上海三联学术文库
SHANGHAI SANLIAN XUESHU WENKU

[英] 齐格蒙特·鲍曼／著 欧阳景根／译
Zygmunt Bauman Polity Press

流动的现代性

LIQUID MODERNITY

上海三联书店

上海三联学术文库
SHANGHAI SANLIAN XUESHU WENKU

[英]齐格蒙特·鲍曼/著
欧阳景根/译
Zygmunt Bauman

Polity Press

流动的现代性

LIQUID MODERNITY

上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

流动的现代性/ (英)鲍曼著;欧阳景根译.—上海:
上海三联书店,2002.
(上海三联学术文库)
ISBN 7-5426-1630-7

Ⅰ.流… Ⅱ.①鲍…②欧… Ⅲ.社会学
Ⅳ.C91

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 078265 号

流动的现代性

著　　者/[英]齐格蒙特·鲍曼
译　　者/欧阳景根

策　　划/吴士余
责任编辑/刘宏伟
装帧设计/范峤青
责任制作/钱震华
责任校对/王有钧

出版发行/上海三联书店
(200235)中国上海市钦州南路 81 号
http://www.sanlianc.com
E-mail:sanlianc@online.sh.cn
印　　刷/上海市印刷十厂

版　　次/2002 年 1 月第 1 版
印　　次/2002 年 2 月第 2 次印刷
开　　本/850×1168　1/32
字　　数/230 千字
印　　张/11
印　　数/3101—6200

ISBN 7-5426-1630-7
C·20　定　价　22.00 元

目　录

前　言　论轻灵和流动 …… *1*

第一章　解放 …… *23*

解放——复杂的幸事·批判的偶然性和批判的变化的身份·与公民作斗争的个体·个体化社会中批判理论的困境·批判理论再论·生活政治批判

第二章　个体性 …… *81*

资本主义——沉重的和轻灵的·有汽车，就能旅行·不要告诉我；做给我看·被迫行为变成了上瘾行为·消费者的身体·作为驱逐妖魔仪式的购物·自由购物—和它看起来的差不多·分裂了，我们就去购物

第三章　时间/空间 …… *141*

当陌生人遇上陌生人·禁绝之地，吞噬之地，乌有之乡和

虚幻空间·不要和陌生人说话·作为时间历史的现代性·从沉重的现代性到轻快的现代性·诱人的轻巧性质·短暂的生存

第四章 劳动 …… 203

发展进步和信任历史·劳动的兴衰荣辱·从结合到共处·附论:延迟的短暂发展史·不稳定世界的人的结合关系·不信任的自我存续·

第五章 共同体 …… 261

民族主义,标志 2·团结——通过相似性还是通过差异性?代价高昂的安全稳定性·民族国家之后·填补真空·衣帽间式的共同体

补 论:论写作和写作社会学 …… 315

索 引 …… 339

前　言

——论轻灵和流动

突然中断、前后矛盾和出其不意，是我们生活中的普遍情况。对许多人来说，这些东西甚至已经成了他们的现实需求，除了突然变卦和接连更换自己的刺激物之外，他们的想法不再得到满足……我们不再能够承受任何具有持续性的事物。我们也不再明白如何使厌倦乏味去产生出结果。

所以整个问题就落到这样的地步：人类思想是否能控制人类思想所产生的成就？

保罗·瓦累利（Paul Valery）

“流动性”（fluidity）是液体和气体的特性。正如《大不列颠百科全书》（Encyclopaedia Britannica）权威性的解释告诉我们的，液体和气体区别于固体的，是“当液体和气体处于静止状态时，它们不能承受外来的剪应力或切应力的作用”，因而“在

受到这样一种外力的作用时，它们在外形上会处于一种连续的变化状态”。

> 物质的一部分在受到剪应力作用时，它相对于其他一部分而言，这种连续的、不可复原的变化状态，形成一种流体特有的流动状态。相反，如果对固体内部施加一种外来的剪应力，就会导致一种弯曲或折曲状态，如果保持这种作用力，这个固体并不会流动，而且会恢复它的原初状态。

液体——流体的一种形态，具有这种显著的特征，是因为，“它们的分子是有序排列的，而且分子的直径微乎其微”；而“固体截然不同的表现，是它的原子聚合类型和原子结构排列的直接结果”。反过来，“聚合”这一术语表明固体的稳定性，它们能“阻碍对原子的分离”。《大不列颠百科全书》的解释就谈到这里。我列出此书对“流体”的解释，就是要用这一词语，来比喻“现代”这一时间范畴的“现在”这一阶段。

流体的所有这些特征，简单的说就是，液体不像固体，能够容易地控制和保持它们的外在形状。流体，可以说，既没有固定的空间外形，也没有时间上的持久性。而固体有着明确的空间维度，但是，它能使外在作用力无效，并因而降低外在作用力的意义。在时间意义上（从有效地阻碍它的流动或者使流动无关紧要的意义上说），流体不能长久地保持它的任何形状，相反，它是易于连续地改变它的形状的；对流体来讲，正是它时间上的流动（即时间维度），比它占据的空间（即空间维度）更为重要：占据某一空间，毕竟只是“短暂的”。从某种意义上来说，固体没有时间意义；相反，对液体来讲，具有价值的

主要是时间维度。我们在描述固体时，人们可以忽略它的时间；而在描述流体时，不考虑它的时间维度将是悲惨的错误。对流体的描述都是片刻和简单的印象，因而在画面的底部需要添加一个日期。

流体轻易地流动着。它们或“流动”、或“溢出”、或“泼洒”、或“溅落”、或“倾泻”、或“渗漏”、或“涌流”、或“喷射”、或“滴落”、或“渗出”、或“渗流”，千姿百态，不一而足；不像固体，它们的运动不易停止——对前面的障碍物，它们或绕过、或溶解，对静止的物体，它们打开一个缺口，渗透着前进。在遭遇固体时，它们不受损害，而固体在遭遇流体时，如果固体还保持着固体的形态，它们却会发生改变，被浸透并潮湿不堪。流体非凡的流动性，使人把它们和“轻松”的思想联系在一起。有许多液体，按密度算，要重于固体，尽管如此，但我们往往倾向于将它们直观化，认为它们比任何固体都更轻。我们把“轻”或“不重”与流动性和多变性联系在一起：根据实践经验，我们知道，更轻的物体，我们更能够将它移动，并且移动得更快。

“现在”是现代性历史中的一个阶段，我们希望抓住它在许多方面体现出来的“新奇”这一实质。上面这些，就是用流动性来对它进行合适类比的充分理由。

我承认，对于每一个熟悉“现代性话语”（modernity discourse）、熟悉这一常常用来解说现代历史的专业词汇的人来说，这一主张会使他们大吃一惊、略作停顿。难道现代性不是一个从起点就已开始的“液化”（liquefaction）的进程吗？难

道“溶解液体中的固形物”(melting the solids)[①],不一直是它的主要的消遣方式和首要的成就吗?换言之,从现代性的萌芽时期起,难道它不一直是“流动性的”吗?

这些和其他类似的反对观点是有道理的。一百五十年前,《共产党宣言》的作者创造出了“瓦解传统”这一词语。当时,他们创造这一词语,是指完全自信、生气勃勃的现代精神看待当时的社会时作出的描述,这一描述是:社会按它的习惯方式止步不前,社会的风格过于死气沉沉,而要转变和重塑社会目标,又会遭到过多的社会抵制。一旦我们回想起“瓦解传统”这一著名的生造的词语,我们的理由就会更加充分。现实应该从自己历史的“死亡之手”(dead hand)中解放出来,而且这种解放,只有通过瓦解传统(这也就是说,要破坏那些持续了较长时间的、藐视时间推移或不受时间流逝影响的任何东西)的方式才能实现,这一点是决定性的因素。在这一意义上,如果说“精神”是“现代的”,那精神确实是现代的。这种目的和意图反过来要求“亵渎神明”:那就是否认和放弃过去,而且首要的是否认“传统”——即,现在仍然保留下来的过去的积淀和残余;因而,这又要求粉碎那些允许传统抵制“液化”(即抵制对传统的消解和变革——译者注)进程、对传统起保护作用的信仰和忠诚。

---

① Solids 原意是指液体中的固形物。根据上下文的关系,这里是用流体和液化来比喻现代性及其作用,同时用液体中的固形物来比喻现代性中僵死、停滞的传统性和阻碍社会前进的障碍物,用抵制液化(即抵制对固形物的消解)来比喻其对现代性及对变革的抵制。因此,在后面的译文中,我一般把原文中“固形物”(the solids)和“溶解固形物”意译成传统和瓦解传统。——译注

然而，我们有必要记住，将要做的这一切，并不是要一次性地、一劳永逸地清除传统，并使英勇无畏的新世界永远摆脱它们，而只是要为**更新的、更加完善、先进的**传统清扫场所；是要用另外一套更为完美先进的传统，来取代原有的残缺不全、弊端重重的传统。同时，由于替代者的完美性新的传统将是不可变更的。当人们读到托克维尔的《旧秩序》(*Ancien Regime*)一书时，会发现此书的观点是：因为"牢不可破"的旧传统早已变得陈旧不堪、反应迟钝，而且既不可靠又行将就木，所以它是招人怨恨、应该受到谴责的，同时，它还应该被标上"加以毁灭"的记号。在这一意义上，人们可能会对此书感到特别惊奇。当今时代为前现代传统障碍的崩溃和解体打下了基础；而且，在瓦解传统的动力背后，其中一个最强有力的目的是，人们渴望去发掘和创造新的传统——以使之改变旧的传统——一个具有持久生命力的、坚实可靠的崭新的传统，这样人们就能有所依靠，有所信任，并凭借这一新的传统来使得世界变得可以预料，并因而可以控制和管理。

我们要瓦解的第一种传统和要"亵渎"的第一个"神明"，是传统忠诚，是束缚人们手脚、阻碍人们前进和约束人们进取心的习俗性的权利和义务。人们要迫切地着手建构新秩序(确切地说，是新的传统)，就必须摆脱旧秩序加压在新秩序创建者身上的枷锁和负担。"瓦解"传统意味着首要的任务是，摆脱挡在人们通往效益理性计算道路前面的障碍——即毫无意义、毫不相干的义务和责任。正如马克斯·韦伯所说的，要将企业家的动力，从家常义务和严密的道德责任体系的羁绊

和桎梏中解放出来;或者,如托马斯·卡莱尔(Thomas Carlyle)所说的,仅仅保留构成人们相互关系和相互责任基础的诸多联系纽带中的"货币关系"(cash - nexus)纽带。这种对传统的瓦解使得复杂的社会关系网络失灵——即,既让它空洞无物、失去保护,又让它失去武装、暴露在外,从而没有能力去反抗企业促成的行动准则和企业塑造的理性标准,更不用说去和它们分庭抗礼、平分秋色了。

瓦解传统的这一决定性的开始,使得传统这一领域为工具理性(instrumental rationality),或者(就像卡尔·马克思所阐释的那样)为经济这一关键性角色进入并占据支配地位(如韦伯所说的)大开方便之门:现在,社会生活的"基础",为其他所有的生活领域创造了一个"超级结构"(superstructure)——即,这样一个典型的时代产物,它的唯一的功能就是为社会的连续和平稳的运行服务。传统的瓦解导致经济更加摆脱了传统政治的、伦理的和文化的阻碍。它积淀出了一个新秩序,一个首先按经济标准来界定的新秩序。这一新秩序比它所取代的旧秩序,更为"坚不可摧",因为它不像旧秩序,它能防止非经济行为对它的挑战。大多数能向新秩序施加压力、具有颠覆或改变新秩序能力的政治或道德力量,已经破碎不堪,或者说力量已经变得过于弱小,不足以完成这样一件艰巨的任务。我并不是说,经济秩序一旦建立起来,就会移植到社会生活的其他部分,使其他领域的社会生活再次受到教育,并让它们皈依到经济伦理的"佛门"之下;说经济秩序开始控制人类生活的全局,是因为,不管在其他的生活领域里发生了何种情况,就经济秩序唯一关注的连绵不绝、持续不断的再生产来讲,它

都是毫无意义、不起作用的。

克劳斯·奥菲(Claus Offe)对现代性历程的这一阶段有过很好的描绘(*Claus Offe*, *The Utopia of the Zero Option*, Praxis International, 1987):"正是要合乎规范地去影响和使秩序获得新生(对旧秩序的更新)这一努力,也就是说,正是这一试图对旧秩序发挥影响并加以更新的进程中要求具备的协调性,由于它们事实上的无效和根本性的缺陷,而实际上被扼杀了,在这一意义上,可以说,复杂的社会已经变得固执僵化起来。"然而,旧秩序内自由多变的"子系统"(subsystems)可能个个变得孤军奋战、各自为营,将它们缠结在一起的方式已经变得日益僵化、奄奄一息,而且与任何形式的选择自由相隔绝了。总体秩序已经失去了选择的机会,选择机会存在的前景远不明朗,在社会生活不可能孕育出选择机会的情况下,想象如何去造就出一个明显可行的选择更是天方夜谭。在总体秩序和它的每一个组成部分之间,在总体秩序和有目的的行动手段和策略之间,存在着一条裂谷——一条将永远扩大,但在其上又见不到任何桥梁的裂谷。

与多数反面乌托邦[①]的设想相反,既没有因独裁、屈服、镇压和奴役而导致一败涂地的结果;也没有因总体秩序内私域的"扩张"(colonization)而引发出一塌糊涂的结局。结果恰恰相反:人们,或正确或错误地,对现实中存在着的那些限制个人行动和选择自由的枷锁和束缚,正在迅猛地被加以清除,

① 指想象的政治、经济情况一团漆黑的地方,与理想状态的乌托邦形成对比。——译注

表示怀疑。**秩序的可靠和坚固，是人类自由力量的典型产物和结晶**。这种坚固和可靠是“松开闸门”(releasing the brakes)的总的结果：是解除管制、自由化、灵活化、弹性化的结果，是增长的流动性和放开金融、房地产和劳动力市场的结果，是减轻税收的结果(这是奥菲在“*Binding*, *Shackles*, *Brakes*, 1987”一书中所说的)；或者(引用理查德·塞纳特 Richard Sennett, *Flesh and Stone* 书中的一句话)，是技术的速度、扩散和顺从的结果——换言之，是技术允许制度和它的自由的行动者实行快速分离、允许它们相互回避(而不是正面遭遇)的结果。如果说系统性的、彻底的革命的时间已经过去，那是因为，革命者没有任何可以建立他们的秩序的空间，也没有任何可以攻击的对象；还因为，要想象革命的胜利者一旦建立了自己的新秩序(如果他们是第一个建立自己秩序的群体)能做些什么，来掀翻改变局面并结束那些促使他们造反的痛苦，这有着极度的困难，而且是完全不可能的。将会使参加革命的人变得非常匮乏，因为这类革命党人把改变个人状况的渴望，说成是一项改变社会秩序的工程。因此，对这种人员匮乏的状况，人们几乎能完全予以理解。

建构一个全新的、更加完美的秩序，以取代弊端重重的旧秩序的这一任务，当前还没有提上日程——至少在认为革命的政治行动应该存在的层次上说，这一任务还没有提上日程。“瓦解传统”这一现代性的永恒特征，因此获得了新的内涵，而且其中最重要的一点是，它重新指向了一个新的目标——目标重新定位的最大意义在于瓦解对方力量，这一力量的瓦解，会使得秩序和制度的问题提上政治日程。

此时，传统和旧秩序命运发生转变，自己被扔进“熔炉”，在当今流动的现代性的时代里接受熔解的考验。旧秩序成了将个人在集体行动中的个人选择——即人们的沟通模式，和在个人表现的生活政策与人类集体的政治行动之间的协调，连锁在一起的枷锁。

乌里奇·贝克(Ulrich Beck)前几年发明了“第二现代性”(Second Modernity)这一名词，来指“现代性自己改变自己”(turning upon itself)的阶段——即所谓的“现代性的现代化”(modernization of modernity)阶段。1999年2月3日，他在对乔内森·卢瑟福(Jonathan Rutherford)的一次访谈中，提到了“虽死犹存”(dead and still alive)的“还魂尸类型”的传统(Zombie categories)和“还魂尸似的制度”(Zombie institutions)这样两个概念①。他把家庭、阶层和邻居关系，当成是这种新现象最突出的例子。比如说，家庭：

> 问问你自己，在今天，家庭究竟是什么？它是什么意思？当然，家庭里有孩子，有我的孩子，我们的孩子。但是，甚至是家长身份，作为家庭生活的核心，在离婚的情况下也将面临解体……祖父母不参与儿女问题上的任何决策，他们既包含在家庭之内又排除在家庭之外。从孙辈的角度考虑，祖父母的含义取决于个人的决定和选择。

这也就是说，当前出现的问题，是一个现代性的“融化能力”的

---

① Zombie，在英文里是指神话中能使尸体起死回生的魔力，或是指还魂尸。在此书中，作者是要指虽死犹存的传统和旧秩序。——译注

再分配和再定位的问题。它们首先影响到尚存(没有毁灭)的制度,影响到那些用来限定行动选择范围的既定的秩序,比如不为法律认可的世袭财产的分配。旧有的结构、格局、依附和互动的模式统统被扔进熔炉中去,以得到重新铸造和型塑;这就是天生要打破边界、毁灭一切、具有侵犯色彩的现代性历史中的"砸碎旧框架、旧模型"的阶段。然而,至于个人,它们可以解释说,它们没有注意到他们的存在;这样,社会个体遇到的却是和过去一样生硬僵化、难以对付的"更新更完善的"模式和框架。

确实,如果没有别的模式和框架来取代,那么任何模式都不能打破;人们从旧笼子里被放出来,只受到警告和责备,以防通过他们自己持续了一生的努力和奋斗,他们还不能在新秩序里重新找到现成的属于自己的位置:对社会阶层而言,它的框架概括了生活的总体状况和生活的总体前景,并决定了现实生活计划和生活策略的范围。享有自由的社会个体面临的任务是,运用他们新的自由去寻找合适的位置,并根据服从的原则,在那安定下来:在那个位置上,衷心地服从、遵守,被认为是正确的、合适的行为规则和行为方式。

这些模式、规范和准则,是人们能够遵守的对象,是人们能够选择并作为稳定的确定方向的依据,是人们能够接下来得到指引的准绳。正是这些模式、规范和准则,现在正变得日益缺乏起来。但是,这并不意味着,我们当代人只能根据自己的想象和决心来指引自己,也不意味着我们当代人能够自由地、胡乱地、随心所欲地建立自己的生活模式。或者说,这并不意味着,我们在创造物质财富和设计蓝图的时候,不再依赖

于社会。但相反，它意味着，我们正从一个前设的（pre - allocated）的“参考群体”（reference groups）时代走向一个“普遍观照”（universal comparison）[①]的时代。在这样一个时代，个人自力更生的目标不是已知的、预先假定的，并在这些个人奋斗真正取得成功——即实现个体生活的目标——之前，这些目标要经历太多的、深刻的变化，但是要解释为什么会是这些目标，又会显得特别的牵强。

这一时代的模式和框架，不再是“已知的、假定的”，更不用说是“不证自明的”；在这些模式和框架里，它们中有许多是相互冲突的，戒律之间相互矛盾，每条戒律都被剥除了许多强制性的、约束性的力量。而且它们的特征都已改变，因而都已依每条戒律的任务情况按条目重新分类。这些戒律不是先于生活政治（life - politics）而存在并塑造生活政治的话语框架，相反，这些戒律是生活政治的结果，是生活政治的转变，塑造和重新塑造了这些戒律。“液化”的力量已经从“制度”转移到了“社会”，从政治转移到了“生活政治”——或者说，已经从社会共处（social cohabitation）的宏观层次转移到了微观层次。

因此，我们对现代性的看法，就是一种个体化的、私人化

---

① “参考群体”，这是一个社会学和心理学的术语，它是指个人乐于成为其成员而往往又难以加入的群体，个人的态度形成受此群体的规范支配。在这个时代，人们的目标和态度依据的是特定群体的准则。与此相反，“普遍观照”是指个人目标的制定，依据的是周围的个人或人群的状况和处境，人们在制定目标时，首先观照他人的情况。周围人的处境和状况是变动不居的，因此，在这个时代，人们的目标也会经历很多大的变化。——译注

的观点，编造模式的重担和失败的责任，都首先落在了个体的肩上。依附和互动模式的转变——即“液化”——已经开始。这种模式在今天具有可塑性，在一定程度上，我们的先辈们没有亲历过这些模式，对它也觉得不可思议；但是，像所有的流体一样，这些模式不能长期地保持它们的形态。塑造它们的形状比保持它们的形状更为容易。固体是一次定型，并且一劳永逸。保持流体的形状要求长期予以密切注意，同时保持警惕，并付出持久的努力——甚至这种努力的成功也只是一个太早的结论。“流动的”现代性的到来，已经改变了人类的状况，否认甚至贬低这种深刻的变化都是草率的。系统性结构的遥不可及，伴随着生活政治非结构化的、流动的状态这一直接背景，以一种激进的方式改变了人类的状况，并且要求我们重新思考那些在对人类状况进行宏大叙事时起构架作用的旧概念。像还魂尸一样，这些概念虽死犹存。尽管它以一种新的形态或者换个化身出现，现在，现实性的问题是，这些概念是否行得通；或者——如果行不通，我们又如何去给它安排一个体面、有效的葬礼。

本书要回答的就是这个问题。有五个基本概念，有助于覆盖人类状况的正统叙事过程，我们把它们挑选出来进行检视。这五个概念是：解放、个体性、时间/空间、劳动、共同体。我们抱着将“孩子”从喷涌而出的肮脏不堪的“洗澡水”中救出的希望，对这些概念的意义和用途进行过探究，尽管是以一种非常零碎的、原始的方式。

现代性的意义非常丰富，借助许多不同的标识，我们可以追踪它的实现和随后的进展。然而，现代生活和现代背景有一

个非常突出的特点，这一突出特点也许是“差异产生差异”(difference makes difference)；也许是它们的所有其他的特性都源于它的关键特性。这一关键特性是空间和时间之间的变动关系。

当时间和空间从生活实践中分离出来，当它们彼此分离，并且易于从理论上来解释为个别的、相互独立的行为类型和策略类型时，现代性就出现了。当它们不是如此，就像它们在前现代的漫长岁月里一样，生活经历各个相互缠结并因此几乎难以区分的方面，就会以一种稳定的、明显牢不可破的一一对应关系连接在一起。在现代性中，时间具有历史，这是因为它的时间承载能力(carrying capacity)在永恒扩张——即空间(空间是时间单位允许经过、穿过、覆盖或者占领的东西)上的延伸。一旦穿过空间的运动速度(它不像明显的不容变更的空间，既不能延长，也不能缩短)成了人类智慧、想象力和应变能力的体现，时间也就获得了历史。

正是关于速度(更明确地说，是加速)的这种观点，当它指的是时间和空间之间的关系时，它就假定了这种关系的可变性。如果这种关系不可改变，如果它是一种非人类的、前人类的现实的属性，而不是人类创造力和决心的体现，如果它没有远远超出自然的运动工具——人腿和马腿(它限制了前现代生命体的运动)——运动的狭窄范围，那么这种关系就没有任何意义。一旦这一经历了一个时间单位的距离开始依赖于技术，要借助人造的运输手段，所有现存的、遗留的对运动速度的限制，原则上都可以超越。只要太空仍然制约了人类的运动，但是，正如日后将要发生的光速运动，为了达

到和超越它，现代性仍在作出连续的、永不停息的快速再加速的努力。

由于速度最新获得了可变能力和扩张能力，首要的是，“现代时代”已经成了征服空间的武器。在现代的时空之战中，空间是战争笨拙迟缓、僵化被动的一方，只能进行防御性的壕堑战并阻碍时间的前进。时间则是战争积极主动、具有充分活力的一方，它永远具有进攻性：具有侵略、征服和占领的力量。在现代时期里，运动速度和更快的运动手段在稳步增长，掌握了最为重要的权力工具和统治工具。

米歇尔·福柯（Michel Foucault）使用杰雷米·边沁[①]的“全景监狱（Panopticon）”[②]一词来比喻现代权力。在全景监狱里，犯人被固定在一个地方，禁止所有的走动，并被限定在厚厚的、严密监视的高墙内，他们被固定在床上，或者单人牢房里或者工作台上。他们不能走动，因为他们被监视着；在所有的时间里，他们只有呆在指定的地方，因为他们不知道，也无法知道，可以自由自在走动的监视者此时正在哪个地方。监控者走动的方便性是对他们进行有效控制的有力保障；犯人“被固定在某个地方”，是使他们屈服或结束对他们监控的、各种手段里最安全和最坚固的手段。时间优势是监狱管理者权力的秘密所在，通过否认罪犯走动的权利，通过对罪犯必须遵守的作息时间的惯例化，来禁止罪犯在空间上的走

① 边沁（Jeremy Bentham，1748－1832），英国哲学家和法学家，功利主义伦理学的代表，认为利益是行为的唯一标准和目的，每个人关心自己的利益，就会达到“最大多数人的最大幸福”，主要著作有《道德及立法原理》。——译注

② 即看守室设在中央以防犯人逃跑的监狱。——译注

动,这是他们在实施权力时最基本的手段。速度、交通工具的使用和由此产生的移动的自由,一起构筑了权力的金字塔。

全景监狱是权力关系双方交战和对抗的模式。管理者约束他们自己变化无常的计划和使罪犯的时间流动惯例化的任务熔为一炉了。但是在这两个任务之间存在着冲突。第二个任务限制了第一个任务——它使惯例化的主体固定在惯例化的时间对象被限定的范围内。惯例化的主体并不具有真正的、完全的行动自由:"在外地主"(absentee landlords)[①]的这种选择实际上是不可能的。

全景监狱还背负着另一个障碍。这是一个代价高昂的策略:空间的征服和控制,以及使它的居民固定在实施了监控的地方,这会产生许多代价沉重、繁杂累赘的行政任务。有这样一些地方,可以建立并保持一种良好的状态,职业监控者被雇佣并支付薪水,犯人的生存能力和工作能力也被养护着和准备着。最后,行政无可奈何地意味着,要承担保持那个地方全部安康的责任,即使仅仅是在容易理解的自我利益和对自己的责任的名义下,它还意味着他们对那个地方负有义务。这要求到场,要求参与,最少,在这场永久的对抗和"拔河比赛"中要求如此。

许多人提到"历史的终结",提到后现代性、"第二现代性"(second modernity)和"超现代性"(surmodernity),或者相反,许多人去阐释自己关于迅猛变化——这些变化是人类共居和生

① 是指身居外乡而从本地收租的地主。——译注

活政治正在出现的社会状况中的变化——的直觉。促成这种情况的是，长期运动加速的努力现在已经到达了它的“自然极限”(natural limit)的事实。权力可以电子信号的速度进行运动——因此，运动需要的时间降低到一瞬间。实际上，权力已经真正享有了“治外法权”(extraterritorial)，它不再受到空间抵制的限制，甚至不会放慢速度(移动电话的出现可以看作是对空间依附的象征性的“最后一击”：甚至移动电话也不是为颁发命令和维持命令影响力的必需品。命令颁布者身处何方已不再有关系——“远在天边”或“近在眼前”、置身荒野或置身文明开化之地，这些发布命令的空间上的差别，几乎完全没有意义。这给权力的持有者一个真正出乎预料的机会：权力综观全貌技术(panoptical technique)中的令人不快和使人尴尬的方面可以加以消除。无论现代性历史中的现阶段是一个怎样的阶段，它，或许，首先也是后全景模式的阶段。全景监狱权力关系模式的重要之处在于，管理者被假定为总是在“那”，在附近，在控制塔里。后全景监狱(post-Panoptical)权力关系重要的地方，是掌握了权力操纵杆——权力关系中更为被动一些的一方的命运取决于它——的人，能够在任何时刻都能完全不受这一关系模式的影响。

全景权力关系模式的终结，预示着权力关系双方——在监控者和被监控者、资方和劳方、领导和随从以及战争中的双方之间——相互抗争时代的终结。现在权力的首要的技巧，是逃避、是溜走、是取消、是避开，是有效地拒绝任何地域的限制，是拒绝建立秩序、维持秩序所必然带来的不堪重负的结果，是拒绝像去承担它们必须承担的代价一样，去对所有后果

承担它们必须承担的责任。

这种权力技巧在海湾战争和南斯拉夫战争[①]进攻一方运用的策略里，得到了生动的显示。在战争指挥中，使用地面部队的勉强和不情愿是惊人的；不管官方可能如何解释这种现象，这种勉强和不情愿不只是广泛公开化了的“运尸袋”综合症促成的。怨恨进行地面战争，不只因为它对国内政治可能会产生不利影响，而且（也许主要是）因为地面战争总体上是无效的，甚至对战争关注的目标会产生副作用。毕竟，征服领土和对被占领土进行行政管理，在战争行动的目标清单上找不到，而且，如果消极地看，这是另一种使进攻力量自己遭受痛苦的“连带打击”（collateral damage），因此，这是一个无论如何也要加以避免的可能的结果。

从天而降、既不知从何而来、又立即从视野中消失的隐形战斗机和灵巧的制导导弹发起的攻击，取代了步兵的向前推进并将敌人从领土上赶走的做法——即取代了自己去接管那些为敌人所有，并由敌人进行控制和管理的领土这种做法。很明确，在敌人撤退和转移后，进攻者并不再希望成为“最后离开战场的人”。军队和它的“打了就跑”的战争计划表明了，流动现代性时代中的新型战争中真正的危险所在：这一危险不是新的领土的征服，而是为其他非军事的权力武器进入这个不可进入的空间，摧毁用来防止新的、流动性的、全球性权力流动的障碍；扑灭敌人领袖建立自己统治的欲望，并打开迄今为止尚存的壁垒和障碍。人们可能会援引克劳塞维茨著名

① 指1999年春天爆发的科索沃战争。——译注

的论断,说今天的战争,看起来日趋像"通过其他手段来推动全球自由贸易"。

吉姆·麦克洛弗林(Jim MacLaughlin)最近提醒我们(请参阅"社会学杂志",1999年第一期 *Sociology* 1/99),现代时代的出现,除了别的东西,还意味着对"定居人群"的持续系统性的攻击,使定栖的生活方式发生转变,而且,游牧人群和游牧的生活方式与新兴现代国家的领土和边界的先入之见发生尖锐冲突。伊本·赫勒敦(Ibn Khaldoun)[①]能够在十四世纪高唱游牧生活的赞歌,他认为,游牧生活能让人们比定居的人们离幸福更近,因为……他们远离了侵入了过着定居生活人们心脏的邪恶的习惯——此后不久,整个欧洲开始了狂热的民族建设和民族国家建设的实践,在奠定新的法律秩序基础和规划公民权利与义务时,整个土地都浸润着鲜血。贬低法律领土争端、公然蔑视划定边界的努力的游牧民族,被当成是在进步和文明名义下的圣战的主要反面角色。现代的"时间政治"(chronopolitics),不只把他们看成是低贱、原始、蒙昧、需要加以彻底和完全地改革与启蒙的人群,还把他们看成是这样一群人,他们是落后的、"落在时间后面的"一群人,他们饱受文化落后痛苦、缓慢地爬行在进化之梯的低层,他们不可原谅、令人厌恶地不情愿地爬上进化之梯以跟上"发展的普遍模式"。

---

① 伊本·赫勒敦(1332－1406),阿拉伯历史学家、社会学家和哲学家,"阿拉伯历史哲学"奠基人,认为历史的对象是社会生活。著有穆斯林北部非洲史巨著《历史导论》。——译注

在现代时代的整个固态时期，游牧习俗依然不受欢迎。老百姓手挽着手定居下来，而且，人们如果没有“固定地址”和“无国家”，就意味着，他们被排除在遵纪守法并为法律保护的共同体之外，而且如果没有有效的律师的话，在触犯刑律时，他们多半会受到法律歧视。尽管这种情况还适用于无家可归的和不稳定的“社会底层”——这些人易于受旧的全景监狱控制模式（这一控制模式已基本上不再作为整合和约束多数国民的手段）的控制，但是，在这样一个定栖生活对游牧生活占有绝对优势、定居人口支配着流动人口的时代，它磨损得太快以致停了下来。我们现在看到了游牧生活习俗在对疆土原则和定居原则复仇。在现代性的流动时期，占有多数地位的定居人口为游牧的和疆域以外的精英所统治。公路保持对游牧人群交通的免费开放，并分阶段取消保留的边防检查站，这已经成了政治和战争的超效用（meta - purposes），这正如克劳塞维茨早先宣告的，“这种超效用只不过是通过其他方式的政治的扩展和延伸”。

当今的全球性精英，是按照旧有的“在外地主”的模式来塑造自己。他们实行统治，但又不用承担可恶的行政性、管理性和福利性的日常工作，要不，他们肩负着“带来光明”（bringing light）、“改造习俗”（reforming the ways）、提高道义水平、“教化熏陶他们”（civilizing）和文化东征的神圣使命。积极地参加到低层居民的生活中去，已再无必要（相反，它因为它的无效和不必要的成本而被加以废止）——因此，东西越大，不但不再更好，而且没有任何合理意义。现在是更小、更轻、更轻便的东西更能表明“进步”和完善。是更为稳健可靠并因

而更有吸引力的“轻装旅行”，而非紧紧抓住事物——即是说，因为它们的重量、庞大结实和不屈不挠的反抗力量——被认为是权力的优点。

如果这点可以在短期内或立即取得并突然放弃，那么坚持这点就并不那么重要。另一方面，抓得太紧，承受相互具有约束力的承诺的重负，证明它们确实是有害的，而且新的机会随处出现。洛克菲勒(Rockefeller)[①]可能希望他的工厂、铁路和油井变得更大起来，并在未来的岁月里长久地拥有它们(其实是永久地拥有它们，如果人们是根据人或人的家庭生活的持续时间来度量时间的话)。比尔·盖茨(Bill Gates)[②]放弃昨天曾令他自豪的职业时，他并不会感到遗憾；在今天，是商品令人难以想象的流通、成熟、倾销和更替的速度——而不是商品的经久耐用和持久的可靠性——给业主带来利润。与长达数千年的传统引人注目不同的是，今天，强人们憎恶、躲避持久性的东西，并珍爱短暂性的事物，然而，却是那些失败者——尽管有极大的困难——正在激烈地抗争，以使他们微不足道、没有价值、昙花一现的所有权持续得更久一点，并提供更为长久的服务。这两种人，通常成了旧货或二手车拍卖市场不期而遇的相对的一方。

像关注权力(日渐灵活多变、漂泊不定、难以捉摸、短暂易逝)的新的轻灵和流动所产生的没有预料到的“副作用”一样，

---

① John Davison Rockefeller (1839 – 1937)，美国洛克菲勒财团创始人，1870年创办了美孚石油公司。——译注

② 美国微软公司创始人，世界大富豪之一。——译注

人们常常满怀焦虑地关注着社会网络的解体和集体行动具有效率的服务机构的崩溃，并对此深感遗憾。新的权力技术使用不参与和逃避艺术，作为自己的主要策略手段。但是，和新的权力技术的结果一样，社会解体也是一种状态。因为权力是自由流动的，世界也必须是没有樊篱、没有障碍、没有边界和边境检查站的。任何严密的社会控制网络，尤其是扎根于领土疆域内的严密的网络，是一个必须在前进道路上予以清除的障碍。由于全球性权力连续性的、增长的流动性——这是它们力量的源泉和不可战胜的保证，全球性权力决意要摧毁这样一个网络。而且，正是这一人类枷锁和网络的瓦解破裂、脆弱易碎、倏忽无常和对它的进一步的关注，原先才听任这些权力去完成它们的任务。

如果这种相互缠绕的趋势毫不减弱地发展下去，男人和女人将按电子鼹鼠的模式来重塑自己。电子鼹鼠是控制论(cybernetics)的开始年代里令人自豪的发明，它被称为将要到来的时代的先行官：这是一个安在小脚轮上的插座，它四处乱跑，急匆匆地寻找可插入进去的电气插孔。但是，在随后的年代里，携带式移动电话的出现预示着，插座可能会老式化，供给的数量持续缩减，质量持续地不可靠。这时，电力供应商吹嘘加入各自电力网的好处，并抢夺寻求插座的人。但是，长远看来(无论"长远"在短暂的时代里意味着什么)，插座可能被取代，并且可能被一次性电池所代替。在商店里，在每个机场的售货亭中，在高速公路和乡间公路的每个服务站里，都可以买到这种一次性的电池。

这看起来像是一个考量流动现代性的二元话题——是

一阵要取代奥威尔作品中的恐惧和赫胥黎风格的噩梦的冲动[①]。

1999 年 6 月

① 奥威尔(Orwell,1903 - 1950),英国小说家,记者。曾一度信仰马克思主义,后鼓吹社会民主主义,他的主要作品有反面乌托邦政治小说《动物庄园》和《1984》。他在小说中描述了令人恐惧的受严酷统治而失去了人性的社会。他经常为达到宣传目的而篡改并歪曲事实。赫胥黎(Aldous Huxley,1894 - 1963),美籍英国作家,进化论创始人 T.H.赫胥黎之孙,著有诗歌、小说、剧本和文学评论等,所写小说被称为"概念小说",代表作为寓言体讽刺小说《勇敢的新世界》、《针锋相对》,1937 年移居美国后的作品带有神秘主义色彩。——译注

第一章　解　放

就二战结束后的“辉煌三十年”——在这三十年，富裕的西方，在经济上取得了史无前例的增长，财富和经济安全也得到保障——的终结，马尔库塞（Herbert Marcuse）解释道：

> 至于今天，以及我们自己的境况，我认为我们面临着历史中的新的形势，因为在今天，我们必须从一个相对更好地运转着的、富裕的、有影响力的社会中……解放出来。我们面临的问题是，需要从一个在很大程度上人们的物质甚至文化需要都在增长的社会——用一句口号来说，这是一个把产品分送给更大一部分人口的社会——中获得解放。而且，这也意味着，我们面临的从社会获得解放的任务，是从一个显然缺乏解放的大众基础的

社会中去求取。①

关于解放，即“从社会中解放”，对于马尔库塞而言，我们“应该”和我们“必须”，这不是一个问题。真正成问题——特定于该社会物品分送的问题——是对于解放而言，它没有大众基础。简单地说：很少人希望获得解放，甚至更少人愿意遵照愿望办事，并且事实上，没有人能确信在何种意义上“从社会获得解放”有别于“他们所处的现状”。

“解放”，字面上的意思是指，从某种阻碍或阻挠运动的羁绊中获取自由；是指开始感觉到运动或行动的自由。“感到自由”，意思是说，通过亲身经历体验到，不存在蓄意的妨碍、阻挠、抵制或其他任何的阻碍运动的障碍。正如叔本华（Arthur Schopenhauer）注意到的，“客观实在”（reality）是意志的产物，是世界对我的意图的冷漠，是世界对我的意志不情愿服从，使得“世界是实在的、真实的”（real）——即它具有限制性、制约性和反抗性——这一理念重新反弹。感到不受限制、感到能按自己的心意行事，表明在欲求、想象力和行动能力之间，达到了一种均衡：在想象力不超出人们的实际欲求，在想象力和实际欲求都不超出行动能力的意义上，人们可以感到自由。因此，人们可以在两个方向上建立并完好地维持这种均衡：要么削弱这种欲求和或/想象力，要么扩大自己的行动能力。一旦达到了这种均衡，而且它能保持完好无损，

① 马尔库塞《从富足社会中解放出来》（*Liberation from the offuent society*）。引自 *Critical Theory and Society: A Reader*, ed. Stephen Eric Bronner and Douglas MacKay Kellner (London: Routledge, 1989), p. 277。

那么,“解放”就是一个没有意义的口号,就缺乏前进的推动力量。

这一习语,允许我们把“主观”自由和“客观”自由分开,并因而把主观“解放需要”和客观“解放需要”加以分开。情况可能是,改进的决心压根就会遭受到挫折,或者不允许出现(比如说,遭遇到按照弗洛伊德所说的“现实原则”对人类追求愉悦和幸福施加的压力);目的,无论是真正经历过的还是只是想象中的,都必须与行动能力相符,尤其是要与有着成功机会的理性行动的能力相符。另一方面,情况又可能是,通过对目的的直接操控——某种形式的洗脑(brainwashing)——人们永远无法对“客观”行动能力加以检验,更不用说要弄清它们的本来面目,因此,人们会把自己的抱负调低到“客观”自由的水平之下。

对“主观”自由和“客观”自由作出这种区分,打开了一个满是“现象/本质”类型问题——虽然在哲学意义和潜在的巨大政治意义上与此有所不同,但总体上值得注意——的、令人烦恼的“潘多拉盒子”。这样的一个问题是,存在这样一种可能性,感到是自由的东西事实上根本不是自由;人们可能满足于自己的一切,即使自己的一切“客观地说”远非令人满意;生活在奴隶状态下,但是他们仍然感到自由并因而丧失了解放自己的渴望,从而丢弃了使自己变得真正自由的机会。这种可能性的必然结果就是人们没有能力对自己的境遇作出判断,而且必定会遭到强迫或欺骗,但是无论如何,只要加以引导,他们就会体验到“客观”自由的渴望,并鼓起勇气和决心,为客观自由而奋斗。还有一个更加阴郁的征兆在折磨着哲学

家们的心灵：考虑到自由之实施所引起的艰难，人们可能只是不喜欢自由的状况，并怨恨解放的前景。

解放——复杂的幸事

在福伊希特万格[①]根据史诗《奥德赛》(Odyssey)[②]改编的剧本('*Odysseus und die Schweine: das Unbehagen an der Kultur*')中，有一个著名的片断，他指出，水手在被女巫喀耳刻(Circe)[③]施了妖术并被变成猪后，沉湎于现状，并坚决反对奥德修斯破除魔法使他们恢复人形的种种努力。在奥德修斯告诉他们他已经发现能破除魔咒的魔草，他们不久就能恢复人身后，那些猪身水手快速跑开躲避起来，以使这个热心的救世主无法赶上他们。奥德修斯最终设法诱捕了其中的一头猪；神奇的魔草一擦拭到它的身体，艾尔奔诺罗斯(Elpenoros)——其中的一个水手，就从粗糙的兽皮中解放出来了。根据各种通常的说法，正如福伊希特万格认为的，"他与其他所有的人一样，无论是在摔跤还是在智力上，都没有多大的差别"。获得了解放的艾尔奔诺罗斯，不但不感谢对他的解救，反而愤怒地攻击他的"解救者"：

---

① 福伊希特万格(Lion Feuchtwanger，1884－1958)，德国小说家和剧作家，犹太人，因写历史传奇而闻名，作品显示深刻的心理分析。1933年被逐入集中营，1940年逃往美国，主要作品有《约瑟三部曲》、《戈雅》等。——译注

② 《奥德赛》，古希腊史诗，相传为荷马所作，描写奥德修斯于特洛伊城攻陷后回家途中10年流浪的种种经历，又译《奥德修记》。——译注

③ 喀耳刻，古希腊神话中能将人变为牲畜的女巫。——译注

现在你给我滚，你这个恶棍，你这个爱管闲事的家伙。难道你还想纠缠我们？难道你还要将我们的身体置于危险之中，强迫我们的心灵永远去接受新的决定吗？我是如此的快乐，我可以在泥泞中翻滚，在阳光中沐浴，我可以狂饮滥吃，可以鼾声震天，可以龇牙乱叫，"我打算做什么，这件事，还是那件事？"你为什么来这?! 你为什么要把我带回到以前我过的可恶的生活？对这些问题，我不用思考，也用不着怀疑。

解放是一件喜事，还是一次灾祸？是一次伪装成幸事的灾祸，还是一件因为害怕而把它当成灾祸的喜事？在现代时期——在这个时期，"解放"被放在政治改革日程的首位，一旦足够清楚地认识到达到自由是慢的，"自由"也会被放在价值清单的最前头，尽管这意味着喜爱它并不会情愿去欢迎它——的大多数时间里，这个问题会一直萦绕在思想家的脑中。可以给出两种答案。第一类答案，怀疑"普通平民"对自由是否准备就绪。正如美国作家亚加(Herbert Sebastian Agar)在《1942年，一个伟大的时代》中指出的，"使人自由的真理通常是人们不愿听的真理。"第二类答案倾向于认为，当人们怀疑提供的自由可能带给他们的好处时，他们就有了自己的独到之处。

第一类答案，时断时续地激起对误入歧途的人们的同情，欺骗人们让他们放弃获取自由的机会，或者蔑视和触犯那些不愿意承担与真正的自治和维护自我权利相伴而来的风险和责任的"大众"。人们责备站立在新的富足门前的不自由的人

对不自由状态的明显顺从屈服，与这种努力一样，马尔库塞的抱怨是这二者的混合物。其他普遍的含有相似的抱怨的话语，已经变成了失败的一方（是“有”代替“是”，“是”代替“行动”）的资产阶级做法和大众文化（是一个因“文化产业”在一个——用马修［Matthew Arnold］的话来说——应该由温和与灵光的激情，以及使它们占据优势的激情占领的地方，培植了娱乐和欢娱引起的集体性的脑损伤）。

第二类答案认为，为热诚的自由主义者所称赞的那种自由，与他们的断言相反，并不是幸福的保障。它带来的苦难可能会比幸福更多。根据这种观点，当自由主义者像大卫·康威（David Conway）[①] 断言，重申亨利·希德韦克（Henry Sidgwick）“可以通过在成人中间保持——每个人不得不依靠自己的资源来决定自己的需求——这样一种期待来最有效地提高总体的幸福”的原则；或者像查尔斯·缪勒（Charles Murray）[②] 那样，在描绘某人特有的幸福追求时，热情奔放：使一件事让人满足的是，你应这样去对待它，你觉得你是在尽肩上的真正的责任，是在做大量能让你有一种奉献感的好事——那么他们就是错误的。“依靠自己的资源”预示着身体的折磨和不能决断的痛苦，而“尽肩上的责任”预示着对风险和失败（没有权利求

---

① 大卫·康威《传统自由主义：未被战胜的理想》（*Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal*, New York: St Martin's Press, 1955), p.48。

② Charles Murray《做一个自由者的内涵：一个个人的阐释》（*What it Means to be a Libertarian: A Personal Interpretation*), New York: Broadway Books, 1997, p.32；还请参阅弗里德曼（Jeffey Friedman）的相关评述，“What's wrong with libertarinaism”, *Critical Review*, *Summer* 1997, pp.407 – 67。

助和补救)的惧怕感的摒弃。这不可能是"自由"的真正涵义;而且如果"真正存在"自由,这些提供的自由,尽管有这些涵义,但是它既不可能是幸福的保证,也不可能是值得奋斗的目标。

第二类答案,最初源于霍布斯的人对"自由自在,不受限制"的内心的恐惧的观点。他们的结论来自这一假设:人类如果从强制性的社会约束的限制(他们永远也不会服从这些限制)中解放出来,就会成为一个野兽,而不是变成一个自由式的个人。而这一恐惧又源于另一假设,即缺乏有效的约束将使得生活变得邋遢、放荡、粗暴——因此根本不能带来幸福和快乐。涂尔干(Emile Durkheim)正是把完全相同的霍布斯追随者的观点发展为一套综合的社会哲学体系。按照他的观点,是那些由最为普遍的大众评判并由严厉的惩罚性制裁支持的"规范",使将要成为真正人的那些人(would - be human),真正从最为可怕的奴隶状态——这种奴隶状态不是潜藏在外部的压力下,而是潜藏在内部的压力下,潜藏在人的前社会或反社会的(pre - social or asocial)本质中——解放出来。在这一哲学体系中,社会约束是解放的力量,也是人类可以合理接纳和保持的自由的唯一希望。

> 个人服从社会,这种服从也是个人获得解放的条件。因为人的解放在于个人从盲目的、无思考能力的物质力量中解脱出来;他要获得这种解脱,就必须依靠伟大和充满智慧的社会力量来反对它们,在这种社会力量的保护下他得以隐蔽起来。通过把自己置于社会的羽翼下,在某种意义上,他也使自己变

得依附于它。但这是一种解放的依附，其间并不矛盾。[①]

在依附和解放之间，这里不仅并不矛盾，除了"服从社会"和遵守它的规范之外，要获得解放并无他途。反抗社会，自由就不可能获得[②]。背叛规则——即使这种背叛没有立即变得糟透，并因此丧失判断自己状况的能力——的结果是，导致一种与对周围其他人的意图和动机不确定的状态相连的无法决断的永久痛苦，可能使得生活就像地狱一样。社会压力强加的、浓缩的规则和惯例，能够免除人们的这种痛苦：由于可实施的、灌输了的行为规范的单一性和稳定性，人们在多数时间里知道如何前进，并且几乎不会处于一种身边没有路标的环境——这是一种只能根据自己的责任来作出决定的状态，是一种对结局缺乏令人放心的知识的状态，是一种让每个人向前移动都充满难以计算的风险的状态。规则的缺乏，或者规则绝对的含糊不清——社会失范——是可能发生在人们在对付生活任务的斗争中最为糟糕的情况。规范的无所不能，就像它们的无能为力一样；社会失范只不过意味着无能为力。一旦标准的规范撤离生活战场，剩余的就只是怀疑和恐惧（正如弗洛姆[Erich Fromm][③]曾经所说的）当"每个人向前试一下

① 引自 *Sociologie et philosophie*，1924。这里转引自吉登斯的译著 *Emile Durkheim: Shlected Writings*，Cambridge: Cambridge University Press，1972，p.115。

② 鲍曼认为现代实践的一个重要特征就在于根除矛盾，压制秩序的他者——混乱，就是对秩序的追求。请参见他的文章《对秩序的追求》，南京大学学报，哲社版，第36卷，第3期，pp.37－43。——译注

③ 弗洛姆（1900－1980），德国出生的美国心理学家，提出不同于弗洛伊德的观点，认为将精神分析的原则用于社会病的治疗，便能设计出一个心理平衡的"健全社会"。著有《健全的社会》等。——译注

自己的运气",当"他要么游过去,要么下沉"——"强制性地探究确定性"的努力已经结束,绝望地寻找能够"消除怀疑意识"的"解决办法"的努力,却已开始——任何有可能对"确定性"(certainty)承担责任的东西,都是会受到欢迎的[①]。

"惯例(routine)能够降低一个人的地位,但它也可以对人起到保护作用",理查德·塞纳特是这样表述的,他还使他的读者联想到亚当·斯密(Adam Smith)和狄德罗(Dennis Diderot)[②]之间的一场古老的争论。斯密在警告运行中的惯例的力量削弱和变得无效时,他说,"狄德罗不相信惯例的力量正在削弱……狄德罗的现代的最伟大的继承人,社会学家安东尼·吉登斯(Anthony Giddens)试图通过证明习惯在社会实践和自我理解上的基本价值,来让狄德罗的洞察生存下来。"塞纳特的观点更为直截了当,他说:"去想象一个属于片刻冲动和短期行为,却缺乏能持续下去的惯例和没有习惯的生活,事实上就是去虚构一个没有头脑的存在。"[③]

生活还没有到达这样一个极点,可以使它变得愚昧无知,但是许多东西已经破坏,所有未来的确定性之手段,包括新近设计的惯例(它不可能持续足够长的时间,来转变成习惯,而

---

① 弗洛姆《对自由的恐惧》(Frich Fromm, *Fear of Freedom*, London: Routledge, 1960)pp.51 - 67。

② 亚当·斯密(1723 - 1790),英国经济学家,古典政治经济学的代表,从人性出发,研究经济问题,主张经济自由放任,反对重商主义和国家干预,主要著作有《道德情操论》,《国富论》;狄德罗(1713 - 1784),法国启蒙思想家,唯物主义哲学家和文学家,《百科全书》主编,主要哲学著作有《对自然的解释》。——译注

③ Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, *New York*; *Viking Press*, 1977, *P*. 42。

且如果表现出成瘾的迹象，可能会遭到怨恨和抵抗），它只能成为一个人类巧妙设计的支架和办法，而且仅仅只有当人们被禁止靠得太近去考察它们时，它们看起来才像回真事。摧毁了充满惯例、又缺乏反思的无可争辩的世界，在这个"原罪"之后出现的所有的确定性，必定是一个矫揉造作、粗制滥造的确定性，是一个肆无忌惮、公然"捏造"（made - up）的确定性，是一个承负着人为决定的所有天生脆弱性的确定性。确实，正如德勒兹（Giles Deleuze）和加塔利（Felix Guattari）坚持认为的：

> 像古老雕塑的碎片一样，我们只是在等待最后一个碎片被找到，以便我们可以把所有的碎片粘合在一起，创造一个与最初的整体完全相同的整体，我们不再相信这个碎片存在的神话。我们也不再相信曾经存在一个最早的整体，或者最后会有一个整体在未来的某一天正等着我们。①

被分割的东西是不能粘回到一起的。放弃对整体的所有希望，未来就像过去一样，你就进入了这个流动的现代性的世界。已经到了该作出宣告的时候了，就像阿兰·图尔伦（Alain Touraine）最近所做的那样，"人类作为社会存在的界限的终结，是由他或她在社会中决定他们的行为和表现的位置所限定的"，而"社会行为的战略性界限，却不是由社会规范和社会防御，由所有的社会文化、心理的特殊性等社会因素所定位

---

① Giles Deleuze and Felix Grattari, *Anti - Oedipr*s: *Capitalism and Schizopnenia*, trans. Robent Hurley, *New York*: *Viking Press*, 1977, *P*. 42。

的。这个社会行为战略界限的组合原则可以在个体身上找到,而不再在社会制度或者普遍的原则上面找到。"①

支撑这样一个极端的立场的不言而喻的假设是,无论自由是可以想象的,还是可能获得的,它都已经达到;除了清理少数几个剩余的凌乱不堪的角落并填补几个空白点——此项工作不久就会完成——之外,并没剩下更多的事情要做。男人和女人都完全真正的自由式了,所以解放的日程差不多已经完成了。马尔库塞的抱怨和共产主义者对失去的共产主义的怀念可能是价值相互对立的体现,但是他们都是同样地不合时宜。无论是根除了的东西的重新生根,还是人们对尚未完成的解放任务的觉醒,都是不可能的。既然"个体"(the individual)已经被当成是他可以梦想、可以希冀的全部自由,那么马尔库塞的无所适从就是过时的。社会制度太乐意放弃对个人进取心的界定和认同的担忧,而反抗的普遍原则却难以找到。根据共产主义者的"对被脱域了(disembedded)的东西的重新嵌入(re-embedding)"的梦想,没有任何东西可以改变这一事实②:只有汽车旅馆、睡袋和心理分析家的长沙发适宜于重新嵌入,并且从现在起,社团——与其说是想象的不如说是假定的——可能是唯一的、正在进行的个性表演的、短暂的时代典型产物,而不是身份的决定和规定的力量。

---

① Alain Touraine, "Can we live togegher equal and dirrerent?", *European Journal of Social Theory*, November 1998, p.177。

② "disembedded"和"embedding"这两个词的译法,借用了田禾先生在《现代性的后果》一书中的译法。关于这两个词的含义,请参《现代性的后果》一书,安东尼·吉登斯著,田禾译,译林出版社,2000年7月。

批判的偶然性和批判的变化的身份

康内柳斯·卡斯托里亚迪斯(Cornelius Castoriadis)说,我们居住的社会的问题在于,社会停止质疑自己。这是一种这样的社会,它再也认识不到自己可以选择的东西,并因而感觉自己没有责任去审理(examine)、论证(demonstrate)、说服(justify),更不用说证明(let alone prove)自己直言的和默示的假设的正当性和有效性。

可是,这并不表明,我们的社会压制(或者可能去压制,除非是出现了非常严重的动荡)了类似这样的思想。它也没有使自己的成员保持沉默(更不用说害怕表达自己的看法)。甚至是正相反:我们的社会——一个由自由的个体组成的社会——使得批评变成了现实,对社会"现状"(what is)的不满以及这种不满的表达,都是我们每个社会成员生活事务的不可回避的义不容辞的一部分。正如安东尼·吉登斯经常提醒我们的,现在,我们每个人都在从事生活政治(life-politics);我们是这样一个"反思性的存在"(reflexive-being),我们每天都在密切关注我们的每一个行动,我们对行动的结果几乎总是不满意,并总是迫不及待地去希望改正它。然而,不知怎么的,这种反思并不是足够的深远,以致我们不能看清那些把我们的行动和结果联系在一起并决定它的结果的复杂的机制,更不用说去看清使得这些机制正全力运行的条件。也许与我们的先辈们在他们生活的日子里试图做的相比,我们更为不可调和,远远更为不可调和、不可妥协,并且预先就更有这种倾

向。但是，我们的批评，即是说，是更为“没有约束力”的(toothless)，不能够影响为我们的“生活政治”的选择设定的日程。我们的社会向它的成员提供的史无前例的自由——正如列·斯特劳斯(Leo Strauss)在很久以前就已警告过的——已经和史无前例的无能为力一起到来。

人们有时候会听到这种论调，认为当今的社会(以晚现代或后现代社会的名义出现的，贝克的“第二现代性的社会”，或者是我宁愿称为的“流动的现代性的社会”)对批判是不能相容和接受的。那种观点，看起来没有抓住当今变化的实质，因为它假定“接受力”(hospitality)本身的含义在经历了连续的历史阶段后仍是一成不变的。当今社会已经赋予“接受批判”(hospitality to critique)以全新的意义，并找到了一条融合这种批判思想和批判行为而不受这种融合结果影响和伤害的道路。然而，这点在开放政策(open - house policy)的试验和尝试中不是得到了削弱，而是得到了加强。

现代社会的这种形态的“接受批判”的特性，可以比作是路边旅馆模式(caravan site)[①]。这种地方对它的每一个成员和付得起房租的任何一个过客开放。旅客来了又走了；没有人会太在意这个房子是怎么来的，除非给顾客安排了一个足够大的地方来停放汽车，电插座和水龙头又井井有条，而停靠在旁边的车主又不把声音弄得太大，并在天黑后把他们的便

① caravan 原指由商人、香客或移民等组成往返于沙漠等地带的旅行队。后引申为建筑在路边可用牲口或汽车拖动的活动住房或旅店。后来又用作不移动的住房。——译注。

携式电视和电唱机喇叭的声音关小。司机们把自己家里的家当随身带在车上,并把逗留需要的日用品准备好,以备不时之需。每个司机都有自己的旅行路线和时间安排。司机们对主人的需要不太多(但也不是一无所求),更不用说去打搅主人。作为交换,旅客允诺不挑战主人的权威性,并付清房租。即使他们付清了房租,他们也还有要求。在争论他们有权享受主人允诺提供的服务时,他们的立场都非常坚定。不然,在他们想赶路而主人又不允许他们这样做时,他们就会非常愤怒。偶尔,他们会吵着要更好的服务。如果他们是肆无忌惮和吵吵嚷嚷并且意志足够坚定,他们甚至可以得到更好的服务。如果他们感到服务上很少变化或者主人的承诺不能坚持下去,这些过客可能就会有所抱怨,并要求得到他们应该得到的——但是他们不会去质问并就旅店的管理宗旨进行谈判。更不用说把此处的责任带到下一个地方。充其量,他们只是在心里记住永远不到那家路边旅馆并不向他们的朋友推荐。在他们离开的时候,根据他们的旅行计划,这家旅馆充其量是他们以前到过的地方,并不会受到过去的野营生活的影响,他们期待着到达另外一个地方。如果一批一批连续不断的旅客都表示出一些不满,提供的服务可能会有所改观,以防止将来人们再把这种不满发泄出来。

在这个时期,流动的现代性社会的"接受批判",就是这种路边旅馆模式。在古典批判理论——它是由另一个着迷于秩序的(order - obsessed)现代性的体验孕育出来的,并因而贯穿着解放的终极目的(telos),以解放为终极目标——由阿多尔诺(Adorno)和霍克海默(Horkheimer)定型的时候,"接受批判"

是一个完全不同的模式，它是一个带有制度化的规范和习惯化的规则、责任分工、行为监督的共同的家庭，在这个家庭里，由于许多经验上的理由，批判思想被人们铭记于心。然而当"对批判的接受"变得像路边旅店老板对顾客批判的接受一样时，我们的社会显而易见已绝对变得不能接受批判理论学派建立者当初采取的那种方式的批判，也不能接受他们主张的那种理论。我们可以用相应的术语来说，是"消费者模式的批判"(consumer - style critique)已经取代了原有的"生产者模式的批判"(producer - style critique)。

与充分展开的风格相反的是，这种致命的转变，不能只根据一个变化了的公共气氛、根据社会变革欲望的衰退、根据对普遍的善(common good)和良好社会的图景的兴趣的式微、根据政治诺言声望的下降，或者根据日渐增长的快乐主义潮流和"当仁不让、唯我独尊"(me first)的心态——尽管，毫无疑问，所有的这些现象确实在我们这个时代的标记里非常明显——来加以解释。这种转变的原因非常深刻：它们深深植根于公共空间的转型之中，或者更为一般地说，植根于现代社会自我运行和使自己变得恒久的方式之中。

这种作为古典批判理论目标但同时又是其认识框架的现代性，使分析家们认为，这在事后看来，完全不同于构成现今这一代人生活框架的现代性。它看似"浓重"(heavy)的(正与当今的"轻"的现代性相反)；它更加静止，"固态"(solid)(有别于流动的、液态的或者液化的现代性)(fluid, liquid or liquefied)；它是"浓缩的、密集的"(condensed)(别于散布的或者毛状的现代性)(diffuse or capillary)；最后，它是"系统性的"

(systemic)(别于"网络状的")(network - like)。

那个批判理论时代的重的/固态的/系统性的现代性,尤其充满着极权主义的倾向(totalitarianism)。这个包含一切的、强行一致性和同一性的极权主义社会,已经不断地、充满威胁地隐隐约约出现在地平线上——就如同它的终极目的、如同一个完全没有拆除引信的定时炸弹,或者如同一个根本没有驱除的幽灵。那个现代性是一个宣誓过的偶然性、变化性、模糊性、不规则性和癖性的敌人,已经宣布对所有这样的异端进行一场圣战。通常正是个人自由和个人自主,可能成为这场圣战的第一个牺牲品。在那个现代性的基本的偶像中,正是**"福特主义的工厂"**(Fordist factory),将人类活动简化为简单的、固定的动作,而且这些动作总的说来是预先设计好了的,它意味着人们只有机械地服从它,没有任何智力技能的发挥,所有的自发性和个人创造性都禁止进入;正是至少在内在倾向上与韦伯(Max Weber)的理想类型近似的**官僚制度**(bureaucracy),使得人们只要他一呆在办公室里,人的个性和社会联系就与他的帽子、雨伞和外套一起被放在衣帽间的入口处,只有命令和规则手册可以无可非议地推动和驾驭着里面的人的行为;正是**全景监狱**(Panopticon),因为它的瞭望塔,使得囚犯无法指望他们的看管者对他们的警戒会有片刻的松弛;正是**老大哥**(Big Brother)[①],永远都不打瞌睡,在奖励忠诚

① Big Brother,有时作 B - B -,指但任兄长角色的人(如学校中关心保护小同学的人)。还指英国作家 George Orwell 的讽刺小说《1984》中的独裁者。也可指专制国家或组织中的头人。——译注

者和惩处背叛者时总是那么迅速敏捷;最后,正是在**康茨拉格**(Konzlager,后来被古拉格[Gulag][①]并到现代恶魔的"反神组织[counter - Pantheon]")那个地方,人类的适应性在实验室的条件下接受检验,而所有的那些被认定或者被发现没有足够适应性的人都注定要死于精力衰竭或者被扔进毒气炉和焚化炉。

而且,事后看来,我们可以这么说,批判理论的目标是平息和缓和,或者更为可取地说,是全部切断一个被推断为特别地、永久地负累着极权主义癖性的社会的极权主义倾向。保护人们的自主性、选择自由、自主(self - assertion)和保持不同的权利,是批判理论的首要的、基本的目标。在早期好莱坞的传奇剧中,常常假定在这样一个时刻,恋人们再次邂逅相遇,并许下结婚誓言,来表示剧情的结束和"从此以后美好生活的开始"。与这种传奇剧相似,早期的批判理论看到了个人自由在严酷的惯例的统治下的痛苦,或者把个体从深受贪得无厌的极权主义同质化和一致化的欲望折磨的社会的铁笼子里放出来,当作解放的最高点和人类悲惨的终结点——这是一个使命完成了的时刻。批判就是服务于这个目的;它不需要再向前面看,也不需要看到超出达到目的的这一刻的时间范围——它也没有时间这么做。

奥威尔的小说《1984》,在他创作的时候,是对这种缠附在现代性(指居于它的浓重阶段的早期现代性)身上恐惧和担忧

---

① 古拉格,指前苏联内务部劳改局。因苏联作家 A.I.Solzhenitsyn 写《古拉格群岛》而得名。——译注

的最为充分也是最为权威的总结和概括。一旦计划对当今的困扰作出分析，计划对当今疾病的原因进行诊断，这种恐惧就确定了这个时代解放计划的视野、范围。到了真正的 1984 年之后，人们马上想起了奥威尔的观点，并可以预料地退回到公共争论中，人们也再一次得到了彻底的解脱（或许也是最后一次）。多数作家，同样可以预料到的，削尖自己的笔，准备把真理从由时间延伸证明的奥威尔预言的谬误——时间也已把他的话划归为虚幻——中分离开来。

在我们这个时代，甚至人类文化历史中关键的重大事件和文学杰作的不朽性，也需要持续地循环，并且需要在周年纪念日的场合，或者通过事先的广告宣传和附加的回顾展（不料，在另一个占据新闻空间和电视时段的周年纪念日来到之前，展览一结束，它们就从人们的视线和头脑中消失了），来定期地带回到人们的注意力中去。可是，并不奇怪，“奥威尔事件”的上演，根本不同于与对图坦卡蒙、印加金矿、弗美尔、毕加索或者莫耐特的兴趣断断续续相一致的做法[①]。

即便如此，1984 年庆典的简短，对庆典兴趣的不温不热和迅速降温以及在媒体为主导的宣传的终止后，人们对奥威尔的杰出作品遗忘之迅速，这些东西，都发人深省。作为对大众恐惧、预言和噩梦的最为权威的记载，毕竟此书发挥了

---

① 图坦卡蒙（Tuatnkhamen），古埃及第十八王朝国王，公元前 1361 - 1352 年在位，H. Carter 在 1922 年发现其陵墓，发掘时墓室完好，内有金棺、法老木乃伊和大量珍贵文物。弗美尔（Jan Vermeer，1632 - 1675），荷兰风俗画家，亦作肖像及风景画，以善用色彩表现空间感及光的效果著称，作品有《挤奶女工》、《情书》等。——译注

数十年(正好直到二十年前)的作用。那么,为什么对它的简短复活的兴趣会只是一闪即逝呢?唯一合理的解释是,那些在1984年谈论此书的人们,在奥威尔的"反面乌托邦"中并没有感觉到激动人心,他们已经进行过争论和深思的书的主题,也只给他们留下不温不火的热情,这些都是因为他们不再认识到他们自己的苦恼和痛苦、或者他们邻居的噩梦。此书一闪即逝地重新出现在公共注意里,被人们给予了一个介于老普里纽斯的(Plinius the Elder's)的《自然史》(Historia naturalis)和诺斯特拉达穆斯的预言集《世纪连绵》之间的地位[①]。

一个人可能会比依据那种缠附在他们身上并折磨他们的"心魔"(inner - demons)来划分历史时期更为糟糕。许多年来,奥威尔的反面乌托邦,和由阿多尔诺与霍克海默阐明的不祥的启蒙计划的可能性,还有本森/福柯的全景监狱或者周期性出现的、正在积累的极权主义倾向的症状一起,被人们当成是"现代性"的思想。因此并不奇怪,当旧有的恐惧悄然离开公共舞台,新的恐惧——完全不同于旧有的对自由的丧失和对正在逼近的强使一体化(Gleichschaltung)[②]的恐怖——又已经来到前台,并强行进入公共争论中,不少观察家

---

① 老普里纽斯(Plinius the Elder's,23 - 79),古罗马作家,著有百科全书式著作《自然史》。诺斯特拉达穆斯(Nostradamus,1503 - 1566),法国医学家、星占学家、预言家,著有预言集《世纪连绵》,曾任国王查理九世的侍从医官,其预言遭到天主教会禁书目录部的谴责(1781年)。——译注

