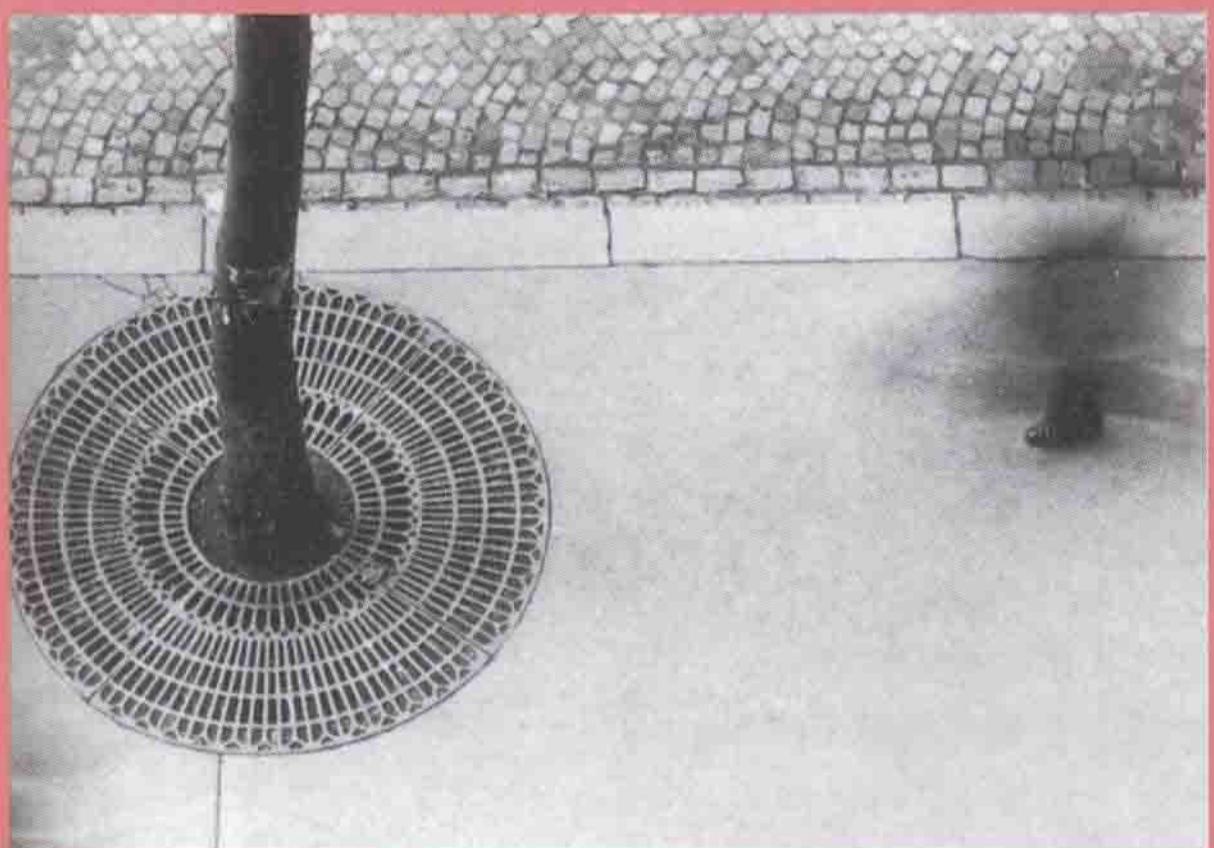


人文科学译丛·主编 汪民安 张云鹏

Mezzi senza fine: Note sulla politica

Giorgio Agamben



无目的的手段

政治学笔记

(意)吉奥乔·阿甘本 著

赵文 译



河南大学出版社
HENAN UNIVERSITY PRESS

Mezzi senza fine: Note sulla politica

Giorgio Agamben

(意) 吉奥乔·阿甘本 著

赵文 译

图书在版编目(CIP)数据

无目的的手段：政治学笔记 / (意)阿甘本著；赵文译。—郑州：河南大学出版社，2015.1

ISBN 978 - 7 - 5649 - 0872 - 0

I. ①无… II. ①阿… ②赵… III. ①政治学—文集
IV. ①D0 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 039435 号

Giorgio Agamben

Mezzi senza fine: Note sulla politica

Copyright©1996 Bollati Boringhieri editore

Simplified Chinese translation copyright©2014 by HNUP

All rights reserved

河南省版权局著作权合同登记号：图字 16 - 2013 - 205

无目的的手段：政治学笔记

作 者 (意)吉奥乔·阿甘本

译 者 赵 文

责任编辑 张 珊 王明媚 谭 笑

封面设计 周伟伟

出 版 河南大学出版社

地址：郑州市郑东新区商务外环中华大厦 2401 号 邮编：450046

电话：0371 - 86059701（营销部） 网址：www.hupress.com

制 作 南京紫藤制版印务中心

印 刷 河南省瑞光印务股份有限公司

版 次 2015 年 1 月第 1 版

印 次 2015 年 1 月第 1 次印刷

开 本 850mm×1168mm 1/32 印 张 6.625

字 数 82 千字 定 价 28.00 元

版权所有，侵权必究

(本书如有印装质量问题，请与河南大学出版社营销部联系调换)

纪念居伊·德波

序 言

本书所收的每一篇文本都试图以自己的方式思考特定的政治难题。如果说今日政治看上去正经历着一个被延长了的黯淡期并且出现于相对宗教、经济甚至法律的较次要地位之上的话，之所以如此，其原因恰恰是，政治已然丧失了对自身存在论位置的把握，并在相同程度上未能正视逐渐掏空了它的范畴和概念的那些改造。所以，下面的章节将在通常不被视为政治的或仅被视为边缘政治的经验与现象中探寻真正政治的范式，这些经验与现象涉及：人类的自然生命（一度被排除在政治正式领域之外并按照福柯的生命政治分析来说至今尚

未还其城邦中心之义的 zoē)；例外状态(被证明构成了法律体系本身基础结构的法律统治之暂时悬置)；集中营(不仅是公私之间模糊化的一个地带，而且也是我们生活的政治空间的隐蔽母胚)；难民——以前被视为边缘形象，现今却因其能打破人与公民之间的纽结而逐渐成了现代民族-国家的决定性因素；语言——其过度生长和征用规定了我们生活于其中的景观-民主社会的政治；还有被定位为政治的真正领域的姿态或纯手段所构成的领域(也就是说，从与某个目的的相对性中解放了自身而又仍保持为手段的那些手段所构成的领域)。

所有这些文本通过不同方式并根据自身的问世背景而指向各种探究，这些探究至今仍然是开放的。有时它们触及了那些探究的核心，而有时则只是提出一些断片和碎片。(这类探究的最初成果是那部以《牲人》[*Homo Sacer*]为题的专著。)这样，这些文本注定只有在全部工作的视域之内，也就是说，只有在通过主权权力与赤裸生命(*nuda vita*)之间关系的视角对我们政治传统中全部范畴的重思之中，才能获得它们的真正意义。

人文科学译丛

汪民安 张云鹏 主编

(标*者为已出)

界限哲学*

(美) 德鲁西拉·康奈尔

反讽之锋芒*

反讽的理论与政见

(加) 琳达·哈琴

政治与文学*

(英) 雷蒙德·威廉斯

幼年与历史*

经验的毁灭

(意) 吉奥乔·阿甘本

虚拟的寓言*

(加) 布来恩·马苏米

时间的旅行*

(美) 伊丽莎白·格罗兹

灵长类视觉*

现代科学世界中的性别、种族和自然

(美) 唐娜·哈拉维

类人猿、赛博格和女人*

自然的重塑

(美) 唐娜·哈拉维

他者女人的窥镜*

(法) 露西·伊利格瑞

脆弱不安的生命*

哀悼与暴力的力量

(美) 朱迪斯·巴特勒

宽忍的灰色黎明*

法国哲学家论电影

(法) 米歇尔·福柯等

福柯/布朗肖*

(法) 莫里斯·布朗肖 (法) 米歇尔·福柯

作为生产者的作者*

(德) 瓦尔特·本雅明

理想主义之后的伦理学*

(美) 周蕾

无目的的手段*

(意) 吉奥乔·阿甘本

狱中札记*

(意) 安东尼奥·葛兰西

文化与唯物主义

(英) 雷蒙德·威廉斯

战争的框架

(美) 朱迪斯·巴特勒

自然的政治

(法) 布鲁托·拉图尔

与尼采对话

(意) 基阿尼·瓦蒂莫

现代性的终结

(意) 基阿尼·瓦蒂莫

当前时代的色情

(法) 阿兰·巴迪欧

柏拉图的理想国

(法) 阿兰·巴迪欧

瓦格纳五讲

(法) 阿兰·巴迪欧

非美学小手册

(法) 阿兰·巴迪欧

哈耶克文选

(英) 弗里德里希·冯·哈耶克

尼采与哲学

(法) 吉尔·德勒兹

意义的逻辑

(法) 吉尔·德勒兹

目 录

序言 1

第一部分

形式生命 3

人权之外 19

什么是人民? 37

什么是收容所? 47

第二部分

关于姿态的笔记 61

语言与人民 83

关于《景观社会评注》的旁注 97

面孔 123

第三部分

主权警察 139

政治学笔记 147

在这次流亡中(意大利日记,1992—1994) 161

译后记 193

第一部分

我就是我，是颜色不一样的烟火。
天空没有鸟飞过，但我已飞过。
我不去想是否能成功，既然选择了远方，便只顾风雨兼程。
我不去想能否赢得爱情，既然钟情于玫瑰，就勇敢地吐露真诚。
我不去想未来是平坦还是泥泞，只要热爱生命，一切都在意料之中。
——汪国真《热爱生命》

人生如梦，岁月如歌。人生在世，总要有所追求，有所作为。但人生又如白驹过隙，稍纵即逝。因此，我们不能虚度年华，而应珍惜时间，努力奋斗，实现自己的人生价值。

人生如梦，岁月如歌。人生在世，总要有所追求，有所作为。但人生又如白驹过隙，稍纵即逝。因此，我们不能虚度年华，而应珍惜时间，努力奋斗，实现自己的人生价值。

人生如梦，岁月如歌。人生在世，总要有所追求，有所作为。但人生又如白驹过隙，稍纵即逝。因此，我们不能虚度年华，而应珍惜时间，努力奋斗，实现自己的人生价值。

人生如梦，岁月如歌。人生在世，总要有所追求，有所作为。但人生又如白驹过隙，稍纵即逝。因此，我们不能虚度年华，而应珍惜时间，努力奋斗，实现自己的人生价值。

人生如梦，岁月如歌。人生在世，总要有所追求，有所作为。但人生又如白驹过隙，稍纵即逝。因此，我们不能虚度年华，而应珍惜时间，努力奋斗，实现自己的人生价值。

人生如梦，岁月如歌。人生在世，总要有所追求，有所作为。但人生又如白驹过隙，稍纵即逝。因此，我们不能虚度年华，而应珍惜时间，努力奋斗，实现自己的人生价值。

人生如梦，岁月如歌。人生在世，总要有所追求，有所作为。但人生又如白驹过隙，稍纵即逝。因此，我们不能虚度年华，而应珍惜时间，努力奋斗，实现自己的人生价值。

形式生命

古希腊人有不止一个词用来表达我们用生命一词所指称的东西。他们使用两个在语义与词形上截然不同的词：*zoē*，表达的是一切生物（动物、人或神）共享的生命这一直接事实，*bios*，则指某单一个体或群体所特有的生命形式或方式。在现代语言中，这种对立逐渐在词汇中消失（在 biology[生物学]和 zoology[动物学]这类还保留着这一对立的地方，它已经不再表示任何实质性差异）；仅有一词——其不透明性与其所指的神圣化同比例增长——来指称众多生命形式所共有的并且也是总能从其中任何一种生命形式中离析出来的赤裸的

推定要素。

另一方面，我则用形式生命（form-of-life）一词意指一种不可能与其形式相分离的生命，一种永无可能在其中离析出类似赤裸生命之类东西的生命。

不可能与其形式相分离的生命是这样一种生命，对它来说，在其生存方式中最关键的乃是生存本身。这个说法是什么意思呢？它规定了一种生命——人的生命，在其中生存的唯一方式、行动和过程绝不可能是直接的事实，而总是且首先是生命的可能性，总是且首先是权力^①。人类生存的每种行为和每种形式不可能通过特定生物学意义上的生命而被预先规定，也并不能由什么必然所安排；相反，无论多么符合习俗、无论怎样重复、无论有着

① 权力（power）一词在意大利语中对应于两个有区别的术语，potenza 和 potere（也大致地分别对应于法语的 puissance 和 pouvoir，德语的 Macht 和 Vermögen，拉丁语的 potentia 和 potestas）。Potenza 总是含有去中心化的或弥散性的力量和强力观念以及潜能的意涵。而另一方面，potere 则指已经结构完成并中心化了的能力——通常即国家之类的制度化机器——所具有的强权或权威。——英译者注

怎样的社会强制，它总是保持着一种可能性的特性；也就是说，它总是系于生存本身。正是因此，人类——作为能去做或不做，能成功或失败，能丧失自己或找到自己的权力存在——才是唯有对他来说幸福总是其生存关键的存在，才是其生命无可补救地并痛苦地被转向幸福的唯一存在。但正是这种无可补救才将形式生命构成为政治学的生命。

“Civitatem... communitatem esse institutam propter vivere et bene vivere hominum in ea”[国家乃是为了居于其中的人的生活和好生活而创制的]^①。

而另一方面，我们所了解的政治权力则总是将自身——归根到底地——建立在赤裸生命领域与生命诸形式语境相分离的基础之上。在罗马法中，*vita*(生命)并非一个法学概念，而只是标示着生存的简单事实或某特定生命方式。只有在一种情况

^① 帕多瓦的马西里乌斯(Marsilius of Padua)，《和平的保卫者》(*The Defensor of Peace*, trans. Alan Gewirth, New York: Harper and Row, 1956), 第15页；译文有调整。——英译者注

下生命一词才获得法学意涵，该意涵将该词转化成了一个十足的 terminus technicus(技术术语)，这个情况就出现在 *vitae necisque potestas*(生杀权)这个表达中，这里的生杀权即指 pater(父亲)对子嗣的生杀权。扬·多玛^①曾经指出，在这个表述中，que 并不具有转折连词的功能，而 vita 无非是 nex——杀戮权——的一个必然推定。^②

所以，生命原本只是作为死亡威胁之权的反面才出现在法律中的。然而，对父亲的生杀权利来说正当的，甚至对主权权力(imperium)来说更加正当——前者是后者的本原细胞。所以，在霍布斯对主权的奠立方式中，自然状态中的生命仅仅是通过其被无条件地暴露于死亡威胁(一切人对一切物的无限权利)之下而得到规定的，而政治学的生

^① 扬·多玛(Yan Thomas, 1943—2008)，法学家和法国法律史学家。其法律史研究在很大程度上启发了吉奥乔·阿甘本。——中译者注

^② 参见扬·多玛：《生杀权：父亲、城邦、死亡》(“Vita necisque potestas: Le père, la cité, la mort”), 载《论城邦中的惩罚：古典时代的身体酷刑和死刑》(Du châtiment dans la cité: Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique, Rome: L’École française de Rome, 1984)。

命——也就是在利维坦保护之下展开的生命——无非是永远总是受制于威胁的这同一种生命，只不过现在这种威胁只来自主权者之手。 puissance absolue et perpétuelle^①——这是对国家权力的规定——并非——在归根到底的意义上——奠立于政治意愿，而是奠立于赤裸生命之上，赤裸生命仅在其服从于主权的（或法律的）生杀权利范围内才是安全和受保护的。（这恰恰就是形容词 sacer^② 当其用来指涉人类生命时所具有的本原意义。）每次无例外地由主权者所决断的例外状态，恰恰就是在赤裸生命——赤裸生命通常是以重返多样的社会生命形式的面目出现的——作为政治权力最终基础的作用明确受到质疑并被取消的时候才发生的。必须既被转变为例外又被包含在城邦之内的那个最终主体总是赤裸生命。

“被压迫者历来的遭遇告诉我们，我们目前所

① 法语：“绝对而永恒的权力”。——中译者注

② 拉丁语：“神圣不可侵犯的”。——中译者注

处的‘紧急状态’不是例外而是规则。我们必须形成一种与这样的认识相一致的历史观。”^①瓦尔特·本雅明的这一诊断迄今已经经历了五十多个年头，但丝毫没有失去其现实意义。之所以如此，并不是真的因为或只是因为权力在今天除了紧急状态之外别无其他合法化形式，而且也因为权力在一切地方持续地指向并诉诸紧急状态，同时还秘密地从事着这种状态的生产。（除非以紧急状态为基础否则便无法运转的这样一种系统不也汲汲于不惜一切代价地保存这类状态吗——我们怎么能想不到这一点呢？）之所以如此，也还并且首先因为作为主权之隐蔽基础的赤裸权力与此同时已经在一切地方成了主导的生命形式。生命——在其当今已然成为常态的例外状态之中的生命——就是赤裸生命，它能在一切语境下打散各种生命形式，终止它们与形式生命所保持的结合。人与公民之间的马克思

① 瓦尔特·本雅明：《历史哲学论纲》，载《启迪》（*Illuminations*，trans. Harry Zohn(New York: Schocken Books, 1989)），第257页。在意大利译本中，“紧急状态”译作“例外状态”，该词是本文前面部分阿甘本已经使用的一个表述，也将是本书所收其他文章中常常反复出现的一个关键词。——英译者注

主义式切割因而便应当被替换为赤裸生命(主权的最终且不透明的承担者)与抽象地编码为社会法律身份的多样性生命形式(投票者、工人、记者、大学生,而且还有 HIV 阳性者、易装癖者、色情影星、老年人、双亲、妇女)之间的切分。(将这种与其形式相分离的、本身被驱逐的赤裸生命误认为一种最高原则——主权者或神圣不可侵犯者——乃是巴塔耶思想的局限,这一局限使赤裸生命对我们来说变得无用。)

“今天的关键在于生命”,政治于是也转变为生命政治——福柯的这种论点,究其本质而言大体是正确的。然而,问题的关键在于我们以何种方式去理解这种转变的意义。在有关生命伦理学和生命政治学的当代论证中未被触及的,实际上恰恰正是在讨论之前先应探讨的问题,即生命的生物学概念本身。保罗·拉宾诺^①曾把生命模型构想为一对互

^① 保罗·拉宾诺(Paul Rabinow, 1944—),美国人类学家,加利福尼亚大学伯克利分校人类学教授,米歇尔·福柯专家,在福柯思想在美国等英语地区的传播方面做出过重要的贡献。——中译者注

补的对子：一方面是某个身患白血病并将自身生命转变为供无限研究与实验所用之实验室的科学家的 experimental life，另一方面则是以生命神圣性名义而激化个体伦理与技术科学间二律背反的科学家的 experimental life^①。这两种模型虽不自觉但都分享了同一种赤裸生命概念。该概念——今天总是通过某种科学观呈现自身的这种概念——实际上是一种世俗化了的政治概念。（从严格的科学观点来看，这种生命概念毫无意义。彼得和简·梅达沃^②告诉我们，在生物学中，有关生与死这些词的真正含义的探讨乃是低层次讨论的标志。这些词不具有本质含义，因而此类意义不可能借由更深和更审慎的研究得到澄清。）^③

^① 这里的“实验生命(experimental life)”原文即英文。——英译者注

^② 彼得·梅达沃(Pete Medawar, 1915—1987)，巴西裔英国科学家，动物学家。他与澳大利亚的麦克法兰·伯内特(Macfarlane Burnet)爵士共同获得了1960年的诺贝尔生理学-医学奖。彼得·梅达沃与妻子简·梅达沃(Jean Medawar, 1913—2005)合著有《生命科学：当代生物学观念》(The Life Science : Current Ideas of Biology)及《从亚里士多德到动物园：生物学的哲学辞典》等著作。——中译者注

^③ 见彼得·梅达沃和简·梅达沃：《从亚里士多德到动物园：生物学的哲学辞典》(Aristotle to Zoos, Oxford: Oxford University Press, 1983), 第66—67页。——英译者注

于是就在权力体系内产生了医学—科学的意识形态功能(通常是看不到但又是决定性的功能)，于是实际为政治控制目的服务而虚有科学外表的众多概念也日渐得到应用。过去，仅在某些情形下主权才能从生命形式中强行提取赤裸生命，而现今，对赤裸生命的同一种提取则通过伪装为科学的各类有关身体、疾病和健康的表述、通过一劳永逸地将生命领域与个人想象结合在一起的“医学化”而以日常方式大规模进行着。^① 生物学意义的生命——它是赤裸生命的世俗化形式，但又分享着赤裸生命的不可表达性和不可穿透性——将生命的实在形式建构为存活形式：生物学意义的生命在这类形式中使某种隐蔽的威胁不受触动地保留了下来，这种威胁能够在暴力中、在异在性中、在疾病中、在事故中使自身现实化。以其名义统治我们的，正是在权力的呆板木然的面具后盯视我们的这种不可见的主权者。

^① 原文使用的术语与银行业务术语相同(这里的“赤裸生命”就是现金，被储存在像“生命形式”那样的账户之中)。——英译者注

政治学的生命——以幸福理念为导向并与形式生命保持结合的一种生命——只有开始摆脱这样一种切分^①、不可挽回地从一切主权撤出之后才是不可思议的。非国家主义政治学可能性的问题必定会以这种方式提出：与形式生命相类似的生命——这种生命自身的生存便系于生存本身——今天是否可能？今天是否还有权力的生命？

我把思想称为将不可分离语境中的生命诸形式建构成形式生命的联结。我这么说的意思并不是要说思想是器官和心灵机能的个体运用，而毋宁说，思想作为一种经验、一种实验，它把生命以及人类理智的潜能特性当作自己的对象。进行思想不仅意味着受动于这个或那个事物、受动于被允准的思维中的这个或那个内容，而毋宁说，进行思想同时也受动于我们自身在所有一切物中的接受性和经验——这被构想为思维的纯粹力量。（“思想转

^① 指“赤裸生命”与“抽象地编码为社会法律身份的多样性生命形式”之间的切分。——中译者注

变成所有一切物——真正获得知识的人据说就是这么做的——之时，思想的条件仍是一种潜能……而这样一来思想便能思考自身。”^①

只有当我并不总是并且仅仅是被允准、而毋宁说被交付给一种可能性和一种权力的时候，只有当生存和意向以及理解本身每次都攸关于对我之所生存、我之所意向以及我之所理解的时候——换言之，只有当思想存在的时候——生命的形式乃始在其自身的事实性与物性之中转变为形式生命，在其中绝无可能离析出类似赤裸生命的东西。

这里所谈的思想的经验总是一种共同权力的经验。共同体与权力严丝合缝地相互对等，因为共同体原则同一切权力的结合乃是所有共同体必然潜在的特性的一种功能。在这样一些存在者——

^① 亚里士多德：《论灵魂》(On the Soul)，载《亚里士多德全集》(The Complete Works of Aristotle, vol. 1, ed. Jonathan Barnes, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1984)，第 682—83 页。——英译者注(此处引文见亚里士多德：《论灵魂》[洛布古典丛书]第三卷 429b5—10。——中译者注)

他们总是已经被允准的、总已经是此或彼物、总已经是这或那个身份，他们在这些物和身份中完全耗尽他们的权力——之间，不可能有共同体，而有的只是并存和事实性的区隔。我们只能通过我们中的潜能——恰与他人中的潜能对等——与他人交流，而所有交流（如本雅明论语言时所构想的那样）首先就是所有这样的交流：它并非交换共有之物，而是交换可交换性本身。说到底，如果只存在唯一一个存在者，它也将是绝对的无能。（正是因此之故，神学家们强调上帝创造了 *ex nihilo*^①——换言之，绝对没有权力的——世界。）我能之处，也总有人数众多的我们存在（正像如果语言也即言说的权力存在之时，就不可能仅有一个言说该语言的存在者）。

因此之故，现代政治哲学并不以古典思想为开端——古典思想过去将沉思、将 *bios theoreticos*^②

① 拉丁语：“由虚无而来的”。——中译者注

② 希腊语：字面义为“理论生命”，也可译为“沉思生活”，或“学者的理智生活”。——中译者注

塑造成了一种隔绝而孤立的活动（“孤独者在孤独之中的放逐”）——而只是始于阿威罗伊主义，也就是说，始于一切人共享唯一一种可能的理智这样的思想，并且决定性地始于但丁——在《论世界帝国》中——对群众与思想的真正权力之间结合的强调：

人类的基本能力显然是具有发展智力的潜力或能力。既然这种能力不可能在单个人或上述的任何一个人类集体中完全获得实现，那么在人类之中，必然有一部分人能通过他们本身来实现这全部能力……人类作为一个整体而言，它的本分工作是不断行使其实力发展的全部能力；这首先是在理论方面，其次则是在由理论发展而成的实践方面。^①

^① 但丁：《论世界帝国》（*On World-Government*, trans. Herbert W. Schneider, Indianapolis: Liberal Arts, 1957,) 第 6—7 页。中译参照《论世界帝国》，朱虹译，北京：商务印书馆 1985 年版，第 5 页。——中译者注

我谈论的弥散性智性以及马克思有关“一般智力”^①(general intellect)的想法仅仅在这一经验的视域内才能获得它们的意义。它们为与思想权力本身保持结合的 *multitudo*^② 命名。理智和思想并不是生命与社会生产借以表达自身的种种方式中的某种生活方式，而毋宁说它们是使多种生活方式得以建构为形式生命的一种整合性权力。面对只须使赤裸生命在所有语境中与其形式相分离的方式

① 原文为英文。该词在马克思那里也只提及过一次，在那里马克思使用的也是英文。参看卡尔·马克思《大纲：政治经济学批判基础》(Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy, trans. Martin Nicolaus, New York: Random House, 1973) 第 706 页。——英译者注(中文译文参考卡尔·马克思：《1857—1858 年经济学手稿 笔记本Ⅷ 政治经济学批判》，全部段落如下：

自然界没有造出任何机器，没有造出机车、铁路、电报、自动走锭精纺机等等。它们是人的产业劳动的产物，是转化为人的意志驾驭自然界的机器或者说在自然界实现人的意志的器官的自然物质。它们是人的手创造出来的人脑的器官；是对象化的知识力量。固定资本的发展表明，一般社会知识，已经在多么大的程度上变成了直接的生产力，从而社会生活过程的条件本身在多么大的程度上受到一般智力的控制并按照这种智力得到改造。它表明，社会生产力已经在多么大的程度上，不仅以知识的形式，而且作为社会实践的直接器官，作为实际生活过程的直接器官被生产出来。

