

现代思想译丛

# 共同体

*Community*

[英] 齐格蒙特·鲍曼 著  
欧阳景根 译

江苏人民出版社

主编 吴 源  
策划 余江涛

现代思想译丛

*Community*  
**共同体**

[英] 齐格蒙特·鲍曼 著  
欧阳景根 译

江苏人民出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

共同体/(英)鲍曼著;欧阳景根译. —南京:江苏  
人民出版社,2003.5

书名原文:Community

ISBN 7—214—03565—0

I. 共... II. ①鲍...②欧... III. 共同体—研究  
IV. D033

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 026777 号

### Community: Seeking Safety in an Insecure World

Copyright © 2001 Zygmunt Bauman

Chinese simplified translation rights © 2003 by JSPPH

Published by arrangement with Polity Press in association with

Blackwell Publishing Limited, Oxford

All rights reserved

江苏省版权局著作权合同登记图字:10-2003-40 号

书 名 共同体:在一个不确定的世界中寻找安全  
著 者 [英]齐格蒙特·鲍曼  
译 者 欧阳景根  
责任编辑 蒋卫国  
出版发行 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 210009)  
网 址 <http://www.book-wind.com>  
集团地址 江苏出版集团(南京中央路 165 号 210009)  
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>  
经 销 江苏省新华书店  
照 排 江苏苏中印刷厂  
印 刷 者 南京五四印刷厂  
开 本 850×1168 毫米 1/32  
印 张 6.125 插页 4  
字 数 120 千字  
版 次 2003 年 10 月第 1 版 2003 年 10 月第 1 次印刷  
标准书号 ISBN 7—214—03565—0/D·542  
定 价 12.00 元

(江苏人民版图书凡印装错误可向本社调换)

## 序曲,或是欢迎捉摸不透的共同体

词都有其含义:然而,有些词,它还是一种“感觉”(feel),“共同体”<sup>①</sup>(community)这个词就是其中之一。“共同体”给人

---

① “共同体”一词的原文是 community,社会学家往往把它理解为“社群”、“社区”。但在本书中,此词的所指过于广泛,指社会中存在的、基于主观上或客观上的共同特征(这些共同特征包括种族、观念、地位、遭遇、任务、身份等等)(或相似性)而组成的各种层次的团体、组织,既包括小规模社区自发组织,也可指更高层次上的政治组织,而且还可指国家和民族这一最高层次的总体,即民族共同体或国家共同体。既可指有形的共同体,也可指无形的共同体。之所以把该词译为共同体,那是因为“共同体”一词的外延也较为宽泛,内涵丰富,而其他任何中文词汇,包括作为社会学核心概念的“社群”、“社区”等,都体现不了也涵盖不了作者在本书中所赋予它的意义和范围。因此本书中由 community 一词译成的“共同体”,不能狭隘地、简单地理解为民族或国家共同体,而应作全面的广义的理解,并因时因地作不同的理解。

另外,由于本书是鲍曼在《流动的现代性》(*Liquid Modernity*, Polity Press, 2000)一书基础上,对现代社会现象和社会问题作出的进一步反思,而且是对《流动的现代性》一书所提出或者有所萌芽的一些问题的延伸或更深层次的探讨,因此,在此书中,有些核心概念(比如流动的现代性)的含义没有进行深入、全面的界定,对有些题域的提出背景也没有进行详细的阐述,所以读者在阅读本书时需要狭隘意义上的、一定的背景知识,因此建议读者把本书与《流动的现代性》结合起来阅读,可能会有更大的收获,也会对鲍曼(以及像他这样的很多欧洲学者)是如何对现代社会进行反思和分析的,有更深刻的理解。换句话说,正因为本书是《流动的现代性》一书的进一步拓展,所以原来阅读过《流动的现代性》一书的读者,也应该进一步阅读本书。只有这样,才能对鲍曼思想的发展演变有一个完整的把握。《流动的现代性》一书的中译本,已经由上海三联书店正式出版。——译注

的感觉总是不错的：无论这个词可能具有什么含义，“有一个共同体”、“置身于共同体中”，这总是好事。如果有人偏离了正道，我们常常把它的不健康的行为解释为“他与坏人为伍”（*bad company*）。如果有人遭遇不幸，命运悲惨，并一直与体面的生活无缘，我们会立即把它归咎于社会（*society*）——归咎于社会组织和运行的方式。生活圈子（*company*）或社会（*society*）可能是坏的；但它们都不是“共同体”。我们认为，共同体总是好东西。

当然，这些词所表达的含义和给人的感觉，并不是彼此没有关联的。“共同体”之所以会给人以不错的感觉，是因为这个词所表达出来的含义——它所传递出的所有含义都预示着快乐，而且这种快乐通常是我们想要去经历和体验，但看起来又可能是因没有而感到遗憾的快乐。

首先，共同体是一个“温馨”的地方，一个温暖而又舒适的场所。它就像是一个家（*roof*），在它的下面，可以遮风避雨；它又像是一个壁炉，在严寒的日子里，靠近它，可以暖和我们的手。可是，在外面，在街上，却四处潜伏着种种危险；当我们出门时，要打量着我们正在交谈的对象和与我们搭讪的人，我们每时每刻都处于警惕和紧张之中。可是在“家”的里面，在这个共同体中，我们可以放松起来——因为我们是安全的，在那里，即使是在黑暗的角落里，也不会有任何危险

(诚然,这里几乎没有任何“角落”是“黑暗”的)。在共同体中,我们相互都很了解,我们可以相信我们所听到的事情,在大多数的时间里我们是安全的,并且几乎从来不会感到困惑、迷茫或是震惊。对对方而言,我们相互之间从来都不是陌生人。我们可能也有争吵——但这些争吵都是友善的,争吵只是因为,我们都在试图使我们和睦友爱的关系比以往任何时候都变得更好,更加快乐,而且,它还只是在改善我们共同的生活这一共同心愿的指引下,在如何使这种生活变得最为美好的问题上,我们才可能有所分歧。我们相互之间从来都不希望对方遭遇厄运,而且我们可以肯定的一点是,我们周围的所有其他人,都会为我们祝福。

其次,在共同体中,我们能够互相依靠对方。如果我们跌倒了,其他人会帮助我们重新站立起来。没有人会取笑我们,也没有人会嘲笑我们的笨拙并幸灾乐祸。如果我们犯了错误,我们可以坦白、解释和道歉,若有必要的话,还可以忏悔;人们会满怀同情地倾听,并且原谅我们,这样就没有人会永远记恨在心。在我们悲伤失意的时候,总会有人紧紧地握住我们的手。当我们陷于困境而且确实需要帮助的时候,人们在决定帮助我们摆脱困境之前,并不会要求我们用东西来作抵押;除了问我们有什么需要,他们并不会问我们何时、如何来报答他们。他们几乎从来不会说,帮助我们并不是他们

的义务,并且不会因为在我们之间没有迫使他们帮助我们的契约,或是因为我们没能恰当地理解这一小小的契约书而拒绝帮助我们。我们的责任,只不过是互相帮助,而且,我们的权利,也只不过是希望我们需要的帮助即将到来。

因此很容易理解,为什么“共同体”这个词会给人以不错的感觉。谁不希望生活在一个我们可以信任、他人的所言所行我们又可以依赖的友善的、心地善良的人群之中呢?我们恰好生活在残酷无情的时代里,而这是一个竞争的、胜人一筹(one-upmanship)的时代,在这个时代,我们周围的人看来都守口如瓶,很少有人会急着要帮助我们;人们在回应我们求援的呼声时,我们听到的却是让我们自力更生的劝告;只有迫不及待地要抵押我们的财产的银行,在向我们献媚并想要说“同意”,而且即使是它们,也仅仅是在商业宣传中而不是在它们的办事处才是如此。因此对我们而言,“共同体”这个词听起来尤其甜美。这个词使人回想起的东西,都是我们失却而怀念的一切,是我们对它没有信心、不能相信和感到不很可靠的那些东西。

总之,令人遗憾的是,“共同体”意味着的并不是一种我们可以获得和享受的世界,而是一种我们将热切希望栖息、希望重新拥有的世界。雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)这位对我们共同的状况进行分析并颇有创见的分析家尖锐地评



论说,共同体值得注意的东西是,“它总是过去的事情”。我们可以补充说:或者它总是将来的事情。今天,“共同体”成了失去的天堂——但它又是一个我们热切希望重归其中的天堂,因而我们在狂热地寻找着可以把我们带到那一天堂的道路——的别名。

这是一个失去了的天堂,或者说是一个人们还希望能找到的天堂;从某个角度来看,这绝不是一个我们栖息的天堂,绝不是那个从我们自己的经历而得知的天堂。或许,恰恰是因为这些原因,它才是一个天堂。与生活的无情现实不同,想像力是自由所拥有的无拘无束的一片广阔天地。既然我们不会有太多的机会来让我们所想象的东西接受生活的考验,我们就能够给想像力“松绑”,而且我们在幻想,却不会因此遭受任何惩罚。

不仅仅是“残酷的现实”,也不仅仅是无可否认的“非共同体”的、甚至是共同体明显仇视的现实,都与有着“温馨感觉”的想象的共同体存在着分歧。那种分歧,即便有,也只会激励我们想象得更快,并使得这一想象的共同体实际上更具吸引力。因为这一分歧,这一想象的(假设的、梦想的)共同体得到滋养并茁壮成长。给这个澄明清澈的幻象招致麻烦的是另一个分歧:即我们梦想的共同体与“实际存在的共同体”之间的分歧。这一实际存在的共同体,是这样一个妄称



为共同体的集体,它试图具体化,妄称梦想已经实现,并(以这一共同体假定要提供的正义的名义)要求无条件的忠诚,把缺乏这种忠诚的所有事物看作不可饶恕的背叛的体现。如果我们要让自己努力成为其中的一员,那么这一实际存在的共同体将要求我们坚定地服从它,以换取它提供或许诺提供的服务。你需要确定性(security)吗?那么放弃你的自由,或至少是放弃你很大一部分的自由。你想要信任吗?那么就不要再信任你所在的共同体外的任何人。你想要相互理解吗?那么就既不要同外国佬说话,也不要使用外语。你想要这种亲密和谐的家庭感觉吗?那么就在你的房门上装上警报器,并在你的汽车上安装电视摄像机。你想要安全感(safety)吗?那么就不要让陌生人进来,而且你自己也绝不要有怪异的行为和古怪的想法。你需要温暖吗?不要走近窗户,而且不要打开它。麻烦在于,如果你听从这一劝告并紧闭门窗,那么屋子里的空气很快就会变得不新鲜,最终变得沉闷、压抑。

为了得到“成为共同体中的一员”的好处,你就需要付出代价——只要这一共同体还存在于梦想中,它就是无害的,甚至是无形的。付出的代价是自由,它还有不同的说法,如“自主”、“自决权”或“成为自我的权利”。无论你选择什么,你将有所获得也会有所失去。失去共同体,意味着失去安全

感;得到共同体,如果真的发生的话,意味着将很快失去自由。确定性和自由是两个同样珍贵和渴望的价值,它们可以或好或坏地得到平衡,但不可能永远和谐一致,没有矛盾和冲突。无论如何,还没有为这种和谐一致发明出任何一种连傻瓜都会的诀窍。问题是,“实际存在的共同体”得以造就的窍门,只是使确定性与自由之间的矛盾冲突变得更加冒失莽撞,更加难以修复。

考虑到没有确定性的自由所承负的这些并不动人的特性,与没有自由的确定性一样多,看起来好像我们从来没有停止梦想一个共同体,也从来没有在任何自称的共同体中发现我们梦想中令我们陶醉的愉悦。确定性与自由之间的争执,因而还有共同体与个体之间的争执,永远也不可能解决,并因而可能会在将来漫长的时间里长期存在;没有找到正确的解决办法,以及因这一已经尝试的解决办法所带来的挫折,并不会促使我们放弃探索——只会促使我们继续努力。作为人,我们既不能实现希望,也不能不再希望。

我们不能做些什么,以避免这一困境——我们只能否认它,但必须自担风险。然而,我们可以做好的一件事情是,对提议和尝试的解决办法存在的机遇和危险作出评估。有了这些知识经验,我们至少可以避免重犯过去的错误;我们还可以避免使自己承担风险,不至于太偏离预先能够知道的道

路而走进死胡同。这种评估——无可否认的是，它是暂时性的、远非完善的评估——正是我在本书中的努力尝试。

我们不能是既没有确定性也没有自由的人；但我们也不能同时都拥有它们，而且在数量上我们认为完全满意。但这并不是停止努力的一个理由（无论如何我们不会停止尝试，即使它就是如此）。但它可以提醒我们，让我们决不要相信这一论调，即任何连续的临时性解决办法，不需要任何进一步的仔细审查，或不能从另一次改正当中得益。更好的东西可能是好的东西的敌人，但非常确定的是，“完美的”东西必定同时是二者的致命的敌人。

**2000年3月**

## 目 录

序曲,或是欢迎捉摸不透的共同体	1
第一章 坦塔罗斯的痛苦	1
第二章 重新植根被根除之物	20
第三章 分离的时代,或第二种型式的伟大转变	45
第四章 成功者的脱离	58
第五章 共同体主义的两个渊源	69
第六章 承认权和再分配权	89
第七章 从平等到多元文化主义	109
第八章 结果:隔离区	135
第九章 多种文化,一种人道?	153
跋	179

## 第一章

# 坦塔罗斯的痛苦

根据希腊神话,坦塔罗斯——宙斯(Zeus)与普拉托(Pluto)<sup>①</sup>之子,与诸神有着非常好的关系,他们经常邀请他出席他们的奥林匹斯节日,并盛情款待他。根据普通人的标准,在他犯下诸神不会(不能?)原谅的错误之前,他的生活都是没有烦恼、充满快乐和幸福的。至于那一错误的性质,不同的故事讲述者有不同的看法。有些人说,他因为把意味着应该向凡人保守的秘密泄露给了他的同胞,而辜负了神的信任。另外一些人说,他过于傲慢自大,竟然认为自己比诸神更加聪明,并决定要考验神的观察力量。其他的故事讲述者还指责坦塔罗斯盗窃了由神享受的而凡人注定不能品尝的美酒和仙果。正如我们可以看到的,归咎于坦塔罗斯的行为

---

<sup>①</sup> 坦塔罗斯(Tantalus),是古希腊神话中宙斯的儿子,因泄露天机,遭受惩罚,站立在齐勃子深的水中,头顶上有果树,口渴难耐时,水就流走了,而肚子饥饿时,果子又被风吹去。普拉托,是古希腊神话中的仙女。宙斯,是古希腊神话中的主神,相当于罗马神话中的朱庇特。——译注

是不同的,但在这三种情形下他们声称他有罪的原因几乎是完全一样的:坦塔罗斯犯下了获得/分享知识——无论是他,还是像他这样的凡人都不应该拥有这些知识——的罪过。或者,更为关键的是:坦塔罗斯不会停止分享天堂之乐:在他傲慢而自负的想法中,他想把能享受的东西仅仅看成是一份天赋。

处罚立即降临了;它同样也是残忍的,因为只有被冒犯的、报仇心切的神才可以做出这一处罚。考虑到坦塔罗斯罪行的性质,它就是一个目标教训(object-lesson)。坦塔罗斯站立在齐脖子深的流水中——但当他低头想要解渴时,水却流走了。在他的头顶上,悬挂着一串香甜的果子——但无论何时,他想伸出手去抓住它以解除饥饿时,突然一阵狂风把这串令人垂涎欲滴的珍品吹走。(因此,无论何时,在我们看起来已经得到并且最终能够得到的时刻,那些东西往往会消失——我们抱怨被这些东西的“诱人的”触手可及所引诱。)

神话并非以故事来逗乐,而是要通过不停地重申它们的寓意来教育别人:听者如果忘记或忽视它就要自己承担后果。塔坦罗斯的故事传递了这样的寓意:你可以沉浸在幸福之中,或是至少可以无忧无虑地幸福下去,只要你保持你的那份单纯天真,也就是说你只要享受快乐和幸福,而不用管使你快乐的事物的本质,不要试图愚笨地去改变它们,更不

要人去把它们控制在你手里。因此,如果你竟然去控制它们,你将永远无法复活你仅仅在单纯天真状态下才可以享受的天堂之乐。你的目标将永远无法实现。

除了希腊人,其他人必定也已经开始信仰这一永恒真理和这一寓意关注的永恒主题,因为他们依靠的是自己的经验;希腊人从这些他们讲述的给人启迪和让听众吸取经验的故事中,总结出了这一经验教训,在这一点上,并不是只有希腊人才做到了。从亚当和夏娃——他们因为吃了智慧之树(the Tree of Knowledge)的果子,而遭到逐出天堂的惩罚<sup>①</sup>——的故事中得出了一个极为相似的教训:这个天堂之所以是天堂,是因为亚当和夏娃可以无忧无虑地生活在那里,他们不必为依靠什么来取得幸福(或者还有失意)而作出选择。犹太神报复行为的残酷和无情,有时可能比奥林匹斯山的居民<sup>②</sup>毫不逊色,对亚当和夏娃的过错的惩罚,比坦塔罗斯命运的痛苦也毫不逊色——换言之,它只是更为世故、要求有更多的解释技巧罢了:“你必须通过劳苦,才能得到食物……你必须汗流满面,才能得到你的面包。”在宣布这一裁定之时,

---

① 因为他们偷吃了智慧之树的果子,所以他们知道了羞耻,这样在耶和华(上帝)看来,他们就失去了应有的天真与单纯。参见《旧约全书·创世记》。——译注

② 指惩罚坦塔罗斯的众神。——译注



一位愤怒的神站在伊甸园的东边,这位天使和一柄四面转动、喷射火焰的剑把守着通往生命之树(the Tree of Life)的道路。神对亚当和夏娃无情的惩罚,是要告诫他们及他们的后代,再多的劳苦或汗水,也不足以挽回天堂里无知愚昧所带来的宁静祥和、无牵无挂的幸福生活;要告诫他们,一旦单纯天真失去了,原来的幸福也就不可挽回地失去了。

天堂之乐的回亿,将折磨着亚当和夏娃的子孙后代,并让他们对能够找到回归天堂的道路或这一道路能被显示出来存有一线希望。然而,有时并非如此;在这一点上,雅典和耶路撒冷<sup>①</sup>之间并没有分歧。天真的失去,是没有回归天堂之路的关键所在。一个人可以有真正的幸福快乐,只要他不知道一个真正幸福快乐的人是怎么样的。因为通过失去幸福快乐而领会了幸福快乐的意义,亚当和夏娃的子孙必定要了解这一艰难之路,以及对于坦塔罗斯而言的这一轻而易举地遭到打击的痛苦智慧。他们总是达不到目标,无论这个目标看起来是多么唾手可得(诱人地近在咫尺)。

在斐迪南·滕尼斯(Ferdinand Tönnies)<sup>②</sup>的书中,他(有意

---

① 这里分别指代表惩罚坦塔罗斯的古希腊神话和代表处罚亚当、夏娃的犹太基督教神话。——译注

② Ferdinand Tönnies, *Community and Society*, trans. Charles P. Loomis (New York: Harper, 1963), pp. 47, 65.

或无意地)要求“共同体”( *Gemeinschaft* )从流亡重新回到它在反对权力中介人( *les pouvoirs intermédiaires* )(他们被指责为眼界短浅褊狭,并滋养着盲目迷信)的现代十字军东征期间已被驱逐的状态中。滕尼斯认为,昔日的共同体和正在发展的(现代)社会( *Gesellschaft* )——就是以它的名义,发起了十字军东征——的区别是,它所有成员所共有的理解( *understanding* )。这里要提醒你,这并不是指共识( *consensus* ):共识只是指由思想见解根本不同的人们达成的一致,它是艰难的谈判和妥协的产物,是经历多次争吵、许多次反对和偶尔的对抗后的结果。共同体风格的、不带感情的理解(用海德格尔的话来说,就是内在于本体而存在[ *zuhanden* ]),并不需要去追求,更不用说需要建立或斗争了。那个理解“就在那里”,它是现成的、可以随时使用的——因此我们“不需要文字”就能相互理解,从来不需要疑虑地问:“你是什么意思?”共同体依赖的这种理解先于所有的一致和分歧。这种理解不是一根终点线,只是所有的和睦相处的起点。它是一种“相互的、联结在一起的情感”——是“那些联结在一起的人恰当的、真实的意愿”;幸亏是这种理解,而且只有这种理解,在共同体中,人们“才得以保持根本性的团结,尽管有各种各样的分离因素”。

滕尼斯选择“共同理解”( *common understanding* )、“自然地

出现”(coming naturally)作为共同体区别于激烈争吵、你死我活的竞争、讨价还价和相互吹捧的世界的特征。多年以后,瑞典的一位很有洞察力的分析家罗森伯格(Göran Rosenberg),在2000年发表于*La Nouvelle Lettre Internationale*的一篇文章中创造了“温馨圈子”(warm circle)概念,来理解处于人类和睦相处中的天真状态。这种和睦相处,曾经可能是人们的普遍状态,但在今天,越来越只在梦中才有可能。在这一“温馨圈子”内提供的、不带感情的、人们期望的忠诚,“不是源于外部的社会逻辑,也不是源于任何经济的成本—收益的分析”。这恰恰是使得这一圈子变得“温馨”的东西:它没有为冷静地计算、轮番地思考周围社会究竟把什么东西冷冰冰地、一本正经地看成是“合乎情理”提供空间。而且这恰恰是冷若冰霜的人们为什么梦想那一迷人的圈子并希望用它的规模 and 标准来改变其他冷酷的世界的原因。在这一“温馨圈子”内,人们不必证明任何东西,而且无论做了什么,都可以期待人们的同情与帮助。

因为它是如此的不证自明和“自然而然”,造就共同体(或者,进一步说,是“温馨圈子”)的共同的理解决避免了人们的关注(我们几乎从来没有关注我们呼吸的空气,除非我们恰巧在一个空气污浊的屋子里呼吸到令人恶心的空气);正如滕尼斯所说的,它是“不言而喻的”(用罗森伯格的话来说

就是“直觉性的”)。当然,一个人人为的、经努力达致的理解也可能是无声的、默示的,或者也可能转变成一种人为的、内化了的直觉。旷日持久的谈判可能达成协议,如果人们平常都遵守这种协议,接着,它也可能演变成一种不需要思考更不用说需要监督和管理的习惯。但是,不同于过去的这些艰难与考验的积累,“正是根据它的本质”,作为共同体特色的共同的理解才是不言而喻的:

这是因为相互理解的内容是难以言传的、永无休止的和无法理解的……真正的和谐一致是无法人为地制造出来的。

既然“共同体”意味着一种“自然而然的”、“不言而喻的”共同理解,这样,一旦理解变得不自然,需要大声叫嚷、声嘶力竭时,它就不会再存在下去;再用海德格尔的术语来说就是,这时,理解就从“内在于本体而存在”(zuhanden)的状态转化成了“外在于本体而存在”(vorhanden)的状态,变成了深思熟虑和详细审查的对象了。共同体是没有感情的,否则就会死亡。一旦它开始赞美它独一无二的勇气,热情地讴歌它的原始纯洁的美,并坚守附近的地盘,即它冗长的宣言要求它的成员欣赏它的奇妙,并要所有其他的人要么敬佩它要么就

闭嘴,那么,可以肯定的是,这一共同体也就不再成为共同体了(或者说,或许还不是一个共同体)。“提起”共同体(更为准确地说是:一个共同体提起它自己),确切地说,是一个悖论。

那种真正的共同体,比如还没有被“人为制造出来的”或只是想象中的共同体,并没有太多机会陷入这一悖论中。罗伯特·雷德菲尔德(Robert Redfield)<sup>①</sup>赞成滕尼斯的观点,即在一个真正的共同体中,没有任何反思、批判或试验的动力;但他又急忙解释说,这种情况是因为,只有在以下的范围内,共同体才和它的本质保持一致。即它区别于其他的人类群集(groupings)(很明显,“共同体就是在那里开始,并在那里终结的”),它是小的(它是如此之小,以致在它的所有成员的眼中,它就是一切),但它也是自给自足的(这样,正如雷德菲尔德所坚持认为的,“它给共同体内的人提供所有的或多数的活动与需要。小的共同体是一个从摇篮到坟墓的安排”)。

雷德菲尔德对共同体特性的选择,恰恰不是随意的。“独特性”(distinctiveness)意味着:它分为“我们”和“他们”,它是分离的,也是消耗的,不再存在“模棱两可的”情况,谁是不是“我们中的一员”,这是显而易见的,不存在混乱状态,也没

---

<sup>①</sup> Robert Redfield, *The Little Community, and Peasant Society and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), pp. 4ff.

