

马克思主义研究译丛

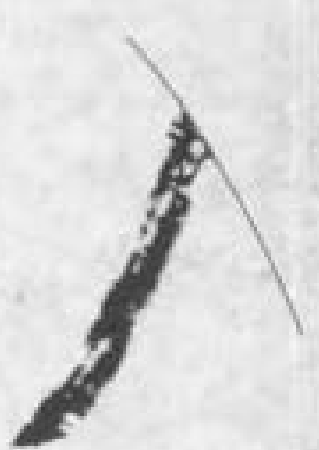


# 激进民主

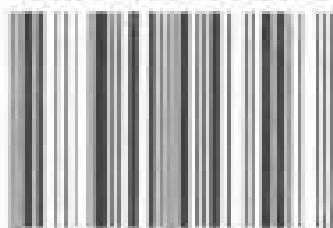
[美] 道格拉斯·拉米斯 (C. Douglas Lummis) 著  
刘元琪 译

 中国人民大学出版社

著作权合同登记号 图字: 01-2001-3547 号



ISBN 7-300-04359-3



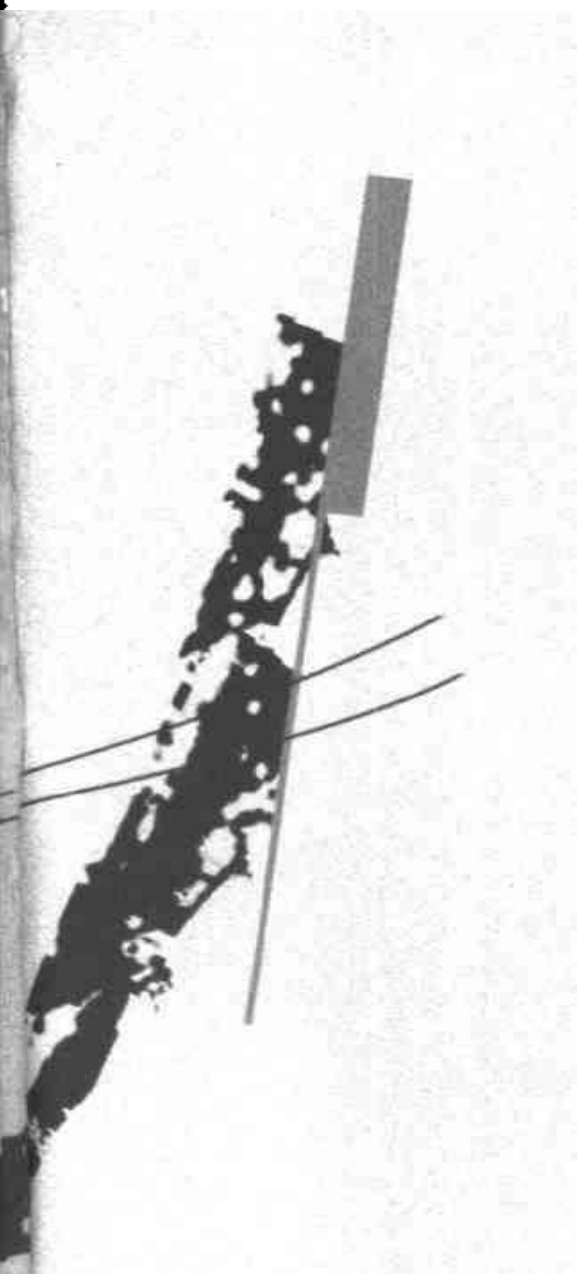
9 787300 043593 >

ISBN 7-300-04359-3/D · 689

定价: 20.00 元

# 激进民主

[美] 道格拉斯·拉米斯 (C.Douglas Lummis) 著  
刘元琪 译



## 图书在版编目(CIP)数据

激进民主/[美]拉米斯著;刘元琪译.

北京:中国人民大学出版社,2002

(马克思主义研究译丛)

ISBN 7-300-04359-3/10·689

I. 激…

II. ①拉…②刘…

III. ①民主—理论 ②西方马克思主义—理论

IV. ①D 082 ②D 089.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 068199 号

马克思主义研究译丛

### 激进民主

[美]道格拉斯·拉米斯(C. Douglas Lummis) 著

刘元琪 译

---

出版发行:中国人民大学出版社

(北京中关村大街 31 号 邮编 100080)

邮购部:62515351 门市部:62514148

总编室:62511242 出版部:62511239

本社网址:www.crup.com.cn

人大教研网:www.ttrnet.com

经 销:新华书店

印 刷:涿州市星河印刷厂

---

开本:787×1092 毫米 1/16 印张:11.5 插页 2

2002 年 10 月第 1 版 2002 年 10 月第 1 次印刷

字数:188 000

---

定价:20.00 元

(图书出现印装问题,本社负责调换)

Radical Democracy  
C. Douglas Lummis  
Copyright ©1996 by Cornell University  
All Rights Reserved

---

本书中文简体字版由康奈尔大学授权中国人民大学出版社在中国境内独家出版发行。未经许可，不得翻印。



马克思主义研究译丛

## 总 序

马克思主义产生之后便对全人类的历史进程发生了重大的影响，这种影响不仅表现在共产党执政的社会主义国家，也表现在非共产党执政的资本主义国家；不仅表现在经济文化落后的发展中国家，也表现在经济文化先进的发达国家。其实，在发达的西方国家，马克思主义始终是最有影响的社会思潮之一。在这里我仅想谈谈马克思主义对当代西方社会科学的巨大影响。

一个令人深思的现象是，不少在世界范围内影响卓著的社会科学家都与马克思主义有着千丝万缕的联系，其中有一些直接就被冠以“马克思主义者”的称号。美国的马尔库塞、法国的萨特和意大利的葛兰西，都曾经是西方世界最有影响

的学者和知识分子，而他们都被认为是“西方马克思主义者”。法国的解构主义大师德里达、德国“最有影响的思想家”哈贝马斯、英国首相布莱尔的“精神导师”吉登斯和美国后现代主义代表人物詹姆逊等，都是现今公认的在国际上最有影响的著名学者，他们在各自的领域中执掌着社会科学的牛耳，而他们对马克思的思想在相当程度上持肯定的态度，其中有一些则被认为是西方的“马克思主义者”。

除了造就一批声誉卓著的国际著名学者外，马克思主义对当代西方社会科学的影响还体现在以下两个方面：一是促成了新的学术流派的诞生；二是开拓了新的社会科学分支学科。

20世纪70年代以来，西方发达国家的社会科学盛行过许多思潮，其中影响最大的有三种，即新自由主义、新保守主义和新马克思主义。所谓新马克思主义，就是西方学者试图按照他们所理解的马克思主义理论对当代发达资本主义国家现实作出新的理论解释。新马克思主义是在经典马克思主义的直接影响下产生的，是经典马克思主义在当代发达资本主义国家的变种，这最集中地反映了马克思主义对当代西方社会科学理论的巨大影响。这种影响几乎体现在人文社会科学的各个主要领域，例如经济学、政治学、社会学、历史学、人类学、哲学、文学等，例如有所谓的新马克思主义经济学、新马克思主义政治学、新马克思主义社会学等。

第二次世界大战后，西方社会科学出现了许多新兴的分支学科，其中有一些分支学科与马克思主义直接有关。例如，新政治经济学和政治社会学，这是两门极为重要并有深远影响的新兴学科，它们的产生与马克思主义有着深刻的渊源关系。以政治社会学为例，它有两大理论来源，其一是马克思的理论，其二是韦伯的理论。美国著名的政治社会学家安·奥勒姆曾这样说：“马克思可以说是政治社会学之父，正如奥古斯特·孔德可以称为社会学之父一样。毫无疑问，由于种种原因，马克思轻视了这个题目，但是，显而易见，马克思创立了许多比任何热衷于政治研究的社会学家——活着的和死去的——都更富有挑战性和更富有成果的思想。”<sup>①</sup>

马克思主义之所以对当代西方社会科学具有如此深刻的影响，主要有三个原因。一是马克思主义的方法论，如辩证法、唯物史观、阶级分析方法等本身对自然界和社会发展具有极强的解释力，至今仍有着很强的生命力。二

<sup>①</sup> [美] 安·奥勒姆：《政治社会学导论》，14页，杭州，浙江人民出版社，1989。

是马克思主义的价值观，即消灭剥削和压迫，充分发展人的个性，解放全人类，最终实现“自由人的联合体”，仍然是许多进步的 and 正直的学者所憧憬的理想。三是不少杰出的西方马克思主义学者不是死抠书本，而是始终站在时代和学术的前沿，对新出现的现实问题及时作出理论概括。

国外马克思主义者的许多观点是我们所不能赞同的，但他们当中的有些人终生研读马克思主义的经典文本，对马克思主义经典著作本身多有独到的发现；有些人则将着眼点放在重大的现实问题和学术前沿问题上，对马克思主义的理论提出了富有时代意义的新解释；有些人则用马克思主义的方法对当代资本主义作出了深刻的分析性批判，所有这些都非常值得称道，也值得我们借鉴。

马克思主义理论要与时俱进，一方面必须将马克思主义与现实密切结合，在实践中推进马克思主义的发展；另一方面，必须充分吸纳人类一切优秀文明成果，其中当然包括国外学者对马克思主义的研究成果。中央编译局当代马克思主义研究所国外马克思主义研究处的同志们，与中国人民大学出版社合作，经过艰苦的努力，陆续推出“马克思主义研究译丛”，所希望的也正是为国内有志于马克思主义研究的学者提供一些可资借鉴的新视角、新观点和新方法。中国的学者如果要无愧于“当代马克思主义学者”这个称号，就必须在真正读懂马克思主义原著的基础上，始终站在时代和科学的前沿，善于吸收一切优秀的学术成果，用马克思主义的方法论和价值观，而不是用它的个别条条或个别理论，去观察和分析当代世界，特别是当代中国的重大现实问题。

俞可平

2002年7月29日晚  
于北京新风南里寓所





马克思主义研究译丛

## 中文版序

我很高兴为《激进民主》中文版写序。我也很想知道今天中国的读者如何看待这本书。当我写作时，我心中最初设定的对象是西方特别是美国的读者。很自然，这本书是以西方的政治、经济和历史为背景的。更确切地说，它是后 20 世纪 60 年代的著作，即是说，它既被 20 世纪 60 年代的激进主义也被 20 世纪 70 年代、80 年代由于“现实社会主义”的失败所产生的幻灭感所影响。

激进民主力图表达的是一个特殊的美国问题（称呼它是一个“美国问题”，我并不是意指它不是别的地方的问题，因为美国有办法将它的问题强加给世界的其他地方）。这个问题就是，大多

数美国人，不仅一般的民众而且社会科学家对于民主真实意义的理解很混乱。这种混乱表现在两个方面：

第一，虽然民主的本意是指人民拥有主宰自己生活的权力这样一种状态，但是它却逐渐被重新定义为一套制度，这套制度发展出来帮助人民赢得和拥有这种权力。由于很多这样的制度（宪政、由法律确立的人权和定期选举等）在美国已经建立起来，美国人就易于将“民主”等同于他们自己那一套政治制度。于是，在18世纪晚期和19世纪早期还是反抗国家权力的人们之理想的民主就演化成为超级大国的意识形态。美国人被教导成持这样一种观点——民主行动的主要任务就是：投票选举这个或那个政党来轮流统治这一超级大国（或被这一超级大国统治），并支持这个超级大国在国外的“保护民主的战争”。

第二，大多数美国人相信——他们在学校里被这样教育——平等的民主理念只能适用于政治领域，不适用于经济领域。在经济领域，自由就是自由市场，以至于任何通过把资本置于政治控制之下的方式来矫正自由市场所产生的不公正和不平等的做法都被看作是非民主的甚至是独裁的。在这种世界观念的笼罩下，人们很难理解到经济体系本身也能成为一个权力体系，在这种体系之下，人们比如工人被一种非民主的方式所统治。

这本书（像我在第一章中所写）呼吁“正名”。我从孔夫子那里借来这一术语，虽然孔夫子的原意与此大为不同。这本书呼吁回归到民主的原意——人民的权力上去。我们应将这个词从那些行使国家权力的人手中夺回，将它归还给人民。我认为，不应该将民主看作一个已经建立的制度性的权力体系，而是应看作“一项还有待实现的承诺”。这一承诺特别在经济领域还没有实现。工厂民主化的问题，在整个19世纪和20世纪工人们都努力斗争以求解决，但是在21世纪它依然是摆在我们面前的艰难问题。

为实现正名，本书往西方特别是英美历史深处挖掘，以唤起人们，使他们认识到：民主在历史上曾经是站在人民一边的一个理想。它指出，定义为人民权力的民主不是一个新的思想，而是恢复这个词的本来意义。

当然，所有这些论述本来是面向西方的。我能肯定中国读者将在这本书中发现很多不适用于他们状况的内容。提出要注意这本书的西方背景可能不利于说服那些生活在不同的历史背景中的人们。如果对中国历史有丰富的理解的某位能够为中国读者写作一本和本书意图类似的著作，它肯定和这本书

不一样。而且我相信这样的书可以写出来，也许已经有这样的书了。也就是说，如果承认民主意味着人民的权力，而不是取得权力的任何一种特定的制度，那么这种理念的根本精神肯定能够在任何一种文化中找到。就像没有任何有机体自己去寻求疾病一样，没有任何民族会去寻求衰弱、压迫、剥削和堕落。如果这是我的一种倾向，那么就让它去吧：这正是我的信仰。同时，在过去的一个多世纪中，马克思的思想对中国社会的巨大影响肯定意味着欧洲政治思想传统已经以一种间接的方式成为中国传统的一部分。这本书主张马克思的解放哲学的伦理基础是民主（像马克思年轻时候所公开表达的一样）。资本主义发展的缺陷是，它剥削和压迫工人并产生不平等，也就是说，它是不民主的。社会主义的优越性是，它结束剥削和压迫并给工人支配自己生活的权力，也就是说，它将使经济领域民主化。因此，社会主义是手段，而民主是目的。如果承认社会主义是手段，那么社会主义只是通向目的的一种设计。如果它不能带来所期望的目的，这绝对不会使民主本身失去可信度。它只是意味着必须寻求别的方式。

如果这种主张被接受，那么也许这将有助于中国读者认识到，民主不是美国政府利用禁运等压力方式从外部强加给中国的“美国体系”，而是中国人民在过去100年和更长的时间中历尽巨大的、痛苦的和英勇的斗争而力求达到的重要价值。

本书认为，马克思从未将社会主义看作是一种“发展道路”。正是列宁在掌握政权后，在发现苏维埃国家的工业革命还是一片空白时对社会主义理论作出了这种转换（我认为这种转换是很根本的）。我希望即使那些不同意我这种解释的读者也能够发现，我这样做是在力图回到马克思的伦理观的根本上去。而且，这本书认为，马克思本人从未很清楚地把握到“压迫的意志”和“剥削的意志”在何种程度上已经被物化进机器和生产结构之中。这便利了恩格斯、列宁和以后的理论家这样主张：工厂中自由的缺乏不可避免，工人对它的反抗是错误的。我相信，对机器的神秘化对全世界工人运动产生了不良影响。工业机器并不简单是既可以用于好的也可以用于坏的目的的中性工具。机器已经嵌入了深刻影响操作机器的工人的伦理选择（例如效率）。这意味着，工人民主化这一历史任务（工人的解放）必须包括“机器”的“去神秘化”和“去物化”。如果关于机器的这种主张是正确的，那么它也适用于作为今天中国工业化基础的机器。因此中国读者可能发现这本书的有些内容和他们今天的情境还是有关系的。

## 激进民主

最后我要感谢翻译和编辑《激进民主》中文版的朋友，特别要感谢刘元琪，他为本书中文版的出版做了很多工作。

**道格拉斯·拉米斯**  
2002年7月24日



马克思主义研究译丛

## 致 谢

这本书第一稿的大部分写于1987—1988年我离开津田塾大学度假期间。我作为一名访问学者在菲律宾大学的第三世界研究中心度过了半年时间。我感谢第三世界中心以及当时的主任伦道夫·S·大卫 (Randolf S. David)，他不仅给我提供了访问学者的资格，而且给我提供了最难得的优待——在图书馆可以有一张桌子。在那段时间中，我不仅和伦道夫·S·大卫，还和该中心副主任辛西娅·鲍蒂斯塔 (Cynthia Bautista)，以及P.B. 阿宾内尔斯 (P.B. Abinales)、亚历山大·马格罗 (Alexander Magno)，还有该中心别的研究人员进行了富有成果的对话。我还有很好的机会能和萨尔瓦多·卡洛斯 (Salvador Carlos) 一起

教一门政治理论课程，并在和他的对话中受益良多。第三世界研究中心也发起了三次讲演，在这过程中我拿出了本书前三章的第一稿，而且我收到了对这些讲演稿的生动的、有思想的批评。我特别地要感谢雷诺多·拉卡萨 (Reynoldo Racasa)，他不但租给我们一个房间，而且从他的餐桌上我得到了丰富而生动的有关菲律宾政治和社会的知识。

1988年下半年，我成为加利福尼亚大学伯克利分校的社会变迁研究所的访问学者，对于这一决定我感谢该研究所及其主任特洛伊·达斯特 (Troy Duster)。该研究所发起了一次讲演，在那次讲演上，我得以拿出第二章的第二稿。在那段时间中，R·杰弗里·勒斯蒂格 (R. Jeffrey Lustig) 让我们住在他在伯克利后院的小屋中，他阅读我的稿子，提出富有帮助的批评。多谢杰弗里！

下一个我必须提到的团体要指认明白有一点困难，因为它没有名字。这是一个界定相当模糊的研究团体，其成员只是不定时地碰面，最初是由伊凡·伊里奇 (Ivan Illich) 组织的。在1988年和1989年于宾夕法尼亚大学，在1990年于得克萨斯的豪斯顿，我分别有幸加入这个团体。这些会议的结果是《发展词典：作为权力的知识的指南》 (*The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, ed. Wolfgang Sachs, London: Zed Books, 1992)。我给那本书撰写的部分 (“平等”，38~52页) 和本书第二章相当部分是重合的，我非常受益于那些会议上的对话。我要特别感谢的不仅仅有伊里奇和萨克斯 (Sachs)，而且有哈里·克利弗 (Harry Cleaver)、巴巴拉·杜登 (Barbara Duden)、古斯塔沃·埃斯蒂法 (Gustavo Esteva)、阿什斯·南蒂 (Ashis Nandy)、马奇德·拉赫利玛 (Majid Rahnema)、琼·罗伯特 (Jean Robert) 和特奥多·沙宁 (Teodor Shanin)。

影响这本书的另一实际经历是我参加了对1989年夏季在日本召开的一系列会议的规划，这些会议称为“为21世纪的人民计划”，特别是参与了一年之久的讨论——这些讨论后来形成《水俣宣言》。我特别要感谢我在亚太资源中心的同事武藤一羊 (Muto Ichiyo)，从他那里我了解到受民族国家限制的民主或解放理论，至少在历史上的此时是一个贫乏的理论。

而且，在津田塾大学和我的同事三浦永光 (Miura Nagamitsu) 共同教一门课程的过程中，我获得了很多启发——我们共同设计的这个课程是关于进步理论的批判历史的。

下述一些人细致地阅读手稿并提出有见地的批评：除了勒斯蒂格之外，

还有弗兰克·巴达克 (Frank Bardacke)、汉娜·皮特金 (Hanna Pitkin)、约翰·沙尔 (John Schaar) 和马克·塞尔登 (Mark Selden)。从这些人那里获得的鼓励可以说是我的精神食粮。我要特别感谢杰弗里·伊萨卡 (Jeffrey Isaac) ——康奈尔大学出版社的编外审读员，他提出了有帮助的、建设性的建议。我在“导言”中也表示了对马洛·肯瑞 (Muro Kenji)、鹤见俊介 (Tsurumi Shunsuke) 和谢尔顿·沃林 (Sheldon Wolin) 的感谢。

我衷心地感谢藤原淳子 (Narahara Junko) 和山香淳子 (Yamaga Junko) 的内行的打字。

我感谢我的父亲——基思·拉米斯 (Keith Lummis)，他给了我很多，其中有几句话可以作为本书的题词：

“你不必精明，你所有要做的是停下来，思考。”

通常，一个男作家致谢最坏的时刻在最后到来——当他感谢有耐心的妻子时。这里，我感谢我的妻子——斋藤靖子 (Saito Yasuko)，不是为了其耐心而是为了她没有耐心。她以这样一种方式帮助我继续我的计划：她偶然问：“什么？你还在忙那件事情？”

你也许会想：有这些帮助，这本书将比原来的手稿好得多。如果事实与此不符，读者知道该责怪谁。

这本书的萌芽是我的文章《民主的激进主义》，发表在《民主》杂志第2卷第4期 (1982年秋季号)。这篇文章也以日语发表于《日本的激进宪法》(Tokyo: Shobunsha, 1987) 一书中。第二章最初以《反对民主的发展》的题目发表在《替代：社会转化和人的治理》第16卷第1期 (1991年冬季号)。第五章曾被收入为庆贺伊凡·伊里奇的60岁生日而编的《朋友书，纪念册》一书中。我感谢这些出版物的编辑允许我用这些材料。

**道格拉斯·拉米斯**

本书力图通过重新建构民主观念，使民主重新有利于人民和左翼的反资本主义运动。作者认为，自由主义往往将民主等同于西方发达资本主义国家的现有政治制度，而事实上后者在很多领域是反民主的。作者总结了20世纪70年代以来的新社会运动如美国反越战运动、菲律宾的反马科斯运动、墨西哥的恰帕斯自治运动等的经验，主张为政治、文化和经济等多种目的，形成面对面的小群体，以普遍价值相号召，争取在社区、工作场所和第三世界的本土尽可能实行直接民主和自治，壮大公民社会，建立自由空间，逐渐导致资本主义国家消亡，从而既可以代替资本主义代议制民主的制度安排，又可以代替传统左翼的权威主义的组 织方式。作者认为，这样的民主重建可以使左翼发现资本主义不是历史的终结，并使左翼重新获得目标和号召力，这样，民主将再次和人民站在一起，有利于人民，这样的民主就是激进民主。

HW 64 / 05



道格拉斯·拉米斯 (C. Douglas Lummis) , 1936年出生于美国旧金山, 加利福尼亚大学伯克利分校政治学博士, 后来长期任教于日本津田塾大学政治学系。拉米斯学生期间曾受伯克利分校政治学理论家对自由主义的批评传统的影响, 并和被视为20世纪下半叶最激进的政治和社会思想家伊凡·伊里奇交往颇多。拉米斯曾经积极参与过反越战运动, 并考察过很多民主运动, 特别是20世纪80年代的非律宾民主运动。拉米斯力图重新发现民主和左翼之间的亲和关系, 寻找一种独立于马克思主义的激进政治视角, 探索一条新的反资本主义道路。

策划编辑 高白克  
责任编辑 吴楚克 林 莹



· 海潮

版式设计 王坤杰

## 马克思主义研究译丛

### 编委会

顾 问 徐崇温 李景源 叶汝贤 陈学明

名誉主编 俞可平

主 编 郑一明

编 委 (按姓氏笔画排序)

王治河 刘元琪 李惠斌 杨金海 余文烈

陈振明 陆 俊 欧阳英 曹荣湘 鲁克俭



马克思主义研究译丛

## 目 录

|                    |         |
|--------------------|---------|
| 导言 .....           | ( 1 )   |
| 第一章 激进民主 .....     | ( 7 )   |
| 第二章 反民主的发展 .....   | ( 40 )  |
| 第三章 反民主的机器 .....   | ( 76 )  |
| 第四章 民主有缺陷的传统 ..... | ( 108 ) |
| 第五章 民主美德 .....     | ( 140 ) |
| 结论：普西芬尼回归 .....    | ( 157 ) |
| 译后记 .....          | ( 163 ) |



马克思主义研究译丛

## 导 言

在 1980 年的某个时候，我的朋友马洛·肯瑞 (Muro Kenji) 在和他的指导教师兼朋友——一位名为鹤见俊介 (Tsurumi Shunsuke) 的哲学家谈过话后，顺访了我，他兴致很高 (这是他的习惯)。“我们生活在一个有趣的时代”，他说，“民主在所有地方都是激进的。它在任何一个体系、任何一个国家中都是批判性的：在美国，在苏联，在日本，在菲律宾，在非洲和拉丁美洲——在所有地方”。这个既老又新、既简单又复杂、既显而易见又模糊不清的观念，是有吸引力的。当看到有一个人对这样一个原则——据 E.M. 福斯特 (E.M. Forster) 讲，这个原则只值得欢呼两下，但绝不值得三下——如此兴致勃勃，我是

感到很好奇的。

大约在相同的时候，有人从美国寄来一封信说，有一本名为《民主》的杂志，并询问我在日本是否有激进民主主义者可以举荐为这本杂志撰稿。<sup>[1]</sup>“激进民主”这个观念开始植入我的脑海。这种经验有点像你开始爱上邻家的一位姑娘（或小伙），那种感觉你一直知道但突然变得那样新鲜、那样鲜明、那样……无有前例。从20世纪60年代开始，在美国以及在日本，我一直某种类型的运动积极分子，但像很多人一样，成为一名马克思主义者这道槛，我未跨过，只是一直借重马克思主义对自由主义的国家观和自由主义的经济学的批判力量。在那些年代的运动政治学中，马克思主义被解释为和民主左翼有一定的距离，即是说比民主左翼要激进；在另一方面，民主主义者被解释为站在马克思主义者和左翼自由主义者之间的地位上（并很难和后者区分开）。从法国大革命以来，左一中一右这样的空间性的隐喻对于安置我们政治学的方式有极其重要的影响力量。一个人的政治定位如果是被认为在另外的两种政治倾向之间，这种定位很难避免被想象为是一种妥协、杂糅，并且没有自己独立清晰的原则。我开始感觉到鹤见-马洛的定律（“民主在所有地方都是批判性的”）能够成为重新安排这个空间性的形象的基础。民主既然像激进主义一样被认为是激进的，所有其他的政治定位和这些政治定位之间的关系将呈现一种新的面貌。这将导致对政治现实作出更精确的反思，以及以一种方式赋予民主理论更强的批判力量。<sup>[2]</sup>

从我最初为这本书的观点开始构思算起，十多年过去了。在此期间，在诸如波兰、缅甸、菲律宾等不同的国家中发生了激烈的民主运动，同时在民主理论领域产生了新的一波作为。在很多年中，任何一本题为《民主》的书，基本可以判断为是在单调重复北方工业发达国家的所谓优点，但是称民主为激进的一批理论家也出现了。<sup>[3]</sup>当乔治·布什宣称在他的任期内民主已经“胜利了”的时候，另外有人正建构或重新发现一种民主观念，这种民主观念不仅可以作为对罗纳德·里根和乔治·布什，而且可以作为对里根和布什与其自由主义的反对派共有的意识形态框架进行批判的基础。从20世纪80年代中期开始，关于民主的讨论第一次让人感兴趣。这本书的目的就是贡献给这一讨论的。

很有趣的是，当我在菲律宾大学第三世界研究中心工作时，我不仅很难向在日本和美国的朋友，也很难向在菲律宾的朋友解释我的研究选择。我到菲律宾不是研究菲律宾本身，而是进行研究民主理论的准备工作，这在他们

看起来是很奇怪的。在这里有一个隐藏的偏见在作怪。如果一位在哈佛大学的访问学者不研究马萨诸塞的政治或文化，人们不觉得奇怪。一位在康奈尔大学的访问学者去研究东南亚或一位在伦敦大学的访问学者去研究非洲，人们也不觉得奇怪。但反过来就不是如此：一位前往第三世界的访问学者就被认定要去研究第三世界。

我有意地选择菲律宾大学以打破这种固定观念，这符合这种一般原则：如果你打破某个固定的观念，你很可能将学到意想不到的事物。但是我选择菲律宾无论如何也不是偶然的。当时，1986年2月的人民权力革命刚过去一年。“人民权力”是希腊单词 *demos* 和 *kratia* 的英译。人民权力——激进民主做了表面看起来不可能的事情：不仅通过人民赢得选举，而且通过人民冒着生命危险监督这场选举而获得选举胜利，人民将一个腐败的、有精良武装保护的、卑鄙地富裕的独裁者赶下台并赶出国。我想去这样一个地方，那里民主不只是一个无力的口号而且是一个活的观念，一个真正重要的、人民以热情和投入来谈论的原则。事物并没有完全那样发展。尽管在马科斯政权的最后几年，公众情绪充满兴奋和激进希望，到1987年春天，公众情绪陷入了幻灭。激进希望——这是人民运动的核心（我在第五章将更多地谈论这一点），已经制造了一种准确地说是革命的政治情境，但是这一希望的目标是一位自由主义的政客——正寻求赢得选举的科拉松·阿基诺。激进民主在重建自由主义政治中消耗了自己的能量。土地改革搁浅了，内战在继续，1987年是阴郁的一年。

尽管希望幻灭了，内容丰富的和警策性的关于民主的讨论并没有结束，只是转向这样的问题：已经出了什么错或正在出什么错？马克思主义者很吃惊的是民主完成了那么多的事情，而左翼自由主义者做的事却那么少。所有的人都意识到，以前所持的关于民主的观念现在表明是有些问题的。因此这是一段虽然不令人高兴但是令人振奋的时光。

而且，我原来学到意想不到的东西的期望没有落空。在和菲律宾知识分子讨论民主理论以及读他们关于民主的著作的过程中，我不断地撞上同一堵砖墙，即“发展”这堵墙。从北方工业发达国家的视角看清民主和发展之间的冲突比从第三世界的视角看清这一冲突要更困难。事实上，北方工业发达国家关于民主的著作几乎不触及第三世界：关于第三世界的书归于“区域研究”或“发展经济学”的名目之下，这是和政治理论很不同的领域。但是，如果民主在世界上至关重要，那么它在第三世界也至关重要，那里某种形式

的伟大民主斗争已经并正在展开。在菲律宾，我意识到，任何一个人如果要谈论第三世界的民主（或者说谈论一个有第三世界的世界民主），将必须处理发展这一问题以及发展之反民主倾向。这是本书第二章的主题。

这本书没有把任何制度作为推荐目标。当我提到某一制度时，我仅仅是说明一个原则，而不是做一种具体选择。<sup>[4]</sup>我并不是认为具体选择不重要，相反，它恰恰是政治探讨的内容，但是，这里我所探讨的民主的本质是人类事物的原则，它不是种种的制度或行为——通过这种种制度和行为，人们在实践中实现民主这一原则。所有这些都经常地融合在一起，以至当我们说起时，好像民主就是自由选举，或是法律保障人权，或是工人参与。可是，举例说，我们并不说和平是和平条约，或公正是法院审判。和平条约可能带来和平或法院审判可能带来公正，这仅仅是假设。我们从经验可知，这样的假设有时能被事实证验，有时却完全不能。我们能判断这些假设是否具有相对的正确性或成功，是因为我们有独立于审判和条约的公正与和平观念。同样地（像我们下面所要主张的）“选举”、“法律保障”或“工人参与”也是假设。要判断它们的价值，我们要尽可能地明了人类关系中的原则，正是这些原则使制度成立。显然，这本书的目的就是在民主讨论的这一方面作出贡献。

换一个方式说，这本书并不是要写成一本书关于乌托邦式理论的著作。我没有任何以前人们没有想象过的计划安排。相反，很多美好的民主计划已经摆在桌面上，而且摆在桌面上已经多年甚至几个世纪了。事实上，在任何大陆、在任何国家、在任何类型的体制中，都有民主运动。但任何一次这样的运动都面对着不同的情境，因此需要一个不同的出路。将金钱左右的北方国家的政治民主化不同于将军事独裁左右的南方国家的政权民主化，也不同于将一个工厂、一个种植园、一个官僚体制、一个性别歧视的家庭、一个教堂民主化。为使这些和其他体制民主化而斗争的运动都有它们不同的方法、目标和希望，我没有新的一套体制去代替人们在他们真实的情境中所正在追求的目标和方法。相反，我的希望是，通过提供某种标准以使民主主义者能据之评价、批判、明晰他们的目标和方法，而且通过给予现存的民主运动以理论支持，我能够为现存的民主运动略做贡献。

据此意义，这本书并不是要去辩论为什么民主比别的政治形式要好。毋宁说，这本书是对那些已经这么认为或自认为已经这么认为的人而讲的。它不是创作出来以解释为什么一个人应该这样想，而是探索这样想的一些结

果。如果某人采取激进民主的立场，这将可能带来什么呢？为了尽量将这一点想清楚，我有时使用这样的方法：假设一个想象的、理想形式的人物，即激进民主主义者。在下面的章节中，这一人物将作为检验者和参与者，起一种如同专家式的见证者的作用。关于这一主题，激进民主主义者怎样想？在这种情境中，激进民主主义者如何行动？答案并不是要束缚人：人们可以了解我得出的这些答案，而做出别的选择。但是如果这里的主张是成功的，那么那些做别样选择的人称那种选择为“民主”将是有困难的。

### [注释]

[1] 我当时能够找到两个人：鹤见俊介，他投的一篇文章是《日本民主和美国占领》，载《民主》，第2卷（1982年1月），75-88页；加藤秀一（Kato Shuichi），他写的文章是《重新考察日本之谜》，载《民主》，第1卷（1981年7月），98-108页。

[2] 我表达这种观点的第一次努力也发表在《民主》杂志上，载《民主》，第2卷，1982年秋季号，9-16页，题为《民主激进主义》。

[3] 在近期的有关民主的著作中，最令人感到有特别兴趣的是，有人正力图在民主和社会主义之间重新发现或重建联系。我们迎来了一个积极的民主社会主义，例如，塞缪尔·鲍力斯（Samuel Bowles）和赫伯特·金提斯（Herbert Gintis）的《民主和资本主义：财产、社群和现代社会思想的矛盾》（New York: Basic Books, 1986），罗伯特·A·达尔的《经济民主导论》（Berkeley: University of California Press, 1985）；还有一个辩证唯物主义的多元主义，例如，恩内斯特·拉克劳（Ernest Laclau）和恰塔尔·墨菲（Chantal Mouffe）的《领导权和社会社会主义战略：走向激进民主政治》（London: Verso, 1985）；他们致力于非同寻常地探求一种使对话成为可能的共同语言；例如，由恰塔尔·墨菲主编的《激进民主的维度：多元主义、公民权和社群》（London: Verso, 1992）；拉克劳和墨菲的书近于不可读懂，但是如果你把它当作 Umberto Eco 的小说来读，它就容易把握。本杰明·巴伯（Benjamin Barber）的《强有力的民主：为新时代准备的参与性民主》（Berkeley: University of California Press, 1984）从民主的立场对自由主义作了有力的、耐人寻味的批评，但是不幸的是，看起来这本书将民主想象力的边界和美国的边界重合在一起了。卡罗尔·C·古尔德（Carol C. Gould）的《反思民主：在政治、经济和社会中的自由与社会联合》（Cambridge: Cambridge University Press, 1988）勇敢地力图超越这一限制（见其第12章：《地缘政治的民主：在民族国家中的道德原则》），而且古尔德的主张即认为民主原则需要扩展到经济和社会中去，是很受人欢迎的。但是她的哲学主张，即认为权利的存在先于政治，在我看来就像词语先于语言一样简单。

当然，新一波的民主理论诞生在10年以前，C.B. 麦克弗森（C.B. Macpherson）的



重要著作就为大家所熟知。我自己也特别地受到伯克利大学的政治理论家对自由主义的批评的特殊影响（我部分类同但不是等同于这种批评），那时是20世纪60年代，我正在那里学习。诺曼·雅克布森的《政治科学和政治教育》（《美国政治科学评论》，1963年9月号）我想是相当精练的，但它似乎太短而被严重地忽视了。在约翰·H·沙尔（John H. Schaar）的《合法性和现代国家》（New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1981）中，民主主题没有怎么涉及（例如，它说：“为平等建立一个真正民主的概念不是这篇文章的基本任务；那是另一时间的事”，见该书203页），但是在那一著述中，沙尔对自由主义的意识形态发起了激烈的批判。谢尔顿·S·沃林（Sheldon S. Wollin）对自由主义的批评可追溯至他的《政治和洞察》（Boston: Little, Brown, 1960）一书，但是他只到他发起编辑《民主》杂志时才积极地寻求激进民主理论。特别要看一看他的《民族的两个身体》（见《民主》，第1卷，1981年1月号）。想了解后两个学者影响的极富教益的著作，可以读乔舒亚·米勒（Joshua Miller）的《（1630—1789）早期美国民主的兴衰：为当代政治学留下的遗产》（University Park: Pennsylvania State University Press, 1991）。

[4] 对于这一立场，至少有一位很光荣的先驱。在《人类状况》的序言中，汉娜·阿伦特写道：“对于这些关怀和困境，这本书没有给出答案。那样的答案每天都在被给出，而且他们是实践政治的事务，服从于很多人的同意；他们永远不会存在于理论考量或一个人的想法之中。”[阿伦特：《人类状况》（New York: Anchor, 1958）]。



马克思主义研究译丛

## 第一章 激进民主

像民主这样一个词，不仅没有公认的定义，而且任何想做出一个定义的尝试都会受到各方面的反对。可以普遍地感受到的是，当我们称一个国家是民主的，我们是在赞扬它，结果是：任一种类型的政权的捍卫者都声称其政权是民主的，并担心如果民主被固定为一个意义，他们将不得不停止使用这个词。

——乔治·奥威尔：《政治学和英语语言》

在政治词汇中，“民主”肯定是最被滥用的一个词。它被用来证明革命、反革命、恐怖、妥协和折中之有理。它曾被使用于代议制度、自由

企业经济、国营经济、列宁主义的政党统治及无产阶级专政。战争被进行是使世界足够安全以施行民主，原子弹被投下是为了在异国建立民主，起义被镇压是为了保护民主使之不受游击队损害——游击队也说他们在为民主而战。像奥威尔所指出的，大多数使用民主一词的人都是力图保持现状。

在现实的语言中，这个词空洞无物。“我是为了民主”这句话实际上什么信息也没有传递。最多它表明说此话的人不是一位赤裸裸的纳粹分子或所谓国王拥有神圣权力的主张的支持者。这样的声明就如同说“多好啊”这样的话所得到的人们的反应一样：人们一脸茫然和迷惑。另一方面，也有这样的时候，我们使用民主这一词，不是作为一个标签，而是作为具有活生生的意义的政治词语。在菲律宾 1986 年选举之后，我的一位在菲律宾的激进左翼朋友若有所思地告诉我说：“我们需要反思民主的全部。”听到这里，民主的真正意义极其美妙而象征性地第一次为我所领略。激进左翼阵线因为一个很明显的理由：人们不可能指望以一场民主选举推翻军事独裁者，就想抵制这次选举。当选举转变为一场人民权力革命并将马科斯驱逐出国时，他们和世界上其他人一样都大为吃惊。

## 为什么我们需要正名？

在这本书中，我采取这样的立场：“民主”曾经是一个属于人民的词、一个批判的词、一个革命的词。它被那些统治人民的人所盗用，以给他们的统治提供合法性。是该收回它，并恢复它的批判和激进力量的时候了，这样的复兴是可能的并且是必要的。民主不是所有，但是有其地位。当这个词用在正确的地点、正确的时间时，它是鲜活、清晰和真实的。并不是出于习惯或怀旧从而我们继续使用它，而是因为再找不到别的词称呼它。尽管使用它的历史是一部伪善和背叛的历史，民主仍然在一定意义上是一个纯洁的词，它含有一项至今未被实现的承诺。

于是这就要求正名。这意味着坚持“民主”一词必须仅仅用于描述民主性事物。它意味着鉴别并抛弃对民主的歪曲和伪善的用法。作为这个进程的第一步，我将列出我所认为的几种导致对这个词最坏的误解和损害的用法，如：

重新定义“人民”（a）。民主通常被定义为**人民统治**。传统的逃避这个

意义的激进含义的做法是：通过将奴隶、妇女、某些种族、穷人或其他群体排除在外，来缩小人民这个概念的范围。作为通例，在任何一个国家，当中层或上层阶级的人说他们支持“人民的权力”时，他们的“人民”的意思是指他们自己。当他们号召民主时，他们并不是号召那些作为奴隶、仆人的的人——奴隶、仆人生产剩余，而中上层阶级的财富依赖于此——取得权力。

然而，democracy 中的 demos 最初的意思是公民中最穷的和数量最多的阶级，democracy 在最初的意义即是这样的阶级的统治。中产阶级统治——且不论那样做的好与坏——应该以它本该如何称呼那样称呼，它不是民主而是中产阶级统治。

重新定义“人民”(b)。有时一个执政党或正寻求取得政权的党通过将“人民”重新定义为“那些支持该党的人”而宣称自己是民主的。“人民”成了意识形态概念，那些不接受指定的意识形态的人不包括在人民的范围中。他们可能被视为人民的敌人，他们也可能简单地成为看不见的非存在。我们在专制政府中可以看到这种情形：政府将支持它的少数人描述为“人民的可靠的代言人”。我们也可以在小的反对党的报纸上见到这种情形，它们的报纸上有“人民抗议”这样的题头，但题头下的文章描述的是几十人或几百人的一次聚会抗议。

重新定义“人民”(c)。上面情形的变种是，只要一个政党有正确的意识，就认为自己代表人民应该如何思想。如果这仅用之于政治教育方面的努力，是没有什么错的。当一个党认为自己为人民的权力和人民的呼声所支持，而其所指的“人民”是一种抽象而不是有血有肉的人时，问题就产生了。那样一个党取得权力不同于人民取得权力。

“民主是关心人民福利。”吉米·卡特曾经将“民主的原初意义”描述为“民享”。很多统治精英很喜欢将亚伯拉罕·林肯的这一有名的公式去掉另外的三分之二。而且我也听到普通公民说相同的话：民主政府就是照看人民的政府。关心人民福利可能是很重要的事情，但是这和民主不同。一位国王可能真诚地关心他的子民的福利，但是这样的统治仍是独裁的。某种政党专制可能采取关心人民福利的政策，但它仍是政党专制。民主并不意味着是：人民被仁爱的、公正的统治者赐福。它的意思是人民自己统治自己。

“民主是拥有一位人民支持的统治者。”这种情形很容易和民主混淆。但是给我们“民主”(democracy)这个词的古代希腊人，对于这种形式的统治给了一个不同的词：煽动民众(demagogy)。煽惑的民众领袖(demagogue)

通过许诺为人民做事或代表他们而获取支持（即权力）。但是今天 demagogue 这个词成为通常的一个称呼，并不必然地含有一种贬义，特别是当煽惑的民众领袖许诺了适当的事物并实现了他的许诺的时候。但这不是民主。民主并不是这样的情形：人民将他们的权力交给另一个人以交换别人的许诺。

民主是发展（a）。很明显，仍有一些人认为民主是一种未来的治理，是某种自动的历史发展进程的终点。实际上，民主是最古老的统治形式之一。民主的精神在历史上的这时或那时都出现过，那时人民在为它而斗争。如果你试图通过等待来取得民主，你将永远地等下去。

民主是发展（b）。有时有人主张或暗示，经济发展本身就是民主的。如果“经济发展”意味着人民取得了对经济权力中心即土地、工厂、贸易公司、经济计划机构、银行的控制，这种说法成立。但是，如果经济发展仅意味增长财富，那么无论这种经济发展本身可能如何好，它都和民主不是一回事。一个富裕的国家可能是民主的，也可能不是，就像一个贫穷的国家既可能是民主的，也可能不是民主的一样。民主是一种政治统治形式，而不是经济发展的一个阶段（关于这一主题的更多的内容见第四章）。

“民主是自由市场。”当美国政府官员和他们全世界的代表说到民主时，通常，他们所指的是资本主义的经济体系。而且既然现在俄国和其他东欧国家也采纳了这种观念，这种观念看起来正要取得普遍真理的地位。逻辑很简单：社会主义指令式经济是反民主的，因此自由市场是民主的。这种观点很健忘，它忘了正是它造成了问题——社会主义原本是被希望能解决这些问题。这类似于：有一个人得了致命的疾病，并吃了某种药而使病情恶化，于是他判断，如果他停止吃这种药，他将会恢复健康。原来的问题仍然在。自由市场将社会分裂为富人和穷人，这种分裂是和民主不相容的。它的自由仅仅是公司的自由，资本主义公司本身已经变成了一个反民主的统治体系。如何将自由市场的主角——公司民主化，这一问题对于资本家和经理们来说是颠覆性的问题。

“民主无论如何不是共产主义。”这一反动一定是冷战的遗产。某些人一上来就将某种叫做“共产主义”的东西定位为自身就是邪恶的，而且是反民主的。“民主”于是变成了任何东西，只要它能摧毁这一恶魔。它可以是专制统治、军事管制法、反恐怖主义分子、低烈度战争、死亡小组，等等。杜鲁门总统在说到尼加拉瓜独裁者索摩查（Anastasio Somoza）时表现了很大的诚实，他说：“他可能是狗娘养的，但他是我们的狗娘养的。”

“民主是共产主义。”另一方面，至少在东欧的共产主义崩溃以前，一些马克思主义者力图使人们相信：民主已经被共产主义统摄或超越。也就是说，当生产资料的私人所有被废除后，民主问题将随着国家和政治一起自动消亡。历史经验表明经济体系什么也保证不了，在社会主义国家或其他类型国家，取得民主的惟一途径是为民主而斗争。

“民主是民主集中制。”对于一个从事斗争的政党来说，集中控制可能是有利的或者是必需的，但是这种应用不能保证其一定是民主的。通常，民主依赖本土主义（localism）：本土地区是人民的居住地。民主只能意味着居住地权力由居住地人民所拥有。

“民主是美国宪政民主体系的代名词。”这一定义正是不仅在美国而且在全世界的高等学校课本中所给出的定义。美国宪政体系具有很有价值的某些因素，但它不应该作为民主的定义。美国人还没有解决经济民主即工作场所民主的问题，他们还没有找到超越他们国家的反民主的帝国主义的办法，他们还没有解决巨大的日益加大的权力向华盛顿集中的问题，他们还没有放弃他们被冷落的梦想：他们的问题将被他们选举出来的长长的一大串“大王系列”中的下一个“大王”所解决。而且，他们有极大的危险可能忘却他们自身的很悠久的激进民主传统：这一激进民主引导18世纪的美民主革命者反对1789年宪法，这一宪法给予富人太多的权力并给中心太多的权力。<sup>[1]</sup>

“民主是自由选举。”自由选举在某些情形下是一个很重要的民主方法。在另一些情形下，选举可能是民众煽动家或地主攫取权力的一种途径。在今日美国，选举战已经被市场营销工业所接管，已经几乎完全不能壮大人民的力量。1990年尼加拉瓜的选举就是自由选举的一个滑稽剧：投票选A将对你们发动战争，投票选B将不发动战争。当有人将枪指在你腰间时说：“要钱或者要命！”时，这也是一种“自由选择”。

“民主是一种使富人和穷人很好相处的办法。”自由主义的民主分子认为：只要被公平的规则，如平等的机会、选举、某些被保障的合法权利等所指导，在富人和穷人之间出现巨大的经济鸿沟并不算反民主。但是明智的理论家已经向我们指出：极端的经济不平等不可能和民主相容。或者是穷人将利用他们的政治权利掠夺富人，或者是富人利用他们的财富掠夺穷人。<sup>[2]</sup>在这两种结果之中，前者更民主一些。

“民主是允许人民有自己的声音。”有人认为民主意味着：给人民“一个声音”、“持异议的权利”、“表达他们观点的机会”、“他们在法庭申诉的权

利”、“站起来并受关注的机会”，等等。这些可能是任何事情但不是权力。

“民主权利是归属他者而产生的力量。”人们有时被愚弄而相信：当他们是一个强大国家的成员时，或者他们是使用强大武器的战士时，或者他们具有和位高权重的人有真实的或想象的联系时，他们有力量。穿着军服的无力量的男孩当想到他们所代表的帝国时就感到有力量。无力的大众在为压迫他们的独裁者欢呼时想象自己很有力量。拍马逢迎者当想到他们所拍的人物力量极大时自己感到有力量。但是民主并不是“感觉到”有力量。它意味着实际拥有力量。

民主不是有力量，但是它安全。另一方面，民主有时被描绘为一块乏味的中间地带，没什么大意思，但无论如何比那些更冒险的左或右的替代物要安全。但是那些有幸参加过真正的激进民主运动的人，或那些见识过真实事物的人将不会那么看。激进民主将人类的历险前进看做是用自己的双手为自由创造条件。而且这样的历险的大部分征程还没有被实现。

## 民主是常识

由于民主的意义在当代话语中被弄得一塌糊涂，如果你说你拥护民主，这使你被认为是愚蠢，如果你说你对民主感兴趣，至少在所谓的民主国家，你将被认为有坏的趣味，特别是知识圈中这样看。当然“民主”是任何人都想用的一个词，但是说到热爱民主就是另一码事了。说到关于自由的政治哲学，今天我们处于一个百花齐放的时期。我们被大量的思想流派所包围，其中很多流派惊人地复杂而且可怕地困难，要求好多年去研究才能理解。在这种背景下选择民主作为兴趣的对象是不宜的。这就好像进入美食家协会却宣称自己喜欢白水的滋味一样。

然而这一点有值得考虑的可能性：最终，人的自由将呈现为如同淡水一样明显易懂。我们可以这样希望。如果民主最终证明是那样精致和复杂，只有那些具有研究水平的人——即经过 18 年至 20 年教育的人才能初步理解它，那么我们将面临一个悖论：自由本身是反民主的。确实有一些自由理论家一心使这种怪异加重，他们提出的关于民众解放的理论却不能被民众理解。但是从激进民主的立场看，这是对自由理念的曲解，它将自由转化为建立少数有训练的专门人士即精英分子的权威的手段。最真实的自由哲学必然

也是最简单的，如果它想有使人自由的效果的话。如果这样的哲学被发现并证明像白水一样不仅平常而且对人极其重要，我们不应奇怪。

正是从这种意义出发，给这样的哲学取名为激进民主。像汤姆·潘恩 (Tom Paine) 所指出的，民主是常识 (Common Sense)。这种判定可能看起来显而易见、不令人费解。但是，如果从分析的角度看，它产生了一些需要解释的问题。说民主是常识并不是说它被所有的人以同样的方式同意。尽管全世界的人们可能都喜欢这个词，但是如同我上文所论，他们在什么是民主上却不能取得一致看法。它不像确认太阳发热或两点之间直线最短一样。民主是一种可以被选择的生活方式，除此以外还有别的选择。

说民主是常识也就是说民主观念是简单的，尽管有人可能马上加上一句，“欺骗性地简单”。简单是指：它能够以普通语言表达。但是普通语言根本就不简单。一般地它以一种不同的方式比专门化的社会科学和哲学语言更复杂。技术术语被定义为仅仅指称特定的清晰界定的意义，然而普通语言具有它们全部使用历史中的杂乱的意义。普通语言正是我们赖以拥有并构造我们常识的语言。民主话语，如果它本身是民主的，必然是以这种语言来进行的。它必然不是艰深的哲学，仅仅被那些人——以花费其大部分时间研究书本为职业的人——所理解。这并不是采取反知识分子的立场或无知地拒绝思考。这只是表达：思想的事业本身立足常识水平、常识语言而加以推进。进一步说，常识语言是或能够是合适的推进民主思想产生的工具。一个人如何能够不接受这种观念而又同时做一位民主主义者呢？

民主意味着人民统治。要做到这一点，人民必须将自己结成一个实体，通过这一实体，权力才能有原则地被掌握。民主理论家主张：民主要求共识，这个词非常接近常识的意思。《牛津英语词典》告诉我们：common 一词来自拉丁文的 *communis* 一词，这个词看起来是由 *com* (“一起”) 和 *munis* (“绑在一起的，负有义务的”) 的结合。后一个词是 *immunis* (“没有义务的”) 的反义词。这些词源分析可以帮助我们理解：一个民主社群的常识应该是哪种类型的。它并不是指人们的利益的偶然的集合——其他时候人们之间在“道德上”就毫无义务关系。民主常识的言说一定是道德话语。以另一种方式来讲，民主常识是通过道德讲说、选择和行动而创造的一种事物。它接近《牛津英语词典》对 common 的第二种解释：“作为一种合作或共同行动或协议的结果，属于多人。”

和 common 一词相联系的许多歧视 (如称某人“平常”或一种观点“平



淡无奇”)是反民主的偏见,说一个人平常意指他不是贵族中的一员,说一种观点平淡无奇意指该观点不是精英的语言。这种歧视看起来是植根于根本性地拒绝找寻一种可以将社群中平等个体联结在一起的语言、对话方式。和这种用法相对的是对这个词的肯定用法:如公民权(common right),公益(common good)、共和国(commonwealth)、普通法(common law)。在古语中common作动词,意思是:(1)协商;(2)得到共识、同意。

