

现代性研究译丛

时间的政治

——现代性与先锋

周宪 许钧 / 主编 [英] 彼得·奥斯本 / 著

THE POLITICS OF TIME



 商务印书馆

时间的政治

内容简介

本书被评价为当今关于现代性和后现代性争论中有关时间哲学的一部重要著作。作者颠倒了传统的亚里士多德式的通过变化来理解时间的路径，而是反过来，通过时间来理解变化，将“现代性”、“后现代性”、“传统”等概念作为历史总体化的范畴和历史时间化的独特形式来理解，并进而提出了历史时间自身的本质问题。

ISBN 7-100-04105-8



9 787100 041058 >

ISBN 7-100-04105-8/B·598

定价：21.00 元

现代性研究译丛

时间的政治

——现代性与先锋

〔英〕彼得·奥斯本 著

王志宏 译

图书在版编目(CIP)数据

时间的政治:现代性与先锋/(英)奥斯本著;王志宏译.—北京:商务印书馆,2004

(现代性研究译丛)

ISBN 7-100-04105-8

I.时… II.①奥… ②王… III.哲学—研究—世界—现代 IV.B15

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 010774 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

现代性研究译丛

时间的政治

——现代性与先锋

[英]彼得·奥斯本 著

王志宏 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 7-100-04105-8/B·598

2004年11月第1版

开本 850×1168 1/32

2004年11月北京第1次印刷

印张 12 $\frac{1}{2}$

定价: 21.00 元

现代性研究译丛

总 序

中国古代思想中历来有“变”的智慧。《诗》曰：“周虽旧邦，其命维新。”斗转星移，王朝更迭，上下几千年，“故夫变者，古今之公理也”（梁启超）。

照史家说法，“变”有三个级度：一曰十年期的时尚之变；二曰百年期的缓慢渐变；第三种变化并不基于时间维度，通称“激变”或“剧烈脱节”。这种变化实为根本性的摇撼和震动，它动摇乃至颠覆了我们最坚实、最核心的信念和规范，怀疑或告别过去，以无可遏止的创新冲动奔向未来。倘使以此来透视中国历史之变，近代以来的社会文化变革也许正是这第三种。

鸦片战争以降，随着西方列强船坚炮利叩开国门，现代性始遭遇中国。外患和内忧相交织，启蒙与救亡相纠结，灾难深重的中华民族在朝向现代的道路上艰难探索，现代化既是一种激励人建构的想像，又是一个迂回反复漫长的过程。无疑，在中国，现代性仍是一个问题。

其实，现代性不只是现代中国的一个问题，在率先遭遇它的西方世界，它同样是一个难题。鸦片战争爆发后不久，法国诗人波德莱尔以预言家的口吻对现代性做了一个天才的描述：“现代性就是短暂、瞬间即逝、偶然”，是“从短暂中抽取出永恒”。同时代的另一

2 时间的政治

位法国诗人兰波,则铿锵有力地呼吁:“必须绝对地现代!”如果说波德莱尔是对现代性变动不居特性的说明的话,那么,兰波的吁请显然是一种立场和态度。成为现代的,就是指进入现代,不但是形形色色的民族国家和社会,而且是千千万万男女个体。于是,现代性便成为现代这个历史概念和现代化这个社会历史过程的总体性特征。

现代性问题虽然发轫于西方,但随着全球化进程的步履加快,它已跨越了民族国家的界限而成为一种世界现象。在中国思考现代性问题,有必要强调两点:一方面是保持清醒的“中国现代性问题意识”,另一方面又必须确立一个广阔的跨文化视界。“他山之石,可以攻玉。”本着这种精神,我们从汗牛充栋的西方现代性研究的著述中,遴选一些重要篇什,编辑成系列丛书,意在为当前中国的现代性问题思考提供更为广阔的参照系,提供一个言说现代性问题更加深厚的语境。所选书目,大多涉及现代性的政治、经济、社会和文化诸层面,尤以20世纪80年代以来的代表性学者和论著为主,同时兼顾到西方学术界传统的欧陆和英美的地域性划分。

作为一个历史分期的概念,现代性标志了一种断裂或一个时期的当前性或现在性。它既是一个量的时间范畴,一个可以界划的时段,又是一个质的概念,亦即根据某种变化的特质来标识这一时段。由于时间总是延绵不断的,激变总是与渐变错综纠结,因而关于现代性起于何时或终于(如果有的话)何时,以及现代性的特质究竟是什么,这些都是悬而未决的难题。更由于后现代问题的出现,现代性与后现代性便不可避免地缠结在一起,显得尤为复杂。有人力主后现代是现代的初始阶段,有人坚信现代性是一个

尚未完成的规划,还有人凸显现代与后现代的历史分期差异。然而,无论是主张后现代性是现代性的终结,还是后现代性是现代性的另一种形态,它都无法摆脱现代性这个关节点。

作为一个社会学概念,现代性总是和现代化过程密不可分,工业化、城市化、科层化、世俗化、市民社会、殖民主义、民族主义、民族国家等历史进程,就是现代化的种种指标。在某种意义上说,现代性涉及以下四种历史进程之间复杂的互动关系:政治的、经济的、社会的和文化的的过程。世俗政治权力的确立和合法化,现代民族国家的建立,市场经济的形成和工业化过程,传统社会秩序的衰落和社会的分化与分工,以及宗教的衰微与世俗文化的兴起,这些进程深刻地反映了现代社会的形成。诚然,现代性并非一个单一的过程和结果,毋宁说,它自身充满了矛盾和对抗。社会存在与其文化的冲突非常尖锐。作为一个文化或美学概念的现代性,似乎总是与作为社会范畴的现代性处于对立之中,这也就是许多西方思想家所指出的现代性的矛盾及其危机。启蒙运动以来,浪漫主义、现代主义和后现代主义,种种文化运动似乎一直在扮演某种“反叛角色”。个中三昧,很是值得玩味。

作为一个心理学范畴,现代性不仅是再现了一个客观的历史巨变,而且也是无数“必须绝对地现代”的男男女女对这一巨变的特定体验。这是一种对时间与空间、自我与他者、生活的可能性与危难的体验。恰如伯曼所言:成为现代的就是发现我们自己身处这样的境况中,它允诺我们自己和这个世界去经历冒险、强大、欢乐、成长和变化,但同时又可能摧毁我们所拥有、所知道和所是的一切。它把我们卷入这样一个巨大的漩涡之中,那里有永恒的分

4 时间的政治

裂和革新,抗争和矛盾,含混和痛楚。“成为现代就是成为这个世界的一部分,如马克思所说,在那里,‘一切坚固的东西都烟消云散了’。”现代化把人变成为现代化的主体的同时,也在把他们变成现代化的对象。换言之,现代性赋予人们改变世界的力量的同时也在改变人自身。中国近代以来,我们多次遭遇现代性,反反复复地有过这样的深切体验:惶恐和向往、进步与倒退、激进与保守、激情与失望、理想与现实,种种矛盾体验塑造了我们对现代性的理解和判断。

现代性从西方到东方,从近代到当代,它是一个“家族相似的”开放概念,它是现代进程中政治、经济、社会和文化诸层面的矛盾和冲突的焦点。在世纪之交,面对沧桑的历史和未定的将来,思考现代性,不仅是思考现在,也是思考历史,思考未来。

是为序。

周宪 许钧

1999年9月26日于南京

目 录

序言	1
第一章 现代性:与众不同的时间	13
现代性作为经验和误认:伯曼和安德森	19
从新的时代到新时代:柯什勒克的历史语义学	24
现代性的质:同质化,区分和抽象	30
现代性作为筹划:哈贝马斯,福柯,启蒙	39
有差异的时间和联合分析:阿尔都塞和年鉴学派	43
第二章 一种时间,一种历史?	52
可能性的条件:先验之路	53
让历史来判断:内在之路	57
区分反对发展	61
黑格尔的失败:历史的终结,时间的终结	66
《时间与叙事》:现象学的本体论	72
现在还是瞬间? 心灵的时间与世界的時間	75
历史时间:本体论和叙事中介	82
向死而在,向史而在	86
流俗的时间还是宇宙论的时间? 自然与社会	95
第三章 死亡与承认	103

2 时间的政治

与他者共在:承认的辩证法	105
练习死亡	110
从承认到认同:黑格尔和拉康	119
“事后性”和死亡本能	129
初级认同:克里斯蒂娃的想像的父亲	132
一开始就是束缚:约希卡·本雅明或者让·拉普兰遮? ...	142
无时间性,死亡和无意识	150
精神分析,时间性,历史	156
第四章 现代性,永恒,传统	161
外在性和超越:列维纳斯的末世论	166
外部还是终结? 总体性,无限,其他	175
古典型的永恒性:伽达默尔的解释学	180
历史学和砸烂传统	190
历史主义作为坏的现代性	195
准救世主的断裂:救赎的意象	204
蒙太奇,中介,启示:朝向新的叙事性	213
第五章 先锋与日常	225
保守的革命:法西斯主义作为反动的现代性	228
视觉和决定:生存即(反对决断论的)重演	236
重演还是回忆?	246
从马克思主义到超现实主义:“日常中的神秘”	252
现代性的反面:从日常状态到历史生活	260
后记	277
注释	284

参考书目 352

索引 371

序 言

vii

有一次帕克讲他在日本买书的故事：为了原汁原味地进行研究，他顺利地买到了所有关于时间主题的最重要的哲学著作，不料，在回纽约的途中却发现，他没有时间去阅读它们。^①

还没等我们读完所有宣告后现代来临的著作，也许它就已经结束。所有人都像 20 世纪 70 年代的危机论者一样，在等待后现代主义市场的崩溃。但他们很可能是要失望的。为什么会是这样，这正是本书试图要理解的诸多事情之一——这并不意味着“后现代”这个词足以标志这个时代，更不意味着它能解释各个时代的内涵；在这种情况下，本书也并不执意要对后现代的持续性作意识形态的或社会学的分析。毋宁说，我们要探求的是一种更有哲学意味的解释。因为后现代主义的文献以及研究它的文献有一个令人费解的特征，即尽管它表面上有——有时是出于故意卖弄——理论的品格，但是它几乎完全不包含任何关于这个概念的哲学文本。在哲学的意义上，后现代意味着什么——例如，在这个意义上，互相唱反调的思想家，如哈贝马斯和福柯共享一个现代性哲学话语的一般观念——总的来说依然晦而不明。

2 时间的政治

这个说法容易遭到误解。并不是说没有哲学家写作过关于后现代主义的东西。利奥塔就是一个明显的例证。也并不是说缺乏那些将其自身或者其他文献指认为“后现代”的哲学文献。但是在后现代主义、后现代性和后现代等观念被构成的层次上,把它们当作文化史分期的概念而将其作为哲学的关注对象的,却凤毛麟角。“后现代”这个术语常用来指称一系列关系松散的哲学立场中的任意一个,它们都多多少少对后来被称为“启蒙理性”的东西持批评态度,都多多少少是后尼采式的。但是,其中的大部分立场与比人们通常所引证的范围更宽泛得多的思想家的著作的某些方面可以和谐共存,而后者中的许多人(包括黑格尔和马克思)被认为是属于分水岭的另一边。如果不从哲学上解释现代——把“现代”当作一个哲学术语——就更不必说从哲学上解释现代主义了,那些所提及之物(references)注定不过是空虚的姿态,不过是哲学上的时髦货色最新式的标签而已。例如,假定有这样一种情况,在上述这场争论的范围之内来估量德里达,论辩的天平无疑会倾向于认为他是现代主义者这一边;从哲学上来说,[他]压根儿就不是一个后现代主义者^②。

接下来,我们尝试着从另一个角度来通达所有这一切,来处理当前所关注的一些事项——关于时间、历史和文化,关于变化着的现在,关于作为文化的历史——并且将它们置于另一种视野下:这种视野最好用历史时间的政治这个短语来概括。如果说亚里士多德试图通过变化来理解时间,因为它是变化着的存在者首先照面的东西,我们何不颠倒这个过程,尝试一下通过时间来理解变化呢?本书的目的就在于,通过把当前关于历史分期和文化变迁的

争论与关于时间的哲学文献联系起来,从而于这场争论有所助益。一旦我们这样做,有两件事情立刻就变得显而易见。一个是,整个后现代的观念网络牢牢地刻印在现代性的时间辩证法这个问题中。(它有可能牵涉到这个领域的重大变动,但它仍然停留在它的参量之内。)另一件事情是,在那些文化的自我意识的范畴中可以发现一种概念逻辑在起作用,它比以它所通常被部署的方式所表现出来的逻辑要更加深刻些,它可以作为年代学上与众不同的并且是从经验上可以鉴定的时期、运动、形式和风格的标志:这种历史总体化的逻辑提出了历史时间自身的本质问题^③。

十多年前,在关于这个主题的伯曼的开创性著作和哈贝马斯的讲演出版之前,得意洋洋的后现代主义只迫切地想要在历史中重新发现自身,而尾随而来的是,“关于现代性意义的话语与争吵……实际上已经偃旗息鼓了”^④。但是现在情况已不复如此,对现代性的兴趣的复兴更多地集中在理性这个观念,以及它的不同社会形式上,而不是在现代性概念本身上。剩下的是要进一步澄清现代性是何种概念,并且特别是要在超出现有的英文文献所典型地追溯的范围之外更为系统地考察它的不同方面之间的关系。^{ix}第一章承担了这个任务,它在形式上表现为对无力把“现代性”的时间维度充分严密地处理为历史时间的形式进行批判。

“现代性”和“后现代性”、“现代主义”和“后现代主义”以及“先锋”是历史意识的范畴,它们是在理解历史整体的水平上建构而成的。更明确地说,它们是在文化经验媒介中的历史总体化范畴。于是,每一种范畴都牵涉到一种独特的历史时间化形式——把“历史”时间化的独特方式——通过这种方式,现象学的或生活的时间

4 时间的政治

的三个维度(过去、现在和将来)在某种单一的历史观的动态而离心的(eccentric)统一体中联系在一起。与这些时间化相关联的,既有特定的(限定了时间形式与知识界限的)历史认识论,又有面向实践的特定定位,特定的时间的政治。现代主义和后现代主义——与保守主义、传统主义和反动一样——侵入了时间的政治的领域。文化形式的历史研究必须在各种时间的哲学与政治相互对抗这个框架之内加以重新思考。通过这种方式,社会文化理论中为大量近期著作奠定基础并把它们激活的更深层的各种结构可能要接受批判性审查。

从这个角度来看,后现代主义作为对于这个“时代”的诊断性话语,它的广泛流行与顽强可以看作道出了对于文化经验媒介中的总体化的期望,而任何其他批判趋势目前都不能满足这种期望。后现代主义不仅继承了马克思主义的地盘,而且也因而继承了德国古典哲学的地盘:历史哲学领域^⑤。有人可能会说,后现代主义是现代性的哲学话语对于马克思主义施行的报复,因为后者忽略了历史哲学中的诸多问题。但是,如果后现代主义通过它的“不轻信元叙事”而给出一条走出德国唯心论的新路子^⑥,那么,一致性就会要求它把这种不轻信触伸向它自己。如果只有一种哲学特征可以把后现代主义标识出来(尽管它处处逃避“哲学”),那么它必定是:它容易受自我指涉性这个悖论的腐蚀性力量的影响^⑦。

但是,这不是一本关于后现代主义的书;除非是在扩展了的意义上来说,它也不是一本关于现代主义的书。毋宁说,它是一本关于时间的书,脱胎于一本关于现代性的书;它是一本关于时间哲学的书,脱胎于一本关于现代性文化的书:两本书合而为一。但是它

们不像这个描述所暗示的那样如此差异迥然。因为现代性是一种关于时间的文化,19、20世纪的欧洲哲学是这种时间文化的重要组成部分。不管人们是像波德莱尔一样“每一刻都因为关于时间的思想与感觉而沮丧不堪”^⑧,还是像超现实主义者(Surrealists)那样,被它改造性的力量激活并振奋起来,对于时间的正常流转或者是其突如其来的破坏力量,人们已越来越无法无动于衷。时间,作为19、20世纪欧洲哲学的难题,以其极不同于以前呈现为哲学问题的稳定特征的范例的方式,缠绕在历史问题与死亡问题这种新的双重形式中^⑨。

由现代性这样一种历史时间的结构所提出来的具体问题与它的总体化形式有关。这是第二章的主题。我们在第一章中认为,现代性是历史的时间化的总体化(totalizing temporalization of history)。但是在面对将来的时候,为这种总体化作出辩护的是什么呢?或者,换一种方式来提这个问题,在批判了黑格尔主义(我把隐含在共产主义传统的政治文化中的历史哲学涵括在黑格尔主义之内)之后,一个强有力的历史经验的概念将来会是什么样子呢?

第二章遵循利科的思想,通过重新思考后黑格尔主义的现象学对于理解历史经验的叙事结构的意义而切入这个问题。它指出,因为有了时间化的生存论结构(existential structure),所以我们不可能逃避历史的总体化。这样,总体化就是一个可以协商但绝不可抛弃的实践过程(operation)。事实上,历史总体化之争总是(无论它是否认识到这一点)它的形式、意义和限制之争,而不是它的可能性本身之争。黑格尔主义的难题不是来自总体化本身,而是源自它的特殊模式:把提出内在叙事(immanent narrative)的历史终结与

6 时间的政治

主张绝对知识结合在一起。之所以需要其他立场,是为了把历史观念建构成一种发展着的整体。在第二章把早期海德格尔的死亡分析扩展到历史时间的层面的分析中可以找到相关论述。

此外,尽管利科把他的叙事形式的现象学探索局限于诗学范围之内,这种探索在这里还是扩展到把历史时间的本体论也包括进来了。对历史的时间化而言,存在着一个本体论维度,它允许我们xi 们把海德格尔的早期著作看作一个场所,历史时间的总体化结构这个概念在这个场所中得以重新展开,而摆脱了有着内在叙事目的的形而上学。但是如果海德格尔在本体论上(更确切地说,在生存论上)把时间化看作一个离心的并且是在瞬间就完成了的总体化过程,那么他的论证就需要以根本不同的方式从海德格尔本人从事的领域推扩到历史中去。正是在这里,利科的著作又一次发挥作用了。因为在把历史概念化为现象学与宇宙论的形式中介(mediation)时,它强调了人类生存的自然主义维度,而海德格尔的人类生存概念,即此在(*Dasein*)(字面上的意思是,存在在此),这个自我理解的存在者,在方法论上排除了这个维度。

通过解读笼罩在黑格尔的历史哲学阴影之下的《存在与时间》,第二章发展了一种修正过的海德格尔主义,以便在黑格尔主义崩溃之后,保持历史总体化问题的鲜活性。第三章参照《存在与时间》解读了黑格尔的《精神现象学》。如果海德格尔的有差异的时间性(temporality)的观念为新的历史时间概念提供了基础,那么就需要黑格尔的承认概念在海德格尔极度个人主义化的此在定义和历史的社会空间之间的断裂处架起一座桥梁。黑格尔的承认辩证法在列维纳斯著作的方向上改变了海德格尔的时间性思想,质

疑了它固有的“向来我属性”(mineness),而把它描绘成通过与他者的关系而时间化的产物。海德格尔的成功之处在于,在先行到死中去之中揭示了时间化的生存论结构。黑格尔那充满寓意的关于为承认的斗争的说明,通过把死亡之源(死亡的意义)以及因此把时间之源置入对方之中,而把这幅图景社会化了。第三章试图把这两组论证整合为一个紧凑而连贯的新观点,从这一观点出发,可以在一个共同概念根基的基础上依次探索这个过程中的个人与社会-历史的方面。这是在第三章的后半部分和第四章中分别要做的事:在第三章后半部分,通过考察(主要是法国的)精神分析理论中黑格尔与海德格尔的各种主题的不同混合来进行;在第四章,诉诸瓦尔特·本雅明的文化形式的历史社会学。

精神分析的超心理学(metapsychology)借助于死亡本能,通过初级认同(primary identification),把就儿童而言的时间的时间化解释为初级社会化。但是,它漠视不同的时间形式,而对成人而言,历史经验是借助于文化实践通过这些形式建构而成的——除非它们反映的是无意识欲望的时间模式。在这方面,心理分析篡夺了哲学中的“练习死亡”这一古老的角色^⑩。另一方面,在本雅明看来,我们开始通过文化形式来解释历史的时间化。这使我们把我们先前关于历史时间的描绘具体化了(通过先行到无时间的终结,即历史的消亡当中去而把历史时间化),这种具体化分别以许多不同的方式——伦理学(列维纳斯)、传统(伽达默尔)、年代学(历史主义)或者现代性(海德格尔与本雅明)——构成历史的一系列文化上特殊的终结的表象。此外,因为这些形式本身是历史上特定实践的产物,所以它们是变革性实践的可能对象。于是我们可以

赋予时间的政治这个概念更为具体的含义。时间的政治是这样的政治,它把社会实践的各种时间结构当作它的变革性(或者维持性)意图的特定对象。本雅明和海德格尔的哲学自身是其作者的(冲突极其尖锐的)时间的政治中的一部分。

现代性是某种形式的历史时间,它把新异(the new)当作不断自我否定的时间机制的产物。但是它那抽象的时间形式对于相互冲突的阐述依旧敞开着。尤其是,通过与产生新异一样不屈不挠地、以同样的尺度产生旧,它刺激产生了各种形式的传统主义,它们的时间逻辑与司空见惯的传统中的时间逻辑大相异趣。传统主义与反动这二者是现代的不同形式。第五章把前一章就已开始的关于本雅明的哲学与政治的现代主义的探讨,延伸到对海德格尔的法西斯主义这种反动的现代主义的哲学根源的比较研究中。第三章中已判明,海德格尔没有认识到社会对于生存而言的构造本性,而在这里则可以认定,这一点为他把“本真历史性”解释为重演这种纯粹的时间建构主义奠定了基础。对于《存在与时间》中的那个海德格尔来说,个体的人只是通过把民族的(神秘)天命挪用(appropriation)为他或她个人宿命的选择而赋予他或她的生存以本真的意义。

从承认的观念这个立场出发重读《存在与时间》中的“日常状态”(everydayness),可以提供一条从这种神秘化返回到实际历史生活的道路。日常状态也是本雅明的工作所必需的一个概念,如果其准救世主义的“此刻”(quasi-Messianic 'now')的绽出的将来性(ecstatic futurity)要与叙事的时间性结合在一起,从而对同一性和行为产生影响的话。于是本书结束时就把对利科、海德格尔和本

雅明的解读集中在历史经验的可能性上,后者植根于表面上反历史的日常之中——通过借助于列斐伏尔把马克思主义重新阐述为对日常生活的一种批判,日常这个概念得到了进一步的解释。本书以讨论列斐伏尔终篇,既跃跃欲试地将自身定位于文化分析的领域,又在—一个其文化上最富于生产性、但在理论上却七零八落的观点上,回归到西方马克思主义的轨道。

我的方法是从文化史中的理论问题(时代分期)出发,使用的工具是从哲学中借来的,在全书中我采取的途径部分是重建,部分是诊断与批评,还有一部分是建构性的。本书从大量思想资料中获得灵感(它浩如烟海,无法对它的各个组成部分作出全面的讨论),从中受益良多。但它表面上的多样性(有位早期审稿人从它的危险性着眼,恰如其分地把它描述为进入一场“当代理论的奇妙的神秘之旅”)只受惟一的哲学意图的指导:探索时间的政治这个观念。但愿它提供的不是各种观点的折衷主义汇编,也不只是诸说之混合,而是通过恰当的批评而朝向理论建构的坚实步伐;因此,有必要重新回到海德格尔那里,牢牢把握住从这位匠心独运的思想家那里学来的采纳和推广论证的方式的多样性,他早期那部伟大的未完成的巨著《存在与时间》仍然是理论灵感与政治忧虑的极富营养的源泉。

本书关涉海德格尔甚夥,而关注马克思之处却少得可怜,也许这正是时代的标志。但这可能会引起误导。因为如果说矗立在这项事业后面的只有一个人,那就是本雅明,但是他自己的工作远未完成——尽管他在发展自己的术语时会鄙夷来自海德格尔的帮助。在20世纪30年代早期的信件中,本雅明概述了与当代语境

有密切关联的一种思考马克思主义的方式。他区分了共产主义(作为政治传统)、历史唯物主义(作为理论规划工程)和马克思主义(作为对于历史唯物主义的正统阐释,其中传统的权威通过强加给“此信条不切实际的、无效的形式”而限制它的发展)。本雅明认为,对政治传统(共产主义)的肯定使理论(历史唯物主义)拥有“比马克思主义者所设想的更大得多的自由”^⑩,对下面这样一个时代而言,这是一份珍贵的遗产,在这个时代中,政治传统(社会主义)的危机要么导致逃向信条,要么产生许多关于理论“过时”的低能的想法,二者都以“合法化”和“学术”的不同面目出现^⑪。

本雅明的著述所证明的一件事是,唯物主义的历史思想的发展仍有待于做大量的哲学思考。另一件事是,除非持之以恒地在哲学上反思大量的社会实践所产生的时间意识形式(这些在历史上建立起来的社会实践组成了任何一个特定的现在),否则要完成这件工作是不可能的。但是如果在当代文化理论中存在着哲学的贫困(在马克思主义内部也存在着这一点,虽然程度稍低些),那么,在哲学传统的普遍性形式中也相应地存在着社会学的贫困。马克思认识到了这一点,但他错误地估计了它可能导致的问题的复杂性。这本书有一个目的即是,为重新思考唯物主义的文化理论的术语提供了一些哲学思想资料。而且,如果它的叙述不时出现芜杂冗长而结局又出人意料这种令人困惑的现象,我一厢情愿地认为,这与哲学的预设逻辑,即抵制任何理论的完成有关——当然,这最终无异于否认死亡。它把我们带回到纳姆·朱尼·帕克以及他那一堆未来得及阅读的关于时间主题的最重要的日文哲学著作。这本书是题献给帕克的。如果有时间读关于时间的书又会

怎么样呢？关于我们的时间的本性，它能够告诉我们什么呢？

本书部分初稿曾作为论文接受审查，或者作为短小的文章段落发表过。我应该感谢 1990 年夏天埃塞克斯大学举办的“后现代主义和重读现代性”研讨会邀请我提交论文，此论文后来成了第一章的初稿；稿子修改后篇幅更短，以“现代性是质的、而非年代性的范畴”为题发表在 1992 年 3/4 月号的第 192 期《新左翼评论》，以及弗兰西斯·巴克等人编辑的《后现代和重读现代性》（曼彻斯特：曼彻斯特大学出版社，1992 年版）上。1992 年春天，纽约哥伦比亚大学的德国坊（The Deutsche Haus）和澳大利亚的新南威尔士大学的人文研究院研讨班给我提供机会，使我第二章中对利科的解读的初稿接受了批判性的审查。1993 年 11 月，我把对那次解读得出的一般论证所作的一份提要交给纽约的《激进哲学》举办的“经验的政治”研讨会。之后它又以“时间的政治”为题刊载于《激进哲学》第 68 期，1994 年 8 月号。第三章的头两个部分于 1994 年 4 月作为论文提交给中性大学（Middlesex University）现代欧洲哲学研究中心的研究讨论班。第四章后半部分和第五章中关于本雅明的部分材料首次出现在安德鲁·本雅明和彼得·奥斯本（编辑）的：《瓦尔特·本雅明的哲学：毁灭与经验》（伦敦：卢德里奇出版社，1994 年版）中的《大疵小醇：瓦尔特·本雅明的时间的政治》中——有关论证作了修订并有较大补充。第五章的头两个部分发展了首次在《策略，伦理学还是时间性？——评海德格尔的政治观点》中草稿的思想，这篇文章发表在《激进哲学》第 70 期，1995 年 3/4 月号上。克里斯汀·罗斯劝我认真思考一下日常——尽管我开始时对其持

怀疑态度——以完成重建它的哲学史的任务(它还没有完成)。第五章关于日常状态的讨论受益于1994年12月提交给中性大学人文研究院中心讨论班的一份草稿。

安德鲁·本雅明、苏珊·布克-摩尔斯、简·夏伯莲、彼得·杜斯、乔纳森·多利摩尔、格拉戈里·艾略特、约翰·弗莱彻、约翰·克拉尼奥卡斯、约瑟夫·麦克卡尔尼和乔纳森·雷评论了各章的初稿。我非常感谢他们的鼓励与批评。格拉戈里·艾略特以他那惯常的严格认真和精细编辑了手稿。中性大学的哲学与宗教研究学院和人文学科研究委员会以学科研究奖金的形式为我提供了假期,这是完成本书所必不可少的。

最后,也是最重要的,应该感谢林恩·西格尔自始至终一往情深的支持,更不必说她对于哲学的过度抽象抱有的那种具有建设性意义的怀疑。

第一章 现代性：与众不同的时间

1

整个宇宙分崩离析，遭受遗弃，陷入绝望——真实事物的意象……一切事物都泛出不可思议的时间的色彩。

——路易斯·阿拉贡

在最近关于历史分期和文化变迁的争论中，有两个基本假设奠定了大部分关于“现代性”的著作的基础，但也挖空了它们的墙角。其一是，现代性这个术语可以毋庸置疑地用来指代历史时间中的某个独具特色的年代跨度，以欧洲社会结构中的时代变迁来标明其界限——无论所采用的这个时间跨度的精确界限是什么。另一个是，在这段时间里欧洲社会中所产生的时间意识的形式问题能够与分期本身的时间性问题分隔开来。依照常规，“现代性”被认为是历史社会学中的一个经验范畴，用来揭橥在一个“时期”的奠基性的统一性内部的社会发展中开天辟地般的断裂或者决裂，这些断裂发生在许多不同的层面上——从政治、经济、法律形式出发，贯穿宗教和文化组织，直到家庭结构、性别关系和个体的心理构成^①。与这些不同领域相关的时间性的各种形式，却很少与作为分期范畴的现代性的使用中所隐含或所特有的时间性有关

联。事实上,社会学上的现代性概念通过现代化这个观念而被推广到它起初所指代的欧洲和北美社会之外;而众所周知,现代化观念在战后非殖民化过程的语境中假定了历史时间的同质延续,通过这种同质延续,可以在对全部不同性质的时间差异进行的抽象中,作出关于社会发展的比较判断。

这两个假设在近 100 年的时光里为社会学作出了很大贡献, 2 因为它们使社会学既与历史和人类学,又与新闻学区别开来,同时又以经验客观性的精神与所有这三者的内容(分别是“过去”、“其他”社会和“现在的日子”)保持着联系,由此将其对象构建成一门学科(各种“现代”社会)。但是,一旦现在之中的变化(change within present)这个问题不是作为一种发展趋势的推论[这种推论被设定为是预先给定了结构的不同社会类型(“现代性”和“传统”)之间关系的一部分],也就是说,一旦现在被从历史过程的彻底开放这个实践的视角进行观照,无论这观照多么短暂,那么这些假设的大成问题的特征就会跃入眼帘。对社会学的现代性概念提出的挑战呈现为两种形式:首先,在社会学这门学科的形成期,挑战来源于马克思主义理论的与政治的方案;其次,在更为晚近之时,则是作为后现代性观念代言人的主张,这些主张在理论上和政治上广为流布,但也不乏刺耳之声。每一种形式都以与众不同的方式破坏了现代性这个社会学范畴的自满自足^②。

马克思主义通过建立在生产方式基础上的分期,对于把历史二分为“传统的”与“现代的”社会的做法提出异议:生产的社会关系与物质力量在历史上不同的组合被认为是制约了“社会、政治和思想生活的一般进程”^③。它在实践上通过认同内在于资本主义

生产方式中的那些社会力量而把自身置于这种历史之中,它用这种资本主义生产方式来阐述新的生产制度的原则,在这种新制度中,迄今为止存在于各个社会中的相互矛盾的阶级机制只有通过废除建立在经济基础之上的社会阶级(共产主义)才能被废除。从这个观点出发,现代性的观念可以以两种截然不同的方式来理解。要么,它是在任何特定的历史时刻(“今天”的各种形式)的最“高级”的各种社会形式的简略的表达方式,这些社会形式是根据在世界历史的规模上它们对生产力的发展所作的贡献这个标准来判断的;要么,在它的社会学意义上,它是一个意识形态用语,仅仅注意不同社会共同拥有的某些特定的表面特征,而遮盖住了它们之间的本质区别。

在第一种情况下,这个术语因为置身于历史唯物主义的发展观之中而获得了新内容。马克思本人就经常以这种方式使用“现代”来指代工业资本主义的某些特征,例如“现代生产”和“现代工业”^④。在后一种情况下,它成了一个玄而又玄的问题。无论如何,关键问题依旧存在。这个问题是,把社会学的现代性概念重新置于历史唯物主义的发展观之中是否影响到了它作为一个历史分期范畴的时间结构,或者说,它是否真正赋予了它以新的、变化了的历史内容。是否在唯物主义的发展观中隐含着一个新的历史时间概念?或者,它是否像关于现代性的社会学一样,通过对不同生产方式之间作出比较判断的方式,想当然地认为历史时间的本性是同质的?本雅明、萨特和阿尔都塞持第一种立场;克拉考尔则持第二种立场,他坚持认为马克思和孔德一样“不加怀疑地信任年代学的魔法”^⑤。但是,差异比人们想像的要小得多,因为前文提到

的这几人都既同意新唯物主义的概念缺乏自我意识,又同意马克思主义传统已经以盛行一时的实用意识的形式(这种实用意识起源于第二国际期间)倾向于憋缩在自我意识的背后。萨特指出:“马克思主义在批评与破坏布尔乔亚的‘进步’观念时,瞥了一眼真正的时间性……但是从来没有这样说过……它放弃了这些研究,而宁愿再次利用‘进步’为自己服务。”^⑥此外,当他们当中的每一个人逐渐发展了他们自己对于隐含在马克思的著作中的历史的“真正的时间性”的观点之后,他们又变得千差万别了。

与后现代性这个观念相关的状况却大相径庭。它把现代性范畴作为问题提了出来,既不是通过赋予它以新的内容(通过把它置入另一种历史理论中),也不是通过质疑它的意识形态功能,而是通过以下这种方式:它提出,某些地区已经经历过(和正在经历)的极为彻底的转型,足以把它们同那些迄今为止用来定义“什么是现代”的社会形式区别开来,其转型的程度可以为“后现代”这个描述的合法性作出证明。^⑦与马克思主义相比,这似乎远未构成对社会学的现代性概念的挑战,因为事实上它不仅没有从理论上对它的术语提出异议,而且实际上接受了它们,因为它只是通过纯粹的时间否定(“后”的逻辑),借助于它与现代性的分期概念的关系定义了自身。事实上,在起初很短的时间里,对于一门松散的学科(社会学)而言,后现代的观念看起来像是一个遥远的——如果不是最终的——威胁;在那之后,它已经被证明是一个极好的门面,它为古典社会学的理论化着上了新的、转换了术语的,以及减少了经验主义定位的伪装。一旦“现代”变成了“传统”,“后现代”就能扮演

4 现代的角色,正统社会学的现代性概念的时间结构就能被再度部

署在这个新领域。同时,用法之间的轻微滑动就能产生激动人心的新的悖论。这样,“后现代性”就呈现为同时即是“去传统化”又是“再传统化”的产物,而没有一丝辩证法的微光,如果允许“传统”的指代物在“现代”的不同用法之间摇摆的话。

但是,经过进一步的考察,一旦我们把它与社会学的现代性概念的内容之间的关系抛在一边,并且反思“现代性”这个词的意义依赖于认同某个特定的现在的方式,后现代性观念就变得非常具有颠覆潜能了。因为在对现代性作出理论阐述之前,或者将一些特定的历史内容归入它之前,“现代性”的字根的意义是“现代之为现代的质或者特征”;如果现代的最初意思仅仅是指“与现在和最近的时间相关”,或者“起源于当前的时代或时期”^⑧,那么,“后现代性”肯定就是一个新的现代性的名称,而这是自相矛盾的。一旦我们在理论上反思到了这一点,无论如何(这与仅仅接受它以及相应地调整我们的术语相反^⑨),按照它们正统的社会学用法,这两个词的概念机制就陷入危机之中。^⑩

在把现代性用作历史社会学的一个经验范畴和它的内在自指性之间有一种张力,因为无论何时,只要现在之中的变化这个问题还处于争论之中,它就必然要标示出它所表达的时间。后现代性观念正是在这个张力点上构成的。在这个意义上,毋庸置疑,它是现代这个课题的一部分,但是这并没有暗示说这个新词是画蛇添足,或者像马歇尔·伯曼指出的,把它们自己命名为后现代的那些运动只能“重新制造出,而不是克服现代主义最深重的困扰与僵局”^⑪。因为当前“后现代”的用法和它的同源词互相矛盾地保留在“现代性”的体系之中,它们并非仅仅重复了它现存的各种形式,

毋宁说,通过它们的悖反特征,它们既把注意力牵引到它的矛盾结构,又进一步发展了这个结构,而这个矛盾结构被它的日常的社会学解释的唯名论和经验论遮蔽住了。代表后现代利益来考查这些论断就必须反思迄今为止阙而不存的现代性的时间结构。针对我们前文简短地讨论马克思时所提出的问题,它们提出了一种新观点,即,在把“现代性”作为历史分期范畴时,是什么形式的时间性出了问题,以致有可能产生后现代悖论?或者,更直接些说,“现代性”描画的是哪种时间?

在探讨这个问题时,我把波利·安德森针对马歇尔·伯曼在他的处女作《一切坚固的东西都烟消云散了》中恢复并大加赞美的现象学的现代性概念所作的批评作为出发点和主题的视界^⑫。我认为,在我们可以读到的关于现代性的一般性论述中,伯曼的书仍然是最令人兴味盎然的,而安德森的批评攻击了,但只是部分地击中了我所认为的这个概念的主要困难以及它持久的力量源泉:也就是说,它通过某种形式的历史意识的抽象而被同质化了,这种历史意识与社会上、政治上和文化上的各种异质的变迁过程联系在一起。伯曼的书的优点是把现代性同时当作现象学的和社会学的范畴来讨论。安德森的批评稍胜一筹的地方是提出了这样一个问题,即在讨论唯物主义的历史概念所必需的历史时间概念的语境中,这个范畴是否不仅仅是一个意识形态的范畴(错误再现的一种形式)。

本章关注三条互不相同而又相互关联的通达现代性概念的途径:现代性作为历史分期的范畴,作为社会经验的性质,以及作为(未竟的)事业。奠定本章叙述的基础并把它统一起来的内容大部

分来源于本雅明与柯什勒克的著作,它把现代性作为历史时间性的一种独具特色但又自相矛盾的形式。要讨论的这三条途径中的每一条都分离出这个奠基性概念的一个不同的时间维度:分别标画出它的过去、现在和将来。因此,我们将会看出,理解它们的关键在于它们相互之间的关联中:也就是说,在某种“历史”时间化(temporalization of ‘history’)的辩证法中。

现代性作为经验和误认:伯曼和安德森

众所周知,伯曼把现代性当作一种不断变化的、动态而又内在地矛盾的过程的经验,“一个不断地破坏而又复原的大漩涡”^③,它以大致相当的比例开启和关闭人类可能性的道路。在此我不打算详细阐述这一点,除了对它的两个最直接地影响到我们当前内容的特征加以注意之外。一个是在伯曼关于马克思的论述的核心地位(那个采自《共产党宣言》中的书名已经显示出了这一点)与它和马克思的特定的政治分析所保持的距离之间的脱节。另一个是它对于“现代性”这个分期范畴的复杂性漠不关心。马克思之闻名于世不仅仅是作为一个现代性的理论家,作为资本积累过程的矛盾机制及其广阔的社会效应的揭示者;他被拥戴为“具有典范意义的现代主义信仰”的先驱^④。他的著作被认为是融合了对资本主义现代化过程的破坏性一面的充满真知灼见的分析以及对于解放的可能性的肯定,而后者在视野上可以与歌德《浮士德》中悲剧的大获全胜(tragic sweep)相媲美。的确,在许多方面,它们可以看作对《浮士德》的挑战所作的回应。但是,就伯曼对于这个图景的辩证

结构的全部理解而言,马克思自己对它的理解的重要部分——特定阶级主体的形成——被描画为已经过时了。但是,与西方马克思主义的逻辑相反,伯曼拒绝让这一点削弱他对于这个尚待探究的过程的肯定立场。也许存在什么东西支持这一点,它用彻底开放的将来的显而易见的无限可能性来代替特定历史规划的可错性。但是为这种肯定立场所作的思想辩护的主体部分则已经被抛弃了。

这种对整体分析的诸要素漫不经心的态度在伯曼对分期问题的忽视中得到了反映。虽然它有其历史的意图(他那本书旨在通过把“我们自己现代的根基的意义”还给我们来恢复我们的现代性的意义),但是还没有试图要把作为本雅明的目标的“连贯的整体”这种意义上的现代追溯到把这个术语用作分期范畴。被当作现代性第一阶段的“从17世纪初直到18世纪末”,在他这本近四百页的书里只占了六行。现代性的分期被看作是不言而喻的,它的第一阶段遭到了漠视^⑤。理由似乎是,在这段时期没有耳熟能详、广为人知的词汇可以表达这个变化形成的经验;直到1790年代大革命浪潮时情况仍然没有改观。对伯曼来说这很重要,因为,据说在他关心的情境——他的现在——中,几乎世界范围内的全部社会在或大或小的程度上都正在经历类似的变迁经验。因此,他的论述就集中于那些可能渗透着当代经验的变迁(现代主义)的文化自我意识的形式。但是,就如安德森所指出的,这种自我加压式的限制产生了重大的理论效果。

安德森对伯曼的论述所持的异议几乎完全来源于他对马克思的解读。它们是四重性的。首先,安德森认为,伯曼对马克思关于

资本主义现代化的叙述有一种极端片面的看法,因为不作任何区分,它成为一种无批判性的历史时间概念的牺牲品。其次,这反映在抽象而“永久的”现代主义概念中,它无力揭发作为一种混合型概念的审美现代主义的历史规定性,而这一混合型概念是相对于事实上那一系列截然不同而又相互关联的,而且无论如何现在已经确实结束了的运动而言的。再次,他那不受限制、自我发展的现代主义本体论,尽管明显来自马克思,但是事实上是以激进自由主义的唯心主义形式为基础的,至少从唯物主义立场来看,它是自相矛盾的。最后,他关于现代性就是永恒革命的论述褫夺了革命概念中时间和政治的确定性,尤其劫掠了它作为发生于某一特定时刻的事件的时间特定性。安德森以他特有的文采下结论说:“社会主义革命这项使命既不是要延长现代性,也不是要完成现代性,而是要废除它。”^①

这个批判中最令人感兴趣的是它在“现代性”的两种不同用法之间摇摆不定的方式。一方面,就各历史过程的鉴定与分析而言,它被当作一个满身瑕疵和引人误入歧途的范畴,而这些历史过程如果用其他完全不同的术语来表达的话,可以获得更好的理解。另一方面,它又呈现为对一种历史现象的合法命名,一种理论理解而不是争论不休的认同。这个差别很难处理,但很重要。对此,安德森支吾其词。好像他大体上采用了第一种意思:他对现代性的话语提出了马克思主义的批判。但是他的结论却斩钉截铁地假设了第二种:现代性是历史的现实性,能够“延长”、“完成”和“废除”。二者的联系在于历史经验自身的反观自照中:“现代性”作为某种形式的文化自我意识,它有一种现实性,一种对历史时间的活生生

的经验,它不能被否定,无论它作为历史理解的范畴如何片面。伯曼以它那众所公认的矛盾所具有的解放可能性的名义开始重新创造的,正是文化形式的这种历史经验的本质特征。换言之,对伯曼而言,在某种极为基本的含义上,现代性作为某种经验形式,是一个历史的给予物。而对安德森来说,尽管现代性可能被赋予意识形态的形式(资本主义市场的节奏所生产和再生产出来的经验模式),但是它仅仅是在这种特定的、有限的以及最终是贬义的含义上被赋予的。它是假象(misrepresentation),是某种形式的误认(misrecognition)。在它的位置上,我们得到的是另一种马克思主义的关于历史发展的论述,此历史发展基于生产方式的分期,各阶级的兴起与衰落,以及关于“复杂的和有差异的时间性”的主张;“在这种时间性中,各种事件或各个时代相互之间并不贯通,而且在它们之内也是异质的”^{①7}。与此相伴的是对于这样一种社会的渴望,它不再系统地产生这种虚幻的社会意识。

那样一种有差异的时间模式所应许的日益增长的具体规定性赋予它以巨大的吸引力,但是与现代性观念的对立也给它带来了许多问题。因为在这种有差异的时间性模式和与现代性观念自身有关的永不停歇的时间区分过程之间的关系是什么仍然隐而不彰。尤其不清楚的是,在马克思所说的“社会革命”所建立的那种不连续与把现代性用作纪元范畴之间的关系到底是什么。^{①8}这样,疑惑就出现了,安德森抓住了伯曼提出的现代性概念中的缺陷(它被还原为著名的“现代化与现代主义的辩证法”),但不是像他以为的那样,抓住了这个范畴自身的基本问题,他想用对于资本主义发展的文化结果所作的相关分析来取而代之,或者无论如何要以此

来解开它的密码——这种相关分析由于它们具有现在这个要素携带的特权,只呈现为“现代性”本身的时间课题的修正形式。这种不确定性源于在伯曼和安德森二者的论述中缺乏对作为历史分期范畴的现代性的逻辑的独立论述。

伯曼把现代性分为大家耳熟能详的三个阶段——1570—1789年,1789—1900年,1900年而后——他把中间那个阶段当作要恢复的黄金时期而给予特权地位。^①但是这没有考虑到现代性观念自身是如何标明一种新的历史分期方式的;没有考虑到现代性作为纪元范畴所占据的那种历史时间和内在于现代性自身之中的历史时间的关系,后者是通过伯曼借助于现代主义的时间逻辑揭示出来的,这种时间逻辑即是那些“数量惊人的、旨在把芸芸众生变成现代化的主体和对象的观点和观念”^②。在这种程度上,伯曼依旧停留在关于现代性的无反思(unreflexive)的社会学传统之内,在其中,创建关于“现代”社会的新异之物的尝试无力反省这种研究形式本身的时间等值物及其概念蕴含。^③因为的确存在某种关于作为历史分期范畴的现代性的新异之物:也就是说,与纪元分期的其他形式(例如神话的、基督教的、或者朝代的)不同的是,它只根据时间的决定因素和某种非常特别的时间决定因素来定义。正如阿多诺指出的:“现代性是质的范畴,而不是年代学的范畴。”^④没有认识到这些决定因素的逻辑为作为新的历史纪元的“后现代性”这个朴素概念打下了基础,后现代性被认为在历史时间上胜出现代性,正如现代性自身可能被认为已经胜出了“中”世纪。^⑤

为了理解这个特殊的时间逻辑,参考一下柯什勒克所重建的“*Neuzeit*”(字面的意思是,新时代)的语义学前史不无助益,就现代

性而言,这个德语词只在1870年之后才可以发现它的复合形式^②。考查这段历史有助于我们把握作为历史分期范畴的现代性的相对独立性,它既独立于现代化问题(事实上,此问题被安德森有效地消解了),又独立于现代主义观念,而伯曼在其明显缺乏社会与政治方面的规定性的状态下对现代性大加宣扬。

从新的时代到新时代:柯什勒克的历史语义学

新时代(*Neuzeit*)作为一个纪元用语的独特特征是,像 *der Moderne*(现代), *les temps modernes*(现时代)或者“the modern age”(现时代)这些把一段时期的现在性(*presentness*)赋予具有分类性质的那个时代的词一样,但是甚至更明确些,它“只指涉时间,赋予它以新异的特征,但是并不提供任何关于这个时间的历史内容的标示,或者它作为一段时期的本性的标示”^③。现在(*the present*)的历史意义所具有的抽象内涵的状况呈现为了五个主要的发展阶段。

1. *modernus* 这个词,意为与“昨天的”——已经结束、完成或者在历史上被超越了的事物——相对的“今天的”,最早是在公元5世纪期间罗马帝国衰亡时期开始使用的,当时涂上了古老的异教色彩的“旧与新”的循环对立被置换成与过去的断裂不可扭转的意思。(它源自 *modo*,意为“近来”。)同代人关于古代作家权威性的冲突在古典学家那里出现了(例如在贺拉斯和奥维德那里),但是正如勒·高夫指出的,“他们并没有一个表示‘现代’的词,因为他

们还不知道把焕然一新(*novus*)与年深日久(*antiquus*)对立起来”^⑥。现代作为新异的意思在这个时期出现了,并变成了古代和现代之争的基础,这场争论把从12世纪下半叶到文艺复兴开端之间的中世纪抛置于一边了。

2. 随着在15世纪的欧洲形成了新时代的意识,第一个重要的语义变迁发生了。一开始这表示为三种方式:通过“文艺复兴”和“宗教改革”这些术语的形成,形成了一些观念,它们标识着一个新的(未命名的)时期的开端;通过把如今认为确实已经结束了的前一个时代指定为中世纪;以及通过把“古代”这个词固定用来表示古希腊与罗马的异教文化。在这个过程中,以中世纪为代价,建立起来了古代或者远古与现代之间的新的联系,因为文艺复兴赋予古代优于所有其他文化的地位。在这里,现代与中世纪相对立而不是与古代相对立,而现代有优先的权利,仅仅因为它模仿古代。

3. 在第三阶段,大致从16世纪到17世纪末,一种新时代的意识通过文艺复兴和宗教改革的观念开始揭示出来了,而这两个开端性概念被转变用来描绘现今已经完成了的历史时期。这就需要有一个术语来表示这个尾随中世纪而来的新时期整体。正是在这个时刻,新的时代(*neue Zeit*)这个短语开始进入使用——尽管最初是在中性的,年代学意义上——表示与中世纪(*mittlere Zeit*)相对的这些时间段是“新的”。这里,并不存在关于新异性(*newness*)标准的具体规定。在这个阶段上,新的时代不是任何实质意义上的历史分期范畴。毋宁说,它与*modernus*(现代)的持续使用一道暂时代替了某个缺席者。但是,新(*neue*)的内涵要比*modernus*醒

目得多,因为它在中世纪基督教的语境中已经获得了勒·高夫所说的“几尽神圣的洗礼的品格”^⑦,就这一语境而言,与起源的原初价值无关的新奇性(novelty)是渎神的。正如最近伯曼提醒我们的,对《圣经》来说,只有上帝才“使全部事物成为新的”^⑧。当然,这也就是著名的古典与现代之争,也是后来逐渐广为人知的“圣书之战”(Battle of the Books)的时期。如果说文艺复兴的特征是用古典的权威来代替教会的权威,那么正是前一种形式的权威现在反过来成了攻击的对象。

4. 只有在这第四个阶段,即启蒙运动时期,新时代这个开始是中性的词组才逐渐获得了关于诸时间段的新异性的质的要求的内涵,它们是“完全不同的,但却比以前已经逝去的要好”^⑨。现在(和最靠近它的过去)与非常遥远的过去之间的关系¹¹的含义有一个转变过程——从作为年代学时间的直线型系列中的一个纯粹附属物,到对于作为纪元类型的过去的质的超越,它不仅仅是古典精神的重新诞生——这个转变的前提条件是朝向将来重新定位的。只有到基督教的末世论抛弃了它对于迫在眉睫的世界末日的到来的不断期望,科学进步和“新世界”及其民族意识的不断增长开启了新的期望视域,这种重新定位才会发生。只有在此时,才会有一个概念空间为可能具有纪元意义的质的新异性的抽象时间性所利用,因为现今它可能被推入到另一个没有终结和没有界限的空虚的将来。因此,现代性的时间性的独特结构可以看作源自基督教的不可逆转的时间概念和对与之相应的永恒概念所作的批评的组合。^⑩“现代性”,在随后凝结成钢板一块的新时代¹¹的意义上,可以在这个方面理解为表示历史崇高(historical sublime)的术语——这

个有某种旨趣的时刻与最近所说的“后现代”重新挪用崇高这个概念的尝试有关。它产生了对于合法性这个古老的问题的新颖独特的历史性观点。布鲁门伯格指出：“现代性(*Neuzeit*)是第一个和唯一一个把自己理解为一个时代的时期,它在这样做的同时创造了其他时代。”合法性问题潜伏在“它要与传统彻底决裂的主张中,以及在这种主张与历史现实的不和谐中,因为历史现实永远不可能完全重新开始。”^①正是这个合法性问题为近来“后现代”这个词的魅力打下了基础。

到18世纪末,在工业革命和法国大革命促成的历史经验的加速增长的语境中,在最新的时代(*neueste Zeit*)这个新词中新的时代(*neue Zeit*)浮现出来的语义潜能的坚实化过程中,这些发展达到巅峰:这个词明确地把这个观念的质的维度与它的司空见惯的“中性”用法隔离开来。“在新的时代这个概念中(因为它的一以贯之的中性用法产生的含糊性——作者按)不可能获得的东西因为这个最新的时代而产生了。对于当今时代而言,它变成了开启新时代的概念,这个新时代并不仅仅是回溯性地揭示一个过去的时代。”与此相类似,1800年前后,“革命”、“进步”、“发展”、“危机”、“时代精神”、“时代”和“历史”本身都获得了前所未有的时间的界定:

时间不再是全部历史的发生所凭靠的媒介;它获得了一种历史的质……历史不再发生在时间中,而是因为时间而发生。时间凭借自身的条件而变成了一种动态过程的和历史的力。这种经验阐述所预设的历史概念同样是新的:历史

- 12 (Geschichte)的集合单数形式自1780年左右以来就开始被设想为相互关联的主客体缺席的自在自为的历史。^⑫

因为在这个时代出现的历史用语的时间基质(matrix)中发生了质的转变,一般认为,完全意义的“现代性”从这里开端。现代不再仅仅要么与古代要么与中世纪相对立,而是与整个“传统”对立。

5. 这种完全意义上的“最新的时代”借助于与它有关的时间性的质开启了一个新时代,在19世纪下半叶它又被凝缩和概括为新时代(Neuzeit, modernité)的观念,同时逐渐被理解为构成了现代性本身的时间性。作为审美概念,或者更宽泛些说,作为社会经验的某种形式,最近现代性中受关注的焦点是波德莱尔和福楼拜、齐美尔和本雅明的19世纪后期的现代性的时间性,它的基本对象的历史力量“仅仅在于它们是新的这样一个事实”^⑬。作为“对庸俗现代性的反叛”而在同样的时间结构之内起作用的“新的、时尚的、审美的现代主义逻辑”^⑭,可以看作对于作为历史意识的形式以及它所转变而成的社会经验的一般模式的“现代性”进行审美的结果。在把历史意识的时代形式概括为经验自身的时间形式的过程中,“永恒同一”这种新异(the new)的辩证本性第一次得到了揭示,它在尼采的永恒轮回学说中得到了哲学的表达,而在马克思关于商品生产的逻辑的分析中则获得了经济学上的解释。

最后,也是更为含糊的是,我们被带到了现在,我们可以通过增加第六阶段来完成这个说明,在这个阶段上,新异的时间性所具有的独特而矛盾的抽象性被同时质疑与肯定。雷蒙德·威廉斯提出,在二战之后的这个阶段中,“现代”的指代物从“此刻”(now)变

成了“刚才”(just now),或者甚至是“那时”,并且一度总是涉及延伸至过去的一个名称,而[在英语中]“当代”则因为它的现在性与之相对立。^⑤“现代性”,现今固定成为在它自身的时间图式之内的一个不相连属的历史时期,它的文化自我意识的黄金时期,它硬化为一个孤伶伶的名称而窘困地遗留在过去中。古典与现代之争让位于现代与当代之争。^⑥“我们能做的一切就是变成后现代。”^⑦但是,至少在这个意义上,变成后现代就仅仅是保持在现代,在步伐上保持为时代的伴随者,成为同一时代的(con-temporary)。“那么,什么是后现代?”利奥塔问。“它毫无疑问是现代的一部分。[如今——作者按]一件作品只有首先是后现代的才是现代的。后现代主义……不是行将终结的现代主义,而是处在新生状态的现代主义,而且这种状态绵延不绝。”^⑧现代性这个自反概念不可通约地双重化为这样一种事物,它已经发生,但又继续发生——曾经是新的,而又在它的新异性上永远如一——正因为这样,所以,在时间的形式决定因素的最抽象水平上,“现代”和“后现代”的同一性与差异变得过时了。

柯什勒克标画出的新时代(*Neuzeit*)的语义学前史向我们指出了15世纪晚期欧洲大都会的现代性的活生生的时间意识——“暂时”居于“转瞬即逝”与“偶然发生”的核心^⑨——这种形式的历史学意识的高度社会性体现在欧洲已经发展了相当长的时间了。稍作反思,这并不让人惊诧,因为每一事物似乎都可能在共同的根源中找到它的起源:在资本主义社会形成过程中,资本积累及其社会与政治后果的时间性。(应该指出,后者绝不可以还原为前者。)尽管如此,察觉到这个事实能够帮助我们把我们自己与这种

形式的表面上的直接相关，即与社会意识无所不包的结构隔离开来，以便对它进行独立的考察，而免受它在极为熟悉的肯定性文化迹象(现代主义)中获得的论战性歪曲的影响。一旦我们做到了这一点，就有可能理解安德森关于“复杂的与有差异的时间性”的另一种分析框架，这导致严格的“联合型”(conjunctural)分析——出自阿尔都塞的《历史时间概念要论》一文^④——即它开始所反对的那种时间范型的变种。与此同时，现代性在何种程度上是一个西方概念，不可避免要与欧洲殖民主义历史纠缠在一起，并且与一系列变化着的空间关系的政治有千丝万缕的联系，这一点变得昭然若揭。历史，用米什莱那句著名而精短的警句来说，“首先是地理学”^⑤。

现代性的质：同质化，区分和抽象

我们已看到，“现代性”扮演了历史分期范畴所具有的独特的双重角色：它把一个时代的当代性(contemporaneity)指派给了作出分类行为的那个时刻；但是，它借助于一个在性质上新异的、自我超越的时间性来表明这种当代性，这种时间性在把现在与它所认同的最切近的去过去拉开距离方面，产生了立竿见影的效果。正是这种自相矛盾的双重化，或者说固有的辩证性质使得现代性这个范畴锐不可当而又疑问重重。这是通过把变迁过程的逻辑结构从它具体的历史决定因素中抽象出来而获得的——这种抽象与在作为价值储存的货币发展中起作用的那个抽象(抽象的劳动时间)并行不悖^⑥。这样产生的时间基质有三个主要特征：

1. 专断地把历史性(不同于仅仅年代学上的)现在(historical present)置于过去之上,由此作为对过去的否定与超越,以及对历史进行分期和把历史理解为整体所由出发的立场。正如柯什勒克所指出的,历史被“时间化”了。某个事件有可能根据它在历史整体前进中的变幻不定的地位而改变它的自性(identity)^④。

2. 向一个不确定的未来敞开着;未来被赋予的特征只是它可能超越历史性现在,而且把这个现在贬低为将来的过去。

3. 有意识地弃绝历史性现在本身,把它当作在不断变化的过去和仍不确定的未来之间的永恒过渡这样一个正在消逝的点;换句话说,现在就是持续和永恒的统一:“此刻”与其说是时间“中”的裂沟,不如说是时间“的”裂沟。^⑤阿多诺认为,新异(the new)的辩证法压制了持续,因为“新异是个不变量,即对新异的渴求”^⑥。现代性是永久的过渡。

“现代性”没有一个固定的、客观的所指。“它只有一个主体,它充满了这个主体^⑦。”在每一种表达所处的场合,它是历史的自我定义这个行为通过区分、认同和筹划而获得的产物,在建构一个有意义的现在时超越了年代学的秩序。蒙梭尼克指出,“在每一个时刻,主体把构成它的各种价值投射到对象上……主体改变了,对象亦随之改变。”^⑧但是,同时,不同于蒙梭尼克这一论述的是,对象自身并不只是通过投射组成的。在任何一种具体的情况中,在正进行着的构成历史的同一性(identities)与知识的辩证发展过程当中,也有一个可能的历史研究的对象(一个真实的、客观的所指)反过来限制主体。

安德森对伯曼肯定这种经验的结构所持的异议主要集中在后

者抽象的、同质化的趋向上,尤其是集中在它有时会导致的“发展即现代化”这个从根本上来说是一个平面状态的概念上:“在这个连续流动的过程中,在一种事态或一个时代与另一种事态或另一个时代之间没有任何真正的区别,它们只不过是纯粹年代学上的新与旧、早与晚的连续性,这些范畴受制于单向的位置上永不停止的排列,正如时光流逝,后来变成了从前,崭新变成了古老。”^④我认为安德森担心同质化的趋向是对的;伯曼把从瓦解与恢复的经验共同结构中建立起集体的新形式的政治可能性归功于现代主义,对此安德森持怀疑态度,在这里他也不无道理——尽管他可能低估了现代性在这方面的的重要性。但是他错误地把现代性的观念还原为历史时间的同质化;当他接下去把这种同质化等同于新与旧在“纯粹年代上的连续”时,这种错误就积重难返了。

在这里疑窦丛生,困难重重。第一个问题与有差异的时间有关,这种时间性是借助于与它所涉入的在现代与更早的“时期”之间的判别而被引入“现代性”范畴的;它被现代化的观念否定了。其次是内在于现代性自身的时间性的有差异的特征,它是通过年代时间和历史时间之间质的区别而被建立起来的。(“下一个”并不必然是“新的”;或者,至少“下一个新的”从来就不仅仅是年代上的下一个:是在什么量度上——秒,小时,日,月,年?)与此相联系的第三个问题是关于“新”的抽象性问题,现代性的经验主义理论如何处理它,以及随之而来的现代性事业的观念。最后是在联合型分析中起作用的时间性的形式问题,以及安德森所顽固坚持的逃避现代性的时间结构的希望问题。可以证明,现代化这个没有经过充分区分的概念所提出的问题不能还原为在“同质的”和“有

区别的”历史时间之间的纯粹对立。毋宁说,它所涉及的可能性与隐藏的困难被嵌入到构成了现代化的时间性的同质化和区分化的辩证法中,它还涉及这些可能性与困难不可避免地^④与特定的空间联系的政治系缚在一起的方式。

假定现代性与时间经验的新形式有关,而“后现代性”则标明空间的革命,这已是老生常谈,而且也过于语焉不详。这两个维度是不可分割地系缚在一起的。空间经验的变化总是涉及时间经验的变化,反之亦然。空间关系在现代性话语中容易被忽视,但是现在日益成为研究的对象;^⑤但那是另外一回事。本雅明指出,事实上,历史时间从一个基督教末世论的概念到现代概念的转变过程¹⁶“把时间世俗化为了空间”^⑥。正是在现代性概念的¹⁶这个被压制的空间前提中可以发现它的政治逻辑,坂井指出:“把历史设想为直线型的和演化系列的事件这样一种可能性的前提条件存在于它与其他历史,与其他(空间上)并存的时间性的关系中。”^⑦现代性是一个来自西方的观念,但是帕茨认为,^⑧它是否能再被当作排他性的西方概念这一点值得怀疑。因为“西方/非西方的对立没有任何内在的理由可以决定现代性的地域性的视野,除了以下这样一个事实:即它确实有助于建立起西方的统一。长期以来我们一厢情愿地把这个模糊不清而又居高临下的确信的实际存在视为理所当然。”^⑨另一方面,如果“西方”不像地缘政治学范畴一样是一个地理学范畴(通过这个范畴,现代性的历史谓词被转译成地理学谓词,反之亦然);那么,我们必须承认,如果西方的和非西方的空间关系因为移民、旅游业、交往技术以及劳动的国际分工的变化而发生了改变,“现代性”的新格局就会在西方和非西方两地形成,因为

新的社会主体重新限定了阐明“现代”的场所。大量的相互抗争的现代性增生繁殖的前景被开启了,在其中,“后殖民的反现代性”^④和黑人的“现代性的反文化”^⑤既承负着新历史性的指望,又承负着它们的威胁。

只要“现代性”在完全表示断裂的意义上被理解为分期范畴(这种断裂不仅仅是从年代学上确定的从一个时期到另一个时期的断裂,而且是在历史时间的质上的断裂),那么,它就在它自己的时代特性和在它之前的时代特性之间建立了区别。这种区别为18世纪晚期的“进步”和“发展”等概念内涵的转变形成了基础,这使它们后来成为20世纪有关现代化的各种概念的先驱。对于在地域上错落分布但在年代上相同的非同时性(non-contemporaneity)这种观念而言,那些在殖民经验的语境中这样发展而来的时代,是“有着世界性意图的普遍历史”^⑥的基础。一旦这种比较实践在杰出的人类学的殖民话语中建立起来,它很容易转移到不同的欧洲国家自身内部的特定的社会领域与实践之间的关系当中,并且因此而转移到全球范围内的区分化与同质化的扩张的辩证过程中。^⑦

共时态比较的结果被依照历时态进行排列,形成了整体历史发展水平上的发展的阶梯,这种阶梯依据把某些民族的现在筹划为另一些民族的将来而定义“进步”,在这种意义上,这些历史就是现代化的进程。因此,他们确是在同质化。但是这种同质化是建立在区分的基础之上的,为了否定这种区分首先必须承认它。此外,为了使这种否定发生而达到同质化,必须引进某种特定的标准以便在新的被同质化的时间中建立起进一步的区分,其目的在

于为“进步”这个概念提供内容。因此,当安德森论证说,现代性的时间性不包含任何内部的变化原则时,他只是在某种程度上是正确的。现代性概念自身并不以基本理论的形式提供任何原则,在这一点上他是对的;但是如果说存在着某种鉴别历史上的——与仅仅是年代学上的“新”相对立的——“新”的方式的话,它就必须要到另外某个地方找到它,就此而言他错了。这就是所谓的“现代性理论”的作用(不同于在这里所概括的那种更为一般的现代性的理论化):为把现代的形式充实起来而提供内容,赋予它超出抽象的时间限定性之外的某些东西。

从历史上看,在这一点上,概念的地理维度才有用武之地,它通过殖民主义话语提供了一系列进步的标准,这些标准最早源自欧洲民族国家的历史,后来以严格意义上的现代化理论的方式源自美国。^⑤现代化作为一种“发展”的范型的失败为理解那种以构建和解构殖民话语观念为核心内容的后现代主义提供了出发点。例如扬在反对詹姆逊时认为,后现代主义概念最好是被看作表明了“欧洲文化意识到了它不再不容置疑地处于世界的中心”,而并不只是“‘晚期’资本主义在新阶段的文化影响”的标志^⑥。因此人类学的危机(列维-斯特劳斯的“暴力的女儿”)就是对于现代化的进化论的时间意识的严峻考验。

在处在现在之中的不同类型的社会之间建立起历史性的区别,这是人类学的功能。它基本的时间策略是费边(Fabian)所描述的“间距化”(distancing)和“否认同时性”(denial of coevalness)^⑦。最近,批判性的人类学试图从承认同时性着手。它已经把表象问 18
题从一个狭隘的认识论问题(“相对主义”)转变成了至关重要的表

象实践的社会功能这样一个问题的更为直接的政治形式,但是它还没有因此而解决它。事实上,这样说更准确些:它已经把它之所以不可解释的理由图解成为正在进行的谈判与斗争的空间。为了把它们的活动与殖民过去(colonial past)区别开来而把那些人类学(更不必说它们所描绘的各种社会)称为“后现代的”,就必须忽视历史的自我定义和筹划的基本时间结构的连续性,而这种连续性为关于“现代性”的宣告者的立场的与日俱增的争吵打下了基础。它还可能导致这样一种危险,即不能在“差异”的泛泛的统一中区分出它们各自特定的形式。这种统一的差异还预示着这样一种危险,即以新的预期式的而非回溯式的模式来再生产关于人类学这一问题的时间的间距化结构。非西方社会成了现在之中未来的代表(纯粹的“杂交”),就像以前“原始”社会曾经被当作过去的代表一样。后现代的人种学正处于变为逆向人类学(anthropology in reverse)的危险之中。

依扬之见,作为通达这个问题的理论方法,后结构主义的价值是,与后现代主义观念不一样,“它并不通过把自己置于‘西方’之外来作出批评,而是运用它自身的可变性(alterity)与表里不一(duplicity)来影响它的解构”。我自己的方法,与坂井的论证逻辑一致,承认那种内在性的必要性,但作了一个重要的修正:也就是说,因为“西方”这个观念再也不能单从地理学上来理解了——甚至,或者说尤其是,它作为组建因素侵入了“非西方”的他者——它包含了某些只在非西方的他者内部(例如,日本)所产生的新形式,对它的反思就不必限制在对解构技术的纯粹的、“后批判的否定”之内,而是还可以充当新形式的辩证思想发展的契机,它植根于现代

性的时间意识自身的内在发展之中。在这方面,后现代主义之争不仅提供了“重读现代性”的契机;这种重读就是争论的本质内容。^①

现代性的空间关系是它的西方源头的殖民本性所固有的,这种关系产生了其自身确定的政治影响,与这种方式并行不悖的是,现代性作为历史时间形式的性别归属(gendering)问题。克里斯蒂娃曾指出,“对时间而言,女性的主体性似乎提供了某种特定的尺度,这种尺度在本质上从整个文明史历程中广为人知的多元时间模态中保留了重复和永恒”,这一点和女人既在符号上又在物质上 19 被摈除的历史的直线性的时间性相对立。^②她又指出,不同代际的女性主义已经以多种方式对这种对立提出挑战,但另一些人则肯定了这种对立。她希望从“‘女人’这个词在当代意识形态中所假定的表面的一致性”之下恢复其差异,尽管如此,她又继续以那种保持它传统的象征性统一的方式使用这个词。这个策略的困难在于,它不能揭示出“第一代女性主义”要求接近现代性这种“男人的时间”(历史)时的分裂的象征性意义。这种要求的成功只能借助于在女性经验内部已经建立起来的不同时间的“并存”与“交织”来思考;而不能被看作真正的转变因素,它既不能使女人的时间也不能使历史时间保持不变,既不能使女人也不能使历史保持不变。在把女性时间与历史时间对立起来时,克里斯蒂娃明确地把前者与空间联系起来。由此,她不仅把历史时间的观念限制在单一的、极为特定的形式(直线型或者年代学上的时间)之中,而且还丝毫不加批判地把历史时间与上面提到的空间直接对立了起来。这并不意味着现代性的时间性是中性的(ungendered),而只意味着克里

斯蒂娃那篇具有开创性的论文仍旧太图式化了,与性别表象的传统象征形式贴得太紧,而不能超出对这个问题的认同。

安德森的解读中含有类似的问题,这可以通过他抱怨现代性的时间性不能提供沦落(decline)的观念这一点来证明。⁶³没有比这更荒谬的了。事实上,人们可以说,在现代性超越现在的永恒焦虑中,无处不萦绕着沦落的观念。安德森的论述压制了这种极为明显的焦虑,因为它把现代性的自我超越的时间性等同于年代学的空虚的齐一性,其基础是对分期的纯粹时间作指针式的流俗的抽象。尽管这二者相互关联,但是原则上它们不能被当作同一物。年代学从来不能单独作为历史进步的尺度。众所周知,现代化理论在准空间的(地缘政治的)和经济的标准的混合中找到了它自己的内容。但是沦落的观念同样适用于整个系统。正因为现代化理论

20 论的进步/沦落的尺度的齐一性依赖于在单一的标准内部还原为各种差异的区分,所以“绝对的”沦落的可能性来源于不断地把区分筹划到将来中,而在这种情况下,将来不可能被救赎。(换句话说,“绝对的”沦落在时间上是相对的。)现代性概念的时间结构指令任何特殊的现代性都必须在与一直扩张的过去的联系中不断地重建它自身。现代性概念自身以其最一般的形式即一种历史时间的形式,仅仅与那种重建所关涉到的事物(“新”)的抽象意义相关,但这并不构成否定它的现实性的理由。毋宁说,所有关于沦落的“现代”理论,与它们映照出的进步理论一样,都必须遵循概念的形态。⁶⁴

在任何一种实质性的社会-历史的意义上,所有现代性理论面对的核心困难不在于它们不能思考沦落,而在于相反的事实:现

代性/诸现代性(modernity/modernities)变老了。正是为了解决这个问题,才出现了“后现代”的观念,它与现代性的逻辑保持了严格的一致性,并伴随着(至少在它更为深奥玄妙的观点中)它自身独特的逻辑悖论。例如,“后现代”即是“永恒的现在”这种观念的支持者宣称,已经揭示出了现代时间意识最终自我战胜(self-defeating)的本性(新是“一个不变量”,并且“永远同一”),同时运用这种承认从表面上枯竭的系统中抽绎出一种确定的新奇性(novelty)(后现代)。^⑤但是只有当我们接受了为人熟知的唯心主义的前提,即各个时代可以只通过它们的承认结构来进行分期,这一点才起作用。如果我们拒绝了这个前提,“后现代性”就会再一次退化为现代性概念的矛盾结构的自我意识的符号。有人要说,关于后现代性的各种朴素概念表明了对现代性的悖论和困境(aporia)的肯定性的自我意识,但它们却不能承认这一点——这种真正的尼采式的历史知识是建立在有意的、积极的遗忘基础之上的。另一方面,关于后现代性的完全反身性的概念在更高的概念水平上把我们带回到“现代性”的悖论和困境中。“后”在特定的历史情境中再一次证实了所有现代性的自我超越性质;但是它不能代替对这种变化的本性所作的具体分析。或者说,现代性的实质性理论能够咬定青山不放松,使它们自身与它们的历史前提的腐蚀相对立,把它们自己变成筹划(projects)。^⑥

现代性作为筹划:哈贝马斯,福柯,启蒙

上面已经提到,正是通过建立殖民主义的地缘政治的差异的

时间化,现代化概念首次被普遍化了,并且由此而把它自身和其他“时代”的区分归属于“进步”、“现代化”和“发展”这种时间图式之内的差异。在理论水平上,这个过程与一种新的关于现在的普遍性话语相伴相随:哈贝马斯称之为“现代性的哲学话语”^⑦。如果说现代性的各个领域的理论(经济、政治、宗教、审美、社会学等)的功能是,在特定的、为地缘政治所决定但却有着经验来源的这样一个关于现代的标准的基础之上,在空间上把它们各自的领域贯穿一气,化为一个整体,那么,现代性的哲学话语就有责任把这些在单一实践限定的视野之内的探究统一起来并将其合法化。这样一来,在面临所有实质性的现代性概念不可避免的但却自相矛盾的老化时,这个话语结局如何的问题就应运而生。这场争论取决于启蒙概念的命运,或者更具体地说,取决于自律理性的启蒙概念的命运。因为正是通过这个概念,现代性才开始逐渐被从哲学上不仅仅被设想为一个新的历史时期或一种新形式的历史时间,而且,更重要的是,被设想为世界历史性的事业。在现代性的时间结构之内有足够的空间容纳另一些关于这个事业的思想。这可以通过哈贝马斯和福柯对待康德 1784 年的论文《回答一个问题:什么是启蒙?》这份遗产的差异来说明。^⑧

关于康德的这篇文章,哈贝马斯和福柯在三个要点上达成一致。首先,在既不用回溯性地与古代作比较,也不用前瞻性地期望世界末日这种历史思想的视域之内,^⑨它开创了论述现代性的哲学话语——这种话语破天荒地把在它的“现在-性”(present-ness)中的现在的特性当作哲学思想的特定对象。其次,它构成了现代性的哲学话语,因为与它有关的理性自律思想内在于自我超越的

现在的时间意识中,原则上,这种自我超越的现在将自身与过去的决定因素截断了联系。对康德来说,理性必须能在现在之中为自己立法,而不指望历史或传统。哈贝马斯指出,通过反思,现代性“必须从自身中创造出它的规范”^①。因此康德才有关于启蒙的名言——“要敢于认识!要有勇气运用你自己的理智”——并且他把 22 启蒙定义为“人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态”,在这里,不成熟状态被理解为“不经别人的引导,就对运用自己的理智无能为力”^①。从这方面来看,现代性是一个永远没有尽头的任务。最后,在欧洲民族国家的运动中,“启蒙运动”的实际历史涉及了各种形式的统治,以及自由,进一步说,自由不可能脱离自律理性这个概念在原本的启蒙运动阐述中具有的内在于矛盾。福柯谈到了科学和技术的合理性、革命的命运以及殖民主义等领域。哈贝马斯关心理性的工具主义和功能主义的各种形式的社会应用,但是尚未着手处理统治中的殖民与后殖民的形式问题。在他的著述中,表面上看来惟一被“殖民化了”的事物是当代欧洲社会的生活世界。^②

哈贝马斯和福柯分道扬镳的地方在于,他们各自通过这些现象而就启蒙观念提出的问题的本性与深度及其与历史性现在的关系所作的分析不同。这个分歧可以总结为:哈贝马斯想要“完善”启蒙概念,通过修正关于自律理性的个体性和自由的公共理性的普适主义学说来避免它的压制性蕴含(通过用主体际性的或交往的理性概念来替换主体中心的理性概念);而福柯只是在他称之为“哲学精神”的这种极为宽泛的意义上投身于此,也就是说,“对我们所处的历史时代永远进行批判”的态度。^③福柯认为,这种态度

要求批判作为历史事件的启蒙,它越出了原本的启蒙的批判模式:“两个世纪之后,启蒙故伎重演:但是它如今根本不是西方人对于它现在的可能性以及它能应允的自由进行承认的方式,而是对它的界限以及它所滥用的权力进行质询的一种方式。理性即专制的启蒙。”²⁴福柯认为,那些“希望我们把启蒙(*Aufklärung*)的遗产原封不动地保持鲜活的人”参与了“最发人深省的叛卖行径”。因为他们压制“关于共相的思想的历史性”这个真正的问题。²⁵我们可以说,他们以这种方式持守启蒙,就背叛了现代性。对启蒙理性的后尼采式的挑战的存在削弱了启蒙理性对现代的吁求的基础。哈贝马斯对福柯的指责如出一辙。因为如果现代性的时间性作为同其他时代的自我超越式断裂,从逻辑上把它与理性自律的理想联系在一起,而福柯的历史性挑战是对这种观念的挑战,那么可以肯定,“背叛者”正是福柯——这个以启蒙自身的名义“非理性”地反启蒙的经办人。似乎无论怎样,“年代错误(*anachronism*)都成了现代性的避难所”²⁶。

显然,这个问题在分析的这个水平上不可能得到解决。自反性规范的维持再也不能还原为从启蒙理性中的异化了的他者中恢复其“善”的一面,正如他们的辩证的混乱不能用来为它的整个拒斥作辩护。毋宁说,争辩想要证明(既反对哈贝马斯又反对伯曼)的是,现代性本身不是一项筹划,而只不过是它的形式,从即存即逝的现在的立场来看,历史意识的形式、抽象的时间结构在整体化的历史中包含了许多相互冲突的筹划与可能的将来,只要它们遵从它的基本逻辑结构。究竟这些筹划中的哪一个能成为最真实的“现代的”,这只有时间才能回答。

有差异的时间和联合分析:

阿尔都塞和年鉴学派

安德森的错误在于夸大了现代时间意识的连续性,把历史时间还原为年代学的时间,并且(追随伯曼)将作为历史时间结构的现代性观念同作为它的肯定性的文化自我意识的现代性逻辑混为一谈。我们必须加以确定的是,“现代性”与联合分析(conjunctural analysis)的有差异的时间性之间的关系,安德森把后者当作另一种思想。正是在这里,“现代性”的局限以及它合法应用的范围昭然若揭。在这一点上,回到阿尔都塞,在它的源头上来考察安德森的联合分析的观念会有所帮助。

阿尔都塞自我宣称的目标是,通过把马克思的历史概念与“日常的”(经验主义的)观念以及黑格尔的历史逻辑区分开来而确定它的具体规定性。他的方法是“在马克思主义社会总体性观念的基础上建构马克思主义的历史时间概念”。他认为,关于社会整体的不同概念包含了“历史概念的秘密,在历史概念中,社会整体的‘发展’被思及”。因此他把黑格尔的时间“均一的连续性”和“同时性”与马克思主义的历史时间概念中的有差异的时间性对立起来,这种对立建立在黑格尔的“表述的总体性”与他自己独特地把马克思主义的整体阐述为“复合的结构统一体”之间的差别的基础上,这两种阐述的层面或者状况“依据特定的决定性因素相互阐释,最后固定在经济层面或状况上”。^⑦这个分析耐人寻味之处在于,它对历史性现在这个范畴的批判,即对“同时性”的批判,以及

把历史作为整体来思考时所付出的代价。

依阿尔都塞之见,历史性现在这个范畴的问题在于,在这个范畴中,“历史性生存的结构是这样的,这个整体中的所有要素都在同一时间里、同一个现在中并存,因此它们在同一个现在中是同时的”^⑧。另一方面,在阿尔都塞的联合概念的统一体中,整体的每个层面或状况都有它自己特定的时间,“甚至当它依赖于其他层面的‘时间’时,也是相对自律和相对独立的”。这些特定的历史中的每一个都“被标识上它自己的独特节奏,而且只有我们已经定义了它的历史时间性与节律的具体性这个概念时,它才能为我们所知晓”。但是,只是在它们的差别中思考这些不同的历史是不够的:“我们必须在其基础中,在表述、移位和扭转状态的类型中思考节奏与标识中的这些差异,此类型使这些不同的时间在整体的统一体中相互之间和谐一致。”^⑨正是在这里事情开始变得棘手起来。因为既然阿尔都塞的总体性中没有本质的统一体,那么就没有一个共通的时间,可以在其中思考它不同的构成性的时间性的有关联的并存。让一个“本质的部分”在任何一个特定时刻都贯穿于复合的总体性中,这是不合法的,因为它恰好重新引入“连续—均一的时间”的同时性,而废除这种同时性正是有差异的历史时间这个观念的要害。

看来,我们能够做的全部事情就是从许多不同的地域化了的现在的观点出发来思考这个整体,其结果是,其他层面的时间仅仅是旁敲侧击地以一系列缺席的形式出现在这些分析之中。但是这里的问题是,尽管它允许我们通过把对它的各部分当中的成系列的相互游离的分析聚集起来而走向对整体的联合分析,从它特定

的地域性立场来看,每一个部分都包含了它自己“去中心的”(否定的)总体化,但是它在原则上排除掉了任何作为整体的整体的发展的思想,无论是在社会形成、生产方式,还是历史本身的层面上。阿尔都塞为有差异的时间性的联合形式所付出的代价是,不可能去思考从一种生产方式到另一种的过渡——这恰好是历史唯物主义最终的基本理论所考察的对象——因为,最后这些过渡只能被看作相互关联的不同系列时间之间的中断或者断裂。它们没有自己的时间^⑧。在这里,阿尔都塞的困难可以通过把他的时间观与那些包含在两种极其不同的资源中的时间观作比较来说明,后者出自这两种资源:年鉴学派的历史学和列维-斯特劳斯的人类学的结构主义。

阿尔都塞确信,“有些历史学家”(他指的是费伯斐尔,拉布劳什,布罗代尔)已经提出历史时间的特定结构问题,“并且经常是以一种引人注目的方式”。但是他对他们的工作所持的保留意见主要有两点。首先,

他们仅仅看到在历史中有不同的时段,许多时间类型,长时段,中时段,短时段,他们满足于把它们之间的冲突标明为这些时间类型的犬牙交错的大量产物:他们没有……把这些不同类型即如此繁多的变化同整体的结构联系起来,尽管后者直接支配着那些变化的生产……

其次,结果他们“很想把这些类型,即这许多通过时段(duration)来度量的变形,与流俗时间(ordinary time)本身,与意识形态的

延续联系起来”。因此，他们的问题可以判定为“从总体上说，不是与历史概念的基本问题有关，而是与意识形态的时间观有关”^①。另一方面，阿尔都塞想通过整体的结构把时间变化的进程还原为它们的决定性因素。对多重时间进行整体分析的所有其他尝试都与倒退到常识的黑格尔主义有关^②。

如今，确凿无疑的是，在论述多重时间时，年鉴学派的方法在经验上是敞开的，在它的经典叙述（布罗代尔的《历史与社会科学：长时段》）中，不同的时间结构之间的互动被当作“仅仅与历史学家的齐整划一的时间相关而记录下来事情，这种齐整划一的时间能够充当所有这些现象的一般尺度，但是它们与社会现实的多种多样的时间无关，这后一种时间只能分别充当这些现象中的每一个的个体尺度”^③。但是事情真有什么不同吗？具有反讽意味的是，在年代学时间的解释的封闭性与意识形态身份这两个问题上对阿尔都塞作出了最有力的批判的正是安德森。它又一次与空间问题联系在一起。

阿尔都塞声称，“只有通过把历史时间定义为正在考察的社会总体性的特殊存在方式，才有可能赋予历史时间这个概念以内容”，他独具特色地假定了“社会总体性”等同于“社会形成”，换句话说，各个国家的总体形成了历史研究的自然界限。但是事实上，历史唯物主义首先坚持生产方式的国际性，并坚持必须把每一个个别的社会形成的时间整合到在它们当中占主导地位的那个生产方式复杂得多的一般历史中去。^④

固然,对于马克思来说(对年鉴学派而言也一样),这些生产方式必须融入到正在形成的“总体”的历史当中去。例如,对布罗代尔而言,“历史是所有可能的历史的总体”^⑤。此外,历史研究对于现在(the present)所限定的问题的依赖意味着现在的开放特性延伸进了历史学,所有解释的封闭性都与手头的问题有关,而与研究的真正对象无关,而后者是开放的。年代学的时间为正在进行的历史内部的不同时间的关系提供了尺度。但是,它并不构成这种作为历史时间的时间。阿尔都塞合并了这两个层面^⑥。安德森指出:

阿尔都塞夯实而成的“惟一连续的基准时间”(reference-time),实际上“彻头彻尾地引人误入歧途”,因为它不能澄清下面二者之间的区别。一方面是那种作为所有历史的媒介的时间的无可争议的(事实上是不可或缺的——想一想日期的确定)存在。另一方面是它缺乏相关性,即缺乏对历史发展进行不同划分的一般组织原则。所有区域性的历史应该在一种相关联的时间中被召唤在一起,这种相关的时间不是日期的空虚的坐标,而是社会形成为整体的完全运动。至少是这样^⑦。

但是在批评伯曼时,安德森自己恰恰犯了同样的错误,他没有把现代性理解为历史的范畴。此外,他沿袭了阿尔都塞的而非年鉴学派的联合(conjuncture)概念,通过这个概念,列宁和列维-斯特劳斯联手把现在拒斥于历史之外。

27 阿尔都塞借助于时间变化的决定性因素这个观念,通过“社会整体的结构”终结了经验历史探究固有的开放性,这似乎使他更接近于列维-斯特劳斯而非年鉴学派。但是他批评结构主义的共时态/历时态的模式,正如他也批评年鉴学派,而且巧合的是,他对二者的批评都出于同一种原因,即共时态和历时态的区分是基于历史时间是“连续的,均一的以及与它自身同时”这样一种思想:

共时就是同时性自身,是它的各种决定性因素的本质的共同在场,而现在(the present)可以解读为“本质的部分”中的结构,因为现在就是本质结构的存在。因此共时预设了连续—均一的时间这个意识形态的思想。由此得出,历时只是时间连续系列中这个现在的发展,在这个系列中,“历史”在严格意义上能够还原(参见列维-斯特劳斯)成“诸事件”,而“诸事件”不过是在时间延续中顺次相接的偶然的现在。像共时这个基本概念一样,历时预设了我从黑格尔的时间概念即意识形态的时间概念中分离出来的两个特征。^⑧

这个批评张冠李戴。因为它混淆了共时态与瞬间(instant)。事实上,共时与阿尔都塞自己的结构分析中的“无时间”(no-time)关系更为密切、更加相似。在阿尔都塞关于历史时间的叙述中,对结构主义的批评与对年鉴学派的批评半斤八两,在这一方面都是捕风捉影。

事实上,对结构主义时间性的真正批判也就是对阿尔都塞的批判。费边在他批评人类学的“异时主义”(allochronism)时已经作

了最为简明扼要的概括:

自从德·索绪尔对共时态与历时态的对立作了权威的认定以来,它不是用作时间关系的区分[就像有人因为这两个词中出现了时间(chrony)这个组成部分而望文生义],而是用作无视时间的区分。据说,符号学系统的确认与分析之所以可能,无可争议地是建立在以下这个基础之上的:消灭时间及其蕴含着的消灭诸如过程、发生、形成、产生等观念和其他一些与“历史”系缚在一起的概念。历时态不是指生存的时间模式,而只是指符号学系统彼此之间的连续。严格地说,连续只是在外在条件的意义上预设了时间,这种条件既不影响它们的共时态构成又不影响它们的历时构成。^⑧

共时态不是同-时间性,而是非-时间性:在这个纯粹的分析空间中,内在于研究对象的时间性受到了压制。历时态把各种同时态的关系—“前”—“后”地排列起来,但是它并没有建立起阿尔都塞 28 所谓的时间连续性,因为它的连续根本不是诸现在的延续,而仅仅是一种非时间状态的连续。结构主义明确地从它的体系中排除出了积极的构成性的现象学的现在,即作为时段的“此刻”。阿尔都塞亦步亦趋,结果,他没有找到一种时间立场来统一他的多重社会时间。联合这个概念替代了那样一种立场,但是它没有也不可能提供那样的立场。

在年鉴学派的传统中,“联合”这个词独立地用来表示时间的一个层面,尤其是在长时段的相对静止和“诸事件”的混乱的叙事

之间的那个层面。更精确地说,在拉布劳什的开创性分析中,它指的是由统计的联系煞费苦心建立起来的不同类型的循环的周期性。^⑩在阿尔都塞看来,恰恰相反,在任何时候,它都被概括用来指“社会形成的存在模式”中的所有社会时间的统一体。它是“真正的历史性现在”^⑪,因此是政治的时间。根据《资本论解读》英译本附录的词汇表,它是“马克思主义政治科学的核心概念(参见列宁的“当前时刻”);它表明各种力量处在伯仲之间,在政治策略肯定要应用于其中的任何一个既定时刻之时,各种矛盾处于绝对确定的状态”^⑫。那么什么是这个“时刻”的时间性呢?对阿尔都塞而言,它在年代上无法具体规定,因为这会使它重新成为连续的统一体的尺度。它只能被相关地(relationally)建构为不同时间的“并存”;但是这种抽象意义上的相互关联的并存把它从时间中取出,放进它所否认的共时态的纯粹分析的空间中。关键是阿尔都塞缺乏同时代(coeval)这个概念,而费边却通过这个概念揭示了不同时间性的并存,既不需要把它们还原为同一时代的现在,也不需要把它们从时间中移离出去。属于同时代的各种时间以下面这种方式在年代学上并存,这种方式由它们的空间关系的社会维度所确定并且产生了更为复杂的时间性。^⑬

尽管有种种缺陷,但是阿尔都塞的分析在两个主要方面富有教益。首先,它把现代性的界限当作历史总体化的范畴,因为所有这些总体化从在全球的“此刻”中并存的不同时间的具体的多重性中抽象出单一的差异(无论内部多么复杂),它用来标明现在这种
29 时间。这是所有形式的总体化不可避免的后果,把历史设想为整体的代价:具有讽刺意味的是,在研究马克思的历史概念的规定性

时得出的结论中，阿尔都塞根本没能思考历史这个概念。这是阿尔都塞在历史时间方面的第二个教训：就它对同时态的全部批评来看，那个包含了所有时间性的“连接、移位和扭转”的联合观念的一般化过程，依旧停留在历史时间之外。^④它在把总体化的现在的观念还原为“本质的部分”的观念的过程中，把（在空间上总是确定的）“此刻”的困难与可能性转换成了脱离了现实的“理论”的非时间（no-time）。因此，它需要恢复总体化的历史时间概念，以在其中运动，赋予它以实践的意义。

现代性的范畴提供的恰恰是这种恢复。“现代性”像资本主义一样是从欧洲殖民主义与世界市场中诞生的，作为历史意识的结构，它早于资本主义本身的发展。它所在的那个运作层面与马克思主义政治经济学诸概念所在的层面大相异趣，但是它在整体上同它们相关联，它的形态随着时间而发生变化。（例如，想一想，交往技术的最近发展是如何同时既彻底地减少了某些商品“流通时间”^⑤又强化了历史变迁的时间意识。）事实上，现代性是我们关于历史总体化的基本的世俗范畴。但是，如果这样一种必然性的运作同化和压抑、减少或遗忘了某些区别的形式，又如何为这种历史总体化的合法性辩护呢？而如果我们要将历史总体化，我们又如何去保存在这个过程中遗失之物的意义呢？更为根本的是，什么是历史时间呢？

第二章 一种时间,一种历史?