有混乱的理由——没有认识上的含糊不清,因而也就没有行为上的摇摆不定。“小”(smallness)意味着:共同体内部人们的交流是全面的、经常的,因而由于它们相对稀有、浅薄和随随便便的特性,就把来自共同体“外界”的零星信号置于不利地位。而“自给自足”却意味着:与“他们”的分离几乎是全面的,打破这种分离的机会是少之又少的。在有效地保护共同体的成员免于遭受对他们的习惯方式的挑战中,这三个特性结成了钢铁长城。只要这三位一体的特性保持完好无损,那么,反思、批判和试验,就确实是几乎不可能出现的。

只要……确实,雷德菲尔德“小共同体”的完好无损的一致性,依赖于封锁与他们所栖息的世界之外的交流渠道。雷德菲尔德要说的共同体的一致性,或者说滕尼斯更喜欢说的共同理解的“自然而然性”都是由相同的原材料做成的:即它们都是由同质性(homogeneity)、共同性(sameness)所构成的。

一旦它的条件开始崩溃,这种共同性就会发现自己已经陷入困境之中:这时,曾经向内部交流倾斜的共同体“内部”与“外部”交流之间的平衡,就变得更加均衡了,因而也就模糊了“我们”与“他们”之间的区别。一旦内部人与外部世界的交流变得比内部人的相互交流更为频繁,并且承负着更多的意义与压力,那么这种共同性也就会消失。

准确地说,随着机械运输方式的出现,共同体这样一种



保护墙的破坏,就成了一个预料之中的必然结局;现在,从理论上说,不同信息的载体(或者说外部人——正是他们的陌生,才是与共同体内部可以获取的知识相区别以及相冲突的信息)能够与在人们“自然而然”的移动范围内形成并散布的口头信息传递得一样快,甚至更快。“距离”这个曾经是共同体防御能力中最为可怕最难克服的东西,现在也就失去了它的大多数意义。信息传输技术的出现,给予共同理解的“自然而然性”以致命的打击:信息流已经从物体的运输中获得了解放。一旦信息可以独立于它的载体,并以一种远远超过甚至是最先进的运输方式的速度进行传递(就像我们现在所有人都生活于其中的这种社会),“内部”与“外部”之间的界线再也无法划定,更别说是维持下去了。

从现在起,所有的同质性必须通过筛选、分离和排斥,从大量杂乱的多样性中精选出来;所有的一致性需要被创造;“人为制造出来的”和谐是惟一行之有效的形式。共同理解只能是一种成就(*achievement*),而这种成就,又是在经历曲折漫长的争论和说服工作,以及在与无限的其他潜在性进行艰苦的竞争之后才实现的,所有潜在性都竞相吸引人们的关注,而且每一种潜在性都预示和许诺着各种各样更好的(更正确、更有效或是更为愉快的)生活任务和生活的解决办法。而且即使达到了普遍的一致与和谐,也永远不会摆脱



对这种过去斗争的记忆和在实现它们的过程中所作出的选择。因此,无论它控制得多么牢固,也无论它的代言人和提倡者用什么话语来描绘它,像滕尼斯和雷德菲尔德所用的“自然而然”、“不言而喻”,也不会达成协议。它必然免除不了进一步的反思、质疑与争论;甚至恰恰相反,它可能形成一种“活络合同”(rolling contract)<sup>①</sup>的状态,这种需要同意的协议必须定期更新,任何一次更新、续签都不能保证下一次的更新和续签。

因此,共同理解的共同体即使实现了,也将处于一种脆弱的、易受伤害的状态,它永远需要警戒、强化和防御。那些向往共同体的人将会非常失望,他们希望在这样的共同体内找到在平常工作中痛苦地失去了的长期确定性,希望从总要作出新的充满风险的选择的令人厌倦的负担中解脱出来。心境的平和安宁,如果说能够找到的话,也只是“在另行通知以前”(until further notice)的那种平和与安宁。与其说这一实际存在的共同体是一个在那里他们可以刀枪入库、马放南山并停止战斗的“自然而然的理解”的岛屿和“温馨圈子”,还不如说它感觉像是一个被包围的堡垒,这个堡垒持续地受到外部敌人(这些敌人常常是无形的)的攻击,而且再次被内部的

---

<sup>①</sup> 活络合同是一种不定期的合同,每一次续订合同,都需要双方的再次同意。与它对应的词是“定期合同”(fixed term contract)。——译注

争论与冲突撕裂得残缺不全；防御土墙和角楼，将是那些寻求集体温暖、家庭感觉和平静安宁的人不得不度过其大部分时间的地方。

共同体一旦“解体”，它就不能像凤凰涅槃一样被再次放在一起并被整合为一体，这种言论听起来像是普通得到了可以称为浅薄的评论。如果它确实获得新生，它也不会以保存在记忆中的那种形式出现（更为准确地说，是以一种被想象所激起的形式出现，这一想象平常又是因持续的不确定性造成的），而这是使它看起来像一个能一览子解决所有可能问题的最佳办法那样具有吸引力的惟一形式。所有这些看起来都明显是很美妙的事，但如果永远沿着这些相同的道路走下去，其结果和人类的梦想就很不美妙了。而且正如我们此后将要看到的，我们有充分的理由来说，他们的道路从来不会趋同得太久。

正如霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)最近所指出的，“‘共同体’一词不会比最近几十年来（在这几十年中，在现实生活中，很难找到社会学意义上的共同体）更为不加区别地、空泛地得到使用了”<sup>①</sup>；他评论说，“在一个其他所有东西都在运动和变化，其他所有东西都不确定的世界中，男人和女人们都

---

<sup>①</sup> Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes* (London: Michael Joseph, 1994), p. 428.

在寻找那些他们可以有把握地归属于其中的团体”<sup>①</sup>。佐克·杨(Jock Young)<sup>②</sup>对霍布斯包姆的观点和评论,作了一个简洁而又一针见血的、深刻的解释:“正是因为共同体瓦解了,身份认同(identity)才被创造出来。”

“身份认同”这个今天在街头巷尾谈论得最多的话题和玩得最多的最为平常的游戏,它的引人关注和引起的激情,归功于它是共同体的一个替代品:是那个所谓的“自然家园”的替代品,或者是那个不管外面刮的风有多么寒冷,但呆在里面都感觉温暖的圈子的替代品。在我们这个迅速被私人化、个体化和全球化的世界中,这两者,无论是哪一个,都是不可实现的,而且正是这一原因,它们中无论是哪一个,都能被安全地想象为一个充满确定性与信赖的舒适的庇护所,正是这一原因,它们才成了人们热切追求的东西。然而,矛盾的是,为了提供哪怕是一丁点的确定性并因而发挥一种治愈或镇痛的作用,身份认同也必须违背它的祖宗(指共同体);它必须否认它只是一个“替代品”——它需要用魔法激起一种它已开始取代的这一完全相同的共同体的虚无飘渺的幽灵。身份认同是在共同体的坟墓上生根发芽的,但它之所以

---

① Eric Hobsbawm, “The cult of identity politics”, *New Left Review* 217 (1996), p. 40

② Jock Young, *The Exclusive Society* (London: Sage, 1999), p. 164.

能枝繁叶茂,是因为从它身上,能看到死者复活的希望。

致力于探寻“身份认同”的生活,是充满争吵与愤怒的生活。“身份认同”意味着引人注目:它是与众不同的,并通过那一与众不同(差异)而成为独一无二的,因而追求身份认同只会造成分离与脱离。然而,个体身份认同的脆弱性和独自的身份认同建立(identity-building)的不稳定性,促使身份认同的建立者们去寻找他们能拴住个体体验的担心与焦虑的钉子标,而且在这之后,在其他有类似担心和焦虑的个体中,举行除魔(exorcism)仪式。这种“钉子共同体”(peg communities)是否能提供希望它们提供的东西,即针对个体面临的不确定性的集体性的保障,这还是一个尚可讨论的问题;但毫无疑问,肩并肩地沿着一两条街道前进,与他人一起翻越障碍或在拥挤的壕堑中结为一体,这些东西确实可能提供一个消解孤独寂寞的喘息之机。不管结果好坏,或是没有结果,至少有些东西已经做了;人们可以从拒绝提供容易命中的目标和抵御打击中得到一丝慰藉。因此,并不奇怪的是——正如乔纳森·弗里德曼(Jonathan Friedman)警告我们的——在迅速全球化的世界中,“还没有发现界线的消失。相反,它们看起来倒正在我们的世界中所有正退化的邻里情谊的每一个新的

街角中形成。”<sup>①</sup>

尽管有保卫边界的要求,但他们要加以保护的、用来防止他人并保卫已经存在的、身份的独特性(distinctiveness)的边界还没有划定。正如挪威伟大的人类学家弗里德里克·巴思(Frederick Barth)所解释的那样,它的反面就是规则:表面上共同的“集体的”身份认同,是永远完成不了的边界划定(并因此而越发狂热而令人生畏)所产生的后果与影响。只有在界桩牢固、武器对准越界的侵犯者时,古老的边界神话才会编造出来,而身份认同最近的文化/政治渊源,也被“创世故事”所精心掩饰。这一策略努力要掩盖下列事实(引用斯图尔特·霍尔[Stuart Hall]的话)<sup>②</sup>:身份认同的理想并没有表示出来的东西是,一个“属于自我的稳定核心,自始至终在没有变化地展现出来,并穿越和经历了全部的历史变迁”。

当今共同体的追求者注定要遭遇坦塔罗斯式的命运;他们的目标必定不能实现,而且正是他们自己要把握住它的热切努力,在促使它变得渺茫起来。每当他们声称或被告知,他们寻求的共同家园已经找到时,使得他们梦想中的共同体

---

<sup>①</sup> Jonathan Friedman, “The hybridization of roots and the abhorrence of the bush”, in Mike Featherstone and Scott Lash (eds), *Spaces of Culture* (London: Sage, 1999), p. 241.

<sup>②</sup> Stuart Hall, “Who needs ‘identity’?”, in Stuart Hall and Paul du Gay (eds), *Questions of Cultural Identity* (London: Sage, 1996), p. 1.

变得如此诱人的那种减轻痛苦和获得安宁的希望都被击碎了。西西弗斯<sup>①</sup>的痛苦将与坦塔罗斯的痛苦结合起来制造更多的痛苦。“实际存在的共同体”与他们想象的不同,而更像它们的对立面:它将加重他们的恐惧和不确定性,而不是使之平息或停止。它要求每天 24 小时的高度警戒,并磨利刀剑;要求夜以继日地努力把陌生人阻隔在门外,并查明和追捕内部的叛徒。最后有点讽刺意味的是,只有通过所有的斗争、“狼来了”的呼叫和武力威胁,置身于一个共同体的感觉和成为一个共同体的感觉,才能一直萦绕在心而不会消失。人们是夜以继日地在前线来寻求家庭式的温馨的。

这似乎就是那柄插在伊甸园东边的剑,还屹立在那儿,并在不祥地呼呼直转。通过你额头上流出的汗水,你每天都可以获得食物——但再多的汗水,也永远不会重新打开那扇通往共同体的天真、原始的同—与安宁的大门。

我们不再去敲那扇大门并且不抱强迫打开它的希望,这似乎并不可能。只要我们还是现在这种情况,只要这个我们栖息的世界还是现在这种情况,这似乎就不可能。

---

<sup>①</sup> 西西弗斯(Sisyphus),古希腊的暴君,死后被罚入地狱,被处以推着石头上山的惩罚,但石头在接近山顶时,又突然滚下山脚,于是重新再推,如此循环不已。——译注



沃尔特·本雅明(Walter Benjamin)从保罗·克利(Paul Klee)<sup>①</sup>的绘画《历史的天使》(the Angel of History)吸取灵感,并对《历史的天使》进行了如下描绘和阐释:

他的脸朝向过去。在我们理解为一系列事件的地方,他看到的是继续把废墟堆积起来并推倒在他脚下的一次单一的灾难。天使想要留下,唤醒死者,并使已经被弄得破碎不堪的东西还原成一个整体。但是一阵狂风正从天堂刮来;狂风如此猛烈的力量控制了天使的翅膀,使得天使无法再重新合上翅膀。狂风不可抗拒地把他推向他所背对的未来,而在他前面堆积的废墟,也就变得朝向天空了。<sup>②</sup>

历史的天使前进着,他的背部朝向未来,然而他的眼睛却盯住过去。他前进,是因为离开天堂后他就无法停止下来——他从来没有看到过足以让他希望暂停一下以欣赏那种

---

<sup>①</sup> 保罗·克利(Paul Klee, 1879—1940),瑞士表现派画家,画风单纯,善于运用形、色、空间等手段来直接表现个人情感。1933年,他被纳粹驱逐出德国。他的主要作品有油画《动物园》、《少女的冒险》、《历史的天使》等。——译注

<sup>②</sup> Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken, 1969), p. 257.



足以令人愉悦的东西。使他前进的东西是他对所看到的東西的厌恶和反感：他看到的是过去的太明显的恐怖，而不是他既看不清楚也不能充分欣赏的未来的魅力。本雅明的意思是要表明，进步并不是一次追赶空中飞鸟的行为，只是一种飞离溅落在过去的战场上的残骸的疯狂冲动。

如果本雅明对“进步”(progress)意义的理解是如我认为的是正确的，那么——就人类的幸福来说——历史就既不是一条直线，也不会像著名的“辉格党人的观点”希望我们相信的那样，是一个积累的过程。是厌恶而非诱惑，才是历史前进的根本动力，因为人类对他们在自己的状况中所发现的令人痛苦和不快的东西感到羞愧和烦恼，因为他们不希望这些状况继续存在下去，还因为他们在寻找一条减轻或补偿他们所受的痛苦的道路，历史变革才会发生。暂时摆脱那些令我们最为痛苦的东西使人宽慰，但是，既然“新的改善的状况”很快就暴露了它本身令人不快的因素，并因而带来新的担忧的理由(预先不可察觉、不可预料)，那么在通常情况下，那种状况就不能长久持续下去。此外，某人的盛宴是另一个人的毒药，正在逃跑的人，很难在他们的选择中保持一致，而这种一致的选择又是现实需要加以关注和改革的。摆脱现在的每一个行动都将被一些人热切地注视着，同时又被另一些人满怀忧虑地关注着。“进步”是“遭到强烈质疑”的概念家族

中的一个突出的成员。对过去的比较、对现在的评价和对未来的重视,都是充满争论和矛盾的。

我们有充分的理由把历史进程想象为一个像钟摆似的过程,即使在其他方面它可能被描绘为一个直线过程:自由与确定性,这两者都是同样迫切的、不可或缺的,但它们恰恰是难于做到调和一致的——而且在大多数时间里,它们之间有着相当大的矛盾。这两种特性同时是互为补充的、不可调和的;它们陷入冲突的可能性无论在过去还是在将来,都像它们需要调和的可能性一样高。尽管在历史进程中已经对人类和睦关系的许多形式进行了尝试,但在寻找一个完美无缺的、解决这类真正“不可能实现的”(squaring the circle)任务的办法上,没有一个获得了成功。

确定性总是要求牺牲自由,而自由又只有以确定性为代价才能扩大。但没有自由的确定性与奴役无异(此外,如果确定性中没有注入自由,最终将证明是很不确定的确定性);而没有确定性的自由也与被抛弃和被丢失无异(如果自由中没有确定性的注入,最终证明只能是极不自由的自由)。因为没有解决办法,这种情况令哲学家感到头痛。这种情况还使得人类相处充满冲突,因为自由名义下被牺牲的确定性,往往是其他人的确定性;而确定性名义下被牺牲的自由,也往往是其他人的自由。

## 第二章

### 重新植根被根除之物

皮科(Pico della Mirandola)<sup>①</sup>用笔记录下了一篇谈话稿,而这无论是上帝这个代言人,还是亚当这个谈话对象,都没有留意记录下来。这篇谈话稿大体上是这样开始的:“其他生灵都有一个由我规定的特性。你们可以根据你们自己的意愿,决定你们的界限……像一个自由和至尊的创造者一样,你们可以根据你们自己的本质来设计你们的形态。”那次没有记录下来的谈话的寓意,对具有本质的人来说,是个异常令人振奋的消息,尽管对其他所有没有足够的意识来“根据他们自己的意愿”自由地“设计他们自己的形态”的人来说,这个消息一点也不令人激动。1486年的意大利,它派出了船队到世界遥远的角落,船队的主人、他们的侍臣和乘客(尽管不是水手或码头工人)能够在这年发财了,并把这个世界看

---

<sup>①</sup> 皮科·德拉·米兰多拉(Pico della Mirandola, 1463—1494),文艺复兴时期意大利哲学家,是人文主义主要的代表人物之一,他的主要著作有《论人的尊严》、《论柏拉图主义和亚里士多德主义的协调》等。——译注

成是他们的牡蛎<sup>①</sup>。根据教会教规,现代的个体性是指:《圣经》中的上帝把“没有约束和没有固定的存在”的这种判决,当成是一种报应和惩罚。而文艺复兴时期通过米兰多拉阐释出来的上帝,则把“没有约束和没有固定的存在”的这种判决描绘为一种奖励和上帝恩赐的行动。如果说《圣经》的文本只是真伪参半的陈述,那么文艺复兴时期的修正也并不比它更好。

在对新时代的不平等所进行的研究中,费托西(Jean-Paul Fitoussi)和罗森瓦伦(Pierre Rosanvallon)对“现代个体主义的矛盾”进行了思索:

与此同时,是个体解放的一种影响力量,促进了他们的自主性,并使他们变成了权利的承担者,而且是不断增长的不确定性的一个因素,使得每一个人对未来负责并必定赋予生活以一种意义,而这种意义不再由外界的任何事物所预先决定和塑造。<sup>②</sup>

费托西和罗森瓦伦并不是第一个注意到个体化——它

---

① 这里是借牡蛎来喻指可以藉此获得利益的事物。——译注

② Jean-Paul Fitoussi and Pierre Rosanvallon, *Le nouvel age des inégalités* (Paris: Seuil, 1996), p.32.

将成为现代性的标记(至少在欧洲是如此)——是像杰纳斯<sup>①</sup>似的具有两面性的人,但他们要比其他学者更为尖锐地表达出了个体化承载的内在冲突。像其他所有收集在“文明化进程”条目下的东西一样,就人类的价值来说,个体化是一次平等的交易。在个体化进程中被交换的商品是确定性与自由:要用确定性来交换的自由正在出售——尽管这种自由看起来未必是这样,即,它既不是来自起点,而且对于米兰多拉和其他正在看和说的人来说,也肯定不是来自被类似的架高了的、地上很容易听得见的“赶快下来”的声音却不能到达塔顶的瞭望塔。鉴于它们新的机敏性,还有它们被扩张了的自信,自由看来将是想象得到的确定性的不可一世的最佳保证;不言而喻,连傻瓜都明白的同时拥有自由与确定性的诀窍是,剪断和挣脱少数几个依然存在的捆住手脚的枷锁。只要事情顺从地沿着某人希望它们发展的道路发展下去,自由并不会感觉太过冒险。毕竟,自由是一种按照某人的希望去完成事情、而没有任何其他人能够阻止这一结果更不用说去毁灭这一结果的能力。

然而,如果从那些发现他们都陷入了一种类似于身在埃

---

<sup>①</sup> 杰纳斯(Janus),是罗马神话中的天门神。他的头部前后各有一张面孔,因而也被称为两面神。他的职责是守卫门户和万物的始末。此处是要借他来指个体化的两面性。——译注

及的希伯来奴隶的困境(这些奴隶的困境是:法老要求他们制造砖块,同时又拒绝给他们提供制作砖块所必需的稻草)的人——这些人有很多——的角度看,以及从那些发现他们被告知他们拥有和享受的权利当用来满足他们的目的时便一无是处的男人和女人的角度来看,那么自由与确定性的混合关系看起来就是有差异的。在强把个人自由的礼物送到每一只伸出的手上时,个体化可能过于慷慨并显得过于任意、不加区别——但自由同确定性的一揽子交易(或者更为准确地说,通过自由来换取确定性的交易),并不是普遍地进行的。它依然只是适用于特定的消费者。不用付出苛刻和令人生畏的不确定性的代价(或者说至少没有赊销者会到场来要求付款)就能享受到自由的机会,只是少数人的特权;然而正是这一小部分人,为未来的数个世纪定下了解放理想的基调。只是在真正的或假定的无产阶级的“资产阶级化”已经完全停止然后走向反面的漫长时期后,这一基调才开始能够感觉到变化,这时,正如罗蒂(Richard Rorty)认为的,逐渐的也是残酷的“资产阶级的无产阶级化”进程也已开始了。

这并不表明,那一小部分拥有特权能够同时享受个人自由与存在的确定性(这是一件禁止其他人享受的奢侈品)的人,就没有不满的理由和借口。弗洛伊德(Sigmund Freud)长长的系列案例研究,可以被解读为有钱人和有权人的陈情表



(*cahiers des doléances*),这些人征服了外面的世界,却发现他们家庭内(尤其是在他们的卧室内)固若金汤的堡垒变得越发可恶和不可忍受。弗洛伊德在《文明及其不满》(*Das Unbehagen in der Kultur*)一书中,归纳了他们的抱怨:要享受社会自由和个人安全这份孪生礼物,他们就必须根据这些规则比如抛弃欲望、激情的自由的表达和宣泄,来玩这个社会性游戏。在弗洛伊德的病人的“生活政治”<sup>①</sup>(*life politics*)中(要是他还活着,他可能会说,安东尼·吉登斯的词语在那个时候都是有效的),自由与确定性之间的巨大冲突,也许会像、而且只像性压抑一样,首先显现出来。在《文明及其不满》一书中,在把社会强加在性欲望上的约束描绘为不自由之最后堡垒后,弗洛伊德详细阐述了它们的不可避免性。然而它们一经挑选出来并被命名,就容易被改造为“现代性未竟工程”中的另

---

<sup>①</sup> 在吉登斯的思想中,生活政治是一种生活方式的政治,一种自我实现的政治,一种生活决策的政治。它关涉的是来自后传统背景下在自我实现过程中所引发的政治问题,在那里,全球化的影响深深地侵入到自我的反思性投射中,反过来,自我实现的过程又会影响到全球化的策略。它所提出和解决的问题是“我们应该怎样生活”。学生运动,特别是妇女运动,是生活政治的先驱。在较晚期的现代性中,生活政治的问题渗透到了社会生活的许多领域,它也会要求获得更多的整体议事日程。对人类目前遇到的社会问题的回答,必然要求一种对解放政治的重大重构和对生活政治事业的不懈追求。它的对应物是解放政治。参见《现代性的后果》第七章“生活政治的兴起”,安东尼·吉登斯著,田禾译,译林出版社2000年版。——译注



外的词语。表面上必要的文明生活的防御工事,很快就变成了持续的解放战争的下一个战略目标;变成了要被清除出自由的不可停歇的发展道路上的另一个障碍。

就在他动手写《文明及其不满》前不久,弗洛伊德向出版商送交了另一部伟大的分析著作《幻象的未来》(*Die Zukunft einer Illusion*)。这两部著作标志着弗洛伊德兴趣的伟大转变。按照他自己的说法,他在绕了一个有在精神分析实践中积累的经验作支撑的精神疗法的很长的圈子后,又回到了很久以前就令他着迷的文化问题的研究上。《文明及其不满》是阐明自由与确定性之间冲突——这一冲突积淀在了正在进行精神治疗的病人的精神病当中——的一个持续努力的结果,与这本书不同,《幻象的未来》一书把网铺得更宽。更为准确地说,它试图为社会的自由的约束的不可避免性进行一种持续性的论证,而这一论证又是建立在对所有那些从来没有到精神分析诊所治疗的人进行“客观分析”的困境的基础上。对他所理解的、使得这种压抑不容忽视的那种人,弗洛伊德没有进行治疗的临床经验;但是正如在《幻象的未来》一书中所论证的,要进行“客观分析”,并不需要这种临床经验。在这里,弗洛伊德的兴趣焦点是后来塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)所称的体系的“功能前提”(the functional prerequisites),因而弗洛伊德能够也确实抛弃了精神分析对话的笔

记,而直接从过去古老的“启发性见解”(更为准确地说,是知识性的民间传说)的后霍布斯(post-Hobbesian)哲学传统中汲取知识。这一哲学传统一致坚信,尽管某种挑选出来的人可以掌握自我监督的艺术,但所有其他人,即是指压倒性的多数,要让他们保持这种意识,并使他们让其他人愉快,就需要通过强制手段。

《幻象的未来》<sup>①</sup>来自同样的假设,这一假设在数月后成了《文明及其不满》一书的辩论起点:“每一种文明必须通过本能的压制和克制来建立。”然而,弗洛伊德在“区分影响到每一个人的和不影响到每一个人而只是影响到集团、阶层甚至个体的匮乏”时,是非常谨慎的。对于第一种匮乏,弗洛伊德归结为受伤害型,他后来在《文明及其不满》一书中对此进行了更为充分的描述——他是在同选定的维也纳顾主进行精神分析对话期间才查明他们的苦难缘由的,然而,他又认为这种匮乏的缘由,有不依赖于阶层的因素,这样,所有人都普遍有这种原因。第二种痛苦的、通常也是遭到暴力性仇恨的(非普遍性的、限于阶层的)匮乏,来源于这一事实,即在一个特定的文化中,“在它的参与者中,一部分人的满足依赖于对另一部分人的压制,而且也许是对更大的一部分人的压

---

<sup>①</sup> Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, trans. W. D. Robson-Scott (London: Hogarth Press, 1973), pp. 3 - 6.