民主是常识还有另外一种理解方法。在政治理论中,民主是一种隐性的共同(common)标准,其他体系的统治形式往往背离这一标准,而这些统治形式的崩溃一般地又会将我们带回到这个标准上来。<sup>[3]</sup>这一点在下面部分中将进一步论述。

## 对激进民主的简单定义

民主的基本观念是简单的。为了理解它是什么,像一位语言学家可能会说的一样,我们必须追溯它的词根意义,它的基本意义。说这个意思是简单的并不是说它的实行简单。但是用语言表达是简单的。

民主一词是将人民(*demos*)和权力(*kratia*)连在一起。这里不要太急是明智的。在详细阐释之前,我们应该在第一步处停一会儿。谁是人民?什么是权力?人民应该有权利吗?人民有权利应该如何安排?它必须通过哪些系列制度保证?民主仅仅作为一个单词而不是一个判断在这些问题上没有回答。这就是说,民主不是任何特殊的政治或经济制度安排。应该的情况是:政治或经济制度可能会或可能不会有利于建立民主。它描述了一种理想,而非实现这种理想的方式。<sup>[4]</sup>它不是一种形式的治理,而是治理的目的;它不是一种历史性存在的制度而是一种历史性的事业。

试图论证人民应该为民主而战斗是不可能的,就好像试图论证人民应该长大成人是不可能的一样。我将不做任何此类论证的尝试。但是近乎普遍性的对这一术语的使用表明这有一定的好处,因为这样假定那些将自己描述为民主主义者的人在一定程度上投身于民主这一事业中是公平的。当他们和这一原则相矛盾或背叛这一原则时,我们可以谴责他们的这一矛盾或背叛。

如果这一词语的意义同其定义一致,那么人民拥有权力的地方就存在民主。以这种方式理解,民主就是那些最美好、最绝对、最明白的原则之一,

其如同“你不应杀人”这种普遍原则一样明白。它给人类带来令人疯狂、令人着急的困惑——这一困惑就是如何在集体生活中实现民主。由于没有任何确定的、固定的解决这一困惑的办法，所以我们致力于民主只能采取一种历史性的事业的形式。无论有些制度如何成功地接近实现民主，民主本身——像正义、平等和自由一样，仍然是一个批判性的标准，所有的制度都要经过它检验。

标准的定义偏离了这一基本观点。《牛津英语词典》告诉我们：民主意味着“由人民统治（government）”，而《哥伦比亚百科全书》将民主描述为“一种统治（government，或译为政府。——译者），人民在其中共同（我们没有被告知和谁共同）指导国家的活动”，偏离开始了。问题就出在 power（权力）一词被 government 一词代替了。如果 government 意指统治，那么它的意思和权力一样，这样就没什么大碍。但是如果它意为“政府”——一个社会中存在的政治机构和制度，那么我们就走向了属于一种完全不同的范畴的判断。这种偏离在《牛津英语词典》中是一种可能性，而《哥伦比亚百科全书》的定义则是肯定性地偏离了民主的真义。而且后者将民主限定为仅仅关注“国家的活动”，这是进一步的偏离。我们现在面对的不再是一个定义而是一个假说。这一假说认为，将权力交给人民的办法是使人民掌管“政府”——国家机器。这种假说预先设定国家机器之所在就是权力之所在。这是一种好的意见，但是它并不比“踏加速踏板就是加速”的观点更高明。踏加速踏板可能不顶用，比如在这样的情况下：你的汽车被拴在一艘穿越大西洋的货船上。人民控制政府可能不顶用，例如，在这样的情形下：政府仅仅是公司权力这一大船上载的一件货物。

亚伯拉罕·林肯的“民有，民治，民享的政府”（government of the people, by the people and for the people）的论述将如上一些漏洞填补了，从而极大地改善了这一假说。但是改善这个假说并不能使之成为定义。这种区别可能看起来很小，对于实践目的来说不重要。然而，它关涉不轻。

林肯在葛底斯堡讲演中的公式被大多数人当成他对民主的定义，尽管他并没有说这是民主的定义：该演讲中就没有出现民主一词。而且从上下文可以很清楚地看出：他用“government”一词不是指“治理”（governance），而是指机构和制度，一种使人民有权力的结构。毕竟，如果 government 指治理的意思，那么“government of the people shall not perish from the earth”理解成“人民被治理将不会从地球上消失”看起来就可笑了，我们将不得不

相信：林肯在勉励听众继续奋斗以争取人民继续被治理，这是说不通的。

我们关于民主的很多信念来自于战时在墓地的讲演，这是一种坏运气。伯里克利在他的《墓地演说》(Funeral Oration)和林肯在他的《葛底斯堡演说》中向那些死去的年轻人的朋友、亲戚和同胞说明他们死得有意义，同时向其他年轻人解释为什么他们应该继续这杀人的事业。两个讲演都很漂亮。但是无论他们的论述在它们相应的情形下是如何地正确，死亡的景象使战争追悼会成为一个很糟糕的背景，民主的意义和精神不能固定在这一背景上。(关于伯里克利的讲演，我将在第四章中进一步论述。)

如果将林肯的论述作为定义，那么民主就是指形成一定的政府机构和制度。紧接着，为民主而斗争就变成国家军事行动，这要求权力持续增长的中央政府，一个征兵体系，一个庞大的被将军命令的军队和一个对付逃兵的行刑队。一旦民主被定义为一个存在的政治体系，很自然地，民主主义者的任务就变成成为保卫这一体系，即“拯救联邦”。这不是要挑起和林肯争论：毕竟拯救联邦是在他那样的困境中最好的政策。这里我们仅仅在定义一个术语。为了拒绝将它作为定义，我们可以参考林肯自己的权威说法：他没有说民主就是它。对于林肯来说，联邦不是民主本身。正是为了澄清这一区别，他打了一个很有名的比喻：政府机构不是自由金苹果，而是银架子，通过这一架子，苹果（有希望）被保护起来。这一区别可能看起来很小，但是结果却很大，即是说，作为民主主义者，我们是将我们的任务理解为趋向民主的漫长的历史性的奋斗，还是理解为仅仅是一场战斗，以取得打败国家所有敌人的决定性的军事胜利。

## 为什么激进？

在关于民主的著作中，我们经常发现，这一个词被某些形容词修饰或作为形容词修饰别的词。我们听到过自由主义民主、社会民主、民主社会主义、基督教民主、人民民主、大众民主等。在回答“你谈论的是哪一种民主”这样的问题时，如果我们说“不是任何一种被修正的民主，而是民主本身”，那将是最好的答案。仅仅是民主，它是自我定义的：人民拥有权力。尽管这一术语在逻辑上正确，在接下去的关于民主的讨论中，一些附加的说明还是有助于区分这里所采取的方法与其他的方法。在所有的可能性中，

“激进民主”看来是最好的。第一，这一选择是为了表达要和过去、现在那些称自己为激进民主主义者的人保持团结，并抱有这样的希望：我在这里谈论的事情和他们过去和现在的主张是一致的。第二，“激进的”是一个修饰语，但是并不“修饰”，准确地说，而是强化。激进民主意味着本质、要素形式的民主，根本民主，确切地说就是民主本身。

“激进”这一词语的言外之意有助于说清民主的本质和要素是什么。民主在政治上是激进的。民主是“左”的，这一推论是显而易见的。“左”是一个政治比喻，来自于这样的典故：在1789年法国国民大会上，人民的代表坐在左边。它的意义正是“站在人民的一边”。一位民主主义者除了站在这一边还能站在哪一边呢？民主批判所有形式的权力集中：超凡领袖的、官僚的、阶级的、军队的、公司的、政党的、工会的、技术的。按定义来说，民主是所有这样权力的反题。尽管我们可能找到别的原因，如秩序、效率、斗争的必要性等来使集中权力正当化，但是这些因素也不能使激进民主放弃它的批判：“可辩护的”不民主的权力仍然是不民主的。

环顾当今世界上的政府和经济机构，我们可以做出一个更强有力的声明：就像我在“导言”中所论述的，激进民主在所有地方都是颠覆性的。它不仅在军事独裁政权中，还在所谓的民主国家中，在所谓的权威主义国家中，都是颠覆性的。它不仅在大公司中而且在大工会中都是颠覆性的。正是这一观念将所有国家和所有情形中的为自由而斗争的人们联结起来——要是他们都能够这样看就好了。

在我们的时代，激进民主主要在反对派中，而“radical”这一词语的另一意义是将民主直接放置在政体的中心。这一词语不是指向某一边移动而是径直走向根源。在《牛津英语词典》中，关于“radical”所列出的第一个意义是：“基本液（radical humidity）：在中世纪哲学中，基本液是所有植物和动物中自然固有的，它的保有是动植物活力的必然条件。”激进民主，以这一意义来看，就像基本液——它处在现在存在的所有政治的中心，并是其能量的重要源泉。但是人民是所有政治权力的根源这一事实并不意味着：在所有政权中，人民有权力——这就好像工人是所有价值的源泉并不意味着：在所有经济中，工人掌握了财富。任何一个政权的建立，都是将权力从人民手中拿走，然后将之交给少数人。任何意识形态都只是论证为什么这种权力转交是正当的，而当人民接受这些论证时，这些政权就稳定并有力量。

而站在激进民主的立场分析，对所有这样政权的合法化都是站不住脚

的，都只是像皇帝的新衣一样的幻觉。即使一个民族失去了其政治记忆，开始相信政府的权力是王子的人格特色，来自上帝的惩罚，从创世者那里继承来的，历史的直接命令，不可逃避的科学规律，一件人们可以购买的商品，或是从枪弹中形成的某种东西，这个民族仍有可能发现，权力的真实根源是他们自身。

如果所有士兵逃跑的话，装备有最可怕武器的军队也没有用——而大量上兵逃亡一直是可能的。所有政权在任何时候都有崩溃至民主状态的潜在的可能性，虽然在特定的时间和地点很难说服人们相信这一点。如果人民的信条阻止他们那样行动，群众逃走能够瓦解国家政权这一事实就发挥不了作用。但是同时，在信条上的这种不同并不能改变这一事实的存在。

从激进民主的可能性随时存在这一意义上来说，激进民主在历史上既没有进步也没有倒退。当然一个为民主而斗争的民族可能在一段时间内赢得成果积累（或遭受损失积累）。但是民主革命不是向一个未知的未来的一个跃进，而是——像约翰·洛克所指明的——一种回归，向本源的回归。民主是基本的，是所有权力的根，是所有政权由之发生的基数，是整个政治学术语由之发展的根本术语。民主是基本政治，就好像：信仰曾被认为是“基本美德”，“醋酸”被认为是“基本酸”，花岗岩被认为是“普遍基本的石头”<sup>[5]</sup>。

## 为什么激进民主没有大的理论家？

激进民主是所有政治讨论的根基。它是政治事物的根源，政治即权力就是从其中间来的。它也是价值的根源，是对“什么是正义”这一问题的激进回答。

如此，我们将奇怪地发现：激进民主是一个被政治理论家刻意回避了的主题。在古典的政治哲学家中，谁是激进民主的捍卫者呢？尽管我们可以在约翰·洛克、让-雅克·卢梭、杰斐逊、汤姆·潘恩或卡尔·马克思的著作中看到一点激进民主的气息，但即使这些公开宣称的民主理论也迅速地从激进民主绕开而转向其他主题。拿起一本 20 世纪 80 年代以前写的关于民主的书来，你将发现你在阅读美国、英国、法国，可能还有其他一些国家的政治制度的汇编。典型地将会有一行或两行字——不会再多——来解释“直接民主是不可能的”。我们被告知说：它也许在古代雅典行得通，但是“这一原则

在现代国家中是不可行的”<sup>[6]</sup>。激进民主主义者失望地发现：在这一声明之后并没有对现代国家的批判。实际情况是，民主被重新描述为一些通常所谓的“民主”现代国家的特征：“我们这里寻求的是所有形式的民主组织所具有的殊异的特征和原则。”<sup>[7]</sup>对相应体系特征的研究告诉我们：民主并不意味着“由人民统治”，“民主不是一种由大多数人或别的形式统治的统治方式，而最基本的是一种决定谁将统治的方式”<sup>[8]</sup>。这样的方案就如同：读一本关于如何致富的书，却读到，当然你永远也致富不了，但是有方法可以帮助你选择谁将致富。

在过去和现在的政治学著作中，激进民主这一主题被逃避或没有被严肃对待。但是谁从始至终拥护它？谁写了它的宣言？我脑海中没有想起谁。<sup>[9]</sup>

这种情况有几点解释。第一，也许没有人真正地相信它。也许像詹姆斯·麦迪逊一样，所有人都相信：民主只适合于天使，而我们有缺陷的人类所能希冀的最好事物是某种妥协，某种民主化的“利维坦”。也许激进民主比无政府主义更令人可怕，因为无政府主义者在解放人民的同时取消了权力，希望这样能保证人民在自由时不至于做有害的事情。激进民主没有取消权力，它主张：人民将拥有权力，权力将使他们自由。大多数无政府主义者设想政治空间被废除，而人民要么被放置在“社会”看不见的统治下，要么将被激进个人主义拆散，从而他们不再形成人民。激进民主设想：人民在公共空间中集合，既没有伟大的父亲般的“利维坦”也没有伟大的母亲般的社会站在他们上面，而只有空旷的蓝天——人民又将“利维坦”的权力转成自己的权力，自由言论，自由选择，自由行动。当然，当“利维坦”的权力被重新交给它的正当主人时，情况就改变了，权力不再可怕了。不过，这样的自由规模可能如此令人头晕目眩，以至于人心在它面前感到畏缩，于是很快地转向舒适的勾当，证明有必要有集中的权威、代表性的官僚、法治、警察、监狱等。

缺少关于激进民主的政治哲学的另一个原因是：它是惟一的不需要论证合法性的政治国家。当权力不是交给人民而是交给别处时，理论才开始需要。如果我们将权力交给哲学家、帝王、被选者等，我们不得不解释为什么。在将权力交还给人民的情形下，那样的论证就没有必要了。关于激进民主将是安全的、有效率的、持续的，还是明智决策的源泉，这可能需要解释，但不需要解释它为什么有合法性。激进民主本身就是合法性。

从这种意义来说，尽管激进民主在政治哲学中没有经常被讨论，它却一直未缺席。为了探明它，我们有时需要采用物理学家探明正电子存在时所用

的方法。在它不能被观察到的时候，它的存在可以通过其对那些可以观察到的其他事物的影响推导出来。哪儿有一个磁场，哪儿一定有磁体。激进民主的磁力可以在这些理论和意识形态中观察到：这些理论和意识形态建立的目的就是为了使缺少激进民主这一情况正当化，也就是说，为了解释为什么将权力交给极少数人而非交给全体是必要的。从这个意义上来说，所有其他理论和意识形态都否定性地指向激进民主，激进民主是他们没有赢得的特殊事物，是他们小心回避的领域，是他们统治或管理中心的黑洞。<sup>[10]</sup>它存在于它们中间，作为他们寻求否认的“永恒的另外可能性”，作为他们难以回答的根本性的批判，作为萦绕在他们周围的幽灵。<sup>[11]</sup>

我们可以将霍布斯的《利维坦》作为古典的例子。<sup>[12]</sup>霍布斯不遗余力地试图将人民权力这一概念从政治学术语和人类意识中抹去，正是这一点使这本书具有致命的吸引力。他不仅力图说服我们相信：没有被国家权力统治的生活比处在放有一只饥饿狮子的笼子中还要糟糕。他还将权力定义为是一种原则上不能被人民持有的东西。在他的自然状态中，互相追逐的权力就是这样的：“利用暴力使他们自己成为别的男人的人口、妻子、孩子和牛的主人”（99页），并捍卫自己不至于被同样地对待。他所建议的惟一联合事业是几个人为了杀死一个比他们更厉害的人结成暂时的联盟（98页）。当权力交给“利维坦”时，权力就变成了政治权力。政治权力仅仅当它被移交出去时才出现。它的本性是君临人民，“使他们敬畏”（100页）。如果将其收回，那么它将什么都不是。如果人民将他们贡献给城堡的砖取回来，每人将吃惊地发现，他现在没有了城堡而只有一块砖，他很可能要用这块砖去砸他邻居的脑袋。人民权力是一种妄想，它是不可能的事物。我们不得不在两种形式的无权利中作选择：一种在混乱的恐惧状态中，一种在制度化的恐惧状态中。

在洛克的《政府论》中，一种人民权力的形象确实出现了，虽然只是在该书的很靠后部分稍微出现了一下。<sup>[13]</sup>在他的分析中，洛克描述了国家的两种政治变化：一种情况是，通过契约，人民建立政治权力和国家；一种情况是契约被破坏了，社会重归无政府状态。第一种转化是一种神话，其被设计出来是为我们理解第二种转化做准备，第二种转化对于洛克来说是有真实的历史可能性的。有趣的是，第二种转化并不是第一种情况的简单的相反。在第一种情形下，人民建立一个社会契约从而建立一个公民政府，以此作为判决他们之间争端的公正仲裁人。然而，在第二种情形下，第一种安排开始瓦解，这时的局面显示出，事实上原来的社会中两个契约而不是一个：“那

些清楚地说到政府瓦解的人首先应该在社会的瓦解和政府的瓦解之间作出区分。那造就社群，并将人们从松散的自然状态联结为一个政治社会的事物就是这样一种协定：每一个人和其他人通过这个协定联合起来，像一个身体一样行动，从而成为一个不同的共和国。”（454页）

这两个契约，汉娜·阿伦特称之为“水平的”和“垂直的”社会契约<sup>[14]</sup>，是可以分开的：如果水平的契约被破坏了，垂直的当然也被粉碎了，但是如果垂直的契约被破坏了，水平的契约还有可能保留下来，因为“当政府瓦解后，人民可以自由地自己备办一切，如建立一个新的立法机关，这一新的立法机关和以前大不一样，它的人员或形式改变了或者二者同时改变了，将最大程度地服务于人民的安全和利益”（459页）。人民是“自由的”，他们能够像一个政治有机体一样行动、判断、选择和行使奠基者的角色。洛克对于只有水平契约没有垂直契约的描述不到半页就结束了。人民掌握权力这一时刻的消逝就像在浓雾中被风吹刮的一个形象，在你看到它的那一时刻，它就不见了。

不过，这一时刻仍然很宝贵：曾经可能的事情可以再一次成为可能。我们如何解释这一事实：那在最初看起来是一个社会契约的事物如何被分化成了两个？难道仅仅这样简单：最初的承诺经分析，被证明在逻辑上包含有两个承诺？还是将人民联合成社群的契约是建立政府的不可缺少的必要条件？或者是人民在第一阶段和第二阶段时不同？也许洛克考虑到了政治教育这一情况。想象刚刚脱离自然状态的人民立即将自己组成一个社群，并有能力作出政治决定，那是困难的。如果这样设想可能更易于说得通：人们在第二个阶段开始有作政治决定的能力，那时人民已经生活在这样一个政府之下，当这个政府变得愈来愈腐败时，他们批判性地观察着它，而现在则处于革命行动之中。这一点洛克没有告诉我们；我们必须自己解决这个谜团。对于激进民主主义者来说，这一故事的寓意是：正是实际上的在压迫性政府统治下的人民民主斗争而不是想象性的“签订”社会契约为人民提供了联合和政治教育，联合和政治教育将人民转变为一个可以夺取政权的机体。<sup>[15]</sup>

## 公民社会？

洛克的“政治社会”是否和过去几十年政治作家在一既古老又新颖的词



语——“公民社会”名目下所讨论的事物相类似呢？

“公民社会”这一概念的现在的用法可以追溯至：东欧人民反抗官僚国家的斗争，在拉丁美洲专制政权中那些带来了“向民主转型”的斗争，在1985年9月墨西哥城地震后成长起来的自治自助组织，安东尼奥·葛兰西的著作，更一般的应追溯至在后马克思主义时期对人民运动的理论和实践的探索。<sup>[16]</sup>公民社会的定义很多，但是一般来说它是指自治性地组织自己的那些社会领域，它和那些由国家建立，或者由国家控制的那些社会领域相对，有些理论家提出这样的主张：公民社会能够而且应该代替“最受压迫的阶级”或“先锋队党”，以作为历史变迁的主体。但是不同之处在于：和阶级或党不同，公民社会并不起义和夺取政权；它在起义的过程中加强自己的力量。它并不接管国家或代替国家，而是与国家相对抗，使之边缘化，使之受控制。不像大众社会，公民社会不是乌合之众，而是由多样性的正式或非正式的群体和组织构成的多重复合体，它们为多种目的：有些是政治的、有些是文化的、有些是经济的而共同行动。不像一个大众政党，公民社会不遵守来自寡头的铁的纪律，或者如果遵守的话，最坏情况下这一寡头也只能采取相对无害的领导形式，而且这种情况往往只是出现在小型组织中。由于公民社会往往只是小群体组织，因此它不可能流于“大多数人的暴政”；事实上，公民社会这一观念类似于并部分基于阿列克西·德·托克维尔的社会模式——托克维尔发明了“大多数人的暴政”这一表达，公民社会模式被大家相信为最能防止“大多数人的暴政”。公民社会为公共讨论，公共价值和公共语言的发展，为公共自我（公民）的形成提供空间，这一空间和正式的被国家权力和政党支配的政治领域相分离，并力图控制国家权力。像亚当·弗格森（Adam Ferguson）在18世纪所提出的，在公民社会中，公民有一个空间“在他的同伴面前行动，并公开地展示他的心灵”<sup>[17]</sup>，而并不必然要求去从政。公民社会并不要求自由，但是它产生自由。

这至少是公民社会的激进形象，它是强有力的和有说服力的。而且它极其类似于，也理论性地合理化了从20世纪70年代开始的人民运动往往采取的形式：由很多小组织构成网络，每一网络集中于某一特殊系列的问题上，而不是以夺取国家政权为目的。公民社会在波兰和捷克斯洛伐克结束了官僚政权，在菲律宾则动摇并最终推翻了马科斯独裁政权。恰帕斯自治运动对墨西哥公民社会发出不同寻常的呼吁：“我们将继续尊重停火协议，以使公民社会以它自己认为必要的任何形式组织起来，以使我们的国家成功地达到向民

主的转型。”<sup>[18]</sup>

但是公民社会概念有一个问题是：很难将它和死气沉沉的、陈旧的自由主义的多元主义模式区分开来。应该记住的是，在美国，像罗伯特·达尔（Robert Dahl）、西摩·马丁·利普塞特（Scymour Martin Lipset）和丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）这样的社会科学家早在冷战时期的 20 世纪 50 年代就发展出他们的“后马克思主义”政治理论。根据这一概念，在这样的社会中民主能最好地达到，自由能最好地被维护：那里竞争不是在阶级之间而是在多样化的利益群体之间展开，正好，这样的社会在自由主义的资本主义国家，特别是在美国已经达到。正是这样的情形使贝尔主张：随着自由资本主义的出现，世界政治的发展已经终结了，意识形态不再需要了。尽管贝尔看到了他的《意识形态的终结》在意识形态的 20 世纪 60 年代和 20 世纪 70 年代成为笑柄，当新公民社会话语出现时，他在 20 世纪 80 年代又回来了，并说我早已告诉你们如此。在 1989 年的一篇题为《美国例外论回顾：公民社会的作用》文章中，贝尔将“重新理解公民社会优点”这一现象，作为朝向“取得自由主义目标”迈出的一步，并为此欢呼，接着他继续吹嘘“美国是完全的公民社会……也许是政治历史上的独一家”<sup>[19]</sup>。

同样地，爱德华·希尔斯（Edward Shils）<sup>[20]</sup>在贝尔之前就使用了“意识形态的终结”这一说法，他在 1991 年的《公民社会的优点》一书中也加入了关于公民社会的讨论，并认为：公民社会并不等同于自由民主社会，它倒是使“一个有良好秩序和无秩序的自由民主社会相区分的东西”<sup>[21]</sup>。在希尔斯的关于公民社会的形象中，典型公民群体的清单是从“工业和商业企业”开始的；在政治领域，只有政党被提到（9 页）。工会、非政府组织和运动组织在清单上没有（除非我们假定它们被包括在“等等”当中）。根据希尔斯的说法，无秩序的一个社会是恶劣竞争的，而且这一竞争“支持了这种观点：生活就只是一桩狗咬狗的勾当”（15 页）。文明，意味着“优雅的行为方式”，能够减轻这样一个社会的恶劣性。“没有这样的文明，一个多元的社会可能退化为一切人反对一切人的战争状态”（15 页）。“在人情意义上的文明减轻了压力，这些——冒险，预定要到来的失败的威胁和一个经济、政治、知识竞争的社会中真实的失败造成的痛苦（这样的社会中有些人注定要成为失败者）带来了这些压力。而人情礼貌使生活稍微有一点快意”（13 页）。而且，公民社会远不是独立于国家，实际上依赖国家来保持它的存在，因为它“在法律设定的框架中运行”（15 页）。在某些情况下，它甚至成为

国家权力的延伸，因为“最好的警察力量也不能侦破、跟踪和抓获所有的罪犯，更不用说少年罪犯了”<sup>[22]</sup>（16页）。

在这种霍布斯式的视野中，人民独立于国家来建立一个公民社会的能力被特别地否认了。但是如果“它在利维坦所设定的法律框架中活动”，那么我们就没有像霍布斯所设定那样将全部权力交给“利维坦”，仍作为自由人。在这个社会中，我们保留了一个自由领域，“自由”意味着部分地回归自然状态。为了不至于使我们完全陷入一场一切人反对一切人的战争中，我们需要国家和法律；即使容留部分自然状态，我们也需要表现文明。在一场零和游戏，我们文明地和邻居们竞争<sup>[23]</sup>，密切地注视着他们的一举一动，在恰当的时候，将他们交给警察。

在这里，公民社会远不是社会变化的主体，而是在一个没有出口的、历史已经终结的地狱中苟延生命的一种方法。

人们没有必要接受希尔斯的悲观主义（或犬儒主义），但是他的描述能够帮助我们注意到：不要在公民社会问题上太浪漫。如果公民社会简单地意味着非政府领域，它也包括埃克森（EXXON）、国际电话电报公司（ITT）和三菱（Mitsubishi）。而且，它也是种族主义和对妇女家长制统治的坚强堡垒。<sup>[24]</sup>公民社会本身并不是民主力量。大卫·赫尔德（David Held）正确地号召进行“双民主化”，即“互相依存的对国家和公民社会的转化”<sup>[25]</sup>。但是这种观点并不新颖，转化社会——包括使经济民主化，从资本主义兴起以来一直是人民运动的主要目标。马克思批评法国革命，认为它仅仅是一场放弃了社会革命的政治革命，使社会压迫比以前更沉重。当人们谈论改良和革命时，这正是他们的意指。任何一场民主运动，如果它将资本主义经济中的竞争和工作的基本条件作为不可改变的事物接受下来，并且仅仅寻求使事物“稍微快意一点”，那么它从一开始就屈从于失败了。

哈维尔（Vaclav Havel）这样开始他的题为《无权者的权力》的描述：在捷克斯洛伐克，一个水果店员将洋葱和胡萝卜在他的商店玻璃上拼成一个标志。<sup>[26]</sup>哈维尔问：这一标志要传达什么信息？“从字面上来看，它可以这样解释：我，一个水果店员，生活在这儿，我知道我必须做什么。我以社会期望的方式行动。我靠得住并且不应受指责。我遵纪守法，因此我有权力保有和平生活。”（28页）作为政府的雇员，水果店员生活的世界中，公民社会已经被取消了。他被系缚在国家权力之中；他周围的社会深深沉浸在国家意识形态之中。这里没有任何根据为自由资本主义的意识形态沾沾自喜。哈

维尔说，压迫水果店员的官僚制度“仅仅是技术文明的最极端的版本。它使所反映的人类失败正是现代人类一般性的失败的一种变体”（90页）。

哈维尔然后继续描述变化的开始：“现在让我们想象，一天水果店员内部什么事物——‘啪’地一声折断了，他不再忍受了，他知道那是一场闹剧。他开始说出他的真实想法。而且他甚至在他身上发现了力量，开始支持他的良知命令他支持的那些人。在这样的反叛中，水果店员步出了活在谎言中的生活……他的反叛是一种力图生活在真理中的尝试。”<sup>[27]</sup>

如果水果店员能够不因这而受责罚，也就是说，有很多和他相同想法的人加入到他的行列中来，这些行动就等于促成了一个社会自治领域：人民可以在这里自由地思考、言论和行动，这就是民主的公民社会。重要的是，哈维尔的故事所描述的变化不是组织性的而是心理中的。这是这样一种变化：就像马克思所描述的工人开始具有（阶级）意识或解放神学家说的“觉悟化”。这种变化不是从“不正确的”知识变为“正确的”知识：水果店员并不必然地新知道任何他以前不知道的东西。什么事物“啪”地一声“断裂”了。它是心灵的一种行动：一个决定。<sup>[28]</sup>当然，“一个决定”意味着决定去行动。它不是来自水果店员不能忍受之先而是正当那时。那时一个自由的空间创立了，虽然没有任何形式的组织或制度的变化。在水果店员开始按他的决定行动时——特别是如果他找到同伴，新的公民社会可能出现。或者他可以在已经存在的公民社会中活动，努力去改变它们。

哈维尔所描述的心理变化也能用来象征希尔斯描述的狗咬狗的自由主义的公民社会和自治的民主的公民社会的区别。希尔斯的由礼貌的告密者和背后捅人刀子的人组成的社会也是生活在谎言中：道貌岸然就是一种谎言，而且这种观念即认为人类条件不可能有任何体面的对你死我活的竞争的替代，就是一种极大的谎言——资本主义意识形态。这里同样的是，促成民主的公民社会的不是制度变化而是不愿再生活在这双重谎言中的决定。当然，当一个民主的公民社会具有充满活力的机构制度时，它往往发展出多种多样的面对面的组织机构，其中有一些具备汉娜·阿伦特所描述的政治组织的特征，一些具备克鲁泡特金所描述的互助组织的特征，一些组织具有纯粹的文化或教育目的（制作音乐、戏剧、舞蹈），一些组织则具有以上综合的功能。但是向自治的转化自身并不是一个组织变迁；它发生在一个不同的层次上。正是因为这一点，哈维尔认识到“体系的变迁是浅层的、第二位的、自身并不能保证任何事情的”，并且认为激烈地推翻政府“并不是充分地激烈”<sup>[29]</sup>。

由此我们也可以明白为什么那些仅仅研究组织制度的社会科学家实际上不能解释清，“狗咬狗”的公民社会和自治的民主的公民社会的区别。

尽管上面所给出的关于民主的定义——人民拥有权力——看起来极其简单，但是细致分析，它会变得非常复杂。说这样的话并不是同语反复：为了握有权力，人民必须形成一体，通过这个“一体”，权力才能大体上被把握住。那些在谎言下不反抗地生活下去的人民是不可能握有权力的。那些相信狗咬狗的竞争是人类不可逃避的命运的人民也不可能握有权力。认为一场将权力扔到固执在那样的心理状态下的人民怀中的体制变化可以带来民主，这是一种幻觉。其结果就好像将水倒到筛子中，除非制度变革引发心理变革。但是即使这样说也是误导性的：民主权利不是从上面掉下来的，它是具有民主心理状态的人民制造的，它是由人民根据这种心理状态所采取的行动所促成的。只有这种状态的变化才能导致无权者的权力。

同时，所有这些都并不意味着：民主需要意识向某种未知的未来跃进，实际上它仅仅意味着向一种自然态度的回归。心中“啪”地一声断裂的是意识形态的束缚，这些束缚阻碍人们采取民主常识的自然态度。在第五章中，我将更多地谈论这个问题。

借用亚采克·库龙（Jacek Kuron）的一个术语，琼·L·科恩（Jean L. Cohen）和安德鲁·阿拉托（Andrew Arato）指出，公民社会这一概念为“自我制约”（self-limiting）的民主运动提供了基石。在这种概念指导下，公民社会并不寻求夺取国家、废除国家或以自身取代之。当政府是专制政府时，公民社会可能强迫它实行“向民主的转型”，就是说向代表制民主的制度转型。但是当政府已经有这些制度时，“我们并不将社会运动看成预示了一种将代替代议制民主制度安排的公民参与形式……运动能够而且应该补充，而不应该力图代替竞争性的政党体系”<sup>[30]</sup>。这种观点很有意思。它是相对于这一种战略的一种极大的改善这种战略的主张：首先创建一个权威主义的组织（先锋队的党），这种组织由权威主义的人物（职业革命家）运行，而且只有到革命带来的大规模的制度性改变以后，才许诺给人们解放。如上所述，公民社会不寻求迫使国家建立自由，而是力争建立自由空间本身。它不以革命后将到来的理想社会的名义要求我们牺牲现在；像哈维尔所论，我们可以从今天开始。<sup>[31]</sup>更准确地说，这一工作很久以前就开始了。使公民社会民主化的运动是自我制约的，这是因为它不是来自“外面的”（比如，一个革命政党所夺取的国家）作用于社会的力量，它是社会本身，或者更准

确地说，当公民社会力量足够强大，想要夺取政权时，它已经至少成为社会的绝大部分。如果一个真正民主的公民社会实际上已经发展到那一个比例，难道它会让国家机构原封不动？这给约翰·科顿（John Cotton）提出的著名的悖论提供了一个有意思的答案。问：如果人民是统治者，谁将被统治？答：政府。

说植根于公民社会的民主运动是自我约束的，是出于这种意义：公民社会原则上不可能成为一种将社会——它本身撕破的力量。<sup>[32]</sup>但是作为例子假设一下，一场真正的我们正讨论类型的公民社会运动能取得权力和完全的目的。推测起来，如果这种情况真的发生了，政府将已经很不一样。对人民的管理性控制将已经被弱化。国家意识形态将已经失去了它大部分的控制力量。不同的人将被选举到办公岗位上。国家政治话语将已经被转换，甚至在议会中，真正的政治讨论将出现。如果公民社会的精神渗透到军队中，就像在越南战争中一样，政府在从事新帝国主义冒险时将面临困难。我同意科恩和阿拉托的看法：对一个可以渗透和转型的国家没有必要夺取，对一个公民社会运动可以被代表的代议性制度没有必要废除。如果以中央政府为首的国家被保留下来，很显然政府制度将是代表制的。同时，我们可以想象这样一个公民社会运动，它激进地减少国家权力，使之非军事化和非核武器化，取消那些由公民社会自治组织的存在所造成的多余的功能，改革或建立适合新形势的新的政府制度。很可肯定的是，自然地人们将会“通过改变人员或形式或二者都改变而建立一个最能保障他们的安全和利益的新的立法机关”。让我们尽量至少像约翰·洛克那样激进。

## 激进民主和政治教育

无论如何，民主现在开始了。正如它并不是仅仅出现在“革命后”，它也不是出现在一段时间的政治教育之后。当然，政治教育是重要的，但是有益于民主的惟一确定有效的教育体系是民主即民主行动本身。

亚里士多德说，民主的本质是通过抽签选择官员，而通过选举来选择被定义为贵族统治。通过抽签选择预定了将发展出一种每个公民代表全体的政体。同样，孟德斯鸠认为，民主的精神是政治美德（Political Virtue），这种美德他定义为爱国主义。必须牢记的是，在一个民主体制中，爱国主义意味

着将一个民族团结在一起的一种爱，这种爱不是那种对统治人民的制度的施错对象的爱。威权主义的爱国主义放弃了一个人的意志、选择的权利以及放弃了理解的必要性，而将之让渡给威权；它的感情基础是，从民主的负担的重担中解放出来而产生的感激之情。政治美德——民主爱国主义是在代表全体时具有投入精神、知识和能力，它是民主的必要条件。正是这一条件将人民团结成一体，通过这种一体，权力才大致能被把握。通过抽签择人，是激进民主的象征，它所表现出来的信任，对于我们这些在选举出来的代表所管理的政府下接受政治教育的人来说是不可思议的，它相信无论他或她（我们这样说，但希腊人不这样说）最终表明将都不会是一个煽动者、一个政治傻瓜或是一个将携公款逃跑的坏蛋。

如果从明天起，每个国家的政府和立法机构将通过抽签选定，将会发生什么事情呢？通过抽签选定的总统或总理将得不到特殊的荣誉，尽管通过抽签选人预设了对一般公民的信任，但是没有理由对这一被选定的人抱过分的希望，这一希望不会多于你对你隔壁邻居的希望。这将接近废除现代的国王、政治之父、庞大的石膏像或媒体明星——现代政治学被他们所统治。通过抽签选人将不会具有现代选举仪式所具有的将一个普通人变为超人的力量。

从人民的一方来看，他们很勉强地将他们的大部分权力交给一个通过抽签订下来的总统或立法者。他们将被迫意识到：如何处理战争、税收、经济、污染、公正和国家边界等其他事情都是他们的（我们的）事情。通过抽签选定世界的国王、总理、总统和中央委员会主席将接近废除这些职位（现在理解的形式）。（作为附带后果，我们可以预期：这将减少政府的腐败，因为可以肯定的是，在任何一个国家，一般公民中的犯罪率低于职业政客中的犯罪率。）

通过抽签选人不是激进民主本身；我这里提起它不是作为一个建议而是作为一个象征。<sup>[33]</sup>在其中我们可以看到民主和人类发展——政治美德的发展之间的关联。另一方面，就像《联邦党人文集》中所公开表达的一样，现代代议制政府的关键性特征是，切断了这种联系并建立了一种被假定为能自动运行的政府，这种政府使政治美德成为多余。<sup>[34]</sup>这是一个辉煌的挪移。如果美国政府的目的像其奠基者所相信的那样是建立一套能持久的制度，从而带来国内的秩序和国家的力量，对于这样的目的来说，人民是手段，那么，以美国宪法为模型的美国政府是一个极大的成功。

## 作为目的本身的激进民主

但是激进民主对此看法却完全不同。民主制度是手段，而激进民主本身——使人民有权力却不是手段。如果说它是手段，那么它就是像身体与心理健康、知识或成熟的判断力一样的手段；也就是说，它仅在这种程度上是手段：人本身是手段。所有这些，像人本身一样，是有用的。但是这不是人的价值之所在：每个人内部的智力和道德力量的充分发展是目的，而不是手段。激进民主除了表达了这种目的外还能是什么呢？

激进民主所要寻找的目的地，虽然因为它作为实践任务不易达到，可是不应该将之理解为是一种历史性的跳跃，具有一个集体超人的严峻面孔，像我们一直到现在所理解的那样。事实上，它植根于我们日常生活的常识中；它实际上就正像父母养育儿女的进程朝向一个目的地一样。每一个做父母的人都知道：长大成人意味着为自己的行为承担责任；一个孩子学会责任的惟一途径是让他承担责任；而一个做父母的人，如果从不将责任交给其孩子，那孩子将永远是孩子。于是，在政治术语中，激进民主是由洛克（举例）开始的进程的目的地——当他在《政府论》中反对罗伯特·菲尔墨（Robert Filmer）时说：政治权威不是像一个永久父亲那样的权威。

如果民主是目的，那么像经济体系和技术一样，政治制度和安排都是手段。真正地以这种方式看待事物，将达致一场理解的革命：对于那些今天统治我们集体生活的那些词，如效率、实用和进步等。我们经常忘记这些词没有固定的或绝对的意义：什么事物是有效率的依赖于我们想要产生什么样的效果；什么事物是实用的依赖于我们将什么看成是有价值的；什么事物是进步的依赖于我们想要去哪里。将民主作为目的意味着：从经济学和技术中将这些词的真正含义夺回来，这些词被经济学和技术垄断了太长的时间。它意味着拒绝这样的惯式，诸如在效率和使人民有权力之间做交易。如果使人民有权力被大家同意作为要达到的效果，那么任何削弱人民的经济或技术安排按界定来说是无效率的。

将激进民主描述为人类发展事业的目的是有一些危险的，因为这暗示着：首先必须有相当长的、延续几代或几个世纪的政治教育时期，只有在这之后“民主”才作为“奖赏”而到来，但是，如果我们再一次记住：适合民



主的惟一教育体系是民主，即为将来施行民主的惟一办法是现在施行它，那么这种拖延的危险性就会少一些。

## 疯人和利剑

激进民主可以被看作具有两个方面，一面属于事实领域，另一面属于价值领域。所有权力根源于人民就是关于事实的一个判定。<sup>[35]</sup>这一判定表明：政治权力不是根源于统治者而是根源于被统治者；除非很多人认同做臣民，才有人能做国王；当所有臣民决定不再做臣民，将不会有人能做国王。<sup>[36]</sup>

价值判断是：那些产生权力的人民也应该拥有权力。

像我上面所提示的一样，这和这种发现之间有类比性：劳动是经济价值的源泉，相应的结论是，劳动者应该控制这种价值。处于统治地位的少数人握有的政治权力，因此可以看作是通过一种剥削机制强夺来的，而被统治者由于权力的被剥夺和缺乏而遭受苦难。

这里从事实到价值的转移是建立在关于正义的最古老的公式之一之上，即将事物归还给其正确的主人就是正义。这种关于正义的定义是在柏拉图的《理想国》（Republic）的开始由老克法洛斯（Cephalus）给出的：正义意味着不欺骗任何人，并且将一个人所借的东西还回去。<sup>[37]</sup>这两点是一致的：“不欺骗任何人”包含着不隐瞒这一事实，即一个人借了某东西，而且另一方是主人；一旦这一点清楚，将所借的东西还回去的正义就是接着应有之事了。（也就是说“借”这一词，除了描述一个事实，也预定着将所借之物归还的义务。）

正是在这一点上，苏格拉底举出了反证，这导致克法洛斯从对话中退出，从而发起一场关于城邦的对话，这一对话被认为奠定了西方政治哲学的基础：“究竟正义是什么呢？难道仅仅有话实说，有债照还算正义吗？……打个比方吧！比如说，你有个朋友在头脑清醒时曾把武器交给你；假如后来他疯了，再跟你要回去，任何人都会说不能还给他。如果还给他，那倒是不正义的。把整个真实情况告诉疯子也是不正义的。”

疯狂是贯穿整个对话的主题，而当最初看到苏格拉底在谈他的第一个观点时引进疯狂这一例外情况时，我们还感到很奇怪。老克法洛斯毕竟刚谈完伴随着年老而来的平静生活，他刚说：“例如，我记得有人问诗人索福克勒

斯 (Sophocles): 他是否还能享受女人。‘不要那样说’, 他说: ‘我太高兴了, 以至于已经从那种情形中摆脱出来了; 这就像从一个愤怒的疯子的羁缚中逃出来了’。”

“疯狂”并不是一种例外情形。它是描述一种人们在“那种类型的激情”束缚下的很常见的心理状态。在这本书往下部分, 当苏格拉底描述正义政体和正义的人堕落为专制政体和专制者时, 他同时描述他们堕入了疯狂。“民主的”人, 由于没有原则指导自己, 并且被那些他“同等”看待的种种原则、欲望和嗜好冲来击去, 因而远离神智清楚状态。再往前一步, 他就变成了专制者, “是由于激情和热望的专横而疯狂了的灵魂”。将这样一个人放置到权力的位子上去, 你们将会得到一位专制的统治者: 握有利剑的疯人。

《理想国》可以被读作是为了显示我们不应该将利剑交给疯人而作的长长的一个辩论。<sup>[38]</sup>同时, 它也可被读为是对于这种疯狂, 或是对于将一个人引向疯狂的激情和诱惑的一种治疗。<sup>[39]</sup>这本多层次的书最终要传递的信息是民主的还是反民主的, 这一困惑很可能永远也解决不了。当然, 它是反民主的; 没有任何理由不根据这位作者的言论而以这样的角度看待他。但是, 果真如此的话, 为什么民主人士能够在这本书中找到民主价值呢? 部分原因是, 它提出了民主人士必须回答的一个反证: 如果你知道人民将仅能使用权力来毁灭他们自己, 那么将权力归还给人民就是不正义的。同时, 它为回答这个反证和治疗这种疯狂奠定了哲学基础, 对于所有人都相同的形式(forms) 具有治疗能力。即使一个没有受过任何教育的奴隶娃能够并一定能理解几何学, 同样也能理解正义。苏格拉底的辩证法就是建立在这样一种信念之上: 每个人内心都具有政治理智的能力。我们能将之称为民主信仰吗? “信仰”在这里也许听起来有些奇怪, 但是除此你怎样描述柏拉图的认识论和苏格拉底的教学方法之间的悖论性的矛盾? 从认识论角度说, 形式存在, 它们是真实本身, 并且是知识的基础。说它们是普遍的就是说它们对于任何人来说都是相同的。但是这一点是否真的如此只能在实践中通过对话的方法来验证。不像后来的那么多的哲学家那样, 苏格拉底并不致力于和抽象“人类”对话, 而仅仅和具体个人对话。和“人类”的对话能够达致一个终点, 但是和具体个人的对话却不能。当每一个新的个人上场时, 所有的问题又重新提出来了, 而且真理在和这人的对话中是否被发现为和以前一样, 这只有在对话这一实践完成以后才能知道。根据柏拉图的认识论, 可以得出: 如果苏格拉底能和所有人谈话, 那所有的人将最终都同意。但是实验永不能完

结：新人的出现不可能有终结。在他的魔鬼的驱使下，苏格拉底不断地继续他的哲学活动，和一个又一个人对话。这一活动弄明白了：只有在这一前提下，真实的关于正义和美德的形式才能被所有人知晓，并且仅在这一前提下知晓它们才能将任一灵魂带出疯狂状态而进入健康状态。对话就是以这一公理为前提；同时对话也是惟一可能的关于这种公理存在的证明，这种证明必然永远保持着不完整。<sup>[40]</sup>因之我们说：虽然柏拉图的认识论是绝对主义的，但是在这种认识论之下的哲学活动却是民主的；虽然城邦是反民主的，但是苏格拉底对人谈话的方式却表达了对民主的信仰。他是民主的，是因为：他将每个人看成原则上都能取得健康状态，这意味着，那把利剑可以最终安全地被交回每个人手中。说它是信仰，是因为：苏格拉底相信这一点，并且坚持以他的信念行动——不论最终证明这一点失败了：我们应该补充的是，仍然有色拉叙马霍斯（Thracymachus）拒绝相信世界除了狗咬狗还有任何别的可能性。但是如果苏格拉底的立场永远不能最终证实，它也永远不能被证伪：在下次对话中，色拉叙马霍斯心中“啪”地一声断裂的可能性永远是有的。任何一边都没有最终的证据，在信仰和犬儒主义之间作出选择是任意的。苏格拉底在关于选择哪者上并没有犹疑，而且在他婉转的讽喻中，他偶尔非常直接地向我们揭示了这种选择是什么。

## “梅洛：我相信你是对的。”

“苏格拉底：我想我是。我不想就我所说的一切发誓，但是有一样我准备以言语和行动捍卫它——如果我能的话，那就是：如果我们相信去探寻我们未知的事物是正确的，而不是相信没有必要去探寻，因为那样于我们所不知者，我们将永远不能发现，那么我们将成为更优秀、更勇敢和更积极的人。”<sup>[41]</sup>

民主给我们提供了一种困境。一方面，人民是自由的、应该受尊重的：他们应该是其所是，不受干涉。另一方面，如果人民要掌握权力，他们必须将他们形成一个实体，通过这个实体，权力原则上能被掌握。一方面，当局对人民实行洗脑，然后灌输某种统一的意识形态，这是反民主的。另一方面，权力不能被任何人的集合而把握，而只能被那些通过公共致力于政治美德而将自己结成“人民”的人把握。民主的这一困境也是民主教育的困境：

如何给人民提供政治教育，而同时仍然使之保持自由。又一次，苏格拉底信仰给我们指出了一条出路：有这样一种信仰——就是即使利用教学方法，在教学的所有阶段也仍让别人自由（这正是这一事实——苏格拉底仅仅提问，而被问者总有说“不”的自由——的意义），我们就可以在正义和政治美德之间达成一致。

## 民主和文化的相对性

如果说在一个由众人组成的世界中民主面对一种困境，那么在一个多文化的世界中，民主面临的困境要大得多。在欧洲之外的国家中，民主主义者受到两个方向的责难。新殖民主义者会说，民主未成熟：“这些人还没有为民主准备好，他们没有一个民主的政治文化。”反殖民的传统主义的精英说，它是文化帝国主义力图在价值观不同的基础上引进民主。民主主义者的答案是：民主是常识，但这种回答会碰上一个有力的反证：常识在不同的文化中是不同的。

作为这个反证的部分回应，民主主义者可能指出：民主事实上至少被世界上每种文化的一些人所需要。也许凭粗浅的经验我们可以判定，在任何一种文化中，一个站在民主外部的人可以合法地拥护民主，因为在那里可以找到秉持这种文化而拥护同一事物——民主的人。但是这仅仅是实践性的战略。从理论上来说，民主主义者仅仅能够像苏格拉底一样凭信仰来行事。如同苏格拉底的对话植根于这样的信念：每个人原则上包含着一种“正义版”的自我的可能性，民主话语也植根于这样的信念：每一种文化一定也包含着一种“民主版本”的自身的可能性。如果来自西方“民主国家”的读者认为对民主的信仰强调太多了，他们应该记住：今天，在20世纪之末尾，最严峻的考验是在他们的国家有必要信仰这一点。

信仰伴随着对“文化相对性”主张的民主批判。激进民主人士诘问说：压迫能适当地称为“文化”？当一个阶级或一个群体的人民因为被强制而以某种方式行为，称他们的行为是“他们的文化”，这对于他们来说是公平的吗？农奴抓住锁链，士兵作严酷的训练，或奴隶摘棉花，这些是“文化”吗？仅集中注意于不同情形中的人实行这些压迫的方式的美妙区别，这难道不是不识义之大端吗？确实，实际上在所有文明中，压迫和文化是如此的纠

结在一起，以至于一个观察者想将之解开是不可能的。但是这也是在说，所有文明在一定程度上都压迫、遏阻和毁损了自身的文化。果真如此，那么其反面也将是真实的：从任一文化中消除掉压迫、壮大人民的权力，其结果应该不是文化的破坏而是文化的升华和精致化。

但是这一建议只是假设性的。而且，由于每一种文化是不同的，这一假设也必须在每种相应文化中检验。激进民主仅仅像苏格拉底对待每一位新人一样对待每一种文化，不是带来布道词而是带来提问和这样的信念：将每一种文化转化为“民主版”的自身将不会导致该文化的毁灭而是它的发达。

### [注释]

[1] 参见赫伯特·S·斯托因 (Herbert S. Storing) 的《反联邦党人》(Chicago: University of Chicago Press, 1981)。

[2] 在1647年的辩论中，亨利·艾尔顿 (Henry Ireton) 问道，如果没有财产的人被给予选举权，凭什么保证“这些人将不会投票反对有财产的人”。科洛内尔·纳撒尼尔·里奇 (Colonel Nathaniel Rich) 从另一方面指出，在古罗马“人民的声音如何被收买……于是那些最富的人或者在士兵中有力量的人就使自己成为永远的独裁者”。当然对于艾尔顿和里奇来说，这些都只是作为反对民主的好证据，不过他们的确指出了两个原则——这两个原则的交织充斥在整个资本主义时期的自由主义政治历史中。

[3] 从这个意义上来说，激进民主本身对于由雅克·德里达和其他后现代主义理论家所实践的解构主义方法是免疫的。或者说，它正是那种解构的终结点。同时，米切尔·福柯的信奉者将不必费事去发现激进民主真是关于权力的——当然它是关于权力的。福柯批评社会，认为它是一种统治人民的具体化的权力，这种批评（而不简单地是一种社会物理学家的观察）正是激进民主的立足点和出发点。

[4] 这里，我坚决不同意那些把民主定义为一种“方法”的理论家，这开始于约瑟夫·熊彼特 (Joseph Schumpeter) 在1942著名的对民主的定义：“民主方法是一种为达到政治决定而作出的制度安排：个人通过争取人民的选票来获得作政治决定的权力。”见熊彼特：《资本主义、社会主义和民主》(1942; rpt. New York: Harper, 1975), 269页。

[5] 本杰明·巴伯在他对自由主义理论的批评中，反对这样一种观念（从托马斯·霍布斯到罗尔斯一直这样主张）：“政治的牢固建筑只能从一个不可拔除的、不会出错的基础上建立，必须深深植根于前政治的花岗岩上。”见巴伯：《强有力的民主：为新时代准备的参与性民主》(Berkeley: University of California Press, 1984), 51页。但是尽管比喻（花岗岩）巧合，我这里讨论的激进民主的基础不同于巴伯的那种“独立地面的错误”（65页），巴伯认为，这解构了民主理论。它也不是被拉克劳和墨菲在《领导权和社会主

义战略：走向激进民主政治》一书中所批评的那种本质先于存在论（例如，在 10~11 页）的另一种形式，正如这里所描述的，激进民主不是“独立的”地面；它并不是前政治的，而是政治本身的要素（essence）。从这种意义上说，也许“基本液”（radical humidity）比“基本岩石”（radical rock）是一种更合适的比喻。