见中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局《马克思恩格斯全集》第三十一卷，北京：人民出版社 1998 年版，第 102 页。——中译者注)

② 拉丁语：“群众”。——中译者注

便能确证自身的国家主权，它们是这样一种权力，该权力不断地使生命及其形式得到再联合，或者说不断地保卫生命，使之免于同其形式相脱离。在社会知识于生产过程中纯然的、大规模的铭写（这种铭写构成了当前阶段的资本主义、景观社会的基本特征）与作为对抗性权力和形式生命的这种智性之间做出区分——这样的行动将会经历这种结合和这种不可分性的经验。思想即形式生命，它是不可能与其形式相分离的生命；这种生命的密不可分性——生命在理论中、同样程度地也在身体过程和习惯方式的物质性中呈现的这种密不可分性——在哪儿，哪儿就有思想。正是这种思想、这种形式生命——这种形式生命弃置了赤裸生命，任其是“（大写）人”也好，是“（大写）公民”也罢，它们不过是赤裸生命的暂时外衣，不过是以其“权力”对赤裸生命的表征——必将成为即临的政治的前导性概念和整合的中心。

(1993)

人权之外

1943年,汉娜·阿伦特在英文犹太人刊物《烛台杂志》(*Menorah Journal*)上发表了一篇题为《咱难民们》的文章。在这篇简短而重要的文章的结尾,在以颇能引起争议的方式为柯恩先生——这个同化了的犹太人,成了150%的德国人、150%的维也纳人、150%的法国人,但最终痛苦地意识到“on ne parvient pas deux fois”^①——画了一幅肖像之

^① 法语:“再一次发迹是不可能的”。语见巴尔扎克《卡迪央王妃的秘密》(*Les Secrets de la princesse Cadigan*):“只有那些深知自己本身一钱不值的人,在垮台后,才表示遗恨或者怨天尤人,还在留恋那些明知已是一去不复返的荣华岁月,因为他们明白再一次发迹是不可能的(en devinant bien qu'on ne parvient pas deux fois)。”(梁均译文)见《巴尔扎克全集》第十一卷,北京:人民文学出版社1988年版,第428页。——中译者注

后，阿伦特将无国家的难民的境况彻底颠倒了过来，为的是将该境况表述为某种新历史意识的范式。丧失了所有权利，但也不再想不惜一切代价同化为新的国家身份，而只是想透彻地思考他们自己的境遇的难民——这样的难民失去的只是注定不受欢迎的特性，获得的将是一种无价的优势：“历史不再是一本向他们合上的书本，而政治也不再是非犹太人的特权。他们知道剥夺对欧洲犹太人的法律保护，马上随之而来的就是剥夺对欧洲绝大多数民族的法律保护。在国家与国家之间被驱逐的难民们代表着他们人民的先锋。”^①

我们应该反思这一分析的含义，它在五十年后丝毫没有失去现实意义。这个难题在欧洲以内及以外提出自身，其紧迫性在今天丝毫不减当年。不仅如此，如果考虑到民族国家迄今不可遏止的衰落和传统政治法律范畴普遍失效的话，那么难民或许就是我们时代里人民的一种可被思考的形象，或许

^① 汉娜·阿伦特：《咱难民们》，载《烛台杂志》（*Menorah Journal*）第一期（1943年），第77页。——英译者注

就是我们唯一能够用来在今天——至少在民族国家及其主权达到彻底解体之前——看到即临的政治共同体的形式与范围的一个范畴。如果我们想胜任这全新的未来任务,我们就必须毫无保留地决绝抛弃在如此长的时间内我们借以表述政治主体([大写的]人、[大写的]公民及其权利,而且还有主权人民、工人等等)的那些基础概念,就必须从唯一的难民形象出发以新的方式建造我们的政治哲学——甚至这也是可能的。

难民作为群体现象最早出现于第一次世界大战末期。当时沙俄帝国、奥匈帝国和奥斯曼帝国走向衰亡,同时和平条约缔结了新的秩序,而作为群体现象的难民的出现则意义深远地打乱了中东欧的人口及版图构成。在短时期内,一百五十万白俄罗斯人、七十万亚美尼亚人、五十万保加利亚人、一百万希腊人,以及数以十万计的日耳曼人、匈牙利人和罗马尼亚人离开了他们的故土。除了这些移动的群体之外,我们还必须考虑到的一个迅猛发展

的情况是：和平条约按照民族国家模式所创造的新兴国家（如南斯拉夫和捷克斯洛伐克）里，30%的人口由少数民族构成，这些少数民族受到一系列国际条约——即所谓少数民族条约——的保护，尽管这些条约往往得不到贯彻。若干年后，德国的种族主义法律和西班牙内战使得全新的且重要的难民群体在全欧洲范围内得以流散开来。

我们总是习惯于在难民与无国籍人士之间做出区分，但这一区分在当时并不像乍看上去那么简单，今天也是如此。在一开始，在技术上说并非无国籍人士的许多难民宁愿保持现状也不愿回到他们自己的国家。（一战末期生活在法国和德国的波兰和罗马尼亚犹太人就属于这种情况，而今天在政治上受到迫害或者返回自己国家对其而言意味着使自身生存面临风险的那些人也属于这种情况。）另一方面，俄罗斯、亚美尼亚和匈牙利难民迅速地被新兴土耳其政府和苏维埃政府去民族化。从第一次世界大战开始，许多欧洲国家便着手制定法律，对他们的公民进行国籍剥夺和去民族化，指出这一点是很重要的。

法国率先于 1915 年针对有“敌方出身”但已取得国籍的公民出台了剥夺国籍的法律；1922 年，比利时效仿这一榜样，取消曾在战争期间从事过“反国家”活动的公民的国籍；1926 年，意大利法西斯政权针对那些表明自身“不应获得意大利公民权”的人们出台了类似法律；1933 年，轮到了奥地利；还有其他国家有类似法律出台，最终则是 1935 年将德国公民划分为有完全权利的公民和无政治权利的公民的纽伦堡法案。这类法律——以及因这些法律造成的大规模国籍剥夺——标志着现代民族国家生活中的关键性转折点，也标志着现代民族国家生活彻底摆脱了公民与人民之类的简单观念。

个别国家、国家联盟、联合国已经成立了各类组织，以便应对难民难题，从俄罗斯和亚美尼亚难民问题南森办公室^①、德国难民高级公署^②、政府间

① Nansen Bureau for the Russian and Armenian refugees，成立于 1921 年。——中译者注

② The High Commission for Refugees from Germany，成立于 1936 年。——中译者注

难民事务委员会^①、联合国国际难民组织^②，直到联合国难民事务高级专员办事处^③，所有这些组织就其调令而言并不具备政治属性，而仅仅具有某种“社会的和人道主义的”属性——但是这里并不是对这些组织的历史进行回溯的地方。关键在于，这时难民每次都不再代表个体情况，而是代表着群体现象（就像两次世界大战之间和现在再次出现的情况一样），不论是单个国家，还是这些组织——它们毕竟都是对人类不可让渡的权利的庄严召唤——都已表明不仅没有能力解决该难题，而且也没有能力以充分的手段应对该难题。进而，全部问题被交给了人道主义组织和警察。

导致这种无能的原因不仅在于官僚机器的自私与盲视，而且也在于管控着民族国家法律秩序中

① The Intergovernmental Committee for Refugees，成立于1938年。——中译者注

② The UN's International Refugee Organization，成立于1946年。——中译者注

③ Office of the High Commissioner for Refugees，成立于1951年。——中译者注

本族铭写(也就是说生命铭写)的那些根本观念的含混性。汉娜·阿伦特给自己《帝国主义》一书中涉及难民难题的章节所起的标题是“民族国家的式微和人权的终结”^①。我们应该试着严肃对待这一表述,它使人权的命运不可分割地与现代民族国家的命运联系了起来,而且后者的式微必然隐含着后者的衰落。这里的悖论是:比其他形象更合适体现人权的这种形象——也就是说难民形象——恰恰相反却标志了人权这个概念的彻底危机。阿伦特告诉我们,基于假设人类本身的存在之上的人权观,信奉该人权观的人一旦发现自己面对着的人乃是除了是人这个纯然事实之外已经丧失了一切性质和一切具体关系的这样一些人的时候,便会被证明是站不住脚的。^② 在民族国家的体系内,所谓神

^① 汉娜·阿伦特:《帝国主义》,收入《极权主义的起源》,成为该书的第二部。见 *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace, 1951, pp. 266—298。——英译者注

^② 同上书,pp.290—295。——英译者注

中文译文参看汉娜·阿伦特:《极权主义的起源》,林骧华译,北京:三联书店出版社 2008 年版,第 392 页:“以假设人类本身的存在为基础的人权概念崩溃之时,正值那些虔诚地相信此概念的人首次面对另一种人——那些人确实失去了一切其他特性和具体关系,只除了他们还是人。”——中译者注

圣不可侵犯的和不可让渡的人权，当其不可能再被理解为国家公民权利之时便露出了它不受任何保护的一面。毕竟，这一点已经隐含在 1789 年《人权与公民权宣言》(*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*)标题的含混性之中。在这个标题里，不清楚的是：这两个词究竟是分别指两个不同的情况，还是二者构成了第一词实际上总是包含于第二词之内的某种重名法。

在民族国家秩序中根本没有给自在的纯粹人之类的概念留下任何自治空间。这一点至少在以下情况中得到了印证：甚至就其最好的情况而言，难民身份总是被认定为暂时状况，这一状况要么导向获得国籍，要么导向遣返回国。自在之人的固定身份在民族国家的法律之中是不可想象的。

现在我们应该停止将 1789 年至今的有关权利的全部宣言视为对永恒的元法学价值的宣示——这种宣示的目的在于迫使立法者必须考虑这类价值，相反，现在是时候根据这些宣言在民族国家内

的实际功能来对之加以理解了。实际上，人权首先表征了自然赤裸生命在民族-国家的政治-法律秩序中被铭写的本原形象。赤裸生命(人的存在)，在古代属于神，而在古典世界则(作为 *zōē*^①)与政治学生命(*bio*)泾渭分明地区别开来，成为国家管理的焦点，也就是说成为国家的地基。民族-国家乃指将诞生(nativity)或出生(birth, *nascita*) (亦即赤裸的人类生命)构造为其自身主权基础的国家。这就是1789年宣言前三个条款的含义(它甚至不是一种隐含的含义)：正是由于该宣言(通过条款一和条款二)将出生要素铭写在一切政治组织的核心这唯一原因，它(在条款三中)才能够(本着“民族”一词的词根“native[*natio*]”——该词根本来就是“出生”[*nascita*]之义)将主权原则紧密地绑定在民族之上。这里非常明显的虚构在于：出生(*nascita*)片刻之间以民族出身的面目出现，这样一来，这两个时刻间便不再有任何差异。换言之，权利，仅在人乃是公

① 希腊语，意义为自然生命。——中译者注

民的一种转瞬即逝的前提（而实际上也是一种其本质从来不可能为人所知的前提）这一范围内，才被赋予他或她。

如果说难民表征了民族-国家秩序中如此令人不安的一种要素的话，之所以如此，首先是因为难民打破了人与公民之间以及出生地与国籍之间的同一性，进而给主权的本原虚构带来了危机。当然，这样一条原则的单个种种例外总是被设定存在的。我们时代的新情况在于，对人类的切分方式日益增长，而这些切分方式再也无法在民族-国家内部得到表征——而这种新情况又对后者的基础形成了真正的威胁。难民，这个典型的边缘形象，撕裂了国家-民族-领土的旧的三位一体，就此而言，它理当作为我们政治历史的中心形象得到对待。我们不要忘记，最初欧洲建立起收容所作为集中难民的空间，接着拘留营、集中营、灭绝营相继出现，表现了一个绝对真实的亲族谱系。在整个“最终解决”过程中纳粹始终遵守的几条规则之一便是，犹

太人和吉卜赛人只有被剥夺了国籍之后(也就是说只有在纽伦堡法案出台以来他们被降格了的二等公民身份被剥夺之后)才能被送往灭绝营。此时,他们的权利不再是公民权利,也就是说,此时人类真正是神圣的——这里神圣是在该词在古代罗马法中所具有的意义上使用的:也就是说,此时人类是注定要死的。

难民概念必须与“人权”概念严格地区分开来,而避难权(不管怎么说,迄今避难权一直都是被限制在欧洲国家立法之内的)务必不再被理解成用以铭写难民现象的概念范畴。(只要看看阿格尼丝·赫勒的近作《论避难权》[*Theses on the Right of Asylum*]^①,你就会意识到,在今天,这种概念范畴只会导致棘手的混乱。)应从其所是来思考难民,也

① 阿格尼丝·赫勒(Agnes Heller,1929—)是布达佩斯学派的主要代表人物,她的探讨领域颇为广泛,包括人的本能、需要、日常生活和历史等诸多方面。在学术生涯的后期,她把目光转向了历史哲学领域,她的历史哲学继承了黑格尔、马克思和柯林伍德等人的思想,进而提出了一种带有后现代特点的历史哲学。——中译者注

就是说，只能将难民思考为这样一个边界概念，它在给民族-国家原则造成根本危机的同时，又能为那些再也耽搁不得的范畴的重生之路扫清障碍。

同时，实际上欧盟国家内的所谓非法移民现象已经达到了（并且考虑到来自中欧国家的两千万移民这个预估的话，在未来数年内还将进一步达到）这样的特性和比例，以至于这种视域反转完全被证明是合理的。工业国家所面临的情况是，永久居留的非公民人群既不愿取得国籍也不愿被遣送回国。这些非公民往往具有母国国籍，但他们根本不寻求自己国家的保护，就此而言，作为难民的他们发现自己处于一种事实上无国籍的状态之中。托马斯·哈马尔为这些非公民居民创造了新词“denizens”（外籍居民），这个新词的好处在于能够表明“公民”（citizen）概念在多大程度上已不能充分地描述现代国家的社会-政治现实了。^① 另一方面，

^① 托马斯·哈马尔：《民族与民族国家：国际移民世界中的外侨、外籍居民与公民》（Thomas Hammar: *Democracy and the Nation State: Aliens, Denizens, and Citizens in a World of International Migration*, Brookfield, Vt. ; Gower, 1990）。

(欧美)发达工业国家的公民也日益离弃那些法规化了的政治参与场合，并借此表现出一种转变为外籍居民、转变为永久居留的非公民的明显倾向，以至于公民和外籍居民——至少在某些社会阶层当中——开始进入一种潜在的模糊地带。仇外反应和防御性动员以平行方式呈现出上升趋势，这符合那条著名的原理，根据该原理，在形式差异存在的条件下，大规模的同化将激发仇恨和不容忍。

在灭绝营将于欧洲重新开设之前(这已经开始发生了)，民族-国家必须鼓足勇气来对出生地铭写原则以及在此原则之上形成的国家-民族-领土三位一体进行质疑。这一切将如何正确地开始——目前要指明这一点还非易事。解决耶路撒冷问题可以考虑的备选方案之一是，让它成为——同时并且不做任何领土划分地成为——两个不同国家的首都。其中暗含的双方相互给与的超领土性质(或

更好地讲，非领土性质）^①这一悖论性情况可以推而广之，成为新的国际关系模型。不同于由不确定而具威胁性的边界分开的两个国家，也许我们可以想象这样两个政治共同体，它们坚持同一个区域，而又处于相互撤离的条件之中——这两个共同体通过相互给与的超领土状态而相互链接在一起，而在这种超领土状态中，指导性概念将不再是公民的 ius (权利)，而是单个个体的 refugium (庇护) 这一概念。以类似方式，我们可以并不将欧洲构想为一个不可能的“诸民族组成的欧洲”——短期内我们就能看到这种欧洲的灾难，而应该将欧洲构想为一个非领土的或超领土的空间，在其中，欧洲国土上的所有居民（公民与非公民）都将处于撤离或庇护的位置上；这样一来，欧洲人身份就意味着公民的在撤离中在 (being-in-exodus)（该状态显然也可以是一种固定性的状态）。欧洲空间于是将对出生 (nascita) 与民族之间不可化约的差异进行标记，在

^① “相互给与的超领土性质”英译原文为“reciprocal extraterritoriality”，“非领土性质”英译原文为“aterritoriality”。——中译者注

这个空间里,旧有的人民概念(如其众所周知的那样,人民总是少数者^①)将能再次找到一种政治含义,进而决定性地将自身与民族概念(它如此长久地过度盗用了人民的名义)对立起来。

这个空间将既不与任何同质的民族领土相重合,也不与它们的地形学总和相重合,而毋宁说是在它们之上发生作用,其作用方式就是对它们进行拓扑学连接和穿孔——就像在克莱因瓶和莫比乌斯带^②当中一样,在这里无内无外。在这个空间中,

① 阿甘本在《剩余的时间》(*Il tempo che resta*)当中谈到了这句话的出处,此话出自西班牙文学家何塞·贝尔加明(Jesé Bergamín, 1895—1963):“我记得经历过西班牙内战的何塞·贝尔加明常常慢条斯理地说道 *el pueblo es siempre minoría* (人民总是少数)。”见阿甘本:《剩余的时间》,钱立卿译,长春:吉林出版集团 2011 年版,第 72 页。在《剩余的时间》的那个章节里,阿甘本明确指出了,“人民”作为“剩余之民”,与数量上的多数无关,而是其撤离将意味整个权力关系崩解的一种不可具体化的“剩余”,是唯一真实的政治主体。——中译者注

② 莫比乌斯带,也称莫比乌斯圈,是一种单侧、不可定向的曲面。因 A.F. 莫比乌斯(August Ferdinand Möbius, 1790—1868)发现而得名。将一个长方形纸条的一端固定,另一端扭转半周后,把两端粘合在一起,得到的曲面就是莫比乌斯圈。克莱因瓶是莫比乌斯带的衍生。克莱因瓶最初的概念提出是由德国数学家菲利克斯·克莱因(Felix Christian Klein, 1849—1925)提出的。克莱因瓶的结构非常简单,一个瓶子底部有一个洞,延长瓶子的颈部,并且扭曲地进入瓶子内部,然后和底部的洞相连接。这个物体没有“边”,它的表面不会终结。一只苍蝇可以从瓶子的内部直接飞到外部而不用穿过表面,所以说它没有内外部之分。——中译者注

欧洲城市将进入相互给与非领土性质的关系之中，进而重新发现它们世界城市的古老使命。

在我写此文之时，被以色列国家驱逐的 425 名巴勒斯坦人发现自己置身于某种无人区当中。^① 根据汉娜·阿伦特的提法来说，这些人构成了“他们人民的先锋”。但这么说不必然也仅仅意味着他们会构成某个未来民族国家的主权核心，或他们将用和以色列解决犹太问题一样不充分的方式去解决巴勒斯坦问题。毋宁说，他们以难民身份所处的这个无人区从这一刻起便开始在以色列国家领土之上穿了孔并使之发生改变，进而向回作用于其领

① 1992 年 12 月 13 日哈马斯组织绑架了以色列警官托勒达诺，并提出交换托勒达诺的条件，以色列当局释放该组织领导人雅辛。15 日以色列发现托勒达诺的尸体。为此，以安全部队搜捕并监禁 1600 名巴勒斯坦活动分子。16 日，以内阁决定对“煽动分子和危及人们生命的巴勒斯坦人”进行为期两年的驱逐。17 日，以色列最高法院批准被占领土军事当局的驱逐令，当天 425 名巴勒斯坦人被驱赶到南黎巴嫩的无人山区。国际社会特别是阿拉伯国家强烈谴责以当局大规模的驱逐行动。18 日，联合国安理会一致通过了要求以色列“立即安全地”遣返所有被逐巴勒斯坦人的 799 号决议。但以政府无视国际社会的反对，坚持其不妥协的立场。1993 年 2 月 1 日，以决定让被逐的巴勒斯坦人中的 100 人返回家园，其他人的被驱逐期由两年缩短为一年，阿拉伯国家联盟及巴解主席阿拉法特均拒绝以色列的部分遣返建议，坚决要求以色列执行安理会 799 号决议。这里阿甘本使用了“无人区”的双关语，无人区既指“无人山区”，也指驱逐状态中的特殊的“难民”身份。——中译者注

土之上——正是通过这种作用方式，这片白雪皑皑的山区才比以色列的国中任何其他地区都更内在于以色列的国。只有在这样的世界里——国家的空间在那里被这样穿孔并被以拓扑学方式变形，公民在那里能够辨认出他或她之所是的难民——今日人类的政治生存才是可被思考的。

(1993)

什么是人民？

对人民一词政治含义的任何阐释都应从一个特定事实开始，即在现代欧洲语言中，该词也表示穷人、弱势者和被排除者。这同一个词命名了被排除于——如果不是 de jure^①，也是 de facto^②——政治之外的阶级，也命名了构成性的政治主体。

意大利语的 popolo、法语的 peuple 以及西班牙语的 peuble——以及相应的形容词 popolare、populaire、popular——以及它们所源自的近代拉丁语 *populus* 和 *popularis* 在通常用法和政治语汇中

① 拉丁语：“在法理上”。——中译者注

② 拉丁语：“在事实上”。——中译者注

都指作为政治的一个单一实体的公民全体（如“意大利人民”或“giudice popolare”^①），也指属于下层阶级的人（如“homme du people”^②、“rione popolare”^③、“front populaire”^④）。英语的people虽然不大区分这两层意义，但甚至也保留了相对于富人与贵族的平民这一含义。所以我们在美国宪法中几无丝毫区别地读到：“吾等合众国人民……”；而当林肯在葛底斯堡演说中宣告“民有、民治、民享之政府”时，这一重复以隐含方式使另一种意义的人民与第一种意义的人民对立了起来。甚至在法国大革命期间（也就是说，在人民主权被宣示为一条原则的这个时期内），这种含混性也是极其本质的——作为被排除的阶级而被期待的人民所激发的同情感在其中所起的决定性作用就是证明。汉娜·阿伦特提醒我们：

① 意大利语：“陪审员”。——中译者注

② 法语：“平民”。——中译者注

③ 意大利语：“平民区”。——中译者注

④ 法语：“人民阵线”。——中译者注

这一定义产生于同情,这个术语也就成为不幸和悲苦的代名词,正如罗伯斯庇尔时常挂在嘴边的,le peuple, les malheureux m'applaudissent(人民,不幸的人,为我欢呼);甚至法国大革命中最冷静、头脑最清醒的人物之一西耶士也说,le peuple toujours malheureux(人民总是不幸的人)。^①

然而在《共和六书》^②的那个由他为民主或 *État Populaire*^③ 做出定义的章节中,这对让·博丹来说已经是一个双重概念了:menu peuple^④ 是最好被排除在政治权力之外的人民,而 peuple en corps^⑤ 则是理想中具有主权资格的人民。

① 汉娜·阿伦特:《论革命》(*On Revolution*, New York: Viking Press, 1963), 第 70 页。中译文参看汉娜·阿伦特:《论革命》,陈周旺译,南京:译林出版社 2011 年版,第 62 页。——中译者注

② *Les Six Livres de la République*, 又译《国家论六卷集》,作者法国人让·博丹(Jean Bodin, 1529—1596)。该书篇幅超过 1000 页,堪称巨作,同时也是最早以主权这一新的政治法概念为核心所创建的国家论。这一近代国家论的核心观念的出现,对以前国家和人民关系的理论有重要的革命意义。——中译者注

③ 法语:“人民国家”。——中译者注

④ 拉丁语:“小民”。——中译者注

⑤ 拉丁语:“作为实体的人民”。——中译者注

这么一种普遍而持久的语义学含混不可能是偶然的：它实际上反映了西方政治学中人民概念性质及功能所固有的含混。换言之，我们所说的人民好像实际并非一个完整主体，毋宁说是对立两极之间的某种辩证摇摆：一极是作为整体并作为完整政治实体的（大写）人民，另一极则是作为细类并作为穷苦人与被排除者的碎片式多样性的人民；一极是号称无一遗漏的兼容概念，而另一极则是人们所知道的施予无望者的排他性概念；一极是主权的总体国家和整全公民，另一极则是对受苦人、受压迫者和被征服者的放逐——既有“奇迹宫廷”^①也有收容所。所有地方的人民一词都不存在唯一且坚实的所指：像许多基础性政治概念（从这方面看，这些概念类似于阿贝尔和弗洛伊德所论的原始文字和迪

① “奇迹宫廷”是雨果《巴黎圣母院》中圣德尼街和孟多戈伊街之间一处小偷、流浪者和乞丐混居的贫民窟。这里即泛指贫民窟。——中译者注

蒙所论的社会等级关系^①)一样,人民是一个极轴概念,指示了两个极端之间的双重运动过程和复杂关系。然而这也意味着,人之构成一政治体乃是通过某种根本性分割而成的,并且在人民概念中我们可以轻易辨识出前面已被确认为本原政治结构之规定性范畴的那个概念对子:赤裸生命(人民)和政治存在(大写的人民)、排除和兼容、zoē 和 bios^② 的概念对子。人民概念总在自身之内包含着根本的生命政治断层。这个断层既是整体的一部分又无法含于其中,同时既总是已经含于整体之中又不可能属于该整体。

于是便有了种种矛盾和难题,它们正是这样一

① 卡尔·阿贝尔(Carl Abel, 1837—1906)德国语言学家,他对原始文字的两歧意义的发现为弗洛伊德提供了很有益的思路。弗洛伊德在《梦的解释》、《精神分析引论》中对阿贝尔多有引述。路易·迪蒙(Louis Dumont, 1911—1998),法国人类学家,他对印度和东亚社会的研究表明社会等级制度存在两歧性,比如,印度或日本这种总体主义(holism)的社会,其等级制度既使人与人之间高度依赖,又使个人能以高度独立的方式参与其中,总体主义因而是一种包容其对立面的等级制度。——中译者注

② 见前节《形式生命》:“zoē,表达的是一切生物(动物、人或神)共享的生命这一直接事实,bios,则指某单一个体或群体所特有的生命形式或方式。”zoē 为自然生命,bios 为政治学生命。——中译者注

个概念每当其在政治舞台上被祭起并用来发挥作用之时便会引发的。它总是已然如此，又尚待实现；它是纯粹的同一性资源，然而又须不断地根据排他、语言、血统和领土重新规定和纯化自身。它所缺乏的本质恰恰已安置于其对立一极之中；因而它的实现恰与它之自我废黜相同一；它要存在就得通过对立面而进行自我否定。（因而才有了工人运动的具体难题：工人运动面向人民，同时其目标也在于废黜人民。）人民概念——每次都被当作反动的血旗和众多革命与人民阵线的犹疑不定的标语被挥舞起来——总包含着比敌我之间的分离更本原的一种分离，总包含着一种无休止的内战，这种内战在较之任何冲突更彻底地分割此概念的同时，又使它保持统一，使它较之任何同一性更坚实地得以构成。实际上，马克思所谓阶级斗争——这种斗争在其思想中占据了如此中心的位置，尽管他从未充分为之做出定义——无非就是对一切人民进行区分，且只有在无阶级社会或弥赛亚王国中（大写）人民与人民完全同一之时，准确地讲，只有不再有