制。”按照弗洛伊德的逻辑,没有第一种类型的匮乏,文明看起来就是不连贯的、没有条理的和不可思议的。但是,对于一个文明不借助第二种匮乏就能成功,看来他并不抱有希望,这是因为弗洛伊德与现代秩序的设计者和管理者有相同的观点,他认为

大众是懒惰的、无知的;他们并不喜欢对本能冲动进行克制,而且不容易说服他们相信克制这种本能冲动的必然性;构成大众的个体,在任凭自己的行为放浪不拘、自由驰骋时,相互支持……

简而言之,存在着两种普遍的人的特性,这两种特性应该对这一事实负责:文明的规则,只有通过一定程度的强制——就是说,人并不会自然地喜欢工作,而且争论对于反对他们的激情并不会起到任何作用——才能维系下去。

确实,就像法国人所说的:“两种规则,两套标准”( *deux poids, deux mesures* )。就“大众”来说,天性懒惰和对理性的声音充耳不闻,以及拒绝约束他们的天生的坏习惯,这确切无疑是一件幸事。一般就“大众”说来,《幻象的未来》一书中所详细论述的现时代的常识,将不会就这一部分被允许的自由

重新协商进行考虑。大众叛乱根本就不像精神分析诊所中孤寂的个体顾主因性压抑而引发的精神病。这不是精神治疗的事情,而是法律和秩序的事情;也不是精神分析家们的任务,而是警察们的任务。

人类共处的现代约定(即资本主义约定),也和杰纳斯一样具有两面性;一面是解放,另一面是强制,每一面都转向了社会的不同部分。对米兰多拉的同伴来说,文明是“使自己像自己希望的那样”,而划清自作主张的自由的界限,也许是文明秩序的一个不可避免但又是令人遗憾的责任,但这又是一个值得付出的代价。而对于“懒散的、受激情支配的大众”,文明首先是病态偏好的约束,而病态偏好是被假定为隐匿的,如果释放出来会破坏有秩序的共处。对现代社会的这两个部分而言,被给予的自我主张和被要求的纪律,是按完全不同的比例混合在一起的。

直截了当地说:某些人的解放(emancipation)离不开对另一些人的压制(suppression)。这恰恰是已经发生了的事情:这一事件是以“工业革命”这个多少有点委婉动听的名字被载入史册的。“大众”被千方百计地推离旧有的僵硬而机械的例行程序(集体相互行为的习惯式管理之网),而被挤压进新的同样僵硬而机械的例行程序(目标管理的工厂厂区)中,在这个新的机械的例行程序中,对他们的压制,可以更好地服

务于这些压制者的解放事业。旧有的例行程序对他们的目的不利——它们过于自主,受它们自己默示的、没有商量余地的道理支配,而且人们相互行为的很多联系在每一个行动中都纠缠在一起,以致要触动其中一个联系就必须改变或破坏其他许多联系,因此,它们太过顽固,以致难以控制和改变。与其说这是如何使羞于工作的人变得渴望工作(没有人必须去教育未来的工厂工人,生活就意味着一种辛勤劳动的判决)的问题,还不如说是一个使他们在一个新的独特而又不熟悉的强制环境中准备工作的问題。

为了适应新的服装(环境),未来的劳动者必须首先被改造为“大众”:脱去(消除)所有旧的共同支持的习惯的服装(环境)。对共同体的战争,是在革除个体的大众惰性的旗号下开始的。但是,不言而喻,那一战争的真正目的正是宣告的战争目标的反面:分解共同体的模式设定和角色设定的力量,以便被剥夺了个体性的人的单位能凝结为劳动的大众。“大众”与生俱来的“惰性”只是一个(软弱无力的)借口。正如我在《工作、消费主义和新穷人》(*Work, Consumerism and New Poor*, 1998)一书中所指出的,早期工业时代的“工作伦理标准”(work ethic)是一种孤注一掷的改造的尝试,它在冷酷的、没有人情味的工厂环境中,通过命令、监视和严厉的惩罚性体制,在密集的集体性交往网络中,不带感情地将完全相

同的工艺降临在工匠、艺人、技工身上。

当凡勃伦<sup>①</sup>为了寻求对被损害的东西进行修补,而在为明显过时的“存在于所有人中”而且“在截然不同的环境下仍坚持自己权利”的“工作本能”(instinct of workmanship)大声疾呼时<sup>②</sup>, 19世纪,这个伟大的错位、解脱、脱域(disembeddedness)和根除(uprooting)的世纪,同时也是一个不顾一切地试图重新承负、重新嵌入、重新植根的伟大的世纪,就要接近它的末日了。“工作本能”是凡勃伦为在他看来普遍存在于人类的、自然的“对有效工作的爱好和无效努力的厌恶”而选择的名称。人们远远不像弗洛伊德与许多现代的吹毛求疵者和牢骚满腹者所一致认为的那样天性懒惰和羞于工作,在所有这些对人们的谴责和说教开始前很久,

---

① 凡勃伦(Thorstein Veblen, 1857—1929),美国经济学家和社会学家,制度经济学派创始人。他运用进化论和动态学研究方法来研究经济制度。主要学术著作有《有闲阶级论》、《企业论》、《现代文明中科学的地位》、《工程师和价格制度》等。他认为经济学说研究的对象应该是人类生活赖以实现的各种制度。在他看来,制度是由思想和习惯形成的,而思想和习惯又是从人类本能产生的,所以归根到底,制度是受本能支配的。他认为,对社会经济生活和制度起决定作用的本能分为三类。第一,父母的本能;第二,工作的本能;第三,随便的好奇心。因而,他把对制度的分析最终都归结为对心理的分析。参见《有闲阶级论——关于制度的经济研究》(蔡受百译,商务印书馆1964年版)。——译注

② Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class: an Economic Study of Institutions* (New York: Random House, n.d.), pp. 15, 93.



人们就有了把服务能力或工作绩效当成美德而把无效、浪费或无能当成缺点的是非感……工作本能与其说是通过坚持基本的有效性来体现自己,还不如说是通过对明显无效的东西的持续的厌恶感及在审美上认为这不可接受的审美感来表达自己的。

因此,凡勃伦认为,如果我们都以工作出色为荣,对漫无目的的劳苦、无效的努力、无意义的奔忙,我们也都会有一种天生的排斥。对自从现代(资本主义的)工业产生后就被指责为犯下了懒散这一致命罪孽的“大众”来说,也是如此。如果凡勃伦是正确的,而且不愿工作违背了人类的本能,那么能说明对大众“实际上”的行为懒散的指责的可信性的某些事情,必定已经完成了,而且是坚决地被完成了的。所谓“某些事情”,是共同体那张人类行为的纠缠之网——它赋予工作以价值、把纯粹的努力变成有意义的工作和有目的的行动——的缓慢然而又持续的解体/分裂,正如凡勃伦认为的,正是那张网,才造成了“侵占”(与尊严、价值、荣誉的理念相关联)和“劳苦”(与这些东西没有任何关系,因而也给人一种无用的感觉)之间的差别。

在马克斯·韦伯看来,现代资本主义的基本过程是商业从家庭的分离——(卡尔·波兰尼[Karl Polanyi]援引卡尔·马



克思的观点对此作了一点补充说明),同时也是生产者从他们生计来源的分离。那一分离的两面性使得除了谋生之外的赢利行为也挣脱了道德和感情之网,摆脱了家庭和邻居的束缚。但同样地,它也使这些行为卸掉了以前习惯于承载的意义和内涵。用凡勃伦的话来说,过去是“侵占”的东西变成了“劳苦”。对昨天的工匠和技师来说,“工作出色”将不再有明显的价值和意义,而且“尊严、价值或荣誉”也不再与“出色”联系在一起。服从工厂厂区冷冰冰的例行程序,不再由亲属或邻居来看管而只是由忠于职守、有老鼠一样嗅觉的多疑的工长来监督,重复机器支配的行为,没有机会欣赏自己努力的成果,更别说是坐下来判断质量,这些东西都使得这一努力变得完全“无用”;而且无效努力是工作本能使得人们在任何时候都厌恶和憎恨的东西。正是人类过于讨厌的无效用和无意义,实际上才是对男人、女人和孩子——他们被迫离开家庭环境并服从于他们既没有制定也没有理解的节奏——的懒散指责所针对的目标。这一被普遍认为的工厂工人的“天性”,应该对这一新的社会环境的不自然后果负责。资本主义工业的管理者们和急于帮助的道德布道者们希望通过他们制定和传播的“工作伦理标准”来获得的东西是,强迫或激励工厂工人用同样的奉献精神和自我放纵来进行和完成这一“无效的、令人讨厌的工作”,过去他们正是通

过这一奉献精神和自我放纵来追求“工作出色”的。

对企业家而言,商业从家庭的分离是真正的解放。他的双手没有了约束,天空才是他的野心不敢到达的惟一边界。理性让他寻找的是通往更多财富的道路,那个“使得事情发生”的、生机勃勃的、自信的人,再也没有必要考虑被当作过时的传统而抛弃的公认的集体责任的含义(如果不是被当作盲目迷信而抛弃的话)。生计从家庭的分离——第一种分离的另一面——却不想成为、感觉也不像是一种解放:双手被解开束缚和个体环境的自由。它意味着、而且感觉像是一个被剥夺、根除和驱逐出可以保护的家庭的过程。男人和女人们首先必须被切断同约束他们的行动的集体约束之网的联系,以便能够作为工厂日后的员工而被重新调派。然而,被重新调派是他们的目的地,不确定(undetermination)这种自由,只是两个同样坚固的铁笼之间短暂的转瞬即逝的阶段。

正如马克思和恩格斯令人难忘地论述的,现代资本主义“瓦解了所有传统”(melted all solids)<sup>①</sup>;自我维系和自我再生产的共同体,位居需要加以熔化(瓦解)的固形物(传统)名单

---

<sup>①</sup> melted all solids 是马克思和恩格斯在《共产党宣言》中用的一个短语,这个词的原意是指溶解液体中的固形物,但他们用来比喻资本主义和现代理性瓦解(消解)那些阻碍社会前进的僵死的、停滞的传统和障碍物。——参见《流动的现代性》,齐格蒙特·鲍曼著,欧阳景根译(上海三联书店2002年版,第1—12页)。——译注

的榜首。然而,熔化(瓦解)工作本身并不是终点:固形物(传统)被熔化(瓦解),以便新的、比被熔化的固形物(传统)更多的固形物(传统)被铸造出来。如果说对少数几个特定的固形物(传统)而言,现代秩序的出现意味着个体自我主张的惊人的膨胀,那么对绝大多数固形物(传统)来说,它就预示着从一个僵化、顽固和狭隘的环境中被重新安置到另一个僵化、顽固和狭隘的环境中。一旦把他们维系在一起的集体性纽带被撕断,大多数人就会屈服于一个完全不同的惯例,而这一新的惯例是被赤裸裸的强制公然制造出来并受到支持的,它很少承载有“尊严、价值和荣誉”的意义。

希望被剥夺者用他们过去常常服从集体生活节奏的相同的平和心态去接受这个制造出来的、强加的惯例,这至少可以说是天真的。一个严格的严密监视的规训体系,不得不填补已经暴露的真空,那里曾经由一致同意和“自然而然的理解”支配人类生活进程。约翰·穆勒<sup>①</sup>就是这样总结出盛行的时代精神的(对此,他深恶痛绝)<sup>②</sup>:

---

① 约翰·穆勒(John Stuart Mill, 1806—1873),英国政治哲学家、经济学家,和边沁一起成为功利主义最主要的代表人物。主要著作有《逻辑体系》、《论自由》、《政治经济学原理》和《功利主义》等,是詹姆斯·穆勒(James Mill)之子。——译注

② John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, Vol. 4 (London: John W. Parker and Son, n. d. ), ch. 7.

在所有那些集体性地影响到穷人的事情上,上等阶级应该为穷人来规制他们的命运,而不是由穷人来规制自己的命运……为他们考虑,并对他们的命运负责,这是上等阶级的责任……以便他们可以听从自己……真正无忧无虑,并把自己寄托在他们的保护者的庇荫之下……有钱人应该是穷人的父母似的监护人(*in loco parentis*),像对待孩子一样来引导和管束他们。

一个多世纪以后,在回顾资本主义现代性的勇敢的新世界的最初几十年时,历史学家福斯特(John Foster)<sup>①</sup>抓住了伟大转变的实质,他指出,

压倒一切的优先性,是把新兴的劳动力和新的雇主阶级捆在一起,并且在一个时期这样做,在这个时期,在农民—手工业者社会旧的自我强加的纪律正在解体,但(在某时和同时)依然具有危险的强大的力量。

---

<sup>①</sup> John Foster, *Class Struggle and the Industrial Revolution* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1974), p. 33.

托克维尔<sup>①</sup>充满讽刺和怀疑地注视到了改革者和革命者用以摧毁现存社会安排的极度的狂热,他认为,当新兴的企业家阶级在针对农业—手工业者社会的“落后”与“褊狭”而宣布进行一场消耗战时,他们是在做无用功;确实,地方性共同体早在新秩序的建立认真开始之前就已经坏死了。情况可能是这样,然而无论它处于什么样的解体状态,在向昨天的农民—手工业者灌输新的工厂纪律所花费的整个漫长岁月里,地方性共同体一直被认为“危险地潜伏着”。这种感觉强化了企业老板和经理们,他们用这种热情和智谋来努力控制劳动力的行为并扼杀劳动者的所有自发行为和自由意志的表现。

确实,正如约翰·穆勒所认为的,“上等阶级”把他们自己当成是穷人和好逸恶劳者的父母似的监护人,在他们看来,不能把可贵的自由这种东西交给这些人(如果把它交到了错误的人们的手中,就会产生非常大的威胁)。父母的职责是引导和约束,但为了严肃对待这种责任并负责地履行职责,他们必须首先监视和监督他们。

---

<sup>①</sup> 托克维尔(Alexis de Tocqueville, 1805—1859),法国著名的政治学家与历史学家,在法兰西第二共和国时期当选为制宪议会议员,并任宪法起草委员会委员。主要作品有《论美国的民主》、《旧制度与大革命》等。——译注

据说,小孩就像鱼一样,他们应该被看见而不是被听见。在现代性历史的多数时间中,现代性是在“全景监狱<sup>①</sup>式的”权力支持下,通过持续的监视来进行规训,从而完成它的任务的。全景监狱的基本原则是,犯人们认为他们一直处于被监视之中,任何违反规则的事情都不能逃脱监视者的注意。为了让犯人们的这种观点能保持下去,监视者必须把大部分时间消耗在监视台上,就像父母不能不担心孩子们的胡闹而离家太久一样。全景监狱式的权力把隶属者束缚在能够看到他们并因而能对任何违反规则的人立即施加惩罚的位置上,但同时也把监视者自己束缚在这个他们不得不进行监视并实施惩罚的地方上。

简要地说,伟大的转变时代是一个婚约(*engagement*)的时代。被统治者依赖于统治者,但统治者也同样依赖于被统治者。不论是福是祸,双方都相互捆在一起,任何一方都不能轻而易举地决定退出婚姻状态——无论这种婚姻感觉是多么麻烦和可恶。对任何一方来说,分离并非一个现实的选择。当亨利·福特(Henry Ford)突发灵感,做出把工人工资增

---

① 即看守室设在中央以防犯人逃跑的监狱。这种监狱是由英国哲学家和法学家、功利主义伦理学的代表边沁设计的。参见边沁《政府片论》(“编者导言”部分,沈叔平等译,商务印书馆1995年版,第20页)。——译注



加一倍的历史性决定时,他追求的是这样一个双重约束:这比仅仅是生计的需要——其他雇主也能满足他们这种谋生的需要——更能将他的工人和他的工厂牢固而安全地联系在一起。福特的权力和财富,不会比他庞大的工厂、笨重的机器和大规模的劳力更为巨大和更为牢固;失去其中任何一个,他都无法承受。在双方通过多次尝试和更多的错误后才掌握这一真理前,花费了很长的时间。但一旦掌握了这一真理,全景监狱式权力(更普遍地说,是通过婚约来进行控制)的不便和高昂的并不断上升的成本,就变得显而易见了。

一种双方都知道在未来漫长的时间里双方都会被捆绑在一起、没有任何一方能够自由地脱离这一结合的婚约,势必会成为长期冲突的场所。在无法预见的未来可能发生的所有事情上,双方都保持同样的想法的这种可能性,就像一方会在所有的问题上服从另一方的意愿、不为自己赢得一个更好的待遇和地位而作出任何努力的这种可能性一样,都是微乎其微的。因此,在结合的双方之间,将会出现大量的对抗、针锋相对的正面冲突以及游击式的出击。尽管如此,只有在极端的情况下,这些战争行为才可能导致一方或双方的最大消耗和削弱。这种消耗可能发生的意识和宁愿不是如此的渴望,很可能在最终结局发生之前就足以切断这根“产生分裂(schismogenetic)的链条。”(“既然无论发生什么事情我



们都注定要呆在一起,那么还不如努力把我们的相处变得更加和睦”)。因此,在这场两败俱伤的战争中,同时也会有长期的休战,他们之间会有许多个回合的讨价还价与协商。双方将重新努力,以在一套双方都能接受的共同规则上进行妥协。

在现代资本主义的整个历史中,尽管它们的相对力量和声望优势自始至终会不断发生变化,但有两种趋势伴随着现代资本主义。一种趋势已经表现出来:用人为设计的、强加的监控规则,来取代共同体过时的“自然而然的理解”、取代由自然来调整的农业节奏和由传统来调整的手工业生活的规则,这是一种坚持不懈的努力。第二种趋势是,(这次是)在新的权力结构框架内,恢复或从零开始创造一种“共同体的感觉”,但这种努力远远不是如此坚持不懈的努力(而且这还是一种延误了的努力)。

20世纪初,第一种趋势在组装线和泰勒<sup>①</sup>的“时间与运动研究”及“工作的科学组织”中达到了高潮,这些东西的目标,是要使生产者的生产表现与他们的动机、情感分离开来。生产者将暴露在机器的非人格的节律当中,这种节律将设定运

---

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

动的步伐,并决定每一个行动;没有为个人的决定和选择(也没有必要)留下任何空间。创造、奉献和合作的作用,甚至是机器操作者“临场技巧”(让机器更好地运作)的作用,都将被降低到最低程度。生产过程的流水线作业和惯例化、工人/机器关系的非人格化、除既定的生产任务外的所有方面积极作用的消除,以及其所导致的工人行动的一致性,都共同融合为恰恰是铭刻在前工业劳动者心中的共同体环境的反面。厂房将成为科层制度的机器运作的对应物,根据马克斯·韦伯设计的理想类型,这一科层制的目标是,要建立一种社会联系和社会承诺的总体无涉性(irrelevancy),这些社会联系和社会承诺已经进入了办公大楼和办公时间的考虑范围,但只能在办公楼和办公时间之外才可接受和考虑。工作的结果,不应该受到和工作本能一样不可靠和飘忽不定的因素的影响。(工作本能追求的是荣誉、价值和尊严,而且首要的是,它对无效用持有极度的反感。)

第二种趋势与第一种趋势并驾齐驱,最初始于几个慈善家建立的“模范村庄”(model villages),这几位慈善家把自己的实业成功与工人中间“感觉良好”的因素联系起来。他们不是只依靠刺耳的机器的强制力量,相反,他们把赌注押在工人的道德标准、宗教虔诚、家庭生活的宽裕以及对老板的信任上。建立在工厂周围的模范村庄,建有体面的住宅,也设

有教堂、小学、医院和基本的社会福利设施,所有这些都是由工厂主与其他综合企业预先设计的。目的是要重建一个被工作场所环绕的共同体,以使工厂的工作变成“完整无缺的生活”追求。

这些慈善家们被同时代的人看成是“乌托邦社会主义者”,并因此受到诸如道德改革先驱的人们的喝彩,同时被其他人以怀疑的眼光看成是颠覆性的破坏因素而遭到排斥。他们希望削弱先进的机器时代非人格化与非人道化的一面,并在严峻的竞争环境和谋求利润中,保留古老的父子般的、温和仁慈的主仆关系和共同体精神。以伦理道德为目的的慈善家们,处于资本主义发展主流趋势的边缘。很明显,他们正在逆流而动:对共同体作出的死刑判决是不可改变的,尽管起死回生的希望也非常强大。第二种趋势再一次显现出来,花了大约一个世纪,这一次是以拯救胜利一方的工厂的效率低迷的努力而出现的,并不再挑战资本主义工业,而不是像一个世纪前一样,用一种先进的资本主义秩序来抑制共同体传统的威胁。

20世纪30年代,艾尔顿·梅约(Elton Mayo)在霍桑企业(Hawthorne Enterprises)进行了试验之后,在工业社会学中建立

了“人际关系学派”(human relations school)。<sup>①</sup>梅约发现,任何工作环境的物质因素,甚至是在泰勒的策略中最为明显的物质刺激,都没有精神因素对生产效率的提高和冲突的消除所产生的影响大:工作场所友好的、“家庭般的”氛围,管理者与工头对工人精神状态变化的关注给予雇员的关心以及对雇员对总的生产效率贡献的意义的关注,都是可以用来解释这一结果的精神因素。有人可能会因此认为,已被遗忘和忽视的共同体对有意义的行动的重要性,以及工作本能对良好的工作表现的重要性,被当作在改善成本效益关系的持续努力中的、迄今为止尚未开发的资源而被重新发现。

确保梅约计划几乎一夜之间突然成功的东西,是他的这一建议:只要雇主能成功地在雇员中激起“我们所有的人都在同一条船上”的感觉,能成功地促进他们对公司的忠诚,并

---

<sup>①</sup> 霍桑是美国西部的一个地名,因梅约的霍桑试验而闻名。霍桑企业是指做过霍桑试验的企业,这些企业都因在20世纪20年代做过霍桑试验而提高了工作效率。其中最著名的是美国西方电气公司在芝加哥的一家工厂。通过试验,梅约得出结论,工人、学生等因受到研究人员的关注,能够增加产量或提高成绩。他在这一试验的基础上建立了人际关系学派。这一学派的基本观点是,良好的人际关系、被人重视等等都能促进工作效率的提高。换言之,工人并不是像机器一样冷冰冰的、没有感情的动物,他们也需要激励,需要重视,需要工作的良好的软环境。可以说,霍桑试验和梅约工业社会学的人际关系学派,都是对泰勒制的一种反证,或者补充(如果可能的话。不过亨利·福特就在实践中进行过这种大胆的尝试)。——译注

使他们铭记个人表现对共同努力的意义,总而言之,如果雇主尊重工人对尊严、价值和荣誉的追求,尊重他们天生固有的对无效用和无意义的惯例的怨恨,那么奖金和薪水的增长,就和吹毛求疵的(也是代价高昂的)、分秒不停的监视一样,终究都不是非常重要的。在提高工作效率和防止周期性的工业冲突的威胁上,工作的满足和友好的氛围可能比严厉的规则实施和无所不在的监视更有效果,同时从纯粹的保险精算(actuarial)的意义上讲,它们也比被它们所取代的训练方法要更有“经济意义”,这也恰恰是一件好事情。

著名的“福特主义工厂”试图综合这两种趋势,并因而试图兼有两个领域的精华,尽可能少地牺牲“科学组织”或共同体风格的友好和睦的可能性。用滕尼斯的概念来说,它的目标是要把“选择意志”(Kürwille)重新锻造为“本质意志”(Wesenswille),要把明显人为的、抽象地设计出来的行为的理性模式“自然化”。大约半个世纪以来,尤其是在伴随着战后重建的“社会契约”的“辉煌三十年”中,“福特主义工厂”一直充当着所有其它资本主义企业追求各种成功的典范。

这两种趋势,一个绝对而明确地反共同体,另一个却又轻率地对待共同体新的理想化身,都代表了两种不同的管理形式。但总的来说,社会进程,尤其是有成效的工作,需要的是被管理而不是听任它们自身动力的支配,这一假设是无庸

置疑的。也没有任何一方会认为，“引导和约束”的责任，是父母似的监护人的雇主地位的一个必需的组成部分。就现代性的绝大部分历史而言，现代性是一个“社会工程”(social engineering)的时代，在这个时代中，自发出现和秩序再生产不会被信任；因为前现代社会的这种自我再生的制度已经一去不复返，惟一可以想象的秩序，是用理性权力设计出来并通过日常的监视和管理来加以维系的秩序。

### 第三章

## 分离的时代,或第二种型式的伟大转变

从现时代开始以来,管理就不是一件选择的事情,而是一件必需品。但是,正如卡尔·马克思所评述的,对一位交响乐团的指挥来说,没有必要拥有小提琴和小号。人们可能轻易地曲解这种评论,并指出,对乐团乐器的拥有者来说,也没有必要让自己承担指挥的复杂任务。碰巧的是,人们知道,很少有指挥家会试图去买下乐团的全部乐器;而乐团和音乐厅的主人通常也是渴望聘请指挥家,而不是由自己来做这项工作。资本主义企业家一旦承担得起,他们就会把管理上的日常事务交给雇员。

