讽刺漫画，在画里面纳粹旗被以色列旗所代替。画里用阿拉伯文写着："开往加沙地带或以色列灭绝营。"（相当有趣的是这种将以色列军队和纳粹划上等号的做法，得到在加沙的定居者的离奇响应：当他们被以色列国防军（IDF）强制疏散时，这些定居者同样将以色列国防军提供的巴士和货车等同于送犹太人去奥斯威辛的火车，并宣称如果这种运输行动不被制止，另一次犹太大屠杀、另一次毁灭犹太国的事件将会发生。两种对大屠杀的粗暴工具化的例子在这里相遇，它们拥有相反 * 但恰恰相互映照的性质。）以色列对待

---

〔5〕 在这个问题上只要任何探究死亡人数的做法都是没有条件限制的，那么人们就可以想象一种终极的淫秽行为：辩论哪一个数量水平属于"可容忍的"死亡人数。这种辩论将奇异地成为另一个辩论的回声：应该容许司机血液含有多少酒精？是不是说，要有 550 万人被杀（才算是大屠杀）？或者，假如你同意实际上"只有"530 万犹太人被杀，那么你还依然是一个值得尊重的历史学家而非一个大屠杀修正主义者？

* 这里的意思或许指一者把开往加沙地带视为开往集中营，一者把驱逐出加沙地带视为送往集中营。——译者注

巴勒斯坦人的政策可以被视为类似纳粹对犹太人的大屠杀这一观点，和否认犹太大屠杀的行径，奇异地相互矛盾。弗洛伊德为了解释梦的逻辑而提出的笑话，同时为上述奇异逻辑提供了一个有用注解：（1）我从未借过你的壶；（2）我把它完好无损地还给了你；（3）我从你那里拿走壶时，它已经是破的了。当然这一组自相矛盾的论证——通过否定——变相承认了它企图否认的东西：我还给你的是个破壶……难道这种自相矛盾不也正是极端伊斯兰主义者对犹太大屠杀作出回应的方式吗？（1）大屠杀没有发生过；（2）它确实曾经发生，但犹太人活该；（3）犹太人不该被种族灭绝，但他们已经失去控诉的权利，因为他们正在对巴勒斯坦人做当年纳粹对他们做过的事。

伊朗总统艾哈迈德·内贾德2005年10月在麦加发表演讲，他暗示欧洲国家对犹太大屠杀的罪疚感令它们支持以色列立国：

> 一些欧洲国家坚持一个观点：希特勒杀害了数以百万计的无辜犹太人。同时他们将这个观点坚持到一个程度：假如任何人证明了任何与此相反的事实，他们马上谴责并将他送进监狱……虽然我们不接受欧洲人的这个观点，但我们假设它是真实的，那么我们就要对欧洲人提出以下问题：希特勒杀害无辜犹太人这件事，是否就是你们支持犹太人占领耶路撒冷的理由？假如欧洲人是诚实的，他们就应该赠送一些欧洲的土地——德国、奥地利或其他国家的一些土地——给犹太复国主义者，然后他们就可以在欧洲立国。你们向犹太人提供欧洲土地，我们将会很支持。〔6〕

〔6〕 美联社关于伊朗总统艾哈迈德·内贾德在2005年12月8日圣城麦加的伊斯兰最高会议的报导。

上述演讲辞既恶心又有洞见。令人感到恶心的当然是当中对大屠杀的否认；更成问题的是这个主张：犹太人活该被种族灭绝。（“我们不接受欧洲人这个观点”：哪一个观点？希特勒杀害数百万犹太人抑或犹太人不应该被屠杀？）上面我所引述的演讲辞中的正确部分是它提醒了人们欧洲人的虚伪：欧洲人的技俩的确是利用别人的土地来补偿自己的罪恶感。所以当以色列政府发言人拉南·吉辛（Ra'anan Gissin）响应说：“只是提醒一下内贾德先生，在他的祖先来到这块土地之前，我们已经住在这里。因此，我们对祖先的土地拥有与生俱来的权利，我们有权住在这里。”在此，他召唤了一种历史权利，一种一旦被普遍地行使必将引发全球性大屠杀的权利。换言之，我们能否想象一个世界，在当中不同的族群将不断地提醒“邻国”我们比你们早到达这个地方——即便所说的是一千年或更早——然后用这事实来合理化夺取邻国土地的行为？顺着这些思路，一位法国犹太作者塞西尔·温特（Cecile Winter）提出了一个很好的思想实验：权且忽略这个事实，即犹太人带着绝对受害者的典型形象抵达中东并因此有权免于任何道德指责，然后如其所是地想象一下以色列及其在过去50年所走过的道路。在这情况下，我们发现的是一个标准的殖民故事。[7]

然而当我们判断以色列对巴勒斯坦的政治问题时，为何应该先从大屠杀抽离出来？不是因为两者可以比较，而恰恰是因为大屠杀是一种不可以比较的、严重得多的罪行。正是利用大屠杀来为以色列行径辩护的这一需要，变相暗示了以色列所犯的罪行恐怖到一个程度——只有大屠杀这张绝对王牌能够拯救他们。那这

---

〔7〕 参看 Alain Badiou and Cecile Winter, *Circonstances*（巴迪欧、温特：《局势》）, Vol. 3, Portees du mot 'Juif', Paris: Leo Scheer, 2005.

又是否意味着——由于每次它被利用来合法化政治行为时它就被淫秽地工具化——现在每当我们处理实际政治时，就应该先忽略大屠杀这一事实？然而，这种逻辑太近似于（伪）左派的淫秽性——根据它，在今天的政治论述中任何提及大屠杀的行为都是虚情假意、都是模糊化以色列对巴勒斯坦人所犯罪行的操纵（或在一个更普遍的层面上，大屠杀论述全都是用来最大限度地淡化其恐怖程度毫不逊色于大屠杀本身的第三世界人民的苦难。就此而言，对大屠杀的提及，容许殖民者*将自身呈现为真正和终极的受害者）。结果，我们跌进了康德式的二律背反（虽然称之为“大屠杀理性的二律背反”太过淫秽）的陷阱。不错，任何对大屠杀的正面描述相当于大屠杀的工具化，但将所有提及大屠杀的论述简化为“工具化”（换言之，在政治论述中强制所有人对大屠杀保持完全沉默）同样不可接受。

然而对康德的指涉或许同时提供了一条出路：康德的观点是，当我们处理本体对象（noumenal objects）时，理性的运用应该限制于消极模式之内。理性的消极运用（the negative use of reason）是唯一能够恰当地处理本体对象的方法。唯一一种被容许的对大屠杀的指涉，应该是一种否定的指涉。大屠杀不应被用来辩护/正当化任何政治措施，而只应该被用来非法化（某些）这样的政治措施，并在我们的政治行动上施加一些限制：我们对那些表现了狂妄自大的行径的谴责是合理的，因为大屠杀正是这种狂妄自大的极端表达。

那么，假如真实的伊斯兰漫画形象就是那些提供了一幅准确符合西方陈腔滥调的荒谬伊斯兰形象的反丹麦暴力示威本身，那又如何？根本的讽刺当然就是，一方面，伊斯兰群众的怒火敌视

---

* 根据语境，这里指以色列。——译者注

的正是那个被顽固的反伊斯兰主义分子视为对伊斯兰过分宽容、已经完全屈从于伊斯兰的欧洲（这些顽固的反伊斯兰主义分子包括那个臭名昭著、死于2006年9月的记者奥利安娜·法拉奇［Oriana Fallaci］）；另一方面，在欧洲内部，伊斯兰群众的怒火指向丹麦，而这国家本身是作为宽容模范的斯堪的纳维亚的一部分。上述丛集完美地再生产了超我的悖论（paradox of superego）：你越遵从他者（Other）向你提出的要求，你就越有罪过。这就好比，你对伊斯兰越宽容，它加诸你身上的压力会越大。

法拉奇是一个不宽容的女人，她的不宽容是宽容之（男）人（man）的一种症候。在人生最后的几年中，她违反了两条重要规则：其一，她的写作充满激情并且是完全投入的；其二，她完全无视要尊重他者这一政治正确的符咒。[8] 她宣称，正在进行的反恐战不是文明间的冲突，而是文明和野蛮主义间的冲突。敌人并非对伊斯兰的政治误用，伊斯兰本身就是敌人。主导了整个欧洲的（对伊斯兰的）妥协态度是来自欧洲文明内部的危机。她的论点是，欧洲在精神上已经投降：欧洲将自己当成伊斯兰的一个省份，害怕肯定自身的文化和政治身份。法拉奇重复强调宽容的非对等性：欧洲永远是道歉那一方、支持兴建新的清真寺、敦促人们尊重伊斯兰等等……而与此同时，在某些伊斯兰国家，从伊斯兰教改信基督教却是死罪。法拉奇的固执立场，或许就是她的书被边缘化和被视为无法接受的原因：每次大声疾呼大团结以打击原教旨主义威胁之后，小布什、布莱尔甚至（以色列总理）沙龙均不忘赞扬伊斯兰是爱和宽容的伟大宗教，它与那些恶心的恐怖主义活动无关。

法拉奇是一名开明的自由主义无神论者，而不是一名基督教

---

〔8〕 参看 Oriana Fallaci, *The Rage and Pride*（法拉奇：《愤怒与傲慢》），New York: Rizzoli, 2002; *The Force of Reason*（《理性的强力》），New York: Rizzoli, 2006.

原教旨主义者，人们太过轻易地把她最后一本著作简单看成歇斯底里种族主义的爆发而把它打发掉。法拉奇的非凡成功将她变成某种“不可触碰的”排泄物（exremental object）：她在多元文化主义自由主义者中间引发的尴尬展示了一个事实：她已经摸到自由主义的疼痛点、自由主义自身的“被压抑物”。

但法拉奇的错误在于她认真地看待了多元文化主义者对伊斯兰他者的奉承式“尊重”。她没有看出这种“尊重”是一种假相，一种背后隐藏了恩赐式种族主义的符号。换言之，法拉奇远非仅仅反对多元文化主义式宽容，而是揭露了多元文化主义的被否认的核心（disavowed core），法国哲学家阿兰·芬基尔克劳在一个2005年11月18日刊登于以色列《国土报》的访问中评论了法国市郊居民的愤怒爆发：“假如放火烧学校的是阿拉伯人，这是一宗起义；假如出自一名白人之手，就会被称为法西斯主义……一步一步地，反种族主义之战这一仁厚概念变成一个谎言意识形态。反种族主义之于二十一世纪，将会相当于共产主义之于二十世纪。一个暴力的渊源。”在此，芬基尔克劳的结论是正确的，错的是他提出的理由：政治正确的文化多元主义者对种族主义发起的斗争当中出错的，并不是过分反种族主义，而是隐藏的种族主义本身。

为了搞清楚这一点，让我们读两段小布什的发言。在其2005年2月发表的就职演说中，小布什表示：“美国将不会假装被囚的异议人士喜欢他们的锁链或认为女性欢迎侮蔑和奴役。”我们要将上面这一句话和小布什另一句不断重复的主张一起阅读：伊斯兰是一个和平的伟大宗教，只是被原教旨主义者所误用。通常一个多元文化主义的自由主义者倾向将第一句视为文化帝国主义而将之打发掉，同时将第二句确认为是可接受的，虽然它其实是虚伪的面具。或许我们真正应该做的，是将这种判定颠倒过来并

无畏地坚持它的逻辑直至得出最后结论。小布什“对伊斯兰的尊重”的问题不在于其虚伪性，即这个事实：这些“尊重”的宣称掩护了背后的种族主义和欧洲中心主义的文化帝国主义。真正成问题的恰恰是他的这些主张的内容。这种挽救一种宗教或意识形态的内在真理、同时将这种内在真理从它以后或次要的政治利用中分离出来的游戏完全是个错误。这种游戏是非哲学的（non-philosophical）。在处理伊斯兰教、基督教甚或马克思主义的问题时，我们需要冷酷无情的（客观）态度。小布什第一句话虚伪的地方其实在于：听众应该完全相信这句话的内容以至马上发现小布什的政治行为实际上恰好背道而驰。

耶路撒冷灰阑记

然而，要在这场辩论中利用可以令游戏没完没了地进行下去的狡猾逆转来得分实在是太容易了。因此，让我们停止这场争论性对话，并冒险向中东问题的“黑暗之心”迈出一步。很多保守（但不仅是保守）的政治思想家——从帕斯卡尔到康德和迈斯特——已经阐释了权力具有非法起源、具有作为国家的基石的那种“奠基性罪行”的非法起源的观念，而这就是为何我们应该创作一个有关权力起源的英雄故事，然后将这个作为假面的“高贵的谎言”献给人民的原因。就这一点而言，对以色列的通常评价相当真确：以色列的不幸在于它以民族—国家（nation-state）的形式建国的时间迟了一或二个世纪——它在一个上述奠基性罪行已经难容于世的时空中建国。在此根本的讽刺在于，恰恰是犹太知识分子的影响力为奠基性罪行再难容于世这一点作出了贡献。

当我上次到访以色列时，碰见一位意识到我同情巴勒斯坦人的以色列知识分子。这人带着嘲讽口吻问道：“难道你不为你身

处以色列这个非法、罪恶的国家而感到蒙羞吗？难道你不怕玷污你的左派声誉并令你成为共犯吗？”

坦白说，我承认每次我进入以色列时都会体验到一种进入非法暴力禁区的奇异兴奋。这是否意味着我是一名（不太）隐秘的反犹主义者？* 然而假如真正困扰我的不是我本人身处一个已被宣告为罪恶之地的国家，而是一个完全相反的事实——我发现自己在一个仍未抹去其“非法”起源的“奠基性暴力”并将这污点压抑进一个没有时间的过去之中的国家——又将如何？在此意义下，以色列强迫我们面对的，其实只是每一个国家权力原本要被抹掉的（暴力）过去。

为何今天我们对这种暴力更敏感？这恰恰是因为，在一个以全球性道德来证明自身合法性的全球化世界，主权国家不再被豁免于道德裁断，而是被视为一种将因为其罪行而受到惩罚的道德行动者，不论对这个伸张正义以及对裁断者加以裁断的角色还可能受到何种程度的质疑。国家主权因此受到了严厉约束。这解释了中东冲突的符号价值：它令我们面对那条分隔了“非法的”非国家权力和“合法的”国家权力的边界的脆弱性和可穿透性。以色列的情况是，它的“非法”起源尚未被抹掉。直到今天我们仍能完整地感受到这些起源的作用。这令人想起来自布莱希特《乞丐歌剧》（*Beggar's Opera*）的名言：打劫银行和开银行，哪一样更罪恶？换言之，犯法的抢劫和合法的抢劫这两者应如何比较？我们被诱使为这句名言提出一个新版本：发动恐怖主义袭击和国家权力发动反恐战这两样哪一个更邪恶？

当来自西方的绝望观察者感到困惑，奇怪为何巴勒斯坦人顽固地执着于他们的土地及拒绝在广阔的阿拉伯海中溶解自己的身

---

* 隐秘指我本人已发现了这个肮脏的秘密（私下的自我意识），不太隐秘指只要我不爆料大家还以为我是反种族主义的左派（公开的曝光）！——译者注

份认同时，他们要求巴勒斯坦人忽视的，正是以色列的“非法的”建国暴力（state-founding violence）。在一种确认了历史嘲讽的诗性正义的展示之中，巴勒斯坦人——以这种信息的真实和倒置形式——将来自以色列人的信息传回给以色列人。以色列人有一种对土地的病态依恋（pathological attachment），这种病态因素暗示了在几千年后回归这块土地的权利——这无疑是对那种据说形塑了当今全球资本主义的去领土化的实质拒绝。然而倒置信息的内容不止于此。试想象一下，假如我们在今天的媒体中读到以下信息：

> 我们的敌人称我们为恐怖分子……连那些既非朋友也非仇敌的人……也用这个拉丁名字称呼我们……然而，我们不是恐怖分子……“恐怖”这一政治名词的历史及语言学起源证明了它不能被用来指涉解放战争……为自由而战的斗士必须拥有武装；否则他们将在一夜之间被压碎……一场为了人的尊严、为了反抗压制和被征服的战争究竟和“恐怖主义”有何关联？

人们将自动地认为这话出自伊斯兰恐怖组织并谴责它。但事实是，这番言论出自梅纳赫姆·贝京（Menchem Begin），当时尚在犹太武装组织哈加纳还在和巴勒斯坦的英国殖民者打仗的年代。[9] 有趣的是我们应该注意到，犹太人在巴勒斯坦同英国军队作战的年代，“恐怖分子”这名词拥有积极意义。我们来玩另一个精神实验：想象自己正阅读当代报纸里的一封公开信，名为“致巴勒斯坦的恐怖分子”，信中写道：

---

〔9〕 Menachem Begin, *Revolt*（贝京：《反抗》），New York: Dell, 1977, pp. 100 - 101.

我勇敢的朋友，你可能不相信我现在对你说的话，因为此刻世界充满了谎言。但我以一名老记者的身份担保，我所说的是真实的。美国的巴勒斯坦同胞支持你。你是他们的战士。你是他们脸上的笑容、是他们帽子上的羽毛。对新世界来说，你是第一个有意义的回应。每一次你炸毁一个以色列军营，或破坏一座以色列监狱、或将一条以色列铁路炸向天空、或抢劫一间以色列银行、或在那群入侵国土的暴徒或以色列叛徒面前扣下板机或抛下炸弹，你在美国的巴勒斯坦同胞都会在心里面举行一场小小的欢庆。

一封与此极为相似的公开信确实曾发表于 1940 年代的美国报纸。信的作者是著名好莱坞编剧本·赫克特（Ben Hecht）。我在上面那段话里所做的手脚仅止于用“巴勒斯坦人”代替了“犹太人”；用“以色列人”代替了“英国人”。[10] 这封信引人入胜之处在于，从中我们看到第一代以色列领袖公开承认一个事实：他们对巴勒斯坦土地的要求无法立足于普世正义，我们处理的是一场发生在两个不可能调解的群体之间的单纯的征服战争。以下是以色列的首任总理大卫·本— 古里安（David Ben-Gurion）的文字：

这个问题不在存解决方案。所有人都看到阿拉伯—以色列关系问题的重要性。但是没有人能看见解决方法！这里存在一个深渊，没有任何东西能够连结这深渊的两岸……作为一个民族我们想要这块土地；而阿拉伯

〔10〕 这封信以全页广告的形式发表在《纽约邮报》的 1947 年 5 月 14 日的 42 页。全文可见网页 http：//scotland. indymedia. org/newswire/display/3510/index. phpl。

人作为一个民族则想这块土地属于他们。[11]

在今天，上述言论的错误显而易见：将道德豁免权授予族群间土地冲突的做法已经不再为世所容。而这就是为何著名纳粹猎人（Nazi hunter）* 西蒙·维森塔尔（Simon Wiesenthal）在其《正义而非复仇》中处理上述问题的方式很成问题的原因：

> 有这么一天，人们将明白到要建立一个国家而不缩减一些人的权利——他们早已住在当地——是不可能的（因为此前未有人居住过的地方想必根本无法居住）。假如这种权利的侵犯受到约束及相对较少人受到这种侵犯的影响，人们就该感到满意。这就是以色列立国时的情形……毕竟，很长的一个时期里犹太人曾经在那里，而巴勒斯坦人口相对稀少且在让路的问题上相对来说有很多选择。[12]

维森塔尔在这里所提倡的无非是一种戴着人道面具的建国暴力，一种有限度侵犯的暴力（有关巴勒斯坦人口相对稀少的观点：在1880年巴勒斯坦人口是620000，犹太人口是25000）。然而，从我们今天的视角出发，维森塔尔最有趣的句子在前一页："不断胜利的以色列国，不能永远依赖对受害者所展示的同情。"[13] 维森塔尔似乎在说，现在以色列国正"不断胜利"，所以不再

---

〔11〕 引自2006年6月24日的《时代》杂志。

* 指追踪并搜集纳粹成员信息的一些个人，这些信息主要作为证据，用在对纳粹的战争罪及反人类罪行的审判中。——译者注

〔12〕 Simon Wiesentha, *Justice Not Vengeance*（维森塔尔：《正义而非复仇》）, London: Mandarin, 1889, 266.

〔13〕 Ibid., p. 265.

需要以受害者的姿态出场而可以完全肯定自己的力量。假如这个权力位置同时负上新的责任，那么这种观点可能是正确的。今天的问题是，这个“不断胜利的”以色列国仍然依赖作为受害者的犹太人形象来合理化它的强权政治，并且谴责所有批评它的人为变相的大屠杀支持者。亚瑟·凯斯特勒（Arthur Koestler）提出一个深刻的洞见：“假如权力使人腐化，那么其反面也应该成立：迫害使受害者腐化，虽然或许是以一种更微妙和更悲剧的方式。”

这就是在大屠杀后所提出的创立一个犹太民族—国家的有力论据之中的致命缺憾，这个论据说：在创立属于他们自己的国家时，犹太人将克服依靠寄居国的仁慈而免于被递解出境的困境、克服他们所属国家主流人口对他们的宽容和不宽容。虽然这个理由和宗教理由不同，但它需要依赖宗教传统来合法化新国家的地理位置。否则，人们将发现自己成为一个老掉牙的笑话的主角：一个疯子在街灯之下而不是在他遗失钱包的黑暗街角搜寻钱包，理由是有光线才能看得清楚——因为，抢夺巴勒斯坦人的土地而不是要求让他们承受如此巨大痛苦的那些人赔偿，这对犹太人来说相对更容易一些。

一个住在黎巴嫩的英国记费斯克（Robert Fisk），制作了一部关于中东危机的纪录片。在影片里他报道了他的

阿拉伯邻居——一名巴勒斯坦难民——给他看一把旧居的房门钥匙，这名巴勒斯坦人原本位于海法的房子被以色列人抢走了。于是费斯克造访住在那座抢来的房子里的犹太人家庭，问他们来自哪里。答案是波兰克拉科夫（Krakow）附近一个小镇赫札努夫（Chrzanow），犹太人给他看他们原本位于波兰的房子的相片，他们在战时失去了这座旧居。于是他起程前往波兰，找到正住在赫札

> 努夫旧居中的女人。她是一名来自伦贝格（现在属乌克兰的西部）的“遣返者”。要猜中这个链条的下一站并非难事。作为被遣返者，当女人的故乡城市被苏联夺取之后，她的房子毫无疑问已被俄国人占据，这些人被战后政权用来苏维埃化那座城市）。[14]

这故事将会继续伸延：这个俄国家庭很可能来自东乌克兰，他们在当地的家园被德国人在东边战线的激烈战事摧毁……大屠杀正是在这里登场的：对大屠杀的指涉使以色列人可以免于被绑在这条替代的链条之上。但那些以这种方式召唤大屠杀的人，实质上是在操纵大屠杀，为了眼前的政治目的而将它工具化。

以巴冲突的巨大谜团在于，为什么当每个人都知道唯一可行的解决办法就是以色列人撤出约旦河西岸和加沙、建立巴勒斯坦国以及在耶路撒冷问题上的某种让步时，这个冲突还能持续如此之久。每当协议看似已经达成之际，它就会不可解释地消失。这种情况不是常常出现吗：每一次当事情发展到看似只需要为一些次要修辞找到合适的构想就可以达致和平之时，所有东西就会突然分崩离析，并展现出谈判中的妥协是何等脆弱？中东冲突已采取官能症症候（neurotic sympton）的气质——每个人都看到扫除障碍的方法，然而没有人想清除障碍，仿佛坚守死结能够赢取某种病态力比多利益。

这就是为什么中东危机对旨在一步一步务实地解决问题的实用主义政治来说是如此敏感的一件事的原因。在这个例子里，真正的乌托邦空想正是这种认为“务实”态度能够解决问题的观点本身，然而在此唯一“务实”的方案就是宏大的方案：针对问题

---

〔14〕 Norman Davies, *Europe at War*（戴维斯：《战时欧洲》）, London: Macmillan, 2006, p. 346.