任何人民之时才告结束的一场两败俱伤的战争。

如果情况如此——如果人民概念必然在自身内包含着根本的生物政治学的断层——那么就有可能对我们世纪历史中那决定性的几页进行重新阅读。如果两种人民间的斗争从来都在进行之中，那么实际上这场斗争在我们的时代里经历了一场持久的和爆炸式的加速。在古罗马，内在于人民的这种分裂在法律上通过 *populus*^① 和 *plebs*^② 之间清晰的区分而得到承认，而罗马人民与平民各自有着自己的制度与治安官，其区分恰如中世纪用来对应不同技艺与手艺的确切表达而在工匠 (*popolo minuto*^③) 与商人 (*popolo grasso*^④) 之间做出的划分一样。但是自法国大革命始，当主权完全被托付于人民之后，人民成了一种令人尴尬的在场，并且贫困与排除第一次看上去成了一种令人无法容忍的

① 拉丁语：“人民”。——中译者注

② 拉丁语：“平民”。——中译者注

③ 意大利语，字面义即“小民”。——中译者注

④ 意大利语，字面义即“肥民”。——中译者注

名副其实的丑闻。在现代，贫困与排除不仅是经济与社会的概念，而且也完全是政治学的概念。（似乎支配着现代政治的经济主义和“社会主义”实际上有着一种政治学的意涵，或毋宁说，有着一种生物政治学的意涵。）

从这个角度来看，我们的时代不过就是在有步骤地进行毫不妥协的努力，试图通过对被排除的那部分人民进行消除的方式来填平分裂人民的那道裂隙。这样一种努力，根据不同的模态和视域，使右派和左派、资本主义国家和社会主义国家结为一体，它们早就通过制造唯一而无分裂的人民这一生产计划而联合了起来——但这项已在所有工业化国家部分地实现了的生产计划到头来只是一场空。执迷于发展的妄念之所以在我们时代如此强大，就是因为它与制造无断层人民的生物政治学生产计划相一致。

照这个观点看，纳粹德国对犹太人的灭绝便获得了全新的含义。作为拒绝合并入国家政治体的一类人民（据称，实际上犹太人同化其实只是一种

假同化),犹太人是人民、是赤裸生命——现代性必然在自身内创造出的但无论如何又再无法容忍其存在的赤裸生命——的最佳典型和活的象征。我们应当将德国 Volk^①——他们是作为整合的政治体的那种人民的最佳典型——力图永久消灭犹太人时所表现出的那种理智清醒的愤怒理解为区分着(大写)人民与人民的这场两败俱伤斗争的终结阶段。纳粹试图借助最终解决——这种最终解决将吉卜赛人和无法被理性所同化的其他因素——隐晦而徒劳无益地把欧洲政治舞台从不可忍受的阴影中解放出来,以便最终生产出能弥合本原性生物政治学断层的德国 Volk。(也正是出于这个原因,纳粹首脑们才如此固执地重申他们消灭犹太人和吉卜赛人,实际上也是借此为了欧洲人民而工作。)

借用弗洛伊德有关本我与自我关系的理论,我们或许可以说,支撑着现代生物政治学的原则就

① 德语:“人民”。——中译者注

是：“赤裸生命到场之处，（大写）人民也必到场”，而且还必须立即补充一条，将此原则颠倒过来说同样有效，即“（大写）人民到场之处，赤裸生命也必到场”。通过消灭人民——也就是以犹太人为其象征的人民——据信就能得到弥合的断层重新复制自身，从而使全部德国人民转变为必死的神圣生命，转变为不得不经受无限纯化（其纯化方式就是消除心理疾患和遗传病携带者）的生物体。而如今，通过虽则不同但仍是类似的方式，消灭穷人的资本主义-民主计划不仅在其自身内部再生产被排除的人民，而且也将全部第三世界人口转变为赤裸生命。只有能直面应对西方这一根本生命政治学分裂的政治学，才能平复这种震荡，并结束在大地上人民之间和城邦之间制造区分的这场内战。

(1995)

什么是收容所？

收容所中所发生的事件超出了关于犯罪的司法概念，那些事件发生于其中的这样一种政治-法律结构甚至一直以来未被检视。收容所是大地上前所未见的最绝对的 *conditio inhumana*^① 在那里实现的地方：其之所以对受害者及后世而言有重要性，也全因此。在这里，我有意从相反的方向出发。我将不从那里所发生的事件演绎出收容所的定义，而是相反要问一问：什么是收容所？其政治-法律结构是什么？那里发生的此类事件是如何可

^① 拉丁语：“非人条件”。——中译者注

能的？这将使我们在审视收容所的时候，不将其当作一种历史事实，不将其当作不过是一—尽管我们公认它仍在我们身边——属于过去的一种反常，而是在某种意义上将其当作我们一直在其中生活的政治空间的隐蔽母基与法(nomos)^①。

历史学家一直在争论，到底是 1896 年古巴的西班牙人为镇压殖民地人民反抗而创设的 campos de concentraciones^②，还是 20 世纪初英国人用于集中管理波尔人的 concentration camps^③，才应该被确认为最初出现的集中营。这里问题的关键是，我们在这两个事实当中面对的都是与殖民战争相联系的例外状态向平民人口的扩展。换言之，收容所既非诞生于普通法律，甚至也非——如我们可能相信的那样——监狱法的某种改造和发展的产物；毋宁说，它们诞生于例外状态和军事管制法。这在

① Nomos，是指称法律的希腊语，但也包含着由法律制造的明确空间秩序的意思，一般译为“律法”或“法”。在阿甘本思想中，nomos 扮演着重要的理论作用，他在《牲人》中特别强调，nomos 并不仅指法律，而是权力的一种具体空间秩序和分配。——中译者注

② 西班牙语：“集中营”。——中译者注

③ 英语：“集中营”。——中译者注

纳粹 Lager^①的例子中表现得甚至更为明显,其起源和法律体制有详尽的档案记录。众所周知,拘留的法律基础不是普通法律,而是 Schutzhaft(这一德语词就其字面来讲,即保护性拘留),它是一种有着普鲁士国家根源的法律制度,因为此法律制度能在不考虑任何相关犯罪行为而只出于使国家安全免于威胁的目的对个人进行“拘留”,所以纳粹法学家常常视此法律制度为预防性的管制措施。而且 Schutzhaft 的起源既应该确定在 1851 年 6 月 4 日通过的普鲁士戒严法,该法律于 1871 年扩展至整个德国(巴伐利亚除外),也应该确定在更早些时候于 1850 年 2 月 12 日通过的普鲁士“人身自由保护法”(Schutz der persönlichen Freiheit)^②。这两个法律

① 德语:“集中营”。在纳粹时期,德国最著名的集中营之一,就是由盖世太保管辖的 Lager Nordhausen(诺德豪森集中营)。——中译者注

② 《普鲁士人身自由保护法》最早在 1848 年 9 月 24 日公布,其中特别规定警察能对个人予以逮捕、管制、进入住宅、搜索以及扣押等特别的警察职权,这类警察职权的规定,打开了现代警察法的序幕。参看波尔特:《德国警察史》,载《警察法手册》(Boldt, "Geschichte der Polizei in Deutschland", in: *Handbuch des Polizeirechts*, Hrsg. Linsken/Denniger, 2. Aufl., 1996, Rdnr. 46)。——中译者注

在第一次世界大战期间都得到了广泛应用。

要想正确理解收容所的性质，我们就不能高估例外状态与集中营之间构成性联系的重要性。反讽的是，这里提到的 Schutzhaft（拘留）当中所包含的对自由的“保护”乃是对法律的保护，为的是使之免于悬搁——而悬搁法律正是紧急状态的典型表现。这里的新东西是：这种制度终止于例外状态，同时此制度之所以能得以建立并且在正常情形下能得以持续生效的基础又是例外状态。收容所是例外状态开始成为规则之时才打开的一个空间。在该空间中，例外状态——此状态本质上是对法律状态的一种暂时悬搁——获得了一种永久性的空间安排，而这种安排本身则永远处于正常的法律状态之外。1933年3月庆祝希特勒通过选举获得德国最高独裁权的场合下，希姆莱决定在达豪创造一个“政治犯集中营”，当时就将这个收容所立即委托给了党卫军，并且多亏了 Schutzhaft（拘留）而被置于监狱法以及刑法的权限范围之外，当时及此后这种收容所都与这些法律无关。达豪以及后来很

快增设的其他收容所(萨克森豪森、布痕瓦尔德、利希滕贝格)实际上一直在运作着:关押者的数量变化不定,而在某些时期(在驱逐犹太人之前,特别是在 1935 年至 1937 年之间)低至 7500 人;但不管怎么说,这类收容所已经在德国成为了永久现实。

我们应该对作为例外空间的收容所所具有的悖论性地位进行反思:收容所是被置于正常法律秩序之外的一片领地;然而,尽管如此,它绝不是一种外部空间。根据例外一词的词源学含义(*ex-capere*),被排除进收容所的事物是在外部被抓住的事物,也就是说,正是因为它被排除,这事物才能被收容。所以,在法律规则之下被抓住的首先就应该 是例外状态。换言之,如果说,主权权力是建立在对例外状态加以决断的能力之上的话,那么收容所就是例外状态在其中得到永恒实现的结构。汉娜·阿伦特曾经指出,收容所暴露出来的是支撑着极权主义统治而常识又顽固地拒绝承认的一条原

则，也就是说，是那条使一切都成可能的原则。收容所构成了一个例外空间——法律在其中被完全悬搁的一个空间，仅此一条原因，就使得在收容所里一切都能真的成为可能。如果不理解收容所——其使命就在于永恒实现例外状态——这种独特的政治-法律结构的话，那么收容所中发生的难以置信的那些事件就永远是难以理解的。进入收容所的人活动于内与外、例外与规则、合法与非法之间界限难辨的区域之中，在这里，所有法律保护全告消失；此外，如果他们是犹太人的话，那么他们就已经被纽伦堡法案剥夺了公民权并稍后在“最终解决”时期被完全取消国籍。由于其居民已经被剥夺了所有政治身份并被完全还原为赤裸生命，所以收容所也是迄今所实现的最绝对的生物政治学空间——权力在其中所直面的只是无任何中介的纯粹生物学生命的空间。在政治转变为生物政治而牲人变得与公民难以区分之时，收容所也便是政治空间的范式本身了。面对收容所中制造的种种恐怖，正确的提问法并不是伪善地去问

怎么可能针对他人制造这么穷凶极恶的恐怖,最真诚而且最重要地更有益的是,仔细去调查何以——或者说,究竟是拜何种法律程序及政治手段所赐——人类能被完全剥夺他们的权利和特性,以至于达到了对他们做出任何行为都不算是犯罪的程度(实际在这个程度上,一切真的都成为了可能)。

如果情况是这样的话,如果收容所的本质在于对例外状态的物化以及随后作为逻辑结果而发生的赤裸生命空间创造的话,那么我们便能承认,每次这样一种结构被创造出来的时候,无论其中所犯罪行之性质为何,也无论其所具有的名号和形貌如何,我们所面对的就是一个收容所。

意大利警方 1991 年在将阿尔巴尼亚非法移民遣送回国前在巴里拘留他们的足球场、维希政府当局在把犹太人移交德国人之前用来圈禁他们的环形跑道、安东尼奥·马查多 1939 年就死

在那儿^①的西班牙边境附近的难民营，还有法国国际机场用来扣留要求难民身份的外国人的 zones d'attente^②——所有这些都应被视为收容所。在所有这些例子中，某个毫不起眼的地点（比如巴黎机场附近的游乐场酒店）反倒可以划定一个空间，尽管有这样那样的意图和目的，但不管怎么说，在那里正常的法律规则被悬搁起来，而且会不会发生暴行并不取决于法律，而是全赖于暂时作为主权而行动的警察的礼貌周到与道德修养。比如，外国人在法国司法当局介入之前有可能在 zones d'attente 待上四天，这四天内就是这种情况。在某种意义上说，美国那些设有围墙及门卫的社区以及伟大的后工业化城市的某些郊区，在今天开始看上去有些像收

① 安东尼奥·马查多(Antonio Machado, 1875—1939), 20世纪西班牙大诗人，文学流派“九八年一代”的最著名的人物之一，他的作品在西班牙语国家和世界其他各国产生过重大影响。西班牙内战结束后，独裁者佛朗哥夺取了政权，马查多不得不流亡法国。在毕加索、卡苏、布洛赫、阿拉贡和特里斯坦·查拉的发起之下，法国的反法西斯知识分子为了帮助与马查多相同境遇的西班牙难民，成立了一个西班牙知识分子接待站，位于法国南部朗格多克-鲁西翁地区靠近西班牙边境的科利乌尔镇。1939年马查多不幸病逝于这个难民营中。——中译者注

② 法语：“等候区”。——中译者注

容所了，在那里，赤裸生命和政治学生命——至少通过某些决定性的契机——进入了一个绝对不确定性的区域。

从这个角度来看，收容所在我们时代里诞生就显得是以决定性方式对现代性政治空间本身予以标记的一个事件了。当现代民族-国家政治体系——其基础是确定的区域化(领土)与确定的秩序(国家)之间的职能联系，而此联系的中介又是对生命(出生或民族出身)铭写的自主管控——进入永久危机期而国家决定把民族出身层面上的生物学生命的管理直接当作其自身任务接管下来之时，我们时代的收容所就诞生了。换言之，如果说民族-国家的结构由三要素——领土、秩序和出生——所规定的话，那么旧的 nomos(法)的崩解并不发生于卡尔·施米特所言构成此结构的那两个方面(Ortung 即区域化与 Ordnung 即秩序这两方面)，而毋宁说发生在赤裸生命被铭写进这两个方面的那个位置上(也就是说，发生在铭写把出生转

变为民族出身的那个位置上)。过去管控着这种铭写的传统机制中有某种东西已经不再起作用了，而收容所则成为了秩序当中新的生命铭写的隐蔽管控标准——或毋宁说，成了体制无奈不得不将自身转变为一架致命机器的标志。重要的是注意到，收容所的出现，与新的公民权法案以及剥夺公民国籍的法案的出台相同时(不仅是德国有关公民权的纽伦堡法案，而且还有 1915 年至 1933 年间包括法国在内的绝大多数欧洲国家出台的剥夺公民国籍的相关法案)。例外状态，过去本质上是对秩序的某种暂时悬搁，而如今成了对由日益不可能铭写于此秩序中的赤裸生命所填满的空间所进行的一种新的且稳定的安排。出生(赤裸生命)与民族-国家之间日益扩大的裂隙是我们时代政治的新情况，而我们所说的“收容所”就是这种不对等。对应着无区域化的秩序(即法律在其间被悬搁起来的例外状态)的现在是无秩序的区域化(即作为永恒的例外空间的收容所)。政治体系再也无法使生命形式和法律规范安置于某个确定的空间之中；相反，政治

体系在自身内部包含了一种发生错位作用的区域化方式,这种区域化方式超出了该政治体系本身,但实际上一切生命形式以及所有规范都能在这种区域化方式当中被抓住。可理解为这种发生错位作用的区域化方式的收容所正是我们仍生活于其中的那种政治的隐蔽母基,我们必须学着去在其所有变形形态当中辨识它。民族(出生)、国家和领土三位一体之上已经多了第四个不可分离的、也是打破这老旧的三位一体的元素,它就是收容所。

正是从这个角度我们才有必要看到收容所在某种形式——在某种意义上说,这类形式在前南斯拉夫领土上甚至更为极端——当中的再现。那里发生的事情根本不像某些有成见的观察者匆匆宣称的那样是旧政治体系根据新的种族及领土安排所进行的某种重新规定,也就是在以创建欧洲民族-国家为其顶峰的那个进程的简单复现。相反,我们在那里注意到旧 nomos(法)不可修补的崩解以及人口与人类生命之间按照全新飞行线发生的错位。正是因此,那些发生着种族强奸的收容所才

那么地特别重要。^①如果说纳粹从未想过以使犹太妇女怀孕的方式实施“最终解决”的话，这是因为出生原则——该原则确保生命在民族-国家秩序当中的铭写——尽管已被深刻地改造过但毕竟还以某种方式发挥着作用。而如今这条原则是漂移的：它已经进入了一个错位的过程，在这个过程中出生原则越来越彻底地不再可能发挥作用，在这个过程中我们不仅能够想见新的收容所，而且也能够想见生命在城市当中的铭写将总会具有全新的、更错乱而规范的规定性。收容所——如今坚实地内在于城市当中的收容所——是这个行星上的生物政治学的新法(nomos)。

(1994)

^① 在前南斯拉夫解体后独立的波黑共和国境内爆发了大规模的内战，塞尔维亚人、穆斯林和克罗地亚人相互之间均有交战发生，且从未间断过。其中，塞族与穆族之间的战争尤为激烈。在内战中，双方军队、准军事部队均犯下了大规模侵犯人权的行为，在此期间各族建立的收容所中还发生了大量的种族强奸罪行。——中译者注

第二部分

大學生的學習

中學生的學習

小學生的學習

幼兒的學習

中學生的學習

关于姿态的笔记

1. 19世纪末，西方资产阶级

确乎丧失了其姿态

1886年，“巴黎医院和萨勒贝特里埃医院的资深住院实习医生”吉尔·德·拉图雷特^①在德拉海耶与勒克洛斯尼埃出版社出版了《关于步态的医学与心理学研究》(*Études cliniques et physiologiques*

① 吉尔·德·拉图雷特，全名为乔治·阿尔贝·爱德华·布鲁图·吉尔·德·拉图雷特(Georges Albert Édouard Brutus Gilles de la Tourette, 1857—1904)，法国神经学家，研究歇斯底里、催眠和多发性抽动症。抽动—秽语综合征就是以他的名字命名的。——中译者注

sur la marche)。人类最普通的姿态之一首次得到了严格科学方法的分析。距此在资产阶级良知未堕的五十三年前，由巴尔扎克提出的社会生活普通病理学计划所形成的不过是五十多页相当令人失望的 *Théorie de la démarche*^①。吉尔·德·拉图雷特就人类步态给出的描述再好不过地解释了这两种尝试之间拉开的差距(这不仅仅是一种时间上的差距)。在巴尔扎克只看到道德特性表现的地方，德·拉图雷特以凝视对之加以审视——他所使用的这种凝视已经构成了后来才出现的电影摄影术的先声：

左腿作为支点活动，右腿以脚踵先起带动

脚趾最终离地的罗圈运动从地面抬起；这条腿

^① 巴尔扎克《步态论》最早连载于1833年8月至9月的《欧洲文坛》，被视为《风雅生活论》的续篇，但同样是一篇有头无尾的作品。在《步态论》中，巴尔扎克论述人的举止行动与思想之间的微妙关系，但论点不够集中，逻辑亦欠严密。文章的前一部分强调教养对举止步态的影响，同时强调了举止步态之美在于自然，其中有些思辨性的想法在《驴皮记》中得到了阐述和发挥。该文后收入《人间喜剧·分析研究〔II〕》，中文王文融译本参见《巴尔扎克全集》第二十四卷，北京：人民文学出版社1991年版。——中译者注

现在被带动向前而脚则以脚踵着地。接着，左脚——已经结束支点运动仅以脚趾立地——离开地面；左腿被带动向前，离右腿越来越近，继而越过右腿，左脚以脚踵落地，右脚同时结束其支点运动。^①

只有天生具备如此视力的眼睛才能使这种观察足迹的方法臻于化境，德·拉图雷特当然也有足够的理由以此为傲。大约七八米长、五十厘米宽的一卷白墙纸被钉在地上，然后用铅笔在这段墙纸上纵向划出平分线。受测者鞋底被敷以三氧化二铁粉末，这些粉末让鞋底沾上了美妙的铁锈红色。病人沿平分线行走时留下的足迹使得根据各种参数（步长、横向转向、偏斜角度）进行完美的步态测量成为可能。

如果我们观察了吉尔·德·拉图雷特所发表

① 吉尔·德·拉图雷特：《关于步态的医学和生理学研究》*(Études cliniques et physiologiques sur la marche)*, Paris: Bureaux de progrès, 1886)。

的足迹复制图的话，几乎不可能想不到迈布里奇^①在宾夕法尼亚大学的那些年用一组二十四帧摄影镜头拍下的那一系列快照。“常速行走的人”、“携带猎枪的奔跑中的人”、“行走中拎起水壶的女人”、“行走中飞吻的女人”：这些都是那些以前留下过足迹的无名而经受病痛折磨的受造物的欢快而可见的孪生儿。

《以伴以语言摹仿和秽语现象的运动协调缺乏为典型特征的一种神经状况的相关研究》(*Étude sur une affection nerveuse caractérisée par de l'incoordination motrice accompagnée d'écholalie et de coprolalie*)在那部步态研究问世之前一年出版。

^① 埃德沃德·迈布里奇(Eadweard J. Muybridge, 1830—1904)，英国出生的美国摄影家、发明家、“动态摄像之父”和“电影之父”，在摄影史上最早对摄影瞬间性进行了探索和创新。1878年6月19日，埃德沃德·迈布里奇拍下了人类史上第一部“电影”(“骑手和奔跑的马”)，这部“电影”实际上是将一系列照片放在一起运行从而产生移动效果的产物。他的开创性工作和重大发明的结果，是引领人们跨入了“电影和电影摄像的时代”。在19世纪80年代的数年中，埃德沃德·迈布里奇接受了美国宾夕法尼亚大学的招聘和经费支援，并在该大学的化学家、电力工程师和同事的协助下，研究和发表了很多重要的开创性摄影影像作品，其中有各种动物以及很多男女裸体人物的动态和步态的照片。——中译者注

这本书给出了后来被称作吉尔·德·拉图雷特综合征的病理状态的基本规定。在以最普通的一种姿态为个案的那项研究中足迹测量法所采用的距离实验，在这项研究中被同样用来对抽搐、痉挛性抽搐以及各种特异行为的剧增现象——这是只能被描述为姿态领域的普遍化灾难的一种特异行为剧增现象——进行描述。就算是最简单的姿态，患者也既不能开始也不能完成。即便他们能开始一种运动，这个运动也将因缺乏协调或因震颤而突然打断和中止——那种缺乏协调和震颤给人的印象是全部肌肉组织都被一种无任何行走目的的舞蹈症(chorea)^①所控制似的。让-马丹·

① 舞蹈症是医学术语，该病症是肢体及头部迅速的不规则、无节律、粗大的不能随意控制的动作，如转颈、耸肩、手指间断性屈伸(挤牛奶样抓握)、摆手、伸臂等舞蹈样动作，上肢重、步态不稳或粗大的跳跃舞蹈样步态，严重时可出现从一侧向另一侧快速粗大的跳跃动作(舞蹈样步态)，随意运动或情绪激动时加重，安静时减轻，睡眠时消失，面部肌肉可见扮鬼脸动作肢体肌张力低等。——中译者注

夏尔柯^①在其著名的《星期二授课》(*Leçons du mardi*)当中显然描述过步态领域的这种失调症的类似病症：

他身躯前躬，下肢僵硬地并完全地紧贴在一起，以足尖立地的方式开始动作。接着，他的脚开始以某种方式蹭过地面，他通过某种快速震颤前进……当患者以这种方式将自身投向前方的时候，他看上去随时都有可能栽倒；无论如何，对他来说全靠自己的力量停止运动实际上是不可能的，他往往要将自己投向临近的某物体。他看上去像是个上了发条的机器人：在这些僵硬的、忽动忽停的、痉挛性的运动

① 让-马丹·夏尔柯(Jean-Martin Charcot, 1825—1893)，法国神经病学大师，1862 年起由于对神经系统疾病的兴趣，被派到沙尔伯特利尔医院医治神经病和精神病，这标志着这两大类疾病联合治疗的开始。夏尔柯描述了歇斯底里症三个阶段并发展出了相应的催眠治疗法。1872 年夏尔柯任沙尔伯特利尔医学院病理学解剖学教授，于 1882 年任神经病学教授。他的著名的“星期二授课”以歇斯底里症治疗的演示教学而远近闻名，在他许多著名的学生成名，西格蒙德·弗洛伊德就是深受其催眠疗法影响的一个。夏尔柯 1883 年成为法国科学院院士，并于 1887 年当选为瑞典皇家科学院院士。——中译者注

中，根本不存在步态的轻盈灵活……最终，几次尝试之后，他动作起来并——以与前述机制相一致的方式——与其说是走过不如说是蹭过地面：他双腿僵硬，或者说至少它们轻微地弯曲，而他的脚步则以某种方式全部被突发震颤所替代。^①

极其不同寻常的是，自 1885 年以来在成千上万个案例中被观察到的这些失调姿态，实际上在 20 世纪第一个十年里就不再被记录了，直到 1971 年冬天的一天，奥利弗·萨克斯发现他在纽约的大街上散步时几分钟内就看到了三个德·拉图雷特综合征病例。用来解释记录消失这一现象的种种假说之一是：在此同时，共济失调、抽搐和肌张力紊乱已经成为常态，在某种意义上说，所有人都丧失了对他们姿态的控制力，并以狂躁的方式行走和摆出

^① 让-马丹·夏尔柯：《临床医生夏尔柯：星期二授课》（Charcot, the Clinician: The Tuesday Lessons, New York: Raven Press, 1987）。

姿态。无论如何，这种印象正是我们在看马雷^①和卢米埃尔在电影刚开始的那些年所摄制的影片时获得的观感。

2. 已经失去其姿态的这个社会，通过电影试图 在要求收回其所失的同时记录这种丧失

出于这一原因，丧失其姿态的这个时代也被这些姿态所困扰。对于已然使自然天性感受丧失净尽的人类来说，每一种姿态都成了一种命数。姿态在不可见的权力的运作下越多地丧失其自然随意性，生命就越变得不可辨认。在这一阶段，资产阶级，就在几十年前还牢牢地掌握着其象征表记的这

① 马雷，即艾蒂安·朱尔·马雷（Étienne-Jules Marey，1830—1904），法国科学家。他在心脏内科、医疗仪器、航空、连续摄影等方面的工作卓有成效，被广泛认为是摄影先驱之一和对电影史有重大影响的人。——中译者注