② 此词是德语里的一个词,指极权国家内政治、经济、文化机构和社团等的划一化、一体化。——译注

很快就宣称“现代性的终结”(甚至更为大胆的是,说历史自己也终结了,认为历史已经通过创造自由,至少通过创造能免受所有进一步威胁的那种自由,比如说自由市场和消费者选择的自由,而达到了它的终极目的)。然而(出自于马克·吐温的话),现代性的消逝的消息,甚至于它的“天鹅临终前的绝唱”的谣传,都是十足的夸大其辞:这种“宣布现代性死亡”做法的泛滥,并不能说明发布现代性死亡的讣告,不是过于仓促草率。看来,被批判理论建立者(或者,还有奥威尔的反面乌托邦)作出诊断并推上审判台的那种社会,只是丰富多彩、变化多端的现代社会的其中的一种形态。它的衰弱并不预示着现代性的终结,也不预示着人类苦难的终结。尤其是,它并不预示着这种作为知识分子使命的批判的终结;而且它绝不意味着这种批判是多余的。

将要进入21世纪的社会和进入了20世纪的社会,是同样的现代;人们可能说得最多的是,它们的现代是不同方式的现代。使得21世纪的社会和20世纪的社会同样现代的,是那些将现代性和所有其他的人类共存的历史形态分开的东西:是强迫性的、使人着迷的、连续不断的、永不停息的、永远没完没了的现代化(modernization);是对创造性的毁灭和破坏(即是说,这种毁灭性的创造,情况可能是:在新的已经改善了的方案的名义下的“清扫遗址”;是拆卸、切开,是分阶段的停止和结束,是融合或者缩减,所有的这些,都是在“在将来有更大的能力来做更多的事情——增加产出或者加强竞争——的幌子”下进行的)的压倒一切的、根深蒂固的和无法遏制的渴望。

正如莱辛[①]在很久以前指出的，在跨过现代时代的门槛前，我们已经从对创建、揭露和永恒的谴责的行为的信仰中解放出来了。因为从这些信仰里恰当地解放出来了，我们人类"独立地"找回到了我们自己——这意味着从那时起，我们就知道除了要改进我们继承的或先在的禀赋、资源、魄力、意志和决心中的缺点外，我们还要永无止境地改进和自我改进。并且不管人们制造的是什么东西，人们都可以毁灭它。成为现代，等于意味着——就像今天一样——我们无法停止下来，甚至于更加不能保持静止状态。我们发展并注定要保持发展，这与其说是因为"满足的延迟(delay of gratification)"，还不如说是——按 M.韦伯的说法——因为永远满足的不可能：满意的范围、努力的终点线和让人平静下来的自我祝贺的时间，要比跑得最快的人运动得还快。满足永远是未来的事情，实现、完成失去了吸引力，而且失去了在他们取得成功之时感觉满意的可能性，要不，以前可不是这样。成为现代，意味着永远居于人先，意味着处于一种持续的侵犯(transgression)状态(用尼采的话来说就是，如果一个人不是或者最少努力去成为一个超人，那么这个人就不可能是一个受人尊敬的人)；成为现代，还意味着，有着"只有作为一个没有实现的计划才能存在"的特性。就这些方面而论，这与我们的祖辈们的境况没有多大的差别。

---

① 莱辛(Lessing，1729－1781)德国文艺理论家，剧作家，其创作和理论对后世影响巨大，主要著作有《拉奥孔，或论画与诗的界限》、《汉堡评传》等。——译注

不过,有两个特点使我们的境遇——我们的现代性的形态——新颖并与众不同。第一点是早期现代错误观念的逐渐瓦解和迅速衰落:是相信沿着我们前进的道路会有一个终点,有一个我们可以到达的历史变迁的终极目的,一个明天、明年或者下一个千年就要达到的完美状态,一个某种形态的良好社会,一个公正的、在一些或所有想象到的方面都没有冲突的社会:这是一个在供求以及满足所有需要之间的稳定均衡的社会;是一个有着完美秩序,人人、事事都各得其所,没有任何不得其宜的东西能存留下来,没有任何一个位置值得怀疑的社会;一个因为大家都明白任何事情都需要被知道因而人们的事情总体说来都是清澈透明的社会;一个完全掌握了未来的社会——这是一个如此完美,以致所有的不测、争吵、矛盾和人类事业的可能超出预料的结果,都会终结的社会。

第二个重大的变化,是现代化任务和责任的解除控制和私人化。那些过去常被认为是由人类集体性天赋和财富的人类理性来完成的工作,已经被打碎了(个人化了[individualized]),被分派给了个体的勇气和力量,听任于个人的管理和个人性的控制谋略。尽管改进的思想(即是说,所有现状的进一步的现代化)经由作为整体的社会法律行动还没有被完全抛弃,但是,重点(重要的是,连同责任的负累一起转向个人)已经向着个人自信和自主的方向,发生了决定性的转变。这种重大的分离,已经体现在对源于"正义社会"/人的权利(just society/human rights)构架的道德/政治(ethical/political)话题位置的重新确定,这使得个人有权保持不同,并有权按他

们自己的幸福模式和合适的生活风格来任意作出选择和取舍的话题重新成了人们关注的焦点。

纳税人口袋的细小的变化，是集中在改进的希望上，而不是集中在政府金库里的大钱的聚集上。如果最初的现代性是头重脚轻、易于倾倒(top - heavy)，那么今天的现代性却是头轻脚重，除了把解放一事转让给中间层和底层——对其而言，持续的现代化的大多数要义已经沦落到次要地位——这一责任外，它给自己免除了"解放的"责任和义务。"社会救济已经死去"，新商业精神的鼓吹者彼得·德拉克(Peter Drucker)是这样宣称的。英国首相撒切尔夫人甚至更为直言不讳地说"没有社会这样的事情了"。不要回头看，也不要抬头看；看看内心深处的你，那里，才是你自己的智慧、意志和力量——这些都是生活改进要求的工具——应该的栖息之所。

也不再有"老大哥来看着你"；现在，怀着发现一些对你自己有用的东西的希望——比如一个可以模仿的事例，或者一句关于如何处理就像他们的问题一样需要而且只能由个人来处理的你自己问题的劝告——去看管并且严密地、劲头十足地看管老大哥和老大姐的逐渐扩大的队伍，是你的责任。再也没有伟大的领袖，会告诉你去做什么，告诉你如何做，才能使你从你的所作所为的后果中摆脱责任；在这个个体的世界，只存在其他的个体，从他们身上，你可以学会如何处理你自己的生活事务，并为你对他们的例子的信任，而不是为其他的东西去承受完全的责任。

与公民作斗争的个体

这个来自诺尔伯特·艾利亚斯(Norbert Elias)死后才出版的遗著《个体的社会》(Society of Individuals)的标题,完全抓住了社会理论形成之初就和它纠缠在一起的问题的实质。艾利亚斯要破除自霍布斯建立,经密尔(John Stuart Mill)、斯宾塞(Herbert Spencer)和成为二十世纪信念(这种信念成了此后所有更进一步的认识论的没加检测的框架)的自由主义正统学说重新塑造的传统,他用"属于"(of)来取代"和"(and)与"对"(versus);而且他通过这样做,把主题从想象中的尚扭在一起进行你死我活搏斗的"自由"和"统治"(domination)这两种力量,转移到了这样两个"相互对应的概念"上(reciprocal conception):社会塑造着作为它的成员的个体,个体又改造社会,当个体在他们依赖的社会网络中寻找行之有效的策略时,并让社会远离他们的生活行为。把它的成员看作是个体,这是现代社会的"商标"。然而,这种对待不是一个一次性的行为:它是一个每天都要上演的行动。现代社会存在于它的持续不断的"个体化"(individualizing)的行动中,就正如个体的行为存在于对这样一个——我们称之为社会的、相互卷入的——网络的每天重新塑造和重新谈判中。这两个角色没有一个能长久地保持固定不动。因而,"个体化"的内涵也在变动,永远体现出新的形态——正如过去历史累积的结果逐渐削弱它承续下来的规则一样,它也在制定新的行为规范,并为游戏永远准备新的赌注。"个体化"现在有着与它在

一百年前完全不同的涵义，而且和它在现代时代的早期时间——这个时代被赞扬为人从严密编织的、共同依附、监控和强制实行的组织里解放出来的时代——表达出来的意义也截然不同。

乌里奇·贝克的《超越阶层和等级?》(*Jenseits von Klasse und Stand* ?)，和几年以后的《风险社会：另一现代性之路》(*Risikogesellschaft*: *auf dem Weg in eine andere Moderne*)[①]，与《一种独特的生活方式：个体化进程中的妇女》(Elisabeth Beck – Gersheim, *Ein Stück eigenes Leben*: *Frauen in Individualisierung Proze β*)一起，在我们理解"个体化进程"中，开辟了一个新的篇章。这些著作把这个进程描述为一个有着特殊阶段的进行中的、没有完成的历史——尽管这个历史，与其说是一个有着终极目的或者事先决定了的终点的历史，不如说是有着变动的范围和突然变化的不稳定的逻辑的历史。可以这么说，正如艾利亚斯把弗洛伊德[②]的"平民化的个体对文明的探究"历史化为(现代)历史中的一个事件一样，贝克也通过把艾利亚斯的"对个体的产生(birth)的解释"中的那个"产生"表述为持续的、强迫性的、缠人的现代化的一个永恒的方面，来对它加以历史化。贝克还把对个体化(individualization)的描绘从——个体化是一个受时间限制的短暂的装饰品、一

① Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. English trans. Mark Ritter, Ulrich Beck, Risk Society: Towards a Mew Modernity (London: Sage, 992)。

② 弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856 – 1939)，奥地利精神病学家，精神分析学派心理学创始人，提出潜意识理论，认为性本能冲动是行为的基本原因，主要著作有《释梦》、《精神分析引论》。——译注

个现在不是使图景清晰化(首先,它摆脱了直线发展的观点,不把它当成一个围绕自治的增长和自主自由、自由增长的前进的过程),而是使得理解更为混乱的进程——这样一种观点中解放出来,这样,就可以详细地审查个体化的不同历史趋势和它们的产物,并允许对它在现阶段的特色有更好的理解。

简括地说,"个体化"指的是,人们身份(identity)从"承受者"(given)到"责任者"(task)的转型,和使行动者承担完成任务的责任,并对他们行为的后果(也就是说副作用)负责。换句话说,个体化存在于自治——根据法律上的权利(de jure)——的建立之中,而不管事实上(de facto)的自治是否已经很好地建立起来。

因为这些,人类不再是"出身于"(born into)他们的家庭身份。正如萨特[①]极好地指出的:出身于资本家家庭并不够——他还必须像资本家那样生活(注意,前现代时期的王公、爵士、农奴或者市民却不必一定如此,而且也不能这样说;在现代时期,也不能同样绝对地这样说那些穷人出身或富人出身的人)。定要变成为一个什么样的人,是现代生活的特征——也只是现代生活的特征(而不是现代个体化的特征,这种表述明显累赘;提到个体化和现代性,就是为了证明一个同样的社会状况)。现代性用强制性的社会地位的自主(self - determination)代替了他主(heteronomic

① 萨特(Jean - Paul Sartre,1905 - 1980),法国哲学家、作家,存在主义代表人物,他拒绝接受1964年诺贝尔文学奖,主要作品有《存在与虚无》。——译注

determination)。对"个体化"而言,这在整个现代时代——在它的所有时期和社会的所有方面——都是有效和适用的。然而,在这个共同的处境中,还是有很大的不同,就像处于同一历史阶段的行动者的类别不同一样,它也使持续的几代人与众不同。

早期现代性的脱域是为了重新嵌入。脱域是社会认可的结果,而重新嵌入却是摆在个体前面的任务。一旦僵化的社会等级结构被打破,那么摆在现代时代早期的男人和女人们前面的"自我认定(self - identification)"的任务,就意味着一种"过名符其实的生活的"挑战(赶上时髦,与左邻右舍并驾齐驱)[①],积极地遵守正在形成的被阶层限制的社会类型和行为模式,模仿他们,紧跟这种生活模式,适应这个阶层的文化,不要掉队,也不要违背它的规则。作为承袭的社会归属的"家庭出身"(estates),已经被虚构的成员资格的"社会阶层"的目标所代替。前者是一个归属的问题,而后者(成员资格)却包含了一个巨大的成就标准;社会阶层,不像家庭出身,它必须是加入(joined)进去的,而且成员必须连续地在一天一天的行为中更新、再确认并得到检测。

事后看来,可以说阶层分裂(或者说性别分裂),是使得自主有效的资源使用机会不平等的一个副产品。各阶层在有效的身份范围和在选择以及利用的便利上,都是不同的。人们

---

① 原文是"up with Joneses",这是一种 Joneses disease,意指不顾自己的经济实力同左邻右舍赛富的病态。Joneses,常指社会地位和生活水平较高的爱炫富的邻居,又指社会地位相仿然而比自己又稍富裕的时髦圈中的人。——译注

拥有更少的资源，并因而拥有更少的选择，就不得不通过“数字的力量”(power of numbers)——通过紧密团结并从事集体行动，来弥补个体的脆弱。正如克劳斯·奥菲指出的，阶层性的集体行动被那些下层阶级想起放下社会梯子，这和个体在追求自己的生活目标时被他们的老板记起一样自然和切合实际。

也就是说，损失增加了；而且，损失已经增加，这冻结了“共同的利益”，而且被看成是只接受集体性的治疗。对那些因受制于个体拥有的明显的资源不足而居于个体化末端且还不能像个体一样自主的人来说，“集体主义”(collectivism)是第一选择。另一方面，较为富有的人们的阶层定位是偏向一方的，而且一定意义上是缺乏独创性的；当资源的不平等分配受到挑战和质疑时，它表现得最为明显。然而，无论情况如何，古典现代性中的个体被身份秩序的腐烂脱域出来后，在发疯似地寻求“重新嵌入”中，并利用他们新的权力和新的自治机构的头衔。

而且并不存在接纳他们的“床位”(beds)的短缺问题。社会阶层(class)，尽管是形成的、可通行的，而不是像家庭出身(estates)那样常常是继承的或只是“生于”(born into)一个什么样的家庭，往往会像前现代承袭的家庭出身那样迅速地、牢牢地抓住它的成员。阶层和性别会严重地威胁选择的范围；要逃避它们的制约，一点也不比挑战个人在前现代“天赐的身份链条”(Divine chain of being)中的位置容易。实际上，阶层和性别是自然的客观事实，大多数个体剩下的自主的任务，就是通过像其他的位置占有者所做的那样去适应确定给

自己的位置。

准确地说，这就是使得往昔的个体化与它在风险社会(Risikogesellschaft)时期，在“反思的现代性”或者“第二现代性”(贝克不止一次地用它来指称当今时代)时期里采用的形态区别开来的东西。没有给“重新嵌入”提供“床位”，而且这些被寻求的、可能是先决条件的床位，证明是易损坏的，且常常在“重新嵌入”的工作完成之前就已突然消失了。那里有相当多的不同尺寸和不同风格的、数量和位置都在变化的“音乐椅子”[①]，这使得男人们和女人们不断地移动，没有“完成”的希望，没有休息，没有“成功”(arriving)的快意，没有可以使人消释疑虑、停止担忧因而放松地到达目的地的满足感。在被“脱域了”的个体所走的路(现在路是要长期走下去的)的尽头，见不到“重新嵌入”的希望。

但愿这一点不会有错：现在，和以前一样——在流动的、轻灵的现代性时期，和固态的、浓重的现代性时期一样——个体化是一件必然发生的事情，是一个命运，而不是一个选择。在个体选择的空间里，逃避个体化和拒绝参与到个体化游戏中的选择，明显没有提上议事日程。个体的独立自主和自给自足，可能是另一种图景：男人们和女人们没有一个人抱怨指责挫折和困扰，现在，这并不一定比过去多意味着一点什么，并不一定意味着通过运用他们自己内部的设施，或者在困境

① 原义是指随乐声抢椅子的游戏，这是一种椅子之数比游戏者少一，游戏者随乐声围着椅子绕圈走，乐声停止时未抢到椅子者遭淘汰，并减少一把椅子的游戏。——译注

中自己拉了自己一把，就能依靠自己的力量，闵希豪生式的(Baron Munchausen style)[①]，使他们免遭挫折。而且，如果他们病了，便推断说，这是因为他们在现行的保健体制下，不是足够的坚强和勤劳；如果他们处于失业状态，那是因为他们没有学会面试的技巧，或是因为他们在寻找工作时不更加努力，或者不折不扣地是因为他们羞于工作；如果他们对自己的事业不抱信心，并对自己的将来感到痛苦，那是因为他们在赢得朋友和影响他人上做得不够好，还因为他们没有学会也没有掌握——像他们应该学会和应该掌握的那样——自我表达的技巧和给人留下深刻印象的艺术。不管怎么说，这就是告诉给他们的情况，这些日子也就是这个情况，而且他们还相信了这些情况，以致他们现在表现得就好像这些确是事情的真相一样。正如贝克一针见血、恰如其分地指出的，“一个人如何生活变成了解决制度矛盾的办法”[②]。这就是应付处理正在被个体化的矛盾的责任和必要性所在。

把一个长的故事切短：在作为必然之事(fate)的个体化和作为自主的实际的和现实能力的个体化之间的鸿沟正在加大。(通过指派，像“个别化”[individuation]那样，从个体化中分离开来会更好一些：即使个别化是反事实的[counterfactually]，但贝克还是用“个别化”这个词，来对自力维持、自力推进的个体和别无选择、只能行动的人们作出区分，

---

① 闵希豪生(1720－1797)，德国乡绅，曾在俄国军队服役，以擅讲故事闻名，根据所述故事编成的书有《闵希豪生男爵的奇遇》。后引申为闵希豪生式的故事或夸张的故事、夸张的人物。——译注

② Beck, *Risk Society*, p.137.

好像个别化已经达到了一样。)最为关键的是,在鸿沟上架起一座桥梁,并不是这种能力的一部分。

通常,个体化了的男人们和女人们的自主能力与真正自立(self - constitution)的要求是不相符合的。正如列·斯特劳斯注意到的,另一方不受妨碍的自由是没有意义的选择,因为双方是互为条件的:为什么要自寻烦恼地去禁止无论如何也没有多大意义的东西呢?一个挑剔的观察者会说,当自由变得再也无关紧要的时候,自由就会到来。在可口的正在个体化的大锅里煮炸的自由油料上,有一只无能为力的、可恶的苍蝇;在自由理应达到的许可和授权范围内,这种无能为力是令人讨厌的、苦恼和恶心的。

或许,像过去一样,肩并肩站着并且步调一致地前进,这会给我们提供一个补救办法?或许,如果个体的力量——然而,单独一人时,他是脆弱和无能为力的——被浓缩进集体性的立场和行动中,事情将由他们联合来完成,没有任何一个人会想着要独自去做它?或许……问题是,这种演化成共同利益并因而化为联合行动的个体不满的聚合和浓缩,是一个令人胆怯的任务,既然受命运左右的个体在这些日子里最为普遍的困难是它的非加性(non - additive)。他们对"累积"(summing up)成为一个"共同奋斗的目标"(common cause)并不负有责任。他们可以互相呆在一起,但是不会凝结在一块。人们可能会说,他们是通过这样一种——这种方法,缺少允许他们和其他人的困难相容的接合部位——方法塑造出来的。

困难可能是相似的(日益受欢迎的脱口秀[chat - shows][①]超出常规地显示它们的相似性,同时也充分地反复灌输——困难最重要的相似性在于,每一个受害者都是独自地去处理应付这些困难——这一信息),但是它们并没有形成一个比它的各部分之和更大的"整体"(totality);它们既没有开始具有任何新的特性,也没有通过被受害者勇敢地一起接受、面对和对付而变得更为容易控制。其他的一群受害者可能带来的唯一的好处就是,向每一个人再次保证,独自地与困难作斗争也是其他所有人每天都在做的事情——而且再次砥砺低落的士气、振作继续作斗争的萎靡了的决心也是如此。或许有人也从其他人的——如何从下一轮的"裁员"(downsizing)的困境中走过来、如何对付那些认为自己是青少年并拒绝变成成人的孩子、如何使肿起的和其他不受欢迎的"异物"(foreign bodies)从他的身体中驱除出去(out of one's system)、如何戒除再也不能让人快乐的嗜好和抛弃再也不能让自己满意的搭档——经验中吸取了教训。但是人们从那群受害者身上吸取的教训首先是,那群受害者能给予的唯一的帮助是,关于如何从自己的无可改变的孤寂中生存下来的建议,和每个人的生活都是充满着需要一个人独自面对和抗争的风险。

而且还有另外一个困难:正如托克维尔很早就有所觉察的,解放人们可能会使他们变得漠不关心(indifferent)。他认

① chat - shows,是英国英语中的一个词语,等同于美国英语中的 talk - show,因此,此处将其译为脱口秀。——译注

为，个体(individual)是“公民”(citizen)最坏的敌人。公民是一个倾向于通过城邦(city)的安康来寻求自己幸福的人——而个体对“公共事业”、“普遍的善”、“良好社会”或者“公正社会”，倾向于冷漠、怀疑或是警惕。除了让每一个个体得到满足之外，“公共利益”(common interests)是什么东西？当个体走到一起时，无论他们可能会做什么，也无论他们分担的劳动可能会给他们带来其他什么利益，都预示着，在他们追求看来只适合于自己的东西的时候，他们的自由也受到了限制，而且无论如何，也不会有助于他们的这种追求。从人权的角度看，人们预料和希望“让渡公共权利”的仅有的两个有用的东西是，让每一个人按他或她自己的方式行事，并使他们能够和平地达到自己的目的——以确保他或她的生命财产安全，将罪犯或犯罪未遂的人投进监狱，使得街道上没有抢劫犯，没有行为不正者，没有乞丐和所有其他害人的可恶的怪人。

当他在随便翻阅这种美国人非常渴望参加的虚构的“成人夏季系列教程”的广告传单时，由于他通常无与伦比的远见卓识，伍迪·艾伦(Woody Allen)领会了当今“天命的个体”(individuals – by – decree)的怪癖和奇想。经济理论课目包括“‘通胀与萧条’——如何穿衣打扮”；伦理学的课目包括“‘绝对命令’(categorical imperatives)[①]和让它为你服务的六种方法”，而天文学的内容简介则是“太阳，由气体构成，随时可能爆炸，使我们整个行星系毁灭；我们将告知学生们，在那种情

① 又译为“直言命令”，它是康德的伦理学用语。——译注

况下普通公民能做些什么”。

现在总结一下：个体化的另一方面，看来是公民身份的侵蚀和瓦解。乔·罗曼（Joël Roman），《智慧》一书的合作主编，在他的新作《从个体化到民主》（*La Démocratie des individus*，1998）中指出，“人的警惕性被降格为物的监视，而通常关注的东西，并不只是一个利己主义、卷入集体感情和对邻居的恐惧的混合体。”他鼓励他的读者去寻求“一起作决定的更新了的能力”——正因为它的缺失，这个问题在现在才变得非常突出。

如果个体是公民最为可怕的敌人，如果个体化意味着给公民身份和给以公民身份为基础的政治带来麻烦，那是因为就其本身而论的个体的关心和专注，已经遍及公共空间，有权成为它的唯一合法的占有者，并且推开所有其他的公共话题前进。“公共空间”被“私人”（private）占领着；“公共关注”被贬低为对公众人物私生活的好奇心，公共生活的艺术，也被局限于私人事务以及公众对私人感情（越隐秘越好）承认的公开展示。对这种降格的“公共话题”进行抵制，几乎已经变得不可理解了。

被再度嵌入到公民身份的共和国躯体中的个体化了的行动者，他们的前景是暗淡的。推动他们冒险进入公共舞台的，与其说是对公共事业的追求，是对普遍善和普遍生活原则的含义达成共识之途径的追求，不如说是对“网络化”（networking）的绝对的需要。正如塞纳特坚决指出的，分享秘密倾向于成为更可喜爱的，也许也是唯一保留下来的“共同体建设”（community building）的方法。这一建设技术只能产

生出和弥散的、偏离方向的感情一样脆弱的、短命的共同体，错误地从一个目标转到另一个目标，在寻求一个安全避难所——一个有着共同担忧、共同焦虑，或者共同仇恨的共同体(但是在每一种情况下，它都是一个"柱子"状的共同体，一个围绕着"柱子"而形成——许多单独的个体可以紧紧地依靠它来消解他们独自的个人的恐惧——的短暂的聚合)——的永远没有结果的歧途上随意漂流。正如贝克在《论工业社会的必死性》(On the Mortality of Industrial Society)[①]一文中所说的：

> 从衰退的社会规范中显露出来的，是在寻找关爱与帮助中的赤裸裸的、令人恐怖的、放肆的自我。在寻找它自己和一个充满友爱的社会性中，它很容易在自我的丛林中迷失方向……一个正在他或她自己的迷雾中探索的人，是再也没有能力注意到这种孤立、这种唯一的自我的束缚是一个总体性的宣判的。

个体化还在这里继续下去；所有关于应付个体化合乎时尚的影响——在这种影响下，我们指引着我们的生活——的途径的思考，都必须从对这一事实的承认开始。个体化给数量上永远增长的男人和女人，以空前的尝试的自由——但是"即使敌人表面上是慷慨的，他们也是不可信的"(*timeo*

---

① 收录在贝克的《生态启示：风险社会政治论文选》(*Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of the Risk Society*, trans. Mark A. Ritter, New Jersey: Humanity Press, 1995, P.40)。

danaos et dona ferentes……)[①],它还给他们带来了处理他们后果的史无前例的责任。在自主权和控制社会环境(使得这种自主变得可行或不符合现实的自主)的能力之间裂开的鸿沟,看起来像是流动的现代性的一个主要矛盾,一个经由尝试和差错、经由批判性的反思和大胆试验,我们都必须学会一起处理和对付的主要矛盾。

个体化社会中批判理论的困境

现代化的冲动,在任何形式下都意味着对现实的强制性的批判。这种冲动的私人化表明,强制性的自我批判源于对自我的永不满足:作为一个个体,在法律上意味着,没有任何一个人会去责怪自己的悲惨境遇,会在除了自己的懒惰和散漫之外去寻找自己失败的原因,会在除了勤奋还是勤奋之外去寻找问题的解决办法。

生活在自我谴责和自我蔑视的风险中,并不是一件容易的事情。因为眼睛盯着他们自己的表现,因而注意力从个体存在的矛盾被共同生产出来的社会空间上转移开,男人和女人们自然而然地被诱使去降低他们处境的复杂性,以便弄清楚自己痛苦的原因,并因而在采取补救行动时,变得容易处理和易于接受。并非他们发现了麻烦的、不方便的"传记性的解决办法"

---

① timeo danaos et dona ferentes,拉丁语中的一个谚语,原意是指"我害怕希腊人,即使他们带着礼物而来。"后引申为"即使敌人表面上是慷慨的,他们也是不可信的"。——译注

(biographical solutions):那里根本没有有效的"对系统性矛盾的传记似的解决办法",因此供他们支配的可行解决办法的匮乏状况,需要通过一个虚构的办法来加以弥补。然而,所有的解决办法,不管是想象的还是真实的,为了看起来行之有效和切实可行,就必须与个体化的任务和责任保持一致和吻合。因此需要个人的"柱子"的存在,以便恐惧的个体们都可以团结在一起有所依靠,只要他们个人恐惧是短暂的。我们的时代,是一个替罪羊繁荣昌盛的时代——是政治家们把他们的私人生活弄得乱七八糟,让罪犯不知不觉地出现在破旧的街道上和喧闹的小区里,或者是让陌生人出现在我们的中间。我们的时代,是一个装着被授予了专利的铁锁、装着防盗警报器、建有铁丝网围栏、以邻为壑的时代;还是一个满是爱刺探小道消息、想方设法让虚无飘渺的幻象,不祥地占领缺乏行动者的空间的小报记者的时代;是一个想方设法要寻找足够多的、似是而非的"道德恐慌"(这非常可怕)的理由,以发泄大量被压抑了的恐惧和愤怒的时代。

让我重申一次:在法律意义上的个体的状况和变成实际上的个体的机会——即是说,获得控制自己命运并作出自己真正想要的选择的机会——之间的鸿沟,已经很宽并且正在扩大。正是从这个深不可测的鸿沟中散发出的最为有毒的恶臭,毒害了当今个体的生命。然而,仅凭个体独自的努力,并不能填平那个鸿沟:凭借自我管理的生活政治中的资源和方式,也不能达到填平这一鸿沟的目的。填平这一鸿沟,是真正的、名符其实的政治(Politics with a capital "P")的事情。可以推断说,正是因为公共空间的失去,尤其是因为"辩论场所"(agora)这一作为

媒介物的公共和私人场所——在那里，生活政治和真正的、名符其实的政治相遇，私人问题被转译成公共问题的语言，公共的解决办法也被发现并通过谈判得以达成，而且和私人问题保持一致——的丧失，才让这一值得怀疑的鸿沟已经出现并正在增大。

也就是说，局面已经逆转过来了：批判理论的任务已被颠倒过来。那一任务在过去，常常是保护私人从向前推进的“公域”(public sphere)的大部队中独立开来，保护私人从在冷酷国家绝对专断的强制统治下的痛苦折磨中解放出来，保护私人从这一冷酷国家官僚制度的束缚或者是它们的小规模的复制本中解放出来。这一任务在现在却是，要保护这一正逐渐消失的公共领域，更确切地说，是要重新装备并重新居住于因被以下两方面的抛弃而迅速变得空空如也的公共空间：即对它“有所关注的公民”的离去，以及实际权力躲进一个只能被描述为“外层空间”(outer space)的地方。尽管如此，尚存的民主制度还是能够实现。

“公域”(public)正在开始进入“私域”(private)，这不再是真实的事情。相反，是私人在“公共空间”里开辟领地，压榨并赶跑所有无法完全用本国语的“私人关注、担忧和追求”来表达的东西。重申一遍，他或她是自己命运的主人，个体几乎没有理由，去让“主题的实用性”(topical relevance，这是 Alfred Schütz 的术语)与任何拒绝被自我淹没并由自我的技能加以应付处理的东西保持一致；但是，具有这种理智并严格奉行，这正是公民的标志。

对于个体来说，公共空间就和一个私人焦虑被投射于其上

的巨大屏幕差不多,它不断地私人化,或者在放大投射的过程中,不断地获取新的总体性的品质:公共空间是一个公开承认个人秘密和个人隐私的地方。从公共空间每天计划好的巡回演出中,个体的法律上的个体性重新增强了,而且确保了他们处理生活事务的个人风格,同时也是其他所有像他们一样的个体处理自己生活事务的风格,并且还是像他们一样,去承受这一过程中自己的挫折和失败。

至于权力,它从街道和集市、从会堂和国会、从地方政府和中央政府流走,并且超出公民控制的范围,流进电子网络的表层。现在,那种样子的权力最为喜爱的战略原则是逃避、避开和不参与(escape, avoidance and disengagement),它们的理想状态是无形(invisibility)。预料它们的行动和预料这种行动的不可预料的结果(更不用说去消除或阻止它们中最不受欢迎的结果)的努力,这会收到类似于"防止气候变化联盟"(League of Prevent Weather Change)收到的功效。

因此,公共空间日益缺乏的是公众问题。它无法扮演过去那种作为私人困难和公共问题聚会与对话的地点的角色。在承受个体化压力的晚期,个体公民身份的保护性盔甲正逐渐地,也是一贯地被剥除掉,而且公民能力和利益也被剥夺一空。在这种情况下,法律意义上的个体永远变成事实上的个体(即个体真正独立自主地控制资源)的希望,也就显得更加渺茫。

个体如果首先不变成公民,那么法律意义上的个体就不能变成实际上的个体。没有一个自治的社会,就不会有自主的个体,而且社会的自治,要求有审慎的而且永远是审慎的自

立，一种可能是它的成员唯一共有的成就。

“社会”总是与个体自主保持一种模糊的关系：这就是个体既是社会的敌人，同时又是社会的必要条件。但是在这种注定要持续下去的模糊的关系状态中，威胁与机会的比率在现代历史的进程中发生了急剧的变化。尽管仔细地看，这种前提并没消失，但是，在个体徒劳的、充满坎坷的努力奋斗——把法律意义上的个体地位重塑成真正的自主和自治——的过程之中，社会现在已经首先是个体强烈需要的也是个体糟糕地错失了的条件。

用最为扼要的话说，这就是决定批判理论——而且，更为一般地说，决定社会批判——在当前的任务的困境。这种任务可以归结为，把已经被它们撕成两个碎块的东西（即，正式的个体化的联合和权力政治之间的分离）再次连结在一起。换句话说，这种任务是重新设计并重新占领现在已经大部分空闲的辩论场所——一个在个体和大众、私人利益和公共利益之间进行会合、争论和协商的场所。如果说批判理论旧有的目标——人类的解放——在今天还意味着一点什么的话，那它就意味着把深渊——它加大了法律个体的现实与实际个体的期望之间的差距——的两边重新连通起来。而且重新掌握了遗忘了的公民能力、重新掌握遗失了的公民工具的个体，才是胜任“架桥”这一特殊任务的唯一的建设者。

批判理论再论

阿多尔诺说,思考中需要的东西是促使我们思考的东西[①]。他的《否定辩证法》一书,一本长期而又艰难的探索在一个与人性格格不入的世界为人处世的方法的著作,用这种辛辣、嘲讽且又空泛的警句式的语句来结束:在写了数百页之后,什么问题也没有解释,什么谜底也没有揭开,什么保证也没有作出。做人的秘诀,依旧像在探索之旅开始之时一样令人费解。思考使我们成为了人,但是是做人促使我们去思考。思考无法去解释;但是它也不需要解释。思考不需要证明;但是即使有人试图去证明,它也不能被证明。

阿多尔诺一再告诉我们,这种困境既不是思想衰弱的标志,也不是思想者耻辱的象征。这要说有什么区别的话,还不如说相反的才是真实的。在阿多尔诺的笔下,可怕的必然性变成了一种特权。用确切的、普通的、对专心于自己日常谋生的男人和女人讲得通的语言来解释一个思想,它能被解释的越少,它就离人文学科的标准越近;根据实际收益和作用,或者根据附属于其上的超市或股票市场里的标价来证明一个思想,能被证明的越少,那么它的教化的价值意义也就越高。正是积极地追求市场价值和鼓励直接消费,在威胁着思想的真正的价值。阿多尔诺写道,

---

① Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton (London: Routledge, 1973), p.40。

> “没有任何思想可以不受交流的影响，而且在错误的地方、错误地一致地去表达思想，这足以削弱思想的真实性……因为理智的、神圣的脱离，现在是唯一能体现某种程度的关联性的途径……独立超然的旁观者，就像积极的参与者卷入(entangled)的一样多；旁观者的唯一优势是自知(insight)了自己的卷入，以及像这样存在于知识中的微不足道的自由。”①

一旦我们记住“对一个举动天真的……主体而言，它自己的熏陶作用是不明显的”②，而且这种并不明显的熏陶作用是它自己永远天真的保证，那这点将变得非常明显，即这种自知就是自由的起点。就正如思想仅仅需要让自己永远存续下去一样，天真也就足矣；只要它不为自知所干扰，那么它自己的这种熏陶就能保持完好无损。

“不被干扰”。确实，自知的进入，几乎永远不受那些已经习惯于过一种像对解放充满甜蜜的期望一样不自省的生活的人的欢迎。天真无知，会让即使是最为混乱不堪、变化莫测的状况，看起来都是平常的因而也是安全的，而且任何对论据不力的自知，都预示着没有自信、怀疑和不安全，这也使得很少有人会以快乐的期望来欢迎它。对阿多尔诺来说，看起来对自知的广泛的怨恨会有所改观，尽管这并不昭示着这是一个

---

① Gheodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans, E. F. N. Jephcott (London: Verso, 1974), pp. 25 – 6。

② Adorno, *Negative Dialectics*, *p*. 220。

顺畅的进程。天真者的不自由却是思想者的自由。这使得“神圣的脱离”容易得多。“拿出没有人想购买的独一无二的东西去出售,这甚至意味着在交易中去违背自己的意愿和自由。”① 这种思想领先另一种思想仅仅一步:这种流亡者的思想就像原型一样用不着拿去交易。流亡者提供的思想产品,确实就是一种像没有任何最为轻微购买迹象的商品一样的东西。阿多尔诺在他流亡美国时期写道:“每一个作为移民的知识分子会毫不例外地遭到破坏,他生活在一个永远不为他所能理解的环境中。”难怪他会采取措施以避免在当地市场生产出一些有点价值的东西的风险。因此,“如果说在欧洲难以理解的手势常常只是掩饰最为难以理解的私利,那么,朴素这一理念看来就是移民的最可接受的生命之舟。”② 流亡对于思想者就像家对于天真者;正是在流亡中,思想者个体的超脱和他习惯的生活方式,才获得了生存下去的意义。在看完了一遍杜森(Deussen)主编的《奥义书》(Upanishads)③之后,阿多尔诺和霍克海默尖刻地评论说,追求真、美、正义统一的追求者的理论和实践体系,即“那些历史的局外人”,“并不是十分的严密和集中;它们因混乱而有别于成功的体系。与对管理和集体的重视相比,它们更为高度重视思想和个体。因此,它们

---

① Adorno, *Minima Moralia*, p.68。

② Adorno, *Minima*, *Moralia* pp.33 – 4。

③ 《奥义书》,Upanishads,是印度教古代吠陀教义的思辨作品,为后世各派印度哲学所依据。——译注

引起了愤怒。”[①] 对于想要成功并想要影响到洞穴居住者想象力的思想来说，幽雅的吠陀仪式必须取代《奥义书》中的随想，头脑冷静、表现良好的斯多葛主义（Stoics）必须取代鲁莽冲动、傲慢自大的犬儒主义（Cynics），并且绝对切合实际的圣·保罗（St Paul）必须取代完美但不切实际的施洗者约翰（St John the Baptist）[②]。然而，大问题是，那些思想的解放力量，是否能够持续到它们最终成功的那一刻。阿多尔诺对这一问题的答案充满沮丧和悲观：“旧的宗教和教派史，像现代政党和革命史一样，教育我们，继续生存的代价是实际的卷入，是思想变成统治和主宰。”[③]

在这最后一句警句中，缠扰着原初“批判学派”的著名学者和建立者的主要的关键性的困境，已经可以这样非常生动地来加以表述：无论是谁在思考和关心，他都注定要在纯净而又无能为力的思想和有效而又肮脏的争取统治与支配的努力这一两难处境中小心航行，没有第三种选择（*Tertium non datur*）。无论是努力争取实践还是拒绝实践，都不能提供一个好的解决办法。伴随着对注定要强加于自由之上的新的限制的恐惧，伴随着对效果高于理性道德原则的功利主义语用学的恐惧，伴随着对自由的雄心抱负被削弱和随后的被扭曲的

---

① Theodor Adorno And Max Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment*, trans. John Cumming (London: Verso, 1986), p.213。

② St Paul(?——67?)，曾参与迫害基督徒，后成为向非犹太人传教的基督教使徒，《圣经·新约》中《保罗书信》的作者；Baptist，是基督教新教一派的教徒，该派主张成年后即可受洗，受洗者应全身浸入水中。St John the Baptist，是指施洗者约翰。——译注

③ Theodor Adorno and Max Horkehimer, *Dialectics of Enlightenment*, *pp*. 214 – 15。

恐惧，伴随着所有这些随之产生的恐惧，争取实践的努力不可避免地会变形为统治和主宰。而对实践的拒绝，又可能会满足对（没有被放弃的）纯洁性的（孤芳自赏式的）渴望，但是它将让这一思想变得徒劳无益并最终无济于事：正如维特根斯坦悲观地觉察到的，哲学将使每一件事情和过去一样；源于对人类状况中野蛮残忍抱有强烈反感的哲学，在使得人类状况变得更为人道这点上，将没有多少作用，或者说根本于事无补。生命的沉思和生命的活动这一两难困境，意味着在两个相似的没有吸引力的前景中作出选择。保存在思想中的价值越被保护以免受污染，对它们想要发挥影响的人的生活来说就越没意义。思想价值对那些人的生活影响越大，生活对那些推动和激励着改革的价值的革新就越不能发人深省。

阿多尔诺的担心有着很长的历史，一直可以回溯到柏拉图的知识和“返回岩洞”可行性的困惑。这个问题、源于柏拉图在思想的纯洁性的名义下，向哲学家们发出的离开“平庸”（quotidianity）这一“黑洞”，以及为了能持久地旅居在思想清澈澄明的光明的外部世界，而拒绝与“黑洞”居住者有任何往来的呼吁。这个问题是，哲学家是否希望能与那些“洞穴”里面的人一起分享旅游纪念品，而且——在他们愿意这样做的情况下——“洞穴”居住者又是否会相信并听从他们。真的是他那个时代的风格，柏拉图认为交流的可能中断，会导致送信人的被杀害……

阿多尔诺采用后启蒙（post - Enlightenment）世界的形式，来对柏拉图的问题作出处理。在这个后启蒙的世界，焚烧处于危险之中的异教徒，和给过更为高贵的生活的预言者端上

毒药，绝对是不合时宜的。在这个新的世界，像伯杰（Bürger）一样重获新生的“洞穴”居住者，再也不会被认为比柏拉图原著中的“洞穴”居住者对真理更有天生的热情和更优越的价值；他们被寄予了进行顽强斗争的希望，就像他们坚定不移地严格抵制必定会干扰他们日常生活的安宁的消息一样。真的是新时代的特色，然而，他们正在以不同的形式去面对中断交流的后果。在柏拉图时代，只能是幻想的知识和权力的联姻，已经转变成日常的并且实质上成了公理性的哲学假设，而且成了一个一般性的、每天运用到的、政治学的主张。因为存在某人可能因它而被杀害的东西，真理就成了一个杀害他的最佳理由（一直以来，这两种情况都不少见，但它们混合的比率却发生了戏剧性的转变）。因此，人们会很自然也很合理地这样认为，在阿多尔诺的时代，遭到拒绝的福音使者，在他们可能的时候会诉诸武力；他们会寻求统治来打破抵抗，并强迫、鼓励或者贿赂他们的反对者，以让他们服从他们不愿服从的路线。对旧有的无所适从的窘境而言——即如何找到告诉给不熟悉某种特定情况的人的话语，而又不放弃这一批判性观点的实质性内容；如何用一个易于领会且又有足够的吸引力让人希望去领会的简单的形式，来表达一个真理，而又不会歪曲或者削弱和冲淡它的内容——又增加了一个新的困难，在这一批判性思想肩负解放的抱负时，这一困难尤其严重和令人担忧：如何避免或最少是限制权力和统治的腐化堕落的影响，现在被看成是向表现冷淡的人和思想顽抗的人传递这一批判理论的工具和手段。这两种担忧缠绕在一起，有时候还混杂在一起——像列·斯特劳斯和科热维（Alexandre Kojève）

之间激烈而又没有结果的争论一样。斯特劳斯坚持认为,"哲学是对永恒的不可改变的秩序的探寻,在这一永恒的秩序中,历史产生了,而秩序又完全不受历史的影响。"永恒和不可改变的东西,也有着普遍性一般性的品质;然而人们要普遍接受这一永恒的秩序,只能根据真正的知识,或者根据智慧,才能达到,而不能经由见解上的调和与一致来达到。

> 见解基础上的一致,永远也不能变成普遍的一致。每一个自以为是普遍性的信念,也就是说普遍接受的信念,都必定会引发出一个以同样理由而产生的反信念(counter - faith)。在不明智的人中传播名符其实的智者获得的知识,这不会有任何帮助,因为通过传播或者稀释,知识不可避免地将自己转变成了观点、偏见或者仅仅是信仰。

对斯特劳斯而言,和对科热维一样,知识(wisdom)和纯粹的信仰(mere belief)之间的裂谷,以及在它们之间交流的困难,都直接地和自动地指向了权力和政治的问题。两种知识间的不相容性(incompatibility),就像规则和实行规则的问题一样,像知识的承载者(bearers of wisdom)政治斗争的问题一样,或者坦率地说,就像被认为是政治学的焦点和基本点的哲学与国家的关系问题一样,已经展现在写辩论文章的作家面前。这一问题意味着,在卷入政治和迅速地远远避开政治实践中作出直接的选择,同时也意味着,对每种选择的潜在收益、风险和不利条件,进行仔细的估算。

鉴于这一永恒的秩序,这一哲学家们真正关注的事情,是"完全不受历史的影响",那么我们又能以何种方法去与历史

的主人(managers),与那种情况的权力(powers - that - be)进行交往,并助益于哲学的事业呢?对于斯特劳斯而言,既然"不存在这样的方法"是唯一合理的、不证自明的答案,那么在很大的程度上,这个问题就只是一个修辞学上的问题。科热维回应说,哲学思想可能确实不受历史的影响,但是,这并不意味着它能绕开历史:哲学思想的核心在于,进入历史是为了重新塑造历史——因此,与权力持有者进行交流、与决定人、车能否进去的、轻松自如的看门者进行交流的实际任务,依然是哲学家们的固有的、基本的重要事务。历史是哲学的实现;哲学思想在历史的接受和认可中,最终得到检验和证明,并——用哲学家的话来说——成为**政体**(polity)的肉体[①]。认可,是哲学的最终目的(telos)和对哲学的最终的证明,因此哲学家的行为对象不仅是哲学家、他们的思想、哲学化(philosophizing)的内部事务(inside business)本身,还有就其本身而论的世界,以及这二者之间的最终的融洽与协调,更确切地说是,重新改造这个由哲学家们来充当卫士的、以真理来伪装自己的世界。因此,"不与政治相来往"并不是一个解决办法;它多少有点这个味道,即它不仅仅是出卖哲学之外的世界,而且还出卖哲学本身。

在这个世界上,并没有避免"政治弥合"(political bridge)的问题。既然这种弥合只能由国家雇员来进行,那么无论如何,怎么用它们来为哲学铺平通向这个世界的道路的问题,将必须面对并且不会消失。而且——最少一开始,只要哲学思

① 此处的"肉体"是指与灵魂、精神相对而言的肉体。——译注

想和世界的现实之间的裂谷依然没有消除——我们就还无法回避国家实行专制这一残酷的现实(科热维固执地认为,专制这种政府形式可以道德中立地加以定义和限定)。他说:

> 无论什么时候,只要有一部分公民(无论这一部分公民是占多数还是占少数,这都无关紧要)把自己的观点和行动——这些观点和行动由一个被这一部分公民自发认可而不为其他公民认可的权威来操纵——强加在其他所有的公民身上,而这一部分把自己观点和行动强加于其他所有公民身上的公民,并没有与他们达成"协议",没有与他们达成"妥协",也没有考虑到他们的想法和要求(取决于另一个被其他人自发认可的权威),那么专制就形成了。

既然正是对"他者"的想法和要求的漠视,使得专制政体变得专横残暴,那么这个任务就在于,中断这个一边是傲慢地忽视、另一边又是沉默地不同意的分裂的链条(schismogenetic chain),并且找到双方都能表示满意并进行富有成效的谈判的基础。那个基础(在这里,斯特劳斯和科热维的观点相同)只能由哲学思想来提供,并且在处理事情时,能够——像它必定做的那样——永久地、绝对地而且是普遍地行之有效("纯粹的信仰"提供的所有其他的基础,只能发挥战场的作用,而不能被用作会议大厅)。科热维相信,这一点能够做到,而斯特劳斯却不这样看:"我不相信会有苏格拉底(Socrates)和人们进行对话的可能性。"无论是谁,只要他参加了这种对话,他就不能算是一个哲学家,而只是某一种——与其说他关注的是铺好路,以使思想可以到达人们中间,还不如说关注的是如何

赢得无论怎样的权力都可能需要或愿意拥有的服从——夸夸其谈的人。哲学家除了劝说那些夸夸其谈的人外，并不能多做些什么，而且他们成功的可能性也注定微乎其微。哲学和社会永远和谐一致并融合为一的可能性是非常模糊的[①]。

斯特劳斯和科热维承认，普遍的价值和历史塑造的社会生活的现实之间的纽带是政治；他们在对内在的、沉重的现代性进行著述时，他们就理所当然地认为政治是与国家行为部分重叠的。因此，这不容置疑地表明，哲学家们面临的困境意味着在"接受它"(take it)和"放弃它"(leave it)之间作出简单的抉择：要么运用政治这一纽带，而不管任何企图运用这一纽带必定会带来的所有的风险，要么(为了思想的纯洁性)站开点，并远离权力和权力的掌管者。这种选择，换句话说，是一种在注定依然是无能为力的思想和注定会对思想不忠诚的效能之间的选择。

沉重的现代性时代，竟然是一个模仿建筑或园艺的方式，来型塑现实的时代；服从理性裁定的现实，它的"建设"(built)是在严格的质量控制下，并按照严格的程序规则进行的，而且最为重要的是，在这种建设开始之前，所有的一切都被设计好了。这是一个制图板和蓝图的时代[②]——与其说是为社会的领土绘制地图，还不如说是要把社会领土提高到一个只有地图才能夸耀和拥有的清晰性和逻辑性的水准。这是一个希望

---

① *Leo Strauss on Tyranny, including the Strauss – Kojève Correspondence*, ed. Victor Gourevitch and Michael S. Roth (New York: Free Press, 1991), pp. 212, 193, 145, 205。

② 即借此转喻制订行动计划和详细规划的时代。——译注

用立法手段来让理性进入现实的时代，从引发合理行为，并使所有的行为与理性相对立——这一点盘算起来代价太高——这一意义上看，这是一个希望推卸风险的时代。对这个立法化了的理性而言，很明显，忽略立法者和法律实施的机构，这不是一个选择。融洽和国家的关系的问题，无论是对合作者而言，还是对竞争者而言，它都是一个处于形成时期的困境：的确，这是一个生与死的问题。

生活政治批判

由于国家不再希望、允诺或者愿意充当理性的全权代表和理性社会的建筑师的角色，由于办公室里良好社会的行动计划正在分阶段地中止和废除，也由于形形色色的顾问、解释者和经纪人，接管了以前属于立法者的大多数任务，难怪希望在解放行动中能起到作用的批判理论，正沉浸在万分的丧亲之痛中。不只是假想的工具和手段，同时还有解放斗争的目标都破碎了；批判理论基本的、关键的困境，也就是批判话语围绕的中心，不可能从工具和手段的死亡中继续生存下来。批判话语，其中有许多已经感觉到，行将发现自己没有了主题。而且许多批判话语可能会——而且确实是——绝望地坚持正统的批判策略，只是为了漫不经心地证实，批判话语确实没有明确的主题，因为它的分析判断并没有触及到当前的现实，并且它的建议正日益变得含糊不清；又有许多批判理论，坚持进行一场它们从中获得了技能的旧的斗争，与由一个熟悉的可信的战场换成一个新的、尚未完全开发的、在许多方面

是一个未知领域的领土相比，它们还是更喜欢这样一场旧的斗争。

然而，同样地看，批判理论的成功的机会（更不用说它的要求），并不在于坚守现在正变得日益模糊的生活形式，尽管批判理论家尚存的自我意识的东西是，在正视它们的过程中发展出来的形式、技巧和计划。只是过去的解放的内涵（但并非现在的情况）——而不是解放任务本身——已经变得陈旧、过时。其他的一些东西也处于危险之中。还存在一个新的公共事项一直在等着批判理论去忙碌。这个一直在期待着自己关键性的公共政策的新的公共事项，正和对现代人类状况的"液化了的"（liquefied）的描述一起出现——而且，尤其是紧随源于那种状况的生活任务的"个体化"出现。

这个新的事项在前已述及到的实际个体和法律个体——也就是说，（如果你希望）通过法律手段来实施的"消极自由"（negative freedom）和很大程度上缺失的、无论如何也无非普遍可行的"积极自由"（positive freedom）——也就是真正的自主能力——之间的裂谷中形成了。这个新的境况，不像根据《圣经》里所说的导致希伯莱人背叛并离开埃及的境况[①]。"法老命令工头和监工，不要给他们管理的那些人提供在制作砖块时需要的稻草……'不要理会他们，把他们的稻草收起来，但是看着他们，让他们生产出和以前一样多的砖头。'"当这个工头指出，除非供应充足的稻草，否则无法制造出足够的砖头，

① 此事是指，古代以色列人（即希伯莱人）在摩西率领下离开埃及一事。此事载于《圣经·旧约》第二卷中的《出埃及记》。——译注

并把这个不合理的要求记在法老的账下时，他反而颠倒失败的责任，说："你们太懒了，你们太懒了。"今天，没有法老会命令工头去严厉批评懒散的人（即使是这种严厉批评也已被改变为由自己来完成自己的事情[DIY job][①]并被自我鞭鞑[self-flagellation]所取代）。但是提供稻草的任务依然是今天的权威的责任，而且砖头制作者被告诉说，只有他们自己的懒惰才会妨碍他们顺利地完成这项工作——并且，首要的一点是，使之不能达到他们自己满意的程度。

人类今天承担的责任，和它从现代时代开始之时承担的责任完全一样：那就是，除了服务于与其他独立的个体联结在一起的网络外，他们还要把自己编入这样一个网络，并谋求个体生活的自立。那个职责，永远也不会受到批判理论家的质疑。这样的理论家怀疑的是，人类的个体被解放出来以后在完成分配给他们去履行的职责时，他们是否忠诚和适宜。批判理论指责那些本应该为自主提供恰当条件的人口是心非、软弱无能：有太多的限制强加在自由选择的身上，而且在现代社会构成和运作的方法上，还普遍存在一种威胁要彻底废除自由、用强加的或者灌输的笨拙的同质性（homogeneity）来取代自由选择的总体主义的倾向。

全部的自由的动能，充满着不易作出判断的矛盾，更不用说去摆脱这些矛盾。例如，在靠自我奋斗的身份中，就存在着矛盾，它必须是足够的牢固，以便能以这种身份得到普遍认可，同时，它还必须有足够的弹性，以不致于在瞬息万变、不断

① DIY job，是英国英语中的"do-it-yourself"的缩写。——译注

变化的环境中，会妨碍未来行动的自由。还有，人们的不牢靠的伙伴关系，现在承负着比以前更大的期望，即使拙劣地制度化了，也根本不会因此而更少一点反抗这个增加的负担。还有，被重新获得的责任，它境况悲惨，危险地航行在冷漠和强制的峡谷之中。还有，所有脆弱的共同行动，它仅有行动者依赖的热情和献身，它还需要一个更为持久的粘合剂，以保持它的完整性，直到达到目的的那个时候为止。还有——将完全属于个人经历的经验，概括为(generalizing)适于写进公共事务并变成公共政策事情的问题——这样一个臭名昭著的困难。这些只是手边的几个例子，但是它们却给我们提供了一种了解——希望把自己的学说与公共政策事务再度相连的批判理论家面临的——挑战的视角。

批判理论家怀疑对启蒙运动中的“开明君主”(enlightened despot)的描述，这不是没有很好的理由，这种开明君主的描述已经体现在现代性的政治实践中，但结果——被理性地构建并运作着的社会——这才是最重要的；他们怀疑，个体的愿望、要求和意图，个体的权力欲望和性的欲望(formandi)，个体形成的创造新的符号而不管它的功能、作用和目的的性格倾向，倘若不是许多前进路上可用的资源，那就是前进路上的障碍。为了反对那种实践或者那种推测的倾向，批判理论家树立了一种反对那种观点的社会理想，一种正是那些个体的愿望、要求、意图，以及他们的满意才是最重要并需要得到尊重的社会理想，树立这样一种因为那个原因，能对所有的强加在这些普普通通的男人和女人们的愿望上面的、或者不顾这些愿望的、完美的计划发挥抵制作用的社会理想。对批判理论

学派的多数哲学家而言，唯一被认可或可以接受的“总体性”(totality)，是一个可能从创造性的行动和自由选择的个体中出现的“总体性”。

在所有的批判理论中，存在着一个无政府主义的倾向：所有的权力都遭到怀疑，只在权力那边才看到敌人的存在，而且自由的所有缺点和自由遭受的所有挫折，都归咎于这同一个敌人(甚至军队缺乏士气，也要在他们的解放斗争中英勇奋斗，就像在“大众文化”的争论中所做的那样)。危险可能会从“公众”那边到来，灾祸也会突然从那边降临，公众总是迫不及待地侵犯“私人”、“个体”和“主体”的空间。但是，注意到存在于狭窄的或空泛的公共空间里的危险的思想，注意到相反的侵犯的可能性的思想，即，私人对公共空间的占领，却要更少，甚至微乎其微。而且那种低估了的、讨论不足的可能出现的结果在今天已经变成了解放——解放，在现在这个阶段，只能被描述为把个体法律上的自治转变成实际上的自治——的首要障碍。

公共权力意味着个体自由的不完全性(incompleteness)，但是公共权力的退却和消失，则意味着在法律意义上取得胜利的自由实际上的无能。现代解放的历史从面临第一种危险改变为面临第二种危险。借用伯林(Isaiah Berlin)的术语，人们可以这样说，一旦人们为“消极自由”奋斗过并赢得了胜利，把“消极自由”变为“积极自由”——这是一种确定选择的范围的自由，并是一种确定作出选择的时间表的自由——所需要的手段也已经破裂和瓦解了。公共权力已经失去了它的多数令人可恶的压制性的能力，但是它也失去了很大一部分为别

人提供条件并授权别人的能力。解放的斗争并没有结束。但如果进一步推进下去，它就必定会让多数解放历史竭尽全力地加以毁灭和推开的东西死而复生。**在今天，任何真正的解放，它需要的是更多而不是更少的"公共领域"**(public sphere)**和"公共权力"**。为了增强而不是削弱个体的自由，现在正是公共领域非常需要得到保护，以免受私人的入侵，虽然这似乎自相矛盾。

就如平常一样，批判思想的职责，是发现堆积在通向解放路上的障碍。鉴于它今天的使命的特性，迫切需要加以检测的主要障碍，与——在将私人问题转换成公共问题，在将普遍的私人困扰凝结并聚合成比个体要素之和还要大的公共利益，在将"生活政治"的乌托邦重新集中化和私有化，以便它们能够再一次地开始具有"良好社会"和"正义社会"的理想模型时的——正在增长的困难密切相关。当公共政治脱卸它的功能，并由生活政治来接管时，法律意义上的个体在变为事实上的个体的努力过程中遭遇的问题，众所周知，最后证明并不是加性的、累积的和渐增的，因此，除了私人的担忧得到承认并得到考虑的地方外，公共领域所有的东西都应被剥夺掉。同样地，个体化不仅表现为是一条"单行道"，而且它看来还破坏了——正如它正在这样做的——所有可以想象的、能用于完成它过去的目标中的工具。

这种使命使得批判理论面临着一个新的收信人。一旦开明君主从他的会客室中离去，大哥哥(Big Brother)的幽灵就不会再徘徊在这个世界的屋子和地牢中。在批判理论新的、流动的现代的急剧收缩的描述中，他们二者都在个人生活政治

的微小王国里找到了避难之所；对个体自治——这种个体自治除了在一个自治的社会中，并不能自己实现——的威胁，正是应该到那里去发现，个体自治的机会，正是应该到那里去找寻。要寻求一种可以替代的普遍的生活，必须从对生活政治替代品的仔细观察开始。

第二章　个体性

现在，你看，为了保持同样的名次，你已经费尽了你的力气。如果你想取得更好的名次，在跑时，你至少得快一倍。

路易斯·卡罗尔[①]

不到五十年前，有一场关于什么是人们害怕的、将来一定会产生何种恐怖的大众预言的争论，这场争论在很久以后才停下来的。人们很难记住，更难理解，这场争论是在赫胥黎的《勇敢的新世界》（*Brave New World*）和奥威尔的《1984年》之间开始的。

既然这两个反面乌托邦生动描绘的两个世界，是如此的截然不同，那么毫无疑问，这场争论一定是非常认真的。奥

---

① 路易斯·卡罗尔（Lewis Carroll，1832－1898），英国儿童文学作家，数学家，真名C.L.Dodgson，主要作品有《艾丽斯漫游奇境记》、《镜中世界》等。——译注

威尔笔下的世界，是一个破旧失修、一贫如洗、供应不足、万物匮乏的世界；赫胥黎描绘的世界，则是一个富裕奢华、铺张浪费、供应过剩、厌腻饱足的世界。可以预料，生活在奥威尔的世界中的人们，是充满悲惨和恐惧的；而赫胥黎笔下的人们，却是无忧无虑、充满快乐。它们还有其他同样明显的差别。事实上，这两个世界在每一个细节上都是互相对立的。然而，也有将两种幻境联在一起的东西（没有它的存在，这两个反面的乌托邦彼此根本无法对话，更不用说是相互争论了）。它们共同的预言是：这是一个严密控制的世界；一个个体的自由不只是虚伪欺骗或不复存在，而且还被训练成遵守命令和按部就班的人们所深恶痛绝的世界；一个一小部分精英在手中控制着所有的木偶牵线以致其他的人都能像木偶那样走过一生的世界；一个被划分为管理者和被管理者、设计者和设计的遵从者——其中第一类人让设计符合自己的心意，而第二类人既不希望也不能够去窥探行动计划并抓住它的全部意义——的世界；一个作出对它自己都几乎是不可思议的选择的世界。

未来储备的是更少的自由，准备着的是更多的控制、监视和压制，这个问题并非争论的一个部分。奥威尔和赫胥黎在世界的终点和目标的问题上，并非意见不合，他们只是在不同地设想一条将我们带到那个地方的道路，而我们只要保持足够的愚昧无知、懒惰，静听事情顺其自然地发展就够了。

沃尔浦尔在1769年写给霍雷曼（Horace Mann）的信中说，“对那些在思想的人而言，这个世界是一出喜剧，而对那些在

感觉的人，它又是一个悲剧。”[①]但是，“悲剧性的”(tragic)和“喜剧性的”(comic)这两个词的含义会随时间而发生改变，并且在奥威尔和赫胥黎拿笔去勾勒悲剧性的未来时，他们都感到这个世界的悲剧是，它顽固地、不可驾驭地让权力日盛的控制者和其他日渐无力的被控制者走向分裂。同时困扰两位作者的噩梦般的景象，是男人和女人不再能对他们的生活负起责任。其他时代的思想者，比如说亚里士多德和柏拉图，无法想象一个没有奴役的良好社会或邪恶社会，与他们非常相似，赫胥黎和奥威尔也不能想象这样一个社会：在这个社会，无论这个社会是幸福的还是悲惨的，它会没有管理者、设计者和监督者，来联合制定别人必须遵从的规章条文并逐步实行，来让这些规章制度时刻挂在行动者的嘴上，并把每一个想自己创造规则的“叛逆者”烧死或打进地牢。他们也无法想象一个没有控制塔和控制台的社会。他们那个时代的恐惧，和那个时代的希望与梦想一样，徘徊在最高指挥部(Supreme Command Offices)的头上。

资本主义——沉重的和轻灵的

尼格尔·斯累夫特(Nigel Thrift)也许已经在有别于“创世

---

① 沃尔浦尔(Horace Walapole，1717－1797)，英国作家，著作颇丰，以其英国第一部哥特式小说《奥特朗托堡》和可以概观当时社会政治情况、风俗情趣的3000多封书信闻名。号称牛津第四郡长。——译注

纪话语"(Genesis)的"约书亚话语"(Joshua discourse)[①]的标题下(在斯累夫特看来,是一种教育人们如何像人那样生活的"纯理语言"[metalanguages]),[②]编辑好了奥威尔和赫胥黎的故事集[③]。"尽管在约书亚的话语中,秩序(order)是惯例而混乱(disorder)是例外,但是在创世纪话语下,混乱是惯例而秩序是例外。"在约书亚的话语体系中,"世界(这里引自乔伟特)被稳健地组织化了,被严密地限制着,并疯狂地关注着不可逾越的边界。"

我认为,秩序的意思是指单一性(monotony)、稳定性(regularity)、重复性(repetitiveness)和可预见性(predictability);在一个情境中,某些事情比在其他的情境中发生的可能性要大得多,而其他的事情更不可能发生,或者是根本不可能发生。有且只有在这种情况下,我们才能把这种情境称为是"有秩序的"。同样,这还意味着某人在某地(个人的或非个人的至高无上的力量)必须干预这种可能性,未雨绸缪,控制局面,密切注意让那些事情不会随意地发生。

约书亚话语下的整齐有序的世界,是一个被严密控制的

---

① 约书亚,《圣经》中的人物,摩西的继承人,以色列人的君长。又指《约书亚记》,此乃《圣经·旧约》中的一卷。而 Genesis,是指《圣经》中的《创世记》。——译注

② 指用来分析和描述另一种语言亦即对象语言的语言或一套符号。——译注

③ Nigel Thritf, "The rise of soft capitalism", *Cultural Values*, 1/1, Aprir 1997, pp. 29 - 57。在此文中,斯累夫特创造性地发展了乔伟特(Kenneth Jowitt, *New W orld Disorder* [Berkeley: University of California Press, 1992])和塞雷斯(Michel Serres, *Genesis* [Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.])发明的概念。

世界。那个世界的每一件事情都服务于一个目的,即便在目的是什么都并不明确的情况下(在当今这个时代下,这种情况只有一些,但是永恒地来看,这种情况又是大多数)也是如此。那个世界,没有为可能缺乏价值和目的的东西准备空间。此外,没有价值,在那个世界里却会被承认有合理的目的。这种被认可,是为了有秩序的整体的生存和延续。是这个秩序本身,也只有秩序,并不要求有合法性;这即是说,只有秩序并不要求有"它自身的目的"(its own purpose)。它就是这样,我们并不能希望它会消失:这就是我们需要或能够知道的关于它的情况。也许它的存在,是因为上帝把它放进了他的一次性的神圣的创造行动中;或者是因为人们(像上帝一样的人们)在他们持续的设计、建设和管理的工作中,把它放置在那并让它延续下去。在我们这个现代时代中,因为上帝正在延长休假,设计和服务于秩序的使命就落在了人类的肩上。

正如马克思发现的,统治阶级的思想,注定要成为占有统治和支配地位的思想(根据我们对语言和它的用法的理解,这是一个语句累赘的观点)。至少二百年了,一直是资本主义企业的经理们在统治着世界——即是说,是他们在使可行的事物与不合情理的事物分开,使理性的事物与非理性的事物分开,使明智的事物与荒唐的事物分开,除此之外,他们还决定和限定选择的范围,在这一选择范围中,人们生活的轨迹也得到了限制。因此,正是他们对世界的幻想和想象,连同在他们的幻想和想象的外表下被塑造和重塑的世界本身,给这个占统治地位的话语注入了内容。

直到不久前，占统治地位的话语是约书亚话语；现在，统治性的话语渐渐地变成了创世纪话语。但是，与斯累夫特暗指的意思相反，当今企业界和学术界——世界的创造者和世界的阐述者，在同一话语下的会合，这并无新意；它并非新资本主义（斯累夫特把它称为柔性[soft]资本主义）和知识渴求的资本主义（knowledge - greedy）独无仅有的特质。迄今为止的两个世纪来，除了资本主义幻想和实践积淀下来的研究领域外，学术界并没有在自己的概念网中，来理解、反思、描绘和阐释其他的领域。二百年来，企业界和学术界一直处于一种会合的状态之中，即便因为它们没有能够相互对话和交流，而给人一种相互保持距离的印象。而且，就像今天一样，这个会合的场所总是由企业界来指定和提供。

给约书亚话语以支持并使它变得真实可信的世界，是福特主义的世界（Fordist world）。（"福特主义"[Fordism]一词，首先是由葛兰西和亨利德曼[Henri de Man]在很久以前第一次使用，然而，与黑格尔的《密涅瓦[①]之鹰》[Owl of Minerva]的习性一样，"福特主义"一词被重新发现、一举成名并广为应用，这只是在福特主义实践如日中天时才开始的。）在阿兰·利皮茨（Alain Lipietz）的回顾性的描述中，鼎盛时期的福特主义同时成了工业化、资本增益与管理的典范。

> 它是预期的调节方式，与经理个体对资本积累体制集中性原则的矛盾性行为的结合……产业范式

① 密涅瓦，是罗马神话中专管智慧、艺术、发明和武艺的女神，相当于希腊神话中的雅典娜。——译注

> 包括了理性化的、连续的机械化的泰罗制(Taylorian principle)[①]。那个"理性化"建立在体力劳动和脑力劳动这一分离的基础上……社会知识从上层脱离出来被加以系统化,并被融进设计师的机械中。当泰罗和泰罗制下的工程师们在20世纪第一次引进这一制度时,他们的明确目标是要强化对工人的管理控制。[②]