时间之所以不可思议,正是因为与之相关的论述东鳞西爪,无法统一。

——保罗·利科

在面对“为什么要把历史总体化?”这个问题时,在以“现代的”、后神学的哲学形式做出的反应中,有三种各不相同的反应赫然醒目。有的人的反应可能是先验的,有的人的反应可能是内在的,还有的人的反应方式在某些人看来在哲学上可能更为根本些,它处在某种时间经验的现象学的本体论之内。因此,集合名词单数的“历史”这个概念可以被辩护为一个隐含在历史学家的技艺(craft)所要求的客观性中的界限或调节性观念,被辩护为统一历史学家的活动并为它们提供可理解性的视域的未曾言明的对象。它可以被证明为全球范围内的根深蒂固、深藏不露的社会进程在历史上出现的产物。或者它也可以被阐述为人类生存结构的一部分,它在时间之中,通过时间而被经验构成的现象学分析揭示为时间。^①

由于各种特定的原因,每一种方法都有它的追随者及优缺点。但是,从为历史总体化本身作辩护的立场而言,从第二种方法的视

角看来,第三种方法前景最为看好。因为最终,如果我们要把有差异的社会时间的历史多重性的总体化辩护为所谓的“历史”的话,我们就必须诉诸寓身于时间本身的总体化范围之内的历史观念。带着这个任务,我们将简短地讨论前两种方法的局限性,并且附带论及“历史的终结”这个最近再度风行的话题,在这之后,我们将倾全力于第三种方法。前两种方法都把为总体化辩护的重荷负载到历史本身之上,无论是作为某种知识形式,还是作为某种真实的过程。第三种方法更为直接地面对这个历史生存的解释学中的问题。³¹

可能性的条件:先验之路

第一种选择——把历史统一体先验演绎为历史知识之所以可能的条件——遵从传统所铺垫好的道路,这种传统包括狄尔泰对历史理性的预期性批判、海德堡的新康德主义、海德格尔的早期论文《历史科学中的时间概念》。^②正是通过这个传统,以及在19世纪下半叶,紧接着对黑格尔主义的反动,历史时间的问题被重新引入了德国哲学;但这一切并不像想像的那样是为了给当代历史主义的实证主义(兰克)提供理论对立面,而毋宁说是它在哲学上的完成。^③它的众多追随者——无论他们的哲学是采取生命哲学(狄尔泰)的形式,价值哲学(李凯尔特)的形式,还是草创时期的时间哲学(早期海德格尔)的形式——的共通之处在于,他们不约而同地承认在历史知识的生产中实证科学具有首要性,并认识到对于把它的结果系统化这项任务而言它在方法上有所不足——事实

上,这个问题是马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中在用“总结历史研究中的最一般结果”来代替“自给自足的哲学”的标题下提出来的,但从来没有被进一步追究过^④。

马克思未能在任何细节上成功地处理这种“替代”的理论形式与认识论身份,这为恩格斯晚年的工作以及之后马克思主义在哲学上分裂为两大抗争的传统张本开路^⑤。雅柯比指出,^⑥这种分裂起初内在于黑格尔的遗产,而不像后来变成的那样,成为在黑格尔的与反黑格尔的马克思主义之间的分歧。虽然黑格尔的传统以现象学和泛逻辑主义这两种形式,在总体化解决的方向上提出了问题,但是它以与不同于明显的唯心主义的方式阻碍了它的形成。为了回应这种细心寻绎到的唯心主义,战后许多西欧的马克思主义者转向于新康德主义传统的反黑格尔主义,显示出萌芽状态中的后实证主义的科学哲学的形式:如阿尔都塞转向于康吉莱姆和巴什拉的约定论的理性主义;德拉·瓦尔波和科勒提则转向准波普尔式的证伪论的假设—演绎论。哈贝马斯的路数要纷繁复杂得多,它融合了大量经过批判继承的思想资源与在某些特定问题上表现出来的惊人的理论原创性,而在方法论方面居然终结于相当正统的康德主义。^⑦

这些马克思主义者自居于这样一种传统,它的开端与马克思的后期工作同时,而在精神实质上却与其南辕北辙。这是否把他们的从“唯心主义”中拯救了出来大可怀疑,尽管这种传统自18世纪60年代它发端时始迄至那时为止发生了翻天覆地的变化。它保持着这样一种观念,即“科学”行为要比“哲学”行为更为基本,因此哲学是一个二级学科,尽管这门学科对科学来说实在不可或缺。

它所失去的是对于历史这门 19 世纪的显学的任何特定关怀。它被对于人类学和社会学的兴趣替代了,这种兴趣易于从历史时间这个问题中抽象出来。^⑧这为马克思主义与社会学的形形色色的合流打下了基础,而这种合流一度成为哲学上含糊其辞的“社会理论”的主流。同时,在非马克思主义者关于历史学的方法论的争论中,对于历史观念的更佳理解的寻求得以延续,它那本质上先验的方式揭示了它们同狄尔泰历史理性批判事业的连续性。^⑨

但是,尽管对于概念分析的详细研究而言,这些讨论能有助于揭示融入到不同的预先构成的关于历史知识的思想中的各种预设,但它们自身不可能提出这样一个立场,从这个立场出发来捍卫哲学批评家所提出的历史是一个有意义的整体的观点,这基于两个重要的理由。首先,它们回避了历史与时间的关系问题。历史是否是一个在时间上与众不同的领域,在性质上迥然不同于自然的时间性,以致它竟然能被单独总体化吗?抑或,它的时间性与自然的时间性轩轻不分?如果是这样,情况又会是怎样呢?难道对时间而言,历史和自然就是所有的一切吗?例如,看看永恒如何?是把永恒看作非时间的呢,还是看作时间上绵绵无绝期的?在我们对历史的理解中是否有后神学的永恒概念的一席之地?所有这些问题都影响着我們对于历史探究的实质性的理解,而我们面对它们的态度决定了我们相信哪一种历史。它们仍旧停留在从对于历史知识状态的描述出发的先验论证的视界之外,因为像无所不在的先验论证一样,它们只是有助于在它们的前提中阐述那些已经融入到必然发生相互争论的描述中的预设。^⑩

不同的科学实践形成并反映了关于历史总体化的合法性的不 33

同观点,反之亦然。那些在原则上反对“历史”总体化的人只是否认历史知识领域中必需的实践统一体,而用数量可观的关于它的异质性的证据来支撑他们的论证。^①就这样,证明的重任就从先验论证的阐述形式退化为历史探究本身,这就提出了要对这个尚待探讨的统一性进行内在证明的要求:“在摒弃康德的方式:‘在何种条件下历史知识是可能的?’之后,我们……(必须)质问:‘普遍有效的历史科学是否可能?在何种程度上可能?’”^②因为,如果“全部历史事实,那个‘整体意义上的过去’,在康德的意义上恰恰是一个理念的话,也就是说,是一种更为广阔与复杂的整合尝试从未达到的界限的话”^③,那么,正是这种“整合尝试”及其后果必须接受质疑。

更为根本的是,针对这种论证所提出的异议在历史研究的时间意识中,缺乏充分的将来感。在把历史学构成为一门学科时,将来只是否定性地呈现出来,对于仍很遥远的现在而言,它无非是将来的现在和即将产生的过去的空虚的蓄贮;在过去扩展为将来的过程中,用事件充实它并由此用时间充实它时,将来就随着历史到来了。历史学科不仅仅是关于过去的,因为它主要关心的是过去与现在之间的关系。^④但是它只是以过去和现在的方式蜻蜓点水般涉及了将来:过去的将来是探究对象的一部分,而现在的将来则是它的期望视域的构成因素以及它对于过去的认知的兴趣。它并不把它看作也许会阻碍历史总体化的可能性的独立的时间维度。这是历史哲学的领域。另一方面,历史进程,实施判决的历史^⑤,如它存在于过去那样存在于将来,但是它是构成性的,而非偶然性的。它既是面向将来的,又是回溯性的,不仅仅存在于现在的将来

(present futures)的现象学形式中,而且“客观地”存在于将来的现在(future presents)的必要的模糊中。这些现在原则上处在历史探究的视界之外,但是它们在核心上与有关历史总体化的争论息息相关,尽管这种相关只是否定性的。

让历史来判断:内在之路

在某种程度上是为了回应历史学缺乏将来性这个问题,许多人会被吸引着步马克思(他则追随黑格尔)之后尘,尝试着内在地论证集合名词单数的历史,也即世界历史的形成过程,这本身即是 34 一个历史事件——期望突破先验分析的封闭循环,把这个统一体筹划为正在进行的自我总体化过程的动态形式的一部分。事实上,这正是第一章已经依稀提出来的了的诉求,在那里,我们通过欧洲殖民主义把全球的空间上的统一解释为现代性概念发展的地缘政治条件:不仅仅是新的历史性现在的标识,而且是新的历史自身时间化的标识。历史已经把自身总体化了。用马克思的话来说:“世界历史并非古已有之,作为世界历史的历史(是)一个结果”^⑥;它首先是资本主义的结果。一旦内在于欧洲封建主义的社会斗争的结果已经为欧洲资本主义的发展奠定了基础,欧洲晚期封建时代建立起来的世界市场就变成了资本主义发展为全球体系的媒介。^⑦

与资本主义相伴而来的是劳动时间的均一化:抽象的劳动时间(货币,普遍等值物),时钟的时间。^⑧随着 19 世纪资本主义发展过程中运输和交往的迅速发展(铁路和电报),单一的时间标准在

社会上被普遍地强迫执行。^①一旦世界的标准时间在全球范围内固定为可能的行为共时态化的媒介(以及随后通讯技术使这种共时态化成为现实)，“历史即世界历史”的观念就在现实中获得了它以前只是在思辨的思想中拥有的东西:把人们认为的一系列在根本上是独立的(也可能重叠的)历史进行总体化的基础。^②资本主义把历史“普遍化了”，因为它在全球范围内(包括非资本主义社会)建立起了社会相互依赖的系统联系，并由此形成了时间的并存或者同时性的单一的全球空间，在这个空间之内，行为根据单一的测量标准而进行时间上的量化:世界的标准时间。但是，就这个尺度仍就只是尺度而言——就是说，只是量化的抽象形式，对于不同的社会实践的节奏所显示的具体的多重性而言，它是外在的，漠不相干的——用维拉的措辞来说，资本主义绝没有把历史一体化，维拉坚持认为，这是“另一种生产方式”的使命^③。

社会主义作为历史的一体化——这个观念让很多人谈虎色变，对他们而言，总体化与极权主义异名而同实[尽管他们极少担
35 心那种把资本积累的去总体化了的(de-totalized)形式聚集在一起的总体化力量]。斯皮瓦克在评论后马克思主义思想时说，“如果我们把一般所谓系统的批评性感性认识(general systemic critical perception)当作必然总体化或中心化之物而去除，我们只不过再次证明了资本的主体也能栖居于它表面的批评中。”^④无论维拉的方案能否让人心悦诚服，有一点是清楚的，如果现在的构成性的不完整性得到了确认，而且被解读为更广阔的发展过程中的一个阶段，那么，对于理解整个过去而言，关于某种“终结”或目标的思辨的筹划就将必须作为理解的视域。“所有‘新的’历史如果没有总体化

的雄心就会变成它那个时代之前的陈年古久的历史”^⑳,所有内在的历史哲学都必然是在将来之前就已经写就了的:从“将来已经如是”的立场来看。在转向后现代主义之前,詹姆逊就指出:

分期问题及其范畴今天确实处于危机之中,但是对于文化研究中的任何工作而言,尽管它们不能令人满意,但同时也不可或缺;更大的问题是历史自身的表象问题,它既出乎其外又超乎其上……(因为)单个阶段的阐述总是秘密地暗示或者筹划历史系列的叙事或“故事”——叙事表象——那些阶段在这个系列中各就各位并且从中获得它们的意义。^㉑

对认知性救赎而言,所有那些表象最终依赖于尚待探究的终结在将来的实现,虽然它极少被理解为不过是静候历史的消极过程。相反,自18世纪末世论世俗化以来,那些将来已经被看作被基于“知识”的历史行为所利用了,而这种行为将会成功地证实这种“知识”。^㉒例如,这就是经典马克思主义关于理论与实践的辩证法中的试验的实践基础与可错论的哲学逻辑:

人的思维是否具有客观的真理性,这并不是一个理论问题,而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性,即自己思维的现实性和力量,亦即自己思维的此岸性。关于离开实践的思维是否现实的争论,是一个纯粹的经院哲学的问题。^㉓

首先,所有事物都依赖于特定的历史学所主张的具体历史内容(例如,帝国主义是资本主义的“最高”阶段);其次,所有事物都依赖于与那些主张有关的有世界历史意义的行为的前景。总的来说,尽管从这种观点看来,“历史是否有意义,依赖于人性能否把自身构成为人性”^②。显然这在很大程度上仍然是一个悬而未决的问题。

从方法论的角度来看,在从意识到理性立场的现象学的上升过程中,这种方法具有黑格尔对于经验与先验的二律背反所作的辩证解答中所具有的优缺点,这种方法来源于这个上升过程。与先验论证不一样,这些建构最终的可错论将会保护它们免受批评,但是它会猛烈地把它们扔回到偶然性上——虽然不如波普尔把历史的阐释置于证伪主义的科学哲学的标准控制之下那么尖锐^③。黑格尔写道:方法论者对于错误的恐惧“自身就是错误”,但是另一种内在之路是一条“怀疑之路,……或者更确切地说,是绝望之路”,在这条道路之上,没有任何东西能提前得到保护。^④在这个意义上,黑格尔的《精神现象学》是一场赌博,尽管如德里达指出的,这场赌博采取了“不凭运气打赌”这种悖论的形式^⑤。黑格尔方法中的帕斯卡尔的因素常常为人熟视无睹^⑥。在某个历史性时刻呈现出来的巨大的哲学力量在另一时刻会迅速地转变成软弱无能的经验负累,有削弱整体化事业本身的基础的危险。

对大多数人而言,所有提出来的预期的历史终结的那个日子很久以前就到来了一——极为奇怪的是,那个自称已经到来的历史终结却不在其例。如尼特哈玛(Niethammer)所云,历史哲学“在真实的世界中消失了”,它以否定性形态保存在“精英主义的文化悲观主义对进步的乐观主义的颠覆中”,保存在“19世纪被祛魅化的

附注中”,这一切都以后历史(*posthistoire*)的名义进行着。^②实际上,在今天,作为过去的总体化的解释学的基地与结果,对于将来的思辨性的预先决定,在政治上与方法论上,其名誉扫地已经到了无以复加的地步,这时,逐渐为人所知的历史的“终结主义”,其行情却悖论式地日益看好^③。对于终结(*ends*)在黑格尔的历史的内在总体化的传统之内所处的地位进行一番考察有助于凸显这种方法的局限性。

区分反对发展

关于“历史终结”,在最近的文献中可以辨别出主要有三种不同的立场。每一种都与朝向历史现在的特定的政治定位相关。但是所有这三种立场都趋向于对它们所出发的前提进行类似的冷嘲热讽,福山提出了在历史的现在之中理性的现实化这个正统的黑格尔式思想,尤其是在他最初的文章中^④。尼特哈玛考察过的后历史文献中存在着对这种立场的悲观性的颠覆,而有人认为福山的分析日益趋向这个立场(福山是个反讽家),在那里,历史的终结呈现为消灭而并非在世界历史的规模上的理性的现实化。^⑤对于马克思主义—黑格尔主义的立场、左翼黑格尔主义的延伸而言,内在于历史性现在之中的合理性为了实现自身需要组成一种新型的社会,而这种立场把现在理解为它自身在为了向那样一个社会过渡而配备条件,以及像 1807 年的黑格尔自己那样,理解为“一个新秩序的降生和过渡的时期”^⑥。因此在这里,历史的终结仍然是未完成的目标(*telos*)或者说将来的终结状态,而不是已完成的历史

状况(*finis*), 尽管据说可以证明这种状态内在于现在。如果完全从现象学的观点来看, 世界历史的意义的动力内在地产生了对于现在的不合理性的承认, 而这将直接导致那个现在的转变以及它那理性的潜能的现实化。因此, 所有马克思主义的黑格尔主义的核心问题变成了哲学上预先决定了的历史使命的适宜动力的定位问题。^③ 马克思主义的黑格尔主义因此而原则上把自己同形形色色的黑格尔式的马克思主义区分开来, 后者挪用了黑格尔的形式, 使它们服从于关于社会存在的历史唯物主义的本体论规则的指挥。

对黑格尔而言, 在他 1801—1807 年的早期重要著作中, 这种动力就是哲学本身, 后来在《法哲学》(1821 年) 中, 它与现代国家的特定结构与意识形态联系起来。再后来, 他以拨乱反正的方式把我们带回到他最早期的手稿的策略, 在这个步骤中, 承担证明现实的合理性这项大规模教育任务的是宗教; 虽然最终, 对黑格尔而言, 宗教总是国家的“真正实质”。但是, 更一般地说, 黑格尔思想的结构巧妙地处理了动力问题。它在思辨中统一了理论理性与实践理性, 其方式是把理论与实践的关系限制在承认问题(*the problematic of recognition*) 的范围之内。^④

对于早期马克思而言, 由于各种历史原因, 代表哲学现实化这个希望的是德国无产阶级。后来, 是全体工人, 虽然在那时, 内在
38 理性现实化这样一个左翼黑格尔信徒的问题在某种程度上已经被置换了。此外, 这个尚待探究的终结的现实化问题(理性即自由, 或者更严格地说, 即自由地挪用从历史中发展而来的人类的各种可能性) 一直被马克思设想为在那一刻成为前历史之物的终了

(conclusion), 总之不是历史终结。真实的人类历史, 真实的自由王国(“那个在它自身之中就是终结的人类能力的发展”), 新权力与能力的现实化, 对必然王国的超越(但以它为基础), 以及真正的“历史”时间的开创, 这一切都从那里开始。^③

历史终结主义有三种情况, 在第一种中, 它的支持者有责任充实已经获得的历史合理性的观念。这需要三种东西:(1)简单再生产的结构逻辑的证据, 不带有朝向新的历史形式的内在趋势;(2)阐述与捍卫合理性的必要条件;(3)在简单的、自我复制的现在中证明达到了这种标准。完成了前两项要求而缺乏第三个会导致三种变体情况中的第二种: 后历史。因此, 福山关于当前现状缺乏系统的替代者的论证所具有的明显的力量和他对于达到必要的合理性的主张(满足承认的欲望)上的公认的弱点缠绕在一起, 这导致有些左派把他的著作解读为最终流于在面对现在时的左翼悲观主义而不是右翼的必胜主义。^④这也许是由于对于他与必须被认为是后历史主题的主要变种的那个东西——自然主义的保守主义所持有的根深蒂固的文化悲观主义——。但是, 无论如何——尼特哈玛在这方面无疑是正确的: 他警告不要把政治标签贴在理论立场上, 它们独立于它们被提出时所在的那个民族语境^⑤——毋庸置疑的是, 福山的黑格尔主义倾向转变成了它的对立面。

在我们对于这种论证结构所持有的三种观点中最后一种的演化过程中, 我们可以检测到类似的蛛丝马迹: 马克思主义的黑格尔式的“终结”概念把它向前筹划, 超出了历史现实性, 进入了在政治上是偶然的、但在社会性上却是内在的未来。因为, 一旦把世界历史的动力归因于特定的社会主体这个说法所具有的可信度开始从

39 经验上被削减(例如在发达资本主义中欧洲工人阶级的革命特性),这种立场的支持者很快就面临事实上的历史的僵局,尽管它可能不会与他们的历史思想中的理论术语水火不相容(因为他们可能主张在时间上历史过程对它自身熟视无睹),但毫无疑问它会戳穿它的花言巧语。实际上,对于历史僵局的感知易于迅捷地把它自身转译成理论术语,把它那源于其中的历史概念问题化。例如,这就是对阿多诺的著作的一个广为传布但却肤浅的(因为是大狭隘的黑格尔式的)解读。对于阿多诺的最正统的批评家而言,最近发生的事件把这个问题一般化了。因为在与东欧事件相关时,马克思主义的黑格尔主义的观点保持了它的回溯性解释权力(如今我们都是孟什维克了),甚至它最一往无前的辩护士也承认动力陷入了僵局。为了从方法论上救赎这些失败,一边把这个问题命名为从前“在原则上是不可回答的”(因为对象——作为一个全球体系的资本主义——的发展状态),一边又只假定它在今天可以解答(依照一种未写出的关于世界体系的政治经济学),^④这只是在押宝于共产主义方式上,这种方式超越了可以被合理地当作可以证明为内在于历史过程的任何东西。

如果说福山所代表的右翼黑格尔派的立场仅仅靠没有系统的替代者的清汤来苟延残喘的话,那么与此类似,左翼黑格尔派或者说马克思主义的黑格尔派的立场眼下看起来也营养不良,因为它被还原为仅仅是在现存系统的危机倾向的基础之上筹划一个特定的未来,而没有一个可以证明的内在原则可以用来建构新的秩序。^⑤二者都远未达到满足它们所向往的如日中天的黑格尔主义需要的苛刻条件——因此,具有反讽意味的是,福山试图用黑格尔

的立场解释世界的现存状态,得出的结论却是尼采式的:他描绘了“末人”(last man)^④。历史经验不仅仅抵制用现在可利用的任何一种黑格尔模式的方式进行的诠释;它还明确地嘲讽它们,而且这绝非头一遭。

20 世纪的历史中,究竟有哪些事件对已经达到的或者说内在地可以达到的历史合理性这种黑格尔式的观点破坏最大,在这一点上众说纷纭:从一战的恐怖,经过法西斯主义,奥斯维辛营,广岛以及已经浮出水面的全球性核毁灭的前景,非殖民化之后“第三世界”民族继续受剥削的状况,全球性经济危机,一直到历史上共产主义的终结。也许,最为震撼人心的是这些事件对历史意识的形式(历史总体化)产生的累加的影响,在“现代性”的社会过程中起作用的时间抽象的力量日积月累地侵蚀了这种形式,上一章中已经提到这一点。1946 年,柯耶夫巧言饰辞地否认“历史已经拒绝了黑格尔主义”,认为人们最多可以说“它仍然在对黑格尔哲学的‘左’、‘右’阐释中举棋不定”^⑤。今天,几乎没有人会不同意利科的意见:

如今看起来似乎是,黑格尔抓住了一个千载难逢的机会,一个 *kairos* (难得的机会),它曾经被揭示为“它对于我们的视野与我们的经验而言所是的那个东西”。他只是把欧洲精神史上的以及它的地缘政治和历史环境中的一些领先方面总体化了,而从那时起,这些方面就逐步湮灭了。……这些逐步湮灭的东西正是黑格尔寻求用来形成概念的那个东西的真正本质。区分反对那个作为 *Stufengang* (层级序列)的发展^⑥。

区分反对被在世界历史层面上当作层级系列的发展。在黑格尔的《精神现象学》的序言中提到过的“绝对的肢解”中，欧洲精神（*Geist*）再也找不到自我了，无论它如何继续艰辛努力。因为它再也不能栖留于“面对面地沉思否定”了。⁴¹但是这种经验排除了历史总体化的可能性吗？或者，令人更加痛苦的是，它是否要求我们关于它的身份与形式的思想方面发生变化？有人可能会把这个问题颠倒过来：领先于历史总体化的思想会意味着什么？这是可以想像的吗？为了从一开始就抓住这些问题，我们必须跨过 20 世纪的历史中使人垂头丧气的经验，而注意对历史总体化的“拒绝”这种解读所蕴含的东西，尤其是要注意与之相关的历史时间的结构。

黑格尔的失败：历史的终结，时间的终结

尽管它有许多不足，黑格尔主义的重要性绵延不绝的一个原因是，我们同它的关系远远不止是“哲学的”。假如黑格尔失败了，我们可以同意巴塔耶所说的，“无人能说这是谬误的结果”。毋宁说，“人们必须把（这次）‘失败’当作一场真实的运动来谈论，它承担了沉重的意义”⁴²。利科在解释这一点时，为整整一代欧洲知识分子写道：

41

对我们而言，黑格尔的历史哲学经历过的一世英名损毁殆尽具有思想中的事件的重要意义，关于这一点，我们可以说这种局面既不是我们造成的也不是它自行发生的。我们不知道这是否意味着一场仍然在损害着我们的灾难，抑或是一种

面对其荣耀我们却不敢赞颂的馈赠^⑨。

这样一种损毁承载着历史经验的重负,但是矛盾的是,在这种经验中,这种经验(“历史”经验)的真实观念却是成问题的。20世纪的“西方经验”——通过这幢宏伟的知识大厦,欧洲文化层层因袭地把它自身构成为对于它自己的历史成果与前景的反思——中的某些东西流露出对于黑格尔所说的“理性统治世界”和“历史因此是一个理性的过程”这种思想的“不盲目信从”。^⑩但是这种经验与那些思想不可分离。结果是,尽管“有一百多年的断裂与‘超越’,无论是否兼有‘颠覆’”,^⑪我们与黑格尔的关系一如既往地是一个课题。

但是如果这种关系具有超出哲学之外的更多的东西,那么在这个“更多”之中仍有其哲学的一面。黑格尔主义的持久性有其方法论的一面,而这关涉到可错论(fallibilism)问题,或者更准确些说,关涉到可错论与绝对论的奇特组合;绝对论就是“绝对方法”这种精神辩证法。问题如福柯所云,在于:

任何对黑格尔的真正逃避都预先设定我们能够准确理解我们把自己与他隔离开来所付出的代价是什么;它预先设定我们知道黑格尔与我们接近的程度,也许这里充满了吊诡;它预先设定我们知道在我们从思想上反对黑格尔时,其中有多少仍然是黑格尔的;以及我们能够估计在多大程度上,我们对他的控诉可能是他用来反对我们的另一条诡计,他正在这尽头的某个地方一动不动地等待着我们。^⑫

如果黑格尔现象学方法的可错论向着历史经验的检测开启了所有特殊的黑格尔主义——所有特殊的历史总体化,那么它也保护黑格尔主义自身,作为“方法”的黑格尔主义免遭哲学的批评。事实上,对于任何特殊的黑格尔主义,任何特定的总体化的阐释性批评都一直能被解读为方法的证明而非拒绝。但是,这个过程是自我反讽、自相矛盾的,其中既有确认,又有校正,在这个过程中开始损害

42 我们对于这个事业的信心之前,我们还需要多少证明呢?或者,它在这里与伴随着所有对于知识的吁求的可错论有区别吗?与附着在把这些吁求膨胀为真理的身份的所有尝试上的反讽有区别吗?那么,看一看方法的“绝对性”又如何?换句话说,如果我们拒绝了黑格尔主义,我们会通过批评而“超出”(在“超出”的某种假定的非辩证法的意义上)它之外么?它难道必须像一只破鞋一样被弃之于荒野?^⑤

费尔巴哈 1839 年的那篇论文《黑格尔哲学批判》的巨大价值在于,由于它一览无余的自然主义,它导向了时间问题:不是黑格尔提出的时间概念而是黑格尔哲学本身的时间。尽管它表面上具有历史性,费尔巴哈说,黑格尔哲学实际上废除了时间。它把“世界的终结”当作它的预设:

如果黑格尔哲学是哲学观念的绝对现实,那么黑格尔哲学中的理性的静止必然导致时间的静止;因为如果时间仍然在悲伤地运动,似乎什么也没有发生,那么黑格尔哲学不可避免地会丧失其绝对的属性。^⑥

或者,换句话说,黑格尔的方法——作为绝对方法的辩证法——使现在永恒化了;不仅仅是在这样一个意义上,即对黑格尔而言,“真实的现在”是永恒,因为“时间在它的概念(*Begriff*)中自身就是永恒的”^⑤——对黑格尔而言,所有的真理都是永恒的——而且是在这样一个推论的意义上,即如果黑格尔哲学提出了绝对知识的可能性,它必定会一直把它自身的现在永恒化。无论黑格尔的方法可能多么成功地把历史素材整合进它的最高计划之网,从解释学的角度看,它只能通过取消作为过去的过去和作为将来的将来而获得成功。过去被记忆吸收入现在的现实性中,它的外壳被当作纯粹的生存(*Existenz*)而抛却;而将来被看作完全内在于现在的合理性,即阐释的现在中。历史的终结,现在的永恒化以及作为过去的过去的废除是这个单一方法的三个时间维度。

历史总体化的超验证明从历史研究这门学科开始着手,如果这种证明的困难在于它们缺乏将来性,那么内在的证明就通过被剥夺了任何意义上的作为丧失的过去而填补了这项匮乏。将来的思辨性的筹划是关于过去与现在的总体化的知识的基础,通过这个基础可以达到将来,而这个筹划又充当抹煞那些历史事件的某种救赎形式,那些事件不是通过总体化的凝视,而是通过否定绝对的他物的时刻(*the moment of absolute otherness*)而聚集在一起的,这个绝对的他物内在于它与那些回忆到的事物之间的时间间距中:他物的时刻必然把时间变迁与死亡联系在一起。这种内在的方法不仅假定思辨的筹划发生在其中的现在能够包容在将来(这是说,在将来的现在)——在现在的将来与将来的现在之间没有任何裂沟——起作用的利益总体性,而且假定过去的真实性(*Wirklichkeit*)

可以在外在化的回忆(*Erinnerung*)的思辨意义上(重新)构成,而没有任何丧失。简言之,黑格尔主义不能与死亡这种本体论上的否定或消灭达成协议,因为它把思想还原为在证明、交往和自我呈现这些限制之内的、根本上是推论的意义的再次挪用的行为(reappropriative work)。⑥正如德里达在利用思辨观念的经济学的一面来解读巴塔耶时指出的:

扬弃的观念……是可笑的,它显示出了上气不接下气的话语的繁忙。因为它为了它自己再次挪用了所有的否定性,因为它把“濒临危险”利用为一项投资,因为它分期偿还了绝对支出,还有,因为它赋予死亡以意义,但同时又无视无意义的无根基性,意义的基础从这种无根基性中产生又在其中耗尽……

意义的表象能够在黑格尔主义的盲点的周围被组织起来,而正是在这一点上,毁灭、压制、死亡和牺牲构成了不可挽回的支出,彻底的否定性……以致在一个过程或系统中它们再也不能被确定为否定性。在话语(过程和系统的统一体)中,否定性总是肯定性的反面和同谋。否定性是不可能被谈论的,它在意义的构造之外从未存在过。⑦

在开始讨论黑格尔的工作与历史总体化问题的相关性时,我们重新折回到黑格尔有关死亡的论述的那眩人耳目而又疑难重重的特性上。目前,我们只提出,在此有关丧失的问题有其两面性,因为依照黑格尔的模式,那些过去被丧失在现在中,它们被否定了

全部现实性,但是又可能是将来的现在的核心,后者超出一切目前看起来似是而非的将来之外。(一方面,丧失的意味不够充足,另一方面,它又是如此充足,以致抹煞了它的对象。)事实上,只有将这种表面上被抹煞的过去认同为“丢失”(不是在缺乏纪录这种意义上的丢失,而是在不能建立起同现在的活生生的联系这个意义上的丢失),才能产生恢复它们的意志以及由此产生它们再也不会被丢失的将来。本雅明极其敏锐地察觉到,存在着一种不为黑格尔所知的政治,它“被受奴役的祖先的意象而非解放了的子孙的意象滋养着”^⑤。我们在下面将再一次回到这一点上来。

44

尽管在某种层面上,在黑格尔主义关于将来的思辨性预设中,过去的构成性作用可以看作现在的政治之一部分,而在另一层面上,它又因为为时过早地加上了将与过去的现存关系绝对化的将来的视角,而在哲学上把政治挤出门外。有人会说,内在的方法有把政治拒斥于历史之外的危险。^⑥利科所谓“哲学行为的有限性”在这里一览无余——丧失与可能性二者的有限性。承认这一点迫使我们超越黑格尔。^⑦费尔巴哈把它与自然联系在一起。

费尔巴哈对黑格尔的解读在很多方面都预示了柯耶夫的解读。但是费尔巴哈所提出来进行批评的却得到了柯耶夫的肯定与捍卫。个中缘由是因为费尔巴哈与黑格尔自己一样而不同于柯耶夫,最终把历史时间等同于自然的或者说“宇宙”的时间。时间是黑格尔《自然哲学》中的范畴。在柯耶夫那里呈现为“历史的终结”之物,在费尔巴哈那里呈现为“世界的终结”。因为只注意到《精神现象学》,柯耶夫仅仅从独立于自然的角度的角度探讨历史时间,把它看作承认的斗争的产物。在柯耶夫看来,事实上黑格尔最终把宇宙

时间与历史时间等同了起来,这是他的“根本错误”。^⑥但是在采取这种立场(并且因此为战后法兰西思想中的人文主义和反人文主义奠定基础)时,^⑦柯耶夫帮了处于黑格尔的理论大厦的核心地位的自然与历史的辩证法的忙,后者使自己比康德思想的二元论前进了一大步。这种二元论在福山、柯耶夫的当代继承人那里故态复萌,呈现为政治学与经济学的二元论。^⑧从费尔巴哈的黑格尔式观点看来,对后历史课题最粗鄙的误解显现出来的面貌——作为某种意义的终结的历史的终结与作为世界的终结的历史的终结的合成——就是被压制的真理的显现。任何想要对历史总体化进行黑格尔式的解释的尝试都不得不面对这个动荡不安的思想。

《时间与叙事》:现象学的本体论

假使内在道路的思辨总体性的可错论缺乏意义充分的限制,那么它还剩下些什么呢?如果为了提供某种意义上的整体,它在
45 面临上面概述过的那种批评时,能否被重新思考呢?在这时求助于时间哲学中的现象学传统不无裨益。利科在他的主要著作《时间与叙事》中对这一传统重新作了梳理:从奥古斯丁的《忏悔录》(398年)的第11卷到海德格尔的《存在与时间》(1927年)的第二部分,中经胡塞尔的《内在时间的现象学演讲集》(1905年)。因为我们在这里发现了一系列尝试,它们把历史时间的理解植根于关于人类生存的时间性的说明之中,这恰好与把时间当作“宇宙论的事实”的那种相反的思辨传统各执一端,后者对于亚里士多德《物理学》第四卷中把时间看作是“与‘先’和‘后’有关的运动数目”亦

步亦趋,而又在康德《纯粹理性批判》的“先验感性论”中找到了它在现代的先验变体。现象学方法的主观主义隐含在它从意识到遗忘核心(eidetic core)这种方法论的还原中,它必须正视作为自然条件的时间的客观性问题,这个条件超出并且先于自我的全部构成性行为。最后,这两种关于时间的哲学解释——以及它们的困境——都被置入对于历史与虚构中的叙事的时间结构进行探究时起主导作用的语境(overarching context)中,其要旨在于展示在叙事诗学中时间的哲学困境如何消除;或者,至少,显示出正是在历史的与虚构的叙事的概念空间之中,时间性的各种困境发生了它们“最深刻的想像性的探究”。

为了做到这一点,利科有必要在令人困惑的“哲学家的时间”(现象学的和宇宙论的)与“历史时间”之间铺设一座概念之桥,它可以被理解为叙事形式。但是,如果他已经成功地铺架了这样一座桥梁,那么,为了提出这个叙事中介的本体论地位问题而把它延伸回到另一条道路上——这就是说,从对于作为叙事重塑的历史时间的分析回到“哲学家的时间”——这应该是可能的。在这里将要采纳的策略是:在利科的分析指导下,从提出历史时间作为哲学观点的二元性的困境的“消解”、颠覆返回到历史时间的本体论身份问题。这就预示了我的结论:我们认为,尽管它最终自我理解为时间秘密的一种深化,事实上,利科的分析给了统一时间这种要求以哲学的支持,因此它不仅赋予历史总体化以可能性,而且赋予它以必然性。只存在着一种时间而且这种时间是历史的。正是在不同形式与层次的时间化之间的联系中可以找到历史总体化问题的关键,并且因此找到更好地把“现代性”的复杂性理解为特定的

总体化的历史时间化的关键。

本章剩余部分主要分成三大块。一开始,它对利科关于时间性的困境所作的解释作了一个简明扼要的概括,这种困境即是体验到的“心灵时间”(现象学传统的对象)和普遍的“世界时间”(宇宙论传统的对象)这种“双重视野的困境”,它从亚里士多德一直到海德格尔的哲学传统中发展而来,这种困境推演到利科的历史时间的思想时,变成了披上了“生活的时间在宇宙的时间之上重新刻印”这种形式的叙事结合(narrative mediation),或者说人类与宇宙的“不完满结合”。这种结合产生了历史时间特有的新困境:总体性的困境。我们主要关注的正是这种困境,以及利科的有关论述开启出来的历史理论化所具有的未知的可能性。在这里它可以借助于把海德格尔对先行到死中去的分析的结构推扩到历史时间问题中去的方式而通达。这就重新提出了历史时间与宇宙论时间的关系问题,即自然的“独立外在”问题——我们可以接近的独立外在仅仅是它的社会结合的界限。

《时间与叙事》这个综合工程规模宏大,结构复杂,野心勃勃,它以一种微妙入神但经常是难以捉摸的方式游刃于文学、历史与哲学理论之间。作为哲学解释学的一件作品,在其重要性上,庶几只有伽达默尔的《真理与方法》可与之相媲美。但是它在组成上的多部头特征导致了它的整体意义严重的含糊不清。^④尤其是,这本书第一卷与第三卷之间的焦点渐次而又明确地转换了,叙事概念中结构的核心地位逐渐为历史意识的解释学观念所替代,尽管叙事以推论的形式存在,而这种解释学却定位于本体论。这就使得该书的结构大成问题,因为它的两个核心要旨之一(叙事)难以捉

摸。尽管叙事这个概念一直被当作诗学的一部分,与哲学传统的要求南辕北辙,但它开始扮演与这些要求相关的角色;在分析中大大大超过了其司空见惯的身份。另一方面,尽管该书第一卷宣称稍后要对历史时间这个问题作出“本体论的回答”,^⑥但一直没有兑现。它在最后一卷结论部分的雀巢却被本体论上含糊不清的关于历史意识的叙事解释学这只鸠占据了。我在尝试着从该书中剥离出所谓的历史时间的本体论概念以作为关于历史生存的批判解释学的基础,因此,我在某种意义上只不过是正在抽绎出在它的形式中被压抑了的哲学蕴含。^⑦ 47

现在还是瞬间? 心灵的时间与世界的時間

《时间与叙事》围绕利科对于两个相互重叠而又相互对立的阐释结构而成。一方面是在利科称为“现象学的视野”和“宇宙论的视野”之间的对立,它内在于关于时间的鲜明的理论反思中。另一个对立存在于这些被当作一个整体(并且被冠之以“时间性的困境”这个名称)的反思与通过历史的与虚构的话语中的叙事而重塑时间之间,对后者的阐述被归入到“叙事诗学”的名目之下。利科希望在这二者之间建立起这样的关系,即第一个对立产生的困境能够在叙事诗学中被显示出来并得到解决,而在第二个对立中,叙事诗学是它的对立面。时间性的困境以及叙事诗学在我们所说的“叙事困境(反诗学)”中聚合在一起。^⑧叙事性,或者更精确些说,利科依照康德的模式指称的“生产性想像的叙事图式”,成了理解时间自身的关键。他在研究之初时指出,“时间变成属人的(hu-

man)这种状况达到了这种程度,它是依照叙事方式来组织的;反过来,叙事的深远意义达到了这种程度,它摹写时间经验的特征。”⁶⁸“重塑”时间自身是这种摹写的终极功能。为了理解这个论题是如何对把时间总体化为历史这个问题产生影响的,有必要提出它较为详细地阐述的各种对立。

现象学的时间观与宇宙论的时间观之间的对立被认为是某种困境的标志,它最早被利科放置在奥古斯丁《忏悔录》第11卷关于时间的讨论之内。但是,随后,它受到极为广泛的关注,其形式表现为以下二者之间的针锋相对:一方面是奥古斯丁试图把时间还原为心灵的意向和扩张之间的辩证法,另一方面是亚里士多德在《物理学》中对运动中的时间的宇宙论基础的说明。⁶⁹据说这两种时间不可相互还原——被分别命名为“生活的”时间和“普遍的”时间——这为后来胡塞尔和海德格尔证明它们之间的窘迫的(aporetic)联系的强化创造了条件,由此,“时间现象学所取得的任何进展都必须为它以高昂的代价换取的每一种情况的进步偿付更大的窘迫”⁷⁰。正是这种方案(这种叙事)促进了问题的转换,从反思性论证的领域转换为时间经验的叙事诗学。在利科关于叙事时间性的说明中,“哲学”的悬搁,从归纳法上来看多多少少是以反思性论证不能从理论上对时间提供一个统一的说明为前提,尽管如我们将看到的那样,与它自身的方法论的自我意识相对照,这种“悬搁”可以解读为某种独立的概念上的结合。

上述困境或者说僵局被理解为两种具有同等合法性的方法论视野之间不可通约的结果。一方面,我们面对许多关于时间经验形成过程中的主体的构成性作用的说明——从亚里士多德承认

“计数者”的必然性到借助测量来定义时间,到胡塞尔通过意识意向性地建构时间,以及海德格尔把时间性置入此在(海德格尔的这个术语表明他关于人的特定的哲学思想,人即发问的存在者:“存在在此”)的自我阐释的生存论结构中。^①另一方面,我们发现,有人坚持这些建构独立于客观的“运动机制”,这个机制在原则上超越了它们,尽管它只有被当作如此建构起来的时间的本体论基地才可以理解。用利科的话来说,这两种观点“相互遮蔽到了相互蕴含的地步”。^②这种相互遮蔽的典范是在亚里士多德的“瞬间”概念和奥古斯丁关于现在的思想之间所谓的“概念上不可跨越的鸿沟”^③。前者从两个点状的瞬间中产生了依次排列的系列的时间表,与此相关,测量时间以及谈论“前”(before)“后”(after)(但不是“过去”或“将来”)就成为可能的了。另一方面,因为不可还原的自指性的影响,后者形成了在动力学上(dynamically)区分开来的过去与现在。

有人可能会认为,这两个观点其实是相互筹划着的,因为现在的“此刻”(the “now” of the present)可以被理解为亚里士多德的瞬 49 间的特殊例子。这似乎当然是亚里士多德看待这种情况的方式:现在的“此刻”是这样的瞬间,它因为与主体的关系而坐落在说出它的那个时刻。从这方面看,过去、现在和将来都从属于瞬间以及前与后的更为根本(客观)的联系。但是,这种还原的困难在于,它无法把握此刻的机制,即同时既区分又统一的这种永久的关系,就它的时间方向的意义而言,前与后依赖于这种机制。奥古斯丁建构他的三重现在的观念时,这种关系的流动机制就是他关注的主题。

与瞬间不同,现象学的现在将时间系列的总体性包含于其内。它的各个组成部分不是通过它们的在场(它们的在场与它们在意识中的缺席截然对立),而是通过它们在场的形式而被分别区别为记忆、注意和期望的对象。^④(这是奥古斯丁对时间的存在与非存在这个经典悖论作出的精妙绝伦的解答。)此外,利科认为,只有这种类型的三重现在才能保护时间的根本连续性,亚里士多德本人也仰仗这种连续性作为他的瞬间思想的前提条件,而这种瞬间是通过对一个连续系列做无穷分割而形成的。此刻的现象学既肯定了它独立于可测量运动的宇宙论,又肯定了它之于此宇宙论的不可或缺性。在他努力澄清这种现象学的时间统一性时,一开始,胡塞尔就不由自主地扩大了奥古斯丁的三重现在的观念,以及一个“扩展了的”、意向性的、内在积极的“现在之中的现在”的观念——时段(duration);其次,他试图从这个新近修饰过的现象学核心中推导出依次排列的连续的客观时间。

因此,如果说亚里士多德把过去、现在和将来的时间性还原为主体关于它在依次排列的客观时间中的位置的意识,那么,胡塞尔则颠倒了这个过程。但是,利科认为,尽管他因此丰富了我们关于现象学时间的思想,但是最终,在使时间服从于统一的概念化这一点上,他与亚里士多德在伯仲之间。现象学的与物理学的时间,心灵的时间与世界的时间,依旧各执己见,互不相干。

利科认为胡塞尔的“两个伟大发现”是,一,持存现象以及它在将来的对立面——延展;二,区分了持存(retention)(或者说初级的记忆)和回忆(recollection)(或者说次级的记忆)。^⑤持存是扩展了的

50 现在的现象学基础。胡塞尔引入这个观念与声音经验的统一性相

关。声音不仅仅“在”时间“之中”发生,而且“通过”时间发生。它们的同一性是建立在时间基础之上的。只有通过许多已经过去了的状态的持存以及它们等同于点状的此刻,才有可能经验到声音的统一性,因此它发生的时间被建立为一个单一的、被扩展了的现在,格拉特·格兰尼称之为的“大此刻”(the big now)。^⑥连续的这个依次排列的方面被吞噬在时段的连续性中了,这个连续性从现在这个永久的源泉中汨汨流出,“迅速地流入”到过去当中,而早些时候的持存被晚近的持存重新投入到时间消逝的过程中,这个过程通过无限的交互重叠的持存而把现在与过去捆绑在一起(反之亦然)。海德格尔指出,甚至遗忘也可以被理解为持存的一种特殊模式。^⑦胡塞尔花在讨论延展(protention)上的时间要少得多,这个概念把分析扩展到另一个时间方向(将来)上,它通过期望而对现在作了意向性的调整,并与回忆相对立。这里所说的在持存与延展之间的基本对称的假设正是海德格尔所要反对的,他主张将来(即向死而在)具有生存论的优先性,是对此在整体进行阐释的基地。^⑧

在胡塞尔的分析中,持存观念有两个主要作用。首先,通过引入纵向的意向性,它明确地把现象学的此刻的时间性与点状的瞬间的时间性区别开来。这就把它拉长了,它与一系列的连续的瞬间的尺度可资比较之处在于,它包含了最切近的过去的许多的方面。(在第一章中,在现代性的被延长了的“今天”中,我们已经看到在历史时间的水平上,这种认同过程在起作用。)其次,它由此把时段建立为现象学时间的基本现象。随后,胡塞尔尝试着通过形式抽象与想像扩展这个双重过程,从时段的统一性中得出客观时

间系列的连续性来。^⑨

在这种思考中,亚里士多德的瞬间似乎是一个通过思考点状的现在就可以达到的概念建构,点状的现在充任持存系列的源泉,它独立于它作为那些持存的源泉的力量,是从它设立起来的时段的连续性中抽象出来的,它通过这种连续性而获得了它作为“现在”的意义。尽管瞬间是派生的,在这种意义上是次级的现象,但是胡塞尔认为它构成了我们的历史性过去的意义。这样的过去超出了持存与回忆(对于褪色了的持存的回想)二者的范围之外。它

51 只有在相互重叠的持存所建立起来的时间的延续这种想像的扩展基础之上,才能被思考到,它向后越出了我们所讨论的个人的生命限度而达到无限。从历史的角度设想那样一个过去——即一系列过去的现在——需要想像力把瞬间从它的系列中取出来,把它再现为跟随它的源泉点(source-point),似乎它就是现在,这样,它就变成了一个具有它自己的持存与延展(这些延展最远可以触及到我们实际的现在)的视野的核心。这种想像力建立在回忆或者说次级记忆的基础之上,它与历史性思想有着同样的结构,除非在以下这种情况下,即被再生产的过去与个体的过去的持存“恰好一致”。

但是,为了把过去建立为一个单独的系列仍然需要一个附加的意向性。如果历史意识像记忆一样,包含了次级的“期望意向,它的实现导致现在”,并包含某种意义上的现在,即“过去的将来的现实化”,那么,这个过去不仅仅不是被记住的(不“与过去的持存恰好一致”),而且它必定拥有所有主体共有的时间结构。^⑩这是通过把回忆中的时间位置(*Zeitstelle*)的自性(identity)从记忆中的对

象的自性中解脱出来而达到的;或者,换句话说,通过把作为连续的时间性的形式方面对象化,才使得无穷系列的准现在的想像的扩展(向前和向后)得以可能。

利科在许多层次上反对这种分析。首先,他质问胡塞尔在他对于经验时间的初级现象学的描述中是否借用了客观时间的各种规定。[同样,在讨论前(*proteron*)与后(*husteron*)时,海德格尔认为亚里士多德的瞬间的可理解性依赖于某些不可言传的意向性关系。^⑧]利科问:“如果我们对客观的同时性,对时间间距一无所知,如果我们对不同时间间隔之间的客观相等一无所知,我们会用‘同时被感觉到’这个表述吗?”^⑨其次,利科指出,从本体论上说,“对时断的感知从来就没有停止过预设一个感知的时断”,因此,现象学的主体在多大程度上受制于时间,也就在多大程度上构成时间。^⑩再次,他追随海德格尔,质疑环绕在胡塞尔关于期望与将来性论述周围的抑制物,事实上它们从属于关于持存的分析,虽然它们通过类推而被建构为它的对称物,但却没有对它们自身作出直接的现象学论述。最后,他怀疑通过各种纵向意向性的一致所建立起来的连续性是否足以得出时间的总体性,即连续中的统一性。

这每一个问题都是本体论和解释学的转向所提出来的,而这个转向是在海德格尔的《存在与时间》中由时间意识的现象学来完成的。在那里我们发现,胡塞尔的分析被重新嵌入了此在的生存论分析范围之内,因此,它的三个主要阶段经过变形后重现为时间性的不同的本体论层次,依照它们在从本体论的“源始”得到“非本真”的日常时的地位,根据等级排列为:绽出-视域的时间性(*Zeitlichkeit*),历史性(*Geschichtlichkeit*)和时间内状态(*Innerzeit-*

igkeit)。这样一个换位是设计用来废除主客体的绝对框架(主观的与客观的时间)的,但是,后者导致了利科所谓的双重视野的困境。利科认为,它这样做不过是以它在另一个层次上——伦理的层次上——的复制为代价的。很快我们就要涉及利科对此在的时间性所提出的批评。现在,我们只要注意到,首先,他之所以会在那里发现复制出来的双重视野的困境,是因为海德格尔反对“流俗的时间概念”的论证失败了,而亚里士多德是公认的后一观点的哲学代表;^⑧其次,正是从时间性模式的这个四分五裂的等级中(历史性处于源始的时间性和流俗或日常的时间之间),利科推导出这样一种观念,把独立的历史时间概念发展为他自己解决这个困境的基础。但是,正如我们已经注意到的,这种解决方法产生了它自身的新困境:总体性的困境。

历史时间:本体论和叙事中介

双重视野的(现象学的和宇宙论的)困境贯穿着利科对时间哲学讨论的始终,它源自在时间的统一性这个根本的形而上学假定的背景下对于显然不可还原的视野的双重性所作的解读。独具特色的“历史时间”在这种双重性之间起了中介作用,为此而作的精心论证之目的在于克服这个困境,并且在一个新的层次——叙事诗学——上重建被视为理所当然的时间的统一性。就这一点而言,总体性的困境不过是双重视野的困境在历史时间这单一的视野之内的再现。这是下面这个疑问的结果:如果我们要避免把历史时间还原为黑格尔绝对中的永恒现在——以及避免遭受目的论

的历史终结这个假定的指责,那么,它要怎样被理解为内在地统一的。利科从两个方向上寻求这个两难境地的解答:在历史(与虚构相对)的叙事所特有的参照性范围之中,以及在与理解他所说的时间“奥秘”有关的人类意识的终极限制之中——这个理解运动在表征上摇摆于唯物主义的和神学的各种变种之间。^⑥根据这种解释,那么,何谓“历史”时间?

在利科看来,历史时间是以三重叙事模拟的形式“把生活时间(lived time)(重新)刻印在宇宙时间之上”的产物:

模拟1——在人类行为结构及其日常阐释中,预塑(prefiguration)历史时间的叙事结构;

模拟2——通过叙事结构塑造(configuration)历史时间,这些叙事被“放置”在与它共有的宇宙时间的那个年代学框架“之上”;

模拟3——借助于它的叙事塑造的影响,在“读者”经验的基础上重塑(refiguration)生活时间。

在这个过程中,对于将来的期望,对于过去的吸纳,以及对于现在的经验所形成的“相互交织的视野之网”被认为是产生了历史性现在所具有的“无时间限制的、不彻底的、不完满的中介作用,这种中介作用向创始和行为敞开”。^⑦这种向行为——或者说创始的时间——的敞开具有现象学时间性的根本的将来性特征。它中断了历史总体化过程:“行动(doing)意味着现实是不可总体化的。”^⑧因此,通过在“生活”时间与“宇宙”时间之间建立起的联系的形式,这二者之间的根本差别便保持下来:叙事的中介作用在本体论上植根于行为的时间结构,每一个阐释封闭圈都张开,同时通往新开

端的彻底的不确定性。生活时间被刻印在“客观的”、宇宙论的时间之上,而正是后一种时间为它的总体化提供了基础;而生活时间自身由于它所具有的彻底开放的结构,无论它多么成功地被重新塑形,都阻碍着总体化。历史叙事的各种总体化(模拟 2)在遭遇积极的读者的开放的将来时间的时候就会分崩离析,它们会为之重新塑形(模拟 3),但是最终,它们永远也不可能完全闭合它们。或者,换句话说,现在被赋予了去总体化的“经验空间”所具有的根本自律的特征。

- 54 在总体化、去总体化和再总体化这个循环中,历史意识不断通过叙事而被建构起来,在行为与经验中受到检测,被重新建构,但永远不会天衣无缝,这个循环看起来就像萨特后期工作中的某些东西。但是利科的方法实际上与萨特的有天渊之别。萨特关注的是在其内容方面证明历史的可理解性:人类行为的总体性。他从实践结构的综合中循序渐进地建筑起他的分析:从个人实践到实践惰性(practico-inert),到各种群体,到历史。他的最终目标与黑格尔的历史哲学相仿佛,尽管他的手段大相异趣,而《辩证理性批判》的第二卷在“历史的降临”之前戛然而止。^⑧与此相反,利科从现象学和解释学上逼近作为时间经验形式中的历史这个观念。他对于历史意识形态兴趣盎然,对于个人与群体之间的互动结构却兴味索然。

这两种视野的联系存在于行为概念以及与之相关的历史意义中,历史是一个开放的过程,而中介作用永不“完满”。但在萨特那里没有与利科探究这个观念时所处的那个层面相同的等值物。叙事作为“行为模拟”的层面,它也没有一个更为宽泛的理论语境的

意识,而利科正是在这个语境中提出历史时间问题的。正是这个较为宽泛的语境(双重视野的困境)为总体性困境提出强有力的本体论的证据,这个困境因为把历史时间投射到宇宙论时间之上而得到解决或者说被完全遮盖,但从来没有被克服——与此大同小异的是,在精神分析理论称为“认同”的心理过程中,儿童与成人之间的代沟被遮盖起来了,但也因此而被再生产出来。^⑧在这个意义上,历史性现在总是“不合时宜的”。如果普遍历史可以被建构起来,阿多诺认为,它也就可以总是被“否定”(leugnen)。^⑨

历史总体化的问题如今转变成了作为历史的时间的总体化问题,这样,它就分解成一系列更为具体的问题。总体性/总体化呈现为三种不同的层次:

1. 在时间化过程的现象学的统一性中把生活时间总体化——这在奥古斯丁的三重现在中是以初级方式建立起来的,而在海德格尔的死亡分析中得到了极为翔实的进一步发展。

2. 把客观时间或者宇宙论时间建立为无限系列连续的无时间限制的总体性,只要它还依赖于运动,它就独立于意识——亚里士多德。

3. 把历史时间总体化为 1 和 2 的“不完满的中介作用”的叙事时间性——利科。 55

因为 1 与 2 相互依赖,所以这个问题退缩到第三个层次上;任何一个层次都不能单独被建构。但是,这就意味着,历史时间与宇宙论的和现象学的时间一样恰恰是“真实的”,因为只有通过彼此互相起中介作用,任何其他一方才可以最终被建构起来。事实上,难道这另外两种“时间”的任意一种不正分别是某种单一的“历史时间”

的单个的和理想状态中的集合的元素的抽象物吗？而胡塞尔正是以同样的方式把亚里士多德的瞬间看作从点状持存资源的经验而来的具体化的抽象。

我们从方法论上来看这个问题：难道利科从叙事上把历史时间建构为没有时间限制的叙事总体化(三种时间的传奇)这种不完满的中介作用本身不正是概念的中介作用吗？只有这样，当利科在结论中写道：“没有被叙述的时间就没有关于时间的思想”时，我们才可以理解他为何赋予叙述以时间中的核心地位。^⑨这又以一种新的、解释学—本体论的方式提出了“历史”总体化的身份问题。它容许我们把利科“从宇宙上”对海德格尔的纯粹生存论时间性(不久我们就要涉及)所作的批评与他关于历史时间即叙事中介作用的说明联结在一起。在这一过程中，我们可望拥有新的历史生存的解释学以及重新进入现代性的概念化，通过传统问题重新理解它们。我们遵循总体性问题如今呈现出来的三个层面，从海德格尔的生存论死亡分析入手。

向死而在，向史而在

在现代哲学史上，海德格尔的《存在与时间》标志着一个转折点，它在两个大相径庭的方向上开风气之先：在伽达默尔那里，是把解释学本体论化(以及恢复和重新阐释传统这个范畴)；在“缘构发生”(event of appropriation, *Ereignis*)——它决定了时间与存在这二者——这种所谓的后形而上学之思中，拒绝一切本体论的思想——无论这些思想是如何基本，这存在于海德格尔后期著作中以

及更为晚近的德里达的著作中,尽管后者具有不同的理论表达方式(register)。^⑧我们从伽达默尔的方向上出发,虽然在我们的事业有更深入的发展之前,我们最终不得不掉头折向德里达。我们将 56
考查海德格尔在《存在与时间》的第二部分开头所作的死亡分析,不过不是立足于(满腹狐疑地)追问“存在一般的意义”的立场——海德格尔最终把他的分析归属于这种立场——而是从这样一种立场出发,就这种立场而言,此在的生存论结构显现为一般性的阐释结构。

当然,在把此在的生存论分析从一般的存在意义问题中分离出来的过程中险象环生:最引人注目的是,与早期萨特有关的对海德格尔所做的人道主义“误读”。^⑨但是,因为步其后尘的解读旨在从海德格尔的此在概念中借题发挥出被压制的社会和历史维度,而不是把它进一步个体化,它反而在与萨特相对立的方向上产生了影响。在这一方面,马尔库塞在1928年至1932年的一系列著作中草拟过一种“具体的哲学”,^⑩他早年的这项事业有志于一种海德格尔式的马克思主义,上述解读与此颇有一些共通之处。马尔库塞渴求的综合早于马克思1844年的《巴黎手稿》的出版以及海德格尔在政治上与国家社会主义的纠缠不清,尽管已公认为失败了;但是,这失败绝不是因为它把海德格尔的三重时间图式收平为本体论上的不偏不倚的“历史性”这样一个单一的维度。相反,这里所采纳的程序是从方法论上把绽出—视域的时间性结构推扩到历史时间的问题中去。

海德格尔的死亡分析从他所描述的“解释学境域的匮乏(inadequacy)”着手,在《存在与时间》的第一部分中,具有优先地位的此

在分析就是从这里生发出来的：也就是说，此在的“总体性”匮乏，或者说，它不能向它自身保证，“已经课题化的存在者整体已经被带入到海德格尔所谓的‘先行具有’(fore-having)当中去；对整体的偏狭理解是全部阐释的基础。因为尽管先前的分析把此在当作一个结构整体[并且把这个整体的存在定义为“操心”(care)，即 *Sorge*]，它却无助于考查“这个结构整体的源始统一性”。^⑤这不是偶然的疏忽，可以通过细斟密酌地回到先前的分析而得到校正。毋宁说，它表明了根本的困难，对它的解决将会把这个分析带上新的平台。因为，如果像海德格尔在这本书的前面部分反对一切本质哲学时所论证的，此在是“能存在”(potentiality-for-Being)，那么似乎不否定它的生存论结构就不能从总体上领会它：“只要此在作为存在者存在着，它就不曾达到它的‘整全’……但倘若它在死亡中达到了这种整全，它同时就损失了它的‘此’之在(the Being of its ‘there’)”。^⑥我们如何协调这种僵局呢？

海德格尔的回答与众不同，他把对问题的理解深化为对此在自身的生存论结构的反思中，而不是在某种单纯的“方法论”革新中寻求这种二难境地的解决方法。因为：

构成此在的“总体性匮乏”的东西即是不断“先行于自身”。它不是指一种齐全的总额上还有亏欠，更不是指尚未成为可通达的。它是一种此在作为它所是的存在者向来就不得不是的“尚未”。^⑦

分析的不完整性反映了此在的“能整体存在”的生存论结构，以及

它总是“先行于自身”这个事实。因此它的发展在于进一步阐明这个结构:对这个存在者的结构而言,它的终结、死亡只是以海德格尔所谓的“实际存在状态的”(existentiell)方式“存在”——就是说,它是它自我理解的特征。^⑧这样一种存在者的“能整体存在”采纳了向死而在的形式,因为只有死亡这种终结是先行筹划的,体现了闭合的可能性。死亡作为这样一个东西而“存在”(exist),人类生存被引导朝向它这个生存的视域。相反,此在只有通过先行到死亡中去才作为有限的、并且因此是时间性的存在者而“生存”。

海德格尔的大量分析致力要证明,“向来我属性和生存在生存论上构成了死亡”,因此,死亡是“一种生存方式,此在只要存在就接受了这种方式”,他还提出了“实际存在状态上的”或者说伦理学的本真性问题。^⑨但是,我们在这里所关心的不是这些问题的细枝末节,而是现象学的时间统一作为时间化过程的后果,以及它与历史和自然的关系。因为,海德格尔的分析卓尔不群之处在于,它以这种方式借助此在的生存论问题超越了胡塞尔现象学的主体主义,而没有抛弃现象学的核心,并由此而在历史生存的解释学这个方向上改造了本体论。毫无疑问,《存在与时间》自身中的成果四分五裂,含糊其词。它最终被阿多诺所描述的那种存在学说的“内在矛盾”败坏了,由此,本体论“拒绝了生存概念常常提出的对于唯心主义的抵制。”^⑩在这个过程中,因为行为要从生存论上把历史的基础理论化,所以在本体论上历史僵化为“历史性”(Geschichtlichkeit)。海德格尔后来的政治判断流入了由这种把历史贬低为历史性所开启的阐释真空,而没有受到社会的或历史的理论带来的结合的戒律的阻遏。在这方面,海德格尔的生存论的

本体论和他本人在 20 世纪 30 年代参与国家社会主义之间的关联与他在理论上的目空一切有很大的相关性,正如它与把他的本体论的术语引向特定政治的意识形态有莫大干系,他在理论上的目空一切又与他在哲学上鄙视实际世界历史领域有关。这种目空一切自身可以被理解为某种特定的政治的标志。法西斯主义就是虚无主义的本体论化。^⑩在其他方面,事情更加纷繁复杂。^⑪但我们在这里只关心:如果我们拒绝从本体论上把此在还原为存在的意义问题,那么对于理解历史而言某些富于生产性的东西能否被剔除于生存论的死亡分析之外。

海德格尔的分析主要有三个方面。第一个论证的大意是,先行到死中去,即“生存的无限的不可能的可能性”^⑫把此在组建为总体性,并且因此通过把此在组建为有限的存在者或者向终结存在而“把时间性时间化”。如果没有将先行到死亡中去作为此在把自身统一为一个结构整体的立场,就不会有“时间性的时间化”,也就没有时间“经验”。这个论证的前提似乎已经隐含了一个时间概念(先行到……当中去),这个循环是解释学的,而非在逻辑上漏洞百出的,因为先行问题是生存论的而非心理学的。时间性可以呈现为先行到死中去的可能性前提,但是同时,这个先行也是此在“把时间性时间化”的“固有结构”——依海德格尔之见,时间“属于”此在这惟一的存在者。对海德格尔而言,此在是这样一种存在者,“它的那种存在就是先行到自身之中”^⑬。

其次,此在的统一性特征就被时间化了:即,通过这种方式,通过揭示人类生存的有限性,先行到死中去同时把自身向未来即可能性敞开,并且通过积极地把过去吸纳入现在而组建这种可能性,

此在作为有限的存在者被“抛”入现在之中。这就是说,对海德格尔而言,尽管人类生存“本质上是将来的”(因为正是它去死的自由通过先行到它的终结中去而“使时间性时间化了”了),但是,“当前化”(making-present)和“曾在”(having-been)二者是“同等本源的”,因为将来性只是作为现在的被筹划的视域而存在,而现在又是通过它吸纳特定的过去而定义的。时间性(*Zeitlichkeit*)“把如此这般作为存在着的有所当前化的将来统一起来。”^⑧海德格尔把这种时间的统一性叫做“绽出”的统一性。正是这种在它核心之处的区别,持续不断的区分,把时间定义为“在它自身之外”的某种东西。这就控制了所有此在的生存论结构的可能的统一性,因为“此在的基本结构全部可以设想为……时间性的时间化的模式。”^⑨因此,此在自身本质上就是某种“在它自身之外”的东西。正是这种“在它自身之外”通过时间绽出的统一性显示出个体,并让它通达到历史中去。

海德格尔分析中第三个也是最为歧义纷呈的方面是,把时间性阐述为“历史性”,而又把“历史性”阐述为历史的生存论基础这种二重性。阿多诺认为,正是历史性的本体论化这种存在(*Sein*)模式“在非历史的王国中使历史静止了,毫不顾及那些束缚着主客体的内在组成和排列的历史条件。”^⑩这种(在坏的,反历史的意义上的)本体论化是否是那种分析的必然结果,这还远远说不清楚。含糊性存在于生存论的死亡分析固有的个体主义(海德格尔认为,作为“非理性的可能性”,“死亡个体化了”)和与他者共在之间的张力中,而后者是此在的历史性的核心特征,因为它与遗产的馈赠与重演相关(“有历史的东西是作为在世的的存在而存在的存在者”)。

这种张力在《存在与时间》中被遮蔽了,因为海德格尔没有能够解决他所称的“世界历史历史化的本体论结构问题”,他声称,它将“跨越”他的主题(存在问题)的限制。相反,他选择了集中精力于“一般历史化运动这个本体论之谜”——这个谜在个体此在的水平上呈现出来。但是,用海德格尔自己的话来说,这种限制具有合法性吗?因为如果所有“历史化”都是历史的历史化,正如所有的时间化都是时间的时间化——而且前者“只不过”是后者“更为具体的发挥”——那么,“一般历史化运动”又如何能够与“世界历史历史化的本体论结构”分离开来呢?⁶⁰事实上,制造出历史性本体论这个谜的,不正是这个人人为的分离吗?另一方面,如果我们坚持把作为历史性的时间性完全放置于“把历史历史化”这个目的的作用之下,那么,我们就会在新的水平上遇到总体性的问题:历史时间。

根据利科的分析,正是在时间化过程这个现象学统一体中的生活时间的总体化提供了总体性的结构,在这个结构的基础之上,通过把现象学的时间刻印在宇宙论的时间之上,“历史”就产生了。但是我们已经看到,这个总体性(依照海德格尔的解释,是先行到死中去的叙事闭合所产生的)总是同时并且同等基础性地朝向未来的开口。利科在去总体化的“创始的时间”的观念中所描绘的正是这个开口。这个开口被筹划到历史整体上,使得所有历史总体化不仅仅处于困境当中,而且形成二律背反。那个在实际中惟一天衣无缝的闭合与此在先行到其中去的死亡如影随形。但是这不是一个事件,它只是一个纯粹的限制,处在它所包围的那个生存论结构之外。当然,它在绝对主义(消灭了世界的绝对主义)中孑然独立,正如被先行个体化了的个人。但是内在于每一瞬间的开

口中的前景——不再存在——在生存论上必须绝对是“真实的”，因为它的先行所承载的权力必然决定此在这个向死而在的结构。那么，在尝试着超出总体性的困境而从本体论上来思考历史总体化的范围时，海德格尔的生存论的死亡分析又提供了多少东西呢？

在利科看来，微乎其微。对他而言，把海德格尔的解释的本体论维度贯彻到历史叙事的水平上将会使那个只在文学形式层面上起作用的分析负载过重，这正是因为它停留在纯粹描述状态上——把叙事描述为困境（总体性困境）呈现出来的空间，这个困境不存在理论的解决方法。利科这本书的矛盾之处在于：它让我们沉浸在时间哲学的历史中，其目的却在于，把我们从一如既往地那种历史当作理论的激情中解救出来，把我们从“哲学”中解救出来而走向“叙事”——这不过是关于叙事形式的解释学的高度理论化的（有人很可能会说，“哲学的”）说法。就他对海德格尔的全部理解而言，利科的现象学共鸣最终在本体论上决定了（dictate）历史问题的不可知论。总体性困境不可解决。时间依旧是个谜。⁶¹

似乎海德格尔本人对此更是语焉不详，尽管在分析世界历史的本体论地位时他专横跋扈。但是他的解释对于坚持这个问题的本体论维度的确执行了批评功能，即使它从未涉足这一点。正是在这里，可以利用隐含在利科的叙事刻印过程中的时间形式的类 61
似性。因为，如果没有先行到死中去这个生存有限性的标志，就不可能有“时间性的时间化”，因此，推扩开来，没有先行到相同种类的历史的“终结”中去，就不可能有历史时间的的时间化，不可能有历史的时间性：没有先行到“历史的终结”中去，就没有历史。如果此在是向死而在，而历史又是把现象学的时间刻印到宇宙论时间的

产物,那么我们可以把历史的存在者定义为面向历史的终结的存在者。这是利科对海德格尔的解读中隐含着的逻辑。

此外,正如被先行到其中去并且永远肯定要到来的死亡从来就不是此在生活中的事件,而只存在于先行中,作为它的存在者的生产性界限,因此,历史的时间性所依赖的“历史的终结”也不能被设想为历史时间之内的可能的历史事件。相反,作为历史的存在者的生产性界限,被假定为(与死亡一样)处在外部,它也必须只在先行中被给予。这是它与黑格尔主义所固有的将历史的终结看作完成或调和(理性的现实化)这种观念的根本不同之处,也是它与一切目的论的根本不同之处。从根本上说,这种历史的终结根本不是历史的视域,无论它多么终极,也只是所有这些视域的条件。由于被设定为绝对外在之物,它的他者因此可以还原(在胡塞尔的现象学还原的意义上)为历史存在者的意向性结构中的构成性要素。它是历史存在者的“视域图式”的一部分,用梅洛-庞蒂的话来说,它把我们构成为“面向世界的超越过程”。^⑩在他屈指可数的建设性形而上学之中,德里达通过对列维纳斯的辩证批评指出:“历史不是末世论、形而上学或者语言可以超越的总体性。它是超越自身。……在肯定的和实际的无限性中,它是不可能的,无意义的……历史坚持总体性与无限性之间的区别。”事实上,有人可能会说,历史是这种区别运动本身。^⑪或者,有人会与南希一道重新思考总体性范畴,结果是:“总体性不是系缚,毫无剩余的完成;它是在这里‘拥有’(y avoir)、发生(avoir lieu),有限之物无限的‘来到这里’(y venir):这也就意味着,总体性就是除了极权主义之外的全部,很明显,它在这里是一个自由问题。”^⑫

但是这是对历史的何种解释?在把海德格尔的死亡分析扩展到“历史性”领域中时,何种时间是至关重要的?弄清这个过渡需要哪些中介?为了处理这些问题,我们需要进一步考察我们所说的“历史时间”和宇宙论时间的关系,利科认为它是被刻印在后者之上的,他还认为它由生存论的时间性构成。我们尤其需要考察历史时间结构之内的、组成它的两种明显不同的“时间”之间的关系。这就既需要拓宽又需要加深我们对于海德格尔分析的主要特征的理解:先行到死中去。

流俗的时间还是宇宙论的时间? 自然与社会

海德格尔关于他所说的“流俗”的时间概念的论述提供了一个便捷的起点。因为正是在直面死亡时先行的决断(*Entschlossenheit*)的时间意识的本真性与这种流俗时间的非本真性之间的对立中,利科在海德格尔的著作中侦察出通达时间的主客观道路的对立在道德层次上的重演,这种重演构成了双重视野的困境——海德格尔明确地试图避免这种困境。此外,在捍卫流俗时间的概念的独立性,而反对海德格尔把它还原为“时间内状态”(within-timeness)这种生存论状态的沉沦形式时,利科揭开了海德格尔的生存论分析视界之外的时间维度,给它想用新的整体方法代替主客体问题的企图以毁灭性打击。这种独立外在之物(宇宙论的时间)既给利科的叙事刻印提供了本体论的支撑,又解释了它们为什么最后总是不能满足黑格尔的历史观念即总体的自我中介作用的要求:在自然中存在着这种绝对外在性的要素。在先行到死中去中

从生存论上得到显示的正是这种外在性要素。

但是,虽然利科成功地在流俗的时间概念和自然中独立的“宇宙论时间”之间建立了联系——以海德格尔 1927 年在讲座中对亚里士多德的解读为标志^⑩——他却并没有能够考察这种关系的社会维度。就这样,他与以一种新的中介作用的方式重建海德格尔的
63 时间分析的本体统一性的机会失之交臂,反而用他的批评重新断定了双重视野的困境的无法避免。但是这种无法避免受到了在历史整体水平上对于流俗概念的解读的挑战。这种解读把流俗时间看作自然中独立的时间的社会结合,因此也即是把现象学时间刻印于其上时的结合条件(mediating term)。一旦到下一章我们经过黑格尔的承认概念,而把先行到死中去的生存论时间性的起源追溯到与他者共在中,这种方法就会得到更多的支持。

接下来的论证被赋予了一种双重运动的特征:它肯定了利科所批评的海德格尔关于流俗的时间概念的论述与胡塞尔一样“遗忘了自然”;^⑪但是利科在自己的分析之中,又借助于建立在历史的结合作用的基础之上的社会维度来夸大这种批评——这种作用转译成海德格尔的术语就是断定与他者共在在本体论上对于此在的构成性意义。因为以源初的形式表现为难免一死的不仅仅是“精神与物质的相互作用”,^⑫而且是精神、物质和社会的相互作用——与中介作用。

利科对于海德格尔把流俗的时间概念贬低为“非本真”的形式颇有非议,这源自他对亚里士多德的另辟蹊径的解读。这种解读有两个主题:所有时间都依赖于运动,以及“没有文字记载的智慧”察觉到“在起破坏作用的变化——遗忘、老化、死亡——和纯粹流

逝的时间之间存在隐秘的共谋”。^⑩在宇宙论的时间和死亡之间的这种联系允许利科认为,海德格尔的死亡分析是宇宙论的时间和历史的时间对于个体的时间意识现象学的“反弹作用”的产物。通过把不同的,但又同等本真的死亡的时间指示(temporal registers)安置在海德格尔的时间化模式的全部三种不同层次的等级中,利科为他否定了其可能性的有关时间的概念上的统一提供了基础。

海德格尔把流俗的时间概念阐述为源始时间的“救平”或“遮蔽”,其根源在于“时间内状态”的时间性:他的三种等级的时间化形式中最低的那一种。时间内状态是先占的(preoccupation)或“操劳”(Besorgen)的时间性:“世内上手事物与现成事物‘在其中’照面的那一时间”。^⑪正是在这种“行为的基本类型”的时间性中,此在“‘计算着时间’,并且依照时间来调整它自身。”^⑫它的主要特征就 64 是海德格尔所谓的“公众状态”与“平均状态”:“只要日常操劳从所操劳的‘世界’领会自身,所取得的时间就不是作为它自己的时间得到识认;而是:日常操劳有所操劳地利用时间。时间‘给定在那里’(there is, es gibt),常人计算着时间。”^⑬时间内状态是计算的时间,是“可确定日子”的和测量(日历与时钟)的时间,通过这种时间,“那些不具备此在特征的存在者”显现为“常人”的公众时间中的此在。^⑭因此,它来源于人类生存的基本特征:它“被抛入”与存在者一道的世界之中,与他者共在。在这种意义上,它与此在另外两种时间-生存论的模式(历史性和绽出-视域的时间性)一样是源始的,尽管海德格尔是把它与时间性一道作为派生的形式而提出来的。但是,尽管它在生存论上可能是“同等源始的”,它与日常的联系使它成为海德格尔所谓的“实际存在状态的”课题——即,

此在自我理解的特征。在流俗的时间概念中,争执个无休无止的正是这种“实际生存状态的”问题。

海德格尔认为,流俗的时间概念“遮蔽”了时间性的本性,即此在的生存模式,把它还原为“一系列不断地‘现成在手’的‘此刻’”,同时以永不中断的流的形式“消逝与到达”,似乎它们彼此外在地存在而且独立于此在。因此,海德格尔把流俗的时间概念描绘为“此时此刻”(Jetztzeit)——这个用法必须与后来本雅明对这个术语的极为不同的使用严格区分开来,这在第四章中会有所讨论。对海德格尔而言,它本质上是作为无穷无尽并且不可逆转的瞬间的连续这种亚里士多德的时间观的日常说法。^⑭在把时间看作连续的(与绽出相对立)并且独立于此在时,流俗的概念把自己标志为“沉沦的”此在的产物,时间意识的“非本真的”模式。尤其是,它遮蔽了此在的有限性,并且因此遮蔽了所有因为承认那种有限性而在生存论上和时间上流动的东西。流俗的时间概念与某种“面向死亡时的逃避”有关。通过这种“自我遗忘”的“表象”,时间呈现为无限的,因为它是借助“常人”的观点来定义的。因为“‘常人’从来不会死。”的确,“常人”不可能死,因为如我们看到的,依据海德格尔的分析,“死亡在每一种情况下都是向来我属的。”^⑮

利科的批评通过掉转对亚里士多德解读的方向,把捍卫宇宙
65 论时间相对于现象学时间来说的独立性与对海德格尔死亡分析的“私密风格”(intimism)的批评联结在一起。利科把流俗的时间概念解读为对于宇宙论时间的独立无限性的本真性的领会,而不同于那种把亚里士多德的时间概念解读为“无微不至的操劳”的生存论时间性的观念化的做法,后者反映出与哲学思想层面的流俗时

间概念相关的“救平”与“遗忘”。(这种宇宙论时间无穷无尽而又独立于人类的时间性,这是从天体运动的循环特征得来,并由亚里士多德推导出来的。)

有人可能会认为,在海德格尔关于时间内状态的说明中,在“被抛状态”中,隐含了对宇宙论时间的独立方面的觉察,但是由于方法论的原因,它从来没有被专题化:即海德格尔对于时间的兴趣只局限在把它作为理解存在一般的视域的作用。事实上,如果不打乱《存在与时间》的整个问题,它就不可能被专题化。因为这本书入手点是把胡塞尔的现象学转变成解释学的本体论,而这种转变把胡塞尔的严格的认识论的“还原”方法本体论化了。在《存在与时间》中没有给独立的自然的时间性留下一点地盘,事实上,在1927年的讲座中,海德格尔竟至认为:“不存在自然时间,因为所有时间本质上都属于此在”^⑭。在把现象学本体论化时,海德格尔就这样向关于自然的新康德主义唯心论倒戈投降,而这正是胡塞尔力求通过发展出现象学方法来加以避免的。“对象域”可以变成“局部的本体论”,但是虽有语言的唯实论,它们仍然在本体论上可以还原为此在不同的在世模式的各个方面。在这一点上,海德格尔的生存(*Existenz*)概念是新康德主义实际性(*Faktizität*)概念的合法继承人。^⑮尽管海德格尔承认“时间内状态”是源始的时间性(操劳的时间性),但他拒绝这样一种时间观念,在这种时间内,此在只有在它展现它时才存在。

宇宙论时间同死亡的关系为下面这个事实所规定,即连续的时间(它的根基在运动中)是我们作为自然的存在者必须服从的时间,这种时间“用它异乎寻常的力量围绕我们,封存我们并击败我

们”^⑯，我们忍受这种时间并且因为它我们才会死去。生存论的时间性必定牵涉到与这种时间的某种关系。事实上，“生存的不可能的可能性”如果不是对于我们必须顺从的时间的外在性的感知又是什么呢？宇宙论时间如果不是被还原的（在胡塞尔的意义上）、“揭示”现象学时间的那个东西，又是什么呢？^⑰梅洛-庞蒂认为，如果胡塞尔的还原所提出的最重要的教训是“完整的还原的不可能性”，^⑱那么，现象学的时间分析最重要的教训将是对它最终的不可还原的外在性的确证。

此外，既然我们所说的“在自然中存在”必然牵连到与他者共在——正如人类必定集体合作生产出共同的生存手段以保证他们在生物学意义上的再生产——宇宙论时间与生存论时间的联系将总是会在社会中得到结合。海德格尔在他对“日常共在”（*Mitsein*）的讨论中显示出他察觉到了这一点。^⑲但是，尽管与他者共在组成了他关于此在生存论结构说明的一部分，与他者的各种关系却没有在最根本的、本体论的层面上整合到此在这个概念中来，而正是在这里，此在这个探究的存在者（“对这个存在者而言，存在是个问题”）的自反性特征具有优先性。因此，在此在概念中有双重的本体论亏空，这分别来源于“自然”和“社会”这种构成性的外在性。

虽然利科批评了海德格尔在死亡分析中的私密风格，但在他自己的分析中，在有关社会方面，他有一个类似的纰漏。因为他不能令人信服地阐明，他所说的宇宙论时间——作为相同的瞬间的无限连续的年代顺序——的形式是独立的自然时间通过普通社会生活的调节性实践而结合的产物。我们所说的“自然”是外在性的主体际形式（intersubjective form）。胡塞尔指出，“自然的共通性

(是)以共有的形式构成的首要之事,是所有其他主体际的共通之事的基础。”^⑫这是海德格尔使用“流俗的时间概念”这个术语的优点。在某种程度上,我们生活“在”宇宙论时间“之中”,我们只能以生活经验的时间所结合的形式来认识它;因此在解读亚里士多德时,利科把“此刻”现象学的不可或缺归因于可测量运动的宇宙论。宇宙论时间在认识论上依赖于关于叙事刻印——行为——的历史领域,它为这个领域提供了时间-本体论的基础:最初时期古希腊天文学的实践。这可以从利科关于他所谓的“日历时间”或者(遵从邦弗尼斯特)“编年时间”的讨论中很分明地看出,虽然这并不是他自己的阐释。

有三个特征被认为是所有的日历时间共有的,它们构成了编年时间:1. 一个奠基性事件,时间轴,或者说零点,每一个其他事件都能借助它来确定时间;2. 通过零点来定义的时间方向;以及3. 测量单元,来源于天文学对于宇宙时间间隔的观察:最基本的单元是日、月、年。日历时间为历史时间提供了“建立在天文学基础之上的体制框架”。因此,依利科之见,它是“历史实践在生活时间与宇宙时间之间建构的第一座桥梁”。^⑬但是在建构原则上它真的与自然的“普遍的”时间自身截然不同吗?这种区别似乎取决于奠基性事件的设定。但是,这在结构上类似于上述宇宙时间对于此刻现象学提供的“零点”的依赖。在这一点,从社会的角度看,日历时间是宇宙时间的特定说法。从本体论上说,没有独具一格的“日历时间”这个东西,只有宇宙时间的日历化(*calendarization*)。这个区别在于社会实践之内,而不是本体论本身具有的。^⑭

事实上,宇宙论时间这个概念本身含义模糊,因为它包含了

“双重视野”的两个方面,把它们浓缩进它的建构中(尽管不是它的自我理解),而正是这个视野产生了关于时间的哲学思考的困境。利科在批评胡塞尔时证明,这同样适用于现象学时间的观念。因此,海德格尔所谓的流俗时间概念可以理解为“宇宙论时间的社会标准化的生存论阐释”。我们已经提到,年代学时间就是相对的历史新奇性这种社会的时间意识的主要形式。在第四章中我们还将看到,它在历史层次上对应于本雅明所描述的历史主义的“空虚、均一的时间”的“庸俗自然主义”:这种历史学的坏的现代性拿重建连续性的鲜活回忆的具体性同僵化的过去做交易。⁶⁸

一旦我们确认了人类生活的不可还原的社会特征、它与生物再生产的要求之间的关系,以及它作为一种“无机自然”(马克思)的身份,那么下面的事实就一目了然了,即海德格尔所谓的“源始的时间化”必定不仅仅在外在自然中,而且也在某种基本的社会化——人类作为社会存在者从自然存在者中产生——中有它的本体论根基。时间化内在于每一个人之中,它是自然与社会分而后合的产物——因而也是作为它们新陈代谢的相互作用的消失点的死亡的时间意义。于是问题变成了:宇宙论时间与他者如何在先行到死中去中走到一起?