在第二次世界大战开始前夕,詹姆斯·伯恩汉姆(James Burnham)就清楚地表达了已经成为常识的东西,他声称,“管理革命”已经发生,而且将会以经理们的胜利而告终。伯恩汉姆认为,利润可能还会像以前一样流入老板们的钱袋,但日常事务的管理已经成了经理们的特权,没有人再敢于或希望去干预。有些经理可能拥有他们所管理的公司的股份,从



法律的意义上说,有些经理可能只是纯粹的简单的雇员,但对权力的分配而言,这没有任何关系。权力在于决策并属于那些做出决策的人。因此权力属于经理们。

半个多世纪以后,伯恩汉姆的著作《管理革命》(*Managerial Revolution*)可以被看成是对现代权力斗争以及在这一权力斗争过程中所使用的策略的长期经验的总结。现代权力的实质,不在于所有权的法律资格,而且现代权力斗争也不包括对更多的财产的争夺。现代权力首要的是管理、命令他人、制定行为规则并强迫别人服从这些规则的权利资格。最初的个人集老板、经理身份于一身,这是一种历史的巧合,而且后来的发展也表明这确实是一种历史巧合。最初的那种老板与经理的权力结合,是掩盖了而不是揭示了现代权力的真相。伯恩汉姆拐弯抹角地向这种作为现代社会驱动力的秩序建设和为秩序服务的好东西,表示了崇敬之情;向与人们直接打交道的以及作为秩序设计、建设和维系的最重要的方法的规范、监视、控制、管理人们行为的活动,表示了敬意。他是通过用现代资本主义的模式代替资本主义现代性的模式来做到这一点的,前者受到用一个人造的/设计出来的规则惯例来取代共同体式的维系的传统这一动力的驱动,后者受获利动机的驱动。

当它们从孕育它们的外壳中脱颖而出时,当它们变得成

熟并开始盛行起来时,社会形态也就成了最为引人注目的东西,因而它们以前一直是什么样子,也就最有可能被注意到、被认识到。然而,成熟的那一刻,通常也就是它式微和死亡的开始。“伟大的结合”(great engagement)的神话,现代社会工程/管理冒险的神话,都概莫能外。

数十年过去了,这几十年是战争破坏阴影下和战后重建下的几十年,今天明显的是,经理们已经变得要摆脱以前由资本所有者放在他们肩上的、沉重繁杂的管理责任,他们急于开始重演资本所有者逐渐消失的举动。在这个“伟大的结合”的时代后,“伟大的分离”(great disengagement)的时代也来到了。这是一个高速度和高加速度的时代,是一个缩短承诺期限的时代,是一个灵活多变的、缩小规模和“外部采办”(outsourcing)<sup>①</sup>的时代。这是一个呆在一起的时间只能持续到“在另行通知以前”并和“满意持续的时间”等同(永远也不会更长久)的时代。

“解除控制”(deregulation)现在成了街头巷尾的话题,成了为每一位掌权者所称颂并积极使用的战略性原则。“解除控制”之所以走俏,是因为有权力的人不想被“控制、约束”——使他们的选择自由受到限制,使他们的行动自由受

---

<sup>①</sup> 外部采办,是一个商业术语,意思是指公司原来自行制造的部件,现在改从国外供货商或从国内不承认工会的供货商采购。——译注

到约束；还因为他们不再对控制别人感兴趣。维持秩序和服务于秩序，已经变成了一个烫手的山芋，它被那些有足够的力量抛弃这些笨重的压舱物的人高兴地抛弃了，而被强行推给那些在等级体系中地位更低的人，他们过于弱小以致不能拒绝这份有毒的礼物。

现在，控制（*domination*）不是首先依靠结合与承诺，也不是依赖统治者密切监视被统治者的行动并强迫他们服从的能力。它已经获得了一个新的、远远没有那么麻烦、代价也远非那么高昂——既然它要求更少的服务（*servicing*）——的基础：因为被统治者处于不确定的状态中，因而如果要做出什么改变的话，那么他们的统治者就可以再造就出下一个基础。正如布尔迪厄（*Pierre Bourdieu*）一再指出的，永恒的不确定（*précarité*）状态——社会地位的不稳定，某人未来生活的不确定和强烈的“无法控制现在”的感觉——混合成了一种无法制订计划并按计划行事的无能为力。当这些威胁——规则被那些决定社会背景环境（正是在这一社会环境中，生活的目标才需要被追求）的人单方面改变，或者当前的约定被那些人所终结——持续地高悬在那些追求生活目标的人的头顶时，抵抗掌握权力者的这些行动的机会，尤其是有规律、有组织、团结一致地抵制这些行动的机会，就变得微乎其微了，实际上是不存在的。掌握权力的人没有什么要担心的，

因而很少感觉到有必要建立代价高昂的、使用不便的、全景监狱式的“服从的工厂”。在不确定和不稳定的状态中,纪律(或者不如说,对“别无选择”这种状态的屈服)是自我推动、自我再生产的,并不需要任何工头或纠察来监督它不断补充原料的过程。

全景监狱的解体,预示着在通往个体更大自由的道路上,有了一个向前的巨大飞跃。至少可以说,它是作为一件复杂的幸事,或者说是作为一件用于享受就显得被过于彻底地掩饰的幸事而被体验的。

在“伟大的结合”时代几乎普遍存在的全景监狱式的体制,是残酷的、令人屈辱的:它甚至使完全理性的富有成效的努力感觉起来像“无效的苦役”,并剥夺了工作的“荣誉、价值与尊严”的授予能力。然而,对牺牲品而言,它也有某些好处:它给他们带来了在那时很难被注意到、直到最近才在它们消失的期间里显得突出的益处。

它的被预期的永恒性,把相互的结合变成了一个值得信赖的框架,在这一框架内,那些居于全景监狱式安排约定接受方的人,也可以充满信心地把他们对更美好未来的希望与梦想写入条款;相互结合的牢固性,使得为更有利的条款的斗争变得有意义起来。既然每一方都同样“拴在同一地方”,而且没有行动自由,那么对双方而言,寻求一个可以接受的

和解而不是冒对抗与战争的风险就是很明智的事情了。(甚至在奥斯维辛集中营中,全景监狱的不祥的可能性展现了它所有的令人恐怖的罪恶行为,希望呆在集中营并在将来能长期劳动而不是随时可能被处死的囚犯们——与同狱的犹太囚犯和吉普赛囚犯们不同——也通过团结一致的抵制来赢得条件的改善。)无疑,由“规训工厂”强制实施的规则是极为令人讨厌和憎恨的。但是,正如理查德·塞纳特(Richard Sennett)提醒我们的,

就这些时间表而展开的紧张谈判,同时成了美国汽车工人联合会(the United Auto Workers Union)和通用汽车公司(General Motors)全力关注的问题……惯例化的时间已经成为工人们维护自己的要求的舞台,一个加强权力的舞台……惯例能够贬损人,也可以保护人;惯例可以毁灭劳动,但也可以创造一种生活。<sup>①</sup>

在新的条件下,随着这些掌管权力者不再对惯例的监督管理感兴趣,而是宁愿依赖下属自信的普遍的缺乏,限制下

---

<sup>①</sup> Richard Sennett, *The Corrosion of Character: the Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York: Norton, 1998), pp. 42 - 3.

属自由的这些制约,并没有明显变得更为宽松起来;正如塞纳特指出的,“来自上面的控制”已经变得“没有任何形状”,但却没有失去它的任何力量。<sup>①</sup>似乎更糟的是,使人遭受痛苦的力量像以前一样被他们牢牢抓住,或许比以前更牢固,此外,它还变得难以察觉,实际上是不可能被瞄准的,因而也不可能对抗它并进行反击。减轻痛苦的殊死斗争不得不在黑暗中进行,而且往往没有确定目标,而是从一个偶然的目標转到另一个偶然的目標,每一次努力都毫不例外地变成远离目标的行动,即使偶然击中目标,也很难指望有真正的改观。真正应对这一痛苦负责的力量却能够放下心来,并保证无论因他们造成的痛苦引起的反应有多么强烈,这些反应都将被转移到其他目标上,而且几乎不会减损自己的行动自由。

半个世纪以前,通过一系列行为主义心理学家的试验,社会科学研究者们被引入人的精神活动中;饥饿的老鼠被赶到迷宫中一条弯曲而狭长的通道上,寻找每次都放在同一个地方的一小团食物,以便准确地标注出这些老鼠用来掌握正确道路所花的时间。在许多条小道中,只有一条相同的正确的道路。然而,只有少数人反对行为主义者的这一主张:即

---

<sup>①</sup> Ibid, p. 45.



适用于老鼠的东西也同样适用于人。而且反对者极少,并不是因为这种隐含的鼠/人相似性的明显可见或被普遍相信,而是因为这些行为主义心理学家的试验情境与当时想象的人的困境有惊人的相似之处:迷宫中只有几条正确的通道,其他许多通道都会让你迷路,它的壁垒非常坚固,不可穿越,也不可移动;永恒不变的规则决定着一个一劳永逸的回报正在遥不可及的终点等待着老鼠(人们);学会(牢记和习惯)正确转向以远离错误的技巧,成了生活艺术的本质。身陷迷宫的老鼠的这种人为设计的困境,就好像是生活在这个世界的人类困境的可信的实验室复制品。如果说今天行为主义心理学家的这种比拟已经失去了大多数的说服力,而且几乎已被遗忘,那并不是因为就这一类比的人这一方面而言,与老鼠精神上的近似性的隐喻被延迟地发现是使人不快的,而是因为,在坚硬的岩石中挖掘出的坚固的迷宫这一景象,不再与普通百姓在他们生活的这个世界中体验到的景象相吻合。一个完全不同的隐喻,埃德蒙德·雅布(Edmund Jabès)沙漠的幻象似乎比老鼠这个隐喻更符合人类的体验。在雅布的沙漠中,道路(这种道路有很多条,它们交叉着,没有一条能够指明方向)只是徘徊者们一行行易于被沙漠狂风刮走的深深的脚印。

在 21 世纪刚刚开始的我们栖息的这个世界,壁垒远非



坚固,而且非常肯定地没有被一劳永逸地修筑起来;因为它们显然可以移动,所以提醒生活的旅行者们在需要或冲动的连续变化后,应该反复地重新放置虚构的隔墙或屏障。或者,人们可以认为存在着一连串棉絮似的壁垒,在那里,铁壳曾经在马克斯·韦伯时代牢牢地粘合在一起;灾祸将会过去,暂时产生的裂缝将在一会儿后封住。人们还可以想象一个从公正的裁判员向运动员转变的世界,这样的运动员像其他所有喜欢耍花招的运动员一样,把手藏起来而一旦有机会就热衷于欺骗。

显然,日常生活过去常常被刻写于其上的、最坚固的铁壳是人们借以谋生的社会构架:是办公室或工厂,是在那里做的工作,是完成工作必需的技能 and 日常规则。因为被牢固地装进了那一构架中,工作只能被合理地看成是一种天职或一种生活使命:看作是一根所有其他生活都围绕它转动、所有生活追求都沿着它规划和设计的轴。现在,这根轴已经无可挽回地断裂了。它并没有像勇敢的新世界的代言人所希望的、想象出来的新情况一样变得“富有弹性”,而是变得脆弱和易碎。没有什么东西能够(也不应该)充满信心地被固定在那根轴上——信赖它的持久性将是天真的行为,并可能证明是致命的行为。即使是以其漫长而辉煌的历史而自豪的最令人崇敬的公司和工厂,也往往会在一夜之间悄然消

失；在工作完成之前很久，所谓永恒的、必不可少的“没有就不行”的工作（“cannot do without” jobs）消失了；曾经被热切追求、需求旺盛的技能正在老化，并且发现在预计的“销售截止日期”之前很久，就已经卖不出去了；工作程序在它被掌握之前就已经被彻底改变。“那堆在想象的道路尽头的食物”，其移动或腐烂的速度，即使是比饥饿的老鼠中最为聪明的老鼠设法掌握通往这一食物的道路的速度，还要更快……

然而，工作和生计的社会构架并不是惟一正在破碎的东西。周围其他所有的东西看起来都遭到了猛烈的破坏。再引用塞纳特的话来说<sup>①</sup>，在整个生活被进行或希望被进行的地方，“成了开发商竞相开发的地方，并繁荣起来，然后在一代人之内就衰退下去”。在这样的地方（越来越多的人渐渐知道这些地方，知道历经磨难的辛酸滋味），没有人“能长期见证另一个人的生活”。这个地方可能地理上很拥挤，不过它精神上的空虚也可能使居民害怕和厌恶。并不是这些地方蓦地出现，出现在没有留存在人们的记忆中的场所；并不是在抵押贷款完全付清之前，它们就开始衰退，就从一个友好的地方变成一个拒人于外的地方，并把不幸的居民推向另一回合的寻找住房的较量中。事实是，在这些地方，没有什

---

<sup>①</sup> Ibid. pp. 20 - 1.

么东西能很久地保留原貌,没有什么东西能持续得足够长久,持续到它被完全接受,持续到它为人所熟悉并成为一个渴望共同体、渴望家庭的人们所追求和向往的舒适、安全、温馨的港湾。友好的街角小商店不见了;虽然它们设法经受超市的竞争,它们的老板、经理和柜台后面的一张张脸变化得太频繁了,在大街上,在他们之中,再也找不到设法永久生存下去的人了。友好的当地银行或建设中的社区分行也不见了,它们被电话线另一端姓氏不明、没有人情味(甚至更常见的是电子合成的)的声音或者是被“为用户设计的”、然而又无限遥远、没有名字、没有表情的网络图像所取代。一周敲六次门并根据姓名登记居民住址的邮递员也不见了。现在只有百货商店和大街上的连锁店,它们希望能从一个又一个友好的兼并者或不怀好意的接管者中生存下来,但同时,又以把两次见到同一个售货员的机会降低为零的速度更换着职员。

似乎家庭事务在家庭内部并不比在大街上更为牢固。正如罗伯茨(Yvonne Roberts)尖刻地评论的:“在21世纪开始婚姻生活,看起来就像是借助用吸墨纸做成的纸筏去赶海一样愚蠢。”(*Observer*, 13 Feb. 2000)家庭在它的任何成员死后还能维持一年的可能性变得更少了:相比而言,个体的预期寿命倒显得更为不朽。一个普通的孩子拥有几个可选择的

祖辈家庭和“有家的感觉的住处”，每一个住处都是“出租时间”的地方，就像流行的海边胜地的假日寓所一样。没有一处感觉是真实的，“一个且是惟一的一个”住处。

总结一下：大多数被稳定和牢固地挖掘出来的定位点都不见了，这些定位点暗示着一个比个体生命的时间跨度要更为持久、更为安全、更为可靠的社会背景。“我们将再次相见”、我们将在未来漫长的时间里一再相见的确定性，因此还有社会被假定有一个漫长的记忆，以及我们在今天互相做的事情，在将来会让我们舒服或让我们难过的这种确定性；还有既然我们行为的结果将在行为明确结束后很久的时间里与我们相伴，那么我们互相做的事情的意义就能持续得更久的这种确定性，都消失了，将在不会消失的见证人的思想和行动中存在下去。

也就是说，所有这些以及类似的假设构成了共同体体验的“认识论基础”；如果“紧密结合的共同体”(*closely knit community*)这个经常使用的短语不显累赘的话——没有一个人类聚合体会被体验为“共同体”，除非它是从它们的兴衰历程中(这个历程共同经历了漫长的历史，甚至更长的频繁和密切地交互作用的预期寿命的兴衰历程)被“紧密结合起来的”——那么有人就会被引诱提起“紧密结合的共同体”。正是这种体验现在不见了，而且正是它的不存在被说成是共同

体的“衰退”、“死亡”或“消失”。这一点斯坦恩早在1960年就已注意到了：“共同体的纽带日益变得可有可无了……随着民族联系、地区联系、共同体联系、邻里联系、家庭联系以及最后与某人自我前后一致的理念的联系的持续弱化,个人忠诚的范围也缩小了。”<sup>①</sup>

这种不确定性,这种萦绕在这个流动的持续变化的社会环境——在这个社会环境中,在游戏的中途,不作警告或没有明确形式就改变游戏规则——中的男人和女人们心头对未来的不祥预兆和恐惧,并没有让这些受害者们团结起来:它把他们分离开来,让他们分裂。它对个体造成的这种痛苦并没有积累、没有累加或浓缩为一种通过共同的力量和一致的行动可以更有效地追求的“共同的事业”。在此意义上,共同体的这种衰落是永久存在下去的;它一旦开始,制止这一人类纽带分裂并寻找把已经分裂的东西再度联结在一起的刺激因素就会越来越少。个体孤军奋战的困境,可能是痛苦的、不讨人喜欢的,而一起行动的坚定而有约束力的承诺,可能预示着伤害要比收获更多。用吸墨纸做成的纸筏可能在获救的机会已经失去时才会被发现。

---

<sup>①</sup> Maurice R. Stein, *The Eclipse of Community: an Interpretation of American Studies*, 2<sup>nd</sup> edn (New York: Harper and Row, 1965), P. 329.

## 第四章

### 成功者的脱离

“成功者的脱离”(secession of the successful)这个短语,来自罗伯特·里奇(Robert Reich)的著作《国家的工作》(*The Work of Nations*):它指的是一些人——如果其他有不同思想的人不为他们、并且首先为在“自己做自己的事”的生活中享有特权而担心的话,这些人就不介意孤独——新的分离、冷漠、脱离和事实上精神和道德的“超国家性”。理查德·罗蒂<sup>①</sup>认为,通过集体的、团结一致的奋斗渡过大萧条(the Great Depression)<sup>②</sup>的这一代人的孩子,正是凭借父辈们的这种奋斗,生活在富裕的郊区并“决定拉起身后的吊桥”。确实,这些富有战斗精神的人们的孩子,因为有了父辈们为他们安置恰当的、防止个人不幸的集体性保障措施,因而获得了个人

---

① Richard Rorty, *Achieving Our Country, Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), pp. 86 - 7.

② 指 1929—1939 年发生在美国及其他资本主义国家的史无前例的经济危机(其实危机最严重的时期是 1929—1933 年,只不过在此后还经历了 5~6 年的萧条时期)。——译注



的改善。然而,他们并不喜欢被提起他们的自立是如何产生的;由于他们是像他们自己现在那样在行事,所以他们并不理解为什么其他人不会像他们那样。他们把自己对“依赖”的厌恶(他们不再需要这种依赖),重新锻造为对“依赖”(更不幸的人需要这种依赖,就像他们呼吸的空气一样没有就不行)的普遍的道德谴责。因此,罗蒂说,

在卡特总统和克林顿总统统治时期,民主党已经通过疏远工会和远离任何再分配的提法并转移到一个叫做“中间派”的无菌的真空中而生存下来……对美国政治家而言,收入与财富的分配,似乎已经成了一个过于容易引起恐慌的话题……因而在两大政党之间的选择,已经落到了在无所顾忌的谎言和恐怖的沉默中作出选择的地步。

当阿格里帕<sup>①</sup>在夸夸其谈地要求罗马平民留在罗马,并放弃主动脱离和抛弃罗马贵族的计划时,对他来说,发生了一些从来没有想到有这种可能性的事情。当获悉最终不是

---

<sup>①</sup> 阿格里帕(Meneniis Agrippa, 前63—前12),古罗马皇帝奥古斯都的亲密朋友、副手和得力将领,历任执政官、护民官和帝国宰相。——译注



罗马平民而是同时代相对应的那些人即古罗马贵族(有意或无意,但此后一直不断前进)决定“脱离”,选择退出约定并不再负任何责任时,阿格里帕将会非常震惊。今天的贵族不再需要共同体的服务;实际上,尽管他们能够想到,如果他们服从集体团结一致的需要,他们可能失去相当多的有利条件,但对呆在共同体内并与之相处能够带来他们没有为自己保障的或者说他们还希望通过自己的业绩来加以保障的东西,他们却并不能理解。

迪克·普恩泰恩(Dick Pountain)和大卫·罗宾斯(David Robins)<sup>①</sup>选择这个“酷”(cool)时尚作为“成功者的脱离”的精神症状和特性。当这种“酷”突然受欢迎,并像林区大火一样在后大萧条时期富人的孩子们中间流行起来时,它戴着一副背叛和道德更新的面具:它成了积极脱离满足于过去的辉煌并迅速耗尽新思想的、过时的权势集团的象征。然而现在,“酷”已成了主流世界观(*Weltanschauung*),如果说不是体现在坦率的(骗人的)自我吹嘘的话,那么就是其行为及行为所体现出来的偏好极为保守。那种日益保守的主流倾向,得到了消费者市场和曾经自主的政治机构可能遗留的可怕力量的

---

<sup>①</sup> Dick Pountain and David Robins, “Too cool to care”, extract from a forthcoming book *Cool Rules: Anatomy of an Attitude*, quoted after *The Editor*, 11 Feb. 2000, pp. 12 – 13.

支持。迪克·普恩泰恩和大卫·罗宾斯认为,这种“酷”,“看来正在盗用工作伦理标准,来让自己成为发达的消费资本主义的支配性思想倾向”。“酷”意味着“从感情、从真正的亲密关系的窘境中脱身,而转移到烂污女人的世界、随意分离和非占有关系中”。

鉴于对极端的政治选择已经完全失去信心,酷现在首先是消费。这是弥合矛盾裂缝的缺失的“黏合剂”——酷是通过购物来忍受降低的期望值的方法……个人品位被提升为完美的精神气质;你就是你喜欢的,因而你就是你要购买的。

尽管有着许多个人自主的借口,并且是在“我需要更多的空间”的口号下来进行的,但与个体想象并进行的自我探索的历程相比,从真正的亲密关系的窘境中脱身更像是兽群的逃窜。这种脱身几乎从来就不是独自进行的,逃亡者们渴望加入像他们一样的其他逃亡者群体之中,而且逃亡者的生活准则往往和那些生活中遗留下来的、被发现是压抑的东西一样苛求;随意分离的便利,产生了大量像没有例外条款的婚姻关系一样不容改变和难以对付的(而且可能是令人不快的)规则。这种自我选择的逃亡,其惟一的吸引力在于,没有

责任和义务,尤其是没有那种用“令人窘迫的亲密关系”把行动自由约束在共同体内的长期责任。随着责任和义务被短暂邂逅、“在另行通知以前”、“一夜情”(或一日情)所取代,人们用不着估量他的行为可能对其他人的生活所产生的后果。未来可能像从前一样模糊不清、令人费解,但至少这个在其他方面令人不适的特点,对像一连串事件和一系列新的开端一样的生活来说,并没有太大的影响。

克尔凯郭尔<sup>①</sup>发现,在诱使成功者脱身的生活,与莫扎特歌剧中塑造的唐璜这个人物身上所表现的病态之间,可能有一种惊人的相似性。正如克尔凯郭尔所发现的,唐璜的快乐,并不是要占有女人,而是诱惑她们;唐璜对已被征服的女人没有任何兴趣——他的快乐止于他胜利的那一刻。唐璜的性欲未必比常人更加饥渴或更加难以满足;然而关键问题是,既然他的生活是要保持欲望的存在而不是满足,那么这些欲望有多大总体上与他的生活准则无关。

只有在连续地完成,然后又从起点连续地开始这一

---

<sup>①</sup> Søren Kierkegaard, *Either/Or*, trans. David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson (Princeton: Princeton University Press, 1994); here quoted after David L. Norton and Mary F. Kille (eds), *Philosophies of Love* (Totowa: Helix Books, 1971), pp. 45 - 8.