但是,福特主义模式,并不只是整个世界观建立、形成以及它雄伟地超出全部生活经验的认识论基础。在所有的时间里,人类认识世界的方式,往往是人类行为的最初形态(praxeomorphic):它总是被那时的技术知识(know - how of the day)、被人们能做什么和他们通常如何去做所型塑。因为它在设计与执行、倡议与服从命令、自由和遵从、发明和决策之间的严谨的分离,因为在这些二元对立中的对立物的严密的联结,以及命令从每一对关系中的第一个要素向第二个要素的顺利的传递,福特主义的工厂,毫无疑问,是迄今为止以秩序为目标的社会工程的最高成就。难怪它为每个试图理解人类现实在各个层次——既包括全球性的社会的层次,又包括个体生活的层次——上如何运转的人,定下了一个参考性的隐喻的框架(即便这个参考框架没有得到借鉴)。它的公开的

---

① 泰罗(Taylor, Frederick Winslow, 1856 - 1915),美国发明家和工程师,以创立科学管理制度泰罗制而被称为"科学管理之父",著有《科学管理原理》及论文《论传送带》、《计件工资制》等。——译注

② Alain Lipietz, "The next transformation", in *the Milano Papers: Essays in Societal Alternatives*, de. Michele Cangiani (Montreal: Black Rose Books, 1996), pp. 82 - 3。

或隐蔽的存在,在看法上,明显,很容易被追溯到帕森斯理论的自我再现的受"价值趋中"(central cluster of values)规律支配的"社会体系"(social system),还可溯源到萨特的作为本体建设的自我毕生奋斗的"生活计划"(life project)。

确实,没有什么东西能够替代福特主义的工厂模式,也没有什么严重的障碍能够阻挡福特模式向社会的每一个缝隙和角落扩散。就这一点而言,奥威尔和赫胥黎之间的争论,就像社会主义和资本主义之间的对立,最多只是一个家庭口角。毕竟,共产主义只是希望清除福特模式存在的污染(还有它的瑕疵)——即清除那些妨碍最终彻底战胜不测与偶然事件的、使得理性计划一无是处的市场产生的致命混乱。用列宁的话来说,如果社会主义成功地把苏维埃权力和苏维埃的管理机构与最近资本主义的进步结合起来的话,那么社会主义理想就能实现[①]。然而这个"苏维埃的管理机构"对列宁而言意味着,它能够为"最近资本主义的进步"(即是说,正如他一再重申的,劳动的科学的组织)从工厂围墙内泻落出来,为渗透进整个社会生活提供条件。

福特主义是处于"沉重的"、"庞大的",或者"静止的"和"根深蒂固的"、"固态的"时期的现代社会的自我觉醒(self-consciousness)。在它们共同的那个历史时期,资本、管理和劳动都或好或坏地,注定会在未来的很长一段时间内(也许是永远),保持另一种聚合的状态——它受大型工厂建筑、重型机

① V.I. Lenin, "Ocherednye zadachi sovetskoi vlasti", *Sochinenia*, 27, February-July 1918; Moscow: GIPL, 1950, pp. 229-30。

械和大规模的劳动力的约束和限制。为了生存,更不用说高效率地行动,它们不得不去"掘壕固守",划定界线,并用铁丝网和壕沟来标明它们的边界,同时将堡垒建得足够大,以容纳在承受旷日持久的,或许是没有指望的包围中必需的每一件东西。沉重的资本主义,迷恋于大的身躯和大的规模,且由于这一原因,而迷恋于边界、迷恋于使它们变得滴水不漏和不可逾越。亨利·福特的天才创造,在于发现了一个将他的产业堡垒的所有卫士守在城墙内的方法——以抵挡叛变和改变立场的诱惑。正如巴黎大学经济学家丹尼尔·科恩指出的:

> 有一天,亨利·福特突然决定给他的工人增加一倍工资。他在庆祝辞里公开声明的理由是,"我希望我的工人能够得到足够的报酬,以买得起我的汽车",很明显,这个原因只是一句笑话。他的工人的购买只占他的销售份额的一个微不足道得可笑的一小部分,而付给他们的报酬却能给他带来比他付出的成本大得多的价值……提高工人工资的真正的原因,是福特面临的可怕的劳动力的转移。他决定给工人暴涨工资是为了把工人固定在这一链条上……①

用科恩的话说,这条使工人目不转睛地盯住自己工作岗位和阻止工人流动的看不见的链条,就是"福特主义的核心"。那一根链条的被摧毁,也是在生活经历上的与福特主义模式

---

① Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvretés des nations* (Paris: Flammarion, 1997), pp. 82 - 3。

的衰弱和加速死亡相联系的决定性、转折性的变化。科恩评论说:“以微软公司为事业生涯起点的人,对于事业生涯在何处结束,毫无把握。恰恰相反,以福特公司或雷诺公司为事业生涯起点的人,对在这同一个地方的事业生涯的自然发展,需要一种近似的确定性。”

在资本主义的沉重时期,资本像劳动力一样固定在那个领域。现在,仅仅通过一个只包括公文包、移动电话和笔记本电脑的行李箱,资本就能轻松地传动。它几乎可以在任何地方作短暂停留,只要自己不满意,它在任何地方都不需要呆得太久。另一方面,劳动依然像它过去那样纹丝不动——但是,它曾经希望被固定在那的地方,已经一劳永逸地失去了它过去的固定性;它徒劳地寻找落脚的乐土,没想到会落在脆弱不堪的沙地上。这个世界有一些居民在运动着;但对于剩余的人来说,却是世界本身拒绝保持静止状态。一旦立法者、法官和最高上诉法院合而为一,而这个世界看起来又越来越像一个把号牌挂在胸前、设置陷阱,并等着对它的欺骗的运动员,约书亚话语听起来就会觉得是空洞无物。

“沉重的资本主义”(Heavy Capitalism)轮船上的乘客相信(毫无疑问,并不总是明智的),被授予特权登上船长舱的选定的船员能够将这艘巨轮驶向它的目的地的。这些乘客全神贯注地学习并遵守特为他们制定的、用醒目的字体挂在每一条过道上的规则。如果他们发发牢骚(或者有时甚至发生骚乱),那就是他们因船长不尽快地将轮船驶向港口,或者是因船长特别地不注意乘客的舒适,而反对船长。另一方面,乘坐“轻快的资本主义”(Light Capitalism)飞机的乘客则发现自己

对这一情况的恐惧：驾驶舱空无一人，而且没有法子从标有“自动驾驶”字样的神秘的黑匣子中获得任何这方面的信息：飞机正在哪里飞行、将在哪儿着陆、谁来选择着陆的机场、是否有让乘客为安全抵达而必须遵守的规则。

有汽车，就能旅行

我们可以说，在资本主义统治下的世界的事情的转变，原来就是马克斯·韦伯在选择官僚制度作为社会原型，并把它描绘成理性行为勉强的形态时，他预期的和信心十足地预言的东西的对立物。从当今沉重的资本主义（那个创造“钢铁般的外壳”[steely casing]的词语的人，是不可能意识到“沉重”[heaviness]仅仅是资本主义的一个一定时间内的特征，不可能意识到资本主义秩序的其他特性也是可以想象并会即将来临的）实践来推断他对未来的想象，可以说韦伯预见到了工具理性（instrumental rationality）即将取得的胜利：人类历史的终点就和一个开着和关闭的箱子一样，人类行动的目标问题也已解决，再也不会遭到争论了。这样，人们将要全力关注的问题主要就是，或许也只是手段方法的问题了：即是说未来将会沉迷于手段和方法之上（means - obsessed）。所有进一步的理性化，将体现在对方法手段的加强、调整和完善上，这一点已成定局。知道人的本质中的理性能力将会持续地遭到感情倾向和其他非理性倾向的削弱这一点，人们可能就会怀疑，对目标的争论将不可能永远完全停止；但是在将来，那种争论将会遭到当前受持续的理性化推动的主流的蔑视，并被留给那些

忙于至高无上(和决定性的)的生活事务极限的预言家和鼓吹者。

可以说,韦伯还把另外一种类型的目标定位的行动称为是"价值理性"(value - rational)的;但是他的意思是指,"为了自己的利益"对价值的追求和"对外在成功的任何希望的独立追求"。他还作出澄清说,他心中的价值,是一种道德伦理、美学和宗教上的价值——也就是说,属于几乎被现代资本主义降格并宣称为多余的并且毫无意义的那种类型,要不,它对计算即对它发扬的理性行为来讲,起着彻底的破坏作用[①]。我们只能这样猜测,在布尔什维克革命——它看来要驳斥认为目标问题已经一劳永逸地解决了的这一结论,相反,并且它还意味着,在一定的人们坚持自己的理想的时候,新的情况还有可能出现,只是达到目的的机会非常小,而尝试的代价又非常高——的强烈冲击和影响下,韦伯想到了把价值理性作为一个事后的想法而加进他的行为类型的清单中的必要性,这样,对适于确定目标的计算方法的唯一合理的关注就将被转移。

不管在韦伯的历史计划中,价值理性这一概念多么有用,但如果有人想要抓住当今历史转变的实质,这一概念就毫无用处。即使当今轻快的资本主义背离工具理性的秩序的理想类型,它也并非韦伯意义上的"价值理性"的资本主义。根据韦伯式的价值理性,轻快的资本主义看起来像离我们很远很远:如果在历史中价值是被绝对信奉的,那么在今天可以非常

---

① Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, trsns. A. R. Henderson and Talcott Parsons (New York: Hodge, 1947), pp. 112 - 114。

肯定地说不是这种情况。在资本主义由沉重向轻快过渡的过程中确实发生了的事情是,能够让最高法院的价值"绝对化"(absolutizing)——这意味着通过了有关什么是值得追求的目标的、不准上诉(no - appeal - allowed)的裁定——的无形的"政治局"(这一机构是独立的,而且也是约书亚话语的核心)的消失。

在不存在一个最高权力机关(或者更确切些,如果存在许多相互争夺绝对优势的权力机关,任何一个机关都不会夸耀自己获得了赢得竞争的比赛机会)的情况下,目标的问题再一次被推到易遭猛烈攻击的位置,而且一定会成为无尽的痛苦和多数犹豫不决的原因,它会削弱人们的信心,并使人们对绝对的不确定性产生一种紧张不安的感觉,并因此而出现一种持续的焦虑不安的状态。用舒尔茨(Gerhard Schulze)的话来说,这是一种新型的不确定性(uncertainty):"是一种不知何为终点目标的不确定性取代了传统的不知何为工具方法的不确定性。"[①] 在知识不完全的条件下,不再是试图去检测以给定的目标为标准的方法和手段(那些已经获得的和那些被认为是需要并正在急切地寻找的方法和手段)的问题。在面临所有知道的或只是猜测的风险的情况下,考虑到占有的方法手段的数量和它们微不足道的持续有效的机会,恰恰相反,是在许多流动的充满诱惑且又能够达到(即是指那些

---

① Gerhard Schulze, "From situations to subjects: moral discourse in transition", in *Constructing the New Consumer Society*, ed. Pekka Sulkunen, John Holmwood, Hilary Radner and Gerhard Schulze (New York: Macmillan, 1997), p.49。

能够理性地追求)的目标中,考虑和决定哪些目标享有优先权的问题。

在新的情况下,问题是,多数人的生活和多数人的生命,与其说是在寻找不要求思考的实现目标的方法手段,不如说将在目标选择的折磨中度过。与它的前身相反,轻快的资本主义注定是迷恋于价值的。登在"求职"栏目中的作者身份不明的"有汽车,就能旅行"的小广告,可以当作是生活新的问题群的缩影,与之相比的,是属于当今科学技术研究所和实验室领导们的问题:"我们已经找到了解决办法。现在让我们再去发现一个问题。""我能做什么"的问题已经支配了行动,并使"如何将无论怎样我都必须做或应该做的事情做得最好?"的这一问题相形见绌。

随着最高权力机关负责着世界的正常和稳定,并严密守卫不再能看到的错误与正确之间的边界,这个世界变成了一个可能性的巨大的集合:成了一个在它的边缘充满无数的尚在寻找或已经失去的机会的容器。它比任何个体生活都有更多(充满痛苦地多出)的可以努力去发掘更不用说是去采用的可能性,不管这种个体生活是多么地长久、勤勉和敢于进取。是机会的无穷无尽性(infinity),占满了那个紧随最高权力机关的消失而来的、空空如也的地方。

难怪在这些日子里并没有描写反面乌托邦的作品:后福特主义(post - Fordist)的、流动的现代的、自由选择的个体的世界,并不担心将会惩罚那些越界的人的、阴险的老大哥(Big Brother)。然而,在这样一个世界中,并没有为善良的、关心人的大哥哥(Elder Brother)——他是一个当要决定什么东西值

得去做或者值得拥有，并且是一个在他的小弟弟去争取这些东西时，能保护他们免受挡在前进道上的恶棍伤害的、值得信赖和依靠的大哥哥——留下多大的空间；因此，也没有出现描写良好社会的乌托邦的作品。这也就是说，对个体而言，所有事物都没有确定下来。去发现他或她能够做什么、去尽可能地扩大这种能力、去选择那种能力可以发挥得淋漓尽致的目标——即实现自己可以想象的最大程度的满足——倒是个体义不容辞的责任。将没有意料到的东西驯化成一种乐趣和快乐，倒是个体的义不容辞的责任[①]。

生活在一个充满机会——每一个机会都比前一个机会更为刺激和诱人，每一个机会都为最后一个机会提供补偿，并为向下一个机会的转变提供基础——的世界，是一件激动人心的事情。在这样一个世界中，几乎没有什么东西是事先决定了的，甚至于更没有什么事情不可改变。很少有失败是最终的失败，也很少有什么灾难——如果有的话——不可逆转；也没有什么胜利是最后的胜利。因为可能性是无限的，没有任何事物会被承认化成了永恒的现实。它们还是应该保持一种液体和流动的状态，并有一个相应的使用日期，以免剩下的机会被禁止使用，并让未来激动人心的活动被消灭于萌芽状态。正如梅洛斯科（Zbyszko Melosik）和兹库德拉雷科（Tomasz Szkudlarek）在他们对地位身份问题的富有创见性的研究中指

① Turo－Kimmo Lehtonen and Pasi Mäenpää, "Shoppping in the East－Central Mall", in *The Shopping Experience*, ed. Pasi Falk and Colin Campbell (London: Sage, 1997), p. 161。

出的[1],生活在明显的无限的机会中间(或者说,至少在比一个人能够合理希望的机会还要更多的机会中间),给人们提供了一种"成为要人的自由"(freedom to become anybody)的甜蜜的滋味。这种甜蜜在品尝之后有一种苦味,然而,既然这种"变成"(becoming)多少表明任何东西也没有结束,每一件事情都还在前头,那么这一"变成要人"(being somebody)的状况("变成了"就说明安全了),就意味着裁判结束比赛的最后的哨声吹响了:"当终点已经到达,你也就不再自由了;当你变成一个要人时,你也就不是你自己了。"这种未完成(unfinishedness)、不彻底(incompleteness)和证据不足(underdetermination)的状态也就充满了风险和焦虑;但是它的对立物也没有带来纯粹的快乐,既然它阻止自由需要的东西处于开放状态。

游戏仍在继续,很多事情还要发生,生活可能提供的关于奇迹的清单远没终止,意识到这点是非常值得高兴和满意的事情。没有任何已经得到检测并被专用的东西,能够确保不会衰退,并保证持续下去,这种怀疑,就好像是一大桶可口的油料食物上的众所周知的苍蝇。损失会抵消收获。生活注定要航行在收获和损失之间,没有任何水手能吹嘘说,自己已经找到了一条安全的(更不用说是能免除风险的)航线。

这个充满可能性的世界,就好像一张摆满各种可口小碟的餐桌,它太丰富,以致就是对最为饥不择食的饭客也无法

---

① Zbyszko Melosik and Tomasz Szkudlarek, *Kultura, Tozsamosc I Demokracja: Migotanie Znaczen* (Kraków: Impuls, 1998), p. 89。

希望将它们都一一品尝。这些就餐者又是消费者，消费者面临的最为繁重和恼人的挑战是，确立优先权的必要性：即抛弃一些未经探明的选择，并让它们保持未被探明的状态的必要性。消费者的痛苦，源于选择的过量而非选择的不足。“我是否充分地、最大程度地使用我的方法手段?”这个问题是令消费者最为苦恼并引起失眠的问题。正如比安奇(Marina Bianchi)在一项由经济学家进行的、对心中消费品的销售者所作的集体研究中所说的：

> 就消费者来说，目标的作用……是空泛的……
>
> 目标要求手段与它保持一致，但是目标本身是不能理性地加以选择的……
>
> 假定是消费者，而非企业，永远不能——或者永远不能被发现——出差错。①

但是即使你可以永远不出差错，但你也不能确定你永远都是对的。如果不存在错误的行动，那就没有任何东西，可以把一个行动区分为更好的行动，在它的许多选择中，也就没有任何一个行动能被认为是正确的选择——既不在这一行动之前也不在这一行动之后。犯错误的危险不可能发生，这是一件复杂的值得庆幸的事——既然它要求的代价是永久的不确定性和一个永远不可能满足的期望，那么这就是一个令人生疑的好事。对销售者而言，这是一个可望生意兴隆的好消息，而对购物者来说，却要处于痛苦之中。

---

① Marina Bianchi, *The Active Consumer: Novelty and Surprise in Consumer Choice* (London: Routeldge, 1998), p.6。

不要告诉我;做给我看

沉重的、福特主义模式的资本主义,是立法者、程序设计者和监督者的世界,是一个以别人确定的方式,来追求由别人确立的目标的、受他人所指引的男人们和女人们的世界。因此,它还是一个领袖(他更具理解力,比常人理解得更好)权威和导师(他能告诉你如何才能比你做得更好)权威的世界。

轻快的、对消费者有利(consumer - friendly)的资本主义并没有彻底破坏立法者的权威,也没有使它们显得多余。它只是导致并容许太多的权威同时存在,以致对任何一个权威来说,都不能长久地掌权,更不用说是成为唯一的权威。与过失不同,真理只有一个,并且只有在它是唯一的情况下它才被承认是真理(这即是说,给予它宣布"任何对它的取代都是错误的"这一权力)。一提到"许多权威",就觉得它在语法上是矛盾的。当出现许多种权威时,它们往往会相互抵消,而且这一领域的唯一有效的权威,是在众多权威里必须作出选择的人。正是因为作出选择的人的作用,才使得自称的权威变成了真正的权威。权威不再发号施令,他们只是一味地去迎合作出选择的人,并说服和引诱他们。

"领袖"是——以"良好社会"或"公正和高尚社会"为目标,而同时又在限定并努力抑制它的遥远的不合适的或坏的替代物的——这样一个世界的副产品和必要的补充物。这个"流动现代的"世界却不是这样。撒切尔夫人的"不存在诸如社会一样的东西了"这一臭名昭著的口号,同时是对资本主义

变化中的本质的反映，是一个意向声明，是一个本身自然会实现的预言：随之而来的是，大大有助于让这句话变成现实的标准的保护性网络的摧毁。“没有社会”意味着没有积极的和消极的乌托邦：正如德拉克(Peter Drucker)这个轻快资本主义的权威所指出的，“不再有社会救济了”——这是要含蓄地表明(尽管这与其说是任务不如说是疏忽懈怠)，惩罚不是社会的责任：罪孽和赎罪一样是你自己一手酿成的，而且，你——这个自由的“执法人员”——自由地处理你的生活的结果，也只是与你自己才利害相关的事情。

当然，并不缺乏声称了解内情的人，而且在这些了解内情的人中，有许多人，他们有为数众多准备赞成的追随者。然而，这些“了解内情”的人，甚至那些知识能力(knowledgeability)并没遭到公开怀疑的人，都不是领袖；充其量，他们只能算是顾问——而且领袖和顾问之间的关键的差别是，领袖是被追随和跟从的，而顾问需要被雇用并能被解聘。领袖需要并指望纪律；顾问则最多只能指望领袖的自愿听从和注意。他们只有通过迎合领袖，才能赢得领袖的这一意愿。他们之间的另一个关键性的差别在于，领袖在“个体之善”和“大家之善”，或者在(正如米尔斯[Wright C. Mills]所说的)“私人困扰”和“公共问题”之间，扮演着一个双向翻译(two-way translators)的角色。而顾问则相反，唯恐永远离开这一闭关自守的私人领域。疾病是个人的，治疗也是如此；困厄是私人的，解除困厄的方法也是私人的。顾问们提供的建议适合于生活政治，而不适合于真正的名符其实的政治；他们的建议提到的只是被建议的人可以为他们自己单独地行事，每个

人都可以为他或她自己行事——而不是一旦他们把他们的力量联合起来，他们就可以一起为他们中的每一个人获得什么。

在一套极其畅销的“指南”丛书中的最为成功的一本书中（此书自从1987年出版后，共发行了五百万册），比蒂（Melody Beattie）警告（劝告）他的读者：“让我们自己疯狂的最为可靠的方法，是参与到其他人的事务中去，而让我们变得清醒和愉快的最为快捷的方法，是料理自己的事务。”此书的迅速成功是因为它的“不再相互依赖”（*Codependent No More*）这一撩人的书名，它浓缩了此书的信息：试图去解决别人的难题，会使你变得具有依赖性，而这又意味着让你自己成为命运——或者，更为准确地说，你自己无法抓住的东西或你无法控制的人——的人质；因此问心无愧地去留意你自己的事情，只去留意你自己的事情。为别人做事你将得不到什么东西，反而会使你从没有人能做而只有你自己能够处理的事情中转移注意力。对所有那些喜欢自行其是、被迫听从巴特勒（Samuel Butler）的“愉快毕竟是一个比责任和义务更为安全的路标”的劝告——遵从或违背自己更好的判断，都会受良心谴责——的人来说，作为一个更加必须的慰藉、责任的免除和许可，这个消息听起来讨人喜欢。

“我们”（We），是一个领袖使用最为频繁的人称代词。对于顾问们来说，他们很少用到它：“我们”只是“我”（I）的集合，不像涂尔干的“集团”概念，它并不比它的部分之和更大。在咨询会议结束前和在会议开始前，提出建议的人都是一样地孤立。要说有什么区别的话，只是在会议结束前加强了他们的孤立：他们对自己将会沉溺于手段和策略之中的预感，已经

得到证实并且快要变成事实。无论他们的建议有些什么内容,它也只是提到这些东西:被建议的人必须自己行事,完全承担起恰当地处理事务的责任,并且不要因为只能归咎于自己的失误和疏忽而出现的不愉快的结果,从而责备他人。

最成功的建议者,是一个了解这一事实的人:咨询服务的接受者希望得到的是一个客观教训(object - lesson)。假如困难是这样一个仅凭个体的个人努力就能独立地加以解决和对付的东西,那么寻求建议的人,需要(或者相信他们需要)的就是,其他的男人或女人们在面临相似的困难之时如何处理这一事情的这一方面的事例。而且,他们需要这些其他人的事例,还有更为重要的理由:更多的人只是感觉到自己的不愉快,而不是能够确认并指出他们不愉快的原因。"不愉快"这一情绪过于冗蔓和不确定;它的轮廓是模糊的,它的根基是分散的。为了将这个相当模糊的对幸福的追求锻造成一个特殊的任务,它还需要变得更加明确些和实际些——需要反复推敲它的形状和含义。看看其他人的经历——即看看其他人所受的折磨和痛苦——人们就会希望去发现并查明这一引起他的不愉快的困扰,给它取上一个名字,并且这样就会知道,到哪里去寻找阻止并战胜它们的方法。

在解释《简·方达锻炼手册》一书(*Jane Fonda's Workout Book*,1981)的惊人的走红和此书提供的任成千上万的美国妇女随意使用的自我锻炼技巧时,拉德勒(Hilary Radner)指出:

> 教练展示的只是一个示范……而不能把自己当成一个权威……
>
> 训练者是通过对不是属于她自己而是通过对那

一作为范例的身体给她提供的图片的认同，来塑造自己的体型的。

简·方达对她提供的东西相当坦率，对她的读者与观众应该学习的榜样也相当坦率，她说："我喜欢这样认为：我的身体的许多部分是我自己的作品，是我自己的血液和内脏。是我的责任。"[①] 方达对每个妇女的启示是，把她的身体当成是她自己的所有物（即当成是我的血液和内脏）、自己的作品（即当成是自己的表现），首要的是当成是她自己的责任。为了维持和加强后现代人们对体型的自我迷恋、孤芳自赏（*amour de soi*），她求助于对正好是前－后现代（pre－postmodern）——实际上是比现代（modern）更为前现代（pre－modern）——的工艺天分的记忆（与之并列的是这一倾向，即消费者借助财产来对自我身份进行认定）：我创作的作品和我倾注在它的制作上面的技能、专注和细心一样好（也不是更好）。无论结果如何，我都不会感激其他的任何一个人（当然也不会正如情况可能的那样去责备任何一个人）。这个启示的主要方面也不是含糊不清的，即使它没有用与下面这句话一样清晰的语言来加以详细的说明：你应该给予你的躯体以考虑和关注，而且如果你忽视了这一职责，你将感到内疚和羞愧。你的躯体的不完美，这是你的罪过和耻辱，但是赎回罪孽却受有罪者的支配，而且只受他或她的支配。

让我们用拉德勒的话来重复一遍：说起所有的这些，方达

---

① Hilary Radner, "Producing the body: Jane Fonda and the new public feminine", in *Constructing the New Consumer Society*, ed. Sulkinen et al. pp. 116, 117, 122。

并没有让自己来充当权威(立法者、规范制定者、传道士或者导师)这一角色。她正在做的就是"把自己当成是一个榜样和范例"。我声名远播,受人爱戴;我成了人们渴望和敬重的偶像。这是为什么呢?无论可能的原因是什么,情况如此,那是因为我让它如此。看看我的躯体:它是苗条的、有弹性的、有型有款有模有样——并且永远年青、充满活力。你也一定可以有(而且会有)我这样的躯体。我的身体是我自己的杰作;如果你像我那样去做,你也可以拥有它。要是"像简·方达那样就好了",这是你们的梦想,记住,是我,方达,让我自己变成你们梦想中的方达。

有钱和有名当然发挥了作用,它们加重了这一启示的分量。尽管方达自愿把自己当成是一个范例,而不是一个权威,但是否认这一事实将是愚不可及的:既然她就是方达那个她(she is who she is),那么她的榜样"自然地"就是一个权威,这是其他人的榜样需要付出艰辛的努力才能达到的。在一定意义上来说,方达是一个例外的情况:她继承了"公众注意中心"这一家庭背景,并且通过在她很久以前就承担起把自己的身体当成是一个范例的责任的多种多样的、广泛的公开活动,而更加成为媒体关注的焦点。然而,简单地说,在追随榜样的意愿和榜样个人发挥作用的权威这一因果联系中,人们不能确定自己的方向。正如丹尼尔·布尔斯丁(Daniel J. Boorstin)在《幻像》(The Image)一书中妙趣横生地——然而又并不完全是开玩笑地——指出的,名流是一个因他的广为人知(well - knownness)而广为人知的人,而畅销书则是因它正在畅销而畅销的书。权威提高了它的追随者的社会地位,但是在一个目

标和终点并不确定并且它的根据长期地不充分的世界里，正是那些为数众多的追随者制造了这一权威。

无论情况如何，在榜样—权威（example - authority couple）这组角色关系中，正是榜样这一角色是最为重要的，也是最为需要的。有足够的权威资本去使他们说过的话（甚至在他们开口之前）让媒体觉得值得关注，这样的名流太少，以致无法充塞无以计数的电视脱口秀节目（他们难得出现在像奥普拉[Oprah]或特里沙[Trisha]主持的脱口秀节目中），但是对成千上万的需要指引的男人和女人们来说，这并不妨碍脱口秀节目成为逼迫他们每日观看的电视节目。与他人分享他或她的生活经历的人的权威，有助于让观众细心地去收看关于他们的榜样的情况的节目，并给电视收视率增加几千个百分点。但是故事讲述者的权威的缺乏、他不是名人以及他的默默无闻，可以使这一榜样更为易于被人仿效，并因而可能给他自己带来潜在的价值增值。那些像你我一样的普通的男人和女人——他们只是出现在电视屏幕上一片刻（不会比他们花在讲述故事上的时间和因为他们的讲述而享受对他们的鼓掌更久，也不会比因为他们隐瞒精彩的片断或者花太多的时间去详述乏味的细节而指责他们的时间更久）——是一些和他们的观众一样无助和不幸的人，在同样的打击下，痛苦不堪，并绝望地寻求从困苦和通向更为幸福的生活的光明之路上体面地退出。并且，他们能做的事情，我也能够做得一样好，甚至做得更好。我可以从他们同样的胜利和失败中，学到一些有用的东西。

把对脱口秀节目的癖好指责或嘲笑为，解放人们对闲话

的永恒的贪欲和迎合“低下、卑劣的好奇心”的结果，这是对它的贬低，此外，还是错误的和误导性的。在一个充满手段而对目标却如众所周知的那样不明确的世界里，既然我已经知道，使我的生活过得最为幸福快乐（并这样持续下去），是我也只是我的义不容辞的责任，那么从脱口秀节目中吸取的经验教训，就符合人们的真正要求，并有着不可否认的实际价值。既然我还知道完成这一任务可能需要的无论什么资源，都只有通过我自己的技能、勇气和沉着果敢才能寻找到，那么，去了解其他人在面对相似的挑战时，是如何对付这一挑战就非常重要。他们可能已经偶然发现了一个我已错过的奇迹般的策略；他们可能已经探寻到了“内在思想”的其中的一部分，而我却因为没有加以注意或挖掘得足够深，而失之交臂。

然而，这并不是它的唯一好处。正如在前面已经提到的，给它命名是它自己的一个令人气馁的任务，然而，如果不给这种不自在和不愉快的感觉取上一个名字，就没有疗救的希望。尽管痛苦是个人的和私有的，但是，“私人话语”是不合适的。无论它叫什么，包括最为隐密的个人的内在感情在内，只有在所选择的名字具有公共的流通性时，并且是能够在人与人之间共享的、公众的，并能为使用这一话语来进行交流的人所理解的话语时，它的命名才是合适的，恰当的。脱口秀节目是一场使用尚未形成但就要形成（as - yet - unborn - but - about - to - be - born）的语言来讲授的公共课。它们提供了可以用来给这一问题——即用公众易于理解的方式来表达，就是到目前为止还是无法表达，但如果没有这一语言的提供，将永远无法表达的问题——命名的语言。

这就是它独自的、一个意义最大的收获——但是它还使我们得到了更多的收获。使用脱口秀的语言，来对被认为是个人的并因而是不适于谈论的经验品头论足——包括普遍的赞同、取乐和喝彩欢呼，都是在公开地评论他人。同样，脱口秀节目使得关于私人生活的公共话题合法化。它们使不可谈论的变得可以谈论，使让人感到羞耻的东西变得体面起来，并将丑陋的个人隐私变成引以为荣的东西。在很大的程度上，它们成了驱妖除魔的仪式——而且是非常有效的仪式。因为有了脱口秀节目，我从现在开始，可以公开谈论过去我认为是（正如我现在明白的，这是错误的）可耻的、使人丢脸的和注定要保密的、只有默默地承受的东西。既然我的坦白不再是秘密，我就得到了比解脱后的轻松更多的东西：我再也不必感到惭愧，或唯恐因厚颜无耻而被人不满、被人指责和遭到排斥。这些就是人们在成千上万的观众前面谈论而不会感到不安的东西。他们个人的问题，以及我自己的和他们如此类似的问题，可以公开谈论了。不是它们实际上变成了公共问题；不是私人问题的能力让它进入公共的讨论中；也不是无论你对它们谈论多久，它们都会像狮子一样本性难移，恰恰相反，是它们被再度确定为私人问题，是它们因强化了它们的隐私性的公开暴露而显现出来。毕竟，每个谈话者都同意这点：和这些事情被私人地、秘密地经历的一样，这些事情也必须被私人地、秘密地去面对、控制和处理。

许多颇具影响的思想家（哈贝马斯是其中最为突出的一位）警告过私域（private sphere）被公域侵略、征服和占领的可能性。如果回到激起奥威尔或赫胥黎式的反面乌托邦灵感的

令人记忆犹新的时代，指出这种担心和恐惧是可以理解的。然而，看来这种预感源于他们理解了这一经由错误地展示而正在我们眼前发生的进程。事实上，一种与这种警告相反的倾向——即公域正被以前划归为不适合于公开表达的私人问题的殖民化的倾向——看来正在形成。

正在发生的事情，并不只是就公域和私域之间众所周知变动不居的边界展开的重新谈判。看来成问题的是，作为私人戏剧公开上演并被公开观看的场所的公域的重新界定。当前媒体作出的，被社会所有的或几乎所有的部分广为接受的、对"公众兴趣"(public interest)的界定，是指将那些戏剧公开上演的责任，和公众观看他们表演的权利。根据前面的论述，让人对这一发展并不感到惊奇甚至觉得是"自然的"这一社会状况，应该是非常明显的，但是这种发展会是一个什么结果，这远远没有完全探讨清楚。它们可能比被普遍理解和接受的还要更远。

这一结果有争议的最为重大的影响是"政治"——正如我们知道的，是真正的、名符其实的政治——的死亡，即是这一承担将私人问题转译成公共问题(以及与此相反)责任的行为的死亡。正是这一转译的努力，现在正慢慢地停止下来了。私人问题因为在公共空间的表达而没有转换成公共问题；甚至在公众的注视下，它们也没有结束属于私人的状态，而且看来，它们通过被搬上公共舞台而将要实现的东西，正将所有其他的"非个人"(non - private)的问题从公共的议事日程中撵走。普遍地并且常常总是更易于被看成是"公共问题"的问题，是**公众人物的私人问题**。民主政治的传统问题——即公

共人物履行他们对他们的选民(主人)的福利和安康的公共责任的方法,是如何有用或有害?——已经被人们抛之于脑后,而去寻求存在于良好社会、公共正义,或者存在于被它们淹没的对个体福利的集体性责任中的公共利益。

在遭到一系列"公共丑闻"(即是说,公众人物在私人生活上道德败坏的公开揭露)的打击后,英国首相布莱尔(Tony Blair)抱怨(在1999年1月11日的《卫报》上报道过),"政治降格成了漫谈他人隐私的专栏",并要求他的听众正视这一选择:"我们要么让新闻的日程受丑闻、闲言碎语和生活琐事的支配,要么让它受真正要紧的东西的主宰。"[①]这些话不能不使人感到困惑,因为它是像那些闲言碎语一样,来自这样一个政治家:他怀着从基层感情和他的选民舆论真正要紧的东西中,能有规律地获取到什么信息的希望,每天去考虑"被关注的焦点问题",而且他对那些对他的选民生活状况真正要紧的东西的处理方式,本身就是这样一种——对他为之悲伤的、"把政治降格为一个闲言碎语的专栏"负责的——生活的一个重要的方面。

刚才提到的生活状况促使人们去寻找榜样,而不是去寻找领袖。促使人们去期待成为关注焦点的——所有的和任何

---

① 菲茨-基蓬博士(Dr Spencer Fitz-Gibbon)给《卫报》的一封信中针对布莱尔的困惑得出了一个恰当的、有针对性的推论,他写道:"罗宾·库克(Robin Cook,布莱尔内阁的国防部长)是一个坏小子,现在他的胡乱的婚外情被披露了。然而在不久前,他涉嫌卷入一桩对在被占领的东帝汶屠杀了二十万人的印尼独裁者的武器出口的丑闻中。如果英国媒体和公众对种族灭绝和性乱行动表示出同样的愤怒,那么这个世界就将变得更为安全了。"

一个——名人来为他们展示“要紧的东西”(现在仅局限于他们家庭)是怎么做的。毕竟,他们每天都在被告诫说,他们自己生活中的问题是由于他们自己的错误,有他们自己的缺陷,并且应该通过他们自己的努力、通过他们自己的方法才能得以弥补。因此,如果他们认为,向他们展示如何使用自己的工具并作出努力,是自称熟知内情(in the know)的人的主要的——或许也是唯一的——好处,这就一点也不奇怪了。他们被那些“熟知内情的人”一再告诫,没有其他任何人会去做只有他们自己和他们每一个人独自能做的事情。假使对许多人而言,正是政治家(或者其他的名流)个人的所作所为吸引了人们的注意力并引起人们的兴趣,那么为什么有人会对此感到困惑不解呢?在“强大的”更别说是被冒犯的“公众舆论”中,没有一个因比尔·克林顿废除作为一个联邦问题的福利,并且因他实际上取消了集体性的承诺和责任(这一承诺和责任,是确保个体防范因他们确定个人奋斗目标的坏习惯而引起的不测事件的),而对他提出异议和加以指责。

在丰富多彩的广播场面和占据头版头条位置的名人中,政治家并不占有优势地位。那些名人出名——按照布尔斯丁的观点,就是,是因为他是名人他才出名——的原因是什么,这并没有多大的关系。他们成为公众注意力的焦点的这一地位,是他们凭本身的实力和资格挣来的,在这一点上,电影明星、优秀的足球射手和政府部长在相当程度上是一样的。适用于他们所有人的其中的一个必要条件是,他们被认为——有一个公开的义务——应该坦白,以为公众所了解,并且把他们的私人生活展现在公众面前,并且当其他人在揭露

他的私人生活时，他也不要抱怨。一旦私生活被揭露出来，它们原来是没有任何教益，或者完全没有吸引力：并不是所有的私人秘密都蕴含着其他人可能发现有用的教训。然而，大量的失望，并不可能改变坦白的习惯或者消除人们对坦白的欲望：毕竟，（让我重申一遍）这一——个体的人，个人地界定他们的个人问题，并试图通过使用他们个人的技能和资源去解决这些个人问题的——方式，依然是"公共问题"，并且是"公众兴趣"的唯一对象。而且只要这种情况持续下去，那些被训导在寻求启发和指南时应该依靠他们自己的判断和努力的观众和听众们，将一如继往地继续打探其他"像他们自己一样"有着同样的热情和希望的人的私人生活，因为这些热情和希望，他们可能已经为充满远见卓识的传道者的教义、启示和教训作好了准备。这时，他们也已认识到了只有通过"集思广益"、"结束等级观念"并且"步调一致"地行动，才能减轻或者治疗个人的痛苦。

被迫行为变成了上瘾行为

寻求榜样、建议和指导的行为，是一种"上瘾"行为（addiction）：你寻求得越多，你就越需要这样做，并且当你没有"毒品"提供时，你就会感到更不舒服、自在。作为一种减轻渴望的手段，所有上瘾行为都是自我毁灭性的；它们会毁灭永远满意的可能性。

只要榜样和诀窍还没有加以检验，它们就能保持住吸引力。但是，它们中的任何一个，几乎都没有履行自己的诺

言——事实上，每一个都差点完成了它们作出过保证的事情。既然在这个世界，消费者的可能性是无限的，既然提供的富有吸引力的目标是源源不绝的，那么即使它们中的任何一个证明正是按照预期的方式运转，满意也就不会持续太久。虽然谋求美好生活的诀窍和为它们服务的精巧装置，有一个使用期限，但是它们中的大多数在那个日期之前就被停止使用，由于有了"新的和得到改进的"产品的竞争，它们也就显得毫无价值、相形见绌、没有任何魅力。在消费者的比赛中，终点线移动的速度总是比最快的短跑运动员还要快；但是多数被迫在跑道上跑下去的短跑选手，肌肉过于无力、呼吸过于急促，以致不能跑得快一些。正如一年一度的伦敦马拉松比赛，人们可能会敬佩并赞扬胜利者，但是真正有重要意义的，是将比赛进行到终点的人们。至少伦敦的马拉松比赛有一个终点，但是其他的那些比赛——去实现这一难以用语言来表述的、永远渺茫的过没有烦恼的生活的希望——一旦开始，就没有终点：我已经出发了，但我不可能结束。

因此，正是这一持续不断的奔跑，这一对置身比赛的令人快意的觉悟，成了真正的上瘾行为——对于少数几个可能通过终点线的人，没有任何特别的奖励在等着他们。没有一项奖励能够足够地让人满意，以致它能将其他奖项的吸引力剥夺得一干二净，而且在那里还有其他许多项具有诱惑力和吸引力的奖项，因为（到目前为止，总是到目前为止，无法结束的到目前为止）它们还未经尝试。欲望成了它自己的目标，而且是唯一的无可非议、不容置疑的目标。其他的所有目标（它们紧随其后，只是为了在下一圈中被放弃，在后面的圈里被忘

记)的作用就是,让赛跑者按照"领跑者"(pace - setters)的模式继续跑下去,领跑者由比赛的组织者聘请,他们要以自己尽可能最快的速度狂跑数圈,在吸引其他选手也以破纪录的速度奔跑后,退出比赛,或者像助推火箭,一旦它们将宇宙飞船带到必要的速度,就被射向太空,并可以解体。在这样一个目标可选择的范围太宽,并且总是要宽于可行的手段的追求安逸的世界中,正是手段的数量和效率,需要人们去给予最密切的关注。置身于比赛中而不掉队是最为重要的手段,事实上也是这样一个超手段(meta - means):一个激活对其他手段的信心的手段,是一个其他手段必须的手段。

这一消费社会(在一个消费社会中,除了强迫选择的行为——它慢慢地演变成上瘾行为并因而不再被认为是强迫的行为——之外,任何事情都是选择行为)中每个成员都在赛跑的特殊比赛,它的原型是购买行为,只要我们在到处寻找,我们就在参与这场赛跑。并且我们不只是在商店、超市、专卖店或者如乔治·雷特泽(George Ritzer)的"购物天堂"(Temples of Consumption)里购买商品。如果"购买"(shopping)意味着检查、鉴别、触摸、感觉、把玩陈列的商品,意味着对它们的标价和自己钱夹子或信用卡里的钞票进行比较,意味着把其中的一些商品放到小车而将其他商品放回货架,那么我们在商店外的购物和在商店里的购物一样多;我们在街道上购买,在家里也在购买,在工作或闲暇时、在醒来时或在睡梦中,都在购买。无论我们在做什么,也无论我们把我们的行为称作什么,它都是一种购买,一种像购物那样展现的行为。我们用来撰写生活政策(life - policy)的符号,源于购物的语用学。

购物不只是指购买食物、鞋子、汽车或者家具。我们的个人福祉取决于我们个人能力，但是(正如迈克尔·帕伦蒂指出的)[①] 我们个人是力不从心的，或者说，我们无法具有只有在我们更加努力时才能达到的能够具有和应该具有的那样的能力。鉴于这两个密切相关的教训，那么，对新的改进了的生活榜样和生活诀窍的急切的、永无休止的追求也是一种购物，而且确切无疑地是一种最为重要的购买行为。有许多领域需要我们变得更有能力，并且每一个领域都需要我们"逐店寻找"(shopping around)。我们"购买"谋生必备的技能，购买如果拥有它就能确保我们将成为老板的方法；购买具有良好形象的方法和使他人相信我们就是那种具有良好形象的人的方法；购买如果我们需要就能交到新朋友而如果不再需要就能把老朋友清除掉的方法；购买能吸引注意力的方法和躲过监督与检查的方法；购买从友爱(love)中获得最大的满足而又避免变得依赖于我爱的人和爱我的人的方法；购买赢得心爱的人的爱情，而又能在爱情褪色、关系不和时，能以最小的代价来终结这种结合的方法；购买最为合算的应付不测的存钱方法和在我们赚到钱之前最为便利的花钱方法；为更快地做好需要做的事情，为做那些做是为了打发空虚的时间的事情，而购买

---

① 请参见 Michael Parenti, *Inventing Reality: The Politics of the Mass Media* (New York: St Martin's Press, 1986, p.65)。用帕伦蒂的话来说，无论他们试图要销售什么，构成大量广泛的商业行动基础的信息是，"为了生活得更为安逸和舒适一些，消费者需要企业生产者来引导他们"。事实上，生产厂商能够依靠并指望企业咨询机构、私人顾问和"指南"书籍的作者们来研究个体到底是多么的无能为力的信息。

资源;购买那些令人垂涎三尺的食物,和最为有效的能消除因吃了它们而引起的副作用的减肥方法;购买音量最大的音响和最有疗效的头痛片。需要购买的东西是没完没了的。但是不管这张购物清单有多长,能够让人决定不再购买的方法,却无法在它上面找到。在我们这个目标明显无限的世界中,最为需要的能力本领是,能成为熟练的、孜孜不倦的购物者。

然而,现今的消费主义(comsumerism)不再满足这些需要(needs)——甚至不再满足这些身份确认和达到足够程度自信的更为崇高、独立、超然(有人会不是十分准确地把它们说成是人为的、不自然的、派生的)的需要。据说,消费者行为的精髓(spiritus movens),不再是一组可测量的具有明显特征的需要,而是欲望(desire)这一比需要短暂多变、难以捉摸、变幻莫测得多,而且重要的是比需要更无所指的实体,一个不需要其他证明和理由的自我遗忘、自我驱动的动机。尽管它连续地并总是短命地具体化,欲望本身却在寻找持续的目标,并因这一原因而注定总是无法满足,然而一大堆标志它过去历程的其他目标(物质的或心理的)却可能出现。

而且,无论欲望比启动更为缓慢的、更别说是易受影响的需要多么有显而易见的优势,欲望会比合意的或者确实能承受的消费品的供应者对消费者的购买打算施加更多的限制。毕竟,要激起欲望,并将它带到要求的程度和将它引导到正确的方向上,需要花费时间、精力和相当的经济支出。受欲望引导的消费者必须被再一次地以高昂的代价"制造"(produced)出来。确实,消费者的制造本身难以承受地吞没了总的生产成本中的一大部分——一个竞争将使它倾向于进一步扩大而

不是削减的成本。

但是(对消费品的生产者和推销者而言,幸运的是)当今的消费形态,正如福格森(Harvie Ferguson)指出的,不是建立在对欲望(刺激)的管理控制上,"而是建立在一厢情愿的幻想的解放上"。福格森觉察到,欲望这一概念,

> 将消费与个性表现联系在一起,将消费与人的品位和差别特征的观念联系在一起。个体通过他们的财富来表现他自己。但是对发达的资本主义社会来说,生产的持续扩张,这是一个十分有限的心理框架,它最终将让位于一个完全不同的"精神经济"(psychic economy)。希望(wish)取代欲望成了消费的推动力量。①

消费主义的历史是一个打破并抛弃连续的"坚固"障碍——它们限制了幻想的自由飞翔并将"快乐原则"(pleasure principle)削减到受"现实原则"(reality principle)支配的程度——的历程。被十九世纪的经济学家认为正是"坚固"——顽固不化、永远受到限制和约束、有限性的——典型的"需要",在一段时间里被比需要更具流动性和扩张性的"欲望"所抛弃和取代,欲望之所以更具流动性和扩张性,那是因为它与一个期待"表现"的"内在之我"(inner self)的不真实的、变化无常的真实性梦想半非法地联系在一起。现在,该轮到欲望被抛弃了。它的实际寿命超过了它的效用允许的程

---

① Harvie Ferguson, "*The Lure of Dreams: Sigmund Freud and the Construction of Modernity* (London: Routledge, 1996, p. 205)。"

度:它已经把消费者的瘾带到了现在的这种状态,它再也不能发挥领跑的作用了。需要有一个能让需求与供应保持一致的、更具力量的,并且首先是功能更多的刺激物。"希望"就是这个非常需要的替代品:它要完成对快乐原则的解放任务,清洗并去除现实原则这一障碍的最后的残余:自然,气态的物质已经最终从这一容器里排释出来了。让我们来再一次引用福格森的话:

> 欲望的助长,是建立在对比、自大、嫉妒和"自我陶醉"需要的基础上,这些助长欲望的东西,没有一个是"希望"的直接成因。购买行为是偶然的、自发的、没有预料到的。它有表达和实现"希望"的理想色彩,并和所有的希望一样,是不可信任的、天真幼稚的。①

消费者的身体

我在《碎片化的生活》(*Life in Fragments*, Polity Press, 1996)一书中指出过,后现代社会使它的成员首先忙于的是他们作为消费者而不是作为生产者的能力。这种差别是有重大意义的。

组织在生产者角色周围的生活,往往被合乎规范地管理

---

① Harvie Ferguson, "Watching the world go round: Atrium culture and the psychology of shopping", in *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption*, ed. Rob Shields (London: Rouledge, 1992), p.31。

和控制起来。人们的需要不仅有一个下限，以保持活力，并能够让消费者完成生产者角色可能要求做的任何事情，同时，在指望社会对某人的抱负加以认可——这即是说，这样就不用担心被社会不满、指责和约束——时，对人们的梦想、欲望和追求还有一个上限。任何超出那一上限的东西都是奢侈品，对奢侈品的欲求却是一种罪孽。因此我们主要关注的是限制的一致性(conformity)：即在上限和下限之间找准自己安全可靠的位置——以与大众的消费趋势保持一致(赶上别人的消费时髦，与别人在消费上并驾齐驱，或者如情况可能的，限制自己的消费)。

另一方面，组织在消费者周围的生活，却不能有任何规范和准则：它受诱惑的指引，总是生发出再也不受控制和管理的欲望和各种各样的希望。没有爱赛富的邻居给你自己的成功生活提供一个参照点；一个消费社会就是一个普遍攀比的社会，而且只有天空才是上限。关于“奢侈”的思想没有多大的意义，因为关键在于，为今天准备奢侈品就是为明天准备必需品，并最大程度地缩短“今天”和“明天”的差距——以从稀缺中获取自己期待的东西。因为没有将欲望转换成需要和将其他的欲望非合法化(delegitimize)为“虚假的需要”的规范和准则，也就不存在人们度量“一致性”水准的基准点。因此，我们主要关注的是永远充分准备就绪的状态，是在机会到来之时有能力应付这一机会，是生发新的依据新的和闻所未闻的、没有预料到的诱惑物而定的欲望，是比以前收获更多，而不是允许既定的需要去使新的感觉变得多余，或者去制约吸收和感受它们的能力。

如果生产者的社会是将“健康”(health)定为它的成员应该达到的标准的话,那么这个消费社会在它的成员面前挥舞的则是“身体的良好感觉”(fitness)的大旗。健康和身体的良好感觉这两个词语,常被认为是重叠相连的,并常常被作为同义词而使用;毕竟,它们都是指对身体的关注和爱护,是指人们希望他的身体达到的状态和身体的拥有者接下来能实现那一愿望的养生之道(regime)。然而,像同义词一样来对待这两个词语,是错误的——不仅因为并非所有的养生之道对健康而言都有好处这一众所周知的事实,还因为有助于人们保持健康的东西,并不一定会让人身体感觉不错。健康和身体的良好感觉,是属于两个完全不同的话题,要求关注的东西也是很不相同的。

健康这一词语,像生产者社会中所有其他的规范性概念一样,在“正常”(norms)和“反常”(abnormality)之间保持并守护着它们的界线。“健康”是人们身体和精神的一种恰当而又可求的状态——一种或多或少(至少在理论上)能准确地加以描绘并因而能准确地加以测量的状态。它是指承认指定的角色能满足自己需要的身体和心理的状况,而且那些需要往往是持续和稳定的。“健康”在多数情况下就意味着“可被雇用”(employable):他能在厂房里适当地作业,能“承受”那份工作可能经常要求雇员去承受的身体和心理的重负。

相反,身体感觉不错则恰恰不是“固定的”,它天生地不能被准确地加以限定和说明。尽管它常被当成是对“你今天感觉如何?”这一问题的回答(如果我感觉不错,我将可能会回答说“我感觉棒极了”),对它的真正的检测却永远是将来的事

情:“感觉良好”意味着有一个易于适应的、可以调整的、具有吸收性的身体,准备经历这种还未经尝试并且不可能事先明确说明的感觉。如果说健康正是(no more or no less)指一种状态的话,那么身体感觉不错,将永远不是单指这一状态:它不指任何特定的身体能力的水平,而是指这种感觉的(宁可说是无限的)潜在的扩张。“感觉不错”意味着,对非正常的东西、非一般的东西、特别的东西,并且首先是新鲜的、令人惊奇的东西加以接纳的准备就绪状态。人们几乎可以这样说,如果健康是“信守规范”的话,身体感觉不错就是打破所有规范,并放弃每一个已经达到的水准。

既然在个体身体感觉的程度之间无法进行客观的比较,那么无论从哪个角度来看,要达成一个人与人之间的规范将是一个过分的要求。身体不错的感觉,不像身体的健康,它是一种主观的体验(从经历的感受这一意义上来说,被感觉到了的体验不是一种可以从外部观察的状态或事情,它只是被表达和传递出来了)。众所周知,和所有的主观状态一样,“身体”不错感觉的体验,是很难用适于人际交流更别说是人际比较的方式,来明确地表达出来的。满足和愉悦是不能用抽象的语言来领会理解的东西:要理解它,需要主体的经历和感受。你永远也不会确切知道你的感觉是否和下一个人的感觉一样强烈兴奋,或者确实是一样的令人满意。追求良好的身体感觉,就像是在追逐一个直到得到它之前都无法形容的目标,但是,人们没有办法去确定这一被追逐的目标确已达到,而每一个理由都可以怀疑目标并没达到。身体组织在感觉良好地追求周围的生活,预示着许多将能获胜的小规模的冲突,

但是,这种胜利永远都不是最后的胜利。

因此,不像保健,对身体良好感觉的追求,没有任何自然而然的终点。在无法穷尽的努力过程中,目标可能只是为当前的阶段而设定——达到一个既定目标带来的满足只是暂时的。在对良好感觉的贯穿生命始终的追求中,没有休息的时候,对迄今为止的成功的所有庆祝,只是另一轮艰辛劳动前的短暂的休息。这种感觉的追求者确切地知道,他们自己的良好感觉并不够,因而,他们必须继续努力。对这种感觉的追求,处于一种永恒的自我监督、自我谴责和自我否认的状态,因而也是处于一种持续的焦虑和渴望的状态之中。

健康,受它的水平的限定(可以像体温和血压那样加以量化和度量),并且在"正常"和"反常"之间有着一条清晰的界限,从理论上讲应该说是摆脱了这种无法满足的渴望的。还是从理论上说,为了达到这种健康状况并对它加以保护,应该做些什么,以及在何种状况下一个人就可以宣称某人处于"良好的健康状况中",或者在哪个治疗效果的临界点上,某人就可以说已经恢复了健康状况并不再需要做任何事情,对这些问题应该是清楚的。是的——从理论上……

然而,事实上,所有的正常状态,包括健康的正常状态,在流动的现代性的保护下,在一个可能性无限和不确定的社会中,都严重地动摇起来并变得脆弱了。昨天被认为是正常并因而是令人满意的东西,在今天,可能就变得令人担忧了,甚至是一副病态,急需治疗了。首先,身体的常新的状态成了医学介入的正当理由——而且产生的治疗效果也并非固定不变。其次,曾被清晰界定的"疾病"(disease)的理念,也变得永

远朦胧模糊了。与其把它当成是一个有起点也有终点的例外的一次性的事情，还不如把它看成是一个持久的健康的实现，看成是它的“另一面”(other side)和总是存在的威胁：它要求有永不衰减的警惕性和夜以继日地处于一种战斗和抵抗的状态中，一周七天，日日如是。保健变成了一场对疾病的持久战。而且最后，“健康的养生之道”的意思，也并非保持静止不变。“健康地节食”(healthy diet)的理念，比任何一个连续或同时被建议的节食方法的自生自灭的发展过程，都要更快。被认为是有益于健康或者是无害于健康的营养，在它的有益的作用还没充分体验到，就被宣称为对健康有着长期的破坏性的影响。把注意力集中在某种疾病危险上的治疗和预防性的养生，在其他方面却是致病性和病原性的；“医原性疾病”——由过去疾病治疗的过程引起的疾病——总是要求更大程度的医疗介入。几乎每一种疗法都散播着风险，而且更多的疗法需要用来克服消除过去接受风险所引起的后果。

从各方面总的来说，与它的本质相反的是，保健变得和对身体良好感觉的追求惊人地相似：根据它当前正常的发展趋势和在它的进程中产生出的许许多多的渴望，可以说，它是连续的、永远不可能完全满足的，是不确定的。

在保健变得越来越像对身体良好感觉的追求时，后者也在努力模仿成为保健自信心基础的东西：健康水准的可测性，因而还有它的医疗的发展进步。然而，通常情况下，它是徒劳无功的。这种信心，说明了在提供的许多“养生之道”中，节食减肥为什么会显著受到欢迎：逐渐消瘦的身材和逐渐削减的体重，是两个明显的收获，实际上它们可以度量，并

能一定程度地予以准确地界定——就像健康诊断中的体温一样。当然,这种相似性是一种错觉和假象:这就像去想象一个刻度没有底线的温度计,或去想象一个下降得越多就越让人感到更称心的体温计一样。

随着近期对支配性的"身体良好感觉"模式的调整而来的是,保健(包括自我护理)的发展的真相往往会被揭露,这样,就如伊里奇(Ivan Illich)最近指出的,"对健康的追求自己已经变成压倒性的致病因素"。诊断学不再把个体当作它的对象:它在日益增加的情况中的真正的对象是,可能性——对接受诊断的病人已经发现的状况可能产生的结果的估计——的扩展和蔓延。

健康,正日益被等同于风险的最优化(optimalization)。不管怎么说,这就是消费社会的居民——他们被训练和灌输要为他们身体的良好感觉而工作——期望他们的医生去做的东西,同样,这也就是使得他们愤怒并对没能尽到责任的医生表示敌意的东西。有这样一个判例,图宾根的一个医生因告知孕妇她将生出的婴儿畸形的可能性"不太大",而不是引用这一可能性的统计数字,而受到指控[①]。

作为驱除妖魔仪式的购物

人们可能会这样推测:萦绕在"身体所有者"——他们沉

① 请参见 Ivan Illich 'L'Obsession de la santé parfaite', *Le Monde diplomatique*, March 1999, p.28。

湎于身体感觉无法到达的高度,沉湎于总是很少清晰地界定的、更加类似于身体感觉(more fitness - like)的、健康的无法达到的高度——心头的担忧和恐惧,将引起和推动谨小慎微、节制紧缩的做法(这种做法完全与消费社会的逻辑背道而驰,并且潜在地可能对消费社会逻辑带来灾难性的后果)。然而,这种猜测的结论是错误的。驱除心魔(inner demons)要求有一个积极的态度和众多的行动——而不是退却或是保持沉默。像消费社会几乎所有的行动一样,这一行动也是一件代价高昂的事情,它要求许多只有消费品市场才能提供的设备和工具。这一认为"我的身体是一座被围攻的堡垒"的态度,并不会导致禁欲主义、节制和自我克制,甚至还不如说,它意味着消费得更多——只不过是去消费那些商业化地供应着的特殊的"健康"食品。在它因破坏性的副作用而遭人放弃并最终退出市场之前,在减肥者中最受欢迎的药是一种名叫仙尼玲(Xenilin)的减肥药,它的广告词是"吃得越多,重量越轻"。根据格拉斯勒(Barry Glassner)的计算,因体型而感到害羞(body - conscious)的美国人,在1987年一年中在减肥食品上就花费了740亿美元,在健康俱乐部上花费了50亿美元,在维生素上花费了27亿美元,在锻炼设备上则花费了7.38亿美元。①

总之,完全有足够的理由去"逐店寻找"。任何把对购物的痴迷归因于单一原因的化约式的解释,都会有丢失关键意义的危险。把强迫性购物一般性地解释为后现代价值革命的

① 引自 Barry Glassner, "Fitness and the postmodern self", *Journal of Health and Social Behaviour*, p. 30, 1989。

体现，或者倾向性地认为，购物癖好是潜在的物质主义和享乐主义本能的公开体现，或者把它当成是一个“商品阴谋”的产物，这是在矫揉造作地（或者狡猾地）煽动人们去把追求快乐作为生活的首要目标，它充其量只说明了部分真相。另一方面，对所有这些解释的必要的补充是，购物由强迫性行为转变成上瘾行为，这是一场针对严重的伤透脑筋的不确定性（uncertainty）的艰苦斗争，也是一场针对恼人的、让感觉变得迟钝起来的、不稳定性（insecurity）的艰苦斗争。

正如马歇尔（T. H. Marshall）在另一场合评述的，当许多人同时向着同一个方向奔跑的时候，有两个问题需要回答：即他们孜孜以求的是什么东西，他们的起点又在哪里。消费者可能在追求快乐的——触觉、视觉或嗅觉——感觉，也可能在追求陈列在超市货架上五光十色、闪闪发亮的自己喜欢的东西可能带来的快乐，或者在追求由有咨询专家参加的会议可能带来的更深的、甚至更为舒适的感觉。但是，他们也在试图逃避称为不稳定性的痛苦。他们想要破例一次地免除对失误、疏漏或者是糟乱的担忧。他们想要破例一次地变得确定、确信、自信和信任起来；他们在到处寻找时发现那些陈列的商品的令人敬畏的优点是，它们已经变得（这看起来也就一次左右）具有那种确定性的可能性了。

无论其他的强迫性的（上瘾的）购物行为可能会如何，它也是一个在白天举行的、对这些一直在晚上徘徊的、可怕的不确定性和不稳定性幽灵加以驱除的仪式。它的确是一个每日一次的仪式：既然几乎没有任何陈列在超市货架上的商品没有加盖最佳使用期限的印章，既然在商店里可以出售的那种

确定性，对于彻底铲除这一促使购物者第一次光顾这家商店的不稳定性意义不大，那么这种仪式就需要每天重复一次。然而，真正重要的并允许这一游戏持续下去的——尽管这一游戏明显没有最终结果，并没有前途和希望——是这一驱妖除魔令人惊叹的特性：它们之所以是有效的和令人满足的，与其说是因为它们驱赶那些幽灵（这一点它们几乎做不到），还不如说正是这一正在表演的事实。只要驱妖除魔这一艺术还存活着，这些恐惧就不能说是不可战胜的。而且在这个个体化了的消费社会，每一件需要做的事情都是按照 DIY（do - it - yourself，自己完成）的方式去做的。除了购物外，又还有其他什么东西，能这样好地符合需要自己完成的驱除妖魔必备的这些前提条件呢？

自由购物——和它看起来的差不多

卡默斯（Albert Camus）指出，我们这个时代的人们，常为不能足够完全地占有这个世界而受尽折磨：

> 除了成功时的耀眼时刻，对他们而言，所有的现实都是不完整的。他们的行动被他们以其他行动的方式来加以忘掉，又以其他料想不到的名义和伪装，去评价它们并像坦塔罗斯[①]想喝的水一样，消失在

① 坦塔罗斯（Tantalus），希腊神话中宙斯之子，因泄露天机，被罚立在齐下巴深的水中，头上有果树，口渴欲饮时，水即流失，饥饿难耐时，果子就被风吹去。——译注

某一个尚未发现的洞中。

这就是我们每个人从反省式的顿悟中知道的东西:这也就是在事后详细检查我们自己的历史时,教育我们关于这个我们居住的世界的东西。然而,当我们环顾左右时,并不是这样:至于其他我们认识的人,尤其是那些我们了解的人,"从远处看,他们的存在,看起来像具有在现实中他们不曾具有,但在旁观者看来又是很明显的协调一致性和统一完整性。"当然,这是一种视觉的错觉。这个距离(即是说我们知识上的不足)模糊了所有的细节并使每一件不适合于完形看法[①]的东西消失殆尽。不管是不是错觉,我们往往把别人的生活当成是艺术作品。并且因为这样去看他们,我们自己也努力去做同样的事情:"每一个人都试图使他的生活变得像艺术杰作一样。"[②]

我们想要用易碎的生活原料塑造的那件艺术品,被称作是"身份"(identity)。无论我们什么时候提到身份,在我们理念的背后都有一个和谐性、条理性和一致性的模糊的镜像:所有的那些东西在我们体验之流中看起来——让我们永久绝望地——都是严重地非常地缺乏。对身份的追寻,是一场抑制和减缓流动、将流体加以固化、赋予无形的东西以有形

---

① 完形看法,是格式塔(*Gestalt*)心理学的一个术词。格式塔心理学(Gestalt psychology),又称完形心理学,由德国心理学家科勒(W. KÖhler)和考夫卡(K. Koffka)等首创的一个心理学派,强调整体不是其组成部分的相加而有其本身的特性。——译注

② 请参见 Albert Camus, *The Rebel*, trans. Anthony Bower (London: Penguin, 1971), pp. 226 – 7。

的持续性的斗争。我们努力去拒绝接受,或至少去将这一可恶的流动性掩盖在外形这层薄薄的包装纸下;我们试图将目光从我们无法洞察或者无法注意到的东西上转移开。然而,我们迄今还远远不能减缓这一流动,更别说是终止流动,身份更像是火山熔岩顶部上一再被固化的表层部位,在它有时间冷却和固定下来前就再度被熔化。因此,有必要进行另一次再另一次的尝试和努力,而且只有通过孤注一掷地紧紧抓住有形的、牢固的并因而有望持续的东西——而不管它们在一起是否适合或是适宜,也无论它们是否能作出让步,以一旦把它们放置在一起,它们就能一起相处——它们才能被尝试。用德勒兹和加塔利在《俄狄浦斯情结①:资本主义和精神分裂症》中的话来说,就是,"欲望始终如一地将连续流动和本质上是碎片化了的部分客体,连结在一起。"②

身份只有在从外部被扫上一眼时,才像是定型的和固定的。无论身份可能的固定性是什么,当从一个人自己的历史体验内部来凝视时,它就显得脆弱易碎,并连续地被剪应力(它把自己的流动性暴露出来)和逆流(它威胁要将它们可能获得的任何形状撕成碎片并将它卷走)撕开。

这些体验的、尚存的身份,只有用"想象的,也许是白日做

---

① 俄狄浦斯情结(Oedipus Complex),又称恋母情结,指儿子亲母仇父情结,是弗洛伊德的心理学术语,与此相对的是女儿亲父仇母情结。俄狄浦斯是希腊神话中 Laius 王和王后 Jocasta 的新生儿子,曾解怪物斯芬克斯(Sphinx)之谜。因不知底细,竟杀死亲父,又婚娶亲母,两不相知,后发觉,无地自容,母亲自缢,他自己刺裂双目,流浪而死。——译注

② Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Oedipus Complex: Capitalism and Schizophrenia*, trsns. Robert Hurley (New York: Viking Press, 1977), p. 5。

梦的粘合剂"才能固定在一起。然而,考虑到个人体验的迹象很难驾驭,任何更加有力的粘合剂——这样一种比容易溶解和消灭的想象的东西更有固定力的物质——看起来都是矛盾的、不一致的可能,因为没有了白日梦了。正如泽伦注意到的,那种比想象之物既不更弱也不更强的材料,正是使得时装如此适合于那份清单的原因。它为"探究没有行动承诺的和……不用承受结局之痛的界限提供了途径"。泽伦提醒我们,"在童话中,想象中的盛装才是说出王后真实身份的关键,因为充当临死孩童保护人的仙女,只有在王后打扮成拾煤渣的灰姑娘(Cinderella)[①]时才能很好地认识她。"[②]

鉴于所有的或大多数身份内在的易变性和不定性,是在身份超市里"到处找寻"的能力,是选择某人身份并只要需要就能坚持下去的、消费者真正的或者推定的自由的程度,是他们正成为实现身份幻想的捷径。具备了那一能力,人们就能随心所欲地、自由地赢得或取消那一身份,和看起来的差不多。

在消费社会中,对消费品的依赖性——即对购物的依赖性——是所有个体自由的必要条件;它尤其是保持不同的自由和"获得身份"的自由的前提条件。脆弱的真诚一闪即逝后(尽管它与此同时还在向知道游戏是怎么一回事以及它如何进行的老练的顾客示意),一个电视商业广告电视画面上,走

---

① 灰姑娘,是童话中的女孩,受继母虐待,日日与煤渣为伴,后忽得仙女相助,与王子结为夫妇。——译注

② Efrat Tselon, "Fashion, fantasy and horror", *Arena*, 12, 1998, p.5。

来一群有着各式各样发型和发色的妇女，这时也在画面上打出“所有人的发型都是独一无二的；所有人的发型都是有独特个性的；所有人都选择 X(X 是护发剂的广告商标)”这样的字幕。大量生产的特定器械是个体多样性的工具和手段。身份——唯一的和独特的——只有在每个人购买的东西中才能获得，并只有通过购物才能对它加以控制。人们通过投降而获得独立性。在电影《伊利莎白》中，英国女王决定“改变她的个性”，变成“她父亲的女儿”，并强迫她的臣子尊重她的要求，她通过改变自己的发型，在脸上涂上一层厚厚的手工艺师制作的胭脂和戴上手工艺师制作的头饰，来达到自己的目的。

自由依赖消费者选择的程度，通过使用大量生产和推销的商品，消费者确定自我身份的值得注意的自由，这是真实的还是推论的，这个问题没有实际意义。没有市场供应的设备和东西，那种自由是不可能存在的。但是考虑到这些，快乐的购买者想象和试验的范围又有多宽呢？

