

生产

第7辑

PRODUCING

专题 生命政治:福柯与阿甘本

人物 罗伯托·埃斯波西托

评论 瓦尔特·本雅明:历史断片与文学批评

艺术 新世纪中国艺术的八个关键形象

文献 欲望及对《哈姆雷特》中欲望的阐释

生命政治:

福柯、阿甘本与埃斯波西托

主编 汪民安 郭晓彦

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

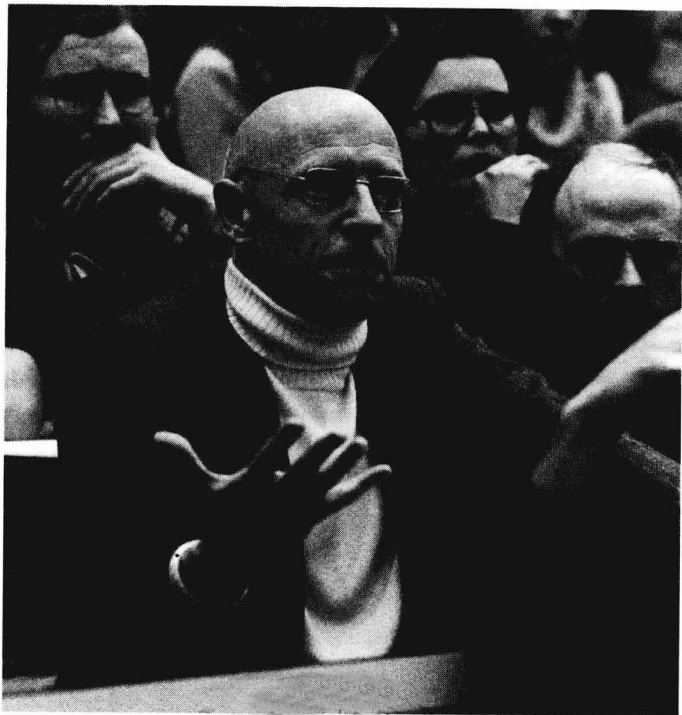
THE INSTITUTE
民生当代艺术研究中心

民生现代美术馆
MINSHENG ART MUSEUM

生产

第7辑

PRODUCING



生命政治：
福柯、阿甘本与埃斯波西托

主编 汪民安 郭晓彦

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

THE INSTITUTE
民生当代艺术研究中心

民生现代美术馆
MINSHENG ART MUSEUM

图书在版编目(CIP)数据

生产. 第7辑/汪民安,郭晓彦主编. —南京:江苏人民出版社,2011.5

ISBN 978-7-214-06982-5

I. ①生… II. ①汪…②郭… III. ①社会科学—文集 IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 055698 号

生产_{第7辑}

主 编 汪民安 郭晓彦

责任编辑 朱晓莹

责任监制 王列丹

出版发行 江苏人民出版社(南京湖南路1号A楼 邮编:210009)

网 址 <http://www.book-wind.com>

<http://jsrmcbs.tmall.com>

集团地址 凤凰出版传媒集团(南京湖南路1号A楼 邮编:210009)

集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>

经 销 江苏省新华发行集团有限公司

照 排 江苏凤凰制版有限公司

印 刷 江苏凤凰通达印刷有限公司

开 本 718×1 000 毫米 1/16

印 张 20.5

字 数 370 千字

版 次 2011年6月第1版

印 次 2011年6月第1次印刷

标准书号 ISBN 978-7-214-06982-5

定 价 39.00 元

(江苏人民出版社图书如有印装质量问题,可随时向本社调换。)

目录

专题：生命政治：福柯与阿甘本

- 3 生命政治的诞生 [法]米歇尔·福柯
- 8 “全体与单一”：走向政治理性批判 [法]米歇尔·福柯
- 26 紧急状态 [意]吉奥乔·阿甘本
- 33 生命政治与主体性：阿甘本访谈 [意]吉奥乔·阿甘本
- 41 在人权之外 [意]吉奥乔·阿甘本
- 46 形式生命 [意]吉奥乔·阿甘本
- 51 阿甘本访谈录 [意]吉奥乔·阿甘本 [德]乌尔利希·豪尔夫
- 56 生命政治及其他：论福柯的一个重要理论之流布 [美]托马斯·拉姆克
- 66 生命权力：福柯与阿甘本 [美]凯特·吉拉尔
- 78 对当前生命权力概念的思考 [美]保罗·拉比诺 [美]尼克拉斯·罗斯
- 97 法与生命的神圣性：阿甘本生命政治简介 [美]米格尔·法特
- 115 从生命政治角度看尼采的犯罪哲学 [德]弗里德里希·巴尔克
- 128 吉奥乔·阿甘本和卡尔·施密特的政治浪漫主义和生命
政治 [英]弗德里克·卢赛蒂
- 134 保护政治学 [美]萨缪尔·韦伯

155 纯粹的内在性:一种生命 [法]吉尔·德勒兹

人物: 罗伯托·埃斯波西托(Roberto Esposito)

185 免疫范式 [意]罗伯托·埃斯波西托

209 免疫与暴力 [意]罗伯托·埃斯波西托

216 免疫式民主 [意]罗伯托·埃斯波西托

225 尼采、生命政治与动物性生存问题 [美]瓦内萨·列姆

234 罗伯托·埃斯波西托访谈录 [美]提摩太·坎贝尔 [意]罗伯托·埃斯波西托

评论

245 瓦尔特·本雅明:历史断片与文学批评 曹雷雨

艺术

275 中坚:新世纪中国艺术的八个关键形象 郭晓彦

文献

289 欲望及对《哈姆雷特》中欲望的阐释 [法]雅克·拉康

专 题：生命政治：福柯与阿甘本

- ◇ 生命政治的诞生
- ◇ “全体与单一”：走向政治理性批判
- ◇ 紧急状态
- ◇ 生命政治与主体性：阿甘本访谈
- ◇ 在人权之外
- ◇ 形式生命
- ◇ 阿甘本访谈录
- ◇ 生命政治及其他：论福柯的一个重要理论之流布
- ◇ 生命权力：福柯与阿甘本
- ◇ 对当前生命权力概念的思考
- ◇ 法与生命的神圣性：阿甘本生命政治简介
- ◇ 从生命政治角度看尼采的犯罪哲学
- ◇ 吉奥乔·阿甘本和卡尔·施密特的政治浪漫主义和生命政治
- ◇ 保护政治学
- ◇ 纯粹的内在性：一种生命

生命政治的诞生

[法]米歇尔·福柯/文 汪民安/译

今年的课程已经确定：全力以赴地形成一个导论。其主题是“生命政治”。我用这个词，意在表明一种始于 18 世纪的行为，它力图将健康、出生率、卫生、寿命、种族等问题合理化。一群活着的人组构成人口，这一特定现象，使得治理实践必需面对这些问题。我们意识到，自 19 世纪以来，这些问题占据的地盘已经扩张，到今天，它们已经构成了诸多政治和经济问题。

在我看来，这些问题不能摆脱政治合理性的框架，在这个框架内，它们显现和酝酿了其迫切性。在此，“自由主义”进入了这个画面。因为正是和自由主义相关，这些问题才开始具备一种挑战的面貌。在一个急切地要求尊重法律主体和确保个人自由进取的体制中，“人口”这一现象，连同它的一些特定效应和问题；当如何解释？人口，将以何种名义，根据哪些规则来对待？19 世纪中期在英国发生的关于公共健康立法的辩论能给我们提供一个范例。

我们该如何理解“自由主义”？我依据的是保罗·维尼对历史普遍性的反思，以及尝试一种历史唯名主义方法论的需要。尽管有大量的可供选择的方法，我还是打算将“自由主义”作为一种理论或是意识形态来分析，当然，更不会将它看做“社会”的“自我表述”方式。相反，我将它看做一种实践，也就是说，一种“行事方式”，它针对客观对象，通过不间断的反思来调整自己。这样，自由主义就被看做使治理实践变得合理化的一种原则和方法。这种合理化遵从——这是它的特性——经济最大化的内在规律。合理化的治理实践，旨在取得最大的效果，同时又尽可能地缩减成本（无论是经济还是政治意义上的成本）。尽管如此，自由主义的合理化还是以这样一个假定为起点：治理（治理 government 在此指的并不是政府机构，而是在国家机构的框架内，并借助这种框架，来对人的行为进行管理的活动）的目的并非治理本身。它没有理由为自己而存在。它的最大化，即便在最可能的条件下，都不应该是它的调节原则。就这点而言，自由主义同“国家理性”（reason of state）发生了决裂，后者自 19 世纪末以来

为了国家的生存和强化寻求一种意图：既能为不断增长的治理术进行辩护，也能为其发展进行调整。德国人在 18 世纪之所以发展出治安科学 (Polizeiwissenschaft)，既是因为他们缺乏一个大的政府形式，也因为狭隘的领土分割使他们能够进入极其方便观察到的局部地带——如果考虑到那个时代的技术和观念工具的话。这种治安科学总是服从这种原则：关注不够；太多的东西失去了控制；太多的地方没有调节和监督；没有充分的秩序和管理。总之，管得太少。治安科学是国家理性原则所主导的治理技术形式，它是以一种“完全自然的方式”来讨论人口问题。要使国家强盛，人口问题或许是最为重大、最为活跃的要素。就此，健康，出生率，卫生，理所当然地在其中找到了重要的位置。

而自由主义则和这一原则相呼应：“管得太多。”或者，至少，人们总是担心管得太多。治理术不受批判就不应该实施。这种批判较之最优化学尝试要激进得多。它应该置疑的不仅仅是取得其效果的最佳手段，也包括要取得这些效果所要实施的计划的可能性，甚至是合法性。对管得太多的危险的怀疑寄寓在这个问题中：实际上，人们为何要管理？这就解释了，为什么自由主义的批判很难同那个时代出现的新的“社会”问题区分开来。正是以社会的名义，人们才试图确定，为什么要有一个政府？在什么范围内可以不要政府？在什么情况下政府的干预有害无益？一旦国家生存 (the existence of the state) 直接采用了治理实践，那么，从国家理性的角度来说，治理实践的理性化暗示着最佳环境的最大化。自由主义思想的出发点不是国家生存，而是社会。前者在治理中预见要达到那个自为目的的手段，而后者同国家处于一种复杂的内外关系中。社会，既作为一个前提，也作为一个结局，促使人们不再这样问：“人们如何以最少的成本进行最多的管理？”而是这样问：“为什么要治理？换句话说，政府存在的必要性何在？就社会而言，治理想要获得存在的合法性，其目的何在？”社会，这一观念的出现，使治理技术的发展奠定在这一原则之上：治理“过多了”，“过量了”，至少，它是一个额外的多余物：它的必要性和有用性总应该受到置疑。

人们通常将国家和市民社会的区分视为一种历史普遍性，进而使得他们考察全部的具体制度。与此相反，我们只是将它看做一种具有特定治理技术的图式。

这样，我们不能说，自由主义是个从未实现的乌托邦——除非自由主义的内核被当成一系列的规划，而这个内核又是从对它的分析和批评中提出来的。它也不是遭受现实挫折，在现实中找不到位置，进而产生的梦想。相反，它成为对治理现实进行批判的工具，因此，它既是多义的，也是复现的。它批判的现实包括：一、人们试图摆脱的先前的治理术；二、人们试图先将其解散，然后进行重组和合理化的当前的治理术。三、遭到反对的，并限制其滥用的治理术。就此，我们会发现自由主义同时具备

不同的形式。它是治理实践的一个管理图式,它的主题,间或是激进对抗的。18世纪末期到19世纪上半期的英国政治思想的明显特征,就是在多种意义上使用自由主义概念。更为明显的,它也是对边沁及边沁主义者的发展和曲解。

无疑,在自由主义批判中,作为现实的市场,作为理论的政治经济学,扮演了一个重要的角色。但是,正如罗桑瓦隆^①在他的重要著作中所证实的,自由主义既非它们的结果,也非对它们的发展。相反,市场,在自由主义批判中,扮演的角色是“尝试”,是一个特殊经验,在此,人们可以确定过度治理会引发什么效果,甚至能掂量它们的意义:对“饥荒”体制的分析,或者更普遍地,对18世纪中期谷物贸易的分析,都意在表明,在哪个环节治理表现得过分了。不论是重农学派的经济表,还是斯密的“看不见的手”,进而,无论是对价值构成和财富流通所作的揭露性分析(以“证据”的形式),还是相反,对个体追逐利润和集体财富的增长这两者内在的隐匿关系所作的预示性分析,面对所有这些问题,经济学都表明,在经济活动的优化发展和治理程序的最大化之间,并不存在着基本的可比性。正是因为这一点,而不是观念游戏,法国和英国的经济学家才脱离了财政主义和重商主义。他们对经济实践的思考,摆脱了国家理性的霸权和治理干预的渗透。经济学家将它作为“管得太多”的尺度来对待,因此,也将它置放在治理行为的“极限处”。

自由主义也不是来自于法律思想,正如它不是来自经济分析一样。不是从契约性纽带产生并奠定了一个政治社会的观点出发,而是在寻求一种自由主义的治理技术的过程中,人们发现,以法律形式构成的管理工具,较之一个温和的或者英明的统治者,要有效得多。(相反,出于对法律和司法机构的不信任,重农学派要使经济上的“自然”法得到承认,往往倾向于寻找一个权力受到制度限制的君主的管理。)自由主义寻求法律的管理,但不是借助于对它来说自然而然的条文主义,而是因为法律界定了普遍干预的形式,它排除了个体的、特定的、例外的尺度;也因为被治理者参与了法律和议会体制的形成,这种参与构成了最有效的治理经济的体制。因此,“法治国”(Rechtsstaat),法律规则,“真正的代理性”议会体制组织,在19世纪的整个开端,都和自由主义紧密相关,但是,正如政治经济学(开始是作为对过度治理术的一个测试而被运用的)无论是在性质上还是功能上都不是自由主义一样,它们也很快导向了反自由主义态度(无论是在19世纪的国民经济中还是在20世纪的计划经济中)。所以,法治国的民主并不一定是自由主义的;而自由主义也不一定是民主的,或者,并不一定致力于法律形式。

自由主义,诱使我在其中看到的,既不是一个相对统一的教义,也不是去寻求一

^① 罗桑瓦隆(Rosanvallon),《乌托邦资本主义:市场观念史》,巴黎:瑟伊出版社,1979年。

些或多或少被清晰地界定目标的政治学,而是对治理实践进行批判反思的形式。批判既来自内部,也来自外部,它凭借这样那样的经济理论,或涉及这样那样的没有必然的面对面联系的司法体制。自由主义的问题,就被理解为“管得太多”的问题,它最初出现在英国,是近期的欧洲现象,即“政治生活”的一个持久特征。治理实践的“好和坏”,“管得过多或过少”,一旦这些成为公众辩论的对象,那么,它的过度运用,就可能受到限制,此时,如果政治生活真的存在的话,那么,自由主义确实是政治生活的构成性要素之一。

当然,上述反思并不是对自由主义的所谓透彻“解释”,毋宁说,它是对“治理理性”可能性分析的一个计划。治理理性即某些合理性,它们在方法的层面上运作,国家行政通过这种方法来指导人的行为。我尝试着作一个这样的分析,涉及两个当代的例子:1948—1962间的德国自由主义;芝加哥学派的美国自由主义。这两种自由主义,在一个明确的语境中,都把自己表述为对“过度治理”所特有的非理性进行的批判,对富兰克林所说的“俭省治理”技术的回归。

在德国,过度治理属于纳粹主义和战争体制,除此之外,它还是一种指导性的计划经济,形成于1914到1918年这段时期对资源和人的广泛调配。它也是“国家社会主义”。事实上,弗莱堡学派的那些人(或至少受他们影响的那些人),后来在杂志*Ordo*上撰稿的那些人,他们早在1928到1930年,就开始界定、规划甚至在一定程度上实施“二战”后的德国自由主义。瓦尔特·欧根(Walter Eucken)、弗兰茨·波姆(Franz Böhm)、罗普克(W. Röpke)和冯·罗斯托(Von Rustow)等人站在新康德主义哲学、胡塞尔现象学和韦伯社会学的交汇点,他们在某些方面和维也纳经济学家非常接近,关注经济结构和法律过程的历史关系,进而对三条不同的政治阵线展开批判:苏联社会主义,国家社会主义,以及凯恩斯鼓吹的干预主义政策。但是,他们针对的敌人在他们看来只有一个:完全漠视市场机制的经济治理。而市场机制只能通过价格波动来调节。秩序自由主义(Ordo-liberalism),就是在自由主义治理技术的基本主题上运转。它试图对在体制和法律框架内组织起来的(而非计划和引导的)市场经济作出明确的界定。而这个框架,一方面提供了法律的保证和限制,另一方面,又相信自由的经济过程不会导致任何的社会扭曲。本课程的第一部分就是研究秩序自由主义,它启发了阿登纳和艾哈德时期联邦德国总政策的经济选择。

第二部分要讨论的是所谓“美国新自由主义”的几个问题。它主要和芝加哥学派相关。这种自由主义也是针对它眼中的“过度治理”而酝酿出来的。新政,战争计划,以及战后民主党政府支持的重大的经济和社会规划,在西蒙斯(Simons)看来,都导致了过度治理。同德国的秩序自由派一样,美国的新自由主义批判也是以经济自由主

义的名义发起的。他们列举了过度治理不可避免的危险结果：经济干预主义，治理机制的膨胀，过度行政，官僚制，所有权力机制的僵化，等等；如影随行的，还有新的扭曲的经济生产又导致新一轮的干预。不过，美国新自由主义最显著的特征，即，它是同德国的社会经济市场完全相反的一场运动。对于后者而言，市场是合理经济的唯一基础；但市场的价格调节本身如此脆弱，以至于充满警觉的社会干预的内部政策应对其支撑，管理和“组织”。（这些干预包括对失业者的援助、健康保险、居住政策等。）而美国新自由主义则相反地将市场的合理性，它提议的分析图式，它表明的决策标准，扩充到独一无二的基本的经济领域之外：比如，家庭和出生政策，违法和处罚政策，等等。

因此，我们现在需要研究的，就是特定的人口和生命问题在治理技术的框架内是如何被提出来的。这个治理技术，并不总是自由主义的，甚至远离自由主义，但是，从18世纪末开始，它就被自由主义问题所缠绕。

“全体与单一”

——走向政治理性批判

[法]米歇尔·福柯/文 张凯/译

我知道，这个题目听起来有些自大。但这种自大其实是它自身的缘故。19世纪以来，西方思想始终沉溺于一种对政治结构中理性的作用——或理性的匮乏——的批判工作。因此，再次启动这样一个宏大的工程，确实有些不合时宜。然而，之前那么多的努力都给出了一个保证：每一次新的探索差不多都会和以前一样成功——而且不管怎样，可能也会同样幸运。

在这样的旗号之下，我就有些难堪了，我只能提出一个纲要和一个不完善的草案。哲学在很早以前就已经放弃了弥补科学理性无能的努力；它不再试图完成它的宏大体系。

启蒙的任务之一就是拓展理性的政治权力。但是，19世纪的人们却开始怀疑理性在我们的社会中是否过于强大了。他们开始担忧，渐趋理性化的社会是否对个体及其自由，对物种及其生存造成威胁？对此，他们困惑不已。

也就是说，康德之后，哲学的任务就是要将理性限定在经验给定的范围之内；但也就是从这个时刻——就是从现代国家和社会政治管理发展之日起——哲学的任务就是对政治理性所导致的权力泛滥进行监视，这是未来生活的一个重要期待。

每个人都对这种平凡的事实有所感觉。但是，平凡并不意味着它们就不存在。针对这样的平凡事实，我们所要做的，就是去发现的，或尽力去发现，哪些独立的或可能是原初的问题同它们相关。

理性化与政治权力的泛滥之间有一种非常明显的联系。我们也无需等待科层制或集中营出现才来辨识这种关系的存在。不过，问题在于：我们如何处理这些显而易见的事实。

我们要“审判”理性吗？在我看来，没有比这更徒劳的了。首先，这一领域与有罪或无罪毫无瓜葛；其次，将“理性”与非理性截然对立起来，这是毫无意义的；最后，因为这样的审判诱使我们扮演一个无聊而武断的角色：要么是理性主义者，要么是非理

性主义者。

这种理性主义是我们现代文化所特有的,起源于启蒙运动,我们要对其进行考察吗?我认为这是法兰克福学派中的某些成员的方法。我并不是要开始讨论他们的著作——这些作品很重要,也很宝贵。我建议用另一种方法来探讨理性化与权力之间的联系:

1. 明智的做法可能并不是将社会或文化的理性化当做一个整体,而是分析其在不同领域内的进展,这些进展每一个都基于一种基本经验:疯癫、疾病、死亡、犯罪、性,等等。

2. 我认为“理性化”是一个很危险的词语。主要问题在于,当人们试图将某些事物理性化时,并不是要去探究它们是否符合理性的标准,而是去发掘他们正在运用哪种理性。

3. 尽管在我们的历史上,在政治技术的发展过程中,启蒙运动已经成为一个非常重要的阶段,但是我认为,如果我们想去解释我们是如何被我们自己的历所捕获的,就不得不去追溯那些更为遥远的过程。

这就是我以往工作中的做法(modus operandi)——分析诸如疯癫经验、死亡经验、犯罪经验、性经验与多种权力技术之间的关系。我现在正致力于研究个体化的问题——或者,应该说是与“个体化权力”问题相关的自我认同。

大家都知道,在欧洲社会中,政治权力总是趋于越来越集中的形式。数十年来,历史学家们一直在研究国家及其管理和科层制的组织形式。

在这两次演讲中,我想表明,分析这样的权力关系中的另一种转变方式存在的可行性。这种转变方式可能并不明显,但我认为,它仍然是很重要的,尤其是对现代社会而言。表面上看,这种演进过程同趋向集权国家的演进过程针锋相对。实际上,我指的是这样一种权力技术的发展:它指向个体,旨在以一种连续、持久的方式统治个体。如果国家是一种权力集中化和中心化的政治形式,那么我们姑且把“牧职”(pastorship)称为个体化权力。

今晚,我想概述这种牧师权力形态的起源,或至少其古代历史中的某些方面。下次演讲中,我会尝试着说明这种牧人是怎样碰巧和其对立面“国家”结合到一起的。

神、国王、领导者是引导羊群的牧人,希腊人和罗马人对这种观念并不是十分熟悉。但也有例外——我知道——早期是在荷马时代的文学作品中,晚期的则是在东罗马帝国的某些作品中。过会儿我再讨论它们。大致说来,在希腊和罗马的重要的政治文献中并没有出现羊群的隐喻。

在古代东方社会——埃及、亚述、犹太社会中,情况却不是这样。法老是埃及人

的牧人。实际上,在其加冕之日,他就在仪式上接受了牧人的权杖;而且“人的牧人”也曾是巴比伦统治者的称号之一。但是,上帝也是一位牧人,他引导人们走向草地、确保他们拥有食物。一首埃及的赞美诗这样乞求太阳神:“啊,太阳神,在众人入睡之时,你还在照看着他们,你正是在为你的牛群谋福。”上帝和国王之间的联系很容易就建立了起来,因为他们的职责是一样的:他们照看的是一样的畜群;伟大神圣的牧人的造物被托付给了牧人—国王。一首亚述人致献给国王的祈祷文这样写道:“牧场卓越的伙伴,你,呵护着、滋养着你的土地,你是使一切变得丰裕的牧人。”

但是,我们都知道,是希伯来人以一种高度的特殊性发展并强化了牧师主题:上帝,只有上帝,才是人民的牧人。只有一个肯定性的例外:大卫,作为帝国的创立者,只有他才能被当做牧人。上帝赋予了他召集羊群的任务。

也有否定性的例外。邪恶的国王一直以来都被比做坏牧人;他们解散了羊群,让其饥渴而死,剪羊毛也纯粹是为了牟利。耶和華才是唯一的、真正的牧人。他亲自引导着自己的人民,他的先知们仅是提供帮助。正如《诗篇》中所说:“你曾借摩西和亚伦的手,引导你的百姓,好像羊群一般。”当然,我既无法探讨与这种比较的起源相关联的历史问题,也无法研究这种比较在犹太思想中的演化。我只是想展示牧师权力的几个典型主题。我想指出,它与希腊政治思想的不同之处,以及这些主题后来是如何在基督教思想和制度中变得重要的。

1. 牧人的权力是施加于一个羊群,而非一块土地。可能还要复杂得多,但大体说来,神、土地和人之间的关系与希腊完全不同。希腊的神拥有土地,这种基本的占有决定了人和诸神之间的关系。这里则恰恰相反,牧人—上帝与他的羊群之间的关系才是首要的、基本的。上帝给予,或允诺给他的羊群以土地。

2. 牧人集合、引导、带领他的羊群。希腊思想中无疑存在着这样的观点:政治领袖要在城邦中平息所有的敌对行为,要使和睦压制住冲突。然而,牧人所要集合起来的正是离散的个体。它们听到他的声音就集合在一起:“我会吹起口哨,使它们聚集起来。”反之,羊群解散,牧人就不得不消失。换句话说,牧人的直接在场和引导行为是羊群聚集的原因。希腊优秀的立法者,比如梭伦,一旦解决了所有的冲突,他所留下的就是一个强大的城邦,没有他,法律也能使城邦永续。

3. 牧人的作用就是要保证他的羊群得到拯救。希腊人也说神拯救了城邦;他们一直宣称:合格的领袖就是一名舵手,能使船避免触礁。但是牧人拯救羊群的方式却与此截然不同。这种拯救并不仅仅是在危险来临之时拯救所有的羊,同时,它还是一种始终如一的、个体化的、终极的仁慈。始终如一的仁慈,对于牧人来说,就是保证羊群的食物;每天关注它们的饥渴。希腊的神同样也被祈求赐予肥沃的土地和充裕的谷物。但人们并没有祈求他日复一日地来抚养他的羊群。对牧人而言,个体化的仁

慈,就是要注意,所有的羊,每一只羊,都得到了喂养和救护。后来的希伯来文献特别强调这种个体化的仁慈权力:一条《出埃及记》的犹太教注释中解释了,为什么耶和華选择摩西作为他人民的牧人:他曾离开他的牧群去寻找一只走丢的羊。

最后但并非最不重要的,就是终极仁慈。对他的羊群,牧人有一个目标。他要么将其带到一个肥沃的草场,要么将其带回到羊圈之中。

4. 另一个不同之处在于这种观念:行使权力是一种“义务”。希腊领导者的决定自然是要照顾到所有人的利益;假如他只注重个人利益,那么他就成了一个坏领袖。然而他的义务却是一种荣耀:即使他要在战争中献出自己的生命,这种牺牲也会以一些极为宝贵的东西进行补偿——不朽。他永垂不朽。相形之下,牧人式的仁慈更接近于“献身”。牧人所做的每一件事都是为了他的羊群的福祉。这是他始终如一的关怀。当羊群入睡了,他依然在照看着。

照看的主题非常重要。它引出了牧人献身的两个方面。首先,为了那些他所喂养的、正在沉睡的羊群,他忙忙碌碌,不辞辛劳。其次,他照看着它们。对所有羊都备加注意,仔细观察它们每一个。他对羊群整体也了如指掌。他不但要知道哪里有好的草场、季节的规律、万物的秩序;他同样也要清楚每一只羊的特殊需要。另外一个《出埃及记》的犹太教注释中是这样描述摩西作为一个牧人的品质的:他会让每只羊按照次序去吃草——首先是羊羔,让它们在最嫩的草地上吃草;其次是成熟的羊;最后是最老的羊,后者可以把最粗劣的草吃下去。牧人的权力意味着对羊群中的每一只羊都给予个别的关注。这就是希伯来文本涉及牧人一上帝及其人民羊群隐喻时出现的主题。我无意宣称,在耶路撒冷陷落之前的希伯来社会中,政治权力就是这样有效运作的。我甚至都不认为这样的政治权力概念具有任何的连贯性。

它们只是一些主题。一些吊诡的、甚至是自相矛盾的主题。不管是在中世纪,还是在现代,基督教都非常重视它们。历史上所有的社会中,我们的社会——我指的是古代结束之后在欧洲大陆西部形成的社会——可能是最好斗、最具侵略性的;他们能制造最让人目瞪口呆的暴行,不管是针对他人,还是针对他们自己。他们发明了许多不同的政治形式。他们多次深刻改变了他们的法律结构。要知道,只有他们才发展出了一种奇怪的权力技术,这种技术将多数的人视为羊群,而将少数的人视为牧人。由此,他们在羊群和牧人之间建立了一系列复杂、连续、吊诡的关系。

这在历史进程中毫无疑问是很独特的现象。显而易见,在对人的管理中,“牧师技术”(pastoral technology)的发展深刻瓦解了古代社会的结构。

为了更好地解释这一瓦解的重要性,我想简短地回到我曾经谈到古希腊人时所说的东西。我明白,反对我的意见很容易就出现了。

一种反对意见是,荷马史诗使用了牧人的隐喻来指称国王。在《伊利亚特》和《奥

德赛》中, *poimēn laon*(牧羊人)这样的说法出现了很多次。它对领袖加以限定, 突出其权力的庄严。而且, 这是一个惯用的称号, 在更晚的印欧文学中非常普遍。在《贝奥武甫》中, 国王仍被视为一个牧人。古代的史诗中也出现了同样的称号, 和亚述人文本中的一样。但是, 对这样的事实, 没有什么值得惊讶的。

希腊思想中更是有这样的问题: 至少有一类文本中涉及了牧人模式——毕达哥拉斯学派的文献。阿基塔斯(Archytas)的《残篇》(*Fragments*)中也出现了牧人的隐喻, 斯德贝斯(Stobeus)曾引用过。*Nomos*(法律)一词与 *nomeus*(牧人)一词联系在了一起: 牧人分发, 法律分配。宙斯被称为 *Nomios* 和 *Nemeios*, 因为他将食物赐予羊群。另外, 最后, 执政官必须是 *philanthrōpos*, 即无私。他必须满腔热忱, 思虑周全, 如同一个牧人。

阿基塔斯的《残篇》的德语版编辑格吕贝(B. Grube)认为这证明了希伯来对希腊文学的独特影响。其他的评论者, 例如阿芒·德拉特(Armand Delatte)认为, 在希腊, 对上帝、执政官和牧人的比拟很普遍; 因此, 不必细究。

我应把自己限定在政治文献中。这种探究的结果很清楚: 牧人的政治隐喻并没有在伊索克拉底(Isocrates)、狄摩西尼(Demosthenes)或亚里士多德那里出现。令人惊讶的是, 在《阿瑞奥帕吉提库》(*Areopagiticus*)中, 伊索克拉底强调了执政官的责任; 他强调说他们应该奉献, 要关心年轻人。但没有任何与牧人有关的只言片语。

相反, 柏拉图经常谈到牧人一执政官。他在《克里底亚》(*Critias*)、《理想国》(*The Republic*)和《法律篇》(*Laws*)中提到了这一观念。在《政治家篇》(*The Statesman*)中进行了探讨。在前三篇对话录中, 牧人主题是很次要的。有时, 这些幸福的时光会被唤起: 人类直接由上帝统治, 在丰裕的牧场上进食(《克里底亚》)。有时, 会强调一下执政官必备的美德——与特拉西马库斯(Thrasymachos)的罪恶相对(《理想国》)。有时, 问题又成了界定下级执政官的职责: 实际上, 他们就像看门狗一样, 必须遵从“上级”的命令(《法律篇》)。然而, 在《政治家篇》中, 牧师权力成了一个中心问题, 并被详细地讨论。城邦的决策者、领导者可以被界定为一种牧人吗?

大家非常清楚柏拉图的分析。他用分类法来解决这一问题。他是这样划分的: 对无生命的事物发出指令的人(如建筑师)和对动物发出命令的人; 对单个动物(如共轭的两头牛)发出命令的人和对一群动物发出命令的人; 对牧群发出命令的人和对人群发出命令的人。最后的这个, 就是我们的政治领袖——人的牧人。

但首次的分类并不令人满意。还需要继续推进。将人与所有其他的动物对立起来并不是一个好办法。这样, 对话又重新开始。一系列的区分又确立起来: 野生的动物和驯化的动物; 水生和陆生的; 有角的和无角的; 蹄子裂开的和平足的; 杂交的和不能杂交的。分类永无止境, 对话随之也偏离了正题。

那么,对话最初的发展和随后的失败说明了什么?如果没有正确运用分类法,那它就得出不了什么结果。它同样也表明,将政治权力当做一种牧人和其牧群之间的关系进行分析,这样一种观念在当时可能是相当有争议的。实际上,在寻求政治家的本质时,首先掠过对话者脑海的就是这个假说。这在当时是否非常普遍?又或者,柏拉图所讨论的是一个毕达哥拉斯学派的主题?同时代其他政治文本中并没有出现牧人的隐喻,从这点来看,情况要更偏向于第二个假说。但是我们可以先对此存而不论。

我个人的目标是探究柏拉图是如何在其余的对话录中质疑这一主题的。他首先进行了方法论的论辩,然后又采用了那个世界围绕着自己的轴转动的著名神话。

方法论论辩非常的有趣。要确定国王是否是一个牧人,这并不取决于要确定哪些不同的物种可以组成一个牧群,而是取决于对牧人所做的事情进行的分析。

他任务的主要特征是什么?首先,牧人独自一人带领着他的牧群。其次,他的任务是给他的牧群提供食物;当它们生病时关怀它们;演奏音乐召集它们,引导它们;安排它们交配以便获得最佳后代。由此,我们就真的发现了东方文本中典型的牧人隐喻的主题。

在涉及所有这些时,国王的任务又是什么呢?和牧人一样,他也是独自一人领导着城邦。但是,剩下的呢?是谁给人们提供食物?国王?当时不是。是农民、面包师。人们生病的时候又是谁在照看他们?国王?不是,是医生。是谁用音乐来引导人们?是体育官——而非国王。因此,很多公民都可正当地自我宣称“人的牧人”这一称号。就像人群的牧人有许多对手,政治家也同样有许多反对者。因此,如果我们想知道政治家真正是什么,本质上又是什么,我们就必须将其从“洪水包围”中筛选出来,从而说明他在哪些方面并非一个牧人。

柏拉图由此诉诸一个神话:世界围绕着它的轴心以两种相继而又相反的运动方式旋转。

在第一阶段,每一种活的物种都分属于一个由守护神—牧人(Genius-shepherd)所引导的牧群。人群则由神亲自带领。他们可以尽情享用大地的丰饶的物产;他们不需要住所;死后也可复生。至关重要的是:“神是他们的牧人,人类不需要任何政治组织。”

在第二个阶段,世界转向了相反的方向。神不再是人的牧人;人类被赐予了火,只能自己照顾自己了。这样,政治家的作用何在?他是否要取代神的位置成为牧人呢?非也。他的任务是为城邦编织一块坚固的织物。成为政治家并非要喂养、照料、抚养后代,而更是要编织:用公众舆论这个“梭子”,将不同的美德编织在一起,将相反的性格(既有冲动的也有温和的)编织在一起。一流的统治艺术在于将活人集结在“一个以和睦和友谊为基础共同体”中,由此他可以编织“最美妙的织物”。所有人,

“奴隶和自由人一样，都覆盖在里面”。

由此看来，《政治家篇》在古代最为系统地思考了牧师主题，这一主题后来在基督教西方变得非常重要。我们的讨论似乎表明，一个也许起源于东方的主题在柏拉图的时代已经比较重要了，值得加以探讨。然而，我要强调的是，它也饱受指责。

但也并非全部都是指责。柏拉图就认为医生、农民、体育官和教育家都是在扮演牧人的角色。但他也拒绝将他们的行为与政治家的行为牵扯在一起。他说的很明确：政治家怎么可能总是有时间坐到每一个人的身旁，喂养他、为他弹奏、在他生病的时候照顾他？只有黄金时代的上帝才曾这样做过；只有他才像医生或教育家一样，对个人的生活和成长负责。但是，处于两者之间——上帝和村民——掌握政治权力的人却并非牧人。他们的任务并不在于养育一群人的生命。而在于建立和保证城邦的统一。总之，政治的问题是在城邦和公民框架内的一与多的关系问题。牧师问题和个人的生活有关。

可能所有的这些看起来都非常的遥远了。我之所以关注这些古老的文本，是因为它们展示了这一问题——或一系列问题——的出现有多么的久远。他们贯穿了整个西方的历史。在当代社会也十分重要。它们所涉及的是政治权力与牧师权力之间的关系，前者是在国家这个统一的法律框架之内运作的，后者的作用则是长久地确保、维持、改善每个人的生活。

众所周知的“福利国家问题”不仅将当今世界的需要或新的治理技术展现了出来。同时，我们还必须意识到它的目的：施加于法律主体上的政治权力与施加于活的个体之上的牧师权力，这两者费尽心机地彼此作了大量的调整，而福利国家正是重现的调整之一种。

显然，我无意详述牧师权力在整个基督教中的发展。由此所引发的大量问题很容易就可以想象得到：从教义的问题，比如基督被称为“好牧人”，直到那些制度问题，比如教区组织，或牧师与主教之间牧师责任的分配方式，等等。

我所要做的是展现对牧职的发展而言比较重要的两三个方面，即权力技术。

我们首先要考察的是古代基督教著作中对这一主题的理论描述：克里索斯托(Chrysostom)、西普里安(Cyprian)、安布罗斯(Ambrose)、哲罗姆(Jerome)，以及卡西安(Cassian)和本尼迪克特(Benedict)有关僧侣生活的描述。希伯来主题至少在四个方面上出现了很大的转变：

1. 第一个是关于责任。我们可以看到，牧人是要对整个羊群和每一只羊的命运负责。在基督教的观念中，牧人必须作出记录——不仅是对每只羊，而且还对它们所有的行为，它们所有好的或坏的倾向，它们身上所有的事情，作出记录。

而且,在每只羊和其牧人之间,基督教认为有一种罪恶和美德的复杂交换与循环。羊的罪恶也同样要归咎于牧人。最后审判之时他要作出交待。反过来,通过帮助他的羊群得到拯救,牧人也同样得到了拯救。但是,要拯救他的羊,他自己也很容易迷失,所以如果他要拯救他自己,他必须为了其他人而冒险迷失自我。但如果他迷失了,羊群就遭遇了最大的危险。不过,我们先放一下这些悖论。我的目标只是要强调那些将牧人与其羊群中每个成员捆绑在一起的道德纽带的力量和复杂性。我特别要强调,这种纽带不仅涉及了个体的生活,而且还涉及了他们行为的细节。

2. 第二个重要的转变是关于遵从的问题。在希伯来的观念中,上帝作为一个牧人,他带领的羊群遵从他的意愿,他的法律。

另一方面,基督教认为牧人一羊的关系是一种个别的但却是完全依赖的关系。毫无疑问,基督教的牧职在这一点上与希腊的思想有了根本的分歧。如果一个希腊人必须遵从,那是因为他遵从的是法律,或城邦的意志。如果他碰巧追随了某个特定的人(一个医生、演说家、教育家),那是由于这个人在理性上说服了他这样做。而且这也是为了一个严格确定的目标:被治愈、获得一种技能、作出最佳选择。

在基督教这里,与牧人之间的纽带是一种个体的纽带。这是对牧人的个体屈从。他实施他的意志,并不是这种意志与法律相一致,也不仅是因为它与法律如何的一致,而主要是因为,这是牧人的“意志”。在卡西安的《隐修规章》(*Cenobitical Institutions*)中,有许多启发性的轶事,在这些故事中,修士通过执行他上级极为荒谬的命令而得到了拯救。服从是一种美德。这就意味着,同希腊人不一样,服从并非是为了实现目的而临时采用的手段,服从本身就是一个目的。它是一种永久的状态;羊必须永远顺从于它们的牧师——*subditi*。正如圣本尼迪克特所说,修士并不是依照他们自己的意愿生活的;他们的愿望是要服从于修道院长的命令——*ambulantes alieno iudicio et imperio*。希腊基督教将这种遵从的状态称之为不动心(*apatheia*)。这个词义的发展变化是非常有意味的。在希腊哲学中,“不动心”是指一种控制,个体通过理性的修炼,可以控制激情。在基督教思想中,感情(*pathos*)是为了自己而施加于自身的意志力。“不动心”则让我们从这种任性中解脱了出来。

3. 基督教的牧职蕴含了牧师对每只羊的独特的认知类型。

这种知识很独特。它是个体化的。了解羊群的状态并不足够,还需要知道每只羊的状态。在基督教牧职出现之前很久,这一主题就存在了。但它在三个方面得到了强化。牧人必须知道羊群中每个成员的物质需要,并在其需要的时候给予它们。他必须清楚发生了什么,它们每个在做什么——它公开的罪。最后但并非最不重要的,他必须知道每个人的灵魂状况,也就是他的秘密的罪,他求圣之路上的进步。

为了维持这种个体上的知识,基督教挪用了希腊化世界中所运用的两种重要方

法——自我审察和对良心的引导。它借用过来,但也作了相当大的改动。

众所周知,自我审察在毕达哥拉斯学派、斯多葛学派、伊壁鸠鲁学派中运用得十分广泛,这是一种对善恶进行日常清查的手段,这种善恶行为与个人责任有关。就此,个人在完善(即自我控制)道路上的进步,以及对个人激情的控制就能得以衡量。对良心的引导在某些有修养的圈子中也同样很盛行,但要作为建议而提出来——有时还要付钱——是在特别艰难的境况中:在哀悼中,或一个人遭受挫折之时。

基督教牧职将两种实践紧密地结合在了一起。一方面,良心一引导形成了一种长久的束缚:羊不仅仅在成功穿越艰难路程时需要引导,它还要在每一秒中得到引导。被引导是一种状态,如果你想逃脱,那么你会不幸迷失。有一句经常被引用的话这样说:没有引导,人会备受折磨,慢慢枯萎,宛如濒死的树叶。至于自我审察,它的目标并不是自己将自我意识包裹住,而是要让其向导师完全地敞开——向导师展示自己的灵魂深处。

1世纪的许多苦修和苦行的文本都涉及了引导和自我审察的联系,这些文本指出了这些技术对于基督徒而言是多么的重要,而且已经变得多么的复杂。我所要强调的是:它们描绘了希腊—罗马文明中一种非常奇怪的现象的出现,即将一种完全服从、自我知识和向他人忏悔之间的联系组织起来。

4. 还有一种转变——可能是最重要的。审察、忏悔、引导、服从,所有这些基督教技术都有一个目标:让个体在此世以“克己”(mortification)的方式生活。当然,克己并非死亡,而是对此世和自我的弃绝,一种日常的死亡——一种假定在另一个世界获得生命的死亡。我们并不是第一次见到牧人主题与死亡联系在了一起,但在这里,它已经与希腊时的政治权力观念有所不同了。它不是要为城邦牺牲:基督教的克己是一种将自我与自我连在一起的关系。它是基督教自我认同的组成部分。

可以这样说,基督教牧职引入了一种希腊人和希伯来人无法想象的游戏。这是一个奇怪的游戏,它的要素是生命、死亡、真理、服从、个人、自我认同——看起来它与通过公民的牺牲来使城邦存活的游戏毫无关系。由于我们的社会恰好将这两种游戏——城邦—公民游戏和牧人—羊群游戏——结合到了我们所谓的现代国家中,结果它就真正变成了恶魔般的社会。

你们可能会注意到,今晚我所要做的并不是要解决问题,而是提出一个研究问题的方法。这个问题与我从第一本关于疯癫和精神病的著作开始就一直研究的问题相似。我之前告诉过你们,这个问题所涉及的是经验(比如疯狂、疾病、法律的僭越、性、自我认同)、知识(比如精神病学、医学、犯罪学、性学、心理学)和权力(比如在精神病、刑罚以及所有其他涉及个体控制的机构中运作的权力)之间的关系。

我们的文明已经发展出了最为复杂的知识体系、最精密的权力结构。这种知识、

这种类型的权力要把我们塑造成什么？这些有关疯狂、痛苦、死亡、犯罪、欲望、个体性的基本经验是通过什么途径与知识和权力连结在了一起——即便我们对此并不了解？我知道我找不到答案；但这并不意味着我们就该回避这个问题。

我已经讲过，原始的基督教如何形成了一种牧师感化的观念，它通过对个体独特真理的展示，不断对个体产生作用。我也已经指出，这种牧师权力与希腊思想是多么的不同，尽管它对后者也有所借鉴，比如对自我审察实践和良心引导的借鉴。

这次，我想跳过几个世纪描述另一个阶段，在这种借助个体自身的真理来治理个体的历史上，这一阶段本身是非常重要的。

这个实例与现代意义上的国家的形成有关。如果我将这两个历史阶段联系起来，显然并不是要暗示牧师权力这一面在基督教欧洲、天主教和罗马的十个世纪中消失了，在我看来，与人们可能的预期相反，这一时期并不是牧师主宰的时代。有许多原因：一些是经济特性上的原因——灵魂的牧师是一种特有的城市经验，很难与中世纪初时广大贫穷的农村经济相协调。另外一些则是由于文化特性，牧职是一种复杂的技术，要求具备一定的文化水平，不仅是对牧师有所要求，同样也对牧群有所要求。其他的原因则与社会政治结构有关。封建制度在个体之间发展出了一套与牧师相比完全不同类型的个人纽带。

我不是要说对人的牧师治理观念在中世纪教会中完全消失了。实际上，它一直存在，甚至可以说表现出了极强的生命力。以下事实可以证明：教会自身的改革，特别在隐修院的制度中——在现有的隐修院中相继进行了多种多样的改革——这些改革的目标就是在修士自身之中重塑严格的牧师秩序。至于那些新建的修道会——多明我会(Dominican)和圣方济会(Franciscan)——他们的根本目的就是想信徒中间展开牧师工作。在那些接踵而来的危机期间，教会不断尝试重夺它的牧师职能。不只如此。在民众那里，我们可以看到，在整个中世纪期间，出现了一系列围绕着牧师权力而展开的斗争。教会失职，其批评者就拒斥教会的等级结构，去寻找某种自发性的共同体，在这种共同体中，牧群可以找到它所需要的牧人。对牧师表述(pastoral expression)的追寻，呈现了多种方式，有时是非常暴力的斗争，例如韦多尔派(Vaudois)，有时是和平的探索，例如共同生活弟兄会(Frères de la Vie)，有时它又会激发一场广泛的运动，如在胡斯派(Hussites)中。有时会煽动一些小规模的团体，如高地神之友(Amis de Dieu de l'Oberland)。其中的一些运动有点接近于异教，如贝格哈德(Beghards)中的那些运动，其他的则有时激起教会怀抱中的传统运动(像15世纪意大利的奥拉托利会(Oratorians))。

我这样引经据典地提到这些问题只是为了强调，假如牧职在中世纪时没有作为

有效的对人的治理实践而建构起来,那么它也已经在长久的斗争中成为一种持续的关怀和关键点。在整个中世纪时期,有一种想在人们中间安置牧师关系的渴望,这种愿望对神秘主义思潮和伟大的千年梦想均有影响。

当然,在这里我并不想处理国家如何形成的问题。我也不想去探究国家起源的不同的经济、社会和政治过程;也不想去分析国家为了维持其生存而装备的不同制度和机制。我只想指出一些零散的迹象,它们位于国家和国家机制之间。在此,国家是一种政治组织,而国家机制,即在国家权力运作中所运用的理性。

我在第一次演讲中提到过这些。与其去研究国家权力的异常是因为理性主义泛滥还是非理性主义泛滥,还不如去明确国家所产生的特定的政治理性类型。

毕竟,至少是在这个方面,政治实践类似于科学实践:它所运用的并非一种“普遍理性”(reason in general),而总是一种非常独特的理性类型。

引人注目的是,国家权力的理性充满着反思性,它清楚地意识到自己的独特性。它没有沉浸在一种自发而盲目的实践中,也不能通过一些反思性的分析来揭示。它在两套学说之中得到了详细的阐述:国家理性和治安理论。我知道,这两个词组很快就获得了一种狭隘的、浅薄的意义。但在现代国家形成的一百五十年到二百年间,它们的意义要比现在宽泛得多。

国家理性的学说试图去界定,国家治理的原则和方法是如何不同于上帝管理世界的方法、父亲治理家庭的方法或者修道院院长治理修士团体的方法。

治安学说界定了国家理性活动的客体的性质;界定了它所追求的目标的性质、所涉及的手段的一般形式。

所以,今天我所要谈论的是理性的体系。但首先有两个初步工作要做:第一,弗里德里克·迈内克(Fridrich Meinecke)出版过一部有关国家理性的最重要的著作,我会主要讲述治安理论。第二,德国和意大利在建立一个国家时遇到了很大的困难,他们对国家理性和治安作出过众多反思。我会经常参照这些意大利和德国的文本。

我们从国家理性开始。下面是一些定义:

博特罗(Botero):“对国家形成、增强自身、长治久安和不断发展的手段的一套完美认知。”

帕拉佐(Palazzo)——《论国家的治理和真正理性》(*Discourse on Government and True Reason of State*, 1606):“一种让我们可以发现如何在共和国内部建立和平和秩序的规则和艺术”。

开姆尼茨(Chemnitz)——《国家理性》(*De Ratione status*, 1647):“所有公共事务、政务和规划都需要的政治考量,它唯一的目标是国家的保存、扩展和幸福;为达到这一目的而实行的最简易、最便捷的方法。”

我来考察一下这些定义的共同特点：

1. 国家理性被视为一种“艺术”，即一种符合某种规则的技术。这些规则不仅属于习俗和传统，而且还属于知识——理性知识。今天，“国家理性”这一表述会让人想到“独断”或“暴力”，但在当时，人们所想到的是国家治理艺术所特有的合理性。

2. 这种独特的治理艺术是从哪里获得的逻辑基础？新生政治思想对此的回答令人反感。然而，答案却十分简单：假如反思可以使治理遵循被治理事物——这里指的是国家——的本性，那么治理的艺术就是理性的。

现在，提到这些陈词滥调就是要同基督教和法律传统同时性决裂，这两种传统都声称治理本质上是正义的，它遵守整个的法律体系：人的法则、自然法则和神的法则。

阿奎那有一本非常重要的著作涉及了这些观点。他提醒，这种“治理艺术本身的所为，必须模仿自然本身的所为”；只有如此，治理才是合理的。国王对其王国的治理必须模仿上帝对自然的治理，或者是灵魂对身体的治理。国王建立城邦必须和上帝创造世界一样，像灵魂赋予身体以形式一样。国王也必须引导人们走向他们的终点，就像上帝对自然存在所做的那样，或是灵魂在指引身体之时那样。那么，人的终点是什么？是身体的健康吗？不，健康只需要一个医生，而不是国王。是财富？不，财富只需要一个管家就够了。真理呢？也不是，真理只需要一个老师。人需要的是这样一个人：因为他在此世遵循至善，因而能够开启一条通往天国至福的道路。

正如我们可以看到的，治理艺术的模式就是上帝给他的造物施加律法的模式。阿奎那理性治理的模式并非一种政治模式，然而，16、17世纪在“国家理性”的名号下所追寻的却是能够引导现实治理的原则。一般而言，它们并不关注自然及自然法——它们关注的是国家的本质，国家的迫切要求。

因此，我们可以理解这种研究所激起的宗教上的愤慨。它解释了为什么国家理性被比做无神论。特别是在法国，在一个政治语境中产生的这种表达通常都与“无神论者”联系在一起。

3. 国家理性也与另一种传统相对立。在《君主论》(The Prince)中，马基雅维利的问题是确定，如何抵制国内外的反对者而将继承或争夺来的土地和领土保存下来。马基雅维利整个的分析的目的，就是要确定什么可以保持或增强君主和国家之间的联系，然而国家理性所提出的问题恰是国家自身的本质和存在的问题。这就是论述国家理性的理论家为何要与马基雅维利保持距离的原因；他声名狼藉，这些理论家也无法通过他认识他们自己的问题。相反，那些反对国家理性的理论家则试图削弱这种治理艺术，将其斥责为马基雅维利的遗产。然而，尽管在《君主论》面世一个世纪之后出现了一些混乱的争论，国家理性仍然标志着一种与马基雅维利的极为——尽管只是部分地——不同的合理性类型出现了。

此种治理艺术的目标,准确说来并不是要强化国王在其领地上施展的权力;而是为了强化国家本身。这是所有 16、17 世纪的定义中最为典型的特征之一。譬如说,理性的治理是这样的:考虑到国家的本性,它可以在任何时段内压制住它的敌人。只有提升自己的力量才能实现这个目标。它的敌人也同样如此。仅仅考虑维持生存的国家最有可能遭遇灾难。这是一种非常重要的观念。它与一种新的历史观联系在一起;实际上,它所意指的是,国家是这样的现实:它必须在一个无限长的历史时段内,在一个富有争议的地理区域中,生存下来。

最后,我们可以看到,可以将国家理性理解为理性治理,它可以依据自身来增加国家的力量。这种国家理性预设了一种知识类型结构。只有了解国家的力量,治理才会是可能的;它也因此可以维持下去。必须了解国家的能力以及拓展这一能力的方法。也必须知道其他国家的力量和能力。实际上,治理的国家必须对抗其他的国家。因此,治理所必须的并不仅仅是运用理性、智慧和耐心的一般原则。知识,涉及国家力量的具体、精确、可测度的知识,是必要的。国家理性所特有的治理艺术,与后来称为政治“统计学”或政治“算术”的发展紧密结合在了一起,政治“统计学”或政治“算术”,也即是关于各个国家不同力量的知识。对于正确的治理而言,这样的知识必不可少。

大致说来,国家理性并不是根据神法、自然法、人法去进行治理的艺术。它没有必要顾及世界的普遍秩序。它的治理依据是国家力量。它的目标是在一个广泛的、竞争性的框架内提升这种力量。

因此,17、18 世纪的作者们对“the police”的理解和我们所赋予的词义是非常不同的。为何这些作者大部分都是意大利人和德国人?这点值得研究。但无论如何,他们所理解的“police”并不是在国家内部运作的一种制度或机制,而是国家所特有的治理技术——国家所干预的领域、技术和目标。

为清晰简明起见,我以一个文本为例来阐述。这个文本既是一个乌托邦幻想,也是一项方案。对于治安国家而言,它是最初的乌托邦规划之一。路易·图尔奎特·德·梅耶内(Louis Turquet de Mayerne)在 1611 年草拟了这个文本并献给了荷兰议会,金(J. King)在其作品《路易十四治理中的科学和理性主义》(*Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*)中注意到了这本奇怪作品的重要性。这本书的标题是《贵族民主君主制》(*Aristo-democratic Monarchy*)。这个题目足以说明作者非常看重的东西:为了最重要的目标,即国家,与其在这些不同类型的政制之间作选择,不如将它们进行混合。图尔奎特也将其称为城邦(the City)、共和国(the Republic),或治安(the Police)。

图尔奎特所建议的组织结构是这样的:国王身边有四大要员。一个掌管司法;另

一个掌管军队；第三个掌管财务，也就是国王的税收和收入；第四个掌管治安。看起来，这第四个官员的职能应该主要是道德方面的。图尔奎特认为他应该在人们中间培养“谦和、慈爱、忠诚、勤奋、友好合作、诚信”^①。在此，我们辨认出了这样一种传统观点：臣民的美德可以保证王国的善治。但是，当我们具体到细节时，观点就有所不同了。

图尔奎特建议，每个省份都应该有维持法律和秩序的部门。两个部门负责人；其他两个负责人。第一个涉及人的部门所关注的是生命中积极的、活跃的、生产性的方面。即，它所关注的是：教育、每个人的品味和天资的确定，有用的职业的选择（每个超过 25 岁的人都要登记注册他的职业）。那些无用失业的人则被视为社会的渣滓。

第二个部门则关注生命的消极方面：需要帮助的穷人（寡妇、孤儿、老人）；无工作的人；那些行动需要财政救助的人（不征收任何利息）；公共卫生（疾病、传染病）；诸如火灾和洪水之类的意外事故。

关注事的部门中一个专门负责商品和制成品。它指示的是：生产什么？怎样生产？它同样也要操纵市场和交易。第四个部门所关注的是“领地”，即领土、空间；对私人财富、遗产、捐赠、销售的控制；对封地权的改革；对道路、河流、公共建筑和森林的看管。

这个文本在很多方面都与当时大量的政治乌托邦类似。但它也与围绕着国家理性和君主国的行政机构进行的理论大讨论处在同一时代。它也高度代表了那个时代对治理国家的传统任务所作的思考。

这个文本说明了什么？

1. “治安”与司法、军队和财政一起，是统领国家的一个行政部门。确实如此。尽管事实上它还包含了所有其他的东西。图尔奎特这样说：“它延伸到了人的所有境况中，他们的一切所作所为中。它的领域囊括了司法、财政和军队。”

2. 治安包括了一切。但这是从一个非常独特的视点来看的。人和事是在它们之间的关系中被构想的：人共存于一个领土之上；他们与财富的关系；他们所生产的东西；市场上交易的东西。治安同样也要考虑人们的生活方式、他们遭遇的疾病和意外。治安所关注的是一个活生生的、积极的、生产性的人。图尔奎特用了一个非同寻常的表述：“治安的真正对象是人。”

3. 这种对人们行为的干预很容易成为一种极权主义式的干预。干预的目的何在？可将其分为两类。首先，治安必须处理的是所有可以为城邦带来装饰、形式和光彩的事情。光彩不仅指一个秩序井然的国家的美，而且还包括它的力量、活力。因

^① J. King, *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*, Baltimore: Johns Hopkins, 1949.

此,治安要保证和凸显国家的活力。其次,治安的另一个目的是促进人们的工作和贸易关系,以及人和人之间的援助和互助。这里图尔奎特又用了一个极为重要的词:治安必须保证人们之间的“交往”(communication)——这是从这个词宽泛的意义上来使用的——否则人们就无法生存,或者他们生活就会不稳定、穷困、不断受到威胁。

在此,我们能够看出一个我认为重要的观点。治安是一种理性的干预形式,它对入施加政治权力,它的功能是为人们提供一些额外的生活,就此,它也给国家提供一些额外的力量。这是通过控制“交流”,即控制个体共同的活动(工作、生产、交换、住宿)而实现的。

你们可能会反对:“但这仅是某个无名作者的乌托邦。你几乎无法从中推断出任何重要的结论!”然而我说:当时多数欧洲国家中流传着许多作品,图尔奎特的书仅是其中的一例。实际上,这本书过于简单但十分详尽,反而能将别的书中见到的特点更好地展现出来。特别是,这些观点并没有夭折。它们在17、18世纪得到了广泛的传播:要么当成政策来运用(比如官房学派[Cameralism]和重商主义[mercantilism]);要么作为课程被讲授(不要忘了,在德国,行政科学就是以这个德语词“治安科学”[*Polizeiwissenschaft*]为名来讲授的)。

有两个视角,我可以不作研究,但至少也要提出来。第一个涉及法国的管理手册,另外一个是一本德国教材。

1. 每个历史学家都知道德·拉马雷(N. De Lamare)的手册《治安论》(*Treaty on the Police*)。18世纪初,这位行政官承担了王国所有治安章程的编撰工作。这本书提供的宝贵信息取之不尽。但我所要强调的是有关治安的一般观念,这种观念,是由如此多的规章和条例向德·拉马雷这样的行政官传达出来的。

德·拉马雷认为治安必须关注国家内部的十一件事情:(1)宗教;(2)道德;(3)健康;(4)供给;(5)道路、公路、城市建筑;(6)公共安全;(7)文科(大致说来就是艺术和科学);(8)贸易;(9)工厂;(10)仆人和工人;(11)穷人。

所有涉及治安的专著都有同样分类的特点。像在图尔奎特的乌托邦方案中,除了军队、严格意义上的正义和直接税收之外,治安似乎是要关注所有事情。同样的事情也可换种说法:王室力量正是由于有武装力量的支持、通过发展一种司法体系和建立一种税收体系,才能尽力与封建主义抗衡。这些都是传统上王室施展权力的方法。现在,“治安”这个词涵盖了中央政治权力和行政权力可以干预的所有新领域。

现在,对文化仪式、小规模的生产技术、智识生活和道路网络所作的干预,其背后有怎样的逻辑?

德·拉马雷的回答颇有点犹豫。这里他这样说:“治安关注所有与人们幸福(happiness)有关的事”;在那里他又那样说:“治安关注所有对人和人之间的社会(关

系)进行调节的事情”;在别的地方他又说治安关注的是生活(*living*)。这就是我要详加讨论的定义。这是最原初的定义,并且还澄清了其他的两个定义,德·拉马雷对他也进行了详细的论述。对治安的十一个目标,他作了如下的评论。治安涉及宗教,当然不是从教义真理的角度出发,而是从生活的道德品质出发。在涉及健康和供给时,它所处理的是生活的维持;在涉及贸易、工厂、工人、穷人和公共秩序时,它所处理的是生活的便利;在关注戏剧、文学、娱乐时,它的目标是生活的欢乐。简而言之,生活是治安的目标;即生活中不可或缺之物、有用之物、剩余之物。人们要生存、生活,以及有更高级的享受:这就是治安务必要保证的。

因此我们将德·拉马雷其他的概念联系在一起:“治安唯一的目的就是引导人们达到至福,享受生活。”或者,治安在此关注到了灵魂的善(由于宗教和道德)、身体的善(食物、健康、衣服、房屋)、财富(工厂、贸易、劳动)。又或者,治安所关注的是那些只能从社会生活中得到的益处。

2. 现在我们来了解一下德国教材。稍微晚些之后,这些教材就被用于教授行政科学。很多大学,特别是哥廷根(*Göttingen*)大学,都开设了这门课,它在欧洲大陆极为重要。正是在此培养了普鲁士、奥地利、俄罗斯的公务员——他们贯彻执行了约瑟夫二世(*Joseph II*)和叶卡捷琳娜二世(*Catherine the Great*)的改革。某些法国人,特别是拿破仑的随从,非常了解治安科学的要义。

在这些教材中可以发现什么?

胡亨塔尔(*Huhenthal*)的《政治书》(*Liber de politia*)强调了以下几条:市民的数量;宗教和道德;健康;食物;人和物的安全(特别涉及了火灾和洪水);司法行政;市民的便利和欢乐(如何得到,如何限制)。然后是一系列有关河流、森林、矿产、盐矿、房屋的章节,最后几章谈的是如何从种植、工业或者贸易中获取物品。

在《治安概论》(*Précis for the Police*)中,*J. P. 维勒布兰德*(*J. P. Willebrand*)先后谈到了道德、贸易和工艺、健康、安全,最后是城市建筑和规划。至少就其谈论的主题而言,它与德·拉马雷的作品并没有多大的区别。

然而这些教材中最重要的还是约翰·海因里希·哥特洛布·冯·尤斯蒂(*Johann Heinrich Gottlob von Justi*)的《治安原理》(*Elements of Police*)。治安的具体目标仍旧是生活在社会中的活生生的个体。然而,冯·尤斯蒂组织作品的方式却有些不同。他首先研究的是他所谓的“国家不动产”(state's landed property),即领土。他是从两个方面来考虑的:如何居住(城市还是乡村);然后是居住于领土上的人(人口的数量、他们的成长、健康、死亡率、迁徙)。冯·尤斯蒂随后分析了“有形动产”(goods and chattels),即商品、制成品和它们的流通,这些又涉及了成本、信用、货币的问题。书的最后一部分关注的是个体的行为:他们的道德、他们的职业能力、他们的诚实,他

们对法律的遵守。

在我看来,在展现治安问题的发展状况上,冯·尤斯蒂的著作要比德·拉马雷法规手册的导言先进得多。这有四个原因。

首先,冯·尤斯蒂对治安核心悖论的界定要更加清晰。他认为,治安能够使国家权力得到提升,使它的力量得到充分施展。另一方面,治安要确保市民的幸福——幸福被理解为生存、生活或提高生活质量。他很完美地界定了我所认为的现代治理艺术,或者说国家理性的目标,即,发展那些个体生活的构成要素,而这些要素的发展也就此可以促进国家的力量。

冯·尤斯蒂随之也在这个任务和政治两者之间作了区分。他和同时代人一样将这个任务称为治安。政治本质上是一种否定性的任务:它就是国家与其国内外敌人的斗争。然而,治安却是一种肯定性的任务:它所要促进的不仅是市民的生活,还有国家的力量。

重要的是,冯·尤斯蒂比德·拉马雷更为强调一个在 18 世纪越来越重要的观念——人口。人口被理解为一群活着的个体,其特性也是所有属于同一种族、一起生活的个体的特性。(因此,他们也会呈现出死亡率和出生率;他们会患传染病,人口会过剩;也表现出某种地域分布类型。)确实,德·拉马雷用“生命”(life)这个词来标示治安的关注对象,但他并没有明确强调这一点。在整个 18 世纪的历程中,特别是在德国,我们可以看到,被确定为治安对象的,是人口,即居住在特定区域里的一群人。

最后,只有看了冯·尤斯蒂的著作才能明白,治安并不仅是图尔奎特的那种乌托邦,或者是一本将规章系统编撰而成的手册。冯·尤斯蒂声称要撰写一部治安科学。他的书并不是要罗列一份处方的清单:它也是个网格,通过这个网格,可以对国家——也就是领土、资源、人口、城市等——进行观察。冯·尤斯蒂将“统计学”(对国家的描述)和治理艺术结合在了一起。治安科学同时成为了一种治理艺术和分析方法:其对象是居住在一个领土上的人口。

这种历史性的思考看起来漫无边际;在涉及今天所关心的问题时,它们也显得毫无用处。我不会像赫尔曼·黑塞(Hermann Hesse)一样走那么远,他认为只有“不断地参照历史、过去和古代”才会出丰硕的成果。但是经验告诉我,在动摇我们的确信和教条上,各种形式的理性的历史要比抽象的批评更加有效。几个世纪以来,宗教都无法忍受对其历史的讲述。今天,我们的理性学派也在回避对它们历史的书写,这无疑是很意味的。

我想展示的是一个研究的方向。这些仅是过去两年我的研究对象的基础。这是一种对我们称之为“治理艺术”(用一个过时的词)的历史分析。

此项研究所依据的是几个基本的假说。我将其列举如下：

1. 权力不是实体。它也不是一种可以深究其源头的神秘财产。权力仅是某种类型的个体关系。这些关系是特定的，也就是说，它们与交换、生产、交往无关，即使这些关系和它们结合在了一起。权力的典型特征是一些人多少可以完全决定其他人的行为——但从不是彻底地或强制性地决定。一个人被锁起来、被击打，他所承受的是施加在他身上的强力(force)，而非权力。一个人的最后手段就是宁死不说，但如果他又能被诱导着去说，那么他就是依照某种方式而行动。他的自由就屈从了权力。他也就是服从了治理。如果个体能够保持自由，不管他的自由多么微末，权力都能促使他屈从于治理。没有潜在的拒斥或反抗，就没有权力。

2. 就人们之间的诸多关系而言，很多因素都决定着权力。而理性化也总是不停地对权力发生作用。这种理性化有具体的形式。它与经济过程、生产和交往技术所特有的理性化是有所不同的，和科学话语的理性化也有所不同。人对人的治理——不管他们的群体是大是小，不管是男人对女人施加权力，或者是成人对儿童施加权力，又或者是一个阶级对另一个阶级施加权力，还是科层制对人群施加权力——所涉及的是某种类型的理性化。它与工具性的暴力无关。

3. 所以，那些抵制或反抗权力形式的人不能仅仅满足于谴责暴力或批评某种制度。归罪于一般理性也是不够的。需要质疑的是关键的理性形式。对施加于精神病人或疯人身上的权力所作的批判，不能局限于精神病院之中；对惩罚权力的质疑也不能只满足于将监狱指责为一种总体化的机构。应该这样问：这些权力关系是如何理性化的？只有这样来发问，才能够避免另一些带着同样目标，导致同样效果的机构对它们取而代之。

4. 几个世纪以来，国家成为了最为引人注目、最可怕的人类治理形式之一。

尤为重要的是，政治批评谴责国家既是一种个体化的因素，同时又是一个总体化的原则。只需去看一下刚诞生时的国家理性，只需看一下它的第一个治安项目，我们就能清楚：从一开始，国家就既是个体化的，又是总体化的。以个人和个体利益来对抗国家，如同以个体来对抗共同体及其需求，两者同样都是危险的。

在整个西方社会的历史中，政治理性已经成长起来，并且贯穿始终。它首先呈现为牧师权力的观念，然后表现为国家理性的观念。它必然的效果既是个体化的又是总体化的。只有对政治理性的根基，而不只是对它的两个效果进行攻击，才能获得解放。

紧急状态

[意]吉奥乔·阿甘本/文 王立秋 译

在《政治神学》(1922)中,卡尔·施密特(1888—1985)确立了紧急状态与主权之间在本质上的接近。但尽管他作出的,主权者即“能够宣告紧急状态者”的著名定义多次受到(其他学者的)评注,在公法领域中,我们仍然缺乏一种真正的紧急状态理论。对法律理论家和法律历史学家来说,这个问题看起来更多地是一个事实问题而不是一个真正的法律问题。

这个术语的定义本身就很复杂,因为它坐落在法律与政治的界限之上。据一个广泛概念,紧急状态将被放在“法律与政治交叉的某个模棱两可的不确定的边缘”上构成一个“公法与政治法案之间的不均衡点”。然而定义其界限的任务却依然急迫。而且,确实,如果作为紧急状态之特征的例外措施是政治危机的阶段性结果的话,如果它们出于这个原因必须通过政治的地形而不是法律或宪政的地形来理解的话,它们就会发现自己处在那些不能通过法律的观点来理解的法律措施的悖论的位置之上,并且,紧急状态也会自我呈现为那无法律(合法)形式之物的法律形式。

而且,进一步说,如果主权之例外是法律借以与生命联系以实现把生命包含在那悬置其自身之运用的同一个姿态中的目的的那个原始组织(original set-up)的话,那么,一种紧急状态的理论,将是理解活生生的存在与法律之间的纽带的首要条件。拉起掩盖这种一方面是公法与政治法案之间的,另一方面,是法律次序与生命之间的不确定领域的帷幕,也就是把握政治与法律,以及法律与生命之间的这种差异,或者说这种假定的差异的意义。

在使紧急状态之定义变得棘手的诸多要素中,我们可以找到紧急状态与内战、暴乱和抵抗的权利之间的联系。而且,事实上,由于内战是正常状态的对立面,它也就倾向于与紧急状态结合在一起,而后者也就成为在面对最严重的内部冲突时国家的直接反应。这样,20世纪也就生产了一种(可)被定义为“合法的內战”的矛盾现象。

让我们来看看纳粹德国的例子。就在希特勒掌权(或者说,更确切地说,就在他

获得权力[was offered power 被提供权力])后不久,在1933年2月28日他就颁布了人民与国家保护法令。这道法令选取了魏玛宪法中所有维护个人自由的法律条款。由于这道法令一直没有撤回,我们可以说,整个第三帝国,从法律的观点来看,就是一段长达十二年的紧急状态。而在这个意义上我们也可以把现代极权主义定义为经由某种紧急状态(实现的),某种合法的內战制度,这种制度不但允许消灭对手,而且,还可以消灭抵抗对政治体制的整合(即不愿被整合纳入政治制度)的整个人口。因此,有意地创造一种永久的紧急状态也就成为当代国家——当然也包括民主国家——最重要的(统治)措施之一。而且,(对这些国家来说)在技术性的意义上宣告紧急状态也不是必要的(即无需宣告即可创造)。

至少自1811年12月24日的拿破仑法令以来,法国信条就已经在对比中使某种“虚构的或政治的”围城状态与军事的围城状态对立起来。在这个语境中,英系法学理论谈论某种“虚构的紧急情况”;纳粹的法律理论家无条件地谈论某种“有意的紧急状态”以确立国家社会主义国家(的地位)。在两次世界大战期间,对紧急状态的诉求散布并遍及所有的交战国家。今天,在面对某种可被定义为“全球内战”的东西的持续前进的时候,紧急状态也就有了如此的趋势:它越来越把自己呈现为当代政治中的支配性的范式。而一旦紧急状态变成法则(即常态),就会有这样的危险:这种暂时性的例外措施向治理技艺的转变,会使不同宪政形式之间的传统区分的丧失成为必然。

紧急状态作为法律借以包含活生生的存在的原始结构的基本意义——以及,通过自身的悬置——已经清晰地出现在2001年11月13日美国总统发布的军事次序之中。这道专令使有恐怖活动嫌疑的非一公民受制于包括“无限期居留”和军事裁决在内的特别司法程序。2001年10月26日的美国爱国者法案,已经授权司法部长拘留一切有危害国家安全嫌疑的外国人士。然而,在七天内,这个被拘留的外籍人士必须被驱逐出境或被指控某项罪行。在布什的次序中新出现的,是布什的次序彻底地根除了这些个体的法律地位,与此同时,这个体系生产了一些既不能被法律命名也不能被法律归类的实体。那些在阿富汗抓获的塔利班分子不仅被排除了日内瓦公约规定的作为战犯的地位,他们也不对应于美国法律设定的法律程序:他们既不是罪犯也没有受到指控,他们仅仅是被拘留者,他们受纯粹事实上的主权/受不但在时间意义上无限期更在本质上不确定的拘留的管制——因为这种管制在法律和一切形式的法律控制之外。与关塔那摩的被拘留者一起,赤裸生命回到了它最极端的不确定状态。

在施密特那里可以找到建立一种紧急状态理论的最严格的尝试。在《论独裁》和一年后出版的《政治神学》中,我们可以找到施密特理论的核心。因为这两本在20世纪20年代早期出版的书,设立了一种不仅仅是当代,事实上也只在今天才真正实现的范式,对这两部著作的基本论题作一总结性的介绍是必要的。

这两本书的目标都是把紧急状态写入法律的语境。施密特清楚地知道紧急状态,就其促成一种“对法律次序的总体悬置”而言,看起来“逃避一切法律的考虑”;但对他来说,问题在于确保一种联系,无论是何种类型的,紧急状态与法律次序中的联系:“紧急状态总是区别于无政府状态和混乱,因为在法律的意义上说,在紧急状态中仍然存在次序,尽管它不是一种法律(合法)的次序。”这个勾连/接合/表达是矛盾的,因为,应当被写入法律领域的在本质上外在于法律,它对应的,仅仅是法律次序本身的悬置。无论把紧急状态写入法律次序的操作者的本职为何,施密特都需要说明,法律次序的悬置,依然来自于法律的领域,而并非源自简单的无政府状态。这样,紧急状态也就把一个反常的区域引入了法律,后者,根据施密特的观点,则使现实的有效命令(ordering,定序)成为可能。现在我们理解了为什么在《政治神学》中,紧急状态的理论可以被呈现为一种主权的学说。主权者,即能够宣告紧急状态者,通过这样的方式也就获得了继续锚定于法律次序中的保障。但也正因为这里的决断与规范的取消有关,以及,作为结果,因为紧急状态再现了对那既非外部亦非内部的空间的控制,“主权者才得以保持外在于正常情况下有效的法律次序,同时又仍然隶属于这种次序,因为它要对是否完全悬置宪法的决断负责”。外在却隶属:这就是紧急状态的拓扑结构,而且,因为在例外上作出决断的主权的存在,在逻辑上是为此结构所决定的,所以,他也就具备了某种“忘形—归属(ecstasy-belonging)”的矛盾修辞法的特征。

1. 1990年,雅克·德里达在纽约举行了一次题为“法律的力量:权威的神秘基础”(Force de loi; le fondement mystique de l'autorite)的演说。这次演说事实上是对瓦尔特·本雅明的一篇由哲学家与法律理论家之间的大争论引起的论文,即《朝向一种暴力的批判》(“Towards a Critique of Violence”)的解读。那时没人提出一种对作为这次讲演的看似谜一样的公式的分析,这个事实,不仅是使哲学与法律文化分离的深层次交叉的标志,更是后者(走向)衰落的标志。“法律的力量”这个语段,回指的是罗马和中世纪法律的悠久传统,在此传统中,在普遍的意义,法律的力量指的是“效力,责成的能力”。但只是到了现代,在法国大革命语境中,这个表达才开始指示为人们的议会代表所表达的法案的至高无上的价值。在1791年宪法的第六条中,“法律的力量”指的是法律不可磨灭的特征——主权者本人既不能废除也不能修改法律。

从技术的观点来看,指出这点是很重要的,即在现代和古代的学说中,“法律的力量”这个语段指的并不是法律本身,而是,正如这个表达说的那样,具备“法律的力量”的法令——亦即,在特定情况下,尤其是在紧急状态的情况下,执行由权威发布的法令。“法律的力量”的概念,作为一个技术性的法律术语定义了法律的效力与法律的形式本质(formal essence)之间的分离,而正是通过后者,形式上并非法律的法令和措施才依然获得其力量。

这种类型的对由执行权力颁布的法案和那些为立法权力所颁布的法案之间的混同是紧急状态的必要特征。(最极端的例子就是纳粹政体,在那里,正如艾希曼不断重复的那样,“元首的话具有法律的力量”。)而在当代的民主国家中,由政府法令提出,接下来为议会所批准的法律之创造,已经成为一种常规性的实践。今天,共和国并不是议会的。它是政府的。但从技术性的观点来看,对紧急状态来说特别的,与其说是权力的混同,不如说是:紧急状态是法律的力量脱离法律本身的隔离。紧急状态定义了这样的一种法律政制:在此法律制度中,规范是有效的,但它无法得到应用(因为它没有力量),而同时没有法律价值的法案却取得了法律的力量。

从根本上说,这意味着,法律的力量像一种既可以被国家的权威又可以为某个革命组织所宣告的不可决定的要素那样摇摆不定。紧急状态是一个反常(也可以说非规范,但也不是没有规范)的空间,在这个空间中,面临危机的是某种无法之法的力量(a force of law without law)。这样的法律的力量确实是一种神秘的要素,或至少,是一种虚构,而法律则借助这种虚构来试图使自身的一部分变得反常。但我们应当如何理解这样一种神秘的要素——而法律正是借助这种神秘的要素,使对自身的抹除和法案(的设立)作为一种纯粹的力量在紧急状态中幸存下来?

2. 如果我们了解罗马法中的一个可被看做紧急状态之真实原型的措施,即悬法(iustitium,即中止一切执法活动),紧急状态的特殊品质也就一目了然了。

当罗马元老院得到看起来对共和国产生威胁或危害的情景的警告的时候,他们就会宣告一个元老院决议:悬法,通过这项决议执政官(或他们的继任者,或任何一个公民)被迫采取一切可能的措施来确保国家的安全。这项元老院决议由人们借以宣告“骚乱”(tumultus),也即,一种为内部的无序或造成宣告悬法状态结果的暴乱所引起的紧急状态的法令的意思。

“悬法”这个术语——确切地说,与 solstitium(悬日,太阳直立,高悬)类似——按字面来说指的是“阻止,悬置法(ius)与法律次序”。罗马的语法学家以如下的方式来解释这个术语:“法律标记某个阻止点的时候,就像位于至点(solsticw)的太阳。”

结果,悬法也不完全是正义之行政框架内的某种悬置,毋宁说,它是法律自身的悬置。如果我们想要抓住紧急状态的本质与结构的话,首先,我们就必须理解这种法律制度的矛盾地位,而这种法律制度本身就是空柱的产物,为法所完全剥夺的空间的产物。想象西塞罗在他的一次辩论对话中提到的悬法吧。安东尼的敌人正向罗马挺进,而执政官西塞罗则对元老院说了这样的话:“我认为(判断)宣布骚乱,宣告悬法并准备战斗是必要的。”这里,把悬法译为“法律缺位(legal vacancy)”的做法看起来是相当不得要领的。相反,在面临一种危险情况的时候,问题在于废除法律强加在由裁判官(magistrate)发起的行动上的限制——亦即,本质上说,就是在不诉诸民众审判的情

况下处死公民的禁令。

在面对这个暴力地出现并与城市(邦)空间结合的反常空间的时候,古代和现代的作家看起来都摇摆在两个相互矛盾的概念之间:(他们)要么使悬法对应于完全反常——其中所有的权力和所有的法律结构都被废除——的观念,要么,就把它设想为法律的充足——这里,悬法契合于现实的总体性。

由此也就有了这个问题:在悬法期间颁布的法案之本质为何?从它们在法律的空缺中得到执行的那一刻起,它们就应当被思虑为没有法律内涵的、纯粹的事实:这个问题是重要的,因为我们这里思忖的是行动的领域,而这里的行动,首先暗示的,是杀戮的许可。因此历史学家们提出了这个问题,即在悬法期间杀死公民的裁决官在悬法结束后是否要因杀人而受到审判。这里我们面对的是这样一种类型的行动,这类行动看起来超出了立法、执行和违犯之间的传统的法律区分。在悬法期间行动的裁决官就像在紧急状态中行动的官员,他既不是在执行法律,也不是在违犯法律,就像他在创造一项新发的过程中采取的行动那样。用一个矛盾的表达来说,我们可以说,他处于“不一执行(un-executing)”法律的过程之中。不一执行法律意味着什么?我们应当如何设想这种全部人类行动中最特别的一种?

现在,让我们尝试来进一步发展我们从一种普遍紧急状态理论角度来进行的,对悬法进行的谱系学探究的结果。紧急状态不是独裁,而是一个缺乏法律的空间。在罗马宪法中,独裁者是一种特定类型的裁决者,他从人民投票通过的法律那里获得他的权力。悬法,相反,就像现代的紧急状态并不意味着某种新裁决官的创造那样,则只有反常区域的创造——在这个反常的区域中,所有的法律决断都发现它们自己失去了活力。这样,尽管通常的观点视之为当然,然而,墨索里尼或希特勒,在技术的意义上都不能被界定为独裁者。尤其是希特勒,作为帝国的总理,可是由总统合法任命的。纳粹政体的特征,以及使之成为这样一种危险模式的特征,在于它允许魏玛宪法继续存在,同时又以次要的和法律上非正式化的结构来质疑它,而这种结构倘若没有普遍化的紧急状态的支持,就不能与前者共存。出于这样或那样的原因,这个缺乏法律的空间看起来对法律空间本身来说是如此地本质而必不可少以至于后者尽一切可能的努力来确保与前者的某种联系,这一切就好像为确保自身功能的法律也必然会不得不容纳一种与某种反常的联系。

3. 确切地说,我们也正应以这样的视角来阅读这场使瓦尔特·本雅明与卡尔·施密特在1928年和1940年相争的关于紧急状态的辩论。这场讨论的起点,规范地说在于本雅明1923年对《政治神学》的阅读,以及,出现在《论德国悲剧的起源》中的对施密特主权理论的大量引用。本雅明承认施密特对他本人思想的影响,这一直以来都被认为是可耻的。但在不深入这一论证的情况下,我认为,提议施密特的主权理

论可被解读为对本雅明暴力批判的回应以反转这“可耻”的指控是可能的。本雅明在他的《暴力批判》中提出的问题是什么？对他来说，问题是如何确立一种外在于，或者说超越于法律之外的未来的暴力，一种可能打破法律提出的暴力与暴力保守的法律之间的辩证的暴力的可能性。本雅明把这种别样的暴力称为“纯粹”、“神圣”或“革命”（的暴力）。而法律不能容忍的，它当做不可容忍之威胁来怨恨的，是那种外在于它的暴力的存在，两者不仅仅是因为这种暴力的最终方向与法律次序的目的不相容，还因为“其外在性的简单事实”。

现在我们就理解了在何种意义上施密特的主权理论可被看做对本雅明批判的回应。紧急状态正是那个施密特试图在其中理解并并入法律之外存在某种纯粹的暴力这个命题的空间。对施密特来说，不存在诸如纯粹的暴力这样的东西，不存在绝对外在于法律(nomos)的暴力，因为革命的暴力，一旦紧急状态被确立，它就会发现自身被包含在法律之中。因此紧急状态也就是施密特为回应本雅明存在纯粹暴力之命题而发明的手段。

本雅明/施密特档案中决定性的文献当然是关于历史概念的第八个论题：“被压迫者的传统教导我们，我们生活其中的‘紧急状态’并不是例外而是法则（常态）。我们必须获取与这种洞见步调一致的那种历史的概念。这样，我们就能清楚地意识到，引发一种新的例外状态正是我们的任务，两者将促进我们在与法西斯主义的斗争中的立场。”

紧急状态自那时起就已经成为规范这个事实并不仅仅意味着其不可磨灭性已经抵达了定点，还意味着，它不再具备完成施密特指派给它的任务的能力。根据施密特的观点，法律次序的功能在于关于安排的最后的一刻，例外状态，其目标正在于使规范可为对规范之运用的暂时悬置所应用，但如果例外成为法则，这个安排就不能再发挥其应有的功能，而施密特的紧急状态理论也将以失败而告终。

从这个角度来看，本雅明提出的在一种有效的紧急状态和一种虚构的紧急状态之间的区分是本质而必不可少的，尽管很少有人注意到这一点。在施密特那里也可以找到这一点——他是从法国的法律学说中借来的；但施密特（的理论）与他对自由主义的法治国家观念的批判一致地把一切宣称由法律统治的紧急状态视为虚构的（紧急状态）。

本雅明重新表述了这组对立以使其与施密特（的解读）对立起来：一旦紧急状态——在此状态中例外和规范在时间和空间上是有区分的——的可能性消散，随之而成为有效的就是我们生活在其中的紧急状态，在这种状态中，我们不再具备区分法则的能力。在这种情况下，一切对它（法则）与法律之间纽带的虚构也就消失了：这里只存在一个为不带法律外衣的纯粹暴力所支配的反常的区域。

现在我们能够更好地理解(我们处于更好的立场上)施密特与本雅明之间的这场辩论了。争论发生于那个反常的区域,对施密特来说,这个区域必须不惜以一切代价维持它与法律的关联,而对本雅明来说,它必须挣脱、从这种联系中解放出来。这里的问题在于暴力与法律,也即,作为政治行动之密码的暴力之间的关系。在反常上的语词之争(logomachia)看起来对西方政治来说与决定西方形而上学的“关于存在的巨人之间的战斗”是同等决定性的。作为政治之终极赌注的纯粹的暴力,对应于作为形而上学之终极赌注的存在;而不得不确保暴力与法律之间的联系的例外的策略,则对应于意欲把存在置入逻各斯之网的本体—神学的策略。这一切看起来就好像,法律与逻各斯都需要某种反常或某个“非—逻辑(a-logic)”的悬置区域以发见它们与生命的联系。

4. 法律与反常,纯粹的暴力与紧急状态之间结构上的接近也具有——情况也常常如此——一种颠倒的特征。历史学家、民族学家和民俗学专家对像古罗马农神节、大胡闹(the charivari),和中世纪的狂欢节那样反常的节日非常熟悉,这些节日悬置并反转了定义规范次序的法律和社会的关系。主人转而从事仆人的服务工作,人装扮起来并像动物一样行动,在正常情况下非法的坏习惯和罪行突然得到了授权。卡尔·墨利(Karl Meuli)是第一个强调这些反常的节日与作为某些特定的古老刑罚制度之特征的被悬置的法律状况之间的关联的人。这里,就像在悬法状态中一样,不经过审判而杀人,摧毁他的房屋,夺走他的财产是可能的。远与再生产一种神话学的过去相反,狂欢节的无序和大胡闹狂暴的破坏重新现实化了一种历史的反常情景。法律与反常之间的暧昧关联因此而变得明显:紧急状态被转变为一种不受限制的节日,在这里,人们为在完全的自由中享受纯粹的暴力而展示纯粹的暴力。

5. 因此西方的政治体系看起来就是一个奠立在两种异质且,在某种程度上说对立的要素上的双重的装置;法律与反常,法律的权利与纯粹的暴力,法律与生命诸形式——而这些生命形式的勾连/接合/表达则是为紧急状态所保障的。只要这些元素依然分离,它们的辩证就在运作,但在它们趋向某种相互的不确定(状态)并趋向于融入某种一体两面的独特权力的时候,当紧急状态成为法则,政治体制也就变成了死亡的装置。我们会问:为什么法律对反常有着某种构成性的需要?为什么西方的政治不得不符合这种内部空虚的标准?如果政治必然被指向这种法律的真空的话,那么,政治的实质又是什么?只要我们还不能回答这些问题,我们就不再有能力对这个回音响彻西方政治史的别样的问题作出回答:政治地行动意味着什么?

生命政治与主体性

——阿甘本访谈

[意]吉奥乔·阿甘本/文 郑秀才/译

记者：我们想与你谈谈和你所说的生命政治相关的一些问题。你探讨过政治空间的问题，认为在这个领域，公共与私人、生物身体与政治身体、生物生命与政治生命之间的界限日益模糊，例外状态已成了规则。现在，我们自己曾经经历过或非常熟悉的一些运动，比如非法移民运动、失业者和工作无保障者的运动、艾滋病毒感染者的运动甚至是吸毒者的运动，正在这个领域展开。但是这些运动你很少谈及，或仅仅是间接地提到。它们在你曾经划出的界线之间游移，但更多地是作为客体（集中营的、福利的或医药权力的客体）而不是主体。你比较准确地分析了“多数人的”生命政治，也就是敌人的生命政治，你细致地追溯了它的谱系，并且据你所说，它的中心或焦点应该是“神圣的人”（homo sacer）：神圣的人受制于主权，你也认真地考察过这种权力所借助的各种设施，比如集中营。但是，你放弃了重新分配资源或反击的生命政治，那是少数人的生命政治，是“我们的”生命政治。你确实思考过这种少数人的生命政治的可能性与必要性，你说：“今天，就是从从这个不确定的地带，就是从从这个界限模糊的领域开始，我们必须重新寻找另一种政治、另一种身体与另一种言论的道路。我不会为了任何原因，放弃公共与私人、生物身体与政治身体、生物生命与政治生命之间的这种界限的模糊。只有从这种意识出发的政治，我才感兴趣。”然而，你并没有探讨那些植根于这种意识的政治实践的具体的斗争形式。那么我们想知道，就在失业者要求得到收入保障，艾滋病毒感染者要求得到治疗，吸毒者要求得到更安全的毒品时，你所号召的这另一种政治是不是还不具备雏形？

阿甘本：在某种程度上，这个问题似乎应该倒过来看：你们应该从你们所说的那些行动者那里寻找答案。就是说，如果你们所说的那些运动和那些主体“逗留于我曾经划过的界线之间，但更多地是作为对象而不是主体”，那是因为对我来说主要的问题在于主体本身，我只能根据主体化与去主体化的过程进行设想，更确切地说只能作为这些过程的间隔或间隙来进行设想。谁是这种新的生命政治的主体，或者说是你

们所说的少数人的生命政治的主体？在古典政治学中，这经常是一个很基本的问题，比如要找到谁是革命主体。也有人继续根据旧的术语，比如阶级或无产阶级，来探讨这个问题。这些问题并没有过时，但是一旦人们将自己置身于我们所讨论的新的场域，关于生命权力与生命政治的新场域，问题的复杂性就不同了。因为在我看来，现代国家像某种去主体化的机器运行着；它不但取消了传统的各种认同，并且正如福柯所展示的，也对这些消解的认同进行了再编码（很大程度是在司法上）。这些被破坏的主体，在它们丧失各种认同的同时，也存在一个再主体化，再取得认同的过程。如今，在我看来，政治场域是两个过程同时进行的战场：一方面是对各种传统认同的破坏，同时，另一方面是由国家即时实施的再主体化过程，而且参与这个过程的不仅仅是国家，也包括主体自身。我不认为还会有任何可能返回到明确划分公共与私人、政治身体与私人身体等区别的各种古典政治学的对立中去。但我们现在所说的这个新的场域也是让我们受制于主体的生命权力过程的场域。因此其中存在一种含混，一种危险。这正是福柯所展示的：危险是人们重新确认自身，人们把一种新的认同注入自身，或者说生产出了一种新的主体，但是这种新的主体却又受制于国家；危险是人们从此再次亲自参与了这个界定生命权力的主体化与隶属化的无限过程。我不相信存在可以逃脱这个过程的任何可能性。

记者：这是一种危险还是一个悖论？所有主体化注定且无一幸免地是隶属化，还是可能有类似一般原则的东西能够让人们逃脱隶属化？

阿甘本：在福柯后期的著作中，有一个在我看来非常有趣的悖论。那就是，一方面，所有的工作都致力于“呵护自我”：一个人必须以自我的各种实践方式，呵护自身。但是同时他也经常谈到一个完全相反的主题：自我必须被释放。他多次说：“如果有人拷问自己的认同，生活就终结了；生活的艺术是取消认同，打破心理学。”因此，这就是悖论：一种对自我的呵护将解放自我。一种提问的方式是：自我的实践应该是什么样的，才能使它避免成为一个主体化的过程，而相反地成为一种释放的过程？自我的实践应该是什么样的，才能使它在自我的释放中找到自己的认同？我们有必要维持这个去主体化与主体化的双重运动，或“停留”在这一阶段，保持它的原貌，但显然这是一块难以坚守的阵地。界定这一块领地，界定这一块处于主体化过程和去主体化过程之间，处于身份与无身份之间的无人地带，是一件至关重要的事。因为它将成为新的生命政治的场域。我在关于奥斯威辛的书中曾对此有所涉及，谈到证词，我把证人当成了一种主体性的范本，因为它们只有通过自身的去主体化才能成为主体。证人见证的不过是它自身的去主体化。在该书的最后一部分，我实际上致力于在主体化与去主体化之间，在语言与沉默之间界定一种主体范式。这不是一个实质性的空间，而是处在两个过程之间的间隙。但这仅仅是一个开端。我们还没有触及一种

主体性的新结构,它非常复杂。这项工作非常必要……它是一种实践,而不是一项原则。我认为,只要我们不倒退到一个主体化同时也是隶属化的过程中去的话,我们可以拥有一项一般原则的,那就是仅仅在战略或策略的框架内成为一个主体。这非常重要,这就是为什么我们要在那些运动和我们每个人的实践中去发现这些可能的场域。这在哪里都可以做到,我们可以借用福柯关于“自我的呵护”的概念,把它运用到其他领域。我们应该关注向我们提供这种领域的任何东西。这些仍然非常含糊,但是它们能够为少数人的生命政治提供范式。

记者:你将认同表现为一种危险,表现为一种主体的错误。认同不是也具有一定的物质厚度从而使自身成为客观的吗?即使是我们的敌人通过法律(比如说民法)或侮辱(比如辱骂)赋予我们的,这怎么解释呢?换句话说,我们的社会条件给我们的去主体化预留了多大的空间呢?

阿甘本:我最近在写一本关于保罗书信的书。保罗提出了这样一些问题:“什么是弥赛亚式的生活呢?如果我们生活在弥赛亚时代我们将会做什么呢?我们将怎么处理国家呢?”使我感兴趣的是保罗的回答中所表现出来的那种双重的运动,那才是问题的关键所在。保罗说:“个人蒙召的时候是什么身份,仍要守住这身份。你是一个奴隶?那就还做一个奴隶。你是一个医生?那就还做一个医生。你是一个妻子?一个丈夫?你们各人蒙召的时候是什么身份,仍要守住这身份。”但同时他说:“你是一个奴隶?不要担心,利用这种身份,从中获益。”这不是意味着要改变你在法律上的地位,或改变你的生活,而是要利用它。他使用了一种非常优美的修辞来阐明他的意思:“好像没有”或“当做没有”。他说:“那有妻子的,要像没有妻子;哀苦的,要像不哀苦;快乐的,要像不快乐;置买的,要像无有所得;用世物的,要像不用世物;等等。”这非常有趣,因为我们可以认为他所说的“用”是一种生活行为,它一方面并不直接对抗权力;停留在你的法律地位中,停留在你的社会角色中;但另一方面通过“当做没有”这种方式又完全颠覆了原有的社会身份。这种“用”、“用法”的概念非常吸引我:这是一种无法被赋予某种固定的主体性的实践。你仍然是一个奴隶,但由于你用这种“当做不是”的方式“使用”了你的这种身份,你就不再是一个奴隶了。

记者:这种对现有身份的“使用”怎样才能是政治性的呢,或者怎样才能是政治的条件下发生呢?因为人们很可能就把它当成了严格意义上个人的或伦理的、甚至是宗教上的一种思想转变,在任何情形中,它都是个体的和“私人的”。这种对自身地位的逆转如何才能与政治挂上钩呢?它是以什么样的方式使共同体、斗争和冲突等成为必需的呢?

阿甘本:当然,这个主题在保罗那里有时被看成内省化。但我认为这根本不是一个内省化的问题。相反,他关注的是弥赛亚共同体中的生活。比如,“用”或者“用法”

这个主题作为对权力的批判,以一种强有力的形式在方济会运动中出现,在这里关注的是财产问题。这些宗教团体践行一种绝对的贫穷并拒绝所有的财产,然而它们也必须使用一定的物品。它们在这一问题上与教会存在着严重的分歧,因为教会很想让它们取消财产权,不管是个人的财产权还是宗教团体的财产权,但同时又想把它们权利界定为一种使用权,认为这是一种客观存在的与所有权相分离的权力。相反,方济会员则声称:“不,这不是使用权,这是一种没有权利的使用。”他们称之为贫穷的使用。这正是冲突的所在。这种想法确实是打开了公共生活的新领域,我们可以使用某些东西,但是并不拥有财产权,也不要求这种权利。此外,方济会并不批判财产权;他们把所有的财产权留给了教会:“财产?我们一点都不要。我们只是利用它。”这个问题因此可以说完全是政治性的,或至少是公共性的。

记者:同样,你在思考这另一条道路时使用的参考资料是否恰巧属于宗教领域?有时,当人们阅读你的作品的时候,会发现你在对另外一种政治或另外一种政治身份进行描述时,使用了一种预言式的口吻。比如,你写道:“我们在这里大胆预言一下,将来的政治因此无论对于新的还是旧的社会主体而言,都将不再是为了征服或控制国家而进行的斗争,而是国家与非国家(人性)之间的斗争,即各种个体与国家组织之间不可调和的断裂。”这些参考和这种预言式的口吻在你的作品中扮演什么样的角色呢?

阿甘本:保罗的文本中让我感兴趣的与其说是一个宗教领域,不如说是一个与宗教领域相关却又不完全一致的时间的领域:弥赛亚,这是一个非常接近政治的领域。在这里,实际上要提到另一个对我来说关键性的人物,他就是瓦尔特·本雅明,他一点都不宗教化。本雅明把弥赛亚当成政治的范式,或者说,当成历史时间的范式。这对我来说是至关重要的。本雅明把神学看成一个能够帮助(即便是潜在地)历史唯物主义战胜其敌人的实体,事实上,这仍然是一个非常合理的、及时的建议,它正好给我们提供了另一种思考时间与主体的方式。至于你说到的预言者的问题……我最近正在听福柯演讲的录音,就是指出了我们文化中的四种代表真理的形象的那一篇:先知、圣人、专家,还有就是有勇气说出真相的人(*parrhesiastes*)。先知说出未来,不是以他自己的名义,而是以其他事物的名义。相反,有勇气说出真相的人以自己的名义说话,说出此时此刻的真理,这无疑是福柯认同的形象。当然,福柯也认为这些形象之间不是彼此孤立的。但是,我自己宁愿做有勇气说出真相的人而不是先知。瞧,先知显然是很重要的,它从我们文化中的消失简直是一场灾变:先知的形象直到50年前还是属于政治领导人的。它现在已经完全消失了。同时,在我看来我们也不再可能去想象一种关于未来的话语了。这是一种弥赛亚式的现实,必须被思考的是现在。就是说,这是一种非常复杂的时间模式,它既不是将要到来的时间,那种终极性的未

来,那种永恒的东西,也不仅仅是历史的或俗世的时间:它是从突然转型的俗世中获得的一点时间。本雅明在某处写道,马克思把弥赛亚式的时间在一个无阶级的社会里世俗化了。这完全是正确的。但是同时,由于它所产生的这些悖论(包括转变等),它成了导致革命失败的一种障碍。我们并没有一种现成的时间模式允许我们对这些问题进行思考。不管怎么样,我始终认为弥赛亚式的时间是世俗的,而不是宗教的。它甚至表现了宗教的终极危机,表现了宗教向世俗的退返。关于这个,我想到了一本已经在法国出版的杂志,是由一些我认识的人搞的,它叫 *Tiqqun*。这确实是一本弥赛亚式的杂志,因为 *Tiqqun* 在卢利亚犹太神秘学(Luria Kabbala)那儿正是弥赛亚救赎、弥赛亚重建的意思。我觉得它有意思,因为它是一个批判性、政治性很强的杂志,它使用了一种弥赛亚式的口吻,但一贯采取的却是世俗化的方式。

记者:对你来说,新生命政治包含的更多的是逃离而不是抵抗或冲突。一方面,你非常清楚地界定了一个敌人,一个对手,它大体是一致的、相容的、连贯的,我们可以追溯它漫长的谱系,勾画它反复使用的机器,等等。但一方面,面对这个对手的连贯性,你似乎期望一种不连贯的、分解的与逃避性的政治;不是建构集体性的主体,而是应当学会“解放”自己;不是要求权力,而是应当想象“没有财产权的使用”;不是对抗国家,而是采取一种“非国家”的形式,等等。但是否总有逃跑的自由?对我们来说,生命政治机器的权力(比如,公共医疗、福利制度、移民管理等方面的政治)似乎就在其可怕的俘获性力量之中。请原谅我说得这么残酷,但去主体化很可能是一种奢侈品,它只是对那些逃离了生命政治机器的人来说才是可能的。当一个人是艾滋病病毒携带者,是依靠福利生活者,或是一个吸毒者,也就是说,完全被生命权力的范畴与机制俘获的时候,他怎么能解放自己,躲避再主体化,成为一种“非国家”的个人呢?

阿甘本:对我来说问题很清楚。我认为它完全取决于一个人怎么理解逃离。这是在德勒兹那里找到的主题:“逃逸线”,对逃离的称赞。但是你的反对也是有道理的。逃离的概念并不意味着一个我们可以到达的别处。不,这是一种非常特殊的逃离:不逃往别处的逃离。那么,这个别处究竟是哪呢?在某些情形里,比如当柏林墙还在的时候,逃离是可以理解的,因为有墙存在(但这里存在另外一个地方吗?)。对我来说,关键是思考一种并不意味着逃避的逃离:在此地的运动,在原有情形之中的运动。这是逃离可以具备政治意义的唯一途径。这就产生了另外一个问题,和你刚才提出的问题相关。这是马克思在对施蒂纳的批判中提到的一个问题。马克思在《德意志意识形态》中用一百多页的篇幅谈了这个无政府主义理论家,并对其关于反抗和革命之间的区分的理论进行了批判。施蒂纳的理论认为反抗是个人的、自我中心的行为。革命是一种政治行动,以一定的制度为目标,而反抗是一种个人行为,并不是为了毁灭某种制度。很简单,不要对抗国家,随它去吧:它将自我灭亡。自我斗

争——逃离,这就够了。马克思对这些观点进行了非常有力的批判,但他花了一百多页的篇幅的事实证明了这个问题的重要性。与将反抗与革命对立起来的观点相反,他提出了一种联合的理论:他并没有提出一种政治概念来对抗无政府主义的个人主义概念;他寻求它们的联合。这意味着无产阶级直接的政治行动,作为一种反抗的形式,总是存在某种以自我为中心的原因的。即使这个观点会产生其他的问题,和马克思一样,我也倾向于赞同两种姿态的联合,或者说,居于两者之间。我不会认同把逃离从革命中分离出来的想法,虽然有人试图这样做;我倾向于认为每个行动都是从个人,从没有身份、没有实质的无产阶级个人的特定需求出发的,它同时也是一个政治行动。我认为没有必要把政治行动与逃离、反抗与革命对立起来,而应当试图在两者之间进行思考。但这也给马克思带来了问题,关于阶级的所有问题。阶级没有意识:无产阶级作为主体而存在,但它没有意识。由此有了列宁主义的关于党的问题:需要某种跟阶级没有多少不同的东西,不是与阶级不同的东西,而是可以说是阶级的意识器官的东西。这里也有悖论。我不是说这里存在一种解决方案,可以解决作为反抗姿态的逃逸线与纯粹的政治路线之间的问题。既不是政党模式,也不是无政党的行动模式:这里需要发明新东西。因为之后人们就落入了政治组织的问题,落入了政党一阶级的问题,它们将生产出一个“我们”:政党保证每个行动都是政治的、非个人的;相反,阶级是无限制地生产非政治的个人反抗行动的器官。但是问题是实在的。

记者:这也是在实践上对那些试图生产出某种集体——有时甚至是“我们”的人提出的一个问题,他们外在于仅仅是集合机器的政党组织,也不依赖较高的一般原则,不管是共和国、阶级还是人性。如果《喧嚣》对病人、失业者或边缘雇佣工人的团体感到亲近的话,正是因为后者创造了一种有新的组织形式的、类似于第一人称的政治的东西,从而取消了社会与政治、阶级与阶级意识、个别与普遍等的区分,从而使行动的政治意义内在于行动本身。

阿甘本:是的。有必要创造一种能够打破这些再现的外壳的实践。真正需要识别的不是实质性主体,而是保罗发现的其他的東西。保罗关注的是把人分成犹太人与非犹太人,犹太人与异邦人的犹太律法。他如何处理这种区分? 保罗经常被当做普世主义的创始人,一个提出新的普遍原则来反对这些区分的人;保罗作为“天主教”教会之父,“天主教”(Catholic)这个词就是“普遍”的意思。但是若人们仔细考察他的著作,情况恰恰相反。面对这由律法强加的区分,他并不像我们在人权时代倾向的那样,提出一种普遍的原则来反对一种伦理性的区分,他做得非常微妙。他区分了区分本身。法律将犹太人从非犹太人中区分了出来? 好,我要把这区分本身一分为二。有很多这样的区分,比如,肉体的犹太人与精神的、气息的犹太人,肉体与气息之间的区分将分化犹太人与非犹太人之间在人性上的彻底的区分。这种新的区分将生产出

非犹太人的犹太人,因为有的人从肉体上来说是非犹太人,从精神上来说不是;有的人从肉体上来说是非犹太人,但从精神上来说不是。他将制造一种剩余。保罗在这种犹太人与非犹太人的区分中引入了一种剩余。这是一种切断了分割线本身的切割。最终,它变得更有意思:它并不是提出一种普遍法则来反对区分,而是让律法的分割无法实施,它引入了剩余。因为从精神上来说的非犹太人不是非犹太人,他也是犹太人,可以说他是非犹太人的犹太人。保罗总是这样做:不是提出一种普遍性的法则,而是分割区分本身。剩余的是新的、然而不可定义的主体,它总是被剩下或遗留,因为它可以在每一边,既在非犹太人一边,也在犹太人一边。这对于今天民族的概念的再现极有价值,对思考德勒兹所说的少数人群,即作为少数人(*minoritaire*)的人群也非常有价值。与其说少数人群是民族的一种再现,不如说他们是在区分中永远被剩余的,是那剩下的或者抵抗区分的部分,不是作为一种实质性的东西,而作为一种过渡。我们应该以这种方式从一种区分走到另一种区分,而不是去问自己:“可以使我们在一起的普遍公共法则是什么呢?”相反,面对由法律引入的区分,应当通过抵抗,通过滞留使他们失效,这两者是同根的。

记者:在法国发生的非法移民的事情正是这样。法律制定了标准,所有的工作不是要去提倡一种好客的一般原则,而是表明所有的标准制造出不再与任何人相关的情形:人们既不能被驱逐也不能融入社会,等等。最后,协会的策略是展示各种标准如何可以以这种方式混合,这样,没有人能真正恰好吻合非法或合法这两种替代性的情形中的一种。某种攻击的角度形成了。

阿甘本:这正是保罗启发我的地方。这是在《圣经》中的先知身上体现出来的:先知讲的总是以色列的剩余之民。他向整个以色列讲话,但是宣称:“只有一部分人能够得救。”这是在《以赛亚书》、《阿摩司书》和在预言式的话语中出现的。剩余或“剩余之民”在这儿不是一种数字上的部分,而是每个民族在关键时刻必须承担的角色——在这种情形下,是拯救或被选中,但在其他任何时刻也一样。这个民族必须把自己生产成为一种剩余,承担这种剩余之民的角色。总是有必要在决定性的情形中来审视它:在这样的情形中,什么将把自身设定为剩余? 这跟多数人、少数人的区分无关,是其他东西。在真正关键的时刻,每个民族都将承担这个角色。

记者:还有,在批判与你的时代一样激进的时代时,你所说的“决定性情形”与“关键时刻”还剩下什么? 似乎你强调的更多的是悖论、死路与失败的一面,尤其是当你像德波尔那样把极权主义与民主相对,而不是强调机遇、“机会”的一面。

阿甘本:我经常因这种我或许没有意识到的悲观主义而遭到谴责。但是我并不这样认为。马克思有一句话我非常喜欢,德波尔也引用过:“现今社会的这种令人失望的形势使我满怀希望。”我同意这种看法:希望是给无望者的。我并不认为自己是

个悲观主义者。我想起了 20 世纪 80 年代糟糕的政治形势,我也想起了海湾战争与其后的战争,尤其是南斯拉夫战争。我们可以说新的统治形式的轮廓已经很好地勾勒出来了。我们第一次可以清楚地看到景观社会的运作模式。不仅仅是在媒体中:可以说也是在政治中。西蒙娜·威尔在某处说,把战争想象为一个单纯关注外部政治的事件是错误的,它也应该被看做一个内部政治的事件。现在对我来说,在这些战争中,确实存在一种绝对的不确定性,一种内部政治与外部政治之间的绝对的不可辨别性。这些日子,这样的事情已变得微不足道。它们在专家的口中能够听到:外部政治与内部政治是同一件事情。但是我始终坚持:这里没有个人的或心理上的悲观主义。另外,它是另外一种阐述主体问题的方式。实际上,这正是我如此喜爱西蒙顿的地方:他总是把个人看做个人、个体原则与非个人、非个体原则的共存。换句话说,生活总是同时由两种状态构成,个人的与非个人的。它们总是相关联的,即使它们清楚地分离着。与每个生命相关的非个人权力的秩序可以称做非个人的,而去主体化是碰撞这种既超越我们又给我们生命的非个人权力的日常经验。对我来说,这是生活艺术该有的问题:如何与非个人权力相关联?主体如何与这不属于它并超越它的权力相关联?这可以说是诗学问题。罗马人称之为天赋,一种生活由之产生的、能产的非个人原则。这儿又有一种可能的模式。主体既不是意识主体,也不是非个人权力,而是处于两者之间。去主体化并不仅仅存在黑暗的一面。它并不是单纯地毁灭所有的主体性,它还有更加多产而诗意的另一面……

在人权之外

[意]吉奥乔·阿甘本/文 陈永国/译

1943年,汉娜·阿伦特在犹太人的英文小杂志《大烛台》上发表了一篇文章,题为《我们这些难民》^①。在这篇简短而重要的文章的结尾,阿伦特尖刻地描绘了科恩先生的肖像,这位被同化了的犹太人,在成为150%的德国人、150%的维也纳人和150%的法国人之后,最终痛苦地发现“结果他什么人都不是”。然后,她把那个无国籍的难民的状况——她本人所处的那种状况——倒了个个儿,以便将其作为一种新的历史意识的范式呈现出来。难民已经丧失了一切权利,却再也不想以一切代价在新的民族身份中被同化,而想要清楚地思考自身的状况,用彻底的无名换来无价的优势:“对他们来说,历史不再是一本合着的书,政治也不再是异教徒们的特权。他们知道犹太人在欧洲成为难民之后,不久就该轮到大多数欧洲民族了。被从一国赶到另一国的难民成了各民族的先锋。”^②

我们应该反思一下这番分析的含义,它在50年后仍未丧失其相关性。这不仅因为现在欧洲内外存在的问题和50年前一样迫切,还因为就现在不可阻挡的民族国家的没落以及传统的政治—司法范畴的普遍削弱而言,难民也许是我们时代的人唯一能想到的人物,是我们今天可以预见未来政治社区之形式和界限的唯一范畴,至少在民族国家彻底消解、主权完全获得之前是如此。如果我们想要胜任未来全新的任务,我们甚至能够坚决而毫无保留地放弃我们迄今用来再现政治主题的那些基本概念(人,公民及其权利,主权人民,工人,等等),并从难民这个唯一人物开始重新建设我们的政治哲学。

难民作为群体现象的首次出现是在第一次世界大战结束的时候,当时,沙俄、奥匈和奥斯曼帝国纷纷衰落,和平协约创造了新的世界秩序,极大地破坏了东欧中部的

^① 选自 *Radical Thought in Italy: a Potential Politics*, ed By Paolo Virno and Michael Hardt, University of Minnesota Press, 1996, pp. 159—164。

^② Hanna Arendt, “We Refugees,” *Menorah Journal*, no11(1943): 77.