的根源解决它。1968 学运的旧口号在此适用：面对现实，要求实现不可能之事（*soyons realistes*，*demandons l'impossible*）！只有一种在现存视野/坐标中显现为“不可能”的激进姿态才能务实地解决问题。或许，“每个人都知道”的方案是唯一可行的方案这一视野——以色列人撤出约旦河西岸和加沙、巴勒斯坦人立国——将无法成事，而人们必须改变整个思想框架，从一国解决方案（one-state solution）的视野中跳出来。

在此，我们禁不住要谈论一种症候结（symptomal *knot*）：在以巴冲突中，标准的角色扮演难道不是以某种方式被颠倒和扭曲成了一个结吗？以色列（代表着官方的西方自由主义现代性）以其族群—宗教的身份认同合法化自己，而巴勒斯坦（被谴责为前现代的“原教旨主义者”）则以世俗公民权作为其诉求的理据。（我们禁不住冒险假设：正是以色列霸占巴勒斯坦地区迫使巴勒斯坦人将自己想象成一个独立国家，而不仅将自身视为阿拉伯世界的一部分。）我们有以色列国这个悖论：据称是中东的自由主义民主现代性之岛的以色列，在他们对神圣土地的权利诉求的问题上以一个（比伊斯兰教原教旨主义）更“原教旨主义的”族群—宗教主张来迎战阿拉伯人。进一步的讽刺是，根据一些调查，以色列是世上最无神论的国家：大约 70% 的以色列人不相信任何神道。他们对土地的领土主张因此依赖一种恋物式否认（fetishist disavowal）：“我很清楚上帝并不存在，但不论如何我相信他赐给了我们大以色列国这块土地……”正如戈尔丁之结（Gordian knot）*的故事令我们明白的，唯一解决这个僵局的方法不是解开这个结，而是切断它。但如何切断？巴迪欧（Badiou）最近正着手解

---

* 戈尔丁之结是一个有关亚历山大大帝的传说。它是一种由巫师创造的绳结，据说因为没有绳头而无人能解，亚历山大大帝却一剑将其切断，解决了这个难题。故事暗喻使用不寻常的方法解决僵局。——译者注

决这个僵局：

> 建立犹太复国主义国家是一种混合的现实、一种极其复杂的现实。一方面，它是另一个更大事件的一部分：大革命的崛起、共产和社会主义计划、建立一个全新社会的理念。另一方面，它是一个反动事件（counter-event）——一个更大的反动事件的一部分：殖民主义、欧洲人残暴地征服其他族群居住的新土地。以色列是一个结合革命与反动、解放与压迫的、不寻常的混合体。犹太复国主义国家要成为它原本拥有的特质：正义与革新。它必须成为最不种族主义、最不宗教及最不民族主义的国家。世上最普世的国家。[15]

即使这个洞见包含某种真理，它的问题依然存在：我们是否真的能够以这种直接的方式解开死结，并在如下意义上简单地分隔以色列的两个层面，即在抛开殖民主义阴影的情况下实现犹太复国主义国家的革命性计划的可能性？这类似于美国政客在1920年代为“你是否支持禁酒？”这个问题提供的闻名世界的答案：“假如你所说的酒是指那种恐怖的饮料——它毁掉了数以千计的家庭、令男人变成打老婆及忽视子女的废物——那么我完全支持禁酒。但如果你所说的酒是一种高贵的液体——它的美味令每一餐成为享受——那我就反对禁酒！”

我们需要的或许更多：不单在好以色列和坏以色列之间划出一条分界线，而且还要一种行动：真诚地改变当前状况的坐标/视野。当前以色列总理拉宾（Yitzhak Rabin）承认巴解组织

---

〔15〕 Alain Badiou, “The Question of Democracy”（巴迪欧：《民主问题》）, *lacanian ink* 28 (Autumn 2006), p. 59.

（PLO）为巴勒斯坦人的合法代表时，他朝这个方向迈出了一大步，也因此是谈判桌上唯一真正的伙伴。当拉宾宣布放弃“绝不与巴解组织这个恐怖组织谈判”这一以色列政治规条，当他简洁地说，“让我们结束这种在和巴解组织缺乏公开联系的情况下谈判的猜谜游戏，并开始和我们的真实伙伴对话”，此时，中东的局势一夜巨变。在上述行动中存在真实政治行动的效力：它令不可想象之事成为可能。虽然本身是一位工党政治家，拉宾却因此实现了一种最优秀的保守政治家的姿态：只有戴高乐能够承认阿尔及利亚的独立；只有尼克逊这样的保守派才能和中国建交。[16]

那么，对今天的阿拉伯人来说，究竟什么才是不可能想象之事、什么才是真实的政治**行动**？做爱德华·诺顿（Edward Norton）在《博击俱乐部》（*Fight Club*）中所做的事，首先**对自己进行反击**——停止将所有责任归咎于犹太人，仿佛犹太复国主义在巴勒斯坦的扩张是阿拉伯一切不幸的起源和象征替身，以致打赢以色列变成阿拉伯人自我肯定的必要条件。巴勒斯坦人宣称从以色列的占领中解放他们的领土将促进阿拉伯世界民主化这种讲法完全是误解。真相是完全相反的：人们首先应该开始公开反抗从叙利亚到沙特阿拉伯那些腐败的神权和军事政权，这些政权利用以色列的占领事实来合法化它们在本国的统治。悖论在于，阿拉伯打败仗的原因恰恰在于它将焦点放在以色列身上。在伊斯兰信仰中，圣战（*jihad*）的基本意义不是向外在敌人宣战，而是净化自己的内心。斗争的对象是自己的道德失败和弱点。所以，伊斯兰信徒或许应该更主动地实践“圣战”：从圣战最广为人知的意义过渡到圣战的真正意义的实践。反恐战争内的三个主要行动

---

〔16〕 同样地，人们应该赞扬巴拉克（Ehud Barak）对《国土报》（*Ha'aretz*）记者利维（Gideon Levy）做的回应。当巴拉克被问道若他天生是个巴勒斯坦人他会如何，巴拉克回答说：“我会加入恐怖组织。”（参见网页 http://www.monabaker.com/quotes.htm。）

者（后9·11美国、以色列、阿拉伯人）全部都视自己为受害者，并且利用受害者身份合法化他们的扩张主义政治。在某个意义上，9·11来得正合时宜——它合法化了美国的侵略性军事扩张主义：现在我们也是受害者了，我们可以自卫和反击。美以联盟这一奇怪的结合———方是坚持政教分离但也是世界上最有宗教感的（发达）国家（nation），另一方面是其存在要依赖国家的宗教性质但同时又是世界上最反宗教的一个民族（people）——因而可以将自己展示为受害轴心（axis of victims）。

在这里，我们要回答一个重大问题：对今天的中东来说，什么行动才是真正激进的伦理—政治行动？对于以色列人和阿拉伯人来说，这意味着放弃对耶路撒冷的（政治）控制——换言之，同意将耶路撒冷古城变成一个由某些中立国际势力（暂时）控制的超国家（extra-state）宗教崇拜地点。双方都应该承认：即放弃耶路撒冷的政治控制实质上没有放弃任何东西。他们得益于将耶路撒冷提升为一个真实的超政治圣地。他们将会失去的，正是本来已经应该失去的东西：将宗教化约为政治权力游戏的赌注。这将成为中东的真实事件（true event）——保罗意义上的真实政治普世性的爆发：对我们来说不存在犹太和巴勒斯坦人。以巴双方都要明白这种对“纯粹”民族—国家（意识形态）的放弃，是一个解放自身的行动，而不单是一个为他人而作出的牺牲。

让我们重温布莱希特晚期的重要作品《高加索灰阑记》。在高加索某地区，一个生母和一个继母要求法官裁决孩子归谁。法官在地上划了一个粉笔圈，将婴儿放在中间然后叫两人分别捉着婴儿一只手，婴儿将属于最先将它拉出圈外的那个人。真正的母亲看见孩子被拉扯所伤，出于不忍而放手。毫无疑问，法官将孩子判给了她，宣称她表现出真正的母爱。根据这种逻辑，我们可以想象一个耶路撒冷灰阑记的故事。一个真正珍惜耶路撒冷的人

宁可放弃控制它，而不是看着它被冲突撕毁。当然，这里的最高讽刺在于，《高加索灰阑记》是旧约圣经中所罗门王判案故事的变奏。所罗门王认为不存在公平地解决母亲的困境的办法，于是提出了两国方案（two-state solution）：小孩应该被切成两份，每位母亲各得一份。很自然，真正的母亲将放弃她的孩子。

犹太人和巴勒斯坦人所共同分享的事实是：散居经验作为他们生活的一部分、他们身份认同的一部分。那么，假如双方将在这个基础上团结——不是在占领、拥有或分割同一块土地，而是两者都保持他们共享的土地向所有被迫流浪者们开放，使它成为他们的庇护所——那又将如何？假如耶路撒冷不是成为他们的领土，而是成为属于无家可归者的土地又如何？这种共同的团结是真正和解的唯一基础：他们明白到，同别人战争，即是同自己生命中最脆弱的东西战斗。这就是为什么，在充分意识到冲突的严重性和潜在后果的条件下，人们应该比任何时候都坚持，我们面对的是一个虚假的冲突，一个模糊化和神秘化真实战线的冲突。

匿名的无神论信仰

在愤怒的伊斯兰群众中，我们偶然发现了多元文化自由主义的局限、其自责倾向以及“理解”他人的努力的局限。他者在此已经成为一个真实的他者，其真实性就在他的憎恨之中。以下是宽容悖论最登峰造极的状态：在什么情况下应该不再容忍不宽容？关于穆罕默德讽刺漫画如何具有侮辱性和不够机敏、但对它们的暴力反应也不可接受，关于自由如何带来了责任、所以自由不该被滥用——所有在这些问题上漂亮的、政治上正确的自由主义公式，在这里全都展示了它们的局限。假如这句街知巷闻的“负责任的自由”不是强迫性选择（forced choice）这个老旧的悖

论的新版本，它又可以是什么？你被赋予了选择的自由，条件是你要作出正确的选择；你被赋予了自由，条件是你将不会真的行使它。

那么，我们将如何打破这种不断在赞成和反对之间徘徊的恶性循环，这一恶性循环把宽容理性带到了一种令人虚弱的停滞之中？只有一条出路：拒绝接受问题由以提出的那些的术语。正如德勒兹不断强调的，世上不只存在对和错的问题解决方案，也存在对和错的问题提法。将问题理解为对他者的尊重和我们的言论自由这两者之间的正确尺度的问题，这本身就是一种神秘化。难怪当我们的分析再深入一些，上述两个截然相反的极端就会揭示它们的秘密联系。尊重的语言（the language of respect）就是自由主义宽容论述所使用的语言：只有在尊重那些我不赞同的人的时候，尊重才有意义。当受到冒犯的伊斯兰教徒要求别人尊重他们的他性时，他们便接受了自由主义宽容话语的框架。另一方面，亵渎不单是一种憎恨的态度，不单是企图打击他人那存在于其信仰之基本内核之中的痛处这么一种态度。严格来说，亵渎是一个宗教问题：它只能在信仰空间的轮廓之内运作。

假如我们拒绝这一进路，那么，潜伏在前方的就会是一个噩梦般的前景：一个由宗教原教旨主义同那些宣扬宽容思想及尊重他人信念的、政治正确的传道人达成的变态协议（a perverse pact）所调解的社会，一个被不伤害他者（不论这个他者如何残忍和迷信）这一关切所瘫痪的社会，在这个社会中，个体不停地忙于一种“见证”自身之受害者化（victimization）的定期仪式。当我造访美国伊利诺伊州立大学香槟分校时，我被带到一家餐厅，它的菜单显示有托斯卡纳炸薯条。当我问朋友时，他们解释说，由于法国反对美国人侵伊拉克，餐厅所有者为了表现自己爱国，于是在这个问题上追随美国国会，将法式炸薯条（French

Fries）更名为“自由炸薯条”（Freedom Fries）。然而，学院内的进步分子威胁，假如菜单保留“自由薯条”这个名称，就联合抵制这家餐厅。所有者不想失去顾客，但依然企图表现爱国心，于是发明了一个新名词“托斯卡纳炸薯条”。这个做法的额外好处是听起来很欧洲，并且呼应了有关托斯卡纳的田园电影的时尚。

类似美国国会的上述行径，伊朗当局命令面包店将“丹麦酥”（Danish pastry）改为“穆罕默德的玫瑰”。生活在以下这样一个世界将会很不错：美国国会改称炸薯条为穆罕默德炸薯条，伊朗政府则改称丹麦酥为自由玫瑰。然而，宽容的视野（the prospect of tolerance）令人们只能想象我们的杂货店和餐厅菜单被不同版本的托斯卡纳薯条填满。

过去几年中，我的国家斯洛文尼亚进行了一场激烈的公开辩论：当地的伊斯兰信徒——大部分是前南斯拉夫共和国时期的移民工人——应否被容许在首都卢布尔雅那兴建清真寺？当保守主义者基于文化、政治甚至建筑学理由反对兴建清真寺时，当地一份周刊《姆拉迪那》（*Mladina*）则最始终如一及高调地支持兴建清真寺——谨守它一贯支持来自前南斯拉夫共和国的人民的公民和社会权利的立场。毫不奇怪，与其自由至上主义（libertarian）立场相一致，《姆拉迪那》亦是唯一重印穆罕默德讽刺漫画的报纸。相反，对暴力的伊斯兰示威表现出最大“理解”的，正是那些经常表达他们对基督教欧洲的关切的人们。

那些保守主义者们唤起了与斯洛文尼亚若干年前的一宗丑闻所作的比较。一队摇滚组合斯特莱尼科夫（Strelnikoff）印了一张海报宣传他们的音乐会，海报表现的是一幅玛利亚和婴儿耶稣的古典油画，但作了改动。在她的膝上，玛利亚抱的是老鼠而非她的孩子。这一对比的意义当然在于斥责那些嘲弄基督教的漫画（连同穆罕默德漫画一起予以斥责）。但与此同时，保守主义者抓

住这个机会指出相关宗教社群作出的反应的差异，并以之作为文明差异的论据。欧洲以一个无可怀疑的优胜者姿态出现，因为我们基督徒将自己的示威限制在语言上，而伊斯兰信徒则诉诸杀人防火。

这样一种奇怪的联盟以一种（内置了其悖论性立场的）困难选择来挑战欧洲伊斯兰群体：唯一一种不会将伊斯兰群体化约为二等公民并供给他们安置其宗教身份的政治编组/归类方式，是将他们和“不信神的”无神论自由主义者结成联盟，而同伊斯兰社群在其宗教的社会实践上最接近的那些人、他们的基督徒镜像，则是他们最大的政治敌人。悖论在于，伊斯兰社群唯一真正的盟友并非那些首先刊登讽刺漫画的人，而是那些出于言论自由上的同舟共济而重印穆罕默德漫画的人。

这令人想起马克思对 1848 年的法国革命的政治纠纷所作的分析。当时的执政党秩序党（The Party of Order）是两个保皇右翼派系——波旁贵族和奥尔良派——的联盟。根据定义，两个政党在保皇主义的层面上找到一个共同的分母。原因是没有人能够成为一般性的保皇者（royalist in general），人们只能支持一个特定的王室。两个保皇派唯一的联盟方式是高举“匿名的共和王国”（the anonymous kingdom of Republic）的旗帜。换言之，成为一般性的保皇派的唯一途径是成为一名共和派。[17] 同一个道理适用于宗教，一个人无法在一般的意义上虔诚。一个人只能相信某些或某个神，同时否定其他神祇。所有联合不同宗教的企图的失败证明了，成为一般意义上的信徒的唯一途径是团结于“匿名的无神论信仰”的旗帜之下。正如西方的伊斯兰社群的命运所展示的，他们只有在无神论的旗帜之下才能兴旺。因此在以下事实中存在

---

〔17〕 参看 Karl Marx，“Class Struggles in France”（马克思：《法兰西的阶级斗争》），*Collected Works*，vol. 10，London：Lawrence and Wishart，1978，p. 95.

某种诗性正义（poetic justice）：紧随在全体伊斯兰对邪恶丹麦的强烈抗议之后的，是两个伊拉克的伊斯兰教派系——逊尼派和什叶派——之间的暴力事件的实时增加。所有极权主义的教训在此显而易见：对外在敌人的战争，或迟或早总会变成一种内在分裂和对内在敌人的战争。

最近的论据纷纷宣告“后世俗”宗教性的回归、祛魅（disenchantment）的局限和重拾神圣的需要，在所有这些宣称之后，大概我们真正需要的是一剂良好的古老无神论的药方。在伊斯兰社群里，穆罕默德漫画引起的愤怒看似又提供了一个证据，证明宗教信仰是一股必须被考虑的力量。伊斯兰群众的暴力或许可悲，但它似乎强调了一个事实：鲁莽、犬儒的西方自由至上论者同样必须从中汲取教训，即伊斯兰漫画事件揭示了世俗化祛魅的局限。或者我们就是被如此告知的。

然而，这是否就是得自暴徒的烧杀抢掠的真正教训？长期以来，我们曾被告知若没有宗教，我们只会沦为为自己利益而战的自我中心动物、只会存在狼群的道德，只有宗教可以将人提升到一个更高的精神层次。今天，当宗教成为全球杀人暴力的主要肇因时，人们开始渐渐厌倦一种不断被重提的保证：问题并非出自宗教本身，而只不过是宗教信条的崇高精神内涵被基督教、伊斯兰或印度原教旨主义者滥用和变态化（perverting）了。难道现在不正是恢复无神论尊严的时候吗？也许它就是我们达致和平的唯一机会。通常，每当谈及由宗教所驱动的暴力，我们总是谴责暴力本身：犯错的总是那些“误用了”高贵宗教的暴力“恐怖主义”政治行动者，结果我们的目标总是变成从对宗教的政治工具化之中恢复宗教的真实内核。然而，假使人们真正该做的是冒险颠倒这种关系又如何？假如，显现为温和主义力量的东西（那种迫使我们控制暴力的东西）其实是暴力的秘密煽动者又如何？那

么，假如与放弃暴力完全相反，人们应该做的是放弃宗教（包括宗教的世俗回音，例如依赖历史大他者的斯大林式共产主义）并依靠自己贯彻暴力、承担起暴力的全部责任的同时不依靠任何大他者形象的掩护，又如何？

人们常说，当代每一个伦理争论其实都是达尔文和教宗的论战。一边是世俗的（非）道德，它认为残忍地利用和牺牲个体是可接受和可取的；另一边是基督教道德，它肯定每个人类都拥有不灭的灵魂，因而是神圣的。在这背景下，注意到一些社会达尔文主义者如何在一次大战爆发后基于反平等主义的达尔文主义（anti-egalitarian Darwinism）立场而成为反战分子，这是颇为有趣的。例如社会达尔文主义的先驱恩斯特·海克尔（Ernest Haeckel）反对战争的原因是战争杀错了人："年轻人越强壮健康、越正常，他被针击枪（needle gun）、大炮和其他同类文明器械谋杀的机会就越大。"[18] 问题在于军队不容许老弱伤残加入。这些人被留下来自由地生育，并因此令国家陷入生物学衰退。一种直截了当的解决方案是强迫每个人参军，然后在战争中无情地将老病伤残变成自杀式袭击的人肉炮弹。

在今天令所有事情变得复杂的，是宗教词汇使大规模杀戮变得越来越合理，而反战的几乎全都是无神论者。正是信仰更高神性的目的，容许我们工具化个体。无神论不承认这种目的，因而拒绝所有形式的神圣牺牲。难怪，正如美联社2006年11月11日的报导：艾尔顿·约翰（Elton John）虽然欣赏耶稣基督和其他精神领袖的教导，但反对所有有组织宗教——"宗教总是想将仇恨指向同性恋者"——约翰在《观察家报》的音乐副刊中写道："宗教推广针对同性恋的仇恨和恶意…… 对我来说，我会完全取

---

〔18〕 引自 Eward T. Oakes, "Darwin's Graveyards"（奥克斯：《达尔文之墓》），*Books & Culture*, November/December 2006, p. 36.

缔宗教。有组织的宗教看来没有作用。它将人们变成充满敌意的旅鼠，而且它其实并不慈悲。”在缓和世界上的冲突和紧张关系时，世界宗教领袖也完全失败，无法做出任何贡献。“为何他们不开一个秘密会议（conclave）？为何他们不团结起来？”他问道。

被从宗教的角度（或种族的角度）合理化的暴力的支配地位，可以被一个事实所解释：我们活在一个自视为后意识形态的时代。因为伟大的公共理想不再能够用来支撑大规模暴力（即战争），因为我们的霸权意识形态（hegemonic ideology）召唤我们去享受生活和实现自己，对大部分人来说折磨和谋杀另一个人类将会引起的厌恶感已变得很难克服。今天绝大多数人都天生“道德”：杀害另一个人类对他们来说是极度创伤性的事情。因此，为了让他们杀人，需要一个更大的“神圣”理想，它令杀人所引发的忧虑变得似乎很琐碎。宗教和种族归属完美地适合扮演这个角色。当然，存在一些能够单纯为了快感而干大规模屠杀的病态无神论者，他们只是为了杀人而杀人，但他们是罕有的例外。大部分人需要在“被麻醉”的条件下才能压抑自己对他人受苦的基本敏感性。因此为了达到目的，他们需要一个神圣目的。

在一个多世纪之前，陀思妥耶夫基在《卡拉马佐夫兄弟》中针对不信神的道德虚无主义发出警告：“如果上帝不存在，所有事情都会被允许。”法国“新哲学家”安德雷·格鲁克斯曼（Andre Glucksmann）将陀斯妥耶夫斯基的不信神的虚无主义批判应用到了9·11事件之上，正如他的著作的书名《陀思妥耶夫斯基在曼哈顿》所提示的那样。[19] 他错得再离谱不过了：今天的恐怖主义的教训正在于，对于那些声称自己替上帝行事、只是上帝

---

〔19〕 André Glucksmann, *Dostoievski à Manhattan*（安德雷·格克鲁斯曼：《陀思妥耶夫斯基在曼哈顿》）, Paris: Robert Laffont, 2002.