个资产阶级,如今无法抵挡内心的压力,把自己交给了心理学。

尼采是欧洲文化这个特殊时期的代表,在这个时期遗忘、丧失姿态与姿态变容为命运之间的两极张力达到了极致。永恒复归的思想实际上只有作为权能与行动、自然天性与行为举止、偶然与必然在其中浑然难辨的一种姿态(说到底,换言之,只有作为戏剧)才是可理解的。《查拉图斯特拉如是说》是丧失姿态的人类的一场芭蕾。这个时代意识到这点之后,才开始忙不迭地紧急恢复那些已然丧失的姿态(但已经太晚了!)。伊莎朵拉·邓肯^①和谢尔盖·佳吉列夫^②的舞蹈、普鲁斯特的小说、从帕斯

^① 伊莎朵拉·邓肯(Isadora Duncan, 1878—1927),美国著名舞蹈家,现代舞的创始人,是世界上第一位披头赤脚在舞台上表演的艺术家。——中译者注

^② 谢尔盖·佳吉列夫(Sergei Diaghilev, 1872—1929),俄罗斯著名芭蕾舞导演、编舞者和舞蹈大师,1909年在巴黎成立俄罗斯芭蕾舞团(Ballets Russes)。——中译者注

科利^①到里尔克的伟大 Jugendstil^②诗作，以及最后也是最杰出的无声电影，所有这些都隐约同处一个幻圆之中，在那里人类最后一次试着挽回从指间永远滑落的东西。

在与此同时的那些年里，阿比·瓦尔伯格^③开始了只有心理学化了的艺术史的近视才会将之定义为“影像科学”的那些研究。那些研究的主要焦点毋宁说是被理解为历史记忆结晶的姿态，是姿态借以板结并转变为一种命运的过程，也是艺术家与哲学家通过不断变化的两极化方式努力从姿态的命运中挽回姿态的那种尝试（在瓦尔伯格看来，那

^① 乔万尼·帕斯科利(Giovanni Pascoli, 1855—1912)，意大利著名抒情诗人，与邓南遮、福加扎罗齐名的同时代诗人，是意大利民族复兴运动之后第一代抒情诗人中的佼佼者，对意大利现代诗歌有着巨大的影响。——中译者注

^② 德语：“青年风格”。19世纪末20世纪初的德国新艺术运动是以“青年风格”这一名称出现的。它以1896年德国艺术批评家朱利·梅耶-格拉佛(Julius Meier-Grafe)创办的周刊《青年》杂志而得名。德国的新艺术运动从19世纪90年代开始，与欧洲其他国家的新艺术运动一道，表现出重视自然、反机械化、反工业化的追求。——中译者注

^③ 阿比·瓦尔伯格(Aby Warburg, 1866—1929)，德国艺术史家。他在汉堡建立的艺术图书馆于1933年迁至英国，后来成为伦敦大学的瓦尔伯格学院。瓦尔伯格主张对艺术作品的理解应置于相关的语境中，包括宗教、星象学甚至心理、迷信传统，以及这些作品在各个时期的修改和变化。——中译者注

是一种濒于疯狂的尝试)。这种研究是通过影像媒介来进行的,出于这一事实,人们认为影像也是这个研究的对象。相反,瓦尔伯格将影像改造成了一种彻底历史和动态的元素。(与此相类似,影像将为荣格提供原型构成的元历史领域的模型。)在这个意义上讲,他身后留下藏有近千张照片的未完全建成的这个巨大的“谟涅摩绪涅”^①,与其说是不可移动的影像库,不如说是对始自古典希腊下迄法西斯主义的西方人类姿态实际运动的一种再现(换言之,它更接近于德·朱里奥,而不是潘诺夫斯基^②)。在每个收藏区内,那些单独的影像应被当作一帧帧

^① 瓦尔伯格建造的私人图书馆以古典遗产对今天文明的意义为主旨,在瓦尔伯格图书馆门楣上镌刻着“谟涅摩绪涅”(MNHMOΣYNH),即记忆女神的名字。——中译者注

^② 安德烈·德·朱里奥(Andrea de Jorio, 1796—1851),意大利考古学家和语言学家,那不勒斯主教座堂司铎。热衷于对庞贝等地的考古发现进行记录,1832年发表著作《古人姿态 那不勒斯人姿态研究》(*La Mimica Degli Antichi Investigata Nel Gestire Napoletano*)。该著作通过考察古希腊器物装饰画上的古希腊人姿态,而在古人姿态与当时那不勒斯人的姿态之间建立了某种延续性,试图证明当时那不勒斯人的姿态与古希腊人姿态具有相似性。潘诺夫斯基(Erwin Panofsky, 1892—1968),美国德裔犹太学者,著名艺术史家。在图像学领域做出了突出贡献,影响广泛。潘诺夫斯基反对沃尔夫林的形式自律原则,主张在思想观念、哲学风格之间建立联系,认为风格的发展是与哲学、文化发展趋向一致的。——中译者注

电影的定格画面，而不是自治的现实（至少本雅明就曾以与此相同的方式将辩证影像比作那些在书页快速翻动时给人运动印象的小书——这种小书正是电影的前身）。

3. 电影的要素并非影像而是姿态

吉尔·德勒兹就指出过，电影抹除了作为心理现实的影像与作为物理现实的运动之间虚假的心理学差异。电影影像既不是 *poses éternelles*^①（如古典时代的那些形式），亦非 *coupes immobiles*^②，相反，它们是 *coupes mobiles*^③，是自身内在于运动之中的影像——德勒兹称它们为运动-影像。^④

有必要扩展德勒兹的论点并说明它以何种方

① 法语：“永恒的姿态”。——中译者注

② 法语：“静止的切片”。——中译者注

③ 法语：“运动的切片”。——中译者注

④ 参见吉尔·德勒兹：《电影 1：运动-影像》（*Cinema 1: The Movement-Image*）。

式涉及影像一般在现代性中的地位。然而,这也表明,影像的神话式刻板性已经被打破,并且在这里——确切地讲——不存在影像而只存在姿态。实际上,每个影像被灌注生气,都是由于某种二律背反式两极对立:一方面,影像是对姿态的具体化和消除(这种具体化和消除就是作为死亡面具或作为象征的意象[*imago*]),另一方面,影像又使动能得到完好的保存(如在迈布里奇的快照,或任何体育摄影当中)。前者相等于意愿记忆所捕获的回忆,而后者则相等于非意愿记忆显像当中闪现的影像。前者存活于奇幻的孤立当中,而后者总是以超出自身的方式指向其自身作为部分所从属的某个整体。甚至《蒙娜丽莎》、《宫娥》也不能被看作是固定不动的、永恒的形式,相反,我们应该将它们读为某个姿态的片断或一部业已亡佚的电影中的定格画面,只有在这部电影中,这些定格画面才能重新获得它们失去的、真正的意义。之所以如此,是因

为某种 litigatio^①——我们必须要打破其魔咒的某种使人麻痹的力量——一直在每个影像中起着作用；全部艺术史仿佛发出无声的召唤，要求将影像解放为姿态。这正是古希腊人通过讲述雕塑挣开束缚着自己的绳索开始活动的那些神话所要表达的。但这也是哲学交托给理念的意向——理念根本并非如通常阐释所言乃是不变的原型，而毋宁说是一种星丛，现象按某姿态在其中安排它们自身。

电影引领影像返乡回到姿态。根据贝克特《梦与夜》中暗含的那个漂亮的界定，电影是姿态之梦。导演的职责在于为这个梦引入叫醒元素。

① 拉丁语：“争端”。——中译者注

4. 由于电影的中心在姿态而非影像之中， 所以它本质上属于伦理与政治领域 (而非简单地属于审美领域)

什么是姿态？瓦罗的一段评论蕴含着宝贵的提示。他将姿态铭写进行的领域，但他也明确地使之与作(agere)与做(facere)区别开来。

行的第三个阶段，他们说，是他们使某物“做成”(faciunt)的阶段：在这里，由于“作”(agere)与“行”(gerere)之间的相似性，认为其为一种情况的那些人们就犯了错。因为，某人可做(facere)某物而未必作之，如诗人做(facit)一出戏剧而不表演它，而另一方面，演员“演作”(agit)戏剧而非做成了它，所以一出戏剧由诗人所“做”(fit)而非其所演作，由演员所“演作”(agitur)而非其所做。另一方面，罗马皇

帝，被认为“行”(gerere)其政务，而在这种场合，他既不“做”(facit)也不“作”(agit)，而是“执”(gerit)，也就是说，是维持，其词义转自“持”(gerunt)重担者，因其荷持重担而故名。

(VI VIII 77)^①

姿态的特性即在于在其中既无东西被产出，也无东西被演作，而毋宁说，是某种东西在其中持续和维持着。换言之，姿态打开了行止(ethos)^②的领域，这个领域是人之为人更为本己的领域。但究竟以何种方式行动被持续和维持呢？究竟以何种方

^① 瓦罗：《论拉丁语言》(*On the Latin Language*, trans. Roland G. Kent(Cambridge: Harvard University Press, 1977), 第 245 页。——英译者注(瓦罗全名为马尔库斯·泰伦提乌斯·瓦罗·雷阿提努斯(Marcus Terentius Varro Reatinus, 116 BC–27 BC), 古罗马的政治家和学者。他虽从政多年, 担任过高级官职, 但主要以学者见称。他博学多闻, 在语言、历史、文艺、农业和数学方面做了广泛的研究, 著作甚丰, 是古罗马著名的语言学家和农学家, 在共和时代的罗马文化史上占有一定的地位。《论拉丁语言》[*De Lingua Latin*]是他的语法巨著, 共 25 卷, 但留存下来的只有第五至十卷。他在语言学问题上颇多创见。由于他对斯多葛学派和亚历山大学派都有较为深刻的理解, 并用大量的论据充分阐述自己的观点, 他的著作对后世产生了较大的影响。——中译者注)

^② Ethos 一词在希腊语中原指人的群体在某居住地的定居方式, 后又引申为“伦理”(字面义即“属于品格的东西”)。该词指涉群体意义上的“伦常”和个体意义上的“行止规矩”。——中译者注

式一个 res^① 转变成了 res gesta^②，也就是说一个简单的事转变成了事件呢？瓦罗在作 (agere) 与做 (facere) 之间进行的区分究其本而言源自亚里士多德。在《尼各马可伦理学》一处著名的段落中，亚里士多德提出如下两个术语：制造 (poiesis) 的目的是外在于制造本身的，而行动 (praxis) 的目的非然——好的行动本身就是目的 (VI 1140b)^③。而瓦罗那里的新东西是沿着两种类型的行动辨认出了第三种类型的行动：如果说制造是相对于目的而言的手段而行动又无手段的目的的话，那么姿态则破除了目的手段间二决一的、使道德陷于麻痹的那种虚假取舍，相反凸显了手段，而如此这般凸显的手段正是由于这一原因才能既不转变为目的，同时又

① 拉丁语：“事”。——中译者注

② 拉丁语：“事件”，字面义即“已行之事”。——中译者注

③ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》(Nicomachean Ethics, trans. Martin Ostwald, Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1983), 第 153 页。廖申白中译本中作：“明智不同于技艺，是因为实践 (praxis) 与制作在始因上不同”，下注莱克汉姆英译为：“因为制作的目的是外在于制作活动的，而实践的目的就是活动本身，——做得好自身就是一个目的。”见廖申白译本，北京：商务印书馆 2003 年版，第 173 页。——中译者注

能逸出中介性轨道。

有关姿态，最误导的莫过于作如是解，即一方面就姿态表述出一个朝向目的的手段领域（譬如，行进被视为使身体从 A 点位移至 B 点的手段），另一方面又表述出一个分离的、更高等的姿态领域（譬如，被视作审美之维的舞蹈）。无手段的目的性与只对某个目的才有意义的中介性同样未切姿态题中之义。如果说舞蹈是姿态的话，其之所以是，毋宁说因为舞蹈不过就是身体运动的中介特性的持续和展示。姿态是对中介性的展示：它是使手段变得可见的过程。它将使人类的在中间物之中在（l'essere-in-un-medio）得以呈现出来，并进而使得伦理之维向他们开放。但就像在色情电影中那样，表演着以向他人（或自己）提供快感为目的的姿态而为人所目击的人们，通过他们的中介性而被悬搁于他们的中介性之中——唯一的原因就是拍摄和展示的正是他们的这种中介性——并且能够成为向观众提供新快感（这是否则将变得不可理解的快感）的中介；或者就像在哑剧中那样，当朝向最日常

目的的那些姿态被按其本来面目展示出来并如此这般地悬搁“entre le désir et l'accomplissement, la perpétrarion et son souvenir”^①——悬搁在马拉美所说的 *milieu pur*^② 之中时，通过姿态向人所传达的并非是目的本身的领域，而毋宁说是纯粹且无尽的中介性的那个领域。

只有以此种方式，康德的“无目的的合目的性”这一晦涩的表述才能获得其具体的意义。所以寓于手段领域之中的目的性正是姿态所具有的那种力量，它打破了姿态的手段存在，并唯其如此才能使之得到展示，进而将事(res)改造成为事件(res gesta)。同理，如果我们将“词语”理解为交流的手段的话，对词语进行展示并不意味着还须掌握一个更高级别的语言(不可在初等级别语言当中作交流之用的一种元语言)，只有从它出发我们才可使词语成为交流之中的一个对象；相反，对词语进行展

① 法语：“在欲望与满足、丑行及对它的回忆之间”。——中译者注

② 法语：“纯中介”。——中译者注

示意味着展露词语于其自身的中介性之中、于其自身的手段存在之中，那里并无任何超越性。在这个意义上说，姿态是对可交流性的交流。姿态确实不言说什么，因为它所展示的是作为纯中介性的人之在语言之中在(l'essere-nel-linguaggio)。然而，因为在语言之中在并非通过句子便可言说之物，所以姿态究其本质而言从来都是有关不可言传之物的姿态；它从来都是真正字面义的gag(塞口物)，该词首先意指塞于口中使人无法说话的物件，其次意指演员为了弥补失忆或失语的即兴表演。从这点上我们不但能够得出姿态与哲学之间的相近性，还能看出哲学与电影之间的相近性。电影本质上的“无言”(这与声轨的存在与否毫无关系)，恰如哲学的无言一样，展露了人在语言之中在：纯粹的姿态性。维特根斯坦把神秘之物定义为不可言说之物的显现，这确乎即是对gag的定义。每一部伟大的哲学文本都是一个gag，将语言本身，将在语言之中在展露为一场宏大的失忆，展露为一种不可救药的言语缺陷。

5. 政治是纯粹手段的领域，亦即，

人类之绝对而完全的姿态性领域

(1992)

语言与人民

在 15 世纪头几十年——那是一个以战争与混乱为典型特征的时期——里，一群群吉卜赛人^①出现在法国。他们声称自己来自埃及，由自称 Egypto parvo^② 的公爵或 Egypto minori^③ 的伯爵所带领：

① 吉卜赛人一词(Gypsy 或 Gypsies)是从英语埃及人(Egyptian)一词演变而来的，这是英国人和世界上大部分国家对他们的传统称呼。这是由于 15 世纪时欧洲人对于流浪到他们那里的异乡人不太了解，误以为他们来自埃及，所以就称他们为“埃及人”，慢慢就变成“吉卜赛人”了。吉卜赛人在欧洲的称呼与他们的来源一样复杂。法国人认为他们很可能来自波希米亚，就叫他们波希米亚人(Bohemia)，同时也称他们为吉卜赛人、吉坦人(Gitan)、金加利人(Zingari)等十余个名字；西班牙人称他们为吉卜赛人、波希米亚人的同时，还称他们茨冈人(Atsigano)或希腊人，认为他们来自希腊，俄国人也将吉卜赛人称为“茨冈人”。——中译者注

② 西班牙语：“细小埃及”。——中译者注

③ 西班牙语：“小埃及”。——中译者注

最初几批吉卜赛人于 1419 年在今属法国的地区被发现……1419 年 8 月 22 日，他们出现在沙蒂永昂敦贝镇(Châtillon-en-Dombe)；第二天，由某个名叫安德里亚的小埃及公爵带领的一批吉卜赛人到达了六里格^①之外马孔的圣洛朗(Saint Laurent de Mâcon)……1422 年 7 月，更大一群吉卜赛人南下进入意大利……1427 年 8 月，在穿越饱受战争蹂躏的法国国土之后，吉卜赛人第一次出现在了巴黎城门之外……这座都城已遭英国入侵，整个法兰西岛上随处有土匪出没。有几批吉卜赛人，在细小埃及或小埃及的公爵或伯爵们的带领下，翻过比利牛斯山，足迹远至巴塞罗那。^②

^① League，里格，长度单位，1 里格=3 哩。——中译者注

^② 弗朗索瓦·德·沃·德·富勒蒂埃：《古代法国的茨冈人》(François De Vaux de Foletier, *Les Tsiganes dans l'ancienne France*)，转引自阿丽丝·贝克尔-何：《切口君主：危险阶级黑话起源中一个被忽视的要素》扩充版(Alice Becker-Ho, *Les princes du jargon : Un facteur négligé aux origines de l'argot des classes dangereuses*; Édition augmentée; Paris: Gallimard, 1993)，第 22—23 页。——英译者注

历史学家将黑话——coquillards^① 及其他匪徒帮派使用的隐语切口——粗略地追溯至这同一个时期。这些帮派得到孳生的那些纷乱扰攘的年月，也标志着中世纪社会向现代国家的转型：“的确如此，正如他所说的那样，前面提到的强盗间使用的一种 langage exquis^②，若无传授，其他人是根本就听不懂。此外，通过这种语言，他们可以辨认出所谓贝壳帮的成员”（贝雷内在审判贝壳帮的法庭上的证词）。

阿丽丝·贝克尔-何^③仅将各种材料与这两件平行并列的事联系起来，就能意识到几乎全部用引

① 15世纪欧洲大陆上有许多流浪团伙，其中勃艮第地区常见的一伙人用贝壳装饰衣领冒充朝圣者，沿路盗抢，形成帮派，被称为“coquillards”即“贝壳帮”，也音译为“科基亚尔”。——中译者注

② 法语，字面义为“精致的语言”，这里实际就是“江湖切口”，即帮会或某些行业中的暗语，或一个阶层（如窃贼、乞丐）所使用的特殊而常常是秘密的词汇，这里译为“切口”。——中译者注

③ 阿丽丝·贝克尔-何（Alice Becker-Ho, 1941—），她的母亲是中国人，父亲是阿尔萨斯-洛林人，她本人出生在上海，1947年随父母定居法国。1963年贝克尔参与“情境国际”，并与居伊·德波建立了长期的友谊关系，并于1972年嫁给德波，合作发表过《战争游戏》（*Le Jeu de la Guerre*）。——中译者注

文就能写出一部原创之作的本雅明式写作计划。^①贝克尔-何这本书的主题表面上看没什么特别：正如副标题——“危险阶级黑话起源中一个被忽视的要素”——所示，问题就是要指明罗姆群^②中那部分黑话语汇——吉卜赛人的语言——的衍生过程。卷末简短而基本的词汇表将那些“在欧洲吉卜赛人方言中”有着“明显影响——更不要说有确定的起源作用了——”的黑话语词逐一列出^③。

这个主题虽说并没有超出社会语言学的范围，但它暗含着另一个且更加重要的观点：严格说来，切口不是一种语言而只是一种黑话，就此而言，吉卜赛人并不构成一类人民，而是前代众多法外之徒

① 引文出自阿丽丝·贝克尔-何：《切口君主：危险阶级黑话起源中被忽视的一个要素》。

② 吉卜赛人分为三大群，即罗姆（Rom）群，讲罗曼尼语（Romany）；马努斯（Manus）或辛特（Sinte）群，讲辛多语（Sinto）；卡列（Kale）群，讲卡洛语（Kalo）。同一群吉卜赛人分布于许多国家。然而，不管是欧洲的还是亚洲的，也不管是流浪的还是定居的吉卜赛人，他们大多数都使用罗姆这个词作为自己的共同称呼。——中译者注

③ 阿丽丝·贝克尔-何：《切口君主：危险阶级黑话起源中被忽视的一个要素》，第 51 页。——英译者注

(fuorilegge)^①所构成的一个阶级延续至今的后裔：

吉卜赛人封存着我们的中世纪；是来自另一个时代的一个危险阶级。演变成各种不同黑话的吉卜赛词汇像极了吉卜赛人：实际上，自他们首次出现以来，他们浪迹到哪个国家就从哪个国家获得姓氏——gadjesko nav^②，结果，在那些自认为识文断字的人们看来却差不多丧失了纸面上的“身份”。^③

这说明了学者为什么永远不能成功解释吉卜赛人的起源并熟悉他们的语言和风俗：在此情况下，人种学调查将是不可能的，因为所有受访人都在系统地撒着谎。

这种最本原的假说——它归根到底涉及的是

① Fuorilegge，除“法外之徒”含义之外，还有“被剥夺法律保护者”、“丧失公权者”之义，这里应予特别注意。——中译者注

② 吉卜赛人使用的罗曼尼语：“外国姓名”。——中译者注

③ 阿丽丝·贝克尔-何：《切口君主：危险阶级黑话起源中被忽视的一个要素》，第50页。——英译者注

边缘语言现实和边缘人口——何以如此重要？本雅明曾写道，在那些关键的历史时刻，最后的一击必由左手挥出，打击社会认识机器（macchina del sapere sociale）上的关节要害。阿丽丝·贝克尔-何尽管将自己限制在自己的主题范围之内，毕竟很可能相当明确地意识到她已经在我们政治理论的真正焦点之处布下了一颗地雷，随时都会爆炸。事实上，对于什么是人民，什么是语言，我们根本就一无所知。（众所周知，语言学家只有将 factum loquendi^① 视为理所当然，只有将人类言说着并相互理解这一事实——这是至今仍为科学所未解的一个事实——视为理所当然，才能建构语法，也就是说，建构我们可称之为语言的那种描述性同一系统。）不管怎么说，我们全部的政治文化都建立在人民与语言这两个概念之间的关系之上。浪漫派意识形态——这种意识形态不断地对二者的联系有所发明，进而不仅广泛地影响了至今仍占统治地位

① 拉丁语：“有言语存在的既定事实”。——中译者注

的政治理论，而且深刻影响了现代语言学理论——试图凭借相当晦暗不明的东西（语言这个概念）来澄清更其晦暗不明的东西（人民这个概念）。而多亏了这样建立起来的共生对应关系，这两个偶然的（contingenti）且无规定的文化实体才使自身获得了必然法则和规律特性，从而将自身转变成为几近自然的有机体。实际上，政治理论虽无能力解释却必定设为前提的是 *factum pluralitatis*^①（该词在词源上与 *populus*^② 有关，我以该词表示人类虽众但共属一共同体的事实），另一方面，语言学家虽无能力质疑但必定设为前提的是 *factum loquendi*。这两个事实之间的直接对应规定了现代政治的话语。

吉卜赛人与黑话之间的关系就在按常规重演这种对应关系的同时恰恰对这一对应关系进行了彻底的质疑。吉卜赛人之于人民，正如黑话之于语言。尽管这种类比只能维持片刻，但它毕竟启示了语言与人民间的对应关系意图秘密掩盖的那个真

① 拉丁语：“多样性存在的既定事实”。——中译者注

② 拉丁语：“民”或“人民”。——中译者注

相：众民皆帮、皆为贝壳帮，所有语言都是切口和黑话。

这里，关键的不在于对该命题的科学精确性进行评估，而是相反，在于切莫使它的解放性力量从我们手中溜走。我们的目光一旦盯住了这个问题，控制我们政治想象力的那台倒错且强大的机器顿时就失去了力量。毕竟，每个人都明白，我们正在谈论一种想象，尤其是在人民这一理念已经长久地失去了其实质现实性的今天。我们承认，这个理念除了老哲学人类学列出的枯燥乏味的特性目录之外，从没有什么实质性内容，即便如此，它还又被同样现代的自命为人民之守护者、自命为人民之表达的国家搞得毫无意义。尽管所有老生常谈再怎么善意，人民这个理念不过是国家身份的空洞支撑，并且就是这么得到承认的。对那些或许对此仍持疑虑的人来说，不无裨益的就是从如下观点来看看我们周围发生着的一切：一方面，世界各国武装起来保卫一个没有人民的国家（科威特），另一方面无国家的众民（库尔德人，亚美尼亚人，巴勒斯坦人，

巴斯克人,流散的犹太人)却遭受着肆无忌惮的压迫与灭绝。只有这样,那些也许对此仍持疑虑的人才会明白,人民的命运只能是一种国家身份,人民这个概念只有在公民概念内得到编码之后才有意义。这样看来,留心那些没有国家尊严的语言(加泰罗尼亚语^①,巴斯克语^②,盖尔语^③等语言)——语言学家当然视它们为语言,但这些语言实际上就是

① 加泰罗尼亚为西班牙的一个地区。位于西班牙东北部。包括巴塞罗那、赫罗纳、莱里达和塔拉戈纳省,居民主要为加泰罗尼亚人,使用加泰罗尼亚语,约有 600 万人口。为西班牙工业发达地区。1931 年曾建立自治政府,但在 1938 年被佛朗哥政府废除。长期以来当地一直要求自治。佛朗哥死后,1980 年 1 月 11 日成为自治区。设立自治议会,建立自治政府。在该地区一直存在着民族分离主义势力,西班牙境内外的加泰罗尼亚民族主义组织要求脱离西班牙独立,对西班牙和法国的国家认同形成威胁。——中译者注

② 巴斯克语所属巴斯克语区位于巴斯克地区,地处伊比利亚半岛北部比利牛斯山脉的西端,北临比斯开湾,现分属于西班牙和法国。西班牙境内的巴斯克地区由阿瓦拉、吉普斯夸、比斯开和纳瓦尔四省组成,法国境内的巴斯克人居住的地区包括拉普、索勒、下纳瓦尔三省。弗朗哥政权对巴斯克人的镇压和对巴斯克语的取缔刺激了巴斯克分离主义的增长,巴斯克人的抵抗组织“埃塔”今天已经畸变为恐怖主义组织。——中译者注

③ 盖尔语为苏格兰人民族语言,19、20 世纪盖尔语逐渐被排斥出苏格兰学校教育和公众生活领域,但争取恢复盖尔语地位并获得独立身份的苏格兰人反抗从未终止,比如 20 世纪出现的“苏格兰分离主义组织”。该组织是支持“苏格兰民族解放军”的政治组织,于 1995 年成立,其三大目标是要扭转英格兰人大规模移居苏格兰的趋势、恢复盖尔语为苏格兰国语,以及建立一个完全独立的苏格兰共和国。另外使用爱尔兰盖尔语的爱尔兰分离主义势力,是更著名的影响英国国家认同的力量。——中译者注