人口和地缘结构。在短时间内,150万白俄罗斯人、70万亚美尼亚人、50万保加利亚人、100万希腊人以及数不清的德国人、匈牙利人和罗马尼亚人背井离乡。在这些迁移的大众之外,我们还需要再看看另一种情形,由于人口爆炸,在和平协约以民族国家为模式创建的新国家中(如南斯拉夫和捷克斯洛伐克),30%的人口是由少数族裔构成的,他们受到国际协约即所谓的少数族裔协约的保护,但这些协约往往都未实行。几年后,德国的种族法和西班牙内战又把难民的一个新的重要分支撒遍欧洲各地。

我们习惯于把难民与无国籍的人区别开来,但这种区别在当时并不像乍一看那么简单,甚至在今天也不那么简单。许多难民从技术上说并不是无国籍的,他们从一开始就选择做难民,而不想回归祖国。(波兰和罗马尼亚的犹太人就属于这种情况,战争结束时,他们在法国或德国;今天政治上受迫害的人也属于这种情况,对他们来说,回归祖国意味着拿自己的生命做赌注。)另一方面,俄罗斯、亚美尼亚和匈牙利难民是由于新的土耳其和苏维埃政府而失去民族身份的。第一次世界大战开始时,许多欧洲国家开始通过法律允许自己的公民脱离国籍,离开自己的国家:法国于1915年第一次通过了这样的法律,允许“出生于敌国”的法国公民脱离国籍;1922年,比利时步法国后尘,取消在战争期间从事“反民族”活动的公民的国籍;1926年,意大利法西斯政权也针对那些“不应拥有意大利公民权”的人通过了一项类似的法令;1935年,《纽伦堡法》把德国公民分成拥有全部权利和不拥有政治权利的两种。这些法律以及它们造成的大量无国籍的难民标志着现代民族国家的生活的决定性转折,也标志着民族国家明显摆脱了素朴的公民和民族观念。

本文不想追溯各个国际组织的历史。各个国家、国际社会以及后来的联合国都试图通过这些组织解决难民问题,如俄罗斯和亚美尼亚难民局(1921)、德国难民问题高级委(1936)、政府间难民委员会(1938)和联合国国际难民署(1951)。根据规定,这些组织的活动不具有政治性,而只从事“社会和人道主义”活动。重要的是,每当难民不是作为个别案例而是作为民众现象出现时(如两次世界大战期间以及现在的情况),这些组织以及个别国家都不但绝对无力解决难民问题,而且没有充分地面对这个问题,尽管这涉及严肃的神圣不可侵犯的人权问题。所以,整个问题就都移交到人道主义组织和警察的手里了。

造成这种无能的原因不仅在于官僚机构的自私和盲目,也在于民族国家司法秩序中有关国人(生活)条款的基本概念的含混。阿伦特在《帝国主义》一书中把论述难民问题的一章题为“民族国家的衰亡与人权的终结”。^①我们应该认真对待这个等

^① Hanna Arendt, *Imperialism*, pt 12 of *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace, 1951, pp. 266—298.

式,它不可分解地把人权的命运与现代民族国家的命运联系起来,后者的衰亡必然意味着前者的过时。这里的悖论是,比任何其他人都更能体现人权的人——即难民——恰恰标志着人权概念的危机。阿伦特告诉我们,人权概念是以一个人的预设的存在为基础的,而当倡导人权的人第一次面对除了纯粹作为人的事实但已丧失了所有品格和所有关系的人时,人权的概念就站不住脚了。^① 在民族国家的体制中,所谓神圣不可侵犯的人权,当不再可能将其看做一个国家的公民的权利时,便丝毫没有有任何保障。1789年发表的《人权与公民宣言》(*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*)本身含混的题目就暗示了这一点。“人”和“公民”是表示两个不同的实体,还是构成了第一个术语总是包含着第二个术语的重言法,本来就不清楚。

在民族国家的政治秩序里并没有本身属于纯粹人类的自治空间,这至少可以从这样一个事实中看得出来:就最佳的情况而言,难民的地位始终被认为是临时的,最终只能是被同化或被遣送回国。在民族国家的法律中,关于人本身的稳定条款是不可想象的。现在,不应该再把1789年到现在的人权宣言看做是立法者以尊重永久的元司法价值为目的而宣布了这些价值的;相反,该是我们根据它们在现代国家中的真实作用理解它们的时候了。事实上,人权在民族国家的政治司法秩序中首先代表着原籍者的“赤裸的生命(*naked life*)”。赤裸的生命在古代属于上帝,在古典时代显然(作为生物生命[*zoé*])区别于政治生命(*biós*),在国家管理中属于头等重要的事,因此也是国家管理的世俗基础。民族国家指的是把本土或出生(也就是土著人的生命)作为主权基础的一个国家。这是1789年人权宣言中前三个条款的(实际上并未隐含的)意义:这只是因为这个宣言(第一条和第二条)把出生地置于任何政治组织的核心,从而牢固地把主权的原委维系于民族之上(第三条)(与词源意思相一致,“本土”[*natio*]本来就是“出生”[*nascita*]的意思)。这里隐含的虚构意思是,出生(*nascita*)即刻作为民族(*nation*)出现,所以,在这两个时刻之间不可能会有什么差别。换言之,只有作为公民的即刻就要消失的预设时,权利才属于人类,实际上,这种预设从未作为这样的预设而清楚地被表达出来。

如果难民在民族国家秩序中是这样一个令人不安的因素,那主要是因为通过打破人与公民的同一性、出生地与国籍的同一性,它使原本虚构的主权陷入了危机。当然,对于这样一个原则而言始终有一些例外。我们时代的特殊之处在于,人类正在发展的那部分在民族国家内部不再具有代表性了,它直接动摇了民族国家的根基。难民显然是边缘人物,把国家—民族—地域的旧的三位一体分裂开来了,因而反倒成了

^① 选自 *Radical Thought in Italy: a Potential Politics*, ed By Paolo Virno and Michael Hardt, University of Minnesota Press, 1996, pp. 290—295.

我们时代的政治史上的核心人物。我们不应忘记,欧洲最早建立的集中营是为了控制难民的,而从集中营到死亡营的连续则代表着真正的发源。在“最终解决”的过程中,纳粹始终坚持的几个原则之一是,只有在犹太人和吉卜赛人完全脱离国籍之后,就是说,在他们被剥夺了《纽伦堡法》给予他们的二等公民权之后,才把他们送到死亡营。当他们的权利不再是公民权利的时候,那才是人类真正神圣的时候,在古罗马律法中,该术语的意思就是:注定死亡。难民的概念必须严格与“人权”的概念区别开来,而避难的权利(迄今为止,这无论如何是欧洲各国立法中严格限制的一个过程)不能再被看做表示难民现象的一个概念范畴了。应该按实际情况看待难民,就是说,将其看做一个限制概念,一方面使民族国家的原则陷入严重危机,同时又为不能再耽搁的范畴更新开辟了道路。与此同时,所谓的非法移民进入欧盟国家的现象所具有的特征和所达到的比例实际上已经足以证明这种视角颠倒之合理性,中欧各国现拥有两千万移民,这一数字在未来的年月里将继续增加。今天工业化国家所面对的是大量非公民的永久居留,他们不想也不可能被归化或遣送回国。这些非公民往往拥有国籍,但仅就他们不愿意得到自己国家的保护这一点而言,他们处于一种无国籍的难民状态。托马斯·哈默为这种非公民居留者发明了一个新词“外籍居民”,这个新词的优点在于表明了“公民”这个概念已经不再能够充分地描述现代国家的社会政治现实了。^①另一方面,先进的工业国的公民(美国以及欧洲)表明,通过越来越多地抛弃法律规定的政治参与,变成外籍居留者,变成非公民的永久居留者的倾向越来越明显了,所以,公民和外籍居留者至少在某些社会阶层正在成为一个潜在的模糊领域。与此并进的是越来越强烈的恐外症和防外运动,它们所遵循的是这样一条著名原则,即在仍然具有形式差异的情况下进行本质的同化将加剧仇恨和不宽容。

在欧洲重设死亡营之前(这种事情已经开始发生),民族国家有必要敢于对出生地的原则以及在那个原则下建立的国家—民族—地域的三位一体提出质疑。目前还不能一下子说出所有这些具体情况将如何发生。为解决耶路撒冷问题而必须考虑的选择之一是,这个城市同时而没有任何地域分隔地变成了两个不同国家的首都。这种情况所暗示的相互的外疆域性(或最好说成是无疆域性)的矛盾状况可以归纳为一种新的国际关系模式。在一个国家中,可以想象的不是由不确定的和危险的疆界所分开的两个民族,而是在同一个疆域内处于相互移居状况的两个政治社区,它们通过一系列相互的外疆域性表示相互关系,而其指导性概念已不再是公民的权利,而是个体的避难权。同样,我们可以认为欧洲不是一个不可能在不远的将来蒙受灾难的“各

^① Thomas Hanmar, *Democracy and the Nation State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*, Brookfield, Vt: Gower, 1990.

民族的欧洲”，而是一个无疆域的或外疆域的空间，在这个空间里，欧洲各国的居民（公民和非公民）都将处于移居或避难的状况；因此，欧洲人的地位将是移居中的公民（这也显然是一种不流动状态）。欧洲的空间将标志着出生（nascita）与民族之间的一种不可简约的差异，其中，古老的人民（people）的概念（众所周知始终指的是少数族裔）可以再次找到其政治意义，因此断然与民族（nation）的概念（目前尚未取代前者）形成对立。这个空间既不是同质性的民族区域，也不是这些区域的地形总和，而是在地质上加以表白和穿越，如莱顿瓶或莫比乌斯带一样，在那里，内和外是无法确定的。在这个新的空间里，欧洲城市将通过进入相互的外地域关系而承担起作为世界城市的古老使命。

在我写这篇文章的时候，被以色列驱逐出来的 425 个巴勒斯坦人一下子来到了无人岛。根据阿伦特的建议，这些人确实构成了“民族的先锋”。但这不必非得是或简单是构成某一未来民族国家的源生内核，也不是说他们也会像以色列解决犹太人问题那样不充分地解决巴勒斯坦问题。相反，他们作为难民所生存的无人岛已经在这个时刻开始采取回归以色列的行动了，通过穿越和改变那片疆域而使那片雪山的景色比赫里兹以色列的其他地区都更成功地转化为内在的了。只有在国家的空间被如此穿越，地质被如此变形，只有在公民认识到自己是一个难民的世界里，人类的政治生存才是可以想象的。

形式生命

[意]吉奥乔·阿甘本/文 王立秋/译

古希腊用不只是一个术语来表达我们今天用生命(life)一词来意指的那种东西。他们用的是两个在语义上和形态上泾渭分明的术语:zoe,表达的是为一切有生存在(动物,人,或神)所共有的简单的生活事实;以及 bios,指的是为单一个体或群体所特有的生活方式或生活形式。在现代语言中这种对立在词典中逐渐消失(只在生物学和动物学中保留的那种区分也失去了实质上的差异);(用来表达生命的)只有一个术语——该术语的不透明性与其指涉对象的神圣化同比例增长——一个指示赤裸的、预设的共有元素的术语,而从任何一种生命形式(生命形式数目众多)中剥离出这种共有元素,(在现代人看来则)总是可能的。

另一方面,通过形式生命(form-of-life)这个术语,我意指的,是一种永不能与其形式分离的生命,在这种生命中,要剥离出某种类似赤裸生命的东西是绝无可能的。

不能与其形式分离的生命是这样一种生命,对它来说,在它的生活方式中,至关重要是生活本身。这种表达意味着什么?它定义了一种生命——人类的生命——在这种生命中,单个(个人)的生活方式、生活行动和生活过程绝非一些简单的事实而已,相反,它们永远且首先是生命的可能性,永远且首先是权力。^①人类生活的每种行为和形式都不能被规定为一种特定的动物天性(biological vocation,生物学意义上的使命),也不能为任何一种必要性所指定;相反,无论多么合乎习俗,经过了多少次的重复,也无论存在多大的社会强制力,它总是保持着某种可能性的特性;也就是说,它总是涉及生活本身。这也就是为什么人类——作为一种权力的存在,作为他有能力做也有能力不做,可能成功也可能失败,可以自我丧失也可以找到自我的存在——是

^① 英语的权力(power)一词在意大利语中对应于两个有区别的术语, potenza 和 potere(也大致地分别对应于法语的 puissance 和 pouvoir, 德语的 Macht 和 Vermögen, 拉丁语的 potentia 和 potestas)。Potenza 常令人想起潜力(potentiality)的含义,以及强力和力量的去中心化的或大众化的概念。另一方面, Potere 指的是已经结构化或中心化的能力(capacity, 身份)——通常是一种像国家那样的体制化装置——所具备的权威。

一种唯一的存在：对他们来说，幸福总是涉及生活本身，其生命无可挽回地、痛苦地指向幸福。但这种不可挽回构成了作为政治生命的形式生命。国家是为生活其中的人的生活和美好生活而建立的。^①

另一方面，我们知道的政治权力则总是把自己——在最终的意义上——建立在赤裸生命的领域与形式生命的语境的分离之上。在罗马法中，*vita*(生命)并不是一个法律概念，相反它指的是生活的简单事实或某种特定的生命方式。只有一次，只有转化为名副其实的 *terminus technicus*(技术名词)，也即，只是在 *vitae necisque potestas*(生杀权)这个表达中，生命这个术语才获得了司法上的意义，而所谓生杀权，指的是家长对男性子嗣的生杀权力。扬·多玛(Yan Thomas)已经指出，在这个表达中，*que*只有分离性的功能，而 *vita* 不过是 *nex*(死亡)的必然结果，即杀戮的权力。^②

因此，生命原只是以威胁死亡的权力作用相当的形式在法律中出现的。但对于家长的生杀权来说，有法律效力的，更适用于主权权力/君主权力(*imperium*)，前者正构成这种权力最初的细胞。因此，在霍布斯的主权奠基中，自然状态中的生命仅仅为其无条件暴露于死亡威胁(一切人对一切事物无限的权利)的存在所界定，而政治生命——也就是说，在利维坦的保护下展露的生命——不过就是这同一个永远暴露在威胁之下的生命罢了，只不过现在威胁只来自于主权者/君王之手。用来定义国家权力的 *puissance absolute et perpétuelle*(绝对而永恒的权力)并非建立在——在最终的意义上——某种政治意志而是建立在赤裸生命(*naked life*)之上的，这种生命仅在服从于主权(或法律)的生杀权时才是安全和受保护的。(这恰是形容词 *sacer*[神圣的]被用来形容人类生命时的原意。)例外状态，每次无一例外地由主权决定的例外状态，正是在赤裸生命——在正常情况下赤裸生命看起来与社会生命的多种形式融合在一起——明显受到质疑或被废除政治权力根基的时候发生的。需要同时变成例外又被包含在城邦之中的主体永远是赤裸生命。

“被压迫者的传统告诉我们，我们生活在其中的所谓‘紧急状态’并不是什么例外，而是一种常规。我们必须获得这样一种努力与此洞见保持一致的历史的概念。”^③ 瓦尔特·本雅明的诊断，距今已有五十年之远了，但仍然没有失去一丁点的(时代)关联性。之所以如此，并不真的是因为也不仅仅是因为今天权力除紧急状况外不再有

① 帕多瓦的马西利乌斯(Marsilius of Padua),《和平的保卫者》(*The Defensor of Peace*), trans. Alan Gewirth, New York: Harper and Row, 1956, p. 15; 译文有变动。

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

③ 瓦尔特·本雅明,《历史哲学论纲》,载《启迪》(*Illuminations*), trans. Harry Zohn, New York: Schocken Books, 1989, p. 257。在意大利译本中,“紧急状态”被译为“例外状态”,而这正是阿甘本在本文前半部分使用的术语,在阿甘本的其他著作——包括本文文集——中,这是一个关键的叠句(refrain)。

其他的合法化形式,也因为权力到处且不断地在回指、诉诸紧急状况的同时秘密地致力于生产这种紧急状况。(我们怎么可能不想到这点:一个除[基于]处在紧急状况外就根本不能起作用的系统怎会对不惜一切代价维持这种紧急状况毫无兴趣呢?)这也是因为而且首先是因为赤裸生命——已变成规范的例外状态下的赤裸生命——是在一切语境中把生命的诸形式从它们共同的黏合(这种黏合形成了形式生命)中分离出来的赤裸生命。人与公民之间马克思式的分裂因此也就为赤裸生命(主权终极的、不透明的承载者)与多种多样的生命形式——这些生命形式被抽象地重新编码为基于赤裸生命的社会—司法的认同/同一性(选民,工人,记者,学生,但也包括艾滋病患者,异装癖者,AV女优,老人,父母,女性)——之间的区分所取代。(把这种在落魄中与其形式分离的赤裸生命和一种更高级的原则——主权或神圣者——混为一谈是巴塔耶思想的局限,这个局限使这种思想对我们无用。)

在这个意义上说,福柯的命题——根据这个命题,“今天处在危险之中的是生命”,因此政治学也就变成了生命政治学——实质上是正确的。无论如何,理解这一转变意义的方式才是决定性的。事实上,在当代关于生物伦理学和生命政治学的辩论中未被触及的,正是理应在一切讨论之前被询问的,也即,生命的生物学概念。保罗·拉比诺(Paul Rabinow)设想了两种对称对立的生命模式:一方面,是科学家的实验生命^①,他患上血癌并把自己的生命变成无限研究和实验的试验场;另一方面,则是以生命神圣性之名,触动个体伦理和技术科学之间自相矛盾的那种生命。然而,这两种模式都没有意识到它们同属赤裸生命的概念之下。这个概念——在今天,它把自己隐藏在科学观念的伪装之下——实际上是一个世俗化了的、政治概念。(从严格科学的观点来看,生命的概念根本就没有意义。彼得·梅德沃和让·梅德沃告诉我们,在生物学中,关于生命与死亡等词意义的讨论是低层次对话的象征。这些词并没有本质的意义,因此,这样的意义也不可能在更深刻更细致的研究中得到澄清。)^②

这就是权力系统内医学—科学意识形态功能(这种功能一般不被察觉但确实是决定性的)以及伪科学概念日渐广泛的使用(为终结政治统治)之根源。过去,(只有)在某些特定的环境下,主权才有能力从生命形式中提取赤裸生命的景象,现在,同样的景象则大规模地为——几乎每天都有这样的情况发生——身体、疾病和健康的伪科学表述,以及不断扩大的生命领域和个体想象的“医学化”所提取。^③因此,生物学的生命,亦即共享赤裸生命之不可表达性与不可穿透性的赤裸生命的世俗化形式,也

① 实验生命(“experimental life”),原文即英文。

② 例见彼得·梅德沃和让·梅德沃,《从亚里士多德到动物园:生物学的哲学辞典》(Aristotle to Zoos), Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 66—67。

③ 原文使用的术语与银行业务术语是一样的(因此这里的“赤裸生命”就是现金,被储存在像“生命形式”那样的账户之中)。

就把生命的真实形式构建成生存形式：生物学的生命在这种形式中不受侵害，故而模糊的威胁能够突然在暴力、异物、疾病和意外中实化。在权势者——他们，无论是否对此有所意识，以主权的名义统治着我们——愚蠢的面具后注视着我们的，正是这看不见的

主权。政治生命，亦即被导向幸福理念、与形式生命黏合在一起的那种生命，只有从这个区分中解放出来、撤离一切主权——一旦出走便不再回头——并以此作为起点，才是可以想象的。关于非国家政治可能性的问题必然是以这样的形式出现的：今天是否可能存在像形式生命——对于这种生命来说，生活本身就在自己的生活中受到了威胁——那样的东西？今天，权力的生活(a life of power)是否可用？

我称思想为在形式生命这个不可分离的语境中建构生命形式的联结(nexus)。我的意思不是通过这种器官(organ)或心灵技巧(psychic faculty)的个体运作(来进行建构)，(这里说的)毋宁是一种经验，一种把生命和人类理智的潜在特征作为对象的实验(experimentum)。思考并不意味着只为这样或那样的事物所影响，或只被这样或那样的被表达出来的思想内容影响，相反，它同时受某人自己的接受和对每个以及一切事物的经验——后者被设想为思考的纯粹力量——的影响。（“当思想以这样的方式——实际上知道的人被如此言说——变成一切事物的时候……它的条件仍然是潜力之一……因此思想也就有了思考自己的能力。”）^①

只要我还没有被表达出来，还没有被唯一地表达出来，而是被交付给可能性或力量，只要每次我生活、计划和理解的时候生活、计划和理解本身尚处在危险之中——换言之，只要有思想存在——只有在这种情况下，生命形式才能在其事实性和物性上变成形式生命，而在形式生命中，把像赤裸生命那样的东西隔离出来是永不可能的。

这里谈论的思想经验总是对某种共同权力的经验。共同体和权力不留余地地使一与他同一，因为共同体原则对一切权力的继承(内在于共同体原则的一切权力)，是为任何共同体所必需的潜在特性的一种功能。在那些总是已经得到表述的存在，总是这样或那样事物、这样或那样身份/认同的存在，以及那些总是已经在这些事物和身份/认同中竭尽其力量的存在之间——在这些存在之间，除巧合和事实上的分离外不可能存在任何共同体。只有通过我们身上——以及他者身上——那尚为潜力(仍然潜在)之物，我们才能与他者交流，而任何交流(如本雅明在语言那里觉察到的那样)首先并不是共通物的交流，而是可交流性(communicability)本身。毕竟，倘若有且只有一个存在，那它必然是绝对无力的。（这也就是为什么神学家们要确认上帝无中

^① 亚里士多德，《论灵魂》(On the Soul)，载《亚里士多德全集》(The Complete Works of Aristotle)，vol. 1, ed. Jonathan Barnes, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1984, pp. 682--683.

生有[ex nihilo]地创造世界,换言之,也即绝对不使用任何力量来进行创造。)在我有能力的地方,我们总是作为众人而存在的(就像在,如果有语言也即言说之力存在时,不可能有且仅有一个说这种语言的存在)。

这也就是为什么现代政治哲学并非始于把沉思和沉思生活(bios theoreticos)变成一种分立的、单独的活动性(“从单一者到单一者的放逐”)的古典思想,而是从阿威罗伊学说开始的,也就是说,现代政治哲学,始于为一切人类所共有的单一且唯一可能的理智,并经过了但丁——在《论世界帝国》(*De Monarchia*)中——对内在于群体内部的思想能力的确证:

显然,人的基本能力在于理智的潜力或能力。因为这种能力不可能在个人或上文提到的那些特定人类共同体中得到彻底的实现,人类中就必然存在这样一个群体,通过它,理智的能力能够完全实现……从整体来看,人类的本职工作也就是不断地——首先,是在理论问题上,其次,作为理论的扩展,在实践上——锻炼理智成长的整体能力。^①

我所说的那种扩散的知性(intellectuality)与马克思“一般智力(general intellect)”^②的观念只有在这种经验的视角内才有意义。他们如此命名天赋思想能力的繁多(multitudo)。知性和思想并非生命形式之一——在这些生命形式中生命和社会生产得以自我表达——毋宁说它们是把多样的生命形式建构为形式生命的那种归一的力量。在只能通过在一切语境中把赤裸生命与其形式分离来证实自己的国家主权面前,知性和思想是不间断地重聚生命与其形式或者说防止生命与其形式脱离的力量。在社会知识在生产过程中纯粹的、大众的铭刻(一种作为当前资本主义阶段,景观社会特征的铭刻)与作为对抗性力量和形式生命的知性之间作出区分的行动——这种行动经历并完成了这种黏合与不可分离性的经验。思想就是形式生命,不可与其形式隔离的生命;这种不可分的生命出现的地方——它在身体进程的物质性中出现且以不是在理论中才有的生命的惯常形式出现——在且只在那里,才有思想。而这种思想,这种形式生命,这种使赤裸生命浸入“人”和“公民”——后者临时性地对之加以覆盖并用“人”或“公民”“权利”加以表征——的思想,必须成为未来政治学的指导思想和单一的中心。

^① 但丁,《论世界帝国》(*On World-Government*), trans. Herbert W. Schneider, Indianapolis: Liberal Arts, 1957, pp. 6—7; 译文有变动。

^② 英文原文如此。该术语出自马克思的一条注释,在这条注释中他用的是英文。见卡尔·马克思,《经济学手稿:政治经济学批判大纲》(*Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*), trans. Martin Nicolaus, New York: Random House, 1973, p. 706。

阿甘本访谈录

[意]吉奥乔·阿甘本 [德]乌尔利希·豪尔夫/文 王立秋/译

这次访谈,是2004年3月4日在罗马举行的,由乌尔利希·豪尔夫(Ulrich Raulff)^①主持,最初发表在德国《南德日报》2004年4月6日号上。本篇译文出自莫拉格·古德温(现供职于佛罗伦萨的欧洲大学研究院)。本文所有注释都是编者注。

豪尔夫:您最近的新书《例外状态》已经在德国出版。乍一看,这是对与卡尔·施密特相关的一个概念的历史学和法律历史学分析。请问这个概念对您的神圣的人^②研究计划来说,意味着什么?

阿甘本:《例外状态》与随《神圣的人》而来的系列文章属同一谱系,这些文字应当形成一个四部曲。考虑到内容,这项研究计划将处理以下两个问题。首先是历史问题:今天,例外状态或紧急状态已经成为一种治理的范式。最初被理解为某种不寻常和某种例外的例外状态,本来只应该在有限的时间内有效,而历史的转变却使之成为治理的常态。我想要展示的,正是对我们生活其中的民主政府来说,这种改变带来的后果。其次是一个哲学本质的问题,处理的是法与不法,法与失范(anomy,反常)之间的奇特联系。这是一片空无,一片空白,而这片空旷的空间,是由法律体系构成的。

豪尔夫:您在《神圣的人》第一卷中写道,例外状态的范式在集中营中进入存在(开始),或者说,与收容所是一致的。去年您出于义愤的抗议——您把这个概念用到了美国,美国政治头上——尤其声势浩大。现在您还认为自己的批判是正确的么?

阿甘本:说到这样的应用,我关于奥斯维辛的著作^③的出版也激起了类似的回响。但我不是一个历史学家。我研究的是范式。范式是类似于例子,样例(exemplar),特

^① 乌尔利希·豪尔夫是《南德日报》的文化主编。

^② 例见 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1998。神圣的人,根据罗马法,是一种不能被仪式献祭,任何人都可以不负罪责地杀死的人。阿甘本把这个概念用做对我们世纪重大政治疑难进行全新解读的基石;最可怕的极权主义的兴起,纳粹是其顶峰。

^③ Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, reprint, Zone Books, 2002。

定历史独特现象的某种东西。正如原型监狱对福柯来说是范式一样^①，神圣的人或穆斯林人(Muselman)或例外状态对我来说，也是一种范式。然后，为理解特定的历史结构，我会用这种范式来建立一组现象，(这种方法)也与福柯类似——他从圆形监狱中发展出他的“全景敞视主义”。^②但这种研究不应混同于社会学的研究。

豪尔夫:尽管如此，人们还是被你的比较吓到了，因为看起来，你在美国与纳粹警察之间画上了等号。

阿甘本:但我谈论的，更多是关塔那摩的囚犯，他们的处境，从法律上说，实际上也可以和纳粹集中营中的囚犯相提并论。关塔那摩的被拘留者不具备战俘身份，他们完全没有法律地位。^③他们只是天然权力的臣民；他们没有任何法律的存在。在纳粹集中营中，犹太人首先需要被完全“剥夺国民权利”并剥夺纽伦堡^④之后参与的公民权利——在此之后，他们也被抹去了法律的主体(地位)。

豪尔夫:您把(这)与美国安全政策的关联理解成什么？关塔那摩属于您先前描述的，从通过法律来统治到通过次序缺席的行政治理之过渡的一部分么？

阿甘本:这是隐藏在一切安全政策背后的问题，无论这种政策是通过管理还是通过行政来统治。在1968年法兰西学院的课程中，米歇尔·福柯向我们展示了为什么安全会变成18世纪的统治范式。对于魁奈、杜尔哥和其他重农主义政治家来说，安全，并不意味着对饥荒和灾害进行预防，而是说，允许它们发生，然后再把它们导向有益的方向。现在，我认为有必要对此进行讨论，即这两个要素——法律与法律的缺席——及其对应的统治形式——通过法律来统治以及通过管理来治理——都是某种二元结构或系统的一部分。我试图理解这种系统的运作方式。你看，卡尔·施密特经常引用一句法语，意思是：Le Roi Règne mais il ne gouverne pas(国王统而不治)。这正是这种二元结构的界标(termini)：统治，与治理。本雅明把命令(schalten/command)和管辖(walten/administer)这样一组概念引入了这个范畴。为理解其历史关联，必须首先把握它们在结构上的相互联系。

豪尔夫:再问一次，是不是说，法律的时代结束了呢？我们现在是否生活在一个

① 例见 Michel Foucault, *The Foucault Reader*, p. 217, Pantheon, 1984. (“[只有]在监狱制度中，边沁的乌托邦才有可能以物质的形式得到完全的表达。19世纪30年代，圆形监狱成为大多数监狱的建筑计划。这是表达“规训的智性”的最直接的方式……”)。原型监狱是中间设有一座塔，塔的周围有一系列分为不同层级的建筑环绕的一个巨大庭院。

② Id. At 212. (“……而且，尽管现代社会普世的法律至上原则看起来在权力的实践中设立了界限，遍布世界的全景敞视主义却使权力有能力运作，在法律之下的暗面运作一种既无限而又短暂的机器……”)。

③ 2004年4月20日，美国最高法院就寻求关塔那摩被拘留者法律地位与司法许可的尝试举行了听证。参见，*Rasul v. Bush*, No. 03-334, D. C. Cir filed 2 Sept. 2003, cert. granted 124 S. Ct. 534(2003)。

④ 即纽伦堡法令，于1934年在纳粹的“关于自由的党会”上公布，其中包括一项关于公民权的法律，“这项法令剥夺了‘非德意志血统’人士的公民权利”。Ingo Müller, *Hitler's Justice*, pp. 96—97, trans. Deborah Lucas Schneider, Harvard University Press, 1991。

法令(Schaltung,命令)统治的时代,一个控制论的管制以及对人类进行纯粹行政管辖的时代?

阿甘本:一眼看上去,确实会有这种印象,好像通过行政,通过管理来治理处于支配地位,而法律的统治则看似处在衰落之中。我们正在经历着管制的胜利,缺乏次序的行政管制。

豪尔夫:但我们不也同时观察到整个法律体系的扩大与法律调制的迅速增长么?比如,在德国,每天都有新的法律创生,德国人都有这种感觉,好像他们处在卡尔斯鲁厄而非柏林的统治之下。^①

阿甘本:同样你们也能看到,这个系统的两个元素相互并存并且,都被推向极端,变得如此地极端,以至于最终走向崩溃。今天,我们看到了能够与最大限度之法律完美相契并存的最大限度的混乱。

豪尔夫:从你描述这种现象的方式,我看到了一种导致前所未有的极端化的分裂。然而,在其他地方你也谈到,政治的经典领域将变得越发狭窄——这听起来有些批判和颓废理论的意思。

阿甘本:请允许我用本雅明的话来回答:不存在衰落这回事。这也许是因为,年代总是已经被理解为处在衰落之中。当你用像公/私那样的经典政治哲学传统区分来看待问题的时候,你会发现坚持这些区分且不满于其中某个术语的(内容的)缩减(即某个术语指涉范畴的减小及锐化),比起就其交织性置疑,要无趣得多。我想理解的是系统运作的方式。而系统总是二元的;它总是通过对立来运作。不单是像公/私这样的区分,连房屋与城市、例外与法则、统治与治理等这样的区分也一样。但为了理解这里真正利害攸关的地方,我们必须学会把这些对立看做“二重一对立(di-polarities)”而非(简单的)“二一分(di-chotomies)”,看做张力的对立,而非实体的对立。我的意思是,我们需要一种这个领域中的逻辑,就像在物理学中那样,在这种逻辑中,要在两个不同的实体之间划出清晰的界线并使之分离是不可能的。这样一来,你就可能突然发现一些不可决定或无差别的区域。例外状态就是这样的区域之一。

豪尔夫:在您系统检视的意义上说,私的一端——随即也是私的现实——还有意义么?那里还有值得保卫的东西么?

阿甘本:首先,显然,我们不能再在公与私之间作出区分,而经典对立的双方看起来也真的在丧失其实在。关塔那摩的拘留中心正是这种不可能性的绝佳场所(locus

^① 卡尔斯鲁厄(Karlsruhe)是德国联邦立法院(Bundesverfassungsgericht, BVerfG - German Federal Constitutional Court)和德国联邦最高法院(Bundesgerichtshof, BGH- German Federal Court of Justice)的所在地。要体会卡尔斯鲁厄在司法—政治上的意义,可参见 Gerhard Gasper, The “Karlsruhe Republic”——Keynote Adress at the State Ceremony Celebrating the 50th Anniversary of the Federal Constitutional Court, 2 German Law Journal No. 18(01 December 2001), at <http://www.german-lawjournal.com/article.php?id=111>.

par excellence)。例外状态包括,但也不止于这种区分的中性化。尽管如此,我认为,这个概念依然很有意思。只要想一想美国那么多的组织和运动就知道了,目前,这些组织和运动,正致力于对“私”的保护与防卫,试图界定什么属于,什么不属于这个领域。

豪尔夫:这与您的作品有何联系?

阿甘本:正如我先前提到的那样,按我的设想,《神圣的人》应包括四个部分。对我来说,最后也是最有趣的一个部分,不在于历史的讨论。我将对形式生命与生命方式的概念进行探究。我称之为形式生命的,是这样一种生命,这种生命与其形式不可分离,在这种生命中分离出某种类似于赤裸生命的东西,是不可能的。这里,“私”的概念也发挥了作用。

豪尔夫:显而易见,在这点上,您又与福柯,也许也与罗兰·巴特发生了关联,巴特在他后期的一次演讲中,也谈到了共同生活(Vivre ensemble)这个主题。

阿甘本:对,但福柯在秉持这个观念的时候,在历史上回到了希腊与罗马人那里。当你研究这个主题的时候,你突然会发现自己脚下再无任何根基。这里你能清楚地看到,我们看起来不再有接近当下、即刻的能力,除非通过福柯称之为考古学的那种东西。^①但以形式生命,也就是说,以某种直接的生活经验为研究对象,考古学可能是什么,这还不好说。

豪尔夫:就我的理解,几乎一切哲学家,对好的或者说正确的哲学生活如何,都有着各自的想象。您怎么看这个问题。

阿甘本:今天,人们应把自己的生命制作成一件艺术品这种观念,绝大多数情况下都被归在福柯名下,被归结为福柯关于自我关照的观念。伟大的古典哲学史家皮埃尔·哈东特(Pierre Hadot)责备福柯,说古典哲学家的自我关照并无把生命建构为艺术品的意思,相反,所谓自我关照,实际上是对自我的剥夺。^②哈东特不能理解的是,这两回事互相吻合。你必须记住福柯对作者概念的批判,以及他对作者身份的彻底免除。在这个意义上说,哲学生活,作为一种美好的生活,是别的某种东西:当你的生命变成一件艺术品的时候,你就不再是它的起因。我的意思是,在这点上,你感到你自己的生命,你自己就是某种“思想”,而主体,作者,已经不再。生命的建构与福柯引述的“抛弃自我(se deprendre de soi)”是一致的。这也是尼采的观念:没有艺术家的艺术作品。

豪尔夫:对于那些三十年来一直试图形成一种新的非排外的政治形势的人来说,

^① 参见 Michel Foucault, *Archeology of Knowledge*, Pantheon, 1982.

^② 参见 Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy*, trans. Michael Chase, Belknap, 2004; *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, eds. Pierre Hadot and Arnold Davidson, trans. Michael Chase, Blackwell, 1995.

尼采是最重要的影响来源。为什么他对您来说不那么重要呢？

阿甘本:哦,尼采对我来说也很重要。但我跟本雅明的立场更为接近,他说,永恒回还就像监禁的惩罚,在学校里让人抄一千遍同一个句子的惩罚……

豪尔夫:可马志诺·蒙提那里(Montinari)时代及其后的意大利哲学学派正向我们证明了这点,即尼采并不是一个强硬、专横的作者,就像一直以来人们试图让我们相信的那样,相反,毋宁说,他是一个开放、横贯而纵横交错的阅读与观念体系——一件没有作者的艺术品,正如您刚才呼吁的那样。

阿甘本:如果这是真的话,那么我们需要记得忘记主体的存在。我们必须保护作品免受作者的污染。

生命政治及其他

——论福柯的一个重要理论之流布

[美]托马斯·拉姆克/文 胡继华/译

直到最近,福柯所提出的“生命政治”概念在专家学者集团之外还鲜为人知。按照福柯的理解,这个概念是指有某种东西“将生命及其机能带入明确筹划的领域,将知识权力变成人类生活变革的动因”(Foucault 1979:143)。不仅在历史上,而且在理论上,福柯都区分了“生命权力”的两个维度;也就是说,他在个体身体之规训和群体身体之社会调节之间作出了区分。福柯认为,生命政治置生命于政治秩序的中心,因而成为现代性的门槛。在这种理论视野下,资本主义社会的建制与生命政治的诞生之间存在着一种内在的关联:“社会”要实现了对个体的控制,不仅要通过意识或意识形态,而且这种控制还渗入到身体之中,并利用了身体。就资本主义社会而言,最为重要的恰恰就是生命政治,即生物性和肉体性(Foucault 2000a:137)。不仅如此,福柯引进生命政治这个概念,还标志着对“司法—推论的”权力模式的一种理论批判(Foucault 1979:82)。按照“司法—推论的”权力模式,在一种最终取决于统治权力问题的法律与法理框架下,权力发生作用的方式就是禁令与压抑。反之,福柯则用“生命政治”概念凸显权力的生产能力,而后者是无法还原为古代“生杀予夺”的统治权力的。统治权力主要是作为一种“减损机能”而发生作用,为了压制生命而控制生命,而这种治理生命的新权力却意在通过控制而激励、强化、监控以及优化生命力量(Foucault 1979)。

让我们首先指出,福柯并非生命政治概念的创造者。^① 20世纪上半叶,在那些论述生命和种族之调节与管制的著作中,特别是德国国家社会主义者的论著和论文中,这个概念就已经成型。^② 稍后,即20世纪60年代,英美政治科学中也在“生命政治”名目下崛起了一个新的研究领域。其理论方法基于这么一种信念:为了分析政治结

^① 令人遗憾的是,许多论者依然认为,“生命政治”是福柯初创的概念,如让—吕克·南希(2002:137)。

^② 关于这个概念早期引进和使用的情况,见 Karl Binding,《论国家的生成与生命》,慕尼黑和莱比锡,1920年版;Eberhart Dennert,《作为生命机体的国家》,哈雷,1922年版;Eduard Hahn,《国家:一种生命存在》,慕尼黑,1926年版。至于对这个概念的重构,参见 Esposito 的杰出论文(2004:3—39)。

构与政治过程,我们就必须从行为生物学方面、利用社会生物学概念和进化论展开研究(支持者的观点参见:Carmen 1997; Somit/Peterson 1998; 批评者的观点参见:Euchner 2001; Strube 2001)。

在福柯的著作中,生命政治概念清楚地标志着同一切试图将政治学本质还原为生物学的努力之决裂。相比之下,生命政治被当做一个概念引介进来,用以说明一种让生命作为政治策略之对象的历史过程。不是从引导政治的自然法则和普遍规律出发,福柯的生命政治概念标志着一种历史转型,即政治实践的断裂。尽管在当今的科学文献和新闻作品当中“生命政治”主要被当做一个中立的概念或一个普遍的范畴来使用,意在揭示生物技术干预的社会政治内涵(Geyer 2001; Gerhardt 2002; Mietzsch 2002),但在过去若干年内福柯论及生命政治的著作却已经广为流布了。^①大致说来,我们可以离析出两条主要的流布线索。第一条线索主要是在哲学和社会理论中,它探索了生命政治所代表的政治学方式:它如何发生作用,以及动员了什么样的力量?如何从历史上和理论上将它与过去和现在的其他政治形式区别开来?第二条流布线索发生在社会科学和技术研究中,发生在科学史、医疗人类学以及女性主义理论、性别研究中。这种理论分流的出发点是这样一种前提:与其认为活的身体是自然机体,不如认为它是易于技术解体和再度组合的人造存在物。问题就出现在这里:什么是生命的实体?

在本文中,我将批判地考察生命政治概念流布的两条线索。首先我将简要回顾和概述两条线索的主要理论成就,然后在论文剩余部分提供第三种视野。我的宗旨是将福柯的生命政治概念同他的治理分析结合起来。这种理论组合将更好地理解生命政治的治理方式与自由政治的合理性之间的关系。

一、赤裸生命或芸芸众生

关于福柯理论流布的第一条线索,我仅打算指出这场讨论中于相关争论最有贡献的两种极端立场。一是阿甘本著作中的生命政治概念,二是哈特和内格里著作中的生命政治概念。^②两种立场都显示了对福柯的批判,但他们的方法却十分不同。与

^① 讨论福柯的生命政治概念,会因为他本人在其作品中对这个词语的不同用法,以及他对生命政治和生命权力关系的不同理解,而变得异常复杂。有时,他在一些文本中将生命政治当做生命权力的同义词来使用;在另外一些文本中,他又认为生命政治是生命权力的对立面,因为前者是指一切抵抗生命权力的策略。但是,当福柯在提到生命权力的一个特殊维度或一个极点时,他也谈到生命政治。在此,生命政治意味着对一种身体政治、一个集体人群进行调节,而对立于个体规划的“死亡政治学”。

^② 关于这一对抗状况,参见 Rancière 2000。

福柯对立,阿甘本坚持认为,现代生命政治建立在前现代主权的牢固基础上,而哈特和内格里则宣称福柯没有充分地注意到现代向后现代生命政治的转型。

让我们从这么一种构想开始:生命政治无法逃避生命权力,因而生命权力之外别无他物。阿甘本依靠卡尔·施密特、本雅明、阿伦特、海德格尔和巴塔耶的学说,其出发点却是一种理论区分。在他看来,这种理论区分显示了古希腊以来西方政治传统的基本特征。他断言,主要分界线不在敌友之间,而在赤裸生命(Zoé,动物)和政治存在(Bio,生命)、自然存在和人类的法律地位之间。阿甘本就此断定,主权结构要求生产一副生命政治身体。他还坚定地指出,将法律变为制度同“赤裸生命”的曝露有着不可分割的关联。因此,只有同时排除某些不能完全成为法律主体的人类存在,人们才能被包容于一个政治共同体之中。在阿甘本看来,在一切政治的发轫之地,我们就发现了一道既成的界限和一个被开拓的空间,而这个空间乃是一块被剥夺了法律保护的飞地:“严查禁令,乃是最本源的政治关系”(Aganben 1998: 181)。

阿甘本用一个源自古罗马法的形象来命名主权的神秘基础。“神圣的人”(homo sacer),是指一个为政治共同体所决定而必须去死的个体,但又禁止以法律的名义将它处决或者以宗教的名义将它神圣化。如果他被某人所害,杀人者却不会偿命。甚至一个罪犯也会寻求法律保护和要求形式程序,而这个“神圣的人”却完全未被保护,完全被归为纯粹的肉体存在。由于他被赋予了一种超越人类法律和神圣法律的地位,这个“神圣的人”就成为一个“活死人”。

阿甘本的主要命题是:集中营是“现代性政治空间的隐秘范式”(1998:123)。他认为,集中营不是由围栏和物质界限所环绕的自然实体,而是赤裸生命与政治存在分解的象征和凝固。问题在于,他没有把“集中营”理解为一个内在区分的闭合联(continuum),而只是把它理解为一清楚地将赤裸生命与政治存在分隔开来的“界限”(1998:122)。因此,他不可能分析内在的“赤裸生命”如何可能得以等级化,如何得以进化,如何可能将生命分为高级的生命与低级生命、上升的生命与下降的生命。阿甘本之所以不能理解这么一些过程,是因为他的注意力完全集中在一条界线的确立上了,而他本人又没能将这条界线当做一个交错带,而是将它当做一条没有广延的界线,从而将问题作了非此即彼的简化。换言之,与其说他感兴趣的是生命,不如说他感兴趣的是生命的“赤裸”,因而他的理解之重心与其说在于生命的规范化,不如说在于作为物质化界线的死亡。阿甘本认为,生命政治本质上是“死亡政治”(1998: 122; Fitzpatrick 2001: 263—265; Werber 2002: 419)。①

哈特与内格里则为生命政治提供了一种完全不同的解释。他们努力赋予这个概

① 关于福柯与阿甘本“生命政治”概念的整体对观,参见 Genel 2003。

念以一种正面的意义。他们将意大利自律论马克思主义(Italian Autonomist Marxism)同后结构主义理论融合起来,同时又宣称经济与政治、再生产与生产之间的界限正在消失。生命政治就标志着资本主义生产进入了一个崭新的时代,从此生命不再局限于再生产领域,或者归属于劳动过程。“在为语言与技术而奋斗的过程中,活的劳动力之主体性单纯而直接地揭示出,当我们谈到以集体手段建设一个新世界之时,就无疑是在生命权力及其政治组织形式之间存在着一种联系。政治,社会,经济,以及生命,一切都在这里共处同存”(Hardt/Negri 2000: 405—406; 22—41)。在两位学者看来,政治关系的建构现在必须包容个体的整个生命,而这就为一个新的革命性主体——即大众^①——的出场准备了基础。

哈、内二人所描述的生命政治秩序也包括交往合作形式所必须的物质条件,因而它将超越资本主义生产的结构约束。生命政治便是他们给一整套经验决裂与置换所取的名字。按照哈、内的看法,以多元方式消融边界,就代表着现代向后现代、帝国主义向帝国的转型。这么一种判断为引导作者分析而确立了内在性视野。如果经济与政治、物质生产与意识形态合法化进程都濒临崩溃,那么,在外在世界就再也没有借以同帝国抗衡的生命的立锥之地,再也没有什么真理了。帝国旨在创造一个可居的世界:“生命权力乃是一种权力形式,自内而外地调节社会生活,服从社会生活,解释、吸纳和再度表达社会生活。仅当权力在内在完整的生命功能之中形成,以至于每一个体都能自在自为地容纳这种功能并激活这种功能时,权力才能有效地控制大众的整个生命”(Hardt/Negri 2000: 23—24)。

阿甘本认为,抵抗不在生命政治之内,但总是已经被涵盖在统治主权之下^②,而哈、内则区分了生命权力和生命政治。尽管整个社会都在资本的控制下,两位学者还是将这一人情入理的判断同一种革命的希望结合起来了。不仅如此,他们还指出,在资本主义及其颠覆者共产主义之外,并无外在第三者存在,而这是同一过程的两个方面,驱动这一过程的是“活劳动力”的独特主体性。如果生命权力代表了主宰生命的权力,那么,恰恰就是这种生命构成了对抗权力及其抵抗形式成型与模塑的地层。生命政治不仅对立于生命权力,而且在本体论意义上还先于生命权力。生命权力对发生于自身之外的生命创造力量作出反应,因而调节和模塑了这种力量,却又不等同于这种力量。在此,生命政治指示了一种建基于身体及其权力的新型本体论之可能性(Lazzarato 2000; Revel 2004)。

^① 关于哈特与内格里“生命政治”概念的评述,参见笔者论文(2002)。

^② 这就是阿甘本在《神圣的人》当中所展开的论证,阿甘本在这个语境之中所讨论的不同见解,主旨在于对于主权的抵抗,参见《生命形式》(Agamben 1998b)。

二、什么是生命？分子—政治学，人类—政治学，死亡—政治学

福柯生命政治理论流布的第二条线索在其取向上更加具有经验色彩，并在能够操控“生命本身”的生物医学和生物科学中得到了发展(Franklin 2000)。这一取向之共同出发点是这么一种信念：一切生命存在物都有一种共同的本源，这么一个观念必然被一个人工化的多元存在概念取而代之，而存在更类似于技术造物，而非自然实体。将生命定义为分子生物学中的一段文本，定义为移植医术和复制技术的进展，定义为 PET 扫描到 DNA 分析的新型可视化技术，以及诸如此类的技术革新，这就导致了同一个完整躯体概念的决裂。身体不再被视为一个有机实体，而被视为类似于分子软件一样的东西，不仅可以被阅读，而且还可以被重写。用萨拉·富兰克林和玛格丽特·洛克的话说，“谱系学连续过程之于新生物学，恰如现场演奏的乐队之于数字录音技术”(2003:14; Heins/Flitner 1998)^①。

分子化和数字化刻画了一种“重组的生命政治”(Dillon/Read 2001)，它在身体界限上下同时发生作用。它在人类身体内部敞开了一个干预空间，同时又可以将诸多异质要素同迄今未知的生命形式重新组合起来。汉斯—尤尔格·莱茵伯格强调指出，分子生物工程的实践本质上不同于生物科学和医学中传统的干预形式：其目的不仅是矫正新陈代谢过程，而且是重编程式。“新陈代谢过程第一次在指令层次上变得易于控制。直到完成了这一步，甚至在其最具攻击性的物理化学药学形式上，医学的干预也仅仅局限于新陈代谢的指令执行层次上”(Rheinberger 1996, S. 25)。在这种生命的政治认识论中，生物学不复被视为一种发现的科学，而是作为一种转换的知识发生作用，创造生命和转换活生生的存在物(Rabinow 1996; Rose 2001; Clarke et al. 2003)。

这就导致了生命的工具化，而这个过程同资本主义休戚相关。自然曾经被开发利用，作为生产过程的物质材料，而今在遗传变异和持续发展的时代，自然被视为“价值”的源泉和造物主。一方面，人们期望生命的再生产和再转换过程能够产生“生物价值”^②，另一方面，它们却为资本主义经济体制内部的新产品与服务行业的发展提供

① 因此，不妨区分“生命”的两种意义：第一是指那种转瞬即逝的“体验”，它要求肉体的存在；第二是指被保存、被复制、被重构和被优化的生命。

② 参见 Waldby 2000 第 33 页：“我的生物价值概念……特别地阐发了一系列技术过程，通过这一过程可以强化和增进生命的力量与形式，将它整饬为一套经济结构，即一套可以计算的价值等级。只要我们可能沿着一系列途径，将生命实体的催生与转换的创造力变为工具，使之有助于人类的各项工程，比如科学、工业、医疗、农业以及技术文化的其他活动舞台，则就会产生生物价值。在当今时代，最有创造力的生物价值形式出现在诸如编码之类的生命实体测定方式之中，将这些生命形式记录在有价值的生物—信息经济学中，而后者恰与资本主义经济相一致。”

了基础。生物学知识和生命形式可以申请专利,标价出售。在这种生命的政治经济学中,生命的价值和资本主义的价值生产有机地结合在一起(Haraway 1991; Escobar 1996; Andrews/Nelkin 1998)。

从这种转型之中,出现了福柯生命政治概念的三种形式的批判和校正:

第一,我们必须注意,福柯的生命政治概念依然附属一个完整身体的概念。他对于作用于身体并塑造和分化身体的权力技术之分析,仍然依赖于凝固和可认证的躯体界限观念。而在今天,这种观念却遭遇到许多困难。身体,作为一个显著的自我之起点,以及技术致力于塑造与调校的机体基质,现在却被视为技术的结果,即作为肉体化的技术效果(de Laureatis 1987; Haraway 1991; Butler 1993)。分子生物学为超越古典生命政治“个体”与“群体”的二极对立提供了一个新的干预层面。一种能够对个体进行遗传学关注的分子政治学补充了解剖—政治学和对群体的调节。它为个体提供了遗传学肖像,同时将他们定位于群体基因库之中(Flower/Heath)。

第二,身体分离与重组的技术导致了对生死关系的重新定位。尽管在《临床医学的诞生》中福柯将死亡当做现代医学的内在构成部分,可是在其他文本中他显然又推证,死亡标出了外在界限以及生命政治的另一侧面。与这种观点相反,我们必须指出,生死之间系统相关,彼此配合,远远比福柯的想象复杂。一方面,人类物质载体,即身体构件,超越了活生生的主体。甚至当生命的“原始”载体已经死亡,但人类生命的细胞、器官、血液和骨髓之类却仍然可能存在于其他人的身体中,还可能提高生命质量和延缓死亡的到来。生命物质并不遵循与有机体同一的生物学节奏,它可能作为信息而被储藏,被存储在生物基因库中,或被培育在茎状细胞脉络中,而所有这一切在原则上是不朽的(Iacub 2001)。因而,死亡可以被利用,可以在一种创造性循环中被用于优化生命和延长生命。某些人的死亡可能是另外一些人的生命和幸存的保证。另一方面,死亡不仅被分化而支离破碎,而且还因此而富有弹性。脑死概念之发明,以及重新激活技术之发展,必然导致了死亡之解体,分散于不同的身体领域和不同的时段。这个过程允许发展和扩大器官移植医术。当今世界,与其说是主权国家,不如说是医疗管理机构操纵生杀予夺的权力,是后者决定什么是“人类”的生命,生命何时开始和何时结束。在一种全新的意义上,死亡—政治学亦是生命政治的一个构成部分。

第三,在福柯的著述中,生命政治仍然集中在人类个体和群体上(就是当他在《事物的秩序》里宣告“人的死亡”之时亦复如此)。这么一种人类中心论的人学偏见至少因为两点理由而值得质疑。首先,这么一种方法不可能提出这么一个问题,即生态管理和环境话语如何同人类这个物种的再生产关联起来。因此,很有必要将生命政治概念延伸到一般生命条件的管理和控制之中(Rutherford 1999)。其次,进一步说,将

身体重构为文本,便消解了人与非人之间的认识论规范界限(Latour 1993)。如果生命不能被还原为染色体结构和基因过程,那么在人类生命与其他生命形式之间就只有程度上的差别,而没有本质的差别。在这种新型生命政治的星丛中,活的存在物并未拥有一种完美的形式或者本质内核。从DNA的四种基型就可能产生出无以计数的多元生命形式。人们梦寐以求的完人,长寿而不易为疾病所困扰的人,生物医学和生物技术策略所构想的那种“优化的”人,同时也只不过是一种动物而已。对“标准有机体”的议论明显地显示了这一倾向,因为是老鼠、绵羊、猿猴以及别的动物被用于生物医学和人类疾病研究中(Rabinow 1996: 91—92)。在这个视野下,人类就再也不是自然过程的可靠产物,而是技术过程的脆弱效果,以及社会冲突的对象和文化意义的客体。直言之,生命政治即人类—政治学。

三、活力—政治学:生命的治理术

福柯生命政治概念流布的两条线索不妨简述如下:一方面我们非常清楚,在个体与群体层面上,均有一个新的生命政治维度,而它又取决于对身体及其生物过程日益扩大的认识;另一方面,我们觉得十分必要延伸生命政治分析,将主体化过程涵盖于内,以便领悟那些新型个体与群体角色如何出现在生命政治生产方式内部。因此,生命政治分析必须扩展,以至于理解主体化过程和知识生产。

同福柯对于生命政治的原始理解相比较,上述观点确实具有一种优越性,但我们也可能仍然感到少许不安。正如我们刚才简要回顾的那般,福柯概念流布的两条线索显然代表两种互相平行的从理论上阐发生命政治的努力,但它们不仅彼此互不往来,而且也不能交换位置,设身处地考虑对方。^①它们仍然各自孤军奋战,一再重复非常传统却问题百出的劳动分工论。在一个侧面,我们发现了政治,发现宏观层面,权力与抵抗、主体与意识形态的基本问题在此得到了表述;在另一个侧面,我们发现了一种同技术、日常生活实践的关联,发现了微观层面,它常常远离政治,或者说与政治毫不相干。我们必然遭遇的危险是互不理解,彼此盲目:一方面,在第一条线索上我们可以分析政治过程,却不考虑它与物质技术的关联;另一方面,在第二条线索上我们势必只能分析技术发展,而把它同政治策略抽离出来。^②

^① 但值得注意的是,哈、内二位在《帝国》中也提及哈拉维的著作,在近作《民众》中还提出了生物技术学问题。

^② 关于这一点,Andrew Barry 论述道:“科学技术研究容易成为‘个案’研究的附庸,后者又成为科学技术品格之理论论证的对象,但它对于政治学研究有何意义,却不得而知。在这个意义上,科学、技术与政治,三者之间的关系仍然没有受到质疑,而是被复制了。”(Andrew Barry 2001)同类的批评,参见 Gottweis 1998。很显然,这种批判仅仅适合于科学技术研究之主流。质疑微观与宏观、技术与政治,已经形成了一种理论传统,关于这一传统的经典文本,参见 Callon/Latour 1981。

不无反讽意味的是,我们已经在福柯的著作中发现了一种面对这个难题的勇气以及一种如何解决这个难题的暗示。福柯提出政治技术概念之初衷,恰恰就是为了将上述两种视野结合起来。福柯的学说凸显了政治学的物质方面,同时又主张不能把技术理解为一种中立的手段,而是必须将它置放在一种政治语境中来分析。但是,在福柯所提出的学说之中,有一种十分重大的理论成就:关于治理术的学说。福柯在无所不包的意义上使用“治理”(“Government”)概念,而采纳了这个词之古老的含义,一方面突出权力形式与主体化过程的紧密关联;另一方面,他关于治理术的学说同时还暗示,如果不分析起支配作用的知识形式,就根本不可能研究权力技术。在这个视野下,治理术凸显了权力程序、主体化技术和知识形式三者之间的密切关联(Foucault 1991; 2004a; 2004b)。我方才所回顾的福柯生命政治流布的两条线索都集中在分析主体化过程和知识形式上,而我则提出第三种分析视野,让生命政治与治理术在整体上系统地遭遇。

笔者意在将生命政治当做一门“治理术”(Foucault 2004b: 4)来研究。在这种视野内我们可以放弃福柯作品中为刻画生命政治的特征而设立的界限。同时,我们还可能将他对于治理术的兴趣同他自己为克服那些缺陷所作的决定联系起来。在福柯的著作中,生命政治集中在一个群体的生物学和物理学生命之上,而生命政治就被还原为身体政治。治理术概念揭示出了社会交往的道德政治之真诚性必然以什么方式产生和保存。这就通过引入“活力政治”要素而拓展了身体政治的视野。在题为“生命政治的诞生”的讲座中,福柯论说了现代新自由主义,其中提到了天主教自由主义者亚历山大·茹斯托(Alexander Rüstow),此君如此描述“活力政治”：“此乃一种生命政治……它考虑到了工人的全部生活处境,从早到晚,夜以继日,一切真实具体的处境。”(Foucault 2004b)

从治理术分析内部出发重构生命政治概念,则生命政治就不仅包括物理存在,而且包括道德与政治生存。这令我们回想起阿甘本在动物与生命之间所作的区分(而追根溯源,还可以提到汉娜·阿伦特)。效法拉斯·拉尔森(Lars Larsen 2003)的命题,我们就不仅可能将生命政治的主体区分为个体和群体两种形式,而且还可以将生命区分为两种形式——动物与生命,自然存在与道德政治存在。这样区分使我们可以追问,生命政治的四种维度是如何彼此区分又互相连接的。福柯《性史》第一卷中的生命政治概念集中在个体规训和群体调节过程,即集中在动物维度上,而治理术的问题意识更明确地提出了道德政治问题:生命难题。技术作用于个体身体或群体身体,超越于技术之外,治理术的视野则突出了“自我的技术”和“个体政治技术”的作用。前者集中于自我治理过程,即集中于主体作为伦理存在自我相关的方式,而后者则指明“我们以何种方式被引导,而将我们自己当做一个群体、一个社会实体的构成

和一个民族国家的构成来认识”(Foucault 2000b: 404)。以这种理论的再度定向为基础,我们就可能辨认出生命政治四个内在相关的维度。通过分析自我的技术和社会的技术,身体和群体技术的“经典”库藏就日益丰富了。^①

这种理论的精致化便充分地突出了生命政治的难题。福柯认为,现代生命政治乃是政治权力与源自古代基督教的牧领权力之混合。他坚持认为,尽管“生命政治”人所尽知,但只有富有个性的自由主义治理形式才能代表动物与生命之间的特殊结合。福柯在论说治理术的讲演之中指出,仅仅是随着自由主义的出现,才产生了如何治理既自由又富有生命的主体的问题。福柯强调指出,生命政治的诸种难题“同政治合理性构架唇齿相依,难解难分,因为前者就出现在后者之中,并在后者之中日益恶化。特别是同‘自由主义’难解难分,因为指涉到合理性时,它们获得了一种反叛形式。具有其特殊后果和特殊难题的群体现象,如何被一个肯定主体权利尊严和自由选择的体系纳入到考虑当中?以谁之名义,通过什么法则,他们可能得以治理呢?”(Foucault 1994:818;822—823)

将生命政治概念与治理术分析结合起来,至少为进一步的研究提供了两种新的视野。首先,它开启了对于自然存在于道德政治存在关系历史形式的经验探索:某些客观化形式和身体经验如何以及何时成为一个道德政治法律问题?这就是福柯《性史》之最后部分所论说的主题。一个晚近的例子是人的形象,或者作为法理虚构的“人类尊严”,他们作为生物技术干预的结果,越来越脆弱。茎状细胞有权获得人类尊严吗?如果回答是肯定的,它们能不能要求人权?(Rabinow 1999:14—17)还可以进一步追问,什么是“民族身份”的“自然基础”?生物学特征与公民身份问题之间有什么关系?(Rose/Novas 2005)

其次,这么一种视野可能将生物技术干预的政治品格视觉化:当前的治理形式如何依赖于形式和生命的自我引导?它们如何参与构建一种法律和道德的基本结构,设计和描绘运用方式和使用形式?自由自在、自负责任和独立自主的主体概念,同生命即资本这一新自由主义观念之间有什么关系?

四、结 论

在这篇文章中,笔者勾勒出了福柯生命政治概念流布的主要线索,区分了不同的研究方法,其中一些集中于政治问题,而另一些以生命问题为出发点。笔者简要回顾

^① 参见 Barbara Cruikshank 1999,《论公民技术》。

了他们各自对福柯的概念所作的批评和校正。在上面第三部分中,笔者粗略地指出了这些理论努力的局限性。分而论之,各自孤立,这些理论没有彼此考虑对方的工作,而是一味地延续着思想与学术的传统劳动分工。由于将政治与技术、宏观与微观一分为二,这些理论同当代生命政治的重要特征失之交臂了。

笔者的意图是提出源自福柯关于治理术的原创学说的审视生命政治的第三种视野。通过将生命政治置于治理术的分析之中予以重新建构,我们就可能提出一系列几乎处在科学研究和政治讨论之外的重大问题。如福柯勉力为之,我们必须更细致地研究自由主义和生命政治的内在关联:“当我们理解所谓‘自由主义’治理,(政府)体制具有何种特征时……我们也会考虑,什么是生命政治。”(Foucault 2004b:24)

生命权力

——福柯与阿甘本

[美]凯特·吉拉尔/文 黄世权 靳琦/译

福柯阐明的关于生命权力的理论假说,开启了一种权力操控的特殊模式的研究,这种模式与18世纪共生,那时生命已成为权力的特殊领域,个体的生命成为政治的对象。在这个方面,福柯继续了他的规训分析。更准确地说,从18世纪下半叶开始,人类的生命已成为政治策略的筹码,由此标志着一个“生物现代性的社会的开端”。那时争论不休的是生物的进程,这种生物进程影响了全体民众,并要求有一种调节性的权力予以调控,这种调控性的权力,在《性史》第一卷的最后一章,获得了一个别致的名称:生命政治。在阿甘本的著作中,生命权力不是作为一种假说,而是作为一种理论起作用的。这种理论关注权力的结构,认为权力结构的起源直接与生命相关。统治的逻辑就是捕获生命,就是隔离赤裸的生命,把它作为一种例外加以排除。统治权力生产出一个生命政治的身体,并在上面立足、渗透和操作。阿甘本的这一观点不仅在《神圣的人》(1995)中得到阐述,同时也在随后的《奥斯维辛的遗物》(1998)以及论文集《没有目的的手段》(2000)中得到了阐述。生命权力问题与另一个激励着阿甘本写作的问题连接了起来,那就是不断地对人进行界定和重新界定。

被阿甘本当做理论前提的福柯的假说,关注生命权力这一问题,也就是生命与权力的特殊连接的问题。这一问题要求对这两个概念进行重新界定。生命权力问题,也就是生命与权力的连接,构成了政治技术或统治艺术历史的一部分。当福柯明白无误地置身于这两种历史的第一种时,阿甘本则试图把两种抓在一起进行彼此说明。

用这种方式对福柯和阿甘本的生命权力问题进行质疑,开启了双向的探询。首先,这里有一个如何对生命与权力这两个术语之间的相互决定进行阐释的问题。权力的转型必须理解为权力操控和呈现方式的转型。与此同时,也是我们对它的运行的理解方式的转型。对福柯而言,生命权力的假说清晰地包含着一种对权力的重新界定。然而更重要的是,它也包含着对人们把握权力的方式的重新界定。这一重新界定允许人们在一直未被注意的交叉部分把握权力。虽然在不同时期,以不同形态,

生命权力与古老的统治权纠缠在一起,但它确实是独特的现代机制,与古老的统治权判然有别。因为它总是通过权力的技术而起作用,对生命权力的分析就必须在它最具局域化的程序的运作中展开,在它 与统治权和法律的一般进程进行整合的方式中展开。阿甘本把生命权力这一概念置于统治权概念的核心,由此把生命权力置入统治权的原始结构。阿甘本这一做法是否合理呢?阿甘本为了完整全面地思考政治空间而引入了生命权力概念,这种政治空间是依照集中营的范式运作的。集中营是一种对赤裸生命具有极端决断权的空间,因而可谓生命权力的极端范式。就此而言,生命权力这一术语要求人们对通常理解为政治的东西进行一次观念转变。正像福柯所暗示的,假如人们承认生命是权力的特定区域,承认“现代人是一种动物,政治使他们作为生物的存在成了问题”,那么是否可能像阿甘本做的那样,把这一公式反过来,按照这“反过来的公式”,公民的身体成为了政治问题。

在由生命权力的假说或理论牵扯出对生命和权力的重新界定之外,从这两种立场的对峙中又冒出第二系列的探询。这一探询来自于阿甘本对福柯假说的重新阅读。生命权力的假说与对权力的重新界定紧密相连,尽管这一重新界定并没有沿着那些路线臻于完善。在《主体与权力》一文中,福柯重新诠释了他的作品,承认他最主要的主题是主体而非权力。在对牧师权力(pastoral power)和治理术的反思中,在对将重点落实在主体并最终开启了自我技术问题的对生命权力的重新阐释中,这一重心转移是皎然可辨的。从这一诚然重要然而短暂而过渡性的思想契机,即生命权力的假说出发,阿甘本能否合理地 对福柯思想作出重新阐释呢?在他的重新阅读中,为了找到将政治技术与自我技术结合起来的契机,阿甘本将他的探究转移到福柯早已弃置的领地,即统治权与法的领地。依靠这一被废弃的问题,甚至依靠对福柯从未涉足的领域如集中营、纳粹政治这些对象的分析,阿甘本能够完成福柯的计划吗?论效果,福柯的假说是开放性的,不统一的,因此可以设想为一项进展顺利的工作,它的概念工具丰富多样又游刃有余。而从结果来看,它也可以开辟出无数的新的研究地盘。尽管阿甘本利用生命权力声言要“完成”或“矫正”福柯的分析,他这一计划的目的似乎最终也没有达成。那么,这是对福柯的批判,还是对福柯的极端不忠?

实施权力的新模式

如果说在生命权力时代,权力将生命涵括在它的种种算计之中,生命既逾越了统治权又被其紧紧束缚,那么它同时也转化了统治权。福柯对这一缓慢然而意义重大的权力机制的转型进行了重新解释:统治权施加于生与死的权力被相对化了,因此作

为“剑的权力”行使的不对称的死的权力,不再构成权力的首要形式,而仅仅是其中的一个因素。这种权力是在对生命的管理中组织起来的。福柯把这一假说与先前有关权力的微观物理学的著作联系起来。在《规训与惩罚》中,他展示了生命权力增加个体身体实用力量的倾向。在1976年的讲座中,福柯论述了一种非规训的权力技术,这种权力技术并不排除规训技术,但是对后者进行监督、整合,并渗透、利用它。这种不同的技术在不同的层面上发挥作用,规训是个体化的,生命政治则是“大众化的”。生命权力不再向身体宣讲自身,而是对活人宣讲自身。它介入各种过程比如出生、死亡、生病之中。它也介入突发事件,介入任何需要协助和保险的机制,甚至介入种属和环境的关系之中(例如城市问题)。总之,生命权力的对象是已被当做科学与政治议题的全体大众。因此生命权力高度关注具有长期政治效果的集体现象并努力调控它们。那么,在这种转型中,统治权力和生命权力到底是一种什么样的关系呢?这是一个权力领域的转型问题。“19世纪政治权力所进行的最大的转型无疑是这样的,我不能断然声称统治权的古老权力——生杀予夺的权力——已被取代,但是它被一种新的权力所补充,这种新的权力并没有抹去旧权力,而是穿透它,渗透它。就是这种权力,或者准确地说相反的权力,让你活着或让你死去。”这样,这两个层面表现出来的就不是一种简单的前后相续,而是一种相互渗透。为了控制生命,权力需要新的途径。实质上,新的权力技术就安置在统治权下面:权力越来越不是处决的权力,而是干预生存的权力。

通向权力的新途径

这样一来,对生命权力的运作机制的研究就不能按照传统的统治权的路径进行,福柯厘清了这一点:“我实际上并不想从政治理论的层面追踪这种转型,我倒宁愿在权力的机制、技艺和技术的层面上追溯这种转型。”正是在这个意义上,福柯屏弃了统治权和法的理论,转而研究权力的技术学,这种技术学不再单独地在合法性和统治权的内在符码中呈现,这些符码实际上掩盖了实施权力的新模式。

为了获取对权力的新的理解,必须要有一种“权力分析”。这种必要性在《性史》第一卷中得到了特别的说明。该书的中心主题并不是生命权力而是压抑假说——也就是性被压抑、否定和禁声的观念——福柯试图以此来挑战性话语的普通系统,或者说为了阐明性如何被置入话语,而重新置身于性话语的普通系统中。然而,正是福柯关注这种假说的第二个疑惑使我们兴致盎然,这个疑惑具有一种历史理论的形式,这就是:“权力运作真的首先属于压抑范畴吗?”在这里,福柯舍弃了用司法话语对权力

进行研究的模式,后者始终强调权力作为一种压制和禁止的消极方式在起作用。相反,福柯认为,权力实际上是一种积极的机制,目的是丰富、强化和提高生命。

这是一个从法和统治权的理论特权中解放出来的问题,是一个辞别法的符码的问题。简言之,福柯表明用法的符码无法充分准确地把握权力的实施,因为这种法的符码正是“权力表现自己和规定我们对它的想象的依据”。必须在权力通常呈现的机制之外追踪权力。福柯的问题就是:“权力是如何运作的?”这个问题关注的不是权力的核心而是它的技术。它诉诸权力的策略模式而不是法的形态。这种策略模式着眼于理解力量关系的多样性和运作。

对统治的重新界定

阿甘本对统治权的把握表现为与传统的决裂。长期以来统治权问题已经等同于“在政治秩序中谁被赋予了一定的权力”。阿甘本注意到政治秩序本身的开端从未得到追问,得到追问的是国家的界限和原始结构。他的论题是这样的:统治权是按排除的逻辑运作的,它的特殊对象是生命。它通过生产出生命政治的身体而建构自身,也就是说通过排除而把赤裸生命涵括于自身之中。阿甘本建议对统治权进行重新界定,以便重新在统治权的领域内开启生命权力问题。这种重新界定不关注传统的追问方式,也就是从法律主体出发安排合法性或法的构成这种问题。统治权并不来自社会契约或公意,也不来自利益。它并不关注法律主体,而是以一种隐秘的方式关注赤裸生命,这种赤裸生命摆脱了它习惯依附的生命形式。阿甘本对统治权概念的重新界定从施密特的分析中借鉴很多。一方面,阿甘本把统治权思考为介于内在性和外在性之间的有限概念。统治权的自身建构有一悖论:它从外部建立自身,同时宣称并没有什么外部,用这种方式建立起司法秩序(正如施密特所言,统治权自身证明不用法来制造法律)。另一方面,统治权通过排除性决断而建立自身。它的力量悖谬性地在排除状况中得到肯定,这种排除状况是司法政治秩序的源泉。排除与决断这两种基本元素,同时揭露又建立了统治权。

阿甘本随后对内在于统治权悖论中的形态进行了探讨。在词源意义上“拿到外面去”正是排除的逻辑。这种逻辑正好聚焦于生命。这种生命在统治权对生命与死亡的权力中是合法的,也正是在这种契机里权力用剥夺或悬置的方式控制了生命。简言之,这是一个将逃逸的东西进行整合的问题。结果,权力和生命的关系就成了“排除性的关系”,这显示在这种关系里某些东西以排除的方式又被吸纳进来了。赤裸生命正是在这种排除过程中产生的。因而,赤裸生命的产生,也就是权力的原初活

动。赤裸生命这一术语也就与自然生命区别开来：它是生命，因为它向权力及其力量呈现。统治权与赤裸生命，这两个词在这种特殊关系里涌现出来。阿甘本试图发掘出生命的系谱来颠覆本雅明谈到的“神圣生命的教义”。一般生命根本上就不是某些凭借神圣特征而得到保护的對象。它是权力的产物和权力施展力量的基础。阿甘本通过对神圣的人形象的召唤，通过对这个形象的普遍化，通过对神圣的再界定，证实了这个事实。

是排除使得司法秩序成为可能。阿甘本证实建立统治权的东西也是使它运行的东西，这就是排除赤裸生命过程中所使用的暴力，因而也就是统治权在其上施展权力的生命政治的身体的生产。权力通过排除和反复排除而渗透力量，暗中施展手脚。这有两个层面：一个层面是排除过程暗藏的，它依靠可见的法律进行操作。第二个层面是，排除正是为了使某些东西显现，也就是使那些隐藏的东西现身。正是从这个角度出发，集中营可以得到分析：在排除状况里或干脆在集中营里，权力的暗藏力量、实行排除的地点都在危机状态中暴露无遗。

阿甘本对霍布斯的阅读特别阐明了他的统治权概念。统治权建立的基础是对一种与自然状态相似的生命排除。这种自然状态或排除状态继续在统治权中发挥作用。一方面，阿甘本重读了霍布斯有关统治权的构成的理论，这种统治权强调具有自然状态的鲜明特征的生命向死亡的呈现，这种向死亡的呈现在国家里会再次遭遇到（以契约为代价）。因为阿甘本从未有片言只语谈到契约问题（除非为了表明契约位于统治权问题中），他的阅读把霍布斯的文本推到一个令人吃惊的向度。自然状态成为人人相对他人神圣的这样一种状态。“霍布斯的自然状态远非那种对城邦法律麻木不仁的前法律状态，它是一种排除，也是构建并遵从城邦法律的开端。”

统治权并非来自法律的主体，这种主体在契约中已经放弃了权利。相反，这个问题牵涉到司法程序的开端：统治权按照排除的逻辑或者赤裸生命呈现的逻辑而运作。这是一种从暴力中肇始的权力。另一方面，自然状态对霍布斯而言也是一种思考方式，用以考量文明社会，使其内部规律清晰可见。下面的引文，似乎就是对神圣的人的扼要概述：“为了对国家权利和公民义务有更好的研究，有必要从它们的解体状态来进行研究，探讨我们正确地理解为人类天性的本质到底是什么，在什么状态下不宜建立文明政府，以及人们如何达成一致，以便构建一个基础良好的国家。”

阿甘本不关心统治权的构成如何结束战争状态——在这种意义上，他不像福柯，他并不认为统治权标志着战争的结束，也不认为霍布斯是一个关注国内和平的思想家——他努力表明自然状态甚或排除状态如何在常规的场景中延续。这种状态始终活跃，连续不断地被人视为权力的支撑与渗透。因而排除状态并不是秩序之前的混乱，而是来自于它的相反的一面。它可以被理解为统治权的一种内在规律。这种统

治权为政治状态提供了结构,自己却并不在其中现身。这样一种阅读把统治权的传统概念颠倒了过来。有了这样一种特征,统治权的结构就确定了生命权力的历史方向,这种历史是统治权结构展开的历史,也是统治权结构正在涌现危机的历史。

主权的历史与危机

生命权力的历史是以主权的生命政治结构为起点的,其目的是阐明当代政治以及与之相关的问题。这一历史的决定性时刻不是福柯所认为的“塑造生命”的多种过程的强化的时刻,而是赤裸生命“自我解放”的时刻。现代政治的特点并不是动物性生命被纳入到政治中,这一点本已历史久远,也不仅仅是通常意义上的生命成为了国家权力投射及计算的主要对象。相反,关键的是,伴随着各个例外成为规则的过程,最初处于政治秩序的边缘的赤裸生命的王国逐渐开始进入政治领域,排除与包容、外部与内部、权利与事实,开始进入一个不可还原的无差别领域。

由于这种危机,例外状态变成了规则,隐藏的主权基础显现出来了,暴露出政治现代性的特殊性。危机通过生命政治化的双重过程变得可能:一方面,生命不断嵌入政治秩序;另一方面,生命也越来越彻底地暴露于权力之中。和古代民主不同,现代民主的特殊性是它正向其反面,即极权主义靠近。

民主的困境就在于:它愈来愈趋向于权力,正如生命嵌入政治秩序,更确切地说是嵌入国家中。在这方面,阿甘本似乎在福柯放弃的领域完成了接近福柯式的研究,因为紧要的是确定并揭露出权力借助司法符码显示自身的虚构性。正如对《人权宣言》和《人身保护令》文本的调查所显示的:生命本身,以出生和肉体的形式,被赋予主权原则。主权的虚构性是在出生地和国家之间的想象性联系。生命,这一实际上的主权主体,是主权最根本的却又晦暗不明的承载者。

但这是一种矛盾性的嵌入:人对权利和自由的要求恰恰刻入到人对权力的屈从中。“因此,也有了现代民主的特殊困境:使人类自由和幸福的愿望恰恰以标志着其从属性——‘赤裸生命’——的形式产生影响。在承认的权利和形式上的自由之间漫长而纷争不断的过程背后,再一次站立起带有双重主权的神圣人类的身躯。”每一主体都通过将他或她的生命嵌入政治秩序中并从属于权力来重复这种生命的例外情态。民族国家的危机,即出生和民族之间联系的危机,最终导致了生命—政治的现代性。主权的虚构性在某种方式上被另一种虚构性或被另一种本雅明称为“被压迫者的传统”的历史所揭示。难民的形象,按照汉娜·阿伦特在《帝国主义》中所描绘的,呈现为这另一历史的症候。另外,在分析人权的虚假性时——这些权利最初是反对

新的国家主权的保护工具,但在面对难民时暴露出实践的薄弱性——阿伦特谈到了类似赤裸生命的观点:“当自称信仰人权的人第一次面对那些确实失去所有其他特性和特殊关系的人(除非他们仍然是人)时,基于假设的通常意义的人的存在的人权概念,就不起作用了。世界上根本不存在神圣的抽象的赤裸状态的人类。”难民仅仅是赤裸生命。通常来说,难民的赤裸生命既然被宣称为人,就应该是被保护的對象。但现实中,难民的存在表明了人性概念及人权宣言的苍白与无聊,这些概念和宣言并非对永恒价值的声明,而是有着明确的历史功能。从民族国家的危机那一刻起,生命就不再出现在这个系统中。生命成为了政治的赌注和问题。现代民主跟极权主义一样,应该被解读为对危机的一种反应。权力要避免生命在国家中的嵌入,而直接应对赤裸生命。

分析极权主义就是分析对政治空间危机和系统管理缺乏的反应。极权主义是一种更加直接地投入于生命的政治,使生命直接政治化。一个持续不断的过程把权利的丧失——如犹太人被当做二等公民——推向制造赤裸生命,然后将其推向灭绝。灭绝必须放在残杀赤裸生命的司法—政治秩序中而不应放在大屠杀的宗教暴力中来理解:“让牺牲者难以面对而我们又必须有勇气不用牺牲的面纱来掩盖的真相是:犹太人不是在疯狂的大屠杀中被灭绝的,而是如希特勒宣称的,‘被当做虱子’,也就是被当做赤裸生命被灭绝的。”我们不能仅按照灭绝的范式来思考纳粹政治,还应把它看做赤裸生命的制造。

极权主义有两个特征:一方面,权力直接决定生命,也就是决定生命的价值的有无。正是基于这一点,安乐死和人类试验得以实践,因为在这些实践中,生命被界定为“价值缺失的生命”。在民主中,对那些被称为“价值缺失”的生命,如被判死刑的囚犯,进行着相似的人类试验。特别是,纳粹主义制造了一个被歧视和从人口中排除的民族——即那一特殊的生命,犹太人的生命。另一方面,极权主义的第二个特征:生物事实成为政治的对象,而政治必须按警察的术语来理解。由警察的积极作用表现出来的迅速增长的对种族的担心,和由对外政治表现出来的反对外敌的斗争相一致。这两者的不可分割是政治学和生物学的相互纠缠决定的。纳粹主义,按照阿甘本的观点,是可以从生命政治的角度来理解的。

面对那些认为集中营是现代性的母体的人,首先,可以考察对福柯式种族主义分析的评论,这没有在《神圣的人》中,而是在后来的《奥斯维辛的遗物》中表述的。这里,阿甘本评论道:福柯式的种族主义分析是解决生命权力悖论的一种模式,即通过一种意在制造生命的权力来悖论式地行使对死亡的权力。他想要“追随”福柯的研究并揭示生命政治停顿的变动性,这变动性不断地用分离并排除一个生命的方式——即犹太人的生命——来加强并使另一个生命——日耳曼人的生命——显露出来。然

而,阿甘本在两点上偏离了福柯的立场。首先,阿甘本认为,两种功能——生命权力和杀戮——两者在纳粹政权中是并行一致的,不能分开(而福柯认为,两者尽管有交叉之处,还存在多种不同)。其次,以此为出发点,不能把灭绝当做是用来理解纳粹主义和在集中营中发生的事件的排除性范例。而赤裸生命的制造,能解释这双重过程。某种程度上,按照制造赤裸生命即是要制造死亡的逻辑,集中营也就和灭绝营联系起来。

因此对阿甘本来说,种族主义在某种方式上“超越了种族”。它在人民和人口之间制造了断裂,通过排除对其有生物危险的人口而显现的人民,渴望这种断裂,以求到达一个不再有断裂能起作用的门槛。这事实上是幸存者的生产。权力首先以限定生命的方式决定生命,决定其价值的有无。这就是20世纪生命政治的特点:“不再是制造死亡或生存,而是制造幸存。我们时代生命权力的决定性活动不在于制造生命或死亡,而是制造大量的几乎无限的幸存。”对极权主义的分析揭示出生命政治的决定性,更概括地说,是使在生物生命自身(即“赤裸生命的世俗形式”)中区分生命价值的门槛和指定生命不再和政治相关的界限的逻辑明确了。集中营可以看做是现代政治空间的母体,但绝不是简单的历史现实。它是和例外状态相一致的,只是已变成了规则。阿甘本提出了一种探讨集中营的方式。不从集中营中发生的事件来推断出集中营的定义,而是会问:什么是集中营?它的政治—司法结构是什么?这样的事是如何在那里发生的?这将引导我们不把集中营看做一个历史事实或一种属于过去的畸形物,而是从某种意义上把它看做隐藏的母体和我们仍然生活于其中的政治空间的规范。集中营使权力和生命之间有了必要的直接联系。这是赤裸生命栖息的新的稳定的空间秩序,而赤裸生命又越发不能在这一体系中出现:这样生命就成了主权彻底捕获的对象。从规范和生命之间都存在无差别的多种状态来看,有一点很清楚,即集中营不单单是一种历史现实,更是一个操纵者甚至是一台机器。在这些状态下,规范加之于生命,使生命跟规范缠绕在一起。现代性从集中营母体的角度看被概念化了,使人在将来的任何时候都不可能在他作为活的生命和作为政治主体的存在之间进行区分。正如阿甘本所说的,集中营的形象是悖论性的:为了消除奥斯维辛的非确定性,他采取了一种不可能思考权力模式的多样性及特殊性立场。通过同化主权权力和医学权力,通过将集中营作为一种普遍的形象,通过不精确地提取不同现实和事件共有的结构(如集中营、灭绝营、拘留营、机场拘留室和难民营),阿甘本在局部空间中探讨了这些事件。将集中营分析为政治空间的一种形式,这种转换是一种还原。集中营所规范的政治空间,被还原为行使权力的特殊模式:即对生命价值的决定。

将主权重新界定为生命权力意味着对福柯的假设的修改,这带来相当大的变化,并最终形成了一种和福柯的研究完全不一致的构想。阿甘本致力于将生命权力扩展

到政治生活的各个方面,但他的方法只是降低各方面的重要性;对福柯假设的扩展和推向极端,只可以被理解为是一种还原。矛盾的是,我们因此面对的是一个因为太过于还原而过于宽泛的权力概念,这一概念无疑依赖于关于赤裸生命的含混观念及其与像集中营一样运转的权力之间的联系。然而,在阿甘本的分析中,有趣的是,它使我们看到生命权力在主权机制的核心实施,正如难民所显示的那样,而这关系到公民权问题。主权是按照门槛和区分的逻辑运转的,这不仅涉及人口的生命过程,而且还同幸存有关。阿甘本的考察因而是对主权的原初的虚构性的考察,用福柯的话来说就是:他的考察关注的是权力在法的符码中展现自身的方式,以及权力“规定我们想象它的方式”,从而显示了一——在它们的还原性同化背后的——门槛及区分的复杂过程。

这样,阿甘本完全修改了福柯的权力概念。一方面,他没有再回到福柯在《必须保卫社会》中所讲的权力概念的某些有力之处。事实上,重读霍布斯就清楚地证明,这不是传统的对主权进行质询的问题。阿甘本既没有从权力中止的角度,也没有从个体本身因为被征服而放弃某些东西的角度来思考主权;这不是一个有关理想化的国家起源的问题。另一方面,主权并非压制性的权力。主权是在排除例外的悖论状态中通过主权决定实施的。它在禁令的关系中构建,在每个和他或她自己生命相关的公民身份的复制姿态中奠定并维持自身,这样,每个个体“变成了统治秩序的……主体和对象”。权力的逻辑也就是排除和纳入的逻辑,它指定了对生命、对生命的价值,也就是对人类反复进行界定的门槛。然而,就有关考察主权和单一权力理论的双重研究来说,阿甘本的分析根本不同于福柯的假设。无论怎样,阿甘本事实上被限制在一种权力及其逻辑的领域而没有考虑到权力机制的多样性。权力,按照集中营的模式,被理解为制造区分的机制;在这方面它被还原为一种范式的逻辑。按照阿甘本的观点,生命权力只是以危机形式对主权结构的展开。阿甘本把它当做一种范式,而不是如福柯所做的,寻找权力行使方式的断裂和历史转型。

抵制权力

抵制必定立足于权力中最关键的领域:生命。在《性史》的第一卷中,福柯写道:“生命作为政治客体,某种意义上是正面获取价值又反过来反抗控制它的体系的东西。”政治斗争基于生命:这种对于生命、身体、健康、幸福、满足需要的权利被解读为一种“对不是源自传统主权的所有新的权力程序的政治反应”。这是一个在权力技术中运作的反抗征服的过程的问题。在《性史》接下来的几卷中,福柯思想中的主体维

度通过对“自我的呵护”的考察得以强调。福柯的结论和政治主体无关,而是和始于权力关系的主体构成有关。生命权力仍然是技术的群集,如同洪席耶在《歧义》(*The Disagreement*)中所描述的,这些技术在警察的登记簿中起作用:这是指定位置的逻辑。

在阿甘本的著作中,抵制生命权力的答案是分散的,只有在《神圣的人》的最后几行中有所表述。福柯在其著作中谈到,生命必须反对权力的运作,必须反对权力的区分和“还原”。关键是对一种新的可能性的利用。在这方面,对生命政治概念的否定性理解朝着生命可能性的方向发生逆转。为了反抗主权中禁止条例的繁殖,这种可能性必须建立起内聚力来反对各种区分:必须把生命纳入一种新形式,某种程度上,这显然又回到了福柯的分析:自我实践提供了一种生命形式,但阿甘本转入了另一个方向。当然,这种生命形式和生命从国家中解放出来有密切关系——也就是说,脱离所有符码化的归属形式,脱离和国家的认同——但这种解放要靠成为一种模糊的单一性而获得,阿甘本在《未来的共同体》称之为“无条件的单一性”。简单地说,阿甘本将《神圣的人》中的赤裸生命的消极不确定状态转变为积极不确定状态,表现为无条件的单一性。“例外状态变成了常态,和主权相连的神圣的人的生命,变成了权力似乎不再能控制的一种存在。”

这迫使阿甘本改变已有的判断。《神圣的人》的最后一页说明了将已是权力生产标记的赤裸生命转变为一种生命形式的必要性。“这个生命政治肉体即赤裸生命必须反过来变成一种完全耗尽的赤裸生命和仅只是动物性存在的生命形式的形成与安置之处。”彻底脱离权力和主权困境,即是向可能性的折回,这和权力不再“掌控”有直接关系。阿甘本的意图是在任何禁令、现实甚至和政治组织的关系之外思考某种可能性,从而进入一个和这些因素彻底分离的状态。其解答是形而上的,并和特定历史图景密切关联。对阿甘本来说,生命事实上最初是被当做例外而加以排除的。但这一被放弃的主权历史基础,从海德格尔的角度看,决定着这一历史的趋势,即走向它的原初状态。在一个不再有任何计划的时代,西方的历史政治的命运就是对赤裸生命的重新占有。在《开放性》一书中,阿甘本表明了“要把生物生命本身作为最高的政治(或去政治)的任务”。从这一点来看,有必要着手研究人的简单的事实的存在问题。已提出的解决方案表明了一种同时超越政治和国家的变动。在形而上学方面,必须解决政治问题,以便政治反过来可以完成人类解放的形而上学任务。阿甘本在《奥斯维辛的遗物》中提出另一种在主体的伦理方向上进行的解答。主体是一种残余,从弥赛亚的意义上讲,它就是剩下的,是在活人的言说方式和说话者的生命感受之间不可逾越的鸿沟中形成的。

走出生命政治的出路通过重置禁令和对已有判断的悖论性逆转标识出来了,这

种逆转和阿甘本研究所依据的历史观点相一致。这样,一种生命模式出现了,其可能性和内聚力将构建未来的政治。这种肯定性的生命政治提出的问题是,对赤裸生命概念的逆转,即从权力的基点转向生命的政治模式的核心。这样,赤裸生命就成为解决生命政治问题的基础,这种解决不再是政治的而是伦理的或形而上的,概言之,就是为了抵制生命权力。

结 论

最后,把握生命权力问题的关键和这一概念遇到的困难还是有可能的。生命权力,作为对权力机制的“谱系学”分析,这里就有了两种截然不同的表述。福柯的定义比较场所化,而阿甘本对生命权力领域进行了扩展,对与其相关的东西进行了考察。阿甘本对权力实施方式的分析前后一致并成功地更新了在司法一制度符码内部和在主权层面上的权力发展的外观,也更新了主权将赤裸生命纳入计算的方式。可以把阿甘本的分析理解为福柯研究的补充:在管理个体和群体的规范化和控制过程之上或之下,区分是在赤裸生命的层面上运作的,赤裸生命正是个体的残存。它以排除的方式,区分活着的主体和其他无辜但注定要去死的人,这些人的生命不受保护。赤裸生命本身,而不是人的存在或肉体,是一种司法政治建构,不是天生的或“自然的、超政治的事实”。极权主义现象使人(作为物种代表)的生存受到威胁,事实上这开启了一个思考难民、少数民族或贫穷国家居民天天面对的暴力问题的范例。然而,分析这种暴力时,不应该把它当做多种状态的混合或同化。在这方面,集中营就是一种问题框架,它不能代表政治的整体。

但是这附加的观点出现在阿甘本对福柯的挪用中。按照阿甘本的观点:福柯关于“我们的生命是政治焦点”的表述,应该利用相反的表述来完善,即我们作为公民是把“政治作为我们的自然肉体的焦点”。这一补充取代了生命权力概念,又转向生命政治方面。如果阿甘本对主权的理解已从福柯所关注的问题转移到技术和权力的实施,转移到对生命中基础政治的研究,这跟福柯的假设就完全不同了。在这样一个福柯放弃的关于主权利力的领域中,阿甘本要思考的是那个统一的中心点,即一个在政治技术和自我技术之间“隐藏的交叉点”,它是生命得以进入政治策略的机制,是个体同他们身份相连的主体化过程。但福柯没有明确指出这个统一中心点。在把赤裸生命当成这一双重联系的中心时,阿甘本提出了一个不仅和福柯的看法不一致,而且本身就存在问题的权力概念。不可否认,赤裸生命是权力赖以存在的节点,也同时是政治秩序中的主体和对象。但是有两个难点。一方面,赤裸生命使我们了解了明确的

政治机制不能代表整个的政治空间,至少对这一概念是否能有效地分析多种现象还存在疑问,尤其是种族主义的新形式。

另一方面,如果赤裸生命是政治得以重建的基础,那赤裸生命的定义应该已经改变了,不再像阿甘本在他对主权利力的分析中所介绍的那样,是权力的产物。事实上,这一术语意义的滑移表明它不仅问题机制的内部而且也在积极的解答中发挥作用。从阿甘本依据的历史观点看,为了使生命内聚力抵制权力的分裂作用,问题之一就是重新利用被排除和忘记的赤裸生命。赤裸生命仍是权力的产物吗?它没有变成我们必须重复的最初的事实吗?阿甘本事实上把赤裸生命描绘为“含糊的不确定的”概念,和“存在”一样,它成为了西方历史政治的命运。它的词义因而在有争议的“权力的产物”和积极但不明确的“政治生活模式的中心”之间摇摆不定;它根本上是一个矛盾的概念。生命权力的问题取决于对生命的决定。哪个生命是权力的目标这一点很清楚,但还不清楚如何以生命为基础重建政治,更不清楚如何将生命看做政治的真理。这就是从对生命权力进行谱系学分析过渡到试图赋予生命政治以内涵的过程中所提出的问题。

对当前生命权力概念的思考

[美] 保罗·拉比诺 [美] 尼克拉斯·罗斯/文 张凯/译

什么是“生命权力”？米歇尔·福柯于1976年出版了一本公开致力于性史研究的著作《求知之志》，在“死亡的权利和治理生命的权力”一章中，用六页充满激情的话语阐述了这一主题。他认为，在很长一段时期内，主权权力的一种特权是决定生与死的权利，到古典时代为止，这种权利只有在其自身受到国内外敌人的威胁时才可以运用。这是主权权力的司法形式——一种统治者掌控物体、时间、身体甚至是臣民生命的权利。正是这种权力模式，在古典政治哲学中被概括为律条——即使“国王的头颅”从君主转移到了国家，这种模式本质上都保持不变。但是，福柯认为，从古典时代开始，一套致力于生产、刺激、强化、控制、调节、优化和组织的机制得以形成，而缩减的形式已仅仅成为其中的一个要素。尽管对外战争比以往要更加血腥，政府对自己人民的大屠杀也没有消失，但是，福柯却认为这并非是在主权的名义下展开的，而是以个体生存的名义，“所有人都在生命必需的名义下被动员起来实施大规模的屠杀……作为生命和生存者、身体和种族的管理者，政府借此得以发动战争，导致了许多人的死亡”（1979:137）。在福柯看来，权力现在是处在生命的层面上运作的。

在这本书的封底，福柯将计划中六卷书的标题列了出来，他曾许诺会在其中一卷中进一步充实这些泛泛而谈的概论。然而这一承诺却并未兑现，他仅仅提出了一个控制生命的权力两极图式，这个相当简略的图式现在已为人们所熟知。在这里，生命权力的一极所关注的是人体的解剖政治学，在此它希望将其力量最大化并整合进一个有效的系统内。第二极是一种规范化的控制，一种针对人口的生命政治，它所关注的是物种的身体，充满着生命机制的身体：出生、发病、死亡、寿命。他声称，两极中的技术在17世纪开始建立，寻求“完全地投资生命”（1976:139）。同时，他认为，到19世纪为止，这两极在一系列“权力的伟大技术”中结合到了一起，性是其唯一的结合点。生命权力的两极得以确立之后，新的政治斗争形式出现了，它们都是宣称要取得一种针对生命、个体的身体、健康、个人需求的满足的“权利”，在其中，“作为政治对象的生

命”被调转过用来用以对抗那些作用于其上的控制形式。

在最广泛的层面上，“生命权力”的概念属于一种多多少少有意识的干预机制，它所针对的是人类生存的生命特性。无论是个体还是集体，人，作为一种生命，会生育、成熟，并寄寓在一个可以被训练和强化也会生病和死亡的身体内，人类群体和人口就是由这样的生命组成的。然而，尽管福柯使用这个术语时并不是非常精确，但仍然有助于我们这样理解，在生命权力的领域，“生命政治”所指称的是一些解决人类群体的生命力、发病率以及死亡率问题的具体策略和主张，这些策略和主张也包括那些被认为是合理的、合法的、有效的知识形式、权威体制以及干预实践。

这个概念提出 25 年之后，在有些人已经有理有据地将其称为“生物学世纪”的时候，对这些问题和策略的讨论较之以往更加至关重要，更加错综复杂，然而，令人吃惊的是，福柯这些概要性的观点并没有被发展成为一些为批评研究所用的操作性工具。^① 如今，生命权力 (biopower) 这个术语被另一个领域所侵占，它指的是一个从可再生生物原料中提取能源的时代；同时，生命政治 (biopolitics) 这个概念也被挪用，被从环保运动到新生态基督教 (new eco-Christianity) 运动的倡导者所挪用。^② 在这篇论文中，我们打算探讨福柯生命权力和生命政治的概念，并尝试作出一些概念上的澄清。作为研究的其中一步，我们需要指出，生命权力的概念指明了现实世界的一个层面，它至少包含以下几个方面：

关于活人的生命特征的真理话语，以及一系列被认为有能力表述这种真理的权威机构。这些真理性话语本身可能不属于当代意义上的“生物学”学科，例如，它们有可能属于人口统计学或社会学。

一些干预性策略是以生命或健康的名义针对着集体生存，一开始这些策略施加于人口之上，这个人口可能是也可能不是按照国家、社会或者是一个既定的共同体来界定。然而，这个人口也可能特指那些突现的生物社会群体，有时又特指种族、族裔、性别或宗教等范畴。

主体化模式。在此，个体借助于某种权威模式，与真理话语发生关系，通过自我实践的手段，在个体或集体的生命和健康的名下，他们自己来改变自己。

① 关于“生物学世纪”的主张参见锡德尼·布雷内 (Sydney Brenner)。吉尔·德勒兹在他的《福柯》一书中谈到生命权力的未来时，有一个极富煽动性的附言。拉比诺 (Rabinow) 和罗斯 (Rose) 在自己的作品中也研究过这些主题。

② 例如，位于希腊的生命政治国际联合会 (Biopolitics International Organization) 所关注的正是环境保护问题，而在肯尼斯·高森 (Kenneth Cauthen) 的《基督教生命政治：面向未来的信条及策略》(Christian Biopolitics: A Credo & Strategy for the Future) 中，却在寻求培育“一个教堂里潜在的梦想家和实干家中间浮现的新的观念，这些人可以为我们提供一些观点和标准，我们借此可以推动一场旨在追求生态学意义上充满正义和愉悦的最佳世界社区，在其中人类不仅仅是生存，而且可以开始激发对肉体和精神欢乐的新的体验”。

生命权力的界限

我们对这些有限的术语进行初步的确定,部分是对当代哲学界的两位领军人物——吉奥乔·阿甘本和安东尼奥·奈格里——对“生命权力”这个术语使用方式上的回应,“生命权力”和“生命政治”是他们近期研究工作的核心主题。他们的作品十分有价值。但是他们却将对这些术语的运用引向了一个高度普遍化的哲学方向,而这是独断性的,同时也是误导性的。在我们看来,英语世界(Anglo-phone)对他们的接受是有问题的,准确地说,似乎是这种普遍性而非具体的实质性的论述得到了人们的关注和赞同。^①

《帝国》(Empire)

在《帝国》中,哈特(Hardt)和奈格里(Negri)认为生命权力是一个囊括性、总体化的术语。在他们新马克思主义式的解读中,他们首要的前提是权力施加于生命的一切活动都可以理解为是从生命中提取某种价值或剩余物。因为对他们而言这是所有权力的共同特征,所有的当代政治都是生命政治:一种“从其内部调节社会生活的权力形式”(2000:23)。接下来,他们将这个无所不能、无所不在的旨在维护全球帝国统治的生命权力,同德勒兹的如下观点相结合:即我们已从“规训社会”转向了“控制社会”。德勒兹认为,在现在的控制社会中,接纳和排斥行为不再由散布在社会中的规训机构群岛来管理,相反,它们内在于灵活的、流动的、变动的生存自身的网络之中。先前的规训机构包括疗养院、工厂、学校、医院、大学等,它们每一个都试图在身体以及与之相关的灵魂中植入一种引导模式。对于奈格里和哈特而言,生命政治被表述为这样一种权力:“一种彻底地覆盖人口整体和意识深处的控制力。”(2000:24)同时,奈格里和哈特还表明:在20世纪下半叶,多国和跨国公司选择“以生命政治的方式来规划世界领土”,自那时起,生命政治权力就以跨国公司之名开始运转了。(2000:31)

用德勒兹来更新马克思,这种试图复活一种革命的世界历史观的努力,最后在一种对基督教的曲解中结束:一个关于阿西西的圣方济各(St. Francis of Assisi)的传说:他“拒绝了所有工具性的规训方式,同时……提出了一种快乐的生活方式……来反抗权力意志和腐败。在后现代性中,我们再次发现自己也身处圣方济各的境况中,以存在的快乐抵抗权力的痛苦”(2000:413。)当然,今天首要的是扩展传统的经济学探讨

^① 在法国,对奈格里的关注还是很少的,对阿甘本则更明确地是对他有关集中营的观点感兴趣。(仅作参考)

和地缘政治学的范围,它们与人类物种的生活特性之间的关系,甚至是与所有的生命物种之间的关系,都要纳入其研究工作中。但是,使用这样一种宽泛的生命权力概念,分析研究的工作却很难开展:最后哈特和奈格里对我们当前状况的某些方面进行了肤浅的描述,这些描述并没有超出其他后现代理论家早已宣布过时的某种恢弘的世界观,他们只是用自己的术语简单地重述了这种世界观,并加入了一个神秘的全球帝国与一个更加虚幻的“民众”(multitude)之间摩尼教式的对立。这种分析维度与他们应当研究过的福柯有关权力的论述恰恰相反。在这样一种泛化的层面上,“生命权力”的概念可以描述但却无法分析任何事物——在分析研究方面它是无力的。

这让我们想起,当福柯在1975—1976年“法兰西学院”讲座“必须保卫社会”的最后一次演讲中介绍这个术语时,他都力图精确地掌握那些历史现象。(Foucault, 2003)。他将其列举如下:出生率问题以及干预政策的出台;发病率问题;一些在特定人群中常见的并削弱其力量的疾病(这并非流行病,它需要以公共卫生及协助医疗保健的新举措为名进行干预);通过保险机制来解决老年人和意外事故的问题;种族问题,及地理、气候、环境尤其是城市中的这些因素对此问题的影响。生命权力的概念是十年来对18世纪和19世纪规训权力谱系学集体和个体研究的结晶。^①福柯自己曾经在日本和巴西做过一个关于18世纪健康政治学的讲座,他的研讨班成员当时正在做一些详细的历史研究,这些研究包括医学的功能、城市规划、皇家船坞以及其他一些正在进行实验的领域,这是一些有关如何制订和调整策略从而最大化调动作为权力对象的人口和个体能力的实验。至于“规训”、“生命权力”,这些概念并非超历史的或隐喻性的,而是确切地建立在历史分析或谱系学分析之中的。

最初生命政治是与发展中国家的调节行为联系在一起的,福柯认为:“19世纪增长起来的高度全面的规则章程……同样也出现在次国家(sub-State)的层面上,出现在医学研究会、福利基金、保险业等一系列次国家机构中。”(2003:250)。但是,作为一种批评,如果我们提到批评的时候指的是那种揭示隐藏的统治策略模式的工作,这种“生命权力”的分析工作就绝不能以一种简单的方法进行。确实,在这次演讲中,他认为“将(种族主义)刻在国家机制中的生命权力的出现……作为一种基本的权力机制,在现代国家中它才得以运作起来。”(2003:254)。我们将会再次回到这个地方。然而,正是在这里福柯开始提出了“治理术”(governmentality)的概念,这个概念包含了问题化方式的多样性,同时也包含了在某些不以将国家作为其出发点和参照物的客体的名义下作用于个体和集体行为方法上的多样性。正是在阐发了这个思路之后,他抛弃了那种认为掌控生命的权力无疑是恶毒的观点。这同时也是个转折点,在

① 同一年《性史》第一卷出版,除了一个偶然且粗略的评论外,他再没有回到这个地方。

其生命的最后阶段他将兴趣点转向了主体化的古代模式以及自由的可能性。而且,值得牢记的是,真理、权力和伦理,与主体以及一种可能的好生活,或者用古希腊人的话来说一种可能的充满朝气的生活(*flourishing life*),存在着某种游戏,而医学可能是我们观察这种游戏的最古老地带。

《神圣的人》(*Homo Sacer*)

在一系列发人深思的著作中,吉奥乔·阿甘本将大屠杀(*Holocaust*)作为生命权力的最佳佐证;而生命权力则是从古到今所有权力形式中潜在的效力。他试图运用这个概念分析欧洲历史中的深度创伤,我们对他这种严肃的态度表示敬意;和他一样,我们也认为大屠杀并非一个向纯粹野蛮状态倒退的例外时刻,而是一种永远内在于文明和法律事业中的可能性。对于阿甘本而言,所有的权力最终所依赖的都是一 种杀人的能力,他通过“神圣的人”(*homo sacer*)意象来分析这种现象,“神圣的人”是古罗马法律中的神秘形象,此人所犯下的罪使其不能成为一种祭品,但他可以被 人直接杀死而杀人者不受任何惩罚。这样的人物,从 *bios*(大概地说,属于一种政治性的个体或集体生命)缩减为 *zoe*(“赤裸生命”)就表明,生命权力在现代性中的诞生,就标志着这种主体的有机体生命进入到政治中,并且归属于国家。阿甘本认为,正是主权国家(*Sovereign State*)宣布“例外状态”(a *state of exception*)的权利,才是现代法则的保障,这一点他是对卡尔·施密特的遵从。纳粹的集中营、劳动营和死亡营都是这种例外状态的物质形式,而且,在他看来,这也塑造了现代性的“法则”(nomos)——加于国家空间、民族空间、土地空间之上的第四空间,在这里,所有的居民被剥夺了一切,仅剩下他们的赤裸生命,孤独无依地落在了权力的手中,“这就是为什么集中营成为了政治空间标准范例的原因,在此,政治变成了生命政治,而实际上神圣的人也与公民混同在了一起”(Agamben, 1998:171)。

阿甘本认真接受了阿多诺的挑战——奥斯维辛之后如何思考才是可能的?然而正是基于这个原因,将施密特“例外状态”的概念和福柯对生命权力的分析用在活人被纳入调节、控制、管理领域的所有案例中,这样的研究会 使奥斯维辛丧失其重要性。在许多案例中,微观形式以及地缘政治学关系中,国家及其代理者能够在死亡的威胁下将命令的权力运作起来。但这并不是说这种权力形式——命令需要一种终极死亡威胁的支持——在当代自由社会中是所有生命权力形式的保障或基本原理。运用这种单一的图式分析当代死亡政治学(*thanato-politics*)的每一个案例时是没用的——从卢旺达到乌干达的真主抵抗军(*the Lord's Resistance Army*),非典或艾滋病在非洲的肆虐。以处在危险之中的生命、身体或健康的其他大大小小的案例与此事件作类比,会对批判性的思考造成一种深远的且在政治上充满危险的伤害——就思考的本质而

言,它必须有能力作出区分,为判断和行动提供便利。

大屠杀毫无疑问是现代生命权力能够接受的结构。我们已经论述过,这也是福柯 1976 年时的观点:种族主义使得权力可以将人口细分为种族这样的亚种,将其打碎,同时,它也确立了一种联系,即他者的死亡、低等种族的死亡可以让生命总体上更加健康,更加纯洁:“种族主义为生命权力系统中死亡的运行提供了合法性,它所依据的是这样一个原理,即个体是种族或人口中的一员,在这个范围内,他者的死亡可以使得个体在生物学意义上更加强壮”(2003:258)。然而,纳粹的政权却是一个例外——“突发性的进展”:“在纳粹的社会中有种相当奇特的东西:这是一个在绝对意义上将生命权力普遍化的社会,但同样也将杀人的主权利普遍化了……杀死所有人,不仅仅是他人,还有自己人……一个普遍化的生命权力和一个独裁政体结合在一起并立刻被绝对化,并传播到了整个社会机体中”(2003:260)。施密特认为,“例外状态”是现代宪法权力的保障,这在我们看来是错误的。但是,在国家社会主义(National Socialism)下,生命权力的表现形式是由其他的历史、道德、政治和技术条件决定的。大屠杀并非死亡政治的典范,也并非生命权力的隐秘的黑暗真理。

主权(Sovereignty)

这里我们所要批评的是对“主权”问题的一种不同的观点。尽管哈特和奈格里将“帝国”与民族国家中出现的主权形式区别对待,但其图式并没有多少变化:“帝国主权……并非围绕着一个核心的冲突,而是通过一些由微观冲突构成的弹性网络组织起来的”,尽管如此,帝国仍然将跨越了所有“难以捉摸、不断增殖、游移不定冲突”(2000:201)的权力关系集中到了自身。帝国这个形象能够将所有关系想象性地凝聚在主权权力的单一形态中,只有民众形态中一种他异性(alterity)的极端形式才能与其对抗——清除掉了君主,当代的弑君者就会创建一个臣民们自己重新占有主权权力的王国。抛开其中鲜明的激进主义不说,反资本主义者们仍然可能对这种反抗的末世论的宗教化根基抱谨慎的态度。

在阿甘本看来,主权同样有种宗教化的形式——它存在于一种有权设定例外状态以及随意杀人的能力中。今天,由于与主权者的联合,当今掌控生命的权力是由“法学家……医生、科学家、专家、牧师”运作起来的(1998:122)——不管有意与否,他们看起来都是遵从了主权者的意愿,就像是之前知识分子时代阿尔都塞的意识形态国家机器(Althusser's Ideological State Apparatuses)。这种分析可能有些纠缠于 20 世纪极权主义独裁国家这种特殊的历史形态,而没有关注当代政治的合理性及技术性层面。阿甘本认为,不管神圣的人现象在历史上有多么的边缘化,它仍是值得我们批评性思想家注意的,因为这就是当代社会的秩序原则。对抗这种“日益增长的生命政

治梦魇”的唯一解决方案看起来同样有些宗教化：难怪阿甘本援引瓦尔特·本雅明的一个弥赛亚式“时间终结”(end of time)的形象将之当做了一种可能的出路。

由于这些作者们所参考的概念和观点都是来自于福柯，因此值得将他们有关生命权力起源和受益者的假设同福柯对主权的评论相对照——作为一种权力形式，主权的图式，而非本质，是一个最高统治者的形象。实际上，主权的性质根本上还是一种依赖杀人权利的权力模式。然而，由于某些“突发性”时刻这样的例外，这种权力模式的运作只能是偶发的、不连续的。作为管理日常生活的一种模式，主权权力的集权其成本是相当大的，而且，实际上，这种权力运作中的过度行为正好是对它偶发性质的一种补偿。在这个意义上，主权严格说来是一种权力形式的图式，而不是对其实际运作的一种描述。一些殖民权力理所当然会寻求掌握这种主权，但是在面对其经济成本和政府成本时，殖民地政府在管理时大半会采用另一种不同的形式。20世纪有许多追随者的两个夸大狂国家，也试图将这种权力运作起来：霍查(Hoxha)统治下的阿尔巴尼亚，北朝鲜……但是所有前现代统治下的历史学家都会注意到，主权者的统治在其恒久不变的形式中，所依赖的是一种传统习俗、相互责任等组成的精美网络，简单说来就是一种复杂度和覆盖面远超过君主奢侈生活的道德经济。主权权力是这种道德经济中的一个要素，同时又是一种控制这种道德经济的努力。只需要粗略地看一下雅克·勒戈夫(Jacques Le Goff)——福柯对其著作十分了解，或者费迪南德·布罗代尔(Ferdinand Braudel)的作品以及整个年鉴派(Annales)的工作，对于英语世界的读者，E. P. 汤姆逊的作品应该就足以助其抛弃掉近年来的这些误读。

对于阿甘本而言，当代生命政治是国家政治，而规律的实施者和受益者也都是一个以主权者形象为模板的国家——只有主权者才能宣告例外状态。这样的一种理解仅适合用在20世纪纳粹和斯大林专制主义中。但是，在福柯看来，无论是概念上，还是历史上，情况都要复杂的多：一方面，古典时代的民族国家在其有限的组织形式中，在其权力和公共展示的舞台之外，开始成为调动领土内部力量的核心，以期达成繁荣和安全的目标。然而，另一方面，19世纪后期，治理化的(governmentalized)国家所采用的形态是伴随着国家机器产生的知识的积累和问题，通过它们不断深化的机制的先在结构，在“社群”所涌现的地域内形成的。主权再也不是这种权力模式恰当的图式了；国家能够实现统治仅仅是因为它们成功地将自己与这些机构联系在了一起，只要其政治体制是以自由主义为诉求的，这些机构自身的逻辑性和黏滞性就能对核心权力提出要求并作出限制。另外，还有多种多样的非政府组织，它们在“社群”——慈善组织、社会调查员、压力团体、医护人员、女性主义者以及各种各样的社会改革者——兴起之后扮演了关键的角色。“二战”结束之后，仅以健康为例，一系列有影响的机构呈现了某种新的重要性，既有国家内部的——例如美国的疾病控制中

心(CDC)和食品药品监督管理局(FDA),也有跨国组织——非政府组织、多国公司、国际协调机构如世界贸易组织、干预机构如世界健康组织(WHO)。众多的生命伦理学会、协调机构、专业组织、病人群体、经济公司,等等。在这种新的管理机制中,对国家功能和权力的分析是非常重要的,但显而易见的是,不管是参考一种作为历史模式的主权形象,还是一种作为概念化的权力图式的主权形象,都无法对其作出解释。

作为概念的生命权力

对于近来生命权力哲学的功用,我们已经表明了我们所持的保留态度。但是有什么更好的途径可以继续下去呢?福柯创造这个术语以来,对基因学、健康政治学、生殖技术等独特而又具创新性的研究一直在逐步增长。这些研究有其自身专用的术语,但是我们认为,将它们与生命权力概念联系起来是相当有帮助的,这样做的时候还有助于我们尝试澄清并进而批判性地对这个概念及其相关的生命政治领域作出界定。

我们已经表明,生命权力概念试图将各种各样的策略和构造清晰地区分开来,这些策略和构造由这些要素组合而成:关于生命的真理话语形式;被认为有能力说出这些真理的诸多权威;以生命和健康之名对集体生存进行干预的策略;以及主体化的多种模式。在此,个体借助某种权威,同真理话语相关联,以自我实践为手段,以个体或集体的生命或健康之名,而进行自我实践。尽管这些要素是我们从福柯对这个概念非常简短的解释中抽取出来的,但值得注意的是,他的研究主要是调查权力形式在18世纪的出现,它们在19世纪的转变,以及在某种有限的程度上对19世纪末形成的权力形式进行考察。

20世纪,对集体生命和健康的治理成为治理化国家的核心目标,这种管理所借助的是真理各种明晰的结构,作为福利和安全合理性基础的权力和主体性的巩固,以及健康学和卫生学的合理性。看起来生命权力概念有能力辨识21世纪初对生命和健康治理上的重要变化,与此同时,福利、安全、健康学和卫生学的结构都呈现出了不同的形式。轻易地就推算福柯的分析好像可以机械式地绘制出我们的现状和“不久的将来”——吉尔·德勒兹生动的短语——这当然是误导性的。

在这篇文章中,我们将尝试简略谈一下几个主题,这几个主题在我们看来汇聚了一些当今势力比较活跃的生命政治路线。我们选择了三个例子:种族、生殖、基因药物;当然其他的主题也同样有指导意义。

同奈格里和阿甘本不同,我们讨论的起点是探询一些特定的区域是如何以不同

领域中的不同方式被问题化了了的,而更令人惊讶的是,其他的地方为什么既没有成为政治和道德争论的区域,也没有知识的介入?为什么通过一些途径,特定的时间和地点可以发展成为问题化的活跃领域,而另外一些途径却不可以?让人困惑的是,为什么克隆吸引了这么多人的注意而吸烟至少是在法国却没有得到如此多的关注;或为什么在对“试管婴儿”激烈地争论了一段时间之后,不孕便成了一种疾病,而宫外孕——即使在个人和临床上它仍然是个问题,且它在国家或其他保险计划上的可行性仍处于争论之中——现在无论是在社会中还是伦理上都被视为一种通常的惯例?