[6] 亨利·麦约（Henry B. Mayo）：《民主理论导论》（New York: Oxford University Press, 1960），58 页。

[7] 同上书，59 页。

[8] 这种对熊彼特定义（见注 4）的重新阐明来自罗伯特·M·麦克维尔（Robert M. MacIver）的《统治之网》（New York: The Free Press, 1965），198 页。

[9] 我所知道的最接近于激进民主宣言的著作是马克思的《黑格尔法哲学批判》中的一章《论民主》[见大卫·麦克莱伦编：《马克思选集》（Oxford: Oxford University Press, 1977），27~30 页]。但是在他成为共产主义者以后，马克思从未回过头来比较详细地阐述民主问题。根据马克西米利安·鲁贝尔（Maximilian Rubel）：“当马克思成为共产主义者时，他远未和他最初对民主的理解决裂，而是将之升华。在他所理解的共产主义中，民主不仅被保持下来，而且取得更重要的意义。”（见鲁贝尔：《马克思对民主的看法》，载《民主》，第 3 卷，1983 年秋季号，103 页。）即使情况是这样，《批判》中的那一章作为较详细地论述民主本身的讨论在马克思的著作中也是绝无仅有的。

[10] “民主可以解决所有制度组织之谜。这里制度组织一直不仅在其自身、在本质上，而且在实际存在和现实上被带回其真实的基础，真实的个人和真实的人民这一根源上，从而作为其自为者而建立起来。”（大卫·麦克莱伦编：《马克思选集》，28 页。）

[11] 可以看出，这里采取的立场不同于罗伯特·诺齐克（Robert Nozick），他在他的《无政府、国家和乌托邦》（New York: Basic Books, 1974）中认为，政治哲学必须回答的基本问题是：“为什么不保持无政府？”（4 页）对诺齐克来说，无政府意味着（对克鲁伦特金来说就不意味着这样）一种前政治的或非政治的状态（6 页）；他很快地用“自然状态”代替了“无政府”。诺齐克可以平静地、舒适地和机智地论述这种状态的坏处，因为这种状态并不会构成任何危险；它从一开始就被描述为是站不住脚的。通过这种方式建立论据（关于自然状态或国家权力状态），诺齐克成功地将真正的具有颠覆性的问题即“为什么不实行激进民主呢”一直放在视界之外。

[12] 见托马斯·霍布斯：《利维坦》（New York: Collier, 1962）。

[13] 约翰·洛克：《政府论》（New York: New American Library, 1963），454 页。

[14] 见汉娜·阿伦特：《共和国的危机》（New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1969），86 页。

[15] 尽管诺齐克将他的整个主张建立在一个改写版的洛克的自然状态概念之上，他从未提到自然状态的第二个革命性的阶段。他从未提到洛克是一位革命的理论家：“革命”一词在《无政府、国家和乌托邦》的索引中没有见到。

[16] 要了解对公民社会这一概念的起源的深入讨论，参看琼·L·科恩和安德鲁·阿拉托的《公民社会和政治理论》（Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992）。关于墨西哥的公民社会，卡洛斯·芒斯法以斯（Calos Monsiváis）写道：“地震将这个词提升到一个荣誉的高度。在地震的那一天即9月22日，这个词开始被大家使用，最初作为一种不强调组织意味的‘社会’的同义词。但是到10月初，公民社会是自我产生的社群权力和团结，一个独立于政府的空间，一个事实上的和现政府敌对的区域。”

[17] 亚当·弗格森（Adam Ferguson）：《关于公民社会历史的散记》（Farnborough: Gregg International Publishers, 1969），47页。

[18] 萨布科曼丹特·马科斯（Subcomandante Marcos）：《温和愤怒的阴影》（*Shadows of Tender Fury*, New York: Monthly Review, 1995），231页。

[19] 罗伯特·A·达尔：《谁统治？一个美国城市的民主和权力》（Robert A. Dahl, *Who Governs? Democracy And Power in An American City*, New Haven: Yale University Press, 1961），311页。西摩·马丁·利普塞特：《政治人：政治的社会基础》（Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics*, Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1960），439页。丹尼尔·贝尔：《意识形态的统治》（Daniel Bell, *The End of Ideology*, New York: The Free Press, 1962），56页。贝尔：《美国例外主义回顾：公民社会的作用》（Bell: *American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society*），见《公共利益》（*Public Interest*），第95期，1989年9月号，56、48页。

[20] 爱德华·希尔斯：《意识形态的终结？》（Edward Shils, *The End of Ideology*），见《遭遇》（*Encounter*），第5卷，1955年11月号，52-58页。

[21] 爱德华·希尔斯：《公民社会的优点》（*The Virtue of Civil Society*），见《政府和反对》（*Government and Opposition*），第26卷第2期（1991），3页。

[22] 希尔斯甚至找到地方将他的精英主义放入为公民社会作的辩护之中：事实表明，很高程度的文明仅仅真正地为精英所要求，尽管“文明的一闪念存在于大多数人心中”，甚至存在于文明金字塔底端的人心中。

[23] “所有的社会……都是利益冲突之场，一般情况是：一部分人取得某物多一些，为其他部分人留下的就少一些。”（15页）总之，所有游戏都是零和游戏。为了对希尔斯公平，必须提到的是，他也写道，除了“礼貌”之外，还有一种“基本文明”，意思是“给共同利益以优先权”（16页）。但是如果社会中的任何利益都服从于“更多地给我，更少地给你”的规则，那么共同利益这一概念就是站不住的。无论如何，关于希尔斯的关注共同利益之所指，我在他的文章中惟一找到的具体例于是警惕罪犯和青少年犯罪。

[24] 而且，在公民社会和妇女之间有一种模糊不清。像苏珊·莫勒·欧金（Susan Moller Okin）所论述的：“公共/私人（Public/Private）用来既指国家和社会的区分（如

公共所有和私人所有的用法), 也指非家庭生活和家庭生活的区分……中间的社会——经济领域(黑格尔所谓的‘市民社会’) 在第一种两分法中包含在‘私人’范畴之中, 但是在第二种两分法中属‘公共’范畴之中。” | 欧金: 《性别、公共和私人》, 见《今天的政治理论》(*Political Theory Today*, ed. by David Held, Standford: Standford University Press, 1991), 68-69页。]

[25] 大卫·赫尔德: 《政治理论和现代国家》(Standford: Standford University Press, 1989), 128页。

[26] 哈维尔: 《无权者的力量》, 见哈维尔等: 《无权者的力量: 东欧之公民反对国家》(*The Power of Powerless: Citizens Against the State in Eastern Europe*, ed. John Keane, introd. by Steven Lukes, Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1985), 27页。

[27] 一些读者可能对这里出现的“真理”一词很不能接受。也许, 如果我们指出: 哈维尔所说的水果店员“开始说出他的真实想法”, 其实我们可以这样说即他开始努力地建立一个“理想的言说境况”, 那么, 这个说法也许更能说服人(至少对一些人)。

[28] 卡尔·施密特主张, 真正的主权能够在那种“打断发展或讨论进程的决定中找到。见施密特: 《议会制民主的危机》(*The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. Ellen Kennedy, Cambridge, Mass: MIT Press, 1985), 56页。施密特想象这样一种情况: 那样一个决定仅仅由政府的最高首脑作出——在作出决定的那一刻, 决定者就是专制者。在平常的按部就班的时候, 国家官僚体系或法律看起来有主权, 但是真正的主权只是在例外的情形中才展现: 这样的情形法律并没有预见到。”在例外的情况下决定的才是拥有主权的。见施密特: 《政治神学: 关于主权概念的四章》(*Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Trans George Schwab, Cambridge, Mass: MIT Press, 1988), 5页。但是水果店员的决定具有施密特所主张的特征, 但是却不是专制的。由于他的决定, 他打破了在国家官僚体系统治下的发展进程。他决定成为一个例外。在决定按照他良知的命令行动时, 他重新赢得了支配自己行动的主权。如果有足够的其他人加入他, 那么专制者的决定将不再是一个决定, 而只是空洞的词语。

[29] 哈维尔: 《无权者的力量》, 71页。

[30] 科恩、阿拉托: 《公民社会》, 19-20页。

[31] 哈维尔: 《无权者的力量》, 68页。

[32] 科恩、阿拉托: 《公民社会》, 16页。

[33] 要了解一个有趣的、相当有说服力的以抽签确定美国代议机构的代表的计划, 可以看恩内斯特·卡林巴什(Ernest Callenbach)和米切尔·菲利普斯(Michael Phillips)的《一个公民议会》(*A Citizen Legislature*, Berkeley, Calif: Bagan Tree Books and Clear Glass, 1985)。巴伯的《强有力的民主》(Barber, *Strong Democracy*)也介绍了抽签选择方法。

[34] 麦迪逊主张说, 美国制度运行的关键在于这样一种政策: “对立的和竞争的利



益都提出好的动机的缺陷。”见《联邦党人文集》（*The Federalist Papers*, Introd. by Clinton Rossiter, New York: New American Library, 1961），322页。

[35] “当整个社群面临任何一个危急情况时，我们就可以找到参议院、执行权力机构和众议院的起源；因为这些机构，古代的立法者受到极大的尊敬。”见弗格森：《教论》，141-142页。

[36] 上面注释 [28] 中的要点，对于独裁主义政治理论家卡尔·施密特的“独裁者”同样适用。对施密特的名言“那些在例外情况下做决定的人是有主权的”应该作解构性的批评。对于激进民主主义者来说，这一名言应该读作这样：“那些决定独裁者的决定真的是一个决定而不是一个篡权者或一个疯狂的海德公园演讲者的宣示的人是有主权的。”那些决定这个决定是否是决定并执行这个决定的人是特别重要的。为了说明施密特所问的“例外”——“谁执掌有关那些没有确定性约定的事件的权力？”（《政治神学》，10页），答案是一一般来说由战士们执掌——通过用脚投票。

[37] 柏拉图：《理想国》（*The Republic of Plato*, London: Oxford University Press, 1941）。

[38] 雅克·德里达主张说，“理性主义对疯狂的扩张性反对并不是像福柯所说那样起始于17世纪而是起始于苏格拉底”[德里达：《书写和差异》（*Trans Alan Bass*, Chicago: University of Chicago Press, 1978），34、40页}。他写道：“如果理性和癫狂之间的纷争起始于苏格拉底，那么在苏格拉底和后苏格拉底的世界中的癫狂的人的情形就值得最先检验。”（42页）果真如此的话，我们可能被吸引着将逻各斯“原罪”归为开始于《理想国》中——确切地说开始于苏格拉底对克法洛斯的回应之中。然而，《理想国》所提出的问题，不是疯狂是否应该被拒之于视线之外，而是其是否该被授予权力之剑。讨论的不是作为纯粹非理性的疯狂，而是以政治形式出现的疯狂即有权力的疯狂。而为了取得政治形式即成为一种权力，疯狂必须和理性相混合。为了取得命令权，它必须遵循“我所有的手段都是理性的，而我的动机和目的是疯狂的”。剑象征着取得权力的必要条件即权力和工具理性，正是这种理性武装的疯狂即暴政，苏格拉底斥之为所有统治形式中最坏的。

[39] 要深入了解所谓《理想国》是“对所有形式的政治野心的最完满治疗法”，请看约翰·布雷默：《论柏拉图政体》（John Bremer, *On Plato's Polity*, Houston, Tex.: Institute of Philosophy, 1984）。引文出自该书8页。

[40] 后现代主义理论家指出，我们现在都知道我们话语后面没有“主要叙事”（Master Narrative, 德里达），民主理论必须将自己从政治理论的“本质主义”的神话（拉克劳和墨菲）或对“独立的基础”的相信（巴伯）中摆脱出来（见注释5）。苏格拉底有时被认定为是将这些骗局引入哲学的历史坏人，也许吧。但是同时，通过他的哲学实践，他也给我们传递了一种不同的信息：尽管我们谈论这本书，相信这本书，我们此时此地日常生活中所有的是永没结束、一直在变化的对话，苏格拉底没有写任何书。

[41] 梅洛 (Meno), 86b, 古斯里 (W.K.C.Guthrie) 译, 见伊迪丝·汉密尔顿、亨廷顿·凯恩斯编:《柏拉图对话集》(Edith Hamilton and Huntington Cairns eds., *Collected Dialogues of Plato*, New York: Pantheon, 1961), 371 页。



马克思主义研究译丛

## 第二章 反民主的发展

尽管以很大的字写在历史的脸上，经济发展是反民主的这一事实却很难被人们看出来。我们正好被告之以相反的说法——民主和发展是走在一起的。大多数历史学家坚持说：民主运动和工业革命在欧洲的历史上出现在同一时刻，这并非巧合。这两者互相支持，一方面，他们说，经济发展是民主的必要条件，工业化产生财富，财富产生闲暇，闲暇带给人们学习和参与政治的自由，而这种自由使得民主成为可能。另一方面，论证继续进行，经济发展在民主自由的条件下进行得最迅速。这种互相依赖看似产生于这样一个事实即大多数今天最富有的国家是那些所谓民主国家。同时这个观念是第三世界发展的意识形态

中的一条自明公理。在今天，当俄罗斯和东欧的人民似乎同时地选择了民主和经济发展时，去否认这个观念尤为困难。据我现在听到的观点，他们的“共产主义”的问题是，“共产主义”带来了政治压迫并且是“发展的障碍物”。“民主”在这些国家的建立是指望着它会帮助其经济开始再次发展起来。无疑，发展是民主的这一观念是我们时代最有力量的观念。

这个观念是有力的，然而却是错误的。为了看明白在什么方式上这个观念是错误的，有必要首先搞清楚“经济发展”意味着什么。这种表达不是普遍的，而是特殊的。“经济发展”一词并不意味着在整个历史上人民维持生计的每一种方式都得到发展。更确切地说，这种观念意味着大多数人民维持生计的方式被灭绝掉，而被起源于欧洲历史背景的特殊实践所代替。“经济发展”意味着这些（欧洲）实践的发展。<sup>[1]</sup>

那就是，在“经济发展”中“经济的”一词本身意味着一个历史性的特定现象，它意味着一个社会中组织权力的一种特殊办法，同时也是掩盖这种权力安排的一种特殊方法，更准确地说，是掩盖“这是一种权力安排”。如果这个公式看起来让人们吃惊，那就是对这种掩盖功能的有效性的一个颂辞。如果一个人说经济的最高价值是生产效率，没有人会感到特别地吃惊。但这只是以不同的方式言说了同样的事情。“经济”是组织人们有效率地工作的一种途径，在非自然的很多时间内，在非自然的条件下，做非自然的各种各样的工作；并且“经济”是榨取全部或部分被如此生产出来的剩余价值，并把这剩余价值转移到别处的一种途径。这个过程对于资本主义的和“社会主义的”国家，都是同样地真实。经济因而是政治的，但却假装说成不是。经济在最基础的意义上是政治的：经济组织权力，分配财产，并且统治人民。亚里士多德称政治学为统治科学〔《尼各马可伦理学》（1094）〕，因为社会的基本秩序是通过政治这一过程被决定的。在今天的“经济发达”的社会中，经济学决定这种基本秩序。我们被教导去把这种决定性关系当做是不可避免的。甚至那些从未研究过马克思的人也倾向于把经济看做一个基础——这个基础根据其“铁律”发展，并且是人类的力量所无法改变或选择与之对抗的。然而这种不可避免性仅仅存在于发展的意识形态的结构之中。在这种意识形态的主宰下，经济学已取代政治学而成为了统治科学，但经济的这种政治特征被隐藏了。通过经济过程，文化被废除或重建，环境被破坏或彻底毁掉，工作被秩序化，财富被转移，商品被分配，阶级被形成，并且人民被支配。但是为了明晰地谈论这些事情而使用的话语，诸如“建立”、

“秩序”、“立法”、“革命”、“权力”、“公正”、“规则”、“同意”，并不存在于经济科学专门术语中。<sup>[2]</sup>

那么，经济发展意指这种特殊方式的经济的权力、秩序、规则的扩展和加强。说经济发展是反民主的，不是简单说经济发展倾向于产生不民主的统治形式——我们把这种统治形式看做是政治领域，而是说经济发展在其自身领域内是一种不民主的统治形式。把政治讨论排除在经济话语之外，这正是经济发展之不民主性的表现。

经济发展在几种情形下是反民主的。经济发展是反民主的在于经济发展所要求的劳动的种类、条件和数量是人民决不可能有选择的余地的，并且，从历史上来看，从未曾选择过。只有通过给社会造成这种或那种不民主的结构，人民才能够被迫接受：花费他们的大部分生命在田地里、工厂里或办公室里“有效率地”劳动，并且把剩余价值移交给资本家们、经理们、国家官僚们或技术官僚们。通过摧毁人民的传统的生活方式，或通过强行地把人民和他们的生活方式分隔开来，才可能迫使人民从事这样的劳动：圈地运动产生欧洲的第一代产业工人。或者通过征召人民作为强制劳动力来迫使人民从事这样的劳动；在大多数的欧洲殖民地第一代种植园工人和产业工人就是这样被确立起来的。<sup>[3]</sup>人们被安排在这样一个社会中——在这个社会中，不这样劳动的惟一结果就是贫穷的羞辱，或者实际上被饿死；卡尔·波拉尼已经描述了自由市场经济学家如何有意地将饿死个体作为实施劳动纪律的一种方式引进欧洲社会（例如通过废除穷人救助）。<sup>[4]</sup>人们被安排在这样一个社会中：除了能换出钱，你才能获得价值，并且从事工业化的工作（你或其他人）是赢得财富的惟一途径。或者一个社会把经济直接置于国家权力之下（被称之为“社会主义”或其他）并且使用国家权力的铁拳实施经济发展的铁律并且使人民工作。所有这些体系能够通过附加的一种意识形态被加强：从事工业劳动被说成是有美德的、或英雄气的、或爱国的、或“先进文明”的特征、或成熟的（对于怀疑其成熟与否的人）、或受尊敬的（对于办公室工人）、或男子气概的（对于男人）、或自由的（对于女人）、或诸如此类。关键是：必须强迫人民或者在他们的思想中灌输一些意识形态，在这种意识形态支配下人民将强迫自己，这样才能使得人民在违反自然的工作条件下，在违反自然的长时间中去做违反自然的种类的工作。我们在世界上所见到的各种各样的“经济体系”是不同种类的强制力和意识形态的不同组合。

经济发展是反民主的还因为经济发展加深了社会不平等（我在此认定，

而有些理论家不这样认为——社会平等是一个民主理想)。<sup>[5]</sup>当然我们这两个世纪以来业已知道了资本主义经济发展的这一后果是真实无误的。社会主义被作为一个解决方案提出来，这基于这样一个假设：生产资料所有权的社会化将会使经济民主化，那就是说，把经济置于工人的控制之下并且在经济之内平等地分配权力和财富。今天这一假说处于重大危机之中。如果我们承认对于不平等的追求（“出人头地”、“往上爬”等）是自由市场经济背后的驱动力，那么看起来以一种社会主义的经济取代这种经济，并仍旧欲求经济发展，这要求找到一种新的驱动力。列宁主义的解决方案是：依靠国家权力，并附加以意识形态的力量。其结果，正如我们今天所了解的，仅仅是以一种不平等取代另一种不平等：一个命令经济需要发令官和跑腿的。资本主义国家中的工人曾经希望社会主义使他们的经济民主化，而在今天社会主义国家中的工人——至少他们中的某些人，希望回归自由市场给他们带来民主。但这只是把难题的解决退回到19世纪时曾面临的困境。<sup>[6]</sup>自由市场继续像从前一样产生着财富上和权力上的不平等。如果“社会主义”不是解决方案，那么什么是呢？

经济发展是反民主的在于：经济发展是建立和加强支配人民生活的主要方面——他们的工作——的不民主的统治形式，并且也在于：经济发展产生了财富和权力的不平等。另外，经济发展把人民的注意力从政治目标和斗争上转移开并且代之以“经济的”目标。经济发展意识形态告诉人们：人民真正最需要的东西是经济性的，因而大部分社会难题是经济造成的，结果是对这些难题的最终解决方案是经济发展本身。这不是偶然的事：劳工运动从为权力和工作场所的民主化而斗争向为更高的工资而斗争，这一转变被称为“经济主义”。发展意识形态重新界定了古典的政治要求：自由变成了自由市场；平等变成了机会平等；安全变成了职业安全；同意变成了“消费者权利”，而对幸福的追求变成了一辈子购物。第三世界国家的经济发展被提供出来作为一种解决方案，来解决工业发达国家对这些国家进行的持续的支配，以及这种支配所产生和保持的巨大的财富和权力的不平等。经济发展意识形态将政治支配权偷换为经济支配权——就政治支配权而论，民主是解决方案。就经济支配权而论，顺从于严格纪律的，繁重的工作，以求最终导向繁荣和“闲暇”——是所谓的解决方案。经济发展是反民主的在于：经济发展是一种生活领域的扩大，在这种生活领域中，民主原则上被排除出去了。

## 固执地相信发展

经济发展的反民主特征也许难于察觉，但这不是因为它作为一个秘密被保守着。发展的意识形态的信徒们也许会在他们的著作的序言和结论中高谈民主，但在著作的主体中，社会组织的具体形式被探讨，民主概念却不出现。一个按照生产效率最大化的原则来组织的社会的非民主性，是为全世界全部技术官僚、经济学家和商业管理人员所清楚知道的。这成为管理科学的公理，特别是被“日本管理体系”<sup>[7]</sup>的拥护者所特别热烈地信奉。这个公理被这样一些发展独裁者视为至理，诸如墨索里尼、苏联技术官僚、皮诺切特、朴正熙、李光耀、齐奥塞斯库和马科斯。例如，马科斯组织一个思想库，并且让他们炮制了一个精致的意识形态，以使他的军事管制政权合法化。菲律宾学者亚历山大·马格罗分析了这种意识形态并恰如其分地称之为“发展主义”<sup>[8]</sup>。并且，替马科斯捉刀的学者也不难在主流西方（主要是美国）社会科学<sup>[9]</sup>中为他的以军管来求发展的做法找到坚实基础。令人瞩目的是：在这种发展主义的独裁政治下，恐怖在世界上四处肆虐，而这种状况似乎并没有使发展的理念本身失去权威性。在很多地方发展保持了它的好名声，因为可以提出理由表明发展从未真正被施行过：原以为是一群技术官僚的人结果被证明是一伙强盗，并且艰难地被压榨出来的剩余价值并没有流向投资，而是流向了曼哈顿房地产和瑞士银行。在“发展大灾难”之下，这么多的罪恶和恐怖发生了，这种发展仍可以被指为仅是一种不真实的发展。“真实版”的发展（如果这种版本曾经出现的话）完全会是另一回事。批评已有“版本”的发展的批评家们拥护将来“版本”的发展。很多人似乎认为发展能够被拯救——通过为发展找到正确的形容词：“真实的”、“真正的”、“替代的”、“适合的”、“人民取向的”、“可持续的”或诸如此类。

在马科斯独裁政权被推翻之后，菲律宾政府采用一部新宪法（1986），“发展”一词在这部宪法中出现了34次<sup>[10]</sup>，与此相比较，1935年宪法中出现4次（如果我们把1945年增加的条款——给予美国公民在菲律宾自然资源的发展上的同等的权利加上的话就是5次），1973年宪法中出现7次。发展一词使用次数的增加反映了被看做为发展的恰当对象的实体的数目的增加。在1935年宪法中有三项要发展：自然资源、国家语言和“国家遗产”。

在1986年宪法中提出要发展的若干方面是：经济、国家、人自身、政策、农村地区、人力资源、民族遗产、国土、自治单位、社团、旅游业、文化遗产、农业、科学和技术、“国家人才库”、卫生人才、家庭和儿童。

这个列表是否令人不安依赖于在这些相应的背景下“发展”意味着什么。这的确是令人不安的。在人民权力的宪法中发现这样的潜台词，发展被认为是民主的潜在限制因素。尤其是关于土地改革的部分——菲律宾社会民主化的关键出口以及阿基诺政府失败的关键所在，规定“国家通过加强发展来鼓励并着手公正地分配所有农业用地”。在这番苍白的话语背后是这样的认识：公正的分配也许会证明是发展的障碍物，并且在这番苍白的话语背后有这样一种暗示：从可能性上来说，发展应被给予第一优先权。

当然，规定人民权力的宪法大部分是由地主写的，而一个人也许因之怀疑关于土地改革的部分是不诚恳的。但如果这样，我们应该期望从左翼那里找到不同的态度，至少在知识分子左派中。然而，他们大约也是同样的。马克思主义者争论：菲律宾生产方式是半封建的还是资本主义的，因此菲律宾革命者是应当为建立资本主义还是为建立社会主义而战，这里关键的因素是发展。<sup>[11]</sup>

即是说，现存生产方式的关键性失败，更多的在于这种生产方式作为“发展的障碍物”存在着这样一个事实，而不在于这种生产方式的不公平。从这种认识出发，可能的结论是：在决定为哪一种新的生产方式而斗争时，主要的标准是发展。在革命后的社会中，一个马克思主义经济学家写道：“农业的整体计划的推进要使得土地权利建立在是否能使资源利用最大化的基础上。”<sup>[12]</sup>

换言之，生产效率，而不是平等或“耕者有其田”的原则成为决定性的因素。把这种学院研究人员的观点当做这个国家的农民的代表性想法将是一个错误，对这些农民来说，土地改革是首要的要求。尽管以上的陈述也许是极端的，但是其思想结构在世界各地当代马克思主义中是很常见的。

## 作为铁的规律的发展：马克思

当然，那些已经把马克思主义看做一种经济发展理论的人也许在此没有发现任何令人惊讶之处。毕竟，是马克思赋予“发展”一词大部分的当代意



义的。在马克思之前，发展一词被应用于有限数量的一些事物上：能够发展起一场棋局或一场军事进攻，能够在—个矿山里树起一些钻杆，能够发展起美德，并且能够发展起一本小说的情节。在黑格尔哲学中，世界历史本身是人类精神的发展——在黑格尔精致地称为天命的某种东西的引领下。<sup>[13]</sup>黑格尔将这个术语膨胀到形而上学的程度，并且将其应用于经济领域。马克思采用了这个术语。通过这个途径，他给予“发展”一词一个特定的技术意义而没有去掉其神秘的弦外之音。马克思能够十分具体地描写生产力的发展，并且同时对整个国家的发展作出神一般的宣告，正如《资本论》序言中的著名段落所写：“工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的，只是后者未来的景象。”<sup>[14]</sup>但这种用法仍然有异于这个词今天的用法。对于马克思，发展从来不是一个计划。发展并非刻意地通过发展战略手段促成的某种东西。相反，上面引用的句子前面的一个句子他是这样说的，发展是“这些规律本身……这些以铁的必然性发生作用并且正在实现的趋势”的结果。发展没有有意识的作者，但它有无意识的代理人。发展是资产阶级寻求利润的无意的结果。

如果发展不是资产阶级的一项计划，那么发展更加不是革命者的计划，因为构成发展的特定活动，从整体来说，是犯罪性的，为了把世界转变成为能够系统地从中压榨出利润的某种东西，资产阶级将这个世界撕裂开来，将人民从家园中赶走，打破他们的社群，践踏他们的古老的传统和自由，剥夺他们的手艺，并且将他们置于空前的压迫体系和空前的系统化的穷困的形式之中。正是发展创造出弗里德里希·恩格斯在《英国工人阶级状况》一书中所描述的状况。

当然马克思对于发展的态度是两方面的。一方面资产阶级完成了一件让人敬畏的和有用的工作。“它第一个证明了，人的活动能够取得什么样的成就。它创造了完全不同于埃及金字塔、罗马水道和哥特式教堂的奇迹；它完成了完全不同于民族大迁徙和十字军征讨的远征。”<sup>[15]</sup>但同时它创造了一个建立在“公开的、无耻的、直接的、露骨的剥削”<sup>[16]</sup>之上的一个世界，并且正是由于这个原因它理应被推翻，被夺取所有权和被从历史舞台赶下去。

发展不是革命者的目标。革命行动是与发展者们相敌对的，并且革命行动被发展的罪恶以及资产阶级从未有意地想为人类带来任何好处这些事实所证明是有理的。同时，革命补救了发展，通过首次将新创造的生产工具转向公益的目的。但是革命的目的是公正的建立，而不是对发展的鼓吹。

主要针对法兰西和英格兰，马克思彻底相信新的工业秩序会在预期的革命到来之前完全建立起来。这样的时间表是一个极大的便利，因为这意味着资产阶级将做完所有必要的肮脏工作，然后受到公正的惩罚，并且新的工业社会（已经将催生新社会的罪恶清洗掉了）将由无辜的工人阶级来继承。革命除了是夺权行动之外，还是对工业发展的一种仪式性的正当化。显然这些提法不能被用在那些尚未工业化而进行了马克思主义式的革命的社会中，马克思关于他那个时代中的非工业化社会的论述往往是他最含糊的论述。通过这我们可以明白：称呼今天的发展主义的马克思主义者的马克思主义为马克思列宁主义是恰如其分的。

## 作为铁律的发展：列宁

在列宁的一生中，我们可以看到这样一个历史性的时刻：“发展”从作为历史的狡计所编织出来的一个过程转变为在人的意志和理性指导之下的一项设计。<sup>[17]</sup>

在1899年，列宁发表了也许是最为广泛地被阅读，或至少是最广泛地被传播的关于发展的著作《俄国资本主义的发展》<sup>[18]</sup>，据说被售掉300万册。在这部著作中，人们能够看到从马克思主义向马克思列宁主义的转变的开始。基本的结构和马克思的一样：资本主义在主观上是有罪的而在客观上是进步的。但重点是在进步的一面。在只是刚刚开始工业化的俄国这一背景下，列宁反对这样一种立场：如果资本主义是如此野蛮的一种制度，那么资本主义应该被完全地挡在俄罗斯之外。列宁著作的主要部分是描述资本主义将带来好的和必然的东西，只是偶尔点缀了一些诸如“充分认识到资本主义的负面和阴暗面”的限定话语。资本主义是进步的，因为它“将工业从农业中分离出来”，那就是，它抓住农民并把他们转变成为在工厂工作的工业无产阶级。资本主义把农民从农业社会的传统控制下拔出并且将他们置于工业组织的控制之下。资本主义通过集中和组织生产而改变了生产的性质；资本主义通过摧毁人们的生计并使得人们依赖商品消费（这是这本书的主题，如其副标题所示：“大工业国内市场形成的过程”）而改变了消费的性质。“资本主义的进步的历史角色”（例如，其作为“发展”的代理人的作用）能够被总括为两个简短的命题：增加社会劳动生产力和使劳动社会化（602~603

页)。这个从“自然经济”（37页）到产业经济的巨大转变亦导向“民众心态的改变”（606页）。列宁断定这种改变是一种改善。他对此如此肯定以至于他准备反对那些禁止妇女儿童在工厂工作的努力，他把这种努力看做是“反动的和乌托邦的”。“把他们赶去直接参与社会生产和大规模的机器工业将刺激他们的发展并增加他们的独立”（552页）。发展提高了效率，增加了产量，并改善了工人社会和工人自身。但是，一如马克思所指出的，这些文化的改变不是有意的。“大规模机器工业……必然地要求对生产做计划性调节和对这种产业进行公共控制”（549-550页）。这是社会进化的自然秩序并被看做是理所当然的；公众行动是发展的一个结果，而非发展的原因。

《俄国资本主义的发展》一书的最后一节的标题为“资本主义的‘使命’”，总结了资本主义带给俄国的进步利益。写下这些话之后不到20年，列宁发现自己处在一个革命政府的领导位置，控制了国家，而在这个国家中，资本主义的“使命”并没有被完成。在1918年3月，十月革命之后仅仅数月，列宁在他的题为《当前的主要任务》的文章中写道：“是的，向德国人学习！历史的发展是迂回曲折的。现在出现了这样的情况：正是德国人，除了体现残暴的帝国主义、同时又体现了纪律、组织在现代机器工业基础上的紧密协作以及极严格的计算与监督的原则。”<sup>[19]</sup>

俄国的资本主义在其工作被完成之前就被摧翻了；布尔什维克除了接管那项工作没有别的选择。列宁把这项工作看做一个主要的历史转型和发展性质的根本性变化。而无政府地建构起来的资本主义社会的主要组织力量是自发育和扩展的国内和国际市场，现在革命后，为了工厂生产而重新组织社会是无产阶级的“首要任务”<sup>[20]</sup>。布尔什维克们“没有从理论（一切书呆子的）所规定的那一端开始，我们的政治变革和社会变革成了我们目前正面临的文化变革，文化革命的先导”<sup>[21]</sup>。这项工作是巨大的。“只有把整个社会经济在组织上加以改造，只有从个体的、单独的小商品经济过渡到公共的大经济。”<sup>[22]</sup>同时必然地，“用日常劳动纪律这种稳定的形式巩固下来”<sup>[23]</sup>。这项工作确实不同于马克思所描述的革命无产阶级的历史性的那种任务，但现在“无产阶级业已成为统治阶级；无产阶级行使国家权力”，并且因此面临“无产阶级以前不曾提出也不可能提出的任务”<sup>[24]</sup>。

列宁是坦率地——“富有激情地”也许是更好的一个词——在强调：在经济发展这一领域中，没有民主的位置。有一种社会主义观念曾是这样的，即社会主义是企图将民主从政治领域扩展到经济领域：资产阶级革命已经为

人民赢得了作为公民的民主；现在社会主义将为人民赢得作为工人的民主。但这不是列宁的看法。首先，他觉察到经济发展和被认为是工人民主的一方面的经济平等之间的矛盾。他对于应当选择哪一个毫不踌躇：“我再再说一遍，就掌握经济、管理工业、加强工会在生产中的作用来说，实物奖励和同志纪律裁判会的意义要比‘生产民主’、‘结合’之类的完全抽象的（因而也是空洞的）字眼重要百倍。”<sup>[25]</sup>更为重要的是，他把民主看做是和工作场所相分离的：“劳动群众开群众大会的这种民主精神，犹如春潮泛滥，汹涌澎湃，漫过一切堤岸。我们应该学会把这种民主精神同劳动时的铁的纪律结合起来，同劳动时无条件服从苏维埃领导者一个人的意志结合起来。”<sup>[26]</sup>

为了使得这个观点有力，列宁赋予一个关键的马克思主义词语以新的定义——我确信，这个定义马克思是绝无可能预计的。“无产阶级专政”，列宁在1918年4月（宣布新经济政策的三年之前）说：“苏维埃政权正是无产阶级专政即先进阶级专政的组织形式。”<sup>[27]</sup>但仅仅是在工作场所专政是不够的。为了使得这种专政成为科学和有效率的，列宁提倡引人为全世界工人所憎恨的管理技术：

同先进民族比较起来，俄国人是比较差的工作者。在沙皇制度统治下和农奴制残余存在的时候，情况不可能不是这样的。学会工作，这是苏维埃政权应该充分地向人民提出的一项任务。资本主义在这方面的最新成就泰罗制既同资本主义其他一切进步的东西一样，既是资产阶级剥削的最巧妙的残酷手段，又包含一系列的最丰富的科学成就，它分析劳动中的机械动作，省去多余的笨拙的动作，制定最适当的工作方法，实行最完善的计算和监督方法等等。苏维埃共和国无论如何都要采用这方面一切有价值的科学技术成果。<sup>[28]</sup>

“科学技术成果”不仅仅是用来从每个工人那里压榨出最大限度的生产力；它们还被用来设计作为整体的社会的发展。列宁的名言：社会主义意味着“苏维埃加电气化”时常被引用。看似简单和直接的这个公式有一种魅力。但人们常常忘记了列宁的“电气化”根本不是简单的事情。它是以“大规模机器生产”的逻辑将整个社会进行有计划的重组的一种简便表达。在1920年2月的全俄中央执行委员会决议中这个联系能够被找到，列宁很喜

欢引用这个决议，他写道：“现在苏维埃俄国初次有可能着手进行比较有计划的经济建设，科学地制定并彻底执行整个国民经济的国家计划。全俄中央执行委员会鉴于电气化事业具有头等重要的意义……估计到电气化对工业、农业、运输业等等的重大意义，特决定：责成最高国民经济委员会同农业人民委员部一起制定建立电站网的计划草案……”<sup>[29]</sup>列宁相信这是历史上关于国家经济发展的第一个广泛的、科学的书面的计划。他给予这个计划的力量能够从这样一个事实看出来——他促成第八次代表大会决定：“责成……采取各种措施来广泛宣传这个计划……共和国所有的学校毫无例外地都应当学习这个计划。”<sup>[30]</sup>

大规模地将人从传统社群的生活和工作中连根拔起，致使古代技艺、价值观以及思想与感受的方式灭绝，以使得社会成为有效率的工厂生产的工具，马克思称此过程为：“世界历史没有提供过比这更令人恐怖的景象”<sup>[31]</sup>，但这对于列宁却是新任务——对于这些任务我们必须“以作战时那样的果断、义无反顾的果断把全部力量集中在这条战线上”<sup>[32]</sup>。当然，所有这些必须联系当时羽翼未丰的苏维埃政府的处境这一背景来理解。被战争所摧毁，被敌人所包围，被食物短缺所折磨，火车从未按时运行过和工厂只是零星投入生产，俄国处于绝望的状况之中，此时列宁对于牺牲和纪律的猛烈呼吁是完全可以理解的。同时“一往无前和军人般的坚决”的表达应当被认真地看待：工厂和政府机构所采取的实际的组织形式，以及发展的意象和意识形态，很大部分离不开这种军人的模式。数年以后卡尔·多伊奇（Karl Deutsch）提议用“社会军事动员”一词来把握为工业生产而重组一个社会的现象，他说：“为1793年的法国的历史经历和1914—1918德国‘总动员’的历史经历”<sup>[33]</sup>所激发，这个表达像一个“诗意的形象”出现在他的脑海中。许多第二次世界大战后的现代化理论家已经指出了，军事化在“使精英现代化”中和给予老百姓“组织的现代形式”<sup>[34]</sup>的初始经验中起着关键作用。

列宁立场的另一特殊性即通过有意地使用国家权力和一往无前的坚决来重新组织社会，也是一个历史性的决定性进程的开端。历史的铁律在实际的法律中体现出来，并且在国家铁的纪律下强制执行。在这个特殊的组合中，国家权力被看做完成某种形而上进程的媒介，这常常被指为20世纪独裁统治的一个特征并且被阿伦特确认为极权主义的一个关键性因素。<sup>[35]</sup>这是一种“当代版”神权理论——通过将其所宣称的资源置于人的选择的领域之外，

来使政治权力非政治化。这种理论将权力的握有者置于这样的地位：有责任去执行这个进程的铁律，而同时却不负责这样做的后果。

考虑一下这种惊人的推理方法：“在任何社会主义革命中，因而也在我们于1917年10月25日所开始的俄国社会主义革命中，无产阶级和它所领导的贫苦农民的主要任务，就是进行积极的或者说创造性的工作，就是要把对千百万人生活所必需的产品进行有计划的生产和分配。这一极其复杂和精密的新的组织系统建立起来。”<sup>[36]</sup>列宁在1918年4月写下了这些话。根据这种思路，一个人了解了他的任务是通过从普遍原理到特殊例子的演绎推理得到的——在列宁写作的那个时代，在整个历史中，也仅有一个这样的例子。追求这种“任务”因此不是由容易犯猎的政治领导作出的选择，这些领导人通过过去的经验和对现在状况的解读来作出选择。它是不变的、普遍的，在列宁他们取得权力之前就存在了。这种形式的不负责任的任务促成了所谓的斯大林主义，这是大家都知道的。人们较少被注意到的是，这种思维方式的关键，即“任务”的内容，这种作为一个超历史的使命被颁布出来的任务的内容其实是为了“大规模机器生产”和为了大规模分配即为了发展而进行社会的重新组织。

## 发展其他民族：资本主义和非资本主义道路

伴随着俄国革命，发展从一个过程转变为一项规划，“发展”一词在语法上也从一个不及物动词转变成一个及物动词。然而，在上面所描述的最初阶段，发展还停留为一个国内计划：国家和党的领导人要发展他们自己的国家，而非别人的一些国家。在哪一时刻发展开始被跨越国家使用呢？

在第二次世界大战以前人们能够在两处发现这个观念如此被使用，第一处是在“殖民地的发展”的表达中。然而，这个词被欧洲殖民主义者全然实用主义地使用，完全不含超历史的如同马克思主义理论在当代的发展理论中所具有的言外之意。它意味着，仅仅是资源的发展，那就是，人和设备被一定的方式组织，以便资源能够被榨取出利润。尽管有时候他们声称：这种组织会帮助原来的居民“进步”或“变得文明”，但是这种社会影响是一个副产品，而不是这种规划的目标。因而在1939年当英国政府被迫颁布（至少在书面上）一项增进殖民地人民的福利的计划时，这项计划以殖民地发展和

福利法案代替殖民地发展法案。<sup>[37]</sup>把发展和福利当做分开的问题的看法能够说明愚钝的英国实用主义者历史和哲学视野的贫困。这个法案也可以这样看：是由那些确切知道他们在干什么的人，在对发展的真实本质的坦率、直接和非意识形态的理解基础上草拟的。

“发展”一词的第二种用法是用以指示一种跨国进程，这种用法不怎么在西方发展论著中被提到，这种用法出现在苏联的斯大林时期。布尔什维克要提出理由表明俄国经济已经足够成为资本主义的，因而马克思主义的革命理论能够应用于俄国——这已经相当困难，而再以之应用于俄帝国中其他民族是几乎不可能的。为了描述在苏联政府统治下的这些土生土长的人民的工业化，非资本主义的发展道路的观念形成了，一如在《苏维埃大百科全书》中所描述的：“非资本主义的发展道路的观点，在俄帝国的落后的民族（中亚、哈萨克斯坦、北高加索和欧洲亚洲北部民族）组成新社会主义国家向社会主义的转变中，得到了明确的证明。”<sup>[38]</sup>这里，“社会主义”不再是对资本主义的反抗或一种解决方案：不存在资本主义，也就无所谓解决。而且，社会主义也不再是一个理想。说社会主义是一条“道路”就是说社会主义是一个手段。发展是目的；社会主义是达到发展的方式。

## 冷战发展：杜鲁门

1947年，克里斯托弗·希尔（Christopher Hill）在现在看起来令人难堪的《列宁和俄国革命》一书中写道：“苏维埃经验，在把现代文明带给落后民族，并且尤其在把发展苏维埃体制和集体农场作为农耕民族自治的方式等方面，必定对东欧、亚洲并且可能最终对非洲和南美洲产生巨大影响。”<sup>[39]</sup>

当然并不是希尔发明了这个观点。这个观点广为传播，并且这个观点对当时冷谈话语的语汇的形成有着极其重大的影响。这个观点形成了一个特殊的背景，在这种背景下美国政府突然变得空前地对“发展中”国家感兴趣。希尔写这本书两年以后，以1949年1月20日，哈里·S·杜鲁门总统宣布发展现在是美国政府的政策，并且他把新造的词“欠发达”一词引进到公共话语之中：“我们必须着手一项大胆的新计划，以使得我们的科学进步和工业进步能够有助于欠发达地区的改善和增长。”<sup>[40]</sup>

杜鲁门的讲话发表在现代历史的主要转折点上，此时美国作为一个历史

性的空前的超级大国而崛起，美国在已倒塌的日本和正在倒塌中的欧洲帝国的废墟上继承了所有权（一个不再能够以旧的殖民方式来行使的所有权），这是冷战开始的时刻，这是当美国极度需要资本投资的出口的时候。杜鲁门的发展“欠发达国家”的“大胆的新计划”出色地把所有这些因素纳入考虑之中。在他后来的《回忆录》中，他把这个计划描述为一个旨在使得欠发达地区的无数人民，能够把自己从殖民地的境况下，提升到自我支持和最终繁荣的境况而做出的伟大尝试，同时，这项计划“和我们防止共产主义扩散的政策是一致的”，并且，这项计划是使用“在美国积累起来的一些资本”的好途径。“如果来自美国的资本投资能够被保护并且不被没收，并且如果我们能够说服资本家，让他们去外国工作，不是去剥削这些国家而是去发展这些国家，那将增进相关的每个人的利益。”<sup>[41]</sup>

人们能够察觉到埋藏在杜鲁门的含混的谈话中，关于发展的新出现的意识形态的基本轮廓。当然，杜鲁门并非认真地表达资本主义的功能能够通过劝说资本家们去发展而非剥削得到改变。事实上，他的话并不是说资本家应当做某种不同的事情；他的话是说：我们应当停止把他们所做的事情叫做“剥削”而开始称之为“发展”，当然不是资本家需要认识到这一点（他们知道他们为了什么目的在外国工作），而是那些国家的人民和在联合国及美国公民中的反殖民主义者需要认识到这一点。

在他的传记中，杜鲁门把这项计划描绘为“在世界历史上从未曾被任何国家提出过的胆大主意”<sup>[42]</sup>。这种自夸应当被认真看待。如我们已看到的，这不表示杜鲁门和他的顾问们把发展的计划作为一个国家计划来发明，或者他们首次把这个词作为一个及物动词来使用。但“发展”获得了其完全的第二次世界大战后的形式，即意味着工业资本主义国家的一项有意识的计划：这项计划的目标在于整个转型社会，特别是第三世界社会，声称指向治疗欠发达的病症。只是在他的讲话之后，“发展”在所谓治疗欠发达的疾病的意义上，在资本主义社会的社会科学中作为一个技术术语被建立起来了。这种新的政府政策的公布导致在美国诞生了社会科学的全新格局，在这个全新格局之中，诸如发展经济学这样的学科领域出现了。来自诸如福特基金会和美国国防部这样一些源头的大量的美元涌入“现代化”和“发展”研究之中，这些美元资助了成百甚至是成千的书籍和论文。成百甚或是成千的有前途的青年学者从第三世界被引致美国做访问学者，以使他们皈依新的福音并且使他们变成“现代化精英”。简言之，正当美国社会科学家鼓吹他们的“超



越价值”方法论之时，一个政府决策和大笔金钱的结合成功地变魔术般地从稀薄的空气中创造出了社会科学的一个崭新领域。

发展的意识形态取得极大成功，这并不在于它真的把世界上的穷人提升到“最大繁荣”水平上，而在于它说服了无数的人相信：发展就是资本家在第三世界的行动的意图。事实上，对“欠发达”国家所施的行动，从另一种价值观来看，被称为“新殖民主义”。在这种意识形态底下发起了有史以来剥削人类的最巨大的系统计划，以及最巨大的对文化和自然的攻击。发展的意识形态致使国家和公司的帝国主义执行这项计划具有说服力，这是这种意识形态的一个成就。发展的意识形态使发展经济学家们能够写下所有这些，而无须使用任何殖民主义和帝国主义的旧词汇，好像它们不仅不复存在而且从未存在过，或者如果它们曾存在过，那也是无关紧要的。<sup>[43]</sup>

并非所有这些学者都天真地没有意识到，他们正在将他们的学术转向服务于资本家牟取利润和统治策略上去。正如一位学者所说：

国际知名人士已说明，两个强有力的对抗阵营之间的竞争将更多地从军事阶段转向经济阶段，而成功将取决于他们发展欠发达地区的能力。应注意的是：那么多的注意力集中在欠发达地区和这些地区的问题上，以至于社会科学家赢得很高的声望和地位。<sup>[44]</sup>

这位教授看到冷战的军事“阶段”和经济“阶段”所共有的目的，他并不是 20 世纪 80 年代的某个低烈度冲突的理论家。这是在 1957 年写的，所写的事实或许会帮助我们记起低烈度冲突理论既不是一个新观念也不是出处于美国政治边缘的某群冒险者所倡导的某组古怪阴谋。低烈度冲突理论所基于的这种洞见即当军事活动辅以经济和社会行动（技术援助、发展援助、和平志愿者等）时，军事行动会更为有效，这已经成为自杜鲁门讲话以后美国对外政策的主流。从美国政策的立足点来看，在低烈度冲突理论和发展之间不存在区别。从一开始，发展就已经被看做低烈度冲突的一种形式。

发展的概念在马克思主义和自由主义的长时间对话的情况下，达到了其现有的形式。在冷战期间，由杜鲁门及其顾问们所拼凑起来的这种形式，在美国霸权的支持下很成功地主宰了世界上大多数地区的话语。与此同时，杜鲁门的发展理论也受惠于马克思列宁主义。据我所知，马克思列宁主义从未恰当地得到领会。杜鲁门的发展理论，实际上，是一种自由主义的历史唯物

主义，即同样是唯意志论和必然性（根据情况所需从一个理论变换为另一个）的结合，同样是抱着无责任的使命的观念。这亦是一种简单化的经济决定论，因此实证主义的社会科学家们能够理解它。一如大卫·阿普特（David Apter）在1965年所写的：“在正在工业化的社会中，经济是独立变量，政治体系是因变量。”<sup>[45]</sup>其要点是：“经济变量”在此不再被视为是根据它自己的规则来发展——除了在书的序言中，在那里，这个问题是在超历史的水平上被对待。而实际情形是，“经济变量”确切地是指用经济发展来建立主宰和统治。为了相对缩短故事，可以这样说：资本家无意识地推行着经济决定论，而这被马克思发现并做了分析，然后被资本主义有意识地以经济发展理论的新形式重新拾起。现在传递的信息是：如果你控制了经济，你就控制了一切。

对话的下一个阶段是来自马克思主义一边的反驳，这个反驳始于保罗·巴兰（Paul Baran）在1957年写作《增长的政治经济学》一书。据说这本书是首部把“欠发达”作为一个技术术语来使用的马克思主义著作。<sup>[46]</sup>再者，反驳自由主义的发展的行动导致两种理论更进一步的汇合，以至于现在一些自由主义术语也进入了马克思主义的语汇之中。杜鲁门的由“发达”和“欠发达”国家分开的世界图景是产生安德鲁·冈德·弗兰克所说的著名悖论即“发展出欠发展”的惊人后果的原因。<sup>[47]</sup>弗兰克和其他依附理论家的一件十分重要的工作是：表明美国发展理论是一个骗局，表明被称为“欠发达”的状态之所以如此，不是因为这种状态是传统的而是因为殖民主义和新殖民主义数十年或数世纪以来的破坏的结果，并且表明只要这种依附关系尚在继续，发展（即工业化导向贫穷国家的繁荣）不可能发生。要点被很好地抓住了，但是由于它是从发展理论的立足点出发的，这种观点本身是一种内部批评。“资本主义永远无法结束欠发达”的批评是对的和重要的。问题在于其暗含的结论，“而这正是其问题之所在”，而这导致了下一个成问题的暗示：“而社会主义能够——那正是它的好处”。自由主义和马克思主义被并列作为发展经济学的一般范式的假设前提。在这二者间做出选择不再是一个方向或价值的问题，而是一个实用的和经验的问题，选择哪一个取决于哪一个被证明作为手段服务于目的服务得最好，而二者的目的是共同的，即都是经济发展。总之，胜利归于哈里·杜鲁门。道路已经完全准备好了：马克思主义的经济学家表述说，一个革命政府在选择土地政策上所应使用的标准是资源使用的“最大化”。

## 发展隐喻

为了理解发展理论的特殊意识形态力量，我们应当十分注意一个事实：这个理论包含了一个半隐藏的隐喻。在其原初的、非隐喻性的意义中，其反义词不是“衰退”或“停滞”而是“包裹”。“Velop”不是英语中的一个词，而同样的词根出现在意大利语 *viluppare* 之中，意思是“包围、包捆、围抱、卷起”。发展某种东西意味着展开或打开它，把包裹它的某种东西拿去。这种意义现在已作废了，一个人会说，“他打开了包裹的内容”，意味着他解开包裹并把内容拿出来了。同样的意象能够被发现隐藏在意大利语 *sviluppare*，法语 *développer*，西班牙语 *desarrollo*，德语 *Entwicklung* 之中。

依据这个起源，这个词被隐喻地应用于两种情形。活的有机体的生长被称为发展，这唤起了一种意象：被“包裹”在不成熟的有机体（种子或婴儿）内部的一种形式被“打开”并被展现了。或者一个故事的进展被称为发展，唤起了一种意象：隐藏在原初状态之中的一种意义对读者或听众渐渐地“展开着”并且变得明朗起来。根据这两种过程进行组合和抽象，“发展”获得了第三种意义：变化的特定结构的展开。发展的变化是这样一种变化：通过一些阶段获得一个已给定的本质，那么潜在于较早阶段的形式就在较晚的阶段变得明朗。（这意味着，至少在欧洲语言中，在外因性和内因性发展之间有时所作的区分在语言学上是不适当的。严格地说，用“发展”来描述外因性的发展是不正确的。）

在这种仍然处于前意识形态的意义上，发展并不必然地意味着向着更好变化。变化值得向往与否取决于发展的是什么。火和洪水发展，敌人进攻的发展，并且一如《牛津英语词典》小心地提醒我们：疾病发展；《牛津英语词典》提供的例子是流行性感冒的发展。