黑话和方言，几乎总是带有某种直接的政治意义——的特定状况，也是非常重要的。语言、人民与国家之间的恶性缠绕在犹太复国主义的个案当中表现得尤其明显。它是这样一场运动：它力图将一群 *par excellence*^① 人民建构为一个在其土地上保有该民的国家，正是出于这一原因，又要使早已在日常使用中为其他语言和方言（拉地诺语^②、意第绪语^③）所替代的一种纯礼拜性语言（希伯来语）重新复活。而在传统的守护者看来，对这种神圣语言的复活恰恰是一场荒唐的亵渎，语言终有一天会对此加以报复。（1926年12月26日，杰舍姆·肖勒姆在从耶路撒冷写给弗朗兹·罗森茨威格的一封信中写道：“我们如行走在深渊边缘的盲人般生活于我们的语言之中……这种语言充满了未来的灾

① 拉丁语：“卓越的”。——中译者注

② 拉地诺语是希伯来语与西班牙语相混合的犹太人方言，从另一个角度来看，也可以说是一种西班牙语方言。其语言区大致在伊比利亚半岛和地中海沿岸。——中译者注

③ 意第绪语是希伯来语与德语相混合的犹太人方言，从另一个角度来看，也可以说是一种德语方言。其语言区大致在中欧和东欧。——中译者注

难……当它变得与言说着它的人们相敌对时,那一天就到了。”^①

隐含所有人民都是吉卜赛人而所有语言都是黑话这一主张的论点则解开了这个纽结,使我们能以新的方式对我们文化中周期性地出现而又被误解并被拉回到那些主导观念之中的语言经验进行审视。但丁在《论俗语》中讲述巴别塔神话时说造塔人被打散为众多族类,各族类人皆获得了自己独有而为其他族类无法理解的语言,他这么说还能意味着什么呢?他要说的正是:大地上的所有语言都是黑话(生意买卖上的语言就是再好不过的黑话)。但但丁并没有(像他长久以来的那种伪饰思想可能会做的那样)提出对民族语言和语法的矫正,使之免于所有语言皆备的内在黑话倾向;相反,他提议

① 杰舍姆·肖勒姆:《杰舍姆·肖勒姆给弗朗兹·罗森茨威格的一封未发表的信:关于我们的语言。一次告解》(Une lettre inédite de Gershom Scholem à Franz Resen Zweig: À propos de notre langue. Une confession),斯泰凡·摩西(Stefan Moses)由德语译为法语,载于《宗教社会科学文献与宗教社会学文献》*Archives des Sciences Sociales des Religions et Archives de Sociologie des Religions* 60: 1)(Paris, 1985), 83—84。——英译者注

要加以改造的恰恰是对词语——也就是他所说的“高贵的方言”(volgare illustre)——的经验方式。这样一种改造在某种意义上说就是对黑话俚语的一种解放，并非语法上的解放，而是诗学和政治学上的解放，使之同样名正言顺地成为 factum loquendi^①。

在某种意义上，普罗旺斯行吟诗人所使用的“特鲁巴克利斯风格”(trobar clus)^②是把奥克语^③转化为秘密黑话的一种改造(其改造方式与维庸^④以贝壳帮行话创作其某些歌谣的方式大不相同)。但这种黑话所言说的，仅仅是另一幅语言图景，一

① 拉丁语：“有言说存在的既定事实”。——中译者注

② trobar clus，为奥克语，字面义是“封闭形式”。是 12 世纪由行吟诗人马尔卡布里(Marcabru)发展起来的诗风，这种诗风创造针对的是宫廷审美趣味挑剔的听众，无论是诗人还是听众都出身精英，因而该诗风具有高度的封闭性，成为一种“黑话”，终于 12 世纪后很快消失。——中译者注

③ 是印欧语系罗曼语族的一种语言，主要通行于法国南部(特别是普罗旺斯及卢瓦尔河以南)，意大利的阿尔卑斯山山谷，以及西班牙的加泰罗尼亚。是中世纪南方吟游诗人的主要诗歌创作语言。——中译者注

④ 弗朗索瓦·维庸(François Villon, 1431 或 1432—1463?)是法国诗歌史上一位难以准确名状的诗人，这不是一般地表现在他生卒年月的难查上，主要是由于他的名字往往与盗贼、恶汉、无赖搅混在一起。据说他出于寻找乐趣的原因，而参加过贝壳帮，他的诗中也有着贝壳帮黑话的成分，如《绞刑犯谣曲》。——中译者注

幅被标记为爱情经验的地点及对象的图景。从这个观点来看，在近期的一些争论中，难怪有维特根斯坦主义者会主张对语言之纯粹存在（即 factum loquendi）的经验是与伦理学一致的；也难怪本雅明将获得了救赎的人类的图景全托付于某种“纯语言”之上——这种“纯语言”既不可化约为某种语法，也不可化约为某个特殊语言。

语言都是隐藏着对语言的纯粹经验的黑话，正如人民或多或少都是成功掩盖着 factum pluralitatis^① 的面具。正是出于这一原因，我们的任务既不可能是把这些黑话建构成语法，也不可能将人民再编码为各种国家身份。相反，只有时时处处打断语言、语法、人民和国家之间的纽结，思想和实践才能胜任当务之急。打断的方式——只有在这种打断中，语言 factum 和共同体 factum 才瞬间曝露出来——随时随地而变，多种多样，可以是对某种黑话、“特鲁巴克利斯风格”、纯语言的复活，也可以是

① 拉丁语：“多样性存在的既定事实”。——中译者注

对某种语法语言的少数化实践，等等。但不管怎么说，显而易见的是，这里的关键并不在于纯语言学或文学，而首要的是政治和哲学。

(1995)

关于《景观社会评注》^①的旁注

战略家

有一种社会，迄今其统治已在全部这个星球上扩展开来——它就是我们所生活的景观社会，而居伊·德波的书构成了对这种社会所造成的悲惨与奴役最清楚、最严肃的分析。这些书不必有说明、赞扬的荐词，最不需要的就是什么引言。这里可能做出的，至多是在页边空白处加上一些注解，就像

① 居伊·德波(Guy Debord)继1967年发表《景观社会》(*La société du spectacle*, Buchet-Chastel)，又于1988年发表《景观社会评注》(*Commentaires sur la société du spectacle*, Gérard Levovici)。——中译者注

中世纪缮写员用类似的符号来标出最值得注意的段落那样。出于修道士严格克己的意图，这些符号与文本是分离的，它们不太可能在别的什么地方找到自己的位置，而仅在它们所标示的地方作为制图意义上的分界符号出现。

对这些书所蕴含的判断的独立性和预言性洞察力或其风格古典式的明白晓畅加以褒扬是没有必要的。当今，没有一位作家还能想着自己的著作能被阅读一百年（读者又是哪类人呢？）并因而获得自我安慰，也没有读者会以先于他人理解著作的少数人才具有的知识自喜（又自喜什么呢？）。相反，这些书应该被当作手册来用，当作拒绝或撤离的工具来用——很像是难民们随手操起匆忙别进腰带的不称手的武器（这是德勒兹的一个漂亮的意象）。或者说，应该把这些书当作一个特殊的战略家的著作来用（“评注”这一标题实际上就唤回了这个传统）——他是这样一位战略家，其行动领域与其说是行军布阵的战场，不如说是纯思想力量的战场。《景观社会》意大利文第四版中引用的卡尔·冯·

克劳塞维茨的一个句子，再好不过地表现了这个特征：

在战略批判当中，关键是要使批判者自身完全站在当事者的立场上去。这的确往往是非常困难的。如果作者肯或能够在当事者曾处的一切场合都站在当事者立场之上，那么，绝大多数战略批判都会完全消失或简化为理解上的细小差异。^①

在这个意义上，不仅马基雅维里的《君主论》，而且还有斯宾诺莎的《伦理学》，都是有关策略的著作，都是思想的力量或解放的力量(*de potentia intellectus, sive de libertate*)的运用。

^① 居伊·德波在《景观社会》意大利文第四版(*Préface à la quatrième édition italienne de “La Société du Spectacle”*, Paris: Éditions Champ Libre, 1979)中转引克劳塞维茨语，第15—16页。——英译者注

幻 景

1851年，当第一届世界博览会大张旗鼓地在海德公园举行的时候，马克思就在伦敦。在提交上来的各种规划里，组织者选择了帕克斯顿的方案，该方案设计了一座全由水晶造成的宏大建筑。在博览会的目录中，梅里菲尔德写道，这座水晶宫“也许是世上仅有的这样一座建筑，其中的气氛……对处在走廊西端和东端的观者……都一览无余……从那里望去，这座建筑最远的部分仿佛被包裹在一道淡蓝色的光环之中”^①。商品的第一次伟大凯旋就这样在既具透明性又是幻景的双重象征之下发生。

1867年巴黎世界博览会指南重弹了这种矛盾的景观特征：“公众要的是能刺激其想象力的恢弘设计理念……公众渴望看到的与其说是千篇一律排列

^① 由于无法找到这段话的原始出处，我们便只得从阿甘本的意大利文译出。——英译者注

整齐的商品，不如说是奇幻的景观”(Il faut au [public] une conception grandiose qui frappe son imagination... il veut contempler un coup d'œil féerique et non pas des produits similaires et uniformément groupés)。

马克思在写作《资本论》与商品拜物教相关的章节时，很可能心里想的就是他在水晶宫感受到的印象。并非巧合的是，这个章节占据着一个开启性位置(una posizione liminare)。披露商品的“秘密”是将资本的魔力领域揭示给我们的思想的关键——它是资本总是通过对其加以全景展示而遮蔽起来的一种秘密。如果没有对这个无形的中心——在其中，“劳动产品”分裂为使用价值和交换价值，进而“成了商品，成了可感觉而又超感觉的物或社会的物”^①——的辨认，《资本论》随后所展开的批判考察都将是不可能的。

^① 见《资本论》第一卷，中文参看中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局《马克思恩格斯全集》第四十四卷，北京：人民出版社2001年版，第89页。——中译者注

然而，20世纪60年代，对商品拜物教特性的这种马克思主义分析在马克思主义中间却被愚蠢地抛弃了。1969年，路易·阿尔都塞在为《资本论》重版普及本所撰写的序言当中，竟然还能再提请读者跳过第一部分，其理由是，拜物教理论是一种“最露骨的”、“最有害的”黑格尔主义哲学痕迹。^①

正是出于这个原因，德波的姿态才更显引人注目，他恰恰是把自己对景观社会——即已经走到极端的资本主义——的分析建立在这个“最有害的痕迹”之上。资本的“生成-影像”(diventar immagine)不过是商品的最后变形，通过这种变形，交换价值将使用价值吞噬净尽，并在篡改了全部社会生产之后，终于达到了支配全部生命的最高绝对主权的地位。在这个意义上讲，海德公园的水晶宫，商品在那里首次揭示并展布其秘密的地方，是景观的前

① 路易·阿尔都塞：《〈资本论〉第一卷序言》，载《列宁和哲学》(*Lenin and Philosophy*, trans. Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1971), 第95页；但请参照全文，尤其是第81页和第88页。——英译者注

兆,或毋宁说,是一场噩梦,19世纪在其中梦到了20世纪的一场噩梦。情境主义者为自己设定的第一任务就是从这场噩梦中醒来。

瓦尔普吉斯之夜

在我们的世纪,如果有德波愿意被与之相提并论的作家的话,那么这个作家将会是卡尔·克劳斯^①,克劳斯——“在行为引发报道而报道又引发行的可怕交响乐轰然作响的这些喧嚣时代里”^②——通过与记者的顽强斗争揭示了景观的隐秘法则,这一点是无人能及的。如果谁要想象类似于德波电影中与残壁瓦砾荒漠——这荒漠就是景观——的暴露相伴而出现的旁白的话,克劳斯的

① 卡尔·克劳斯(Karl Kraus, 1874—1939),奥地利记者、诗人和社会批评家,1899年创立《火炬》杂志(克劳斯实际上亲自为所有的922期撰稿)。——中译者注

② 卡尔·克劳斯:《在这些伟大的时刻》(“In These Great Times”),载《在这些伟大的时刻》(In These Great Times, trans. Harry Zohn, Montreal: Engendra Press, 1976),第70页。——英译者注

声音是再合适不过的了。这是发现并道破了奥芬巴赫^①轻歌剧中大获全胜的资本主义那隐秘而残酷的无政府状态的声音——埃利亚斯·卡内蒂^②就曾描述过这个声音在公众演讲中的魅力。

在作者身后出版的《第三个瓦尔普吉斯之夜》(*Third Walpurgis Night*)中，克劳斯用来为自己在纳粹兴起面前曾保持沉默做辩护的妙语众所周知：“关于希特勒，我什么也想不起来了。”这个残酷的Witz^③——在这里克劳斯毫不留情地坦承了自己的局限——标志着面对不可描述之物成为现实之时讽刺的重要性。作为一位讽刺诗人，他的确是“居于古代语言家园之中的最后追随者之一”。当然，在德波那里——一如在克劳斯那里——语言将自身呈现为公正的影像和领地。但是，类似也止于此处。德波的话语恰恰始于讽刺变得无言之处。古

^① 雅克·奥芬巴赫(Jacques Offenbach, 1819—1880)，法国作曲家、古典轻歌剧创始人之一。——中译者注

^② 埃利亚斯·卡内蒂(Elias Canetti, 1905—1994)，英籍德语作家，代表作：《迷惘》、自传三部曲(《获救之舌》《耳中火炬》《眼睛游戏》)等。1981年获卡夫卡与诺贝尔文学奖。——中译者注

^③ 德语：“机智”、“幽默”。——中译者注

代语言的家园(以及作为讽刺基础的文学传统)到如今已经被彻头彻尾地伪造和操控。克劳斯通过将语言转变为总判决(Giudizio Universal)的领地的方式来应对这一情境。相反,当总判决发生之时并且在真相在这判决中只能被辨认为谬误中的一个时刻之后,德波才开始言说。语言中的总判决和景观中的瓦尔普吉斯之夜完美地重合。这种悖论性的重合正是他的旁白不断地从那儿发出的地方。

情 境

什么是被建构的情境?第一期《情境主义者国际》给出的定义指出,这是指生活中的一种时刻,通过集体营构一种协同一致的环境的方式并且通过玩儿事件^①的方式,恰当而审慎地被建构的一种时

① 原文为“di un gioco di eventi”,可直接翻译为“事件游戏”,这里强调对各种事件的组织和利用,译作“玩儿事件”。——中译者注

刻。但最具误解性的莫过于这样一种想法，即认为情境是美学意义上的被特权化了的或例外的时刻。情境既不是生活成为艺术，也不是艺术成为生活。我们要理解情境的真正性质，就只有历史地将它定位于其恰当的位置：也就是说，将其放在艺术的终结和自我毁灭之后，放在经过了虚无主义考验的生活通道之后。“真正的生活通向地理上的西北通道”是生活与艺术之间的一个模糊点，在这里两者都同时经历着一场决定性的变形。这个模糊点构成了一种最终堪当此任的政治。情境主义者们针对资本主义——为了削弱生命“具体而深思熟虑地”组织环境和事件的资本主义——采取了具体而与之恰成对立的对抗计划。他们的乌托邦再一次完美地是一种地形学的乌托邦，因为这种乌托邦恰恰将自身定位于它所想要推翻之物的发生地。能再好不过地对被建构的情境加以释义的，或许要算是《快乐的科学》中尼采借以展开其思想的

experimentum crucis^① 的苦难透视学了。当恶魔所问的那个问题“你愿意这种周而复始并无数次地重复吗?”得到的回答是“是的，我愿意”之时，那个有着树丛中的蜘蛛与月光的空间就构成了一个被建构的情境。^② 这里的关键在于这样一种弥赛亚式转换，它整个改变了世界，但与此同时几乎又让这个世界原封不动：这里的一切，实际上，保持原样但又失去了它的同一性。

在即兴喜剧(*commedia dell'arte*)当中有好几个情节方案(*canovacci*)——意即提供给演员的一些提示，以便使他们创造某种情境，在这种情境中被剥

① 拉丁语，直译为“十字实验”，来自培根的 *instantia crucis*(例如，用来作为十字路口的指路标记的事实或情况)。意思是最终证实解释某现象的一个假设的正确性并排斥所有其他假设的有决定性的实验。——中译者注

② 参看尼采《快乐的科学》(黄明嘉译，桂林：漓江出版社 2000 年版)第 341 节“行为的着重点”：“假如恶魔在某一天或某个夜晚闯入你最难耐的孤寂中，并对你说：‘你现在和过去的生活，就是你今后的生活。它将周而复始，不断重复，绝无新意，你生活中的每种痛苦、欢乐、思想、叹息，以及一切大大小小、无可言说的事情皆会在你身上重现，会以同样的顺序降临，同样会出现此刻树丛中的蜘蛛和月光，同样会出现现在这样的时刻和我这样的恶魔。存在的永恒沙漏将不停地转动，你在沙漏中，只不过是一粒尘土罢了！’你听了这恶魔的话，是否会瘫倒在地呢？你是否会咬牙切齿，诅咒这个口出狂言的恶魔呢？”——中译者注

除了来自神话与命运的权力的那种人类姿态才能最终发生。如果我们只想简单地将之理解为某种被无能化了的和不确定的角色，那么我们就根本对喜剧面具一无所知。阿尔利基诺和律师^①并不是与哈姆雷特和俄狄浦斯一样的角色：这些面具不是角色，而毋宁说是作为类型而被形象化了的姿态，是姿态的星丛。在这种情境中，角色同一性的瓦解与演员同一性的瓦解联手而行。恰恰正是剧本与演绎之间、权能与行动之间的这种关系再一次在这里受到了质疑。之所以发生，乃是由于这面具使自身迂回地进入了剧本与演绎之间，从而使权能与行动实现了难以区分的混同。这里——在舞台上，一如在被建构的情境之中——所发生的并不是行使权力，而是使权力得到了进一步的释放。姿态是生活与艺术、行动与权力、普遍与特殊、剧本与演绎之

① 在意大利传统即兴喜剧当中，经常出现两个人物，一个是丑角阿尔利基诺，总是忠实和愚蠢的仆人，常常因其忠实和愚蠢而使主人的秘密或是丑恶被揭穿；另一个就是“律师”（Il Dottore，或译博士、医生），其形象总是波洛尼亚人或伦巴第人，精通法律，有时根据剧情不同或是哲学家、教师、天文学家，或是医生，他总是开口滔滔不绝引经据典。这类人物的典型可以在喜剧大师哥尔多尼的剧作中见到。——中译者注

间交叉点的名字。它是被剥除了个人生活史语境的生命瞬间，也是被剥除了审美无利害性的艺术瞬间：它是纯粹实践。姿态既非实用价值亦非交换价值，既非生活史经历亦非无人称事件；它是商品的反面，它能使“这个共有的社会实体构成的结晶”没入情境之中。

奥斯维辛/蒂米什瓦拉

德波的著作最令人不安的方面或许在于这一事实，即历史发展似乎无情地证明了这些著作的分析。《景观社会》发表之后 20 年，《评注》(1988)标明了前一本书所做出的各种诊断及预言的精确性。同时，历史进程步调一致地向同一个方向加速：《评注》出版仅两年后，实际上我们可以说，世界政治不过就是对此书所包含的剧本做出的仓促而拙劣的搬演。集中景观(东方人的民主)和分散景观(西方民主)在实质上合成了一种整体化了的景观，这种

统一——它构成了《评注》的中心论点之一——一度在许多人看来是个悖论，而如今却成了再平常不过的明证。把世界一分为二的坚不可摧的墙壁和铁幕仅在几天内就被彻底摧毁。东方政府听任列宁主义党垮台，以便那种整体化了的景观能够在他们国家内完全实现。出于同样的道理，西方政府一段时间以来也以多数票决的选举机制及舆论的媒体控制（这二者都是在现代极权主义国家中发展起来的）的名义放弃了权力平衡并取消了思想与交流的真正自由。

罗马尼亚的蒂米什瓦拉代表了这个进程的极点，我们理应将之命名为世界政治的新转向。因为那里的秘密警察早已密谋反抗自己以便推翻集中化景观体制，同时电视赤裸裸地并且连适度伪装都没有地展示着媒体的真正政治功能。电视和秘密警察因而都成功地做到了甚至纳粹连想都不敢想的事：在一桩恐怖事件当中，将奥斯维辛同国会纵火案带到一起。为了在摄像机前对能使新政权合法化的种族灭绝加以拟真，刚被埋葬或安放在太平

间台子上的尸体又被匆忙掘出并遭到折磨,这在人类历史上尚属首次。^① 全世界通过电视直播看到并真的信以为真的东西,实际上是绝对的非真实;并且,尽管这种伪造有时看起来非常明显,但却仍旧被世界媒体体系合法化,为的是使这一点得到彰显:如今,真实无非就是虚假的必然运动内部的一个时刻。由此,真与假便也相互难解难分,而景观只有通过景观才能使自身得到合法化。

在这个意义上来说,蒂米什瓦拉是景观时代的奥斯维辛:有人说奥斯维辛之后像此前那样写作与思考已告不可能,同理,蒂米什瓦拉之后,以之前的方式看电视也将不再可能。

① 这里涉及致使齐奥塞斯库政权垮台的“蒂米什瓦拉事件”当中西方媒体的作用。1989年12月,法国几乎所有媒体都大量报道在蒂米什瓦拉发现大屠杀现场的消息,并配以图像,其中有母亲被剖腹并与婴儿死在一起的照片。这些新闻和照片被自由欧洲电台等传播到罗马尼亚全国各地,罗民众群情激愤,愤而起来反对当局。法国《解放报》的一篇文章后来透露了这一事件的真相。原来这个大屠杀现场是伪造的,照片上尸陈遍地的惨状是由从公墓挖出的19具自然死亡者的尸体摆布而成。“母亲与婴儿”照片是把一个出生两个月后病死的婴儿同一位与她毫不相干的、早一个月前因酒精中毒死亡的妇女放在一起构成的。文章还援引法国一位记者的话说,尽管明知报道不真实还是传播了,这是“为了让革命成功”。——中译者注

舍金纳

在景观彻底胜利的时代，思想对德波今日的遗产进行收集如何可能呢？毕竟，显而易见的是，景观归根到底即语言，即人的交流性和语言存在。这就是说，完整的马克思主义分析应该考虑到如下事实：资本主义（或只要乐意，我们可以用其他任何名称称呼这种统治今日世界历史的过程）的目标不仅是征用生产活动，而且并且首先是对人类语言本身、对人类语言本性和交流本性、对赫拉克利特在其中认出共性的逻各斯的异化。对共性的这种征用，其极端形式便是景观，换言之，就是我们身处其中的这种政治。但这也意味着，我们在景观中所遭遇的乃是被颠倒了的我们的真正的语言本性。出于这一原因（由于被征用的乃是一种公共利益的可能性本身），景观的暴力才如此具有破坏性；但出于同一种原因，景观仍然包含了某种类似积极可能性

的东西——对这种反抗自身的可能性加以利用，也就是我们的任务。

与这种境况相似的，莫过于犹太教喀巴拉主义者所说的“舍金纳的孤立”^①的那种罪恶了，据他们所言，这种罪恶起于亚赫——他是编入《塔木德》的著名的《哈加达》^②所载四位进入果园(Pardes，隐喻至高知识)的拉比之一。故事是这样讲的：“进入天堂的有本·阿祖伊、本·佐玛、亚赫和拉比亚其巴……本·阿祖伊看了一眼死了……本·佐玛看到后疯了……亚赫砍断树枝。拉比亚其巴全身而出。”

舍金纳是神的十次塞菲洛^③或属性的最末一

① 舍金纳为希伯来语“Shekinah”的音译，其原意为“居留”，寓指“上帝之荣耀存留大地”，也指上帝以具体形象或人格形象的显现。12世纪以后出现的犹太神秘主义喀巴拉派认为，原罪之后，创世的和谐让位于倾轧，世界变为无序，自那以后，舍金纳不再直接向全部宇宙普及其慈善的存在，而是处于流放之中，只能在孤立的个人、共同体或特殊形式中显现，此即“舍金纳的孤立”。——中译者注

② 《哈加达》是一部内容广泛的古犹太文学集，未收入《圣经》，而被编入《塔木德》。“哈加达”一词在希伯来语中的原意即为“宣讲”，《哈加达》所收主要是阐述《旧约》奥义的童话、箴言、传说、故事、神话、寓言等。——中译者注

③ 塞菲洛(Sefirot)，据早期犹太教神秘主义著作《创世之书》，指上帝的显现或流溢，这十次塞菲洛是宇宙的起源。——中译者注

个，它表现了神的自我显现，表现了神在大地上的展现和逗留，展现了祂的“言”。亚赫“砍掉树枝”被喀巴拉派等同于亚当之罪，但亚赫没有全部凝视塞菲洛，而是仅着眼于最后一次，并将之与其他的塞菲洛相分离——进而使知识之树从生命之树分离出来。与亚当类似，亚赫将知识变为他自己的命运和他自己特有的权力，因而同样也代表了人类，由此亚赫将知识与世界——此二者无非就是上帝显现（舍金纳）最完整的形式——从祂借以显示自身的其他塞菲洛那里分离出来。但这里潜藏的危险是：言——即使某物由隐而显并使之得到揭示——也许将变得与它所揭示之物相分离并以获得某种自治的连贯性而告终。被揭示和被呈现的——因而也是共有的和可分享的——东西变得与所揭示之物相分离而居于后者与人类之间。在这种流放的状况下，舍金纳便失去了其积极权力而变得有害（喀巴拉派说，它“吮吸着邪恶的乳汁”）。

舍金纳的孤立因而表现了我们的时代境况。在旧制度下，人类的交流本质的远逝证明自身是一

一个充当共有基础的前提，与此成为对照的是，在景观社会中，这种交流性、这种类的本质（即作为 Gattungswesen^① 的语言）则正在被孤立于一个自治的领域之中。妨害了交流的正是交流性本身；人类因使他们得到整合的东西而保持分离。记者和媒体权威（以及私人领域的精神分析师）一道构成了人类语言本性的这种异化的新教士团。

在景观社会里，舍金纳的孤立实际上已进入其最后阶段，在这一阶段，语言不仅使自身构成一个自治领域，而且根本不再揭示任何事物——或更准确地说，它只揭示一切事物之无。在语言当中，存在着上帝之无、世界之无、被揭示者之无；但是，在这种极端虚无化的去蔽之中，语言（人的语言本性）仍再次保持隐蔽和分离，借此最后一次要求将某个历史时代和某种状态据为己有的那种权力——那种不言而喻的权力。它要据为己有的正是景观时代，或者说，是完全实现了的虚无主义状态。正是