穿过当代生命权力的第二条轴线与权力模式两极的关系和张力有关,人们拙劣地将其称为宏观和微观,或者按照德勒兹的说法,这两者还可以称之为摩尔和分子。也就是说,一方面是在人口群体和集体(有多种界定)的层面上思维和行为方式上的焦点和关系;另一方面是生命政治策略的个体化。毫无疑问,在社会状态阶段——以及那些由这种状态形成了政治斗争组织原则的地方——摩尔占据优势地位。20世纪,国家不仅发展和支持安全保险机制,而且还要集中力量,将医药供给上不够严谨的通道组织化和合理化,将住房标准具体化和协调化,致力于健康教育事业,等等。甚至自由化的国家仍然需要扮演这样的角色:遏制退化、控制移民、有时合法强制或准强制绝育、鼓励一些组织在婚姻和生育上给予优生学指导,等等。当然,每一个摩尔都应该有其“分子”的对应物,比如在家庭向一种健康机器的转变中,以及在孩子的医疗保健中母亲作为辅助工作者的教育和诱导。今天,这种机构很多都没有变化,不过,还有一些已经在欧盟、世界银行等机构的努力下进入到了超国家的层面。但是,在西方“高度自由”社会中,社群是国家客观化和干涉的首选地带,随着它的势力范围的缩减,我们看到了新的群体形式正到处涌现,与此同时,也看到了个体化的新模式和自主观念以及它们相关的权利,健康的权利、生命的权利、自由的权利和追求日益以肉体 and 生命概念加以理解的某种幸福的权利。围绕着“人类基因组”计划而展开的各种事件是这方面的最佳例证。

当然,在生命权力范围内定位这些不同的发展趋势并非是说这里有某种正在运作的统一体,或这些形式加以证明或表现的本质——真实或谎言。我们需要承认散布、偶然性以及虚拟性,但并不是在一种解构主义的意义上。在我们考察是否有某种广义的政治合理性出现之前,分析工作需要在一个更小的范围内将初步的判断展现出来。而且,确定了一些在生命权力框架中分析得出的证据后,我们就可以开始对这一领域的组成部分进行辨识和分析,尽管它是不稳定的、不完整的、未知的,而且它也不符合哲学家们所提出的任何一种意象。在这样的框架内,种族、健康、谱系、生殖和知识交织在一起,不停地互相改造并以多种方式和模式重组。在这个层面上,我们指的是健康的知识改变了种族的观念,繁殖的新概念重塑了谱系的观念,而变化中的谱

系观从根本上又影响了人种政治、种族政治和种族主义政治。我们要更为详细地研究这些问题。

种族(Race)

种族与健康在一起,并与其有着千丝万缕的联系,它已经是生命权力谱系中的关键点之一。我们可以举出以下几个时刻。18世纪所谓的“民族战争”(福柯在“必须保卫社会”中有许多关于这个主题的演讲)。19世纪种族的大规模生物化,这与前达尔文主义和后达尔文主义进化观有关,并在国家内部以及他们的殖民统治之中得到运用。19世纪末对退化、种族自杀以及优生法的迷恋,在20世纪前半期从美国传到了日本及其他地方。所有这些事例中,种族的观念不仅为民族想象塑造了一个多面镜,而且也为民族健康和活力以及国际竞争的政治管理提供了一个参照物。“二战”后,官方的种族主义言论遭到了质疑:例如,1963年《联合国消除一切种族歧视宣言》中以此作为它的前提:“所有有关种族差异化和优越性的教条在科学上都是错误的,在道德上应受到谴责,在社会上是不公正和危险的,无论是在理论上还是实践上,种族歧视都是不具合法性的”(联合国1963:导言)。当然,种族主义行径并没有消退,但是对种族分类进行生物学上的解释在政治或政策话语里不再是“真理”了。对人口群体不同之处的生物学解释与其相关的社会政治内涵之间的纽带看起来是断裂了,或者至少不再是自然而然的,部分上是由于激进批评家坚持不懈的批判。当然,生物学家们仍然坚信他们发现了这种不同,尤其是在研究某些疾病在不同区域的传播或者不同国家人口中药物的疗效时。而且,从教育到犯罪的大量争论中,一些个人和团体坚持声称在人的素质能力与种族上不同的生物能力之间具有一种政治上相关的联系。此外,以美国为例,从联邦资金的分配到身份政治的证明,种族作为一种社会经济类别、一种歧视的标记、一种识别的模式,无论是在社会上还是在政治上,仍是非常显著的。很明显,种族既能作为一种独有的标记和一种主张的基础,也能产生不好的后果,然而在群体和个体在追溯他们的“根基”之时,他们很少将这个系统与一种生物基质联系起来。这同样也适用于那些凶残的种族战争,随着苏维埃帝国的灭亡,这些战争遍及了整个欧洲,从亚美尼亚到巴尔干半岛,战争同样也在非洲蔓延,特别是在卢旺达和刚果。在这里,诉诸种族身份不需要生物学真理话语的证明。

新世纪之交,种族却又再次进入了生物学真理的领域。在某个时刻,人们认识到他们有98%的基因与黑猩猩相同,而且,DNA序列在种群内部的不同要比种群之间大得多,基因学自身看来是要给生物种族主义(可能特别是物种主义)画上一个句号了。但是这种人道主义幻想结果却是短命的。一种新的种族的分子运作已经看起来几乎必然地跃出了基因学思维范畴之外。批评家们谴责这种奠定整个人类基因工程

基础的单一基因模型,担心它会确立一种白人男性标准。这里迈出的第一步是伦理上的:作为这项工作的首位倡议者,路易吉·卡瓦利—斯福扎(Luigi Cavalli-Sforza)用其“探索人类大家庭中基因多样性的所有区域”,同时,“帮助人们克服对人类基因的普遍流行的恐惧和忽视……并为消除种族主义作出重要贡献”(2000:5—6)。这项工作是为了确保在科学真理框架中对多样性的承认成为基因组学知识的一个基本维度,尽管有许多批评者,它还是随后就被人类基因工程所接受,并得到欧盟(从1992年开始)及美国联邦政府国立卫生研究所的资助。接下来,国立卫生研究所和英国慈善机构维康基金会(Wellcome Trust)提供了大量的资金用于在单核苷酸多态性(SNP)层面确立基因差异性的研究。用生命政治的术语恰恰可以证明这种资助的正当性,它所要达到和保障的是涵盖所有——或一些——不同的人口平等健康权利。

科学自身和对人类基因组在单核苷酸(single nucleotide)层面上变异性的认知——单核苷酸多态性的绘制——立即开启并使一种在分子层面上定义种族差异的新方法合法化了。除国家项目中的伦理人本主义外,其他在此方向上推进这项工作的压力在一些地区是来自于病人群体对自我基因学知识的诉求,在另外一些地方则是来自于制药公司和生物医学工业对一种基因战略的商业愿望,一种为了诊断、药物开发和市场营销的基因战略。2003年许多为了在单核苷酸多态性层面上绘制多样性的项目都在进行当中。30亿人类基因碱基对中的0.1%似乎就可以为种族区分提供一个广阔的空间。当代鉴别生物性差异的项目并不是以国家福祉的名义获得正当性的,而大部分是以健康、疾病敏感度和分子药物反应的不同的名义。这让人很容易认为这种高度精密的基因组学已经为人的形象赋予了一种新的复杂性。但显而易见同时又让人困惑的是,19世纪核心种族类型——白种人(高加索人),黑种人(非洲人)、黄种人(亚洲人)、红种人(美洲土著)——仍然提供了一种主导性的模板,新的有关人类差异的基因知识正是通过这种模板而形成的,医学研究者和基因绘制者运用这些术语设定他们的人口和其样本,同时,药品公司也会借此设法将具体的医药品定位在一些指定的群体上,例如“非裔美国人”(African American)。

毫无疑问,单核苷酸多态性的绘制将会产生“人口群组”(population groups)多种类型的差异性,而且这些人群几乎不可避免地会在健康的名义下以宽泛的种族文化概念进行编码。在像美国这样的国家、像欧盟这样的跨国统一体(特别是它从其原初的核心地带扩大之后)、像世界卫生组织这样的组织之中,种族成了政治论争的主要特色,种族的政治和基因组分类、身份政治、种族主义、健康上的不平等与单核苷酸多态性绘制之间的相互作用必须在批判性思考日程中占据一个显著位置。研究这种新的构成形式我们首先不能否认其合法性,也不能秉持这种可怕警告,认为它会导致隔离、种族灭绝、优生学,而应该将注意力放在其独特的复杂性和偶然性上。也就是说,

人们需要找出张力的点和线,在这里,由于未来的不确定性,可以对具体的新希望和危险作出诊断的批判性判断或许会在它所选的方向上发挥作用。

生殖(*Reproduction*)

对福柯而言,性在某种程度上是至关重要的,因为它是将人类身体的解剖政治学与一种人口的生命政治学连接在一起的枢纽。但是今天,可能是在最近五十年,这些问题已经分开了。性在某种程度上已从生殖的象征层面和实践层面上脱离了,同时,生殖自身也已变成一系列与性毫无关系的知识、技术和政治策略的对象。从大约 20 世纪 70 年代开始,我们可以看到有一个三重性的运动(拉普,2000)。不管是在国家层面还是超国家层面,生殖问题都由于其经济、生态、政治上的重要性——人口过剩、增长极限等——而被视为一个需要得到解决的问题。一种新的流产政治学出现了,它在不同的国家背景下呈现出不同的形式。而且,至少是在西方,少数配偶和一些医生正努力将不孕界定为一种潜在的可治疗的医学状况,因此,这也是一个可以合法介入的地方,这时,一个相关但却有些不同的“生殖选择”问题开始出现了。这些方面尽管有些不同但却结合在一起,使得生殖成为一个问题空间,其中个体和群体、技术和政治、法律和伦理之间出现了一系列的联系。这样的空间是最典型的生命政治空间。

新的可视化和微观操作技术,初步的基因诊断和选择,尽管它们在英美世界已经得到了极大的关注,但大部分仍然还处在个体一极,从数量上来看,它们的影响力也是有限的。虽然它们的领域正在到处蔓延,在西方国家中也是监视管理和政治伦理争论的焦点,但却很难看出有某种统一的生命政治策略构成了它们实施的基础。很明显,对选择的夸饰和自主权的伦理标准在主体化高级自由模式的核心之处发生了共鸣,同时,人类的能力被重新想象为一个医学可以再次设计和加强的开放的区域,不孕转变为一种可以治疗的疾病就是这方面的佐证。但实际的操作上还是很少的,而且经常还不太成功。生殖选择表现为一种胚胎的选择,从生命政治的角度来看,这远远不能用于广泛的种族改良或者是个体的“婴儿设计”,它已经几乎完全局限在严重畸形、残疾、致命的基因紊乱方面对胎儿作出鉴定。即使是这样,诊断技术的使用并非不是不可避免地走到了终点,而是经常为各种各样生命计划提供一些辅助性的信息,这些生命计划已经内在于现代自由社会的生命形式中了。也有可能,像女性主义者所说的那样,在这里生命政治主要的功绩落在了主体化之轴上:这些策略显示了一种典型的结构,在这种结构之中,各种明确的选择使一种新的“责任化”形式成为了必要,同时,也强加了沉重的义务,在这种情况下,特别是加在了女性的身上。

西方学术界对生殖管理“摩尔”一极的关注是相当少的——限制人口的运动在印度次大陆、中国、东南亚和拉丁美洲的一些国家蔓延开来。毫无疑问,这些生命政治

策略都有一些真理性的主张支撑,不过这都是一些有关人口统计学和经济学的真理,而不是遗传学和优生学。例如,1972年罗马俱乐部(Club of Rome)出版的一篇名为《增长的界限》(*Limits to Growth*)的报告(梅多斯等,1972)。它是借助于一种取自系统动力学的模式进行分析的,这个报告最后得出结论:“如果当前世界人口、工业化、污染、食品生产、资源开发的增长趋势一直保持不变,这个星球就会在下一个一百年中的某个时刻达到增长的极限。最有可能的结果是人口和工业生产能力会有一个相当突然且无法控制的衰退。”他们为扭转这一问题而提出的根本解决方案是将家庭规模限制为两个孩子,以这种方式控制生育来稳定人口数量,特别是在那些近来已经严重超载的国家,但这个方案却没有保证能够成功。“我们以一个对紧急状况的记录作结。我们已经不止一次强调世界人口资本体系中自然延滞的重要性。这些延滞意味着,例如,假如在2000年之前,墨西哥的出生率能渐渐地从它当前的数字降到一个适当的新数值,这个国家的人口数量就会从五千万上升到一亿三千万。我们无法肯定,在失控之前,人类还要多长时间才能开始有意识对这种增长进行控制。”这些可怕的警告与大量类似的担忧产生了共鸣,这是一些对人口增长影响的担忧,包括对经济财富的影响,对政府需要出台减少生育(特别是在穷人之中)这种被视为现代化先决条件的政策的影响——特别是在那些不发达国家。这些政策从强制性的变为那些逐渐达到接受知情同意的原则来“自愿手术避孕”——墨西哥的一种委婉的称呼。它们所依据的人口统计学数据和计算程序将人口增长与经济表现联系在了一起,这是由地理学家和数学家们制定的,它们被编入那些教育课程中,为了提高工人以及其他人的水平,由大量个别的压力团体及政策咨询组织对其进行修改,并被置入一些诸如“美国国家发展局”(USAID)的“国际计划署人口办公室”这样的发展事务处的政策之中。“人口定时炸弹”成为西方公共舆论中的一种常识,发达工业团体对贫穷国家的援助能够使这些国家限制本国的人口,并由此减少这些国家人口增长所带来的危险,这些援助主要是以此为借口的。

到20世纪80年代末,在穷人中限制人口生育的政策强调了自愿接受和知情选择的重要性,同时宣称其目标是阻止第三世界母亲的死亡和围产期死亡这样的不幸。罗比等人(1992)的报告中指出,自愿的女性绝育是现在最普遍的避孕方式,1.38亿以上处在生育年龄的已婚妇女采用了这种方式,而这个数字在1984年时只有9500万。奎纳克林颗粒法使用的逐渐增多引发了一定的争议,它是由海梅·齐珀(Jaime Zipper)医生在1984年发明的,但随后就在许多国家遭到了禁用。奎纳克林主要的运营商是斯蒂芬·芒福德(Stephen Mumford)主持的北卡罗莱纳州人口和安全研究中心和埃尔顿·凯赛尔(Elton Kessel)主持的家庭健康国际联盟。芒福德和凯赛尔已经将奎纳克林销售到了世界19个国家中,包括孟加拉国、智利、中国、哥伦比亚、哥斯达黎

加、克罗地亚、埃及、印度、印度尼西亚、伊朗、摩洛哥、巴基斯坦、菲律宾、委内瑞拉、越南、美国、马来西亚和罗马尼亚。尽管他们有知情选择这样修饰性的言辞,在很多批评者看来,这些机构仍是 20 世纪 70 年代和 80 年代绝育和人口限制运动的当代继承者。他们这种非手术方式的传播,实际上是在重演纳粹化学法绝育的行为。奎纳克林的应用经常是私底下通过非政府组织和个人医生之间的直接联系进行,所定位的目标经常还是那些被认为是人口中有问题和不良的特殊群体,也使得批评者们认定这相当于一项全球性的优生学。

从生命权力的角度来看,不管这些政策多让人厌恶,夸饰性地将其与 20 世纪中期的优生学相联系,这样的批评仍是一种误导。如果我们将优生学这一术语用于所有对人口生育、发病率、死亡率的干预措施,它就会覆盖了从避孕、流产到公众健康的一切,在应用方面也就仅仅变成了广义批判语艺(critical rhetoric)的一部分。优生学——对人口生物储备的提升——的确有消极和积极两种形式,但无论是哪一方面,它的目标都是最大化种族的适应性,为民族国家之间在生物学意义上的竞争服务。那些生物学知识结构告诉了我们管理他人和自己的方法,这不再是那种适者生存的知识结构。为了国家经济财富的利益限制人口,它不再是根据生命政治的优生学图式来运作的,而且,与通过消除退化来保持种族的纯洁相比,它也有所不同。

这并不是说这里没有优生学的结构形式了。一种可见的优生学形式就与公众健康有关。斯特凡·贝克(Stefan Beck)指出,在塞浦路斯有一种经过人民、教会和国家赞同的全国范围的系统检测程序,用于鉴别和消除囊性纤维化(cystic fibrosis)——不是通过胚胎选择而是婚姻建议。在北美和以色列控制德裔犹太人黑蒙性痴呆(Tay Sachs)的工作中,我们发现有一些相同的策略在起作用。无论怎样,这种策略是要通过对每一个公民个体生育选择上的影响,通过权威估测和引导的多种形式,得到了一系列宗教和包括生命伦理学家在内的世俗专家的批准,还有人们的赞同,从而在一个被认为是整体的人口为实现降低遗传性发病率和病变水平的目标。尽管我们是将这个例子作为生命政治的一个典型案例,但将其断定为一种种族灭绝的形式或者是集中营幽灵的复苏,都是误导性的。在那些有着其他一些地方性政治暴力形式的国家中,这种新形式更加引人注目——道德群体之间的政治暴力摧毁了我们所提到的那两个国家,但这些暴力却展现了一个不同的、非生命政治的领域(register)。

当代生命政治系统是根据生命力的逻辑运作的,而非死亡的逻辑;它有其排斥的领域,让人死(letting die)并非使人死(making die)。随着始终会更加精密、更加廉价、更加简便易行的基因检测方式的发展,有两个极点——分子和摩尔——的生命政治很可能发生变化。无穷无尽的讨论会和书籍中阐述到,诊断唐氏综合症(Down's Syndrome)或胎儿管综合症(foetal tube syndrome)与诊断智力水平似乎终究是完全不

同的。然而有关智力的争论在我们看来还是处在一个不同的层面上,一个本质的层面上,如果当前总括性的研究可以涉及一些其他的状况——从易患中风或心脏病的体质到抑郁症或精神分裂症的危险。我们近期研究的焦点是密切关注此方面的工作,还有以此为目标的科学上和技术上的方法。但是,也没有证据表明在此形成的生命政治形式实践了它们的关键性目标,即对人口素质进行统一化管理;相反,他们要发展和最大化药品市场及其他医疗保健介入机制的目标。至少到目前为止,随着优生学在我们当代文化中不可避免地获得了一种消极意义,从正反两个方面来讲,这都成为了资本主义和自由主义,而不再是优生学了。

现在,生育的基因组学管理方式开启了一种可能性,这种可能性在象征层面上的重要意义隐隐约约地壮大了起来,但实际上,对人口的大规模基因管理尚没有出现,而且,从技术上来看,近期也是不可能的。不管诊断胚胎的技术有多么粗劣,像性别选择这样的技术近来已是可行的了,不管这是不是在特定的社会文化背景下政策和实践或个人选择的关键性目标,它很有可能,而且看起来确实会在欧洲之外带来一些摩尔式的后果。然而,第一个问题是这种对人口特性的微观管理工程,通过对生育这一点的介入,能否成就科学上和技术上的可行性,这又是在何种程度上?第二个问题是,即使这种对人口特性的总体化的基因组管理方式成为可能,不管未来学是否属于学术范围之内,它所呈现出的政治形态也仍是晦暗不明的。

基因组医学(*Genomic Medicine*)

18世纪第一个生命政治策略所涉及的是对疾病和健康的管理,从那时起,这些问题就不断被一系列权威机构质疑和干预。在自由化社会中,它们有一种独特的显现方式,这是由于它们在社会的不同层面中设置了一种联系,从个体寻求治愈的愿望到对作为一个整体的人口健康水平的管理。对于其他一些通过区分正常和病态来运作的个人和集体的问题化模式而言,疾病问题当然已经成为一个代表性的领域。几十年的学术研究已经使其不证自明了。从这个意义上来理解,这一生命政治领域的极点已经从借助于纯净的水来管理集体健康扩展到了健康年检和保险,并借助于在集体和个体之间广阔领域中运作的预防医学,拓展到以健康的名义介入病人身体的临床医学领域。而且,正如很多人所指出的那样,集体一极上的作用是提升生命长度和质量的主要动力。用于集体一极的技术在应用和资助形式上有很多不同,这些不同之处是决定当今世界上平均寿命(life expectancy)和生活际遇(life chances)不同的关键性要素,而这种不同是令人所不齿的。这些事例绝大多数其原因和补救措施是很明确的,而且也不需要科学上的发展和技术上的革新,它们所需要的只是政治意志。即使在新的无序中,例如 SARS,它的爆发很快召唤

出了现代生物医学包括病菌的快速鉴定及确定其化学结构序列的全部装备,而其所必须的介入预防模式却是相当古老的。它们从根本上来看就是隔离(quarantine),至少是从中世纪开始就应用于流行病爆发之时,比如瘟疫,它的新颖之处仅仅就在于涉及到了当代的流动性和交流性机制。它们被证明是高效的,而基因组医学对此却没有任何突出的贡献。

一种新的生命权力体制是否将会出现——也就是说,会置于一种性质上全新的知识、权力、主体性结构中——我们对此的诊断很明显是取决于多种因素的。这些因素中很多是依赖于偶发事件,其他的则是取决于基因组研究自身无法确定的后果。我们曾论述到,在2003年8月,最不清楚的是,新的知识形式是否确实能够产生其倡导者所期望的某种诊断和治疗工具,这种新的知识形式总的来说是与分子生物学相关,具体说来是与基因组学相关。无论是在经济上,还是在医学或伦理学上,其赌注都是相当高的。它们的立足点是假定基因组学有能力精确地辨识那些患病了的可控制蛋白质制造的关键突起(processes),而且,这样可以将它们引入到一种精确的干预机制中,从而可以在治疗上产生一些效果。这并非是那些科学家、医疗保健体系和药品公司眼中赋予基因组学以潜能的抽象知识的增长,而是它的一种能力,一种可以生成一些治疗目标并制造可达成这些目标的分子的能力;换句话说,奠定了一种新的生命自身“知道怎样”的基础。为了它的那些拥护者,机能病理学(functional pathology)的基因组鉴别在逻辑上必须打开一条通往分子介入的道路。但是当这个逻辑被证明是有缺陷之时,基因组学将会仅仅停留在医疗保健和生物学认知的维度上;它只有在一个宽泛的有关病原学、预防学、疾病治疗的知识领域内才能获得一种可理解性。

那么,在兴起的分子和基因组技术发展的启发下,我们该如何进行思考呢?有些重要的事物正处在危急关头,很明显,这样的信念改变了各种力量的策略和战术。国家政府给基因组学投资,设立生命银行(bio-banks),拨款给基础和应用基因组医学的研究。药品和生命技术公司投资了几十亿,雇佣了成千上万的天才科学家和技术工人用于微妙的、精巧的实验和发明。病人群体将希望、政治资本、他们自己的组织样本、钱投入到基因治疗的研究中。非常明显,一种与健康有关的改进了的生命政治合理性正在形成,知识、权力和主体性借此都进入到新的结构中,有些是可见的,有些是潜在的。这种结构形式中所包含的要素也是先前机构的组成部分,并且在“二战”后就形成了:病人群体不是新的,药品公司在基因组学之前就存在,政府已经将越来越多的资金投入到了改进和协调基础和应用医学研究中。但是,我们相信,沿着这些尚没有消失的结构,一些新的事物正在形成,至少在工业化民主世界中,它正开始占据和改变那些管理个人和群体健康的主要机构。

让我们举两个关于这些新投资方式的例子。让比诺在 2003 年做了一个有关加利福尼亚州阿拉米达县(Alameda California)塞莱拉诊断公司(Celera Diagnostics)的人类学调查研究。这个公司是塞莱拉基因公司(Celera Genomics)的子公司,它加快了绘制人类(或其他物种)基因组的速度。随着其几亿美元的投入,它已经粗略地划分出了十二个主要的疾病区域,也有了一种可以在基因组的功能领域鉴别单核苷酸多态性集簇的方法。因此,众多昂贵的机器生产能力,与多种疾病社团、大学的研究者多样化的合作,一种可以将对易患病体质的诊断性鉴定用于各种由于基因的不同而形成的复杂疾病的策略,这三者在塞莱拉公司的组织下结合在了一起。他们这种针对多元化状况的模式超出了 20 世纪 90 年代对“基因何为”(the gene for)模式的探寻,后一种模式显然无法满足解释最一般化的紊乱状况的要求,比如癌症、心脏病等。他们的目标是推出一种诊断性的检测,可以广泛用于常规制法的参考实验室中,在下一个五年,这种检测可以将有病症前诊断(pre-symptomatic diagnosis)和预防干预(preventive interventions)推进到过去无法想象的领域中。

假如这种模式成功了,而且在发达国家和不发达国家都得到了广泛的运用,那么,医学的逻辑以及生命政治领域的形态都将会发生改变,同时在这些技术和资源的使用上也会出现新的争论,因此,深入探究它们的定义是很有必要的。此外,由于这里所产生的知识形式是一些可能性,因此新的风险预测、自我认知和医疗保健组织方式毫无疑问也会出现。判定这种模式是否会起作用的评审团已经出局了。如果它确实已发生作用,那么很明显生命政治领域的形态也会发生变化,这里并非是一种技术决定主义,可能有多种的回应。如果我们还记得,我们应该一直记住,即使是在世界上最繁荣的国家,仍然有数百万人拒绝接受基本健康技术和医疗干预,而这两者的确立已达半个世纪了,政治和社会上的内涵显然更多地是由生命政治的政治层面塑造的,而非其医学层面。假如成功是部分的,不完整的,希望破灭,风险资本和股票市场投资转移到别处,这仍然不意味着什么都不会出现,也并非仅仅意味着随着之前那么多医学的进步,治疗学中发生的变化会更加微小,更加分散,它们的效果从长远来看可能会很明显,但短期内却更加难以察觉。

在一个相关但又不同的领域,2003 年罗斯研究的焦点是药物基因组学(pharmacogenomics)的发展,特别是在精神紊乱方面的应用。这个研究领域涉及新一代抗抑郁症药物的使用,主要是指欧洲,有一种观点认为 2020 年,无论是在发达国家,还是在欠发达国家,抑郁症都将会变成仅次于缺血性心脏病的第二大致病原因,世界卫生组织对此有所强调,国际健康管理机构也接受了这一观点,此研究就是在这样的背景下出现的。很明显,有许多因素可以导向这一前提,这里无法一一列举,它包括:医生等的人道主义信念,认为许多痛苦都是一种诊断不足的临床医学状况导致的结果,安

全而有效的药物治疗可以解除这种痛苦,国家政府对抑郁症所造成的政府每日预算中所损失的费用的担忧,国际健康对比中自杀率关键性指数的重要性以及药品公司紧锣密鼓的市场推广和“教育”活动。

这与基因组学有什么关系?首先,它的出现是由于新一(第三)代的抗抑郁剂宣称是在分子的层面上制作而成的,其所针对的是那些引起抑郁综合症的特定的神经机制。第二是因为这些药物的效果是很难预测的,对某一些起作用,而另一些则不是,在第三组中则是产生了相反的效果。第三则是源于一种信心,它相信基因检测可能使医护人员能够诊断出每个案例中精准的子类型,可以开出有效的药物,将反作用降到最低,将顺应性(compliance)最大化,从而不仅可以在个体的层面上起作用,而且可以对关键的财政和人口健康指数产生影响。如果成功了,受包括病人在内所有相关群体获得有最小副作用有效药物愿望的驱动,基因检测就会从基因顾问的办公室转移到广阔的从业人员中,变得和血液检测一样常规,给整体的人口开启一种对他们的健康、疾病和易患病体质的基因学理解方式。只要没有完全成功,先于治疗决定的基因检测的例行化进程可能就会放慢、不完整并受到限制,尽管如此,对精神疾病的基因重写还是会再次进入到真理的领域,却不再是以人口净化和消除退化的名义,而是以生命质量甚至是幸福的名义。就在这些当代的愿望将生命政治的合理性调动起来之时,我们却尚未对其成本和收益作出评估。

可能与前两个例子和更为广阔的领域有关,我们有必要指出各种基因解释形式之间的一个关键不同,这些基因解释形式曾是前一代激进分子和很多科学家批判的对象,他们所根据的是这样一种信念,即遗传就是基因,基因就是命运。这种观点还没有完全消失,现在对基因组学方法的使用主要还是将其作为一种鉴别功能的工具,而非一种总体的解释。因此批评性的评价将不得不采用其他的形式,而非那种简化论的、个人主义的、拒斥社会式的谴责。当代基因组学主要还是针对那些疾病状况,而不是智力或个性这种纯粹的特性。它将大多数状况解释为各种编码区域相互作用的显现,在这里,基因表现能够被不同层面的多种环境因素激活和压抑,从细胞到家庭、社会和整个环境。它并不是寻求对命运本身发表意见,而更是要使未来成为概率性的,从而可以开放性地得到技术介入。

结 论

对于一个试图掌握“临床医学诞生”前兆的变革意义的分析者来说,他很有可能想到这跟1800年有点相像。今天我们同样处于一个重大历史变革的时期,其方向部

分上还是晦暗不清的,而且也没有得到确定。因此,毫不奇怪,很难说我们是否处在一个重大历史转变的早期阶段,一个正在确立新形式的过程中期,或处在一个要么是死路要么至少濒临我们今天无法想象的其他变化的遇合之中。另外,我们感觉,生命权力的概念很适合用于把握当代多种多样的发展情势。但是这个概念并没有得到充分的阐发,也没有在足够的事例中展现它分析上的才能。我们建议分析者加入这项工作,而不是屈从于哲学的那种诱惑,即将一个概念变成一个理论或世界观。

生命权力概念中结合在一起的三个要素——活的生命历程的知识,将活人当做目标的权力关系,以及主体作为活的生命借以作用于自身的主体化模式——以及它们之间多样的结合方式仍有待考察。我们认为,阐述生命政治在不久的将来的合理性,致力于此目标的分析工作必须通过详尽的、以经验为依据的实地调查才可进行,所要调查的是每一个轴上、它们之间关系上以及它们的结合体上所发生的变化。

基因组知识进入生命政治领域的重要性——实际上是可能性——必定是位于一个既超出又穿过民族国家的变动的区域中——知识的跨国界传播与研究点本土性的强化结合在一起,也与从欧盟到世界卫生组织的众多超国家机构结合在一起。人群、组织、器官和病原体多变的流动和较慢的在治疗上的运用(如治疗艾滋病的基因药物)的相互影响。主体化层面上有两种平行的运动:和他们的关爱者一样,囊性纤维化群体也打破了国家和阶级的界限;从日本到孟加拉国,从都灵到多伦多,病人行动主义的模式得到了传播并被接受、重释。这些过程都既是个人化的,也是集体化的,强调这一点非常重要。在1955年,谁能想象得到抑郁的人作为一个全球性的类别,在一个新的精神健康生命政治学中不仅成为了目标而且还是活跃的主体?

我们绘制出在这个看起来有些新颖的生命权力结构中所打开的可能性图式时,并非有意忽视那些消极方面——国际资本的阴谋,“大型药厂”(big pharma)蛊惑性的市场策略,真理、健康和利润之间新的瓜葛,这表现在研究者和工厂以及为知识生产旧形式制定的知识产权内涵的关系上,借助规模效应降低致病的可能性,最基本的医疗保健准入上存在的大量不平等,更为传统的地缘政治学形式,它会以各种有创意却经常受到谴责的方式运用这些新的生命可能性。也就是说,假如我们真的就是处在生命的政治学涌现之时,我们也认为庆贺或谴责作为分析的方法都是不适当的。当前对批判思想而言最迫切的需要是发明、扩大和检测一个适用于当前现实的分析工具箱。以精确的方式运用并给予创造性的发展,这样的生命权力才可以成为工具箱中的关键部分。

法与生命的神圣性

——阿甘本生命政治简介

[美]米格尔·法特/文 孙辉/译

一、当代政治哲学与生命政治语境下的《神圣的人》

21 世纪的发端是以一些令人困惑、出人意表的事件为特征的,这些事件引发了对过去的 50 年所要求的标准确定性和理论明晰性的质疑。基于基因操控及实验新近突破的所谓“自由”优生学的到来;集中营的再度出现,在发达自由民主国家的中心及边界对“敌军”的秘密酷刑拷问(波斯利亚,关塔那摩湾,美占伊拉克);伦敦和纽约这样的大都会变成了巨大的监控混合体;世界宗教和神学在公共领域声势浩大的频频亮相,使得现代主义关于“世俗化”和“传统价值失落”的讨论平息下来;这些以及其他类似的现象似乎把自由民主和极权主义混合在一起了。^① 吉奥乔·阿甘本的《神圣的人》堪称最近十年唯一最具创新性的政治哲学著作,因为它最先提供了一个概念性的框架,正是在这一框架下我们开始去理解这个“勇敢的新世界”。尽管阿甘本所进行的理论化实验还存在一些缺憾,但它内在的巨大功绩为我们提供了新的出发点,舍此,我们几乎无从着手思考我们的当下。本文意在阐述吉奥乔·阿甘本(Giorgio Agamben)的主要著述,向读者介绍其主要政治思想。

阿甘本在其《神圣的人》中首次使用的一些范畴(尤其是:“赤裸生命”、“主权”、“例外状态”以及“神圣的人”)现在已经成为全世界自重其价值的政治和哲学研究者的词汇通币。它们试图解释为什么那些大相径庭甚至截然相反的政治运动都以生命的神圣性为基本价值。它们也解释了一个相关现象,即,全球性的趋向合法的例外状

^① 有关言辞的讳饰,参见哈贝马斯(2003);有关“反恐战争”中集权范畴的回归,参见巴特勒(2006);有关纪律与安全的新政治,参见 Dillon(2004)。

态正常化的趋势。“紧急政权”、“危机政府”的不断增殖,念动了主权回归的魔咒,只是这一主权不同于博丹(Bodin)和霍布斯(Hobbes)理论中的形式。因为如今主权是和非法地带的创建相关联的,在这样的地带,不可能再区分“事实”和“权利”;在这种地带,沦陷其中的人类生命易于被处死,或是留下等死,或者被置于仅仅存活状态。在这样的地带,如此种种都不会招致任何罪责。在21世纪的发端,权利已不再只是凌驾于生物性生命之上的权利,也就是福柯所言“生命政治”。通过提供这样一种假说,即同样的生命是如何既被视为神圣的,同时又成为主权统治的对象的,《神圣的人》把“生命政治”和“生命权力”理念变成了未来十年社会政治理论的主要范式。^①

《神圣的人》的概念机器具有这样的阐释力,因为它把20世纪下半叶两大泰斗米歇尔·福柯和汉娜·阿伦特的思想编织在一起(其中还包括了约翰·罗尔斯和尤尔根·哈贝马斯的),由此揭示了全新的贯穿西方政治传统的新纹理,即,作为神话虚构权力的法的统治。阿伦特和福柯在其毕生的研究中致力于分析的不是正义和真理在晚期现代世界的可能性,而是和极权主义政体一同出现的“总体的”权力和控制的新形式。在这样的研究中,他们感到有必要把主权和法的思想悬置起来,而代之以总体控制的生命政治基础。据阿伦特的研究,总体政治产生的先决条件是“劳动的动物(*animal laborans*)”的出现。劳动的动物,即为了活着而劳动也为了劳动而活着的人。按照阿伦特也即马克思的观点,劳动是人类和其生物性生命保持联系的条件。这样,就将所有人类生命的文化和政治形式简化为通过劳动来维持的自然生命。这一做法导致的唯一后果就是:以极权主义政体为特征的政治的动物学逻辑。这种逻辑,正如阿伦特1973年的研究所揭示的,即,一方面,创造一个“超级种族”;另一方面,制造一种“无价值”的生命形式,以便对其进行彻底的控制、操纵,乃至最后灭绝。与此相似的是福柯的研究。通过对现代权力形式的考察,他揭示了文明社会的法律和经济要求自由而负责的主体,而这一主体的产生是经由让他们的身体和生物过程都一丝不苟地向监视和标准化的非人性技术臣服(福柯1990)。

总体控制是由凌驾生命之上的权力构成的,尽管福柯和阿伦特在这一点上刚好吻合,而阿甘本认为他们的思想未能到达总体控制结构的神秘内核。阿伦特的窘迫之处在于,她维护传统的信念,认为政治在本质上并非生物性的,而生命本身也并不直接等同于政治(阿伦特1958)。因而,她未能洞见,西方政治的宿命正是生命政治。与之相似,福柯辨识出政治的优选对象是如何变成生命本身的。在此意义上,政治权力不再等同于生杀予夺的主权,而是逐步被理解为试图维护和保障整个人口的公众政治。但是,在阿甘本看来,福柯对生命政治的阐释却无力解释这种新的对生命的控

^① 关于“生命政治”一词的历史及其意义多样性,参见 Esposito(2001)以及 Lemke(2007)。

制,在极权主义政体中,是怎样如此迅速、决然地变成对灭绝生命的权力的“死亡政治”。(福柯 1990;阿甘本 1998:4)

阿甘本相信,要理解阿伦特和福柯对于生命的整体掌控的解释,只有在一定程度上翻转其哲学前提。首先,以阿伦特的思路,对生命的掌控——当其将生命划分为种群的生物性生命与个体生命形式的时候——已经开始运作了。这种分离正是阿甘本所言生命“神圣化”的结果。神圣化指的是分离出一部分动物性生命以赋予其人类的形式,同时,将生命的另一部分贬低为非人类的,仅仅是存活的东西。将这两个方面抽象地分离,是令人难以置信的,而阿伦特似乎就是那样做的。没有动物性就无所谓人性,两者是同时的。^①

与之相似,福柯将主权和生命政治权力对立起来,前者体现在执行处死的权力中,后者在可见于保持生命的权力中。这种对立是抽象的,它无助于弄清主权是如何在西方政治传统中运作的。在阿甘本看来,沿着福柯的思路,主权准确地说是一种功能,它取消了保护生命和取缔生命之间的区分,正如它抹煞权利和暴力,价值和事实之间的界限一样。政治生命的存在状态即主权,他的统治能向主体承诺其生存权是因为他总是已经将他们向着死亡驱逐了。^②

在宣称生命政治学的秘密与主权的逻辑同在这一点上,阿甘本与福柯和阿伦特分道扬镳了,因为他们两个都要求在主权之外思考政治和法律。^③ 阿甘本的主权理论,将凌驾于生命之上的权力视为掌控生命于法之内以便于施加暴力于其上的权力。这一理论能够直接将生命政治实践与法的或司法的“上层建筑”联系起来。而阿伦特和福柯则(有争议地)无法做到,因为,对他们而言,法(因为不同的原因)较之政治和权力是第二位的现象。换言之,阿甘本在政治中找到了一套承诺撤销经济基础和上层建筑的二元对立的话语。这是马克思遗赠给社会批评,而福柯和阿伦特都未能完全避开的。^④ 以后几十年,哈耶克、罗尔斯或哈贝马斯使我们习惯于接受这样的观点:政治总是不可避免地被简化为法的统治。在此语境下,《神圣的人》中主权的回归(因而本质上将政治理解为在法之上或之前),的确是个很强的刺激。在全球性的宗教笃信复兴中,最令人震惊的是阿甘本的论断:人类最具有谋杀倾向的本能是系于生命神圣这一信仰的。现在我们应该试着理解原初的受伤经验,这是受到震惊后的回应试图保护我们,让我们避开的。

① 自《神圣的人》以来,阿甘本发展了他在《开放》(2004)中这部分的论证。

② Eva Geulen在她对阿甘本思想的精彩介绍中指出,经由不同的阅读,我们会发现,阿伦特和福柯都接近阿甘本的中心论题,即,当代的凌驾于生命之上的权力生杀予夺的主权的极端化。(Geulen 2005:129—132)

③ 对主权的批评,参见阿伦特(Arendt 1990)和福柯(Foucault 1997)。

④ 正如我们在阿甘本的一部早期著作中可以看到,消解经济基础和上层建筑之间的二元对立是他思想的另一个主题。

二、法之前的暴力:主权与例外的逻辑

阿甘本之于生命政治的创新之处在于:他提出政治对于生物生命的统治是通过法律来实现的,而法律又反过来被神圣化和主权的概念重新阐释。这一假设即,只有使得生命成为神圣的,法律才能拽住并控制生命过程。依据本雅明的直觉(我下面将会讨论),阿甘本暗示,神圣化的理念具有法律的而非宗教的源头。人类学和社会学的传统基本上将原始社会的神圣化现象理解为一种功能,即弗洛伊德所言的“情感的矛盾”:成为神圣的意味着从普通的中间分离出来,这种分离既是荣誉又是贱化。“禁忌不仅仅将国王挑选出来并拔高到普通人之上,它也使得其存在成为苦痛和不堪忍受的负担,使其成为比之其臣服者更加糟糕的束缚……国王的仪式性禁忌伪装为最高荣誉和对他们的保护,实则为其拔擢的惩罚,是臣服者对其的报复。”^①阿甘本摒弃了弗洛伊德将神圣化和禁忌联系起来对这一现象所作的不合适的心理分析,认为其起源具有严格意义上的法律而非政治的属性(阿甘本 1998:79—80)。阿甘本希望追溯古老的罗马法,作为其《神圣的人》中神圣化概念的源头。书中认为,宣称某人或某物为神圣的,是通过将其排除在法律保护之外,因而终其一生被剔除在人类生命语境之外,成为他所称的“赤裸生命”。“赤裸生命”,他们可以被杀,而杀人者不受责罚。^②在这一意义上,我们不妨将对神圣化的理解视为弗洛伊德所暗示意思的极端化,即,将某物神圣化的同时展示的是潜在的冒犯它的冲动。

主权的概念,在西方政治哲学传统中,指的是法的统治对权力的必要依赖,这种权力具有超越宪法的优先权,为了在危机时期建立和平与正常秩序,它可以僭越法律而成为例外。^③正如他对神圣化的概念所做的那样,阿甘本瓦解并极端化了传统意义上的主权,将其理解为使得法的统治成为可能的范畴(主权总是法自身的主权),但它导致法的统治趋向实施暴力,而非维护和平和正义。(阿甘本 1998:30—31)

主权的功能体现在选择“赤裸生命”,将部分的人类生命隔绝在文明或政治社会之外,并将其暴露在暴力面前。既然主权将自身揭示为法的本质,阿甘本于是得出了

① 参见弗洛伊德(Freud 1950)。其他有关神圣化源于模棱两可的理论,参见 Girard(2005)和 Otto(1958),以及克里斯蒂娃(Kristeva 1982),等等。Geulen(2005:89)发现阿甘本对于关于神圣化的传统观点的批判颇有说服力,Haverkamp在其论文《暴力之谜:神圣的人的本雅明根基》中也表达了相同的观点(Norris 2005:138)。Peter Fitzpatrick在其论文《赤裸的主权:神圣的人和对法的抵制》中(Norris 2005:54),则依据 19 和 20 世纪人类学和宗教心理学研究的成果对阿甘本独断的断言多有批判。后面我将表明,模棱两可这一范畴是一次重要的(如果说还未被人们认识到)回归,回到了阿甘本本人对神圣化的观点。

② 阿甘本在其近期的著作中回归到了有关神圣化的传统观点。(Agamben 2005)

③ 正如施密特 1998 年著作中的经典定义。(Schmitt 1998)

他的基本论题,依据他的论题,所有国民的政治生命——旨在保护和繁荣人类生命——都是建立在牺牲其中某些部分之可能性上的。神圣化的理念让阿甘本摒弃了这样的生命政治的观念,即视其为一种权力,“这种权力对生命施加肯定性的影响,致力于管理、优化和繁荣它”(福柯 1990:137)。他重新将其(在每一法律体系的根基处)与一种可怕的死亡权力(福柯 1990:137),一种“死亡政治学”(阿甘本 1998:122—123)相联系。每个法律体系的国家机密正是施加暴力于生命,以其作为赎他们被设定的“罪”的方式。^① 在现实中,法和权力神话是密不可分的,远非理性和正义的领域。主权相对于法的统治的优先权,以及法与凌驾于生命之上的暴力的神秘的同时性,阿甘本在这两点上的创造性修正分别得益于施密特和本雅明,对此,我将在下面作出解释。下面我回到阿甘本在后面一个部分对神圣化的分析。

主权概念新的详解来自于施密特的著名论断:法只有在常态下有用,在骚乱或专制中无效,在这样的情况下,任何事情都是例外。(施密特 1988:19—22;施密特 2004) 在施密特看来,主权的功能正在于决定究竟是常态还是例外状态。任何法的有效性都是以这样做出决定或表现意志的主权行为为必要先决条件的。阿甘本暗示,施密特的主权概念,反过来是以“例外”的矛盾逻辑为先决条件的。这似乎提出了这样一个问题:在要求悬置法的有效性的主权行为中,法如何成为可用的,即具有有效性?这不是自相矛盾吗?《神圣的人》中几乎所有的论证都将法和主权相关联,将主权和暴力相关联;而这些论证又都是基于阿甘本以例外的逻辑对主权的理解。既然如此,尽可能清晰地解释这一逻辑就成为非常重要的。

如果我没有理解错的话,阿甘本对上述反对的回应包括了两点:首先,主权以及由其决定的例外状态,事实上是法的秩序的一部分:主权不是对法的抽象否定。“既然‘没有法适用于骚乱中’,必须创造一个内和外、骚乱和常态的区分不甚清晰的地带,即一种例外状态。”(阿甘本 1998:19)^②其次,在主权行为中并通过主权行为来悬置法的正是法自身。法并非被外在于法的领域的主权决定所悬置:主权决定的法的例外不是超越法之外的决定,不是“自然”发生的。^③ “规则悬置自身,引发例外,并和例外保持关联,它首先将自身建构为规则。”(阿甘本 1998:18)例外是由规范来定义的。

① 关于死亡政治,参见埃斯波西托 2004 年的著作。(Esposito 2004)

② 先前的阿甘本例外逻辑的阐释者们曾经指出,在阿甘本的解读中,例外属于法的功能,但是,在大部分的篇幅中,他们或是没有解释为何法的唯一内容必然是例外,正如(Geulen 2005:74)或是正如 Fitzpatrick 那样,试图解释在何种意义上例外属于正常。例如,《例外并非例外》一文,从公认的法律的正常功能的角度解释这一问题。据此,法律的功能之一是向着外在于它的事物开放(因为法律需要作出判决),还因为它不能凭着自身来作决定(Norris 2005:58—62)。阿甘本的论断更为极端:法律唯一的内容即它所判决的任何相对于法自身的例外:法律无他,即自身的(实质的)例外状态;两者(法与法的例外)之间并无真正的区别。

③ 在此意义上,例外并非凭着“自然”灾难的发生来界定。“例外状态”总是被宣告的;它是某种决定、判断的结果,即,判断出现了不期望发生的事情而且必须作出特别的回应。关于这点,参见阿甘本的详解(Agamben 2003:41—47)。

法悬置自身的能力,正是“法的主权”这一术语的原初意义,正如我们可以在品达的残存断章 169 中找到的:“统治一切的规则,为极端的暴力正名。”(阿甘本 1998:30ff)法似乎可以为极端的暴力正名,因为为了成为强制性的它具有作为法悬置自身的主权能力。用更具施密特风格的术语加以表述,即,法在例外状态中通过主权决定悬置自身,从例外中决定什么是正常(对阿甘本而言,是主权通过宣告来决定什么是正常,什么是例外),一旦决定了是正常状态,又是法允许其自身加以使用。

阿甘本对例外的逻辑的研究,和因其进行的对紧急或例外状态理念的研究,引发了对这一话题的数量可观的司法和历史研究,由其是自 9·11 事件和爱国法案以来,这些研究呈指数级增长。^① 几乎所有这些文献都质疑阿甘本的(以及施密特的)假定:在法的适用的可能性问题上,例外是逻辑地先于规则的。而阿甘本论证了:规则矛盾地肯定例外,他的批评和一句古老的格言相应:例外肯定规则。在后者看来,“例外要成为一个有意义的概念,应以正常的情形来加以理解和评估。例外这一术语指向正常规则或事态之外的某物,它不符合通常的情形。”(Gross 1999—2000:1833)这些批评家中一种很典型的观点是:例外状态源自罗马的独裁宪章。这是以罗马国家的名义制定的临时性紧急条款,意在面对意外危机,其唯一的目的在于战胜危机,回到正常的法律秩序。“例外是由正常定义的。”^②(Gross 1999—2000:1835)

如果我们接受施密特和阿甘本的观点:主权决定是否存在的正常的状态或事态,那么,更进一步,随之而来的就不只是:“不仅是例外确认了规则,而且,例外是规则存在的唯一根源。”更进一步:例外吞噬正常,并成为正常,成为普遍通用的规则。执此观点,再去谈论规则和例外,难免有失据之虞。例外成为万事万物,而规则什么也不是。例外不再是不正常的,也不再是例外的。(Gross 1999—2000:1841)如果把对例外和规则的区分交给主权,那么区分将只具有“修辞”的意义:例外成为非例外的。在此情形下,言及主权的无限权力要采用司法决议,这种区分就毫无意义了。(Gross 1999—2000:1848—1850)有关对例外状态的“宪法的”理解,就到此为止吧。^③

阿甘本的偏执理论主张认为:法的使用所要求的正常状态只有以永久的例外状态为背景才有意义。这一断言有两个方面,对其加以区分是至关重要的。(到目前为止,许多译者都绕过了这一点。)什么使得例外不只是打断正常延续性的某物?什么使其成为例外状态?首先,正是这一事实:法的例外只能经由主权自身悬置其

① 阿甘本回顾了有关例外状态的经典文献(Agamben 2003:9—40)。至于在阿甘本之后(因而在其著作中不曾提及)有关例外状态和紧急权力的文献,参见 Gross 1999—2000(2006)。

② 许多谈论紧急权力的著作都将施密特对罗马专制的解释作为其起点,在施密特看来,罗马专制是一种使命性的专制,意在危机中挽救罗马宪法(Schmitt 1994)。类似的有关美国宪法的分析,参见 Rossiter 1948 年的著作,以及 Gross 在论证中对他的解读(Gross 1999—2000:1834ff)。

③ 进一步的例子,参见 Arato 2006 年和 Levinson 2006 年的著作。

法的部分来实现。法悬置自身(例外并非来自于法之外被视为自然原因的“紧急”的“现实”),制造例外,因此,阿甘本接受法先于例外的前提是有道理的。所以他对例外的理解,没有受到上述肤浅的批评的感染。将阿甘本和立宪主义者区分开的是:他认为每一司法系统中先于例外的是主权力矩,而非基本法律,例如成文法。特别是,阿甘本接受了那些反对施密特的观点:如果主权被赋予宣称例外状态的权力,那么区分正常和例外就成了个“修辞学”的问题:司法决议宣称的任何例外状态都是“意志”作用的结果,并非“真实的”,具有“虚构性”。(阿甘本 2003)但是,阿甘本部分认同立宪主义者对施密特的批评,后者认为法是在例外状态决定之外的客观、独立存在。例如,他们相信,法能够以正常的方式实施“法的统治”,而用不着采用例外逻辑。就阿甘本而言,刚好相反,法彻头彻尾是虚构的,自加斟酌的,缺乏任何客观参照。^①

这将我引向了第二点:阿甘本论证说,为了成为强制性的,为了统治,法必须从外部得到其参照。这一参照正是“赤裸生命”,法抓住生命的方式正是宣称例外状态。“‘法仅靠例外活着’,这一陈述应该见诸文字。法的构成无他,恰恰是它设法通过例外的包括式排除抓住的东西:它靠例外滋养自身,舍此,它只是一纸空文。在此意义上,法实在‘不是靠自身存在的,而是靠人的生命获得其存在’。”(阿甘本 1998:27)因此,例外的逻辑并非正常逻辑的一个(矛盾的)部分。只有在以下断言范围内才有意义,即:法毫无意义,除非它以生命为客体,而法只有在主权的内部力矩作用下对自己采取例外,才能将生命作为其客体。这解释了为什么阿甘本在《神圣的人》中如此重视德国法学家萨维尼,完整地引用他的话。这种引用在全书中出现了三次,包括其正文以及旁批:“what(原文 13 页,1—3 行)”这个和其他一些来自施密特的引文(我将在后面评述)构成了阿甘本根本立论的不充分的文本基础。基于这些,阿甘本的基本断言即,法的唯一“客体”是人类的“赤裸生命”,而法只有实质上对自身采取例外才能抓住它:“生命……可以在最后的时刻在法的领域得以暗示……仅仅在例外中。生命的受限制的形象是门槛,生命既在法律秩序之外又在其内,而这门槛正是主权的位置。”(阿甘本 1998:27)萨维尼的意思是,法并非从外部给人类生命施加任何目的或形式,而是表达何种情况下准许这样的生命;或者用奥克肖特(Oakeshott)的方式说,法给予的是方式,即人类如何行为,而非其意图或目的。阿甘本朝着另一相反的方向扭曲萨维尼的格言:他用其意指法的唯一“客体”(在法的标准的唯一参照的意义上说)是人的生命,他们的赤裸生命。什么将人

^① 法的虚构特性在阿甘本的法理学理论中占有重要位置。这也解释了为什么阿甘本经常借助文学文本,特别是卡夫卡,来理解法的虚构性。至于另外的,更加标准的在文学和法律之间的类比,参见 Dworkin 1986 年的著作。

的行为和他们的赤裸生命分离？什么最终让政治离开行为，而走向以赤裸生命作为其客体？无他，是法自身。

但为什么法唯一可以作为其客体的是，就法而言处于例外状态的、可以被杀且杀人者不获罪的“赤裸的”、“神圣化的”生命呢？有关法的主权话语是如何裂解为关于法的暴力的话语的，阿甘本对此作了最宽泛的解释：

法具有调节的特征，它是“统治”并非因为它命令或禁止，而是因为它首先必须在真实的生命中创造自己的参照领域，并且使得这一参照常化……（这是通过）重复相同的未经批准的（僭越）行为来实现的，即，作为一种例外情形。这不是对初犯（批准僭越行为）的惩罚，而是代表它是包含在法律秩序中的，作为主要的司法行为的暴力。（阿甘本 1998:26）

依据这一例外逻辑，如果法禁止谋杀适用于一些事实，即，杀死某人的行为，那么，这一事实不能被判定为谋杀（仅仅因为它是个事实），因为，只有当这一事实落入法的手中时才成为谋杀。但是，如果杀人行为并非谋杀（在上述意义上），那么否定的决议也并非什么“肯定的”东西，而是，这一决议成为可能仅因为法有关禁止谋杀的禁令对自身采取了例外，即，悬置了自身。这意味着，法在对自身采取的主权例外中，是以同样的杀人行为为先决条件的，只是断决其并非谋杀（如果它断决其为谋杀，那是当它在正常情况下实施时明确禁止的）。在正常状态下禁止谋杀的法律，在例外状态下，要求某些杀人行为不被视为谋杀；换言之，法需要的是阿甘本将其与神圣的人的形象相关联的豁免于惩罚的暴力。

例外的逻辑指出了法之前的暴力之存在，它将与法之后的暴力相区分。后者是简单的法律惩罚。前者的存在标明法已经被有意识地破坏了：出现了这样的事实，即，在法的统治下（包括）打破这一统治（排除在外）。^① 法之前的暴力，标明某些并未破坏统治（排除在外）的存在可以被破坏而不至于打破这一统治（包括）。法之前的暴力即阿甘本所谓的“法的纯粹暴力”，与之相对的是那些本质上“有罪”因而应受惩罚或被施暴的生命：法的决议就是对这些说明的暴力，“将自然生命写进法和命运的决议中”。（阿甘本 1998:28）

阿甘本以暴力为绝对中介在法和生命之间建立联系，这是来自于本雅明，而非萨

^① 这种法与暴力的关系是基于黑格尔的惩戒理论，据此理论，对犯罪的惩戒是凭着罪犯的人类尊严感，认为他们能意识到自己做了不该做的事情，因而，是基于他们的道德人格。有关法律之前的暴力的可能性，参见德里达（Derrida 1994）以及阿甘本谈到的德里达论卡夫卡《在法的门前》的论文（Agamben 1998:49—54）。阿甘本有关原始暴力的话语是来自本雅明，但是，显然，他也受到德里达早期有关形而上学作为暴力的历史这一话语的影响（Derrida 1967）。

维尼(Friedrich K. von Savigny)和施密特。在早期的题为《命运与性格》的文本中,本雅明写道:“在另一个领域,只有不幸和罪过才是有分量的,而福佑和无辜在天平上则太轻而往上飘,我们必须找到这一领域。这天平是法的天平。命运的法则——不幸和罪过,被法强调以度量一个人。”(本雅明 1996:203)对本雅明而言,法的规则必定是有悖于正义的,正如神话的规则一定是有悖于宗教的。而前者属于“人类存在的疯狂阶段”,后者则与来自“自然生命”的宗教相关联。与之相反,当仅仅从自然的立场看待生命时,生命就成了神话的牺牲品:“命运是生存的罪恶环境,它对应的是生命的自然状态。”(本雅明 1996:204)

在另一篇稍晚的题为《暴力批判》的论文中,本雅明拓展这一主题为:命运作为凌驾于生命之上的暴力神话般地展示自身。他还补充性地声称,命运的暴力“与立法的暴力是同一的”:

立法中暴力的功能有两个方面,在追求立法目的,即将要被建立为法的某物的意义上,暴力是手段,但是,在设置的时刻,也并没有驱逐暴力;更进一步,最终建立的法也不是和暴力脱钩的,而是在权力的头衔下,必然地与之亲密绑定。立法即立权,是对权力的设想。甚至可以达到直接展示暴力的程度。正义是所有神圣终端的原则,而权力是所有神话化立法的原则。(本雅明 1996:248)

本雅明的论文意在质疑这一传统信念,即,认为法运用暴力只是作为获取诸如建立正义的道德的目的的手段。^①看本雅明看来,这一假定是可疑的,首先,暴力具有立法能力。但是,第二点是更为重要的,暴力产生法的方式是惩罚那些被认为有罪的人,他们被认为有罪并非触犯了已有的正面法律,而仅仅因为他们活着。法宣称以暴力为手段以实现其目的,事实上,它已不再是手段,其意图在于展示别的东西,即,凌驾于上面之上的权力。本雅明以希腊神话中尼俄伯的故事作为权力凌驾于生命之上的象征,她因自豪于自己生育孩子的能力而受到神的惩罚。这一神话向他标明:法自身的功能即命运;法根本不考虑人类的幸福和无辜。运用法对生命实施暴力,以此方式判定生命就是罪过(先于任何法),这正是本雅明对生命权力(biopower)的定义:“神话式的暴力是以自身为目的的凌驾于赤裸生命之上的暴力。”(本雅明 1996:250)总而言之,在本雅明看来,法所做的正是将生命置于例外状态,在那里,它成为神话式暴力和生命政治权力的纯粹或神圣化客体,因为暴力是法的手段。在这一意义上,阿甘本的例外逻辑在两个点之间展开:施密特的法的主权理论和本雅明有关凌驾于赤裸生

^① 有关本雅明的论文,参见德里达(Derrida)1994年的著作。另一种全然不同的解释,参见 Honneth(2007:112—115)。

命之上的神话式暴力理论。

三、法的目的(终结):对抗主权的弥赛亚

从近期由德里达对本雅明论暴力的论文进行阐释而引发的争论看来,最令读者震惊的并非他揭去了司法体系神话化的面具,而是本雅明所暗示的补救之道。众所周知,他确立了法的神话化暴力的对立面,神圣的暴力:“正如上帝在各个方面与神话对立,神话化暴力遭遇了神圣的暴力。”(本雅明 1996:249)为解释何谓神圣暴力,以及它如何“对神话化暴力叫停”,本雅明制造了以下对立:

合法的暴力的消解来自纯粹自然生命的罪(此处无法展开),它将那些无辜和不幸的生命交付给‘救赎’赤裸生命之罪的惩罚,并且毫无疑问地净化了罪,并非来自于过错,而是来自于法律的罪。因为对于赤裸生命,法凌驾于生命之上的统治停止了……神圣的暴力是在生命之上的权力,仅仅为了生命本身的缘故。(本雅明 1996:250)

困扰从德里达到霍耐特的阐释者的是,神话化暴力和神圣暴力之间的关系,并非如乍看之下那样鲜明对立。首先,两者都展示“凌驾于生命之上的权力”;而不同之处在于:神话化暴力以追求这权力本身为目的,因此设法保持有罪的语境和惩罚的必要性;而神圣的暴力追求权力以“救赎”赤裸生命的罪,并以此结束法凌驾于其上的统治。

对此,我的直觉是:只有神圣暴力施加于生命的惩罚允许“自然生命”由“赤裸生命”决定:一旦自然生命被经由法律体系展示的神话化暴力削减为赤裸生命,那么赤裸生命可以通过神圣的暴力加以废止,并且,那样通过惩罚或救赎,“众生”得以从将其束缚于其罪的法律中解脱出来(并非束缚于惩罚,因为那是个宗教范畴:见“命运与个性”以上引述部分,以及“暴力批判”中关于神圣暴力和教育中的惩罚之间的类比),被交给“超自然的”无辜而幸福的生命。^①这就是为什么本雅明要强调:人,无论如何都无法与其赤裸生命相重合。(本雅明 1996:251)

阿甘本的巨大功绩在于,在对本雅明的“思维经济的”阅读中,提请人们注意到这一关键句:“因为赤裸生命,法对生命的统治停止了。”这个神秘的句子揭示了以下可

^① 本雅明有关“超自然”生命或“来生”的观点,参见本雅明(1996:230,254,308)。

能性：凌驾于赤裸生命之上的权力不仅具有死亡学的特征，而且包含了“肯定的”或曰保存生命之权力的根基，这种权力通过神圣的、非血腥的暴力——即为了救赎的惩罚——而展示自己。这正是为什么阿甘本在书中，将“赤裸生命”作为题为“门槛”的部分的主题，而这一部分是致力于谈论主权问题的结尾处。这暗示了赤裸生命是主权的唯一客体或者说产物，也是人类主体性能够逃脱法的魔掌的唯一形式。

阿甘本话语中涉及赤裸的或曰神圣化的生命，是含混的、少量的，而这些在卡夫卡的作品中得以详尽地审视。^① 卡夫卡的寓言和小说描述的门槛，那一进行划分的形象，可能是例外状态的唯一可界定的特征。阿甘本读卡夫卡，认为，卡夫卡的文本展示了赤裸生命的神话式和宗教式方面的一个通道或一种互换；在神启示的法的传统和现代的法律体系之间，两者都是若即若离的。为了图解他对卡夫卡的理解，为了展示赤裸生命的模糊性，阿甘本给出了他对《在法的门前》的解读，卡夫卡的著名寓言，关于一个“乡下人”坐在法的门前，一直等到死，等着看门人让他进去。在弥留之际，看门人透露给他，这法的门仅仅是为他开的，因此，它又要被关上了。首先，在阿甘本的读解中，这是法抓住生命于其内并排除其于外的一个图解。“根据主权例外的模式，法运用于他于不再运用中，在抛弃他于其外的过程中握住他于禁令中。这注定了仅仅为他的门，包括他于排除中，排除他于包含中。”（阿甘本 1998:50）

为了解释保持生命于法的禁令下的权力，阿甘本采用了肖勒姆在给本雅明的信中用过的表述，肖勒姆以之描述卡夫卡故事中神启示的法的状态。据肖勒姆所言，法的被访对象们丢失了开启其意义的钥匙，因而对他们而言，法看起来成为虚无，它“并不意指什么，但仍然通过其强制性来确认自身”（阿甘本 1998:51）。这空无意义的法，要求更多的服从并保持着更强的强制性，因为通向它的门总是开着。在阿甘本看来，并未明示但确为强制性的法之下的生命与例外状态的生命非常相似……卡夫卡描述的正是这种生命，其中，法因其缺乏内容而更具说服力……法的空洞的潜能是如此具有强制性，以至于成为无法与生命相区分的。约瑟夫·K 的存在和身体最终等同于审判；它们“成为”了审判。（阿甘本 1998:53）乡下人的生命，正如《审判》中主人公 K 的生命，都是活在法的例外状态的生命：法律本身没有内容；其内容全都是由它在例外或禁令中抓住的生命构成的。这就是为什么在例外状态下法成为纯粹生命，或者依循命运展开的生命。法在其成为“适用”的或“有效”的“之前”，惩罚生命在其做任何事情之前，无论有罪的还是无辜的。一个人在其被责以任何冒犯之前已经是有所罪的了，生命本身就是一场审判的展开，这审判与其说是用以展示一个人具有其被责的

^① 在另一部阿甘本没有引用的人类学经典中，维克多·泰勒（Victor Turner）认为神圣化的体验是一种受限的体验，它是正常体验的门槛或是位于这一门槛处。

罪,毋宁说,是一个收集材料、意在最终制造这一罪责本身的过程,这罪责是和活到那个点的有罪的生命,以及最终责罪的公式相呼应的。

回应肖勒姆将卡夫卡作品中的法阐释为“虚无”,本雅明暗示,法不能被视为“开放的”或“强制的”,如果弄丢了它的钥匙:“没有了打开它的钥匙,圣经不成其为圣经,只能是生命,城堡所在处的山脚下的乡村的生命。在试图将生命变成圣经的过程中,我理解了卡夫卡的寓言致力于做相反的事情的意义。”(本雅明 1994:453)阿甘本援引本雅明的回应来说,那乡村的生命正是“由例外转变成规则状态下”的生命。换言之,对阿甘本而言,本雅明的回应中的“生命”一词的意义,等同于他自己论暴力论文中的“赤裸生命”。这使得城堡(此处影射卡夫卡的《城堡》)脚下乡村的生命类似于包含了神话化暴力的“自然的生命”,它是神圣的暴力被调用来救赎的对象。同时,当例外状态实现自身,并且变得无法与赤裸生命相区分时,这种状态“标志着法的实现,以及法变得无法与其所统辖的生命相区分……本雅明提议的弥赛亚的虚无主义甚至将虚无也虚无化了,并且不允许任何强制性的法形式超出内容”(阿甘本 1998:53)。进一步解释此观点,本雅明写道:“但是,在法被作为实质上处于例外状态的纯形式加以保存的范围内,它允许赤裸生命(K 的生命,或者城堡脚下村民的生命)存活于前。处于真正例外状态、无法与生命相区分的法,遇到了以对称但相反的姿态完全转化为法的生命。完全消解到写作中的生命的绝对可理解性,对应的是不可穿透的写作,后者曾经是不可破译的,而今显现为生命。”(阿甘本 1998:55)此处阿甘本汲取了本雅明的观点:法实现为赤裸生命,在此过程中,例外状态——每个法律体系的隐藏本质——越来越成为真正的例外状态,与之对应的是一个反向运动,赤裸生命“变身”为法律,成为了阿甘本在另一个文本中言及的“生命的形式……一种无法与其形式相分离的生命,绝无可能与赤裸生命相分离的生命”(阿甘本 2000:3—4)^①在此情况下,生命似乎在时间之前就被写好了,生命成为自律的,人类的存在首次成为对自身而言可知的和有意义的:生命获救了。

卡夫卡的寓言《在法的门前》最终被阿甘本阐释为,包含了救世主式的对赤裸生命意义“翻转”于其中:“那个乡下人的救世主式的任务可能正是:使得实质上的另外状态变成真的,迫使看门人关上法的门(耶路撒冷的门)。因为弥赛亚只有在门被关上以后才能进入,也就是说,当无意义而强制性的法走向终结的时候。”(阿甘本 1998:57)本雅明的“救世主式的虚无主义”作为一项政治工程,要求我们做一切必要的事情“敦促”法的统治最终宣布真正的例外状态,因为只有在这样的状态下,只有当事实和

^① 对于从赤裸生命到生命形式转换的另一种解读,参见 Quintana 2006 年的著作。我与她的观点分歧在于,她认为阿甘本有关生命形式的观点是超越生命政治的。在我看来,赤裸生命与生命形式之间的关系毋宁说是更为辩证的。

标准之间不再有距离并且“凡事皆有可能”，非血腥的神圣暴力才有可能“救赎”赤裸生命，并从法那里净化它。那样，我们将生活在救世主的王国里，在那里，法只有内容而无形式；在那里，法将只对单个的事情或事件负责，给予其公正。因此，法的形式不再是普世有效的，内容也不再是赤裸生命。但是，通往阿甘本的救世主式的转折的道路，看来确乎非常狭窄，因为它必然包含政治虚无主义，即沙巴泰·泽维(Sabbatai Zevi)救世哲学宣称的“法的实现即律法的僭越”(阿甘本 1998:57)，与阿伦特所举“凡事皆有可能”的集中营箴言的令人惊叹的混合。

四、公民的神圣化的生命，或，政治虚无主义

神圣暴力的对应物——赤裸生命的救赎，以何种形式，在什么样的伪装或姿态下，出现在故事里，在阿甘本对《在法的门前》的阅读中，这一部分很模糊。我们能否说，在那个乡下人被要求在法的门前等待的整个时间跨度内，不仅表现了法在例外状态下实施于生命的神话化暴力，同时也展示了神圣暴力之手对赤裸生命的救赎？或者说，神圣暴力以一种前所未有的、完全出人意表的方式，展示了“纯粹、直接的暴力”，从而表明自身与神话化暴力是截然对立的(今天我们如何称谓“非理性”的暴力)？本雅明在其论文中对此也是悬而未决的：“只有神话化暴力，会被确定地辨识出来，神圣暴力则不能，除非它具有无比的效力，因为暴力的救赎能力对于人而言是不可见的。”(本雅明 1996:252)在各个时代，法的统治总是实质上处于例外状态，作为渐进的虚无主义叙述——一长串的对赤裸生命的神圣救赎——的对立面，其运作构成终极刺激，说服我们每个人，所有的人，最终放弃这一幻想，即，政治哲学的主要传统是以宪法的统治和公民的美德来款待大家的。读《神圣的人》，我们常常不禁想看看阿甘本提供这种历史证据的努力。

对主权逻辑的分析导致阿甘本宣称：“法之于生命的原初关系不是致力于保持而是抛弃。”主权将生命置于“禁令”之下；法将生命置于其保护中仅在以下条件下，即，法排除它，抛弃它，任由其被宰杀。(阿甘本 1998:29)^①这是任何一个法的决议为其存在必须抑制的不能供认的原初创伤经验。阿甘本求助于古罗马法中神圣的人的卑微形象，以寻找这种创伤经验的人类学踪迹。当罗马人从帝国统治撤离，逃到阿文廷山时，他们发布了一项决议：谁攻击他们的代表，就可以被杀死，而杀人者豁免于罪，而

^① 尽管在表达上有不到之处，阿甘本并未试图将放弃和运用对立起来，毋宁说，在阿甘本的偏激的阐释中，放弃是法的运用的结果。从此，阿甘本认清了法的运用的首要地位(Agamben 2003)。

且,如此死掉的人不可以作为献祭(礼拜神的无辜生命)。许可杀人是献祭;以这种方式被杀死的人称为神圣的人。阿甘本相信他在古代法律中找到了其主权理论的经验证据:在此我们找到了一个法,它将神圣的人的生命双重地置于人的法和神的法的“禁令”下,因此,他理应被杀,而杀人者不获罪。^①“那种可以被杀死但不能作为献祭的生命就是神圣化的生命。”(阿甘本 1998:82)

由阿甘本对献祭实践的阐释引发的结果是很重要的。他深信,宣称某人为神圣的人是主权的功能,他归结道:“当今被唤醒的生命的的神圣性,是作为和主权相对立的最基本的权利,事实上,原初恰好表达的是生命向生杀予夺的权力的臣服,以及不可挽回地暴露在被其抛弃的关系中。”(阿甘本 1998:83)换言之,与生命神圣化相关的生命权利,最终为主权正名的那些东西,实际上显示的是,生命已经落入主权手中并只能仰仗其鼻息:公民只不过是“能走路的死人”。

在两个体系——一个古代的,一个近代的——中阿甘本看到了神圣化和主权相联系的证据。这瓦解了公民的概念,以及通常将政治决议作为“生命福祉”的条件从而为其所作的正名。首先,他将罗马父权制体系解释为:假定的父亲在他的儿子成年并成为公民前对其的绝对权力。但是,在阿甘本看来,一个罗马人获得其公民身份,并不意味着从父权制中的豁免。平等公民间的政治关系,揭示了父权制的真实基础:贯穿罗马共和国历史,频频出现这样的插曲:一个军事将领杀了他的儿子,因为其子不服从命令而陷国家于危机中。这些军事暴力传统地被阐释为政治操守的典范,例如马基雅弗利(Machiavelli)的作品。^②这些都意在表明:公民和其国家之间的关系是高于任何家庭或血缘纽带的。在阿甘本看来,刚好相反,这些象征性的戏剧揭示的是:国家向公民提供保护(因此他们愿意献出其生命),是基于先在地置他们的赤裸生命于主权的禁令下,他们永远无法从主权中逃逸:“每一个男性公民(那些能够参与政治生活的人)很快发现自己实际上处于能够被宰杀的状态,在某种意义上相对于他的父亲就是神圣的人。”(阿甘本 1998:89)

阿甘本给的第二个展示献祭和主权内在联系的例子是现代的,以霍布斯的政治哲学著作中利维坦式的国家体系为参照的。利维坦被要求保护每个公民的生命。感谢主权,因它个体得以摆脱自然状态而进入文明社会。但是,它提供的权力和保护,反过来,倚靠的是利维坦——对每个和所有的公民而言——在文明秩序之外,处于自然状态。换言之,据阿甘本所言,每个公民在和主权的系统中都处于“被禁”的状态,以此作为换取与其他每个公民建立文明关系的条件(因此其生命受到保护)。无

^① 阿甘本曾因将古罗马立法作为历史证据而受到激烈批评,因为其意义是悬而未决的。例如,Rainer Maria Kiesow 在《法律与生命》一文中就提出了不同的观点(Norris 2005:253)。

^② 参见对“Manlian orders”的描述(Machiavelli 1996: III22),阿甘本所言可能就是那个。

论我们谈论古代还是现代的政治决议,在两种情况下,文明都是以先在的例外状态为条件的,政治生命倚靠的是凌驾于赤裸生命之上的主权。这揭示了国家实为历史神话化的力量。阿甘本在此预演并极端化了广为人知的“国家神话”母题,即,国家的神话化权力,这一母题不仅仅见于本雅明,而且见于施密特、卡西尔、阿伦特,以及其他人的著述。^①

显而易见,阿甘本主权理论的震撼价值,有赖于他在主权和神圣的人之间建立的联系——例如他对古罗马法的阅读——是立得住的。我无意于此讨论这个问题(如果那样,我们最终又要回到他的断言:神圣的人的起源是法,而非相反)。但是,我仍然不得不就此说点什么,因为以上联系确有值得商榷之处。至少就神圣的人这一形象,我们不能忽略这样一个事实(阿甘本对此有提及,但并未稍作停留思考其意味):献祭行为源于一个脱离政治社会,因而从技术上看完全缺乏颁布任何法律的立法能力的人群。在撤退中,罗马人实际上将自身既置于文明之外,也置于宗教之外。他们宣称的任何冒犯其成员的罪,都不能作为对文明法或宗教法的僭越而受到处罚,因为他们自身处于对这些体系的僭越状态。因此,就需要产生一种新的“权利”,使得他们既可以保护其人民(他们不是“公民”),又准许杀死其敌人(他们刚好是“合法的”权柄握有者)。换言之,我们似乎可以说,献祭产生于这样一种情形,其中,需要被保护的和需要被杀死的,正好与阿甘本所意指的相反。别忘了,那次大撤退的原因是罗马国王的专制统治。因而,撤退者的敌人,神圣的人,无异于就是罗马王本人;而献祭简直就是西方政治传统所言“革命的权利”或曰“造反的权利”的第一个实例。总之,这应该算是为弑君做共和式正名的最早图解。^② 如果对神圣的人的这样一种重构是可以接受的,那么,神圣的人原初的所指只不过是主权本身。这样,就不是主权杀死一些人献祭,而是主权本身在无国家的人民一方成为献祭的对象。古代的神圣的人制度,可以更接近于弗洛伊德的神圣的人作为矛盾情感展示的理论,而非阿甘本将其视为神话化暴力展示的理论。在撤退中,人们表达了对国王的模棱两可的矛盾情感:他在政治社会之内是受尊崇的;而在这之外,人们可以辱骂他,甚至杀死他而不获罪。意识到了自己潜意识的愿望,人们要求一个没有主权的国家,因此,他们建立了共和国。

阿甘本试图在生命政治话语和法律话语之间建立联系。这是非常重要的,因为,

^① 参见施密特(Schmitt 1994)卡西尔(Cassirer 1974)和阿伦特(Arendt 1990)。

^② 换言之,献祭的实践是源于罗马平民(区别于奴隶)而非大众,是“人民”而非“人群”。此处采用阿甘本的区别(Agamben 2000, 32ff)。在此情形下,抵制的权利被视为神圣的人恰到好处的政治表达,他们不再是主权的客体,他们过着逸于主权之外的政治生活。在阿甘本的讨论中(Agamben 2003, 24—25),他视抵制的权利为例外状态的实施,但是,他将这一权利(一如我后面将要谈到的其他权利)归入例外状态的神话化方面,而非弥赛亚方面。因而,所有对主权的抵制都不具有解放或救赎的意义。

如果他是正确的,如果法的统治就是由此而建立一个更广的例外状态的空间,那么,认为自由民主的政体已经击败了政治生活的极权形式,或者视其为防止极权主义回潮的最好保护伞,诸如此类就成了最大、最危险的幻觉。(阿甘本 1998:10,121—122,179)^①欲证之,阿甘本需要表明:以取消主权为其显在目的、号称保障个人自由权利的现代体系,无论是共和派还是自由派的变体,结果最终都成为主权在民主时代的一个变体。

对霍布斯《利维坦》的阐释(装做保护生命,实则将生命置于禁令下)促使阿甘本作出了这样的基本假设,认为宣称保障权利的现代体系实际上是生命政治得以更有效地实现的体系:

个体在其与中心权力的矛盾中赢得的空间、自由和权利总是同时备下了一份心照不宣但与日俱增的题铭,它将个体生命写入了国家决议,因而,恰恰是为他们想要从中解放的主权提供了新的、更加可怕的基础。(阿甘本 1998:121)

依据这一假设,自由的民主体制,其宪法系统据称以基于不可剥夺的个人权利的法律体系限制了国家主权,实则与通过主权掌控生物性生命的行为是共谋的关系。保护个体生命的权利同时也将生命置于主权之下,并将天赋人权的每个个体转换成了潜在的神圣的人。现代自由政体的生命政治学,已经与现代极权政体的死亡政治学密不可分,虽然前者视政治为“对生命的决定”,而后者视政治为“对死亡的决定”。(阿甘本 1998:122)生命政治与死亡政治之间的前沿地带现在已成为变动不居的。^②

阿甘本《神圣的人》中最雄辩的论题为:如今,自由主义与极权主义,左和右,私人的与公共的已经进入了一个“不可辨别的地带”。(阿甘本 1998:122)这一论题是基于将赤裸生命与人权相联系。阿甘本提供了两个依据以支持其断言:现代个体权利的主体是“神圣化的人”,因而,他是完全暴露在国家的神话化暴力面前的(尽管这暴力可能滋生与之相反的幻觉)。第一个论证攻击的是对 1679 年人身保护权法案(现代个人权利理论的基本源头之一)的阐释。据阿甘本对这一文件的解读,赤裸生命(此处等同于被指控者的身体或人身),被假定为权利的“新的政治主体”。通过人身保护权法案,“萌芽中的欧洲民主置于对抗专制主义斗争中心的不是公民的等而上之的生

^① 关于最近被人们质疑的自由民主与其他者之间的表象上的差异,参见 Geuss(2001)。此处我无意再重复由这一论题引发的“丑闻”,以及那些相当明显的反对论点。参见 Norris(2005)和 Lemke(2007)提供的一些例子。

^② 托马斯·雷马克(Thomas Lemke)最近通过与福柯与阿甘本的对比批评了后者的生命政治(Lemke 2007)。我将这一问题留到关于阿甘本是否展开了生命的“政治经济学”问题时再谈论。

命,而是在主权禁令下、无名、赤裸生命”(阿甘本 1998:123)。通过这一法案,神圣的人的“赤裸生命”就“散播到了每个个体存在之中”。(阿甘本 1998:124)为了使这一观点更为明晰,阿甘本引用了霍布斯《论公民》(并且假设了在霍布斯和人身保护权法案之间存在着连续性,而这一连续性并不存在)中著名的段落,其中认为所有人的自然平等是基于他们可能被任何人杀死的可能性:“主体的身体被杀死的绝对可能性形成了西方的新政治。”(阿甘本 1998:125)依此,个体权利根本就是生命政治的工具。^①

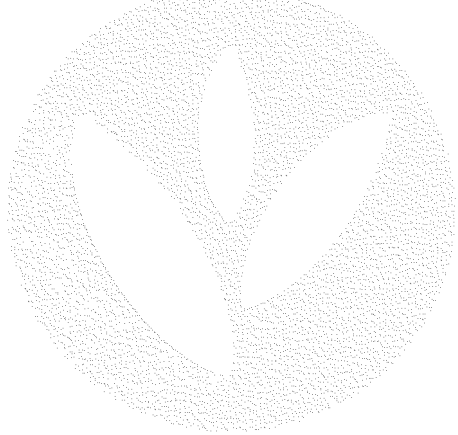
阿甘本对人身保护权的阐释,强调的是“人身”这一观念扮演的角色,而非《人身保护权》自其 14 世纪的最早源头以来的完整公式:“人身保护权要求提供拘留的原因。”“正如这名称所显示的,它要求将这个人带上法庭的同时提供拘留他的原因。”(米德 1996:10)一方面,有如下分工:要求低等法院提供拘留的指控记录,而高等法院设法集中精力处理立法及司法判决,从而服务于主权的利益。^②但是,另一方面,通过展示“仅仅国王的命令”不构成拘留某个人的充足“记录”,约翰·塞尔登(John Selden)以及其他令状捍卫者在 17 世纪设法将令状变成反抗主权的工具,建立了“对法之下的政府和利用法的政府的区分”(米德 1966:14—15)。前者虚化了主权,后者则不。阿甘本再一次太匆忙地否认了这样的可能性,即,权利话语如果恰到好处地重新阐释,可能成为赤裸或神圣化的生命推翻主权,并要求新的、不再在禁令下的政治生命的“纯粹工具”。

阿甘本给出第二个论证,表明权利话语是落在主权范围内的,这一论证源自阿伦特《极权主义的起源》第九章中著名的人权批判。阿伦特论证了在那样的情形下,人权总是和民族—国家的公民权相关联。当民族—国家陷入危机时,整个人民成为无国家的盲流,个人将发现自身处于无权状态,因此,会质疑以下理念,即,人类“就其本性”被赋予了无所依傍的人权。(阿伦特 1973)阿甘本采用阿伦特所示意的来表达以下观点:权利是以生命政治的方式建构的,正如法国 1789 年人权宣言(即共和民族—国家的顶点)所做的,因为他们将人类的人性与其“赤裸生命”捆绑在一起,将其与出生时具有的赤裸的人性捆绑在一起(阿伦特 1973:296)。《人权宣言》第一章有这样的表述:“人是生而自由的,并总是自由的,在权利上是平等的。”这使得出生成为“国家法律和主权的切实基础”。因此,经由出生,个体的赤裸生命便为主权所截获。《人权宣言》给赤裸生命穿上公民的外套,这只不过表现了现代政治是对赤裸生命的统治为基础的。在《人权宣言》第三章,民族被确认为主权的真正主体,在阿甘本看来,这

^① 此处阿甘本与福柯对个体权利体系的解读相去最远,因为法国哲学家认为这些权利与生命权力和训诫权力并非源于同一逻辑;这些权力与个体权利之间的关系,至少是由多种因素决定的。福柯绝非现代个体权利的批判者。在这一点上,他与将此权利视为资产阶级意识形态的马克思传统分道扬镳了。

^② 我全然仰仗米德对这些问题的睿智谈论(Meador 1966)。

意味着个体生命已经成为了民族主权的牺牲品,而这一主权将其主体置于例外状态。通过将权利与出生相关联,截获生命于法的手中,这种做法隐藏的致命潜质在以下历史现象中得以彰显:民族—国家,民族主义,帝国主义,最后是种族主义和种族灭绝。阿甘本对人权宣言的解构式阅读只有在这样的假定下才有效,即,共和政体和民族—国家的区分已经成为不可能;这一阅读还进一步有赖于以下假定,即,人权宣言中所谓“生而自由”,指的是民族的诞生或者说降生到某个民族,而非其他意义上的出生。有趣的是,这两个假定都被阿伦特摒弃,在他看来,现代共和政体的危机是因为民族原则上采用了国家共和的理念;他认为,从出生率角度来理解的出生事实,是政治自由的本体状况。这种政治自由被理解为“行动的权利,拥有权利的权利(这意味着活在这样的框架中,人们依据其行为和观点判定一个人)”。^① 阿甘本对人权话语的阅读又一次成为卡夫卡式的:在他的描述中,这些权利是由民族、文化、性别或种族身份决定,而非取决于一个人由其在同类面前(和在法庭上)的言行塑造的自我。



^① 关于阿伦特所言共和与民族国家之间的区别,参见 Brunkhorst(1999)和 Forti(1996)。关于视出生为自由之源,参见 Vater(2006)。

从生命政治角度看尼采的犯罪哲学

[德]弗里德里希·巴尔克/文 陈永国/译

虽然米歇尔·福柯对尼采的解读是撰写本文的缘由,但大多数哲学家对福柯所谓的“尼采主义”的褒扬并不是本文的重点。事实上,福柯对尼采的利用是比较学术的。所谓“学术”,我指的是他并未像 20 世纪许多热情的尼采读者那样从法国人的角度把“权力意志”褒扬为英雄生机论的原则。尼采本人把“权力意志”看做“一个新的评价原则”,福柯感兴趣的是这个著名原则的不太明显的一面。福柯没有在查拉图斯特拉和他的作者喜欢居住的山区寻求这个原则;相反,他在封闭的环境中寻找,那里的空气混浊,几乎没有阳光。我们都知道,1800 年左右,监狱开始成为人们瞩目的对象,是所谓规训社会为组织(生命)力量而使用的一切封闭环境的典范和理想。

他所有相反的断言都不能使读者忘记,在对罪犯的研究中,尼采在效果和思想两方面都反复进入一个冷淡地带,这同时也是一个极端差异的地带。尼采在著述中既采取了最高和最健康的立场,也采取了最低和最卑贱的立场,并突然以不寻常的方式转换这两种立场。尼采所不予理睬的是犯罪,而不是罪犯。尽管罪犯没有本质,实施镇压的一切道德手法对一个自由精神和非道德学家而言都是不允许的,但尼采用一种认识代替了这种本质的缺乏,我们可以称之为对罪犯的经验认识,我们将看到,这种认识与人类科学时代的所有哲学都享有共同的缘由。尽管缺乏本质,罪犯其人完全可以成为哲学探讨的主体。我们可以按照雅克·德里达的做法,在《马刺》中,他试图在尼采哲学中收集“大量关于妇女的命题”^①——包含风格上各不相同的表达方式和陈述——并试图收集和分析尼采关于罪犯以及他所认为的犯罪行为的不同命题。我们可以据此回顾“有限量的典型和基质的命题”中各种不同的指涉,^②同时,寻找尼采文本中那些命题的内在逻辑,我认为最好把这个逻辑描述为“生命政治”。

^① Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, p. 95(Barbara Harlow trans., 1979).

^② Ibid.

在论述现代知识意志的著述中,米歇尔·福柯把生命政治话语描述为“西方人”历史上最重要的转折时期之一。福柯写道:“毫无疑问,生命存在于历史上第一次通过政治存在反映出来,生存的事实不再是在死亡与其宿命的任意性中仅只偶尔才出现的不可接近的基底。”^①尼采所认为的“大政治”和“大健康”显然受到了“现代性的生物学开端”的影响。正如福柯在论及亚里士多德的著名定义时所说:“现代人是这样一种动物,他的政治对他作为一个活的存在生存提出了质疑。”^②尼采无疑是论述这个现代人及其政治的哲学家,他不再像前现代的欧洲哲学传统那样,把好的生活移植到纯粹的物质生存上来(即福柯所说的“基底”),而是从概念上把好生活的内容说成是不断侵入“空洞生活”并予以形式的诸过程的结果。尼采用来确定这些生命构成过程之本质的范畴经常在教养(cultivating)的语义学与哺育(breeding)的语义学之间转换。

福柯清楚地指出了生命政治对任何立法理论的启示,他说生命政治“不再简单地涉及立法主体,对这些主体的终极控制是(国家权力行使的)死亡,而涉及活的存在,它对这些存在所能行使的控制将只能用于生命本身的层面”^③。按照这条推理路线,福柯提出了一个有趣的论断,多多少少是对律师而言的。他谴责律师生活在一个自欺的状态里,把法律的作用置于现代社会的生命政治条件之下。我们必须指出,这个论断不仅对职业律师,而且对现代社会的普通观察者都具有启示意义,后者目睹了司法规定在现代生活的每一个层面的加剧。福柯写道:

与我们所熟悉的 17 世纪前的社会相比,我们已经进入了司法压制的阶段;我们不能被法国大革命以来全世界制定的各种宪法所蒙蔽,这些法典不断书写和修改,一种始终不断的喧嚣的立法活动:正是这些形式使人们接受了一个本质上规范化的权力。^④

可以指出,法律与规范之间的差别,或福柯所强调的法律与规范化过程之间的差别,也可见于尼采后期著作中所预见的“大政治”之中。^⑤这种“大政治”要求一种作为“立法者”行动的哲学家。在他死后发表的一些文本和杂记中——在《看哪,这人》和所谓的《权力意志》中——《研究与断片》的编撰——尼采不断把哲学家说成是“未来

① Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, p. 142 (trans. Robert Hurley, 1978).

② Ibid., p. 143.

③ Ibid., pp. 142—143.

④ Ibid., p. 144.

⑤ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, para 978, p. 512, ed. Walter Kaufmann, trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale, 1967(以下称 Nietzsche, *The Will to Power*).

的立法者”。“对我们来说，哲学家必须是立法者。新型的立法者。”^①这些论断显然与尼采的观点以及他与立法理论的关系形成了鲜明对比，比如，埃德加·博登海默就公开谴责尼采的“立法虚无主义”：“这个现象的显著特点是侵蚀了对法律的信心，把法律看做有益于社会组织的制度。”^②这个命题完全忽视了法律在另一个语境下扮演的新角色，福柯称这个新语境为“本质上规范化的权力”^③。博登海默教授误解了法律在确立这个规范化权力的过程中所要具备的新功能，即将其误解为法律的完全丧失。认真阅读福柯会使我们纠正这种理解。事实上，在我们所生活的社会里，法律的权力并未简单地减小，而是融合在以不同方式运作的权力的过程机制当中了。福柯把这些权力过程归结在规范(norm, 与法律相对立的)这个术语之下。

尼采非常清楚立法的作用已经发生了根本的变化，他把新的哲学立法者说成是“评价的立法者”^④——而且不简单是对法律的评价。评价(Wertschätzungen)表明福柯所说的“本质上规范化的权力”的存在，这是我们的社会接受政治制度的“喧嚣的立法活动”的必要前提。在福柯的分析中，规范化权力是在一个比较大的领域里进行的——一个高度内在区分的空间，其疆界是灵活多变的。因此，人的社会“价值”并非永久被正义不变的、永恒的法律所固定，而是经常根据规范化的结果来重新定义的，比如根据数据获得的普通规范来重新调节。规范地带是根据福柯所说的“赋予价值的标准”生产的。^⑤尼采对距离的创造——每一方面的距离——予以高度重视，这反映了现代“平均主义”社会产生的差异已经不再简单地属于事物的宇宙论或本体论秩序了。作为所有差异的差异——在规范的地带里——界限是在正常与非正常现象之间划定的。这个非正常阶层的悖论地位产生于这样一个事实，一方面，它是正常地带的一部分，另一方面，它的“诸因素”又必须被彻底从这个地带驱逐出去。规范地带永远处于消灭规范的疆界和接近规范的状态；一方面，它自发地趋于把规范光谱进行最大可能的扩张，另一方面又确保在“某处”划上一条界限，它就在这两者之间摇摆。

而尼采所说的“小政治”的任务是内部组织和调节规范的领域，而在“纪律和哺育”(Zucht und Züchtung)的题目下讨论的“大政治”则始于这个领域的前沿。“大政治”决定它与“非正常现象”的关系，正因如此，罪犯才成为尼采思考的客体。非正常现象的范围之广，而且只是在相对或比较的范围内与正常现象相区分，这使尼采感到模棱两可，如我们将看到的，这在某种意义上是以他对罪犯的看法为具体体现的。罪

① Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, para. 979, p. 512.

② Edgar Bodenheimer, *Power, Law, and Society: A Study of The Will to Power and The Will to Law* 1 (1973).

③ Foucault, *supra* note 3, p. 144.

④ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, para. 972, p. 509.

⑤ 见 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of The Prison*, p. 183, trans. Alan Sheridan 1979(它根据量和价值来对个人的能力、水平和“本性”进行衡量和分级)。

犯是典型的非正常人,因为他们既是人们恐惧的对象,又是羡慕的对象。我们从波德莱尔那里得知,以前仅仅证明是非正常的罪恶有权变成花朵。当正常与非正常、健康与病态被替换为以前“伦理上”的善恶——允许的和禁止的——之间的差异时,便要求有一种新的排除政治,它不再简单地拒斥所有非正常现象,而是根据它们如何有助于现代社会的生产力或复杂关系的改善来判断。如尼采所认为的,“大政治”从本质上说是选择(Auslese)的政治,它系统地在掩护(Aussieben)与灭绝的两极之间变换:^①选择被肯定评价的非正常现象,而非被否定评价的。尼采在著作中反复讨论的相对“级别的问题”不再根据高贵或“上层社会”的等级来回答了,而只根据个人的社会技术,以及他们在“正常程度”(福柯语)的天平上表现出来的能力或预期发展(包括偶然的机会或冒险)来衡量。正常与非正常之间界限的无所不渗透性,这两种只具有相对差异的状态之间的连续性,必须看做是知识和权力史上的基本先决条件,在此基础上,尼采才能预见性地提出“大政治”和“立法哲学家”的概念,也就是评价性哲学家的概念。

那么,尼采就罪犯又发表了什么见解呢?当论述罪犯时他又用的是什么风格呢?他是否与罪犯形成“统一战线”,达成某种“共识”?另一方面,他是在什么状况下拒绝罪犯的?有无可能在讨论惩罚的目的或不同目的之前来定义罪犯呢?这即刻把我们带到了“立法理论”的广阔领域,再次来到“立法”和法律历史上不断变换的立场上来。

尼采论罪犯的第一个论断就涉及惩罚。尽管我们在道德上可以产生完全不同的感情,但一个罪犯的存在仅仅是因为一种“惩罚意志”的存在。惩罚意志深深根植于道德意志之中,其目的是让个人对他的行为负责。追随斯宾诺莎及其伦理观的彻底革命,尼采认为他的主要哲学任务之一就是详尽阐述“彻底不负责任的理论”,他在《人性的,太人性的》中提到了这一点。他在第105个警句的开头说:“完全理解彻底不负责任理论的人不再把所谓的惩奖正义包括在正义的概念之中,如果正义指的是对每一方都公正的话。”^②惩罚的权利派生于自由意志的形而上学,尼采在其哲学著作中将其批评为“四大错误”之一。^③据尼采所说,惩罚的权利——且不管历史上或文化上与其相关的目的是什么——都应该看做是对一种道德观的补充,这种道德观显然深深根植于哲学传统以及日常经验之中——在没有惩罚措施的情况下,这种道德观就不会发挥其历史作用。如果我们废除了“理性自由的寓言”以及以此为基础的道德信念,我们也会废除这个寓言所必然导致的特定的惩罚法律。我可以就此停住,以这

① 于是产生了人类物质的大量“废物”或“垃圾”,如尼采非常坦白地承认的。见 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* p. 257, ed. & trans. Walter Kaufmann, 1989(以下称 Nietzsche, *Ecce Homo*)。

② Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, para. 105, p. 73, trans. Marion Faber & Stephen Lehmann, 1984.

③ 见 Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, pp. 30—37, trans. Richard Polt, 1997.

番纯粹否定的结果结束我的论述。然而,惊人的是,尼采虽然否定惩罚的权利及其伴随而来的道德论,但却并不把罪犯这个人物排除在他的哲学著作之外。罪犯仍然在尼采的哲学和“立法思想”中起到相当重要的作用。这显然不是评论家们常常看到并予以严厉批评的尼采思想中的一个矛盾。他对罪犯所持的模棱两可的态度几乎不是出于哲学的考虑,而是基于他对社会的态度以及某些刑事法律专家的“经验”观察。如尼采在《查拉图斯特拉如是说》中所说,把惩罚揭示为“复仇本身:用谎言把自己装扮成善良”的哲学努力,^①如我们将看到的,自1800年以来就在现代社会的司法和医学专家中拥有其追随者。这些专家也和尼采一样面对同一个问题,后者在《超越善恶》中以最简明的形式提出了这个问题:“如果把罪犯看成是无害的难道还不够吗?为什么还要惩罚?”^②

某一非道德论并不是哲学上“自由精神”的特权,而只是现代时期一种倾向的表达,尼采一方面出于哲学的思考(对自由意志的形而上影响),尤其是在早期著述中热切欢迎这种倾向,但在另一方面,他又将其看做一种症状,一种“道德疾病”(以区别于纯粹疾病)、“堕落”、“疲乏”或“意志薄弱”。罪犯至少部分被开脱罪责了,不仅被哲学家,还在某种意义上被社会、被司法正义开脱罪责了,这种司法正义“仅仅根据对外在于自身的其他事物的永久指涉,根据在非司法系统中的不断铭写(事实上的‘规范化’)来发挥作用和证实自身”^③。换言之:“我们惩罚,但这就是说我们希望获得一种补救。”惩罚当然是要继续下去的,但在实践中,惩罚的功能和意义已经从根本上发生了变化。这从下面的事实中可以看得出来:罪犯的地位已经与疾病患者越来越近了,更确切说,是精神病或神经病患者,而判决则被看做规定性疗法。“在审判的司法形态内部,其他类型的评价溜了进来,深刻地改变了它的详尽规则。”^④审判不再是确定一个犯罪行为的真伪,而是确定犯罪者的精神状态和责任程度。

在《超越善恶》第201节中,尼采表达了他的怀疑,即把犯罪与(精神)疾病相认同这本身就是文化疾病的一个症状。他写道:

在社会史上有一段病态的成熟和柔弱时期,在这段时期里,社会自身成了破坏社会之人即**罪犯**的替身,而且是严肃认真的(也就是说通过详尽阐述罪犯人类学的科学话语而做到了这一点)。惩罚,对这一时期来说似乎是不公平的——可

^① Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, p. 162, trans. Richard Hollingdale, 1969(以下称 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*)。

^② Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, para. 201, p. 125, trans. Helen Zimmern, 1964(以下称 Nietzsche, *Beyond Good and Evil*)。

^③ Foucault, *supra* note 12, p. 22.

^④ *Ibid.*, p. 19.

以肯定的是，“惩罚”和“惩罚的义务”这些观点对人民来说是痛苦的和警觉的。“如果把罪犯看成是**无害的**难道还不够吗？为什么还要惩罚？惩罚本身是可怕的！”——以这些问题，群居的道德，恐惧的道德，得出了最终的结论。^①

在上引这段文字中，尼采强调了“罪犯”和“无害的”，也就是“不危险的”（ungefährlich）意思。他显然让人们清楚地看到具有实际或潜在危险的个人的人类学概念，新的惩罚制度就是以此为基础的。随着“危险”（法语是：dangerosité）概念的提出，犯罪学不再在明显事实的层面上看待罪犯了，即根据法律予其严厉的惩罚，而是从个人所能达到的“危害”的角度出发，也就是说，他犯罪的倾向有多大，这可以根据概率来衡量。刑事正义及其审判寻求重构一种犯罪行为不仅仅或基本上出于惩罚犯罪者的目的，而是要深入探讨他的犯罪动机，这已不再是他的“自由意志”了，而必须新的、更深刻的社会心理原因中寻找（如“本能”、“无意识”、“环境”和“遗传倾向”）。

因此，尼采关于罪犯的第二个论断可以重构为以下表述：罪犯是典型的“危险的个人”，由于这种危险性，哲学家才对他非常感兴趣。他不能简单地从道德出发拒绝他，因为按尼采的理解，哲学家本人是一个“预备性人类”，有深切的义务遵循“危险地生活”的准则——这个义务如此之深切以至于在《看哪，这人》中，尼采最终得出结论，即后来的名言：“我不是人，我是炸药。”^②有趣的是，这个自我描述并不是尼采本人的发明，而是1886年瑞士杂志《同盟》（*Bund*）发表的论《超越善恶》的一篇文章中一段话的警句。尼采于1886年9月24日在给马尔维达·封·麦森布格的一封信中长篇引用了这段话。文章的标题是《尼采最危险的书》，文章作者用炸药的隐喻不仅有力地表达了尼采思想的危险性，而且把他的危险哲学的虚拟性与这种危险的实际爆发区别开来，文章说：“精神炸药与物质炸药一样可以派上非常有用的用场；而不必非得用于犯罪的目的。”^③因此，尼采以及研究其著作的人并不是偶然地提出“危险”或“风险”的概念的，它们是19世纪犯罪人类学话语中出现的概念。尼采在《黎明》第202节中声称，我们将要获得“进入罪犯病理学”的“不可否认的洞见”，当罪犯不再是社会的敌人而被当做精神病人的时候，“在罪犯与精神错乱者之间不存在本质的差别”。如果情况确实如此，尼采写道，我们就不再“维护我们那些令人讨厌的刑事法典了”，而要采取适当措施来医治罪犯或至少说他是“无害的”。由此导出的哲学问题是，这

① Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, supra note 18, para. 201, p. 125.

② Nietzsche, *Ecce Homo*, supra note 13, p. 326.

③ 尼采给马尔维达·封·麦森布格的信, in 7 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*, p. 258, eds. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, 1986.

不可能确立“进行新评价的原则”，或“重新确立等级秩序”。^① 一股本质上起规范作用的力量正在彻底改变着刑事审判的形态，它实际上是一股相对化的力量。尼采清楚地注意到了这一新型立场转换的认识论含义，也识别出了用以处理道德事物的这个新的“规范化”方法所属的知识领域，即现代病理学，这种科学声称为了解释一个有机生物的“正常”功能，有必要了解病理的或“病态的”状况。现引用尼采 1888 年所作的解释：

所有病态状况的价值在于向我们表明了在大放大镜下，有些状态是正常的——但当正常的时候却难以显示出来。

健康与疾病并没有本质的区别，古代医生甚至今天的一些行医者都这么认为……事实上，这两种生存之间只存在着程度的差异：过度、比例失调、正常现象的不和谐构成了病理状态（克劳德·伯纳德）。^②

在许多未发表的断片中，尼采谈到了所谓“强壮”或“结实类型”的生育或“哺育”，并从这种“规范化”认识论中得出了哲学结论。强壮的类型和虚弱或疲乏的类型，^③并不像人们最初所认为的那样作为两种不同的人而处于永久的对立之中；相反，强壮类型必须与虚弱类型进行永不完结的斗争。人只能通过经常经历并征服虚弱、病态和“衰落”状态才能获得力量和健康，最终获得“大健康”。《快乐的科学》倒数第二节界定了“大健康”的意思，清楚地指出：“大健康”是一种病理状态，“人不仅拥有，而且可以不断获得，因为人一次又一次地放弃它，而且必须放弃！”^④在这个意义上，人们才有理由称那些健康的人是“危险的健康人”，尼采指出，他们处于一种悖论的环境之中，因为他们总是要冒健康的风险去获得健康。因此，“大健康”的状态仍然是暂时的。尼采并未提出“什么是健康？”的问题，而提出了：“我们如何获得健康？”或，如同在 1888 年的一则断片中所写，“人如何强壮起来？”^⑤

令人惊奇的是，尼采在坚持布卢塞、克劳德·伯纳德等人提出的正常化病理学的同时，还毫不例外地拒绝健康对所有人都平等并具有可比性的加以证实的理论。他把赞成他的观点的“新哲学家”称为“自由精神”，他们“向往的恰恰是同化，也就是平等的对立面；无论在哪种意义上，我们都在教人疏远，我们打开以前从未存在过的鸿

① Nietzsche, *The Will to Power*, supra note 7, para. 854, p. 457.

② Ibid., para. 47, p. 29. 括弧中尼采加入医生克劳德·伯纳德的名字，他根据布卢塞医生的研究，得出结论，认为在健康与疾病之间，或正常状态与病理状态之间存在着一种本质的连续性。

③ 见 Anson Rabinbach, *The Human Motor: Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity* (1990).

④ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, para. 382, p. 246, ed. Bernard Williams, trans. Josefine Nauckhoff, 2001.

⑤ Nietzsche, *The Will to Power*, note 7, para. 918, p. 485.

沟……”^①传统刑事法及其伦理增补创造了正义与非正义、允许与禁止、善与恶之间的鸿沟,作为“新哲学家”的最激进的代言人,尼采在弥合了这些鸿沟之后试图确立“新评价的原则”,其反面就是灭绝非价值。如人们常说的,把价值概念引入法律并不是毫无目的的。德国新康德派哲学家亨利希·李科特(Heinrich Rickert),伦理学和司法学界价值概念的著名倡导者,指出“价值的真实行为是否定”^②。如果尼采预见的新哲学的主要任务是不断强化生命,那么,如果不同时排除德国刑事法专家卡尔·宾丁(Karl Binding)所说的“不值得活”的生命的话,强化生命就无从谈起。新哲学家自认为**有权灭绝不值得活的生命**。^③显而易见,尼采哲学的生命政治,尤其是他死后以《灭绝与哺育》为题发表的著述,就是要在正常地带之内重新确立一种新的根本对立,这是一种悖论式的努力,之所以是悖论式的,是因为正常化的权力只能接受“虚弱的”、常常变换的差异。

所以,尼采关于罪犯的第三个论断就是对罪犯进行二元分析的结果。尼采的确认为我们都是潜在的罪犯,因为我们都有病或虚弱,只是程度不同而已。然而,在哲学上更加重要的是我们对疾病采取的态度。我们有两个选择:要么我们把贫乏的宪法作为必然的命运来接受——遵照付出极小努力的法律——试图通过应用正常地带的“相对健康”准则来纠正或管理;要么就寻找勇气打开新的鸿沟,在病理学所普及的疾病的基础上创造新的“大健康”。因此,必须把疾病,或犯罪的倾向,从根本上看做是情感矛盾的现象:不能简单地从道德的角度拒斥它,或用只能给疾病提供相对好一点的状态来对待之;相反,必须把它看做尼采所说的权力意志的**源泉**。在死后发表的汇编的第740节,尼采总结了**他的犯罪哲学的要点**。尽管对这种说法众说纷纭,但这显然不是罪犯哲学。在这个文本中,尼采区别了两种罪犯,一种是“属于‘反抗社会秩序’的概念”,另一种是他所说的“罪犯一族”(die Rasse des Verbrechertums),他并未予其以经验的描述,而只简单地将其说成是一种人。现在,从“自由精神”的视角来看,必须把哲学家看成是“罪犯”,或至少是“破坏法律的人”,因为他并不尊重道德共识,而且,如尼采所说,“发现在我们的社会中存有必须用战争来解决的东西——他把我们从沉睡中唤醒”^④。尽管尼采用战争的术语来谈论犯罪行为,但在整个文本中他并未举例说明这种行为;相反,他清楚地提醒他的读者“要警惕只用一次行为来评价一个人的价值”,并提到拿破仑作为政治活动家的权威性(至少在19世纪):“拿破仑对

① Nietzsche, *The Will to Power*, note 7, para. 988, p. 516.

② Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, § 3.1, p. 137, trans. Daniel Heller-Roazen, 1998.

③ 黑体字是宾丁于1920年与医学教授阿尔夫列德·霍什合著的一本书的书名。见 *Ibid.* § 3.1 p. 136。该书由费利克斯·梅纳出版——一个并非不重要的事实——因为梅纳是“德国出版哲学著作的最著名的出版商之一”。

④ Nietzsche, *The Will to Power*, supra note 7, para. 740, p. 397.

此极为警惕。因为我们的高级缓解行为是非常微不足道的。”^①

如上述提到的，尼采给予极高评价的、并通过文艺复兴时期的非道德政治家加以例示的“例外的罪犯”，与另一种罪犯形成了鲜明的对比，在尼采看来，这种罪犯是以“种族”为条件的，对社会造成了极大的威胁，他愿意帮助社会克服这种威胁。他清楚地表明让社会“甚至在这种罪犯采取任何敌对行为之前就战争来消灭他，”他还在括弧里说：“把它掌握在手中之后要采取的的第一个措施就是把他阉割了。”于是，我们面对的似乎是一个悖论，尼采一方面证明“例外的”或“罕见的”罪犯是向社会宣战的叛逆者，声称他不应受到惩罚，甚至不应为他的行为而受到蔑视，而另一方面，他又参与所痛恨的社会及其制度来反对“罪犯一族”，他们与“例外的罪犯”一样不是根据行为受到审判的，而是根据其未来可能采取行动的性情。作为对这些症状的分析者，哲学家必须证明有能力区别各种完全不同的罪犯：有力量而毫无悔改之意的罪犯，以及以同样方式行动的，但如尼采在《查拉图斯特拉》关于“苍白的罪犯”一节中所说，^②在行动结束后不能忍耐自己行为形象的罪犯。

可尼采为什么如此辛辣地批评“苍白的罪犯”呢？是否可能——而这恰恰是犯罪学家所争论的问题——由于“苍白的罪犯”数量很大，因此在统计学的意义上对社会危害较大，而少数的超罪犯只在短时期内才引起公众的注意呢？尼采的回答将是：即便事实如此，也必须从哲学的角度拒斥“虚弱的”犯罪，因为它具有社会性。虚弱的罪犯在道德和社会上虚弱，因为他无法在犯罪之后容忍自己的形象，因为他无法抵抗犯罪的冲动和根深蒂固的需要，正是这种冲动和需要使他犯下罪行的。虚弱的罪犯在犯罪之前和之后都表现得虚弱。他太虚弱以至于不能抵制本能，因此未能履行尼采特别重视的高贵准则。虚弱的罪犯，即“罪犯阶级的成员”（弗朗西斯·贾尔顿语），不是由于显眼的行为或恶毒的性情而引人注目的，而只由于其频繁的犯罪行为。尼采拒绝承认所谓的群众性犯罪或少数人犯罪等现象，而从哲学的角度证实了一种区别，根据福柯最近发表的讲演集《不正常的人》的分析，这种区别极大地影响了19世纪法律精神分析学话语的发展。这种话语首先聚焦于例外的罪犯或“怪物”来说明这种没有缘由的重大犯罪，落脚于所谓堕落的罪犯的人，他的行为不是残忍的但却发生在一些不明事件中，以本能和频繁地危害社会为特点。这种话语发展的结果导致犯罪和精神失常的结合不再是什么例外了，而是正常的了：小的犯罪活动构成了轻度精神失常，几乎无从察觉，必须予以严格审查。

尼采提出的堕落概念，以及他对“堕落现象”的描述，是以“病态的不道德”的心理

① Nietzsche, *The Will to Power*, supra note 7, para. 740, p. 392.

② Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, supra note 17, p. 65.

学概念为基础的,哲学家明确地将其区别于明显精神失常的状态。^①他极为关心堕落是因为他认为堕落是一种疾病,似乎影响了正常的和健康的个人,并与一些现象构成了象征性关系,这些现象就是所谓的现代社会的正常文化——即生活方式的特点。但是,如“正常人”最终将习惯于他们所不喜欢的社会道德状况,“高级类型……进化的幸运儿,将随着命运的变化而易于灭亡。他们暴露给各种堕落:他们是极端,而极端几乎就意味着堕落”^②。“犯罪达到了巅峰,”他在1888年的一个断片中说,“在疲乏占主导的地方,人们愚蠢地工作……从事商业和工业。过度工作,疲乏,需要刺激(罪恶),易怒和软弱的加剧(于是他们濒于爆炸的边缘)。”^③这些准疾病的文化正常性导致了犯罪的普及或犯罪倾向,致使尼采没有看到别的出路,而只能保卫社会秩序不受他所称的“非社会存在”的攻击。然而,对社会秩序的这种攻击只在哲学家眼里证明是合理的,如果是由少数例外的罪犯或“习俗”和“破坏法律之人”所领导的话,也就是所谓的“特权阶层”(Wohlgeratene)。“我们需要不正常的人,通过这些了不起的疾病我们给予生活以巨大的冲击。”^④不正常的人如果能与“高级类型”联系起来,如果作为不正常的个人所发动的冲击而发生,那就有了存在的理由,这些不正常的个人是“新的野蛮人”,他们具有“过剩的力量”;^⑤如果它以有机生物几乎不可识别的“陶醉”过程发生的话,那就必须根除。

在结束本章的时候,我们要指出像人们经常做的那样把反社会的影响归咎于尼采是再容易不过的事了。在著名的《遗传天才》的著者弗朗西斯·贾尔顿的影响下,而且这部著作在我们的时代再次获得盛名,尼采坚持把社会看成是“牧群”,而其成员的伦理信仰则是“牧群道德”。然而,如福柯所表明的,对社会采取的这种田园视角是欧洲“治理理性”或“治理术”发展的典型,“治理术”这个术语包括对某人或人群的行为进行塑形、指导或施加影响的全部活动。因此,“治理”并不仅限于政治主权的司法形式,而包括司法宪章之外的权力行使。^⑥我们必须认识到治理(自身^⑦与他人)的这些技术包括广泛的措施,在生命政治的时代,包括对人类繁殖形态的介入,尼采在《纪律与哺育》中对此有所论述。尼采的田园政治区分了三种根本的“社会”等级,它们同时又是正常人的阶层。在顶端是“高级”甚至“最高级”类型,尼采还称之为“未来地球

① 见 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887—1889*, in *Kritische Studienausgabe* 429, eds. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, 1988(以下称 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887—1889*)。

② Nietzsche, *The Will to Power*, supra note 7, para. 684, p. 363.

③ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887—1889*, supra note 35, p. 430.

④ Nietzsche, *The Will to Power*, supra note 7, para. 778, p. 430.

⑤ Ibid., para. 899, p. 478.

⑥ 见 Michel Foucault, *Governmentality*, in *The Foucault Effect* 87, eds. Graham Burchell et al., 1991.

⑦ 尼采的“最严格的自我立法”概念必然会“哺育一个主人种族,‘未来地球的主人’”。Nietzsche, *The Will to Power*, supra note 7, para. 504, p. 960.

的主人”；他们居住在获得肯定评价的非正常地带。在这个地带之下是一个硕大的阶层，由社会地组织起来的个人构成，如贾尔顿所说，他们享有“最紧密的友情”。^① 尼采将其命名为“牧群”，其本能“认为中间和平庸是最高级的和最有价值的：是大多数人居住的场所……牧群感到例外的阶层，无论在下还是在上，是反对或有害于自己阶层的”^②。

当这个牧群“不能够领导自己”的时候，它就需要一个政治“牧羊人”，他实际上属于“高级类型”，但“屈身”成为牧群的“第一个仆人”。牧群“于是把一种危险改造成有用的东西”^③。重要的是看到尼采反复重申“牧群里的动物绝不是病态的，甚至不是无价值的。”它无能治理自身，这既不是道德错误，也不是疾病，而为高级阶层——间接或直接^④——提供了进行政治行动的机会，也就是把隐居留在“较高级的区域”，而为牧群服务。尼采的“大政治”的目的在于完全改变政治牧羊人的角色。他不再被认为是牧群的第一仆人，而是尼采所说的针对“牧群动物”进行“根本的、人工的、自觉的相反类型的哺育实验”。^⑤ 显然，这种明显的生命政治角度并不拒绝正常人而青睐例外者。本质上规范化的权力并不允许任何例外，也即根植于正常地带之外，或通过忽视正常的能力和表现范围而获得价值或形象的任何优秀或顶级的表现。“观察当代欧洲人使我充满了希望：一个大胆的统治种族正在一个极端聪慧的牧群的基础上发展起来。”^⑥ 如果这个基础本身不是“极端聪慧”的，而尼采准确无误地阐明了这一点，那么，生命政治的选择就不会有些微成功的机会。

另一方面，这个生命政治的选择也伴随着一种永久的威胁，即“牧群”的不断“衰落”，或通过第三等也即“最低级”的人来影响而导致的“一种持续发展的平庸”。对于“最高级”是真实的东西，也适用于“最低级”：^⑦ 它并不由于不可逾越的界限而与中间或正常地带相分离，而是经常跨越界限而进入中间地带。这些等级相互关联的方式只能根据动力学或能源学来理解。生活在正常地带的人，用尼采的话说，认为中间地带最有价值的人，必然经常调动能量驻扎在原地，也就是说，避免升得太高（冒孤独之险），或下沉得太低（冒成为罪犯之险）。为了把“相反的类型及其本质”，也就是被高度重视的“超人”从牧群中提取出来，就有必要让正常生活接受一次“巨大的冲击”，也就是面对失去全部力量、经历虚弱和疲乏、堕入颓废的可能性。只有在这种状况下，

① Francis Galton, *Inquiries into Human Faculty and its Development* 49 (2d ed. 1919).

② Nietzsche, *The Will to Power*, supra note 7, para. 280, p. 159.

③ Ibid.

④ “最高级的人生活在统治者的管辖之外，摆脱了一切束缚；而在统治者中他们拥有自己的工具。”Ibid., para. 998, p. 519.

这颠倒了民主的环境，在民主环境中，最高级的人将成为统治者，充当大多数人意志或“共识”的工具。

⑤ Ibid., para. 954, p. 501.

⑥ Ibid.

⑦ 见 Nietzsche, Ibid., para. 953, p. 500.

尼采老谋深算地说,牧群才能随时与地球上新的主人合作(他们不再是旧的统治者,牧群的“第一个仆人”了),“哺育”更高级类型的人,从而完成证明政治之合理性的哲学任务。

尼采关于罪犯的最后一个论断与拒绝生命政治话语的罪犯有关。这是尼采直接引自弗朗西斯·贾尔顿的。在以“罪犯与精神病人”为题的一章中,贾尔顿提出了下面这个奇怪的看法:

罪犯良心的不足,如对自己的罪过缺乏真正的悔改之心,令所有熟悉监狱生活细节的人感到震惊。撕人肺腑的绝望场面几乎是在所有囚犯中看不到的;他们的睡眠常常不是被梦魇所打断——恰恰相反,他们鼾声如雷,睡眠很好;他们的胃口也相当好。^①

尽管尼采关注的是以个人和社会疲乏的极大恐惧或物理学的熵为基础的动力或能源世界观,但仍有证据表明尼采非常感兴趣于超越一切生命运动之外、超越一切“生命力”(élan vital)之外的一个更高级状态的形象,他知道这种“平和的宁静”是对只顾生产的现代工业社会的抨击,因为它显然削弱了集体发展和“社会改良”的力量。

我们知道,在《道德的谱系》中,尼采把“道德败坏”看做“最严重的和最野蛮的疾病”,^②其根源是人对社会的“自我封闭”,这是早在弗洛伊德之前很久尼采就描述为“人的内化”或“内心化”的一个过程。^③尼采在社会与监狱之间划定的平行线现在完全清楚了:以前小心翼翼的人现在良心坏了,将自己局限于内在生活之中;他切断了与外界的一切关系。他成了自己的“绝望的囚徒”。^④如果道德败坏是典型的道德疾病,那么,银铛入狱但没有这种疾病的人,对于在所有隐喻意义上遭受文明的“牢笼”之苦的囚徒来说,就是希望的象征。根据贾尔顿的说法,尼采认为:“一般说来,惩罚使人坚决冷酷;使人专注;强化异化感;增强抵制力。”^⑤“恰恰是在罪犯和囚犯之中,良心的觉醒是极其少见的;监狱和管教所不是这种恼人的蠕虫可能生长的温床……”^⑥“罪犯心理学”是1800年左右在德国唯心主义的语境中出现的,它在贾尔顿和尼采之前很久就坚信悔过和道德改良不可能在以类似犯罪的方式惩罚罪犯的条件下发生。

① Galton, *supra* note 42, p. 42.

② Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, para. 16, p. 85, trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale, 2d ed. 1989.

③ *Ibid.*, para. 1, p. 57.

④ *Ibid.*, para. 16, p. 85.

⑤ *Ibid.*, para. 14, p. 81.

⑥ *Ibid.*

罪犯心理学深信以审美方式进行道德教育的概念(假设用审美方式塑造人类灵魂的“低级感官”的感知和感觉),因此,“惩罚具有唤醒罪人的罪过感的价值……”^①对罪犯心理学来说,主要对象已不是囚犯的身体,而是他的“灵魂”。

在概念上,尼采的背后是斯宾诺莎。对斯宾诺莎来说,“这个世界……已经回归天真状态,它就摆在道德败坏的发明之前……”^②尼采在斯宾诺莎身上看到了真正的哲学先驱,毫不犹豫地把他的伦理理论与贾尔顿思考的囚犯行为加以比较:“被惩罚所慑服的犯错误者数千年来对他们‘过错’的感觉始终与斯宾诺莎的一样(尼采把这里的黑体字用斜体表示,以强调这一比较的重要性):‘这里某些东西意外地出了问题’,而不是:‘我不应该那样做。’”^③使尼采感到不安的是罪犯作为囚徒的心安理得。尼采关于罪犯的最后一个论断几乎是对上引贾尔顿思想的抒情转述,同时也是向自身发出的一种呼唤。我们多次在尼采未发表的笔记中看到这个转述。他从中选出一个用于《查拉图斯特拉》,即在第四部中,尼采的替身对他绝望地望着“家”的影子说:“甚至监狱对于你这样不安生的人来说最终也是极乐。你见过被捕的罪犯如何睡觉吗?他们安稳地睡觉,他们享受他们新获得的安全。”^④

当然,在《查拉图斯特拉》的语境中,一个人对一个家、任何家的不安的寻求即刻就被看做是“危险”,因为家永久地阻止他超越,阻止他超越他已经找到的位置。然而,超越恰恰是尼采式“超人”的职责,他总是试图超越自身,永远处于自我僭越、自我强化的状态之中。然而,最终我们不得不承认,我们无法确信尼采的哲学是否能简约为(安森·拉宾巴赫)所要求的论“人类动力”的19世纪话语。在1882年12月从拉帕洛写给朋友奥弗尔贝克的信中,与许多其他信件一样,尼采的主要关注是他那摆脱不掉的疾病,他只是在极少情况下才有所好转。“如果我能睡觉的话!”尼采写道。他描述了前一年夏天他的心理状况造成的灾难性后果(与罗·莎乐美的“恋情”):“我患病了……好像是癫狂症。我正被我情感的车轮碾碎。”这就是他所描述的状态,还提到了古代一种残酷的惩罚方法。他还说:甚至“最强烈的麻醉剂也顶不上我6到8小时的步行。”^⑤

① Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, para. 14, p. 81.

② Ibid., para. 15, p. 83.

③ Ibid.

④ Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, supra note 17, p. 286.

⑤ Letter from Friedrich Nietzsche to Franz Overbeck (Dec. 25, 1882), in 6 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe; Kritische Studienausgabe* 312, eds. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, 1986(本文作者译)。

吉奥乔·阿甘本和卡尔·施密特的政治浪漫主义和生命政治

[英] 弗德里克·卢赛蒂/文 陈国兴 李书仓/译

在2005年的一次有关运动的政治概念^①的讲演中,吉奥乔·阿甘本偶然对卡尔·施密特有关“国家、运动、人民”三者之间的区分进行了评述——他指的是施密特的有关纳粹第三帝国(1933)^②三分的同名文章。按照阿甘本的粗略的评述,施密特认为只有纳粹政治运动的动力作用才能使结构上静态的国家机器和“人民”的非政治本质政治化:

“运动是真正的政治成分……人民是非政治成分,运动必须保护和维系该成分的成长(施密特使用了 *wachsen*, ‘动植物的生命成长’这个字眼)。”

不过,就阿甘本的“施密特从不敢明言”而言,这种情形的决定性内涵在于施密特主权理论的核心概念属于生命政治词汇:“人民现在由政治主体变成了人口:人口统计意义上的生命实体。”

通常而言,阿甘本对施密特的解读与此大相径庭,旨在将生命政治的概念吸收至“主权例外状态”的司法—政治领域。福柯认为现代性通过生命生物架构的政治化带来了实证的不连续性,为了中和这种不连续性,从《神圣的人》(*Homo Sacer*, 1995)^③起到最近的雄心勃勃的《王国及其荣光》(*Il Regno e la Gloria*, 2007)^④,阿甘本开始求助于施密特。阿甘本最喜欢的方式就是借用施密特的政治范畴将其点铁成金为本体论的工具,其主要功能是提供一个无差别性的平台,一个“把所有视角都中性化和无色彩化的无差别性背景”^⑤。一旦为阿甘本的文章所吸收,施密特的术语就变成了亘古

① 吉·阿甘本,《运动的再思考》,2005年1月诺迈德大学研讨会,网上查询:<http://www.generation-online.org/p/pagamben.htm>。

② 卡尔·施密特,《国家、运动、人民:政治一体的三位一体结构》,S. Draghlici 译,柯瓦利斯:普鲁塔克出版社,2001。

③ 吉·阿甘本,《神圣的人:主权利力与赤裸生命》,Heller-Roazen 译,斯坦福:斯坦福大学出版社,1998。

④ 吉·阿甘本,《王国及其荣光》,维森萨:纳瑞·波萨,2007。另见吉·阿甘本,《例外状态》,K. Attell 译,芝加哥:芝加哥大学出版社,2005。

⑤ 阿·内格里(A. Negri),《救赎的熟果》(有关阿甘本《例外的状态》的评论)。意大利原文已在2003年7月26日《共产主义者日报》的《宣言》中刊出,A. Bove 英译。查询网址:www.generation-online.org。

未有的工具,一种将历史偶然散落的碎片和生命的政治形态吸引到其重力中心的“无差别性的悖论入口”^①。

在我看来,阿甘本将福柯生命政治和施密特的政治哲学辩证地交织在一起,旨在将前者归于后者之前被解构的自律之下,他的这种理论构想代表了一种给政治思想制造麻烦的病兆。正如罗伯托·埃斯波希托(Roberto Esposito)所说,当代政治理论通常被囚禁于福柯和施密特的矛盾关系之中。一方面,福柯生命政治的追随者们把生物学生命看做政治现象的直接源泉,看做西方现代性中权力/知识(*pouvoir-savoir*)所面临的积极域。另一方面,施密特的概念又被理解为过滤和流体化“赤裸生命”的理论工具,这样就保持了前政治生活主体与强加在他们之上的规范间的分离^②。

为了摆脱这种僵局,我建议应将注意力集中在施密特对生命与政治交叉的解释上。这不仅是因为施密特意识到了延续其哲学计划的生物历史领域,而且他还明确地把主权置于生命的非政治范畴之中。在《政治概念》(1927)中,我们可找到他对这一观点的公开阐述。以政治为“先决条件”的战争被施密特理解为具体的极端化的生命形式“始终存在的可能性”,以及根据“分合强度”进行的人类的“群组化”(grouping)。朋友与敌人之间的区分是个体拓扑形构造成的结果,这些个体的生命能量的分布形式和强度体现出不同的特点。非政治性对立微弱地体现于宗教、文化、经济活动这类重要现象之中,而政治形构则是侧重“最极端可能性”、敌友之分的关联物。既然某种行为的政治与非政治本质依赖于生命力量的轨道,施密特的政治理论与生命政治拓扑学是不可分割的。抛开神学领域,政治属于友情与敌对强度趋异分布的“极端可能性”的生物学领域。

在充满极度张力的拓扑学的基础上,“决定”、“例外”及“紧急情况”这些概念得到详尽说明。正是人类生命的极端化构成了主权并支配了对紧急情况作出的决定。诸如此类的决定以及纯粹的例外都缺乏活力,因而不能够塑造紧急情况。相反,当决定接受和优化生命的拓扑学结构,并将自身置于敌友的“决定性的人类分组”(是政治行动实际的主权维度和施密特生命政治的主要拓扑学规律)时,它就变成了主权:

这种分组总是决定性的人类分组,即政治实体。如果这样的实体确实存在,那么它总是决定性的实体;有关紧急情况的决定,即使是个例外,也必然一直存在着,从这个意义来讲,这个实体就是主权。^③

① 吉·阿甘本,《神圣的人》,第14页。

② 参见埃斯波希托,《生命》,《生命政治与哲学》,多伦多:茵纽地出版社,2004年,第21页。

③ 卡尔·施密特,《政治概念》,G. Schwab译,新布兰斯维克:罗杰斯大学出版社,1976年,第38页。

类似地,权力被施密特理解为“操控人类肉体生命的权力”,^①政治被理解为根据“政治生命”目标对生命形式分布程序的描述^②,而战争则是生活方式受到威胁而引起的关联性冲动:

不管多么真实,也不存在理性的目的,也不存在规范;不管多么具有示范性,也不存在计划;不管多么美丽,也不存在社会观点;不存在证明人类为此互相杀戮的合理、合法性。如果这种对人类生命的肉体摧毁不是源于个人生活方式受到威胁的动机,那么它就无法予以证实^③。

福柯指出,主权(建立在“死亡权力”之上)的传统词汇已向一种“对生命发挥积极影响,并努力去管理、优化和扩大生命”^④的生命权力发生了流行性的转变,这种转变在施密特重构政治范畴时已被预设。这样,战争一定不是以主权的名义发动的,而是如福柯所言是“以生命必需的名义”^⑤发动的,是在优化生命力量的生物背景下,为了动员所有人口并使其政治化而发动的。

既然施密特经常使用哲学人类学、霍布斯自然状态、狄尔泰生命哲学的词汇——如爱德华·斯普朗格(Eduard Spranger)的《人类生命》(*Lebens for men*)——他的思想中的革新性的生命政治成分就经常被译者所忽略。施密特的政治概念既不植根于对生命本质的哲学探询,也没有建立在可能为政治本质设立初步框架的人类本性的形而上学上。如在福柯的生命政治中,规则的实际(施密特词汇中的“存在主义的”)程序、一致与分裂的实践、生命的保护与毁灭被施密特认为是政治的内在源泉。当生命力的保存与分化把敌友区分为实施最大强度的统一或分裂、联合或分解的最有效标准时,生命就被政治化了。^⑥

施密特已经反复、明确地系统阐述了生命政治原则:有关紧急情况的决定在于一种决定性的人类组群,唯有这种意义上的政治实体才是主权性的。政治的所在(*locus*)并非作为决策的或例外的主权而是生命力统一与分裂的强度。如福柯作品所言,主权的目的是对生物学生命的操纵,而非“对主权的保卫”^⑦。从资本主义生产的“经

① 卡尔·施密特,《政治概念》,G. Schwab译,新布兰斯维克:罗杰斯大学出版社,1976年,第47页。

② 同上书,第51页。

③ 同上书,第49页。

④ 福柯,《性史》第1卷,R. Hurley译,纽约:温塔奇书店,1990年,第137页。

⑤ 同上。

⑥ 卡尔·施密特,《政治概念》,第26页。

⑦ 施密特的思想可以看作是卢梭政治哲学目标的延伸。福柯,《安全、领土、人口》,巴黎:肖尔出版社,2004年,第110页。

济技术系统”和“贸易、宗教、教育的自由政策”^①的角度来看,唯一合法性的概念是与政府的大众传媒操控、竞争、规则相一致的经济学与伦理学的去政治化范畴。为了把政治理性从自由主义提出的中性化中解救出来,施密特大胆地对生命哲学概念领域表述的政治进行了论证。结果主权决定与经济竞争不再被施密特认为是被本质的本体论差异割裂的共同的专有领域,而是衡量活力运动强度变化的差异度,是生命力“对抗作用”下形成的概念:

政治是最强烈、最极端的对抗,每一次对抗越接近最极端点就越政治化,敌友群组化就是如此……各种形式和不同强度的论辩特点在此也是可能的。但是,充满政治色彩的术语和概念的基本论辩本质仍是可以识别的。^②

一个行动当获得最强烈的表达并导致联合或分解状态时,它就成为政治。政治的终极目标是对生命内在动力的认可和最大化。施密特后期作品中有关律法(*nomos*)^③的概念扩大了这个视角,将所有司法—政治概念解释为动词性名词(*nomina actionis*),是对联合生命内在取向的名词性表达;因此,希腊语的名词“律法”是拿来(*Nehmen*)、分配(*Teilen*)和生产(*Weiden*)^④行动的名词形式。

在他政治生命观点的背景下,施密特反对“政治浪漫主义”的咄咄逼人的论战姿态揭示了其驱动力。尽管浪漫主义运动从来未形成连贯的政治计划,只是模棱两可地曾与革命与复辟、民族主义与国际主义、帝国主义与反帝国主义站在一起,但它比任何其他政治传统都详尽阐述了“有机被动性”(organic passivity)的综合概念和存在实践,以及对威胁政治主体生存的生命的不当理解。自由主义和马克思主义通过把经济和伦理维度实体化,已把生命力量去政治化了,而政治浪漫主义恰恰在攻击实证行为的条件,从而削弱了引发行为的能力,并最终导致了人类群组的两极分化。

因此,施密特对政治浪漫主义的描写是生命政治对政治审美化这个危险敌人的关键性防卫。政治浪漫主义所企图的贪欲的审美化超越了自由主义赋予艺术的文化特权或者马克思主义所预见的艺术生产的工具性作用。浪漫主义者所认为的与审美维度的关联性是被政治浪漫主义理论化了的结构性“情感形态”(configuration of affect)的一个征兆。浪漫主义不是在为艺术的自律而战,而是为证明并施加“一种显著

① 施密特,《政治概念》,第71页。

② 同上书,第29、31页。

③ 尤见卡尔·施密特,《欧洲公法中之国际法的大地之法》,L. Ulmen译,纽约:泰洛斯出版社,2003年。

④ 见卡尔·施密特,《拿来、分配和生产》,载卡·施密特《宪法法文集:1924—1954年》,柏林:丹科·霍姆劳特出版社,1958年,第89—504页。

的浪漫生产性”而战^①：“……浪漫主义者在属于他的机会主义者结构的有机被动性中，想在缺乏主动性的情况下具有生产力”^②。

这就是被施密特所批评的浪漫主义的秘密本质：浪漫主义发明了一种对情感状态和判断进行的抒情性、二律背反和辩证的实践；一种寻求替代人类和历史事实的所有密集分布的空洞却诱人的活动形式。浪漫主义追求的政治审美化只不过是“有机被动性”的一种生物美学，一种政治活力的替代品。对政治浪漫主义来说，具体的实际只不过是声称比政治行为和决定更具“活力”的生产力强化形式的一个机会：

作为精神事实的情感本质上是，当被弄成艺术或逻辑一系统的人造品，经验的活力度就已经受到了危害……对浪漫主义主体来说，它使用过的任何艺术形式也不过是一个机会，就像现实中每个具体的点一样，是培养浪漫主义兴趣的起点。^③

施密特对政治浪漫主义的致命攻击仅可于生命“活力”的语境下理解。既然政治浪漫主义已经将观念之战引入生命领域，它就必须被视为政治行为的最激进的转换。政治浪漫主义所设计的生产力的革新形式已经用前所未有的“艺术创造技巧”的“更高权力”替代了有效行动，其主旨在于终止生命的张力和实际的对抗：

……在浪漫传奇中，混杂在一起的不是物体的概念而是对心境、联想、色彩、声音的表达……起点是具体的现存和真实之物的对立品质，一种必须终止的品质。终止以这样的方式发生：一种更高级的第三种因素（首先是观念，然后是国家，再是上帝）把对立作为获取更高权力的机会。以这种方式，具体的对立和异质在更高级的因素上消失了，对浪漫主义者而言，任何事情都可以借此得到说明。^④

“对例外的主权决断(sov^{er}ei^gn decision)是最初的司法—政治结构，这种结构是以司法秩序包含和排斥之物获取意义为基础的”^⑤，阿甘本通过这样的陈述把施密特的政治活动的生命哲学捍卫变成了一架得到解脱的机器，把本体自律归于“君主决定权”，这样就去除了政治行动与“赤裸生命”之间强度的差异。关于例外状态的决定权

① 卡尔·施密特，《政治浪漫主义》，G. Oakes 译，剑桥，马萨诸塞州：麻省理工学院出版社，1986年，第104页。

② 同上书，第159页。

③ 同上书，第97页。

④ 同上书，第107,89页。

⑤ 阿甘本，《神圣的人》，第14—15页。

现在可以通过破坏生命力冲突和“存在”的政治群组,通过防止施密特对生命的生物历史干扰中的主权区域化而发挥作用:“如此而言,例外状态本身本质上是不能区域化的。”^①

循着在亚里士多德袍裾伪装下的巴门尼德和芝诺(Zaenonian)传统,阿甘本选择了运动的本体现实作为他思想论战的目标:“另一个有趣的方面是亚里士多德认为运动是一种未完成,未实现的行为……运动本质上总是与目标(*telos*)和工作(*ergon*)的缺乏、缺席联系在一起的。”

由于运动的这种概念,生命活动的内在性,也就是施密特和福柯对生命政治的本质预设就被阿甘本在一种“无差异区域”(zone of indifference)中,在本体停滞的“非确定性开端”(threshold of indeterminacy)中给终止了。

在《神圣的人》和《王国及其荣光》中,阿甘本对施密特的表面忠诚有一个秘密的靶向。打着施密特司法—政治范畴的旗号,阿甘本试图颠覆福柯生命政治的概念框架,以破坏谱系学的方法论工具:认识的不连贯的概念和事件化(*événementialisation*)的实践。

具有讽刺意味的是,在阿甘本可以互换的面具中——马克思主义者的境遇论者,帕比尼安(Papinian)的缄默者,本雅明的口述传统者(kabbalist),阿伦特的自由主义者,海德格尔的虚无主义者(nihilist),我们能够识别其对政治浪漫主义的封杀:外部冲突被中止和审美化了,并导致了行为的混乱。一种现实与另一种现实相争,从而释放出内在效力,变成了一种分散政治事件好恶、游移判断力的机遇。

“赤裸生命”在阿甘本的思想中完成了施密特分派给浪漫机会主义的“更高级的第三因素”的相同任务:它是生命的另一种缺项,一种允许向具体对立的另一领域持续偏斜的生命的“完全耗竭”(wholly exhausted)形式^②:“这种作为赤裸生命生命政治体本身必须转变为构建和装置一种在赤裸生命和仅是自己生命(*zoé*)的生命(*bios*)中完全耗竭了的生命形式的场地。”^③

通过把生命政治的张力定位在“赤裸生命”的终止领域,阿甘本《神圣的人》的否定辩证法取得了政治浪漫主义的最终目标:*ubi nihil valet, ibi nihil veils*,“既无所值,便无所求(when you are worth nothing, you will nothing)”^④。

① 阿甘本,《神圣的人》,第15页。

② 施密特,《政治概念》,第91页。

③ 阿甘本,《神圣的人》,第121页。

④ 施密特,《政治浪漫主义》,第106页。

保护政治学

[美]萨缪尔·韦伯/文 胡继华/译

瓦尔特·本雅明曾经说过,究元决疑(the problem with hypotheses)构成了一种“返本归源”(to place them at the beginning)的诱惑^①。而这种诱惑反过来又构成了“一切哲学运思的渊藪”。本雅明提出这么一个命题,本来就并非一份宣言,而是一个问题,一种不置可否的疑惑。为究元而提出的假设,特别是那些令人疑惑的假设,不仅可能而且确然成为一种催生思想的强力。当这些假设惨遭忽视,或者当这些假设被“置于开端”,则殊途同归,一切也只可听天由命。因为我们可能做的,是确立这么一个基础,或者说它也仅仅是必须自我展示的动因而已。可是,另一方面,只要我们承认它们如其所是,自在自为,也就是说,尽管它们回答了那些依然有待追问的问题,但这些回答的效用性与适切性同样也有待证明——只要是这样的话,它们就可能作为思想的开端。对于这么一种证明的逻辑,我们起码有权指望两端:第一,一种前后统一的论证,第二,一种揭示熟悉而不理解、熟知(bekannt)而非真知(erkannt)(黑格尔语)的现象的能力。

现在,我就要本着这么一种精神与你们一起探讨一下,新近出现却源远流长的政治生活与精神生活当中所谓的“保护”(protection),其角色不多不少,只不过是一系列令人疑惑的现象而已。关于“保护”在政治之中的地位,就体现在一些疑惑和一些猜度之中,而这不仅是指它在理论之中而且也是指在与之相联系的实践之中的意义。

我本来打算谈论近期当代理论家,像弗洛伊德、德里达之类。但是,我开始想对

^①《本雅明全集》,II,1,p. 141。

众所周知的现代政治思想基础作一非常简明的铺叙,以期将这些当代理论家放置在一种源远流长的传统之中,从而证明他们所提出的问题获得了何种程度的重要性。

1651年,英国内战如火如荼。克伦威尔击败保皇党人,并准备荣膺“护国公”头衔。在其名著《利维坦——论大英教会与公民的存在、形式与权力》的结尾篇章里,托马斯·霍布斯言简意赅地指出:

故此,我要不偏不倚,不求势利,不带机心,将**保护与顺从**的相互关系呈现在人们眼前,从而结束我对于源自当代紊乱的公民治国与教会治国的讨论;就此而论,人类自然处境,以及自然的和实证的神圣法律,都要求绝对不可违背的遵从。在国家的革命中,根本就不可能有这种自然真理赖以诞生的幸运星座,只有老统治者的颠覆者忿然的面相,以及踩着他们的脊背而建立新的统治。但是我还是认为,在现在这种时候,那些学说的公众判官和那些渴望延续公众和平的人不可能对它横加谴责。^①

因此,他强调自己著述的目标仅仅是“将保护与顺从的相互关系呈现在人们眼前”,霍布斯同时就结束了整个论述的行程,而这一行程开始于对利维坦的基本定义:

自然,是上帝借以制造和统治世界的艺术,同样也像其他许多事情那样,被人类的**艺术**所摹仿,从而制造出一种人造的动物……**艺术**则走得更远,即摹仿理性与自然的杰作——人。所谓“国民整体”或者国家(拉丁语为 Civitas),“利维坦”这个巨大的怪物,是艺术的创造物,而这个创造物是一个“人造的人”。尽管它比血肉之躯更伟岸和更强大,但它却以**保护与捍卫自然人为鹄的**。在利维坦身上,主权是一种人造的灵魂,赋予整个躯体以生命与活力……(第7页)

国家即利维坦,其存在的理由只不过是“保护与捍卫”自然人,而自然人的堕落与罪孽的躯体,恰恰因为利维坦的躯体政治之缺席而不堪一击,脆弱无比。这当然不是说,躯体政治本身刚强无比,刀枪不入。因为,在英国内战期间著书立说的霍布斯还不能想得这么多。相反,“保护与捍卫”的原则宣告了躯体政治的目标及其特有的运作方式:为了保护它的属员而必须自我保护。如果它希望自己的臣民服从,那么,它就必须以提供保护作为代价。主权原则完全取决于主权的保护能力,而保护本身也同样是主权的构成部分。

^① 霍布斯,《利维坦》,牛津大学出版社,1996年,第475页。黑体字为引者标出,以示强调。

这种保护本质上是什么呢？何物必须从哪里获得保护呢？当然，对这个问题的回答是仁者见仁智者见智的。但是，《利维坦》最初的语句已经非常清楚地告诉我们，利维坦最终的保护对象正是生命与活计；首先必须被保护的，是利维坦本身的生命与活计，因为只有它生气勃勃，它的臣民作为个体的生命才能获得保障。

霍布斯将利维坦构想为一个人造活体，用以补充实在活体，克服其脆弱性。这么一种构想便决定了它的统治原则——即主权原则。按照霍布斯的定义，生命原则即内在原则：“生命无非是肢体的活力，其起源便在其内部的某些重要部分之中。”如果它必将是一个活体，那么身体的政治在其“内部”必然也有独特的活力原则。主权，按照霍布斯的定义，就是“一种人造的灵魂”，它能“赋予整个躯体以生命与活力”。整个躯体当然属于身体政治学了，它包括各种各样的构成要素，既有人类的又有非人的“官员、其他司法人员以及行政人员”，霍布斯形容它们为人造身体的“关节”，“资产与财富”是它的“实力”，而“人民的安全”(salus populi)是它的事业，“公约与盟约”将它们统一起来，就像上帝的“神圣命令”(fiat)，创造世界并让世界充满光明。（《利维坦》，第7页）

可是，基本的“公约与盟约”却主张，为了确保人民的安全，就必须让人民服从于法律与法令。不无深刻意味的是，这种契约类似于神圣的命令，“上帝凭此而创造世界并让世界充满光明”。因为，以服从换取保护，乃是基督教解释人之堕落的直接后果。霍布斯引述保罗的言论说：“死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来。在亚当里众人都死了，照样，在基督里众人也都要复活。”（《哥林多前书》15:21—22；《利维坦》，第38章，第298页）在基督离去和第二次降临之间的间隙，只有利维坦作为人造身体的政治必然担负起通过“生杀予夺权力”来保障“人民的安全”的使命。（《利维坦》，第38章，第297页）因此，这就确认并维持了臣民服从主权的义务。如果主权无法履行保护的使命，契约就不复存在了。

臣民对于主权的义务应理解为，它只能存在于主权能用以保护他们的权力持续存在的时期。因为，当再也没有什么能保护他们时，无论根据什么契约，人们生而就有的自我保护的权利都是不可让渡的。主权是国家的灵魂；只要灵魂溢出了躯体，肢体也就无法从中取得活力。服从的目标是保护……虽然根据建立主权的意图而言主权必须是不朽的，但依据其独特的性质而言，它不仅会因为外患而陷入灭顶之灾，而且由于茫昧无知和血气激荡，主权制度建立之初，就因为内在的不睦而隐含着许多自然灭绝的种子。（《利维坦》，第21章，第147页）

在《利维坦》书页中，霍布斯不遗余力地将上帝国与当下教会混为一谈。在他看来，在上帝国里，“必将有永生”；而“当下教众和广大活着或者死去的基督教徒则必须等到世界末日才能复活”。（《利维坦》第4部分，第44章，第404页）大段的论述是完

全必要的,不仅因为在他那个时代大公教与新教、教会与国家之间的战争已经打响,而且还因为赋予主权国家以正当性乃是“保护”概念的产物,而这一概念摹制了基督教的救赎与拯救。即便如此,问题的症结依然在于,在这个由上帝通过“人子”耶稣莅临寻访然后又遗弃抛却的世界上,走向救赎的道路无论如何都不是笔直的。遗留下来的却是对于拯救的希望,而拯救同时采取了公共安全的形式,而作为利维坦的国家之使命就在于保护公共安全。

因而,这个视野下的政治基于一种保护功能,而这一功能内在地充满悖论,甚至陷入绝境。因为,担当着保护其臣民之重责的国家本身就必须被保护,也就是说,作为国家,为了履行保护臣民的职责,它就必须自我保护。它不仅必须以教会为工具直接地、而且通过确保公共安全间接地保护基督教之拯救希望;反过来也一样,在确保公共安全的同时又假定了国家具有自我保护的能力。故此,自我保护就成了国家以及基于国家的政治之第一位使命。

但是,如果国家所要求的服从反过来又基于它保护服从者的能力,如果这种保护模式基于基督教的拯救希望,那么问题又来了:服从者如何决定是否履行契约?他们是否获得了他们孜孜以求的保护?对此,霍布斯没有提供答案,而是将这个难题描述为演绎的无限性之不可能的使命:

我们所想象的一切皆为有限。因而绝没有我们所称道的无限性的理念与构想。在我们的脑海里,谁也无法具有一个无限的方寸之意象,也无法想象无限的速度,无限的时间,无限的力量,无限的权力。当我们说万事皆无限,我们仅仅是说根本就不能想象所称之物的终端与边界;无法构想的,是事物,而只能构想我们自己的无能。所以,应用上帝之名,却不是让我们来思考上帝;因为上帝无以容纳,他的伟大与权力不可思议;但我们可以对他顶礼膜拜……任何人都无法想象万物,可他必须在特定的地方想象它们,赋予它们以确定的方寸,认为它们可以分为几个部分。根本不能想象,事物都存在于某些地方,同时又存在于另一些地方;也不能想象,两个或者两个以上的事物可能一次性地存在,同时又存在于同一个地方。(《利维坦》第3章,第19页)

也许我们还可能要回头论述这一点。顺便指出,我们应该注意到,霍布斯认为思想是意象的产物,其基础被他命名为“感觉”,并特别地被他解释为对于作为形式或形象的对象的感觉,而同时被定为在“某些地方,赋予了确定的方寸”,最后还排除了“一次性而又同时存在于同一个地方”的可能性。从这一逻辑,我们可以推出这样的结果:一切可能被赋予主权国家的合法性,都必须根植于一种经验意识之中。我所说的

“整体局域化可能性”(unitary localizability)塑造了这种经验意识。所谓“整体局域化可能性”,是指在同一个地点和同一个时间的一个单一场所存在着单一的身体。

这种逻辑隐含着这么一种暗示:利维坦必须全力以赴地保护的“自我”必须被看做一个同时占有一个单一场所的单一身体。这种被局域化的身体之独特性将自我个体化,使之成为这个自我,而非那个自我。但是,在亚当堕落并被逐出伊甸园之后,无论时间还是空间都失落了稳靠安宁,自我就再也无法依靠其身体的局域化来担保存在——即一次性和同时地维持其存在的能力了,因此仅仅是作为灵魂之外在而不可缺少的载体,它才能确保这一功能。这种情形在政治上的客观对应物就构成了国家与地域的关系:地域必须毗邻于它的灵魂利维坦,方可有一个必须保护的自我。这种毗邻关系之稳定性取决于它排斥在外又包容于内的对象。也就是说,不仅取决于被它当做统治着其他地域的其他国家而排斥的东西,而且取决于它的臣民据以通过服从获得保护的公约或盟约。

但这种整体的不稳定性,这种恒常的紧迫状态事实上在最严格的意义上构成了一种非常状态,因为这一紧迫状态源自利维坦本身突然出现的非常时刻。这一非常时刻由为数众多的个体之决断构成,而这些个体栖居在一个共同的毗邻的地域,为更好地自我保护而构成一个国家。个体放弃了一切权力,而把这些权力转让给利维坦——这一新生的人造的存在者。但是,一个矛盾由此而生:只有拱手相让,将自己作为个体所应享受的权利交付给主权国家,众人方才成为一个“民族”,即成为一个政治的身体。在创造旨在保护他们的国家的过程中,他们作为一个独立的政治实体,即作为一个民族而自我放弃。法国政治理论家吉拉尔·迈雷(Gérard Mairet)在《利维坦》法译本序言里写道:

不像几何上的圆那样,被创造的民族整体在同样的人群中并没有一个中心,因为一个民族整体之引力中心是外在于其自身的:它是由这个民族所命名的主权。在个人开口说话的时刻,他们就不再作为众人之中的个体而存在,而是形成了一个民族;反之,在主权被制度化的时刻,这个民族却作为一群人消逝了。这个民族在其自身之外和在主权之中找到了其存在之中心。它仅仅只能作为一个语言学的虚拟而存在,没有丝毫的实在性,因为它的血脉真实完全体现在主权之中。^①

在利维坦身上自我现身之时,一个民族同时也在自我耗散。尽管霍布斯本人并

^① 法文版《利维坦》译者序言,巴黎,伽利玛出版社,2000年,第42页。

没有明确陈述这一悖论,但在《利维坦》中有这么一段文字呈现了这种令人困惑的现身方式所导致的结果:

万事齐备,如此统一在一个人身上的众人就被称为国家,在拉丁文中被称为城邦(civitas)。这就是伟大的利维坦之诞生,或者用更加庄重的方式来说,这就是**活的上帝**之诞生。我们在**不朽的上帝**保佑下所获得的和平与安宁之保障,即从它那里而来。因为,根据特殊个体在国家之下被赋予的权威,它就能运用被授予的权力和力量,通过恐吓而统治它们的意志,对内谋求和平,对外互相帮助以御外敌。在它身上就存在着国家的本质;对它予以定义,则不妨说:这就是一群互相缔约,每个人都对它的行为授权,以便让它能依据己见,依据有利于众人的和平以及共同防御的方式,运用全体的力量与手段,塑造一个独特的人格。(《利维坦》,第18章,第114页)

被聚集的个体之“全部权力与力量”被转换为利维坦,其结果则是:创造利维坦来保护的**特殊自我**,即“民族”,同时在形成又在耗散。因此,国家借以“统治众人意志,对内谋求和平,对外相互帮助以御外敌”的恐吓手段,则不仅捍卫了身体政治,而且永远在重构身体政治,不如干脆说,永远都在重复其自我建构,而总有自我耗散相伴而行。它就像领航之灯,总在闪烁明灭之际。在恐吓术的明灭之光里,活的上帝奋力以求,履行自我保护这一十分令人怀疑的神圣天职。

二

如果我们将德里达早期的“解构论”文本同他晚期十五年所著文本进行比较,那么我们就会有两点发现:第一,它们具有一种基本的逻辑一致性,第二,在这种一致性中亦有一种意味深长的变化。我们不妨将这种逻辑一致性描述为:它们聚焦于同一性与认同活动的难题,而所谓同一性与认同活动都凝缩在自我(self, selbst)、主我(I, Ich)以及主体(subject, subjekt)这些概念中。如果将这些概念范畴联系起来使用,解构就不期而至,同时意味深长的变化也就以这种方式发生了。《声音与现象》是德里达最早和最有力量的文本之一。在这本著作里面,德里达证明了胡塞尔在他的《逻辑研究》中如何孜孜以求地描摹一个思维的王国。其中,思想等同于自我意识,而无须涉足“外在的”、不确定的和相对的语言指称活动就足以自我建构。胡塞尔论证的症结恰恰在于自我知觉概念:言说主体自我倾听和自我理解(sich vernimmt),根本

就不必依赖于一套指称体系,而后者又不可避免地将间距性和不确定性导入到指称体系的运作当中。胡塞尔在这个论证脉络之中所使用且为德里达所强调的关键概念是“自体感触”(Auto-affection, Selbstaffizierung)。

“倾听自我言说”,是一种独一无二的自体感触。一方面,它的活动在普遍性媒介中展开,在那里面作为所指而出现的东西也必须作为理想性而存在,而这种理想性乃是可以无止境地转化为同一,并可以作为同一而重复的。另一方面,这个主体可以倾听他自己,对他自己说话,还能够为他自己所创造的能指所感动,而完全无须经过外在的迂回,无须穿越世界,也无须经历那些“本非他所属”的领域。自体感动的一切其他形式则不然,它们却既必须经过“本己所属”领域之外的一切领域,又必须放弃一切对于普遍性的诉求。当我返身自照,我就同时看到了我的身体之有限部分,而我的身体又被反映在镜子当中而成为镜像,因而“本己所属”领域之外的一切就已经进入了自体感触的范围,其结果是再也没有纯粹的身体了。在触摸与被触摸的体验中,同一发生了。无论是触摸还是被触摸,作为身外之物,我身体之表面,都必须开始于在世的曝光。^①

在这一早期文本中,德里达论证说,自体感触概念绝非如胡塞尔以为的那般“纯洁”。相反,作为“感触”,它永远都必须敞开,“曝光于世”,曝光在外,暴露在异己的不可归化的事物之前。作为一种“在场的形而上学”,胡塞尔的现象学又称“生命哲学”,即一种坚持生命的内在性和真实性而认为“死亡只不过是一种经验的外在指称,一种发生在血肉凡胎之上的偶然事件”的哲学。(第10页)

胡塞尔千方百计地构想一种“纯洁的”自体感触概念,以为这种自体感触净化了一切外在异己的构成性关系。而德里达已经非常含蓄地将胡塞尔的这种努力解释为一种防御性的尝试,即努力保护一种自我概念,认为这一自我可以“表达”其自身,而不迷失在必然是千差万别的指称活动过程中。德里达的论证在此无法详述,其目的在于揭示,胡塞尔希望将“理想性”,亦即超越时空而维持同一的东西,同“经验性”区分开来,从而呼吁展开一种特殊的重复过程,但这一过程本身却将一种不可还原的差异之维与同一之维暗藏在其自身之内,差异与同一合则两益,离则两伤,彼此互蕴。这种“……主宰着一切指称行为的源始重复结构”,后来被德里达命名为“可重复性”。在此,这一概念被用来揭示,那种仅仅具有表现性的,并且能够在言说主体与他的言语之间确立未断连续性的再现关系,压根儿就不可能存在。一切“理想性”,都是作为重复或者重演的一种功用而已,永远都预先包含着同一与差异,因而绝非只是自我同一或者“纯粹理想”。诚如德里达所言:

^① 德里达,《声音与现象》,埃文斯顿:西北大学出版社,1973,第78—79页。

自体感触,根本就不是赋予一种可能已然自在(*autos*)的存在者以特性的经验模式。它在自我差异之中产生作为自我关系的同一性;它还产生作为非同一性的同一性。(第 82 页)

因此不难看到,德里达解构的初始目标就是“自我”,自体感触的“自体”,自我在场的“自在”。《声音与现象》之终篇是这样一些断言:

与现象学,尤其是知觉现象学尝试教导我们的永恒信念相反,与永恒被诱惑的我们希望信以为真的信念相反,物自体永远自我逃逸了。

与胡塞尔给予我们的保证相反……“外观”无法“持驻”。(见第 104 页,黑体字为引者强调)

在德里达著书立说的四十多年间,他的注意力所聚焦的源始重点,仍然是“自我”。但是,这个自我无法逃避却总是徒劳无益地努力,是在一个自我同一的世界上、在一个充满了“物自体”的世界上,“确信”自我具有其独特的同一性。这种谋划必然产生一种客观对应物,那就是探索“永恒被诱惑的我们希望信以为真的信念”借以发生的种种方式。我们希望信以为真的,就是这么一种情形,即我们栖居在一个充满了“物自体”的世界,而“外观”确是无法“持驻”的。德里达力求证明,这么一种希望如何必然一再得到持久的担保,同时又如何不可能满足于这么一种信念。在证明这一点的过程之中,上述机械论抓住了他的注意力,而这种机械论亦复是同一:一切指称,一切标记与区分,一切认同活动,因而一切理想性,都具有“重复的”结构,但是虽然它们具有不可还原的异质性,却又不可避免地打上了同一性的烙印,这种同一性又不是简单的等同。在英语词汇里面,“自我同一”(selfsame)是一种特殊的存在,见证了这种绝非简单等同的同一性。

因而,就我所说的连续性而言,证据同样不少。而我所关心的变化,则出现在德里达后期十多年的著述之中。在我看来,这种变化至少在 1993 年随着《马克思的幽灵》开始了,随后在《友爱的政治学》(1994)、《信仰与知识》(1996)等一些著作中得到阐发与转换,并最后在《流氓国家》(*Rogues*, 2003)一书中达到高潮。这种转变的标志是德里达引入了一个新术语,这个术语类似于我充分讨论过的“自体感触”,而标明了它同一切值得反思的东西有所不同。这个术语便是“自体免疫”(autoimmunity)。取代早期的“感触”,自我概念就和“免疫”概念结合在一起。这两个术语的脉络至少部分地解释了思想的变化。再次,我们不妨注意三点变化。

首先,从我们刚刚提到的那些著作的标题来看,不论是以直接的方式还是以间接

的方式,它们都不是专注地或主要地论述哲学,而是论述政治学。只要我们补充提到德里达的另一个文本,这个事实将更加清楚。2001年“9.11”之后不久,德里达接受意大利作家乔万纳·博拉朵利(Giovanna Boradorri)的采访,详细地论说了“自体免疫”概念。数年后这篇访谈的英文版本以《恐怖时代的哲学》(*Philosophy in a Time of Terror*)为名出版,而这个书名绝非出自德里达的手笔。唯一倾向分明的例外是《信仰与知识》,从它的副标题看来,该书论及了“纯粹理性界限上‘宗教’的双重根源”。但是,德里达所讨论的“宗教”,明显地将它置于政治语境之中——首先是地缘政治,然后是其独特的十分特殊的“生命政治”。

德里达自己并没有用“生命政治”这个词语,但它却引领我们注意到上述思想变化的第二个方面。“自体免疫”概念来自于生命科学,特别是来自于医疗科学,而非来自于哲学。因而,这一概念暗示了一种从哲学话语到生命科学话语的变化。要确定德里达著作之中可能的新意是相当麻烦的,因为如我们所见,解构理论乃是在同某种东西的遭遇中自我构成的。在《声音与现象》中,德里达把这种被遭遇之物称之为“生命哲学”(第10页)。由此可见,“生命”问题早就存在于德里达早期著作的中心。据此,“在场形而上学”乃是作为一种防御性努力而出现的,它为一种欲望提供了“种种保证”,这种欲望又是不惜一切代价时刻准备接受同一性的。也就是说,它保证可以认为生命是纯粹内在性,是向自我呈现的生命,它还保证因此可以认为死亡是例外的和外来的他者。所以,“生”为“常态”(norm),而“死”为“例外”(exceptional)。但是,在他解释胡塞尔时,德里达证明,试图净化“自体感触”,免除一切差异性结构关系,那些特殊的论证逻辑也不可逆转地使它疏远了一个“主我”的自我同一,其理想的“含义”必然是可以普遍地以理智来把握的,而不依赖于用言辞来表达它,以及通过言辞表达命名的一个特殊实体。因此,这就可能让这个“主我”标记的寿命长于其创造者或原始指称对象的存在,但它没有建立纯粹内在性的领域,纯粹自体感触的王国,后者必须确立一种超验持久的思想过程。这就暗示了我们所论思想变化的一个方面,即从“主我”的独特性转向“自我”的普遍性,后者现在可以被理解作为一种特殊种属的存在,而非依附于个体。寻求一种自我包容和意义丰富的常态就是一种转向,即从描述一种个体化的尽管也是超验的意识之自体感触的努力,转向一种以活的物种为中心的话语,后者就是众所周知的“生命科学”。

但是,德里达在采用“自体免疫”概念的同时,又明确希望将它同生命医学的规范性区别开来,后者将“自体免疫”仅仅看成一种基本的病理学过程。德里达认为,“自体免疫性”所指的对象,并非一种偶然发生在内部正常的机体之上的病态。相反,就像“自体感触”一样,在其“并非纯粹的”区分维度上,不妨将它看成一种“经验模式”。让我们再次重复前文中所引述的文字:

自体感触,根本就不是赋予一种可能已然自在(*autos*)的存在者以特性的经验模式。它在自我差异之中产生作为自我关系的同一性;它还产生作为非同性的同一性。(第82页)

但是,这段论述同时又含蓄地说明,“自体感触”与德里达后期著作中的“自体免疫”不是一回事,两者之间存在着巨大的鸿沟。不妨认为,自体感触“产生了非同一的同一性”,而自体免疫似乎更加阴险诡秘:努力保护机体之时,恰恰是将它一击致命。不如直截了当地说,在德里达对自我免疫的独一无二解释之中,它自己对自己也一击致命。也就是说,它是系统的保护性防御。力求保护活体系统免受外来威胁,机体与过程反过来又击败了自身的防御系统,因而使得机体更加脆弱,不堪一击。

或者换句话说,这种防御方式使过程更加复杂,同时也使它更易于转型。正是因为这一点,才使得米歇尔·纳阿斯(Michael Naas)能够以别开生面而又蕴含广博的方式讨论“自体免疫”概念,认为它的作用恰恰是“最后一次重演了德里达称道了四十年之久的‘解构’概念”^①。因此,自体免疫既是自杀又是自我转型。或者说,它的实存即自杀,它的可能但非必然是转型。这至少也是德里达的著述之中某些甚至是全部命题之中的应有之义,也许它还最清楚地出现在其最初的逻辑表述之中。在《马克思的幽灵》中,德里达用这个概念来描述马克思和麦克斯·斯蒂纳所共有的立场,而后者是《德意志意识形态》中批判锋芒直指的对象。

他们都热爱生活,永远如此,但并不是说他们热爱有限的存在者。他们心知肚明,没有死即没有生,死并不在彼岸,不在生命之外,否则我们就应该将彼岸铭刻于内在,铭刻在生命的本质之中。一望便知,他们就像你我,都对活体有一种无条件的爱。但正是因为如此,他们对一切代表生命机体的东西,对一切不是身体、而是从属于身体、依附于身体的东西,进行无休无止的讨伐。讨伐对象包括:人造肢体,以及代表,重复,差异。活的自我具有自体免疫性,而这是他们都不想知道的。为了保护它的生命,自我建构独一无二的活的自我,作为同一者返身自视,则势必会欢迎内在他者(如此众多的死亡形象:技术装置的差异,可重复性,非一独一无二性,人造肢体,综合形象,拟像,而所有这一切都先于语言而肇始于语言),因此,明确地针对非一自我、敌人、对立面和对手,它必须采取免疫防御方式,同时自为而且自反地向它们宣战。^②

为了自我保护,“活的自我”不仅必须防范异己,它还必须“欢迎内在他者”。这些他者具有千差万别的形式:人造肢体,替代品,替补物,形形色色的拟像,同时还有语

^① 米歇尔·纳阿斯,《“一个……不可分的民族”:德里达论民主的自体免疫和上帝的主权》,载《现象学研究》,36,1(2006),第15页。

^② 德里达,《马克思的幽灵》,P.卡穆夫译,纽约与伦敦:劳特奇出版社,1994年,第141页。

言及其前驱。这种对异己和异化的自我之依赖将免疫系统的使命复杂化了。如果说,免疫系统之保护活动,仅仅是靠打击那些被认为是身体的外在要素的东西,那么,其结果极有可能耗尽、弱化甚至最终摧毁这一身体。所以,它势必会如生命医疗科学多年来所要求的那样,专司一种变态病理学程序,^①即自我攻击,也就是说,攻击其攻击抗原体的能力。为了完成其保护使命,它就必须反戈一击,攻击保护系统本身,即自我攻击。因此之故,自体免疫性就作为单一活体存在的一条悖谬标准而出现,表明“唯有使之免于保护,活体存在方可继续存活”。

在《马克思的幽灵》里,有一段话把自体免疫同单一生命(life in the singular)联系在一起,也就是同个别身体与第一人称单数即自我或主我的存在联系在一起。但只有在《信仰与知识》中,自体免疫的政治潜能概念方才开始具有显著的轮廓:

共同体(community)即共一共同的自体免疫(com-mon autoimmunity)。没有共同体,即无以养育自体免疫能力,(这是)一项摧毁了自我保护原则的牺牲式自毁原则。自我保护,意味着保存自我的完整性。因而不难理解,这是一些无形无迹和孤魂野鬼一般的存一活状态。这种自我驳证的信据维持着自体免疫的共同体之活性,也就是说,让它朝自我之外的他者他物敞开:他者,未来,死亡,自由,他者的来临,他者的爱,超越一切弥赛亚主义的一种幽灵化的弥赛亚性所出场的时间和空间。^②

因而,无论是政治的还是其他的“共同体”,都不仅是力求保护“自我完整性”(自我是完整的,又具有整合力量)的“自我保护原理”的产物,而且也是使之免于保护的“保护行为”的产物,因为它排斥或者清除被认为是异己和外在的东西。

没有绵延的共同体就不是一个共同体。一个共同体要存活下去,就不仅必须反对其自体保护系统,而且必须反对当下流行的那种作为统一自我而现实化的系统,以期实施保护。简言之,它必须反对主权原则而实施保护。自伯丁(Bodin)和霍布斯以降,主权原则就一直作为限定性国家原则,在自由个人主义时代,更是作为自我的个体成员之限定性原则。

在德里达看来,虽然迄今为止还远远没有显山露水,但还是有一些被人们广泛看重却问题重重的基础,不仅可能而且也应该成为追寻自我与国家关系的起点,其中之一便是精神分析学说。尽管显然肇始于弗洛伊德的著作,但依然尚未发生实际影响,

^① 不过,在过去几十年间,这种立场在生命科学中发生了巨大变化。生命科学业已承认,为了“保护”系统,弱化免疫学反应不仅有用,而且必要。器官移植即为显著例子,证明“自我”为了继续存活,就必须依靠“他者”。

^② 德里达,《信仰与知识》,见 Gil Anidjar 编述《德里达,信仰行为》,纽约和伦敦:劳特奇出版社,2002年,第87页。

这不仅是因为外部的抵制,而且还因为内部的抗拒。在一次长谈中,法国精神分析历史学家伊丽莎白·卢迪内斯库(Elisabeth Roudinesco)询问德里达:大学里对于弗洛伊德及其后学的抵制是不是因为“对无意识的恐惧”?^①德里达的回答可能令她愕然:

无论是个体、公民,还是国家,一个“主体”仅仅是出于恐惧才自我构成和自我建制,因此它总是有力量,总是有一道堤坝或者一道护栏的**保护形式**。它中断了它所储备或者它所疏导的力量。因为,虽然必须谨记的差异千差万别,我们欧洲社会却永远处在某种东西的轴心下,譬如一套伦理、法律和政治“体系”,或者一种善的观念,权力观念,城邦或国家观念……在这里我以缩略形式称之为**一套“体系”**、一种“观念”的东西,必须自我**保护**,以防来自精神分析学说的可能威胁。这一学说不仅在欧洲仍然兴盛不衰,而且在弗洛伊德本人身上,还持久地受到了一种欧洲文化模式以及文明进步模式的全面塑造。

这一“体系”,这一“观念”,首先被有意用来抵制一切被认为是威胁的东西。因为,“无意识的逻辑”^②,不仅在理论上,而且在其体制上,因而在人类经验上,仍然难以相容于那些决定伦理、政治和法律同一体的东西。(第290页)

因而,德里达进一步认为,精神分析学说就不只是挑战了一个既定的学科或一系列学科(心理学,医学,等等),而且,在其“伦理、法律和政治维度”上,它还挑战了一整套西方文化与文明的体系。但是,这么一种挑战不仅已经遭到了那些体制的拒斥,而且更严峻的是,在日常生活之中,而不仅在精神分析体制之外,这种挑战都完全被忽略了,以至于默默无闻。

如果我们严肃地、现实地和在实践上对待精神分析学说,那么它将引发一场难以想象的地震。甚至连精神分析学家,也无法描述其结果。(第290页)

制度与个人如履薄冰,谨小慎微地将这场不可想象的“地震”忽略不计,但实际上它不仅方兴未艾,高潮迭起,而且深深地铭刻在日常经验之中,虽然难以辨识,却容易被忽视:

同时,这种强震的威胁自在地表现于我们内心,表现于每一个独一无二的个体内心。我们仅仅是毫无疑问地认识到,在我们的生活当中……我们大而化之

^① 德里达和卢迪内斯库,《为何等明日?》,Jeff Fort 翻译的英文版,斯坦福:斯坦福大学出版社,2004年。该文作者所引为法文版,巴黎:弗拉马良出版社,2003年。

^② 德里达在这个拉康的概念上加了引号,意在表明,他自己并不认同这个概念。在整个对话过程中,以及别的论著中,他一直质疑这个概念,因为在他看来,精神分析学说不仅仅是确立了另一种形式的“逻辑”和另一种形式的“大写无意识”。

地行动,仿佛精神分析学说根本就不存在。甚至那些像我们一样相信精神分析的**革命**或者精神分析的**问题**具有不可逃避的必然性的人们,在生活之中,在日常语言之中,在交往经验之中,仍然逍遥自在,若无其事,仿佛什么都没有发生……在我们的全部生活领域,我们秉性而行,仿佛我们仍然相信自我的主导权威,意识的主导权威,等等,运用这种“自律”的语言。我们深信不疑,我们同时说几种语言。可是,这几乎让我们的灵魂与身体之间的差别消逝了,不论是每位个人的身体,社会的身体,民族的身体,还是推论的法律政治机制的身体。(第291页)

因此,精神分析的“问题”,不仅跨越而且连接了通常区分的“个体”与“集体”、“个人经验”与“制度经验”的领域,而其跨越的穿透力直达现代自律主体概念之根。不唯宁是主体,“无论是哪种类型的主体,个体的、集体的和制度的主体……都仅仅是由于恐惧而自我建构”,自我建构为一个保护的范例。故此,像自体感触和自体免疫一样,保护并非某种落在那一业已作为自我意识而被构成的主体之上的东西。反之,自我意识贯通在对被称之为“恐惧”的危险的反应之中,并且作为这种反应,而自我建构为同一。德里达断言,在制度政治层面和个体经验层面,这都同样真实。

这就说明,德里达何以认为“主权”概念不仅构成了一个政治概念,而且更加宽泛地支撑着独立自我的现代概念,同时这个独立自我的现代概念也反过来支撑着它。2000年,国际精神分析大会在巴黎举行,德里达在会议上作了一个基调发言。其中,德里达联系到他所命名的“全球化”时代的一种“主权形而上学”,而确立了个体、集体和绝对“主权”之间的关系:

这个世界,这个普世的全球化过程,及其全部政治、社会、经济、法律、技术科学等方面的结果,毫无疑问都抵制精神分析……全球动员,舆论一致,全面对抗精神分析,它不仅动用了一种实证科学模式,这种模式可能是实证主义、认知主义、物理主义、心理—药物主义、遗传学,而且还时刻动用一种即将成为“属灵主义”并具有宗教气息和单纯哲学韵味的解释学。在这个过程中,全球运动介入了制度、概念,以及源远流长的伦理、法律和政治实践,而所有这一切都是一种独特逻辑的产物,即一种**主权形而上学**的产物。主权包括自律和全能的主体,无论是个体至上还是国家主义,他都具有自由、自我意志、意识意向,如果你愿意,还可以说,他就是自我、理想的自我和超我,等等。精神分析学说的要务,必将为这种(全球动员之)必然性提供一种解释,但同时又必将致力于解构它的来龙去脉,而这也意味着全面审视一场残酷的谋杀。

该段末尾的这个对“残酷的谋杀”的暗喻，令人想起弗洛伊德在《图腾与禁忌》和《摩西与一神教》当中将文明的历史同开创人物的谋杀联系起来：在前者之中，谋杀者是浪迹天涯四处冒险的早期游牧部落的长老；在后者之中，则是犹太民族的缔造者，外来的埃及人摩西。无论他对弗洛伊德的沉思之历史可靠性是如何将信将疑，但德里达还是坚持认为，这些沉思默想的象征意蕴乃是一切制度化过程必不可少的暴力之残像遗影，无论是个体自我，还是集体的民族国家，其制度化都少不了这样的暴力。主权不可分割，对其臣民具有生杀予夺的权力，这么一种理论现在被刻画为一种动员的权力，启动这种权利，目的在于肯定自我，进而抵制精神分析学说之中动摇自我及其自律性的部分教义。“主权形而上学”抵抗精神分析学的挑战而捍卫自己的体系，但精神分析学无论如何都是这一体系的构成部分，且以其人之道反治其人之身，顺势展开挑战。再强调一遍，抵制绝非自外而内，而是永远来自内部：

因为，抵制也是一种自我抵制。有某些事情不对劲 (*il y a mal*)。无论如何，正如在别处，精神分析学说内部总有一种**自体免疫功能**，一种自我拒绝，一种自我抵制，抵制其特有的原则，抵制其**独特的保护原则**。(第 20 页)

如果这种自体免疫功能不可避免地普遍存在，那么问题就在于将它的千差万别的方向与效果区别开来。一方面，它可能坚持不懈地持存和保护那些不可能简单地保护的被给予的、现实的、自我同一的制度与个体；另一方面，它也可能为改造这种自我同一性提供机会，但具体的途径不再是像过去那般简单地保护它，而是让它主动进入改造过程，向它自身常常包容的和千方百计地归化消融的异质性敞开。

三

这就表明，德里达为何总是将精神分析的“元心理学”概念，即“本我”、“自我”和“超我”三元概念，纳入到“主权形而上学”的范畴表中。这同时还表明，他对精神分析学说的兴趣永远都被放逐到了边缘。他感兴趣的地方有：或者，在《超越快乐原则》之中，弗洛伊德如何蓄意地与自己先前的理论体系决裂；或者，在名文《论神秘》(“On Uncanny”)之中，弗洛伊德自己如何可能被诱惑，而去探索现存精神分析理论难以作出整体解释的领域。

弗洛伊德的这篇论文本身就常常被读者当做“神秘之物”来读解。这些读者之中，海伦·西克苏(Hélène Cixous)或许就是第一个。弗洛伊德宣称，长期以来他就没

有直接体验过“神秘”，因而必须到文学之中去寻找范例。可是，为他立传的作家厄内斯特·琼斯(Ernest Johns)在很久以前就注意到，弗洛伊德一度中断了《论神秘》一文的写作，直到他活到了63岁，因为他害怕在他父亲同样的年龄死去。在这篇名文里，他举证说，对数字的迷信，特别是对62这个数字的迷信，就是“神秘”经验的范例。当然在这么说的时侯，他绝对不会承认这个数字对于他本人以及对于该文的写作所具有的特殊意蕴。但是，对于弗洛伊德在神秘经验之中的神秘漫游，有一种更加系统的说明，因为神秘这个领域乃是他为了精神分析体系而孜孜以求、渴望占有的。在他写作《论神秘》时，他正在反思同所谓“快乐原则”相联系的整个体系的基础。构成这个系统的东西，以焦虑为其基本内核。“神秘”一般地属于焦虑这个范畴，却没有穷尽这个范畴。在“快乐原则”主导下，焦虑被天衣无缝地织入了弗洛伊德的体系。焦虑被解释为压抑的结果，而压抑本身则又被解释为快乐原则的结果。一种再现物必须同苦痛相连，因而被压抑，被排除在意识之外，为一种替代一构成物或者说为另一种“理念”取而代之。当这种替代观念去势，而无法控制这种被压抑的苦痛再现物向意识的转换时，自然就发生了“被压抑物的回归”。而这，便是“第一种”精神分析焦虑学说，“神秘经验”与之相伴而来。这种经验我们熟悉既久，但恰恰是因为熟悉，它却不能被整合到自我意识的“家庭”之中。

但是，在这篇文章中，弗洛伊德已经表示，必须承认这个解释不能令人满意，因为并非每一次“被压抑物的回归”都引发焦虑，并非每一种焦虑都等于“神秘”。数年之后，弗洛伊德发现了“重复强迫症”和“死亡冲动”，从而废黜了“快乐原则”，然后他就修改了第一种焦理论，而发展出第二种焦理论。这一理论被充分地阐发在1926年的论文《抑郁，症候与焦虑》(“Inhibition, Symptom and Anxiety”)中。按照这一理论，焦虑不是压抑的结果而是压抑的原因。因果颠倒，不只是简单地将焦虑与压抑的位置互换。因为，将焦虑置于压抑之源头，弗洛伊德起码也含蓄地承认了他的精神分析体系不能为心灵结构提供一种恰如其分的因果解释。他在1926年的论文中强调指出，焦虑假设了像自我或者超我之类的东西，而这些是必须一开始、甚至在自我能够充分地自我构造之前就必须考虑在内的。一方面，弗洛伊德认为，自我并非一开始就被给定的。自我必须被发展，而某种压抑是发展自我所必不可少的。另一方面，如果焦虑乃是压抑的原因，那么，就弗洛伊德将焦虑定义为“自我对危险的反应”而言，自我就一定在某个地方伺机待发。弗洛伊德解释道，“危险”是一个理性的概念：它永远是**因为**某个别的东西而感到的危险，或**对于**某个别的东西的威胁。在这种情况下，所招致的危险必须根据它给心理状况或心理主体带来的可能错乱来定义。这个心理状况或心理主体就是“自我”，它力求在互不相同的心灵成分中间，在“本我”和“超我”之间，建立某种程度的统一与服从的关系。弗洛伊德描述说，现在的自我并非

自始有之,而是在一个渐进的过程之中发展成型的。在晚年的一篇未竟之作中,弗洛伊德最后一次努力为自己的整个体系提供一个纲领式的概览,这篇文章就是《精神分析纲要》,其中对上述自我的渐进形成作了这么一种描述:

在周围现实的外在世界之影响下,一部分“本我”经历了一种特殊的发展阶段。本源地装备了一种外在表面,具有一个接受刺激的器官和一套抵抗刺激自我保护的机制,一种特殊的机体组织出现了,自此之后,它将成为“本我”与外界的中介。我们将这个心灵生活王国命名为“主我”或者“自我”。^①

这段话落墨于1939年,几乎逐字逐句地重述了早在二十年前的《超越快乐原则》(1920年)中所作的描述,但是有一种意味深长的转变。早期作品中第一次将“保护机制”(Reizschutz)的发展放在心灵构造的中心,所描述的不是自我的发展,而是意识的发展。然而,弗洛伊德的描述让人感到,这个过程所关涉的,好像是一个真正的机体系统,而不是一个心灵系统。

活体的微末碎片漂浮在一个负载着强大能量的外在世界中间,如果它没有配备抵抗刺激的保护机制,就会被外在世界所放射的强大刺激所毁灭。它以这么一种方式获得保护壳:它的最外层不再具有活体物质特有的结构,而在某种程度上变成非有机存在,此后就作为一种抵御刺激的特殊外囊或外膜……待到活体死亡,外层保护着内层历遭同样的命运,除非外部刺激过分强大而穿透了它的保护壳。对于生命有机体而言,抵御刺激而自我保护是比接受刺激更加重要的功能。^②

甚至在弗洛伊德开始描述“死亡冲动”之前,一种属于“表层外膜”的“死亡”便成为机体、心灵以及自我继续存活的条件。有机生命化为无机物质,唯有这种死亡才创造了有机生命之继续存活所不可缺少的“保护机制”。在某种意义上,保护机制破裂所引起的“创伤”就成为有机生命、意识和自我借以自我防御、自我保护的必要条件。起源如此,往后的发展也永远是这样。一切都仅仅取决于如何来解释这一保护过程。

在《超越快乐原则》中,弗洛伊德将大量富有建设性的观点弃之于不顾,而完全不可能将这些观点发挥出来。第一种观点将防御和保护过程描述为一种抽取标本的活动,含蓄地指出这种活动既能够确定“外部刺激的方向与性质”,又能够以一种弱化其潜在创伤的方式将刺激组织起来,变成机体的构成部分。这就势必发展出一种不妨称之为“注意”的能力,但弗洛伊德本人并没有使用这个概念。但是,后来在《抑郁,症

^① 弗洛伊德,《精神分析纲要》,见标准本全集,第17卷,第79页。本文作者将德文翻译成了英文。——译注

^② 弗洛伊德,《超越快乐原则》,班塔姆丛书,1972年,第52—53页。

候和焦虑》中,他注意到一种相关的防御过程,他把这个过程命名为“疏离”,并认为它必将把具有潜在危险的再现物或者刺激物同它与其他事物的复杂纠结之中分离出来。危险的根源不在个体,而在于他们之间登峰造极濒临解体的复杂关联。所以,与其说这么一种疏离是防御,不如说是传统意义上的“压抑”。弗洛伊德指出,这个过程也是非常难以辨别的——也就是说,非常难以疏离,因为它同所谓“常态的”思想过程,即所谓“凝神静思”过程,是彼此叠合在一起的。因此,在《超越快乐原则》里,弗洛伊德突出描述了“潜在的危险刺激”采样过程的空间与时间特征,甚至还尽其可能地对“时空是‘思想的必要形式’这一康德哲学命题”展开了沉思(当然,康德说的是“直观”,字面意思是“观看”而非大而化之的“思想”)。在这种情况下,弗洛伊德实际上所描述的,不外是运用时空范畴来确定潜在危险的方位,以及局部地消除它对于意识、自我和生命本身的危害。

这种危险,正是自我通过“保护机制”和“焦虑心理”而力求防范的。为了把这种威胁理解为一种潜在危险的“信号”,则有必要予以解释。弗洛伊德本人倾向于将这种威胁看做一种能量过度,即一种数量巨大、无法为“被威胁”的有机生命系统或者心理系统所吸收的能量。但是,无论是有机生命系统,还是心理系统,这两种系统首先是意识,其次是自我,因此我们不妨重新表述这种威胁的性质:威胁自我和意识的数量巨大的过度能量,便是不能被整合到两种系统之中的能量。紧迫的问题在于,有一种无法削减的多元性或者差异性,实在地威胁着意识和自我的整体。真正说来,受到威胁的不是意识本身,因为弗洛伊德一再强调,意识本身是一种比人们一般想象的更为神秘和奇特的实在。相反,受到威胁的,是**必须被理解为自己意识的一种意识整体**。正是这个意识整体希望作为同一者而自我重复,但在一切重复之中也包含着不可消除的差别。因而,在《超越快乐原则》中,弗洛伊德承认,在“重复强迫症”中,存在着一种“魔性”(daemonisch)。它具有魔性,但更具有迷惑力量,恰恰因为它所实现的重复并非循环兜圈,它产生了同一,但没有使之囿限在一个“自我”的整体中。正是这一点让它充满了魔性;不仅如此,它还具有自动性。用德里达的话说,这种重复产生了“非同一”的“同一者”。假如按照自我将它理解为自我一同一,那么,它就产生了“超越自我的同一性”。

自我保护,防御“危险”,永远都必须努力地化分散为整体,化差异为同一,化同一为自我。而且,还因为“危险”并非来自“外部”而是来自“内部”,为了确立内外差别,这种“保护机制”不仅必不可少,而且还要持续向依靠保护机制的内部施加影响,即对外部也施加影响,这甚至就是一种为防御内在差异而力求自保的优选机制,弗洛伊德称之为“投射”:

这就倾向于如此处置(刺激),仿佛它们正在发生作用,不是自内而外,而是自外而内,以至于有可能让防御刺激的保护壳像一种防御刺激的工具一样发生作用。这便是投射的起源,而它的使命是参与病理学过程之中,成为一种因果互动的力量。(《超越快乐原则》,第56页)

在《超越快乐原则》的早些章节之中,弗洛伊德早就作出了一种区分,不过这种区分并非精神分析学说所特有的,但它在“以投射而保护”(protection through projection)的讨论语境中可能是非常具有启发意义的。这就是将“畏惧”、“焦虑”和“恐惧”(Schreck)区分开来:

“焦虑”描述了一种特殊的心境,那就是即使一种危险尚属未知,但人们为它的到来作好了准备,而对它充满了期待。“畏惧”则要求有一个确定的害怕对象。但“恐惧”就不一样了;当一个人毫无准备地遭遇了危险,而进入了一种状态,产生了一种心境,我们就用“恐惧”名之。“恐惧”特别强调了惊愕这个要素。我认为,焦虑不会产生创伤神经病。相反,在焦虑中有某种东西保护着主体,防御恐惧和恐惧神经病。(第30页)

如果我们把这个描述同弗洛伊德对于一种“抽样”的思考联系在一起,在那里,通过确定危险到来的“方向”,人们以“抽样”作为一种保护手段,那么,我们会理解,时间和空间如何被动员起来,也许还被建构成一种理解这种保护的框架。也就是说,时空,就是可以用来定位潜在危险的“形式”。用康德的话说,在时空之中,潜在危险被确定为“直观”的对象,因而,空间和时间被分别定义为“外在直观”和“内在直观”的形式。在这里我们还看到,英文版将“Anschauung”翻译为“intuition”,这种译法曾被奉为神圣,但它是何等引人误入迷途!因为,在这个逻辑脉络中,至关重要的,起码也应该是这么一种可能性,即在字面意义上的“被观看”、因而被定位、被认同、以及(至少)潜在地被消融和被控制的可能性。反之,这也假设了一种可资观看、构思和想象某种事物的距离。因而,必须被保护的终极对象,便是把知觉者和被知觉对象、主体与客体分离开来的距离,但这一距离不仅分离了、而且也连接了“中介”空间的可能均质性。

畏惧,焦虑,以及恐惧,这三个概念彼此相关,都是单一过程的构成部分,这个单一过程,就是回应以及防御一种在本质上不可消融、不可统一、不可还原为同一性的独特差异性。“焦虑”居中,调节畏惧的相对稳定性和恐惧的相对变动性。弗洛伊德强调说,焦虑引起了一种“焦虑的期备”,它反过来指向未来,也同样指向过去。之所以说它指向过去,是因为如不回到记忆和复现类似情境,就无法想象这种

危险。之所以说它指向未来,是因为这种危险永远尚未到来。儿童将卷线团用力抛出围栏,又欢呼着将它收回,这种被弗洛伊德称之为“来来往往”(fort-da)的游戏,就表明一些重复的动作如何被用来模拟这种“焦虑的期备”。为了保护自我,以免在未来失落,以及免遭风险,这种“焦虑期备”是必不可少的。但是,作为重复的行为,“回到这里”,这个地方却并不仅仅是“这里”;也许作为同一者回归,却绝非仅仅是自我同一,绝非一个纯粹的统一体。故此,不妨将回归者称为“独特者”的残像余韵,它作为一种显示差异和关系的概念,只能在其消逝的过程之中,或者用德里达的话说,只能在其依稀“踪迹”之中,我们才能体验到它的存在。在这个意义上,如果我们仅从字面上理解这个概念,“独异者”就同“个别人”迥然异趣。因为,“独异者”永远自在自为地区分,永远同自我同一者分离,而这就构成了其独特性和不可趋近性。除非仅仅在其盈余迹象之中,在其“彼处”而非单纯“此处”(“此处”,源自德语“da”,但它并不只是“dort”,而“dort”亦等于“彼处”,而对立于“此处”),我们无法切实地体验到自在自为的独异者。“da”既是此处又是彼处,因而无处不在,绝非停留在一个时间的一个场所。也许,并非在霍布斯所规定的意义上,而是远溯到亚里士多德所规定的意义上,一副血肉之躯便只能存在于特殊时间的特殊场所,而不可能同别的东西共享这一空间。

四

这么一种对于身体和空间的规定,乃是建立在一种视同一如疏离的基础上。在弗洛伊德之后,即有本雅明相随,但他并没有意识到前者关于“疏离”的思想。在其波德莱尔研究之中,本雅明重拾坠绪,像他的先驱者弗洛伊德那样,将这一规定同记忆联系起来,或者说,同形形色色的记忆联系起来,同“体验”(Erlebnis)所假设的记忆联系起来,同所谓“活的经历”所假设的记忆联系起来。一方面,“体验”或者“活的经历”试图将种种经验置于特定时间的特殊空间,将它们孤立起来,从而自我保护。另一方面,还有所谓“经历”(Erfahrung),虽然本雅明本人并未强调,这个概念是基于德语动词“fahren”构造出来的,含有“穿越”、“经过”之意,因此还能产生运动与变化。

也许,震惊防御的特殊成就,是它把内容安排在意识当中特殊时间的确切空间,而牺牲了这种内容的完整性。这可能是反思之最伟大的成就。它可能将偶然事件变成一种体验——即活的经历。如果清除这种体验,那么随之而来的就是极乐或者极痛,即弗洛伊德所说的那种恐惧感,那种确认人们缺乏防御震惊能力的恐

惧感。^①

必须注意的是,本雅明利用弗洛伊德这个名字玩了一个文字游戏, Freud = freud-ig, 即极乐, 从而揭示了弗洛伊德本人并不那么轻易地承认的内容, 尽管弗洛伊德晚年也曾无奈地作出过让步, 认为那些没有被统合的“紧张心理”可能不仅仅是痛苦的根源, 而且也是快乐的根源。^② 对于本雅明而言, 自我意识与自我构成的一体化视野并非终审法庭。意味深长的是, 本雅明的“体验”(Erlebnis) 概念不可以简单地还原为一种基于自我意识整体性的“生命”概念, 是在讨论诗歌(波德莱尔的诗歌)和文学(普鲁斯特的文学)语境中塑造成型的。普鲁斯特为本雅明提供了一个“醒觉”模式。其中, 主人公马塞尔体验到个人身上的身体构件再也无法被统一到躯体之上而成为有机整体, 再也无法作为一个均衡统一的自我之容器, 在他追思怀想的时刻, 同时明确地意识到统一的身体和统一意识在空间中错位了。不是那副自我包容的躯体, 相反是个体血肉之躯的构件同独特语境之间那种没有被统合的关系, 才把“体验”构成成为一种不可还原的差异性:

一个熟睡的人把时间之线、年岁之序和世界之命运完全把握在环绕着他运转的圆圈中, 在醒觉的时刻他凭着本能去讯问它们, 刹那间从那里知悉自己立足点, 以及在他醒觉之前飞逝而去的时间, 但是它们范围广大, 丰富驳杂, 彼此融合而又同时破裂。如果直达黎明, 经过一个不眠的夜晚之后, 在他读书的时刻, 睡眠以一种完全不同于他习以为常的睡眠方式再次拽住了他, 所有这不可避免的一切让他抬起手臂去阻止太阳, 让它朝后运转, 在他醒觉的第一时刻, 他就再也知道时间, 还认为他才上床呢。如果他在一种更加孤寂和更加陌生的地方入眠, 比如说, 在晚饭后深深地坐在安乐椅里安然入睡, 那么, 巨大的变形就在一个脱轨漫游的世界上登峰造极了, 着魔一般的安乐椅让他快速地游历时空, 直到他睁开双眼, 他以为自己于几个月之前在另一个国度就已经安然入睡了。(《追忆似水年华》, 第 5 页)

本雅明是提到过普鲁斯特, 但没有引用这个段落。当他区分“体验”与“经历”、“活的经历”和并非纯粹“被经历”的“经验”时, 他心中的确有此类感受, 甚至还有更加丰富的感受。“被经历”, 常常是指那种不可还原为自我意识之表象整体的东西。相

^① 《本雅明全集》, 1. 2, 615。

^② 在论文《虐待狂的经济问题》中, 弗洛伊德接近了一种过时的意识, 认为某些紧张心理可能是快乐的, 而某些放松状态可能是痛苦的, 而性体验可能就是这些情形的明显证据。他就此得出结论说, 基于“快乐原则”而将紧张等同于痛苦, 这种观点是站不住脚的。与其说问题的关键在于紧张情绪的绝对增加或减少, 不如说问题的关键可能在于: 在区分快感与痛苦之时, 保持一种更恰当的“节奏”, 做到有张有弛, 免于过犹不及。

反,身体支离破碎,分解成了独特的构件,以及在同一时间穿越了多重空间的不可统一的经验,但分解错乱的同时也让它向一种事件经验敞开,而这些事件独特而又有限。或者干脆说,它们是非一限定的:既是“单一”又绝非“同一”的事件,具有绝对无法完全规定的独特性。

五

因此,主体的主权被一种无法限定的事件之独特性体验摧毁了,而这种体验反过来又必然产生痛苦与快乐、恐惧与极乐。或者说,主体的主权被“肢体运动”摧毁了。我们记得,肢体运动,就是霍布斯所理解的生命。但这是一种无法消融也无法还原为“整个躯体”的整体,而这正是身体政治学之完整性的对应物,非此即无法想象不可分割的主权。

为了给这种既非纯粹保护又非纯粹投射的独特性体验寻找证据,本雅明转而求助文学与诗歌,求助于波德莱尔和普鲁斯特,但并没有像弗洛伊德那样,将焦虑转化为“信号”,借此“准备”消融即将发生的事件。焦虑与恐惧,可能是“快感”的根源,甚至是“极乐”的根源,而这正是一种日益发生作用并建构了当今政治的体验。但是,这种快感能否不被完全消融而被认可?简单地说,不仅有独特性的诗学,而且还有独特性的政治学,两者能否取代主权自我的政治学?这仍然是一个未决的问题。

纯粹的内在性

——一种生命

[法]吉尔·德勒兹/文 陈永国/译

内在性：一种生命

什么是超验领域？超验领域区别于经验的地方在于它不是指某个客体，不属于某个主体（经验的再现）。因此，它显示为一股纯粹的主观意识流，一种前反映的非个性意识，一种无我意识的质的绵延。用这些直接的特定因素来定义超验领域可能看起来有些奇怪：我们将谈到一种超验的经验主义，以与构成主体和客体世界的一切形成对照。这种超验的经验主义中有某种野性和强有力的东西，那当然不是感觉的因素（朴素的经验主义），因为感觉只是绝对意识流动内部的一个突破口。不管两种感觉多么接近，它都只能是从一种感觉向另一种感觉的过渡，是生成，是力的增加或减少（实际的量）。那么，我们是否必须用既无客体又无自我的一种纯粹直接的意识，既无开端又无结尾的一种运动，来定义这个超验领域呢？（甚至斯宾诺莎也要诉诸于意识来探讨力量的这种过渡或量。）

但是，超验领域与意识的关系只是概念的关系。只有当一个主体与其客体一起在这个领域之外作为“超验之物”出现时，意识才变成事实。相反，只要意识以一种四散的无限速度穿越超验领域，就无法把它显示出来。^①事实上，只有当意识反射到把它指向客体的一个主体之上时，它才得以显示。所以，才不能用与它共延、但却无法得以揭示的意识来定义超验领域。

先验的（transcendent）并不是超验的（transcendental）。要不是由于意识，那就可

^① “尽管我们反照出光从中生发的表面，光在不遇到阻力的时候永远不会显示出来。”Henri Bergson, *Matter and Memory*, New York: Zone Books, 1988, p. 36.

以把超验领域定义为一个纯粹的内在性平面,因为它规避主体和客体的一切先验性(transcendence)。^①绝对内在性是自在的;它不在某物之中,不朝向某物。它不依赖于客体,也不属于某个主体。在斯宾诺莎那里,内在性不是朝向物质的内在性;相反,物质和模式都在内在性之中。当落在内在性平面之外的主体和客体被当做普遍主体或内在性为之贡献的任何客体时,超验的东西就被完全祛除了本质,因为它不过简单地再次复制了经验(如在康德那里),内在性也受到了扭曲,因为他发现它已被封闭在先验之中。内在性并不相关于比作为所有事物之统一体还优越的某物,或作为使事物达到综合的一种行为的某个主体。只有当内在性不再是自身之外的某物的内在性之时,我们才能谈论一个内在性的平面。正如超验领域不能由意识来界定一样,内在性平面也不能由包含内在性的一个主体或一个客体来界定。

我们要说纯粹内在性是一种生命,而不是别的。它不是朝向生命的内在性,但内在性不存在于本身不是生命的东西之中。一个生命是内在性的内在性,是绝对的内在性:它是完整的力,完整的快乐。约翰·费希特在最后一部哲学著作中把超验领域呈现为一个生命,不再取决于一种存在或屈服于一个行为——它是绝对的直接意识,其自身活动不再指一个存在者,而是在一种生命之中不断发生的活动,费希特由此而超越了主体和客体的困境。^②于是,超验领域就成了真正的内在性平面,重新把斯宾诺莎主义引入了哲学过程的核心。当缅因·德·毕兰在超验的努力之下发现了一种绝对的内在生命,他并没有在他的“最后哲学”中有过同样的经历(他太疲劳了,所以他的最后哲学没有结出果实)。超验领域是由内在性的平面来限定的,由一种生命界定的内在性平面。

什么是内在性?一种生命……没有人能够像查尔斯·狄更斯那样去描写一种生命,如果我们把不定冠词当做超验领域的一个索引的话。一个名声很臭的人,大家都报以蔑视的一个流氓,气息奄奄地躺在那里。那些照顾他的人突然对他仅存的一点微弱的生命迹象表现出一种渴望,一种尊敬,甚至爱。每个人都为拯救他的生命而奔忙,甚至使这个罪孽深重之人在浑浑噩噩之中感觉到一股甜蜜的暖流涌进心田。但当他恢复知觉的时候,那些救星却又变得冷冰冰的了,于是,他也便再度变得下流粗俗起来。在他的生与死之间有一个时刻,与死亡嬉戏的一个生命的时刻。^③在这个时

① 让-保罗·萨特指出,没有主体的超验领域指一种非个人的、绝对的、内在的意识,就这种意识而言,主体和客体都是“先验之物”。*La transcendance de l'Ego*, Paris: Vrin, 1966, pp. 74—87。关于詹姆斯,见 David Lapoujade's analysis, “Le Flux intensif de la conscience chez William James,” *Philosophie* 46, June, 1995。

② 这已经见于 *La Doctrine de la science* 的第二版前言:“纯粹活动的直觉不是固定的,而是进步的,不是一个存在者,而是一种生命。”*Oeuvres choisies de la philosophie première*, Paris: Vrin, 1964, p. 274。关于费希特的生命概念,见 *Initiation à la vie bienheureuse*, Paris: Aubier, 1944, 以及 Martial Guérout's commentary, p. 9。

③ Dickens, *Our Mutual Friend*, New York: Oxford University Press, 1989, p. 443。

刻里,个体的生命让位于一种非个人的然而却是单一的生命,它把一个纯粹事件从内在和外在生活的偶然事件中释放出来,也就是从所发生事件的主体性和客体性中释放出来:每个人都是同情的、获得某种至福的一个 *Homo tantum*。那是一种不再具有个性但却具有单一性的个体性(*haecceity*):具有纯粹内在性的一种生活,中立的、超越善与恶的生活,因为只有万物中实现了这种内在性的主体才使其变得好或坏。这样一种个性化的生活逐渐消失了,取而代之的是内在于一个人的一种单一的生活,他不再有名字,尽管他不可能被当成另一个人。一个单一的本质,一个生命……

但我们不应该把生命关闭在个体生命面对普遍死亡的一个单一时刻。一种生命无处不在,在一个特定生命主体所经历的所有时刻,而这又是由特定的生活过的客体来衡量的:一种内在生活携带着只在主体和客体中才实现的事件或单一性。这种不确定的生活本身并没有各个时刻,这些时刻也许相互关闭,但只是在不同时间之间,在各个时刻之间;它不仅仅发生或接踵而来,而且提供了一个巨大的空旷的时间,人们在那里看到了在绝对的直接意识中将要发生和已经发生的事件。亚历山大·勒奈特-霍列尼亚(Alexander Lernet-Holenia)在小说中把事件置于能够吞没整个军队的一个处于中间的时间之中。构成一种生命的各个单一性和事件与与之相对应的特定生命的偶然事件相共存,但它们并不是以相同方式组合或划分的。它们相互关联的方式完全不同于个体相互关联的方式。一个单一生命甚至看上去没有任何个性,没有任何其他使其个性化的伴随状态。比如,年纪非常小的儿童都相像,几乎没有什么个性,但他们都有特性:一种微笑,一个姿势,一个鬼脸——不是主观属性。年纪小的儿童在克服了各种痛苦和软弱后融入了一种内在生命,这种内在生命就是力,甚至是快乐。一种生命中不确定的各个方面失去了全部的不可确定性,以至于填满了一个内在性平面,或相当于内在性平面的东西,以至于构成了超验领域的各个因素(而另一方面,个体生命仍然与经验的决定因素不可分割)。这样的不确定因素并不标志着经验上的不确定因素,而标志着由内在性或超验的确定性所确定的东西。不定冠词仅仅因为它决定一个单数物体而表示人称的不确定性。——不是可能包含着内在性的先验因素,而是被包含在超验领域之内的内在的东西。一始终是多的索引:一个事件,一种单一性,一个生命……尽管总是能够唤起落在内在性平面之外的一种先验因素,但整个先验性都只能是在属于这个平面的内在意识的流动中构成的。^① 先验性始终是内在性的产物。

一个生命只包含着虚拟的东西。它是由虚拟性、事件和单一性构成的。我们所

^① 甚至爱德蒙·胡塞尔都承认这一点:“甚至在原始证据内部,世界的存在者也必然超越意识,也有必要超越意识。但这并不改变这样一个事实:所有先验的东西都只能在意识生活中构成,并与那种生活密不可分……”*Meditations cartésiennes*, Paris: Vrin, 1947, p. 52。这将是萨特文本的起点。

说的虚拟不是没有现实的东西,而是在平面赋予其特定现实之后进行具体实现的一个过程。内在事件在使其发生的事物状态或经验状态下得以实现。内在性平面本身通过一个客体和作为客体之归属的主体身上得以实现。但是,一个客体与一个主体与其具体实现不管多么密不可分,内在性本身都是虚拟的,只要居于其间的事件也是虚拟的。事件或单一性将其虚拟性全部给了那个平面,正如内在性平面赋予虚拟事件以全部现实一样。任何事物中都不缺少被看做未实现(不确定)的事件。这足以将其与其伴随物关联起来。这些伴随物是超验领域、内在性平面、一个生命和各种单一性。在一种事物状态或一种生命状态中伤痕得以体现或具体实现;但它本身是内在性平面上的一种纯粹的虚拟性,它引导我们走进一种生活。我的伤痕在我之前就存在了;不是作为更高和实际的伤痕的先验性,而是始终在一个环境(平面或场)之内作为一种虚拟性的内在性。^① 虚拟的东西限定超验领域的内在性,而可能的形式将具体实现虚拟性并将其改造成为先验的东西。在虚拟的东西与可能的形式之间存在着巨大的差异。

休 谟

经验主义的意义

哲学史多多少少吸收了、多多少少消化了经验主义。它把经验主义定义为理性主义的反面:在观念中有还是没有不存在于感官或可感事物之中的东西? 它使经验主义成了对先天性或先验性的一种批判。但经验主义总是隐藏着一些其他秘密。而休谟推向极致的、在他极其难读和微妙的著作中予以充分说明的恰恰是这些秘密。因此,休谟的立场是相当鲜明的。他的经验主义是由 *avant la lettre* 构成的一个科幻宇宙。如在科幻小说中,人们感觉到一个虚构的、陌生的世界,被异类的生物盯视着,但也预感到这个世界已经是我们的世界了,而那些生物就是我们自己。科学或理论的一种平行转化有如下述:理论变成了一种探讨(这个观点起源于弗朗西斯·培根;伊曼努尔·康德在对其加以改造和理性地解释的同时把理论看做是法庭或仲裁)。科学或理论是一种探讨,这就是说,它是一种实践:对经验主义所描写的一个看似虚构的世界的实践;对在这个经验世界上各种实践之合法状态的一种研究,而这个经验世界实际上就是我们自己的世界。其结果是理论向实践的巨大转化。哲学史手稿误

^① 参见 Joë Bousquet, *Les Capitales*, Paris: Le Cercle du Livre, 1955。

解了它们所说的“联想主义”，它们视其为普通意义上的一种理论，一种颠倒了理性主义。休谟提出了出乎意料的但却又似乎熟悉的问题：占据一个被抛弃了的城市，用标枪投掷那扇门还是用手指轻轻触动它？我们如何才能成为海洋的主人？在司法系统中为什么理由比现象重要？而在绘画中，颜料则比画布重要？只有在那时，观念的联想这个问题才发现其意义。所说的联想理论才在关系的决疑论中找到其方向和真理，法律的实践，政治的实践，经济的实践，完全改变了哲学反思的性质。

关系的性质

休谟的创新——或休谟的创新之一——来自那股力，他据这股力断言关系外在于关系的条件。我们只能把这样一个论点与作为理性主义的整个哲学尝试、与这种哲学试图减少关系之悖论的努力对立起来，才能理解它；或者找到把关系内在于自身条件之内的方式，或者找到关系本来就内在于其中的一个更深刻、更具综合性的条件。“彼得比保罗矮”：我们怎样才能使这个关系内在于彼得，或内在于保罗，或内在于他们的概念，或内在于他们构成的整体，或内在于他们共同参与的那个理式？我们如何才能克服关系不可减缩的外在性？经验主义始终在争取关系的外在性。但在某种确定的意义上，它对此的立场仍然由于知识或观念的起源问题而未能明确起来，根据这个问题，万物都可以在感觉中、在精神对感觉的作用中找到起源。

休谟促成了一种颠倒，这种颠倒将把经验主义提到一个更高的地位：如果观念所包含的不过是包含在感觉印象之中的东西，那么，这恰恰是因为关系是外在于和相异于关系的条件——印象或观念——的。因此，差异并不在观念与印象之间，而在两种印象或两种观念之间：即条件的印象或观念与关系的印象或观念之间。所以，真正的经验世界第一次最充分地展示出来了：它是一个外在世界，在这个世界上，思想本身与外部处于一种根本的关系之中；在这个世界上，条件是可证实的原子，而关系是可证实的外部过程；在这个世界上，连词“和”颠覆了动词“是”的内在性。这是一个色彩斑斓、由不可拼接的碎片构成的世界，这个世界上的交流是通过外部关系发生的。休谟的思想是通过一种双重方式构筑的：通过原子主义，表明观念或感觉印象何以是产生时间和空间的最小的点；还通过联想主义，表明关系何以在这些条件之间确立起来，始终外在于这些条件，并依赖其他原则。一方面，这是一种精神物理学；另一方面，这是一种关系逻辑。休谟就这样第一次打破了谓项判断的禁锢，使关系的自治逻辑成为可能，发现了由原子和关系构成的关联世界，伯特兰·罗素和现代逻辑学后来将其进一步发展，因为关系就是这些连词本身。

人性

什么是关系？关系就是使我们从一种特定印象或观念过渡到对目前尚未给出的

某物的观念的东西。比如,我想到了某个“相似的”东西……当我看到彼得的照片时,我想到了不在场的彼得。要想在这个特定条件下寻找过渡的理由是徒劳的。这个关系本身就是所谓联想原则的结果,是共边性、相似性和因果关系原则的结果,确切说,所有这些关系构成了人性。人性就是人的精神中普遍的、常在的东西,它不是作为条件的一个又一个观念,而只是从一个特定观念向另一个观念过渡的方式。在这个意义上,休谟将一举打破形而上学的三大终极观念:自我、世界和上帝。然而,休谟的论点初看起来似乎令人失望:用人性原则解释关系,而人性原则似乎就是作为另一种表指关系之方式的联想原则,这样做有什么优越之处呢?但是,这种失望产生于对问题的误解,因为问题不是关于原因的问题,而是关于关系作为原因之结果发生作用的问题,以及这种作用的实际条件问题。

在这方面,我们且来看看一种非常特殊的关系:因果关系。之所以特殊是因为这种关系并不简单地从特定的条件过渡到目前尚未给出的某物的观念。因果关系要求从已经呈现给我的某物过渡到关于从未呈现给我的某物的观念,甚至是在经验中不可能呈现的某物的观念。比如,根据某本书中的一些迹象,我相信恺撒确有其人。当看到太阳升起,我说明天太阳照样升起;由于看到水在 100 度沸腾,我说水必然在 100 度沸腾。然而,像“明天”、“总是”、“必然”这些表达方式却传达了经验中不能呈现的东西:明天如果不成为今天就不能呈现,如果它不停止成为明天就不能呈现。一切经验都是对一个偶然的特殊事件的经验。换言之,因果关系是我借以超越特定条件的一种关系;我说了多于所给予或可给予的东西——简言之,我推断和我以为,我希望……这是休谟的第一种位移,它至关重要,因为它把信任置于知识的根基和起源。因此可以把因果关系的作用解释如下:相似的个案一经观察(我始终看到甲跟随或伴随着乙),便在想象中融合起来,但在我们的理解中却仍然保持其特性,是相互分离的。想象中这种融合的属性构成了习惯(我希望……),同时,理解中的特性又按所观察个案的具体情况裁剪信任(作为信任度的或然性)。相似个案在想象中融合的习惯原则和理解中对独特个案进行观察的经验原则就这样结合起来了,产生了关系以及由关系(信任)得出的推断,因果关系就是这样发挥作用的。

虚 构

虚构和自然在经验世界里是以特殊方式安排的。自由无束的精神有能力从一个观念过渡到另一个观念,但却是随意过渡的,在遍及整个宇宙的一种谵妄之中创造火龙、翼马和巨大的怪物。另一方面,人性原则把恒定规则强加于这种谵妄之上:过程、过渡、推断的法则都是与自然本身相协调的。然后,一场奇怪的战斗发生了,因为如果联想原则真的通过将其强加于规训谵妄或想象虚构的一种本性而铸造了精神,那

么,相反,想象也运用这些原则制造人们可接受的虚构或幻想,给予它们自身所没有的一种认可。在这个意义上,虚构就是要假造这些关系,归纳出虚构的关系,让我们相信自己的愚行。我们看到这在天才幻想中不仅把任何现有的关系与特定个案中并不存在的其他关系重合了起来;而且特别是在因果关系的例子中,幻想或者通过把偶然的与本质的混合起来,或者运用语言属性(超越经验)用对实际观察到的相似个案的重复代替仅模仿其效果的简单的语言重复,来假造虚构的因果链、非法的规则和信任的仿真。因此,撒谎者才借助重复使人相信他的谎言;教育、迷信、雄辩和诗歌也是这样发挥作用的。人们不再以科学方法超越经验,科学方法需要得到自然本身及其相对应的数据的证实;人们超越经验而走向构成一种反自然的谵妄的各个方向,容许各种事物的融合。幻想用联想原则改变了这些方向,使其非法延伸开去。休谟就这样有效地进行了哲学中的第二次位移,包括用谵妄或幻觉的概念代替传统的错误的概念,根据这种位移,信任没有虚假的,而只有非法的——非法的能力锻炼,非法的关系作用。在这方面,康德也在本质上求教于休谟:我们不为错误感到害怕,而更糟糕的是,我们沐浴在谵妄之中。

但是,只要幻想的虚构在总是可以纠正的状态下使人性原则与自身相对抗,比如在因果关系的状况下,严格的或然性谴责谵妄的外推或假装的关系的地方,这仍然算不了什么。但幻觉在属于人性时,也就是说,当非法的锻炼或信任根深蒂固、与合法的信任不可分割,并为信任组织所不可或缺时,却相当地糟糕。在这种情况下,对人性原则的离奇使用本身也成了一条原则。虚构和谵妄转到了人性的一边。这就是休谟在对自我、世界和上帝的最细密最难解的分析中所展示的:如何定位独特和连续身体的存在,如何定位自我的身份,要求对关系进行各种虚构的使用,尤其是因果关系,而使用的条件是,任何虚构都得不到纠正,相反,每一个虚构都把我们投入到其他虚构之中,这些虚构也构成了人性的组成部分。在堪称其杰作的于死后发表的著作《关于自然宗教的对话》中,休谟继续使用这个批评方法,不简单地揭露宗教,而是揭露所谓的自然宗教以及作为自然宗教之目的论。这里,休谟的幽默达到了极致:他说,信任,从人性原则的角度看,全然构成了我们的性格,正如它们是完全非法的一样。毫无疑问,我们就是应该这样去理解由休谟发展的现代怀疑主义的复杂观念。与古代怀疑主义不同,古代怀疑主义基于各种不同的感觉表象和错误的意义,现代怀疑主义基于关系的地位和关系的外在性。现代怀疑主义的第一步就是让人相信知识的基础——换句话说就是归化信任(实证主义)。第二步就是宣布不符合知识实际生产规则的那些信任(或然论,或然性的数据)是非法信任。但在最后的提炼中,也即在第三步中,对自我、世界和上帝的非法信任似乎成了所有可能的合法信任的地平线,或最低度的信任。因为如果一切都是信任,那么,一切就只是信任度的问题,甚至非

知识性的谵妄也如此。幽默,即休谟现代怀疑主义的本质,与作为柏拉图和苏格拉底古代教条主义的本质反讽构成了对垒。

想 象

如果对知识的探讨以怀疑主义为原则和结果,如果它导致了虚构与人性错综复杂的混合,那或许是因为它仅仅是探讨的一部分,甚至不是主要部分。联想原则实际上只要求意义与情感相关:情感状态不仅导引观念的联想,而且关系本身也被赋予了意义、方向、不可逆转性、排外性,这都是情感造成的。简单地说,构成人性的东西,赋予精神以本性或常性的东西,不仅仅是关系得以派生的联想原则,还有产生“倾向性”的情感原则。在这方面,有两件事必须牢记在心:情感并不构成精神或像联想原则那样赋予精神以某种本性;另一方面,作为谵妄和虚构的精神之源对情感的反应不同于对关系的反应。

我们已经看到,联想原则,尤其是因果关系,是如何要求精神超越特定的因素,激发特定因素中的信任或推断,而这些信任和推断并不全是非法的。但是情感的效果就是限制精神的范围,将其固定在特殊的观念和对象,因为情感的基础不是利己主义而是更加糟糕的偏爱。我们首先对父母、对我们身边的人、对同类的人怀有深厚的感情(严格的因果关系、临近性和相似性)。这比利己主义还要糟糕,因为只有削减利己主义,社会才有可能建立起来。从16世纪到17世纪,著名的契约论用下列术语提出了社会的问题:限制甚或抛弃天赋权利,一种契约社会也许会由此诞生。但我们不应该以为休谟只是简单地提到了人本性是褊狭的而不是利己的;相反,我们应该将其看做是在如何提出社会问题的方法上的一种根本转变。问题已不再是如何限制利己主义及其相应的天赋权利,而是如何超越褊狭性,如何从“有限的同情”过渡到“无限的慷慨”,如何发展情感,给予情感自身所没有的一种延续。社会已不被看做立法和契约限制的一个体系,而是一个制度发明:我们如何发明人为的世界,我们如何创造制度,使得情感超越其褊狭性,从而形成道德的、司法的、政治的情感(如正义感)?休谟继而把契约与习俗或人为世界对立起来。休谟也许第一个打破了统治18世纪社会学的契约和法律的有限模式,提出了与之相对立的人为世界和制度模式。因此,人的整个问题也被位移了:它已不再像知识那样是虚构与人性之间的复杂关系问题了;而是人性与人为世界(作为发明种属的人)之间的关系问题。

情 感

我们已经看到,人性原则用知识建立了延续或推断的规则,而幻想反过来又用这些规则制造信任的可令人接受的幻象,以至于总是有必要对一种演算加以纠正,从非

法的东西中选取合法的东​​西来。另一方面,情感则以不同方式提出问题:我们如何发明一种人为的延续以便超越人性的褊狭性?这里,幻想或虚构具有了新义。如休谟所说,精神与其幻想并不是以风管乐而是以打击乐的方式作用于情感的,“在打击乐中,每次击打之后的颤音中都有某个声音逐渐地在不知不觉中消失。”简言之,要靠想象来反映情感,使其发出颤音,超越其本来的褊狭性和当下性的限制。休谟表明审美和道德情感是如何以这种方式形成的:想象中反映的情感本身也变成想象的了。在反映情感的过程中,想象释放了情感,使其无限地延续开去,把情感投射到本来的界限之外。然而,我们至少可以在一点上纠正打击乐的比喻:当在想象中产生共鸣的时候,情感不简单地逐渐失去其生动性和当下性;情感也改变其音色和声响,如悲剧再现的悲伤情感变成了想象的几乎无限嬉戏的快感;情感有了新的性质,伴随而来的也是一种新的信任。因此,意志“随意向四面八方运动,生产其自身的形象,甚至没有固定的地方”。

这就是构成人为世界或文化世界的东西:这种共鸣,情感在想象中的这种反映,使文化显得同时既最为轻浮又最为严肃。但是,我们如何才能避免这些文化构成因素中的两点瑕疵呢?一方面,如何避免增强的情感不像当下情感这样生动,即便增强的情感已经具有了不同的性质,另一方面,如何避免它们完全失去确定性,不受任何限制地将变弱的形象四散开去。第一个问题是通过社会权力的执行机构或奖惩技术解决的,它们给增强的情感或反映的情感增加一点生动性或信念:主要是政府,但更多的是潜藏或隐蔽的机制,如习俗和审美力。在这方面,休谟也是第一个根据信任度而不是代议制提出权力和管理问题的人。

第二点也与休谟哲学构成普遍系统的方式有关。如果情感在想象或幻想中反映出来,那不是说这是赤裸的想象,而是已经由联想原则固定的或归化了的想象。相似性,临近性,因果关系——总之,作为认识或计算对象的所有关系,都为反映情感超越被非反映情感使用的直接和严格的方式提供了普遍规则。休谟还详尽表明了占有的情感如何通过想象的反映而在联想原则中发现了确定普遍原则的方法,这些普遍原则构成了财产的因素或法的世界。这涉及对关系变体的全面研究,对关系的完整计算,使得人们在每一种情况下都要回答下面的问题:在特定的人与特定的物之间是否存在着某种本性的关系,以至于让我们相信(或让我们的想象相信)一个被另一个所占有。“一个追逐兔子,追得精疲力竭,当如果另一个人这时跑在前面,抓住了兔子,他会认为这是不公平的。但是,当他伸手去摘面前的苹果时,另一个人却从后面抢先摘走了苹果,他却没有理由抱怨。事实上,不动性对于兔子来说是不自然的,但却与狩猎者密切相关,而在苹果的例子中却没有这种关系,如果两个例子之间差异的原因不是这个事实那又是什么呢?”是把标枪投在门上能确保占有一个被遗弃的城市,还

是必须用手指触碰那扇门才能建立一种圆满的关系呢？根据民法，为什么理由胜过现象，颜料却胜过画布，纸张胜过书写呢？联想原则在关系决疑论中发现了真正的意义，这种决疑论勾画出了文化界和法律界的细节。而这就是休谟哲学的真正对象：作为活动和实践——司法、经济和政治——手段的关系。

通俗的和科学的哲学

休谟是一个特别早熟的哲学家：25岁时，他就写出了重要著作《人性论》（1739—1740年发表）。哲学的新声，非凡的果断与素朴，从极其复杂的论证中脱颖而出，激活了虚构的演练，人性的科学，以及人为世界的实践。一种同时既通俗又科学的哲学——一种通俗哲学具有决断性的清晰性，不是观念的清晰，而是关系和操作的清晰。休谟努力要在后续著作中实现的正是这种清晰性，尽管这意味着牺牲了《道德与政治论说文集》（1741—1742）、《人类理解研究》（1748）、《道德原理探究》（1751）和《政治论文集》（1752）的某些复杂性和最艰涩的方面。接着他开始撰写《英国史》（1754—1762）。令人羡慕的《自然宗教对话》重现了那种了不起的复杂性和清晰性。这也许是哲学中唯一的真正对话；对话的不是两个人，而是三个，他们扮演了许多角色，组成临时联盟，打破盟约，再度调和，如此等等：捍卫启示宗教的德米亚（Demea）；代表自然宗教的克利昂特斯（Cleanthes）；和怀疑论者斐罗（Philo）。休谟—斐罗的幽默不仅仅以怀疑主义的名义使每个人都意见一致，而且打破了18世纪的主导倾向，预示了后来的哲学发展。

尼 采

生 平

《查拉图斯特拉如是说》第一部开篇讲了三次变形的故事：“精灵如何变成了骆驼，骆驼如何变成了狮子，最后，狮子如何变成了孩子。”骆驼是承载性动物：它承载着具有既定价值的重负，教育、道德和文化的负担。它把这些负担带到沙漠，并在那里变成了狮子；狮子捣毁了雕像，踏平了这些负担，对所有既定价值发起了批判。最后，狮子必须变成小孩，也就是说，代表戏剧和新的开端的人——新价值和新的评价原则的缔造者。

据尼采所说，这三次变形主要表示他工作的三个不同时刻，以及他生活和身体的三个阶段。这三个阶段的划分无疑是任意的：骆驼身上有狮子的影子，狮子身上有孩

子的影子；而在孩子身上已经有了悲剧结果。

弗里德里希·威廉·尼采于1844年生于被普鲁士吞并的图林吉亚地区的罗肯教区。父母双方都来自路德教牧师家庭。父亲高雅而受过良好的教育，也当过牧师，1849年死于脑萎缩（脑炎或中风）。尼采在瑙姆堡长大，周围都是女人，其中有妹妹伊丽莎白。他是个天才儿童；他的文章以及尝试的音乐创作都保存了下来。他先在普福塔，然后到波恩和莱比锡学习。他放弃神学而选择了古典文学。但那时他就念念不忘哲学和亚瑟·叔本华，那位孤独的思想家，“私下的思想家”。早在1869年，尼采的文学著作《论西奥格尼斯，西摩尼得斯，狄奥吉尼斯·累尔提乌斯》就使他在巴塞尔大学获得了古典文学教授职位。

也就是在那时，他开始了与理查德·瓦格纳的亲密交往。他们在莱比锡邂逅。瓦格纳住在卢塞恩附近的特利布森。尼采说那是我一生中最快乐的日子。瓦格纳已近60岁了，他妻子科西玛刚30出头。科西玛是李斯特的女儿。她离开了音乐家汉斯·封·布洛，嫁给了瓦格纳。朋友们有时叫她阿里阿德涅，因此暗示了布洛-忒修斯和瓦格纳-狄奥尼索斯这两个对偶。尼采在这里遇到的是一个情感结构，他已经感到这也是他自己的情感结构，并会使它越来越具有自己的特性。但这些黄金岁月也并非无忧无虑；有时，他感到不快，感到瓦格纳在利用他，借用他自己的悲剧概念；有时，他感到非常快活，在科西玛的帮助下，他能让瓦格纳认清事实：他，瓦格纳，不可能自己去发现。

尼采的教授职使他成了瑞士公民。1870年战争期间他开救护车。在巴塞尔，他卸掉了最后的“负担”：一点民族主义和对俾斯麦与普鲁士的一点同情。他再也不把文化与国家视为同一，也不再把通过武力取得的胜利看做文化的记号了。他对德国的鄙视已经显而易见，正如他无法在德国人当中生存一样。但对于尼采，抛弃旧的信仰并未构成任何危机（构成危机的恰恰是某一新思想的灵感或启示）。抛弃不是他所面对的问题。尽管他祖先的宗教背景，我们没有理由怀疑他在《看哪，这人》中宣布的那些宗教事宜；他天生就本能地信奉无神论。尼采陷入更深的孤独之中。1871年，他写出《悲剧的诞生》，书中，真正的尼采从瓦格纳和叔本华的面具背后露面。语文学家们并不欢迎这本书。尼采自己感到不合时宜，在思想家与公共教授之间发现了不可协调性。在《不合时宜的沉思》第四卷“拜罗伊特的瓦格纳”（1875）中，他关于瓦格纳的保留意见终于公开了。皇帝在拜罗伊特的加冕，以及马戏演出一样的氛围，仪仗队，演说，老皇帝的到场，都使他恶心。尼采身上发生的明显变化使朋友们震惊。他越来越对科学感兴趣：物理学，生物学，医学。他身体不好，时常头痛，胃痛，视力减退，有言语障碍。他终于放弃了教学。“我的疾病逐渐把我解放出来……它有理由彻底改变我的生活方式。”由于瓦格纳是对教授尼采的补充，所以，当没有了教授职时，

瓦格纳也消失了。

弗朗茨·奥弗尔贝克是尼采最忠实和聪明的朋友，他帮助尼采于1878年从巴塞爾获得了一笔退休金。也正是在那时，他的流动生活开始了：他像一个影子，租用家具简朴的房间，寻找适宜的气候，走遍了瑞士、意大利和法国南部的一个又一个胜地，有时独自一人，有时与朋友结伴（马尔维达·封·迈森布格，一个老瓦格纳迷；他的学生彼得·加斯特，希望能取代瓦格纳的一个音乐家；还有与他共享自然科学和道德分析兴趣的保罗·雷）。他时常回瑙姆堡。在索伦托他最后一次见到瓦格纳，已经变成虔诚教徒和民族主义者的瓦格纳。1878年，随着《人性的，太人性的》的问世，他进入了狮子阶段，开始了伟大的价值批判。朋友们误解了他；瓦格纳抨击他。而最重要的是，他病情愈加严重。“不能读书了！只是偶尔才写作！不见任何人！不听任何音乐！”1880年，他这样描述他的境况：“连续的折磨，一天数个小时晕船的感觉，半瘫使我说话困难，有时疼痛剧烈（最后一次我呕吐三天三夜，饿得要死……）。如果我能够描述那全部的无情，我那连续的令人恶心的头痛，我的视力，以及从头到脚普遍瘫痪的感觉。”

疾病——或疯癫——何以出现在尼采的著作中呢？它从来就不是什么灵感。尼采也从未认为哲学就是从痛苦或折磨开始的，即便按他所说这位哲学家忍受了无尽的痛苦。他也不认为疾病是从外部影响身体—对象或大脑—对象的一个事件。相反，他在疾病中看到了有关健康的一个视点；也在健康中看到了有关疾病的一个视点。“作为一个病人观察比较健康的概念，比较健康的价值，然后再反过来，从一种丰富多彩的有信心的生活的高度，深入研究颓废本能的秘密——这就是我最经常从事的实践……”疾病不是一个思想主体的动机，也不是思想的客体；相反，它在单一个体的心灵深处构成了一个秘密的互主体。疾病是对健康的评价，健康是对疾病的评价：这就是“颠倒”，“视角转换”，尼采认为这是他最重要的方法和改变价值的最重要使命。^①然而，除了表面上，两个视角之间、两个评价之间并没有真正的互动。因此，从健康到疾病，从疾病到健康的运动，即便仅仅是一个想法，这种流动性也是高度健康的迹象；这种流动，这种轻快的运动，就是“非常健康”的迹象。所以，尼采直到生命的最后时刻（即1888年）还仍然说：“我是病人的反面。我基本上健康。”然而，我们必须说结果还是糟糕的，因为狂人尼采恰恰是失去了这种流动性的尼采，失去了这种位移技术的尼采，他再也不能在健康的时候把疾病看做有关健康的一个视角了。

在尼采那里，一切都是面具。他的身体是掩盖他天才的第一个面具；他的痛苦是第二个面具。这两个面具是用来掩盖他的天才和健康的。尼采不相信自我的统一，也没有经历过这种统一、不同“自我”之间的权力和评价的微妙关系既掩盖又表现了

^①《我为什么这样聪明》，《看哪，这人》第一部。

各种其他的力——生命的力,思想的力——这就是尼采的观念,尼采的生活方式。瓦格纳、叔本华、甚至保罗·雷都是作为他自己的面具而经验的。1890年以后,朋友们(奥弗尔贝克,加斯特)有时认为他的疯狂是他的最后一个面具。他写道:“有时疯狂本身就是隐藏致命的、太确定的一种知识的面具。”事实不是这样。疯狂恰恰标志着所有面具不再变换、不再交流而交汇成一个死一般的严酷时刻。尼采哲学的高峰正是他谈到有必要使用面具、谈到面具的本质和实证性、谈到面具的终极重要性的时刻。尼采自身的美就在于他的双手、双耳和双眼(他赞美自己的耳朵;认为小耳是通往狄奥尼索斯的神秘迷宫)。但是,就在这第一个面具之上他又盖上了另一个,以巨大的胡须为代表:“给我,请给我……——什么?——另一个面具,第二个面具。”

《人性的,太人性的》面世后,尼采继续进行他的总体批评:《漫游者和他的影子》(1879),《曙光》(1880)。他在撰写《快乐的科学》时,新的东西出现了:一种极度兴奋,一种充溢,仿佛尼采已经被推到了一点,在那里,评价改变了意义;在那里,人们从一种奇怪的安乐的高度来判断疾病。他的痛苦在继续,但往往被一种影响到他的身体的“热情”所控制。接着,尼采经历了 he 最兴奋的生存状态,尽管间或也产生过恐惧感。1881年8月,在西尔斯-玛利亚,当在西尔瓦普拉纳湖边散步时,压倒一切的永恒轮回的启示使他产生了《查拉图斯特拉如是说》的灵感。在1883年到1885年,他写了其中四部,并为下一部收集了素材。他把批评置于比以往更高的水平;把批评当做“改变”价值的武器,让否定服务于更高的肯定(《超越善与恶》,1886;《道德谱系学》,1887)。这是第三次变形,或生成一儿童。

但他经常焦虑,经历了许多挫折。1882年,他与罗·封·萨洛美有染,这是与保罗·雷同居的一个年轻俄国女人,在尼采眼里她是一个理想的门徒,值得他爱。按照他已经有机会实施的一种情感结构,尼采很快就通过一个朋友向她求婚。他在追梦:自己是狄奥尼索斯,经过忒修斯的同意将接受阿里阿德涅。忒修斯是高个头儿,父亲般的形象——瓦格纳早就为尼采扮演了这个角色。但尼采没敢公开追求科西玛-阿里阿德涅。在保罗·雷和他之前的其他朋友身上,尼采发现了另一些忒修斯,比较年轻的、不那么咄咄逼人的父亲。^① 狄奥尼索斯比忒修斯强得多,正如尼采比瓦格纳强,更比保罗·雷强一样。显然而不可避免的是,这种幻想必定失败。阿里阿德涅始终喜欢忒修斯。玛尔维达·封·梅森伯格扮演女伴,与罗·封·萨洛美、保罗·雷和尼采构成了独特的四人组合。他们的生活中除了争吵就是和好。尼采的妹妹伊丽莎白有强烈的嫉妒心和占有欲,尽力要打破这个组合。她成功了,因为尼采本人既不能摆脱她,又不能收回他对妹妹的苛刻评价(“像我妹妹那样的人是我的思维方式和我的

^① 1876年,尼采通过朋友雨果·封·桑格向一位年轻女人求婚,终于与她结了婚。

哲学的不共戴天的敌人,这是由于事物的永恒本质……”;“像你这样的人,可怜的妹妹,我不喜欢”;“我非常讨厌你那种不体面的道德说教……”)。罗·封·萨洛美喜欢尼采,但那不是爱;许多年后,她确实写了一部关于尼采的著作。^①

尼采越来越孤独。他听说瓦格纳死了,这又在他心中燃起了对阿里阿德涅-科西玛的欲念。1885年,伊丽莎白与伯纳德·福斯特结了婚,这是一个瓦格纳迷,反犹太主义者,普鲁士民族主义者。福斯特与伊丽莎白去了巴拉圭,要在那里建立一个纯雅利安人殖民地。尼采没有参加他们的婚礼,发现那个呆头呆脑的妹夫令人难以忍受。他写信给另一个种族主义者说:“请不要再寄给我你的作品;我担心我的耐力无法承受。”尼采突发的欣快症和沮丧间隔越来越密。有时,一切看起来都那么完美:穿的,吃的,接待他的人们,他相信他聚敛的那种令人神魂颠倒的吸引力。而另一些时候,绝望占了上风:缺少读者,死亡和上当的感觉。

然后迎来了1888年:《偶像的黄昏》,《瓦格纳》,《反基督》,《看哪,这人》。仿佛他的创作才能在彻底垮掉之前的最后一刻开始恶化了。甚至格调也在这些杰作中发生了变化:一种新的暴力,一种新的幽默,如在超人的喜剧中。尼采为自己画了一幅发人深省的全球图景(“总有一天对某一非凡事物的回忆将与我的名字联系起来”;“只是因为我才有了世界上的伟大政治”);而同时,他又聚焦现在,关心眼前的成功。到1888年年底,他开始写一些奇怪的信件。他写信给奥古斯都·斯特林堡说:“我在罗马召开一个王子会议,我想要枪毙恺撒。现在告别吧,因为我们还会再见。有一个条件:我们离婚……尼采-恺撒。”1889年1月3日,他在图林又一次发作。他又开始写信,署名是狄奥尼索斯,或受难者,或两者。在给科西玛·瓦格纳的信中,他说:“阿里阿德涅,我爱你。狄奥尼索斯。”奥弗尔贝格急忙赶到图林,发现尼采过度紧张,失去了知觉。他设法把他带到巴塞尔,在那里,尼采安静地接受治疗,诊断是“慢性瘫痪”。母亲把他转到了耶那的医院。耶那的医生们怀疑他患的是1866年传染的梅毒病。(这是否基于尼采自己的宣言呢?年轻时,他对朋友保罗·德森提过一次奇怪的冒险,一架钢琴救了他的命。《查拉图斯特拉》中的一个文本《在沙漠的姑娘当中》必须根据这一点来阅读。)时而安静,时而发作,他似乎全然忘记了自己的工作,尽管仍然演奏音乐。母亲带他回到了家;伊丽莎白于1890年年底从巴拉圭回国。他病情缓慢发展,直到全然冷漠和极度痛苦的到来。他于1900年死于魏玛。^②

尽管我们并不确切,但全身瘫痪的诊断似乎是准确的。问题是:1875年、1881年和1888年的病状是否构成了同一幅临床图景?是否是同一种疾病?看上去像是同

^① Lou Andreas-Salomé, Friedrich Nietzsche, Vienna: C. Konegen, 1894.