在发展的意识形态中，隐喻的力量是：这个隐喻给人这样一个印象，在这种意识形态下，被执行的计划是自然的、不可避免的，而且这个计划带来了被发展的、实体的、正确的和注定的未来。发展被描绘成为某种一旦“发展的障碍”被移掉就会自己发生的东西。事实上，在发展的意识形态下所发生的所有的变化属于全然不同的类型。村民们被驱赶掉而水坝被建立起来；

森林被砍倒而代之以种植园；整体文化被打碎而民族被放进很不同的文化之中；维持生计的本土手段被剥夺而人民被置于世界市场的权力之下。把“发展”一词应用于打倒一事物而在原处建立另一事物的过程，这并不是—种正确的用法。称这种行动为“发展”掩盖了这样的事实：这些行动是人的选择，即是说，这些行动人类有不去做的自由。

对发展的隐喻的这种有意的误用导致了那种在自由主义和马克思主义两者的发展理论中都能找到的半神秘的概念：当政治和经济领导人使用他们的权力去为了最大的工业生产力而重新组织自然和社会世界时，他们仅仅是作为在人类质疑或改变的权能范围之外的一种巨大历史性力量的代理人在行动，并且因此不对后果负道德上的责任。

隐藏在发展隐喻中的另外一条信息（尽管难以再为过度发达国家的有思想的人民所相信）是：一个社会的经济工业化从长远来说是和某种黑格尔式的绝对形式的人类精神的发展相一致的，简单地说，就是经济发展使人们更完善。这对于生活在所谓发达国家的人民是一个极好的自我安慰的想法。但对于那些不发达国家的人民是一种中伤。

欠发达，从另一方面说，是一个真正值得注意的概念。这个概念成功地把极大部分的世界上的文明放进一个单一的范畴之中，这个范畴的惟一特征就是工业化国家的若干特征的缺乏。去描述一个有效率的电话系统的缺少，这是正确的社会科学的做法吗？比如，以没有电话系统作为缅甸迈塞的贝雷库镇、开罗古城和秘鲁共和国的“共同的特征”？但这不是第一次——欧洲将一个单一的名字给予所有没有表现出欧洲文化的某种特征国家和地区。从古代起，非欧洲的其他文明的拥有者就被称为“野蛮人”；非基督教的任何其他任何宗教的信仰者被称为“异教徒”；被欧洲人殖民地化了的任何国家的原来的居民皆被称为“土著”；非白色的任何其他任何肤色的人种都被称为“有色人种”。“欠发达”仅仅是对于“他者”的一长串的标签中的最新标签而已。然而，就是在这种形式中，古斯塔沃·埃斯蒂法（Gustavo Esteva）主张说，这种范畴化获得了“其最恶毒的开拓殖民地的力量”，因为这个时代无数的人多少被说服接受这种范畴作为他们的自我界定。<sup>[48]</sup>很多民族，他们的文化上千年来教育他们：对物质利益的公然的（“不隐蔽的”）和无限制的追求是讨厌的和可耻的，现在人们开始把这种思维方式当做是无知的和落后的而加以拒绝：“我们文化对经济目的强加限制一直使我们缺少竞争力；这种限制被看做是麻木，因循守旧并且尤其被看做是一个严重的发展的障碍，—

个前现代的心理状态的特征。我们自己也开始像这样地看。”<sup>[49]</sup>发展的隐喻教导人民把自己视做“发展的障碍”，是以最深的方式将意识殖民地化并且是深刻地反民主的：这个隐喻“从人民的手中夺走了他们自己界定自己的社会生活方式的可能性”<sup>[50]</sup>。

## 发展不是一个普遍的概念

埃斯蒂法来自墨西哥：一个说欧洲语言的第三世界国家。“发展”在那里是 *desarollo* 并且包含着像英语字一样的隐喻和历史的意义。直到开发者到来之前，第三世界国家的大多数语言大概从未有一个词对应“发展”。因此他们或者创造一个新词或者在他们的语言中找到某个词以承接这个新的意义。你会怀疑：这些新词在把握“发展”的弦外之音和隐含义上在多大程度上是成功的？我没有资格来回答这个问题，但我能够报道我在菲律宾时一些当地的人所告诉我的情形。“发展”译成他加禄语（或菲律宾语）为 *Pag-unlad* 或者译为源于西班牙语的词 *progresso*。“发展”译成艾隆哥语为 *Pag-usuwag* 或 *asenso*，在依罗戈中对于那生活在城里的人们来说“发展”成了 *progresso*，对那些在村庄的人们成了 *rang-ay*。我问依罗戈的一个说当地话的人：什么是 *rang-ay* 这个词的最一般的用法。他的第一个回答是：如果某人问你怎么样了，你也许会回答，“*Awan ti pinag rang-ay*”——这句话的意思是“不发展”并且有点接近英语“哦，几乎一样”的意思。*rang-ay* 隐含的意义是，走到你在世界上的同伴前头去了，而这是令人蹙眉的，因此否认自己跑到同伴前头去了被认为是好的礼节，并且是和人们相处的好办法。

我问一个艾隆哥的说本地话的人什么是 *pag-usuwag* 一词的一般的用法。他的第一个回答是“当一个村庄变成城市时”。他说这个词也可以用于描述一头猪或一棵植物正长成熟，或一幢房子正被建造。这些例子所共有的特征是：它们中无一是将迄今不为人所知的某种东西引进这个世界。从古老的时代起就存在着城镇，并且从古老的时代起就有郊区有时变成了城镇——当享有和平、健康和连续的好收成时。

为了学习他加禄（或菲律宾语）词汇的意义，我选出一段菲律宾学者用英语撰写的有关发展的段落：

贫穷的加剧应当被分析为与生产力和进步分开……在流行的政治经济学的版本中，常常假定：贫穷加剧是“落后”的结果。如果“落后”意味着生产力的欠发达特征，那么这种分析思路是不准确的。过去十年间贫穷的迅速加剧直接产生于垄断资本主义的生产力的进步……在这类发展中的决定性因素……[51]

我问这段文字的作者能够用什么他加禄词汇来翻译在这段文字中所描述的“发展”，并且特别是 *pag-unlad* 是否合适。他的第一个回答是 *pag-unlad* 不合适，并且大概在他加禄语中也没有任何其他词合适。他的第二个回答是：也许你可以用 *pag-sulong* 一词：意思是像沿着一条路一样往前走。在此这个意象是仅涉于在空间中的移动，没有改进的意义附着于其上。他的第三个回答是：你必须在马尼拉的他加禄（马尼拉的他加禄语采用了菲律宾语的形式）和周围农村的他加禄语（周围农村的他加禄语采用了本地方言的形式）这两者之间做出区分。在城市语言中，尤其当这种语言由懂得英语“发展”的意义的人所说时，*pag-unlad* 能够表达英语的“发展”，那只是意味着在此 *pag-unlad* 采用了英语单词的意思。

一个相当于“发展”的词汇的缺少决不意味着菲律宾语在其复杂性上逊于英语。相反，在所有的情形下菲律宾语都是清楚和准确的。*pag-unlad* 意指“繁荣”。当事实繁荣的时候你使用这个词，而不是当人民饥饿或猪流感的时候。这些菲律宾方言（除了马尼拉知识阶层的方言以外）所缺少的是这样一个词：这个词告诉事情正在变得更好，而当你用你自己的眼睛看时，看到的是事情正在变坏。简言之，菲律宾方言无法表达乔治·奥威尔所谓的“矛盾想法”。

## 现代建筑：贫民窟

除了矛盾想法以外，我们还能称发展隐喻着什么？考虑一下其催眠的力量。我们现在站在这个也许会被历史记录为发展的世纪的尽头，如果我们能够把我们的注视从未来学的妄想之中移开，并看看我们周围的真实世界，我们所看见的是史无前例的普遍贫穷、史无前例的屠杀大众、史无前例的采用组织化方法、史无前例的污染、破坏和地球的丑陋化，以及史无前例的财富

和力量向少数人手里集中。了解到所有这一切，并且理解了安德鲁·冈德·弗兰克所提出的悖论，我们仍然拒绝放弃那个观念，并告诉我们自己：所有这些都很可能是某种骗局、一个冒名顶替者、一个假发展，但一定还会有一个“真实的发展”将会到来。<sup>[52]</sup>

为了除去“发展福音”的神圣灵光，一个好的出发点是：更严肃地看待世界体系理论的洞见。在关于“发展”的话语中，人们有时会遇上这样的断言：发展遵循确定的运动定律，这当然是从牛顿物理学引申来的一个隐喻，但从未指出所指的是牛顿三大定律中的哪一个定律。如果弗兰克和伊曼纽尔·沃勒斯坦是对的：发展应当被看做是世界层次的，而不只是地方或国家的现象，那么问题就清楚了。发展所不变地在这个世纪遵从的运动定律是牛顿第三定律：“每一作用力都有一个等量的和相反的反作用力。”因为任何一个人变富足了，另有一人就变贫穷了。如果坚持认为二者数量上正好相等，那就是把牛顿定律和贫穷定律之间的相似性推得太远。事实上，他们在量上是不相等的：变贫穷者的数量远远超过变富者的数量。

当我们想起现代化和发展的时候，我们倾向于想起包豪斯的国际风格，高耸的钢铁—玻璃建筑物，安静运转的发动机、飞机场、计算机以及诸如此类。我们必须意识到这种形象是一种自我欺骗，如果我们真正地科学地以一种世界体系的观点来看待事物的话。如果发展是一个世界层次的现象，那么发展所产生的一切事物，而不仅是那些悦目或合乎道德的部分——必须同等地被称为现代和发达的。“现代建筑”实际上确切地说在今天第三世界的每个主要城市事实上都有：钢铁—玻璃的高耸的建筑物加上随处搭建的贫民窟。贫民窟正和高耸的建筑物一样新，或者更新。此外，这些贫民窟大部分是用现代建筑材料制造的：三合板、波纹铁、纤维板、塑料护墙板、水泥块。或者再看一例：“冒烟的山”——马尼拉著名的垃圾堆：任何曾走过这个垃圾堆的人都知道它是由非常发达的垃圾组成的：汽车轮胎、烂机器零件、橡胶凉鞋、尼龙布料以及大量的塑料袋。对这一例来说，“垃圾”本身是现代的。无数的冒烟山旁定居者的工作主要是收集塑料袋，在河水中洗涤它们，再把它们卖给公司，公司把它们再加工为塑料玩具娃娃等，这在过去的几十年中在技术上成为可能。我们应当把它当做一种朝阳工业，就像电脑芯片业。从世界体系的观点来看，我们决不应错误地说“贫穷与现代化相对”或“贫民窟与发展相对”，正因为这种说法把我们的注意力从需要去研讨的真正的东西即贫穷的现代化和贫民窟的发展上移走了。

现代化和发展决不意味着贫穷的去除；相反，它意味着富人和穷人之间关系的理性化。在这种意义上，发展不仅包括贫穷的发展而且包括管理和压迫技术的发展，以使人民安于他们的相对贫穷的位置，并安安静静地产生使富人保持其富有的剩余价值。因此，世界层次的发展亦包括警察国家、军人政权、公司联盟、科学管理、思想控制、高技术拷打、中情局的国际网络的发展，整个 20 世纪就是这些事物的发展。

## 为什么发展是一个失败的战略？

民主主义者，把他们的希望放在发展上，或把民主想象成是发展的最终结果，这是在采取一种正在失败的策略，或者确切地说是在采取一种业已失败了策略，这种策略一开始就丢掉了胜利的可能性。民主是一种政治领域，它只能在政治语言中被构想，并且只有通过政治斗争才能够被达到。你不能够在发展经济学的语言中谈论民主：“自由”和“正义”不作为技术术语存在于经济科学之中。并且你不能够骑在发展的背上驶向民主。发展不是驶向那儿的；无论如何为了达到民主你必须行动。

这是一个失败策略，因为抱着善良愿望的民主的发展主义者所梦想的“真实的发展”将决不会发生。当杜鲁门承诺世界上所有的人民将“最终繁荣”时，他的意思是——而且每个人都明白他的意思是——至少生活有美国中产阶级的消费水平。这个承诺是毫无希望的幻想。第二个幻想是经济发展能够最终把世界上的人们带到大致的经济平等，那就是说，贫穷的国家能够“赶上”。这些幻想仍然存在，这可以测知我们在 20 世纪终结时，离把握我们所处境况的实质有多么远。值得指出这些幻想中无一成为现实的一些很明显的原因。

作为统计学上的荒谬的发展平等。首先，考虑一下总体的统计资料。根据世界银行 1988 年世界发展报告，他们称工业发达的市场经济的人均国民生产总值（比如，20 个最富的资本主义国家）在 1986 年是 12 960 美元，在 1965—1986 年间平均年增长率为 2.3 个百分点。一个简单的统计数字表明那年人均收入增长了 298.08 美元，最穷的 31 个国家的人均收入是 270 美元，增长率是 3.1 个百分点，同一个统计表明该人均收入增长了 8.37 美元。如果这些国家要达到富有国家人均收入增加 298.08 美元的增长水平，那将



要求他们每年有 110.4 个百分点的增长率。

当然如果穷国家很长时期地保持高于富国的增长率，理论上来说穷国能最终赶上富国。那要花多长时间？假定世界发展报告的平均增长数字保持不变，我们能够计算出穷国将在 127 年内达到富国 1988 年的收入水平。但像兔子追赶阿基里斯，富国在那时会变得更富，因此穷国将实际上在半个千年中，确切地说在 497 年中不会赶上富国。

如果我们假定一种不可能的可能即所有穷国持续的增长率为 5 个百分点，我们能计算出他们将在 149 年里赶上富国——那时世界年人均收入略低于 40 万美元。

事实上这些国家的增长率在除去印度和中国（主要是中国报道的 5 个百分点的增长率和巨大的人口使数字偏离）情况下是 0.5 个百分点。以这个比率他们将永远赶不上富国。而这些国家中有 12 个国家是“负增长率”。

作为结构上不可能之事的发展平等。当我们听到在所有的发展努力做出之后，穷国和富国之间的差距继续加大时，这些简单的数字或许能帮助我们避免不必要的惊讶。但同时数字易导致幻想，是易误导的，这些数字不是基于经济体系的现实的。即是说，《世界发展报告》把世界当做一个分离的国家经济的集合而不是当做一个单一的经济体系来描述。世界经济体系并不是偶然地产生不平等的，而是系统性地产生不平等。世界经济体系的运转把穷国的财富转移到富国。“经济发展”的一大部分也就是富国的财富是从穷国输入的。能够从哪儿进口那么多的财富从而为所有国家创造出同样的生活条件呢？世界经济体系产生出不平等并且这个体系依赖不平等运作。正如内燃机是由活塞之上和活塞之下的压力差来推动的，世界经济是由富人和穷人的差别来推动的。因此当我们对穷国的 5 个百分点的增长率和富国的 2.3 个百分点的增长率这样的统计数据产生幻想时，我们不会看清这些数据的实际意义（在现有的游戏规则下）。这更像是想象一个赌场中的消费者所赢得的钱会以 5 个百分点的增长率增长，而东家所得保持不变。这个世界经济体系建立起来并不是为了给穷国以增长。

如果任何怀疑还存在，我们可以参看世界银行前主席的权威说法。在 1973 年，这位前主席在他的致银行董事会的著名讲话中说：对于富国来说，反对发展是“短见的，因为就长期而言，和穷国一样，富国能够受益”<sup>[53]</sup>。我们可以确信使得穷国改善一点点的任何发展会使得富国极大地改善。

作为生态学上的不可能的“最终繁荣”。不仅世界经济体系不会允许所有国家“最终繁荣”；地球本身将不会支撑得了它。地球是否将能够维持即使少数富人的当前消费水平也是不清楚的。例如，据估计，世界人口要能生活在目前洛杉矶人均能源消耗的水平上，将要求有五个地球。（很重要的是要记住：那一消费水平也没有在那个城市产生经济平等或消除贫困。在洛杉矶有巨富和绝望的穷人。）这个统计数据是似是而非的，即使再来几个地球，情况还是不会变。那个消费水平不可能发生，它不会发生而我们应当停止谈论好像它将发生这样的话。

那样的消费水平将会实现——这样的神话是“有功能的”，可以为推动发展前进的大引擎提供燃料；以迷惑、转移、吸引人民对世界经济所产生的真正的不平等的注意力；为巨大的工业发展提供合法性，这使许多好心人认同发展。但事实仍然是：在这样或任一别样的经济体系中，如果富人的消费水平推广到所有人的话，将会耗尽整个地球。

为什么我们不能够全部富有。发展对于民主是一个失败的策略，因为富裕以繁荣的形式和其他的形式作为诱饵，其实并不能够被共享并且事实上在这个繁荣之中内含着结构上不平等的原则。终究什么是“rich”（富人）？在这个词成为一个经济的词以前，rich是政治性的词。它来自拉丁文“*rex*”（国王），并且其最古老的英语定义——现已少用的——是“有力量的、强大的、崇高的、高贵的、伟大的”，这个词的另一个现已少用的形式是“*riche*”，意思是“王国、领地”，并且与德语“*Reich*”相近。最初“成为富的”（to be rich）意味着具有国王所具有的那种类型的权力，那即是，支配其他人的权力。这是一种一人可能独有但其他人没有的权力：何处不存在着服从者，就不存在着国王。仅仅是到了后来，这个词才被特殊化为意指一个人通过拥有比一般人更多的钱来支配人的特殊类别的权力。成为富人不意味着控制财富；成为富人意味着通过财富控制人民。或者，更确切地说，这种形式的财富的真正的能力在于其控制人民的能力。金钱的价值毕竟不是某种不可思议的所有物，而是经济学家称为“购买力”的某种东西。[许多经济术语最初具有非经济的意义，表示的是赤裸裸的权力关系，而这些意义现在被经济学的“自由契约”的神话掩盖了。“买”（purchase）最初意指“以暴力或抢劫取得”。“金融”（finance）意指为从被抓或被惩罚中解脱出来而付钱；“付钱”（pay）意指“平息”。]这个观点在一个世纪以前就由约翰·拉斯金敏锐地表达了：

我注意到生意人罕有明白“富人”一词的意思的。如果他们明白，至少在理性上他们不承认这个事实：“富”是一个比较词，暗示了其相对的词“穷”，正如“北”毫无疑问地暗示了“南”这个词。人们几乎总是把财富当做是无条件的来言说和撰写，并且人们几乎总是以为通过遵循一定的科学的告诫，每个人都有可能成为富人。然而财富之所以是一种力量就如同电之所以是一种力量：只是通过其自身的不平等或负极才能起作用。你口袋中金币的力量完全依赖于你邻人口袋中金币的欠缺。如果他不要这些金币，这些金币对你就没有用；金币所拥有的权力的程度准确地取决于邻人对金币的需要或欲望状况——使你自己致富的技巧……因此同样地并且必然地是保持你的邻人贫穷的技巧。<sup>[54]</sup>

我们把一个有足够购买力来控制很大数量的人的劳动力的人认为是富人。这种控制力通过直接雇用工人和仆役的形式或者通过“服务”工业来安排其他人为你做工的形式来实现。我们把一个有足够购买力来使得其一部分的工作由“廉价劳动力”在其他国家完成的国家看成是富国。一如拉斯金指出：这种类型的购买力可以通过增加富人的财富或者通过增加穷人的贫穷来增加，增加每个人的收入就没有增加任何人的收入；这种增加不是变富而是通货膨胀。因此占谚曰：“富者愈富而穷人愈穷”并不是某种讥讽的悖论，而是一个像牛顿运动第三定律一样整齐干净的经济定律：当穷人愈穷之时富人愈富，反之亦然。

经济发展神话学是一个骗局：它假装能向所有人提供富裕，而这种富裕的形式是以某些人的相对贫穷为先决条件。产生于极发达国家的电影、电视和广告将他们国家的人的生活理想化，这些人做少于他们份额的工作（因为其他人做了更多的工作），却消费了多于他们份额的世界财物（因而其他人必须消费较少的财物），以及他们的生活由于一大群仆人和工人的工作变得令人愉快和容易（直接地或间接地雇用）。在一个像金字塔一样构造的经济结构中，每个人都可能想站在顶端——这是可以理解的，但那是无法做到的。每个都在顶端，就不存在金字塔，并且也就无顶端可言。

在亚里士多德《政治学》（1253b-54a）的一段著名章节中，哲学家有这样一主意：如果能制造出自己工作的工具，也许奴隶制可以被废除（通过自动化而达到解放是一个十分古老的梦想）。他很快地把这个想法打发掉

了，指出，奴隶像衣服和床一样是能行动的工具。亚里士多德正在提醒我们这样一个同语反复：被他人侍候的好处就是被他人侍候。主人把奴隶当做衣服来穿，把他们当做鞋一样在他们上面走来走去，把他们当做一张床一样躺在他们上面。他们是不能为能移动的塑像所替换的，因为没有他们，主人将不是主人。因而，比如，对于今天的富人来说，无法以自助餐餐馆或自助餐厅的效率来代替高级侍者的照料。

这种先天的不平等亦是内在于当代的消费之中，正如我们在一个世纪以前为索尔斯坦·维布伦（Thorstein Veblen）所教导的：大量与富裕相关的消费是“炫耀消费”——其特别的快乐在于存在着负担不起这种消费的其他人。炫耀消费并不只限于富人：在一种产品和上流社会生活之间建立起一个心理联系，正是非必要的商品卖给穷人的方法，这是每个广告代理都知道的。炫耀消费在穷国并非是少见的：灌输对于这种炫耀消费的渴望被现代化理论家标榜为期望的革命。在1988年马尼拉地下铁道的走道上有一幅巨大的粗俗的广告牌写着“富家女的胸罩和腰带”。商标就说明了一切：你还有什么其他方法来说服热带国家的人们来买腰带？通过给人们灌输对精英身份的渴望并且通过说服他们：那种身份是和各种各样的消费品相融合的，销售商希望以此保证无限的消费需求并使得“发展之磨”永远转下去。维布伦的话在今天具有更多一层的重要性，因为我们开始知道没尽头的增长能够导致的惟一结果是生态灾难：“如果……积累的动因是出于生存必需品或者身体性的满足的需要，那么一个社群的经济需要可能在某一点上得到满足……但是如果这种争斗实质上是建立在一种嫉恨和攀比之上，是一种争夺名声的比赛，甚至接近这需要的一定的实现也是不可能的。”<sup>[55]</sup>“社会主义”国家试图追求达到高度发达资本主义国家的生活标准，按照残酷的逻辑，在这个过程中，这些国家将演变成具有阶级结构。那种生活标准已经把阶级建造在自身之中了。这种生活标准是——正如美国俚语准确地告诉我们的——“高级的”（classy，其实也是阶级的。——译者注）。

## 贫困的现代化

经济学家说存在着两种贫困：绝对的和相对的。但这个现象能够被进一步地细分。在此我建议至少可以区分四种不同类型的贫穷。

第一，存在着绝对的物质的贫穷。穷人没有足够的食物、居所、衣服和维持健康生活的医药。这是通常所描述的贫穷的样式，并且无须详细说明。

第二，存在着那些被局外人称作穷人但不自认为是穷人的人。一种能维持生存的经济也许对于来自一种不同文化的人们觉得贫穷，但也许对于这种文化中的人们来说，即提供了一切所需所要——根据他们自己的文化标准。这里很重要的是不陷人这样一种诱惑之中：拟定一个外在的总是正确的或总是错误的普遍原则。极端的文化相对主义立场认为这样的外在的判断总是不适当的。这种立场也许在抽象意义上和逻辑上是无懈可击的，但是在所有具体情形中都保持这种立场是不可能的。人们有时对可怕的处境逆来顺受，并且从他们的文化中除去批评或抗议的语言。事实上一种文化也许被规整为把持续的战争或者饥饿或者野蛮的压迫当做命中注定的来接受，但那不意味着疼痛不被感受到或人类精神不被这些情形所损害。另一方面，有些时候外在判断显然是荒谬的：例如本土的人民根据缺少腰带、皮鞋、混凝土建筑、街灯、或诸如此类的东西而被称为贫困的情形。这样的外在判断的有效性只有通过不同文化之间的人民的对话才能够被取得，这种对话是基于平等和对人的尊重的，而平等和对人的尊重由于西方殖民主义、沙文主义和种族主义而弄得几乎不可能了。

第三，存在着社会贫困。这是一种相对贫困，但我在此不简单地意指一个人拥有的财富比他人少的那种贫穷，像以一种绝对的标准（例如，金钱收入）衡量的贫穷。我所指的贫穷是一种经济和社会关系，对应于上面描述的“富裕”现象。一个被富人的经济力量所控制的人是贫穷的，这样的人是贫困的；他们的贫穷生产着富人的富有，他们的劳动生产着富人的闲暇，他们的屈辱生产着富人的骄傲，他们的依赖生产着富人的自主，他们的无名生成着富人的“好名”。作为穷人被组织在经济体系中的人，是社会贫困者。

第四种贫困是由伊凡·伊里奇（Ivan Illich）称做“辐射垄断”<sup>[56]</sup>所产生的。当人们不能够拥有那些在被发明之前未需要过或缺乏过的东西时贫穷发生了。有人发明了电冰箱，或者汽车，并成功地将他的发明物确立为普通生存的一个最低的条件。这是这样的一种情况：不是去满足一种生存的需要，而是重建一个社会以建立一种需要——这种需要从前从未存在过。那么现在那些不能够买这些东西的人，包括那些以前从未曾梦想拥有这些东西的人们，在一种程度上是贫困的。通过这个过程，那些绝对生活标准完全没有变的人们被越来越深地驱进了“贫困”，由于发生在远处的变化，并且他们无

法控制这种变化。这个进程的深刻的反民主实质是显而易见的。并且，显而易见的是：这种类型的贫困并不能因工业发展所减少，而是由工业发展所产生并且正被工业发展无穷无尽地产生着。发展并不带给人们“摆脱需要逼迫的自由”；相反，发展运行的目的就是使人们处于需要的永久支配之下。

绝对的贫困是艰难的，但在贫困通过其自身而存在之处，即是说，在所有的人处于同等地贫穷之处，贫穷不是不公正的。只有贫穷作为一种社会关系时才产生了公正的问题，并且因此是一个政治问题，一个改良或革命的主题。我们常常从发展理论家们那里听说，穷人不在乎社会地位的贫穷而只在乎物质的丧失（“穷人对政治和意识形态不感兴趣，他们想要的只是他们头顶上的屋顶和供养他们自己和他们的孩子的食物和衣服”）。这是对穷人的残酷的诽谤，是由中产阶级自己指定自己做穷人代言人的人做出的。的确，穷人有时会接受可怕的屈辱以供养他们自己和他们的家庭，但不是因为他们不在乎屈辱，尽管他们常常被迫在他们经济上所依赖的那些人面前掩盖他们的骄傲。贫苦人民十分在乎人的自豪感，并且也十分在乎人际关系上的公正和体面。无疑他们比富人更在乎这些。

我们可以粗略地说：“经济发展”（不是在某个假设的未来而是在迄今的实际的时间和地点中）是在把第二种贫困转变成第三种和第四种贫困，同时在极大地增加世界上绝对贫穷的人民的数量。当然无法做出适用一切地方的概括：在发展者来到之前不同地方的情况很不相同。那里如果是生存经济，在那里，发展就把艰苦生活转变成社会贫困。如果那里已经存在着基于阶级的传统社会，经济发展就把一种社会贫穷转变成另一种。在所有的情形下，经济发展所做的是打碎已经存在于那里的无论什么样的经济体系，并且把由此产生的发展难民重新征召进世界经济体系——主要以之作为组织起来的穷人，组织以使之处于富人日益系统化、理性化的控制之下。这就是“贫穷的现代化”所指的意思。

## 达到繁荣的政治基础：公共财富

经济发展是一种反民主的强力。在其资本主义的形式中经济发展产生并且必然产生经济不平等，所谓的新兴工业国并没有反驳这种概括，就像安德鲁·卡耐基从衣衫褴褛上升为富人并不能证明 19 世纪无产阶级的富裕。在这

里，问题不是个人或群体能否在这个体系中变富（当然他们能够），而是社会贫困是否能够被革除。并且今天，我们听到新兴工业国正把工作转包给穷国并且从穷国招进工人，我们可以看到他们的经济上升并没有改变一贯的规则。在“社会主义的”形式之中，在理论上经济上是平等的（尽管不是在实践上），但是“社会主义的”形式产生了命令经济所内含的不平等。此外，“经济发展”并不意味着任何形式的增进繁荣，而是指特定的政治——经济结构的扩张。经济发展意味着动员越来越多的人民投入到有等级制度的组织之中，在这些等级组织中，人们的工作在效率最大化的规则之下被规范。并且这种形式意味着动员起越来越多的人成为消费者，那即是，成为其生活依赖于大机器生产的东人们。两个趋势都是反民主的。因此，即便一个社会有“民主的”宪法、选举、自由言论和人权保障，经济发展在每个人生活的中心放置了一种反民主的黑洞。

指出民主和经济发展之间的矛盾并不等于采取“反对”经济发展的立场。读者也许要抗议，看一看经济发展已经带给我们的好东西！想一想汽车、飞机、洗衣机、无线电话……每个人都知道这个清单。如果世界上的各种好东西都互相联系一起那会是好的，但情况并非如此。一台洗衣机的好处是它洗衣服。至于它必须由大生产制造这一过程是否倾向于产生民主的工作场所是另外一个问题。主张经济发展是反民主的在此是作为一个事实而不是作为一个价值立场被提出的。了解这个事实，一个人可以做出选择。选择经济发展而不是民主是可能的。这种选择正是全世界的科学主义的经理、技术官僚、发展经济学家和发展独裁者正在做出的。

但是如果我们选择民主，我们是否不得不抛弃发展已经带来的所有好东西呢？如果民主意味着我们必须“回到”前工业的社会形态去，我们难道不会经历不仅仅是一次经济灾难，而且会经历我们的生命所嵌于其中并且我们业已习惯了的那一整个世界的崩溃？

这个问题亦是不得要领的，无论在今天还是在未来，民主不是一个经济的或技术发展的层面的问题。它是一种方式，人们以这种方式共同安排他们的生活，存在着一种民主：人们渴望它，为之奋斗，并且最终取得了它。人民可以自由地在任何经济体系中，在任何技术“层面”上去开启一场民主斗争。事实上，这个进程恰好是今天在全世界正在发生着的，怎样去使得任何特定的反民主组织，如南亚的一个王国，第三世界的一个香蕉种植园，资本主义国家的一个跨国公司民主化是一个问题，这个问题只有通过每一个这

样的组织内部进行实际的民主斗争这一具体形式才能被回答。在这种意义上，激进民主不同于乌托邦主义。激进民主并不寻求去强加一个预定的模式；这样的强加总被证明是反民主的，无论这个模式自身多么“民主”。激进民主意味着按照民主原则开展斗争，组织的新形式在这个过程中出现。在任何组织中，在任何经济或技术的水平上，这样的斗争都可以展开。

然而，激进民主要求一个财富的概念。有钱，如上所述，在本质上是不民主的，并且对有钱的欲求是一种不民主的欲求。确切地说，有钱意味着支配其他人民的经济力量。但存在着其他形式能够被共同占有的财富。这样的财富形式不单纯是经济的而且有着重要的政治方面。“公共财富”（commonwealth）是从拉丁字（*res publica*）——公共事物（public thing），即共和国（republic）翻译成英语的。在一个社会中，公共财富的存在不是通过经济发展所取得的，而是通过那个社会的政治安排所取得的。这种观点业已为世界上大多数人民，也许尤其是那些生活在生存经济中的人们所知。并且，即使在竞争最激烈的资本主义社会，这个观点也不是鲜为人知的。公共财富可能有其物质的形式，如公路、桥梁、图书馆、公园、学校、教堂、寺庙或者丰富所有人生活的艺术作品等。公共财富也许采取“公共物”的形式：共有的耕地或渔场。公共财富也许采取共有的仪式、节日、舞会、公共娱乐等形式。

发展的意识形态把整个世界置于单一的尺度之下，因而把除了一种以外的社群生活的所有形式都贬为不发达的、不平等的和悲惨的，这业已致使我们在社会学上“失明”。通过从我们的头脑中除掉这个令人愚蠢的范畴，我们应当看这个世界并且不只是看到两种可能性——发展或不发展的——而是看到安排社群的实际和可能方式的多样性。这种看见价值多元性的能力亦是和民主精神相一致的，在这些社群中重新发现价值并不意味着给“贫困”发现一种价值，而是意味着察觉到被称为“穷困”的许多东西只是繁荣的不同形式。“繁荣”（拉丁文 *pro sperere*）最初指“根据希望”。一个民族如何以及何时繁荣依赖于他们希望什么，并且只是当我们抛弃或粉碎了除了经济希望以外的一切希望时，繁荣才变成一个严格的经济学术语。

如果财富是经济剩余，对于那种剩余要采取什么形式的分配，不同的社群可以做出不同的选择。剩余能够转向私人消费或公共工作。剩余可以采取减少工作时间并为艺术、学习、节庆、典礼、体育或简单的游戏留出闲暇时间的形式。这些不是由“铁律”决定的必然性而是政治选择，如果通过政治



我们意指的是，在一个社群中对于这个社群中的工作如何分担以及其利益如何分配做出基本决定，并且如果公正的分配规则是指给予每一个人——他或她的应得之物，我们需要明白在世界上业已存在着这样的社群：他们如此组织自己以给予土地其应得之物，森林其应得之物，鱼、鸟和动物其应得之物。这些社群被发展经济学界定为处于贫困的极端状况，实际上这种方式保持了巨大的“剩余”，巨大的公共福利——他们生活于其中的自然环境。公共福利的古老观念和我们当前出现（或重新出现）的对于环境的理解的联姻能够产生出有关什么是这颗行星真正的“财富”的有希望的新观念。

我们也许会问，如果真实的和平和民主在这个世界上建立了，经济发展将会出现什么情形呢？这是一个完全可以达成共识的观念；一个人甚至可以说这个观念就是共识。但与此同时，自相矛盾的是，这个观念又是几乎无法想象的。在一个世界中，每个社会都从军事危险和经济侵略中解放出来，那将会是个什么样子呢？贫富关系被废除的一个世界实际地会是个什么样子呢？在那里已经存在过一场胜利的有意识的非殖民地化的文化革命，其结果是“西方资本主义中产阶级生活”的幽灵不再把这个世界掌握在它的符咒之中，并且全世界人民的自豪感和整体感坚实地扎根于他们自己的文化中？在那里，地区和国际社会建立在信任的基础上，并且不再彼此畏惧？

问这些问题的意图不是暗示这些情形是易于获得的，而只是做一个思想试验。通过问：在那样一个世界上，经济发展将会出现什么情形，我们能够把握经济发展的实质，然而力图给出一个未来学式的回答是错误的，我们那么多的需要是由职业的需求制造者灌输给我们的，或者是由阶级社会的忌妒和恶意所扭曲成的，或者由渴望足够的权力以保护我们自己对抗我们的敌人的欲望所扭曲成的，难以知道如果这些外来的因素除掉后会剩下什么。如果霍布斯所说的我们欲望着“权力之后还是权力，结局只有死亡”是正确的话，那么推动占有的个人主义者的发动机就是基于我们对我们的邻人的恐惧。如果这种恐惧被去掉，那种欲望将会发生什么呢？没有非自然的因素扭曲经济活动，我们可以料想经济活动会返回其自然样态。没有理由认为这意味着我们会被推回到悲惨的贫穷的某个黑暗时代。它只是单纯地意味着我们会自由地为自己选择我们所需所缺的东西，在这些欲望与我们想做多少工作以及我们想要拥有多少闲暇之间取得平衡。惊人的是，民主的这个共识形象离我们时代的共识何其远啊！

在这样一个“自然的经济”中（具有讽刺意味的是，这是列宁的术语）

我们能够料想人们仍然会有需要（如果“需要”继续是一个合适的词的话），也还会有欲望，包括对那些“无用的”东西如玩具、漂亮的衣服、音乐、舒适的房子和修饰他们的头发的欲望。但这些欲望不是必须在预先被决定的东西，也不是执政党必须通过限制法（例如，禁止某种类型的服装或音乐）来为人们做决定的东西，正如我们已经在某些社会主义或神权政治的国家所看到的。从那些作为阶级社会的恐惧和羡慕的坏结果的欲望中，拣选出我们真实的需要，这种拣选会在一个真正公正、平等和安全的社会中缓慢而自然地发生。很可能在“反发展”的这种进程已经持续了足够长的时间以后，“繁荣”会获得另一种意义。

也许值得注意的是：对于那些对这样的事情感兴趣的人来说，采纳这种看法相当于要求马克思的思想倒过来，以使得政治再次成为“基础”（亚里士多德的“主要科学”）而经济—技术活动成为“上层建筑”。（说这些话并不是必然地断言马克思在他的时代将黑格尔的头脚倒转过来是错的：大概一个原理就像一个沙漏——必须定期地头脚倒置以使其运行）。说经济发展是反民主的，就是说经济发展是一个政治问题，并且只能有政治性的解决办法。世界的经济扭曲状态是由处于扭曲的政治—经济结构之内的经济活动产生的；这种经济扭曲状态不能够由在那个结构之内的经济活动进一步发展所补救。在一个激进地民主化了的政治—经济基础结构的基础上，经济活动（生产、交换和消费）会呈现一种完全不同的特征。我们应称这为“发展的枯萎”？

### [注释]

[1] 参见古斯塔沃·埃斯蒂法（Gustavo Esteva）：《发展》，载沃尔夫冈·萨克斯编：《发展词典：对于作为权力的知识的指导》（*The Development Dictionary: A Guide to Knowledge and Power*, London: Zed Books, 1992），6—25页。

[2] 参看谢尔顿·S·沃林（Sheldon S. Wolin）对美国政治体系的描述，他将美国政治体系描述为“这样一种政治性经济，在其中国家植根于经济关系并且主要通过经济管理部门来运作”。（见沃林：《人民的两体》，载《民主》，第1卷，1981年1月号，15页。）也可对照罗伯特·S·林德（Robert S. Lynd）在50年前的话：“权力更多的是经济权力。”林德对罗伯特·A·布雷迪（Robert A. Brady）的《作为权力体系的生意》（*Business as a System of Power*, New York: Columbia University Press, 1943）的序言，

[3] “在大多数热带地区，白人不能或不愿意做体力劳动，为了使活动进行下去，他们必须依赖于或者是当地人或者是进口的东方廉价苦力。由于当地原始居民的物质需求极少，而且他们不熟悉金钱经济，也不习惯繁重的和持续的重活，他们一般不愿意为欧洲企业主工作。正是在这样的冲突中，强迫劳动在很多领域产生了。很多主要的热带地区的铁路和公路就是由强制劳动建造的。确实，如果没有强制劳动，外来者是否能拥有并将热带地区发展到今天这个程度，是大可怀疑的。”“强制劳动”条见《社会科学百科全书》(*Encyclopedia of the Social Science*, New York: Macmillan, 1933)。但在1968年版《社会科学百科全书》中，在现代化/发展的视角下修订“强制劳动”这一词条，这一传递了非常多信息的词条被删除了。

[4] 卡尔·博拉尼：《大转变》(*The Great Transformation*, New York: Octagon Books, 1975)。

[5] 参看C. 道格拉斯·拉米斯(Douglas Lummis)：《平等》，载沃尔夫冈·萨克斯Wolfgang Sachs编辑的《发展词典：对作为权力的知识的指导》(参考本章注1)，38~52页。

[6] 回到19世纪给予我们一次重新审视19世纪社会主义者威廉·莫里斯的机会。莫里斯将资本主义和工业主义看做实际等同的：工作的工业化是为了建立压迫工人的体系。对于莫里斯来说，在社会主义真实的自由劳动条件下，工业主义自身将消失。还可阅读他的漂亮的《来自无何有之乡的消息》(*News From Nowhere*)，载《莫里斯文集》(*Selected Writings*) ed. G. D. H. Cole (New York, London: Nonesuch Press, 1934)，3~197页。

[7] 我所知道的最好的关于管理科学和民主关系的讨论仍然是谢尔顿·S·沃林的《政治和幻相》(*Politics and Vision*, Boston: Little Brown, 1960)，第5章。

[8] 亚历山大·R·马格罗(Alexander R. Magno)：《发展和‘新社会’：欠发达的压迫性意识形态》，载《第三世界研究论文集》，第35辑(Third World Studies Center, University of the Philippines, August 1983)。

[9] 参见Ferdinand E. Marcos, *Notes on the New Society of The Philipines* (Manila: Marcos Foundation, 1973)。

[10] 菲律宾共和国宪法(*The Constitution of The Republic of the Philipines*, Quezon City: National Bookstore, 1986)。

[11] 参见第三世界研究中心编：《菲律宾的马克思主义》(*Marxism in Philipines*, Quezon City: Third World Studies Center 1984)。

[12] 理查多·D·费勒(Ricardo D. Ferrer)：《发展欠发达国家的理论性纲领性框架》(打印手稿)。

[13] 参见黑格尔：《哲学史讲演录》。“精神的实质，它的最高命令就是它必须认识知道和实现其所是。它在世界历史之中实现自己；它以一系列确定的形式发展自己，达

些形式就是世界历史中的民族国家。它们中的每一个代表发展的一个特殊阶段，因此对应世界历史的时段。”（黑格尔：《世界历史哲学讲演》，序言：历史中的理性（trans. H.B.Nisbit, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, P.64）。要了解黑格尔将这个概念和神秘的天命联系起来，参见 35-43 页。

[14] 卡尔·马克思：《资本论》，第 1 卷，第 1 版序言。见《马克思恩格斯全集》，中文 1 版，第 23 卷，8 页，北京，人民出版社，1972。

[15] 马克思、恩格斯：《共产党宣言》。见《马克思恩格斯选集》，中文 2 版，第 1 卷，275 页，人民出版社，1995。

[16] 同上书，275 页。

[17] 我并不意指列宁领导下的政府是第一个有目的的国家工业化计划。事实上，日本明治政府是第一个这样做的。然而，这儿的要点不是要确立“第一”而是要追溯西方思想中发展这一概念的历史。直到第二次世界大战后，日本的经济才在西方认真地作为研究对象。

[18] 列宁：《俄国资本主义的发展——大工业国内市场形成的过程》。见《列宁全集》，中文 2 版，第 3 卷，北京，人民出版社，1984。

[19] 列宁：《当前的主要任务》（1918 年 3 月 12 日）。见《列宁选集》，中文 3 版，第 3 卷，473 页，北京，人民出版社，1995。

[20] 列宁：《苏维埃政权的当前任务》（1918 年 4 月 28 日）。见《列宁选集》，中文 3 版，第 3 卷，495 页。

[21] 列宁：《论合作制》（1923 年 5 月 26、27 日）。见《列宁选集》，中文 3 版，第 4 卷，774 页，北京，人民出版社，1995。

[22] 列宁：《无产阶级专政时代的经济和政治》（1919 年 11 月 7 日）。见《列宁选集》，中文 3 版，第 4 卷，64 页。

[23] 列宁：《苏维埃政权的当前任务》（1918 年 4 月 28 日）。见《列宁选集》，中文 3 版，第 3 卷，503 页。

[24] 列宁：《无产阶级专政时代的经济和政治》（1919 年 11 月 7 日）。见《列宁选集》，中文 3 版，第 4 卷，67 页。

[25] 列宁：《再论工会、目前局势及托洛茨基同志和布哈林同志的错误》（1921 年 1 月）。见《列宁选集》，中文 3 版，第 4 卷，409 页。

[26] 列宁：《苏维埃政权的当前任务》（1918 年 4 月 28 日）。见《列宁选集》，中文 3 版，第 3 卷，503 页。

[27] 同上书，497 页。

[28] 同上书，491-492 页。

[29] 列宁：《论统一的经济计划》（1921 年 2 月 22 日）。见《列宁选集》，中文 3 版，第 4 卷，435 页。

[30] 列宁：《全俄苏维埃第八次代表会议关于电气化的决议》（1920年12月29日）。见《列宁全集》，中文2版，第40卷，192页，北京，人民出版社，1985。

[31] 马克思在《资本论》第1卷557页特别提到“英国手工纺织工的灭亡”。

[32] 列宁：《在全俄国民经济委员会第三次代表大会上的讲话》（1920年1月27日）。见《列宁全集》，中文2版，第38卷，87页，北京，人民出版社，1986。

[33] 卡尔·多伊奇（Karl W. Deutsch）：《社会动员和政治发展》，载《美国政治科学评论》（*American Political Science Review*），第4卷，1961年9月号，494页。

[34] “在一些相对未现代化的社会中，武装力量组织可能是官僚或半官僚组织的主要先驱。”（Marion J. Levy, *Modernization and the Structure of Societies*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1966）“创造严密的政治组织和创建严密的军事组织相比更困难，但二者没有根本的不同。”（Samuel Huntington, *Political Development and Political Decay*, *World Politics* 17, April 1965.）

[35] “极权主义政策宣称将人们转化为积极的不失败规律的承担者，在其他类型政策中，人一般只是被认为是被动地和勉强地承受这些规律。”汉娜·阿伦特：《极权主义的起源》，2版，462页（New York: Meridian, 1959）。

[36] 列宁：《苏维埃政权的当前任务》（1918年4月28日）。见《列宁选集》，中文3版，第3卷，475-476页。

[37] H.W. 阿恩特（Arndt）：《经济发展：一个语义学历史》，载《经济发展和文化交流》（*Economic Development and Cultural Exchange*）杂志，第29卷，1981年4月号，463页。

[38] 《非资本主义发展道路》，见《苏维埃大百科全书》。

[39] 克里斯托弗·希尔：《列宁和俄国革命》（Christopher Hill, *Lenin and Russian Revolution*, Harmondsworth: Penguin 1971），167页。20年后，在描述伴随着英国工业革命的暴力时，希尔承认说：“如果情况不是那样确实将很美妙；但是甚至最自由主义的历史学家也不能不打破鸡蛋而做出蛋糕。”

[40] 哈里·杜鲁门：《就职演说》。

[41] 哈里·杜鲁门：《回忆录》，第2卷（New York: Doubleday, 1956），232-230页。

[42] 同上书，230页。

[43] 查尔斯·道格拉斯·拉米斯：《作为意识形态的美国现代化理论》，载[日本]《国际关系研究》（Tsuda College, Japan, March, 1981），113-129页。

[44] Lyle W. Shannon, “Preface”, in *Undeveloped Areas*, ed. Shannon (New York: Harper and Row, 1957) P. X.