第三章 死亡与承认

69

仍旧悬而未决的是哪一种死亡,是生命带来的死亡还是带来生命的死亡? ——雅各·拉康

在海德格尔对死亡的分析中,与他者共在的作用被限制在为了“此在的总体性的本体论的划界”而对其他人的死亡类推的意义所作的考察中。它的结果是严格的否定性的。因为尽管可以认为,他人的死亡可以充当此在的总体性的封闭的“替代性课题”,海德格尔旋即阐明:

我们并不在本然的意义上经历他人的死亡过程,我们最多也不过是“在侧”。……在他人死亡之际,他的不再在世却还是一种存在,其意义是照面的身体物还现成存在。……此在这种存在者的终结就是现成事物这种存在者的端始。

然而,正是“没有人能够从他人(*sic*)身上拿走他的死”——原则上说,我们不能体验他人的死这种死——这个事实造成了这样的状况:“只要死亡‘存在’,它依其本质向来就是我自己的死亡。”死亡的“向来我属性”的证明是对他人之死的彻底的“向来他属性”

的反思后的结果。^①

海德格尔把它撇在一边,继续考察死亡的向来我属性的时间蕴含。此在自身把死亡当作它处在被抛弃状态中时所朝向的终结,因为对它的全部向来我属性而言,甚至它自己的死都将躲避它。“死”自何而来没得到说明。海德格尔很可能认为这与严格的生存论分析无关。^②但是假定在把本真性归功于朝向死亡的不同定位中,向来我属性与“常人”的立场之间的区别随后得到运用的话,这一点就会遭到质疑。在这一点上,求助于黑格尔和他在《精神现象学》中对死亡在承认的辩证法中的作用所作的说明是不无裨益的。因为如果像海德格尔论证的那样,“死亡个体化”了,那么它也只是在与他者共在的情境下如此。在黑格尔那里,我们找到了对海德格尔的死亡分析中的个体主义进行社会批判的资源,用它来补充利科对现象学的“私密风格”所作的宇宙论批判。

当然,不同的哲学规划各执己见,在措辞方面有巨大的分歧。黑格尔试图在绝对概念中扬弃(*aufheben*)现代认识论中的主-客体问题,由此把它变形之后保存在超越的过程中;而海德格尔明确打算绕过那个难题。此在这个概念显示了这种意图。尽管如此,下面这一点仍是不清楚的:在把此在定义为“探究”的存在者——这个存在者“从存在者层次上来看,其与众不同之处在于:这个存在者在它的存在中与这个存在本身发生交涉”^③——时,海德格尔已经干净利落地避免了带有自我意识概念的特征的反思结构;或者说,如果事实上他真正做到了这一点,那它自然会大受欢迎。另一方面,在把黑格尔的承认的辩证法当作此在分析的个体主义的抗衡物时,并不是要用前者代替后者;反之亦然。我们倒是期望出

现这样一种情况,即每一个问题都作用于另一个,从而有助于对这两种表述方式重新作更广阔的思考。^④

与他者共在:承认的辩证法

黑格尔承认的辩证法的要旨——与海德格尔的生存论分析相反,借助于这种分析,此在由于它的先行到死中去而被个体化了,并且由于处在被抛状态,它被看作“与他者共”在——是,“自我意识是自在自为的,这由于、并且也就因为它是为另一个自在自为的自我意识而存在的;这就是说,它所以存在只是由于被对方承认……自我意识为了自我意识而存在。”^⑤如果这确凿无误,那么作为自我阐释、自我意识的存在者,此在的个体性不可能来自它那不依赖于与他人的关联的先行到死中去。毋宁说,此在必须首先或者同时通过它与他人的关联在承认的辩证法中被构成为自我意识的存在者,这样它才可以成为这样一种存在者,它能够先行到它在被抛状态中所朝向的终结中去,并由此而在生存论上把它自己构成为向死而在的存在者。这就瓦解了《存在与时间》的整个本体论课题。因为它质疑了海德格尔此在描述所具有的根本地位——对 71 这个存在者来说,存在是通过从根本对存在的意义这个问题进行探究的形式而在“此”的——把它揭橥为海德格尔的探究的一个教条般的预设:它是优先从事于“存在的意义问题”的结果,而这个问题超出了探究自身的批判程序的视野之外。

根据黑格尔的模式,存在之所以能够在“此”,只有在海德格尔的下面这个意义上,即把存在自身呈现为从根本上自我阐释的存

在者的探究对象,如果这种存在者以前曾经通过共同承认的过程而被构成这种存在者(自我意识的存在者)。此外,只有通过这个把此在对它自身的意识构造成为自我阐释的存在者的共同承认过程,此在方能首先获得死亡感。对黑格尔学派而言,要害不仅在于,此在不仅首先和主要是与他者共在,而且在于它的与他者共在是死亡的基本要素(constitutive),尽管在本体论上死亡最终植根于我们在宇宙论时间之内的刻印(inscription),但是它是从我们与它的关系形式中获得生存论的现实性的。海德格尔的分析可以显示出,死的“向来我属性”正是通过他人的死被确证的,但是它没有为这个称为“死”的东西何时来临提供任何说明,对于它的生存论的先行在本体论上必须告诉我们的关于作为社会存在者的此在有什么特征,它也没有给出任何解释。相反,按照黑格尔的分析,承认对于先行到死中去所具有的双重优先性清楚地出现在对于“承认的斗争”的描述中,在这种斗争中,每一方都冒着生命的危险以期被他人承认为自我意识的存在者:这就是在《精神现象学》中导致了著名的统治与隶属(*Herrschaft und Knechtschaft*),或者说控制与屈服的辩证法的那个过程。对于二战以来的法国思想来说,黑格尔与海德格尔的工作的互补性是以“主奴辩证法”而见称于世的那个东西的超凡的中心地位的基础。

关键文本是柯耶夫的《黑格尔释读引论》,尤其是该书附录“黑格尔哲学中的死亡观”。^⑥柯耶夫解读黑格尔不仅仅是通过尼采的准费尔巴哈式的批判这块透镜,而且重要的是“在”海德格尔“之后”。因此,它判定说,“黑格尔的‘辩证的’或者人类学的哲学归根结底是死亡哲学”。^⑦尽管柯耶夫的工作极其引人入胜,但是,如果

从黑格尔的自我概念(*self-conception*)的立场来看,这使得它作为对黑格尔的一种阐释极不可靠。在这里尤为重要的是,他把 *Herrschaft und Knechtschaft* (统治与隶属)译成 *maîtrise et esclavage* (主人与奴隶,控制与屈服——等同于英文的“*mastery and slavery*”(主人与奴隶),而不是“*lordship and bondage*”(地主与农奴))——这种译法为1939年依波利特将《精神现象学》译成法文时所遵从^⑧。这种翻译用与古希腊世界和欧洲殖民主义遗产相一致的奴隶制度的观念代替了黑格尔的分析中的封建关系[英语中的 *serfdom* (农奴制)与此相对应]。在二战期间及其后不久的岁月里,可以证明这是一个卓越的改动,因为占领(*Occupation*)让位于解放与去殖民化,这以前所未有的方式重新激活了黑格尔的文本——萨特和法农对这个模式的采用表明了这一点^⑨。然而,正是因为它的同时代性,这种翻译已经导致了对黑格尔文本中的特定辩证法的地位及其与马克思的工作之间的关系的严重误解。^⑩

鉴于这个接受史,还是有必要从一开始就把我们所讨论到的《精神现象学》的这一章节的作用强调为探索自我意识结构的模型,这种模型要么独立于理性(*Vernunft*)的普遍性,要么独立于精神(*Geist*)的历史形式,借助于这种形式,人类自我意识必然出现在具体的实际性中。^⑪尤其重要的是,这种方案不会被解读为历史的现实主义,即对自我意识形成为世界的过程中所要经过的事物的原本状态的描绘。毋宁说,它是自我意识本身的(自相矛盾的)结构的概念模型——尽管这个模型用例证性的社会内容作了浓墨重彩的涂饰。它在方法论上从属于更为宽泛的现象学运动,单单借助这种运动就可以完成对承认的分析。

地主与农奴(主人与奴隶)是历史上特定的社会角色,但是那不是他们在这里本来要表明的东西。这样,就为柯耶夫把一组词转译成另一组作了辩护。毋宁说,它们是某种比喻形式,是内在于承认结构的权力关系的象征。它们所表明的东西,一方面是全部自我意识的必然的社会特征;另一方面是依赖与独立之间的矛盾,自我意识的存在者肯定能在某个联合体之外体验到这种矛盾,而“在这个联合体中,每一个人的自由发展是所有人自由发展的前提”^⑫;或者像黑格尔自己在介绍他的精神概念时所指出的,它是“绝对的实体,它在它的对立面之充分的自由与独立之中,亦即在互相差异、各个独立存在的自我意识中,作为它们的统一而存在: 73 ‘我’就是‘我们’,而‘我们’就是‘我’”。^⑬在借助承认的辩证法阐述自我意识的结构时,黑格尔求助于精神的特定形态(农奴制度),这个形态先于《精神现象学》的发展逻辑中的向精神的形式过渡,以上这个事实——以及就那些只对他的分析的细节有兴趣的人而言它所造成的困难——是我们不必在这里关心的事。^⑭

黑格尔的论证有四个主要步骤。第一步,把自我意识同它自身的关系自相矛盾地双重化为知识的主客体,又把这双重性概括为“从他物回归”的永恒运动或者“欲望一般”。^⑮在第二步上,这些关系只有以复制的形式才被在它们的统一体中的意识显示为可承认的,即被显示为两种不同的自我意识之间的关系——这些意识“承认自己,也彼此相互承认”(“这样一来,它才是真正的自我意识;因为在这里自我意识才第一次成为它自己和它的对方的统一”)。^⑯其次,这个相互承认的过程的矛盾结构——在其中,每一种意识都是自为的和为他的,是同时既独立于他者的承认而又由

于这种独立而依赖于他者的承认——通过“生死斗争”或者“练习死亡”的形式在两种意识中呈现出来,在这两种意识中,“每一方都想消灭另一方”。^{①⑦}最后,这场斗争以地主和农奴(主人和奴隶)之间的关系的这种不稳定的、比喻的形式中显示出达到了一个初步的结果,在这个结果中,所有意识都固有的自为和为他这两种相对的因素表现为意识的分离形式,它们借助一种“片面的和不平等的”承认而结合在一起:

主人是自为存在着的意识,这个意识通过另一个意识而与它自己结合在一起,即通过这样一个意识,其本质即在于隶属于一个独立的存在,或者说它的本质属于一般的物[农奴]。^{①⑧}

黑格尔称之为“本真的承认”(*eigentlichen Anerkennen*)的那个东西只能以伦理生活的方式出现,这种生活是绝对知识的观点在实践上的对应物。因此,严格地说,它的概念只有在《精神现象学》的结尾才可加以利用。它在(而且被作为)思辨哲学的体系中得到阐述。^{①⑨}

在这里,我们最感兴趣的是这四个步骤中的第二和第三步骤——主奴辩证法的背景本身,而不是承认问题的初步解决的发展,也就是:第二个自我意识对于意识的自我承认的必要性,以及 74 呈现在它们之间的关系,即“练习死亡”。正是这两个论证在最深的层次上切入海德格尔在《存在与时间》中提出的此在。前一个论证相对来说直截了当些,而后一个论证有些难以捉摸。在《精神

现象学》中,它们当中的每一个都好像是在寻求与自身的一致过程中认知主体(自然意识)的内在机制所产生出来的一系列发展的意识形式中的一部分。^②

练习死亡

《精神现象学》中自我意识的复制是由意识的认知需求推动的,这种需求使得对它自身而言,它的统一性“在它的他者性中”清楚明确——也就是说,成为了知识的客体。因为为了认识作为意识的自身,意识必须同时把自己认作既是知识的主体,又是知识的客体。但如果没有另一个自我意识,这就不可能,因为意识同自我的任何联系与它同客体的联系相仿,只能在下面二者之间摇摆,即把它自身的独立性断定为其知识的对象和这种独立性的扬弃(*Aufhebung*),这种独立性只有以证明它依赖于被否定了的对象为代价才能确立认识主体的自我确定性:

因此自我意识不能够通过它对对象的否定关系而扬弃对象:由于这种关系,它毋宁又产生对象并且又产生欲望(扬弃它的欲望)……由于对象的独立性,因此只有当对象否定了它自己时,自我意识才获得满足;对象必须否定它自己,因为它自在地是否定性之物,并且它必须作为一个否定的东西而为对方成为这所是之物。由于对象本身是否定性的,因而它同时是独立的,所以它是意识,自我意识只有在别一个自我意识中才获得它的满足(满足于它扬弃作为对象的自身的欲望)。^③

换句话说,因为自我意识只作为意识同意识自身的认识关系而存在,而且这种关系避开了自我反思的结构(从原则上说),所以它只能以它对于另一个自我意识的认识的模式存在着。但是,这另一个自我意识也不能存在,除非以同样的方式。自我意识的复制,它们的相互承认,而且因此而产生的相互依赖(取代了对对象的依赖,这种依赖的独立性在欲望的满足中为我们否定它的需要所确证),这些都被显示为自我意识可能性的条件,因此也是此在这个自我阐释的存在者的可能性的前提,对它而言,存在成了一个尚待探究的问题。

在作为“一个非本质的、被赋予否定特征的对象”(沉潜在生命存在中的欲望一般的对象)的对方和作为另一个自我意识(纯粹自为的存在)的对方之间存在着区别,而正是这个区别赋予这个承认过程以它的独特特征,即“生”-“死”斗争。^②黑格尔随后作了解释。对个体而言:

要表明自身为自我意识的纯粹抽象,这在于指出它自身是它的客观形式的纯粹否定,或者在于指出它是不束缚于任何特定存在的,不束缚于一般存在的任何个别性的,并且不束缚于生命的。这种表明过程是个双重的行动:对方的行动和自身的行动。就它是对方的行动而言,每一方都想消灭对方。但这里面又包含第二行动,即自身的行动;因为前一种行动即包含着自已冒生命的危险。因此两个自我意识的个体的关系就是这样,即它们自己和彼此间都通过斗争来确证它们的存在。……只有通过生命危险才可获得自由……^③

这里的困难在于生与死这两个概念：具体地说，在于黑格尔把死当作生的否定。在这里，黑格尔不是在一般的常识的方式上使用“生”的，那种方式不会使那个等式成为问题。否定也不像想像的那样是一种极为简单的关系。相反，“生”在黑格尔的现象学的本体论中是一个特定的范畴，而否定至少表现为两种截然不同的方式。

在《精神现象学》的第四章开头，“生”这个范畴相当于在对象这一方面从意识向自我意识的反思性过渡。在这个意义上，它是对象之间的“各种差异的无限统一体”，是“在它自身之内的纯粹运动的单纯流动实体”，是“无休止的运动”，通过这种运动，它自身之中的“消极的媒介”被“消费”了。正是“这种自我发展消溶了它的发展并且在这发展中仅仅保存它自身”。生是“意识的自然设定”，或者如黑格尔所描述的“没有绝对否定性的独立”。^②因此，当黑格
76 尔写道，个体“把自身……表明为自我意识的纯粹抽象，这在于指出它是……不束缚于生命的”，这就意味着，意识必须指示出：它同“自然的设定”相分离，同对于独立的对象性的依赖相分离。

于是，问题就产生了：在何种意义上这种“分离”等同于死亡，以致在对方当中寻求它即是寻求“死亡”，而为它自己寻求它却是使它的“生命”濒临绝境？在这里，我们真的是在谈论事实上的、肉体上的死亡吗？生死斗争这个修辞以及它在历史上所指代的奴役关系的确使它看起来似乎是这样。但是随后就很清楚，情况并非总是如此。依照黑格尔的观点，肉体的死亡是“意识的自然的否定，没有独立性的否定，因此，这种独立性没有得到承认所应有的意义”。^③如今，意识不可能被理解为为了对方的意识而寻求这一

点,因为,它会斫去承认的可能性。因此我们应该如何理解黑格尔的评论呢?其关键在于黑格尔的两种不同意义上的否定之间的差异中。

在黑格尔的特定意义上,上面从事实上和肉体上定义的死亡只是否定“生”的一种方式:抽象的否定。还有一种方式:这种否定“以这样一种方式扬弃,以保存并且保持那被扬弃者,因而它自己也可以经得住它的被扬弃而继续活下去”。^{②6}这样一种否定是对象性的意识在通过现象的形式而上升到绝对知识的过程中完成的。这种否定的本性从根本上说是认识论的,但是对于被定义为知识(意识)的关联的主体而言它却具有本体论的意义。在上述引文中,黑格尔没有能够区分开这两种否定。他也没能够清晰地显示这样一种方式,通过这种方式,它们有所差异地对他把它当作单一的、对称的双重行为的那个东西的两个方面发生影响:“生命”的冒险和“死亡”的寻求。

我们已经看到,在寻求死亡的过程中大家对之聚讼纷纭的,绝不可能是对方的确确实实的、肉体的死亡的结果,因为这将结束辩证法。它充其量只能为得以延续生命者产生一些负面的教训,即“生命……就像纯粹自我意识一样根本”^{②7}——这就把我们带回到出发点。毋宁说,只要人们对这种生命的否定(确确实实的、肉体上的死亡)还意见分歧,它就只出现在生命的“冒险”中,而且是以宣告不可实现的可能性的方式。它出现在那里只是为了在作为别一个自我意识的意识中承认它自身,意识需要证明对方是同他的“自然的设定”(生命)相分离的——即它是一个自为的存在者。对方冒着生命的危险,自由地宣告确确实实的、肉体的死亡的可能

77 性,或者图谋把它从“生命”中独立出来,这是这种证明所能采取的惟一形式,因为这是显示出自我意识是独立于对象性的纯粹自为的存在者的惟一一种方式。死亡的自由选择的可能性,冒着危险的生命,象征着意识脱离了自我保存的支配而获得自由。纯粹自为的存在者只把自己显示为自由地去死(freedom-for-death),这就是人们所说的承认的辩证法的生存论核心。对柯耶夫而言,正是在这个意义上,人性就是“过着人的生活的死亡”:在获得自我意识的过程中,人类“杀死”他或她自身之中的动物性,扬弃他或她的存在。^⑧但是这已经转向黑格尔的第二种意义上的否定了,并且因此走向辩证的或隐喻的意义上的死亡:拉康的“带来生命”的死亡。在意识寻求对方的死亡时聚讼未决的仅仅是这种第二种隐喻意义上的死亡;它被运用这种情况中时,不是在“生命”的中立主义的(neutralistic)水平上,而是在自我意识的独立性的水平上。

意识在寻求对方的死亡时所寻求的是它作为独立的自我意识的死亡,因为正是这种对方从生命(不是它仅有的“生命”)中独立出来威胁到意识作为自为的存在者的地位;正如在意识力求把自身看作对象时,对象的独立性妨碍了欲望的满足。因此,在被寻求的死亡中性命攸关的就不是生命的否定(在黑格尔的两种意义上的否定的任意一种的意义上),而是在黑格尔的自然主义意义上的还原到生命:死亡作为独立性的死亡,或者我们可以称之为死亡的死亡。意识并不试图扬弃对方的“生命”,而是力图否定它的自我意识。这就是奴隶制度:自相矛盾地拒绝承认奴隶的人性,象征性地把社会存在物还原为自然存在物,或者把社会存在物设定为自然存在物。正是在这个意义上,奴隶意识是因为奴隶的社会存在

的丧失而“扩展了的呻吟行为”。奴隶制就是社会的死亡。^②

相反,地主或主人赢得的生命是超出了单纯“生命”的生命。这就是柯耶夫把斗争称为一种“纯粹威信”的理由。承认的斗争之上和之下的斗争(beyond or beneath)中不存在至关重要的欲望。此外,拉康指出,事实上从一开始承认就肯定(作为“游戏规则”)在那里存在。因为如果最终“如果失败者愿意成为奴隶,他就绝对没有危险”的话,那么,契约肯定“在永恒化暴力之前就先于它而无处不在”。^③这个单一关系的对等双方是奴隶制度中对方的“死亡”和作为地主的自我意识的“生命”;而不是冒着风险(它确实实实在肉体上是如此这般存在)的生命和被寻求的死亡(它不存在)。正是在这后一种关系中对称的缺乏解释了为什么实际上存在着成为依附者或者奴隶的自由,虽然黑格尔不承认这一点,但它却在其他地方被大量证实了:也就是说,选择死亡,即拒绝承认主人。吉尔罗依(Gilroy)指出:

(在奴隶自杀的实践中)一再选择的是死亡而不是束缚,这表明了,否定性原则与……在黑格尔式的奴隶对束缚的偏爱远甚于死亡中传达出来的形式逻辑和理性计算正相反对。^④

这种自我毁灭的否定性既站在作为绝对的抗争者的奴隶一边,断言意识的独立性,又在它的术语(“地主”和“农奴”,“主人”和“奴隶”)之间的奠基性的断裂中标明了辩证法的界限。也许它只是在流转变换时(in passing)以瞬息的、短暂的形式才可能成为现实,但

是它继续存活在奴隶的记忆中作为一种抵抗的资源,这种抵抗通过劳动超出了黑格尔的自由模式的范围。例如托尼·莫里森在《心爱的人》中描绘说,奴隶杀婴可以被理解为同一机制在当今时代的替换,但增添上了它自己时代的复杂性。^②

黑格尔不能代表依附者或奴隶的利益来看待这种否定性,这是出于方法论的原因,也就是说,是因为他把单个的依附者的形象从依附者共同体中抽象了出来并且把独立性原则授予了地主。萨特在《辩证理性批判》(对他自己在《存在与虚无》中使用的主奴辩证法的含蓄批评中)指出,黑格尔“通过普遍概念”来描绘“一个主人与他的奴隶的关系,而不涉及他们同其他奴隶或其他主人的关系”。^③然而,倘若对黑格尔不存偏见的话,应该指出,把这种图式直接应用于历史阐述中从来都不是他的初衷。就他的追随者这样做所达到的程度来看,他们违反了《精神现象学》的方法论范围。当然,这也许并非坏事。但是,就不知不觉地发生的这一切——或者,至少可以说,没有同时对它的前提与后果进行反思——而言,它已经损害了而不是促进了对于黑格尔的论证与随后的各种争论之间的联系的理解。在这一点上,主奴辩证法的接受史在名誉上受到了严重的损害,尤其是在法国。按照黑格尔自己的解释,“绝对否定性”或者纯粹“自为的存在”在依附者和奴隶中只是以对死亡的恐惧的形式出现。^④

79 如果自我意识是欲望的表现形式——总而言之,对黑格尔而言,“在绝对的他者中的纯粹自我承认”的欲望,“从他物回归”的完成就是欲望一般——它同样也是恐惧:对于对方独立性的承认所产生的死亡的恐惧。这种承认是获得自我意识的条件,因为对方

必定会显现为纯粹自为的存在,如果它要成为意识与作为独立整体的它自身的关系的模式的话。但是这种承认因此而使意识觉察到了就对方而言它自身的虚无——如果它想把自身建立为纯粹自为的存在,反过来它必须把这虚无投射到对方上(“寻求对方的死亡”)。纯粹自我意识,纯粹自为的存在就是这样把它自身揭示为误认(misrecognition)和弃绝(disavowal)的矛盾结构,因为它必须压制或否认它依赖于对于对方的承认。这就是黑格尔以地主或主人的形象演绎出来的结构。纯粹自我意识是一种不可能的事态。

我们来总结一下这次分析的结果。自我意识和死亡是一回事,二者都来自对方。它们是欲望的产物而又产生恐惧:对死亡的恐惧即对于拒绝承认的恐惧。这种恐惧无处不在而又模糊不清,相当于海德格尔存在论中的畏这个概念:依海德格尔之见,面临“在世存在”时的畏“使害怕成为可能”(对于特定的物的害怕)。^⑤在每一种情况下,它都是对于自由的承认的后果。但是,对海德格尔来说,悬而未决的是此在自己的自由,它作为纯粹可能性的本性——畏使它从沉沦于世界返回到这种本性;对黑格尔而言,恐惧正是来源于对方的自由,这种自由通过自我意识同时显示为对它的身份的威胁和它生存的条件。从黑格尔的立场来看,在现象学的意义上,自由来自对方,而且正是对于这种关系的矛盾情绪是生存论的畏的真实来源——这个暗示为海德格尔的和弗洛伊德的畏概念之间的相似性所支持^⑥。

死亡既对意识呈现为对于承认的绝对拒绝的可能性,又从这种可能性中得出生存论的现实性。这就是黑格尔把死亡叫做“绝对的主人”的原因。(地主拒绝对农奴承认自我意识。)死亡是“不

可能的生存”的可能性,它通过承认它对承认他者的依赖而被引入到意识当中,这个他者在他或她自身中蕴含着它的否定的可能性。在海德格尔的生存论意义上的先行到死中去就是在这个程度上的自我意识的(和社会的)存在者的构成性维度。如果时间性在生存论上来自先行到死中去(海德格尔的证明),并且死亡来自对方(黑格尔的证明),那么可以得出时间也是如此。生存论的时间性来自对方,正是承认使时间“时间化了”,只有对自我意识而言死亡才有意义——在海德格尔的意义上,只有对自我意识而言死亡才“存在”——而且自我意识总是社会性地结合在一起,因此,随着他的分析通过《精神现象学》中的不同步骤而向前推进,黑格尔的死亡定义需要修改。死亡不仅仅是黑格尔所从出发的“意识的自然否定,没有独立性的否定”,是确确实实的、肉体上的死亡。它是意识的自然的或者不自然的否定,是一种没有独立性的否定,它既是自为的,也是为他的。对于所有的内在的、不可能被否定的“向来我属性”而言,死亡所“是”的那个东西在生存论上通过与他人的联系——用黑格尔的话来说,客观精神的各种形式——被结合在一起,它的分析形成了社会存在本体论的一部分。

但是来看看黑格尔唯心主义的绝对主义怎么样,他关于承认的论述是否都隐含在其中?我们在上章中看到,通过它外化了的记忆的补偿性的、变形的力量,这种绝对主义以否定死亡和时间而告终。如果我们从它的思辨语境中抽取出他的承认的辩证法,把它放在“我”是“我们”以及“我们”是“我”这样一个假定(它的终极预设和假定的终结)之外,那么黑格尔的证明会发生什么变化呢?承认的何种结构成了自我阐释的社会存在者(他们也是外部自然

的一部分)的源初时间性呢?它们同历史“时间化”的关联又是什么?

这些问题可以在两种不同的水平上来着手研究:在作为个人的个体心理形成的水平上,个体作为时间存在物;在诸个体的社会形成的水平上,个体作为历史存在物。我们将在本章剩余部分探讨第一种情况,在这种情况下,我们发现自己在通过发展弗洛伊德关于自我(*das Ich*)的形成的说明而对黑格尔的自我意识的辩证法作了精神分析式的挪用和变形。从这个心理唯物主义的立场上看,似乎“拯救”黑格尔的惟一途径是借助于拉康^⑦;或者更笼统一些,用弗洛伊德自己的话说:“把形而上学变成超心理学(*metapsychology*)”^⑧——这一抱负必然会借助于其他手段把超心理学扭向形而上学的方向,使之成为本体论的延续。我们将在随后的章节中处理第二种情况,在这种情况下,我们发现现象学的时间性刻印在宇宙论的时间之上时有许多相互对立的社会模式,我们将关注 81 其中最熟悉的两种(但并不必然是最好懂的):剑突连胎(*the siamese twins*),现代性与传统。

从承认到认同:黑格尔和拉康

我们已经提到过柯耶夫关于黑格尔的讲座在战后法国思想界所扮演的奠基性角色,以及就那些讲座而言,对《精神现象学》第四章中的为承认的斗争(*the struggle for recognition*)的特定阐释所处的中心地位。这一点没有比在法国精神分析学家雅各·拉康的著作中更为明显的了;尤其是,(但绝非仅仅是)在它最初的创立期,从

“镜子阶段”(1936年首次提出来的)的各种观点直到在著名的《罗马报告:精神分析学中的言语和语言的作用和领域》(1953年)中同弗洛伊德学派的教条(establishment)的决裂。用拉康的话来说,主奴辩证法就是那个“在每一个吃紧之处我用来把握方向”的东西。⁸²事实上,柯耶夫的著作在拉康对黑格尔的理解之中举足轻重,甚至于有一位评论家这样认为,“说拉康是个柯耶夫主义者比认为他是个黑格尔主义者更为入木三分”⁸³。

但是,尽管柯耶夫强调了为承认的斗争的结果的不平等和误认的因素,他对黑格尔的解读的特色归根结底却在于他把这个斗争重新置入历史哲学的语境之中,以及他那众所周知的用斯大林来代替拿破仑作为“终结历史的人物”⁸⁴。所以,尽管他在第四章中有效地在半道上阻止了《精神现象学》的进展,柯耶夫最后仍然发现他处在通往妥协的路途中,无论这个结尾染上多么浓厚的尼采主义色彩。(他自己把自己的立场描述成“右翼马克思主义者”的立场,这一点巧妙地反映出他在一定程度上对福山有着“左倾”式的钦羨。柯耶夫是一个“谨守清规戒律的斯大林主义者”。)相反,对拉康而言,最为重要的是截断黑格尔的分析的系统化意义和随之而来的把承认等同于误认。因为这使得它借用了黑格尔的思维模型来重构一个明显与“任何直接从我思出发的哲学”相对立的关于自我的精神分析理论。⁸⁵如果说大多数对黑格尔主奴辩证法的挪用都不知不觉违背了它原本的语境范围的话,那么拉康这样做时是明知故犯而且有条不紊的。因此,他的工作就可能被似是而非地描述成某种形式的不妥协的黑格尔主义,但却并不因此是没有绝对物的黑格尔主义:对这种否定的或者悲剧性的黑格尔主

义而言,追求绝对知识(“在绝对他物中的纯粹自我承认”)就会偏执而不可避免地把自我的构成性幻象投射到历史经验的平台上。

拉康认为,弗洛伊德言语的原则仅仅“是从苏格拉底直到黑格尔期间已经现实化了的自我意识的辩证法”。弗洛伊德所做的是通过坚持“确定了自我的那个符号的模糊性以重新开启真理与知识的结合点”。这样,他就向我们显示出,现象学的方法“只有通过把主体从自我意识中去除中心地位,才能本真地获得主体,而黑格尔的重建正是在自我意识的轴线上……保持它的”。精神分析“揭示出这样一种结构,在这种结构中,那种同一性被现实化为主体的四分五裂而且不求助于任何明天”,它“通过这种揭示而为黑格尔坚持殊相与共相的根本同一性”提供了“范式”。弗洛伊德颠覆了“主体问题”。^③

更为特殊的是,通过在误认这一点上羈勒住自我意识的辩证法,拉康以某种方式把自我永久地投射入虚幻的王国以预防妥协的可能性。“尽管它被牵连入自我的认同在其中扎根的误认(*méconnaissance*)之中……但是超验的自我自身被相对化了。”^④但是这种分析仍然停留在黑格尔思想的地平线之内。呈现在我们面前的是自相矛盾的黑格尔式的反黑格尔主义,其中,拉康思想中反黑格尔的方面更多的是移置黑格尔的主旨的产物而非拒绝它们的产物。(这在1953年后,以及引入了象征秩序这个来自结构语言学的观念之后,仍然和以前一样真确无疑,因为拉康后来的创新无论在理论来源上多么歧异纷呈,都被移花接木般嫁接到原本的模型上。)如果说拉康的精神分析理论的哲学形式还有什么困难的话,那么,与其说是它存在于从黑格尔主义那里获取的灵感当中,

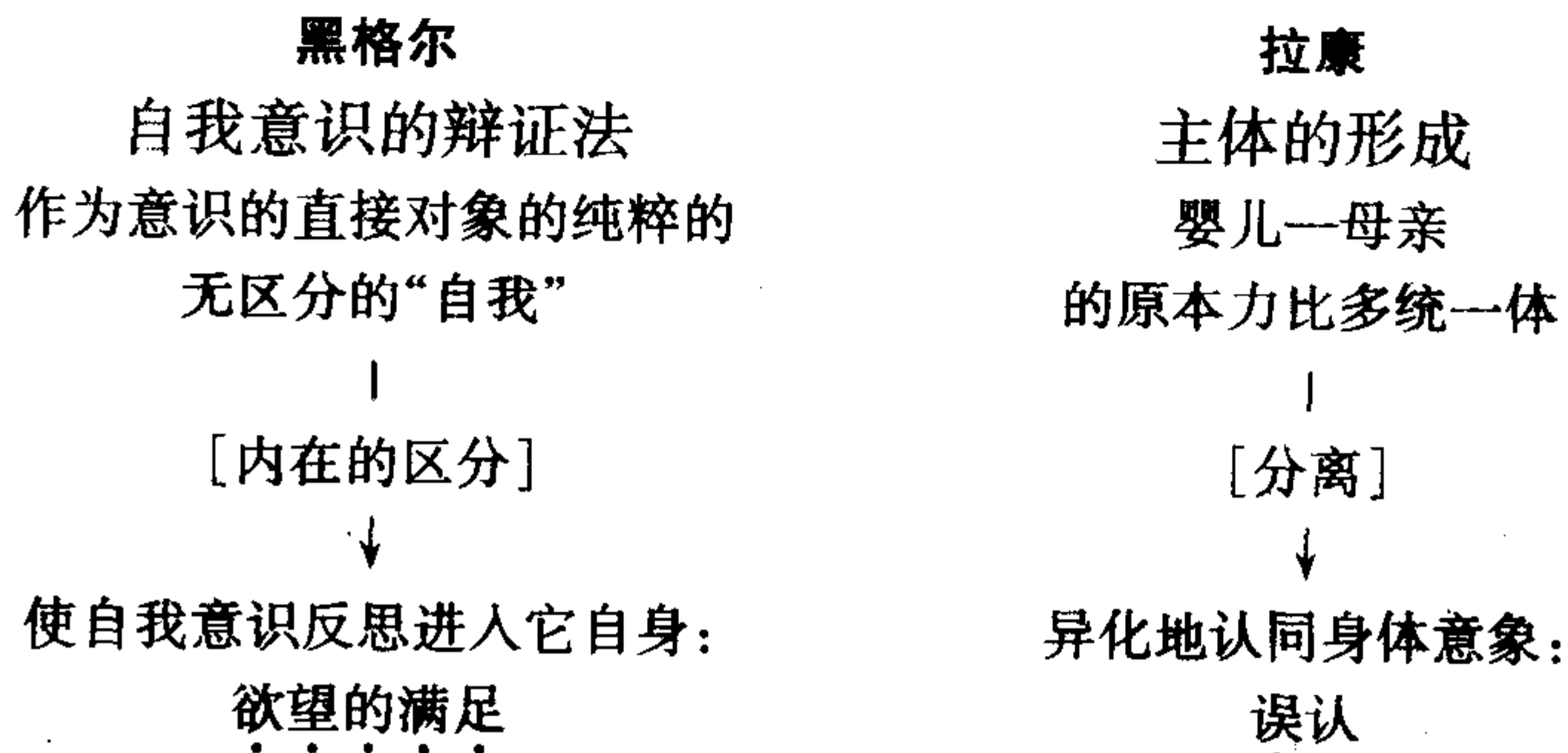
不如说是它存在于它的移置行为的特征当中。因为在用黑格尔自我意识的辩证法的第一阶段代替弗洛伊德(1910—1915年)对于初级自恋的最初解释,以便产生自我形成过程中的一个新阶段时,拉康引入了对于主体的社会维度理论化的重要限制。他像萨特一样,逐渐以他调配黑格尔的概念的形式复制了海德格尔对向死而在的解释中的个体主义。^④

83 在那之后,让·拉普兰遮在他的著作中研究了早期诱惑(*primal seduction*),谜一般的能指(*enigmatic signifier*),和人类生存的时间性,这种时间性是对那些内在于所有人类的(通常是无意识的)信息的连续不断的翻译、去翻译(*de-translating*)和重新翻译的过程之产物。正是在这些著作中,内在于黑格尔的论述中的社会性的要素被回复到理论的核心。但是,同时它也伴随对于就婴儿而言的社会关系的最早形式的非对称性特征的再次强调,以及关于它进入到人类社会交际中时的“基本的被动性”的论题。^⑤在重新断定他关于儿童早期的论述中的自然主义因素时,拉普兰遮的精神分析式的时间哲学发现自己所处的地位迥异于生存论之时间性的将来定位的主动论:成人的世界。只有当我们继续转向另一个水平的分析——历史的分析时,这个矛盾才能被结合在一起。

拉康关于主体的产生的论述中的三个阶段,从婴儿最初的与母亲的力比多合一,经过它以异化的形式认同于它身体的意象,直到它进入到语言的象征秩序和他者(*le Grand Autre*)当中,在粗线条的轮廓上相应于黑格尔《精神现象学》第四章引论部分所勾勒出的自我意识的三要素。(例如,有一种普遍的意见——像福里斯特所持有的那样——认为,镜子阶段“混合了弗洛伊德的自恋概念的

根本要素和主奴辩证法中为死亡的斗争,这是极其不堪一击的,因为镜子中的身体意象原则上不能够证明那种练习死亡所必需的相对于自然而言的独立。在镜子阶段中不存在斗争。^④)然而,对黑格尔而言,不同阶段之间的运动采取了内在发展的形式,它内在于单个意识与它的对象之间的辩证关系之中,即使结果是自我意识的复制;而在拉康的观点中,它被一种外在的动力所驱迫:拉康称之为人类这一种类中的“真正的特定的出生的早熟”。正是这种早熟是“镜子捕获的动力来源”(dynamic origin of specular capture)。^⑤尽管诸阶段可以在它们的逻辑形式(统一体,区分/反射、复制/竞争)的某种抽象水平上互相筹划,但是,它们不同的内容与方法论语境产生了内在于每一个阶段的极为不同的机制。在黑格尔那里显现为自我意识的内部区分以及它深入到它自身中的反思的东西,后面跟着它的复制品即相互承认的条件,这些在拉康那里显现为在镜子中分离与反射(reflection)的过程,这个过程后面只跟着与他人的联系,即进入到象征的条件。在这两种不同的观点中,与自我的关系和与他人的关系之间的关联是大相径庭的(见图1)。

84



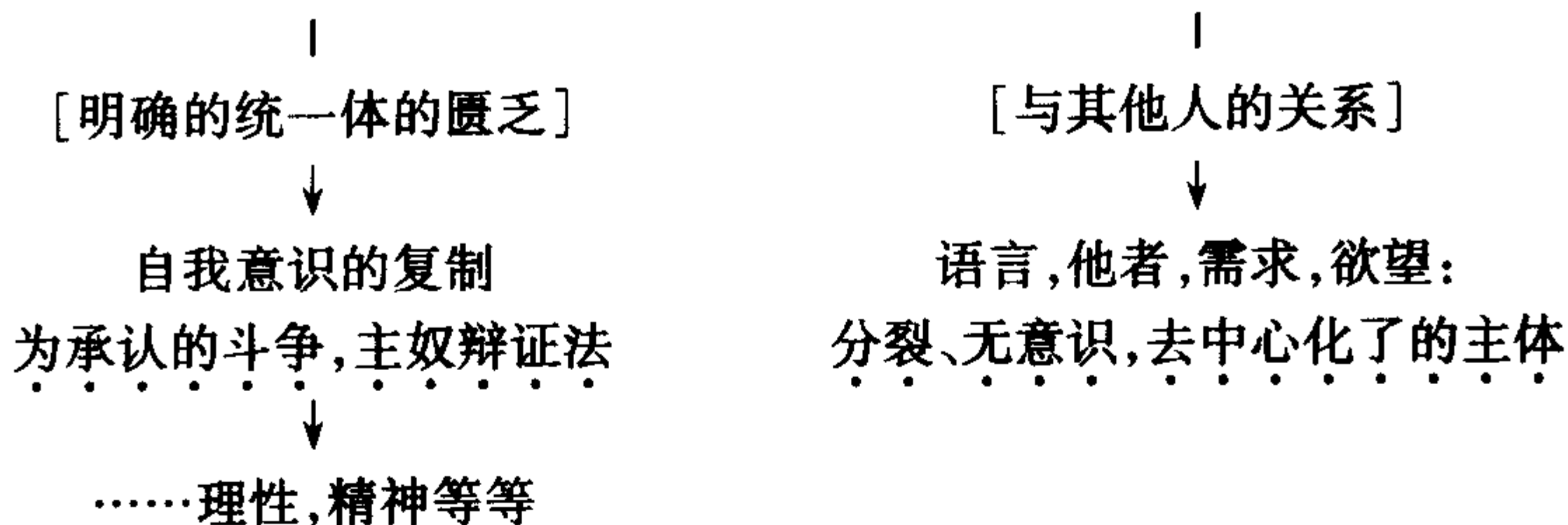


图 1

在黑格尔的情境中,这种运动是循序渐进地“向外”的,从简单的到更为复杂的方式,在这个过程中,后期(社会的)诸阶段就在现在之中被揭示为前期诸阶段的结构条件。(因此《精神现象学》的谱系学地位是:它在思考历史的结构时扼要重述了有着完全不同的时间性的经验过程。)在这个过程中,意识依照这种方式所采纳的许多立场被揭示为富于生产错误表象的,而现在,“观察”的意识可以超越这些错误表象。这就是《精神现象学》具有的启发性功能。相反,在拉康的情境中,这种运动是从一个明显“自然的”纽带(婴儿—母亲的关系先于镜子阶段)“向内”,直至外化了的个体性的产生,在它向外扩展到社会之前,都是以象征秩序这种普遍形式存在的。在最初的阶段可能只有两个人(母亲与儿童),但是因为是完全从儿童的立场来看待这一过程的,所以,这个过程被自然化了。

与此相似,第二阶段从其他人与儿童的关系中抽象出来了,其目的是通过身体意象来考察它同它自身的构成性关系。在这个阶段上获得了根本的自我外化,即全部将来的象征化都将被遮覆于其上的固定的结构因素——拉康明确称之为“人类世界的本体论结构”。^⑨这种外化充任了任何一种现象学的教育学的障碍物,由

此精神分析的重建能够站在观察者的立场上直接发挥作用,解决矛盾。就此而言,我们依赖于在精神分析会议期间(session)所制定的与他者(分析学家)的特定关系。此外,这个过程(“治疗”)中至关重要的结果在它的概念形式上绝对是非黑格尔式的——当然,除非我们像齐泽克一样把黑格尔误读成为拉康主义者——因为弗洛伊德把主体去中心化了,这消弱了承认现实的合理性这种妥协的可能性的基础:“分析导致的要害,生存论承认的辩证法的终结点是——你·是·这·一·个,而在实践中这种理想永远不会达到。”^⑩

在此我们关心的是拉康的说明中的第二阶段——镜子阶段,因为正是在那里,黑格尔的承认概念与弗洛伊德的认同概念混而为一。黑格尔是促成拉康有关镜子阶段论述的灵感,因为黑格尔自我意识辩证法的早期阶段提供了自我意识同作为他者的它自身的关系的惟一模式。正是通过这种模式,拉康才赋予自恋神话以新的理论形式,而自恋神话为弗洛伊德早期的初级自恋(primary narcissism)这个概念,即处在初始的自我-性爱(auto-eroticism)和对象-性爱(object-love)之间的自爱(self-love)这个发展阶段奠定了基础^⑪。然而,在这个过程中,他既生吞活剥地(prematurely)借用了承认这个概念(因为它只有在《精神现象学》中,通过自我意识的复制才可以到达),又似乎是为了补偿什么,用认同观念把它取消了,结果产生了一种独具特色的新型的初级认同,即自我误认,进而在弗洛伊德自己的初级的和次级的认同这两个阶段之间创造出了一个新的发展阶段。如果黑格尔主义的宗旨是“在绝对的他者中的纯粹自我承认”,那么拉康主义的宗旨就可以表示为“在绝

对的自我误认中的初级认同”。

拉康在根据认同来理解镜子阶段时是毫不含糊的，“分析过程赋予(认同)这个词以完全的含义”。不够确定的是，他是否以某种方式认为它是“初级的”，这种方式将会代替这个词在弗洛伊德那里指代的过程——早期同父母亲的联系——而不是扩大它。在某种程度上，弗洛伊德的初级认同这个概念的不确定身份的产物中所存在的困难，与拉康关于镜子阶段的说明和儿童发展的早期阶段之间的关系中所存在的困难一样多。但是，就拉康把早期阶段看成是“充满好奇的”和“玄而又玄”的，并且把镜子阶段看成是次级认同的惟一“源泉”而言，他的确似乎摒弃了前期的论述。^⑤

在这里，困难来自通过把儿童从与他人(尤其是母亲)的关系的语境中抽象出来而把它与意象的关系绝对化的方式；儿童与意象的关系“在它在认同他者的辩证法之中被对象化以前，在语言在共相中把它的主体功能归还它之前”，被从本体论上建构成为“象征基质，在这种基质中自我被以一种源始的方式形成了(precipitated)”。自我的作用就这样被放置于“一个虚构的方向上，对于单个的个体而言，这个方向总是不可还原的，或者不如说，它只是不动声色地与逐渐形成的主体联系在一起，无论这个辩证的综合多么成功，借助这个辩证的综合，它肯定能像自我一样消溶它与我们的现实的不和谐”。镜子阶段制定了“从匮乏不足到先行进入”(from insufficiency to anticipation)(从自我形成之前的儿童生存论的匮乏不足直到通过主体的语法功能先行进入到“我”的自我同一当中去)的辩证过程，这个辩证过程结束时“接受了异化着的个体的盔甲，这具盔甲以其僵硬的结构将影响主体的整个发展”。在象征中

镜子阶段的异化不是被扬弃了(*aufheben*),而是被变形之后储存到他者这个概念当中去了。^③

在这个论证的这一点上,拉康的捍卫者通常是去求助于那些段落,在其中,拉康“描绘儿童注视母亲以期待对刚刚获得的认同的肯定——当然,这种肯定从来不是决定性的”——但是它却是这个过程的本质部分。^④这样一种反应表明了内在于下面这二者之间的不一致之中的不确定性,一方面,拉康在把儿童在镜子中遭遇到身体意象描述成心理发展的“阶段”或“时期”(stade)中的时间性;另一方面,他把它描绘成一个场景中的时刻(punctuality),这个场景的戏剧性特征被局限于只在两个“人”(characters)之间的关系之中:儿童与它的身体意象。在后一种情况中,母亲对认同的肯定必定要么是这个场景的一个不可或缺的部分(在这种情况下,拉康 87 那篇著名的论文完全弄错了,尽管他从来没有否认它),要么它必定是严格的补充性质的,被它自身的逻辑支配着。在理论上,无论以哪种方式,拉康的第二次论述都只能被解读为对于他最初论述中提到的反常情况的确认,而他从未在理论上回归到这些论述。

自我异化的持恒与僵硬是拉康把它描述成为仅仅作为对象而在镜子阶段出现的必然后果。的确,据说孩童认同于意象(*imago*)会在总体上把它的“对象性”开创为空间关系:“对象总是或多或少被组建为主体的身体的意象。……在力比多的水平上,对象只有通过自恋关系的网格(*grid*)才能被理解。”^⑤此外,这个理想化的视觉形象似乎为拉康的男根概念提供了模型,他认为,通过与男根这个概念的联系,主体进入到象征域。自我在想像域的异化构成就这样在象征域中以他者的方式被再生产出来,通过男根这个媒介

组建了主体的欲望。^⑥正是这种对应,形成了一个出发点,巴特勒试图在这个出发点上通过重新断定男根认同的想像来源来分析拉康的想像与象征之间的不同。象征是被“除去面纱”的霸权的想像^⑦。对拉康而言,男根必然要被遮盖,因此是永远缺席的,这个事实与其说是削弱了它与想像中理想化的视觉形象的有意义的关联,不如说是促成了它。因为正是这种“遮盖”的超验命令把其中一方转变成对方——通过拦腰斩断它同反射基础的关系而把它的理想性绝对化了。因此在拉康的理论中,男根的矛盾身份就处在象征的中枢上。它同时既是阴茎又不是阴茎。它是某些事物的先验基础,而它源自这些事物。但是,只要承认这一点,它的先验身份的基础就会被削弱,而只呈现为准先验之物,仅仅通过特定的想像(理想化的阴茎)的霸权而保持在它的先验功能中。

通过想像这个中介,拉康以被移置的形式再生产了那个理想化的“主体的统一性”,这种统一性是他的主要论敌——自我心理学和新弗洛伊德主义——的预设:“似乎心理域必须得到它的证明书,证明它是双重的生理有机体”,他在某处这样冷嘲热讽地说。^⑧但是事实上他所证明的恰恰是这样一种情况。统一性也许是想像中的,但它仍然被生产为“双重的生理有机体”,而且它的构成性幻象正处于拉康的论述的生存论的核心地位。结果,对于死亡的恐惧,对黑格尔来说是自我意识的构成因素(正如对海德格尔来说,先行到死中去是此在的构成方面一样),拉康却认为它“在心理上从属于自恋的对于损害自己身体的恐惧”^⑨。这一点又如何影响我们对于生存论时间,先行到死亡中去和承认之间的关系的理解呢?

“事后性”和死亡本能

拉康关于镜子阶段的论述中的时间的辩证过程(“从匮乏不足到先行进入”)与海德格尔的此在论述中的生存论时间之间的相似性常常被人大书特书。^⑩事实上,拉康在20世纪50年代以后的许多著作中,尤其是在《罗马报告》中,因为明确参考过海德格尔的著作而推进了他关于时间的探讨。同时他还认为,黑格尔的主题,也就是说,认同对方(一厢情愿地替换了黑格尔的承认概念)发生“在死亡的阴影中”。^⑪这样,拉康的工作好像为这两种论述提供了一种精神分析的中介。的确,在把精神分析学家定义为“在操心的人和绝对知识的主体之间的调停者”^⑫时,这已经清楚地体现了出来。这一调合植根于两个主要动力:通过把黑格尔的“练习死亡”重新置入象征域中而对它作出的修正;借助于弗洛伊德的死亡本能(*der Todstrieb*)概念来阐释海德格尔的向死而在。二者都能从在想像中的母—子关系和与他人的关系中插入镜子阶段这种做法中得到理解。第二者可以看作是第一者理论上的补充。

问题的结构如下。如果依照黑格尔,死亡源于对方;而如果依照海德格尔,是先行到死中去把人的生存时间化了,那么我们如何解释镜子阶段的时间性呢?为了给与他人的诸种关系提供模型,它必须先于这些关系。对于镜子阶段而言,时间性到底是如何存在的?更不必说它是如何形成物理现实的时间基础的?拉康对这个问题的解答有两重含义。一方面,他认为“象征域与想像域之间并没有一种简单的序列关系,想像域的支点是极为重要的主体际

89 关系。一旦公约与符号固定了,我们就不能借助于从前者到后者的跳跃从一方进入到对方”。相反,想像必须被看成是“已经与象征的显示连结在一起了”,尽管只能在回顾中以被感知的方式。^③另一方面,拉康仍然被迫在主体与他人发生关系之前在主体之中提供死亡的独立基础,那时,这个基础的象征意义也能够在回顾中实现。这就是死亡本能的作用,拉康对于海德格尔的“先行到死中去”这个本体论的基础问题的解答明显不是黑格尔式的,而是精神分析学的。

死亡总是象征性的,在表明“死亡”的意义之前,它在那个组建起了想像的本能中就有其基础。正是这种“镜子辩证法中的原始想像”引入了“死亡本能这个至关重要的维度”。这个维度发生作用的方式是,假定儿童在它的反射意象中看见了“主人的意象”。然后,这个意象与“死亡意象(黑格尔的“绝对主人”)混淆在一起”。“就它受制于这个意象而言……从一开始”儿童就处在死亡的在场中。^④为死亡意识以及因此而为时间意识奠定基础(从匮乏不足到先行进入)的,是镜子阶段的儿童身体意象的他物,它认同这个他物,但是它永远不会恢复它。但是这是一种内在的时间性,内在的有死性,一旦它认可了象征——或者,换句话说,一旦在想像之中的象征的“显示”(register)形成为它自己——它就能够完全经验到它。拉康把这个过程同阉割情结和性别差异的产生联系在一起。

因此,拉康把死亡本能理解为在“在想像和象征之间的结合点上……构成了人类主体的基础性的地位”。^⑤也就是说,它构成了主体的时间感觉。当拉康把对死亡的恐惧看成是“从心理上从属于自恋对于损害自己的身体的恐惧”时,与其说他是把一方同另一

方对立起来,不如说他在后者(对身体的损害的恐惧)中指出了前者(对死亡的恐惧)的起源。一旦儿童认可了象征域,对身体的损害的恐惧就是后来成为(对死亡)的时间性恐惧的最初的空间形式。对儿童来说,在有死亡或者时间之前,死亡本能就在起作用。通过时间的延迟,拉康把海德格尔和黑格尔的主题结合在一起,在时间延迟中,海德格尔的要素中的个体主义从发展的角度上看要先于黑格尔的社会维度,但并不因此而在本体论上比它更为基本,因为前者只是“在事后”(nachträglich)才以后者的形式,即语言,被承认。“事后性”(afterwardsness, *Nachträglichkeit*)——弗洛伊德对时 90 间理论的卓越贡献——不仅仅是许多种时间性中的一种模式(心灵创伤的因果性的时间性),而且更是——至少因为这个理由——从现象学上决定了时间自身形成的时间结构。对儿童而言,通过死亡本能把时间时间化是“事后”发生的。

但是,在反射的辩证过程中,处于早期想像中儿童的身体意象为什么首先会被当作“主人”的意象以及随后是死亡的意象呢?除了与黑格尔的“主人”文本方便的(但是是错误地设置的)对应外,这种最初的“混乱”理由何在?非常明显的是,它与在本体论上把他物的意象经验为威胁有着某种联系。但是在拉康的说明中没有解释这个结构。的确,就镜子阶段为拉康提供了他关于初级认同的独特叙述而言,它先于与他人的联系(除了儿童与母亲的本源性的力比多统一性),采用了把意象纯粹设定为早期的矛盾心理的对象的形式:对他物既恐惧又承认的关系,它植根于丧失之中(力比多的统一性的丧失),但是似乎又并不是借助于任何其他关系而在它与这种丧失的关系中被组建起来的。

为了解释这种关系,我们需要考虑儿童先前的关系,这些关系先于任何对象-欲力投入(object-cathexis),后于自我欲爱的时期。在这里,弗洛伊德自己对于初级认同,即对他称之为个体“自己个人的前历史”的父亲的“直接而迅速”的认同,的简要概括^⑥助了我们一臂之力,尤其是,克里斯蒂娃在《爱的传奇》^⑦第一章中对于这个方案的重建与发展——这个分析同拉普兰遮关于谜一般的赋义(enigmatic signification)的叙述有些相同的特点。这些工作的重要性在于,在精神的形成过程中以及在死亡和时间的现象学核心中重新肯定了社会性因素(尽管是在有限的家族的精神分析的编码中)。因为只有这样,我们才能从精神分析的角度公平地对待黑格尔在承认的辩证法中关于自我意识的相互起源和先行到死中去的真知灼见。那么,我们面前的任务将是把这个分析重新联结到我们关于人类生存的总体化的时间性上去,即联系到历史性的生存的解释学的本体论基础上去。

初级认同:克里斯蒂娃的想像的父亲

弗洛伊德在儿童第一次经验到与母亲的区分这一点上引入了认同概念,把它作为对于自我欲爱的力比多统一体的失去的补偿反应。认同是“感情维系的最早和最源始的方式”。因此它是自我形成过程中的最早阶段。在初级认同中,自我是以“力比多的构造的第一个、口腔时期所派生出来的”方式,“依照已经被当作模型的那个人的方式”而被浇铸成型的,在这个时期里,我们欲望和珍视的对象通过吃而被消化并且以那种方式被消灭了。因此,它展示

了一种与初级自恋的状况有关的固有的矛盾心理，“在自恋中，对象-力比多和自我-力比多(仍然)不能分开来”。在自我的第一个羽翼初丰的(自恋)形式产生时，弗洛伊德也认为它存在于“理想我的起源”处，理想我代替自我而成为后-恋母情结(俄狄浦斯情结)的成人时期的满足对象。⁹²

对于这项分析主要有两件事要值得注意：弗洛伊德把“个人的前历史的父亲”具体化为初级认同的场所，以及所谓的这种关系的直接性。在对弗洛伊德的扼要的概括中，克里斯蒂娃认为，“无可否认”，他选择了一个“个人的前历史的父亲”作为初级认同的主体在理论上明显是主观臆断，因为它是回溯式地来源于恋母情结的三合一式的结构，而不期望任何内在的证明。然而，克里斯蒂娃自己的论述——声称有来自临床的确证——最终也并不高明多少，尽管它的确包含了一个极为不同的、理由更为充足的方案的萌芽。

克里斯蒂娃对故事的解释表述如下。一旦母亲对她的孩子暗示她的欲望不只局限于对她的儿女的要求作出反应(或者只是压制)，而且还被引导到其他地方，儿童与母亲的源本的力比多统一体的自我欲爱的充分性就被打破了。儿童把这一点经验为某种丧失(母亲的欲望的丧失)的暗示，它显示出至少母亲那一方是他物。儿童在心理上与母亲的分离被经验为“空虚”。初级认同就是试图恢复丧失了欲望，“抵御分离的空虚”。于是它被引向母亲欲望的对象，依克里斯蒂娃之见，也就是“父亲的男根”。弗洛伊德称之为“单个的个体的前历史的父亲”和克里斯蒂娃戏称为“想像的父亲”的那个东西，就是母亲对别一物之欲望的对象出现在儿童面前的形式。儿童认同于这个(想像的)对象，以接纳的口腔模式在自

身之中同化它。其结果——初级自恋——就是“遮蔽空虚”，因为在被引向母亲欲望的对方的时候，它从来都不能克服它所源自的分离（同母亲的分离）。在拉康镜子阶段中自我建立的那一时刻，一旦主体在它成功跨越（negotiation）恋母情结这个障碍物的过程中被“完成了”，那么这个结构的匮乏不足也就为理想我所继承。^⑥儿童选择“个人的前历史的父亲”作为初级认同的场所，就这样被克里斯蒂娃通过母亲欲望的特征而作出了解释，而这种关系在拉康拓扑学术语之中被看作一种“想像”的关系。

但是，个人的前历史的父亲即想像的认同的场所这种观点仍旧疑问重重；弗洛伊德本人在《自我和本我》的脚注中也基于不止一个原因而承认了这点：也就是说，因为这一关系早于儿童对于性别差异的知识，“父亲”这个词会令人误入歧途^⑦——虽然这确实是一个问题。在脚注中，弗洛伊德修正了他关于认同场所的叙述，从“父亲”变成了性别上不偏不倚的复数的“父母亲”。[但是然后他继续探讨“只认同父亲”，他说，这是为了“简化”他的表象（presentation）起见。]弗洛伊德用如下的话来解释他的修正：“在儿童达到对性别差异的确定认识之前，缺乏阴茎并不会在价值上使它的父亲和它的母亲区分开来”。对弗洛伊德而言，很明显，（个人的前历史的）父亲和母亲都平等地是初级认同的潜在场所；都可能是“象征着男根的”。但是对于无视性别差异问题做出的这种反应严重侵蚀了弗洛伊德的叙述的批判潜能。

首先，它用仅仅基于儿童对于性别差异的无知而对“父亲和母亲”之间的价值的不偏不倚的态度来代替对下面这一点的承认，即初级自恋是（用克里斯蒂娃的话来说）“一个早已存在的三元结构，

它的表述方式不同于在恋母情结的阴影下聚集在一起的自我-对象-他者的三角形”。^①但是促使歧议纷生的正是这个因为他们与儿童的关系不同(从儿童的角度看)而在“父亲”和“母亲”之间建立起来的差异。其次,在把抹去性别的父母亲都定义为“男根的象征”时,弗洛伊德回溯性地运用了不同于阉割情结的性别差异的编码,这时似乎在初级认同的机制中不存在固有的为这种做法辩护的理由。他用一种伪装的形式再三重复了这个为他所开创的描述(“个人的前历史的父亲”)奠定了基础的模棱两可的理论逻辑。另 93 一方面,非差异化的观念虽然的确提出了初级自恋期间儿童与母亲的关系问题,但弗洛伊德的分析忽视了这一点。不过,他暗示了一个与克里斯蒂娃给出的解答大相径庭的解答,即母亲可能是初级认同的对象,但是这只是就她“相当于”儿童的个人前历史的父亲而言——这种立场与克莱恩所详尽阐述的那个解答截然不同,在后者那里,母亲凭借自身的条件就是初级认同的场所。

克里斯蒂娃强调认同的独特的三元结构,它所产生的关于这个方案中的“父亲”和“母亲”的地位的统一与差异比弗洛伊德的要更复杂些。但是她在定义母亲欲望的对象以及随后为儿童的赋予意义行为奠基时,坚持父亲男根的作用,这最终导致她陷人与弗洛伊德早年的论述中显示出来的同样的男根教条主义——尽管是以超语言学(hyper-linguistic)的、拉康主义的形式,并且是在不同的分析水平上。在最简单的状况中,对克里斯蒂娃的异议可以这样来提出:为什么要把母亲对儿童之外其他事物的欲望限定为是对“父亲男根”的欲望?难道这样一种限制不是既是社会生活中的惯例规定又是理论上的主观臆断吗?有什么理由来假定与母亲对他

者的欲望的总体性相比,以及与儿童的欲望所覆盖的想像域(后者对应于作为整体的“社会领域”)相比,有些东西就更为无足轻重呢⁹⁴?

克里斯蒂娃的回答是,母亲传给儿童一种欲望结构,这种结构是固定在她自己的发展过程中的恋母情结阶段上的。但是这是责备儿童重复母亲早期发展的结构,而没有考虑到她之后的发展,而且没有考虑到这样一个事实,即“前恋母情结”的儿童并不能领会它所认同的那个对象的男根的意义,因为它于性别差异无知无识。(在这里,同其他地方一样,对“前恋母情结”的强调实际上起了加强而非抵消恋母情结结构的功能。)在建立起分析实例之后,论证就成了重言式的了:所有社会的和历史的时间浓缩进了一个重复的结构。此外,我们还需要解释儿童对母亲的欲望的接受。抑或这只是事后(*nachträglich*)在阉割情结之后才发生的,在这种情况下,“个人的前历史的父亲”根本就不需要初级认同的场所。它可以是任意第三个词。

在这一点上,克里斯蒂娃论述的独创性就显露出来了。其独具特色处不仅仅是在把男根建立为认同对象时母亲的欲望所扮演的角色,更为重要的是以下这种方式,通过这种方式,克里斯蒂娃尝试着借助于在初级认同自身的结构中证明这个结构的基础来解释这种结构的转换:也就是说,通过解读作为在建立起了符号的结构中能指和所指之间的裂沟的自体论关联,而被认同于既蕴涵于其中又遮蔽起来的“空虚”。“自古以来,父亲的功能就自有其安排”,它既先于象征阶段又早于镜子阶段,据说它奠定了儿童“通往”这些结构的基础。对克里斯蒂娃来说,初级认同同时就是初级

的赋予意义行为(primary signification),或者说她称之为意义的那个东西的起源:“意义和主体的形成和丧失过程”。^⑬这就是克里斯蒂娃把想像的父亲作为初级认同的对象的最初论证,因为她追随拉康把男根理解为赋予意义行为的能指,正是这种作为超验的能指的男根教条主义需要父亲成为儿童认同的场所,实际上也正是这同样的教条主义需要父亲的男根成为母亲欲望的对象——一旦拉康的象征概念已经被投射到弗洛伊德关于阉割情结的论述中,就似乎使得定义问题成为必要了。

但是关于有指示功能的父权的论证是循环论证。因为要么它源自恋母情结的方案,借助于母亲的欲望(在这种情况下,即使我们接受有关母亲欲望的论述,儿童也不能承认它——弗洛伊德反对他自己早年的论述);要么它内在地来源于作为初级赋义行为的初级认同结构(在这种情况下,它的性别形成依赖于母亲欲望的偶然性)。克里斯蒂娃在这个循环论证中每次都用其中一个论证来支持另一个,这个循环从把赋义等同于性别差异的男根定义中产生出基本信条,同时公开解释只是由拉康提出来的假设的形成,正是在这种意义上,在克里斯蒂娃的工作中有一个“父权的回归”,一个“回到法律武器”的竞赛,克里斯蒂娃把母权看作“卑贱”的场所,是超越语言之外的符号,这非但没有减轻反而是再生产了这一点。^⑭

克里斯蒂娃把拉康镜子阶段核心中的异化着的“洞”仅仅看作构成初级认同/赋义行为的先前的裂沟的“可见方面”,这个裂沟是母亲的欲望造成的。^⑮意象就这样呈现为先前内化了的母亲的他物的空间等值物,也就是说,想像的父亲,或者是无论什么只要 95 我们愿意把它称作去男根化的等值物:也许是想像的他者,那么

这个想像的他者情况如何呢？它可能会导致儿童“混淆”了它的意象，把它投射为儿童自己身体的意象，死亡的意象。前面已经概括过，在这一点上，黑格尔从对承认的丧失的恐惧中得出死亡意识，这个过程在精神分析上开始发挥自己的作用。因为我们已经看到，这种恐惧无非是对对方的自由的恐惧；或者，用克里斯蒂娃的话来说，在儿童身上，它是对失去母亲的欲望的恐惧，这是她对别一物的欲望的预示促成的。因此意象承受了从**想像的他者**那里继承而来的死亡符号（insignia of death）。为了理解这个符号是如何首先被刻印在**想像的他者**之中的，我们必需记住，实际上，在根本的意义上，这个**他者**是相对于儿童而言的（想像的）母亲的一部分。

用克里斯蒂娃的术语来说，在母亲和她的欲望之间有一个“凝聚过程”（coagulation）。就儿童的认同而言，可能只有凝聚过程的一部分才是其核心——**想像的他者**——但就此而言，它不亚于同母亲自身的关系。儿童与母亲的关系在呈现它与**想像的他者**认同的结构中时被替代与压缩了（那是说，无意识地）。令人疑惑不解的是，这个流动的与含混不定的、自我否定的（非）关系的复杂性的关键在于它的直接性。

弗洛伊德的“直接而迅捷”的认同观念似乎与克里斯蒂娃关于“现成的三元结构”的描述势不两立，相对于母亲的欲望而言，后者设定了一个中介角色作为儿童的**想像的他者**的源泉。另一方面，克里斯蒂娃自己在这个阶段上需要某种诸如直接的同—性之类的东西，如果她想从初级认同中发展出镜子阶段而作为首次反思的环节的话，这反思是通过把它的术语之间的联系空间化而产生的。一旦我们回忆起认同的特质，即对于它所再生产的裂沟的绵延不

绝地覆盖,即一种抹煞关系二重性的自我否定的“关系”——“生存”而不是“占有”,那么,这种紧张就会减弱。因为正如克里斯蒂娃特别提到的,这种认同在精确的黑格尔的逻辑学的意义上是“迅捷的”,而在黑格尔的逻辑学中,绝对直接性被理解为“去除它自身的反思”的结果。^⑥严格地说,这就是“对象”这个词用来指代认同的场所之所以不合适的理由,正如“主体”这个词用来意指儿童不合适一样。克里斯蒂娃指出:“(儿童)尚未具备的身份同一性被转换到或者不如说被移置到一个**他者**的场所,这个他者没有因为力比多的贯注而成为对象,而是保持为**理想我**。”^⑦

这就解决了这样一个问题,即在进入初级认同的那一刻,儿童 96 是一个什么种类的“东西”(在拉康的情境中,那个在镜子中的它自身的身体的意象中“承认它自身”的它可能是什么)这个问题是由下面这项异议提出来的,即如果“自我”是由关系形成的,它就不可能先于它。拉普兰遮和邦达利斯指出,“要把初级认同归因于混沌未开和无对象的状况是很难的”。^⑧但是这不是事物直接在初级认同之前或之后的方式。在儿童认同**想像的他者**时母亲是一个黏合性的“第三者”,正如这个**他者**是儿童与母亲之间的中介,它在同母亲的分离时从心理上再生产出儿童。这种中介作用可以在认同它自身的那一刻“被去掉”,但它并不因此而被完全废除。相反,通过把它缩聚成儿童的心理与**想像的他者**的统一体,它被“作为结合物”遮盖起来了——正如宇宙时间的社会结合通过被缩聚为现象学的时间和历史经验的统一体而被“遮盖起来了”,这就是认同的矛盾状况。

早期自恋中固有的矛盾状况不仅仅像弗洛伊德指出的那样是

因为没有能力区分对象-力比多和自我-力比多的产物。⁹⁷它也是没有能力在**想像的他者**之中区分它作为母亲欲望的独立对象的身份和它作为她的被移置的部分的身份的产物。因为在这里,母亲的角色是双重的。她既是认同的场所(在她同**想像的他者**“凝聚”为一之时),对儿童而言,她又是独立分离的对象——通过欲望的结构而与儿童分离开来(黑格尔的“与对象的否定性关系”无穷无尽地产生对象与欲望二者⁹⁸)。在认同**想像的他者**时,实际上儿童可以说是认同母亲。**想像的他者**相对于儿童而言的独立性,这个被认同遮盖住了的“裂沟”,代表了母亲的独立性,这种独立性用“空虚”来威胁儿童。我们在这个框架中可以把“死亡”的来源追溯到这种基本的筹划或替代。

对方的自由(在黑格尔的论述中,对死亡的恐惧来源于它)——通过拒绝承认的可能性——在精神分析上似乎就表现为**母亲的自由**。但是在初级认同中,面对儿童,它把自身呈现为**想像的他者**的独立性。在黑格尔的承认的辩证法中,意识将对方的独立标明为既是它的身份的威胁又是它存在的条件。在我们对克里斯蒂娃有关初级认同的修订版中,儿童——通过**想像的他者**——表明母亲的独立同时既是它的生存的威胁又是它的身份的条件。黑格尔在探索意识自身的知识时起始于意识,终结于两个相互联结的自我意识。克里斯蒂娃起始于儿童面对与母亲分离时的空虚,而终结于自恋的自我的尚未形成的同一性(not-yet-identity),它是通过认同**想像的他者**而形成的,通过在对方之中发现自己无处不在而遮盖它的空虚。这个羽翼才丰的“自我”在本体论上的特殊性反映了它的过渡身份,即作为尚未到来的一个功能的预成阴影。

只有到镜子阶段的反射的辩证过程，“逻辑的潜在性”才会在自我（错误地）承认的异化方案中现实化，在这里反思左右一切。^⑧

因此，正如对拉康而言，想像无论在哪里都通过显示出与它密切相关之物（“从匮乏不足到先行进入”）而预示象征；而对克里斯蒂娃而言，**想像的父亲，我们想像的他者**在镜子阶段之前就预示了意象：从初级自恋的前自我（pre-ego）的匮乏不足到先行到意象的他物之中。所有这三个阶段都共同享有一个理想化的结构，而且正是这个结构把它们连结在一起。但是对所有附加的复杂性而言，克里斯蒂娃对这种方案的阐释比起拉康来更是“社会的”吗，尽管它声称绘制出了后者的形成条件？克里斯蒂娃的“三元结构”比起自我对儿童的身体意象的自我异化着的认同（拉康根据黑格尔的承认概念对此作了错误的描述）而言是一种更为互动的方案吗？抑或它被局限在想像的问题之内——这种话语与其说是内在化的，不如说是具有严格的心理内在性的——再一次把对方降低为它自身的一套（家族的）没有有效生产力的心理形式的给养了吗？难道现实上的他人与儿童在各种实践上的关系对这个过程没有任何根本的影响？但如果是这样，它们又是如何被概念化的呢，既然承认问题需要自我意识（拉康的象征）作为它的运用条件？在这一点上，作为把精神分析的和生存论的时间与死亡的观念聚合在一起的框架，黑格尔模式的潜能与限制非常清晰地跃入眼帘，它们出现在约希卡·本雅明把黑格尔的承认概念直接运用到儿童最早期的相互作用中的尝试中，出现在她在《爱的束缚》中对儿童发展过程中的“主体际性”观点的精心阐述中。^⑨

一开始就是束缚:约希卡·本雅明
或者让·拉普兰遮?

当弗洛伊德暗示必须在自我性爱中增加某种东西以把它转变成自恋时提及“新心理行为”,克里斯蒂娃则把**想像的父亲**的“作用”(agency)这种他提到的“新心理行为”作为论述对象,^⑧在这种情况下,如果有人认为她指的是对于儿童和某个第三者之间的,而不是和母亲之间的具体的相互作用中的儿童的影响,是情有可原的。弗洛伊德自己的“个人前历史的父亲”的观念也似乎是这种情况,无论这种相互作用的结果可能在心理上如何进行结合。在克里斯蒂娃那里,这一点远未清晰明了。因为尽管对初级认同来说,必须有第三者出现,它通过母亲的欲望而具有规定和它局限于拉康的想像的范围之内,这二者都暗示了这个第三者的特定行动或多或少与这个过程的结构无关。关注儿童心理系统的内在机制导致了从这个图景中根除了具体的他者。如其不然,它又还能怎样呢?

本雅明的回答在于,从儿童生命的最初开始就把黑格尔的承认概念直接应用于它的相互作用中,并且拒绝以任何固定的形式从本体论上把它的结果稳定化。但是,对本雅明而言,承认这个概念的价值只栖留在它的矛盾本性中,这个矛盾必须在实践上保持为在自我肯定的对抗原则与对对方的承认之间的紧张或平衡,如果诸自我(selves)之间的联系是可能的。本雅明认为,正是因为“没有能力在相互作用中保持矛盾,所以,相互承认变成了统治和

屈从的交换”：主奴关系。^④这种矛盾在“直接承认”中，或者说在“具体的主体际性模式”中发现了它的模式，对本雅明而言，从本体论上说，它和生理上的独立（这种独立形成了婴儿和母亲合而为一的基础）一样是婴儿状态的初级形式，而且，这种生理上的独立被弗洛伊德根据非特定的口腔本能概念化了。只有到了后来，直接或者具体的承认被转化为认同，借助于转化这样一个防御性过程的结果，它的“主体-到-主体”的结构才被“象征性的男根模式”的理想置换了。正是这后一种模式成了自我异化的基础（如在拉康和在克里斯蒂娃那里），而且在现行的社会条件下，在社会的和性别的作用的配置中，它成了统治与服从的立场获得各自的性别归属的基础。本雅明承认，与这种理想认同是“不可避免的”，尽管如此，她坚持它们会有可能以某种方式发生改变，通过积极地恢复早期结构的复杂性，而“扩展主体与主体相遇的那个空间”。只有⁹⁹从与理想认同的立场来看，具体的承认才显出矛盾来。^⑤

因此，本雅明的方法有两个要点：“最初的束缚”的具体的主体际性，以及不受限制的承认的潜能，尽管这种潜能把认同理想化了，但是它一以贯之地作为政治平等的本体论基础。这种立场的力量在于，它坚持了对于儿童而言的他人的重要性，以及它确认，因为有了承认（无论多么不平等），在关系上肯定会有协同性（mutuality）的因素，因此，对自由原理而言，与把对方阐释为对于对方的依赖的纯粹否定相比，它有着更为深厚充实的社会内容。（而这两样东西都从拉康的镜子阶段中被略去了。）正是从这种协同性的因素中，本雅明构建起了她的“平等主体之间的承认观”，这一观点产生了新的悖论逻辑，“在互相矛盾的力量之间保持张力”。^⑥就这

样,承认被看作一种内在的流动关系,对于历史和政治这两种力量都敞开着,但是它又通过儿童最早期经验的结构植根于这个开口。

这种立场的缺陷在于把承认概念应用于那样一个年幼的儿童时的含糊不清。不仅仅新生婴儿看起来缺乏成为任何像黑格尔意义上的承认的主体所必需的能力(这牵涉到一个确定的认知关系——对对方的再次承认);它的生存的这个维度和作为正统精神分析理论核心的内部心理的实在性之间的各种关系完全被弃置一边而未加探究,除了在形式上承认它们互相依赖之外。^⑧即使我们接受了早期的对承认这个概念的含糊不清的用法,我们也必须(通过本雅明方法的二律背反)把下面这种判断悬搁起来,即对把相互承认的力量培养成为对于理想化的认同的“不平等补充”的抵消力量这种做法的可行性与机制进行判断,直到我们获得了这两种途径的一种理论上的综合的那个时刻为止。

本雅明在为她先发制人使用承认概念作辩护时,提到了“能够对他物作出反应与区分的主动的、社会婴儿的新知觉”,这是她从最近对婴儿的经验研究中得出的。这引导了她“假定生命开始于
100 对自我与他者自然而然地发生的觉察”,并且确定了回溯到生命最初日子的主体际性发展的“光谱”——但她却没有考虑到下列事实,即她的主要资料的提供者(丹尼尔·斯特恩的《最初的联系》)喜欢使用的概念都是在儿童生命第七个月之前的。但是,在这种研究所产生的数据和本雅明用来解释它的“发现另一个人的外_·在_·的_·独立的现实性时的欢乐与急迫”的语言之间有着巨大的裂沟。因为依黑格尔之见,由于严格的概念逻辑,这种把对方承认为一个“人”的能力依赖于自我意识^⑨。为了使本雅明的立场与它自身的

黑格尔范畴保持一致,我们必须把最早期阶段(斯特恩称之为“核心的关联”)看作在无意识状态中和仅仅在反省中是主体际性的。但是这样一来就推翻了本雅明的整个方法,把它改变成这样一种东西,它与在让·拉普兰遮的近作中可以找到的东西别无二致。

拉普兰遮的工作可以与本雅明的相提并论,因为它强调与具体的对方有联系的婴儿心理生活的优先性。正如本雅明批评内部化理论只专注于儿童的内心境况,而忽视了它与他人的实际的联系,拉普兰遮也批评拉康的他者仍然是“一种主体思想”。尽管本雅明在回应时设定了具体的承认的主要关系,这种关系独立于儿童与它的内部表象之间的关系,而拉普兰遮将对方的优先性阐释是“在性别水平上来自对方的信息的优先性”。儿童接受到了这种信息,但是它不会解码。他就这样逐渐用能指或信息的观念代替了拉康的象征的概念,儿童借助能指或信息而“植根于”生命的最初日子,植根于与成人世界极不对称的关系语境中。拉普兰遮把这个能指或信息(也许在对于它的理解上,小孩与植入它的成人不分轩轻,因为它至少部分地来自成人的无意识)理解为天生的“谜”。它促成了儿童无意识的形成(压抑被看作“部分的翻译失败”),而且它因此被认为是性本能的“潜在对象”。^⑩

在这两种方法的理论术语之间明显地有着巨大的差别。本雅明试图用经验主义儿童心理学的主体际性逻辑来补充正统精神分析的内部心理的视野。因此她只是以它同内部表象领域的分离为代价而引入了对方。另一方面,拉普兰遮承担了重新阐述精神分
析理论基础的任
务,把诱惑与弗洛伊德把它与之联系在一起的早期幻象分离开来,而把它理解为成人与儿童之间的基本的“交往情

境”的逻辑：“把信息植入到对方之中”。这个重新阐述是以精神分析理论对象的确定性（“人类主体，就那个主体是自我假设、自我设计、自我表现和自我理论化的主体而言”^⑩）与更为普通的发展心理学的领域之间的范畴区分为前提的，它们常常被混为一谈——本雅明的方法不断地忽略了这个区别。^⑪但是他们处理的是同一个问题（在心理的构成与其运动机制中对方所起的作用），两个人都凭靠黑格尔，两个人在把承认的逻辑从自我意识概念的哲学地盘移置到儿童发展的语境中都面对同样的难题。

拉普兰遮的方法的特色来源于它在心理分析领域的细节中把本雅明析离开来的术语整合在一起：具体的对方的行为和内部心理的表象的领域。因为如果“本能起源于信息（但是，当然不仅仅起源于口头信息），我们就不得不得出结论说，在本能与主体际性之间，或者说，在本能与文化之间，没有一种起初的或者说自然而然的对立”。毋宁说，我们必须把这种对立看作在儿童发展过程中产生的，因为早期境域的“诱惑”把性别层面从“同时既是心理的又是肉体的”自我保护功能的“洋葱”中剥落去除。这种性别层面，与相关的无意识的形成一起，为精神分析理论提供它特定的对象。对拉普兰遮而言，它的理解就这样与本能（*Trieb*）的肉体维度息息相关：“在已经获得它自己的独立身份的代理人之后的力量：被抑制的和源初的无意识的身份”——他坚持这个概念必须与更为传统的天性（*Instinkt*）概念严格地区别开来，弗洛伊德也用后一概念。^⑫

本雅明本人认同后—弗洛伊德时代的主流趋向，即拒绝本能领域，并且为“自我和对象的内部戏剧（inner drama）”辩护。但是在

她的工作中它被改头换面为最初的“需要”承认的伪装形式,并且出现在她的核心论点中,即:“对它而言,承认悖论的理想的‘解决方法’就是让它充当持续的张力”。^⑩但是,我们又如何去阐释这个持续的张力观念而不涉及某种肉体的模型呢?在这一语境中形成的“束缚”的概念根本就不是承认的概念(爱的束缚),而只是爱欲(Eros)在同死亡本能作斗争时的系缚性行为的产物。拉普兰遮在替换下各种严格的内在心理观点中的初级认同(弗洛伊德,拉康,克里斯蒂娃)之后,把我们带回到以境域的“早期新陈代谢”的形式出现的早期压抑观念,自我就是从这个观念中形成为生本能战胜死本能的“解缚”(unbinding)力量的不稳定产物的。那么这又是如何影响我们对恐惧与死亡中的时间性的现象学起源的理解,以及如何影响到在承认对方(母亲)的自由时这种恐惧的来源呢?^⑪

上面我们看到,拉康是如何用死亡本能概念为总是象征性的死亡提供本体论的基础的,他利用“事后性”(Nachträglichkeit)的结构去解释下面这二者之间的“延迟”,一是它在镜子阶段的特定辩证法中的作用,即儿童对于身体意象的恐惧的来源,另一是对儿童而言在象征域中的生存论的时间性的形成。我们注意到,对儿童而言,通过死亡本能而把时间时间化是“事后”发生的。但是我们也看到,拉康没有能够解释为什么儿童在镜子中的身体的意象会逐渐向儿童表明死亡,甚至是以想像中(前时间)的身体分裂的形式。有人根据黑格尔哲学指出,克里斯蒂娃关于初级认同的论述要较胜一筹,因为它允许我们通过**想像的他者**把死亡的赋义行为追溯到对方(母亲)的独立性。我们认为,正是因为对方(母亲)的自由以拒绝承认的可能性的形式把死亡(因此也把时间)带入到儿

童的世界。但是我们仍然需要解释儿童在它发展的那个早期阶段是如何领会这种可能性的。

在为了解释“我”的形成而求助于心理发展的更早阶段时,把黑格尔的承认概念应用于精神分析就变得疑问重重了,因为它是以寻求与它自身和谐一致的认知主体(意识)的存在为前提的,而精神分析理论的要点却来源于它。正是在这一点上,拉普兰遮的谜一般的赋义概念发挥了作用。因为它使他能够采用内在于儿童语言能力得到发展之前的承认概念之中的交往结构(康德的“我思”,黑格尔的自我意识,拉康的象征)——本雅明的工作依赖于它,但是它却没有能力为他的工作提供任何理论上的证明。依据这种模式,可以说儿童既“知道”又“不知道”死亡,因为它受制于成人对于儿童的死亡的恐惧的谜一般的赋义,也许这来源于被压抑的成人自己的自由的可能性。那么,我们将得到的是一种起中介作用的回归,回归到海德格尔的(成年人中)畏的形式中,进入到调整后的(成人与儿童之间的)承认的辩证法的框架中,在这个框架中,成人对于他或她的死亡的恐惧把死亡的意义“植入”到儿童当中。这种通过畏而植入“死亡”的行为可用来解释“本能-畏”(Tribe-Angst)对于现实的畏(Realangst)的优先性;拉普兰遮论证说,现实中的畏是“在面临真正的困难时,‘本能’的适应性蒙太奇(adaptive montage)在儿童身上非-存在”的结果。^⑤

我们应该强调,这并非拉普兰遮自己关于死亡的意义和心理起源的论述,而是谜一般的能指这个观念在“死亡从何而来”这个问题上的直接运用。但是这与他对拉康“成人欲望之谜”的方案所作的回溯性的总体策略是一致的,在这个方案中,成人的欲望之所

以被儿童理解,“是因为在缺乏他者的话语时,它并不起作用”。因为在拉康对这个方案的观点中,儿童想要用来填补对方欲望的匮乏不足的第一个对象即是它自身的消失,它自己死亡的幻象。^⑥但是这种幻象可能从何而来呢,如果它还没有被成人(无意识地)植入儿童当中?拉康自己的回答——“先前的时间造成的匮乏有助于响应接下来的时间所提出的匮乏”(借助于死亡本能的“真正”匮乏的优先性^⑦)——无济于事,因为它把幻象的内容还原成了本能的一个方面。拉普兰遮指出,

弗洛伊德新近提出的概念(死亡本能)似乎自然而然地引起了一些发展,直到最后,在分析的精神病理学中,他一直坚持与这些发展相关联的最严格的各种保留条件:“死亡畏惧”或者最初对死的祈愿绝不会发生在那个不可还原的“基底”的位置中,这个基底被典型地归因于阉割情结。^⑧

此外,

死亡本能蕴含了一种非常特别的死亡观;它的模型既不是我们耳熟能详的受苦受难与消逝离去,也不是身体的腐败,这些与我们通过“向死而在”所提出来的问题没有任何瓜葛。它与一种生前的死亡相关,与事物的所谓无生命状态有关,与帕斯卡尔的“无限空间”中的某种静默类似,或者说与月球表面的寂静相类似。^⑨

死亡本能似乎与生存论意义上的死亡毫无关系,在生存论的意义上,是先行到死中去把人类的时间时间化了,至少就这方面而言,“精神分析中的生命与死亡”是不同于海德格尔的《存在与时间》与黑格尔的《精神现象学》中的生与死的,因为它们不同于日常生活中的生与死,这个特征之于死亡本能是一种“力比多循环中的构成性原则”,后者使死亡本能与无时间性,而非时间化,联系在一起。^⑩

但是,时间化与无时间性是像我们不假思索地认为的那样截然相反吗?为了我们眼前的目的起见,为了利用拉普兰遮对于精神分析理论那具有创新性的修正,我们真的必须假设(尽管从经验上看大成问题)“死亡”这个特定的谜一般的能指吗?在这一点上,我们有必要再次把死亡本能的本体论当作一个背景,在这个背景下,时间的时间化通过儿童挣出它与对方(母亲)的关系而发生。因为它把对各种本能的重要性的再次肯定和对“人类时间构成过程中对方优先性”的强调结合在了一起,这是拉普兰遮的著作中的一个独特的特征。但是他的论证中的这两个维度是如何联系起来的仍旧晦暗不明。死亡本能在表面上对于时间的冷漠是如何与时间化中死亡的构成性作用相关联的?^⑪

无时间性,死亡和无意识

我们首先来看看弗洛伊德对时间的评论。除了考察这个分析过程的时间方面,这些评论限制在揭示精神分析的双重意义的范围内,因为“康德的理论说,时间与空间是‘思想的必然形式’”。这

就是说,首先,“无意识的精神过程在它们自身之中是‘无时间的’”——“它们并不是按照时间排列顺序的”,“时间不以任何方式改变它们”,“时间的观念并不能应用于它们”;其次,“我们抽象的时间观念”是“完全来源于感知-意识系统的运转方法”,而且就那个系统而言,它相应于对它自己的运转方法——具体地说,它的“不连续”的功能——的知觉。¹⁰²

在第一种情况下,弗洛伊德揭示出来的是他恰如其分地把它当作对康德理论而言一个重要特例的那个东西,他指出,这个特例为“最深刻的发现”提供了道路。¹⁰³在第二种情况下,他为康德在 105
《纯粹理性批判》的“先验感性论”(Transcendental Aesthetic)中只在先验水平上讨论过的那些东西提供了心理学的解释。(弗洛伊德心目中的“抽象的时间观念”是否足够丰富,能否包含“知觉的本源的综合统一”中受时间决定的构成作用和先验想像活动,这一点值得怀疑。)¹⁰⁴在这个语境中根本没有提到死亡本能。的确,看起来,死亡本能与无意识有一种优先的关系,而在无意识中根本不存在死亡,因为在无意识之中,“没有任何东西会被带入终结,没有任何东西消逝或者被遗忘”——尽管依弗洛伊德之见,不存在把它限制在某个“心灵领域”之内的问题:死亡本能“无处不在,必然会遭遇到”。弗洛伊德从他的无意识的无时间性这个思想中预见到了这个“最深刻的发现”,但是他承认他自己在这里没有“取得任何进步”。¹⁰⁵

拉普兰遮对这些概念之间的关系所作的重新解释的美妙之处在于,它允许他把无意识的无时间性整合到时间化运动之中,作为“追问运动的残余”。¹⁰⁶因此,先行到死中去就可以被显示为不是需

要一个它自己的谜一般的能指,而是要成为这个谜一般的赋义运动本身的一个组成部分。弗洛伊德的论述中存在的问题是,在把它自己限定在知觉-意识系统的作用范围之内时,它把自己限制在了直接的生物学的意识的水平上,限制在了感知时间之内:是“活着的存在者”的时间,而不是“历史性的人类”的时间;另一方面,在他关于分析过程的著述中,拉普兰遮的叙述建立在这样的概念的基础之上,“这些概念既没有得到弗洛伊德的充分阐述,又没有被置入与对方的相互关系之中”,只是存在于实践的状态中;在他的叙述中,它一直是纷争歧生的特定的人类时间。本能呈现为“人类存在的症候^⑩”。

在早期境况中,谜一般的能指被成人“植入”儿童之中,关于这种早期境况的方案引导拉普兰遮把儿童主体性的形成看作翻译和时间化的接合过程。人类婴儿借助于翻译过程进入到人类时间当中,对谜一般的能指被翻译的需求作出反应。这个内在于信息的谜一般的本性之中的需求来自于对方——因此,它是“时间的火车头”,“时间化运动的不动的火车头”。更具体些说,它是儿童与成人世界之间“不平衡”、成人与儿童之间的“不平等发展”的结果,“这个成人发育完全,结构复杂,知识渊博,具有在一定程度上出于无意识的性别特征”,而“儿童处于无助状态”,也就是说,它对于提交给它的“信息”和刺激只有初级的手段去翻译。这种不平衡被“直接”用来产生翻译的念头,以及用来从不可避免地残留着的信息中的那些未被翻译(事实上是不可翻译)的要素中形成“无意识的第一原理”。^⑪

就它的主体性是经过这个过程而形成而言,儿童可以看作“从

一开始就自动理论化了”。因为它已经被对方所灌输,所以才说自动理论化。因此在拉普兰遮的分析中,对方表现为两种大相径庭的形式:“内在的对方(弗洛伊德的 *das Andere*),就是说,那个在我们内部的另一物,和外在的对方(弗洛伊德的 *der Andere*),就是说我们个人的前历史中的另一个人”——在克里斯蒂娃的想像的父亲这个观念中,各种不同水平的分析坍塌在一起。内在的对方是无意识,它外在于它们起源的语境,是未被翻译的交流片段受压抑的产物,结果这些片段在“思想像实事那般行事”的水平上获得了它们自己的身份,但是,在这些不可翻译的(或者说“去翻译的”)片段进入到新的意义语境中,碰到了新的能指,它们就无穷无尽地被再翻译。通过这个去-翻译和再-翻译的过程,时间性进入到情景当中,成为翻译过程这种运动,它“同时既是捡起又是丢弃”。就这样,儿童通过自我翻译过程而形成了它的主体性,在这个过程中,它通过不断地更新与它内在的对方的关系而把它与许多外在的对方的关系结合在一起。这个过程的时间性就是作为基本的追问的时间性,“对这个谜进行质问的运动”,在这个运动中,能指的意义仅仅是在“事后”(*nachträglich*)建立起来的。^⑩

我们在讨论拉康时已经看到,时间性是通过无时间到时间的运动构成的,通过这个运动,非时间的结构在现在之内获得了因果效验,拉康有关镜子阶段的描述以发展的眼光(*developmentally*)采用这个结构来在想像物的非时间的——或者说,在任何意义上都尚未时间化的——空间性之中解释先行到时间的赋义(“死亡”)中去。相反,拉普兰遮从拓扑学上(*topologically*)采纳了它,暗示儿童一开始就把它的生存时间化了,对它与成人世界的关系(植入谜—

般的能指)作了回应。

107 在叙述儿童的时间性的形成过程中(“从匮乏不足到先行进入”)的死亡本能的作用时,拉康所存在的问题是它的自然主义:死亡本能在与其他人发生关系之前充当“死亡”的本体论基础。正是贯穿于拉康的分析中的这种自然主义,与其自身特性无关,而成为象征概念的对立面。以后它可能会被事后性的结构所挽回,但是,这并不能解释在镜子阶段中的“反射辩证法的原始想像”中的“死亡意象”。另一方面,根据拉普兰遮的解释,既然与他人的关系从一开始就构成了儿童的主体性——事实上是构成了各种本能自身——死亡就一定从一开始与赋予意义密切相关。翻译与时间化这两项运动都是从外在性因素或者绝对的他物开始的。拉普兰遮用来生产“工作的需求”,或者说,本能所独有的特征——“压力”——的东西,正是在他物的这个(无法挽回的)因素和“那些可以被象征化的基本的谜一般的能指中的那些元素”之间的差别。正是在这个意义上,对拉普兰遮来说,本能不仅仅属于躯体,而且是构成“与他者共在”的那个存在者的征候。^⑩

但是在何种意义上,这种外在性因素或者说他物(谜中之谜)指示着“死亡”呢?难道我们在这里面临的问题不是与我们在拉康把儿童在镜子里的身体意象当作“死亡”意象时碰到的问题一样都是归属问题吗?我认为不是,因为在拉康的叙述中,事后性结构是用来概括儿童发展的两个不同阶段(想像和象征)的,归属问题只发生在第一个阶段内部,而在拉普兰遮的叙述中我们要处理的是单一而持续的时间化运动。他物这个因素的“无时间性”(内在的对方,无意识)可以这样直接在需求翻译的运动中显示出来,只要

它的差异建立了时间性。事实上,如果时间化运动得以持续,它就肯定会被这样显示出来。在这里有一个严格的逻辑,它把作为时间化的时间性与无时间性并且因此而与死亡联系在一起。(时间是“生存的总体化”;^⑩死亡是它的不可能性的可能性。)同样的逻辑通过把此在建构成为总体而为海德格尔的下列论证奠定基础,即是先行到死中去把时间时间化了。区别在于,此在的这个论述是通过无意识的形成而与承认的辩证法调整了的结构结合在一起的。先行到死中去与无意识的形成一起发生,共同作为儿童依赖于一个独立的、成年人的他者的标记。拉普兰遮的早期境域代替了黑格尔的练习死亡。

108

这样看起来,拉普兰遮把死亡本能中的死亡与向死而在中的死亡分离开来是错误的(尽管他把它和有着宇宙论时间刻度的实际上的死亡区别开来是对的)。在拉康的叙述所暗示的自然主义的意义,死亡本能不可能是向死而在的“基础”,但是它是同一种死亡,同样一种“生命之前的死亡”(无时间性,海德格尔的“生存的不可能性”)——尽管它们在各自内部争论个无休无止。这种“无时间性”,无意识的无时间性,死亡本能所趋向的无时间性,在时间之内显现为“同时”。因此拉康轻而易举地把索绪尔结构语言学中的“语言”的共时态(与言语相对的语言)模型应用于对弗洛伊德有关无意识的论述的解释中。^⑪但是不应该由此而认为,与这种无时间性相对立的时间性就是“历时态的”,因为(我们在第一章中看到)共时/历时的区别“不是属于时间关系的区别……而是与时间相冲突的区别”。^⑫从本体论上说,无意识不是同时的,它是无时间的。^⑬同时是它在与时间关系中呈现出来的方式。正是同时这个

概念产生了重演的可能性幻象,即相同物在时间上的复制。那么所有这一切又如何符合我们关于历史时间化的论证呢?