意义上,唐璜才变成传奇人物,因为他的生活是没有任何连贯性的时刻的总和,他的短暂生活是片刻的总和,正如片刻的总和是片刻……

毫无疑问,选择引诱女人作为主要消遣,只是唐璜生活计划的一个偶然特性;它可能轻易地被各种不会减损唐璜生活计划的情趣的不同的快乐所取代。连续完成,然后又从起点开始,这就是唐璜生活准则的实质,而且比其他任何东西都更多地被一致适用于这一准则所要求的内容,即没有任何感情应该被固定,没有任何承诺应该执行,也用不着作出一致意见来对某人过去的快乐承担后果:换句话说,它假定了共同体的不存在。唐璜是孤独的,而且即使发现自己被其他像他那样的人所包围,也不会改变这种现状:一群唐璜并不能形成一个共同体。

今天已脱身了的成功者也可以这么说。严密守卫的、电子监视的、“门禁森严的共同体”,只是名义上的共同体而已,当他们赚到足够的钱或有足够的存款时,他们便购买一张进入这样的共同体的入场券,以便远离普通城市生活“令人窘迫的亲密关系”。它们的居民要有心理准备为之付出高昂代价的,是远离和摆脱入侵者的权利。“入侵者”是犯下了有自己的日常事务、按自己的方式生活之类错误的所有其他人。

其他的日常事务和可以选择的生活方式的近似性,削弱了这种“迅速地结束然后又从起点开始”的舒适,由此,“入侵者”被看成闯入者和恼人者而遭到怨恨。“潜行者”和“暗中跟踪者”是今天的唐璜所恐惧和仇恨的人,而且正是因为要摆脱这样的人——这种摆脱,有望由在这一范围巡视的全副武装的卫兵和密集的电子监视网络来保障——才使“门禁森严的共同体”变得如此诱人,受到热切的追寻,而且成了这些共同体的开发商和房地产公司在它们的商业宣传和广告传单中,比其他特点更着重强调的卖点。

然而,这个由新的精英居住的世界并不是根据“永久地址”(在过时的物理的或地形学的意义上)来界定的。除了e-mail地址和手机号码外,他们的世界没有任何“永久地址”。新的精英不是根据地域来界定的:它是真正的、完全的摆脱干系。只有脱身之所保证是共同体式的自由区,除了无法脱身的(偶尔也是令人愉快的)宾馆老板、房间服务员外,新的“全球性精英”是希望这里成为这样的区域的惟一居民。

在由弗吉尼亚大学文化高级研究所进行的一项“文化全球化的研究”<sup>①</sup>中,访谈对象——新的脱身者的相当具有代表性的男人和女人们——对那一点没有任何怀疑。AT&T公司

---

<sup>①</sup> “The Cultural Globalization Project”, *Insight* (Spring 2000), pp. 3 - 5.

一位经理声称,他和他的合作巡回推销员“把他们自己看成是那种恰好持有一本美国护照的世界公民”。正如调查报告的作者们根据收集的大量资料得出的结论:“他们把国家边界和民族—国家理解为与 21 世纪主要的生活行为日益无关的东西。”耐克(Nike)公司一位经理对他的超国家性深信不移,并鄙视那种以另外的方式思考的人:“只有那些政客才会关心国家的边界。”

然而,成为超国家的,这并不意味着会成为一个新的全球性文化综合体,甚或意味着在文化区域和传统之间建立起联系和交流渠道。在“超国家性的地域”与碰巧设有海外基地与路边客栈的土地之间,存在着即便有也是非常狭窄的接合部。正如弗吉尼亚的研究人员指出的,接受访谈的全球性的经理,

生活和工作在一个由在主要的全球性大城市中心——东京、纽约、伦敦和洛杉矶——之间不断旅行构成的世界。他们花在海外的时间不少于三分之一。当身居海外时,多数访谈对象往往会与其他“全球化者”相互交往和相互影响……无论他们走到哪里,宾馆、健身俱乐部、饭店、办公楼或机场,实际上都是相同的。他们有一种认识,他们栖息在一

个与不同民族文化之间、更为尖锐的分歧相隔绝的社会—文化密室当中……毫无疑问,他们是四海为家的世界主义者,但是,是通过一种被严格制约的和与世隔绝、超然物外的方式。

让我们弄清报告作者们(以及由学者和记者撰写的大量其他报告的作者,所有人都描绘了一幅惊人相似的图景)在这里谈些什么。让我们问一下“世界主义”(cosmopolitanism)这个词是什么意思,它往往被更多地用于描述“全球化者”的生活方式以及他们类似的自我描述上。这个新近流行的词语指的是哪种经历和哪种文化特征?

无论这个新的全球精英的“世界主义”在其他方面可能是什么,但它生来就是被选择的。奇怪的是它不能胜任“全球文化”的角色:这一模式不能被广泛传播、普遍分享,在改变人们的信仰/观点的使命上,不能用作被仿效的标准。就其本身而论,它不同于我们知道的和听说过的文化——那些“体面生活”的各种各样的模式,在整个现时代常常被理智的领导、导师、布道者和其他的“改革者”与“改良者”置于“人民”眼前。新的脱身主义者的“世界主义”生活方式并不是被大众模仿的,而且“世界主义者”并不是一种新的、更好的生活模式的鼓吹者,也不是这样一支力量的先锋。他们的生活



方式所颂扬的是地理位置的无关性,最引人注目的是,这种状态是普通大众、被牢牢束缚的“当地人”以及(以防他们不尊重这些约束)可能在“外面广阔的世界中”遇上的、表情阴沉、很不友善的移民局官员(而不是带着诱人的微笑的宾馆服务员)这些人所无法企及的。“世界主义者”的生存方式传达的意思是简单而直截了当的:我们在哪里并不重要,重要的是我们在那里。

新的世界主义者的旅程并不是发现之旅。尽管常常被全球旅行者及他们的传记作者们描绘为如此,但他们的生活方式并不是“混合的”,也不是因它喜好变化而特别显著。相同性是它最引人注目的特征,而且正是这种世界范围的消遣娱乐的一致性和世界主义者常去之地的全球性的相似性,才构成了世界主义者的身份认同,才在文化的意义上,理解和支撑着他们从各种各样的当地人中集体性脱身。在世界主义者群岛的许多岛屿中,公众保持同质,加入的规则是严格的,并被谨慎地(即使是在非正式的情况下)执行,行为准则是严密准确的,并且要求无条件服从。和在所有“门禁森严的共同体”中一样,遇见一个真正的陌生人并面临真正的文化挑战的可能性,被不可避免地降低到了最低限度;因为这些陌生人在为世界主义者岛屿的隔离和充满幻觉的自我封闭的服务中发挥了不可或缺的作用,所以他们不能在身体上

被驱走,但在文化上却被根除了——被丢进了“看不见的”和“认为是理所当然而不在意”的背景中。

此外,让我重申一次,新的世界主义的事务与文化—工业的全球性精英度过他们绝大部分时光的地方,是一个共同体式的自由区。这里是这样一个地方:和睦相处被理解为邂逅相遇者的同一性(或者更为准确地说是个人习性的无意义)和个体的无关紧要;个体性被理解为免除烦恼的便利(通过它,伙伴关系得以实行和保留)——每天都被遵循着,以排斥所有其他社会共同享有的惯例。“成功者的脱离”,首先是逃离共同体。

## 第五章

### 共同体主义的两个渊源

通过对新的世界主义的简短的审视,看来成功者并不需要共同体。那些成功者设法把法律意义上(*de jure*)的个体性(一种他们与其他现代的男人和女人们所共享的状态)重新锻造为事实上(*de facto*)的个体性(一种把他们与大量的同时代人分离开来的能力[*capacity*])。他们从严密的集体责任之网中可能获得的好处很少,但如果陷入这个网络中,却可能失去一切。在一项被过于低估的研究(这项研究在全球性的混血型的、自由漂泊的世界主义者的思想被提出并变成“喋喋不休的阶层”(chattering classes)的传说之前很久,就已经完成了)中,邓奇(Geoff Dench)<sup>①</sup>指出了促使所有能够承受它的人去选择它的共同体的特征在于:共同体理想的一个固有的部分是成员之间共享好处的‘兄弟般的责任’,而不管他们是

---

<sup>①</sup> Geoff Dench, *Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986), chapter 10.

多么聪明和重要”。单这一个特征就使得“共同体主义”(communalism)<sup>①</sup>成了“弱者的哲学”。而且我们可以评论说,所谓弱者,就是那些不能实现事实上的个体性的法律意义上的个体,而且,如果或当人们有权享有他们设法凭自己的智慧和努力获得的东西(而且仅仅是有权享有这些东西)这一理念代替了共享的义务时,就会中途退出。

功绩而且只有功绩才必须得到奖赏的这种理念,轻易地被加工成了一个沾沾自喜的特许状,通过它,有权势的人和成功者能够把社会资源中的大量好处授予自己。实际上,这个对所有人才开放的社会很快就变成了一个这样的社会:在其中,展现特殊能力的失败,足以成为把这些人置于一种屈服式生活境地的充分理由。

正如精英统治阶级的意识形态的胜利所必然导致的逻辑结论一样,这种展现特殊能力的失败,还逐渐被看成是把

---

<sup>①</sup> 有些社会学家把 communalism 理解为“社群主义”,这固然有一定的道理(这是一种基于其学科关怀和学术背景下的必然)。但由于这个词是由 community 演变而来,而 community 一词在本书中不能指代社会学意义上的“社群”,因而,至少在本书中,它不适于被理解为“社群主义”,相反,虽然略显生硬,把它看成“共同体主义”可能要更恰当一些。——译注

他们置于一种没有希望的悲剧生活境地的理由。这一必然导致的逻辑结论是：取消用来防范个人不幸的集体保障的福利制度，或者是把这些福利制度——它曾经被理解为一种没有歧视的兄弟般的义务和一种普遍的权利——重新改造为一种由“喜欢做善事的人针对需要这些善举的人实施的慈善事业。

如果没有严重地影响到他们拥有而且不打算交出的特权的社会基础，“有权势的人和成功者”就不会轻易地放弃精英阶级统治的世界观。而且只要这一世界观被承认并变成了公共美德的准则，共享的集体原则就无法被接受。造成不情愿地向别人口袋伸手这种局面的贪婪，并不是这一共享的集体原则的不可接受性的惟一理由，甚至不是其主要的理由。比仅仅是不喜欢自我牺牲更重要的事情是：恰恰是这个建立一种人人向往的社会区分的原则，在这里是危险的。如果是其他东西而不是个人功绩被确认为享受被提供的奖赏的合法资格，那么那一原则就将失去它授予特权以尊严的神奇能力。对这些“有权势的人和成功者”来说，对“尊严、价值和荣誉”的渴求矛盾地要求对共同体的否认。

无论这种情况有多么真实，它都不是全部的真理。“有权势的人和成功者”，与那些弱者或失败者不同，可能会仇视共同体的约束，但与其他男人和女人们一样，他们发现自己

生活在一个没有共同体的不确定的世界中,常常会不满意,有些情况下感到恐惧。自由与共同体可能会发生摩擦与冲突,但缺少其中一个或另外一个,都不会有满意的生活。

因为在这个产生了新的世界主义精英、但又被乌尔里奇·贝克(Ulrich Beck)出色地描绘为风险社会(*Risikogesellschaft*)的正迅速全球化的、解除控制的社会中的生活,是一种风险生活(*Risikoleben*),在这种生活中,“可控制性、确定性和安全性……的理念已经崩溃了”<sup>①</sup>;又因为在其他任何社会中,那种确定性和安全性——尤其是这种“肯定知道会发生什么事情”的给人以保证的感觉——都没有像在这个新的世界主义者栖息的界线不明、制度化不足、管制不足而且太频繁地失范的超国家性的领土上一样,崩溃得那样引人注目、突如其来,所以如果说有区别的话,那就是对两种要素的需要感觉变得更为强烈了。提到“崩溃”也许等于在给残余的确定性以过多的信任。并不是好似旧地图已经过时,而且在这个不熟悉的地方不再能可靠地指明方向,而是法规调查从来没有进行过,而且进行这一法规调查的机构还没有建立起来,也不可能在可预见的未来建立起来。通过它而把选择的难民运往境外的边境,从来也没有用地图标注出来;如果有

---

<sup>①</sup> Ulrich Beck, *World Risk Society* (Cambridge: Polity Press, 1999), p. 2.

人希望标注出来,那么,到目前为止还不存在适合于在一张地图上标注的永久特征。在这一点上,共同体并没有“被失去”,因为它从来也没有出现过。

在这里,不存在“否认某人的根源”的问题,因为没有根源可被否认。而且也很重要重要的是,这里并不存在否认对弱者的责任的问题,因为在严密守卫的大门内,并不存在弱者,更不用说对他们命运的责任了。事实上,并不存在不容改变的结构,不存在人们不能抛之身后的阶级出身,也没有挥不去或不容抛弃的过去。正如它是没有形状的、容易从任何设定的边界和任何固态的模子中溢出一样,全球性精英的超国家的栖息之所,看起来是舒服的、能够适应的,它易于被充满技巧的手所摆弄和展开。没有人会阻止一个人成为他自己那种人,似乎也没有人会阻止任何人成为除他以外的另外那种人。看来,身份认同只是一件选择和解决的事情,而且选择会受到尊重,问题的解决也会获得回报。世界主义者是天生的自然而然的文化主义者,他们那种文化主义的文化,是可以废除的习惯的会集,是发明与试验的基地,但首先是没有回程、没有位置的基地。

在前面引用的书<sup>①</sup>中,罗蒂把美国的“文化左派”(cultural

---

<sup>①</sup> Rorty, *Achieving our Country*, pp. 76-7, 79, 83.



Left)作为研究题材。总的说来,“文化左派”是一个与我们讨论中的新的世界主义精英部分相同的类别,它开始取代“伟大社会”时代的政治上结盟的左派,而且它的许多成员

专注于他们所称的“差别政治”(politics of difference),或“身份认同政治”(politics of identity),或“承认政治”(politics of recognition)。这一文化左派考虑耻辱要比考虑金钱更多,思考深层的、隐藏的精神性欲的动机要比考虑表层的、明显的贪欲更多……那个文化左派宁可不谈金钱。它的主要敌人是思想倾向而不是一系列的经济安排。

建立(然而也对新的界定不明的栖息地的“文化主义的”经验和日常做法进行反思)诸如妇女历史研究、黑人、同性恋者、西班牙裔美国人和其他如史蒂芬·科里尼(Stephan Collini)所概括的“受害者研究”的新的学科,是新左派不可否认的成就;然而,正如罗蒂尖锐地指出的,到处都找不到关于失业者、无家可归者或汽车式活动房居住者家庭的研究。它使“像帕特里克·布坎南(Patrick Buchanan)之流的、用恶言诽谤来蛊惑民心的政客,得以在政治上利用富人与穷人之间正在扩大的差距”。

在全球性商业和文化—工业精英的舒适的、易于适应的不定形的世界中(在这个世界,什么事情都可以做和重新做,没有什么东西能长期保持顽固不化),没有给难以控制的、艰难的现实(诸如贫困),因而或者也没有为被抛弃的耻辱和与无力加入消费者游戏相联系的羞愧留下空间。新的精英由于有足够的私人汽车,用不着为公共交通的恶劣状况而担忧,他们确实吊起了身后父辈们曾经通过的桥梁,而且还忘记了这些桥梁是通过全社会建设起来并发挥作用的——因而,如果情况不是这样,那么他们将不可能站在他们现在站立的地方。

实际上,新的全球性精英已经不再过问“公共交通”问题。“重新分配”绝对是不可能的,它应该与其他令人遗憾的判断错误一起丢进历史的垃圾堆里。现在回溯起来,那些错误判断应对压制个体自主性负责,并因而应对我们每个人都“需要有更多的”这种个体自主空间(正如我们都喜欢重复的)的逐渐减少负责。被看成是平等地分享共同实现的福利的地方的共同体、被理解为一种假定了富人的责任并给予穷人以一种这些责任有人承担的希望的和睦相处的共同体,也同样是不可能的了。

这并不是说“共同体”这个词已经从全球性精英的词汇表里消失了,也不是说如果提到它,就会遭到强烈反对和谴

责。这只是说,在全球性精英生活的“共同体”与其他那些弱者和被剥夺者的“共同体”之间,只有非常有限的相似之处。在全球性精英和被抛弃者的两种语言中的任何一种,“共同体”一词的含义,明显包含着不同的生活体验,并代表着形成了鲜明对比的极为不同的抱负。

无论他们多么珍爱他们的个体自主性,也无论他们对捍卫这种个体自主性有效地利用个人力量多么有信心,全球性精英成员偶尔也会感到需要归属感。知道自己不是孤独的以及别人也有和自己一样的个人渴望,这会产生使人放心的效果。从一个风险选择跌跌撞撞地到另一个风险选择(毕竟,我们都生活在这个风险社会中,在这个世界中的生活是风险生活),而且对他们作出的选择能否带来他们所希望的有益结果无法确定的这种人,将无法发现给予保证的尺度是错误的。

在我们这个时代,随着地方性褊狭观点和“地方性观点领袖”(这一问题,我在《全球化:人类的后果》[*Globalization: the Human Consequences*]一书的前两章中讨论得更详尽)缓慢然而又是无情的死亡,有而且只有两种权威——它们能够赋予他们宣布的看法或通过他们的行动所表现出来的看法以令人放心的力量——被保留下来了:即“知道得更好”的专家权威(他们的能力范围过于宽广以至不能被外行人员所探明

和检验)和数量权威(假定数量越多,他们是错误的这种可能性就越少)。第一种权威的性质,使得风险社会的超国家性变成了“走红的咨询业”的自然市场。第二种权威的性质,又使得他们梦想着共同体,并来赋予他的梦想的共同体以形状。

这种梦想的共同体是对充满于他们生活的身份认同奋斗的推断。这是一个思想相似和行为相似的人的“共同体”;是一个共同性的共同体——当它被投射在一个广泛重复、复制的行为的宽屏幕上时,看起来会赋予被选择的个体身份认同以牢固稳定的基础,不然,选择者将不会信任它并要去拥有它。当这些选择被周围的那些人一成不变地反复进行时,这些选择就把许多毛病消除掉,并且不再显得是随意的、危险的或值得怀疑的:如果他们还是保持孤立的状态,他们就将糟糕地失去这种用确定性来鼓舞人心的稳固性。而这种稳固性,是他们从大众壮观的分量借取来的。

然而,正如我们在前面已经看到的,进行身份认同奋斗的人们,他们畏惧最终的胜利,要比畏惧一连串的失败,程度更为严重。身份认同的建设是一个永无止境的、永远也不会完成的过程,因而必须保持这种状态以实现诺言(或者更为准确地说,是保持实现诺言的可信性)。在这个被身份认同斗争所笼罩的生活政治中,自行建立和自我主张是主要的有

奖比赛,而且自由选择同时是主要武器和最渴望的奖品。最终的胜利将一举取消比赛,解除武器并取消奖品。为了避免这种最终结果,身份认同必须保持一种弹性状态,并总是易于进行进一步尝试和改变;它必须是一种真正的“在另行通知以前”的身份认同。在一种身份认同不再令人满意时,或者说因为有来自其他可供选择的、更为诱人的认同的竞争因而失去了吸引力时,放弃一种身份认同的便利,远远比当前正在追求的或暂时占有并享受的身份认同的“现实”更为重要。

这种共同体的主要作用是,通过数字使人敬畏的力量,来证明目前选择的正当性,并且把部分严肃庄重贡献给烙上了“社会同意”烙印的身份认同。这种共同体必须有同样的特点。解散它必须和曾经组合它时一样容易。它必须是并且保持可变的弹性状态,永远也不要比“在另行通知以前”持续的时间更长,只等同于“满意持续的时间”。它的建立和解体必须取决于由那些组成它的人作出的选择——取决于他们赋予还是撤消对它的忠诚的决定。这种忠诚决不是一经宣布就变得不可撤消了:这种选择造成的联结不应该是 不便,更不用说是妨碍进一步的和不同的选择了。这种被寻求的联结不应该使那些建立它的人感到不便。用韦伯的著名的比喻来说,它是一件被追求的轻便的披风,而不是铁笼。

这些要求在康德《判断力批判：美学共同体》(*Critique of Judgment: the Aesthetic Community*)一书的共同体中得到了满足。身份认同看起来与美(*beauty*)共享着共同体的存在的地位：像美一样，除了广泛的协定和一致(明确的或默示的，通过判断的共识性的同意，或通过一致的行动表达出来)以外，它没有其他基础可以依据。就像美可以归结为艺术体验一样，我们正在讨论的共同体也是在这个体验的“温馨圈子”内产生并被消费的。它的“客观性”(objectivity)完全是用易碎的主观判断的细线编织出来的，尽管它们被编织在一起的这一事实，是用客观性的外衣来使那些判断显得更为生动。

只要它依然保持活力(就是说，只要它还在被体验着)，美学共同体就充斥着矛盾：既然它会背叛或否认其成员的自由，那么它就要求不可协商的证据，它就不得不大大地开放它的出入口。但是，如果它宣布因此而导致的联系力量的缺乏，那么它就将不能发挥这种使人放心的作用——对那些对它充满信任的人来说，这正是他们加入它的最初目的。正如捷克小说家/哲学家伊凡·克里马<sup>①</sup>(Ivan Klima)指出的，这就是为什么“替代的信念有一个有限的保留期限(*shelf-life*)，而且这种信念越是怪诞，它的信仰者就越是狂热”。通过选择

---

<sup>①</sup> Ivan Klima, *Between Security and Insecurity*, trans. Gerry Turner (London: Thames and Hudson, 1999), pp. 20, 27-8, 44.



表达的这些信念越不可信(因而它们被广泛接受的可能性就越少,更不用说牢固地坚持了),把无可否认的脆弱的信任者联盟聚合并巩固起来,所需要热情也就越多;而且因为激情是把充满信心的群体聚合起来的惟一的黏合剂,“判断的共同体”的“保留期限”就必定是短暂的。毕竟,激情是因它们无可救药的易变性和改变的方式而变得臭名昭著的。对美学共同体的需要,尤其是为身份认同的建设和解体服务的美学共同体的变化性,往往因为那些原因而变得具有和它的自我拆台同样多的自我存续力。那种需要从来没有得到过满足,而且它也从来不会停止去推动对这种满足的寻求。

由对身份认同关注产生的对美学共同体的需要,是娱乐产业特别受欢迎的放牧地:这种巨大需求解释了该产业惊人的和持续的成功。

电子技术的巨大能力,创造了能为无数距离遥远的观众提供参与和关注焦点问题的机会的奇迹。正是由于观众的庞大和集中关注的强度,个体才发现他(她)自己完全地、真正地“置身在一种比他有优势的力量面前,而且在这种力量面前屈服了”;由此,涂尔干<sup>①</sup>为由社会设计和实施的道德引

---

<sup>①</sup> Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 11<sup>th</sup> edn (1950), p. 122. here quoted in Anthony Giddens's translation, *Emile Durkheim: Selected Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), p. 100.