[45] 大卫·阿普特：《现代化的政治学》（David Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago: University of Chicago Press, 1965），460页。

[46] 保罗·A·巴兰：《增长的政治经济学》（Paul A. Baran, *The Political Economy of*

*Development*, New York: Monthly Review Press, 1957)。“尽管在早期马克思主义关于殖民主义和帝国主义的争论中很多概念已经出现,但是欠发达理论第一次是在20世纪50年代,作为对凯恩斯主义和新古典主义研究后殖民社会的方法的批判而出现的……它的主要概念,由保罗·巴兰所形成,后来被一系列著名作家如富尔塔多(Celso Furtado)和安德鲁·冈德·弗兰克(Andre Gunder Frank)所扩展。”(Tom Bottmore, ed. *A Dictionary of Marxist Thought*, 2d. ed., Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, Inc. 1991), 554-555页。

[47] 安德鲁·冈德·弗兰克:《拉丁美洲:不发达或革命》(*Latin America: Underdevelopment or Revolution*, New York: Monthly Review Press, 1969)。

[48] 古斯塔沃·埃斯蒂法:《停止援助和停止发展:对饥饿的一个解答》(Gustavo Esteva, *Cease Aid and Stop Development: An Answer to Hunger*), 是提交给国际食物自给学术会议的论文(CFSTEM-UNESCO, August 6-9, 1985)。

[49] 同上。

[50] 同上。

[51] 亚历山大·R·马格罗:《极权主义和不发达:关于依附资本主义菲律宾模式政治秩序的注释》,载《菲律宾的封建主义和资本主义》(*Feudalism and Capitalism in the Philippines*, Quezon City: Foundation For Nationalist Studies, 1982), 101-102页。

[52] 在《不平等的发展:关于边缘资本主义社会形成的散论》(*Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*, Trans. Brian Pearce, New York: Monthly Review Press, 1977)中,萨米尔·阿明(Samir Amin)写道:“虽然中心地区的增长意味着发展……在边缘地区并不意味着发展”(292页)。另一页上,他写道,不发达经济的特征是:“无论人均生产水平如何,都不可能走向自我中心的和自我驱动的增长”(202页)。

[53] 罗伯特·S·麦克纳马拉(Robert S. McNamara):《对统治者会议的演说》(*Address to the Board of Governors*, Nairobi, Kenya, September 24, 1973)。

[54] 约翰·拉斯金:《直到最后》(*Unto this Last*, 1860; Lincoln: University of Nebraska Press, 1967), 30页。

[55] 索尔斯坦·维布伦:《有闲阶级理论》(1899; New York: Mentor, 1953), 39页。

[56] 伊凡·伊里奇:《欢宴的工具》(*Tools for Conviviality*, New York: Harper, 1973), 54-61页。



马克思主义研究译丛

### 第三章 反民主的机器

使用民主尺度来衡量机器看似混淆了层次，因为在马克思主义的术语中，机器是基础的一部分，决定上层建筑。应以恰当的标准判断机器——它们被设计成做某种工作的能力是良好而有效的，令人不悦的副作用诸如噪音或污染并没有太多。我们不要求一个车床发出如同小提琴般的声音；而为什么我们应要求它是民主的？这样的要求会意味着什么呢？

即使做出这样一个批判，难道那不会是一个无效的行动吗？机器似乎是一种必然。按照一个似乎无可避免的逻辑，它们随着技术知识的进步而改进。电的秘密被发现，很快我们有了电暖气、电动机、电灯、电话、电脑和电椅。这些与

政治何干？

这种观念本身就是问题的一部分。正如我在上一章所论证的，如果某种事物深刻地影响了我们的集体生活的秩序，并且我们被告知我们除了接受它别无选择，而实际上我们有别的选择，那就是一个关于民主的问题。换言之，机器永不该被论断、永不该按政治标准来做选择，这样一种理论本身就是反民主的。在前面一章对经济发展的意识形态所做的评论可以应用于技术发展的意识形态，这很自然，因为“经济发展”和“技术发展”大部重叠。但那是意识形态的批判，它如何应用于机器身上？

## 作为人的关系之物化的机器

那么，什么是机器？

机器不是一个抽象或一般性，它有物质存在。当然我们有时也在一个不同的意义上使用这个术语，如当我们说到一个政治机器或一个战争机器时。在《机器的神话》中刘易斯·芒福德（Lewis Mumford）用这个术语来指称一种看待世界和组织社会的基本方式：一个在“机械世界图景”的奴役下的人甚至会将有有机生命看做机械生命，并且把人当成组合部件那样组装成一个巨大的社会机器。<sup>[1]</sup>

芒福德的论证是有力并令人信服的，但在此我要从另一端开始，从所谓机器这一具体事物开始。（我将在广义上使用这个术语，它包括工具、设备等等。）这些机器所展示出的造型是由科学技术的必要性所严格决定的吗？“效率”是一切机械运行所遵守的普遍原则吗？这一原则在一切情形下都同样起作用吗？

我们常常忘记一个简单真理：什么是有效率的是随个体希望产生的效果而变化的。在手段和目的清楚分开的情形中，最小努力原则适用得很好；并且在这种情形中，我们爱目的而恨手段，就像为了挣工资而被异化了的劳动这一情形。当手段和目的不可分地纠缠在一起时，同样的原则就不适用，如演奏音乐、做爱、跳舞、讲故事，或在林中散步。如果你正在锻炼或正在和友人共进晚餐，在尽可能短的时间内完成这些活动是不“高效”的。有很多这样的活动：只有当其以恰当的努力绵延了恰当的时间，它们才是最有效率的。多一些或少一些，这些活动就被损坏了。



有更复杂的情况。以锁为例，西格弗雷德·吉德因（Sigfried Giedeon）将其发展看得十分重要，以至于在《机器发号施令》<sup>[2]</sup>中花了整一章论述这个问题。有些社会使用锁，而有些则不用。即便在使用锁的社会里，有些东西上锁，有些则不上锁。锁的前提是盗贼，而盗贼的前提不仅是私有财产，而且是这样一种情形：一个人可以未经同意取得私有财产并由此获利。在托马斯·莫尔的《乌托邦》中，每个人的衣服和家具基本相同，并且门不上锁，我们不必把这种情形看做是极度不真实的：在一些小镇，家里门不上锁是众所周知的。这种信任并不单单是高度诚实的结果，它亦依赖于这样的情景：如果你和我共同生活在一个小村庄，而我偷了你的帽子，我到哪里去穿戴它呢？如果我们的一次野炊旅行中，并一同烹饪，偷煎锅对我有什么好处呢？

锁不是普遍的必需。它之有用基于一定的政治、社会和法律状况。在有些社会中，锁过去和现在都不需要，并且我们能够至少想象我们自己社会中的一些变化，这些变化会导致锁丧失其功能并逐渐消失。

简言之，锁是一个物化的有政治、法律基础的上层建筑。

那些想说服我们相信锁是一种普遍的必需的人实际上试图说服我们相信：作为锁之有用性前提的政治、法律状况本身是普遍的和不变的。显著的例子是霍布斯，他先对人的自然状况作了恐怖的描述——那是每一个人反对所有人的战争状况，紧接着试图以嘲弄说服怀疑者们：“让……（怀疑者们）自己考虑一下……对他的同国公民，他持什么样的意见，当他将门上锁；他对他的孩子、仆人持什么样的意见，当他将抽屉上锁。难道他不是以他的行动正如我用话语谴责人类吗？”<sup>[3]</sup>霍布斯很好地理解了锁所包含的政治意义。如果我们容忍锁，我们就忍受占有的个人主义，并且我们就忍受了利维坦，更确切地说，利维坦吞下了我们。

如同锁，许多作为工业产品的机器是人的意图的物化。这是显而易见的：工业革命不只是产品硬件的革命，也是工作组织的革命。革命不单单指新机器要求新的工作形式。这亦意味着设计新机器的意图是：重新组织工作和减低工人抵抗的力量。我不是指劳动分工，因为劳动分工早在工业革命之前已经形成，并且劳动分工是使工人有力量的源泉。在劳动分工的情况下，一个人成为陶工，一个成为农民，一个成为渔民，一个成为裁缝，一个成为铁匠，一个成为木匠，一个成为铁匠，等等，这就允许每个工人或一个行会的工人把手艺发展成某种程度上的一种艺术。这种专门化不单单生产了工业产品，还生产出工业产品以外的有价值的东西。专门化生产出一定类型的社

区：形成一定的传统、歌谣、故事、艺术感受力及手艺的自豪感。一个在这样一种专门化下毕生工作的人就变成了一位有技艺的农民、一位有技艺的陶匠、一位有技艺的木匠、一个值得尊敬的人，这个人具有合法的权威，这种权威基于对相关事物的真正的知识。在这种情况下，如同在舞蹈的情形中一样，手段和目的不可区别地混在一起。

工业革命中工作的重新组织无疑提高了产量和效率，条件是如果我们同意：在所有由工作团体生产的价值中，只有数量和产品的交换价值才算做正当目的。当19世纪的资本主义的批评者们谴责“利润动机”时，他们并不把对钱的欲望看做是内在地坏，而是认为资本主义把对钱的欲望变成独一无二的价值尺度——由工作团体生产的所有其他产品，都可被贬值和牺牲掉。在工作场所里被组织起来的机器，曾是剥夺工人技能的方式。有技艺的工人可以要求高工资，不易被开除，而一旦他们罢工，也难以找到人替代他们。机器使工业资本家能够以无技术的机器操作员来替代技术工人。机器操作员，在儿童劳动法实施以前——通常是孩子，这种劳动力更廉价和更易于管理。这些分析不是由资本主义的批评者杜撰出来的，而是工业资本家完全意识到的事情——提醒我们这一点是很重要的。卡尔·马克思写道：“可以写出整整一部历史，说明1830年以来的许多发明，都只是作为资本对付工人暴动的武器而出现的”<sup>[4]</sup>。在《资本论》中他引述了几位工业资本家关于机器使工人失去力量的谈话：

我们现代机械改良的特征，是采用自动工具机。一个机械工人现在所要做的，并不是自己劳动，而是看管机器的出色劳动，这种活每一个男孩都能干。完全依仗自己技能的那类工人，现在全部被排除了。从前我用四个男孩配一个机械工人。由于这些新的机械联合，我把成年男工从1500人减到750人。结果，我的利润大大增加。<sup>[5]</sup>

（机器发明）它的使命是恢复工业阶级中的秩序……这一发明证实了我们已经阐述的理论：资本迫使科学为自己服务，从而不断地迫使反叛的工人就范。<sup>[6]</sup>

马克思意识到并雄辩地论述了工业生产中的机器所内含的政治。他在《资本论》中说，在工厂中，“产生运动的中心机器不仅是自动机，而且是专

制君主”（545页）。“工人在技术上服从劳动资料的划一运动以及由各种年龄的男女个体组成的劳动体的特殊构成，创造了一种兵营式的纪律。这种纪律发展成完整的工厂制度，并且使前面已经提到的监督劳动得到充分发展，同时使那种把工人划分为劳工和监工，划分为普遍工业士兵和工业军士的现象得到充分发展”（549页）。在声称工厂机器具有技术必然性的基础上，工业资本家就变成“工厂的菜喀古士们”（550页），他们通过工厂的法律来展示自己立法的权力：“资产阶级平时十分喜欢分权制，特别是喜欢代议制，但资本在工厂法典中却通过私人立法独断地确立了对工人的专制”（549～550页）。

马克思对机器的最终态度是什么？这是很难说的。在一处他想把机器的发展描述成一个进化过程，如同达尔文所描述的物种进化那样是自然和不可避免的（493页）。他常常提醒读者他不是批评机器自身而是批评其在资本主义下被误用。但人们会怎样理解像这样的段落呢？

机器劳动极度地损害了神经系统，同时它又压抑肌肉的多方面运动，侵吞身体和精神上的一切自由活动。甚至减轻劳动也成了折磨人的手段，因为机器不是使工人摆脱劳动，而是使工人劳动毫无内容。（548页）

如果机器是工人国家的财产，甚或是工人自己的财产，这种关于机器对人类身体的直接物理主宰的描述会怎样决定性地改变，我们还不太清楚。在此，什么是特殊资本主义要素？什么是机器的剥削性的错用（超过其技术上的“正确”使用）？我未能发现在何处马克思澄清了此问题。当工厂工作能和学校教育互相轮换时，或当工人有一种以上的技能，并可以在一种工作和另一种工作之间互相转换时，工厂工作就能更少使人精疲力竭，马克思的这种建议是好的实际的建议，但这种建议难以达到。而且，显然马克思的著名论述：在一个共产主义社会中，一个人也许“上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或者批判者”<sup>[7]</sup>，其所给我们的甚至不是一张前工业化时代的画面，而实际上是新石器时代的技术画面，除了“批判”是例外。如果他曾写道：“我也许在早上采矿，下午照看纺织机，而晚上组装油泵”，事情也许听起来没有那么多的田园诗色彩。“正如我一样有头脑”会变成黑色幽默；同时，有了这样

的经验，晚饭后的批判就可能更生动。

机器本身是压迫性的，还是机器被误用了？比如，一个纺织机，一个炼油机，或一个装配线，难以想象这些机器还有很不同的使用方式。老观点认为：“技术能被用于良善的或邪恶的目的”，这并不能令人信服，当技术明显地将目的建造在其自身之中时。也许我们能够用一种区分来逃避这种困惑，并说科技知识能够被用于不同的目的，只不过在资本主义情形下发展起来的实际机器设计中，科学知识和剥削的意图被混合在一起。科学，一个人也许会说，是普遍的和中立的，然而，生产硬件是科学和一种尽量把最大量的剩余价值从工人<sup>[8]</sup>那里压榨出来的意愿的混合和物化。

查尔斯·富尔瑞（Charles Fourier）把工厂和监狱相对比在此是有用的。在监狱以及监狱所有的锁、带窥孔的钢门、监狱的守卫塔、单独囚禁室和禁闭室中，囚禁违背他们意志的人民这样一种意图已被人为地建造进其中了。<sup>[9]</sup>当然，建筑能够被改建而成为一个剧院或一个博物馆，但这需要一些十分根本性的重新建构。也许摧毁掉圣弗兰西斯科海湾中间的岛上的建筑的惟一办法就是将它们夷为平地。一个监狱是监禁的社会意志的物化。这种意志亦可从特定的知识体中发现，在这种知识体系之上建立了刑罚学。但是在建造墙或屋顶，安装抽水马桶、电灯的知识体系中找不到这种意志。此理也同样适用于建公寓、图书馆或剧院。有人可能争辩：知识体，在一个服从于剩余价值的压榨的社会结构中，采取剥削的工厂生产硬件形式，但是也能够在一个不同的社会中，以一个不同的根本意志采取一个完全不同的生产硬件形式。

持这种立场是可能的；但正如我在上一章中所表明的，列宁着重强调不能这么看。这不是他思考的方法，革命后俄国的令人绝望的状况亦没有给他留下做实验的余地。远非拒斥资本主义生产的硬件，列宁热衷于尽可能地拥有它们。并且，正如我们所见，他总是对大规模机器生产可能给工作场所的工人的自由带来的后果持乐观态度。

关于工人自由在大机器生产的工厂中可能受威胁的看法从未使恩格斯在意过。在他的有名的对无政府理论即认为革命后工人能够对他们的工厂采取集体控制的反驳中，恩格斯把工厂机器的专制力量提升到普遍原则的水平上。如果人以他的知识和创造力征服了自然力，自然力将通过使人屈从于一种独立于所有社会组织的真正的专制报复人。想要废除大工业中的权威等于想要废除工业本身，想要破坏动力织机而回到纺车。<sup>[10]</sup>

“独立于所有社会组织”：人们对恩格斯能同时作为革命理论家和工业资

本家感到不理解，然而，当读到这些句子时，这种感觉多少减少了。无论如何，他的观点说得不能再清楚了，在社会主义下，也许财富和头衔的分配可以和在资本主义下不同，但是工厂机器对工人的专制依然不变。据我所知，威廉·莫里斯，一位社会主义者，恩格斯斥之为一个“多愁善感的社会主义者”<sup>[11]</sup>，在这一种可能性的另一个方向上探索得最远，这种可能性是：在一个社会中，当剥削意图被从机器中移掉时，机器自身或许能发展出不同的形式。莫里斯不仅撰写关于工作的书而且亲自做工作，因此他是有关工作的理论家中少有的一个人。他在许多技艺上是真正的行家里手——绘画、印刷、纺织、木刻、装订书籍，并且据称是一个好厨子。在这些经验的基础上，莫里斯能够写出关于工作是什么以及在资本主义下工作出了什么问题的有力且深刻的理论。这一理论的核心是他坚持认为工作能够并且应该是一种乐趣。这不是些勉强的乌托邦似的推论，而是一些他从他的日常生活中得知的东西。在自由的气氛中，以合适的速度，用正确的工具和材料来制作东西，是人的大快乐之一。对于莫里斯，工作之乐是工作目的的一部分；从这种立场看来，手段一目的式的工厂生产“效率”根本就是无效率的——如果效率必须和得到的目的有关的话。制造东西，并把它们制造得美丽，是地球人的幸福的主要来源之一，也就是说，由悲惨而无技艺的工人操作机器制造尽量多的东西，是真正地错过了目的。在《一个是所应是的工厂》一书中，莫里斯也退一步认为，即使在社会主义社会中，一些工作将不可改变地是乏味的，因此应该用先进的机器来减少花费在这样的工作上的时间。但在莫里斯的社会主义社会中，利润动机的消失将意味着生产无用并丑陋的奢侈品的动机的消失，并且所有的有闲富人将都被要求去工作。在这种情形下，莫里斯估计工厂工作量能被减少至每人每天四小时。<sup>[12]</sup>更重要的是，有趣的工作将由手工而不是由机器来做。阐明这种观点，莫里斯不是说每个人将有一种“爱好”；他是说基本生产劳动的主要部分将是手工。每个工人，在机器和手工之间轮换，将会感受到创造性工作的乐趣并且有机会成为一名艺术家。

在读完爱德华·贝拉米（Edward Bellamy）的《向后看》一书并被该书描绘的社会主义社会如同一个工业军营的图景所吓住之后，莫里斯写了他的乌托邦小说《来自无何有之乡的消息》。在《来自无何有之乡的消息》一书中，机器产品几乎完全消失，看起来莫里斯把马克思在《资本论》中平淡的表述“机器是生产剩余价值的一种手段”<sup>[13]</sup>很认真地对待了并且把其洞见发挥到极致。如果机器的目的在于抽取剩余价值，那么在一个剥削业已废除，

并且只有使用价值起作用的社会中，为什么机器不一同消亡呢？小说的主角——格斯特，在19世纪沉睡过去而在21世纪苏醒过来，他惊奇地发现此时世界并非一个技术托邦（technotopia）而是手艺时代。机器时代是一个早已完结的时代，仅保存在博物馆和记忆之中。格斯特被告知：在革命建立社会主义之后，“反机械生活的情感不可思议地扩散，以至最后快乐的工作已将机械的苦役赶走，他们最初只是想将这样的苦役减到最低限度，但还从未想过能彻底根除掉呢”。“由于意识到机器不能产生有艺术的工作，以及人们越来越要求有艺术的工作，从机器到机器的工作就平静地衰落了。在机器不能生产出艺术作品并且艺术作品越来越多地被这样需求的情况下，一个接一个的机器被安静地停止了。”<sup>[14]</sup>本质上讨厌的苦役被“极大改进的机器所完成”，这仍是一个原则。但当我们跟着格斯特旅行时，在英国乡村，我们所遭遇的也许适用于这种描述的惟一对象是河上的一只机动驳船。并且在莫里斯的“无何有之乡”中，并非只有艺术创造才是一种快乐。人们在诸如在河上划船（尽管机动驳船存在）和收割这样的活动中得到快乐。实际上，莫里斯的故事中注入了一种魔力：格斯特偶尔碰见一群旅行到北部去收割干草的年轻人，收割干草他们认为是快乐的一年一度的节日，如同我们要参加一场体育比赛。其中一个人把收获干草描述为“轻松重活”：“我是说，这种工作将锻炼我的肌肉并使肌肉坚硬，并能带来愉快的疲劳把你送上床，但这种工作不在其他方面麻烦你。如果你不过量做，这种工作总是愉快的。要提示你：要好好收割要求一点技巧。我是一个很好的收割手。”（162页）当然，收割是由手挥的镰刀完成的。在故事的结尾，感伤的一部分是，格斯特在他们到达那个早已应许的干草收割地之前醒过来了。

莫里斯被很多马克思主义者和马克思列宁主义者指斥为一个浪漫的梦想家并且不科学而不予重视。然而，“他的科学”没有问题，只是他不是一个人技术决定论者而已。对于莫里斯，机器和技术不是先在地决定它所植根于其中的社会；相反，机器和技术是社会功能和价值的体现并从该社会的性质中获得自己的特征。不同特征的社会将产生不同的技术。对于莫里斯，一个自由劳动的自由社会将选择自由劳动的技术，这样的技术是能给予工人最大力量和乐趣的技术。如果马克思列宁主义者把莫里斯作为一个浪漫主义者打发掉了，莫里斯无疑会指责马克思列宁主义是经济发展主义者，并真正地迷失了目的。

## 无乡土的技术

那个最具政治性的作家——尼可洛·马基雅弗里曾经写道：“一个新城的创建者的智慧能够通过他对城市坐落地点的选择，以及通过他在这个城市所建立的法律的性质看出来。”<sup>[15]</sup>政治和地域是深刻地交织在一起的，尽管我们现时代的政治科学对这种理念几乎没有谈及。共同附于一个特定地域有把一个社区结合在一起的作用，我们一些最有感情色彩的政治术语仍然反映了这一事实：“故乡”、“祖国”、“乡土”。人们会因为被迫从他们的故土离开而猛烈地抗争。“失去家园的人”是指那些不仅被从他们的乡上上扯走而且因此作为一个社区没有政治存在、作为个体没有其政治权利的人们。

一个社区部分地从其地域获得其特征。我并非通过这样的表述来宣扬某种气候决定论：比如试图推出普遍的个性模式理论，比如认为热带文化或温带文化性格将持续失败。正是通过工作和工作的技术，对话才在人和地域之间发生，并产生出文化。当我们把一个地方作为一个渔村、一个农村或一个贸易港口来描述时，我们认为这个社会是以其主要的工作为特征的，并且这种工作植根于其所坐落的地方。

“文化”一词在欧洲语言中既意味着耕种土地，也意味着通过教育和训练来造化风俗和精雅举止。这两重意义之间不是并列的。人类文化是世代代劳作的产物。农民挖掘土地并因此造就了土壤。他们发展了工具和技术。从野生植物和动物那里培育出家养植物和动物：稻米、玉米、小麦、猪、鸡、牛。他们的工作赋予他们的年份以节律和秩序：耕种季节、收获季节——以庆典和节日来伴随每一种季节。他们的工作生产出相应的美德：忍耐、专注、条理、彻底。“耕作”（cultivate）意味着“为了长养庄稼，赋予（土地）以劳作和专注”。劳作和专注：专注是耕种的特定美德，不单是一般的专注而且是对土地的专注，对一个人劳作之地的专注。

通过劳作，人类把地球变成了世界，把他们自己的自然本性变成了文化，把空间变成了乡土。通过劳作，人类发展出丰富的技艺传统，这些传统为刘易斯·芒福德在《机器的神话》一书中被如数家珍地表述出来。根据芒福德的看法，对多种技艺的破坏始于第一个工业——采矿，它迫使人们在生物圈之外工作。他主张说，中世纪采矿，是许多工业革命的中心技术如金属

轨铁路、机械起重机、人工通风、人工照明、24小时三班倒甚至工资劳动本身的源泉。简言之，技术是为着在世界之外工作，于一个非地方的地方工作。与此同时，采矿是最早的有着惊人利润的资本主义工业之一。为在地下矿井工作而设计的条件和技术以及“采矿对人的毁灭性的敌意及其工作的惩罚性的死板的流程，连同其环境的贫穷和混乱”（147页），是对现代无乡土的工作的一种预示，这个无乡土的工作场所当然也包括白领的工厂——办公室。采矿的非乡土性使劳动过程抽象化成为可能；采矿无穷无尽的单一形式以及白天、黑夜、气候或季节转换的退场使24小时、全年轮轴转地工作成为可能。在世界中，大多数的工作，有开始有终结，有工作被完成并且一个人可以休息或转向其他东西的时候。现代工厂复制着采矿的非自然的同质化的劳动，这是现代工业利润的秘密之一。

马克思声称“能普遍地得到技术应用并且在根据本地环境而做场所的选择上要求极小的第一重要推动者”是瓦特的蒸汽机。<sup>[16]</sup>蒸汽机当然是靠从采矿而来的煤燃烧的，芒福德并且指出，蒸汽机“首先以很粗的形式被使用——把水从矿中泵出”（147页）。非乡土的蒸汽机成为了新的非乡土的工作场所——工厂的主要推动者。

作为她的精彩的洞见之一，汉娜·阿伦特曾主张说：除了由现代经济产生的世界异化之外，我们的时代仍忍受着“大地异化”：当科学成为了天体物理学，离开生物圈，并且在外部空间取得其立足点时，“实际上没有可能实际地站在阿基米德想站的地方……而是仍局限于人类状况而被缚于地球上，尽管我们能从外面，从阿基米德点打量地球，并且已找到了在地球上行动的方法。可是冒着威胁自然生命进程的风险，我们把地球暴露在和自然家常生活相异化的普遍的、宇宙的力量中”<sup>[17]</sup>。

严格地说这里讨论的不是科学而是技术：我们并未找到思考的新方法，而是找到了行动的新方法。伽利略或牛顿或爱因斯坦的发现并非地球异化的原因，而是技术要求非乡土性的工作并且产生出非乡土性的人类环境才是地球异化的原因。葛特露德·斯坦因（Gertrude Stein）有关加利福尼亚的奥克兰的著名论述——“在那儿没有那儿”——对于那个工人阶级城市多少是不公正的。没有理由单单盯上奥克兰，这种评论适用于大量的并且数量正在增加的城市。从前，我们带领一群日本学生到东部华盛顿州的汉福德原子储备中心——用于长崎的原子弹所用的钚就是在这里被制造出来的，并且自从那时起这里就变成了一个核能中心和研究机构。当我们的公共汽车使人里奇兰



的邻镇时,纳克尔(Nakao)说:“好好看看,各位,这是原子弹文化。”在东华盛顿美丽而令人望而生畏的沙漠开阔地上建立的这个镇和其所建立于其上的这个地方完全没有关系。镇上的建筑没有任何迹象表明那里的任何人曾经是一位牧场主或是一位农民。事实上,那里的新农舍全部都于1943年被推平,并且同时这个镇建立起来了。里奇兰是著名的“原子镇”;把电输进这里的空调房子而且支持其整个经济的首要推动者是核能。街道被命名为“质子大道”和“电子大道”;高中足球队被称为“里奇兰轰炸机”。里奇兰几乎能够同样地存在于地底下或存在于外部空间,如同存在于东部华盛顿。说它能够存在于任何地方是不准确的;更确切地说,它存在于无地之地:在北美环境中沙漠是最接近无地之地的。无乡土性不只是特定案例诸如里奇兰或得克萨斯的休斯敦(它的两大工业——石油和航天——在生物圈之上和之下操作,并且其对环境的贡献导致它被命名为“太空草皮”)或者像科威特(亦坐落在沙漠上,在那里燃烧石油以把海水变成饮用水)的特征。受无乡土性的威胁正成为每个地方的特征。我生活在东京。东京曾为来自其海湾中的鱼和来自其周围的农场的蔬菜所养育。今天海湾几近死亡,农场夷为平地并盖满房屋,现在东京吃的是从海外进口的食物。房屋被推倒(“被消费掉”)并且在这里以比当今世界任何别的城市更快的速度被重建。自第二次世界大战以来,东京业已成为一个丑陋的城市,但最近一代的房屋几近令人寒心地丑陋。在东京,不再有任何工艺或文化传统强有力到足以维持一种建筑风格。房屋能够是任何建筑风格,并且事实上也是任何的建筑风格,而那当然意味着它们根本就没有建筑风格。它们不是建筑物,而是制造物。工人们不是建造它们而是组装它们,就像一个人组装一个钢书架或者一个塑料模型。我看见一些工人卸一卡车的彩色亮丽的金属部件,这些部件如同一个巨大玩具的部件,并且根据一系列指令,在一夫之内,组合成一个房屋框架。

1989年,艾尔顿·克里赖克(Ailton Krenack)从巴西的亚马逊经过东京,并在北海道参加了一个当地人发起的集会。在北海道,他说:

我记得在1950年,巴西政府将我的部族的最后一些家庭装进开往其他地区的一辆卡车。卡车重新安置了他们……这个新村庄有好得多的设施,并且政府的主要理由是我们只是被重新安置在一个更好的地方……我们的斗争是为了向政府表明在这个世界上没有另一个村庄我们能够在那儿生、死,或在人生的世界上行历,因为任何

其他地方都只会是一个放逐。

这不是一种对边界的感情，而是对一个神圣地方的感情，在这个地方山不只是山，而河流是亲人……它是这样一个地方：每一点都承载着创造的记忆并提醒和赋予我们一种连续性的感觉。<sup>[18]</sup>

在从机场驶进东京的单轨铁路上，我坐在他的身边。我们路过一些在被改变的土地上建造起来的巨大的新住宿建筑区时，我问他是否意识到有人在这些建筑物里生活着。“是的，我知道”，他说，并且他的脸变得悲哀，“如果他们在那儿继续住上三代，他们的孙子将什么都不知道”。

所有这些和政治何干？这样的问题本身只有那些业已忘记政治的核心本质的人会提出。政治是一种活动，人类通过这种活动共同选择并且营造他们的集体生活。技术决定论的意识形态佯装这种选择不是一种选择，技术决定论夺走了我们自我治理的一条途径，因而是反政治和反民主的。认为这些问题和“政治”无关的“政治”是雅克·艾鲁尔（Jacques Ellul）所谓的“政治幻想”：把真正重要的选择置于其关心范围之外的一种政治——真正重要的选择是指那些最强有力地影响人民生活质量的选择，其社群的秩序以及他们被统治的方式，而集中于通过“民主程序”决定各种次要的、琐屑的事情，这根本是非政治。<sup>[19]</sup>选择无乡土的技术带来了巨大的政治代价，我们已在这个世纪一次又一次地付出这样的代价。只要我们能够理解它真的是一种选择，也许我们能够开始做不同的选择。

## 技术和工作秩序

秩序问题是所有政治话语的开始，不仅关于哪种秩序是最好的而且关于社群如何能够达到最好的秩序。有许多不同的答案。警察的回答是：秩序能够通过建立法律并且用国家暴力来惩治那些不服从法律的人来达到。学校老师的回答是：秩序能够通过普遍的义务教育，通过把统一的价值体系在学生成年之前灌输进学生之中（尽管今天在美国和其他地方现实中的教师也许会笑话这种观点）来达到。经理的回答是：人的行为可以通过对他们利益的操纵来被规范——将人们置于这样的境况：在那儿付出和收益的算计将把他们导向有秩序的行为模式。保守人上的回答是：如果人们遵从从过去流传下来

的习惯和传统就会是有序的。民众煽动者的回答是：如果人民跟随他就会得到有秩序的生活。契约论者的回答是：我们通过相互制定和遵守承诺能够达到秩序。无政府主义者的回答是由于或此或彼的原因，秩序之于人类社区是自然而然的，并且如果没有国家强力就能够达到（“无政府主义”意指没有政府，而非没有秩序），以及诸如此类。

政府的大多数形式，实际的和建议的，综合使用了这些策略。甚至托马斯·莫尔的乌托邦也有一部刑法；甚至卢梭在《社会契约论》一书中谈到习俗和传统习惯；甚至马基雅弗里建议君主照顾人民的基本利益；甚至柏拉图的哲学王准备运用高贵的谎言，那就是宣传。在此我的意图不是要罗列关于秩序的理论及其各种组合的完整类别。我只想指出关于秩序问题还有另外的解决方法，尽管这种方法很少为政治理论家所提起，但却是生活在运行好的社群中的人们的经验的一部分。据我所知杰腊德·温斯坦莱（Gerrard Winstanley）是正式作此主张的惟一政治理论家（如果能这样称呼他的话）。

温斯坦莱在英国革命中是掘地派领导人，并为掘地派写小册子。在1648年耕种季节之初，温斯坦莱和他的一小群同志在叫做乔治山的一个地方开始挖掘公共土地，并且散发小册子，呼吁土地公有。他们受到来自四面八方的攻击并且在1650年初就终于被驱赶走了。后来温斯坦莱出版了他的《自由法》一书，这是一项建立在公有基础上的政体的设计，书的序言中向克伦威尔呼吁说：革命要达到真正自由的惟一道路就是通过废除私有制而将革命进行到底。

在《自由法》一书中，温斯坦莱提出了一套精致的社会秩序，是从下而上运作的。在他的讨论的开始部分，关于基本原则的表达是和这里的讨论有关的。

第一，对每件事情和人们几乎所有的行为，都应该规定适当的法律，因为一项法令不能适用于一年四季，而一年的每一季和人们的每一行为都应该有自己的特殊法令来规定维持一定的秩序。例如，有耕种的季节，就要有解释得正确的法律来调整这一工作；有收割的季节，能应该有要求按时进行收割的法律。可见，真正的管理就是正确调整一切活动，使每一种行为或事物都保持适当的分量和尺度，这样就可以防止发生混乱，正如所罗门所说：一切事物都有自己的时间……<sup>[20]</sup>

关于秩序，温斯坦莱所论述的并不止这些。他是一个严肃的基督徒，在他早期的小册子中，他论证了英国革命这个事件：通过它，人们能够最终将自己从那种以为既可在买卖中赢利又可相互和平地生活的傲慢的欲望中清洗出来；另一方面在《自由法》一书中他提出了对罪犯的惩罚。<sup>[21]</sup>尽管如此，这仍然是真实的：在后者中，他把健康政府的基础安置在工作的有序之上。

论述温斯坦莱的人们往往被他的底层阶级出身所妨碍：认为他只是部分能够克服这种出身妨碍。<sup>[22]</sup>这种尴尬是阶级偏见的反映——在所有的时代阶级偏见都使政治理论扭曲。政治理论家们往往是特权阶级的成员，并且无论他们关于秩序的理论是什么，他们典型地将秩序视为为他们自己那样的人所正确理解并且因而正当地强加于人民的某种东西。除非统治从上而来，或由国王、或由克里斯马的领导者、或由仁慈的导师、或由被选出的立法者、或由经理、或由技术官僚统治，否则普通百姓将不能够保持秩序并将陷入“无政府状态”。事实上，全部历史表明，世界上的工作社区——农村、渔村、市镇、工艺城市，在没有国家暴力的帮助下，往往自身保持有序，其秩序极大地基于工作的秩序。<sup>[23]</sup>政治理论家忽略了这个历史事实，也许是因为他们通常没有做这种集体工作的经验。温斯坦莱的低层阶级出身不是一个障碍而是一个优势。在《自由法》一书中他能够表达为上层阶段理论家所忽略但却是在工作的人们的共识的某些东西。

在世界上工作有一个自然秩序。每一项工作都有一个开始，一个适当的工序，以及完成的时候。我说这种秩序是“自然的”，但秩序也是人为的、人造的。那就是说，工作自身是人工的，但工人所工作的对象物却来自自然，并且有自然的特征。一个农民在田里耕作使用的工具是经过上千年的农作而被发明和改进出来的，这些工具是根据土壤、水、气候和作物的特性而被定型的。一个木匠是在对木头的复杂特性的丰富理解的基础上使用一把斧子或一个凿子的。所有的工艺——烹饪、陶艺、制玻璃、捕鱼、饲养家畜是知识和行动的秩序，在这些知识和行动中，这个世界的物质和生物的自然特性和人的理性、经验和需要混合在一起。一个有技艺的工人不是松散、飞来飞去的，非得被监工管制，否则就会成为漫无目的地四处乱撞的被连根拔起的个体。一个有技艺的工人过着一种为工作所秩序化了的生活，并且生活在这样一个社区中：社区的结构通过共同的工作而大部分被秩序化了。日子和年份也被工作所秩序化了。正如温斯坦莱根据传道书所说的，有耕种的时候，就有收获的时候。

在本书中，我时不时使用诸如“自然的”经济和“自然的”（或“不自然的”）工作这样的表达。从逻辑上说，这些表达也许看似自相矛盾。工作意指人工；如果工作能够是自然的，那么“人工的”可能会意味着什么呢？这种表达也许不是最好的，但我通过这种表达所要意指的是：如上面所描述的工作，仍旧保持了其作为和自然对话的特征，并且这种工作的秩序部分地是自然秩序的反映。如果“自然的”一词在最严格的意义上被使用，则这种工作及其产品不能被描述为“自然的”，但如果在较有弹性的意义上被使用则是可以的，用以指示一种工作和生活模式，其业已在时间长河中被证明适合人类去做，并且是人类借以从这个行星的自然环境中创造出人类家园的合适途径。这种模式有别于另一种模式，那种模式基于这种幻想：以为人类能够“征服”自然并生产出一个自然的影响被排除在外的世界。

这种工作秩序能够和共同法的秩序相比较。如同共同法，工作秩序是从事实的自然本性中导源出来并被人类理性和长期经验所调和。但工作秩序所植根的“自然”不是一个哲学抽象，亦不只是被认为从其环境中分离开来的人的心理或社会自然。它是自然本身，风、天气、河流、雨、石头和树的自然。自然的法则不是推理达成的，自然的法则建造在物质自身性质、运动和转变之中。这些被服从的绝对命令不单关乎伦理。没有任何国王的谕旨、哲学家的讨论、圣徒的祷告能使铅变成金子，或石油变成小麦。

这种生活秩序人们在遵守时能够无屈辱或受奴役感。如卢梭指出的，正是对其他人的意志的服从而不是对自然律的服从威胁着我们的自由。在这种意义上手艺人作为手艺人（即在他或她与工作的关系中），是如卢梭的“自然人”一样自由的，并且实际上更自由，因为技艺给了工人做更多事情的能力。手艺人既不征服自然也不为自然所征服。这是学习什么能够和什么不能够被做的一个问题：征服与此无关。

工作秩序是由人类技能所调解并缓和的对自然的一种服从形式。工作秩序亦对特定的人（工艺好手）服从。《自由法》一书中也预备了长官，根据温斯坦莱的说法，长官职务的合法起源是孩子向父亲请教：“请您教给我们如何种地，以使我们能生活下去，并且我们会服从你。”（85页）温斯坦莱为管理作规定说，监督者的工作是：除了保持和平，还要“帮助家长，给他们提供商业秘密方面的建议和咨询，那么，通过传授长老的经验，年轻人可以学习关于事物本身的内在知识并发现自然的秘密”（95页）。监督者亦监督这一点：没有七年的学徒经历就不能成为一家之长。一家之长，在温斯坦

莱的“半中世纪的共产主义社会”中，是治理家庭的一个宗长。在这样的关系中，其要义是：家庭是一个工作单位而所治理的只是工作，因此，治理的惟一合法权利来自于对工艺的熟练。想一想，我们现在对工作的观念是多么的不同啊。远非使人变得退化或衰弱，工作是使人变得丰富的：在一种行业中七年的学徒期把一个人变成一个应当受人尊敬的权威。我们倾向于把政权交给从未用双手做过工的人、生来富有的人、把成年生活花在管理他人的工作上的人或律师。在温斯坦莱的社区中，这些类型的人一个也不存在。也许我们永远不能完全把握温斯坦莱的“主人”一词所指的意思，如果我们不把根深蒂固地存在政治理论话语中的偏见去除掉的话，这种偏见是多少世纪以来对工作的偏见的结果。在关于政治的论述的上下文中，如果我们遇到了“主人”（master）这个词，我们立刻将它和“奴隶”联结在一起。对温斯坦莱而言，自然跟随其后的词是“工艺的”。做人民的主人还是做工艺的主人，其不同是很大的。工艺主人的第二位的统治权是支配学徒的，目的在于教导学徒亦成为技艺的主人，而非将他或她保持在永久的隶属关系之下。并且，偶然地“女主人”一词亦曾有同样的意思，即“一种工艺”的女主人，其内涵部分至今保留于“女教师”一词当中。“先生”（mister）和“夫人”（missus）这两个词是“主人”和“女主人”的引申语并在今天被用作为对任何阶级的成年男人和女人的敬称。这两个词是从工艺主人而不是奴隶主人的意义中进化出来的。

我在此用“工作”（work）一词来包括阿伦特的著名的对工作（work）和劳动（labor）区分的两个方面。当我说到服从工作秩序工人就是自由的时，我似乎和阿伦特在《人类状况》一书中所断言的劳动本身是必需品，是对自由的否定（第三章）的说法相矛盾。对于阿伦特而言，工作制造这样一些东西：这些东西有着长久的存在，并且成为人造“世界”的坚实部分——这些部分起着舞台场景的作用，在这个场景前，人类上演一幕幕个体的和集体的故事。劳动，在另一方面，为我们身体的需要所命令并且必须被无止境地重复，好像劳动“以后什么也没有留下”（76页）。“在所有人类活动中，只有劳动……是无止境的；根据生活本身自动地进步，并且在意志的决定或人性上有意义的目的的范围之外”（91页）。阿伦特避免——看起来相当小心地——告诉我们，她的心目中的工作是哪一种。她把劳动描述为发生在“自然的被规定的循环中，辛勤工作和休息，劳动和消耗”（92页）。这听起来很像耕种。在其他地方她似乎把烤面包作为一个例子来展示（81页）。但说这两者是“在意志决定的范围之外”就是忽略了农民和面包师的工艺。在

农民的情形中，说没有永恒的东西被留下，这种说法是完全错误的。耕种不仅生产出粮食，而且生产出整个田园农庄。正是耕田的劳动生产了整个农业世界，从法兰西外省到菲律宾本格特的水稻梯田，都非常地为风景画家、诗人和音乐家们所钟爱。真的什么也没有留下！耕田确实是人类活动的伟大建构之一。说烤面包（或烹饪的任何其他形式）对一个世界没有任何贡献也是错误的。“这个世界的耐久性和相对的永恒性使出现和消失成为可能，这个世界在任何一个个体在世界上出现之前就存在并且在个体将最终退场后仍将存在”（84~85页）。不是每天被吃的面包本身而是烤面包的工艺具有此世的品格。这个世界，如阿伦特所指的，是人类制造的人类生活的框架——我们出生在这个框架之中并且这个框架延长着我们的生命，由此减轻我们短促寿命的无意义性。这个框架不只是由带家具的房屋以及房屋所面临的街道所组成的。这个框架亦是有“面包”，有面包师，有烤面包的技术，有着从远古时代相传下来的技术在其中的一个世界。当然这种工艺是集体产品，并且很可能大多数面包师整整一生没有为原创的工艺做出太多贡献。但通过熟练掌握工艺并且把它传给学徒，面包师不只是简单地、机械地通过制造食物来回应身体的需要：他或她是在积极地再生产人类世界。

阿伦特能够通过“劳动”一词来意指洗衣、洗碗和其他形式的清洁工作吗？（87页）。从清洁工作的冗长乏味的重复和不能在身后留下一件清洁的产品这样一种观点出发，清洁工作看似是阿伦特所指的劳动的好的候选者。但清洁工作不适合阿伦特的主要标准。清洁工作不是被要求来维持“生命本身”的某种东西。我们在使用过碟子和衣物之后清洗它们，而这些活动是为文化而非为生命所要求的。清洁性不是为维持生命所需的而是我们为过一种所愿意的生活方式所需；清洁性不是来自自然的一个要求而是我们创造出的对我们自己的一个要求。简言之，清洁性是在“意志的决定或人类的有意义的目的的范围”之内的。

最后，我怀疑一个人能够找到任何传统的劳动工作会很适合于阿伦特对劳动所作的有才气的设定，不过，这种疏忽也许对于她想表达的主张不太有妨——这种主张是要批判现代经济世界，这个世界业已变形为一种工厂生产和消费的无意义循环，用她的话来说，即业已被“劳动”的原则所主宰：“工业革命的劳动替代了所有的手工艺，并且其结果是现代世界的事物变成了劳动产品——这种劳动产品的自然命运就是被消费，这种劳动产品代替工作产品，而工作产品是被使用的”（108页）。正是在此，阿伦特的想法真正

开始有效：她所作的关于现代经济的需要如何将我们的世界上所有的事物变成消费品，以至于我们所赖以获得稳定感的这个世界被消解成为一种无意义的流动状态的描述是精彩和准确并且令人感到寒栗的。但虽然阿伦特表明现代经济完全具有劳动（但非工作）总是具有的特征，但我认为她所真正做的是错误地将现代经济的特征，传统劳动从未实际具有的特征应用在传统劳动上。有关劳动“在意志的决定的范围之外”的描述是不令人信服的，当这种描述应用于耕田、打鱼、乳品生产（最为直接地和“生命本身”的必需品相关的劳动也许是生产和预备食物）时。在组装线上，大多数的工艺被从劳动中去掉并且大多数的关于这种劳动的决定业已作出，以至于工人们不是根据他们意志的运作而是根据机器的需要来挪动他们的身体——阿伦特的描述被用于这种情况时会看起来更加有说服力。

此外，阿伦特系统陈述问题的方式掩盖了发生在劳动本身中的变化。她批评劳动原则接管了所有人类活动，这致使她不可能觉察到诸如耕种的工业化、农场被转变成为由农业综合企业运转的工厂这样一些变化。在此我们看一看阿伦特想要描述的那种变化：曾经稳固的农业世界被扫进公司主宰之下的疯狂的无尽的技术变化洪流之中，并且越来越多的农民变成了组装线工人，他们成排地放倒农作物，执行着来自农业化学公司的专家们所给的指令。尽管传统劳动在阿伦特所说的基于集体政治行动的“自由”的意义上从来不是自由的，但传统劳动在她所描述传统劳动的方式中并非是不自由的。请不要在此误解，我不是在说农奴或奴隶不被地主或主人所压迫。阿伦特断言劳动本身是不自由的，不论劳动者是在一个奴隶主控制之下还是在一个地主的控制之下。作为由奴隶主创立的政治哲学的传统的继承人，类似这样的盲点是我们这么久以来所一直付出的沉重的代价的一部分。

## 机器和管理的秩序

在工厂和办公室中的工作秩序和工艺工作中生长起来的秩序是十分不同的。这种新秩序是一种管理的秩序，如它所必须是的那样。尽管一个人能够依然在工厂里发现一些匠人，但是典型的工厂工人（更不用说办公室工人）不是工作秩序植根于其身体和灵魂节律之中的工艺工人。工厂工人不知道怎样制作他们工厂的任何产品。和工厂分离，工人就成了“未受雇者”的一



员，分离足够长久的工人就有变成“底层阶级”中的一员的危险。把秩序纳入到这样的工人的活动中就是管理的工作。根据定义，管理即是从上到下。秩序不是从和自然的对话中产生出来的；管理科学是最小活动原则和能机械化（“机械化”包括工人的身体，对“人性的”管理科学来说还包括工人的精神）之间对话的结果。这种秩序不需要被内在化或被工人理解，这种秩序只要被执行就足够了。

管理的秩序被建构进机器本身之中。再想一想——一条组装线。一条组装线是被凝结成为硬件的一种工作的管理秩序。这是一组秩序的具体化；你安装这些部件，你焊接这些部件，你拧紧这些螺钉。被管理的工作的秩序同样被建构在产品之中。产品被设计为这样一种东西，只由被管理的工人而非任何其他人在组装线上制造。我们都在学校里学习到：标准化的，可互换的部件，使得组装线成为可能，但我们没有学会政治性地考虑这种生产方式。标准化制造的产品、可互换的部件是要求一个相应的工作管理秩序的。的确，生产的这种形式的一个令人意料不到的附带影响就是一种业余修补民主，因为拥有者能够轻易地修补他们自己的机动车并且通过购买和安装新的部件来更新机器。但近来这种自由选择亦被去除了，因为越来越多的产品被制造出来，我们不能修补或甚至不能拆开它们。产品被密封在一个塑料制品之中，或者用一些令人发疯的螺丝把产品整合在一起——这些螺丝有着扁平的狭槽以对抗只在顺时针方向上工作的螺丝起子，以及倾斜的平面以对抗只在逆时针方向上工作的螺丝起子。这些产品在自身中向拥有者物化进一道指令：你不应当修理这件产品；你必须买一个新的产品或放弃这件产品。更有甚者，家居被如此地建构：惟一可能的修补工作是更换电灯泡或洗衣机活嘴。

选择一种技术你就选择了一种政治，工作秩序伴随而来。选择大量的消费你就选择了大量的产品和工作的管理秩序。选择大工厂你就选择了管理的寡头政治和社会不平等。并且，在把经理和工人分隔开来的不平等和把师傅和学徒分隔开来的不平等之间有着截然的不同。经理/工人关系（如马克思所指出的）更像军队中的军官/士兵关系。除非在罕有的例外情况下，工人永不会变成经理；并且，除非在罕有的例外情况下，经理永不会去做工。先进工业国家大量生产机动车曾是一种选择。人们也许未完全意识到他们做出了选择，一部分是因为他们强烈地相信工业技术“进步”的恩惠和必然性，而另一部分是因为他们一点不知汽车强加在文明之上的巨大变化。不过，即便如此，这仍是一种政治性选择——如同政府开始将资金从铁路和其他公共

运输转移到高速公路建设上一样。如果人们业已知道有多少人会死于那些高速公路，多少污染会从高速公路进入到空气中去，并且为了获得燃料以供给那些行驶在高速公路上的汽车有一天我们将不得不打起石油战争，人们会同意大量建筑公共高速公路吗？如果人们业已确切地知道在世纪末的底特律、密歇根或日本东京生活会是个什么个样子的话，人们当时会选择机动车吗？那么，他们当时不知道这些事情。现在我们知道。

## 一条关于技术保守主义的注解

保守主义的精神教导：在许多个世纪中发展起来的技术、制度、传统和习俗之中，隐藏着比我们所知道并且可能知道的更多的智慧和用处，因此如果我们开始打倒这些技术、制度、传统和习俗的话，我们很可能会丧失我们不想丧失的东西，并且开启了一条有违我们初衷的毁灭之链。这种精神是在对雅各宾主义的回应中建立起来的，后者的精神被保守主义者看做是这样一种观点：如果有必要的话，可以通过暴力手段来重塑这个世界以符合为抽象理论所指定的理想模式。在此，即在 20 世纪，语言变得混乱，而我们需要一种激进的正名。今天的统治阶级的“保守主义”是雅各宾主义的直接历史继承人，而这种主义所尝试去保守的制度是制度化了的雅各宾主义。统治阶级保守主义者有兴趣保全的是那些保存并扩展他们权力的制度，并且为了那个目的他们全然准备用推土机将山平进山谷中去，迁移人口，将任何挡路的建筑、有特色的地区和城镇夷平。丁尼生（Tennyson）曾写道：“人中最好的保守主义者是砍去腐败枝干者。”

但统治阶级的保守主义者尝试通过追求根来拯救枝干，而他们试图保守的经济和工业技术体系已经比世界历史上任何其他力量更多地连根拔除了传统技术、习俗和制度。将“保守主义”之名赋予这种经济和工业技术的雅各宾主义就像因为露天剥采矿工保全了露天剥采矿制度而把露天剥采矿工唤做一个保守主义者一样。

近年来的生态运动为保守主义精神找到了合适的领域。在此，古典保守主义者的主张是对的：无论是为获得木浆而砍伐亚马逊密林的木材或泄露更多一点的辐射或在食物中添加其他的化学物质，所有这些发生时，工业资本家往往告诉我们，他的科学保证其所造成的危害是微乎其微的，此时不是无

知的什么都不知道主义而是保守主义的智慧应该如此作答：你的科学不能够知道那么多。

从政治角度来说，在此重要的生态并非野外的生态（野外生态自身有着不同的重要性），而更多的是在多少个世纪以来的对话基础上发展起来的生态，这种对话是自然和从事生产劳动的人之间的对话：农民、土地和季节之间的对话，木匠、工具和木材之间的对话，陶匠、黏土和火之间的对话，渔民、海洋和气候之间的对话。正如我在上面提到的，这些对话是统治阶级很少参与并且知之甚少的。这些生态的产品是人的文化，生产劳动的文化，这些生态的工具和技术承载了为人类所知道的最古老的传统。与之相比，埃德蒙·柏克（Edmund Burke）试图保护的每一种传统和遗产都是一种花哨的流行的一时设计和杜撰。

正是这种生态—生产的人类文化和自然的一部分（生产建立在其上）之间的复杂的无限多种关系，而非“游戏的生态”（游戏的生态联结着大政府、大公司和高金融的机构），才应该是保守主义的合适领域。在这里变化必须是缓慢的和保持警惕的，甚或在一些情形中必须完全停下来。可是正是在这里统治阶级保守主义者们派遣他们的推土机队。然而，普通百姓的生活嵌进了前一种生态之中，普通百姓自然而然成为了这种生态的保护者；并且这种动机业已成为了人民斗争史的大部分动机——自从资本主义早期以来，从洛得主义（Luddism），经过工厂工人运动，经过反殖民主义，到今天的反再开发、反污染和反核运动。

如果用这种方式理解的话，人民是自然的保守主义者，这种说法是真实的。从统治阶级“保守主义”的立场来看，技术保守主义的精神是在当今世界运作的最具颠覆性的力量之一。

## 核 能

当我和一群来自日本的学生访问汉福德核保留地时，我们获得对现场的一次简短的讲解游。我们对我们的旅行日程做了时间上的调整以便在广岛被原子弹轰炸那天访问那儿。导游有点儿紧张并带自我防卫意识地掠过了一些巨幅照片：这些照片显示了建造长崎原子弹的撞击计划和当人们得知这枚炸弹已经成功爆炸而在汉福德和里奇兰进行庆祝活动的场面。他详细地讲解了

核能的安全，而不是讲解这场战争。他说，核废料不仅会被安全地掩埋而且在其危险期会自始至终被仔细地监控。我举手问他：“你说在此产生的核废料将危险 25 000 年。谁将那么长时间去监控它？”

“美国政府，当然。”

“你曾听说过任何政府会持续 25 000 年吗？”

这个人在冷淡的怒气中盯着我并拒绝回答。显然他认为我的问题是不爱国的。另一方面，我意识到我是在跟一个傻瓜讲话。那些自己不是核物理专家的核能批评者常常被人指责为侵入了他们没有专门知识的领域。那么我意识到这人正在侵入政治的领域——我的领域，他对这个领域没有丝毫认识。

核能工厂是安全的论点不仅是一个技术的论点，它亦基于政治和历史的观念。这个论点预设了历史从未曾经经历的一定程度的政治稳定性。这个论点不仅预设了美国和建造核能工厂的任何其他政府将持续存在 25 000 年，而且预设 25 000 年中没有大战。这些炸弹制造者们几乎不提他们的核能工厂面对炸弹的脆弱性。日本政府在冷战期间，根据苏联入侵的假说建造了其整个的军事自卫系统，而且沿日本海边缘建造了一组核能工厂——苏联潜艇本来应该是很容易攻击到它们的。为了支持这些工厂是安全的这种说法，政治会不得不“知道”将不会有和苏联的战争。然而，不幸的是，这是不能够被“知道”的，为核物理科学所“知道”更加是不可能的。

此外，对核能安全所作的议论预设了一种历史理论。众所周知：用以安全地去除核废料的合适技术尚未找到。“专家们”向我们保证，别害怕，不久以后这种技术将会被发明。这种断言基于怎样一种知识？然而，不能再说是科学，现存的科学还没有产生出这种技术。断言科学将产生出这样一种技术不是一种科学的陈述而是一种历史的预见。这种断言基于这样的观点：不仅科学会进步而且科学将无限地进步。科学无疑将会解决这个问题这种说法，只有在科学万能的假设之上，才能被证明是合理的。这种说法是奇怪的，倘若这种说法来自这种专家——其方法论被认为是基于经验的证据：去获得关于研究科学在将来也许能做到的事情的经验证据，所有我们所能做的是等待和观望。事实上，科学无疑将解决这种问题不过是基于十分陈腐而糊涂的类推法而作出的一种猜测：是啊，在过去科学解决了很多的问题，难道不是吗？这种反驳忽略了这样一个事实：同样，尽管科学家们做了很努力的尝试，仍然有大量问题是科学所不能解决的，例如，把铅变成金子或发现长生不老的灵丹妙药。

所以，当科学家们说核能是安全的，或者是“足够”安全的时，他们跨出了他们的专门知识的领域：说这些问题应该由科学家来管的人是在试图僭越一个合法的政治问题并把这个问题置于科学家阶级的专有权限之中：简言之，这些人试图僭越政治权力。一种技术是否“足够”安全不是一个科学问题而是一种选择，并且这种选择只有那些如果选择做错了就会受到伤害的人们才能够合法地做选择。

在三英里岛核事故发生之后，中尾从日本赶去访问生活在那个地区的人民。他发现他是这样做的第一个人：美国科学家相信找出发生了什么事情的办法是去查看他们仪表的读数而不是去询问人民。由于中尾不是一名科学家，他拥有这种自由：观察并思考科学家们被其科学知识所阻碍去观察和思考的事物。他决定采取一种研究方法——在某种程度上比科学家们的研究方法更以经验为根据的一种研究方法：把人民的经验作为首要的数据，而把看仪表得来的数据作为第二位的数据。

许多的受害者告诉他，在核泄漏的那天他们有一些奇怪的经验：震耳欲聋的轰鸣声、舌头上的金属味、喉咙中的窒息感、恶心、眼睛周围的灼烧感（有一个人说，好像在没戴护目镜的情况下进行过电焊工作）、皮肤上阳光灼伤后的干燥感、皮肤几天之后成片地剥落。<sup>[24]</sup>很多人看到宠物和其他动物死亡；许多奔驰着的小汽车的挡风玻璃撞上了鸟儿。

另一方面，科学家断言，从他们仪器的读数上来判断，辐射水平足够低，因而居民不会受到任何影响。想一想这是一种多么值得重视的“经验科学”的形式啊！这样的一个结论能够基于什么样的经验或实际呢？从前从未曾有过一个大的核能工厂。当一片有放射性的云经过一个城市时谁知道发生了什么呢？科学家的结论是基于模型和推测，而非基于经验。

进而，当“科学”的权威声称：辐射量太低不会被察觉到时，许多人开始怀疑他们的经验甚至开始为自己的经验感到羞耻，好像有这些经验是科学上的落后、无知甚至是软弱的标志。当科学家开始把这些经验界定为这场事故的“心理影响”时，这些反应被弄得更糟。眼睛发红、恶心及诸如此类的症状被诊断为恐慌的表现。直截了当地说，那些说感到辐射袭击了他们身体的人们——仪表没有指示辐射，他们被告知是怯懦和神经过敏。

通过从科学仪器的读数中进行推论的方法来确定人们经历了什么，而不是询问他们，如果你考虑一下，就会发现这是一种奇怪的科学方法。一旦人们被“科学”一词所迷惑，他们将相信仪器而不相信来自他们自己身体的信

息，他们根本地被剥夺了权能。事实上，三英里岛周围地区的人民通过组织他们的社区来战胜这种权能的被剥夺。通过经常聚会和相互交流经验，他们渐渐明白那些经验是真实的。然而至今为止，事实上，反对能源公司的惟一进行了的诉讼只是针对受了心理的困扰而进行的。