精神分析,时间性,历史

我们已批评过海德格尔死亡分析中的私密风格(intimism),首先是从宇宙论时间或者自然的“独立外在”的立场出发(利科),其次是从社会的层面(黑格尔)出发。如果时间性在生存论上与先行到死中去紧密相联,而且死亡来自对方,那么可以证明,时间肯定也是这样:是承认从对死亡的恐惧中把时间时间化了。但是在黑格尔自己的著作中,这个辩证法在方法论上从属于他的哲学的更为广阔的目的与运动——这些目的把“真正的承认”(“在绝对的他者中的纯粹自我承认”)结合在一起,而后者在等同于永恒中使时间静止了。如果我们基于唯物主义的理由而拒绝承认这个结论的可能性,在这个结论中,寻求与自身绝对同一性的意识最终会如愿以偿——承认总也会是误认:所有的时间化都在永恒中抵制扬弃。历史时间化,作为对于被内在的终结所控制的那个过程的自我承认(其要义为“把它的自我的他者化(self-othering)和自身结合起来”),将会被误认结构的无时间限制(open-endedness)所破坏。从这个观点来看,如果承认是时间化的条件,误认同样也是。误认的不可避免性是思想中的固有的理想化的有效的对立面:辩证法的限制,不可复原的外部的产物,它刺激它并使它得以可能。

但是,我们在上一章中看到,这并不会使总体化脱离议事日程,而是在哲学上重新把我们引向正在进行的总体化过程的统一

体。这个通过对三种时间绽放(过去、现在和将来)进行不断的区分与联合而把存在总体化、去总体化和再总体化的过程的结构,为作为“不完满的”叙事中介的新的历史概念提供了模型。这并不需要承诺内在历史的终结具有对象性,但是它的确(与利科相反)包含了它自身的本体论承诺。这些承诺是什么,对于历史经验的理解而言它们蕴涵了什么,诸如此类的问题就应运而生了。

我们通达这些主题是通过这样一个问题,即黑格尔为了他自己的方法论的理由,在《精神现象学》一书中所概括的“练习死亡”中借助比喻描绘了在个人身上的时间化过程,为这个过程奠定基础的是承认中的那些实际的结构。正是在这一点上,我们经由许多蓄意把弗洛伊德对形而上学的变形推扩到超心理学当中去的精神分析理论家,转而挪用黑格尔的辩证法。我们认为,精神分析理论是现象学的本体论借助另一些手段的延续;它是一种关于主体去中心的、非黑格尔式的本体论,它以某种修正的方式展示了许多与黑格尔思想相近的意识结构。对某个特定的精神分析传统(拉康主义)而言,精神分析的超心理学首先和最主要的是误认的本体论,在其中,认同概念代替了黑格尔的承认概念。

但是,在把黑格尔的思想结构移置到超心理学的语境中时所产生的困难,与在把它直接应用于历史分析的多种不同尝试时的困难一样多。尤其是,它们都与弗洛伊德的内部心理视野中固有的个人主义有关(这种个人主义被与之相伴随的家族主义加重了,而不是减轻了);它们还跟他关于生物域与心理域之间关系的论述中的扰人神思的本体论相关。这两者都从根本上影响了承认和为时间化奠定基础的先行到死中去之间的关系。从这个关系的观点

来看,在对于这个领域中的各种立场(拉康、克里斯蒂娃、本雅明和拉普兰遮)作一个简短考察之后,我们对拉普兰遮的工作激赏有加,因为它是最有希望通达新的理论综合的方法。

这种方法突出的特点是,把早期认同重新置入早期追问的过程之中或者早期的“交往情境”之中:儿童所追问的谜一般的能指被植入其中,成为了成人无意识欲望的结果。这是从根本上从精神分析的角度对海德格尔的主题作出的修正,依海德格尔之见,此在被定义为一种存在者,“对它而言,存在是成问题的”,这就解除了与谜一般的能指“需求翻译”有关的追问运动。有人可能会说,儿童是这样的存在者,对他而言,承认是成问题的。对儿童而言,这种追问构成了无意识(它是无时间的)和时间性,就像时间化的辩证法相互依赖的两极一样,无时间性、死亡和无意识成了可以互相交换的符号,在死亡本能的永不休歇的循环的平衡(力比多循环的原则)中在本体论意义上融合为一,而这一切是在儿童身上通过压抑成人欲望中不可翻译的要素而产生的。先行到死中去的时间化的影响自始至终在无意识的形成中起作用。

正是这种成人对儿童的承认中固有的矛盾(事实上是童年身份——拉康的“特定的出生的未成熟”——中所固有的)把承认建立为误认,把认同仅仅看作局部的。但是,这种至少局部处于无意识状况的矛盾状态提供了作为翻译活动(“同时既捡起又丢弃”)的时间性的基础,它就是与生俱来的(如果说是不完全的话)总体化。误认这种要素,认同的片面性,不可能只作为对立面而与总体化相对立,相反,它是总体化的动力;去总体化(de-totalization)即使总体化成为可能,又使它成为必要,但总是不完全的。没有总体化过程

中的这个要素就没有人类的时间性；事实上，在个体的水平上，它和亚里士多德的“不动的推动者”的功能是等值的。

对历史这个概念而言，所有这一切的意义都是双重的。一方面，精神分析的视野允许我们，具体地说，是通过死亡本能，把将时间性与将先行到死亡中去联系在一起的现象学论证与自然的宇宙论的时间链接起来。死亡本能把“心理”与“自然”、性欲与自我保存结合在一起。这就是历史在利科的叙事中介的图式中的位置。但是另一方面，不应该由此推断出死亡本能的时间性就是历史的时间性，因为前者只是在个体心理的水平上被概念化为社会的自然化的产物。因此（“力比多循环的原理”），它同时既是强迫性的又是重复性的。死亡本能标明了在个体的心理构造中自然和历史的时间指示之间的差异，同时它又通过社会建立了它们之间的联系；它的领域总是通过同一与差异之间的差异部分地认同那个把时间时间化的（想像的）他者，即误认这种中介。

在死亡本能的和历史的时间性之间存在的差异来自死亡本能的特定功能，即在心理内部的某个社会方面的自然的表现（在“自然”的水平上的表现）。压抑把社会的模糊性（翻译的需求中没有完成的元素）翻译成本能所具有的准自然主义的力量。在这个方面，死亡本能是那些时间化和社会化过程的副产品，它在个体之内为它们提供了准自然主义的基础。从本体论上说，它不是这些过程的任何一种起源。它的重演的时间性是关于自然的宇宙论时间在个体的本体论结构中的显现：各个同一瞬间组成的连续系列的“主体化”。同时，在它的无限循环中，它塑造了无意识的基本的无时间性，这一点出自它作为不可翻译的外在性的心理表现的作用

——正如,从历史的时间这种观点看来,自然塑造了无时间性。

对于我们的历史时间结构的理解而言,最有意义的,是在无意识形成过程中的外在性和无时间性之间的象征等值物——而不是任何与死亡本能有关的特定的某物。如果“终结”不是超越历史或在历史之外的立场:无时间的外在性的立场,它又是什么呢?有人认为,先行到终结中去是历史时间化的概念条件(以同样的方式,¹¹²先行到死中去是时间化的一般条件),但是终结却不能毫无矛盾地从目的论上来理解。那么这种无时间性又是怎样在历史的水平上得到理解的呢,如果它不被理解为某种永恒的立场?通过精神分析的超心理学,这一节把我们从方法论上带回到历史哲学的神学起源。

第四章 现代性,永恒,传统

113

普遍历史这个本真的概念是一个救世主的概念。……真正的历史时间的思想完全是建立在救赎这个意象的基础之上的。

——瓦尔特·本雅明

在从认同与误认中的时间化的生存论的起源到历史的时间化这个变动过程中,永恒把死亡、无意识和自然联为一体,作为无时间性的象征,而且每一个都变成了他者的隐喻。我们很快就要转向这种变动过程的特质与机制——利科的叙事刻印的诸样式,在第二章末尾有关历史时间的分析中断的地方重新拾起它,把它推进到历史的两个特定的时间化的方向,即用历史经验的内容而对非时间的永恒作出的两种不同的表述:现代性和传统。然而,首先,有必要就这种纯粹先行的、无时间的终结再啰嗦个三言两语,因为我们认为,它以与先行到死中去把一般意义上的时间时间化同样的方式把历史时间时间化了(把时间性历史化了)。终结是从外部提出来的,而且,从现象学的角度而言,它自相矛盾地存在于根据定义它外在于它的那个事物(时间)中,那么,这种终结的本体论地位是什么?尤其是,在何种程度上它可以被理解为独立于神

学的意蕴之外？因为处在犹太教 - 基督教的传统中，它不可避免地·与它们发生关联。别忘了，尽管这种无历史的外在性的观念产生了历史，但是这种历史在原则上超出了它所能理解的范围，它难道不是比我们要用它来替换的黑格尔的“真正的神正论”的内在终结都更毫不含糊地是神学的？即使历史哲学在它着上了后黑格尔时代历史时间哲学这一新的、貌似世俗的装束的时候，它不是又一次把自己揭示为一种内在的神学类型吗？^①

114 如果我们连对这种最稀松平常的指责都不作反击，那么我们就容易受到辩证的颠覆这种危险的影响，在探求历史时间的本体论结构时，试图在后黑格尔的基地上再次为神学辩护的要求中，我们可以觉察出这种颠覆。这就是海德格尔哲学循序渐进并且心照不宣地阐明的东西，尽管它关涉的是一种神秘的新异教，而非犹太教或基督教传统的一神教。^②在对处在“哲学的终结的终结处”^③的犹太教日益高涨的诉求中，这一点显而易见，对列维纳斯的著作的接纳表明了这一点。这在那些人的著述中昭然若揭，对他们而言，后现代主义为把神学恢复为“后世俗”的理性提供了机遇。^④

我们的工作——以关于历史性生存的批判解释学的形式发展出一套关于历史时间的后黑格尔哲学——旨在证明世俗现代性的境遇与困境的真实性。然而假定西方思想中哲学与神学在历史上的关系得到了公认，那么困境之一就与宗教语言的绵延不绝有关。在我们更一般地阐述无时间的外在性的历史意义时，我们通过瓦尔特·本雅明的著作来逼近这个问题：特别是救世主的中断（messianic interruption）这个概念，本雅明在借助历史唯物主义重新改写犹太教末世论的神秘传统时再度使用了这个概念。本雅明的后期

著作在把唯物主义与形而上学结合在一起时,以及在让它们同唯物主义的形而上学保持距离时,为外在性的神学化提出了一个清晰的替代物,这种替代物可以在列维纳斯的著作中找到,而且采用了类似的思想结构。尤为特别的是,他们都坚持借助文化形式这种媒介从历史的观点来论述历史的时间化。由此,他们给我们提供了从“抽象这个冻僵了的废物”中返回到历史经验之岸滩的机会;^⑤迄今为止我们都是“在抽象”的基础之上来勉为其难地把握历史时间这个概念的,而在历史经验之岸滩,我们就能够把我们由以出发的关于历史分期与文化变迁(社会与政治理论)的纷争再次结合起来。

在这一问题上,以下这点非常重要,即在本雅明的著作中,“现代性”不仅仅被当作一种具有独特形式的时间经验来专题化,这时它是由一系列的社会实践和形式(第一章中将其概括为“经验的质”)所产生的,而且被当作历史经验的决定性变更来专题化,这时它从它与传统的辩证关系中获得它的意义。作为一个分期概念,现代性把现代性和传统的辩证法的时间标示为相互对抗然而又相互缠绕的历史意识的诸形式,而不是标示为单纯的时间形式,无论它有多么抽象。正是在这里,本雅明的工作或许可以与海德格尔 115 和利科的工作相提并论,而到目前为止,我们的论证资源主要依靠他们俩。海德格尔和利科的工作都有一个突出特征,那就是,它依赖于传统这个范畴来与作为历史生存的状况的过去建立起那种连续性。海德格尔和利科都把历史时间化为传统(*Überlieferung*)或“传承”。伽达默尔的解释学——建立在把海德格尔对此在的分析扩展到解释学经验的一般理论的基础之上——采用了关于传统的

解释学的形式。然而至少在表面上,现代性的时间性与传统的时间性互相对立。正如哈贝马斯所论证的,伽达默尔的解释学没有能够充分地认识到反思在现代的各种社会中所具有的超越权力,这是不公正的;^⑥更为根本的是,它没有表明这些社会以伽达默尔称之为“效果历史意识”这种基本形式带来的转型。无论是海德格尔,还是利科、伽达默尔、哈贝马斯,他们都没有非常清晰地把握到,现代性问题不只是,甚至可以说主要不是构成性的主体性的权力与幻象的问题,而毋宁说是历史本身的时间化问题。

本雅明的立场要彻底得多。对他而言,现代性原则上就是对传统的破坏:它包括历史意识和必然性的新形式的开创。从历史的角度而言,它的出现不是通过否定过去来定义的,而是通过否定时间性的否定的过去形式(传统)来定义的。然而自相矛盾的是,他在他那篇反思性论文《论历史概念》中为了苟延残喘而慌忙求助的正是“不成功的”传统(犹太教的救世主义)的思想形式。理解现代性与传统的辩证关系的关键在于理解这个悖论,这种辩证关系不是试图用传统的慰藉去缓和现代性的否定性,而是试图通过现代性的时间性并且在它之内重新生产与传统相关的救赎力量。本雅明的目标是把现代性的中断的时间性重塑为救赎的立场,并且由此通过这种新的力量完成破坏传统这种辩证的救赎;把新时代(*Neuzeit*)变成此时此刻(*Jetztzeit*)。

在这个进程中,他的著作把历史学的焦点从历史总体化的叙事形式转向蒙太奇:从故事转向意象。尤其是,某一种形式的叙事总体化,某一种叙事——进步——被解读为对于彻底死亡了的传统的人为的恢复,以及被解读为我遵从黑格尔称之为假的或“坏

的”现代性的那个东西。^⑦本雅明称之为“历史主义”的那个东西,就是在现代性的时间意识范围之内对于以前由传统建立起来的历史时间的连续性的功能性替换。它为现代化问题提供了时间框架。现代化是坏的现代性。在对作为贫乏干枯的传统的历史主义进行批判时,与“进步”这种世俗化了的末世论紧密联系在一起的是关于宗教意识的形而上学的假设,而不是明确地在方法论上以犹太教救世论的结构为范型的历史学。新时代变成了唯物主义救世论的此时此刻,对这个时刻而言,可以发现救世主的外在性所具有的自相矛盾就内在于时间性自身的结构之中。^⑧

正是在它对作为坏的现代性的历史的叙事总体化与历史主义分别进行批评时,本雅明的工作最直接地与海德格尔和利科论述时间的著作的主题相啮合。在第一种情况下,我们可以问,关于故事与意象的时间性,叙事与蒙太奇,事实上是否为本雅明的叙述所假设的那样互相对立、水火不容。在后一种情况下,我们可以把本雅明对历史主义的批评以及他诉诸准救世主义的“此刻”的做法与海德格尔的做法作个比较,后者把他称为“流俗的历史思想概念”的东西和对“眼下”——“果敢的决定”所具有的先行的时间意识——的遗产的本真接受互相对立起来。这种比较既揭示了海德格尔的著作的基本的现代主义,尽管它诉求于传统(德里达指出,这个诉求“决不是传统意义上的”^⑨),又揭示了本雅明的工作和与它结为同盟的政治学(共产主义)之间的可疑关系——实际上是同任何一种借助话语反思性地促成它的集体的建构的政治学之间的可疑的关系,但这种政治学并不依赖来自真理直接的揭示所具有

的行为推动力。相反,在本雅明和海德格尔的著作中至关重要的时间性的形式之间的区别可能会被当作程度的标志,在这种程度上,现代性在它最基本的、最抽象的形式之内包含了一系列的可能的历史的时间化。正是这种日常生活中的时间化的不同形式之间的竞争或斗争的观念导致了时间的政治这个观念。

首先,无论如何,让我们来考查一下无时间的终结的本体论身份。我们已经论证过,先行到终结中去产生了历史的时间,然而终结原则上仍然停留在它的范围之外。因为如果我们不反对这种终结的神学化,那么任何要把历史的总体化与政治联系在一起的努力从一开始就疑问重重。这种历史化的无时间性,它外在于历史,但是从现象学上看,它又作为先行到终结中去而出现在历史中,它究竟是什么?用这种方式提出这个问题就是让我们自己置身于列维纳斯思想的地域之上。^⑩

外在性和超越:列维纳斯的末世论

列维纳斯的著作的功绩在于,首先,在人类的时间化过程中,它提供了关于他者的构成性角色的现象学^⑪;其次,它拒绝调和(黑格尔的“在绝对他者中的纯粹自我认识”),借助于分离和欲望以及认同(与精神分析的话语并行的话语)来论述与他者的联系^⑫;再次,通过把他者当作一个绝对外在性的位置,它承认了超出现象学而移向末世论的必要性^⑬;最后,在移向末世论的过程中,它继续坚持认为,那种超越“不能以纯粹否定的方式来描述,……[而是]要在总体性与历史之内,在经验之内被反思”^⑭。列维

纳斯拒绝了海德格尔在生存论上把此在还原为死亡的“向来我属性”的做法,在向死而在之外另辟蹊径,开启了另一个通往时间性的维度:他者的时间作为一种时间包括死后的将来,我在与这个时间的相互关联中把我自己构造成为一个历史的存在者,它在现在之中存在,在我朝向他者的方位上存在并对他者负责。将来既不是把诸种延展向外推扩的产物(胡塞尔),也不是此在的“一味伸展”的产物(海德格尔),而是“对他者表示应答”的“源初而具体的时间性”的产物。^⑮它是时间的一部分,在时间中,有一种“逆死而存在”(being against death)而且并不逃离死亡的方式;在这种时间中,“各种制度的创立……保证了在死亡之外有一个有意义的、非个人的世界”;在其中,“我能作为某个人的结果与为了某人而死去。”^⑯列维纳斯认为,这是否就“淘空了……来源于我死了这个事实的哀婉的[死亡]”^⑰是颇可怀疑的。但是它肯定把一个复杂的社会维度加入到死亡的意义当中了,以及通过这个意义加入到时间的时化当中了。

乍一看,列维纳斯提出来的正是我们论证的这个关节点在哲学的意义上所需要的东西:也就是说,把误认的辩证法推广到末世论的历史时间的概念中去。然而,下这样一个结论有些过于仓促,如果不(像当前许多对列维纳斯的著作的热情一样)仅仅是一种美好愿望的话。尽管它与我们至今提出的论证息息相关,列维纳斯的思想轨迹至少在两个重要方面与它背道而驰。在第一个方面,虽然它的“社会性的现象学”来源于——尽管也反对——胡塞尔,但在列维纳斯的思想中没有为承认/误认这种构成性概念留下地盘。其次,也正是因为如此,在把他者的外在性的绝对性固定(从

现象学上来说这是自相矛盾的)在这个“绝对的他者”的观念中时,列维纳斯使他所开创的现象学与末世论之间的运动出乎意料地终止下来,而和第三种,即更纯粹是神学层面的话语接上了榫。从这个角度来看,历史被均质化(homogenized)为与末世论的超越相对立的总体性,它以时间性为基础,而无限性则被专门用来描述“伦理学”。这个移动的迅捷是富于教益的,因为它既证明了列维纳斯与本体论(可以用“上帝”这个词来概括)的关系所具有的不曾明朗化的特征,又揭示了它所激活的对于哲学话语所作的宗教阐释所具有的武断专横。在列维纳斯的思想中,宗教与伦理学僭用了历史与社会的空间,而这正是他通过他者的时间这一概念打开的。在这方面,对列维纳斯而言,时尚可以被看作历史思想陷入危机时的症候,在这种危机中,对伦理学的向往,用与它相伴而生的错综复杂的历史意识与行为压制住了政治学的必然性。

但是我们从列维纳斯那里得到的教训并不全然是否定性的。在探索对于他者的现象学研究的各种局限以及至关重要的断裂点时,列维纳斯对于澄清我们的探究的方法论贡献良多,这种方法论

1. 从海德格尔的现象学的本体论出发,然后求助于其他三种本体论话语:这些话语是
2. 关于自然的构成性的外在性的(在宇宙论的时间与死亡的关联中表现出来);
3. 关于社会的结合性的生产性的(通过与他者的构成性关系表现出来);
4. 关于历史的包罗万象的统一性的(可以理解为无限的自然这个背景衬托下的社会的不断的总体化)。

精神分析理论为从个体的角度用作为初级社会化的初级认同的话语来思考这四个方面中的前三者之间的关系提供了媒介性的形式;但是它的种种局限从根本上妨碍了它去思考

第四个方面,除非是从症候学的角度,在把它的各种表象组合成一个结构的心理装饰(psychic investment)的层面上。^⑮

相反,列维纳斯明确地着手在现象学(和关于实体的还原性本体论)之外把这种转变揭橥为从同一到他者、从总体性到无限性的转变。在把无限性等同于可变性(alterity),把他们的话语当作末世论时,他的思想逐渐占据了我们的分析之中的历史的空间,成为了自然(无限)与社会(他者)之间的结合,正是在这个点上,它把现象学与历史都置之度外。考查一下为什么这一做法(对我们)于事无补以及它那失败的结局,首先将会证明,在第二章一开篇,用内在的历史分析——这是现象学的本体论一开始就反对的——来补充我们在第二章开篇中提到的现象学的本体论,从而把我们的方法历史化,这是必要的;其次将会证明,把我们的历史时间的概念放置于更宽泛的自然史的观念之内,这也是必要的。这些问题最好通过德里达早期对列维纳斯的卓越批判来处理,这在第二章我们初步把历史定义为“总体性与无限性之间的区别的运动”时已经涉及了。^⑯

德里达的批判的要点跟以下这点有关:列维纳斯把作为总体性的历史与末世论的超越的无限性相互对立起来,结果末世论被理解为与“越出历史之外”而存在建立了一种肯定性关系。^⑰这种对立来源于把他者的外在性阐释为绝对不同的。德里达的(本质上是黑格尔的)论证直截了当:“他者(the other)如果不停止成为不同的(other)就不可能是绝对外在于同一的。”他者(the Other)的绝对性从现象学上来说必须是相对的,必须假定为绝对的不同,如果它想要成为一个表示可能的关系的术语的话。胡塞尔认识到,绝

对的外在性只是“非现象性的现象系统”中的一部分。如果现象学的必然性要作为伦理关系的承担者,无论它可能是怎样的“不同”,它都会由于“他者被承认是自我”这样的必然性而在伦理学上更加增强了:“如果他者不被承认为自我,它的全部可变性将会崩溃”。简言之,列维纳斯的形而上学将其作为前提条件的先验现象学正是“它试图质疑的先验现象学”。^①

列维纳斯力求通过脸(face)这个观念避免这个困境。脸就是这样东西,它是“诸事物中之一种,它挣脱了苑囿它的形式”,使我们向他者的无限超越性和伦理上的神圣不可侵犯性敞开。据说,脸即使“在关系之中也依然是绝对的”。^②然而,正如德里达指出的,与绝对的他者相遇这个观念中所具有的自相矛盾,在脸的观念中再次现形,而列维纳斯却试图通过脸的观念克服这种矛盾。一方面,从现象学的角度看,脸作为“体态、眼神、言语和思考的非
120 隐喻性的统一体”,肯定拥有身体的根本局限,即不可还原的空间上的外在性。另一方面,从概念的角度而言,脸作为“超凡脱俗的思想的肉身的隐喻”,表现了绝对(非空间的)外在性的肯定性的无限。从现象学的角度来说,想要调停这种矛盾的努力以我们业已看到的方式把他者的绝对性相对化了。德里达指出,尝试着折中就是自我否定,就是让我们回复“到死亡和他者的不可还原的共有的地平线上”:

形而上学的超越不可能同时既是朝向作为死亡的他者的超越,又是朝向作为上帝的他者的超越。除非上帝就意味着死亡……同时(意味着)一切和虚无、生和死。这意味着上帝

是在一切和**虚无**、**生与死**之间的差异之内存在着,或者显现着,**被命名**。在差异之内,而且归根结底就是**差异本身**。

德里达得意洋洋地得出结论说:“这个差异就是被称为**历史**的那个东西。上帝[那样一个上帝]被刻印于其中。”如果脸“既不是上帝的脸,也不是人的形体”,而是他们的“相似之处”,那么无论是从字面上还是从隐喻中,脸都没有能被理解的余地。^②

毫不奇怪,德里达从中得出的教训是解构意义上的。为了遵从“与现象学和本体论断裂”的逻辑,列维纳斯应当“清除关于客观存在的(关于**自我**,并且主要是**他者的自我**)**本质与真理**这样的观念。”但是他没有这样做。的确,他如果不放弃哲学话语就不可能这样做。然而,依德里达之见,“试图获得一个朝向超出哲学话语之外的开口”就**永远不可能完全摒弃“哲学话语这个工具”**。这就是列维纳斯的工作所具有的症候性意义。我们从它的内在矛盾各方面的相互作用中注意到了有下面这样一种解构性的必然性的强行加入,即“为了破坏传统的概念思维而把它自身置于**传统的概念思维之内**”。现象学能够与末世论展开对话,能够“在对话中**开阔视野**”,但是这种对话是没有尽头的,因为每一方都要求另一方**沉默**。^③

但是人们想知道,在这里德里达对待列维纳斯的现象学的断裂是否真正公正;在他决定“不受黑格尔的蒙蔽”时^④,他是否确实公正地对待了他自己的批判。是否有可能把经验概念扩展到超越胡塞尔的现象学所划出的那个限制之外这一点还是悬而未决,胡塞尔的现象学缺乏黑格尔式的思辨,但借助于这种思辨,历史概念

就可能被理解为末世论的经验概念；在这种经验概念中，可变性的本体论意义由于完全失掉了它的神学光环而被保持在历史时间的记录中。为了弄清通过先行到无时间的终结中去而把时间历史化这个观念，我们所需要的正是那样一个概念。它的结构，首先，可以在列维纳斯把无限性阐释为欲望这样一个现象学的维度中去寻求；其次，可以在德里达关于他对肯定性的无限所作的批判中的总体性范畴的后果的详细阐述中去寻求。列维纳斯在《总体性和无限》中还没有展开其末世论维度，虽然它给这本书提供了象征性的框架。^⑥我们在探究历史的时间化的语境中，在追随德里达的批判来考察这个维度时，我们以与神学的自我意识格格不入的方式来解读它，以便使其面向它虽然唤起了但却不能对它进行思考的社会的多重性展现它自己。列维纳斯经常以这种多重性的名义表达意见，但是避开了它的具体形式：这种多重性实际上不是单纯的“无政府状态”^⑦，而是以抵制还原为同一（the Same）的诸种方式形成的——事实上，它是伦理生活（*Sittlichkeit*）的种种形式，既是政治经济学的对象，又是关于文化形式的社会学的对象。

众所周知，列维纳斯关于无限即形而上学的外在性的见解来源于笛卡尔《沉思集》的第三沉思中对上帝观念的叙述。他的创新之处在于，他把它阐述为与**他者**的联系的结构，以及因此是在现象学和他称为“伦理学”的那个东西之间的连接点或者断裂点。无限被定义为“与那个维持着它的总体的外在性的存在者之间的联系，这个外在性与思考它的人相关”；而且，无限的基本规定是超越，这就是说，“超越是与我相关的无限的超越，这个我与它互相分离，并且认为它测量着（姑且这么说）它的无限性。”列维纳斯不是没有意

识到德里达对这种建构所持有的那种异议。的确,他对于它的还击为他把“这种显而易见的彻底空虚的观念”“具体化”打下了基础。“肯定无限性这个观念存在于我们之中”,列维纳斯论证说,“就是相信据说是形而上学这个概念所隐匿的矛盾纯粹是抽象的和形式的,这个矛盾是柏拉图在《巴曼尼德斯篇》中提出的,即与绝对的关系使得绝对成了相对的”。(这是德里达的反对意见。)^②“外在的存在的绝对的外在性不是纯粹和仅仅作为它的表现的结果而丧失的,它从它在其中呈现自身的关系中‘解放’出来。”^③从有限的立场来看,正是这种赦免的过程显现为欲望的产生:“无限就是欲望这个观念。它似是而非地表现为思考多于被思考的东西,同时又把它保持在与思想相关的无节制中,与不可捉摸之物建立起了联系同时又证实它自己的不可捉摸的身份”。^④ 122

从现象学上来说,无限“不是无限这个观念的相关物,就好像这个观念是一个在它的对象中被充盈的意向性”。毋宁说,“有限中的无限这个奇迹是意向性的颠覆(overwhelming of intentionality),颠覆这种对光的嗜好;与意象性在其中被满足的饱和状态不同,无限与它的观念之间有一个断裂。”无限是一种“可以还原为范畴的态度”。^⑤问题是,我们能否把这种意向性的颠覆看作一种特殊的经验——也许是限制经验的经验——或者它是否一定不能被纯粹否定地认为是它的湮没。如果像德里达那样(为了避免黑格尔的幽灵)而坚持胡塞尔的经验概念,依照定义,黑格尔的幽灵仍旧会缠绕着不放。列维纳斯也承认这是“客观的”经验概念的结果。^⑥但是,列维纳斯接着说:“如果经验恰恰意味着与绝对的他者的联系,就是说,与总是使思想泛滥成灾之物的联系,那么,与无限的联

系就使经验在这个词的最完全的意义上臻于完善。”^②对德里达而言,这是一个不合法的黑格尔式的义项。但是在这里真的不存在胡塞尔与黑格尔之间的第三条道路吗?德里达所认为的“为了不被黑格尔蒙蔽而采取的惟一有效立场”就是“认识到伪-无限性(就是说,以某种深刻的方式认识到源初的有限性)是可还原的^③”,这一点确实无误吗?事实上,在源初的有限性与伪-无限性之间——也就是说,在海德格尔与康德之间不是有一个断裂吗?与海德格尔的生存主义相关联的经验概念真的可以还原为康德的经验概念?这似乎是不可能的。^④

由于对所有肯定性的超越概念持有敌意,德里达到达了这样一个立场:关于肯定性的无限的经验。但是在列维纳斯的无限概念的肯定性中存在的问题不是来源于“意向性的颠覆”这个结构。它来源于附加性地把无限解释为一个存在者(上帝)。这种解释——强行规定“神学与形而上学之间”的毫不含糊的(而不是像德里达认为的那样,含糊其辞的)“同谋关系”^⑤——从哲学上来说,既任意武断又毫不连贯。它的逻辑是认同一种特定的宗教传统的文化逻辑。《总体性与无限》直接宣称:“我们建议把‘宗教’称为在不能组成一个统一体的同一和他者(the same and the other)之间建立起来的纽带。”^⑥一旦宗教成为解释的理由,严格的哲学意义上的观念的一致性(德里达那么无怨无悔地穷追苦觅所获得的东西)就有些不得要领了。当宗教开始在列维纳斯的哲学概念的意义与一致性中留下斑驳印迹时,它就远不是细枝末节之物了。在《他者的踪迹》中,列维纳斯认为:

可以肯定,我们是不会屈从于那些诱惑与幻象的,它们一再地表现为通过哲学发现了实证宗教的经验数据,但是我们会摆脱那个像“彼岸的”桥头堡一样得到了保证的超越的运动,如果没有这个超越运动,哲学与宗教在不同的灵魂上甚至在不同的文明中同时并存就只不过是心灵无法接纳的痼疾。^⑳

问题是,是否有必要为了在哲学上弄懂列维纳斯的概念而建造这座桥梁。不用过渡到宗教语言我们也能做成这件事吗?如果这些观念的结构与意义不作适当的改变,就不能。

我想通过把“意向性的颠覆”内在地诠释为“历史化”(时间的历史化/历史的时间化)的形式提出的正是这样一个转变。从这个观点来看,如果你准备从哲学的角度来思考历史,你就不必让上帝扮演“他”在列维纳斯的哲学中所扮演的角色。根据这个模型,历史就是在种(species)的水平上放大的内在超越。最后,它的理解需要以某种像阿多诺说的“自然史”(Naturgeschichte)的观念一样的方式,辩证地重新制定“自然”和“历史”这些因袭已久的观念之间的关系。^㉑这将允许我们在统一的本体论话语范围之内,把时间的形成、时间“之前”的自然这个似是而非的概念以及随之而来的在自然史与社会史之间的关系都专题化,并且最终由此克服内在于现象学方法之中的主体主义倾向。^㉒

外部还是终结? 总体性,无限,其他

列维纳斯在无限性与他者的有关思想中极尽形而上学铺张之

能事,这与他对总体性与同一的解释的贫乏有关。这个解释可概括为既包括整个“西方哲学”的历史,又包括(以重言式的自我证明的方式)作为“对于同一的认同”的历史概念自身。^⑩依列维纳斯之见,

124

关于历史的判断是以看得见的方式提出的。历史事件是非常清晰的;它们的真相在证据中浮现出来。可见之物组成了或者说很容易组成一个总体。它排除了辩解,因为这种辩解通过在每一个瞬间往它里面楔入它的主体性的不可超越的、不可包含的现在以毁灭这个总体。必须依靠历史的证据(和依靠哲学,如果哲学与历史的证据互相一致的话)作出判断,主体性将会因为这个判断而为它的存在作出辩护。^⑪

历史等同于判断和“作品”的“连续的时间”,而与主体性、瞬间和意志相互对立,它们中的每一个都以或这样或那样的方式显示了与他者的关系的无限差异。列维纳斯认为,“行为在其中发生的历史时间中的每一瞬间归根到底都是一次诞生,因此都和历史的连续的时间以及作品的时间断裂开来,并且没有意志……意志寻求判断是为了被证实它朝向死亡,然而,被看作关于历史的判断的判断杀死了作为意志的意志。”^⑫

不难在这些描述中辨认出世俗的和非反思的历史学的“历史”、海德格尔的“对历史的流俗的理解”,或者本雅明称为“历史主义”的那个东西。^⑬然而,在海德格尔和本雅明从现象学的角度把这个概念当作从中可以发展出更能胜任的替代物的出发点来研究

时,列维纳斯却把历史概念与末世论对立起来,并且将之固定在“同一”的王国中。德里达评论说:“对列维纳斯而言,总体性意味着有限的总体性。”但是我们已经看到,除非它在同一这个区域之内出现,我们才能弄懂“他者的绝对外在性”的可变性。“他者”在这里指的是“作为消逝的现象”(phenomenality as disappearance)。同一不能被还原为“密闭在它自身之中的总体性,与它自身为伴的正身(identity),它只有可变性的表象。”它必须在它与它自身的差异之内包含它自身和他者之间的差异。^④除了时间化这种无限运动:作为无限总体化的时间,作为内在超越(自由)的时间化,这种差异还有什么其他产物呢?

看看这个运动的特殊的“历史”维度以及它与末世论的关系如何?正是在这里,德里达关于迈出哲学语言的“内部-外部”结构的可能性的——关于让语言戒绝空间的隐喻的可能性——解构式的怀疑主义,在与列维纳斯关于他者的时间的见解合而为一时,就能够运用到形而上学中去了。因为列维纳斯只能通过外在性这个隐喻(他者的可变性)从空间上来思考的东西也只能以终结的形式在时间中显现出来了:时间终结的“绝对”视域。“外部”和“终结”分别是直观他物时的时空形式;就这一点而论,它们是进入到他者之中的一物,既是不可还原的,又是无穷无尽地超编码的。正如没有矛盾的绝对的外在性就不能被思考,而且如果我们确认我们的有限性为终有一死的存在者,那么绝对的外在性就不能不被思考;如果无时间性被当作或者是时间过程的开端或者是它的终结,那么它也是自相矛盾的。然而最终也还是不能以任何其他方式来思考它。德里达坚持认为,在现象学中,从来不存在“诸视域的构

成”(constitution of horizons),而仅仅有“构成的诸视域”(horizons of constitution)。^④在另一方面,末世论借助于终结的形象——他物的死亡——通过为现象学提供历史时间的“视域图式”而在时间中构成了现象学。或者,换句话说,先行到死中去就是种的有限性(通过他者)在个体之内的显现。这就是终结所具有的构成性的无时间性的真正的本体论含义。因此,历史同时就是欲望、受苦、乌托邦。

说历史就是欲望,这是因为“无限就是欲望的观念”^⑤,而且历史是无限化的运动。说历史是受苦,这是因为欲望从来得不到满足。历史是各种欲望的冲突。(“历史就是痛苦的源泉”。)^⑥说历史是乌托邦,不仅仅是因为它包含着“尚未”(not yet)这种“无何有之乡”(no place)(因此它是对于受苦的终结这种奇思怪想的屏蔽),而更为基本的,是因为它植根于种的有限性之中和死亡的平等性之中。历史是死亡的民主的乌托邦。死亡这种终结是把所有的叙事组建为一个结构的终结,而叙事承载着至关重要的乌托邦责任。

我们已经证明,如果时间出自他者,而且因此(正如列维纳斯已经证明的那样)总是包括属于他者的时间,即我死后的时间,那么,我们的问题从方法论的角度来看就不再是它最初显得是什么。它不再是为把海德格尔对死亡的分析扩展到个人生活的时间视域之外这种做法进行辩护的问题。因为从一开始生存论的时间性就越出个人死亡的时间之外。时间性颠覆了意向性。毋宁说,这个问题变成了从可变性这个抽象而概括的观念转变成历史这个问题,从“他者的时间”转变到“历史的时间”这个问题。时间是通过

什么样的社会形式在历史生存的生产中时间化为“历史”的?它们又是如何构造和影响它的时间化的?列维纳斯没有能力回答这些问题——事实上是说,他没有能力提出它们——因为我们已经看到,他坚持把“那个在没有构造成为一个总体性的同一和他者之间建立起来的纽带”称为“宗教”。“社会”仅只呈现为完全在同一内部的有限总体性的范畴。这使得整个分析短路了,使我们跃过其他人,通过一般的可变性直接跳到上帝跟前,而不必经过各种社会形式,但是实际上历史正是通过这些社会形式而被时间化的——尤其是在行为与阐释水平上的时间与空间这两者。然而,居于其间的结合非常重要。我们在第一章中已经看到,这个集合名词单数形式的历史的观念,是“缺乏相关的主体或客体的自在自为的历史”,^⑧只是濒近 18 世纪终结时才在欧洲文化内部形成。如果它的目的是为这个框架提供关于历史生存的批判性解释学以及关于“自然”和“社会”的本体论话语,那么必须被历史化的就不仅仅是时间性,而且我们也必须把我们对于历史化的哲学话语的理解历史化。(这也就是说,在普通的成为历史的意义上历史化,而不是在历史主义这个非常具体的意义上历史化,即不是在把一切还原为年代学上特定的历史时刻的相对性这个意义上的历史化。)如果它们真正是自反性的,那么关于“时间的历史化”的种种现象学的解释肯定会把它的形式看作内在于历史本身的。

因此,在第二章开篇之处介绍的历史总体化的三种方法论模式——先验的、内在的和现象学-本体论的或者说生存论的——之间没有必然的不相容性。不必把它们看作相互对抗的方法。相反,一旦生存论的方法论的优先性被确认了,它们可以看作相辅相

成的,作为看待历史进程的统一性的不同方法,每一种都有它独特的时间的视野与内容。在第二章中提出来的关于前两种模式的各种问题并不削弱它们的诸步骤,而仅仅是削弱了它们的作为为“历史”合法性辩护的哲学的自足性或自我完整性的理论上的自我意识。事实上,从本体论的角度说来,生存论的方法比自我标识为如此的黑格尔的方法要更“内在于”时间,因为它拒绝那种预先从叙事的角度取消掉未来的做法(prospective narrative foreclosure of the future)。然而,这绝非从时间上把它相对化,因为它的存在(或“在场”)把所有时间性、所有时间状态的差异包括到自身之内。

至关重要的是,真正把历史化相对化了的是它所采取的在生存论的空间性的地缘政治学或社会意义上的空间视角。^④时间的总体化总是从某些具体的系列的社会利益和形式的立场而发生的。在关于历史学的理论纷争中,关键的是以下这两个方面之间的关系,一方面是认识的生产性和内在于任何这种观点之中的局限,另一方面是它的竞争者的局限。在它们最根本的地方,这些争论是关于历史化自身的形式的:在这种情况下我们感兴趣的是什
127 么:现代性还是传统?我们将要通过伽达默尔的解释学来探讨这些争论,它对传统这种历史的时间化的说明也许是近期最负盛名的。

古典型的永恒性:伽达默尔的解释学

传统,按照通常的理解(来源于拉丁文 *tradere*, 移交),指的是通过实践或者口耳相传之辞把某物一代一代地传递(hand down)或者留传(transmit)下去的行为,它也指那个被传递之物,无论其为

学说、实践还是信仰。传统在它的社会形式的层面上遮蔽了不同代际之间的生物学上的连续性。通过把伦理学和政治学系缚在自然之中,它建立了历史的观念与类的生活之间的联系。^⑤此外,在它的传统的诠释中,它自身就是一个准自然(quasi-natural)的形式。由于在起源上依赖于某个共同体中成员的体质的接近以及依赖于作为一个社会权力的模型的亲密关系,它的主要媒介不是自我意识,而是阿多诺称之为“预定的、未经反思的和有约束力的诸种社会形式的生存”的那个东西^⑥。尼采指出,在过去的实际性当中,每个得胜的“‘第二天性’都会成为第一天性”。^⑦很有可能,这样建立起来的连续性只是一个显像,但是正如本雅明指出的,“如果这是实情,那么,建立起连续性的正是这种永久的显像的持存”^⑧。在它的最基本的概念规定(或者说我们称为它的“传统的”的形式的那个东西)中,传统载载孑立。它被用来建立那种存在于历史整体中的连续性。

作为时间化的一种形式,传统因为它把过去放在明显优于现在和将来二者的地位上而高高在上。将来被设想为存在于过去的意象中,而现在只是媒介性地充任不同代际之间的链接。但是,就这个链环的连续性必须在每一代都重新受到保护而言,传递的过程在现在却与失败的危险如影随行。这在 *tradere* 的另一个词根意义上得到反映:在屈服与背叛的意义上的让与、移交(to hand over)。因此,凯吉尔指出,在基督教教义中,“传统”这个词常常指“在迫害期间,神职人员抛弃神圣的经文的犯罪行为——把它们抛弃,任不信教者破坏”。^⑨因此,传统的连续性需要不断运用权威来与时间结构中与之俱来的背叛的威胁作斗争。在这样一个结构

128 中,现在和过去的位置(positions)通过同时在它们之间建立一个距离又否定那个距离而都被双重化了,正如现在自己呈现为从过去过渡到将来的场所(site)。⑤而另一方面,将来不过是提供了把“传递”这种关系进行复制的前景,“传递”关系是在现在之内的过去的样式的独特特征:将来就是以传递过去的模式而重演现在。我们在下一章将看到,海德格尔对于组成这种重演的结构的时间的区分情有独钟,竭尽其能事。但是在这里我们要把自己限制在对传统的连续性所依赖的这种重演的自我理解上。对这种理解而言,在这种重演中所作的区分,对于根本内容的同一性来说是第二位的。正是因为假设了传统的本质内容,永恒的观念才逐渐在不依赖于任何特定宗教的内容的历史的时间化中起了一定作用。

乍看起来,在作为传统的历史的时间化中起作用的永恒概念似乎是一个无限的时段的概念,而不是非时间性,或者是黑格尔主义的永久的、“纯粹的”现在。⑥通过本质内容的连续性,传统把自己投射入无穷无尽的将来。这种内容的留传并非万无一失,但是历史只有在它的视域之内才有意义,这个视域包括留传的失败这种(灾难性的)可能性。如果(像我们已经证明的那样)把历史时间化需要非时间的外在性或终结的立场,传统又如何能够把历史整体时间化呢?答案在于内在于任何特定留传的传统连续性所构成的持恒的幻象之中。在伽达默尔的解释学重新建构传统这个概念时,在它论述古典型概念中,我们可以看到这种幻象在起作用。因为如果伽达默尔反对自然主义者对传统的误解(来源于浪漫派与启蒙运动的对立),最终他为了把其连续性的单一性理论化,就不得不以另一种方式恢复它那受制约的和钢板一块的特征。正是

通过古典型这个概念的超越的身份,无时间性被刻印进了伽达默尔对传统的见解中。

众所周知,《真理与方法》之所以引人瞩目是因为它“为偏见这个概念彻底恢复了名誉”,以及重新承认这样一个事实,即解释学的理解的核心就是存在“合法的偏见”。但是对伽达默尔而言,传统不是“理性自由的对立物”,因此也不“像本性一样是历史地给定的某物”。相反,根据他的论述,“因为曾经存在过的东西的惰性,甚至纯而不杂最为铁板一块的传统在本性上都不能持久。它需要肯定、接受和培植。从根本上说,在所有的历史变迁中,保存是积极的,但是保存是理性行为,尽管是难以察觉的理性行为。”的确,有人主张保存就像“革命和复兴”一样是“自由选择的行动”。但是这不应该被误解为使传统适应于启蒙运动中的理性概念的条件。相反,启蒙运动被简单化为“偏见反对偏见”这样一种反传统,它剥夺了传统的权力。我们被告知,理解“不再被当作一个人的主体性的行为,而应该被看作把自己置身于流传的过程(*Überlieferungsgeschehen*)之内,在其中现在和过去不断地水乳交融”。^⑦因此,只有在传统自身的给定性的解释学边界范围之内,自反性才被引入传统这个概念。它不是独立的主体的属性(例如,像在追随康德的哈贝马斯那里那样),而是一种结构,为了使意义得以可能,现在必须和过去建立起的那种关系所具有的结构——它是主体性的外在状况,而不是它自我设定的理由。个体的自我知觉只不过是“在历史的生活这个封闭的循环中的摇曳不定”。^⑧伽达默尔在古典型(classical)这个概念中要表明的正是在这个关系中的在现在之内的过去的绝对优先性。

伽达默尔的问题是,如果不把古典型提升到价值这个超历史的概念当中,那么如何去解释它的规范性意义。他的解决方法是这样来论证的:

它(古典型)并不表示一种我们可以归派给某些历史现象的质性,而是表示历史存在本身的一种独特方式,表示那种——通过不断证明自身——允许某种真的东西存在的历史性的保存过程。这种情况完全不像历史的思考方式想使我们相信的那样(当时伽达默尔正与历史主义进行争论——作者按),即某物得以有古典型称号的价值判断事实上被历史反思及其对一切目的论的构造历史过程的方式的批判所破坏。古典型概念里所包含的价值判断通过这种抵制实际上获得了某种新的真正的合法性:古典型之所以是某种对抗历史批判的东西,乃是因为它的历史性的统治、它的那种负有义务要去流传和保存价值的力量,都先于一切历史反思并且在这种反思中继续存在。^⑨

130 换句话说,古典型是在传统中留传的那个东西的实质。但是如果它的“受约束的权力”先于所有历史的反思,那么它又怎样通过历史性的批评获得它的合法性呢?伽达默尔甚至说,它的重要性无以复加到了“不可或缺”的地步,它“不依赖于一切时间的条件,而正是在这些条件中我们称某物为‘古典型的’——即一种与每一个时代都同时的无时间的当下存在”。^⑩古典型的永恒性是无时间性的。正是这种先验的假设通过为它提供本质内容的保证才

使作为传统的历史的时间化得以可能。它是那么遥不可及,那么司空见惯,同时又隐隐约约带有神学的味道。如果不依赖于某个外在的保证者或者某种价值立场,我们又该如何从形而上学的角度去理解古典主义的无时间性,而正是这种无时间性使历史成为一个有意义的整体?伽达默尔使自己陷溺于笔墨官司的也正是为了这个作为高于历史的价值的古典型的观念。^⑥

古典型的无时间性据说是“作为历史性存在的模式的无时间性”,^⑦而不是超历史的价值。但是,如果这问题中的存在模式(保存)充当了超历史价值的理由,这种历史价值不仅仅是回溯性的,而且被伽达默尔筹划到将来之中,那么这种对立如何得以保持呢?它具有超历史的价值这一点就是古典型的历史价值。古典型据说是通过这些判断才被合法化,而这些判断的结果被“先于历史反思的”过程提前决定了,即使它必须继续穿过它。历史变成了使传统价值更为巩固的密码,“批评”变成了模式。在这种情况下,很难弄懂超历史之物(the transhistorical)的意义,除非把它当作高于历史之物(the suprahistorical)的显现:存在者的高于历史的模式(保存)在历史之中的显现。在这一点上,伽达默尔的传统概念既复制了我们在海德格尔《存在与时间》中所碰到的那种拙劣地把历史本体论化为历史性的做法,又与海德格尔后期思想中把事件(*Ereignis*)神秘化为给出存在(the giving of Being)这一做法并驾齐驱。如果说伽达默尔在这里对于他的资源还算得上忠实的话,那么在其他方面,他在把历史性移入传统中时却表明他从《存在与时间》中的哲学与政治的激进主义中撤退出来而与柏克的保守主义的谨小慎微的实用主义眉目传情了。只要借助于过去强加给将来的种种限

制,就可以从他关于将来的轻描淡写中对这一点洞若观火。⁶³

伽达默尔认为:“承认某物存在并不意味着承认某物存在于此时此地,而是意味着洞察到了诸种限制,在这些限制之内将来一直向期望与规划敞开着。”⁶⁴对伽达默尔而言,这些限制构成了我们与将来的首要关系。它们不是自然主义类型的或社会类型的因果联系的限制,而是解释学的限制:可能的意义与价值的限制。如果不否定将来这个基本的生存论的开口——即如果不把将来还原成为现在的轮廓,而现在自身又被还原为过去的自反性的留传,那么这些限制怎么可能被提前知道呢?正是在这一点上,伽达默尔背叛了《存在与时间》中的最为基本的真知灼见,而他正是从这基本识见中获得他那作为对过去的积极吸收与重演的传统的模型以及先行到意义中去这一解释学的模型的,即在先行到死中去中的历史化的基础和人类生存的彻底的将来性(radical futurity)。尽管他祈灵于作为“自由选择的行动”的范例的革命,但是很难理解伽达默尔如何能够把基本的历史变迁概念化,除非把它当作一个即使它出现了也不再能被确定是它本身的丧失。⁶⁵拒绝这个方案以及拒绝把历史与传统等同起来并不就是否认存在着对于未来的解释学的限制。它仅仅是否认在历史自身之前约束那些对于传统的留传条件的限制的有效性,而这传统是通过古典典型的无时间性而构成的。

利科已经发现,这里有一个问题是,伽达默尔在传统这一标题之下把几种互不相干的思想路径搅和在了一起。利科非常出色地把它一分为三,并且把它们分别命名为传统性(traditionality),诸传统(traditions),传统(tradition)。传统性是对把公认的遗产流传下去的模式先验的命名。它由内在于经验空间的辩证关系组成,

这个辩证关系是在“我们经历过的过去的效验”和“我们带来的对过去的吸收”之间的关系。对利科而言,它是一个产生历史性意义的形式结构,这种历史性意义从总体上使历史时间化了。它是历史经验的全部形式中都含有的一个不可消除的维度。一旦我们走向这个过程的内容的层面,一旦我们规定某项特定的实践与信仰,我们就要引入诸传统的复合体。因此,最成为问题的倒是第三个概念,单数形式的传统,因为它“赋予每一件负载了某种意义的遗产所提出来的有真理资格的要求以合法性”。正是这种单数形式的传统导致了在自反性和传统之间的相互对峙,而也正是这个对峙构成了哈贝马斯与伽达默尔之间的不一致的传统,利科谨小慎微地认为,另外两个概念可以免除这样的对峙。单数形式的传统假定了“交往性真理这个观念的绝对有效性”,然而诸传统的复合体却表明了“一切理解都具有的不可避免的有限性”。^⑥

利科试图克服这个矛盾,他认为,“诸传统的内容要求有真理的资格应当被当作推论出真理的理由(presumption of truth),只要还没有做出一个更强的,也就是说更好的证明(假定它来源于另一个传统——作者按)”。^⑦他旨在通过而非违反反思的原则来把传统性的合法性保持为真理的表达;伽达默尔自己也做过同样的努力,但是徒劳无功。反思被贬抑为次要的、但是是构成性的角色,它把历史学的客观性当作“筛选死去的诸传统的工具”。单数形式的传统诈称自己具有传统性的普遍性,它牵强附会地把它放置在诸传统的内容的层面上。这在某种程度上有利于澄清伽达默尔在对解释学经验中反思的位置作出说明时的模棱两可和遁词;^⑧但是它仍然把传统性当作“受过去影响的”惟一的、基本的模式。

一旦开始探讨现代性,利科的这种立场的缺陷就显而易见。他在这里追随柯什勒克把“期待的视域”的未来性与“经验空间”分离开来,在这个经验空间中,传统性的辩证法通过接纳过去而构成了现在。这就允许他把现代性的时间意识当作一种更为一般的时间——历史形式的修正提出来:“传统性”的先验身份以下面这样一种方式独立地保持在现代性的抽象的未来性中,即后者只呈现为历史意识的崩溃,而非它的一种新形式。^⑥然而,这两种层面上的分析(先验的和经验的、形式和内容)各自为阵,不能沟通。利科没有能够从本体论上把现代性把握为历史存在的某种形式,因此,在伽达默尔认为“我们得心应手地把历史意识看作不是某种崭新的东西……而只是在一直使人类与过去相关的事物之中的一个新要素”的时候^⑦,他与利科最终殊途同归。

正如何什勒克在他自己的历史语义学中所指出的,记忆与期望之间的断裂本身就是现代性的产物。利科所谓的先验的传统性是某种特定的现代形式,它只有通过从期望在历史上各种具体的社会形式和模式中抽象出来(和遗忘它们)才能赢得它的先验身份,过去就是通过这种期望才获得它的新生。哈贝马斯也认识到了这一点。在《现代性的哲学话语》中,在有关“现代性的时间意识和它的自我保证的需要”的讨论中,他使用了柯什勒克的语义学,从作为“连续的恢复”的现在的观念中得出现代性中的核心的哲学问题(对它而言的“从它自身中创造出它的规范性”的需要)。^⑧然而哈贝马斯没有能够反思这个观念的本体论地位,想当然地把它当作一个他的思想的外在的、仅仅是经验上的历史性前提。因此他放弃了一个从历史与哲学的结合的方面深入挖掘主体性概念的

机会,反而以极为抽象的和非历史的形式从康德那里继承了一个平庸无奇的概念。

本雅明通达传统的方法在两个方面克服了伽达默尔和利科的方法的不足。首先,它把传统的生存论核心不是放置在保存(应当理解为记忆)中,而是放置在现在之内的经验的可交往性之中。其次,它不仅仅把交往问题当作一个哲学问题,而且还当作一个文化形式的问题。这就使传统向历史学的分析敞开,而在历史学的分析之中,不同形式的交往显现为不同类型的记忆的集结。传统披上了记忆性交往的叙事形式的文化史的伪装。这是与利科的工作的根本区别。因为尽管对利科而言,生产性想像的图式的先验叙事性奠定了历史意识的基本结构的基础(并为它担保风险),无论叙事刻印的具体模式是什么,对本雅明而言,只存在记忆性交往的社会形式在历史上的特定变种。在过去,这些变种主要采取了叙事的形式(以视觉的和文字的形象),但是没有人保证它们能够在将来继续存在。的确,这些形式正处于危机中,叙事作为“活生生的”形式处在危机之中。它再也不能传播历史的经验。这种危机就是作为破坏传统的现代性的含义。事实上,这场危机根深蒂固,积重难返,本雅明简直再也不能想像重返传统的可能性;我们将会看到,从他的历史概念的角度看,它也不是什么令人满意的东西。这并不是说,再也不存在叙事历史学了(更不是说再也没有叙事文学了)。但是,它主张,历史性叙事已经失落了与现在的活生生的联系,它不再是记忆性交往的原生形式。用邦弗尼斯特的语言学的专门术语来说,它已经变成了反对话语的叙事。^⑦

但是,正如我们在第一章中反对蒙梭尼克时认为的那样,现代

134 性的话语不可能完全与叙事参照系割裂开来,因此,反过来,叙事也不可能完全从它生存的话语背景中孤立出来;尽管我们将会看到,某种类型的叙事(历史主义)的显著特征就是,它通过遗忘现在而佯装具有那种独立。因此,邦弗尼斯特的形式主义特征不可能持续到最后,除非被辩证地重新加以解释。另一方面,它的存在可以被解读为本雅明提到过的历史经验与叙事形式之间日益增大的距离的症候。在这一点上,“现代性”并不等同于与叙事相对立的纯粹的话语形式(像蒙梭尼克所认为的那样),而毋宁说等同于它们之间的关系中的危机。这一点被显示出来的方式,也就是现代性的不同话语(哲学的、社会学的、艺术的、宗教的等等)通过把它们生存的历史状况叙事化而把它们自己同它们自己的完成行为式的现在(preformative present)拉开距离的方式,这种叙事化通过那样一种方式把它们固定在被客观主义地误解了的“那些时期”。朗西尔在他对年鉴学派的解读中显示出,另一种反应是通过“重构话语系统中的叙事”而撤销对这种对立作用的管制。^③在这个意义上,在这个词的最深刻的意义上,年鉴学派的历史学与本雅明的后期手稿是同时代的。他们在遣词造句上都反对老套的叙事,都在寻求真正的现代主义的历史学。^④本雅明的著作将关于历史的时间化的争论的焦点从自足的哲学思考转移到了对于文化形式的历史性意义的诠释。

历史学和砸烂传统

本雅明关于叙事的死亡的独到见解包含在他 1934 年的论文

《讲故事的人:对尼古拉·列斯科夫作品的反思》中。在这篇非同寻常的论文中,本雅明把作为历史意识的模式的史诗形式的社会史融入到他对列斯科夫的著作的解读中,这篇论文是他用零碎的批评来阐述他的基本的哲学与文化主题这种实践的典范。它也是本雅明触及对于作为丧失(loss)的现代性进行乡愁般的反思时最为周密细致的论文。由于受到滕尼斯的《共同体与社会》中的社会学二元论和卢卡奇的《小说理论》中的克尔恺郭尔式黑格尔主义的双重影响,《机械复制时代的艺术作品》为了使它的内部的辩证法变得显而易见,就需要与它辩证对立的另一方的反射之光。但是它包含了本雅明的某些不仅仅是关于作为破坏传统的现代性的最敏锐的洞见,而且是关于作为它无法回避的辩证法的另一方的在现代性之内的传统观念之生产的最敏锐的洞见。例如,叙事从经验中脱离出去,这使得在正在消失的事物之中看见“新异之美”得以可能,上述这个观念指出,在建构与它互相对立的传统的意象时,现代性起了举足轻重的关键作用。^⑤这还有助于解释人所共知的本雅明对于在丧失发生的那一刻所发现的韵味(aura)的含糊的态度,因为被丧失之物的意义似乎是内在于使它遭到毁灭的视角之中的。

然而,在史诗形式的历史中,《讲故事的人》并不把它自己局限在它所由出发的现代性与传统这个社会学的二元论中。相反,它提出了一个更为复杂的四阶段图式:从史诗的本源的统一体(一重和多重叙事的统一体),经过在故事复合的记忆(*Gedachtnis*)中各组成要素的分别显现,以及小说的单独的回忆(*Eingedenken*),到达现在;在这个现在之中,“讲故事这门艺术到达了它的终端,因为真

理中所具有的史诗的那一面,即智慧,正在消逝”,而小说正处于危机之中。在小说出现之前很早的时期,与故事相关联的史诗的那些要素定型化为不相连属的形式,但是,一旦史诗发生演化,随着讲故事的社会基础开始被侵蚀然后又自行崩溃,小说就会日益成为主要形式。不久,小说自身面临威胁,因为以往作为它的生存的基础的发展趋向反过来会削弱它的基础,给它们带来新形式的交往与时间体验(*Erlebnis*)。^⑥这样,现在——本雅明的现在是指两次世界大战之间的欧洲——就被定义为“恐怖的砸烂传统”的场所,在经验(*Erfahrung*)的交往中、在记忆中以及因而在历史经验的可能性中的危机。^⑦在这里,不同代际的人之间的联系就不再是历史连续性的媒介,而是危机、断裂和误解的媒介。年轻人不再是可畏后生的象征,甚至也不再是希望的象征,而是空洞的无限可能性的象征,是无所适从和潜在的绝望的象征。^⑧

在这种背景之中,故事这门艺术可以看作属于植根于特定共同体的听众的普通经验之中的口耳相传的传统,即使是在它的发展阶段上开始呈现为书面形式的阶段。而与此相反,小说本质上就是一种异化了的书面形式。它定位于资产阶级个人的内在经验,依赖于个人对于书本的消费。从历史学的角度来看,它的总体化立场一直是成问题的(尤其是对卢卡奇而言,本雅明极为赏识他关于“先验的流离失所”的主题),因为它的形式在反思“杂乱无章的世界”时只是提供了结尾(*closure*)的传记体模式。^⑨一旦个体的生命日益变得依赖于非个人的社会形式的媒介,依赖于模糊莫辨的逻辑,它很快就分崩离析了。(例如,这好像是构成卡夫卡的作品的基础的基本社会经验。)只要在社会经验的新形式自身中不能

找到它的根基,那么重构史诗的本源统一性,把历史重构为一种和许多种叙事的统一体就不过只有微乎其微的希望。这就是本雅明所认为的卡夫卡的“失败”的根本教训:不可能用传统的语言来交流有关现代性的经验。对本雅明来说,这种失败,标志着传统已经“坠入病态”,它就是卡夫卡的著作的真实意义:“一旦他注定了最终要失败,对他来说,一路上显露出来的全部事物都是南柯一梦。”卡夫卡把现代性看作是传统的尸体面模。^⑧

本雅明把为了响应工业资本主义的高强度而产生的交往的新形式和都市里的“各种间接联系的、繁复的相互依赖和分门别类的混杂物”^⑨称为“信息”。依照与它相应的社会经验的新形式,信息在语义学和时间两方面都符合一种缩略经济(an economy of abbreviation):它必须容易理解,立刻博人信赖,而且最为重要的是——与震惊的那种中断性的、遗忘性的时间性相互照应——它只“活”“在它日新月异的时刻”。^⑩实际上,本雅明很快就论证说,信息本身已经被震惊的经验置换了:“对于现时代的感觉可以被拥有,它的代价是:在震惊的体验中,韵味四处散逸了。”意识不保持这些震惊而只是显示它们以保护自己免受震惊的影响,通过把它们与记忆隔离开来,以保护机体不受过多刺激。记忆变成了无意识的。同时,在可能的救赎运动中,震惊变成了胶片上的知觉的形式原理,而照相机变成了“无意识的眼睛”的工具。^⑪胶片是现代性的典范的文化形式。本雅明在《拱形门》中写道:“当代艺术的全部问题都只有在与胶片的联系中才能发现它们的终极形式。”^⑫作为经验交往的形式,它的原则渗透到了新闻写作、广告、标语牌和小册子这些与之相关的诸种文字形式中。^⑬

对本雅明而言,社会经验的各种形式由这种现代性的时间性构成,这些形式中最重要的是技术时代的战争,机械化了的工业劳动,大城市中熙熙攘攘的人群,时尚,通货膨胀和赌博。每一种形式都演奏出相似的节奏。^⑥然而,他的分析的核心在于商品这种形式的拜物教特征,《拱形门》的主体部分对此有一个规划。^⑦在首次以“一成不变”的可触摸的形式(商品)出现以来,在刺激需求这一方面,产品的新异性被看作获得了“迄今为止闻所未闻的重要性”。在这个过程中,“现代”这个历史学的概念被彻底地改头换面了。因为,尽管它过去常常和作为稳定的历史性所指的古代概念相对立,但是如今,“在当前时刻与刚刚经历过的时刻之间的许多世纪……在最晚近的过去中重新无休无止地构成‘古代’”。“现代性”在迄今为止闻所未闻的程度上变得过时了。现代和新异变成了同义词。此外,作为时间节律加速化的结果,新异自身显现为一成不变:“在新异中的一成不变”。本雅明在风尚(mode)中探测到的,正是这种新社会形式的纯时间逻辑(作为拜物的商品),现代的“时间量度”。因此,把风尚定义为“新异的永恒轮回”(礼仪的、神话般的重演),它的最终表述是死亡(“惟一的、彻底的新奇性,那永远是同一之物”),以及充满寓意地把现代性解读为地狱。因为新奇性也是“虚假意识的精华”,而据说风尚是这种意识的“无穷无尽的动力因”。^⑧

通过现代性而把历史时间化为现代性,这一点在这里显现为它的否定:历史时间重新转变成了关于纯粹变化的循环的形而上学。(正是在这个意义上,尼采,这个提出了永恒轮回的思想家,才在关于现代性的哲学家中出类拔萃。)本雅明关于传统的命运是记

忆型交往的原形式(*Urform*)的反思似乎是在困境中达到完成的。记忆型交往的固定形式已经过时了,但是交往的新形式又没有任何记忆内容。在社会经验的层面上,现代性是遗忘的形式,或者说,至少它把历史推压进文化无意识之中。^⑧如果说“记忆创造了传统的链条”,而历史学又是“通过记忆而保持的记录”,^⑨那么粉碎这根链条,摧毁记忆将会引发历史学的危机。本雅明把他自己的工作看作正是对这样一次危机的反应。它所要求的不亚于一场“回忆(*Eingedenken*)的哥白尼式的革命”。^⑩然而这样一场革命,它期望复苏传统的那些已经死去了的形式,同时又把它自己从外部以另一个仍未现实化的社会-时间的形式的名义与现代性的时间意识互相对立起来。^⑪毋宁说,它必须内在地从现代性自身的时间形式之内寻求它的资源。在转向本雅明基于救赎的意象而把历史“革命地”时间化的尝试之前,我们必须考察那些其他的历史的时间化,它们内在于作为破坏传统的现代性之中,为了产生胶片在历史学上的等值物,他就需要为它的构成元素重新塑形:历史主义以及波德莱尔的现代主义中的过渡的古典主义。

138

历史主义作为坏的现代性

历史主义(*Historismus*)这个术语曾经有好几种用法,但是它们之间经常相互冲突。在一些特定的情况下,它的含义倾向于由与它正相反对的那个立场来决定。除了一种相对中性的含义,在这种意义上它指的是对于知识的历史性特征的一般信仰,它在哲学上主要用来命名一种对于黑格尔式的真理与历史所具有的内

在同一性的信仰；要么命名 19 世纪下半叶由德国历史学派发展出来的对于历史知识的经验主义的看法，它与黑格尔的历史哲学截然对立。在第一种情况中，黑格尔是一个历史学家，因为与古典形而上学和超越哲学相比较而言，他把真理历史化了。在第二种情况下，他就不是历史学家，因为他在关于绝对知识的思辨辩证法中最终超越了时间。^⑧

在德国哲学中，这个词的第二种意义，即反黑格尔的意义甚嚣尘上，这来源于那些历史学家——尤其是兰克和德罗伊森——的作品，他们以“客观的”历史方法的名义反对黑格尔。由此，他们把“历史主义的难题”遗留给了 19 世纪末、20 世纪初的哲学，起初它是被新康德主义者与狄尔泰，后来是被海德格尔与伽达默尔所承接。一旦黑格尔在知识体系中设定终极的同一性的办法被拒斥，这就成了在知识的历史性与真理的单一性之间的关系问题。^⑨本雅明袭用了历史学派中约定俗成的用法，对他们而言，历史主义指的是对于“它确实曾以那种方式存在”（兰克）的过去的知识的客观主义，以及一个重要的附加部分。他还把历史主义同来自启蒙时代的历史哲学中的进步这种历史观念联系在一起。^⑩

有批评家业已指出，把历史主义同进步等同起来膨胀了两种倾向，只要这两种倾向在一起就会互相冲突。因为历史主义的客观主义的时间意识既服从相对主义的阐释，又服从进步主义的阐释，事实上，现在，这个术语更有可能与前者而非与后者联系在一起。^⑪相对主义的或者说“激进的”历史学家，例如福柯，参与了对于所有普通意义上的进步的一般标准的批评。这导致基茨泰纳认为，本雅明对进步的批评显示了他与通常被称作历史主义的东西

有着千丝万缕的联系,这种历史主义被归入“唯物主义的历史主义”一类,而不是历史唯物主义的翻版;尤为有趣的是,这与它的神学维度相关。^⑦然而,这也会使人误入歧途。因为,无论上帝在兰克与本雅明的思想中的角色中何等相似(如果有人认为基茨泰纳过于夸大了这种相似性,这是可以理解的),与黑格尔和阿尔都塞一样,本雅明在历史时间的本性这个问题上从根本上说既反对进步主义的又反对相对主义的历史主义。基茨泰纳注意到的亲合性远不如本雅明对历史概念所持的异议更为重要,这个历史概念是“一种结构的主体,这种结构的位置是同质的虚空的时间”,这是两种历史主义最终都预设了的。^⑧的确,它只能通过在于对于本雅明的历史概念的一方面(唯物主义的或者说内在地历史的)的抽象中抽取出它的另一面(神学的一面)而得到解释。然而,既然本雅明工作的整个中心在于将这两个方面挤压在一起,或者说,至少是,将它们毫无保留地互相缠绕在一起,这样一个过程作为阐释策略会因为过于粗暴而无法被接受。基茨泰纳的批评的这一方面——把本雅明提呈为一个“唯物主义的历史主义者”——可以简化为对于术语之分歧的极具争议的探索。

另一方面,本雅明确实(不像海德格尔与阿尔都塞那样)把他对于历史主义的分析历史化了,不仅仅把它当作理论的设定,或者甚至可以说是生存论的定向,而且当作对于某个特定困境——传统的中断——的应答。因此,它的形式由它所应答的危机的结构来决定。引导本雅明将它与进步观念联系起来的,正是作为历史的时间意识的形式的这种历史主义的语境化,因为历史时间的连续性在先前就被传统确定了,历史主义被解读为在现代性的患有

遗忘症的时间性内部的功能替换。它是对于那些更具破坏性的影响的一种补偿性反应,处在现代性的时间性之内。更为明确的是,历史主义通过把关于新异的抽象时间概括地投射到历史整体上来规范一系列中断。根据本雅明的分析,这就创造出了一种时间,在其中,历史事件作为“大批量产生的事物”无关痛痒地呈现;在它自己的时间限度内每一件事都是新的,然而,根据它所占据的那部分时间的本性以及它与现在之间的关系,每一件事又都是“一成不变”的。

历史时间的这种标准化有三个主要特征。首先,作为“同质的虚空的时间”,它把我们称之为历史的“重新分期”或自然化的那个东西计算在内了:历史主义是“庸俗的自然主义”。^⑨这种自然主义允许它将自身呈现为科学。其次,这种自然主义实质上是遗忘的一种形式,在时间意识的所有形式中遗忘了现在的构成性角色:那种现象学的现在单独为历史指明方向,并由此使把历史(错误地)解释为进步成为可能。本雅明把遗忘描绘成“根据历史学派的观点,就历史的呈现而言的秘密大宪章”:^⑩“如果你想让一个时代复活,那么,请忘掉你所知道的在那之后发生的那些事情。”^⑪纯粹断裂性的现代性具有一种破坏性力量,在反抗内在于这种破坏性力量之中的对过去的遗忘的时候,历史主义成为另外一种更深藏不露、更具欺骗性的对于自己的遗忘症的牺牲品:对于现在的遗忘症。这是它恢复连续性所付出的代价。历史主义,以自然化的与纯粹年代学的方式,拿对于历史性现在的活生生的回忆和重建与过去的抽象的连续性做交易。

最后,尽管把它自身从现在移开的努力不可能实现,历史主义

实际上依靠传送过去的“持存价值”而体现了那个现在的传统定义。在现代性之内,历史主义是在现代性之内的历史意识的形式,它根据它们的“作为遗产的价值”或者“作为文化宝库的价值”把过去的现象提呈出来。^⑩按照本雅明的观点,正是这种与传统的合谋使历史主义为野蛮主义服务:

如果有人想问,历史主义的支持者实际上与谁息息相通……答案千篇一律是:胜利者。所有的统治者都是在他们之前的征服者的继承人。因此,与胜利者息息相通总是有益于统治者……直到今天,无论是谁胜利在望,他都稳坐钓鱼台,在这欢庆胜利的队伍中,现在的统治者踩踏着躺倒在地的被征服者而行进,依照传统的实践,游行队伍中要随时携带战利品,它们被称为文化财富……^⑪

根据这段说明,历史主义所忘记的不仅仅是历史回忆中的现在的角色,与其一道的还有,在过去抵制着遗产的传承的一切东西:尤其是,被压迫者的传统。这就是我们都已熟识的本雅明,作为“受奴役的祖先的意象”的本雅明,而非作为“解放了的子孙的意象”的本雅明。这是一个复仇的本雅明,对这个本雅明而言,历史是暴力的经济学,但它却佯装进步。历史主义使这种幻象恒久化。在古典型的永恒与年代学的无限持存的结合中(在历史主义的自我意识中,原则上,每一件事情都可以持存),它的功能是彻底否定死亡。在这种否定中,历史主义拿真正的回忆与它过去的连续性的恢复做交易。与此相反,本雅明准备拿连续性与回忆做交易。

他论证说,与历史主义不同,历史

不仅仅是一门科学,而且是回忆的(*Eingedenkens*)一种形式。科学“建立”起来的东西,回忆能改变。回忆能把不完全的(幸福)变成完全的,完全的受难变成不完全的。那就是神学;但是,在回忆中我们发现了阻止我们把历史想像成彻底地非-神学之物的经验,尽管我们几乎不敢尝试根据字面上的神学概念去写作它。^⑬

本雅明承认,回转到史诗的原本统一性是毫无希望的,因为在社会生活最晚近的形式中没有这种转向的基础(而且,它的传承在任何情况下都只是建立在持恒的“呈现”的权威压制的基础上),他把关于这种统一性的回忆(*Eingedenken*)——对于记忆(*Gedachtnis*)和回忆的统一的回忆——作为思考一种新的历史经验的可能性的立场。^⑭ 史诗的历史学期望(总体性)——本雅明在他自己关于它的演化形式的长篇叙述(《讲故事的人》)中复兴了它——为一种新型历史学提供了哲学目标,这个目标从新形式的时间性本身的结构中发展而来。在以下这种意义上,这个目标是“神学的”:它的视野是历史整体的完成的视野,但是达到它的方法却是内在地历史的。在一点上,“神学”代表着把被给定之物的超验性总体化的那个契机,而这被给定之物是内在于历史概念本身的。没有比历史能被还原成过去这一点更与历史相反的了。一旦本雅明的事业的哲学形式开始呈现出更为明确的形状,那么可以解释本雅明对于商品和波德莱尔的诗歌二者都日益关注所表现出的是这样一种决

心,它要从旧形式的危机的经验中——拯救这场作为历史经验的危机——内在地引申出一种新形式的历史经验。居于这种形式核心地位的是回忆与被救赎了的将来的整体关联,以及作为所有建构的预设的破坏与中断的观念,它们与历史主义所依赖的“借助于移情而达到的重建”正相反对。^⑩正是在它的这个破坏性的一面中,本雅明对现代性寄予了很大期望,而且,也正是在对这方面的理解中以及他对进步观念的鄙视中,本雅明发现了波德莱尔身上最堪艳羡的东西。

142

乍看起来,对于历史连续性的危机,波德莱尔作出了一种完全不同于乏味的历史主义的编年主义(chronologism)的反应:即明确地肯定了现代性的时间是“稍纵即逝的,难以捉摸的,偶然发生的”。现代主义,作为新异的时间的肯定型文化自我意识,肇始于此。在波德莱尔那里,它只在下面这种欲望中结束,这种欲望“从时尚中抽绎出它可能包含的历史中的诗的要素,从短暂中提炼出永恒的东西”。^⑪对本雅明而言,波德莱尔的价值源自他对于新异的不可估量的价值青眼有加。但是由于他完全沉溺于新奇之中了,波德莱尔最终不能从墨守成规那里“把它强行夺走”,而墨守成规威胁着要凌驾于现代性之内的所有形式的历史意识之上,使它们回到对于传统的自满中。波德莱尔所表明的他认同现代的方式,新异所具有的分裂性的时间性,是通过把它变成永恒这个传统的(古典型)概念的场所而存在的。现代诗歌在文化宝库中寻求它的位置,本雅明指出,在那个地方,“文化观念病态的方面”高踞王位,它的实体号称独立于它们在其中幸免于难的生产过程。^⑫在波德莱尔那里,古典主义在现代性之中再生为关于无常(transience)

的现代主义的形而上学。

在从无常中“提炼”出永恒时，波德莱尔的现代返回到了“遗产”这种历史主义的冷漠的、思辨的时间性。它所遗弃的东西，除了偶然性的外壳，还有一种抱负，一种把现代性当作活生生的形式来拥抱的希望，以及一系列引导着去理解它的中心事件，它们的意义超越了作为新古典主义的现代主义观念的种种限制，而这些限制在新古典主义中显现出来。这些要素，经过本雅明从关于现在的立场上，在混合了尼采和马克思主义的主题的基础上的重新阐释，为本雅明提供了他需要用来在现代性之内重新把历史阐释为回忆(*Eingedenken*)的某种形式的立足点，这种回忆形式不仅是回溯式的，而且在它之内包含了新的将来的种子。在这里最重要的是，波德莱尔在新奇性与永恒性之间建立了一种平衡，但是它需要
143 被重新思考。波德莱尔自己被看作让这种突现出来的身份去面对“英雄式的努力”(heroic effort)，他尝试着以永恒的名义攫夺住永远同一中的新异。相反，尼采却使它面临“英雄式的泰然自若”(heroic composure)，坚信天底下没有新鲜事。在布朗基后期的那本让本雅明为之沉醉的宇宙学著作中，“逆来顺受的思想占优势。”^⑩但是本雅明本人在他的被救赎的将来中没有采纳其中的任何观点，因为对他而言，这并不是历史本身的时间结构，而只不过是极力避免的时间意识的“地狱”。

本雅明所寻求的东西是时间结构中的裂缝，通过这个裂缝就可以把它撕破一个开口而向历史经验的新形式敞开。他在“此刻”这种霎时的时间中发现它，它把新异的“精确重复”标志为永远同一之物。^⑪在同完全相同的瞬间的重复式的连续的经验中——被

历史主义抽象地投射到历史当中,成为了“同质的虚空时间”的十足的编年主义——从结构上说,我们被带回到自然的宇宙论的时间,也就是“永恒而完全的消逝”,本雅明老早就把它宣称为“救世主”,并把它等同于幸福。^⑩在历史主义那里,新异的冷漠是时间量化的基础,但对本雅明来说,它是与作为历史性现在的“此刻”的极为不同的、质的经验的基础。他强调,永恒轮回,“就是尝试着把两种相悖的幸福原则,即永恒原则和再一次的(yet once again)原则相互联接起来。它从时间的苦恼中用魔法召唤出思辨(或者说梦幻)的幸福观念”。^⑪本雅明旨在挪用这种双重解构而供作为新异的历史的被建构而成、但却具体的经验之用。现代主义和历史主义的时间意识要素被重新塑造,用来产生第三种准救世主的历史时间的经验。

“此刻”的这种“霎时性”第一次是在现代性之内被经验为某种形式的历史的(而不仅仅是“自然的”)时间性的,它可以看作在它的静态的、单一体的结构中包含了救世主的“中止事件发生”的等价物,这种等价物与“轮回”、“再一次”结合在一起,只能被理解为回忆的一种新形式。从非时间的永恒的立场来看,在这个“此刻”的时间里,自然和历史是一个东西。从救赎的观点看,过去将作为爆炸性的历史经验(*Erfahrung*)被聚集在现在中。与那种关于现代性的时间顺序上是倒退的、从心理学上说是防御性的历史主义的经验相反,某个事件“以它的内容的整体性为代价”而被分派到某个确切的时间点,其目的在于把它转变为“被体验到的(*Erlebnis*)的某一刻”^⑫——从理智上把它仅仅挪用作量的关系,以补偿那个与它建立了任意一种真正活生生的联系的失败——我们得到的就

是另一种具有同样的时间顺序的历史 - 形而上学的经验:此刻 - 存在(*Jetztsein*)^⑩。但是在何种意义上我们可以把这种形而上学的经验理解为在内容上而不仅仅是在本源上是历史的? 它的积极的、政治的维度又是什么?

准救世主的断裂:救赎的意象

在本雅明的后期著作中,此时此刻(now-time)或多或少掺杂了一系列启示文学的描述。它是这个“特定的承认可能发生(recognisability)的此刻”,在这一刻,“真理被装入到与时间一起的爆破点中”。它是这样一个现在,“这个现在不是过渡,但是在这个现在中,时间静止了,进入到停顿状态”;“救世主中断了事情的发生”,这为“受压迫者在斗争中”提供了“革命的机会”。它是一个“警醒的瞬间”,这个警醒的瞬间为现在“拯救”了历史,“点燃了存在于过去的炸药”,“为时代炸开了一条道路”,使它从那个物化了的同质时间的连续性中逃逸而出。它是“闪电”,据说,正是在这“闪电”中,过去“赢得了比在它生存的那一时刻更高的现实性”。它和“本真的(*echten*)历史时间,真理的时间”的诞生正好“重合”。它就是作为结构的主体的那个历史的场所。^⑪

闪电、警醒、中断事情的发生、承认……这些意象黏聚在一起成为叙事的高潮,又像胶片的最后定格那样,被切割、凝固在一个新开端的门槛上。但是这个过程的结构,这个停滞的“革命”的经验又怎么样呢? 我们在这里谈论的究竟是何种时间? 所有这一切都依赖于我们如何理解作为两种完全不同的时间观——救世主的

和内在地历史的——的交叉点的此刻的二重性,当它对完满的承诺开启经验之时。此时此刻既不完全在历史之内,又不完全在历史之外,而是同时面向这两种方式。正是表面上相互矛盾的结构的那种混合,赋予本雅明的概念以力量和复杂性这二者。它最好通过否定的方式通达。

在第一种情况下,根据它在场的方式,此时此刻既不是空虚的、同一的亚里士多德式的或者宇宙论的瞬间这种时间,历史主义把它当作年代学的本体论根基,而海德格尔把它阐释为“流俗的时间概念”的基础;它也不是胡塞尔所描述的那个扩展了的、持续的、145现象学的现在这种时间,现代性观念是它的历史形式。相反,它渴望压缩进入前者的点状的、一维的空间之中,它通过历史性现在的三棱镜而被折射成不仅仅具有纵向的历史内容,而更是历史整体的在场。本雅明的此时此刻既非瞬间亦非时段性的现在,它把霎时的结构历史化了,以便在“全部人文历史”的“巨大的消减”中把它制作成一种断裂,同时把现在缩减成点状资源的停滞,又把它的历史内容扩展到无限。^⑮通过利用现在的二元的、辩证的特征,既是持续性的延展又是点状的资源,它执行了双重结合的功能:把历史(现在)和自然(瞬间)结合在一起,以及把历史整体(永恒)和历史性现在(现代性)结合在一起。本雅明的此时此刻既非瞬间又非现在,而是“作为此时此刻的现在”。它总是历史上特定的现在。^⑯

但是,如果历史还没有结束,将来还没有发生,这一切怎样才能起作用呢?历史又如何在此刻这个时间之中将自身整体呈现出来,置于黑格尔主义中最终否定了时间的那个永恒的现在的范围之外呢?这个机巧存在于辩证意象的单一结构之中,存在于此时

此刻的生产性对象之中。因为本雅明的辩证意象不是去建构一系列线型的、直接的、连续性瞬间(亚里士多德的“之前/此刻或者然后/之后”),或者一个三维的时间系列(胡塞尔的过去/现在/将来);本雅明的意象是“之后”和“此刻”的群集,从它的终结的立场看,这种群集在它们内在的关系的与世隔绝的围墙中,镜照出历史整体的结构^⑩。因此,在它们的语义学结构中,它们并不像神学符号(救赎的意象)的本性那样是讽喻性的。^⑪在总体化了的短暂的自足中,每一个意象都反映了尚待完成的整体的结构;因此,每一个意象都在它内部承载了救赎的前景(perspective)。阿多诺在《微型道德》(*Minima Moralia*)中高度概括了本雅明的方法,他指出:“在面对绝望时应该责无旁贷地从事的惟一哲学是这样一种尝试,当所有事物都以救赎的立场呈现自身的时候,它去沉思它们。在救赎时,知识当中没有任何可以照亮世界的光芒:所有其他的都是重建,纯粹的技术。”此外,他还说,“除了对于思想的需求,救赎自身的现实性与非现实性问题(*der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber*)都无足挂怀。”^⑫

146 在严格的救世主的意义上,救赎自身并非不成问题。在这一点上,本雅明的后期著作与他的早期著作保持着稳固的一致性,也与肖勒姆对于救世主观念的虚无主义的理解保持一致。在历史时间之内没有救赎,只有历史整体的救赎,而且那个救赎超乎人类力量之外。在“只有已经获得拯救的人类才获得完满的过去”——过去的观念即是曾经存在的那个东西的“总体性”,它设计了历史的围墙——这个意义上,过去承载着“一种时间指标,通过这个时间指标,过去归属于救赎,但是这并不使救赎自身变成一个可实现的

实践目标。^⑭事实上,恰恰相反,它把它从历史中移离出去。把本雅明的工作同恩斯特·布洛赫的救世主义区分开来^⑮而与肖勒姆的工作结为同盟的,正是这种对于把犹太教的救赎概念与革命的希望直接等同起来的拒绝。与肖勒姆一样,本雅明一直坚持对于历史来说救赎的灾难性的外在性、“启示的虚无性”以及把历史定义为无限的延缓(救赎的延缓)。^⑯用本雅明在回复肖勒姆时心有戚戚地引述过的肖勒姆的话来说:“绝对具体的东西根本不可能达到完满”^⑰。

本雅明不曾像肖勒姆暗示的那样,一旦转向历史唯物主义就会放弃启示这个范畴。^⑱因为尽管他的“救世主的固着”(Messianic fixation)的确表明了他意识到了“与启示相关联的耻辱与混乱”^⑲——传统的粉碎——但是本雅明还是保留了强有力的真理概念,虽然是以通过以历史作为其主介的方式。他晚期著作的特征正是这种“对于‘无时间的’真理概念的断然拒绝”^⑳。这一点是其与《德国悲剧的起源》的框架的主要区别:各种观念不再被当作“无时间的群集”。历史与神圣之物的直接对立的立场“被赋予了纯粹暴力或纯粹语言的特征”,并且只有经过“避开了中介作用或表象作用的模仿或回应”才可通达;^㉑这种对立立场被置换成了一种新的历史时间概念。但是,真理不能被设想为“仅仅是知识的时间功能”。毋宁说,更为繁复的是,它应当以某种方式被理解为植入于历史之中的“束缚在时间核心(Zeithern)”上的东西。^㉒真理的这个时间核心在特定的承认可能发生的此刻中昙花一现:它既在此刻的结构中是完整的,然而又在刻不容缓的流逝中(它逐渐成为过去)是极为不完整的:“在与地球上的有机生命的相互关联中

147 ……文明人的历史占据了[一天二十四小时的]最后一小时的最后一秒的五分之一。作为救世主的模型……此时此刻……与宇宙中的人类史的发展状况惊人地一致。”^⑮这种完整/不完整的似是而非的结构是理解本雅明的意象的政治的关键。

从认识的角度而言,辩证的意象是通过换喻而起作用的,用部分(特定的承认可能发生的此刻)去想像全体(历史作为救赎的总体性)。但是,从政治学的角度来说,这些意象逐步迂回到另一种方式,从某种矛盾中产生出来了它们的据说是大量爆炸性的实践上的冲击(charge),这个矛盾存在于以下二者之间,一方面是建构起那些意象的历史性现在的无常或不完整性,另一方面是内在于它们的换喻结构之中的完整的视野。行为的推动力来自对于救世主般的现在的偏爱,这种偏爱似乎使得本雅明的概念的形而上学成了一个问题。隐含在本雅明的此时此刻的表象中的政治推理必定胸怀大志(人们可能会想,这也太野心勃勃了);但是就它依赖于具有某种意志的救赎的不可能性而非它的迫在眉睫而言,它与唯物主义一脉相承。只有在救世主仍停留在历史之外时,它才能提供一个完整的视野(而没有任何神学目的的预先决定),从这种视野来看,现在可能极不完整地显现在它根本的无常中。正如德里达指出的:“末世论使神学土崩瓦解了。”^⑯这样一种外在性决定了时间性的外在性,后者承载着不可避免的死亡。

死亡是救世主的外在性的物质含义:这是由海德格尔的早期著作提出来的一个基本的真知灼见,可以借助它来对本雅明的晚期著作作唯物主义的解读。历史是死亡的民主的乌托邦。因为这些著作中充斥着神学术语,本雅明认为它们与唯物主义一脉相承,

这一点毫无疑问,尽管在这一点上几乎无人愿意追随他。^⑩因为这种主张的思想基础晦而不显。在本雅明自己的著作中,这两种视野之间的联系看起来不是一个理论问题(由此,宗教思想可以被解读为人类学思想的神秘化的投射),而是一个可交往的真理的历史形式的问题,也就是说,是传统的命运问题。如果说本雅明著作中的神学维度在广为人知的《历史哲学散论》中最后出现之前就已经日益(如果是不连贯的话)稀薄了的话,那么,这并非因为对于它的神学解构的拒绝,而是因为对于它作为传统的交往能力的担心与日俱增。现代性的各种社会形式(作为破坏传统的模式)被采纳,用来削弱宗教经验的社会基础,其程度达到了这种地步,即神学话语被剥夺了其社会意义,如今只是显现为先前的社会形式的残迹: 148
“我们知道,今天……神学凋谢了,并且被排斥到视线之外”^⑪。

承认这个事实最初并没有影响到本雅明形而上学的核心结构,但是的确影响到了他对它的可交往形式的理解,并由此最终影响到它的神学内容及其历史意义。现代性使神学变成了奥秘。在早期著作中,本雅明重视这种特异性,把它当作真理的标识。事实上,迟至1926年(在他“转向”共产主义之后),他仍然采用这种救世主的外在性的视野,并暗示,从哲学上说,“不存在任何有意义的政治目标”^⑫。然而,一旦他开始反思那个起初只是作为一种手段而献身于“共产主义运动的价值”的东西的理论蕴涵,这很快就起了变化。^⑬结果是,本雅明逐渐把共产主义看作一场社会运动,在这场运动中,某些与他早年在神学基础上对现在所作的哲学批判等值的东·西能以可交往的形式现实化为政治:是等值物而非同一物。因此,对他而言,有必要把他思想中的神学维度调换成历史唯

物主义的术语。沃尔法特指出,如果对本雅明来说,历史主义因为它那关于“过去”的“永恒”意象,就是神学的虚假的世俗化,而历史唯物主义,因为它“与过去同在的独特的经验”,就是它的真正等值物。^⑬

具有反讽意味的是,对于这个破坏传统的理论家而言,本雅明对于共产主义的兴趣首先在于把它作为活生生的传统,作为关于历史经验的真理表述的一种集体的无个性的思想形式。只有这样,之后他才会对这个学说(*Lehre*)感兴趣。对本雅明而言,“历史唯物主义”是这个学说的名称,而共产主义是它的传统。但是这并不就是这个学说的任何意义上的具体的、权威的阐释,还不如说是它的理论阐释的场所。本雅明利用了救世主传统的解释学的和学理的资源并且依照他那具有政治功能的概念从哲学上阐释历史唯物主义。就这一点而论,它开始提供了一种立场,从这种立场出发,他把破坏神学当作传统,并由此反思这种经验,以一种新的、辩证的和“革命”的形式重新构造历史经验的整体。依据本雅明翻译理论中的说法,^⑭把这种交换中的“神学”文本同“唯物主义”文本对立起来,与假定这种翻译使它们的内容保持同一一样,都不是惟一合法的。^⑮此外,不仅仅是这种早期翻译理论,而且还有晚期关于“死后”的对象的本体论都指出^⑯,通过交换,双方都被改变了,本雅明援引潘维茨的话说,译者“肯定会借助于外语扩展与拓深他自己的语言”。^⑰就这样,本雅明扩展了历史唯物主义的语言,这与从理论上把“马克思主义”阐释为信条这种盛极一时的正统做法(基本上是第二国际的马克思主义)截然相反。^⑱“我的思考与神学相关”,本雅明用了很大的篇幅举例说明,“正如吸墨纸与墨水相

关。它浸透了墨水。但是如果有人想通过吸墨纸来判断所写的东西,那么写过的东西什么都不会留下。”^⑭

在这点上回想一下下面这一点是重要的:本雅明没有把此时此刻当作救世主本身,而只是当作救世主的模型(*Modell*),它被救世主时间的“碎片”(*Splitter*)“射穿”,当作“虚弱的”(*schwache*)救世主的力量的场所。救赎,对过去的完满的吸纳,直到末日审判(时间的终结)之时才会到来。^⑮正是因为这个理由,所以那个监视着本雅明后期工作的人是天使而不是弥赛亚;而这个天使是无能为力干预其中的。^⑯然而,对于这个天使,克利的新天使(*Angelus Novus*)来说,历史似乎是“一场独一无二的大灾难”,^⑰它的立场就不是(像通常假定的那样)唯物主义批评家或历史学家所持的立场,而是颠倒的“进步”的立场。历史主义的同质的虚空时间镜照出对于一切带有纯粹救世主观点特征的历史特殊性的漠不关心,这种漠不关心“因为它永恒而完全的流逝”^⑱而只可能在自然实在中发现。相反,唯物主义历史学家总是处于特定的历史性现在之内。需要根据本雅明的“此刻”来阐明的正是这种现在。但是因为这个“此刻”悬置了内在的时间连续性,它最终同任何其他事物一样是无常的并因而是不完全的。事实上,在这一点上,本雅明在把历史性时间明显地还原为自然时,他甚至暗示出,在“此刻”中得到拯救的东西在每个下一时刻都已经“无可挽回地”失去了^⑲——虽然他后来把这一点补充到只有那些“过去的意象”才蒙受过的“威胁”中,而那些“过去的意象”却被现在当作与己无关之事务。^⑳

非常显明的是,如果此时此刻是历史经验的一种形式(而不是完全的救世主的强行挤入,也不是把历史还原为自然),那么,它从

过去中所挽救的东西必定会以这种方式或那种方式在现在中、在超越“此刻”自身的无时间性之外产生回响。但是,本雅明在论述以这
150 种方式挽回过去时,他并不在论证任何总体的召回。这是历史主义的神话:“以它曾经真实存在的方式”恢复过去。相反,他在指向一种回忆的政治,对这种回忆的政治而言,现在(并且因此将来)的特征是由主动建构起来的与一系列具体的过去——例如受奴役的祖先——的联系决定的,却与国家的凯歌行进正相反对。^⑭但是这并不意味着,汰选过去只是事关选择。本雅明的此刻总是“特定的承认可能发生的”的此刻。蒙太奇可以既不是方法论的,也不是武断的;它是实验性的。汰选由严格的认知标准控制着:把在现在中“真正新异”的东西揭示为它所包含的可能性的标识。根据现实化的观念,此时此刻把历史的意义揭示为具体的可能性。^⑮

换一种说法,“此刻-存在”是某种形式的先锋经验。因为先锋不是这样一个东西,即在大部分历史在它之后这个意义上(在本雅明的回溯式天使的意象中),它在历史上被最大程度地推进了——它不是历史主义的意象,即使曾经有过这样一个意象,甚至即使进步被颠覆成为直线型的难逃劫数中堆积如山的残骸。先锋是这样东西,它在辩证意象闪现的刹那间以某种方式撕碎了直线型的进步的时间意识,使我们像小孩一样“重新发现新异”^⑯,并且与之一道去发现更好的未来的可能性。本雅明的历史哲学是对历史主义的进步概念的批判,但是并不像肖勒姆的救世主式的希望理论那样是历史虚无主义。它的内在批判只能是再提出另一种“更为真实”的进步的概念,这个进步概念并不存在于时间接续(succession)的连续性中,而是存在于它受到干预的时刻中:在那

里,真正的新异第一次黎明般清晰地使自己被感觉到。“作为一个基本的历史概念”,进步可以被重新定义为“被采纳的第一个革命措施”。^⑮但是,如果对于“真正的新异”的经验只能是瞬间即逝的,那么它又是如何激活刻印在叙事的时间之内的同一性与行为之中的呢?我们又该如何反对下列异议呢?这些异议认为无论本雅明有多么善良的意图,实际上他只是勾勒了一个绽出的或者说纯粹中断性的此刻-存在的概念,这个概念(与他的天使一样),在面对历史时无能为力;甚至有可能更为恶劣的是,它在政治上专横武断。答案就在于中介(mediation)这个概念中。

蒙太奇,中介,启示:朝向新的叙事性

步阿多诺之后尘而说本雅明的辩证意象缺乏中介,这几乎是对本雅明批评中的陈词滥调了。^⑯但是,就他的意思是说它们缺乏 151 那种被黑格尔揭示为辩证逻辑的结构的内在概念化的中介而言,阿多诺无疑是对的。但是,他说它们根本上就缺乏中介概念却是错的;他在把中介概念还原为狭隘的黑格尔的形式这一点上也错了。别忘了,正如我们第二章中看到的,黑格尔的逻辑学所建构的正是这个“永恒的现在”,这个永恒的现在抹煞了过去的过去的过去性,并且把将来的彻底将来性当作尚未确定的东西消除掉。但是,如果没有中介,经验可能是什么呢?因此,如果我们想要在阐释与发展本雅明有关历史经验的思想方面有任何进展,我们就需要一个中介概念来在更高阶段的自我同一性中弃绝概念化的解答。因为在本雅明那里,与一个共享的概念空间相比,中介和不同

环路之间的开关(它由意象的换喻结构所触发)有着更多的共同特征(在伽达默尔的“历史生活的封闭循环”中开启一个缺口,因为它相关联的项处在不同的时间维度中)。¹⁵² 布克-摩尔斯把这一点用图表示如下(图 2),并附有被非此即彼地描述为“革命的”或者“政治的”行动所提供的不同时间显示(temporal registers)之间的联系:

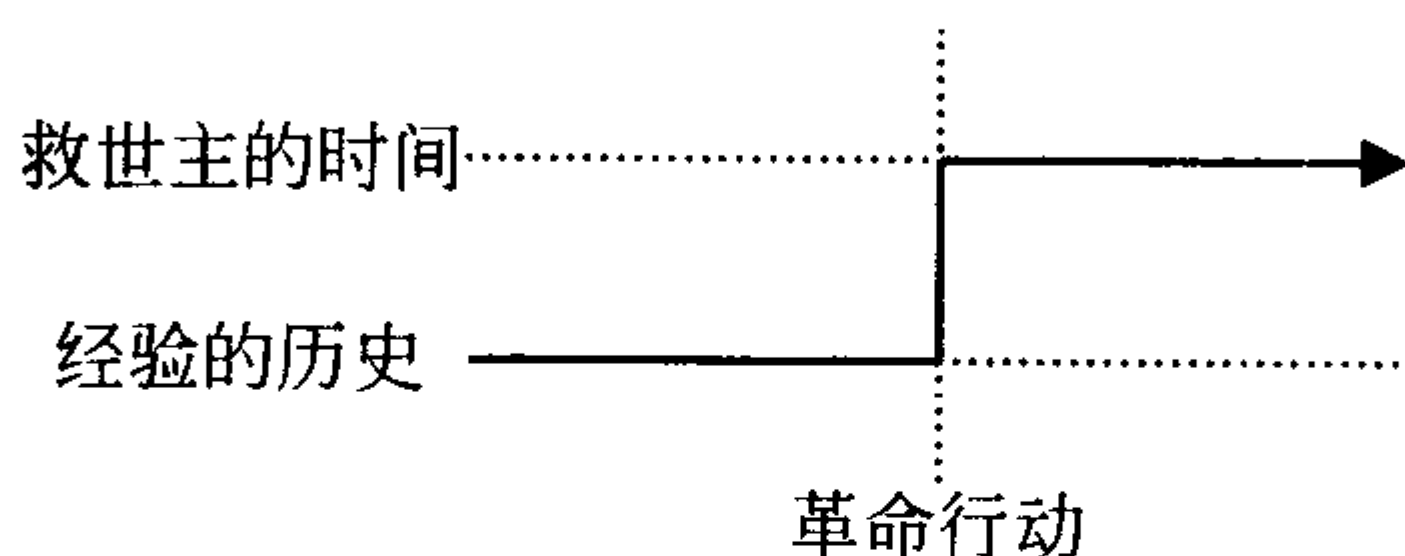


图 2

(选自苏珊·布克-摩尔斯的《看的辩证法:瓦尔特·本雅明和拱形门》,坎布里奇,麻省理工大学出版社,1989年版,第242页。)

考察一下这个图表中的各种问题将会有助于我们澄清并发展本雅明的“此刻”所具有的复杂的时间结构。

- 152 首先,人们可能会问,救世主的轴线是否应该有一个方向性的箭头;或者说,它究竟是否应该被描述为某种形式的时间,因为它处在时间领域的整体之外。其次,因为同样的理由,把此时此刻的这两个维度当作内在于我们称之为“历史的”时间之中的东西显示出来,分别显示为它的救世主的方面和经验的方面,这似乎引人误入歧途。相反,假定救世主对于历史来说具有外在性,这种利害攸关的对立似乎应该更恰如其分地被描绘成在救世主与历史之间的对立。在此时此刻中,历史时间短暂地获得了救世主的(也就是说,超历史的)维度,但是救世主的维度并不因此而变成历史的。

因为那样会把历史带向终结。第三,正如布克-摩尔斯所承认的,历史时间不能被还原它的经验维度(年代学)。如果那样,就成了历史主义。把救世主放置在历史时间之外,这需要我们用一个新轴线来补充这个图表,以表明“经验的历史”只不过是内部复杂的“历史时间”的一个维度,这个维度排除了救世主的维度,但是却在此时此刻中被引入与它的自相矛盾的关联之中。在这里至少有三种时间显示在起作用,而不是两种。最后,有人或许会质问,为什么不同时间显示之间的联系是革命的或者政治的行动,而不是辩证意象自身的经验。因为政治行动(或者,在所有情况下,这种行动的推动力)确实是假定中的经验的效应,而不是经验这种媒介物。

尤其是,布克-摩尔斯的说明中所缺乏的东西(因为它来自这种说明所重建的本雅明的方法论自我意识)恰恰是对活生生的现在的现象学结构的考察,主体正是被意象的经验通过绽出的形式(ecstatically)从这个结构中移离出去的;而且如果经验能够生成实践上的意义,那么他/她就必须返回到这个结构,而且更加丰富。换句话说,我们必须区分布克-摩尔斯在论述“经验历史”的轴线时揭示出来的内在于现在时刻的三种时间的绽出:由意象表现出来的特定的过去(“那时”);被它的“此刻”所打断的扩展了的现在;以及它产生的将来,它们构成了它的活生生的、现象学的统一体。(见图3)只有这样我们才能解释意象经验最终如何能够产生将来。因为除非救世主意象的无时间性(典型的救赎的观点)在某种程度上对于它所打断的现象学的现在作出反应,把它自身遮盖入它的叙事结构中,我们才会得到此刻-存在这个纯粹中断性的概