^② 关于尼采的疾病,见 Erich Friedrich Podach's The Madness of Nietzsche, New York: Putnam, 1931.

一种疾病。究竟是精神错乱还是神经病,这已无关紧要了。我们已经看到疾病甚至疯癫在尼采著作中的重要性。全身瘫痪标志着疾病干扰工作、使工作无法继续的一个时刻。尼采最后的书信证实了这一极端的时刻,因此仍然属于他著作的有机部分。只要尼采能够实践变换视角的艺术,从健康到疾病再回到健康,尽管他可能病了,但还是享受了使他的工作成为可能的那种“伟大的健康”。但当他无法使用这种艺术时,当那些面具在有机过程的作用下膨胀成为傻瓜和小丑的面具时,疾病就与他著作的尾声不可分割了(尼采说疯癫是“喜剧的结尾”,是最后一出闹剧)。

伊丽莎白帮助母亲照顾尼采。她忠实地解释了这种疾病。她曾对奥弗尔贝斯克尖酸刻薄,后者也严厉地回应了她。她做了很多好事:她尽全力宣扬哥哥的思想;组织了魏玛尼采档案馆。^①但这些好事比起她的背叛却显得苍白无力;她曾努力让尼采效忠国家社会主义。这是尼采生命中的最后一次发作:在每一个“被诅咒的思想家”的葬礼上作为重要人物出席的腐败的家人。

哲 学

尼采开创了哲学的两种表达方式:格言和诗歌。这两种表达方式意味着一种新的哲学观,思想家和思想的一个新的形象。尼采用阐释和评价取代知识的理想和真理的发现。阐释确定某一现象的“意义”,而意义始终是片段的、不完整的;评价决定了意义的等级“价值”,在不减少或消除多元性的情况下对片段加以总体化。实际上,格言既是阐释的艺术又是被阐释的内容;诗歌既是评价的艺术又是被评价的内容。阐释者是生理学家或医生,把现象看做症候、用格言说话的人。评价者是考虑和创造视角的艺术家,通过诗歌说话。未来的哲学家既是艺术家又是医生——一句话,立法者。

这也是哲学家的最陈旧的、最古老的形象。这是前苏格拉底时代的思想家,“生理学家”和艺术家,世界的阐释者和评价者。我们如何理解未来与过去之间的这种相近性?未来的哲学家是古代世界的探险者,山峰和洞穴的探险者,他只根据所回忆的实际上已经忘记的事物的多寡来创造。据尼采所说,那回忆起来的事物就是生活与思想的统一。一个复杂的统一:一个步骤为生活,一个步骤为思想。生活方式激发思维方式;思维方式创造生活方式。生活激活思想,思想反过来肯定生活。关于这个前苏格拉底时代的统一,我们已经不再有丝毫的记忆了。我们现在只有证明思想束缚和残害生活,使生活成为知觉的一些例子;只有证明生活开始复仇,迫使思想疯狂起来,在这个过程中自行消失了。现在我们只能在平凡生活与疯狂思想家之间作出选

^① 1950年以后,尼采手稿都存放在魏玛的前歌德—席勒档案馆。

择。对思想家来说太温顺的生活,对生活来说太疯狂的思想:伊曼努尔·康德和弗里德里希·荷尔德林。但是,将不再如此疯狂的那种完美统一目前尚未发现——把生活琐事变成思想格言的一种统一,把思想变成生活的一个新视角的一种评价。

在某种意义上,前苏格拉底时代的这个秘密在一开始就失去了。我们必须把哲学看成一股力,但力的法则却在于力只有在被此前存在的力的掩盖之下时才能出现。生活必须首先模仿物质。正是由于这个原因,哲学的力要想在希腊诞生之时就存活下来,它就必须把自己掩盖起来。哲学家必须假装此前存在的力的样子;他必须戴上**牧师的面具**。年轻的希腊哲学家具有古代东方牧师的气质。我们今天仍然把两者混淆起来:琐罗亚斯德和赫拉克利特,印度人和埃利亚人,埃及人和恩培多克勒,毕达哥拉斯和中国人。我们谈论理想的哲学家的美德,他的禁欲主义,他对智慧的爱。我们无法猜测那独特的孤独和色欲,在面具之下那种危险生存的不明智的结果。哲学的秘密,由于一开始就丢失了,仍然需要在未来去发掘。

所以,哲学命中注定要在历史发展中堕落,它反对自身,被自身的面具所掩盖。思想不是把一种积极的生活与肯定的思想联系起来,反倒承担起判断生活的任务,为它提出了据说是更高的价值,用这些价值来衡量它、限制它和谴责它。因此,当思想变成否定的时候,生活也开始贬值,不再是积极的了,简约为最微弱的形式,病态的形式,只有这些才与所谓的更高价值相一致。这是**“反动”征服积极生活、否定征服肯定思想的胜利**。这对哲学的影响是灾难性的,因为作为立法者的哲学家的美德首先是对一切既定价值的批判——即对高于生活的价值以及这些价值所依赖的原则的批判,然后创造新的价值,要求新的原理的生活价值。锤子加改造。在哲学如此堕落的同时,作为立法者的哲学家被温驯的哲学家取代了。非但不是既定价值的批评家,非但不是新价值和评价的创造者,反倒出现了既定价值的卫道士。哲学家不再是生理学家或医生,而成为形而上学家。他不再是诗人,而成为“公共教授”。他声称遵循真理和理性的要求;但在理性的这些要求之下却是根本不合理的力:国家,宗教,所有现行价值。哲学不过成了对人自身遵守的所有那些理性的审查。哲学家唤起对真理的爱,但那是一种对人无害的真理(“看起来像是自满的幸福的造物,不断让所有的权力放心,因为没有人真正关心它,因为它毕竟只是纯科学”)。^① 哲学家根据他支撑重量和承载负担的能力来评价生活。这些重量,这些负担,恰恰是那些更高的价值。这就是在同一片沙漠上把承载者与承载物、把反动的、被贬值的生活与否定的、进行贬值的思想统统捏在一起的那种沉重的精神。那么,所剩的一切就只有批判的幻觉和创造的幽灵,因为与创造者相对立的莫过于承载者了。创造就是轻装上阵,就是卸掉

^① “Schopenhauer as Educator,” vol. 3 of *Untimely Meditations*.

生活的重压,就是发明新的生活的可能性。创造者是立法者——舞者。

哲学的堕落显然从苏格拉底那里就开始了。如果我们用两个世界之间的区别,用本质与现象,用真实与虚伪,用知性与感性之间的对立来定义形而上学的话,我们就必须说发明形而上学的人恰恰是苏格拉底。他把生活变成了必须予以判断、衡量和严格限制的东西,把思想看做一种尺度,一种界限,都是以更高价值为名行使的,这些更高价值就是上帝,真理,美,善……随苏格拉底出现了一种自愿的、处处谦恭的哲学家。但我们还是跳过那些世纪来看看康德吧。谁会真正以为康德重申了批判或重新发现了作为立法者的哲学家的思想?康德谴责对知识的虚假主张,但并未质疑知识的理想;他谴责虚伪的道德,但并未质疑道德主张或道德价值的性质和起源。他谴责我们把范畴和益处混淆起来了;但范畴完好无损,而理性的益处则是神圣的(真正的知识,真正的道德,真正的宗教)。

辩证法本身破坏了这种威望。辩证法是引导我们恢复异化属性的艺术。一切都要回归精神,那是辩证法的动力和产品,或回归自我意识,甚至作为遗传存在的人。但是,如果我们的属性本身表现了一种缩减了的生活,一种伤残的思想,那么,恢复它们又有什么用呢?成为它们的真正主体又有什么用呢?当我们已经把牧师内化,以宗教改良运动的方式把他放在忠实的行列之时,我们抛弃宗教了吗?当我们用人取代了上帝,占据了这个最重要的位置之时,我们杀死上帝了吗?唯一的变化是:人卸掉了来自外部的负担,却把重担放在了自己的肩上。未来的哲学家,医生—哲学家,将诊断不同症候之下相同疾病的持存性;价值可以改变,人可以占据上帝、进步和幸福的位置;用途可以代替真理、善或神——但本质的东西没有变;看待这些价值的视角和对这些价值的评价,无论新与旧。总是有人要求我们服从,让我们背负重担,只承认生活的反动形式,思想的责难形式。当我们不再需要的时候,当我们不再承载更高价值的时候,仍然有人让我们接受“真实的现实”——但是这个“真实的现实”恰恰是更高价值已经创造了的现实!(甚至存在主义也保留了承载、负担的可怕情趣,把存在主义与尼采区别开来的一种正当的辩证情趣。)

尼采是告诉我们杀死上帝并不足以改变价值的第一人。在他的著作中,至少有15种上帝之死说法,所有这些都是绝妙的说法。^①但是,在最精彩的一种说法中,上帝的谋杀者是“最丑陋的人”。尼采的意思是说,当人不再需要一个外在权威的时候,他使自身显得更加丑陋,他拒绝给自己曾经被拒绝的东西,自发地承担了他以为不再来自外部的管制和负担。因此,从苏格拉底到黑格尔的哲学史始终是人类服从

^①“狂人”,《快乐的科学》第三部,第125页。有时被认为是上帝之死的第一种重要表达。但实际情况并非如此:在《流浪者和他的影子》中,有一个叫做“囚徒”的人的精彩故事。与卡夫卡的作品产生了神秘的共鸣。

的漫长历史,是人用理性约束自身的漫长历史。这个堕落的过程不仅关系到哲学,而且越来越普遍,或者说是历史的最基本范畴——不是历史中的事实,而是历史的原理,决定我们思维和生活的大多数事件;腐败的症状,都派生于这个原理。所以,作为未来哲学的真正的哲学既不是历史的,也不是永恒的:它必须是不合时宜的,总是不合时宜的。

全部阐释决定一个现象的意义。意义包括各个力的一种关系,在这种关系中,某一行为与其他行为在一个复杂的和等级制的整体中互相起反作用。不管一个现象多么复杂,我们都可以把本原的力,征服和破坏的力与反动的、次要的力,与适应和调节的力区别开来。这个区别不仅是量的,而且是质的和类型学的,因为力的本质就是与其他力构成关系,而且恰恰在这种关系中力获得了本质或性质。力与力的这种关系称为“意志”。所以我们才必须不遗余力地避免对尼采权力意志原则的误解。这个原则并不意味着(或至少并不从根本上意味着)意志想要权力,或希望统治。只要根据“统治的欲望”来解释权力意志,我们就必然使其依赖于既定价值,在任何情况或冲突下唯一能决定谁是最有力的人的那些价值。我们因此不能把权力意志的性质看做我们所有评价的一个弹性原则,看做创造未经承认的新价值的隐蔽原则。尼采说,权力意志不仅包括觊觎甚或索取,而且包括创造和给予。作为权力意志的权力并不是意志想要的东西,而是意志(狄奥尼索斯本人)中所缺乏的东西。权力意志是区别性因素,作用的力以及复杂整体中的不同性质都是从这个因素中派生出来的。因此,它总是被赋予一个流动的、虚幻的、多元的因素。一个力通过权力意志发号施令,但一个力也通过权力意志服从命令。与力的这两种类型或性质相对应的是权力意志的两副面孔,两个特性,它们是终极的和流动的,比派生它们的力深奥,因为权力意志决定让主动的力去肯定事物,肯定这些力的差异;在这些力中,肯定在先,而否定不过是一个结果,一种剩余的快乐。另一方面,反作用力的特点是与它们所不是的东西构成对立,以及限制他者的倾向;在这些力中,否定在先,通过否定它们造成肯定的假象。肯定和否定因此成了权力意志的特性,正如作用和反作用是力的性质一样。而正如阐释在力中发现了意义原则,评价也在权力意志中发现了价值原则。仅就前此术语的准确性而言,我们可以避免把尼采的思想简化为简单的二元论,因为如我们将看到的,肯定本质上是多元的、复数的,而否定则总是一,或严重的一元论。

然而,历史把一个最独特的现象呈现给我们:反作用力占了上风;权力意志中的否定力量胜利了!这不仅是人的历史,而且是生命和地球的历史,至少人所居住的地球的表面上的历史。我们到处都看到否定战胜了肯定,反作用战胜了正面作用。生命具有了适应性和调节性,被简约为次要的形式;我们不再理解行为的意义了。甚至地球的力也在这荒芜的表面上耗尽了。尼采称此为反作用力和否定“虚无主义”的意

志的联合胜利——或奴隶的胜利。据他所说,对虚无主义的分析是心理学的对象,也可解做宇宙的心理學。

一种关于力或意志的哲学似乎很难解释反作用力、奴隶或弱者是如何取得胜利的。如果所发生的一切结合起来构成了比强者更大的力,那就难以看到究竟什么发生了变化,一种质的评价是以什么为基础的。但是,事实上,弱者,奴隶,不是由于联合力量,而是通过抽取别人的力量而赢得胜利的:他们使强者不再干涉他们所做的事。他们之所以胜利不是因为权力的合成,而是因为他们具有感染力的权力。他们促使所有力发挥反作用。那就是“堕落”的真正意思。尼采早就表明生命斗争和自然选择的准则必然有利于弱者和病人,“次要的人”(病指的是被简约为反作用过程的一种生活)。这在人的情况下更加真实,这里,历史的准则有利于奴隶这样的人。正是所有生命的生成—病态,所有人的生成—奴隶,促成了虚无主义的胜利。我们必须再次避免对尼采的“强者”和“弱者”、“主人”和“奴隶”等术语产生误解:显然,奴隶在获得权力后依然是奴隶,弱者依然是弱者。甚至在他们胜利之时,反作用的力也仍然是反作用的。据尼采所说,在所有事物中,最关键的是质的分类:是卑贱和高贵的问题。我们的主人是在普遍的生成—奴隶中取得胜利的奴隶:欧洲人,归化的人,小丑。尼采把现代国家说成是蚁群,其中,领袖和强者通过卑贱,通过传染这种卑贱和丑化取得了胜利。不管尼采的著作有多么复杂,读者都很容易猜到他会把纳粹所说的“主人”放在哪个范畴(也就是归入哪类)。当虚无主义胜利的时候,那时,只有在那时,权力意志才不再是创造的意思了,开始指“夺取权力”,“想要统治”(所以才把自身或把别人归属于既定价值:金钱,荣誉,权力等)。然而,那种权力意志恰恰是奴隶的权力意志;那是奴隶或弱者构思权力的方式,他关于权力的看法,以及胜利后对权力的行使。一个病人可能会说,噢,如果我没有病,我会做这个做那个——他也许会,但他的计划和他的思想却仍然是一个病人的计划和思想,只是一个病人的。同样的情况也适合于奴隶,适合于他对主人地位和权力的思考。同样的情况也适合于反作用的人和他对行为的看法。价值和评价始终是在逆转的,事物总是被看做一个微不足道的角,形象就像在靶心一样都是倒现着的。尼采的伟大格言之一是:“我们总是要保护强者不受弱者的欺负。”

现在我们来详细谈谈在人的状况下虚无主义取得胜利的各个阶段。这些阶段是尼采心理学的伟大发现,属于深度分类学的范畴。

1. 怨恨:是你的错……。是你的错……。投射性谴责和反责。如果我软弱和不幸,那是你的错。反作用的生命离开了积极的力;反动停止了“行动”。它变成某种感性的东西,一种“怨恨”,向一切积极的力发泄出来。行动变成令人羞辱的了:生命本身受到了谴责,与其权力分离开来,与它所能做的事情分离开来。那羔羊说:凡是鹰

能做的,我也能;我没有做那才令人羡慕呢。让鹰学着我做吧……

2. 内疚:是我的错……。内省的时刻。由于像用鱼钩捕鱼一样捕捉到了生命,反作用力便转向自身。他们把错误内化,说他们有罪,责怪自己。他们就这样树立了一个样板,吸引一切生命加入他们的行列,他们获得了最大限度的感染力——他们建立了反作用社会。

3. 苦行的理想。升华的时刻。弱者或反作用的生命最终所需要的是否定生命。其权力意志是一种虚无意志,是其胜利的条件。反过来,虚无意志只能容忍弱者、伤残者、反动者的生命——近乎于虚无的状态。然后形成了干扰的联合。生命是根据据说高于生命的价值来判断的:这些虔诚的价值与生命相对立,谴责生命,引导生命走向虚无;他们只许诺给那些最反动的、最软弱的、最病态的生命形式以救赎。这就是上帝—虚无与反作用一人之间的联合。一切都被颠倒了:奴隶被称为主人;弱者被称为强者;卑贱被称为高贵。我们说某人是高贵的和强壮的,因为他有所承载;他承载着更高价值的重负;他有责任感。甚至生命,尤其是生命,似乎对他来说难以承载。评价被如此扭曲,以至于我们再也看不到作为承载者的奴隶了,再也看不到他所承载的是奴隶制了,而承载的是弱者的承载——创造者或舞者的对立面。事实上,人只出于软弱才承载;人只希望被从一种意志带到虚无中去(看看《查拉图斯特拉》中的小丑和驴的形象吧)。

据尼采所说,虚无主义的这些阶段与犹太教相对应,但后者确有希腊哲学的坚实铺垫,也就是希腊哲学的堕落。在更一般的意义上,尼采表明这些阶段如何也是我们的更大思想范畴的起源:自我,世界,上帝,因果关系,终极性,等等。但是,虚无主义并未就此止步,继而走上了构成我们整个历史的一条道路。

4. 上帝之死:恢复的时刻。长期以来,人们以为上帝之死是一出宗教间的戏剧,是犹太教上帝与基督教上帝之间的问题,以至于我们无法确切地知道是圣子出于对圣父的怨恨而死,还是圣父为了让圣子独立(因而成为“世界公民”)而死去。但是,圣保罗早已经建立了基督教,其原则就是基督由于**我们的罪孽**而死。宗教改良以后,上帝之死越来越成为上帝与人之间的一个问题,直到有一天,人发现他亲手杀死了上帝,希望自己是这样的人,并愿意承载这个新的重负。他想要得到上帝之死的逻辑结果:自己成为上帝,取代上帝。

尼采想要说的是,上帝之死是一个重大事件,喧嚣哗然但却不足以让虚无主义继续下去,几乎不能改变它的形式。早先,虚无主义意味着贬值,以更高价值的名义否定生命。可是现在对这些更高价值的否定被人性价值取代了——所有那些太人性的价值(道德取代了宗教;功利性,进步,甚至历史取代了神性价值)。没有发生什么变化,因为还是那同一个反动生命,同一个在神性价值的掩盖下取得胜利的奴隶制,现

在通过人性价值获得了胜利。同一个承载者，同一头驴，曾经承载着神的遗骨的重负，在上帝面前回应，现在背上了自己的重负，权当是自己的责任。我们甚至更进一步走进了虚无主义的荒漠；我们主张拥抱一切现实，但我们拥抱的却只是抛弃了现实的更高价值，反作用力的残余和虚无意志。所以尼采才在《查拉图斯特拉》第四部中追溯了他称为“高级人”的巨大痛苦。这些人想要取代上帝；他们承载人的价值；他们甚至相信他们在重新发现现实，恢复肯定的意义。但是，他们所能做的唯一的肯定就是驴的驯化，以虚无主义的产物为重负的反作用力，而每当它承载否定时它都以为它在肯定。（关于肯定和否定及其真实性和神秘化的两部现代著作就是尼采和詹姆斯·乔伊斯的作品。）

5. 末人和想要死的人：终结的时刻。因此说上帝之死是一个事件，其意义和价值仍有待于说明。只要我们的评价原则不变，只要我们用新的价值取代旧的价值，使反动的力与虚无意志达成新的结合，就不会发生任何变化；我们仍然在既定价值的保护之下。我们完全明白有些价值一出现就是旧的，从诞生之日起就展示了因循守旧，墨守成规，不能颠覆既定秩序。然而，每走一步，虚无主义就深入一步，空虚就进一步显示出来。上帝之死所显示的反动的力与虚无意志联合，反动的人与虚无主义者上帝联合，而这正在消解的过程之中：人声称他没有上帝照样可以做得很好，和上帝做得一样好。尼采的这些概念都是无意识范畴。重要的是这出戏剧是如何在无意识中上演的：当反动的力声称在没有“意志”的情况下可以做得很好时，他们越来越深地陷入了虚无的深渊，陷入了越来越没有价值的一个世界，无论神性价值还是人性价值。继高贵人之后出现了末人，这个人说一切皆无，最好是被动地消失。要的是意志的虚无而不是虚无的意志。但是，由于这一分裂，虚无意志把矛头对准了反动的力，成为否定反动生命自身的意志，在人的心中激起了主动毁灭自身的愿望。那么，在末人之后，就仍然是想要死的人。而在虚无主义的这个圆满时刻（午夜），一切都准备就绪——为一次变形准备就绪。^①

所有价值的变形是以下列方式定义的：力的主动生成，权力意志中肯定的胜利。按照虚无主义的规则，否定是权力意志的形式和内容；肯定只是次要的，从属于否定，收集和承载否定的果实。因此，驴的驯服，就是虚假的驯服，对肯定的一种讽刺。现在一切都变了：肯定成了本质和权力意志本身；至于否定，它持存下来，但却是肯定之人的存在模式，作为属于肯定的激进性，正如进行预告的闪电和闪电过后的雷声，所肯定的东西——仿佛伴随着创造的总体批判。因此，查拉图斯特拉是纯粹的肯定，但

^① 末人与想要死的人之间的区别是尼采哲学的基础；比较《查拉图斯特拉》中占卜者的预言（“占卜者”，第二部）与查拉图斯特拉的召唤（序言，第4—5页）。

也是把否定发展到至高点的人,将其变成一种行动,变成为肯定和创造之人服务的一种动力。查拉图斯特拉的肯定与驴子的肯定是对立的,因为创造与承载是对立的。查拉图斯特拉的否定与虚无主义的否定是对立的,因为激进与怨恨是对立的。变形表示肯定-否定关系的颠倒。但是,我们可以看到,一种变形只有在虚无主义结束时才有可能。我们不得不去找末人,然后去找想要死的人,因为否定最终得抵制反动的力,变成服务于一种更高肯定的行动(于是尼采说:虚无主义被征服了,但却是被自己征服的……)。

肯定是最高的权力意志。但肯定了什么呢?大地,生命……但是,当大地和生命成为肯定的对象时它们以什么形式呈现呢?对于只居住在地球之荒芜外表、生活在近乎零的状态的我们来说,这是一个未知的形式。虚无主义所谴责和试图否定的并不完全是存在,因为我们久已知道存在就像是虚无的兄弟。它所谴责和否定的是多元性;是生成。虚无主义认为生成是必须调解的东西,必须重新融入存在的东西,而多则是不正当的东西,必须加以判断、重新融入一的东西。生成与多元性是有罪的——这就是虚无主义的第一句也是最后一句话。正因如此,哲学才在它的保护下以忧郁的怨恨为动机:一种“不满”,一种确定无疑的痛苦,一种关于生存的不安,一种模糊的罪过感。对比之下,变形的第一个人物赋予多元性和生成以较高的权力,使其成为肯定的对象。在对多的肯定中蕴涵着多样性的实际的欢乐。欢乐是作为哲学化的唯一动机出现的。赋予否定的情感或悲伤的情感以价值——这就是虚无主义用以奠定其权力基础的神秘化。(卢克莱修,然后是斯宾诺莎,都写过关于这个主题的定论性文章。在尼采之前,他们把哲学看做肯定的权力,看做抵制神秘化的实际斗争,看做对否定的驱逐。)

多元性被肯定为多元性;生成被肯定为生成。这就是说肯定本身是多,它生成自身,而生成和多元性本身又是肯定。在正确理解的肯定中有像是镜子游戏的东西:“永恒的肯定……我永远是你的肯定!”变形的第二个人物就是肯定的肯定,那重叠,狄奥尼索斯与阿里阿德涅这神圣的一对儿。

可以在狄奥尼索斯身上识别出前面提到的一切特性。我们谈论的决不是第一个狄奥尼索斯,即查拉图斯特拉在叔本华的影响下所想象的狄奥尼索斯,他重新把生命融入原始的基础,与阿波罗联合,创造了悲剧。的确,从《悲剧的诞生》开始,狄奥尼索斯就是通过他与苏格拉底的对立来定义的,而不完全是通过他与阿波罗的联合;苏格拉底以更高价值的名义审判和谴责生命,但狄奥尼索斯感到生命是不能审判的,它自身就是充足的,完全充足的。当尼采在著作中逐渐深化时,真正的对立出现了:狄奥尼索斯不再与苏格拉底对立了,而与受难者对立起来。他们的殉身似乎是相同的,但是对殉身的阐释和评价却是不同的:一方面,是对生命的一种证明,包括否定生命在

内的一种复仇；另一方面，是对生命的肯定，在对狄奥尼索斯的切割和断臂残肢中得以延伸的对生成和多元性的肯定。舞蹈，轻盈，欢笑，都是狄奥尼索斯的属性。作为肯定的权力，狄奥尼索斯在他的镜子中唤起了另一面镜子，在他的指环中唤起了另一个指环：肯定自身若要得到肯定需要一个第二次肯定。狄奥尼索斯有一个未婚妻阿里阿德涅（“你有小耳朵，你有我的耳朵：对它们说一句聪明的话吧”）。唯一聪明的话就是“是的”。阿里阿德涅完成了用来定义狄奥尼索斯和狄奥尼索斯式哲学家的那组关系。

多元性不再能够回应一了，生成也不再能够回应存在了。但存在和一不但失去了意义，而且具有了新的意义。现在一被说成是作为多的多（碎片或片断）；存在被说成是作为生成的生成。这就是尼采的颠倒，或变形的第三个人物。生成不再与存在相对立，多也不再与一相对立（这些对立是虚无主义的范畴）。相反，所肯定的是多元性的一，是生成的存在。或如尼采所说，肯定偶然的必然性。狄奥尼索斯是个表演者。真正的表演者把偶然性作为肯定的对象：他肯定碎片，构成偶然性的各个因素；从这种肯定中产生出必然的数，它投回了掷出的骰子。我们现在看到这第三个人物究竟是什么了：永恒轮回的戏剧。这个轮回恰恰是生成的存在，多元的一，偶然的必然性。因此，我们不必把永恒轮回说成是相同者的回归。这样做就等于误解了变形的形式和根本关系的改变，因为相同并不先存于多样（除非在虚无主义的范畴中）。回归的不是相同者，因为回归的是相同者的原始形式，据说它只有多样、多和生成。相同者并不回归；唯一回归的是生成中的相同者。

永恒轮回的本质是关键。我们必须摆脱永恒轮回这个问题中的全部无用的话题。时常有人问起尼采何以相信这个思想是新的、非凡的，因为这在古人中是非常普通的。但是，尼采恰恰完全知道这在古代哲学中是找不到的，无论在希腊还是在东方，除非是以点滴或犹豫的方式提出来的，而且与他自己的提法相当不同。尼采已经就赫拉克利特提出了最清晰的保留意见。在借查拉图斯特拉之口说出永恒轮回的时候，就好比喉咙里卡着一条蛇，尼采只不过想给索罗亚斯德这个古代人物注入连他本人都不曾想象的东西。尼采解释说他把查拉图斯特拉看做一种委婉表达，甚或是一个对付，一个换喻，故意让他说出他自己不可能创造的概念。^①

人们还问既然永恒轮回包括一个循环，即整体的回归，相同者的回归，向相同者的回归，那还有什么可大惊小怪的呢？而实际上根本不是这么回事。尼采的秘密是：

① 见“为什么我是命中注定的”，3，《看哪，这人》。事实上，永恒轮回的思想不可能在古代世界受到欢迎。整个希腊思想对这个话题保持沉默：见 Charles Mugler, *Deux Thèmes de la cosmologie grecque : Devenir cyclique et pluralité des mondes* (Paris: Klincksieck, 1953)。专家们承认在中国、印度、伊朗和巴比伦思想中也同样。古代人相信的循环时间与现代人相信的线性时间之间的对立是表面上的，不准确的。我们可以像尼采一样根据上述所有这些方面认为永恒轮回是尼采的发现，尽管有古代的前提。

永恒轮回是选择性的。而且是双重选择。首先作为一种思想,它是我们使意志摆脱道德而自治的一条法则:不管我想要什么(我的懒惰,我的贪吃,我的胆怯,我的罪恶和我的美德),我都“必须”以这种方式要它,即我还想要它的永恒轮回。因此,“半需要”的世界被消除了:当我们说“一次,只一次”的时候,我们想要的是全部。甚至胆怯,懒惰,它希望能够永恒轮回,但也会成为别的东西,而不是懒惰,不是胆怯;它会成为肯定的一股积极的力量。

永恒轮回不仅是选择性思维,也是选择性存在。回归的只有肯定,只有可以被肯定的东西,只有快乐。可以被否定的一切,本身就是进行否定的一切,都被永恒轮回的运动驱逐了。我们可能担心虚无主义与反动意志的结合会永久回归。永恒轮回应该比做一个车轮,它的运动具有一股向心力,把一切否定的东西驱逐出去。由于存在被肯定为生成,它便把一切与肯定相冲突的东西驱逐出去,虚无主义和反动的一切形式:品质恶劣,怨恨……我们只能看到它们一次。

然而,在许多文本中,尼采把永恒轮回看做一个循环,一切都在循环中回归,或相同者的回归,那等于是相同的。但这些文本的意思是什么呢?尼采是一个把观念“戏剧化”的思想家,就是说,把观念作为连续的事件呈现出来,具有不同层次的张力。在上帝之死中我们已经看到这一点。同样,永恒轮回是两个叙事的客体(如果他的工作不是受到疯癫的干扰的话,还会有更多的叙事,疯癫使得尼采的一个循序渐进的清晰计划没有进行到底)。关于这两个叙事,一个讲述病态的查拉图斯特拉,另一个是**康复的几乎治好了的查拉图斯特拉**。使查拉图斯特拉生病的原因恰恰是轮回的思想:一切都回归,相同者回归,一切都回归到相同者这样一个思想。这样,永恒轮回就只是一个假设,既平庸又恐怖的一个假设:平庸是因为它对应于一个自然的、动物的、直观的必然性(所以当鹰和蛇试图安慰他时,查拉图斯特拉才回答说:你把永恒轮回变成了一首疲倦的叠歌,你把永恒轮回简约为一个普通的、太普通的公式);^①恐怖是因为如果一切真的回归了,而且回归到相同者,那么,小人,微屑的人,虚无主义和反动,也将回归(所以查拉图斯特拉才大声疾呼,发泄他的厌恶,他的蔑视,宣称他不能、不会、也不敢说永恒轮回)。

查拉图斯特拉复原时发生了什么事?他是否简单地决定承担他以前所不能承担的东西?他接受了永恒轮回;他深得其乐趣。这只是一个心理变化吗?当然不是。这是对永恒轮回本身的理解和意义的变化。查拉图斯特拉认识到,当生病的时候,他不明白什么是永恒:那不是循环,不是相同者的回归,也不是向相同者的回归;那不是为使用动物而进行的简单自然的假设,也不是为使用人而进行的悲惨的道德惩罚。

^① “复原”,2,《查拉图斯特拉如是说》,第三部。

查拉图斯特拉明白“永恒轮回=选择性存在”这个等式。反动和虚无主义,否定,怎样才能回归?永恒轮回是只说肯定的存在,是行动中的生成。一个向心之轮,“存在的最高星群,没有任何愿望可以达到,没有任何否定可以玷污”。永恒轮回是重复;但那是选择性重复,拯救性重复。重复的最大秘密是解放和选择。

因此,变形具有第四个也就是最后一个维度:它暗示和生产了超人。人由于具有人的本质而是反动的存在,把自己的力与虚无主义结合了起来。永恒轮回拒斥他、排斥他。变形涉及一种本质的、根本的人的皈依,也就是这种皈依生产了超人。超人特指所有可以肯定的事物的综合,是现实的最高形式,代表选择性存在、其后裔和主体性的人物。他因此是两个谱系的交叉点。一方面,他是从人生产出来的,通过末人和想要死的人,但却超越了两者,是通过人的本质进行的一种扭曲和变形。而另一方面,尽管他是从人生产出来的,他却不是由人生产的:他是狄奥尼索斯和阿里阿德涅的成果。查拉图斯特拉本人遵循的是第一条谱系路线;所以他始终低于狄奥尼索斯,成了他的先知或使者。查拉图斯特拉称超人是他的孩子,但他的孩子超越了他,那孩子的真正父亲是狄奥尼索斯。于是,变形的人物全部到齐了:狄奥尼索斯或肯定,狄奥尼索斯—阿里阿德涅或双重肯定;永恒轮回或加倍的双重肯定;超人或肯定的人物和产物。

我们作为尼采的读者必须避免四个潜在的误解:(1)关于权力意志(以为权力意志就是“想要统治”或“想要权力”);(2)关于强者和弱者(以为社会政权中最有权的就是强者);(3)关于永恒轮回(以为这是一个古老的观念,借自希腊人、印度人和巴比伦人……以为那是一个循环,或相同者的回归,或向相同者的回归);(4)关于他最后的著作(以为它们由于尼采的疯癫而过分或不合格)。

尼采著作中的主要人物词典

鹰与蛇:它们是查拉图斯特拉的动物。蛇缠绕在鹰的脖子上。因此它们都代表作为环的永恒轮回,环中之环,是狄奥尼索斯和阿里阿德涅这对神侣的结合。但它们却以动物的方式再现这种结合,一种直观的确实性或自然的假设。(它们所丢失的是永恒轮回的本质,也就是这样一个事实,即它是选择性的,既是思想又是存在。)因此它们把永恒轮回变成一种“啾呀学语”,一种“叠歌”。此外:未缠绕的蛇代表永恒轮回中不可容忍的和不可能东西,被看做一种自然事实,根据这个事实“一切都回归”。

驴与骆驼:它们是荒漠(虚无主义)的动物。它们把货物载到沙漠的中心。驴有两个缺点:它的否定是虚假的否定,怨恨的否定。此外,它的肯定是虚假的肯定。他以为肯定就是载物,就是负有重担。驴基本上是基督教动物:它承载着据说“高于生命”的价值重负。上帝死后,它自己背上负担,承载着人的价值的重负;它有意处理

“实际的现实”：它因此也是较高贵之人的新上帝。驴由始至终都嘲讽背叛狄奥尼索斯之肯定的人；他肯定，但只肯定虚无主义的产物。他的长耳朵也是狄奥尼索斯和阿里阿德涅的小而圆的迷宫式的耳朵的对立面。

蜘蛛(或查拉图斯特拉)：这是复仇精神或怨恨。其感染力是毒液。其意志就是惩罚和审判的意志。其武器是蛛丝，道德的蛛丝。它宣扬平等(让每一个人都像蜘蛛一样)。

阿里阿德涅和忒修斯：她是女性意向。忒修斯爱她，她也爱他。但那正是她吐丝、有一点蜘蛛气质的时候，一个怨恨的冷血动物。忒修斯是英雄，一副高贵者的面孔。他具有高贵者的一切低级品质：承载，负载，不懂得卸载，不懂得轻装。只要阿里阿德涅爱忒修斯并被他所爱，她的女性性征就不能释放出来，就会被蛛丝所控制。但是，当公牛狄奥尼索斯到来时，她发现了真正的肯定和轻装。她成了肯定的女性意向，顺从了狄奥尼索斯。他们一起结成永恒轮回的伴侣，生出了超人，因为“只有在那时英雄才放弃他的灵魂，超人仿佛在梦中姗姗而来”。

小丑(猴子，侏儒，或精灵)：他是查拉图斯特拉的讽刺漫画。他模仿查拉图斯特拉，就仿佛重模仿轻。因此，他代表查拉图斯特拉面对的最大危险：离经叛道。小丑蔑视一切，但却是出于怨恨。他是重负的精神。与查拉图斯特拉一样，他主张超越，征服。但征服对于他意味着被承载(爬到人的肩膀上，甚或查拉图斯特拉的肩膀上)，或跳过他。这代表了两种关于“超人”的误读。

基督(圣保罗和佛陀)：(1) 他代表虚无主义的一个本质时刻：犹太的怨恨之后的恶劣品质。但仍然是同样的复仇事业，对生命的敌意，因为基督徒的爱只给予病人和悲惨的生命。基督似乎以死而独立于犹太教的上帝：他成了普世主义者和“世界主义者”。但他只发现了一种新的判断生活的方式，一种普及诅咒生命的方式，即内化罪孽(恶劣品质)。基督为我们而死，为我们的罪孽而死！这至少是圣保罗的阐释，而且是在教会里、在历史上盛行的一种阐释。基督的殉身因此与狄奥尼索斯的殉身是对立的：在基督那里，生命受到审判，必须赎罪；在狄奥尼索斯那里，只事物自身就足以证实其存在的合理性。“与受难者对立的狄奥尼索斯。”

(2) 但是如果我们在保罗的阐释之下寻求基督的个性，我们就能推测出基督以一种非常不同的方式属于虚无主义。他仁慈，乐观，不责难，漠视任何罪过；他只想要死；他寻求自己的死。他因此走在了圣保罗的前面，因为他代表着虚无主义的最后阶段：末人或想要死的人——最接近狄奥尼索斯式变形的阶段。基督是“最有趣的颓废者”，佛陀式的人物。他促成了一种变形；基督和狄奥尼索斯的综合现在是可能的：“狄奥尼索斯—受难者”。

狄奥尼索斯：狄奥尼索斯有许多不同的方面——与阿波罗的关系，与苏格拉底的

对立,与基督的对照,与阿里阿德涅的互补。

高贵的人:他们是多数,但表示相同的努力:上帝死后,用人的价值取代神的价值。他们因此代表文化的生成,或用人取代上帝的尝试。由于评价原则没有变,由于变形还没有发生,所以他们完全属于虚无主义,更接近查拉图斯特拉的小丑而非他本人。他们“失败了,”“废弃了,”不懂得怎样去笑、去玩耍、去舞蹈。他们在逻辑上构成了下列顺序:

1. 最后一个教皇:他知道上帝已经死了,但以为上帝是出于怜悯而窒息身亡,因为他不再能够忍受他对人的爱。最后的教皇没有了主人,但并不自由;他生活在记忆中。

2. 两个国王:他们代表“世俗道德”的运动,这种道德试图培养和构成人,通过最暴力和最严格的手段创造自由人。因此有两个国王:左边的代表工具,右边的代表目的。但是,在上帝死之前和之后,对于工具以及目的而言,世俗道德本身堕落了,以错误的方式培养和选择,受到大众的欢迎(奴隶的胜利)。两个国王带来了那头驴,这样,那些高贵的人就会朝拜他们的新神。

3. 最丑的人:是他杀死了上帝,因为他再也无法容忍上帝的怜悯了。但他仍然是老人,比较丑的老人:他体验的不是为他而死的一个神的恶劣品质,而是由于他而死的一个神的恶劣品质;他感到的不是上帝的怜悯,而是人的怜悯,大众的怜悯,这甚至更加难以忍受。正是他领导驴的连祷,鼓励虚假的肯定。

4. 带水蛭的人:他想要用知识取代神的价值,宗教,甚至道德。知识必须是科学的,准确的,犀利的,无论其客体大或小;对最微小的事物的准确认识将取代我们对“宏大的”模糊价值的信仰。正因如此,这个人才诉诸水蛭,承担起认识微小事物的任务和理想:水蛭的大脑(而不追溯首要原因)。但是,带水蛭的人不知道知识就是水蛭本身,它通过追求相同的目标而成为道德和宗教的驿站:切割生命,残害和审判生命。

5. 自愿的乞丐:他放弃了知识。他只相信人的幸福;他寻求现世幸福。但是,由于人类幸福可能是愚钝的,却在大众中找不到,其动机是怨恨和恶劣品质。人类幸福只能在母牛中找到。

6. 术士:他是品质恶劣的人,在上帝死后仍然服从上帝的统治。恶劣品质从根本上是一个喜剧演员,一个表现癖。它扮演每一个角色,甚至无神论者,甚至诗人,甚至阿里阿德涅。但它总是撒谎和反责。当它说“是我的错”时,它想要唤起怜悯,激发罪过感,甚至在强者中;它想要羞辱每一个生物,传播它的毒液。“你的抱怨是一个诱饵!”

7. 漫游者的影子:这是试图到处实现相同目标的文化事业(把人解放出来,选择和培养他们):在上帝制下,在上帝死后,在知识中,在幸福中,等等。它处处失败,因

为这个目标本身是个影子。这个目标,高贵的人,也是个失败。它是查拉图斯特拉的影子,只是他的影子,跟随着他,但在两个重要的变形时刻消失了:正午和午夜。

8. 占卜者:他说“四大皆空。”他宣告虚无主义的最后阶段:当衡量了试图取代上帝的努力之后,人宁愿没有任何愿望,而不是渴望虚无。占卜者于是宣告了末人。由于预见到虚无主义的终结,他比高贵者走得更远。但是他所没有捕捉到的是连末人都不可触及的:想要死的人,想要自己的终结的人。正是由于他,虚无主义才得以结束,才以失败告终:变形和超人已经临近了。

查拉图斯特拉和狮子:查拉图斯特拉不是狄奥尼索斯,而只是他的预言家。有两种方式表达这种从属关系。首先可以说查拉图斯特拉始终是否定的,尽管这个否定不再属于虚无主义:那是狮子的神圣的否定。那是对一切既定价值的破坏,对构成虚无主义的价值价值的破坏,无论是神的还是人的。那是变形中固有的跨虚无主义的否定。因此,当查拉图斯特拉把手伸进狮子的鬃毛时,他似乎完成了他的使命。而实际上,查拉图斯特拉并未坚持否定,哪怕是神的和变形的否定。他完全参与了狄奥尼索斯的肯定;他已经是这种肯定的观念,狄奥尼索斯的观念。正如狄奥尼索斯与阿里阿德涅在永恒轮回中永结伉俪,查拉图斯特拉也在永恒轮回中找到了未婚妻。正如狄奥尼索斯是超人的父亲,查拉图斯特拉称超人是他的孩子。然而,查拉图斯特拉被他自己的孩子们战胜了,只是永恒轮回之环的觊觎者,而非构成因素。他与其说生产了超人,毋宁说保证了在人之内的这种生产,创造了人征服自己并被征服以及狮子变成孩子的全部条件。

人物：罗伯托·埃斯波西托(Roberto Esposito)

- ◇ 免疫范式
- ◇ 免疫与暴力
- ◇ 免疫式民主
- ◇ 尼采、生命政治与动物性生存问题
- ◇ 罗伯托·埃斯波西托访谈录

免疫范式*

[意] 罗伯托·埃斯波西托/文 陈国兴/译

免疫性

1. 免疫怎样以及在何种意义上填补了语义空项,或者填补了处于生命政治,即生物与政治概念基架间、在福柯文本中出现的意义间隔?让我们首先观察一下“免疫性”的范畴,即使以当下的意义来看,它也精准地内切在生命和权利的十字交叉点上,或者说居于连接生命和权利两者范畴的切线上。而从生物医学的范畴来看,免疫性指面对某一疾病,生命机体自身自然的或诱发出出现的抗感染条件,从政治—司法语言层面来看,鉴于具体职责或责任在正常情况下的对主体的相互钳制,免疫性指主体自身的一种暂时性或决定性的责任豁免。但是,在这一点上我们仍处在问题的边缘:很多生物学派生的(或至少部分一致的)政治术语应运而生,像“机构”、“国家”以及“宪法”等。依据免疫的概念,当与福柯的生命政治概念比较时,它的特殊性还受其他因素制约,这涉及把构成生命政治的两种因素促在一起的基本特点。生命和法则(*bios and nomos*),生命和政治不是使一方臣服于另一方的外在形式上的附加或并置,在免

* 本文选自 *Bios: Biopolitics and Philosophy*,文中埃斯波西托勾勒的免疫模板是对福柯生命政治观的一种回应。埃斯波西托分别从两条线路阐释了福柯和“生命政治之谜”。沿第一条线路,埃斯波西托注意到,尤其当谈及治安功能时福柯显然对生命政治是持肯定态度的。因此在“全体与单一”(omnes and singulatum)的演讲中,当治安被指责为提供并规范生命中“不可分割、有用以及多余之物”时,生命就成为“治安的目标”。福柯不仅将 17、18 世纪出现的治安功能与一种新型的超控生命的权力,生命权力,悄然地联系在一起,而且将之与其不同的“强迫生命”的主权政权相对照。在有关超控生命的权力的叙述中,生命总是比试图捕捉它的(主权)权力更加强大。因而,一种具有肯定意义的生命政治准确来说是与主权权力相抵触的。

如果说生命政治抵触主权政权——如果说生命比主权政权强大——那么“我们如何解释一种生命政治最终导致了与(这种政治的)生产冲动相矛盾的致死的权力呢?”(Bios37)当这个关键性的问题提出来时,第二条阐释线路便出现了。根据福柯 1975—1976 年关于战争与种族主义的研讨班的讲话,埃斯波西托认为福柯关于生命政治又描绘了一幅迥然不同的、完全否定的图画,特别是当话题转向纳粹的超控生命的政治时。福柯没有指明生命政治具有积极的建构意义,反而暗示生命政治会不断预示出自我颠覆从而形成死亡政治的倾向;显然结论就是,生命政治与主权政权没有什么不同,因此也没有积极意义。——英译者注

疫范式上,两者是建构一个单一、不可分割的整体的两种元素,这个整体意义的呈现取决于这两种元素的相互关系。不单单是这种关系联结了生命与权力,免疫性还是保护生命的力量。生命政治概念假定生命政治是两种构成因素在某一特定时刻偶遇的结果,与之相反,在这个视角下生命以外没有权力,正如权力关系以外没有生命一样。由此看来,政治无非是保持生命存活的可能性或者工具(*in vita la vita*)。

免疫的范畴使我们有可能向贯穿生命政治范式的两种主要阐释的分野方向前进一步(或最好成为,侧身一步):一种是肯定意义的和生产性的,一种是否定意义的和致死性的。我们业已看到两个术语怎样在一种交替和互惠的而又不允许有触点的形式下相互建构的趋向。因此,权力否定生命又促进其发展;侵犯生命并加以排斥;保护并繁殖生命;并在没有任何可使两者调和的条件下使生命客观化和主观化。如此而言,免疫模式的阐释优势确切地说取决于这样一种情况,这两种情态,两种意义效果——肯定性的和否定性的,保护性的和毁灭性的——最终会找到一种使两者形成因果关系(尽管是一种否定的关系)的内在表达,一种语义的结合。就是说,这种否定不是采取暴力征服的形式,即权力从外部凌驾于生命之上,而是一种内在的二律背反的模式,即生命通过权力保存自身。由此我们可以说,免疫是生命保护的一种否定(形式)。它挽救、保证并保持有机体,无论是个体的还是集体的,但是它又不是直接地、迅速地;相反,它使有机体服从于某种条件,同时这种条件对它的权力加以否定,并缩小其扩展范围。就像给个体身体接种的医学实践那样,政治机构(*political body*)的免疫功能与此类似;在其内部导入部分同样的病原体,这样它就需要通过阻止、抑制自然的发展进行自我保护。在此意义上,我们一定可以将一种原型追溯到霍布斯政治哲学那里去:霍布斯不仅将保存生命(*conseruatio vitae*)的问题置于其思想的核心,而且使其适应于本构权力的从属地位,具体而言就是适应于主权权力,于是就基本上创立了免疫原则。

当然我们绝不能将某种理论的客观起源与这种理论的自我阐释混为一谈,显然这种情况以后出现过。霍布斯及其大部分的现代政治哲学并没有完全意识到事实上由他开启的概念范式的特殊性(因而也没有意识到违反事实的后果)。为了让这种隐含在免疫逻辑中的矛盾权力显露出来,我们有必要从无意识的解释层面转向有意识的反思层面上来。换言之,我们需要将黑格尔纳入我们的讨论范畴。据说,黑格尔是第一个不把负面仅仅当做为实现正面而付出的代价的人,所谓代价就是人们不想要的残渣,一种必要的惩罚,他反而将负面作为开启正面的马达,将其作为使正面运转的燃料。当然,黑格尔没有采用类似免疫的术语或概念。黑格尔辩证法中所说的生命是指本构模糊的现实和思想的生命,并非是被当做个体以及物种的动物——人类的

生命(虽然由于遇到过生物性的死亡,在他的一些主要的文本中出现过主体性的本构)。^① 第一个熟练运用这种意义的人是尼采。当尼采将分析的中心由灵魂转向身体时——或者说,当他把灵魂设想为保护并囚禁身体的免疫形式时——范式便获得了举足轻重的地位。在此,我们讨论的不仅仅是尼采向普通人传授的恶性接种的隐喻,即人类由于自身的疯狂而受到污染,还有对整个文明在自我保护和免疫性情况下的阐释。所有知识和权力的机制(dispositifs)都有保护性遏制生机力(Potenza)无限扩张的作用。尼采的判断或许就是关于这样一种划时代的事情——具有双重性和模棱两可的特点——我们很快就会看到。然而事实上正是由于尼采,免疫的范畴才得到全面的说明。

2. 从那一刻起,20世纪文化中最具革新的部分开始悄然地使用这种范式。那些与秩序、规范、价值观相悖的负面不仅仅被看做人类历史上,所有单一或社会形态中必不可少的因素,而更被认为是历史的生产动力。没有负面引起的障碍或负面的缺失,个体或物种的生命就永远找不到自身发展的能量。反之,它就会被杂乱无章的自然动力所主宰而随波逐流,只有从中解脱出来它才有可能获得更大的施展空间。因此当涉及在社会环境中以病理出现的人类行为的一种难以消除的、功能性的极端时,埃米尔·涂尔干(Emile Durkheim)准确地参阅了免疫学:

天花,一种用于我们自身接种的疫苗,实际上是一种我们自愿感染的疾病,但是它可以增加我们存活的机会。也许还有很多病例,其中由疾病造成的损害比起带给我们的免疫力是微不足道的。

也许正是因为上世纪中叶德国哲学人类学的发展,词汇学领域中弥补(*compensatio*)的辩证概念获得了最明确的免疫效价。从马克斯·舍勒到赫尔穆特·普莱斯纳(Helmuth Plessner),最后到阿诺德·盖伦(Arnold Gehlen),人类的自然性(*conditio humana*)被认为是完全由将其割裂的否定性构成的。^② 这正是人类被置于其他物种之上的原因,而在为生存所需要的自然因素的层面上,这些物种是超越人类的。与马克思不同,人类的异化不仅不能被重新整合,而且事实上体现了我们身份的必不可少的条件。这样赫尔德(Herder)定义为“其优势力量废人”的人类就可以转换成“其弱势力量的武装斗士”,转换成能将最初的缺失变成收获的“替身变形人”。(普莱斯纳,《人类的自然性》)正是这些“此时此地的超验性”——盖伦称为制度——通过既给我

^① 《论黑格尔鼓吹共产主义主题》,参见《伯尼托—奥利瓦》,第63—64页。

^② 参见舍勒,《人及自我价值》和《知识社会学问题》;普莱斯纳,《人类的自然性》和《共同体局限性》;盖伦,《人类,他的本性及其在世界中的位置》和《原始人与晚期文化》(*Urmensch und Spätkultur*)。

们自由又剥夺我们权利的客观机制注定使我们形成对主体性过度的免疫。

如果我们想要辨认处于现代自我体现中心的免疫语义,就需要将注意力转到两条截然不同(虽有趋同性)的阐释路线的交叉点上。从弗洛伊德到诺伯特·埃利亚斯(Norbert Elias)的第一条路线是沿文明必然具有约束性的理论路线延展的。异质约束向自我约束的转型代表了晚近古典时期向现代时期的过渡,埃利亚斯谈到的这种转型不是简单地指暴力的日益边缘化,而是指个体精神领域的包容性。因此,一方面身体的冲突受到越来越严格的社会规范的制约,“与此同时战场在某种意义上开始转向内心。那些早期只有在人与人之间的战斗中才能直接释缓的部分紧张和激情,现在必须在人类的内心才能解决”。这就是说,一方面负面(这里指冲突)就其最有分裂性的作用而言被中立化了;另外一方面,由此达成的均势本身是以内部具有破坏作用的负面因素为标志的。本我生命因无意识的驱动力和超我的抑制力造成了分裂,正是在这种场合中免疫辩证法得到了最集中的体现。

如果我们将注意力转向外部,情况不会有所改变。如我们上面所言,这是其他阐释路线与第一条相交叉(尽管不太严谨)引起的结果。我要提到的批评路线会把我们导向塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)的功能主义和尼克拉斯·鲁曼(Niklas Luhmann)的系统理论。帕森斯本人将自己的研究与“霍布斯秩序问题”联系在一起,这种做法更加表明了他的理论的免疫倾向:首先因为帕森斯的理论直接与开启谱系学的哲学家(指霍布斯)结合在一起;第二个原因是相对于霍布斯、相对于克服秩序和冲突之间的急剧转换和秩序内部冲突的规范假设出现的语义和概念滑动。正像社会需要整合否定其本质的个体,秩序同样也是既保持又赢得冲突的结果。^①

鲁曼则从免疫方面得出了最极端的结果,特别是有关术学的。如他所言,“系统不会对否定性(the no)进行免疫,而是借助否定性”或“用旧一点的说法,系统通过否定免于被消灭”,这种说法直接到达了问题的核心,而对本人在理论构建中所使用的那些辩解性、至少中立性的含义置之不理。系统不是通过拒斥冲突和矛盾发挥作用的,而是将它们作为必要的抗原制造出来用以重新激活其自身的抗体,鲁曼的这一主题思想将自己的话语置于免疫的轨道上。^② 鲁曼肯定道,从现代性的发端起,特别从18世纪以降的一系列历史倾向表明人们不仅越来越关注社会免疫学的建立,而且将“社会的具体免疫系统”看做“司法系统本身”。当真正的免疫学科的发展——至少始于伯奈特(Burnet)的努力——不只是为这场论争提供一种类比时,免疫范式开始构成彼此大相径庭的知识经验和思维传统间的神经痛中枢。^③ 像

① 有关帕森斯,参见巴托里尼(Bartolini)。

② 埃斯波西托在《免疫》第52—61页,特别从法学意义上对鲁曼和免疫性进行了较长篇幅的论述。——英译者注

③ 此处参见纳皮尔(Napier)。

丹·斯珀伯(Dan Sperber)一样的认知科学家,理论上认为文化动力可以被看做生物学现象,因此也受制于规范生命有机体的流行病规律,而唐纳·哈拉维(Donna Haraway)在与福柯批评式的对话中争辩道,“免疫系统是一项有意义的行动计划,用以构建和维持西方生命政治辩证法中自我和他者的边界”。相似的是奥多·马夸德(Odo Marquard)把后现代现实的美学化解释为一种预防麻木的形式,而日益加剧的全球化给我们提供了另外一种研究领域,或者说给我们的研究范式提供了确定性的背景。就像远程信息传输带来的交流过度是广义免疫的反面标志,同样一些小国要求免疫身份只不过是对于全球污染过敏反应的反作用或危机。^①

3. 在这场论辩中我导入的新元素对我而言是对免疫范式的首次系统阐述,这种阐述一方面是共同体概念的对照性对称——即以其原初意义进行的自我重新解读——另一方面是对免疫性的具象的现代描绘。^②这两个问题很快就会纠缠在一起。追根溯源,免疫(*immunitas*)体现的是共同体(*communitas*)的否定或缺失(*privativa*)形式。如果共同体关系将其成员束缚在礼物互赠的责任上而危害了个体身份的话,免疫则是这种责任的特许情况,因而是对共同体剥夺性特点的抵御。准确来讲豁免(*dispensatio*)是对过重责任罚差(*pensum*)的舒解,即把豁免人从责任中解脱出来,责任(*onus*)的语义在词源上可以追溯到 *munus*^③ 一词。^④ 这样词源和理论向量与历史或更恰当的说谱系向量间的相互影响作用变得非常清晰。可以说,在避免有免疫的人与缺乏免疫的人进行危险接触的保护程度上,一般来说免疫恢复了自己被公众损害的边界。但是,如果免疫意味着是用一种共同体组织的形式对私人或个体模式的取代或对立——不管我们赋予这种表达以何种意义——那么,它与现代化过程的结构关联都是清楚的。

当然,通过构筑现代性与免疫间的结构联系,我并不是说现代性只能通过免疫范式才可能解释,也不是说现代性仅简约为现代。或者说,我不否认在使用过程中一些较为固定的解释模式的多启发性,像“理性化”(韦伯[Weber]),“世俗化”(洛维特[Löwith]),或“合法化”(布鲁门贝格[Blumenberg])。但似乎于我而言,以上三者都可通过与一种既复杂又深奥的阐释范畴的混合获得意义,这种阐释范畴构成了其潜在的前提。有关上述模式的意义过剩应该归因于两个不同而又相互关联的方面。第一个方面与这样一种情况相关,尽管现代自我阐释的构筑——首先是技术性问题,其次是神性问题,再次是神话问题——源于一种局限的主题中心或者居于一个滑动轴上,

① 最后一点参见博赛特(Brossat)和盖斯帕罗蒂(Gasparotti)。有关全球化较笼统的论述,参见马拉茂(Marramao)。

② 此处参见《免疫》和《共同体》。朱塞佩·坎塔雷诺(Giuseppe Cantarano)最近也写过一些这样主题的文章。

③ 拉丁文,共同体内部的互有责任。——译者注

④ 布鲁诺·阿卡里诺(Bruno Accarino)开始关注荷重/释重的对立两极[尤见 17—48 页]。

但是免疫范式却指一种本身具有多元化的语义域,比如 *munus* 的准确意义。进入到一系列不同起源和目的词汇学领域,*munus* 的中立性意义就会不言自明,仍具多元意义的“免疫”一词即使在今天也可加以证实。

但是这种视野的丰富性不会穷尽这个范畴的阐释潜力。它仍需通过了解免疫这一范畴与它的反义词共同体的具体关系进行调查,这是上文提到的第二个方面的因素。我们业已看到 *immunitas* 嵌在其反向逻辑 *communitas* 中的最深刻的意义:免疫指“不存在”(nonbeing)或“没有”(not-having)任何共同之处的意思[参见 *Bios* 第一章]。然而正是这种反命题的否定意义说明了免疫这一概念预设了它所否定的东西。它似乎不仅是逻辑派生的,而且还容纳了它的对立面。当然,人们总能看到幻灭,还有上面提到的世俗化、合法化在某种程度上本身所具有的另一面,即分别还有幻想、神性及超验的含义。但它们还精确地预示了随时间的推移,哪一面的意义在耗蚀,哪一面在减损或至少变得不同。就其本身而言,*immunitas* 的反面(即 *communitas* 的另一种称谓)不仅消失了,同时还构成了它的目标和动力。简单而言,被免疫的在形式上与共同体是一样的,都有保持和否定的特点,或者更确切地说是通过对其原初的意义域否定的保持。从这个观点出发,人们或许会说免疫不仅仅是附加在共同体之上的防御装置,而更是它的内部机制[*ingranaggio*]:是某种程度上造成共同体自身分裂并防止其发展过度的褶皱。这种妨碍共同体自身一致的差异性体现了共同体这一概念的语义强化。为了生存下去,共同体——每个共同体——被迫与其对立面的否定性加以融合,即使这种对立面准确来说是共同体本身存在的一种缺失和对照模式。^①

4. 但是现代性和免疫之间的结构联系使我们在生命政治的“时间”方面再跨进一步。我在前文已经提到福柯本人是怎样在自己创造的范式的两种可能分期方面摇摆不定的(对范式的阐释也是如此)。^② 如果生命政治诞生于主权终结之时——假设它真的终结了——这就意味着生命政治的历史主要是现代性的,在某种意义上也是后现代性的。相反,如果像福柯有时所言,生命政治与主权政权相伴而行并形成了一种特定的表达或具体的调性(tonality),那么它的起源就古老得多,根本上是与以这样或那样的方式致力于生命的政治本身的起源相一致的。至于第二种分期,问题是为什么福柯开辟了反思的新场域? 免疫将生命政治置于一种历史决定的网格中,在此意义上免疫语义可以给我们提供该问题的答案。想到免疫,人们也许会谈到开始于古代世界的生命政治。在一个相当长的时期内,当奴隶的身体完全处于奴隶主的绝对主宰中时,当战俘被胜利者的刀剑合法地戳穿时,如果说在这个时期内权力没有深

① 有关免疫和共同体间辩证(非辩证)的自相矛盾和潜在力的问题,参见马西莫·多娜(Massimo Donà)关于免疫范畴精心撰写的充满才气的论文,其中关键之处是将这一问题有效地推向了一种不同的否定逻辑。

② 参见 *Bios*, 第 32—39 页。

人到生物生命中,那又在何时呢?如果不是生命政治的话,罗马时代父权家长对孩子履行的生杀大权又作何理解呢?^①什么可以将埃及的农业政治或罗马的医疗卫生政治与现代生命政治推动的生命保护程序和发展区分开来呢?似乎对我而言,唯一可能的回答应该指后者的根本性的免疫含义,而在古代这种含义是没有的。

如果我们从历史的层面转向概念层面,差异看上去更加明显。想一下古代最伟大的哲学家柏拉图。也许只有在柏拉图身上我们才能找到一种似乎倾向于生命政治的思想运动。斯巴达针对羸弱的婴儿以及更广泛意义上的不适合公众生活的人采取了优生措施,柏拉图不仅认为这些措施是正常的,甚至是必需的,更重要的是他扩大了政治权威的范围,将生育也纳入其中,以至于建议应该把狗以及其他家畜的繁殖方法应用在公民至少守护者(*guardiani*)的后代(*paidopoia* or *teknopoia*)生育上。

从目前的结论来看,两性关系最好应发生在非常优秀的男女之间,并尽可能减少劣等男女之间的性关系。而且第一组男女的后代不应该再(生育)。这是一种使我们族群潜力最大化的方法。如果想尽力避免守护者族群介入冲突的话,所有这一切除统治者本人外不应该让任何人知晓。

有人曾提到,这类文章要么语焉不详要么就是不常见,但却非常有助于纳粹宣传让其走向极端的生命政治的解读。^②有关柏拉图与希特勒相似性的问题,如果我们不想引述波因斯(Bannes)或加普勒(Gabler)的夸夸其谈,我们只消参考一下汉斯·F. K. 君特(Hans F. K. Günther)《作为生命守护者的柏拉图》(*Platon als Hüter des Lebens*)一书取得的成功就可以了,此书的目的在于理清包括像温德尔班(Wideland)这样的作者在内的阐释思路所取得的有趣结果。^③当君特以德语 *Auslese* 或 *Zucht*(源于 *Züchten*)把柏拉图的 *ekloge*^④ 阐释为“选择”(selection)时,我们的确不能说是文本的完全背叛,而是柏拉图本人某种程度上授权或至少默许的一种生物强力作用(至少在他的《理想国》、《政治学》、《法律》中是如此,这与较为公开的二元对话大不相同)。毫无疑问,即使柏拉图没有明确参照杀婴或他们的弃婴风俗而直接说明“不健全”婴儿的命运,然而从其语篇的上下文来看,人们仍然可以清晰地推断出柏拉图对他们的漠然态度;对

① 埃斯波西托显然在指阿甘本在《神圣的人:主权权力与赤裸生命》(*Homo Sacer: Sovereign Power and Life*)中有关父权家长的论述。——英译者注

② 此处参见西蒙娜·弗蒂(Simona Forti)的重要论文。

③ 另见君特的《人性》(*Humanitas*),也是同样的论述方向。冈德在他的有关柏拉图一书(1966,9—10)的第三版引用了下列作者的论述:泰勒(Taylor)、斯腾泽尔(Stenzel)、弗瑞德兰德(Friedländer)、雷特(Ritter)、耶格尔(Jaeger)、罗宾(Robin)、克鲁格(Krüger)以及霍夫曼(Hoffmann)。

④ 希腊语“拣选”。——译者注

那些患有不治之症的人也是如此,因为他们不值得付出无谓而又昂贵的照料。《理想国》即使亚里士多德试图调和这些文本中深刻的优生和死亡政治的意义,但依照由柯里西亚斯(Critias)和色诺芬传下来的严格的斯巴达风俗需要保持城邦守护者以及管理者的纯粹基因,柏拉图仍然显示了自己对这种需求的敏感性。

那么从柏拉图与生命政治语义的趋近性我们是否可以得出结论,生命政治的含义事实上可以追溯到古希腊的源上去?对该问题的肯定回答我还是小心翼翼的,不仅因为柏拉图式的“选择”既没有具体的种族学意义的变化,或更确切地说也没有社会意义的变化,而且还是一种贵族倾向及习性使然。另外,柏拉图的语篇不是免疫导向的,即侧重个体保存的,显然是一种公共社会意义导向的,即向公众利益的延伸。正是这种集体的、大众的、公有的,实际上是免疫的要求使得柏拉图及整个前现代文化总体居于纯粹的生命政治视野之外。马里奥·维格蒂(Mario Vegetti)在他对古代医学的重要研究中,业已证明正是由于希洛地卡斯(Herodicus)及迪翁(Dione)膳食学的倾向性缺失,以及个体的因而必然是非政治的倾向性,遭到柏拉图的严厉批评。^①与现代生物学研究者医学化政治的梦想相反,柏拉图却不乏政治化的医学。

5. 这样讲,当然我并不是说在现代性之前没有人提出过免疫的问题。在类型学的层面上,自我保存的需求严格来讲远比现代纪元古老得多。的确会有人煞有介事地说,自我保存从免疫构成终极前提或第一条件那一刻起就与整个文明史同在,从这个意义上来讲任何一个社会如果缺乏自我保护的防御机制,不管这种机制多么不成熟,都是无法存在的。但是不能确定的是人们意识到这个问题并由此产生反应的时间。政治总是以某种方式致力于保卫生命,这并不有损于这样一种情况:这种起点恰与现代性起源相一致的自我保卫要求不仅不是简单地被看做一种已知,而且是被看做一种问题和策略选择。由此可以这样理解,所有过去和现代的文明都曾面临过(在某种程度上解决过)自身免疫的需求,但是只有在现代文明中免疫才形成了最内在本质的。人们或许会坚持认为,不是现代性提出了生命自我保存的问题,而是自我保存在现代性自身存在(*essere*)中被提出来的,即现代性作为一种处理自我保存的历史和范畴机制是被自我保存发明出来的。因而就其复杂性及最内在本质的存在而言,我们对现代性的理解可以被认为是元语言,所谓元语言这里体现了数个世纪以来源于生命本身的一种诉求,随着时间的推移人们以更加有效而又复杂的方式对生命作出反应,元语言正是通过对这种反应的一系列叙述的说明来体现这种诉求的。当自然防御减弱时,这种情况就出现了;当防御达到一定程度形成象征性的、保护性的人类经验的外壳时就会减弱,而与神性母体相关联的超验秩序就会变得比什么都重要。正是在

^① 有关这些问题以及对免疫范式的默默关注,由杰纳罗·卡罗(Gemaro Carillo)撰写的一篇重要论文最近已经出版。

上个千禧年中叶于早期免疫包裹中突然打开的缺口决定了对一种不同的人工防御机制的需求,这种人工的防御机制可以用来保护根本上处于危险之中的世界。彼得·斯洛特迪基克(Peter Sloterdijk)看到现代人双重而矛盾的特性正由此发端:一方面在没有现成的保护伞的情况下可以免于外部的侵袭,也正由于这个原因,另一方面被迫以对新的、更加有力的保护伞的说明来弥补这种缺失;当面对的生命不仅已经暴露给而且完全交给自身时。^①

如果这是正确的,那么现代性最重要的政治范畴就不应像它们标榜的那样进行绝对性的阐释,因为这种阐释不是完全以历史形态为根据,而是作为免疫逻辑为保障生命免于受到源于其自身的集体形态和冲突的危险而采取的语言和机制形式。这样一种逻辑是通过历史和概念形象进行自我表达的,表明政治和生命的关联性是直接的而非即刻的。为了有效地付诸实际,生命需要一系列由这些范畴制定的调停措施。因而生命需要接受能使其免于自然危险的程序才可以受到保护、得到发展。这条将现代政治分裂的复线一方面来自之前的历史,一方面来自与之相随的情况。

至于第一个方面,在重视生命保护问题的意义上现代政治早已显示出清晰的生命政治的倾向性。不像我们马上要求的第二现代性,政治与生命的关系是贯穿在秩序问题之中,贯穿在历史和概念范畴(主权、财产、自由、权力)之中,并受其支配的。正是这种有关生存主体性并由此而客观产生的秩序预设决定了现代政治哲学的疑惑结构(aporetic structure);事实上由自我保存问题产生并对此作出的反应不仅是一种偏离,而且很快我们还会看到也是一种自相矛盾,就像免疫辩证法一样,这是一种本身二律背反的辩证法的结果或表达。如果现代政治哲学旨在保护生命(总是被否定地决定着),那么有组织地进行生命表达的政治范畴最终就会背离自身固有的意义,就会造成自身的扭曲。尽管这些范畴的具体内容表面上是对像生命保护之类的紧迫事件的反应,但仍然与主权、财产及自由这些概念的调和性相矛盾。在某种意义上,所有这些在历史-语义抛物线中的范畴都沦为显然是以所有者或受益者为主体的安全,这既不能被理解为偶然派生也不能理解为事先固有的,而是被现代人(the Modern)看做主体形象的免疫疗法的结果。^②只有海德格尔理解这一问题的实质。为证实现代性是对时代的呈现,即将自身定位为与其客体相对的一种完全本质存在(*ens in se substantiaiter completum*)的呈现者(*subjectum*),他从哲学意义上使其回到了免疫视域:

呈现在现在是与新自由相并行的,它是由其自身外部进入要变得及已安全的

① 大家应该记住以“范畴”(Sphären)出现的三个专辑,其中斯洛特迪基克对真正的、实际的“社会免疫学”进行了追溯。

② 有关现代性的论述曾是保罗·弗劳力斯·达凯斯(Paolo Flores d'Arcais)讨论的对象。见他的重要论文,《君主与异端:严肃的民主》(*Il sovrano e il dissidente: La democrazia presa sul serio*),及接下来在Micromega 2004年2—3期的论辩。

领域的一种进展情况。[……]呈现者这种根本特性是一起被呈现——任何时候都是安全的——呈现者与被呈现体一起,不管是人的还是非人的,与客观物一起。(《世界图像时代》[*The Age of the World Picture*])

将现代主体与这样的免疫视域相联系还意味着承认同样经验囿于其中的疑惑;即在妨碍其发展的同样权力中努力保护生命。

主 权

1. 主权概念最急切地表达了这样一种权力。至于福柯首先作的分析,主权不是理解为与控制机制的入侵性相对的一种必需的补充意识形态,也不是新的生命机制中一种对古老的死亡权力的虚幻回答,而是生命政治机制呈现出的第一个也是最有影响的形象。这一点可以说明主权在一种欧洲司法—政治语汇中的持久性:主权并非出现在生命政治的前后,而是切入整个视域,为生命自我保存的这一现代问题提供了最有力的回答。霍布斯哲学的重要性,甚至在他具有破坏性的范畴革新之前,在于其转折性的绝对特色。希腊观念一般认为政治与生物学的维度有着范式的差异,与此不同,在霍布斯看来生命保存(*conservatio vitae*)问题不仅完全成为政治领域的一个部分,而且构成了其中最广泛的维度。为了能够以政治的形式进行展开,生命必须首先作为生命加以维持,必须作为生命加以保护,必须避免消散的威胁。无论是自然权利(即人们可以做什么)的定义还是自然规律(即人们必须做什么)的定义都可说明这种原初的必要性:

作家们通常称为 *Jus Naturale* 的自然权利是人类拥有的可以随时用来保护自己自然性(即他自己的生命)的自由,其结果是,无论依据自己的判断和理智做任何事情,他都需要构想出最适宜的方法。(《利维坦》)

至于自然规律,它是“理智发现的一种规诫或一般规则,是对人类的一种禁止,是对人生命的破坏或对保护手段的偏离,也是对人们认为应最好地保护生命的看法的忽略”。

这种观点的建构已经将其置于一种清晰的生命政治的框架之中。霍布斯所关注的人类基本上是以身体、需要、冲动、驱动为特点的,这不是偶然的。当添加“政治的”这个形容词时,并不是从量上来修饰它所指的主体。鉴于亚里士多德古典的划分,被认为具有政治性的身体总是与神性生命(*zōē*)领域而非生物生命(*bios*)领域相近,确切地讲,在此意义上的这种划分上已经淡化并失去了意义。危险的是,或更确切地

讲,不断处于毁灭危险之中的的是对生命物质性的、直接的物理性的理解。出于这个原因,理智和法律在由保护生命的迫切要求界定的同一点上得以聚合。但是开动霍布斯论辩机器的是,无论哪一种情况如果缺乏较为复杂的保证机制而靠自身达到这样一种目标是不可能的。无穷的贪婪、一切的欲望迫使人类处于广泛的冲突中,考虑到伴随乃至与这种欲望相矛盾的其他自然冲动的联合作用,自我保护的最初努力注定是要失败的。尽管生命具有长久自我保持的倾向性,但事实上仅靠其自身也是不能做到的。相反,生命受制于这样一种强大、违反事实的运动,生命越向自我保护方向推进,为此目的就会有越多的防御和进犯措施被调动起来,因为人的本性是相互残杀因而也互相被杀的:

因而,只要每个人对每件事物的自然权利一直存在的话,任何人不管他多么强大或聪明都没有安全,但是大自然总还是让人活一段时间的。

正是在这里免疫机制开始启动了。如果生命屈从于其内在的权力、屈从于其自然的动力,人类的生命注定会自我毁灭,因为生命本身承载了不可避免的自我矛盾的东西。于是,为了自我拯救,生命需要步出自身以形成一个可以获得规范和保护伞的超验点。正是在生命自身的这种间隔或双重性之中,确立了自然向技能的转移。与自然一样,生命也具有自我保护的目的,但是为了实现这个目的,生命需要遵循与之相对的一种策略与自然分裂。保护是通过对需要保护的对象的悬置或异化来进行的。因此政体不能被看做自然的延续或加强,而应看做是其具有否定性的反面。这并不是说政治把生命简约为单纯的生物层面——即像有人说的那样剥光了它的每一个量化形式,而只是通过把霍布斯转化成他人的一种语汇误导。因此他从不谈及“裸命”,相反在他所有的文本中他以那些不单是维持生命的含义的术语加以暗示。如在他的《论公民》(*De Cive*)中他说“但是安全一定不要理解为在任何情况下的对生命的唯一保护,而是为了它的幸福”,在《元素》(*Elements*)中他强调“一定不能单理解为是他们生命的保护,而一般是他们的利益”,由这个判断他在《利维坦》中得出结论:“安全在这里不是单纯的保护,而且还包括对生命的所有其他的满足,即每个人在不危及或伤害共同体的情况下个人依法所得。”

这也不是说,现代的生命范畴随着由此引起的日趋加剧的去政治化取代了政治范畴。相反,一旦生命确立了它的中心性,而正是政治被赋予了拯救生命的职责,这是免疫范式结构的决定点,但是政治的这种拯救是通过激活对立面的二律背反的机制来进行的。为了能被拯救,生命需要放弃自我整合的东西,也就是构成其进行扩张的主要向量和自身权力的东西,或者说是一种将自身置于报复性的不归路的贪欲。

事实上,每一个活着的有机体都有一种内在的自然免疫系统——理智——可以使其免遭外来袭击。但是这种免疫系统一旦有了缺陷或产生了反作用,就会被诱导另外一种免疫系统将其取而代之,或者说是一种在第一种免疫系统基础上实现并对其否定的人工系统。这不仅因为这种系统居于个体身体之外,而且还因为现在它被赋予了强力遏制其原初力量的任务。

2. 第二种免疫(或叫超免疫)机制注定保护生命免受无效的及本质上冒险的保护,准确地说是主权。有关它公约性的开端和它的特权已经谈得很多,没有必要在此详述。在我们看来最相关的是与其所针对的主体相捆绑的本质疑惑的关系。只有在这种情况下才能理解这个术语的双重含义:它们是主权的主体,在某种程度上通过一种自由协议自愿构成了主权。但是它们又受制于主权,因为一旦主权形成后,它们就不能抵制它,否则就是抵制它们自己。因为它们既是主权的主体又是它的臣属。一旦征得它们的默许就不能再收回。

在此我们可以开始了解主权免疫本质上的否定特点。它可以被界定为一种内在的超验,这种超验居于那些以其来表达自己意愿的东西的控制之外。这正是霍布斯提出的呈现概念的矛盾结构:这种被呈现的主权与他呈现的那些既同一又不同。他认同是因为他站在他们的立场,与他们不同是因为这种“立场”在他们的行动范围之外。同样的空间二律背反又被看做是时间性的,也就是说,建构主体宣称安排到位的东西又从身边逃离了,因为这种东西同样作为主体的预设逻辑上是先于主体的。^①由此看来,人们可以说现代主体的免疫居于因果关系的转换之中:他,主体,可以被预设——海德格尔术语中的自我保障的自身——因为他已经被套在先于他并决定他的预设之中了。主权权力和个体权利之间的关系也是同样。如福柯解释的那样,千万不要把这两种元素看做一种反向比例关系,即强化第一种元素就得压缩第二种元素或反之。相反,它们以一种反向补充的形式相互影响:只有被认为与他人平等的个体才能构建能够合法代表他们的一种主权。同时,只有一种绝对的主权才能将个体从对残暴的君权的臣服中解放出来。最近一本不同以往的史学著作已经清楚地进行了阐明,绝对主义和个体主义不是相互排斥或相互抵触,而是在一种归因于同样的基因过程的关系中相互影响。^②通过绝对主义个体主义可以自我实现,同时自我否定;这样一种创设不过是反过来对他们自己的构建,从这一时刻起随着他们形成为主体也剥夺了自身。

透过现代免疫自我合法化的说明,现代个体主义行使的真正的生命政治功能已

^① 此处参见加利(Galli)、波洛尔(Biral)和杜索(Duso)。

^② 此处我特别参考了舒尔(Schnur)。

经很清楚。呈现为主体自觉的发现和实施,个体主义事实上是作为免疫意识形态发挥作用的,借此现代主权也实施了对生命的保护。我们不应忽略在这种二律背反情况下的任何中和措施。我们知道在自然状态下,人们也总是依据导向总体冲突的个体形态相互关联。但是这种冲突仍然是一种将人们束缚在公共维度上的视域关系。正是这种共性——导向每个人的危险——通过主权机制形成的人工个体化被废除了。另外,在绝对主义的术语中还会听到同样的回响,这种绝对主义不仅体现在摆脱外在局限的权力独立中,而且还体现在对人们的消融之中:通过减损保持他们公共性的共同体互有责任(*munus*),他们向个体的转型也同样是绝对的。主权就是个体共同的不存在,他们去社会化的政治形式。

3. 免疫(*immunitas*)的负面已经填充了我们整个视野:为了确保实现自我拯救,生命呈现出两种“私有”的意义:被私有化以及被剥夺了作为其公共关系标志的关系。每个人都被一条垂线束缚在主权管辖之上,而这条垂线的所有外部关联都被从根部切断了。个体(*individual*)在字面上有这样的意义:自身是不可分割、团结一致的,同时又与其他个体界限分明。个体显然受到了来自负面边界的保护,正是这种负面边界使得这个个体成为自身而非他者(超过了主权的正面力量)。人们或许会断言,主权终究只是围绕每个个体创造的人为真空——是存在于互不关联的实体间的关系负面或负面关系。

但不仅如此。由于只限于让它出现在语篇的褶皱或转换中,因而霍布斯的论述还有未言明之处。它还涉及一种免疫机制不能调和的暴力残余。由此看来,福柯抓住的重点在霍布斯的著作中并不总是必然被强调的:尽管一再讲到“每个人对每个人的战争”,霍布斯并不是冲突哲学家,而是和平哲学家,或更确切地讲从政体首先保障避免流血战争那一刻起,霍布斯成为调和冲突的哲学家(福柯,《必须保卫社会》)。调和冲突但并不是将其完全消灭,而是与免疫有机体即作为持续产生抗体所必需的抗原的合并。甚至统治者向其臣民保证的保护也是不能豁免的。这里尤其彰显了抗体的最鲜明的形式。同时,依据用于减少人们对暴力死亡恐惧措施的顺序,由于这种恐惧集中在一个目标上因而仍然是可以接受的(尽管由于同样原因与已经克服的恐惧没有根本不同)。在某一特定意义上,不均衡的情况加强了这种恐惧,在这种情况下主体发现自己面对的是保存自然状态的一个统治者,这种自然状态是在进入社会状态过程中累积而成的。由此产生的结果是生命保存与也应承担生命保障的人对生命可能性的剥夺(总是出现,但较少利用)必然联系在一起。这是一种被认为是主权特权的生死权利,由于这种特权是由同一承受主体授权的,因而是无可争辩的。用于支撑整个逻辑的悖论在于这样一种情况,牺牲的动力不是靠距离来释放的,而是靠个体与代表他们明确意志的统治者的假想认同来释放的。因此“主权代表无论怎样自命

不凡,如对一个臣民无所作为,就被称为不公正或侵害:因为每一个臣民都是统治者每一个行为的发起者”(《利维坦》)。正是对立者间的这种叠置在生命语篇中又重新导入了死亡:

因此在联邦制国家也许且经常会发生这样的情况,一个臣民对对方并未做错什么,但按照主权利力的命令被处以死刑:耶佛他把女儿送上祭坛,在类似这样的例子中他就那样死了,但他有这样做的自由,可是他在没有受任何侵害的情况下被处死了。一位有统治权的王子将一位无辜的臣民处死也是同样的情况。

这儿出现的有些严重的情况仅仅在事件明显受到限制的例外情况下才能有所遏制,它构成了主权免疫的二律背反,这种二律背反不仅建立在例外和正常的紧张关系基础上,而且还建立在例外中的正常上(这种例外似乎已被排除掉但是可以预料的)。这种例外——生命保存和牺牲能力的偶合——代表了不能调和的一种剩余,也代表了免疫调和机器赖以为基础的结构性的二律背反。同时,它还是内在性无法再吸收的超验的残渣余孽——与司法性相认同的“政治”性的凸显——以及辩证悖论的发动机。这种一直秉有生命保护免疫功能的负面似乎突然转到框架之外,在重新进入时以难以控制的暴力撞击生命。

财 产

1. 由于免疫变化的不可避免的结果,通过分割的方式将个体与主权结合在一起同样的否定辩证法笼罩了整个现代性的政治-司法范畴。“财产”也是如此。我们的确可以说,鉴于主权的概念,财产与现代免疫的本构关联性是很大的。原因有二:第一,原初对立将“公共的”与“个人的”(概念上指“非公共的”)并置在一起,因而“个人的”总是具有免疫性的。第二,因为财产的概念是整个免疫逻辑量化加强的一种标记。正如我们有机会看到的那样,尽管鉴于其创造者的原因主权免疫呈现出超验的特点,而财产免疫的超验性却依附于这些创造者——或囿于他们的身体中。它涉及将内在化(*immanentizzazione*)与专门化联系起来的过程:似乎是集中在主权统一形象中的保护措施被增加了,以至于单一个体都被安置于他们的生物有机体中。

在概念转换的中心我们发现了洛克的著作。像霍布斯的著作一样,洛克的著作也有生命保存的问题(自我保存,自我保存的欲望),洛克一开始就将生命保存称为“上帝植于人心中的首要的、最强烈的东西”(《政府论》);但以一种有条件的或其他的形式,具体说是以源于并加强生命保存的私有财产的形式。

因为上帝既然已经亲自把保存自己生命和存在的欲望——强烈的欲望——作为一种行动的原则，扎根于人的身上，作为人类心中的上帝之声的理性就不能不教导他并且使他相信，按照他所具有的自我保存的自然趋向行事，也就是说服从他的创造主的旨意，所以对于那些通过他的感觉或理性发现出来足以养活生命的东西，他就有权利使用。这样说来，人类对于万物的财产权是基于他所具有的可以利用的那些为他生存所必须，或对他的生存有用处之物的权利。

财产权因此是生命常在的结果和事实前提。两个术语以一种互为必要前提的本构连结相互影响：没有生命，财产就不能被给予；但没有自己的东西，即通过财产延长生命，生命就不能够满足自己的需求，就有可能被消灭。我们千万不能忽略论证中的那些必要步骤。洛克并不是总把生命包含在主体的财产中。事实上，笼统地来看，他将生命、自由和财产（英译者译为 *estates*）统一在财产之中，于是他就可以这样说“公民的私有财产是生命、自由、身体健康和对痛苦的摆脱，是对诸如土地、金钱、家具之类的外在东西的占有”（埃斯波西托）^①。但在其他篇章中，财产却呈现出较为局限的意义，仅指生命不属于的物质财产。

我们怎样解释这样一种不协调呢？我自己的看法是，即使对它们不作清楚的理解，这两种阐述模式也不应该并置在一起，而应以单一的意义效果合并、重叠在一起：生命既是内部的又是外部的财产。从拥有的角度来看——即作为人人被赋予的财产的一部分，它是内部的。除此以外，如果从存在的角度来看，生命是主体的全部。事实上，在这种情况下，它就是财产，任何类型的财产，即生命的一部分。我们可以说，洛克的整个视角是由他时而构建的两种光学间的关系和交互来界定的。生命和财产、存在和拥有、人和物都被压制在一种共有的关系之中，这种关系在一方面的形式和内容中创造另一个方面。“在法律允许范围内，处置他的人身、行动、所有及其全部财产的自由；那时，人的自由就不受制于他人的臆想，而是自然来源于他自己的意志”（《政府论》），当他宣称自然状态就是这样一种自由的状态时，一方面他以一种体现在一个行动主体的个人行动中的生命形式刻画了财产；另一方面他又逻辑地将主体、行动和自由包含在“自己”的形象中。这样它就是一种包含“外部”的“内部”，然后这种“外部”又从其内部将其包含。

“在他受约束的法律许可范围内，随心所欲地处置或安排他的人身、行动、财富以及他的全部财产的那种自由。在这个范围内，他不受另一个人的支配，而是可以自由

^① 参阅下文：“他寻求并愿意加入他人已联合在一起的社会，或者为共同保存他们的生命、自由和财产（我按通常的名称把 *estates* 叫做 *Property*）决心联合在一起。”（《政府论》）

地遵循自己的意志。”

将财产权置于设定它的政权之先,在这种逻辑困难中也可以找到这种二律背反。不像霍布斯,也不同于格罗秀斯(Grotius)和布封德(Pufendorf),洛克的财产观先于主权,主权是用来保护财产的。^①它是社会组织的前提而非结果。然而这里还有一个洛克一开始就明确交代的问题——如果财产不是以人际关系的形式为基础,亦即在其中财产所共有的世界中找不到自己的基础,那该怎么办呢?怎样才能使共有的成为“个人的”而使“个人的”次分共有的?在人人组成的宇宙中,“我的”、“你的”及“他的”来源是什么?洛克在这里给人留下了深刻的印象,在他的论述中出现的生命政治的变调具有强烈的免疫动向:

土地和一切低等动物为一切人所共有,但是每个人对他自己的人身享有一种所有权,除他以外任何人都没有这种权利。他的身体所从事的劳动和他的双手所进行的工作,我们可以说,是正当属于他的。所以只要他使任何东西脱离自然所提供的和使其所处的状态,他就掺进了他的劳动,在这上面参加了自己所有的某些东西,因而使它成为他的财产。(《政府论》)

2. 洛克的推理解开了一个个中心没有政治—司法原则而只有直接的生物标记的同心圆。对他人的排斥除非作为起源于身体包容的形而上学假设的重要一环,否则是不能成立的。有些作品中修正了什么可以自然地作为工作,工作反过来又被包含在进行工作的人体中,但其中对财产的描述却含混不清。正像工作是身体的延伸,财产则是工作的延伸,是一种假肢——作为身体同样重要的组成部分通过手臂活动连接身体;不仅因为财产是支撑生命的物质必须,而且还因为被导向了肉体的形成。在此,另外一个转折也清楚了,就是海德格尔在现代表象中识别出的主观自我保障轨道的变化:对客体的支配不是建立在与主体的疏离之上的,而恰恰是建立在与主体的合并上。身体是财产的主要场地,因为身体据说是每个人自己掌控的第一笔财产的所在地。如果世界是上帝赐给我们共有的,那么身体只属于个体,个体同时又是由身体构成的并首先以原初的形式拥有身体。正是在存在(身体)和拥有自己身体之间的这种既分裂又重叠的交互中,洛克式的个体给接下来的每次占有寻找到了本体司法基础。拥有自己的肉体形式(corporeal form),他就是他的所有行为的主人,并开始对他占有为传递性的物质客体进行转型。从那一刻起,其他所有个体都失去了对它的权

^① 有关现代政治哲学中财产的辩证法,我从考斯塔(Costa)和德·桑蒂斯(De Sanctis)那里引用了重要观点。葛洛西(Grossi)对于理解前现代传统也是至关重要的。

利,如有人进行盗窃依法可以处死。了解了被占有的客体是怎样通过劳动合并于主人的身体中的,那么它就与生命政治是同一的,当已经成为他生命中的一个不可分割的组成部分的客体受到威胁时,可以通过对威胁者的暴力压制加以防护。

在这里,免疫逻辑已经牢牢控制并取代了整个洛克的分析框架:被赐予的共有世界的潜在危险——因此也暴露出无限的不确定性——可以被其原初表现假定的一种元素进行调和,因为它表现的这种关系先于并决定了所有其他的关系,即每个人以个人身份的形式与自身的关系。这就是免疫保护的果核与果壳、内涵与外表、客体与主体。由于财产受拥有它的主体的保护,自我保护能力——是由主体通过自我统一体(*proprium*)进行保存的,而自我统一体是由自身进行保存的(即通过同样的主体性实体)——是对它的延伸、增强和强化。一旦财产逻辑与一个坚固的支撑焊接在一起,比如属于自己的身体,它就可扩展成为共有空间。许多事物只有一个共性,就是完全属于并被各自的主人所占用,在这些事物中财产没有被直接否定,而是并入并重新切入将其变成其对立面的分裂中:

由此可见,虽然自然的东​​西是给人共有的,然而人(通过成为自己的主人,自身和自身行动或劳动的所有者)本身就具有财产的基本基础;当发明和技能改善了生活的种种便利条件时,他用来维持自己生存或享受的大部分东西完全是他自己的,不与他人共有。

以前我曾提到过,我们讨论的是一种比霍布斯的更有说服力的免疫程序,因为它内在于同样的个体的形式,尽管也有人认为内在于物质。但是由此而来的功能性是随着整个系统赖以存在的矛盾性的增强而增强的。它不再居于霍布斯模式中个体与主权之间的连接点上和张力之中,而是居于在主体性和财产之间运动的关系中。关键不仅仅是同一或差异的问题——两极假定聚合中的离散——而是最终对他们普遍关系的取代。可以进行如下的界定:如果被占有物取决于拥有它的主体,那么它就与身体成为一体,反过来主人只能被属于他的物所利用——因而主人又取决于所占有物。一方面,当主体把物纳入他的管辖,主体就明确地主宰了这个物。另一方面,物反过来又会主宰主体,并形成了主体贪欲的必然目的。没有占有主体,就没有被占有物。但是没有被占有物,也就没有占有主体——从这一刻起,被占有物就不再游离于与它构成的关系之外。当洛克认为财产是主体身份的延续或主体身份在自身之外的扩展时,人们迟早会作出反应“私有财产被归结为人本身,而人本身又被认为是私有财产的本质……得出的逻辑结论就是对人的否定,因为人本身已不再同私有财产的外部本质处于紧张关系之中,而人本身却成了私有财产的本质”(马克思):它的简单

的附属物。我们且不可忽略将两种条件统一在一个运动中的反向特征。正由于洛克造成的两个术语的不确定性,使一方成为另一方的主宰,并因此在互惠的臣服中都得到建构。

从对主体的掌握到对物的掌握,两种视角的转换和倒置是由占有的私有特征决定的。^① 由于物本身的原因,占有行为还具有排他性:所有权的私有性是有减损性的,就是说私有是不能与合法拥有者共有的,所谓合法拥有者指整个非拥有者共同体。由此看来——不是对第一个的取舍而是投机——相对于正面,负面显然开始占据优势,开始作为内在真理展现自己。“自己的”不是共同的,也不是属于他人的。每一次占有的消极意义都剥夺了所有他人对该物的占有权利,该物已经以私有财产的形式被占有;另外从其积极意义来看,个人财产的逐渐增加导致了他人财物支配的逐渐减少。在财产领域被驱逐的血腥冲突显然因此被转移到了这个管辖领域之外,处于非财产的无序空间中。事实上,洛克对财产的增加原则上设置了双重限制,目的是为他人留出维持生计的必需品,再就是为了禁止本人对不能消耗的物品的占有。当物品被兑换成金钱,并因此可以无限积累而无须再为丢失而担心时,洛克认为这种限制就不起作用了。^② 从此,私有财产最终打破了用来调节彼此关系的均衡性关系。但是,它又抵制把财产所有者与该所有者自身统一在一起的做法。当无论私有的还是减损的财产开始被解放出来(从赖以依存的身体上)并呈现出纯粹的法律形态时,上述情况就出现了。这一漫长过程的中间点是由洛克打断财产与工作之间的连接而形成的。如我们所知,正由于这种连接把自我统一体加入到了身体的范围中。当这样的一种连接被认为不再必要时——根据首先由休谟发起的、后经现代政治经济学完善的推理——我们目睹了财产的清晰的去物质化(desubstantialization),目睹了在康德对经验的拥有(empirical possession)和理智的拥有(intelligible possession)区分中财产以最完善的形式被理论化,或者也可被界定为没有拥有的拥有(possession without possession)。在这里,真正甚至的确被看做是自己所有的那些东西仅指同合法拥有者身体相分离的那些。物质的拥有并不标志着法律上的完全拥有。最初被认为与工作的身体有着不可分割联系的财产已受到其自身领域的外在性的界定。

我不能把一个有形之物或在空间的对象当成我的,除非我能够断言,我在另一种含义上真正地(非物质地)占有它,虽然我并没有从物质上占有它。因此我没有权利把一个苹果称为我的,如果我仅仅用手拿着它,或者在物质上占有它,

^① 此处参见巴塞罗那(Barcelona)。

^② 有关这种转换,参见卡瓦里罗(Carvarero)。

除非我有资格说：“我占有它，虽然我已经把它从我手中放开，不管它放在什么地方。”（康德）

距离是超越人的生命的时间性的条件。在此，在财产逻辑中模糊不清的矛盾已经完全清楚。由于与某物分离同时又对其有不可剥夺的拥有权，个体所有者始终面临着被清空的危险，这要比通过获得财产（确切地说是被个体所有者生产）让自身免疫掉的东西严重得多。被洛克称为物的拟人化的占有秩序——与所有者身体的合并——可以被解释为人的异化，是对其主体属性的摆脱。似乎通过客体并入的理论化，现代表现中的形而上学的距离被恢复了，但现在却造成了对被物的自主权力隔离和吸收的主体的损害。意在补充主体，财产逻辑却开辟了一条不可避免的去主体化的道路。这是逻辑的一种激烈震荡，即控制现代性生命政治范畴的自我反驳运动。同样在这种情况下，但以一种不同的形式（并且伴随有与主权免疫结果相融合的结果），财产范式的免疫程序只有以注定耗蚀其活力的方式将其围拢起来才能保存生命。以前个体被由其自身构筑的主权权力所替代，而现在同样，个体所有者的财产权显然也被占有权力剥夺了。

自由

1. 现代性的第三个免疫外层是由自由范畴构成的。^① 主权和财产的免疫情况上面已述（尽管或许更显著一些），自由的历史—概念顺序是通过现代免疫的一般过程并以复制行动模式和放大它的逻辑的双重意义来体现的。一个术语的构成如此显而易见地与任何抵御反应相对立，而且如果还侧重于对事件易变性轻而易举开放这种意义的话，这听上去可能有些奇怪。但正是与这种宽阔视域的关联性——在其词源上仍受到保护——使得有可能对语义紧缩过程以及对标志其连续历史的意义的损失进行衡量。^② 词根 *leuth* 和 *leudh*（由此产生了希腊语的 *eleutheria* 和拉丁语的 *libertas*）以及梵语词根 *frya*（反而指英语中的 *freedom* 和德语中的 *Freiheit*）都把我们引向某种与增加、不封闭相关的意义，事实上是某种与这种表达方式的典型植物性含义中繁茂相关的意义。如果当我们考虑到源于自由的双重语义链——即爱（*Lieben*、*lief*、*love* 以及不同的 *libet* 和 *libido*）和友谊（*friend* 和 *Freund*）的语义链——我们可以确认自由的原初肯定的含义：自由的概念从其胚核来看是指一种按照其内部规律发育生长的关联力量，也指在一种共享的维度上将其成员联合起来的扩张。

① 我选择 *liberty*（不是 *freedom*）来翻译意大利语中的 *libertà*，不仅因为埃斯波西托引用洛克的段落中包含该术语，而且也是为了标示出埃斯波西托在 *liberty*、*deliberation*、*libertates*，当然还有 *liberalism* 间察觉到的相似性。——英译者注

② 参见耐索（*Nestle*）、班文内斯特（*Benveniste*）和昂纳斯（*Onians*）。

鉴于这样一种原初的词形的曲折变化,我们应该对在现代阐述方式下自由概念经历的否定再转化进行拷问。的确从一开始“自由”(liberto)的意思逻辑上指对情况的对比参照,例如奴隶的意思就是“非自由”。^①但是,除了这种预设或者甚至自由观念的普遍内涵以外,这样一种否定还构成了它的外在局限性:尽管它与另外一种对称相连,但它不是为自由人概念提供意义的奴隶概念,而是相反。因为它既指对一个不同民族的所属,也指对普通人性的所属,鉴于负面构成了一种缺乏独立语义回响的背景,因此主宰自由(eleutheros)界定的一直是正面含义。正如一再讨论的那样,鉴于像在“自由出处”(freedom from)中被界定为“肯定的”那样,这种关系在现代被颠倒过来,开始呈现出更多的所谓否定性自由的特点。然而大量文献仍未经核实的情况是,以这种方式理解的两种意义,当与它们最初的意义相比较时,事实上出现在一种否定意义的视域中。如果我们认为对自由的经典区分像以赛亚·伯林阐明的那样,不仅第一种自由——被否定地理解为一种干预缺乏——而且他持有肯定看法的第二种自由,显然都远非有什么特色,都具有肯定性和相关性,在概念起源上都是固定的:

“自由”这个词的“肯定”意义来源于个体想成为自身主人的愿望。我希望我的生命和决定取决于我自己,而非什么外部力量。我希望成为我自己意志行为的工具,而非他人的。我希望成为一个主体,而非客体……我希望成为大人物,而非无名小辈。(我自己的强调)

关于这样一种定义至少我们可以说,它显然不能够在有关个体的意志和主体的现代概念的语汇中对自由持肯定看法。似乎每一个这样的术语——加在一起还有更多——都不可抵制地将自由推向接近于它的“负面”(not),甚至拖入自身内部。对自由合格的解释——即理解为个体主体对自身的掌控——是个体主体对他者的非倾向性,或他者对个体主体的不可利用性。现代自由的波动或对负面的倾向性给观察海德格尔的解释增加了砝码,根据海德格尔的解释,“特别是如果我们把积极自由(positive freedom)暂时理解为非否定性的自由(not-negative freedom),个体对积极自由的观念不仅是不同的、模糊的,而且积极自由的概念也是不确定的”(《人类自由的本质》)。这样一种语汇转换使正面的而非肯定的完全成为一种非负面,这种转换的原因应该在自由和他性(othersness,或变化 alteration)^②的构建连接的断裂中寻找,在个体化的范式中这种断裂是含蓄的。这样就将自由包含在主体和他自身的关系中:当

① 此处参见波提纳罗(Portinaro)对康斯坦(Constant)《古代人的自由与现代人的自由之比较》(*La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*)翻译的后记。

② 埃斯波西托就 alterità(othersness)与 alterazione(alteration)的相似采用了诸用双关语。——英译者注

主体和他的意志间没有障碍时他是自由的——或者在他的意志和意志的实现之间。当托马斯·阿奎那把亚里斯多德的 *proairesis* (希腊语:选择) 翻译成 *electio* (拉丁语:选举) (*boulēsis* [希腊语:意愿] 译成 *voluntas* [拉丁语:意愿]) 时,主要采取了这种词形变化的措施:自由将能迅速实现主体可能成为自身而非他者的预设:自由意志就是一种作为自己意志的绝对主人的主体性的自我树立。由此来看,历史—概念的关系完全进入到视野,从而将这样一种自由的概念与现代性其他的政治范畴连在一起,从主权范畴到平等范畴等。一方面,只有自由主体才能在合法代表他们的主权者那里获得平等。另一方面,这些主体在他们自身的个体性中本身被认为是主权平等的——必须服从这种主权,因为他们可以随意地控制自己或放纵自己。

2. 这样一种措施的免疫结果(我们也可叫做预设)是不可避免的:这时,自由不再被理解为一种存在模式,而是一种个人所有权——即在与他者的关系中的个人主导地位。减损(或否定)意义肯定使它更有特点。当这种熵的过程与现代社会的自我保存策略连在一起时,古代共有自由被颠覆、清空而成为其免疫对立面的过程就完成了。如果说个体的发明构成了本文的中间部分——因而就有了它得以镶嵌其中的主权框架——那么它的绝对的主导语言就是保护。在这一点上,我们需要小心翼翼地不要曲解了现代性总体上与个体或集体免疫进行的斗争的真正意义。这种意义不是减少了而是加强并归纳了免疫范式。免疫不是丧失了其典型的多价语汇,而是逐步将其语义重心从“特权”意义转向“安全”意义。古代的自由是由一系列具体实体像阶级、城市、机构、女修道院准许下授予的,与之不同,现代自由本质上指每一个主体被保护使其自主权以及先于自主权的生命免遭破坏的权利。通常而言,现代自由是通过个体自愿从属于能给它提供保障的某一更强大的秩序来抵制他者的干预而使该个体获得安全的。在这里产生的带有必然性的二律背反关系通过颠覆自由的概念而使其成为法律、职责和因果律的对立面将最终走向终结。在这个意义上,把局限性因素设想成自由的现代理论化的一种内部矛盾或概念错误是不对的。相反,它是一种直接结果:必然性不过是现代主体在自己自由的或者作为被自己完全占有的自由的复调辩证法中体现出来的一种形态而已。带锁链的主体是自由的这一著名说法可以合理地理解为被纯粹的自我保存功能克服的一种自由的自我消解结果。