## 蛙 跳

有些人也许会反对说，在现在的日子里去哀悼前工业时代的技艺匠人的消亡，这是徒劳的。工业主义存在于此时此刻，而“你不能够倒转时钟”。这一古老的谚语是一种多么贫乏的类比，事实上，你能够倒转时钟：时钟上有倒转时钟的把柄。你所不能够做到的是：让过去本身再次发生——事情不能够重复，而人们已消失了。但是过去人们所认识的事物，也能够为我们所认识。难道我们不能用一个锤子去打碎一个核桃，穿羊毛织的衣服，从一个泥制的杯中喝水，仅仅因为这些东西是新石器时代的工艺？工业主义主宰着我们，并且工业主义把我们组织起来以固定的步伐走向生态灾难。我们能够任何时候、任何地方，我们应该在一切地方努力去寻找智慧。

此外，说哀悼前工业时代技艺匠人的消亡太迟了这种话是一种欧洲中心论，如果说确实没有任何地方未被工业主义所触及，那至少还有些地方要比欧洲、美国和日本较少被工业主义所浸透。也许第三世界国家能够从欧洲经验中取得教训并直接迈进一个更好的未来，以取代注定要机械地跟随欧洲工业化的整个不幸历史。

这个观点，比如，被菲律宾大学的罗杰·波撒达斯（Roger Posadas）在他的论文《蛙式跳跃科学技术差距》<sup>[25]</sup>中所提议，他认为像菲律宾这样的国家处于这样的状况：它可以从工业化国家那里选择它所需要选择的任何技术，而无须走完那些国家为发展那些技术所走过的所有步骤。这种看法是有说服力的，并且提出了有引力的可能性。这样一条道路是第三世界国家替代性的真实选择。然而，这种想法需要完全地而不只是部分地从技术进步的独断信念中把自己解放出来。

波撒达斯为菲律宾所做的计划目标是民族科学主导，要达到这个目的他建议教育体系、经济体系、文化和政治体系完全重新定位，简言之，“技术蛙跳计划的胜利实施需要革新我们目前的系统并建立一个完整的新社会体

系”(37页)。注意手段和目的在此处的秩序。技术最初的意义是：把某些事情完成的途径。当技术帮助做善的工作，缩短花在累活上的时间，或者为教育、文化、娱乐或者为追求自由的政治而节约出时间时，我们看重这样的好技术。但是目前情况正相反：技术自身是目标——为了科技的进步，整个社会的、政治的、经济的和教育的体系因而被掉转过来，也就是说被当成了工具。

我同意波撒达斯的看法：新技术的引进要求政治体系的改革，这恰好是我一直试图在本章中所要表明的。但是从一开始就设想“未来的”技术是目标，既而建议社会被如此重组以便产生技术，这样做将自然秩序头脚倒置了。

这种把科学技术视为具有超验的而非工具性的价值的趋势，有时具有近于宗教的性质，并且使得对科学进行科学探讨变得很困难。诸如我们应该跃进科学的未来这样一种陈述体现为一种不言自明，这种陈述本身并无科学的（即经验的）根据。科学的未来意味着在科学进步的逻辑之中下一次到来的任一事物。说这必然不可避免地对人类和他们的世界有益处，与其说是在作科学陈述，不如说是在表白对于科学的信仰。至于什么事物技术地“下一次到来”，核大屠杀或是致使人类生命“作废”的一些机器人的/生物技术的受控机体的发明？这些事物很容易预测，正如任何其他电影剧本的情节好预测一样。

波撒达斯所开的“第三次浪潮”的技术的清单（菲律宾人应当重视的）包括：“微电子技术、机器人技术、电脑技术、激光技术、光电子学和光纤学、遗传工程、光电流体技术、聚合物和其他合成材料”（33页）。尽管我对这些东西知之甚少并且我猜想在马尼拉、东京或柏林的大多数普通百姓也知之甚少，我确实知道由这些技术所生产的大部分东西属于军用品、玩具（包括为成年科学家生产的昂贵的大玩具）、“如此将怎样”产品（电话卡大小的收音机）、技术风头主义——简言之，拉斯金（Ruskin）称做病态的东西——与财富相反的东西。

波撒达斯写道：“基于舒马赫主义（Schumacherian）小的就是美的哲学，温和的、适合的、替代性的技术”属于前工业时代的第一次浪潮的技术一类，并且是“基于经验而非基于科学知识”（33页，原文为意大利语）。这种断言不是真实的，但值得注意的是：一种技术所基于的知识的形式应建议作为衡量这种技术的价值尺度。技术的价值伴随着其科学上的复杂程度的

增进而增加，这样一种断言自身无法为任何浪潮的科学方法所支持，提醒我们自己：人类真正借以有序、舒适和健康地生活的大部分的技术是古老的，我想这种提醒是促进自由的。任何人真的会去严肃地辩论说：机器人比用纺车织成的衣服对于人类更为重要，或者计算机比有屋顶、墙和窗户的房子更为重要吗？是这样一些技术——耕种土地；驯养动物；用渔网钓钩捕鱼；用泥做罐和用沙做玻璃，从矿石中冶炼出金属；用火烹饪食物；在乐器的伴奏下载歌载舞；通过绘画或染印在木头、石头或泥上雕刻来制造想象出来的形象——创造了人类社会，它们之中没有一样被任何第三次浪潮技术所作废。

这并不是要提出相反的和同样机械的主张：所有新科技都是无价值或有害的，如同在混杂各种物品的书包中，有些东西是有价值的，有些是有害的一样。重要的是，一种技术的价值必须根据其对人民、社会和自然环境的影响来判断，而非根据这种技术是在什么时候发展起来的来判断。

此外，有一种幻想：最“先进的”技术是那些有着最多钱和力量归属于它们的技术。作为“第三次浪潮”向我们呈现的那些技术几乎总是那些有巨额的钱作为后盾的技术，那些技术是由政府或跨国产业的资助所支持，由队伍庞大的科学家和技术人员所发展起来的，它们产生出令世界眩晕的技术“奇观”。其他更为平民化的技术也许同样新和先进，尽管它们产生出较少的奇观，我们却很容易忘记这一点。

最近我看见一本关于中国的书，书里面有一幅照片，照片上有一辆自行车和一辆卡车行驶在同一条公路上，照片上还有一个标题，标题的意思是“新的和旧的并肩走”。这很好地说明了这样一种错误观念：因为卡车是机动车并且卡车是比自行车要大所以我们就认为它是“新的”。事实是，当然，自行车和机动车在大约同时代为人们所使用，自行车仅仅早几年出现并使用。此外，由能量效率的技术尺度来衡量——根据每一单位里程所消费的卡路里，自行车可以说是其他任何方式的陆地交通工具所无法匹敌的。而自行车仍然在不断地改进。

“自行车”在波撒达斯的清单中看起来是可笑的。自行车技术不是高科技也不是能量技术；生产自行车不要求科学家们拥有名牌大学的博士学位；生产自行车也不要求大工厂去制造。然而这里毫无疑问的是：波撒达斯的菲律宾人需要自行车工业甚于光纤工业。在亚洲各国中，实际上菲律宾人对内燃机的热爱是绝无仅有的，其对自行车的排斥也是绝无仅有的。也许这种困扰是美国在菲律宾开拓殖民地的副产品，美国是机动车盲目崇拜的中心。大



多数其他亚洲国家自行车如潮，即使在大都市东京，自行车数量也超过机动车数量。在这些国家中，自行车不是玩具而是上下班者和购物者的交通工具，并且自行车还被用作为邮递员和送货的人的轻便卡车。在韩国，重型送货自行车被制造成为能够大量运载货物。在菲律宾，一辆能用的自行车在小型的焊接工厂就能制造，但是自行车大部分是进口的，无论是变速赛车还是像 BMX 那样的细轮自行车都是为体育设计的，而不是为工作而设计的。只要有一点点勇气，菲律宾的专业电焊工人和机械工人（有很多这种工人）都能够轻易地制造出价钱便宜的和上下班用的自行车，这些自行车像漂亮的小型吉普一样坚固和美观。考虑一下增加自行车使用会对下面事物造成什么样的效果：（1）一氧化物的污染，马尼拉在一团永久的褐色云朵之下；（2）噪音污染；（3）交通流的高效率和安全；（4）国家每年为进口机动车、机动车零件和汽油所投下的大笔财富。自行车是“一种较为初级的技术”，而一个人必须“朝前”走，不“往后”，这样一种错误观念阻碍了我们清楚明白地看待事实。一个补充的要点是，自行车是这样一种技术：它将力量和创制权从由大学训练出来的科学技术精英那里拿去并将力量和创制权放在工人的手中——电焊工和机械工的手中，科学技术精英们，无论出于怎样良好的意志，也不太可能把时间浪费在提倡那些无须他们为之提供服务的技术上面。在这些意义上自行车适合于作为民主的技术的一种大致模式。很多类似这样的朴实的技术正在改进。例如，手工工具，要以更高的准确度和更坚硬的钢铁来制作。在北美，自从 20 世纪 70 年代石油危机以来，燃木炉灶的设计有了令人瞩目的进步，导致了高效得多的能量功效。几年前，在吕宋岛北部地区，我曾和一位房屋木匠交谈。他告诉我他用一把链锯锯他的木板，当地的锯木机价钱太贵而老式的手锯方法又太耗时。但是用链锯把木头锯直十分困难，因而他不得不艰难地把每一块木板刨平。我问他是否知道一种导向仪已被发明——这种导向仪能够被附加在一把链锯上，以使得链锯较为易于锯木板，而他说他不知道。链锯导向的不是第三次浪潮，但链锯导向的是新的东西，并且链锯导向的是这位工人可以用在其工作上的东西。

蛙跳（跃进）是显然的，并且蛙跳（跃进）发生着。毫无疑问我们认为，在菲律宾这样一种技术状况下的国家，没必要注定笨拙而盲目地走遍工业化的所有阶段和恐怖——这些阶段和恐怖为英国、法国、日本或美国所经历。这种说法之荒谬就如同说：在科迪勒拉山区和其他地区的农民——这些农民用由牛拉的木头雪橇运输他们的重物——必须使用木头轮子和上了油的

轮轴来运东西。蛙跳是不可避免的，但问题是跳哪只蛙？如果所有的青蛙排列成一行，像有些人认为技术发展次序是定好的一样，问题会很简单。但是青蛙和人类的发明创造在本性上不是像那样依次排列的。所以存在向各个方向跳跃的青蛙。人类可能跃进一个有生态灾难的高科技的未来，或者跃进这样的未来：人类被机器弄得完全退化了，或者人的肢体被大规模地被机器零件所代替，或者我们将看到第三次浪潮所可能有的勇猛卓越的最令人眩耀的炫耀：核战争。仅因为其高就选择高科技，或选择第三次浪潮科技仅因为三是二的下一个数字，这种选择没有提供给我们对不祥未来的防御力。

亦存在着跳跃多远的问题。“跃进 21 世纪”这样一种表达不再给人以深刻的印象；即使我们爬行也会很迅速地到达那里。所谓的高度工业化国家现在处于深刻的技术混乱状态之中，并且他们是否将胜利地转变到某种模式或某种水平的生产——这种转变将终止他们冲向生态摧毁和其结果——自杀，仍然说不好。与其迅速跃向前并掉进问题中，为什么不尝试跃过这个问题以获得解决的办法？伊凡·伊里奇写道：“人类的三分之二仍然能够避免经历工业化时代——通过现在选择一种后工业的平衡生产方式。高度工业化国家将被迫采取这种替代性生产方式以结束混乱。”<sup>[26]</sup>将一个拥有民主的工具和一种非生态灭绝式的生产水平和生产模式的社会体系称为“一种进入遥远未来的跳跃”，这种做法不是倒退到某种关于发展的技术决定论，这不过是对于希望的一种表达。是决定，而不是决定论带我们到那里。

## 这和工人相干吗？

正如富人有时说穷人只关心食物和住房，精英们有时争辩说：工人只是关心能找到工作来做，并得到一张工资单。赋予工人权利或剥夺工人权利是知识分子喜欢为之撕扯头发的一个主题。

毫无疑问，在经历了许多代工厂体系之后，还可能会找到有工人说：他们对工作一点也不关心，而只是关心他们自己的报酬。像这样的一些陈述事实上是对这种体系的严厉的攻击，而不是对这种体系的肯定。从总体来说，与上述相反，那些真的相信工人对工作是否有满足感对于工人无关紧要的人是那些自己从未曾从事过生产劳动的人。

这一点很难以这种或那种方式决定性地证明。在 1987 年我游历了菲律

宾的内革罗 (Negros)，并且访问了那里一个小型合作工厂。在这个时候制糖工业的崩溃给人们带来了真正的饥荒，这家工厂用来自加拿大的救助资金启动。这个工厂由妇女运作，这些妇女住在炼糖厂公司的市镇里，炼糖厂已被关闭。在两年半的时间中这是她们获得的第一份工作，在这段时间里她们和她们的家庭靠这个补助计划来存活。她们一直为台湾的一个工厂制作玩具娃娃。这份工作的工资低得可怜，而且在一个这么缺乏生存必需品地区，人们被安排制作垃圾，这是很悲惨的景象。（此外，我得知他们在为来自台湾公司的转包契约而工作，这一了解有助于我了解所谓新兴工业经济成功的秘密。）

关于她安排工作秩序的方法，存在着两件值得注意的事情。她们采取了劳动细微分工——一个人制作手臂，一个人制作头部，另一个人制作帽子，诸如此类。但是她们也对工作进行轮作，以便当每一份合同被完成的时候，每位妇女都将一部分一部分地制作过完整的玩具娃娃。那就是说，她们这样安排工作以便取得这种工作所具有的任何培训价值。此外，这样安排以便每个工人能够从制造了某些东西中获得满足感。这种选择无疑降低了她们的劳动生产率，这对于工作在饥饿边缘的人们来说是一件很严重的事情。然而正如她们对我们来访者所谈到的：这样安排工作秩序是十分重要的事情，她们对这一点很清楚。

我们亦将她们的缝纫机（她们自己的，大部分是简陋的古董，她们是从家里把这些古董拿来的）以从未在工厂见到过的方式安置：安置成一个圆圈，面朝圆心。我并不真有必要问为什么，但我问了，并且得到了我预料到的回答（和大笑）：“这样我们就能在工作的时候互相交谈了，当然！”再次，在降低劳动生产率的代价下——这会让任何工厂工头咬牙切齿，这些工人把她们的从凄惨的苦役转变为一种愉快的社会活动。除了根据精英主义的自负以外，还存在着什么根据来说：像这样一些安排对于穷人比对于任何其他他人更为无关紧要呢？

另一个令人瞩目的例子亦来自内革罗。国际蔗糖工人联盟的农民和内革罗小农协会的农民试图发展出这样一种农耕技术：这种技术将不但带给他们稳定的食物供给和收入，而且带给他们“自我依靠”<sup>[27]</sup>。当他们使用这种表达时，他们并非说的是北美洲人关于“个人的自我依靠”的理想，而是说的是关于农业社群和农耕阶级作为一个整体的自我依靠。按照这个目标，他们正在重新学习有机农业。对于他们，当然，“有机农业”不是从一些都市健

康食品鼓吹者那里来的时髦的新观念；这是直到几十年之前，还总是为菲律宾人所使用的农耕方法。

他们想要回到有机肥料和有机杀虫剂那里去，不仅为着生产出更有营养又更少毒素的食物（在一个儿童正在死于营养不良的地区，生产出有营养又少毒素的食物是事关生死的）而且也为了把他们自己从跨国公司的牢牢掌握之中解放出来——跨国公司售给他们高技术农业的种子和化肥——其售价使得他们贫困化，并且将他们置于高利贷者的淫威之下。尤其是稻农想要从高产品种的种子摆脱出来，并且目前正在试种他们所谓的“传统种子”，这样做是为着同样的原因（绿色革命是一种高技术蛙跳试验——这种试验远远不是为菲律宾农民的解放的）。

注意一下这些农民是怎样纠正技术和社会目的之间的手段一目的的关系的。他们的口号不是“生产力”而是“自我依靠”。他们的观点是：首要的不是去引进最先进的高技术农耕方法，然后把从这些方法中涌现出来的生产关系和社会形式作为“不可避免”的事物接受下来。相反他们从他们想要生活于其中的那种社群（自我依靠社群）开始，并且接着寻求使这种社群成为可能的农耕技术。这种姿态意味着控制工具而不被工具所控制。当然既非蔗糖工人也非小稻农能够完全在这些目标上得胜，如果没有真正的土地改革的话（政府至今拒绝把土地给予农民）。并且在写作此书的时候，在内革罗，农民因为尝试这些试验而受到猛烈的压制。对于一个地主政府来说，这样一种国家状况：农民在经济上和技术上自我依靠，是一切噩梦中的一种。

### [注释]

[1] 刘易斯·芒福德：《机器的神话》，2卷（Lewis Mumford, *The Myth of Machine*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1964, 1970）。

[2] 西格弗里德·吉德因：《机械化发号施令》（Siegfried Giedion, *Mechanization Takes Command*, New York: Norton 1948），51~76页。

[3] 托马斯·霍布斯：《利维坦》，100~101页。

[4] [5] 卡尔·马克思：《资本论》，第1卷。见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，477页。

[6] 同上书，477~478页。

[7] 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯选集》，中文2版，第

1卷, 85页, 北京, 人民出版社, 1995。

[8] 我知道, 可以提出一个更有力的比这儿的讨论更形而上的论据, 即现代统治的源泉可以确定在我们知识体系本身之上。最近的两个例子可看本杰明·巴伯的《强有力的民主: 为新时代准备的参与制政治》(Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley: University of California Press, 1984) 第一部分和弗里德里克·阿普费尔·马格林 (Frederique Apffel Marglin)、史蒂芬·A·马格林 (Stephen A. Marglin) 主编的《统治性知识》(*Dominating Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1990)。

[9] 恩格斯:《论权威》(Collected Works, vol. 23, Moscow: Progress Publishers, 1976, p.47)。

[10] 引自 E.P. 汤普逊:《威廉·莫里斯: 对革命的浪漫》(E.P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolution*, Stanford: Stanford University Press, 1955), 471页。

[11] 参见萨卡穆图 (Sakamoto):《政治生态学的威廉·莫里斯的乌托邦思想》(Essex University, 1991)。

[12] 威廉·莫里斯:《一个是其所应是的工厂》(Studies in Prose, Studies in Verse, London: Nonesuch Press, 1948) 650页。

[13] 马克思:《资本论》, 中文1版, 第1卷, 492页, 北京, 人民出版社, 1975。

[14] 回到19世纪给予我们一次重新审视19世纪社会主义者威廉·莫里斯的机会。莫里斯将资本主义和工业主义看做实际等同的: 工作的工业化是为了建立压迫工作的体系。对于莫里斯来说, 在社会主义真实的自由劳动条件下, 工业主义自身将消失。还可阅读他的漂亮的《来自无何有之乡的消息》(News From Nowhere) 于《莫里斯文集》(Selected Writings, ed. G.D.H. Cole, New York, London: Nonesuch Press, 1934), 3—168页。

[15] 尼可洛·马基雅弗里:《君主论》(New York: Modern Library, 1950), 27页。

[16] 马克思:《资本论》(Harmondsworth: Penguin Books, 1976), 第1卷。

[17] 汉娜·阿伦特:《人类状态》(New York: Anchor, 1958), 238页。

[18] 艾尔顿·克雷赖克:“……那儿的山不仅仅是山, 那儿的河是亲属。”(*Japan-Asia Quarterly Review* 21, Fall 1989)。

[19] 雅克·艾鲁尔:《政治幻相》(Jacques Ellul, *The Political Illusion*, Trans, Konrad Dellen, 1965; New York: Vintage, 1967)。

[20] 杰腊德·温斯坦莱:《自由法》(New York: Schocken Books, 1973), 75页。

[21] 因为这以及其他原因, 乔治·舒尔曼 (George Schulman) 断定《自由法》是温斯坦莱的幻灭的表达。Schulman, *Radicalism and Reverence: The Political Thought of Gerrard Winstanley*, Berkeley: University of California Press, 1989, 216页。

[22] “他的教育只能说可以忍受; 几年后他能用几个拉丁短语装饰他的写作, 但是一些英语用法, 比如主语和动词之间数的一致性, 对他比对大多数同年龄段的人显得更

神秘。”见罗伯特·W·肯尼 (Robert W.Kenny) 的《温斯坦莱介绍：自由法》(*Introduction to Winstanley: The Law of Freedom*)。

[23] 我这儿所描述的“工作秩序”也许就是克鲁泡特金的“互助”的另一种形式。

[24] 纳克尔·海吉米 (Nakao Hajime): 《语言科学和人民现实》(*Kyoto Review*, No.12, Spring 1980)。

[25] 罗杰·波撒达斯: 《跳跃式跃过科技鸿沟》(*Diliman Review*, January-February, 1986)。

[26] 伊凡·伊里奇: 《盛宴的工具》(*Tools For Conviviality*, New York: Harper, 1973), 9页。

[27] 参见道格拉斯·拉米斯: 《糖乡挨饿》(*Starving in Sugarland*, *Japan-Asia Quarterly Review* 18, No.1, 1986, 43~48页)。



## 第四章 民主有缺陷的传统

让我们新撰一个“民主状态”这样的表达。作为一个使人想起物理意义上的状态变化的形象隐喻，这个词可以帮助我们吧民主现象自身与人们因希望去建立和保持民主而建造的制度区分开来。这种区分转而可以帮助我们澄清民主是什么范畴的事物。如我在第一章中提出理由表明的，这是一个错误：当我们谈及制度的时候，以为这些制度和其所试图促进的状况是同义的。我们倾向于把学习机构或仲裁部门或宗教机构看做是学识、正义和宗教的集中地。而我们却不太可能会犯这样类似的错误：把这样的机构诸如美容院、健美中心和感化院看做是美貌、健美和悔罪的集中地。

根据孟德斯鸠的说法，民主在要求法律和执行法律的权力以外，还要求“更多……即美德”<sup>[1]</sup>。

那就是，哪里存在着政治美德，哪里就能够存在民主政体，否则就不存在。现代政治科学家不遗余力地去规定民主的定义——这个民主的定义无须这种看不见的品质，而只是主张民主政体存在于一定的法律和程序有效之处、一定的游戏规则被遵循之处、一定的决策程序对运行起主导作用。但是以人民遵循一定规则和程序为特征的政治形式是被孟德斯鸠放置于一个完全不同的范畴之中的某种东西。这种政治形式不是在民主政体中而是在贵族政体中，在那里，人民不统治，而“人民……由他们的法律约束”。在这种情形中，孟德斯鸠补充说：“他们因此在民主政体中的人民在发展美德上更少必要性。”<sup>[2]</sup>就孟德斯鸠而言，民主是统治的一种形式的名称，而不是顺服的一种形式的名称。它是这样一种情形的名称：在这种情形中，人民处在权力的君主席上，那意味着人们有支配法律的权力。在这种情形中，没有其他只有政治美德能够引导人民去以一种有序和节制的方式去使用这种权力。思考这一点使政治著作家紧张，并且他们喜欢迅速地转到——如同孟德斯鸠自己那样——描述各种各样的使人民的政治行为有序和可预测的检验方法、平衡办法或其他制度安排。但是，这样一个情形：人民的行为因为他们的美德而成为有序和克制的，和另外一个情形：人们的行为之所以是有序的是因为他们的行为为制度和法律所约束——尽管在真实的生活里两种因素通常呈现为混合在一起，在原则上它们是两种十分不同的状态。如果孟德斯鸠是对的，民主状态是先于制度的，民主状态是立法者的位置由人民自己占领，民主状态的美德有肯定的、创造性的美德：能够建立公正的法律，而不是简单地、被动地服从法律的美德。如此界定民主状态不同于说民主状态是反制度的或反法律的。存在着一定的和民主有着密切相关性的法律、制度和程序，民主主义者从古代起直到现在仍然在为之战斗。公民的平等权利，向所有人公开的合理程序，公共选择的公共讨论，在财富上和对生产资料控制上的平等，地区散居的权力——所有这些是基本的民主要求，但即使这些要求都被赢得了，如果这些要求是简单地、被动地接受的，而人民对民主背后的政治美德无知无觉，这样的结果也不是民主。这种情形更像莫尔的乌托邦中的情形：被立法者拟定的法律将人民保持在永远的幸福的童年状态。

我这里主张回应的是政府形式的古典分类，有三种基本形式——一个人的、少数人的或多数人的统治，进一步再分为其腐败和不腐败的形态。我所



指的民主状态对应的是：大多数人不腐败的统治。但是这会是一个错误：把美德和腐败仅仅看做不能触摸的“规范的”要素，其在场和缺席不会使政治形式自身改变。“状态的改变”是一个十分贴切的比喻，因为存在着这样一个改变，在形式上强烈地改变，而要素自身保持不变，如冰变成水而水化成蒸汽。在民主的状态中，政治分子彼此结成不同的关系，彼此之间以不同的方式行动。就像从水转变为蒸汽的情形一样，这种转变能够产生惊人的力量。

由民主状态所产生的权利难以被解释或者甚至于难以形成对这种权利的认知，因为在这个时代，我们被教导和马克斯·韦伯一样相信国家权力的基础是其对合法暴力的垄断。民主权利的出现通常是不可预测和在意料之外的，即使对行动者自己来说也是如此，并且由于当代政治科学的语言不容易描述民主权利。民主权利以某种“同义反复”形式的解释被从政治现象的记录中抹掉了。一个人也许或者将民主权利捧上楼：把它描述为奇迹，也许把它踢下楼：把它描述成动乱。

1986年2月菲律宾预定的总统大选遭到左派中最现实主义的力量的联合抵制。这种联合抵制不是起源于无知。它是以现代政治科学的集中智慧，如马克思主义或自由主义的这种观念为基础的：独裁者不会被公民选举所推翻。这个意见接近于权力政治的一般情形。一般它不会发生，但那时它发生了：不仅仅存在于一次选举而且大量的菲律宾人民站起来要求落实选举结果。独裁者的权力瓦解了。

值得注意的是，这次事件以后，所有类别的“政治现实主义者”开始构想理由来证明人民权力从来未曾发生过。我们被告知说：实际上这个事件只是一起军事政变，罗纳德·里根在幕后，中情局操纵了这起政变，胡安·庞塞·恩里尔（Juan Ponce Enrile）为此制定了全部计划：根本没有一个军事独裁者被民主力量击败这回事。的确，人民权力的时刻迅速结束了，的确，菲律宾人民被诱使把自己的信任放在错误的地方，并且今天正在为这一选择支付沉痛的代价。这里关键是：在那个时刻，人民权力是真正的权力。

权力政客和犬儒主义者喜欢相信他们的权力和犬儒主义是为“铁律”保护的。而当这些铁律开始在他们眼前溶解时，他们感到不舒服；而当这些铁律再次恢复自身时，他们感到舒服。我相信在政治学和社会科学中有这样的关于权力的“铁律”。只是，人们有时不服从这些铁律。这正是社会科学中的规律的特殊性。我们可以制造或发现这些规律，并且这些规律也许是正确

的，但这些规律自身的正确性不阻碍人们去选择做其他的某些事情。当足够的人民做其他的某些事情时，发生的就是所谓状态的改变，而旧的规律不再有效。你无法通过观察冰来弄明白蒸汽将出现什么事。

在《论革命》一书中，汉娜·阿伦特特别提到，自从现代民族国家兴起以来，一个革命接着另一个革命都至少第一个阶段中产生了她所谓的协商体系。在这一阶段，当革命仍然是革命时，政体一次次地崩溃而自然形成足够小的单位，以至于人民可以在真实的社群中彼此面对，彼此交谈，集体地选择和行动。值得注意的是：处在截然不同的文化和历史境况中的人民往往一致地表现出这种政治形式，尽管没有任何政治理论或意识形态鼓吹或解释过这种政治形式。这种政治形式甚至出现在革命理论极力主张以一种完全不同种类的革命政治组织形式——革命党进行革命的情形中。<sup>[3]</sup>在我们这个时代，由于这种政治形式在理论上被排除掉了，因此这种政治形式可以理解为：民主的状态在抗争着再次肯定自己。当民主被重新界定为在一个巨大的民族国家中通过选举出来的代表统治，民主的实际状态变成了没有名字的政治现象。但偷走它的名字并在理论上废止它并未把作为一个可能的现象的它给抹掉。有些事物不可能被“进步”掉。民主状态仍然和以前一样真实，它仍然是一种可能的建构：它力图寻求一个合适程度的小的人群以使一个看得见的公共生活成为可能。

那么，不奇怪：已经经历了民主的状态的人通常难以找到表达它的词语。在菲律宾，人民仍旧谈论这样的奇迹：手无寸铁的人民阻止了马科斯的全副武装的步兵前进。团结工会的一位波兰成员——我曾在1987年采访他，当他开始向我谈论关于“那些日子”时，改变了他声音的语调——告诉我他不相信事情的实质能够被那些不在场的人所理解或相信。它不是一个普遍的工会斗争，并且它目的并不是在于推翻当权的人，它也不是冲着肉价和排长队。它是这样一个情形：政府的政治的、军事的状况完全没有被触动，但是它对一个经历了民主状态变化的社会已无力控制。

参加过20世纪60年代运动的许多人经历了某种相似的东西——尽管在较小规模上。1964年自由言论运动期间我在加州大学，并且自那以来不再以与以前相同的方式看待政治。事情开始时只是很少的人寻求影响大学的政策，但后来成为全校至少也是大部人的运动。

学校不能攻击这场运动而不伤着自己。在秋季学期期间整个新的交流体系在校园里成长起来，我记得我想过：通过从一架飞机上往下看也会看得出

大学处于不同寻常的状态中。不再是互相分离的学生有责任地从教室进进出出，到处存在着从5个到20个一组的小群人，在交谈，互相交换信息，激烈地辩论。每次我们中的任何一个遇到所认识的某人，我们会问：“你听到什么消息了？”然后传递我们自己知道的任何消息。我记得很多次要去图书馆工作，却被校园某处的一个讨论给吸引住了，然后参加另一个讨论，接着参加又一个讨论，然后意识到时间已经是晚上六点了，我已经花了一整天站在广场上谈话。这么多的信息通过这些口耳相传的渠道来交流，以至于通常的信息渠道变得毫无用处，我们总是掌握着比收音机、电视或报纸所能告诉我们的更多的关于形势的信息，并且我们亦比校园管理者知道得更多。此外，参与这种马拉松式的讨论文化给予了我们一次极好的政治教育。突然间，学生们此前在课堂里学习的东西……要紧起来。同时人与人之间的关系变得亲热起来并且较少竞争性。人们变得更易于交朋友并且更愿意帮助陌生人克服困难。我们思忖：这可能是一个小的脆弱的经常萦绕在自由主义政治学的想象中的那个传奇般的实体——政治社群的样本吗？

在20世纪60年代初，当民权运动和首次校园运动还在使用非暴力不合作的战术时，自由主义的评论家们就反对他们，他们无穷无尽地重复着一句口号，好像这句口号具有使整个事情消亡的神奇力量，他们说：“我们同意你们的目标但不同意你们的方法。”这种反对常常被指责为是伪善的，但它并不是伪善的。民权运动和自由言论运动的目标并不引起自由主义的异议——这些目标要求美国宪法所保证的权力。但是它的方法是激进民主的方法，这对于政治学的自由主义观念是颠覆性的。并且这是一个公开的秘密：对于许多活跃分子来说，这个方法业已变成他们参与的动机的一大部分。人们所经历的希望、信任、社群和行动的感觉至少在运动的最好时刻带给人们的幸福全然不同于简单的自由竞争的自由主义社会（“胜利”，“走在前头，”“工作干得很好的满足感”）带来的手段——目的式的满足感。有意义的是，在美国攻击越南人民的暴行导致了运动诉诸暴力之后，“我们赞同你们的目标而不赞同你们的方法”的批评不再听到了。当然，自由主义建立的机构不喜欢反战运动的暴力，但他们理解这种暴力并且知道怎样应付这种暴力。这种暴力没有把他们置于激进民主的方法曾带给他们的无名的恐惧状态之中。

激进民主并不简单地意味着人民一致行动。存在着很多致使人们这样做的途径：惩罚的威胁或回报的应许、操纵、教化、建造假希望、心理调节、科学管理。对组织行动方法的研究是政治科学的中心关注点。但这种方法在

种类上不同于所有其他的：人们自发地在一起做事，凭着他们对于彼此的信任而结合。当这种情形发生时，巨大的、意想不到的力量产生了，人民的力量在一起起作用，不是无知无觉地，不是在命令约束之下，也不是根据其他某人的计划，而是在自由之中行动。

有时这种力量比枪炮和坦克的力量更大，有时则不。要紧的是这种力量在类别上是独特的，并且能够做其他种类的力量所不能做的事情。其他的力量——军事力量、国家力量、技术力量、官僚政治的力量或金钱的力量——也许是更强大的——在他们共同地或单独地能够击败民主力量的意义上说。但他们不能够做的一件事是不能造就一个公共自由的新世界。民主的力量、民主的状态把那样一个世界带进存在，不是通过“制造”它而是通过生成它而实现的。其他种类的力量也许会获胜，但在它们获胜之后，政治世界还是像从前一样，我们能够忍受这个世界，只是多亏了我们被犬儒主义的长期浸润。

民主的力量是能够把公共自由的世界带进存在的一种力量。民主力量能够解散最貌似强有力的力量。民主力量能够解散最貌似强有力的制度：当人民作为那些制度的砖块、齿轮、发动机和燃料而决定停止做那些物件，并且仅仅是走开去做其他的事情时。这是经常存在的危险，人们也许会用脚投票，这显示出制度化权力的脆弱性。

然而民主的状态也是脆弱的。当某种情境过去了，如罢工成功了，要求满足了，独裁者倒台了，人民将返回所谓的（这些我们所意识到的具有更多的重要性）“一切照旧”的状态。激进民主仅发生在我们借以维持我们的生活的制度即经济的范围之外。那些制度耐心地等待我们返回：罢工者们将返回——当他们真的饿了时；学生积极分子将返回到主流社会——在他们毕业后；逃避现实者将最终决定毕竟有一份工作会更好一些。民主的状态是令人振奋的但又是容易衰竭的，很快人民将返回到被管理的生活的平静的稳定之中。权力返回到管理者那里，而人民的自由的行动再次回复到制度化的行动。革命导致热月政变，人民集合到拿破仑那儿，或选举科拉松·阿基诺、瓦文萨：他们从工会领导变形成为生意的促进者，而民众自由被“贸易自由”所代替。

民主的状态提出了一个与古代的炼金术士的困惑相类似的问题：一个人如何能够既制造出一种万能熔剂又制造出容纳这种万能熔剂的容器？或者，采用一个来自现代物理学的隐喻：一个人如何能够既维持又控制一次核聚变

反应？然而经典的回答是：惟一能够容纳民主的核聚变反应而不摧毁它的力量是所谓政治美德的强大的磁场。如果真是如此的话，激进民主今天是在一个巨大的不利环境中运作：如上面所提到的，“政治美德”这样的表述几乎不是我们的政治词汇的一部分。我们在使用这种表达时几乎不能不感到尴尬，而我们能够用无可置疑的信心来谈论诸如权利、法律、权力、选举、税收、利益这样的事情。那些无意中发现他们自己处于民主状态之中的人们是在理论的黑暗中摸索。没有语言能用来把握他们所在的处境，或用来找到维持这种状态所必需的事物。他们很快发现他们再一次像从前的人一样，被管理制度所战胜。

这种局限性是重要的，但也存在着看待我们时代这种短命的民主状态的另一种方式。现代民主理论是由来自欧洲的经典在过去的两个大的模式所维持的：一者是民主的雅典，它的神通广大的权力概念产生了政治核聚变反应；一者是罗马共和国，高扬法律和公民理想的重要性。这两种模式，尽管很伟大，从激进民主的立场来看，有着基本的缺陷。并且它们的缺陷以一种非常值得注意的方式对应于我们今天对于民主理解的缺陷。它们的缺陷和我们自己的缺陷以一种方式互相遮蔽。相反，如果揭示存在于雅典的和罗马的模式之中的缺陷，就能够以之作为揭示在我们自己之中的缺陷的一种方法。这是我准备下一步去做的事情。

## 民主的帝国：雅典

在西方，在伯里克利时代的雅典是传统的民主典型——这个典型给那些相信现代民主价值的人造成了某种尴尬：雅典是一个父权制的和奴隶制的社会。正是对雅典人的令人迷惑的魅力的赞辞使得我们希望忘记这些缺点。我们应当就雅典人在他们的时代所成就的东西，而不是就他们的失败即没有实现一个现代人所认可的理想社会的一些要求来评估他们。雅典人没有发明奴隶制和父权制，他们也没有废除它们，他们确定做了的是发现了公共自由。

在由公民构成的少数族中，近似于民主状态的某种东西占主导，我们能够从中学到很多。

民主的雅典亦是一个帝国，这是一个现代评论者常常较少作出的一种批评。（这个疏忽相当奇怪，因为正是这种批评，不是反对奴隶制和元老制的

批评是当代希腊人所准备作出的。)但现代“民主主义者”(英国的、法国的、美国的和其他)有他们自己的历史的理由不去提起存在于民主和帝国之间的可能的矛盾问题。很有意义的是,在越南战争之后的反思时期,雅典的帝国主义对于学者们来说变得更显明了。<sup>[4]</sup>

极少有当时赞扬雅典民主的著作存留下来。历史学家极大地依赖于修昔底德所记录的伯里克利在葬礼上的演讲,课本通常提起的就是这个演说——典型性地强调关于宪法和关于通行于公民之间的平等的正义和相互宽容精神的段落(《伯罗奔尼撒战争历史》2.3)。<sup>[5]</sup>然而,重要的是在整个演讲的上下文之中阅读这个段落,此外,重要的是在修昔底德的全部作品的上下文之中来考虑这个演讲。在那种上下文中,该历史学家更多的意图是说明雅典人力量的巨大和空前的形式,而较少打算阐述雅典人国内的幸福或正义。

修昔底德,西方的第一位政治历史学家(在是否第一位上有争议)在他的著作开始力图证明他所载人历史的战争是“一场伟大的战争,并且比任何先于它的其他战争都更加值得叙述”。不仅它是最伟大的战争,而且是“已知历史上最伟大的运动,不仅是希腊人的而且也是大部分的野蛮人世界的最伟大的运动——我几乎要说是人类”(1.1)。他不是简单地说说这个论点,而是详细地提出理由证明。他说在古代,不存在任何事情能够在这场战争相比:“在特洛伊战争之前,在希腊不存在着任何共同行动的迹象”(1.1)。阿伽门农攻打特洛伊的远征“根据它所实现的目标,可以判断,它与由诗人们的赞扬所形成的对它的盛名和通行看法不符”(1.11)。对于暴君来说,“他们的习惯是仅仅厚养自己,仅仅是照顾他们个人的舒适和家族的壮大,这使安全成为他们政策的最大目标,也阻碍了他们做任何伟大的事情”(1.17)。

最后,历史学家说,暴君被推翻了而两个伟大的政权出现了。第一个政权主要介绍它的政治制度;古代斯巴达过去已经“享有一种摆脱已经破碎的僭主统治的自由;它享有同样的政府形式超过四百年的时间……并且因而处于一种有利的优势地位,可以安排其他国家的事物”(1.18)。

另一个政权是雅典,但在此历史学家没有说到关于城邦统治形式的任何事情。相反,他以讲述雅典人所做的事情来介绍雅典人:在第二次波斯人入侵的时代,“雅典人,在已经下定决心抛弃他们的城市后,打碎他们的家园,把他们自己投入轮船中,并且由此变成一个擅长海战的民族”(1.18)。

在现时代我们有这样的例子:一些民族面对敌人的入侵抛弃了他们的城市,却总是投入难民逃亡的潮流之中,他们尽可能多地带上他们的财产。从

公民转变为难民是一种政治状态的变化：城市作为一个政治实体瓦解了。雅典人——修昔底德告诉我们——把建筑的雅典抛在身后，甚至于摧毁了建筑物以便强调这一点，但是却把城邦带上。让我们承认修昔底德有些夸大其辞（事实上有些雅典人留下了），正如他有时夸大其辞以使他的意见更清楚。他在这个简短的句子之中所做的是给予我们一个光辉的形象，用这个形象来描述所谓的雅典的聚变反应所产生的空前的力量。

修昔底德详述了导致那场战争的许多情况，但是“真正的原因，”他说“在形式上被遮掩在”认识范围之外。这就是“雅典力量的增长”（1.24）。修昔底德没有将雅典人所做的浪漫化：这场战争“带给希腊的不幸是无与伦比的”（1.24），并且这本书对于战争恐怖的描述在历史著述中也是无与伦比的。同时，正是雅典人的力量给予这位历史学家有一个故事可以讲述。

修昔底德告诉我们他的史料编纂法的创新之一是“通过夏天和冬天来计算”（5.19）——而不是使用谱系学或者高级官员的名字作为规整在时间中发生的事件的方法。这种方法不简单地只是早先的历史学家们没有想出来的一种聪明的新发现。修昔底德在开始的段落中要告诉我们的是，在那以前根据夏天和冬天来规整希腊的事件的方法本来是也不会产生一个故事的。到那时为止的编年史家们已经讲述了分离的城市的不同的故事——最重要的那些家族的谱系已足够用来将这些事件规整清楚。修昔底德的叙述方法比任何其他方法“更值得参考”是因为，这时希腊首次在如此规模上都被卷入公众事件中。如此规模的公众事件被如此地规整以使之能说清楚，这是第一次。修昔底德之所以成为首位政治历史学家，是因为世界自身已强制性地被迫重塑“历史的”形式。并且，修昔底德说，是雅典人的力量迫使世界成为那种形式。全部希腊人不得不要么是参与者要么是观众：那些最重要的城市加入这一方或那一方，“而剩下的希腊则紧张不已”（2.8）。

这段历史形成了伯里克利演讲的背景。在这种背景中考察，那些我们或许倾向于将其当做是夸大之词打发掉的某些部分就开始具有新的意义。修昔底德，他已经说过他的书将为“所有的时代所拥有”（1.22），让伯里克利说：“当下和相继的时代的赞美将归于我们，因为我们没有让我们的权力不被见证，而是以大量的证据来显示我们的力量；并且远远无须一个荷马来作为我们的颂词作者，或者其他人的技艺——他们的诗句也许会因为它们所提供的印象片刻迷人，但是他们给出的那些印象在事实的触动下就会逐渐消失。我们已经迫使每一片海洋和每一块陆地成为我们的勇气的快速大道，并

且在无论何处，已经在我们身后留下了善或恶的不朽的纪念碑。”(2.41)

如果阿伦特的观点是对的，即古希腊人将“被记住”作为行动的最高目标，这个段落就成为了伯里克利演讲的根本要旨。这是一个令人打寒战的认识。实际上，伯里克利在说，为了被记住，雅典人使用他们的力量迫使世界采用这样一种结构，通过这种结构那样的记忆才能够被持有。雅典人，“迫使海洋陆地成为我们勇气的快速大道”的雅典人，由此确保他们留在身后的纪念碑将不朽。他们已经做的事情不简单地以诗或书来书写，而是直接地写在世界上。

不是所有的社会都是历史性的，在这样的意义上：他们以一个故事的形式如此构造他们的集体的过去，以使之能公开地被记住。修昔底德让伯里克利告诉我们：雅典人迫使事件采用那种结构其真正的目的在于，确保他们将“可以以整个世界作为他们的坟墓”，“在每一个纪念会上，当事件或故事讲起的时候”，他们将会“永远地被纪念”。并且他们这样做，伯里克利补充说（几乎好像他正预料到有一天他的读者之中会有尼采），“无论是为了善还是为了恶”(2.41)。

## 民主的状态/瘟疫的状态

我们不应当忘记这篇演讲是在葬礼上讲的。第一批在战争中死亡的年轻人的遗体被公开展示了三天，还有痛哭的队伍，遗体已被掩埋。在伯里克利面前站立着的是这些死去的年轻人的父母、姐妹、兄弟和妻儿；他的工作是促使他们把注意力从刚才看见下入地中的遗体这一残酷事实上转移到这些人为了为之而死的政治实体上去。在这种意义上来说，这是一篇经典的战时演讲——在眼睛与耳朵之间展开的某种战役：伯里克利致力于说服他的听众不要相信他们所已经看到的，而要相信他们所听到的——他的言词：“你们必须自己认识到雅典的力量，并且每天以她来飧你们的眼睛，直到她的爱充满你们的心，并且直到她所有的伟大将向你显现”(2.43)。于是你们将能够看到在此死去的人们不是人之中最为悲惨的，而是“真正幸运的”(2.44；他直接地向他们的父母说这番话)。他们是幸运的因为他们英雄地和光荣地死去，并且因为存在着一个隐喻性的意义，根据这种意义那样的人并未真正地死去：他们在记忆之中继续活着。在伯里克利的叙述之中，精神胜过了身



体，光荣克服了肉体的痛苦和死亡的悲惨，生命的纪念弥补了生命的丧失，城邦的活着的身体比这些儿子们死亡了的身体更重要。这篇演讲是一个辉煌的胜利，它所有的名誉说明了这一点。人们能够感觉到伯里克利知道他很好地做了他的工作——他做总结时说：“而现在你们可以终结对你们的亲人的痛悼，你们可以离开了”（2.46）。

在紧接着的下一段中，修昔底德告诉我们，在这次讲演之后不久瘟疫在雅典出现了。让我们设想这不是偶然的：这位细致的历史学家将对葬礼演说的描述和对那场瘟疫的描述背靠背地安排在一起。<sup>[6]</sup>因为这场瘟疫的描述恰好是那篇葬礼演说的逻辑的倒置。这就好像被压抑了的尸体回过来报复雅典——为着过去一直遭到雅典轻视的缘故，并且为了提醒雅典人：根据其逻辑死亡就是死亡。如果伯里克利的演讲是精神对肉体的一次胜利，瘟疫“首先定居在头上，并且快速从那儿进到整个身体”（2.49）。为了对抗死亡的完全的荒谬，伯里克利为这座城市安排了美丽的秩序，在这个秩序之中，原因和结果的公正的关系被保证了：健全的政策带来好的结果；美德被认识到并且被报答；并且，未来作为一个空间被保证，在这个空间中，现在的行为将继续下去并且现在的行为将被纪念。那场瘟疫——修昔底德告诉我们——恰好颠倒了原因和结果的这种逻辑。这种疾病自身，他说，“没有任何明显的原因”（2.49）。此外，没有任何一种医疗方法对这场瘟疫有任何效果：“一些人在被忽略的情况下死去，另一些人在受到种种护理照看的情况下死去。没有找到任何治疗法能够被用作特效疗法；因为在一种病例中起了好作用的方法却在另一病例中起有害作用。强的和弱的体质同样证明没有能力抵抗，所有的人相同地被扫荡掉”（2.51）。并且，如果智慧产生不了结果，那么美德也赢不来回报：“存在着可怕的景象：人们像绵羊一样地死去——由于在互相照料中染上这种传染病。这导致了最大的死亡率。一方面，如果他们害怕互相探访，他们会因为被忽视而灭亡；的确许多的房屋因为缺少一位护士而死光了它们的居住者；另一方面，如果他们冒险这样做的话，死亡就是后果”（2.51）。

在原因和结果之间不存在着合理的关系，作为一个清晰概念的未来消失了，并且智慧或美德两者都不再是对行动的合乎情理的指导。所剩下的只是现在和身体；并且只是身体（正如霍布斯——首位将这些句子翻译成英语的人——所确知的一样）并不能向我们提供社会秩序的基础。无法无天开始爆发：“不存在着丝毫对诸神的畏惧或人的法律来约束他们。关于诸神，他们

断定无论他们崇拜诸神与否都是一样的，因为他们看到所有人都同样地灭亡着；而关于人的法律，无人预计能活到因为犯法而被带去审判那天，而是每个人都感到一个严重得多的判决已然传递至他们并且悬持在他们的头上——在这个判决落下之前，多少享受一下生活才是合理的”（2.53）。

最后，好像这场瘟疫决心将那篇葬礼演讲的逻辑拖到它最后的堕落，这场瘟疫甚至使得适当的葬礼成为不可能。修昔底德已经描述了十分仔细的和正式的神圣仪式——用这种仪式年轻的英雄们已经被埋葬，并且通过这种仪式他们将永远被纪念。在这番描述仅仅几页之后，修昔底德告诉我们那场瘟疫的受害者们如何被抛进无名的坟墓：

最后所有先前使用的葬礼仪式一概推翻了，他们尽其所能来埋葬尸体。因为缺少合适的器具，以及如此众多的他们的朋友们已经死去，他们许多人求助于最无耻的埋葬方式：有时正赶上有人在点燃柴堆，他们把他们搬的尸体抛到陌生人的火葬柴堆上，并且点燃它；有时他们将他们扛的尸体扔在另一个正在燃烧的尸体之上，然后走开。（2.52）

在他对这场疾病的描述的较开端部分，修昔底德特别提到，“所有吃人的尸体的鸟或动物，或者弃绝去接触它们（尽管有很多未被掩埋）或者在尝了它们之后死掉了”（2.50）。在索福克勒斯的《安提戈涅》这一悲剧之中，对于由于克里翁拒绝埋藏而招致的对底比斯的污染最极端的描述是：家犬吃这具尸体并且“把它的巨大恶臭带回到每个家庭”（1082）。以惊人的节制修昔底德结束了前面的段落：“但是当然我所提到的后果能够在诸如狗这样的家畜中得到最好的研究”（2.50）。

我们应当从这番描述中了解什么呢？当然我们知道瘟疫确实发生过；同时我们知道修昔底德一定是再一次作了夸大；否则雅典不能够继续存在下去，更不可能此后继续再打上数十年的仗。无疑这些段落不仅是为作为编年史家和自然科学家的修昔底德而且也是为作为艺术家和理论家的修昔底德所写的。

我们难道应当用霍布斯毫无疑问地所使用的方法来解读修昔底德：霍布斯向我们展示，甚至最简单的结构（我们依赖于这些结构来给予我们日常生活以秩序，并且我们把这些结构看做是理所当然的）的存在实际上是有条件

的，并且为了保持这些结构我们必须永远不动摇对于政体的信任和对于法律的服从，正如伯里克利所教导的；否则我们就会失败？这种诠释太简单了。这场瘟疫毕竟是一种疾病，城邦对这种疾病并不比其他任何人更能够去医治它。当读者们的头仍然因为伯里克利的雷霆般的话语“葬礼结束了！雅典已经打败了死亡！回家！”所回荡时，修昔底德以一种冷静的反讽（这种反讽我们一旦见到，就不可能忘记）写道：“在夏天的头些日子之中古代斯巴达侵入了阿蒂卡……并住下，将垃圾扔到这个国家”，“没有多少天之后……瘟疫首先开始在雅典人当中出现了”（2.47）。

如同伯里克利所描述的雅典的民主状态，和雅典的瘟疫的状态是彼此反映的。后者是前者的解构——帮助我们看到前者是由什么组成的。在此对瘟疫状态的描述又类似于托马斯·霍布斯的方法论。但修昔底德不是客观的社会科学家，他同样有一个道德故事要讲。并且，雅典的民主状态不仅是民主，它是民主进行战争，是民主的帝国，“明白地说，一个暴君”，如同伯里克利后来说的（2.63）。伯里克利奉民主之名要求身体对城邦绝对牺牲，实际上这种绝对牺牲是被需要来保护和扩展帝国的。雅典是一个没有容器来容纳它的核聚变反应。当政治美德及其法律主要地仅仅在雅典人彼此之间保持时，城邦之外是一个道德空缺，几乎没有什么能使帝国的力量减缓。雅典人是纯粹的行动，“他们被降生到这个世界是让自己不得休息也不给别人休息”（1.70），一位科林斯演说者在战争开始前这样说；“我们不能确定我们的帝国应当在哪个确定点上停止下来”（6.18），艾西拜亚迪兹（Alcibiades）在战争接近尾声时说。

然而修昔底德暗示存在着某种类型的初步的国际正义的原则，雅典人应该能够用这个原则来限纳他们的无止境的扩张。他数次提及这个原则，最有力的是通过米洛斯（Melos）小岛上的人民之嘴提出的。

## 从岛屿到河流

你将记住这个故事。这发生在雅典和斯巴达之间停战时期。雅典人登陆了米洛斯岛并且邀请岛上居民来向他们说明：为什么他们除了投降和死亡之外还有其他选择。在一篇苏格拉底方法的怪诞的诡辩中，雅典人建议不要互相交换演讲，双方最好能够通过对话来得到事实的真理：“在你们所不喜欢

的无论什么事情上接纳我们，在谈别的之前，先结清这一问题。”（5.85）。雅典人进一步建议抛弃“虚有其表的一些假定”：雅典人不再坚持说他们有权建立他们的帝国，而相应地米洛斯人也不争执说他们没有对雅典人做什么错事，“因为你们像我们一样知道：就像世界运行之常理，权利仅仅是存在于地位平等的人之间的一个问题，而强势者做他们所能够做的而弱者忍受他们所必须忍受的”（5.89）。