念,它是从历史进入到本质上是神秘的经验空间的通道。

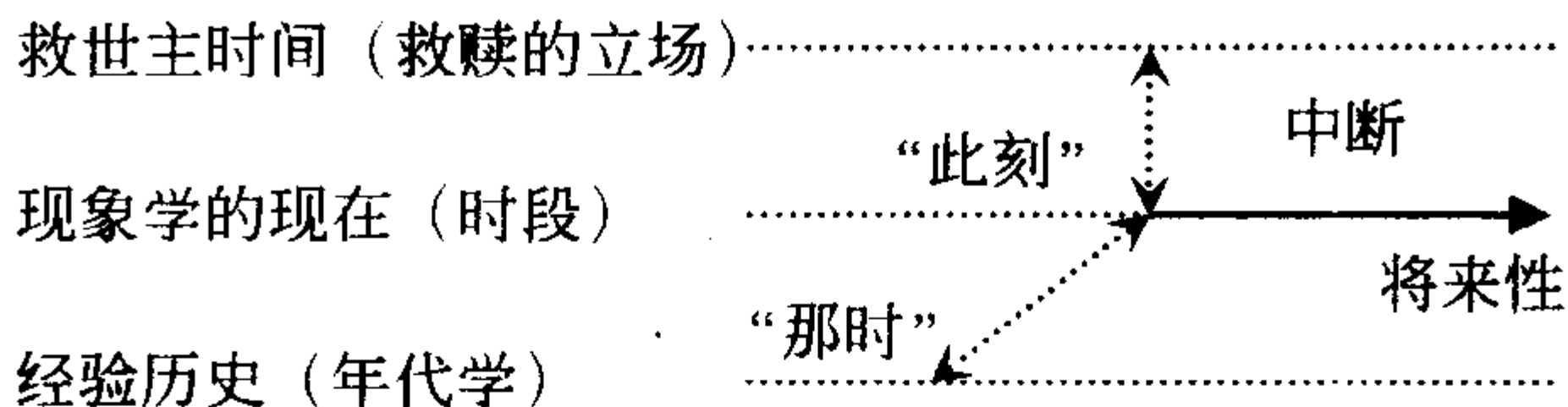


图3

153 实际上这就是令哈贝马斯担心的事,尽管因为他对此时此刻与过去的关系的误解,他的这种担心穿过这一棱镜时被扭曲了:阐释行为被本雅明赋予了“所有的实践标志”,但是实践自身却无处可寻,因为它与此刻的时间性不可通约。^⑮这也令本雅明自己担心苦恼。自1929年起的论述超现实主义的文章中,他把为艺术而艺术这个“秘密货物”看作对超现实主义经验的“褻渎的解释”,这种解释把我们与最切近的过去的关系改变成为“不是革命的行动,就是革命的经验”。1935年,他又因为超现实主义“用关于过去的政治的观点代替了关于过去的历史观点”而宣告它是他关于一种新的历史经验的思想的灵感与模型。^⑯然而,同时,本雅明一直意识到“各种有害的浪漫的偏见”的存在,它们仅仅强调“神秘之物的神秘方面”,而它们通过还原为它的“绽出的成分”,从内部威胁到超越现实主义。^⑰他认为他的任务是把阿拉贡的“神话学”融入到他们称作“历史空间”的东西之中。^⑱当时光推进到20世纪30年代,他日益关注误读的政治。到1935年底,另一种远比他自己的更具有威胁力的谱系学出现了:在法西斯的战争概念中,为艺术而艺术的“极致”是为“已经被技术改变了的知觉”提供“艺术性的满足”,

在这种极致中,“自我异化已经达到了这样的程度……人性竟然把它自身的毁灭经验作为第一位的审美快感。”众所周知,法西斯就 154
这样被解读为政治的审美化,而共产主义则是通过“把艺术政治化”对它作出回应。^⑬

作为对国家社会主义的阐述,这种阐述的缺陷——同时既太狭隘又太宽泛——迄今为止已众所周知。^⑭从政治学的角度而言,它也同样混乱不堪,因为法西斯主义自身包含了艺术的政治化(对于美学的政治管理),把它作为它的政治审美化的相关物。那么,在形式上,在法西斯主义把艺术政治化和超现实主义将超现实主义用来“襄助革命”这项事业之间究竟有何区别呢?事实上,在把政治重新定义为经验的特定时间模式,定义为与思辨截然相反的、产生行动的、趋向最切近的过去的定位,以及定义为无意志的定位时,难道本雅明在挪用超现实主义时就没有陷入将政治审美化的危险吗?^⑮很明显,这种对应使本雅明惶恐不安。它们萦绕在他的政治良知的周围并且支配了他的文学策略。他在1931年对肖勒姆暗示说,他应该“改变”他的著述的“本性”(通过采纳来自正统的历史唯物主义的某些阐述),其目的在于,“在面临无人能够使用它们的危险时,使它们确定无疑地并且安全可靠地不为反革命所利用,”这比起他让这些著述听任于反革命的处置要好得多。^⑯《机械复制时代的艺术作品》这篇论文就以这个主张开篇:“随后要引入到艺术理论当中的这些概念……是完全不能为法西斯主义服务的”^⑰。在这个语境中,这个主张必须从策略上而不是从字面上来进行解读,借助于对于它所否定的那种可能性的近似物的敏锐意识。(这简直是推卸责任。)

从本雅明的角度看,在这里引入政治的使用价值这个概念表明了他从通过时间性来重新思考政治的尝试中急剧地退却(从对超现实主义的政治遗产的考察中退却),回复到他青年时代的那种狭隘的、严格的工具主义的概念。在本雅明的此时此刻这个概念中有一个与行动有关的困境,法西斯主义在德国的兴起转而筑成了这个困境。对于在认同与行动的方向上发展他的事业而言,本雅明的“此刻”的短暂性并不像哈贝马斯的批评所指出的那样是一个障碍物。因为尽管它禁止黑格尔传统所期望的那种与实践之间的内在的概念关系,但是它的昙花一现使得重建叙事时间的前景
155 更为乐观,这种前景被“此刻”的分裂的后象(after-image)所激活、丰富并因此而被改变。在这一点上,与本雅明有关此时此刻的论述——这种论述来自比我们在本书中一直探讨的那种基础要宽泛得多的关于历史生存的解释学——的隔离状态相比,“此刻”的短暂性更不是什么问题。

为了进一步超出本雅明的自我理解的局限性之外来探讨这一点,我们只需想想中断在各种现代主义艺术实践中充当的对于诸结构的明确否定功能就可以了。它们历史地与否定功能相关联,而且从语义学上来说,作为辩证双方的另一面,它们因此无法摆脱与它的关系。^⑭如果我们这样做了,那么,很明显,此时此刻就不再像本雅明提出的意象的经验的单一体式的自足可以引导我们想像的那样,从现象学上说是自足的,是绝对独立于叙事时间之外的。毋宁说,它让自身参与到辩证地整合到利科的历史时间化(历史化)的模式当中去,结果在“模式2”的中间的水平上成为一个前面提到过的三重叙事的模拟。^⑮尽管这是以这个模式某种程度的结

构上的调整为代价。

从这样一个重新整合的立场来看,利科提出的这种模式有三点值得注意。首先是在水平 1 的预塑(prefigurative)阶段上把叙事双重化为人类行动的时间结构和它的日常阐释。(只有在这个水平上利科才准备承认叙事性具有本体论意义。)其次是利科所坚持的在水平 2 上历史时间的叙事结构,它是现象学的与宇宙论的时间之间的中介。(这就是那个把历史作为它的本体论条件的中介,而在这里我们要和利科唱反调。)最后,在水平 3 上,吸纳的时间扮演了初始的时间的分离性角色,在这个水平上,塑形(configuration)(水平 2)对于它的预塑基础(水平 1 在水平 3 上的重现)的有追溯效力的影响就是重新塑造了“不圆满”的中介。

乍一看,把此时此刻整合入水平 2 的中介阶段的这种模式如果不是绝不可能的话,也是不太可能的,因为它那通过意象而形成的历史的换喻性表达一定是非叙事的(non-narrative)——实际上是反叙事的(anti-narrative):“历史侵入意象,而非侵入故事。”¹⁶⁵如果此时此刻已经被“剥夺”了所有形式的叙事连续性,它怎么能够在现象学的时间与宇宙论的时间之间扮演中介性角色呢?秘密首先就在于大自然拥有的救世主般的特征中:那个“具有破坏性的变化——遗忘、老化、死亡——和单纯流逝的时间之间的隐密勾结”,我们在第二章已经表明了这一点(作为绝对外在性的宇宙论时间)¹⁶⁶;其次,在于作为中断(叙事的中断)的此时此刻的相关意义中;再次,在于下列这个事实中,即在利科的水平上作为对行为的日常阐释而出现的东 西已经包含了某种形式的历史意识——例如,海德格尔的“对于世界的流俗理解”,或者本雅明的历史主义即

关于现代性的日常的历史意识(现代性即传统)。如果利科在有关历史时间的说明中所阐述的中介性作用是本体论的,而不仅仅是诗学的(像我们论证的那样),那么,水平 1 就“一直已经”是历史的,而利科的三重图型实际上就是一个循环,在这个循环中,模拟 1 就是前面一个循环中的模拟 3 的沉淀的结果。^{①67}

从现象学上说,历史时间并不像利科的准海德格尔式的模式所暗示的那样,是由在每一时刻都不断重复的乱涂乱画构成的。^{①68}毋宁说,它的塑形已经是对它的日常生活中的预塑的重新塑形(refiguration)。塑形自身就是重新塑形,或者如本雅明指出的,“建构”预设了“毁灭”。^{①69}通过把它的日常方式的叙事连续性中断(重新塑形)的模式,此时此刻把历史时间塑形为救赎整体。因此,在这种情况下(蒙太奇),分离就已经具有水平 2 的塑形功能,这比在水平 3 上它重新整合人生活中的创始时间时所产生的任何分离性的影响都要早。事实上,这种起初的分离是如此彻底,以至于我们有理由怀疑它重新整合经验的叙事连续性的可能性。从本雅明的此刻的立场来看,我们面临的问题正是利科在尝试不放弃历史的总体化而又不委诸封闭式处理的那个问题的对立面。我们需要一座概念之桥从此时此刻回到新的叙事性,这样,它的分离力量可能会对承认与行动的模式产生转换性影响。除非我们发现了这样一个东西,否则,本雅明的绽出的“此刻”就会保持为仅仅是“时间滞后”或者“中间状态”而没有历史的力量。^{①70}

在本雅明自己思想之内,因为现代性被根据叙事的社会之食(social eclipse)描述为可交流的经验(《讲故事的人》),回归叙事性之桥被堵塞了。然而,对于所有有关现代性的社会学的洞见(上述

图景来源于此)来说,很难把叙事的消亡看作调节性虚构(regulative fiction)之外的任何东西,因为正如利科指出的:“在再也无人能够知道叙述各种事情意味着什么的地方,我们对于文化是什么毫无概念”^⑩。毋宁说,正在发生的事情是某种特定形式的、本雅明称之为“传统”的叙事性的消亡。现代性破坏传统,但是它并不因此破坏叙事性。事实上,本雅明自己的分析显示出,现代性仅仅以它的传统的形式破坏传统。传统被置换了,不仅仅是被现代性的时间意识以它纯粹的、最抽象的形式所置换,而且(以及更为长久 157地)是在现代性自身的时间范围之内被许多现代性的连续性重述(rearticulations)所置换。我们在本雅明把历史主义的时间意识分析为关于进步的各种叙事的基础中发现了对于那样一种重述的说明——令本雅明极为悲观的是,那种叙述形式主宰了社会民主的历史意识。最近,人们把注意力投向现代性之内盛极一时的倾向,它以前所未见的自我意识的程度,把传统“发明”为国家形成中一个必不可少的部分,因为对传统的破坏,激起了它以日渐增长的人为的方式百折不挠的恢复。^⑪没有理由怀疑这些发明所具有的表述经验的力量,尽管是在不同于本雅明强调使用的 *Erfahrung* (经验)这个词所传达的意义的意义上。那些发明以它们最为极端的、排它的和现代主义的形式(作为神话),为法西斯主义提供了意识形态的基础,这一点我们在下一章将会看到。

叙事的消亡这个观念,本身就是叙事观念,在这里,这是本雅明混乱的症候。事实上,它是某种特定的叙事传统,即启示叙事的一部分,它对西方文化来说有着基础性的意义。(相似的观点适用于利奥塔的那篇关于“宏大”叙事终结但却缺乏说服力的论文;它

本身就是宏大叙事；事实上，它比它认为要忘却的那些论文中的大多数要更宏大。）然而，在现代时期（根据克莫德的论述，最早可以追溯到伊丽莎白时期的悲剧），在叙事传统之内的重点已经从对人类的“末日”的描述转移到描述危机的前一段时间，因为启示的预言一次又一次失效了，但启示叙事自身却并没有（其中意味无穷）因此而败坏名誉。^⑮ 启示变成了危机的神话。本雅明想要以一种新的形式恢复最初版本的启示的目的论，把它从必须设定一个关于历史的叙事完整的逻辑限制中解脱出来，而这正和一般意义上的危机相反，这种危机带有作为永恒的过渡的现代性的时间意识的特征。

辩证意象的换喻结构的特定功能是，描绘时间的完整而不必在现在与某个特定的终结之间建立起某种叙事连续性。尽管如此，此时此刻仍然寄生在启示叙事的时间文化上，因为它借助于时间而把空间的完整性解读为时间终结的超历史观点的外形。（时间终结的观念必须提前在场，即使只是无意识地。）因此此时此刻可以被看作与叙事性有着某种辩证的关联，同时既在内部又在外部，与在人类心灵中安放无意识的方式相对立。有人可能会说，这种历史地产生的经验把我们的构成性外部（自然）作为经验自身（先行到死中去）的限制的生产性。我们在第二章中讨论海德格尔时已经看到，这种限制把时间生产为没有明确限定的但又结构紧凑的叙事性。但是通过强化这种叙事性中的中断因素，此时此刻把注意力投向它的核心：一对配套的理想（完满与平等），它们的意义来自历史的整体水平。

与这种以叙事的方式完成的转换类似的某种东西发生在小说

的结构之内,正如传统的叙事性让位于更为复杂而且更为支离破碎的现代性的时间性。这些发展(从根本上说,它们从结构上拒绝叙事的完整)经常被理解为叙事的倾向性。然而利科已经指出,它们应当被更恰当地设想为叙事形式的调整,因为叙事完整性的标准可以抛弃,但却不会放弃对叙事统一性来说至关重要的封闭观念。今天,我们更恰如其分地把一个完全封闭的虚构看作这样一个东西,它“在我们对于世界的象征性理解中……开启了深渊”,而不是试图完全实现某种特定模式的象征化。^⑭封闭,与完整性不同,它能够凭借自身的力量充当某种形式的中断。事实上,叙事的封闭塑造了完整,而不必筹划确定的历史内容,其方式和辩证意象的空间的自足塑造历史整体的完整的方式一样。

我们没有理由担心,从此时此刻到叙事的中介性回归需要把叙事完整的要求重新引入历史——虽然为了参加关于现在的历史意义的争论,我们可以继续在幻象的水平上筹划完整这个争论越过了对它的匮乏(缺乏完满与平等)的显示,而提出了将来的具体的替代物。毋宁说,在这个中介性回归之内,此刻的记忆或后象可能被当作可以提供时间完满的尺度,它通过作为完整的匮乏以及完满的需求的这个更为强调意义上的现在而把利科的创始时间的断裂的未来双重化了。(历史唯物主义的基本原理“不是进步,而是现实化”^⑮。)本雅明的“此刻”就这样被看作在叙事性的新的、非传统的、将来定位的以及内在地断裂的形式之中的必不可少的要素。

这样一种新的叙事性的政治可能是什么?在这一点上,下面的做法不无裨益:回到海德格尔以及它的视域中的绽出概念,沉思

本雅明在把现代性的时间性重新塑造进入历史整体的换喻经验时固有的政治危险：通过反动的现代主义（法西斯即反动的现代主义）的保守的革命来劫掠中断性的未来。因为在本雅明和海德格尔关于时间的观点中有一定的相似之处，而这些相似之处又与他们分别参与共产主义与法西斯主义的分歧形成强烈的对照。对与他们相伴相随的分歧的语境中的这些亲缘性作一番考察，将会为我们提供一个机会，使我们在我们的探讨结束之前在这两项工作的实质之间建立一种更为精微隐秘的联系。这也在不同水平上把我们带回到我们由以出发的那个主题：作为新异的历史时间性的现代性的超常复杂性。

第五章 先锋与日常

160

迄今为止,日常生活一直抵制着历史的东西。

——谷依·德波特

众所周知,海德格尔是一个国家社会主义者。人们越来越认定,在他的政治参与和哲学思想之间有着某种关联。然而,这种关联确切的特性究竟是什么,人们对此依旧聚讼纷纭。大多数争论停留在对于海德格尔哲学著作的阐释之内:例如,《存在与时间》中“决断”(resoluteness)的意义,或者海德格尔思想“转向”——从对于此在所作的生存论分析转向关于被形而上学与技术的关系所控制的存在的历史的重要阐述——的日期及其重要性。在这里,与文本相关的各种问题的复杂性常常使人灰心丧气。然而,也存在着一个更加广阔的语境,上述那些问题最终都不能与这个语境了无干系,它也涉及与法西斯主义自身相关的争论。因为,作为一个反思与探究的对象,“法西斯主义”在抵制政治的与意识形态的分析的传统形式方面臭名昭著。所以,在这里,它的重大意义部分在于:法西斯主义一方面把“政治”当作一个问题暂且存疑,另一方面,又把自身呈现为真理。^①就这样,它把自身向采取了哲学形式的阐释与分析开启了,虽然这些阐释与分析建立在它那作为政治

运动的历史的基础之上,但这些阐释与分析却仍然有必要越出历史的界限。从这种观点看来,法西斯主义不仅仅是政治的形式——在比较政治学的目录中作为组织或管理的各种相互对抗的形式而排列出来的一系列选择项中的一个——而且,它是那个时代在历史上或者可以说在形而上学上都根深蒂固的倾向性或者说可能性的一种显现。

可以肯定,本雅明与海德格尔在 30 年代就是这样设想它的。就本雅明而言,法西斯是“政治的审美化”,对美学作政治形式的处理,为着反动的与破坏性的目的,它开发出了现代性的技术的与文
161 化的潜能。因此,它是内在于现代性本身的各种社会形式之中的一种永久的可能性。^②另一方面,对海德格尔来说,至少在某一个时间段,国家社会主义是一种民族复兴的力量的政治代表,它与他自己思想中潜藏在最深处的实践的冲动遥相呼应。^③后来,他把他的失望移置到它的思想方式中,它被判定为因为误解了它的历史使命而背叛了它的“内在的真理与伟大”。^④最后,它摇身一变,成了某些力量的典范表达,而海德格尔起初曾经希望它能够成为这些力量的解毒剂。

尽管比起其他东西来它给我留下的印象极其淡薄,在这里,我却不想跟踪海德格尔姗姗来迟地把国家社会主义解释成为全球技术(planetary technology)的显现。^⑤我也不想把本雅明对于法西斯主义所作的充满未来主义者灵感式的分析当作表达需要的政治伪装。我倒宁愿从更为字面的意义上把审美化这个观念当作对于海德格尔在《存在与时间》中对时间性所作的分析中的政治见解进行探究的线索:这种政治见解是关于把本体论审美化或者说把先验

感性论的本体化究竟是何物的政治见解。^⑥

在对时间性所作的哲学分析中,对于法西斯主义观念的任何诉求都将危险重重、荆棘密布。辱骂,政治还原主义,共犯——所有这些都使探究的严肃性弱化、受到歪曲或者被抹杀的威胁。在这种情况下,还有犯年代错误的危险,因为《存在与时间》的出版预示了整整六年后的1933年春天,海德格尔突然公开地皈依国家社会主义运动^⑦。然而,毫无疑问的是,在《存在与时间》把“共同历史化”解析为“天命”时,许多国家的政治就处于危险之中;抑或,如沃林在继勒维特之后指出的,“海德格尔打算把他在30年代的政治参与作为他1927年的那本书中的范畴框架在实际生存状态上的完满实现;更具体点说……这位哲人把他加入到纳粹党看作本真的有决心的生存在历史上的具体表现”^⑧。

就它想从对时间的分析中直接得出有关本真生存的解析而言,《存在与时间》很了不起。但是,这并不就使它成为一个“法西斯主义”的文本,或者说使海德格尔的生存主义成为法西斯主义的哲学。勒维特提醒人们注意,在海德格尔的政治参与和《存在与时间》的基本主题之间的“一致性”^⑨微弱如游丝,不足以作为一个基础而在其上构建出一种对于那个文本的政治解读。事实上,就它使海德格尔的政治参与成为生存论的抉择的范例而言,它激发了一种传记式的解读。毕竟,例如,为什么海德格尔选择与共产主义截然相对的法西斯主义?(都是在相似的克尔恺郭尔哲学背景的语境中,都是在一战的余波中,而卢卡奇却皈依了共产主义,这是我们想到的另一种选择的例子。)如果《存在与时间》这本书得到了正确的政治解读的话,在它的论证与海德格尔的政治选择的要

义之间的概念联系就一定会确定下来。在这里,海德格尔对于法西斯主义的特殊理解(他的“私人的国家社会主义”^⑩)与《存在与时间》的早熟这二者与他的政治抉择的关系必须放在考虑之列。因为其中每一项都暗示出了,理解海德格尔的政治见解的关键不应当在法西斯概念本身中去寻找,而应当到更为广阔的但又相关的保守的革命这个观念的规定性中去寻找。

保守的革命:法西斯主义作为反动的现代性

“保守的革命”这个词组是雨果·冯·霍夫曼斯塔尔 1927 年创造的,用来指称一战以后一段时间内在德国迅速崛起的一种极其反动的政治策略。它标识了反对启蒙运动的反革命的罗马传统对于 20 世纪变化了的环境的独具特色的适应。这种政治观点的显著特征在于,它融合了对于社会的、文化的以及政治的现代性的疯狂拒斥以及对于技术的包容,它把这种融合从“文明”的语义学语境中分离出来,并且根据非理性主义者和国家主义者的“文化”(Kultur)概念象征性地将它重新进行编码。一般认为,在资本主义与共产主义之间寻求“第三条道路”的那些先驱者,保守的革命派,如斯宾格勒、云格尔(海德格尔早年在弗莱堡大学的讲座中频频引用他们两人的著作),为国家社会主义的成功奠定了基础。作为第一个完全为了政治目的而利用现代技术的组织,纳粹直接挪用了他们的许多论题。然而,从意识形态上来说,就它发展出了它自己的种族神话而言,德国法西斯主义是一种与众不同的形式。总体上说来,那些神话对于普遍意义上的法西斯主义的思想——与它

特定的德国变种,希特勒主义有些不同——有多少核心的意义,在关于海德格尔的政治见解的争论中是一个胜败攸关的问题。无论与希特勒是敌是友,几乎没有人会在1930年代初期就预见到他个人的思想方式在纳粹政权的发展过程中将会在何种程度上成为决定性的政治因素。^①

海德格尔和保守的革命派一道所共同拥有的对于技术的无限狂热并不比他和纳粹一道所共同拥有的生物种族式的国家主义的狂热多多少;尽管如此,他的确相信德国人赋有把技术与文化融合在一起,使其相得益彰的特殊使命^②。然而他同他们两方实际上共同拥有的,是对于这个世界历史境域的诊断,即认为这是一个危机四伏与日渐沦落的世界;是一个国家社会主义者对于政治形势的界定(保守的革命即国家的革命);以及是期望着将来奠基于复兴这样一个极为特殊的革命的时间性中。这种危机感就像保守的革命派与技术之间的某种肯定性的而神秘的联系一样,它的根源在一战中以及在魏玛共和国动荡的余波中。它在大萧条(1929—1932年)的创伤中逐渐深入人心,这为纳粹提供了掌权的机会。就整个德国右翼而言,战后的岁月基本上可以用战争的经验来定义为“战后”(Nachkrieg)。这种经验,第一,是现代技术非同寻常的(破坏)力量的经验;其次,是极端的民族屈辱与迷失的经验。从这种双重经验中产生了一种极为神秘的战争理论(恩斯特·云格尔的著作堪称典范),这种理论同时是国家主义的,技术论的与盲目崇拜的。德国人将要通过一个新的象征性的维度得以重生,这个维度在战争中得到了最充分的表现,在战争中,“自然的维度通过现代城市的石灰墙达到了,并且,它在机器的操作和空虚的木偶中

填充了更加深刻的生活,这种生活高于有目的的生活,它的本质是不可能用数学把握到得的”^⑬。

众所周知,海德格尔从云格尔的思想中汲取了不少观点^⑭。然而,海氏所汲取的,即我所关心的、赫夫戏称为“反动的现代性”的那个神秘-技术的方面——尽管毋庸置疑,它有助于解释海德格尔对纳粹与技术的联系的误解——比起保守的革命与反动的现代性这些观念自身具有的似是而非的时间性来要少得多。因为就像现代性的所有基础性的政治范畴(例如,危机就是对它的一个反应)一样,保守的革命本质上是一个时间的观念。当然,在哈贝马斯对本雅明思想的批判中它也是一个核心术语^⑮。我们可以用严格的时间性术语来阐释赫夫关于反动的现代主义的观点。赫夫自己更为严格的定义(把回溯式政治和对于技术的肯定相结合)中存在的问题是,它的现代主义被等同于技术,而不是等同于这种融合自身具有的时间结构。因此,后者呈现为自相矛盾的各种倾向的简单聚合的似是而非的产物,但是,它不是新奇的、复合的形式的现代主义,而是其自身固有的完整的形式的现代主义。

例如,这就引导沃林把保守的革命的意识形态与“德国士绅阶层由来已久的反现代主义”联系起来相提并论。^⑯另一方面,赫夫把海德格尔的立场和反动的现代主义对立起来,是基于前者对于技术的观点,却没有顾及到他们共有的时间结构。^⑰然而,作为反对革命的意识形态,保守的革命在完全的时间性的意义上(第一章已有概述)是肯定新事物的时间性的现代主义的。它的将来的意象可以从一些已经丢失了其源头的神话中或者被压制的国家本质中推导出,但是它的时间机制是严格的将来性的。在这个角度上,

用词不当的是“保守”这个词而非“革命”这个词。保守的革命是某种形式的革命的反动。它意识到,要“保存”的已经失去了(那个东西是否真正存在过,这是颇可怀疑的),因此必须把它重新创造出来。它承认在那种情况下,第一次把这个“过去”现实化的机遇完全出现了。因此,我们所讨论的过去基本上是虚构出来的,这个事实对于它的政治力量而言就不再是阻碍,而毋宁说是它的实在状况(神话)。不管他自己的定义多么严格,赫夫的标记有助于严格的时间解读。

赫夫称之为反动的现代主义的不是一个杂交的形式(现代主义+反动)。毋宁说,一旦对社会权威性的传统形式的破坏超出了某个特定的点,它就会把我们的注意力引向现代主义的反动的时间性自身。在一战时期前后,在那些主要的欧洲社会中,这个点似乎已经达到了,因此,“反动的”与“进步的”这两种类型的革命的意识形态在当代风起云涌,此起彼伏。此外,这不应该仅仅被看作过渡现象——例如,现在有某些历史修正主义者就以这种方式把1914—1945年这整个阶段看作仅仅是资本主义发展阶段之间一个过渡期,尽管是个特别充满麻烦的时期。因为这二者都可以在时间上看作资本主义社会整合的政治形式,是关于资本积累的社会形式的革命的时间性的不同的政治表述:“生产的不断革命化,全部社会状况的无休止的混乱,永远的不确定性与变动”,马克思和恩格斯把这等同于近150年前的那个时代的重要特征。^⑮

马克思和恩格斯的错误在于,在这个过程中看到的是一种完全直线型的倾向,它通往每一种社会束缚的消灭,“而不是赤裸裸的自我利益的……冷漠的‘现金付酬’”:“宗教热忱神圣的狂喜、骑 165

士精神的狂热、庸人的感伤主义等都在自私自利者精打细算的冰冷的洪流中”溺死^①。恰恰相反,最后产生的结果不是它们的消亡,而是它们的转变以及它们带着重重矛盾重新整合入资本主义社会的社会关系结构之中。正如巴立巴已经证明的,资本主义社会的历史最好看作“‘非经济’的社会关系的复合体对于价值形式的扩张用来威胁它们的去结构过程产生反作用的历史,而那些社会关系是单个人的历史集合体的集结(binding)因素”。^②这一点在马克思引述过的那些因素(宗教,职业状况,家庭,国家,年龄与性别)与他忽略的那些因素(种族,人种)中同样适用。的确,人们可能会夸大其词地说,在资本主义社会中组成政治历程的,正是对于与资本的生产与流通中那些因素的关系富于争论性的表述。而在那些斗争中决定成败得失的主要因素之一就是时间形式的历史性表述。^③

除了关于传统的时间性的各种重新表述,至少还有三种“革命”的时间性在起作用:资本主义生产这个自我革命化的过程中的霸权的时间性;在社会转型过程中出现的,打着新的、后资本主义的(从传统上看,是社会主义的)经济形式的旗号的反对派的实践的革命的时间性;以及各种反动的现代主义的反革命的时间性。其中第二与第三种在文化水平上呈现为先锋(其理由是它们在政治上明确认同于焕然一新的未来);然而,第一种时间性可以说是在文化上对应于下面这个意义上的现代主义,即在二战之后的意义上被调整的“新的传统”。^④

指导着接下来的论述的假设是,海德格尔成为了国家社会主义者,不是由于那些我们把它等同于纳粹独特的意识形态特征(反

犹主义以及生物种族主义——海德格尔常常拒斥后者)的那些东西,而是因为对他而言,纳粹倒是德国保守的革命的本真代表。从它的筹划的时间结构的立场上看,法西斯主义是保守的革命极其彻底的形式。国家社会主义是反动的先锋。它与把现代性理解为历史的时间化这种做法的关联(以及与对于海德格尔的哲学的政治解读的关联)恰恰存在于这个地方:在拉库-拉巴特与南希称为“纳粹神话”的那个东西的时间性之中^②。

根据这个分析,神话是象征着遥远的起源的叙事,它假定现在是“完全的自我完成”的场所。国家社会主义建立在把德意志民族(Volk)建构成为一个有机的、有着种族精神的整体这样一个神话的基础之上。在以这个神话的名义挑起的关于“认同的手段”的斗争中,它假定,这神话要在关于其起源意义的真理的呈现中成为现实并且通过反抗它而成为现实。纳粹认为,上述这个意义是内在于德意志民族的生物学构造中的,是这个种族的“灵魂”(从根本上说,即是它建立文明的“文化孕育”能力),然而,实际上这种看法是极为晚近时期的发明。的确,正如霍布斯鲍姆所指出的,“这个注定要通过希特勒而控制世界的种族直到1898年人类学家制造出‘北欧人’(Nordic)这个术语之前还没有名称。”^③从历史上看,它的存在是视遗传学这门新科学的思辨水平而定的;然而它的将来(实现这个神话)依赖于优生学这门新“知识”的应用。因此,纳粹的“德意志民族”并不是对任何类型的文化的或遗传的历史连续性的象征性的反思,毋宁说它表述了纯粹构成性的现在所具有的权力意志;权力意志这个表述就是纯粹的国家主义,即海德格尔后来(在他20世纪40年代论述尼采的形而上学的论文中)在一定程度

上把它等同于虚无主义的求意志的意志^⑤。

就这样,与为人熟知的观点相反,尽管法西斯主义与社会的残渣泛起有关,抵制现代性的残余势力甚至与古老势力的社会动员有关——企图“使被压制的本性反叛控制,使之直接有利于控制”^⑥——但作为一种政治形式,它不应该被判定为“古老的”或者是“非同时代的”^⑦。它们更像今天浮出水面的各种不同面目的新国家主义、宗教“原教旨主义”以及种族主义^⑧,既不是残垣断壁,也不是仿古主义,而是某种形式的政治现代主义,正如海德格尔的生存主义是某种形式的哲学现代主义。二者共同拥有的东西是对于现代性的时间性的极其特殊的(反动的)表述或歪曲。法西斯主义是反动的政治现代主义;海德格尔的生存主义是反动的哲学现代主义——“反动”的字面含义是,其目的在于推翻一个既存的倾向或事态的运动。意大利的未来主义、艾略特与庞德的诗,以及温德姆·刘易斯的小说长期以来被看作政治上反动的艺术现代主义^⑨的例子;^⑩尽管有人会发现这种拉郎配难以让人接受。我要提醒大家的是,在更普遍的意义,这些现象的时间结构中包含了更为广阔地理解反动的政治的钥匙。

167 此外,正如我们把历史主义解读成“坏”的现代性(在黑格尔坏的无限的意义上)^⑪,反动的现代主义也可以被这样理解为坏的现代主义,这不是(或者说,主要不是)在道德的或政治的意义上,而是因为内在于它的时间结构之中的矛盾。这个结构——在现代性之内而反对现代性的彻底反动的结构——必然是自相矛盾的,因为它刻意颠覆的诸事物之一即是它本身受其控制的时间性的生产。彻底的反动只能不断地再生产,并且由此用实际行为来证实

与它相抗争的那个事物(现代性)的时间结构。因此,它自己就必然会误把它的时间结构当作某种“恢复”或“回归”呈现给它自己。我们将会看到,这也是海德格尔论述“存在”的话语带来的一个影响,因为它具有大多数宗教话语的历史维度。^①

国家社会主义在意识形态与组织形式这两方面都把保守的革命的国家主义维度彻底化了;在意识形态上是借助于把它变成“反犹太人的革命”^②;在组织形式上是通过在大众运动的紧要关头为它提供一个新型政党。(在它早于国家社会主义这个严格的历史意义上,保守的革命派的思想观念对于传统的政治精英保持着一定的依附关系。^③)在这过程中,纳粹也把它的时间结构的神秘维度彻底化了。海德格尔在它的“私人的国家社会主义”幻象中认同的正是这种彻底化,尽管他拒绝了这个神话中纳粹式的生物种族编码,而欣赏起源于18世纪希腊主义的更为抽象的哲学形式。^④20世纪30年代,海德格尔的政治观点是关于权利的“英雄-悲剧”式的国家-革命主义的观点,^⑤他的哲学为此既提供了灵感又提供了诠释框架。对他们之间的握手言欢而言,所需要的全部东西就是纳粹承认这种哲学是他们的事业的真理,而海德格尔本人是他们的精神-思想上的导师。海德格尔给人的印象是在相当长久的时间内死死抓住这个希望,尽管这希望由于纳粹党的建立而旋即落空。^⑥这种认同与愿欲的根源存在于19世纪德国哲学的主题与政治的历史中,这些根源在其他地方已经被详细阐述过^⑦。在这里,成为问题的是海德格尔所幻想的哲学规定性而非它的推论性条件(*discursive conditions*)。

在体验到眼下与果敢的决定(《存在与时间》中所描述的)的此

在的绽出 - 视域的时间性与作为反动的政治现代主义的保守的革命的时间结构之间有何联系呢? 它们中的每一个又是如何与组成
168 本雅明的历史经验概念的结构的总体性的绽出维度相关联呢? 还有, 无论如何, 我们把海德格尔关于死亡的论述延伸到历史中的政治蕴含是什么? 如果本雅明的历史时间概念要以前一章结尾所提出的那种方式从它的原本语境中连根拔起并且批判性地运用于现在之中, 这些都是必须解决的问题。

视觉和决定: 生存即(反对决断论的)重演

《存在与时间》因为尝试着直接从对作为时间化了的的时间的分析中导出关于本真生存的叙述而意义非凡。这个论证主要包括这几个阶段: 一、在先行到死中去和把生存确定为有限的超越中的时间性的起源; 二、借助于有着生存论结构的此在把本真性 (*Eigentlichkeit*, 字面的意思是“属于自己”或“为自己所有”) 揭示为“实际生存状态上的成己” (*Aneignung*, 字面意思是, “成为自己”); 三、把这种成己阐述为直面死亡时或在命运的抉择中的先行决断; 四、依据历史化民族 (*Volk*) 的天命观赋予这种抉择以独特性。阶段一建立起了一种哲学姿态, 这是海德格尔生存主义的独特贡献。阶段二采纳了并且从生存论上修改了构成主体的形而上学定义的反思结构, 为此在提供了内在的实际性理想。^⑩ 在第三个阶段, 可能的本己性的这种本体论结构通过境域与遗产 (*Erbschaft*) 范畴获得了更为明确的(存在者层次上的)定位。最后, 通过给它那复杂的实践结构赋予一个决定性的政治意味而添加了一个社会维度,

于是,这个说明就完成了。对于海德格尔来说,只有在这第四阶段,把历史作为此在的“共同历史化”与“诸民族的历史化”的产物才成为可能。在这里,先行的决断的本真的时间性似乎呈现为“本真的历史性”:即通过“交往与斗争”的过程而进行的可能性的遗产的重演(*Wiederholung*),据说,在“交往与斗争”的过程中,“天命的权力成为自由的”^⑨。

海德格尔把这种重演描述成在眼下(*Augenblick*:字面意思是,眼睛的一瞥)发生,这个眼下“剥夺了‘今天’的现在特征”。在构成眼下中的重演的时间区分中,历史似乎是“可能之物的‘重复发生’”。这与这样一种状况正好相反,“在这种状况中,人的生存……承负了已变得不可辨识的‘过去’的遗赠——并且……寻求现代(*das Moderne*)”。^⑩因此,海德格尔明确反对借助现代这个范畴去阐释他的著述。但是在视觉与决定的具体的未来性中,以及在现实性之上的关于可能性的奠基性的生存论的优先性中,那正是它被揭示而成为的那个东西。通过把作为生存的本质的将来的意义(有限的超越)和天命观结合在一起,海德格尔把现代性的时间性倒转过来反对它自身,产生了一种彻底反动的观点。要领会这一点比起理解海德格尔是一个典型的现代思想家来,困难要小得多。关键在于他的重演概念的新奇性。因为可以证明,正是在这里而非在任何种类的“决断论”中,可以找到海德格尔的历史的时间化的政治观。

要明白这一切如何发生作用,我们需要留心《存在与时间》中我们称之为“双重编码”的那个东西,它的严格的生存论的或者解构的方面是通过和一种在先的、未加阐明的历史概念来作出承诺

的,这一概念与相应的一套未曾经过审查的社会学假定相关。这些未经审查的假定是赋予这本书以现象学的力量或生动的意义的阐释的确定性的源泉。这个双重编码在文本内部通过作为存在者的此在来标识,它“因为是本体论的,所以在存在者状态上(ontically)与众不同”:这种存在者对存在的理解是它自己的存在的“确定特征”。^④然而,我们将会看到,在这本书中,这种存在状态—本体论的因素比起它在形式上的规定来说,扮演了重要得多的角色。在《存在与时间》中有一种由存在者层次上的东西对于本体论层次上的东西的绝对决定使这本书连属成一个整体。在这方面,为了——例如,像南希所期望的那样^⑤——忠实于海德格尔的论证中纯粹解构的或者更为严格的生存论的方面,“想要把我们自己从所有的固定姿态与它们的偏见或者前提中撤离出来”几乎绝无可能。或者说,无论如何,如果不通过接受无论什么类型的“存在之思都不可能从中抽绎出实践哲学”这个提法——从海德格尔的后期著述中得出的这个解构策略不可避免地要引向这个立场——而清除掉这本书的实践的方面,就不可能完成这一点。^⑥然而,做到这一点就等于抹煞了海德格尔早期著作中最大旨趣之所在:时间与政治的关系。在另一方面,必须承认的是,对于海德格尔政治观的争论以捍卫的姿态去回应,但却对《存在与时间》做纯粹解构性的解读,这是(无功的)徒劳,这把它的双重结构最为清晰地推上了前台。^⑦在这过程中,它还有助于说明盛极一时的根据决断论的观念对《存在与时间》中的政治所作的“左”的阐释不足以服人。

要说海德格尔的生存主义是一种缺乏行动概念并且是有意如此为之的关于自由的哲学,这也并非过于夸大其词。它的基本的

推动力是实践的(寻求“自己独有的”或“本真的”生存),然而其理论术语正是颠覆了传统意义上所理解的实践观念,即从原理出发演绎出来的对象。在自亚里士多德以来的体系哲学的次序中,伦理学与政治学是从作为第一哲学的形而上学中推导而来的。然而,海德格尔在《存在与时间》中要着手“破坏”的正是这种形而上学的哲学(“古代本体论的传统内容”)。⁴⁵我们必须依据这种破坏自身在其他地方寻求这本书的实践意义。

事实上,这就是决断论者的解读中的第一推动力。它通过对自我所作的生存论的理解,通过用“决断”这种生存论因素置换掉意志观念而确认了对于传统的行为概念的基础的削弱,然而,在拒绝所有行使决断的调节性措施功能(作为对此在的根本的生存论的开口的限制)的规范性原理时,《存在与时间》在行为周围开启了一个理论真空——“在一切太平无事的眼下”⁴⁶——肯定的但武断的意志观念不可避免地流入这个真空,成为果敢的生存的实际决策者。因此,生存主义就可以被理解为在政治上导向了决断论,无论在关于意志观念的(主体主义的)哲学术语与海德格尔的生存概念之间是如何地自相矛盾。可能性的“有力量但是虚空的”意义坍塌退化成了认同权威的实证主义。⁴⁷这种退却在海德格尔的文本中以“世俗的神秘的宿命论”为标志,依照它,单个人的决定仅仅当他们是在重演此在所从属的“民族的天命(destiny)”时才是本真状态的。天命在这里被阐释为独裁主义的政治范畴,个人主义的与组织-集体的观点通过这个范畴熔铸在一起,产生了一种境遇,在其中,对于民族的(*völkisch*)权威的服从冒充为彻底的自由。本真的生存就是不断反复的实践,跃入共同的认同,在其中,行为的内

容是由在任何特定的时刻都最能把自己提升为民族天命的集结者的权威外在地决定的。在最好的情况下,“《存在与时间》的逻辑优柔寡断地在赞成或者反对哲学主体主义的遗产中徘徊”;坏到极点时,它是“赤裸裸的机会主义的”。^⑧

这种解读与海德格尔的思想随后的发展非常吻合,因为海德格尔的思想正是被想要消除隐含在先前的许多哲学体系中的形而上学的主体主义的残余的努力所推动的。事实上,海德格尔在他出任校长一职期间的政治参与是通过实验对他的思想的行动主义的一面进行检验,这一事实本身就具有某种说服力。那么,出任校长一职的“失败”(海德格尔自己的描述)可以看作表明了《存在与时间》本身的失败,这导致海德格尔重新思考它的表达方式。^⑨这已为他关于尼采的讲座(1936—1940年)所证实,尽管从理论上说,转折发生在1938年而非1934年。^⑩对纳粹主义暗送秋波是通往他后期著作的钥匙,在这些著作中“无蔽状态”(releasement)与“泰然任之”(letting-be, *Gelassenheit*)的观念作为“非求意志的意志”代替了生存的决定中的任性的决断,因为海德格尔从一个被技术控制的行为世界退却到了“思考”之中,这个思考是为了给存在准备一个新的时代而“在哲学的终结处”所作的更深刻的历史性“思考”。随着要寻求实践理性的生存论的等值物的尝试的终结,世界历史被还原为仅仅是自足的一面,用哲学来界定就是,“存在的历史”。^⑪

然而,这条途径仍存在着一些问题,这些问题超越了把生存论的分析的具体规定还原为以前各种固定的姿态,如唯意志论,宿命论,决断论等不稳定的混合,^⑫也超越了意志问题以及决断是否真

的蕴含了“主体的有意行为”这个问题之外,无论海德格尔的初衷是什么。^③这些问题关涉到它对“本真的历史性”的时间逻辑的疏漏,以及它对重演的遗漏。决断论者对于决断所作的阐释将它在实践上的确定性归因于它在理论上的不确定性,这种不确定性在向权力缴械时,强调了决定的悲怆感(pathos)。^④尽管完全缺乏调节性原理,海德格尔的决断也远远不像这种解读所暗示的那样缺乏确定性。在把具体的实际性内容赋予反复出现的“决定去生存”的意义上,是境域而且只有境域是决定性的,这一点确切无误。但是如果它要成为本真的,那么这个决断的特性就必须通过此在把它作为重演的历史性划归己有而塑造成形。^⑤对于海德格尔的决断概念来说,在决断论的阐释中有一个意义的时间结构被忽略了,而这个时间结构通过为海德格尔所认为的构成决断自身的“交往与抗争”过程提供框架而给予它明确性的尺度。^⑥ 172

的确,我们甚至可以说海德格尔的历史性的观念把作为重演的决断叙事化了:民族的遗产的重演。它由此为此在提供了与确定的政治意义进行历史认同的形式。在本真的历史性中,可能之物总是(并且仅仅是)作为重演的过去的可能性而重新发生。此外,尽管海德格尔论述作为被抛状态的后果的重演的话语中具有生存论的外在形式,但是它在《存在与时间》中伴随着顺序极为不同(时代上的)的历史概念,由此(在上面提到过的生存者状态(ontical)对于生存论(ontological)状态的绝对决定的奠基性事例中),海德格尔个人的哲学发展的逻辑被筹划为历史性的结构自身。在这个概念之内,现在被叙述为危机与沦落(失去了活泼泼的意义),然而在“返回到一个新的开端”的视域中,通过揭示迄今为止一直

被遮蔽的形而上学的意义,通过内省它的希腊起源,将来出现了:“重新提出了”构成《存在与时间》的话语即基本本体论的存在的意义这个“被遗忘了的”问题。⁵⁷

在这一点上,把《存在与时间》当作纯粹生存论的文本,把海德格尔的思想与这个文本的偏离过程当作一种与日俱增的历史化过程(从“生存”到“存在的历史”),这是一个错误。《存在与时间》已经在它的奠基性的哲学行为中内在地体现出某种形式的历史意识。这种意识后来在海德格尔的重演概念中重新出现、凝结。它总括了海德格尔以前的思想轨迹经验:从一、他起初接受天主教教义的体系(它的根基在于中世纪时对亚里士多德思想的吸收),经由二、从胡塞尔的现象学(它被理解为哲学的现代性,“活生生的现在”的思想代表)的立场出发对这种体系进行批判,直到三、对现象学的本体论批判(利用对于亚里士多德本体论的现象学式的恢复去从内部炸开现象学自身的结构)。⁵⁸

这最后一个步骤对于海德格尔的重演的意义至关重要,因为它把与他对现象学的“生活流”概念的吸纳相关的彻底的未来性以及他对与作为基督教教义体系的起源与资源的亚里士多德的回顾的兴趣一起带入到一个新的历史经验的概念中。⁵⁹在这一点上,海德格尔神学内容的深度与连续性是他的哲学的历史维度的核心,因为它保持了他对亚里士多德的兴趣。他想把亚里士多德的著作从传统的(经院哲学)僵化之手中解放出来。这就导向了基泽尔所描述的,古代本体论“奇特地回流到”海德格尔想要把胡塞尔对于新康德主义的客观主义所作的批判彻底化的尝试当中。它的成果,即《存在与时间》,是独具特色的“新希腊”形式的现象学。⁶⁰海

德格尔的生存主义是新希腊主义的现象学。因此,他不愿意把它与克尔恺郭尔联系在一起,尽管他们在一系列术语与概念上相互对应^①。尽管如此,因为它对于本体论有兴趣这一特征,它还是基督教神学。海德格尔强调的“哲学在根本上是无神论的”(1922年)对他以下做法有所修正,但并不矛盾,即他感觉自己是“基督教神学家”,并且在《存在与时间》出版之后从事一项他对布尔特曼称之为“为作为一门科学的基督教神学进行本体论奠基”的工作。^②的确,只有同天主教的这种千丝万缕的联系才能解释海德格尔怎么会把破坏希腊本体论看作“批判现在”——这个术语从20世纪20年代早期起反复出现在他的手稿中,先于福柯对于启蒙运动时期社会精神特质的反思。^③此外,这种神学的维度证实了在从“可能性”(死亡)到“重演”历史的篇章中在时间性的意义方面发生的转变,因为它孕育了作为“返回到一个新的开端”的本真生存的意义——倘若没有作为历史性自身的创始资源以及一度是在某种意义上“先于”或“外在于”时间的存在的意义,“返回到新的开端”这个似是而非的时间机制将不可理解。在这个过程中,此在对于未来的生存论的开口被还原为仅仅是面对这个民族接受“派定的任务”进入它的馈赠物时的外在表现。^④在海德格尔看来,就德意志民族而言,这就是(有些玄而又玄)希腊思想的哲学馈赠:存在的意义问题。

正是在这里,在通过重演把具有本源的意义的某个特定的民族的(与国家主义的)叙事投射到决断的生存论结构上的过程中,而不是在时间结构的本身绽出的维度中,我们可以找到《存在与时间》的政治观。的确,为了通过重演而赋予历史性以政治的意义, 174

海德格尔不得不推翻这种绽出的结构,或者至少把它还原为空虚的形式主义。海德格尔的著作中的问题实际上与决断论的解读正好相反:纵然国家神话通过赋予时间经验以明确的社会内容而给它提供信心,也无论它的内涵在形式上在多大程度上是意志论的,绽出的维度,断裂的刹那都不足以持续地维持一个真实的将来。决断论关心的是权威与权力的关系;海德格尔的政治观关心的是起源的意义。海德格尔在他的政治著作中为此频频召唤“斗争”,他自己在哲学上把这理解为是关于意义的斗争。

这场斗争中最动人心弦的是,即使是在《存在与时间》中的最抽象的描述水平上,它都被独一无二地设想成内在于对于“民族的遗产”的阐释与化归己有之中的。“民族”(Volk)在国家主义而非激进-民主的意义上,是在哲学上惟一可以承认的社会生存的形式;它的“遗产”严格地说是单一的,尽管其内部也相互竞争。黑格尔的“为了承认的斗争”(struggle for recognition)以这种受限制的、排他主义的“为了重演的斗争”(struggle for repetition)的面目出现了。这种压制性的社会学的简单化提出来时没有任何辩护,甚至没有任何评论,也没有暗示存在着替代性的概念的可能。就这样,海德格尔就能把他的哲学同世俗的权力(国家社会主义)勾联在一起,尽管他还没有能力在除了存在自身的其他世俗形式之外的任何事物中去思考权力概念。这里存在着“哲学的追问”对南希称之为“实际生存状态的偏见”(它自身卑微琐屑,而且是独一无二、伟大、英雄主义,甚至是本源性与本己性这些表象与价值的附庸的典型)的投降,但文本并不承认这个偏见,没有察觉到它的平庸特征。^⑤正如拉库-拉巴特所承认的,“海德格尔从来没有中止过把

历史的可能性(历史性)与某个民族或者说这个民族的可能性联系起来”,“他对于历史性的分析如果不依托这个视野来理解就没有任何意义。”⁶⁶用日常的政治术语来说,考虑到历史地建立起来的资产阶级民主制度以及自由财产的权利,这就意味着他从来没有拒绝皈依国家革命的观念。他所追求的“重演”实际上是创造德意志民族的有机统一体,因此,他的筹划是现代主义的,而把德意志民族自身撇在一边。海德格尔的国家主义的革命特征来源于它与现存的制度形式的彻底分歧,而非来源于对任何革命本身的热衷。恰恰相反,事实上,海德格尔在政治上同其他的反动的现代主义者一样,仅仅在历史的强制下才是现代主义者。我们已经注意到,法西斯主义作为反动的先锋,它自身是与它筹划的历史时间性背道而驰的。

作为“本真的历史性”的时间性的显现,海德格尔在哲学上投身于保守的革命是在投身于“民族”与“国家”这个前哲学的基础 (pre-philosophical ground) 之上进行的,而《存在与时间》中没有为此提供什么可以去追问的资源,因为(正如我们在第三章中已经提到的)它没有能够在最根本的水平上把与他者共在整合进此在的定义,以使得社会形式获得真正本体论的意义。正是在这种话语内部的“民族”的神秘的(与特定的历史身份正相对立的)身份,通过为存在的时间化运动提供伪-历史的密码而为重演的时间性奠基,这种存在的时间化运动通过此在的生存论结构,也就是说,通过它的自我遮蔽的去蔽的场所而被显露出来了。⁶⁷因为它的元素同时出现在历史时间之内又在历史时间之外这一点正是神话的独有特征——因此,它适合列维-斯特劳斯在《野性的思维》中所做

的共时态形式的结构分析。共时就是没有时间。^⑧根据时间状态的本体论,海德格尔的“民族”模仿时间给出存在这一点可以被看作一个典型的神话观念。在海德格尔的政治学著作中,民族的神话与存在的神话执行了与政治学与本体论相互诠释对方的功能,不断地通过“德意志此在”这个中间术语互相编码。^⑨

重演是神话的时间性、历史的自然化,以及在心理内部(作为“内部的他者”的无意识的时间性)的宇宙论时间的记录。它是历史主义与死亡本能二者的时间性。^⑩重演,也就是说,生存,这个本质上神秘秘的观念又如何与本雅明著作中的回忆这个因素相比较呢?

重演还是回忆?

在本雅明与海德格尔关于历史时间的观点中有一个不可思议的趋同。二者都批评历史主义,而且宽泛点说,都是因为类似的理由。更为重要的是,他们各自提出的替代物每一个都依赖于某种绽出观念的中断性力量来破坏任何经验的一往直前的叙事连续性,并且往其中灌输一种内在固有的质的推动力。两个人都肯定现代性的时间性是经验再塑形的基础(无论海德格尔如何说及“现代”,也不管他的现代主义如何反动),在这一点上,二者都是现代主义者。每一个人都把他的历史经验的概念放置于对作为特定的生存论-时间的模式的政治学重新进行思考的范围之内:本雅明是在超现实主义的基础之上,海德格尔则是借助于他个人对于赫拉克利特、尼采、云格尔的大杂烩(cocktail)的吸收。然而,本雅明

一以贯之地痛斥海德格尔的工作,早在后者变为纳粹分子之前,事实上,也早在《存在与时间》(出版)之前。^①的确,有批评家甚至宣称,本雅明的整个大厦来自他早期在《德国悲剧的起源》的纲要中对海德格尔的批判,并且自那之后继续在与后者的思想对峙中发展着。^②

从这个角度看来,尽管在他们的问题-境域与他们共同的思想对手之间存在各种耐人寻味的类似性,但是,在本雅明原则上不可能完成的历史时间感与海德格尔在历史内部寻求与时间的本真联系——无论是通过狄尔泰的新黑格尔主义的文化完成(*Kulturschaffen*)的概念,还是他自己的决断概念,还是通过后期的泰然处之(*Gelassenheit*)的(反)实践哲学——之间可以得出根本的分歧。凯吉尔在概述本雅明1916年的片段《悲惨的戏剧(*Trauerspiel*)与悲剧》后指出:“本雅明判定海德格尔对历史时间的理解是悲剧性的,在这出悲剧中,过去、现在与将来都能在时间中聚集;然而,对他而言,完成了的时间是救世主的时间,不在时间之内的时间的集聚。”^③这与下面这种区别相映成趣:在我们可以称之为本雅明的构成性外部的“垂直的”外在性与《存在与时间》中先行到死中去的地平状态或者说“水平的”状态之间的区别。用海德格尔的话来说,祭品“绽出地进入存在之无蔽状态……此在摆脱存在者的困囿向着存在之敞开性的开启……悬欠着置身于存在者之澄明的本质性分离中”。^④

然而,尽管这种与本雅明早期著作相关的区别可能很清晰,当时本雅明的实践哲学还是“神权政治的无政府主义”(theocratic anarchism)或者“纲领性的反政治学”;^⑤一旦他的著作进入到政治学

阶段,这种区别就烟消云散了。他的早期著作的救世主框架变成了一种新的内在的唯物主义的、历史主义的概念范本,它在这个词的习惯意义上破除了历史主义的时间性。在这一点上,正如海德格尔把传统的地盘拱手让给生存论的主体和他或她的天命内所进行的“垂死挣扎的和悲惨的抗争”(德里达所谓的“诉诸不再是传统的传统”),本雅明则把历史变成对于时间真理的短暂扫视的场所,而这些扫视被凝缩成他的“此刻”的经验。^⑥在把死亡的那一刻看作“只是一系列不重要的时刻之一”时,《德国悲剧的起源》与庸俗的历史主义的自然主义,而非与本雅明的后期著作中的任何东西有更多的共同点。^⑦

本雅明对“此刻”的经验是一种对将来的经验,而非对完成的经验,这一点真确无疑。但是在海德格尔那里也不存在着完成;至少在与本雅明的唯物主义的救世主义的外在性正相反对的基督教-黑格尔主义的意义上没有。事实上,可以证明,在海德格尔那里完成的视野要比本雅明那里少,因为海德格尔没能把他关于先行到死中去在时间上的构成作用的论证推扩到历史水平上。因此,我们看到,对于本真的历史性来说,存在着纯粹形式的未来。然而,在另一方面,在更为具体的层次上,这个空间里充斥着神话在时间状态上自我完成时的回顾式未来:德意志民族的天命不仅重演了它的遗产,而且由此把它的遗产化归己有。通过斗争(创造出经验空间),绽出的突发性力量(死亡)被转化成为一个关于重演的民族叙事之内的某个时刻,它的终结是天命概念历史地赋予的。

在试图唯物主义地解释犹太教救世主义时,本雅明有力地完成了把海德格尔关于死亡的论证推扩到海德格尔自己不敢(或者

说不愿意)设想的历史水平上的领域。先行到历史的死亡中去,即族类的死亡,是救世主外在性的物质含义。最近,随着原子技术的发展,它已经获得了一个可能的历史事件所具有的坚实的社会现实。(原子武器以它原初的、前现代的形式复活了启示论的叙事,这为它在激进的环境主义的灾难性叙事中回复到自然打下了基础,这些叙事涵盖了各种宗教复活主义的“原教旨主义”形式。)与海德格尔不同,本雅明把生存论的时间性的未来性推扩到历史的水平,在那里,它呈现为现代性文化的一部分:新异事物的历史时间性。然而,他因此面临着与海德格尔在单个的此在的水平上遭遇到的困难相类似的困难,即作为纯粹可能性的自由的彻底不确定性,或者是康德称之为“超越任一个和每一个具体界限的自由权力”的那个东西。^⑧正是这种关于未来性的先验话语的原理化了的的不确定性(无论其在生存论上多么“具体”)使海德格尔转而依靠命运与天命的观念,以便给本真的生存一个确定的实践意义。难道本雅明的历史经验的概念不存在将受制于类似的退却这种危险吗?的确,在坚持把作为中断的此时此刻重新整合人比在本雅明自己把传统与叙事相等同中所发现的叙事性更为辩证、复杂的叙事性时,我们不是增加了这种可能性吗?抑或,我们用另外一种方式提出这个问题:这个新的、在内部引起混乱的叙事性不是变成具有海德格尔重演概念的时间结构了吗?

这实际上就是某位批评家在提出以下观点时就已经证明了的的东西:“重演,尽管更为重要的是在重演之内的非源初的现在之各部分……可以看作任何一种对于本雅明有关现在的任务的解释的理解的核心之所在。”^⑨在这种解读中,本雅明明确地拒绝了重演

的观念,根据这种拒绝,“对于(唯物主义历史学家而言)……在历史中不存在重演的现象”,^⑩这种拒绝必须被理解为与比海德格尔的重演观念更为简洁明了与更为确实的那个重演观念正相反对,也许它依赖于建立起传统的连续性的“永久的显象的持续”。^⑪另一方面,海德格尔被认为是通过赋予“源初的本己性”以处于重复(iteration)的影响之上的特权而压抑了他自己的重演(repeatition)概念的全部潜力。对海德格尔而言,在它的历史的或者时代的意义上,现在“总是被存在的历史已经给定的”。^⑫(这就是历史性的本体化,我们把它当作神话的自我完成的时间逻辑在哲学上的对应物。)这样,本雅明与海德格尔的立场的独特结合就以解读本雅明的“可能性”这一形式提供给我们。这种结合通过添加第三个要素而熔铸为一体,这第三个要素就是被阐释为“重复的改写”的弗洛伊德的“事后性”(Nachträglichkeit)概念。可以证明,现在是“不完全的与强烈的”,因为它“不断地通过重演而被组建成完成、反复改写,以及它那会中断的延续性的可能场所……这个‘没有’(Without)(本雅明的准救世主的外在性——作者按)……陷落了,让位于对立的重演的必然性和不可消灭性,而它又使现在运转起来”。^⑬

对于作为重演的形式的本雅明的回忆观念的这种修正歪曲了而非发展了它的哲学轨道,把它的叙事潜能(我们的“新的叙事性”)还原为关于传统的更为复杂的叙事版本,考察一下它的歪曲方式是富于教益的。这个问题是本体论的:也就是说,重演概念能否在事实上像上述论述设想的那样与海德格尔论述存在的话语分离开来,并且因此与作为传统的历史的时间化分离开来。(海德格

尔论存在的话语是基本的传统性的本体论。)这让人极为迷惑不解,因为重演的观念如果脱离了与存在之无差别性的某种联系,就似乎无法理解,无论我们如何强调其独特的特征。因为如果没有这种无差别性,就不会有“再一次”,无论其如何独特。这就是把重演与自然主义、历史主义和死亡本能联在一起的事物,海德格尔的所有努力都是赋予它以可选择的(“生存状态上的”)特征化,即把可能性自身化为己有。如果它真的是后者,那将没有足够的理由称它为重演,因为由此再生产出来的时间差异不会带有任何特定的历史内容。相反,它将是新事物的献词。从生存论上来说,它是作为历史自身重复发生的“可能事物”,而非某种特殊的遗产。后一种观念完全是共同历史化对于“民族”的有机社会本体论进行武断限制的结果,没有这种限制,对于特定的民族-国家的公民而言,就没有足够的共同的事物可以重演。(这就是利科所确定的将传统性还原为传统。)^②

另一方面,在本雅明那里,回忆中的对象的来生(after-life)有着与重演观念所传达的东西极其不同的本体论意义,因为严格地说,“之后”(after)不是“又”(again)。毋宁说,“之后”以把“又”还原为追溯的幻象的方式构成对象的本体论。与心灵创伤不同,或者说与儿童通过死亡本能而把时间时间化不同,历史没有弗洛伊德“事后性”概念的时间结构。^③来生中的“之后”标志了时间的不同,对象必须跨过它,通过破坏它与过去的连续性幻想,才能在现在自身的基础上而在现在之中重新产生出来。只有这样,过去才能在现在中作为回忆而“投入运转”。本雅明的回忆,就像它在其中被生产的现在一样是建构性的。历史是需要建构出来的,而不是通

过重演生成。这就是为什么本雅明坚持认为“真正的政治经验”“是绝对自由的”，它不同于“总是千篇一律的事物的显现”。^⑧

这种似是而非的“现在即此时此刻”的崩溃了的叙事性与重演这个概念所能允许的相比，更为彻底地与众不同，更彻底地是属于将来的，无论作如何不同的译解。如果不是因为调整它的可能性的含义的尺度是“真正的新异之物”（干涉）的话，那么处于决断论危险之中的就是本雅明的工作而不是海德格尔的工作。这是本雅明的思想中具体的、内在地属于历史的方面。这个“没有”（外在性）既没有受挫折也没有屈服于其他的（海德格尔的）重演。相反，它出现在历史的时间之内，作为奠基性的中断（此时此刻），未来性的基石；除非借助于历史的叙事完整，否则这种历史时间不能被思考。我们来看看这些社会经验的形式（叙事性与交往）如何？这种未来性是从这些社会形式中喷发出来的，而且，如果它将产生实践上的影响，就一定会在这些社会形式内部产生反弹。这就引导出我们在本雅明与海德格尔之间所作的比较的最后一点，在这一点上，在他们各自的时间概念所具有的政治见解之间的分歧昭然若揭，这就是：日常的观念。

从马克思主义到超现实主义：

“日常中的神秘”

日常生活贯穿在本雅明的全部后期著作中。它被一系列阐释模型详尽无遗地铸造过和修改过，是它们的重要主题或话题，然而它却很少被深思熟虑地当作明确理论化的对象。尽管复杂多样而

又自相矛盾,无所不在而又枝节芜蔓,但它巧妙地回避了直接的分析,仅仅是通过历史上具体的形象与形式来显现自身:例如,拱形门和博物馆,世界博览会和国家内政,19世纪巴黎的街道与路障;或者放荡不羁者与游手好闲者,混迹于人群中的人,赌徒,大都市的居民,妓女。^⑧这就是钻研现代城市生活的社会学家本雅明,斤斤于细枝末节的专家本雅明,在这方面他预示了后来各种形式的文化分析,作为回忆录作家的本雅明与批评家本雅明不相上下。^⑨然而,如果说本雅明因为钟情于意象的建构而摒弃了直接概念化的方法,那么他朝向日常的定位则显然是清楚明晰的与一以贯之的,至少大致如此——从他早期在《论未来哲学的纲要》(1917—1918年)中对经验概念的纲领性阐述,中间经过论述超现实主义的论文(1929年),直到在《论波德莱尔的几个主题》中的体验与经验(*Erlebnis and Erfahrung*)的辩证法。日常被最严肃地看作关于历史经验的展开了的、形而上学的概念之对象——它将变成具有特权的对象。

本雅明写道,“在认识论中”,

每一个形而上学的要素都是致病的病菌,它在知识与经验王国的分离中以最完全的自由与最彻底的深度表现自己。我们之所以翘首企盼着哲学的发展,是因为,在认识论中的这 181
些形而上学要素中的每一个的湮没同时都仰仗于更深刻的、更形而上学地完成的经验。^⑩

本雅明把他的工作设想为是这个深化经验概念过程的一部

分,通过这个过程,他理解了“知识的千篇一律而连续的多重性”。他坚持认为,有一种经验的统一体,

它绝不能被理解为一个经验束,作为理论的知识概念在它的持续发展中直接与这个经验束相关。……说知识是形而上学的,这意味着在非常严格的意义上,它是通过(这种)源初的知识概念而与具体的经验的总体性,譬如生存,相关的。^⑨

从我们称之为本雅明的晦涩阶段开始,直到1924年,本雅明把这种具体的经验的总体性等同于宗教。日常显现为精神的各种力量的可能的启示所在的场所,像肖勒姆在一个著名的段落里评论的那样,“一种哲学如果不把用咖啡渣预测未来的可能性包括在内,那它就不可能是真正的哲学”。^⑩本雅明提出三项要求:“首先,宗教与哲学实质上的统一,其次,将宗教知识融入哲学中;第三,这个系统中的三个部分的完整性。”^⑪然而,随后,自从《单行道》(1925—1926年)中对魏玛城市生活进行拼贴之后,我们可以用“日常”来替代上述引文中的“宗教”一词。正是那个文本开门见山论述的“生活的建构”成了本雅明的研究对象:生活的建构“在各种事实的控制之下……几乎从未成为定罪的基础”。^⑫超现实主义是这种建构的灵感(在这背后矗立着弗洛伊德的《日常生活的精神分析》[1901年]以及其他东西);他有一篇论述超现实主义的论文把他自己从我所谓的“神秘的误读”中摆脱出来,正是在这篇论文中,本雅明提出了有关他与日常之间的关系的最直截了当的陈述:

对于神秘的、超现实主义的、幻觉的赠品与现象所作的任何严肃探索都预设了一个辩证的相互缠绕(interwinement),而心灵的浪漫转向,对于这种缠绕无动于衷。因为对于神秘事物的神秘方面无论作怎样的矫揉造作的和迷狂激烈的强调都无济于事:我们洞悉奥秘的程度极为有限,只能借助于把人伦日用之物看作不可捉摸,又把不可捉摸之物看作人伦日用这样的辩证的眼光,藉此而在日常世界中承认它。^④

现代资本主义的日常世界中的主要神秘之处当然在于商品。182
“资本主义生产模式盛极一时的社会中的财富显现为‘商品的巨大积聚’。”在耳熟能详的马克思主义的意义上(无论作为政治运动的共产主义命运如何),商品拜物教代替了流行的宗教。马克思写道,由于商品,“人与人之间确定的社会关系……对他们而言……采取了狂热的物与物之间的关系的形式。”社会的生活过程被掩盖在“神秘的面纱”之下。“魔术与通灵术”泛滥成灾。然而,对马克思而言,要直到“日常生活与实践上的各种联系”以“透明的理性的形式”呈现出它们自身时为止,对于真实世界的宗教性反思才会消失;也就是说,要直到自由联合起来的生产者的社会的降临之时,生产者才会“在他们有意识与有计划的控制下”调整他们的集体实践。同时,价值“把劳动的每一份产品都转化成为社会的象形符号”。^⑤

马克思借助于“生产它们的劳动力的独特的社会特征”(“抽象的”或“简单的平均”劳动力)来为这些难懂的符号解码。^⑥但是他对它们感兴趣只不过是因为它们是对价值的生产这个经济过程的

歪曲报道。另一方面,超现实主义既用了拜物教的心理机制(弗洛伊德在同时期所概述的)^⑨,又利用了处在萌芽状态中的文化人类学的人种学的论述(马克思依照理性主义把它降低到仅供“对照”的地位)^⑩,从而在日常的废墟中重写了它们,而不仅仅是诠释它们;而且在它们作为异化的症状(弃绝)与可能的外形(欲望)的双重特征上致力于研究它们。^⑪在这样做时,它把拜物教的相互冲突的精神结构与商品中的社会矛盾一一对应起来。^⑫商品中的这种历史性的矛盾心理就既承担了人类学的仪式的普遍性,又承担了拜物教意象中的性别矛盾。正如福斯特指出的。

既与机器又与商品相关的矛盾心理……借助于女性的诱惑与威胁而被描绘成一个既春意荡漾、而又有阉割力的甚至是能致人于死地的妇女。在这一点上和在许多其他方面一样,超现实主义者们预设了一个异性恋论者的主体,他们触怒了他的崇拜物。但是他们也利用了这个主体的渴望来反对机器与商品。^⑬

“在《纳迪亚》中”,本雅明写道,

布雷东与纳迪亚是情人,他们把我们在痛苦的铁路旅行中……在一个大城市的无产阶级居住区中的许多邪恶的周日下午、在向一幢公寓的被雨水污渍的窗户投进第一瞥时所经验到的一切都转化为革命的经验——如果不是行动的话。他们使隐藏在这些事物之后的“空气”的巨大力量达到爆点

(point of explosion)。^⑩

在这方面,布雷东可能被解读为法兰西第一个精神分析式的马克思主义者,而本雅明紧跟其后,是一个哥特式的马克思主义者,装满了关于幻象、表象与梦想的历史疑问。^⑪

正是这些心理装扮(investment)的深度为超现实主义把日常对象转变为本雅明称之为“革命的经验”的东西的场所打下基础;就好像正是撩起那些根本的性欲渴望的直接率真,使得超现实主义成为一种在女性主义理论与艺术家实践方面都如此丰饶的资源,尽管(或者,毋宁说正是由于)它展示了异性恋者的情欲。^⑫然而,本雅明首先关心的是这种经验的时间逻辑,而这又来源于它与商品形式的关系。弗洛伊德的无意识概念可能为超现实主义提供了独特的启发,通过这种启发,现实呈现为对阐释开放的框架。^⑬但是在超现实主义的结构中,没有任何东西有助于理解这种过程的历史维度,没有任何东西有助于把19世纪巴黎的“梦幻世界的残迹”理解为“资产阶级的废墟”。^⑭本雅明的贡献也正是在这里,不是作为一个超现实主义的历史学家,而是作为超现实主义经验的理论家,亦即历史经验的理论家。

超现实主义解放了禁囿于独立存在的艺术作品中的被抑制的精神能量,把“审美意识”作为真理的经验领域释放出去而在整个文化经验的世界上空漫游。本雅明把这种禁囿于商品形式中的、禁囿于独立存在的艺术的社会形式中的历史能量的解放过程理论化了。在本雅明通达日常的路途中,马克思主义与超现实主义趋同了。它们一道把它的经验的重塑的可能性放进了历史生活的新

形式中。依照本雅明的观点,布雷东最“异乎寻常的发现”是“以‘明日黄花’的形式呈现的革命的能量”,对于“赤贫能在瞬间转变成虚无主义”的洞察。^⑩但这根本上是说实践的发现,或者说至少可以说,是在“实践的状态”中的理论发现。布雷东只是在“超现实”的最神秘的方向上把握了这些能量;而本雅明则从历史的角度把它们阐释为商品形式的时间辩证法所产生的形而上学的影响。

184 作为崇拜对象,商品注定只是用于日常消费的,它显示出两个紧密相关的特征:一是明显的自足性,或者说独立于生产过程的特点;另一个是要求有新奇的表象使它们在面对竞争产品时魅力四射。马克思创立了关于第一点的学说,本雅明创立了关于第二点的学说。在第一种情况下,拜物教所要弃绝的对象是劳动的构成性权力,以及因此是相互依赖的社会关系。在第二种情况下,商品的标准化与时间(老龄化,死亡)的腐蚀性影响这二者都只有通过否定才能得到确认。本雅明论证道,在对新奇性的崇拜中,时尚“乐此不疲地从最切近的过去中重新构成‘古旧’(antiquity)。”^⑪它就是这样不断把它的对象作为过时的东西而抛舍,增强它们的独立以及它们的偶像性质,在它们被经验耗空之前。这些对象在它们被偶像化也即被废弃的独立中逐渐成为潜在的存在者,它们的新奇性也被缄封在像时间密封仓一样的它们自身之内。作为社会化的欲望(对于新异的欲望)的指示者,它们依靠它们的数量众多来抵触新奇性的自我否定的一面(它的不变性)。在异乎寻常的辩证的颠覆中,过时之物变成了新奇性经验的特权场所,并且因此而变成了未来性自身。就这样,它逐渐被超现实主义者们当作他们的革命欲望的运作(和取代)的场所来崇拜。拜物的政治(politics of

fetish)这个观念本身就是具有盲目崇拜性的。

然而,一旦我们像超现实主义者们反复做过的那样(通过把自己的崇拜物与其他文化的崇拜物配起对来),把这种经验的结构放入拜物教的人种志维度的语境中,那么,就会产生其他的人类学方面的影响,它对于经验的历史性来说是至关重要的。诸对象被还原为同一个历史时间。从在资本主义状况下发生的对新奇的崇拜的观点,以及资本主义把自我呈现为新异(它认同于反对传统的现代性)的观点来看,商品形式自身因为它的拜物的结构而突然显得过时了。本雅明著作中的通往日常的途径的原创性,正在于在以下这个变动的过程中——把历史的时间重新引入将超现实主义的经验进行概念化的过程中,这个过程和阿拉贡思想中神秘的一面针锋相对。^⑨本雅明本人把它与“用关于过去的政治观点取代关于过去的历史观点”这种他所说的布雷东的“狡计”联系起来。“用关于过去的政治观点取代关于过去的历史观点”,^⑩这就是把《神学—政治学片段》(1920—1921年)与《论历史概念》(1940年)这篇论文联在一起,把“旧”与“新”联在一起的那个词组。就是这个词组,在尝试着把超现实主义者的经验同时解读为政治经验和文化经验在历史上的特定形式这样一个语境中,它把政治经验重新定义为历史经验,把历史经验(在它的全部形而上学的意义上)重新定义为“政治”经验。这种经验的场所通过中断来重新塑造日常。^⑪ 185

超现实主义概括了宗教和审美的经验的各个方面,并把它们转化成关于日常的先锋经验的模型。本雅明在他推进“关于回忆的哥白尼式的革命”这个事业过程中批判地利用了这种模型。本雅明的著作中很危险的一个重要因素就是超现实主义的政治遗

产,因为它(以不同的方式)存在于解构与文化研究这二者当中。正如斯皮瓦克所指出的,对某种解构而言,存在着“放任的,更小的超现实主义”的方面。^⑩解构是语言学的生存主义,它被某种小超现实主义(那是说在它在形而上学的野心方面小)付诸实践。与此相反,本雅明是大超现实主义。唯物主义的救世主义是大超现实主义(超现实主义德里达有多大依旧晦而不明)。在文化研究中,比起朝向它的任何理论的或者实践的定位来说,与超现实主义的联系和存在于日常中的装扮强度有着更为密切的关系(在作为日常的政治的政治中)。这既是它最大的潜能的标记——在其他意义上作为西方马克思主义的延续——又是最大的失望的场所。然而,无论这种关系如何屈折变化,战后欧洲与北美的大多数文化理论与本雅明一样,不仅都对日常有理论上的兴趣,而且都对它的政治潜能持有宽泛意义上的肯定态度。从原则上说,它借助于他的分析和海德格尔保持距离,和归因于日常状态的非本真性保持距离。海德格尔通过从生存论的角度处理日常的观念,开启了通达这种方法论功能更为系统的途径的前景,把本雅明称为“经验的总体性”的那个东西,例如生存,统一了起来。

现代性的反面:从日常状态到历史生活

我们已经看出,当海德格尔在形式上把“共在”的重要性确认为一系列源初的生存模式之一时,他在展示它在先行到死亡中去的构成性作用时是如何失败的,相反,此在却通过先行到死中去而被个体化了。《存在与时间》缺乏认同与承认的概念(或者它们的

同义词),而通过这些概念,生存的社会构成有可能会变成哲学探究的对象,本体论的和历史的话语也许会在确认它们的共同的构成性关系时聚集在一起。我们发现,代替它们的一方面是关于“诸民族”的独断主义的历史学,它赋予历史化以社会内容;另一方面是关于日常的现象学,通过这种现象学,精英的右翼社会学中的老生常谈被提出来作为本体论,它既不受它们自己的历史性的影响,也不受与之相抗衡的历史的与社会科学的立场的证据和论证的影响——这是对于海德格尔历史观中的有机国家主义这个秘密所作的社会学补充,它为这种历史观提供了非本真的背景,果敢的决定的本真的时间性(重演)在这个背景的衬托下赫然醒目。^⑬

但是,这并不是海德格尔的分析之中的日常状态的惟一功能。它还扮演了更为一般的方法论的角色,这种角色直接来自海德格尔的方法的三个组成部分之间的联系:本体论,现象学与解释学。《存在与时间》是本体论(基本本体论),就它把存在的意义这个被遗忘的问题既当作起点又当作最终目标而言。就现象学是一种方法而言,它是现象学,通过这种方法,存在者(实存)的存在被理解为待揭示者:“让那显示自己之物在起来,让它从它自身以那种它从它自身之中显示自身的方式被看见。”(这是从海德格尔对于“现象”的本体论的或“希腊”式的重新定义中推断而来的,从他对于胡塞尔的方法的新希腊主义的定位中推断而来的。)最后,《存在与时间》是解释学的,此在的解释学,这是就它来自以下这个事实而言的,即存在问题依旧“晦而不显”,而我们对存在有一些“模糊的,普通的理解”。它的澄清采取了探究作为发问者的存在者(此在)的特征的形式,海德格尔是通过存在问题来在本体论上定义这个存

在者的。

这三个因素在海德格尔把哲学重新定义为“普遍的现象学的本体论”时聚合在一起,这种本体论从此在的分析出发,作为对生存的分析,这种此在的分析在它出发以及回归之点上为所有的哲学探究制定了指导线索。^⑩日常状态这个生存论概念直接来自这个定义。日常状态是此在的存在(本体论)的一种模式,通过这种模式,它的存在的特征问题(解释学)才能得到最好的探讨,因为它是“此在在自身之中和从自身之中”把自己显示给自己的(从现象学上说)第一个或者说最亲熟的(日常的)模式。^⑪尤其是作为存在的最亲熟的模式,日常状态是最细微莫辨的。然而它并不因此是不确定的:“此在的日常状态的这种无差别并不是无,而是这种存在者的一种积极的现象性质。一切如其所是的生存活动都从这一存在方式中来而又回到这一存在方式中去。”^⑫

这种对于区分的确定的缺乏对于所有关于日常的概念来说都是非常重要的,但它很少像海德格尔在这里所做的那样被专题化。这就是那个使得日常同时成为一个如此独特的捉摸不透、而又不可避免的范畴的东西。(例如,想一想在普通语言哲学中那个不确定的“普通”的类似的角色作用。)正是对于区分的这种肯定性的缺乏使得日常状态成为所有现象学反思的起点。(如果说还有一个理由为黑格尔从感性-确定性开始现象学作辩护的话,那就只能是,它是认识论的日常:客体先于主体的反思“首先”呈现出自己的方式——这样陈述出来的主张只会引起怀疑,因为它是哲学经验主义的产物。)然而从认识论上说,日常状态仅仅是个起点,因为正如海德格尔追随黑格尔所指出的:“这种在存在者层次上最近的与

最熟知的东西,在本体论上却是最远的和最不为人所知的东西,而就其本体论意义而言又是不断被漏看的东西。”^⑩哲学总是,至少是自柏拉图以来,把它自己与作为知识(*episteme*)的意见(*doxa*)互相对立起来。

然而,根据海德格尔的观点,日常状态还是这个过程的终结点:所有的生存活动都“回到”这种存在。而正是日常状态的这后一个终极性质赋予它以实践的意义。哲学上的真知灼见只有就它们能够回溯、渗透和转变日常状态而言才具有生存论的权力。缘此,尽管海德格尔判定日常状态是非本真的,但他仍旧论证说,本真的成为自身不是一个与日常相脱离的“主体的例外状况”,而毋宁说是它“在实际生存状态上的修正”(通过此在的阐释性的自我关联来修正)。在眼下,生存可以“控制‘日常’,但它永远不能根绝它”。^⑪日常状态是“根本的生存论环节”;或者,用本雅明的话来说,“经验的统一体绝不能被理解为一个经验束,在它的连续发展过程中,作为理论的知识的概念是直接与之相关的”。^⑫但是,当海德格尔接下去赋予日常状态中的对于区分的肯定性缺乏以“平均状态”(*Durchschnittlichkeit*)的特征并且把平均状态看作是常人(*das Mann*)的立场时,《存在与时间》就显示出了重重困难。日常状态变成了作为常人自身的在世的存 188 在,而常人自身虽然有作为生存论环节的身份,但注定是非本真的(*uneigentlich*),因为按照定义,它不是此在的“本己之物”(*eigentlich*)^⑬。

海德格尔的生存论话语在这个关节点上变成了极为明确的社会学话语,而在分析的层面上没有任何变化的迹象,因此也就没有合适的方法论上的保护。困难出现在两个层面上。一方面,海德

格尔关于日常状态即“常人统治”的现象学中存在着特定的社会学内容。^⑩另一方面,存在着一个此在的向来我属性的奠基性的本体论规定,与它相对立的所有非有机形式的社会性都将被判定为非本真的。前者只是被简明扼要地提到,而没有得到详尽的论述,但是它对民主形式的敌意是清晰确凿的;这种敌意没有比在论述公众状态(publicity)[*offentlichkeit*——这个德文词最常见的英文译名是“公共领域”(public sphere)]时更明显的了。例如,对哈贝马斯来说,公共领域是一个积极的民主范畴,尽管这个范畴由于它的资产阶级起源的社会形式而受到限制,而且受到媒体发展的威胁。^⑪对海德格尔而言,相反,它是由存在的全部可能性的“削平”(Einebnung)构成的。^⑫“在利用各种公共的传送手段的情况下,在运用沟通信息的设施如报纸的情况下”,海德格尔坚持说,“每一个人都和其他人一样。这样的共处同在把本己的此在完全消解在‘他人’的存在方式中,而各具差别和突出的他人则越加消失不见了。”^⑬这与黑格尔把报纸理解为“一种现实主义者的晨祷”之间的差异已经无以复加了。^⑭在马克思主义内部作为商品形式的效果(异化)而出现的东西在这里重新出现,但披上了现代性本身的后果中常见的反动的伪装。以“我”的名义批判“常人”是精英阶层的右翼社会学中的日常。^⑮

然而,这个解释所包含的社会学内容可以改变,而不会因此而削弱刚才所作的论证的现象学的结构的基础。在1924年向马堡神学社所作的演讲《时间的概念》中,即他最初论述日常状态时,海德格尔自己非常独特地把它专题化了。在那里,日常状态代表了“人们在传统的意义上所说的关于此在与人类生活的东西……即

那个‘惟一物’，传统(Tradition)”。^⑭后来才发生了从传统出发，经由时间性问题而到达现代性的社会学的转变：特别是海德格尔称之为“流俗的时间概念”之物的日常状态。在这里可以证明本雅明是沿着海德格尔思想发展的逻辑提出历史主义的，其目的在于在 189 现代性之内从功能上替代传统的时间性的连续性。事实上，只有在《存在与时间》的后半部分中，起初关于日常状态的分析从时间性的立场重新进行一遍之时，通过赋予它以从死亡的“向来我属性”的本真的时间性上的逃遁而去的特征，关于它的非本真性的争论才在哲学上(与仅仅在语源学上相对立)言之有理。^⑮

这就是受到我们质疑的海德格尔的论证中的症结点：把他者从此在与死亡的关系中排除出去，并由此把“他者的时间”从生存论的考察中排除出去。一旦拔除了这颗钉子，那么，生存论的时间性的绽出－视域结构以及因此作为“在自身之外”的存在者的此在的特征就呈现为基础的与最终不可恢复的社会性的时间指示。在个体内部，它通过无意识的存在(拉普兰遮的“内部的他者”)来标识，在个体外部，通过历史的存在来标识。那么，作为我们最熟悉的与区分最小的与他者的联系的时间指示，日常状态的生存论模态必须依靠历史上的承认与误认的特定形式，历史上特定的“我们自己”，来重新思考，在特定的时间与特定的地点，生存之物出自且又回归到这些形式。然而，在这一点上，我们疑惑不解的是，是否存在某种关于日常状态的概念的东西，它既是特别现代的而又内在地是辩证的东西，无论它的精确的社会学内容是什么，通过它，它能够与历史的经验相关联。

这就是亨利·列斐伏尔所相信的东西。我们将把哲学上的日

常概念与它的演化形式的社会学分析系统地合并在一起的工作归功于列斐伏尔,这项工作只有在它的转变的视域内作为相互批判的实践才是可想像的,“哲学的界限(没有现实性的真理)总是而且一直是日常生活(没有真理的现实)的平衡物与界限”。¹⁹⁰对列斐伏尔而言,日常是“一个不可能在哲学之外得到理解的哲学概念”,它“为了哲学并通过哲学而为那些非哲学的东西”命名。它是这样的一个概念,“它既不属于也不反思日常生活,而毋宁说是用哲学术语来表达后者可能的变形”。它既是纯粹哲学的产物,同样它也是日常自身的产物:“(它)出自与非哲学思想相对立的哲学思想,它的主要功绩在于它的自我超越中。”¹⁹¹“研究作为对生活的间接批判的哲学就是观察作为对哲学进行直接批判的(日常)生活。”¹⁹²在列斐伏尔的著作中,马克思主义关于压制哲学的话语作为日常生活的批判继续存在,这种批判部分地植根于日常生活自身之中。“人必须是日常的,否则他(*sic*)根本就不存在。”¹⁹³

对日常生活的批判是列斐伏尔追求了五十多年的事业,从他1931年与古特曼合作的论文“神秘化:日常生活批判札记”开始,中经三卷本的《日常生活批判:导言》(1947年,1958年),《日常状态社会学的基础》(1962年)和《从现代性到现代主义(走向日常的元哲学)》(1981年)——直到他1991年去世,在此过程中他曾经因为一系列的调查、各种争论的干扰以及诸如此类的事物而中途停顿。¹⁹⁴它矗立在对现在的形成而言至关重要的四个思想运动——马克思主义,超现实主义,生存主义和文化研究(在詹姆斯所指出的文化研究只是特定的欲望的代名词这个意义上¹⁹⁵)——的交叉口上。列斐伏尔是超现实主义与生存主义的批评者,马克

思主义的永不疲倦的支持者,文化研究的先驱。他很在乎自己与前二者之间保持距离:之所以要与超现实主义保持距离,是因为它的那个“真实与梦境,身体与意象、日常与惊奇的伪辩证法”,以及最终它终结于那些“异化的特定形式:意象事物,魔术与占星术,心灵的半病态状态”(这个批评造成了解读本雅明时的“有害的浪漫的偏见”);^⑭之所以要与生存主义保持距离,是因为“虽然它更趋近于日常生活……但是只是以对它作出新的反响为借口败坏它的名誉”,贬损它,相反,它钟情于“纯粹的和悲剧的时刻——通过悲痛与死亡批评生活——人为的本真性的标准等等”。^⑮但是如果说他是刻意让自己与这两个运动保持距离的话,那么他其实是受到了它们的影响,而且是深刻的影响。在与法国共产党的默契关系的支配下,他有过正统派时期,尽管如此,恰如其分地说,他的马克思主义归根到底是异端的。^⑯

战后,紧接着他批判了生存主义(《存在主义》,1946年)之后,列斐伏尔试图在马克思的异化概念的基础上把马克思主义定义为“关于日常生活批判的知识”。^⑰因此,在把异化概念具体化的同时,他为我们今天称为“文化研究”的东西,即日常的社会学准备好了基础,而且参与到新左派把社会主义的定义扩充到超出政治经济学之外而涵括人类关系的总体的努力当中去。他论证说,社会主义“只能在日常生活的层面上被具体地定义为关于在我们称之为活生生的经验的那个东西之中的各种变化的一种制度”。^⑱在这种双重的分析的与政治的角色中,“日常生活”在列斐伏尔的著作中扮演的角色与雷蒙德·威廉斯的著作中“文化”这个术语扮演的角色相类似——将二者进行比较可以让我们在对于文化分析的两

种传统(英国的与法国的)中产生不同的历史与政治的感受性方面受益良多。^⑭

早在马克思主义陷入它当前的思想信仰的危机之前,马克思的异化概念和与之相关联的关于类存在的人类学(anthropology of species-being)已经在哲学上深负众望。然而它们在列斐伏尔的著作中的角色主要是过渡性的,是从引经据典的马克思主义走向日常的辩证的社會学的无限探索的通道。^⑮有不少充足的理由让我们相信,他们开创的事业没有它们(至少以它们那些令人反感的、反历史的形式)也能继续发展,尤其是如果我们愿意接受海德格尔在方法论上的帮助,沿着我们先前的批判的路线走下去。因为这些概念在列斐伏尔的著作中的功能就是提供普遍性的因素,依靠这些因素,日常在社会学上被看作经验的联合。历史地产生的类存在的普遍性好是“好”,但是不能现实化;而它的异化形式(货币、商品、国家等)的普遍性是“坏的”、抽象的,但是能够现实化。列斐伏尔的创新在于把前者具体化为可以部分地在日常生活的实践中实现的。他就这样改变了普遍性的特征,从仅仅是隐含着的、历史推测性的人类学的普遍性变成了生存论的现象学的或者说历史的生存的阐释学。他以回避对它的本质主义所进行的批评的方式使它成为历史的,在生存论上把它放在与它的异化形式的普遍性同等的地位上。

根据列斐伏尔的著名定义,日常生活不仅仅是从现象学上来说最熟悉的与区分最小的,而且也是从社会学上说是“残余的”。它是“在所有的独特的、高级的、专门化的、结构化的活动中通过分析而挑选出来……定义为一个总体之后‘遗留下来的东西’”。^⑯因

此,它与其说是区分的肯定性缺乏(如在海德格尔那里那样),不如说是伴随着全部区分,给它提供社会含义的奠基性的现象学统一体。“在它们的专门化与技术性中来进行考察,”列斐伏尔论证说,

高级的活动之间留下了一个“技术真空”,它被日常生活填满了。日常生活与所有活动都有着深刻的联系,并用它们所有的差别与冲突涵括它们;它是它们的会聚地,它们的纽带,它们的共同基础。正是在日常生活中,那使人——每一个人——成为整体的联系的总和呈现出它的形状与形式。在其中,使真实的总体性发挥作用的那些联系得到表达与执行,尽管总是以某种部分的与不完全的方式:友谊、同志、爱、交往的需要、玩耍等等。^⑭

这个总体性的双重特征固然真实(从现象学的与实践的方面看),然而却极不完全(在它的确实的社会内容方面),正是这个特征是理解它的批判性功能的关键。德波指出,尽管日常生活的身份是残余物,但这个概念

(却是)许多人不愿意反对的概念,因为它同时代表了总体性的立场,它暗示了完整的政治判断的必然性……日常生活是万事万物的尺度,人类关系的完成或者不如说未完成的尺度,生活时间使用的尺度,艺术实验的尺度,革命的政治观的尺度。^⑮

作为辩证社会学的奠基性范畴，“日常生活”同时是经验主义的与乌托邦的。它在它的具体形式的复合与变种中(工作、闲暇与家庭/“私人”生活的统一体)是经验主义的,在它怀着在社会整体的层面上的联系的具体普遍性这一承诺时,在它的复杂的社会性的完满中,它是乌托邦的。它的权力正在于这个概念的这两个要素或方面——我们可以称之为它的时间主题的规范性以及它的哲学的普遍性的塑形——之间的断裂中。

然而这种论述仍然过于形式化了。因为虽然在现象学的普遍性的基础上跨越时空(“日常生活总是已经存在着,尽管以与我们自己极为不同的方式”),^⑬从社会学的角度概括它的应用是可能的,但是在列斐伏尔的特定的辩证法的意义上,“日常生活”主要是一个关于资本主义、现代性和战后“消费”资本主义的范畴——尤其是作为现代性的资本主义。其理由很复杂。一是,只有在“那些具有特色的、专业化的、结构谨严的活动”普遍扩散——劳动的社会分工日益加剧——的语境中,列斐伏尔所说的这些运动的“残余物”才能获得独具特色的社会现实性,并如此被经验到,而且能够披上乌托邦力量的外观。这是浪漫主义的反资本主义中所具有的难题的一部分,它和古典社会学理论的历史等同物密切相关,马克思的早期著述可以看作其中一部分。以前的生活形式之间的断裂导致了在建构过去的整体意象时的回溯性特征:例如,在列斐伏尔描绘的农民生活中所说的“贯穿于其全部生活中的……生产活动的内在性”^⑭。这些整体的意象同时既成为了批判现在的标准,又和我们正讨论的生活形式的遗迹互相关联。就这样,对于现在所作的浪漫的批评将其自身呈现为内在于历史过程当中,虽然它曾