消费者的依赖性，毫无疑问，不会局限于购买行动。比如说，请注意大众传媒对大众——集体或者个体——想象力施加的可怕的影响力。屏幕上无所不在的、强有力的、“比现实更加现实”的图像，除了为使活生生的现实更加如意而制定激励标准外，它还定下了现实的标准和现实评价的标准。人们渴求的生活往往就是“和在电视上看到的生活”一样的生活。屏幕上的生活，剥夺了现实生活的魅力，并使得现实生活相形见绌：是现实生活看起来不真实，而且只要它没有变成和屏幕上的生活一样，它就还将继续看起来和感觉起来都是不真实的。(要使自己的生活现实更加完美，人们首先需要将它“拍

录"下来，当然，在用作这一目的的时，录像带——令人宽慰的是，它是一个可以抹去里面信息的东西——时时准备擦除旧有的内容，并录上新的东西。)正如拉斯奇(Christopher Lasch)指出的："电子图像如此彻底完全地传播着现代生活，以致我们情不自禁地对其他人作出回应，就好像他们的行为——还有我们自己的行为——正被录制下来，并同时传递给一个从来没有见过的观众，或者好像储存起来以在日后的某一时间里接受严格的审查。"①

在拉斯奇后来的一本书② 中，他提醒他的读者："身份旧有的含意既适用于人也适用于物。在现代社会中，二者都丧失了它们的固定性、边界性和连续性。"拉斯奇暗示，在所有固态物的普遍的溶化中，主动权属于物；而且，因为物是身份的象征性的装饰品和身份确定努力的途径和手段，不久人们就必然会与它一致。在提到罗思奇尔德(Emma Rothschild)对汽车工业的著名的研究时，拉斯奇指出：

> 斯隆(Alfred Sloan)③在市场营销上的革新——汽车型号一年一度的改变，产品质量的持续改进，努力将汽车与社会地位联系起来，对追求变化的、无限欲望的蓄意的灌输——必然构成了对亨利·福特在

---

① Christopher Lasch, *The Culture of Narcissim* (New York: W. W. Notron and Co., 1979), p. 97。

② Christopher Lasch, *The Minimal Self* (London: Pan Books, 1985), pp. 32, 29, 34。

③ 斯隆(Alfred Sloan, 1875 - 1966)，美国企业家，通用汽车公司总裁(1923 - 1937)，董事长(1937 - 1956)，曾捐款给以其姓氏命名的基金会并经常资助慈善事业。——译注

> 产品创新上的挑战……他们二人都倾向于挫伤进取心和独立思考，并使得个体不信任他们自己的判断力，甚至于在品位方面，也开始对自己产生怀疑。斯隆自己天真无知的偏好，看来可能落后于时尚，它们太需要定期地加以改进了。

斯隆成了后来变成普遍潮流的东西的先驱。总体看来，商品生产用“设计成立即淘汰的一次性产品”取代了“耐用商品的世界”。希布鲁克对那一取代所产生的结果，有着深刻的描绘：

> 与其说是资本主义已经把商品传送给人们，还不如说是人们已经日益被资本主义将商品传送；这即是说，正是这一特性和人们对它的感知，已经通过它们与赋予我们生活以形状和意义的商品、经历、感觉……保持近似一致的、协调的方式，被重新制作和型塑。①

不稳定的东西蓄意成为势必不稳定的身份的建筑原材料，在这样一个世界中，人们必须始终保持着警惕；但是，对随之迅即而来的外部世界的变化模式，人们首先必须保护自己对它的变通性、适应性以及适应的速度。正如马塞森（Thomas Mathiesen）最近注意到的，用边沁和福柯的“全景监狱”的有力比喻，再也无法理解权力运行的方式。因此，马塞森认为，我们已经从一个全景监狱模式（Panopticon - style）的社会转移到了一个纵观全局模式（Synopticon - style）的社会：局面已经发

---

① Jenny Seabrook, *The Leisure Society* (Oxford: Blackwell, 1988), p. 183。

生逆转，现在是多数人在监控着少数人[①]。公开展示取代了监控，却没有失去它们先辈们的任何规训力量。在现在，通过引诱和引导而不是通过强制的方式，往往易于达到对规则的服从（我要补充一点，是对非常有灵活性的规则的可适应性的、近乎完美的可调整性的服从）——而且这看起来是在自由意志实施的伪装下，而非将自己展现为一个外界强制力量。

既然这一已被废弃且又不切实际的"自我"概念（它要推测隐藏在所有外部现象和表层现象下的深层的内在本质），在今天，可能会——在保罗·阿特金森（Paul Atkinson）与大卫·希沃漫（David Silverman）的恰当地把它称为"面谈社会"（interview society）（普遍地依靠面对面的晤谈来展示个体性私人性的主体自我）的做法，和现今的大部分社会研究（这些研究，怀着在个体叙述中发现内在真理的希望，要通过对个体叙述的诱导，以及然后对它的解剖，来"认真考虑自我的主观真理"）的共同努力下——被人为地复活，那么这些真理就需要一再地加以重申。阿特金森和希沃漫反对那种实践：

> 我们在社会科学中不通过集中叙述来展现自我，我们通过传记作品的叙述来创造自我……
>
> 甚至在正是这一真实性的可能性也存在问题之时，展示的欲望和欲望的展示都提供真实性的表象。[②]

---

① Thomas Mathiesen, "The viewer society : Michel Foucault's 'Panopticon' revistited", *Theoretical Criminology*, 1/2, 1997, pp. 215 - 34。

② Paul Atkinson and David Silverman "Kundera's Immortality: the interview society and the invention of the self", *Qualitative Inquiry*, 3, 1997, pp. 304 - 25。

这一有问题的可能性确实是非常有问题的。大量的研究表明，个人的叙述只不过是由公共媒体为“表现主观真理”而设计的公共辞令的演习。但是所谓的真实自我的不真实性，已经完全被真诚的公开展示——深层访谈和脱口秀这个最为突出的(尽管绝对不是唯一的例子)公开坦白的大众仪式——所掩盖。很明显，这些公开展示必须表达努力要得到解脱的“内在自我”(inner selves)的激动和兴奋。事实上，它们是情感教育在消费社会独特表现的工具和手段：它们展示了并使得感情心态的故事和从中构造“纯粹的个人身份”的表述具有可接受性。

正如福格森最近以无与伦比的方式所指出的，

> 在后现代世界中，所有的区别都变得流动易变，所有的界线也都被消除，而且每一样东西都能够和表现得和它的对立物一样；出乎意料(irony)成了可能多少有些不同，然而永远不是根本性的或严重的不同的事情的永恒意义所在。

在这样一个世界，对身份的关切往往会获得一个新的解释：

> “出乎意料的时代(age of irony)”已经终止，并被一个表象(appearance)被圣化为唯一的现实的“冒险的时代”(age of glamour)所取代……
>
> 这样，现代性就从一个“真实的”自我的阶段，转变到另一个“出乎意料的”自我的阶段，再转变成可以用“联想性的”(associative)自我——它对社会关系的“内在”精神和“外在”形式之间的纽带持续地加以解除——这一词语来称呼的当代文化……因此，身

份就处于持续的摇摆波动中[1] ……

这就是现在的情况放在文化分析家的显微镜下看到的样子。公众对它在心中不真实可靠的印象可能是真实的;证明这一真实性的论据也确实是势不可挡的。但是并非由心中印象的真实性来决定"诚实的公开展示"(spectacles of sincerity)的作用和影响。真正重要的是,设想的身份建设和重建的必要性是如何受到影响,它如何被"内心"(inside)认识、理解和感觉,它如何被经历和度过。不管在分析家的眼中,它是真实的还是推断的,这一自由的"联想式的"身份地位,这一"到处寻找"、挖掘并倾吐"真实自我"、保持前进和发展的机会,已经在今天这个意味着和预示着自由的消费社会中,出现和形成。消费者的选择,现在凭它自身的资格成了一个价值准则;选择行动比被选择的东西更为重要,而且情况被赞扬还是被责难,被喜欢还是被抱怨,这都取决于表现出来的选择范围。

然而,一个选择者的生活将总是一件复杂的幸事,即使(更确切些是因为)可选择的范围很宽,即使可能的新的经历和体验的数量是无限的。那种生活充满着风险:在自由选择这一味美可口的煎饼上,永远会有一个非常令人恶心的苍蝇呆在上面。此外(而且这也是一个非常重要的补充),购物癔的幸福和痛苦之间的平衡取决于很多因素,而不是只受展示出来的选择范围的影响。并非所有展示出来的选择都是符合

---

① Harvie Ferguson, "Glamour and the end of irony", *The Hedgehog Review*, *Fall* 1999, pp. 10 – 16。

现实和实际的;而且符合实际的选择的比例,并不是选择项目数量的一个因变量(function),而是选择者可以支配的资源的数量的一个因变量。

在资源是足够丰富的时候,某人可以总是希望——或正确或错误地——保持对事情的控制掌握或领先,总是希望能够赶上快速变化的目标;这样,他就往往可能会对风险和危险不太重视,并想当然地认为,大量的选择可以多次重复地抵消生活在黑暗中的不快,抵消——对这种努力将在何处何时结束,或者它是否根本有一个终点——永不确定所带来的不快。正是这一在跑道上的激动人心的奔跑自身,无论它可能会让人多么地疲惫不堪,比冲破终点线更可让人心动和愉悦。"充满希望的旅行比到达终点总是更好"这一格言,适用的正是这一情况。到达,和对所有选择的明确的终止,看起来比这一可能性——明天的选择废除取消今天的选择——还要更为令人生厌和可怕得多。只有渴望——几乎永远也不是渴望的满足——才是值得渴望的。

可能有人会认为,奔跑的热忱会和肌肉的力量一同退缩,在资源减少和选择一个真正值得追求的选择对象的机会变得日益模糊起来时,对风险和冒险的热爱也会消退。然而,既然竞赛选手很多而且各不相同,而对所有的人而言,跑道却只有一条,这样一种观点就肯定会遭到反驳的。正如希布鲁克指出的:

> 穷人并没有居住在一个与富人割裂的不同的文化之中。他们必须生活在一个为富人的利益而设计的相同的世界中;他们的贫困因经济增长而加剧恶

化,就像经济衰退和零增长加剧了他们的贫困一样。[①]

在一个购物监视成瘾的纵观全局式的社会(synoptical society)里,穷人无法移开自己的目光;在这个世界里,已没有任何一个地方可以用来转移他们的目光。屏幕上的自由越大,购物区货架上陈列的商品的诱惑力越大,对贫困现实的感觉也就越深,对片刻的选择的快乐的尝试欲望就更加势不可挡。有钱人看来拥有的选择越多,所有生活没有选择的人,可以承受和容忍的就越少。

分裂了,我们就去购物

自相矛盾的是,虽然这绝非料想不到,这种自由(它在有着购物瘾的社会中,已经被提高到价值准则的最高层次——自由首先被解释为消费者的充分的选择,并被当成是对付任何作为消费者选择的生活决策的能力)对不情愿的旁观者,比对那些自由明显对他们具有意义和影响的人,会带来大得多的毁灭性的影响。资源丰富的阶层的生活方式,掌握了选择艺术的人的生活方式,在这一生活方式的电子化的过程中,经历了一个决定性的重大变化。它滴淌进社会等级中,并且作为一个讽刺物,或者作为一个怪异的突变体,从电子监控的渠道中和减缩的资源总量中,渗透并传播开来了。这一"滴淌"

---

① Jeremy Seabrook, *The Race for Riches: The Human Costs of Wealth* (Basingstoke: Marshall Pickering, 1988), pp. 168 – 9。

(trickling)的最终产物的多数愉悦(原初的愉快有望被传送——现在它的毁灭性的潜力却暴露无遗),都被剥夺了。

把整个生活当成一个延长了的大买特买的自由,意味着把这个世界看成是一个消费商品泛滥的大型零售商店。鉴于充满诱惑的东西的大量存在,制造愉快的潜能往往会迅速枯竭。对于资源丰富的顾客而言,幸运的是,他们的资源丰富,能确保他们免受商品化的令人不快的结果。他们可以像抛弃自己不再需要的东西一样,轻而易举地获得他们自己曾经渴望的东西。他们采取了预防措施,来应对欲望的迅速老化和固有的落伍过时以及他们的短暂满足。

资源丰富不仅意味着有挑选和选择的自由,还意味着,也许这是最为重要的,有免于承担错误选择的结果的自由,因此又意味着他们可以摆脱最没滋味的生活选择的自由。比如说,"可变的性别","交汇的喜好"和"纯粹的关系",人类伙伴关系商品化和消费者化的这些方面,被安东尼·吉登斯描绘成解放的工具和手段,和新的幸福(它是新的、规模前所未有的、个体自主和选择自由的结果)的保证。无论这是否确实属实,但任何东西都是不真实的,因为富裕的强大的精英是有问题的。甚至在人们可能全力支持吉登斯的论断的情况下,人们也只能把注意力集中在更为强大的和资源更为丰富的有伙伴关系的成员上面,这些有伙伴关系的人也包括更加弱小的成员(他们并没有被如此慷慨地赋予自由地实现自己的欲望所必备的资源。不要去提那些孩子——那些受同伴的持续性的然而也是偶然的结果影响的人,他们几乎从不把婚姻的破裂看成是他们自身自由的体现)。身份的改变可能是一件私人

的事情,但是它总是包含有解除某些束缚与取消某些义务的内容;那些处于接受一方的人,很少被顾及和考虑到,更不用说被给予实施自由选择的机会。

而且,即使某人把"纯粹关系"的"次要影响"考虑进去,他还是可能会这样认为,对于那些心高气傲的人来说,惯常的离婚解决和对孩子们提供生活来源,对于减缓普遍存在于另行通知之前(until - further - notice)的伙伴关系中的不安全感,会有一定的帮助。而且他还可能会认为,为减少他的损失,为避免对自己曾经犯下的罪过进行必需的永久悔恨,无论还会留下什么不安全感,这都不是一个过分的代价。但是,几乎毫无疑问,当"滴淌"到穷人和无权无势的人们之中时,婚姻契约脆弱无力的新型的伙伴关系,和对除了"相互满足"功能外的联盟的"纯净化",酿成了许多人的悲惨、痛苦、苦难,以及永远增长的破裂的、没有关爱和希望的生活。

现在作个总结:(使"到处寻找"式的生活特性化的)身份认同的机动性和灵活性,与其说是解放(emancipation)的工具和手段,不如说是自由再分配(redistribution of freedoms)的工具和手段。因为这一原因,它们是一件复杂的幸事——它们的魅力和被渴望的东西,与被拒斥和令人害怕的东西一样多,而且它还引发出最为矛盾的复杂情感。它们是高度矛盾的价值准则,往往会产生出不连贯的半神经过敏性的反应。正如迈考德(Yves Michaud)这个巴黎大学的哲学家指出的,"随着机会的过量,毁灭、碎化和错位的威胁也增加了。[①]自我身份确

① Yves Michaud, "Des Identidés flexibles", *Le Monde*, 24 October 1997。

定(self – identification)的任务有着严重的破坏性的副作用。它变成了冲突的焦点和互不相容的冲动的起爆器。既然这一所有人的共同任务,必须由每一个人在完全不同的条件下来完成,那么它就把人们的处境分裂开来,并加剧了残酷无情的竞争,而不是将人们可能产生合作和团结的境况统一起来。

第三章　时间/空间

哈泽尔登(George Hazeldon),一个英国出生的、定居在南非的建筑设计师,他做了一个梦:梦见一个不像普通城堡的城堡,这个城堡满是看来不祥的陌生人,他们从黑暗的角落中冒出来,蹑手蹑脚地从破旧不堪的街道上悄悄走出,从臭名昭著的简陋的小区里慢慢地溜出。哈泽尔登梦中的城堡,更像是中世纪城堡(在它厚厚的城墙、塔楼、护城河和吊桥的防护下,它被安全地保护在这个世界的风险和危险之外)的一个现代化的、高技术的变体。这是一个按照那些希望能控制和监视他们的友爱情谊的个体们的要求定做的城堡。正如哈氏自己所说的,在它的有些地方看来,它与米歇尔圣母院(Mont - Saint - Michel)没有什么不同,它既是一个修道院(cloister),同时还是一个不可进入的、严密守卫的要塞。

正如任何一个看了哈氏设计图纸的人都会同意的,这个

“修道院”，很明显，是由制图员仿照拉伯雷[①]的特来美修道院[②](Rabelais's Thélème)设计而成的，那是一座强迫人们高兴和喜悦的城堡，那里与其说是一个宗教性的供自焚、祈祷和斋戒的理想世界的修道院，还不如说是一个幸福是唯一的法令和戒律的地方。为了换一下口味，说它是一个“要塞”，这是相当的名符其实的。赫里特奇花园(Heritage Park)，这一哈氏将要在离开普敦不远的一块500英亩的空地上从零开始建成的城堡，它因自己的围场而显得与其他的城堡不同：它有着高压的电子防护网，入口道路上的电子监控仪，和沿路的栅栏以及装备精良的卫兵。

如果你能买得起在这个赫里特奇花园的居住权，你将能在这个远离混乱、敌意、恐惧的危险和风险的荒野(它只存在于城堡大门的另一边)里，度过你一生中的多数时间。在那里，为了完全能够得到满足，优美雅致生活所需要的任何东西都能得到提供：赫里特奇花园有自己的商店、教堂、餐馆、

---

① 拉伯雷，(Francois Rabelais，1483－1553)，法国作家，人文主义者，代表作为长篇小说《高康大和庞大固埃》，中译本名为《巨人传》，作品反映了文艺复兴时期新兴资产阶级的思想要求。——译注

② 特来美修道院，是拉伯雷在《巨人传》里虚构的一个修道院，这一修道院与众不同，它的院规是“随心所欲，各行其是”，充满着自由的精神。它规定，女修士要容貌端庄，体质健全，对男修士也有这一要求，他们都可以随时离去，来去自由。修士可以结婚，发财和有自己的生活方式，想几点起床就几点起床，想几点睡觉就几点睡觉。在那里，不是根据法规、章程和条例而是按照自己的意愿和自由的主张来生活的。在这个修道院里，还有军事训练场。工作不是根据时间来衡量的，而是根据能力和需要来分配的。总而言之，这是一个与传统的修道院完全不同的、崇尚自由和享受的地方。请参阅《巨人传》，p.191－209页，成钰亭译，上海译文出版社，1981年6月第一版。——译注

剧院、公共游乐场、森林、中央花园、满是鲑鱼的小湖、慢跑跑道、运动场和庭院网球场——而且还留下了足够的剩余空间,以添加任何未来体面的生活可能要求的项目。哈氏在向许多现今居住在那里的人解释赫里特奇花园的优点时,相当坦率:

> 在今天,首要的问题是安全问题。不管喜欢还是不喜欢,安全保障即是差别所在……当我在伦敦长大时,我就生活在一个和谐的社区之中。人人都不能做错任何事情,因为每个人都认识你,他们会告诉你的父母的……我们想在这里重建一个用不着有所担忧的和谐公社。①

因此,这就是它在起作用的地方:你在赫里特奇花园买了一套房子,你就等于买到了一张成为和谐公社(community)一员的入场券。"和谐公社"是这些日子里古代良好社会乌托邦的最后一个遗迹;它象征着任何要过——有着良好和谐的邻里关系,每个人都服从共同生活的更好的规则的——更好生活的梦想遗留下来的东西。现实地看,这种和谐的乌托邦已经沦落为直接的邻里关系。难怪,"和谐公社"是一个很好的卖点。也难怪在哈氏和土地开发商的计划书里,"和谐公社"变成了一个对良好餐馆和风景如画的健身跑道(其他地方都可以提供这些东西)的、独立的,也是别的地方没有的补充。

---

① 引自 Chris MC Greal, "Fortress town to rise on Cape of low hopes", the *Guardian*, 22 *January* 1999。

然而，请注意，那个让人感觉到的公社的友爱情谊的深层意义在哪里。哈氏的这个受他在伦敦的童年时代的启发并想要建在南非的那片未加开发的土地上的和谐公社，即使不是唯一的也首先是一个被严密监控的地方，在那里，那些做其他的人可能不喜欢并因此而遭到抱怨的事情的人，将会马上受到惩罚，并将被强迫遵守那里的规范——而"不属于那里"的浪子、流氓和其他的闯入者要么被拒绝进入，要么被围捕然后被驱逐出境。哈氏甜蜜回忆的过去的那个社区和它在南非这个现代化的复制品之间的其中一个差别就是，哈氏童年记忆中的和谐社区，是居民用他们自己的眼睛、舌头和手，来取得的，这种成功事实上没有更多的考虑，而在赫里特奇花园，则是通过隐藏的闭路摄像机和一批一批荷枪实弹的士兵来检查进出安全门的人，以及秘密地（而如果有必要，就大摇大摆地）在街上巡逻，来加以确保的。

澳大利亚维多利亚司法心理健康研究所（Victorian Institute of Forensic Mental Health in Australia）的一群精神病专家最近发出警告，"越来越多的人正在假称自己是悄悄的跟踪者（stalker）的牺牲品，并且他们正在用尽公共信用和国家财产"，正如报告的作者指出的，"那些钱财本来应该花在真正的受害者身上。"[①] 有一些被调查的"假装的受害者"，被诊断为患有"严重的心理紊乱"症，"认为他们产生'正成为每个人密谋行动的对象'这一错觉，并正被人秘密地追踪和监视着"。

---

① 请参见 Sarah Boseley, "Warning of fake stalking claims", the *Guardian*, 1 February 1999，引自签名为 Michel Pathé, Paul E. Mullen and Rosemary Purcell 的报告。

我们可以对精神病专家的观测报告发表如下的评论：相信其他人有针对我们自己的阴谋，这绝对不是新奇之事；确实，在所有的时候，在地球的每一个角落，都有特定的人在遭受着别人阴谋的折磨。在任何时候，在任何地方，都不会缺少渴望去发现自己生活不幸、挫折和令人羞愧的失败的原因，并将责任归咎于别人的险恶的用心和可怕的阴谋的人。真正新鲜的是，那些悄悄的跟踪者（与他们经过之地之外的闲逛者和其他流浪者那些怪人一起），现在承担着这一别人失败和不幸的责任，并成了恶棍、妖魔、无赖、幽灵、爱搞恶作剧的地痞、眼光恶毒的流氓和令人作呕的女巫的代表。如果说“假冒的受害者”可能“费尽公共信用”的话，那正是因为“悄悄的跟踪者”已经变成了一个萦绕在我们当代人头上的无处不在的恐惧的一般的、流行的代名词。因而悄悄的跟踪者的无处不在，也就变得确切无疑了，对被跟踪和监视的恐惧也正广为降落在很多人的头上了。而且如果那些假称为这一被跟踪的威胁搞得心神不宁的人，“能够花尽国家财产”的话，那是因为，国家财产被逐年增加地大量地留出来，以用于追捕和驱逐那些悄悄的跟踪者、流浪者和其他的现代恐慌的翻版以及流动的百姓——那些处于流浪状态的、或零星地或者成批地涌进只有高贵者才有资格进入的地方的低贱者，还因为对人们可能在那里被跟踪的街区的防护，就像曾经驱除徘徊在屋顶上的妖魔一样，被看成是保护需要保护的人免受使得他们胆战心惊、神经过敏的恐惧和危险的恰当的手段和有意义的目标。

沙龙·裘金（Sharon Zukin）援引迈克·戴维斯的《石英城》

(Mike Davis, *City of Quartz*, 1990)一书中的话,来这样描绘洛杉矶的公共空间——那里的居民和由居民选定或指派的监护人的安全关心,再次塑造了这一公共空间——的新的面貌:"直升机在居民居住区的上空嗡嗡作响,警察在与被他推断为流氓团伙成员的青少年发生争执,只要自己能够支付或者有足够的胆量去使用它,家族户主就会出钱去买得那种武装防护组织的保护……"裘金说,整个六十年代和七十年代初期,是"都市恐惧制度化过程中的一个分水岭"。

> 选民和精英——美国的一个被宽泛理解的中产阶级——本来应该是选择赞同政府消除贫困、控制种族冲突和将每一个人融合进普遍的公共制度中的政策。然而相反的是,他们却是去选择购买保护,这却刺激了私人安全产业的增长。

裘金在"日常的恐怖的政治"(the politics of everyday fear)中发现了被她称之为"公共文化"(public culture)的最能感觉到的危险。不安全的街区里令人毛骨悚然、魂飞魄散的幽灵,让人们远离公共空间,并使得他们对探求处理公共生活所必需的方法和技巧,感到深恶痛绝。

> 通过建造更多的监狱和实行死刑来"对犯罪变得强硬起来",对于恐怖政治而言,是一个太为普通寻常的答案。我在公共汽车上听到一个人说,"把所有人都关起来",他一下子就把解决问题的方法简单化到了荒谬绝伦的地步。另外有一个人的问题解决方法是,把公共空间私有化和武装化——使街道、公园甚至还有商店都变得更为安全起来,但是这又少

了一些自由……①

社区根据它被严密监控的边界，而不是根据它的内容来划定界线；“社区的保护”，被解释成对控制进入的武装了的看门者的雇佣；悄悄的跟踪者和流浪闲逛者升格成第一号公共敌人；公共区域被削减为一个有着选择性入口的“能防守的”飞地；脱离(separation)取代了公共生活中的协商(negotiation)，并因它的非法化(criminalization)这一残存差异，而变得集中起来——这些就是当今都市生活进化的首要方向。

当陌生人遇上陌生人

塞纳特对城市的定义有一个经典性的界定，他认为，“城市就是一个陌生人(stranger)可能在此相遇的居民聚居地。”②让我补充一点，这意思是说，陌生人适合于以陌生人的身份相遇，而且作为一个陌生人，出现在意想不到的、开始和结束都同样突然的、意外相遇的场景中，这似乎也有几分道理。陌生人以适合于陌生人的方式相遇；陌生人之间的相遇不同于亲戚、朋友或者熟人之间的邂逅相遇——相比而言，它是一个不合适的相遇(mis－meeting)。在陌生人之间的相遇中，不会去重新找到他们最后相见的地方；在两次相遇的间歇期间，他们谈不上痛苦，也谈不上高兴，更不会产生任何共有的回忆；对

① Sharon Zukin, *The Culture of Cities* (Oxford: Blackwell, 1995), pp. 39, 38。

② Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism* (New York: Vintage Books, 1978), pp. 39ff。

任何东西都不会产生回想，也没有任何东西需要在当前的邂逅过程中，去加以遵循。**陌生人的相遇是一件没有过去（a past）的事情，而且多半也是没有将来（a future）的事情**（它被认为是，并被相信是一个摆脱了将来的事情），是一段非常确切的“不会持续下去的”往事，是一个一次性的突然而至的相遇，在到场和它持续的那个时间里，它就会被彻底地、充分地完成，它用不着有任何的拖延，也不用将未了之事推迟到另一次相遇中。就像一个把自己的世界完全局限在用自己腹部吐出的丝编织而成的网中的蜘蛛一样，相遇中的陌生人可能依赖的唯一的支撑网，必定是用他们的表情、语言和手势这一稀疏的细线编织而成的。在他们相遇之时，没有尝试和错误的余地，无法吸取错误的教训，也没有另一次尝试的机会和希望。

结果就是，都市生活要求有一个相当特殊和熟练的技巧，一套塞纳特把它归为“礼仪客套”（civility）规则的完整的技巧：

> 那就是，相互设防而又能让每一个人和谐相处的社交活动（activity）。戴着面具是礼节客套的核心所在。面具使得远离那些戴着面具的人的力量背景、不自在和个人感情的、纯粹的社交应酬（sociability）成为可能。因为礼仪客套的目标，是要掩饰并保护自己，它正使得每一个运用它的人自己负累重重。[①]

---

① Sennett, *The Fall of Public Man*, p. 264。

当然,人们是怀着有所回报的希望来努力实现这一目标的。只要人们有相似的对他人保持自我克制的宽宏大量,那么因克制自己不去与别人的习性发生冲突,从而过度地加重了掩饰自己这一负担,这也就顺理成章了。礼仪客套和语言一样,不可能是"个人的"(private)。在它成为个人习得和私人运用的技能之前,礼仪客套首先必定是社会环境的一个特色。如果都市的每个居民都能学会礼仪客套这一艰难的技巧的话,都市环境就必定会成为一个"文明的、谦恭礼让的"(civil)环境。

然而,对这个都市环境而言,"文明和谦恭礼让"意味着什么呢?让它成为一个利于和适宜个人礼仪客套行为的地方,这又意味着什么呢?首先,它意味着,要提供这样一个作为这样一个公众形象(public personae)——这是一个没有被推动、被强迫或被欺骗去摘下他们的面具,以让他们"随心所欲"(let themselves go)、"表现自我"(express themselves),以让他们表明他们自己的内在感情,并让他们私人的秘密的思想、渴望和担忧,展示出来的公众形象——人人都可以分享的空间。但是它还意味着,它是这样一个**作为普遍的善**(common good)(但不能把它简单化地看成为个体目标的总和)、**作为共同任务**(但它不能为众多的个体追求而精疲力竭)**和作为这样一种生活方式**(它有着自己及自己日程的词汇和原理,这些词汇和原理要比任何内容最为丰富的个人关心渴望的事情的清单的内容都要丰富)而展现在它的居民面前的地方,因此"**戴着公共面具**",这与其说是在放弃承担自己的义务(non-commitment),逃避"真实的自我",在退出人际交往和互相卷

入,在表明自己天马行空、独来独往的希望,还不如说是一个在作出承诺并准备参与进去的行动。

在当今的城市中,存在大量被看作是"公共空间"的场所。它们表现在很多种类和形态上,但是它们中的大多数都可以划到两个宽泛的类别中去。每一类都在两个相对的地方然而又是相互补充的方向上背离了"文明空间"(civil space)的理想类型。

在巴黎有一个地方,叫作保卫广场(La Défense),它是一个坐落在塞纳河右岸、由弗朗索瓦·密特朗总统设计、委托并建设的大型广场(它是作为他的总统任期的永久的纪念物而建造的,它的壮丽雄伟与他任期内的个人软弱和失败没有任何关系),它表现出了两类公共空间中第一种的所有特点,确定地说,它不是一个"文明的"(civil)都市空间。它留给游客的第一印象是这个地方的不友好的表现:视线内的所有东西都让人产生敬畏和灰心。环绕空荡的大型广场的建筑物,都是为了让人观看而不是为了让人进入的:从上到下都被反光的玻璃给罩住,它们看起来就好像是既没有对着广场打开的窗户也没有对着广场敞开的进去的大门;巧妙的是,它们想要把屁股对着它们面对的广场。从外表上看来,它们是傲慢专横和不易损伤的——它们之所以傲慢专横,是由于它们是不易损伤的,这两个特点互相补充又相互加强。这是个封闭式的、严禁进入的堡垒(修道院)——它们促使每一个沉湎于广场的平坦和恢弘的人,都以它们为榜样并产生同样的感觉。没有任何东西可以减轻更不用说是去打破广场单调乏味、千篇一律的呆板空旷。那里没有长椅可以休息,没有大树可以

躲避炙热的阳光并在树荫下面乘凉。(毫无疑问,在这一空阔地区的很远的边上,有一组按几何图形排列的长椅;它们被设置在高于广场几英尺的平坦的台地上,这一台地是一个像平台一样的台地,这一平台将让那些在此坐下并休息的人的行动,变成一个向所有其他的、与坐在那里的人不同的、到这里有事要办的人的公开展示。)因为地铁时刻表呆板的规律性,一次一次地,其他的那些人——像蚂蚁一样的一堆堆的行色匆匆的步行者——在地下涌现出来,一直延伸到把地铁出口与和环绕在广场上其中一个刺眼的怪物分隔开的栅栏边,又迅速地消失在人们的视线中。然后,这个地方又再度空空如也,直到下一列火车的到来。

第二类不文明的公共空间,目的是要服务于消费者,更确切地说,是要让城市居民变成一个消费者。用尤西塔罗(Liisa Uusitalo)的话来说,就是"消费者常常共享诸如音乐厅或展览馆、旅游胜地、运动场馆、商业大街和自选商店这样的有形的消费空间,而没有任何实际的、社会的、相互影响和相互作用。"[①] 这些公共空间鼓励的是行动,而不是"互动"(*inter - action*)。与其他从事类似活动的行动者共享实体性的公共空间相比,这里增强了行动的重要性,并在它的上面盖上了"多数人同意"的印记,从而证实了它的意义,并证明了它没有讨论的必要。然而,任何行动者之间的互动,将让他们远离个体从事的行动,并可能变成每个人的不利条件而不是成为有利

① Liisa Uusitalo, "Consumption in postmodernity", in *The Active Consumer*, *ed. Marina Bianchi* (London: Routledge, 1998), p. 221。

条件。行动者之间的互动,不会给购物的愉悦带来任何的好处,而只会使他们的注意力从手头上的任务彻底地移开。

这一任务是指消费,而且消费绝对地、无可挽回地是一个个人的娱乐和消遣,是能且只能由个体主观体验——经历——的一连串的感觉。充斥雷特泽的"购物天堂"的人群是人的聚合(gatherings)而不是人的整合(congregations);是人的群集(clusters),而不是人的集体(squads);是人的集中(aggregates),而不是人的总体(totalities)。无论他们是多么的拥挤,在这些集体消费的场合,没有任何"集体性"(collective)的存在。用阿尔都塞(Althusser)的话来说,就是,无论是谁进入这个空间,作为个体,他都会"受到质询"(interpellated),要求中止或撕毁协议,要求摆脱忠诚的制约或是将它们放在边炉之上烧毁掉。

邂逅相遇,这在一个人群拥挤的地方是不可避免的事情,它却妨碍和干扰了这一目的的实现。它们需要简单和浅显一些:不再也不会变得比行动者所希望它们的还更深。这个地方得到了很好的保护,以防止那些打破游戏规则的人——各种各样的闯入者、干涉者、令人扫兴者和其他妨碍、干扰消费者或购物者庄严的游离(isolation)的爱生事端者。这个严密布防、密切监视和监控的购物天堂,是一个充满秩序的安全孤岛,在那里没有乞丐,没有跟踪者和流浪者——至少希望的和假定的是这样。为了聊天和社会交往(sociate),人们是不会挤进这些购物天堂的。无论他们可能希望有(或者情愿容忍)什么样的社会交往,他们的社会交往就像蜗牛搬家一样进展缓慢。

禁绝之地，吞噬之地，乌有之乡和虚幻空间

无论在购物天堂里可能发生什么事情，都很少或根本影响不到“门外”人们日常生活的节奏和进程。置身于购物区中感觉就好像“置身于别处”一样①。但是，到购物区的旅行不同于巴克厅的狂欢节（Bakhtin's carnivals），它也含有被带到“特定时空”的体验：购物之旅首先是空间的旅行，而时间的旅行只是其次。

狂欢节是同样的改造了的居民聚集地，在这个人口聚集地退回到平常性之前的转型过程中，恰恰是时间穿插于这一转型过程中。对一个严格界定的但是循环往复、周而复始的时间延伸而言，狂欢节揭露了平常现实的“另一面”（the “other side”），这个“另一面”经常处于够得着的状态中，但是人们平常又无法看到它，也无法接触它。发现的记忆和对其他终归会到来的发觉的期望，并不允许对“另一面”的察觉完全处于被压制的状态中。

购物天堂之旅却完全是另外一回事。设法走进购物之旅与其说是去见证奇妙的东西的变质，还不如说像是被带到另一个世界中。购物天堂（它与以前的街头小店根本不同）可能存在于城市中（要不就象征性地高高地耸立在城外的高速公

---

① Turo - Kimmo Lehtonen and Pasi Mäenpää, “Shopping in the East - Centre Mall”, in *The Shopping Experience*, *ed. Pasi Falk and Colin Campbell* (*London*: *Sage*, 1977), *p.* 161。

路边上),但它不是城市其中的一部分;也不是一个暂时变得怪异的平常场合,而是一个"完全不同的另一个"世界。使它成为"完全不同的另一个世界"的,不是对诸如狂欢节中支配性的惯常规则的反转、否定或中止,而是存在模式(mode of being)的展现(平常性要么阻止它,要么徒劳无功地努力去取得它,而且很少有人曾经希望在他们平常栖居的地方去对这一存在模式加以体验)。

雷特泽的"购物天堂"这一比喻是恰当的;购物消费空间,确实是朝圣者的天堂——但它绝不意味着会和当地的狂欢教徒在一年一度的狂欢节期间举行的安魂弥撒仪式(black masses)[①]相适应。狂欢节表明,现实并非和它看起来的一样顽固,城市是可以改变和塑造的;购物天堂除了揭示了它的僵化呆板的顽固和不可动摇外,对平常现实的实质并没有揭示出什么。购物天堂,就像福柯的"小船"(boat),"只是一个漂移的空间,一个找不到自己合适位置的地方(place without a place),它孤独地存在着,自我封闭着,而且与此同时,还放任自己漫游于大海的无限(infinity)之中"[②];它之所以能够"献身于无限"是因为它离开了港口并和它保持着一段遥远的距离。

这一自我封闭的、没有自己合适位置的地方,与人们平常居住或穿越的所有其他的地方不同,也是一个纯净化了的

---

① 又称追思弥撒,黑弥撒(因举行仪式时神父穿黑衣服而得名)。它的另一个意思是传说中撒旦的崇拜者渎神的戏拟弥撒。——译注

② Michel Foucautl, "Of other spaces", *Diacritics*, 1, 1986, P. 26。

空间。不是它已清除掉了所有的差异和不同——这些差异和不同，不仅会污染其他地方并使它们变得混乱和糟糕起来，而且会让那些自称洁净和清晰的人，无法变得洁净和清晰；相反，是购物消费的地方，应该把它们大部分吸引力归功于供出售的、千变万化、丰富多彩的多种多样的感官的体验和感觉。但是内在的差异，不同于外在的差异，它们的危险成分得到了抑制和净化处理，保证是不存在的——这样它们也就没有任何威胁了。人们能够没有顾虑地享用它们：一旦风险已被从中移开，剩下的就是纯净的、没有杂质的、未被污染的快感和幸福；购物消费的天堂提供了任何外界真实的现实都无法带来的东西：那就是在自由和安全之间近乎完美的平衡。

此外，在这一天堂里面，购物者消费者可以找到他们在外面万分急切地然而也是徒劳无益地寻找的东西：令人舒心的归属感——成为某一集体或团体一个成员部分的安慰性的感觉。正如塞纳特指出的，差异的缺乏，那种“我们都是一样”的感觉，那一个“既然我们的想法都一样，那么就没有商谈的必要”的假设，正是“集体或团体”理念的最为深刻的意义所在，同时也是集体或团体吸引力——人们知道，它与生活背景的多元性和意义的模糊性成正比例增长——的最终原因。我们可以说，“团体”是人们得以和睦相处亲密无间(togetherness)的捷径，是在人们的“真实生活”中很难出现的那种和睦相处亲密无间的捷径：一种绝对的、类似于“我们都是同样的”的、“我们”群体的和睦相处；一个因这一原因而毫无问题的、事实注定如此的、不需要保持任何警惕和作出任

何努力的和睦相处;一种不是任务而是在付出任何使它如此的努力之前就已经给定了的、特定的和睦相处。用塞纳特的话来说,就是:

> 集体团结一致的理念被锻造出来,这样人们就可以避免互相敌视……如果你出于自愿而喜欢谎言,那么这一虚构的、没有事实根据的集体团结一致性,就会给这些现代人一个成为懦夫和互相掩饰的机会……这一集体理念将所有可能会带来差异感觉更别说是引起冲突的东西,都从"我们"的头脑中清除出去了。在这一意义上,集体团结一致的神话就是一个净化和清除的仪式了。①

然而,潜在的困难和麻烦在于,"普遍的身份认同感……只是一种体验和经历的伪造品"。倘若果真如此的话,那么,任何一个设计、监督、管理和经营消费天堂的人,事实上都是最为重要的支配性的伪造者和欺诈的信任亲密关系的骗子。在他们的控制之下,印象就是一切;进一步的问题不需要加以回答,如果仍然有人对此表示怀疑,它也将保持一种不必回答的状态。

在这一购物天堂内部,理念变成了现实。那些云集于购物区过道上的胆小鬼和人们可以想象到的一样,加入到了这一虚构的、理想状态的众所周知没有差别(更为确切地说,是没有重要的差别,需要去面对,需要去勇敢地接受他者的不同

---

① Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life* (London: Faber & Faber, 1996), pp. 34 – 6。

性(the otherness of others),需要谈判,需要澄清和需要对妥协达成一致)的"集体"中间。因为这一原因,这一集体不需要任何商量,任何交易,任何追求共鸣、理解和妥协的努力。大墙内的任何一个人,都可以放心地认为,其他所有可能与自己偶然相遇或擦肩而过的任何一个人,都抱着同样的目的来到这里,都受同样的吸引力的吸引(在那件事上都认为它们是有吸引力的),都受同样的动机的引导和驱动。"置身里面"制造出了一个相信这一理念的人的真实的集体,他们是通过相似的目标和方式,通过他们怀有的观念和他们遵从的行为准则而连结在一起的。总之,"消费空间"之旅,就是一次到糟糕地错过了的集体——它就像购物的体验和经历本身一样,现在永远在"别处"(elsewhere)去了——中去的远航。只要这种"消费空间"之旅持续几分钟或是几个小时,某人就能够与"其他像他或她一样"的"教友"、"教堂伙计",与其他那些对他们随处可见的不同性(otherness),至少在这个地方可以安全地置之不理的他者(others),擦肩相遇。实际上,那个纯净地方的纯洁,只有举行宗教顶礼膜拜仪式的地方和想象中的可能最为纯洁(或推断的)的集体,才和它一样纯洁。

列·斯特劳斯(Claude Lévi - Strauss),这位当今时代最为伟大的文化人类学家,在他的《忧郁的热带》(Tristes tropiques)一书中指出,无论在何时,只要存在着应付他者不同性的必要,人类历史中通常就运用这两种策略:一种是人的禁绝策略(anthropoemic),另一种是人的吞噬策略(anthropophagic)。

第一种策略,是将那些被认为是不可救药的怪人和其他集体的格格不入的人清除出去:禁止与他们进行身体接触,

对话,社会交往和所有各种各样通商(commercium)、共餐或通婚(connubium)。现在这种策略的极端的变体如平常一样,是监禁、流放或屠杀。这种策略的改良了的、文雅一点(现代化的)的表现形式是空间上的隔离,是将他们隔离在城市贫民区;是有选择性地使用某一空间和有选择性地禁止使用它们。

第二种策略,是自称的对异己成份的"非异化"(disalienation):是对外来体的容纳、吸收和吞没,以便通过代谢作用,而可以将他们变得与接纳体保持一致,并让他们变得不再与接纳体有所不同。这一策略采取的形式的范围异常广泛:从作为原始仪式的同类相食到强迫性的同化——包括文化改革运动,和对地方习俗、日历、异教、方言和其他的"偏见"与"迷信"的旷日持久的消耗战。如果说第一种策略的目标是要将他者(the others)加以放逐或消灭,那么第二种策略的目标却是要终结或消灭他们的不同性、差异性(otherness)。

在列·斯特劳斯的策略二分法和当今时代两种"公共的但不文明的"空间类型之间产生的共鸣,是令人惊讶的,尽管它一点也不令人羡慕。巴黎的保卫广场(与它并列的是,多种多样的"禁止进入的空间"——按照史蒂文[Steven Flusty]的话来说,这"在当今的城市规划专家的创新中看来,是引以为荣的"。)[①]是禁绝(emic)策略在建筑艺术上的再现,而"消费空

① 请参见 Steven Flusty, "Building paranoa", in *Architecture of Fear*, ed. Nan Elin (New York: Princeton Architectural Press, 1997), pp. 48 – 9., 还请参阅 Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences* (Cambridge: Polity Press, 1998), pp. 20 – 1。

间"体现的却是那一个吞噬(phagic)的策略。二者都以自己的方式对相同的挑战作出反应:即作为都市生活的结构性特征的应对遇见陌生人的可能性这一任务。如果缺乏礼仪客套的习惯或是这一习惯没有得到充分的发展并没有得到足够牢固地确立的话,那么应对这一可能性就是一个寻求助力手段(power - assisted)的问题。这两种"公众的但不文明的"(public but not civil)都市空间,明显都是缺乏礼仪客套技巧的派生物;它们都必须对付这种缺乏潜在的破坏性的结果,不是通过推动对这一缺乏的技巧的研究和掌握,而是通过使得对这种技巧的掌握在他们都市生活艺术的实践中变得没有意义,而且让它们变得确实没有必要。

在迄今描述的这两种再现方式上,还必须将一种首要的并日益变得普遍的再现方式补充上去。这种反应被乔治·本柯(Georges Benko)和后来的马克·奥奇(Marc Augé)取名为乌有之乡(non - places)(在格罗[Garreau]那里,却被命名为子虚之地[nowherevilles]。)[①]"乌有之乡"和第一类表面上公开但明显是不文明的场所有着的一些共同点:它们都对"定居"的思想加以打击,使移居和常住几乎变得没有可能。然而,它又不像巴黎保卫广场。在保卫广场,它的唯一的命运是被穿过并尽可能快地将它抛在后面,或者说,保卫广场这个"禁止进入的空间"的主要作用是严禁进入,而且严禁进入这又意味

① 请参见 Marc Augé, *Non - lieux: Introduction à l' anthropologie de la surmodernité*(Paris: Seuil, 1992)。又请参阅 Georges Benko, *Introduction: modenity, postmodernity and social sciences*", in *Space and Sicial Theory: Intepreting Modernity and Postmodernity*, ed. Georges Benko and Ulf Strohmayer (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 23 - 4。

着只能绕行而过；而在“乌有之乡”，却接受陌生人旷日持久的有时甚至是极为漫长的逗留的不可避免性，并力所能及地去做这样一些事情——认为他们只不过是在“体型上”与这些人有所不同，而在社会特征上却几乎没有什么不同。更为可取的是，甚至于认为他们自己在体型上也与陌生人难以作出区分；并力所能及地将这些旅人的主观特性的差异加以取消，或将它们提高一个层次以和自己拉平，或者是认为这些旅人的主观特性的差异根本没有束缚力。“乌有之乡”的暂时性的居民之间可能也会有所不同，每一种人都有自己的习惯和想法，窍门就是在他们的逗留期间认为所有的这些不同都无关紧要。不管他们还有其他什么样的差异和不同，他们应该遵守服从相同的行为暗示的方式；而且引发统一的行为方式的暗示，对他们所有人而言，都必须是明确清楚的，不论他们在日常活动中选择的或习惯使用的是什么语言。不管在“乌有之乡”需要做些什么和做了些什么，那里的每一个人都应该有宾至如归(chez soi)的感觉，尽管没有任何一个人会真的像在家里一样行事(behave)。“乌有之乡”是一个毫无身份、关系和历史的象征性体现物和表达物的空间，例子包括机场、高速公路、无个性特征的旅馆房间，公共交通工具……在世界的史前时期，“乌有之乡”从来没有占领那么多的空间。

既然“乌有之乡”的人们，把公众行为简化为几条简单而又容易掌握的戒律，那么，它就不要求掌握那些复杂而又难于学习的礼仪客套的艺术。因为那一简化，它们也就不是学习礼节客套的学校。而且既然在这些日子里，它们“占领了那么

多的空间",既然它们总是占据大量的公共空间并以它们的方式来重新塑造它们,那么,可以学到礼仪客套艺术的地方就会越来越少。

差异可能会被人们逐渐地唾弃掉和侵蚀掉,会被人们远远地离弃,而且在那里有专门对付每一种可能性的地方。但是差异可能会被弄得难以察觉和辨认,更确切地说,是防止差异被人们看见。这是"虚幻空间"(empty spaces)的实现。正如发明了这一词语的凯西基维茨和科斯特拉指出的,虚幻空间是

> 没有被赋予任何意义的地方。它们不必通过围栏或障碍物来和外界加以隔绝。它们不是禁止进入的地方,但是,它们的不可进入是因为它们是无形的、不可见到的。
>
> 如果……意义的创造(sensemaking)是一个模仿、领会、消除诧异和创造意义的行为,那么我们对虚幻空间的经历就不包括意义的创造。①

虚幻空间首先是一个没有意义的空间。不是说它们没有意义是因为它们是虚幻的:因为它们没有包含(carry)任何意义,人们也不会相信它们能够包含什么意义,所以它们才被看作是虚幻的(更准确地说,是看不见的)。在这些抵抗意义(meaning - resistant)的地方,从来不会有就差异展开谈判的问题:那里没有任何一个可以谈判的对象。其他各类地方想方

---

① Jerzy Kociatkiewicz and Monika Kostera, "The anthropology of empty space", *Qualitative Sociology*, 1. 1999. pp. 43 - 48。

设法要消除或减轻陌生人的影响，它们在这一点上无法和虚幻空间相提并论，在这一意义上，虚幻空间处理差异的方式是相当彻底的。

凯西基维茨和科斯特拉把它列作特殊空间类型的虚幻空间，是一些没被移民的地方，也是一些无论是设计者还是得过且过的使用者的管理者，都没有希望或是感觉到有必要将它指定用作移民的地方。我们可以这样说，它们是在结构化的任务在这一作为真实实体的虚幻空间上完成之后，保留下来的"残留的"(leftover)地方：他们将它们的朦胧存在归因于在结构的典雅和世界(任何世界，也是刻意设计的世界)的混乱——这种混乱，众所周知，是因为这一世界蔑视简明划一、整齐匀称的分类——之间没有重叠的内容。但是虚幻空间这类东西，并不仅仅局限于建筑设计草图的残余地，和城市规划专家视野外的被忽略的边缘地带。实际上，许多虚幻空间并非无法避免地只能是残留地，而可能是另外一些项目的必要的组成要素：它们可能是许多不同用户规划图上的一个必要的部分。

在我的一次讲学旅程中(到一个人口众多的、没有规划地发展的充满活力的南欧城市)，一个年轻的大学讲师到机场迎接我，她是一对受过良好教育的、较为富有的专家夫妇的女儿。她向我道歉说，因为无法避开那条通往市中心的、常常发生交通堵塞的繁忙的街道，通往宾馆的旅程将是一段不容易的旅程，这段路程会花费很长的一段时间。事实上，到达目的地几乎花了我两个小时的时间。在我离开的当天，我的导游提议用汽车送我到机场。因为我知道在那个城市开车是多么

地令人烦恼和疲惫不堪，我为他的热心和好意向他表示感谢，并回答说，我将搭乘出租车去机场。而且我确实是那样做的。这一次驱车到机场少花了十分钟的时间。但是，出租车司机沿着破破烂烂、死气沉沉、偏僻的，满是举止粗野、游手好闲的人和衣不蔽体的小孩的贫民区迂回前进。我的导游作出的没有任何可以避开市中心繁忙的街道这个保证并不是托词。她头脑中的这张她出生和成长的城市地图，是非常真实和可信的。在她脑中的那张城市地图里，没有记录下出租车带我经过的"简陋的"街区中的她没有见到的街道。在我的导游的心理地图中，在那些本应该在地图上加以标出的街道中，不折不扣地有着一个虚幻的空间。

那个城市，和其他城市一样，有许多的居民，每个人在他的或她的头脑中都装着一张这个城市的地图。每一张地图上都有它的虚幻空间，尽管在不同的地图上这些虚幻空间所处的位置也不一样。那些指引各种居民移动的地图并不重叠，但是对任何一张"有意义"的地图而言，这个城市有一些区域就必定会因为没有意义而加以忽视和遗漏，而且就意义的创造而言，那些地区也是没有希望的。在地图上删除那些地方，也就让其他的地方变得突出起来并充满着意义。

那些地方的虚幻却出现在旁观者的眼中，出现在城市旅客的脚下或是车轮之下。虚幻空间是人们没有进入的、人们感觉到消失了的、敏感的地方，而且从人的外表看来，他会感到惊奇、困惑并有些许的恐惧。

不要和陌生人说话

让我重申一下，礼仪客套的核心意义是与陌生人互动的能力，而不用抓住他们的怪异之处不放并强迫他们放弃自己的怪异特性，或是强迫他们放弃原先使他们成为陌生人的一些或全部特性。“公共的但不文明的地方”——前面列出这些地方的所有四种类型——是互动的多余物（the redundancy of interaction）。如果说身体上的接近——共享一个空间——是无法完全避免的，那么它包含的“和睦相处”（togetherness）的挑战或许能够和它明显招致相遇、对话和互动的东西一起被剥夺一空。如果与陌生人相遇是不可避免的，人们至少可以努力去避免和陌生人的交往。让那些陌生人，像维多利亚时代的小孩一样，只是被看见而不会听到，或者，如果听到是不可避免的，那么，至少，不用去仔细聆听。关键在于，无论他们说些什么，都让它变得毫无意义，并让他们能做的、将要做的，或是渴望做的事情，都没有任何结果。

毫无疑问，所有的这些对策都只是不彻底的折中方法（half - measures）：是次优的解决办法，或是最不可憎的、损害最小的坏点子。“公共的但不文明的地方”允许人们不与任何周围的陌生人交往，并允许人们去避免和他们进行充满风险的交易，避免和他们进行伤透脑筋的交流、商谈，避免和他们进行使人烦恼的妥协。然而，这并没有阻止和陌生人的相遇；相反，这一折中方法认为，相遇是不可避免的——因为这一假设，这一折中方法才是用作此一目的并已得到使用的。这也

就是说,它们是一种对已经感染了的疾病的治疗方法——而不是一种使得这一治疗变得没有必要的预防性的疗法。而且正如我们所知道的,所有的治疗方法可能也不可能治愈这一疾病。即便有连傻子都懂得的疗法,它也是寥寥无几。通过肌体对疾病的免疫而使治疗成为多余,这是多么好的一件事情。因此,将陌生人的群体清除出去这一方法,它看起来比使陌生人的存在变得无效的任何最为老练的方法,都具有更为安全和更有吸引力的前景。

这看似是一个更好的解决问题的办法,但是这一方法自身当然不可能没有危险。对免疫系统的干预是一件充满风险的事情,而且它可能本身就是致病因素。此外,使得肌体抵抗某种威胁最终会使它们更容易受其他的威胁的侵害。几乎没有任何干预手段可以免除可怕的副作用:众所周知,有相当多的治疗手段会产生医原性的疾病——这些疾病源自治疗手段本身,它们一点也不会比它要治疗的疾病更少一点危险(如果不是更加危险的话)。

正如塞纳特指出的,

> 社团与这一城市的其他居民相隔绝得最为严重的时候……法治和秩序的呼声这时也就最为强烈。
>
> 在过去的二十年中,美国城市中的种族区域变得相对均匀,美国的城市就是在这一意义上得到了发展;种族区域外人们的恐惧的增长,已经达到了种族集团已被隔绝开来的程度,然而,这绝不是偶然的。

与差异共处的能力,更不用说去喜欢这一共处并从中受

益，并不会轻易地产生，当然也不会在自身的推动下形成。这一能力像其他所有的技能一样，也是一个需要学习和实践的技能。相反，无力勇敢地面对这一令人苦恼的人类的多元性和复杂性，无力勇敢地正视所有分类整理决策的矛盾心理，这却是永恒的、不断自我强化的事实：谋求同质性的压力和消除差异的努力，越是强烈有效，在面对陌生人时要让自己感到自在，也就越是困难，差异看起来也就越具有威胁性，它产生的焦虑也就越深和越强烈。在集体同一性、单调性和重复性的掩护下，躲避都市嘈杂性的那些令人胆怯不安的影响的计划；就像它是自我驱动的一样，它也是自拆台脚、有违自己利益的。要不是对差异的怨恨也碰巧是自我证明自我支持的这一事实，这也会是一个微不足道、无关紧要的真理：谋求同一性的压力会产生更多的紧张，同样，对“陌生人就站在门边”所带来的危险而感觉到的恐惧也会越多。一群陌生人所带来的危险，这是一个经典性的本身自然会实现的预言。要将看一眼陌生人和对不安全可靠的弥散性的担忧融合在一起，这不断变得容易起来了；在开始时只是被推测到的东西，变成了一个已经得到多次证实的东西，并且最终变成了不证自明的真理。

无所适从的窘境现在变成了恶性循环。随着达成公共利益和共同命运的艺术难得一用，并处于半遗忘之中，或者是从来没有很好地被掌握过，从而陷入了废弃的状态，随着“普遍的善”（更不用说“良好社会”的理念了）的理念被打上值得怀疑、具有威胁、模糊不清或是愚蠢的污名，在公众的身份认同中而不是在共同利益的达成一致中，去寻找安全可靠性，是最

为明智的而且是最为有效和有利的可行之道;但是,对身份认同的关注和对保护它以使它免受污染的关注,又形成了公共利益,而且最为突出的是达成的公共利益所有这些更不可信、更为荒诞不经的理念,形成了去追求所有这些更不可能出现的东西的能力和意志的理念。正如沙龙·裘金在对这一作为结果而出现的困境作出总结时所说的"任何人都不知道该如何与其他所有的人进行交往"。

裘金认为,"共同命运这一最终理想的精疲力竭,加强了社会阶层(culture)[①]的吸引力";但是,在美国人的用语中,社会阶层首先是"地位集团性"(ethnicity)[②]的——而地位集团,接着又是一个"在社会中努力获得合适职位的合法的途径。"[③] 假设这是无庸置疑的,努力获得一个合适的职位首先意味着地域上的分离,意味着分离的"可以防御的空间"的权利(这一空间需要防御和值得防御正是因为它是分离的)——这是因为,这一空间被戒备森严的边防岗哨所环绕着,它只允许具有"相同身份"的人进入其中,而不允许任何其他的人进去。因为地域的分离其目的是要寻求邻里的同质性,因此,"地位集团"比任何想象的"身份认同"更适合于这一目的。

与其他假定的各式各样的身份不同,地位集团是一个充

---

① 在美国英语中,culture一词还有社会阶层的意思,以指采取同样生活方式的一群人。比如说 the singles culture 就指独身阶层。——译注

② Ethnicity,在美国英语中是指少数民族集团中的一员,尤其指保留其固有习俗和社会观点的人。在此处并不能译成"种族"。——译注

③ Zukin, *The Culture of Cities*, p.263。

满符号意义的概念。它像公理一样,不证自明地假定存在一个任何人为力量都无法将它分裂开来的紧密的结合。它假定,在对权利与义务进行的所有商谈和最终达成一致之前,注定会存在一个紧密联结的统一体。换言之,所谓的标志地位存在的同质性,是他律的、不由自主的(heteronomous):它不是一个人工的手工艺制品,而且非常肯定的,它也不是当代人的产物。那么这就难怪,当它从令人恐惧的、有着多种声音的、"任何人都不知道该如何与其他任何人进行交往"的空间撤退,并进入到一个"安全可靠的位置"——在那里,"任何人都和其他任何人一样",因而很少有东西需要商谈,而且商谈也是容易的——时,地位集团性都会比其他任何假定的身份认同,更为优先地成为第一选择。也难怪,不用关注太多的理由,其他假定的集体,在吵嚷着要为自己谋求一个"社会地位"时,急不可待地要夺取地位的标志,并忙于创造和虚构它们的渊源、传统、共有的历史和共同的未来——但是首要的,是创造它们独立的、唯一的社会阶层性,这是因为社会阶层真正的或推断的唯一性,才是他们"凭自身资格有权要求的价值"。

把我们这一时代再度出现的共产主义社会,辩解为还没完全消除的、在进一步的现代化进程中或早或晚必定会消除和平息的、本能的或天性的中断和挫折,这是错误的;把它简单地理解为理性的暂时性的失败——把它简单地理解为非理性的一个明显地与理性追求的"公共选择"的所意味的内容发生冲突、令人遗憾但事实上又是无法避免的事情,这也是相当地错误的。每个社会环境都提倡和促进它自己的理性类型,都将自己的意思溶入进理性生活策略的理念中去——而且为

了支持当今共产主义的化身是对"公共空间"真正危机的**理性的**回应这一假设,人们可以有很多说法——而且对公共空间是其自然的合适的环境的人类行为来讲,即对政治来讲,也是如此。

随着政治王国纯粹降格成了隐私的公开坦白、公开展示和对个人高尚品德与道德败坏的评价和检测;随着公众考虑的人的可信性的问题,取代了对政治使命是什么和应该是什么的考虑;随着良好社会和公正社会的理想几乎完全没有引起政治讨论——难怪(正如塞纳特在二十年前就已经注意到的[①] 人们适合以消极的旁观者的身份,去扮演一个提出自己对消费的想法、感觉而不是付诸行动的政治角色。然而,核心问题在于,这一旁观者并没有对政治角色这一身份寄予过多的期望,就像他们除了在闪光灯下的公开表演外,不会对其他角色寄予过多的期望一样。因而政治表演,和其他公开的舞台表演一样,变成了一个无休无止单调乏味的、反复推敲和重复的、"身份要比你真正感兴趣的事物更为重要"的启示,或者变成了这样一个教训:是身份而不是你对什么东西感兴趣,才是真正有意义的事情;是"你是谁",而不是"你正在做什么",才是真正重要的事情。是真实自我的展示,正日益彻底地变成公众关系和诸如此类的公共生活的关系的实质性东西;而且一旦由兴趣导航的小船沉没了,正是身份的自我确定和认同,变成了遭遇海难寻求救援的人最有可能抓住的救命稻草。而且,正如塞纳特指出的,"维持这一集体的存在,成了它本身

① Sennett, *The Fall of Public Man*, pp.260ff。

的一个目标;而将那些并不真正属于那一集体的人清除出去,也就成了这一集体的任务所在"。再也不需要"拒绝谈判和持续清除外来者的任何更多的理由"。

与"他者",与不同的、陌生的和外来的人保持距离的努力,排除交流、谈判和相互承诺的必要性的决定,不仅是对——埋藏于社会聚合的新的脆弱性和流动性中的、存在的——不确定性作出的可以理解的反应,而且是对它作出的可以预料的反应。我们倾向于认为,我们的个人安全的危险和"外来人"的闯入是有关联的,而我们的不受威胁的安全和保障,也与净化有着必然联系。那一决定,毫无疑问,与我们当前对污染和净化的着迷般的关注,与我们的这一认识倾向是非常合拍的、一致的、吻合的。对这一无孔不入的闯入到集体中来的东西的深切的忧虑和关注,对鬼鬼祟祟地潜入这一集体旁边的外来陌生人的深切的关注,一起在这同一的认识框架中落脚生根了。这两种关注都推动和加强了这一"把他(他们)从我(我们)的集体中驱除出去"的近似的渴望。

这些渴望,聚集、集中和浓缩在地位集团分隔的政治中,尤其是聚集在防止"外来陌生人"的涌入的政治中。正如本柯所说的:

> 存在着比**他者**(外来陌生人)还要更为**"他者"**的**他者**。把人们当作外来陌生人而拒之门外,这是因为我们再也不能够设想出**其他不同的**社会病变

的表现。[1]

它完全可能是一个病变现象，但是，这不是一个试图徒劳地将意义强加在一个丝毫没有稳定的和可信赖的意义的世界之上的心理病变，而是一个导致政治病变的公共空间的病变：即对话和谈判技能的枯竭和萎缩，而代之以逃避参与的技能和避免相互承诺的技巧。

"不要与陌生人说话"——忧心忡忡的父母曾经给予他们不幸的孩子的一个警告——现在已经变成了成年人的一个关键的戒律。这一戒律把——陌生人是人们在生活中拒绝和他说话与交往的人——这一生活现实当成一个谨慎小心的原则。政府只能在心理上太急切太乐意去帮上摧毁它的主人存在着的忧虑和不安全感的基础的这个忙，可是它们没有能力去这样做。"侨民"这一最为丰富的也是最能感知的"他者"化身之间的联合阵线，倒是非常有希望将各种各样的分散的充满恐惧和无所适从的个体，拼凑成一个模糊的使人联想到"民族共同体"之类的东西；而且这也是我们这个时代的政府能做和正在被看到做的仅有的几件任务之一。

哈泽尔登的赫里特奇花园，将终于会成为一个所有的过路人都能够相互自由交谈的地方。既然在他们之间将没有什么东西可以交谈，那么他们就将能够自由自在地交谈——除非改变惯例，并改变不需要任何争论也不需要任何承诺的这一熟知的规则。赫里特奇花园这一集体中幻想的纯洁性，只能以不参与和打破联系的高昂代价来获得。

---

① Benko, "*Introduction*", p.25。

作为时间历史的现代性

在我还是一个孩子的时候(而且这也碰巧会在其他的时间和空间里发生),听到"从这到那有多远"并回答说"大约一个小时,如果你走得更快一些或者还要少一点"这一问题,这并不奇怪。在比我的童年时代还要更久远的时间里,我猜想,更为平常的回答会是"如果你现在就开始走,你会在中午前后到达"或是"如果你想在天黑之前赶到那,你最好现在就走"。现在,你或许偶尔能听到类似的回答。但是,在它之前加上"你有车吗?"或者"你是指步行吗?"这样一个更为特殊的要求,会更为合适。

"很远"和"很久",就像"附近"与"不久"一样,常常用来指代这一相近的东西:即人们要跨越一定的空间距离需要作出多大的努力——无论它是指走路、收割还是指犁地。如果人们被竭力要求对"空间"和"时间"的含义作出解释,他们可能会说,空间是在一个给定的时间里你能够穿过或越过的东西,而时间是你在穿过它时需要的东西。除非被竭力要求这样做,否则人们根本不会去玩这样的概念游戏。那么,人们为什么会是这样的呢?对多数已经渗透进日常生活中的事物,人们都有着足够的理解,直到他们被要求对它们进行定义时都是如此;而且除非人们被问到这类定义问题,否则人们首先就根本没必要去对它们作出定义。人们对我们常常称之为"时间"和"空间"的那些东西的理解方式不只是令人满意,而且还

和需要的一样地准确，只要它是“湿件”(wetware)[①]——人、牛或马——努力的结果，或者是由他(它)们来对它作出限定。某人的两条腿可能会与其他人的两条腿有所不同，但是用其他的人腿来代替某人的人腿，这并不会使它们——是把它叫做尺度还是把它叫做人的肌肉的力量——有多大的差别。

在希腊奥运会的时代里，没有人会想起跑道或是奥运会纪录，更不用说会想到打破奥运会纪录了。创造和使用不同于人或动物肌肉力量的一些东西，对这些观念来说是必要的，对——把它的重要性归因于人的个体运动的能力、想象的能力和促进实践的能力之间的差别——这一决定来说，也是必要的，而且这对于漫长的受制于使用动物的时代的史前时期来说也是一样的，最后，这对于开始的时间历史来说，也是如此。时间历史以现代性为起点。确实，除了是任何其他的事物外，也许还不止于是其他任何事物，现代性就是**时间的历史**(the history of time)：现代性是时间开始具有历史的时间。

为什么空间和时间一旦融入到人们的生活劳动中，就会破裂并在人们的思想与实践中相互分离呢？如果你为了解这一原因而去翻开历史书籍，你将会发现书上充斥着各种各样的理性大师——勇敢无畏的哲学家和充满勇气的科学家——的发现发明的故事。人们可以从书上知道测量天体距离和运行速度的天文学家，可以知道计算加速度和“物体”

---

① “湿件”(wetware)，是计算机专家的用语，用来指硬件、软件以外的“件”，即人脑。在此处主要是指有生命的动物的动力和力量。——译注

运动距离之间准确关系，并精心地用数字——那些最为抽象和客观的可以想象的数值——来表达这一关系的牛顿；还可以知道把时间和空间当成是人类认识的两个先验地分离并相互独立的范畴并因这一成就而铭记于史册的康德。然而，不管用什么方式证明了哲学家以永恒的形式（sub specie aeternitatis）思考的资格，但总是无限和永恒中的一个有限部分——当今人们能够达到的只是这一无限和永恒中的有限的部分——在为哲学和科学思考以及能够转化成永恒真理的经验材料，提供“认识论基础”。实际上，这一限制使得伟大的思想家们比那些作为愚蠢的空想家、神话的创造者、诗人和其他喜欢幻想的幻想家而被“名垂青史”的人，而显得更加引人注目。因而，在这一时空领域必定已经发生了一些什么事情，并促使这一人类为拥有对空间和时间的自主权而进行实践的能力，在哲学家的视野中突然显眼起来。

人们有权这样猜测，那些在时空领域发生了的“什么事情”，是交通工具的建造，它们比以往任何时候的人和马都要跑得更快，而且与人和马截然不同的是，人们可以把它们造得跑起来越来越快，这样在跨越不断加大的空间时，可以花费越来越少的时间。在这些非人力和非畜力的运输工具出现的时候，运动需要的时间就不再是距离和不容改变的“湿件”的特点；相反，它成了运动技术的标志。时间变成了一个“硬件”（hardware）的问题，人类能够对这一硬件加以发明、建造、使用和控制，时间再也不是绝望地无法延伸的“湿件”问题，也不是变化莫测、反复无常的、人类无法加以控制的风力和水力的问题；同样因为这一原因，时间变成了一个独立于