如果对于马基雅维利而言“一小部分人为了拥有管辖权渴望自由,而无数他人则为了安全生活渴望自由”,霍布斯则是这一提议的最重要的、最激进的理论家:自由是被保存和保护,或者是保存、保护拥有它的主体的;自由一旦失去就会失去对主体的控制,而主体就会成为自由的臣属。霍布斯把自由界定为“所有不包含在行事者本性和固有品质中的行动障碍的缺席”,意思是说自由是一种名为自由的运动的力学机械游戏的否定结果,这种游戏因而最终会与自由的必然性相一致(“关于自由与必然

性”见第 273 页)。因此,如果让自由接受考验的人只能重复他已经做过的事情,他的斟酌(*de-liberation*)通过对自由进行预先确定的方式而体现出一种摒弃不确定性自由的书面意义。

当被斟酌的事物已经完成,或被认为不可能时,任何斟酌可谓终止了;因为到那时我们可以根据我们的好恶保留做或不做的自由。(《利维坦》)

对洛克而言,免疫问题变得更加有局限性和必要性:正如我们业已看到的那样,它不直接让个体从属于主权者——因为这些个体有权抵制——而是通过一种保存自我占有的辩证法来进行。事实上,对于霍布斯式的放弃而言,在洛克看来自由是不可剥夺的,原因和我们在霍布斯那里发现的一样,据说是因为自由是与拥有自由的人的物质存在不可分割的。

因此自由与财产和生命一起共同形成一个不可拆分的三联体。霍布斯也曾不止一次地将生命与自由(*vitam vel libertatem*)连在一起,使前者成为后者永久性的保障。洛克在这个方向的努力更加坚决。事实上自由“对人的保存如此必要,与之相连得如此密切以至于人与自由是不可分割的,但却以让人的保存和生命一同丧失的方式”(《政府论》)。当然,自由不仅仅是对侵犯他人权利的抵制,而且还是与能让自己在最可能好的条件下生存的生物和自然职责相应的主体权利。依据任何人“不得侵害他人的生命、健康、自由或财产”的原则,自由扩大为对其他所有个体的包含,但这并不改变作为整个论证基础的严格的免疫逻辑:对生命保存的简约化的自由被理解为每个人自身所拥有的不可分割的财产。

当出现这样一种激烈的语义变化时——使自由成为财产与保存之间的生命政治契合——它的意义愈来愈倾向于固定在安全的必要性上面直到两者契合在一起。如果对孟德斯鸠而言,政治自由“指安全,或指我们享有自由的观点”,那么杰罗米·边沁的看法则是明确的:“什么是自由? [……]在我看来安全是政治赐福;安全一方面与恶人(*malefactors*)相对,另一方面又与政府工具相对”(《司法证据的理性》)。在这里自由的免疫显然是对国家防御或防御[国家]的行动化。但是在二律背反中更重要的是它与逻辑对立面——压制的关系。对自由的表达与从内部对它的否定之间的缝合点——或者对自由的阐明与强加之间的缝合点——恰恰是由对安全的需求构成的:这种对安全的需求促使产生了法律机制,法律虽不能直接产生自由,却构成了必要的反向:“哪里没有压制,哪里就没有安全……如此堂而皇之地以自由的名义,并作为不可估量的、难以企及的法律工作的是安全不是自由”(《手稿》)。由此看来,边沁的努力标志着现代政治范畴赖以依存的免疫反向的关键时刻的到来。自由的预备条

件将会出现在阻止预报机制发生意外的控制机制中。著名的圆形监狱(Panopticon)的设计最显著地体现了蕴涵在自由文化核心中的意义的波动。

3. 我们还知道是福柯对自由主义进行了生命政治的阐释,是他揭示了自由主义所依赖的、并使其力量再生的基本的二律背反。自由主义不仅局限于对自由的必要性的简单阐释,而且还指对使之成为有效可能性的条件的组织,从这个方面来看,自由主义与自身前提是相悖的。自由主义需要在一种非破坏性的方向上为整个社会建构、导引自由,因此它对自己声言要创造的东西会不断地冒将其摧毁的危险。

自由主义,按我理解的这种自由主义可以被认为是18世纪形成的新的统治术,是一种有关自由的生产/毁灭的基本关系。[……]一方面它生产自由,另一方面又指它必须建立起以威胁为基础的限制、检查、压制、职责等。(《自由主义的问题》)

这可以对在自由政府的框架内进行合法干预的倾向性作出解释,由此会带来一种与最初目的不一致的结果:除非通过对它的反驳,否则对自由的判断或界定是不可能的。造成这样一种自相矛盾的原因很容易在自由的逻辑轮廓中找到。当我们考虑到福柯从一开始就将自由置于其中的生命政治框架时,它也会表现得很明显。汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)早年对这些基本术语作了这样的总结:“依据同样的(自由主义)哲学,政治必须专注于对生命的维持以及对其利益的保护。而当生命处于危机之中时,一切行动就其本身而言都处于必要性的摇摆之中,处于对生命必须照管的适当关系之中”(《什么是自由》)。为什么?为什么特权的生命会迫使自由陷入必然性的困境之中?为什么自由的反叛会贯穿生命的出现?阿伦特的回答与福柯的解释方案非常接近,是随着生命政治范式中从个体保存到物种保存领域的转向而来的:

19和20世纪政治和社会科学的兴起加大了自由与政治间的分裂:政府从现代的开端起就被认为是完全属于政治领域(*the domain of the political*)的,而今更多地被认为是生命过程、社会及其个人利益的指定保护者而不是自由的保护者。安全始终是决定性的标准,而不是霍布斯描述的(一切自由的条件都是对恐惧的摆脱)防止“暴力死亡”的个体安全,是一种允许作为整体的社会生命过程得以顺利发展的安全。

阿伦特在这里的规定非常有趣:曾浸没于新的自我保存视域中的个体文化还实现了在一种复杂的、充满生机的过程意义上的超越。但是,阿伦特并没有像福柯那样做出

决定性的举动,即看到了一种悲剧性的二律背反意义上的个体与整体的关系。福柯写道,现代政治理论的失败既不应归因于理论也不应归因于政治,而应归因于在国家整体性框架内迫使自己与个体整合的一种理性,由此他触摸到了问题的核心(《自我的技术》)。如果我们能把他的论述与人类学家路易斯·杜芒(Luis Dumont)关于个体现代主义本质与命运的阐明叠置在一起,这种印证就可以进一步推动我们的讨论。探询自由个体主义(体现了质的飞跃)的国家主义倾向以及极权主义倾向的成因,杜芒的结论认为现代性的政治范畴“发挥了作用”,或者说这些范畴发挥了它们从属的生命的自我保存功能,包括它们自身的对立面或对立面的对立面,或与对立面的融合。在某种意义上,个体文化也融合了原则上与之对立的東西,即在被冠以“整体论”名义的各部分中的首席地位。杜芒认为,日趋由它派生的致病效果是这样造成的:当被置于对立范式(比如个体主义与整体主义的范式)的对立面时,它们自己表象的意识形态的力量就发展到了可以创造爆炸性混合的程度了。

托克维尔似乎已经完全理解了这种自我消解的过程。他所有的有关美国民主的分析都呈现出这样的典型方式:既认识到了这一过程的不可避免性,又认识到了它的划时代的冒险性。当他把人类民主的形象锁定在原子主义与大众化(atomism and massification)、独处与顺从(solitude and conformity)、自主与他治(autonomy and heteronomy)之间的交叉与摩擦点上时,他只是辨认出了一种在顶点上呈现出自由的自我免疫抛物线的熵的结果,在这种自由的自我免疫之中,条件的新的平等性自我反射在扭曲之镜中。^①他认为一种克制的怜悯具有无与伦比的强度,同样他认为民主将人类“与他同时代的人分割开来……使他不得不依靠自身,最终对人类造成威胁,将其完全幽禁在自己孤独的内心之中”,他还认为“平等将人在不受任何共同纽带的牵连下并置起来”,他的意思已经完全(并参考它的起源)证明了让现代政治深受其苦的意义的免疫性损失。民主的个体由于害怕不知道如何保护驱使自己的特殊利益,最终“向第一个出现的主人”投降了,在这种情况下,预定的行程已经确定,人们之间不大的差异性将把生命政治推向它的对立面,即死亡政治:牧群,碰巧是家养的牧群一定会找到为自己心甘情愿的牧人。在托克维尔那个世纪即将结束之时,尼采将会成为这一过程的最敏锐的见证者。在尼采看来自由“更是一种本能退化的证明”,他对此不再有任何疑问:“再也没有什么比自由机制更能根本或彻底地损害自由的了。”

^① 关于《人类民主》(*Homo Democraticus*),请读者参阅卡西里(Cacciari)的论述。另参阅普希尼(Pulcini),第127—128页。有关托克维尔的笼统论述,参阅德·桑迪斯(De Sanctis)《民主时代:阿列克斯·德·托克维尔:论现代的条件》(*Tempo di democrazia; Alexis de Tocqueville; Sulla condizione moderna*)。

免疫与暴力

[意]罗伯托·埃斯波西托/文 陈永国/译

一、在题献给作为启蒙之阐释者的康德的一篇文章中，米歇尔·福柯准确地规定了当代哲学的任务。它关注与当下紧张而尖锐的关系，福柯将其命名为“实际现实的本体论”。我们如何理解这句话？按照其自身历史存在的命运来揭示实际现实，并把哲学放在这个实际现实之中，这是什么意思？实际现实的本体论究竟是什么？这个说法最重要的含义是我们看待自身的视角的一次转变。在本体上与实际现实建立关系意味着不再把现代性看做各时代之间的一个时代，而是一种态度，一种姿态，一种意志，据此把自身的现在看做是一次任务。在这种选择中，有一种东西——姑且称之为一种张力，一次冲动——福柯将之称为“精神”(éthos)，它甚至超越了黑格尔对哲学的定义，即用于思想的正当时间，因为它把思想作为杠杆，把现在从线性时间的连续中提取出来，将其悬浮在关于我们是什么与我们能成为什么的决定之间。在康德那里，他对启蒙运动的支持并未仅仅表示他只忠实于某些观念，肯定人的自治性，而最重要的是，他开启了对当下的永久性批判，不是为了不可实现的乌托邦而抛弃现在，而是颠倒了包含在现在之内的可能性观念，使其成为以不同方式阅读现实的一把钥匙。

这就是作为实际现实之本体论的哲学的任务：在分析的层面上，把差异置于本质与偶然之间，表面效果与使事物运动的深层动力之间，以及改造生活的因素与标识生存的因素之间。我们这里所关注的是时刻，关键的入口，从这里今天的新闻(cronaca)将具有历史的广度。被置于存在层面上的是这样一个基本问题：我们所说的“今天”究竟是什么意思？今天的普遍意义是什么？它的本质特征是什么？也就是说，标志其有效性、矛盾和潜力的特征是什么？但这个问题并没有穷尽实际现实之本体论的任务。这不过是提出另一个问题的条件，而这次涉及一次选择和一次决定的形式。思想何以要把现在假定为特定的现在？除此之外还能释放什么，也就是其他潜在的可能性？现在的哪一部分是与自身相一致的，可以为其冒险的，

可以为其下赌注的？因为思想不应该仅仅局限于描述现实——穿越我们时代[*tempo*]的力的路线——而是要在这个实际现实中识别出一种比较的中心和不同视角之间的某种冲突，这些视角在实际现实的环境内部是并置而又相互区别的。思想是有环境的，而且总是被置放在内部与外部运动的边界上，在过程与事件之间，在真实性与可能性之间。这个边界，这个界限，这个前线，就是与哲学共享的场所；是其意义和当代命运的视阈。

我多年来的工作就产生于这样一个问题、这样一个选择。它涉及绝非容易的一种尝试，即寻找关键词和范式的位置，并围绕这些关键词和范式构建某一历史时刻的坐标，即便它们不是肉眼所能看见的一种形式。这至少是我开始研究时提出的问题，对此我试图予以回答：如此深切地构成我们时代特点的冲突、创伤、梦魇——但也有要求、希望——是什么？我个人以为我已经在免疫和免疫化的范畴里描述了这个关键词、这个范式。这两个词是什么意思？我们都知道，在生物医学的语言中，我们把免疫理解成一种豁免或保护以免受感染的形式；而在司法词汇中，它代表一种保证，使人不致触犯普通法。在这两种情况下，免疫化指一个特定环境，使人免受他或她（以及整个共同体）所面对的危险。这里事先描述的共同体（*community*）与免疫（*immunity*）之间的潜在对立就是我最近的思想来源。在不能就复杂的词源问题进行详尽讨论的情况下，我们说免疫或其拉丁语形式 *immunitas* 是作为共同体的反面，即 *communitas* 的反面出现的。这两个词都派生于 *munus*，意思是“才能”、“职位”和“义务”，但 *communitas* 具有肯定的意思，而 *immunitas* 具有否定的意思。因此，如果一个共同体的成员肩负这种天赋的义务，服从尊重别人的法律，那么，免疫就意味着豁免或解除这样的条件：免疫者是躲避涉及其他人的义务和危险的人。免疫者是打破社会流通而置身其外的人。

按照这种理解，我想要讨论的潜在命题就有两个。第一个是这种免疫的“装置”（*dispositif*）——这种豁免和保护的要求——原本与医学和司法领域相关，现在却逐渐延伸到我们生活中的各个领域和各种语言，最后成为当代经验中既是真实又是象征的一个凝聚点。当然，迄今为止，每一个社会都有一种自我保护的要求。每一个集体都提出了关于保护生命的激进问题。但我的印象是，只有在今天，在现代性终结的时候，这样一种要求才成为旋转的轴，围绕这个轴来构建整个文明的实践和想象。要首先理解我所说的意思，只要看一看免疫学的作用就足够了，这等于说，致力于研究和加强免疫系统的这门科学不仅具有医学意义，而且具有社会的、司法的和伦理的意义。只要考虑一下艾滋病的自动免疫不足综合征对于正常人来说意味着什么就足够了，这等于说，服从相关于个体和集体经验的确切标准不仅仅与卫生或健康相关；在所有内在关系的领域内，这种疾病的梦魇所针对的不仅是预防疾病的，而且针对社会

文化。如果我们从传染性疾病的领域过渡到社会和移民的领域,我们还有更多的证据:移民数量急剧增加的事实被看做我们社会的最大危险——在我看来这是错误的——这从另一方面也表明了免疫问题的重要性。无论在哪里,只要设置了障碍和新的检疫站,新的分隔线就出现了,表明某种威胁,或至少威胁到我们的生理、社会和环境认同的东西。这就仿佛是艾丽阿斯·卡内蒂单独提取出来的那种恐惧,我们的现代性就起源于触摸、接触和传染的邪恶短路之中。接触、关系和共同生存即刻在传染的危险面前土崩瓦解了。

这也可以用来解释信息技术。这里也存在着最严峻的问题,所有用户的梦魇,即所谓的电脑病毒,不仅在外面的小小的家用计算机内,而且在全球规模上调控金融、政治和军事关系的大计算机内。在相当长的一段时间内,西方政府已经拨巨款建设反病毒项目,即能够免除病毒因子入侵的免疫系统,即便是与可能的恐怖袭击相关的话。今天,就政治领袖的司法免疫展开的战斗也是国际国内争论的焦点——如关于皮诺切特和米洛舍维奇的争论,但还有更多的人——这进一步证明了我的论点。除了这里所举的例子外,人们所恐惧的是单一国家主权的削弱,民族组织的司法界限的打破,以及仍在建立的国际正义的某种形式。简言之,从任何一个角度来看,今天所发生的一切,从个体身体到社会身体,从技术身体到政治身体,都涉及免疫的问题,这是每一个旅游路线的交叉口。而重要的是不惜一切代价阻止、防止和遏制可能在任何地方出现的传染。

如上所述,对自我保护的这种专注不仅仅属于我们的时代。在时间的流程中人们对危险的认识也是相当不同的,但恰恰在我们的时代达到了巅峰。这是由于一系列同时发生的原因都与所谓的全球化相聚不远,也就是说,人——还有观点、语言、技术——的交流和融合越多,作为反冲的生成就越多,即防御性免疫的要求就越多。最近与地方团体的认同可以解释为对全球传染也就是全球化的一种免疫拒绝。“自我”越是认同于“全球”,也就是说,越是难于把外部的东西包括进来,它就越是在地融合每一种否定的形式,就越能生产否定性。恰恰是由于柏林墙的倒塌,既是真实的又是象征的一堵墙,才导致了許多小墙的搭建,最终把共同体的观念改造和堕落成一种受攻击的堡垒。最重要的是,无论是在洛杉矶的边缘还是中心,都出现了对过度流通、因此也是对潜在传染的阻止。从这个观点出发,病毒就是我们全部梦魇的总隐喻。事实上,在我们的社会中曾有一个时期恐惧——至少是生物的恐惧——已经被削弱了。我说的是20世纪50、60年代传播的乐观观点,即抗生素可以使世界摆脱许多种千年疾病。在艾滋病出现之前这种乐观情绪一直持续着。艾滋病冲垮了人们的心理防线。象征的和真实的病毒再次显得不可战胜,它们是真正能够渗透并把我們拖入意义真空之中的恶魔。正是从那个时候起,免疫的要求开始强烈了,最后成为我

的根本措施,成为我们赋予生命的真正形式。

二、然而,恰恰在这里我提出了第二个命题,即免疫对于保卫我们的生命来说是必要的,如果越过某一界限的话,就必然迂回否定这个界限。在这个意义上,它迫使这个界限进入一种牢笼或盔甲,其中,我们不仅丧失了自由,也丧失了我们个人和集体生存的意义,也就是意义的流通,我用共同体(communitas)来定义的那种自身之外的生存的出现(因此也指在构成上暴露的生存特性);也就是海德格尔所说的生存的外部。这里有一个我们应该集中考虑的可怕的矛盾:拯救个体和集体生命的也恰恰是阻止其发展的东西,也就是在特定的时间迂回毁掉了生命的东西。我们可以用瓦尔特·本雅明的语言,他本人就死于界限的关闭——高剂量的免疫就是牺牲生命,这指的是从每一种有质量的生命到简单的生命。把生命简约到纯粹的生物层面,从自然生命(bios)到永恒生命(zoe)。要维持这种状态,生命不得不让位于一种外部力量,它渗透到生命之中,压垮生命;融入它希望避免的一切,深陷于意义的真空之中。

另一方面,这个矛盾——保护生命与否定生命之间的这种二律背反的联系——就暗含于医学免疫的程序之中。如我们所知,为防止某种疾病而给病人种疫苗,要给生物机体注射那种疾病受控制的、可持续的一部分。这意味着在这种情况下医学也包括它所极力要防御的同一种毒药,为了让某人活着,就有必要让他先品尝死的滋味。这就好比现代免疫过程已经强化到其矛盾的最大程度:医治总是以致命的毒药的形式进行的。如果这种免疫实践与社会身体的机制相关的话,那也就有了相同的二律背反,相同的与事实相反的悖论:要不断提高社会防止风险侵入的门槛,这也是我们已经在相当一段时间内所熟悉的东西,意味着阻止发展,甚至倒退到以前的某个状态。这不是调整保护的层次使之适应风险的有效性质,而所调整的是根据日益增长的保护需求来看待风险,就是说,风险是为了控制风险而人为制造的,是保险公司的例行公事。所有这些都是现代经验的组成部分,但我的印象是,我们已经触碰到了,一点,一个界限,由此,风险与保险之间、保护生命与否定生命之间相互强化的机制,就真的冒无从管理之险了。为了从非隐喻的角度理解我的意思,先考虑一下所谓自动免疫疾病所发生的一切,当免疫系统如此强烈以至于调转枪口袭击自身,袭击它应该保护的机制时,它就毁掉了这种机制。当然,免疫系统是必要的。任何个体和社会身体都离不开它。但是,当他们毫无限制地发展时,他们迂回地把整个生物机体推到了爆炸或内爆的边缘。

这恰恰是2001年9.11事件发生后出现的威胁,我相信眼下的战争与免疫范式有着双重关联:这既是它的恶化形式,又是一种失控;我们可以说这是这次“免疫危机”的悲剧结果,也就是热内·杰拉尔德用“献身危机”所表达的意思,当献身的逻辑

横扫限制献身者的堤坝时,结果必然是整个社会都趋向暴力。正是在那时,鲜血到处喷涌而出,人也被撕成碎片。我想要说的是,现行的冲突产生于两种鲜明对照的、镜像一样的免疫偏执的结合,一个是伊斯兰教的原教旨主义,它决心誓死保卫自己宗教的、种族的和文化的纯洁,不受西方世俗化的污染;另一个是西方的组合,要把地球上其余人排除在他们过剩的物质丰富之外。当这两股矛盾的冲动在没有任何分隔方式的情况下合在一起时,整个世界就发生了动荡,其特点就是最具破坏性的自我免疫疾病的特点:过度的防范来自机体外部的因素,致使矛头指向了机体自身,导致潜在的致命效果。随双子塔一起爆炸的就是此前一直把世界聚拢在一起的那个双重免疫系统。

我们且不要闭眼不看这样一个事实,即这个悲剧事件完全发生在一神论的三角之内:基督教、犹太教和伊斯兰教,其真正的和象征的震中是耶路撒冷。一切都是在那里发生的;一切都是在那里首先受到压抑,然后又释放出来,都是在致命的一神教圈子之内(而不是在佛教或印度教之内)。为什么呢?我要冒险指出的是,这些文明——伊斯兰教、基督教和犹太教——处于冲突之中不仅因为它们相互敌对,相互分歧,恰恰相反,它们太相像,太紧密地相互关联,在构成范畴上,在一的逻辑上,在一神论的综合征上,都太紧密相关了。在东方,这是以一个神的形象出现的,而在西方,我们的唯一真正的神是具有绝对价值的金钱,这并不能使我们忘记这样一个事实,即两者的逻辑都服从于统一的原则;两者都想要依据各自的观点统一世界。正是这一点,我将界定为这场以石油、领土和炸弹为前导的战争的哲学要塞。而最重要的是真理的问题;战斗并未在两个部分真理之间进行,而这两个部分真理的雄心是成为全球真理,而这恰恰是一神论的真理模式,至少可以说是已经政治化的一种政治一神论,而宗教的一神论所包含的就不简单是精神富裕了。一方面是伊斯兰教原教旨主义尚未黯淡的真理,完全与自身相偶合的真理——写在《可兰经》中、并由此而征服世界的一种真理。另一方面是西方虚无主义的空洞真理,一个世俗化的基督教的真理,按照基督教的信仰,真理是不存在的真理,最重要的只是技术表现的原则、赚钱的逻辑和总体生产。这两个真理,一个完全是充实的,另一个完全是空洞的;一个呈现给自身,另一个则退隐到自身的缺席之中;但两者都是绝对的、排外的,他们相互冲突,患有相同的免疫偏执狂征,所以要征服世界,塑造它自身反映出来的一个世界的全球性,使自身膨胀直到爆炸为止。政治一神论——即必须对应于一个神、一个王、一个国家的观点——以最暴力的方式表达了免疫化的本质:不能容忍外部事物、排除外部思想、不容许可能威胁到一的逻辑的任何外部疆界的关闭。

三、由于不想检验这样一种事物状态的政治、社会和文化责任,我将把话题局限于这样一个不可否认的事实。既然已经被托付给偏执地与自身相认同的一个自动免

疫系统,这个世界,也就是整个人类生命,已经没有更大的存活机会了。对生命的消极保护,如此得到强化以至于转化为自身的反面,将迂回破坏的不仅仅是外部的敌人,还有它自己的身体。内化的暴力——对外部和对反面的废除,在一种彻底的否定中可以转化为绝对的外化。那么,我们该怎样打破这个死亡逻辑呢?如实际现实的本体论所表明的,我们在哪里找到可以把当下转化为另一个可能的现在的地点呢?对类似问题很难给予完整的答复。所清楚的是,我们不再能够给予完整的答复了。我们当然不会回到“威斯特伐利亚模式”(Westphalian),共同行动的国家,完全拥有主权、对其他国家持自由态度的国家,这个模式主导世界已经至少有500年之久了。同样不可能的是在相互对立的阵营之间建构平衡,这些阵营自第二次世界大战结束以来到上个世纪最后十年就始终主宰整个世界。而回归到以伦理为限定的诸多场所构成的星群也同样是不可想象的,这些场所是由地域、血缘和语言之间的绝对关系连结在一起的。在我看来,要走的路并不通过全球和地方的辩证关系,它看起来是对立的,而实则不然——所有当代政治哲学家都指出了这一点,但都指单一与世界整体之间一种新关系的建构。而这反过来又可认为是对一神论范式及其构成上的免疫逻辑的打破。这里我想要提出的是要摆脱神学—政治词汇的激进问题,尽管可能产生各种各样的结果,但我们都仍然会发现自己,如我以前说过的一神论综合征所表明的。我现在说的并不是伊斯兰世界,而是西方,如卡尔·施密特早就向我们解释过的,其世俗化充满了政治神学。

当然,要做到这一点,即要摆脱神学政治的词汇,这是我们所有范畴的源头,从主权开始,直到司法的个人,这并非易事。但的确没有别的办法了。我们不能走回头路,回到各个国家相互自治、并对外部抱有潜在敌意的一个世界。那意味着与免疫的破坏和自毁逻辑攻守同盟,而我们所关注的却是在共同体的开放和多元形式中免疫的反面。世界现已不可扭转地联合起来,不仅在思想上,而且在“实践”上已经成为差异的统一,一个由不同因子构成的系统,其中,区别与差异并不是全球化过程的抵制和残存,而恰恰是抵制和残存的形式。我当然非常清楚,把这种哲学公式改造成实际的实践、政治逻辑和概念语言并非易事。然而,我们需要发现模式、形式、概念语言以便改造所有政治原教旨主义都以单一和多元逻辑采纳的免疫倾向,在这些倾向中,差异恰恰是使世界统一的因素。我以为,西方——如果我们真的要非防御性地或防御性地使用这个范畴来反对其对立面的话——自身就有力量、资源和文化手段来进行这种激进的改造,而且是就“改造”一词最有力的定义而言的。而这仍然会使世界同质化为一个模式。从赫拉克利特的时代起,一就是由差异而非同质性达成的。多样性是西方的传统,只不过从未彻底地实现过。西方的暴力史有相当一部分是以压抑和忘却为标志的。我们今天生活于其中的悲剧悖论就在于这样一个事实,即向西方

宣战的那些人已经再生和强化了那个相同的出发点,那种相同的病态恐惧狂,那种相同的信念,即不同民族之间的群体或关系如果不是必死的、自动免疫的冲突的话,就不能存在。

在这样一种环境下,其中最具破坏性的倾向都在战争之路上加倍地反映出来,唯一的可能性就是打破只反映自身而看不到别人的镜像;换句话说就是打破符咒。伟大的法国语言学家埃米尔·本文尼斯特提醒我们,拉丁语中代词“我”(self),就其变格和各种现代派生形式而言,都包含古印欧语系的一个词根,由此派生出拉丁语的 *suus* 和 *soror*、希腊语的 *éthos* 和 *étes*,意思是关系和联合。由此,本文尼斯特推断这个词根是两个不同语义路线的源头:第一个指个体和私下的我,用 *idios* 来表示(属于同一个我的意思);第二个指较大的有更多主体参与的圈子,即我与他者的关系。由此而衍生出 *hetairos* 和 *sodalis*,这两个词都表示一种群体关系——即具有相同特征的人所共享的,也恰恰是共同体中的 *munus* 所共享的。我们因此而有了反映“同一个我”的“我”与区别于并脱离“他者”的“我”之间的复杂关系。这表明我们所说的“我”在其源头就是不能用同一和差异、同一和他性来解开的结。我们且不要以任何方式高估这些词源学意义,但我们也许能在我们的语言传统内部,如福柯所说,发现颠倒当下路线的钥匙;在语言史的实际现实中释放另一种现已存在的可能性,即便那是尚未经验过的。

免疫式民主

[意]罗伯托·埃斯波西托/文 李自修/译

一、所谓“共同体”(“community”),指的即是民主吗?如果不是,那么,它是否能够被置于或者已经被太深地置于浪漫主义、极权主义和种族主义“权利”的概念性词汇当中了呢?这就是问题之所在,即美国新社群主义(neo-communitarianism)业已诘问过的一个问题,也恰恰是在某些国家,特别是在法国和意大利贸然重新思考共同体的时刻,在欧洲逐渐抬头的一个问题。这里所争论的,不仅仅是一个合理的问题,而且,从某些方面说,也是一个民主文化在其中深刻检视着它自身的理论规则和未来之无法回避的问题。虽说这是一个错误的问题,或者说它的表述有误,但这并不能改变事实于万一。之所以说它是错误的或表述有误,是因为它——为了使自身与共同体范畴相关联——把一种概念即民主概念当成了对它进行比较的条件,而这种概念又完全不能够对它加以“理解”,其原因不仅在于它的现代意义起码是在很晚的时候才出现的,还因为它是一种谄媚,而且越来越淹没在一种完全属于政治的和体制的维度之中了。

就民主的政治逻辑观念的这种缺乏深度和实质而言,共同体则具有一种非常不同的语义广度,无论从历史的垂直层面还是从意义的共时性层面上说,情况都是这样的。不过,这里并不是试图进行完全重构的场合,尽管我近来的研究始于共同态(communitas)的词源学起源,而且,疫责(munus)这一用语在拉丁文中的起源甚至确定了这一概念在历史上以及在语义学上的丰富(见罗·埃斯波西托,1998)。不过,从以上讨论可以推断出来的是,正确的诘问并不在于共同体能否变为民主词汇的一部分,而甚至是在于民主能不能在共同体词汇里成为其意义的一部分,或者起码来说成为其意义的某些成分。由于我不打算过早地将事情和盘托出,因此,所需要做的第一步就是更多地关注于第二个用语了。在这里,20世纪试图借以界定共同体,即随之失去了共同体原初意义的一种共同体的概念性二分法,对于我们完全无济于事。我所讨论的不只是由所谓美国社群派就有关他们假定的对手即自由派所建构的一种共同

体,相反,后者却在他们无意识地共同拥有的一种主体论以及完全的党派词汇的特殊意义上,构成了他们确切的分界面,而这不仅适用于共同体,也适用于个体(这里,与个体相同,各种共同体也在它们自身中间彼此区分开来)。而且,也是在“共同体”和“社会”之间更加确定不移的相排并列的情况下,进行讨论的,这种相排并列,在斐迪南·滕尼斯《共同体与社会》(*Gemeinschaft and Gesellschaft*)一书中所作的类型学的详细阐述达到了登峰造极的地步。而且,正是因为在这里,尽管所说的比第一种的解释更好,共同体才依然完全被铭刻在两个用语之一——社会——之内,从而彰显出它完全是由社会所产生的。共同体这一观念不仅与现代社会所共生,且除了与它形成对照外,并没有获得意义。是社会“建构”了它本身固有的和理想类型的逆项(reversal),以便能够——运用取决于人们观察和判断的角度的辩护式或者诽谤式用语——来创立它自身。事实上,滕尼斯以及他的许多的(但又不太明智的)20世纪效仿者所说的有机共同体,从来没有这样存在过这一点,就被视为是创立它的二分法的神话特性的标记和肯定:它只不过是一个处于其最大发展阶段之自我释义的形象而已,而这同它和它的诸位初始危机相一致。

这是否意味着人们因为共同体并不具备一种逻辑的和历史的、能够从范畴角度来界定的对立面,而当真不能就它作任何讨论了呢?如我在别的地方试想说明的那样,要不是所争论的东西涉及一种与它通过对比方式所提及的概念具有相同的历史深度和相同语义力量的概念之意义,情况还是并无不同之处。正像“个体”、“社会”和“自由”等现代理念凑巧与它从外部对立,共同体也以一种原初的共同-归属感(co-belonging)同这种意义相符合。这就是共同体即使凭借对比方式,仍然具有同一词源学和概念基础的原因所在。我认为,自己已经把这种意义同“免疫”(immunization)关联起来了。后者是从拉丁文用语免疫态(*immunitas*)的延伸所派生出来的,而免疫态——前者系否定,后者系肯定——又是通过与词元疫责(*manus*)发生关系,且与共同态相完全联系的。如果说共同态成员是由同一法律,由他们必得奉献的相同义务和馈赠[*dono*]结合在一起的——这也正是疫责的含义,那么,被免除疫责者(*immun-is*)则相反,指的是被豁免和被免除了这些义务的人们,即对于他人没有义务,因而能够完全葆有其自身固有本质(*sostanza*)的人们,他作为主体而拥有自身(试比较:罗·埃斯波西托,2002)。进行这种词源学—范式选择的长处何在呢?首先,这两个概念完全的共同—蕴义(co-implication)指出,人们可以按照历史次序把它们一个接一个排列起来,根据任何历史哲学的乐观(或者悲观)形态加以替换。一切个体、社会,或者一切类型的、基于释义者的“进步”或者“退步”立场的自由,将盛行于或者脱离开古代的共同体。进一步说,它还开辟了一片更大的视域(horizen),以此来观察那不仅以一种政治逻辑方式,最重要的是还以一种社会—人类学方式,所理解的民主原动力。这

是因为,在当代没完没了的民主辩论中,假如还有什么东西的话,那正是托克维尔以无与伦比的力量所发动的对民主者(*homo democraticus*)那种永久的注视了(试比较:几则例外之一例,见马·卡西阿里,1977)。

然而,“免除疫责”这个范畴,能够恢复民主分析那种同样的广度和那种同样跨学科的横向结构(*transversary*),20世纪30年代和50年代的伟大社会哲学,就是以此来审视极权者(*homo totalitarius*)人类学的——这里,除了法兰克福学派,我还想到了与巴黎的社会学学院^①相联系的著述,特别是巴塔耶论法西斯主义的里程碑式的文章。就一方面而言,可以清楚地看到共同体和民主两者在单一悖论式缠结(*aporetic knot*)^②之中,结合在一起的深刻关系;现代民主用以进行言说的,在这样一种程度上是一种与共同体语言相对立的语言,即它甚至向它自身内向投入了更多的免除疫责的要求。

二、与共同体范畴相对立,免疫范畴是解读现代政治系统的最富有成效的释义方式。对于上世纪举足轻重的否定人类学(试比较:B. 阿卡里诺,1991)来说,从普莱斯纳^③到盖伦^④再到卢曼^⑤,通过帕森斯(试比较:M. 鲍托里尼,2005)所从事的“霍布斯式的等级范式”的系统对话,这一点已然十分清楚了。在一篇恰恰题为《共同体的局限》(*The Limits of Community*)的评论中,普莱斯纳把“民主游戏”的免疫式逻辑(*immunitary logic*)与共同体相排并列起来(见赫·普莱斯纳,2001):在一个必然处于危险境地的诸个体相互博弈权力和威望这些赌注的世界上,避免灾难的唯一方法,就是在他们之间设置足够的距离,使每一个人免除了对其余每一个人的疫责。就每一种共同式的诱惑而言,公共领域正是人们以其游离的形式进入相互之间关系的。这里,就产生了对于策略和控制机构的需求,以便使他们在没有联系的情况下“相邻而居”,从而,通过运用保护他们不与他者之间出现阴险的、令人不快的联系“面具”或者“盔甲”,来增加个体的自足性领域。如卡内蒂^⑥所提醒我们的,没有什么事物会像触及深入到其自身固有的个体边界的东西那样,使个体感到恐惧的了(见艾·卡内蒂:1981,第17—18页)。在这一人类学框架内,人们是由恐惧原理和持续的不安全感所支配的——同一种政治学到头来总是以等同于某种外交艺术告终,而这种艺术却以

① 社会学学院(Collège de Sociologie),一个法国知识分子的松散组织,1937年成立于巴黎。——译注

② Aporetic 派生于希腊文 *aporia* 一词,系修辞学用语,后成为解构主义的常用语,说明在任何文本论述中,都不可避免地存在着矛盾或者悖论。这里的意思是指,如果把“共同体”和“民主”结合起来,这种结合只能是悖论式或者矛盾的,彼此都具有相悖谬或者矛盾的张力或倾向。——译注

③ 海爾姆思·普萊斯納(Helmuth Plessner, 1892—1985),德国哲学家和社会学家,也是哲学人类学的主要代表人物之一。——译注

④ 阿诺德·盖伦(Arnold Gehlen),德国社会学家。——译注

⑤ 尼克拉斯·卢曼(Niklas Luhmann, 1927—1998),德国社会学家。——译注

⑥ 艾利亚斯·卡内蒂(Elias Canetti, 1905—1994),保加利亚出生的德语小说家、散文作家,著名作品为《群众与权力》(*Crowds and Power*),1981年获诺贝尔文学奖。——译注

礼仪、机智和品行等文明形式隐藏了天然的仇恨关系。

在普莱斯纳的观点中,依然是在艺术和技巧之间摇摆不定的政体,在盖仑那里却明确地呈现出了某种体制性质。盖仑也以人类对于其他动物物种天然匮乏的霍布斯式(以及尼采式)思考,把这一生物学的匮乏转变成保护生命需求的可能性(见阿·盖仑,1986)。但是,关于他的前辈,他却渴望着用一种体制的真正和固有的理论来稳定这种免疫式选项(见 U. 法迪尼,1995)。在环境冲击和压力的情况下,诸体制则肩负着把人从事件偶然性置于他身上的重负中解放出来的任务。这同时要求某种“可塑性”,也就是说,一种适应于某一给定的、并没有使人遭受无法忍受冲突情况的能力,但同时也要要求一种对于他或她自身固有的抑制那种分裂驱动力诸本能的驾驭,而且这种驾驭又在某一自我复制意义上,以与需求的满足在一个严格控制着的相容性框架内被容纳并被推迟的那同一种方式,来引导这些本能。只有通过这种双重放弃,人才能够被安全地免除由他的匮乏的结构所决定了的那些各自的危险,也即,去占据那种使它远离它自身的那种初始虚空,去重新挪用那种原本不是他自身事物的东西。然而,去占据这种虚空,以及使不适当的东西成为适当的,就等于把“共有”(the “common”)还原至消失。而实际上,免除诸体制保证的环境偶然性,就民主体来说,是与远离偶然性寓于其中的世界相一致的,而且,正是由于这一原因,也是与从那个在与他人的关系之中强迫偶然性顺从的共同的疫责中被提升起来。这样,就使得个体关闭了他的原初开放性,个体就被限制在他自身固有的内在在里面了。免疫如果不是外在性的逐步增强的内在化,它还能是什么呢?如果说“共同体”就是我们的“外部”,是我们之外部(the outside-of-us)的话,那么,免疫就成了在我们内部再次引导我们打破每一种与外部联系的形式了。

毋庸置疑,尼克拉斯·卢曼就是把这种逻辑推向极端的人。他的理论,就位于帕森斯的功能主义(functionalism)和控制论(cybernetic)模式的调整范式的交叉点之上,他的理论,构成了对于作为现代化特殊形式的免疫式逻辑的最为精密的说明。此外,他不仅认为,“一系列历史趋势指明了从现代肇始以来,特别是从 18 世纪以来,对于社会免疫学^①日益增加的关注”(见尼·卢曼,1990,第 588 页),还认为,原来与法律(*diritto*)相一致的免疫式系统,被延伸到了从经济到政治的社会生活领域。这一趋势,在对于系统和环境关系的最初的卢曼式界定里,已经显而易见了,而在这种关系中,由环境所引发的对于危险无序的系统控制问题,不仅是凭借着单纯的环境复杂性的还原,也是通过在这系统内由外在复杂性到内在复杂性的转换,而得到解决的。不过,对于环境差异甚至产生更大后果的第二种策略,也补足了免疫式过程所激活的内

① 免疫学(immunology),由于在词源上都派生于同一词根,因此在不同的生物医学语境又译为“免疫学”,即多义词。汉译无法用单一译法表达,则代之以同音词“免疫学”和“免疫学”。同理,immunization 一词,在社会学语境下译为“免疫(过程)”或者“免除疫责”;在生物医学语境下,译为“免疫”。——译注

在化的第一种策略。而这就表明,它已经被全部含纳进这系统之内了,也就是说,它客观地消失了。照卢曼的观点来看,由采用自创生论(*autopoiesis*)^①的生物学概念而决定的这种发展,在于把镜头从环境的系统性统辖的防卫性层面,转移到这一系统内的自我调节,而这就环境压力而言,却是完全独立、自主的。这一系统的复制,总是以一种更加复杂的方式进行的,它本身就构成了组成它的那些因素。显然,这一绝对循环逻辑所产生的结果,不仅打破了与外部关系的任何形式,也恰恰对“外部”这种理念表示了质疑。假如使民主系统落入圈套的这些矛盾,最终仍然拥有警告其免疫式机构,从而启动一种针对着毁灭的所有威胁的防卫性反应的话,这就意味着,这些矛盾不再使外部反对内部。它们不是别的,而正是内部之外部,正是它的诸单纯折叠(*folds*)之一种了。然而,它同时也意味着,免疫式系统“免除”了那同一种共同交流,并把它包含进其指涉性机制里面。它还意味着,全部的共同交流式流动(*communicative flow*)不是别的,而正是免疫过程的一种自我复制的投射:“免疫式系统,”卢曼最后说,“在拒绝共同交流的过程中,采用了‘不’的说法。这样一种系统,是在没有与环境共同交流的情况下运作的”(同上书,第 iv 页[因原文有误,也可能是第 vi 或第 ii 页——译者],第 613 页)。^②

如果我们把卢曼免疫式理论的这些章节,同生物医学愈益重要的分支历史,即一种真正的和严格意义上的免疫学作一比较的话,那么,它们的相似之处还是引人注目的。我们知道,免疫学的对象在于脊椎动物对于外来物质的引进机体作出反应的能力,从系统充分回应以外来抗原为代表的诸环境危害的角度看,在于机体产生能够保护它们生物化学同一性的抗体。然而,这一总的观点——即从化学免疫学朝细胞免疫学移动的观点——却经历了深刻的变更,而这些变更又是沿着意义的同一方向移动的,正如在系统理论中所经历的那些变更一样,也就是说,从外部的防卫朝内部的自我调节移动的。根本的问题是以抗原——即,为了产生抗体而从外部所接受到的病毒——的作用而转移。抗体反应又是以什么方式同抗原性反应相联系的呢?从上世纪中叶缘起于埃尔利希^③直到埃讷^④等人开始取得进展的反应,就在于免疫抗体并不是由抗原的引进所决定的,而是先它而存在着的。如果无法回溯(甚至是部分地回溯)一种长期争议不休论争的最显著方面(就这一点而言,请见 A. I. 陶伯,1999),对于

① 自创生论(*Autopoiesis*),本义是“自我创生”,由希腊文 *αὐτό*(*auto*[自动], *self*[自我])和 *ποίησις*(*creation*[创生])构成,指一个机体自我生产的过程,最初由智利科学家胡姆博特·马图拉纳(*Humberto Maturana*, 1928—)和弗朗西斯科·万那拉(*Francisco Varela*, 1946—2001)引进。——译注

② 这里,作者颇有利用拉丁文词源学游戏笔墨之嫌。例如: *communitas*, *community*, *common*, *communicate*, *communication* 等。——译注

③ 保罗·埃尔利希(*Paul Ehrlich*, 1854—1915),德国血液学家、免疫学家、化学疗法科学家,诺贝尔奖获得者。——译注

④ 保罗·埃讷(*Paul Erne*),德国血液学家。——译注

我们的重构关系重大的，在细胞免疫学中，正如在卢曼理论里那样，核心的问题不是机体区分它自己的成分和它的外来成分的能力，而是免疫系统自身的自我调节能力。抗体细胞(anti-corporeal cells)如果在抗原缺席的情况下进行表达，也就是说，如果缺乏外在刺激的话，那就意味着，免疫系统带有了一个内在承认(*riconoscimenti*)之网络的绝对自主的诸特点。现代性从一开端便反对着的共同式“感染”的危险，正是一场免疫(免役)战争的最后结果。这样，就不再存在着它必然保卫自身不受侵犯的外部；这样，这一外部，除了是它自身的投射以外，就不存在了。这同承认免疫(免役)系统没有时空的界限完全一样。我们被认同为作为我们的我们自己了——确凿无疑地远离了我们正在被共同体所改变这一事实。

三、可这又会怎样呢？如果这就是现时代的特点，那我们应该到哪里去寻找救援呢？难道仍然有可能在我们的各种民主制度当中激活某种共同体思想吗？我们能够再一次把共同体和民主——不过，这一次是以稍微不同的方式——结合起来吗？我能够想象一种并不免疫的民主，即一种尚未被免疫的，或者说一种一般的免疫，既毁灭了思考共同体的可能性，又毁灭了它本身的民主吗？我认为不是这样。我认为，开门第一件事就是停止思考共同体，相反，我的看法是，过去从来没有比今天更是一次对于所提倡的共同体重新激活了。如果不是共同体问题，不是它的缺席问题，而且，也不是它的要求、外观，或千万个冻馁者、被放逐者、流亡者——他们的形象枯槁得可怕，一天一天从全球各个角落里闪现于电视屏幕——的凝视问题，那么，人们还能告诉我们什么，我们还能讨论什么？

然而，共同体——借此，我指的是那种关系，我们的共处(*cum*)^①，作为共处的我们——在每一次的诞生中，在每一次的遭遇中，即便是与最匿名的和司空见惯的、与似乎是最平庸者的遭遇中，难道不还是被回想起来吗？尽管如此，恰恰像以往的情况一样，正是我们亟需反思的事物才变得最不明显了。实际上，关于共同体的思考，从来没有像今天这样，仍然面临着遗忘和改变得无法识别的双重风险；仍然面临着压抑和出卖。遗忘，首先因为共产主义的终结，共产主义的崩溃——共产主义的彻底的以及一切共产主义形式的崩溃——如一阵论争的旋风，产生出了一个理念的虚空，在这阵旋风中，共同体问题似乎被诸政权过滤掉了，丢进了万丈深渊，从而信誉扫地，处境尴尬了，这些政权，不堪它们错误和它们惨剧的重负，而爆炸或者被压破了。然而，除了遗忘和抹去的危险外，另一种危险也靠拢过来叠加在上面，但这种不是不大的而是更严重的危险，即共同体理念颠倒为它的反面的危险，因为它并没有设置屏障，而是

① 拉丁文 *cum*=*com*(with)，意思是“同”、“与”等。这里作者想说明的是，“共同体”的本质，就在于与他人相伴，姑译为“共处”。——译注

拆除了这些屏障。这一危险虽然发生在世界周边远离而又邻近我们的地方,就在我们世界的中心被发现了,因为,共同体已被还原并衰落到了对于各集团新的完全依附(*particularismi*)进行防卫的地步,到了对于封闭的和屏障环绕,以便提防处于外部之敌对并反对一切不属于它们事物的小国进行防卫的地步;而这可能削弱与同一性以及被视为它们自己固有事物的强迫性联系。所以,在这种情况下,堡垒的形象就被叠加在沙漠的形象之上,这确定不移地以一种新的、甚至更加有力的免疫式意义摆动或者漂流,颠倒了共同式视域。正出现在亚得里亚海彼岸,出现在亚洲、非洲,同时也出现在洛杉矶中心的新伦理学的、宗教的和语言学的那些共同体,如果不是有关共同存在的自动免疫的最叫人激怒的一种形式,又是什么样的呢?如果不是对于在另一方呈现为阴险事物的自我挪用的释放,又是什么样的呢?如果不是取消一切与再次折叠于它自身的内原繁殖中的某种内在性有关的外在性的尝试的话,又是什么样的呢?

共同态这个概念——甚至是此前它之所自的疫责这个概念——也在彻底与这种表面上看起来无法停止的朝内在化(虽然我们也可以称之为共同式类型的“埋葬”[*interment*])的驱动力的意义上,推动着我们。相反,它指的是存在的外在化;或者倒不如说,是对作为外在性存在的那同一存在、经验、狂喜,等等,在这些措辞的根本意义上所作的释义;作为主体对自身的逃避,或者作为它对他人性的原初开放,而这又从一开始就以一种“同在”(being with)或者“同一在”(with-being)的形式构成了它。也即“同一在”(Être avec)和共在(Mitsein)。^① 因此我认为,我们应该抵抗把他们只是以及仅仅视为哲学家,视为非常远离我们,与我们即日所面临的问题又是非常抽象的哲学家的诱惑。假如我们阅读他们(的著述)而不至于迷惑不解(尽管他们词汇的密度十分特殊)的话,那我们就必然会明白,他们所言说的正是这一点,正是作为那种似乎被封闭在内部的外在性的共同体,正是那个不可还原的核心(nucleus)——而且,由于这个原因而失去了他者——正是那种仿佛比前此更加限制了我们的意义域(horizon of meaning)的共同体式系统。

然而,如果说他们向我们提出的问题,是我们共有的一个问题——即有关处于主体“外部”的事物和有关主体之事物的问题——那么,就存在着不同的回应方式,以及,就我们赖以开始的潜在分析而言,我们所能够指出的事物了。怎样考虑——以及经历——免疫时代的“共有”?我们在何处才能找到只有从内部被呈现出来的事物的外部?巴塔耶的模式,是断裂(*effrattivo*)类型的模式。它运行于诸超越了它的主体之间的共同体式束缚阻断和蔓延可能点的选择;运行于社会循环通过相互匮乏而能够重新运行的创伤(见乔·巴塔耶,1997)。在这种情况下,对疫责的指涉,就成了某人

^① 同一在(Être avec)和共在(Mitsein),系分别由巴塔耶和海德格尔所提出的概念。——译注

自身事物(proprio)的丧失观念的一部分,就成了对某人自身事物征用或削弱(deprop-riazione)的丧失观念的一部分,而这又在其一切假设中对免疫式逻辑提出了质疑,也就是指,保护和防卫“自我”不受外来威胁。像巴塔耶从有利于一种不再由积累的律令(imperative),而是一般来说,由非生产性开支因此也是由天赋所主宰的一种经济角度,来界定的我们各种民主制度的功利主义范式一样,从这里开始,到对有限经济(economia ristretta)提出质疑,只有一步之遥了。事实上,巴塔耶所勾勒的,是这样一种概念:即彻底与动物一人(animal-man)有机匮乏理论相排并列的充满活力之富裕的概念,而这又恰恰属于普莱斯纳和盖仑的新霍布斯式人类学。如我们所见,当他们实施一系列关注于使个体从其共同体式镣铐中获得自由的时候,巴塔耶在纷繁交织着的自我保护当中,区别出了一种对立的倾向,虽说与在一种削弱某人自身事物的共同馈赠行动中个体身份的解体[depropriazione]相比,这种倾向其强度是毫不逊色的。^①

巴塔耶观察了这样一种倾向的人类学维度,海德格尔却把注意力转向了本体论的根源。他的疑问语气说是关注本质(esse)之内部(inter),倒不如说是关注内部之本质:不是关注存在的社会性(sociality),而是关注共处(cum[with])以及作为共处的存在。当我们转向民主问题时,这对我们意味着什么呢?成为其自身(being itself)具有共处之形式这一点,其含义是什么?又怎样把共同体的一种类似的**本体论(ontologia)**翻译成我们的语言呢?首先,是以共同体就是或者充其量说就是被给予的,而不考虑我们的意志或者我们来实现它的能力的这种简单命题意义上进行翻译的。它也是——或许首先是——在这样一些时刻被给予的,在这些时刻当中,它仿佛从我们的视野中消失了,如我们前此所见,它也仿佛被转换成了一片沙漠,或者被歪曲成了一座堡垒。这里,对共同体的否定,也是属于我们共同存在的某种事物;尽管不无缺陷或者是否定性的,它还是共同体的一种模式,正如孤独、冲突和混乱一样。的确,海德格尔在这方面还说过一些别的话——然而,只是在这种时候,他才在他的著作和生活的其他领域里自相矛盾。与从“本真的”(authentic)或者“某人自身事物”(proprio)方面来构想共同体的一切诱惑相反——也就是说,作为就人来说的自我挪用,或者是作为某人自身本质的一种人口总体(population)——共同体总与一种非本真形态有关,即与某人自身事物相反(improprio)的一种形态。如果不是某人自身的事物;如果不是它之所非(which is not),完全不是任何人之所有;而恰恰是一般的、匿名的、不确定的;如果这并不是由种族或者性别所决定的;如果这是暴露于意义、基础和命运之缺席的纯粹存在,那么,“共有”又是什么呢?

^① 这里,埃斯波西托的意思是,自我保护本能可具有一种相反的或者矛盾的冲动:一方面,这种本能坚持自身的个体性,反对共同体的限制和要求,另一方面,又在更大的共同体中,放弃或者“解体”个体自我。——译注

然而,还有可以用来重读海德格尔的共(mit[with])的最后一种方式,不过,这一次关乎到他对作为一种极端危险,以及作为一种潜在资源的技术(tecnic),所进行的模棱两可的评估。这里,我心里想到的是全球化现象,而技术成了它最终的、也是最令人瞩目的构型(configuration)。全球化并不局限于如何来表征它,而事实上在于,技术没有遇到任何抵抗或者差异(*difformità*),便用一种全球的权力彻底蔓延开来,而又不使它成为它自身的一部分,使之与它自身的模式相符合。从此一意义上讲,全球化也表达了免疫式系统对它自身之断然的封闭。的确,在一个变得与自身完全一致的世界上,这是成了调节个体和集体生活唯一原则的那种免疫;也恰恰是使得它成为全球性(世界化)的那种免疫。然而,这种“世界化”(mondalization),还产生了另外一种结果,即超越了巴塔耶和海德格尔的视域。这不仅同意义的毁灭相符合,而且同其从一切普遍原则以及一切给定的、期待着的、规定的意义中的抽离相符合。全球化也就是世界回归于其现象性(*fenomenicità*)的纯粹状态,就是回归于它即世界而不是回归别的什么事物(见让-吕·南希,1997)。换句话说,所谓这是此一唯一的(*the only*)世界——这一整个的(*the entire*)世界——还有仅只(*only*)是世界的意思;没有超越其单纯存在的预先假想、起源和终结。因此,从这一点看来,即从注意到对于产生了作为独一无二转折点之一部分的民族国家和现代性的逐渐侵蚀这一点看来,也许在这样一种全球规模上的民主,才可能怀着对这种即将发生情况的困难所必要的一切审慎和专心予以想象;或者不如说,民主问题只能延伸到这样一种层面,它能把民主撕扯得摆脱它似乎注定要追随的那种免疫式漂流(*immunitarian drift*)的羁绊:一种世界性共同体的漂流,这就是说,我们共有的唯一的(*the only*)世界。我们明白,免疫(免疫)是通过它试想使之中立的共同式“细菌”的受控结合,而发挥功能的。但是,假如我们把这一运作颠倒过来,情况会怎么样呢?假如我们试图通过完成免疫过程,来重新思考共同体,情况又会怎么样呢?实际上,是一个没有一种外部的世界,是一个完全被免除了疫责——按照定义,即没有一种内部——的世界。一种成功的免疫的巅峰,也能够进一步得到延伸,以便使之免除其自身的疫责;而目的则在于重新开放共同体的裂口和时间。

尼采、生命政治与动物性生存问题

[美]瓦内萨·列姆/文 杨国静/译

导 言

本文意在通过探讨动物性生存及其政治生活意义,来理解肇始自福柯的所谓“生命政治”话题。福柯自己并没有把生命政治与动物性联系起来,但是近年来,有些作者,如阿甘本(Agamben),已经开始这么做了。我相信,尼采哲学为探讨政治和动物性之间的关系提供了最富成效的途径。因为尼采重新发现了动物性生存在人类理解自身过程中的核心作用。另外,从被人们研究的第一天起,尼采的政治思想就以他把政治生物学化和把生物学政治化而闻名。因此,我首先简单探讨一下尼采研究和生命政治研究的最新进展,随后就尼采著作中动物性和政治的关系提出我个人的见解。我旨在表明:西方传统政治思想把政治看成是人类规避其自身动物性侵扰的机制,与此不同,尼采重新诠释了人性与动物性之间的关系,旨在把动物性从政治强权下的被动状态中解放出来。我认为,这样的解放过程需要文化的参与,换句话说,我们可以在尼采的文化哲学里找到一个解决方案,去打破支配着动物性生存的政治强权。

尼采的生命政治:对埃斯波西托观点的扬弃

罗伯托·埃斯波西托的最新著作《生命:生命政治与哲学》(2004)的英语版将于今年晚些时候出版。这本重要的著作作为生命政治领域作出了两点重要贡献:据我所知,它是第一本深入探讨尼采哲学和生命政治关系的理论著作。埃斯波西托把尼采的政治思想界定为一个生命政治的样板,同时认为它本身也是对生命政治

的评论。^① 由此,他令人信服地指出,就其多重内涵而言,我们最好在生命政治的范式下,通过该范式展现的不同话语可能性来理解尼采对人生与政治关系的分析。第二,该书认为,尽管生命政治研究表明福柯仅仅看见一种生物政治,事实上它有两种存在形式:即积极生物政治和消极生物政治。问题是:何种动物性生命的观念可以导致积极性生物政治的产生。

埃斯波西托论说道,现代政治思想的基本概念,如平等的观念、自由和个人权利等,都是意识形态构建的产物,旨在使政治权力合法化,以便后者行使其作为生命自我保护原则的功能:这些基本概念不过是一些中间手段,政治权力通过它们使生命获得稳定的状态。按照埃斯波西托的理解,尼采反对现代政治思想的整体法律框架,因为在尼采看来,政治并不保障生命的手段,相反,“生命总是已经满含政治性”(埃斯波西托,2004:82),换句话说,“政治就是原始情态,什么是生存,以及个体生命的本身都已经包蕴其中”(埃斯波西托,2004:82)。生命直接就是政治性的,因为它就是强力意志。反过来,强力意志表现为生命的过剩:生命总是溢出自身,这种过剩以死亡的形式表现出来。^②

埃斯波西托发现,针对死亡这种生命的“迪奥尼索斯式”过剩,尼采提出两种互不兼容的应对模式。第一种应对模式是“过度免疫”反应:尼采试图区分出一种“强势”生命,它必须让自己远离“弱势生命”,主要是通过对“弱势”生命宣判死刑来保护“强势”生命。^③ 埃斯波西托认为尼采“可恶的贵族主义倾向”植根于这种“过度免疫”机制,它直接引发了德国纳粹集权政府的死亡政治。^④ 但是,在尼采的著作中,埃斯波西

① 罗伯特·埃斯波西托《生命:生命政治与哲学》(都灵:Edizione Einaudi 出版社,2004年)的英文译本将由明尼苏达大学出版社出版。虽然尼采研究者普遍认为,福柯关于自主权力和规训权力的概念均源自尼采《论道德的谱系》一书中主奴道德的概念,但是,尼采思想是否也对福柯的生物权力和生命政治的概念产生影响尚待讨论。其他关于尼采与生命政治关系的探讨,参见 Friedrich Balke 的论文“Die Figuren Des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik”,载于《尼采研究》(德文版)32卷(2003年),和“Wolfe, Schafe, Ochsen. Nietzsche und die Liberale Politische Zoologie”(未出版手稿)。关于尼采和福柯关系的探讨,参见 Gary Shapiro 的文章《狗、驯化和自我》,收录于由 Christa Davis Acampora 和 Ralph Acampora 编辑出版的《尼采式动物寓言:成为超越于温顺与野蛮之上的动物》(纽约:Rowman and Littlefield 出版社,2004年),第53—60页;Martin Saar 的专著《作为批评的谱系学》(法兰克福:Campus Verlag 出版社,2007年);Gary Shapiro 的专著《灵视的考古学:福柯和尼采论视与说》(芝加哥:芝加哥大学出版社,2003年)。

② 埃斯波西托关于生命以死亡表现自我的过剩的观念与巴塔耶耗费的观念非常接近。巴塔耶认为从无数次的施予、消耗和浪费意义上说,生命就是过剩。因此,生命实际上已经是死亡(乔治·巴塔耶《耗费的观念》载于 Allan Stoekl 编辑的《过剩的观点:文选 1927—1939》[明尼阿波利斯:明尼苏达大学出版社,1985年])。

③ 关于埃斯波西托的免疫概念,参见罗伯特·埃斯波西托的德文专著 *Communitas: Ursprung und Wege der Gemeinschaft* (柏林:Diaphanes 出版社,2004年)和 *Immunitas: Schutz und Negation des Lebens* (柏林:Diaphanes 出版社,2004年)。

④ 关于死亡政治学的概念,比较参照阿甘本。其他把尼采政治哲学视为“可恶的贵族主义”(因而,也是未点明的纳粹主义)的资料,参见 Frederick Appel 的专著《反民主的尼采》(伊萨卡:康奈尔大学出版社,1999年);Bruce Detwiler 的专著《尼采与贵族极端主义政治》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1990年);Don Dombrowski 的专著《尼采的马基雅维利政治学》(伦敦:帕格雷夫—麦克米兰出版社,2004年);Domenico Losurdo 的专著 *Nietzsche, Il Ribelle Aristocratico. Biografia Bilancio Critico* (都灵:Bollati Boringhieri 出版社,2002年)和 Bernhard H. F. Taureck 的专著 *Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum* (莱比锡:Reclam Verlag 出版社,2000年)。

托同时也发现他对自己所主张的优生观点的否定,这一点集中体现在尼采声称不可能通过生命形态来区分健康者和不健康者,以及进步者和退化者。根据他的这一观点,健康只存在于疾病的体验中并通过对疾病的体验表现出来。因此,结论就只能是:所有的生命形态,都必须无差别地得到解放。这种解放体现为生命向他性的开放。埃斯波西托暗示说,在尼采的著作中,还有另一种关于人与动物关系的话语,它不是否定性的,也没有“可恶”的贵族主义性质。这就是不把他人看做兽类,从而需要规驯和豢养,乃至挑选和处死;而是把他们与动物生命相对照,通过“人的动物化”来理解他们(埃斯波西托,2004:112)。这是逃离死亡政治的唯一手段,后者隐含在自我保存的免疫逻辑之中。^①

埃斯波西托在这本书中对尼采的阐释,其重要性和原创性都毋庸置疑,但是,他至少在两点上不能令人满意:首先,他没有就“人的动物化”展开理论论述;其次,“人的动物化”能否真正逃离死亡政治(隐含在自我保存的免疫逻辑之中)的后果以及如何逃离,他也没有就此展开论证。本论文的目的就是要通过分析尼采政治哲学中动物性这一概念的作用来解决这两个问题。我试图表明,尼采为理解动物性和人性的关系提供了一个途径,当我们把该途径看做一种积极的生物政治时,它可为我们把握动物性和人性的关系提供一种全新的、创造性的认识。

埃斯波西托没有就动物性在尼采著作中的作用展开讨论,这是他解读尼采的必然结果,更具体地说,这归因于他把生命等同于强力意志、从而视生命本身就充满政治性的结果。在他看来,尼采的政治学就是个体生存的原始方式。但是,这种假定与尼采著作中的一种观点相抵触,那就是生命、人、动物乃至一切,总是抵制政治权力的控制、抵制成为某种政治形态的俘虏。与埃斯波西托不同,我认为如果说生命是某种故存,那么,真正彻底地向他者敞开的、能够以其各种形态友善地接纳生命的,应该是从最广义上被理解的文化。^②与尼采关于生命即强力意志的观点相对应的,是他关于生命总是与文化生成相联系的观点。^③在我看来,文化优先于政治而不是政治先在于文化。

在他所有的著作中,尼采都强调文化相对于政治的优先性。他认为,政治不过是

① 关于人类的动物化,参见 Christa Davis Acampora 和 Ralph Acampora 编辑出版的《尼采式动物寓言:成为超越于温顺与野蛮之上的动物》,第 157—242 页。

② 文化具有彻底的善意(WP 939),或者用雅克·德里达的话说,“善意是文化的本义”。参见雅克·德里达《论世界主义与宽恕》(伦敦:Routledge 出版社,2001 年),第 16 页。

③ 关于文化与生成的关系,比较参照 Alan D. Schrift 论文《重思主体:个体如何生成——而非如其所是》,载于 Richard Schacht 编辑的《尼采的后道德主义:尼采通向哲学未来的序曲》(剑桥:剑桥大学出版社,2001 年);或参见 Ansell-Pearson 论文《论生命的流产和人类的未来:和尼采一起思考人类状况以外的问题》,Ansell-Pearson 认为“人类从其形成和毁灭的一开始就受到过于人性的生成的影响,而这是一种依赖于非人性生命力量——包括有机体和无机体——的生成”(同上,第 177 页)。

文化的一个“劣等”手段。这一观点在《尼采未发表手稿》的一则笔记中得到清晰的展示：

国家置身其中争论不休，甚至要去解决文化问题；实际上它自身就是文化的一种手段，而且是一种劣等的手段！……“德意志帝国”——我们需要多少“德意志帝国”才能换来一位歌德！（KSA 第 13 卷第 19[11]页）^①

许多评论者解释说，尼采把文化摆在政治之上仅仅是他的一个策略：意在通过设定一个“更高级文化”的目标，来为强权政治和剥削寻找借口。^② 那种认为集权的、充满等级和剥削的政治制度可以建构“更高级文化”的观点建立在这样一个预设之上：作为一种文化手段的政治可以等同于文化本身。换句话说，这种观点认为，文化与政治追求的目标是一致的，都是为了提升人的动物性，都是用强权和剥削来达到这个目标。但是，由于错误地把文化和政治混为一谈，这种观点不仅没有看出尼采著作中文化工程和文明的关键区别，而且也未领悟到尼采的文化贵族主义观念正是他试图克服强权政治的一个设想。

我认为，在尼采著作中，文化工程和文明的区别比起文化与政治的不同更为原初。在我看来，生命不仅总是充满政治，而且在生命的政治化过程中有两股不同的、彼此相抗的力量。一种力量是所谓文明的政治学，它在很大层面上反映出埃斯波西托所谓的消极生命政治。另一种力量可以称之为文化的政治学，它在很大层面上反映出埃斯波西托的积极生命政治。在埃斯波西托那里，消极和积极生命政治之间毫无关联，它们不过是用来理解尼采对死亡这种生命的“迪奥尼索斯式”过剩而设定的两种回应方式。但是我的观点与他不同，我认为这两种政治学彼此相关，彼此间始终存在的张力让它们相依相抗、此消彼长。分析尼采对文化和文明的不同观念至关重要，因为它不仅揭示了动物性生命如何以及在什么样的基础之上成为政治强权的对

① 在他早年著作中，尼采已经清晰地表明国家是文化的一种低等手段：“尽可能让域内绝大多数人幸福而道德地生活不是一个国家的使命；数量并不重要。相反，国家的使命是让域内的个体获得幸福而优雅地生活的普遍可能。它的使命在于点缀某种文化的根基。简言之，国家的目标是塑造更高贵的人性。它的目标在其自身之外，国家是一种手段”（《艰难时代的哲学》第 78 页）。国家与政治在提升“高贵的人性”过程中的角色不应该与政治对文化事务的直接干预相混淆（Quentin P. Taylor,《天才的理想国：重建尼采的早期思想》，罗切斯特：罗切斯特大学出版社，1997 年，第 4—40 页），相反，国家要在人经由动物性生存而走向高贵的过程中保持中立无关状态。国家只能以间接的、有损于己的方式促进人的动物化过程。即便在一个文化国（Kulturstaat）里——这种文化国是尼采在其早年著作中的一种设想——用政治手段解决文化问题的做法也不会使文化本身变得“可有可无”。理想的状态是：国家对文化事务不作任何干预（SE 6）。

② 参见 Daniel D. Conway《尼采和政治问题》（弗罗伦斯，肯塔基：Routledge 出版社，1997 年）。Conway 指出，尼采早年政治思想表现出一种政治完美主义形态，它的目的，准确地说，是为了伟大个人的生成而为强权和剥削辩护。也可参见约翰·罗尔斯的《正义论》（哈佛大学出版社，1971 年），罗尔斯把尼采视为与他的“正义论”格格不入的政治完美主义者典型。关于卡维尔就尼采是否是一位完美主义者与罗尔斯的商榷，也可参见瓦内萨·列姆的论文《尼采是完美主义者吗？罗尔斯，卡维尔与尼采（作为教育家的叔本华）中的文化政治学》，载于《尼采研究杂志》第 34 卷（2007 年），第 5—27 页。

象,而且也展现了动物性生命从政治强权中解放出来的道路。虽然文明的政治学带来社会组织各种形态,这些社会组织形态要求对人的动物性施行规训与强权统治;但是,文化的政治学提供了重构生命与政治关系的可能,借之可以把生命从政治强权的统治下解放出来,因为它看到动物性可以在人的动物性生存的社会及政治结构中发挥积极性、创造性作用。

文化与文明的对立也可以从尼采在《论道德的谱系》中对“承诺”(promise)的论述得到反映。在我看来,尼采所谓“意志的记忆”的概念提供了一种方法,用以证明对动物性的掌握和控制——准确地说,是用掌握和控制来遗忘动物性——如何成为维持社会稳定和秩序的基础。“意志的记忆”是一个经济巧妙的处置动物性的方法,它以牺牲个人的规约化过程来获取群体的自我保存。与此相反,作为另一种方法,对自主个体的承诺(GM II 第2—3页)却可以证明动物性的解放如何能够成为个体自我责任意识的源泉。对自主个体的承诺是一个以文化的方法对待动物性的案例,它可以保护个体绝对的多元性和特异性。从更广义上说,我们可以说,文明政治学的目标是通过实施强权和剥削来达到一个规约化的社会。而与此相对,尼采的文化政治学的目标是通过实施富有责任意识的竞争性政治来培育一个贵族化的社会。^①这种政治学基于这样一种观念:文化即公共斗争(*agon*),而公共斗争的结果是导致自由即责任观念的生成。在转而讨论动物性生命的自主权话题前,我想先行就尼采对文化和文明的理解谈几点看法。

文化与文明的概念

从近期对尼采政治思想的接受来看,文化与文明之间的关系尚未引起应有的重视。原因之一可能是批评家们在理解文化与文明二元对立的重要性时,一直没有摆脱它的民粹主义语境,这种民粹主义思想曾经在19世纪末和20世纪初的德国学术界和政治界引发一场是否应该把德国理解为一个文化国(Kulturnation)的争论。争论的结果令文化的概念由于保守和反动思想家的挪用而在20世纪初遭受质疑。另一个原因是文化和文明的概念经常由于一方的崩溃而影响另一方的存在。^②

① 关于尼采“责任的竞争性政治”的概念,可参见瓦内萨·列姆的论文《尼采的贵族化文化观念内含着强权政治吗?对等级秩序、责任和权力意志等概念的再思考》(2008年)。2007国际弗雷德里希·尼采学会会议(莱登,荷兰)参会论文,将收录于Herman Siemens编辑的会议论文集。

② 参见Eric Blondel的专著*Nietzsche, le corps et la culture*(巴黎:PUF出版社,1986年);Patrick Wotling的专著*Nietzsche et le problème de la civilisation*(巴黎:PUF出版社,1995年)。尽管Wotling把文化看做文明的一部分而Blondel把文明看做文化的一部分,两人却都没有领会这两个术语之间的本质性对立关系。我同意Wotling的观点,认为尼采曾经重新思考过Kultur和Zivilization这两个德语概念之间的对立关系。在这一对立中,Kultur指一个社会的智力和精神生活,而文明指它的物质及应用条件。但是,Wotling认为,尼采的新颖性在于他超越了在理论(文化)和应用(文明)的二元对立中理解社会生活的做法,而提倡对特定社会的权力意志和产生该权力意志的文化类型之间的关系作一种谱系学的(转下页)

实际上,尼采自己也经常把这两个概念混为一谈,这就让判断他在使用 *Kultur* 这个术语时到底是指文化还是指文明成为难题。其结果是,正如上文所提到的,批评家们经常错误地把文化与文明的对立降格为文化和政治的对立。但是,这样做的话,文化统治下的生命和政治关系与文明统治下的生命与政治关系之间的区别和对立就无法显现。

在我的解读中,尼采著作中文化和文明之间的关键区别在于:文化是一种教化的政治学,它把人生视为动物性生命的延续(UM,特别是在 HL 和 SE 中),而文明则是一种道德改良的政治学,它需要把人类和动物性生命分离开来(TI《作为反自然的道德》,《改良主义者》)。它的目标是把另一种据说更加道德的自然置于人的动物性生命之上。从这层意义看,文明事业是西方人文主义和启蒙传统的体现。这种传统认为文明是一种把人类从动物性中解放出来的手段(同上;GM II第 1—2 页;也可参见 A 第 4 页和第 14 页)。事实上,尼采建议把文化作为一种人生现象来考察,而不是仅仅作为一种理性和道德的现象来考察。^①从人生的视角上看,令文化情趣盎然的是充盈其间的动物性,而不是如那些西方传统所言,是人类脱离动物性或者从动物性中解放自己的手段。当我们把文化作为一种生命现象来考察时,一种新型的人生和文化观念就会产生。它不会被用来反对动物性,相反,它在人类的动物性中看到文化生成的某种源泉。

尼采赋予这种新型的文化观以两种功能:文化的第一使命是揭露文明的不同进

(接上页)研究。这一点我不能苟同。从谱系学的观点出发,Wolting 认为文明其实不过是文化的某种形式;“la Civilisation devient ainsi un cas spécifique de Kultur”(Wolting, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 28)。Wolting 把尼采的文化问题(“le problème de la culture”)当做一个文明问题(“le problème de la civilisation”)来研究,因为在他看来,术语“civilization”在法文中指人类存在的一切条件,它比法文“culture”更精确地表达了尼采的文化概念。后者在法文中主要指理论知识(同上,第 28 页)。Wolting 把德文 *Kultur* 翻译成法文的 *Civilisation* 的做法在我看来没有体现出两者之间的内在对立。但是,Wolting 的 *Nietzsche et le problème de la civilisation* 一书意义重大,它是对 Eric Blondel 的 *Nietzsche, le corps et la culture* 的批评,Blondel 在书中把尼采的文化问题仅仅按照“文化”来研究。根据 Blondel 对尼采的理解,在自然的内部有一道悲剧性鸿沟把人类文化和自然本身分割开来。他声称“所谓文化实质上就是某个社会、时代或文明处理这道鸿沟的具体办法”(Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, 第 49 页)。在我看来,尼采眼中的文化并不是自然与其他动物之间的悲剧性鸿沟,而是代表着人这种动物在自然和其他动物的他性面前的彻底暴露。尼采的文化并不是一种既定的生活和/或思维方式,而是一种开放性,它使得克服某种生活和/或思维方式(文明)成为可能。Sarah Kofman 在其 *Nietzsche et la scène philosophique* 一书中对文化和文明未作明确区分,但是她在尼采的著作中看出两种不同的文化概念:一种文化概念与我所说的文明相一致,而另一种文化概念与我所说的文化相仿(Sarah Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique* [巴黎:Éditions Galilée 出版社,1979 年],第 289—318 页)。但是,她没有从彼此对立的关系上来认识这两种文化概念的联系。同样,在 Taylor 的专著《天才的理想国:重建尼采的早期思想》中,尼采早年著作中对文化和文明的区别也未被提及。对于“文化对尼采意味着什么?”这样的问题,Taylor 说“在最广义上说,Kultur 在尼采看来类似于‘文明’,尽管不像后者那样包罗万象”(Taylor《天才的理想国:重建尼采的早期思想》,第 66 页)。Taylor 这样理解的原因可能是基于他“意在通过强调尼采坚信的教条和价值理论来‘重构’尼采的早年思想”(同上,第 16 页)。Taylor 认识到“尼采的建构性哲学基于对现代文明的激进批判之上”(同上),但是,由于 Taylor 通过牺牲后者来突出前者,他无法看出文化和文明的对立关系,以及该关系在尼采形成对文化的“正确”概念上的作用。要了解尼采政治思想中对文化与文明的细致区分,参见 Strong 的专著《弗雷德里希·尼采与改观政治学》。

① 关于生活与哲学、生活与文化的关系,参见 GS《前言》。

程,也就是人类的理性化过程和道德的发展,它是人类通过与生俱来的暴力伎俩遏制和剥夺动物性的结果(TI《作为反自然的道德》,《改良主义者》;GM II第1—3页)。在此功能上,文化扮演着文明批判者的角色。^①文化的第二使命并无批判性,它具有明显的积极意义:通过打破动物性和人性的隔阂来克服文明的恶果(HL第1页;GM II第2页),或者借用埃斯波西托的话说,通过人的动物化克服文明的恶果。这里的挑战在于:如何才能产生那些不是与动物性分离、而是内蕴着动物性的生命和思维形态。在此功能上,文化不仅意味着对文明压迫的抵抗,更意味着从文明的压迫中获得解放。

把文化式教化与文明式豢养和驯化区分开来的是前者有一种拥抱所有生命形态的欲望:“给我生活,我就会为你创造文化”——尼采借青春之口喊出这样的口号(HL第10页)。教化是一种友善的实践:意味着接纳生命和回馈生命。作为教化实践的文化是慷慨的给予和生命的涌流,促进了那些无法纳入总体性之中的、本质上独一无二的生命形态的多元化。在尼采看来,促进人的动物性生命不断走向多元与改观是文化的至高使命。

在文化而不是在文明中发现一条通向动物性之路初见于尼采1888年春夏之交的一则笔记中:

文化与文明的侧重点差异很大:我们不能被两者之间判若云泥的对立所迷惑。文化的伟大时刻,就道德而言,总是出现在礼崩乐坏的时代;而相反,在以意志和强力驯服人之动物性的(“文明”)时代里,精神自然和最粗犷本性总是不被包容。文明之所求目标不同于文化之所乐见其成:两者甚或相反(*etwas Umgekehrtes*)(KSA第13卷,第16[10]页)。

尼采不仅仅把文明的法则定义为对动物性的暴力,一种“以意志和强力驯服人之动物性”,同时把它看做是对“精神自然和最粗犷本性”的不宽容,从中可以发现:尼采看出了动物性自由与精神自由之间的亲缘关系。

由此可见,虽然在埃斯波西托看来,只要把人生看做动物生命的延续,那么死亡政治就是理解政治的必然结果,但是,我的观点是:文明政治之所以导致死亡政治的

^① 与文明相对,尼采对文化的理解与J. Burckhardt对文化的定义保持一致。后者对文化的定义是:“Nous appelons culture la somme des activités de l'esprit qui ont lieu spontanément et ne prétendent pas à une valeur universelle ni à un caractère obligatoire. La culture modifie continuellement et désagrège les deux organismes statiques de la vie, sauf lorsque ceux-ci l'ont assujettie entièrement et l'ont obligé à ne servir que leurs seuls desseins. Normalement, elle est la critique des deux autres facteurs, une montre qui indique l'heure à laquelle, dans un Etat ou dans une religion, la forme et la substance ne se recouvrent plus exactement”。转引自 Marc Crépon, *Nietzsche: L'art et la politique de l'avenir*(2003),第132页。

产生,是由社会和政治形态的某种极端自我保护机制导致的,目的在于应付生命形态无法控制的多元性和独特性,而这种多元性和独特性恰恰产生于人生是动物生命的延续这一事实之上。在我看来,尼采的生命政治标志着生命的政治化模式出现新的转向。该新模式同时包含着积极的和消极的变格形式:消极的政治化模式依赖于把人降格到与其他动物物种相对立的某一物种层次上。集权主义的生命政治就是这种消极生命政治的具体表现形态。^①而积极生命政治与此不同,它召唤另一种不同的政治化模式,也就是尼采论述的,回到动物性生命状态意味着承认人的多元化状态、承认具体个人不能为其物种的抽象性所取代,就像具体的动物不能被其相应的物种所取代一样。

动物生命的主权问题

在阐释尼采的生命与政治关系之前,我需要就他对记忆和遗忘的认识作一下初步的说明。在尼采看来,生命本身表现出彻头彻尾的历史性,因为生命总是被记忆和遗忘的过程所占有。文化和文明塑造了两种不同、乃至对立的记忆和遗忘形式。正是在文化和文明对记忆和遗忘的破破立立中,我们看到它们如何进入生命,如何构建生命和改建生命,以及如何实现对生命的政治化和去政治化。

在《历史对于人生的利弊》一书中,尼采在人生形态之内区分了动物性遗忘和人类的记忆。他论述道:首先,动物性遗忘先在于人类的记忆,比人类的记忆更加原初,其次,未来生活的可能性依赖于靠近和重返动物性遗忘。^②尼采认为人生受到某种形式的记忆的威胁,该记忆与动物性遗忘尖锐对立,让人抹煞和遗忘自身的动物性。尼采发现这种记忆体现在西方文明史的发展过程中,西方文明史,就像前文所提到的,把人类的“进步”看成是人从动物性中解放出来的结果。尼采反对文明的记忆,抑或是文明的遗忘,他强调另一种记忆的必要性。这是一种文化的记忆,也就是福柯所说的针对文明的“反记忆”。^③这种反记忆并不与动物性遗忘相对立,相反,它认识到在动物性遗忘中,有某种未来生活的载体、某种知道如何让过去转向未来的力量。

^① Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life, trans. Daniel Heller-Roazen.

关于集权主义与生命政治关系,参见 Primo Levi 的《在奥斯维辛的生存》(纽约:Touchstone Books 出版社,1996年); Hannah Arendt 的《集权主义的根源》(纽约:Harcourt Brace 出版公司,1973); Giorgio Agamben 的《神圣的人:主权权力与赤裸生命》,Daniel Heller-Roazen 译(斯坦福:斯坦福大学出版社,1998年);埃斯波西托的 *Bios. Biopolitica E Filosofia. Simona Forti, Il Totalitarismo* (罗马-巴里:Editori Laterza 出版社,2001年);米盖尔·瓦特尔的论文《汉娜·阿伦特的产生性与生命政治》*Revista de Ciencia Política* 第26卷(2006年),第2期。

^② 关于 HL 中的动物性遗忘概念,参见瓦内萨·列姆的论文《历史性和创造性:对尼采〈历史对于人生的利弊〉的解读》,载于德文版《尼采研究》杂志第36卷(2007),第1—32页。

^③ 我从福柯那里借用了“反记忆”这一术语,参见米歇尔·福柯《尼采、谱系学与历史》一文,载于《向让·伊波利特致敬》(巴黎:PUF 出版社,1971年)。

尼采在《历史对于人生的利弊》中对遗忘与记忆、动物性与人性、文化与文明之间关系的探讨,是《论道德的谱系》一书中相应观点的直接延续。谱系学的新颖之处在于:它揭示了文化和文明对动物性遗忘和人类记忆间对立关系的理解通过什么样的方式影响着生命和政治之间的关系。

在《论道德的谱系》中,这种对立以作为文明成果的“意志记忆”和作为文化成果的“自主个体的承诺”之间的冲突表现出来。对尼采而言,只有文化和文明之间的对立保持着张力,它们以及它们对生命的不同政治化途径才能强化人生的生成。尼采坚持说,对动物性“人类”的升华至关重要是这种对立的存在。“主要观点:保持距离但不制造矛盾”(WP 第 891 页)。尼采发现这种对立正遭受威胁:首先来自对庸常者的敌意,其次来自对例外者的敌意(WP 第 894 页,第 893 页)。在现代大众型社会里,那些痛恨例外者的大众的威胁特别显在,因此,尼采对未来的担忧让他又一次回到那个永恒的话题:贵族生活方式的价值和意义以及价值重估的方式。在尼采看来,贵族的生活方式和价值评估方式只有在它们有利于某种文化生成时才有意义,这种文化生成是一种力量,可以对抗现代大众型社会平均一切、规约一切的不良倾向。我认为,尼采关于“自主个体的承诺”的概念反映了一种贵族生活方式和价值评估方式:它为如何避免文化与文明的对立沦落到死亡政治找到了答案。它体现出一种契约关系,让人们免于伤及彼此的动物性;不仅如此,它从人们的动物性中、在他们的动物性遗忘中,看到一种力量。只有这种力量,才能构建免受强权之苦的社会与政治生活形态。从这个视角就会发现:自主个体的承诺之所以成就自主恰恰是因为人类的动物性,或者如尼采所说,是人类对责任的“支配本性”(GM II 第 2 页)。

罗伯托·埃斯波西托访谈录

[美]提摩太·坎贝尔 [意]罗伯托·埃斯波西托/文 杨国静/译

提摩太·坎贝尔(以下简称“坎”)：生命政治话题在当代思想界十分活跃，它源自意大利，特别是在吉奥乔·阿甘本、托尼·内格里和您的著作中经常出现。您认为应如何解释意大利学者对“生命”(bios)和政治学话题的持久兴趣？您的生命政治观点与阿甘本和内格里等人有何不同？

罗伯托·埃斯波西托(以下简称“埃”)：的确，福柯对生命政治的研究在 20 世纪 70 年代末因故中断，可以说，正是在意大利，生命政治被重新提起，研究不断深入，极富创造性(当然不能忽略阿格尼斯·海勒和唐娜·哈拉维的重要贡献)。为什么呢？我们可能会立即注意到这么一个事实：不论在地理上，还是文化上，意大利都是一个前沿国家，它地处欧洲与地中海之间，是南北的枢纽，多样性与矛盾冲突随之而来。这种处于社会文化中间地带的断裂状态，既构成意大利的不足，又在某种意义上让它从中受惠。或许，对诸如生命政治这种话题的敏感性正与这样的边界性状态有关，因为生命政治本身就是交叉地带，处在明显不同的话语——如政治和生命、法律和人类学等——之间。

但是，除了上述理由之外，另一理由涉及某些更深层面的东西——意大利的悠久历史及其哲学的传统使命，后者一直十分关注政治问题。只要人们留心一下那些享有国际声誉的意大利学者——从马基雅维利到维科、克罗齐、葛兰西——我们可以断言，他们所有的思考总是集中在历史和政治的遭遇及两者间张力这一点上。和英美分析哲学传统、德国阐释学及法国解构主义的关注不同，意大利哲学经久不衰的问题是思考与“当下”(contemporaneità)的关系问题，福柯曾经称之为“实在性的本体论”(ontology of actuality)，它是指通过一种实在的政治学方法展开对当下的质询。首先想到的就是维科，要不是截然不同的葛兰西，历史和政治构成一个强制性转折点，在意大利，思想的维度通常通过这么一个转折点而得以构建。

在意大利，除了普遍地对政治历史感兴趣外——更准确地说，是对历史的政治性

构成方式的兴趣——我们应该还要加上一种对强烈而原始的生命兴趣。比如说，布鲁诺、康帕内拉等学者在如此有争议的领域里工作，以至于他们在斯宾诺莎之前就树立了与笛卡尔和霍布斯的机械、人为（反自然主义）的现代哲学方向背道而驰的立场。这种反对后者（或者说至少与他们不同）的立场是理解意大利第二次文艺复兴时期哲学思想的关键，它沿着把历史与自然、人的生命和世界的生命相互参照的道路发展而来。或许，这种与现代哲学的不同也体现在当前意大利哲学对生命政治的观照中。

至于我的生命政治观点与内格里和阿甘本等观点的区别，我认为它不是他们二位思想的折中，而是外在于他们的思想，实际上，应该说与他们的观点不在一个中心上。当然，在一些共同因素上我们没有区别：对我们而言，生命政治的研究都起始于福柯当年的中止之处，因为我们的研究都是对福柯未竟工作所隐含问题的回应；这个隐含的问题与生命政治的特征和意义相关。我们是把生命政治理解为一个本质上积极的、充满创新和生产性的过程？还是把它看成某种消极的东西——一种面对生命的致命退缩？除了哲学用语上某些不同以及标志我们不同兴趣点的一些主要假设外，阿甘本、内格里和我的不同就体现在对这一具体问题的不同回答。阿甘本以强烈的去历史化方式强调生命政治现象的否定性乃至悲剧性基调，他的生命政治理论是对海德格尔、施密特和本雅明等人思想的发展；内格里与他不同，他强调生命政治动态中的生产性和扩张性元素，更准确地说，是它的生命力元素。他的理论来源清晰显示出从斯宾诺莎、马克思到德勒兹的发展脉络。实际上，他认为生命政治可以在帝国的的心脏里重新建构一个革命性视域，由此必然强调对权力的抵制时期，这种理解在字面意义上是与福柯式文本相对立的。就我而言，我并不寻求在生命政治对立的语义两极中通过倒向一方来颠覆另一方，相反，我在解释这两条合理却相互对立的理论路线时，一直试图提供一个能够把两条路线结合起来的、别样的阐释途径，以此来推进争论中的术语发展。在这么做的时候，我既没有像阿甘本那样放弃历史维度，也没有像内格里那样，急于把哲学视角溶化到历史学的视角之中。你知道，我这种阐释学途径，这种别样的范式，就是所谓的免疫学。

坎：您近年的大量工作都是围绕你所谓的免疫范式而展开。实际上，从您先前的著作《共同体》（*Comunitas*）和《免疫》（*Immunitas*），再到现在的《生命》（*Bios*），您把现代政治、法律和美学范畴理解为本质上出自同一意图，即让社会实体免遭某种“共同体交往”（*communal munus*）的危害。您能不能更详细地描述一下“共同体”的特征，以及它与您新近的“生命”思想之间的关系，后者并不在您早先的免疫范式之下？

埃：我们知道，在生命医学语境中，免疫被认为是相对于某种疾病的豁免（*esenzi-one*）或保护状态。在法律语境中，免疫（豁免）意味着某种保障机制，它让拥有它的人

不受普通法的制约。因此,在这两种语境下,免疫或者说免疫过程都意指某种特定的情境,可以保护(mette in salvo)某个人远离整个共同体都冒着的某种风险。这里已经表明了共同体和免疫之间的对立关系,这种对立关系正是我最近工作的基础。我并不想在复杂的词源学问题上深入纠缠,但还是得说:免疫,或者用它的拉丁语拼写“immunitas”,是作为共同体(communitas)的对立面或者说反面(rovescio)出现的。这两个单词最初都起源于词根“munus”,它在拉丁语中表示“礼品”、“帮助”和“职责”。但是,“共同体”具有积极内涵而“免疫”则是消极性的。在一个共同体之内,由于受到面向他人的礼物法则和关怀法则的制约,成员间有互赠礼物的义务,但是,免疫意味着从这样的互赠礼物关系中得到豁免和减免。谁具有免疫性谁就不受某些义务和危险的制约,这些义务和危险是其他所有人都必须遵循和规避的;他也无需放弃任何东西,因为放弃就意味着自身利益的削减,而利益最终说来就是他自己。

在这一问题上,我的基本论点主要有两个:首先,这种免疫性社会机制(immunitary dispositif),即对豁免或保护的需求,尽管最初仅仅运用在医学和法律领域,却随着时间的推移而扩展到所有其他领域和我们生活的各种话语之中,直到它在现实和象征的双重意义上成为整个当下经验的整合点。在我早期著作《免疫》中,我尝试着探寻这种免疫学范式在法律、医学,特别是在神学、人类学和政治学等领域里的表现。当然,这种对自我保护状态的研究并不仅仅限于我们这个时代。像我们所有个人一样,所有社会都要规避环境和人际交往的风险,以此来保证它们自身的生存。但是,当面临传染的风险(因而意味着需要作出某种回应)时,不同社会的知识临界值却随着时间的推移而大为不同,它正是在我们这个时代里达到了顶点。

这就恰恰引入了我的第二个论点:为了保存性命,我们必须要有免疫力,但是,当它超过某一特定临界值时,它就会剥夺我们的生命。这就是为什么我要为《免疫》一书加上“生命的守护与剥夺”的副标题,尽管在某种意义上可以说“保护本身就是对生命的剥夺”,因为这样的保护一旦被推到某个极限之上,就会把生命赶入牢笼或者护甲之中,让我们不仅丧失自由,而且丧失个人和集体存在的真正意义。换句话说,我们丧失了社会流动性,后者意味着超出本身之外的存在,也就是我用术语“共同体”所要表达的内容:存在具有结构性开放的特点。这里有我想要解释清楚的矛盾:保障个人和政治实体的力量同时也是阻碍它们发展的力量,这种力量一旦超过特定的临界值就会给自身带来毁灭。借用本雅明的话来说,大剂量的免疫过程意味着牺牲生活——受简单生存欲望驱使的生命的正当形态;意味着把生命降格到赤裸裸的生命学层面。

这个对立统一的另一面,也就是生命的守护与剥夺之间的联系,隐含在免疫的医学过程本身之中。众所周知,当一位病人通过注射疫苗来抵抗某种疾病时,他或她的

机体内被引入一定量经过改造的、可承受的病菌,这意味着这种药物同时包含着等量的毒性需要机体自身去应对。这就好像是说,为了保存某人的性命,就必须让他或她以某种方式尝试死亡——注射到体内的,恰恰是患者需要规避的疾病。另外,正如德里达的经典研究所显示,希腊术语“药学”(pharmakon)本身就包含“治疗”和“毒药”的双重意义:作为药方的毒药,疗效只有通过毒害过程才能显现。如今,好像现代化免疫程序已经把这种对立关系推向极致。越来越多的治疗是通过施用致命毒药的形式实现的。

坎:在阅读《生命》时,我感觉到您对由《免疫》一书发展而来的免疫范式的看法有了改变。它不再是解构现代性的政治性和法律性范畴,而更像是建构一种积极的生命政治的障碍。是什么改变了您以前的看法?您是否真的认同这种改变已经发生?再回到上面的问题,是不是说最近的某些事件成为一种不同生命形态的决定性标志,或者更准确地说,标志着全球政治核心中一种不同的“生命”?

埃:不是这样,我不认为我在免疫范畴上的观点发生了改变。对我而言,发生改变,至少部分说来,是我描述免疫机制的外在理论框架。实际上,可以说直到《共同体》的出版,我的理论(我的话语的整体基调也是如此)尽管不乏自身的具体特征,但基本可以归纳为一种解构主义视角,意在对现代性的政治话语作出分析。就这种最初的思想方法而言,在我关于非政治性话题的著作(指的是《非政治性范畴》一书,1988年由 Il Mulino 出版社出版,现已由 Seuil 翻译成法文)中体现得最为明显也最有意义,另一种思想方法的发展是逐渐加入进来的,它既不排斥第一种思想方法,也没有完全取代第一种思想。这第二种思想方法更具肯定性,沿德勒兹思想的方向发展,根据这一思想,哲学的基本特征是它能够创建足以描述涉及我们、并改变我们事件的概念。过去数年间,我的另一个参照点是从尼采的谱系学到福柯的实在性本体论的研究路线。很明显,不管我们倾向于如何去理解,这两位哲学家、特别是本体论的概念都把我们引向海德格尔,但是,在《生命》中,我努力展示一点重要的不同,而在另一本刚刚出版的、讨论人文主义之后对人之本质的认识的文章里,这一不同点更为明显。^①我所指的不同点就是生命主题在我的研究中的核心地位,而这一主题在海德格尔的思想里是找不到的,或者至少说是处于边缘化地位的。这让我们回想起,海德格尔早年在弗赖堡的时候,曾经以他自己的方式把生命主题描绘成“虚假生活”,随后用“实存”(existence)的概念取而代之,这个概念已经系统地剥离了生命的生命语义内涵。众所周知,虽然实存的日常特征受到海德格尔的关注,但是,身体主题并没有因

^① Esposito, Roberto. “Il Post-Umano.” *Post-umano. Relazioni tra uomo e tecnologia nella società delle reti*. Eds. Mario Pireddu & Antonio Tursi. Milano: Guerini, 2006.

此回归到海德格尔的思想,也就是说,它没有作为一种生命学意义上的身体准确地复现在他的思想里。

正是对海德格尔的这种认识,让我看到梅洛—庞蒂思想的重要性,特别是他坚定地让自己的思想远离胡塞尔的经典现象学,这一点最清晰地体现在他通过“肉体”主题来系统讨论身体与其环境的关系。虽然我无意在此就这一问题作过深的探讨——那是《生命》一书的理论方法——但是在我看来,特别是在我近期著作中,对身体和肉体之间交叉关系的反复强调构成了理解生命政治(在某些意义上是积极性的)的一个有用因素。要让这一点成为可能,也就是说,要让一种生命政治学成为可能,就必须斩断生命政治和免疫之间的现代性关系。我在《生命》中——特别是在那些讨论纳粹主义及其先驱思想的章节中——表明,正是一种激愤的免疫学理念下的生命政治思想导致后者被一种暴发性死亡政治学所推翻。现在,让我们重新回到梅洛—庞蒂,对生命政治的这种免疫性封闭——实际上,是自我免疫性封闭——最明显地表现在机体是自我封闭的观点上;这就是纳粹生命政权(biocracy)对德意志民族的认识。当然,把政治实体比喻成一个有机体的做法一直以来都具有显著的保守意义,当它发展到法西斯社团主义(corporativism)阶段时就带有反动性质。梅洛—庞蒂正是通过对这种封闭、紧密机体观念的解构,实现机体同时向外部世界和它自己内部的差异敞开。肉体的概念,首先是基督教性质的,随后是现象学性质的,如果我们今天在一个20世纪艺术先锋(我想到的是培根和柯南伯格)的背景下加以重新解读的话,是具有破坏性力量的。它(肉体)并不与身体的概念完全重合(根据列维纳斯的理解,后者是纳粹主义所希望的状态),它既不是事前就统合为一个有机整体的身体,也不是一个脑袋领导下的身体(巴塔耶因此把这样的身体叫做“没头脑的”)。不是这样的,就其构成性而言,肉体总是多元的、复合的和去形态的。也正是从这样一个视角,我们才能设想一种积极的生命政治。

坎:德里达在辞世前的一系列关于9·11事件的访谈中,包括他更早以前收录于瓦蒂莫《论宗教》中的文章,也都谈到免疫性话题,或者更准确地说,是自我免疫性话题。他将这个话题与创伤的后果结合起来:一个威胁的关联物才是真正带来恐怖的东西。与此不同,您在讨论(自我)免疫性时用的是一种不同的视角,它更加受惠于福柯对尼采著作中的生命政治思想的研究。德里达把9·11事件(如今也包括马德里事件和伦敦事件)描绘成“事件的煎熬”,认为它标志着一场全球性免疫危机,对此,您如何理解?

埃:首先,让我从一个一般性评述开始。一些当下最重要的学者,尽管彼此独立工作并且采取不同的思想道路,却都开始了对免疫范畴的研究,这个事实标志着该范畴如今是多么的重要。从德里达到斯罗德迪耶克,从安格尼斯·海勒到唐娜·哈拉

维,在我看来,这已经很能说明问题了。如今,所有能思考它所在时代节奏(tempo)的哲学都无法回避对免疫问题的探讨。而且,免疫范式其实更早以前就已经以完全决定性的姿态出现了,它始自尼采,经由普莱斯纳和盖伦的哲学人类学,再到鲁曼在完全不涉及医学话题的情况下运用法律语言研究社会免疫系统。很明显,该问题取决于我们思考和付诸检验的具体方式。比如说,尽管斯罗德迪耶克和哈拉维方法不一样,却都以一种基本说来是实证的方法拒绝该范式,认为它无论在什么样的层面上都无法丰富和促进我们的经验。而德里达则赋予它以不太乐观乃至悲观的色彩。比起免疫性或者免疫过程,他总是使用“自我免疫”一词,他最初是在一篇关于宗教的文章中谈及,随后则是他在9·11之后的理论干预。他显在的参照来自所谓自我免疫性疾病,认为当前政治情况的确可以参照类似的破坏与自我破坏过程来加以解读。这一点上,我完全同意他的看法。在我看来,眼下正在进行的战争更是和免疫范式相关。这场战争表现出一种免疫爆发样态,它失去控制,引发“免疫危机”,用勒内·吉哈尔的话说,是某种意义上的“自杀性危机”。当下的冲突实际上是源自两种对立的、镜像式的免疫狂热间的压力。我是说伊斯兰原教旨主义和西方世界某些地方的极端思想,前者决心要保卫(甚至不惜生命)它的宗教、伦理和文化的纯洁性不受西方世俗化过程的玷污,而后者坚决不让地球上其他部分分享它的物质富足,守卫自己免遭饥饿之苦,而这更加让世界上很大一部分陷入了几乎是强迫性的厌食状态。这样说不是要对冲突双方各打五十大板,或者说要为谋杀和自杀式恐怖主义寻找合法借口。但是,用一种系统性的视角审视当今世界正在发生的一切,我们可以明白,当这样两种对立的刺激因素彼此纠集时,整个世界都像是由于患上了最为凶险的自我免疫性疾病而陷入惊厥:过度的防卫和对于有机体之外元素的排斥,反过来伤害有机体自身,它甚至具有潜在的致命性。不仅(世贸中心)双子塔被摧毁,而且随其一道被摧毁的还有一直保护着世界的免疫系统。

从这个角度看,我同意德里达的观点。尽管如此,我们之间仍存在着一些不同。在德里达的著作中,免疫范畴的构成表现得多少有点儿随意,因为他所谓的免疫性既和共同体主题(德里达排斥这一概念,为的是强调在我看来相对次要的“友爱”)不相干,也与生命政治主题没有关系,后者在他看来完全是多余的。孤立的免疫性范畴,或者更准确地说,孤立的自我免疫性范畴让德里达无法全面把握免疫性的辩证特征,也就是说,生命,不管是单一还是群体,都将因为失去免疫系统而死亡。实际上,德里达并没有对免疫学范式长期以来一直存在的、而当前已遭破坏的现代特征作过研究。另一方面,恰恰是其与共同体性之间相反且无法消解的关系让我看到一种积极的、共同体主义式重建原先免疫性社会机制的可能性,我已经在《免疫性》的最后一章中开始探讨这种可能性。当前医学研究也已经证明了这一点。难道不正是免疫系统,通

常被定义为“免疫耐受”，让器官移植成为可能吗？很明显，把“共同免疫”这样一个非否定性、宜人的概念移译为政治学或伦理学概念并非易事。但是，正是这样的可能性值得我们冒险一搏，就像曾经的生命政治话题一样。而且，德里达也把自身免疫性视为作用于自身的强大力量，强大到几乎要消灭它的自身。如今，我们不仅需要认识到这种辩证关系中自我毁灭的一面，也要认识到那些具有潜在创造性和生产性的诸个方面。

坎：沿着全球化和免疫范式的道路，您在《生命》中清楚地把某个特定的免疫时期与现代化进程联系起来，后者正是个人或者私人模式取代共同体性组织形态的过程。而且，您一直把当前世界的自我免疫性危机看成是现代性在其标准周期划分上的一次断裂。那么，是什么样的截然差异性标志着这次断裂呢？

埃：如果我们要为现代免疫过程设置一个象征性的初始点的话，它很可能最先在霍布斯的著作里得到个性化处理。正是从他的哲学开始，生命的免疫性自我保护课题开始占据政治理论和应用的核心地位。免疫过程中典型的消极逻辑是，主体们（sudditi）交换对彼此生命的保护来回避死亡的风险，在一个为了主权者而牺牲所有主体天赋人权的社会里，这种死亡的风险是隐含的。霍布斯和他的跟随者所运用的所有政治范畴，包括主权、财产、自由等，都不过是消极地保护个体和集体生命的语言性及观念性手段，这种手段把消极地保护生命的免疫学课题转化成哲学/法律学术语。在这种意义上，我们可以得出结论，并不是现代性构成免疫问题（它也与古代共同体性理论运用的毁灭相关），而是由于免疫导致现代性的产生，或者说，是免疫性为了解决自身问题而差异性地创造出现代性这样一个范畴复合体。我们所说的现代性，总体说来，不过是一种语言表达，它让我们对产生自生命深处的一系列自我保护的需要作出更加高效的反应。这种出于拯救的需要——比如，设想一下社会契约的需要——在某种一直构成象征性保护外壳的防御机制出现弱化时，开始形成并且变得益发紧迫，成为与神学母体相关联的先验认识。由于缺乏天然防御，个体失去了对所有个体而言的共同意义的支撑。这种原始免疫屏障要求，简言之，一种新的社会机制，它是人为的，目的在于保护人的生命免受益发变得不可承受的风险——比如由内战或者外敌入侵引发的风险——的伤害。随着宗教参照体系的世俗化，现代人要为自己的生命负完全责任，他们需要一系列免疫机制来保护自身。之所以会这样，正是因为人以自己从来没有经历过的方式把自身投射到外部世界。自然而然，根据典型的免疫逻辑，所有这些又要付出代价，人们可以通过回复原始意义来测定这种代价。这种原始意义遭受现代政治学范畴的考验，它们首先考验的，就是关于自由的原始意义。

根据以上所述，免疫过程的初始点一旦设定，我们就很清楚，当前的我们已经不

再处于经典现代主义阶段的免疫话语之中。两者的区别用生命政治术语可以看出,它存在于:在经典现代主义阶段,政治学和生命保持之间的免疫关系仍然由一个秩序范式来调和或者过滤,这个秩序通过主权、代表权和个人权利等概念得以体现;而在第二阶段(它有不同渠道,引领我们直到今天),中介调和的力量转弱,政治与生命之间的直接交叠益发突出。因此,之前一直发挥作用的免疫机制(至少在获取一个可能的秩序意义上)开始发挥更具破坏性的效果,因为它持续依赖于更具内涵也更加广延的稳固性(securitari)社会机制的产生。所有这些之所以会发生,在于一系列关系到最终结果的原因。所谓最终结果即常人所言的全球化:参与彼此交流和互动的人(也包括观念、语言和技术[le tecniche])越多,作为一种制衡,就会有更多的预防性免疫如影随形。正如德里达所强调,各种新型地方主义的抬头,以及随之而来的各种族裔原教旨主义思潮,都可以通过对全球化这种普遍影响的免疫学抵抗得到解释。恰恰是柏林墙的倒塌导致许许多多小型柏林墙的竖立。这就是所谓从免疫走向自我免疫的过程,自我免疫注定要连同他者摧毁自身。纳粹的死亡政治,还有许多近来现象,比如随9·11而来的现象,都可以以此来解读。不过,正如我先前提到的,自我免疫过程发展到最近的恐怖阶段也为我们打开一些前所未有的远景,我们目前尚无法勾勒出这些远景的踪迹。

坎:在《生命》中关于死亡政治学的一章,我注意到您把纳粹消灭犹太人的事件描写成具有“顺势医疗的基调”,在您看来,它隐含在“一个独特的,把退化、重生和种族灭绝结合在一起的逻辑和语义链条”之中。特别是您界定了三种纳粹死亡政治的免疫学体系:对生命的规范化、对身体的双重封闭和对生命的先行压制。虽然我意识到您的阐释的微妙之处,我还是对您试图把它们纳入当代生命政治领域内的做法心存疑虑。这种把纳粹集中营的历史特异性排除在外的方法岂不是一种真正的风险吗?