经求助于从通过回溯性地把过去理想化而建构出的先验原理。在偶尔对“日常生活”(*la vie quotidienne*)这个表述作准生机主义式的(*quasi-vitalist*)使用时——这与海德格尔那含有状语的“日常状态”(*Alltäglichkeit*)形成对照——以及把“日常的秘密”等同于不满足(对生活的不满足)时,列斐伏尔对此有过反思。^⑭

但是,至关重要的是,在列斐伏尔那里(例如,在这一点上他与巴赫金截然不同,尽管巴赫金也和列斐伏尔一样把日常肯定为民主反对权威的场所,以及人民大众发挥创造性的场所),把具体的普遍性归功于日常生活,这与其说是源于回溯性的历史学,不如说是源于以实践为基础的社会生活的现象学,对这种现象学而言,正是现代化社会形式的异化了的普遍性提供了普遍化的模式,而日常中的驱除异化的冲动与这种模式相互呼应;虽然前者的内涵被日新月异地转换编码但却从来就不难以捉摸。^⑮此外,只有当资本主义内部的生产力发展到了允许缩短工作日,只有生活资料的市场扩大到涵括了工人阶级,那么,在把“闲暇”商品化的过程中,列斐伏尔的“遗迹”就会排山倒海般来到,在其内部复制出起初它大力反对的异化这种它自身所有的不可避免的维度。在列斐伏尔所描述的过去的农民社会中,生产活动生来就存在于“其全部生活”中,日常靠宗教假期,节日或者说是狂欢节这些中断性间歇得以补偿。而在资本主义社会,与此相反,在日常之内的工作间歇变得越来越固定化了:“周六与周日和一日一日无休无止的劳动一样有规律地特地留给了闲暇。”就这样,它一直承担着放假的承诺,因为它“只有一种意义:从劳动中脱离出来”,在它的日常形式中,闲暇失去了它的断裂性力量。它逐渐在既定的秩序范围之内既执行经济

上的功能(作为价值实现的场所),又执行政治上的功能(作为生产关系再生产中的一个因素)——在战后时期需求被控制的西方的资本主义民主中,这些功能日益相互吻合。结果,闲暇的本性变得模糊不清了,成为“日常中的非日常”。^⑭只有在这个时候,日常生活的观念才真正成了具有辩证意味的了。驱除异化一定会通过异化的形式发生,至少在某种程度上是这样:“人的日益增长的完
194 满——还有与日俱增的异化……一方在另一方之中,通过一方而有另一方。”日常生活的两个方面,“资产阶级和人”,在它的自相矛盾的实际性中交融缠结。^⑮

迄至 20 世纪 70 年代底为止,在列斐伏尔把它命名为“受控制的消费的官僚社会”的那个社会中,日常生活越是被商品形式殖民化,它的乌托邦的实践核心就变得越衰弱:“日常生活的实质——在它的素朴性和丰富性中的‘人类材质’”就会在日常之中“穿透异化,而且建立起‘驱除异化’”。^⑯它一方面伴随着与它的剩余场所相互关联的乌托邦职责的强化;另一方面也伴随着逐渐膨胀的需求意识,它主动地干涉日常,以期产生——以及把注意力投向——它的乌托邦的方面。正是列斐伏尔著作中的这个乌托邦的维度首先并且是在最大程度上通往情境主义;其次,在通往欲望哲学(德勒兹和瓜塔里)的补偿性发展过程中;在波德里亚对于商品这种高度真实之物的美学所作的冷嘲热讽的颂扬中,它以完全颠倒的方式得到最高的完成。^⑰在他的晚期著作中,列斐伏尔从术语的角度展示了日常状态中的分裂:这个分裂存在于肯定性的“日常生活”和否定性的遭受贬损的“日常”之间。在这里我们关心的是与分工相关的辩证法的时间性,它和现代性的关系,以及它所包含的历史

经验的可能性。

日常和现代性的关联可以用许多各异其趣的方式建立起来。就现代性可以被理解为资本主义经验的一般性术语而言,有两种方式已经被提示出来了。这两种方式都把日常看作一种在类型上与众不同的社会空间,它以它被体验过的那种方式被定义(从现象学上来说)和生产(从实践上来说)。^⑭这两种方式都要凭靠这两个术语的时间内涵。“现代性”和“日常”这二者首先都是时间术语,而且每一个词都是从它的时间形式中获得它更广泛的各种含义的形式。因此之故,海德格尔才承认,尽管他打算在《存在与时间》中通过“日常状态”这个表述要传达的含义是“有限的生存上的‘如何’”(例如,“由于习惯而产生的舒适惬意”),他还强调,他的“每天”(every day)不可以理解为“日历意义上的”,但“仍旧有某些那种时间的特征的弦外之音”：“明天将会到来的东西(这也就是日常的烦心一直等待的东西)‘永远是昨天就有的’。在日常状态中,一切事情都是一,而且是同一,但是无论日子会带来什么,它都可以看作分化。”^⑮

海德格尔似乎的确被他自己的分析中的这两个方面(日常状态 195 态的“如何”及其时间性)之间的关系弄得糊里糊涂了,所以他把日常状态的时间性的“差强人意的概念限定”推迟了,直到他建立起了“一个框架,在这个框架中,存在一般的意义及其可能的变形”在原则上是可以进行讨论的——但是这始终没有发生,因为《存在与时间》第1部的第3部分一直没有出版。^⑯也许他看到了他的分析中这两个方面互相冲突,因为,关于日常状态的时间性的生存论解释依照其本性会削弱公众状态的非本真性的基础,而它自己却声

称是为了给它奠基。(应当注意的是,日常状态的时间性与“流俗的时间概念”是迥然不同的两种事物,在该书的最后一章,海德格尔通过时间内状态的时间性最终把日常状态的时间性还原为“公众时间的‘无限’的自我遗忘的‘表象^⑮’”。日常状态是生存的时间模式,是生存论的一个环节,而根本不是什么“表象”本身。)无论如何,那样的难题绝不会降临到我们头上,因为我们拒绝了海德格尔的“常人”现象学,我们认为它在哲学上是个体主义的,在社会学上是浅薄肤泛的,在政治上是反动的形式。因此,我们可以自由无隘地把日常状态的生存论性质追溯到它作为现在性和重演的独具特色的结合这样一种时间化的模式当中。

滑稽的是,海德格尔本应该借助于最适合用来描述他的本真的日常的重演(*Wiederholung*)(遗失了的)的时间性的那个术语来把他的本真的历史性概念标明为果敢的决定。因为,除了把它设想为由重演所建构而成的某种东西,我们对它还能作别的设想吗?“它的所有部分相互连属,秩序谨严,规则严明,那些与之相牵连的东西没有理由去质疑它们的顺序”,虽然“它占有了和提前占有了”那些“没有注明日期而且(明显)无足轻重的事物”,但是这些事务“在实践上是不可言说的”——列斐伏尔这样来描述海德格尔的日常状态的世界。^⑯我们把这种重演当作对本雅明所说的历史主义的活生生的经验,当作现代性的自然化,而正是通过这种自然化,新异以它最为抽象的结构形式呈现为永恒同一之物;除此之外,我们又能怎样来设想这种重演呢?正如列斐伏尔所指出的:

日常坐落在两种重演的模式的交叉口:循环论的重演,它

主宰着自然界；直线型的重演，它主宰着以“合理性”而知名的那些过程。日常一方面意味着周而复始，白天与黑夜，季节与收获，行动与休歇，饥饿与饜足，欲望与满足，生命和死亡；另一方面，它又意味着工作与消费这样重复发生的姿态。 196

在现代生活中，重复发生的姿态容易遮盖住循环并且把它撞击得粉碎。日常把它那令人生厌的单一强行加诸其上。它就是它所包含的各种变化形式的永不改变的连续发生。日子此去彼来，永是流驶，大同小异，但是——在这里，在日常状态的核心之处存在着矛盾——万物迁流。但是，这种迁流是规划好了的：废弃是规划好了的。生产预期着再生产；生产以这样的方式产生出迁流，其结果把速度的印迹堆放在单调的印迹之上。有些人大声呼吁反对时间的加速度，另外一些人大声呼吁反对陈腐与停滞。他们都有理有据。^⑭

因此，对于列斐伏尔而言，日常生活既是对现代性“作出的反应，又和它相呼应”。它是“所有重演聚会的场所”，是“现代性的背面”，是“我们时代的精神”。^⑮资本积累（扩大再生产）的时间性，从意识形态上被误作为现代性（新异）而体现出来，模仿自然界的循环的时间性（日，月，季，年），把它自身强加于作为重演的现在的不完整性之上。正是在这种意义上，对于列斐伏尔来说，日常和现代“相互之间既标明对方，又遮盖对方，既为对方提供合法性证明，又和对方相抗衡”，“一方给对方加冕又屏蔽对方，揭示对方而又掩饰对方”。^⑯本雅明正是希望借助于这种辩证法完成对日常的重新塑形和历史的恢复，由此，被重演的逻辑所否定的历史时间可能会通过

把“瞬间”的虚空的年代学转变为历史的“此刻”的完满而颠倒过来。

因为,从现象学上来说,日常状态被组构成一个活生生的、扩展了的或者说持续性的现在,它在原则上是不完整的,所以,它不可能是由重演单独构结而成的。相反,它是“轮回之谜截断生成理论”的场所。^⑭现在的这种与生俱来的不完整性“要求获得延续性”,^⑮它被折转回它自身,但是它从来都不会被完全包容。正是因为如此——一个永远的不完整的去历史化过程——所以,日常取得了它的潜能,作为把经验重新历史化的场所的潜能。我们可以说,本雅明修正了他关于超现实主义的描述,力图把日常中的先锋和先锋中的日常都承认为历史经验的形式。

日常生活是在文化形式的媒介中体验到的。它的现象学的直接性是数量浩繁、反复出现的实践沉淀的结果,但是它始终不断地向机遇发生的随意性、向不期而遇的邂逅者、向令人惊诧的事件开放,而且也向通过更为清楚确凿的社会介入的形式而重新形塑它的意义开放。小说和电视、录像、各种形式的出版物上的新闻报道以及各式各样的其他的、更不正式的交往模式一样,是“日常生活的文化”^①。如果像巴赫金论证的那样,所有的文学类型都日益受制于小说化这样一个语言的亲熟化过程以及某种语义的无休无止的创造,那么,我们可以争辩说,所有的交往类型(包括小说)都因此而受制于电影化,受制于蒙太奇和意象的逻辑以及“时代等级秩序中的革命”的尖锐化;借助于这个革命,“现在变成了在世界上和在时间中的人类定向的中心”,巴赫金把这个中心和小说联系在一起。^②

在一个商品化进程中看到这样一个过程并不难,在这个过程中,现在自身连续不断地萎缩成霎时,即趋向成为胡塞尔以唯心论的方式将其(错误地)描述为它的持存的来源的那个东西,描述为生活的有倾向性的去历史化,而在这个去历史化中,事件都被消费为彼此相互独立没有任何叙事关联的意象。^③但是它忽视了经验

的叙事联合,这种联合在时间化的总体化结构中是与生俱来的,无论它内部多么四分五裂和不够完整(第二章);它还忽视了新的文化形式所创造的各种新的历史化——各种新的历史的时间化——的潜能(第四章)。精神分裂症(*Schizophrenia*)再也没有能力为与这些形式相互关联的主体性结构提供了一个马马虎虎的理论模式,正如它也不能为理论本身提供什么东西,因为它甚至会使社会再生产的最基本的模式成为不可能;更不必说“尝试着真正用辩证法去思考历史上的时间中的我们现在”,而这正是詹姆逊的后现代主义的自我概念。^④

在这个方面,重要的是要把日常的重演,即使是在它最为商品化的形式中,从以下两种事物——死亡本能,拉普兰遮的“力比多循环的理论”(第三章)和海德格尔的果敢的决定(第五章)——的重演中区分出来。通过把社会的外在性内在化为准自然的力量(无意识),死亡本能在本体论上构成了同时是社会的和自然的存在者的个体,它对于社会的和历史的时间化的所有规定性都漠不关心。与此相反,作为生存论的行为,或者“生存的决定”,海德格尔的决断的重演通过纯粹可能性的行为把过去化归己有,对于自然却漠不关心。它是纯粹构成性的到达在场的一部分;因此它既有作为先锋经验的极端形式的身份(在纯粹的到达在场过程中,与其说它否定了现在,不如说它消融了现在),又有对于神话的自我完成的时间逻辑的顺从。

和这些方式中的任何一个都不同,日常的时间性既有一个纷繁复杂的内部结构,又有与生俱来的自相矛盾,因为它必须用源初的时间性的那个在现象学上扩展了的、不完整的现在所固有的方

向性来调和一系列反复进行的循环(既有自然的又有社会的)。正是这些相互矛盾的意识使我们得以通过日常的商品化这个历史过程来领会生活的去历史化,在这个历史过程中,生存论的时间化的内在历史性被转回到它自身,但是它从来都不会被完全包容。在这个过程中,可能性的问题——以及因此而来的政治的问题——从源初的先行(向死而在)开始,中途经过历史时间的时间化,转移到了可能性的社会生产上。从本体论上说,日常与历史并不截然对立,正如历史不能还原为战争。^⑤

为了思考“历史上的时间中的我们现在”,第一章已经论证过,需要的不是后现代概念中混淆视听的新奇性,而是需要把现代性的辩证法作为时间化的结构(在历史上是新的)来重新思考,这个结构把社会差异的空间逻辑刻印在历史时间的总体化上。正如巴哈巴哈所指出的,现代性是关于“历史的宣告和讲演的特定立场的历史的建构”,是“给我的现在所具有的至高无上的权利下定义”的特定的“我们”。它涉及“对于生存状况的紧追不舍的发问;(它)使得它自身的话语,不仅仅是‘作为理念’,而且作为社会表述的地点的立场和身份,都成为有疑问的”。^⑥这是一个对于 199
异乎寻常的复杂物进行认同、内省和弃绝——承认和误认——的相互冲突的社会过程,它急切地需要不断地生产出新的过去,旨在维持它的时间否定和筹划的韵律,它也同等急切地需要不断生产出新的将来的意象。

巴哈巴哈把注意力投向了这个过程之中的某个特殊方面:殖民主义对于历史地构建它那四分五裂的形式的重要性,以及在后殖民之中,跨过一系列新的种族和人种的形式,把殖民差异的结构进

行替换性地重演。^⑦但是,关于更为一般的结构的再生产,并不必然存在什么特别“后殖民”的东西——尽管这是巴哈巴哈代表概念的霸权的一方努力要争取的东西^⑧——虽然,毫无疑问,殖民差异的重演是当今最重要的,因此也是竞争最强的场所。正如斯皮瓦克所指出的,后殖民世界的情况“与那些来自‘内部的殖民化’的情况并不必然相同,也不同于宗主国歧视他们当中那些被剥夺了权力的群体的方式”。^⑨它们也不应该被限制在替换性重演的编码中,只要社会差异的形式的多元性(尤其是阶级和性别)组成了它们所代表的世界。事实上,正如我们在海德格尔的著作中看到的那样,替换性重演这个比喻有极易流于形式主义的解读的危险,这种解读以更加纯粹的建构的形式越过它在想像中的时间断裂,从而恢复原初的差异。在这种情况下,对于“后殖民性”的肯定就有被转化成对它的弃绝的危险,因为种族认同的文化主义变成了使“它主张要与之斗争的那个事物”(在前殖民国家之中的新殖民结构)合法化的基础。^⑩

“现代性”是能够(而且正是)从全部范围的有差别的社会形式中的任意的一种当中产生出来的;对于它们能够说出所有在实践上最为重要的东西的程度而言,它的各种表现最终也算差强人意了。在这个程度上,它们需要一个比巴哈巴哈本人所允许的“间隙”更大的视野。此外,因为它既是生存论过程的名称,又是社会过程的名称;而且还是理论阐释自身的方案,“现代性”必须被理解为其中包括了超出符号的纯粹宣告性现在之外的时间化的各种维度——社会化和“真正的抽象”的物质过程,尽管它们必然会被编码,但是绝不能被还原为符号的时间逻辑。通过“现代性”,并且作

为“现代性”，历史的时间化有它的(变动的)界限，对于它的探索必定会构成任何一种唯物主义的的时间的政治的不可磨灭的一部分。

有一种日益蔓延开来的趋势，即把“资本主义”(马克思)和“现代性”(涂尔干和韦伯)这两种范畴相互对立起来，作为对同一个历史对象进行理论阐释的相互竞争的替代物选择。谁也没有义务继续以它们已经被一直滥用的那种方式使用这些术语。因为，如果历史分析的结构性的范畴，如“资本”，能够在经验的水平上是有效的，那么它们就必须借助现象学的方式这个中介，而通过这种方式，历史就被经验为正在进行的生存的时间化。“现代性”和“进步”、“反动”、“革命”、“危机”、“保守”、“停滞”和“新”一样，都是这类形式——这里只提出了其中一些最为明显的形式。这些形式不是拥有一个共同的时间框架的历史素材相互抗争的总体化的产物。它们也不仅仅是基于对那些最有历史重要性的实践和事件的不同选择。它们代表了可供选择的各种时间结构，可供选择的各种“历史”的时间化，后者以在政治上极为不同的各种方式表达出了“过去”、“现在”和“将来”之间的各种关系。

正是在这个意义上，我把“时间的政治”当作写作题材；事实上，我是以所有与为了时间的经验的斗争息息相关的政治为题材的。我们所身陷其中的各种实践是怎样构造和怎样产生不同意义上的可能性和时间的？怎样使它们得以实现或者曲解它们的？它们使什么样的历史经验成为可能，或者阻碍了什么样的经验？它们保证了谁的将来？这些问题都是时间的政治要加以关注的，它们以特定的时间模式询问时间结构有关它们进行编码或者排除掉的各种可能性。例如，想一想，在资本主义民主社会中失业的政治

蕴含是如何被某种期望视域所决定,在这个视域中,失业是被接受的;还有,想想那个视域是如何与历史意识与社会实践的更广阔的形式相互关联的。尤其要想一想某个期待视域为了奴隶解放的政治所提出来的那些问题,在这个视域之中,在任何一个当前的生命时间之内取代资本主义都不再是一个可行的前景;我们也不能倚靠那些传统上被指派为从事这一工作的社会力量,指望它们“成长为”它们被指定的政治角色。

瓦尔特·本雅明写道,“资本主义不会自然死亡”^①,这也是他那一代人的经验。而对于他的后辈们来说,它也不会死在他们的手中。那么,在这个语境中,“反-资本主义”究竟是什么意思?这就为激进的左派提出了一个真正新的政治难题,它与历史时间问题缠结在一起,无法摆脱,因为激进的政治观点依赖于历史时间水平上的可能性的社会生产。“可能性”被某些特殊类型的行为的时间结构所生产而且被生产为这种时间结构;它由其他的东西所维持,又被另一些其他因素所腐蚀和削弱了基础。它被以各种不同的时间方式生产出来。正是在这种深层结构的意义上,文化——作为塑形的文化,而不是作为价值的文化——有着至关重要的政治含义,并且需要一种左派的文化政治,它要在它们最深刻的结构水平上参与到各种社会形式的有意识的转变过程中(文化政治是主体的生产)。因为正是这些形式,包括“政治的”形式自身,决定了(和分配了)“各种因素可能以另一种方式推进的简单的可能性”,布尔迪厄在它的社会法则的概率逻辑中发现了它^②——如果以另外的方式推进它,那么这种可能性必定会被生产为经验。在这些条件(生存的条件)下,那些对社会变迁有兴趣的人别无选择,

只能重新思考“现代性”，因为它的生存条件的转变和时间保持同步。

注 释

序 言

①伍尔夫·赫佐根拉特:《纳姆·朱尼·帕克的机器人的反技术的技术》,载《纳姆·朱尼·帕克;影视作品集(1963—1988年)》。伦敦,黑瓦德美术馆出版社,1988年版,第16页。

②例如,可参见斯蒂芬·W.迈尔维拉著:《在自身旁边的哲学:论解构与现代主义》,第2章,明尼阿波利斯,明尼苏达大学出版社,1986年版;以及彼得·迪尤斯著《拆散的逻辑:后结构主义思想与批判理论的诉求》,第1章,伦敦和纽约,沃索出版社(Verso),1987年版,该书原名为《对法国哲学现代主义的批判》。

③承认这个事实就是认为弗里德里克·詹姆逊关于这个主题的工作远远超过他的论敌,无论它把现代主义作为“文化逻辑”提出来是多么不协调或者说最终会多么自相矛盾。有关通过批评詹姆逊挪用阿多诺的术语而对这些矛盾进行的反思,可参见我的《詹姆逊眼中的阿多诺:走向现代主义的马克思主义?》,《新德意志批评》第56期,1992年春/夏卷。

④马歇尔·伯曼:《一切坚固的东西都烟消云散了:现代性的经验》,伦敦,沃索出版社,1983年版,第33页。哈贝马斯在1983—1984年作的讲演于1985年在德国发表。弗里德里克·劳伦斯把它们翻译成于尔根·哈贝马斯:《现代性的哲学话语:十二次讲演录》,剑桥,波利提出版社,1987年版。

⑤参见弗里德里希·恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》(1888年),莫斯科,前进出版社,1946年版。恩格斯的标题更为准确的翻译是《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的出路(或者出口)(*der Ausgang*)》。这

个区别不可小觑,因为如果出路被堵死,人们必定是要么折路而回,要么留在门槛边上,直到通路畅通无阻:“哲学,它一度似乎过时了,但是由于错过了将这一趋势现实化的时机而依旧生机勃勃。”特奥多尔·W.阿多诺:《否定的辩证法》(1966年),E.B.阿斯顿译,伦敦,卢德里奇和基根·保罗出版社,1973年版,第3页。

⑥让-弗朗西根·利奥塔:《后现代状况:关于知识的报告》,格奥夫·伯宁顿和布里安·马苏米译,明尼阿波利斯,明尼苏达大学出版社,1984年版,第14页。

⑦这个悖论可以通过早先的对历史学的形式作纯粹符号学或语文学的分析来避免,因为他们对认识论问题持不可知的态度。尤其可以参见罗兰·巴特的《历史话语》,载米歇尔·兰编辑的《结构主义读本》,伦敦,乔纳森海角出版社,1970年版;和海顿·怀特的《元历史:19世纪欧洲的历史幻象》,巴尔的摩和伦敦,约翰·霍普金斯大学出版社,1973年版。利科的《时间与叙事》(3卷本,1983—1985年,凯瑟琳·麦劳林和大卫·佩劳尔译,芝加哥,芝加哥大学出版社,1984—1988年;紧接着在《时间与叙事》1—3卷出版之后)只有部分属于这种倾向,因为它借助于诗学,对哲学与实证科学二者在理论上采取了模棱两可的辩证否定的形式;并由此而把它被替代的某一时刻的概念逻辑刻印在它的结果的核心——所有试图“超越”黑格尔或者更为一般的哲学的努力都面临着这个困境。 203

⑧查尔斯·波德莱尔:《我心坦荡》第111则,载于他的《私人日志》,克里斯托夫·艾舍伍德译,伦敦,黑色泉出版社,1989年版,第56页。

⑨关于对这个过程中尤为重要的那个阶段中的时间意识的强化所作的概述,可参见斯蒂芬·科恩:《空间和时间的文化(1880—1918年)》,坎布里奇,哈佛大学出版社,1983年版。

⑩参见柏拉图:《斐多篇》(67e),载于《柏拉图对话集》,本雅明·朱瓦特译,牛津,克拉伦登出版社,1953年版,第1卷,第418页,以及西格蒙特·弗洛伊德:《关于战争与死亡的时间的思考》(1915年),载于《文明、社会、宗教:群体心理学、文明及其不满及其他著作》,詹姆斯·斯特雷奇译,企鹅弗洛伊德丛书,第12卷,哈蒙兹华斯,1985年版,第89页:“我们回想一下那句古老的俗语:如果你们想要维护和平,就荷枪实弹,准备战斗。为了和时代保持一致,我们对它稍作变更:如果你们想要延续生命,就准备去死。”

⑪本雅明1934年5月6日致肖勒姆的信,载于《瓦尔特·本雅明通信集

(1910—1940年)》,格沙姆·肖勒姆和特奥多尔·W.阿多诺编,曼弗雷德·R.雅各布森和爱弗林·M.雅各布森译,芝加哥,芝加哥大学出版社,1994年,第439页。也请参见他更早的在1931年4月17日致肖勒姆的信,同上书,第376—378页。

⑫见雷蒙德·威廉斯:《关于1945年以来的英国马克思主义的笔记》,载于他的《唯物主义和文化中的诸问题》,伦敦,沃索出版社,1980年,第237页。

第一章 现代性:与众不同的时间

①例如,可参见最近斯图亚特·哈尔编辑的、以《理解现代社会导论》为总标题的4卷本的开放大学丛书,牛津,波利提出版社/开放大学出版社,1992年版。

②社会学中“反历史的历史主义”依赖于“在不同结构类型之间按照一定逻辑编排好的各种对照”,对这方面的出色论述可参见菲利浦·阿伯拉姆斯:《对于过去的感觉与社会学的起源》,《过去与现在》,1972年,第55期,第18—32页。一旦田野作业的社会关系变成了明确的政治理论兴趣的对象,人类学中也发生了类似的时间自足性的断裂。参见塔拉尔·阿萨德的《人类学与殖民冲突》,伦敦,伊萨卡出版社,1973年版;约翰纳斯·费边:《时间与他者:人类学如何制造它的对象》,纽约,哥伦比亚大学出版社,1983年版;詹姆斯·克利福德:《论民族志的权威性》,载《文化的困境:20世纪的民族志、文学和艺术》,坎布里奇,哈佛大学出版社,1988年版,第21—54页;詹姆斯·克利福德和乔治·E.马尔库塞(合编)的《书写文化:民族志的诗学和政治学》,伯克利,加州大学出版社,1986年版。

③卡尔·马克思:《政治经济学批判导言(1859年)》,莫斯科,前进出版社,1970年版,第20—21页。

④卡尔·马克思:《资本论:政治经济学批判》,第1卷(1867年),本·霍克思译,哈蒙兹华斯,企鹅出版社,1976年版,第15章。

⑤西格弗雷德·克拉考尔:《历史:此前最新之事》,纽约,牛津大学出版社,1969年版,第38页。

⑥让-保罗·萨特:《寻求方法》(1960年),哈泽尔·巴恩斯译,纽约,温塔基丛书,1968年版,第92页。亦请参见瓦尔特·本雅明:《历史哲学散论》,载

于他的《自画像》，汉娜·阿伦特编，哈里·佐恩·冯塔娜译，伦敦，1973年版，论题11—12，第260—263页；路易斯·阿尔都塞：《马克思主义并非历史主义》（1968年），载于路易斯·阿尔都塞和艾蒂安·巴立巴的《资本论解读》，本·布鲁斯特译，伦敦，沃索出版社，1979年版，第2部分，第5章。

⑦例如，参见司各特·拉希：《后现代主义的社会学》，伦敦和纽约，卢德里奇出版社，1990年版，齐格蒙特·鲍曼：《后现代性的征兆》，伦敦和纽约，卢德里奇出版社，1992年版。

⑧《简明牛津英语词典》，牛津，克拉伦登出版社，1973年版，第1342页。

⑨例如，参见乌尔利希·贝克：《风险社会：走向新的现代性》（1986年），马克·里特尔译，伦敦，千栎和新德里，圣贤出版集团，1992年版。

⑩在这一点上具有讽刺意味的是，贝克把关于现代性的古典社会学翻出新的花样却打着“自反的现代化”的旗号，因为正是这种现代性的自反性削弱了现代化的时间性的基础。令人费解的是，在《风险社会》中没有关于时间或时间性的理论探讨。亦可参看乌尔利希·贝克、安东尼·吉登斯，司各特·拉希的《自反的现代化：现代化社会秩序中的政治、传统和审美》，剑桥，波利出版社，1994年版。

⑪马歇尔·伯曼：《为何依旧事关现代主义》，载于司各特·拉希和乔纳森·弗里德曼（编）：《现代性与同一性》，牛津，布莱克威尔出版社，1992年版，第34页。

⑫马歇尔·伯曼：《一切坚固的东西都烟消云散了》；波利·安德森，《现代性与革命》，载于《新左翼评论》第144期，1984年3/4月号，第96—113页。亦请参见伯曼给安德森的答复，《街道上的标记：回应波利·安德森》，载于《新左翼评论》第144期，第114—123页。安德森的论文重刊于他的《交锋地带》，伦敦和纽约，沃索出版社，1992年版，第25—45页，并附有1985年写的跋，第46—55页。以下引文均来源于最初发表的地方。

⑬《一切坚固的东西都烟消云散了》第15页。

⑭同上书，第20页；着重号为我所加。

⑮同上书，第35, 88, 16—17页。

⑯安德森：《现代性与革命》，第113页。

⑰同上书，第101页。

⑱在讨论革命这个概念时（《现代性与革命》，第112页，“跋”，第46—47页），安德森只关注了它的政治形式而非它的社会形式，尽管他在有关现代化

主义的连接点的描述中出现过“社会革命这种虚构的接近”(《现代性与革命》,第104页)。更早的一篇文章,《资产阶级革命的观念》(1976年)因为同样的视野的局限而大为减色,尽管它提出了许多有趣的反思,而且这些反思直接关系到两种形式的关系问题。波利·安德森:《英国问题》,伦敦和纽约,沃索出版社,1992年版,第105—118页。

①《一切坚固的东西都烟消云散了》,第16—17页。在《为何依旧事关现代主义》一文中,“古典时代”的跨度缩短到了“从1840年到第一次世界大战结束后一段时期”(第34页),但现在这是现代主义的时代,而非现代性的时代。“现代性”多多少少被从这幅图画中剔除出去了,这证实了之前的分析中的文化主义。

②《一切坚固的东西都烟消云散了》,第16页。

③现代化主义的各种理论都有一种自我完成的品格,它与它们的对象的视野的关联是非自反性的,这一点充斥了雷蒙德·威廉斯晚期关于现代主义的著作当中。参见威廉斯:《现代主义的政治:反对新顺从主义者》,托尼·品克尼编,伦敦,沃索出版社,1989年版,第1、2章。但是在有关现代性的社会学理论中,这个问题如果不是更尖锐的话也是同等尖锐。“现代性”不只是古典社会学理论侥幸独有的对象;在19世纪末叶,这个概念在它甫一成立之时就把它的立场构成为一门学术科目。大卫·弗里茨比:《现代性的片段:齐美尔、克拉考尔、本雅明著作中的现代性理论》,剑桥,波利提出版社,1985年版,第2页。

④特奥多尔·W.阿多诺:《微型道德:出自受损害的生活的反思》(1951年),E.F.N.杰夫科特译,伦敦,沃索出版社,1978年版,第218页。

⑤“后现代”这个术语首次出现于20世纪30年代有关拉丁美洲诗歌的讨论中(*postmodernismo*),但是那时它还缺乏它当前所具有的时代维度。这后一种意义反复被提及最早是出现在1947年版的汤因比的《历史研究》中。20世纪60年代早期,这个词在美国文学理论中开始普遍流行,尤其是通过莱斯利·费尔德的著作。只有在20世纪70年代和80年代早期,它才逐渐获得突出的批判声望,而这奠定了它作为这个时代特征的一般标记的基础,并在更为晚近的时期广为流传。这个普及化过程的核心是查尔斯·詹克斯的《后现代建筑的语言》,学术版,伦敦,1977年版;让-弗朗西斯·利奥塔的《后现代状况:关于知识的报告》;以及弗里德里克·詹姆逊:《后现代主义,或晚期资本主义的文化逻辑》,载于《新左翼评论》,第146期,1984年7/8月号,第53—92

页。有关这个术语的历史的讨论,参见伊哈勃·哈桑的《后现代转折:论后现代理论与文化》,俄亥俄州大学出版社,1987年版,第84—96页。最近有人试图用“后—当代”的观念(在斯坦利·费希和弗里德里克·詹姆逊为杜克大学出版社编辑的“后—当代介入”的丛书中)把后现代踩踏在脚下,这似乎和同一个自我破坏的时间逻辑的变种如出一辙或者说更糟糕。

②④赖因哈特·柯什勒克:《“新时代”:关于现代运动概念的语义学的评论》载于他的《将来的过去:论历史时间的语义学》,凯塞·特里伯译,坎布里奇,麻省理工学院出版社,1985年版,第231—266页。对于“现代性”的语义学前史所作的其他的、范围更为广阔的考察,参见汉斯·希鲁门伯格,《新时代的合法性》(1966—1976年),罗伯特·M.华莱士译,坎布里奇,麻省理工学院出版社,1983年版;马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔:现代主义、先锋派、颓废、媚俗艺术、后现代主义》,达勒姆,杜克大学出版社,1987年版,第11—92页;汉斯·罗伯特·尧斯:《文学传统和现代性的当代意识》,载于《文学史在挑衅》,法兰克福,苏尔坎普出版社,1970年版;雅各·勒高夫:《古代/现代》,载于《记忆和历史》,斯蒂芬·任达尔和伊丽莎白·克拉曼译,纽约,哥伦比亚大学出版社,1992年版,第21—50页。接下来,我很随意地描绘了其中的每一个来源,对不同的表征作了摘录,从这些不同的欧洲语言中发现了新的时间逻辑,它与欧洲民族—国家经济、政治、文化发展的不同形式与等级息息相关。但是,重要的是要把欧洲发展内部的这种复合性与“非西方”文化中的现代的意义中所包含的歧异点相区别开来,后者是在殖民或者后殖民的军事和经济的占领这种语境中通过接触欧洲的观念与社会形式产生的。

②⑤柯什勒克:《将来的过去》,第233页。

②⑥勒高夫:《记忆和历史》,第27页。

②⑦同上书,第26页。

②⑧伯曼:《为何依旧事关现代主义》,第33页。

②⑨柯什勒克:《将来的过去》,第238页。

③⑩奥克塔维奥·帕斯:《困境中的儿童》,雷切尔·菲力蒲译,坎布里奇,哈佛大学出版社,1974年版,第23页。有关现代性与永恒概念之间的关系的多重性的进一步讨论,可参见第四章。

③⑪布鲁门伯格:《现代性的合法性》,第116页。译文有改动。

③⑫柯什勒克:《将来的过去》,第249、246页,亦可参见布鲁门伯格:《时代概念中的诸时代》,载于《现时代的合法性》,第457—482页。

③瓦尔特·本雅明:《著作全集》,第1卷,第3部分,美因河畔法兰克福,苏尔坎普出版社,1980年版,第1152页。译文引自弗里茨比译:《现代性的片段》,第15页。

④卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,第92页。

⑤威廉斯:《现代主义的政治》,第32页。

⑥卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,第92页。

⑦威廉斯:《现代主义的政治》,第32页。

⑧利奥塔:《回答一个问题:何谓启蒙?》,载于《后现代状况》,第79页。

⑨波德莱尔:《现代生活的画家》,载于查尔斯·波德莱尔:《现代生活的画家及其他论文》,乔纳森·梅涅编译,纽约,德卡波出版社,未注明版别,(1964年斐东出版社重印本)第12—13页。

206 ⑩阿尔都塞和巴立巴:《资本论解读》,第2部分,第4章。

⑪朱尔·米歇尔:《法国史》,第2卷,巴黎,1885年版,第161页。

⑫有关把货币说成是“资本(自我增值的价值)出现的最初形式”的叙述,参见马克思:《资本论》,第1卷,第3—6章。作为论述“现代性”的第一位社会学家,格奥尔格·齐美尔的重要著作,当然是《货币哲学》,大卫·弗里茨比编,汤姆·波特摩尔和大卫·弗里茨比译,伦敦,卢德里奇出版社,1990年版。

⑬柯什勒克:《将来的过去》,第252页。

⑭汉娜·阿伦特:《在过去与将来之间:政治思想的八次运用》,哈蒙兹华斯,企鹅出版社,1977年版,第13页。

⑮特奥多尔·W.阿多诺:《审美理论》(1970年),C.梭哈特译,伦敦,卢德里奇和基根·保罗出版社,1984年版,第41页。亦请参考本雅明把“时尚”定义为“新异的永恒轮回”,见《中央公园》,洛依德·斯宾塞译,《新德意志评论》第34期,1985年冬季号,第46页。

⑯亨利·蒙梭尼克:《现代性,现代性》,《新文学史》第23卷,1992年版,第419页。

⑰同上。

⑱安德森:《现代性与革命》,第101页。

⑲例如,参见爱德华·W.索耶:《后现代的地理学:批判社会理论中空间的重新确定》,伦敦,沃索出版社,1989年版;大卫·哈维:《后现代性状况:文化变迁的起源探究》,牛津,布莱克威尔出版社,1989年版,第201—323页;以及多林·马塞的批评,《政治与时/空》,《新左翼评论》第192期,1992年11/12月

号。

⑤瓦尔特·本雅明：《N[关于知识理论、进步理论]》——卷帙N出自组成了《拱形门》的“笔记与素材”——雷·哈弗瑞和理查德·希伯特译，载于伽莱·史密斯编：《本雅明：哲学、美学、历史》，芝加哥，芝加哥大学出版社，1989年版，第62页。

⑥坂井直树：《现代性及其批评：普遍主义和特殊主义的难题》，载于三好正男和哈罗图尼安编：《后现代主义和日本》，达勒姆，杜克大学出版社，1989年版，第106页。

⑦帕斯：《困境中的儿童》，第23页。

⑧坂井：《现代性及其批评》，第94页。

⑨霍米·巴哈巴哈：《“种族”，时间和现代性的修正》，载于他的《文化的位置》，伦敦和纽约，卢德里奇出版社，1994年版，第12章。

⑩保罗·吉尔罗伊：《黑色大西洋：现代性和双重意识》，伦敦，沃索出版社，1993年，第1章。

⑪伊曼努尔·康德：《世界公民观点之下的普遍历史观念》（1784年），载康德：《永久和平论及其他论文》，特德·汉浦莱译，印第安纳波利斯和剑桥，哈克特出版有限公司，1983年版，第1章。

⑫例如，参见恩斯特·布洛赫在《非同时代性和对它的辩证法的义务》（1932年）中关于法西斯主义的分析，载于他的《我们时代的遗产》，纳维勒和斯蒂芬·普莱斯译，剑桥，波利提出版社，1991年版，第97—148页。布洛赫指出：“我们并非全部生活于同一个现在之中。”布洛赫的辩证法把他的著作提升到现代化理论的思想水平之上，尤其是他关于蒙太奇的那种“空荡”而又自相矛盾的时间的分析。尽管如此，它却忽视了或者说是贬低了地缘政治对于历史时间的各种歧异性的决定性作用，这使它成为囿于范式的局限内的一种斗争。例如，可以参见他的评论，（他说）蒙太奇只是一种“从眼睛扫视和心情悸动的角度来理解旧文化的”形式，而不再是“学习”的形式。同上书，第208页，着重号为我所加。另一方面，人们可以在此窥察出对后现代人类学进行批判的征兆。

⑬有关发展理论的鸟瞰，可参看乔格·拉兰：《发展理论：资本主义、殖民主义和民主》，剑桥，波利提出版社，1989年版；尤其是第4页上的历史地图。

⑭罗伯特·扬：《白种人的神话：书写历史和西方》，伦敦和纽约，卢德里奇出版社，1990年版，第19—20页。

207 ⑥费边:《时间与他者》,第1—3章。费边的书基本上是关于构成人类学这门学科的时间性形式进行批评,因为人类学把它的对象从历史和社会学这二者中在原则上隔离出来了。

⑦参见弗兰西斯·巴克等人合编:《后现代主义和重新解读现代性》,曼彻斯特,曼彻斯特大学出版社,1992年版;本章的原型在该书发表过。

⑧朱利亚·克里斯蒂娃,《女人的时间》,载《克里斯蒂娃读本》,托里尔·莫依编,牛津,布莱克威尔出版社,1986年1版,第191页。

⑨《现代性与革命》,第101—103页。

⑩我在这里对于安德森持有异议与其说是针对他对于伯曼的批评,不如说是针对他接受了伯曼把“现代性”描绘成现代主义和现代化这种做法。由于接受了伯曼的解释,安德森不明智地使他自己与其批评对象串通一气了。事实上,他真正抱怨伯曼的是后者的现代化观中的一般现代主义:他证实了在从奠基性的社会动力和特定的文化形式中抽象出来的现代性的时间逻辑。但是,当安德森把这个批评推扩到审美现代主义上时,他就不够理直气壮了。现代主义实际上是一个“长期的”概念,而那只是它的一个点。在它最深层的以及在其理论上最丰饶的意义上,它既不是文体风格的概念,也不是运动的概念——它是经验主义的艺术史的一部分——这个术语等同于艺术发展的某种动力的内在历史逻辑。它为历史性地阐释作品提供的是一个时间框架,而非阐释自身。参看彼得·奥斯本:《阿多诺和现代主义的形而上学:“后现代”艺术的难题》,载安德鲁·本雅明编:《现代性的难题:阿多诺和本雅明》,伦敦和纽约,卢德里奇出版社,1989年版,第23—48页。

⑪例如,参见弗里德里克·詹姆逊:《对于现在的怀旧病》,载于他的《后现代主义,或者晚期资本主义的文化逻辑》,伦敦,沃索出版社,1991年版,第9章。

⑫参见于尔根·哈贝马斯:《现代性——一项未完成的工程》,塞拉·本哈比勃译,载于哈尔·福斯特编:《后现代文化》,伦敦,普洛托出版社,1985年版,第3—15页。

⑬于尔根·哈贝马斯:《现代性的哲学话语》。

⑭伊曼努尔·康德:《回答一个问题,何谓启蒙?》,载于康德《永久和平论及其他论文》,第41—48页。亦可参见米歇尔·福柯:《乔治·康吉莱姆:阴差阳错的哲学家》,格拉哈姆·布切尔译,《意识形态和意识》第7期,1980年秋季号,第51—62页;《康德论启蒙与革命》,科林·戈登译,《经济与社会》第15

卷,第1期,第88—96页;《什么是启蒙?》,凯瑟琳·波特译,载于保罗·拉比瑙编:《福科读本》,哈蒙兹华斯,企鹅出版社,1986年版,第32—50页;于尔根·哈贝马斯:《瞄准现在的心脏:论福柯关于康德“什么是启蒙?”的讲座》,载于他的《新保守主义:文化批评主义和历史家的争论》,雪莱·韦伯·尼克松编译,剑桥,波利提出版社,1989年版,第7章。有关美国年轻一代学院派学者参加这场争论的方式,可参见约翰·拉齐曼和理查德·沃林的对话:拉齐曼,《哈贝马斯的抱怨》,《新德意志批评》第45期,1988年秋季号,第163—191页;沃林:《论对哈贝马斯的误读:对拉齐曼的回应》,《新德意志批评》第49期,1990年冬季号,第139—154页;拉齐曼:《与理查德·沃林商榷》,《新德意志批评》第49期,第155—161页。

①9在《现代性的哲学话语》中,起初,黑格尔被当作“过去第一个把现代性从处在自身之外的规范的暗示中脱离出来的过程提升为哲学问题的人”(第16页)。但是后来在同一本书中(第295页),哈贝马斯又采用了他在1984年追悼福柯时的讲演(“瞄准现在的心脏”)中所作的评论,承认了福柯把康德作为这种话语的始作俑者的说法。尽管事实上哈贝马斯所捍卫的从根本上来讲正是康德的事业,但《现代性的哲学话语》一书中没有讨论康德,其中没有提到康德的文章,这委实令人遗憾到了极点。

①0哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,第7页。

①1康德:《回答一个问题:何谓启蒙?》,第41页。

①2福柯:《乔治·康吉莱姆》,第54页;于尔根·哈贝马斯:《交往行动理论》(1981年),第1卷,《理性和社会的合理化》,托马斯·麦卡锡译,伦敦,海涅曼出版社,1985年版;第2卷,《生活世界和系统:对功能主义理性的批判》,托马斯·麦卡锡译,剑桥,波利提出版社,1987年版。亦请参见特奥多尔·W.阿多诺和马克斯·霍克海姆:《启蒙辩证法》(1944年),约翰·卡明译,伦敦,沃索出版社,1979年版。

①3福柯:《何谓启蒙?》,第42页。

①4福柯:《乔治·康吉莱姆》,第54页。注意:是“理性作为专制的启蒙,”而不是“启蒙作为专制的理性”——这一表述使福柯致力于精心阐发实践理性的替代模式。沿着这条线索对于福柯的批评就是,不管怎样,他都有义务生产一个替代物,但是从原则上来说,他却没能做到这点。参看彼得·迪尤斯:《福柯论权力和主体性》,《新左翼评论》第144期,1984年3/4月号,第72—95页;以及南希·弗雷泽:《福柯论现代权力:经验主义的洞见和规范混

乱》，《国际实践》1981年第1期。这也是哈贝马斯在《现代性的哲学话语》第266—293页的思路，他在那里指责福柯犯有“隐性规范主义”（cryptonormativism）的错误。

⑤福柯：《康德论启蒙和革命》，第95页。

⑥阿多诺：《微型道德》，第221页。

⑦阿尔都塞和巴立巴：《资本论解读》，第97页。亦请参看他早期的重要论文：《矛盾与多重决定》（1962年）和《论唯物辩证法》（1963年），载于路易斯·阿尔都塞：《保卫马克思》，本·布鲁斯特译，伦敦，新左翼丛书，1977年版，第87—128、161—218页。

⑧《资本论解读》，第94页。

⑨同上书，第99—100页。

⑩阿尔都塞式的马克思主义没有能力去思考历史的变迁，这一点已是众所周知，正是这块顽石使得其整个工程坍塌。具有讽刺意味的是，正是由于这种设想中的政治价值，阿尔都塞才首先关注联合型分析，而这一点源自列宁。对于黑格尔主义的时间，阿尔都塞所反对的是，它把现在本体论化了，这就“阻碍了历史时间的任何预期，任何对于未来的有意识的预期……任何关于未来的知识”。因此，他认为，对它而言就没有“政治科学”：“严格地说，黑格尔的政治学是不可能的”（《资本论解读》，第95页；亦请参看《保卫马克思》，第204页）。事实上，至少存在着两种类型的黑格尔政治学：众所周知的“左翼”和“右翼”的黑格尔主义。它们的错误恰恰和阿尔都塞归之于黑格尔的错误南辕北辙：也就是说，它们寄予将来的期望过高，把它与我们可以称之为“无意识预期”的东西隔绝开来。在寻求关于将来的知识时，阿尔都塞更像一个黑格尔学派成员，只是他自己没有意识到而已。可以参看德里达的评论，他说，与黑格尔学派针锋相对的思想家，“在他们以最激进的方式公开与黑格尔势不两立……的那一刻”往往最为接近黑格尔。《暴力与形而上学》，载于《书写与差异》（1967年），阿兰·巴斯译，芝加哥，芝加哥大学出版社，1978年版，第99页。

⑪《资本论解读》，第96—97页。

⑫把黑格尔主义等同于同质时间意识的日常的或“流俗的”的形式，这肇始于海德格尔的《存在与时间》（1927年）第82节，约翰·麦奎里和爱德华·罗宾逊译，牛津，布莱克威尔出版社，1962年版。但是，我们在下章即将看到，这种等同被与亚里士多德的共同的关系所调解，而未能抓住有其自己的难题的

黑格尔主义的时间性的特性。对于海德格尔的相关章节的更多的“解构”，参看雅各·德里达：《Ousia 和 Gramme：关于〈存在与时间〉中一条注释的注释》，载于《哲学的边缘》，阿兰·巴斯译，黑默尔亨普斯特德，哈佛斯特韦特舍夫出版社，1982年版，第29—67页。有关海德格尔“流俗的时间概念”的叙述的讨论，参见同上书第62—68页。

③费尔南·布罗代尔：《论历史》，塞拉·马修斯译，伦敦，韦登费尔德和尼克松出版社，1980年版，第49页；着重号为我所加。

④波利·安德森：《英国马克思主义内部的争论》，伦敦，沃索出版社，1980年版，第75—76页。我要感激格雷戈里·艾略特提醒我注意这段话。

⑤《论历史》，第34页。布罗代尔称马克思为“第一个在历史长时段的基地上建构起真实的社会模型的人”。同上书，第51页。

⑥对于阿尔都塞和年鉴学派之间的关系，另有一种解释，这种解释强调了阿尔都塞关于“真实的对象”与“知识的对象”的区分和年鉴学派“作为问题史”的历史思想之间的趋同性，关于这一点，可以参见彼得·舍特勒：“阿尔都塞和年鉴学派的历史学——不可能的对话？”，格雷戈里·艾略特译，载米歇尔·斯伯林克和E.安·卡普兰编：《阿尔都塞的遗产》，伦敦，沃索出版社，1992年版，第81—98页。

⑦《英国马克思主义内部的争论》，第75页。

⑧《资本论解读》，第96页。

⑨费边：《时间和他者》，第55—56页；最后的着重号为我所加。

⑩参见安德森：《英国马克思主义内部的争论》，第74页。

⑪《资本论解读》，第106页。

⑫同上书，第311页。

⑬费边：《时间和他者》，第156—165页。

⑭依照阿尔都塞一个广为人知的论述，关于历史的知识“不是历史性的，正如关于糖的知识不是甜的”。《资本论解读》，第106页。

⑮参见马克思：《资本论：政治经济学批判》，第2卷（1885年），大卫·费恩巴哈译，哈蒙兹华斯，企鹅出版社，1978年版，第5, 7, 12—15章。

第二章 一种时间，一种历史？

①詹姆逊有个观点认为，“历史作为基础与不可超越的视域，它需要特定

的理论上的证明”(弗里德里克·詹姆逊:《政治无意识:作为社会象征艺术的叙事》,伦敦,墨修恩出版社,1981年版,第102页),尽管这个观点引人入胜,但是在表述过程中却自相矛盾,因为它所使用的那个现象学范畴——“不可超越的视域”——并没有经过审查。

②威廉·狄尔泰:《人文研究中历史世界的重构》,载于《选集》,H.P.里克曼编译,剑桥,剑桥大学出版社,1976年版;海因里希·李凯尔特:《科学与历史:实证主义认识论批判》,乔治·赖斯曼译,阿瑟·格达德编,普林斯顿,德·芬·诺斯特兰德出版社,1962年版;海德格尔:《历史科学中的时间概念》(1916年),H.S.泰勒和H.W.乌弗莱曼译,《现象学的英国社会杂志》第9卷,1978年,第1期,第3—10页。

③赫尔伯特·施纳德尔巴赫:《1831—1933的德国哲学》,剑桥,剑桥大学出版社,1984年版,第2章,也请参见卢卡奇在其《青年黑格尔》(1948年)一书序言中的有关评论,罗德尼·利文斯通,伦敦,墨林出版社,1975年版,第16页,其中提到“哲学史上叔本华一脉中新康德主义的胜利”以及其后试图“把黑格尔哲学嵌入到对新康德主义进行帝国主义的、反动的重建这项事务中”。狄尔泰就曾经遭到这种鄙夷。

④卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯:《德意志意识形态》(1845年),载于他们的《选集》,伦敦,劳伦斯和维斯哈特出版社,1975—1989年版,第5卷,第37页。亦请参见雷蒙·阿隆关于历史哲学的对象的定义:它是一种“合成”(素材的选择、阐释和组织),而不仅仅是对它这门科学的预备程序进行方法
210 论的批判,载于他的《历史哲学导论:论历史客观性的局限》,乔治·J.欧文译,伦敦,维登费尔德和尼克松出版社,1961年版,第9页。

⑤恩格斯:《反杜林论:杜林先生在科学中的变革》(1878年),爱米莉·彭斯译,莫斯科,进步出版社,1947年版,第1部分和《自然辩证法》,克莱门斯·杜特译,莫斯科,进步出版社,1934年版。后者在恩格斯生前未出版,它最早于1925年,也就是斯大林的《论列宁主义基础》出版一年后,以苏联版全文面世。

⑥罗素·雅柯比:《战胜的辩证法:西方马克思主义的特征》,剑桥,剑桥大学出版社,1981年版。

⑦例如,参见《走向历史唯物主义的重建》,载于尔根·哈贝马斯:《交往和社会进化》,托马斯·麦卡锡译,伦敦,海涅曼出版社,1979年版。吉利恩·罗斯简要地讨论了新康德主义的马克思主义(《黑格尔反对社会学》,伦敦,阿特龙

出版社,1981年版,第24—38页),她把这种倾向追溯到卢卡奇和阿多诺二人那里,用卢卡奇的新康德主义式的新黑格尔主义的观点延伸开去包裹住卢卡奇自己。

⑧参见同上书,第1章注释2。

⑨保罗·利科:《法国历史学对于历史理论的贡献》,牛津,克拉伦登出版社,1980版,以及《时间与叙事》第1卷第2部分的《历史与叙事》。关于盎格鲁-美利坚文学,参看巴特里克·伽第纳编:《历史理论》,纽约,弗雷出版社,1959年版。阿尔都塞与年鉴学派的短暂交好就是马克思主义与年鉴学派传统交流过程中不可多得的例子。在苏联,与分析学派文献的约会则姗姗来迟,主要体现于伊埃罗·卢讷的《苏联马克思主义和分析学派的历史哲学》(1980年)中,布里安·皮尔士译,伦敦,沃索出版社,1992年版。

⑩阿隆指出(《导论》,第44页):“在康德那里,牛顿物理学的有效性可以强行施授于人,必然发生,但是这样的历史科学不存在。”这种状况在今天比起阿隆著述的那个时代(20世纪30年代)有过之而无不及。

⑪与此相关的光辉典范,可参见米歇尔·德·塞透:《历史书写》(1975年),汤姆·康利译,纽约,哥伦比亚大学出版社,1988年版,尤其是第1部分。

⑫阿隆:《导言》,第10页。

⑬保罗·利科:“历史中的主观性与客观性”,载于《历史与真理》,查尔斯·A.柯尔伯利译,伊文斯通,伊利诺伊斯,西北大学出版社,1965年版,第24页。

⑭马克·布洛赫:《历史,人和时间》,载于《历史学家的技艺》,彼得·普特南译,曼彻斯特,曼彻斯特大学出版社,1954年版,第20—47页。请注意那个创立于1952年带有年鉴学派精神倾向的极具影响的英国杂志的名称:《过去与现在》。

⑮例如,参见费德尔·卡斯特罗:《历史将会赦免我》,哈瓦那,布克研究所,1963年版。

⑯卡尔·马克思:《政治经济学批判概要(草稿)》,马丁·尼可劳斯译,哈蒙兹华斯,企鹅出版社,1973年版,第109页。

⑰参见费尔南·布罗代尔:《商业的控制力:15—18世纪的文明与资本主义》,第2卷,希安·雷纳尔多译,伦敦,柯林斯出版社,1982年版;伊曼努尔·华勒斯坦:《现代世界系统:16世纪的资本主义农业和欧洲世界经济的起源》,伦敦,学术出版社,1974年版;T.H.阿斯顿和C.H.E.菲尔宾编:《勃伦纳讨论集:前工业时代欧洲农业阶级结构和经济发展》,剑桥,剑桥大学出版社,1985

年版。

⑱雅各·勒高夫:《14世纪“危机”期间的工作时间:从中世纪时间到现代时间》(1963年),载于他的《中世纪的时间、工作和文化》,阿瑟·戈德哈默译,芝加哥,芝加哥大学出版社,1989年版,第43—57页;E.P.汤普森:《时间,工作纪律和工业资本主义》,《过去和现在》,第38期,1967年,第56—97页;弗里德里克·库柏:《时间殖民化:殖民地蒙巴萨岛上的工作节奏与劳工冲突》,211 载于尼可拉斯·B.德克编:《殖民主义和文化》,安阿伯,密歇根大学出版社,1992年版,第209—246页。

⑲埃维阿塔·泽鲁巴瓦尔:《时间的标准化:一个社会历史的角度》,《美国社会学杂志》第88卷,1982年第1期,第1—23页。在早期资本主义阶段,同质的时钟时间所具有的可数量化的连续要强加于人必须要有一些重要的背景性条件,它包括本笃会修道院中作为生活作息管理方式的时刻表的发展以及14世纪由源自教堂时间的商人时间所确定的与日俱增的自主性。参见埃维阿塔·泽鲁巴瓦尔:《本笃会伦理学和时刻表的现代精神:论时刻表和现代生活》,《社会学探索》第50期,第157—169页,以及勒高夫:《中世纪的商人时间和教堂时间》(1960年),载于《中世纪的时间、工作和文化》,第29—42页。

⑳把关于时间的抽象的年代学的时间概念应用到历史当中去的理论基础已经由地质学时间的发现而奠定了,这种地质学时间破坏了创世论的严格限定的神学时标(time-scales),参见斯蒂芬·杰伊·古尔德:《时间之矢,时间之环:地质学时间发现中的神话与隐喻》,哈蒙兹华斯,企鹅出版社,1988年版。

㉑皮埃尔·维拉:《马克思主义的历史,形成中的历史:与阿尔都塞对话》,《新左翼评论》第80期,1973年7/8月号,第105页。在这里区分以下二者极为重要:在充分的全球化意义上的“世界历史作为历史”的观念和华勒斯坦“世界体系”的观念,后者既与任何时刻下的全球一体化中的国家相联系,又在它的时间思想中本质上是结构性的(就是说,共时态的/历时态的)。例如,参见有关更早的,即在美洲和其他各大洲建立关系之前的“世界体系”的论述,载于珍妮特·阿比-卢格霍得:《欧洲霸权之前(公元1250—1350年)的世界体系》,纽约和牛津,牛津大学出版社,1989年版。

㉒斯皮瓦克:《文化研究问题遐想》,载于她的《置身教育机器之外》,纽约和伦敦,卢德里奇出版社,1993年版,第256页。

㉓维拉:《马克思主义的历史》,第106页。

②④《政治无意识》，第 28 页，着重号为我所加。

②⑤例如，参见有关 18 世纪德国石匠的秘密团体中筹划与商计的辩证法的论述，见赖因哈特·柯什勒克：《批评与危机：启蒙与现代社会的发病机理》（1959 年），纽约，伯格出版社，1988 年版，第 9 章。

②⑥卡尔·马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，载于马克思和恩格斯：《著作全集》，第 5 卷，第 3 页。

②⑦特奥多尔·W. 阿多诺：《历史哲学》，未刊系列演讲稿，第 19 页，引自罗伯特·赫罗特-肯特：“回到阿多诺”，《目的》第 81 期，1989 年秋季号，第 13 页。

②⑧卡尔·波普尔：《历史主义的贫困》（1957 年），伦敦，卢德里奇出版社，1960 年版。

②⑨G. W. F. 黑格尔：《精神现象学》，A. V. 米勒译，牛津，克拉伦登出版社，1977 年版，第 47, 49 页。

③⑩雅各·德里达：《从限制经济学到一般经济学：一种无保留的黑格尔主义》，载于《书写与差异》，第 260 页。

③⑪参见阿格纳斯·海勒：《片段中的历史哲学》，牛津，布莱克威尔出版社，1993 年版，第 1 和 6 章。

③⑫卢兹·尼特哈玛：《后历史：历史走向终结了吗？》，帕特里克·卡密勒译，伦敦和纽约，沃索出版社，1992 年版，第 137, 144, 149 页。

③⑬其诱因当然是弗兰西斯·福山：《历史的终结？》，《国家利益》1989 年夏季号，第 3—18 页，后来扩充为《历史的终结及最后之人》一书，哈蒙兹华斯，企鹅出版社，1992 年版。

③⑭我在这里所关注的是黑格尔的历史性现在的合理性这个思想的结构，而不是他自己在《法哲学》的政治学思考中所提出的关于其内容的说明。

③⑮参见约瑟夫·麦卡尼：《终结游戏》，《激进哲学》第 62 期，1992 年 8 月号，第 35—38 页。

③⑯黑格尔：《精神现象学》，第 6 页。

212

③⑰例如，参见约瑟夫·麦卡尼：《什么使批判性理论具有批判性？》，《激进哲学》第 42 期，1986 年冬/春季号，第 11—23 页，以及《自由的真实王国：共产主义之后的马克思主义哲学》，《新左翼评论》第 189 期，1991 年 9/10 月号，第 19—38 页。

③⑱比较一下《宗教是一》（1793 年）和他晚期的《宗教哲学讲演录》。前者

由 H.S. 哈里斯译, 作为他的《黑格尔的发展第一卷: 走向辉煌(1770—1801 年)》一书的附录, 牛津, 克拉伦登出版社, 1972 年版; 后者由 E.S. 霍尔丹译, 伦敦, 卢德里奇和基根·保罗出版社, 1952 年版, 亦请参见《黑格尔的心灵哲学》, 威廉·华莱士译, 牛津, 克拉伦登出版社, 1971 年版, 第 282 页。

③ 卡尔·马克思:《黑格尔法哲学批判导言》(1843 年), 载于马克思, 恩格斯《著作全集》第 3 卷;《资本论: 政治经济学批判》, 第 3 卷(1894 年), 伦敦, 劳伦斯和维斯哈特出版社, 1959 年版, 第 820 页。我提出过一个重建从康德《纯粹理性批判》直到马克思和恩格斯的《共产党宣言》德国哲学中理论理性和实践理性之间关系的方案, 见我的博士学位论文:《哲学的狂欢: 黑格尔和马克思眼中的哲学、政治和科学》, 苏塞克斯大学未刊博士论文, 1989 年。

④ 波利·安德森:《历史的终端》, 载于他的《交锋地带》, 第 331—357 页; 麦卡尼:《终结游戏》, 第 37—38 页; 弗雷德·哈利迪《与福山商榷》, 《新左翼评论》第 193 期, 1993 年 5/6 月号, 第 89—95 页; 格雷戈里·艾略特:《混乱的牌局: 历史共产主义和“历史的终结”》, 《激进哲学》第 64 期, 1993 年夏季号, 第 3—12 页; 约瑟夫·麦卡尼:《塑造终端: 关于福山的反思》, 《新左翼评论》第 202 期, 1993 年 11/12 月号, 第 37—53 页。要对福山作新左派的阐释, 这些文献已绰绰有余了。

⑤ 《后历史》, 第 28 页。

⑥ 麦卡尼:《自由的真实王国》, 第 31—32 页, 亦请参见约瑟夫·麦卡尼:《社会理论和马克思主义危机》, 伦敦, 沃索出版社, 1990 年版, 第 3 部分。

⑦ 这里请参见伊斯特万·麦斯查罗斯:《逆转装置中历史的狡计》, 《激进哲学》第 42 期, 1986 年冬/春季号, 第 2—10 页, 以及《马克思的“社会革命”和劳动分工》, 《激进哲学》第 44 期, 1986 年 8 月号, 第 14—23 页。麦斯查罗斯对于马克思思想中“活着的和死去的”解读是麦卡尼期望重建马克思主义的黑格尔主义的基础。

⑧ 福山:《历史的终结》, 第 5 部分。

⑨ 引自安德森:《历史的终端》, 第 322 页。

⑩ 《时间与叙事》, 第 204—205 页。

⑪ G.W.F. 黑格尔:《精神现象学》, 法兰克福, 乌尔斯泰恩出版社, 1970 年版, 第 29 页;《精神现象学》英译本, 第 19 页, 译文有改动。

⑫ 乔治·巴塔耶:《黑格尔, 死亡和牺牲》(1955 年), 乔纳森·斯特劳斯译, 载于阿兰·斯托克尔编:《耶鲁法国研究》第 78 卷:《论巴塔耶》, 纽黑文, 耶鲁

大学出版社,1990年版,第27页。

④《时间与叙事》第3卷,第202页。

⑤同上;黑格尔:《历史中的理性:历史哲学的一般性导言》,罗伯特·S.哈特曼译,印第安纳波利斯,波波斯-麦里尔出版社,1953年版,第11页,译文有所订正。

⑥德里达:《从限制经济学到一般经济学》,《书写与差异》,第253页。

⑦米歇尔·福柯:《话语的秩序》,巴黎,加利玛出版社(Gallimard);引自大卫·梅希:《米歇尔·福柯的生平》中他自己的译文,伦敦,哈奇森出版社,1993年版,第243页。亦请参考上注中第1章注释80中德里达的评论。

⑧利科认为,伽达默尔抛弃了黑格尔,“而没有通过批评来征服他”。《时间与叙事》第3卷,第324页注释14。德里达认为巴塔耶和他英雄所见略同,是因为他非常清楚地看到了内在于这两个替代物中的辩证法陷阱。然而,滑稽的是,德里达试图通过强调巴塔耶的批评的绝对主义而使后者对黑格尔主义话语的置换“锋芒毕露”,但是他只是在另一个水平上使巴塔耶回归到了黑格尔。我们来计算一下德里达在解读巴塔耶时使用“绝对”这个词的次数:绝对区别、绝对风险、绝对失败、绝对消除、绝对无知、绝对超出、绝对非话语、绝对冒险……《从有限经济学到一般经济学》,《书写与差异》,第251—277页。 213

⑨路德维希·费尔巴哈:《黑格尔哲学批判》,载于《激情的沉思:费尔巴哈选集》,查瓦·汉非译,纽约花园城市,精神支柱丛书,1972年版,第53—96页(第57—58页)。

⑩《黑格尔的自然哲学》,威廉·华莱士译,牛津,牛津大学出版社,1970年,第39,36页。

⑪费尔巴哈:《黑格尔哲学批判》,第62—73页。“总体性,或者说,特定的历史现象或存在的绝对性,”费尔巴哈写道,“作为谓词被证明是无辜的,它把作为独立的实体的诸发展阶段还原成为只具有历史的意义;它们虽然是活生生的,但是只是作为阴影与环节,只是作为绝对的层次上的微末的水滴而继续存在”(第55页)。它们具有独立性的最终痕迹只可能是它们的死亡的绝对性。亦请参见巴塔耶:《黑格尔,死亡和牺牲》,在该文中,表象被同时既当作关于人类生活中死亡的构成性角色的知识的条件,又被当作获得关于死亡的真知的障碍。

⑫《从限制经济学到一般经济学》,第257,259页。亦请参阅卢卡奇:《社会存在的本体论》第一卷;《黑格尔的真假本体论》,大卫·费恩巴赫译,伦敦,

墨林出版社,1978年版。

⑤瓦尔特·本雅明:《历史哲学散论》,载于《自画像》,第262页。我们可以想想在过去40年中作为各种政治运动的核心的对工人阶级、妇女和种族历史的重新恢复。

⑥也许这就是阿尔都塞在说“严格地说,黑格尔的政治学是不可能的”的时候试图证明的东西,虽然他把这个问题的特征鉴定错了。

⑦《时间与叙事》第3卷,第206页。亦可参阅伽达默尔:《真理与方法》(1961年;1965年),伦敦,希得和瓦尔德出版社,1979年版,第305—310,317—325页。

⑧亚历山大·科耶夫:《黑格尔释读引论》,阿兰·布鲁姆编,小詹姆斯·H.尼可尔斯译,纽约和伦敦,基本丛书,1969年版,第133页注释20。

⑨参见樊尚·德康柏:《现代法国哲学》,L.斯科特-弗克斯和J.M.哈定译,剑桥,剑桥大学出版社,1980年版,第1章;凯特·索普:《人道主义和反人道主义》,伦敦,哈奇森出版社,1986年版。

⑩注意,在福山的《历史的终结》第2和第3部分之间缺乏居间的过渡。众所周知,同样的问题困扰着卢卡奇:《历史和阶级意识:马克思主义辩证法研究》(1923年),罗得尼·利文斯通译,伦敦,墨林出版社,1971年版。

⑪它的三大卷分别于1983、1984、1985年在法国首次面世。

⑫《时间与叙事》第1卷,第85、92—93、227页。

⑬正如“历史生存的解释学”这个术语力图要表达的,我在这里并不是在传统的本体论“基础”的意义上使用“本体论的”这个术语,它并不意味着与历史和时间性相对峙的东西。相反,我只在它最为一般的描述性含义上使用它,意指与存在和生存相关的问题领域,虽然,这些问题可能会在哲学上被解释为与时间相关。对于“本体论”这个哲学物化的王国品头论足的做法日渐甚嚣尘上,超出了这个术语严格限制的含义而延伸到了所有与存在和生存相关的问题中,这就在它的批评最为激进时反而更增强了现代思想的认识的主体性——否定辩证法和解构都不能说是完全摆脱了这个特征。在利科的《时间与叙事》中,这种紧张关系在三大卷中自始至终存在着。

⑭我要把这个天才的论述归功于简·夏伯莲。

⑮《时间与叙事》第1卷,第3页。亦请参见詹姆逊:《政治无意识》,第13页,在该处,叙事是指“人类心灵的核心功能或者请求”。

⑯《时间与叙事》第3卷,第12—22页。与此相反,海德格尔把这个矛盾

内在地设置在亚里士多德的论述中,但是他在对它进行解读时,又把现象学 214 的时刻置于优先地位,并由此在它的来源处截断本体论的客观主义的威胁。参见海德格尔:《现象学的基本问题》,阿尔伯特·霍夫斯塔德译,布鲁明顿,印第安纳大学出版社,1988年版,第237—256页。

⑩《时间与叙事》第3卷,第11页。

⑪《时间与叙事》第3卷,第23—44页,第61—85页;海德格尔:《存在与时间》,第23—49页。利科对于亚里士多德的分析的这一方面的阐释仅仅是为了指出奥古斯丁所使用的方式,而海德格尔强调:在该处,它是“在更为强烈得多的意义上”出现的。

⑫《时间与叙事》卷3,第17、15页。

⑬同上书,第19页。

⑭《时间与叙事》卷1,第8页。

⑮《时间与叙事》卷3,第25—26页。

⑯引自利科,同上书,第28页。

⑰海德格尔:《基本著作集》,第260页。

⑱尤其参见海德格尔:《时间概念史导论》,西奥多·基泽尔译,布鲁明顿,印第安纳大学出版社,1992年版,第305—320页:“死亡总是已经悬临在此的。因此,死亡总是属于此在自身的,哪怕它还不是一个整体,还没有完成,哪怕它并非正在死去。死是一个整体的不可或缺的组成部分。毋宁说,它从一开始就组构着此在的整全性,因此,只有在整全性的基础上,死亡才有时间上的特定组成部分的存在,也就是说,才以可能的方式存在。[……]此在本质上它的死”(第313页)。

⑲从哲学上对时段作出阐释的经典文献是柏格森的《时间和自由意志:论意识的直接材料》(1889年),F.L.玻格生译,伦敦,乔治阿伦和昂温出版社,1910年版。1925年在马堡大学的夏季讨论班上,海德格尔曾经打算把他关于“时间概念的历史”的讲座的主要部分的第一部分用来讨论柏格森。但是,和往常一样,他只完成了计划中三部分的第一部分。正如概要中所陈述过的,他的立场是,柏格森的重要性在于他在力图超越传统的时间概念而达到“更为本源的”时间概念时十分自觉;但是他还是失败了,依旧停留在传统的框架内(《时间概念的历史》,第9页)。这个分析的实质在《存在与时间》的一个注释里暗示过(第500—501页,注释30),在该处,海德格尔声称,柏格森的观点“明显来自对亚里士多德关于时间论文的阐释”,不过是通过“向相反的

方向定位”的方式。作为量的连续的时间观念与作为质的连续的时段观念正相反对。因此,柏格森的时段分析是走对路了(走向“领会时间的方式”……我们的“时间意识”),但是在把它理论化为“质的连续”时,又突出表明它仍旧依赖于那陈旧的观点。

海德格尔在1927年暑期所做的关于“现象学的基本问题”的讲座中,揭示了这个解读另外一些更深刻的方面,其中所包含的标题为“亚里士多德时间概念的阐释性说明”的部分如期完成了1925年讲座核心部分第三部分的计划。在对亚里士多德的阐释的简短引言中(《现象学的基本问题》,第231—232页),海德格尔认为柏格森的时段这个反向概念之所以根基不稳是因为它“误解了亚里士多德理解时间的方式”。海德格尔独具特色地从对亚里士多德的解读中降生了他自己的“反向概念”(此在的时间性),这是加深了,而不是逃避了这个思想的困境。虽然它没有提及,但是这个解读事实上正是以胡塞尔1905年的分析的概念结构为基础的,而胡塞尔和柏格森的思想的共同来源都在于布伦塔诺的描述心理学中(参见海德格尔:《时间概念的历史》,第23页)。

有趣的是,海德格尔1924年在马堡神学协会上的讲座原稿中没有提到柏格森,而他后来所有的分析皆脱胎于此(海德格尔:《时间概念》,威廉·麦克尼尔译,牛津,布莱克威尔,1992年版)。但是他在那里提到了爱因斯坦(第3页),而后在刊于《现象学的基本问题》(第233页)的第2版的《时段与同时性》(1923年)中,他就有关爱因斯坦的讨论与其中涉及的柏格森对爱因斯坦的相对论所作的批判性考察放在一起,这就表明,海德格尔思考时间始于对柏格森的工作的回应。

⑩《时间与叙事》卷3,第35页。

⑪海德格尔:《现象学的基本问题》,第240—256页。

⑫《时间与叙事》卷3,第24页。

⑬同上书,第25页。

⑭同上书,第85页。

⑮有关历史中的神秘这个范畴的方法论功能的说明,请参见利科早年的《基督教和历史的意义》一文,载于他的《历史与真理》,第81—97页。利科的历史概念的一般结构在组成他早期工作的论文中已具雏形。有关的当代批评,请参见路易斯·阿尔都塞:《论历史的客观性》(致保罗·利科的信),《哲学教育评论》,1955年,第5卷,第4期,第3—15页。利科对阿尔都塞晚期作品

的回应可以在他的《阿尔都塞的意识形态理论》中找到,载于格雷戈里·艾略特编:《阿尔都塞:一个批判性读本》,牛津,布莱克威尔,1994年版,第44—72页。

⑧《时间与叙事》卷3,第207页。

⑨同上书,第231页。

⑩让-保罗·萨特:《辩证理性批判》卷1,《实践效果论》,阿兰·谢利坦-史密斯,伦敦,新左翼丛书,1976年版,第42—76页;《辩证理性批判》卷2,《历史的可理解性》,昆廷·霍尔译,伦敦,沃索出版社,1991年,第3册第3部分及附录。

⑪参见同上书第3章,第91—97页。

⑫特奥多尔·W.阿多诺:《否定的辩证法》(1966年),法兰克福,苏尔坎普出版社,1982年版,第314页;《否定的辩证法》,第320页。

⑬《时间与叙事》,卷3,第241页。

⑭伽达默尔:《真理与方法》;海德格尔:《时间与存在》(1962年),载于《论时间与存在》,琼·斯坦保译,纽约,哈勃火炬丛书,1972年版,第1—24页;雅各·德里达:《差异》(1968年),《哲学的边缘》,第1—27页。

⑮让-保罗·萨特:《生存主义和人道主义》(1946年),菲利普·迈勒译,伦敦,墨修恩出版社,1973年版;海德格尔的引人瞩目的答复,《论人道主义的信》(1947年),载于《基本著作集》,大卫·法勒尔·克雷尔译,伦敦,卢德里奇出版社,1993年版,第213—265页。有关利科为把此在分析从存在问题中分离出来这种做法所作的辩护,见《时间与叙事》卷3,第60—61页。

⑯参见巴里·卡茨:《赫伯特·马尔库塞和解放的艺术》,伦敦,沃索出版社,1982年版,第58—86页,以及道格拉斯·凯尔纳:《赫伯特·马尔库塞和马克思主义的危机》,伦敦,麦克米伦出版公司,1984年版,第38—68页。马尔库塞的第一件足有一本书那么长的篇幅的作品是对黑格尔的研究,它开篇即宣告:“如果这本书对于诸问题的发展与澄清有些微贡献,都理应归功于马丁·海德格尔的著作。”赫伯特·马尔库塞:《黑格尔的本体论和历史性理论》(1931年),塞拉·本哈比勃译,坎布里奇,麻省理工学院出版社,1987年版,第5页。

⑰《存在与时间》,第279、275、188—195页。亦请参见伽达默尔:《真理与方法》,第235—241、258—267页。

⑱同上书,第280、281页。

⑨⑦《存在与时间》，第 288 页，着重号为我所加。

⑨⑧同上书，第 277 页。

⑨⑨同上书，第 284、289、312—348 页。

⑩⑩《否定的辩证法》，第 219 页。

⑩⑪彼得·奥斯本：《克服作为形而上学的哲学：罗蒂与海德格尔》，《牛津文学评论》，1989 年第 11 卷，第 94 页。

⑩⑫参见第五章。

⑩⑬《存在与时间》，第 307 页。

⑩⑭同上书，第 424 页。《现象学的基本问题》，第 262 页；《存在与时间》，第 307 页，着重号为我所加。

⑩⑮同上书，第 427、374 页。

⑩⑯同上书，第 377、401—402、352 页。

216 ⑩⑰《否定的辩证法》，第 129 页。

⑩⑱《存在与时间》，第 309、440、441（着重号为我所加）、434 页。

⑩⑲正如他的一个译者所指出的，利科想要“接受哲学史却不与历史哲学发生关联”。《历史和真理》，第 13 页。这种矛盾态度是利科的著作的细致入微与最终的局限之根源。

⑩⑳《存在与时间》，第 416 页；梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，柯林·史密斯译，伦敦，卢德里奇和基根·保罗出版社，1962 年版，第 15 页。在《存在与时间》之后，“视域图式”概念作为从此在的时间性到存在的时间性的部分动力，从海德格尔的著作中消失了。这里回归到这个概念表明，通过比较它和其他的关于“自然”和“他者”的本体论问题，我们拒斥海德格尔的转向，而赞成此在分析的批判性扩展。

⑩㉑《暴力与形而上学》，载于德里达：《书写与差异》，第 117、123 页，着重号为我所加。我是经过深思熟虑之后使用“批判”这个词的。另外有人把德里达论述列维纳斯的论文解读为原型解构的“双重解读”，我认为它缺乏说服力，参见西蒙·克里奇利：《解构的伦理学：德里达和列维纳斯》，牛津，布莱克威尔，1992 年版，第 94—97 页。亦请参见德里达对海德格尔的《存在与时间》中三种结束模式——毁灭（*Verenden*）、灭亡（*Ableben*）和死亡（*Sterben*）——的讨论，见他的《困境》，托马斯·达托依特译，斯坦福，斯坦福大学出版社，1993 年版，第 35—40 页。此在作为时间性的存在者而“存在”于那个作为总体性和无限之间的运动中：承认生存的不可能的可能性这种可能性。死亡自身

(*Sterben*)当然是不可能的。

⑪让-卢克·南希:《体验自由》,布里奇特·麦克唐纳德译,斯坦福,斯坦福大学出版社,1993年版,第158—159页。

⑫《现象学的基本问题》,第231—256页。也可参见《存在与时间》,第473页。

⑬《时间与叙事》卷3,第59页。

⑭伊曼罗尔·列维纳斯:《总体性和无限:论外在性》,阿方索·林吉斯译,彼兹堡,迪凯纳大学出版社,1969年版,第235页。

⑮《时间与叙事》卷3,第18页。

⑯《存在与时间》,第465页。

⑰同上书,第456页。

⑱同上书,第464页。

⑲同上书,第465页。

⑳参阅阿尔都塞把黑格尔的时间观念和“日常实践的虚假的明显性的经验主义”、“连续的—同质的时间这种意识形态的思想”等同起来的做法,见《资本论解读》,第96页。海德格尔认为黑格尔的时间观念从本质上说是亚里士多德式的(《存在与时间》,第480—486页)。就我所知,阿尔都塞对于黑格尔主义时间性的批判源自海德格尔,它由常见的反人道主义土壤滋养着,但是却没有经过任何细节上的审查。

㉑同上书,第474—477页。有一种解读通过卢卡奇的物化概念而把“常人”问题和马克思主义的意识形态理论联在了一起,参见卢西恩·古德曼:《卢卡奇和海德格尔:走向新哲学》,威廉·Q.贝尔豪尔译,伦敦,卢德里奇和基根·保罗出版社,1977年版。

㉒《现象学的基本问题》,第262页;着重号为我所加。

㉓关于《存在与时间》中概念框架的谱系学,请参见西奥多·基泽尔:《海德格尔〈存在与时间〉的起源》,伯克利和伦敦,加州大学出版社,1993年版。基泽尔的著作中在术语学方面用了一个极其有用的“1926—1927年海德格尔基本术语的谱系汇编”来概括,同上书,490—511页。

㉔《时间与叙事》卷3,第17页。

㉕利科:《胡塞尔和历史感》(1949年),译文载于保罗·利科:《对胡塞尔现象学的分析》,伊万斯顿,西北大学出版社,1967年版,第149页。《时间与叙事》所处理的问题在此已具雏形,这些问题内在于胡塞尔的著作的进一步发

展之中。

217 ⑱《知觉现象学》第 14 页。

⑲《时间与存在》，第 153—163 页。

⑳埃德蒙特·胡塞尔：《笛卡尔的沉思》（1929 年），多林斯·凯恩斯译，多德莱希特，克卢瓦出版社，1933 年版，第 120 页。

㉑《时间与叙事》，第 106—107、229、105 页。

㉒日历的社会的（以及由此而来的政治的）维度从它最初以来就极为显著。据说，在古罗马共和国，作为政府日历的制定者，教士团经常顺从于特殊利益集团的威逼利诱而加快或者延缓宣告新年的到来。日历这个词来自拉丁文“*calendare*”，意为“大声说出”或者“宣告”，现在它依旧保存着同这些时代的关联。有一个官员穿过大街小巷宣告官方已经观测到了新的月亮，新的一月开始了。参见诺伯特·埃利亚斯：《论时间》，埃德蒙特·杰夫科特译，牛津，布莱克威尔出版社，1992 年版，第 192—199 页。

㉓参见瓦尔特·本雅明：“N[论知识理论，进步理论]”（N2,6），载于史密斯编译：《本雅明：哲学、美学、历史》，第 48 页以及《历史哲学散论》，《自画像》，第 263 页。

第三章 死亡与承认

①《存在与时间》，第 281—285 页。

②《存在与时间》一书第 49 节的主旨在于区分生存论的研究与“传记—历史学的和人种—心理学的”研究的不同。

③同上书，第 32 页。

④马尔库塞的不足之处在于，他只看到了黑格尔的现象学在质疑海德格尔的本体论的术语时是如何彻底，这就激发了他在《黑格尔的本体论和历史性理论》中把海德格尔的早期思想转变成马克思主义的革命哲学时企图使用黑格尔来作为这种转变的共同思想来源。在《总体性与无限》中，列维纳斯使用胡塞尔而非黑格尔作为基地，试图从中发展出超越了海德格尔生存主义的关于他者的伦理本体论，这种努力同样也用错了地方，因为海德格尔的分析中所具有的个人主义根苗是存在于胡塞尔的现象学的方法论中的。当然，列维纳斯也是胡塞尔的批评者，指责他没有能够领会他者的可变性。然而，他

那无限可变性的观念正是它所努力反对的个人主义颠倒之后的产物。饶有兴味的是,德里达试图反对列维纳斯而捍卫胡塞尔(通过以与列维纳斯的分析更为亦步亦趋的方式重新阐释《笛卡尔的沉思》第五部分中有关主体际性的叙述),但它所达到的程度只是对胡塞尔作了黑格尔式的解读。参见德里达:“暴力与形而上学”,《书写与差异》,第123—133页。对于列维纳斯的进一步的批评性讨论,参见第四章,同上书,第117—127页。

⑤《精神现象学》,第111、110页。

⑥柯耶夫:《黑格尔释读引论》,巴黎,加利马尔出版社,1980年版。很可惜它的附录在英文本中被删掉了。巴塔耶那篇重要的论文《黑格尔,死亡和牺牲》就是围绕这个附录而对柯耶夫的思想所作的未完成的研究的一个摘录。

⑦同上书,第539页。引自巴塔耶:《黑格尔,死亡和牺牲》,第10页。

⑧黑格尔:《精神现象学》,让·依波利特译,第2卷,巴黎,1939年版。我要感谢乔纳森·雷向我指出这个译本的价值。

⑨让-保罗·萨特:《存在与虚无:论现象学的本体论》(1943年),黑兹尔·巴恩斯译,伦敦,墨修恩出版社,1958年版,第361—430页;弗朗兹·法农:《黑皮肤,白面具》(1952年),查尔斯·兰姆·马克曼,骑士出版社,1970年版;亦请参见萨特为弗朗兹·法农的《地球的毁灭》(1961年)所写的序言,康斯坦斯·法林顿译,企鹅出版社,1967年版。

⑩参见科利斯·阿瑟:《黑格尔的主奴辩证法和马克思学的神话》,《新左翼评论》第142期,1983年11/12月号,第67—75页。有关更为广阔的图景,参见朱迪恩·巴特勒:《欲望的主体:20世纪法国的黑格尔主义的反思》,纽约,哥伦比亚大学出版社,1987年版。

⑪这些是其随后章节(第五、六章)的话题,在其中,黑格尔的教育学重建了从感性确定性的直接性到绝对知识的观点这条自然意识之路。

⑫卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯:《共产党宣言》,《著作集》第6卷,伦敦,劳伦斯和维斯哈特出版社,1976年版,第506页。

⑬《精神现象学》,第110页。

⑭在《精神现象学》的开篇与终篇之处都可以发现黑格尔关于历史内容与哲学内容相互关联的思想,第21—34、493页。他将历史从精神现象学和思辨哲学中区分开来:历史是事件的偶然性的立场;精神现象学是从“存在与知识的对照”(现象)的立场来理解这些事件的结构系统;思辨哲学揭示的是

自在自为的精神自身的运动过程。因此《精神现象学》有经验的历史和它的哲学解释这两种模糊不定的身份。《精神现象学》就是哲学意识的谱系学——那些对所谓的“黑格尔式的主体”持一种历史主义批评的人很容易认识不到这一点。

⑮《精神现象学》，第 105 页。

⑯同上书，第 112、110 页。

⑰同上书，第 113—114 页。

⑱同上书，第 116、115 页。

⑲同上书，第 116 页。“在绝对他物中的纯粹自我承认”，黑格尔论证道，是“科学或者说知识一般的基地与温床。哲学的开端预设了或者说需要意识应当栖留于这种因素中。”作为科学的序言与开端，《精神现象学》的职能就是“(给个人)……显示出这种在它自身之内的立场”。同上书，第 14—15 页。柯耶夫的解读所存在的问题是，它使第一个阶段上的辩证法(主奴辩证法)停止了下來，事实上在第四章完结之处就结束了《精神现象学》。

⑳《精神现象学》的导言已经概述过，它的方法论的自我意识就是哲学意识的谱系学，第 45—57 页。

㉑同上书，第 109—110 页。

㉒同上书，第 113 页。

㉓同上书，第 113—114 页(译文所改动)；《精神现象学》，第 116 页。

㉔同上书，第 106—108、114 页。马尔库塞对这一段所作的另一种“本体论式的”解读，参见《黑格尔的本体论》，第 228—263 页。

㉕同上书，第 114 页。

㉖同上书，第 114—115 页。

㉗同上书，第 115 页。

㉘巴塔耶：《黑格尔，死亡和牺牲》，第 10—13 页。

㉙保罗·吉尔罗伊：《黑色的大西洋：现代性和双重意识》，伦敦，沃索出版社，1993 年版；奥兰多·帕特森：《奴隶制和社会消亡》，坎布里奇，哈佛大学出版社，1982 年版。在这方面，和黑格尔比喻义的内容更为接近的似乎是奴隶制这种制度而非他实际上所指的农奴制。

㉚雅各·拉康：《雅各·拉康讨论集 I：弗洛伊德关于技术的论文》，1953—1954 年，约翰·福里斯特译，剑桥，剑桥大学出版社，1988 年版，第 223 页；《主体的颠覆和弗洛伊德无意识中的欲望的辩证法》，阿兰·谢利坦译，载于他的

《著作选集》(以下简称“选集”),伦敦,塔维斯托克出版社,1977年版,第308页。

③①《黑色的大西洋》,第68页。

③②同上书,第68—71、187—223页;伽亚特立·斯皮瓦克:《记住这些局限:区别,同一性和实践》,载于彼得·奥斯本编:《社会主义和自由主义的局限》,伦敦,沃索出版社,1991年版,第227—239页;霍米·K.巴哈巴哈:《文化的位置》,伦敦和纽约,卢德里奇出版社,1994年版,第16—17页。辩证法的局限在这里是由强调意义上的“文化区别”所设定的,这个区别并不是内在于普遍的人类文化概念之中的区别,它是由巴哈巴哈所描述的“在它的赋义的混乱的狡计中被承认的文化客体突然间彻底灭绝”来标明的。同上书,第126,着重号为我所加。在奴隶的一面,这种灭绝分别与自杀,杀婴与谋杀主人相匹配。因此,在这里,对于承认的辩证法的结束似乎也应当有一个辩证法。

③③《辩证理性批判》,第1卷,第158页注释。亦请参见萨特:《存在与虚无》,第235—244、361—430页。早年,萨特承认“‘他人’的复合性”,但是他论证说,尽管事实上这种复合性“不是集合而是总体性”,但是从原则上说我们不可能采取“这种整全的观点”。同上书,第252页。因此,他尝试把黑格尔的主奴辩证法整套地运用到单个人之间的关系之中,把海德格尔的方法应用于社会整体,把二者结合起来,用黑格尔去给海德格尔的方法的个人主义锦上添花,而非与其大唱反调——萨特把笛卡尔我思的阈限之内的此在的结构改写为自为和自在的悲剧辩证法,他由此而堵塞了个人主义的方法。

③④《精神现象学》,第117页。

③⑤《存在与时间》,第230页。

③⑥有人把海德格尔的和弗洛伊德的畏概念作了一个有趣的对比,参见罗伯特·布恩比:《死亡和欲望:精神分析理论从拉康向弗洛伊德回归》,纽约和伦敦,卢德里奇出版社,1991年版,第208—209页。

③⑦齐泽克:《意识形态的崇高客体》,伦敦和纽约,沃索出版社,1989年版,第7页。

③⑧西格蒙特·弗洛伊德:《日常生活中的精神病理学》,企鹅弗洛伊德丛书,第5卷,哈蒙德华斯,企鹅出版社,1975年版,第322页。

③⑨《讨论I》,第222页。参见拉康极具柯耶夫特色的主张:黑格尔从主奴辩证法中“推导出了我们的历史的全部主客观过程”。雅各·拉康:《精神分析中的攻击性》,《选集》,第26页。在其他一些地方,拉康有些含糊其词地谈

到“首先是主奴辩证法,或者是优美心灵的辩证法和内心法则的辩证法”——《精神现象学》中这三种不同形式的辩证法,但是对柯耶夫而言它们都是重要的。雅各·拉康:《精神现分析中言语和语言的作用和领域》,《选集》,第80页。

④大卫·麦希:《不同语境中的拉康》,伦敦,沃索出版社,1988年版,第98页。

④丹尼斯·霍利尔编:《社会学学会》(1937—1939年),贝齐·温译,明尼阿波利斯,明尼苏达大学出版社,1988年版,第86页。这里参考了罗杰·卡罗易斯对柯耶夫1937年12月4日在社会学学会的讲座的叙述。

④雅各·拉康:“自我的功能形成期的镜子阶段”(1949年),《选集》,第1页。

④《选集》第79—80、301、307、80、293页;着重号为我所加。

④同上书,第307页。

④两种截然对立而又同样错误的倾向助长了这种对于拉康思想的哲学形式的误解。一种是阿尔都塞的结构主义模式,它看到了结构语言学与任何形式的黑格尔主义都天生地势不两立。另外一种的代表人物是让·瓦尔,他把拉康的精神分析看作错位的黑格尔主义,它自身就渴慕黑格尔——这种解读,在拉康用精神分析方法把哲学解读成妄想狂时卷土重来了,这就是辩证法。

拉康否认他曾经《被纯粹通过辩证法来穷尽存在所诱惑过》,见《选集》,第302页。对于黑格尔的《精神现象学》所作的宽泛的拉康式解读,参见让·依波利特:《黑格尔的现象学和精神分析》(1955年),载于W.斯泰恩克劳斯编:《黑格尔哲学研究新编》,纽约,荷尔特,里纳哈特和威尔逊出版社,1971年版,第57—70页。亦请参见让·依波利特:《关于弗洛伊德的否定(*verneinung*)的口头批评》,译文载拉康《讨论I》附录,第289—297页。拉康对依波利特²²⁰的论文的评论为《对让·依波利特提出的弗洛伊德的否定的介绍和答复》,同上书,第52—61页。对黑格尔所作的更为详尽的拉康式解读,见齐泽克:《为什么辩证学家要学会数到四?》,《激进哲学》第58期,1991年夏季号,第3—9页。

当然,在很长一段时间里——不仅仅在前后期之间,而且是在后期更为突出——拉康的叙述逐渐得到发展,亦有重大的修正与重点的转移。但是,出于阐释的清晰性与论证的策略的目的,我在这里只是提供了一幅简化的、综合的图景。

④⑥让·拉普兰遮:《精神分析、时间和翻译》(1990年),载于约翰·弗莱彻和马丁·斯坦顿编:《让·拉普兰遮:勾引、翻译和本能》,伦敦,当代艺术研究所,1992年版,第177页。我要感谢约翰·弗莱彻提醒我注意拉普兰遮最近的著作的哲学意义。

④⑦约翰·福里斯特:《精神分析的魅力:弗洛伊德,拉康和德里达》,剑桥,剑桥大学出版社,1990年版,第104页。

④⑧《选集》第4,308页。

④⑨同上书,第2页。

④⑩拉康《讨论I》,第3页。在把顺从理解为对于顺从这种不可挽回的失败的顺从时,齐泽克的拉康式的黑格尔主义实际上是对右翼黑格尔主义所作的活生生的和离心的修正。有关批评,参见彼得·迪尤斯的《分析中的黑格尔:齐泽克的拉康式的辩证法》,《大不列颠黑格尔协会会刊》,第21/22期,1990年,第1—18页。如果齐泽克对黑格尔的解读太拉康化了,那么他对拉康的解读无疑也是黑格尔式的。