导的安慰力量限定的条件才被满足。现在这种道德引导是在美学意义上而不是在伦理意义上运行的。其主要传播工具不再是有远见的领袖的道德权威或者是利用说教的道德布道者,而是“被关注的名人”(他们之所以成为名人,是因为正被关注)的榜样力量;附加的法令和分散而粗暴的实施权力,都不是它的根本手段。与所有的美学体验对象一样,通过娱乐产业迂回进入的道德引导,是通过诱惑来行动的。对那些中途放弃和拒绝关注的人,没有任何惩罚,除非他们自己恐惧失去其他人(那么多!)喜欢和享受的那种体验。

名人权威是数量权威的派生物——它与观众、听众、购书人或唱片购买者的数量一起增长(和下降)。他们的诱惑力(因而还有给人以保证的力量)的上升和下降,与电视收视率和通俗小报读者量的摇摆同时发生;事实上,电视台的经理们对收视率的关注,有着比他们意识到的更深刻的社会学理由。紧跟名人业绩之后的,不是对娱乐无所事事的好奇或爱好。数量权威使得“公众关注的个体”变成了权威性的榜样:它赋予他们的榜样以额外的分量。确实,如果有许多人在密切注视着他们,他们的榜样就必定比单独一位观众从他(她)自己的生活经验中可能学到的东西要更“优越”。正如克里马援引巴拉德(J. G. Ballard)《千年王国用户指南》(*A User's Guide to the Millennium*, 1997)一书所说的,难怪

访谈节目充斥着无线电波,倾吐秘密太公开了,根本用不着去偷听。政客、电影演员、小说家和媒体名流几乎随时被无情地问及他们最受欢迎的话题,即他们自己。许多人在毫不掩饰地讲述着不幸福的童年、酗酒和失败的婚姻,而这些东西我们觉得即使是在最亲密的朋友中讲述也是令人难堪的,更别说是在完全陌生的人面前了。

这些劲头十足的观众试图在公众注目的人物的公开坦陈中发现某些给人以信心的东西,即他们自己非常熟悉的孤独不仅仅是可以接受的,而且能获得某些技巧和可以好好利用的少量运气。但是偷听名人心迹的观众,他们首先获得的回报是,极为怀念的归属感:他们日复一日(“几乎是随时”)被允诺的,是一个没有归属的共同体,是孤独者的和睦相处。听了不愉快的童年、一次次消沉和破碎的婚姻的故事之后,他们得到的保证是,孤独就意味着置身于一个大(而且非常著名)的群体之中,而且正是与它孤身奋战,使他们都加入到一个共同体之中。

克里马也说道:“在一个日益不确定的、动态的、可变的世界中,现在的人们需要偶像给予他们安全、持久和稳定的感觉”。是的,他们需要偶像,但是说他们需要偶像是为了

“持久和稳定的感觉”，却是克里马的错误。在一个声名狼藉的“动态的、可变的”世界中，周围人明显不具有的、个体独有的持久性和稳定性，将成为导致灾难的因素。需要偶像还有另外的目的：即作出这样的保证，那就是非持久性和不稳定性并非纯粹的灾难，事实证明可以有获得幸福的运气；人们可以在未来岁月中创造出一种切合实际的愉快生活。因此，偶像（真正被“需要的”）在表明不稳定性是值得珍惜和享受的空间的同时，又必须传递（事实上是体现）这样一种信息，即在这一意义上非持久性将保持下去。由于有了广告宣传产业，这里并不缺少这样的偶像。克里马列举了其中一些：

足球运动员、冰球运动员、网球运动员、吉他手、歌星、电影演员、电视节目主持人和顶级模特。偶尔——而且仅仅是象征性地——某些作家、画家、学者、诺贝尔奖获得者（难道还有谁在一年后还能记得起他们的名字？）或直到被人忘记之前的王妃（她的香消玉殒使人所想起了古代的殉道传统）也加入到这些人的行列中来。

可以看到，这种选择决不是随意的、动机不明的。正如克里马指出的，“没有什么东西像娱乐与身体美那样变化无

常,而且体现这些娱乐和身体美的偶像们是相当短暂的”。事实上,这才是关键所在。为了达到目的,偶像们必须足够光彩夺目,以使观众们为之倾倒,而且必须足够杰出,以时时刻刻都出现在舞台上;但他们又必须是转瞬即逝和飘忽不定的——因而迅速地消失在人们的记忆中,给那一大群等待机会的未来的偶像留下舞台。在偶像和他们的倾慕者之间,必须没有时间去积淀持久的情感,尤其是任何一个偶像都不能得到持续的关注。观众对昙花一现的东西依然着迷,而且这种着迷要超过偶像们的生命旅程。英年早逝的偶像们的坟墓,充当了观众生活过程中的里程碑,每到周年纪念日,他们就把鲜花摆在偶像们的坟墓之前,去凭吊他们;但是,观众们仍乐于从记忆深处回忆这些英年早逝的偶像。偶像们遵守的是“最大限度的影响和迅速过时”的模式,用乔治·斯坦纳(George Steiner)的话来说,在我们这个时代的“赌场式文化”(casino culture)的所有文化创造中,这种模式是普遍的。

偶像造就了一个小小的奇迹:他们使得不可思议的东西发生;不用真正的共同体,他们就能魔术般地让人有一种“共同体的体验”,唤起一种归属感的快乐,却没有被限制的不适。这种和睦感觉是真实的,是像真实的和睦一样被经历的,然而它并没有受到对个体欲望的冷酷、适应和免疫的破坏。涂尔干相信,这种对个体欲望的冷酷、适应和免疫,是现

实社会的特征,但超国家性的流动居民却当成是对自由不恰当的、难以忍受的侵犯。人们可能会说,偶像已经被要求适应并服务于被切割成一个个片断的生活。在他们周围形成的是现成的、使用方便的、当场消费的共同体——使用后,也完全可以被抛弃。这些是不需要经历缓慢地、悉心地建设的漫长历史的共同体,不需要费力地保证其未来。因为只要它们正被愉快地消费着,以偶像为中心的共同体就很难与“实际的材料”区分开来。但是与真正的事物相比,它们就夸大了避免令人讨厌的好处,夸大了避免普通礼俗社会(*Gemeinschaft*)<sup>①</sup>强加的东西的好处,这种社会具有在它们失去效用和不受欢迎之后,还要苟活下去的可恶的倾向。以偶像为中心的美学共同体的一个恶作剧是,把“共同体”从个体选择自由的可怕对手,转变为个体自主的表现形式和(真正的或虚幻的)再确认。

毫无疑问,并非所有的美学共同体都是以偶像为中心的。“万众瞩目的名人”的关键性角色也可以由其他的人物、

---

<sup>①</sup> *Gemeinschaft* 一词在德语中,是指礼俗社会,它是德国社会学家滕尼斯(Ferdinand Tönnies)在其著作《礼俗社会与法理社会》一书中阐述的,指由自然意志推动、以统一和团结为特征的社会结构,如原始的社会、家庭、宗族、宗教社区等团体组织。与它相对应的社会是法理社会(*Gesellschaft*),这种社会是指由理性意志推动、有明确目的、可改变手段以适应需要的社会结构,如现代政府、军队和企业的管理机关等。——译注

事情来充当,值得注意的是,它是真实或假定的、但引起恐慌的事物,如由威胁来扮演(比如,在已建好的居民区附近,打算建立一座收容所,或者,超市货架上堆满了对消费者会带来未知后果的基因食品);或者由一个“公众敌人”的人物来充当(比如,越狱在逃的恋童癖患者,或者一群刺眼的叫化子或是一群不宜看见的、简陋地睡在公众场所的、无家可归的流浪者)。有时候,一个美学共同体可能是围绕一件一次性发生的热闹事件而形成的,如一个流行的节日、一场足球赛或是一次为很多人谈论的、人头攒动的时尚展览。另一些美学共同体是围绕着“问题”而形成的,在日常生活中,许多个体正在独自与它作斗争,比如,减肥和增高;这种“共同体”产生于按周或按月来安排的仪式期间,然后再解散,并向它的成员保证说,用个人的智慧和技巧独自解决个人的问题,这是正确的事情,是所有其他的个体做了、而且有些人取得了成功的、从来没有最终失败的事情。

假如一个焦点可以被当作“钉子”,个人经历和处理的担忧和关注的事情被许多个体暂时地挂在上面,那么所有动因、事件和利害关系,不久又从那上面取下,再挂到其他地方,因此,美学共同体又可以被形容为“钉子共同体”。无论它们关注的焦点是什么,美学共同体的共同特征是它们的参与者之间联系的草率、敷衍以及短暂。这种联系是脆弱的、



短命的。既然事先就认识并认可它们可以根据需要来放弃，那么这种联系也就不会造成多大的不便，并且很少或者不会引起恐惧。

显然，美学共同体没有做的一件事情，是在它的追随者之间编织一张道德责任之网，并因而编织一张长期承诺之网。无论在美学共同体有争议的短暂的生命中建立起了什么联系，它们并没有真正地结合：可以毫不夸张地说，它们是“没有结果的联系”。当人们的关系真正变得要紧起来，也就是说，当它们需要对个体应变和能力的缺乏进行弥补时，它们往往就消失了。就像是供出售的主题乐园的魅力一样，美学共同体的联系是“被体验的”，而且是被现场体验的——不能带回家里并在日复一日的枯燥单调的日常生活中消费。人们可能会说，它们是“流动游艺团式的联系”，因而构筑这种联系的共同体也就是“流动游艺团式的共同体”。

然而，这并不是促使那些在徒劳无益地努力要变成事实上的个体的法律意义上的个体，去寻找能够集体性地弥补他们个体地缺乏和失去的东西的共同体的推动因素。事实上的个体是指，变成命运的事实上的主宰者，而不仅仅是通过公开宣言或自欺欺人来掌握自己的命运，而法律意义上的个体是指根据约定的个体，仅仅因为没有人会解决他们的问题，因而被告知要靠自己的智谋解决问题。他们追求的共同



体将是一个道德共同体,几乎在每一个方面,它都是“美学”共同体的对立物。这种道德共同体需要用长期的承诺、不可剥夺的权利和不可动摇的义务才能编织起来,正由于被期望(而且还有更好的制度性保证)的持久性,这样当未来被计划好、议案被设计好时,它们才可以被当成是已知的变量。而且这种使共同体成为道德共同体的承诺,将是一种“兄弟般的共同承担”的承诺,它重申的是每个成员享有避免错误与灾难(这是与个体生活分不开的风险)的共同体保障的权利。总之,法律意义上的个体(显然不是实际意义上的个体)可能从共同体的幻觉中理解的东西,是一纸确定性、可靠性和安全感的保证——在生活追求中,他们非常怀念这三种品质,而当他们在孤军奋战并只能依赖私人可支配的稀缺资源时,他们自己又不能提供这三种品质。

这两种完全不同的共同体模式常常是一起崩溃的,并在当前流行的“共同体话语”中被混淆了。一旦它们互相崩溃了,使得它们分离的那些突出的矛盾,就被歪曲为要通过哲学推理的严密才能解决的哲学问题和困境,而不是被看成它们本来就是如此的、真正的、社会矛盾的产物。

## 第六章

### 承认权和再分配权

“固态”(solid)状态下的现代性,它的一个非常突出的特征是这样一种“最终状态”——它是当前秩序建设要尽力达到的一个最终的顶点,而且在这一状态下它就会停止下来——的先验的、假定的(*a priori*)直观化,它假定这是一种“稳定的经济”、“完全平衡的系统”、“正义社会”的状态,或者是一套“理性法律和伦理道德”的规则。而另一方面,流动的现代性却按照股票市场或金融市场的模式来解放变革的力量:它让它们去“发现它们自己的基准”,然后继续寻找更好的或更为合适的基准——现在的任何基准和规定的临时性基准,都不会被看成是最终的和不可变更的基准。与决定性转变的精神一致的是,“流动的现代性阶段”的政治经营者和文化代言人,几乎都已经放弃了社会公正模式作为试错顺序的最终境界,而是相反地,赞同一种“人权”规则/标准/尺度,这种“人权”规则/标准/尺度,应该用满意的、至少是可以接受的共处形式,来指引永不停息的试验。

如果社会公正的模式要努力成为根本性的、无所不包的模式,那么人权原则就不得不保持一种正式的和可以调整的状态。那一原则的惟一“基本内容”,是这样一个持续性的要求——即表达过去的和未实现的权利要求、明确阐述新的权利要求并争取对那些权利要求的承认。它假定,至于在无数的权利中、在为这种承认而大声疾呼的众多的团体与类别中,哪些被忽视、哪些被疏忽、哪些被拒绝承认或没有被充分满足的这个问题,不是也可不能是被预先取消或决定的。回答这一问题的可能的答案,原则上从来就不是绝对的、封闭的,而且当前被接受的对答案的每一种选择,也是可以重新商量的;实际上,是可以“侦察的”——这即是说,重复性的力量较量,应该揭示对手究竟能够从它现在的位置上做出多少让步,它现存的特权到底有多少可能被迫或被说服放弃,而且它的权利要求中,到底哪一部分可能被迫、被说服或被胁迫承认。由于它的所有这些普遍性的抱负,要求尊重“人权”和要求得到承认的实际后果就是,不断开辟新的正面战场,划定并重新划定分界线,沿着这些分界线,不断展开新的冲突。

正如乔纳森·弗里德曼<sup>①</sup>曾经指出的,现在我们已经陷入

---

<sup>①</sup> Friedman, “The hybridization of roots and the abhorrence of the bush”, pp. 239, 241.

了一个迄今为止尚未探明的、没有现代主义的现代性的世界：当我们持续地被这种非常现代的激情（为了解放所犯的过失）所驱动时，我们就不再能接受这种最终目的或目的明确的观点。这本身就是一个可怕的突变：尽管如此，已经改变的东西并不止这些。超国家性的、不再对“契约”（特别是那种承担义务的、长期的、“至死方休”的契约）感兴趣或者根本就憎恨这种契约的新的全球性权力精英，即使不是全部，也几乎完全放弃了用立法来规范新的更好的秩序这一现代精英的抱负——但也失去了它曾经对秩序进行控制和日常管理的贪婪的欲望。“高文明、高文化和高科学”（high civilization, high culture, high science）工程——如果不是在实践中那也是在他们的意图中把这些东西集中和统一起来的——不再流行，而且那些显现的和偶尔被公开的东西遭到与其他科幻小说式的产品的同等对待：它们被珍视，主要是因为它们的娱乐价值，以及引起的转瞬即逝的兴趣。正如弗里德曼指出的，“在现代主义的衰退期……剩下的东西仅仅是差别本身以及差别的积累。”就差别而言，并不缺乏：“一件现在还没有发生的事情是边界的消失。相反，它们看起来正在我们这个世界的每一个正在下降的邻里关系的新的街角上建立起来。”

“人权”的实质是，尽管它们应该独立地（毕竟，它们意味

着这种让某人自己的差别得到承认并因而可以保持这种差别的应有权利,而用不着担心被训斥或被惩罚)被享受,但它们不得不被集体地来争取和赢得,而且只有被集体地争取,它们才可能得到承认。因此,有了对划清边界和建立严密守卫着的边防检查站的热情。为了变得“正当”起来,差别必须由数量多到足以被考虑到的决定性的一群或一类个体来分享:在证明这种权利要求的正当合理上,它需要变成一种集体性的利害关系。然而实际上,它沦落到了对个体行动控制的地步——对某些个体的始终不渝的忠诚的要求,被认定为差别的载体,通过这一载体,来要求对这种差别的承认,而又对所有的其他人关死进入之门。

个体权利的斗争与分配,引发了挖掘战壕、训练和武装攻击部队的紧张的共同建设:不但阻止入侵者的进入,也防止内部人的离去;总之,严密控制出入口。如果说差异和保持这种差异凭其本身就是一种价值,是一种值得不惜任何代价去斗争和保持的品质的话,那么入伍、集合并开始行进的嘹亮的号角就已经吹响了。然而,首先,这种差别——它适合于被承认是一种可以归入“人权”这一总类目下的对权利主张的应有权利——必须被发现和被理解。幸亏有了对所有这些推理的组合,“人权”原则才发挥了一种促使差别的生产与自我维持以及围绕它建立一个共同体的努力的因素

的作用。

因此,当南希·弗雷泽(Nancy Fraser)<sup>①</sup>抗议“差别的文化政治与平等的社会政治的广泛分离”,并坚持认为“今天的公正既要求再分配也要求承认”时,她是正确的。

一些个体和团体,它们作为文化价值制度化模式——它们没有平等地参与到这种文化价值模式的建设中来,而且这一模式贬低了它们独有的特性或贬低了归属于它们的独有的特性——的一个结果的在社会互动中的完全角色的地位,遭到了简单的否认,这是不公正的。

因为一些到现在应该明确的原因,“承认之战”的规律,促使这一战争的参战者把这一差别绝对化。在任何承认要求中,存在着一道原教旨主义式的难于调和更别说是消除的倾向,而且它往往使得对承认的要求,用弗雷泽的词汇来说,具有“宗派”色彩。把这一承认问题置于社会公正的框架内,

---

<sup>①</sup> Nancy Fraser, “Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation”, in Detlev Claussen and Michael Werz (eds), *Kritische Theorie der Gegenwart* (Hanover: Institut für Soziologie an der Universität Hannover, 1999), pp. 37 – 60.

而不是置于“自我实现”的背景环境中(与当今支配性的“文化主义”趋势相吻合的是,比如说,查尔斯·泰勒或阿克赛尔·霍耐特[Axel Honneth]就宁可把这一承认问题置于“自我实现”的背景环境之中),可能会产生解毒的影响:它可能从承认要求的刺激中,清除掉宗派主义的毒素(连同它所有的不讨人喜欢的结果一起清除掉:身体的或社会的分裂,联系的断绝和自我维系的相互加剧的敌意)。在平等的名义下表达出来的再分配的要求,是融合的途径,而完全被剥去了文化差异的承认的要求,又在促进着分隔、分裂以及最终促使对话的破裂。

最后但并非最不重要的一点是,把“承认之战”与对平等的要求重新统一起来,也可以阻止承认差异陷入相对主义的绝境中。事实上,如果“承认”被界定为平等参与社会互动的权利,而且如果那一权利接着又被看成是一件社会公正的事情,那么(再一次引用弗雷泽的话来说),并不能因此说“每个人都有得到社会尊重的平等权利”(换言之,所有价值都平等和每一种差异都值得培育,这只是因为它是一个差异),而只能说“每个人在同等机会的平等条件下,有追求社会尊重的平等权利”。当被迫放置于自作主张和自我实现的框架中并允许呆在那里时,承认之战就暴露了它们好战的(而且,正如近期的经验已经充分证实了的,它们最终是种族灭绝性的)



潜在性。然而,如果它们回归到它们所属的社会公正的错综复杂的问题群,那么承认的要求和承认的努力争取的办法,就会变成可能最终导致新的一致性的进行相互承诺和进行意义深远的对话的肥沃土壤——实际上,这是“道德共同体”活动范围的一种扩大,而不是缩小。

所有这些并不是一个哲学诡辩的问题;并非这种观点的哲学精确性或理论化的方便性在这里好像有问题,也并非极为肯定地像是失去了自我。人们可能会说,分配性的公正及承认的办法的结合,是在“流动的现代性”——或者如弗里德曼所说的“没有现代主义的现代性”——的状况下,社会公正的现代前景的一个自然结果。正如布鲁诺·拉图尔(Bruno Latour)<sup>①</sup>所认为的,这种流动的现代性的状况,是一个顺从持久共存的前景的时代,因而是一种比其他任何东西都更为需要和平友爱地共处的艺术的状态;是一个不再抱有(或者不再希望)人类悲剧能一次性地、迅速地被消除而后就出现一种没有冲突也没有痛苦的人类状况的希望的时代。如果说“美好社会”的理想是要在流动的现代性的社会环境中保留它的意义,那它必定是一个关注于“给每人一次机会”并因而消除阻碍这一机会被接受的许多障碍的社会。现在我们知道,我

---

<sup>①</sup> Bruno Latour, “Ein Ding ist ein Thing”, *Concepts and Transformations* 1-2 (1998), pp. 97-111.

们谈论的这些障碍,是不能通过强加另一种按计划建设的秩序来一举消除的,因而惟一可行的途径(通过它,“正义社会”的前提条件能被满足)是,逐个地消除阻碍机会公平分配的障碍,就好像因为有了持续的承认的权利要求的表达、追求和吐露,它们才得以被公开并为公众所注意。并非每种差异都具有相同的价值,有些生活方式与和睦相处的形式,从道德意义上来讲,要优越于其他的方式;但是,并不存在任何弄清什么方式是什么的方法,除非每一种方式都被给予相同的讨论并显示自己的机会。哪一种生活方式最终会在遥远的谈判尽头出现,这不是一个预先决定了的结论,而且不能事先就根据哲学家的逻辑规则推断出来。

正如康内留斯·卡斯托里亚迪斯(Cornelius Castoriadis)<sup>①</sup>强调的,“事实上,任何问题都没有被事先解决。在不完全知道和不确定的条件下,我们不得不创造这样一个美好的社会。自主的计划只是目标和指导原则,它并没有为我们有效地解决实际情况。”我们可以说,表达和追求承认这一权利要求的自由,是自主的基本条件,是我们生活的社会的自我建立(因而,从潜在的意义上说,是自我完善)的实际能力;而且它给予我们这样一个机会,任何不公正或剥夺,都不会被禁

---

<sup>①</sup> Cornelius Castoriadis, “Done and to be done”, in *Castoriadis Reader*, trans. David Ames Curtis (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 400, 414, 397 – 8.

止、被掩饰、被忽视,否则在呼吁解决的一系列“问题”上,都无法占据合适的位置。卡斯托里亚迪斯指出的,

整个事情都是社会创造性——如果这种创造性被激发出来,将再一次把我们今天能够想象的所有东西远远地抛在后面——的运用……今天,要“合理地说服”人们,就意味着在他们实现自主时支持他们。

卡斯托里亚迪斯费尽苦心地强调,他并不会“不管他们是什么和他们要做什么”,就简单地把别人的差异尊重为差异。对“人权”的承认,争取承认的权利,不能等同于签署一张空白支票,也不意味着对生活方式——承认已经被或将要被争取——的先验地接受。相反,承认这种权利是引起对话的缘由,在这个过程中,差异的优点和缺点能被讨论并(很有希望地)达成一致,因此,它不仅完全不同于拒绝承认人类可以采取的形式具有多元性这种普遍性的原教旨主义,而且根本区别于由一种所谓的“文化主义”政策——这种政策假定了差异的本质主义(essentialist)特征,并因而也假定了在不同的生活方式之间谈判的无效性——的某种多样化所推动的这种宽容。卡斯托里亚迪斯表明的这种观点,不得不在两条

战线上来对它的事实进行辩解：一方面，对它采用文化圣战形式和强制性的同质化(homogenization)的契约进行辩解；另一方面，它对脱身所表现出的这种傲慢自大、冷酷无情的漠视进行辩解。

无论“承认”这一问题是在什么时候被提出来的，这都是因为某一类人认为他们自己遭到了相对剥夺，而且认为那种剥夺是毫无根据的。正如我们根据小巴林顿·摩尔(Barrington Moore Jr.)对不平等的经典研究可以知道，只是因为各种类别的人都发现自己处于不平等的状况之中(如果情况真是如此，那么在人类历史的大多数时间中，奋起反抗的相对不足，这就是一个不可思议的谜了)，所以对剥夺的抱怨在过去几乎从来没有被提起过。对于一个外界的观察者来说，无论低下的生活水平有多么难以忍受、悲惨和令人憎恶，但在通常情况下，如果它们还将长期继续保持这种方式，并开始被牺牲者们习惯化为“很自然的”，那么它们就总是被逆来顺受地忍受着，而激发不起任何反抗。被剥削者和被剥夺者，与其说是反抗他们生存的恐怖，还不如说是反抗“工资的改变”，反抗比以前要面对更多的需求或反抗比以前得到的报酬更少；总之，不是反抗令人难受的状况，而是反抗他们已经开始习惯并忍受的情况的突然变化。他们可能反抗的这种“不公正”，与其说是以他们昨天的情况来度量的，还不如说是根据

他们与周围人们的容易招致不满的比较来测量的。

随着现代性的出现,那种在人类历史大多数时期行之有效的准则开始失去它的规制潜力,而且到现在为止,它也同时失去了它的力量。现代生活的两个方面,比随之而来的由现代性引起的任何其他变化,都更加迅速地削弱着那种力量。

现代生活的第一个方面,是作为最高生活目标的快乐或幸福的声明,以及以社会及其权力的名义作出的承诺,这种权力确保可获得的全部幸福和快乐保持持续增长的状况。正如哈维·福格森(Harvie Ferguson)<sup>①</sup>指出的,资产阶级世界观——它同时又是资产阶级的基本特征、先导和永不停息的、无限发展的现代戏剧的无意识的编剧——“可以被理解为……由规约式的贪得无厌性所指引的对快乐的追求”。然而,让我们注意,一旦它成了生活的主要目标及生活成功标准,那么,对快乐的追求就会抵消掉历史的权威,这一历史的权威使得小巴林顿·摩尔的前现代农民去尊重旧权利旧方式(*Rechtsgewohnheiten*),并且如果(而且只有)古代的风俗习惯陷入危险境地时,使他们感觉必须进行斗争。不快乐只是以前一些日子的事这种观点,不再是一个可以沾沾自喜的理由。通过记忆来度量自己的状况的公正,就不再有任何意义

---

<sup>①</sup> Harvie Ferguson, *The Science of Pleasure* (London: Routledge, 1990), pp. 199, 247.

——然而,存在着把自己的状况与当前提供的快乐进行比较的种种理由,其他人沉醉于这种当前的快乐之中,而自己却得不到这种快乐。因此,“不公正”改变了它的含义:现在的意思是指,在向更加快乐的生活共同前进的道路上,它被抛在了后面。

正如雅克·艾鲁尔(Jacques Ellul)<sup>①</sup>曾经指出的,

在以往的过程中,人们为自己设定了许多目标,而这些目标不是来自对幸福的渴望,也没有激起他们以幸福为目标的行动;比如说,就生存问题、社会团体的结构、戏剧、技术操作或意识形态而言,对幸福的全神贯注从来没有出现过……(因此,现代革命宣布下面这些可能性,就是一个新鲜事物)创造富足繁荣并因而确保一种更好的物质生活、一种更容易的生活的可能性,消除危险、劳累、苦役、疾病和饥饿的可能性。

现代社会宣告了这一幸福的权利:它不仅仅是生活水平的改善,还指证明(或者是在那一程度无法不断提升到更高

---

<sup>①</sup> Jacques Ellul, *Métamorphose du bourgeois* (Paris: La Table Ronde, 1998), pp. 81, 91, 94.