在雅典人要求他们只根据利益而决不根据正义来讲话的情况下，作为回应，米洛斯人主张说，雅典人会发现这样也是合算的：“不毁坏我们共同的保护制度——甚至被允许在危险中呼吁正义和权利的恩惠权利”。这番议论是值得注意的。在国际间的（或者严格地说，“政治体之间的”）竞技场上，不存在法律、正义和权利，但是把法律、正义和权利看做是存在的是合算的。对谁是合算的？正义和权利，显然地，仅仅对弱者有用。但米洛斯人提出理由表明强势者——甚至当他们具有忽略和摧毁这些原则的力量时——应当让这些原则作为一个“共同保护制度”而完整无损。他们应当这样做，因为命运的因素——它“有时比力量上的失衡所导致的结果更公平”。你现在是很强大者，但你无法得知你将永远很强大。因此，甚至雅典人应该让这些原则不被触动，以预备他们的力量衰退的日子。尤其是雅典人，“因为你的衰落会意味着最重的复仇的一个信号并且因而是供世界反思的一个例子”（5.90）<sup>[7]</sup>。但雅典的力量太大以至于他们不能够认真地看待这样一个可能性。他们不能够想象出他们自己会陷于祈求被公正对待的势态。人们几乎能够听到他们声音中的玩笑式的轻蔑：“这……是我们愿意冒的风险”（5.91）。

在更多的无结果的交换意见之后，对话结束了，米洛斯人决定打仗，接着围攻米洛斯的战斗开始了。米洛斯人很快投降了雅典人，“雅典人把他们抓住的所有成年男人处死，并且把妇女儿童卖为奴隶，并且最后派遣 500 名殖民者，他们自己住进了这个地方”（5.118）。

这个可怕的小故事是关于什么的？我们没有被告知攻取米洛斯在战争中具有什么样的特殊的战略重要性。显然，历史学家是在使用这个事件来尽可能清晰地记载下不同政治体之间的正义的困境，从而将这种正义铭刻在他的读者的记忆之中。雅典人的理由显现得冷静并合乎逻辑；我们从最后的段落中也得知这亦把他们变成了魔鬼。米洛斯人的理由表现出多愁善感和糊里糊涂，但这种理由给予米洛斯人光荣和勇敢地行动以基础。但仍旧存在的问题是，雅典人这样做难道不是正确的吗——当他们处在他们力量的顶峰时拒绝

这样的主张：他们应当敬重正义，仅仅因为某一天他们也许会发现他们自己处在一个弱的位置之中。历史学家们给出了他的答案——以在叙事中放置这篇对话的特定方式来回答。正如在葬礼演讲后出现与米洛斯人的对话，该对话的意义被紧接着这番对话的一个句子显示出来。即“同一个冬天，雅典人决定再次启航去西西里”（6.1）<sup>[8]</sup>。

米洛斯人不是多愁善感的人，而是有先见之明的人。在那番对话之中他们确切地预言了雅典人的命运，并且在雅典人对于理解这样一种命运的无能之中，我们准确地测度出他们的骄傲自大。修昔底德把这一点准确地说出来了。他已经告诉我们这场战争是“历史上为人所知的最伟大的运动”；关于雅典人征服叙拉古，他说：“这是古希腊人在这场战争中取得的所有成就中最伟大的成就，或者，以我的意见，是古希腊历史之中的最伟大成就；对于胜利者是最大的光荣，而对于被征服者是最大的灾难。他们被全面地击败，他们所遭受的苦难是巨大的；他们被摧毁了，完全被毁灭掉，他们的舰队与军队——一切都被毁了，而那么多人之中只有极少数人返回了家乡”（7.87）。

历史学家对于最后的战役的描述是最大的人类恐怖的景象。如果城市瘟疫的最后的堕落是狗的污染，在叙拉古，雅典人他们自己降低到狗的地步，在口渴的折磨之中他们被赶进一条河流——在那里叙拉古和伯罗奔尼撒的士兵们“走下来并屠杀他们，尤其是那些在水中的——水因而马上被弄脏了，但他们只是同样地继续喝水、泥和一切，尽管水充满了血污，大部分人甚至为能喝到这样的水而打架”（7.84）。

## 罗马的两个身体

在公元前494年，罗马共和国进行着猛烈的阶级斗争。这和今天存在于北方富国和南方穷国之间的主要问题是同样的：债务。拥有资产的贵族将平民驱进了越来越深的债务中，而当他们不能还债时，贵族就夺走他们所有的财产，如果他们无财产的话或者把他们抛进监狱或者将他们变成奴隶。每当平民们显现出反抗元老院的迹象时，元老院就会宣布一个军事危机，把他们置于军事宣誓之下，并把他们送上战场。看穿了这个策略，平民们开始以这样的方式回应：组织对于军事服务的大拒绝。执政官塞维里尔斯和后来的

独裁者瓦莱里尔斯 (Valerius) 作出回应：发布敕令使对一个罗马士兵上脚镣不合法（因此因债务而受监禁的人能够通过参加志愿军来解放他们自己），并且此外敕令使得扣押或变卖一个士兵的财产——当他在外参战的时候——成为不合法。在这些情况下，人们遵守誓言，奔赴战场，而返回时发现，当他们已经解除了他们的军事誓言时，他们仍被带上锁链。第二次军队返回时，元老院因为害怕军队被解散后会发生暴动，而拒绝将人员从军事誓言中解除出来，就命令军队向易奎安人 (Aequians) 进军。士兵们考虑过通过谋杀执行官来将他们自己从誓言下解放出来，但被告知：誓言是向诸神所作出的，将仍然有效。因此当他们走到称为圣山的城市外面的一个地方时，建立起一个防御营，并且在那儿等待。李维的《罗马史》一书告诉我们有 10 个罗马军团因为这场战役而被召集；如果他们所有人逃亡那相当于很大一部分的罗马人全体罢工。在罗马历史上这被称为平民的脱离 (2: 23 - 33)。<sup>[9]</sup>

这个脱离是人民斗争历史上的伟大时刻，并且通过这个斗争平民们从元老院手中得到一个重要的让步：人民的护民官制度的创建。护民官制度是使罗马共和国的复杂的政治和法律结构得以完成的最后因素。这个非凡的妥协是从残酷的和野蛮的斗争中诞生的——这个妥协建立起权力的平衡和程序能够（仅仅勉强地）防止罗马人互相暗杀和奴役，这个妥协十分（一如结果所显示的）符合于大多数希腊政治学家所认为的理想的宪法——这个宪法混合了王权、贵族统治和民众的力量。

因此，波力比阿 (Polybius) 在他的《历史》一书中写道，莱克格斯 (Lycurgus) 通过理性发现这种宪法，而罗马人发现它的途径“更确切地是通过从许多斗争和困难那里学来的教训；并且最后，通过总是从灾难中获得的经验的照引而选择较好的道路，他们抵达了如莱克格斯所说的同样的目标，即，所有现存的宪法中最好的宪法” (6.10)<sup>[10]</sup>。

这个意见对现代的政治思想具有巨大的影响。正如马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中评论道：法国大革命是轮流地将自己装饰为罗马共和国和罗马帝国。<sup>[11]</sup>类似地，詹姆斯·麦迪逊，亚历山大·汉弥尔顿和约翰·杰伊用集体的假名帕布利尔斯 (Publius)，作为他们为提议中的美国宪法作理论辩护时的签名。大西洋两侧的革命者们相信他们正在主持着罗马共和国的适应现代情况的新生。被 J.G.A. 波科克 (Pocock) 命名为“大西洋共和国传统”<sup>[12]</sup>的某种东西在马基雅弗里之中有其现代根源，因为对于马基雅弗里来说，共和主义者的智慧和美德的伟大泉源是罗马。

我不怀疑罗马关于法律、共和国、美德和公民权等的观念对我们政治生活的价值。我只想稍微强调指出，罗马公民不是被组织成一个实体，而是两个：不仅有共和国，而且还有军队。或者我们可以说：罗马公民分别生活在两个城中，即罗马城和军营中。

波力比阿，希腊的历史学家，他写下《罗马帝国的兴起》，那时是在希腊军团被击败之后，他生活在罗马，在那里他已经被作为一个人质。在他对罗马以令人难以置信的速度占领欧洲这件事情背后的原因的冷静评估中，在他论述共和国宪法的部分之后，他用大概前者三倍那么长的篇幅论述罗马军队的组织，并且尤其重视军营布置的方法。在此是同样的一些居住在城市中的人——贵族、古罗马平民、执政官和古罗马的护民官——现在在一个完全不同的秩序和法律之下紧紧捆结在一起：“整个军营被布置成为一个广场，并且街道等的安排都给予整个军营一个城市的面貌”（6.31）。但不同于一个一般的城市的是：它的街道和巷子没有混乱和杂乱。它以高度的精密被布置：“每个人都确切地知道他的帐篷位于哪条街和在街的哪个部分，因为每位士兵不变地在营中占据着同一个位置，并且因此布置军营的过程就像是一个军队返回它的故城”（6.41）。夜间警戒如此地被组织，以便士兵们将牌子从一个警卫传给下一个警卫，在如此的方式之中，如果任何人不谨守值班时间，一个上级领导就能够发现他的身份，通过验明牌子并质问另一些人。

在违规事件中，相应的人将被军事法庭审判，并且如果他被断定有罪，他就被宣判处以拷打的惩罚，“因此所有的士兵用棍棒和石头打他”（6.39）；然后或者杀死他或者将他终身流放。“这种刑罚的极端严厉和逃避这种刑罚的绝对不可能的结果就是罗马军队的夜间警戒被准确无误地遵守着”（6.37）。

罗马所有的其他军队法律也以同样的准确性和严格性被实施，并且“无男子气概”在战斗中将同样地受到惩罚。如果太多士兵逃亡以至于军官无法处决所有人，臭名昭著的每十人杀一人方法（通过抽签从十人中选一人来处决）被采用。“因为这个原因，那些被放到掩护队伍中的人一般注定要死，这是因为，即使当敌人力量远远超过他们时，他们由于害怕等着他们的惩罚而坚守不移。”

在此的这个团体的优点是它具有对局外人用死亡来施行报复的非常卓绝的能力——这个团体通过极度控制和极度暴力的体系而聚合起来——通过每个人强加于全体身上而又通过全体强加于每个人身上。我认为说罗马的军队

是极权主义统治的古典原型是公平的。当他选择“罗马法西斯”作为他的运动的象征时，没有理由指责本尼托·墨索里尼毁损了为我们所尊崇的象征之一。当然，不同之处是，现代极权主义者尝试按照这种模式去组织全社会并且把这种模式永远保持着，而罗马军队仅仅包括一部分的男性公民，并且在和平时期他们能够返回他们另外的城市——共和国。

存在于罗马的两个团体之间的绝对不同之处在阿庇乌·克劳迪阿斯 (Appius Claudius) 的故事之中被说明了。在公元前 471 年一个选举的方法被提议，这个方法会使得贵族们难以通过利用他们的影响以使他们自己或者他们被提名的候选人被选择为护民官。元老院选择了阿庇乌——古罗马平民的凶猛的敌人——作为执政官，希望他能够用这个职位击败这个选举法。在漫长而激烈的斗争之后，这个方法被通过了，而骄傲的克劳迪阿斯丢尽了脸。因此元老院决定对沃尔斯奇人和易奎安人开战。作为执政官，克劳迪阿斯统率军队奔赴前线。李维告诉我们说，克劳迪阿斯“在最好的时候是一个骄傲的人，而当他在狂暴和愤怒之中时，当狂暴和愤怒发生时，他以最野蛮、最残忍的方法在那些人身上运用他的权柄” (2.58)。那些人是不顺从的，在每件工作上拖延他们的脚步，并拒绝打仗。面临着即将来临的叛变，克劳迪阿斯命令军队从军营走出来，并直接进入敌人军队的射程中——这彻底击败了他们。克劳迪阿斯聚集了幸存者，然后给出命令说：“每个丢失他的装备的士兵，每个丢失了他的军旗的掌旗手，以及每个离开了他的岗位的士兵——应当首先被鞭打然后被斩首。剩余者每十个杀一个” (2.60)。但当军队的幸存者返回城市并被解散时，克劳迪阿斯不再有力量砍他的敌人们的头；相反，在共和国之中是人民具有权力来宣告死刑。克劳迪阿斯忙于击败关于土地改革的立法，他被逮捕并且在人民面前受审讯。我们不知道是否他们会把他处死：在审讯以前他死于疾病。

这个模式被一次又一次重复。在罗马历史上，战争与和平的循环，对于人民来说，是共和国状态和军队状态之间的一个循环。李维说，曾经当城市正在为着一个提案而斗争时（这个提案是要通过成文法来限制执政官的权威），执政官坎西特亚斯 (Quinctius) 说人民仍然受他们在先前的军事危机中所发誓约的约束，命令他们在城市之外的一个地点待命。消息被传布，占兆官亦被带到这个地点：“这意味着……政治问题能够在那儿提出来给公众讨论……护民官们将说服每个人像执政官们所希望的那样投票，因为在城市周围一里半径范围之外人们没有申诉的权利，而护民官他们自己也像其他任



何人一样将服从于执政官的权柄”（3.21）。妥协达成了，而想在军事法律之下立法的努力是不成功的。从这个例子我们能够看到在这个时期罗马共和国的正义是怎样一个有限而脆弱的东西：在城门之外稍微走几步能够使一个人失去保护。并且，平民的力量变得太强大的任何时候，就是元老院试图把他们发送去打仗的时候。护民官们十分清楚这个把戏，这一点我们能够从李维对他们在一场争论中的演讲的描述中看出：“他们宣告说，元老院在他们力所能及的任何时候都有意地用服役折磨平民，扼杀他们，让他们在陌生的地方服役，因为他们害怕一旦他们在家享受了一种安静的生活，他们也许就会开始考虑被禁止的一些事情，如自由，他们自己耕地，公共权力的划分，遵从良知的命令的选举权”（4.59）。尽管如此，护民官们大概很可能错了，如果他们的意思是认为罗马可以从它自身除去那军营一面的自我，从而可以永远保持其共和国状态——军队状态是罗马统治体系的一部分，是像元老院或执政官一样的重要的机构。正如斯蒂文森小说中的杰基尔（Jekyll）和海德（Hyde）事实上是一个人一样，共和国和军队是一个完整的统治体系的组成部分。如果说军队是一个主要的政治机构，它亦是一个重要的经济机构。毕竟，战争和掠夺对于罗马经济是不可缺少的。平民主义者之要求土地改革必须在这样的背景中被观察：例如，当两个护民官提议一个在人民当中分配在战争中获得的一切土地的方案时，李维指出，这个要求相当于对整个国家土地的要求，“因为罗马从一开始就是建立在外国人的土地上——除了从战争中获得的土地以外，它几乎没有任何领土”（4.48）。奥古斯丁问了这样一个著名的问题：除了规模之外，在一个王国和一伙强盗之间<sup>[13]</sup>，真的存在任何重要的不同之处？此时，当然他心中想的主要是罗马，如果我们相信强抢塞宾（Sabine）女人的传说，那么罗马人不仅是通过窃取土地而且是通过窃取女人而建立了他们的城市。共和国在其全部历史中保持了这个特性。在早期，士兵们没有任何报酬：战利品是他们的工资，而战利品一直是一种重要的产业。这样的例子重复地出现在李维的著作之中：

塞维阿斯（Servilus）让他的部队转向掠夺；这场掠夺在如此广大的地域并且以如此一种毁灭性的规模来进行以至于当他返回罗马时他所带回的大量的赃物是他先前损失的很多倍（2.64）。

城镇和军营都被洗劫；次日每个骑兵队的骑兵和每个百人队队长通过抓阄可以得到一个俘虏，而表现优异者可得两个俘虏

(4.34)。

三个分遣队被允许去掠夺这个城市；长时期的繁荣已使得它富有，而出于三个司令恩惠而允许的这次慷慨的行动对于在平民和贵族之间建立较好的感情是走出的第一步（4.34）。

罗马帝国的确是一大伙强盗，他们如此成功以至于它最终窃取了整个地中海世界。罗马的土地是赃物；罗马的奴隶（他们做工）是赃物；劫自被打败城市的赃物使罗马富有，而后来的来自被占领的帝国的税收和贡物是制度化了的赃物。罗马从头到脚是一伙强盗，而想象这样一个情形：没有必要一次一次地转向军事（即强盗）状态，公民也能享受共和国的优点——这是荒唐的，并且当我们称赞古罗马平民为了共和国的正义而进行的伟大斗争时，我们应当记住在这些斗争（例如土地改革）的本质关怀是赃物的公平分配。

正是这样的罗马共和国，马基雅弗里梦想在意大利恢复之，美国联邦党人力图在联邦宪法之中贯彻其本质，并且1789年的法国革命者在他们自己身上穿的是其宽袍，并且一代代的不列颠学生在他们的拉丁课上、在教鞭下被教化着去尊敬的正是这样的罗马共和国。正是这个共和国站在“大西洋共和国传统”的头顶，并且称自己为共和国的那些现代民族国家正是从罗马共和国那里获得自己的命名的。给出这些起源后，就不存在着理由认为马基雅弗里的军事的/极权主义的一面和他的“共和主义”<sup>[14]</sup>一面相矛盾，或者认为法国革命军队扫荡北部意大利以及美国开始他们血腥的征服行军——攻占整个北美洲到太平洋的地域是对原则的出卖。当拿破仑开始为共和国而战时，他重演了一个缩写版的罗马历史，开始成为“执政官”，然后是“皇帝”。英国人仅仅是跟随着同样的受尊敬的传统——他们在他们自己的政治的两个身体之间交替着：在国内保护共和国的原则，在国外为帝国而战。

总之，现代欧洲民族国家，亦有其两个身体或两个状态。它不是一个统治体系，而是两个。其军事状态有其自己的等级统治系统，它自己的法律以及其自己的传统——这些系统、法律和传统的源头能够追溯到古罗马军队的系统、法律和传统，否则，为什么美国海军陆战队的徽章是拉丁文“永远忠诚”（Semper Fidelis），军队总是作为一个替代的统治形式徘徊在共和国的旁边，事实上，如果共和国失败，它将实际统治一部分人口，并且有统治全部人口的可能性。军事法是罗马的一个发明，它意味着将统治的军事形式应用于整个政体。并且附带地，现代国家的完全的体系之共和国/军队二重性这

一事实使得这个体系难以在其体系中给妇女以完全的平等。征服以及其历史性地、心理地、掠夺、强奸的联系，在任何我们所知道的文化之中，不是大量的妇女能直接地参与进去的一个行动。就千年以来的西方历史而言，妇女是征服的战利品而不是征服者。她们被从政治的军事状态的一面排除出去，对于她们被从政治的共和国状态一面排除出去是有决定性意义的。用不同的话来说，即是：如果明白一个罗马公民意味着什么，那么就妇女而言，完全的公民身份是不可思议的。有意思的是：日本的臭名昭著的“道德教育”体系（Shushin Kyoiku）——日本第二次世界大战结束以前一直以之向孩子教授军国主义的爱国精神——通过让他们记住英雄士兵和爱国者的故事的方式，通常被认为是日本人所独有的东西。作为建立民族主义的一个教育设计，它却和义务教育一起无疑是从西方借鉴来的。故事的模式是很好看出来的：如果说日本孩子在一遍又一遍地阅读着他们国家英雄的英勇死亡，那么他们的欧洲对应者们一代又一代被这样的故事教化长大：霍雷肖（Horatio）在桥上、缪卡斯·斯格伐勒在火中握紧拳头向捕获他的人显示他们对他的折磨之无用，等等。

我希望在此不被误解。我尊敬这些英雄：作为人，他们能够行我之所不能。我不能够像那位日本少尉那样至死紧握着来复枪，并且在霍雷肖的位置上我会快得多地跳进水中。我钦佩那些能够做这些事情的人们。如果任何人要尊罗马共和国为大西洋共和国传统的创立者，我不反对。

只是让我们不要将事情弄糊涂了：称其为民主传统的创立者。

## 现代工业共和国的两个身体

在波力比阿关于罗马宪法的讨论之中，他指出元老院亦能行使经济权力。通过对其成员的个人财富及对公共财产和公共工程的控制，元老院具有了给予或抑制就业的力量。“结果是所有的公民系缚于元老院，因而在阻碍或抵制它的意志方面是十分谨慎的。”这些束缚是在各阶级之间保持权力的平衡机制的一部分，并且其所起的作用类似于城市的军事状态的作用，后者使得人们“在反对执政官的计划时要三思而行，因为当他们被投到战场上时，他们将既个人地又集体地受控于他们的权柄”（6.17）。在20世纪之中，在超工业化的国家中，军事组织和军事美德的作用，在抵制共和政治的流动

性过程中，影响下降了。在第二次世界大战当中，法西斯主义、纳粹主义和日本军国主义给了军国主义一个坏名声，我们记得，这种坏名声以前还没有。欧洲国家之丧失其殖民地终结了直接统治，并且使得这些国家的军事状态在某种程度上较少地具有结构上的必要性，而越南战争又给美国带来了军事上空前的耻辱。这些国家中的一些国家的政府——尤其是美国和大不列颠的政府——正在努力恢复军事的重要角色。他们的努力尚未完成并且他们还未成功，但在现在来看，这些大西洋共和国的军事状态的一面的重要性看起来比其在19世纪时要小。正如谢尔顿·沃林所指出的，今天共和国的另一个身体是“经济”<sup>[15]</sup>。

我的意思不是要在此重复我在第二章的议论：我们所称为“经济”的某种东西是一个统治体系。我希望我仅是要指出：经济不仅接管某些军事的统治功能，而且具有很多军事特征。波力比阿对罗马军队的描述（它有命令的等级链和严格责任体系）正是对一个公司官僚体系的基本结构的描述。他绘制的军营的图画——在这个图画中，命令的秩序是安排在地上的，而如果将之换成三维的形式，这个图画就成为一个工厂或者公司办公楼的图画。公司雇用的两端——白领和蓝领，与古代在军队中的阶层分类〔军官（贵族）和招募的士兵（平民）〕相一致，它被保持到今天。

而且，正是在经济的结构背景之中并且通过公司媒体，我们今天听到最大声的对美德、忠诚和有爱国心的服务的号召。当我正在撰写本章时，我从收音机中听到克莱斯勒一个雇员的故事：这个雇员在一次竞赛中赢了一辆丰田车，却出于对她公司的忠诚而拒绝了这辆丰田车，接着克莱斯勒公司的三个不同的管理部门给她一辆克莱斯勒车。这正是我们现代的在桥上的霍雷肖，不过现在的爱国主义是通过私营企业而不是通过军队的机构形式来传递的。

今天最为成功的工业共和国是——如我们所周知——日本。我相信这个成功的一个重要原因是第二次世界大战之后日本把军事的精神转移到其经济当中，这一点它做得比其他任何国家都更成功。当然这种转移在战争期间同样地发生过——那时公司雇员佩戴军衔来显示他们的职位高低。当日本战败，其军事声望实际上下落到零点，而人民做出抉择：真诚地选择和平的道路，大多数日本人仍然如此。日本自卫队被给予很少的公共荣誉，并且倾向于停留在人们视线之外。至今几乎半个世纪了，无人死于一个日本士兵手中。自卫队实际上是一支强大的军事力量，但他们对于日本社会来说是边缘

状态的。这个共和国的“另一个身体”——相当于罗马的军事身体——是公司化的经济。从这个观点看来，所谓的日本管理体系就变得不那么费解了，并且也不那么独特了。它仅仅是在程度上不同于其他管理体系。日本公司经理人员在将军事精神迁移进公司经济方面是极其成功的。其他国家的经理人员没有这么成功，也许由于军队自身在这些国家之中享有较高的威望。美国人和欧洲人嘲笑日本工人们唱忠诚的歌并在一起做早操，他们忘记了当他们在军队中时，他们自己也毫不犹豫地做这些事情。

把军队精神放置进公司经济不是在制造领域的错误混淆。毕竟，经济活动是战后时期最重要的“战事”。经济活动是主要的活动，通过经济活动，列强为相对优势而斗争，并且通过经济活动，列强保持并扩展其对从前的殖民地的统治。经济活动亦提供了将人民动员起来成为一个爱国社群的最好的机会：目的是把忠诚和服从的美德灌输进人民心中。并且，这个现象并不只是日本特有的；事实上，今天这个现象也许在美国是最强的：当索尼购买哥伦比亚电影公司时，我们看到了那么多围绕珍珠港的啧啧烦言。

公司经济是工业共和国的另一个身体，它不是作为一个抽象物而是作为具体的组织性的结构：像罗马军队，这个结构详细地规定了每一天每一个工人的行动。公司经济保持其原则——不是通过鞭打或处死，而是通过给予或不给予升官、晋级、停职和解雇，最极端的惩罚是将你永久地逐进失业的底层阶级之中。

也许称公司经济是工业共和国的主体而不是“另外的”一个身体是更为准确的。在罗马，毕竟军队在和平时期被解散，从而公民能够返回到共和国状态的生活中去。今天公司主体永不被解散：在经济战争之中永远不存在着和平。在日本，大量超时是被强迫的，工人们在公司控制之下直至夜深。一个强大的工会运动可能被共和国看做是对共和国的公司主体的侵犯，看做是想要根据共和国的原则甚至是民主原则来转变它。工会运动之弱化，或者说工会运动从力图使经济民主化的运动转变为仅仅是为了得到足够的工资的运动，这种弱化或者转变等于这个对公司主体的侵犯的失败，并且等于是作为反民主的管理体系的公司主体的进一步纯粹化。并且因为工作人员将其大部分的醒着的时间花在这个统治之下，政治活动就被推到生活的边缘。甚至最投入的政治活动家也必须将他们的集会和示威活动安排于周末或节日，我们现在称这些时间为我们的“自由时间”。因为大学生相对于高中学生或工人们处于不那么严格的管理体系之下，他们已是自第二次世界大战以来最重要

的政治上活跃的群体。今天在日本，一个无人预料的现象是，没有工作的家庭妇女代替学生们和蓝领工人们成为政治上最活跃的群体，主要是由于同样的原因：处于直接的官僚管理的范围之外。

由于缺乏拥有未被管理的时间的人（正如我在本章的第一部分所提到的），这是部分导致那些珍贵的时刻即政体状态转变成为民主形式的时刻不会持续太久的原因。人民正像罗马士兵坐在圣山上：他们只有通过离开这个城市才能达到他们的自由。他们不能够永远待在那儿：最终他们必须返回到“日常生活”。并且，“日常生活”是经济，就是我们一直在谈论的那个控制体系——它在这样一个该死的说法——“万事如故”之中被把握得很好。我知道我同阿伦特和亚里士多德相矛盾了：我认为民主不能够满足于将政治仅仅定义为空闲时的活动——它被从生活的中心驱逐出来成为偶然的断片的“剩余”时间中所从事的活动。直到其已成功地使工作民主化，民主事业才被完成。当资本主义世界的领导们宣告社会主义死掉了并且说现在的问题是民主时，我极其同意。如果他们要谈论民主，我们去谈论它吧，以这样的方式。

## 反对民主的帝国

古代希腊和罗马的故事通过欧洲历史以一种神话的形式被传下来，作为欧洲殖民力量的一个结果，今天它也被传递到非欧洲世界的大部分——现在被构造成这样——教化我们骄傲和堕落很危险：雅典在伯里克利统治下繁盛，当其开始听信骄傲自大的真正化身亚西比德（Alcibiades）时，其败落开始了；罗马，当它是一个有活力的年轻共和国时是我们热心仿效的榜样，仅仅是在长时期的内部腐败之后，它成为一个残忍的帝国。

这些读法也许能使一个士兵满意，但一个激进民主主义者会以不同的方式看待事情：指出从一开始就有问题。提醒雅典人：他们对其殖民地的统治“稍微坦白地说，是一种专制”，其统治者毕竟是伯里克利。并且如同奥古斯丁所指出的<sup>[16]</sup>，塞宾（Sabine）妇女之被强抢出现在罗马编年史的开始，而非末尾。

阿伦特已经给了我们——大部分从伯里克利的雅典模式推出的——她的关于政治活动的精彩概念：行动既不是劳动也不是工作，行动不同于制造东

西或者制定计划；行动是纯粹自由、权力和政治幸福；行动是在历史之流中产生新开始。一个人也许出于对于这个概念的光辉和美丽的尊敬而问道：行动确切地意指……做什么？我们也许会指责阿伦特对这个问题从未给出一个足够清楚的回答，但在雅典人的情形中，不存在着迷惑不清；他们集体行动的主要内容是征服。在他们打败波斯人之后，他们忙于着手把他们自己建成为一个帝国。根据伯里克利，这是事实：他们这样做是出于他们自己集体的自由意志，而不是在有权柄的主人的严厉的统治之下做出的，这形成了他们巨大的军事力量。雅典是可怕的，它是一个核聚变反应，但它并不提供给我们对这样一个难题的回答：你如何同时造一个核聚变反应和一个容纳这个反应的容器？雅典没有能力去容纳它自身，它只能够扩张。正如亚西比德正确地说出的，没有办法确定一个确切的点，在这个点上雅典帝国应当停止。雅典最后停止了——由痛苦的军事失败。

我们为民主这样一个难题所困惑：对于统治他们自己的人民来说，民主意味着什么？他们如何能够同时是统治者和被统治者？在这种情况下之中“统治”意味着什么？又一次，古代人对这个问题并不困惑。他们所集体统治的是其他人。雅典民主是一种在主人当中的民主：通过这种民主——根据色诺芬的说法——他们能够“互相保护……不受他们的奴隶和恶人的伤害，最后目的是无人会死于暴力所造成的死亡”<sup>[17]</sup>。同样的话能够用于叙述罗马的情形。

我们必须直接地问：这里面有什么问题吗？这一先例是一个巨大的权威，我们有什么理由拒斥它吗？当然我们已经拒斥了奴隶制但我们没有拒斥阶级社会，并且，在此更切中要点的是：我们没有拒斥（在事实上，而不仅仅在言辞上）“民主的帝国”。

在整个世界之中普遍地建立起民主是超出我们的权能范围之外的，一个可能的策略是寻求在一个或若干个国家建立民主：用一堵军事力量和社会歧视的墙围在这些国家周围，尤其用来对付这样的国家，这些国家的劳动力被剥削以给民主政体的公民提供闲暇和自由。过去已经结束，正是在现在，我们仍然拥有选择权。问题是，民主的帝国或者说“在一个国家之中的民主”在今天能够是一个可行的策略吗？建立这样一个“民主国家”会是可能的吗？它周围环绕着一个缓冲带即第三世界傀儡独裁者，这样可以确保市场、原材料和廉价的劳动力，而它们为政治活动提供闲暇。考虑到第三世界人民增长起来的自我意识，这样的策略维持很长一段时间的可能性正在消失。但

这里的问题是不同。即使假定军事可以维护住这样一个帝国，在帝国的中心建立一个民主政体的前景如何呢？

一个人也许会回应说，“但我们现在所有的不就是吗？”以这样的回应，这个问题就被回答了。两个世纪以前埃德蒙·柏克（Edmund Burke）担心在印度破坏法律的人也许返回到英国成为法律的制定者；他的担心被证明是很有根据的。公民必须同时生活在两个政治身体之中：“民主的”身体和帝国的身体，并且，显然后者侵害了前者。在殖民地和附属国之中用来剥削和压迫的精神、技术和组织形式被带回母国来。在国外，在军事统治之下的工会破产和廉价劳动力，到了国内，变成了“民主的”自由市场的统治之下的工会破产和工资削减。简言之，是的，建立民主的帝国的企图产生的正是我们现在所拥有的国家——在这种情形下，激进民主在“民主”国家之中是颠覆性的。

这个结果是明显的并且无须详论。但民主运动必须采取一个更清楚的立场来反对民主的帝国有更进一步的原因。分裂的意识（这种分裂的意识曾经能够用来维持这样的情形：民主观念用于一些国家而奴隶制用于另一些国家）不再能够被维持，尽管不是因为 20 世纪文明的道德特征和此前时代的文明相比提高了。无疑，20 世纪文明的道德特征并没有提高。这是因为神话（大量的人被排斥就建立在这种神话之上）已被打破并揭示出自欺。自然的奴隶或者处在进化程度的较低水平的文明，或者某些种族或妇女的自然低劣这样一些观念不再能以其曾经的方式有效了。这些观念曾经被认为是无可置疑的。以当时代的宗教或“科学”的权威作为背景，它们能够通过使一点“小坏”就被采纳。今天他们只有通过最残忍的伪善才能够被复活。

将我们自己和我们同伴人类的命运之中割断仍是可能的，但是我们现在知道，这种割断——如其所曾是——必然在我们自己的神经系统之内继续下去。我们所割断的不是其他人而是我们自己的感知器官。这个感知器官就是：当我们看见他人的面孔并听见他人的声音时，那个给予我们把他们当做像我们自己一样的人类来看待的能力的特殊器官。这种自我毁损是不明智的，这种自我毁损直接地同激进民主的实质相抵触。那即是，它所切除的正是激进民主力图去发展的感觉，一种使政治美德成为可能的感觉，也许可被称为民主感觉的某种东西。激进民主运动力图加深和扩展这种感觉；不能够在参与一个事业的同时又切断它。就激进民主而论，帝国的民主不再是一种可能性。为了提防它败坏自己的精神，为民主而斗争必须不仅仅是为一个民



主国家而斗争，而且是为一个民主的世界而斗争。

## 跨国境的民主

人们也许会问，作为一个抽象理想，这听起来很好，但从具体行动的立场来看，它意味着什么东西呢？为了回答，让我借用由武藤一羊在1989年一个演讲中所提出的一个表达。“跨国境参与性民主”，他说：“既是目标又是过程的名称”。作为一个目标，确实十分遥远，“它是世界秩序的一幅图景——区别于世界政府或世界联邦政府的常规观念，这个常规观念预设国家作为组成部件”。作为一个过程，它是对于现在的情形的一个直接的和实践的回应。今天帝国权力具体化在三个实体之中：在国内的假冒的民主，广大的军事组织和寻求将全人类和全自然置于其管理控制之下的跨国公司。结果是“影响成千上万人民生活的重大决定是在他们的国家外面作出的——他们不知道，更不用提他们被咨询”<sup>[18]</sup>。这些决定是由大政府、跨国公司、国际货币基金组织、世界银行及诸如此类的机构作出的。参与性民主意指参与作出决定——影响一个人的生活的决定的权利。如果作出决定的权力能够跨越国界，那么对抗那种权力的权利不也同样是可以跨越国界的吗？正如穆托表明的：“情况要求宣告一项人民的新权利：人民介入、修改、管理和最终控制影响人民生活的任何决定的权利，无论那些决定在哪儿作出。这应当作为一个不论国界线的普遍权利被建立起来”（124页）。

武藤在此不是打算提议某种新东西而是给已经继续的某种东西以一个名称和一个理论基础。当南太平洋岛民来到日本抗议日本倾倒核废料于他们的海洋之中，或者去到法兰西抗议其核试验时，当中美洲人民来到美国并为结束美国对他们国家的干涉的议案的通过而游说时，当来自亚马逊或者科迪勒拉或沙劳越的森林居民们行进到北方国家去抗议伐木公司毁掉他们的世界时，他们正在运用这个权利。武藤主张说，这个行动并不简单的是某种新类型的压力集团的游说。这些人说的语言不是关乎利益而是关乎正义：他们传递的信息是普遍的。如果他们想要在北方国家中寻找支持者，他们的立场必须是普遍的，通过这种方式的呼吁，他们可以使那些国家的人转到一种新的思维方式，或者他们可以帮助那些已经正准备改变他们国家的那些人。联合形成了，这相应地导致一个全新的事物：“跨国境民族”，“这样南方和北方

的分裂就被超越了”（123页）。这种观念很好地符合基本的民主理念。民主的基本理念是人民握有主权，他们的权力先于国家的权力。只有通过他们的同意，国家以及国家的法律才能存在。这一判断所意指的是，正是人民而不是国家决定“民族”是由哪些人组成。原则上没有理由否定人民可以将自己组成一个“国际公民社会”，这一实体超越了国家，并且能够发展出国家必须尊重的法律和新的权利。

如果说在原则上没有障碍，那么在实践中却有很多。如果这一“跨国民族”仅仅是作为一种抽象而存在，那么它就没有力量，也没有权威。要将人民具体地形成一个有意识的公共体需要一个漫长而痛苦的实践行动过程。对于这一工程不要存任何的浪漫想法：困难是巨大的。很多问题是显而易见的：文化、语言和宗教的差异，越过很长距离保持联系的必要性，许多国家的直接反对，一个乐于协商的新阶层形成的可能性。而且，世界上的很多民族正从事着激烈的种族战争和屠杀性的部族战争——国家非常乐于利用这些战争来保持它对于人民的至上性。跨国境的公民社会只是这样：一个梦，这个梦想替代塞缪尔·亨廷顿的文明的冲突的噩梦。<sup>[19]</sup>亨廷顿的噩梦并不简单是愤世嫉俗的心理的产物，它植根于我们每天在报纸上可以读到的政治现实之中。但是对于跨国境的（和“跨文明的”）公民社会的希望也是植根于政治现实之中：跨国境的政治运动事实上存在，而且正日益扩大其信息交流、人员联系、相互理解和联合行动的世界性网络。

这一运动扩展到未来，将给我们在这一章开始提出的问题一个有意思的回答：如果民主状态是一个普遍性的溶解剂，甚至能够溶解国家，那么什么容器可以用来装它呢？第一，不像雅典、罗马、大不列颠、美国或苏联，跨国境的民主不可能有一种帝国倾向，因为它并不想形成一个能执行帝国主义的政治实体——国家。相反，它持续地努力寻求跨越和减少帝国主义所建立的人民之间的边界。而且，不同于封限于帝国国家边境内的民主运动，它不会堕落成一种争取“公平地”和“民主地”分配帝国赃物的运动，一种争取罗马共和国式的“强盗中的正义”运动。无产阶级运动，作为一个被剥夺者的运动因为同一理由被设想成不会堕落，但是如果帝国主义在边界的另一端创造另一个更被剥夺的群体，那么劳工运动可能堕落成一个要求也分一点帝国赃物的运动。跨国境运动的全部要点是跨越边界，从而将最大多数的被剥夺者包括在自身之内。如果它沿着这条道路坚定地走下去，它将避免这种形式的腐化。（当然，它将不可能对所有形式的腐败都有免疫力；没有政治能

全部对腐败免疫。)

跨国界的政治运动没有必要把自己建立在人民固有地具有美德这一假定之上，但它自身之中包含着一种倾向：努力地提高政治美德。跨国界的呼吁如果以一种关于正义的普遍性的语言而不是关乎利益的特殊性语言表达的话，就能说服人。将利益塑成正义的实际必要性是任一政治可能有的特征，但是这一必要性在跨国界的运动中更突出。在这一情形中，人民没有国家作为他们利益的强制执行者，因此只有当他们的利益转型为一种求正义的呼吁时，他们的要求才有力量。从亚里士多德开始，在正义和权力之间的这种联系就为人们熟知，但是只有当更多人被包括进来时，它才倾向于是一种普遍正义。

跨国界运动，是一种外在于和反对国家的运动，往往倾向于采取一种既大于又小于国家的组织形式。“全球性地思考，本土性地运动”是一个很好的口号，但是有时却正好被颠倒过来。我作为观察员参加过两次在亚洲召开的土著民族的国际会议。在两次会议上，从全世界来的土著民族代表激烈地为他们传统社群的价值辩护，并呼吁国际支持，以保持它们免受大坝建设、伐木、旅游度假区和其他形式的“发展”的摧毁。“本土性地思考，全球性地行动。”而且在他们本土和全球的行动中，参加这类运动的人倾向于形成“面对面的”群体。不仅是“倾向于”，而是这样：仅仅只有以这种形式来组织，这种运动才能存在，才能有力量。它没有国家、政党或制度机构，在国家、政党或制度机构中，人民可以简单地以无面孔的大众装进去。这一运动只有作为自治性的相互联系的群体网络才能存在，如果不这样，它根本不可能存在。

如果说民主状态是一普遍性的溶剂，甚至能溶解国家，那么什么容器能容纳它？由跨国界的政治运动所建议的答案是：世界。

当然，我知道一个书斋中写作的政治理论在将其套搬到一切特定的运动上时是要冒很大的风险的。聪明的理论家倾向于避免做这种冒险，以免往后难堪。另一方面的问题是，如果理论不能和实际的政治有关联，那么为什么要致力于政治理论研究呢？但是请让我着重指出：我在上文所描述的不是预见而是可能性，它们是否发生依赖于人民如何做。没有铁的规律。

## 在社会各个机体中实现的民主

当民主的状态仅仅存在于真实的统治体系之外，或者只是作为一个非常的临时的时期，它仅仅将那一统治体系推迟一会儿，它就会很快地自我瓦解。也就是说，当它只是采取离开城市和坐在圣山上的形式时，它只能是暂时的。城市正是人民生活之所在；他们的家园在那儿，他们的家庭在那儿，他们的工作也在那儿。经常进行那样一场运动能够带来重大的成功。一场罢工能够赢得更高的工资或者更好的生活条件。一场群众运动能够推倒一个政府（韩国在1960年，菲律宾在1987年）。一场持续的群众运动可以有助于停止战争（越南）。但是哪个国家如果控制着军队组织并准备使用它，结果将是屠杀（泰国在1976年，韩国的光州在1981年）。

而且，哪里社会统治的主要体系是经济（通过对工作的管理性控制来控制人民），哪里民主运动仅仅在统治体系之外运作，那么这种运动的成功只能是一种短时的、暂时的现象。如果国家这样组织：有一个反民主的军事机体，有一个反民主的经济机体和一个“民主的”政治机体（工作的人民只能投入很少的一部分时间于其中），那么很容易看出将民主在第三个有限的领域中激进化的努力将必然是短命的。如果民主意味着人民统治，人民一定要在社会的各个部分中都统治。民主将持续地只有很少的持续力量，除非民主运动成功地建立了一个民主的公民社会，并且特别地是使工作世界民主化了。

使工作真正地民主化的可能性还提出了另一个要回答的问题：民主状态如何能建立秩序？如果民主是普遍性对不平等权力的溶解剂，那么，像我在上面第三章中所主张的，它不溶解工作秩序。知道他们正在干什么的工人仍然会一排排地在合适的季节里种植庄稼，从上到下地清扫楼梯，隔一段时间使锯锋利，等等。合作性的工作将仍然能显出其倾向于能使社区有秩序。只有当民主从工作场所被驱赶出来，并被迫只在街头才能感受到其存在时，它才含有转成一群暴民，或一个集体暴君或瞬间蒸发掉的可能性。街头议会（在菲律宾人们这样称呼）将不那么脆弱，如果街头的人民返回的是有民主的工作场所的话。

工作的民主化包含着比一些正式的安排（产业的国有化，工人持股等）更多的内容。它包含在第二、三章所提示的在管理、规模、机器、速度和工

作种类等方面的所有改变。我意识到，我这样说是直接地与我们时代的潮流相抵触的——我们的时代，自由市场已宣告胜利，从而解放了公司，公司将世界以及世界中的人根据它自身的原则来组织。我意识到一个民主化的工作世界和我们所具有的现在世界之间的差距是极其巨大的。但是在这样一个时代，自由主义的意识形态“干将”宣称随着社会主义的崩溃，历史已终结，意识到我们还有很多工作要做不是很令人振奋吗？

### 〔注释〕

[1] 孟德斯鸠：《论法的精神》（*The Spirit of The Laws*, Trans. Thomas Nugent, Introd. by Franz Neuman, New York: Hafner, 1949），20页。

[2] 同上书，22页。

[3] 汉娜·阿伦特：《论革命》（*On Revolution*, New York: Viking 1963），第6章。“每一次他们（委员会）出现时，就像是人民自发的器官一样新生出来，完全出乎革命政党领导的预料之外。”（252页）阿伦特在美国、法国、俄国和1956年匈牙利革命中看到了这种委员会。她肯定也能在菲律宾人民运动中看到。

[4] 例如，可阅读罗伯特·康纳（W. Robert Connor）的《修昔底德》（Princeton: Princeton University Press, 1984）。

[5] 下面所有引文皆出自《修昔底德全集：伯罗奔尼撒战争史》（*The Complete Writings of Thucydides: The Peloponesian Wars*, New York: Modern Library, 1951）。

[6] 关于这点的讨论看《修昔底德》，63~75页。

[7] 在战争开始前一位科林斯人已提出了同样的说法。

[8] 罗伯特·康纳：《修昔底德》，147~168页。

[9] 下面的引文出自李维的《早期罗马史》（*Livy, The Early History of Rome*, Trans. Aubrey De Selincourt, introd. by R.M.Ogilvie, Harmondsworth: Penguin, 1960），129~142页。

[10] 这儿和下面的引文出自波力比阿《罗马帝国的兴起》（*Polybius, The Rise of the Roman Empire*, Trans. Ian Scott-Kilvert, introd. by F. W. Walbank, Harmondsworth: Penguin, 1979）。

[11] 卡尔·马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》。见《马克思恩格斯选集》，中文2版，第1卷，585页。

[12] J. G. A. 波科克：《马基雅弗里运动：佛罗伦萨政治理论和大西洋共和国传统》（*J. G. A. Pocock, The Machiavellian Movement: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1975）。

[13] “偷窃所获取的是小王国，在偷窃中，下属的手由司令指挥，他们之间的结伙是发过誓的，而掠夺物由法律来决定如何在他们中共享。”见圣·奥古斯丁：《上帝之城》(London: Everyman, 1945, 1: 115)。

[14] “(马基雅弗里) 那时既是一位共和主义者也是一个原始的法西斯主义者。”汉娜·皮特金：《财富是女人：在尼可洛·马基雅弗里思想中的性别和政治》(Hanna Pitkin, *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccdo Machiavelli*, Berkeley: University of California Press, 1984), 4 页。

[15] 《民族的两个身体》，参见第一章注 [3]，第二章第一节。

[16] 对塞班女人强夺是“在罗马最古老和荣耀的时期干的”。见圣·奥古斯丁：《上帝之城》，55 页。

[17] 色诺芬 (Scripta Minora Cambridge: Harvard University Press, 1925)。

[18] 见《日—亚评论季刊》(*Japan-Asia Quartely Review*)，第 21 卷 (1989)，123 页。

[19] 塞缪尔·P·亨廷顿：《文明的冲突》，载《外交事务》，第 72 卷，1993 年夏季号，22—49 页。



马克思主义研究译丛

## 第五章 民主美德

### 公共信任

民主秩序在非压迫性工作的自然秩序之中找到了一致性的同盟，但就其自身来说，它是一种政治秩序，而不是一种经济秩序。民主以其秩序整合的结合物的性质区别于其他形式的秩序，民主不是建立在诸如国家暴力、教条化、对上帝的恐惧或者官僚主义的管理这样一些“保证”之上的。民主也不是建立在一套“重要”的第一原则之上——从这些原则中民主的必然性能够毫无错误地推演出来。在民主的环境中，人们不是通过

必然性而是通过信任感而互相结合成为一种有秩序的状态。建立在信任基础上的一种社会秩序的可能性依赖于人类特有的许诺能力，阿伦特写道：“这是对建立在统治自我和他人基础之上的奴隶制的惟一替代。”<sup>[1]</sup>

由信任感创造出来的秩序之可能性通常通过社会契约的神话在政治哲学中被表达出来。卢梭提出了他的著名问题：人们如何可能生活在一个有秩序的社群之中而仍然“像从前一样自由”，他的回答是社会契约。契约当然是一种诺言。而诺言在未侵犯自由的情况下就建立了秩序。这即是，一种诺言除非是自由地作出的否则就不是诺言。信守诺言意味着，由于我们曾说我们将会做这件事情，因而我们做我们说过的我们要做的事情：不食言。当然诺言或契约也许会被进一步的保证所强化：守诺得赏赐，失信受惩罚或受报复。但是这些保证是人的诺言转变成为其他某种东西的开始。当我们彼此不信任的时候我们倚赖于赏赐或惩罚。

对于信守承诺的信任不同于相信一事实或一种原理是真实的，也不同于相信明天将发生某种事情。信任的恰当对象不是一个物件、事实、原理或事件，而是一个人。信任意味着期待一个人将会做某事或克制不做某事。但是只有当这个人拥有以另外方式行事的自由时，这种期待才会是一种信任。信任预设了他人的自由。如果我期望你消化饮食——这不是信任；如果我把你锁进一只铁笼并且期望你明天仍将在那儿——这不是信任；如果在你的喉咙上架一把刀并说，“要钱还是要命！”我期望你会把你的钱包给我——这不是信任；如果我对你施行洗脑并且期望你会恰当地行事，这不是信任。这是信任：如果我期望你在能够不出卖我的时候不出卖我。

人类关系之中的信任现象并非全然是由契约形式所赢得的，这种现象亦不局限于保守实际的诺言。我们所互相信赖的大多数事情从未在特定的契约或诺言中被清楚地表达出来。当我们说一个人是值得信赖的，我们意指这个人能够被期望，在那些无人想到要将之诉诸言语的事情上不出卖别人。将社会整合起来的大部分“契约”是默契，常常镌刻在人类共识之中，只有小部分的“契约”被从人类共识中挖掘出来并且诉诸特定的话语。不过，契约，除了是承诺的一种有用形式以外，并且是一个很好的隐喻，这个隐喻能够帮助我们看到所有信任关系的本质。对信任的否定不是罪恶而是背信。我们把值得信任的这种品质看做是一种美德，但是这种美德在特征上不同于道德的善良。例如，如果我们面对一个完美无缺的圣徒，他的所有行为都是由一种绝对善良的准则来支配的，我们不会在一般意义上信任这个人，尽管我们了



解他（她）所遵循的准则并且能够预见他（她）的行动。并且，一个真正的圣徒是否能够在一般意义上做出承诺这是值得怀疑的。对别的圣徒做承诺是不必要的，而对我们普通百姓做出承诺会危及圣徒的神圣的身份。在现实世界，事实证明，并非我们为了遵守诺言而必须去做的所有事情都是和完美的道德符合的。另一方面，有配偶和孩子的普通人在对绝对者做出承诺时，可能发现他们自己被卷入了血腥的恐怖之中，正如亚伯拉罕所发现的那样。

考虑一下完全正义的单子的形象——这个形象在柏拉图的《理想国》第一章中为格劳孔（Glaucon）所提出。在那个故事中，格劳孔要求苏格拉底展示一下本身是好的而不因为它的名声的正义，并且只接受这样的正义展示：即使一个人遭受完全不正义的名声，这种正义对于这个人也会是善的。<sup>[2]</sup>柏拉图没有提到的是，那样一个全然地正义却有着全然不正义的名声的人的特异性是：这样一个人不能够做出承诺。没有人会信任你，并且没有人希望你从你那里得到任何好处。没有任何承诺你就不能够信守承诺也不能够破坏承诺；没有信任的关系你既不能出卖人也不能忠于他们的期望。苏格拉底的证明也许是正确的：他所说的正义是灵魂健康状态下的表现，是自身为善的。但是被剥夺了内容而不能在他人身上产生信任感的正义从社会角度来说是无的良善。

信任关系不是通过对道德第一准则进行推演而达到的。信任关系建立在人类关系网络之中，信任关系是通过无数的承诺和契约建立起来的，有些信任关系是明确的，但大多数的信任关系则是不明确的，这些承诺和契约是人们在无数的年代和无数的世代的日常生活相处之中所建立起来的。信任不是道德，但信任产生美好行为和美好的人格。的确，我们有时候会这样说，“你们能够信任他会这样：每当他一有机会，就会从背后捅你一刀”，但是这只是为了讽刺的目的而颠倒词义。这也是真实的：人们也互相做出承诺来共同做坏事——我们称之为“盗亦有道”。奥古斯丁把这种悖论看做是世俗状态的本质，这种本质就是：向他的公民提供正义而对他的邻居抢劫。正如我在第四章所表明的，这种双重意识是不稳定的，并且存在着持续的危险，再次借柏克的话来说，就是：在印度的犯法者会回到英国成为立法者——强盗的部分会压倒正义的部分。并且毫无疑问，有这样的一些时候，打破承诺抛弃同志也许会把事情做得更好，比如，对于这样的一个人背信：他（她）在帝国主义战争中的错误一方的军队之中，或者是在折磨囚犯的政府中，或者在污染毒化海洋的一个公司中。即使事实情况是那样的，在此情景中惟一的

要点就是：如果其他方面的事情是公平的，保守承诺其自身就是善的行为；如果不是这样，“盗亦有道”就不至于是一个悖论。

尼采写道：“养育出一个有权利做出承诺的动物，这难道不是自然给自己关于人提出的一个自相矛盾的难题吗？”