的工具的人来说，假如存在一位上帝，那么任何事情，甚至炸死数百个无辜旁观者，也是被允许的，因为同上帝的直接连结可以为违犯“只不过是世俗的”道德约束的任何行为提供合法性。“无神的”斯大林共产主义者是终极证据：任何事情都是被允许的，因为他们视自己为他们的上帝，即朝向共产主义进步的历史必然性的工具。

奥古斯丁提出了对伦理进行原教旨主义宗教延搁的公式，他写道：“爱上帝并做你想做的。”这句话也可以变成“爱，然后尽管做任何你想做的事”，因为从基督教的观点看，这两句话最终产生相同的结果。毕竟，上帝就是爱。重要的是，假如你真的爱上帝，你将要求他要求的东西——令上帝高兴的东西将令你高兴。同样，触怒上帝的东西亦会触怒你。因此，那两句话的意思并不是你可以尽情做任何你想做的事：你对上帝的爱——假如是真的——保证了你想做的事情符合最高道德标准。这有点像一个谚语式笑话：“我的未婚妻约会时永不迟到，因为假如她迟到，她将不再是我的未婚妻。”——假如你爱上帝，你可以自由地做任何想做的事，因为假如你做了一些邪恶的事，这事就会证明你并不真的爱上帝…… 然而，模糊性依旧存存在，因为有关神真正想让你做的事，不存在任何担保。在你对上帝的信仰和爱的外面，不存在任何道德标准，因此永远潜伏着一种危险：你可以利用对上帝的爱来合法化最恐怖的行为。

在圣路易王十字军东征的过程中，布列塔尼（Yves le Breton）报告说有一次他在街上碰见一个老妇，这女人右手捧着一碟火、左手捧着一碗水。当被问道她在做什么时，老妇回答说她将用手中的火将天堂烧成灰烬，烧至不剩一物；她将以手中的水扑灭地狱里的烈焰，直至地狱中不剩一物：“因为，我不希望任何人为了天堂的奖赏或地狱的惩罚而行善，而是为了对上帝的爱而

这么做。”[20] 对这个故事的唯一补充是：那为什么不干脆抹去上帝，只为了善而行善？难怪在今天，这种真正的基督教道德，通常幸存于无神论之中。

原教旨主义者做（他们视为）好的事以满足上帝的意志并且使自己配得上救赎；无神论者做好事则纯粹因为那是正确之事。这种态度难道不也是我们最基本的道德体验吗？根据定义，道德行为本身就是它自己的回报。当我做好事，我不是带着为了得到上帝奖赏的念头，我做好事是因为我无法做邪恶的事情——假如不这样做，我将不敢直视镜中的自己。作为一位信徒，十八世纪经济学家兼哲学家大卫·休谟以一种非常深刻的方式说明了这点。他说，尊重上帝的唯一方法是在完全忘记上帝存在的情况下道德地行事。

欧洲无神论的历史——从以卢克莱修（Lucretius）的《物性论》（*De rerum natura*）为代表的希腊及罗马起源直到斯宾诺莎这位现代经典——提供了人类尊严和勇气的榜样。这种无神论历史的内容，远不止于偶尔爆发的享乐主义，每一种人类生命中的辛酸意识都在它的身上刻下了标记，因为不存在监管我们命运和保证快乐结局的更高权威。同时，无神论者努力配制快乐的消息：一种不是来自逃避现实而是来自接受现实、并以有创意的方式找寻自己在现实中的位置的快乐的消息。使得这种唯物论传统独一无二的，是它结合了谦逊精神（我们不是宇宙的主人而只是一个巨大得多的整全的一部分，这个整全暴露于命运的偶然性扭曲之中）和承受责任重担的意愿（一种承受所有我们在生命中制造出来的事物的责任重担的意愿）。今天的我们面对着来自四面八方、

---

〔20〕 在伊斯兰苏菲主义中存在一种相似的版本：“我的主啊，如果我崇拜你是出于害怕地狱，那就在地狱中焚烧我吧。如果我崇拜你是因为升天堂的希望，那就禁止我进入天堂吧。假如我因为你而崇拜你，那就不要从我这里剥夺你的永恒之美。”（Rabi' a al-' Adawiyya of Basra, 713 - 801.）

不可预知的大灾难的威胁，因此现在的时代难道不是比任何时候都更需要这种态度吗？

几年前欧洲兴起一场特殊的辩论：基督教应否作为欧洲文化传统之关键成分而被写进欧洲宪法草案的序言之中？结局是一个折衷方案。基督教与犹太教、伊斯兰教和古代遗产一起被列为欧洲文化遗产。但是欧洲最珍贵的遗产——无神论——在哪里？令现代欧洲独一无二的是，它是唯一一个将无神论视为完全合法选择的文明，它不认为无神论立场是出任公职的障碍。无神论明显是最值得捍卫的欧洲遗产。

一方面真正的无神论者无论如何都不需要通过渎神宣言震慑信徒的方式提高自己的立场，他亦拒绝将穆罕默德嘲讽漫画的问题简化为尊重他人信仰的问题。尊重他人信仰作为最高价值这一观点，只能意味着以下两者中的一个：要么我们以一种恩赐的方式对待他人并为了不摧毁他的幻觉而避免伤害他，或我们采取多元“真理体制“（multiple“regimes of truth”）的相对主义立场，将所有对真理的彻底坚持贬为暴力欺诈/强加（violent imposition）。然而，我们是否应该将伊斯兰，连同所有其他宗教一起，提交给一个备受尊重但因此而同样冷面无情的批判分析？这个做法，而且只有这个做法，能够实现对伊斯兰世界的真正尊重：以对待一个（要为自身信仰负责任的）严肃成年人的方式对待伊斯兰信徒。

第五章

极慢板—行板

宽容作为一种意识形态类别

政治的文化化（Culturalisation of Politics）

为何今天这么多问题被视为宽容的问题，而不是不平等、剥削或不正义的问题？为何是宽容而不是解放、政治斗争甚至武装斗争成为了被推荐的解药？自由主义多元文化主义者的基本意识形态中藏有这问题的直接答案："政治的文化化"。政治区隔——被政治不平等或经济剥削制约的区隔——被自然化和中立化为"文化"区别，换句话说，变成不同的"生活方式"，而这些"生活方式"是某种被给定的东西、某种无法克服的东西。你只能"容忍"这些东西。这种状态要求我们作出反应，一种可以借用本雅明所提供的术语总括的反应：**从政治的文化化到文化的政治化**。这种直接文化化的起因是诸如福利国家或各种社会主义计划等政治解决方案的撤退和失败。宽容是它们的后政治代用品。[1]

政治科学家亨廷顿通过将当代冲突的主要来源归结为"文明冲突"——这东西令人禁不住想称之为我们时代的"亨氏

---

〔1〕 在此我广泛地依赖于 Brown, *Regulating Aversion*（布朗：《调节嫌恶》）。

症”——提出了这种“政治的文化化”最圆满的公式。正如亨廷顿所说，当冷战结束之后，“意识形态铁幕”已经被“文化的天鹅绒之幕”所代替。[2] 亨廷顿“文明冲突论”的黑暗视野，或许看似福山那以全球自由主义民主面具伪装的历史终结之光明未来的反面。有什么比作为二十一世纪主要政治斗争的亨廷顿“文明冲突论”，更有别于福山的“历史的终结”这种虚假黑格尔式概念（最完美社会秩序的终极配方，已经在资本主义自由主义民主中找到了，有待克服的只剩下经验性的障碍而已[3]）？**“文明冲突”是位于历史终结处的政治。**

整个自由主义幻想依赖一种基本对立：那些完全被他们出生地的生活世界所决定、被自己所属的文化所统治的那些人，和那些纯粹“享受”自己的文化、并被提升到文化之上、能自由选择文化的人之间的对立。这使我们到达下一个悖论：野蛮的根源是文化本身，与某一特定文化的直接认同使人无法忍受其他文化。这里的基本对立是集体和个体之间的对立：根据定义，文化是集体、特殊、地域性和排斥其他文化的，而（又一个悖论）普世的是个体，个体是普世性的所在，只要个体将自己从她所属的特殊文化之中解救出来并将自己抬升到文化之上。不过，这是因为每一个个体都或多或少会有点特殊性、要住在一个特殊生活世界之中。解决这个僵局的唯一方法是将个体分裂为普世的和特殊的、公共和私人的［“私人”同时包含了作为安全天堂的家庭以及作为非国家的公共领域的市民社会（经济）］。

在自由主义之中，文化幸存了下来，但被私人化了：作为一种生活方式、一组信念和实践，而非公共规范和秩序的网络。文

---

〔2〕 Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations*（萨缪尔·亨廷顿：《文明的冲突》）, New York: Simon and Schuster, 1998.

〔3〕 见 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*（弗朗西斯·福山：《历史的终结及最后之人》）, New York: Free Press, 2006 (reprint edition).

化因此名符其实地变质了：同一组信念和实践，从一种集体的凝聚力（binding power），变成了一种个人的、私人特质（习性）的表达。就文化本身是野蛮和不宽容的根源而言，不可避免的结论就是，克服不宽容和暴力的唯一方法是从文化之中解救出主体的存在、它的普世本质：在它的核心之中，主体要变成零文化（*Kulturlos*）。[4] 这种普世自由主义主体的意识形态的哲学支点，是笛卡尔式主体，尤其是康德版的笛卡尔式主体。这个主体被视为有能力跳出他所属的特定文化/社会根源，并断言他自己的完全自主和普世性——笛卡尔普遍怀疑的位置（position of universal doubt）这种根基体验，也正是一种“多元文化”经验，一种有关我们自身所属的文化传统如何看起来并不比那些“古怪的”他者传统更为优秀的经验：

> ［……］即使在我上大学的时候，我已经被告知世上所有难以想象地古怪或不可信的东西，都已经被这个或那个哲学家发明出来了；并且周游列国的过程中我进一步认识到，所有持有和我们不同意见的人不一定是野蛮人或未开化的人，而是可能拥有和我们相等甚至更高理性的人。[5]

这就是为什么对一个笛卡尔派哲学家来说，诸如种族根源、国家认同等东西根本**不属真理的一个范畴**（*not a category of truth*）。借用准确的康德式术语，当我们反思自身的种族根源，

---

〔4〕 这不经意地为出自戈林元帅那句臭名昭著的名言添加了一个新花样：“当我听见‘文化’这个字，我的手马上伸向左轮手枪——但当我听见‘文明’这个字，则当然不是这样。”

〔5〕 René Descartes, *Discourse on Method*（笛卡尔：《谈谈方法》）, South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1994, p. 33.

我们正在忙于进行一种**理性的私用**（*private use of reason*），因而受到偶然、教条的前提的束缚。换句话说，我们正以“不成熟”个体的身份行动，而不是以居住在理性的普世性维度里的自由人类的身份行动。虽然在公共和私人这两者的区别这个问题上，康德和理查德·罗蒂（Richard Rorty）之间的对立极少受到注意，却十分关键：他们均对这两个领域作出十分清晰的区分，只是方式截然不同。对罗蒂这位伟大的当代自由主义者来说（假如人类史上真的存在伟大的自由主义者的话），私人领域是指我们的个性/个人特质（idiosyncracies）空间，在这空间里，创意和奔放的想象统治世界，而道德考虑则（几乎）被悬空了；公共领域则指社会互动的空间，在这空间里我们应该遵守规则以避免伤害到他人。换句话说，私人领域是反讽的空间，而公共领域则是团结的空间。

无论如何，对康德来说，“世界—市民—社会”的公共空间标明了一个单一主体的普世的独一无二性之悖论。这个独一无二的主体在一种短路之中绕过特殊物的中介而直接参与了普世性。这就是康德在其名作《什么是启蒙?》里所讲的作为“私人”对立面的“公共”。“私人”并非一个对立于共同纽带的个体，而是一个人具体认同的共同—制度性秩序。“公共”则指的是，某种理性的应用，是一种跨越国家边界的普世性。那个埋藏在背后的悖论“自由地思考，但必须服从!”（这一点，当然为它自身提出了一系列的问题。因为它同样建基于一种区分，即社会权威的“述行”层面，以及［在述行层面被悬置的］自由思考层面这两者间的区分）因此就是那个以独一无二的个体身份参与“公共”普世维度的方式，而这种独一无二的个体则恰恰是从人们的实际的社群认同（communal identification））中抽取出来、甚至对立于这种真实的社群认同的个体——一个人只有当其在共同认同的空

隙之中是彻底地独一无二的时候，才是真正普世的。康德在此应该被视为罗蒂的批判者。在他提出的这种有关理性不受限制地自由行使的公共空间视野之中，他肯定了一种解放的普世性之维，一种在人的社会认同之外、有异于人在（社会性）存在秩序中的特殊位置的普世性之维。而这正是罗蒂所欠缺的维度。

有效的普世性（the effective universality）

要令这种自由主义宽容概念的问题以及支撑着它的暴力浮上水面很容易。首先，零文化（*kulturlos*）、文化之缺席，并不是真的具有普世性。因为在我们的社会之中，劳动力的性别化区分仍然处于主宰地位，并将自由主义的基本范畴（自主、公共活动、竞争）赋予了一种男性扭曲，而将女性放逐到家庭团结的私人领域。自由主义自身，在它的私人和公共对立之中，包庇了男性统治。此外，只有在现代西方资本主义文化之中，自主性和个人自由才被视为高于集体团结与联系、高于对依赖者的责任以及尊重社群习俗的责任。因此自由主义本身偏袒了特定文化：现代西方文化。就选择自由而言，自由主义也带有强烈的偏见的痕迹。当其他文化中的个体没有被赋予自由选择的时候，自由主义就变得不宽容——诸如割阴礼、童婚、杀婴、一夫多妻、近亲通婚和乱伦等问题可以证实这一点。同时，它却无视我们的自由主义社会中的巨大集体压力。例如我们的自由主义社会强迫女人进行整容手术、美容移植手术以及注射肉毒杆菌素以便在性市场中维持竞争力的那种巨大集体压力。

因此，“自由选择”这个自由主义观念永远陷于僵局之中。假如主体愿意，他或她可以选择他们降生地的地区传统，但他们要先被给予替代性选择然后在这些选项中自由选择一个。另一方

面，门诺宗青少年在形式上拥有自由选择，但是当他们做选择时将发现自己身陷一种令选择不自由的状态之中。要使他们拥有真实的自由选择权，他们要先了解所有选项并在所有选项之中受教育。然而，唯一能达到这个目标的方法是将他们从自己植根的门诺宗社会中抽取出来并将他们美国化。

在此也能清楚地看出对待伊斯兰女人戴面罩的标准自由主义态度的局限。假如这是她们的自由选择而不是她们家庭或丈夫强加在她们身上的东西，自由主义者容许女人戴面罩。然而在此，当这女人是为了实现自由的个人选择（举个例子，为了实现她自己的精神性）而戴面罩，戴面罩的意义就会完全改变。它不再是她们归属于伊斯兰的特殊记号，而是成了她们有个性的个体状态（idiosyncratic individuality）的表达。这里的差异，同一个中国农夫由于他所属的村庄不知何时起已一直吃中国菜而吃中国菜，和一个西方大都城市居民决定到城内的中国餐馆吃晚饭这两者的差异相同。这就是为什么，在我们世俗的、以选择为基础的社会之中，那些维持着真实宗教归属的人处于一个次等地位。即使他们被容许维持他们的信仰，这些信仰也只能在被视为他们有个性的个人选择或意见的情况下“被容忍”。一旦他们将自己的宗教以其真面目公开展现——例如将宗教看作实质归属（substantial belonging）的问题——他们就会遭到“原教旨主义”的责难。这意味着西方“宽容”多元文化意义下的“可以自由选择的主体”，只能作为一种极端**暴力**过程的结果浮现——这种暴力过程将他从一个特殊的生活世界之中撕下来、从他的根源上切下来。

我们应该永远谨记这种使我们将自身的文化背景体验为偶然的暴力的巨大解放性方面。让我们谨记，在欧洲，自由主义诞生于天主教徒和新教徒的“三十年战争”这一巨大灾难之后，它是对拥有不同基本宗教忠诚的人们如何能够共存这一迫切问题的回

应。它向公民要求的，不止是对各种宗教的纡尊降贵式宽容，不止是将宽容当作一种暂时的妥协。它不是要求我们在**无视**内心最深处的宗教信念的情况下尊重其他宗教，而是要求我们**由于**内心最深处的宗教信念而尊重其他宗教——尊重他人是真实信仰的明证。八世纪的伊斯兰伟大学者阿布·哈尼法（Abu Hanifa）最完美地示范了这种态度："社会之中存在的不同意见是神性慈悲的标志。"[6] 只有在这种意识形态空间之中，一个人才能将自己的身份经验为一种偶然地和散乱地"被建构"的东西。简言之，在哲学上，没有笛卡尔式主体就不会存在巴特勒（Judith Butler）或她的作为被述行地操演的（performatively enacted）性别认同理论。不论一个人能够如何指控自由主义多元文化主义，我们最少应该承认它深刻地反对"本质主义"：被视为本质主义**并因而是虚假的**，是自由主义多元文化主义的野蛮他者。原教旨主义的"自然"（naturalises）或"本质"（essentialises）历史地制约了偶然性特质。对现代欧洲人来说，其他文明被自身特殊的文化所局限，现代欧洲人则更灵活、不断改变他们的限制条件。

"后殖民"评论家喜欢强调自由主义对自身局限的不敏感：当自由主义者捍卫人权的时候，他们倾向将自己的版本强加于他者身上。但是，一个人对自身局限的自我反身式（self-reflexive）敏感度，只能在针对自由主义所提倡的自主观和理性观的背景下才会出现。当然，我们可以在一定程度上主张说，因为压迫本身被洗擦、被修饰成自由选择，西方的情况在某方面来说更恶劣。（你有什么好抱怨的？是你自己选择了这样做。）我们的选择自由，实际上常常以一种空洞形式化姿态的方式运作，一种屈从于

---

〔6〕 引自 Ziauddin Sardar and Merryl Wyn Davies, *The No-Nonsense Guide to Islam*（萨达尔、韦恩·戴维斯：《没有废话的伊斯兰指南》），London: New Internationalist/Verso, 2004, p. 77.

施加在自己身上的压迫和剥削的空洞形式化姿态。然而，黑格尔告诉我们，形式问题在这里十分重要：形式拥有一种独立的自主性和效力。因此，当我们拿被迫行割阴礼或被迫在童稚之龄婚嫁的第三世界女性，和“可以自由地选择”痛苦的美容手术的第一世界女人作比较时，自由的形式至关重要——它打开了一个批判性反思的空间。

此外，指责其他文化不宽容或野蛮这一做法的背面，是对其他文化优越性的太过轻易的承认。曾记否，有多少印度的英国殖民者，因为自身的文化对理性和物质财富的过分迷恋而崇拜西方无法触及的印度精神传统的深刻性？西方自由主义中的一个老生常谈的话题难道不就是将他者的生活抬高为一种更和谐、更有机、较少竞争、旨在合作而非支配的生活？同这一点相关的是另一种过程：基于对他者文化的“尊重”而对压迫视而不见。在这里，连选择的自由也经常以一种变态的方式被援引：那些人已经选择了他们的生活方式——包括烧死寡妇——虽然这些事情在我们看来可怜、呕心，但我们应该尊重他们的选择。

对自由主义所作的“激进的”后殖民批判，因此停留在驳斥虚假普世性、揭示那些将自身展示为中立普世的立场如何实际上偏袒了特殊（异性恋、男性、基督教）文化的标准马克思主义层面上。更准确地说，这种立场，隐含在标准的后现代主义、反本质主义立场之内——福柯的源自许多性实践 * 的性这一观念的一种政治版本：在这里“人”（man）——人权的承担者——源自一系列物质化/具体化市民关系的政治实践。人权被呈现为一种虚假的意识形态普世性，它掩盖并合理化了诸如西方帝国主义及其统治、军事干预及新殖民主义等具体政治。问题是，这一观点

---

* “the multitude of sexual practices”在技术上也可以译为“性实践的诸众”。——译者注

是否足够构成一种批判?