的高度时,谴责)社会及其所有工作正当的有关男人和女人们幸福的程度。对幸福的追求和对实现幸福的渴望,将变成而且将继续是“个体参与社会的根本动力”。由于承担了这样一种角色,对幸福的追求,就不得不或迟或早地从一种纯粹的机会,转变为一种责任和最高的道德准则。现在被指责或被怀疑阻碍这一对幸福追求的障碍,已经变成了不公正的制度,并成为反抗的合法的理由。

第二个方面的开始只能被期待着;它不得不在正在讨论中的价值论革命后才发生。它关注的是“相对剥夺”的含义。这一相对剥夺可能引起不满和革除性的行动:它已经从历时性的(*diachronic*)(以过去的状况来衡量)变成了共时性的(*synchronic*)(以其他类别人的同时的状况来衡量)。这一参照框架是一种开始被当成“正常”来接受的被牢记的状况,在这一框架内,一种令人不快的生活状况常常被看成是“剥夺”,因而还被看成是“不公平”(这即证明反抗的正当性)。“剥夺”意味着对规则的违反,是一种不正常;为了看成是对公正的一种破坏,现在的状况必定已经变得比记忆中的状况更为糟糕。然而,随着允诺幸福稳定增长的现代性的来临,正是生活水平的持续不变和看不到明显的改善,成为剥夺的一种标志;如果与某人自己不一样,其他类别的人生活水平提高了,或者说,如果他们的生活水平比某人自己的生活水

平增长得更快和更为引人注目,在昨天已经被悄无声息地忍受的状况,也可能被重新看成是一种剥夺,并被认为是公正的破坏。现在要紧的是“收入的差别”。像这样的财富与收入的不平等,既不能看成是公正的,也不能看成是不公正的——不管是否喜欢,“事情就是那样”;但是某人自己的生活水平与上面那些人的财富之间差距的任何扩大,或者说,把某人自己的地位与下面这些人的地位直接分开的这种差距的愈合或缩小,就触犯了公平感,并且会引起再分配的主张和要求。

在为数众多的收入差异当中,哪一个可以被选择为被密切关注并成为争论焦点的分配正义的基准,这不能由数字的客观大小来决定。其决定性的因素,是不同付酬的类别之间的社会接近或社会差距和它们之间的相互作用的强度。正如马克斯·韦伯指出的<sup>①</sup>,条件和地位的相似性并不会自动地保证行动的一致,就像差异未必导致冲突一样。一致性与冲突要出现,一个由相似单位组成的纯粹的聚合体,必须首先被转变为一个一致行动的共同体,然后,这一被转变成的共

---

<sup>①</sup> Max Weber, *Theory of Social and Economic Organization* (part 1 of *Wirtschaft und Gesellschaft*, trans. A. R. Henderson and Talcott Parsons); *Max Weber: the Interpretation of Social Reality*, ed. J. E. T. Eldridge (London: Nelson, 1971), pp. 87, 90.

同体可以反对被当成“首恶”而被驱除的另一个集团,它要么被当成是一个容易招致不满、然而又是合法比较的目标,要么被当成是一个应对分配不公负责的代理机构。“身份认同的事实或特殊情境下——在这一特殊情境中,一个给定的个体和其他许多人,发现他们的利益是被限定的——的相似性”,并不足以把个体地遭受剥夺这种简单的相似性,转变成为一个准备为“共同利益”而斗争的共同体。在满足这种转变发生的附加条件中,韦伯列举出了集中关注于“直接的利益冲突必不可少的对手的可能性,和易于形成团结的技术操作的可能性”。让我们注意一点,这两种条件指的都是“结合”:自然发生的“利益共同体”成员之间的紧密的联系,以及与那些被假定为是这些利益威胁的人的长期接触。

根据韦伯论述的为“利益共同体”的出现而必须实现的前提条件,在今天一个都没有得到满足。首先,“身份认同或特殊情境下的相似性”——由于有了集体商谈机制和集体签署、集体性约束的契约,韦伯才认为它理所当然——不再被视为是有保证的。由于这种同盟失去了作为集体性主体的能力,而且几乎不能引起一个持久的一致行动,这种“特殊情境下的身份认同”,就根本不是不证自明的,而且它已经不再是雇员的首要的体验。报酬往往是被个人地确定的,晋升和降职不再受非人格化规则的支配,职业生涯也绝不是固定

的；在这种情况下，与和“其他境遇相似的人”联合起来相比，个人的竞争要重要得多。

然而，更为重要的是，同“其他境遇相似的人”的联系，往往是脆弱的、短暂的。实现和巩固人们之间的这种联系是一件费时的事情，而且它的收益只能寄望于遥远的前景。然而今天，和睦相处往往是短暂的、没有前途的——更别说是让它的未来有所保障。同样的情况适用于“利益冲突可能集中于其上的那些对手”；他们和利益同盟的潜在的成员一样，也是变动不居、反复无常的。原本可能的利益共同体在出现之前就注定要失败，而且在它有充分的时间去凝聚前，往往就已经破裂了。无论是在这种共同体的内部还是外部，没有任何足够强大的动力或压力，来使它的边界保留在合适的地方，并将它变成一条战线。

相似性不再能保证相互作用的强度；最为关键的是，无论在这一相似性的基础上可能出现什么样的相互作用，都不能相信它会长期持续下去，而且把个体生活的期望置于相互作用的长期性这种希望中，都不再是一个可以采取的明确的或理智的举动。由于缺乏比较的共同的基础，“相对剥夺”失去了它的绝大部分意义，而且还失去了它在地位评估和生活策略选择上发挥的绝大多数作用。尤其是它曾经强大的产生共同体的能力已经所剩无几。它引起的对不公正和不公

平的认识,像在界定现代性的“流动”阶段的脱身时期的其他许多东西一样,经历了个体化的过程。不幸被认为是应该独自承受和解决的,特别不适合于逐渐扩大为一个寻求集体解决个人不幸的利益共同体。

一旦不公平失去了集体特性,人们就可以等待着“参考群体”(reference groups)<sup>①</sup>——在整个现时代,它作为衡量相对剥夺的基准发挥了作用——的死亡。这确实是正在发生的事情。在对其他人的幸运或不幸(除了被理解为个人交上的一次好运或个人遭受的一次厄运——“自然灾害”,比如地震、洪水或旱灾,几乎是惟一的例外;然而,既然无论怎样异想天开,人们也无法想象通过一个联合力量的行动来避免这种灾难,那么,这些例外就很难阻止集体行动的贬值或恢复它失去的价值——的打击之外,它们首先是这些人自身勤奋或懒惰的结果)的认识中,纯粹是个人追求的生活体验听到了回声。总的看来,如果做一些招人反感的比较,往往会激

---

<sup>①</sup> “参考群体”(reference groups),这是一个社会学和心理学的术语,它是指个人乐于成为其成员而往往又难以加入的群体,个人态度的形成受这一群体的规范支配。在这个时代,人们的目标和态度依据的是特定群体的准则。与此相反,“普遍观照”是指,个人目标的制定,依据的是周围的个人或人群的状况和处境,人们在制定目标时,首先观照他人的情况。周围人的处境和状况是变动不居的,因此,在这个时代,人们的目标也会经历很多大的变化。——译注

发出个人的嫉妒和对自己狡诈的更强的关切,而不会激起集体性的冲动和反应,并推断出一幅群体利益冲突的景象。

“参考群体”的崩溃和相对剥夺观念的个体化,与现代时代史无前例的实际财富收入差异的惊人增长是一致的。毫不夸张地说,穷人与富人、更穷的人与更富的人之间的差距,无论是在社会阶层之内,还是在社会阶层之间,到今年,都在全球范围内在每一个国家内扩大。在美国,这个世界上最富裕的国家,同时也是利益冲突的中心和证明要求正当的战场,1999年大企业老板的收入是体力劳动者收入的420倍(而仅仅在十年前,他们的收入只是体力劳动者的43倍)<sup>①</sup>。这不仅仅是一个收入极端化的问题;也不仅仅是这样一个问题,即一小部分自信的全球性精英给予自己好处,却没有人有足够强大的力量阻止或取消,而当其他每个人加入一场奢华的消费者盛宴时,一个某种程度上更大、然而相对而言也是小部分的没有固定职业的人口却被排除在外。正如理查德·罗蒂指出的<sup>②</sup>,

从第二次世界大战开始并持续到越南战争时期的

---

① Loïc Wacquant, *Les Prisons de la misère* (Paris: Raisons d'Agir, 1999), p. 70.

② Rorty, *Achieving Our Country*, pp. 83 - 4.



白领工人的中产阶级化,已经被中止了,而且这一过程已经开始逆转。美国现在正出现中产阶级的无产阶级化……现在,问题是一个夫妇双方都从事专职工作的普通家庭,一年是否能够给家里带来3万美元以上的收入……但一年3万美元的收入,并不可能住上属于自己的房子或是付得起体面的日托所的费用。在一个既不相信有公共交通也不相信有国家医疗保险的国家,这点收入只够一个四口之家维持一种并不体面的勉强糊口、吃光用光的生活。这样一个依赖这份收入勉强对付过去的家庭,将不断地为降低工资和裁减职员担心,遭受着甚至是为一场短时间的疾病造成的灾难性后果而担心的折磨。

这两种发展——集体性再分配要求的崩溃(更一般地说,是社会公正的准则被那些对沦落为文化差异的差别尊重的准则所代替)和不平等失去控制的增长——是密切联系在一起的。这种同时并不是偶然的。把对承认的要求从再分配的意义上解放出来,这等于是通过切断它的社会资源,来使由“流动的现代”生活的不确定性引起的个体焦虑与担心

的不断增长远离政治领域,这是可以具体化为救赎行动,并因而能够迅速解决的惟一领域。

韦伯在描绘和勾勒经由地位相似性而导致共同体行动的发展道路时,他有充分的理由来作出许多关于社会环境——正是在这一社会环境中,这种转变和过渡才会发生,而且这种社会环境正是使得这种过渡和转变有可能的必需条件——特性的不言而喻的假设。然而,再也不能做出这些假设了:这个社会环境已经发生了改变,变得不为人们所认识。这种变化的一个最为重要的方面,是“承认问题”从再分配问题中解放出来。现在,对承认的要求往往被表达出来,却与分配公正无关。在这种情况下,同样可以作出不言而喻的假设,但与韦伯的假设不同,它们是违反事实的。毕竟,被假设的是,已经被合法地加以保障的选择自由,意味着自由的选择——然而,情况显然并不是这样。在通往承认的“文化主义”人权观的道路上,过一种富足生活和体面生活的人权的未竟任务被置之脑后了。

## 第七章

# 从平等到多元文化主义

在当代世界,传统类型的共同体的非常残酷的瓦解过程的一个显著的例外似乎是:所谓的“少数民族”(ethnic minorities)<sup>①</sup>。这些少数民族看上去完全保留着共同体成员资格的归附性(ascriptive)特征,也就是共同体持续性再生产的条件。然而,根据定义,归附性不是一件选择的事情;而且事实上,对于作为共同体的少数民族的再生产起着中介作用的这些选择,是强迫的产物,而不是自由选择的产物,而且它们与那种归功于自由社会被解放的消费者自由地作出决定的选择,很少有相似之处。正如吉奥夫·邓奇(Geoff Dench)<sup>②</sup>曾经指出

---

① 在本章中,“少数民族”(ethnic minorities)一词的含义,不能完全等同于民族学意义上的“少数民族”。它既指民族学意义上的、固定生活在某一国家某一地域内、人口占少数的种族血统上的少数民族,还指基于身份、地位、文化、收入等差异而存在的、心理学意义上的“少数民族”(在这里更准确地说,应该是指少数人或少数群体,但因为用的都是同一个词,所以在本章当中,统一译为“少数民族”)和海外移民。——译注

② Geoff Dench, *Minorities in the Open Society*, pp. 23 - 6, 156, 184.

的，

“共同体的价值”，围绕着理论上无可逃避的集团成员身份而转……集团成员身份被强大的集体归附于弱者身上，而很少考虑这种指定的身份认同是否有一个主观的基础。

人们被归入到一个“少数民族”中，而不问他们是否同意。他们可能对这种分派感到高兴，或者开始变得享受它，甚至在各种“黑即是美”(black is beautiful)的口号下，开始为它的持久存在而奋斗。然而，关键在于，这种情况是否已经发生对围场存在这一事实并没有产生实际影响。这一围场受负责的“强大的集体”的管理，而且通过管理来持续生存下去。文化分裂和跨文化交流减少的这些条件——这些条件在罗伯特·雷德菲尔德看来，是一个共同体形成和存在下去所必不可少的——因而得到了满足，尽管不是以雷德菲尔德在总结他的人类学经验时所设想的方式得到满足：“少数民族”首先是“与外界隔绝”的产物，其次，即使实在有，也是自我封闭的产物。

“少数民族”是一个类目，不同类型的社会实体就躲藏或被掩盖在这一类目下，而且对是什么东西使得它们不同，几

乎不清楚。这些差异不是源于讨论中的少数民族的特征,更不是源于少数民族成员在自己的行为中可能寻求的任何策略。这些差异源自把他们变成那样的社会环境:即导致这一封闭的那些强加的归附性特性。这个“更大的社会”的特性在组成它的每一个部分身上留下了难以抹掉的印记。

划分这些在通用的“少数民族”的名字下进行归类的现象最为关键的差异,与从现代性的民族国家建设(nation-building)阶段向其后民族国家阶段的过渡转移,可以说是相互关联的。

民族国家建设意味着对“一个国家,一个民族”这一原则的追求,因而最终否认国民中的民族多样化。从文化上统一的、同质的“国家民族”(state nation)的角度看,这些建立在国家统辖之下的地域基础上的语言或风俗习惯上的差异,是还没有完全消除的历史陈迹。由已经统一的国家权力来负责和监管的启蒙或文明化进程,用来确保这些残留的历史遗迹不能长期存在下去。在国家的政治统一中,共同的民族性(nationhood)将发挥至关重要的合法化作用,而且求助于同根同源和共同的特征,将是意识形态动员——即爱国的忠诚与服从的产物——的主要途径。这种假设与形形色色的语言(它现在被重新界定为地方或部族方言,而且应该被一种标准的国家语言所取代)、传统和习惯(现在被重新定义为地域

主义,而且应该为一种规范的历史叙事和记忆程序的标准历史法所取代)发生了冲突。“地方的”和“部族的”意味着倒退;而启蒙却意味着进步,进步意味着各种生活方式的交织提高到一个普遍的、更高的层次。在实际中,它就意味着国家的同质性——而且在国家的边境内,只存在一种语言、文化、历史记忆和爱国情感。

民族国家的建设具有两面性:即民族主义的一面和自由的一面。它的民族主义一面,是阴暗的、悲惨的和严酷的——有时候还是残酷的,很少是温和的。很多时候,民族主义都是好战的,有时候还是血流成河的——在它遭遇到一种不愿接受的“一个国家”的模式并急切地固守自己的生活方式时。民族主义渴望教育并使之转化,但如果说服和劝导不起作用,或者如果说服和劝导迟迟产生不了结果,它就及时地诉诸强制:对地方自主或民族自主的保卫被宣布为犯罪,民族抵抗的领袖被宣布为叛乱分子或恐怖分子,而且将被监禁或砍头,在公众或公开场合讲“方言”要受到处罚。同化各种各样继承的生活形式并把它们消解在一个民族模式中的民族主义计划,是而且必须是需要权力帮助的计划。正如现代国家需要民族主义狂热作为其主权合法化的首要途径一样,民族主义也需要一个强大的国家来实现它的统一目标。民族主义需要的国家权力必须是没有竞争者的权力。



所有替代性的权威都可能是煽动叛乱的庇护所。共同体——无论它是种族的还是地域性的——都是首要的怀疑对象和最主要的敌人。

总体上看来,民族国家建设的自由一面不同于它的民族主义一面。它是友好的、仁慈的;在大部分时间里,它都是充满着微笑,而且它的微笑是诱人的。当它见到强制时,它便表现出恶心,看到残忍时,它又表现出极度的厌恶。自由主义者拒绝强迫任何人违背自己的意愿行事,尤其是拒绝让任何人做他憎恨的事情:即用武力强迫不情愿的归附,或者也是通过武力来阻止这种被选择的归附。此外,种族的或地域性的共同体,即那些压制个体自作主张和自我决断的渴望的保守力量,被确定为首要的罪魁祸首,并成为打击范围内最主要的打击目标。自由主义认为,只要自由的敌人不再被给予自由,而宽容的敌人也不再被宽容,这种对所有人都是一样的纯粹的本质,就将从地域主义和传统的地牢中显现出来。那么,将没有什么东西会阻碍他们中的每一个人自由地选择一种供所有人选择的忠诚和身份认同。

对于共同体的命运而言,新兴民族国家在民族主义一面或自由主义一面之间的选择,几乎没有什么差别:民族主义和自由主义可能已经偏向于不同的策略,但它们都有着相同的目的。在民族主义者这“一个民族”中,或在自由的、不受

约束的公民的自由共和国中,没有为共同体留下任何空间,而且肯定也没有给自治的和自我管理的共同体留下任何空间。从这两面中的无论哪一面看,都是权力中介人的即将消亡。

民族国家建设工程给种族共同体提供的可能性是一个严峻的选择:要么同化要么消失。两种选择都最终指向了同一个结果。第一个选择意味着差异的消灭,第二个选择意味着对与自己不同的对象的消灭,而且也不允许给予共同体以存在的可能性。同化的压力的目的是剥夺掉“他者”(the others)的“他者性”(otherness):使他们与其他国民的大部分难以区分开,完全消化他们并把他们的习性消融在一致的国家身份认同的复合体中。排斥和/或消除人口中难以吸收和难以消融的部分的策略,要履行双重功能。首先,它被当作一件武器来使用——在肉体上和文化上,把那些过于格格不入、过于沉溺于自己的方式或过于顽固地拒绝改变自己以丢弃他者性特征的群体或类别的人分离开来;其次,它还被当作一种威胁——以在松散的、三心二意的那些人中,激发出更多的同化热情。

命运的选择并非总是留给共同体。对谁适合、谁又不适合于同化(反过来说,谁要被排斥和被隔离开,以防止他们玷污民族的主体并侵蚀民族国家的主权)的这个结论,是由占

统治地位的多数而不是由被统治的少数来得出的。统治又比其他任何东西都更意味着：一旦不再满意，他们就可以自由地改变自己的决定；还意味着成为被统治者境遇中的持续的不确定性的源泉。占统治地位的多数人的结论，因为模棱两可甚至变化无常而臭名昭著。在这种情况下，在急于同化与拒绝这种同化并固守自己独特的共同体的方式之间的选择就开始了，对被统治的少数的成员来说，这种选择可能就是一场比赛；造成成功与失败之间差异的大多数因素，根本超出了他们的控制能力。用邓奇的话来说，由于“被置于对完全整合的希望和对不断排斥的恐惧之间的中间状态中”，作为少数成员的个体永远也不知道

把自己看成是自由的行动者，这是否现实，或者让官方意识形态遭受谴责，并与其他有着相同的排斥经历的人团结起来，这是否会更好些……

相对强调个人行动而不是集体行动这个问题……对少数成员的个体来说，通过第二个方面的选择使他们团结起来的这种方式，被弄成了一个特殊的、更使人不安的问题。

反正我赢定了。在遥远的坎坷曲折的同化道路尽头的

平等的允诺,随时可能没有任何理由就被取消了。是那些呼吁这种努力的人来对它的结果作出裁决,他们不仅苛刻而且反复无常。除此之外,还存在着一种与任何“变得像他们一样”的忠诚的努力分不开的矛盾。而且,至少是从缔造国家的英雄们创造丰功伟业的古老行动开始,“他们”就以已经成为他们而自豪(实际上,是以此来界定他们);因为有了从远古时代就开始的很长的祖先谱系链,而变成某人曾经变成的那种身份,确切地说,这根本就是一个矛盾。诚然,现代信仰允许任何人成为任何一个人,但并不允许成为一个从来就不是任何其他人的某人。甚至是自愿被同化者中最狂热和最煞费苦心的被同化者获得他们的支持,进入他们外来血统标志的“目标共同体”(community of destination)时,仅仅是一个没有宣誓效忠和没有竭尽全力证明它的真诚的诋毁,就将使它<sup>①</sup>永远不存在。错误血统的罪孽——即原罪——可以在任何时期从遗忘中被重新提起,并变成针对最认真和最虔诚的“被同化者”的一项罪名。对加入的考验从来就不是最后的;这种考验不可能被最终通过。

---

<sup>①</sup> 指变成一个从来就不是任何其他人的某人这件事。作者在这里是要指真正加入这一目标共同体,并成为其中的一个真正的组成部分。是指由于其忠诚遭到怀疑(原因是占统治地位的多数天生的多疑病),因而没有真正加入(或融入,指事实上的融入)目标共同体的可能性。——译注

被民族统一的推动者们宣布为“少数民族”的人正面临着这一困境,但又不存在任何解决这一困境的明显没有风险的办法。而且,如果那些接受同化的人为了证明对他们新选择的兄弟的不懈忠诚,而切断与原来的共同体的联系,并抛弃以前的兄弟,那么他们将立即被当作可怕的、不忠诚的叛徒而遭到怀疑,并因而立即成为那种不可信任的人。另一方面,如果他们为了帮助他们的同胞兄弟们从集体自卑感和集体性地遭受的歧视中摆脱出来,而参与到共同体的工作中,他们又将立即被指责为两面派和口是心非,并被质问:你到底站在哪一边?

因而从有悖常情的角度上讲,一开始就被宣布为不适合于同化并因而被否认有那种选择的权利,可能会更好一些,甚至更为仁慈些。诚然,在这种宣告之后,会有许多痛苦随之而来,但也会有许多痛苦得到解除。风险的折磨,即开始一次可能证明是没有出口也没有退路的旅程的恐惧,是这样一个“少数民族”——它已经被明确拒绝邀请加入这个国家,或者,即使邀请已经被发出,也已经在早期看出这份邀请的虚假允诺的真相——要逃避的最大的痛苦。

极为自然地,“共同体主义”立即在被拒绝给予同化权利的人们中产生。他们被拒绝给予那种选择权利——在土生土长的群体的假定的“兄弟友爱”中寻找避难所,是他们惟一

的选择。自愿主义(voluntarism)、个体自由、自我决定,都是从共同体束缚中解放出来的同义词,是漠视继承(天生)的归属能力的同义词——而且,这正是他们被同化机会的拒绝给予或取消所剥夺掉的东西。“少数民族”的成员不是“天生的共同体主义者”,他们的“实际存在的共同体主义”是有权力帮助的,是剥夺的结果。他们不被允许的或被取消的财产是选择的权利。所有其他的东西都是源于这种最初的剥夺行为;如果剥夺没有发生,无论如何,它都不会出现。统治者以它不愿意或者不适合于打破那一躯壳为理由,把被统治者封闭在一个“少数民族”的躯壳内的决定,具有本身自然会实现的预言的所有特征。

再一次引用邓奇的话来说:

兄弟友爱主义的价值观不可避免地自愿主义和个体自由相对立。它们没有任何自然的人或一般的人的令人信服的理念……惟一可以被承认的人权,是那些必然随着对提供这种人权的共同体的责任而产生的人权。

个体的责任不可能仅仅是契约性的;立即的排斥行动把“少数民族”置于其中的、没有选择的状况,在涉及共同体责



任时从对个体成员而言没有选择的状况中获得了回响。对被排斥作出的共同反应,是一种“被围困的堡垒”的精神,除了对共同体事业的无条件的忠诚外,它拒绝接受那些堡垒内部的所有选择。堡垒内部的人们除了无条件忠诚外的其他选择,将不仅仅是对承担加上叛国污名的共同体责任的明确拒绝,而且还是对共同体事业的不完全献身。任何一个阴险的“第五纵队”(fifth column)<sup>①</sup>的阴谋,将在针对共同体方式的意见的每一个可疑的姿态和每一个问题上被发现。半心半意的人、态度冷漠的人、漠不关心的人,成了共同体的首要敌人;主要的战役是在这个堡垒的内部而不是外围进行的。被公开宣布的兄弟友爱,把它自相残杀的一面暴露无遗。

就立即的排斥而言,没有人可以轻易地选择退出共同体的围场;有钱有势的人也像其他人一样,无处可去。这种情况增强了“少数民族”的适应能力,并给予这个“少数民族”以一种相对于那些共同体——即还没有被挡在“更大的社会”之外的共同体以及倾向于更为迅速地消除并丢掉它们的特性的共同体——的生存优势(而它却迅速地被当地精英所抛

---

<sup>①</sup> 1936年10—11月,西班牙佛朗哥叛军,在德国、意大利法西斯干涉军的支持下,向首都马德里发起进攻。叛军中一个名叫莫拉的头目吹嘘说,除了进攻马德里的四路纵队外,我们的第五纵队就在首都等待我们。从此,第五纵队就成为帝国主义在别国进行颠覆活动的间谍、特务、内奸的同义词。——译注

弃)。但是,它也在共同体成员的自由上进一步添加了几道伤口。

许多原因一起使得民族国家建设的两手策略变得并不现实。还有更多的原因使得那一策略更不急于被运用,或者使得那一策略根本就不受欢迎。加速的全球化大概是它的“总原因”(metareason),它是所有其他原因的起点。

“全球化”意味着依附网络正在迅速地获得一个世界范围的视野——一个与政治控制的切实可行的制度的类似扩张以及与类似真正的全球文化的出现不相称的过程,这是任何事物都无法比拟的。与经济、政治和文化的不平衡发展密切地联系在一起(在民族国家的框架内,它们是协调的)是权力从政治的分离:正如在资本与信息的世界范围的流动中所表现出来的,权力变成了超国家性的东西,然而现存的政治机构依然和以前一样,还是地方性的。这不可避免地导致日益严重的民族国家权力的丧失;由于不再能够聚集足够的资源,来有效地平衡账目并实行一种独立的社会政策,政府除了寻求一种解除管制——就是把对经济与文化进程的控制权拱手让给“权力市场”,也就是让给实质上的超国家力量——的策略之外,几乎别无选择。

放弃曾经是现代国家标志的规范管制,使得对国民进行文化/意识形态的动员(它曾经是现代国家的基本策略)、对

曾经是主要的获取合法性渠道的民族情感与爱国责任的召唤显得多余：它们无从服务于任何明显的目的。国家不再掌管使得规范管制、文化经营和爱国动员不可或缺的社会整合或系统控制的过程，而把这些任务（有意或无意地）交给它不能有效管辖的力量去完成。对行政区域的监管是政府手中剩下的惟一职能；其它通常的职能要么已被放弃，要么已被分享，因而只是在部分程度上不自觉地由国家及其机构来监管。

然而，这种转型剥夺了国家过去至高无上的、或许也是惟一的主权地位。曾经被安全地安置在民族国家多维主权下的民族，发现自己处于一个制度性的真空之中。存在的确定性被分散了；被反复讲述以注入归属信心的过去的历史，正在不断丧失可信性，正如杰弗里·威克斯(Jeffrey Weeks)<sup>①</sup>在另一种语境中所暗示的，当集团(共同体)归属的古老故事听起来不再真实时，对“身份认同故事”的要求也就在增长。“在这些故事中，我们告诉自己我们从哪里来，现在在哪里，又要到哪里去”；这样的故事迫切需要用来恢复安全感、建立信任感，并“与其他可能的人建立有意义的互动关系。”“因为过去的确定性和忠诚已化为乌有了，人们便寻求新的归属。”

---

<sup>①</sup> Jeffrey Weeks, *Making Sexual History* (Cambridge: Polity Press, 2000), pp. 182, 240-3.