承诺通过时间产生秩序。你承诺明天做某事，而你做成了这件事；你在那种程度上把秩序放进了你的行动。做出承诺、保守承诺是和随心所欲是截然相反的。保守承诺意味着：无论你是否仍然喜爱这个承诺或者不喜爱它，你仍然会去做好你说过要做的那件事情。如此就意味着保守承诺是自我压抑或者是专制的超我压碎人的感情自由活动吗？尼采把善恶观看做灵魂的一种疾病，认为这是由自己攻击自己而产生出来的一种弱点。但尼采把作出承诺和保守承诺看做是力量、自由和健康的表现。

“我不是说要完全被动地屈服于过去的印象——一种不能打消以前做出的誓言的消化不良，而是积极的，不想打消它，这是曾经意志过的意志的继续，是一种真实的意志的记忆”<sup>[3]</sup>；因此，在原初的决定和实际的行动之间，这些行动充满新事物。做出和保守一个承诺的行为是对混乱的征服——如果我们每一个人时不时地跟从个人的情绪把我们引到无论什么地方，这个混乱会出现。这是一种征服，这种征服建立了秩序，而同时没有将人类放到一位施行惩罚的上帝，一位施行惩罚的利维坦的统治之下——一种施行惩罚的人格存在，或者一种施行惩罚的剥削性的工作秩序之下。以卢梭的话说，“像以前一样自由”。没有必要问为什么做出承诺是一种自由的行动，因为我们只有在存在自由的地方才能做出承诺。哪里没有自由哪里就没有做出许诺的必要。的确，我们有时说出这样的话：“我承诺到就餐时间我将饥饿。”重要的是，这是个玩笑。通过许诺，面对多种选择的人们能够通过集体的心甘情愿的选择来建立秩序。当然，当一个人有权力发布一项命令的时候，秩序也能够建立起来，这就是为什么命令（order）被称为秩序（order）的原因。承诺的特定内容，如上面提到的，并不必定是道德的或者光荣的。但是即使承诺是不重要的（如我将在晚上七时在邮局门口和你碰头），保守这个诺言仍需要道德的分量。这个分量不是来自于某种形而上学的根源：上帝，先验的律法，绝对的理性，善良的形式。它来自于人民自身和他们承诺的行为中。<sup>[4]</sup>

## 在一个严酷的世界中信任

信任不同于所有道德的形而上学的根源在于：无人会想起要把信任建立在论证的基础上。而且，在他人行为能够被确切地被预料的地方，不存在信任的必要。当我们信任一个人时，我们这样做是建立在至今为止这个人的行动之上。我们希望业已表现出值得信赖的人会继续这样做。但是当我们说民主是基于信任的一种秩序，我们是否要表达这样的意思：我们必须由于某种原因要以某种方式心甘情愿地信任我们从未遇到的人们。如果我们生活在某种民主的乌托邦——在乌托邦世界里世世代代不存在着不值得信赖的人，只存在着值得信赖的人，这也许不是一个问题。但是在我们生活的世界上，这个观点听起来完全是非理性的。我们没有经验表明，我们能够安全地信任我们不了解的人，或者所谓普遍的人。相反，经验告诉我们人们有时候是值得信赖的，有时候是不值得信赖的，关于我们信赖谁，我们应该有选择性，并且我们在没有保证时不应该相信人。

一个人必须从这个世界的实际开始。我们梦想有信任，但我们生活在这样的——用鲍勃·马雷（Bob Marley）歌中的歌词来说就是：“无论何处都是战争”——在这个世界里，谁不愿意在人们的头上投原子弹就会没有资格做任何主要强国政府的首脑，谁不愿意剥削人将没有资格在商业世界待下去，谁不愿意射杀人民或者用棍棒打人民就会没有资格在任何一个国家警察局工作。无须一个冗长证据来证明：一个梦幻的信任世界和我们实际生活世界之间有巨大的差距。我们宁可把这个差距作为起点，从这个起点出发我们可能采取怎样的行动？

一种做法是感情主义。从现实飞进一个有着好意的政客，慈善的资本家，仁慈的士兵和警察的虚幻世界。戴上玫瑰色眼镜的好处就是这使你看不见血。

另一种做法是绝望。绝望有超过感情主义的优点，那就是现实主义。从绝望的作家那里有时我们能够找到一幅世界图景——这幅图景有着科学般的明晰性。任何经历过绝望的人，都明白绝望应该尽量被避免。处于绝望的立场，我们不能够做任何事情，即意味着我们不能够活下去。

第三种做法是犬儒主义。犬儒主义和绝望同样只有现实主义的优点。像

绝望的作家一样，犬儒主义作家能够教给我们关于这个世界的大量真理并且为感情主义提供很好的解毒剂。此外，犬儒主义具有超过绝望的优势——犬儒主义允许我们行动。犬儒主义允许幽默，这是非常重要的。但犬儒主义具有严重的缺陷——犬儒主义把自己包括在他尖刻挖苦的对象范围之内。犬儒主义是一种复杂的安排，通过犬儒主义我们对这个世界的罪恶的谴责以某种方式被用于证明我们参与到那些罪恶中去的合理性。无论犬儒主义的推托可能变得怎样的错综复杂，它从未能逃脱它的出发点，这个出发点就是自我蔑视。犬儒主义者维持了一种分裂的自我：批评家和演员。吹毛求疵的犬儒主义者通过他对于这个世界腐败的鄙视保存了批判的力量和这种批判力量所基于的价值，然而行动时的犬儒主义者依据同样的犬儒主义将自己从必然要按这样的价值去行动的命令中解脱出来。彼得·斯洛特底吉克（Peter Sloterdijk）在他的对于现代的犬儒主义的精彩分析中写道：“这是现代犬儒主义的本质要点：尽管一切事情都可能发生，并且尤其在任何事情发生之后，抱犬儒主义人生态度的人仍能够工作下去”<sup>[5]</sup>。这是在富裕工业国家中工作在管理和官僚位置上的绝大多数人的意识状态。犬儒主义者能够在他或她所鄙视为毫无意义或更糟的系统中继续工作，并且将不为改变这种系统而做任何事情。陷入犬儒主义之中的人很少能够被从中劝说出来：犬儒主义的意识已倾听过一切事物，并且在犬儒主义意识当中有这样一个地方：任何新的事实或证明都被不予考虑。我在此不去驳斥犬儒主义，而是将自己限定为只作出一种评论：基于自我蔑视的一种意识不会是一种幸福的意识。

第四种做法是宗教信仰。这种做法采取了多种形式，但是如果我正确地理解了克尔凯戈尔和其他对宗教的注释者，宗教信仰的实质就是认为存在着—超验的善者，从而使这个世界的恐怖可理喻，并且无须理解这一善者就相信之。在犹太教和基督教的传统中，信仰被作为最高形式的信任而展现出来。在《旧约圣经》中，上帝采取了人的形式，其表现为能够做出承诺的一种存在。而且，信仰的原初开始是通过一个诺言的形式达成的：一种契约，在上帝和亚伯拉罕之间。既然上帝是全能的并且他的意图是不为亚伯拉罕及其后嗣所知的，亚伯拉罕及其后嗣无法让上帝贯彻这种契约或者说无法检验契约的上帝一方是否履约了。因此他们对诺言的信任成为了信任的一种新形式，一种被提升的更有力量的信任。在此我并不试图对信仰现象作出分析；我在此所想做的全部只是在现在的讨论语境中指出信仰这种做法的一些优点和缺点。这种做法的第一个优点是它对于此世持一种现实的看法。当然，存

在着基于感情主义的伪信仰，但是，在伟大之信仰英雄——亚伯拉罕和约伯，奥古斯丁和阿奎那那里，不存在感情主义的痕迹。相反，信仰绝对者给人以一幅关于人类业已堕落到什么地步的令人不寒而栗的清晰图画。与此同时，信仰阻止一个人陷入绝望的痛苦之中。如同犬儒主义，信仰允许一个人继续活下去并行动；与犬儒主义不同，信仰允许一个人生活在希望之中。此外，与犬儒主义者不同，有信仰的人会寻求进步。然后，信仰者将永远不能够像绝对者所要求的那样完善；这种无法避免的差距是坏本性的根源。对坏本性的自我批评不同于犬儒主义者的自我蔑视。这种对于坏本性的自我批评是基于某种鲜活的和积极的东西：一种本性。犬儒主义者蔑视的主要对象是一个人自己的萎缩了的本性。关注本性是信仰的伟大的成就。信仰的优点是令人印象深刻的：对于世界持现实主义，同时还抱有这样的理智：继续生活下去和行动下去，并且尽量良好地和在希望之中行动。它的巨大的缺陷是：尽管信仰在某种程度上（这种程度依赖于神学家）提供在世的希望，但其终极的希望不是为着这个世界的。

在费尔巴哈以及在马克思之后，克尔凯戈尔之后，尼采之后，我们知道信仰，的确是一种“行动”。我们知道，那就是说，如果我们想理解信仰，我们必须将信仰看做在这个世界上采取的一种行动，而非当做从世界之外来的某种东西。这种观点包括理解信仰的对象也是一种人的建构和人的选择。费尔巴哈说：“宗教是人类心智的梦。”<sup>[6]</sup>

在犹太宗教的情形中，正如在其两个主要支流——基督教和伊斯兰教的情形中一样，这种梦对于信仰者及其受害者含有巨大成分的噩梦。然而显然没法判断信仰在整体上是否值得花这样大的代价（无疑没有人有资格对此作出判断），我们还能够说：鉴于信仰的发明给予了人们“更好，更勇敢和更积极地生活”的力量，信仰是一个巨大的成就。

费尔巴哈主张人们归于上帝的属性实际上是他们自己的属性：“你把爱当做一种神圣的属性来信仰，因为你自己爱，并且，你相信上帝是一位智慧而仁慈的存在，因为你不知道在你自身之中还有什么比智慧和仁慈更好的东西”（115页）。但尽管上帝是按照人的形象所创造出来的，他亦是截然不同的：他是完美的而人则不是。另一方面，上帝和人之间有另一种截然不同的区别：存在着一种人类能够而上帝不能够的美德：信仰本身。信仰要求不完全的知识，但上帝是全知的；此外，上帝能够对什么有信仰呢？根据费尔巴哈，这种不同将人类寻向自我蔑视：“为了使上帝富裕，人必须变得贫穷；

上帝可以是一切，人类必须是无要紧要的”（124页）。他的计划是使这种宗教冲动改道——将其注视的对象从一个想象的对象上转到一个现实的对象上，从上帝转到人类：“我……为宗教所做的——和同样为思辨哲学和神学所做的，仅仅是打开它的眼睛或者更精确地说将其内向性的眼睛转向外；换言之，我仅仅将其对象从其想象中的存在转向现实中的存在”（258页）。

费尔巴哈的计划是高贵的但充满危险。将上帝作为宗教冲动的对象比将人类作为宗教冲动的对象有巨大的优势。上帝是我们安置信仰的一个安全的地方，因为很简单，上帝就是如此地被设想的。事情这样被安排，以致无论在地球上什么事情向我们发生，我们能够永远不说上帝出卖了我们，或者说我们的信仰被错置了。也许《约伯记》被收进《旧约圣经》中，把这一点说得很清楚了。上帝的本性是难以言喻的并且他的意图是超乎我们的理解力之外的，因此能够永远不存在这样理性，它使我们听从约伯的妻子的建议，去“诅咒上帝，然后死”。

但如果换成人类将如何呢？费尔巴哈的赞美（“神圣的存在不过是人自身的存在”，111页）是奇妙的并且是勇敢的，但它是否是明智的呢？上帝被如此界定以便其永不出卖我们，但我们能够说这同样适用于人类吗？我们不知道上帝的所思所为，但是我们确实部分知道人类的所思所为，包括知道我们自己的所思所为。费尔巴哈叫我们把信仰安放在那儿了吗？难道他没有意识到：要把我们完全的信任指向人类，其所要求的信仰力甚至超于亚伯拉罕的想象之外？难道不是对人类的不信任导致了把“上帝”放在第一位上？

以人替代上帝作为信仰的对象是一个很危险的处置；这种替代能够使一个人迅速地通过多愁善感的人本主义阶段转移到幻灭和绝望，并且最终转移到犬儒主义。这种变换不只是推测；谁能否定自从费尔巴哈以来西方文化的大规模的世俗化和今天西方文化所具有的深刻的犬儒主义特征之间的联系呢？

在宗教信仰和犬儒主义之间，存在着一种态度，这种态度能够终止或者至少推延从前者向后者的滑动：信仰“进步”。这种安置具有这样的优点：它跟从费尔巴哈世俗化的计划但同时避免了那项计划的最坏的危险。信仰者也许不需要一个形而上学的实体的“上帝”而同时保留其所谓的作用即“天道于世”上。如果不假设有一神圣存在者存在，而我们能够说服自己相信：这个世界无论如何是被建构出来的，好像是一神圣智慧的创造，并且历史向前进步，好像是一项神圣计划的展开——这样活着将较为容易。这种信仰允许我们将信仰安置在人类上面，人类实际做的任何事情都不会威胁这一信

仰。我们将我们的信仰安置在未来的人类上，并且“未来的人类”将永远不会使我们失望，因为他们像上帝一样，是我们想象的产物。他们是一种抽象概念，并且我们能够按我们所喜欢的任何方式来建构他们。再一次我们的信仰被放置在一个安全的地方了，在那儿，在我们自己生活的这个黑暗的时代所具有的犯罪、愚蠢和失败在那里将不再有。这种安全感给予我们希望和行动的理由。这些是巨大的优点。

但存在着缺陷。信仰进步，信仰未来的人类，不能够使我们免于遭到实际生活中的人的出卖，同样这种信仰也并未给予我们特别的理由要我们去忠诚于别人。如果未来的人类是目标，以崇高的轻蔑来对待当下的人类，把人类当做垫脚石，建筑材料，“人的原料”，或炮灰，也就是说，作为未来的手段，这是完全不矛盾的。信仰进步允许我们同时保持两种十分不同的态度。关于未来的人类，我们能够是理想主义者、梦想家。关于当下的人类，我们能够如同犬儒主义者那样行为。信仰进步者有两种处世方法，现在是该隐而将来是亚伯。当然普通百姓通常不会把这种信仰发展到这样的极致，但在这个世纪我们已经见证了这种态度所可能采取的某些令人不寒而栗的形式。正如中世纪的深刻信仰，这种信仰能够确定地产生出忠信的宗教裁判官和信仰行动，同样，20世纪的对进步的历史性的信仰能够（以同样的一贯性）产生出进步的理想主义者，诸如斯大林、杜鲁门、罗伯特·麦克拉马拉和波尔布特。

信仰进步所带给我们这个时代的特有残酷是从这样的事实中来的：在错误的时间和错误的对象中安置了信仰。信仰是提升到更高的力量上的信任，而且人类是这两者的恰当对象。信仰未来的人类就是信仰一种抽象的概念；这种信任没有真实的承诺作为根基。它是对于现实任务的一种回避，真实任务是必要的一种东西，就是在现实的人之中在现实信任的基础之上为现在的世界工作。这种信仰的对象是一种抽象，同样它的实行也是一种抽象；这种信仰不是通过履行诺言而是通过“运动法则”和“历史力量”的运行而实行的。简言之，从上帝转向进步，信仰就从宗教转为迷信。

## 民主信仰：选择以撒

重新以现实的人作为信仰的原初的和惟一恰当的对象是民主思考的开

端。正如我曾说的，这一步是不容易的，正是因为这样做困难，所以我们发明出了如此众多逃避它的方法。信仰，意味着无论境况如何都继续相信，具有将我们从绝望中提升出来并且医治我们犬儒主义的力量。同时，信仰错误的对象具有把我们变成为愚蠢、不宽容和残酷的“真信者”的力量。惟一能够使我们“更好、更勇敢和更积极”而同时不会使我们变得愚蠢和不宽容的信仰是对于现实的人类的信仰即对民主的信仰。

信仰人类是最困难的信仰，然而我们全都在某种程度上具有这种信仰。我们的个人生活正是从这种事物当中被造型出来的；这种事物是如此寻常以至于我们差不多没有注意到它。当人们为一种事业而死或牺牲个人的幸福时，我们被震惊了；当他们为他们的家庭或朋友做同样的事情时，我们钦佩他们但都不那么吃惊。我们并不以名声和荣誉或建立起纪念他们的国家节日来报偿他们，这样做会是令人尴尬的。这种信仰在历史上仍然是一种极其巨大的力量，比所有迄今为止为国家、军队和其他暴力控制的机构所把握的暴力更为强大。对这种强大力量的证明就是：无论这些机构如何，文明仍旧存在。

这个看法将我们带回到早先所论的观点：激进民主不要求将一些英雄主义的新伦理引进到这个世界之中——激进民主要求的只是我们将我们业已拥有的一些常识性的美德用得更好。要做到这样，我们需要对这些常识性的美德有新的信心。有一种政治神话玷辱了这些美德。政治秩序，我们被教导说，是由那些牺牲人的忠诚的人建立的。该隐杀了亚伯并建造了一座城市；罗穆卢斯（Romulus）杀了瑞摩斯（Remus）并创建了罗马；布鲁特斯（Brutus）杀了他的儿子们并创立了罗马共和国；亚伯拉罕举刀向儿，奠定了希伯来民族并且成为了信仰之父。民主信仰，常识信仰，是由那些不杀他们的兄弟和子嗣的人们创建起来的。持民主信仰的人们会和 E.M. 福斯特一起平静地说：“如果我不得不在出卖我的国家和出卖我的朋友之间做出选择，我希望我有勇气去出卖我的国家”。<sup>[7]</sup> 这样的人创建了民主信仰。

一个人也许会把这个论点推得更远，并说从民主信仰的立足点来看，亚伯拉罕的行为是一种信仰的失败。如果他具有一位父亲的真正信仰，他会有完全的信心相信上帝不会因他拒绝杀儿子而惩罚他。任何母亲都会明白这一点。如果他和上帝有一个契约，那么他和他的儿子有另一个契约——一个人通过将一个孩子带进这个世界而建立的一份默契。从常识信仰的立场出发，他应当遵守那份契约——和较弱的参约者的那份契约，保护这个较弱的参约



者是他的职责。当他看见父亲朝他被缚的身体举起刀子，想一想以撒的恐惧和绝望——随后而来的任何事情真地能够重新将事情完全纠正过来吗？难道我们能说，信仰就是相信这样一位上帝——这位上帝会因阿伯拉罕拒绝将自己的儿子交付被杀而恨他？难道我们不应该重新诠释整个神话并且说实际上亚伯拉罕未能经受住这个试探；一位吃惊而恐骇的上帝仁慈地阻止了他去执行这个可鄙的行动并且因此惩罚了亚伯拉罕及其后代——通过将亚伯拉罕的信仰即一种咒诅施加在他们身上：在这种咒诅的重轭之下，我们自那时起一直就在为国家、政党、真正的宗教和其他更多的目的而牺牲我们的父母、孩子、兄弟、姊妹和同志。

为了一个新的开始，我们需要一位不会去杀那个男孩的亚伯拉罕。但我们不必远求就能找到他：世界上的大多数父亲，我相信，不会，并且大多数的母亲也不会去杀自己的孩子。多数人会这样认为：我不相信上帝将真的因我拒绝而惩罚我；如果他这样做了那么他并不真正是上帝；即使如果他是上帝并且他惩罚我，我将不杀儿子而接受这个惩罚。或者他们根本就什么也不想，只是不能够举起双手去行那件事情。正是因为这个世界主要是由这样一些人们组成，所以还有希望。

常识民主主义者可能感到这样的长篇大论是令人难堪的。信仰是一个沉重的词语。在此我们需要这个词给予这个主张以足够的重要性。过后我们可以代之以诸如“固持”或者“适当”这样一些更为温和的措辞。但在此让我称之为信仰并且直接地给出主张：民主的信仰是真实的信仰，所有其他的信仰都是对这种信仰的规避；它是这样一种信仰，所有其他信仰都是这种信仰的模仿或间接表达或扭曲的形式；这种信仰就是激进民主，同时是最自然和最困难的。

民主信仰的自然和困难扎根于信任的本质的矛盾性。信任的惟一恰当的对象是人民，因为人民有不可信任性。我们不信任一块岩石将是硬的，或一只母鸡将会下蛋，或一个下降物体以 32 英尺/秒的速度加速。信任和可信任性，作为处理自由人类的不可靠性的一种办法而被发明出来。信任并不把不可靠性转变为可靠性。信任不是一种证实而是一种判断和一种选择。

民主信仰不是简单、同等地相信每一个人，民主信仰不是多愁善感的愚蠢。民主信仰是建立在对人民所可能出现的软弱、愚蠢和恐怖的明晰的理解的基础上。正是因为有软弱、愚蠢和恐怖才需要那样沉重的事物即信仰。民主信仰是决定去相信一个民主信任的世界是可能的，因为我们有时能够在每

个人身上看到这种信任。民主信仰是决定去相信，人们能够在他们有时那样的状态基础上建立自己。民主信仰是决定去相信每种政体和每个人都有成为民主信仰者的可能。民主信仰是相信正如人民是自由的，他们也自由地成为民主信仰者。这些说法中没有一样曾被证明过，但没有一个能够被证伪。一个人自由相信两种可能性之一种。拥抱民主信仰的做法给一个人以希望和行动的能力，而对于事情的实际状态无须自欺。民主主义者所相信的可能性和我们所拥有的现实之间所存在的差距是一个很大的差距；在所有信仰的飞跃之中，这种飞跃是一个长距离的飞跃。那就是为什么，在所有信仰之中，民主信仰需要最强的信仰力。

所以民主主义者没有被亚伯拉罕感动——亚伯拉罕把他的信仰放在全能者、全知者、不变者、永恒者即上帝上面，并以此反对那个小孩——就我们所知道的全部来说，这个小孩有时从厨房偷饼，做一些被严禁去做的梦，并且现在希望他在世界上有一位父亲，除了这一位以外。顺服全知者并不是伟大的功绩。

如果从费尔巴哈的立场来考虑这个问题的话，事情会让另一个阴影变得更为黑暗。因为，那样的话，我们就必须把亚伯拉罕的上帝看做是被亚伯拉罕所创造的，为着提供给他自己和他的后代一个不可动摇的信仰的根基——这个根基是他不能在人类之中找到的。亚伯拉罕创造了这个侏儒，并让侏儒命令自己以那个男孩为牺牲——只是为了把他自己从纯粹的人类信任的不可靠性之中提升出来。民主主义者并不和神学家们合流，不为这样一种企图而喝彩：逃避在人类之中只使用人的力量和智慧建立一种诚实的秩序的复杂性。在探寻应许之地过程中，这是最糟的一种开始。费尔巴哈主张人类是从自己最优良品质中创造出上帝。但是这位上帝有另一种非人类的品质：道德上的确定性。人类不能自己达到道德上的确定性。亚伯拉罕和以撒的故事也是对这种看法的一个寓言，这个寓言告诉我们：一个具有道德确定性的人如何超越到人域之外，并且成为一种恐怖而不可理喻的力量。我们不能以纯粹人类的思想将我们的道路思考到那种程度的确定性。在人之中的信仰——人类之中无人是“绝对的”，不能生产出如此强大的一个结果。人民的声音不是上帝的声音；民主不需要那个假设。民主只是人民的声音。

## 公共希望的状态和可能事物的艺术

1985年春天，在马科斯独裁政权的最后几个月中，我访问了菲律宾，踏上他们所谓的“曝光之旅”，这次旅行是由一个松散的反马科斯运动组织联盟赞助的。几天的访问将我置于一种震惊的状态。这不是文化震惊，或者贫困震惊。我能够为此想到的唯一名词是希望震惊。

在日本，我所生活的地方，大多数人有属于个人的希望。他们相信他们的生活会过得不错：他们会找到工作，挣到足够的钱，并且舒适地生活。他们之中几乎无人害怕他们或他们的孩子会陷入贫困，忍受营养不良，被迫去犯罪，或被残暴地杀死。

然而，大多数人没有公共希望。他们对他们国家的未来，或者世界的未来的态度典型地是一种漠然绝望的态度。他们轻松而暧昧地谈论自然的破坏很可能持续下去，谈论公众永远不可能控制那些掌管他们政府的盘根错节的政治集团，谈论关于在未来的技术管理社会中，自由的不可避免的死亡。相信这些事情中没有一件能够通过纯粹人类的行动来避免（那即是说，相信民主是不可能的）业已成为共识。

1985年在菲律宾几乎没有任何客观理由使人怀有希望。在马科斯发展独裁政权下，萧条的经济正在饿死人民，而政府正在谋杀人民。大多数年轻人，除了那些出身于很富有的家庭的年轻人，面临着凄凉的未来。但我与之交谈的每个人都充满了希望。当然我们会赢，他们告诉我。我们将把这个独裁者赶出去。我们将赶走掠夺性的外国资本家。我们将赶走美国的基地。我们将使菲律宾成为一个公正的和繁荣的国家。他们告诉我们，通过普通百姓的行动，这些事情能做成。

到处存在着自由的气氛。我们在饭馆听到人们唱被禁止的反马科斯的歌。我们参加聚会并参加游行。我们和一万人在一起——这些人大多是来自巴丹出口加工区的工人。仅仅在几年以前，在那儿，联合行动还是绝对不可能的。

游行花了两三天。只有一次我看到了政府上兵：三辆军队吉普车隆隆掠过——以步枪伸向四而八方看似刺猬，而游行者们大声嘲骂他们。我们都在一个公共运动场上露营。我记得我当时想，这是怎样一种独裁政治？如果

1 万名反政府的示威者在公共运动场安营扎寨，而且这种情况发生在日本或美国或任何其他“民主的”国家，防暴警察就会在不到半小时中把他们驱逐出去。

这是令人震惊的：从一个处于民众绝望状态的社会突然地转变成为一个处于民众希望状态的社会。这不是一个突然的现象，导致这个现象的过程早在一年以前就已经在进行。那个“奇迹”的悲剧在于它转变成为一种仪式：把人民的公共信仰从人民的权力信仰转换成为国家的权力信仰。曾存有更清楚的关于“民主选举”的反民主可能性的例证吗？阿基诺入选成为总统标志着菲律宾的人民权力的终结而非开始。这个国家在马科斯政权的最后日子里比它在今天更自由。（我猜想同样的话可以用来描绘波兰，当团结工会拥有所有除了国家权力的权力时，比后来瓦文萨当选总统时更自由。）今天，菲律宾是一个和绝望斗争的国家。

然而，在他们的公共希望的时刻，菲律宾人民完成一个事业，这个事业将在整个国家的历史上被记住，仍然存在着这个事业被重复的可能性。

公共希望的情况难以用一般政治科学的技术语言去分析或描写，并且主要的人民运动和革命总是使专家大为吃惊。政治科学寻求原因，但是公共希望的状况是自因的。同样，公共绝望的状况是自因的，这是真实的。当人民将不在公众行动中联合在一起，因为他们相信这种行动注定会失败，那么这种行动注定就会失败。主观的信念造就了客观的事实，而这个客观事实又证明主观信念是“正确的”。事情的这种情形我们一般称之为“政治现实主义”。

在公共希望的状态下，这个邪恶的循环被倒转过来。人民开始相信公众行动能够得胜。为什么他们相信是不要紧的，可以是为着错误的原因而相信。当希望为许多人所分有时，希望成为希望的自因。公共希望自身就是希望的原因。当许多人充满希望，并参加到公众行动中时，希望从几近无基础的信心转变成明白的共识。这种能力似乎是在向因果律挑战——从无中创造出有，这导致人们使用“奇迹”这样的表达来描述公众行动。这也是运动有时会出人意料地转变成革命的原因——超出其最初的目标，当运动渐渐发展起来时，要求那些起初无法想象的东西成为了现实。即使像互助组织——人民为了从一场地震的后果中存活下来而产生出这种组织——的自发发展也能够成为一场新民主运动的催化剂，正如在墨西哥所发生的那样。

在菲律宾——这是真实的，由于存在着新人民军（NPA），许多人相信

成功地推翻马科斯是可能的。这种信心不是无根基的；NPA 在使马科斯独裁政权失去合法性上和改变这个国家力量的平衡上起了关键性的作用，但是公共希望自我加强的动力迅速发展成为力量的飓风，它的力量远远超过了——虽然短暂地——游击队的军事力量，并取得了军队不能够取得的某种成就，即推翻了独裁者。此后，NPA 仍是那样，并且仍旧有军事力量，但公共希望和人民的力量已不复存在。

“政治是可能事物的艺术”这种表达是从奥托·冯·俾斯麦那里来的。这句话通常被以俾斯麦表达的方式理解：政治应当被限制在现实政治的范围内；政治应当将其乌托邦的和理想主义的因素去除掉并坚持一种可能的议事日程。走进政治就是放弃去做一位梦想者，就是抛弃一个人的最高希望，并且使自己屈服于力量的现实。在这种意义上，“政治是可能事物的艺术”业已成为犬儒主义政治学的口号。

然而，民主主义者在不同的意义上理解这句话。在民主政治中，可能事物的艺术意味着扩展可能事物的艺术，从不可能中创造出可能的艺术。确实现实政治的逻辑是惟一有效的逻辑——在公众处于绝望状态的情形下。民主政治具有一种力量，能带来国家的政治变化并使得从前不可能的事情变成可能。这不是多愁善感的理想主义而是完全的现实主义，它能够发生并且它确实发生了。如果所有的士兵都拒绝战斗，战争就结束了；如果所有的公民占领街道，独裁政权就失去了权力；如果所有工会在同一天罢工，他们就控制了产业；如果所有债务国同时废止他们的债务，国际货币基金组织和世界银行就被废除了。这是民主政治的现实政治。

我们曾被霍布斯教会害怕自然状态。在自然状态中，每个人与所有的人在无尽绝望的折磨中战斗，公共希望完全消失了。自然状态不是存在于遥远过去的一个时代；自然状态是一种恒久—当下（ever-present）的可能性，是一个在历史的自始至终跟随着我们的一个幽灵，并且和我们总是穷追不舍，准备着在我们挑战利维坦的权力出错的任何时候跳进现实。这个痛苦的形象，总是在观照政治现实这面镜子的另一面，并作为希望的恒常杀手而工作。

为反对这个形象，民主主义者定位了公共希望状态的形象——民主的状态。这种状态，我们说，也是一种恒久—当下的可能性，亦是只争一线。知道这一点，会给我们即使在最糟的政治处境中——甚至现在，仍不失去希望以一个理由。

## 公共幸福

阿伦特流畅地描述到：当政治行动成功地产生了真正的权力时，参加者们将经验一种幸福感，非常不同于一个人在私人生活中所找到的幸福感。<sup>[1]</sup>公共幸福亦不同于复仇的甜蜜感，或胜过一位竞争者的满足感，或控制了支配他人的权力、成为了优越的精英们中的一员的骄傲感。这些是分隔的欢喜，并且植根在其反面上：这些喜悦的获得依赖于一个人从愤怒、恐惧或耻辱中解脱出来，并且依赖于把他们的感觉加在别人身上。它们是托马斯·霍布斯的世界许诺给我们的欢喜。

公共幸福不是分隔的而是分享的。公共幸福是在自由的人民当中自由，自由的人民是其公共信仰被赎回并且被归还的人民，自由的人民是见到公共希望成为公共权力、成为现实的人民。公共幸福是经验了这样一种时刻的幸福，在这个时刻历史不再是一种异化的力量——人们被这种异化的力量压榨和折磨——而是人们现在正在做的某种东西。

公共运动常常起源于遗憾或自我遗憾，但这些情绪无一具有持久的力量，因为当一场运动一旦开始产生真正的公共希望时，人们将不再真正地有这些情绪了。政治运动中的道德家们有时批评那些允许自己在政治行动中找到快乐的人们。反对这种快乐是危险的，因为只有在一个注定失败的运动中遗憾和自我遗憾才能够自始至终维持。

公共幸福的经验在我们时代的政治中是一个少有的经验，但并非是那么少有。在这个世纪，在很多国家，在每一个大洲，在每一种政治、经济和文化结构的社会中，都曾有这样的例子。

在所有的地方都曾经经历过公共幸福——虽然有时只是暂时地，因此可以说公共幸福在所有地方都是可能的。

### 【注释】

[1] 汉娜·阿伦特：《人类状态》（New York: Anchor, 1959），220页。

[2] 柏拉图：《理想国》（2.360e-61d）。

[3] 弗里德里希·尼采：《道德的谱系》、《悲剧的诞生》（Trans Francis Golffing, New

York: Anchor, 1956), 189 页

[4] 同上书, 196 页。

[5] 彼得·斯洛特底吉克:《对犬儒主义理性的批判》(Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, Trans. Michael Eldred foreword by Andreas Huyssen, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 5 页。

[6] 路德维希·费尔巴哈:《费尔巴哈文集》(trans. and introd. by Zawar Hanfi, New York: Anchor, 1972)。

[7] E.M. 福斯特:《为民主的两声欢呼》(E. M. Forster, *Two Cheers for Democracy*, London: Edward Arnold, 1951), 78 页。

[8] 汉娜·阿伦特:《论革命》(*On Revolution*, New York: Viking, 1963), 111-137 页。

## 结论：普西芬尼回归

在本书的起始，我写道：我将不提出制度性的解决方案，这一诺言我希望我已经很好地遵守了。也许到现在我这一不寻常做法的原因在一定程度上比较清楚了。我力求主张：民主最好不要被描述为一个“体系”或一揽子制度，而是一种存在状态，向民主的转变不是一种制度创立，而是一种“状态转变”。

这种主张是意味着民主不能制度化吗？如果你从上面的区分中严格地推理，答案是它不能。同时我必须马上补充的是：这一回答完全不是抹杀一般所谓的民主制度的重要性。很多对人类生活非常宝贵的经验不能被制度化。笑不能被制度化，这并不意味着我们应该取消喜剧院这样的机



构。爱不能被制度化，这并不意味着求婚和结婚是无用的。智能不能被制度化，这并不意味着教育制度是一种浪费。健康不能被制度化，这并不意味着主张反对医院和医生。我们设计制度，希望它们能带来或保持某种存在状态。通常它们能做到，但有时它们不能。而且有时这种存在状态在没有任何制度的支持下可能出现了。人们可能在观看一场喜剧时相爱了，或在一场婚礼中大笑。

对于民主来说，原因和结果之间具有不确定性是同样确实的：实际上可以将所有宣称能带来民主的制度集合起来，然而该状态可能仍然没有降临（想一想暮气沉沉的、腐败的“代议制民主国家”）；而所有设计出来镇压它的制度可能被集合起来镇压它，但是它可能在你眼前诞生了（想一想革命）。

民主是基本的政治，是关于可能者的艺术。作为一种艺术，民主像音乐、舞蹈和戏剧一样是一种表演艺术。社会能够建立剧院，能组织管弦乐队和舞蹈团，但是只有当艺术被表演时，艺术才存在。“可能的”（possible 来自拉丁词 *posse*）的意思仅仅是可能的；我们只有在某一事物也有不可能时才称之为可能（想一想：没有技术能使一场被录制下来的表演和一场活生生的表演一模一样。一场录制的表演，它是已经结束了的。在一场活生生的表演中，你亲眼所见的是这样一种事物：在每一瞬间演出失败或继续下去的可能性都存在）。

我们称民主是人民的权力。权力（power，这一词也来自拉丁语 *posse*）正是这样的事物：它从偶然运气的手掌中建立可能者，同时将它转变为一种艺术：一种创造性的事业。权力在盲目的、自发的历史“发展”中使也许永远不会存在的事物产生。权力将梦想转变成可能性，将可能性转变成现实性。但是民主本身的现实性即人民的权力只有当行动真实发生时才存在。如同阿伦特所言，它不是“在制造”而是“在行动”。它不是一种能“是”的事物，而是一种能“被做”的事物。

但是虽然说民主不能直接地成为一种制度，然而当它出现时，它往往——像我第一章中所主张的——采取某些典型的形式。人民发展出一种共同行动的愿望，一种互相讨论他们的共同生活的愿望。他们集会采取的群体倾向于足够小以使讨论成为可能，这种群体曾被称呼为：通讯委员会、理事会、苏维埃、亲密团体等。这些成为“公民社会”的形式。这些集团一般会进化为一种制度，但这一事实并不意味着：民主本身已经被制度化了；相反，这些集团的形式化可能正是它们僵化的开始，如同自发性演变为仪式化。

民主可能逐渐形成制度，民主也可能有意识地建立制度。也就是说，民主运动一般地寻求以一种方式发明、建立、改变或取消某些国家制度，以使民主的条件更易于出现或更难以被压制。民主运动推翻了专制君主；建立了宪法；建立了选举体制；通过了限制国家权力、保证人民权力的法律；建立了工会；通过改革土地所有权、改变继承法、对富人征税、建立福利体制而力图重新分配财产，要给出所有相应的制度，你将不得不至少重述过去三个世纪的历史。通过这些斗争而建立的制度对我们来说有极端的重要性，但是说民主本身已经在它们中被制度化了，这仍然是不对的。有些已经自我失败了，如当一个民主运动寻求通过一个无所不能的国家的强力来强制性地推动社会变革时的情况，或当一个民主运动将所有的信任放在一个领袖身上，而后来事实表明他只不过是一个民众煽动家或是一个相信自由就是自由市场的人时的情况。

民主不能被制度化这一事实是否意味着没有办法能使之持续呢？回答将依赖于“持续”是意味着“永远”还是“一段时间”。如果它意味着“永远”，那么，答案是很清楚的：尽管孔多塞（Condorcete）以来很多进步理论家编织了很多幻相，但是历史不知道任何所谓的“永远”（当然除了“永远消逝”）。从法国大革命开始，人们想要相信：有一天，我们将听到一声震动寰宇的“咔哒”一声，历史的齿轮将移动到一个新的位置，历史再也不能从那儿后退，民主也从一种我们要努力奋斗来争取的事物转变为一种像空气一样的现成在那儿的东西。我不想否认我相信，对于某些状态，比如说和平状态来说，其永远是可能的。毕竟，和平并不意味着要做什么，而是意味着不做什么，比如不互相谋杀。我们可能相信：不通过努力和和平状态也能存在。但是如果民主状态意味着一种公共行动状态，那么将没有任何这样一个可以想象的历史阶段，在那个阶段不通过努力民主也能被拥有。提议有那样一个历史阶段就好像提议能够有那样一个时代，那时人类的意识已经被提高到这种程度，以致不再有必要教育年轻一代。无论未来将带来什么，那些原则上只有通过努力才能被拥有的事物将仍然只有通过努力才能被拥有。而且当人民的努力衰退时，这些事物将重新被失去。

另一方面，如果“持续”意味着“一段时间”，答案将也是很清楚的。惟一剩下的问题是，“一段时间”有多长？谢尔顿·S·沃林（Sheldon S. Wolin）提示说，民主应该被重新看做是历史中的“一个不可捉摸的东西”，“一个政治时刻，此时政治被记起并被创造”，这也是“一种存在状态，由痛

苦的经历所形成，因而注定只能暂时地成功，但是如果这种政治记忆能够鲜活下去，它还是有重新出现的可能”<sup>[1]</sup>。我同意这些，不过保留意见是：我应该对于“注定”这一个词的“宿命论”意味保持警惕，而且我们应该记住历史上的“暂时”能够是很长一段时间。

暂时性是意味着民主主义者的劳动就是“西西弗斯”的劳动吗？我们必须将石头推向山巅，而心里非常清楚：这个工作是徒劳的，石头将又一次滚下来，将我们所有的努力付诸东流？一代人以前，当阿尔伯特·加缪（Albert Camus）用西西弗斯来象征荒唐、缺少希望的行动时，他说话的对象是这样一个世界：它仍然热望着相信这种或那种版本的进步理论，相信历史通过人类精神的系列阶段或生产关系的系列阶段或经济增长的系列阶段，将不可逆转地前进。说石头将又一次滚下来听起来传递着一种绝望。

然而，在现代之前，所有地方的人都将人类事务看成是周而复始地循环运动的，就像自然界一样。而今天即使我们当中那些被教育得相信线性进步的人仍然无意识地或本能地用周期性的形象来描述政治现象。当压迫减轻时，我们称之为“解冻”；当一个新的民主运动兴起时，我们称之为“春天”或“黎明”；如果这场运动力量足够大以致影响社会的面貌时，我们称之为“新生”。很有趣的是，加缪从未能够令人信服地解释清楚：他的束缚在周期性的徒劳劳动中的西西弗斯为什么表现出幸福（像加缪所称的），而事实上，在春天来临时感到高兴，或者在一个新的生命诞生时感到高兴，都一点也不荒唐，尽管我们知道这只是终将结束的一个循环的开始。

那么，让我们改变一下象征物吧。为了象征周而复始，让我们将西西弗斯神话调换为德墨特尔（Demeter）和普西芬尼（Persephone）神话。你可能记得这个故事。冥王哈得斯（Hades）疯狂地爱上了普西芬尼，将尖叫着的她拉到他的王国中去了，这超越了他的权限。普西芬尼的母亲——谷物女神德墨特尔疯狂地在全世界寻找她的女儿，在知道她的处所之后，就发起一场植物王国的罢工，直到普西芬尼被归还于她才结束。大地上被冬天笼罩。为了免除灾难，宙斯（Zeus）安排普西芬尼回归，但条件是她从未吃过死的食物。然而，像所有希腊神都有人性一样，普西芬尼禁不住诱惑，曾吃过七粒石榴树种子。她的过错被发现了，因此她被送回给哈得斯。最后，达成一桩妥协：每一年普西芬尼在冥府中待三个月而其余时间和她的妈妈在一起（也有的说是6个月对6个月）。于是，世界开始春夏秋冬四季的循环。<sup>[2]</sup>

我们能从这个故事中提炼什么呢？每一次春天来临，它都是一个惊叹和

奇迹。这一奇迹并不被夏天秋天冬天接踵而来这一事实所冲淡。并不需要和以前来的春天有什么不同，它每一次都是一个新的开始。当它来临的时候，它以势不可挡的力量来临；冬天的阴郁被一扫而空。同时当我们走进夏天时，我们必须选择要成为什么：蚱蜢还是蚂蚁？我们是演奏音乐呢还是为冬天做准备？明智的人将为冬天做准备：建造并充实储藏室，收集柴火，修理有漏的屋顶，加隔离层，这样安排是为了使夏天的热量（以食物和柴火的形式）能一定程度上带他们度过将来来临的冬天。我们可以将这些努力称之为力图将夏天制度化？

关于这一点没有任何疑问：在这个故事中，蚂蚁是明智的，而蚱蜢则是一个傻瓜，因为以某种方式活过冬天是要紧的。但是这里也有一种危险。如果我们为冬天的准备做得太完全了，我们可能忘掉它是冬天。吃保存的食品，我们可能忘记新鲜食物的味道；站在火炉边，我们可能忘记夏天太阳的温暖。这也正是这种类比开始破裂之处。因为民主的春天并不是自动地到来的。它只有在人们努力使它来临的时候才来临。没有争取它的强大的集体努力，它将根本不会降临。而且如果我们欺骗自己相信那不是夏天的日子是夏天，我们几乎不可能去努力，甚至不可能意味到它是必需的。

在“现在实际存在的代议制民主国家”中我们所有的正是冬天，它有很多精致的设备，它们设计出来帮助我们度过冬天，这些设备就是“民主制度”。我们珍惜这些制度是对的。尽管它们有缺陷，我们永远不要让自己被迫在没有这些设备时去面对冬天。我认识到，政治的循环性不应被理解为：我们必须接受专制和民主之间的循环往复。我们一定不要将洞穴看成整个世界——我们最初进入它只是为了躲避严冬，也不要将炉火和太阳混淆。当我们将民主局限为和“现实存在的民主国家”的制度时，我们犯的正是上面所说的那种错误。这一错误正是导致这一现象出现的原因之一：即使在今天这个实际上所有人都称自己是民主主义者的时代，民主本身仍然只是一种偶然性的存在。如果说要求永恒的民主是要求得太多的话，那么只是拥有一种偶然性的民主是要求得太少了。德墨特尔强制冥王将她的女儿12个月中归还给她9个月，这一讨价还价还不算太坏，也许我们也可以这样做。这也许是我们应该希冀的。

[注释]

[1] 谢尔顿·S·沃林：《易消退的民主》(Sheldon S. Wolin, *Fugitive Democracy*)，见《群集：批判和民主理论国际杂志》(*Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*)，第1卷，1994年4月号，23页。

[2] 我为这一喻言中含有的温带沙文主义向热带和亚热带的朋友致歉，我肯定，同样的观点也可改写为热带地区而表达出来。



马克思主义研究译丛

## 译 后 记

2000年我到中央编译局主办的《国外理论动态》编辑部工作。稟承中央编译局长期编译国外马克思主义、社会主义方面研究著作的传统，《国外理论动态》非常注重介绍国外学者对马克思主义和社会主义的新探索。由于工作需要，我对西方主要的左翼学者和刊物开始有了接触和了解。在美国著名左翼刊物《激进政治经济学评论》第32卷第4期（2000）的一篇书评中，我第一次看到对拉米斯的《激进民主》的介绍，据说拉米斯的《激进民主》重新思考了民主和社会主义之间的关系，“使之成为一本（探索新的反资本主义道路的）很有意义的指南”。后来通过一位美国朋友，我得到了这本书，读后觉得内容

比较好，于是我就向“马克思主义研究译丛”编委会作了推荐，被欣然接受了。

激进民主，也被译作基进民主，这一思想的发端和代表作是欧内斯特·拉克劳和尚塔尔·墨菲的《领导权和社会主义战略：走向激进民主政治》(E. Laclau and C. Moufè, *Hegemony and Socialist Strategies: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, 1978)。激进民主产生于这样一个时代：苏联东欧社会主义国家的社会模式的弊端日益明显，在国际和国内都面临着信任危机。而且，西方国家的左派政党和工会，也开始显现出暮气沉沉；既不理解社会和民众生活的新变化，也不能为减轻新形式的剥削和压迫做出贡献。在平时，它们要么选择这样那样的斯大林模式，要么选择这样那样的资本主义模式，提不出切实可行的替代道路，而在1968年运动这样的群众运动高涨期也没有太大的作为，往往落在群众的后面——传统左翼的理论和实践看起来是陈旧了，它们的理论太大了，而它们的实践太小了。但是，左翼还有一个亮点，以1968年运动为标志的左翼运动高潮虽然已经消退，但是形形色色的小规模的运动即以环保主义、女权主义、反种族主义、无政府主义等为诉求的新社会运动却依然存在，且非常有活力。正是在这样的背景下，左翼开始探索新的反资本主义道路，激进民主就是这些新探索中的一种。

激进民主仍然坚持自己的反资本主义立场，一般仍然称自己为社会主义运动，或者后马克思主义。作为左翼新探索的激进民主的最引人注目的观点，是它对于当代资本主义新变化的新认识和对实践策略的新主张。它认为，技术的巨大进步和对第三世界的剥削使社会福利制度在西方得以普遍建立，工人阶级因此被资本所同化，在第二次世界大战后的社会运动中已经非常消极，更不可能再充当革命的主体——其实，激进民主认为十月革命式的大规模暴力革命已经不再可能。同样，传统形式的由威权式的职业革命家领导的、组织严密的党也不可能在西方发达国家的新社会中产生。与此对应，资本通过技术的巨大提升、服务业的资本化和文化工业的发展分别对自然、家庭 and 人的精神所进行的压迫和控制有很大加强，对资本主义的反抗要注意资本压迫加强的这些新领域。西方的反资本主义新社会运动需要新的战略，也就是说，社会主义需要新的战略。

激进民主对自由主义持一贯的批评态度，认为它充满着极大的矛盾和裂

缝，但是激进民主认识到自由主义对现代社会的民主有重大贡献，而且暴力革命对社会秩序和文明容易产生破坏，因此将自由民主作为自己政治主张的基础。它提出的策略和实践都不要求用革命暴力的手段改变西方的自由民主政治制度，而是在这一制度框架下做出努力。受到新社会运动的活力的启发，激进民主主张目标的多元主义，不再以统一的意识形态相号召，也不提出宏大的社会主义变革目标，也不主张联合和建立严密庞大的组织，而是力图通过公民社会团体所进行的各种社会运动实现社会的变革。这样，左翼虽然放弃了宏大目标，但是获得了新的发挥作用的空间和方式，即通过促进社会微观政治的民主来逐渐实现自己的民主和解放的目标。拉米斯也持这样的主张，他总结了20世纪70年代以来的新社会运动如美国反越战运动、菲律宾的反马科斯运动、墨西哥的恰帕斯的自治运动等的经验，主张为政治的、文化的、经济的等多样化的目的，形成面对面的小的团体，以普遍的价值相号召，争取在社区、工作场所和第三世界的本土尽可能实行直接民主和自治，壮大公民社会，建立自由空间本身，逐渐导致资本主义国家消亡，从而既可以代替资本主义代议制民主的制度安排，又可以代替传统左翼的权威主义的组织方式。作者认为，这样的民主重建可以使左翼发现资本主义不是历史的终结，并使左翼重新获得目标和号召力，这样，民主将再次和人民站在一起，有利于人民，这样的民主就是激进民主。

激进民主主义者虽然大多仍然追求社会主义，但是他们并不很认同马克思主义，有的则称自己和马克思主义基本没有关系。关于自己和马克思主义的关系，拉米斯说：“像很多人一样，成为一名马克思主义者这道槛，我未跨过，只是一直借重马克思主义对自由主义国家观和自由主义经济学的批判力量。”（见本书“导言”）拉米斯其实对马克思主义的理解比较深。他认为，资本主义在很多领域是反民主的：资本主义是通过破坏社区和技艺、通过暴力而建立的，它的工作场所的机器和管理制度本质上在强制和异化工人，它仅仅在政治领域有很有限的民主，但是在越来越扩展的经济领域维持专制和暴力。而且，资本主义正以发展的意识形态向第三世界传播，这破坏了相应国家的社区、文化和传统的生计，形成越来越骇人听闻的贫民窟和饥荒。拉米斯以详尽的材料和透彻的理解阐述这些主张，基本没有引用马克思主义经典，但是恰好能看出他对马克思主义精神有很好的把握。最值得指出的是，拉米斯在那一位我们都知道的高度肯定资本主义机器、效率和生产力的发展的马克思之外，发现了这样一位马克思——他在《资本论》中对机器这样主



张：“机器是生产剩余价值的一种手段”，“1830年以来的许多发明，都只是作为资本对付工人暴动的武器而出现的”，“产生运动的中心机器不仅是自动机，而且是专制君主”，“机器劳动极度地损害了神经系统，同时他又压抑肌肉的多方面运动，侵吞身体和精神上的一切自由活动。甚至减轻劳动也成了折磨人的手段，因为机器不是使工人摆脱劳动，而是使工人劳动毫无内容”。那么从考茨基开始的认为生产力完美、生产力可以自动地导致社会进步的马克思主义就掩盖了马克思的一个重要方面。这后一位马克思还在《资本论》中对未来社会如此主张：在共产主义社会中，一个人也许“上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或批判者”，拉米斯发现这个理想社会并不是以生产力为主要标准的，而是有着那么多的田园诗色彩。共产主义是不是也应该包括使工人“身体和精神自由活动”，“使工人劳动有内容”，使工作也有田园诗的诗意色彩？这些肯定是不能用生产力、效率涵括的。因此，社会主义不仅意味着改变国家机器等上层建筑，改变生产关系，还应该改变生产工具。只有这样，整个生产方式才能真正改变，社会主义才能建成。苏联东欧社会主义国家离这种根本性生产方式转变的距离太远了，根本没有形成一种稳定的可以持续的生产方式，那么它们在那么短的时间中倒退回资本主义就不奇怪了。

激进民主所关注的新社会运动在近些年来有壮大之势：全球非政府组织影响的日益扩大和反全球化运动的深化都可以看成是新社会运动的新发展。

但是，“9·11事件”是对激进民主的考验。当美国开始在国内限制公民权，在国际上日益采取战争和单边主义的霸权主义政策时，公民团体将被迫去面对一个不再保留自由民主面纱的国家，此时激进民主的新社会主义战略还有生存和发展空间吗？一个松散的“彩虹联盟”如何去面对和改变美国日益加强的战争机器？激进民主发现了十月革命的道路和策略不能很好应对当代资本主义的新发展这一点；但是激进民主也将发现，它在资本主义可能出现的较大危机面前也将捉襟见肘。资本主义的变化中有不变的本质在：资本主义仍以技术不断地扩大生产力，同时扩大国与国、人与人之间的相对收入差距（资本主义产生以来这种相对收入差距一直在稳步扩大），而私有制、为利润而生产的生产方式却仍然没有改变，那么社会的巨大震荡将越来越猛烈。当强大的生产力及其异化表现——具有越来越大的毁灭性力量的军事机器掌握在越来越少的狂人手中时，幻想以后现代的激进民主的“彩虹联盟”

去面对这种形势，是不是一种错位呢？无论如何，激进民主将不得不回答这样的挑战。

译者

2002年9月