马克思主义症候式阅读（symptomal reading）可以有力地展示，那个将特定资产阶级意识形态诠释加诸人权观念的特定内容——普世人权——实际上是白人男性资产拥有者自由地在市场中交易并剥削工人和女人、同时施加政治支配的那些权力。然而，对霸权化了（hegemonizses）普世形式的那种特殊内容的识别，只是故事的一半。故事的关键另一半由一个困难得多的补充性问题所构成：即询问普世性的特定形式何以出现。抽象普世性自身如何并且在哪些特殊历史条件下成为“（社会）生活的事实”？个体在什么条件下将自身体验为普世人权的主体？这就是马克思的商品拜物教分析的要点所在：在一个商品交易占统治地位的社会之中，个体在他们的日常生活中自己认同自己，同时认同他们遇上的商品、认同抽象普世概念的偶然化身。我之所是，以及我的具体社会或文化背景，被体验为偶然的。因为，最终定义我的是思考和/或工作的抽象普遍能力。任何能够满足我的欲望的对象，都被体验为偶然的。因为我的欲望被视为一种抽象的形式上的能力、冷漠地对待可能满足但永不能完全满足我的欲望的大量特殊对象。现代版的职业观念，暗示了我作为一个个体，并不是直接“诞生于”我的社会角色之中。

我将会成为什么，依赖偶然的社会条件和我的自由选择之间的相互作用。在此意义上，当代个体拥有一个职业。他是一个电工或教授或服务生。但声称一个中世纪农奴根据职业的定义是一名农民是没有意义的。再一次地，关键在于，在某种特定的商品交易和全球市场经济的社会条件之下，“抽象”成为实质社会生活的一个直接特征。“抽象”影响了具体个人的行为方式，以及他们和自己的命运、和他们自己的社会环境相连结的方式。马克思分享了黑格尔的洞察：只有当个体不再完全将自身的存在内核

等同于他们身处的特殊社会情景的时候，普世性才会变成“自为的”。其中一种随之出现的情景是，这些个体在以下情况中将自己体验为永远“脱臼”：普世性的那种具体、实际的存在制造了一个在全球大厦里缺乏适当位置的个体。在一个既定的会结构中，普世性只有在缺乏适当位置的个体身上才会变成“自为的”。抽象普世性的出现及其进入实质存在的方式，便这样生产出了暴力：它粗暴地瓦解了此前的有机平衡。

重复老式马克思主义论点，即揭穿普世合法形式的意识形态表象和实质上支撑着它的特殊利益之间的裂口（这种做法在左翼政治正确批评家当中最常见）已经不够了。如克劳德·勒夫尔（Claude Lefort）和雅克·朗西埃（Jacques Ranciere）等理论家提出的反驳是非常正确的[7]：形式永远不“只是”形式，而是涉及一种在社会生活的物质性中留下痕迹的独立动力。讲到底，资产阶级的“形式自由”彻底启动了从工会到女性主义的各种“物质的”政治要求和实践。朗西埃公正地强调了形式民主（有关人权和政治自由的论述）与经济剥削和支配的现实这两者间的裂缝是极度**模糊的**。这个位于平等式自由（equality freedom）和经济文化差异的社会现实之间的裂缝可以通过两种方式诠释：要么根据标准的症候式阅读——普世人权、平等、自由及民主的形式本身只是一种它的具体社会内容（剥削和阶级统治）的必要但虚幻的表达；要么在颠覆性更强的意义下解读这种张力（裂缝）——在这种张力当中**平等自由**（*égaliberté*）的“表象”恰恰不是“单纯的表象”，而是拥有属于它自己的力量。这种力量容许表象在实际的社会经济关系——通过它们渐次的“政治化”——的重新

---

〔7〕 见 Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*（克劳德·勒夫尔：《现代社会的政治形式：官僚、民主、极权主义》），Cambridge, MA: MIT Press, 1986; Jacques Ranciere, *Hatred of Democracy*（雅克·朗西埃：《民主的憎恶》），London: Verso, 2007.

表述（re-articulation）进程中付诸实践：为何女人不应该同样有投票权？为何工作场所的条件不应该也成为公共政治关注的对象？等等。一个人在此很容易禁不住要借用列维—施特劳斯的一个经典名词“符号效力”（symbolic efficiency）：**平等自由**的表象，就其本身而言，是一个拥有独立真实效用的符号虚构。我们应该抗拒一种犬儒主义诱惑：这种诱惑使我们将它化约为掩藏另一种现实性（actuality）的纯粹幻觉。这样做无异于掉进一个老斯大林式的虚伪陷阱，嘲笑“流于形式的”资产阶级自由：假如它真是那么流于形式（“纯粹的表象”）而且没有真正改变真实的权力关系，那为什么斯大林政权不听之任之呢？为什么那么害怕它？

所有理论斗争——实际上还有伦理、政治以及（巴迪欧指出的）美学斗争——的关键时刻，正是**普世性自特殊生活世界中冒起**的时刻。我们要把如下这个老生常谈颠倒过来：根据这个老生常谈，我们所有人都彻底地被植根于特殊、偶然的生活世界之中，以致整个普世性以一种不能化约的方式被该生活世界染色并被根植在其中。当一种严格意义上的普世维度，**从一个特殊背景之中爆发出来并成为“自为的”、直接被体验为普世**的时候，就是突破和发现的真正时刻的迸发之时。这种“自为的普世性”并非外在于它的特殊背景或者骑在这种背景之上：它已被铭刻进特殊背景之内。自为的普世性从内部扰乱并影响了特殊背景，结果特殊物（the particular）的同一性被分裂成它的特殊方面和它的普世方面。毫无疑问，马克思已经指出，为何有关荷马的真实问题不是去挖掘其史诗在早期希腊社会中的根源，而是说明一个事实：荷马史诗虽然明显地植根于其历史背景，却仍能超越自身的历史根源并对所有时代说话。或许对一件艺术作品的伟大性的最基本诠释学测试，就是它被从原来的背景中撕裂出来之后的生存能力。世上存在两个莎士比亚，一个浪漫的莎士比亚和一个现实

主义的莎士比亚。

瓦格纳的歌剧提供了另一个例子。近期的历史主义研究尝试挖掘各种瓦格纳的人物和主题的语境上的“真实意义”：面色苍白的哈根（Hagen）其实是一个正在手淫的犹太人；安福塔斯（Amfortas）的伤其实是梅毒，等等。还有，瓦格纳正在动员被他的时代的人们所熟知的历史密码：当一个人咕哝地说话、以极高的声调唱歌或做出紧张兮兮的手势，那么“每一个人”都会明白这是一个犹太人。因此，歌剧《齐格弗里德》（*Siegfried*）中的丑角是针对犹太人的讽刺漫画。由于和一个“不纯洁的”女人性交（因为女人暗示梅毒）而在腹股沟位置受感染的那种病症，是19世纪下半叶的一种偏执狂。结果每个人都明白安福塔斯的梅毒其实来自昆德丽（Kundry）。这类解读的第一个问题是，即使它们是准确的，它们获得的洞察也不能对该作品的中肯阅读有太多贡献。确实，历史主义的陈腔滥调会把我们与与艺术的接触模糊化。为了正确地把握《帕西法尔》，我们要从这种历史细节中进行提炼、将作品去背景化，将它从它原本植根的背景中撕下来。《帕西法尔》的形式结构中存在着比它在原来背景中更多的真相。尼采——瓦格纳的伟大批评家——第一个进行了这种去背景化操作、提出了一种新的瓦格纳形象：不再是作为条顿神话诗人的瓦格纳，不再是作为夸张、英雄式、宏伟的瓦格纳，而是那个“缩影画家”瓦格纳，那个作为歇斯底里式阴性（feminity）的、章节精细的、资产阶级家庭中家道中落的瓦格纳。

顺着同一个思路，尼采在二十世纪被重复地再发明：那个保守、英雄主义、原初法西斯主义的尼采，变成了法国人尼采，然后是文化研究的尼采。有力的历史分析可以轻易地展示，尼采的理论如何被嵌进他的特定政治经验之中。巴黎公社触发了尼采对那些“奴隶叛变”狠毒的攻击。但这一点和另一个事实完全不相

矛盾：来自德勒兹和福柯的“去背景化”的法国式尼采，他具有的真实性，比上述历史学上准确的尼采所拥有的要多。这个论点并非仅出于实用。要提出的观点不是说德勒兹对尼采的解读——尽管在历史研究上不准确——更富成效，而是：尼采思想的基本普世性框架和对尼采思想的特殊历史处境化之间的张力（裂缝），已经被铭刻进尼采的思想体系之中、正是尼采思想自身同一性的一部分。以同样的方式，人权的普遍形式以及人权在自身进入历史那一刻的“真实意义”这两者间的张力，是人权的同一性的一部分。

揭示了抽象普世性之特定偏见的标准马克思主义诠释学，因此应该被它自己的反面所补充：被那个严格意义上的黑格尔式程序所补充，这一程序揭示了将自己呈现为一个特殊位置的那个普世性。值得再一次重读马克思关于以下一点的分析：即 1848 年法国革命时代的保守共和主义（conservative-republican）政党“秩序党”如何利用两个保皇主义支派（奥尔良分子和正统主义者）联盟的身份在“匿名的共和王国”之中运作。[8] 秩序党国会议员视自己的共和主义为一个可笑的假货：在国会辩论中，他们不断生产保皇风味的口误并奚落共和国，以便让全世界洞悉他们真正的目的是恢复王朝国家的体制。他们没有意识到的是，就他们自己的统治的真实社会成效而言，他们被（自己）蒙骗了。实际上，他们一直做的正是建设他们极度鄙视的资产阶级共和主义秩序的存在条件——通过（例如）保证私有财产的安全。因此，不是说他们是一群戴着共和面具的保皇派——虽然他们以这种方式体验自己。事实是，他们最内心的保皇信念才是掩盖他们真正社会角色的欺骗性表象。换句话说，他们真诚的保皇思想不

---

〔8〕 见 Marx, “Class Struggles in France” （马克思：《法兰西的阶级斗争》）, p. 95.

但远非他们公开的共和主义背后的真相，而是他们的实质共和主义的幻象支撑，为他们的活动提供了背后的热情。

这难道不是黑格尔“理性的狡计”的要旨所在吗？特殊性确实能够掩藏普世性。1848 年的法国保皇派是“理性的狡计”的受害者，他们对于通过自己特殊的保皇主义追求而得到服务的普世利益视而不见。他们就像黑格尔所说的“贴身仆人”（*valet de chambre*），因为（太接近而）无法看见普世维度而认为不存在英雄。更一般地说，一个资本家认为他是为自己的利润积极活动，而忽视自己其实正服务于普世资本的扩张性再生产。不只是每一种普世性都被玷污了它的特殊内容所缠绕；而是每一种特殊位置都被自己的内在普世性所缠绕，并逐渐被它削弱。资本主义不单是自在地普世的，它还是自为地普世的，作为那股巨大、真实的侵蚀性力量，它逐渐损害了所有特殊的生活世界、文化、传统，它剪开它们，将它们卷进自己的旋涡之中。“这种普世性究竟是真实的还是某种利益的假面？”这种问题是没有意义的。这种普世性作为普世性、作为中介及摧毁所有特殊内容的负面力量，是直接地真实的。

这就是自由主义的**零文化**普世性主张的真相时刻：资本主义——自由主义的意识形态——实际上**是**普世的、已不再植根于任何特殊文化或“世界”之中。这就是为什么巴迪欧最近说，我们的时代是**世界空洞化的时代**：* 资本主义的普世性存在于一个事实之中，即资本主义不是任何“文明”的名称、不是任何特定文化—符号世界的名字，而是一架能够在亚洲和其他价值中操作的真正中立的经济—符号机器。在此意义上，欧洲的世界性胜利是欧洲的失败、是它的自我湮灭。资本主义和欧洲之间的脐带式连结已

---

* 原文“our time is devoid of world”也可译为“我们的时代被掏空了世界”。——译者注

被切断。那些矢志揭发资本主义内部隐秘的欧洲偏袒的欧洲中心主义批评者忽视了问题的重心：资本主义的问题不在其欧洲中心主义偏见，而在于它**确实是普世的**、是社会关系的一个中立母体。

同一个逻辑也适用于解放性斗争：那个绝望地试图捍卫其认同/身份的特殊文化，要压抑在它的心脏区域活跃的普世维度。换句话说，压抑那个处于特殊物（它的同一性）和（那从特殊物的内部）扰乱特殊物的普世性这两者间的裂口。这就是为什么“把我们的文化留给我们”这个口号失败的原因。在每一种特殊文化之中，个人真的受苦，当被迫接受割阴礼时女人**真的**抗议，并且**这些针对自身文化的地域局限的抗议是由普世性立场配制出来的**。实际的普世性不是说，除开全部差异，我们深深感到各种文明分享一样的基本价值等等。**实际的普世性呈现为（把它自己实现为）否定性的体验、对自身的不适当性**（inadequacy-to-it-self）**的体验、一种特殊的认同体验**。革命性团结的公式并不是“让我们容忍我们之间的差异”，它不是文明之间的协议，而是一个横向地切进各种文明之中的一种斗争大联盟、一种在那个从每一种文明内部逐渐损害它的自我认同、对抗它的压制性内核的东西之间的同盟。团结我们的是同一个斗争。因此一个更好的公式将会是：撇开我们的差异，我们可以认同基本的对抗或对抗性斗争，我们都被这种斗争俘获。因此，让我们分享我们的**不宽容**并加入同一个斗争之中。换句话说，在解放的斗争中，令他们携手的不是他们身份中的文化，而是那种在每一种文化中在共同斗争中团结起来的被压抑者、被剥削者和受苦者、那“无派别的派别”（the “parts of no-part”）。

普里莫·列维（Primo Levi）经常被问到他认为自己首先是犹太人还是人类。列维经常在两种选择之间摇摆。以下这个显而易见的解答在这里显然是失败了：正因为作为一名犹太人，他才

是人类；即是说，通过一个人那特定的种族认同，一个人是人类、一个人参与到普世人性之中。唯一具有一致性的答案，不是说列维是一名偶然成为犹太人的人类，而是说他之所以是一个人类（他“自为地”参与到人类的普世机能之中）正是因为、并且只能因为他不能完全认同自身的**犹太性**或对之感到不安：“一个犹太人”对他来说是一个问题而不是一个事实，也不是一个他可以从中抽身离去的安全天堂。

我要搬走地狱：恶魔地带

那个抗拒普世性的特殊的族群实体（ethnic substance）——我们的“生活世界”——由习惯构成。然而习惯是什么东西？每一个法律秩序或每一个公开的规范性秩序都要依赖一个由非正式规则组成的复杂网络，这些非正式规则告诉我们，我们应该如何认同公开规范：我们应该以什么方式应用它们、我们应该在字面上遵从它到什么程度、怎样及什么时候我们被容许——甚至会被要求——不必遵从它们。这些非正式规则构成了习惯领域。了解一个社会的习惯，等于了解如何应用其公开规范背后的后设规则（meta-rules）：何时使用、何时不使用它们、何时应该违反它们、何时该放弃它给我们的选择、何时实质上要负起责任但同时假装我们出于自由选择而做这件事——就像夸富宴（potlatch）的情形那样。试回想一下，那些意在被拒绝的礼仪性邀请：拒绝这些邀请是一个“习惯”，任何接受这些邀请的人毫无疑问犯了下流的大错。同一个道理适用于很多政治处境，在当中，我们被给予一个自由选择，附带条件是你要做出正确的选择：我们被庄严地提醒，我们可以说不，但我们被期望拒绝说不并热情地说是。但就不少性禁忌而言，情况则刚好相反：字面上的“不”实质上发挥

着继续做的含蓄命令的功能——小心地做！

极权主义政权中的一个统治策略是制订过分严苛的法律规制（刑事法），以致根据字面意义，所有人都必然触犯某一条法律。但实质上严刑酷法并没有被全面执行。政权以此方式使自己显得仁慈："要知道，假如我们愿意，我们可以逮捕并宣告你们全部有罪，但是不用害怕，我们是宽容的……"同时，这类政权在其臣民头上挥舞着永恒的威吓："不要玩得太过火，要记住我们随时可以……"在前南斯拉夫，存在那个臭名昭著的刑法第 133 条，可以随时被引用来控告作家和记者。这个条文将所有发表错误呈现社会主义革命成就，或所有因其处理政治、社会或其他议题的方式而**可能在公众之中引起紧张和不满**的文字列为刑事罪行。上述第二种类型不仅具有无限可塑性，而且很方便地自我同一：你被当权者检控这个事实，难道不就证实了你"**在公众之中引起紧张和不满**"吗？我记得当年我曾经问一个斯洛文尼亚政客他如何证明这个条文合理。他微笑并向我眨了眨眼："嗯，我们需要这些工具，以便我们可以根据个人意志来使那些惹怒我们的人守规矩。"在此我们得到自己潜在的必然罪责（不论你做什么都**可能**犯法）和慈悲（你被容许过平静的生活这个事实并不是你无罪的证明，而是当权者之怜悯和仁慈的明证）这两者的重迭。这一点成为进一步的证据，证明极权主义政权根据定义是"仁慈的政权"：这些政权容忍犯法，因为——根据它们形塑社会生活的方式——犯法、贿赂和欺诈是必要的生存条件。

在混乱的后苏联时代，叶利钦在俄国的统治难题，可以在这个层面上定位：虽然法律条文在很大程度上和苏联时期差不多，那一套复杂、隐含、没有写出来、支撑着整个真实社会生活大厦的规则却真的崩溃了。在苏联的统治下，假如你想得到较好的医治或一个新公寓、假如你被法庭传召、假如你想子女进最顶尖的

学校读书、假如一个工厂经理需要国营合约商准时交付原材料等等，所有人都知道要向哪个人提出要求、贿赂哪一个人以及你可以做和不可以做的事情。

苏联崩溃以后，普通人的日常生活中的一个最令人感到沮丧的方面就是那些不成文规则常常变得模糊。人们根本不知道该做什么、该如何反应、该如何适应公开法律条文、该忽视什么、贿赂在哪里有效。有组织犯罪的其中一个功能是提供某种合法性的替代品：假如你经营一件小生意而你的一个顾客欠你债，你找黑帮保护人处理问题，因为司法系统已经不再有效。普京政权下的稳定性，最主要应归功于新建立的不成文规则的透明度：现在，大部分人再次得知如何在复杂的社会互动中航行。

这一现象突出了符号交换的最基础层面如何由所谓的“空洞姿态”（意在被拒绝的建议）组成。布莱希特在其教育剧（learning plays）中对这点作了深刻展现，当中以《说是的人》（*Der Ja-Sager*）为代表。在该故事中，年轻男孩被要求自由地同意无论如何都会成为他的命运的一个要求：被扔下悬崖。正如他的老师向他解释的那样，惯例要求他们询问受害者是否同意，但惯例同样要求受害者表示同意。属于一个社会意味着一个悖论点，在这个点上面，我们每一个人都被命令自由地拥抱无论如何都要强加在我们身上的选择并使之看似出于自愿。我们所有人都必须爱国、爱父母。意愿或自由选择在任何情况下都属于义务的选项，或者在没有自由选择的情况下维系一种自由选择的表象——这种悖论同空洞的象征姿态、一种意在被拒绝的姿态（提议）的概念是严格地相互依存的。

在我们的生活中和这很相似的一部分不是有过之无不及吗？在日本，工人有权享有每年四十天的假期。然而，他们被期望不完全行使这种权利：不成文的协议规定，你不能使用超过一半假

期。在欧文（John Irving）的《为小气鬼欧文祈祷》（*A Prayer for Owen Meany*）中，当小男孩欧文（Owen）无意中杀死了他最要好的朋友约翰（叙述者）的母亲之后，当然感到极度沮丧。为了表达他的悔意，他谨慎地将自己最珍贵的财产——全套棒球卡——送给约翰。约翰的敏感的继父丹（Dan）告诉其继子，恰当的反应是将礼物送回去。

让我们想象一个更实际的处境。在争夺升职的激烈竞争中，我打败了我最要好的朋友，那么恰当的做法是向对方宣布自己将退出，以让他晋升。而对方的恰当反应是拒绝我的提议。在此我们拥有最纯粹的符号交换：一个意在被拒绝的姿态。符号交换的神奇魔力在于，虽然最后我们回到起点，但在他们的团结性协议当中双方都获得明显得益。在道歉之中存在相似的逻辑：假如我的粗鲁言语冒犯了某人，恰当的做法是诚恳地致歉。而对方的恰当回应则是说出这一番类似的话："谢谢，感谢你的好意，但是我不觉得受到冒犯，我知道你不是有意的，所以实际上你不需要道歉！"当然，要点在于虽然最后没有人需要道歉，人们必须经过一个提出道歉的过程："你不需要道歉"只能在我**已经**道歉之后提出，以致虽然形式上似乎事情不曾发生、道歉的提出被宣布为不必要，然而在这个过程的终点双方都有获益，也许一份友谊已经得到挽救。

然而，假如获得意在被拒绝的建议的那一方接受了它，情况又会如何？假如，于竞争之中被击败之后，我接受了我朋友所提出的代替他升职的邀请，结果又会如何？这种情况完全是个灾难：它引致那个支撑着社会秩序的自由假相（semblance of freedom）的解体。这等于社会实体（social substance）的崩溃、社会连结的溶解。正是在这种严格的意义上，从罗伯斯庇尔到约翰·布朗（John Brown）的革命性平等主义人物是（至少潜在地是）

没有习惯的人物：他们完全无视那些习俗的存在——习俗抑制了普世标准的机能。

在一个不那么激进的层面，1980 年代南斯拉夫一份半异见（half-dissident）的学生报，企图抗议国内定期但被操控的“自由”选举。在意识到当地的政治口号“向权力说出真相”的局限之后（“这个口号的问题在于，它忽视了权力将不会聆听这一事实。并且人们早已经在他们的笑话中清楚地表露他们知道此一事实”〔9〕），代替直接斥责选举的不公平，他们决定以仿佛它**真的是自由的**、仿佛选举结果不是预先内定的态度对待它。在选举前夕，他们印了一份号外，以头条写着：“最新选举结果：共产党人连任！”这个简单的介入打破了那个不成文“习惯”：我们全都知道选举并不自由，但我们就是不能公开谈论它……通过将选举当成真实自由，他们公开地提醒了人们他们缺乏自由。

在电视连续剧《整形春秋》（*Nip/Tuck*）的第二季之中，肖恩得知他的未成年儿子马特（Matt）的生父是他的合作伙伴克里斯蒂安（Christian）。他的第一个反应是愤怒地爆发。然后，在一台分离一对泰国孪生兄弟的失败手术之后，他再次接纳克里斯蒂安为他的搭档。他在手术台旁边发表了一篇大演讲：“我永远不会原谅你所做的事。但马特太重要了，他是我们合作关系的最佳结果，因此我们不应该失去这种关系……”这个信息很明显、太明显了。一个更优雅的解决办法是肖恩只需要说：“我永远不会原谅你所做的事情。”这句话的主观位置/主体位置已经相当于接纳——这就是如何同一个你决定要重新接纳的人说话的方式——因此，问题在于肖恩**说得太多**。他为何在应该停下来的地方继续说下去？这是个有趣的问题。是不是因为美国民众太愚蠢了？不。

---

〔9〕 Moustapha Safouan, “Why are the Arabs not Free? The Politics of Writing”（穆斯塔法·萨福安：《为何阿拉伯人不自由？书写的政治学》）（未出版手稿）。

那究竟是为什么？要是一个单纯的重新接纳的暗示将显得太多、强度太高，因此要以公开的陈腔滥调来冲淡它又如何？也许，《整形春秋》作为一套美国连续剧，这种过度（excess）可以被美国和欧洲之间的差异所解释。在欧洲，建筑的地面楼层以 0 表示，这样再往上一层就是一楼；然而在美国，街道水平的楼层被称为一楼。换句话说，美国人从一开始计算，而欧洲人知道一已经是在零之上的一个（对零来说是一个）替代。或以更为历史性的术语来描述，欧洲人意识到，在开始计算之前，存在一个由传统构成的“地面”、一个永远已经被给定因而不能被计算在内的地面。另一方面，美国作为一块严格来说没有前现代历史传统的土地，则缺少了这样一种地面。在美国，事情直接以（自我立法的）自由为起点，而过去则被取消或转移到欧洲身上。[10] 这种地面的缺席因此要由过度言说（excessive speech）来补充：肖恩不能够依靠那种可以保证克里斯蒂安将会在无需明确说明的情况下领会信息的符号地面。

习惯正是那种构成我们身份的东西。在习惯里面，我们演出并定义我们实际上的社会存在。这种存在常常和我们的自我观感背道而驰。正是在习惯的透明度之中，它们是社会暴力的中介。1937 年，乔治·奥威尔（George Orwell）详细阐述了主流左翼态度看待阶级差异的模糊性：

> 我们全都反对阶级差异，但很少人认真地想废除它。在此你遇到一个重要的事实：所有革命性的意见均

〔10〕 这个特点或许说明了另一个古怪现象：（几乎）所有楼高超过 12 层的美国酒店都没有第 13 层（以避免恶运），换句话说，乘梯者直接从第 12 层跳到第 14 层。对一名欧洲人而言，这个程序毫无意义：我们在骗谁？仿佛上帝不知道我们声称是 14 楼的东西其实是 13 楼？美国人之所以可以玩这游戏，正是因为他们的上帝只不过是我们的个人自我之延伸而没有被视为存在的真实基础。

> 从一个秘密信念中取得部分力量：根本不会有任何改变［……］只要它只是一个改善工人收入分配的问题，每一个正直的人都会同意［……］但不幸地，只是渴望阶级差异消失，那无法令你前进。更准确地说，渴望废除它当然是必要的，但除非你掌握它涉及的东西，你的愿望不具备效力。一个必需要面对的事实是，废除阶级差异意味废除你自身的一部分。这就是我，一个典型的中产阶级。口头上说要废除阶级差异很容易，但几乎每一件我做和思考的事情都是阶级差异的结果［……］我要彻底地改变我自己以致到最后人们无法在我脸上认出同一个人。[11]

奥威尔的观点是：激进分子召唤了对作为一种迷信象征的革命性变革的需要，这种革命性变革会成就它的反面，即阻止变革真正发生。今天那些批评资本主义文化帝国主义的学术左翼，被一个现实中的念头吓怕：他自己的研究范畴有可能消失。对奥威尔来说事情很明显，在我们的意识形态日常生活中，支配我们的，是一种和自己的真实信仰保持嘲讽距离的（犬儒）态度：

> 看待普通“知识分子”的左翼观点主要是欺骗性的。借用一种纯粹模仿，他嘲弄了他自己实质上相信的东西。作为众多例子中的一个，就拿公立学校的荣誉法则，及其“团队精神”和“不要打一个已经倒下的人”和所有其他众所周知的废话为例。谁没有嘲笑过这些口号？称自己为“知识分子”的人，谁敢不嘲笑它们？然

---

〔11〕 George Orwell, *The Road to Wigan Pier*（乔治·奥威尔：《通往威根码头之路》）, London: Gollancz, 1937.