大陆和海洋永恒不变的面积之外的一个因素。时间不同于空间，这是因为，它不像空间，它能够被人类加以改变和控制；它已经变成了一个分裂因素：一个时空结合中的变化不断的动态角色。

富兰克林(Benjamin Franklin)的名言是“时间就是金钱”，既然他已经把人界定为“制造工具的动物”，他就能够自信地作出这一论断。在总结此后两个世纪以来的经验时，约翰·肯尼迪(John Fitzgerald Kennedy)在1961年向他的美国同胞们指出：“我们必须把时间当成工具来使用，而不是把它当成一个长沙发。”一旦时间成了人类在克服空间阻力——即缩短空间的距离，将阻碍、更不用说是限制人类理想的障碍物的意义中的“遥远性”，彻底消除——的持续努力中的一个基本工具(或者是武器?)，时间也就变成了金钱。装备有这一武器，人们就能够为自己制定征服空间的任务，并最为热切地去履行这一任务。

国王或许会比他的代表旅行得更为舒适一些，贵族也可能会比他们的奴仆旅行得更为方便些，但是，从本质上来讲，他们中的任何人的旅行，都不可能比其他人会在速度上快很多。湿件使得人们都大体相似；而硬件却可以使人大不相同。这些差异(不像那些源于人的肌肉的不同性的差异)，是在那些硬件成为它们效率的条件之前、在它们能被用来制造更多的差异(而且这些差异比以前要更有意义更加不容置疑)之前的人类活动的结果。随着蒸汽机和内燃机的出现，建立在湿件基础上的这些特性也就渐渐地消失了。现在，有些人可以先于其他任何人很久，而到达他们想要到达的地方；他们也能

够躲避坏人的跟踪，并有效地防止被赶上、被耽搁和被挡住。不管是谁，只要他走得更快，他都能够声称有更多的地方——而且，因为他们这样做了，所以他们能够控制它，勘测它并监视它——来和对手保持一定的距离，并让闯入者无法进入。

人们可以把现代时代的起点和不断变化的人类实践的各个方面联系起来，但是，从属于人类的创造性和技术能力、并作为一个征服空间和使用土地的工具而和空间相对比的、时间从空间中的解放，并不是一个会比其他任何的计算起点都更为糟糕的开始计算的起点。现代性诞生在加速和陆地征服的"星象"中，而且这些星象形成了一个包含所有关于它的特性、行为和命运的信息的星象。要解读它，只需要一个专业的社会学家，而不是一个充满想象的占星学家。

从现在开始，时空关系就变得是流程性的(processual)、不定的和动态的，而不再是预先注定的和静态性的。"空间的征服"，开始指运行更快的机械。加速运动意味着更为广大的空间，而且加快这一运动是扩大空间的唯一方式。在这一追逐中，空间的扩展成了游戏的别名，而空间就是这一游戏的赌注；空间是价值，而时间却是手段工具。为了使这一价值最大化，需要将工具磨得更快一些：多数"工具理性"(在韦伯看来，它们是现代文明运行的准则)，集中于尽快完成任务的方法设计上，然而忽略了"非生产性的"、闲置的、空闲的并因而浪费了的时间；或者，老生常谈地根据行动的效果而不是根据行动的手段来说，工具理性集中于将客体更为稠密地充塞进空间中，并扩大这一在特定时间内能被填满的空间。向前看，

在现代空间征服的开端时期，笛卡尔[①]，把存在和空间性(spatiality)等同起来，并把任何物质存在界定为广延性实体(res extensa)。(正如罗勃·西尔兹绝妙地指出的，人们可以对笛卡尔"我思故我在"的这一著名观点重新表述为"我占有空间，因而我存在"，而不会扭曲它的含义)[②] 向后看，在这一征服耗尽了精力并要慢慢地结束时，塞图却宣称权力是领土和边界的事情。(正如克莱斯韦尔最近在总结塞图的观点时所说的，"强者的武器是……分类、勾勒轮廓和分界。强者依赖于绘制地图的确定性"[③]。注意，上面列出的所有武器都是针对空间作出的行动)人们可能会说，强者和弱者之间的差别，是体现在地图上的领土(它被严密地保卫着并被牢牢地控制着)和允许人们进入、允许重新划定边界并重新绘制地图的领土之间的差别。至少，它已经变成这样了，并且在很大一部分现代历史里，它是保持这种状态的。

从沉重的现代性到轻快的现代性

那一部分现在快要终结的历史，因为它没有一个更[illegible]

① 笛卡尔(Descartes，1596－1650)，法国哲学家，自然科学家，解析几何学的奠基人，提出"我思故我在"，其哲学基础是灵魂和肉体、"思维"实体和"广延"实体的二元论。主要著作有《哲学原理》、《方法论》、《几何学》。——译注

② 请参见 Rob Shields，"Spatial stress and resistance: social meanings of spatialization"，in *Space and Social Theory*，ed. Benko and Strohmayer，p. 194。

③ Michelde Certeau，*The Practice of Everyday Life*，(Berkeley: University of California Press，1984)；Tim Crosswell，"Imaginging the nomad: mobility and the postmodern primitive"，in *Space and Social Theory*，pp. 362－3。

名字，因此可以给它取名为“硬件”时代，或者叫作沉重的现代性——即大量占有的现代性，一种“越大越好”的现代性，一种“大就是力量，多即是成功”的现代性。那就是硬件时代，一个并比以往任何时期机器都要更为笨重的重型机器的时代，一个用比以往任何时期都要更长的围墙来围住工厂场地并容纳比以往任何时候都要更多的工作人员的时代，一个笨重的机车和大型的远洋客轮的时代。征服空间是它的最高目标——去尽可能地、最大限度地抓住它，并坚守住它，并且在这个空间上四处插满占有的标志和“外人禁止入内”的标牌。领土是现代人迷恋的东西里头最为敏感的东西，对它的获取，也是现代人的强制性的欲望里头最具强制性的欲望——然而，保卫这些边界，在最为普遍存在的、最有活力的和最为绵绵不绝地增长的现代上瘾行为中，它也是最为突出的“毒瘾”。

沉重的现代性是领土征服的时代。财富和权力牢牢地植根于或者深深地蕴藏在土地之中——就像铁矿和煤矿矿床一样，体积庞大，又大又笨，无法移动。帝国不断扩张以渗透到地球的每一个角落和每一个缝隙中：只有其他在力量上能和它分庭抗礼或是还要比它强大的帝国，才能限制它的进一步的扩张。位于竞争性的帝国领土边界之间的任何领土，都被看成是无主的，并被当成是一个无人的地带，因而也是一个“虚幻空间”——而且这一虚幻空间是对流浪者提出的挑战，这也是流浪者的耻辱。（这个时期的通俗科学在告知外行“自然界没有空白”这一信息时，说明它完全领会了这一时代的思想心态。）甚至更让人气愤让人更不能容忍的，是对地球上的“空白点”的想象：即迄今为止没有听说过和在地图上没有标

记到的岛屿和群岛，等着去发现和移居的大陆，人迹罕至、无人认领的大陆的内陆腹地，和无数的大声疾呼阳光的“黑暗的中心地带”。英勇无畏的开拓者，是指新的、现代版本的、本雅明(Walter Benjamin)“水手传奇”中的那些英雄们，是指孩子梦想中的和成人怀旧中的英雄；他们为了寻找迄今未知的山脉、湖泊或者平原，一次一次地冒险穿越丛林，灌木或是永久冻土层。人们热烈地欢送他们的离去，在他们凯旋时荣誉又像雪片般地向他们飞来。而且像希尔顿(James Hilton)的香格里拉，这一现代天堂，就出现在那个地方，出现在一个“尚未发现”的地方，在一个隐藏的、难以到达的地方，在一座没有穿越和不可穿越的山脉或致命的沙漠之外的地方，在一条等待开拓的山间小道的尽头。冒险和幸福，财富和权势是地理性的概念，确切地说，是“土地财产”——它受它的地理位置的约束，不可移动，也不可转让。所有的这些都要求有无法通过的围墙，有戒备森严的边防检查站，有毫不松懈的边境卫士和秘密的地理位置。(第二次世界大战中戒备最为森严的秘密地方之一，是美国的空军基地，它的绰号就是“香格里拉”。1942年，美军飞机就是从那里起飞，发动了对东京的空袭。)

取决于硬件规模与质量的财富和权势，往往是缺乏活力的，既不便移动，也难以操作。它们二者都是“具体化的”、固定化的，并用钢筋水泥连结在一起，并且都是按照数量和重量标准来加以衡量的。它们是通过它们占有的领土的扩张来保持增长的，并且通过保护那一地方，从而使它们也得到保护：那些地方同时是它们的温床，它们的堡垒和它们的监狱。丹尼尔·贝尔对那种最为强大最令人羡慕也是最有竞争力的温

床、堡垒、监狱的其中之一进行了描述:即位于密歇根州的通用汽车公司威伦(Willow Run)制造厂[①]。那个工厂厂房长 2/3 英里,宽 1/4 英里。生产汽车需要的所有原材料都被聚集在一个简单的巨型仓库的庞大的屋顶下面。权力逻辑和控制逻辑,建立在"里面"和"外面"的严格的分离和对二者之间边界的严密守卫之上。这两大逻辑融会成了一个体现为规模的逻辑,并且都组织在这一戒律周围:更大即是意味着更高的效率。在现代性的沉重性的表现中,进步即意味着规模的增大和空间的扩张。

是时间的惯例化常规化(routinization),使得整个空间变得紧凑起来,并服从于相同的逻辑(贝尔在把那些时间称作为"衡量标准"(metric)时,借助了惯例化的基本工具)。

在对空间的征服中,时间必须具备适应性和柔韧性,而且首要的是要有收缩性,而不管每一时间单位日益增长的"吞没空间"(space - devouring)的能力:周游世界八十天是一个诱人的梦想,但是真正周游世界八天绝对是更具吸引力的事情。从飞越英吉利海峡然后到飞越大西洋,这都是衡量进步的里程碑。然而,当对征服的空间开始进行防卫,并对它进行开发、移民和治理时,却需要一个严格、一致和不容改变的时间:这种能被切割为厚薄相同的薄片的时间,适合于被排列成单一的无法选择和替代的序列。当空间被控制着,空间才真正是被占有着,而且对空间的控制,首先即意味着对

---

① Daniel Bell, *The End of Ideology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), pp. 230 - 5。

时间的驾驭，并使它内在的推动力变得无效：简言之，即是时间的一致性和协同性。在其他的探险者成功找到它之前，到达尼罗河的源头是一件激动人心的美好事情，但是火车提前开出，或是汽车部件在其他部件到来之前就来到组装线上，这却是沉重现代性的令人可怕的事情。

惯例化了的时间，把力量和高高的砖墙（它装有带刺铁丝或是插有碎玻璃，并安装有防止外人进入的戒备森严的大门）结合在一起；它也防止里头所有的人随心所欲地离开这一地方。“福特主义的工厂”，那一在沉重现代性的时代里，最为让人渴望和迫切追求的理性管理的模式，是一个面对面地相见的场所，但也是一个在资方和劳方之间有着“白头偕老、相伴终生”的婚姻誓言的地方。它们之间的这种结合，是一种方便自己迫切需要的结合，一种在它们之间几乎永远没有爱情的结合——但是它们却想要相伴终生（而不管这对它们的个人生活可能意味着什么），而且多半是这样的。对双方来讲，这种婚姻是一次结婚主义的婚姻[①]。离婚是不可能的。不论是福是祸，是好是坏，结合关系注定会在相互的交往中保持下去；离开了对方，任何一方都无法生存。

惯例化了的时间将劳动和土地结合在一起，而工厂建筑物的宏大、机器的沉重和——最后但非最不重要的一点——持续被束缚在土地上的劳动，都和资本联结在一起了。无论

① 一次结婚主义（monogamie），是指一生当中只结一次婚的思想和做法。——译注

是资本还是劳动,都不急于要或者都不能够发生流动。像其他任何缺乏分离与没有痛苦这一安全阀门的结合一样,它们共处相依的历程,满是争吵和愤怒,充满着敌意仇恨的强烈喷发,并多少带有更不激动人心但更为残忍和持久的、没日没夜的壕堑战的色彩。在任何时候,平民都不会想起要离开那座城市;贵族也不再能自由地离开。在让双方都安守本分这点上,阿格里帕(Menenius Agrippa)的雄辩再也不需要了。冲突的强烈性和永恒性,正是命运共同性的生动体现。工厂条例的呆滞的时间,连同工厂围墙的砖块沙浆一起,像限制劳动力的流动一样,有效地将资本固定进来。然而,随着软件资本主义(software capitalism)和"轻快"(light)的现代性的出现到来,它们都发生了改变。巴黎大学经济学家科恩(Daniel Cohen)简要地概括说:"无论是谁,只要他的事业生涯(career)的起点是从微软公司开始,他就根本不会知道自己事业生涯的终点在何处。无论是谁,只要他的事业生涯的起点是从福特公司或雷诺公司开始,就几乎可以确定,他的事业生涯也就将在这同一个地方结束。"①

我不能确定在科恩描述的两种情况下,"事业生涯"一词,用法上是否恰当合理,合乎逻辑。"事业生涯",它使人想到固定不变的发展轨迹,不像美国大学中的"终身职位制度",有着一系列的阶段,事先有着适当的、明确的批准条件和批准规则。"事业生涯的路线"(career paths)往往会受到

① Daniel Cohen, *Richesse du monde , pauvretés des nations* (Paris: Flammarion, 1997), p. 84。

时间和空间的协调性压力的塑造。微软公司的雇员或它的难以计数的监督者、模仿者发生的任何情况，经理们对更能跟上流动和变化的更为宽松的组织形式的关注，企业组织正日益被看成是这样一种——要在一个被想象为"多元复杂和快速运动"并因而被想象为"模糊不清或者易于变化的"① 世界中，创立一个具有超凡适应能力的孤岛——永不确定的、持续进行的努力和尝试，这些都会对持久性的结构，尤其会对这个结构——它具有固有的、内在的生活期望，而且这一期望可用惯常的工作寿命这一标准来加以衡量——产生不利影响。在这些情况下，"事业生涯"的观点看来就显得含糊不清，并完全不合时宜了。

然而，这只不过是一个在术语上的批评意见。不管这个词语使用得是否正确，主要的地方在于，科恩作出的比较，准

① 斯累夫特(Nigel Thrift)，"The rise of soft capitalism"，*Cultural Values*，April 1997，pp.39－40。斯累夫特文章中的思想只能被称为是启发性的、萌芽性的，但是在标题和整篇文章中的"温和资本主义"(soft capitalism)这一概念看来命名有所不当，而且是一个错误的、误导他人的定性(characterization)。在轻便现代化的软件资本主义(software capitalism)中，没有任何东西会是"温和的"。斯累夫特指出，在所有对资本主义的比喻里头，"舞蹈"(dancing)和"冲浪"(surfing)是最为接近资本主义实质的最好的比喻和新的化身之一。既然舞蹈和冲浪意味着运动的轻便灵巧和流畅，那么这两个比喻就非常恰当。但是在平常的舞蹈和冲浪中，并看不出有任何的"温和"。舞蹈演员和冲浪运动员，尤其是那些置身于拥挤不堪的舞厅和遭受凶猛的海潮连续拍打的海滨的人，他们需要的是激烈紧张、粗犷奔放，而不是温和宁静、柔和轻松。而且他们也是很不幸的——就和他们的先辈们一样，很难保持稳定不动的状态或是沿着明确划定的服务良好的路线前进。永远不变的是，软件资本主义，一点也不会比它的前任——像硬件资本主义过去那样——更为轻松和容易。液体绝对不会是温和轻柔的。想一下洪水泛滥和江河决堤，你就会有点赞同了。

确无误地抓住了时间历史中的转折点似的变化，并且预示了它将要对人类生存条件产生的影响。这一正在引起争论的变化是新的空间的不相关，是假装成时间的消灭。在以光速运动的软件宇宙中，空间简直可以在“须臾”(in “no time”)之间穿越；“远在天边”和“近在眼前”之间已经没有差别了。空间不再对行动和行动的绩效产生约束，空间已没有多大意义，或者根本没有意义。军事专家会这样认为，空间已经丧失了它的“关键性的、战略性的价值”。

正如西美尔(Georg Simmel)[①]所说的，所有的价值，说它是“有价值的”(valuable)，这是在“只有通过抛弃其他的价值”而获得这些价值的意义上而言的；正是“获得某些事物的迂回曲折”，才是人们把它们“看成是有价值的原因”。西美尔在描述“价值迷信”(value fetishism)时，并没有使用这些字眼，他说：“事物的价格是多少钱，它们就值多少钱”；而这种情况看起来又不合情理地意味着，“事物值多少钱，它们的价格就是多少钱”。正是那些在通向对它们的占有道路上需要越过的障碍，即“为之努力奋斗的紧张状态”，使得价值是有价值的[②]。如果到达甚至是最为遥远的地方，都不会损失和失去——即牺牲——任何时间，那么按照西美尔的观点看来，那些地方也就失去了任何价值。一旦人们能够以电子信号的速度来跨越

---

① 西美尔(1858－1918)，德国社会学家，新康德派哲学家，以关于社会学方法论的著作而闻名，著有《货币哲学》等。——译注

② 请参见 Georg Simmel, “A chapter in the philosophy of value”, in *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, trans. K. Peter Etzkorn (New York: Teachers College Press, 1968), pp. 52－4。

(因而人们能够作用并影响到空间极为遥远的部分)空间距离,用德里达(Jacques Derrida)的话来说,它与时间的关系看来就"需要加以修改"(sous rature)。"瞬时"(instantaneity)明显就是指称非常迅疾的运动和异常短暂的时间,但是事实上,它预示的是作为事情一个方面并由于同样原因而作为价值计算中的一个因素的时间的缺失。时间再也不是"获得某些东西的迂回曲折",并因而不再赋予空间以任何价值。软件时间的"接近瞬时"(near - instantaneity)预兆着空间的贬值。

在硬件的、沉重的现代性的资本主义的时代(用韦伯的词来说,就是工具理性的时代),时间成了为使价值得以回归,即为使空间最大化,而必需加以细心管理和谨慎运用的手段;在软件的、轻快的现代性的资本主义的时代,时间作为价值获得的手段,因为它在把潜在目标领域的所有组成部分的价值提高(更确切些说,是降低)到同一水平上具有反常的、有悖常理的效果,它的绩效往往接近于无穷大。问题已经从手段一边移到了目标一边。如果运用于时空关系中,这就意味着,既然能在同一时间段内(即是说在同一异常短暂的时间内)到达空间的所有部分,那么空间的任何部分就都不具有优越性,也就没有"特殊的"价值。如果能在任何时刻到达空间的所有部分,就没有理由要在任一特殊时刻到达空间的任一地方,也没有理由要去担心确保进入空间任一部分的权利。如果你知道你能在你想要的任何时间去访问某地,就不会经常产生访问它、或是花钱购买一张具有有效使用时间的车票的欲望和冲动。甚至更没理由要去承担持续的土地监督管理费用,去承担充满风险的、辛苦的土地保养和开

发的费用，因为这些土地能够容易地得到，并随着利益和“时下关注的话题”(topical relevances)的转变，能够同样容易地加以放弃。

诱人的轻巧性质

软件世界(software world)的无实体的、虚幻的瞬时时间，也是一个不连贯的、不合逻辑的时间。“瞬时”意味着直接的、立即的“当场”实现和完成——但是它的重要性也是在直接的、立即的枯竭和衰减。把起点和终点分隔开来的时间－距离(time－distance)正在一起缩减或者消失；时间的这两个曾被用来标明时间消逝并因而被用来计算时间“失去的价值”的概念，已经失去了它们的多数的含义——这些含义和所有的含义一样，源于这两个概念对立面的明显突出、毫不掩饰。只存在时间的“片刻、瞬间”(moments)，而它们只是一些没有维度(dimensions)的点。这样一个有着由时间片刻聚合而成的时间形态的时间，还是“如我们所知道”的时间吗？“时间瞬间”的这种表达，至少在某些重要的方面，是一个矛盾的形容和表述(oxymoron)。或许，消灭了空间的价值，时间也就消灭了自己？难道不仅仅空间才是时间疯狂的自我毁灭的第一个牺牲品？

当然，这里描述的情况，只是时间历史中的一个**勉强感觉到**(liminal)的情况——在它的现在这个阶段，它看起来是历史的最终的倾向。无论到达空间目的地需要的时间，是多么的接近于零，但所需时间并不完全等于零。即使是受前所未

有的大功率的数据处理系统支持的最为先进的技术，要达到真正的“瞬时”，也有一段路要走。随之推想而来的空间的无价值，既没有真正地完全地出现，人类能动作用的无限的可变性和多变性也没有达到。但是描述的这些状况，确实是轻快现代性发生的端倪。然而更为重要的一点是，尽管它（或者因为）是它多数的控制者的一个从来没有完全实现的理想，但正是这一一直在追求的轻快的现代性，作为新的规范和准则的化身，渗透到社会机体的每一个器官、组织和细胞。米兰·昆德拉（Milan Kundera）把这种“不可忍受的轻巧性质”描绘成现代生活悲剧的中心。轻巧和速度（一起！）被卡尔维诺（Italo Calvino）——那些总体而言的自由自在、不受约束特性的发明者（它们完全地自由自在不受约束，是因为它们无法领会，难以捉摸，不可理解），这一跳到树上的贵族和没有团体的骑士（the tree-jumping baron and the bodyless knight）——认为是文学艺术永恒的解放作用的最充分的、最终的体现。

在三十多年前（在他的经典性的《官僚现象》[Bureaucratic Phenomenon]一书中），克罗齐（Michel Crozier）把（不管以什么样的形式）统治（domination）和接近于不确定性的渊源联系在一起。他的这一原理依然有效：努力让自己的行动不受约束、不受规则制约并因而让行动不可预料，然而却规范地管理（通过条例化，使得支持者的行动单调、重复和可以预测）他们的支持者的行动的人，在统治着。是没有束缚自己手脚的人在统治着束缚了自己手脚的人；第一种人的自由，是第二种人的不自由的根源——而第二种人的不自由却是第一种人的自由的终极内涵。

虽然沉重的现代性转移到了轻巧的现代性，但在这一方面并没有发生任何改变。然而，现代性的架构中却已经充满了新的内容；更为准确地说，对“接近不确定性的渊源”的追求，已经减缩并集中在“瞬时”这一唯一的目标上。现在，谁运动和行动得更快，谁在运动和行动上最为接近“瞬时”，谁就可以统治别人。而且，正是那些不能同样迅速地运动的人，更为明显的是，正是那些更为根本不能随意地离开他们的地方的那类人，在被别人统治着。统治存在于自己逃避、退出、到别的地方去的能力，和决定做所有这些事情的速度的权利之中——然而，同时又将站在被统治一方的人的终止、压制或减慢自己行动速度的能力，剥夺得一干二净。当今的统治之争，是在各自装备有加速和减速武器的力量之间进行的。

在所有各种变化形态的、永恒的、不可毁灭的社会分工基础的当今版本中，不同程度的接近瞬时是决定性的因素：不同程度地接近于不定性，并因而不同程度地接近于自由。在一个满是在地上艰难行走着的无自由的受压迫者的世界，对贵族而言，跳到树上是一个连傻瓜都会的获取自由的诀窍。正是现今贵族能够便利娴熟地以一种近似于跳到树上去的方式行事，使得无自由的受压迫者的后继者置身于原地，而且正是这些后继者的强化了的固定不动和被束缚在土地上，使得那些贵族可以继续地跳到树上去。不管无自由的受压迫者的悲惨和痛苦有多深，是多么地令人沮丧，却看不到有任何人会起来反抗，而且即使受压迫者起来反抗了，他们也跟不上他们反抗的快速变化的目标。沉重的现代性把资本和劳动放在了一个谁都无法逃脱的铁笼之中。

轻快的现代性却让其中的一个角色脱离囚笼。“固态的”现代性是一个相互承诺的时代。“液态的”现代性却是一个解除承诺、捉摸不定、熟练地逃避和没有希望的追求的时代。在“流动的”现代性中,是那些最为捉摸不定的人,是那些自由行动而不被注意的人,在统治着。

卡尔·博兰尼(Karl Polanyi)在《伟大的转型:当今时代的政治和经济起源》(The Great Transformation: The Political and Economic Origin of our Time, 1944)一书中宣称,劳动作为“商品”的待遇只是一个虚构的谎言,他并且剥去了基于这一虚构谎言的社会安排的结果的面皮。他指出,既然劳动不能从它的载体中独立地进行买卖,那么劳动就不可能是一个商品(至少不是一个类似于其他商品的商品)。博兰尼提到的劳动事实上是一种具体化、实体化了的劳动:是一种如果没有移动劳动者本人就无法被移动的劳动。人们只能连同劳动者的躯体一起来雇用和使用劳动,而且被雇用者躯体的惰性限制了雇用者的自由。为了监督劳动和依照计划将劳动付诸实现,人们不得不对劳动者进行监督和管理;为了控制工作流程,人们必须控制工人。那些必要条件,将资本和劳动置于一种面对面的境地,并无论情况是好是坏,使它们相互结合在一起。结果就是,不仅会产生许多冲突,而且会带来许许多多的相互调和和适应:不仅有尖刻的指责,残酷的斗争和少有的一点关爱的丧失,而且还有大量的适度满意或是可以承受的共处规则的巧妙设计。革命和福利国家,二者都是不让解除承诺成为劳动和资本可行选择这一状况的没有预期到的但又不可避免的结果。

我们现在正经历另一次“伟大的转型”，而且其中最为突出的方面之一，那就是正好与博兰尼所想当然的状况相反的现象的出现：那就是被当作营养基本源泉或是牧场的那种类型人类劳动的“游离”（disembodiment），和当今资本的游离。类似全景监狱的、笨重庞大、样子难看的监控设施和监控方法，再也不需要了。劳动没有了全景监狱式的监控，而且，最为重要的一点是，资本已经消除了令人痛苦的负担和运行它所必需的高昂的费用：资本摆脱了这一任务：这一任务将资本束缚在土地上，并迫使它与为了自我再生产和自我扩张才使用的手段发生直接的联系。

软件时代游离了的劳动不再束缚资本了：它听任资本不受管辖，变化无常。劳动的游离，预示着资本并非举足轻重。它们的相互依赖性，已经遭到单方面的破坏；而劳动如果被孤立起来，它的能力就会像以前一样不完善、不可实现，而且它的实现会依赖资本的存在，而资本却不再会出现这种情况。资本充满希望地流动着，期待着短暂的有利可图的冒险活动，并对有足够的资本和伙伴来共同进行这些冒险活动而充满信心。资本能够轻松快速地流动，而且它们的轻松性和流动性，已经转化成了对其他所有人而言的不确定性的首要的源泉。这已经成了当今统治的基础和社会分工的主要因素。

规模和庞大正由资产转变成负债。对宁可用办公大楼来换取热气球客舱的资本家来说，上升性（buoyancy）就是最为有利可图的和最为珍视的资产；而且，通过将不重要的东西全部扔到舱外，并且让艇员中的并非必不可少的成员呆在地面，上升浮力能够获得最大限度地增长。在各种需要加以清除的最

为笨重的“压舱物”里，其中的一个繁重任务，就是清除那些负责管理和监控职责的大量工作人员——这是一个因为承诺和义务的层次不断提高，从而使得压力和负担也有不断增长膨胀倾向的任务。如果说沉重的资本主义时期的“管理科学”集中关注的是保持“人力”(manpower)的不外流，是强迫或者收买它，以让它保持固定不动并准时工作的话，那么在轻快的资本主义时期，管理艺术集中关注的就是“人类力量”(humanpower)的释放，并且更为恰当的是强迫它运转下去。短暂的邂逅相遇取代了持久的承诺。为了榨取柠檬，人们不会去种植柑橘果树林。

这一经营管理上的脂解(liposuction)手段，已经成了管理艺术的主要策略：因为一些组成部分的足够的无效率，或者因为对其他部分而言，让它们谋求自我生存，要比承担对它们费时、沉重的管理监督的代价更小，因此，裁减、缩小、逐步淘汰、关闭或者拍卖它们，成了新的管理艺术运用的基本手段。

有些观察家已经急着作出“更大”不再被认为是“更有效率”这一结论。然而，在这一广义的理解中，这一结论是不正确的。这一对裁减的痴迷，碰巧是对合并狂热的不可或缺的补充。这一领域的最佳演员，为了得到更多的运作裁减的机会和余地，他们知道该如何谈判或实施合并，而对资产的彻底的、“露骨的”剥夺，被认为是合并计划获得成功的至关重要的前提条件。合并与裁减并不互相矛盾：相反，它们互为条件，互相支持，互相强化。它只是看起来像是一个悖论，一旦对克罗齐原理有“新的得到改善的”理解，这一明显的矛盾

也就迎刃而解了。正是合并与裁减战略的融合，给资本和金融力量以运动和快速运动的空间，使得它的流动范围不断变得更加具有全球性了，而与此同时，却剥夺了劳动的讨价还价和表示抗议（nuisance - making）[①]的权利，使得劳动缺乏机动性，并越来越束缚住了它的手脚。

资本用逃避和躲藏，通过短期协议和短暂的相遇，来代替持久的承诺，并通过让"消减行动"（disappearing act）的选择永远畅通无阻，从而造就出了自己进行统治的主要手段。合并预示着为这一精明强干的、上升性的霍迪尼模式（Houdini - style）[②]的资本，制造出了一条更长的绳索。资本获得了更多的机动空间——它有更多可以躲藏的地方，有一个为可能的交换或变化而准备的更大的策源地，有更多种类的可用的变体、化身，并因而更加有力量去保持对它雇用的劳力进行控制，而对一轮一轮、接二连三的裁减的灾难性的后果可以不闻不问，从而增加了自己节约成本的能力；这就是当今对那些已经遭到打击的人和对那些因惧怕在将来遭到打击而循规蹈矩、安守本分的人进行统治的面皮。正如美国管理协会

① "nuisance - making"一词，此处意译为"抗议"。这是因为"nuisance"一词除了有"令人讨厌"之意外，还有"人或物因引起某些人的强烈反感，反而显得更加重要或更有价值并更加得到重视"这一意思。劳方为维护自己的合法权益，常用的手段是谈判，但通过诸如罢工、示威等等抗议手段（这些手段对资方而言是"令人讨厌的"）也往往能引起资方的重视，从而能够维护自己的权益。——译注

② 霍迪尼（Harry Houdini，1874 - 1926），美国魔术师，生于匈牙利，以能从镣铐、捆绑以及各种封锁的容器中脱身的绝技而闻名。著有《奇迹传播者及其方法》等著作。此处所谓的"霍迪尼模式"的资本，是意指那些变化无常、飘泊不定的资本。——译注

(American Management Association)从它组织的一次研讨会中得出了一个结论,"工人的士气和积极性在一出出不同的裁员闹剧中急剧地下降了。从裁员中挺过来的工人,与其说是在为自己在此次裁员中赢得了对那些被解聘的人的竞争性胜利而欢欣鼓舞,还不如说是在期待着下一次的裁员打击。"①

生存竞争,毫无疑问,不仅仅只是工人的命运——或者,更一般的说,还是那些站在变化了的时空关系接受方的人的命运。它已经从上到下地渗入到了轻快现代性的着迷于"减肥和节食"的公司之中。为了生存下去,经理们必须缩减公司人员的聘用;为了赢得股票交易市场的认可,为了得到股东们的选票,为了在当前一轮的**受雇诽谤**(hatchet jobs)完成时能确保得到赏银,高层经理们必须裁减经理办公室的人员。这一减员趋势一旦开始发动,它就无法遏止自己的势头。这一趋势变成了一个自我推进、自我加速的趋势,而且(就像为了继续运行下去,而不再需要加尔文的忏悔忠告的马克斯·韦伯的完美主义的商人一样②)最初的目的——增长的效率——却会变得日益不相干、不重要和无意义;对在竞争游戏中输去比赛的恐惧,对被别人超过、对自己落后于人或是自己被商界淘汰出局的恐惧,这些东西加在一起,足以让这一合并(裁减)的

---

① 请参见 Eileen Applebuam and Rosemary Batt, *The American Workplace* (Ithaca: Cornell University Press, 1993)。这里引自塞纳特的 *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York: W. W. Norton & Co., 1998, P. 50)。

② 请参见马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》,于晓,陈维纲译,三联书店,1987 年 12 月第一版。——译注

游戏继续下去。这一游戏日益成了自身的目的和对自身的酬劳奖赏;或者,如果置身于游戏之中只是对自身的回报,那么还不如说,这一游戏不再需要任何目的。

短暂的生存

许多年来,塞纳特一直是一年一度在达沃斯(Davos)举行的世界要人集会的正式的会议观察员。他花在达沃斯旅途上的金钱和时间相当庞大;从他的恶作剧中,他对让当今全球性竞争中的顶尖好手发展前进的个人动机和性格特征,产生出了相当多引人注目、令人震惊的深刻见解。从他的报告来看[①],塞纳特尤其对比尔·盖茨(Bill Gates)的个性风度、言谈举止和他公开表达的生活信念印象深刻。塞纳特说,比尔·盖茨"看来不会对某些东西深深地着迷。他的产品以迅雷不及掩耳之势地推出,然后同样迅速地消失,然而洛克菲勒却想着要长期地拥有油井、建筑物、机械或是铁路。"盖茨一再重申,他宁可"将自己置于可能性的网络中,而不愿让自己局限于某一特定的工作中而使自己麻木不仁、失去勇气"。看来,盖茨最为打动塞纳特的,是他的从容大方、坦率直言,甚至是让他感到自豪的"毁灭自己创造的东西,只满足目前片刻的需要"决断力。盖茨看起来是一个"在位置的变换之中取得成功"的选手。他非常谨慎,不会对任何事物产生情感(尤其是情感上的依附),或是不会持续地参与任何事情,甚至包括他自己的创

① Sennett, *The Corrosion of Character*, pp. 61 – 2。

造。既然没有任何一次转变会让他长期地向同一个方向走下去，而且既然离开原定途径或是重新回头，依然是长期直接可行的选择，那么他就根本不会担心自己作出了错误的改变。我们可以那样说，除了可得到的机会范围的扩大之外，其他任何东西都不会积聚成或形成他的生活轨迹：机车刚刚向前移动几步，铁路就被摧毁了，脚印就被消除得一干二净；东西刚刚堆放到一起，它们就土崩瓦解了——并且随后不久就被忘记。

安东尼·弗鲁（Anthony Flew）引述由伍迪·艾伦（Woody Allen）扮演的其中一个角色的一句话说："我不想用我的行动来求得名垂青史，我只想通过不死来获得永生。"[①]但是，不朽的含义，是由公认的附着于现世生活的意思派生而来的；对"不死"的偏爱，与其说是另一种形式的不朽的选择（一种对"用行动来求得的不朽"的替代），还不如说是在声明自己对持久生存并不关心，而是更愿"及时行乐"（carpe diem）[②]。对持久生存的冷漠，将不朽从一种想法转化成了一种经历和体验，并把它理解为立即消费：正是你度过那一片刻的方式，在使这一片刻变成一个"不朽的经历和体验"。如果"无穷"（infinity）即是不再演变，那它就只是一个度量经历体验（Erlebnis）的深度或强度的一个标准。可能的感知能力的无限性，就迅速地滑移到了无限生存的幻想中腾出的地方。瞬时（它使空间的

① Anthony Flew, The Logic of Mortality (Oxford: Blackwell. 1987), p.3.

② 拉丁文，原意是指"吃吧，喝吧，因为明天我们或许会死去"。此处翻译成"及时行乐"，只是一种意译。——译注

阻力无效,并使物体的物质性液化)使得每一个片刻在容量上看似无边无际;而且,无限的容量就意味着,对于从某一片刻——无论它是多么的短暂,多么的"一闪即逝"——能获得些什么,这就没有限制没有止境了。

尽管根据习惯,"长期"(long term)一词还有所指,但它只是一个没有任何意义的空壳;如果无限性像时间一样,是瞬时性或即时性的,应该用在立即、马上、当场的情况下,并应该立即加以清除的话,那么,对于片刻已经体现的意思而言,"更多的时间"就几乎没有给它增加多少意思了。从对"长期"的考虑中,并不能获取很多的东西。如果"固态的"现代性把永恒持续设想为主要的目的和行动的原则,那么"液态的"现代性就没有让这一永恒持续发挥多少作用。"短期"已经取代了"长期",并把瞬时理解为它的终极的理想。在将时间提升到无边无际的容器这一层次上时,液态的现代性却液化了持续性,并让持续性失去了价值,从而毁灭了它的意义。

二十年前,迈克尔·汤普森(Michael Thompson)出版了一部关于持久的/短暂的(durable / transient distinction)不同特性的错综复杂的历史命运的开创性著作[①]。"持久的"东西,应该能被保存很长很长的时间;它们尽可能地把在其他方面抽象和缥缈的这一"永恒"概念,加以具体化和表面化;事实上,是根据持久性东西的假想的、或预计的古老,来推断永恒这一

① 请参见 Michael Thompson, *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value* (Oxford: Oxford University Press, 1979),尤其请参见 pp. 113 - 119 页。

概念的景象。持久性的东西被认为有特殊的价值，并因它与永恒不朽——那一终极价值，“自然而然”被人们渴求着，而且人们无可争议心悦诚服地信奉它——联系在一起而被人们珍视和觊觎着。与持久性东西相对的，是昙花一现的东西，它们应该是被用掉了——消耗掉了——并应该在它们的消费过程中消失。汤普森指出：“那些位居上层的人……能够保证，他们自己的东西总是永恒持久的，而其他的那些人的东西则总是短暂易逝的……他们不可能会失败。”汤普森认为，理所当然，“使自己的东西持久长存”的欲望，是那些“位居上层的人”的持久不变、坚决想要的东西；也许，正是那一使事物持久永恒的能力，正是积聚、保存它们和确保它们不被盗窃和损坏的能力，最为重要的是垄断独占它们的能力，才使得人们“位居上层”。

就固态现代性的现实来看，这些观点听起来是真实的（至少是可信的）。然而，我认为液态现代性时代的来临和出现，已经急剧地削弱了它们的可信性。正是比尔·盖茨式的能力——这是一种缩短持久性时间跨度的能力，是一种对“长期”加以淡忘和并不在意的能力，是一种集中关注对短暂性瞬间性而非持久性加以控制的能力，是一种为了为其他类似短暂和应该立即消耗掉的东西清空场所，而能轻快地清除已有事物的能力——成了现今上层人物的优势，并成为那些人置身上层的原因。相反，长期地无法摆脱某些事物，超出“有效期限”长期地使用某一事物，而当出现了“新的和改进了的”替代品时，又长期地使用旧东西，这些正是贫困、损失的征候。一旦可能性的无穷性使时间的无穷性失去了它的诱惑力量，永

恒持久性也就失去了它的吸引力，并由财富转变成了人们的负债。也许更为切题的，是观察到这一点：正是这一将“持久”与“短暂”划分开来的边界线（它曾经是激烈争论的焦点和“建设工程”的支点），现在，几乎被边防警察和工程建设大军遗弃了。

永恒持久的贬值，不能不预示着一场文化剧变，也可能预示着文明史上的一次最为关键最具决定意义的转折。而从沉重的资本主义过渡到轻灵的资本主义，从固态的现代性转变到液态的现代性，结果也可能是一次比资本主义和现代性本身的来临（以前它被看成是人类历史上至少是新石器革命以来的人类历史上的一个显然最为重要、最为关键的里程碑）更为激进、更具深远影响的新的起点。确实，在整个人类历史中，文明成果存在于：从短暂的人类生命和一闪即逝的人类行动中，过滤和积淀出坚硬的内核，从短暂中设想出持久，从非连续性中设想出连续性，从而在向生命无限的人类作出贡献时，通过使用有限生命的男人和女人，来超越人的有限性的限制和约束。对那种文明成果的需要现在正在衰减。既然在那一点上没有先例可以让人想起，那么这一需要衰减的后果就仍然可被发现，但是预先很难加以预料。

时间的这一新奇的瞬时性，急剧地改变了人类共处的形式——而且最为明显的是，改变了人们参与（或者，视具体情况而不参与）他们的集体事务的方式，更确切地说，是改变了人们将某些事务变成（或者，视具体情况不将某些事务变成）集体事务的方式。

当前确实让政治科学领域有了显著发展的“公共选择理

论"(public choice theory),它恰当地理解领会了这一新的起点(尽管它——就像在新的人类实践确定了人类想象力的一个新的阶段时,常常出现的一样——匆忙地将相对晚近的发展,一般化为人类状况的普遍真理,而这一普遍真理据说被"过去所有的学者"所忽略、疏忽或是违背)。在作为这一新理论类型的最为突出的推进者之一的塔洛克(Gordon Tullock)看来,"这一新的理论方法,是以假定投标者像消费者而政治家则像生意人为起点"。在对"公共选择"理论的方法表示怀疑的同时,莱文(Leif Lewin)予以了尖锐的反驳,他说,"公共选择"思想学派的学者,"把政治人……描述成一个目光短浅的穴居野人",莱文认为这是完全错误的。他认为,在"人'发现未来'(discovered tomorrow)和学会进行长期的预测打算"之前的史前穴居时期,这可能是真实的,但是在现在,在这个我们每个人,或我们中的大多数诸如选民和政治家之类的人,都知道"明天我们会再次相遇"并且可信(靠)性是"政治家最有价值的财富"① (而我们可以补充的一点是,信任的分配,是选民最为渴望使用的武器)这一点的现代时代,却不是如此。为了论证他对"公共选择"理论的批判性观点,莱文参考查阅了大量的经验性研究资料,并证明,几乎没有选民会承认,他们是根据他们的钱袋子来投票,而他们中的多数人则会宣称,指引他们投票行为的是国家的总体状况。莱文认为,这才是应该

---

① Leif lewin, "Man, society, and the failure of politics", *Critical Review*, Winter - Spring 1998, P. 10. 这些批判性的引文引自 Gordon Tullock 在 William C. Mitchell and Randy T. Simmons, *Beyond Politics: Markets, Welfare, and the Failure of Bureaucracy* (Boulder, col.: Westview Press, 1994)一书中所作的序言, p. xiii。

能被预期到的;而我则宁愿这样认为,这才是被访谈的选民认为所应该说的话,对他们而言,这些话才是他们应该恰当、合适、得体地(comme il faut)说出来的。如果有人要对"我们做了什么"和"我们如何解释我们的行为"之间的不一致有所体谅的话,他就不会随便地、不假思索地拒绝"公共选择"理论家的主张(这就使他们和他们那些主张的普遍的、临时的正确性区别开来了)。在这种情况下,他们的理论,可能通过它将自己从"不加批判地误认为是'经验性的资料'"的东西中解放出来了,而实际上对此已经有所洞察。

在从前,洞穴野人"发现了未来",这是真实的事情。但是和历史是一个学习(learning)的过程一样,历史也是一个忘记(forgetting)的过程,而且记忆正因它的选择性(selectivity)而闻名。也许我们"明天会再次相见"。然而,我们也或许不会相见,更确切些说,明天遇到的"我们"将不是前些时遇到的"我们"。如果情况果真如此的话,那可信(靠)性和信任的分配是一种财富,还是一种负债?

莱文想到了卢梭(Jean - Jacques Rousseau)的牡鹿狩猎者的寓言。在人们"发现未来"之前——就寓言而言——可能会出现这一情况:这个猎户不是耐心地等待着牡鹿从树林中出现,而可能因对经他身边跑过的一只小兔产生了抓捕欲望,而转移了自己的注意力,尽管在联合的猎鹿行动中,他将分到比这只兔子还要更多的肉。然而,实际情况就是这样。在今天,很少有狩猎队能够在牡鹿出现之前一直团结在一起,因而,无论是谁,只要他对集体性事业的利益充满信心,他都会非常失望。因此,情况会是这样,不像诱捕和抓获牡鹿,它要求猎人

精诚合作,团结一致,适合于个体消费的兔子有很多,且各不相同,而且根本不需要多少时间来射杀、剥皮、煮熟。这些也是发现——新的发现,它们也许和曾经充满后果的"未来的发现"一样,会产生大量的后果。

"理性选择"(rational choice)在注重瞬时性的时代中,意味着**要追求一种满足,可是又要避免它的后果**,尤其是要避免那些后果可能意味的和包含的责任。今天持久性的满足是在以明天的满足机会作抵押。持久性由财富变成了一个负担;规模庞大和笨拙沉重的任何事物——那些阻碍、限制了运动变化的任何事物——也可以这么说。巨大的车间和臃肿的躯架已经不再时兴:它们曾经是那些东西主人的力量和权势的见证;现在它们却预示着在下一轮的增速中的失败,并因而标志着一种无能。适宜移动的纤弱的躯体,轻便的衣服和运动鞋,移动式电话(为那些"需要经常保持联系"的游牧民族而发明的),便携式、一次性的东西——这些都是注重瞬时性的时代的主要的文明的标志。重量和规模,首先是对二者的增加都持抱怨态度的胖子(字面意义上的或引申意义上的),在分担着持久性的命运。它们都是人们应该当心和反抗,并且最好是避开它们的危险因素。

人们很难想象出一种对持久性表示冷漠并避免持久性的文明。与此类似,人们也很难想象出一种对人类行为的后果表示冷漠,并对它的那些加在别人身上的影响不承担责任的道德观。瞬时性的降临,将人类文明和人类道德伦理引领到了一片没加标注的、未加开垦的版图,在那片领土上,学到的处理生活事务的大多数习惯,都已经失去了它们的作用和意

义。正如盖伊·德波特(Guy Debord)的名言所说的,“人们像他们的时间超过像他们的父亲”。而且今天的男人和女人们因为生活在“需要忘记过去并看来不再相信未来”[①] 的这样一个现在,而与他们的父母有所不同。但是对过去的记忆和对未来的信赖,就此范围来说,已经成了两大支柱,是短暂性和持续性之间、人的必死性和人类成就的不朽性之间,还有承担责任和得过且过之间,所有这些对立物之间的文化、道德纽带依赖的两大支柱。

① Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, *trans*, Malcolm Imrie (London: Verso, 1990), pp. 16, 13。

第四章　劳　动

利兹市——最近的三十年我就是在那里度过的——市政厅，是一个雄伟壮丽的、工业革命领袖们狂妄野心及与之相称的自信心的纪念碑。它建于十九世纪中叶，石刻的宏伟、豪华和凝重，意味着万年永续，就像它在建筑风格上模仿的帕台农神庙(Parthenon)[①]和埃及的神庙一样。它的主体部分是一个大型的礼堂，这个城市的居民，会定期地在此集会，商讨并决定这个城市和大英帝国在通向繁荣辉煌的道路上所应采取的进一步措施。在这个礼堂的顶盖下面，拼写着金质的紫色文字，这些文字是所有志同道合的人的行动准则。在——诸如"诚信是最好的政策"(Honesty is the best policy)、"预示着一个好的时代"(Auspicium melioris aevi)、"法律和

① 它是雅典卫城上供奉希腊雅典娜女神的主神庙，建于公元前五世纪，被公认为是多利斯柱型发展的顶峰。——译注

秩序"(Law and Order)——这些自信的、孤行专断的资产阶级道德体系的神圣不可侵犯的准则中,有一条箴言以它坚定自信的简练而著称:那就是**"前进"**(Forward)。与当代的市政厅的参观者不同,创造这一准则的老利兹人,必定对它的含义没有任何疑问。想必他们也不会感到有必要去问"向前运动"(moving forward)是什么意思,"发展进步"(progress)又是什么意思。他们清楚"前进"和"后退"(backward)之间的差异。而且他们声称自己清楚这一差异,是因为他们实践了造成这一差异的行动:紧挨着"前进"这一箴言的另一条规训是,**"劳动征服一切"**(Labor omnia vincit),它也是用金质的紫色文字拼写出来的。"前进"是目的,劳动是注定会将他们带到那里的工具和手段,而且建造了这一市政厅的老利兹人,足够强烈地感觉到要循着这一正确路线走下去,直到到达目的地。

1916年5月25日,亨利·福特在接受《芝加哥论坛报》(Chicago Tribune)的记者采访时说:

> 历史多少是废话(bunk)。我们不需要传统。我们需要生活在现在,而且真正重要的唯一的历史是我们今天创造的历史。

福特因为清楚大声地说出了别人想说而不敢说的话而出名了。别人想说的话是发展进步吗?不要认为它是"劳动的历史"。是**我们的**劳动,是生活在现在的**我们**这些人的劳动。唯一重要的历史,是一个现在还没有实现但将会实现而且注定

会实现的历史:那就是未来,是比尔斯[①],另一个实用主义的、务实的美国人,在福特说出这话的十年前,在他的《魔鬼辞典》(Devil's Dictionary)中所说的"在未来那个时期里,我们的事务获得成功,我们的朋友真实可靠,我们的幸福得到保障"的那种未来。

现代的自信,给人们对未来的永久的好奇心作出了一个全新的解释。现代的乌托邦从来就绝非仅仅是预言,更不用说是无用的、没有根据的空想:或公开或隐蔽地,它们同时是对渴望的东西能实现和将实现的意图的宣言和信念的表达。未来被看成是那一生产者社会的社会产物的其他部分:是一些要彻底全面地加以考虑、设计,然后是顺利完成它的生产过程的东西。未来是劳动的创造和产物,而劳动又是所有创造和产物的源泉。然而,在 1967 年,丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)写道:

> 今天的每一个社会都在自觉地致力于经济增长,致力于提高它的居民的生活水平,并因而(我强调的是——例如)都在致力于对社会变革的计划、设计和控制。因而,使得现在的研究完全不同于过去的研究的,是现在的研究以特殊的社会政策目的为方向;和这一新的向度(dimension)一起,现在的研究还自觉地受到新的研究方法的塑造,而这套新的研

① 比尔斯(Ambrose Bierce,1842 - 1914),美国小说家和新闻工作者,专写以战争、恐怖和死亡为题材的讽刺小说,主要作品有小说集《在人生中间》和《魔鬼辞典》。——译注

究方法,给它带来了提供一个更为可靠的现实选择的基础的希望……①

要是活到现在,福特将会洋洋得意地赞扬布迪厄最近忧心忡忡地指出的"要掌握未来,必须抓住现在"② 这句话。那些将现在紧紧控制在手的人,对于强迫未来使他们的事务获得成功,能够满怀信心,而且正因为这一原因,他们可以对过去加以忽略:他们,而且只有他们,才能把过去的历史当成是"废话"(bunk),如果用更为文雅的英语来说就是"胡说"(nonsense)、"无益的自夸之词"(idle boast)或是"骗人的话"(humbug),或者,不给过去以超出它应有的更多的关注。发展进步不会抬高历史,或是使得历史更为尊贵。"发展进步"是"历史用不着重视"和"决心对历史不加考虑"这样一个信念的宣言。

发展进步和信任历史

这是一个核心问题:"发展进步"并不表示历史的任何特性,但是它代表着**现在的自信**(the self - confidence of the present)。发展进步的最为深刻或许也是其唯一的意义,由这

---

① 此话是他作为"2000 年委员会"主席而给《公元 2000 年》(*The Yera* 2000, ed. Hermann Hahn and Anthony J. Wiener)一书所作的序言里头的一句话。这里引自《预期的模式》(I. F. Clarke. *The Pattern of Expectation* 1644 - 2001, London: Jonathan Cape, 1979, p. 314)一书。

② Pierre Bourdieu, *Contre - feux: Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo - liberale* (Paris: Liber, 1998), p. 97。

样两个密切相联的信条构成:即"时间站在我们一边"和"我们是'使事情发生'的人"。这两个信条同生共死,患难与共——而且它们会持续存在,只要促使事情发生的力量在掌握这些力量的人的行为中找到了它的平常的证据。正如阿兰·皮累菲特所说的,"能让迦南(Canaan)[①]土地上的荒漠发生改变的唯一办法是,社会成员的相互信任,和所有的社会成员对在将来他们将共同分享它的这一信念"[②]。我们可能喜欢说或喜欢听到的关于发展进步思想的"本质"的其他所有东西,都是可以理解的,但也是一个用本体论的观点来看待信任和自信的感觉的、误导他人的无用的努力。

事实上,历史是一次通往更好生活和更多幸福的长征吗?如果是这样的话,我们又该如何理解呢?我们这些作这种假设的人,不是生活在过去之中;那些生活在过去之中的人在今天不会存在。那么,由谁来进行这一比较呢?无论我们是否是因对过去的恐惧而奔向未来——正如 Bejamin Klee 的历史天使(Angel of History)一样,也无论我们是否是因"我们的事情获得成功"的希望匆忙地走进未来——正如与其说是激动人心不如说是乐观的辉格党人(Whig)的历史观所希望我们相信的,作出判断的唯一"根据",是记忆和想象力的运用,而且将它们紧密相连或是彼此分离的,是我们的自信或是自信的缺乏。对于相信自己改变事物力量的人而言,"发展进步"是

---

① 迦南,是巴勒斯坦一地区,在约旦河与地中海之间,据传由上帝赐给 Abrahm 及其后裔,见《圣经·创世记》。——译注

② Alain Peyrefitte, Du "*Miracle*" *en économie*: *Leçons au Collège de France* (Paris: Odile Jacob, 1998), p. 230。

一条不言而喻的公理，而对于那些认为事物不受他们控制掌握的人而言，却不会有发展进步的思想，或是觉得它听起来非常可笑。在这种两极分化的状况中，几乎不存在一个不偏袒的超然公正的(sine ira et studio)争论的空间，更别说是形成共识了。亨利·福特或许会把发展进步运用到一个与他就锻炼所表达的这一观点相类似的观点上："锻炼是废话。如果你的健康状况良好，你不必去锻炼；而如果你病了的话，你又不会去锻炼。"

然而，如果自信——对"持续牢牢抓住现在"的放心的感觉——是信赖发展进步的唯一的基础，那么就难怪在我们这个时代，信任必定是摇晃不定、动荡不安的。而且出现这一状况的原因是不难查明的。

首先，是能够"推动世界前进"的公众服务机构(agency)的明显缺乏。在我们这个流动的现代性时代，最为尖锐然而也是最不可回答的问题，不是"要做什么?"的问题(为使世界变得更为美好和更为幸福)，而是一个"谁来做?"的问题。乔伟特[①] 宣布了"约书亚话语"——直到最近，还被用来塑造我们关于世界和它的前途的思想，它认为这个世界"被稳健地组织化了，被僵化地限制着，歇斯底里般地关注着它那不可逾越的边界"——的崩溃。在这样一个世界中，对公众服务机构的怀疑几乎无法产生：毕竟，"约书亚话语"下的这个世界，几乎就是它强有力的公众机构及其行为的遗留物结果(residues/

① Kenneth Jowitt, *New World Disorder* (Berkeley: University of California, Press1992), p.306。

effects)。那个形象和概念,有它牢固的认识论基础,这个基础由和福特主义工厂或设计、实施秩序的主权国家一样坚固、不可动摇和不屈不挠的实体构成(主权如果不存在于现实中,那么最少存在于它们的抱负和决心中)。

现在,发展进步的这一基础之所以这么突出显眼,主要是因它的裂缝、分歧和它长期的分裂。它组成部分中的这一最为牢固、最不可怀疑的要素,正连同它们的主权性、可靠性和值得信赖性一起,在迅速地消失。既然这意味着促使人们去劳动的力量——做事情的力量——正脱离过去常常决定应该做何种事情和由谁来做这一事情的政治,那么,也许人们已经非常敏锐地感觉到了现代国家的厌倦。然而,所有的政治生活机构,依然停留在"流动的现代性"建立它们的地方,停留在权力之流到达不了的、像从前一样束缚在它们各自之地的地方。我们的体验是一种类似于置身高空中的飞机乘客突然发现在驾驶舱里空无一人时的感觉。引用盖伊·德波特的话来说就是,"控制中心现在已变得神秘起来:从来没有由一个内行的人或有着清醒头脑的人来领导。"①

其次,在这一公众机构——任何公众机构——有足够的力量去做到这点的不同情况下,对于在改进这个世界的存在方式上,它应该做些什么,已经变得越来越不清楚。在过去的整整两个世纪当中,经由许多画笔描绘的多姿多彩的幸福社会的图景,证明要么是不可实现的空想,要么是(在宣告它们

① Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, trsns, Malcolm Imrie (London: Verso, 1990), p.9。

已经实现的情况下)不宜居住的(unliveable)。任何形态的社会设计,证明所产生的痛苦如果不是比产生的幸福更多的话,至少也会和它一样多。这在同等程度上适用于两个最重要的对手——现在崩溃了的马克思主义和正在上升的经济自由主义。(彼得·德拉克[Peter Druker],一个公认的最为坦率的自由国家的拥护者,在 1989 年指出,"自由放任主义过于指望'社会的拯救':消除追求个人财富上的所有障碍,最终将会造就出一个完美——至少是最有可能完美——的社会",而且由于这一原因,它的冒险性再也不能被严肃地对待。)至于曾经形成了严峻挑战的对手,利奥塔(François Lyotard)提出了这样一个问题:"在一个……通向普遍解放的一般的进程中,到底哪种思想能够消除奥斯威辛集中营之类的现象,这和从前一样,是一个没有回答的问题,并且会一直如此。"约书亚话语的鼎盛时期已经过去:所有定制的(made - to - measure)世界所展现出来的景象,感觉起来并不令人满意,而那些还没有展现出来的定制的世界却又令人怀疑。我们现在正在前进,可是我们并没有用来指引我们前进的所向何方的思想,我们既不寻求一个良好的社会,在这个我们栖居的社会中,对于什么东西会使得我们兴味索然和急于向前,我们也并不非常确定。德拉克的——"'不再有社会的拯救'……现在对任何一个像林登·约翰逊总统在二十年前那样宣称一个'伟大社会'(Great Society)的人,人们只会一笑了之。"[①] ——这一断言,完美无缺地抓住了这个时代的基本精神。

---

① Peter Drucker, *The New Realities*, (London: Heinemann, 1989.). pp. 15, 10。

对发展进步的现代的生动虚构——生活可以“被设计”得比实际上更令人满意,而且必定会得到这样的改善——并没有结束,它也不可能很快就结束。现代性除了知道有“创造出”(made)的生活外,并没听说过有其他的生活:现代人的生活是一件苦差事,一件尚未完成的、持续要求付出更多关注和新的努力的苦差,它不是给定的。如果要说有什么区别的话,“流动的”现代性阶段或“轻灵的”资本主义阶段的人类状况,只是使得这一生活特性更为突出明显:发展进步不再是一个最终(而且不久)指向一个完美的状态(那是一种无论必须做什么都会已经做好了,而且并不要求有其他的改变的状态)的暂时性的标准和一件临时性的事情,相反,它是一个持久的或许也是永恒的挑战,是一个必不可少的事物,并恰恰是“很好地生活下去”的一种手段。

然而,如果现在这种化身的发展进步思想看起来是如此的陌生,以至人们会问它是否还关注着我们,那是因为发展进步,像现代生活的其他许多特征一样,现在已经被**“个体化了”**;更为关键的——是它**被解除了限制**和**“私人化了”**。既然改善现在现实的意图多种多样,既然一次特殊的创新是否确实意味着一次改进这一问题,在它提出的前后只能进行自由的讨论,并且甚至在它已经得到实施之后,还必定会引起争论,那么,现在,它就已经被解除了限制。而且,既然改善提高不再是一个集体性的而是一件个体性的事情,那发展进步的事就是私人化了的事情:正是被认为在独立地运用他们自己的智慧、资源和勤奋的个体的男人和女人们,在将他们自己提高到一个更为满意的状况,并把在现在的

状况中他们可能会感到不满的任何方面抛之脑后。正如贝克在他关于当代的风险社会的这项开阔视野性的研究中所指出的：

> 趋势正向着生存的个体化形态和状况的出现发展，(为了他们自身的肉体上的生存)这迫使人们把他们自己，当成是他们自己的生活计划和生活方式的中心……实际上，除了承担这样做的风险之外，他们不得不选择并改变自己的社会身份……**个体自己，成了生活世界的社会身份再生产的单位。**①

然而，这一发展进步的可行性问题，无论是被看作是人类的命运还是被看作是个体的任务，都和它在被解除限制和个体化开始之前的情况非常相似——而且和布迪厄所阐述的完全一样：要设计未来，就必需牢牢抓住现在。这里唯一的创新性是，现在是个体在抓住他自己的真正重要的现在。而且对于许多也许是最多的当代人来说，他们个人抓住现在，充其量是动摇不定、毫不可靠的，而且多半是明显地不存在的。我们生活在一个共同的多变的世界中，在一个严重的、没有希望的、不稳定的危险的(unsicherheit)状况下，这一不稳定渗透进了个体生活的所有方面——生活来源和爱情伴侣关系或是和共同的利益一样多，专业人员的变数和文化的认同一样多，展示自我的方式和健康与身体良好感觉的模式一样多，值得追

---

① Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, trans, Mark Ritter(London: Sage, 1992), p. 88。

求的价值和追求它们的方式一样多。信任的安全港湾非常稀少,而且大多数时间里,信任在徒劳地寻找自己的避风港时,就像一艘没有抛锚的船只一样,在四处漂泊。我们都已经知晓了这样一条艰辛之路:即使是最为深入细致的计划,也会危险地走向失误,并产生难以消除的后果,我们"使事情归从于秩序"的热切努力,常常导致更多的混乱,我们消除不测和偶然事件的努力只是一场偶然性的游戏而已。

与它通常的情况一样,科学即时就从新的历史经验中得到了线索,并从混沌和突变的科学理论的扩展激增中,反映出了这种正在出现的倾向。"上帝不会相信偶然性",宇宙本质上是决定论的(deterministic)、是不以人们的意志为转移的,人类的任务是对宇宙的规律和法则作出详细的概括总结,以便人类不用再在黑暗中摸索着前进,以便人类的行为不会犯错误,并永远击中要害,准确无误。一旦当代的科学理论受这一信条的驱使,它就会转向到承认世界普遍存在的非决定论的这一本质,承认偶然性会发挥重大的作用,承认例外性,而不是承认规范性、承认秩序和平衡。同样与他们通常的情况一样,科学家们把这一经过科学加工的新情况,带回到凭直觉发现它们的地方,即带回到人们的事务和行为的世界之中。比如,在大卫·卢勒(David Ruelle)对受当代科学启发的哲学的通俗和深具影响的理解中,我们就可以发现"决定论的秩序,会产生一种机会的无序和混乱":

> 经济学的专著(论文)……给人留下这样一种印象,似乎议员们和有责任感的政府官员的作用将会得到证实,并将产生一种特别有利于国家的均衡。

> 然而，物理结构混乱的例子告诉我们，某些不断变化的状况不会达到一种均衡，相反，会暂时引发混乱的、不可预料的发展。因此，议员们和有责任感的政府官员，应该正视这一可能性：他们本意要产生更加均衡的决策，相反，将会产生可能具有灾难性影响的急剧的、非预期的波动。[①]

劳动已经提升到现代时代最有价值这一层次上。无论是因为它产生的那些优点的哪一点，它让有形归于无形、让持久性变成暂时性的令人惊叹的、魔术般的能力，在这些优点中间，都是首屈一指的。为了用秩序取代混乱，用一系列事情的可预测（并因而可控制）来代替偶然事件的发生，人们树立了征服、驾驭和占领未来这一宏伟抱负，在这一抱负中，因为那一能力，劳动恰好能发挥一种基本的作用甚至是决定性的作用。劳动被赋予了很多的优点和有益的影响，比如说，财富的增长和贫困的消除，但是赋予它很多优点的根据，是它在创造秩序、在让人类掌握自己命运的具有历史意义的行动中所作出的贡献。

这样理解的“劳动”就是，作为总体的人类，在创造它自身的历史时，假定受它自身命运和特性的约束，而不是受它的选择的约束的这样一种活动。而且这样界定的“劳动”，是一种人类每一个单独的成员，都不得不参与的集体性的活动。所有其他的解释，都只是它的一种推论，一个结果：把劳动当成是人的“自然状况”，把失业当成是一种反常；指责对这一自然

---

① 请参见 David Ruelle, *Hasard et chaos* (Paris: Odile Jacob, 1991), pp. 90, 113。

状况的违背引起了现存的贫困和苦难、匮乏和堕落;是根据他们的工作对全人类的事业所作贡献的想象出来的价值,来给予人们以不同的地位;并赋予劳动以人类活动中的首要地位,认为它能够引导出道德的自我完善和社会整体道德水平的上升。

当不稳定性变成永久性并被这样看待时,存在于这个世界,感觉起来更不像是一个受法律约束的、守法的、符合逻辑发展的、一致的、累积的行动链条,而更像一个游戏,在这个游戏中,"存在着的世界",是游戏者的世界,而且会像所有游戏者所做的那样,循规蹈矩、服从规则,把它们的牌紧紧地靠近胸前。正与在其他所有的游戏中一样,对未来的计划往往是短暂的、多变的、无常的,最多只能看到此后的仅有的几步。

由于在人类努力的范围内看不到最终完美状态的端倪,由于认为任何努力都可能会犯错,企图通过一场旷日持久的、一致的、受目的指引的劳动努力,来逐层建立起"总体"秩序的思想,就没有多少意义。一个人抓住的现在越少,在他的设计中,所看到的"未来"也就越少。标示未来的时间延伸变得更短了,而且作为总体的生活的时间跨度被切成"每次一片"的片断。连续性(continuity)不再是改善之标志。发展进步曾经有的累积性、长期性的本质特性,正让位于各自独立的、前后相继的时间片断:在这一片断终结和下一片断开始之前,每一个片断的优点必须充分展示出来并消耗干净。一个受多变性规律支配的生活,生活的策略和计划,只能是短期的。

雅克·阿塔里(Jacques Attali)最近指出,现在,是未来迷宫的镜像(image)在开始统治着,即便我们关于未来的思想与我们自己,在其中秘密地分开;那一镜像成为了一面首要的镜子,在这面镜子中,我们现阶段的文明在凝视着它自身的模样。这一作为对人类状况的讽刺的、未来的迷宫的镜像,是游牧人群带给栖居人群的教训和启示。数以千年的时间过去了,栖居者最终获得了对错综复杂的命运提出挑战的自信和勇气。阿塔里指出:"在所有的欧洲语言里,**迷宫**(labyrinth)这一词成了人为的复杂性、无用的晦涩、复杂的体系和令人费解的盘根错节的同义词。而'清澈明晰'则成了逻辑性、条理性的同义词。"

栖居者开始使围墙变得可以穿越,使迂回曲折的通道变得笔直起来,并附有明确的标志,使走廊过道有良好的照明。他们也为所有未来的漫游者,准备了在哪里该拐弯在哪里不该拐弯的诸如此类的一目了然的使用指南。他们做的所有的这些,仅仅是为了最终展示这一迷宫是多么地合乎时宜。然而,因为脚印纵横交错,难以辨认,因为指令不谐调一致,因为新的曲折的过道和新的死角(它们都是人们曾经走过或误入过的地方)的持续增加,这一迷宫甚至于还不如说是充满危险和使人困惑的。那些栖居者已经变成了"不由自主的游牧者",他们过迟地想到在他们的历史之旅开始时所接受的教训,并极为渴望地试图重新挽回它已经被遗忘了的内容——而这些内容(正如他们所料想的)完全能产生"他们未来所必需的智慧"。又一次,这一迷宫成了人类状况的支配性的镜像——而且它意味着,"这是一个可以不遵守任何法律的阴暗的

地方。偶然性和意想不到在统治着这个迷宫，而这又标志着**纯粹理性**(Pure Reason)的失败。"[①]

在这一不折不扣的迷宫似的世界中，人类劳动就像其他人的生活一样，被分裂为自我封闭的一个个片断。而且，至于人类可能从事的所有其他的行为来说，控制这些行动的过程以符合行动者的计划和意图这一目标，是难以达到的，或许也是不可实现的。劳动已经从秩序建构和控制未来的领域，慢慢地转移到游戏的领域；劳动的行为变得更像是适度地定下自己短期目标(至多也不会向前超出一两步)的游戏者的策略。真正重要的是，每一步行动的直接效果，这些效果必须能适合于当场的消耗。这个世界被怀疑充满着太多的桥梁，人们在来到这些桥梁前之前，他们宁可不想起要从那里经过，而且在较短的时间里，也不太可能会想到要从那里经过。此后接着，每一个障碍都会被顺利地通过和解决；生活是由一系列片断构成的——每个片断都被单独地计划和打算，正像每个片断都有着自己单独的得失的平衡一样。在行走的过程之中，生活之路不会变得越来越直，而且渡过一次难关之后，并不能保证在未来的生命之旅中一定会方向正确、畅通无阻。