埃:是的,的确有这样的风险。但是,在一定程度上,风险在所有关于纳粹主义的分析中都不可避免。因为,它总是和理性地界定诸如种族灭绝这样的事件的课题相伴而生,而种族灭绝无法用通常的伦理学和政治学范畴来表现,也无法用概念化的语言本身来表现。尽管如此,我们必须冒这个险,否则我们只能要不沉默(这会冒更大的风险——丧失记忆),要不屈从于传统分析。在福柯和列维纳斯关于希特勒主义的吉光片羽式论述之后,阿甘本对这一主题上的论述极为出色。在我看来,思考一下整个由生到死,由此及彼的“格诺斯之环”可能会很有助益。

对纳粹主义来说,死亡意味着什么?这是我希望借助一个生命政治领域的乖张而歪曲的概念来阐释清楚的问题。不仅纳粹主义的整套理论运用围绕着生命政治而展开,而且这套生命政治逻辑的绝境必然导致一场巨大的灾难。死亡对纳粹主义而言更为复杂。他们不惜一切代价逃避死亡,偏执而癫狂地寻找永恒以及他们认为可

以达成此目标的方法。死亡让纳粹分子看到他们这个被选定民族的退化乃至消亡，这让他们对死亡产生无法承受的偏执性恐惧。在试图消灭他们潜在的威胁之后，纳粹也在他们自己这个被选定民族的内部引发大规模死亡。纳粹主义的生命政治社会机制的致命逻辑是这样的：不惜一切代价保护德意志人民的生命，使其不受已经被感染部分的传染。由此，他们反而走向把所有德意志人民拖向死亡的境地，希特勒在壁垒中发出的一项最后命令清晰表明这一点。纳粹通过无限制地实施现实死亡，来保护他们自己远离因为劣等民族的感染而导致的、假想的死亡。作出这种选择的逻辑是来自这样一种观念：将要被摧毁的生命实际上已经注定要死亡，那是一种由死亡带来、并且为死亡所据有的生命。正是这样的逻辑使得那些散播死亡的人不认为自己是凶手，相反，他们认为自己是公正的法官——他们身负着让生与死的自然边界重归稳定的职责，这样的边界由于种族融合已经模糊不清。在他们致人性命的疯狂中，他们相信自己所做的只不过是那些本来早该死亡的、生来就已死亡的，或者行尸走肉般的生命带去死亡而已。

但是，如果纳粹主义以这样的模式理解死亡，那么，生育也就会带有两难性——同时是魅力与排斥的对象，它具有挑衅性，而且同时——甚至程度上更加严重——是有待消灭的东西。吉塞拉·博克已经注意到在纳粹消灭生育的行为实践和其鼓励生育的意识形态之间存在着重大不一致。^①实际上，纳粹致力于提高德意志人口的出生率的举动众所周知。他们严禁堕胎，并且对养育两个以上孩子的家庭给予经济支持。不仅如此，纳粹主义鼓励同一血统的夫妻持续不断地生育子女，血统是保持德意志民族机体即便经历几代人之后仍然维持同一性的纽带。如果国家真的是它所有居民的机体，就像纳粹相信的那样，如果所有居民在一个领导者机体中而得到重新统一，那么政治就不过是一种手段，通过它生育被认可为历史的唯一活生生的政治力量。但是，恰恰因为它被赋予了这样的直接的政治性效用，生育也就成为一道分水岭，沿着它，生命与生命开始分离，出现两大次生阶层——比如，主人和奴隶，人类(uomini)和动物，以及生者和死者。生育成为主权者命令的对象，恰恰因为它直接由生命中诞生，再先行裁割到不同价值观的领域内。这就是我们应该如何理解纳粹面对生育的两难：一方面，生育是对保持种族纯洁的生命的先行赞美，另一方面，它是对那些被判处死刑者的生存状态的消除。这些被判死刑者可以也应该死亡，因为他们从来就没有真正诞生过。一旦与德意志民族相认同，生育就和生命承受一样的命运，两者都在生命政治的掌控之中，只有通过一种集体性的死亡才能得到释放。

^① 吉塞拉·博克，《母性与性别政治：妇女和欧洲福利国家的兴起 1880—1950》，伦敦：Routledge 出版社，1991 年。

评论

◇ 瓦尔特·本雅明:历史断片与文学批评

瓦尔特·本雅明

——历史断片与文学批评

曹雷雨/文

1912年以后,本雅明逐步发展出一种复杂的文学批评理论,但他不断强调他后期的文学批评决非只是审美性的,它将会是一种认识论和历史分析的方式,因为由资本主义生产方式和它所鼓吹的虚假的知识类型构成的历史状况需要一种新的批评方式。本雅明在1931年谈到,一种能够考虑文学文本如何将其“前历史与后历史”的意象囊括在自身之内的文学史可能会揭示出更大的历史进程的特征。他说:“我们不想在文学作品的时代语境中来表现它们,而是要在形成它们的时代中来表现获知它们的时代(即我们的时代),因此,文学成了历史的工具。这样做(而不是把它们变成另一套历史材料)就是文学史的任务。”^①(Ⅲ,290)这就是说,只有通过表现保存在艺术品中的过去的重要共时瞬间,我们才能意识到我们所处时代的显著特征。本雅明对文学批评的任务和本质重新作了革命性的阐述,形成了一种本雅明式的批评,其中主要的批评策略就是:运用意象或断片并且将它们置入文学蒙太奇或星座。至此可以毫不夸张地说,如果我们认识不到本雅明文学理论的穿透力和洞察力,认识不到他的文学批评活动的历史责任感和潜在的爆炸力,就不能认识本雅明作为现代批评家和理论家的重要性。

—

尽管本雅明始终被看做法兰克福学派的成员,他的历史观念却与霍克海默等社会研究所的领导人有很大不同。法兰克福学派的批判理论虽然具有鲜明的否定性,

^① 此类引文均出自德文7卷本《本雅明文集》(*Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Band I-VII. Frankfurt a. M.; Suhrkamp Verlag, 1972—1989),以下文中只注明卷次与页码。

却对进步的概念持接受态度,因此与黑格尔的历史模式一脉相承。本雅明历史哲学的显著特点是反对任何进步论。1924年以后,他的重要著作几乎都是在这一理论前提下对历史经验的分析和批判。

传统历史观认为,历史中存在着一个组织事件并赋予事件以意义的一以贯之的模式。本雅明则认为,个别经验事件或许的确具有历史意义,但是这一意义并不取决于一个更大的整体。在黑格尔的辩证法或救世说(Heilsgeschichte)中,任何特定的事件都将自身的意义给予一个更大的未来的善,而未来的善反过来给构成它的一系列事件提供外形和意义。而在本雅明的理论中,被看做整体的语境解体了,历史事件显现为极其独特的时间断片。在1940年的《历史哲学论纲》中,本雅明进一步指出,历史知识不可能是对一段历史时期主导状况的“重新获得”,“如实直书”(wie es eigentlich gewesen ist)过去的准确知识不过是一个理想。他认为,所有不能尊重历史事件偶然秩序的历史书写都是在主观强加一种结构和意义或者说是叙事,他后期作品中反复提及的资产阶级自我构筑的历史就属于这一类。本雅明有一句对于历史哲学具有重大意义的名言,那就是“没有一部文明史不同时又是一部残暴史”(I,696)。关于资产阶级价值胜利的故事不过是根据主观强加的结构对事件的先期重构,是对相互没有本质关系的断片的任意并置。如果一个历史事件是有意义的,那是因为后来附加给它的意义而使之变得有意义。因此,历史书写并非是对一段时期或一系列事件的重构,而是对根本上随机的历史资料事后强加的一种阐释。本雅明把个别事件从它直接的历史语境中解放出来,从而为它融入一种具有潜在爆炸性的新的历史形式语境提供了可能性。本雅明在自己的文本中竭力避免传统历史书写中盛行的那种接近性和连续性,他要“格格不入地书写历史”(I,697)。他的历史重构是由互不关联的事实、观察和概念组成的,这些文本极大地避免了传统历史叙事对真理的要求而代之以一种希望,那就是真理可能会源自过去与现在的剧烈碰撞。

如果历史的意义不存在于一个更大的结构中,那么它肯定会集中于某些个体的、表面上无意义的、边缘化的事件中。本雅明早在1914年就指出“终极条件的成分并不以无形的进步趋势出现,而是以濒于灭绝的、被蔑视和嘲弄的作品与思想的形式深埋于每一当前的时刻”(II,75)。到1940年,他更加坚信历史的本质将自身随机而又密集地铭刻在某些事件、人物和作品上面。正是由于本雅明发现了边缘者的意义,发现了关注点从中心向边缘转移的意义,因此确立了他作为重要的现代理论家的地位。在本雅明的历史哲学思想中,他反对总体性、连续性和完整性等这类概念;在对待总体哲学的态度中,他断言构建哲学体系是不可能的;在美学思想中,他坚持艺术细节在整部作品中具有优先权。可见,本雅明的批评理论处处都渗透着断片优于整体的观念。一旦本雅明把首要的历史意义授予了个别事件或事实,在他的文学批评理论

中艺术品的细节或断片便具有了空前的地位。

在本雅明看来,历史时间是“相对空洞的形式”,只能够被填充却不能被赋予意义或价值,这表明他对待历史存在的总的态度是否定性的。他出版于1928年的著作《德国悲剧的起源》中贯穿着这种毫不妥协的否定的历史观。本雅明把自己的第一部主要的研究著作聚焦于一段弥漫着历史悲观主义的时期是与他总的历史态度相吻合的。在本雅明着手写作这部书的时候,巴罗克文学刚刚开始复兴。正是本雅明首先指出巴罗克戏剧是对一种重要历史经验的回应,而不是所谓的反常或颓废。在本雅明所研究的那些戏剧家看来,历史本身就是一出悲悼剧,因为历史以其毫不妥协的否定性在他们面前有条不紊地上演着丧失与衰败的过程。本雅明指出,历史因此在他们看来不过是一部苦难史(Leidensgeschichte),是一段受难记。这一时期所产生的文学形式特征是断裂性、热烈的修辞和对安慰的拒斥,是以独特的方式对其时代的“具有责任感的反思”,因此任何完整而封闭的形式都会是对其历史背景的歪曲。(I, 263)正如17世纪充满矛盾的状况一样,资本主义制度下新的生产方式的发展只能产生“一大堆碎片”。他认为:“进步的观念必须以灾难观为根据。‘如此’发生的事情就是灾难。灾难决不是将要发生的事情,而是现实(das Gegebene)。”(I, 683)本雅明最让人难忘的对历史理解的描述是对瑞士现代派画家保罗·克利(Paul Klee)的一幅小型水彩画的评论,他写道:“克利有一幅名为《新天使》(Angelus Novus)的画,画面上所表现的天使好像即将离开他正在凝视的某种东西。他的眼睛大睁着,嘴巴张开着,翅膀伸展着。历史天使肯定会像这样。他的脸转向过去。在我们看来是一连串事件的地方,他看到的不过是一场灾难。这场灾难不断在碎片上堆积着碎片,然后把这一切抛到他的脚下。天使本想留下,唤醒死者,把碎片弥合起来。但一场风暴从天堂袭来。强烈的风暴攫住了他的翅膀,使他无法再将其合拢。这场风暴势不可挡地将推送他飞向他背对着的未来,而他面前的碎片则越积越多,高耸入云。这场风暴恰恰就是我们所谓的进步。”(I, 697—698)在这个隐喻中,历史被比喻为是由统治和剥削堆积而成的“受难史”,而由历史的风暴所产生的碎片正是那些既没有语境也没有意义白白“死去”的历史时刻。天使想要开启一个重新整合的过程,但是历史的否定力量阻止一切向原初或统一状态的回归。本雅明在此拒斥的不仅仅是目的论或进步论,他是在向一切在历史中放置肯定价值的历史哲学挑战。天使不情愿地被吹向一个堆积着更多的苦难与绝望的碎片、只会比现在更糟糕的未来。

本雅明历史哲学中最具争议的一面就是他的历史唯物主义与弥赛亚主题的结合。本雅明从青年时代起就受到了犹太弥赛亚主义思想的影响,弥赛亚主义是贯穿他一生著述的主题之一。基督教和犹太教关于弥赛亚主义的概念存在着根本的不同,这主要表现在它们对弥赛亚事件与历史之间关系的理解上。基督教强调的是弥

赛亚对历史本身的干预；而在犹太教看来弥赛亚事件则等同于历史时间的中止，用朔勒姆的话来说：犹太弥赛亚主义就其根源和本质上来看就是灾难的理论。本雅明是从传统意义上理解弥赛亚主义的，他把它看做是深刻的天启，相信在世界的毁灭中对时间的消除。救赎的观念在本雅明的弥赛亚主义思想中起着重要的作用，但他认为救赎只能作为历史之外的事件而出现，因此这一观念只具有乌托邦的意义。弥赛亚主义处于历史之外意味着弥赛亚的时代只能从历史时间结束之后开始。该立场阐明了他眼中的历史唯物主义与他个人的政治信念之间的关系。犹太教禁止思考未来，这阻碍了本雅明去预言任何形式的未来社会秩序，并导致他为破坏而破坏的内在倾向。因此，本雅明的马克思主义有意避免了任何约定俗成的成分而代之以分析与革命的性质。他很少提及马克思的历史哲学，但却大量使用马克思对不同形式的资本主义状况的分析。

本雅明把他在每个时代所看到的共同部分称为自然史(Naturgeschichte)。他认为，在历史进程中人类所面临的核心问题是自然性或生物性对人类或精神领域的逐步侵占。精神是使人类区别于其他自然生命形式的特征的总和，而这些特征在与自然特征相对立的情况下才能得到最好的界定。自然中存在的力量威胁着人类的精神性，要把它化为生物性的形式。本雅明把这些力量描绘为恶魔似的、神话般的、变幻无常的。本雅明对自然的厌恶加剧了他对人类精神的信念，同时又使这一信念充满了矛盾。这种二元论的思想在他对17世纪的历史分析中起着重要作用。他认为，巴洛克时期的人们面对着混乱的现实既不能通过超验的途径也不能从物质世界中获取安慰，而是通过“遁入堕落的自然”来寻求安慰。自然而不是人类的理智与情感成了意义唯一的居所。在本雅明看来，这种“没入生物性的生活”的“病态”(I, 319)是人类生活的显著特征。历史就是自然不断侵害的过程。

本雅明历史哲学思想中一个极其重要的方面与马克思主义息息相关，而在他逐步接受马克思主义的过程中有一个举足轻重的人物，他就是匈牙利思想家格奥尔格·卢卡奇(Georg Lukács)。卢卡奇在其重要著作《历史与阶级意识》(*Geschichte und Klassenbewusstsein*)中所持的历史发展结构的进步观与本雅明的主旨相去甚远，但他对物化(Verdinglichung)的强调却给本雅明提供了一个在马克思主义的基础之上改造自己的历史分析的样板。物化的观念在《德国悲剧的起源》中占据着核心位置，书中所描绘的自然对人性侵害的过程，即非人化并最终把人降到物的地位的过程明显与马克思的异化思想相契合。卢卡奇的影响使得本雅明能够把他早期的形而上学观念与后期的唯物主义思想整合起来。对《历史与阶级意识》的解读使本雅明认识到，他早期的思想尤其是二元论和虚无主义能够直接转化到政治范畴中去。卢卡奇的贡献在于为马克思主义思想开辟出一条道路，把物化、商品化和拜物教问题作为政治经济

和社会分析的核心范畴；而本雅明则紧紧抓住了商品与物神同类的观念并把它用来广泛分析 19 世纪的法国。卢卡奇把人类劳动的异化分为两个方面：客观上，人类面对着一个按照自己的规律运行的创造物的世界，人们可以认识和利用这些规律却无法加以控制；主观上，人类被剥夺了可以行使人性的领地，人们自身被物化并受自然规律的支配。卢卡奇对人类劳动客观异化的解释扩展了本雅明的自然概念。本雅明意识到“第二自然”并不是一个新鲜的概念，他在新的技术世界中看到的不仅仅是人们所普遍认为的一种新的自然形式，而且是神话的自然的复活。1924 年以后，本雅明的自然概念不仅包括物质和生物的成分，而且还有人造的、文化的和历史的成分。他在《机械复制时代的艺术作品》中说：“我们被解放了的技术作为第二自然与当代社会并肩而立；正如经济危机和战争所显示的，它与原始社会所面对的粗犷的自然相比毫不逊色。面对着肯定是由自己所创造却不再能控制的第二自然，人类被迫经历着学习的过程，正如他当初面对自然本身的时候一样。”(I, 444) 本雅明这一时期对作为自然的现代形式的商品世界的兴趣表现在《单向街》中。这部书所采用的格言的形式源于他对自然和商品的新的思考，是他把新的唯物主义灌注到传统概念中的结果。到 30 年代，本雅明对商品的分析更为明确，这是他把早期作品中的美学范畴与后期唯物主义史学成分相整合的产物。

本雅明在 1922 年所写的《评歌德的〈亲和力〉》中把艺术品的一种特质称为“表象” (Schein)。表象也具有道德的含义，它常常削弱自身的美学意义。在本雅明的道德阐释中，经典、有机的艺术品所必需的表象在别处只不过是现象或幻象，因此是否定的特性。可见，它是一种神话形式，因为自然和生物性的实体如果要施展诱惑力就必须显现为他者。更加危险的是，表象把人类生命的表现提供给了无机的现象。在 30 年代，本雅明把在美学的范畴中所理解的表象运用到了商品分析中。他认为，商品所行使的不可抗力就源于这一虚假的表象。它消除了自身源于劳动过程的所有痕迹，显现出“超自然和神圣的样子，因为人们再也认不出它原来是产品”(V, 823)。本雅明在这一时期的著述中常常以妓女为例来类比商品的表象。正如充满末世论的自然好像是巴洛克时期人们的庇护所一样，商品所具有的“无机的性吸引力”就像性欲一样强烈地吸引着资产阶级。本雅明对此作了精辟的论述：“只要历史还保持着它的表象，它就会把自然作为最后的庇护所来栖居。商品这一历史表象最后的所在为自然本身具有商品的性质而庆贺自己的胜利。妓女身上所体现的正是自然的这种商品表象。俗话说‘金钱使我们好色’，这句话也只不过略微触及卖淫之外的一些状况。在商品拜物教的统治下，女人的性吸引力或多或少沾染上了商品的吸引力。拉皮条者与他手头女人的关系以‘货物’在市场上出售的形式强烈地激起了资产阶级的性幻想，这并非是无缘无故的。现代广告从一方面显示出女人和商品的吸引力在多大程度上能够相互融合。”

(V, 435—436)性吸引力和欺骗力的结合有效地遮蔽了资本主义制度下确切的生活经验,尤其是对真正历史性的确切经验。已丧失了对自己的生活和命运控制力的人类,仍然虚妄地坚信是他们自己而非物化的自然始终是意义的所在。非人的客体不仅最终决定着人与人之间关系的结构,实际上在为人类界定着世界的意义。

本雅明倍加关注这一假象对历史认识的影响。他所提出的自然史的概念同时具有客观与主观的双重含义。在客观上,它表明自然、生物和技术对人类领域无情的不断侵犯;另一方面,自然史也包括对人类主观历史经验的界定。在本雅明看来,历史经验就是神话本身的经验。神话遮蔽和扭曲了历史的破坏性和腐蚀性力量。本雅明在《暴力批判》中声称,神话以暴力的形式显现于世,因此从神话中解放出来也就是从暴力中解放出来。他后来进一步认为,从暴力中解放出来实际上就是从资本主义向社会强化假象所使用的暴力中解放出来。本雅明精心构筑《拱廊计划》的目的就是要书写 19 世纪的“史前史”(Urgeschichte),发掘那些深埋着的、未被自然史玷污的真理的环节,也就是要发现假象背后的第一文本,而这一切都要在神话即自然史被揭除之后才能着手进行。在《拱廊计划》中我们看到,拱廊是房屋又是街道,同样地,妓女既是卖主又是商品。由商品化世界所决定的历史经验本身的显著特征就是无法归类。本雅明指出:“新颖和千篇一律都属于历史表象的范畴。”(V, 1251)新颖性(也就是总是许诺新的生活方式和标准的商品)是“表象的渊源”,因为新颖性提供了变化甚至是改善的假象。(V, 55)本雅明把时尚和对不断可更新的商品的崇拜斥责为表象的特殊形式,认为资本主义之所以依赖于具有新颖表象的商品是要把它作为终极神话进步观的具体表现形式。正是在这个意义上,本雅明在后期作品中经常谈到资本主义制度下的神话生活方式。他认为,在资本主义制度下神话时刻存在,“只要还有一个乞丐,就仍然还有神话”(V, 505)。

卢卡奇认为,有一个可以摆脱内在性和怀旧、既不依赖于神话也不依赖于超验建构的领域,这个领域就是艺术。因此,美学作为辩证地解决种种张力的手段对哲学和政治思想发生了重大影响。由此出发,本雅明坚持认为,只有穿透表象并去掉商品世界神秘的光晕才能得到人类经验的正确形式。某些艺术形式如巴罗克寓言、波德莱尔的诗歌以及电影能揭示出历史的真正性质并非是进步的或辩证的,而是始终如一的。他坚信,历史只能够被阻挡或消除却不能变得更好。本雅明在文化批判中所取得的巨大成就都是在其根本历史观念的维度上展开的。

二

本雅明自诩从 1912 年到 1926 年是他的“德国文学的学徒期”。这期间,他的批

评活动主要涉及诸多德国前现代时期的重要作家和文体。自 1927 年之后的 13 年间,本雅明开始构筑一部关于现代如何出现的历史,具体计划就是书写一部宏大的 19 世纪法国巴黎社会文化史,他将其命名为《拱廊计划》。本雅明的视点从本土文学转向工业资本主义国家法国,标志着他由对传统的、“具有灵韵的”文本批评转入对现代作品的考察。

19 世纪中期的巴黎,有一种商业长廊数量大增,它们既像街道又似室内,既作为市场又兼具娱乐广场的功能,这就是本雅明命名他的计划所谓的“拱廊”(Passagen)。“拱廊”是本雅明为他的研究设置的一个隐喻,因为它们既是特定的历史产物,又是 19 世纪中期商业资本主义的核心象征。本雅明认为,进入现代的决定性的历史转变并不在于社会总体性甚或是历史进程的大规模的改变,而是在于具体社会产物的种种变化以及人们体验和理解它们的方式。在他看来,现代的标志就是快速刻在资本主义产品上表示过时的记号。他深信,在一个时代遗失的形式中可以获得具有政治意义的知识。他甚至能在上世纪过时的艺术饰品中发觉那些对显现“资产阶级初露衰落端倪那一时刻的状况”具有重要启迪作用的材料。(V,572)在《拱廊计划》的大量笔记中,本雅明的研究材料涉及时装、妓女、花花公子、建筑术、城市规划、百货商店等,从中显示出他把文化客体作为文本来解读的非凡能力。《拱廊计划》是本雅明以他的历史哲学为基础对 19 世纪资产阶级历史经验的重构,代表着他对应于现代状况的经验理论的顶峰。

1935 年,马克思·霍克海默及其法兰克福学派“社会研究所”的其他同事同意为《拱廊计划》提供研究基金。1937 年,霍克海默督促本雅明在研究所的《社会研究杂志》(*Zeitschrift für Sozialforschung*)上发表部分成果。经过协商,本雅明决定提交一篇论夏尔·波德莱尔的论文。从此以后,对波德莱尔诗歌的探讨成为贯穿《拱廊计划》的重要组织方式,一系列其他文学文本也逐步在该研究中占据中心位置。事实上,本雅明早在“一战”期间就已读过《恶之花》(*Les Fleurs du mal*)并于 1923 年将波德莱尔的部分诗歌译成了德文。在对波德莱尔进行深入研究的过程中,他舍弃了最初提交单篇论文的想法,准备撰写一部题为《夏尔·波德莱尔:发达资本主义时代的抒情诗人》(*Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*)的专著。该书原计划包括以下几个部分:方法论介绍、作为寓言家的波德莱尔、波德莱尔笔下的第二帝国的巴黎、作为诗歌客体的商品。1938 年,本雅明在巴黎和丹麦完成了计划中的“波德莱尔笔下的第二帝国的巴黎”这一部分,但遭到了《社会研究杂志》的退稿。于是,本雅明又写了第二篇论文《论波德莱尔的几个主题》,它实际上是前一篇论文中第二小部分“游手好闲者”的扩展。

在本雅明之前,传统批评将波德莱尔与浪漫主义和瑞典神学家斯维登堡(Swe-

denborg)的“通感”神秘主义联系在一起,认为他是一个遁入白日梦、崇高与理想之中的诗人。本雅明在《波德莱尔笔下的第二帝国的巴黎》中重铸了波德莱尔的形象及其时代。他首次把波德莱尔看做典型的现代人:远离人群、流离失所、阴郁乖戾;与此同时,他强调了《恶之花》所具有的双重性和否定性,认为波德莱尔的诗歌以复杂的方式反映了明显存在于工业和商业产品中的历史断裂。本雅明对传统波德莱尔形象的矫正,目的在于表现资本主义制度下商品拜物教和非人化的兴起。在以往的批评中,巴黎这座大都市往往作为文学的传统主题而出现;在本雅明的笔下,波德莱尔以企图界定现代大城市生活经验的大城市诗人的形象出现在这一恰当的背景之下。我们看到,波德莱尔,这个游手好闲者,漫步徜徉在商业拱廊街上,如同一个拾垃圾者,收集着被都市丛林的居民所丢弃的意象。在本雅明的眼中,游手好闲者、拾垃圾者这样的人物与历史进程密切相关:游手好闲者的步态是对都市生活加速度的抗议,而拾垃圾者对互不关联的碎片的采集则反映了劳动分工这一人类经验破碎与物化的主要原因。1935年,本雅明在阐述《拱廊计划》时曾指出:资本主义的表象所起的作用就是隐藏甚或是消除资本主义制度下历史经验的实质,即它的非人化和剥削的实质。他把波德莱尔的诗歌看做至关重要的历史形式,一种揭示现代经验的断裂和虚假的形式。波德莱尔是古典英雄的后继者,因为他赋予他那个时代以形式。(V,405)波德莱尔紧紧抓住了源自无名又无望的都市人群的转瞬即逝的意象,他的诗歌把这种经验当做一系列的震惊记录下来并以艺术的形式传达给读者。在本雅明看来,表达方式非同寻常的率真和规避19世纪资产阶级经验错觉和迷惑的能力是波德莱尔诗歌的显著特色。

在《波德莱尔笔下的第二帝国的巴黎》一文中,本雅明把一系列的意象从它们的自然语境中剥离出来,又以蒙太奇或者是星座的方式加以重新整合,整篇文章如同一幅拼贴画,用他自己的话来说,是一个由他对波德莱尔和19世纪的巴黎20年的熟知而形成的意象、见解和信息所组成的星座。事实上,早在20世纪20年代,本雅明就已在他的著述中表现出了这种批评表达方式。1924年,他在研究巴洛克悲悼剧时明确表示:“方法实质上就是表达方式。方法就是离题。离题的表达方式就是论文的方法实质。不间断的、有目的的结构缺失是论文的主要特征。思考的过程不断地重新开始,以转弯抹角的方式返回到原初的目标。”(I,208)在写于1926年的“格言之书”《单向街》中,并置着涉及文学、政治、社会等方面的断片和日常生活中貌似互不关联的意象:加油站、邮票集、战争回忆录、火警钟。他认为,这种方法“表现了某种同质的甚或是截然对立的東西,某种电光从这一张力中闪现出来”^①。本雅明像个不倦的收

① *Briefe*, hrsg. v. Theodor W. Adorno und Gershom Scholem. Frankfurt a. M.; Suhrkamp Verlag, 1966, Band I-II:437, 以下文中只注明卷次与页码。

藏家,他把这个世界上过去为人们所忽略的东西收集在一起并且以启发性的方式给我们呈现出来,他要让我们从各个互不关联的细节中来寻找整体的意义,也就是要根据每一点新信息来重新理解整体。为了突显他的理论意图,他在《拱廊计划》中以极端的方式展望着有朝一日能消除一切中介性解说:“该计划的方法:文学蒙太奇。我无话可说。我只能展示。”(V,574)当然,本雅明从未写过一篇纯粹由引文构成的文章,消除一切中介性解说的想法不过代表着一种理想,那就是:让同一星座中不同的断片为自己言说,在与其他断片或协作或对立的过程中产生新的意义和新的张力。

到1927年,本雅明对貌似无足轻重的细节或断片的关注已经成为他的文学批评理论的最重要的因素之一。正如恩斯特·布洛赫所言,本雅明有一种“显微感知”的禀赋,这使他能够感知“时常被忽视的边缘者的意义”。本雅明那时已经开始认真考虑一种真正的唯物主义史学。他坚持认为,历史书写只有通过赋予互不相关的细节以新的意义才能客观化,因为历史不过是这些细节的累积。因此,对这些细节的表现会成为批评活动的核心;尽管更大的结构依然存在,但它们的存在根本上是为了唤起对其材料基础的重视。历史学家必须强调任何特定的大结构中貌似无足轻重的细节,因为统治阶级为他们在意识形态上精心炮制的历史翻版赋予真理价值的过程中,这些细节被忽略了。他深信,在取证时看不到对立性的历史学家只能复制占统治地位的意识形态结构而不具有真正的历史眼光。到30年代,他开始给他的方法论赋予一种政治意义。他深信,以一种能够揭示深层结构的方式来重构19世纪对当时人们理解历史状况有相当重要的作用。在他看来,叙述的连续性是导致传统历史书写与统治阶级意识形态形成共谋关系的误区,因为“历史分裂为意象,而非故事”(V,596)。本雅明的历史哲学杜绝了一种批评方式,那就是用新的、人为的、由意识形态来筹划的知识结构取代意象的原初语境。

西奥多·阿多诺作为法兰克福学派的代表人物和《波德莱尔笔下的第二帝国的巴黎》一文最初的读者,指责本雅明没有采用一个能在辩证的结构内使各成分发生关联的中介。他看出了本雅明有意制造的断片性,但认为倚赖并置和星座的结构原则是不成功的。他指出,对理论的抑制“使现象丧失了它们的哲学分量,因为它们仅仅是被主观地经验过”。在他看来,这种方法的结果就是“令人惊讶地表现赤裸裸的真实性”。而本雅明则坚信,该论文所倚重的特定历史意象本身就具有为我们理解波德莱尔的时代和我们自己的时代所必不可少的成分;它们所能及的知识是不能够通过大量的理论来复原的。这就是西方马克思主义思想史上著名的本雅明—阿多诺之辩。在某种意义上,这场争辩关涉到20世纪哲学对黑格尔的运用问题。本雅明认为,黑格尔代表着系统化的诱惑,其结果是为了一个更大的架构而消除互不相关的细节的特性。在这个意义上,本雅明的论文可以说是对“社会研究所”的思想家们系统

化倾向的极端反拨。本雅明不去寻求中介的原因在于,他要获取蒙太奇之中不同成分之间的碰撞,这种碰撞会激活我们对各个特殊成分的感知。但这并不是说星座中不同成分之间的关联不再重要,而是说这些关联需要新的形式。当然,造成这种不连贯性的部分原因也在于该论文仅仅是一个更大的研究计划的一部分。后来出版的《拱廊计划》才使我们更全面地了解了本雅明的理论意图,对自我异化之人的生产力的剥削、幻觉效应的概念、反社会者的范畴、经验的衰落、个体艺术品自主性的丧失、商品拜物教问题等都是研究计划要涉及的方面,而贯穿着《波德莱尔笔下的第二帝国的巴黎》的正是这些理论问题。

我们看到,本雅明的著述始终贯穿着史学和政治的冲动。本雅明后期史学中最重要概念“辩证的意象”(Dialektisches Bild)表明他对源自不同历史时期的意象的并置对于意识具有革命性的影响力。然而,何谓“辩证的意象”?他的解释如下:“过去(das Gewesene)不会使人了解现在(Jetzt),现在也不会阐明过去;然而,当曾经发生过的与当下一瞬间合为一个星座的时候,一个意象便形成了。换句话说,意象在停顿是辩证的。因为现在对于过去只是时间关系的时候,曾经发生过的对于当下才是辩证的关系:关系并非时间性的,而是具有意象的特性。只有辩证的意象才是真正历史性的。”(V, 578)这就是说,辩证的意象不仅从根本上揭示了过去的历史性,更重要的是,提供了对现在唯一可能确切的理解。因此,它首先具有方法论的意义。此外,它也阐明了本雅明把他的重大研究计划聚焦于19世纪中叶的原因。然而,对这一概念作进一步的解说时,他认为:在某些时代的某些意象之间可呈现一种通感,这种通感只有在某些时刻才能向人的认识能力显现,“因为意象的历史标志不仅仅表明它们属于一个特定的时刻,它主要表明它们只有在一个特定的时刻才‘容易辨认’,‘容易辨认’标志着意象内部运动的一个特定的关键点。每一现在都是由那些与之共时的意象决定的:每一当下都是某一知识可能性的当下。真理在此当下充满了它要破除的时间”(V, 577—578)。值得注意的是,辩证的意象之所以“容易辨认”并不依赖于人的认识能力的变化,因为两个历史时刻自身内在地相互关联,两者的碰撞便不可避免。由此可见,该理论显然带有神秘主义的印记。神秘主义是本雅明的认识论与政治信念之间的一个纽带。

在本雅明看来,进步的概念是资产阶级军火库中最危险的意识形态武器,他把辩证的意象看做是用来对付它的强力解毒剂。只要让人们意识到每个意象之中各成分之间的关系,就能揭示出他所处时代的堕落状态;只有这样的知识才能促成革命,消除压迫状况。要理解本雅明的辩证的意象说,还需澄清他提出的另一个关键概念,那就是“救赎”(Rettung)。本雅明深信,在19世纪资产阶级生活的废墟中埋藏着一种革命的潜能,某些过去的时刻可以从历史的坟墓中“拯救”和解放出来,但为此却需要一

种既拯救又破坏的双重行动。本雅明的破坏行动就是要粉碎文化客体,把它分解为一系列非连续的意象,并且要“辱没”文本,即以暴力来肢解文本;这种通过“辱没”过去不断净化涤罪的过程能够揭示出会对现在产生积极影响的不多的几个意象。由此看来,“辱没”批评的客体,消除它所带有的商品拜物教的痕迹,这是本雅明救赎之维的前提。此外,本雅明在《拱廊计划》中提出了“历史客体”这一与辩证的意象密切相关的概念。历史客体不是指单独的历史事件、事实、人工制品或个人,也就是说不是构筑论点所用的互不相关的事例。历史客体是某种构成书写历史或批评活动的东西,它实际上等同于辩证的意象。本雅明指出:“当思考停滞在一个充满张力的星座中时,辩证的意象出现了。该意象是思想运动过程中的停顿。它的所在并非是任意的。总之,在辩证的对立之间张力最大的地方就能够发现辩证的意象。相应地说,辩证的意象就是历史的唯物主义表现所构筑的客体。它等同于历史的客体;它证明了被排除在历史进程连续性之外的合法性。”(V,595)在辩证的意象说中,正是由互不关联的历史事实组成的不断变化的星座具有重大意义;批评文本就是由这些意象即历史客体所组成的星座。新的批评星座把原初意象从过去的时代救赎出来,使它们摆脱了神话的、遭贬值的语境。

实际上,辩证的意象说是一个更大的雄心勃勃的计划的一部分,该计划就是要构建一个可能会对人类的智识发生革命性影响的新的“意象空间”(Bildraum)。人类智识的理性和工具性的方面很容易受意识形态的玷污,如果以对某些特权意象的直觉为基础而形成的认识方式来加以制衡,资本主义社会及其历史的真正本质就会显现出来。本雅明把这项加速革命的计划看做是某种天启而不是进步的手段。

三

本雅明认为,文学批评是“科学女皇”,它能够以“真理内涵”以哲学的方式筛选文本。这种文学批评与本雅明早期哲学冲动的联姻源自他逐步发展的一种认识,那就是理论体系不再能够解释现代经验的断裂,哲学不再能够处理真理问题。他深信,知识、真理等哲学问题背后的秘密都能够通过文化客体得以理解。他要通过艺术之美探寻一条通往一个更高真理的道路。他要求赋予艺术品一种权力,让它提供我们以其他方式难以企及的真理的经验。在1914—1915年所写的《评弗里德里希·荷尔德林的两首诗》一文中,本雅明初次明确提出了文学包含一种真理形式的观念。实际上,本雅明很早就开始致力于探索诗歌语言与认识论问题之间的关系,该篇论文就是文学分析和对知识与真理问题广泛思考的结合。荷尔德林深信,诗歌本身同时是知

识的贮藏器和进入知识的门径,这就是本雅明重新定义艺术品的出发点。本雅明认识到,古典主义所持的世界本身是一个更高秩序的隐喻的观念,为世俗与理想的重新整合提供了一种模式,那就是“艺术象征”,而荷尔德林的诗学强调的则是超自然真理的断片,这对本雅明的吸引力比象征更大。

荷尔德林在《论宗教》(1798—1800)一文中假定存在着“一种更高的、超乎事物间机械关系”的“整体”或“统一体”。他的目标之一是要把这一更大的统一体发展为知识潜在的客体,因此,他大量的诗作重点考察的是更大的统一体与个别主体之间的现存关系。荷尔德林的诗学有个倾向是为了整体的利益而放弃主观性,这个瞬间在他的诗中是用闪电的隐喻来表现的:诗人可能会得到灵感甚至是启示,但却是以自身的毁灭为代价的。本雅明注意到荷尔德林为超越主观性和重新整合有限世界及其超验语境所作出的努力,认为荷尔德林以写作的方式实现了对一个更高统一体的探求。《论宗教》一文提出的另一个重要观点是:宗教在本质上是诗性的,这不仅是对宗教本质的定义,更重要的是为诗歌确立了一个潜在的救赎的地位。本雅明以此为基础,提出“诗歌的真理”,那就是诗包含着暗示一个更大的绝对真理之存在的因素。在荷尔德林和本雅明的文章中可以看到一个相同的观点:在“时间的转折点上”,诗歌语言不仅超越了诗人主观性的界限,而且超越了无常强加于生活的限度。此外,针对个体如何在明显受限制的主观性之中感知更大整体的统一性问题,荷尔德林的回答是:更高的统一体需要把自身分为互不关联的断片并且在断片中认识自身。原初整体的断片是更大统一体自我认识必不可少的动原;因为语言中存在着分离的成分,诗歌可能会产生对更大统一体的智性直觉。在荷尔德林观点的基础上,本雅明后来进一步发展了自己对真理断片性的认识。

本雅明的另一篇关涉“诗歌的真理”的文章是《评歌德的〈亲和力〉》。本雅明认为,在歌德的时代人们的视野相当狭窄;他曾批评启蒙运动拒绝承认形而上学的可能性,不能充分理解自然的意义。然而,歌德却在独自努力克服那种对“物界”的敌意,试图通过研究自然科学在形而上学与自然之间锻造一条链环。歌德思考自然的基本概念是“元现象”,他深信地球上的每一种生命都存在着一个原初的形式,而一个物种最终的发展都以精炼的形式包含在元现象中。在歌德看来,艺术的内涵确切地说就是一个自然的意象,而作为艺术内涵的自然是对自然本质的净化,即“真正的自然”。真正的自然与“彰显自我的可见的自然”(I, 113)之间关系松散,只有一样东西可以介入其间,那就是语言。只有在语言中,甚至是在其堕落的形式中,人们才能发现“自然本质”的某些痕迹。歌德认为艺术能够捕捉在人类堕落前的世界中显现自身的“真正的自然”中分散的意象,本雅明对此作了进一步的引申。他指出,在人类堕落前的世界里,艺术品的理想或者说是真理本身表现为一个统一体;然而堕落之后,理想化为

碎片,它真正的本质被掩盖了。理想被分解为纯粹内涵的“有限的多样性”,这些理想的断片随机分散在艺术品之中,它们的存在实际上是以“破裂”为标志的。本雅明对歌德的解说要求批评者不要到艺术品显得相当协调之处去寻找真理,真理往往隐匿在阴暗、混乱、不和谐之处。正是在这个意义上,本雅明在《评歌德的〈亲和力〉》中提出物界可以对生活的本质内涵作出解答,并且把生活的本质内涵看做一种普遍的灾难。艺术品中所包含的真理是一种绝对否定性的真理,是对自然界普遍的灾难以及摆脱其控制的迫切性的洞见。他在此对否定性的强调相当重要,这说明艺术品提供了进入真理形式的门径,而该真理是个具有现代性的真理,它显示了现代生活中的种种危险、我们周围世界的虚幻性以及存在于难以为我们所见之处的救赎的迹象。本雅明早期的文学理论为他后来对现代性经验本身的思考提供了坚实的基础。

本雅明的重要性不仅在于他对艺术品作为认识媒介的重新界定以及对认识论与美学的平行整合,而且还在于他阐释了个体艺术品如何能被认为是历史经验的贮藏器。他对自然与历史之间关系的重新理解对于他重新界定文学史具有重要意义。在1931年发表的论文《文学史与文学学》中,本雅明针对文学史中类型或时期这种总体化的概念赋予个体作品以特权。他指出:“要注重作品的命运,当代人对作品的接受,作品的翻译情况及其声誉。这样,作品便能够在心灵深处构成一个微观的宇宙,乃至微观永恒……使文学成为历史的喉舌(而不是历史研究领域的文本),这便是文学史的任务。”(Ⅲ,290)经验的、独一无二的艺术品的确是历史意义的宝库,这种意义不再依赖于一个更大的完整的总体性,如历史时期或其他任何理想化的连续性。在《德国悲剧的起源》的“认识论—批判序言”中,本雅明试图使抽象的真理内涵说充满历史意义。在此之前,本雅明已经提出了一个重要的概念“起源”(Ursprünge),它是通向辩证的意象说的必要的一步。起源的概念把歌德的元现象或理想这一自然中的静态范畴转化为历史的概念。然而,经本雅明重新界定的起源,“虽然完全是一个历史的范畴,却与发生(Entstehung)毫无关系。起源不是要描述存在物形成的过程,而是要描述从生成和消失的过程中出现的东⻄”(I,226)。起源包含着真正原初之物的意象,即将人、自然与绝对合为一体的原初三部和声的意象。起源说代表着对已丧失的人与自然之间关系的怀恋,它永远是不完善和未完成的。要让艺术品中的真理断片同时具有语言上的纯粹和历史性,起源将不得不同时包含完美与衰败、世俗与超验的纯粹。在某些情况下,语言自身能够从人类经验中提取一种非神话化的核心,即任何特定时期历史经验真正形式的本质。在他看来,语言能够提炼经验,把谬见和神话同真理分开并且净化真理,使它脱离变动与无常。这一作为自然生命净化形式的真理只有从它原初的语境中解脱出来并被看做某种原初之物的时候,它才能作为真理来展示自己。这种对断片的解放就是对真理的“救赎”。起源的概念标志着本雅明思想的

一次重要转折,是他早期关于语言与自然之思想和后来关于历史的成熟思考的连接点。以起源范畴为中介,本雅明能够把他以自然为目的的作品与唯物主义的观点结合在一起,产生了一种具有历史性真理内涵的文学理论。

针对文学理论中历史与文学文本之间复杂的关系问题,本雅明在后期作品中提出了两个互不相同又互为补充的理论:一个是记忆理论,另一个则是个体作品的集体决定论。本雅明的记忆理论充满矛盾和张力。他把记忆比做残存着废城断片的土壤,它期待的并非重构已丧失的整体,而是作为断片被发现。他认为人具有一种无意识或潜意识的能力,即通过回忆已被传统用法破坏的语言相似点来恢复貌似已死的过去,有些先知和灵媒具有回忆和再现已丧失和被埋葬的断片的能力,艺术家便在此之列。然而,由于本雅明过于强调直觉这一记忆的特权形式,他的记忆理论不能令人信服地解释作者与文本、作者与他所处的时代以及与我们时代之间的心理关系。本雅明的另一个理论直接关系到艺术品的性质本身。他赋予艺术品以历史经验的贮藏器的特权,认为艺术品本身就能够阐明历史;艺术史的重心必须从发生叙事转移到个体作品的研究上来,其中包括过去被认为是不重要的作品和艺术细节。该理论的提出与奥地利著名艺术史理论家、维也纳艺术史学派的代表人物阿洛伊斯·李格尔(Alois Riegl)密切相关。李格尔对艺术史具有两个方面决定性的影响:一方面,他将艺术史从限制了其探索领域和方法的种种哲学中解放了出来;另一方面,他证明了对个体艺术品进行以历史为基础的形式分析是可能的。李格尔的理论及其实践为艺术史打开了以往被视为禁区的时段与形式,使艺术史作为一个独立的学科与政治史和社会史具有了同等的地位。本雅明早在1916年就已读过了李格尔的主要作品,正是在李格尔的影响下,本雅明才企图复活悲悼剧这一“在风格上具有如此之多缺陷”(I, 231)的艺术形式并且逐步从经典或“灵韵”艺术品转向寓言的、废墟的和现代的形式或时期。然而,本雅明并没有接受李格尔以进步观为依托的线性普遍历史观,他赋予“颓废”时期以特权,认为这些时期比生产出经典或象征艺术品的任何阶段都更具有“历史责任感”。在本雅明的眼里,李格尔的理论不是用来理解艺术的方法,而是使艺术成为进入一个时期“精神结构”的方式。李格尔对本雅明另一个显著的影响是他的“艺术意图”(Kunstwollen)的概念。艺术意图即一种特定的文化试图为其艺术赋予形式、色彩和线条的方式,李格尔要以此显示艺术是如何集中反映集体(社会、种族、族群)结构与见解中的主要变化的。李格尔假定集体为有意图的统一体,而艺术意图则是集体意图的艺术反映。艺术意图的特质包含在世界观中,即包含在宗教、哲学、科学甚至是国家和法律构想与描述世界的方式中。李格尔强调艺术意图以严格的形式方式展现自己,艺术品的形式特征便是感性知觉结构变化的产物;艺术品的创造源于艺术家的“审美冲动”,而艺术家依靠历史状况以触觉或视觉的方式代表着自然物体

之间的关系。因此,艺术品代表着感性知觉与认识的历史发展阶段。在李格尔的图式中,个体艺术家不过是在所有文化领域都同样可以识别的集体倾向的媒介,这一观点宣布了更大的集体与个体艺术品之间可能存在着联系,这种联系避开了作为主体的艺术家并将他降到中立媒介的地位上,这就是本雅明对集体经验形式发生兴趣的开端。此外,李格尔强调个体艺术品对理解文化的特殊个性具有关键作用。他假定集体结构中的深层变化会以平行的方式将自己铭刻在一切文化领域中。为了寻求一种以美学评论为基础的历史阐释理论,本雅明早在1916年就意识到如果把李格尔的视觉艺术研究方法用于文学研究能够产生爆炸性的力量。在李格尔的眼中,视觉艺术是非概念性的认识媒介;而在本雅明看来,文学是知识的语言工具。因此,李格尔的方法中对互不关联的风格细节的强调正好迎合了本雅明的信念,尤其是他要赋予断片式的、废弃的艺术品以特权的信念。本雅明认为李格尔指出了一个新的研究方向,它“应该从以下洞见中受益匪浅,那就是艺术品意味深长的内涵与其材料内涵联系的方式越隐蔽和内在,有意味的内涵就越明确。一方面是历史进程与革命性的变化,另一方面是艺术品巧合、外在而奇特的各部分,该研究所针对的就是以上两者相互启发而产生的相关性”(Ⅲ,367)。李格尔的方法促使本雅明意识到,艺术品的结构原则不存在于作品本身,甚至也不取决于个体制造者,而是源于外在于作品的历史原则与见解,这些原则与见解又是被客体的形式特性中互不相关的细节所概括的。

四

本雅明认为,每一个文学文本中的神话成分都模糊和否定了真理的存在,文本是真理与那些被神话所控制的成分相互斗争的战场。本雅明对此二律背反的描述始终是他著述的中心主题,神话和真理这两个范畴是本雅明两种思想的会合,在他的话语中占据着相当重要的地位。本雅明批评实践的发展和文学理论的建立都源于这一对矛盾体。

1924年以前本雅明的批评只涉及经典浪漫主义文本,这些文本所共有的一个重要传统就是艺术象征。他的批评文章开始逐步对象征的观念和主张象征有效性的艺术形式进行攻击。本雅明认为,象征的艺术品是企图通过使用象征使神圣和普遍之物显现出来并可感知的文本。他反对象征的首要原因是看出它是一种糟糕的神学,而象征主义是对世界与绝对之间的关系作出错误断言的代表方式。象征艺术品的某些形式特征遵循的就是象征本身的这一定义。本雅明在不同的时期把这种艺术品定义为象征的、经典的、自足的或是灵韵的。经典艺术品要求特权所指,因此要求完整、

完满、完善、有机等象征。这样一来，它把关于历史结构和人类经验本质的错误观念保存了下来。更为严重的是，象征的要求否定了艺术品的真理内涵显现的可能性，因为“在象征中出现了真理内涵与物质内涵之间牢不可破、不容否定的结合”(I, 152)。艺术品对神圣不可侵犯性的要求往往会阻止穿透作品表面的总体性，因此不能揭示隐藏在其内部的真理。歌德的《亲和力》在 19 世纪被认为是一部自足的经典文学文本，本雅明以对它的批评来作为对抗神话的一个范例。他在信中谈到《评歌德的〈亲和力〉》一文时，说它是“某些纯哲学思考的引论”(Br, 281)，而这些纯哲学思考主要涉及的是艺术品中真理与神话之间的关系。

根据早期对象征的剖析尤其是象征作品对读者或观者的心理作用，本雅明发展出了后来的灵韵说(Aura)。该术语最早出现在本雅明 1929 年发表的《摄影小史》中，后来在《机械复制时代的艺术作品》中得到最充分的发展。本雅明指出：“我们把灵韵定义为具有一定距离的独特外观，无论距离可能会有多近。夏日午后，悠闲地观察地平线上的山峦起伏或一根洒下绿荫的树枝，这便是呼吸群山和树枝的灵韵。”(I, 479)如果一件艺术品要求要有独一无二的地位更多仰仗的是它与观者之间的象征距离而不是品质、使用价值或自身价值，那么它可能会具有灵韵。可见，本雅明所说的距离并非主要是指画作与观者之间或文本与读者之间的实际距离，而是指以它在某一传统中的地位为基础所产生的心理上的难以接近。闯入作品与观者之间的距离常常是时间性的，因为具有灵韵的文本总是被纳入久经考验的经典之列。“艺术品的独特性即它根植于某一传统语境的程度。”(I, 480)在本雅明看来，“艺术品的这种灵韵存在方式从未完全摆脱它的宗教仪式功能。换句话说：‘真正的’艺术品的独一无二的价值总是以神学为基础的。无论具有何种中介，甚至是在最世俗的美的崇拜形式中，还是可以辨认出作为世俗化仪式的这一基础”(I, 441)。本雅明描述了某些艺术品拜物化的方式，认为它更多地是通过它们的传播过程而不是它们的创造过程来实现的。如果艺术品始终是一尊物神，是一个被我们远离同时又远离我们的对象，这个对象又行使着非理性的因此是不容置疑的权力，那么它就获得了某种分量，在赋予它神圣不可侵犯性的文化中获得了一席之地。显然，具有灵韵的艺术品始终掌握在少数特权者的手中。本雅明进一步指出灵韵的美学特征是“独特与持久”(II, 379)，而掌握者的特点是“充实与肯定”(II, 376)。在本雅明看来，为灵韵艺术进行理论辩护过去是现在仍然是资产阶级维护权力所必不可少的行动。这并不是说灵韵艺术不会对统治阶级构成威胁，而是由灵韵艺术品所反映出的权威性与永恒感代表着资产阶级所要求的权力在文化中的实现。在 19 世纪中期，当统治阶级感到艺术的灵韵性即将发生危机时，也就是感到艺术的膜拜功能受到威胁时，他们的对策是推出“艺术神学”，即“为艺术而艺术”(l'art pour l'art)。

本雅明用来对抗象征的或具有灵韵的艺术品的另一种艺术形式就是寓言。人们传统上把寓言看做一种叙事形式,是在用来表意的寓言表现方式和被表意的寓言意义之间构筑完整关系的叙事。在本雅明看来,寓言则是一种特殊的书写方式,是一系列经过严格整理的能指,它们不必与一系列所指发生关系。在寓言中,意义的生产失效了,代之以“意义的自然史”(I,342),也就是说寓言是语言衰败的具体而准确的表现方式。寓言的基本特征是断裂性,因此它不对事物的表象进行模仿式的再现。寓言文本不具有象征作品所要求的能指与所指之间完整的关系,而是代之以任意性甚至是混乱。寓言特别适宜于表现历史,因此寓言是作为对应于特殊历史状况的形式话语而出现的。与自然物相似的随机、隐秘的寓言意象所反映的历史本身逐渐类似于自然对破碎、物化客体的不停的生产。本雅明对寓言的迷恋不完全在于发现了寓言主题和形式中的否定性。他指出,寓言中存在着双重运动,它在救赎的同时又贬低了事物。寓言家“忠实于事物”(I,333),同时为了知识又背叛了这些事物。这就是寓言的二律背反,它同时具有抬升力和破坏力。寓言作品在受众身上产生了某种“生产性的自我异化”(I,451),使大众看到了他们自己的异化,认识到历史的断片性和压迫性。本雅明并没有把寓言看做是固定在某个时期的类型,对象征或寓言的类型划分并不意味着是从一种形式到另一种形式的历史性演进。寓言既不局限于中世纪和巴洛克时期,也不是一种要被其他更有效的表现方式所取代的原始形式。寓言是巴罗克的典型形式,也是波德莱尔所采用的典型方法。在本雅明看来,巴洛克之后的寓言复活并不出现在某个时期,而是在波德莱尔强大的诗歌声音中。历史状况尤其适合于用寓言的方式来表现,以寓言为代表的诗歌模式最适合于揭示资产阶级的运作。本雅明指出:“以寓言的方式观看总是建立在被贬值的表象世界的基础上。商品中所出现的物界特有的贬值是波德莱尔寓言意图的基础。”(I,1151)本雅明在波德莱尔的抒情诗中不仅看到了毫不妥协的否定性,而且还有一种“进步的趋势”(V,385)。波德莱尔的寓言瓦解了拜物化的商品表象,击碎了歪曲和转移真正历史经验的神话力量和幻觉效应。在暴露资本主义制度下无法承受的生活本质方面,波德莱尔的寓言具有一种积极的政治功能。此外,寓言艺术的重要性还在于它作为非灵韵艺术形式所具有的特点。如同可机械复制的艺术形式一样,寓言文本不能用独特性或真实性这样的概念来界定。非灵韵作品的功能不仅仅是消极抵抗,它们不仅破除了资本主义大厦的外观,还能够为受众提供另一种未被谬见污染的经验形式,因此在某种程度上扮演着积极的政治角色。

本雅明认为,每个作品都拥有一部前史(Vorgeschichte)和后史(Nachgeschichte),这是作品在接受的过程中展现和发展出来的。没有一部作品是自我完成的和自足的,因此没有一部作品能够最终揭示真理内涵,即使是寓言作品也不行。在“作品持

存的生命”中，翻译和批评这样的环节是揭示真理过程的必要补充。每一个文本都在先前的作品和形式中得到预示，每一个文本也都在它接受的过程中经历了意义重大的变化。同样地，每一个重要的文本都是在它之后各个时期前史的一部分。前史的客体只能通过回顾也就是根据它之后的单子式的文本来确立它在星座中的位置，因此，我们要充分地认识眼前的文本就必须深入透视它前身的秘密。作品的后史产生了大量的模仿者和倡导者，同时也包括形形色色的艺术和批评反应。因此，对作品真理内涵的辨别和运用不过是漫长发展过程中的最后一个环节，而筹备作品、分解作品并且揭示真理内涵正是批评和翻译的任务。尽管寓言作品比经典的灵韵作品离废墟状态更进了一步，但它们也不是发展的最后阶段。本雅明的批评旨在分解文本外在的有机统一，解除文本受限制的形式，从而使文本的内涵曝光。换句话说，它企图通过消灭尚存的文本灵韵来加快历史行动。总之，本雅明的批评从来不仅仅停留在评价和阐释上面，它要破坏批评对象、探究它可能包含的真理。本雅明明白，只有在资产阶级的文化偶像被打碎的前提下，他才能成功地创造一系列能够引起和指导政治行动的新的政治性意象。如果资产阶级能够围绕着一系列文化上特有的意象产生自知之明，真正的政治变革一定会因此而发生。本雅明在对破坏性批评实践的论述中把文本分为真理内涵(Wahrheitsgehalt)和物质内涵(Sachgehalt)两个部分。其中，物质内涵占绝大部分，并且形成了一道防护屏，如果要分离和解放出作品中的真理就必须穿透这道屏障，因此批评者的初始任务就是要穿透和消除物质内涵。接下来，本雅明对评论和批评这两种基本的批评活动作出了区分。他认为，评论所针对的是文本的物质内涵，而批评则寻求的是真理。从根本上来看，评论是一种哲学基础，它设立临时界标、界定各个成分、运用各种概念。评论绝不仅仅是对文本中某些成分的阐释，它必须实际地去消除语言中那些损害和隐藏真理的成分。在某种意义上，它是在为发现和运用真理的更为基本的批评活动作准备。为此，本雅明指出：“如果为隐喻起见，我们把发展中的作品看做燃烧着的柴堆，那么站在它前面的评论者就像是化学家，而批评者就像是炼丹术士。在前者看来，柴禾与灰烬是留作分析的对象；而火焰本身在后者眼中始终是一个谜：一个活生生的谜。因此，批评者探问的是真理，真理的活生生的火焰烧毁了曾经存在的沉重的失败和经验的灰烬。”(I, 126)评论者就像化学家一样把作品分解成不同的成分，消除了那些与真理无关的成分并把它们化为灰堆；而批评的实践者所洞见到的是从过去被遮蔽的状态中解放出来的难以形容的真理。曾经发生的历史、历史的经验及其对人类有害的影响都被消除了，语言中所包含的一种更为纯粹的经验本质从文本中解放了出来。评论不仅仅是通过解释而且通过消灭限制和隐蔽之物解放了文学的真理内涵。在《德国悲剧的起源》中，本雅明把文学批评定义为“辱没作品”，就是说在发现真理之前必须把文本化为废墟、化为

“象征的碎尸”，(I, 357)因为只有“消灭”了对象的批评才能找到通往真理之路。

在把批评作为一种体裁来重新创造的过程中，本雅明是从浪漫主义批评中寻找样板的。像浪漫主义者一样，他要把批评文本的美学地位提到与文学作品本身一样高的地位。因此，他的批评文本使用了许多文学作品的表现方法，如比喻性的语言、压缩、用典以及现代主义话语所特有的难以理解的断片式结构。本雅明的《德国浪漫派的艺术批评概念》是对早期浪漫派艺术理论和艺术批评理论现代阐释的重大贡献，同时又是他自己关于批评的本质与任务的概念发展过程中的一个重要环节。在论文的中间部分，本雅明与弗里德里希·施莱格爾的思想相遇了。施莱格爾与本雅明的批评拥有同一个目标，那就是企图使艺术批评成为艺术品与绝对之间的连接成分。在施莱格爾和本雅明看来，绝对在世间的表现形式可以在个体艺术品中找到。批评的任务就是要使个体作品符合一个更大的、形而上学的实体，该实体被施莱格爾称为“艺术理念”或“绝对艺术品”。个体作品只有通过与此一先验的、赋予形式的理念之间的辩证张力才得以界定，而该理念同时代表着艺术的本质和一切个体范例。艺术理念是“艺术及其统一体无限性”(I, 110)的保证。当新的作品被创造和吸收的时候，艺术理念逐步得到表现。这就是说，艺术理念是一个绝对的作品，所有的形式和体裁都在其中得到表现。在本雅明看来，施莱格爾的批评承认个体艺术品代表着作品本身和艺术理念之间的界线，因此也代表着它们之间的障碍。本雅明认为施莱格爾的理念具有腐蚀性，因为“浪漫派对形式运用中纯洁性和普遍性的关切基于这样的信念，那就是只有批评解除了形式的丰富含义和多样性的时候，它们作为媒介中诸环节的相关性才得以实现”(I, 76—77)。在施莱格爾看来，解除了形式束缚的个体作品有助于充分表现理念，这样一来，绝对媒介完成了，所有的作品被纳入了绝对艺术品。然而，本雅明并没有施莱格爾那样乐观，他看到分解作品可能不能提供进入超验领域的直接途径，形式障碍的崩溃只能解放文本中互不相关的成分。本雅明从分解的观念中发展出了对作品进行积极肢解的想法，就是说有意地把作品分解成更小的单元，尤其是分解为单词和“真正本质”即文学真理内涵的小片段。本雅明的目标不是更大的形而上学的整体，而是对真理内涵的分离。施莱格爾的理念为他提供了一个能够区分尤其是以完全不同的方式对待文本中各成分的批评样板。本雅明认为，施莱格爾对值得批评和不值得批评的艺术品作出了区分，浪漫派的这一原则被本雅明称为“坏作品的不可批评性”。他说：“不仅是在艺术中，而且是在精神生活的所有方面，浪漫派对应于坏作品的不可批评性原则的态度起点都是‘消灭’。”(I, 79—80)本雅明察觉到了施莱格爾批评中的道德偏见，但他强调施莱格爾把批评这一术语留给了应该得到相应评价的真正的艺术品。批评和评论之间的区别对本雅明的批评具有重要意义，本雅明在其理想的批评形式中试图把批评和评论这两种活动联合起来，对

艺术品道德上的歼灭并将它化为灰烬必须先于认识论的展开。本雅明在《评歌德的〈亲和力〉》一文中对歌德本人尤其是对他道德境界的正面抨击直接源于施莱格尔的影响,而他后来的文章往往具有歼灭作者的道德立场并揭示该立场与资本主义社会之间共谋关系的特点。尽管道德批评具有一定的重要性,但在施莱格尔和本雅明看来还是低于批评这一分离和救赎真理的活动。

本雅明在《德国浪漫派的艺术批评概念》的核心部分用大量的篇幅阐述了施莱格尔著名的关于浪漫派反讽的定义。施莱格尔的定义旨在显示反讽有助于分解受束缚的作品。在他看来,反讽是存在于作品中的一个客观环节。文学文本的统一和闭合源于其形式中固有的某些特征;而施莱格尔断言,只要解除了受束缚的形式就能够使作品客观化。形式的反讽是分解的动原,它作为张力存在于文本自身之中。为了释放张力中的动力潜能,反讽要开放作品、消除类属的界线。反讽揭示出了闭合的局限性以及个体作品或被严格定义的体裁的不足。本雅明指出,形式的反讽“与批评具有明显的类似,那就是为了把个体作品变为绝对的艺术品而把形式分解得无法复原”(I,84)。作为作品中一个客观环节的形式的反讽腐蚀了形式、暴露了不足;作为批评的工具,形式的反讽破坏了形式并且以此让我们看到批评是原作必要的补充和完成。本雅明认为,施莱格尔把批评的地位提高到了可与文学原文等量齐观的程度。他说:“在浪漫派的艺术中,批评不仅是可能的和必要的,而且它的理论中无疑还包含着这样一个悖论:对批评的评价比对作品本身还要高。浪漫派在他们的批评中不承认诗人比评论者优越……(施莱格尔)并不是首先想成为作品创造者意义上的作者。在他看来,最高的天职就是把被创造的作品绝对化,那就是批评的过程。”(I,119)批评的结果就是通过给原文补充一种地位完全与之对等的批评而对批评对象的统一和自足提出质疑。作品形式局限性的破除不仅可能使它与其他想象性形式相合并,而且可能使它融入一种由对象引发而又独立于对象的批评。与施莱格尔碰撞之后,本雅明逐渐将自己的文章看做可与想象性文学作品媲美的自足的作品。

批评过程的最后一步是在新的文本中重构那些从艺术品原位剥离下来的意象。不论孤立的意象是否会隐藏真理,它们在与兄弟意象并列的时候才会释放出潜能。因此,批评者必须构筑一幅特别的意象批评拼贴画或星座才能激发一种新的意识解放形式。批评文本作为从原语境中分裂出来的断片的星座这一概念最早出现在本雅明写于1915年的《评弗里德里希·荷尔德林的两首诗》一文中。在荷尔德林看来,由于某种诗歌之外的存在,诗歌固有一种启示能力。本雅明在论文的方法论简介中描绘了一个原诗和艺术的“诗歌范围”之外的理想领域,他自创了一个词,将它称为“创作物”(das Gedichtete)。他把创作物看做诗歌最后的领域,实际上,创作物与荷尔德林所描述的概念具有相同的功能。作为“诗歌所目睹的那个世界的精神与直观的结

构”(II,105),创作物存在于诗歌之外并且在诗歌和诗歌之外的更大的统一整体即真理之间作中介。他指出:“创作物在其一般形式中是精神与直观秩序的综合体。”(II,105)由此可见,本雅明通过区分诗歌本身、诗歌的解决方法及其先验的创作物,暴露出了“诗歌的真理”。在该图式中,作为具体表现的诗歌是基础,尽管它不是批评最后的目的。诗歌之外的世界代替诗歌作为文学分析的目的,而阐释旨在揭示诗歌的形而上学基础。因此,诗歌指向创作物,但却绝不包括创作物。既然诗歌本身只是说明创作物的存在,那么就要留待批评去探索潜在的创作物、运用诗歌更充分地表现理想。一方面,创作物是“界限概念”(II,106),它限定了实际存在于诗歌中的形而上学基础的成分,它保证了诗歌的连贯性和统一性,诗歌的“最高限定性”和“诗歌成分的崇高性和相关性”(II,106);另一方面,由于创作物排除了形而上学基础中不存在的成分,因此限制了诗歌的潜在意义。有鉴于此,本雅明进一步指出,创作物不仅包含着那些实际存在于文本中的成分,而且还有其它成分。由于创作物解开了存在于诗歌本身的固定的功用性关联,因而使批评能够透过诗歌企及潜在存在于诗歌中的成分。创作物作为批评分析的旨归取代了诗歌本身。由于诗歌本身永不会枯竭,批评者在获得自由的同时要充分叙述可以在诗歌中找到的成分和关系;而那些潜在存在于诗歌中作为诗歌真理一部分的成分也只有通过批评活动才能得到表现,本雅明将批评的这一方面称为对存在于创作物中的“相关可能性”的探索。可见,本雅明开始走向一种能对内涵和所指的许多层面发生作用的批评。他通过创作物解放了文本的封闭结构,从而赋予批评者以空前的自由。可以说,早在1915年本雅明的批评理论中就已包含了以下观念:文学作品本身是不定且可变的,而批评作品促成了文学作品的完成。

五

自古典唯心主义美学及其对象征的强调发生危机之后,人们对寓言(Allegorie)产生了新的兴趣。在本雅明的作品中,我们会看到涉及寓言概念和理论的重要的论述。而经本雅明所界定的寓言概念被布洛赫、阿多诺、卢卡奇和保罗·德曼等人以不同的方式接受和吸收之后,一次又一次地被改造、激活,成为最具争议和歧义并且呈开放状态的概念之一。本雅明的寓言概念主要涉及他的两部重要作品:《德国悲剧的起源》和《拱廊计划》。本雅明在这两部作品中分别通过研究德国巴洛克悲悼剧和探讨与波德莱尔相关的若干问题,揭示了寓言的两个基本美学特征:对美的表象的破坏和对忧郁的艺术表现。在此基础上,他又在自己的写作和思想实践中对美学中的寓言进行批判并为之正名,使寓言形式具备了真正的哲学复杂性。我们应该看到,引起本

雅明如此兴趣的寓言并非是作为传统艺术和文学对象的寓言,而是一个他要用来与其他概念一起建构星座并以此获得历史性的全然不同的概念,其特征并不在于丰富的象征意义,而在于对意义的不断确定。

《起源》正文的两个部分分别是“悲悼剧与悲剧”(Trauerspiel und Tragödie)和“寓言与悲悼剧”(Allegorie und Trauerspiel)。本雅明在第二部分开篇写道:“一百多年来,艺术哲学一直遭受着一位篡位者的统治和压迫,而这位篡位者是在浪漫主义的混乱之中获得权力的。”恰恰是这种关于象征的堕落的谈论“使得对每一种艺术形式的‘深入’探究成为可能,并且对艺术科学的研究产生了不可估量的安抚作用”(I, 336)。这段话清楚地表明了该著作的意图,那就是要摒弃当时的象征思想体系。那时对象征和寓言的严格区分已经出现,前者被认为是“活生生的”(lebendig),而后者则是“非艺术的”(unkünstlerisch);因此,把代表着巴洛克时期压抑和认识错误之特征的寓言作为问题加以讨论就成为该著作的首要任务。更进一步来看,本雅明始终坚决反对日耳曼学的哲学与神学代理人以及新艺术批评的空虚无聊,他的矛头直指几年后盲目服务于纳粹德国的学院派日耳曼学。

我们看到,《起源》显然把通常文学史中所罗列的流派、个体作者和名作等诸如此类的东西排除在外,这不仅仅是因为该著作的中心论题是寓言形式,更重要的是在本雅明看来“形式本身恰恰在低劣作品的嶙峋瘦骨之中一目了然”(I, 238)。寓言是一种语言形式,是一种艺术表现形式。悲悼剧所具有的寓言疆域和寓言所具有的哲学认识能力可以向我们展示寓言形式是如何把时代的制约与物质性作为内容来吸收的。该著作并非要通过巴洛克寓言修辞手段的形式多样性来展现巴洛克悲剧这一特殊形式,而是旨在通过界定作为悲悼剧的巴洛克悲剧来揭示作为艺术表现形式的寓言的特定本质。17世纪正在形成中的悲悼剧完全被神学氛围所包围,王侯的统治权和末世论是对该时期发生决定性作用的两个因素。本雅明从神权政治的夹缝中获得了巴洛克悲悼剧的主题,那就是历史及其意义。世界历史正处于一个封闭的时期,“历史登上了舞台……宫廷就是最内在的舞台”(I, 271)。创世阶段的历史是彻底世俗化的历史,带有原罪的人们正在走向死亡,本雅明把这样的历史称为“自然史”。值得注意的是,悲悼剧的意义不仅仅在于展示了控制着人物的情绪冲动的非心理性突变的可怕,而且在于让我们看到这些人物永远为悲悼所困、难以自拔。就这样,历史和悲悼剧同时发生,而且首先出现在王侯的忧郁之中。

在《起源》中,本雅明对悲剧(Tragödie)和悲悼剧(Trauerspiel)这两个概念作了具有重大意义的区分。这两个并置的概念分别标志着两个截然不同的类型:悲剧被归入神话,悲悼剧则被归为作为“自然史”的历史。陷入绝望的创世阶段的造物与古典时期以灭亡和牺牲来反抗神话多义性的神人相互对立;古典悲剧充满争斗的结构表

现的是整个宇宙中所发生的事,而悲悼剧却旨在展现一个属于内心情感世界、与宇宙毫无关系的空间,即忧郁的空间。与此同时,本雅明特意对悲剧性(Tragische)和悲悼(Trauer)作了区分。亚里士多德所依据的是怜悯和恐惧而非悲悼,悲悼剧则是一出忧郁的戏。从表面上来看,情节的突变好像决定着悲悼剧的进程,但实际上它所服从的是变化无常的情绪交替,而这种情绪交替又是由始终不变的悲悼和忧郁来决定的。本雅明在《起源》中进一步揭示了历史上对土星和忧郁的研究与对象形文字的研究是相互交织在一起的,而土星的忧郁和作为符号的象形文字这两种冲动集中体现在寓言家这种人物身上。寓言家既是各不相同的悲悼剧的作者,同时又都属于独具个性的文艺复兴时期的天才类型。寓言家是巴洛克悲悼剧的超验美学主体。他们是基督教统治下的中世纪的最后的代表人物,同时又是现代最早的投影。为了寻求知识,他们背叛了整个世界并且以冥思苦想的方式固守着物界的碎片。就此而言,从未间断的寓言创作可以看做是抵御每一种撒旦诱惑的方式,寓言家试图借助重要的符号来逃避造物主的死亡之期,通过对意义的确定赢得形而上意义的生命。为了赋予碎片以意义,他们首先把有机体化为碎片。不断在更新的意义的的确立和替换行为的最终结果就是一片废墟,一片寓言性的杂乱荒芜、满目疮痍的骷髅地。就是在这样的景象中,寓言家终于重新找到了自我。同时,骷髅头作为巴洛克历史自然外貌的标志成了寓言的寓言(Allegorie der Allegorie)。可以说,寓言的价值在于它所包含的“肢解、销蚀和驱散的密码”,在于“主体忧郁的眼光”消逝在了骷髅头空洞的眼窝之中,还在于寓言家的眼光不过是意味着其盲目性的“畸形儿”。(I,406)

本雅明预见到了寓言会被剥夺权力,“寓言因此失去了它所特有的一切:秘密的、特权的知识,死亡之物领域中的专制统治,希望的虚空在想象中的无限性”(I,406)。面对德国巴洛克悲悼剧极端衰落的状态,本雅明有意要在《起源》中为寓言表现形式正名。正名的过程首先涉及美的表象问题,因此本雅明对悲悼剧的艺术成分进行了细致的观察和分析。废墟的母题、庄严结局、亚历山大格式的诗行、合唱中寓言的人格化、标题和格言的功能、牧羊剧和音乐剧的成分等这些戏剧艺术层面所包含的共时性技巧以及对空间的颠倒标志着巴洛克悲悼剧具有总体艺术作品的特征。每一种成分都以炫耀的构筑意义的姿态展示着自己,并且把对话和情节加以重叠和肢解。因为作为寓言确定意义之手段的对照和布景更换都在原地踏步,因此戏剧性并不在场,而且也产生不了连贯的创造力运动。容易记住的对话并不在象征性的装饰中占主导地位,而每一种抽象的思想都会以对照和双关的方式被不自然地压制成意象。本雅明为寓言正名的另一种方式是把书写作为主题与对美的批判并置进行讨论。本雅明把寓言作为一种趋于图像的书写来进行分析,他认为寓言“不是一种游戏似的比喻技巧,而是一种表达方式,正如语言是一种表达方式一样。实际上,书写也是一种表达

方式。这是关键的实验。书写好像是一个完美的约定俗成的符号体系”(I, 339)。《起源》描述了巴洛克时代书写在技术上的可复制性如何改变了集体的感知力,而技术上的可复制性所涉及的不仅是书写还有版画,因此把图像和书写结合在了一起。值得注意的是,印刷术还与剧院有一定关系。本雅明认为悲悼剧并非是用来演出的,其显著的标志是作为苦思冥想的读者的观众参与了演出。

要在所谓的具有现实性和真理性内容的象征与不过是想象和虚构出来的寓言之间作出区分,这不过是象征研究的误导,紧随其后的就是日耳曼学象征美学本体论思想体系。本雅明为巴洛克寓言正名的根据在于他看到了在审美视觉上具有符号性的寓言类似于作为约定俗成的符号体系的书写。不断更新的宗教关怀的压迫和同时进行的世俗化过程造就了巴洛克时期人们本真直接却又窘迫局促的表达方式,寓言的书写就源于这一两难困境,因此可以说“寓言的书写源自神学与艺术意图之间的斗争”(I, 353)。另一方面,以艺术概念为基础的巴洛克寓言使语言的意义和美学的形象性统一起来。能指与所指之间的黏合同样被运用在视觉象征、隐喻修辞和寓言舞台表演的形式中。为了能够充当字谜画般的形象书写符号,能指必须总是被肢解、粉碎、变形、消灭或者脱离语境。本雅明把巴洛克寓言的形象书写看做一个图式,认为“它既是被固定的形象,又是进行固定的符号”(I, 359)。巴洛克寓言作为敢于确定意义的图式本身就是认识的客体,超验和永恒在其中皆不复存在。象征艺术产物满以为在美的总体性与在场之中能够取得超验的象征性存在,这便是幻象之所在,作为无定形碎片的寓言恰恰针对的是这一幻象。我们要认识到,本雅明为寓言正名完全不是为了使寓言和象征这两种艺术形式具有同等的地位,也不是为了抬高前者。他认为,巴洛克寓言“与其说是对古典艺术的矫正,不如说是对艺术本身的矫正”(I, 352)。实际上,寓言和象征都是对艺术本身问题的表达,只不过所采用的方式不同。从根本上来讲,本雅明要让我们面对两个不同的艺术哲学批评立场。“寓言艺术作品在一定程度上自身具有批判性的瓦解力量”(I, 952),而象征艺术作品却好像要以审美的方式解除这种瓦解力量。要对审美表象进行调解,具有象征总体性的作品就要中断神话中理念虚假的在场。本雅明常常用无表现力(Ausdruckslose)、休止(Zäsur)和超越(Erhabene)这些术语来表示中断。中断能够产生真正的内在批判力,使象征艺术作品成为未完成的作品并且在美的颤动着的生命中构筑一个祛除僵化的契机。

本雅明在他后期的呕心沥血之作《拱廊计划》中再次对寓言问题进行了深入的探讨,确切地说本雅明继《德国悲剧的起源》之后对寓言理论真正的发展是以完成于1938年前后的两篇论文《波德莱尔笔下的第二帝国的巴黎》和《论波德莱尔的几个主题》为核心收入《拱廊计划》中的两百多页文本。本雅明在《起源》中把德国悲悼剧作为巴洛克寓言划时代的重要形式进行分析,而在《拱廊计划》中则把笔力放在了个体

作家及其不同于 19 世纪新古典主义诗歌所表现出的传统寓言形式的立场上。在本雅明看来,波德莱尔有意要复活被人们忘却的古老的寓言并且要亲自更新显得过时的古典与现代之争,他的寓言不仅仅是要现代化还要以其不合时宜的方式对现代精神进行批判。在《起源》中,寓言家曾经是悲悼剧和自然史的超验主体,如今则与一位性格忧郁的天才作家联系在了一起,正是他的“这种忧郁(Spleen)埋葬了历史的超验主体”(V,418)。从社会史的角度来看,巴洛克悲悼剧把造物衰亡的经验作为时代的神权政治状况加以接受和强化,而在波德莱尔的诗歌中这一态度则破坏了他所处的发达资本主义时代的意识形态。可以说,资本主义奢华的幻觉效应、技术进步胜利的喜悦和社会革命的预言直接激发了波德莱尔的态度,而他那忧郁的寓言天赋则是对这些表象的破坏。总的来说,波德莱尔的寓言可以从两个方面进行阐释:一方面是作为废墟的大城市意象,另一方面是与妓女结合在一起的商品意象。

本雅明把《恶之花》看做大城市抒情诗,认为该诗作的技巧是寓言方法与抒情内省的结合。诗中人格化的手法引人注目,邪恶、死亡、卖淫、记忆、无聊、自然、太阳以及作为大城市的巴黎等统统被加以人格化。此外,抒情的词汇和近乎粗俗的字眼会毫无顾忌地被排列在一起。为了抵制传统中城市寓言的审美化,波德莱尔的寓言异常突出地把感性经验中的意象同抽象的意义分裂开来,这就是本雅明所谓的消除表象的过程,同时也是他所要探讨的波德莱尔诗歌技巧的核心。在同时代的大城市诗歌中,人群是被城市施予魔法的一个部分。在波德莱尔的诗中,游手好闲者这个变化无常的角色被看做现代神人,而人群则完全丧失了游手好闲者以其隐匿的身份所享有的每一丝平静的微光。波德莱尔放弃了华兹华斯式的高尚的抒情图式,把大城市经验本身作为他的主题并且有韵律地将巴黎的喧嚣、迷宫般的街道、时尚、拱廊街等诸多意象置入诗中。然而,他并非意在呈现某种全景,而是忙于一场不间断的、无能为力的战斗,这使他的诗歌获得了一种暴力姿态。波德莱尔不仅在使用寓言破坏、肢解的方式而且同时在忍受着这种方式。大城市是技术现代化的舞台,在大城市不断加速的现代化进程中,他注意到个人内心中同时发生的一切。19 世纪的都市改建使巴黎变得面目全非,但也使寓言的眼光在僵死的意象中更加敏锐。日新月异的感觉和永远不变的抑郁总是紧紧相随,波德莱尔把千篇一律和地狱般的重复性作为日新月异的另一面置入寓言。波德莱尔的寓言与巴洛克自然史之间的区别在于,前者要表现的并不是造物、整个世界和历史僵化为一个骷髅头,而是虚化的时间对大城市寓言所产生的致命影响。

如果说传统的崩溃、技术化、商品化和衡量时间的标准化都是波德莱尔大城市寓言的背景,那么本雅明对商品的分析便是中心所在。本雅明发现,在 19 世纪表象反映在商品中,由此产生了“寓言意图的崇高性:对有机体和生命体的毁灭——对表象的消除”(I,669)。商品魔力的幻觉效应穿透了整个社会并且把理性化和交换的概念

叠合在一起,要把现状置于碎片之中需要一种对破坏的敏感,因此“寓言的意图从生命的内在关系中挑出相关者:它会既打碎又保存。寓言紧紧抓住的是碎片”(I,666)。本雅明要在波德莱尔的寓言中发掘资本主义市场的形而上学。他指出,“寓言的观念总是建立在一个被贬值的现象界基础上的。用商品来说明的物界特定的贬值是波德莱尔寓言意图的基础”(I,1151)。现代现象界特定的贬值在于经济价值所起的支配作用,而经济价值作为资本的自我繁殖将商品形式的普遍性确定下来。正当人们经历着技术现代化所带来的忧郁的时候,寓言意图又惊人地展示了商品形式中物的贬值。在用价格代表其意义的商品中,人们只能忧郁地看到寓言确立意义的实践是由社会来预定的。波德莱尔一直苦思冥想的问题是,如何用资本主义商品形式的支配作用去打碎使用价值和交换价值并且瓦解使用价值天然的支配力。这种文化批判并非建立在古老的手工业生产形式中使用价值特性贬值的意义上,而是旨在把作为交换价值现金形式的价格移入使用价值并且对它进行破坏。新的类型的消费者是买主,拱廊街、商店和世界博览会是他们的圣殿,可以说他们看不到有什么东西可买同时也享用不到什么东西。交换价值的移情训练在对抗寓言家忧郁的眼光。早在现代资本主义产生之前就有了对金钱的腐蚀力量的抱怨,但诸如“时间就是金钱”这样的说法却是资本主义时代所特有的。控制着波德莱尔忧郁经验的时间节奏同样也控制着经济价值的自我利用。商品不具有历史时间,它是空洞的时间,只有金钱才能把它从非真实性中解救出来。波德莱尔作为诗人不仅亲身感受到了对文学市场的依赖,更重要的是他看到自己和商品都同样地坠入地狱不能得救。本雅明以辩证的移情图式为基础展开了进一步的思考。他认为,移情图式具有两面性,它同时包括商品的经历和顾客的经历。商品的经历是对顾客的移情,对顾客的移情就是对金钱的移情;顾客的经历则是对商品的移情,对商品的移情就是对价格即交换价值的移情。

本雅明曾在写给霍克海默的一封信中谈到,波德莱尔的抒情诗中包括“作为充分完成的商品寓言直观形象的妓女”(I,1151)。本雅明认为,商品形式与妓女之间存在着密不可分的关系,在现代都市中卖淫变成了批量生产和经销的产品。“在商品拜物的支配下,女人的性吸引力多多少少被染上了商品魅力的色彩。”(V,436)本雅明并不否认“卖淫可以暂时要求上升为‘劳动’,此刻劳动则变成了卖淫”,但他的思考超越了把现代卖淫与无产阶级化进行类比的社会思想,提出了具有决定性意义的论断,“妓女出卖的并不是她的劳动力;她的行当假定她在出卖她的享受力”(V,439)。商品的经历和顾客的经历在此完全相互交错在一起:顾客想要买到的是价廉物美的激动,而把顾客当做金钱予以满足的妓女出卖的是可移情性。另一方面,本雅明在建构波德莱尔的寓言过程中同时考虑到了商品的心理。他认为,并非是人从他所生产的商品中获得了自身,而是商品在向金钱流通的道路上获得了人,人好像是在

为用幻觉效应许诺使用价值的商品服务。以这种被颠倒了的关系为基础,商品形式便能够在性对象中找到它拜物性的人格化。“商品企图正视自己。它的化身在妓女身上为自己欢庆。这里所表现的是商品社会中寓言职能的改变。波德莱尔企图把幻想特有的光晕赋予商品。他试图以主人公的方式赋予商品以人性。”(Ⅶ,741)商品变成人和商品具有主人公一般的人性意义并不相同。由于商品世界的幻觉效应有望具备可到处支配和随时交换的欲望,寓言家就要以忧郁和破坏的方式来赋予物的幻觉以人性。波德莱尔内在地经验着商品这个寓言的客体,因此他的经验本身就是商品。在波德莱尔的诗中,“寓言代表着商品基于本世纪人们的经验所做的一切”(Ⅴ,413)。

本雅明对忧郁的经验深信不疑,这是他把文学和美学中的寓言从本质上当做忧郁的表达方式加以研究的心理原因。更进一步来看,可以说他把忧郁的寓言变成了哲学批判的题材。他为寓言正名并用它来对抗美的表象,同时使它在美学上感知艺术危机和历史灾难。要看到,本雅明概念中的寓言具有两面性:一方面是作为美学体验和表达的形式,另一方面是内在于哲学表现的颠覆形象。本雅明的《拱廊计划》、《单向街》等重要作品集中展现了他的哲学寓言,与之相应的独特的表现方式可以被称为寓言意象。本雅明的寓言意象更新了作为哲学文本的象征形式。每一个意象都是一个孤本,它与其他意象拼合在一起但同时又保持着独立自主。寓言意象所针对的是语言的特性以及存在于语言中的形象与抽象之间的张力。寓言意象如一口气一般短促,一个细节、个别的特征或者特定的一瞥都可以通过它得以表现,因此要表现的对象都可以用语言的方式进入寓言可破译的范围之中。寓言意象既简明扼要又出人意料,原因在于它对形象材料和隐喻技巧的使用,更重要的是因为它能够将形象性和思想性结合在一起。这是本雅明展示给我们的一个实验性的书写空间,在这个空间里术语和主题始终保持开放,较早出现的思想既不被封存也不被摒弃而在继续发挥作用,与此同时它还可以进入另一个完全不同的星座。可以说,这是一个特定的历史认识空间,它能够捕捉事物的非共时性并且让元历史的契机显现在记忆中。

寓言意象在本雅明的写作中具有不同的功能。其一是在文集中对零散的片段进行安排,如自传体文集《1900年前后柏林的童年》(*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, 1932),这主要基于某一生活史的经验状况;其二是作为认识论的模式简明地勾勒出哲学方案或以形象的格言记录某个问题,如《历史哲学论纲》和《拱廊计划》中的大量笔记。本雅明在谈到《单向街》的写作时曾表示他要用一种新的表现方式力求达到外在的具体,他认为:“具体化熄灭了思想,抽象化则点燃了思想。每一个对照都是抽象的,而每一次综合都是具体的(综合熄灭了思想)。”(Ⅴ,1033)“熄灭”(Löschen)是一个富有启发意义的意象,它的意义不在于其直观形象性,而在于揭示了具体化和抽象化、点燃(Entzündung)和熄灭之间的相互作用与影响。这个张力构成了寓言意象的

形式原则。本雅明所谓的思想的熄灭实际上就是思想过程本身,即用书写的方式建立自身的企图。他所谓的具体化和综合并非指的是获取抽象的矛盾契机的现实性并把它作为概念式的结论记录下来。熄灭意味着一种状况,在这一状况下思想并没有完成,但是已经饱和,而形象性便到此结束,即使它作为文本的隐喻还未能完成阐释的任务。本雅明的哲学寓言并没有消除形象和象征之间的界线,因为物并非是某个固定意义的载体同时也不能被剔除出去。短暂易逝的星座停滞的瞬间在每个单独的寓言意象中自我结晶,因此这种表现方式并不像是长期深入思考的结果,而是快速有效的直觉的发掘物。它与梦幻之间具有相似之处,能够在语言的意象中把视觉对象、记忆、一次运动、一个人物甚或整个过去变成字谜画,因此在寓言意象中我们可望找到解读世界的瞬间。

哲学寓言构筑了双重的文本层面,其意义要在阅读的潜意识中起作用,因此轻易会被忽视。在《起源》中,本雅明把作为悲悼剧题材的自然史的内在衰亡和作为悲悼剧表现形式的寓言紧紧结合在一起,并且使寓言的意义不言自明。“在寓言中,观察者所面对的是历史弥留之际的面容,是僵死的原始的大地景象。关于历史的一切,从一开始就是不合时宜、充满灾难和倒错的一切,都在一个面容上——不,是在一个骷髅头上显现出来。”(I,343)表面上看来,这与巴洛克时期舞台上所展现的被砍掉的头颅和死鬼幽灵息息相关;实际上,本雅明正是在用寓言表达这一切。美学中的寓言存在于通过排遣忧郁不断重新确定意义的过程中,它的原则就是累积,在累积中它以毫不相干的碎片堆的面貌出现。当它在本雅明自己的寓言中具有简明易懂的哲学意义的时候,碎片堆就变成了骷髅地,因此难以估量的寓言获得了“面容”,赢得了哲学的地位。“正是这种形式才最明显地表明了人对自然的屈服,它不仅提出了人类生存的本质这个谜一样的问题,而且还指出了个人的生物历史性。”(I,343)骷髅头的寓言拥有一切理由作为寓言意象而起作用。另一方面,哲学寓言以例证或说教来对抗另一种具有形象意义的方式,它能够使概念和经验相互影响并使不同的话语同时出现在一个文本中,真理无意图的隐秘性因此得到了保障。哲学通常的表现方式往往把隐喻性降到最低限度或者将它完全吞噬,寓言的形象性所要抵制的就是这种趋势同时还要熄灭概念的意图,但这与诗性的思维毫无关系,因为“哲学中没有缪斯”(IV,16)。本雅明在《起源》序言的开端就指出,“不断以新的措辞来迎对表现问题是哲学文献的特点”(I,207)。“措辞”属于表现问题,在真理的领域里它并不会让自身被消除,而是把自己表现为不连续的书写空间。巴洛克寓言中“形象的存在与意义之间的深渊”(I,342)没有转化为对直观形象和概念之间关系的调整,而是返回到了哲学的表现问题之中。因此,对象的表现是作为阅读的对象建立起来的,可以说在表现本身之外什么也没有发生。这也许就是本雅明的寓言理论留给我们的无限的思考空间。

艺术

◇ 中坚:新世纪中国艺术的八个关键形象

中坚

——新世纪中国艺术的八个关键形象

郭晓彦

“中坚”一词，在中国的文化语境中有几重意思是被认同的，古时是指军队中精锐的部分，现在则指一众人中最有力的并起较大作用的成分。将这个展览的艺术家称为“中坚”，是因为他们的艺术思考和创作是中国新世纪（21世纪）以来艺术现象与创造活力的重要组成部分，而且他们以各自的写作成为解读此段当代中国艺术历史的重要案例，成为我们对这一阶段中国艺术进行观察和研究的一些重点形象。

在今天的地平线上，世界成为图像、日常生活成为剧场和景观，而现实却难以辨认。媒介化的现实是不同版本的现实，是多重现实，甚至是不断再生产的和过度的现实。在一个不断繁殖的超级现实（Hyper-reality）中，我们必须承担作为艺术理想的现实主义和超现实主义的幻灭。这些严峻的现实问题迫使我们从整体论的文化问题中抽身，返回到日常生活的细节，从横向的关系美学或文化战略中抽身，返回到纵深的对于身边事物的经验。让我们抛却策略家们高瞻远瞩的望远镜，抛却文化符号和表象政治的诱惑牵引；俯首尘封已久的显微镜，我们得以发掘出另一种视觉、另一种政治。这种政治，

与政治无关。

与国际政治无关。

与文化政治无关。

与民主或威权政治无关。^①

中国年轻批评家、策展人高士明 2006 年在澳门博物馆策划“显微境观：一种现

^① 高士明，《显微境观：一种现实主义的政治》，展览前言，澳门博物馆。

实主义的政治”，以上“声明”在一定的意义上提示了一种从2000年以来发生的艺术事实中渐渐生成的思想部署，而这种内部意识的觉醒在出生于1970年左右的这些艺术家的身上有着明显的体现。当他们的思考和创作进入相对成熟阶段的新世纪（21世纪）时，曾经激发过中国当代艺术创造活力的思想模式——1980年代的文化反思和社会批判；1990年代的身份政治与跨中西方语境的艺术交流实践，都已不能再次激发新的思想动力，中国艺术随着国际国内形势、政治时局及现实语境的变化而出现深刻变化，艺术家开始重新认识、思考和厘清自己所处时代面临的思想和文化境遇，并在一种新的问题界面和思想模式下重构关于艺术的价值认同。

在这些艺术家的作品中，可以看到明显的不同于上几代中国艺术家的思维特质、艺术方向和创造性：在意识层面上，对于他们，艺术不再是一个单纯的美学问题，而是关于当代政治、经济、文化的思想讨论平台，是一种关于对世界的“视觉思考”，其中也透出艺术家作为生命个体的思想洞见，思考和观察世界的视野，理解世界的胸襟和创造；他们在创作中不再将并不明确的政治表态当做反抗姿态，艺术也不再是工作室的闭门制造，而是组织、融合不同境界的力量所进行的纠结于现实政治和生活现场的思想探索与实践，艺术创造对于他们既是体认世界的疆域，也是探索自我生命建设与艺术的关系的现场，他们认识到，一切的行动都源于对精神处境、话语机制、权力符号相互纠结的现实的体认和斗争的结果，所以，艺术对于他们不再是教条式的关于“艺术”的定义，而是对于生活和艺术同样重要的创造性实践：他们的工作试图弥合所有的艺术之间的对立（如特定空间与生活中的艺术，传统与当下的艺术，等等），他们倾向于搅动生活，掀起波澜，开创一种新的局面。

所以，对他们的工作的观察、思考及讨论，也许可以使我们看到时代分野和艺术现实背后的思想流变；他们以各自的创造性工作所构筑的、各不相同又很坚实的艺术现实和形象。

邱志杰：艺术如何面对时代症候

“我们要重新勾画我们整个的思想脉络。首先要盘点我们的资源：我们承认西学也已经成为我们的新的传统，更要承认革命战争和社会主义生活也构成了我们最新的传统。加上固有的儒道释老传统，加上今天的眼花缭乱的政治经济新局，我们必须从这四种资源中构思出一种人生哲学，政治哲学，自然哲学，等等。”^①邱志杰是有着明

^① 邱志杰，《重读尼采：不要忘了全局性》，非常现场——邱志杰博客，2007年2月6日。



邱志杰《拉萨到加德满都的铁路》2006—2007 行走计划
展览以装置形式展出包含 6 幅唐卡、地图、铸铁、铁轨、录像、照片

确的“作战意图”的艺术家，早期的思想和精神历练，系统的阅读和思考，造就了他善于进行时局考虑和思想部署的能力，他曾经说过这样的话：既然我们所有的创造也许已不可避免地来自“已知”的世界，创造就属于“再造”的过程。那我们如何部署和展开有意义的生命实践？“我从来都只把艺术当做一种修炼，我深信如果艺术有碍自由，它应该被放弃。幸运的是，艺术的确是自由的一种必需品，这样，我就免于在两种我所牵挂的事情之间取舍了。”^①

从 1990 年代初以来，他以艺术家、策展人和写作者的多重身份活跃于中国艺术界；他的“重复书写《兰亭序》一千遍”、“纹身”系列摄影和独特的光书法摄影等，已是当代中国艺术中的经典之作，邱志杰将深厚的中国传统精神赋予当代形式的工作，将文人气质与前卫精神深刻融合，他的创作，涵盖摄影、录像、书法、绘画、装置和行为艺术，超越了艺术界狭窄的媒介美学；近年来，邱志杰又提出独特的“总体艺术”理念，在文化研究的基石上重建个人创造和社会交往的模式，他以其百科全书式的狂热鼓动

^① 邱志杰，《关于自由的备忘录前言》。

和旺盛精力,一再震撼着日益体制化的当代艺术界对于艺术家的常规想象。可以说,与其所获得的国际性声誉相比,在中国艺术体制内部的创造性和影响力显得更加有意义,1990年代末由他提出和阐释的“后感性”概念和策划的一系列展览,在一段时期成为中国艺术行动的内在发动机。

邱志杰从2006年开始进行的南京长江大桥自杀现象的调查和干预,是中国艺术界近年来最宏大的艺术和社会实验计划,通过对这座新中国政治图谱中的图腾式建筑及其相关事件的深入考察,艺术家全面反思了革命、民族主义、现代化道路与个人命运之间的复杂关系,2008年7月在上海证大现代艺术馆展出的“庄子的镇静剂:南京长江大桥计划之一”及2009年初在尤伦斯当代艺术中心展出的“破冰:南京长江大桥计划之三”及后续计划,是艺术家在当代艺术普遍焦灼、矛盾的境况下,通过展开对现实的“考古”和历史关怀,重新开始艺术的“行进”。这次展览计划“墨水瀑布”和“记忆测试”,将他创作中的重要线索,关于时间与记忆、个人命运与集体话语、符号的历史性建构、历史与意识的汇合等课题,勾连起来。

储云:在日常性中创造出惊奇

储云生活在南方新型城市深圳近十年,见证了这里作为中国现代化发展“试验场”的巨变及这种普遍而深刻变化对个人命运的影响。在他的作品中,诗意的光晕杂糅在一种能被“辨认”的复杂情绪中,个人生活的(政治)边界以及艺术的(政治)边界都是他在思考的问题。早期作品《出租屋之光》中,一些彩色纸片给灰暗的出租屋带来的生气和轻柔的悲悯使这件作品具有一种朴素之美,在深圳这种本没有历史,由一种“发展观”规划出的“试验场”,那个时代的敢于冒险的人们曾充满理想地奔赴这个移民的城市,而出租屋属于收入匮乏的年轻移民,其中有着对生活困境的感怀,也有着提问和对现实的质疑。《谁偷走了我们的身体?》中,艺术家收集到朋友们使用过的香皂放在白色的台子上,正在消失中的与身体有关的物品的敏感细致的叙述使它具有了“生命感”;《星群》是储云作品中受关注较多的,储云将日常生活中报废的“二手设备”重新赋予“灵魂”,物质本身的“记忆”携带出生存的各种境遇;在《创造一个杰作》中,储云将对“作者”和作品性的怀疑,对“艺术家”这个称号所具有的责任感和想象力的疑问,对艺术作品的“创作”对于个人创造性的遮蔽以及艺术创作具有复杂的精神体验等问题隐含其中;与“花坛”这个我们在日常生活中常常忽略的政治性景观联系在一起,有了复杂的意味。

储云将艺术理解为一种根植于日常生活同时又超越可见之物的媒介,这些创作

提示我们注意到那些潜藏于内部的不可见的力量,他将自己的创作的“作品感”方面降低,“最后你会发现你想象中的作品都消失了,但是这些消失的东西最终都在作品里面”^①,他的作品中隐现着一种缄默的力量,如同生活的些许痛苦和微弱的欣喜,这种没有清晰边界的状态与那些具有确定性的东西,对于储云来说,艺术更是一种思考日常生活并超越日常可视之物的可能性。

刘韡:诉求的各种可能性通过艺术展开

“‘物质’是我对艺术的理解,它放在那儿,非常物理的呈现,你自己可以感到。我只是个媒介,让你去想。这是一个很民主的想法,如果我给你解释了,我就变成一个权利机构,非常霸权。”微观政治、身体与权力的对峙,视觉表达与权力是刘韡的作品中思考和关注的问题,他的作品涉及空间及物的权利、生命疏离感、暗流、时代性焦虑等问题,往往具有对现实政治的封闭性、现实秩序的象征性指涉,如《七个夜》(2007)、《徘徊者》(2007)、《切了它,就是我的》(2006)、《Property of LW》(2004)、《爱它·咬它》(2006—2007)和这次参展作品《世界之墙》(2009)等。他重视作品的体验感和直接性,这使他的作品在中国当代艺术被普遍消费和日渐失去率性时,与那种深思熟虑的讨好市场的方案式表现相比,表现出来了更直接、更少羁绊、更少束缚的状态,具有关于自由的(思想)姿态以及与此结构相关的价值构思;他的作品通常都对外界环境有着直接的(身体)反应,有意打破简单、直线、非此即彼的作品的思维逻辑,从而使艺术创作更接近行为和空间的自由限度,他的绘画作品《紫气》系列具有很强的时代感和变幻莫测的特点,充斥反复无常性带来的快乐,对稳定、纯粹而统一的所谓艺术文本进行着撕扯、挑逗和叛逆,充满着冷幽默,呈现出艺术的自由欲望得以更深入地展开诉求的各种可能性。

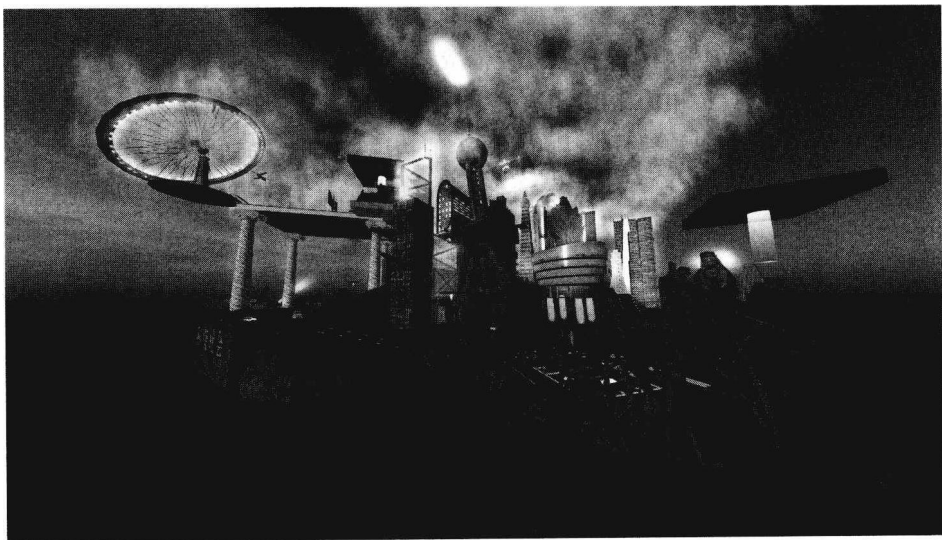
曹斐:如何在思考中折射现实与镜像

曹斐出生并曾长期生活在南中国的广州,那里发生的中国社会转型的不断的社会性结构嬗变,是触发她创造力的源泉和很多作品的现实与文化背景。大学期间和毕业后,她就以富有创造力的包括戏剧、摄影、剧本写作、声音及短片等创作引起关

^①《储云和胡昉:关于作品的即兴对话》,2008年1月,广州维他命。

注,她的创作娴熟地在地方俚语、街头文化、文化场景和图像之间自由转换。在一次采访中,曹斐说道:“80后的艺术家更卡通,批判性更少,对宏大事件不感兴趣,喜欢沉溺在自己的小世界里私语。我更靠近70后,作品既没有完全失去批判性,又有游戏的一面。是幻想家与实践家的合体,旁观现实又适度介入现实。”^①可以说,“角色扮演”成为她对现实进行关注和思考又抽身于现实的一个选择。

曹斐2002年左右的创作《Cosplayer》中,剧中角色披着斗篷,穿着闪亮盔甲,挥舞各种“魔力武器”在郊外的田野追逐,在无名的空间嬉戏,在巨大的建筑工地和离奇的畜群间阔步,夜幕降临,曲终人散,奇装异服的青年,回到手持《广州日报》端坐家中的父母(一种坚固的日常性的隐喻)身边,魔幻感和当代青年文化的特质混杂其中。2007年,曹斐开始在“第二人生”中进行艺术创作,她在游戏中化身为“中国翠西”(China Tracy),以“中国翠西”的虚拟身份游历网络游戏。“第二人生”的《我·镜》参加了第52届威尼斯双年展。之后,曹斐又在“中国翠西”的基础上建立了“人民城寨”(RMB City),建立自己的“虚拟之城”。“人民城寨”中浓缩了几乎所有中国当代城市的特征,以及一系列自相矛盾的又相互整合、充满揶揄与质疑,同时散布着景观化和娱乐化的现实景观。



曹斐《人民城寨的诞生》
2009 录像装置

目前生活于广州的中山大学哲学教授翟振明先生1998年在美国出版的《有无之间:虚拟实在的哲学探险》(*Get Real: A Philosophical Adventure in Virtual Reality*,

①《曹斐:最有代表性的青年艺术家》,《南方人物周刊》2008年第9期。

2007年由北京大学出版社出版中译本)一书,论证了虚拟世界与现实世界在本体论上的对等性:“一个对等的,与真实世界一样具有所有元素的世界,一个物理意义上的世界……可以具有一个独立世界的所有物理属性,提供我们与外界交互的一切方式。”^①

在一次访谈中,曹斐曾说:“我希望在当前现实中不能实现的一些制度、观念,可以在这座城市推行。”曹斐的作品提示了“实在界与非实在界”、“真与假”界限的不可分辨性及不断交换着的差异,其中的学习、交流、娱乐、生产和交换,人的重生,完成梦想或者理想的方式,现实与镜像的关系对于艺术家来说究竟意味着什么?在此创造出新的艺术见解又有多大的可能性?

孙原 & 彭禹:力量来自思想的自由

孙原和彭禹自毕业后一直以“合作者”身份出现在各种创作和展览中。他们在90年代末创作的《连体》成为2000年左右“对伤害迷恋”的代表作之一。但当人们有些武断地这样定义他们的创作的时候,恰恰忽略了其中的关于“反抗”的巧妙构思,可以说,这些作品的出现与当时的艺术现实有着密切的关系。90年代中期,中国当代艺术现实的基调是“调侃”和“反讽”,艺术的自我价值通过“毁损”带来普遍关注。新的力量和价值如何通过创造性而得以显现?当时一些年轻艺术家开始以自己的创作和行动提出行动方案。孙原和彭禹这一时期的重要作品《蜜》展出于邱志杰策划的“后感性:异性与妄想”(1999年),《连体》则展出于栗宪庭策划的“对伤害的迷恋”(2000年)中,这两件作品及在2000年“上海双年展”期间参加由艾未未和冯博一共同策划的外围展“不合作态度”的《独居动物》和《追杀灵魂》,由于使用当时惊世骇俗的材料来探讨生与死、肉体与灵魂等问题,引起了现场惊骇、不适和恐慌的效果;体验的观念在他们的创作中一直处于重要的位置,他们的创作中经常运用活的动物和事件性因素,使其作品充满偶发性的现场感和不稳定性张力。他们以科学、冷静精神在此后不断运用摄影、录像、装置、表演等方式进行艺术“挑战”。

2000年后,他们将思考关涉于社会禁区规则、艺术改变的权利等问题上,《犬勿近》中对狗的奔跑训练(2003年)、《安全岛》中老虎的威慑和《争霸》中人的对抗等,着力于对控制我们的有形和无形力量的关注,将社会通行的人类法则以象征的方式表现出来,隐喻社会倡导的竞争中隐藏的对抗性矛盾的现实境遇。

^① 翟振明,《有无之间:虚拟实在的哲学探险》,北京大学出版社,2007年。

当人们由于他们过于外观化的效果和冲击力而忽略了其内在的思考时,他们创作了《老人院》、《明天》、《天使》等作品,这些作品虽然仍具有强烈的视觉冲击感,但其中的思考显得成熟起来,力量也更加内敛和集中。将展出在尤伦斯当代艺术中心现场的《一时清醒》这件对生存状态提问和思考的作品,将科学与试验、动力机制与美学追求结合出意外的叙事感,与2009年6月展出于唐人画廊的《自由》一起,成为这两位艺术家近期引起关注和讨论的重要创作。

徐震:在艺术体制中反思体制

“我觉得艺术家可以做任何事情,不再是仅仅表现美的画家,不再只是固定的社会结构的一部分,可以自由地表达自己的意见、感受,包括挑战常人的常识、心理底线和道德禁忌。这种挑战,其意义就在于可以让大家换一种方式看问题。”^①徐震在中国艺术界也是一位集艺术家、独立艺术空间总监、艺术网站创始人等身份于一身的人。

1999年,他和多位艺术家在上海共同策划了著名的当代艺术展“超市”,随后的一年,他加入了比翼艺术中心,成为了该中心的艺术总监,组织策划了很多大型年轻艺术家群展。90年代末期,徐震以一系列从不同角度关涉身体与身体的界限的作品引起注意。对人的身体的关注,对生理的题材的强调,将一种青春期躁动暧昧的内在体验,一种微观的身体政治与对现实的体认关联起来,作品中有一种犀利调侃的力量和挑战权威的反叛和挑衅欲望。

他的系列装置和项目却带有一种明显的行动性,2005年参加“横滨三年展”的代表作《8848-1.86》是他创作的一个重要节点,在作品里,徐震用录像、照片等证明具有世界第一高峰之称的珠穆朗玛峰被他锯掉了1.86米(这相当于他的身高),他开始以事件而不是作品的形式引起媒体对其作品的关注。他认为:“媒体的反应本身就是一种材料。由于从小接受爱国主义教育,对许多‘世界第一’、‘之最’等纪录有依赖感。能否摆脱这种依赖?以当时的判断,至少有人会相信,但没人能去证实。这正是该作品的讨巧之处。”2008年11月在长征空间的个展“可能性第一”中展示的两件作品,也针对新闻真实和评判标准,他以创作中体系的界面刷新,对当代艺术创作的过程及当代中国艺术和所谓的国际的关系提出疑问,提出新的“价值协商点”,并以种种可能性引起艺术界的讨论。

^①《艺术总监徐震:以展览纪录挑战艺术家“底线”》,《上海证券报》,2008年2月15日。



徐震《饥饿的苏丹》2008
装置、表演 综合材料

自2009年9月开始，“徐震”时代结束，“Made in”时代开始，这是一个很大的转变，不仅仅是在以后创作的作品上换一个署名，也不是艺术家之间合作的可能性带来的创造活力，“Made in”意味着艺术创作是可以以股份制实体的方式进行运作的，可以进行知识产权的买卖和组织艺术生产而成为一个品牌型的艺术计划。但徐震也说：“Made in 会与年青艺术家合作，不管是个体的还是群体的，风格可以很多样。”放弃署名权意味着对于作者权利的放弃，这对于盛行于西方的著作权利体系而言，是一个挑战，而对于中国的“盗版”现实也是一种拷问；同时，也是对艺术权利的一种提问。作者权利意味着什么？原创的价值究竟在哪里？对于一个地区的文化创新来说，一个“股份制”的艺术创作机制会带来什么样的创造活力或者问题？徐震的尝试同样具有一定的冒险性和受关注度，他在此也成为一示范者。

郑国谷：艺术正在创造的多重可能

“‘帝国时代’电脑游戏那里没有烧烤，我的帝国有。”这句话有着典型的郑国谷风格，一种将自己的生活实践和创作置于生存价值的内在性之中，并存有一种随缘

的松动。2004年,郑国谷在阳江城郊买了一片近一万平方米的土地,开始创造他的“帝国时代”,现在,这个项目正在慢慢演化成他用生命和生活构筑的艺术项目。他在与作家和策划人胡昉的谈话中说道:“《帝国》是一个时代,总会消失,但它保留了从违章到合法的印记,政府的各种部门的公关、国土局、规划设计院等,始终会保留的。”他也将自己的计划称为“新知识分子的上山下乡”,“帝国计划”是从最初对生活理想的构思到生活的设计的变化的见证。

胡昉曾在《在家的周围活动》一文中,描绘了郑国谷(及阳江青年)的生活:“一个海边小岛,一个年轻的暴力中心,一个受暴力旋涡波及的陆地边缘,依然有恐惧和欢乐,职业和对抗,家庭的乐趣和琐碎的装修思想,这里有游戏,也有真实的微笑——年岁越长,笑得越真。”郑国谷自毕业后就一直生活和工作在家乡——广东的一个小城市阳江,这里与南中国的很多中小城市一样,在1990年后逐步变成发展和消费景观所带动的社会景观的缩影。

在1990年代中期,郑国谷创作了有影响的作品,如反映受到光怪陆离的香港消费文化影响而构建的阳江青年的生活理想系列之一“阳江青年生活”(1996—1997)、“一个青年男子的新娘理想”(1995—1999)系列等。对于郑国谷来说,力量是流动的,很像“借力打力”这句中国民间语言,生活中任何的启发时刻都可以是他开始创作的源头,向生活的现场借力,使他的作品有着草根的力度。凭借生活赐予的力量和天马行空般的想象,他在阳江创造了几乎独一无二的当代艺术,作品的容量也变得很大,似乎边界全无。这种“个人化景观”是否是对艺术各种规则的有意冒犯?