> 而，当你遇到一个**站在外面**嘲笑它们的人，情况就会有点不一样。这就好比，我们穷一生时间辱骂英格兰，但当我们听见一名外国人说同一番话时马上就会恼羞成怒……只有当你遇见另一个文化的人，你才能开始意识到你自己的真实信念是什么。

在奥威尔设想的真实意识形态认同之中，不存在任何“内在的”东西。最内心的信念全都是“在外面”（out there）、化身于实践之中，直达我们身体的直接物质性（immediate materiality）。我的各种观念——善良和邪恶、愉快和不愉快、滑稽和认真、丑陋和美丽——在本质上是**中产阶级**观念。我对书本、食物和衣服的品味，我的荣誉感、我的餐桌仪态、我的措词、我的口音、甚至我身体的特有动作，这些全都是习惯。**气味**可以地有效地添加到上述系列之中。也许，草根阶层和中产阶级的关键差异在于他们和气味关联的方式。对中产阶级来说，低下阶层有臭味，其成员洗澡的频率不够频繁——而这一点将我们带到了当代邻人（Neighbour today）的一个可能定义：根据定义，邻人就是一个有异味的人。这就是为什么除臭剂和肥皂在现如今很重要的原因——它们使邻人在最低限度上可以被容忍：我已准备好爱我的邻人……条件是他们不能太臭。根据一项最近的报告，委内瑞拉一家实验室的科学家通过基因操控成功地种植出被进食后不会产生体臭和社交上尴尬气体的豆类。因此，继去咖啡因咖啡、去脂肪蛋糕、无糖可乐和去酒精成分啤酒之后，现在我们又有了除胃气豆（wind-free beans）。[12]

---

〔12〕 虽然，甚至在这里那仁慈的福利国家也仍然竭力利用健康关注来平衡邻人体味带来的烦恼：数年前，荷兰健康部门建议公民每天至少放屁 15 次以消除身体内不健康的紧张和压力。

在此我们触及了习惯中的“黑暗之心”。还记得众多动摇了天主教教廷的恋童癖案件吗？当教会代表坚持不管上述案件有多可悲都属于教会内部的问题，并表现得极不愿意和正在调查的警察合作的时候，他们的观点在某方面是正确的。天主教教士的恋童癖不仅涉及那些由于［与作为一个制度/习惯（institution）的教会无关的］私人经历中的意外原因而巧合地选择了神父作为其职业的个人。恋童癖是一种涉及天主教教会本质的现象、它是一种被铭刻进它本身作为社会—符号性（socio-symbolic）制度的特有机能的现象。它不涉及个体的“个人”无意识，而是涉及制度的“无意识”：恋童癖不是制度/习惯为了生存、为了适应力比多生活的病理学现实而出现的东西，而是那种制度/习惯为了再生产自己而必须的东西。一个人满可以想象一个“正直的”（非恋童的）神父在多年的侍奉之后涉入恋童癖之中，因为教会的内部逻辑诱惑他这样。

这种**制度性无意识**表明了那种淫秽、被否认的背面（underside），正因为它本身被否认，才使得公共体制得以维系。在军队里，这种背面构成了那个淫秽的、性欲化的蓄意伤害的仪式并支撑着军队内部团结。换句话说，教会试图掩盖令人尴尬的恋童丑闻的行为，不是单纯因为服从权威。为自身辩护的时候，教会捍卫了它最内在的淫秽秘密。这意味着，对背面的秘密的认同，正是基督教神职人员身份认同的关键构成元素：假如一个教士认真地（不仅在修辞上）斥责这类丑闻，他就会因此而将自己排除在神职团体之外。他将不再是“自己人”，这完全和1920年代任何一个美国南方白人的情况一模一样：一旦他们告发种族主义三K党的存在——这背叛了团体的基本团结——就会马上将自身排除在他所属的团体之外。因此，面对教会不愿回应的表现，光说这是刑事罪行、说假如教会不全面和警察调查合作它就成为帮凶是

不够的。就它有系统地为这类罪行创造条件的方式而言，教会这个**制度本身**应该受到调查。

这种淫秽的秘密阴暗面、习惯的无意识地带才是真正难以改变的东西。这就是为什么每一个激进革命的口号都同那句引自维吉尔（Virgil）的名言相同的原因所在——弗洛伊德把它作为《梦的解析》一书的题词：*Acheronta movebo*——我将搬走地狱。要敢于搅乱我们日常生活中那些不能言明的支撑性阴暗面！

《诙谐曲》（Humoresque）可以说是罗伯特·舒曼的钢琴名作。解读这个作品时，要特别注意歌曲背景中渐渐消失的声音：这不是一首普通的钢琴曲，它没有歌唱部分、或者说其歌声被削弱到近乎静默以致我们实际上只听到其钢琴伴奏。这就是听众解读那著名的“内在之音”（innere Stimme）时应该采用的方式，舒曼将它插进乐谱上方和下方线之间的第三行音符：作为一种处于不发声的“内在之音”状态的有声旋律线。我们听到的是一连串没有主题的变奏、没有主旋律的伴奏，在它的书面音符的假面之下仅作为一种眼睛音乐（*Augenmusik*）而存在。缺席的旋律根据一个事实的基础被重组：第一和第三层次——钢琴线的右和左手——不以直接方式和对方关联，即两者间不存在直接镜像反射的关系。为了解释两者间的相互关联，我们被迫（重新）建构第三个“虚拟”中间层、那条旋律线。基于结构原因，这中间层是无法被演奏的。它的地位因此属于一个只能以书面音符伪装存在的不可能的真实。它的物理性在场将消灭我们在现实中实际听见的那两个旋律。

在他的一篇短文《一个孩子正被殴打》（A Child Being Beaten）中，弗洛伊德分析了一个小孩目睹另一个小孩被严厉地殴打的幻想。他将这个幻想视为一个三重奏的最后一个。前面两个分别是“我看见我的父亲打小孩”和“我的父亲正在打我”。小孩

从来没有意识到第二个场景，因此它需要被重建以便提供第一和第三个场景之间的遗失的连结——就像舒曼的第三个旋律线永远不会被演奏，而要作为那两道有声旋律间的遗失连结被聆听者重构出来。当他稍后在《灰谐曲》同一个片段里重复那两道相同的实际上被演奏出来的旋律时，舒曼将这种缺席旋律的程序带到了一个明显荒谬的自我指涉的地步。然而这一次乐谱上已不包含第三道缺席的旋律，没有内在之音：这次缺席的是那道缺席旋律或缺席自身。当它们准确地重复之前的音符之际——在实际上应该演奏什么内容的层面上——我们应该如何演释这些音符？这些被演奏出来的音符丧失的只是不在场的东西、丧失的只是它们的构成性欠缺（constitutive lack）。或改写一句圣经中的话，它们甚至丧失了它们从未拥有的东西。[13] 因此，真正的钢琴家应该拥有那种**才华**（*savoir-faire*），那种能够将眼睛看得见、实证存在的音符演绎到使听众感受到那如影随形却未被演奏出来的“沉默”虚拟音符或其缺席的程度的才华。

这难道不就是意识形态的运作方式吗？公开的意识形态文本或实践被一系列未演奏出来的淫秽超我补充物所维系。在真实存在的社会主义（Really Existing Socialism）之中，社会主义民主的公开意识形态被一系列含蓄、未言明的淫秽命令和禁令所支撑。后者教导主体如何无需认真对待某些公开规范以及如何实施一系列不被公开承认的禁令。因此在社会主义统治的最后那几年中，异见分子的一个策略正是以比它本身更认真和更字面的态度对待统治意识形态，即无视其虚拟的不成文阴影：“你想我们实践社会主义民主吗？好，现在你如愿以偿了！”然后当你从党的干部

---

〔13〕“因为凡有的，还要加给他，叫他有余；没有的，连他所有的也要夺过来。”（《马太福音》25：29）（For to every one who has will more be given, and he will have abundance; but from him who has not, even what he has will be taken away）。

那里得到沮丧的暗示——有关事情并非这样操作的暗示——之时，你就径自对它们视而不见。这就是作为意识形态批判实践的“我将搬走地狱”的含义：不是去直接改变律法的公开文本，而是干预它淫秽的虚拟补充物/补充性内容。

记得军事团体内的同性恋关系如何运作吗？在此有两种明显不同的层面：公开的同性恋受到残忍攻击、被指是同性恋的人每晚遭到排斥、殴打，诸如此类。然而伴随这种公开的同性恋恐惧症的，是一种由含沙射影、小圈子笑话和淫秽实践组成的无形同性恋网络。对军队的恐同症的真正激进干预因此主要不该聚焦于对同性恋的公开压迫，而是应该“摇撼那背后的秘密”、骚扰那种维系着公开恐同症的地下同性恋行为。

正是淫秽的背后的秘密，令我们能够以一种全新的方式看待伊拉克阿布格莱布监狱丑闻。当2004年4月美军凌辱和折磨伊拉克战俘的相片被公开之后，美国总统乔治·布什一如所料地强调涉案士兵的行为是个别事件，并不反映美国为之战斗的价值观——民主、自由和个人尊严——云云。他又声称丑闻令美国政府落入被告位置本身实际上是一个正面信息——意思是说在一个真正“极权主义”政权的统治下，这类案件将被掩盖起来（根据同一个逻辑，我们切忽忘记美军找不到任何大规模杀性武器这一事实也是一个正面信息：一个真正“极权主义的”政权将祭出流氓警察的常用技俩——偷偷埋下证据然后“发现”它们）。

然而，有几个麻烦的因素将上述简单画面变得十分复杂。当中最刺眼的特征是萨达姆（Saddam）政权下的“标准”酷刑和美军酷刑间的对比。在萨达姆政权治下，酷刑的重点在于直接和残暴地施加痛苦；而美式酷刑则聚焦于心理凌辱。以相机拍摄凌辱是整个过程不可分割的部分，脸上挂着愚昧笑容的犯罪者们和众多战俘扭曲的裸体一起被包含在照片之中，这和萨达姆时代酷

刑的隐密性形成尖锐对比。当我第一次目睹那张闻名于世的照片——当中一个被黑布蒙头、四肢被电线绑上、以荒谬的戏剧性姿势站在椅子上的裸体战俘——我的第一个反应是误以为它是纽约下曼哈顿区一个最新潮表演艺术的演出。战俘的姿势和装扮暗示了一种剧场布置、一种生动的场面，使人无法不想起整个美国表演艺术光谱和“残酷剧场”——随便举两个例子：马普索普（Maplethorpe）的照片和大卫·林奇（David Lynch）电影中的那些古怪场面。

正是这个特征带领我们来到问题的核心：对任何熟悉美式生活现实的人来说，这些照片马上引发他们对美式流行文化的淫秽的背后秘密的想象，比如，一个人为了被一个封闭性团体接纳而要经历的折磨性和凌辱性的入会仪式。当一个军事单位或高中校园爆出一些丑闻，类似的照片就会出现在美国媒体上。当这些团体的入会仪式被热情地参与，士兵或学生就会被强迫摆出侮辱性姿势或做出有损尊严的动作——例如被啤酒瓶插进肛门或被针插，而其他成员在旁边围观。伤害超过了可忍受程度的结果是有人向传媒告发（顺便提一下，由于美国总统小布什本人是耶鲁大学最排外和最神秘的组织“骷髅会”的会员，能够知道他入会时经历过什么仪式将会是件有趣的事情）。

当然，这种入会仪式和美军虐囚——正如其名称所显示的——最明显的区别在于它是基于自由选择而被人们接纳的。人们不但完全知道将会发生的一切，而且有明确的目的并期待回报：被团体的核心接纳，以及——最后但同等重要的是——取得向新成员施加同样仪式的权力。在阿布格莱布监狱，虐囚仪式并不是成为“自己人”必须付出的代价，而是刚好相反，是将他们排除出去的印记。然而，同工人出卖自身劳动力的自由一样，接受侮辱性入会仪式的“自由选择”难道不也是虚假自由选择的典范案

例吗？更糟的是，在此我们应当回忆起旧日美国南部的一个最恶心的反黑人仪式：一群白人恶棍将一名黑人逼到角落然后强迫他做出攻击动作（“向我的脸吐口水!!”、“骂我是个废物!”），以便合理化随之而来的殴打和私刑。最后，将美式入会仪式加诸阿拉伯战俘身上包含着一个终极的犬儒式信息：“你想成为我们的一员？没问题，这就是我们的生活方式之内核的味道。”

在此我想起罗伯·雷纳（Rob Reiner）的《义海雄风》（*A Few Good Men*）这出军事法庭剧，它是有关两个美国海军陆战队员被控谋杀战友的故事。军方的检控当局指控被告的行为是蓄意谋杀，而辩方（由汤姆·克鲁斯和黛米·摩尔组成——他们怎可能失败?）成功地证明被告是在所谓的“赤色规条”——军方的不成文规则——授权之下向那名违反海军陆战队伦理规则的战友施行秘密的夜间殴打。这种规条容许那些“非法”但同时重新肯定团体内部凝聚力的违越行为。它要保持其受黑夜掩护、不受承认、无法言说的状态。在公开场合，每一个人都假装对它一无所知甚至积极否认它的存在。一如所料地，这出电影的高潮描绘了下令进行夜间殴打的军官尼科尔森（Jack Nicholson）的愤怒爆发：他的怒火公开爆发的时刻当然也是他垮台的时刻。

在违反团体成文规则的同时，这种秘密规条代表了最纯粹的“团体精神”，向个体施加演示集体身份认同的最强烈压力。和公开的、**成文的**法律相比，这种淫秽超我律令在本质上只能是**口头的**。公开的律法是由作为符号权威的死去的父亲［拉康的“父之名”（Name of the Father）］来维系的，而不成文规则是由幽灵般的弗洛伊德式“原始父亲”所维系的。[14] 在其中，同样存在科波拉（Coppola）《现代启示录》的教训：在库尔茨（Kurtz）这

〔14〕 有关这一主题的更详细阐述，见 Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*（斯拉沃热·齐泽克：《快感大转移》），London: Verso, 1995.

个角色身上，弗洛伊德式“原始父亲”——那个其享受不受任何符号律法约束的淫秽父亲、那个胆敢面对面遭遇恐怖享受之实在界的绝对主人（the total Master）——并非被呈现为某些野蛮过去的残余，而是被视为现代西方权力自身的必然结果。库尔茨是一个完美军人。通过对军事权力系统的过度认同，他变成该系统要消灭的过剩人物（excessive figure）。《现代启示录》的终极视野是这样一种洞察，即权力如何生产出自身的过剩，这种过剩是它必须通过一种行动加以消灭的，而这一行动却又不得不模仿其欲消灭的对象。正如那位向乌伊拉德（Willard）做简报的将军所言，乌伊拉德暗杀库尔茨的任务不会出现在正式记录上：“它从未发生。”我们已经进入秘密行动的领域，进入权力在永恒否认状态下行事的领域。这就是克里斯托弗·希钦斯（Christopher Hitchens）描写阿布格莱布狱卒时忽视的要点：

> 两种假设中一个必然是真的。要么这些拿薪水的暴徒根据某人的命令行事——这种情况意味着有一整群拥有中高军阶的人认为自己不受法律、规则和作战命令的约束。要么暴徒根据自己的意志行事，这表示他们相当于战场上的叛乱者、逃兵或叛国者。这就是为什么人们带着渴望查询军事法庭程序中是否存在可以将他们抓出来枪毙的条文的原因。[15]

问题在于，阿布格莱布的虐俘并**不是**上述两个推论中的**任何一个**：那些酷刑确实不能被简化为个别士兵的简单邪恶行为，它们当然也不是来自上级的直接命令——它们是被那个淫秽的赤色

---

〔15〕 Christopher Hitchens，“Prison Mutiny”（希钦斯：《监狱叛变》），http://www.slate.com/id/2099888/.

规条的特殊版本所合法化的。声称虐俘行为源自“军队内造反者、失职者或叛徒”的恶行根本是胡说八道，这和声称三K党的残暴私刑是对西方基督教文明的背叛而非其内在淫秽的背后秘密之爆发，或者声称天主教神父的虐童行为只是天主教“叛徒”犯下的罪行等等，一样是胡说八道。阿布格莱布监狱并非单纯美国人对第三世界群众的桀骜不驯的例子：在受到酷刑凌辱的同时，伊拉克战俘实质上**接受了美式文化的入会仪式**。他们品尝到那淫秽的背面的味道，而这背面构成了个人尊严、民主和自由等公共价值观的必要补充物。因此小布什搞错了：当我们在屏幕和报纸头版上目睹伊拉克战虏被凌辱的照片时，我们真正看到的正是对美国价值观的直接洞察、对那个支撑着美式生活的淫秽享受内核的透视。这些照片，将亨廷顿那著名的、行进中的“文明冲突”命题放置到了一个恰当的视角之下。阿拉伯文明和美国文明之间的冲突，并非野蛮主义和尊重人类尊严之间的冲突，而是无以名之的残暴酷刑和作为媒体奇观的酷刑这两者的冲突。在作为媒体奇观的酷刑当中，受害者的身体被当作施暴者那正在嘻笑的“无辜美国人”脸孔的背景。看来我们要改写本雅明的名言：所有文明冲突，实际上都是幕后的野蛮主义之间的冲突。

第六章

快板

神的暴力（Divine Violence）

希区柯克式的本雅明

在希区柯克的电影《触目惊心》中，侦探阿伯加斯特（Arbogast）的楼梯谋杀案一幕给了我们希区柯克式“上帝的视角”的镜头。我们向下看到一楼走廊和楼梯的整个场面。当尖叫的角色走进画面、开始用刀刺阿伯加斯特，我们进入这个角色的主观视角，一个对准阿伯加斯特面容的近镜正从楼梯跌落并被切开——好似在这个从客观镜到主观镜的转换中，上帝失去自身的中立性并“堕入”世界之中、残忍地干预这世界，并实现了正义。[1]“神的暴力”* 代表这种超越法律的正义的粗暴入侵。

本雅明在《历史哲学论纲》第九论题提及保罗·克利（Paul

---

〔1〕 这个“神的”维度再度反映在《触目惊心》女主角的浴室凶杀场面之中，一个在其中不知来自何处的暴力爆发的场面。

* 为了彻底清除“Divine Violence”这一特殊理论名词和“神圣”、“崇高”、“（神秘）意义”的一切联系，译者决定将它译为“神的暴力”，它应该被理解为一种真实界入侵（intrusion of the Real）的结果、一种资本/符号/社会系统的高度运转所引致的自我解体（因此齐泽克在本章中引用本雅明指出，神的暴力是“毁灭法律”的、“是一个没有意义的符号”）以及被排斥在社会之外的人群的“反扑”；神的暴力的另一个要点是它的非意义性（non-meaningness），它也不能被视为恢复公义的律法或起源神话。——译者注

Klees）的画作《新天使》（*Angelus Novus*）。

> 画中一位天使似乎正要转身离开某种他一直在凝视的东西。他双眼正在注视、嘴巴张开、他的翅膀也已经伸展。这就是描画历史天使（the angel of history）的方式。他的脸转向过去。在我们看来是一连串事件的地方，他却看到一场灾难。这场灾难不断堆积残骸并将之掷向他的脚下。天使本想留下来，唤醒死者，并将被击毁的碎片弥合起来。但一阵风暴从天堂吹来，猛烈地缠住他的翅膀以致他再也无法合拢它们。风暴势不可当地将他吹向他背朝着的未来，而他面前的那些碎片则一直堆向天空。这风暴就是我们称之为进步的东西。[2]

假如神的暴力就是这位天使的野蛮干预又如何？看着向天空生长的那堆碎片、这些不义之残骸，这位天使为了恢复平衡不时作出反击，对“进步”之毁灭性冲击上演一出复仇剧。难道整个人性的历史不可以被视为不义之不断增长的正常化，一种使数以百万计的人们承受不可名状、面目不清的苦难的正常化？在某些属于“神的”领域，这些不义也许未被遗忘。它们累积，不义之事被记录，紧张状况上升到越来越无法承受的地步，直至神的暴力在报复性、破坏性盛怒中爆发为止。[3]

相对于这样一种正义之强力（violent）执行的，是以不公平、上帝反复无常的爆发的形象出现的神的暴力——其模范例子当然非约伯莫属。约伯遭受灾难打击后，他的神学家朋友们到访并提

---

〔2〕 Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History”（本雅明：《历史哲学论纲》）, Thesis ix, in *Illumination*, New York: Schocken Books, 1968.