因而劳动改变了它的性质。在通常情况下，它是一个一次性的行为：是骗子和使用手头现成工具的修理师(bricoleur)的一种手段，其目标只是修理手头上的东西，并受手头上东西

---

① Jacques Attali, *Chemins de sagesse: Traité du labyrinthes* (Paris: Fayard, 1996), pp. 19, 60, 23。

的促动和限制。它与其说是要产生什么结果，还不如说是什么东西所产生的结果；与其说是计划和设计的产物，还不如说是追求偶然性的产物。它与有名的、自动控制的鼹鼠（cyber-mole）——为了补充在四处寻找可以插入的电子插座（也是为了补充自己耗尽的能源）的过程中耗尽的能量……它知道，如何四处寻找可以插入的电子插座——有着超乎寻常的相似之处。

也许，要理解劳动（它是人类普遍的、共同的使命的宏伟谋划和同样宏伟的个人终生事业的计划中的一部分）这一变化了的实质，使用"瞎摆弄、穷忙乎"（tinkering）这一词会更为恰当些。因为消除了它的有关人类最终命运的外在装饰和切断了它的形而上学的根源，劳动已经失去了它在一大批固态的现代性和沉重的资本主义时代占统治地位的价值中的中心地位。劳动不再能够提供可资环绕和可资自我界定（self-definitions）、确立自我身份和生活计划的基准。它既不能轻易地被设想为社会的道德基础，也不能设想为个体生活的道德规范的基准。

相反，劳动已经和其他的生活行为一起，主要地获得了一个美学上的价值、意义。它本身独自地就是令人满足和快意的，而不是它要通过它对人们的兄弟姐妹们，或是对民族和国家的力量的影响，更不用说是要通过它对后代子孙的福气产生的真正的或推断的影响，来加以测度。只有几个人——难得的少数几个人——可以声称自己拥有这个特权、这种影响力和这个荣幸，来显示他们的劳动具有重要意义，并给人们带来了普遍的福祉。劳动几乎永远也不太可能使它的付出者

"高贵"起来,使他们成为"更优秀的人",而且因为这一原因,它几乎不会受到尊敬和赞扬。相反,它与其说是根据它满足、愉悦生产者和创造者的道义上的、普罗米修斯似的(Promethean)职责的能力,还不如说是根据它满足消费者、感觉的追求者和体验的集成者的美的需要和渴望的能力,来测度和评价。

劳动的兴衰荣辱

根据《牛津英语辞典》(OED)的解释,在"以满足共同体物质需要为目标指向的体力上的尽力(physical exertion)"的意义上,第一次有记载的使用"劳动"(labour)一词,是在 1776 年。一个世纪以后,它开始含有"体力劳动者和让体力劳动发挥部分作用的技工的总称"的意思。此后不久,它还有这一意思:它是指这样一些工会和其他的团体,它们将这两种劳动方式(体力和脑力)的人结合在一起,使这种结合持续下去,并将它塑造成一个政治的问题,把它改造成政治权力的工具。这一英语用法因为有劳动结构上的"三位一体"(trinity)的意思而引人注目。这个三位一体是:在劳动(体力的和脑力的劳动)的意义,那些劳动的人的阶级的自行建立,和基于这一阶级自行建立的政治之间的密切联系(确实,语义上的趋同聚合和命运的认同是紧密相连的)——换句话说,是在把体力劳作视为社会财富和社会安康的主要源泉,与自主的劳工运动之间的联系。它们共沉浮,共荣辱。

多数经济史学家都同意(请参阅由保罗·白洛克对经济史

学家的发现的总结性的集子[①])这一点,就相关的财富和收入的水平而言,处于权力巅峰时期的各文明之间几乎没有什么差别:一世纪的罗马,十一世纪的中国,十七世纪的印度,它们的富裕程度,与工业革命开始时期的欧洲并没有多大的差异。根据一些估计数字,十八世纪西欧的人均收入,至多也不会比同期的印度、非洲或是中国的人均收入超出 30%。然而,在不到一百年之后,这一收入的差距比就几乎叫人不敢承认。在 1870 年,欧洲发达国家的人均收入就比世界上最为贫穷的国家高出十一倍。在接下来的大约一百年里,这一人均收入的差距又扩大到 1995 年的五十倍。正如巴黎大学的经济学家丹尼尔·科恩指出的,"我敢说,国家之间不平等的现象是由最近才开始的;它是最近两个世纪的产物。"[②] 而且作为财富源泉的劳动的思想和源于那一假设并受那一假设影响的政治,也都是最近两个世纪的结果。

因它所致的新的全球不平等、新的自信和新的优越感,与它们史无前例的贫富差别一样引人注目:要从认识上理解并消化它们,需要新的观念和新的认识框架。这些新的观念和框架,由新生的政治经济学(它开始取代伴随欧洲在通向它历史的现代阶段的、始自工业革命开始时期的重农主义和重商主义观点)产生。

也许可能有人会说,这些新的观念首先由苏格兰——它

---

① Paul Bairoch, *Mythes et Paradoxes de l'histoire économique* (Paris: La Découverte, 1994)。

② Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvretés des nations* (Paris: Flammarion, 1998), p.31。

是一个既在工业巨变之内又在工业巨变之外、既卷入工业革命之中又超然于其外的国家,在物质上和心理上,工业革命都与这个(它快要成为正在形成的工业秩序的中心,然而在一段时间内,它又相对不受工业革命经济的和文化的影响)国家关系密切——这样一个国家来发明,这"并非偶然"。通常情况下,"中心"(centre)的强烈的意向、趋势,能够被非常及时地看出,而且在一些被暂时归类为"边缘"(fringes)的地方,它能够得到非常明晰的表达。生活在文明中心的边缘空间,意味着既站得足够的近来看清楚事情,然而也意味着站得足够的远,来使它们"客观化、具体化"(objectify),并将知觉和初步的看法浓缩和提炼成思想、观念。因此,这些信条、教义从苏格兰传来,这并不是一个"简单的巧合":财富自劳动产生,劳动是财富的首要的,或许也是唯一的源泉。

正如博兰尼在许多年后指出的,如果更新一下马克思的视角,那么使新的工业制度变成现实存在的"大变革"(great transformation)的起点,就是劳动者和他们生计来源的分离。这一重大的分离事件,只是另一更为广泛的背离的一部分:生产和交换,不能再被牢牢地理解为一个更加普遍、实际上是无所不包的、不可分割的生活方式,因此,把劳动当成是商品,并像商品一样使用它,这就为劳动创造出了条件(还包括土地和资金)[①]。我们可以这样说,是这同一个分离(disconnectedness),使得劳动能力和它的载体可以自由地流动和被移动,并因而

① 请参见 Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957),尤其请参见第 56 - 57 页和第 6 章。

得到不同的(更好的——发挥更大的作用,产生更多的利润)使用、得到重新的组合和成为其他(更好的——发挥更大的作用,产生更多的利润)安排的一部分。这一生产活动同其他的生活追求的分离,凭本身的实力,就使得"体力和脑力劳动的作用施加",凝结成了这样一个特别的事物——一个可以像所有这些事物(它们可以被控制、移动,可以和其他事物连结在一起也可以把它们分开)一样加以对待的"东西"。

如果这一分离没有发生,劳动在心理上从它"自然地"所属的"整体"中分离出来,并被减缩为一个独立自给的事物的思想,就几乎没有多少可能性了。在前工业(pre - industrial)的财富观念中,"土地"就是这样一个兼有在这些土地上耕作和收获的人的整体。这一新的工业秩序,和允许宣告一个特别的——工业的——社会已经来临的概念网络,在英国诞生了;而且英国因为摧毁了它的农民,摧毁了土地、人的劳作和财富之间的"自然"的联系,而显得与它的欧洲邻邦很不相同。为了把这些农民看成是随时听候使用的"劳力"的容器或载体,土地的耕种者首先不得不变为无所事事、四处漂泊、"没有主人"的人;而且对这些劳力而言,凭其本身的资格,不得不被看作是潜在的"财富源泉"。

劳动者新的闲置和背井离乡,似乎是当前劳动解放的证据中更为有说服力的证据——人的能力总体上从令人苦恼和使之无用的偏狭的地方观念的约束、习惯的力量和天生的惰性中解放出来,是这一轰动一时的、令人振奋的解放事件的主要部分。但是劳动从它"自然的制约"中解放出来,并不会使劳动长期地处于自由地流动、"无主"或独立的状态;而且几乎

不会使它变得独立自主起来，使它自由自在地确定自己的道路、方式，并按照这些道路、方式来行事。这一被摧毁了的、或是不再运行的、自我再生的“传统的生活方式”（劳动只是部分地优先于它的解放），将会被另一个秩序所代替；然而这一次，它不再是命运漫无目的的漫步和历史大错的结果，而是一个前设的（predesigned）、“建设好了的”秩序，是一个理性思想和理性行动的产物。一旦发现劳动是财富的源泉，比以往任何时候都更有效率地开采、利用这一源泉，就是一件理性的任务。

现代时代一些充满新的猛烈精神的评论家（在其中，马克思又是最为突出的人），把旧秩序的死亡首要地看作是蓄意破坏的结果：是一次因资本——它“专注于瓦解传统和亵渎神明”——放置的炸弹而引起的爆炸。其他人，像托克维尔，他多了一点怀疑，却少了很多的热情，他不是把旧秩序的消失看成是爆炸，而是把它看作是一种内爆（implosion）：回过头去看，他们在旧制度的中心发现了毁灭的种子（事后看来，要发现或猜测到它们，总是要更容易些），并看到了新统治者的激动和得意忘形，因为对于新统治者而言，实质上旧的残余已被消灭，或至多也不过是在用更多的精力和决心，去寻求这一完全相同的特效疗法——旧秩序在很久以前就绝望地尝试过这一疗法，然而在防止或至少是延缓自身的死亡上，它又是徒劳无用的。然而，至于新制度的前景和新的统治者的意图和目的，几乎没有什么可以争论的地方：这一旧的秩序到那时已经过时、失效，并将要被一个比它的前任脆弱性少一点灵活性又多一点的新秩序所取代。新的传统就要构想并建立起来，以

填补被瓦解了的传统所留下的真空。四处漂泊的东西又要重新抛锚了,而且比以前要更加牢固安全。用当前流行的话来表达这一相同的意思就是:被"脱域"了的东西,或早或晚,都需要被"重新嵌入"。

砸碎旧有的、地方性的普遍性的枷锁,对习惯性方式和习惯性的法则宣战,摧毁和粉碎拥有权力的仲裁者(les pouvoirs intermédiaires)——所有那些的总的结果,就是对这一"新的开始"(new beginning)的令人陶醉的发狂。消解传统,感觉好像就是为了浇铸钢筋而熔化铁矿石。被熔化的、液态的现实,看来准备要被改变,并被倒进新的铸模之中,被给予一个要是允许它们在自己冲刷出的河床中流动的话,它们永远也不会获得的形状。不管目标是如何的雄心勃勃,看来也没有任何一个目标能超出人的思考、发现、发明、计划和行动的能力。如果幸福社会——幸福的人民的社会——不是就要即将来临的话,那么在这些思想家的蓝图上,幸福社会的来临也已经迫在眉睫了,而且思想家们勾画的幸福社会的轮廓,在行动者的办公室和指挥部里已是有血有肉,内容充实。类似思想者和行动者的人,他们奉献自己劳动的目的,是要建设一个新的秩序。新近发现的自由,在形成未来有秩序的惯例的努力时,将会得到运用。任何东西,都不会把自己交付给变幻莫测不可预料的行事方法,都不会依靠偶然性和意外的出现;任何东西都不会保持它原来的形状,只要这一形状能够得到改进,能够变得更为有用、更具效率。

在这一新秩序中,所有已经松懈的方面,将会再次被联结、固定起来,而上次那场厄运的流离失所者,和现在的那些

孤独无援、四处漂泊、无依无靠的人，都能被安置下来，变得安居乐业，各得其所。这样一个用钢筋铸就的厚实巨大的新秩序，将会安如磐石地被嵌置在石头中：它意味着要永远存续下去。大就是好，大就符合理性；“大”代表着力量、抱负和勇气。这一新的工业秩序的建设基地上，到处都是那种力量和抱负的标记与象征，不管这些标记和象征是不是不可摧毁、不可毁灭，但确切无疑的是，它建造得看起来就是这样：像那些围墙林立、充斥着庞大机械和大批机器操纵人员，或者管道密布、桥梁、铁轨（不时为巍然耸立的车站打断）纵横交错的大型工厂一样，想要仿效古代为了享受永久的朝拜和为了朝拜者的永久荣耀而建立的庙宇。

宣称“历史是废话”、“我们不需要传统”和“我们想要生活在现在之中，唯一有点价值的历史是我们今天创造的历史”的亨利·福特，有一天，将他的工人的工资增加了一倍，并解释说，他希望他的雇员能够购买他的汽车。那当然是一个言不由衷、假心假意的解释：他的工人购买的汽车总量，只是他的销售总量的一个微不足道的部分，而工资的翻番却大大加重了福特的生产成本。这一标新立异的做法的真正原因，是福特希望抑制令人苦恼的很高的劳力的流动。他想要一劳永逸地把他的雇员拴在他的企业里，想要延长他的工人的工作寿命，使他投放在工人培训和训练上的费用，能够连本带利地收回。为了收到这一成效，他不得不限制工人的流动，把他们放在更为合适可取的地方，直到工人的劳动能力被完全消耗殆尽。像他的财富和权力依赖的是工人的雇用和他们的劳力的使用一样，他不得不让他的工人依赖于他对他们的雇用，并让

他们依赖于把他们的劳力出卖给他的主人。

福特用提高了的嗓门，来表达别人也抱有然而只能轻声说出的想法；更确切些说，他考虑到了和他有着相似处境、但又不能用这么多的话表达出来的人的感觉。借用福特的名字，来表示只有固态的现代性或沉重的资本主义才有的意图和实践的普遍模式，是恰当的、合适的。新的、理性秩序的福特模式，为他那个时代的走向设定了标准和准则：它是那一时代所有的或绝大多数企业家在努力奋斗——其中有失败也有成功——的理想。这一理想是要把资本和劳动捆在一起，捆绑成"夫妻"——就像天堂里的婚姻一样——不会允许任何人力来拆散它们，也没有任何人力敢于将它们拆散。

固态的现代性，还有沉重的资本主义时代，在资本和劳动之间确实是有着这种因双方的相互依赖性而得到了强化的结合。为了谋生，工人依赖于被雇用；为了再生产和增长，资本依靠雇用他们。它们有着固定的相遇之所；谁都不能轻易地流向其他的地方——大型工厂的围墙使双方与世隔绝起来，并被安置在一个共同的监狱中。人们可能会说，资本和工人同生共死，命运相连，休戚相关，至死方休。工厂就是它们的栖息之所——同时也是它们进行壕堑战的战场，是它们梦想和希望的自然的家园。

让资本和劳动直面相遇并连结在一起的，是在它们之间进行买卖的交易，因此，为了存在下去，任何一方都需要保持适合于那种交易的状态：资本的所有者必须能够连续地购买劳动力，而劳动力的所有者必须是敏捷、健康、强壮和具有其

他足够的吸引力，以不至于使可能的买主对他们失去兴趣，并且不至于使买主承担维护劳动力健康状况的全部费用。在“让对方处于良好的状况”这一点上，双方都有其“既得利益”。难怪资本和劳动的“再商品化”(recommodification)已经成了政治和最高政治机构即国家的首要职能和关注的焦点。国家务必保证资本家有购买劳动力的需要，并保证他们能够支付得起当时的价格。失业者确实完全是“劳动力的后备军”，因而在任何情况下都必须保持准备就绪的状态，说不定他们会被召回去“服现役”。福利国家——专门致力于这些事情的国家，因为那一原因，是真正的“超越左与右”(beyond left and right)[①]，福利国家政策是劳动和资本的支柱，没有了它，资本和劳动都不能保持生存和良好的状况，更不用说是得到发展了。

有些人把福利国家看作是这样一种权宜之计，一旦这一防止厄运的集体性的保险，使受保人变得足够的活跃和机敏起来，以致能够完全地发挥自己的潜能，并能集聚起应付风险的勇气——因而也就是说，让它们变得自立起来，福利国家政策也就完成了自己的使命，没事可干了。一些怀疑主义的观察家，则把福利国家看作是一个改善财政和管理的公共卫生的集体性的手段——只要资本主义企业还在继续产生社会垃圾——对此，它既不打算也没有办法加以回收利用(那是很久

① 请参见安东尼·吉登斯《超载左与右——激进政治的未来》，尤其请参考此书第五、六、七章。李惠斌，杨雪冬译，社会科学文献出版社，2000年5月第一版。——译注

以后的事情)——就需要运行下去的清扫和整顿的活动。然而,人们还是有一个普遍的共识,认为福利国家是这样一个小小的玩意,它要对付异常事物、阻止对原则的违背,并防止破坏原则所产生的后果的扩散(然而,这种扩散就要发生了)。这一过去几乎不成问题的规范本身,是资本和劳动直接的、面对面的、相互的承诺,是在这一承诺框架内,解决所有重要的、令人苦恼的社会问题。

无论是谁,作为一个年青的学徒,只要福特公司的工作是他的第一份工作,我们就能非常确定,他将在这同一个地方完成他的工作生涯。沉重资本主义的时间范围是长期的。对于工人们来说,这个时间范围,由他们在这一可能灭亡也可能不会灭亡的公司终生就业的前景所限定,但是公司的生命跨度,会远远超出工人在这一公司就业的时间跨度。对于资本家而言,这一想要将其生命延续到超越于任一家庭成员生命跨度的"家庭财产",和他们继承的、建设的或是想要把它添作为祖传遗物的企业,是一对同义词。

现在对它进行一下概括:这一"长期"的心态,实际就是一种源自于经验的期望,而且因为那一令人信服的、再一次得到了证实的经验,购买劳动和出售劳动的人们各自的命运,在将来,会长期地、紧密地不可分离地缠结在一起——用通俗的术语来讲,是永远地结合在一起——因此设想出一个可以承受的共处方式,就像在居住于同一住宅区的房主,为了邻里之间能按章行事,而商量出共同的游戏规则一样,"符合双方的利益"。这一经验要花费几十年也许是上百年的时间才能确立起来。它是在它长期的、迂回曲折的"巩固、固

化"(solidification)过程的终了时,才得以形成和确立。正如塞纳特在他近期的一项研究中表明的,仅仅是在第二次世界大战后,至少在最为发达的国家中,资本主义时代原来的失序和混乱,才被这些"强大的联合、福利国家的保障和大型的公司"① 的东西——它们结合在一起,才产生了一个"相对稳定"的时代——所取代。

毫无疑问,这些成问题的"相对稳定",是持续冲突的基础。事实上,它使得那些冲突成为可能,而且在一个自相矛盾的意义上,刘易斯·科塞(Lewis Coser)在年青时,就很好地看出它是"实用性的"(functional):无论情况好坏,这一对敌手都因为它们的相互依赖性,而被紧紧地连结在一起。力量的对抗、较量和接着发生的商谈,恰恰强化了冲突中各方的联合,这是因为任何一方都不能独自运行下去,而且双方都明白,它们持续的生存,依赖于找到双方都认为是可以接受的解决办法。只要这种相互结合的关系被认为会持续保持下去,双方和睦相处的规则就会是激烈紧张的谈判的焦点,这些谈判有时候是相互挖苦、对抗和摊牌,另一些时候却又是休战和妥协。联合使单个工人的无能为力,被重新塑造成集体性的谈判力量,并用这些手段——断断续续成功地将使人失去能力的规章,变成工人的权利和将这些规章变成对雇主控制自由的限制和约束——来和它进行斗争。只要这种相互依赖(并且在这一意义上)还存在,在早期资本主义工厂工

---

① Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York: W. W. Norton & Co., 1998), p. 23。

作的技师所强烈反对的非人格化的时间表(并引起了他们的强烈的抵制,汤普森[E. P. Thompson]对此曾经有过生动的描述),还有此后臭名昭著的、"新的、改进"版本的泰勒(Frederic Taylor)的时间测量法,甚至是这些(用塞纳特的话来说)"为了大型产业组织的发展,而在管理中采取的压制和统治"措施,"也已经变成了工人坚持他们自己的要求的舞台,一个向工人授权的舞台"。塞纳特得出了这样一个结论:"程序能够贬损人,但它也能够保护人;程序可以让人变坏,但它也可以让人变好。"①

现在,这种状况已经有所改变,而且这一多面变化的关键要素是新的"短期的"心态,并正开始取代原来"长期的"心态。"至死方休"的结合,确实无疑有些不合时尚,而且少之又少:任何一方都不再希望将互相的结合保持得太久。根据最近的一项预测结果,一个受过中等教育的年青的美国人,在他或她的工作寿命中,至少要变换十一次工作——而且在现在这一代人的工作寿命结束之前,工作变换的速度和频率会几乎可以肯定地继续增长。"适应性、灵活性"(flexibility)成了现在的口号,而且当这一口号运用到劳动市场时,它预示着"这项工作,我内行"的终结,并宣告只有短期的工作合同、活络合同(rolling contracts)或是根本没有任何合同的时代的到来。工作岗位没有任何固有的安全可靠性,而只有"直到进一步通知"的条款。工作生涯充满着不确定性。

---

① Richard Sennett, *The Corrosion of Character*, *pp*. 42 – 3。

从结合到共处

当然，可能有人会反驳说，这种情况并没有什么特别新鲜的地方：既然时间是无法追忆的，那么工作生涯就会充满着不确定性。然而，当今的不确定性，是一种明显与众不同的不确定性。那种人们恐惧的、可能给人的生活和前景带来巨大破坏的灾难，不同于那种人们可以抵抗的，或是通过联合的力量、通过团结和对应对措施的共同思考、商定与实施，人们至少可以同它进行斗争和使它有所缓和的灾难。最为可怕的灾难，现在在任意地发动袭击，在用一个怪异的逻辑，或是根本没有任何可见的逻辑，来选择它的牺牲品，变幻莫测地实施它们的打击，因此没有办法可以预见谁会遭受这一厄运，而谁又能从中侥幸逃脱。当今的不确定性，是一股强大的**个体化**的力量。它用分隔和分裂代替团结和统一，而且，既然无法知道第二天醒来自己会属于哪一阵营，那么“共同利益”的观念就会变得越来越模糊不清，并失去它所有的实用价值。

个人必须独自承受当今的恐惧、焦虑和不平。人们不会把它们积加起来，不会将它们累积成一个“共同的事业”，他们没有任何特殊的更不用说是明显的本领和技巧。这些情况，使得团结一致、休戚与共的立场，失去了作为理性手段在过去的地位，并使人想到一种与这一生活策略——它指引工人阶级防御性组织和战斗性组织的建立——截然不同的生活策略。当他在对已经遭到或害怕遭到当今变化的就业形势打击的人谈话时，布迪厄一而再、再而三地听到这样的话：“因为对

工作控制的解除和临时性就业的发展，在这一新的剥削形式面前，工联主义行动的传统形式，已经不能适应要求。”布迪厄得出结论认为，最近的分裂“毁灭了过去工人团结一致的基础”，因之而产生的“梦想的破灭，就和战斗精神与政治参与的死亡一同发生了”①。

一旦劳动就业成了短期的动摇不定的事情，失去了明确的（更不用说是得到保障的）前景并因而变得短暂和变化无常起来，当事实上所有关于游戏促进和解散的规则，恰恰在游戏结束之前，就已被废弃，或是可能会有所变更，那么，就很少有让相互忠诚和承诺生根发芽的可能性。与它们相互长期依赖的时代不同，几乎不会有什么东西，来促使人们对进行共同努力的想法和作出无论如何也必定是昙花一现的相关安排，产生非常浓厚的兴趣，更不用说是产生决定性的兴趣了。就业之地与其说像是一个人们可能会不厌其烦地了解其可以接受的共处规则的这样一个共同住所，倒不如说像是一个人们只会来这住几天的宿营地，并且在那里，如果应该提供的方便没有提供，或是在提供方便时又不如人意，人们就可能会在任何时候离开。马克·格兰威特认为我们的时代是一个“弱势结合”（weak ties）的时代，而塞纳特则认为，“短暂形式的联合比长期的联合对人们更为有用”②。

当今“液化的”、“流动的”、解除控制的、分散的形式的现代性，不可能预示着分裂和交流的最后的中断，但它却预示着

---

① *La Miseère. du monde*, ed. Pierre Bourdieu (Paris: Seuil, 1993), pp. 631, 628。

② Richard Sennett, The *Corrosion of Character*, p. 24。

轻快的、自由移动的、资本主义的出现，它的标志是，资本和劳动的婚约的解除，以及将资本和劳动联结在一起的纽带的松弛。可能有人会说，这一致命的分离重复了从婚姻到共处(living together)的转变，这一转变有它所有推论性的看法和关键的结果，包括对共处暂时性的假定，还有对这一可能性——即一旦没有了联结的必要或愿望，联结可能会在任何时候因任何原因而中断——的假设。如果说呆在一起，是相互同意和互相依赖的事情，那么解除婚约就是单边的事情：结构的某一方已经获得了它以前可能私下想过但从来没有严重地表露出来的自主性、独立性。资本已经通过过去做梦都想不到的新的流动的自由，而从对劳动的依附中解放出来，而这在一定程度上，往昔的“在外地主”从来没有真正获得过。资本的再生产和增长，还有股东的利润、红利和满意，都已经很大程度地变得独立起来，不再依赖于与劳动的任何特殊的、偏狭的契约关系的持续存在。

当然，这种独立性不是完全的、绝对的，迄今为止，资本也不是和它所希望的与所尽力做的那样，具有变幻莫测的流动性。在大多数的计算中，地区性的或地方性的因素还是需要考虑进去，地方政府的“令人讨厌的权力”，可能还会对资本的流动自由，产生令人苦恼的限制和制约。但是，资本已经变得前所未有的轻快灵活，没有负担、自由自在，成了不受管辖的东西，而且它早已获得的空间机动性的水平，在多数情况下，它完全能够胁迫地域性的政府机构屈从于它的要求。中止资本和当地的关系，并将它转移到其他的地方，这一(甚至是没有公开表露的或仅仅是推测的)威胁是任何一个负责任的政

府，为了自己的利益和它的居民的利益，都必须严肃认真地全力加以对待的东西，地方政府会努力地使它的政策，服从于防止缩减投资威胁这一至高无上的目的。

在一个史无前例的程度上，政治在今天已经变成了一场在资本流动的速度和地方权力"降低其速度"的能力之间进行的激烈的争夺战。而且通常情况下，感觉就好像是地方政府在进行一场它们无法取胜的战斗。一个致力于它居民富足安康的政府，除了欺骗、乞求和劝诱资本的到来之外，它们不能强迫它，而且一旦它来到了，就要建造起一座高耸入云的办公大楼，而不是让它们呆在一个每日一付房钱的宾馆房间里，地方政府基本上别无选择。而且这些都能由（用自由贸易时代通用的政治行话来说）"为自由贸易创造更好的条件"，来做到或努力做到。而"为自由贸易创造更好的条件"，又意味着让政治游戏去适应"自由贸易"的规则——那就是，使用所有由政府支配的管理控制的权力，来撤销对它的管制，取消和废弃现行的"经营限制"的法规条例，这样，政府"政府的管理权力将不会用来限制资本的自由"的这一声明，就变得可信和可靠起来；限制资本的任何流动，可能会给人产生这样一个印象，即，由政府在政治上加以控制的那片土地，对资本的运用、预期和对它所有未来的全球性思考和行动的事业，是不友好和不欢迎的，或者说是比受它隔壁邻居控制的那片土地更不友好。在实践中，所有这些都意味着低税率，很少或是根本没有针对它的条规，并且首先意味着一个"灵活变通"的劳动市场。更为一般地说，它意味着一个易于驾驭和控制的温顺的全体人民，对于资本可能作出的任何决定，他们无力也不愿意去进

行有组织的反抗。这是一个悖论，政府只有通过让资本不加置疑地相信资本有完全的移走的自由——想走就走，随时都行，才能让资本继续留在原地。

丢掉了笨重的机械和大规模的人员这些负累之后，资本充其量只是带着一个仅仅装有公文包、笔记本电脑和移动电话的行李箱轻装旅行。与此同时，这种轻快灵活性使得所有的契约，尤其是稳定的契约变得多余和不明智起来：如果参加了这样的契约，它会束缚资本的流动，并会有损于它渴望的竞争力，阻断它的那些可能会导致生产力增长的、基于假定的(a priori)选择。股票交易所和全球董事会，会迅速地奖励所有坚持诸如分离、减缩、裁员的"脱身政策"这一正确方向的行动，然而也会同样迅速地对人员扩张、增加雇员的事件和因陷入代价高昂的长期计划泥潭而不能自拔的公司实行惩罚。新的不参与不承诺的策略的核心——即霍迪尼模式的"脱身"技巧，回避和脱逃的策略，以及如果需要就能轻松逃脱的能力，是今天经营管理智慧和成功的标志所在。正如克罗齐在很久以前就已指出的，摆脱抑制流动自由的依附、承诺和枷锁的约束，一直是人们特别喜爱的、行之有效的用来统治的武器。但是，这些武器的供应和使用这些武器的可容性，看来在现在的现代历史中，其份额比在很久以前还要更少。流动的速度，在今天已经成了社会分层和统治等级制度的一个主要的或许也是至高无上的因素。

利润——特别是大的利润，并因而也是明天资本的来源——的主要源泉，正日益倾向于是人的**思想**而非**物质实体**。思想仅仅能产生一次，并因而是通过依靠大量被这一思想吸

引的诸如买主、顾客、消费者的人，而不是通过依靠大量被雇用的和参与到复制、再现思想原型的人，来持续获得财富。当思想开始变得可以获利时，竞争的目标就是消费者，而不是生产者，难怪今天资本首先是和消费者关系密切。仅仅是在这一层次上，人们才能明智地提到"相互依赖"。为了它的竞争力、有效性和可获利性，资本依赖于消费者——而且资本的预计行程，也受消费者的存在与否决定，或是受消费者的产生、形成，以及对以资提供的思想的需要的增加这一可能性决定。在资本流动和推动资本变位的计划中，劳动影响力的存在只是一个第二位的考虑因素。因此，地方性的劳动影响力，对资本（更为一般的说，是对就业和工作可获性的状况的影响）的"控制力量"，已经相当程度地减缩了。

罗伯特·里奇（Robert Reich）[①] 认为，当今参与经济活动的人，大致可以分为四种宽泛的类型。"象征性的操控者"，即那些发明了使它们变得有价值和畅销起来的观念和方式的人，是第一类。那些从事劳动的再生产的人（福利国家的教师或是公务员）属于第二类。第三类人由从事个体的私人的服务（personal services）——这种职业被约翰·奥内尔（John O'Neill）归类为"裸露交易"（skin trades），要求与服务的接纳者进行面对面的接洽的人构成。而产品的销售者和需要那些产品的生产者构成第四大类型。

最后，第四类人，包括那些最近一个半世纪以来形成劳动流动的"社会低层"的那些人。用里奇的词来说，就是从事老

① Robert Reich, *The Work of Nations* (New York: Vintage Books, 1991)。

一套例行程序工作的工人，他们被束缚在组装线上，或是（在更为现代化的工厂里）被束缚在像付款台一样的电脑网络和电子自动控制装置前。今天，他们渐渐成为经济体系中最为廉价、最可变更、最可任意处理的部分。在工作能力的清单上，他们既没有特别的技能，也没有与顾客进行社会交往的艺术，因此他们最容易被人取代；他们几乎没有任何可以让他们的老板不惜一切代价将他们留住的特别的地方；甚至正相反，他们要求的仅仅是一点点剩余的、可以忽视的谈判权利。他们知道，他们是可以任意处理的，因此他们几乎不理解与同事保持持久的联系和加深对工作的感情与承诺具有什么意义。为了避免即将到来的打击，他们往往对自己对工作的忠诚小心翼翼，或是把他们自己的生活目标寄托在规划好了的未来上。这是对劳动市场“灵活多变性”的一种自然的反应，当这种反应转变成个人生活经验时，就意味着长期的安全可靠性，是人们容易学到把它和当前从事的工作联系起来的最后一件东西。

正如塞纳特二十年后重访纽约的面包店时发现的，“在各种各样的裁员闹剧的挤压下，工人的士气和积极性急剧地下降了。幸存下来的工人正在等待着下一次的裁员打击，而不是在为他们赢得了对那些被解雇的人的胜利而在欢欣鼓舞。”但是，他还为工人对工作和工厂兴趣的衰退，为工人在未来对工作和工厂投入思想和精神力量的渴望的衰竭，补充了另一个理由：

> 在各种形式的工作中，从雕刻到做饭店服务员，人们都把它们等同于挑战他们的困难的任务。然

> 而，在灵活多变的工作场所，操各种语言的工人无规律地来了又去了，每天到来的指令也完全不同，机械成了指令的真正唯一的标准，因而不管是由谁来操纵机器，对他而言都是简单容易的。在一个灵活多变的制度中，困难是会产生相反结果的。因为这一可怕的矛盾，当我们减少困难和阻力时，我们就恰好为使用者的不加批评的、无关紧要的行动创造了条件。①

在新的社会分工另一极的周围，在轻快资本主义权力金字塔的顶端，周旋着那样一些人，对他们而言空间几乎没有意义，他们不会长期地出现在任何一个他们可能出现的地方。他们就像给了他们生命并赋予他们权力的新的资本主义经济一样，轻快、灵活、多变、易逝。阿塔里是这样描绘他们的："他们没有工厂，土地，也没有行政职位。他们的财富来自于他们轻便的优点：他们对错综复杂情势规律的了解。"他们"喜欢创造，喜欢运动，喜欢处于一种变动不居的状态"。他们生活在一个"价值灵活多变、对未来不负责任、自私自利和享乐主义"的社会中。他们"视新奇为福音，视危险为价值准则，视动荡不定为律令，视混杂为财富"。② 然而，在不同的程度上，他们都掌握了"复杂生活"的艺术：他们接受迷失方向，愿意生活在时空之外，带着困惑和迷惘，对他们从事的旅行的方向或延续，却一无所知。

---

① Sennett, *The Corrision of Character*, pp. 50, 82。

② Attali, *Chemins de sagesse*, pp. 79 – 80, 109。

几个月之前，我和我妻子在机场酒吧里等候转机。两个二三十岁左右的年轻人，团坐在我们旁边的一张桌子边，他们每人都带着一部移动电话。在大约一个半小时的候机时间里，他们相互没有说过一句话，然而，他们却一直都在和电话另一端的看不见的谈话者没有停顿地交谈着。这并不表明他们都相互忘记了对方的存在。事实上，看来正是知道对方的存在，才促使他们这样。这两个人卷入了一场竞赛——和比赛一样令人激动、兴奋、紧张。他们任何一方只要自己挂断了电话，而另一方却一直还在电话中交谈着，他就会焦虑不安地寻找并拨通另外一个电话号码；很明显，联系的次数，“被联系”(connectedness)的程度，将语言转换成电波的各自网络的密度，他们可以任意地和它联系的电波的数量，这都是绝对的问题，甚至对双方而言，也许非常重要，是他们的优越感之所在：是他们社会地位、身份、权力和特权的标志和象征。两个人都花费了一个半小时的时间，花在相对于机场酒巴而言的外层空间上。当他们要乘坐的飞机宣布就要起飞时，他们不约而同地做了一个相同的手势，同时锁上了自己的公文包，电话紧贴着耳朵，离开了。我敢肯定，他们几乎没有注意到我和我的妻子就坐在离他们两尺远的地方，并在注视着他们的一举一动。就他们关注的生活世界(Lebenswelt)而言，他们(按照受到列维－斯特劳斯批评的正统人类学的模式)在身体上与我们近在咫尺，然而在精神心理上却与我们相隔无限遥远。

斯累夫特在他把它们称为“温和”资本主义[①] 的杰出的

① Nigel Thrift, “The rise of soft capitalism”, *Cultural Values*, April 1997, p. 52。

论文中，注意到了作为新的全球性的、不受管辖的精英标志的词汇和认识框架的显著变化。为了表达他们行为的本质，他们使用“舞蹈”和“冲浪”这两个比喻；他们不再提“控制管理”，而是提文化和网络，提团队和联合，提的是影响力，而不是提操纵、领导和管理。他们关注的是能够随时组织起来、随时解散、随时重新调集起来的松散形式的组织：正是这样一种不稳定的组织形式，能够和他们对周围世界的这一看法——认为世界是“多元的、复杂的和快速变化的”，并因而是“模糊的”、“不明确的”、“有弹性的”、“不确定的、矛盾的甚至是混乱的”——相一致、相匹配。在今天的商业组织里，有一个精心建设的非组织化的要素：固定性越少，不稳定性越多，这样的商业组织就越好。像世界上其他所有的事物一样，所有知识不能不迅速地老化起来，因而现在，正是这些东西——“要拒绝接受既定的知识”，要根据惯例作出判断，要承认和认可积累下来的经验教训——才被看成是生产力和效率的真理和教条。

我在机场酒吧看到的那两个拿着移动电话的年轻人，可能就是那种（真正的或有此志向的）电脑化空间里的居民中的新的、屈指可数的精英，他们靠尘世所有事物的不确定性和不稳定性而茁壮成长。但是，统治者的模式往往会，如果不是通过提供一个具有吸引力的选择，那无论如何也是通过强加一个生活背景环境——仿效它，既是可取的，也是必要的，并且正在转变成一个自我满足和生存的事情——成为支配性的模式。很少有人会在机场酒巴里度过他们的时间，而更少有人会在那里感到自得其所，或者至少不会感到足够地不受管辖，

从而不至于感受到那个地方单调乏味和充斥其中的乱七八糟的人群的压抑和烦扰。但是很多人也许是绝大部分的人，是没有离开他们洞穴的游牧者。他们可能还在他们的家里寻找避难所，但是在那里他们几乎找不到可以隐蔽的地方，而且无论他们是多么地努力去寻找，它们也永远不会真正地出现在自己的家里(chez soi)：这个避难所有透风的围墙，到处都可以被难以计数的电线和无处不在的电波穿透过去。

这些人，像他们以前的多数人一样，被统治着和"遥控着"；只是他们是被一种新的方式统治和控制着。领导已经为公开展示所代替，而监控则被诱惑所取代。支配电波的人，就是统治现实世界并决定它的形式和内容的人。没有任何一个人，必需强迫或推动旁观者，去加入到这一公开展示中来：对那些敢于拒绝给予他们加入权的人来说是不幸。信息(主要是电子信息)享用权，成了最迫切需要得到保护的人权，而且整个居民富足安康的增长，除了别的以外，现在是根据拥有电视(或是被电视侵入?)的家庭数量来衡量。除了传递了其他的事情以外，不管信息传递的是什么东西，也无论那一其他事情可能会是什么东西，这正是信息接受者栖息的世界的流动性和它的居民灵活多变性所在。"新闻"，那一部分最有可能被误认为是"外面世界"的真实体现、最希望发挥"现实镜子"作用的电子信息(而且通常在多数情况下，它被认为是真实地、不加扭曲地反映了现实)，在布迪厄的看法中，是提供的东西里头最易消亡的东西。确实，新闻的时间预期，如果和肥皂剧、脱口秀或是滑稽说笑演员节目时间预期比起来，是非常荒唐的短暂。然而，作为反映了"现实世界"的信息，新闻的易消

亡性，本身就是一条非常重要的信息：新闻报道每天都是在连续重复着对激动人心的变化速度、对不断加快的成熟和新的起点的永久性的庆祝和颂扬。[①]

附论：延迟的短暂发展史

“Cras”一词，在拉丁文里是“明天”的意思。这个词过去在语义上常常是可以延伸的，和含糊不清的“将来、来日”（mañana）一样，以指一个不确定的“后来”（later）。要延迟，就是将某些事情安排到属于明天的事情中去。把某些事情**安排到**（place）那里，这立即意味着明天不是那些事情的自然之所，表明考虑中的事情按要求不属于那里。这含蓄地表明，它们应该属于别的地方。是哪里呢？很明显，是属于“现在”（present）。为了在明天出现，这一事情首先需要从“现在”中退出，或是不让它接近“现在”。“延迟”意味着，在事物出现的时候不去接受它们，不按事物自然的先后顺序来行事。与现代时代普遍形成的印象相反，延迟不是一个延误、懒惰、静止不动或困乏厌倦的东西；它是一个积极的态度和姿态，是一种假设能够控制事物顺序，并使得这一新的顺序不同于它原有的顺序（如果它不加反抗并保持驯服）的努力。延迟，就是通过推迟、拖延和延缓它在场，来控制一个事物存在的可能性，来和它保持距离并迟滞它的即时性直接性。

延迟，作为一种文化实践，是和现代性的开始一同进入它

---

① Pierre Boudieu, *Sur la télévision* (Paris: Liber, 1996), p. 85。

的鼎盛时期的。它新的含义和伦理价值,源自于时间新的意义,源于时间有一个历史,源于时间就是历史。时间被理解为不同地位和不同价值的"现在时刻"的一个过渡,被认为是向另一个与现在正在经历的"现在"截然不同的"现在"(而且通常说来,它比正在经历的"现在"要更为可取)迈进的旅程。那一意义就源于这样理解的时间。

现在来作个小结:延迟的现代意义,形成于像一个朝圣者一样追求人生和像一个向目标靠近的运动而生活和度过的时间。在这样的时间里,每一个"现在",都是由此后发生的一些事情来评估。无论此刻的、这里的"现在"可能具有什么价值,它都只是就要来到的一个更高价值的先兆。"现在"的作用和"现在"的任务,就是让某一事物更加靠近那一更高的价值。如果单独地看它,"现在"时间既无意义也无价值。正因为如此,它是有欠缺的,不充分的,不完善的。"现在"的意义存在于未来;手头的正在发生的东西,要根据直到现在尚未形成的(noch – nicht – geworden)、尚不存在的东西来评价,并由它们赋予它以意义。

因此,过一个像朝圣者一样追求人生的生活,本质上是遥遥无期的。它迫使每一个"现在"服务于尚未到来的事物,并且通过填堵它们之间的这一间隔和距离,通过向接近(proximity)和即时(immediacy)努力而服务于它。然而,如果这一距离和间隔被填堵上了,如果目标已经实现,"现在"就会失去赋予它意义和价值的所有东西。受这些像朝圣者一样追求人生的生活偏爱和垂青的工具理性,会推动对这些方式手段的寻找,而这些方式手段可能会完成这一超乎寻常的业绩,让

努力的目标指日可待然而又永远不会实现，让努力的终点变得越来越近然而又不会让其间的距离消失为零。像朝圣者一样追求人生的生活，是一个通往“实现”(fulfilment)的旅程，但是那一生活过程中的“实现”，却等于是意义的丧失。通往“实现”的旅程，赋予这一追求人生的生活以意义，然而，它所赋予的意义，会受本身自杀性的、毁灭性的推动力的摧残；那一意义无法生存到它的最终目标实现的那一时刻。

延迟反映了这一矛盾。追求人生的延迟是为了更好地准备抓住真正重要的东西。但是抓住了它们，就意味着人生追求的结束，因而也意味着这一赋予生活以它唯一意义的生活目标的终结。因为这一原因，延迟有着一个打破任何事先的时间设定的内在倾向，并要无限地延伸下去——直到永远不会到来的那一天(ad calendas graecas)。延迟往往会变成它自身的目标。在这一延迟行动中被阻止的最为重要的东西，往往是延迟自身的终结。

为现代社会奠定基础，并使在这个世界存在(being - in - the - world)的现代方式变成可能和必然的、态度行为的(attitudinal/behavioural)戒律，是**“推迟满足”**(delay of gratification)的原则，这个满足是需要和欲望的满足，是愉快体验的时间的满足，是享乐的满足。是在这种外形化身下，延迟进入了现代舞台(或者更为准确地说，是使得这一舞台变得现代起来)。正如马克斯·韦伯解释的，正是这一特别的拖延，而不是匆忙草率和迫不及待，引发了这些蔚为壮观的开创性的现代的新鲜事物，一方面，是资本的积累，另一方面是工作道德的扩散、确立和保证。改进的渴望给予这一努力以鼓舞和动力，但是

这一“尚未”和“现在还不”的告诫，指引着这一努力继续向着它未曾预见的结果，也就是向着开始为人所知的增长、发展、提高而且还有现代社会，前进。

这一“推迟满足”形式的延迟，保留了它所有的内在矛盾。欲望(Libido)和死神(Thanatos)[①]在每一出延期的表演中都相互争斗，而且每一次延迟都是欲望战胜它的死亡之敌。因为这一满足的希望，渴望推动着这一“努力”，只要这一人们觊觎的满足还只是一个希望，“推动”就会保持着它的力量。所有渴望的推动力量都被寄托在“没有实现”(unfulfilment)的身上。最后，为了保持渴望的生命力，欲望不得不仅仅渴望着它自身的生存。

这一“推迟满足”形式的延迟，把耕耘和播种置于谷物的接受和收获之上，把投入置于收益的提取之上，把节约置于花费之上，把自我克制置于自我放纵之上，把劳动置于消费之上。然而，它从来也没有贬低那些它所拒绝承认它们优先性的事物的价值，也没有否认那些事物的优点和意义。那些东西是对加于自身的节制的奖赏，也是对自愿延迟的回报。最终，自我节制得越严厉，自我放纵的可能性就会越大。节约，既然你节约得越多，你将能够花费的也就越多。劳动，既然你劳动得越多，你也就将消费得越多。矛盾的是，对即时性直接性的拒绝接受，目标地位的明显降低，反而会事与愿违地提高

① “Libido”，通常音译为“里比多”，原意是指性欲，它也是奥地利心理学家弗洛伊德的用语，指性本能背后的一种潜在力量。在此处译为“欲望”似更恰当。“Thanatos”，是指希腊神话中的死神。——译注

它们的地位，并使它们显得更加高尚。等待的需要，加重了这些奖励的挑逗力吸引力。延迟欲望的满足这一教义，非但不是降低了作为生活努力目的的欲望满足的地位，相反，它却使它变成了生活的最高目的。通过让消费者置身于有眼光的清醒的生产者的视线中，满足的延迟，使得生产者陷入了消费者的天罗地网。

因为这一矛盾，延迟助长了两个趋势。第一个趋势导致了劳动的伦理标准（work ethic），这一劳动的伦理标准推动了手段和目的的位置置换，并称颂为劳动而劳动（work for the work's sake）的美德，赞扬满意的延迟本身就是一个价值，就是一个比其他那些它假设要为它们服务的价值还更具吸引力的价值，劳动的伦理标准，迫使这一延迟无限地延伸下去。另外一个趋势则导致消费的美学标准，它把劳动降到了一个纯粹附属的、次要的、保护地面的地面覆盖物的工具性角色，把劳动贬低为这样一个行为：它所有的价值源于它不是价值的东西，但是它却是在为它的价值打下基础，弃权和放弃或许也是必要的牺牲，然而这是不方便和令人气愤的，最为可取的是，最低限度地把它贬低为一个空无一物的东西。

延迟是一柄双刃剑，它既适合于“固态的”现代社会，也对“变动不居”的现代社会有用，既对生产者阶段的现代社会有帮助，也对消费者时期的现代社会有所裨益，尽管它给每一个阶段带来紧张，带来没有解决的、态度的和价值论的冲突的负担。因此，向现今的消费者社会过渡，只是预示着重点的转换，而不是表明一次价值准则的变更。而且它还将这一延迟原则压到了几乎崩溃的边缘。这一原则现在变得摇摇欲坠，

脆弱不堪,因为它已经失去了这一防护性的伦理训喻的保护物。满足的延迟再也不是道德美德的标志。它是一个纯粹简单的苦差和磨难,是一个标志着在社会安排上不完善,或标志着个体弱点、缺陷或是二者兼备的成问题的负担。它不是一个教诫,只是一个对事情不愉快(也是可以救治的)状态的屈从的令人伤心遗憾的承认。

如果说劳动的伦理标准奋力争取的是延迟的无限延伸,那么消费的美学标准争取的则是废止和消灭。正如乔治·斯坦纳(George Steiner)指出的,我们生活在一个"赌场的文化"(casino culture)中,在这一赌场中,"不用再押了"(Rien ne va plus!)[①]的永远也不会太遥远(never - too - distant)的叫声,设定了延迟的允许的界限;如果要奖励一个小型的表演,这一奖励也是即时和瞬时性的。在这一卡西诺赌场式的文化中,等候是不必要的,但是需要的满足也必须是短暂的,只能持续到下一轮的舞会的开始,它持续的时间就和等候一样短暂,它唯恐过多地满足人们的欲望,而不是重新激发和点燃起人们的欲望——那些在这个世界上,受消费的美学标准统治着的最被贪求的奖励。

因此,延迟的起点和终点交汇在一起,欲望和欲望满足之间的距离浓缩成了这一欣喜若狂的时刻——这正如约翰·图萨(John Tusa)在《卫报》(Guardian, July 19, 1997)上评论的,这

---

① Casino,法语中的一个词,是指有表演、舞池等的赌场或娱乐场。而"不要再押了",是指轮盘赌中,轮盘开始转动时,赌场管钱人制止赌徒再押的叫喊声。——译注

种时刻必定十分丰富:“是直接的,连续不断的、不断转移注意力的、娱乐性的,在数量上不断增加,在形式上不断增加,在场合上也不断增长。”“除了立即的、持续的和不加思考的自我满足”外,没有任何事物,也没有任何行为的感官属性是重要的。很明显,对立即得到满足的要求,对于这一延迟的原则来说,会产生不利的影响。但是,如果是立即得到满足,那么满足就无法持续不断,除非它也是短命的,除非不允许它继续存留到它转移注意力和娱乐性力量的生命跨度之外。在这一卡西诺赌场式的文化中,延迟原则同时在两条战线上受到攻击。同时承受到满足**到来**的延迟和它**离开**的延迟所施加的压力。

然而,这只是事情真相的一个方面。在生产者的社会中,推迟满足的伦理原则,习惯于确保工作努力的持续性。而另一方面,在消费者的社会中,这同一个伦理原则,在实践中可能还需要确保欲望的持久性。因为欲望变得比劳动更为短暂、脆弱和更有可能枯竭,而且不像工作一样,没有因制度化的惯例而得到了加强,因此在满足被无限期地推迟时,它就不可能生存下去。为了继续存在下去并保持活力,欲望必须一次一次、非常频繁地得到满足——然而,满足意味着个体的终结。因而,一个受消费美学标准统治的社会,需要一种十分特别的满足——类似于德里达所指称的药物(Derridean pharmakon),它同时既是具有疗效的药物,又是一味毒药,或者更为确切地说,它是一种需要根据计划谨慎服用而从来不能非常危险地一次服下的药物。一个没有真正使人满足的满足(a gratification - not - really - gratifying),是一个从来没有进行到底的满足,它总是半途而废……

延迟通过自我克制，来服务于消费者文化。创造性努力的源泉，不再是诱发产生的、推迟欲望的满足这一渴望，而是诱发引起的、缩短或彻底中止欲望满足的推迟这一渴望，以及一旦欲望满足到来，缩短这一满足的持续时间的、诱发产生的渴望。文化对延迟开战，在现代历史中是一件新事物。它没有空间来接受距离、思考、持续和传统——这一重演（Wiederholung，recapitulation）在海德格尔（Heidegger）[①]看来就是我们所知的方式和特征。

不稳定世界的人的结合关系

由这两种类型的人占据的两类空间明显不同，然而又是相互关联的；它们相互之间并不熟悉，然而又保持着持续的交流；它们几乎没有什么共同点，但是又假装有很多相似之处。这两类空间被十分不同的逻辑统治着，塑造着不同的生活经历和体验，用相似行为符号的、不同的、而且常常是相反的定义，来构思着不同的生活旅程和生活叙事。这两类空间都存在于同一世界之内——而且它们二者都是其中之一部分的这个世界，是一个不稳定可靠和易受影响的敏感的世界。

---

① 重演就是指，生物个体经过的发育阶段与其所属类群的各种系统的发育阶段相似。但在海德格尔的哲学思想里，它主要是指把过去的存在带到现在（或此在）和将来。请参阅海德格尔《存在与时间》，三联书店，陈嘉映，王庆节译，1987年12月第一版。海德格尔（1889－1976），德国哲学家，德国存在主义的先驱。他主要的存在主义观点认为，只有意识到人的存在的暂时性才能领悟到存在的真谛。除了《存在与时间》一书外，他还著有《形而上学导言》等著作。——译注

我们这个时代头脑最为敏锐的分析家之一的布迪厄，他于1997年12月提交了一篇题目为“当代到处存在的不稳定性”（Le précarité est aujourd'hui partout）的文章[①]。文章的标题已经把所有的内容都说出来了：不可靠性、不稳定性和敏感性是现在生活状况的是最为充分伸展的（也是最被痛苦感觉到的）特征。法国的理论家提到“不稳定性”（précarité），德国的理论家提到“不可靠性”和“风险社会”（Unsicherheit 和 Risikogesellschaft），意大利的理论家提到“不确切性”（incertezza），英国的理论家提到“不安全性”（insecurity）——但是所有的这些，都考虑到了在全世界以各种形式、在不同名义下经历的人类困境这一相同的方面。但是，这一困境在很多方面都是新近出现的和前所未有的，由于这一原因，在这个行星的高度发达和富足的国家里，人们对此尤其感到不安和绝望。所有这些概念试图抓住和阐释的这一现象，是对（地位、权利和生计的）不可靠性（insecurity）、（对于它们的持续性和未来的稳定性而言的）不确定性（uncertainty）和（人们的身体、自我以及它们的延伸：财产、邻里关系和共同体）不安全性（unsafety）的联合体验。

不稳定可靠，是所有其他东西（生计，特别是最为普遍的要求工作和就业的生计手段）初始状况的特征。那一生计手段已经变得过于脆弱，而且还在逐年变得更加脆弱和更不可靠。许多人在听到学识渊博的专家们相互矛盾的见解时——但在通常情况下，他们只是思索他们最为亲近和最为亲爱的

① Bourdieu, *Contre – feux*, pp.95 – 101。

人的命运——他们都有足够的理由对此产生怀疑，因为无论政客们的面部表情显得多么的自信，也无论他们的承诺是多么的动听，富裕国家的失业已经变成了“结构性的”失业了：对于每一个新的职位空缺而言，都会有一些工作随之突然消失，不会存在每个人都有的足够多的工作岗位。而且技术的进步——实际上，是理性化努力本身——往往预示着工作岗位会越来越少，而不是会越来越多。

既然那些多余的人的多余没有足够的想象力去加以描绘，那么可想而知，他们的生命又已经变得是多么的脆弱和不确定。重要的一点是——至少在心理上——这也会影响到其他所有的人，即使这暂时只是间接的影响。在一个结构性失业的世界里，没有人能够感到真正的安全。在安全可靠的公司里的安全可靠的工作，看来只在祖辈们怀旧的故事里才有；也并不是说，存在有许多的技术和经验，一旦人们获得了，就能确保他得到一份工作，并保证让这份工作持续下去。没有人能合理地认为自己在下一轮的“裁员”、“提高效率”或是“理性化”风潮中、在不确定的市场需求的改变和反复无常不可预料、然而也是不可抗拒的不服输的“竞争”、“生产力”和“效率”的压力下，不会受到打击。“灵活多变”就是今天的口号。它表明工作没有了内在的、固有的可靠性、坚定的承诺或未来的权利资格，表明工作至多只不过是签定一份定期的或活络的合同，辞退不会有事先的通知，也不会有享受补偿金的权利。因而没有人能真正感到自己是不可替代的——无论是对那些已被遗弃的人，还是对那些指望这一份已将他人辞退的工作的人，都是如此。甚至是最有特权的位子，结果也可能只是暂

时的，是有“在进一步通知之前”这一附加条件的。

由于不存在长期的安全可靠性，“立即满足”看起来就像是一个诱人的合理选择。无论生活可能会有什么好结果，就让这些好的结果**此时此刻**(hic et nunc)就立即出现吧。谁知道明天会发生什么事情呢？推迟满足已经失去了它的魅力。毕竟，为明天付出的劳动和努力，它们算得上是财产，是否会持续到它们得到回报的那一刻，这并不非常确定。此外，在今天看起来很有吸引力的回报，在它最终(那是很久以后的事)到来时是否还值得去拥有，这也远不确定。我们都应吸取这一惨痛的教训：那就是，资产马上就可能变成负债，金光闪闪的奖品也可能会变成耻辱的象征。时尚以惊人的速度到来，却又以同样惊人的速度变成过时落伍的东西，所有我们追求的事物，在我们还没来得及完全消受它们之前，就已经变得陈旧落后，令人不快甚至是大倒味口、可恶至极。今天还是“典雅时髦”的生活方式在明天就变成了人们的笑柄和嘲弄的对象。再一次引用布迪厄的话来说就是，“强烈反对犬儒主义[①](它是我们这个时代人们的特征和标志)的那些人，不应该忘记把它和支持这一做法并需要……的社会状况、经济状况联系起来”。当罗马着火了，而且人们又不能为扑灭大火做些什么，那么和其他任何追求相比，拉拉提琴看来既不显得特别的痴傻，也不是更不合适。

不稳定的经济和社会状况，教育人们(或是让他们学会这

① 犬儒主义(cynicism)，是一个源自于古希腊的哲学派别，认为世间没有真和善，人心皆自私，对未来和世界都持怀疑、悲观的态度。——译注

一现实理性的方法),把世界看作是一个装满不用回收的、仅供一次性使用的物品的这样一个容器;是整个世界——包括其他的人在内。此外,这个世界看起来像是由"黑箱子"(black boxes)构成,这些黑箱子被密封着,从来也没有被使用者打开、摆弄过,更不用说一旦它们弄坏了而被修理过。现在的汽车技术培训,并不培训如何修理破旧或已经毁坏的发动机,只是培训如何取出并丢弃坏的或有缺点的部件,并用别的从仓库取来的现成的、密封的零配件去更换它。对于"备用零件"的内在结构(这是一个把它们全部都概括在内的词语),对于它们运行的神秘的原理,机械师们都不知所以;他们不会认为,对与它相关内容的理解和技术的掌握,是他们的责任,也不会把对这些东西的理解与掌握,当成是他们胜任能力范围内的事情。在汽车修理厂是这样,在它外面的生活也是这样:每一个零件都是"备用的"和可以更换的,并且还是可更换的好。如果取出这一坏的零件并换上一个新零件只要花费一点点时间,那么,人们为什么要把时间浪费在费时费力的修理上呢?