④⑪后来,弗洛伊德把它的参照系往回推进了,直到生命的第一种状态,体现在子宫里的生命上。弗洛伊德两种叙述之间的差别,请参照拉普兰遮和J. B.邦达利斯:《精神分析的语言》(1967年),唐纳德·尼科尔松-史密斯译,伦敦,卡纳克丛书,1988年版,第337—338页。拉康评论道,初级自恋这个术语“表明那些发明它的人对于语义学潜力最为深刻的觉察”。《选集》,第6页。

④⑫《选集》,第2页;雅各·拉康:《精神分析的四个基础概念》,阿兰·谢里登译,哈蒙德华斯,企鹅出版社,1979年版,第256页;《选集》第2页。

④⑬《选集》,第2,4页;译文有所修正,用“it”而不是“he”来指代自我(着重号为原文所有)。

④⑭彼得·迪尤斯:“个人交往”,1994年3月4日。例如,参见《精神分析的四个基础概念》,第257页,在那里拉康提到,在父母把孩子抱到镜子前面时,他或她外表上的“参照点”是后来把自我的理想转变成理想的自我的场所。

④⑮拉康:《雅各·拉康讨论集(2):弗洛伊德理论中和精神分析术中的自我》(1954—1955年),西尔瓦那·托马塞利译,剑桥,剑桥大学出版社,1988年版,第166、167页。

④⑯《男根的意义》(1958年),《选集》,第281—291页。

④⑰朱迪斯·巴特勒:《同性恋的男根和形态的想象》,载于《事关身体:论“性”的话语限制》,伦敦和纽约,卢德里奇出版社,1993年版,第57—91页。

⑤⑧《选集》，第 294 页。

⑤⑨同上书，第 28 页。

⑥⑩彼得·迪尤斯：《拆散的逻辑：后结构主义思想和批评理论的主张》，第 66—67 页；麦希：《不同语境中的拉康》，第 104—106 页。依波利特在黑格尔的《精神现象学》中发现了类似的结构，他把自然意识解读为“意识的无意识”或者说“先行到知识中去”。依波利特：“黑格尔的现象学的精神分析”，第 58—61 页。

⑥⑪《选集》，第 105 页。

⑥⑫同上。

⑥⑬《讨论 I》，第 233 页。

⑥⑭同上书，第 148—149 页。

⑥⑮同上书，第 172 页。

⑥⑯弗洛伊德：《自我和本我》（1923 年），载《论超心理学》，企鹅弗洛伊德丛书，哈蒙德华斯，企鹅出版社，1984 年版，第 370 页。

221 ⑥⑰朱利亚·克里斯蒂娃：《爱的传奇》（1983 年），利昂·S. 卢第慈译，纽约，哥伦比亚大学出版社，1987 年版。

⑥⑱弗洛伊德：《群体心理学和自我的分析》（1921 年），载于《文明、社会和宗教》，第 130—140 页；《自恋引论》（1914 年），《论超心理学》，第 95 页；《自我和本我》，《论超心理学》，第 370 页。

⑥⑲克里斯蒂娃：《爱的传奇》，第 40、42、22、21、45 页；拉康：《选集》，第 306—307 页。

⑥⑳《论超心理学》，第 370 页。

⑦①《爱的传奇》，第 23 页，着重号为原文所有。

⑦②吉尔斯·德鲁兹和费利克斯·加培里：《反俄狄浦斯：资本主义和精神分裂型疯癫》（1972 年），罗伯特·赫尔利、马克·西姆和海伦·R. 莱恩译，明尼阿波利斯，明尼苏达大学出版社，1983 年版，第 42—68 页。要接受德鲁兹和加培里对于弗洛伊德的精神分析中的“家庭主义”的批评力度并不需要接受他们有关欲望的肯定性的叙述。

⑦③《爱的传奇》，第 22、44、23 页。

⑦④雅克琳·罗斯：《克里斯蒂娃——左右逢源》，载于她的《视觉中的性事》，伦敦，沃索出版社，1980 年版，第 161、151 页；克里斯蒂娃：《恐怖的权力：论卑贱》（1980 年），利昂·卢第慈译，纽约，哥伦比亚大学出版社，1982 年版。

⑦⑤《爱的传奇》，第 23 页。

⑦⑥同上书，第 39 页。

⑦⑦同上书，第 41 页。

⑦⑧《精神分析的语言》，第 336 页。沿着这个思路对于弗洛伊德自恋理论整体所作的批评，参见米柯尔·博斯-雅各布森：《弗洛伊德的主体》，凯瑟琳·波特译，伦敦，麦克米伦出版社，1989 年版，第 113—126 页。

⑦⑨《论自恋》，载《超心理学》，第 95 页。

⑦⑩参见同上书注释 17。

⑦⑪《爱的传奇》，第 22 页。

⑦⑫约希卡·本雅明：《爱的束缚：心理分析，女性主义和主宰问题》，伦敦，维拉各出版社，1990 年版。

⑦⑬《爱的传奇》，第 45、22 页。

⑦⑭《爱的束缚》，第 12 页。

⑦⑮同上书，第 131—132 页。把本雅明那自相矛盾的主体间关系的理想同下面这种可能性区分开来是重要的，这种可能性是指由于少男少女和早期婴儿的理想化认同之间的不同关系的变化而引起的性别身份的转变的可能性；本书在很大程度上同意这样一种区分。后者是柯多洛维安(Chodorovian)的主题，它内在于与承认概念相互对峙的认同概念之中。但是，本雅明的阐释常常模棱两可地略去这二者。

⑦⑯同上书，第 221 页。

⑦⑰同上书，第 21 页注释。

⑦⑱同上书，第 19、36、29—30、44 页；着重号为我所加。令人莫名其妙的是，尽管本雅明明确使用黑格尔来作证明，她却把主体际性概念归功于哈贝马斯。

⑦⑲让·拉普兰遮：《访谈录》，载于弗莱彻和斯坦顿编：《让·拉普兰遮》，第 5—12 页(着重号为我所加)；拉普兰遮：《精神分析的新基石》(1987 年)，大卫·麦希译，牛津，布莱克威尔出版社，1989 年版，第 3 章。

⑦⑳《精神分析的新基石》，第 84 页。

㉑同上书，第 54—88 页。

㉒同上书，第 137、145、144、142 页；拉普兰遮和邦达利斯：《精神分析的语言》，第 214—217 页。拉普兰遮从拉康对黑格尔的解读中所采纳的最主要的真知灼见是关于与天性(*instinct*)相对的本能(*drive*)的具体规定所作的精心阐

述(在新的标准英译本中,弗洛伊德的 *Trieb* 被译为“instinct”,从而遮盖了这个区别)。

⑳《爱的束缚》,第 12、36 页;着重号为我所加。

㉑克里斯蒂娃接受了正统精神分析的与家族相关的术语,与此不同,拉普兰遮坚持认为“儿童是由父母亲抚育大的,或者说是它的父母所养育大的,这归根结底是一个偶然事件,尽管这个事实扎根于生物学和人类历史,但是它自身不是一个普遍而必然的事实”。因此,他使用中性的术语“成人”来指代早期情境中儿童的他者。而这个他者的成年人特征是至关重要的,因为他者给予儿童的是“蕴含着无意识的性的含义”的信号。《精神分析的新基石》,第 124、126 页。但是拉普兰遮自己的例子却是司空见惯的:女子乳房的无意识的性宣泄。为了表达这种原则上的中性和在实践上承认习俗力量的结合,我在下文将把初级情境中的成人设定为“母亲”。这也表明了这样一个事实,即拉普兰遮坚持在初级情境中把儿童的“他者”作为单数的成人这样一个理论传统,并且因此而使他的立场处于德鲁兹和瓜塔里对精神分析中的家族主义的批评中的一般社会维度之中。对于这个困难,拉普兰遮心知肚明,所以他有意识地把成人与儿童的组合描述成“原型”(prototype)。《让·拉普兰遮》,第 175 页。

㉒拉普兰遮:《把超心理学运用到畏惧测试中》,《国际精神分析杂志》第 62 卷,1981 年,第 83 页。拉普兰遮在《抑制,症候和忧虑》(1926 年)(载于《论精神病理学:抑制、症候和其他著作》,哈蒙德华斯,企鹅出版社,企鹅弗洛伊德丛书,第 10 卷)中论述“适应”的优先性时推翻了弗洛伊德的立场。

㉓拉康:《精神分析的四个基础概念》,1979 年版,第 214 页。

㉔同上书,第 215、204—205 页。

㉕让·拉普兰遮:《精神分析中的生与死》(1970 年),杰弗雷·梅尔曼译,约翰·霍普金斯大学出版社,1976 年版,第 6 页。

㉖《精神分析的新基石》,第 50 页。

㉗《精神分析中的生与死》,第 124 页。

㉘《让·拉普兰遮》,第 17 页,必须注意到,拉普兰遮论述“精神分析的时间哲学”的著作依然在前进。接下来有关他的立场的叙述是以导出其最初的结果的论文、讲演与访谈为基础建构而成的,那些结果可以在《精神分析的新基石》中对于他的理论方法作概述的语境中读到。

㉙弗洛伊德:《超越快乐原则》(1920 年),《论超心理学》,第 299—300 页;

《无意识》(1915年),同上书,第191页;《精神分析引论新编》(1933年),哈蒙德华斯,企鹅出版社,企鹅弗洛伊德丛书,第2卷,1973年版,第106页;《关于神秘的“写字垫”的注释》(1924年),《论超心理学》,第434页。

⑩《精神分析引论新编》,第107页。

⑪参见康德:《纯粹理性批判》(1781、1787年),诺曼·康蒲-史密斯译,第2版,伦敦和贝辛斯托克,麦克米伦出版公司,1933年版,第120—175页。

⑫弗洛伊德:《释梦》(1900年),企鹅弗洛伊德丛书,第4卷,伦敦,企鹅,1976年版,第733页;《精神分析概述》(1940年),引自拉普兰遮和邦达利斯:《精神分析的语言》,第102页;《精神分析引论新编》,第107页。

⑬《让·拉普兰遮》,第17页。

⑭同上书,第166、168、39页。

⑮同上书,第17、175—176页。

⑯同上书,第176、174页;《精神分析的新基石》,第51页;《让·拉普兰遮》,第176、17页。拉普兰遮在“关于事后性的注释”中概述了他和弗洛伊德的事后性(*Nachträglichkeit*)这个概念的历史之间的关系,同上书,第217—223页。

⑰《精神分析的新基石》,第143、39页。

⑱利科:《时间与叙事》,第66页。

⑲安德鲁·本雅明在解读拉普兰遮时重复了这个变动,见《无意识:构结(structuring)作为一种翻译》,《让·拉普兰遮》,第147页。

⑳参见第一章,注释⑧。

㉑拉普兰遮关于无意识的实在论观点,见拉普兰遮和塞尔日·勒克莱尔:《对无意识的心理分析》(1960年),《耶鲁法国研究》第48期,1972年,第118—178页。在“ICA讨论班”上(1990年),拉普兰遮承认他关于时间化的讨论是在和海德格尔的讨论“同等水平上”进行的,尽管他俩的本体论立场大相异趣。《让·拉普兰遮》,第69页。

第四章 现代性,永恒,传统

①在战后期间,这是欧洲和盎格鲁-美利坚哲学中都曾风靡一时的观点,延伸到了不同的政治派别之中。尤其参见卡尔·勒维特:《历史中的意义:历史哲学中的神学预设》,芝加哥,芝加哥大学出版社,1949年版。

②参看约翰·D.卡鲁托:《海德格尔的上帝:从去神学化到再神学化》,《去神学化的海德格尔》,布鲁明顿,印第安纳大学出版社,1993年版,第10章。

③吉利恩·罗斯:《犹太教和现代性:哲学论集》,牛津,布莱克威尔,1993年版,第13页。

④约翰·米尔班克:《神学与社会理论:超越世俗理性》,牛津,布莱克威尔,1990年版;以及《质疑世俗化运动:后-后现代性的议程》,载于菲利普·伯力和安德鲁·威尔尼克编:《精神的阴影:后现代主义和宗教》,伦敦和纽约,卢德里奇出版社,1992年版,第30—44页。

⑤阿多诺:《否定的辩证法》,第19页。

⑥于尔根·哈贝马斯:《评伽达默尔的〈真理与方法〉》,译文载于弗雷德·R.达尔梅尔和托马斯·麦卡锡编:《理解和社会调查》,诺特丹,诺特丹大学出版社,1977年版,第359页。

⑦参见黑格尔在《逻辑学》第1卷第1部分第2章C节有关“坏的无限”的讨论。我依照的是约翰斯顿和斯特拉斯的美轮美奂的译文,伦敦,乔治·阿伦和昂温出版社,1929年版,第1卷,第164页。“流俗的”或“坏的”意义上的无限,“它自身最简单的规定,对于有限进行否定的肯定”(第150页),依照黑格尔,就是“表达一个矛盾,这个矛盾假装自己是最终结果”(第164页)。作为有限的直接的对立物,或者说有限的抽象否定,无限自身是有限的。同理,在它的流俗的或者“坏的”意义——确认它作为对传统的抽象否定——上,现代性自身就显现为一种传统:新异的传统。正是这种“流俗的”或者说“坏的”(反思的或者说非思辨的)意义上的现代性反过来产生了后现代性这个对它自己进行抽象否定的观念。

⑧应当注意到,本雅明所持的异议不是针对进步概念本身,而仅仅是针对“非批评的实体化”,“一旦它变成了历史过程的符号,它就会导致它的总体性”。作为“具体的历史变化的衡量尺度”,进步观念就被看作是在历史整体问题中占据“一个批判性的位置”。本雅明,“N”(13,1),载于史密斯编:《本雅明》,第70页。世俗化这个进步的范畴常常被(误)用在历史进程整体中。

⑨德里达:《暴力和形而上学》,《书写和差异》,第81页。

⑩为了阐释的清晰性起见,我将再一次把正在讨论的这部著作的主体部分当作一个发展着的整体,只有当它们直接关系到正在讨论的要点时,才提及它的各个阶段之间的区别。接下来我并不打算对列维纳斯的思想作个概

述。只是在它最直接地影响到了我们现在关注的问题时下文才涉及它。

①伊曼努尔·列维纳斯:《时间和他者》(1947年),载于《时间和他者及其他论文》,理查德·A.柯亨译,匹茨堡,杜凯斯纳大学出版社,1987年版。

②《总体性与无限》,第1部分,B和D,以及第2部分A:“分离和话语”、“分离和绝对”、“分离即生活”。

③同上书,序言。

④同上书,第23页。

⑤伊曼努尔·列维纳斯:《他者的踪迹》(1963年),阿道尔夫·林吉斯译,载于马克·C.泰勒编:《语境中的解构:文学和哲学》,芝加哥,芝加哥大学出版社,1986年版,第349页;列维纳斯:《历时态和再现》(1982年),载于《时间和他者》,第116页,104—105页。列维纳斯区分了他人个人或别人(*l'autrui*)与一般意义上的他物或可变性(*l'autre*)。这种区别,他的英译者通常用 *the Other*(大写“O”)和 *the other*(小写“o”)来作处理,前者是一个有特权的术语,在这里有把它和精神分析话语中的大写字母的“他者”混淆起来的危险,在前一章 224 里正是采用了这个术语来表明象征物内部他物的表象(拉康的 *le grand autre*),它和它在想象内部所设定的纯粹镜子反射般的生存正好相反。与拉康不同,列维纳斯的他者是在赋义行为之前由“面对面”限定的具体联系所在的场所:“其他人变成自我首先是——而且,我敢说,是‘确实无疑的’——其他人的脸施惠于自我,而我从一开始——并非出于故意——就对他者作出反应。所谓‘从一开始’,也就是说,自我回应时是‘无偿的、不需要理由的’,不必担心互利互惠”。《历时态和再现》,第105—106页。

⑥《总体性和无限》,第224、236、239页。头一个词下的着重号为我所加。

⑦同上书,第239页。

⑧例如,参见米歇尔·德·塞透:《书写历史》,第4部分,“弗洛伊德的书写”。

⑨参见本书上文,第61页。列维纳斯的后期工作已经到了偏离了《总体性和无限》所概括的立场的程度,尤其是《不再是存在或者超越生存》(1974年)(阿道尔夫·林吉斯译,多得莱希特,克卢瓦科学出版社,1991年版)完全可以看作对德里达的批评所作的一个回应。列维纳斯在“完全是另外的”(1973年)中明确回应了德里达的著作,西蒙·克里彻莱译,载于R.伯纳斯科尼和克里彻莱编:《重读列维纳斯》,伦敦,阿斯龙出版社,1991年版。如果说,列维纳斯所回应的德里达的批评的那个方面主要关涉的是由于某种哲学语言的内

涵的不可避免而产生的表述上的困难——而与他对待历史的态度没有任何干系——那么,在那之前的批评的实质绝大部分依旧适用。从根本上说,列维纳斯的反应是:他扔弃了无限这个术语,而悦纳更为中性的“不再是存在”,用“言说”和“说出之物”之间的区别置换了“无限”和“总体性”之间的区别,并且借助替换的观念对可变性作了重新思考,起初,这个可变性显现为与他者的脸之间的联系。重心从外在性转移到了超越。事实上,《不再是存在》完全可以冠之以副标题曰“论超越”。

同时,也许是被列维纳斯的回应的宽宏大量而弄得不知所措,德里达第二篇关于列维纳斯的文章《此时此刻我正在这里写这篇文章》(1980年)(鲁本·贝雷兹第温译,载于《重读列维纳斯》)与其说是批评不如说更接近于惺惺相惜了——只要看看它所有关于“彻底的忘恩负义”的修辞就行了。德里达最近的作品深受列维斯晚期思想的影响,在一定程度上与他自己以前的批评脱离了干系。

⑩《总体性和无限》,第22页。

⑪《暴力和形而上学》,第126、125、133页。

⑫《总体性和无限》,第198、195页。

⑬《暴力和形而上学》,第115、109页。

⑭同上书,第110—111、133页。

⑮同上书,第119页。

⑯它只是序言和在“结论”之前的最后一章“时间的无限性”中的谜一般的主体。

⑰《总体性和无限》,第294页。

⑱同上书,第49—50页,着重号为我所加。

⑲《他者的踪迹》,第353—354页。

⑳同上书,第354页,第一次的着重号为我所加。

㉑“可以断定,和无限之间的关系不可能根据经验来陈述,因为无限溢出了思想所能思及的范围。它的无限正是在这种溢出中产生的,与无限的关系必须根据客观经验之外的东西来陈述……”《总体性和无限》,第25页。

㉒同上,着重号为我所加。

㉓《暴力和形而上学》,第119页。

㉔参见第五章注⑤。

㉕德里达:《暴力与形而上学》,第108—109页。

⑳《总体性和无限》，第 40 页。

㉑《他者的踪迹》，第 348 页。

㉒特奥多尔·W.阿多诺：《自然历史的观念》（1932 年），鲍勃·赫特-肯特译，《目标》第 60 期，1984 年夏季号，第 111—124 页；《否定的辩证法》，第 354—360 页。这个批评来自参照批评海德格尔的历史性概念的语境而对瓦尔特·本雅明的《德国悲剧的起源》（1928 年）（约翰·奥斯本译，新左翼丛书，伦敦，1970 年版）所作的解读。

㉓要在此处详尽地处理这些问题是不可能的。阿多诺和霍克海姆在《启蒙辩证法》中草描的“主体性的早期历史”所要讨论的正是这些问题。在那里，核心的本体论范畴是模拟——不是利科那里的再现（叙述）这种“行为的模拟”，而是初级模拟这种行为本身。我打算在以后的著作中回到这个问题。

㉔《他者的踪迹》，第 364 页；《总体性和无限》，第 40 页。

㉕《总体性和无限》，第 243 页。

㉖同上书，第 58 页，第 240—241 页。

㉗海德格尔：《存在与时间》，第 429—433 页；本雅明：《自画像》，第 255—266 页。把列维纳斯的下列陈述和本雅明的《历史哲学散论》第 6 节（同上书，第 257 页）作一个比较：“历史记录幸存者是如何将死去的意志的工作占为己有的；它建立在征服者也就是幸存者所进行的篡权的基础上；它对于奴役状态如数家珍，而遗忘了为反对奴役制而抗争的生命。”《总体性和无限》，第 228 页。本雅明的历史主义概念，参见上引书，第 138—144 页。

㉘德里达：《暴力和形而上学》，第 107、129、126 页。

㉙同上书，第 120 页。

㉚参见注释 29。

㉛詹姆逊：《政治无意识》，第 102 页。正如列维纳斯指出的，自由和意志二者遭受的“最大折磨”，“不是死亡，而是受苦”。《总体性和无限》，第 239 页。

㉜参见前文第一章，注释③。

㉝参见前文，第 15—18 页。生存论的空间性这个重要概念在理论上并没有多少发展。海德格尔在《存在与时间》中的有关论述（第 134—148 页）过于简略，让人大失所望。梅洛-庞蒂在《知觉现象学》（第 1 部分）讨论身体时在这方面大有改观，但是他没有把他的分析延伸到历史生存的更为广阔的社会空间之中。最近的社会地理学方面的著作可以说是在实践状态中使用这

个概念,但是又缺乏资源将它理论化,它的分析的精确特性常常因此晦暗无明。但是无论它的哲学规定是什么,毫无疑问,在当前,生存空间性的社会形式因为新信息技术的操作而正在被革命化。(亦请参阅海德格尔关于无线电的评论,同上书,第140页。)这个通往新形式的历史意识的过程所带来的后果仍然难以捉摸,尽管毫无疑问其结果将并非等闲。但是它所不愿意承担的一件事情是“历史的终结”;也许是心怀叵测想要消灭某些特定形式的历史意识,而确凿无疑的是,绝非新形式的历史意识的诞生。

⑤利科:《时间与叙事》,卷3,第110页。

⑥特奥多尔·W.阿多诺:《论传统》(1966年),《目标》第94期,1992—1993冬季号,第75页。

⑦弗里德里希·尼采:《历史对于人生的利弊》,阿德里安·柯林斯译,印第安纳波利斯,波波斯-麦里尔出版社,1957年版,第22页。

⑧本雅明:“N[论知识理论,进步理论]”载于史密斯编:《本雅明》,第81页。

⑨霍华德·凯吉尔:《本雅明,海德格尔和破坏传统》,载于本雅明和奥斯本编:《瓦尔特·本雅明的哲学:破坏和经验》,伦敦和纽约,卢德里奇出版社,1944年版,第12页。“对于‘传统’的犯罪的一个罪名是‘叛教者’(traditor),或者用后来的词语说,‘背信弃义者’(traitor)。”同上。

⑩参看海德格尔在《存在与时间》中有关过去的“赫然醒目的双重意义”的描述,第478页。

⑪有关哲学上这三种不同的永恒概念之间的区别,参看米夏尔·泰乌尼森:《形而上学中的时间的遗忘:论关于巴门尼德残篇8,5的论争》,载于阿克塞尔·霍诺思等人编:《启蒙运动未竟事业中的哲学介入》,坎布里奇,麻省理工学院出版社,1922年版,第3—28页。

⑫《真理与方法》,第246、249、250、240、258页。德文术语 *Überlieferungsgeschehen* (流传事件)在伽达里达默尔对于传统的解释当中是非常重要的,它可以被译为“occurrence of transmission”(流传的发生)或者“happening of tradition”(传统的事件),分别赋予它以经验论的或者更为本体论的转调(inflexion)。

⑬同上书,第245页。有趣的是,伽达默尔平板单调的文风在他绝无仅有的几次使用电视意象时也文采斐然,结果居然是,意象的历史性和它通常用来传达的观念大相异趣。

⑤同上书,第 255 页。

⑥同上书,第 256 页。

⑦在历史上,历史是被传统纂集到一起的这种观念和犹太教与基督教对这个词的用法有关联,后者的用法是指在某个时间秩序之内权威性地传送神批准的某些信条,而最终批准这些信条的行为处在这个秩序之外。

⑧《真理与方法》,第 257 页。

⑨有关伽达默尔和海德格尔的解释学的更广泛的比较,参见西奥多·基泽尔:《传统事件:伽达默尔和海德格尔的解释学》(1969 年),载于罗伯特·霍林格编:《解释学和实践》,诺特丹,诺特丹大学出版社,1985 年版,第 3—31 页。

⑩《真理与方法》,第 321 页。

⑪参见布鲁门伯格的世俗化悖论。世俗化是“这样一种东西,对于在此之前发生的事情,对于拯救的希望,对于下一个世界,对于神圣的判断,对于与这个世界上的事务的隔绝以及逃逸出这个世界一度造成的影响之外等等,如果我们还不能理解,那么对我们而言,它根本就不存在。”它的最后阶段将会是这样的“一个情境,在其中,在生存中没有剩下这些因素的任何残余,但是在那一时刻,人们会根本不再理解‘世俗化’这个词。”《现时代的合法性》,第 3—4 页。

⑫《时间与叙事》,卷 3,第 219—229 页,着重号为我所加。

⑬同上书,第 227 页,着重号为我所加。

⑭除了它的标题,《真理与方法》中用来讨论“反思哲学的局限性”的那部分,事实上与其说叙述它的局限性,还不如说是它的“强制性力量”的赞歌,与该书其他部分的某些章节极不相称,自相矛盾。

⑮《时间与叙事》,卷 3,第 210—216 页。

⑯《真理与方法》,第 251 页。

⑰《现代性的哲学话语》,第 7 页。

⑱艾米莉·邦弗尼斯特:《普通语言学诸问题》,玛丽·伊丽莎白·梅克译,珊瑚墙,迈阿密大学出版社,1971 年版,第 195—215 页。对邦弗尼斯特而言,话语是语言学的形式,表明话语的是话语的对象和它说出时的那个现在这两者在时间上的接近程度。它使用了全部人称代词以及各种动词时态,但是它本质上是与它说出那一刻相关的现在时,完成时和将来时。与此相反,叙述却通过优先使用第三人称,以及不定过去时,未完成过去时和过去完成时,避

免了现在时,完成时和将来时,建立了时间间距和客观性。参见蒙梭尼克的纯粹话语的现代性概念,本书第一章提到了这一点,第14页(原文页码)。

⑬雅各·朗西尔:《历史的不同名称:论知识的诗学》(1992年),哈桑·梅勒海译,明尼阿波利斯,明尼苏达大学出版社,1994年版,第14页。

⑭对朗西尔而言,米什莱正是这场运动的先驱,他把绝对的“名词性词组”完善了,为了把事件的意义绝对化而废除了各种时间标志。同上书,第42—75页。

⑮《自画像》,第87页。亦请参阅马克思有关希腊艺术公认的持久的“魅力”的评论,他说的艺术中明确包含了史诗,见《大纲》,第111页。本雅明的227分析显然要更为有案可稽些。

⑯本雅明:《讲故事的人》(1934年),《自画像》,第83—108、87—88页。由于提到了像编年史、神话传说以及箴言等亚种类,这幅图景的细节更为清晰分明;这些亚种类虽然具有“古代的”身份,但是却以新异而且处于社会边缘的形式延续到现在当中。

⑰本雅明:《机械复制时代的艺术作品》(1936年),《自画像》,第223页;《讲故事的人》,同上书,第83—85页。亦请参阅《波德莱尔的几个主题》(1939年):“经验的的确确关乎传统,既以集体的生存又以个人生命的方式”。《查尔斯·波德莱尔:发达资本主义时代的抒情诗人》,哈里·佐恩译,伦敦和纽约,沃索出版社,1983年版,第110页。

⑱正如教育小说(*Bildungsroman*)所描绘的那样,在19世纪的欧洲文化中,青年是新时代的象征性人物,是现代性的“本质”。佛朗哥·莫尔提:《世界的道路:欧洲文化中的教育小说》,伦敦,沃索出版社,1987年版,第5页。但是,到第一次世界大战之时,教育小说已不再可能——除了在否定形式的穆齐尔的《没有个性的人》当中。青年变成了自我封闭的社会范畴,它自身的运动,在迄今为止仍然难以估量的程度上外在于社会。本雅明的早期著作都是在一战前的那几年,在弗莱堡的自由青年运动这个如火如荼的语境中写成的。正如在欧洲的发达的现代性文化的许多事例中那样(海德格尔的生存主义是又一个例子),正是一战给本雅明的文化理论提供了梦魇般的背景,法西斯主义为它提供了最终的语境。参见约翰·麦科尔:《本雅明和青年观念》,载于他的《瓦尔特·本雅明和传统的悖》,伊萨卡和伦敦,康乃尔大学出版社,1993年版,第1章。

⑲《自画像》,第89页;卢卡齐:《小说理论》,安娜·玻斯托克译,伦敦,墨

林出版社,1971年版,第41、17页。这个小说分析也许有争议,尤其参见米科海尔·巴赫金:《史诗和小说》(1940年),载于他的《对话的想像:四篇论文》,卡里·爱默生和米歇尔·霍尔奎斯特译,奥斯丁,得克萨斯大学出版社,1981年版,第3—40页。巴赫金的分析与卢卡奇在一定程度上有异曲同工之妙,但是在其他主面却斩钉截铁地与之分道扬镳。

⑩本雅明:《致肖勒姆》,1938年6月12日,载于格沙姆·肖勒姆编:《瓦尔特·本雅明和格河姆·肖勒姆来往通信集》(1932—1940年),加利·史密斯和安德烈·列斐伏尔译,纽约,索肯丛书,1989年版,第325—326页。有关本雅明从先锋以及他的体系的理论维度来解读卡夫卡的意义的分析(这是在写作“讲故事的人”期间形成的),请参见我的《小醇大疵:瓦尔特·本雅明的时间的政治》中论述“卡尔夫的失败”的那部分,本雅明和奥斯本编:《瓦尔特·本雅明的哲学》,第69—81页。

⑪《与布莱希特对话》,载于瓦尔特·本雅明:《理解布莱希特》,斯坦利·米彻尔译,伦敦,新左翼丛书,1973年版,第111页。

⑫《自画像》,第90页。

⑬《波德莱尔的几个主旨》,载于《波德莱尔》,第112—117、154、132;《机械复制时代的艺术作品》,《自画像》,第239页;《摄影小史》,《单行道及其他著述》,埃德蒙特·杰夫科夫科特和金斯理·索特尔译,伦敦,新左翼丛书,1979年版,第243页。有关本雅明对于现代性的理解中的“神经病学”一面的发展过程,参见苏姗·布克-摩尔斯:《美学与反美学:瓦尔特·本雅明的艺术作品论文的重新审视》,《十月》第62期,1992年秋季号,第3—41页。布克-摩尔斯论证说,在现代性中,“综合美学的认知系统反而变成了一种反美学(anaesthetics)。”这种反美学是“法西斯主义向前推进的基础”(第18、41页)。

⑭《著作全集》第5卷,第498页(K3,3)。亦请参见《单行道》,《单行道》,第45页,61—62页;《艺术作品》,《自画像》,第239页;《摄影小史》,《单行道》,第243页。

⑮参见本雅明把达达主义解读为“通过绘画——和文学——的手段去创造”公众在胶片中寻求的效应”的尝试。《艺术作品》论文,《自画像》,第239页。

⑯尤其参见《波德莱尔的几个主旨》,在该文中,各种不同的经验之间的时间状态上的一一对应是最为了一目了然的:“过客在人群中所具有的震惊经验与工人在机器旁边工作时‘经验’到的东西相对应”;“在传送带上决定生产 228

节奏的那个东西是胶片感光的节奏的基础”；“机器运转过程中的震动和抽彩赌博中所谓的中彩”是一样的。《波德莱尔》，第133—134页。

⑧本雅明：《致肖勒姆》，1935年5月20日，《本雅明/肖勒姆来往通信集》，第159页。

⑨《中央公园》，第48、36、35、49、43、46、40页；苏姗·布克-摩尔斯：《看的辩证法：以及拱形门》，坎布里奇，麻省理工大学出版社，1989年版，第97、195页。有关《走廊-作品》中相应材料的解读，参见《看的辩证法》，第96—109页。特别吸引阿多诺的是在他称为《走廊-作品》（1929年）中的“光辉的第一草案”中把现代化解读为地狱。同上书，第57页。

⑩例如，参见约翰·克拉尼奥斯卡斯：《当心墨西哥废墟！：〈单行道〉和殖民无意识》，载于本雅明和奥斯本编：《瓦尔特·本雅明的哲学》。

⑪《讲故事的人》，《自画像》，第98、97页。

⑫《著作全集》，第5卷，第490—491页（K1, 1—3）。

⑬正如欧文·沃尔法特指出的，只有在普鲁斯特的别具一格的人物形象中，本雅明才在他那一代人中间发现了这个故事的复元：《论瓦尔特·本雅明的最后反思中的救世主结构》，《浮雕》，1978年第3期，第155页。但是本雅明把普鲁斯特的小说的长度看作这样一个恢复所必不可少的努力的标志，而无论如何，普鲁斯特的时刻自身都已经是过去。普鲁斯特借卷帙浩繁的长篇小说来恢复故事，“这是那个被以许多方式孤立起来的个人的鉴定记录的一部分”，而本雅明则渴望把“个人过去的内容”和“集体过去的素材”重新统一起来。本雅明：《波德莱尔》，第113页。此外，普鲁斯特的记忆模型是非自愿的，而本雅明寻求的是，把自愿的和非自愿的记忆重新组合在一起，积极地产生已经被非自愿地遗忘的过去。因此，他转向胶片和先锋文学作品中寻求形式上的方法。但是，普鲁斯特的记忆的的确确为本雅明的时刻的完整性树立了一个模型，在这个模型中，由于特定的现在和特定的过去的齐心协力，历史整体变成“可读的”了。和此时此刻一样，非自愿记忆的时间也是断裂的：“编年史家为逝去的时间中的蛛丝马迹所打动，而因此每一个这样的情境都和日子的延续性不相兼容，都被从延续性中移离开来。”同上书，第143、147页。

⑭在把这个术语应用于马克思主义时也有着相似的模糊性。例如，葛兰西（追随克罗齐）强调指出，“黑格尔式的内在主义变成了历史主义”，但是他又把“绝对历史主义”这个术语特地保留给他所谓的“实践哲学”，譬如，马克思主义。安东尼奥·葛兰西：《狱中杂记选》，昆延·霍尔和杰弗里·诺威尔·

史密斯编译,伦敦,劳伦斯和维斯哈特出版社,1971年版,第41页。但是,阿尔都塞却坚持认为,“马克思主义不是历史主义”,其理由是所有的历史主义都采纳了黑格尔的历史时间的概念,而马克思却明确地与之决裂(《资本论解读》,第5章)。对阿尔都塞而言,黑格尔和他那些19世纪后期持“历史主义”观点的反对者最终都共同享有历史时间的概念——在这一点上他们和海德格尔别无二致,都极尽能事。参见同上书,第2章注释121。(“‘历史主义’问题的形成”,海德格尔说,“是历史学竭尽全力把此在从它的本真的历史性中排除出去的最为明确的症候。”《存在与时间》,第448页。)这种等同实在是引人误入歧途。但是,无论历史主义还是黑格尔主义,在反对那些与他们判若天渊的概念时倒是不分轩轻的:这些概念分别是阿尔都塞的“有差别的历史主义时间”和海德格尔的“历史性”。

④在这方面(有点对不住葛兰西了),“绝对历史主义”这个术语更适合黑格尔的著作而不是马克思的著作,这与他把辩证法描绘成“绝对方法”正好相得益彰,在其中,形式与内容是同一的。正如他和其他名目繁多的主义有着千丝万缕的联系,在这里,黑格尔事实上就是一个历史主义者,因为历史主义在他的著作中提前“完成了自己”,辩证地变成自己的对立面,沿着这条道路而把自己保存下来。例如,参见伽达默尔有关历史学派和黑格尔之间的“对照”的论述,在其中,狄尔泰的著作中介性地返回到黑格尔——“从相对性到总体性”——被解读为逐步承认了黑格尔历史哲学的至高无上性,而历史学派却背叛了它。《真理与方法》,第173—214页。

⑤在英文文献中,由于卡尔·波普尔《历史主义的贫困》(1957年)的影响,这种术语状况被进一步弄得乱七八糟。在该书中,“历史主义”这个术语用来指通过运用普遍法则——首先是黑格尔意义的特质的变种,这出自对黑格尔的一种科学主义的误读——来预测未来历史进程的尝试。但是,既然波普尔在批判性文献中对此术语的用法是一个偏离,对我们在此所感兴趣的问题没有产生什么直接的影响,那我们就没有必要对它进行进一步考察。同样的观点也适用于更为晚近的“新历史主义”这个生造的词,它指的是美国文学批评中反对新批评和解构的一场运动。(例如,参见马乔里·列文森等人:《重思历史主义:浪漫主义历史的重新解读》,牛津,布莱克威尔,1989年版。)除了(形形色色的)最为晚近的历史学方法的一般化吁求所提供的那些东西,“历史主义”没有什么理论上的统一性。据说它受了马克思的影响,但是它通常在灵感上更是福柯式的。换一种方式说,它所通达之处偏离了而非朝向历史时间

的本体论问题,“旧”历史主义在这个问题中终结了,而我们所关心的正是这个问题。

⑨⑥例如,参见罗伯特·达米科:《历史主义和知识》,伦敦,卢德里奇出版社,1989年版。

⑨⑦H.D.基茨泰纳:《瓦尔特·本雅明的历史主义》,《新德意志批评》第39期,1986年秋季号,第179—215页。

⑨⑧本雅明:《历史哲学散论》,《自画像》,第263页。为了能够把各个不可通约的时期安置进单一凝视的有差别的统一体之中,历史相对主义的支持需要假定兰克的上帝之眼的视角。

⑨⑨本雅明:“N”(2、6),载于史密斯编:《自画像》第48页。

⑩⑩“N”(8a,3),同上书,第62页。本雅明在引用福斯特尔·德·库朗恩的话,朱利恩·本达引过同一句话。

⑩⑪“N”(9、4),同上书,第63页。

⑩⑫《历史哲学散论》,《自画像》,第258页。

⑩⑬本雅明:“N”(8、1),载于史密斯编:《本雅明》,第258页。

⑩⑭参见沃尔法特:《论瓦尔特·本雅明的最后反思中的救世主结构》,第198页注5。

⑩⑮本雅明:“N”(7、6),载于史密斯编:《本雅明》,第60页。

⑩⑯波德莱尔:《现代生活的画家》,第12页;着重号为我所加。

⑩⑰本雅明“N”(19、3),载于史密斯编:《本雅明》,第81页;以及《爱德华·福克斯:收藏家和历史家》,《单行道》,第360页。

⑩⑱《中央公园》,第43页。

⑩⑲《波德莱尔》,第134页。本雅明从马克思的《资本论》第1卷中论“机器和现代工业”的章节中未加改动地采撷了这个“精确”重复的模型。

⑩⑳《神学—政治学片段》(1920—1921年),《单行道》,第156页。

⑩㉑《中央公园》,第50页。

⑩㉒《波德莱尔》,第117页。

⑩㉓《著作全集》第5卷,第495页(K2,3)。

⑩㉔《著作全集》第5卷,第578、608、591—592、495、592、576、495、578页(N3,1;N18,4;N9,7;K2,3;N9a,6;N2a,3;N3,1);《著作全集》第1卷第701—703页论题16,17,19)。译文载于史密斯编:《本雅明》,第50、80、64、65、49、50页;《自画像》,第263—265页。

⑮《著作全集》第1卷,第703页(论题18);《自画像》第265页;译文有所改动。

⑯《著作全集》第1卷,第704页(论题附录A);《自画像》第265页(着重号为我所加)。哈贝马斯错误地赋予这种经验以“跃入过去的此时此刻”的特征(《瓦尔特·本雅明:意识唤醒或者拯救批判》,载于史密斯编《论瓦尔特·本雅明》,第118页)。此时此刻是在现在之内的不同的时间之间的中介。“过去的此时此刻”和此时此刻一样不可企及,而只不过是现在的此时此刻中的过去的一部分。就像奥古斯丁所强调的,过去只是现在的一部分。没有必要“跃入”到某个地方去达到它。如果有一个跳跃,那也是跃入到一个全新的和更为复杂的时间性空间中。本雅明的“此刻”的时间性与三种传统的哲学上的永恒概念——永久的持存,非时间性,以及“纯粹”的现在——都截然不同,尽管它依赖于它和它的断裂性力量的非时间维度的关联。哈贝马斯的解读导致了一个“魔法师”本雅明,他负有在阿克塞尔·霍尼斯那里可以看到的那个和死人建立交往联系的神秘使命:《过去的交往性开启:论瓦尔特·本雅明的人类学与历史哲学之间的关联》,《新教育》第20期,1993年夏季号,第83—94页。对于哈贝马斯在其论述本雅明的文章中把拯救等同于保守的批评,参见彼得·比尔格:《瓦尔特·本雅明的“救赎批判”:对于批判解释学体系的初步反思》(1979年),载于彼得·比尔格《现代主义的沦落》,尼可拉斯·瓦尔克译,剑桥,波利提出版社,1992年版,第19—31页。

⑰本雅明:“N”(2a,3),载于史密斯编:《本雅明》,第49页。

⑱有关辩证的意象、隐喻意象以及神学象征之间的关系的论述,可参见布克-摩尔斯:《看的辩证法》,第221—245页。

⑲《微型道德》,第247页;特奥多尔·W.阿多诺:《著作全集》第4卷,法兰克福,苏尔坎普出版社,1980年版,第281页。

⑳论题2和3,《自画像》,第25页;着重号为我所加。

㉑参见安森·拉宾巴赫:《在启蒙和天启之间:本雅明,布洛赫和现代德国救世论》,《新德意志批评》第34期,1985年冬季号。

㉒尤其请参见《奥秘的观念》,本雅明把它连带那封1927年11月底的信寄给肖勒姆,译文载于格沙姆·肖勒姆:《瓦尔特·本雅明:友谊的故事》(1975年),伦敦,法伯和法伯出版社,1982年版,144—145页。

㉓本雅明:《致肖勒姆》(1933年2月28日),《瓦尔特·本雅明和格沙姆·肖勒姆来往通信集》,第28页。

⑫《友谊的故事》，第 194 页。亦请参阅吉利恩·罗斯：“瓦尔特·本雅明——来自现代犹太教的资源”，《犹太教和现代性》，第 181 页，在那里，肖勒姆的解读被回溯到了本雅明的早期著作。

⑬罗斯：《犹太教和现代性》，第 181 页。

⑭本雅明：“N”（3,2），载于史密斯编：《本雅明》第 51 页。

⑮罗斯：《犹太教和现代性》，第 182 页。

⑯本雅明：“N”（3,2），载于史密斯编：《本雅明》第 51 页。

⑰《著作全集》第 1 卷，第 703 页（论题 18）；《自画像》，第 265 页；译文有改动。

⑱《实际性的解构：雅各·德里达访谈录》，乔纳森·雷译，《激进哲学》第 68 期，1994 年秋季号，第 32 页。

⑲例如，参见理查德·沃林：《瓦尔特·本雅明：救赎美学》，纽约，哥伦比亚大学出版社，1982 年版，第 154 页；肖勒姆：《瓦尔特·本雅明和他的天使》，载于史密斯编：《论瓦尔特·本雅明》，第 82 页。沃林选择了作为“唯物主义者”的本雅明，而肖勒姆却探究作为“神学家”的本雅明。但是，正如参与到这场 20 世纪 60—70 年代关于本雅明著作的大论战中的许多人一样，他们在认为这两种倾向是不可调和的这方面达成一致。

⑳论题 1，《自画像》，第 255 页。

㉑本雅明：《致肖勒姆》（1926 年 5 月 29 日），载于《本雅明来往通信集》（1910—1940 年），第 301 页。

㉒同上。有关本雅明沿袭马克思主义的路线以及他对结构主义的政治学概念的讨论，请参见桑多尔·伦多提：《本雅明的政治学》，《目标》第 37 期，1978 年秋季号。

㉓本雅明：论题 16，《自画像》，第 265 页；欧文·沃尔法特：《重新熔合神学：对于本雅明的〈拱形门〉的第一反应》，《新德意志批评》第 39 期，1986 年秋季号，第 14 页。但是，世俗化这个概念比沃尔法特所首肯的系统要更成问题，因为它依赖于历史时间化为传统。“真实的”世俗化必须在强调的意义上被理解为与这个观念的习惯性用法的本质正相反对：也就是说，被理解为世俗化范畴自身的世俗化，它将要通过翻译而内省地建构起来的连续性的意思取代某些实质内容的连续性（无论它是本质上的，还是职能上的）。参见同上书，注释 65。对本雅明而言，最终，救世主神学的不可交往性会变成它不再是真理的承负者的一个信号。

⑬本雅明:《翻译者的任务》,(1923年),《自画像》,第69—82页。

⑭当沃尔法特论证说,在本雅明著作中神学和唯物主义“最终是无处……不一一相互耦合”时,他已经濒临后一个(同一性的)错误了。欧文·沃尔法特:《论瓦尔特·本雅明的几个犹太教主旨》。载于安德鲁·本雅明编:《现代性问题:阿多诺和本雅明》,伦敦和纽约,卢德里奇出版社,1989年版,第202页。着重号为我所加。

⑮本雅明:《爱德华·福克斯:收藏家和历史家》,载于《单行道》,第349—386页;“N”(2,3),载于史密斯编:《本雅明》,第47页。

⑯《翻译者的任务》,《自画像》,第81页。

⑰参见本雅明:《致肖勒姆》(1934年5月6日),《来往通信集》,第438—441页。亦请参阅基茨泰纳:“本雅明并没有误解马克思的理论,他也不想对它作标新立异的阐释。”《瓦尔特·本雅明的历史主义》,《新德意志批评》,第39期,第202页。我也想说一句,本雅明对马克思主义作了不同的解释,并且因此而改变了它。

⑱“N”(7a,7),载于史密斯编:《本雅明》,第61页。

⑲《著作全集》,第1卷,第703、704、694页(论题18,附录A,主题2和3),《自画像》,第265、266页。

⑳参见格沙姆·肖勒姆:《瓦尔特·本雅明和他的天使》(1972年),威尔纳·丹豪译,载于史密斯编:《本雅明》。在中世纪神学中,天使占据了作为第三等级的时段的位置,不同于时间和永恒。”弗兰克·克莫德《终结的意义:小说理论研究》,纽约,牛津大学出版社,1967年版,第70页。

㉑本雅明:论题9,《自画像》,第259—260页。

㉒参见同上书,注109。

㉓《著作全集》第5卷,第592页;“N”(9,7),载史密斯编:《本雅明》,第64页。

㉔同上,第695页(论题5);《自画像》,第257页。其表述的不稳定性是本雅明在理论上对于他的“此刻”和现象学的时段意义上的现在之间的关系仍然缺乏明晰性的表征。事实上,很多时候,在破坏传统之后,他都缺乏这后一种思想,在此时此刻和年代学之间举棋不定,似乎它们都只是仍待探究的时间形式。

㉕同上书,第700页(论题12);《自画像》,第263页。

㉖“N”(2,2),载于史密斯编:《本雅明》,第47页。相对这种对于某些特

定系列的过去的解读而言,有一个文本上的例外,也就是说,在“N”(1a,3)的“次要的方法论建议”中,无限系列的部分历史素材可以被建构成历史上的“肯定的”(向前看的)部分和“否定的”(向后看的)部分,“直到所有的过去以历史的反高潮的形式被带进现在之中。”史密斯编:《本雅明》,第46页;着重号为我所加。在我看来,这段话极其反常,和本雅明其余有关方法论的评论迥然不同。他生前出版的任何文本都不存在与此如出一辙的话。很不幸的是,安德鲁·本雅明恰恰把这段话当作他重构与他同名的那个人的此时此刻概念的基础,见《时间和任务:本雅明和海德格尔展示现在》,载于本雅明和奥斯编:《瓦尔特·本雅明的哲学》,第234—249页。他那对于这个段落和莱布尼茨的单子的时间性之间的关联所作的兴味无穷的解读就这样被当作瓦尔特·本雅明的历史时间概念的替代者的基础,参见同上书第178—180页。

⑮“重新认识新”,《著作全集》第5卷,第493页(K1a,3)。采用布克-摩尔的《看的辩证法》中第274页的译文。

232 ⑯“N”(11,4;9a,7;10,2),载于史密斯编:《本雅明》,第67、65、66页。

⑰阿多诺:《致本雅明》(1938年11月10日和1936年3月18日),译文载恩斯特·布洛赫等人:《美学与政治》,伦敦,新左翼丛书,1977年版,第128—129页,114页;《瓦尔特·本雅明的肖像》,载于阿多诺:《三棱柱》,萨缪尔和谢利·韦伯译,伦敦,纳维勒·斯皮尔曼出版社,1967年版,第227—241页。

⑱参见布克-摩尔:《看的辩证法》,第240—252页。

⑲哈贝马斯:《意识唤醒或拯救批评》,第118页。参见同上书注释115。

⑳本雅明:《单行道》,第229—230页;本雅明:《致肖勒姆》(1935年8月9日),《来往通信集》,第165页。亦请参见他自1927年起的早期评论,他的早期论述巴黎拱形门的著作是《哲学上的福廷布拉斯,他想要超现实主义的遗产》。引自伯恩·威特:《瓦尔特·本雅明:一个知识分子的传记》,詹姆斯·罗勒斯顿,维纳州大学出版社,1991年版,第110页。

㉑《单行道》,第236—237页。

㉒“N”(1,9),载于史密斯编:《本雅明》,第45页。

㉓本雅明:论文《艺术作品》,《著作全集》,第1卷,第508页;《自画像》,第244页。

㉔卢塞尔·A.伯曼:《政治的审美化:瓦尔特·本雅明论法西斯主义和先锋》,载于他的《现代文化和批评理论:艺术、政治和法兰克福学派的遗产》,马迪逊,威斯康辛大学出版社,1989年版,第41页。

⑩本雅明从超现实主义者和普鲁斯特的经验模型中受益匪浅,这二者都有主观上把它们自己放在机缘(chance)的领域之上的强制性特征。它们的强制性力量依赖于它。但是本雅明本人指出,他在讨论这种把时间转变成麻醉剂的冒险过程时,信奉机缘就等于向作为遗忘的现代性的时间性投降:通过实践上的屈从而获得思想上的控制。本雅明:《波德莱尔》,第174页。亦可参见同上书,第134—138页。在《走廊—作品》中,本雅明指出历史主义是“本世纪最有功效的麻醉剂”。“N”(3,4),载于史密斯编:《本雅明》,第51页。

⑪《致肖勒姆》(1931年4月17日),译文载于肖勒姆:《友谊的故事》,第232—233页。

⑫《自画像》,第220页。

⑬参见奥斯本:《阿多诺和现代主义的形而上学》,第35—39页。“后现代”想要逃避现代主义的否定的叙事证实了,而不是拒绝了这一点。参见同上书,注7。滑稽的是,使本雅明的经验理论逃离这个困境的思想资源可以在阿多诺关于艺术的坚定不移的“屈从性”(resigned)反思中发现。参见特奥多尔·W.阿多诺:《听天由命》(1969年),《目标》第35期,1978年春季号。

⑭参见第二章第53页。

⑮本雅明:“N”(11,4),载于史密斯编:《本雅明》,第67页。

⑯参见第二章注⑩。

⑰利科因为他在这里使用了亚里士多德作为他的行为范型而一叶障目,尽管在《时间与叙事》卷2第7—29页中,他在推扩使用亚里士多德的诗学术语时令人叹为观止。同样的问题在海德格尔那里也发生了,尽管他对历史性谙熟于胸;因为在方法论上他使用胡塞尔的现象学方法把历史性在方法论上贬低到次要的位置,随后的分析过程没有能够颠倒这个位置,虽然它的内容颠倒过来了。

⑱参见第五章有关生存即重演的讨论,第168—180页(指英文原文页码)。

⑲“N”(7,6),载于史密斯编:《本雅明》,第60页。亦请参阅马克思在《大纲》的导言中有关生产和消费的关系的讨论,第168—180页。

⑳有关时间滞后和中间状态等概念,可参见霍米·巴哈巴哈:《文化的位置》,第8、9和12章。

㉑《时间与叙事》卷2,第28页。

㉒艾立克·霍布斯鲍恩和特伦斯·朗格编:《发现传统》,剑桥,剑桥大学出

233 版社,1983 年版;本尼迪克特·安德森:《想像的共同体:论自然主义的起源与扩展》,伦敦,沃索出版社,1983 年版;拉斐尔·萨缪尔:《记忆的戏院,卷 1:当代文化中的过去和现在》,伦敦和纽约,沃索出版社,1994 年版。

⑮克莫德:《终结的含义》,第 4 章,“现代天启”。亦请参看利科:《时间与叙事》,第 2 卷,第 19—28 页,以及克拉考尔:《终结之前最后之事》。我们可以看到,由于箴言的失灵,犹太教天启论成立时期起作用的是一种相类似的、也许是相反的逻辑,因为它通过把完满投射到超出历史之外的地方而补偿了民族的失败,但却不必放弃其基本观念——在它那种场合,是完满;在我们这种场合,是“时间的终结”。参见鲁道尔夫·巴尔特曼:《历史和天启:吉福德讲演集》(1955 年),爱丁堡,大学出版社,1957 年版,第 1、2 章。

⑯《时间与叙事》,第 2 卷,第 21 页。

⑰参见同上书注 149。

第五章 先锋与日常

①参见菲力蒲·拉库-拉巴特:《海德格尔,艺术和政治:政治的虚构》(1987 年),克里斯·特纳译,牛津,布莱克威尔,1990 年版,第 77 页。

②本雅明:论文《艺术作品》,《自画像》,第 219—253 页。亦可参见布克-摩尔斯:“美学和反美学”。

③参见海德格尔的有关文本,译文载于理查德·沃林编:《海德格尔论争:一个批判性读本》的第一部分,坎布里奇,麻省理工学院出版社,1993 年版。

④马丁·海德格尔:《形而上学导论》(1953 年),拉尔夫·曼海姆译,纽黑文和伦敦,耶鲁大学出版社,1959 年版,第 199 页。这些讲演是于 1935 年进行的。讲演稿和(后来)完全修订后的书面形式之间的区别引起了广泛的争论。一般认为,哈贝马斯那篇刊载在《法兰克福日稿》(译文作为沃林的《海德格尔论争》第 2 章)的书评扒梳出来的各种差别引发了德国第一次“海德格尔论争”。注意到下面这点至关重要,即即使是在 1953 年发表的文本中,海德格尔所责备的未能认识到这场运动的“内在的真理与伟大”的不是纳粹的政客,而只是“那些如今被当作国家社会主义哲学的沿街叫卖的著作”。同上,着重号为我所加。

⑤例如拉库-拉巴特,他认为海德格尔“已经从哲学上教会我们思考法

西斯主义是什么,简单明了”。他问:“在我们的时代,谁曾在法西斯主义问题上——以及,在我们的‘世界’的问题上说得如此多,而其所言又如此深刻?”《海德格尔,艺术和政治》,第110页。

⑥对于《存在与时间》而言,康德的重要性从它已经发表的部分标题上就一目了然,“依时间性阐释此在,解说时间之为存在问题的超越的视野”,以及它的两部分结构分成论述此在“整体存在的可能性的‘分析’部分和第2部分。这在海德格尔的《康德和形而上学问题》(1929年;1973年)中更是昭然若揭,理查德·塔夫特译,布鲁明顿和印第安纳波利斯,印第安纳大学出版社,1990年版。在该书看来,《纯粹理性批判》的原创性在于它把先验的想像建立为纯粹感官直觉的起源。追溯一下其中的前因后果,《存在与时间》可以看作对于这个论证的本体论后果的解析。参看《存在与时间》,第45页。

⑦马尔库塞认为,海德格尔公开宣称支持国家社会主义对于他的学生来说,像一个“晴天霹雳”：“从我的个人感受而言,我可以直言不讳,无论是他的讲座,还是他的讨论班,还是他个人,没有任何迹象表明他与纳粹沆瀣一气。”《海德格尔的政治:赫尔伯特·马尔库塞访谈录》,载于罗伯特·皮平等人编:《赫尔伯特·马尔库塞,批评理论和乌托邦的承诺》,南哈德雷,伯金和伽尔伟出版社,1988年,第99页。另外的证据对此却难以苟同。例如玻格勒声称,海德格尔在1933年之前就“倾心于希特勒”。奥托·玻格勒:《海德格尔政治上的自我理解》,载于沃林编:《海德格尔论争》,第214页。君特·斯特恩报道说,艾尔弗雷德·海德格尔(海德格尔之妻)1925年在马堡时就已经是“公开的反犹分子和公开的纳粹分子”,她积极征募海德格尔的学生参加国社党的学生军团,引自克劳斯·特威莱特:《对象—选择(你只需爱……)》,马尔科姆·R.格林译,伦敦,沃索出版社,1994年版,第28页。众所周知,法瑞阿斯把海德格尔的政治观点追根溯源到了他的社会的、宗教的和教育的根源,暗示他一直矢志忠诚于“权威主义、反犹主义和超国家主义的传统”,从未须臾间断过。维克多·法瑞阿斯:《海德格尔和纳粹》(1987年),保罗·伯勒尔和加伯里尔·里奇译,费城,坦普尔大学出版社,1989年版,第4页。亦请参见西里·奥托:《海德格尔的政治生涯》(1989年),阿兰·布鲁登译,伦敦和纽约,哈伯—柯林斯出版社,1993年版。在马尔库塞把他的“大吃一惊”一般化中,似乎有一种回顾性的自我辩护的因素。

⑧沃林:《存在的政治:马丁·海德格尔的政治思想》,纽约,哥伦比亚大学出版社,1990年版,第34—35页。亦请参阅卡尔·勒维特:《海德格尔的生存

主义的政治蕴含》(1946年),载于沃林编:《海德格尔论争》。

⑨“只有本质上属于将来的存在者……才是自由的,才能通过面向死亡把自身摔得粉身碎骨而把它自身抛回到它的实际性的‘此处’……才能通过把它已经继承而来的可能性传递给它自身,而接受它自身的被抛状态,并且在眼下就为了‘它的时代’而存在。”引自勒维特在《海德格尔的生存主义政治蕴含》中的译文(稍有改动),载于沃林编:《海德格尔论争》。

⑩这个词组源于国家社会主义的内阁对于海德格尔1933年校长就职演说的评论。海德格尔缔造了一个与众不同的“弗莱堡国家社会主义”这个看法在当时的弗莱堡的学生当中也公开流传。参看玻格勒:《海德格尔在政治上的自我理解》,同上书,第214、205页。

⑪杰弗雷·赫夫:《反动的现代主义:魏玛共和国和第三帝国中的技术文化和政治》,剑桥,剑桥大学出版社,1984年版,第3页。有关保守的革命这个概念,请参见赫夫,第2章,以及乔治·L.莫塞:《德国意识形态的危机:第三帝国的思想根源》(1964年),索肯丛书,纽约,1981年版,第16、17章。有关德国法西斯和当代其他形式的反动的政治之间的关系的论述,可参看爱里克·霍布斯鲍恩:《极端年代:短暂的20世纪》(1914—1991年),伦敦,米歇尔·约瑟夫出版社,1994年版,第4章。至于在文化与文明之间的区别,可参看诺贝特·埃利亚斯:《文明的进程》第一卷《行为方式的历史》,埃德蒙特·杰夫科特译,牛津,布莱克威尔,1978年,第1章。

⑫赫夫:《反动的现代主义》,第109页。

⑬恩斯特·云格尔:《国家主义和现代生活》(1927年),引自赫夫:《反动的现代主义》,第82页。用本雅明的话来说(他自己的作品显示出了云格尔的具有震撼性的、关于现代性的现象学的显著的影响):“新国家主义者对于战争的形而上学的抽象只不过表明把技术神秘而自发地应用到从唯心论角度观察到的那个大自然的奥秘当中……在由大自然和国家……所形成的力的平行四边形当中——战争是对角线。”瓦尔特·本雅明:《德国法西斯的理论:论恩斯特·云格尔编辑的论文集〈战争和战士〉》(1930年),杰洛尔夫·维科夫译,《新德意志批评》第17期,1979年春季号,第126—127页。有关更多地论及云格尔及其那本塑造了整整一代人的观念的关于战时经验的反思的书——《钢铁风暴》(1920年)的文章,可以参看《新德意志批评》第59期,1993年春/夏卷,《恩斯特·云格尔专号》。

⑭参见米歇尔·E.齐默曼:《海德格尔直面现代性:技术、政治、艺术》。布

鲁明顿和印第安纳波利斯,印第安纳大学出版社,1990年版,第3—6章。海德格尔和一小撮他最亲密的同侪曾两度讨论云格尔的《工人》(1932年):第一次是它刚刚面世时,第二次是1939—1940年。玻格勒:《海德格尔在政治上的自我理解》,《海德格尔论争》,第211、213页。沃林在《海德格尔论争》中收录了云格尔的“总动员”的译文——它首次发表于一本文集中,本雅明在他的《德国法西斯主义的理论》中评论过该文集。 235

⑮参见同上书,第4章,注释116。

⑯沃林:《存在的政治》,第23页;着重号为我所加。

⑰赫夫:《反动的现代主义》,第110—115页。

⑱马克思和恩格斯:《共产党宣言》(1848年),莫斯科,进步出版社,1952年版,第45页。

⑲同上书,第44页。

⑳巴立巴和伊曼努尔·华勒斯坦:《种族,阶级,民族:模棱两可的同一性》,克里斯·特纳译,伦敦和纽约,沃索出版社,1991年,第8页。

㉑除了他那频频为人引用的关于法国大革命的历史自我意识的模仿的、回溯式特征(在《雾月十八日》中)以及古希腊艺术的持久魅力(在《大纲》的引言中)的评论,马克思后期著作中有关时间的论述局限于资本的生产和流通中的数量的作用,以及前者对于劳动强度和工作日长度的影响。(参见马克思《资本论》第1卷第5章“工作日”;第15章第3部分,“机器对工人的直接影响”;第20章,“计时工资”;第2卷,第5章,“流通时间”;第7、8章,“周转时间和周转的数量”;第12、13章,“生产时间和循环时间”。)马克思的系统方案的规模,再加上他从抽象“上升”到具体的方法论,使得即使是用一生的时光来完成“对资本主义生产过程整体的分析”(《资本论》第3卷的副标题)都过于短暂;更不必说过渡到对资本主义社会或者社会形成过程的分析了。

㉒哈洛尔德·罗森伯格:《新的传统》(1959年),芝加哥和伦敦,芝加哥大学出版社,1982年版。

㉓菲力蒲·拉库-拉巴特和让-卢克·南希:《纳粹的神话》,布里安·霍默斯译,《批评性探究》第16期,1990年冬季号,第291—312页。亦请参见:有人尝试把法西斯主义的意识形态从种类上定义为“民粹主义的超国家主义的灵魂转世”,见罗杰·格里芬:《法西斯主义的本性》,伦敦和纽约,卢德里奇出版社,1993年版,第2章。(灵魂转世是重新诞生或新生的过程。)我要感谢马克·尼奥克勒乌斯让我注意到了这个文本。

⑳《极限时代》，第 118 页。

㉑马丁·海德格尔：《尼采，第 3 卷：作为知识与形而上学的权力意志》（1939—1940 年），琼·斯坦堡，大卫·法瑞尔·克勒尔，弗兰克·卡布齐译，旧金山，哈伯出版社，1987 年，第 196 页：“只有追求意愿的意志是意志，也就是说，在追求强力的意义上的求强力的意志。”有关虚无主义的讨论直接从这个有关权力意志的说明中推导而来。1966 年接受《明镜》周刊采访时，海德格尔把他的尼采讲座看作他从学说上与国家社会主义相抗衡的主要场合——尽管那时他依旧是党员：事实上，他直到战争已经结束的时候也还是。沃林编：《海德格尔论争》，第 103 页。

㉒阿多诺和霍克海默：《启蒙辩证法》，第 185 页。

㉓恩格特·布洛赫：《我们时代的遗产》，第 2 部分。

㉔参见巴立巴和华勒斯坦：《种族，阶级，民族》，第 1 部分。

㉕例如，参见马乔里·珀洛夫：《将来的时刻：先锋，战前和断裂的语言》，芝加哥大学出版社，1986 年版；安德鲁·休伊特：《法西斯的现代主义》；弗里德里克·詹姆逊：《侵略的寓言：温德姆·刘易斯，作为法西斯主义者的现代主义者》，伯克利，加州大学出版社，1979 年版。

㉖参见前文第四章，注⑦。

㉗在三套不同的话语中，“民族”、“存在”和“上帝”所占据的相类似的位置极具启发性。正如我们将要看到的，尽管它具有纷繁复杂的概念创新，但是，海德格尔的分析中的神学的与政治的预设最终主宰了它的时间形式。

236 ㉘莫塞：《德国意识形态的危机》，第 17 章。

㉙参看米哈里·威达：《法西斯主义作为群众运动》，伦敦，爱里森和布斯比出版社，1976 年版，第 14 页。有关国家社会主义的民族概念所处的大众民主语境，参见乔治·L. 莫塞：《法西斯主义和法国大革命》，《当代历史杂志》第 24 卷第 1 期，1989 年 2 月号。

㉚有关对于西方哲学这个虚构的“希腊”传统的反思，请参看西蒙·克里彻莱：《黑色的苏格拉底？质疑哲学传统》，《激进哲学》第 69 期，1995 年 1/2 月号，第 17—26 页。在罗森伯格看来，纳粹神话在某种程度上可以从希腊主义上得到解释，但它仅仅是一个辅助性的原因。如果依照他的观点，雅利安人的血统可以追溯到亚特兰蒂斯，那么希腊人就是古代的伟大的雅利安人，因为正如拉库-拉巴特和南希指出的，他们“创造了艺术这种神话。希腊人把他们的灵魂（他们的血液）[这种等同关系对于这个解释至关重要——作者

按]运用到形式当中去了。《纳粹神话》，第 309 页。

⑳亦请参见拉库-拉巴特：《海德格尔，艺术和政治》，第 109、115 页。

㉑参见奥特：《海德格尔的政治生涯》，第 3 部分。

㉒尤其参见汉斯·斯拉加：《海德格尔的危机：纳粹德国的哲学与政治》，坎布里奇和伦敦，哈佛大学出版社，1993 年版。

㉓参见前文第三章，第 70 页。此在在它自身之中带来了本真性的可能性，首先是因为它被赋予了“向来我属性”（*Jemeinigkeit*，参见《存在与时间》第 68 页）的特征，其次，因为它服从本己性（*propriety*）的逻辑，海德格尔以此来指导追问存在模式的解释学。

㉔《存在与时间》，第 436 页。

㉕同上书，第 442—444 页（德文版，第 391 页）。

㉖同上书，第 32 页。

㉗让-卢克·南希：《生存的决定》，载于他的《在场的诞生》，布里安·霍默斯等人译，斯坦福，斯坦福大学出版社，1993 年版，第 405—406 页。注释 45。亦请参见他的《自由的经验》（1988 年），布里奇特·麦克唐纳德译，斯坦福，斯坦福大学出版社，1993 年，第 3—5，12—14 章。

㉘赖纳·舒尔曼：《海德格尔论存在和行动：从基本原理到无政府主义》，克里斯丁-玛丽·格罗斯译，布鲁明顿，印第安纳大学出版社，1987 年，第 7 页。舒尔曼强调，如果想要完全理解海德格尔有关实践的思考的蕴含，那么，必须要“从后向前去阅读”他。同上书，第 115 页。

㉙亦请参阅克里斯朵夫·法因斯克：《海德格尔：思想和历史性》一书的跋，“政治的可读性”，伊萨卡，康乃尔大学出版社，1993 年版。

㉚《存在与时间》，第 6 节，第 41—49 页，“破坏本体论的历史的任务”；亦请参考舒尔曼：《海德格尔论存在与行动》，第 2—11 页。

㉛《存在与时间》，第 388 页。

㉜舒尔曼：《海德格尔论存在与行动》，第 245 页；勒维特，载于沃林编：《海德格尔论争》，第 173 页。决断论在法律理论上与“规范主义”互相反对，它在德国哲学中与法西斯主义法学家卡尔·施密特的著作相关联，后者在他的《独裁者》（1921 年）一书 1928 年版的序言中首次运用了 this 术语。一般来说，它可以追溯到霍布斯的命题“权力，而非真理，决定正确与否”（*Auctoritas, non veritas, facit legem*）。但是“纯粹的”或者说“绝对”的决断这个观念与施密特的著作有所区别，后者把合法性消融在独裁制当中去了。例如，参见他的

《政治神学：论君主制概念的四个阶段》（1922年），乔治·斯瓦布译，坎布里奇，麻省理工学院出版社，1985年版，第66—67页。勒维特开创了对于海德格尔的决断的解读，它在晚近为沃林所继承。

④沃林：《存在的政治》，第43、37、65页。

⑤这件事可以追溯到1922年，他在修订那本没有出版的关于亚里士多德的书的导言过程中，只有在《存在与时间》的最终“康德式”草案中，海德格尔才求助于生存论的术语，这个例外可谓绝无仅有，而之前他可是煞费苦心要避免它的。正是在这最后一刻，这本书才引进了行动主义的方面，而与此相应，它的术语没有得到充分的发展。海德格尔没有能力在这些术语的框架之内完成这本书（发表的只是第一部分的前面两个部分）。参见基泽尔：²³⁷《海德格尔的〈存在与时间〉的起源》，第2、3部分。由此看来“论人道主义的信”中广为人知的第一句话——“对于行为的本质我们还思得远远不够”——可以读成是自指性的，也可以在“我们”的更为广阔的时代语境中去解读。海德格尔：《基本著作集》，伦敦，卢德里奇，1993年版，第217页。亦请参见《艺术作品的本源》（1935—1936年）一文1956年的“附识”，在其中，“存在和人类存在者之间的关系”这个“自从《存在与时间》以来对我而言一直就清楚澄澈而又令人灰心丧气的难题”又一次被提了出来。《基本著作集》，第211页。

⑥正是在这一年，在纳粹党加强了其对著作出版的干预之后，海德格尔从与人合作准备出版新版尼采著作的事务中撤离了出来。在海德格尔的讲座中他的立场转向尼采，这也表明了一个“转折”。参见大卫·法瑞尔·克勒尔：“《海德格尔、尼采、纳粹主义》平装本导言”，载于马丁·海德格尔《尼采》，第1卷第2部分：作为艺术的权力意志和同一的永恒轮回》，旧金山，哈伯出版社，第9—26页；以及他的“分析”中论述“语境”的部分，它在海德格尔：《尼采》，第4卷，虚无主义》的文本之后，旧金山，哈伯出版社，1987年版；1991年版，第262—276页。

⑦例如，参见海德格尔在尼采讲座的结尾（1940年）把“今天”从时代上定义为“在尼采形而上学时代历史性人类的形而上学的决定”。《尼采》，第4卷，第195页。与1933—1934年敏锐的时机化意识相比，其差别实在是无以复加。

⑧与此相关的批评，参见舒尔曼：《意志的难题》，载于《海德格尔论存在和行动》，第245—250页。很不幸，沃林没有抓住舒尔曼解读海德格尔的逻辑，在舒尔曼的解读中，无政府主义这个概念是在主体与客体，理论与实践的

对立立场之外使用的,意为“没有第一性的原则”(an-archy),因此,他把舒尔曼的立场就简单化为与它明确与之对立的“彻底的个人主义”的翻版。沃林:《存在的政治》,第53—55页。

⑤③参见海德格尔:《艺术作品的本源》,《基本著作集》,第192页。

⑤④参见勒维特的有关章节,引自舒尔曼:《海德格尔论存在和行动》,第376页,注40。亦请参见沃林《存在的政治》,第64—65页。

⑤⑤正如海德格指出的:“决断在生存状态上的无限性使它自身除了在决意行事之外从来都不是有限的;但是它照旧有它的生存论的有限性。”《存在与时间》,第345页。

⑤⑥这场斗争从本质上来说是一个阐释的斗争,关于意义(遗产的意义)的冲突,而不是各种纯粹意志之间的火并,因为对海德格尔而言,“决断”是去蔽的一种模式,正如“领会”是筹划的某种形式。从生存论上说,认知(knowing)和意愿(willing)一直都是统一的。参见《存在与时间》,第384—385页;“艺术作品的本源”,《基本著作集》,第192页。从这个角度看,施密特将一本第三版的《政治的概念》送给海德格尔时,海德格尔对其随书附上的短笺中从赫拉克利特那里引用的一节之表示“理解”并不应该被看作他赞同它的意义(海德格尔致施密特的信,1933年8月22日,译文载《目标》第72期,1987年,第132页)。与此相反,更有可能的是,这是海德格尔就此与施密特展开对话的方式,旨在让他信服他自己的观点。那段时间,海德格尔在弗莱堡重建法学学科时正在寻求施密特的“重要合作”。

⑤⑦《存在与时间》,第19—35页。

⑤⑧参见基泽尔:《〈存在与时间〉的起源》,第2—6章。

⑤⑨与本雅明一样,海德格尔用德文词 *Erfahrung* (经验)来命名强调意义上的经验,以有别于 *Erlebnis* (经历);但是他又与本雅明有所不同,因为就海德格尔而言,对此在的存在来说,它本质上是另一种类型的词。参见海德格尔:《黑格尔的经验概念》,纽约,哈伯和露出版社,1970年版,第117页。有关海德格尔用其经验概念反思他自己思想发展结构的方式的讨论,参见罗伯特·伯纳斯科尼:《海德格尔的存在史中的语言问题》,亚特兰大高地,人文出版社国际有限公司,第6章。伯纳斯科尼关注的是海德格尔思想中从形而上学到“事件”(Ereignis)之思的“转折”(Kehre)的经验。但是我想要证明的是, 238
这个过程在更早时期,在海德格尔成长为一个哲学家的奠基性阶段中就已经在发生作用了。

⑥基泽尔:《〈存在与时间〉的起源》,第 269、369 页。

⑦正如海德格尔所指出的:“克尔恺郭尔明确地抓住了生存问题这个实际生存状态的问题,并且对它的思考穷形尽相,巨细无遗。但是生存的问题对他来说也还是那般漠不相干,结果,对于他的本体论而言,他就依旧完全处在黑格尔和黑格尔所理解的古代哲学的控制之下。”《存在与时间》第 494 页,第 2 部分,第 45 节,注 6;着重号为我所加。

⑧基泽尔:《〈存在与时间〉的起源》,第 113、452 页。

⑨同上书,第 254、260、260、356 页。有关福柯的“现在的本体论”这个概念,请参见前文第一章,第 21—22 页(原文页码)。

⑩海德格尔:《艺术作品的本源》,《基本著作集》,第 202 页。参见阿多诺对于海德格尔把历史性本体论化这种做法所作的批评。本书第二章,第 57—59 页(原文页码)已经提到了这一点。

⑪南希:《生存的决定》,载于《在场的诞生》,第 405 页,注 45。

⑫拉库-拉巴特:《海德格尔,艺术和政治》,第 114、108 页。

⑬参见《存在与时间》第 44 节有关真理的讨论,第 256—273 页,在该处,“(此在的)最本己的存在的无蔽状态”,被看作属于“生存论的构成”(第 263 页)。当然,它“最本己”的存在这种身份对于要追问的存在而言是实体。

⑭参见本书,第一章,第 27 页(原文页码)。

⑮例如,参见在由于希特勒从国际联盟中退出而引发的大论战中,1933 年 11 月 3 日海德格尔所做的“德国大学生”的吁求,其开场白是:“国家社会主义革命带来了我国德意志生存(此在)的整体转变”,载于沃林编:《海德格尔论争》,第 46 页。亦请参阅卡尔·勒维特:《1933 年前后我在德国的生活实况》,伊丽莎白·金译,乌尔巴纳和芝加哥,伊利诺伊州大学出版社,1994 年版,第 34—44 页。

⑯参见本书,第 111、140 页(原文页码)。

⑰早在 1916 年,本雅明就断定,海德格尔在弗莱堡所做的大学任教资格讲座的公开面世的文本《论历史科学中的时间概念》中就“明确地显示出怎样不去招惹这个麻烦”;他还在 1930 年致肖勒姆的信中又提及计划在他和布莱希特的领导下,“在组织严密的批判性的读者圈子中”“消灭”海德格尔。《瓦尔特·本雅明来往通信集》(1910—1940 年),第 82、365 页。因为布莱希特病倒了,这个计划也胎死腹中。

⑱凯吉尔:《本雅明,海德格尔和破坏传统》,载于本雅明和奥斯本编:《瓦

尔特·本雅明的哲学》，第4页。

⑦同上书，第10页。

⑧海德格尔：《艺术作品的本源》，载于《基本著作集》，第192页；着重号为我所加。

⑨拉宾巴赫：《在启蒙与天启之间》，第105页。

⑩凯吉尔：《本雅明，海德格尔》，第17页；德里达：《暴力与形而上学》，《书写与差异》，第81页。对海德格尔而言，生存论的主体没有性别属性，这一点理所当然而又至关重要。标明生存主义进入到精神分析的过渡的正是对性别区分的引入。

⑪凯吉尔：《本雅明，海德格尔》，第2部分。“任何东西”，也就是说，除了历史的天使之外。参见本书，第149—150页（原文页码）。尽管他对于政治和“现代性所产生的主体性的根本变化”作了总结性评论，凯吉尔还是一以贯之地过高地夸大了本雅明的著作的同质性，把《德国悲剧的起源》中那种忧郁的视角向前投射到20世纪30年代。因此，他也阻碍了自己要把“本质上互相反对”的海德格尔和本雅明放在一起进行辩证解读的方案的发展。同上书，第30页。

⑫《纯粹理性批判》，第312页。参见南希：《自由的经验》中对海德格尔的解读，对它而言，这段引自康德的话就像格言一般矗立着。

⑬安德鲁·本雅明：《时间和任务》，载于本雅明和奥斯本编：《瓦尔特·本雅明的哲学》，第243页；着重号为我所加。

⑭瓦尔特·本雅明：“N”（9a,8），载于史密斯编：《本雅明》，第68页。亦请 239
阅安德鲁·本雅明：《时间和任务》，第231页。

⑮参见本书，第四章，注⑬。

⑯安德鲁·本雅明：《时间和任务》，第229、224页。这里所考察的海德格尔的文本是《尼采》最后一卷中论述“欧洲虚无主义”的结论部分。

⑰安德鲁·本雅明：《时间和任务》，第247页。有关事后性这个概念，请参看本书第三章，第88—90页（原文页码）。

⑱参见本书，第四章，第131—132页（原文页码）。

⑲这是本雅明没有看到的。他认为“之后”是“不可思议的，除非它作为某种形式的重演”。同上书，第236页。

⑳“N”（9,5），载于史密斯编：《本雅明》，第63页。亦请参阅安德鲁·本雅明：《时间和任务》，第230页。

⑧这些是那篇 1935 年的关于《拱形门》的阐述——“巴黎, 19 世纪的大都会”以及其他两篇论述波德莱尔的文章:《波德莱尔眼中的第二帝国时代的巴黎》(1938 年)以及《论波德莱尔的几个主题》(1939 年)——中所阐述的主题, 它们是分别从上篇论述的第五章发展而来的, 它们的译文即是本雅明的《查尔斯·波德莱尔》。

⑨参见珍妮特·沃尔夫:《回忆和琐事专家: 瓦尔特·本雅明, 女性和文化分析》, 载于《新教育》第 20 期, 1993 年夏季号。

⑩《未来哲学纲要》, 载于史密斯编:《本雅明》, 第 3—4 页。

⑪同上书, 第 10—11 页; 第一个词下的着重号为我所加。

⑫肖勒姆:《友谊的故事》, 第 59 页。参见有关讨论本雅明对瓦尔特·雷曼 1915—1916 学年期间在慕尼黑大学所做的关于墨西哥的语言与文化讲座感兴趣的文章, 见克拉尼奥卡斯:《注意墨西哥的废墟!》, 载于本雅明和奥斯本编:《瓦尔特·本雅明的哲学》。本雅明“总想谈及‘阿兹特克人’的欲望”, 把他的犹太教神秘主义和他对超现实主义的兴趣连结在一起, 中间经过他对于那个时期在德国和法国的现代主义中都非常流行的人种学的迷恋。

⑬《未来哲学纲要》, 载于史密斯编《自画像》, 第 12 页。

⑭《单行道》, 第 45 页。

⑮《超现实主义》, 载同上书, 第 237 页; 着重号为我所加。

⑯马克思:《资本论》第 1 卷, 第 126、165、169、173、167 页。肖勒姆主张, 本雅明的超现实主义论文“仍然处于绝对在前马克思主义的思路的控制之下”(《友谊的故事》, 第 146 页)——它蕴含的意思是, 在这里作的马克思主义的解读是不合法的——这个主张不能使人信服, 因为正如维特指出的(《瓦尔特·本雅明》第 46 页), 他的话语的政治化已经接受了《单行道》中的“明确表述”。

⑰《资本论》, 第 1 卷, 第 165 页。

⑱弗洛伊德:《拜物教》(1927 年), 载于《论性欲: 性欲三论及其他著述》, 哈蒙德华斯, 企鹅出版社, 企鹅弗洛伊德丛书, 第 7 卷, 第 345—357 页。

⑲克利福德:《论人种志的超现实主义》, 载于他的《文化的困境》第 4 章; 马克思:《资本论》, 第 1 卷, 第 165 页。

⑳有关在何种条件下大众文化的这些难懂的符号能获得写作(*écriture*)的生产力的讨论, 参见米丽亚姆·汉森:《大众文化作为象形文字的写作: 阿多诺、德里达、克拉考尔》, 《新德意志批评》, 第 56 期, 1992 夏季号。

⑩在超现实主义的意象之中,马克思主义的与精神分析的拜物教的内涵之间有重合之处,有关的讨论请参见特奥多尔·W.阿多诺:《超现实主义回顾》(1954年),载《文献注释》,第1卷,谢利·韦伯·尼可尔森译,纽约,哥伦比亚大学出版社,1991年版,第89页。

⑪哈尔·福斯特:《强迫之美》,坎布里奇,麻省理工学院出版,1993年版,第134页。福斯特是通过怪异(uncanny)这个概念来解读超现实主义的。

⑫《单行道》,第229页。

⑬参见玛格丽特·柯亨:《渎神的画像:瓦尔特·本雅明和超现实主义革命的巴黎》,伯克利和洛杉矶,加州大学出版社,1993年版。在本雅明有关现代性的论述中,性别问题纷繁复杂,争论纷生。例如,可以比较一下以下二者:克里斯丁·布齐-格卢克曼:《女性的乌托邦:本雅明的轨迹》,载于她的《巴洛克理性:现代性的美学》(1984年),帕特里·卡里拉译,伦敦,千栎和新德里,圣贤出版集团,1994年版,第2部;西格里德·韦格尔:《“女人已经存在”和“他的著作中第一个出生的男性”:本雅明著作中从性别意象到辩证意象》,《新教育》第20期,1993年夏季号。

⑭例如,参见苏珊·鲁宾·休雷曼:《颠覆性意图:性别,政治和先锋》,坎布里奇,哈佛大学出版社,1990年版;以及从更宽泛的观点把精神分析的女性主义电影理论和马克思的商品拜物教重新联系起来,参见劳拉·马尔维:《对于当代文化语境中拜物教的几点思考》,《十月》第65期,1993年夏季号。

⑮参见本雅明:《梦幻造作》(*Traumkitsch*),《著作全集》第2卷,第620—622页。

⑯本雅明:《巴黎——19世纪的大都会》,载于《查尔斯·波德莱尔》,第176页。

⑰《单行道》,第229页。

⑱本雅明:《中央公园》,第35页。

⑲参见麦考拉:《瓦尔特·本雅明和传统的梯》中论述“现代神话和梦幻意识”的一部分,第229—240页。

⑳《单行道》,第230页。

㉑正是因为本雅明对于日常的兴趣总是形而上学的,又是政治的——因为在他的著作中政治和形而上学,政治和真理总是通过历史这个中间概念而双双出现的——所以,在珍妮特·沃尔夫试图把它对于当代文化分析的兴趣这个问题和它的理论结构分离开来的时候,其中有些东西回避了问题的实

质,她称之为“使瓦尔特·本雅明‘正确’”的东西。《回忆录和琐事专家》,第113页。但是,本雅明的琐事学的哲学术语和晚近与福柯思想具有亲缘关系的学派所用的哲学术语截然不同。在这个方面,对于本雅明的文化分析的兴趣必然会引起对当代文化研究的批判。

⑪“着手开始工作(跨国文化研究):伽亚特立·斯皮瓦克访谈录”,载于彼得·奥斯本:《批判的意义:激进哲学访谈集》,即出,伦敦和纽约,卢德里奇出版社,1996年。

⑫现代精英理论起源于对于意大利统一做出的反应,参见理查德·贝拉米:《现代意大利社会理论》,剑桥,波利提出版社,1987年版,第1—3章。

⑬《存在与时间》,第62页。

⑭同上书,第37页。

⑮同上书,第69页。

⑯同上。

⑰同上书,第168、422页。

⑱同上书,第168页;本雅明:“未来哲学纲要”,载史密斯编:《本雅明》,第11页。

⑲海德格尔写道:“如果此在迷恋于它所烦恼的这个世界——也就是说,它同时面向其他物,与它们共同存在,那么,它就还不是它自身。”《存在与时间》,第163页。

⑳同上书,第164页。

㉑于尔根·哈贝马斯:《公共领域的结构转型:资产阶级社会范畴研究》(1962年),托马斯·伯格译,剑桥,波利提出版社,1989年。亦请参见奥斯卡·尼格特和亚历山大·克卢格:《公共领域和经验:资产阶级和无产阶级公共领域分析》(1972年),彼得·拉班伊等人译,明尼阿波里斯和伦敦,明尼苏达大学出版社,1993年版。

㉒《存在与时间》,第165页。

㉓同上书,第164页;着重号为我所加。

241 ㉔黑格尔:《耶拿期间格言录》,第31则,载于《黑格尔成长档案》,约翰纳斯·霍夫迈斯特编,第2版,斯图加特,巴登-符腾堡,弗洛曼出版社,1974年版;引自维森特·德斯科姆贝斯:《现代理性的温度计:论当代事件的哲学》,纽约,牛津大学出版社,1993年,第3页。

㉕众所周知,海德格尔对于都市抱有敌意。他在20世纪30年代早期拒

绝了柏林的讲席,理由是在那“无根基”的地方无法进行哲学思考。参见海德格尔:《我为什么栖留于外省?》,载于托马斯·希恩编:《海德格尔:凡人与思想家》,芝加哥,先例出版公司,1981年版。

①⑦海德格尔:《时间概念》,第9页E。这里的德文词 *Tradition* 指的是单调齐一意义上的坏的传统,和 *Überlieferung* 相反,后者指的是通过创造的重演而传递。

①⑧《存在与时间》,第296—304页。

①⑨亨利·列斐伏尔:《现代世界中的日常生活》(1968年),萨卡·拉宾诺维奇译,伦敦,阿兰莱恩出版社,1974年版,第14页。

①⑩同上书,第13页。

①⑪亨利·列斐伏尔:《日常生活批判》,第1卷,导言,约翰·摩尔译,伦敦和纽约,沃索出版社,1991年版,1974年版,第14页。

①⑫同上书,第127页。性别归属(The gendering)是不幸的,因为,正如亨利·列斐伏尔在他处所指出的,日常所具有的“一般性的消极性”繁重地压在女人身上,女人被宣判给了日常生活”。亨利·列斐伏尔:“日常和日常状态”,《耶鲁法国研究》第73期,1987年,第10页。

①⑬有关列斐伏尔的事业的发展过程,参见米歇尔·特雷比彻:“序言”,载于亨利·列斐伏尔《日常生活批判》ix - ixvii页。亦请参见列斐伏尔的自传:《睡眠及其他》,2卷本,巴黎,巴黎内特出版社,1959年版。

①⑭弗里德里克·詹姆逊:《论文化研究》,《社会文本》第34期,1993年,第17页。詹姆逊指出,利奥塔在他的《力比多经济学》中使用了“名为‘马克思’的欲望”这个术语。这两种欲望当然是相关的。

①⑮《日常生活批判》,第267页。

①⑯同上书,第130、264页。

①⑰尤其请参见诺伯特·古特曼和亨利·列斐伏尔:《虚假意识》,巴黎,伽利马出版社,1936年版,它是马克思的《巴黎手稿》刚刚出版后明确使用其观点的最早的文本之一;以及亨利·列斐伏尔:《辩证唯物主义》(1939年),约翰·斯特罗克译,伦敦,乔纳森海角出版社,1968年版。由于强调实践这个哲学概念超越了习惯上所理解的“唯物论”和“唯心论”,以及引进了“总体的人”这个概念,后一个文本可以作为法国西方马克思主义(与苏联相对)的奠基性文本来读。参见马克·波斯特:《战后法国生存论的马克思主义》,普林斯顿,普林斯顿大学出版社,1975年版,第1章,以及米歇尔·亨利:《现代法国马克思主

义》，牛津，布莱克威尔，1982年，第2章。

⑬《日常生活批判》，第3、4章。

⑭同上书，第49页。

⑮尤其参见雷蒙德·威廉斯：《文化是流俗的》（1958年）以及《普通文化的观念》（1968年），载于他的《希望的源泉》，伦敦，沃索出版社，1989年版。尤其是，人们可能会把前一篇自传式的开场白（“公交车停靠在教堂边……我几乎是沿着那个公交车轨道长大成人的。我生活过的那个地方依旧是从事农耕的村庄……不久以前，我爷爷以及他之前的世世代代都是农庄的劳动者，直到他被赶出了他的农舍……”[第3页]）和列斐伏尔在“某星期天在法国乡村写下的札记”中描述的“法国的普通乡间”作一个比较，载于《日常生活批判》，第210—224页。

⑯亦请参看威廉斯在《1945年以来的英国马克思主义札记》（1976年）中在“为合法性辩护的”、“学术研究的”和“操作性的”理论之间所作的区分，载于雷蒙德·威廉斯：《唯物主义和文化中的问题》，伦敦，沃索出版社，1980年，242第237页。列斐伏尔关于马克思主义的著述大多是为其合法性辩护的；但是他关于日常生活的著作则是操作性的。

⑰《日常生活批判》，第97页；着重号为我所加。

⑱同上；最后两处着重号为我所加。

⑲居伊·德波：《日常生活中意识变动的各种透视图》（1961年），载于肯·纳伯编：《国际情境主义文选》，伯克利，公众保密局，1981年版，第69页；着重号为我所加。

⑳列斐伏尔：《日常和日常状态》，第10页。

㉑《日常生活批判》，第30页。

㉒同上书，第35页。

㉓对于20世纪30年代的巴赫金而言，日常揭示了“当代性的低俗的语言中”有着“小说的本真的民间传说的根源”，这些根源可以在古希腊的大众语言中以及中世纪的拉伯雷的再现中发现。巴赫金：《史诗和小说》，载于《辩证的想像》，第21页。但是，滑稽的是，这些根源只有在它们自己的日子中，在狂欢节的特许的补偿中以它们自身的方显现出来，与中世纪的日常正好相反。有趣的是，列斐伏尔和巴赫金一样，都对拉伯雷感兴趣（亨利·列斐伏尔：《拉伯雷》，巴黎，1955年），也都对狂欢节或者说是节日这种由日常生活所产生的但也在日常生活之中受到压制的释放欲望的场所感兴趣。在《现代世界

中的日常生活》中，“那些通过克服日常生活和节日之间的冲突而被重新发现并且戏剧化了的节日”显现为“革命道路的最终条款”(clause)(第206页)。对晚期的巴赫金而言则相反，“纯粹的日常生活是一个虚构”。巴赫金：《1970—1971年札记选》，载于他的《讲演类型和其他晚期论文》，维恩·麦吉译，奥斯丁，得克萨斯大学出版社，1986年版，第154页。

⑭《现代世界中的日常生活》，第40、30页。亦请参阅列斐伏尔：《资本主义的残余物：生产关系的再生产》(1973年)，弗兰克·布里安特，伦敦，爱里森和布斯比出版社，1974年版；特奥多尔·W.阿多诺：《自由时间》，载于他的《文化工业：大众文化文选》，伦敦，卢德里奇，1991年版，第8章。

⑮《日常生活批判》，第58、131页。

⑯列斐伏尔：《现代世界中的日常生活》，第2章；《日常生活批判》，第97页。

⑰参看列斐伏尔：《走向永久的文化革命》，载于《现代性世界中的日常生活》，第五章；德波：《景观社会》(1967年)，德特罗伊，红与黑出版社；拉奥尔·瓦奈根(Raoul Vaneigem)：《日常生活的革命》(1967年)，唐纳德·尼科尔森-史密斯译，左岸丛书和反叛出版社，1983年版；吉勒斯·德勒兹和费利克斯·瓜塔里：《反俄底浦斯》以及《千层碟：资本主义和精神分裂》，布里安·马苏里译，明尼阿波里斯，明尼苏达大学出版社，1987年版；让·波德里亚：《诱惑》(1979年)，布里安·辛格译，巴辛斯托克和伦敦，麦克米伦，1990年版；《仿真》(1981年版)，保罗·福斯等人译，纽约，语用文本，1983年版。列斐伏尔也许受过情境主义者的影响，正如他们受过他的影响。关于这个过渡的概述，可以参看彼得·沃伦：《国际情境主义者：论某个短时期内一小撮人的经历》，载于他的《劫掠冰盒：20世纪文化的反思》，伦敦和纽约，弗索，1993年版，第4章以及萨迭·普兰特：《最激进的姿态：后现代时期的国际情境主义者》，伦敦和纽约，卢德里奇，1992年版。将瓦奈根的日常状态的现象学中的生存论状态(谦卑、孤立和煎熬)和海德格尔的(闲谈、好奇、两可)相比较，并比较这两种评论之间本质上的差异是颇为有趣的。

⑱这里提到的空间远远不仅是形而上学意义上的。在列斐伏尔的分析中，社会是空间性的，而空间也是社会性的。参见亨利·列斐伏尔：《社会空间》，载于《空间的产生》(1974年)，唐纳德·尼科尔森-史密斯译，牛津，布莱克威尔，1991年版，第2章。1968年后，列斐伏尔对于日常的兴趣越来越集中在城市化的问题上，这使得他成为现代“城市地理学”的奠基人以及文化研究

的先驱。

⑮《存在与时间》，第 422 页。

243 ⑯同上书，第 423、64 页。在《存在与时间》中海德格尔有好几处把他的论述押在一直就没有出现过的对存在的分析上，这就是其中之一。

⑰同上书，第 477 页；着重号为我所加。

⑱列斐伏尔：《现代世界中的日常生活》，第 24 页。

⑲《日常和日常状态》；着重号为原文所加。

⑳列斐伏尔：《现代世界中的日常生活》，第 24、19、25 页。这些词中最有本雅明风格的（“现代性的反面”）是列斐伏尔对于赫尔曼·布洛赫的总结。亦请参见本雅明关于形而上学和历史的关系的描述（“翻过来的袜子”）及他后来关于卡尔·克劳斯的著述的描述（“翻转过来的沉默”）。瓦尔特·本雅明：《悲剧研究札记》，《著作全集》第 1 卷，第 918 页，译文引自布克-摩尔斯：《看的辩证法》，第 21 页；以及《卡尔·克劳斯》（1931 年），载于《单行道》，第 262 页。

㉑《现代世界的日常生活》，第 25、24 页。参见巴赫金的论证，即正因为现在对于日常来说居于核心地位，“时间和世界才成为历史性的”（“史诗和小说”，第 30 页），以及他关于福楼拜在《包法利夫人》中关于外省镇上的“平淡无味而又庸俗单调周而复始的日常时间”的描述（《小说中时间和时间主题的各种形式》，载于《辩证的想像》，247—248 页）。

㉒《现代世界中的日常生活》，第 18 页。

㉓巴赫金：《史诗和小说》，第 30 页。

后 记

①莫雷提：《世界之路》，第 35 页。

②巴赫金：《史诗和小说》，第 15、7、30 页。

③例如，参见詹姆逊：《后现代主义》，第 1 章。

④同上书，第 46 页。亦请参阅弗里德克·詹姆逊：《地缘政治审美：世界系统中的电影与空间》第 1 部分的引言，布鲁明顿和明尼阿波里斯，印第安纳大学出版社和伦敦，BFI 出版社，1992 年。在那里，后现代主义观念作为明显“不可再现的世界”的“认知性映射”是通过对共谋的逻辑作寓言性阅读而形

成的。詹姆逊的后现代主义显现为一种新型的共谋理论。

⑤使得日常断裂并且提供了把它与历史结合在一起的第三个术语的,正是战争,有关这一观念,参见卡勒尔·科思克:《具体的辩证法:人和世界问题研究》(1961年),卡勒尔·科万达和詹姆斯·施密特译,多得莱希特和波士顿,赖得尔出版公司,1976年版,第42—49页。

⑥巴哈巴哈:《文化的位置》,第243、247、242页。亦请参考同上书,第1章第14页,引自蒙梭尼克的引文。

⑦参见吉尔罗伊:《黑色太平洋》,第2章和第6章,在那里,正是“现代性和奴隶制的紧密关系”才是“基本的概念问题”(第53页)。巴哈巴哈为了证明后殖民时代的回忆录著作的再现的可能性而求助于托尼·莫里森的著作,这就取消了两种视野之间的区分。

⑧特别参见《文化的位置》第11章对詹姆逊的后现代主义的批评,在那里,巴哈巴哈的后殖民的替代品虽然嘲弄了詹姆逊的总体化野心,但是它明显占据了同等的、也许只是换了一种表达方式的概念空间。

⑨伽亚特立·卡克拉瓦齐·斯皮瓦克:《谁主张可变性?》载于巴巴拉·克卢格和费尔·马里亚尼编:《重视塑造历史》,迪亚艺术基金会当代文化讨论集第4辑,西雅图,桂冠出版社,1989年版,第274页。

⑩同上书,第281页。在我看来,在巴哈巴哈的“投射性过去”的概念中的海德格尔式结构中,这种危险是与生俱来的,因为它没有伴随着对于任何关于殖民和其他形式上的社会差异之间的关系的解释,或者对于加在它的替代性历史学之上的指涉性限制的解釋——尽管它和文本中明确存在的政治观点相左。

⑪本雅明:《阐释:巴黎,19世纪的大都会》,注15,《著作全集》,第5卷,244第1218页。

⑫皮埃尔·布尔迪厄:《实践的逻辑》,理查德·尼斯译,剑桥,波利提出版社,1990年版,第99页。

参 考 书 目

- Abrams, Philip, 'The Sense of the Past and the Origins of Sociology', *Past and Present* 55, 1972.
- Adorno, Theodor W., 'The Idea of Natural History', trans. Bob Hullot-Kentor, *Telos* 60, Summer 1984.
- , 'A Portrait of Walter Benjamin', in *Prisms*, trans. Samuel and Sierry Weber, Neville Spearman, London, 1967.
- , *Minima Moralia: Reflections From Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott, Verso, London, 1978.
- , 'Looking Back on Surrealism', in *Notes to Literature. Volume One*, trans. Shierry Weber Nicholson, Columbia University Press, New York, 1991.
- , 'Free Time', in J. M. Bernstein (ed.), *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, Routledge, London and New York, 1991.
- , *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton, Routledge and Kegan Paul, London, 1973.
- , 'On Tradition', *Telos* 94, Winter 1992 - 3.
- , 'Resignation', *Telos* 35, Spring 1978.
- , *Aesthetic Theory*, trans. C. Lenhardt, Routledge & Kegan Paul, London, 1984.
- and Horkheimer, Max, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming, Verso, London, 1979.
- Althusser, Louis, 'Sur l'objectivité de l'histoire (Lettre à Paul Ricoeur)', *Revue de l'Enseignement Philosophique*, Volume 5, no. 4, 1955.
- , *For Marx*, trans. Ben Brewster, New Left Books, London, 1977.
- and Balibar, Etienne, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster, Verso, London, 1979.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, 1983.
- Anderson, Perry, 'The Notion of Bourgeois Revolution', in *English Questions*, Verso, London and New York, 1992.