〔3〕 关于神的暴力的多重样态，参看 Terry Eagleton, *Sweet Violence: the Idea of the Tragic*（伊格尔顿：《甜密的暴力：悲剧的理念》）, Oxford: Blackwell, 2002.

供使这些灾难变得有意义的解释。约伯的伟大在于他不以自己的无辜作抗议，并坚持自身苦难的无意义性。当上帝最后出场，他肯定了约伯反对信仰的神学辩护者的立场。

这种结构正和弗洛伊德“爱玛的注射”的梦一模一样。这个梦以弗洛伊德和他的病人爱玛之间一次有关受污染注射引致治疗失败的对话作为起点。在对话过程中，弗洛伊德越来越靠近她、越来越接近她的脸并看见她口腔深处以致面对她活生生、鲜红的血肉的可怖画面。当面对这种令人无法忍受的恐怖，梦的色调突然改变，恐怖突然变成喜剧：弗洛伊德的三位医生朋友粉墨登场，并以伪专业术语列举多种（互相排斥的）理由解释在爱玛因受污染注射而中毒的事件中其实无人犯错：根本没有注射、注射剂未被污染……首先，这里存在一个创伤性遭遇：爱玛喉咙深处活生生的肉、随之而来转向喜剧的突变、进入三个滑稽医生间的交流以便做梦者能够避开与真实创伤的遭遇。三位医生的功能和约伯的故事中三个神学家朋友的功能是一样的：用一个符号拟象（semblance）来隐瞒创伤的冲击。

从艾滋和生态灾难到大屠杀，当我们面对潜在或已发生的灾难时，对意义的抵抗是关键的：这些灾难拒绝“更深层的意义”。约伯的故事不让我们求助于上帝的标准超越形象，即作为知晓一切无意义灾难背后之意义的、唯一能看见这世界之全体图像（在当中我们视为污点的东西其实维系着全球性和谐）的秘密主人。最近几年，当面对一件像大屠杀或刚果数百万人死亡这样的事件时，宣称这些污点拥有更深刻的意义，难道不是淫秽吗（透过意义，污点对整体之和谐做出贡献）？是否存在一个全体（a whole），能够以目的论来合理化并因此赎回或取消一件像犹太大屠杀这样的事件？基督在十字架上的死亡，意味着我们应该毫无保留地放弃上帝作为保证我们的行动必获幸福结局的超越的关照

者（换句话说，历史目的论的执行者）的观点。基督在十字架上的死亡，本质上是这位**保护我们的**上帝的死亡。它是约伯的立场的重复：它拒绝任何有可能掩盖历史灾难之残忍现实的“更深层意义”。[4]

这里存在一个对9·11灾难肖像的希区柯克式共鸣：飞机冲向并撞击世贸中心第二座楼这个事后被没完没了地回放的片段，爆发出类似电影《鸟》的一个著名场面的现实版本——在《鸟》的这个著名场景中，梅勒妮（Melanie）坐她的小船朝玻底加湾码头前进。接近码头时，她向她的（未来）情人挥手。这时一只鸟——起先看起来是一个不可辨认的黑暗污点——出乎意料地从右上方进入画面并击中她的头。[5] 撞击世贸中心那架飞机完全可以被视为最高的希区柯克式污点，一个令田园牧歌式的纽约景色变质的失真污点。作出攻击的鸟是《西北偏北》、《触目惊心》和《鸟》这三位一体中的最后一个元素：首先飞机（鸟的隐喻）在那一组著名的、拍摄芝加哥外围草原的连续镜头中袭击了英雄；然后诺曼·贝茨（Norman Bates）房间里摆满鸟标本（换喻）；最后，鸟自身发动攻击。

两部好莱坞作品公演以纪念9·11事件五周年：保罗·格林格拉斯（Paul Greengrass）的《93号航班》和奥利弗·斯通（Oliver Stone）的《世贸中心》。这两部电影首先引人注目的是它们均试图尽可能反好莱坞风格。两位导演均将焦点放在普通人的勇气、没有迷人的明星、没有特效、没有浮夸的英雄式姿态，只有对那些身处不寻常情境的普通人的精简写实的描写。然而，两部电影均含有值得注意的形式例外：那些违反它们基本风格的片

---

〔4〕 在此人们应该想起，约伯的故事同样在伊斯兰教中扮演一个关键角色：约伯作为一个纯正信徒的缩影。

〔5〕 参看 Raymond Bellour, *The Analysis of Film*（贝卢尔：《对电影的分析》），Blooming: Indiana University Press, 2000, 第三章。

段。《93 号航班》以劫机者在汽车旅馆房间里祈祷及准备就绪的场面作开始。他们外表严肃，像某种死亡天使。播出片头后的第一个镜头证实了这种印象：那是来自纽约夜空的一个高空俯瞰全景式视角，伴随着劫机者的祈祷声，犹如劫机者正浮在城市上空准备降临大地割取他们的收成。同样，没有直接拍摄飞机撞击世贸中心大厦的镜头。就在灾难发生前数秒，我们只看见繁忙街道上一名身处人群中的警察和迅速掠过他们头顶的一块噩兆式阴影——第--架飞机的影子。意味深长的是，当那些警察英雄被困在瓦砾中之后，摄影机以希区柯克式运动退回到从高空俯瞰纽约市的“上帝视角”的位置。这种从脚踏实地的日常生活到居高临下视角的直接过渡，授予这两部电影一种奇异的神学回声——犹如“恐怖”袭击是神的介入/干预。

右翼基督徒杰瑞·福尔韦尔（Jerry Falwell）和帕特·罗伯逊（Pat Robertson）对 9·11 袭击的第一个反应是将它看作一个象征：上帝由于美国人的罪恶生活，已经撤回对美国的保护。他们责怪享乐主义物质主义、自由主义和猖獗的性行为，并宣布美国人罪有应得。伊斯兰他者与美国中部右派基督徒（the heart of l'amérique profonde）对自由主义美国做出一模一样的谴责这个事实，给了我们一个反思的机会。

以一种倾斜方式，《93 号航班》和《世贸中心》倾向得出相反的诠释：他们希望将 9·11 灾难解读成一个隐藏的祝福、成为一个令美国从道德沉睡中惊醒并带出人们最美好一面的神的干预。《世贸中心》的结束语带出了它的信息：恐怖事件——就像世贸双子塔的摧毁——同时带出了人们最坏和最好的一面：勇气、团结、为了共同体而牺牲。电影显示，人们能够做出他们从不敢想象的事情。这种乌托邦式观点支撑着我们对灾难片的迷恋的其中一道暗流：仿佛我们的社会为了复兴共同的团结精神而急

需一个大灾难一样。

针对所有这类寻找“更深层意义”的诱惑，切斯特顿（G. K. Chesterton）引用布朗神父（Father Brown）为常识性现实所作的辩护来总结“狗的神谕”（The Oracle of the Dog）——在常识性现实当中事情就只是它们本来的样子，它不是神秘意义的载体、不是作为保证并支撑了一般现实之例外的那种道成肉身的基督教奇迹的载体。他是正确的。

“人们常常欣然接受了这个未经验证的主张，这种主张的数量多得像一个迎面而来的海洋，正淹没你古老的理性主义和怀疑主义”，他突然站起来，脸色沉重、眉头也似乎紧皱，然后仿佛自言自语般继续说，“这就是不信上帝的第一个后果：你失去了常识，无法看到事情的本来面目。任何人只要对某个东西说一句话，说这东西存在大量秘密，这东西在你眼中就会变成噩梦场景中一个没有终点的远景，无休止地延伸下去。然后一只狗变成一个预兆，一只猫变成一个谜团、一只猪代表吉祥、一只甲虫是一块宝石。你召唤整个古印度和古埃及多神教中所有神兽；胡狼头神和伟大的绿眼猫头神以及所有来自巴珊的咆哮着的神圣公牛；你滔滔不绝地退回到最原初的兽神崇拜、逃到大象、蛇和鳄鱼的世界中；这些行为全都因为你们被五个字吓坏了：

“‘神降生为人’。”〔6〕

因此正是基督教信仰，令切斯特顿在平淡无奇的解释和过快

〔6〕 资料可于网页 www. cse. dmu. ac. uk/ ~ mward/gkc/books/oracle. html 取得。

地诉诸超自然魔法之间选择了前者。这里是他和侦探小说遭遇的起点：假如锁在盒子里的珠宝被偷，解决方案不是心灵感应而是使用强力磁石或其他巧妙方法；假如有一个人出乎意料地消失，那么一定存在一条秘密通道。自然主义解释比诉诸超自然干预更加迷人（magic）。侦探对罪犯在一间上锁房间中完成一宗谋杀案所采用的狡猾技俩的解释，远比提出这人有穿透墙壁的超能力的宣称更“迷人”。

我们被引诱再走前一步，对切斯特顿最后几句话作不同的解读——当然这不是切斯特顿原意——但无论如何更接近一种奇异的真相。当人们想象出各种各样的深层意义，原因是他们被五个字吓坏：“神降生为人”。真正吓坏人们的是即将失去他们的超越的上帝这念头。这是一位保证了宇宙的意义的上帝、在幕后指挥一切的那位主人。取而代之，切斯特顿提出另一位上帝：一位放弃了上述超越位置并将自身抛进自己的创造物之中的上帝。这个“人—神”（man-God）完完全全地生存在俗世之中，甚至会经历死亡。

再没有高于我们人类的力量守护我们，剩给我们的只有自由的可怕重担以及对神的创造物的命运（换句话说——对上帝他本人）的责任。

神的暴力：它不是什么……

我们第一个结论必定是：本雅明对“神的暴力”的理解和——那些假装以上帝及神的意志（Divine Will）之名行事的宗教原教旨主义者所执行的——恐怖主义暴力无关，即使媒体报导常诱使我们跳到这种联想之中。“神的暴力”的最明显的例子是一种愤慨（resentment）的猛烈爆发，我们可以从暴民的私刑到有

组织革命恐怖的谱系中找到这种爆发的表现方式。今天的“后左翼”（post-left）的一个主要任务是为了弹劾革命这个观念而谈及这种暴力领域。这种倾向的最新例子是德国哲学家彼得·斯劳特戴克（Peter Sloterdjik），他的标准程序是以其被忽略的反面来补充一个著名哲学类别。例如，在他对海德格的批判性解读之中，他用相反的诞生之创伤——被降生、抛掷进生命缺口（the opening of life）的创伤——补充海德格尔的“向死而生”。[7] 以一种相似的方式，他的《愤怒与时间》（*Zorn und Zeit*，暗地里对应了海德格尔《存在与时间》）用其被忽略的反面——意气（thymos）——来补充支配性的色情逻辑。爱欲（Eros，对对象的占有、生产和享用）被组织起来对抗意气（妒嫉、竞争、承认）。[8]

彼得·斯劳特戴克的前提是，人们只有针对意气的背景，才能掌握1990—系列事件（聚焦于多个共产政权的解体）的真正意义。那一年代表了两个终结：国家革命性解放性逻辑之终结，以及作为愤怒凝聚和彻底复仇的整个弥赛亚逻辑之终结——后一个逻辑中的愤怒凝聚和彻底复仇概念藉犹太—基督教信仰爆发，而共产主义计划其实是它的世俗化。彼得·斯劳特戴克因此提出被视为愤怒史的另一种西方历史。西方的奠基文本（founding text）《伊利亚特》以“愤怒”开始：荷马祈求女神协助他唱颂阿喀琉斯的愤怒之歌及其悲惨结局。虽然阿喀琉斯和阿伽门农之间

---

〔7〕 彼得·斯劳特戴克的“范域”（spheres）概念的整个发展是立足于这个重点的转移：“范域”是母体/母亲子宫在一个扩展层次——从作为“存在的寓所”的房屋到语言本身——的重建。

〔8〕 彼得·斯劳特戴克在《愤怒与时间》中提出一个对拉康的有趣的批判阅读：弗洛伊德的核心弱点是他对爱欲（eros）的独有的聚焦，这令他无法说明源自意气的斗争（thymotic struggle）（被发明来从事意气斗争的死亡驱力概念因此惨败）的原因；为了抵销弗罗伊德的弱点，拉康“意气化”爱欲自身（通过黑格尔/科耶夫去重新诠释弗洛伊德：欲望总是一种对认同的欲望，它的满足是欲望的被认同等等），因此他错失了爱欲的独特性。

的争执焦点是情色——阿伽门农抢走阿喀琉斯的奴隶布里塞依斯——但布里塞依斯并非强烈情色投注（intense erotic investment）的对象，她本身是完全不相关的。真正重要的并非受到挫败的性满足，而是受伤的自尊。然而，在此至关重要的是（后来的一神论的、犹太基督教的）愤怒的变种。当古希腊容许愤怒直接爆发，随之而来的是愤怒的升华、时间上的延迟、押后、转移：不是我们而是上帝应该保管邪恶账簿并在末日审判中进行清算。基督教对复仇的禁止（转另一边脸给敌人打）严格而言是末日的启示录式场景的相关物。

末日审判（Judgement Day）——在那一天所有累积的债务将被全数清还，而混乱的世界将在最后被纠正——的世俗化版本后来被现代左翼计划接收。在此，审判的执行者不再是上帝，而是人民。左翼政治运动像是“愤怒银行”（banks of rage）。它们从人们那里收集“愤怒投资”并向他们承诺大规模复仇和全球公义的重建。在愤怒的革命性爆发之后，由于人们从未得到全面的满足并且不平等和等级制重新出现，永远会兴起第二次（真正、完整的）革命的推动力。第二次革命将满足失望的人并真正完成解放工作：1789 年法国革命之后的 1792 年革命、二月革命之后的十月革命……

很简单，问题是愤怒资本永远不够。这就是为什么有必要借用或结合其他愤怒：国家的或文化的。以法西斯主义为例，在当中民族国家的愤怒成为主导；毛泽东的共产主义动员了被剥削的贫农而不是无产阶级。难怪彼得·斯劳特戴克系统地使用“左翼法西斯主义”此术语，而且定期谈论恩斯特·诺尔特（Ernst Nolte）——那位提出纳粹主义是对共产主义恐怖一种不幸但可理解的反应的德国“修正主义”历史学家。对彼得·斯劳特戴克来说，法西斯主义最终是严格意义上的解放性愤怒的左翼计划的次

级变奏（和回应）。在我们的时代，当这个全球性愤怒已用尽它的潜能，愤怒就剩下两种主要形式：伊斯兰（资本主义全球化受害人的怒火）加上年青人的“非理性”爆发。人们也许应该加上拉美民粹主义、生态主义者、反消费主义者以及反全球化愤怒的其他形式。由于它缺乏一个积极的、取代旧革命的积极愿景/视野，阿雷格里港运动将自己变成这种“全球愤怒银行”的企图失败了。彼得·斯劳特戴克甚至提及“在学院派边缘重现的左翼法西斯”，[9] 我猜我本人属于这个类别。虽然这些地方性爆发（local outbursts）被福山的批判者赞赏为“历史之回归”，它们仍然是差劲的替代品，因为它们无法掩藏不再存在一种全球性愤怒潜能这一事实。

那么彼得·斯劳特戴克的方案是什么？正如这本书最后一个小章节的标题所倡议，人们要“超越愤慨”（Beyond Resentment）。人们需要将知识分子和所有形式的愤慨（包括了可敬的女性主义者、后殖民主义者、生态主义者）之间的致命连结去合法化（de-legitimate）。人们应该重新肯定自由主义取向：首先是洛克的三位一体的构想（生命—自由—财产），然后透过尼采尖刻的反愤慨药丸再获健康。我们需要学习在后—神教世界文化、懂得尊重文明规范和个人权利的反集权式精英管理、平衡精英主义和平等至上主义的世界之中生活。我们要清晰地表达一种自由主义“操守”，这种“操守”成功平衡不同类型的意气行动者（thymotic agents）间的互动，并因此阻止奔向生态和伦理毁灭的

---

〔9〕 Sloterdijk, *Zorn und Zeit*（彼得·斯劳特戴克：《愤怒与时间》），p. 107. 这里的讽刺是，在这本著作中彼得·斯劳特戴克惯性地诉诸术语 linksfaschismus（左翼法西斯主义），他的主要对手哈贝马斯令这术语闻名于世。哈贝马斯 1968 年用这个术语谴责企图以更“直接的”行动取代辩论的暴力抗争的学生。这个细节能告诉我们的东西大约比想象中多，因为彼得·斯劳特戴克的结论——他的“积极计划”——与哈贝马斯的立场相差不远，纵使他们是公开的敌人。

致命巨流。难怪彼得·斯劳特戴克和法国哲学家阿兰·芬凯尔克劳（Alain Finkielkraut）关系紧密。他和后者合作出版了一本对话录：虽然处于相异的意识形态脉络，但芬凯尔克劳牢牢地高举反“极权主义”大旗。那么，让我们回到本雅明，他的“神的暴力”概念是否也指向愤慨的爆发？在此我们需要一种双重策略；我们首先要复兴愤慨这个观念。回忆一下塞堡德（W. G. Sebald）如何描述让·艾莫利（Jean Amery）面对纳粹集中营创伤的情况：

> 艾莫利的好辩倾向能量来自难以平息的愤慨。他大量文章的焦点是将他的情感（一般被认为是一种变形的复仇需要）合理化为对过去的真实批判观点的必要物。艾莫利写道，愤慨——清楚地意识到自己将它定义的企图的非逻辑性——“将我们每一个人钉到被毁了的过去的十字架之上。荒谬地，它要求不可逆转的事情被逆转、要求那个事件被还原”…… 因此，要做的不是解决而是揭露矛盾。艾莫利在他的论辩中向我们表达的愤慨之矛要求我们承认他的愤慨权利，发起相等于一个激活那些“已经被时间治好”的人的意识的程序化尝试。[10]

当一个人遭受如此毁灭性的伤害，以至于基于“复仇法”（*ius talionis*）的那种复仇概念的荒谬程度不下于向作恶者承诺在他悔罪之后与之和解，唯一剩下的事情就是坚持“不懈地谴责不正义”。人们应该赋予这种立场以它彻底的反尼采意义：在那里，愤慨和奴隶道德毫不相关。它毋宁代表对将罪行“正常化”的拒绝。这种“正常化”将罪行融入正常的/可被解释的/可被追究责

---

〔10〕 W. G. Sebald, *On the Natural History of Destruction*（塞堡德：《破坏的自然史》）, London: Penguin, 2003, pp. 160 – 62.

任的事物之流、将罪行融入具有一致性、有意义的生命叙事之中；当耗尽所有可能的解释之后，它带着它的问题回归。“对，你说的我全部都明白，然而，问题还是，你怎么可能干出这种事情？你的解释不合理！”换句话说，塞堡德为愤慨所作的辩护是一种尼采式英雄的愤慨、对妥协的拒绝、“反对所有怪事”之立场的坚持。

那么，这种真正的愤慨如何与——作为处理罪行的三种标准手段——惩罚（复仇）、宽恕及忘却这个三位一体相关连？在此第一件应该做的事情是肯定犹太的公正复仇/惩罚之原则——**“以眼还眼”**、**“复仇法”**——优先于“我们将原谅你的罪行，但我们将不会忘记它”的标准公式。唯一能够真正宽恕并忘却的方式是执行复仇（或一个公正惩罚），在罪犯被正当地惩罚之后，我才能继续上路并将整件事抛诸脑后。因此，为自己的罪行接受正当惩罚这件事包含了某种解放性的东西：我向社会偿还了债务并因此再次获得自由，不用再肩负过去的重担。相反，“宽恕但不忘却”这种“仁慈”逻辑更具压迫性：我（被原谅的罪犯）将永远被我犯下的罪行所缠绕，因为罪行并未以黑格尔视为惩罚之意义的方式被“还原”（ungeschehengemacht）、被回溯地取消、抹去。

严格意义上的犹太教正义与基督教仁慈（不应得的宽恕这一无法解释的姿态）相对立。根据基督教观点，我们人类生而有罪。我们永不可能偿清我们的债务或通过自己的行动得到救赎。我们唯一的救赎来自上帝的仁慈、来自他至高无上的牺牲。然而，通过这个无法解释的仁慈行动打断正义铁链、偿清我们债务的姿态，基督教向我们人类施加了更巨大的债务：我们永远亏欠了基督，永不可能清还他为我们所做的牺牲。弗洛伊德对这种我们永远无法偿付的过度压力的命名无疑就是**超我**（*superego*）。通常，

相对于基督作为仁慈和博爱的上帝，被构想为一种超我宗教的是犹太教：人类臣服于一善妒、强大及严苛的上帝。然而，正是通过不要求我们偿付我们的罪行、通过为我们还清这笔债务，仁慈的基督教的上帝建立他至高无上的超我力量（the supreme superego agency）："我为你们的罪行付出了最高代价，因此你们永远欠我"。[11]

在一封寄给其父亲的信中，卡夫卡指出同一种仁慈（恩惠）悖论："根据你曾清晰表达的意见，有很多次，我本应接受一顿好打但在最后一刻由于你的恩典而被放过了，我再次累积了巨大的罪恶感。从所有立场看我都应该受责备，我欠了你。"[12] 这个作为超我力量、其仁慈在信徒内心生产出擦不掉的罪疚感的上帝，其轮廓在斯大林身上也依稀可辨。人们应该永不忘记，正如现在已被公开的 1930 年代的政治局和中央委员会会议纪录所显示的，斯大林的直接介入是作为仁慈统治的表现。当渴望证明他们的革命狂热的年轻中央委员会成员要求立即判处布哈林死刑时，斯大林总是介入并说"耐心点！他的罪行还未被证实"或其他类似的话。当然斯大林是虚伪的——他清楚地意识到他本人制造了那种毁灭性狂热，那些年轻成员渴望讨好他——但无论如何，仁慈的外表在此是必要的。

因此，为［惩罚与宽恕］这两个术语提出一个伪辩证综合，以作为"惩罚抑或宽恕"这一永恒难题的解决方法——在这种做法中有的绝非只是无礼的讽刺：首先，惩罚犯罪者，然后宽恕他