① 德语：“类本质”。——中译者注

由于这个原因，奠立在一个假定基础之上的权力现在在这个星球上到处游荡：大地上的各个王国一个接一个地开始接受作为国家形式之实现的景观-民主制度。除经济必然性和技术发展之外，将大地上的诸国推向一个独—命运的，更其是语言本性的异化，这种异化将所有民族从他们实际栖居的语言中连根拔起。然而也恰恰是由于这个原因，我们所处的时代也是这样一个时代，人类对其自身语言本质的体验在这个时代里才第一次成了可能，也就是说，人类在这个时代里首次能做到体验的不是语言内容或某些真命题，而是语言本身和作为事实的言说本身。当代政治学就是这种摧毁式的 experimentum linguae^①，这场实验使这个星球上的一切传统与信仰、意识形态与宗教、身份与共同体全部发生错位并被掏空。

只有能将这场实验进行到底的那些人，只有在景观当中不允许揭示本身再被其揭示出的虚无所

^① 拉丁语：“语言实验”。——中译者注

遮蔽的那些人，只有将语言本身交还给语言的那些人，才能成为既无预设也无国家的那种共同体中的第一批公民。在这个共同体中，使共有之物化为零、支配共有之物的那种力将得到平复，而舍金纳也将不再吮吸因它自身的孤立而生成的邪恶乳汁。就像《塔木德》中的《哈加达》里所载的那位拉比亚吉巴那样，这个共同体的居民们将进入语言的天国并能够全身而出。

在《评注》带来的曙光照耀之下，世界政治在我们面前搭建起来的舞台设计看上去像什么呢？整体化了的景观中的国家（或者说，景观-民主国家）是国家形式发展的最后阶段——君主国和共和国、僭政国家和民主国家、种族主义体制国家和进步体制国家全部以之为归宿的一个毁灭性阶段。尽管这场全球性运动看上去把民族身份交还给了生命，但实际上却体现了某种超民族的警察国家的形成趋势，在这种国家内，国际法的准则暗地里被逐个取消。许多年来已经没有了正式宣战的战争（这一点确证了卡尔·施米特的预言，他曾说我们时代里

所有战争都将成为内战），不仅如此，对一个主权国家的直接入侵如今也能以国内司法行动的面目出现。在这些情况下，特务机构——这种机构从来习惯于以漠视民族国家主权边界的方式行动——成了实际政治组织和实际政治行动的真正模型。在我们的世纪里，破天荒地出现了这样的情况：世界上两个最重要的国家分别由两个直接出身于特务机关的人领导：布什（CIA 前首脑）和戈尔巴乔夫（安德罗波夫的人）；^①他们在自己手上集中的权力越多，所有这一切就会在景观的这一新进程当中被当作民主的胜利而得到越多的赞扬。所有这些毕竟都是表象，以这种方式出现的景观-民主的世界组织实际上有着成为迄今为止出现于人类历史上的最坏一种暴政的危险，对这种暴政进行抵抗或抱

^① 乔治·布什曾于 1976—1977 年间任美国中央情报局局长。前苏联领导人安德罗波夫是勃列日涅夫的继任者，于 1982 年当选苏共总书记。1967—1982 年，安德罗波夫曾任苏联国家安全委员会（克格勃）主席，是克格勃历史上最有影响力的两位领导人之一——另一位是贝利亚。安德罗波夫与戈尔巴乔夫关系密切，戈尔巴乔夫曾支持安德罗波夫成为勃列日涅夫的接班人，而安德罗波夫本人生前曾有明确意向使戈尔巴乔夫接班。——中译者注

有异议都将在实践上变得愈加困难——更有甚者，有一个事实变得越来越清楚，即这种组织将做出对人类在不可居住的世界上的继续生存进行管理的姿态。然而，景观试图对自身作为第一推动力而开启的这个进程保持控制的努力是否一定能成功，我们还无法确定。景观国家毕竟仍是这样的国家，它并不是将自身建基于国家应作为其表达的社会纽带之上（如巴迪乌向我们表明的那样），而毋宁说是建基于国家所应防止的社会纽带的瓦解之上。归根到底，国家能承认所有身份主张——即便是来自该国内部的某种要求国家身份的主张（而在我们时代，国家与恐怖主义之间的关系史对这一点提供了雄辩的证明）。而独一无二的个体构成一个无身份要求的共同体，人们在代表性的隶属关系（意大利人、工人阶级、天主教徒、恐怖主义者）之外形成共属关系，则是国家无论如何不能允许的。而景观国家——在其使所有真正的身份被掏空并化为零的范围内，在其用公众和舆论替代了人民和普遍意志的范围内——毕竟恰好构成了这样一种境况：它从

自身内部大规模地生产出了不再以任何社会身份或真正的隶属条件为特征的独一无二的个体：这些独一无二的个体是实实在在的任意的独一无二个体。显然，景观社会也是所有社会身份都告瓦解、代表了大地上世世代代人类的荣耀与贫困的所有事物迄今所具有的意义都告烟消云散的一个社会。全世界小资产阶级联合起来构成了马克思所规划的无阶级社会方案的戏仿性实现，而曾一度标志着普遍历史悲喜剧的那些不同身份，如今通过全世界小资产阶级而得到展示和聚拢，不过却空无如同幻影。

由于这一原因——如果允许我在这里做出一个大胆的预言的话——即临的政治将不再是新旧社会主体为了夺取或控制国家的斗争，而将是国家与非国家（人）之间展开的斗争，也就是说，将是任意独一无二的个体与国家组织之间不可调和的分离。

社会反对国家的要求与此没有丝毫关系，尽管那种要求长期以来一直是我们时代抗议运动共有

的诉求。任意独一无二的个体不可能组成景观社会中的一个 *societas*^①, 因为他们并无任何可资证明的身份, 也无可借以寻求承认的社会纽带。因而, 对抗国家的斗争更加残酷, 因为这种国家不仅让所有真实内容化为零, 而且——除了就生命的神圣性和人权做出空洞的断言之外——还将会把所有彻底缺乏可被代表的身份的存在宣布为纯粹的非存在。

民主和自由等观念太普泛了, 以至于无法形成斗争的真正目标。正是由于这个原因, 国家采取的暴力回应才看上去更不可解释。国家发现自己面对着这样一种事物, 它不可能也不愿意被代表, 却又毕竟呈现为一个共同体、一种共有的生命(无论当时广场上的那些人是否对此有所意识)。国家决不会容忍的威胁是这样一个事实, 即不可被代表者就要出现, 就要形成既无预设也无隶属条件的一个共同体(就像合唱指挥者所面对的不一致的多样

① 拉丁语:“团体、社会”。——中译者注

性）。任意独一无二的个体——这种独一无二的个体渴望占有其自己的在语言之中在（essere-nel-linguaggio），也渴望占有自我隶属——是即临的政治中心的、非主体式的、群而不同的主角。

（1990）

面 孔

所有生物都生存于开放坦白之中：它们通过自己的外表坦白自身并发出光彩。但唯有人，力图盗用这种开放坦白，控制自己的外表和他们自身的公开呈现。语言就是这种盗用，它将自然本性改造成面孔。因此之故，外表才成了人类的一个问题；它成了争取真理的斗争发生的场所。

面孔既是人不可避免的被呈现，同时又是他借以隐藏自身并保持隐蔽的一种真正的开放坦白。面孔是共同体唯一的场所，唯一可能的城市。这是因为，独一无二的那些个体向政治所坦白的是一出

有关真理的悲喜剧，在这出戏里，他们一开始就已
经堕落，又不得不在其中寻找出路。

面孔所暴露和揭示的并不是可以作为意指性的
的命题而言表的某种东西，也不是注定永远不可交
流的某个秘密。面孔的揭示过程就是语言的揭示
过程本身。这样一种揭示过程因而没有任何真实
内容，也并不就这种或那种存在状态、人和世界的
这个或那个方面进行判断：它仅是开放坦白，仅是
可交流性。行走于这种面容的光彩之中，就是指是
这种开放坦白之所是，就是指经受它、承受它。

因而，面孔首先就是揭示的激情、语言的激情。
就在自然本性觉得它得到了语言的揭示的那一刻，
自然获得了一副面孔。自然本性之被语言揭示并
泄露、它在不可能保有某个秘密之后的自我掩盖，
都表现在脸上，或是纯洁贞定，或是变颜变色，或是
厚颜无耻，或是恭顺谦逊。

面孔(Volto)不完全等同于面庞(viso)。凡是在某种东西达到暴露的水平又试图控制自身免被暴露的地方,凡是在某个存在者即将沉入这种外表又试图找到摆脱的出路的地方,就会有面孔存在。(因而,艺术甚至可以给某个无生命的客体、给静止的自然赋予一副面孔;也正是由于这个原因,女巫在面对宗教法官指控她在安息日亲吻撒旦的屁股时会争辩道,即使是在那儿,也有一张面孔。如今整个大地,已被人类的盲目意志变为一片荒漠的整个大地,也可以说变成了一张孤零零的面孔。)

我看着一个人的双眼:这双眼目光微微向下投去——这是谦逊,也就是说,是因潜藏在目光之后的空无而表示出的谦逊——又回视着我。它们可以毫不羞愧地看着我,以此展示它们的空无,仿佛这空无背后另有一双了解这空无并将之用作不可穿透的藏身之所的深渊般眼睛似的;它们也能以某种纯真无邪的目光毫无保留地看着我,而使爱与世界发生于我们的这种盯视的空无之中。

暴露是政治的场所。如果说不存在动物的政治，那或许是因为动物从来都是开放坦白的，从来都不会试图控制它们自身的暴露；它们就居于暴露之中，从来不刻意为之。正是由于这个原因，它们对镜像、对作为影像的影像没有兴趣。而另一方面，人则使影像与事物分离，并为之命名，这么做只是因为他们要辨认自身，也就是说，他们想把握他们自己的外表。这样一来，人也就将开放的外面(l'aperto)改造成为世界，改造成政治斗争没有边界的战场。这场以真理为目标的斗争，则被称作历史。

在色情摄影当中，发生的越来越多的情况是，通过算计好了的花招被肖像化的主体，盯着照相机，以此展示出对曝露于目光之下的意识。这种让人意外的姿态粗暴地揭穿了消费这类影像时所暗含的这样一种虚构：观看的人虽然处在被看不到的地方，但还是惊吓到了那些演员；实际情况毋宁是，

演员有意识地挑逗窥视者的目光,迫使他盯视他们的双眼。就在这一刻,人的面孔的那种非实体性质霎时昭然。演员盯视摄影机这一事实意味着他们表明自己正在装模作样;但不管怎么说,就他们展示了这种伪装作假而言,他们以悖论性的方式表现得更为真实。如今广告也用上了同一种程序:影像愈是公开展露自己的造作就愈加有说服力。在这两种情况下,观看者都与明确关乎面孔的本质、真理的真正结构的东西相照面。

我们可以把这样一个事实称作外表悲喜剧:面孔只因其隐藏才揭示,只因其揭示才隐藏。通过这种方式,理应使人得到展露的外表对人来说却成了这样一种外观,它使人泄露自身,但人又在其中辨认不出自己。恰恰因为面孔是真理的唯一场所,所以它也直接是假装的出现场所,是避免不了的不正确的出现场所。但这并不是说,外表以看上去就非真的表象掩饰着自身所揭示的东西;毋宁说,人的真正所是无非就是外表之中的这种伪饰和不安。

因为，人既没有也不必有某本质、某本性或某特定命运；人的条件是那个最虚空也最非实体性的東西：真理。仍然对人遮蔽的并非外表后的什么东西，而正是外表本身——它无非就是人的面孔。让外表归于外表，让外表呈现为外表，这就是政治的任务。

面孔、真理和展示如今都是一场全球内战的争夺目标，这场内战的战场就是全部的社会生活，而其突击队则是媒体，而其受害者则是大地上的所有人民。搞政治的人、媒体、当权者和广告工业已经深谙面孔及其所开放的共同体的非实体特性，他们因而将这种特性变成了他们保证要不惜一切代价予以控制的一个不幸的秘密。国家权力如今已不再以垄断暴力的合法使用为基础——国家日益与联合国之类的非主权组织和恐怖主义组织分享这种垄断；毋宁说，国家的首要基础现在是对表象的控制（对 doxa^① 的控制）。政治使自身构成一个自

① 古希腊哲学概念，可译为“意见”。——中译者注

治领域这一事实与面孔在景观世界——人的交流在这个世界里是与人本身相分离的——中的离析联手而行。展示因而成了一种价值，这种价值通过影像和媒体积累起来，同时一个新官僚阶级则带着猜忌监督着对这种价值的管理。

如果人相互交流的从来只是某种内容的话，就永远不会出现政治，而有的只能是交换与冲突、信号与应答。但正是因为人相互交流的首先是一种纯粹可交流性（也就是语言），政治从而才作为可交流的空无呈现出来，而面孔也在其中呈现为这种空无。搞政治的人和媒体权威试图确保控制住的就是这个空的空间，为了实现这一目的，他们总是使这个空的空间离析为一个领域，确保它不被占用，他们总是设法阻挠可交流性本身显明出来。这意味着，完整的马克思主义分析应该考虑到如下事实，即资本主义（或只要乐意，我们可以用其他任何名称称呼这种统治今日世界历史的过程）的目标不仅是征用生产活动，而且并且首先是对语言本身、

对人的交流本性的异化。

因其正是纯粹的可交流性，所以每张人类面孔，即便是最高贵和最美丽的面孔，总是被悬置在深渊的边缘。正是由于这个原因，最姣好和最优雅的面孔有时候看上去似乎会突然腐败，从而使威胁着这些面孔的那个混沌无形而深不可测的背景浮现出来。而这个无形的背景不是别的，正是那种开放坦白本身和可交流性本身——既然它们被假设得像是同一种东西。只有这样的面孔才会不受损害：它必须能自己承担起自己可交流性的那道深渊，并能既不恐惧也不自鸣得意地将那道深渊展露出来。

正是由于这个原因，每张面孔都收缩为一种表达，僵化为一个字符，并越来越深地沉入自身之中。面孔一旦做到了使可交流性成为它的全部所是，并因而沉默地缩回自身之中，裹进自己沉默的身份之中，再不表达任何东西，那么它也就成了面孔的面

具(*smorfia*)，我们将面孔的面具也称为字符。字符是人类在言语中保持的构成性无言(*la costitutiva reticenza*)；但我们在那里必须把握住的唯一东西就是一种由隐而显的过程，一种纯粹的可见性：仅是一张面庞(*viso*)。面孔并不是超出面庞之外的某物：它是对面庞的赤裸展露，是对字符的胜利——它即言语。

在人这里，所有事物都被分为对和错、真和假、或然和实然：这是因为他们是并且不得不一副面孔。使人得到展示的每一种外表于是对人来说都是假的和虚伪的，并使他们面临一个任务，即去把真理改造为合适于他们自己的真理。然而，真理不可能是能为人占用的东西，它也与表象和非正确不同，并无对象：它仅仅是对表象和非正确的理解，仅仅是对它们的暴露。现代极权主义政治(*La politica totalitaria del moderno*)就是追求总体自我占有(*autoappropiazione totale*)的意志：在这里，要么是非正确——有赖于毫无限制的作假与消费意志(如

在发达工业民主制度当中发生的那样）——要求在各地确立自身的统治，要么是正确要求排除一切非正确性（如在所谓极权主义国家当中发生的那样）。在面孔的这两个古怪的伪造物当中，都失掉了人的唯一机会，也就是说，失掉了如实理解非本真性、直接通过面孔暴露他本真地具有的非本真性、在面孔的光所造成的阴影中行走的机会。

人的面孔总是呈现着它自身结构内部的那种二元性，即真与假、交流与可交流性、权能与行动之间的二元性，这种二元性也是人的面孔中构成性的东西。人的面孔的形成，有赖于一个消极的背景，只有在这个背景之上积极的表现性特征才能浮现出来。罗森茨威格^①写道：

① 弗朗茨·罗森茨威格(Franz Rosenzweig, 1886—1929)，德国犹太人，宗教存在主义者、现代最有影响的犹太教神学家。著作包括《黑格尔和国家》，说明神、人与世界三者关系的存在主义宗教哲学著作《救赎之星》和《教育与无尽》等。罗森茨威格的思想对瓦尔特·本雅明有很深刻的影响。——中译者注

这颗星^①在两个交叠的三角形中映照其全部要素，并对这些要素进行有序组合，与此完全相同，面孔上的器官也分成两个层面。面孔上的生命点都是面孔所借以与外部世界形成关系的那些点——无论那些关系是接受性的，还是主动性的。它根据接受性的器官而形成一个较低的层面；这些器官包括面孔所由以构成的基石：前额与双颊。耳朵属于双颊，鼻子则属于前额。耳朵和鼻子是纯粹接受性的器官……在以前额为至高点并以双颊所形成的贯穿面部中间的底线而构成的第一个三角形之上，又叠加了第二个三角形，它由负责为第一个三角形构成的僵硬面具表达灵魂的器官——双眼和嘴巴——构成。^②

① 指作为犹太人象征的“六芒星”，由两个等边三角形交叠而成。——中译者注

② 弗朗茨·罗森茨维格：《救赎之星》（*The Star of Redemption*，trans. William W. Hallo, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970），第422—23页。——英译者注

在广告和色情摄影（消费社会）中，双眼和嘴巴走向前景；在极权主义国家（官僚体制）中，消极背景则占统治地位（他们办公室里悬挂的暴君的无表情的图像）。但只有这两个层面之间的互搏游戏才构成了面孔的生命。

从意指“同一”（uno）的一个印欧词根里派生出了两个拉丁文词，其一为 *similis*，意为“类同”，其一为 *simul*，意为“同时”。于是，*similitudo*（类同性）一词旁边还存在着 *simultas* 一词，意思却是“并立”（由此还引申出“竞争”、“敌对”的意思）；而 *similare*（相像）一词旁边还存在着 *simulare* 一词（意为“复制”、“摹仿”，由此还引申出“假装”、“冒充”的意思）。

面孔不是掩盖或隐藏真相意义上的某种伪造物（*simulacro*）；面孔是 *simultas*，是形形色色面庞的并立——在这并立当中没有哪张面庞比其他面庞更真实，面孔就在这些面庞的并立当中构成。把握

面孔的真相不是指把握面庞之间的类同性 (somiglianza)，而是指把握它们的同时性 (simultaneità)，也就是说，把握使这些面庞汇集起来并构成了它们的共性的那种不安的力量。所以，上帝的面孔是人类面孔的 *simultas* (并立物)：它是但丁在“永恒的光”当中看到的“我们的肖像”。^①

我的面孔即是我的外面：它是一个模糊点，在这里不再有我的全部专属属性的区别，不再有属我与共有、内部与外部的区别。在面孔上，我是带出了我的所有属性(我一头棕发、身材高挑、苍白、骄傲、易动感情……)，但这些属性当中没有一个是专属于我并能使我借以本质地辨认出我自己的。面孔就是一道门槛，是对所有模式和所有性质进行非专属化和非同一化的开始，在这里所有模式和性质都成了可交流的。也只有在我找到面孔的地方，我

^① 参看但丁：《神曲·天堂篇》第三十三章，125—130句，中文参考张曙光译本《神曲·天堂篇》，桂林：广西师范大学出版社2005年版，第201页。——中译者注

才能直面那个外面，才能与那个外在性相遇。

只需是你的面孔之所是。你跨过那道门槛吧。
不要再做你各种属性或职能的主词，不要再驻足于
它们的背后：行动吧，带着它们，通过它们，超越
它们。

(1995)

第三部分

主权警察

海湾战争当中得出的最无歧义的教训之一便是，主权概念已获警察的外貌。特具毁灭性的 ius bellii^① 在这里得到执行时打着纯粹“警察行动”的幌子，而这场“警察行动”的冷漠特征（正如无疑被激怒的那些批评者所指出的那样）决不能被理解为一种犬儒主义的假象。这场战争最具景观性的特征或许就在于，被提出来为它做合法化论证的那些理由决不能作为掩盖某种隐秘计划的意识形态上层建筑而被打发掉：恰恰相反，这种意识形态同时已

① 拉丁语：“战争法”。——中译者注

经如此之深地渗入了现实之中，以至于明确给出的那些理由必须按照其字面含义得到理解——尤其是涉及一个新世界秩序的那些理由。然而，这并不像一些辩护者和临时拼凑起来的法学家们心怀叵测地试图证明的那样意味着，多亏了主权国家在战争中被迫为一个超国家组织充当了警察，所以这场海湾战争为主权国家确立了一个有益的限制性规则。

事实是，警察——与常识相反——不仅仅是法律执行过程中的一个管理职能；毋宁说，警察还是这样一个场所，在这里暴力与法之间的相近性和几乎构成性的交换性（这是主权的典型特征）较之于任何其他地方都得到了最赤裸裸的呈现。根据古罗马的风俗，任何人无论出于何种理由都不得立于由帝国任命的执政者和紧邻于他的执掌祭斧（这种武器用以执行极刑）的扈从之间。这种邻近性绝非偶然。如果说实际上有权宣布紧急状态并悬置法律有效性的主权者标志着暴力与法之间的模糊点的话，那么也可以说，警察总是在类似的例外状态

中活动的。警察必须予以逐项确定的有关“公共秩序”和“安全”的理由，形成了一个暴力与法之间的模糊领域，它完全对应于主权的暴力与法的模糊领域。本雅明正确地指出：

认为警察暴力的目的从来都等同于或甚至相关于一般法律的目的的主张是完全错误的。实际上，警察自身的“法”标志了一个点，在这个点上，国家——无论是由于无能，还是由于所有法律体系内部固有的那些关系——再也不能通过法律体系为它想要不惜一切代价保留下来的那些经验目的提供担保。^①

这样就有了对武器的展示，这是所有地区的警察最典型的活动。这里最关键的与其说是对违法者的震慑（实际上，这类展示总是在最为和平的公

^① 瓦尔特·本雅明：《暴力批判》，载《反思》（“Critique of Violence”，*Reflections*， trans.， Edmund Jephcott， New York： Schocken Books， 1986），第 287 页。——英译者注

共场合并且在官方庆典期间进行的），不如说是对主权暴力的展示——过去执政官与扈从之间身体的相近性就是这种主权暴力的证明。

主权与警察职能之间这种令人尴尬的相近性典型地表现在这样一个令人难以捉摸的丑闻之中：在古代法律体系当中，主权者与行刑者有着相同的形式。在 1418 年 7 月 14 日一次偶然相遇的场合下发生的这种相近性，再清楚不过地自我证明了这一点：我们从一位编年史家那里得知，那天，勃艮第公爵以征服者姿态进入巴黎城，走在他队伍的最前列，这时，他在街上碰到了在这些日子里为他卖命工作的刽子手考克吕舍 (Coqueluche)。^① 这则故事说，这个刽子手当时满身是血，走到主权者面前，一边向他伸出手去，一边叫道：“Moti beau frère！”^②

所以说，主权刚刚才开始获得警察的外貌这个

^① 1418 年 5 月，法国实际执政者勃艮第公爵无畏的约翰进入巴黎，对奥尔良公爵的支持者阿尔玛尼亚克派进行大规模屠杀。但在是年 7 月 14 日，无畏的约翰确立对巴黎市和王国的统治权后所做的第一件事就是处决刽子手考克吕舍，宣布骚乱结束。——中译者注

^② 法语：“我可爱的兄弟！”——中译者注

说法并不确切。这已由仍使专攻第三帝国史的历史学家们吃惊的那个事实所证明，那个事实即：对犹太人的最终解决自始至终都被确认是一项警察行动。众所周知，迄今没有发现一份文件证明这场种族灭绝出自主权机关的批准：我们所看到的这方面的唯一文件是一次会议记录，该会议于 1942 年 1 月 20 日在万湖区召开，参加者均为中低级警察官员。^① 在他们当中，唯有阿道夫·艾希曼的名字——他是盖世太保第四处 B—4 组^②的头子——是为人所知的。对犹太人的最终解决之所以能如此讲究方法步骤和致命，恰恰就是因为它是作为一次警察行动被设计出来并执行的；反过来讲，它恰恰是作为一次“警察行动”，才在今天的文明人眼中，更其野蛮和可耻。

主权者之被册封为警察还有一个必然的结果：

① 此次会议也称为“万塞会议”，会上提出了“最终解决”，回顾了“迄今所取得的成就”，并讨论了如何利用大量被驱逐的犹太人劳动力的方式。这次会议也为主持会议的海德里希提供了展示权威的机会。——中译者注

② 在纳粹德国“国家秘密警察”（缩写 Gestapo，音译为“盖世太保”）组织当中，第四处 B4 组专门负责犹太人。——中译者注

那就是必然会使主权者的敌对者罪犯化。施米特曾指出过，根据欧洲公法，*par in parem non habet jurisdictionem*^① 这一原则已经排除了敌对国家的主权者被裁定为罪犯的可能性。宣布进入战争状态过去并不意味着对此原则或惯例的悬置，此原则和惯例能确保针对被承认具有同等尊严的敌人的战争能够遵照严格规则（规则之一就是对军事人口和平民人口做出严格区分）进行。而第一次世界大战结束以来我们亲眼见证的却是这样一个过程：敌人首先被排除在文明人之外并标以罪犯的徽号；然后，通过“警察行动”消灭敌人才成为正当的。这样一种行动不必顾及任何法律规则，进而以返回最远古的好战性方式混淆了市民人口与士兵之间、人民与其负有罪责的主权者之间的区别。主权向警察法这个最黑暗领域的逐渐滑动，毕竟至少还有一个积极的方面，在这里是要指出来的。以如此热情急于罪犯化敌人的那些国家首脑们还没有意识到，这

① 拉丁语：“平等者无管辖权”。——中译者注

种罪犯化随时都有可能还治于他们本人。在这个意义上讲，今日大地上的国家首脑无形中没有人不是罪犯。今天不幸身着主权者礼服的人都知道，有一天他们的同行会把他们当作罪犯来对待。我们当然不会为他们感到难过。因为，主权者，那种乐意把自己表现为警察或行刑者的主权者，现在终于展现出了他们与罪犯本原性的相近性。

(1991)

政治学笔记

1. 苏共垮台和资本主义民主国家毫不掩饰的全球性统治,已经将妨害重启有益于我们时代的政治哲学的两大意识形态障碍——一方面是斯大林主义,另一方面是进步主义和制宪国家——清扫干净。在没有任何幻觉也没有任何可能的借口的情况下对自己的任务之时,思想首次发现了自己。构成了国家形式最后阶段的“大转型”也就这样在我们眼前发生:这是驱使着大地之上所有王国(共和国和君主国、僭政国家和民主国家、联邦国家与民族国家)一个接一个地成为整体景观国家(居