在阳江,郑国谷和他的伙伴们发展出一个很有地方形象的“文人”圈子,他们是这个城市的艺术家、建筑师、音乐人、出版人和诗人,等等,作为有个性、独特、位于边缘却生气勃勃、充满自信的文化,他们似乎在反对一切墨守成规和规定成型的关于生活抑或是艺术的见解,也许,这是越来越有意思和张力的、无论是关于艺术还是关于生活的着力构思,新的世界就也许将出现在不同世界交会的地方。

杨福东:艺术中的思想机制如何形成

杨福东在他十多年的工作中,用自己独创的语言和创作方式拓展了艺术叙事的多重可能性,他用繁杂的符号和散漫的结构来消解艺术创作中的单一的叙事线索和结构,试图制造出复杂性、慢速和间断的时间叙事。在他的电影作品中弥漫着不确定的场景,不确定的人物,突兀的道具,如同《浦东第一个知识分子》(2000年)困惑的位置感和期待。“矛盾”、“不确定性”、“疏离感”这些杨福东关注的词汇在不

经意间撩拨起观众的注意。

杨福东历经五年拍摄电影《竹林七贤》(2003—2007),作品借用魏晋时代著名的“竹林七贤”的故事,勾连当下生活中知识分子的复杂心绪。以“竹林七贤”和“兰亭名士”为代表的魏晋名士的独特魅力,是发现了自己的内心情怀,可以欢愉,可以忧伤,狂放不羁,率真洒脱。中国历史上的“魏晋风度”在这里隐喻青年知识分子珍重自我、追求精神自由的情怀,以及对“非汤武而薄周孔,越名教而任自然”(嵇康语)精神的观照,“竹林七贤”成为对青年人向往在精神上远离真实世界,寻求自我空间的一种描绘,也是对身处现实的慨叹。

这次展出的《离信之雾》是杨福东 2009 年完成的,由 9 个 35 毫米黑白电影组成的影像装置。在这件作品中,每个电影都设置了一个场景,每个场景都是由重复拍摄的镜头组成,其中有些镜头被认为是“成功的”,也有许多是“不成功的”,这些镜头一并被剪辑在电影中。9 台电影放映机同时播出 9 个画面,使这部作品完全不同于传统的电影观看方式,观众可以在 9 台电影机和 9 个屏幕之间自由选择,放映机的“机器之美”和屏幕上的内容一起呈现给观众。

“我把它称为‘行进中的电影’,有点像把电影的拍摄过程当做电影来做。在我看来,它一方面是部(多屏)电影,另一方面又具有来自电影机本身的装置的感觉。”^①杨福东这件作品不仅是改变了电影的观看方式和对电影结构固有的理解,也是对电影机“权利”和对电影中时间控制的解放。当观众不必被电影的内容结构限制而具有了观看主动和选择权利时,电影的叙事结构和时间性也随之改变了,观众的自行编辑,个别经验的加入和个人体验的自由联想,在平展的画面处形成褶皱,形成不同断层并形成深度。

杨福东多年创作中一直构想的以电影构筑一种思想的画面和思想的机制的实验,有了重要的进展——这个重要的转变始于杨福东 2008 年参加“第三届广州三年展”的作品《青·麒麟》。假如电影中的画面是表现理念的符号,《青·麒麟》及《离信之雾》中多重现实材料的堆积和拥塞,使一种基础的、源自生活的、宝藏的“地质学”开始形成,“这两年,我确实对很多事情、人、物以及状态有一定的思考和看法。自己会产生新的感觉,身上有种看不见的责任感,对社会的思考确实存在……”^②杨福东开始从一个风格化的、具有自我创作品位的“实验电影作者”,向以纪实的角度凝视社会内部,以一种更广阔的社会观察和体认作为面对思想危机和艺术思考视点的艺术家转变。

①《离信之雾:杨福东个展》,上海证大现代艺术馆,2009年5月,第13页。

②同上,第14页。



杨福东《离信之雾》2009

电影约 180 分钟

革命这一现代概念与这样一种观念是息息相关的,这种观念认为,历史进程突然开始了,一个全新的故事,一个之前不为人所知的故事将要展开。

——汉娜·阿伦特^①

创新性因素是一切革命所固有的。“中坚:新世纪中国艺术的八个关键形象”在展览中比较集中地呈现了这些年轻艺术家的思想动机和创作状态,我们可以在其中观察到他们对于现实的体认和理解,他们创设的问题界面及在解决问题时的思想机制;展览也意在讨论在今天的现实中,艺术家如何思考被称为“艺术”的事情,他们所构思的关于“知识分子”及“介入”社会的主张,如何能在当下的艺术实践中被焕发出新的精神感受?中国艺术家如何在“本土”和“国际”这个长期困扰着艺术创作的语境中,从艺术史、艺术界的影响的惯性中,实现一种创新的可能性?艺术家面临的新的精神境况和现实,也使他们在思考用新的思考方式、新的问题界面和艺术生产方式,来实现一种艺术面貌的更新。中国当代艺术是否真正进入了如大家所期待的又一个新的转型期?也许,这也是我们在展览中要提出的问题。

^① 汉娜·阿伦特,《论革命》,译林出版社,2007年版,第17页。

文 献

- ◇ 欲望及对《哈姆雷特》中欲望的阐释

欲望及对《哈姆雷特》中欲望的阐释*

[法]雅克·拉康/文 陈越/译

客体奥菲莉亚

为了引起大家的兴趣,我预告过要在今天谈谈那只“诱饵”,她的名字叫奥菲莉亚。我愿兑现这一诺言。

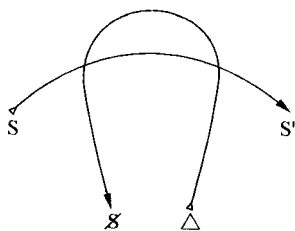
诸位记得,我们的目的是要阐明那出现在《哈姆雷特》中的欲望的悲剧——这里的欲望,也正是我们精神分析所关心的那种人类欲望。

只要我們不想曲解这个欲望,不想把它同别的东西搅混,我们就有必要把它设定到一套坐标中去,而这套坐标应该像弗洛伊德所表明的那样,把主体确立在隶属于能指的某个位置上。能指不是“反映”,不是所谓“人际关系”的单纯的产物——全部精神分析经验表明正好相反。为了说明这一经验的种种假设,我们必须参考一种拓扑学系统;离开了这个系统,产生于我们领域中的一切现象都将是无法辨明和没有意义的。图解表明了这种拓扑学的基本坐标。^①

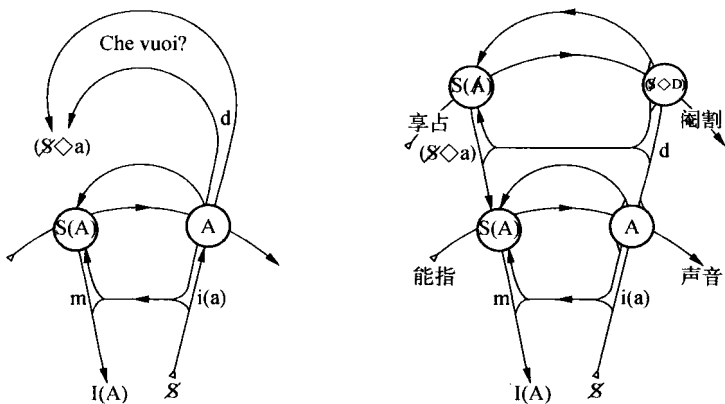
《哈姆雷特》的故事(而这正是我选用它来讨论的理由)揭示了这套拓扑图最生动

* 本文节选自拉康1958—1959年的研讨班讲义《欲望及其阐释》。所选的这部分是经雅克·阿兰·米勒整理后,于1977年在《耶鲁法语研究》55/56期专号用英文先行发表的,英译者詹姆斯·霍伯特,中译文即根据这个版本译出。——译者注

① 拓扑学研究几何图形在连续改变形状时还能保持不变的一些特性,只考虑对象之间的位置关系而不考虑它们的距离和大小。拉康从1956年起在教学中采用这套拓扑图形。他自己说过,这套图形用途广泛,不失为一幅精神分析经验庞大领域的地形图。它特别适于标明欲望在与隶属于能指的主体的关系中所处的位置,因而是理解本文论述的关键。由于他的听众早已了解这套图形的基本假设,所以拉康没有加以说明。现简要提示如下。图形1是整套图形的基本单位,其中矢量 $S \rightarrow S'$ 代表能指链,即主体在能指中得到表述的过程; $\Delta \rightarrow 8$ 代表回溯性的读解过程。可以拿一个句子作蓝本,理解该图形的历时性功能:“句子只是在最末一个词项上才完成其意指作用,每个词项都已在其他词项的结构关系中得到预示;反过来,每个词项又都通过其回溯作用来确定其他词项的意义。”该图形被拉康形象地称为“le point de capiton(凸起点)”,即软垫上缝迹间每块凸起的部分,暗示它是固定作用的结果;像“钉住”垫料那样,两条链的进退效应。(转下页)



图形 1



图形 3

完整图形

的戏剧感,这是它罕见的艺术魅力的根源。莎士比亚的诗艺无疑在引导他,规范他稳步向前,但是我们能设想,他在戏里采纳了得之于自身体验的某些观察,尽管这不

(接上页)“钉住”了意指作用永不停息的渐变。但拉康强调这种“钉住”只是一种合乎逻辑的想法、一套“绝对真理”的神话:“谁也别想把意义钉死在能指上,能做的只是把一个能指跟另一个能指钉在一起,于是总有某种新的意义涌出来。”图形 2(原图略去,即图形 3 的下半部)描述了“凸起点”的共时性结构:A 是“他者”(语言=无意识)的位址(locus)、“能指的宝库”;s(A)是信息的位址,表示意识主体从他者处通过一种回溯读解,在这个时刻将所指 s(意义,或被假定为“真理”)作为一个言语成品构成。于是它描述了主体间交流的一般公式,即主体从他者处接受他自己的信息。“实在界破洞”构成了意指链上这两个根本性的关节,“一个是用于藏纳的洞穴,一个是由之逸漏的孔眼。主体对能指的隶属,从 s(A)到 A,又从 A 回到 s(A),确是个循环”。只要他者的宝藏不枯竭,意指与释义的循环就生生不息。这是主体对他者的隶属,从他者处泯灭自身,即符号 S 的意义(本身被划除的主体)。主体 S 在与他者的认同中异化为一个典范自我 I(A),它自己回到意义活动的起点[所以在意义活动中,一个不隶属于他者(能指)的独立自足的主体性压根不存在]。从镜像 i(a)到自我 m 的矢量表示想象界过程(镜子阶段),但它被符号活动的矢量双重连接起来,说明想象界认同与继发的符号界认同在主体的共时性中一起得到建构。图形 3 描述主体 S 从他者处伸出一个形同问号的弯钩,简明地强调了在他者中获得建构和表述的主体问题:Che vuoi(汝何所欲)?于是这个曲线构成了主体的欲望(d)和“无意识的回路”,描述了拉康的基本公式之一:“无意识是他者的话语”。欲望曲线的钩获物是幻想 S◇a。在完整图形中,这个重叠上去的部分表明了欲望与话语的根本一致。这里,被弗洛伊德称为“冲动”的东西占据了 he 者的位址,承担了能指宝库的功能,S◇D 表示“当主体在其中消失时从要求发出的东西。……它存在于使冲动区别于它所寓居的有机体功能的地方,即它的语法伎俩中”。在冲动的所指(信息)位址上被“钉住”的东西是 S(A):一个仅仅意指着他者“缺席”的能指。这套图形的意义在拉康 1960 年的文章《主体的颠覆和欲望的辩证法》中得到了集中论述,本注引文均出自这篇文章。——译者注

是直截了当表现出来的。^①

莎剧中有一个情节上的变动,从而有别于前人对故事的处理,包括萨克索·格拉玛蒂克斯与贝尔福莱的叙述^②以及其他剩有残篇的剧本。这个变动包含了奥菲莉亚的角色。

诚然,从传说产生时起,奥菲莉亚就存在了。我说过,在早先的说法中,她是以陷阱中诱饵的面目出现的——但哈姆雷特没有掉进陷阱,据贝尔福莱的说法,这首先是因为他事前得到过警告,然后就是因为同王子相爱已久的奥菲莉亚本人不情愿参与这场陷害了。也许可以说,莎士比亚只是把她在情节上的功能——出其不意地劫获哈姆雷特的秘密——给拓展了。但她却因此而成为哈姆雷特戏剧、那在欲望之途上迷失方向的哈姆雷特的戏剧中最内在的要素之一。在主人公投身行动(从某种意义上讲,他所从事的行动是身不由己的)、走向死亡之藪的进程中,奥菲莉亚提供了一个必要的支点。在主体的某个层面上,他的命运可以说是按照一种纯粹能指的方式来表现的,在这个层面上他不过是一个使命、一个甚至不属于他自己的使命的反面。^③好了,下面我们能更清楚地看到,哈姆雷特就是这个主体性层面的形象化。

1

我们沿这个方向迈出的第一步,是要说明在多大程度上这部戏是由作为他者,即要求的原初主体的母亲来主宰的。^④我们在精神分析中频频讲到的“绝对权力(omnipotence)”,首先是最初要求的主体作为主体的绝对权力,这一绝对权力必然要追溯到母亲身上。

毫无疑问,戏中的首要主体是哈姆雷特王子。这是一部表现单个主体性的戏剧,

① 例如弗洛伊德曾指出,这部“讨论了儿子与父母关系”的剧作写于莎氏丧父后不久,而且他有一个早夭的儿子叫“哈姆涅特”,“……我们可以合理地假设,他在童年对于自己父亲的感情又重新复活了”。见《释梦》中译本(商务印书馆,1996)第265页。——译者注

② 丹麦史家与诗人 Saxo Grammaticus(1150—1206)所著《丹麦史传宝藏》提供了本传说的最早记录,非常简略。16世纪法国作家 Belleforest 在《悲剧史传》(1570)中写了一个较完备的阿姆雷特(Amleth)王子复仇故事,是莎剧和其他相同题材剧本的主要原型。——译者注

③ “使命”在剧情中当然是指哈姆雷特从父亲的鬼魂那儿接受的、需要他去完成的使命,但它和“信息”是同一个词: message。它在图形上处于所指 s(A)的位址,而哈姆雷特的命运属于这个位址的“反面”即纯粹能指——“他者”的话语层面、无意识的层面。——译者注

④ Autre,“大写的他者”。有机体的“需要(besoin)”指向一个特殊的客体,并因得到它而满足;语言的获得使主体能够采用一套言语,将他的各种需要转化为“要求(demande)”,这意味着那套言语必须对另一个人讲。所以在要求中,根本的东西不再是个别客体,而是使要求成为可能的这个“他者”。它意味着,在某个地方,会有某个人(“要求的主体”、另一主体)可以满足主体的要求,为言语提供一种意义的担保,假定一种“绝对真理”(如拉康认为完整形式的要求是对“爱”的要求)。就语言作为绝对的主体间性而言,“他者”的首要意义便是“语言的位址”,指主体所幻想的这么个“他人”,保证着一切言语(要求)的可能性(参见图形所示,其中表示主体从他者处获得意义的回溯矢量 $A \rightarrow s(A)$ 即拉康下文提到的“要求的层面”)。鉴于拉康认为“无意识与语言同构”,“他者”的另一义是指无意识:主体的“别个”,取意于弗氏关于无意识是“另一场景”的说法。由“他者”伸出的欲望曲线也被称为“无意识的回路”或层面。此外在精神分析中,“他者”又意味着病人与分析者言语作用的“交汇地”、主体间的结构。总之拉康是在提供主体及其言语可能性的“符号界”的意义上使用“他者”概念的。在艰难的符号界认同中,母亲与父亲先后占据了主体的这一“他者”的位址。——译者注

比起别的戏来,主人公更频繁地出现在舞台上。在这个主体,哈姆雷特王子的图景内部,他者的欲望又是如何被表现出来的呢?^①实质上,母亲的欲望就表现在:当哈姆雷特一方面面对一个杰出的、理想化的、高贵的客体——他父亲,另一方面则面对一个下贱的、卑鄙的客体克劳迪斯——弑兄奸嫂的罪人时,他游移不决。

她母亲游移不决,是因为她内心有某种类似于出自本能的贪婪的东西。那个新增到我们专业语汇中来的、神圣不容侵犯的“生殖客体”在她的眼里,真正说来只不过是直接满足一个需要而享占的一份儿客体^②。正是这方面的原因使哈姆雷特在与母亲决裂时游移不决。甚至当他用最为露骨、最残忍的字眼,向她传达先父的鬼魂授予他的根本使命时,仍然先是求她避开祸端。接着,片刻之后,感到恳求无效,便要她去上克劳迪斯的孽床,钻进那男人的怀抱,再一次对他服帖、让他得逞。

这种失落、这种放弃,为我们提供了一个模型,让我们可以设想哈姆雷特的欲望——那是他对于一个行动的热情,他是这样地渴望着实践这一行动,以至于他觉得整个世界都起来谴责他自身意志的一味软弱——设想这种热情怎样地总是衰萎。他的欲望对他者主体的依赖性,构成了哈姆雷特戏剧自始至终的尺度。

为了更好地把握欲望主题,我们必须深入了解一个心理上的细节、一个离开了制约着悲剧方向与意义的总体倾向就根本难以辨明的细节,即上述自始至终的尺度具体影响到哈姆雷特意志力的每一根神经的方式——这个问题,在我们的曲线图上,被体现为在他者处建构并且表述出来的主体性问题:Che vuoi? (汝何所欲?)的弯钩,形同一个问号。

在图形上,有一个拱撑着主体上述模型和他的问题的末项,用符号表示为在“客体 a”^③面前的被划除的主体 S——在心灵的“经济”系统中我们称之为“幻想”。位于 A(S◇D)线的某个可变的不动点上的欲望(d),就在幻想中获得了它的指向、它的基

① 由于在需要的特殊性和要求的绝对性之间必然出现的断裂,主体通过意识的言语提出的各种要求,最终只能构成一个永远不为任何客体所满足、因而达不到满足的“欲望(désir)”过程,它超出任何具体的要求,伸向要求所达不到的空间(比较图形中“要求的层面”和欲望的曲线)。它不是任何可能的言语表述,而毋宁是符号表述的永久作用本身,即纯粹能指——“他者”的永久作用,显然超出了言语主体意识的把握。于是,“人的欲望是他者的欲望……正是作为他者,他欲望着,这提供了人类情欲的真正指南”(《主体的颠覆和欲望的辩证法》)。通过“发律司”概念,我们将看到,作为“他者”的母亲的欲望之隐秘的主宰地位,正是我们了解哈姆雷特欲望以及“客体奥非莉亚”的功能(说穿了,她是“母亲的欲望”的替代品)的“真正指南”。——译者注

② 当时国际精神分析协会(拉康已于1953年与之决裂)的“官方”学说,根据弗洛伊德晚年提出的,从自恋阶段的口唇期、肛门期、性器期到以客体选择为特征的生殖阶段的“性本能发展”假设,衍生出一套以“生殖客体”为目标的自我实现的精神分析“正常化”理论。后面拉康提出的“客体 a”概念,实际上就包含了他对这套理论的批判与蔑视。——译者注

③ 在拉康语汇中,除了“大写的他者”外,又有“小写的客体 a(objet petit a)”。主体的真正欲望在经历符号界一系列分割异化之后,早已失落。“客体 a”是这个过程的残余遗迹,是欲望的替代客体,“不是欲望的客体而是欲望中的客体”,是因为“缺失”而激发的想象界幻想的客体,是相对于一个被“阉割”了的主体—s而言的。客体 a 是个“无底洞”,意味着一个永远难以满足的欲望过程,它的存在从反面证明了主体早已失落、并始终被压抑的原初欲望——这就是拉康把幻想及其客体这个“心理上的细节”作为阐释欲望主题入手点的原因。——译者注

质和它对想象界音域(registre)的精确调谐。

幻想有种难于理解的品质;它实际上是模棱两可和自相矛盾的。它既是欲望的末项,但是如果我们从它的一个方面看,它竟然又出现在意识中:因此的确是模棱两可的。正因为幻想使人类的一切热情都带上了我们所谓“倒错的(perverse)”品质,所以,很早以来激励着人们把幻觉事物视同荒诞、竭力排斥的那种热情,本身就表现得非常矛盾。^① 这样看来,当目前精神分析抓住其本身的倒错性质对幻想进行阐释的时候,就迈出了关键性的一步。这种阐释之所以可行,正是因为它把幻想放回到一种无意识“经济”(économie)中去认识——这就是你们在图形上看到的情形。

在图形中,幻想是在无意识的回路上被钩获的,这条回路和受到主体控制的那一条——我称之为“要求的层面”——大不相同。在正常情况下,没有什么东西能从无意识的回路延伸到信息的层面,也就是他者所指的层面中来——这个层面是主体在人类话语中所获意义的总和与模数。幻想达不到信息层;它总是被隔离的、无意识的。另一方面,一旦它跨越到信息层面,我们便发现自己处于变态之中。幻想作出这个跨越的各阶段同属于一种或多或少是病理学的秩序。我们将给作出跨越、形成交流的这些时刻一个名称,^②因为——如图所示——它们只能发生在一个方向上。我强调上面这番陈述的必要性,因为我们眼下的目的,就是要更进一步了解并且运用这套图形工具。

就目前而言,让我们只考虑一下哈姆雷特的欲望发生错乱与偏差的时刻在莎士比亚悲剧中所发挥的功能——必须把这个时刻归结为对主体想象界音域的一系列精确调谐。奥菲莉亚在这个“星座”上,就处于我们用以描述幻想的公式中字母 a 的地位。[……]^③

“客体 a”,本是主体的镜像、主体的“病苦”^④;在对它的关切中,是主体设身处地,想象自己是它物。这种客体并不能满足什么需要,因为它自来就是相对的,即相对于主体而言的。从朴素的现象学——待会儿我还要回到这个话题——观点看,显然主体就呈现于幻想之中。而客体之所以是欲望的客体,也完全因为它是幻想的末项。

① 幻想作为被压抑主体之欲望的末项,自有其无意识根源。但是,总会有某种幻觉事物(后面称为“幻想物”)在意识里出现,这就是幻想的另一面:客体 a(客体 a 本身来自意识中另一主体的影像 i[a]。参见图形)。表面的种种幻想客体必然同无意识的根源不相符合,人们对这个根源茫然无知,却执迷外物,认鹿为马,缘木求鱼,是为“倒错”。他们对幻觉事物的盲目排斥也同样体现了这种无知与倒错。“模棱两可”是幻想的位置特点,“自相矛盾”是它构成上的特点,这两个特点是后面第二节所论幻想的病理学意义的前提。——译者注

② 即“生疏化”的阶段,见下文。——译者注

③ 发表时已稍作删略,下同。——译者注

④ pathos,希腊语原意是“苦难”。亚氏《诗学》11章把它列为悲剧情节三要素之一,即“毁灭或痛苦的行动”,“patho-”这个词根意为“疾病”,拉康在此强调的是在欲望的悲剧中,客体 a 作为欲望的“法律司”丧失与毁灭的病理学(pathologie)征候的意义。——译者注

我是想说,这种客体代替了主体——在符号界进程中——被剥夺了的东西。

下面的论点,对于那些没有跟我们一起走过并完成这一思路的人们来说,也许显得有些抽象。什么是主体被剥夺了的那个东西呢?是“发律司”^①;正是从“发律司”那里客体获得了它在幻想中的功能,进而,从“发律司”那里,欲望由作为欲望指向的幻想所构成。

幻想的客体,作为主体的镜像与“病苦”,就是那代替了主体在符号界中被剥夺之物的另一元素。因此,这种想象界客体就在自身之中浓缩了存在的功德或尺度,成为十足的“存在的诱饵”——这是西蒙娜·薇依讨论过的话题,她曾经致力于思考一个人与他的欲望客体的那种最密切、最隐晦的关系,譬如莫里哀剧中的吝啬鬼与他的钱匣子的关系:人类欲望客体的物恋性质,在这里表现得淋漓尽致。确乎人世间的一切客体都具备这个性质,起码从某一角度看是这样的。[……]

想象界幻想中客体 a 的隐晦性质,决定了它将以种种最明确的方式成为倒错欲望的目标。它是各种性倒错(perversions)的结构要素,因为性倒错的特点就体现在:幻想的整个重心都押在纯属想象界事物的 a 项上。在含有 a 的圆括弧里,我们还会遇到 a 加 b 加 c 如此等等的情况:这是由各种继发病、那被偶然联成一气的绵延的踪迹所形成的种种最繁复的组合,根据这类组合,幻想呈现出具体的形态,从而在倒错的欲望中发挥功能。但是,不论倒错欲望的幻想显得何等光怪离奇,你们也一定不要

① phallus 这个概念,是随着符号界(俄狄浦斯阶段)的来临而提出的,它首先与“母亲的欲望”有关。由于渴望继续保持与母亲的无区分状态,在身份认同的辩证法的驱使下,儿童从与母亲认同,进到与母亲的欲望认同,即把自己当成母亲所欲望的客体。这个可以满足“他者的欲望”的客体将被命名为“发律司”(一般据英语音译为“菲勒斯”,兹从法语,且隐含拉康所赋予的下述含义)。该词不宜直译为“阳具”,或神话学意义上的“阳具象征”,因为拉康完全是在“符号界秩序”之“核心能指”的意义上使用这个概念的。“发律司”是“他者”的欲望,由于“他者”的欲望主宰着主体的欲望,所以“发律司”不啻是“他者”权威的宝杖,它实际在谁手中,谁就是主体最终将认同的“他者”,与“他者”的认同归根到底是与“发律司”的认同。儿童并不清楚什么是“阳具”,更不知道它的象征意义,可他却已经一头闯进了这个秩序;他要独享母体,成为母亲所欲望的“那个东西”,可是父亲所代表的“那个东西”正准备对他施加权威。随着父方介入,“发律司”将成为“符号界父亲”的专有和代名词,整个代表了一个符号化阉割的过程。由此我们认识到:① 认同的辩证法就是异化的辩证法,儿童与母体的直接认同进一步异化为与“发律司”认同,所以,“发律司”只是一个能指,本身意指着主体在意指作用中的异化过程,因为正是这个能指使“他人”不仅失去了实在界的直接性,而且失去了想象界的同一性,成为符号界“他者”,主体以这个根本能指为中介,隶属于“他者”,投入到与能指的水劫不复的关系中去,在这个意义上,“发律司”是一个构成并决定了主体命运的能指;② “发律司”作为母亲的欲望,本身将被剥夺,与这个能指的重新认同过程,实为主体生命中最艰难的历程、欲望主体的自我牺牲,这是哈姆雷特欲望悲剧的实质(拉康正是在这里看到了哈姆雷特的“首鼠两端”,他风趣地说,儿童被一个难题困扰了:To be or not to be 母亲的“发律司”?),③ 随着“发律司”被父亲据为专有,成为其特权的能指——“父名”、“父法”(符号化的普遍秩序),成为“把欲望收容并保存起来的威严之物”,主体与它的关系进一步异化,因为正是围绕这个被剥夺的能指,形成了无意识,主体在其中受到欲望的攻击和驱策,处于不断分割、转换的过程中,在欲望的意指链的末端,只有幻想中的客体 a 不断被钩获,僭取了“发律司”的空缺,无意识成为精神病态的渊藪;④ 这个艰难的认同过程的完成,只能通过主体自身的普遍符号化,导致“俄狄浦斯情结的消逝”:他承认母亲的欲望只能在父法秩序中才能找到合适的位置,他与“发律司”的认同也转移为与父范的认同,从而确认自己在符号界中的社会主体性,但是符号界的“发律司”必然是“不在的”(非实在的),它只能是一个“不可能性的能指”,认同也只能以对“发律司”的“阉割”,即欲望主体的自我牺牲为代价来实现。总而言之,“发律司”就意味着在这个能指的隐匿位置上发生的上述一系列符号界进程。——译者注

忘记,主体的身影总会以某种方式在那幻想之中沉浮。幻想中的主体,总是与生存的“病苦”——与生存者本身的受苦或生存者作为性欲结构中的一个项的受苦——保持着某种关系。要继续一种施虐狂的幻想,那么主体热衷于使别人^①蒙受羞辱的原因,显然应当是主体本人也可能遭到同样的羞辱。这就是我方才提示过的现象学观点。但人们总是能够设法逃避问题的这个方面,并把施虐狂倾向看做是单纯的侵略本性在起作用,这真可以算是个奇迹。

2

我们已经够确切地说出性倒错与神经症之间真正的对立了。^②

实际上,性倒错是一种可以明确表述、阐释和分析的现象,它正好与神经症发生在同一个层面上。我说过,在幻想中,主体同他的存在有一种本原关系是固定不变的。这样说来,既然性倒错幻想强调了客体 a,那么神经症的位置就会偏重于幻想的另一个项:8。

幻想俨然像一个“拱座”那样置于主体问题的末端或终点上,说明主体企图在这个超越了要求层面的幻想空间中,也能获得对其自身的把握。这是因为,他必须在“他者的话语”中就地找回当他进入这一话语的时刻,作为主体所失去的东西。与这个主体最终联系在一起的,不是“真理(la vérité)”,^③而是那个“真的时辰(l'heure de

① 例如奥菲莉亚。——译者注

② 本节讨论幻想的病理学机制。图形3表明,幻想是一个被剥夺被压抑主体S欲望的“钩获物”,这种剥夺和压抑是在他进入“他者的话语”、形成主体的那一刻同时发生的。这个关键时刻(对主体来说是一个“真的时辰”)使主体一劳永逸地隶属于“他者”(能指),拉康称为主体与其存在所保持的“本原关系”。在《哈姆雷特》的剧情范围内,这个“时辰”的功能由“他者”即父亲鬼魂的出现再现出来,构成了对主体深刻欲望(作为“母亲的欲望”的“发律司”)的重大打击,逼迫他与“父亲的发律司”认同,这是哈姆雷特精神病态的根源。在“正常”状态下,欲望被压抑在无意识中;但是,只要欲望不可能被压抑,按照精神分析所谓“经济的”原则,幻想就会在意识中出现,即达到信息层(主体在幻想中寻找他失去的东西),从而导致主体欲望的偏移;完整图形表明,他从意识中得来的不是“真理”而是“幻想物”,即想象界的镜像i(a)(镜子阶段表明,正是这个“另一主体的影像”构成了主体的自我m,正如哈姆雷特曾经称奥菲莉亚“我灵魂的偶像”),想象界客体a被主体在幻想中抓来,代替他失去的原初欲望。这便是幻想两极机制的形成。想象界浑然融一的自我,在欲望的攻击下,破裂成幻想中具有深刻矛盾的两个方面(即本文所谓“生疏化”、“人格解体”或欲望“对想象界音域的精确调谐”),于是,错乱与病态就产生了;当幻想侧重于主体8的时候,就体现出神经症的特点,即强调主体与那个“真的时辰”的关系,原初丧失特别表现为主体时间感的丧失(不是强迫重复就是记忆缺失),主体试图到本身悬搁了那种“本原关系”的客体a中去找回他的时间感,结果只能在“他者”的时间中延搁下去,在“他者的时辰”上茫然无目的地行动——这就是对哈姆雷特“延宕”的病理学解释;当幻想倾斜到客体a方面的时候,就体现出性倒错的特点,即主体把客体a当做“发律司”,原先与自我同一的镜像(作为“爱的客体”)便异化了,主体将他“对发律司”爱恨交加的复杂感情全都倾泻到客体a身上,于是我们看到,“发律司”丧失(包括主体对它的排斥)和以死亡/哀悼为代价而重获的俄狄浦斯旧剧,在奥菲莉亚这个位置上完整地排演了一遍。在幻想的病理学中,神经症代表被压抑的倾向,性倒错代表替代满足而引致征候的主动倾向,是对立互补的关系。本节是全篇的难点,希望对相关的精神分析语境作详细了解的读者,可以参阅弗洛伊德《精神分析引论》,第17—23讲。——译者注

③ “真理”作为精神分析的目标,是拉康的关键词之一。它意味着主体在自身普遍的符号化中(而不是在幻想中),把握其欲望的真正意义。拉康一直强调的、精神分析经验关于“真理”所能说的最肯定的事情,就是真理只能存在于言语中、为言语所构成,主体间的言语交往“向我们献呈了言语之中真理的诞生”。在图形上,真理被预设信息的位址上,并从他者处求得保证;它是在不断的意指循环中最终被要求的東西。对于哈姆雷特来说,“真理”就意味着克服幻想,通过与“他者”(父亲)的普遍认同,去承诺并完成“他者”授予的“使命”。——译者注

vérité)”。

抓住这一点,我们就找到了从根本上把神经症幻想与性倒错幻想区别开来的因素。

性倒错幻想是可以说出名目的。它存在于空间,并且悬搁了那种本原关系。它并非与时间无关,但本身却是外在于时间的。相反,在神经症中,幻想层上主客体各种关系的唯一基础,是主体与时间的关系。这里客体所负荷的意义,要到我所说的那个“真的时辰”中去寻找,而客体本身却永远或快或慢,或早或迟,出现在另一个“时辰”上。

前面说过,癡病的特征体现出一种未得到满足的欲望的功能,而强迫症则体现出一种不可能满足的欲望的功能。但是,除去这两条,上述两种症状首先是凭借与时间的相反关系来区分的:强迫性神经症患者总是重复他创伤的最初起因,显得轻率鲁莽,毫不成熟。^①

神经症行为的最普遍形式,从根本上说,是主体试图在他的客体那里找到他的时间感(lire son heure),甚至可以说,他正是要在客体那里学会计数时间(lire l'heure)。于是,我们又转回到老朋友哈姆雷特的主题上了,因为人人都可以随心所欲地把神经症行为的一切形式归到他头上,以至于完全把他当做神经症病人。我在哈姆雷特的行为结构中曾向大家指出的第一个因素,是他的依赖状况,这种依赖状况与他者的欲望,即他母亲的欲望有关。现在我要请大家注意的第二个因素是:哈姆雷特一直在他者的时间中延搁,这一点贯穿了整个故事,直到最后一刻。

当初我们着手破译《哈姆雷特》文本时,曾经注意到一些基本的转折点,诸位是否记得这样一个?——在“戏中戏”一场,国王不愿再看那表现他罪行的演出,惶乱之中明显暴露了自己做贼心虚。哈姆雷特洋洋自得,嘲笑国王原形毕露。他如约去和母亲见面,在路上,正撞见他的继父在祷告:克劳迪斯刚刚看了完全搬演其谋杀故事的那场戏,灵魂深处颤栗不已。哈姆雷特就站在克劳迪斯面前,种种迹象表明,那人不仅毫无防范,而且根本没看到凶险临头——但是,哈姆雷特停住了,因为时间没到。他者的“时辰”未到,不该让他者到天堂去清“账”。那样的话,从一方面看可能过分仁慈,从另一方面看又过分残酷了。那样做完全不能替父报仇,因为祷告表示悔过,正可以为克劳迪斯敞开救赎之门。不管怎么说,有一件事是明摆着的,这就是哈姆雷特,刚刚还设计要“抓国王的良心来看看”的哈姆雷特——停住了。他从未有片刻想

^① 癡病(“歇斯底里”)与强迫性神经症是精神神经症的两大形态,精神分析最初就是以对这两种病症的治疗与研究为基础的。它们分别代表了神经症的两极倾向,时常在同一征候中呈现出相反相成的作用,这在弗洛伊德和拉康的著作中都经常加以讨论。就神经症幻想与时间的关系而言,同强迫症的重复行为相比,癡病则以更大范围的遗忘即记忆缺失(下文所引哈姆雷特台词中,则有“禽兽的健忘”的说法)为其特征。可参看弗洛伊德《精神分析引论》,第17—19讲。——译者注

到他的时机已经成熟。不管过后会发生什么,现在不是他者的“时辰”,于是他延搁了他的行动。不管哈姆雷特会干什么,他都只能按他者的“时辰”行事。

哈姆雷特对什么都接受。我们别忘了他刚开始一心想离家去威登堡,那时他早已(甚至在见到鬼魂之前)因母亲的再嫁而厌恶透了。近来有篇评论,指出某种实利性正在日益成为当代生活的典型特征;它用这个例子说明,对于许多戏剧的危机可以通过赶紧发给护照加以躲避的现象来说,哈姆雷特是一个最好的儆戒。假设哈姆雷特得到了去威登堡旅行的签证,那早就无戏剧可言了。

在他父母的“时辰”上,他留了下来。在别人的“时辰”上,他延搁了犯罪。在他继父的“时辰”上,他离家去英国。而正是在罗森克兰兹和纪尔顿斯丹的“时辰”上,他随随便便地小施瞒天过海之术,将他们打发上了一条死路——这中间的偶然巧合曾经让弗洛伊德感到吃惊。也正是在奥菲莉亚的“时辰”、她自杀的“时辰”上,悲剧将步步推进,刹那间哈姆雷特才认识到杀掉一个人并非难事,不过说声“一”的时间……这时,他哪里知道阴谋已向他袭来。

他得到的是一场竞赛的担保,看上去绝非杀死克劳迪斯的良机。这场比赛的规则,连最小的细节都已设计好了。他们用悬赏来诱惑他——一切珍奇玩意儿,宝刀宝剑、种种佩饰和其他炫耀奢华的物品;这一点在本文中应该引起注意,因为那些东西体现了收藏家世界的繁文缛节。^①他们假定莱阿第斯是更高一筹的剑手,因而在打赌的条款中对哈姆雷特许以优待,于是乎激起了哈姆雷特的好胜心和荣誉感。这套复杂的仪式是个陷阱,由他的继父和他朋友莱阿第斯布好了等他跳进去:这一点我们知道,可哈姆雷特不知道。在他想来,陪人打赌可能像逃学一样,是场玩闹。不过他还是感觉有警报在心际一闪而过:他有点不舒服。刹那间,预感的辩证法在这里给戏剧敲响了特殊的重音。但是,总的说来,依然是在他者的“时辰”上,而且在他者的赌博中(因为是克劳迪斯而非哈姆雷特在押宝),打着国王的旗号,为了他继父的缘故,哈姆雷特进入了这场貌似友好的格斗,去迎战一个据说比他要高明的剑手。这样,克劳迪斯和莱阿第斯在他身上激起的好胜心和荣誉感,成了那个深谋熟虑万无一失的陷阱的一部分。

就这样,他一头闯进他者布下的陷阱。和以往不同的,只是他闯进陷阱时的劲头与狂热。在最后时限到来之前,在最后的“时辰”、哈姆雷特的“时辰”——他击伤敌手前自己先受到致命一击的那一刻——到来之前,悲剧一直在他者的“时辰”上步步推进达到结局:这是一个最最基本的框架,它廓定了我们对于此间所有问题的看法。

^①“收藏家”云云,暗示客体 a 的物恋性质。“玩意儿”一词,原文即 objects(“客体”的复数形式)。——译者注

正是在这个意义上,哈姆雷特戏剧对现代英雄(héros)问题作出了具有明确形而上学意味的回应。的确,从古典文学时代以来,英雄和他的命运的关系早已有所改变。

我曾说过,哈姆雷特与俄狄浦斯的不同之处,在于哈姆雷特是知情的。这个特征可以解释诸如哈姆雷特的疯癫这样的问题。古代悲剧里有发疯的主角(héros),但就我所知没有——我是说在悲剧里,不包括那些传说——装疯的主角。但哈姆雷特是装疯的。^①

我并不是说他的一切疯癫举止统统是佯装的,但我要强调这个事实:原始传说,萨克索·格拉玛蒂克斯和贝尔福莱的说法中基本的特征,是主角因为知道自己身处弱势,所以才装疯。就是从那一刻起,他内心事件的争端成了左右一切行动的因素。

不管这个特征大家看上去多么表面化,可还是在莎剧《哈姆雷特》中被采纳了。他选择了这样一个主角的故事:这个主角被迫装疯,以便趁曲迂之径去完成他的行动。这个“知情”人物的确身在险境,注定要遭受失败和牺牲,于是不得不装疯,甚至于像帕斯卡尔说的,与其他所有的人一起发疯。装疯因而是我们所谓现代英雄策略的一个方面。

这样我们就找到了奥菲莉亚的位置,她必须要在这个位置上克尽其责。如果这部戏的结构确实像我刚才把它当做存在本身描述的那样复杂,那么大家一定在想,什么才是奥菲莉亚这个角色的位置呢?奥菲莉亚显然是必不可少的。几百年来,她始终与哈姆雷特的形象联系在一起。

有些人责备我总是因胆怯而闪烁其辞,我想那不是事实。我可不想鼓励大家再去炮制那种塞满了精神分析读本的无聊废话。我正奇怪呢,怎么没人听说过奥菲莉亚(Ophelia)就是“哦,发律司(Ophallos)”,因为你们只要翻开《〈哈姆雷特〉论集》——埃拉·夏普的这本书可惜没有写完,而迟至她死后才出版则也许是个错误——就会发现另一些同样粗鄙、露骨和放诞的东西。

考虑到时间不早了,我只想强调一下奥菲莉亚在剧情发展中的经历。

我们最早听人讲起奥菲莉亚时,她就被说成是哈姆雷特忧郁的病因。这是波乐纽斯的精神分析智慧:“哈姆雷特忧郁,那是因为他不快乐,要说他不快乐呢,就是因为我女儿。你们不了解她——她是这儿顶顶好的——而我,自然啦,做父亲的决不能

① “但是对相同材料的不同处理反映了两个相距遥远的文明时代在心理生活上的全部差异:反映了人类的情绪生活的压抑在世俗生活中的增长。在《俄狄浦斯王》中,潜伏于儿童心中的欲望以幻想形式公开表露并可在梦中求得实现。而在《哈姆雷特》中,欲望仍然受到压抑——正如在神经症患者中那样——只能从压抑的结果中窥见其存在。奇怪的是,这一近代悲剧所产生的显著效果竟与人们摸不透剧中主角的性格并行不悖”(见《释梦》,中译本 264 页,及此页后面的文字)。——译者注

由她……”

我们最早见到奥菲莉亚，^①是在一种临床观察式的语境中，使得这个形象一上来就颇值得重视。她确乎很幸运，成为哈姆雷特与鬼魂相遇、受到惊扰后撞见的第一个人，而她转述哈姆雷特行为的那些话应当引起我们的注意：

爹爹，我正在绣房里缝我的东西呢，
想不到哈姆雷特殿下，衣服也不扣，
帽子也不戴，袜子也乌七八糟，
不打袜带，脚镣式直拖到脚踝头；
膝盖同膝盖只顾碰来撞去，
脸色同衬衫一样白，一副可怜相，
好像他是刚从地狱里放出来，
要讲那里的恐怖哪——他一直进来了。

……

他握住我的手腕，紧紧的，不放开，
伸直了手臂尽可能退回去一点，
又用另外一只手遮住了眉头，
那么样仔细打量我的面容，
好像要画它呢。他这样看了许久。
临了，轻轻地抖一下我的手臂，
他把头这样子上下下点三次，
发出一声怪凄惨沉痛的悲叹，
好像这一声震得他全身都碎了，
生命都完了。然后他放了我的手，
转过身去还朝我转过头来，
他似乎不用眼睛只用脚走路，
他就这样子一步步走出了房门，
始终把目光老盯住在我的身上。（第二幕第一场）^②

于是波乐纽斯喊道：这是爱情！

① 拉康记忆有误。奥菲莉亚首次出场是在此前第一幕第三场；她为莱阿第斯送行，并应承了父兄的劝诫：“疏远”哈姆雷特。——译者注

② 除少量特加注明的段落外，文中所引《哈姆雷特》剧本系根据下之琳译本。——译者注

哈姆雷特为了进入新的角色、进入从今往后艰难的身份认同过程，与客体拉开这样一道距离，他当着在此以前一直是被极度赞美的客体——奥菲莉亚的面，表现犹疑：这为我们提供了幻想层上主客体关系的第一阶段，用一个英文单词来说，这是“estrangement(生疏化)”的阶段。

本可以说到这儿为止了。然而我相信，如果联系到图形上那些侵入信息层、并引致主体离乱的时期，我们就可以并不过分地指出这个时刻的病理学意义——这时在幻想中发生了某种松动现象，使幻想的结构成分分别暴露出来：在这种所谓“人格解体(dépersonnalisation)”的经验过程中，想象界主客体之间的界限发生了变化，于是形成了那在严格意义上被称为“幻想物(iefantastique)”的东西。

一旦从幻想的想象界结构中暴露出来的某种成分与在正常的想象界关系中达到信息层的某种事物——即另一主体的影象，正是它构成了我本身的“自我”——形成交流之势，这个“幻想物”就会在交流中产生。而且，有些作者如费德恩，极精确地说明了，当客体以这种身份被获得时，主体对自己身体的感觉也必然和这种在危机与破裂中出现的“幻想物”的生疏性相一致。

为了引起大家的关注，我在这里表明了这个插叙如何与特定类型的临床经验相联系，也许有些操之过急。但我可以向诸位保证；假设不参照这个病理学图式，就不可能准确地界定弗洛伊德首先用 das Unheimliche——“令人害怕的东西”——这个名称提高到精神分析认识水平上来的那种事物。^① 准确地说，“令人害怕的东西”并不像有些人以为的那样，与来自无意识的各式各样的侵入有关，相反，它是与幻想中出现的一种不平衡状态有关：这时幻想越过了原定的界限分解开来，并与另一主体的影象重新结合。

对哈姆雷特来说，作为爱的客体的奥菲莉亚在这段插叙之后就已经完全失效，化归乌有了。哈姆雷特说：“我以前的确爱过你。”从此以后，他同奥菲莉亚的关系将在一种刻毒寻衅的嘲讽语调中继续下去；这种语调使得那些场景——特别是位于中间部分的那场戏——成为一切经典文学中最奇异的篇章。

在这种态度里，我们发现了——我刚才提到过的——当幻想朝客体方面倾斜时，幻觉关系上的性倒错不平衡的迹象。哈姆雷特压根儿不再拿奥菲莉亚当一个女人来看待。她在他眼里成了一切罪孽的生育者、一个未来的“孽种们的温床”，命里注定要受尽诽谤。对于哈姆雷特从本质上加以罪责的那种生命来说，她再也不是衡量的标

^① 弗洛伊德在《论“令人害怕的东西”》(1919)这篇专文中，对这个德语词进行了详尽的语义学考察，从其中的歧义性(非熟悉的/非隐蔽的)出发，结合精神分析经验和美学经验，论证了这样的结论：“令人害怕的不是别的，正是那隐蔽着的熟悉的东西，这些东西经过了一个被抑制的过程，又从这抑制状态中暴露了出来。”这个命题在拉康的图形中不妨表述为：“令人害怕的东西”本是经历了符号界异化的想象界同一性，作为被剥夺、被压抑的欲望，在幻想中重又以一个“生疏化”的客体 a 的形象出现，于是，主体在其镜像身上看到了被阉割已久的“发律司”的鬼影。——译者注

准了。总之,这里发生的是客体的毁灭和丧失。客体出现——假如我可以这样表述的话——在主体的外部。主体不再“有”客体:他拿出生命的全部力量来排斥它,直到牺牲自己,才能再度将它找回。正是在这个意义上,这里的客体是“发律司”的等价物,僭取了“发律司”的地位,甚至于就是“发律司”。

这是主客体关系上的第二阶段。奥菲莉亚在这个位置上就是“发律司”,作为一个意指生命的符号,被主体当做外在于自身的东西加以排斥。

都有什么迹象暗示了这一点呢?不必求助“奥菲莉亚”的语源。哈姆雷特不断讲到一件事:生孩子。“肚子里搞得出名堂是一种福气”,他告诉波乐纽斯说,但对你女儿要当心啊。而他与奥菲莉亚的所有对白,都针对着被想象为胀出那生命恶果的女人,他诅咒她、但愿她永久干涸。莎士比亚时代“尼姑庵(nunnery)”一词的用法,暗示着它也可以指妓院。^①而“发律司”与欲望客体的关系不也在“戏中戏”一场哈姆雷特的姿态中得到了暗示吗?当着奥菲莉亚的面,他对母亲说起她,“这里有吸引力更大的宝贝”,并要求把头放在姑娘的两腿之间:“小姐,我可以躺在你的膝盖中间吗?”

考虑到插图家们对有关主题的浓厚兴趣,我认为特别提出这一点并不过分:奥菲莉亚与花飘零共付流水,花的名目中赫然提到了“死人指”,这种众说纷纭的植物即“雄红门兰(Orchismacula)”与曼德拉草,因而与阳具的语境有关。^②大家可以在《牛津英语辞典》里找到“dead men's fingers[死人指]”,查“finger”条或在D部查本词条都可以,这两处都不失时机地征引了莎士比亚的典故。

主客体关系的第三个阶段是墓地一场,对此我已几度提醒诸位留意;在这场戏中,哈姆雷特最终带着了结宿债、向命运冲刺的可能性出现了。整场戏被导向墓穴底下那一顿狂暴的厮斗:这个我反复强调其重要性的场面,完完全全是莎士比亚的匠心独运。于是我们看到,某种像是与客体a重新结合的状态,这时以哀悼和死亡为代价被争取了回来。

我可能在下堂课解决这个问题。

(1959年4月15日)

欲望和哀悼

我们已经知道,对于哈姆雷特来说,“相约”总是太早,这导致他不断地拖延。因

^① 本世纪最重要的莎学家之一Dover Wilson指出了这层含义。——译者注

^② 王后为何在描述奥菲莉亚之死时提到长颈兰,且要平添上一句“放浪的牧羊人给它起更坏的名称,贞洁的姑娘还不过叫它‘死人指’”,历来受到笈注家们关注与争议。曼德拉草在古代被视为魔草,特别具有发动春情和促孕的功效。——译者注

此,延宕是这出悲剧最基本的尺度之一。

相反,一旦他真的行动起来,又总是太匆促。他什么时候行动呢?当事态变幻之中突然间有某种超出他和他的决断之外的东西,大声召唤他,像是为他闪开了某种模棱两可的出路。这出路的闪开,用精神分析特有的语汇来说,便把我们称之为“脱漏(fuite)”的远景^①引入到行动得以完成的尺度之中。

将这一点表现得最明确的,莫过于这样的时刻:哈姆雷特听到帷幔后面的动静,便向那东西直冲过去,结果杀死了波乐纽斯。或者想一想,在风雨飘摇的海船上,他深夜醒来,近乎瞎摸乱闯,拆开了罗森克兰兹和纪尔顿斯丹携带的文书,简直鬼使神差地调换了一封,又用他父亲的私印伪造了国玺。然后他令人吃惊地交上好运,做了海盗们的俘虏,就这么甩掉了监视者,任凭他们茫然无知地去送死。

从这里,我们辨认出一种由于精神分析经验和观念而众所周知的现象学:关于神经症患者以及他同他生存间关系的现象学。但我已经试图带大家超越这些特征,不管它们多么引人注目。

1

我想请大家进一步认识贯穿全剧而体现出来的一个结构特性,即哈姆雷特总是处在他者的“时辰”上。

这当然只是个幻景,因为,我说过,没有他者的他者这么回事。^②在能指中,不再有什么东西来确保由能指缔建起来的“真理”的尺度。对哈姆雷特来说,向来只有他自己的“时辰”。而且,只有一个“时辰”,就是他毁灭的“时辰”。整部《哈姆雷特》悲剧就这样构成并向我们展现了主体朝着那个“时辰”的不懈的运动。

然而主体与其毁灭的“时辰”的“相约”,是人人都有份的。在每一个个体的命运中都是意味深长的。如果没有什么突出的表征,哈姆雷特的命运就不会像这样引起我们的高度重视。接踵而来的问题是:什么是哈姆雷特命运的突出特点?什么使它如此超乎寻常地成问题?

① “脱漏的远景”相当于透视画法中的“没影点(point de fuite)”。而“脱漏”应是弗氏所谓 Verwerfung(拒斥、断绝、“断层”)产生的效应,用拉康的话说,是因“特定能指的原初缺失”即对“发律司”的压抑而引致的言语(意指链)的“删除”或本文的空白。“脱漏”所暗示的“发律司”作为“能指”的隐匿位置及相关效应,是拉康在本堂讲演中要讨论的中心。——译者注

② 英译者注:“拉康经常重申的这个公式,可以帮助我们(大写起首字母)‘他者’同拉康自己话语中的(小写的)‘他人’,以及其他作者对它们更早的使用区别开来。拉康的‘他者’绝不是主体的补足面或否定面,它本身也根本不是某一主体,尽管主体可以把实际的人——从父亲开始——当做‘他者’的化身,但‘他者’只能在符号界音域中,在语言、权力、法律、犯罪与惩戒的语境中发挥功能。这一切使‘他者’不可以再有一个它自己的‘他者’。”也就是说,“他者”并非相对于主体,而恰恰是主体的绝对。主体本身就是由“他者”建立起来的能指,而且在根本上除了是“他者”之外并不是什么别的东西。主体的欲望之旅是“他者”的欲望之旅,“他者的时辰”正是主体自己“向死而生”的“时辰”。任何“他人”不是“他者”的“他者”,他们同一于主体自己作为“他者”的现实性中,同一于主体作为纯粹能指的命运中。指望任何“他人”成为真理的担保,正是精神分析力图粉碎的“移情”的“幻景”。——译者注

哈姆雷特所缺失的是什么呢？我们能否根据莎士比亚所制订的悲剧进程，扬弃一切近似的表达，严格确定并详细说明这种缺失呢？我们总是在某种程度上听任自己使用那些近似的表达，它们不光在我们的术语学中，而且也在我们与病人相互作用的方式以及对他们进行的暗示中制造了普遍的含混。

不过，我们还是从一种近似的说法开始吧。你可以用朴素的、日常的语言来说明哈姆雷特所缺失的东西：他从来没有抱定一个属于他自个儿的目标、一个客体——一个总有几分“随心所欲”的抉择。

用常识性的话说，哈姆雷特正好不知道他“所欲”的是什么。莎士比亚让他在剧情的一个转折关头所作的慷慨陈词就暴露了这一点。那是在哈姆雷特出离我们视野的片刻、他去国远航并将从中途神速返回的短暂间隙。他照旧顺从地应承王命，离家去英国，但紧跟着就遇上了福丁布拉斯的军队——这个福丁布拉斯从一开始就已出现在悲剧的背景上，到剧终时将出来料理后事、收拾残局并重整纲纪。在这一场，我们的朋友哈姆雷特，因为看见这支英勇之师竟然为了些无足轻重的军事借口去争占一小块波兰的土地而受到震动。于是他停下脚步，思量起自己的行为：

我到处碰见的事物都在谴责我，
鞭策我起来复仇！一个人还算人吗，
如果他至高无上的享受和事业
无非是吃吃睡睡？那就是畜生了。
上帝造我们，用如此博大的话语……

——被人们论注为“理性”的这个表达式原为“Large discourse”，它指的就是我在其他讲座中称为：“具体话语(discours concret)”的那种根本形式的话语^①——

……如此博大的话语，使我们能瞻前顾后……

——马上你就能看到“理性”这个词——

① “博大的话语”即“逻各斯(logos)”，因而通常被莎评家解做“理性”（诸中译本一般译做“智慧”，大概是从 Johnson“理解幅度”之说，并考虑到与下文直接出现的“理性”相区别；此处的译文系根据拉康语境改译）。拉康把“逻各斯”界定为与“意识话语”相对立、比“意识话语”更根本的“具体话语”，在这个“主体超越个体的现实性”即“主体间性”的领域中认可主体及其“理性”（作为对“逻各斯”的分享）的真正位置，甚至“无意识就其超越了个体而言，也是具体话语的一部分；它并不在主体支配下去重建他的意识话语的连续性”（《语言和言语在精神分析中的功能及范围》，即 1953 年“罗马报告”。载《文集》，1970，第 136 页）。精神分析经验不仅提供了“言”与“肉身”关系的惊人证据，而且在拉康看来，有助于恢复“逻各斯”作为“言”的本源意义，以特殊的方式回应了这一现代思想的普遍要求。——译者注

……绝不是要我们
把这种智能,把这种神明的理性
霉烂了不用啊。可是究竟是由于
禽兽的健忘呢……

——“禽兽的健忘”,这是用来衡量哈姆雷特在悲剧中的存在状态的关键词之一——

……还是因为把后果
考虑得过分周密了,想来想去,
只落得一分世故,三分懦怯——
我实在不知道为什么一天天过下去
只管在口里嚷“这件事一定要做”,
而明明有理由、有决心、有力量、有办法
叫我动手啊。天大的榜样在教我呢。
看这支多么浩浩荡荡的大军,
统领是一位娇生惯养的小王子,
神圣的雄心鼓起了他的精神,
断然蔑视了不能预见的结局,
全不顾吉凶未卜,安危难定,
不惜拼血肉之躯,冒生命之险,
哪怕就为了个鸡蛋壳!要真是伟大
并非是没有什麼大事情就轻举妄动,
可是在荣誉要受到危害的关头,
哪怕为一根草也就该大大地力争。
我呢,我父亲被害,我母亲受污,
搅得我头脑冒火,血液沸腾,
我却让一切都睡觉,我哪儿有面目
看这么两万人却不惜一死,就要去
为了一点点幻梦、一点点虚名,
进坟墓只当上床铺,就要去争夺
一块小地方,哪怕它小到容不下
这些人当战场,也不够当坟地来埋葬
阵亡的战士呢!啊,从今以后,

我的头脑里只许有流血的念头！（第四幕第四场）

以上是哈姆雷特关于人类行为客体的深思。这一客体，在整个儿的“列举”过程中^①——我们将这样称呼，并逐一思考那些过程——向我们敞开了大门。那是真正的献身——为了一个高尚的理由、为了“荣誉”而流血牺牲。同时，“荣誉”也得到了如实的写照：它完全由上帝用来造我们的言语所赋予。对于言语这种馈赠，我们作为分析者，不能不看到它所表现出来的具体的决定作用，不能不为它——无论在“肉身”还是天赋方面——的影响力感到震惊。

我这里试图向诸位说明的，不仅仅是这整个过程共同形式或“最小公分母”：问题不只在形式上。主体为给自己寻找一个“结论”，在他者处提出问题，在这一询问的末端，我写着公式 $S \diamond a$ ；要能就这中间的情形作一番实际的调查，只有立足于那种特殊的经验——我们称之为精神分析的经验，它为我们探测沿着图形中上行线伸展的无意识回路提供了可行性。

我们所关心的，是在欲望和它对面的东西——幻想之间、在这个想象界音域中发生的“短路”。^② 我用 $S \diamond a$ 表示幻想的一般结构，其中 S 表示主体与能指的特定关系——即主体受到能指的影响而无法还原—— \diamond 表明主体与一种实为想象界场合（conjoncture）的关系，这种场合就由 a 来标志，它不是欲望的客体而是欲望中的客体。

让我们来试着对欲望中的客体的功能形成某种基本的观念。哈姆雷特戏剧使我们有可能就这种功能作出一个具有典范意义的表述，而这正是我们对莎士比亚这部戏的结构怀有持久兴趣的原因。

我们的出发点是：由于主体与能指的关系，主体被剥夺了某个属于他自己、属于他真正生命的东西，而这个东西的价值就在于它一直充当了把主体与能指相缚合的事物。这是一个本身意指着主体在意指作用中异化的能指，我们用“发律司”这个专名表达它。如果主体被剥夺了这个能指，某种个别的客体对他来说就变成了欲望的客体。这就是 $S \diamond a$ 的含义。

欲望的客体本质上不同于任何需要的客体。当某种事物代替了那个在本性上始终对主体隐蔽着的东西，代替了那种自我牺牲，代替了典押在主体与能指关系中的那磅肉——这种事物就成了欲望中的一个客体。

① 指由于被剥夺的欲望“发律司”（哈姆雷特的“荣誉”）作为能指的隐匿作用，“客体 a ”在能指链上不断呈现的“换喻”过程（ $a+b+c\dots$ ）。——译者注

② 即完整图形上方标志想象界过程的水平矢量 $d \rightarrow (S \diamond a)$ ，这一“短路”使幻想的客体代替了欲望的“发律司”。——译者注

上述关系深奥玄妙,因为它最终是和那个秘而不宣的东西的关系。我在手稿中得出了一些公式,如果允许我从中选用一个的话,那么人生可以被界定为一种演算,其中零值是“无理的(irrationnel)”。这个公式只是一种意象、一种数学隐喻。我所说的“无理的”,并非指某种无法理解的情绪状态,而恰恰是指所谓“虚数”(nombre imaginaire)。-1的平方根与任何诉诸我们直观的事物、任何“实在的(réel)”事物——就这个词的数学意义(“实数”)而言——都不相符,然而,它却必须连同它的全体功能一齐保留着。对于生存所指向的那个隐匿的元素、那个承纳了能指的功能因而不可能在本来意义上成为主体的主体来说,情况也是如此。^①

记号S表明了S恰好在客体a取得其最大值的那个位置上被遮蔽的必然性。正因为这样,我们只要普查了客体与这个元素的种种可能的关系,就能够把握住客体真正的功能。^② 如果我说哈姆雷特的悲剧带我们穿越了客体那些功能变化的整个领域,也许过分了。但是,这个假设一定能使我们比走过任何途径的任何人走得更远。

2

我们从结局说起吧,这是决战的地点、“相约”的“时辰”。

在这最后一幕,哈姆雷特最后拿生命孤注一掷,来换取他行动的完成——追猎到了尾声,人们逼近猎物,他激活并经历的这幕戏此时已杀机四伏。行动完成的那一刻他也成了被狄安娜逼入绝境的一头鹿。一个阴谋在克劳迪斯和莱阿第斯之间炮制出台——不管他们各自的动机是什么——大胆、凶险,令人难以置信,再加上一个讨厌的爬虫、谄谀的小丑做帮衬,出面撺掇哈姆雷特参加比赛,于是,阴谋将他团团围紧了。

这段戏的结构则出奇的简单明确。比赛使哈姆雷特处于这样的位置:由于打赌,他成了他叔叔兼继父克劳迪斯的同盟者。他就这样被打上了另一个人的印记。

比赛理当有一定的悬赏。来人告知哈姆雷特竞赛的条件,两人的对白谈到赌注

① “零”的功能与列维·斯特劳斯特所说的“零符号”有关。正如零音位的功能存在于同诸音位及其缺席的对立中,本身不需要任何恒定的区分性价值,人类学事实中的“零符号”作为有意义的能指缺失而能承载任何被要求的意义(《毛斯著作序》,1950)。拉康的“发律司”作为意指自身缺失的绝对能指显然具有这种无任何实在内容的纯形式、纯符号的功能,并在同客体a的对立中体现出来。拉康提到的公式究竟是他发明的一系列代数公式中的哪一个不详,但肯定与在《主体的颠覆和欲望的辩证法》中提出的一个有关。根据演算,这个纯粹能指的意指作用(signification,主体S就是这种意指作用的化身)为 $\sqrt{-1}$ (即虚数单位i),其中包含着与图形及拉康概念体系有关的意象变形和隐喻。因为本段插叙不影响下文阅读,故在此不作详细介绍。——译者注

② “客体与这个元素的种种可能的关系”指客体a与主体S的关系,而“客体真正的功能”则须归结为“发律司”(纯粹能指S')的功能。正说明了两者在能指链上的“换喻”关系(客体a代换S并成为S')。“换喻”关系的基础是“隐喻”关系;记号的同形暗示了主体即S能指S的被压抑(剥夺、“遮蔽”),压抑导致代换,S……S'过程正是主体S的征候表现。因此,原初能指S'、主体S和客体a三者共同体现了客体“真正的功能”。——译者注

的品位、数目和阵容，尽是些教人眼花缭乱的東西。哈姆雷特跟莱阿第斯赌六匹巴巴里骏马，反过来莱阿第斯押上了“六副法国宝剑和宝刀”、决斗用的全套装备，连同“hangers”（悬佩）——我猜可能是剑鞘。其中三副还配有原文称为“most delicate carriages”（极臻妙婉的托具）的东西，^①那是一种格外风雅的表达，指佩剑用的挂环。它属于收藏家喜欢搬用的一类字眼儿，本来也可以指大炮的底座。

宝物(objets)荟萃，光彩耀眼，竟是为死亡下的赌注。就是这一点，将其展现赋予了宗教传统中所谓“浮华图”(vanitas)^②的特征；也就是这一点，成为一切客体、人类欲望世界的赌注——客体 a 得以展现的方式。

我已指出，向哈姆雷特提议的这场比赛具有悖论的、甚至荒诞的性质。然而他看起来只像是又一次躺倒在地、翻来滚去，仿佛丝毫不反对一成不变地听候别人吩咐：“先生，我就在这儿大厅里走走。倘若陛下不见怪，现在正是我在一天里要舒散舒散的时候。叫他们把比赛用的钝剑拿来吧，如果那位先生并不反悔，王上也并不改变主意，我愿意尽力为王上争取一场胜利；赢不了，我不怕丢一次脸，多挨人家剁几下。”（第五幕第二场）

这里的情形向我们表明了幻想的本性。在哈姆雷特正要下定决心的一刹那——最后一次，就像一再发生的那样，刚刚要下决心了——我们却眼看着他把自己雇给了别人，而且还落不着赏钱，无偿地投效卖力，全不顾那另一个人正是他的仇家、他真正要打败的人。他为那些教他厌倦了这个世界的事物打赌，不惜押上自己决心要做的事，他为了给别人争取一场胜利而甘愿这样做。

那些人以为他们能用这些玩意儿(objects)、这些收藏家的花样迷住哈姆雷特，他们无疑是想错了。但他们还是向那个真正在吸引他的事物发出了有效的求告。他是为了荣誉——也就是黑格尔说的为了纯粹确信而斗争^③——为了荣誉才乐于同一位他还很敬慕的对手较量。我们不得不在此稍作逗留，考虑一下莎士比亚提供的这层关系的合理性，从中诸位又将目睹那个在我们对话中久已相熟的时刻——镜子阶段——的辩证法。

本文明确地肯定了（当然是间接地、用滑稽模仿的口吻）在这层关系中，莱阿第斯对于哈姆雷特来说是他的“类似者”(semblable)。当奥思立克，那个带来决斗倡议的乏味的廷臣，向哈姆雷特述说他的对手，渲染莱阿第斯的出类拔萃，暗示哈姆雷特一定要拿出勇气来对付他时，哈姆雷特打断话头：“先生，您的摹画使他的光辉无所殒

① 两种东西各家理解不一，译法也不同，这里是尽量摹仿原文风格，并对应于拉康的解释拟译。——译者注

② 又称“劝世静物画”，于17世纪风行于尼德兰。这种宗教绘画，利用可以表现红尘利禄、功名成就、生命欢娱之类象征意义的静物形式，来反衬人生的虚荣短暂无常，达到劝人忏悔的警世目的。——译者注

③ 参见《精神现象学》，4.1.2。“确信”一词，拉康沿用了科热夫的译法；prestige，不仅带有“荣誉”的意思，而且还指某种“幻景”、“诱惑力”、“权威”，这种多义性正适于揭示“发律司”的想象界效应。——译者注

灭；尽管我知道，要把他的令德列出清单，缕析条分，定会使我辈记忆的运算晕眩而恍然，到头来还是一条失舵的扁舟，无奈何他那满帆的快船。”（第五幕第二场）他戏拟对方说话的风格，发表了这通极端造作、花里胡哨的演讲。他最后说：“窃以为他是集了大成的精英，他的天资罕匹人伦，要将他说得切中肯綮，他的俦侣（semblable）唯有在他的镜子里找，那纷纷追踪求迹之辈，充其量只做得他身后的阴影。”^①

他人的影象，正如你们看到这里所描述的那样，完全吸摄了观看者。这个充斥着贡哥拉式夸张作风^②的片段的独特价值在于，它正好体现了在决斗之前哈姆雷特对莱阿第斯的态度。剧作家把这种对想象界音域的极度专注当做侵略性的基础，把它明确地表述为一种镜子关系、一种镜影反射作用。你与之斗争的这一个是你最敬慕的这一个。自我的典范同样是——按照黑格尔的公式，和平共处是不可能的——你必须致他于死命的这一个。

哈姆雷特只是在在一个公平竞争的、即比赛的位置上响应这必然性的召唤。他献出自己，以一种我们不妨称之为形式化了的、甚至于虚拟的方式。他实际上正在加入最严肃的游戏，然而却了无知觉。在那场游戏中他将丢掉他的性命——这在他是不由自主的。他向往着——同样了无知觉——去迎接行动和死亡，隔了没多久，两者就将联袂而至。

他在这种侵略性关系中所染目的事物，件件只是虚假的，是幻景。那又意味着什么呢？意味着他加入了一场见不到——我们应该说——他的“发律司”的游戏。这是对哈姆雷特作为戏中主体的特殊性的一种表述方式。

不过他的确加入了游戏。比赛用的钝剑也只有在他受蒙骗的眼里才是钝剑。在现实中至少有一把没有被磨钝——就是做过标记、在分发武器时给了莱阿第斯的那一把：它有实实在在的锋芒，而且还蘸了毒药。

在这里，电影改编者的简率处理与剧作家那种堪称强劲直觉力的东西发生了偶合。莎士比亚实际上没有费神去解释蘸了毒药的武器如何从一个决斗者手中到了另一个的手中——这必定是表演这场戏的难点之一。在莱阿第斯给了哈姆雷特致命的一击之后，双方混战中，利剑易手。^③ 没有人费神去解释这个令人吃惊的小事故，也没有人想到解释的必要。因为关键是要表明，哈姆雷特只有从他人那里才能获得那致命的工具——它位于舞台实际能够表演的事物的领域之外。须要超出这比赛的壮举，超出哈姆雷特同那个更加俊美的“类似者”，那个他满可以去爱的他自己的翻版之间的争强斗胜，一部关于他欲望的实现的戏剧才可能完成。在那个超越的领域中，存

① 本段系译者参照诸译本拟译，以求迹近原文的风格。——译者注

② Gongora, 16世纪西班牙诗人，其文体矫揉造作，喜用冷僻字和夸张的譬喻。——译者注

③ 这是剧本原文的交待。在影片《王子复仇记》中，这个动作表现为哈姆雷特直接夺过了利剑，重创莱阿第斯。——译者注

在着“发律司”。哈姆雷特与他人的遭遇战,归根到底,无非是为了能与这个决定他命运的能指实现认同。

在本文中,这里出现了一桩趣事。那是在分发钝剑时有段相关的谈话:“给他们钝剑,奥思立克。哈姆雷特贤侄,/你知道我们是怎样赌的吗?”早些时候哈姆雷特自己也说过:“把钝剑给我们。”在这两个时刻之间,哈姆雷特说了个双关语:“我是来陪衬你,^①莱阿第斯,我剑术低劣,/你本领高明,正好像黑夜衬托星,/准显出你格外辉煌。”(第五幕第二场)。法文译者也算是尽力而为了:“Laerte, mon fleuret ne sera que fleurette auprès du vôtre。”^②但这里的“foil”显然不是在说击剑用的钝剑;实际上,这个字眼有个相当常见的意义,可以追溯到它在莎士比亚时代特有的用法:“foil”和古法语的“feuille”是同一个词,通常很考究地用来指盛放贵重物品的容器,珠宝盒。因而这段话的意思是:我要独个在这里衬托你黑暗夜空中星星般的光辉。因为比赛的条件是以十二比九让招,也就是说对哈姆雷特有所照顾。但是为什么要用“foil”这个双关语呢?它在本文的这个地方出现绝不是偶然的。

哈姆雷特在剧中的功能之一,就是醉心于源源不断地炮制双关语、文字游戏和下流的隐语——即玩弄语言的歧义性。应该注意到,莎士比亚让那些被唤做小丑、弄臣的人物在他的戏剧中起了最重要的作用。他们的身份允许他们去揭露那些不宜直接谈论的最隐秘的主题和人格特性,同时又不至于乱了行止、伤了体统。这不是单纯的放肆与非礼。他们说的话,在表达上大体运用歧义性,运用隐喻、双关、夸张、矫饰——诸如此类的能指代换方式;我一直都在强调它们的重要功能。这类代换方式引来的文体风格与色彩,构成了莎士比亚戏剧的心理学尺度的基础。因而,在一定意义上,有必要把哈姆雷特看做那些丑角中的一个。他是个特别令人不安的人物,但这一事实不应该妨碍我们认清:他的悲剧就是造成这个小丑、这个双关语行家的泯灭的悲剧。正如有人所指出的,如果丢掉了这个尺度,这部戏的百分之八十以上都将化为乌有。

源源不断的歧义性,是构成哈姆雷特行动紧张状态的尺度之一。这种紧张状态被事情的化妆舞会式的一面掩盖着。对于篡位者克劳迪斯来说,首要的事情当然是窥破哈姆雷特面具背后隐藏的意图,搞清他究竟为什么装疯。但是我们却绝不可忽视了哈姆雷特借以装疯的方式、他凭空想象信手拈来的方式、不失时机地用双关语制造含混、以灵感瞬间的异彩迷惑他的敌人——所有这些赋予他的言语一种近乎躁狂症的(maniaque)性质。

① “I'll be your foil”,另一层面意思是“我将是你的钝剑”。——译者注

② 法译者试图用两个谐音词来表现原文的双关语:“莱阿第斯,我的花剑同你的相比,只算是一点儿小花招”。——译者注

其余的人也跟着开始利用这种伎俩,以至于摇唇鼓舌蜚短流长。他们从哈姆雷特的话里受到震动,那不是因为它前言不搭后语,恰好相反,是因为它深中肯綮。这种戏谑形式何止是一场伪装的游戏?它更是一场在意义尺度上的能指的游戏,在戏谑中寄托着这部戏剧的真精神。

哈姆雷特说的每一件事,都和他周围人们的种种反应一道,构成了同样多的问题,一再令观众不知所措。这正是该剧具有无限视野和隽永意义的源泉。

提示这一切是为了让大家确信:在承认剧中最后这个小小的双关词“foil”的全部生动性时,我们并没有牵强附会或者言过其实。哈姆雷特的文字游戏触到了比赛的游戏中的一个当下的问题,即武器的分配。他对莱阿第斯说,“I'll be your foil”。果然,转眼之后将出现的一把“foil”,给了他致命的创伤,也将帮助他结束欲望的回路,杀死对手和国王——他使命中最后的客体。在这个双关语中,最终潜伏着与致命的“发律司”的身份认同。

于是,这里的“星座”标明了最后一幕戏的位置。哈姆雷特同那个更加俊美的“类似者”之间的决斗,发生在图形上较低的层面: $i(a) \rightarrow m$ 。在这里,任何男人或女人对他来说,都无非是一个生命活物的飘忽不定的幽灵;而他只是把自身的尺码赋予了竞争的对手。这个照规格定制的“类似者”的在场,将允许他——至少有片刻工夫——支撑着去结束这场人类赌博:在那一刻,他也将是个男子汉。但这个“定制”的工作只是一个结局,而非开端:它是“发律司”在意识内到场的结果,而“发律司”将只能随着主体自身的消逝而真正露面。主体将要死去,甚至在他把这个“发律司”抓到手中、成为一个谋杀者之前,主体就已经死了。

这就产生了一个问题:是什么使他能够以这种方式得到这个能指呢?为了答复这个问题,我们需要再次回到那个论述过程中的交叉路口、那个我在前面提到过的、极不寻常的交叉路口,即回到在墓地上发生的事件。[……]

3

请大家回过头看墓地这场戏,我已经三次向你们提到它了。在这里,你们会看到某种极具特色的事情:哈姆雷特容不得莱阿替斯在他妹妹的葬礼上表演悲痛。正是莱阿替斯在哀悼时的卖弄,令哈姆雷特忘乎所以、令他惊愕、令他深受震动以至于忍无可忍。

这是最初的、也是最不容置疑的竞争。正像他以全副的骑士装备,手执一把钝剑去决斗一样,在墓地上,哈姆雷特为了扼住莱阿替斯的喉咙,纵身跳进奥菲莉亚的尸身刚刚被放下去的墓穴中。

我倒要看看你能做什么！
 哭吗？打架吗？绝食吗？……
 我会干。你是来这儿哭哭啼啼吗？
 你跳进她的坟里来扫我的颜面吗？
 要跟她活埋在一起，我也会干的。
 你夸说高山大岭，那就叫他们
 朝我们身上堆它亿万亩泥土，
 让地面把头顶直伸到“烈火天”去烧焦，
 让奥萨峰比成个小瘤吧！你会嚷，
 我会叫得更响。

对此人人都感到震惊，他们抢上去拉开这厮打的一对儿。哈姆雷特说个不停：

听我说，老兄，
 你凭什么理由要这样对待我？
 我是一向爱你的。可是也罢了。
 海格立斯要闹，就随他怎样来闹，
 猫总是要叫，狗也总是会咬。（第五幕第一场）

这里有种格言的成分，我以为，它的全部力量都来源于那些类比(analogies)^①，相信在座的会有人指出它们的意义——我不可能在这里一一深论了。

后来，当与霍拉旭交谈时，哈姆雷特将会解释他为什么不能站着不动，眼看莱阿替斯把哀悼拿来作展览^②。这把我们带进了事情的核心，由此整个难题都可以迎刃而解。

哀悼和欲望中客体的设立之间有什么样的联系呢？让我们把这当做一个最醒目的问题来解决，尽管它也许看上去与我们眼下正在探索的事情的中心相隔万里。

哈姆雷特曾经轻蔑地、冷酷地对待奥菲莉亚，而且犹有过之。我已经强调过——一旦奥菲莉亚在他眼里成了那个本身意指着他的欲望被排斥的符号——他不断强加给她的毁谤和羞辱。而后，突然之间，客体又恢复了对于他的直接性与价值：

① 即表达了上一节所述哈姆雷特同“那个更加俊美的类似者”莱阿替斯之间的“镜子关系”。海格立斯是希腊神话里的大力神，曾完成了十二项英雄业绩，正可以算是哈姆雷特心目中“典范自我”的代名词。在第一幕第二场，哈姆雷特就曾悲叹：

“我这个叔父可绝不像他的哥哥，/正如我不像海格立斯啊！”——译者注

② “我不该一见了莱阿替斯就忘其所以；/因为他的悲愤也正是我自己/惨痛的影子……”（第五幕第二场）。——译者注

我爱奥菲莉亚,四万个弟兄的爱
全部都加在一起也休想抵得上
我的分量!你又能为她干什么?(第五幕第一场)

这些就是他用来向莱阿替斯发起挑战的宣言。在这里还有一个特点,它以另一种方式呈现了哈姆雷特欲望的结构,并完成了这个结构:只有当哈姆雷特欲望的客体成了一个不可能得到的客体时,它才能再度成为他欲望的客体。

在强迫性神经症患者的欲望中,我们早已遇到过作为欲望客体的不可能得到的事物。但我们别太轻易地满足于这些过于明显的现象。以欲望为基础的主体结构本身总是给人类欲望的客体打上一个不可能性的印记。而强迫性神经症患者的特点尤其在于,他硬是要对抗这个不可能性。换句话说,他把每样事物都奉为客体,以至于他欲望的客体成了这个不可能性的能指。

但是,还有某种更深层的内容须引起我们的注意。

弗洛伊德的论述已经教会我们从客体关系方面来讨论哀悼的功能。^①事实上,在心理学家们存在并且思考了所有那些年头之后,正是弗洛伊德最先强调了哀悼的客体问题,这难道不是件引人注目的事情吗?

哀悼的客体对于我们的的重要性,源自某种身份认同关系,弗洛伊德曾试图用“归化(incorporation)”一词更严格地界定这层关系。现在让我们来看看,能否用我们迄今为止在分析工作中已经熟习的那套语汇,重新阐明这种发生于哀悼过程中的身份认同。

假如沿着上述思路,同时借重自己的一套符号工具,我们就能够对哀悼的功能作出一系列透视;并且我相信这些透视的结果将是新颖的和极富于建设性的。没有别的途径能做到这样的透视。要说清楚什么是身份认同的问题,就必须采用我多年来

① 见弗洛伊德《哀悼与忧郁症》(1917)。用拉康语汇表述,主体的真正欲望属于“实在界”,在俄狄浦斯阶段初期作为“母亲的欲望”被认同的“发律司”,即是这种主体无法了解和实现的事情的一个托词,并进而成为一个能指,“不可能性的能指”,它渊源于主体的想象界自恋(“镜恋”关系)的要求。因而主体对被剥夺的“发律司”的关系,在想象界界域中总是表现为对客体的认同、对客体的哀悼、对客体的强迫症(客体 a,特别是当它丧失的时候,即暴露了实在界“破裂”的时候,总是唤起主体对“发律司”的关系,因为“发律司”归根到底只是一个最终限定一切客体功能与范围的空位而已,在被“全体能指”[符号界他者]充实之前,只能靠“个别客体”[想象界他人、镜像]来攫取),这便是哀悼中客体关系的实质。“哀悼与精神病的相通之处”。《哈姆雷特》中的种种哀悼及疯癫实则如此。这时的哀悼仪式作为一种符号界功能是“欠缺不足的”。拉康指出,哀悼工作的真正完成,即在逻各斯(言语)层面上完整而有效的补赎或超渡仪式,必须要求“发律司”作为“全体能指”的介入,真正成为主体自身“发律司”(欲望)的祭献:主体“自恋依赖性的完全牺牲”、主体的自我献身,主体与“死去的父亲”(符号界他者)的认同,主体欲望的普遍符号化,即下文所讨论的“阉割”的实现。——译者注

一直在讲座中阐述的那些范畴,即所谓符号界、想象界和实在界。^①

什么是失去了的客体的“归化”?哀悼的工作依存于什么之中?我们无从断言;这说明,尽管弗洛伊德曾在《哀悼与忧郁症》中开辟了一条通道,但是沿着这条通道的全部思辨却停滞不前了。而问题还没有恰当提出呢。

让我们停留在哀悼经验中那些最明显的方面。掉进悲哀旋涡的主体发现自己正对客体处在一种特定的关系中;在墓地一场,这种关系得到了再明白不过的图解:莱阿替斯跳进墓穴去拥抱客体,客体的丧失正是他欲望的起因;这个客体已经赢得了一种更加绝对的存在,因为它与现实中的一切事物都不再相符。一切可能的人类经验中唯一不堪承受的方面,不是一个人自己死亡的经验——没有人有这样的经验——而是对另一个人死亡的经验。^②

由于这种丧失而形成、并且在主体一方唤起哀悼的那个破裂处、那个洞穴在哪里?它是实在界的一个“洞”,主体通过它进入了一种关系——一种与我早些时候在讲座中以“Verwerfung”为名阐述过的情形相反的关系。^③

正像从符号界音域被排斥掉的东西在实在界中又出现了,实在界中由于丧失而形成的“洞”也以同样方式激活了能指的运动。这个“洞”为失去了的能指的投影提供位置,因而对于他者的结构来说是必需的。因为这个能指的不到场将使他者无法回答你的问题,^④这个只能以你自己的血肉之躯换回的能指实质上就是藏在幕后的“发律司”。

在那里,这个能指找到了它的位置。但同时它还不可能找到什么位置,因为它只能在他者的层面上得到说明。正是由于这一点,像在精神病中那样——这就是哀悼与精神病的相通之处——纷呈的影象僭取了“发律司”的位置,形成各种哀悼的奇观:这些奇观不仅显示出每个人身上的疯癫症状,而且还证实了这种或那种最值得重视的人类共同体的集体疯癫。《哈姆雷特》为此提供了一个显而易见的例子,即鬼魂,那种影

① 实在界(Le réel)与想象界、符号界构成拉康所谓主体结构的三级秩序。他强调,实在界不是“现实(réalité)”:现实是经想象界符号界过滤了的实在界产物,而实在界本身是“无知”这道屏障后面不可引渡之物,是主体的极限,主体的真正欲望,主体永远不能确保对它的真正了解和掌握。它在主体“局外”,又永远在场;在图形上,它是介入想象界与符号界之间的两个“洞”,整个能指过程都由它们激活。在欲望层面上,它的整体功能相当于弗洛伊德所谓“冲动”(S<D),是主体无法支配的欲望表述的动力,并不断为这一表述提供客体(“实在界产生欲望的客体”),遂使主体与“发律司”的符号界关系([S<D]→[S])不断偏移为与客体的想象界关系([S<D]→[S<a]);它的“逸漏”则不断体现为客体的丧失,并最终体现为由实现“阉割”而导致的符号界认同;(S),即所谓“言语杀死事物”、“实在界被符号界复制”,同时也表明“实在界即不可能”、“实在界前,言语终止”,“发律司”只是以其自身的不在场对于这个不可能性的能指(“零符号”)。F.詹姆逊有言:“实在界即历史”(见《拉康的想象界与符号界》,与本文同载于《文学与精神分析》论集,不为任何主体所掌握。——译者注

② “发律司”与任何客体都不相符,而唯有客体的丧失(死亡)展示其位置。——译者注

③ 这里所说的“洞”在图形上位于S(S):“洞穴”同时影射墓穴。Verwerfung为德文,原系弗洛伊德用语,指精神分析话语中出现的排斥、断裂。拉康在1958年1月的讲座(属于《讲座之五:无意识的构成》)中,曾对这个概念作过深入阐述,把它界定为能指“发律司”的原初缺失。参见本讲(“欲望与哀悼”)开场白中关于“脱漏”的译注。与Verwerfung“情形相反的关系”,指主体借客体丧失而拟与“发律司”认同,或者说“发律司”假借客体的丧失而“归化”。——译者注

④ “Che vuoi(汝何所欲)?”,参见图形3。——译者注

象会猝不及防地攫住所有人的灵魂——倘若有人未经必要的仪式就离开了人间。

不错,我们通过这些仪式尽了自己的义务,所谓纪念死者。那什么是这些仪式呢?如果它们不是符号界音域的整部戏剧——从天国的重霄到地狱的深渊——完完全全的介入,^①又能够是什么呢? [……]

实际上,除了能指的全体,没有什么意义可以填满实在界的那个“洞”。哀悼的工作是在“逻各斯”层面上完成的;我宁愿说“逻各斯”而不说群体或共同体,尽管在文化中组织起来的群体或共同体是“逻各斯”的主要依托。哀悼工作的实际完成,首先将补赎由于意指元素不够用来应付在生存中业已形成的那个“洞”而引起的紊乱,因为正是全体能指的系统受到了最起码的哀悼要求的指控。

这就解释了我们在民间传说中所发现的那种信念——以为对死者的补赎有所亏欠、忽略或拒绝,会紧接着影响到鬼魂和幽灵们从由于遗漏了具有表意作用的仪式而留下的破绽中出现。由此我们看到了《哈姆雷特》悲剧中一个新的尺度:这是一出关于冥界的悲剧。鬼魂因一种赎不清的罪恶而到来。从这个观点看去,奥菲莉亚俨然是一件为了抵赎那原初罪恶而祭献的牺牲品。同样的解释也适用于杀死波乐纽斯并且荒唐地倒曳着他的尸首兜圈子。

哈姆雷特接着即兴说了一连串粗鲁不堪的隐语,尽情嘲弄了所有的人;最后那句“狐狸藏好喽,大家都来找”,提到了一种捉迷藏的游戏。^②哈姆雷特无视周围所有人的关心,藏匿了波乐纽斯的尸体,在这里正好又一次嘲弄性地模仿了那个重要的中心事件:欠缺不足的哀悼。

下堂课我们必须详细说明幻想与某种看似离它邈不可及的事物,即客体关系之间的联系,至少要在哀悼允许我们去揭示这种联系的范围内作出说明。《哈姆雷特》戏剧的全部底蕴将使我们更好地把握实在界、想象界和符号界的“经济(économie)”^③——这和我们眼下的问题有非常密切的联系。[……]

(1959年4月22日)

① 整个符号界阉割过程,整部欲望的悲剧。——译者注

② 即“jeu du fort-da(不在与在的游戏)”。这种游戏(诸如儿童反反复复地将玩具丢掉又捡回)因为弗洛伊德在《超越唯乐原则》(1920,中译本见《弗洛伊德后期著作选》,上海译文,1986)一文中的分析而广为人知。弗洛伊德指出,“它同这个孩子在自身修养方面所取得的巨大进展有关,也就是说同他在毫无抗议地允许母亲离开时所作的本能的自我克制(即本能满足方面的自我克制)有关。他好像是在通过导演一场使控制在自己手中的客体消失不见随后又重现的游戏来补偿这一点”,并进而论述了这种游戏中强迫重复原则的作用。在拉康看来,这种游戏正体现了哀悼仪式的功能,而“Fort/Da”(不在/在)也构成了最基本的一组能指差异对立关系(符号本身是“一种由不在造成的在”)。——译者注

③ 精神分析用以表述能量转换(欲望的替代性满足或抑制)或“力比多投注”机制的用语。后来在《超越唯乐原则》中,弗洛伊德曾尝试在“原初情性”的基础上对精神系统作“经济的”描述,并曾表示希望“将全部精神过程从动力的、地形学的、经济的三个参照系加以考虑,以建立元心理学”。拉康在这里用“经济”一词指在实在界、想象界、符号界间得到描述的欲望转换机制。——译者注

“发律司现形(Phallophanie)”

悲剧《哈姆雷特》是欲望的悲剧。但是,当我们沿着自己的轨迹来到终点的时候^①,就该注意到人们总是最后才给予关注的事情,那就是最明显的事情。我知道从来没有笈注家自寻烦恼来作这样的评论,可是它一经表明,就难以再忽视:《哈姆雷特》这部戏自始至终,所有剧中人物所谈论的一切内容都是哀悼。

是哀悼令哈姆雷特母亲的婚姻臭名昭著。当她渴望了解她心爱的儿子“神思错乱”的原因时,她承认:“我想主要原因还就是这一点:他父亲死了,我们又太快地结了婚。”而且我想无需提醒你们哈姆雷特关于吃剩的“丧礼的烤肉”转而搬上了“结婚的喜筵”所说过的:“省得很,省得很,霍拉旭!”

这番话正好用来提醒我们,在现代社会就使用价值和交换价值间所作的种种调节中,也许有某种东西——那是我们时时刻刻都感受到它的力量与广度的某种东西,即仪式价值——在马克思对经济,一种我们时代思想中占统治地位的经济^②进行分析时被忽视了。即使我们在精神分析经验中已不断注意到这类价值,但是把它们当做人类经济中必不可少的因素,在此予以特殊的重视,也许还会有所裨益。

我已经暗示过仪式在哀悼中的功能。仪式介入哀悼所展示的“破裂(béance)”,起了某种调和作用。更确切地说,仪式所起的作用,就好像使这种破裂与那更重大的“破裂”,即作为未知点X的符号界缺失相一致。^③而弗洛伊德在某个点上引为参照的“梦的中心”,或许只是上述缺失在心理上的对应点罢了。

同样我们也不能不惊讶于这样的事实——在《哈姆雷特》所有的哀悼场合中,总是出现一个基本因素:仪式被删减了,并且是在暗地里进行的。

由于政治原因,波乐纽斯没有经过葬礼就被暗中掩埋,草草收场。你们也都记得埋葬奥菲莉亚的整个过程。奥菲莉亚极可能是自杀死的——至少公众都这么看——所以有人议论她怎么还能被葬在基督徒的墓地。掘墓人毫不怀疑:如果她不是出身上流社会的话,早就被打入另册了。同样教士也不情愿为她行基督徒的葬礼(“她本该就埋在教堂圣地以外,一直到世界末日;不替她祈祷,只给她身上扔碎磁,石片,石头”[第五幕第一场]),而他所应允的仪式本身就已从简。

① 可以设想为完整图形上欲望轨迹的终点: $S(A)$ 。——译者注

② 换言之,拉康认为通常意义上的“经济”应放到欲望转换的“经济”中来考虑,后者比前者更本原。——译者注

③ “作为未知点X的符号界缺失”即“Verwerfung”,处于“阉割”的位置。阉割层面的仪式,通过“能指全体”的介入,以符号界的“无”($S(A)$)“填满”了实在界的“洞”。——译者注

我们不能不考虑所有这些情况,同时还有许多别的事例。

哈姆雷特父亲的鬼魂怀着一种无法补偿的怨恨。他说自己永远被冤枉了,“(他)罪孽之花怒放时(in the blossoms of [his] sin)”——这个奥秘,对于理解本部悲剧的意义来说并非无足轻重——猝不及防地被夺去了生命。他死前来不及让自己保持镇定,或者有所准备地去面对上帝的审判。

我们在这里看到好些条“clues[线索]”(就像人们用英语表达的那样)以一种极富于意义的方式拧到一起——那么它们又指向哪儿呢?指向这欲望的悲剧同哀悼及其要求的关系。

这就是我今天希望集中讨论的要点;我试图对客体——诸如在精神分析中遇到的、欲望的客体——的问题来一次刨根问底。

1

主体先于一切地与欲望的客体有一种简单的关系,一种我用“相约”这个说法表述过的关系。但是你们不会不注意到,当我们谈及客体、诸如主体在哀悼时把自己与之相认同的客体——这个主体据说能把客体重新结合到他的自我中去——时,我们正在从一个完全不同的角度切近客体问题。这意味着什么呢?难道我们这里不是正在涉及精神分析理论中未能协调的两个方面吗?那岂不是要求我们作出尝试,更加深入到问题中去吗?^①

我刚才就《哈姆雷特》中的哀悼所讲的内容,不应该遮蔽了一个事实:在《哈姆雷特》中也像在《俄狄浦斯》^②中那样,有一桩罪行存在于这哀悼的底层。一个又一个哀悼的场合,朝着某个特定目标的全部迅速演替,都可以被看做初始罪行的逻辑后果。正是在这个意义上《哈姆雷特》是一部俄狄浦斯式的戏剧,我们可以把它读解为又一部《俄狄浦斯王》,摆在悲剧系谱中的同一个功能层面上。也正是这一点使弗洛伊德及其后来的追随者们意识到《哈姆雷特》的重要性。

① “精神分析理论中未能协调的两个方面”指自恋关系(阶段)与客体关系(阶段)。这里涉及了拉康与自我心理学方向的精神分析主流的基本对立。拉康自提出“镜子阶段”理论起,一直致力于揭露这两方面的想象界一致性;这一点也是理解本文的关键。拉康认为,必须“从一个完全不同的角度”即“发律司”的角度“切近客体问题”,因为客体关系实为主体与“发律司”关系的衍生物,正是这种本原关系限定了客体的功能与范围,而“发律司”的价值渊源于自恋的要求。主体对客体的强迫症关系(享占/哀悼)的结束,也在根本上有赖于主体对其“发律司”的阉割的完成(只有通过阉割自己才能与作为能指的“发律司”认同,这正是哈姆雷特必须以主体自恋依赖性的完全牺牲、“血肉之躯”的自我牺牲为代价,才能完成“行动”的“欲望悲剧”的奥秘)。在完整图形上,这个结局被表示为从“享占”到“阉割”的“发律司”(能指链),经过“他者”(法律)层面上的读解,在意义位址上得到了一个意指“他者”被剔除的能指 S(A),在此主体借阉割实现了对符号界父亲(同样被阉割的、“死去的”父亲)的认同,在符号界意义上重新享占了一个只能在“死者位址”上发挥“父法”功能的“发律司”。本讲第一节即讨论这种符号界阉割的意义,第二节则追溯“发律司”与自恋的渊源,第三节进而描述了欲望(自恋——客体关系)中的主体与“发律司”实现“相约”的奇特过程。——译者注

② 即索福克勒斯悲剧《俄狄浦斯王》。——译者注

的确,精神分析传统在俄狄浦斯罪行中看到了具有典范意义的图示,上面标绘出主体与我们在这里称之为他者的事物——与那个记载着法律的位址——的关系。上述传统也把哈姆雷特放在它对起源问题思考的中心。这是个很好的视点,有助于我们回顾某些重要的细节,这些细节说明,至今主体与原罪的关系是如何向我们清晰地表现出来的。

我们必须作出区分,而不是采取那种司空见惯的做法,任事情含混不清,任理论的思辨流于艰涩。我们区分出两个阶段。

第一个是罪行的阶段,《图腾与禁忌》^①对此作了精彩的说明;这本书堪称是弗洛伊德的神话作品。我们甚至可以说,弗洛伊德的构想极可能是生长于我们这个历史时代的成熟神话的唯一例证。这神话向我们揭示了一种本质联系:法律的秩序只有在某个更原初的东西,某个罪行的基础上才能被表述出来。这也是弗洛伊德眼中的俄狄浦斯式神话的意义。

在弗洛伊德眼中,对父亲的原始谋杀构成了起源问题的终极视野。还应注意,他发现这件事用在每一次精神分析结果中都合适,并且只有把这件事引入语境,他才能为一次病例的讨论画上句号。这个被他看做游牧部族源头和犹太教教义源头的原始弑父,显然具有一种神话的性质。

法律和罪行之间的联系是一个方面。另一方面则是由上述联系发展出来的过程:届时悲剧主角——无论俄狄浦斯还是潜在于生存的某个位置上的我们每一个人都可以是这个主角,只要我们重演了那幕俄狄浦斯式的戏剧——将在悲剧的层面上重建法律,并通过某种受洗以确保它的再生。这是第二个阶段。^②

俄狄浦斯悲剧绝妙地印证了我刚才对作为仪式复制过程的神话所作的界说。俄狄浦斯实际上完全是天真无邪、无意识和不明真相的,他盲目地——在一种本是他的生命的梦幻(正所谓人生如梦)中——设法去重新打开可以摆脱罪行、进而恢复秩序

① 弗洛伊德于1913年发表的著作。在这部“起源神话”中,他赋予俄狄浦斯情结以文化创立者的特征,认为对原始父亲的谋杀是人类文化起源的最初时刻,试图将精神分析成果与人类学相结合。弗洛伊德后期“泛性论”即由此而来。——译者注

② “受洗(baptême)”即接受“父名”的符号界阉割过程(这是拉康所谓“欲望的悲剧”的真正含义)。两个阶段的区分相当于想象界和符号界,意在排除俄狄浦斯情结理论中的想象界成分,体现了拉康对弗洛伊德理论的改写。在更具体的描述中,拉康曾有俄狄浦斯阶段包含三个阶段的说法,即(一)认同“母亲的欲望”的阶段,是一个“邪恶的”时期,仍属于想象界,是“镜子阶段的终结时刻”;(二)父方介入并剥夺“发律司”的阶段,是符号界阉割的进程即下文所论“俄狄浦斯情结的消退”或压抑;(三)完成阉割,实现符号界认同的阶段(显然,后两个阶段相当于本文所说的第二阶段)。因而,俄狄浦斯原罪是一个“神话”,正如作为“母亲的欲望”被认同的“发律司”,无非是以想象界形式来表明主体无法了解的真正欲望(实在界),其作为精神分析的“终极视野”,正说明“发律司”是一个“不可能性的能指”。若从共时性关系看,这个“关于禁果的神话”毋宁是一个哀悼仪式,复制从而缓解了阉割的后果。这表明拉康(显然受到了当代人类学特别是列维-斯特劳斯的影响)比弗洛伊德更进一步否认了俄狄浦斯情结的实在界意义,从而突出了阉割作为欲望的符号化人性化过程代名词的现实意义和人类学重要性。《哈姆雷特》恰恰是以神话的扭曲形式——作为对实在界父亲的阉割的“谋杀”和作为主体自我阉割的“行动”都由于一个“篡位者”的僭越而失去了正当实施的途径。以至于主体发现“这时代整个乱了套”——强化了阉割的曲折过程和悲剧意义。——译者注

的通道。他自行处罚,临了让我们觉得他似乎被阉割了。

如果我们只盯住第一个阶段,即原始谋杀的阶段不放,上述这个过程就继续是秘而不宣的要素。的确,最重要的事情是惩罚、制裁、阉割——这是性欲的人性化的关键,精神分析经验已经使我们习惯于抓住这个关键对欲望进程中的种种事变作出恰如其分的解释。

注意到俄狄浦斯悲剧与哈姆雷特悲剧之间的种种不对应关系是不无益处的。要把它们详细列举出来会是一件过于繁琐的苦役,但我还是愿意给大家作几点提示。

在《俄狄浦斯王》中,罪行发生在主角自己这一代;在《哈姆雷特》中,它却已经在前代人那里发生过了。在《俄狄浦斯王》中,主角并不知道自己在做什么,只是跟着命运在走;在《哈姆雷特》中,罪行却是周密计划付诸实施的。

《哈姆雷特》中的罪行是泄露出来的结果。哈姆雷特的父亲是在睡眠中、在一种与他清醒时的思维活动绝然无关的状态中被突然夺去了生命。“我被断送了,”他说,“正当我罪孽之花怒放时。”他被击中了,他没有料到从那个方面会来这么一下子,这是实在界的一次真正的侵扰,是命运之线上的一处断裂。他死了,正如莎士比亚的本文告诉我们的,死在花间的眠床上,而“戏中戏”居然在开场哑剧里把这个景象给演活了。

罪行的意外侵扰不知怎么以自相矛盾的方式被补偿了,因为事实上主体现在成了知情的。这不能不说是戏中一个令人费解的方面。哈姆雷特的戏剧不同于俄狄浦斯的戏剧,不是从“发生了什么事?”、“罪行在哪里?”、“罪犯在哪里?”的疑问出发的。它一开始就在控诉罪行,把罪行大声地揭发给主体。我们可以通过被用于说明无意识信息的代数学的形式,即意指着被划除的(*barré*)A的能指($S[\mathcal{S}]$),来表示这一被揭露的事情的歧义性。

在俄狄浦斯式情境的正常形态中(假如我们可以这样表述的话),这个 $S(\mathcal{S})$ 的化身是父亲——鉴于父亲被预期为来自他者位址的制裁的发出者,是最终的真理。父亲必定是法律的创制人,然而他并不能比其他任何人为法律提供更多的担保,因为,只要他还是实在界的父亲,他就同样必须以“杠(*barre*)”加身,成为一个被阉割的父亲。^①

《哈姆雷特》开始时的情境则完全不同,即便我们可以用同一记号来描述它。他者从一开始就把自己暴露为被划除了的他者。他不仅从生命的世界中,而且从他应得的报应中被划除了。他带着这个罪行,这个他没有能偿还的孽债——“赎不清的孽

① “父亲”原文大写,特指符号界父亲。法律即他者(A),父亲通过被阉割而成为它在信息(真理)位址上的体现(故称“父法”)和发出者: $S(\mathcal{A})$;所以说父亲尚不能为法律提供绝对担保。以“杠”加身,即“被划除”,另一意思是“受制裁”。——译者注

债”，他说——去对簿阴曹。而实际上，这也就是他揭露的事件所暗含的、最令他儿子感到惊恐的意义。^①

俄狄浦斯还了债。他体现出人的英雄命运就是去担当报应，承还孽债。相反，哈姆雷特的父亲却不得不遗恨无穷：他的生命突然间被切断、夺去、中途劫走——他得到回偿和报应的可能性永远被堵死了。

大家看到，随着我们考察的深入，我们进而提出了关于报应和惩罚，即关于阉割中的能指“发律司”的含意的问题。

弗洛伊德本人——也许多少带有一种世纪末的方式——曾指出，由于某种原因，一旦我们经历过俄狄浦斯式的戏剧，就注定要进入一种扭曲的形式，并且在《哈姆雷特》中，确乎包含着对于这种形式的应和。

想想第一幕结尾时哈姆雷特发出的一个最重要的感叹：“The time is out of joint. O cursèd spite/That ever I was born to set it right!（这时代整个儿乱了套；该死的公平啊/天生偏要我把它重新整好！）”^②“O cursèd……”——“spite”一词，在莎士比亚的十四行诗中随处可见，只能译成法语的“depit”：怨恨、恼火——“he did it out of pure spite（他这么做纯属怨恨）”。但是在这里需要我们谨慎从事。要理解伊丽莎白时代的诗人，首先必须反转某些词语的重心，以便在主观意义和客观意义之间的某个地方确定它们的意义。今天“spite”这个词——如在“he did it out of pure spite”中——具有一种主观意义，而在“O cursèd spite”中，它却位于中间的、即主体的经验与世道的不公平之间的某个地方。我们似乎已经丢掉了有关世界秩序的这层含意。“O cursèd spite”是哈姆雷特对之感到怨恨的事物，也是时代对他不公平的情形。也许你们顺带在这里看到了——为莎士比亚的语汇所超越了的——“优美灵魂”^③的幻念；尽管我们作了一切努力，也从没有逃离开这种幻念，远远没有。如果我刚才引证了十四行诗，那绝不是没有理由的。所以——我把这一句译为：“O malédiction, que je ne sois né jamais pour le remettre droit（啊，真倒霉，莫非我生来就不是为了把它重新整好）。”

这证实并加深了我们对《哈姆雷特》的理解：这出戏也许可以图解俄狄浦斯式情境的一种衰落形式，它的消退。我在弗洛伊德的表述中找到了同样的话：der Untergang des Ödipus-Komplexes——他是指，在每个个体生命中的——俄狄浦斯情结的消

① 即父亲未能通过正当的阉割以享有“父法”的权威，致使主体无以认同。——译者注

② spite 一词，系根据下文提出的理由拟译。——译者注

③ 原文为德文：schöne Seele。英译者注：“暗指黑格尔关于孤独静思的‘优美灵魂’的辩证法……一般认为它本身又暗指了18及19世纪初叶的那些作家，首先是德国作家（席勒、诺瓦利斯、谢林、施莱马哈等）。在另一些语境中，拉康把这一辩证法同《现象学》中别的辩证法（‘主人-奴隶’，‘心的规律’）联系起来，并着重指出优美灵魂责难他在周围世界所察觉的紊乱，却没有认识到这种紊乱乃是他自己内心状态的映象。”参见《精神现象学》6.3.3.2。这显然是一个关于“镜子阶段”的话题。而人们之所以从未逃离这个“优美灵魂”的幻念，似乎正可以引莎氏十四行诗为证。——译者注

退或消解。这是弗洛伊德给他的一篇文章起的标题,我现在希望这篇不长的文章能得到你们的关注。诸位可以在德文版《全集》第十二卷中找到它。

2

如此看来,弗洛伊德本人在1924年就提醒人们注意那个最终成为俄狄浦斯情结之谜的问题。它不单纯是说主体有过杀死父亲、渎犯母亲的要求和欲望,而且这种要求和欲望是存在于无意识中的。

那么它是怎样得以存在于无意识中的呢?它是怎样得以盘踞在那里,以至于主体在他生命的一个重要时期、他的完整世界结构的发祥地,即性潜伏期,完全不再受俄狄浦斯式情境的影响——以至于弗洛伊德,至少在他开始论述这个问题的时候,竟然能够承认,在理想情况下,这种影响的消除是全部难堪事的一个幸福的、最终的解决?^①

让我们从弗洛伊德告诉我们的事情开始,然后就能看到它是否为我们带来了收益。

按弗洛伊德的说法,俄狄浦斯情结什么时候发生了“消退(Untergang)”,即发生了那个对于主体日后发展具有决定作用的事件呢?——当主体感到阉割的威胁,并且是从俄狄浦斯式三角关系所暗示的双重倾向中都感到了这种威胁的时候。如果他想要取代母亲的地位,同样的事也会发生——别忘了他已意识到女人其实是被阉割了的,这个感觉标志着俄狄浦斯情结的完成与成熟。^②因而,在与“发律司”的关系上,主体陷入了一种进退维谷,无路可逃的境地。

因而,“发律司”就是那个被弗洛伊德描述为在俄狄浦斯情结的“消退(Untergang)”中起关键作用的“物(chose)”。我说“物”而不说“客体”,因为它是一个实在界的物,还没有被当成一个符号,只是具有变成一个符号的潜能。^③

弗洛伊德是把女孩摆在一个与男孩状况完全对称的情境中来提出问题的。主体对这个“物”达成了一种关系,我们不妨称之为“倦厌”的关系——“倦厌”一词出自弗洛伊德的原文——这是一种涉及使人满足的事物的关系。就男孩方面说,他判定自己实在无力胜任它;就女孩方面说,她放弃了对于由这个方式得到满足的任何指望,所以克制在女孩那里甚至比在男孩那里表现得更明了。我们能说的全部内容都可以

① “在理想情况下,(性潜伏期的压抑与升华)相当于情结的消灭和取缔”(见弗洛伊德《俄狄浦斯情结的消退》,1924)。——译者注

② 这里是说女孩的情况。“男孩的俄狄浦斯情结因阉割情结而消退,而女孩的俄狄浦斯情结(恋父)反因阉割情结而成为可能”(弗洛伊德)。由于拉康是在符号界阉割进程的宽泛意义上使用“消退”一词的,故不存在弗洛伊德理论原有的男性中心论的问题。——译者注

③ 即这时(俄狄浦斯阶段初期)的“发律司”尚未进入阉割过程。——译者注

一言以蔽之：俄狄浦斯情结是在主体不得不哀悼“发律司”的情况下开始消退的。这虽然不是来自弗洛伊德的原文，但它的适切性却随处可见。

它有助于阐明欲望的这个时刻在后来的功能。俄狄浦斯情结的断头残绪，或多或少未被完全压抑，在青春期以神经症症状的形式沉渣泛起。但还不止这些。精神分析者的共同经验表明：主体的生殖正常化，^①不仅在其无意识的“经济”中，而且在其想象界音域的“经济”中，也都有赖于俄狄浦斯情结的消退。如果生殖成熟过程完成得好，俄狄浦斯情结必须尽可能完全地被解除，因为这个情结的后果，在男人和女人那里，无不是阉割情结的伤痕、阉割情结的情感烙印。如果参考弗洛伊德著作关于哀悼机制所告诉我们的东西，我们也许就能把俄狄浦斯情结的消退揭示为对“发律司”的哀悼。我们的讨论在这里得到了一次综合。

是什么限定了我们也许是不得不予以哀悼的那些客体的范围呢？这问题同样还没有得到解答。我们谅必可以想见，“发律司”恰恰不是像所有别的客体那样被哀悼的又一个客体。在这里，和在其他所有场合一样，它有一个属于它自己的位置，一个隔离的位置。这个位置就是我们需要测定、需要从幕后测定出来的东西。于是这个幕后的位置本身将作为结果凸现出来。

现在我们站在全新的地盘上，在这里遇到了一个我称之为欲望中客体位置的问题。这是我和大家一直在探测的问题，一系列的努力都围绕着这个中心；我从各方面强调它，从各方面回应它，而我们关于《哈姆雷特》的分析也应该有助于我们更进一步地去追问它。

是什么给了“发律司”以特殊的价值？弗洛伊德的回答总是这样叫人无法提防——他让我们大吃一惊，而且谢天谢地，他到死都是这样做的，因为不这样的话，他就绝不可能完成他在自己工作的领域中仍然不得不拓展的事业——弗洛伊德回答说：那是由主体产生的一种自恋的要求。

在他的俄狄浦斯式的种种要求达到最后结果的时刻，主体看到自己无论如何是被阉割了，被剥夺了那个东西(chose)，他似乎宁愿捐弃自身的一部分；这个从今往后对他将永远成为禁物的部分，就形成了那条体现在我们曲线图顶部的被强调的能指链。如果纠缠于双亲辩证法的那种爱恋关系出现消解，如果主体容许俄狄浦斯式关系没落下去——弗洛伊德说——那正是因为“发律司”，因为那个从自恋阶段开始时起就俨然如谜一般被引进来的“发律司”。

那么用我们的语汇来说，这对我们意味着什么呢？

回过头来参考下述一切内容，除非能让我们对弗洛伊德无疑遗漏了的问题有所

^① 即主流精神分析所标榜的客体关系阶段。——译者注

揭示,否则就毫无意义。他漏掉这个问题,是因为他需要直抵事情的中心而无暇回味自己的种种假设。以下所述也是(一般说来)主体一切行动赖以产生的途径——尤其是一切真正的行动,眼下我们要关心的,就应该是这样的行动。^①

是的,用我们的话语来说,“自恋的”事情与想象界音域有关。我们首先要说明,主体必须对自己和他者的领域、即在符号界音域中被构成的领域的关系进行探险,因为他对于爱的要求就是在那个领域开始得到表述的。正当主体结束了这场探险,并从中形成的时候,“发律司”的丧失在他身上发生了,并且就像实际发生的那样,被感受为一种根本的丧失。然后他又如何来响应这哀悼的要求呢?恰恰是通过构成他的想象界音域的成分,仅此而已——我前面已经指出了这种现象与精神病机制的相似性。[……]

“发律司”的位置永远在幕后。它只能借助客体层面上的倒影,在刹那间的突然现形中显现。当然,在主体看来,这是个占有它还是不占有它的问题。但是,在匮乏层面上的主体、即作为欲望主体的主体的根本位置,不可能是“发律司”的位置。不妨这么说,主体本身就是一个被否定的对象(客体)。

我们可以说,主体在阉割的、挫折的和匮乏的层面上出现的方式都是异化的方式,但我们必须说出三者中每一层面的特点,从而把它和别的层面明显地区分开。阉割层面的主体在能指的一种缺失中出现。另一种情况是主体臣服于普遍的法律,因而出现在他者的层面上。再一种情况则是他不得不自行委身于欲望中——假使这样的话,主体消逝的方式就带有某种奇妙性质,很值得我们再进一步地阐述它。

这确乎就是悲剧《哈姆雷特》的进程借以吸引着我们的方面。

3

的确,可怜的哈姆雷特所面对的“下贱东西”^②与主体相对于“发律司”的位置有着极密切的联系。于是“发律司”在哈姆雷特的紊乱状态中处处到场——我们看到,每当哈姆雷特临近他行动的某个紧要关头的时候,他就处于这种状态。

哈姆雷特谈论他先父的方式颇有些奇特,对先父的赞美和理想化有气无力,以至于他没法说出关于父亲也许必须要说的任何话。他竟然如鲠在喉,最后归结为一句话:关于父亲能说的无非是他曾像其他任何人一样——这里用了一种特殊的能指形式,在英语中称为“pregnant”,指某种含有言外之意的表达。他要说的意思显然是相

^① 即下面要讨论的主体在匮乏层面上(在欲望支配下)的行动,以区别于他在阉割和挫折层面上出现的方式。——译者注

^② Something rotten, 语出第一幕第五场。——译者注

反的。^① 这是关于我眼下想要谈论的问题所提供的第一个暗示、第一个线索。

另一条线索是：他对于克劳迪斯的排斥、贬低和蔑视，包括了“否认(dénégation)”^②的一切表现形式。他冲着克劳迪斯——也就是在他母亲面前^③——发动的连连攻击，终于以“一个破破烂烂打补钉的国王”一语收场。我们确乎不能不由这句话联想到下述事实：在哈姆雷特悲剧中，与俄狄浦斯悲剧不同，父亲被谋杀之后，“发律司”依然在那儿。它的确在那儿，并且它恰恰就是那个被拉来充当它化身的克劳迪斯。

克劳迪斯的实在界“发律司”总是在画像的某个部位。^④ 归根到底，哈姆雷特为了什么原因一定要谴责他的母亲呢，如果不是因为她一贯都在拿“发律司”满足自己？然后他垂头丧气，又把他送还给那个命中注定、性命攸关的——在这里当然是实在界的——客体；这部戏就围绕着那个客体在兜圈子。

在这个女人身上——照我们看来，她与别的女人似乎并没有多大的区别，而且显示出值得重视的人类情感——必定有某种非常强劲的东西使她依恋于她的配偶。而且看起来，哈姆雷特的行动不正是围绕着这个关键点^⑤在打转、在迟滞徘徊？他受惊的心灵，可以说在那绝对意外的事情面前颤抖了：“发律司”眼下被摆到一个相对于它在俄狄浦斯情结中的位置而言完全不适当的位置上。在这里，须要触犯“发律司”当然是实在界的。而哈姆雷特却总是停下来。导致哈姆雷特时时刻刻都动摇不定的问题的根源，恰恰是弗洛伊德在他论俄狄浦斯情结消退的文章中向我们讲述的自恋的联系：人们不可能触犯“发律司”，因为“发律司”——甚至于实在界的“发律司”——是一个“鬼魂”。

我们在当代曾被一个问题所困扰：为什么终究没有人去刺杀希特勒？希特勒，不折不扣正是那个与其他客体不同的客体，那个客体 X——弗洛伊德曾论证了它在大众依靠身份认同所进行的齐一化过程中的功能。这不是又回到我们眼下正讨论的问题上来了吗？

我们手头的问题，是这个意指力量与权势的能指的神秘现形，即俄狄浦斯式情境；这个能指以异常惊人的方式，同那个罪犯、那个篡位者一道出现在——我们在《哈姆雷特》中所经历的——实在界，作为篡位者在正当的位置上发挥功能。是什么叫哈姆雷特缩手？不是畏惧——他无所畏惧，只有对那个怪物的蔑视——而是因为他知道，他必须触犯的东西并不在那儿。的确，两分钟后，当他来到母亲的寝宫，正开始对

① 哈姆雷特对父亲的赞美，总是归结为说他(曾)是一个“(男)人”。所以他曾与别人一样，而现在又不一样了：他不跟“发律司”在一块儿，没有被当做“发律司”得到认同。——译者注

② 弗洛伊德的德文为 Verneinung。英译者注：“它是用来暗示，哈姆雷特对克劳迪斯的诋毁之词可以解释为被压抑的艳羡心理的表现。”——译者注

③ 因为克劳迪斯现在是母亲的“发律司”(哈姆雷特的嘲骂暗示了这是一个拼凑、补救起来的“发律司”)，所以“在母亲面前”就等于“冲着克劳迪斯”。——译者注

④ 指第三幕第四场在王后寝宫，哈姆雷特用以比较父亲与克劳迪斯的画像。——译者注

⑤ 即“母亲的欲望”。——译者注

她大张挞伐的时候,听到帏帐后面的响动,没先看一眼便刺了过去。

我现在想不起是哪位聪明的笺注家曾指出,哈姆雷特无论如何也不会以为那真是克劳迪斯,因为他刚刚从隔壁房里离开了他。然而,当他刺死了可怜的波乐纽斯之后,却议论道:“你这个鲁莽的、多事的倒霉蛋……/我还当是你的主子哩。”所有人都认为他存心要杀国王,但是当着克劳迪斯——这实在界的国王同时又是篡位者——的面,他终究还是踌躇不前:他想等更好的机会或对象,他想也等到克劳迪斯罪孽之花怒放时把他杀死。而面前这个跪在那儿祷告的克劳迪斯,已完全不是哈姆雷特要找的东西了——他是个名不副实的東西。

这是个关于“发律司”的问题;正因为如此,在他做出了全部自恋依赖性的彻底牺牲并且不再有所要求的时刻到来之前,就是说,在他受了致命的创伤并且也知道了这一点的时刻到来之前——他绝不可能去触犯它。这奇特而又明显的事情,以哈姆雷特的风格被记录在那五花八门的小隐语中。

波乐纽斯对他来说只是一头“牛犊”,在某种意义上被他宰祭于父亲的灵前。当他把波乐纽斯的尸首藏到了楼梯底下,人人都在向他询问究竟的时候,他说了些笑话——他的这类笑话总是让他的对手们张皇失措。人人都想知道他的话里是否含有真意,因为那些话触到了他们所有最敏感的方面。除了说那些话之外,他必定还知道很多的事情,这使得他们不能相信那些话,以及其他诸如此类的话。

我们看到了一种由于主体表现得供认不讳,我们无疑十分熟悉的位置。^① 他说的这些话,直到现在都依旧让笺注家们无法猜透:“身体跟国王在一块儿”——请注意,他并没有用“corpse”(尸首)这个词^②——“国王可不跟身体在一块儿。”只要用“发律司”一词代替“国王”,你们就会看到那正是天机所在——身体汲汲于“发律司”的事务——可不是嘛——相反“发律司”却没跟什么东西一块儿:它总是从你的手指间溜之大吉。[……]

哈姆雷特:国王是一件东西——

纪尔顿斯丹:一件东西,殿下?

哈姆雷特:一无所有的东西。

(1959年4月29日)

① 即本节开始所说的“主体相对于‘发律司’的位置”。作为对哈姆雷特隐语的阐释,拉康在下面用一个性经验的隐喻描述了这种位置关系。——译者注

② 这是哈姆雷特回答罗森克兰兹关于波乐纽斯尸首在哪儿的话,但原文中“body”一词兼有身体和尸首两种意义。——译者注

P R O D U C I N G

对于“生产”的关注，源自马克思主义传统，正是在生产环节，马克思发现了资本增殖的秘密。马克思之后，“生产”获得更丰富的内涵；文化领域是知识生产，精神领域是欲望生产，政治领域是权力生产，社会变成一个巨大的生产机器——而所谓“消费社会”不过是它的一个反讽性注释。“生产”，成为诊断当代社会的关键词。

另一方面，“生产”这个词对于今日中国人而言似乎别具意味：我们曾经身陷“生产”之笼，如今，我们期待这个迷失在历史深处的词语重新获得活力。当然，词语自有其命运，我们所能做的也只是邀请。

最后，需要指出的是，“生产”的内在语义，就是生成、流变、活力，它符合当代知识分子的气质：永不停息地思考和批判。正是在这个意义上，“生产”是批判和思想的基本特征。

上架建议：哲学 / 文集

ISBN 978-7-214-06982-5



9 787214 069825 >

定价：39.00元