---

〔11〕 针对这背景，人们同样应该拒绝为复仇暴力行动进行辩护的这个标准公式——这条公式所用的借口常常被以色列人于于巴勒斯坦人身上：以色列人"不得不"轰炸巴勒斯坦人："我将会原谅你的罪行，但对于你迫使我在毫无选择的情况下对你施行暴力这一事实，我永不会原谅你"——人们完全可以想象希特勒或希姆莱（Himmler）会对犹太人说同一番话。

〔12〕 资料可于网页 http：//kafka-franz. com/KAFKA-letter. htm 中取得。

……这难道不是拉斯·冯·提尔（Lars von Trier）的“女性主义”三部曲《爱情中不能承受之痛》（*Breaking the Waves*）、《黑暗中的舞者》（*Dancer in the Dark*）和《人间狗镇》（*Dogville*）的最终出路吗？在这三部电影中，女主角（沃森［Emily Watson］、比约克［Bjork］、基德曼［Nicole Kidman］）全部遭到恐怖（若非残暴夸张）的痛苦和羞辱；然而，在前两部电影中英雌的折磨在痛苦绝望的死亡中到达高潮，但在《人间狗镇》中女主角无情地反击并对那些向她做出卑鄙行为的（她用作避难的）小镇的居民施以全面报复，甚至亲手杀掉她的前度恋人（“有些事情你一定要亲手做”）。这个公开的谴责无法不在观众中引发一种深层（即便是伦理上有问题）的满足——所有坏人肯定得到连本带利的报应。我们可以同样地给予所有这些一个女性主义式转换：在女性主义被虐狂式痛苦的景像拖延到一个不可承受的长度之后，受害者集合一起复仇、反击，肯定自己作为一个重拾对自己困境的完全控制的主体。我们因此看来同时拥有两个世界最好的部分：我们的复仇渴望不但得到满足，更被女性主义术语合法化了。破坏这种简易解决方案的，并非可以预见的女性主义反驳：即，她的胜利由她采用“男性”式的暴力态度的来偿还。还需要格外重视另一个要点：《人间狗镇》的女主角只有在她的父亲（一名黑帮首领）来到小镇找她时，她才有能力执行残酷的复仇。简而言之，她的主动角色暗示了她对父权的重新服从。

对三部曲的另一种解释进路将要求我们将《人间狗镇》解读为一出有关——在颇严格的意义上的——真正仁慈的电影。就葛瑞丝卑躬屈膝地“谅解”居民、默默忍受折磨并拒绝报复而言，她缺乏慈悲。她的黑帮父亲说得对：这是她的自大。唯有当她决定复仇之时，她才实际上扮演并成为他们其中一员，放弃了她的傲慢和优越地位。通过杀死他们，她以黑格尔方式认同了他们。

当她在“新的光明”之中看他们，她如实地看待他们，而非将他们视为被理想化的穷人或小镇居民。她的杀戮行动因此是一种真正的仁慈。

反对死刑的人认为，惩罚其他人类甚至杀死他们是一种傲慢。谁授权我们这样做？我们是否真的站在审判的位置？对这个问题的最佳回答是将这个命题倒转过来。真正傲慢和罪恶的是假扮拥有宽恕的特权。在我们这些普通的凡人——尤其是当我们并非罪犯的直接受害人时——谁有权力抹去其他人的罪行、对之处以宽恕？只有上帝——或用国家的术语，权力至高点的国王或总统——由于他的例外位置而拥有抹去他人罪过的特权。我们的责任是根据正义的逻辑行事并惩罚罪行：因此，不这样做就是将一个人上升到上帝的位置、僭越他的权力，这才是真正的亵渎。

那么，真正的愤慨如何继承这一切？作为补充惩罚（复仇）、宽恕及忘却的三位一体的第四项，它在某种情境下以唯一真正可信的立场的身份登上舞台：当我们面对的罪行如此畸变（monstrosity）——例如纳粹屠杀欧洲犹太人——以致前三种立场失去其作用。人们不能宽恕、更加不能忘却这样一种行为，人们同样不可能充分地惩罚它。

这一点将我们带回斯劳特戴克的问题：彼得·斯劳特戴克究竟站在什么立场上谴责所有全球解放方案为妒嫉和愤慨？究竟他的偏执性强迫性冲动自何处出发寻找藏在团结精神背后的弱者之妒嫉感及他们的复仇渴望？换句话说，他那种按照卡通化尼采的无节制的“怀疑解释学”来自何处？假如，这种冲动本身是被它自己的被否认的妒意和愤慨所支撑又如何？假如，**支撑住这种冲动的，是它对普世解放立场的妒忌和愤慨**，而这种妒忌与愤慨又恰是为何一个人**不得不**从普世解放立场的基础中，寻找能够剥夺

其纯洁性的污点的原因，那又如何？[13] 在此，妒忌的对象是不能被简化为“较低级”力比多程序的一种变了形的效果的道德普世性奇迹。

拉康解读《安提戈涅》的主要成就或许就在于坚持以下要点：我们在这作品中找不到预期的“弗洛伊德式主题、不存在有关兄妹间乱伦式关联的东西”。[14] 在［拉康解读《安提戈涅》的成就］中，还有“萨德式的康德”（Kantavec Sade）这一要点。[15] 今天，在我们“怀疑解释学”的后唯心主义/后观念论时代，难道不是每一个人都知道“与”（with）这个字的要义吗——康德的道德严厉主义之真相其实是律法上的萨德主义。换句话说，康德的律法是一个虐待狂似地享受着主体的死结、享受主体无法达到律法的无情要求的超我力量，就像那位众所周知的教师一样，通过不可能的任务折磨学生并暗中品尝他们的失败。不过，拉康的观点正好与这最初的联想背道而驰：并非康德私底下是另一个萨德，而是萨德私底下是康德主义者。就是说，人们应该谨记，拉康的焦点永远都是康德而非萨德：他真正感兴趣的是康德式道德革命的终极后果和它被否认的前提。换言之，拉康不打算尝试普通的“化约主义”（reductionist）观点：即所有道德行为——不论它显得多么纯洁和不计私利——必然建立在某些“病态”的动机之上（行动者本人的长期利益、朋辈的赞赏、以至那些来自常被道德行动要求的痛苦和敲诈的“消极”满足）。拉康关注的焦点毋宁是存在于一种悖论式倒转之中，通过这重倒转，欲望自

---

〔13〕 难道这不正是尼采自己疯颠的原因？在最终崩溃之前的最后几个月里，他不是处于一种对基督之谜的模糊嫉妒之中吗？回忆一下：在这段困苦时期他常常以“基督”这个字签署文件。

〔14〕 Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*（拉康：《精神分析的伦理学》）, London: Routledge, 1992, Chapters 19 – 21.

〔15〕 参看 Jacques Lacan, “Kant with Sade”（拉康：《萨德式的康德》, in *Ecrits*, pp. 645 – 68.

身（换言之，遵从一个人的欲望而不是让欲望妥协）不再能够建立在任何“病态”利益或动机之上，并因此符合康德式道德行动的原则，让“遵从你的欲望”与“履行你的责任”重迭。这就是为何拉康在其行动概念之中倒转了标准的“怀疑解释学”：当康德自己被怀疑所驱使，承认我们永远都不可能确定我们所做的是否一个真正的道德行动抑或被某些秘密的“病态”动机（即便这动机是来自“我履行了我的责任”此一事实的自恋性满足）所支撑，他犯了一个错误。对主体来说，真正的创伤不是这个事实，即纯粹的道德行动（也许）是不可能的，或自由（也许）是一种表象、它建立在我们对行动之真实动机的无知的基础之上；真正的创伤是自由本身、自由是完全可能的、因此我们绝望地找寻某些“病态的”决定论动机来逃避这个事实。换言之，真正的弗洛伊理论与那些将道德自主（ethical autonomy）化约为一种（由于我们的“低级”力比多动机受到压抑而产生的）幻觉的学说完全无关。

……最后，它是这个！

本雅明的解释者正在同“神的暴力”的实质意义进行着斗争。它这是否是另一种从未真正发生过的“纯粹”事件的左翼美梦？在此人们应该回想起，恩格斯曾于 1891 年提及巴黎公社作为一个无产阶级专政的案例：

> 近来，那些社会民主庸人又对这些词语满嘴讨厌的废话：无产阶级专政！很好，各位，你们想不想知道这种专政的真面目？看看巴黎公社吧，那就是无产阶级专

政。[16]

如果稍加修改，人们可以重复上述句子以切合于神的暴力："很好，各位批判理论家，你们想不想知道这种'神的暴力'的真面目？看看 1792 到 1794 大革命的恐怖统治吧，那就是神的暴力。"

这就是说，大概我们应该无畏地将神的暴力等同于实在地（positively）存在的历史现象，借此避免任何蒙昧主义的神秘化。

以下是摘自本雅明《暴力批判》最后写得密密麻麻的几页中的段落：

> 正如上帝在所有领域反对神话，同样，神的暴力也反对神话暴力（mythic violence）。神的暴力在所有方面构成神话暴力的对立面。如果说神话暴力是立法的，神的暴力就是毁灭律法的；前者竖立疆界，后者则摧毁一切疆界；神话暴力带来罪与罚，神的暴力带来救赎；前者是恐吓，后者是打击；前者是血腥，后者是没有血迹的诛灭。[……] 因为血液是纯粹生命的象征。法律暴力的消解 [……] 源自纯粹自然的生命的罪愆，它报应无辜的不幸的生命，以"救赎"纯粹生命的罪愆。这无疑也净化了有罪的人，但不是开脱他们的罪孽，而是使他们摆脱律法。就纯粹生命（mere life）而言，法律对生命（the living）的统治不再起作用。神话暴力是一种为了自身而存在、统治纯粹生命的血腥权力，而神的暴力

---

〔16〕 Friedrick Engels, "Introduction" to Karl Marx, *The Civil War in France*（恩格斯：《马克思〈法兰西内战〉导言》）, in *Marx/Engels/Lenin on Historical Materialism*, New York: International Publishers, 1974, p. 242.

则是为了所有生命的生存而统治所有形式的生命的纯净权力。第一种权力要求牺牲，第二种权力接受牺牲。

[……]“我可以杀人吗?”圣经对这个问题的回答是不容置疑的：“汝不得杀人。”这条戒律先于行为，就好像上帝在阻止这种行为。但是正如服从并非由于害怕惩罚，这种行为一旦落实，禁令就无法施展，无能为力了。对这种行为的任何裁决都不能从圣训中引申而来。因此，不可能事先知道神的审判及其依据。所以那些以圣训为依据谴责暴力杀戮的人是错误的。圣训之所以存在并非作为裁决的准则，而是个人们或群体的行动指南，他们在独处时不得不与圣训较劲，在例外情况下必须承担忽略圣训的责任。[17]

这个纯粹的神的暴力的领域是至高权力（sovereignty）的领域，在这领域之内，杀戮并非个人病态（气质性、毁灭性驱力）的表现，也不是一种罪行（或对它的惩罚）或崇高牺牲（sacred sacrifice）。它也不属于美感、道德或宗教（奉献给黑暗神祇的祭品）。因此，悖谬的是，神的暴力确实和对神圣人（*Homini sacer*）的身命政治的处置局部重叠：在这两种情况中，杀人均不是罪行（crime）或牺牲。那些被神的暴力消灭的人是彻底和完全有罪的（guilty）。他们不是被牺牲——因为他们不值得被祭献给上帝或被上帝接受——他们在没有成为牺牲的情况下就已经被消灭了。他们因何有罪？因他们过一种纯粹（自然的）生活。神的暴力净化

---

〔17〕 Benjamin，“Critique of Violence”（本雅明：《暴力批判》），pp. 249 - 51。德语字“Gewalt”，同时可意指“暴力”（violence）和“权力”（authority）或“已建立的权力”。（一个相似的连系可在英文措辞“to enforce the law”中发现，这个说法意指我们在法律被创造的起源，同时也在它不断重复被“应用”之时，都无法想象没有一定暴力的法律。）

的罪责是律法，而不是罪疚（guilt），因为律法只限于生命体：律法不能超越生命体而触及生命体中的过剩——那种超出了纯粹生命的东西。神的暴力是纯粹驱力（pure drive）、不死性（undeadness）的一种表达，它打击着受律法制约的“赤裸生命”。对本雅明来说，革命要获得胜利所不可或缺的那一种“神学”维度正是（死亡）驱力的过剩维度、是其“过量性”（too-muchness）的维度。[18]

要求牺牲并掌控了赤裸生命的，是神话暴力；而神的暴力是非牺牲和非赎罪的。因此，我们不应该害怕断言国家对神圣人的歼灭（例如纳粹的犹太人大屠杀）和革命恐怖（在当中人们也可以杀人而不犯罪，也不存在牺牲）之间在形式上是相似的——两者的区别在于纳粹杀戮仍然是国家权力的工具。然而，本雅明在结论中断言“革命暴力——人类的纯洁暴力的最高展现——是可能的”，他为此加上关键的限定：

> 然而对人类来说不太可能也不太紧迫的，是去判断纯洁暴力何时已在特定个案中被实现。因为，除非是在一种无与伦比的效果之中，否则只有神话式暴力（而非神的暴力）才是清晰可辨的，因为人类看不到隐形的暴力的救赎力量［……］神的暴力可以在一场真正的战争中显现自己，就像它在群众对罪犯的神性审判中显现那样［……］神的暴力可以被称为“至高无上的”暴力、是符号和封印，但永远不会是传递神圣信息（sacred dispatch）的手段。[19]

---

〔18〕 参看 Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life*（桑特纳：《论日常生活的精神分析神学》），Chicago: University of Chicago Press, 2001.

〔19〕 Benjamin, “Critique of Violence”（本雅明：《暴力批判》），p. 252.

正确诠释上面最后一句极为关键：神话式暴力和神的暴力之间的对立，是手段和符号之间的对立。即神话式暴力是建立法律统治（法律社会秩序）的手段，而神的暴力不服务于任何手段，甚至连惩罚罪犯并借此重建正义平衡也不例外。它只是世界不正义的象征、道德上“动荡不安”的世界的象征。然而，这并不表示神的暴力拥有一个意义：它毋宁是一个没有意义的符号。同时人们应该抗拒的诱惑正是约伯成功拒绝的那个诱惑——为它加上“更深层意义”的诱惑。借用巴迪欧的术语，这必然意味着，神话式暴力属于存在的秩序（the order of Being），而神的暴力属于事件的秩序（the order of Event）：不存在一种允许我们分辨一项暴力行动是否是神的（divine）暴力的“客观”标准；同一种行动，对外部观察者而言只是一种暴力的爆发，对参加者而言可能是神的暴力——不存在能够担保它的神性特质（its divine nature）的大他者；主体自己要完全承担将它解读或假定为神性的风险。这好比是詹森主义关于神迹的教导：神迹不可能被客观地证实，对一个中立观察者来说，神迹总是可以用普通的自然原因来解析。只有对信仰者来说一个事件才是一项神迹。

当本雅明写到对杀戮的禁令是“为那些要在孤独中与它搏斗并——在例外情况下——背负忽略它的责任的那些个人和群体而定下的指引”，难道他没有提议将禁杀令视为一个康德式调节性理念（Kantian regulative Idea）而非道德现实的直接构成原则吗？在此，注意本雅明如何反对那些由化身为大他者（历史必要性等等）之工具的人作出的对杀戮的“极权主义”合理化：一个人要“在孤独中与它搏斗”、为它承担全部责任。换言之，“神的暴力”和“神的疯狂”（sacred madness）无关、和古罗马酒神节（在当中人们放弃自主性和责任，因为某种更强大的神性力量通过他们

行事）无关。

神的暴力恰恰不是一位全能上帝因人类的过剩而惩罚人类而进行的直接干预、恰恰不是末日审判的预告或先尝（foretaste）：神的暴力和我们人类之无能/暴力的直接表现之间的终极差异在于，神的暴力远非表达神的全能，而是**上帝（大他者）自身无能的象征**。在盲目的直接表现与神的暴力之间，唯一改变了的就是无能之场所。

神的暴力不是法律秩序被压抑的非法起源——雅各宾党的革命式恐怖统治也不是海德格尔所颂扬的英雄犯罪式建国暴力意义下的资产阶级秩序之“黑暗起源”。神的暴力因此要被区别于国家主权作为创建了法律的那个例外、区别于作为无政府主义爆发的纯粹暴力。关于法国大革命，值得注意的是丹东（Danton）而不是罗伯斯庇尔。丹东提供了一条从“无产阶级专政”到国家主义暴力的难以察觉的转移的最简明公式，或借用本雅明的术语，从神的暴力到神话式暴力的转移：“让我们施行恐怖，这样人民就无需去施行恐怖了。”[20] 对雅各宾派的丹东来说，革命性国家恐怖是一种先发制人行动（pre-emptive action），他的真正目的不是报复敌人，而是阻止激进革命者（sans-culottes）的直接“神的暴力”、阻止人民亲自释放“神的暴力”。换言之，让我们做人民要求我们做的事，**以阻止他们亲自动手**……

因此，神的暴力应该在“人民的声音是上帝的声音”（*vox populi*，*vox dei*）这句古拉丁格言的准确意义下被视为神的：**不是**在“我们纯粹只是人民意志的工具，所做的一切与我们自己无关”这种变态意义下，而是作为对至高无上的决断之孤独的英雄式承担。它是一个在绝对的孤独中作出的决定（杀、冒险或失去

---

〔20〕 引自 Simon Schama，*Citizens*（沙玛：《公民》），New York：Viking，1989，pp. 706 - 707.

自己的性命），完全得不到大他者的保障。假如它是超出道德的（extra-moral），它也并非“不道德的”，它不授予任何容许行动者单纯地（在某种天使般的无邪中）去杀人的执照。当那些身处结构化的社会场域之外的人“盲目地”攻击、要求并执行实时的正义/复仇，那么这就是神的暴力。回想大约十年前，当来自贫民窟的群众进到城市中的富人地区并开始抢劫和焚烧超级市场，里约热内卢陷入恐慌之中。事实上这就是神的暴力。他们好比圣经故事内的蝗虫，对人的罪行作神性惩罚。这种神的暴力没有来源、一种没有目的的手段，或者如罗伯斯庇尔在要求处决路易十六的演讲中提及的：

> 人民不以法庭的方式进行审判：他们不传递判决书，他们抛出雷电；他们不谴责国王，他们将国王抛进虚无之中；而这种正义的价值和法庭的正义同样重要。[21]

这就是为什么没有那种在所有失败中被不懈地坚持的、对永恒的自由思想（的纯粹原则性预设）之“信仰”，革命“就只是一宗摧毁另一宗罪行的喧闹的罪行”，对此，罗伯斯庇尔心知肚明。这种“信仰”深刻地表现于罗伯斯庇尔 1794 年热月八日被捕和处决前一天的讲辞中：

> 但确实存在——我可以向你们保证——感知着的和纯粹的灵魂；它存在，它是敏感的、绝对必要和不可抗拒的激情、是崇高心灵的苦恼和欢欣；是对暴政深深的恐怖、对被压迫者的热烈同情、对祖国神圣的爱、以及对

〔21〕 Robespierre, *Virtue and Terror*（罗伯斯比尔：《没美德与恐怖》）, p. 59.

> 人类的更崇高的神圣的爱——没有这些，一次伟大革命就只是一宗摧毁另一宗罪行的喧闹的罪行；它确实存在，那种在地上建立世上第一个共和国的慷慨抱负。[22]

又一次，这段文字的含意是神的暴力属于事件的秩序（the order of Event）：这样，它的状态是激进地主观的，它是主体的爱的劳作（work of love），两段来自切·格瓦拉的名言带出了这一点的真义：

> 冒着被视为荒谬的危险，让我说，真正的革命是由一种伟大的爱的感觉所带领的。一个真诚的革命家没有这个品性是无法想象的。[23]
>
> 仇恨是斗争中的一项元素；对敌人无情的仇恨驱使我们超越人类的自然极限并将我们转化为一台有效、暴力、优胜劣汰且冷血的杀戮机器。[24]

这两种明显敌对的立场在切·格瓦拉的一句格言中被统一了："人必须坚忍——变得冷酷无情、使自己强韧——同时不失温柔"（*Hay que endurecerse sin perder jamds la ternura.*）。[25] 或者，再次套用康德和罗伯斯庇尔的说法：没有残忍的爱缺乏力量；没有爱的残忍不过是盲目——一种失去其不懈锋芒的短命激情。潜藏的悖论是，令爱变得可爱的，以及将单纯不稳定、可怜的多愁

---

〔22〕 Ibid., p. 129.

〔23〕 引自 Jon Lee Anderson, *Che Guevara: A Revolutionary Life*（安德森：《切·格瓦拉：革命的一生》），New York: Grove Press, 1997, p. 636.

〔24〕 资料可于网页 http://www.marxists.org/archive/guevara/1967/04/16.htm 取得。

〔25〕 引自 Peter McLaren, *Che Guevara, Paulo Freire, and the Pedagogy of Revolution*（麦克拉伦：《切·格瓦拉、保罗·弗莱雷与革命的教育学》），Oxford: Rowman & Littlefield, 2000, p. 27.

善感提升为爱的是残忍本身，是爱的残忍性本身，是爱和暴力间的连结——正是这个连结将它提升到“高于并超越人类的自然限制”，并因此将爱转化为一种无条件的驱力。故此，尽管切·格瓦拉肯定深信爱的转化力量，人们永远不会听到他唱“爱是你需要的全部”——你需要的是**以恨来爱**。或克尔凯廓尔老早就说过：基督教的爱你的敌人这一要求的必然后果（“真理”），其实

> 是在爱之中及出于爱而憎恨你所爱的人。假如爱要成为律法的实现，基督教对爱的要求可以高到难以置信的程度——在人的角度而言近于疯狂。因此它教导基督徒——假如被要求的话——要具有恨你的父亲、母亲、姐妹和心爱的人的能力。[26]

克尔凯廓尔在此应用了爱恨交缠（Hainamoration）这一逻辑——后来被拉康重提——这种逻辑依赖一个出现在被爱者之内的被爱者和我对他的爱的真实欲望客体—原因（the true object-cause of my love for him）这两者之间的分裂，而那就是“在他里面多于他自身”（in him more than himself）的某种东西（对克尔凯廓尔而言：即上帝）。有时，恨是我真的爱你的唯一证据。在此，爱的观念应该被赋予其全部保罗主义份量（Paulinian weight）：**纯粹暴力的领域**（domain of pure violence），律法（法律权力）之外的领域，既非创建法律亦非支撑法律的暴力领域，而是**爱的领域**。

---

〔26〕 Sφren Kierkegaard, *Work of Love*（克尔凯廓尔：《爱的劳作》），New York: Harper & Row, 1962, p. 114.