伊·德波)和“资本主义代议制”(阿兰·巴迪乌)的一场转型。与第一次工业革命大转型将旧制度的社会政治结构连同法律范畴一并摧毁一样，主权、法、民族、人民、民主和普遍意志这类词语如今指涉的是与它们的概念曾涵盖的东西再无任何关系的现实——而继续无批判地在字面上使用这些词语的人们根本就是不知所云。共识与舆论不必与普遍意志相关，恰如主导今日战争之“国际警察”与 *jus publicum Europaeum*^① 所规定的主权无关。当代政治学是这样一场摧毁性的实验，它使这个星球上的这一切制度与信仰、意识形态与宗教、身份与共同体全部发生错位并被掏空，为的是使它们最终重新获得虚无化的形式并进而复归原位。

2. 即临的思想因而不得不去尝试并认真对待黑格尔—科耶夫(和马克思的)历史终结的论题，以

① 拉丁语：“欧洲公法”。——中译者注

及海德格尔有关 Ereignis^① 的开启作为存在的历史之终结的论题。就这个难题而言,今天战场的划分按照以下方式完成:一方是这样一些人,他们思考历史终结,但却不思考国家终结(也就是说,后科耶夫主义的或后现代的理论家们,他们主张人类在一种匀质的普遍状态中实现了历史进程);另一方是这样一些人,他们思考国家终结,但却不思考历史终结(也就是形形色色的进步主义者们)。无论哪方都无法胜任其工作,因为思考国家消亡而不涉及历史目的之实现与思考国家主权只剩下空壳形式存在于那儿的那种历史实现一样是不可能的。第一种论点面对经历了无穷变体仍旧顽强生存的国家形式已经证明自己是无能为力的,与此相同,第二种论点也遭遇了各种(民族的、宗教的或伦理类型的)历史层面的力量与日俱增的抵抗。要知道,

① “Ereignis”是海德格尔后期使用的一个词,《海德格尔全集》第65卷标题即为《哲学文集(从 Ereignis 起头)》。海德格尔本人曾说 Ereignis 与希腊的 logos(逻各斯)和中文的“道”一样是不可译的,但该词的基本含义可对应于“事件”和“生成”。——中译者注

这两种立场之所以能够完美地共存在一起，全赖于国家的（也就是说，一种历史类型的）诸传统层面在已跃入后历史天命之中的技术-司法有机体系襄助之下发生了增殖。

只有能一而二、二而一地思考国家终结和历史终结、挑动二者相互反对的思想，才胜任这个任务。这就是海德格尔晚年试图通过有关一个 Ereignis 的思想所表达的东西——尽管他采取了完全不能令人满意的方式。这个 Ereignis 指最后的事件，通过该事件，从历史命运中给予并被抓住的东西正是历史原则的被遮蔽本身，也即历史性本身。即便历史通过一系列时代和历史命运展现了同一种对人类本性的征用，但这并不意味着此处所说对历史目的的实现和掌握表明人类的历史过程如今能够通过一种明确的秩序（其配置可以被交付给一种匀质的普遍国家）得到粘合。毋宁说，它表明了无序的历史性本身——已经被作为一个前提被给予出来的无序的历史性本身——使经历了各种时代和历史

文化的活生生的人注定在现在开始如实地去思考。换言之,它表明,现在的人类掌握了他们自己的历史存在,也就是说,掌握了他们自己的非本真性。非本真(语言)之成为本真(自然)不能根据 Anerkennung^① 的辩证法被形式化或承认,因为它同时也是本真(自然)之成为非本真(语言)。

对历史性的掌握因而不可能仍旧采取一种国家形式——因为国家无非是就历史 archē^② 的被遮蔽提出的一种假说和表述——而必须开放场域,留给一种非国家和非法律的政治学与人类生活,一种尚未完全被思考过的政治学和生活。

3. 主权和制宪权的概念——它们是我们政治传统的核心——必须被废黜,或者至少必须被重新思考。实际上,它们标志着法与暴力、自然与逻各斯、真与非真之间的模糊点,因而它们并不代表法

① 德语:“承认”。——中译者注

② 古希腊哲学概念,指“事物的终极原因、原则、原理”。——中译者注

律体系或国家中的某个属性或机构；毋宁说，它们标明了它们自身的本原结构。主权是一种思想，涉及暴力与法、生活者与语言之间难以捉摸的关联，这种关联必然具有悖论性的决断形式，无论是有关例外状态的决断，还是有关禁令的决断（南希），在这种悖论性决断形式中，法律（语言）恰恰是通过撤出生活者的方式、通过向生活者发出服从于并禁绝于法律自身暴力和不相关性的禁令而与生活者发生关系的。神圣生命——通过例外状态而被法律假定并禁绝的生命——是主权的沉默的承担者，是真正的主权主体。

因而，主权是卫护者，它防止暴力与法、自然与语言之间这个难以捉摸的临界点暴露出来。相反，我们恰恰务必紧盯着的，就是法律女神雕像（孟德斯鸠提醒我们，每当宣布例外状态之时，这尊神像都要被蒙起来）可能看不到的那个方面，也就是说，是如今已经昭然于每个人眼前的东西：例外状态即规则，赤裸生命直接就是主权纽带的承担者，唯其

作为无名者和日常者而被置于暴力之下，它才更加有效。

如果说今天还存在着某种社会权力的话，那么它就必须彻底看清自己的无权，它就必须放弃一切掌握或保留法权的意志，它就必须在一切地方打破暴力与法、生活者与语言之间使主权得以构成的那种关联。

4. 衰落中的国家在各地任其空壳作为主权和统治的纯粹结构而苟延下去，而作为一个整体的社会相反却不可避免地被给予了消费社会的形式，也就是说，被塑造成了这样一种社会，在其中，唯一的生产目标只不过就是舒适的生活方式。研究政治主权的理论家们——如卡尔·施米特——在所有这一切中看到了政治终结的最明白无误的标志。而实际上，全球消费者大众似乎又并未预示着新城邦形象的可能（即便当他们不再简单地故态复萌堕入旧的伦理和宗教理念之时也是如此）。

但不管怎么说，新政治学面临的难题也正在于此：只以完全享受世俗生活（*vita mondana*）为目的而构筑起一个政治共同体是可能的吗？但是，如果我们切近地看，这难道不正是哲学的目标吗？当现代政治思想在帕多瓦的马西里乌斯^①那里诞生的时候，它难道不正是由“充分生活”和“好生活”等作为政治目标的阿威罗伊主义概念的再发现所规定的吗？瓦尔特·本雅明也再一次在其《神学政治片论》中毫无疑义地论及这样一个事实：“世俗的秩序理应树立在幸福观念之上。”^②“幸福生活”概念的定义仍然是即临的思想的重要任务之一（此任务的实现应以如下方式进行，即这个概念不能与存在论相

① 帕多瓦的马西里乌斯（Marsilius of Padua, 1275—1342），意大利神学家、思想家，最早的教皇制度反对者之一。帕多瓦的马西里乌斯的思想继承了意大利的地方精神，尤其是吉卜林党人的传统，这一传统坚持教会和世俗权力分离的原则，支持皇帝对世俗权力的要求，反对教皇谋取世俗的统治权，而且教皇必须受到颇为民主的宗教会议的约束和审查。帕多瓦的马西里乌斯的思想还受到坚持启示与理性分离论的阿威罗伊主义传统的影响。阿威罗伊在哲学上能引出一种自然主义的经验论，在政治上能引出一种实证主义的立场，致力于把政治从道德中解放出来，把个人意志置于客观的现实之上，把社会秩序归结为机械上的平衡，用契约来代替自然。——中译者注

② 瓦尔特·本雅明：《神学政治片论》，载《反思》（“Theologico-Political Fragment”, *Reflections*, trans., Edmund Jephcott, New York: Schocken Books, 1986），第312页。——英译者注

分离,因为:“存在:除了活着本身我们对它没有任何经验”。

政治哲学理应建立于其上的“幸福生活”因而既不可能是主权作为前提所抓着——其目的只是为了使之成为主权自身的主体——的赤裸生命,也不可能使科学和现代生物政治学如今试图徒劳地祭起的那种不可穿透的外在性,实际上,它就是绝对世俗的“充分生活”,这种生活已经臻于其自身权力和自身可交流性的完美境地——它是主权与法再也把握不了的一种生活。

5. 新政治经验构成于其上的内在性平面是由景观国家所完成的对语言的终极占有。一方面,在旧制度中,人的交流本性的消逝被实体化为一种前提,履行着共有基础(民族、语言、宗教,等等)的职能,而另一方面,在当代国家中,恰恰是这同一种可交流性、同一种类本质(语言)又被构成为一个自治的领域,以至于该领域成为了生产循环中的本质方面。这样一来,妨害着交流的恰恰是可交流性本

身：人被联结着他们的东西分离开了。

然而，这也意味着，在此方式之中我们遭遇了我们自己被颠倒了的语言本性。因此之故（正是由于在这里被征用的东西是共性本身），景观的暴力才如此具有毁灭性；但出于这同一个原因，景观仍然包含了类似积极可能性的某种东西——而我们的任务就在于利用这种可能性去反对它。我们所生活的时代对人来说实际上也是体验他们的语言本质——也就是说，体验的并非某种语言内容或某种真命题，而是作为事实的言说本身——首次成为可能的时代。

6. 这里谈的体验没有任何客体内容，也不能被表述为指涉事物的某种状态或某种历史情境的命题。它与语言的状态无关，而涉及的是语言的事件；它无关于这种或那种语法，而是关乎——这么说吧——factum loquendi^① 本身。因而，这种体验

① 拉丁语：“有言语存在的既定事实”。——中译者注

必须被建构成关于思想事实本身的一一也就是思想的权力一一一种实验(用斯宾诺莎的话来说,有关 de potentia intellectus, sive de libertate^① 的一种实验)。

这场实验所针对的根本不是所谓人的命运或特定目的的那种交流,也不是(就像在有关交流的半吊子哲学当中存在的那种那样)所谓政治之逻辑超越论条件的那种交流;毋宁说,这场实验所针对的,是对类存在唯一可能的物质体验(此即对让-吕克·南希所说“共同在场”的体验,或对马克思所说“一般智力”的体验)。正是因此,该实验的第一个结果就是把迄今使伦理学与政治学陷于瘫痪的目的与手段之间的错误颠倒再颠倒过来。无手段的目的性(作为自在目的的善与美)之为异化,恰与仅相对于某个目的才有意义的中介性相同。这里所说的政治经验中所经验的东西不是什么更高的目的,而是作为纯粹中介的在语言之中在(l'essere-

① 拉丁语:“思想的力量或解放的力量”。——中译者注

nel-linguaggio)本身，是作为人之不可化约的条件的在手段之中在(l'essere-in-un-mezzo)。政治是某种中介性的展示：它就是使某种手段以其本然面目变得可见的行动。政治既非某自在目的的领域，也不是隶属目的的手段的领域；毋宁说，它是作为人的行动和人的思想场域的无目的的纯粹手段的领域。

7. 这场 Experimentum linguae^① 的第二个结果是，在占用和征用等概念之上和之外，我们更要去思考某种自由使用的可能性和中介性。实践和政治反思在今天只在对错的辩证法当中活动——通过这种辩证法，要么是错的东西有赖于毫无节制的伪造与耗散的意志而到处扩展自己的统治（如其在工业化民主国家里发生的那样），要么是对的东西要求排除一切错的东西（如其在整合主义和极权主义国家里发生的那样）。如果相反，我们将“同”

① 拉丁语：“语言实验”。——中译者注

(comune) (或者像某些人建议的那样, 将“一”(uguale))界定为对错之间的模糊点, 也就是说, 界定为既不能从征用的角度, 也不能从占用的角度去把握, 而只能当作使用被把握的某种东西, 那么本质性的政治难题也就出现了: “对一种共有将如何使用?”(在把他的最高概念表述为对征用的占用, 而既非占用亦非征用时, 海德格尔在想法上正确地把握住了这个难题中的某些东西。)

只要政治思想中的新范畴——无论是无为的共同体、共同在场、平等、忠诚、群众智慧、即临的人民, 还是任意独一无二的个体——能清晰地将语言事件体验的定位、方法和意义表现为对共有的自由使用, 表现为纯粹手段的一个领域, 那么它们就能呈现存在于我们面前的那个政治的领域。

(1992)

在这次流亡中

(意大利日记,1992—1994)

据说,从收容所归来的——以及仍将继续归来的——幸存者们已没什么可以讲述,甚至他们的亲历越真切,他们越是不会试图与他人交流自己所经历的一切,仿佛他们本人从一开始就被对他们所遭受的现实的犹疑所攫取——仿佛他们误将一场噩梦当作了实际发生的事件。他们知道——并将越来越清楚地知道——在奥斯维辛或奥马尔斯卡^①,他们并没有变得“更明智、更好、更人道,或更同情

① 1992 年到 1995 年间,克罗地亚共和国、南斯拉夫,以及波斯尼亚—黑塞哥维纳都设立过收容所(集中营),其中绝大多数设在波斯尼亚—黑塞哥维纳地区,奥马尔斯卡(Omarska)就是这些地区之一。——中译者注

和热爱人类”；相反，如今他们出了收容所，变得赤裸、空白、惶惑。他们不希望对此加以谈论。若无必要的距离，这种对他们亲历之事的怀疑感，在某种意义上说，也是我们会有的怀疑感。我们这些年经历的事情当中似乎也没有能让我们开口言说的东西。如果一个人是奥斯维辛的犹太人，或奥马尔斯卡的波斯尼亚女人，那么，这个人之所以进入收容所就不是出于某种政治选择的原因，而是取决于这人身上最为私密、最无法交流的东西：血、生物学意义上的身体。而正是这后一种原因，如今成了决定性的政治标准。在这个意义上说，收容所的确是开启了现代性的场所：收容所是最早使得公共事件与私人事件、政治生命与生物学生命真正难以区分的空间。

每当公与私之间的区分失去其意义的时候，就会产生对人自身证言的疑惑。收容所中的居民究竟实际经历了什么？它是一个政治-历史事件（比方说，就如亲身参与滑铁卢之役的士兵的经历那

样),还是仅算是一个私人经历? 都不是。——收容所的居民已经被驱离了政治共同体并被化约为赤裸生命(另外,还被化约为“根本不值一过”的生命),在此范围内,他或她是一种绝对私人的人。但在这种私人性当中他们根本找不到一种避难之所,而正是这种不可辨认性构成了收容所特有的苦难。

卡夫卡最早精确地描述了这个特殊类型的场所,从那时起我们就已经对它再熟悉不过了。约瑟夫·K的历险之所以既令人不安又充满喜剧性,是由于这样一个事实:一个真正的公共事件——审判——却以私人性面目出现,在毗邻于卧室的法庭里完成。正是这一点,使得《审判》成为一部预言之作。而收容所却不是这样——或不仅是这样。20世纪80年代我们经历了什么? 意大利史和这个行星的历史中爆发的众多事件中的一个谵妄、孤独的私人事件或一个决定性的时刻吗? 我们近年来所经历的这一切仿佛都沦入了一个不透明的模糊区域,在那里所有事情都混在一起,变得不可辨认。

比如，“腐败之国”(Tangentopoli)^①的种种事件，是公共的还是私人的呢？我承认我是搞不清楚的。如若恐怖主义当真是我们近来政治史上的一个要素，那么它怎么可能只通过悔悟、罪责和改宗等某些个人的内心历程而上升到意识层面呢？公共向私人的这种滑动也对应着私人的景观公共化：女歌唱家的乳腺癌或塞纳之死^②是公共事件还是私人事件？怎么可能触及色情影星的身体，既然那里没有一寸不属于公共？然而，我们理应从这样一个模糊地带——在这里人的经验活动已经被标价出售——出发。如果说我们将这个不可辨认的不透明地带称为“收容所”的话，那么就可以说我们也仍

① 这是为专门指称意大利当代政治形势而被发明出来的一个词，该词来自 Tangente(贿赂)和 monopoli(垄断)的词根，意指一个以收受贿赂为基础的体系。意大利具有非常复杂的公共行政管理体系，20世纪90年代前，这一体系在医疗、交通、主要市政工程、供应和公用事业中造成的腐败和欺骗行为非常严重，并造成了民众的不满。迫于民众压力，执政当局1992年成立特别组织对公共管理部门中的腐败和违法行为进行调查，在这一过程中，暴露出了各种“事实”，最终导致产生出一个新的意大利语表达法“Tangentopoli”，用来强调腐败现象的广泛性。——中译者注

② 艾尔顿·塞纳(Ayrton Senna)——巴西赛车手和克里斯马式的公众偶像——圣马力诺大奖赛(San Marino Grand Prix)期间于意大利去世，享年43岁。他的死作为一个媒体事件受到了相关机构的广泛报道。——英译者注

旧需从这收容所出发。

我们在不同地方不断地听到的说法是：情况已达临界，事情现在已经变得不可容忍，必须变革。然而，这种话比谁都说得多的竟是政客和报纸，他们实际上想以最终什么也不改变的方式引导变革。至于大多数意大利人，他们看上去就像是在沉默地看着不可容忍的事情，就像是趴在电视大屏幕前向某建筑内窥视似的。但在今天的意大利，不可容忍的究竟是什么呢？最不可容忍的恰恰是这种沉默，也就是说，是全体人民发现自己无言以对自己的命运这一事实。记住，无论何时，只要你试着说话，你都不可能再诉诸传统，都不可能对自由、进步、宪政国家、民主、人权等听上去很好的词儿加以利用。你甚至不能信任你的这些代表了意大利文化或欧洲精神的入场券。你所能试着做的只能是虽无法摆脱它但却要描述这不可容忍的事。你将只得忠实地这种令人费解的沉默。对这种不可忍受性，你只能以它自身内在的手段来回应。

从未有一个时代在发现一切都不可容忍的同时又如此乐意将就下去。每日都将难以下咽之物吞食下去的人们却在但凡要表达自己的观点时随口就会说出忍不下去了。当有人真的冒险给出定义的时候，他才会意识到，那不可容忍的，最终不过是人的身体被折磨、被劈成碎片，除此之外，一切都是可容忍的。

意大利今日之所以沉默的原因之一当然是媒体的喧嚣。旧制度一旦开始崩溃，报纸和电视便步调一致地群起攻之，尽管就在旧制度开始崩溃的前一天它们一直都还是与这种制度保持一致的主要组织。就这样，它们实实在在地移除了人民的言词，进而也杜绝了继人民好不容易慢慢地重获言词之后便会形成的事。

我们生活于其中的景观-民主社会的法则——这个法则没有那么隐蔽——之一，就是每当权力处于严重危机的时候，媒体权威就会公然与它乃是其

有机组成部分的制度切割开来,以便控制并引导普遍的不满,避免使之导向革命。如今像蒂米什瓦拉那样对事件进行模拟不再是必需的;现在需要的除了提前做事件的文章(比如,就像许多报纸几个月来所做的那样,宣布革命已经发生了),还要做人民情感的文章,在头版为他们留出表达的地方,然后使其表达成为姿态和话语,进而又使之在每日的交谈和意见交流中流通和壮大。我仍然记得,起诉克拉克西^①的法律程序未获通过之后,一家体制内主要报刊以硕大的字体印于通栏标题上的VERGOGNA^②一词给我造成的麻痹印象。在晨报头版上找到一个可供言谈的词儿,这产生了一种效果,一种既让人欣慰又让人丧气的效果。这种令人欣慰的丧气(这是被剥夺了自己表达能力的人们的感受)如今是意大利的主流情绪。

① 贝蒂诺·克拉克西(Bettino Craxi),1976年至1987年任PSI (Italian Socialist Party,意大利社会主义党)主席,1983年至1986年任意大利总理。20世纪90年代早期,他处于腐败之国丑闻的核心,被控腐败,后离开意大利逃往突尼斯,并于2000年初死于突尼斯。——英译者注

② 意大利语:“耻辱”。——中译者注

我们意大利人如今生活在合法性绝对匮乏的状态之中。当然，民族国家的合法性在相当长的时间里已是到处遭受危机，而这种危机最明显的症状恰恰就体现为强迫性地试图通过史无前例地扩大立法的方式使已经失去合法性的东西重获合法性。但是这种衰败还没有突破我们已习惯生活于其中的极限。权威和公共权威如今无不暴露出自己的空乏与落魄。只是由于它是作为惩罚与报复的场所而行动的，所以司法当局才幸免于这场灾难，这像极了古希腊悲剧中误以喜剧收场的复仇女神。

但这也意味着，意大利继其于 20 世纪 70 年代后再次有幸成了政治实验室。全世界的政府和公共机构一边热切参与其中（至少我们可以说它们在这场实验中积极合作），一边确保某种合乎时宜的恐怖主义政治或能为不名誉的体制充当立法机器，与此完全类似，同是这些眼睛，如今带着好奇注意着合法权力应以何种方式对在不经过制宪权力的条件下向新宪法的过渡进行控制。当然，这是一场

细致的实验,病人可能活不过这场实验(而这不一定是最坏的结果)。

20世纪80年代,谈论密谋的人被斥为旧脑筋。如今在整个国家面前控诉国家特务机关搞阴谋且不断地在搞阴谋以反对宪法和公共秩序的人正是共和国的总统本人。这种控诉没错,但有一点:正如有些人已经适时地发现的那样,我们时代的所有密谋都是为既有秩序服务的。这种控诉的弥天罪恶,唯有国家最高机关承认它自己的特务组织确乎试图控制人民生活之时所具有的那种厚颜无耻差可相配,它在做出这样的承认的同时甚至忘了加上一句:那么做是为了国家好,是为了它的公共制度的安全。

一个民主大党的书记(segretario)曾经放话,说起诉他的法官们事实上是在反对他们自己而密谋,这更加费解,却在无意间更有预见性。在国家形式演变的最后阶段,每一种国家机构和部门都被投入到了反对它自身同时也反对其他机构和部门的一场残酷而不可控制的密谋之中。

如今人们经常听到政客（尤其是共和国的总统）和记者提醒公民注意“国家感”的假想危机。人们过去更习惯于提“国家理性”——波特罗曾毫不掩饰地对之做过这样的定义：“国家乃治民之定则，而国家理性乃此类统治借以获得建立、维持并推广之手段的知识。”^①从理性到感觉、从理性到非理性的这种滑动背后藏着什么呢？就是因为今天提“国家理性”不合适了，国家才试图在谁也说不清的“感觉”——而这又是个藏着旧制度时代荣誉感的壳子——当中为全其身寻找最后的可能性。但已丧失其理性并变得疯狂的国家也失去了它的感觉，成了无意识的国家。它现在又聋又哑，注定摸索着走向它的终点，带着它的臣民一道走向毁灭却浑然不觉。

① 乔万尼·波特罗：《国家理性》（*The Reason of State*，trans. P. J. and D. P. Waley, New Haven: Yale University Press, 1956），第3页。——英译者注（乔万尼·波特罗（Giovanni Botero, 1544—1617），文艺复兴晚期意大利的思想家、修士、诗人和外交官，著名的反马基雅维里主义者。以《国家理性》一书闻世，主要著作还有《论城市伟大至尊之因由》、《基督教君主论》、《论君王的智慧》、《论威尼斯共和国》、《论将领》、《名人回忆录》等。——中译者注）

在忏悔什么呢,那些意大利人?^① 最初悔过的
是黑手党和红色旅成员^②,从那时起,我们就目睹了
他们因摇摆不定而造成的难以尽数的事关信仰的
丑恶面目。有时候,就黑手党人的情形而言,那面
目为了避免被认出而藏在阴影之中——就像那燃

① 这里阿甘本指的是引起极大争议的“悔过”现象,20世纪90年代这种现象引燃了公共舆论。Pentiti——“变节者”,或者说,照字面含义来看,“已经悔过的人”——从前是有组织犯罪活动或左翼或右翼政治组织的成员,而如今,这些人决定公开否定和推翻自己的信念,并在警方的调查和审判中为换取豁免权或减少刑期而指认其他成员。——英译者注

② “黑手党”,是以意大利为中心的国际犯罪集团。产生于16、17世纪意大利处于外族统治之下时以西西里岛为中心的地区。当时是个具有浓厚封建色彩反抗西班牙统治的贫苦农民的秘密组织。19世纪蜕变为以敲诈勒索、绑架、走私、贩卖人口等活动为主的刑事犯罪组织。19世纪末20世纪初意大利大量向外移民,黑手党的活动也逐渐扩大到美国、加拿大和南美各地,成为国际犯罪集团。黑手党在意大利有10个家族,在美国有24个家族。每一家族选举一名教父。各家族再组织一个委员会,负责调解家族间争端,协调相互间关系。自1982年以来意大利政府多次在全国范围内打击黑手党。1993年1月该党党魁里纳被捕。红色旅(Brigate Rosse,常被缩写为“BR”),被定义为意大利的极左恐怖组织,成立于1969年,主要创建者为特伦托大学的一名社会学学生雷纳托·库乔(Renato Curcio)。最初的成员是一些左翼激进的工人和学生。该组织声称它的宗旨是对抗资产阶级,它的标志为一挺机关枪和一颗五角星。该组织最著名的行动之一是在1978年绑架并杀害了意大利前总理、有“国父”之称的阿尔多·莫罗。该组织与法国、比利时等国的恐怖组织联合,在西欧掀起恐怖浪潮,策划绑架、谋杀西欧资产阶级各界要人,如法国国防部奥德朗将军、雷诺汽车公司总裁、意大利将军焦尔杰、德意志银行董事长等人之死,据称都与红色旅有关。值得提到的是,自20世纪90年代初以来沉寂的“红色旅”,2001年以来又开始活动。——中译者注

烧的荆棘，我们只能听到“一个声音”。^① 在这发自阴影之中的阴郁声音召唤之下，我们时代的良知似乎除了悔过之外根本就不知道其他伦理经验。然而就是在这儿，矛盾暴露了出来。悔过是最靠不住的一个道德范畴——甚至其是否属于伦理学真概念还须存疑。众所周知，在其《伦理学》中，斯宾诺莎以一个关键性的姿态将悔过排除在所有公民权利之外，他写道：悔过的人两倍地可耻，首先因为他做出必为之懊悔的行为于前，其次因为他又为之而懊悔于后。^② 但当悔过开始在 12 世纪有力地渗入天主教的信条与道德之时便将自身呈现为一个难题了。实际上，一个人如何证明悔过的真诚性呢？很快就分化为两个阵营，一边的代表是阿贝拉尔，