在这个即使最乐观地看也是前景模糊黯淡、然而更有可能的是未来充满风险和危险的世界里,为增加集体的权力而放弃私人利益,并设定遥远的目标,或是为了将来的幸福而牺牲掉现在,这看起来既不是一个有吸引力的主意,也不是一个很理智的想法。任何没有立即抓住的就会只是一个错失了的机会;因此没有抓住机会是不可原谅的,也是不能轻易得到饶恕的,更别说证明是正当的。既然今天的承诺会阻碍明天的机会,那么承诺越是表面性的和容易承受的,可能的损失也就

越小。“现在”(now)是生活策略的关键所在,无论这一策略是运用到哪一点上,也无论它可能意味着其他的什么东西。在一个不安全可靠的、不可预料的世界中,聪明的游客,是会尽力去仿效那些能轻松旅行的幸福的全球性事物的,而且在清除阻碍了他们行动的任何事物时,他们都不会掉落太多的泪水。他们难得犹豫得足够的久,以致他们有时间去冥想到人的结合关系不像机器零件这一点——它们几乎永远也不会是现成的,如果不加以密封,它们往往会迅速地腐烂和解体,而且如果一旦不再加以使用,它们是不会被轻易地取代的。

因而由劳动市场操纵者精心实施的这一“不稳定化”(precarization)的计谋,发现自己得到了生活政策的支持和帮助(用它强加的影响力),无论生活政策这样做是有意的还是无意的。二者在同一个结果上汇合和靠拢:人们的结合关系、团体和合作关系的枯萎与瓦解。“至死方休”类型的承诺变成了“在满意持续之前”类型的契约,而根据定义,根据计划和实际影响,这种契约是暂时的、昙花一现的——无论何时,只要其中的一方在决定退出这种合作关系中(而不是不惜一切的、无法计算的代价去试图维护它)觉察出有更多的机会和更好的价值,这种契约关系就可能也很容易被单方面地终止。

换言之,人的结合关系和合作关系,往往被看成是应被消费的(consumed),而不是被生产制造的(produced),并且它们往往得到这样的对待处理;它们和所有其他的消费品一样,服从于同一个评价标准。在这个消费者的市场上,很明显,耐用品通常都有一个“试用期”,如果购买者不是完全的满意,退款是得到许可的。如果合作关系中的合作者用这些标准来加以

"概念化",那么,"使这一关系运转下去"——务必使它运行下去,不管是艰难险阻,命运沉浮,也不管是时乖命蹇,天不我与,还是春风得意、一帆风顺,都可以同甘共苦,荣辱与共,为了这一持久的结合,可以作出任何牺牲——就不再是合作双方的任务了。相反它是从一件备用于消费的产品中获取满足的事情;如果获得的满足不符合预期的或许诺的标准,或者如果新鲜感和快意一起慢慢消失,根据消费权利和《贸易法案》(Trade Descriptions Act),一方可以要求脱离出去。人们想象不出这样一个理由,为什么要坚持选择一件劣质或老化过期的产品,而不在商店里选择一件"更新换代的改进了的"产品。

这样结果就是,合作关系假定的暂时性,往往就会变成一个本身自会成为事实的预言。如果人的结合关系,像其他所有的消费品一样,不是通过长期的努力和偶尔的牺牲产生出来的东西,而是一个人们期望在购买它的那一刻就立即马上得到满足的东西——而且是一个不满意就拒绝它,它持续给人满足的时间有多久,保留它和使用它的时间也就那么久(不会更久)的东西——那么,"在无利可图后投入很多金钱",还付出越来越多的努力,这就没有多大意义了,更别说是为了保持这一合作关系而承受不适和痛苦。即使是一个小小的岔子或错误,也可能导致合作关系的终止破灭;微不足道的分歧也可能会转变成严重的冲突;轻微的摩擦与不和也被认为是关键的、不可弥补的互不相容的标志。如果美国社会学家托马斯(W. I. Thomas)会看到事情的转变,他就已经这样说了:如果人们认为他们的承诺是暂时的,是在进一步通知之前才有效的,那么因为这些人自己的行为,这些承诺就确实会变得如

此。

社会存在的不定性，促使人们把周围世界看成是一个供直接消费的产品的聚合体，然而，把这个有着它的居民的世界当成是一个消费品的聚集，这使得延长人们结合关系的谈判变得困难重重。没有安全保障的人们往往会急躁易怒；他们也不能容忍那些阻碍他们实现自己欲望和追求的任何事物；而且既然会有相当多的欲望注定会遭受挫败，那就肯定不会缺乏自己不能容忍的人和事。如果立即满足是制止不安全（强调一下，是永远无法消除对安全性和确定性的渴望）这一痛苦感觉的唯一法宝，那么，对某些与满足的寻求没有明确相关性和重要性的人或事，确实没有明显的理由可以容忍，就更不用说去容忍那些人和物了——它（他）们不便于或阻挠了人们所追求的满足的形成和产生。

然而，在不定世界的“消费者化”（consumerization）和人的结合关系的解体之间，还有着另一个关联。不像生产，消费是一项孤独的行为，这是一种普遍存在的、无可挽救的孤独，甚至在这一行为是和他人一起进行的时候，也是如此。即使生产性的（通常说来是长期性的）工作，要求的仅仅是原始的肌肉的力量，它们也要求有合作：如果要把一块沉重的原木从一个地方移到另一地方，这需要花费八个人一小时的时间，但这并不表明一个人用八小时（或者是任意长的时间）就能完成这一事情。至于包含劳动分工和要求有各种专业技术（在一个人的知识中这是不可能都实现的）的复杂工作而言，对合作的需求甚至更为明显；没有这种合作，就根本没有生产出任何产品的可能性。正是这一合作，在使得分散的和根本不同的工

作变成一个生产性的工作。然而,就消费来说,合作不仅是不必要的,也完全是多余的。无论消费的是什么,它总是被个体地、独自地消费,即使在一个人满为患的公共食堂也是这样。受他多种多样才干的影响,刘易斯·布鲁尔(Luis Buñuel)在他的《自由的幻象》(Phantom of Liberty)一书中,证明了进食这一所谓的合群与共居的原始型配备,也是最为单独、独居的秘密行为,它积极地防止着其他人的窥探。

不信任的自我存续

阿兰·皮雷菲特[①],在他对现代资本主义社会的"强制性的和诱致性的发展"这一回顾性研究中,得出了这样一个结论:那一社会最为突出的,(事实上也是)本质性的特点是**信任**(confidence):信任自己,信任他人,信任制度。信任的所有这三个要素过去常常是缺一不可的。它们相互支持,互为条件:去掉其中的一个,另外两个就会虚化起来并遭到崩溃。我们可以把这一现代的秩序建构支点,说成是建立信任的制度性基础的持续性的努力:为这一信任的投入提供一个稳定的框架,并使得这一信念——即,今天珍视的价值将会继续得到渴求和珍视,追求和获得这些价值的准则,会继续得到遵守,不被违背,并且不受时间流逝的影响——变得可信可靠起来。

皮雷菲特把公司和雇用(enterprise - sum - employment)列

---

① Alain Peyrefitte, *La Société de confiance: Essai sur les origines du développement* (Paris: Odile Jacob, 1998), pp. 514 - 16。

为传播和培育信任的最重要的基地。资本主义企业也是冲突和对抗滋长的温床这一事实，不应该误导我们：没有信任（confiance）就没有怀疑（défiance），没有信赖（trust）就没有抗争（contest）。如果雇员为他们的权利而斗争，那是因为他们已经信任这一体制的“控制权力”，在这一体制中，正如他们希望和渴求的，他们的权利将会得到铭记；他们把企业当成是一个可以把他们的权利托付给它安全妥善地加以保管的地方。

现在不再是这种情况，或者至少，它迅速地停止是这种情况。没有任何一个理性的人，会想要在一个公司度过他整个的或者至少是大部分的工作生涯。大多数理性的人，宁可把他们毕生的积蓄拿到证券市场和保险公司去，也不会去依赖他们现在工作的企业提供给他们的养老金。正如斯累夫特最近在对它作出概括时所说的：“在那些与此同时正在‘裁员和重新设计’的组织中，要建立对组织的信任，这是非常困难的。”

布迪厄[1] 证明了在信任的崩溃和对政治参与与集体行动的热情衰弱之间的关联：他认为，制定未来规划的能力，是所有“改造性的”（transformative）思想和对现在事情状况进行重新检测与改革的所有努力的前提条件（conditio sine qua non）——但是，对于那些没有抓住现在的人来说，是不可能谋划未来的。里奇所说的参与经济活动的第四种人，非常明显就缺少这样一种对现在的掌握。尽管他们被限制在土地上，不允许移动，或者如果他们首先就要越过被严密守卫的边防

① Bourdieu, *Contre - feux*, p.97。

哨所，他们将遭到制止，但只是**从假设出发**，他们才处于一种不如资本可以自由移动的境地。资本正日益变得全球性起来，而他们却只得留在原地。因为这一原因，他们易于受到神秘的“投资者”和“股东”不可思议的心血来潮的怪念头的影响，甚至是受到更为令人困惑的“市场力量”、“贸易关系”和“竞争要求”的影响，而无法自卫。无论他们今天得到了什么，都可能在明天不加警告地被拿走。他们不可能赢得胜利。无论是作为一个理性的人，还是努力要做一个理性的人，他们都不情愿去冒这一战争的风险。他们不可能把他们的不平和委屈，重新锻造成一个政治问题，并转化成用来矫正的政治权力。正如阿塔里在几年前预测的，“明天，政治权力存在于制止或促进事物向某一路线运动的能力之中。国家不会以通过对网络实行控制那样的另外的方式，来行使它的权力。而且对网络控制的不可能，反过来又将削弱政治制度。”[①]

从沉重的资本主义过渡到轻快的资本主义，从固态的现代性过渡到液化的或流动的现代性，建立了劳动流动的历史已经被铭刻于其上的这样一个框架。要理解那一历史的回旋（convolutions），需要经历一段很长的道路。就大众思想情绪的变化——不管它是通过大众媒体削弱力量性的影响而产生，还是因广告商的阴谋而形成，是消费者社会诱惑性的拉力的结果，还是公开展示和享乐社会使人浑浑噩噩或盲然失措的影响的结果——而言，为这一普遍存在于世界发达部分（在“现代化”的意义上）的劳动流动所陷入的可怕绝境而加以辩

① Attali, *Chemins de sagesse*, p. 84。

解,既不理智也没有启发意义。去责备莽撞愚笨或两面三刀的"劳工领袖",也不会有所帮助。在这些解释中所指出的现象,一点也不是想象虚构的。但要不是因为这一事实——从涌入大型工厂的工人为强制执行出售他们劳动的更人道和更有益的标准而加入阶层那时起,从工人运动的理论家和实践者,在工人的团结一致中,意识到工人对"良好社会"(在这一良好社会中,普遍的公正原则将会得到充实)朦胧的迄今为止也是没有加以清楚表达的渴望(然而,这是天生的,而且长远看来也是势不可挡的)那时起,人们从事他们生活事务的生活背景和社会环境(这很少是自身能加以选择的),就已经急剧地、迅速地改变了——这些现象就不能用来说明问题。

第五章　共同体[①]

当理性没有完全醒过来或是再次入睡，差别就产生了：这就是没有公开的信条，它使后启蒙（post－Enlightement）自由主义者对人们追求完美无缺思想的个体能力的明确信任，具有可信性。我们，这些人，被认为具有任何人在选择正确道路时所需要的一切东西，而一旦对道路作出了正确选择，这对我们所有的人而言，证明都是相同的道路。笛卡尔的**主体**（subject）和康德的**人**（Man）[②]，由于有了理性的武装，在他们的

---

① 共同体的原文是 community。在第五章中，此词的所指甚为广泛，指社会中存在的各种层次的团体、组织，既包括小规模的社区自发组织，也指更高层次上的政治组织，而且还指国家和民族层次这一最高层次的总体，即民族共同体或国家共同体。之所以把此词译为共同体，那是因为“共同体”一词的外延也较为宽泛，内涵丰富，因此本章由 community 一词译来的共同体，不能狭隘地单理解为民族或国家共同体，而应作全面的广义的理解，并因时因地作不同的理解。——译注

② 康德的“人”，是指作为目的而非作为手段的“人”。——译注

人生道路上不会犯错误，除非他们因为被诱惑或被推开而偏离了理性开辟的笔直的道路。不同的选择，是由历史大错沉积而成的——是叫作偏见、迷信和错觉的脑损伤的结果。不像每一个单独的个人的理性的简明一义的(eindeutig)判断，判断上的差别有着集中的渊源，培根的“幻象”(idols)存在于人们一起乱转和搅扰的地方：存在于剧场中，市场里和部族的庆祝活动中。释放人类理性的力量，就意味着从所有的那些东西中解放出来。

那一信条只是被自由主义的批评家所强迫公开的。现在不乏这种自由主义的批评家，它们指责对启蒙遗产的自由主义的阐释，要么使事情变得糟糕，要么使他们变得糟糕。浪漫的诗人、历史学家和社会学家与民族主义的政治家一起，指出了——在人们开始扭曲他们的个体思想，来诋毁他们的理性可能想到的最好的共处准则之前——他们已经有了一个(共同的)历史，有了一个(集体遵守的)惯例。我们当今的共产主义者表达了相同的意思，只是在表达这一意思时，使用的是不同的语言：不是“被脱域了的”、“没有负担、不受妨碍”的个体，而是一个特有集团语言的使用者，和一个受到教化社会化了的人，在“自主”和“自立”着。这些批评家在考虑什么事情，这并不总是清楚了然：难道老成持重、独立自主的个体们的看法是不真实的，或者说它是有害的？难道自由主义者因宣传了错误的观点，或者因从事、鼓励或赦免了虚妄的政治，而应该受到指摘吗？

然而，看来当今自由主义的共产主义者(liberal - communitarian)，争执(querelle)的焦点是政治，而不是“人的本质”。然而问题

不是个体从接受的观点中解放出来，从对个体责任的麻烦不便的集体防范中解放出来，这是否会发生，而是这样做是好还是坏的问题。雷蒙·威廉斯（Raymond Williams）在很久以前就注意到，“共同体”（community）值得注意的事情，是共同体一直就存在着。围绕共同体的必要性，有过一次激烈的争论，这主要是因为，这一问题——在对共同体的描绘中声称会呈现出来的现实，是否多数已经清晰可见，而且如果这些现实能被发现，它们的生活期望是否又允许它们受到现实所要求的那种尊重——已经越来越含混不清。集体用以把它们的成员联结在一个共同的历史、习俗、语言或教育中的铠甲，正在逐年地变得越来越破旧不堪。要不是因为这一事实，对共同体的英勇无畏的保护，和努力恢复自由主义者所拒绝的对它的支持，也许已经费尽千辛万苦地得到实现了。在流动的现代性时期，只有快速有力移动的绳索才会得到提供，而且它们的卖点是它们的方便灵巧，它们可以在早上穿上，而在晚上便能脱下（或是相反）。共同体多种多样，大小不一，但是如果按韦伯的从“轻便的披风”延伸到“铁笼”的参考线，来对它们进行划分的话，它们都值得注意地更加贴近于第一个极端。

为了存续下去，它们需要得到保护，它们也需要求助于它们自己的成员，通过个体的选择来确保生存，并为这一生存承担起个体的责任。在这一意义上，所有的共同体都是假定的（postulated）；是在个体选择**之后**而非个体选择**之前**，是计划的东西而非现实的东西，在实现产生。在“共产主义者的构想中看到的”共同体，将会是明晰可见的，足以让人们一览

无遗。然而，共产主义者不会描绘它的样子，更不用说去展示它们。

这就是共产主义的内在的、固有的矛盾。说“成为一个共同体的一部分很好”，是在间接地表明**不是**其中的一个部分，或者不可能长久地成为其中的一部分，除非个体的力量在收缩而且个体的思想受到损伤。为了实现共产主义者的计划，人们必需求助于已经没有可能性的完全相同的（或是自我解脱的？）个体选择。如果没有给予那些家伙以他应有的承认或权益，没有给予他们在一个场合得到承认而在另一场合却拒绝承认的个体选择的自由，他是不可能成为一个忠诚的共产主义者的。

在逻辑学家来看，这一矛盾可以独自证明，这一把共产主义的政治方案假扮成社会现实的描述性理论的努力，是不真实的。然而，对于社会学家而言，恰恰相反，正是共产主义思想不断地（或许也是正在增长的）普及流行，形成了一个要求加以解释理解的重要的社会事实（然而伪装自己，已被如此有效地伪装起来，并且不会妨碍共产主义的成功的这一事实，并不会让社会学家们感到惊奇，因为这一事实，实在太平常太普遍了）。

从社会学的意义上讲，共产主义是对现代生活不断加快的“液化”过程作出的一个太好预料的反应，首先是对在它为数众多的痛苦结果中，感觉最为令人痛苦烦恼的生活的一个方面——即对个体自由与安全保证两极之间不断加大的失衡——作出的反应。安全保障的提供在迅速地缩减，而对战后的几代人而言，个体责任（如果不是在实践中

履行的那也是被分派的)的数量却在以前所未有的速度增长。旧有安全保障消失表现的一个相当显著的方面,是人的结合关系的新的脆弱性。结合的脆弱性和短暂性,可能是个体追求他们个体目标的权利的一个不可避免的代价,而且同时,它还不能不是有效追求它们的一个非常可怕的障碍,而且还不能不是一个追求目标时所需勇气信心的障碍。这也是一个矛盾——一个在流动的现代性中,深深植根于生活本质中的矛盾。矛盾的情势激起和导致矛盾的解决办法,这并非第一次。鉴于这一流动的现代的"个体化"的矛盾实质,共产主义者对这一矛盾所作答复的矛盾本质就不应该让人震惊:前者是对后者的充分的解释,而后者是前者的一个恰当的、相称的结果。

再生的共产主义需要加以回答的问题,是要从安全极——它是作为必要条件的人类价值二重对立的两极中的一极——迅速地移开(或许是远远地移开)并在这两极中左右摇摆的问题,这是一个相当真实尖锐的问题。因为这一原因,共产主义的信条,可以指望有一大批在等候的听从者和拥护者。它是代表着大众在发言:正如布迪厄坚持认为的,"不确定性在当代处处存在"——它已经渗透进了人类存在的每一个角落和缝隙。菲力普·科恩在他最近的一本著作中[①],在这一份批判今天权力精英在面临"不确定性的上升"(la montée des insécurités)时的好逸恶劳和虚假虔诚的宣言书中,他把失业

① Philippe Cohen, *Protéger ou disparaître : les élites face à la montée des insécurités* (Paris : Gallimard, 1999), pp. 7 – 9。

(有十分之九的新的职位空缺,严格说来是短暂的和短期的)、步入老年时前景的不确定和都市生活的风险,列为是现在、明天和更加遥远的将来四处弥漫的焦虑的主要源泉:安全感的缺乏把所有的这三大源泉联结在一起,而共产主义主要的吸引力是为他们创造一个安全的天堂的承诺,是为深陷波涛汹涌的持续的、不可预料的、混乱不堪的变化汪洋中的水手,提供一个理想中的目的地。

正如霍布斯包姆辛辣地评述说,"比起在社会意义上共同体很难在现实生活中发现的几十年前,'共同体'这一词永远也不会被更无意义地、任意地使用。[①]"在一个所有其他事物都在运动和转变,没有任何事物具有确定性的世界中,男人和女人们,都在寻找可以确定地永久地归属于它的组织。"[②] 佐克·杨对霍布斯包姆的评论作出了一个简练的概括:"正像共同体的崩溃一样,认同却在被创造出来。"[③] 我们可以说,共产主义信仰中的"共同体",不是这个前定的、有别于社会理论的、安全地建立在牢固基础上的共同体(Gemeinschaft)[④](而且它还被 Ferdinand Tönies 添枝加叶地说成是一个"历史法则"),而是这一热切寻求然而难以理解和捉摸的"认同"的一

---

① Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes* (London: Michael Joseph, 1994), p.428。

② Eric Hobsbawm, "The cult of identity politics", *New Left Review*, 217 (1998), p.40。

③ Jock Young, *The Exclusive Society* (London: Sage, 1999), p.164。

④ *Gemeinschaft* 一词在德语中,是指礼俗社会,它是德国社会学家 Ferdinand Tönies 在其著作《礼俗社会与法理社会》一书中阐述的由自然意志推动、以统一和团结为特征的社会结构,如原始的社会、家庭、宗族、宗教社区等团体组织。——译注

个秘密姓名。正如奥兰多·帕特森(Orlando Patterson)所评论的(引自霍布斯包姆的著作),当人们被要求在仅供参考的竞争性的认同组织中作出选择时,他们的选择依据的是这一强烈持有的信念,即选择者绝对是别无选择,只能在他"所属"的特定的团体中作出选择。

共产主义信条中的共同体,显然是一个扩大了的大家庭(home)(这一个**家族式**[family]的大家庭,不是一个偶然发现的[found]或**虚构捏造**[made]的大家庭,而是一个某人**出生于其中**的家庭,这样,在其他任何的地方,他就不能追溯自己的出身,追溯自己"存在的原因"):而且毫无疑问,它是这样一种大家庭,对多数人来说,这些日子与其说是个体经历的事情,倒不如说是一个美好的神话世界(这个曾经被惯例化的习惯和习惯性的预期这张严密的网,牢固包围起来的家园,已使它们的防波堤遭到了摧毁,因而在这些日子,它易于受到冲击着其他生活的潮流的攻击)。置身于这一经历体验的范围之外,会起到一定作用:家庭宜人的亲密和默契,并不能接受考验,而且家庭的吸引力,只要它是虚构想象的,就可能不受强迫性的归属(为集体所接受)和不可商量的义务的更不能吸引人的方面的污染,从而保持自己的纯洁——那些深暗的颜色在想象的调色板上,大都不存在。

显而易见地是一个扩大了的大家庭,这也会有所帮助。那些被锁在一个普通的、用砖块水泥建成的家里的人,会一再产生置身于监狱之中而不是置身于安全的天堂之中的可怕印象;街头的自由在外面吸引着人们,捉弄人地让人不可获得,就像这一虚构想象家庭梦寐以求的安全感在今天的样子一

样。然而,如果这种有如在自己家里的诱人的安全感,投射在一个足够大的屏幕上,就不会再存在任何可能破坏这一兴致的"外面"(outside)。理想的共同体,只是一个地图纸上的美好王国(compleat mappa mundi):是一个纯粹的世界,人们在过一个有意义和有价值的生活时,它能提供其所需要的所有东西。通过集中关注使得无家可归最为痛苦的东西,在向一个总体的和总体一致的世界转变时,共产主义的疗救方法,看起来真像是一个要解决现在和未来所有问题的激进的解决办法;相对而言,其他的担忧看似微不足道和毫无意义。

在所有其他事情都毫不重要这一意义上说,那个公有的世界是一个完美的世界。更为确切地说,它对这一充满阴谋和陷阱、满是把混乱当作自己武器的敌人的荒野,却怀有敌意。在防守鹿寨另一边出现的昏暗、纷乱、弱肉强食的荒野这一背景下,这个公有世界内在的和谐就显得光彩夺目、绚丽多彩了。相对那个弱肉强食的旷野而言,正是在那里,那些蜷曲在共有的认同温暖里的人们,才得以丢掉(或是希望消除)那些促使他们寻求共同避难所的恐惧。用佐克·杨的话来说就是,"使其他人妖魔化的欲望,是建立在里头那些人本体论的不确定性的欲望这一基础上。"① 一个"包括一切的共同体"在字面上是矛盾的。共有的博爱将是不完全的,也许也是不可思议的,然而,如果没有那一兄弟相残、祸起萧墙的倾向和癖好,它肯定也是行不通的。

---

① Young, *The Exclusive Society*, p. 165。

民族主义，标志 2

共产主义信条中的共同体要么是一个种族的共同体，要么是一个根据种族共同体的样子想象而来的共同体。这一范型（原型）的选择有它很充分的原因。

首先，“种族渊源”（ethnicity）与人类联合体的任何其他的基础都不同，有着“吸收历史”（naturalizing history）的有利条件，有着把文化历史表现为“一个特定身份的事实”、把自由表现为“被理解的（和被接受的）需要”的有利条件。种族归属刺激着行动：人们必须选择忠诚于他自己的特定身份归属——他必须努力奋斗，并不能有丝毫的懈怠，以与确立的榜样身份相符合，并因而为它的存续作出贡献。然而，这一确立的榜样本身，并不是一件选择的事情。选择不是在不同的归属参考项之间进行的，而是在有根和无根、有家和无家、存在和虚无之间进行。这正是共产主义信条在希望（或需要）反复灌输“大家庭”的观念时，所面临的困境。

其次，把民族团结的原则置于其他所有忠诚之上的民族国家，是现代时代共同体唯一的“成功历史”，或者更确切些说，是使得追求共同体地位的努力，具有某种程度的说服力和效果的唯一存在的实体。作为民族团结和民族自主合理化基础的种族特点（和种族同质性）的思想，因而被赋予了一个历史基础。当今的共产主义自然希望利用那一传统；鉴于现在国家主权的摇摆不定，鉴于用某一旗号来取代结束国家统治这一旗号的明显的需要，这一希望并不是完全的没有保障。

然而，很容易就能觉察到，要在民族国家这一成就和共产主义的抱负之间作一个近似的比较，有着它的局限性。毕竟，民族国家的成功应该归功于对自主性共同体的压制，它会竭尽全力地反对“地方主义”、地方风俗和地方方言，以种族的传统为代价，来促进一个统一的语言和共同的历史记忆；国家发起、国家监督的文化斗争[①](Kulturkämpfe)越是坚决，民族国家在创造一个“自然的共同体”的成功上，就越是完美充分。此外，民族国家(与今天的期待中的共同体不同)并没有赤手空拳地去着手这一任务，并且不会想到单是依靠灌输的力量。它们的努力，得到了官方语言、学校课程和统一的法律制度合法的强制实施的强有力的支持，而这些东西，正是期待中的共同体所缺乏的，并且几乎在任何地方都不可找到。

人们认识到，在近来的共产主义兴起之前，在现代民族建设(nation - building)丑陋多刺的外表内，有着一个值得珍视的东西。伊赛·伯林(Isaiah Berlin)认为，除了它残酷的和可能的血迹斑斑的方面外，现代的“祖国”还有着它人道的值得赞扬的方面。相当普遍的是，在爱国主义(patriotism)和民族主义(nationalism)之间作出的区分。通常情况下多半是，爱国主义是这一对对立物中的一个“标志性的、引人注目的”要素，而民族主义令人讨厌的现实，却被当成是“非标志性的”要素：爱国主义——与其说是经验性的不如说是假定的——是民族主义

① 文化斗争(Kulturkämpfe)，原指德国在 1872 - 1887 年间政府和天主教会在学校管理权和教会任命权等方面的斗争。此处泛指为实现民族国家的统一而进行的消灭地方不利因素的斗争。——译注

(如果加以驾驭、教化和在道德地位上加以提升的话)可以是但又不是的事物。爱国主义是通过否定民族主义者观点(nationalistalism)中最不令人喜欢和最不体面的特点来加以描述的。考拉考茨基[①] 认为,民族主义者想要通过敌对行为和对其他人的仇恨而假定部族的存在,并相信他自己民族所有的灾难都是外国人侵略的结果,并因其他民族没有恰当地尊重它却很好地对待本民族,而对所有其他的民族抱有深刻的仇恨,在这个时候,爱国主义者因"对文化多样性尤其是对种族的和宗教的少数派的宽宏大量的容忍"而显得引人注目,就像它愿意并准备告诉它自己的人民一些并不中听的事情一样。尽管这种不同是好的,并且在道义和认识上值得赞美,然而它的价值和意义,多少被这一事实所削弱:这里相互对立的,与其说是两种相当有可能被接受的选择的对立,还不如说是崇高的思想和不光彩的现实之间的对立。大多数希望他们被指定的同道成为爱国者的人,极有可能会强烈谴责认为体现了爱国主义立场的那些东西,例如证明是两面三刀、出卖国家或是情况更糟的那些东西。那些特别吸引人的东西——对差异的容忍,对少数派的友好和接受,以及说明真相的勇气,无论它们有多么地令人不快——在"爱国主义"不是"问题"的土地上,在共和国公民身份足够牢固,不用担心爱国主义已是问题,更不用说认为它是一个紧迫任务的社会,都相当普遍。

当《没有幻想的自由主义》(Liberalism without Illusions,

---

① Leszek Kolakowski, "Z lewa, z prawa", *Moje Sluszne poglady na uszystko* (Kraków: Znak, 1999), pp. 321 – 7。

University of Chicago Press, 1996)一书的编者伯纳德·雅克(Bernard Yack),在他批评《对国家的爱:论爱国主义和自由主义》(For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism, Oxford University Press, 1995)一书的作者维罗利(Maurizio Viroli)的一篇文章中,用自己创造的一句格言来诠释霍布斯的思想时,这并非不恰当。他的这句格言是,"民族主义是不讨人喜欢的爱国主义,而爱国主义却是讨人喜欢的民族主义。"[①]确实,我们很有理由这么认为,除了这些东西——我们对在承认或否认它们时所表现的形式,或是这一表现形式的不存在,或是此时面有愧色的程度,或此时良心的谴责所怀有的兴趣和热情——之外,民族主义和爱国主义之间很少有其他的什么区别和不同。是它们的名字导致了这种差别,而且这种被造成的差别基本上是修辞上的差别,与我们谈论的现象这种东西,没有什么区分,而只是与我们在谈到在其他方面基本相似的强烈情感时的方式,有所区分而已。然而,正是这种情感和它们行为上的后果与政治后果的实质,而非我们用来叙述解说它们的语言,才是至关重要的,并影响着人们共同相处的性质。在回顾了爱国主义历史所讲述的英勇事迹之后,雅克得出结论认为,无论崇高的爱国情感是在什么时候"发展到共同情感的层次","它都是爱国主义者展现出来的强烈的而非温和的情感",而且爱国者能够超越几个世纪地表现出"令人难以忘怀的、值得赞扬的高尚品德,而在他们的品德

① 请参见 Bernard Yack, "Can patriotism save us from nationalism? Rejoinder to Virioli", *Critical Review*, 12/1 - 2(1998), pp. 203 - 6。

中，对外人的温和同情与支持，并不突出”。

尽管如此，对言语修辞上差别的意义，和它偶尔产生的强烈的实际反响，我们并没有丝毫的否认。一个词被创造出来是用来衡量“存在”(being)的问题，另一个词却是用来衡量“生成、转化”(becoming)的问题。总的说来，“爱国主义”是要赞扬人们的“不结束”(unfinishedness)和易适应性(更为准确地说，是“可塑性”[reformability])的现代信条：因此就可以问心无愧地宣称(无论这种可能性在实践中是否得到保持)，“紧密团结、携手合作”的号召是一个开放性的长期有效的号召：加入这一队伍，就是一个既定选择的事情，而且它所要求的只是，作出正确选择并在此后的任何情况下都对它保持忠诚。相反，“民族主义”倒更像是加尔文主义的救赎观或是圣·奥古斯丁(St Augustine)的自由意志思想：它几乎不怎么信任选择——你要么是我们中的一员，要么不是，而且无论在何种情况下，要改变它，你很少能做点什么，或许是根本无能为力。在民族主义者的叙事中，“归属”(belonging)是一个命中注定的事情，而不是一个被选择的命运或是一个生活计划。它可能是一件生物遗传的事情，就像现在民族主义中或文化传统中非常过时的不可实践的种族主义的观念，就像现在民族主义流行的“文化主义”的变体一样——但是无论在哪种情况下，在这个或另一个人在开始走路或说话之前，这个东西都早已决定好了，因此，留给个体唯一的选择就只能是，要么是张开双臂真诚地欣然接受命运的安排，要么是起来反抗这一命运的安排，并因而成为某人召唤的背叛者。

爱国主义和民族主义之间的这种差别，超越了仅仅是修辞上的差别，并成为政治实践领域里的一个问题。根据列维·斯特劳斯(Claude Lévi - Strauss)的术语学，我们可以这样说，第一种方法更有可能激发起"吞噬策略"(把陌生人"吞没掉"，以便他们被吞没者的躯体所同化，并变得和其他的部分一致，从而失去它们自身的特殊性、差异性)，而第二种方法通常与"把不适于成为我们"的人"吐出来"的"禁绝策略"结合在一起，要么通过把他们禁闭在少数民族聚居区的有形的界线内，或禁闭在文化禁令的无形界线内，要么通过把他们赶到一起，放逐他们或是强迫他们离开，就像当今在种族清洗或净化的名义下所做的那样，从而把他们隔离起来。然而，思想逻辑很少和事迹逻辑结合在一起，因而在言词和实践之间，没有任何一对一的关系，而且这两种策略中的每一种策略，都可能与两种修辞的其中一种缠绕在一起。记住了这一点，就算是深谋远虑。

团结——通过相似性还是通过差异性?

爱国主义者民族主义者纲领中的"我们"(we)，说的是**像我们一样的人**；而"他们"，是说不同于我们的人。并不是"我们"会在每一个方面都完全相同；与"我们"之间的共同特点一起，在"我们"之间还有着差别，只是我们之间的相似性阻滞、平息或中和了它们的影响。我们之间都相同的那个方面，比起那些使得我们和另外的人彼此分开的任何东西，确实无疑，都要更具意义，更为重要；当它开始表明立场时，其重要意义

足以压倒差异所带来的影响。而且并非"他们"会在每一个方面都与我们不同;他们只是在这一方面——它比其他所有方面都更重要,重要得足以阻止共同立场的产生,并使得我们无论有什么相似性,都不可能达成真正的团结——与我们有所不同。这是一种典型的"要么要么"(either/or)的情况:既然这份"归属"证明只包含了一个条目,既然这份申请身份证时需要填写的问题清单只包含一个问题,而且它只有"是或不是"这一个答案,那么,那些把"我们"和"他们"分开的边界,就划定得非常明确,并且很容易认出。

让我们注意这一问题,即哪点差别是"关键的"——即是说,哪点差别是那种比任何相似性都更为重要并使得所有共同特点都显得微不足道、毫无意义的差别(即,在最终的团结能得到讨论的会议开始之前,使得那一产生敌对的分裂就变得一目了然的那个差别)——是微小的,并且首先是引申、派生的,常常是事后的想法,而不是讨论的起点。正如巴思(Frederick Barth)解释的,边界不会理会并注意到这一已经存在的疏离;总体说来,它们早在疏离形成之前就已被划定。首先在那存在着一个冲突,存在着一个使"我们"和"他们"分开的极为强烈的努力;然后,在"他们"中被敏锐发现出来的特点,被认为是不可调和的生疏古怪的证据和源泉。既然人类就和他们是有很多特性的多面人一样,那么,一旦这种寻找已经认真地开始,要发现这些特点,就不是很困难的事情了。

民族主义把大门锁上,把敲门人给赶走,使门铃失效,并宣称仅有那些身在里面的人,才有权呆在那里并在那里长久

地定居下去。爱国主义，至少从表面看来，更为宽容，热情和友善——它把责任推卸到要求准许进入的那些人身上。然而，在通常情况下，最终的结果却是惊人相似的。无论是爱国主义者的还是民族主义者的信条，都不承认这一可能性——即既要和他们归到一起，又要保留、珍视和培育他们自己的特殊性，或是既要追求那种不要求具有相似性，或不要求把这种相似性提升为渴望和追求的价值的和睦相处，并实际上从生活方式、理想和知识的不同得到好处，却又在为那些使他们成为他们的东西（而且这又是说，那些使他们显得与众不同的东西）增加更大的力量和更多的内容。

伯纳德·克里克（Bernard Crick）从亚里士多德的《政治学》中引述他的“良好城邦”的观点，这是一个在表述时无视柏拉图的真理之梦，并把所有东西结合起来的统一的正义标准：

> 一个城邦，通过提高团结，将不再是城邦，这一点有一定的道理；然而，它险些失去它的实质，并因而成为一个坏的城邦。好像要把和谐仅仅变成和谐，或是要将旋律化约为一个单一的节拍。这一真理是，城邦是许多成员的集合体。

在他的解释和评论中，克里克提出了关于这样一种团结的观点，这一种团结，无论是爱国主义还是民族主义，都不会急于要去支持它，而且，它们多半也不会积极主动地去怨恨它：它是这样一种团结，它假设文明社会社会天性就是多元性的，假定，一起生活在这样一个社会就意味着“天生不同”的利益的谈判与调和，假定“对不同利益的调和与安抚要比永远地

压制它们，通常会更好”：[①] 换言之，它假定，现代文明社会的多元主义，不仅仅是一个令人不喜欢甚至令人憎恶然而却又不能随主观愿望使之消失的（这是令人遗憾的）“残酷无情的事实”，而且还是一个好的事物和幸运的事实，因为它带来的好处比它所产生的不适与不便要多得多，因为它比这种多元主义的替代品所产生的境况，更加拓宽人们的视野，使全部生活机会成倍增加，从而变得更加具有吸引力。我们可以说，与爱国主义信念或者民族主义信念完全相反，最有前途的团结，是一种经过努力**实现和获得**的团结，而且是通过城邦中许多不同的但永远是自主的成员，在价值、偏好、选择的生活方式与自我认同之间的对立、争论、谈判和妥协，来每天重新实现和获得的团结。

本质上而言，这是一种共和主义模式的团结，是一种从事自我认同努力的行动者共同实现和获得的必然发生的团结，是一种作为共同生活的结果而不是作为先天给定的条件的团结，是一种通过谈判和调解差异而不是通过否认、扼杀或窒息差异而造成的团结。

我认为，这是流动现代性的状况使它变得和谐一致、貌似真实、实际可行的团结的唯一变体（和睦共处的唯一办法）。一旦信仰、价值和风格都被“私人化”——被脱离了背景或是被“脱域”了，因为被提供的用来重新嵌入的地方，更会使人回想起汽车旅馆，而不是让人回想起一个永久的（被偿还的抵押

① 请参阅 Bernard Crick, “*Meditation on democracy, politics, and citizenship*”，未出版的手稿。

借款)家,身份认同看起来就不得不是脆弱的、暂时的和"在进一步通知之前"的,除了行动者要牢牢地控制它们并使它们免犯错误的技巧和决心外,没有任何的防范措施。也就是说,对于流动现代性的居民,他们身份认同的变化无常,就迫在眉睫了。而且紧随其后的可想而知的选择,也是如此:学会与差别共处的艰难技巧,或是千方百计地引起这种将使这种学习变得不再必要的状况。正如阿兰·图尔伦最近指出的,现在的社会状况,标志着"作为一个社会存在物的人的定义(根据决定他或她行为或表现的社会地位来进行定义)的终结",因此,社会行动者对他们"文化上和心理上的特殊性"的保护,不能不受这一觉悟——"他们的联合原则可以在个体内部找到,并再也不是在社会制度或普遍性原则中来发现"[①] ——的引导。

有关理论家加以理论化、哲学家加以哲学化的状况的消息,每日都被大众艺术的共同力量灌输到人们的头脑中,而无论它们是以虚构的恰当的名义,还是被假装为"真实的故事"表现出来。正如电影《伊丽莎白一世》(Elizabeth I)的观众了解到的,即使是做英国女王也是一件自我创造、自我主张的事情;要做亨利八世(Henry VIII)的女儿,也要有许多受智谋和决心支持的个体主动性。为了迫使喜欢争吵的侍臣卑躬屈膝,首要的是迫使他们听命和服从,未来的赞美诗的演唱者,需要为化装和改变她的发型、头饰和她其他的衣着,而购买许多化妆品。在那里没有坚持,只有自我主张,没有身份,只有

---

① Alain Touraine, "Can we live together, equal and different?", *European Journal of Social Theory*, 2/1998, p. 177。

虚构的身份。

毫无疑问，问题的要点就在于成问题的行动者的力量。防御武器并不是始终如一地可行，而且理所当然，更为弱小的、装备落后的个体，将会在众人的力量中，为他们个体的无能为力寻求补偿。考虑到普遍经历的在"法律意义上的个体"的条件，和获得"事实意义上个体"地位的机会之间的差距宽度的不同，这一同样的流动的现代环境，可能——并且将——会对各种各样的生存策略都有利。正如塞纳特坚持认为的，这个"我们"，今天成了"一个自我保护的行动。对共同体的渴望是防御性的……毫无疑问，'我们'能被看作是对混乱和错位的防范，这几乎已经成为一条普遍规律"，但是——这是一个最为关键的"**但是**"——当对共同体的那些渴望"被表述为是对移民和其他外来者的排斥时"，它就不是如此。这是因为

> 当今建立在成为庇护人这一渴望基础上的政治，更加关注的是那些弱小的、环行在全球劳动市场上的人，而不是关注那些强大的使得穷苦的工人工作运转或是利用它们的相对剥夺的制度机构。国际商业机器公司(IBM)的程序员……当他们停止责备他们的印度同事和犹太人的上级时，在一个重要的意义上来说，他们就已超越了共同体的这一防御性的意义。[①]

"在一个重要的意义上来说"，或许是吧——但是，我要补

---

① Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in New Capitalism* (London: W. W. Norton, 1998), p. 138。

充一点，在一个唯一的并且不一定是最为重要的意义上来说，却也是如此。从充满风险的错综复杂性中撤退到一成不变的避难所中的动力，是普遍的、共同的；仅仅是遵照那一动力行事的方式才会有所不同，而且它们往往与行动者可用的手段和资源成比例地不同。那些生活优裕、在他们的电脑空间的飞地中悠闲自得，可是在这一社会领域的物质方面更易受难于"虚化"(virtualize)的命运多变的影响的的人，像 IBM 的程序员，为了让危险保持一定距离，能够承担得起建筑高科技护城河和吊桥的成本。盖伊·纳菲雅(Guy Nafilyah)，法国一家主要的开发公司的总裁，评论说："法国人并不自在安宁，除了不害怕那些和他们类似的人以外，他们害怕其他所有的邻居。"法国全国住房出租者协会(National Association of the Accomodation Renters)主席雅克·帕蒂格尼(Jacques Patigny)，在"对周边外围的封闭"和通过磁卡与防护装置来"对进入居住区的人进行过滤"中，预见到了未来。未来属于"沿着交流中心线星星点点散布开来的群岛"。那些装备有精细的内部通话系统、到处都是监控摄像机和一天 24 四小时值班的全副武装的警卫的、与外界隔绝开来的、真正不受管辖的居民区域，在整个图卢兹市经常出现，就像它们在一段时间以前在美国已经出现的一样，就像它们在这个快速全球化的世界的所有富足的部分，在数量上正不断增长地出现的一样[①]。这块被严密保卫的飞地，和贫困的少数民族聚居区有着惊人的相似之处。尽管如此，

① 请参 Jean - Paul Besset and Pascale Krémer, "Le Nouvel Attrait pour les résidences 'sécurisées'", *Le Monde*, 15 *May* 1999, p.10。

但它们还是在一个重要的方面有所不同:它们被人们自愿地认为是一个可能要付出高昂代价的特别待遇。看守大门的安全人员可以被合法地雇用来,他们手里端着枪支也完全得到了法律的同意。

塞纳特对这一趋势作出了一个心理-社会学的解释:

> 在"我们"中,所有可能带来差别感觉更不用说是对立的东西,都已从共同体的这一镜像中被清除出去了。在这一意义上,共同体团结一致的神话,就是一个净化仪式……这一神话般地分享共同体的特别之处在于,人们认为他们互相属于对方,并且一起分享,因为**他们是相同的**……这种表达了追求相似性渴望的"我们"的情感,是一个人们避免相互深入了解对方这一必要性的方法。①

像公共权力其他许多的现代任务一样,在这个流动的现代性时代,已经撤消了对净化的理想的控制,它已被私人化了;遵照那一理想行事,已经成了私人的——地方性的、团体的——主动行为了。对个人安全的保护,现在成了私人的事情,地方政府和当地警察只是在附近出出主意,而土地开发商,将会高兴地从那些能够为他们的服务支付酬劳的人那里,承担起他们的忧虑和担心,并把它接管过来。个人——单独地、独自地——承担的数量程度,必需与推动他们寻找的要求和动力相一致。根据这些神话般的推理的普遍原则,转喻

---

① Richard Sennett, "The myth of purified communtity", *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Style* (London: Faber & Faber, 1996), pp. 36, 39。

(metonymical)推理被塑造成了隐喻(metaphorical)推理:这一希望——抵御和击退邻近被危及到的身体的明显的危险,被稀奇古怪地变成了这些要求:使"外面的人"变得与里面的人相似、"同样"或一致,模仿"里面的人"的样子,来重新塑造那些"外面的人";实质上,"相似性的共同体"的这一理想,是一个孤芳自赏式(l'amour de soi)的计划方案。

试图避免去面对这一没有好的答案的令人困扰的问题,这其实是一个疯狂的企图:胆怯的和缺乏自信的那个自我是否首先值得去爱的问题,因此还有那个问题,即,那个自我是否应该担当起为翻新整修它的栖息地而进行规划设计的任务,以及是否应该担当起作为评价和测度可以接受的身份认同的标准的任务。在一个"相似性的共同体"中,我们希望,这些令人不愉快的问题将不会得到回答,而且通过净化而获得的安全的可靠性,将永远不会得到检验。

在另一个地方(即在《寻找政治》[In Search of Politics, Polity Press, 1999]一书中),我已经论述了不确定性、不稳定性和不安全性这三者的"可怕的三位一体",它们中的每一个都因对它的由来不确定,而产生格外剧烈和痛苦的焦虑;无论它的来源是什么,正在积累的紧张压力,不顾一切地寻找一个发泄的途径,而且因为进入不确定性和不稳定性的源头的入口,被封死了或是无法到达,所有的这些压力将向别处转移,最终会袭击脆弱纤细的身体的、内部的、环境的安全阀门。因此,这个"安全问题",往往长期超负地承受着它既无法移走又无法卸除的过多的忧虑和渴望。这种可怕的联合又导致了对更多安全的持续的渴望,导致了这样一种渴望:既然它们注定会

听任那些焦虑的主要的提供者——不确定性和不稳定性的主要的源源不绝的丰富的源泉——完好无损，不受影响，那么就没有任何实际的手段方法，能够平息和缓解这一渴望。

代价高昂的安全稳定性

在审查共产主义再生的鼓吹者的著作时，菲尔·科恩(Phil Cohen)得出结论认为，这些共产主义的鼓吹者，为治疗他们当今的生活不幸而赞颂和推举的共同体，与其说像是一个潜在的解放基地，倒不如说更像是一个孤儿院、监狱或疯人院。科恩是对的，但是这种解放的潜在性可能性，从来就不是共产主义者关心的问题；希望由将来的共同体来加以医治拯救的那些生活不幸，是过度解放的沉积物，是解放潜能过量令人不适的沉积物。在长期的无休无止地寻求自由和安全之间的恰当均衡中，共产主义会迅速地站在后者一边。它也认为，这两大值得珍视的人类价值是不和谐的，相互矛盾的，认为，如果某一个价值不放弃另外一个价值相当的甚至是很大的一部分，那这一个价值也就不会很大地实现。共产主义者将不会加以承认的一个可能性是，增加和扩大人类的自由，可以增加人类安全的总量，自由和安全可以一起增长，更不用说会承认任何一个决不会增长除非它与另外一个一起增长这种可能性了[①]。

---

① 以上是鲍曼从右(亦是吉登斯意义上的右)的视角阐述了其对共产主义、共产主义者、共产主义信条以及共产主义再生的认识和评价。——编者注

让我重申一下，这种景象的共同体，就像是一个置身汪洋恣肆充满敌意的大海中的舒适安逸的普通的平静小岛。既然制服波浪控制海洋的可能结果，已经从作为一个不现实的值得怀疑的提议的议事日程中排除出去了，那么它就只是诱惑，吸引，并促使着羡慕者们强忍着不要太近地观看。是这唯一的避难所，给这一景象提供了一个附加的价值，而且那一价值继续被增加，就像股票交易所（其他的生活价值在那里进行交易）变得正日益变化莫测、不可预料一样。

作为一个安全的投入（或者更确切地说，一个比其他的投入明显地更少一点风险的投入），共同体避难所的价值，也许除了投资者的团体之外，并没有重大的竞争者——现在，与过去不同，生活世界的因素，比任何它的包装和装饰的因素，明显有着更长（事实是无法比较地更长）的生活期望。像以前一样，这个团体依然是短暂易逝终有一死的，但是，如果和流动现代性放置在展示橱窗和货物架上并从那里撤下的所有参照系、定位点、类别、估计价值相比，受必死性约束的短促性，看起来却像是永恒的。同一类别的同事、阶层、邻居，都太具变动性，以至不能想象他们的固定性永恒性，也不能认为他们有可靠的参考框架的能力。“明天我们会再度相逢”的希望，和用来提供所有需要进一步思考的这些行动的理由——长期地行动、一个一个地把步骤组合成一个精心设计的、短暂的必然死亡的生活轨道——的那些信念，已经失去了它们大部分的可信度；某人明天将会相逢，是说他自己的团体将会融入一个完全不同或急剧变化了的群体、阶层、邻里关系和其他同事的人群中，这一可能性今天变得更加可靠起来，因而也是一场更

加安全的赌博。

在一篇今天读起来就像是一封从固态现代性的土地上寄给子孙后代的信的文章中，涂尔干指出，只有那些“具有持续性的行为，才值得我们去选择，只有那些能持久下去的愉悦，才值得我们去追求”。这确实是固态现代性反复灌输到它的居民头脑中的一个效果良好的教训，但对当今的人们来说，它听起来有点稀奇古怪、莫名其妙，而且空洞无力——尽管与涂尔干从那一教训中得出的实际建议，或许会少一点荒诞不经。在问了这一个在他看来什么才是纯粹的修辞性疑问句（rhetorical question）[①]“什么价值才是值得我们个体高兴的价值，哪一个价值才是浅薄空洞的价值？”之后，他赶紧打断他的读者的疑虑，指出，幸运的是，我们并没有放弃对那些愉悦的追求——“因为社会的生命比个体要无限地长”，“它们允许我们去品尝那些不仅仅是短暂的满足”。在涂尔干的观点中（在他那个时代是相当可信的），社会是个体的团体“在它的保护下”，躲避对它自身短暂性的恐惧的避难所[②]。

从涂尔干在称颂可持久的社会机构的那个时候起，团体及团体的满足，并没有变得更为长久。然而麻烦的是，其他的任何事物（而且那些社会机构最为突出），现在都已经变得比

---

① rhetorical question，是指以修辞手段表意而不需回答的疑问句，例如，“Is that a reason for despair?”（难道那是绝望的理由吗？），以这样的设问形式提出反诘等于说：“Surely that is not a reason for despair.”（那肯定并不是绝望的理由）。——译注

② 引自 Émile Durkheim: *Selected Writings*, ed. Anthony Giddens (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), pp. 94, 115。

“团体及团体的满足”更为短暂。生命的长度是一个相对性的概念，而且必死的团体现在也许是周围寿命最长的存在实体（实际上，它是在若干年之后团体的生活期望往往会增加的唯一的实体）。人们可能会说，团体已经成了延续性和持久性的最后的避难所；无论“长期”可能意味着什么，它几乎无法超过团体必死性设定的限度。它正在成为安全的最后一条暴露在敌人持续的轰炸下的战壕线，成为抵挡狂风刮来的流沙的最后一片绿洲。因此会狂热、痴迷、焦虑不安地和过于紧张地关注团体的保护。团体和外部世界之间的界线，是当今得到最为警戒地保卫的边界之一。团体的门洞（入口）和团体的表层（接触联系的地方），现在是恐怖和焦虑（它由对必死性的警觉所导致）的主要的焦点。它们再也不会与其他的焦点（也许“共同体”除外）来共同分担这一重任。

团体的新的首要性（primacy），在按照得到完美保护的团体的样子，来塑造共同体（这是一个具有确定性还具有可靠性的共同体，是一个像安全性的温室一样的共同体）的倾向中体现出来了：把它想象为这样一个实际存在体——它在内部是和谐同质的，并已把所有外来异质的、抗吸收的物质都彻底清除出去，所有的入口都被严密地监视、控制、守卫着，但在外面却重兵把守，并包围着一层不可穿透的防护物。假想的共同体的边界，就像团体的外部界线一样，将把信任、关爱的区域与风险、怀疑以及永久警惕的荒野分开。团体和类似的共同体，在内部是平和的，而在外部却是敏感的、多刺的。

为确定性、安全性、稳定性而战的战争，每天都在进行着，如果说有喘息的话，那也是微不足道的。在这个日益被遗弃

的战场上，团体和共同体成了最后的防御前哨基地。它们现在需要履行这一曾经由许多堡垒和防御栅栏所分担的任务。现在，人们对它们的依赖超出了它们的承受能力，并因而可能加深（而不是平息）那些——推动安全性的追求者，去求助于它们来保护自己——恐惧和担心。

团体和共同体的新的孤寂，是归入到流动现代性名义下的一系列重大变化的结果。然而，在这一系列重大变化中，有一个变化尤其重要：因为它们拒绝支持和认可它的主体关于确定性、安全性的抱负，而根据所有主要的附带权利的状态，来放弃、分阶段中止或廉价处理自己作为确定性和安全性的主要的（或许甚至是唯一的）提供者的角色地位。

民族国家之后

在现代时代，民族是国家的“另一面”，也是国家在争取对它的领土和居民的主权时所用的基本武器。民族大量的作为安全性和持久性之保证的可信性和吸引力，源自于它与国家的密切的固有的联系，源自于它与目标是把公民的确定性安全性（通过国家）安放在一个持久的、值得信赖（既然有了集体性的保证）的基础上的行动的密切的固有的联系。在这一新的条件下，从它与国家的密切联系中，民族很少能获得多少可信性和吸引力。因为被极度增加的爱国主义狂热凝聚起来的大量的应征入伍的军队，已经被精英主义的和冷静的专业高科技团体所取代，国家越来越不需要民族的动员潜力。尽管国家的财富不是根据它的劳动力的数量、质量和精神状态来

衡量，而是根据国家对全球资本不折不扣的赢利力的吸引力来衡量的，国家也不可能对这一它越来越不需要的民族的动员潜力寄予太多的希望。

在一个国家不再是一个通往超越个体失败限制的安全可靠的途径的国家里，为了国家的长久生存和永恒辉煌，而牺牲个人幸福更不用说牺牲个体生命的号召，听起来如果不是滑稽可笑，那也是荒诞不经、愚昧无知，没有任何意义。民族与国家长达数个世纪之久的罗曼史已经日暮途穷，行将就木；与其说是一纸分离的协议，还不如说是一纸“一起生活”的协议，正在取代这一建立在无条件忠诚基础上的神圣化了的和睦婚姻。伙伴现在可以无拘无束地到别处看看，并可以自由地加入到其他的盟约中。它们的伴侣关系不再是恰当的和可接受的行为方式的结合榜样。我们可以这样说，民族，这一在法理社会(Gesellschaft)[①]的时代，常常替代不存在的共同体的替代品，现在退回到寻求一个它自己模仿和效法的榜样的落后的礼俗社会中去了。这一能够将全体国民凝聚在一起的公共机构框架，作为一个由自己来完成的自己的事情，正变得日益可行起来。正是确定性和可靠性的梦想，而不是它们惯常性的供给，将推动已成为孤儿的个体们，在追求这一难以捉摸、难以理解的安全性时，聚集在民族的羽翼之下。

要拯救国家提供确定性和安全性的这一使命，看来并没

---

① Gesellschaft，法理社会，是指由理性意志推动、有明确目的、可改变手段以适应需要的社会结构，如现代政府、军队和企业的管理机关等。与它相对应的社会是礼俗社会(Gemeinschaft)。这两个概念都是由德国社会学家 Ferdinand Tönies 在其著作《礼俗社会与法理社会》一书中创造出来的。——译注

有多大希望。国家政治的自由，已经被武装有可怕的治外法权、流动速度和躲避逃跑能力的新的全球性力量，无情地削弱和损害了；对亵渎和违背这一新的全球性律令的惩罚，是迅速作出的，也是冷酷无情的。确实，拒绝根据这一新的全球性规则来玩这一游戏，是最为罪无可赦的罪行，是国家权力——它完全被它们自己领土范围内的主权所束缚——无论如何也必须当心犯下和加以避免的罪行。

在多半情况下，惩罚是经济上的。不顺从的政府，它们的过错在于：它们实行了保护主义政策，或是为它们人口中的"在经济意义上多余"的部分人口，提供了大量的经费和设备，或是拒绝让国家完全受"全球金融市场"和"全球自由贸易"的支配摆布。因此它们得不到贷款，也不会享受到减免债务的优惠待遇；本国货币将会遭到全球性的抵制和排斥，被别国算计，并被迫贬值；本国股票会首当其冲地在全球股票市场上下跌；这个国家将会遭到经济制裁的封锁，并会被过去和未来的贸易伙伴以一个全球性的贱民来对待；全球性的投资者将会减少它们预计的损失，停止它们在那里的生产并撤回它们的资产，让当地政府去清理残骸，让它们自己从额外增加的痛苦中摆脱出来。

然而偶尔，惩罚并不仅局限于"经济手段"。为了警告和威胁它们潜在的效仿者，特别顽固的政府（并不一定非常强大，以致不能抗衡很久的时间），将会得到一个杀一儆百式的教训。如果普通平常的全球性力量优势的显示，不足以迫使某一国家明白事理接受劝告，并与新的"世界秩序"合作的话，军事手段就可能将会得到使用：快速对缓慢的优势，逃避能力

对参与需要的优势，不受管辖对受地方管辖的优势，这一次，所有的这些，都会由专门采用打了就跑的战术的武装力量的帮助来加以体现，由“将被保存的生命”与不值得保存的生命之间的严格界线来加以体现。

作为一个道义行动的针对南斯拉夫的战争这一处理方式，它是否正当、合适，这还是可以讨论的。然而，那一场战争，作为“通过不同于政治手段的手段而对全球经济秩序有所推动”，还是合情合理的，有意义的[①]。作为新的全球等级制度和用以支撑这一等级制度的新的游戏规则的引人注目的展示，进攻者选择的战略，运行效果良好。要不是因为这场战争有着数以千计的非常严重的“人员伤亡”，要不是因为一个国家沦于毁灭，并在未来的许多年里被剥夺了生存和自我恢复的能力，有人会试图把这场战争称之为一场特有的“象征性的战争”；战争本身，战争的战略和策略，(有意无意地)成了正在出现的权力关系的一个象征。信息就是它的手段。

作为一个社会学教师，我年复一年地一再向我的学生重申，对“文明史”(它由逐渐然而也是无情的定栖者的兴起和定居者对游牧者的最终胜利来表现)的这一规范的理解，用不着进一步的讨论，就证明了被打败的游牧者本质上是倒退的、反文明的力量。吉姆·麦克洛弗林近期解释了那一胜利的意义，勾画了在这一现代文明范围内，由定栖人口给予“游牧者”

① 无论怎样，美国和北约在南斯拉夫所进行的战争，都是对一个国家主权的侵犯。鲍曼在这个问题上的看法似有偏颇。——编者注

的待遇的简明历史[①]。他指出,游牧生活被看作并被对待为"'原始的'、不发达社会的特征"。游牧者被描述为原始的,而且从格老秀斯(Hugo Grotius)[②] 起,就在"原始的"和"自然的"(不文明的、自然状态的、前文明的、未开化的)之间作了一个比较:"法律的发展、文化的进步以及文明的增长,都与人和土地的经历时空的关系演变和改进密切相联的。"总而言之,进步是与对游牧生活的放弃而采用定居的生活方式相一致的。毫无疑问,所有这些,都发生在统治意味着直接密切地参与,意味着领土征服、吞并和移民的沉重现代性时代。拉特泽尔(Friedrich Ratzel),作为传播论(diffusionism)[③](一种在帝国的首府曾经高度流行的观点)的创立者和主要代表,作为"强者的权利"——考虑到有教养的天才的稀缺,和平民百姓消极顺从的引入,在他看来,从道义上讲,它的优越性达到了不可避免的程度——的鼓吹者,当他在这个殖民主义世纪开始时写下以下的话语时,他已经准确地抓住了时代的精神:

> 生存的竞争就是空间的竞争……一个这样的优胜民族——在侵略了它弱小的野蛮原始邻邦领土时,还抢夺了他们的土地,强迫他们退回到一个无法

---

① 请参阅 Jim Mac Loughlin, "Nation – building, social closure and anti – traveller racism in Ireland", *Sociology*, February 1999, pp. 129 – 51. 也请参阅 Friedrich Rabel 的引文。

② 格老秀斯(Hugo Grotius, 1583 – 1645),荷兰法学家和诗人,曾任荷兰省检察长,出使英王詹姆斯一世宫廷。主要著作有《战争与和平法》,确立了国际法的标准。——译注。

③ 传播论,是一种认为所有文化的相似点都是由于传播而产生的理论。——译注

> 立足的太小的角落，而且甚至继续侵占他们贫乏的领土，直到弱者最终失去了他们最后残留的一点点土地——简直就占据了整个世界……这些扩张主义者的优势，首先在于他们有更大的侵吞土地的能力，在于他们有彻底地利用并向土地移民的能力。

再清楚不过了。在流动的现代性时代，统治的竞争不是在“更大者”和“更小者”之间展开，而是在更快者和更慢者之间展开的。是那些能够以超出对手的追赶能力的速度加速的人们在统治着。当速度意味着支配时，“对土地的侵吞、利用和移民”就成了一个不利的障碍了——成了一个负担，而非一种财富。在某人自身的管辖权下，接管这一管辖权力甚至是吞并别人的领土，意味着从事需要大量资本的、麻烦的、无利可图的管理、保卫、责任和承担义务等令人讨厌的工作——并且首先是给未来的行动自由带来了相当大的限制和约束。

最初的企图最终却变成了约束胜利者行动的东西——让胜利者背负着与流动现代性的权力策略相当不合拍的、领土占领、局部战斗、行政管理的责任等难以处理的工作负担。考虑到这一事实，是否会有更多的采用打了就跑战术的战争发生，这就很不清楚。全球性精英的力量，仰赖它逃避地方责任的能力，而全球化恰恰应该避免这些不得已的情况，恰恰在这一意义上，应该让地方政府且只能让地方政府来分担责任——承担法律和（当地）秩序的保卫者的角色。

确实，人们可以看到在胜利者阵营中逐渐增强的“反思检讨”趋势的许多迹象：“全球警察力量”这一战略，再一次取决于严格细致的审查。在全球性精英宁愿将它丢给由民族国家

变成的地方警察分管区负责的职能中，大量增加的、有影响的意见，都包含有解决邻邦流血冲突的努力；我们听说，这些冲突的解决，也应该得到“缓解”、权力应该得到“下放”，并重新分配到全球性等级体系中，并且不管是否符合人权，不管对这种冲突的解决是由他们要求的当地哪个军阀或是使用什么武器来解决，都会因为他们的宽宏大量，或因为跨国公司的和有意推动全球化的政府的“很好地理解了的经济利益”，而不加追究。比如说，美国战略和国际研究中心（American Center for Strategic and International Studies）的高级研究员，而且许多年来一直是五角大楼基调改变的可靠晴雨表的爱德华·卢特瓦克（Edward N. Luttwak），在 1999 年 7－8 月的《外交》（Foreign Affairs）杂志（被《卫报》称为是“当今最有影响力的期刊”）上呼吁，“给战争一次机会吧”。在卢特瓦克看来，既然战争可以引向和平，那么战争就并不都是坏的。然而，和平，“只有在所有的交战方都变得精疲力竭或其中有一方赢得了决定性的胜利时”，才会到来。最糟糕的事情莫过于，在战争双方都变得精疲力竭或战争的一方变得无能为力前，战争就半途而废，而北约（NATO）就刚刚做了这样一件傻事。在这种情况下，争端并没有解决，它仅仅是被暂时性地冻结起来，而对手们就可以利用休战时间，来重新武装，重新部署并重新思考他们的策略。因此，为了你自己的利益和他们的利益，不要干预到“其他人的战争”中去。

卢特瓦克的呼吁，可能会得到很多人乐意的、表示感激的同意和支持。正如“通过其他手段来推动全球化”所表现的，毕竟，不干预战争并让战争消耗去到达一个“自然的结局”，也

能得到相同的利益，却没有直接去参与“其他人的战争”这些恼人的事情，特别是不会有直接参与所带来的难以控制的后果。为了抚慰在人道主义旗号下的厚颜无耻的战争决定所引起的良心上的责备，卢特瓦克指明了作为一种达到目的的手段的军事卷入的明显的缺陷和不足：“即使是一场大规模的公正无私的干预，也不能实现它的明显的目标。有人会想知道如果北约什么也没有做，科索沃人的境况是否已经好起来了。”如果北约军队继续它们的日常军事训练，并让当地人去做当地人必须做的事情，科索沃人的境遇可能真的会更好。

导致这一反思检讨并推动胜利者为这一干预而后悔（官方称之为是成功的）的，是他们没有能够逃避打了就跑的战争本来应该避免的完全相同的最终结果：即对被征服领土的进入、占领和行政管理的需要。北约伞兵部队在科索沃的降落和扎营，使得参战国要防止将自己人击毙，但是这一让他们呆在射击范围外的安全地方的任务，把北约部队“从天堂带到了地狱”，并使他们因地面糟糕的现实而承担责任。亨利·基辛格（Henry Kissinger），这个头脑冷静、眼光敏锐的分析家和通晓无限可能的艺术（the art of the possible）的政治大师，告诫北约不要再犯下承担因空袭而遭到破坏的地区的复兴责任的另一个错误[①]。基辛格指出：“那个计划冒把暂无定期的参与向越来越深的卷入发展的危险，冒让我们在这一充满仇恨的、我们几乎没有战略利益的地区，承担警察角色的风险。”而且，“卷入牵连”，恰恰是这一“通过其他方式来推动全球化”的战争的目标，所应

① 请参阅 Jean Clair, “De Guernica à Belgrade”, *Le Monde*, 21 May 1999, p. 16。

避免的！基辛格补充说，民政管理，将不可避免地引起冲突，而且用武力解决那些冲突，作为他们一个代价高昂、在道义上又引起怀疑的任务，将会落在行政管理者的身上。

到目前为止，很少有（如果有的话）这一迹象，占领军可以比被他们炸得无家可归并因为自己的失败而被占领军取代的那些人能更好地履行这一解决冲突的任务。与难民（轰炸行动，就是为了他们的缘故而发起的）的命运完全相反，重返家园的人的日常生活，很少成为头条新闻，然而，偶尔到达媒体听众和读者那里的消息，却是不祥的。“在科索沃，在北约部队实行控制以来仅仅一个月，又有一轮暴力活动和针对塞族与穆族的报复行动，在威胁着这个区域岌岌可危的稳定，并在对塞族进行着种族清洗”。这是克里斯·伯德（Chris Bird）发自普里斯蒂纳（Pristina）的报道[①]。当我们从安装在超音速轰炸机上的电视摄像机看到这些种族仇恨时，在这些归因于一个恶棍的不轨预谋的强烈的种族仇恨面前，北约地面部队看来不知所措。而且对于这些冲突的解决，他们也是一筹莫展。

简·克莱尔（Jean Clair），和其他许多观察家一起，预料到巴尔干战争的直接后果，就是整个这一地区持久、极度的不稳定，就是年轻脆弱的或是尚未诞生的马其顿模式、阿尔巴尼亚模式、克罗地亚模式或保加利亚模式民主的内爆，而非成熟[②]。（丹尼尔·沃内特[Daniel Vernet]，以“巴尔干人面临着一个没有结局的痛苦的危险”为题，对巴尔干的第一流的政治和

① 《新闻周刊》（*Newsweek*），1999年6月21日。

② 请参 Chris Bird，“Serbs flee Kosovo revenge attacks”，*Guardian*，17 July 1999。

社会科学家就这一主题的意见，展开过一个调查[①]。）但是他也想知道，通过切断民族国家可生存性基础而扩大的政治真空，将如何得到填补。正在为不再被遏止和妨碍的这一希望而欢欣鼓舞的全球性的市场力量，可能将会插手介入，但是它们不会希望（或者如果希望，也不会设法）去充当这一不存在的或没有权力的政治权威的代理人。它们也必定不会对一个完全控制它的领土的强大自信的民族国家的复兴感兴趣。

"另一个马歇尔计划"（another Marshal plan），是最为普遍地提到的解决当前这一无所适从境地的办法。并不是仅仅只有将军们，在因持续地打了一场最后获得胜利的战争，而变得声名远播。但是人们不可能不为摆脱所有困境而债台高筑，无论他们为了这一目的而积累的金钱数额有多大。巴尔干的境况，与第二次世界大战后为了它的主权和它们公民的生存而重建民族国家的情况，有着明显不同。科索沃战争后，我们在巴尔干地区面临的问题，不仅是几乎从零开始（南斯拉夫人民的物质生存基础几乎完全被摧毁）的物质重建的这一任务，而且还有在这一强化了的战争中暴露出来的激动沸腾激起怨愤的、民族内部的沙文主义。既然加入到全球市场体系，是加强了而不是减轻了不安全性（这一不安全性是而且会继续是激化种族情感的首要根源），那么，把巴尔干人包容到这一全球性市场体系中来，对于平息他们的偏执和仇恨，就起不到多大作用。比如，就存在着这样一个真正的危险，削弱塞族人的抵抗力量，将会

① 请参阅 Daniel Vernet，"Les Balkans face au risque d'une tourmente sans fin"，*Le Monde*，15 May，p. 18。

长期招致它的邻族开始新一轮的对抗和种族清洗。

在解决巴尔干(正如汉娜·阿伦特很有洞见地指称的)"人口混合区"(belt of mixed populations)特有的这些敏感复杂的问题时,鉴于北约领导人采取了不讨人喜欢的笨拙办法,人们可能会担心铸下一系列更进一步的代价高昂的错误。满以为没有新的难民潮和寻求政治避难潮在威胁着他们富裕的选民的欧洲领导人,将会失去对那些不可控制的土地的兴趣,就像他们曾经在索马里、苏丹、卢旺达、东帝汶和阿富汗许多次有过的一样。即使在人们对欧洲领导人会马上对那些地方失去兴趣这一点表示怀疑之时,人们也不会对犯下错误毫不担心。在布满废弃的东西的道路上兜了一个圈子之后,我们可能又回到了起点。安东尼纳·杰雅茨科娃(Antonina Jelyazkova),这位少数民族国际研究所(International Institute for Minority Studies)的所长,很好地阐述了这一点(引自沃内特),她说:"用炸弹不可能解决少数民族的问题。军事打击等于把难以对付的事情给了双方。"[①] 由于偏袒民族主义的正确合理性,北约的行动进一步加强了这一地区已经封冻了的民族主义,并为未来重复的种族灭绝的努力打下了基础。其中一个最为可怕的后果是,这一地区不同语言、文化和宗教信仰的人的相互和解与友好共处,变得比以前任何时候都更不可能了。无论出发点是什么,结果都会与让我们期望的真正的道义行动的实质,背道而驰。

尽管是初步性的结论,但也是一个不祥的结论。通过新

① Vernet, "*Les Balkans face au risque d'une tourmente sans fin*"。

的“世界警察行动”来缓和种族仇视行为的努力，迄今为止，最乐观地看，也证明是不会有结果的，而且更有可能会适得其反。全球化总的影响是严重失衡的：种族冲突新的创伤已经产生，但是，治愈这一创伤的必备药品充其量也还在试验（更有可能的是在尝试－错误）阶段。看来，与推动共同体的和平共处相比，全球化倒是在增加种族间的仇恨和冲突新的活力上，要成功得多。

填补真空

霍布斯包姆评论说，对于跨国公司（即是说，有着分散的和不同的利益与忠诚的全球性公司）而言，“理想的世界”，是一个“没有国家的世界，或者至少是一个由小国而不是由大国组成的世界，除非它有石油，否则国家越小，它就越弱，它也就越没有财力去收买一个政府”。

> 今天，我们实际上有的是一个二元体系，即国家的“国民经济”的官方体系，和实际的由跨国机构和组织组成的大的非官方体系……与有着领土和权力的国家不同，经济全球化能够并已经轻易地压倒了“国家”的其他要素，民族性（ethnicity）和语言是两个明显的要素。如果没有了国家权力和强制力量，很明显，它们就相对微不足道，无足轻重了。①

---

① Eric Hobsbawm, “The nation and globalization”, *Constellations*, March 1998, pp. 4－5。

尽管经济全球化是跳跃式地向前推进，但是毫无疑问，“收买政府”变得越来越没必要。政府用它们控制的（即是说，无论它们选择什么方法来结算帐目，它们无可置疑的储备都会继续在它们的权力范围之内）储备来结算账目的引人注目的无能为力，将足以使得政府不仅仅要对这一不可避免的全球化缴械投降，还要积极主动、热忱地与全球化合作。

安东尼·吉登斯用这一杜撰的“世界主宰”[①]的比喻，来领会理解这一世界范围“现代化”的机制。这一同样的比喻，很是适合于今天的经济全球化：要把行动者和他们被动的对象客体分开，正日益变得困难起来，因为大多数国家的政府，都在为乞求、骗取或诱惑这一全球化的世界主宰改变轨道，并首先从它们控制的领土上驶过，而相互竞争。在加入到这一竞争时要么反应迟钝、头脑糊涂、目光短浅或只是自吹自擂的它们中的少数政府，要么在争取根据钱袋子来投票的选民时，发现自己置身于没有任何东西可以炫耀的极端的麻烦中，要么迅速遭到“世界舆论”异口同声的谴责和摈弃，并且为了保存它们的良知，并促使它们加入或重新加入到这一行列中来，炸弹或是这种炸弹的威胁就会像狂风暴雨般地倾泻而来。

如果民族国家的主权原则，最终让人难以置信，并被从国际法的法令全书中删除，如果国家的抵抗力量得到有效的破坏，以致它在全球化力量的考虑中再也不必严肃地考虑到，超

---

① 世界主宰（juggernaut），印度教主神之一的 Vishnu 的化身。相传每年例行节日用巨大车辆载着他的神像游行时，善男信女多甘愿投身于车轮之下。——译注

国家的秩序(一个制约和管理全球经济力量的全球性的检查-平衡政治体系)之取代"国家的世界",只是可能的方案之一,而且从今天的角度看来,并不是最为可靠的方案。布迪厄所指的"不稳定化的办法"(the policy of precarization)在世界范围的扩散,如果不是比它更有可能发生的话,也是同样有可能会随之发生的事情。如果对国家主权发动的打击是致命性毁灭性的,如果国家失去了它对强制的垄断性(这一对强制的垄断性,在马克斯·韦伯和诺尔伯特·艾利亚斯之类的人看来,是国家最根本性的特征,而且与此同时,还是现代理性或文明秩序的必不可少的属性),并不必定会产生这样的结果:所有的暴力,包括可能产生种族灭绝结果的暴力在内,都会消失;暴力可能只是"被解除了控制",从国家的层次降低到了"共同体"(新的种族)的层次而已。

由于不存在"树状"(arboretic)结构(借用德勒兹/加塔利的隐喻)[①]的制度框架,社会群居性(sociality)可能又会回到它

① "树状"结构,是后现代主义大师德勒兹与加塔种在《千高原》一书中提出的一个概念,与它相对是是"块茎状"结构。他们认为在西方思想中除了有镜像隐喻之外,还存在着另一个"树"的隐喻,认为心灵按照系统原则和层级原则(知识的分枝)来组织关于现实的知识(由镜子所提供的)。这些隐喻使得树状文化建立起了以自明的、自我同一的和再现性的主体为基础的庞大的、中心化的、统一的层级化的概念结构。生长在这棵树上的繁茂的树叶则被冠之以形式、本质、规律、真理、正义、权利等名目。与树状思维不同,块茎状思维试图将哲学之树及其第一原则连根拔起,以此来解构二元逻辑。它反对统一并打破二分法,伸展根与枝叶,使之多元化,从而产生出差展与多样性。块茎学肯定了那些被西方思想所排斥的原则,将现实重新解释为动态的、异质性的、非二元对立的。它把信息非中心化为不同的松散系统,把语言非中心化为多重符号维度。请参阅《后现代理论:批判性的质疑》,道格拉斯·凯尔纳和斯蒂文·贝斯特著,中央编译出版社,1999年2月,pp.126-135。——译注

的"爆炸性的"表现形式,回到它不同程度持久性的块茎式的扩展形式和长出形状,但是,这些社会性,始终是不稳定的、被热切地争夺着的,并且除了它们追随者强烈的感情和狂热的行动外,并没有可以依赖的基础。普遍存在的基础的不稳定性,需要得到补偿。犯罪活动中的一个积极的同谋关系(不管是自愿的还是被迫的)——只有"迅速扩大的共同体"的持续存在,才可能免于对这一同谋关系的指控和惩罚——正是填补这一空白最为合适的人选。迅速扩大的共同体,需要暴力才能产生,并且需要用暴力来维持它的生存。为了使共同体的每一个成员成为它们的同谋、帮凶,以免战争失败时,他们被宣布犯下了反人类罪,并被提起公诉和遭到惩罚,它们需要威胁到它们生存的敌人,需要可以被集体性地加以虐待、折磨和摧残的敌人。

在一长串富有挑战性的研究中(Des Choses cachées depuis la fondation du monde; Le Bouc émissaire; La Violence et le sacré),雷尼·吉拉德(René Girard)详尽阐述了一个关于暴力在共同体的诞生和持续过程中的作用的综合性的理论。在和平友好合作的平静表面下,总有一个暴力的欲望和冲动在骚动着;这种暴力的欲望和冲动,需要被引导到这一共同体的边界——它把这一在那里暴力得到禁止的种族的宁静岛屿隔绝开来了——之外。因此,以另外的方式接受种族团结提出的挑战的暴力,经过再循环而变成了种族的防御武器。处于再循环形态的暴力,是独立的;它需要以一个献祭仪式的样子,一再地被重新搬上舞台,对这一献祭仪式而言,选择一个替代性的(祭祀用的)牺牲品,是根据几乎从不清楚然而又是相当严