结语

慢　板

我们的调查圈现在要关闭了：我们以对虚假反暴力的拒斥为起点，走向对解放性暴力的接受。我们以那些同**主观暴力**作战时犯了**系统暴力**罪行（制造了他们本来要淘汰的现象）的人作为起点。我们在**对邻人的恐惧**中发现了暴力的终极原因，并展示了这个终极原因如何奠基于**内在于语言本身的暴力**——而语言本身正是克服直接暴力的那种中介。我们继而分析了萦绕在媒体周围的三种暴力：2005 年巴黎郊区的“非理性”年轻人的爆发、近期的恐怖袭击、飓风卡特里娜过后的新奥尔良乱局。然后顺着一次暴力示威（针对一份刊登了穆罕默德讽刺漫画的丹麦报章），我们继续演示了**宽容理性的二律背反**。我们展示了**宽容**作为支撑着当代意识形态的支配性观念的局限。最后，正如本雅明曾清晰地表达过的那样，我们直接抓住了**神的暴力**（divine violence）范畴的解放性维度。然而，本书的意旨何在？

本书的意旨有三重。首先，彻底谴责暴力、将暴力指斥为“坏的”，这种做法是登峰造极的意识形态操作、是一种神秘化，一种共谋地令社会性暴力的基础形式隐形化的神秘化。我们的西方社会，一方面展示了对各种骚扰形式的极度敏感，另一方面却又能够动用一大堆注定使我们对最残忍的暴力形式变得迟钝的机制，这些机制常常悖论式地以对受害者的人道主义同情的形态出现。这是一种十分严重的症候。

第二个意旨：做出真正暴力的行为、将一种暴力地扰乱社会生活之基本坐标的行动（act）付诸行动，那是极难的。当布莱希特看见一个日本邪神面具，他描述了这神祇肿胀的血管和丑恶的鬼脸如何“全然地专心一致/花去何等竭尽全力的努力/走向邪恶”。同一个道理也适用于任何对系统有影响的暴力。标准好莱坞动作电影总是包含了一个教训。在戴维斯的《亡命天涯》结尾，那个无辜受迫害的医生（哈里森·福特）在一个医学会议上质问他的同事（杰伦·克莱伯）并指控他为一家制药巨企捏造虚假医学数据。就在这个时候，当所有人都期待焦点集中到巨型药业资本之时，作为真正的罪犯，克莱伯打断福特并邀请他到会场外，然后在会议厅之外同福特进行热烈狂暴的殴斗：他们将对方打至满脸是血。在其公开地荒谬的特征之中这场戏暴露了秘密，仿佛为了逃离反资本主义的意识形态烂摊子［这个真实场景］，我们要采取一个使叙事裂缝变得直接触手可及的步骤。坏蛋被转化为一个罪恶、轻蔑、病态的人物，仿佛心理学邪恶（这堕落伴随着武斗、眼花瞭乱的奇观）莫名其妙地代替和置换了那匿名、完全非心理学的驱力：资本驱力（drive of capital）。一个更为恰当的姿态本当是，将福特的腐败同僚呈现为一个心理上真挚、私下里诚实的医生、因为工作的医院陷入财政困难而被诱使吞下制药企业的诱饵……

《亡命天涯》因此为狂暴的失常行动（*passage a l'acte*）提供了一个极为清晰的版本——作为诱饵和意识形态置换机制的失常行动。更进一步，我们可以在保罗·舒雷德和马丁·斯科塞斯的《出租车司机》中找到暴力之零层面（zero level of violence）：在那场特拉维斯·比克尔为了拯救被皮条客控制的年轻女孩（朱迪·福斯特）而最后大爆发的演出中。失常行动的隐含自杀性维度在此至关重要：当特拉维斯为最后的攻击做准备时，他在一块镜子

前面练习拔枪。在这个该片最著名的场景中，他向镜子里自己的影像发表演说，以带敌意的纡尊降贵态度说："你在跟我说话吗?"这有如拉康"镜像阶段"概念的教科书图示，攻击性在此明显以自身为目标、以自己的镜像（mirror image）为目标。这种自杀性维度在最后的屠杀场面中重新浮现：受了重伤、靠在墙上的特拉维斯用右手食指模拟手枪，对准自己染血的前额嘲弄地扣板机，仿佛在说："我的狂暴爆发的真正目标是我自己。"特拉维斯的悖论在于，他将他自己视为他企图消灭的城市生活的污垢的一部分。因此，这尤如布莱希特在《措施》（*The Measure*）中所讲的革命性暴力，特拉维斯希望自己成为一个（其自身的抹去将使房间变得洁净的）污点。

对此稍作修改之后，同一个道理适用于巨型、有组织的集体暴力。中国的文化大革命在此提供了一个教训：摧毁历史古迹已被证明不是对过去的真正否定。相反，它是一种无能的失常行动，一种见证了摆脱过去企图之失败的直接表现（acting out）。在下列事实中存在一种诗性正义：毛泽东的文化大革命所引发的最终结果，正是今天在中国史无前例地爆发的资本主义动力。毛主义的永恒"自我革命"（针对国家结构之僵化的永恒斗争）和资本主义内在动力之间存在一个深刻的结构性同源关系（homology）。在此我们禁不住被诱使改写布莱希特的惊世名言："打劫银行和开银行之间哪一个更邪恶?"——被卷进文化大革命的一个红卫兵的暴力及毁灭性爆发，和真正的文化大革命，即资本主义再生产所要求的、全部生命形式（life-forms）的永远解体相比，这两者间，哪一个更可怕?

当然，同一个道理对纳粹德国也适用。数百万人被残暴地消灭的奇观不应该骗倒我们：希特勒是一个坏蛋，要为数百万人的死负责，但无论如何他还算一个有种的男子汉，以铁的意志追求

目标到底……这种观点不但道德上呕心，而且错得离谱：不，希特勒从未真正“有种”改变世界。他的全部行为（action）基本上全是反应（reaction）：实际上，他行动的目的正是阻止改变出现。他以犹太人为目标，终极来说是一个置换（displacement）行为：逃避真正的敌人——资本主义社会关系的核心自身。希特勒架设了一出革命奇观，以便资本主义秩序能够生存下去。反讽的是，希特勒鄙视资产阶级的自满（self-complacency），最后却促成这种自满的延续：他不但没有扰乱被自己极度鄙视的“堕落的”资产阶级秩序、不但没有唤醒德国人，而且纳粹主义是一个使德国人拖延觉醒的梦。1945 年的战败才使德国睁开了眼睛。

假如你想列举一个真正勇敢的行动，在当中一个人要真正“有种”地尝试做不可能之事但同时又是一件恐怖的暴力行动、一件引发超出想象力痛苦的行动，这无疑就是 1920 年代末斯大林的强制集体化计划。然而即使这种无情暴力的展示也是以 1936—1937 年的大清洗——即是说又一次以无能的失常行动——作为高潮：

> 这不是攻击敌人，而是盲目的狂怒和大恐慌。它反映的不是对事件的控制而是一项承认：这个政权缺乏合法控制机制。它不是政策而是政策的失效。它是统治失败的象征——暴力统治除外。[1]

共产主义政权加诸自己党员身上的那种暴力，见证了这政权的深刻自我矛盾（radical self contradiction）。假如在这政权起源的

---

[1] J. Arch Getty and Oleg V. Naumov, *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932 - 39*（盖迪、纳莫夫：《通向恐怖之路：斯大林与布尔什维克的自我毁灭（1932 至 39 年）》），New Haven and London: Yale Universtiy Press, 1999, p. 14.

地方存在一种“真正的”革命计划，那么无休止的大清洗就是必要的，不单因为要抹去政权的起源痕迹，同时因为它是一种“压抑之回归”（return of the repressed）、是位于政权心脏地带的激进否定性的残余。针对共产党高层的斯大林式大清洗，依赖于一种根本的背叛：就背叛革命这项罪名而言，被告——作为特权阶级（*nomenklatura*）新成员——实际上是有罪的。斯大林式恐怖统治因此不仅是对革命的背叛（一个抹除真实的革命性过去的企图），它同时见证了一种“变态魔心”（imp of the perverse），* 一种强迫革命之后的新秩序在自身之中（重新）印刻出它对革命的背叛、以任意逮捕和杀害任何一个特权阶级成员作为伪装，“反映”它或“重新标记”它。正如精神分析告诉我们的那样，斯大林式认罪掩盖了真正的罪行。人们都知道，斯大林广泛地聘请来自较低社会阶层的人进入内务人民委员会（NKVD）。因此他们利用逮捕和折磨高层共产党官僚来直接表现（act out）他们对特权阶级的仇恨。新的特权阶级统治的稳定性、以重复清洗特权阶层为伪装的变态“压抑的回归”这两者间的先天张力是斯大林式现象的核心：大清洗正是一种形式、一种在当中被背叛的革命遗产幸存下来并缠绕（新）政权的形式。[2]

在阿加莎·克里斯蒂的早期故事《马厩谋杀案》当中，侦探

---

* “Imp of the Perverse”是爱伦坡的一个短篇故事。——译者注

〔2〕 对斯大林的标准谴责由两个命题组成：（1）他是一名犬儒主义者，清楚知道事情的真相［那些表演式公审（show trials）中的被告其实是无辜的……诸如此类］；（2）他知道自己在做什么，换句话说，他完全掌控了那些事件。来自最近被公开的档案的文件却指向相反的结论：斯大林基本上真的相信（官方意识形态、相信他本人作为一个诚实领导人的角色、相信被告有罪……等等）并且他本人并不真正控制那些事件（他本人的措施和介入的实际结果常常令他本人感到震惊）。参考拉斯·力（Lars T. Lih）在其与瑙莫夫（Olge V. Naumov）、克列弗涅克（Oleg V. Khlevniuk）合编的《斯大林写给莫洛托夫的信》中的出色“导论”，纽黑文：耶鲁大学出版社 1995 页 60－64；拉斯·力提出一个令人沮丧的结论：“假如当年斯大林比他真实所是的更犬儒一些的话，苏联人民的景况就会好一些”（页 48）。

波罗调查了艾伦太太之死，她被发现于福克斯之夜（Guy Fawkes night）在自己公寓里中枪死亡。虽然她的死看似自杀，但几个细节暗示他杀的可能性更大，并且有人笨拙地试图制造艾伦太太自杀的假相。死者和事发时外出的普伦德莱思小姐同住一间公寓。很快，在谋杀现场发现一个属于尤斯塔斯少校的袖扣，后者牵涉进这宗罪案。波罗提出了克里蒂作品中其中一种最完美的破案手法：它倒转了被布置成自杀的谋杀案的标准情节。数年前曾在印度卷入一宗丑闻之中的死者，在当地结识了尤斯塔斯。后来和一位保守党国会议员订婚。她明白，丑闻的公开曝光将摧毁她的结婚机会，而当时她正受到尤斯塔斯的勒索。在死者自杀后不久便回到家中的普伦德莱思——她知悉尤斯塔斯的勒索并憎恨他——迅速重新布置案发现场以使之看似凶手曾笨拙地试图将艾伦太太之死伪装成自杀，目的是使尤斯塔斯为迫死艾伦太太而得到完全的惩罚。这个故事启动了一个问题：案发现场的不一致性应该采用何种解读方向？究竟它是一个披上自杀面纱的谋杀还是一宗披上谋杀面具的自杀？这个故事可信是因为和更常见的被掩饰的谋杀案相比，它的表象被呈现于表象之中：和被掩盖相反，被制造出来的犯罪本身是一个诱饵（lure）。

而这正是如此暴力的失常行动的煽动者所做的好事。他们曲解自杀为犯罪。换句话说，他们虚构了蛛丝马迹以便将原本是“自杀”（固有对抗性的后果）的灾难伪装成一个犯罪行动者的杰作——犹太人、叛国者或反动派。这就是为何——套用在此适用的尼采式术语——激进的解放政治和这种性无能暴力大爆发的终极差别在于：一个真正的政治姿态是主动的，它施加和实现理想；而性无能暴力大爆发基本上是被动的，它是对某种骚扰性入侵者的反应。

最后但同样重要的是，（了解）主观暴力和系统暴力之间错

综复杂的关系的意义在于，暴力并非某些行动的直接属性，它分布在行动和行动背景之间、活动和静止状态（inactivity）之间。同一个行动可被视为暴力或非暴力，完全取决于它的背景。有时，一个礼貌微笑可以比残忍大爆发更加暴力。在此扼要地审视一下量子力学或者能帮助我们理解。量子力学中一个最令人捉摸不定的概念是“希格斯场”（Higgs Field）。当身处一个能量可以被传送的环境，所有物理系统最终都会达到最低能量状态。简而言之，我们从一个物理系统中抽取越多质量，我们越能降低它的能量，直至它到达能量为零的真空状态。然而，某些现象驱使我们作出一个假设：必然存在某种东西（某些物质），**某种除非增加一个特定系统的能量、否则便无法从这个系统中拿走的东西**——这个“某种东西”被称为希格斯场：一旦这个场出现在一个内部被抽空、温度低到不能再低的容器之中的时候，它的温度就会进一步被降低。这个因此而出现的“某种东西”是一个能量比空无一物更低的“东西”。简而言之，有时零度不是一个系统的“最低价”状态，以致出现了一个悖论：“空无一物”的代价比“某种东西”更大。借用一个天然比喻，社会性的“空无一物”（系统的平衡状态，它在不变之中单纯地再生产）“要付出比某种东西（改变）更大的代价”，换句话说，它需要大量能量。正是因为这个原因，引发系统改变的第一个动作是撤回所有活动——什么都不做。

萨拉马戈（Jose Saramago）的小说《看见》（原文的字面翻译名字是“一篇论明朗性的文章”）[3] 可以实际上被视为巴托比式（Bartlebian）政治的精神实验。[4] 这小说描述了发生在某民主国家的首都的一件奇怪事件。选举日的早上下着倾盘大雨，投票人

---

〔3〕 Jose Saramago, *Seeing*（萨拉马戈：《看见》）, New York: Harcourt, 2006.

〔4〕“巴托比式”（Bartlebian）指的当然是梅尔维尔笔下的巴托比：那名对老板向他发出的每一个办事要求回以“我宁愿不”的不可思议地被动的纽约文员。

数令人不安地低落。然而下午中段后天气好转，民众一起去投票站。但政府的忧虑只是短暂地解除——点票时发现首都的票箱内百分之七十的选票都是空票。受如此明显的公民背弃而感到困惑的政府决定在一周后给公民第二次机会修正。结果情况更糟：百份之八十的空白选票。两个主要政党——正在执政的右翼党（p.o.t.r.）及其主要对手中间党（p.o.t.m.）——陷入一片恐慌之中。另一方面，被边缘化的左翼党（p.o.t.l.）则提出一个分析，声称空白选票实质上是对它们的进步议题投下的支持票。

这是否是一个不单旨在推翻现政府而且要推翻整个民主制度的有组织共谋？假如真是如此，谁是幕后黑手？并且他们如何组织数以十万计的人民起来进行如此颠覆性的行动而不被发现？当被问到他们怎样投票时，普通公民简单地回答这类讯息是私隐，而且留空选票难道不是他们的权利吗？政府不懂得如何回应这种温和抗议，但却认定存在一个反民主共谋，于是迅速将这个政治运动标签为“纯粹、十足的恐怖主义”，并宣布国家进入紧急状态，容许政府中止所有宪法保障。

500 名公民遭到任意逮捕、被抓到秘密盘问地点。他们的情况被编定为红色级别的机密。当局以奥威尔式的（Orwellian）风格通知他们的家人，说对于挚亲消息的缺乏无需要担心，因为“这种无声的保密手法正是保证他们个人安全的关键”。当上述做法得不到成果，右派政府采取一连串愈趋激烈的步骤：宣布戒严（state of siege）和炮制阴谋、制造混乱、从首都撤走警察和政府机构、封锁城内所有出口和入口，最终自己制造出恐怖主义领头人。这个城市却一直继续近乎正常地运作，民众以无法理解的和谐和真正甘地水平的非暴力抵抗阻挡了政府的每一波攻击。

在其敏锐的评论之中，迈克尔·伍德注意到小说与布莱希特有着某种对应关系：

在一首写于1953年东德的著名诗作当中，布莱希特引述了一名同代人，说人民已失去对政府的信任。然后他狡猾地问道，因此，难道让政府解散人民然后选出另一个不是更简单吗？萨拉马戈的小说是一个寓言：有关当政府和人民两者皆无法被解散时将发生何事的寓言。[5]

虽然这种对应是成立的，他的总结性描述（concluding characterisation）却似乎不及格：与其说《看见》的信息是人民和政府双方的势不两立作为自由之民主仪式的强制特性，不如说，实际发生的是：通过放弃投票，人民实质上消解了政府——不单是在推翻一个政府这种甚为有限的意义上，而是更加激进的东西。为何政府被选民的弃权票迫到如此恐慌的地步？政府被迫面对事实：它的存在、它的权力，只能在被臣民接纳、即便是以否决的方式接纳时才是可能的。弃权票比政治内否定（intra-political negation）和不信任票走得更远：它否定了整个决策框架。

从精神分析的角度，选民的弃权行为是某种近似于精神病的Verwerfung（剔除、排除/抛弃）（foreclosure、rejection/repudiation）的东西，是一种比压抑（Verdrangung）更加激烈的行动。根据弗洛伊德，压抑的东西在知性上已被主体接纳，因为它已被

---

〔5〕 迈克尔·伍德：《没有结果的选举》（“The Election With No Results”），http://www.slate.com/id/2139519/。也评论萨拉马戈著作的伍德，注意到这小说中存在另一种布莱希特式维度：“这些都是小说而不是论文。但它们确实扫视了论文形式。这些小说中的人物没有名字，只有角色：司法部长、医生妻子、警察、投票站官员，等等。这些人物之间的交谈（exchange of speech）仅由逗号和大写字母标记；没有感叹号、没有行距。人物和对话两者均被分类为各种社会型态，仿佛整个文化正在通过它最可识别的各种典型交谈和演出。”难道这不是与布莱希特严肃的“学习剧”（“learning plays”）——当中人们同样没有名字、只有角色（资本家、工人、革命家、警察）以致仿佛“一整个文化［或更确切地说，意识形态］正在通过它最可识别的各种典型交谈和演出”——严格地一致吗？

命名并同时被否定，因为主体拒绝承认它、拒绝承认被压抑中的自己。相反，剔除（foreclosure）简单地将这个词/项（the term）从符号界之中剔除。为了描绘出这种彻底拒绝的轮廓，我们禁不住想起巴迪欧的挑衅性命题："比起帮助发明那些使得已被帝国承认存在的东西变得可见的正式方法（formal ways），什么都不做倒要好得多"。[6] 什么都不做，比参与那些其最终作用是使系统运作得更顺畅的本地化行动／具体化行动（localised acts）（诸如为大量新型主体性提供空间的行动）更好。今天的威胁不是被动性，而是伪行动（psuedo activity），那种"变得活跃"、去"参与"的冲动掩盖了行进中的虚无。人们无时无刻都在介入、在"做些事"；学者参与毫无意义的讨论。真正难以做到的是退后一步，抽身而出。面对沉默和参与这两种选择，那些当权者常常选择一种"批判性"参与、一个对话，目的是破坏我们这种不吉利的无动于衷。小说中选民的行动，因此是一种真正的政治行动：它强而有力地让我们面对当代民主的空虚（vacuity）。

假如我们口中的暴力是指基本社会关系的彻底动摇，那么，不论这听起来有多疯狂和缺乏品味，我还是要说，那些屠杀了几百万人的历史怪物的问题在于他们其实不够暴力。有时，什么都不做就是最暴力的行动。

---

〔6〕 Alain Badiou，"Fifteen Theses on Contemporary Art"（巴迪欧：《当代艺术的十五个命题》），*lacanian ink* 23（2004 春季号），p. 119.

译后记

《暴力》一书的翻译能够完成，首先要感谢委托我们翻译的吴冠军教授，以及帮忙审校的蓝江教授。对此书同样重要的包括谢傲霜、陈显龙、陶倩婷、方川明、彭砺青、Rafaela Li（按随机方式排列）以及众多曾给予宝贵意见和协助的朋友，在此我们谨向他们表达感激之情。

《暴力》一书的翻译，比当初想象的要困难，不但因为此书涉及哲学及精神分析学当中某些最艰深、复杂的概念；而且还因为齐泽克对社会现实的穿透力和强横的文学想象力，使他的句子结构可以变得异常复杂，往往要反复推敲、一再返回严格的辩证唯物主义（dialectical Materialism）和黑格尔—拉康思想才能定案。将第四章后半段中的“pursue violence”译为“贯彻暴力”就是一例，即使对熟知真实界（the Real）概念的人来说这也是有点吓人——当然，需要一再强调的是，人们对齐氏据说用来讨好中产知识分子的“惊世骇俗言论”感到无比震惊这一点，正好说明了媒体每天的视觉奇观已为我们构筑了一个安全的暴力世界，以致一旦面对两种真正的暴力——来自资本母体的、隐形的系统暴力，以及内在于我们人类的、正面的开创性力量/暴力——我们就自动“本能地”将它奇观化和驯化，以逃避真正的血腥和自由。

（非）暴力这个能指（signifier），已成为当代政治之道德基础的核心。因此对暴力、宽容、多元文化这些主流意识形态的

“莫比斯环结构”的辩证分析——要避免“深层”，重点在于“表象”——是消解去政治化（depoliticization）潜流、全面转向解放政治的关键。正如 Glyn Daly 引申齐泽克的论证说“他认为若用黑格尔的话来说，则一些事物总是不断地回过头来假设自己的可能性的条件”，坚持回归法国大革命以来的黑格尔式现代观念，是迎战“后现代”政治文化不断“回头设定自己不可能性的条件”[1]这种主流去政治化倾向的有力武器。

因此，所有关心政治，也就是说关心人的尊严、关心平等自由的人们，都应该读一读齐泽克这本精彩的专著，这也是我们翻译此书的主要动机。对暴力问题的（政治）分析，齐氏见解的深刻透彻和独创性，当代恐怕无出其右。

最后，假如中文版内容有不一致或错误的地方，那么极可能是来自翻译的谬误和不足，我们恳切期待读者的慷慨指正：Translation. Violence@ Gmail. com。

译　者
2012 年元月

福建[illegible]大学
[illegible]馆
藏[illegible]记

〔1〕 齐泽克、格林·戚里（Glyn Daly）：《与纪杰克对话》，孙晓坤译，台北：巨流图书公司出版，2008。

T1026814

T1026814