- , *Arguments Within English Marxism*, Verso, London, 1980.
- , 'Modernity and Revolution', in *A Zone of Engagement*, Verso, London and New York, 1992.
- Arendt, Hannah, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin, Harmondsworth, 1977.
- Aristotle, 'Physica', in *The Basic Works of Aristotle*; ed. Richard McKeon, Random House, New York, 1941.
- Aron, Raymond, *Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity*, trans. George J. Irwin, Weidenfeld and Nicolson, London, 1961.
- Arthur, Chris, 'Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology', *New Left Review* 142, November/December 1983.
- Asad, Talal, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, London, 1973.
- Ashton, T. H. and Philpin, C. H. E., *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Bakhtin, Mikhail, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trans. Carly Emerson and Michael Holquist, Texas University Press, Austin, 1981.
- , *Speech Genres and Other Late Essays*, trans. Vern W. McGee, University of Texas Press, Austin, 1986.
- Balibar, Etienne and Wallerstein, Immanuel, *Race, Class, Nation: Ambiguous Identities*, trans. Chris Turner, Verso, London and New York, 1991.
- Barker, Francis et al. (eds), *Postmodernism and the Re-Reading of Modernity*, Manchester University Press, Manchester, 1992.
- Barthes, Roland, 'Historical Discourse' (1967), in Michael Lane (ed.), *Structuralism: A Reader*, Jonathan Cape, London, 1970.
- Bataille, Georges, 'Hegel, Death and Sacrifice', trans. Jonathan Strauss, in Allan Stoekl (ed.) *Yale French Studies 78: On Bataille*, Yale University Press, New Haven, 1990.
- Baudelaire, Charles, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, ed. and trans. Jonathan Mayne, de Capo Press, New York, n. d. (reprint of Phaidon Press ed., 1964).
- , *Intimate Journals*, trans. Christopher Isherwood, Black Spring Press, London, 1989.
- Baudrillard, Jean, *Seduction*, trans. Brian Singer, Macmillan, Basingstoke and London, 1990.
- , *Simulations*, trans. Paul Foss et al., Semiotext(e), New York, 1983.
- Beck, Ulrich, *Risk Society: Towards a New Modernity*, trans. Mark Ritter, Sage Publica-

- tions, London and Thousand Oaks, New Delhi, 1992.
- Benjamin, Andrew (ed.), *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, Routledge, London and New York, 1989.
- , 'The Unconscious: Structuring as a Translation', in Jean Laplanche, *Jean Laplanche*.
- , 'Time and Task: Benjamin and Heidegger Showing the Present', in Benjamin and Osborne (eds), *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*.
- and Osborne, Peter (eds), *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, Routledge, London and New York, 1994.
- Benjamin, Jessica, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, Virage, London, 1990.
- Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, 7 volumes, ed. Rolf Tiedemann and Herman Schweppenhauser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972 – 89.
- , 'On the Program of the Coming Philosophy', trans. Mark Ritter, in Smith (ed.), *Benjamin*.
- , *The Origin of German Tragic Drama*, trans. John Osborne, New Left Books, London, 1977.
- , *One-Way Street and Other Writings*, trans. Edmund Jephcott and Kingsley Shorter, New Left Books, London, 1979.
- , *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, translated by Harry Zohn, Fontana, London, 1973.
- , *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trans. Harry Zohn, Verso, London, 1983.
- , *Understanding Brecht*, trans. Stanley Mitchell, New Left Books, London, 1973.
- , 'Central Park', trans. Lloyd Spencer, *New German Critique* 34, Winter 1985.
- , 'Theories of German Fascism: On the Collection of Essays *War and Warrior*, edited by Ernst Jünger', trans. Jerolf Wikoff, *New German Critique* 17, Spring 1979.
- , 'N [Re the Theory of Knowledge, Theory of Progress]', trans. Leigh Hafrey and Richard Sieburth, in Smith (ed.), *Benjamin*.
- , *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932 – 40*, ed. Gershom Scholem, trans. Gary Smith and Andre Lefebvre, Schocken Books, New York, 1989.
- , *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910 – 40*, ed. Gershom Scholem and Theodor W. Adorno, trans. Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

- Benveniste, Emile, *Problems in General Linguistics*, trans. Mary Elizabeth Meek, University of Miami Press, Coral Gables, 1971.
- Bergson, Henri, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, trans. F. L. Pogson, George Allen and Unwin, London, 1910.
- Berman, Marshall, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Verso, London, 1983.
- , 'The Signs in the Street: A Response to Perry Anderson', *New Left Review* 144, March/April 1984.
- , 'Why Modernism Still Matters', in Scott Lash and Jonathan Friedman (eds), *Modernity and Identity*, Blackwell, Oxford, 1992.
- Berman, Russell A., *Modern Culture and Critical Theory: Art, Politics and the Legacy of the Frankfurt School*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989.
- Bernasconi, Robert, *The Question of Language in Heidegger's History of Being*, Humanities Press International, Atlantic Highlands, 1985.
- and Critchley, Simon (eds), *Re-Reading Levinas*, Athlone Press, London, 1991.
- Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Routledge, London and New York, 1994.
- Bloch, Ernst, *Heritage of our Times*, trans. Neville and Stephen Plaice, Polity Press, Cambridge, 1991.
- et al., *Aesthetics and Politics*, New Left Books, London, 1977.
- Bloch, Marc, *The Historian's Craft*, trans. Peter Putnam, Manchester University Press, Manchester, 1954.
- Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace, MIT Press, Cambridge MA, 1983.
- Boothby, Richard, *Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud*, Routledge, New York and London, 1991.
- Borsch-Jacobsen, Mikkel, *The Freudian Subject*, trans. Catherine Porter, Macmillan, London, 1989.
- Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, trans. Richard Nice, Polity Press, Oxford, 1990.
- Braudel, Fernand, *On History*, trans. Sarah Matthews, Weidenfeld and Nicolson, London, 1980.
- , *The Wheels of Commerce: Civilisation and Capitalism, 15th – 18th Century*, Volume 2, trans. Sian Reynolds, Collins, London, 1982.
- Buck-Morss, Susan, *Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, MIT Press, Cambridge MA, 1989.
- , 'Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered',

October 62, Fall 1992.

Bultmann, Rudolf, *History and Eschatology. The Gifford Lectures 1955*, The University Press, Edinburgh, 1957.

Bürger, Peter, 'Walter Benjamin's "Redemptive Critique": Some Preliminary Reflections on the Project of a Critical Hermeneutics', in Peter Bürger, *The Decline of Modernism*, trans. Nicholas Walker, Polity Press, Cambridge, 1992.

Butler, Judith, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France*, Columbia University Press, New York, 1987.

——, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, London and New York, 1993.

Calinescu, Matei, *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Duke University Press, Durham NC, 1987.

Caputo, John D., *Demythologising Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, 1993.

Caygill, Howard, 'Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition', in Benjamin and Osborne (eds), *Walter Benjamin's Philosophy*.

Clifford, James, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1988.

—— and Marcus, George E. (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, California University Press, Berkeley, 1986.

Cohen, Margaret, *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, California University Press, Berkeley and Los Angeles, 1993.

Cooper, Frederick, 'Colonising Time: Work Rhythms and Labour Conflict in Colonial Mombassa', in Nicholas B. Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992.

Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Blackwell, Oxford, 1992.

——, 'Black Socrates? Questioning the Philosophical Tradition', *Radical Philosophy* 69, Jan./Feb. 1995.

Debord, Guy, 'Perspectives for Conscious Alterations in Everyday Life', in Ken Knabb (ed.), *The Situationist International Anthology*, Bureau of Public Secrets, Berkeley, 1981.

——, *The Society of the Spectacle*, Black and Red, Detroit, 1983.

de Certeau, Michel, *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendall, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1984.

- , *The Writing of History*, trans. Tom Conley, Columbia University Press, New York, 1988.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Félix, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983.
- , *A Thousand Plateaux: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
- Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- , *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1982.
- , 'At this Very Moment in this Work Here I am', trans. Ruben Berezdivin, in Bernasconi and Critchley (eds), *Re-Reading Levinas*.
- , *Aporias*, trans. Thomas Dutoit, Stanford University Press, Stanford, 1993.
- , 'The Deconstruction of Actuality: An Interview with Jacques Derrida', trans. Jonathan Rée, *Radical Philosophy* 68, Autumn 1994.
- Descombes, Vincent, *Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox and J. M. Harding, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- , *The Barometer of Modern Reason: On the Philosophies of Current Events*, trans. Stephen Adam Schwartz, Oxford University Press, New York and Oxford, 1993.
- Dews, Peter, 'Power and Subjectivity in Foucault', *New Left Review* 144, March/April 1984.
- , *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Verso, London and New York, 1987.
- , 'Hegel in Analysis: Slavoj Zizek's Lacanian Dialectics', *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, nos 21 - 2, 1990.
- Dilthey, Wilhelm, *Selected Writings*, ed. and trans. H. P. Rickman, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
- Elias, Norbert, *The Civilising Process. Volume One. The History of Manners*, trans. Edmund Jephcott, Blackwell, Oxford, 1978.
- , *Time: An Essay*, trans. Edmund Jephcott, Blackwell, Oxford, 1992.
- Elliott, Gregory, 'Cards of Confusion: Historical Communism and the End of History', *Radical Philosophy* 64, Summer 1993.
- Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York, 1983.

- Fanon, Frantz, *Black Skin, White Mask*, trans. Charles Lam Markmann, Paladin, London, 1970.
- , *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington, Penguin, Harmondsworth, 1967.
- Farias, Victor, *Heidegger and Nazism*, trans. Paul Burrell and Gabriel Ricci, Temple University Press, Philadelphia, 1989.
- Feuerbach, Ludwig, 'Towards a Critique of Hegel's Philosophy', in *The Fiery Brook: Selected Writings Of Ludwig Feuerbach*, trans. Zawar Hanfi, Anchor Books, Garden City NY, 1972.
- Forrester, John, *The Seductions of Psychoanalysis: Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Foster, Hal, *Compulsive Beauty*, MIT Press, Cambridge MA, 1993.
- Foucault, Michel, 'Georges Canguilhem: Philosopher of Error', trans. Graham Burchell, *Ideology and Consciousness* 7, Autumn 1980.
- , 'Kant on Enlightenment and Revolution', trans. Colin Gordon, *Economy and Society* Volume 15, no. 1. Feb. 1986.
- , 'What is Enlightenment?', trans. Catherine Porter, in Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Penguin, Harmondsworth, 1986.
- Fraser, Nancy, 'Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions', in *Praxis International* 1, 1981.
- Freud, Sigmund, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Pelican Freud Library, Volume 2, Penguin, Harmondsworth, 1973.
- , *The Interpretation of Dreams*, Penguin Freud Library, Volume 4, Penguin, Harmondsworth, 1976.
- , *The Psychopathology of Everyday Life*, Penguin Freud Library Volume 5, Penguin, Harmondsworth, 1975.
- , *On Sexuality: Three Essays on the Theory of Sexuality and Other Works*, Penguin Freud Library, Volume, 7, Penguin, Harmondsworth, 1977.
- , *On Psychopathology: Inhibitions, Symptoms and Other Works*, Penguin Freud Library, Volume 10, Penguin, Harmondsworth, 1970.
- , *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis. Beyond the Pleasure Principle, The Ego and the Id and Other Works*, Penguin Freud Library, Volume 11, Penguin, Harmondsworth, 1984.
- , *Civilisation, Society, Religion: Group Psychology, Civilisation and its Discontents and Other Works*, trans. James Strachey, Penguin Freud Library, Volume 12, Penguin,

- Harmondsworth, 1985.
- Frisby, David, *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Polity Press, Cambridge, 1985.
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Penguin, Harmondsworth, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Sheed and Ward, London, 1979.
- Gardiner, Patrick (ed.), *Theories of History*, Free Press, New York, 1959.
- Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Verso, London and New York, 1993.
- Goldman, Lucien, *Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy*, trans. William Q. Boelhower, Routledge & Kegan Paul, London, 1977.
- Gould, Stephen Jay, *Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Penguin, Harmondsworth, 1988.
- Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, trans. Quinton Hoare and Geoffrey Nowell Smith, Lawrence and Wishart, London, 1971.
- Griffen, Roger, *The Nature of Fascism*, Routledge, London and New York, 1993.
- Guterman, Norbert and Lefebvre, Henri, *La Conscience Mystifiée*, Gallimard, Paris, 1936.
- Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger, Polity Press, Cambridge, 1989.
- , 'A Review of Gadamer's Truth and Method', in Fred R. Dallmayr and Thomas A. McCarthy (eds), *Understanding and Social Inquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977.
- , 'Walter Benjamin: Consciousness-Raising or Rescuing Critique', in Smith (ed.), *On Walter Benjamin*.
- , 'Modernity-An Incomplete Project', trans. Seyla Benhabib, in Hal Foster (ed.), *Postmodern Culture*, Pluto, London, 1985.
- , *Theory of Communicative Action*, 2 volumes, trans. Thomas McCarthy, Polity Press, Cambridge, 1991, 1987.
- , *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick Lawrence, Polity Press, Cambridge, 1987.
- , 'Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault's Lecture on Kant's What is Enlightenment?', in *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians Debate*, ed. and trans. Shierry Weber Nicholson, Polity Press, Cambridge, 1989.
- Hall, Stuart (ed.), *Understanding Modern Societies: An Introduction*, 4 volumes, Polity Press/Open University, Oxford, 1992.

- Harvey, David, *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Oxford, 1989.
- Hassan, Ihab, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Ohio State University Press, 1987.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Ullstein, Frankfurt am Main, 1970.
- , *La Phénoménologie de l'Esprit*, trans. Jean Hyppolite, 2 volumes, Paris, 1939.
- , *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Clarendon Press, Oxford, 1977.
- , *Science of Logic*, trans. Johnston and Struthers, George Allen and Urwin, London, 1929.
- , *Philosophy of Mind*, trans. William Wallace, Clarendon Press, Oxford, 1971.
- , *Philosophy of Nature*, trans. William Wallace, Oxford University Press, Oxford, 1970.
- , *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, trans. Robert S. Hartman, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1953.
- , *Lectures on the Philosophy of Religion*, trans. E. S. Haldane, Routledge and Kegan Paul, London, 1952.
- Heidegger, Martin, 'The Concept of Time in the Science of History', trans. H. S. Taylor and H. W. Ufflemann, *Journal of the British Society of Phenomenology*, Volume 9, no. 1, 1978.
- , *The Concept of Time*, trans. William McNeill, Blackwell, Oxford, 1992.
- , *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington, 1988.
- , *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Blackwell, Oxford, 1962.
- , *History of the Concept of Time: Prolegomena*, trans. Theodore Kisiel, Indiana University Press, Bloomington, 1992.
- , *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. Richard Taft, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990.
- , 'The Self-Assertion of the German University', in Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*.
- , 'Why Do I Stay in the Provinces?', in Thomas Sheehan (ed.), *Heidegger: The Man and the Thinker*, Precedent Publishing, Chicago, 1981.
- , 'The Origin of the Work of Art', in David Farrell Krell (ed.), *Basic Writings*, Routledge, London, 1993.
- , *Nietzsche*, 4 volumes, ed. David Farrell Krell, trans. David Farrell Krell, Frank Ca-

- puzzi and Joan Stambaugh, Harper, San Francisco, 1979 – 87.
- , *Hegel's Concept of Experience*, Harper and Row, New York, 1970.
- , 'Letter on Humanism', in David Farrell Krell (ed.), *Basic Writings*, Routledge, London, 1993.
- , *An Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven and London, 1959.
- , 'Time and Being', in his *On Time and Being*, trans. Joan Stambaugh, Harper Torchbooks, New York, 1972.
- , "'Only a God can Save us": *Der Spiegel's* Interview with Martin Heidegger', in Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*.
- Heller, Agnes, *Everyday Life*, trans. G. L. Campbell, Routledge and Kegan Paul, London, 1984.
- , *A Philosophy of History in Fragments*, Blackwell, Oxford, 1993.
- Herf, Jeffrey, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Hewitt, Andrew, *Fascist Modernism: Aesthetics, Politics, and the Avant-Garde*, Stanford University Press, Stanford, 1993.
- Hobsbawm, Eric, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914 – 91*, Michael Joseph, London, 1994.
- and Ranger, Terence (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- Honneth, Axel, 'A Communicative Disclosure of the Past: On the Relationship between Anthropology and Philosophy of History in Walter Benjamin', *New Formations* 20, Summer 1993.
- Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, trans. Dorion Cairns, Kluwer, Dordrecht, 1993.
- Hyppolite, Jean, 'A Spoken Commentary on Freud's *Verneinung*', Appendix to Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, 1.
- , 'Hegel's Phenomenology and Psychoanalysis', in W. Steinkraus (ed.), *New Studies in the Philosophy of Hegel*, Holt, Rinehart and Wilson, New York, 1971.
- Jacoby, Russell, *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Jameson, Fredric, *Fables of Aggression: Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*, University of California Press, Berkeley, 1979.
- , *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Methuen, London, 1981.

- , *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, London and New York, 1991.
- , *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, and BFI Publishing, London, 1992.
- , 'On "Cultural Studies"', *Social Text* 34, 1993.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp-Smith, 2nd edn, Macmillan, London and Basingstoke, 1933.
- , *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. Ted Humphreys, Hackett Publishing Co., Indianapolis and Cambridge, 1983.
- Kelly, Michael, *Modern French Marxism*, Blackwell, Oxford, 1982.
- Kermode, Frank, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, New York, 1967.
- Kern, Stephen, *The Culture of Time and Space, 1880 – 1918*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1983.
- Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, University of California Press, Berkeley and London, 1993.
- Kittsteiner, H. D., 'Walter Benjamin's Historicism', *New German Critique* 39, Fall 1986.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1980.
- , *An Introduction to the Reading of Hegel*, ed. Allan Bloom, trans. James H. Nichols Jr., Basic Books, New York and London, 1969.
- Koselleck, Reinhart, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Berg, New York, 1988.
- , *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe, MIT Press, Cambridge MA, 1985.
- Kosík, Karel, *Dialectics of the Concrete: A Study of Problems on Man and World*, trans. Karel Kovanda with James Schmidt, Reidel Publishing Company, Dordrecht and Boston, 1976.
- Kracauer, Siegfried, *History: The Last Things Before the Last*, Oxford University Press, New York, 1969.
- Kraniauskas, John, 'Beware Mexican Ruins!: One-Way Street and the Colonial Unconscious', in Benjamin and Osborne (eds), *Walter Benjamin's Philosophy*.
- Kristeva, Julia, 'Women's Time', in Toril Moi (ed.), *The Kristeva Reader*, Blackwell, Oxford, 1986.
- , *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. Leon Roudiez, Columbia University

- Press, New York, 1982.
- , *Tales of Love*, trans. Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York, 1987.
- Lacan, Jacques, *Écrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan, Tavistock, London, 1977.
- , *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Alan Sheridan, Penguin, Harmondsworth, 1979.
- , *The Seminar of Jacques Lacan, 1: Freud's Papers of Techniques, 1953 - 1954*, trans. John Forrester, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- , *The Seminar of Jacques Lacan, 2: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954 - 1955*, trans. Sylvanna Tomaselli, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*, trans. Chris Turner, Blackwell, Oxford, 1990.
- and Nancy, Jean-Luc, 'The Nazi Myth', trans. Brian Holmes, *Critical Inquiry* 16, Winter 1990.
- Laplanche, Jean, *Life and Death in Psychoanalysis*, trans. Jeffrey Mehlman, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976.
- , 'A Metapsychology Put to the Test of Anxiety', *International Journal of Psychoanalysis* Volume 62, 1981.
- , *New Foundations for Psychoanalysis*, trans. David Macey, Blackwell, Oxford, 1989.
- , *Jean Laplanche: Seduction, Translation, Drives*, ed. John Fletcher and Martin Stanton, Institute of Contemporary Arts, London, 1992.
- and Serge Leclaire, 'The Unconscious: A Psychoanalytic Study', *Yale French Studies* 48, 1972.
- and J.-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, trans. Donald Nicholson-Smith, Karnac Books, London, 1988.
- Larrain, Jorge, *Theories of Development: Capitalism, Colonialism and Dependency*, Polity Press, Cambridge, 1989.
- Lefebvre, Henri, *Dialectical Materialism*, Jonathan Cape, London, 1968.
- , *Critique of Everyday Life: Volume One. Introduction*, trans. by John Moore, Verso, London and New York, 1991.
- , 'The Everyday and Everydayness', *Yale French Studies* 73, 1987.
- , *Introduction to Modernity: Twelve Preludes, September 1959 - May 1960*, trans. John Moore, Verso, London and New York, 1995.
- , *Everyday Life in the Modern World*, trans. Sacha Rabinovitch, Allan Lane, London, 1971.

- , *The Survival of Capitalism: Reproduction of the Relations of Production*, trans. Frank Bryant, Allison and Busby, London, 1974.
- , *The Production of Space*, trans. Donald Nicholson-Smith, Blackwell, Oxford, 1991.
- Le Goff, Jacques, *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*, trans. Arthur Goldhammer, Chicago University Press, Chicago, 1989.
- , *Memory and History*, trans. Steven Rendall and Elizabeth Claman, Columbia University Press, New York, 1992.
- Levinas, Emmanuel, *Time and the Other and Other Essays*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburg, 1987.
- , *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1969.
- , 'The Trace of the Other', trans. Adolfo Lingis, in Mark C. Taylor (ed.), *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, Chicago University Press, Chicago, 1986.
- , *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. Adolfo Lingis, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991.
- , 'Wholly Otherwise', trans. Simon Critchley, in Bernasconi and Critchley (eds), *Re-Reading Levinas*.
- Loone, Eero, *Soviet Marxism and the Analytical Philosophies of Histories*, trans. Brian Pearce, Verso, London and New York, 1992.
- Löwith, Karl, 'The Political Implications of Heidegger's Existentialism', in Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*.
- , *Meaning in History: The Theological Presuppositions of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1949.
- , *My Life in Germany Before and After 1933: A Report*, trans. Elizabeth King, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1994.
- Lukács, Georg, *Theory of the Novel*, trans. Anna Bostock, Merlin Press, London, 1971.
- Liotard, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984.
- McCarney, Joseph, *Social Theory and the Crisis of Marxism*, Verso, London and New York, 1990.
- , 'The True Realm of Freedom: Marxist Philosophy After Communism', *New Left Review* 189, September/October 1991.
- , 'Endgame', *Radical Philosophy* 62, Autumn 1992.
- , 'Shaping Ends: Reflections on Fukuyama', *New Left Review* 202, November/De-

- cember 1993.
- McCole, John, *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1993.
- Macey, David, *Lacan in Contexts*, Verso, London, 1988.
- , *The Lives of Michel Foucault*, Hutchinson, London, 1993.
- Marcuse, Herbert, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, trans. Seyla Benhabib, MIT Press, Cambridge MA, 1987.
- , 'Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse', in Robert Pippin et al. (eds), *Herbert Marcuse, Critical Theory and the Promise of Utopia*, Bergin and Garvey, South Hadley MA, 1988.
- Marx, Karl, *Contribution to a Critique of Political Economy*, Progress Publishers, Moscow, 1970.
- , *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, trans. Martin Nicolaus, Penguin, Harmondsworth, 1973.
- , *Capital: A Critique of Political Economy*, 3 volumes, trans. Ben Fowkes and David Fernbach, Penguin, Harmondsworth, 1976 – 81.
- and Frederick Engels, *Collected Works*, Lawrence and Wishart, London, 1975 – .
- Massey, Doreen, 'Politics and Space/Time', *New Left Review* 196, November/December 1992.
- Melville, Stephen W., *Philosophy Beside Itself: On Deconstruction and Modernism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, Routledge and Kegan Paul, London, 1962.
- Meschonnic, Henri, 'Modernity, Modernity', *New Literary History*, Volume 23, 1992.
- Meszaros, Istvan, 'The Cunning of History in Reverse Gear', *Radical Philosophy* 42, Winter/Spring 1986.
- Milbank, John, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford, 1990.
- Moretti, Franco, *The Way of the World: The 'Bildungsroman' in European Culture*, Verso, London, 1987.
- Mosse, George L., *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, Schocken Books, New York, 1981.
- , 'Fascism and the French Revolution', *Journal of Contemporary History*, Volume 24, no. 1, January 1989.
- Mulvey, Laura, 'Some Thoughts on Theories of Fetishism in the Context of Contemporary

- Culture', *October* 65, Summer 1993.
- Nancy, Jean-Luc, *The Experience of Freedom*, trans. Bridget McDonald, Stanford University Press, Stanford, 1993.
- , *The Birth of Presence*, trans. Brian Holmes et al., Stanford University Press, Stanford, 1993.
- Negt, Oskar and Kluge, Alexander, *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, trans. Peter Labanyi et al., University of Minnesota Press, Minneapolis and London, 1993.
- Niethammer, Lutz, *Posthistoire: Has History Come to an End?*, trans. Patrick Camiller, Verso, London and New York, 1992.
- Nietzsche, Friedrich, *Uses and Abuses of History*, trans. Adrian Collins, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1957.
- Osborne, Peter, 'Adorno and the Metaphysics of Modernism: The Problem of a "Postmodern" Art', in Andrew Benjamin (ed.), *The Problems of Modernity*.
- , 'Overcoming Philosophy as Metaphysics: Rorty and Heidegger', *Oxford Literary Review*, Volume 11, 1989.
- , 'A Marxism for the Postmodern? Jameson's Adorno', *New German Critique* 56, Spring/Summer 1992.
- , 'Small-scale Victories, Large-scale Defeats: Walter Benjamin's Politics of Time', in Benjamin and Osborne (eds), *Walter Benjamin's Philosophy*.
- Ott, Hugo, *Heidegger: A Political Life*, trans. Allan Bluden, Harper Collins, London and New York, 1993.
- Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1982.
- Paz, Octavio, *Children of the Mire*, trans. Rachel Phillips, Harvard University Press, Cambridge MA, 1974.
- Perloff, Marjorie, *The Futurist Moment: Avant-Garde, Avant Guerre, and the Language of Rupture*, Chicago University Press, Chicago, 1986.
- Plant, Sadie, *The Most Radical Gesture: The Situationist International in a Postmodern Age*, Routledge, London and New York, 1992.
- Plato, *The Dialogues of Plato*, 4 volumes, trans. B. Jowett, Clarendon Press, Oxford, 4th edn, 1953.
- Pöggeler, Otto, 'Heidegger's Political Self-Understanding', in Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*.
- Popper, Karl, *The Poverty of Historicism*, Routledge, London, 1960.

- Poster, Mark, *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton University Press, Princeton, 1975.
- Rabinbach, Anson, 'Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Messianism', *New German Critique* 34, Winter 1985.
- Rancière, Jacques, *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, trans. Hassan Melehy, Minnesota University Press, Minneapolis, 1994.
- Randoti, Sandor, 'Benjamin's Politics', *Telos* 37, Fall 1978.
- Rickert, Heinrich, *Science and History: A Critique of Positivist Epistemology*, ed. Arthur Goddard, trans. George Reisman, D. Van Nostrand, Princeton, 1962.
- Ricoeur, Paul, *History and Truth*, trans. Charles A. Kelbley, Northwestern University Press, Evanston, IL, 1965.
- , *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*, trans. Edward G. Ballard and Lester E. Embree, Northwestern University Press, Evanston, IL, 1967.
- , 'Althusser's Theory of Ideology', in Gregory Elliott (ed.), *Althusser: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1994.
- , *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- , *Time and Narrative*, 3 volumes, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer, Chicago University Press, Chicago, 1984 – 88.
- Rose, Gillian, *Hegel Contra Sociology*, Athlone Press, London, 1981.
- , *Judaism and Modernity: Philosophical Essays*, Blackwell, Oxford, 1993.
- Rose, Jacqueline, 'Kristeva – Take Two', in *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, London, 1986.
- Rosenberg, Harold, *The Tradition of the New*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1982.
- Sakai, Naoki, 'Modernity and its Critique: The Problem of Universalism and Particularism', in Miyoshi, Masao and Harootunian, H. D. (eds), *Postmodernism and Japan*, Duke University Press, Durham NC, 1989.
- Samuel, Raphael, *Theatres of Memory. Volume 1: Past and Present in Contemporary Culture*, Verso, London and New York, 1994.
- Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trans. Hazel Barnes, Methuen, London, 1958.
- , *Existentialism and Humanism*, trans. Philip Mairet, Methuen, London, 1973.
- , *Search for a Method*, trans. Hazel Barnes, Vintage Books, New York, 1968.
- , *Critique of Dialectical Reason. Volume 1. Theory of Practical Ensembles*, trans.

- Alan Sheridan-Smith, *New Left Books*, London, 1976.
- , *Critique of Dialectical Reason. Volume 2. The Intelligibility of History*, trans. Quintin Hoare, Verso, London, 1991.
- Schmidt, Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, MIT Press, Cambridge MA, 1985.
- Scholem, Gershom, 'Walter Benjamin and his Angel', in Smith (ed.), *On Walter Benjamin*.
- , *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, Faber and Faber, London, 1982.
- Schottler, Peter, 'Althusser and Annales Historiography – An Impossible Dialogue?', in Michael Sprinker and E. Ann Kaplan (eds), *The Althusserian Legacy*, Verso, London and New York, 1992.
- Schürmann, Reiner, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, trans. Christine-Marie Gross, Indiana University Press, Bloomington, 1987.
- Sluga, Hans, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Harvard University Press, Cambridge MA and London, 1993.
- Soja, Edward W., *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, London and New York, 1989.
- Smith, Gary (ed.), *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*, MIT Press, Cambridge MA, 1988.
- (ed.), *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History* Chicago University Press, Chicago, 1989.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 'Remembering the Limits: Difference, Identity and Practice', in Peter Osborne (ed.), *Socialism and the Limits of Liberalism*, Verso, London and New York, 1991.
- , 'Who Claims Alterity?', in Barbara Kruger and Phil Mariani (eds), *Remaking History*, Dia Art Foundation Discussions in Contemporary Culture no. 4, Bay Press, Seattle, 1989.
- , *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York and London, 1993.
- , 'Setting to Work (Transnational Cultural Studies): An Interview with Gayatri Spivak', in Peter Osborne (ed.), *A Critical Sense: Interviews with Radical Philosophy*, forthcoming Routledge, London and New York, 1996.
- Theunissen, Michael, 'Metaphysics' Forgetfulness of Time: On the Controversy Over Parmenides, Frag. 8, 5', in Axel Honneth et al. (eds), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, MIT Press, Cambridge MA, 1992.
- Thompson, Edward, 'Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism', *Past and Present*

- 38, 1967.
- Vajda, Mihaly, *Fascism as a Mass Movement*, Allison and Busby, London, 1976.
- Vaneigem, Raoul, *The Revolution of Everyday Life*, trans. Donald Nicholson-Smith, Left Bank Book and Rebel Press, 1983.
- Vilar, Pierre, 'Marxist History, A History in the Making: Towards a Dialogue with Althusser', *New Left Review* 80, July/August 1973.
- Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System*, 2 volumes, Academic Press, London and New York, 1974, 1980.
- White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1973.
- Williams, Raymond, 'Notes on Marxism in Britain Since 1945', in his *Problems in Materialism and Culture*, Verso, London, 1980.
- , *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*, ed. Tony Pinkney, Verso, London and New York, 1989.
- , *Resources of Hope*, Verso, London and New York, 1989.
- Witte, Bernd, *Walter Benjamin: An Intellectual Biography*, trans. James Rolleston, Wayne State University Press, Detroit, 1991.
- Wolff, Janet, 'Memoirs and Micrologies: Walter Benjamin, Feminism and Cultural Analysis', *New Formations* 20, Summer 1993.
- Wohlfarth, Irving, 'On the Messianic Structure of Walter Benjamin's Last Reflections', *Glyph* 3, 1978.
- , 'Re-fusing Theology: Some First Responses to Walter Benjamin's Arcades Project', *New German Critique* 39, Fall 1986.
- , 'On Some Jewish Motifs in Walter Benjamin', in Andrew Benjamin (ed.), *The Problems of Modernity*.
- Wolin, Richard, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, Columbia University Press, New York, 1982.
- , *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, New York, 1990.
- (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, MIT Press, Cambridge MA, 1993.
- Wollen, Peter, 'The Situationist International: On the Passage of a Few People Through a Brief Period of Time', in *Raiding the Icebox: Reflections on Twentieth Century Culture*, Verso, London and New York, 1993.
- Young, Robert, *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge, London and

New York, 1990.

Zerubavel, Eviatar, 'The Standardisation of Time: A Sociohistorical Perspective', *American Journal of Sociology*, Volume 88, no. 1, 1982.

——, 'The Benedictine Ethic and the Modern Spirit of Scheduling: On Schedules and Social Life', *Sociological Inquiry* 50.

Zimmerman, Michael E., *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990.

Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London and New York, 1989.

索引

(索引页码为原书页码,即本书边码)

- action 行动 xii, 53 - 54, 66, 118, 124, 126, 146, 150, 152, 154 - 156, 170 - 171
- Adorno, Throdor W. 阿多诺,特奥多尔·W. 9, 14, 39, 54, 57, 59, 123, 127, 145, 150
- Minima Moralia* 《微型道德》 145
- Aestheticisation 审美化
- of commodities 商品的~ 194
- of ontology 本体论的~ 161
- of politics 政治的~ 154, 160
- afterwardsness (*Nachträglichkeit*) 事后性 88 - 90, 93, 102, 106 - 107, 178 - 179
- alienation 异化 84 - 87, 97 - 98, 154, 182, 188, 190 - 191, 193 - 194
- alterity 可变性 见 other(s)/otherness
- Althusser, Louis 阿尔都塞,路易斯 3, 13, 23 - 29, 31,
- Reading Capital* 《资本论解读》 28
- anarchism 无政府主义 176
- Ancients 古代 9, 10, 12
- Anderson, Perry 安德森,波利 5 - 9, 13 - 15, 17, 19, 23, 26
- Annales* 年鉴学派 23, 25 - 28, 134
- Anthropology 人类学 2, 16 - 18, 25, 27, 32, 147, 166, 182, 184, 191
- anti-semitism 反犹太主义 165
- anxiety 畏 79, 103
- sexual 性欲的~ 183
- antiquity 古代 9, 10, 137, 184
- apocalypse 末世论 144, 150, 157 - 159
- aporia 困境 137, 154
- of dual perspective 双重视野的~ 45, 46, 52, 62 - 63
- of time 时间的~ 45, 47 - 48, 67
- of totality 总体性的~ 46, 48 - 52, 54, 60
- Aragon, Louis 阿拉贡,路易斯 1, 153, 184
- Aristotle 亚里士多德 viii, 46, 48 - 52, 54, 62 - 66, 110, 170, 172 - 173
- Physics* 《物理学》 45, 48
- Aron, Raymond 阿隆,雷蒙 209 - 210
- astronomy 天文学 65 - 67
- atheism 无神论 173
- Augustine, Saint 圣奥古斯丁 47 -

372 时间的政治

- 49, 54
Confessions 《忏悔录》 45, 47
aura 韵味 135 - 136
Auschwitz 奥斯维辛集中营 39
authenticity 本真性 xii, 52, 57,
62 - 65, 69, 113, 116, 161, 168,
170 - 177, 185, 188 - 189 195
authority 权威 127, 170, 174, 193
auto-eroticism 自我欲爱 91, 98
avant-garde 先锋 ix, 160, 196
 reactionary 反动的 ~ 165, 174
 参见 experience, avant-garde
- Bachelard, Gaston 巴什拉, 加斯登
31
Bakhtin, M. M. 巴赫金, M. M.
193, 197
Balibar, Étienne 巴立巴, 艾提安
165
Bataille, Georges 巴塔耶, 乔治 40,
43
Baudelaire, Charles 波德莱尔, 查尔
斯 x, 12, 138, 141 - 142
Baudrillard, Jean 波德里亚, 让 194
Beck, Ulrich 贝克, 乌尔里希 204
Benjamin, Andrew 本雅明, 安德鲁
232, 239
Benjamin, Jessica 本雅明, 约希卡
97 - 102, 110
Bonds of Love 《爱的束缚》 97
Benjamin, Walter 本雅明, 瓦尔特
xi - xv, 3, 5, 12, 43, 64, 113 - 116,
124, 127, 133 - 159, 160 - 161, 168,
175 - 185, 187 - 188, 190, 196, 200
Arcades Project 《拱形门》 136 -
137
- 'On the Concept of History' 《论历
史概念》 115, 184
'On Some Motifs in Baudelaire'
《论波德莱尔的几个主题》
180
'On the Programme of the Coming
Philosophy' 《论未来哲学的纲
要》 180
'One-Way Street' 《单行道》 181
Origin of German Tragic Drama
《德国悲剧的起源》 146, 176
'Surrealism' 《超现实主义》 180
'The Storyteller' 《讲故事的人》
134 - 135, 141, 156
'Theological-Political Fragment'
《神学 - 政治学片段》 184
'Theses on the Philosophy of History'
《历史哲学散论》 147
'Work of Art' 《机械复制时代的
艺术作品》 134, 154
- Benveniste, Emile 邦弗尼斯特, 爱米
莉 66, 133
Bergson, Henri 柏格森, 亨利
214 - 215
Berman, Marshall 伯曼, 马歇尔
viii, 5 - 10, 14, 15
All That is Solid Melts into Air 《一
切坚固的东西都烟消云散了》
5
Bhabha, Homi 巴哈巴哈, 霍米
198 - 199
Blanqui, Auguste 布朗基, 奥古斯丁
143
Bloch, Ernst 布洛赫, 恩斯特 146,
206
Blumenberg, Hans 布鲁门伯格, 汉斯

- 11
- Bourdieu, Pierre 布尔迪厄 201
- Braudel, Fernand 布罗代尔 25 - 26
'History and the Social Sciences'
《历史与社会科学》 25
- Breton, Andre 布雷东, 安德烈
182 - 184
- Buck-Morss, Susan 布克 - 摩尔斯,
苏珊 151 - 152
- Bultmann, Rudolf 布尔特曼, 鲁道尔
夫 173
- Canguilhem, Georges 康吉莱姆, 乔治
斯 31
- capitalism 资本主义 29, 34, 39,
136, 162, 164 - 165, 182 - 184,
192 - 194, 199 - 200
参见 modernization, capitalist
- castration complex 阉割情结 89,
103
- Catholicism 天主教 172 - 173
- Caygill, Howard 凯吉尔, 霍华德
127, 176
- child development 儿童发展 83 -
108, 110
- Christianity 基督教 10, 127 参见
eschatology, Christian; time, Chris-
tian; tradition, Judaic - Christian
- Chronology 年代学, 编年史 xii,
14, 15, 19, 66, 141 - 144, 152 - 153
参见 time, chronological
- civilization 文明 162
- classical, the 古典型 127 - 131,
141 - 142
- classicism 古典主义 138, 142
- Colletti, Lucio 科勒提, 吕西俄 31
- Colonialism 殖民主义 13, 16, 17,
21, 22, 29, 34, 72, 199
- decolonization 去殖民化 1, 39,
72
- postcolonial 后殖民的 199
- commodity 商品 137, 141, 182 -
184, 188, 191
- fetishism ~ 拜物教 182
- commodification ~ 化 193 - 194,
197
- communicaton 交往 102, 106, 132 -
133, 135 - 137, 147 - 148, 168, 172,
180, 197
- situation ~ 情境 101, 110
- communism 共产主义 x, xii, 2, 39,
116, 148, 154, 159, 162, 182
- Communist Party of France 法国共产
党 190
- Community 共同体 66, 127, 135
- Comte, Auguste 孔德, 奥古斯特 3
- Conjuncture 联合, 联合型 8, 13,
23 - 29
- Conservatism 保守主义 ix, 38
- Burkean 柏克的 ~ 130
参见 revolution, conservative
- Constructivism 建构论, 建构主义
xii
- Criticism / critique 批评/批判 100,
130, 134, 189 - 190
- of historical reason 历史理性 ~
31 - 32
- crisis 危机 11, 135, 139, 141 - 142,
157, 163, 172, 200
- culture 文化 viii, 142, 162, 166,
176, 201
- cultural analysis ~ 分析 xiii,

374 时间的政治

- 180, 191
cultural change ~ 变迁 viii, 1 - 2, 5, 14, 114
culturalism ~ 主义 199
European 欧洲 ~ 41, 126
cultural experience ~ 经验 ix
cultural form ~ 形式 ix, xi, xii, 7, 114, 121, 133 - 134, 136, 197
cultural history ~ 史 vii, xiii, 133
cultural logic ~ 逻辑 122, 202
cultural practice ~ 实践 xi
cultural studies ~ 研究 185, 190
cultural theory ~ 理论 ix, xiv, 185
cultural pessimism ~ 悲观主义 38
political 政治的 ~ x
cultural politics ~ 政治 200
Western 西方 ~ 157
参见 modernity, culture of; time, Culture of
- Dasein 此在 11, 48, 50, 52, 56 - 61, 63 - 66, 69 - 71, 74, 79, 88, 110, 115, 117, 160, 167 - 173, 175, 177, 185 - 189
death 死, 死亡 x - xii, 42, 46, 54 - 71, 73 - 80, 83, 95, 97, 102 - 103, 106, 113, 117 - 118, 120, 124 - 125, 137, 147, 154, 168, 173, 184, 189 - 190, 200
anticipation of 先行到 ~ 中去 57 - 58, 60, 62 - 63, 68, 70, 79 - 80, 88 - 90, 104 - 105, 107 - 108, 110 - 111, 113, 125, 131, 158, 168, 176 - 177, 185
being-towards 向 ~ 而在 57, 61, 70, 82, 88, 103, 108, 117, 198
denial of ~ 的否定 xiv, 141
fear of 对于 ~ 的恐惧 78 - 79, 88 - 89, 102 - 103, 108,
freedom for 自由地去 ~ 58, 77
historical 历史的 ~ xii, 177
insignia of ~ 的标记 95
physical 肉体的 ~ 76 - 77, 80
social 社会的 ~ 77
trial by 练习 ~ 73 - 74, 83 - 88, 108 - 109
death drive 死亡本能, 死亡冲动 xi, 88 - 90, 102 - 105, 107 - 108, 110 - 111, 175, 179, 198
Debord, Guy 德波, 居伊 160, 192
Decline 沦落 19 - 20, 163, 172
decision 决定 169
of existence 生存的 ~ 171, 198
resolute 果敢的 ~ 116, 167, 186, 195, 198
decisionism 决断论 168 - 174, 179
deconstruction 解构 120, 124, 169 - 170, 185
参见 Derrida
Deleuze, Gilles 德鲁兹, 吉尔兹 194
Della Volpe, Galvano 德拉·瓦尔波, 伽罗华 31
democracy 民主 125, 147, 157, 174, 188, 193, 200
Derrida, Jacques 德里达, 雅克 viii, 36, 43, 55 - 56, 61, 116, 119 - 120, 122, 154 - 155, 147, 176, 185
Descartes, René 笛卡尔, 勒内 121
Meditations 《沉思集》 121

- desire 欲望 xi, 73, 75, 77, 79, 84, 103, 110, 117, 121, 125, 182, 184, 190, 194
 mother's 母亲的 ~ 91 - 98
 destiny (Geschick) 天命 161, 168 - 191, 196 - 197
 development 发展 11, 16, 17, 21, 23
 diachrony 历时态 见 synchrony
 dialectic 辩证法, 辩证过程 36, 41 - 42, 44, 47, 61, 76, 109, 134, 145, 150, 155, 184, 189, 194
 of identification 认同的 ~ 86
 master-slave 主奴 ~ 71 - 73, 77 - 81, 83 - 84, 98
 of modernity and tradition 现代和传统的 ~ 114 - 115, 135, 198
 pseudo- 伪 ~ 190
 of recognition 承认的 ~ xi, 70 - 74, 77, 90, 103, 107, 109, 117
 of self-consciousness 自我意识的 ~ 82
 specular 镜子(反射)的 ~ 90, 102, 107
 speculative 思辨的 ~ 138
 temporal 时间的 ~ 86, 110, 183
 of traditionality 传统性的 ~ 132
 参见 image, dialectical
 difference 差异, 区别 40, 61, 111, 119 - 120, 191
 colonial 殖民的 ~ 199
 cultural 文化的 ~ 219
 infinite 无限的 ~ 124
 original 本源的 ~ 199
 sexual 性别的 ~ 89, 92 - 94
 social 社会的 ~ 198 - 199
 temporal 时间(状态)的 ~ 128, 168 - 169, 179(参见 time, differential)
 Dilthey, Wilhelm 狄尔泰, 威廉 31 - 32, 138, 176
 disavowal 弃绝 182, 184, 199
 discourse 话语 133 - 134
 doomsday 世界末日, 末日审判 11, 21
 Droysen, J. G. 德罗伊森, J. G. 138
 Durkheim, Emile 涂尔干, 埃米尔 200
 duration 时段 14, 49 - 51, 128, 141, 153
 参见 time, phenomenological
 durée, long 长时段 28
 economy 经济学 24, 182
 political 政治 ~ 39, 121, 190
 ecstatic, the 绽出 150, 156, 159, 175 - 176
 参见 exteriority; now; time, ecstatic-horizonal
 ego 自我 80, 82, 86 - 87, 91 - 92, 95 - 97, 101, 119 - 120
 Eliot, T. S. 艾略特, T. S. 166
 empiricism 经验主义 4, 187
 end 终结 见 history, end of; time, end of
 Engels, Friedrich 恩格斯, 弗里德里希 31, 164
 enigmatic signifier 谜一般的能指 见 signification, enigmatic
 Enlightenment 启蒙 viii, 10, 21 - 23, 128 - 129, 138, 162, 173
 environmentalism 环境主义 177
 epic 史诗 135 - 136, 141

376 时间的政治

- epoch 时代 见 periodization
- equality 平等, 同等性 99, 122, 158
- eschatology 末世论 35, 61, 116 - 120, 124 - 125, 147
Christian 基督教的 ~ 11
Jewish 犹太教的 ~ 114
参见 time, eschatological
- Eternity 永恒 11, 14, 19, 32, 42, 108, 112 - 113, 127 - 128, 130, 141 - 143, 145
参见 present, eternal; timelessness
- ethics/the ethical 伦理学/伦理 xii, 52, 57, 62, 118 - 119, 121, 127, 170 参见 authenticity
- ethnology 人种学 18, 182, 184
- eugenics 优生学 166
- Europe 欧洲 135, 185
- everyday 日常的 xiii, 23, 52 - 53, 64, 155 - 156, 180 - 196
everyday life 日常生活 xiii, 104, 116, 155 - 156, 160, 180, 182, 189 - 197
- existence 生存 参见 Dasein
- existentialism 生存主义 122, 161, 166, 168, 170, 173, 190
linguistic 语言学的 ~ 185
- experience 经验 5, 7, 117, 120 - 122, 135, 152, 157 - 8, 180 - 181, 190 - 191
aesthetic 审美的 ~ 185
avant-garde 先锋 ~ 150, 185, 198
communicable 可交往的 ~ 133, 156
cultural 文化的 ~ 183
hermeneutical 解释学的 ~ 115, 132
historical 历史的 ~ x, xiii, 7, 39, 41, 82, 96, 109, 113 - 114, 131 - 135, 141, 143, 148 - 149, 151 - 153, 168, 172 - 173, 175, 177, 180, 183, 185, 189, 194, 196, 200
metaphysical 形而上学的 ~ 143
political 政治的 ~ 179, 185
religious 宗教的 ~ 147, 185
revolutionary 革命的 ~ 183
social 社会 ~ 136 - 137, 180
space of ~ 的空间 53, 132, 152
surrealist 超现实主义的 ~ 153, 183 - 185
temporal 时间的 ~ 114, 135, 174, 200
参见 modernity, as quality of experience
- exteriority 外在性 65, 107, 111, 113 - 114, 116 - 121, 128, 146 - 147, 177, 180, 198
absolute 绝对的 ~ 61 - 62, 119 - 121, 124 - 125, 155
messianic 救世主的 ~ 147 - 148, 152, 177 - 178
vertical 垂直的 ~ 176
- Fabian, Johannes 费边, 约翰尼斯 17, 27 - 28
- Fanon, Frantz 法农, 弗朗兹 72
- fallibilism 可错论 35 - 36, 41 - 44
- falsificationism 证伪论 31, 36
- familialism 家族主义 109, 222
- fantasy 幻象 101, 103, 158, 167, 182
- fascism 法西斯主义 xii, 39, 59, 154, 157, 159 - 162, 166, 174

- 参见 National Socialism; Nazis
- fashion 时尚 12, 137, 142, 184
- fate 命运 168, 177
- father 父亲
 imaginary 想像的 ~ 91, 94, 97 - 98, 106
 of personal prehistory 个人前历史的 ~ 91 - 93, 98
- Febvre, Lucien 费伯斐尔, 吕西安 25
- Feminism 女性主义 19, 183
- fetish 拜物, 崇拜对象 137, 182, 184
- feudalism 封建主义 34
- Feuerbach, Ludwig 费尔巴哈, 路德维希 42, 44, 71
 'Towards a Critique of Hegel's philosophy' 《黑格尔哲学批判》 42
- film 胶片 136, 138
- finitude 有限性 44, 58, 61, 64, 120 - 121, 125, 132
 original 本源的 ~ 122
- First World War 一战 39, 162 - 164
- Flaubert, Gustave 福楼拜, 古斯塔夫 12
- Forgetting 遗忘 50, 63, 65, 134, 137, 140
- Forrester, John 福里斯特, 约翰 83
- Foster, Hal 福斯特, 哈尔 182
- Foucault, Michel 福柯, 米歇尔 vii, 21 - 23, 41, 139, 173
- Freedom 自由 61, 72, 77 - 79, 95 - 96, 99, 102 - 103, 124, 128, 168, 170, 177
- Freud, Sigmund 弗洛伊德, 西格蒙特 79 - 80, 82 - 83, 85 - 86, 88, 90 - 94, 98, 101 - 106, 108 - 109, 178 - 179, 181 - 182
The Ego and the Id 《自我和本我》 92
Psychopathology of Everyday Life 《日常生活的精神分析》 181
- Freudianism, neo- 新弗洛伊德主义 87
- Fukuyama, Francis 福山, 弗朗西斯 37 - 39, 81
- Future/futurity 未来/未来性 x, xii, 6, 11, 19, 23, 33, 58, 117, 131, 142, 145, 153, 159, 163 - 164, 169, 174, 180
 参见 past/present/future
- futurism 未来主义 161, 166
- Gadamer, Hans-Georg 伽达默尔, 汉斯-格奥尔格 xii, 55, 115, 127 - 133, 138, 151
Truth and Method 《真理和方法》 46, 128
- gender 性别 18, 19, 98
- genetics 遗传学 166
- geography 地理学 13, 16
- Germany 德国 154, 163
 参见 people, German
- Gilroy, Paul 吉尔罗依, 保尔 78, 243
- God 上帝 10, 118, 120 - 123, 126, 139
- Goethe, J. W. 歌德, J. W. 6
Faust 《浮士德》 6
- Gramsci, Antonio 葛兰西, 安东尼奥 228 - 229

Granel, Gerard 格兰尼,格拉特 50
 Great Slump 大萧条时期 163
 Guattari, Felix 瓜塔里,菲利克斯 194
 Guterman, Norbert 古特曼,诺伯特 190

Habermas, Jürgen 哈贝马斯,于尔根
 vii, viii, 21 - 23, 32, 115, 129, 131 - 133, 153 - 154, 163, 188, 230
Philosophical Discourse of Modernity
 《现代性的哲学话语》 132 - 133

happiness 幸福 141, 143

Hegel, G. W. F. 黑格尔, G. W. F.
 viii, xi, 33, 36 - 37, 40 - 44, 63, 70 - 85, 88 - 90, 95 - 104, 108 - 109, 113, 115, 117, 120, 122, 138, 151, 167, 174, 187 - 188
Phenomenology of Spirit 《精神现象学》 xi, 36, 40, 44, 70 - 81, 83 - 85, 104, 109, 187
Philosophy of Nature 《自然哲学》 44
Philosophy of Right 《法哲学》 37

Hegelianism 黑格尔主义 x, xi, 23, 25, 27, 31, 36, 40 - 44, 54, 61, 82, 89, 119, 128, 134, 145
 anti- 反~ 82, 138
 Christian 基督教的~ 177
 Left 左翼~ 37 - 38, 40
 Marxist 马克思主义的~ 37 - 39 参见 Marxism, Hegelian
 neo- 新~ 176
 post- 后~ x, 44, 113 - 114
 Right 右翼~ 39 - 40

Heidegger, Martin 海德格尔, 马丁
 x - xiii, xv, 31, 43, 46, 48, 50 - 52, 54 - 71, 74, 79 - 80, 82, 88 - 89, 102, 104, 107 - 108, 110, 114 - 118, 122, 124 - 125, 128, 130, 138 - 139, 144, 147, 156, 158 - 180, 185 - 189, 191, 193 - 195, 198 - 199
Being and Time 《存在与时间》
 xi - xiii, 45, 55 - 57, 65, 71, 74, 104, 130 - 131, 160 - 162, 167 - 176, 186 - 187, 189, 194 - 195
 'The Concept of Time' 《时间的概念》 188
 'The Concept of Time in the Science of History' 《历史科学中的时间概念》 31

Heideggerianism 海德格尔主义 xi, 89
 quasi- 准~ 156
 参见 Marxism, Heideggerian

Hellenism 希腊主义 167
 neo- 新~ 173

Heraclitus 赫拉克利特 176

Herf, Jefferey 赫夫,杰弗雷 163

Heritage 遗产 59, 116, 131, 140, 142, 168, 172, 174
 参见 tradition

hermeneutics 解释学 31, 52, 55, 127 - 132, 186
 of historical consciousness 历史意识的~ 46 - 47
 of historical existence 历史生存的~ 47, 55, 57, 90, 114, 126, 154, 191
 of narrative 叙事的~ 60
 ontological 本体论的~ 46, 55

- philosophical 哲学的 ~ 46
of tradition 传统的 ~ 115
- Hiroshima 广岛 39
- Historical School 历史学派 138
- historicality (Geschichtlichkeit) 历史性 xii, 52, 56, 58 - 59, 64, 130, 168, 171 - 172, 174 - 175, 177 - 178, 195
- historicism 历史主义 xii, 31, 67, 116, 124, 126, 129, 134, 138 - 144, 148 - 150, 152, 156 - 157, 167, 175 - 177, 179, 189
- historiography 历史学 32 - 33, 67, 115 - 116, 124, 126, 132 - 135, 137, 141 - 142, 186, 193
modernist 现代主义的 ~ 134
- historization 历史化 59 - 60, 123, 126 - 127, 155, 168, 186, 197
co-historizing 共同 ~ 161 - 162
- history 历史 iii - xi, 2, 11, 13, 19, 21, 24, 28, 30, 34 - 35, 41, 55 - 61, 83, 109 - 110, 112, 117 - 127, 136 - 159, 168 - 169, 173 - 180, 189, 198
of Being 存在的 ~ 160, 171 - 172
cultural 文化的 ~ vii
end of ~ 的终结 36 - 44, 53, 81, 152
materialist conception of 唯物主义的 ~ 概念 xiv, 3, 5 参见 materialism, historical
natural 自然史 119, 123
new 新的 ~ 35
ordinary conception of 流俗的 ~ 概念 116, 124, 156
philosophy of ~ 哲学 ix - xi, 33, 36, 41, 54, 81, 112 - 113, 138, 150
pre- 前 ~ 38
science of ~ 科学 33
social 社会史 123
space of ~ 空间 153
total 总体的 ~ 26
universal 普遍的 ~ 54, 113
world 世界 ~ 34 - 36, 40, 59 - 60, 171
参见 time, historical
- Hitler, Adolf 希特勒, 阿道夫 162, 166
- Hobsbawm, Eric 霍布斯鲍姆, 艾利克 166
- Hofmannsthal, Hugo von 霍夫曼斯塔尔, 雨果·冯 162
- Homogenization 同质化
of time 时间的 ~ 5, 13 - 20, 29
参见 time, homogeneous
- Horace 贺拉斯 9
- humanism 人道主义 44, 56
- Husserl, Edmund 胡塞尔, 埃德蒙特 48 - 52, 57, 61, 63, 65 - 67, 117 - 120, 122, 145, 172 - 173, 186, 197
Lectures on the Phenomenology of Internal Time-Consciousness 《内在时间现象学讲座》 45
- Hyppolite, Jean 依波利特, 让 72
- idealism 唯心论, 唯心主义 31 - 32, 57, 65, 80
German 德国 ~ ix
- idealization 理想化 87, 97, 99, 109, 193
- identification 认同 14, 43 - 44, 50, 54, 81 - 99, 109 - 111, 113, 117,

380 时间的政治

- 154, 156, 172, 185, 199
with authority ~ 权威 170
communal 共同的 ~ 170
means of ~ 的手段 166
phallic 男根的 ~ 87
primary 初级 ~ xi, 85 - 86, 90 - 98, 102, 110, 118
secondary 次级 ~ 86
identity 同一性 xii
ideology 意识形态 2, 3, 5, 7, 19, 37, 157, 160 - 162, 164 参见 time, ideological
image/*imago* 意象 87, 88 - 90, 94 - 95, 97, 127, 138, 146, 180, 192, 197, 199
after- 后象 154, 158
dialectical 辩证的 ~ 145, 147 - 152, 155, 157 - 158
fetishistic 拜物的 ~ 182
surrealist 超现实主义的 ~ 190
imaginary 想像的 82 - 98, 106 - 107
hegemonic 霸权的 87
参见 father, imaginary; mother, imaginary; other, imaginary
imagination 想像 44, 133
transcendental 先验的 ~ 105
immanent method 内在方法 30, 33 - 39, 44, 126, 179
imperialism 帝国主义 35
individualism 个体主义 59, 70, 82, 89, 109, 170, 194
infinity 无限 32, 61, 65, 118 - 123, 125, 141, 145
bad 坏的 ~ 167, 223
false- 伪 - ~ 122
positive- 肯定性的 ~ 122
instant 瞬间 124, 143, 145, 196
Aristotelian 亚里士多德的 ~ 48 - 51, 55, 64, 144
intentionality 意向性 50 - 52, 61, 122 - 123, 125, 174 - 175, 178, 180, 185, 193
internalisation theory 内在化理论 100
interruption 中断 139, 142, 145, 150 - 159
messianic 救世主的 ~ 114
quasi-messianic 准救世主的 ~ 144
irony 反讽 37, 41 - 42
Jacoby, Russell 雅柯比, 拉塞尔 31
Jameson, Fredric 詹姆逊, 弗里德里克 17, 35, 190, 198, 202, 209
Japan 日本 vii, 18
Judaism 犹太教 144 参见 Messianism, Jewish; tradition, Judeo-Christian
Jünger, Ernst 云格尔, 恩斯特 162 - 163, 176
Kafka, Franz 卡夫卡, 弗朗兹 135
Kant, Immanuel 康德, 伊曼努尔 21, 22, 33, 102, 104 - 105, 122, 129, 133, 177
Critique of Pure Reason 《纯粹理性批判》 45, 105
Kantianism 康德主义 32, 44, 47
neo- 新 ~ 31, 65, 138, 173
Kermode, Frank 克莫德, 弗兰克 157

- Kierkegaard, Soren 克尔恺郭尔, 泽伦 134, 162, 173
- Kisiel, Theodore 基泽尔, 特奥多尔 173
- Kittsteiner, H. D. 基茨泰纳, H. D. 139
- Klee, Paul 克利, 保罗 149
- Kojeve, Alexandre 柯耶夫, 亚历山大 40, 44, 71 - 72, 77, 81
Introduction to Reading of Hegel 《黑格尔释读引论》 71
- Koselleck, Reinhart 柯什勒克, 赖因哈特 5, 9 - 14, 132 - 133
- Kracauer, Siegfried 克拉考尔, 西格弗里德 3
- Kristeva, Julia 克里斯蒂娃, 朱丽亚 18, 19, 90 - 98, 102, 106, 110
Tales of love 《爱的传奇》 90
- Labrousse, Ernest 拉布劳什, 恩斯特 25, 28
- Lacan, Jacques 拉康, 雅各 69, 77, 80 - 90, 92 - 94, 97, 99 - 103, 106 - 110
 'The Mirror Phase' “镜子阶段” 81
Rome Discourse 《罗马报告》 81, 88
- Lacoue-Labarthe, Philippe 拉库 - 拉巴特, 菲利普 165, 174
- Language 语言 124, 146, 149 参见 linguistics
- Laplanche, Jean 拉普兰遮, 让 82 - 83, 90, 96, 98, 100 - 108, 110, 189, 198
- Lefebvre, Henri 列斐伏尔, 亨利 xiii, 189 - 196
Critique of Everyday Life 《日常生活批判》 190
L'Existentialisme 《生存主义》 190
- Le Goff, Jacques 勒高夫, 雅各 9, 10
- Lenin, V. I. 列宁, V. I. 26, 28
- Levinas, Emmanuel 列维纳斯, 伊曼努尔 xi, xii, 61, 114, 117 - 125
Totality and Infinity 《总体性和无限》 121 - 122
 'The Trace of the Other' 《他者的踪迹》 123
- Levi-Strauss, Claude 列维 - 斯特劳斯, 克劳德 17, 25 - 27, 175
The Savage Mind 《野性的思维》 175
- Lewis, Wyndham 路易斯, 维德哈姆 166
- Liberation 自由 72
- Liberalism 自由主义
 radical 激进 ~ 7
- linguistics 语言学 113
 structural 结构 ~ 82, 108
 参见 structuralism
- Löwith, Karl 勒维特, 卡尔 161
- Lukacs, Georg 卢卡奇 134 - 135, 162
Theory of the Novel 《小说理论》 134
- Lyotard, Jean-Francois 利奥塔, 让 - 弗朗西斯 vii, 13, 157
- Marburg Theological Society 马堡神学社 188

- Marcuse, Herbert 马尔库塞, 赫伯特
56, 217, 234
- Marx, Karl 马克思, 卡尔 viii, xiv,
3, 5 - 8, 12, 29, 31 - 34, 37 - 38, 56,
67, 72, 164 - 165, 182 - 184, 190 -
192, 199
Communist Manifesto 《共产党宣
言》 6
The German Ideology 《德意志意
识形态》 31
Paris Manuscripts 《巴黎手稿》
56
- Marxism 马克思主义 ix, xiii, xiv,
2 - 4, 7, 23 - 24, 28 - 29, 31 - 32,
141, 149, 180, 182, 188, 190 - 191
classical 经典 ~ 35
Gothic 哥特式 ~ 183
Hegelian 黑格尔主义的 ~ 31,
37, 参见 Hegelianism, Marxist
Heideggerian 海德格尔主义的 ~
56
post- 后 ~ 35
right-wing 右翼 ~ 81
Western 西方 ~ xiii, 6, 31, 185
- materialism 唯物主义 114, 147
historical 历史 ~ xiii, 2, 3, 25 -
26, 37, 114, 139, 146, 148 - 149,
154, 158 参见 history, materialist
conception
psychic 心理 ~ 80
- mediation 中介, 结合, 中介作用
150, 158
narrative 叙事中介 46, 52 - 55,
109, 111
- memory 记忆 43, 49, 51, 80, 132 -
133, 136 - 137, 140, 149, 158 参见
remembrance
- Mensheviks 孟什维克 39
- Merleau-Ponty, Maurice 梅洛 - 庞蒂
61, 66
- Meschonnic, Henri 蒙梭尼克 14,
133 - 134
- messianic, the 救世主 xii, 113, 116,
143 - 149, 152 - 153, 176
quasi- 准 ~ 143 - 144
- Messianism 救世主义 146
Jewish 犹太教 ~ 115 - 116, 177
- Materialist 唯物主义的 ~ 116,
177, 185
- metaphysics 形而上学 61, 80, 109,
114, 119 - 122, 124, 130, 138, 144,
147 - 148, 160, 166, 168, 170, 180 -
181
modernist 现代主义的 ~ 142
- Michelet, Jules 米什莱 13
- Middle Ages 中世纪 9, 10
- mimesis 模拟 53 - 54, 146, 155 -
156, 175
- mirror phase 镜子阶段 82 - 90,
94 - 95, 97, 99, 102, 106 - 177
- mode of production 生产方式 2, 3,
7, 24, 26, 34, 182
- modernism 现代主义 6 - 9, 13, 23,
116, 136, 138, 142 - 143
aesthetic 审美的 ~ 7, 12,
anti- 反 ~ 164
artistic 艺术的 ~ 166
bad 坏的 ~ 167
philosophical 哲学的 ~ viii, xii,
166
political 政治的 ~ xii, 166
reactionary 反动的 ~ xii, 159,

- 162 - 168, 174 - 175
- modernity 现代性 viii - x, xii, xiv, 1 - 29, 40, 50, 81, 113 - 116, 127, 132 - 143, 145, 147, 156 - 163, 166, 188 - 189, 192, 194 - 199, 201
- aesthetic concept of 审美的 ~ 概念 12
- bad 坏的 ~ 67, 115, 167, 223
- culture of ~ 的文化 x, 177
- as periodizing category 作为历史分期的 ~ 1 - 13
- phenomenological concept of 现象学的 ~ 概念 5
- philosophical 哲学的 ~ 172
- philosophical discourse of ~ 的哲学话语 vii - ix, 21 - 23
- as project 作为筹划的 ~ 15, 20 - 23
- as quality of experience 作为经验的质的 ~ 13 - 20, 141
- as temporalization of history 作为历史的时间化的 ~ 5, 29, 34, 45
- secular 世俗的 ~ 114
- sociological concept of 社会学的 ~ 概念 1 - 5, 188
- temporal dialectics of ~ 的时间辩证法 viii
- theories of ~ 的理论 17, 20, 21
- modernization 现代化 1, 8, 9, 15, 16, 17, 19, 21, 116
- capitalist 资本主义的 ~ 6, 7
- Moderns 现代 9, 10, 12, 13
- money 货币 14, 34, 191
- montage 蒙太奇 115 - 116, 150, 197
- Morrison, Toni 莫里森, 托尼 78
- mother 母亲 83 - 84, 86, 88, 90 - 98, 102
- imaginary 想像的 ~ 95
- 参见 desire, mother's
- myth 神话 xii, 8, 149, 157, 162, 164, 167, 178, 184, 198
- of Being 存在的 ~ 175
- of nation 国家 ~ 174
- Nazi 纳粹 ~ 165
- of people 民族的 ~ 175
- Nancy, Jean-Luc 南希, 让 - 卢克 61, 165, 169, 174
- Napoleon 拿破仑 81
- narcissism 自恋情结 82 - 83, 85, 87 - 88, 98
- primary 初级 ~ 91 - 93, 96 - 97
- Narcissus 自恋 85
- narrative 叙事 x - xii, xiv, 35, 45 - 48, 60, 66, 113, 115 - 116, 125, 133 - 136, 150, 155 - 159, 172 - 173, 175, 178, 197
- anti- 反 ~ 155, 158
- apocalyptic 启示的 ~ 157 - 158, 177
- completion ~ 完成 158, 180
- closure ~ 封闭 60, 158
- grand 宏大 ~ 157
- historical 历史(性) ~ 133
- metanarrative 元 ~ ix
- novelistic 新奇的 ~ 141
- 参见 mediation, narrative; poetics
- National Socialism 国家社会主义 56, 58, 154, 160 - 162, 165 - 167, 174
- 参见 fascism; Nazis

384 时间的政治

- nationalism 国家主义 163, 166, 173 - 174, 186
neo- 新~ 166
revolutionary 革命的~ 174
naturalism 自然主义 42, 67, 83, 107, 177, 179
nature 自然, 本性 32, 44, 46, 57, 62 - 63, 65, 67, 80, 108, 111, 113, 118 - 119, 123, 126 - 127, 129, 145, 149, 154, 158, 198
second- 第二~ 127
suppressed 被压制的~
参见 exteriority
Nazis/Nazi Party 纳粹党 161 - 163, 165 - 167, 171, 176
参见 National Socialism
negation 否定 75 - 78, 80, 115, 128, 137, 144, 155, 184, 199
Neo-Kantianism 新康德主义 见 Kantianism, neo-
Neuzeit 新时代 9 - 13, 115 - 116
new, the 新, 新异 xii, 12, 14, 15, 17, 20, 115, 136 - 137, 139 - 140, 142 - 143, 150, 159, 164, 177, 179, 184, 195 - 196, 200
newspapers 报纸 188
New World 新世界 11
Niethammer, Lutz 尼特哈玛, 卢茨 36 - 38
Nietzsche, Friedrich 尼采, 弗里德里希 viii, 12, 20, 22, 39, 71 81, 127, 137, 142 - 143, 166, 171, 176
nihilism 虚无主义 58, 150, 166, 183
nominalism 唯名论 4
novel 小说 135 - 136, 158, 197
now, the 此刻 14, 27 - 29, 48 - 50, 64, 66 - 67, 143 - 147, 149 - 158, 176 - 177, 196
now-being (*Jetztsein*) 此刻存在 143, 150, 152
now-time (*Jetztzeit*) 此时此刻 64, 115 - 116, 144 - 150, 152 - 158, 178 - 180
Occupation 职业 71
Oedipal complex 恋母情结, 俄狄浦斯情结 91 - 94
old, the 旧 xii
ontology 本体论 52, 55, 57 - 60, 80, 109 - 110, 13, 118 - 120, 132, 155, 161, 169, 172 - 173, 178, 186
ancient 古代的~ 170, 173
existential 生存论的~ 58
hermeneutical 解释学的~ 65
of historical time 历史时间的~ x, 46 - 47, 114
of misrecognition 误认的~ 109
modernist 现代主义的~ 7
phenomenological 现象学的~ 30, 44 - 47, 65, 75, 109, 118 - 119, 126, 186
social 社会~ 80, 179
temporal 时间~ 175
参见 hermeneutics, ontological
other(s)/otherness 他者, 他物 42 - 42, 68, 75, 77, 79 - 80, 83, 95, 103, 117 - 125
absolute 绝对的~ 42, 82, 85, 107 - 108, 117 - 120, 122, 189, 224
Being-with- 与他者共在 59, 63,

- 66, 69 - 74, 107, 175
 concrete 具体的 ~ 98 - 101
 imaginary 想像的 ~ 95 - 97, 102, 111
 inside- 内在的 ~ 106
 outside- 外在的 ~ 106
 of personal prehistory 个人前历史的 ~ 106
 self- 自我的 ~ 109
 Ovid 奥维德 9
- Paik, Nam June 帕克, 纳姆·朱尼
 vii, xiv
 Pannwitz, Rudolf 潘维茨, 鲁道夫
 149
 Paris 巴黎 180
 Pascal, Blaise 帕斯卡尔 36, 104
 past, the 过去 2, 10, 33, 115, 146, 149, 153
 past/present/future 过去/现在/将来
 ix, 5, 14, 18, 33, 42 - 44, 49 - 51, 59, 109, 127 - 128, 132, 143, 150 - 152, 158, 172, 176 - 179, 198 - 200
 Paz, Octavio 帕兹, 奥克塔维奥 16
 people (Volk) 民族
 German 德意志民族 166, 173 - 174, 177
 periodization 分期 vii - ix, xiii, 1 - 14, 16, 19, 35, 114
 phallus 男根 87, 91 - 94
 phenomenology 现象学 x, 117 - 121, 125
 Husserlian 胡塞尔的 ~ 57, 65, 120, 172
 of the everyday 日常的 ~ 186
 existential 生存论的 ~ 191
 neo-Hellenic 新希腊主义的 ~ 173
 of sociality 社会性的 ~ 118
 of social life 社会生活的 ~ 193
 of 'the they' 常人的 ~ 194
 transcendental 超验的 ~ 119
 参见 ontology, phenomenological; time, phenomenological
 philosophy 哲学 ix, xiv, 31, 42, 60, 114, 120, 123 - 124, 134, 181, 186
 anti-practical 反实践 ~ 176
 as criticism of life 作为生活批判的 ~ 189
 of desire 欲望 ~ 194
 end of ~ 的终结 171
 fascistic 法西斯主义 ~ 161
 first 第一 ~ 170
 of freedom 自由的 ~ 170
 history of ~ 史 xiii, 123
 ordinary language 流俗的语言 ~ 187
 practical 实践 ~ 169, 176
 of science 科学 ~ 31, 36
 systematic 系统 ~ 170
 Western 西方 ~ 123
 Plato 柏拉图 121, 187
 Parmenides 《巴门尼德》 121
 Poetics 诗学 x
 of narrative 叙事 ~ 45 - 47, 52
 参见 narrative
 politics 政治, 政治学 43 - 44, 58, 116, 118, 127, 148, 153 - 154, 160 - 167
 anti- 反 ~ 176
 of the everyday 日常的 ~ 185
 of the fetish 拜物的 ~ 184

386 时间的政治

- of memory 记忆的 ~ 150
of modernity 现代性的 ~ 13 - 20
of time 时间的 ~ 见 time, politics of
- Pontalis, Jean-Bernard 邦达利斯 96
Popper, Karl 波普尔, 卡尔 31, 36, 229
- Positive science 实证科学 31
positivism 实证主义 31
posthistoire 后历史 36 - 38
possibility 可能性 58, 65 - 66, 77, 79, 107, 168, 170, 173, 177, 179, 182, 198, 200
postmodernism 后现代主义 vii - ix, xiv, 13, 17, 18, 35, 114, 198
philosophical 哲学的 ~ vii, viii
postmodernity 后现代性 vii, ix, 2 - 4, 9, 15, 20
poststructuralism 后结构主义 18
Pound, Ezra 庞德, 埃兹拉 166
Power 权力 171, 174
present, the 现在 viii, xiv, 2, 4, 6, 9 - 10, 19, 21 - 26, 28, 135, 140
eternal 永恒的 ~ 42, 53, 128, 151
Augustinian 奥古斯丁的 ~ 48
historical 历史(性)的 ~ 143, 145, 149
phenomenological 现象学的 ~ 145, 152
threefold 三重 ~ 49 - 51, 54
参见 past/present/future; today
- progress 进步 3, 11, 16, 17, 19 - 21, 115 - 116, 138 - 141, 150, 157, 200
inverted 颠覆了的 ~ 149
protection 延展 49 - 51, 117
psychoanalysis 精神分析 xii 82, 117
psychoanalytic theory 精神分析理论 xi, 54, 81 - 112, 118, 182
psychology 心理学 100 - 101
meta- 超 ~ 80, 109, 112
publicity/public sphere 公众状态/公共领域 188
- race 种族 162, 164, 166 - 167, 199
racism 种族主义 165 - 166
radicalism 激进主义 130
Ranciere, Jacques 朗西尔, 雅各 134
Ranke, Leopold von 兰克, 利奥波德·冯 31, 138 - 139
rationalism 理性主义 31
reaction 反动 ix, xii, 164, 166, 200
radical 彻底的 ~ 162, 167
revolutionary 革命的 ~ 164 参见 modernism, reactionary
reason 理性 viii, 21, 22, 36, 41 - 42, 72, 128 - 129
post-secular 后世俗的 ~ 114
realization of ~ 的现实化 37 - 40, 61
recognition 承认 xi, xii, 5, 7, 20, 37 - 38, 44, 63, 69 - 90, 95 - 103, 108 - 110, 185, 189, 199
struggle for 为 ~ 的斗争 71, 81, 83, 113, 117 - 118, 174
参见 dialectic, of recognition
redemption 救赎 42, 113, 115, 138, 143 - 147, 149, 152 - 153, 156

- reduction 还原 77
 Husserlian 胡塞尔的 ~ 65 - 66
- reflection 反思 129 - 132
- Reformation 宗教改革 10
- religion 宗教 37, 114, 116, 118, 122, 164, 167, 177, 181
 positive 实证的 ~ 123
 popular 大众(流行)的 ~ 182
 参见 Christianity; Judaism; tradition
- Remembrance 回忆 49 - 51, 135, 137, 140 - 143, 175 - 179
 参见 memory
- Renaissance 文艺复兴 9, 10
- Repetition 重演 xii, 19, 59, 93, 111, 128, 131, 137, 168 - 180, 186, 195, 199
 cyclical 循环的 ~ 195
 exact 精确的 ~ 143
 linear 直线型 ~ 195
- repression 压制 100, 103, 106, 110 - 111
- resoluteness 决断 160, 168, 170 - 173, 176
- retention 持存 49 - 51
- revolution 革命 7, 11, 129, 146, 154, 197, 199
 anti-Jewish 反犹太人的 ~ 167
 conservative 保守的 ~ 159, 162 - 167 参见 modernism, reactionary
 counter- 反 ~ 154
 French 法国大 ~ 11
 Industrial 工业 ~ 11
 national 民族 ~ 163, 167, 174
 social 社会 ~ 8
- Rickert, Heinrich 李凯尔特, 海因里希 31
- Ricoeur, Paul 利科, 保罗 x - xii, xiv, 30, 40, 41, 44 - 68, 108 - 109, 111, 115 - 116, 131 - 133, 155 - 156, 158, 179
Time and Narrative 《时间与叙事》 45 - 47
- Roman Empire 罗马帝国 9
- Romanticism 浪漫主义 128, 162, 190, 192
- Sakai, Naoki 坂井直树 16, 18
- same 同一 119, 121, 123 - 125, 137, 140, 143, 179, 195
- Sartre, Jean-Paul 萨特 3, 54, 57, 72, 78, 82
Being and Nothingness 《存在与虚无》 78
Critique of Dialectical Reason 《辩证理性批判》 54, 78
- Saussure, Ferdinand de 索绪尔, 费迪南德·德 27, 108
- Scholem, Gershom 肖勒姆, 格沙姆 146, 150, 154, 181
- Second International 第二国际 3, 149
- Second World War 二战 71 - 72, 165
- secularization 世俗化 35, 148
- seduction 勾引, 诱惑 101
- self-consciousness 自我意识 70 - 85, 97, 100 - 102
- serfdom 农奴制 72 - 73, 76
- sexual difference 性别差异 参见 difference, sexual
- sexuality 性欲, 性 100 - 101, 111, 182

388 时间的政治

- signification 赋义 102, 199
enigmatic 谜一般的 ~ 83, 90, 100, 102 - 108, 110
significance 意义, 重要性 94
Simmel, Georg 齐美尔, 格奥尔格 12
situation 境域, 情境 168, 171
Situationism 情境主义, 境域主义 194
slavery 奴隶制 见 dialectic, master-slave
social, the 社会 62 - 68, 108, 111, 118 - 119, 121 - 122, 125 - 126
socialism 社会主义 xiii, 190
socialization 社会化 111, 199
primary 初级 ~ xi, 67
sociology 社会学 ix, 1 - 4, 8, 32, 121, 134 - 135, 156, 169, 174, 180
of the everyday 日常 ~ 188 - 192
right-wing 右翼 ~ 186, 188
Socrates 苏格拉底 82
space/spatial relations 空间/空间关系 13, 15 - 19, 26, 28, 87, 106, 124, 157, 198
existential 生存论的 ~ 126
social 社会 ~ 194
species 类 123, 125, 127
-being ~ 存在 191
death of ~ 的死亡 177
speculation 思辨 35, 42 - 45, 120
Spengler, Oswald 斯宾格勒, 奥斯瓦尔德 162
spirit (Geist) 精神 72 - 73, 80
European 欧洲的 ~ 40
Spivak, Gayatri Chakravorty 斯皮瓦克 35, 185, 244
Stalin, Joseph 斯大林, 约瑟夫 81
Stern, Daniel 斯特恩, 丹尼尔 100
The First Relationship 《最初的联系》 100
structuralism 结构主义 25, 27 - 28
参见 linguistics, structural
subject/subjectivity 主体/主体性 14, 48, 70, 82 - 111, 115, 124, 129, 133, 168, 171, 187, 197, 201
existential 生存论的 ~ 176
heterosexist 异性恋的 ~ 182
参见 Dasein; ego; self-consciousness
subjectivism 主体主义, 主观性 171
suffering 受难 141
Surrealism 超现实主义 x, 153 - 154, 175, 180 - 185, 190, 196
symbolic 象征 82 - 89, 94, 97 - 98, 100, 102, 107
synchrony/diachrony 共时态/历时态 27 - 29, 108, 175
technology 技术 136, 153, 160, 162 - 164, 177
planetary 卫星 ~ 161
temporality 时间性 见 time
temporalization 时间化 xi, xii, 45, 54, 58, 60, 80, 102 - 111, 117, 124, 127, 131, 194
existential 生存论的 ~ 198 - 199
hierarchy of modes ~ 的模式等级 52, 63, 197
historical 历史的 ~ ix - xii, 5, 61, 108, 111, 113 - 116, 121, 123,

- 126, 128, 130, 134, 137 - 138, 155, 169, 178, 197 - 200
- human 人类 ~ 117
- theology 神学 112 - 114, 118, 120, 122, 130, 138, 141, 145, 147 - 149
- Christian 基督教 ~ 173
- Third World 第三世界 39
- Time 时间
- calendrical 日历 ~ 64, 66 - 67
- of capital 资本的 ~ 196
- Christian 基督教的 ~ 11, 16
- chronicle 编年 ~ 66 - 67
- chronological 年代学的 ~ 10, 15, 19, 23, 26, 28, 140
- of circulation 循环的 ~ 29
- clock 时钟 ~ 34, 64
- cosmic/cosmological 宇宙的/宇宙论的 ~ 44 - 55, 60 - 68, 71, 81, 96, 108, 111, 118, 143, 155, 175
- culture of ~ 文化 x, 157
- differential 有差异的 ~ xi, 7, 8, 15, 16, 23 - 30
- ecstatic-horizonal 绽出 - 视域的 ~ 52, 56, 64, 167
- end of ~ 的终结 40, 124, 149, 157 - 158
- eschatological 末世论的 ~ 16
- of everydayness 日常状态的 ~ 195, 198
- existential 生存论的 ~ 61 - 68, 80, 83, 88, 97, 102, 125, 177, 189
- historical 历史(性) ~ viii - xii. 3, 5, 7, 9, 15, 16, 18 - 29, 31 - 32, 40, 44 - 47, 50 - 62, 67, 93, 96, 111, 113 - 117, 124 - 125, 139, 143 - 144, 146, 149, 152, 155 - 156, 159, 168, 175 - 177, 180, 184, 196, 198, 200
- homogeneous 同质的 ~ 1, 24, 27, 67, 139 - 140, 143 - 144, 149
- human 人类 ~ 105, 110
- ideological 意识形态的 ~ 25, 27
- of initiative 创始的 ~ 53, 60, 155 - 156, 158
- labour- 劳动 ~ 14, 34
- lived 生活 ~ 46 - 48, 51, 53, 60, 67(参见 time, phenomenological)
- men's 男人的 ~ 19
- messianic 救世主的 ~ 149, 151
- of modernity 现代性的 ~ 114 - 115, 136, 169, 175 参见 modernity, as quality of experience; modernity, as temporalisation of history
- multiple 多重 ~ 24 - 28, 30
- narrative 叙事 ~ xii, 154
- natural/of nature 自然的 ~ 44, 63, 143, 196
- objective 客观的 ~ 49 - 54, 62 参见 time, cosmic/cosmological
- ordinary conception of 流俗的 ~ 概念 25, 52, 62 - 68, 144 - 145, 188
- of the other 他者的 ~ 117 - 118, 124 - 125, 189, 194
- perceptual 永久的 ~ 104 - 105
- phenomenological 现象学的 ~ ix, 28, 45 - 55, 60 - 68, 81, 96, 155
- philosophy of ~ 哲学 viii - x, 45, 60, 83,

- physical 物理 ~ 49 参见 time, cosmic/cosmological
- politics of ~ 的政治 viii - ix, xii, xiii, 116, 199 - 200
- primordial 源始 ~ 52, 63, 67
- public 公众 ~ 194
- psychoanalytical ideas of 精神分析的 ~ 观念 97
- of questioning 追问的 ~ 106 参见 afterwardness
- of renewal 恢复的 ~ 163
- revolutionary 革命的 ~ 165
- of shock 震惊的 ~ 136
- social 社会 ~ 27 - 28, 30, 93
- of the soul 心灵 ~ 46 - 47, 49 参见 time, phenomenological
- subjective 主观 ~ 52, 62 参见 time, phenomenological
- of tradition 传统的 ~ 115, 165, 189
- of truth 真理的 ~ 144
- universal 普遍的 ~ 48, 67
- women's 女人的 ~ 19
- of the world 世界的 ~ 46 - 47 参见 time, cosmic/cosmological
- world standard - 世界的标准 ~ 34
- timelessness 无时间性 104 - 108, 110 - 111, 113, 116 - 117, 120, 125, 128, 130, 152
- today 今天 2, 9, 50, 168
- Tönnies, Ferdinand 滕尼斯, 费迪南德 134
Community and Society 《共同体与社会》 134
- totalitarianism 极权主义 34, 61
- totality 总体性 23, 26, 54, 56 - 58, 60 - 61, 69, 107, 117 - 119, 121, 123 - 124, 141, 146 - 147, 168, 190 - 192
expressive 表述的 ~ 24
finite 有限的 ~ 124 - 125 参见 aporia, of totality
- totalization 总体化 x, 34, 36, 42, 111, 118, 126
de- 去 ~ 53, 109 - 110
historical 历史的 ~ viii - xi, 28 - 68, 109, 198, 200
re- 再 ~ 53, 109, 115, 117, 156
infinite 无限的 ~ 124
narrative 叙事 ~ 115 - 116
- tradition 传统 xii, 2 - 4, 11, 12, 21, 55, 81, 113 - 116, 127 - 142, 164, 173, 176 - 177, 179, 184, 188
blank 空白的 ~ 116
destruction of ~ 的破坏 115, 133 - 134, 138, 147 - 148, 156
invention of ~ 的发明 157
Judaic-Christian 犹太教 - 基督教的 ~ 113 - 114
mystical 神秘的 ~ 114
philosophical 哲学的 ~ xiv
political 政治的 ~ xiii
religious 宗教的 ~ 122 参见 heritage; time, of tradition
- traditionalism 传统主义 ix, xii
- traditionality 传统性 131 - 132, 178 - 179
- traditionalization 传统化
de- 去 ~ 4
re- 再 ~ 4
- tragedy 悲剧 176, 190

- Elizabethan 伊丽莎白时期的 ~
157
- transcendence 超验, 超越, 先验
61, 70, 117, 119 - 124, 138, 141
finite 有限的 ~ 168 - 169
- transcendental (method) 先验的(方
法) 30 - 33, 36, 45, 126, 128, 130,
132, 138
aesthetics ~ 感性论 161
- translation 翻译 83, 105 - 107,
110 - 111, 148 - 149
de- 去 ~ 106
re- 再 ~ 106
- unconscious 无意识 xi, 100 - 111,
113, 136 - 137, 158, 175, 189, 198
- universality 普遍性 191 - 193
- utopia 乌托邦 125, 147, 192, 194
- values 价值, 价值观 129 - 131,
140, 174
- Vilar, Pierre 维拉, 皮埃尔 34 - 35
- voluntarism 意志主义 171, 174
- war 战争 136, 153, 198
- after- 战后 163
theory of ~ 理论 163
- Weber, Max 韦伯, 马克斯 200
- Weimar Republic 魏玛共和国
163, 181
- West, the 西方 16, 18, 41, 193 参
见 culture, Western; Marxism, West-
ern; philosophy, Western
- will 意志 124
not to will 不求意志的 ~ 171
to power 权力 ~ 166
to will 求意志的 ~ 166
- Williams, Raymond 威廉斯, 雷蒙德
13, 191
- within-timeness (*Innerzeitigkeit*) 时间
内状态 52, 62 - 65, 194
- Wohlfarth, Irving 沃尔法特, 欧文
148
- Wolin, Richard 沃林, 理查德 161,
164
- Young, Robert 扬, 罗伯特 17
- youth 青年 135
- Žižek, Slavoj 齐泽克, 斯拉弗依 85