格的规则来选择的。“有一个决定所有牺牲品效力的共同的衡量标准。”这一个共同的衡量标准是

> 内部的暴力——在这些牺牲品是为了镇压的共同体内的所有的不和、对抗、猜忌和争吵。这些牺牲品的目的，是要恢复共同体的和谐，要巩固社会结构。

把很多不同形态的献祭仪式牺牲品结合起来的，是让对种族团结和对它的不稳定性的记忆继续存在的这一目的。但是为了完成这一任务，这个“替代性的牺牲品”，这个牺牲在种族团结祭坛上的客体对象，必须得到恰当的选取——而且选取规则也要求和它们一样的确切。为了符合献祭的要求，潜在的对象，“必须与被排除在‘可牺牲的’行列之外的那些类别的人（即那些被认为是‘共同体的成员’的人），极其相似”，“而又依然保持一定程度的差别，以避免所有可能的混淆”。那些替代人选，必须是共同体外面的人，但离得又不是太远；与“我们这些依法享有权利的共同体的成员”相类似，然而又有明显的不同。毕竟，牺牲那些客体对象的行动，必须在共同体“内部”和“外部”之间划出一条不可逾越的严格界线。不言而喻，那些牺牲品被从中合格地选出的类别的人是

> 置身于共同体外部或处于社会边缘的人；是战犯、奴隶……外来的或边缘性的个体，他们不能够建立或分享和其他部分的居民联结起来的社会纽带。他们作为外来人或敌人的身份地位，他们被奴役的状况，或者仅仅是他们的年龄，就使得这些未来的牺牲品完全不能把他们自己统一到共同体中。

他们与共同体“合法”成员社会纽带的缺乏(或是禁止建立这样的纽带),还有一个额外的好处:“可以使牺牲品遭受到暴力而没有被报复的危险”[①];人们可以惩罚他们而不会遭受惩处——或者是在表达完全相反的期望时,人们可能希望浓墨重彩地大肆渲染牺牲品的可杀性,并从中时时得到提醒,这类人必须继续被封闭起来,并且共同体的力量和警惕性必须保持在最高状态。

在共同体冲突的边缘地带,尤其是在共同体的身份、地位不确定并受到质疑的共同体中,暴力是毫不吝惜的,不受约束的,或者,更为切中要害地说,当共同体的边界不存在、变得松懈或是模糊起来时,暴力的普遍使用是划清界线的手段和策略。在通向对暴力的这一理解上,吉拉德的理论经历了一个漫长的历程。然而,对吉拉德的理论,看来可以依次作出三点批评。

第一,如果“替代性的牺牲品”的定期的献祭,是不成文的“社会契约”的重订仪式的话,那么因为它的另外的方面——即,对虚构的或真实的“历史创建的大事”的集体性的纪念,对在这个浸满了敌人鲜血的战场上签订的最初的条约的集体性的纪念——它确实能完成这一任务。如果没有这样的大事,就需要用献祭仪式坚持不懈的重复性,来作出追溯性的解释。然而,不管它是真实的还是捏造的,这都为所有追求共同体法律地位的“准共同体”树立了一个榜样——将要成为共同体的

---

① René Girard, *La Violence et le sacré* (Paris: Grasset, 1972). 这是引自 Patrick Gregory 的《暴力与牺牲品》(*Violence and thd Sacred*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979), pp. 8, 12, 13。

“准共同体”,还不可能用对替代性的牺牲品的屠杀,来代替有着温和仪式和屠宰真正的祭祀品的血淋淋的“真实事件”。这个仪式化了的牺牲品,将共同体的生命转变成一个“独立日”奇迹的连续重演。无论这个仪式化了的牺牲品的形态可能是多么的高尚化,所有志向远大的共同体得出的实用主义的教训,都推动了缺乏精妙和缺乏礼拜仪式雅致的这些行动。

第二,为了使自己的存在变得安全可靠,并且为了使这一阶层变得更加牢固,共同体才会有“原先的屠杀”。这一观点根据吉拉德自己的标准来看,也是不一致的;在这原先的屠杀开始之前,几乎不曾有可以被变得更加牢固的阶层,也几乎不曾有可以被变得更加可靠的共同体的存在。(当吉拉德在他著作的第十章中解释在献祭仪式中普遍存在的隔断象征符号时,他自己很好地暗示到了这一点:即“共同体的诞生,首先是一个分离隔绝的行动。”)在共同体边界以外,对在内部暴力中精心计划的放逐的想象(共同体为了保持内部人的和平而屠杀外部人),是另一种情况的诱人的但又是毫无根据的权宜之计,这一权宜之计,就是为了这个因果解释,而去采取一个不管是真实的还是被归于其上(imputed)的宗教仪式。事实恰恰相反,是原先的屠杀本身,通过确立对团结一致的要求和封闭这一阶层的需要,而赋予共同体以生命。正是原先的牺牲品的合法性,在喊着要共同体的团结,也是它,往往会在年复一年的祭祀仪式中得到确认和加强。

第三,吉拉德的“献祭首先是一个没有报复风险的行动”(原书第 13 页)的这一断言,需要用这一个观点来补充,为了使牺牲品有效,不存在风险这点必须被细心地隐藏起来,或者

更为妥当地是被断然否认。经过原先的屠杀，敌人必定没有完全死去，但是因为没有死去，一个还魂尸在任何时刻都可能从坟墓中出来。一个真正死去了的敌人，或者一个不能死而复活的死去了的敌人，是不可能产生足以证明团结的必要性的恐惧的——这样，为了提醒周围的每一个人，敌人最终死亡的谣传是敌人自己的宣传和自己散布的谣言，从而间接地然而又是逼真地证明敌人还是活蹦乱跳的，因而献祭仪式也就要定期地举行。

在对波斯尼亚(Bosnian)种族大屠杀的一系列杰出的研究中，阿纳·维特森指出，因为缺乏可靠的(我们希望的持久安全、可信的)制度性基础——一个未被卷入的、半心半意或冷漠的旁观者，成了共同体最为可怕和憎恶的敌人："在实行大屠杀的行动者的头脑中，旁观者是具有……阻止进行中的大屠杀可能性的人。"[①] 让我补充一下，无论旁观者是否会把这一可能性付诸行动，他们作为"旁观者"(在摧毁共同的敌人时，什么也不做的人)的在场，是对唯一要对付的事情(迅速扩大的共同体的存在理由〔raison d'être〕就来源于此)的一个挑战：这是一个"要么我们要么他们"的情势，"他们"的毁灭对于"我们"的生存是必不可少的，因为"我们"的生存和"消灭"他们，是我们继续存在的必要条件。我还要再补充一点，既然共同体的成员资格，一点也不是"预先注定的"或有制度性保障的，那么，"(流)血的洗礼和考验"——个人参加到集体犯罪中

① Arne Johan Vetlesen, "*Genocide: a case for the responsibility of the bystander*", July 1998(manuscript)。

来——是加入共同体的唯一方法和获得共同体持续的会员资格的唯一合法的途径。与国家实行的大屠杀不同(而且,最为明显的是,与二战期间纳粹对犹太人的大屠杀[the Holocaust]不同),这种共同体诞生仪式的种族灭绝,不能委托给专家或特殊化了的部门和单位。有多少个"敌人"被消灭,更无关紧要;更为重要的是,杀人者有多少。

而且这一点也很重要:即,屠杀是在光天化日、众目睽睽下公开进行的,有着能叫出实施大屠杀的人的名字的见证人——因此躲避惩罚并不是一个切实可行的办法,并且来源于初始犯罪的共同体,依旧是实施大屠杀的人唯一的避难所。正如阿纳·维特森在他对波斯尼亚的研究中发现的,种族清洗:

> 利用并**维持**屠杀者和牺牲品之间相邻近的这些存在条件,并且如果这些条件不存在,实际上就去创造这些条件,而且当这些条件看来要变得衰弱起来时,把它们当作一个原则问题去延长它们。在这个超个体化的暴力中,整个民族被迫成为折磨、蹂躏、破坏和屠杀的见证人……①

对于旧式的大屠杀,并且首先是对于作为它们"理想类型"的纳粹对犹太人的屠杀来说,还是不同的是,在迅速扩大的共同体产生的混合因素中,见证人是其必不可少的组成部分。只要最初的罪行不被忘记,并且只要它的那些还意识到

---

① Arne Johan Vetlesen. *Yugoslavia, genocide and modernity*, January 1999 (Manuscript)。

他们的犯罪证据是绰绰有余的成员，能够继续团结起来——通过他们对封闭阶层（这是为了为他们构成犯罪和应受到惩罚的这一犯罪行为而进行辩驳）的共同兴趣而把成员凝聚起来，一个迅速扩大的共同体，是可以合理、明智地（然而常常是靠不住地）指望长期生存下去的。满足这些条件的最佳途径是，通过在旧的罪行上增加新的罪行，来定期地、持续地重新唤起对自己罪行的记忆和对惩罚的恐惧的记忆。既然迅速扩大的共同体通常是成双成对地形成的（没有“他们”就没有“我们”），既然种族灭绝式的暴力，是这一对孪生共同体中任何一个偶尔碰巧更为强大的共同体所急切采用的手段，通常情况下，就不会没有机会来为新的种族清洗或种族灭绝式的企图找到一个合适的借口。和迅速扩大的社会共居性一同存在的、作为共同体积淀下来的生活方式的暴力，因而天生就是自我繁殖、自我强化的，是能使自身永久存在的。它形成了一个巴特森（Gregory Bateson）的“裂殖生殖链”（schizmogenetic chains），它能够牢固地抵制各种想要中断它们的努力，就更不用说去彻底改变它们了。

“领土的连结”，是一个使得吉拉德和维特森分析的那种共同体特别凶猛好斗、放荡不羁、骇人听闻并赋予它们以相当的种族灭绝潜能的东西。那一潜能，可以追溯到流动现代性时代的另一个悖论。领土权和固态现代性对空间的着迷，有着密切的关联；它从空间迷恋中得到滋养，并接着为对空间迷恋的保持和恢复作出贡献。相反，在液化现代性的时代，迅速扩大的共同体是无拘无束的。因而迅速扩大的社会共居性与获取领土的愿望的混合，必定会导致许多可怕的、

失败的、“不恰当的”变化。在空间的征服和保卫(通常说来,这是固态现代性冲突中首要的利害关系)中,“禁绝”策略和“吞噬”策略的交替使用,在一个受轻快流动软件等种种现代性支配的世界里,这看来明显就是不合适的(而且更为重要的是,不合时宜的);在这样一个世界,它是要打破规则,而不是服从规则。

这些被围困的定栖人口,拒绝接受新的“游牧者”权力游戏的规则和风险,而日见重要的全球性游牧精英,发现这种态度极其难以理解(而且绝对是使人反感的,是对社会有危害性的),并不得不把它看作是妨碍了他们和落后、倒退的预兆。在出现对抗,特别是出现军事对抗时,流动现代性世界的游牧精英,把定栖人口的这种领土取向的策略,与他们自己的“文明开化的”军事策略进行比较,并把对方的那种策略看成是“愚昧野蛮半开化的”策略。现在,是游牧精英在定调,并在发号施令地规定对领土迷恋定级分类和裁决评价的标准。局面已经发生了逆转——旧有的经受考验了的、曾被得胜的定栖人口用来把游牧者驱逐到野蛮原始的史前状态的“时间政治”的武器。现在,在胜利的游牧精英与保留领土主权和致力于对领土主权的保卫的任何人进行的斗争中,被游牧精英们使用。

在他们对领土图谋的谴责中,游牧的精英们可以依赖大众的支持。一看见大规模的驱逐行为就能广泛感受到的、被称作“种族清洗”的暴行,从这一事实情况——他们看起来很神秘,就像是一个放大了的趋势的变体,这一趋势每日都在它的基地附近(即,遍及正在进行文明化运动的土地的所有

城市空间)显示出来了,尽管是小规模地显示出来——中,积聚起了额外的强大力量。在同"种族清洗者"进行的斗争中,我们要驱除我们"内在的恶魔"——是它,在推动我们将讨厌的"外来人"隔离在聚居区;是它,在促使我们为避难所法律的强化而喝彩;是它,在促动我们要求从城市街道赶走令人不快的陌生人,并推动我们为这些被监控摄像机和武装警卫所包围的避难所而付出任何代价。在南斯拉夫战争中,战争双方的赌注惊人地相似,尽管一方的目标是什么,对于另一方而言,是一个迫切地然而又是笨拙地被保守的秘密。塞族人希望从他们的领土上把桀骜不驯的、危险的阿尔巴尼亚族人赶走,然而北约国家,却"以牙还牙":它们的军事行动,是由其他欧洲国家的这一愿望所引起的,他们想让阿尔巴尼亚人留在塞尔维亚,并因而把讨厌的、难以对付的移民威胁消灭在萌芽状态。

衣帽间式的共同体

然而,在流动、现代这一特殊阶段的迅速扩大的共同体和领土权之间的联系纽带,决不是必要的,也一定不是普遍存在的。即使它们的扩张可以在领土上进行设计规划,但当今大多数迅速扩大的共同体,是适合于流动的现代时代的。要说有什么区别的话,只不过它们是在疆界以外不受管辖的(而且如果它们越能摆脱领土的限制约束,它们往往就越发突出地成功)——就像它们设想的,并在扩张和消亡之间的短暂间隔中,朝不保夕地继续存在的身份认同一样。

它们的“爆炸性、迅速扩张性”，与流动的现代时代的身份认同非常合拍、协调：与这些身份认同相似，讨论中的共同体往往是短暂多变、“方向单一”(single - aspect)或“目标单一”(single - purpose)的。它们的生命区间是短狭的，然而又充满着嘈杂和狂暴激烈。它们的力量不是源自于它们被期望着的持久、延续，而矛盾的是，源自于它们的不稳定性和不确定的未来，源于它们脆弱的存在所叫嚷着要求的警惕性敏感性和情感的投入。

“衣帽间式的共同体”(cloakroom community)这一名字，很好地抓住了它们的一些个性化的特征。参观一个展览的参观者们，都穿着**适合于那一场合**的服装，服从着一个与他们平时遵守的着装规则不同的着装规则——这种表现，使得这一作为“一个特殊场合”的参观显得与众不同，并同时使参观者在展览持续的时间中，比他们在展览大厅外的生活里，看起来要整齐划一得多。在进入展览大厅前，他们都把在街道上穿着的所有外套和厚夹克，脱在展览大厅的衣帽间里(通过统计使用了的衣帽钩，人们可以判断展览大厅有多满，并判断在最近的将来，这个产品有多少把握)。在演出期间，所有的眼睛都盯在舞台上；每个人都把注意力集中到了演出上。高兴和悲哀，欢笑和沉默，一阵阵表示支持的喝彩声、尖叫声和表示惊奇的倒抽气声，同时发出——就好像是得到了精细的编排和指引似的。然而，在演出降下帷幕之后，参观者又从衣帽间收拾好各自的东西，并再次穿上他们的外套和夹克，回到他们平常单调和不同的角色中，再过了一会，形形色色的人群就消失在几个小时前人群在那形成的街道上。

衣帽间式的共同体，需要有一个公开展示的场面，来吸引在其他方面毫不相干的个体的潜伏着的相似兴趣，并因而当其他兴趣——这些不同的兴趣，在把他们分开，而不是把他们聚合起来——暂时地被压制起来或被搁置到一边时，能在一段时间里，把他们聚集在一起。公开表演的场面，作为衣帽间式共同体短暂存在的一个场合，并不会将个体的关注溶汇成"团体兴趣"；这些个体的关注，也并不会通过被汇聚在一起，而获得一个新的属性，而且这一表演场面所造成的这种错觉和假象，也并不会比对表演的兴奋激动，持续的时间要长久得多。

公开表演，已经开始取代沉重固态硬件现代性时代的"共同奋斗目标"(common cause)，这一奋斗目标与新模式的身份认同有着很大的不同，而且要理解这些情感上的张力，要理解时时伴随在那些目标追求过程中的敌对行为所造成的创伤，它还有很长一段路要走。

"表演会式的共同体"(carnival communities)，看来是讨论中的共同体的另外一个合适的名字。毕竟，在每天独自奋斗的痛苦中，在法律意义上的个体——他们被迫或被敦促通过自身的努力，来使自己从令人困扰的问题中摆脱出来——的令人厌倦的状况中，这些共同体为他们带来了暂时的喘息和缓解。迅速扩大的共同体，是打破平日离群索居的单调生活的**场合**，并且像所有的表演活动一样，能让他们发泄被压抑的力量，并能让寻欢作乐者，更好地去忍受在嘻闹时刻结束之后他们必须回到的日常工作。而且正像维特根斯坦忧郁沉思中的人生哲学一样，他们"听任一切顺其

自然"[①](也就是说,要是人们不去计算受到伤害的受害者,不去计算那些逃避遭受"连带伤害"命运的人的精神创伤,那该有多好)。

无论是"衣帽间式的"还是"表演会式的",这些迅速扩大的共同体,和法律意义的个体绝对必要的单独处境一样,和他们要成为实际意义个体的热切的然而总的说来又是徒劳无用的努力一样,都是流动现代性景观中的一个必不可少的特点。这些表演会,这些衣帽间里的衣帽钩,和这些吸引大量观众前来的博览会,是多种多样,五花八门,适合着各种人的口味。赫胥黎的"勇敢的新世界",从奥威尔的《1984 年》中借用了"五分钟的(集体化)仇恨"这一策略,精明灵巧地通过这个"五分钟的(集体化)热爱"的权宜之计,来和它相匹配。每天,报纸头版新闻和电视第一分钟报道,都挥舞着一面新的旗帜,在这面旗帜的下面,人们可以并肩地聚集和前进。它们提供了一个**事实上**的"共同目标",在这一共同目标的周围,**事实上**的共同体可以紧密结合,被同时发生的恐慌(有时它是精神上心理上的恐慌,但多数情况下,它是不属于精神范畴的)与狂喜的感觉交替地推拉着。

衣帽间表演会式的共同体,它其中的一个结果是,它们有效地避免了"真正的"(即是说,广泛的和持久的)共同体的凝

---

① 维特根斯坦,一生孤僻,喜欢独立思考,喜欢离群索居,认为这样就可以使自己有更多的时间完全不受干扰地思考自己的问题。但在他的性格的另一面,却是从不刻意追求某种理想化的东西,他随遇而安,对事物的发展采取顺其自然的态度。请参阅《维特根斯坦传》,江怡著,河北人民出版社,1998 年 1 月。——译注

缩——否则，它们要模仿并（骗人地）答应要从零开始地使它重现或形成。它们分散，而不是凝缩，未被开发利用的社会性的推动力量，因而为离群索居的持久存在而作出贡献，并孤注一掷地然而又是徒劳无功地，在少得可怜的和谐一致的集体任务中，寻求补偿。

共同体，决不是痛苦和不幸——它们是在法律意义的个体的命运，和事实意义的个体的命运，这两种命运之间的、没有逾越的、看来也是不可逾越的鸿沟中，产生的——的疗救办法，它们反而是流动现代性条件下的社会失序的征兆，甚至有时是这种社会失序的原因。

补论:论写作和写作社会学[①]

思想中需要的东西,是让我们思想的东西。

——阿多尔诺

在引述捷克诗人斯卡塞(Jan Skácel)对诗人境况的看法时(用斯卡塞自己的话来说,诗人仅仅是发现了"事实上一直存在于那里的诗篇"),米兰·昆德拉(Milan Kudera, L'Art du roman, 1986)评论说:"写作,对诗人而言意味着,要碾碎那一堵在它的后面'总有某些什么东西'藏于其中的屏障。"就这一点而言,诗人的任务,不同于也是发现而不是发明创造的历史学工作:历史学家,像诗人一样,在不断变化的情势中,揭露的是人类以前就已存在的可能性。

实际上,历史学家所做的事情,对于诗人而言,是一个挑

① 此文第一次是收录在《理论、文化和社会》(*Theory, Culture and Society*, 2000,1.)一书中。

战、一个任务和一个使命。为了奋起完成这一使命，诗人必须拒绝提供事先就已为人知晓的过于陈旧的真理，拒绝提供因为它们已经表面化并一直漂浮在那里的“显而易见的”真理。这些“预先就已被假定了”的真理，无论是被认为是完全创新的，还是有不同意见的，无论是信仰基督的，还是无神论的——或者，无论它们事实是，还是被赞扬是多么的正确和恰当，这都并不重要。无论它们的名称是什么，那些“真理”，并不是这些要求诗人加以揭露的“潜藏起来的某些东西”；恰恰相反，它们是诗人使命中要加以摧毁的部分屏障。昆德拉认为，陈述这些“我们都相信，难道不是吗?”的显而易见、不言而喻的真理的代言人，是**冒牌诗人**。

但是，要说有什么区别的话，那么诗人的使命和社会学家的神圣职责又有什么关系呢？我们这些社会学家很少写诗。（我们中写诗的那些人，把写诗的时间看作是职业研究的一个假期时间。）然而，如果我们不想成为“冒牌诗人”，并讨厌成为“冒牌的社会学家”，我们就应该尽可能地像真正的诗人一样，去揭示还隐藏着的人类的可能性；并且因此，我们就必需刺穿显而易见、不证自明的真理的那些屏障，就必需突破在当今普遍盛行的思想模式——它的共性，被误认为是它的合理性有用性的证据——的那些屏障。摧毁那些屏障就像是诗人的天职一样，也是社会学家的天职，而且由于这一同样的原因：可能性的掩蔽，在妨碍对它的虚伪性的揭露的同时，还使得人类的潜力落空。

也许，诗人寻找的诗句“一直在那里存在着”。然而，对由历史学家发现的人类的可能性，人们并没有多少把握。难道

人们——创造者和被创造者,历史英雄和历史的牺牲品——确实要永远让同样数量的可能性,等着在合适的时候来被揭示吗?或者还是说,随着人类历史的前进,难道发现和创造之间的对立,会变得无效并毫无意义吗?既然历史是永无休止的人类创造的过程,那么因为同样的原因,难道历史就不会同样地是一个人类自我发现的永无止境的过程吗?去揭示创造新的可能性,去扩大这一已被发现并变成了事实的可能性的存货清单,去扩大人类已经具有并总会具有的潜能,难道人类的这些倾向和癖好,不一直"已经在那里存在着"吗?新的可能性是否已经被历史创造出来或者"仅仅"被历史揭示出来,这个问题,毫无疑问是许多学术思想受欢迎的思想养料;至于历史本身,它并不期待着这一问题的答案,而且即使没有答案,它也能做得很好。

尼古拉斯·卢曼(Niklas Luhmann)留给社会学家最重要也最珍贵的遗产,是意味着理解和概括人类状况本质的自我创造(autopoiesis)这一概念(在希腊语中,是 ποιετη 一词,它的意思是做,创造,规定事物形式,能产生结果;它对应的反义词是 πασχειη 一词——意指承受,作为一个对象客体,而非行动的发起者)。这个术语的选择,本身就是对诗和历史学之间联系(是承继性的亲近关系[kinship],而非选择性的亲近关系[affinity])的一种创造或发现。诗和历史学,是人类可能性的自我创造的两个平行的趋向(这里的"平行",是在受鲍耶和罗巴切夫斯基统治的非欧几何[又称非欧几里得几何]的范域意

义上来说的)[1],在这两个趋向中,创造是发现能采取的唯一的形式,而自我发现却是创造的首要表现。

可能有人会很想说,社会学,是与诗和历史学这两大趋向平行的第三个趋向。或者,如果社会学继续置身于它努力要理解并使之变得清楚明了的人类状况中,它至少会是它应该是的那样;而且至少会是它从它的初期就努力要变成的那样,尽管社会学曾经一再地因这些原因——即,因为把貌似不可逾越、尚未被瓦解的屏障,误认为是人类潜能的最终界线,并因为不按既定路线地,去向学术大本营的部队和长官们保证,他们为了不理会这一禁止进入的区域而划定的界线,永远不会遭到侵犯——而改变了努力的方向。

缪塞[2]几乎在两个世纪前,就已经指出,"伟大的艺术家是没有国界的"。在两个世纪前,这些话是富于战斗性的话,是战斗口号之类的话,是在易受骗的、未成熟的并因而也是傲慢自大、威猛好斗的爱国主义的震耳欲聋的鼓吹声中写下的。大量的政治家,在"一个法制,一种语言,一个世界观,一个历史和一个未来"的民族国家的建设中,展示着他们的使命。许

---

① 欧几里得(Euclid),是公元前3世纪的古希腊数学家,著有《几何原本》,共13卷,一直流传至今。非欧几何,英文名为non-Euclidean,由鲍耶和罗巴切夫斯基所创。鲍耶(János Bolyai,1802-1860),匈牙利数学家,创立了非欧几何中的双曲几何学,改变了欧几里德几何中的平行公理。罗巴切夫斯基(Nikolai Ivanovich Lobachevsky,1792-1856),俄国数学家,1829年创立了非欧几何,在无穷级数理论、三角级数及积分学和概率论方面也有较大贡献,在世时未受数学权威赏识,去世后才成名。——译注

② 缪塞(Alfred de Musset,1810-1857),法国诗人,剧作家,主要作品有抒情诗《夜歌》、剧本《罗朗扎齐奥》和自传体小说《世纪儿忏悔录》。——译注

多诗人和画家,正在为培育和滋养民族精神稚嫩的新芽,为复兴长期死亡了的民族传统,或为构想出一个以前从来没有出现过的、全新的民族传统,为这个还没有完全足够意识到自己是一个民族的民族,提供它的英雄的先辈们的故事、画像、颂歌和英名(这是一些整个民族共同享有、爱护、珍惜的东西,并因而是一些能将共同生活提升到共同归属的层次的东西),并通过推动活着的人们去牢记和景仰他们的先烈,并让他们对保卫先烈们的遗产而感到荣耀和自豪,来为增强活着的人们对这一归属的美好和幸福的认识,而履行着他们的职责。在这一背景下,缪塞直言不讳地断言,具有所有战斗和反抗口号的特点:这句话召唤着他的作家伙伴们,拒绝与政治家,与鼓吹边界要严密守卫、战壕要刀枪林立的宣扬者的雄心勃勃的事业进行合作。我不知道缪塞是否凭直觉,发现了这种民族主义政治家和杰出的思想家决定要建立的博爱的自相残杀的能力,或者说,我不知道,他说的话是否只是对狭隘范围、落后状态和偏狭心态的心理反感和厌恶情绪的一种表达。然而,我们现在读起来,无论当时是哪种情况,由于有了事后的认识优势,由于把它放到放大镜下,我们发现它沾上了种族清洗、灭绝、屠杀和累累坟茔的污点。缪塞的话,看来既没有丝毫失去它的主题性,挑战性和紧迫性,也没有丝毫失去它最初的争论性。现在和当时一样,他的话,目标直接指向作家天职这一核心,并用这一对任何作家的存在理由具有决定意义的问题,来对他们的道德良心提出挑战。

葛蒂索罗(Juan Goytisolo),这个可能是现存的西班牙作家里头最伟大的作家,在一个半世纪以后,又再次开始对这一问

题产生了兴趣。在最近的一次访谈中("Les batailles de Juan Goytisolo" in Le Monde of 12 February 1999),他指出,为了表示对天主教的忠诚,在宗教法庭的影响下,一旦西班牙已经接受了这一极具约束性的民族身份认同的理念,大约在十六世纪末,这个国家就变成了一个"文化荒漠"。让我们注意这一点,他是在用西班牙语进行写作,但是在最终定居摩洛哥前的许多年里,他一直住在巴黎和美国。我们还要注意到这点,没有任何其他的西班牙作家会让他的那么多的著作翻译成阿拉伯语。这是为什么呢?毫无疑问,葛蒂索罗是有这一原因的。他解释说,"密切、亲密和疏远、距离造就一个特权情境。二者都必不可少"。尽管每一个都有不同的理由,但这两种特性,都使得它们的存在受到了他与母语西班牙语和习得的阿拉伯语、法语和英语(操这些语言的国家依次成为他选择的替代性的祖国)的关系的影响。

既然葛蒂索罗在国外度过了他一生当中的大部分时光,对他而言,西班牙语,也就不再是他在平常交流中总能信手拈来、不假思索地使用的非常熟悉的工具。他对他孩提时语言的熟悉却没有——也不可能——受到影响,但是现在,它被疏远了。在他的流亡时期,西班牙语,成了他从内部(然而也变得遥远)认识、感知和经历与体会到的、充满意想不到的事物和激动人心的发现的"真正的祖国"。那个密切疏远的领域,有助于理智冷静、超然公正的(sine ira et studio)详细审查,把在本国语的使用中隐藏的危险和未经检验的可能性暴露出来,把意料之外的可塑性、适应性提前展现出来,并且接受和欢迎创造性的介入。正是密切、亲密和疏远、距离的结合,让

葛蒂索罗认识到非反射性地陷入于一门语言当中——仅仅是那种流亡才使它变得几乎没有可能的陷入——是充满危险的:"如果某人只顾眼前,他将冒着和眼前一起消失的危险。"正是从"外部"独立地、超然地去审察他自己的母语,使得葛蒂索罗能超越持续性地消逝的现在,迅速前进,并因而以一种除此之外别无可能或许也是不可思议的方式,来丰富他的西班牙语。他用很久没被使用的古代词汇来创作他的散文和诗歌,并通过这样做,从而清扫了仓库里的覆盖在这些古代词汇之上的尘土,清除了时间产生的斑斑锈迹,并给这些词汇带来新的、以前没有想到的(或长期被遗忘了的)生命力。

在他与卡瑟琳·马拉波(Catherine Malabou)合作出版的《林荫小道》(Contre - allée)一书中,雅克·德里达(Jacques Derrida)[①]要求他的读者在旅途中去思考(to think in travel),或者更为准确地说,是去"思考旅途"(think travel)。这句话的意思就是说,去思考那个向着未知之地而离开自己的家的远去的行动,但是又必需承受这个"未知之地"等待着你去承受的所有的风险、快乐和危险(甚至是一去无回的危险)。

德里达一心想着"离去"(being away),我们有理由这样推测,他对"离去"的这种着迷,在他十二岁时就形成了。在1942年,当他还是一个十二岁的小孩时,他就因北非的维希

---

① 雅克·德里达(Jacques Derrida,1930—),法国哲学家,解构主义的代表人物,是整个后现代思想中具有举足轻重影响的人物。他曾任巴黎高等师范学院的教授。他的影响十分巨大,几乎在所有当代人文科学中都可见到他的痕迹。其代表作有《文字学》、《文字与差异》、《丧钟》、《撒播》和《马克思的幽灵》等。——译注

政权下令他的学校清除犹太学生而被学校开除。德里达就是这样开始他的长期流亡生活的。从那时起，德里达就把他的生活分为美国生活与法国生活两部分。在美国，他是一个法国人；而在法国，不管他作出多大的努力，他童年时的阿尔及利亚口音，一次又一次地使他无法享受到很有吸引力的法国人的有条件释放(parole)，并把深藏在这个巴黎大学教授外表之下的黑脚法国人(pied noir)[①]的身份暴露无遗(这就是一些人认为的，为什么德里达后来会大肆吹捧写作的优越性，并平息用来支持价值论主张的优先性的病原性虚构谎言)。从文化的意义上来讲，德里达保持着一种"无国家"的状态。然而，这并不是说他没有文化上的祖国。恰恰相反："文化意义上的无国家"意味着他不止有一个祖国，在两种文化之间的十字路口建立一个属于自己的家园。德里达变成了并依然是一个外国佬(métèque)，一个文化混血儿。

在文化的交汇地上建立一个自己的领地，证明是它们——来让语言检测它在别的地方很少交流的东西，来洞察它的其他未被注意到的特性，来发现语言能做什么，以及发现是什么东西可能使得语言永远不能表达和传递内容——最能想象得到的需要所在。正如克雷斯蒂安(Christian Delacampagne, Le Monde of 12 March 1999)指出的，正是从这一建立在文化交叉口上的家园，德里达才产生出了这些激动人心、开阔视野的见解——它们是，关于含义的固有的多元性和不可决定性的

① 黑脚法国人(pied noir)，贬义词，是指德国统治期间居住在阿尔及利亚的法国人，或指阿尔及利亚独立后回归法国的法国人。——译注

见解(在 L'écriture et la différence 一书中),关于来源的不纯性的见解(在 De la grammatologie 一书中),关于交流沟通永恒的不可实现性的见解(在 La Carte postale 一书中)。

葛蒂索罗和德里达的中心观点与缪塞的中心观点不同:这位小说家和那位哲学家一致表明伟大的艺术没有祖国,然而事实并非如此。恰恰相反,艺术,和艺术家一样,可能会有很多祖国,而且可以肯定地说很多人还不止一个祖国。恰恰不是无家可归,只是他要掌握在许多国家他都要熟悉这个国家的情况的诀窍;掌握在每一个国家,他同时既要是局内人又要是局外人的诀窍;要有把熟悉和密切与一个外来人批判的目光结合起来,把参与、卷入和超然独立结合起来的诀窍——这是一种定栖人口不可能学到的窍门。学会这一技巧是流亡生活意想不到的事:按字面意义来严格解释,一个流亡者,是指一个在某地生活(in)可是又不属于(of)那个地方的人。由这一状况(即就是这一状况)所致的不受束缚,表明这个如在家一般的感觉,是人为的和未完成的,并表明,母语是一个在几代人,和总是比他们的任何读物都要更为丰富、永远期待着再一次被取出的经验宝库之间的、永无休止的信息流。

乔治·斯坦纳认为,贝凯特(Samuel Beckett)、伯杰斯(Jorge Luis Borges)和纳勃科夫(Vladimir Nabokov)是当代最伟大的三大作家。他认为,使他们团结起来并使得他们都变得很伟大的,是他们每个人都能相当轻松自在地移动——在几个而不是一个语言世界,都相当的精通。(提示是理所当然的。"语言世界"[linguistic universe]是一个修辞上赘述的短语:我们每个人生活的世界,是而且只能是"语言的"——由字词构成。

字词照亮了在难以辨认的大海中形态可见的岛屿，并在无足轻重的无定形的阴影部分中，标注出散乱的有重大意义的地点。是字词在把这个世界分为可以名状的物体种类阶层，并表示出它们的相似性或对立性，亲近性或疏远性，相互吸引或是相互疏离——而且只要它们在这一领域内保持独立，它们就会制造出所有这些现实种类阶层的人工制品，制造出存在的唯一实在。）为了去探明在任何威严的、明显不屈不挠的世界（领域）的结构后面的人类发明创造，为了去揭示（为了解释对自然的看法以及自然规律和必然性）人们恰好需要付出多少人类的文化努力，人们需要生活，需要外出，需要深刻地了解不仅仅是这样的一个领域。尽管不仅知道它的风险和意想不到的困难，还知道这一领域的无限性，但是，为了蓄意地最终振作起来加入到那一文化尝试和努力的勇气与决心，所有的这些东西都是必不可少的。

去创造（因而还有发现），总是意味着对规则的破坏；服从规则只仅仅是按部就班，例行公事，甚至还不止于此——它谈不上是一个创造的行动。对于一个流亡者来说，打破常规不是一件可以自由造反的事情，而是一个无法避免的最终结果。流亡者对主宰着他们到达的国家的制度规则，并不足够地清楚，为了让遵守、奉行这些规则的努力被看成是真实的，并得到移入国的称许，他们也不会足够虚情假意地去对付它们。对于他们的母国而言，所有这些罪人后来可能会做出的事情，都可以被记录下来，并被当作是他们违规的罪证，因为自己的罪行而流亡在外的人，都已经在母国记录在案。无论是因为过失还是因为故意，破坏规则成了流亡者的标记。对流亡者

的生命旅程被计划安排好了的国家的当地人来说,他们是不可能尊重这些流亡者的。然而,矛盾的是,移入国又允许他们把他们非常需要的甚至对它不了解的、他们几乎不可能从其他地方得到的有关东西,带到所有的国家来。

让我来澄清一下。这里所讨论的"流亡"不一定是一个身体的、肉体移动性的问题。它可能与离开一个国家到另一个国家有关,但并非必定(须)如此。正如布鲁克罗斯(Christine Brook - Rose)在他的论文《放逐》(Exsul)中指出的,所有流亡尤其是作家的流亡(即是指用语言来表达的、并因而制造出了一个可以传播的经验的流亡),它们的特殊的标志是,拒绝被融合进去——即这一决心,要离开这一物理空间,设想一个属于自己的、不同于周围人居住的地方的地方,设想一个既不同于被抛在身后的地方,也不同于将要到达的地方的地方。流亡的定义,与任何特殊的物理空间或是与在许多物理空间中的对立,没有关系,而只是与倾向于诸如那些空间的所采取的立场有关。"终极地来说",布鲁克罗斯问道:

> 如果从外面朝里面看,在思想的视线中,看见在这个被创造的小小世界中,有一个光明的、值得追求的镜像,那么,就这个写作努力的空间和这个距离更短的阅读空间而言,难道每个诗人或诗人化的(探究性的、严格的)小说家,不也勉强称得上是一个流亡者么?这种常常与出版商和公众不和谐的写作,是最后的孤寂的、没有被社会化的创造性艺术。

这个保持"不被社会化"的坚定不移的决心;只准许与非融合状况进行融合的这个同意;对这个不管是新的还是旧的

地方势不可挡的压力的反抗——这种反抗，通常是充满痛苦和折磨的，然而最终却会获得胜利；对进行批评和作出选择的权利的艰苦卓绝的保卫；对矛盾的欣然接受或使得矛盾出现并存在下去，我们可以认为，所有的这些东西，都是"流亡者"的基本特征。请注意，所有的它们，指的是态度和生活策略，指的是精神上的而非身体上的移动性。

米歇尔·马费索里（Michel Maffesoli, Du nomadisme: Vagabondages initiatiques, 1997）把今天我们所有人栖居的世界，看成是一个"脆弱的个体"遭遇到了"能渗透的现实"（porous reality）的"漂移的地方"，在这个地方，只有处于持续变化状态和持续的自我违背状态的、含糊不清模棱两可的、流动的那些人或物，才可以适应。"根深蒂固"，在那里如果有的话，也只能是动态的，不断变化的：一路上，它恰恰需要通过重复性的自我背离，来每天重申和修复那个基础性始创性的"处于运动状态"的行动。在让所有的我们这些现今世界的居民，和游牧者进行了比较之后，阿塔里（Attali, Chemins de sagesse, 1996）认为，除了他们能轻快地移动，并且一路上对遇见的陌生人表示热情和友善之外，游牧者还必需连续地保持着警惕，并牢记他们的帐篷是没有阻挡侵入者的屏障和壕堑的，是不堪一击的。首先的一点是，游牧者，要在游牧者的世界生存下去，就必须逐渐习惯于持续的迷失方向的状态，习惯于长期沿着没有明确方向的道路前进，几乎不去看更远处的下一个转折点和交叉口；他们必需把所有的注意力集中在那条需要在天黑之前顺利通过的向前延伸的小道上。

那些注定要在"可渗透的现实"中生活下去的"脆弱的个

体",感觉就像是如履薄冰;爱默生(Ralph Waldo Emerson)在他的论文《小心》(Prudence)中评论说,"在薄冰上滑冰,我们的安全系于我们的速度"。个体们,无论是否脆弱,都需要安全,渴望安全,寻找安全,并因而无论在做什么时,他们都会尽自己最大的努力,去保持一个高速度。当在和快速的选手们赛跑时,减速就意味着被甩在后头;当在薄冰上滑冰时,放慢速度也意味着被淹死的真正威胁。因此,速度,在生存准则的列表中,被排在首位。

然而,速度并不就会传导至思考,无论如何也不会带来远远在前的思考和长期的考虑。思想需要中止和休息,需要"从容不迫,不慌不忙",需要总结已经采取的步骤,需要认真细致地察看到达了的地方,并总结到达那里的经验和智慧(或是可能的鲁莽轻率)。手头的任务,总是保持着高速度,无论可能出现其他什么情况。而思考却把心思和注意力从手边的任务上移开。而且因为缺乏了思考,作为存在于这个可渗透世界的个体的**必定发生的事**(fate),在薄冰上滑冰,完全可能会被误以为是他们的**天命**(destiny)。

正如舍勒在他的《爱的秩序》(Max Scheler, Ordo amoris)一书中坚持认为的,把某人注定发生的事,当成是天命,这是一个严重的错误:"人的天命,并不是指他必定会发生的事……假设必定发生的事与天命是同一回事的假定,完全可以称为是宿命论。"既然事实上必定发生之事,有着其"自然而然的、可理解的起因",那么宿命论就是一个判断的错误。此外,尽管必定发生之事不是可以自由选择的事,尤其不是个体可以自由选择之事,但它"是在个人的生活或民族的生活中形

成的”。要领会所有的这些，要注意到必然之事和天命之间的差异，要避开宿命论的陷阱，在薄冰上滑行时，人们需要不能轻易获得的资源：一个可以用来思考的“空闲时间”，和一段允许长期打算的距离。舍勒警告说，“在我们对它表示反感时，头脑中命运的概念，只有在一再出现的余留的痕迹中，才会被突然解除”。尽管如此，宿命论还是一个自我证明式的观点：是它使得这个作为思考必要条件的“拒绝”，看起来没有价值，不值得去努力。

为了把天命和必然之事分开，为了把天命从必然之事的束缚中解放出来，为了让天命自由地去面对必然之事并向它提出挑战，而保持距离、从容不迫，这是社会学的要求。而且这也是社会学家可做的事情，如果他们有意识地、深思熟虑地、热切地去努力把他们参与的使命——即他们的必然之事——重新塑造成他们的命运的话。

贝克在《风险社会中的政治》(Politik in der Risikogesellschaft)一书中提问说，“社会学就是答案。然而，问题又是什么呢?”在此书前面的几页里，贝克好像是明确地阐明了他寻找的问题：即超越“专家统治”(expertocracy)的民主的可能性；这样一种民主的可能性，即民主是在关于这一问题——“我们是否需要一种在它正被提供给我们的状况下的生活——的争论和决策得到公开的地方开始出现……”

这些可能性成为我们正在讨论的问题，这不是因为有人蓄意地、恶意地关上了这一讨论的大门，并妨碍阻止了一个明智的决策；在过去，几乎从来没有像现在一样的完全的无条件的发表意见的言论自由，和聚集起来探讨共同关心的问题的

自由。然而,关键的是,非常正式的言论自由和通过决议的自由,对于这种民主而言——贝克认为,这种民主是我们要认真进行的紧要的事——是必要的。对于我们需要谈论的是什么,和我们通过的决议应该关注的是什么,我们也都必须弄清楚。在我们这种社会——这是一个这样的社会:对问题发表意见和解决问题的权威,是专家们的专用地,这些专家拥有对现实与幻想之间的差别发表意见,并把具有可能性的事物和没有可能性的事物分开的排他性权利——中,所有这些事情都需要做(我们可以说,专家,根据定义,几乎就是那些"把现实变得正确可靠"的人,几乎就是那些在这些自由到来之时,去接受它们,并想出一个生活在它们中的、风险最低的方法的人)。

为什么这是很不容易的事,也不可能变得更为容易,除非某些事情已经做了。贝克在他这一著作中解释为:**要找到一条通往另一种现代性的道路**。他写道:"对于饥饿来说,食物消除风险,或是把风险理解为不存在,这是因为意识到了风险。"在一个主要为物质需求所困扰的社会里,是"消除"苦恼还是"把它理解为不存在"之间的这样一种选择,并不存在。在我们这个为风险所困扰而不是为物质需要所困扰的社会里,这样一种选择却是存在着的,并且人们每天都在作出这种选择。饥饿并无法因为否认它的存在而被减轻;在饥饿的状态下,主观的痛苦和客观的原因,牢不可破地联系在一起,而且这一联系是不证自明、不言而喻的,而且无法证明是虚假的。但是风险,与物质需要不同,并非被主观地体验出来的;至少,如果不经由知识的中介,它们就不是直接"被经历体验"

的。它们可能永远也无法到达主观体验的领域——在到达那里之前，它们可能会被轻视或者完全被否认，而且它们确实将被阻止到达那一领域的可能性，也会随风险的程度而同步上升。

这就说明，**社会学在今天比在以往的任何时候都更为需要**。社会学家成为这一方面专家的、重新检视这一在客观痛苦和主观体验之间失去了的联系的任务，就已经变得比以前任何时候都更加重要和必不可少了，可是，既然由其他专门知识领域的代言人或从业者来完成这一任务，已经变得完全不可能了，没有社会学家的专业性的帮助，要完成这一使命，也就比以往任何时候都更不可能。如果所有专家都研究处理实际性的问题，如果所有专业知识关注的都是这些问题的解决，那么社会学也就成了专业知识的一个分支了，因为它所努力去解决的实际性问题，是**以人类理解为目标的启蒙**。迪尔泽(Dilthey)在“阐释”(explanation)和“理解”(understanding)之间有着著名的区分，在这一区分已经被克服和取消的专业领域内，社会学也许是(正如布迪厄在《人世间的苦难》[La Misère du monde]一文中指出的)这种专业知识的唯一领域。

要理解一个人的必然之事，意味着要了解他的这一必然之事和他的命运之间的差别。要理解一个人的必然之事，就要清楚造成那一必然和造成它与那一命运的差别的复杂的原因网络。人们要在这个世界发挥作用(有别于被这个世界“搞得精疲力竭”)，他就必须知道这个世界是如何运转的。

社会学能够给予的这种启蒙，是针对自由选择的个体进行的启蒙，而且它的目标，是要增加和强化他们的选择自由。

它的直接目的,是要重新开启这一所谓的关闭着的阐释的盒子,并因而推动和提高人们的理解力。正是这些自我组织形成、独立自主的个体性的男人们和女人们,正是他们的这种能力——即,决定他们是否需要这种作为他们的必然之事而呈现在他们面前的生活的能力——的最初状况,因为有了社会学的启蒙,而能够增加力量、效率和理性。自治社会的利益,能够和自主个体的利益一同增长;它们能也只能成败与共、休戚与共。

引用卡斯托里亚迪斯(Cornelius Castoriadis, Le Délabrement de l'Occident)书中的一句话:

> 一个自治的社会,一个真正民主的社会,是一个质疑前定(pre - given)的任何东西并同样地对**新的意义的创造加以解放**的社会。在这样一个社会,所有的个体,都可以自由地为他们的生活创造他们愿意(和能够)创造的意义。

一旦社会"**知道**,而且必须知道在那里没有'确定的'意义,知道它存在于混乱的表面,知道它自己就是这样一个在寻找存在形式然而又永远不是可以一劳永逸地确定的存在形式的混乱",那么这个社会,就真是一个自主的社会。没有可以得到保证的意义,没有绝对的真理,没有预先规定了的行为规范,没有事先划定了的不再需要小心的对错界线,没有了成功行为的确切的规则,所有的这些东西的缺乏,同时是真正自主的社会和真正自由的个体们的前提条件;自治的社会和它的成员的自由互为条件。无论可能出现什么样的安全的民主和个体性,这不取决于与人类情况中普遍存在的偶然性和不确定

性进行的斗争，而是取决于对它的认识并面对它的直截了当的结果。

如果说在固态现代性的保护之下产生和发展的正统（传统）的社会学，全神贯注地关注着的是人类的忠顺和服从的条件，那么适合于流动现代性的社会学的首要的关注，就必须是人的自主性和自由的推进、提高；因而这种社会学必须集中关注个体的自我意识、理解力和**责任感**。对处于固态的和被控制阶段的现代社会的居民而言，主要的对立，是服从和离经叛道之间的对立；而在现今处于液化了的和非中心化的阶段的现代社会，为了为一个真正自主的社会铺平道路而需要勇敢地接受的主要的对立，是承担责任和寻求一个避难所——在这样一个避难所中，对自己行动的责任，不需要行动者来承担——之间的对立。

这种对立的另一方面，即寻求避难所，是一个富有魅力的选择，而且有着现实的可能性。托克维尔在《论美国的民主》一书的第二卷中指出，如果说那个在各个历史时期都困扰着人类的祸根的自私（selfishness），“把所有美德的渊源都变得干枯起来”，那么个人主义（individualism）这个有代表性的新的现代苦恼，仅仅是使“公共美德的源泉”变得枯竭起来；受到影响的个体们，忙于“计划供他们自己使用的小的公司”，而对“伟大的社会”，却听之任之。从托克维尔匆匆记下他的看法那个时候起，驱使人们这样做的诱惑性已经有了相当大的发展。

如果没有一个保持正确性的坚定可靠的保证，那么生活在许多相互抗衡的价值、规范和生活方式之间，是危险的，也

是需要付出高昂的心理和精神代价的。难怪这第二个反应的诱惑性和躲避这一需负责任的选择的诱惑性,在大量地增加。正如克里斯特娃(Kristeva)在《没有民族主义的民族》(Nations without Nationalism)一书中会这样论述说:"只有古怪的人才不会求助于根本的避难所,以弥补个体的混乱。"而且,我们都程度不等地、有时多有时又少地发现,我们自己处于一种"个体的混乱"状态之中。我们一再地梦想着一个"伟大的简化";我们自发地从事着倒退的幻想,在这些幻想中,对产前子宫和封闭的家的幻想,是其首要的灵感。对一个根本性的避难所的寻找,是责任的"他者",就像偏离和反抗是服从的"他者"一样。在这些日子里,对一个根本性的避难所的渴望和向往,已经取代了反抗,反抗现在已经不再是一个理性的合理选择了;正如皮埃尔·罗桑沃伦(Pierre Rosanvallon)在他重要著作《资本主义乌托邦》(Le Capitalisme utopique)一书的前言中指出的,不再有一个"可以罢免和取代的支配性的权威了。就像关于失业现象的社会宿命论所表明的,看来好像没有了为反抗而存在的空间了"。

人们不安(满)意识(malaise)的迹象是显著的、大量存在的,然而,正如布迪厄反复地评述的,它们徒劳无益地在这个政治世界中寻找一个合法的表达。因为没有清楚地表达,为了间接地阻止恐外症的爆发和种族主义的狂热——这是对"根本性的避难所"的怀念的最普遍的表现,它们需要被大声地表达出来。这一寻找替罪羊和好斗性的偏执(不容忍)这些新的种族情绪的可行的、同样受欢迎的替代性办法——从政治中退出并撤退到私人的防护工事后面——不再能打动别

人，并且首要的是，它不再是对痛苦的真正源泉作出的足够充分的反应。因而在这一时刻上，社会学，因为有着解释那些推动理解的东西的可能和潜力，比它在历史上的任何时期都要更为繁荣昌盛，前途光明。

按照古代的然而从来没有改进的希波克拉底[①]传统，正如布迪厄提醒他的《人世间的苦难》一书的读者的，真正的医学，是从对无形的疾病——即"病人还没有显示出来或忘了说出来的事实"——的认识开始的。对于社会学来说，需要做的是，"揭示这些结构性的原因"——明显的迹象和谈话，只是通过扭曲它们而显露出来。人们需要去洞察——阐释和理解——社会秩序特有的苦难，尽管这一社会秩序像它平常所说的一样，"确实地阻止了巨大的灾难和痛苦，然而与此同时，它又使社会空间成倍地增加……并为各种各样的微不足道的苦难的前所未有的增长，提供了有利条件。"

诊断疾病，并不意味着同样地去治愈这一疾病——这些一般性的原则，和它适用于医学诊断一样，它也同样程度地适用于社会诊断。但是我们应该注意到，在一个非常重要的方面，社会疾病不同于身体的疾病：至于一个身患疾病的社会秩序来说，充分的分析诊断的缺乏（这是因为被由贝克发现的"把风险理解为不存在"的倾向所挤压或压制的结果），恰恰是其中一个关键性的，或许也是决定性的病症。正如卡斯托里

---

① 希波克拉底（Hippocrates，前 460 - 377?），古希腊医师，被称为"医学之父"，现存《希波克拉底文集》，内容涉及解剖、临床、妇儿疾病等，但经研究，该论文集并非一人一时之作。——译注

亚迪斯极好地提出的,如果一个社会不再怀疑本身,那么这个社会就不是健康的;而且考虑到——不管社会是否清楚——社会是自主的(它的制度只不过是人造的,并因而从潜在的意义上来说,是人们尚未建设好的),考虑到自我质疑的暂时中止,会因它的不可避免的宿命论的结果,而阻碍自治意识的发展,却促进了他治的错误观念,那么社会就不可能会是其他的情况。重新开始怀疑自身,却意味着要治愈社会的疾病,需要经历一段漫长的旅途。要是在人类状况的历史中,发现等同于创造,要是在思考人类的状况时,阐释和理解是同一件事情——那么在推动和改善人类的状况的努力中,诊断和治疗也就融为一体了。

在他的那一著作的结论中,布迪厄对这点有着很好的表达:"明白使得生活充满痛苦甚至是难以继续的机理,并不意味着要使这些机理变得失效;发现了矛盾和对立,也并不意味着要去解决这些矛盾与对立。"而且,尽管某些人可能会对社会教训的效能产生怀疑,但是,允许那些遭受痛苦的人,去把他们的痛苦与社会原因联系起来的结果和影响,却是不容否认的。对于这一结果——意识到了自己不幸("各式各样的、包括最为秘密的不幸在内"的不幸)的社会根源的结果——所产生的影响,我们也无法去加以拒绝。

布迪厄提醒我们,没有任何东西会比自由放任主义(laissez - faire)更为有害。平和地看待人类的痛苦,而通过惯常的"别无选择"(TINA,"there is no alternative")的口头禅的信念,来抚慰良心上的极度痛苦,就造成了和它的一种同谋关系。无论是谁,因为自愿或因为疏忽,而有几分掩饰,甚至更

糟糕的是，拒绝接受这个具有人为的、不可回避的、人类自由选择的但又可以变动的性质的社会秩序，尤其是拒绝接受那种对人们的不幸负有责任的秩序，都会因为不道德——即拒绝帮助一个处于危险中的人——而成为罪人。

研究社会学和进行社会学的著述，它的目标，是要以不同的方式揭示，少些痛苦或没有痛苦地生活在一起的可能性：这一可能性每天都在被压制着，被忽视着或是被怀疑着。不喜欢、不追求并因而去压制这一可能性，这正是人类在它自身的延续中可悲情况的一部分和一个主要的因素。对它的揭示，并不自动地就预先决定了它的价值；而且在认识到这种可能性之时，这些可能性也可能不会被人们足够地信任以让它们接受现实的检验。这些可能性的揭示只是人类同人类痛苦进行斗争的开始，而不是这种斗争的结束。但是，那一场战争不可能被坚定不移地进行下去，更不用说在至少是不完全成功的机会下，会坚定地进行下去，除非衡量人类自由的标准被揭示出来并得到承认，以致在和所有的、包括最为个体性的私人的不幸在内的不幸的社会根源进行斗争的过程中，自由能得到充分的、完全的发展。

在进行社会学研究时的研究方法上，在“参与性”(engaged)方法和“中立性”(neutral)方法之间，并不存在任何选择。不介入式(non - committal)的社会学，没有任何存在的可能性。在今天实践着的许多种——这些种类从坦率的自由主义，一直向坚定的共产主义扩展——社会学中，追求一个道德上中立的态度，将会是一个徒劳无功的努力。社会学家，可能会忘记或是否认“世界观”对他们工作的影响，可能会忘记

或否认世界观对人们单独或联合行动的影响,而其代价仅仅是丧失其他的每一个人每天都要面对的对选择的责任。社会学的任务,就是为了人类的延续,而务必保证这些选择是真正自由的选择,并使得这些选择继续是,越来越多地是自由的选择。

索　引

（本索引中页码为原书页码）

absentee landlords 13 在外地主
Adorno, Theodore W. 24, 27, 41 - 4 阿多尔诺
Aesthetic of consumption 158 - 60 消费美学
Agar, Herbert Sebastian 19 西巴斯蒂安·亚加
Arendt, Hannah 191 汉娜·阿伦特
Aristotle 54, 177 亚里士多德
Arnold, Matthew 19 马修·阿诺德
Atkinson, Paul 86 保罗·阿特金森
Attali, Jacques 138, 153, 167, 209 雅克·阿塔里
Authority(in life politics)64, 67 - 8 权威(生活政治中的)

Bacon, Francis 168 培根
Bairoc, Paul 140 保罗·白洛克
Bakhtin, Mikhail 98 米克哈伊尔·巴克汀

Barth, Frederick 177 弗里德里克·巴思
Bateson, Gregory 47, 198 格列高里·巴特森
Beattie, Melody 65 梅洛蒂·比蒂
Beck, Ulrich 5, 23, 31, 33, 37, 135, 210 – 11, 215 乌里奇·贝克
Beck – Gernsheim, Elisabeth 31 伊丽莎白·贝克森
Bell, Daniel 115, 131 丹尼尔·贝尔
Benjamin, Walter 114, 132 沃尔特·本雅明
Benko, George 102, 109 乔治·本柯
Bentham, Jeremy 9, 27, 85 杰雷米·边沁
Berlin, Isaiah 51, 173 爱赛哈·伯林
Bianchi, Marina 63 马里纳·比安奇
Bierce, Ambrose 131 安布罗斯·比尔斯
Big Brother 26, 30, 52 大哥哥
Blair, Tony 70 托尼·布莱尔
body and community 182 – 4 团体和共同体
Boorstin, Daniel J. 67 丹尼尔·布尔斯丁
Bourdieu, Pierre 135, 148, 155, 160,162, 171, 193, 212 – 15 布迪厄
Brook – Rose, Christine 208 克里斯蒂纳·布鲁克罗斯
Buñuel, Luis 165 刘易斯·布鲁尔
bureaucracy 25, 59 官僚政治
Butler, Samuel 65 塞缪尔·巴特勒

Calvino, Italo 119 伊塔罗·卡尔维诺
Camus, Albert 82 阿尔伯特·卡默斯
Carlyle, Thomas 4 托马斯·卡莱尔
casino culture 159 卡西诺赌场式的文化
Castoriadis, Cornelius 22, 24, 212, 215 康内柳斯·卡斯托里亚迪斯

Certeau, Michel de 113 米歇尔·赛图
chat – shows 69, 86 脱口秀
citizenship 36, 39 – 40 公民身份
civility 95 – 6, 104 – 5 礼仪客套
Clair, Jean 190 简·克莱尔
Cohen, Daniel 58, 116 – 17, 140 丹尼尔·科恩
Cohen, Phil 182 菲尔·科恩
Cohen, Philippe 171 菲力普·科恩
common cause 35 – 6, 200 共同奋斗的目标
communism 57 共产主义
communitarianism 32, 37, 108, 169 – 73, 182 共产主义
community 92, 100 – 6 共同体
confidence 132. 135, 165 – 6 信任
consumerism 74, 80, 83 – 9, 158, 165 消费主义
Conway, David 19 大卫·康威
Coser, Louis 146 刘易斯·科塞
Crick, Bernard 177 伯纳德·克里克
critical theory 23, 26 – 8, 40, 48 – 50 批判理论
Crosswell, Tim 113 蒂姆·克洛斯韦尔
Crozier, Michel 119, 122 米歇尔·克罗齐

Davis, Mike 93 迈克·戴维斯
Debord, Guy 128, 133 盖伊·德波特
Delacampagne, Christian 207 克雷斯蒂安·德拉康帕纳
delay of gratification 157 – 9 满足的延迟
Deleuze, Giles 21, 83, 193 德勒兹
dependency, mutual 10, 13, 120, 145 – 9 相互依赖

deregulation 5, 29, 135, 150 解除控制

Derrida, Jacques 206 – 7 雅克·德里达
Descartes, René 113, 168 雷尼·德斯卡特斯
desire vs. wish 75 – 7, 159 – 60 欲望 VS.渴望
Diderot, Denis 21 狄德罗
disembedding 32 – 7, 141, 169 脱域
Disengagement 11, 14, 40, 120 – 3, 128, 149, 151, 188 不参与
Drucker, Peter 30, 134 彼得·德拉克
Durkheim, émile 20, 183 涂尔干

Elias, Norbert 30 – 1, 193 诺尔伯特·艾利亚斯
Emerson, Ralph Waldo 209 沃尔多·爱默森
Engels, Friedrich 3 恩格斯
estates vs. classes 6, 32 – 3 家庭出身 VS.阶层
ethnic cleansing vs. Holocaust 197 种族清洗 VS.对犹太人的大屠杀
exile 208 流亡
exterritoriality of power 11, 40, 149 权力的治外法权性

Ferguson, Harvie 75 – 6, 87 哈维·福格森
Feuchtwanger, Lion 18 莱昂·福齐旺格
fitness vs. health 77 – 80 身体感觉良好 VS.身体健康
Flew, Anthony 124 安东尼·弗鲁
flexibility of labour 150 – 2 劳动力的适应性
fluidity of bonds 2 – 3, 8 契约的多变性
Flusty, Steven 101 史蒂文·弗拉斯蒂
Fonda, Jane 66 – 7 简·方达

Ford, Henry 58, 131 – 3, 144 亨利·福特
Fordism 25, 56 – 63, 84, 89, 133 福特主义
Foucault, Michel 9, 27, 85, 99 福柯
Franklin, Benjamin 112 本杰明·富兰克林
freedom 5 – 7, 15 – 21, 25, 34, 49, 51, 87, 120, 141, 170, 182 自由
Freud, Sigmund 17, 31 弗洛伊德
Fromm, Erich 21 弗洛姆

Gates, Bill 124 比尔·盖茨
Giddens, Anthony 21, 23, 89, 192 安东尼·吉登斯
Girard, René 194 – 8 雷尼·吉拉德
Glassner, Barry 81 巴利·格拉斯勒
good society 62, 64, 70, 106, 167 良好社会
Goytisolo, Juan 205 – 7 延·葛蒂索罗
Gramsci, Antonio 56 葛兰西
Granowetter, Mark 149 马克·格兰诺维特
Grotius, Hugo 187 格老秀斯
Guattari, Felix 21, 83, 193 加塔利

Habermas, Jürgen 69 哈贝马斯
Hazeldon, George 91 – 2, 109 乔治·哈泽尔登
heavy vs, light capitalism
25, 56 – 9, 63, 114 – 18, 126, 146, 167 沉重的 VS. 轻快的资本主义
Hobbes, Thomas 30 霍布斯
Hobsbawm, Eric 171, 192 艾里克·霍布斯包姆
Horkheimer, Max 24, 27, 43 霍克海默
human rights 36 人权

Huxley, Aldous 53 – 4, 57, 64, 201 阿道斯·赫胥黎

Ibn Khaldoun 12 伊本·赫勒敦
identity 82 – 7, 90, 102, 106 – 8, 178, 181 身份;认同
Illich, Ivan 80 伊万·伊里奇
immortality 126 – 9 不朽
individual, de jure and de facto 38 – 41, 49 – 51, 179, 200 – 1
法律意义上的个体和实际意义上的个体
individualization 29 – 38, 41, 52, 148, 170 个体化

Jelyazkova, Antonina 191 安东尼纳·杰雅茨科娃
Jowitt, Ken 133 肯·乔伟特

Kant, Immanuel 111, 168 康德
Kennedy, John Fitzgerald 112 约翰·肯尼迪
Kissinger, Henry 189 – 90 亨利·基辛格
Kociatkiewicz, Jerzy 103 杰西·科西特基维茨
Kojève, Alexander 45 – 7 亚历山大·科热维
Kolakowski, Leszek 174 – 5 莱泽克·考拉考茨基
Kostera, Monika 103 莫尼卡·科斯特拉
Kundera, Milan 169, 202 米兰·昆德拉

Lasch, Christopher 85 克里斯托弗·拉斯奇
leaders vs. examples 64 – 8, 71 – 2 领袖 VS. 榜样
Lenin, Vladimir 57 列宁
Lessing, Ephraim 28 莱辛
Lvi – Strauss, Claude 101, 154, 175 列维·斯特劳斯
Lewin, Leif 127 雷夫·莱文

life politics 1, 29, 39, 51 – 2, 65, 163 生活政治
Lipietz, Alan 56 阿兰·利皮茨
Luhmann, Niklas 203 尼克拉斯·卢曼
Luttwak, Edward N. 188 – 9 爱德华·卢特瓦克
Lyotard, Franc,ois134 利奥塔

MacLaugholin, Jim 12, 187 吉姆·麦克洛弗林
Maffesoli, Michel 209 米歇尔·马费索里
Man, Henri de 56 亨利得曼
Marcuse, Herbert 16, 22 马尔库塞
Marx, Karl 3 – 4, 55, 141 – 2 马克思
Mathiesen, Thomas 85 – 6 托马斯·马塞森
Melosik, Zbyszko 62 比茨科·梅洛斯科
Michaud, Yves 90 伊维斯·迈考德
Mill, John Stuart 30 约翰·密尔
Mills, Wright C. 65, 85 莱特·米尔斯
mismeeting 95 不相见
modernization 28 – 9, 31, 38 现代化
Murray, Charles 19 查尔斯·缪勒
Musset, Alfred de 204 阿尔弗雷德·缪塞特

nation – state 12, 173 – 6, 185 – 6 民族国家
Nietzsche, Friedrich 28 尼采
nomads vs. settled communities 13, 187 – 8, 198 – 9 游牧者 VS. 定栖者的共同体

Offe, Claus 4 – 5, 33 克劳斯·奥菲

O'Neill, John 152 约翰·奥内尔
Orwell, George 26 – 8, 53 – 7, 69, 201 乔治·奥威尔

Panopticon 9 – 11, 26, 85 – 6 全景监狱
Parenti, Michel 74 米歇尔·帕伦蒂
Paterson, Orlando 171 奥兰多·帕特森
patriotism vs. nationalism 174 – 8 爱国主义 VS. 民族主义
Peyrefitte, Alain 132, 165 阿兰·皮累菲特
Plato 44, 54 柏拉图
Polanyi, Karl 121, 141 卡尔·博兰尼
postulated community 169 – 71 假定的共同体
power flow 11 – 14, 40 权力流
"precarization" 160 – 4 不稳定化
progress 130 – 2 发展进步
public space 40, 51, 69 – 72 公共空间

Ratzel, Friedrich 187 弗里德里希·拉特泽尔
Reich, Robert 151 – 2, 166 罗伯特·里奇
republican model 178 共和主义模式
reserve army of labour 145 劳动力的储备军
revolution 5 革命
risk 33, 211 – 12 风险
Ritzer, George 71, 97, 99 乔治·雷特泽
Roman, Joël 36 乔尔·罗曼
Rosanvallon, Pierre 214 皮埃尔·罗桑沃伦
routinization 115 – 16, 119, 143 惯例化
Ruelle, David 136 大卫·卢勒

Rutherford, Jonathan 6 乔内森·卢瑟福

safety 170－3 安全性，确定性
St Augustine 175 圣·奥古斯丁
Scheler, Max 210 马克斯·舍勒
Schopenhauer, Arthur 17 叔本华
Schulze, Gerhard 61 杰哈德·舒尔茨
Schütz, Alfred 39 阿尔弗雷德·舒茨
Seabrook, Jeremy 85, 88 杰雷米·西布鲁克
Sennett, Richard 5, 21, 37, 94－5, 99－100, 105－6, 123－4, 146－9, 152, 179, 180 理查德·塞纳特
Shields, Rob 113 罗伯·希尔兹
shopping 73－4, 80－4, 89 购物
Sidgwick, Henry 19 亨利·希德韦克
Silverman, David 86 大卫·希沃曼
Simmel, Georg 111 乔治·西美尔
Skácel, Jan 202 简·斯卡塞
Steiner, George 159, 207 乔治·斯坦纳
strangers 107－8 陌生人
Strauss, Leo 23, 35, 45－7 列·斯特劳斯
Szkudlarek, Tomasz 62 托马茨·兹库德拉雷科

Taylor, Frederic 147 弗里德里克·泰罗
territorial conquest 114－15 领土征服
Thompson, E. P. 147 E. P. 汤普森
Thompson, Michael 125 迈克尔·汤普森
Thrift, Nigel 54, 154, 166 尼格尔·斯累夫特

Tönnies, Ferdinand 171 斐迪南·图尼斯
Toqueville, Alexis de 3, 36, 142, 213 托克维尔
totalitarianism 25 – 6 极权主义
Touraine, Alain 22, 178 阿兰·图伦尔
Tullock, Gordon 129 戈登·塔洛克
Tusa, John 159 约翰·图萨

Uusitalo, Liisa 97 里萨·尤西塔罗

Valery, Paul 1 保罗·瓦累利
value – rationality 60 – 1 价值理性
Vernet, Daniel 190 丹尼尔·沃内特
Vetlesen, Arne Johan 196 – 8 乔汉·维特森
Viroli, Maurizio 174 毛里齐奥·维罗利

Walpole, Horace 54 霍里斯·沃尔普
war 12, 187 – 96 战争
Weber, Max 4, 25, 28, 59 – 60, 113, 123, 157, 169, 193 马克斯·韦伯
welfare state 145 福利国家
Williams, Raymond 169 雷蒙·威廉斯
Wittgenstein, Ludwig 43, 201 维特根斯坦
Woody Allen 36, 124 伍迪·艾伦
work ethic 158 劳动的伦理标准

Yack, Bernard 174 – 5 伯纳德·雅克
Young, Jock 171 – 2 佐克·杨

Zukin, Sharon 92 – 3, 106 沙龙·裘金