^① 此处用《旧约·出埃及记》第三章典故：“摩西一日领羊群往野外去，到了神的山，就是何烈山。耶和华的使者从荆棘的火焰中向摩西显现。摩西观看，不料荆棘被火烧着，却没有烧毁。摩西说：‘我要过去看这大异象，这荆棘为何没有烧坏呢？’耶和华见他过去要看，就从荆棘里呼叫说：‘摩西，摩西，我在这里。’”——中译者注

^② 参看斯宾诺莎：《伦理学》，第四部分《论人的奴役或情感的力量》，命题五十四：“懊悔不是一种德性，换言之，懊悔不是起于理性；反之，一个懊悔他所作的事的人是双重的苦恼或软弱无力”，及附释。见贺麟中译本，北京：商务印书馆 1958 年版，第 211 页。——中译者注

他只强调内心的痛悔,另一边则要求“悔罪书”,对后一阵营而言,重要的并非是内心不可窥见的悔恨情感,而是毫不含糊地履行外部行动。整个事情就这样陷入到一个恶性循环之中,外部行为须证实悔过的真诚性,而内心痛悔又须担保这个工作的真实性。今天的审判遵循的也是相同的逻辑,它发出这样的命令:揭发自己的同志才能保证悔过的真实性,而灵魂深处的悔过又须认可这种揭发的真实性。

实际上并非偶然的是悔过结束于法庭之上。悔过从一开始就将自身呈现为道德与法律之间含糊的妥协。通过悔过,宗教——模棱两可地与世俗权力达成妥协的宗教——不成功地在赎罪苦修与法律惩罚之间、在罪与原罪之间建立起一套对等关系,进而试图为其妥协给出理由。所有伦理体验都无可挽回地已告毁灭,这一点再确定不过的证明就存在于伦理—宗教范畴与法律范畴之间的这种混淆之中。只要一谈道德,人们发现自己随口就会说出法律范畴,而只要制定法律或展开审判,反倒是

伦理概念被当作古罗马扈从所执的大斧挥舞了起来。

世俗政客越是汲汲于在法规和法律中引入悔过，使之成为不受质疑的良心行动，他们表现出的一本正经就越加不负责任。如果事实情况是，那些为不真实的信念所迫而为一个错误的概念赌上他们整个的内在经验的人确乎不幸而可恨的话，那么确有某种希望为他们存在着。而至于举手投足活像道德家的媒体权威精英们和电视上的 *maitres à penser*^①，尽管他们将自己不可一世的胜利树立在前者的不幸之上，但他们却真的没希望了，真的。

那不勒斯的街上有许多“炼狱中的灵魂”的浮雕。昨天我在法院旁边看到了一个大型的，上面所雕炼狱中的那些灵魂雕像的手臂几乎都断掉了。他们躺在地上；他们再也不可能在那象征着最可怕的烈焰酷刑的无用的浮雕图案中以祈祷的姿态抬

① 法语：“思想大师”。——中译者注

升他们的身体。

为什么而感到羞耻呢,那些意大利人?令人吃惊的是,在咖啡馆和街头的公共辩论中,一旦讨论开始激烈,人们是那么经常地听到冲口而出的一句“你真可耻!”,就好像这句话每次都能构成一个关键论点似的。当然,羞耻是悔过的前奏,而悔过在今日意大利又是一张致胜的王牌。但在当面互掷羞耻的人中,没有一个真的希望对方突然面红耳赤,宣布自己已经悔过。恰恰相反,他们都想当然地知道对方不会那么做。但不管怎么说,在这场所有人都卷入其中的奇怪游戏中,谁先掷出这句话,真理似乎就站在谁一边。如果说悔过透露出意大利人与善之间的关系的话,那么羞耻则凸显了他们与真之间的关系。如果说悔过是他们唯一的伦理体验的话,那么与此类似的是,他们除了羞耻之外别无与真理的其他关系。但我们在那儿面对的羞耻要比感受到它的人存在的时间还长,而且已经变得与一种司法真理一样客观而非人化。在一场悔

过已被分派了决定性角色的审判中，羞耻就是可以在终审判决中宣判出来的唯一真理。

但对羞耻，马克思毕竟是信任的。在阿尔诺德·卢格反对说你不可能靠羞耻就搞成一次革命的时候，他说羞耻已经是一场革命，他将羞耻定义为“内向的愤怒”^①。但这里他所提及的是“民族的羞耻”，是关涉各个特定民族的、德国人之于法国人的羞耻。普里莫·莱维^②已经指出存在一种“为人

① 见 1813 年 3 月马克思致阿尔诺德·卢格的信：“这也是一种启示，虽然是反面的启示。这是事实，它至少教我们认识我们的爱国主义的空洞和国家制度的畸形，使我们掩面知耻。您会笑着问我：这样做有什么好处呢？知耻干不了革命。我的回答是：羞耻已经是一种革命；羞耻实际上是法国革命对 1813 年曾战胜过它的德国爱国主义的胜利，羞耻是一种内省的愤怒。如果整个民族真正感到了羞耻，它就会像一头蜷身缩爪、准备向前扑去的狮子。我承认，德国现在甚至还没有感到羞耻，相反，这些可怜虫还是爱国者。”见中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局《马克思恩格斯全集》第四十七卷，第 55 页。——中译者注

② 普里莫·莱维(Primo Levi, 1919—1987)，犹太裔意大利化学家、小说家。莱维是纳粹大屠杀的幸存者，曾被捕并关押至奥斯维辛集中营 11 个月，受尽折磨，直到苏联红军在 1945 年解放了这座集中营，他才重获自由。其在 1948 年出版的处女作《如果这是一个人》即是纪录他在集中营中的生活。此外作品还有：回忆录《休止》(1963)、短篇故事集《元素周期表》(1975)、小说《猴子的忧伤》(1978)、小说《如果不是现在，那么何时？》(1984)和散文集《灭顶与生还》(1986)等。1987 年，他从所住三楼的室内阳台坠至地面死亡。死因据验尸官认为是自杀。——中译者注

之耻”，这是所有人多少都难免被玷污的一种羞耻。这是——且仍是——收容所的羞耻，不应发生但却发生了的事实的羞耻。这类羞耻，正如它已被正确指出的那样，我们今天在正视巨大得无以复加的思想粗鄙性之时、在看着某些电视节目的时候、在直面这些节目的主持人之时、在直面乐得将自己的身份资格出让给媒体政治游戏的那些“专家”脸上的自信微笑之时就能感觉得到。尝到过这种沉默的为人之耻滋味的人们，也已经在他们自身内部切断了与他们曾生活于其中的那个政治权力的所有联系。这种羞耻培育了他们的思想，并构成了一场革命、一次撤离的开端，这个开端的终结几乎是无法预料的。

(就在行刑者的刀锋即将切进他的肉中的那一刻，约瑟夫·K 猛地一下子成功领悟到了那将比他存在时间更长的羞耻。)

把金钱变成他们唯一存在理由的那些人周期

性地摇动经济危机这个稻草人，而富人如今穿着普通衣衫以便告诫穷人每个人都必须做出牺牲——没有比这些人的厚颜无耻更让人恶心的了。而向国家交出所有积蓄以换取债券，麻木地使自己参与到债务崩溃之中的人们，还没来得及眨眼，还没来得及准备好勒紧自己的裤腰带，如今就收到了警告的打击，而这些人的顺从也足令人吃惊。凡是头脑稍微清醒点的人都知道危机总在发生，都知道危机在现阶段构成了资本主义的内在动力，都知道例外状态是今日政治权力的常态结构。例外状态要求一定要有越来越大数量比例的居民被剥夺政治权利，实际上，极言之，所有公民都应被化简为赤裸生命，与这一要求相同，已然成为常态的危机也要求，第三世界的人民不仅要越来越贫穷，工业社会中被边缘化的、失业的公民的比例也要越来越高。在这种大规模生产着人类悲惨的进程中，不受这一过程牵连、不卷入其中的国家根本不存在，所谓民主国家也概莫能外。

远离了爱的那些人,对他们的惩罚是将其交付给判决(Giudizio)的权威:二者将相互做出判决。

这就是我们时代人类生命之律法规则的意义:所有其他宗教和伦理权威都失去了力量,仅仅作为赦免或被悬置了的惩罚而苟活下来,而无论在何种情况下,都无法中止或否认判决。因而,最绝望的莫过于法律范畴在它们再也不能反映任何可理解的伦理内容的一个世界里,继续无条件地保持有效性:它们的有效性就像卡夫卡寓言中法律守护者谜一般的举止一样确实是毫无意义的。随着克拉克西和其他直到昨天还在那里行使统治的人的忏悔,就在他们不得不逊位给或许比他们好不到哪儿去的别的什么人的那一刻,这种意义丧失——它把最清楚的判决变成了一种 non liquet^①——突然爆发并展现出全貌。因为,在这儿,坦白罪行直接就是向包括其他所有人在内的共犯发出的总召唤,而一旦所有人都有罪,判决在技术上就成了不可能。

① 拉丁语:“事实不清”。——中译者注

(如果他们都一样有罪，那么在末日甚至连主都做不出判决。)在这儿，律法退到了它自身原初的强制令——根据使徒保罗的意思，该强制令表现了律法的内在矛盾——当中，那就是判定有罪的强制令。

律法至上性再好不过地表明了基督教爱的伦理学——据称爱是团结人民的力量——确定无疑的衰败。这也暴露出基督教会无条件地放弃了一切弥赛亚意图。因为弥赛亚是这样一个图景，在其中，宗教要面对律法难题，那将是一场决定性的对决。所以，在犹太教语境和在基督教及伊斯兰教什叶派语境中一样，事实上，弥赛亚事件首先标志着宗教传统内部本身律法秩序的一场危机和一场彻底变革。此前一直有效的旧律法(有关创世的托拉)将不再有效；但显然，问题不在于代以包含着完全不同于而又在结构上类同于老律法的诫命与禁令的一种新律法。这样一来就有了弥赛亚主义的

悖论,萨巴太·塞维^①曾言:“托拉之实现正是对它的违逆”,基督曾有(比保罗更加清醒的)这样的表述:“我来不是要废掉律法,乃是要成全”^②,他们的所言表现的正是这种悖论。

教会在与律法达成了一项持久的妥协之后,便已经将弥赛亚事件冻结了起来,将世界交付给了判决的权威,不过这个判决的权威已被教会通过狡猾的手段搞成了赦免的形式或借悔过而得豁免的形式(“免我们的债,如同我们免了人的债”^③,但弥赛亚要的不是这种豁免,这种祷词无非是对以弥赛亚方式实现律法的期待)。弥赛亚主义早已给现代政治学安排的任务——构想未必(只)具有律法形

① 萨巴太·塞维(Sabbatai Zevi, 1626—1676),犹太史上影响最大的假弥赛亚运动的开创者,对17世纪奥斯曼帝国犹太人生活影响巨深。——中译者注

② 参见《马太福音》5:17—19:“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉,乃是要成全。我实在告诉你们,就是到天地都废去了,律法的一点一画也不能废去,都要成全。所以无论何人废掉这诫命中最小的一条,又教训人这样作,他在天国要称为最小的。但无论何人遵行这诫命,又教训人遵行,他在天国要称为大的。”——中译者注

③ 语见《马太福音》6:9—13:“我们在天上的父,愿人都尊你的名为圣,愿你的国降临。愿你的旨意行在地上,如同行在天上。我们日用的饮食,今日赐给我们,免我们的债,如同我们免了人的债,不叫我们遇见试探,救我们脱离凶恶。因为国度、权柄、荣耀全都是你的,直到永远:阿门!”——中译者注

态的人类共同体——仍然等待着胜任此任务的才智。

今天，将自己定义为“进步的”那些政党和所谓的“左翼”联盟都在实施选举的大城市里获胜。这些胜利者难以自己地将自己表现为不惜一切代价保护旧有经济、政治和宗教势力的权威，这一点足以令人吃惊。拿破仑击败埃及的马穆鲁克部队^①之后的第一件事，就是召集起作为旧制度中坚力量的那些贵族，照会他们，他们的特权和职能在新政权中将不会改变。由于这里并非外国的军事占领，所以当这个党的——选举获胜之前这个党还自称自己是共产主义的党——一把手宣称里拉和股票交易做得有多漂亮以便提振银行家和资本家的信心时表现出的那种热情至少是不合适的。有一点可以

① 马穆鲁克(mamluk)，这个词的原意是“奴隶，或奴隶出身的人”，是构成穆斯林军队的主要组成部分。拿破仑在结束意大利战役之后为了切断英国对于印度的经济命脉，决定远征埃及，这次拿破仑在金字塔战役和到叙利亚的远征中，成功打败阿拉伯奴隶兵，拿破仑使用了整个师的兵力组成方阵再以大炮加以掩护，甚至曾在某次遭遇战中打败了七倍于己的兵力。——中译者注

确定：这些政客必定会被他们自己不计代价的求胜欲望所打败。成为体制权威(establishment)的欲望将使他们落败，就像使他们的前任落败一样。

重要的是在失败与蒙羞之间做出区分。1994年大选中右派获胜对左派来说是一次失败，但这并不意味着这次失败也是一次蒙羞。如果相反这次失败确乎可视为一次蒙羞的话，这也是因为它的到来，标志着多年前就已经开始的那场退化进程进入了最后阶段。这里有让人蒙羞的东西，因为失败并未以超越对立双方的方式终结战斗，而是仅仅决定出轮到哪一方来把有关景观、市场和企业的同一种意识形态付诸实施。你在这里看到的无非是早在斯大林时代就已经开始的那场背叛的必然结果。也许如此。但我们在那里感兴趣的只是20世纪70年代末开始发生的那种变化。从那时以来，心智的彻底衰败就获得了伪善的形式，就成了理性和常识的声音，而这在今天就叫作进步主义。

让-克劳德·米尔内^①在其近著中清楚地识别并界定了“进步主义”，它作为一条原则充当着幌子，让一个过程——妥协——大行其道。就像教会与现代世界达成妥协一样，革命也已经习惯于对资本和权力做出让步。进步主义在逐渐掌权的过程中很快形成了它自己当作策略秉持的一条指导性座右铭：必须向一切都做出让步，必须调和所有对立面、让理智顺从于电视与广告、让工人阶级顺从于资本、让言论自由顺从于景观国家、让环境顺从于工业发展、让科学顺从于意见、让民主顺从于选举机器、让悔痛弃绝顺从于回忆与忠诚。

今天我们可以看到这种策略的结果是什么。左派已经与右派展开积极合作，在一切领域达成了协议的方案和条款，右派掌权之后只需付诸实施，不费吹灰之力便可达到自己的目的。

^① 让-克劳德·米尔内(Jean-Claude Milner, 1941—)，法国语言学家与哲学家，因与雅克·拉康的友谊和思想关系，在精神分析方面也有贡献。米尔内在语言学方面与罗兰·巴尔特和乔姆斯基渊源甚深，20世纪末以来与朗西埃、巴迪乌、阿甘本等人有非常密切的思想交流，现为巴黎第七大学荣休教授。——中译者注

完全与此相同，在被托付给纳粹党之前，工人阶级就已经被德国社会民主党在精神上和身体上解除了武装。当善良的人民被调动起来严阵以待幽灵般的前方突袭的时候，右派早已通过左派本身打开了的缺口趁隙而入。

古典政治学习惯于在 *zōē* 与 *bios* 之间、在自然生命与政治学生命之间、在作为仅在其家庭中占据位置的纯粹活人的人与作为在城邦之中占据位置的一个政治实体的人之间做出截然划分。但如今我们再也无法理解这种划分了。我们再也不可能在 *zōē* 与 *bios* 之间、在我们作为生物的生物学生命与我们的政治存在之间、在不可交流也不可言说的事物与可言说并可交流的事物之间做出区分了。正如福柯曾经说过的那样，我们是这样一种动物，在他们的政治当中最关键的就是其作为生物存在的那种生命。生活于现在已成规则的例外状态之中，这也意味着：我们私人的生物学身体已经与我们的政治身体难以区分，过去曾被称为政治的那类

经验突然进入了我们生物学身体的范围，而私人经验也同样突然地在我们的外部呈现为一种身体政治。我们已经逐渐习惯于在身体与位置、内与外、无言之物与可言表之物、受奴役之物与自由之物、必需之物与可欲之物之间的这种混淆之中去思考与写作。这意味着——为什么不承认呢？——对绝对无能感的经验，意味着在我们期待同伴与词语的地方总是一再地与孤独和沉默相遭遇。我们尽可能忍受着这种无能感，同时任凭媒体的喧嚣包裹我们——媒体规定了新的全球政治空间，在这里例外已经成为规则。但也只有从这黑暗之地、从这混沌的不透明区域，我们才不得不从现在开始为另一种政治、另一种身体、另一种词语寻找出路。在公与私、生物学身体与政治身体、*zoē* 与 *bios* 之间的这种模糊当中，我感觉不到有任何理由放弃。就在这儿我才要找到我的空间——就是这儿，别无选择。只有从这种意识出发的政治才让人感兴趣。

我记得 1966 年,在勒托尔举办的赫拉克利特研讨班上,我问海德格尔有没有读过卡夫卡。他回答说读得不多,其中给他留下特别印象的是短篇小说《地洞》(*Der Bau*)。故事中不知名的动物(鼹鼠,狐狸或人)主角着了魔似的忙于挖掘一个不可攻占的地洞,结果表明这地洞到头来渐渐地成了一个陷阱。这不正是在西方人民族-国家的政治空间里所发生的事情吗?他们劳作建造的家园(“祖国”)结果证明对那些不得不居于其中的“人民”而言仅仅只是一些死亡陷阱。

显而易见,第一次世界大战结束以来,欧洲的民族-国家实际上就不再承担任何必要的历史任务了。如果仅将它们当作 19 世纪民族-国家最后任务的延续与贯彻,那就完全误解了 20 世纪重要的极权主义实验——民族主义与极权主义——的性质。这类实验当中有着相当不同且更为极端的关切,因为被它们当作任务提出来的乃是人为构造的民族的纯粹存在——归根到底就是这些人为构造的民族的赤裸生命。就此而言,20 世纪的极权主义政体

确乎是另一种面目的黑格尔-科耶夫历史终结论：人类如今已经抵达其历史目的，剩下要做的唯有使人类社会非政治化，而途径要么是无条件地部署 oikonomia^① 的统治，要么是将生物学生命本身当作最高的政治任务。然而，当家成了政治范式——在两种途径当中都是如此——之后，本有 (proprio)——存在最本己的本真性 (fatticità)——也将有沦为最终陷阱的危险。而今天我们就生活在这陷阱之中。

在《尼各马可伦理学》的一个关键段落 (1097b 22 及以下)，亚里士多德突然提出了一个问题：是否存在者人所本有的 ergon^②，是否存在者人所本有的在活动之中在、劳作之在或某种工作，或者说：人本身——如果不工作，如果不劳作——是否本质上是一种 argós^③：

① 希腊语：“家政学”、“经济学”。——中译者注

② 希腊语：“活动”、“功效”、“功用”，字面义即“工作”。——中译者注

③ 希腊语：“无功用”、“无用”。——中译者注

说最高善就是幸福似乎是老生常谈。我们还需要更清楚地说出它是什么。如果我们先弄清楚人的活动,这一点就会明了。对一个吹笛手、一个木匠或任何一个匠师,总而言之,对任何一个有某种活动或功用的人来说,他们的善或出色就在于那种功用(*ergon*)的完善。同样,如果人有一种活动,他的善也就在于这种活动的完善。那么,我们能否认为,木匠、鞋匠有某种活动或功用,人本身却没有,并且生来就无所用(*argós*)?^①

对应着政治的,正是人在本质上的无所用性(*inoperosità*)、人类共同体彻底的无为之在(*essere radicalmente senz'opera*)。之所以会有政治,正是因为人生来无所用,他不能被任何本己的功用所规定——也就是说,他是纯粹潜能的存在,任何身份

^① 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,(*Nicomachean Ethics*, trans. Martin Ostwald, Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1983), 第 16 页。中文参看廖申白译本,北京:商务印书馆 2003 年版,第 19 页,译文据意大利译本引文有所调整。——中译者注

或使命都不可使其穷尽。（这就是阿威罗伊主义政治学的真旨所在，它将人的政治使命与理智潜能联系在了一起。）这种 argia^①、这种本质上的无所用与可能性将会以何种方式实现而同时又能规避成为某种历史任务，或换言之，政治将怎样无非只展示着人之用所无、无非只展示着人以创造性方式几乎使所有任务混同齐一（唯其如此，政治也将完整地容纳事件之发生）——那么，在赤裸生命家政学的全球统治的更高更远之处，即临的政治学也就将怎样地浮现出来。

福斯特曾说，他在亚历山大城与卡瓦菲斯^②的一次对话中，诗人对他言道：“你们英国人不可能理解：我们希腊人很久以前就垮掉了。”我认为在你敢

① 希腊语：“无用性”。——中译者注

② 康斯坦丁·卡瓦菲斯(Constantinos Kavafis, 1863—1933)，希腊诗人。出生于亚历山大城。幼年曾在英国居住七年，中学毕业后曾移居君士坦丁堡。后来在希腊政府中供职。他在现代希腊诗歌中独树一帜，在帕拉马斯和新雅典派风行一时之际，仍然保持自己独特风格。他从现代生活中看出隐藏在那后面的衰微了的希腊过去的风貌，从而建立了自己的具有个性特征的“神话”。爱德华·摩根·福斯特(Edward Morgan Forster, 1879—1970)，英国著名的现代主义小说家，散文家。——中译者注

于做出确定判断的为数不多的事情当中有一件事儿,那就是,从那时起欧洲土地(或许是整个大地)上的民族都垮掉了。我们生活于众民失败之后,就像阿波利奈尔说自己“我生活在国王行将死去的时代之中”一样。每个民族都有其特有的垮掉方式,当然,这里大为不同的是,对德国人来说垮掉意味着希特勒和奥斯维辛,对西班牙人来说意味着内战,对法国人来说意味着维希政府,而对其他民族来说意味着那逆来顺受和残暴的 20 世纪 50 年代,对塞尔维亚人来说则意味着奥马尔斯卡集中营的种族强奸;但归根到底,被这种失败当作遗产留给我们每个人的新的任务才是唯一关键的。说它是一项任务或许是不对的,既然不复有承担这项任务的民族。或许那位亚历山大城的诗人今天会微笑着对我们说:“如今,至少我们可以相互理解,因为你们也垮掉了。”

(1995)

译后记

意大利思想家吉奥乔·阿甘本的《无目的的手段》这部书篇幅虽小，却对译者来说是一项挑战。

尽管不像他的《剩余的时间——解读〈罗马书〉》那样涉及大量的古希腊语、古代普罗旺斯语知识及古典解经学知识，《无目的的手段》一书毕竟仍涉及许多重要的欧洲语种，对译者来说构成了第一重挑战。《无目的的手段》作为阿甘本政治学的最集中的表述，涉及 20 世纪 80 年代以来众多的欧洲的及与欧洲密切相关的政治事件，比如巴以冲突、海湾战争和意大利“贿赂之国”事件等等，这些“时政”都构成了阿甘本思考“即临的政治”的一种事件

性中介，在他行文的过程中也构成了一种背景，甚至如果不离开其文本去回顾这些事件的历史及其在欧洲政治史中的脉络的话，几乎就无法准确地译出阿甘本行文的意涵，这对译者来说又构成了第二重挑战。由于作为“笔记”——实际上，阿甘本迄今为止发表的所有著作都是作为“手段”的笔记——的《无目的的手段》并不像学院传统意义上的“著作”那样恪守学术文献征引的格式，作者往往从其阅读经验的记忆库中信手引用各类著作家的文本段落和话语片段，只以引文形式征引，并不以注脚说明出处，译者考虑到这些引文不仅是阿甘本“信手”拈来论证其论点的“材料”，而更应该说，这些引文、话语及相关的思想材料是阿甘本借以展开其思想的“中介”，是其思想完成运动过程的基本介质，因此对译者来说有必要尽可能去查对并标出其来源，这又构成了第三重挑战。

由于译者的学识、眼界和能力所限，这项翻译工作进行得较为迟缓，在交稿之时心中仍不免惴惴。

在这里还有必要向读者说明以下几点：

1. 本书从意大利文版 *Mezzi senza fine*, *Note sulla politica* (Bollati Boringhieri, Prima edizione luglio, 1996) 参照英译本 *Means without End, Notes on Politics* (trans. Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 2000) 译出, 文中在段落划分上、字句上完全遵从意大利文原文文本, 但采用了英译者做的相关注释, 在文中用“英译者注”标出。
2. 特别要在此感谢我的学弟北京大学国际关系学院的王立秋, 他曾独立从英文译出该书。他的英译无疑为我的翻译提供了非常大的方便。另外, 没有他为我提供在国内很难找到的意大利文原版, 此项翻译工作是不可能完成的。
3. 在阿甘本《幼年与历史》(尹星译, 河南大学出版社 2011 年版) 中也收入了《关于姿态的笔记》, 读者可以参考对照。

感谢汪民安老师对我的信任, 将这项艰巨的翻

译工作交给我这个学识、眼界和能力都很有限的译者。翻译中外错责任都在译者，希望读者方家指正。

译者

记于北京外国语大学外国文学研究所

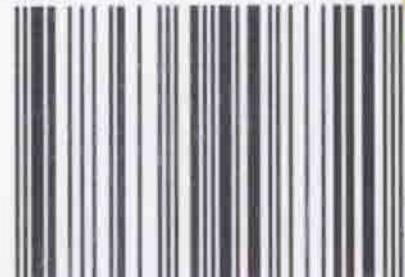
《无目的的手段：政治学笔记》是继《牲人》、《未来的共同体》、《没有内容的人》及《剩余的时间》之后阿甘本的又一力作，收录了其在20世纪90年代以来散见于各处的文章。除了表达对舞蹈的蔑视之外，书中还出人意料地显示了对权利的虔诚渴望——《人权之外》：如果没有法与执法的结合体（即某种类似于国家的东西），权利是多么富有意义啊！除此之外，对“贝克特的梦与夜”的指涉也让我们疑雾重重。

《无目的的手段》紧靠吉奥乔·阿甘本那独一无二的躁动思想列车的一贯核心：在大屠杀之后，集中营将例外状态列入了国家主权的基本模式，考虑其遗留的影响，我们该怎样思考今日的政治？

在讨论居伊·德波《景观社会评注》的《旁注》中，阿甘本那支柱性的矛盾化政治学依旧锐利逼人。这一点既反映在《面孔》中的对话（其中那位不明身份的谈话者据说是伊曼纽尔·列维纳斯）里，也见于作者对当代政治学——尤其是对意大利政治——所做的深刻个人思考之中。

人文/文化研究

ISBN 978-7-5649-0872-



9 787564 908720 >

定价：28.00元