由于新的身份认同故事与过去的“自然而然的归属”(从表面上看来,它每天都由牢固确立的制度的无懈可击的稳固性所证明)的故事有明显区别,所以它的困难在于,“信赖与承诺不得不在这一关系状态——没有任何一种要求应该持续下去,除非个体选择让它们持续下去——中发挥作用。”

毫无疑问,因吹毛求疵的国家管制的取消而扩大的规范真空,会产生更多的自由。任何一个“身份认同故事”都不能不受改造的影响;如果发现不满意或是不如另一个好,它就可能被放弃。在这一真空中,实验是容易的,很少会遇到障碍——但是麻烦在于,无论是否能令人高兴,实验的结果从来都不是确定的;它们的生命预期确实是短暂的,因而它们承诺恢复的存在的确定性也是难以实现的。如果关系状态(包括共同体的和睦相处)没有任何比个体“让它们持续下去”的这些选择更为持久的其他持续性保障,那么这些选择就需要每天被重复进行,并用一种将使它们能真正支持住的激情和奉献展示出来。这种被选定的关系状态将不会持续下去,除非保持这一关系状态的愿望得到了保护并因而没有了消失的危险。

对于有影响力的、自力更生的个体而言(他们依赖自己的能力来顶住这一逆流并使自己的选择不被清扫一空,或者不至于不能作出不同的然而又令人满意的新选择),这并非

是重大的不幸(甚至还可能是好事)。鉴于长期承诺提供的价格标签(因而一个既不在入口处也不在出口处的共同体成员,更会考虑自由选择),这些个体并不急于要为他们确定性去寻找一种共同体的保障。而对那些既没有影响力也不能自力更生的个体而言,又是另外一种情况了。对这些个体来说,“他们寻求庇护并期望从中得到保护的集体,比变化不定、反复无常的个体选择,有着更为稳固的基础”的暗示,正是他们希望听到的消息。鉴于已经被拒绝给予的那些东西——即自由选择身份认同的权利——对于弱者和没有能力的个体来说,一直是一种幻想和错觉,而且更为糟糕的是,它还是一个无休止的自卑和公开的耻辱的理由,所以,贴在不允许随意终止的本能的、维系一生的归属之上的价格标签,看起来根本就不是不祥之兆。

因此,正如威克斯指出的,

事实上,共同体最强烈的感觉,可能来自那些发现他们集体性地生存的前提条件受到了威胁的群体,以及那些在这之外建立一个提供强烈的抵抗力和能力感的身份认同共同体的群体。由于看起来无法控制那种他们发现自己置身于其中的社会关系,人们把这个世界缩小到他们的共同体的规模,并在

政治上依据这一基础而行动。这样造成的结果就常常是,作为面对或解决不测事件的一种方式的分排他主义(particularism)。

把非常真实的个体的脆弱和虚弱重新塑造为(想象的)共同体的潜能,这导致了保守的意识形态和排他主义的实用主义。如果这个词变得充实起来,如果这个想象的共同体产生这个使它变得真实的依附网络,而且如果托马斯(W. I. Thomas)的“如果人们认定一种情境是真实的,它往往就会因此而变得真实的”这一著名规则在运行,那么,保守主义(“回归源头”)和排他主义(集体意义上的“他们”是对集体意义上的“我们”的威胁)就是不可缺少的。

令人遗憾的事实是,当民族国家一个个地放弃产生确定性与信心的功能时,被民族国家遗弃的人口中的压倒性多数,也属于“脆弱和虚弱”的那一类人。正如乌尔里奇·贝克评述的,我们都被要求去“寻找体制性矛盾的形成、发展和衰亡的全程式的解决办法”,但是只有一小部分新兴的超国家精英可以吹嘘说他们找到了这种解决办法,或者,如果他们还没有发现,就吹嘘说在不远的将来,他们完全有能力去发现这种解决办法。几乎肯定能发现的寻找,是一种令人愉快的消遣,甚至可以说,迄今为止尚未发现或发现这一次是错



误的,还会给漫长的发现之旅增加乐趣。然而,几乎肯定要失败的寻找,就是一次令人痛苦的经历——因此,一个免除寻找者们继续寻找的义务的许诺,是令人赏心悦目的。这样,人们就需要吸取奥德修斯(Odysseus)的教训,紧紧地捂住自己的耳朵,不要成为女妖歌声的牺牲品。

我们生活在移民呈现全球性增长的时代。通过严格执行移民法律、限制避难权利、破坏“经济移民”——与被鼓励骑自行车去寻找经济天堂的选民不同,他们碰巧是外国人——的形象,从而获得选民的欢心,政府绞尽了脑汁。并不能指望“第二种型式的国家的伟大移民”将会逐渐停止。政府及其雇用的律师要在资本的自由流通、金融、投资及拥有这些东西的商人(政府欢迎他们并希望他们能成倍地增长),与遭到公开仇视的寻找工作的移民(它们的选民并没有胜过这些人)之间,竭尽全力地划定一条界线,但是,这样一条界线无法划定,如果划定了,也将很快模糊。事实上,在这两种想法之间存在着相互冲突的地方;如果没有通过寻找工作者到工作正等着被占满的地方去的权利来加以补充的话,贸易与投资的自由也将受到限制。

不能否认,那些超国家的、自由流动的“市场力量”,在推动“经济移民”的发展上是起了作用的。不管特定地域的政府有多么的不情愿,它们发现自己一而再地被迫进行合作。

这两种力量共同地推动着这些进程,而其中至少有一种力量希望阻止它。根据萨斯吉亚·萨森(Saskia Sassen)<sup>①</sup>的研究,无论它们的代言人可能说些什么,超国家机构和当地政府的行为甚至促进了更为剧烈的移民。在传统地方经济遭到毁灭性破坏后,没有收入与希望渺茫的人们,很容易成为“专门贩运人口”的半官方半犯罪性组织的牺牲品。(90年代,估计犯罪组织从非法移民中,一年就获利350亿美元,可是如果没有政府提供的默认的支持或以另一种方式来支持的话,这是不可能的。比如说,如果菲律宾人要想通过剩余劳动力的正式出口,以平衡账目并偿还政府的部分债务,那么因为劳动力的严重短缺,美国和日本政府就会在交易中,通过法律允许进口外国工人。)

这些共同压力的结果就是种族移民的全球范围的扩张;与经济繁荣与衰退的周期相比,人自身的易变性要小得多,并且过去周期性变化的历史,留下了一长串为定居而战的移民。即使他们愿意开始另一次旅程并离开那里,同样的“接纳”移民的政策矛盾,也将使他们不能按自己的意愿行事。移民们别无选择,只能成为抵达国的另一种“少数民族”。而且当地人也别无选择,只能作好在海外移民中长期生活的准

---

<sup>①</sup> Saskia Sassen, "The excesses of globalization and the feminization of survival", *Parallax* (Jan. 2001).

备。二者都希望找到对付这一得到权力支持的现实的办法。

正如邓奇在关于移居英国的移民的综合研究的一个结论中所指出的，

许多英国人……把“少数民族”看成是外来人——他们的命运和忠诚明显不同于英国人，而且他们在英国的那种依附性的低级地位是不言而喻的——无论利益冲突在哪里兴起，都将对他们表示出公开的同情，这是不证自明的道理……<sup>①</sup>

很明显，这种情况并不仅仅适用于英国和邓奇研究的关注点的一个“少数民族”（马耳他人）。上述这种态度已经在每一个有着大量海外移民的国家中显示出来，而且事实上这还意味着全球都是如此。邻近“种族陌生人”在当地人中引发了种族反应，而且针对这些种族反应所采取的办法，其目标是对“异族成分”的分离和隔离，这反过来又推动了被迫隔离的群体的“自我疏离”和“自我封闭”。这一过程有着格里高利·贝特森（Gregory Bateson）因其自我持续的习性和难以遏制、更别说是切断而闻名的“分裂基因链”（schismogenetic

---

<sup>①</sup> Geoff Dench, *Maltese in London: a Case-Study in the Erosion of Ethnic Consciousness* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), pp. 158 - 9.

chain)的所有特征。因而,共同体的封闭倾向,在两个方向上都得到了鼓励和推动。

尽管毫不夸张地说,有头脑的决策者可能会为这种状态感到悲伤,但眼前似乎并没有任何政治机构会对打破这种相互加强的排斥的恶性循环真正产生兴趣,更别说在实际中来消除它们的根源了。另一方面,许多最强大的力量阴谋(或至少是一致行动)使这种排斥主义的倾向和障碍的建设长期保持下去。

首先,存在着旧有的、试验证明效果良好的“分而治之”( *divide et impera* )的原则。当感觉到其他方面不同的、分散的抱怨和不满的聚合的威胁时,所有时代的统治者都喜欢运用这一“分而治之”原则。要是有人能阻止受害者的焦虑和愤怒一同注入主河道,要是许多的而且不同的压迫可以由遭受压迫的每种类别的人来单独承受,那么,支流就可以被改道,抗议的能量就会很快消失,而部族之间和共同体之间泛滥成灾的仇恨也将消耗殆尽——如果上层统治者发挥公平裁判作用,在相互冲突的权利要求之间发挥公平的推动者作用,在自相残杀的战争中发挥双方的和平的捍卫者、拯救者和仁慈的保护者作用;他们在导致这种使得战争几乎不可避免的状况中的作用,就会轻易地被忽视和忘记。理查德·罗蒂对古代分而治之的策略在今天的作用,作了一种“含糊

的描述”<sup>①</sup>：

目标是要使得 75% 的美国底层人和 95% 的世界人口的底层人，忙于种族和宗教的仇视中……如果无产者能通过媒体虚构的包括偶尔短暂的流血战争在内的假事件而把注意力从自己的绝望中分散开，这些超级富豪将没有什么东西可以担心的。

当穷人与穷人作对，有钱人就有种种理由感到高兴。这不仅仅是这种前景非常渺茫：就和过去每当分而治之的原则得到成功运用的任何时候一样，这些受害者将签署一份反对那些应对他们的悲惨局面负责的罪人的条约。事实上还存在着值得他们高兴的更不乏味的理由——全球性统治集团的新的特征所特有的理由。正如早已指出的，这一新的权力统治集团运用的策略是抽身策略，这种策略反过来依赖于便利和速度，通过这种便利和速度，这个新的全球性统治集团能够移动自如，能够不作提示地随意中止他们对当地的承诺，并把清扫瓦砾的可恶的任务留给“当地人”和被抛弃在身后的人。在相当大的程度上，精英的行动自由取决于当地人

---

<sup>①</sup> Rorty, *Achieving Our Country*, p. 88.

不能或不愿联合行动。他们被粉碎得越多,他们被分裂成的单元越是微弱和细小,他们与同样软弱无力的隔壁邻居斗争的愤怒行动也就消耗得越多,他们团结一致地行动的机会也就越少。从来没有人能强大到阻止另一次消失行动、遏止流动,以及充分控制变化无常的生存资源。与一种常被提起的观点相反,缺乏能够与经济力量势均力敌的政治代理机构,这并非是发展滞后的问题;迄今为止,并非好像现存的政治机构没有足够的时间,来组成一个由支票和银行结存民主地管理的新的全球体系。相反,公共空间的消失以及充满着共同体之间的冲突,似乎正是这种运用抽身策略的新的统治集团需要的,而且如果允许这样做,就将公开地或秘密地培育的政治“超级结构”(否则我们现在应该称它为“基础结构”?)。全球秩序需要许多“没有什么可以担心的”地方失序。

在以上引用的罗蒂的话中,我省略了作为“超级富豪”“没有什么可以担心的”原因的、与“种族和宗教仇视”并存的另一种因素:“关于性风俗的争论”。这与“文化主义左派”(culturalist left)有关。正因为它所有的特性,“文化主义左派”在同对遍布美国社会的文化差异的一种施虐狂式的不宽容作斗争。在罗蒂看来,它的错误在于,在公共议事日程中抹煞了物质剥削的问题,抹杀了不平等与不公正的最深刻根源



的问题。毫无疑问,性风俗被当作不宽容的更为重要的稳固的依据而被利用。然而,关键在于,如果注意力集中在与风俗差异遭遇的开化和政治改造上,就很少有机会来挖掘野蛮的更深的根源。这将造成更大的破坏:它将把差异绝对化,并妨碍所有关于共存的生活方式的相对优点和缺点的争论。它的补充细则是:所有的差异都是好的,仅仅因为它们不同这一事实就都值得保留;而且,所有争论,如果它们致力于调和现存的差异以便约束人们生活的普遍标准可以提高到一个更高(大概也是更好)的层次,那么无论它们是多么的严肃、公正和文明,都将遭到禁止。乔纳森·弗里德曼把持有这种观点的人称为“没有现代主义的现代主义者”(modernists without modernism),这即是指,在神圣化的现代主义传统中,专注于超越但又不认为超越最终可以(或者应该)到达任何目的地、而且回避对它的存在方式进行任何进一步思考的思想家。结果是不知不觉地为当前碎片化(pulverizing)倾向的持续存在、甚至加速这一趋势作了贡献;它还使跨文化对话的进行——这是能战胜当前使人变得无能为力的那种分裂(这种分裂是社会变革之潜在政治力量的分裂)的惟一行动——变得越发困难。

实际上,罗蒂和弗里德曼所指的那种态度并不令人感到奇怪。人们可能会说,这恰恰是人们对知识精英所期望的东

西。知识精英决定从启蒙者、指导者和导师的现代角色中退出,并服从(或者是被迫服从)采取摆脱、疏远和不作承诺之类策略的其他商业部门的全球性精英的领导。并不是现在的知识阶层对进步失去了信心,并开始怀疑所有进步性转变的预先模式;采取这一抽身策略的一个更为重要的原因,似乎是对长期承诺和棘手可怕的依附关系(现在被放弃的那种选择不可避免地带有这种依附关系)所产生的使人丧失能动性的影响的厌恶。与其他许多同时代人一样,现代知识分子的后代想要并在寻找着“更多的空间”。与“随他人怎么样”不同,与“他人”的约定将会减少而不是增加这种空间。

对差异的新的冷漠,被理论化为承认“文化多元主义”(cultural pluralism):由这种理论赋予特征并支持的政策就是“多元文化主义”(multiculturalism)。很明显,多元文化主义受到自由的宽容这一先决条件的引导,并受到对共同体的自决权利的关注与对他们选择的(或继承的)身份认同的公开承认的关注的引导。然而,它在本质上是作为一种保守力量发挥作用的:它的影响是,把不可能要求公开同意的不平等,重新塑造为可以珍视并遵守的“文化差异”。剥夺的道德上的丑恶,被奇迹般地化身为文化多样性的美学上的美。在这一过程中已从视野中失去的东西是承认的努力是不起作用的,除非得到了再分配实践的支持,以及共同体的文化特殊性的

权利要求,由于日益不平等的资源分配的作用,几乎没有给那些为自己做出选择的人带来什么值得欣慰的东西。

阿兰·图尔伦(Alain Touraine)<sup>①</sup>曾经建议,把那种作为尊重文化选择(在各种各样的文化中进行的选择)自由的前提条件的“多元文化主义”,与某些完全不同的(这种不同,如果不是非常明显的,那么至少也是在结果上的不同)东西分开:这种东西称为多元共同体主义(*multicommunitarianism*)更恰当。前者要求尊重个体选择生活模式和忠诚的权利;相反,后者想当然地认为,个体的忠诚是一目了然的事情,它由共同体的归属事实所确定,因而没有谈判的必要。然而,混淆多元文化主义者信条中的这两个组成部分,就像这种混淆是误导的、在政治上是有害的一样,是相当普遍的。

只要那种混淆还在继续,多元文化主义就在于干着使政治上不受约束的全球化得利的事情;如果允许全球化的力量造成灾难性的后果,社会之间和社会内部极端的不平等就会显得比任何东西都更为严重。以前用种族天生低劣来解释不平等的公然的做法,已经被完全不同的人类状况的体现(这种完全不同的人类状况,是每一个共同体选择自己的生活方式这种不可剥夺的权利的体现)这种显然更为人道的说法所

---

<sup>①</sup> Alain Touraine, “Faux et vrais problèmes”, in *Une Société fragmentée? Le multiculturalisme en débat* (Paris : La Découverte, 1997).

取代。这种新的文化主义,像过去的种族主义一样,目标是要平息道德上的良心不安,并与人类不平等的事实相调和,这种不平等的事实,要么是作为一种超越了人们的干预能力(这是就种族主义来说)的状况,要么是作为一种惟恐神圣不容侵犯的文化价值遭到侵犯,因而人们不应该干预的困境。这种与不平等相调和的过时的种族主义方案,与现代寻求“完美的社会秩序”密切联系在一起:每一种秩序建设必然包含着选择,而且自不待言的是,不能通过艰苦努力而获得体面生活水平的低等民族,在任何近乎完美的秩序中,都不能发现自己的位置。为了有所改变,新的文化主义者的方案与放弃“良好社会”的蓝图在本质上是一致的。如果社会安排可能不作任何修正——要么受历史必然性的强制,要么受道德责任的启示——那么每一个人就有权在易变的现实秩序中寻找自己的位置,并承担这种选择的结果,这是合乎情理的。

“文化主义者”没有说出来的世界观是,不平等就是它自己最强有力的理由,而且把它造成的分裂描绘成选择自由一个不可或缺的方面,而不是最大的障碍,这是它自我维系的一个根本因素。

然而,我们在最后一章中回到对“多元文化主义”的仔细审视之前,还有一些其他问题需要研究。

## 第八章

### 结果：隔离区

在全球化的道路上,空间发生了异乎寻常的经历:当它的意义增加时,它便失去了重要性。一方面,正如保罗·维里利奥(Paul Virilio)<sup>①</sup>所强调的,领土主权几乎已经失去了所有的意义和以前的许多魅力:如果每一个地点都可以到达并立即放弃,那么同时还担负着长期的责任与承诺的对领土的持久占有,就将从一种财富转变成一种不利条件,并成为权力斗争中的负担而不是资源。另一方面,正如理查德·塞纳特指出的<sup>②</sup>，“尽管变化的经济组织对某地特有的归属感的体验减少了……但人们对诸如国家、城市和地区的地理位置的介入却增加了。”一方面,不用去任何地方,人们就可以到遥远的、其他人的地方去做任何事;另一方面,几乎没有人能够使

---

① See Paul Virilio, *Polar Inertia*, trans. Patrick Camiller (London: Sage, 1999).

② Richard Sennett, “Growth and failure: the new political economy and its culture”, in Mike Featherstone and Scott Lash (eds), *Spaces of Culture: City-Nation-World* (London: Sage, 1999), p. 15.

自己的地方免受其它事情的影响,无论他在坚守一地时有多么警觉和多么顽强。

就我们大多数人的日常体验而言,与逐渐而无情地解体的制度性安全网(它过去是让我们防止市场的变幻莫测和市场酿成的命运的变化无常的东西)结合在一起的新的全球性依附网络,它产生的一个尤为深刻的充满矛盾(然而从心理上讲又毫不奇怪)的后果,是地理位置价值的增加。塞纳特是这样解释这一悖论的:“地理位置的感觉,不是建立在归属于抽象的‘社会’这一需要的基础上,而是建立在归属于特殊的地方这一需要的基础上;为了满足这一需要,人们产生了承诺与忠诚。”让我补充一下,“社会”的抽象性,可能曾经是社会一直以来的特征,但自现在起,它变得更为明确,并能被更为明确地感觉到。

“社会”确实总是一个想象的实体,从来就没有被给予一种总体上的体验;然而,不久以前,它的意象还是一个“照顾和分担”(caring-and-sharing)的共同体。通过福利制度(它被看成是公民与生俱来的权利,而不是对更没有能力者、伤残者或懒惰者的慈善施舍),这一意象显现出对防止个体不幸的集体保障的信赖。社会是按照强大的、严厉的有时甚至是不姑息的父亲的样子来被想象的,尽管如此,在遇到麻烦的情况下,这位父亲又是可以信赖的、可以求助的。然而,由于



从那以后，它摆脱或被剥夺了在无可争议的民族国家主权中使用的许多有效的行动手段，因而失去了许多“父亲般的”外在特征。有时候，它还可能造成痛苦的伤害；但当它要为过一种体面生活和为对付命运的敌人提供必要的东西时，它又困窘地显得两手空空。难怪可能源于这个（实际上是人工操纵的）“社会”控制塔的任何解救的希望都萎缩和丧失了。难怪“良好社会”只是我们中的大多数人不会去费神思考，而且许多人会认为这种思考纯粹是浪费时间的一个虚幻概念。

受到打击的爱，从最乐观的方面看是以冷漠告终，但多半情况下它是以怀疑和仇恨告终的。如果说“社会”没有满足人们对安全之家的渴望，这与其说是因为它的“抽象性”（让我们记住一点，它不会比“民族”或当今任何其他的“共同体”更为抽象，或者是更“假想的”），还不如说是因为它近来的人们还记忆犹新的背叛行为。它还没有履行诺言；它公开回避了承诺中最为重要的地方。对于正在承受不确定的生存和不确定的前景的压力的人们来说，它承诺的只是更多的不确定性：它的代言人，迅速改变一直难于同化的调子，要求更多的“弹性”；他们告诫个体在寻求生存、改善和有尊严的生活时，去发挥自己的才智，去依靠自己的勇气和毅力，在遭受失败时，去指责自己的无力或懒惰。

在人们可以相信他们归属于其中并能够寻找到（有希望

找到)庇护所的想象的总体性中,在曾经由“社会”占领的地方出现了一片真空。“社会”这个词曾经意指具有实施手段、也具有至少是修正肆无忌惮的社会不公正的强有力手段的国家。这样的国家,正从人们的视野里消失。希望这个国家能做一些明显减轻生存的不确定性的事情——无论是正当要求的还是被迫的——就和希望通过祈雨舞来结束旱灾一样不现实。看来,正在丧失的安全生存的舒适性,可能日益需要通过其它方式来寻求。和在一个被无情地个体化和私有化的世界中人们生活的所有其它方面一样,安全感也必定是一个由“自己完成”(do-it-yourself)的任务。“保卫这个地方”,被看成是所有安全感的必要条件,注定是一件邻里的事情,一件“集体的事务”。在国家失去作用的地方,也许是共同体,地方性的共同体,有形的、“物质的”共同体,一个通过由它的成员而没有任何其他人(没有人不属于它)栖息的领土来体现的共同体,它将会提供更广阔的世界显然要阴谋破坏的那种“安全感”吗?

对现在能够按照曾经认为是鸟的特权的方式从远处超然地看待所有地方的飞翔的精英来说,这些地方可能已经失去了意义。但是,即使是在全球奔忙的精英,在痛苦的神经紧张的旅程中,也需要休息,需要解鞍卸甲,稍事休息,以补充他们枯竭的维持日常紧张的能量——为此,他们需要一个

自己的安全的地方。或许其他地方,其他人的地方,并不重要,但那个他们自己的特殊的地方是重要的。或许对其他人的地方的无法防御和易受影响的程度的了解,加强了需要巩固这个特殊地方并使之安全可靠、固若金汤的紧迫性。

生存状况的确定性与安全感,很难依靠动用银行存款来买到——但只要有足够的存款,某个地方的安全是可以买到的;通常情况下,“全球性精英”的银行存款是足够多的,他们能够承受相当于高级时装(*haute couture*)的行业安全的费用。但是其他的人——他们同样受到这个世界不可忍受的易变性的痛苦感觉的折磨,而自己又缺乏足够的变化以驾驭浪潮——通常情况下,他们拥有的资源更少,不得不满足于低劣的大规模生产的高级时装艺术的复制品。那些人甚至很少能、实际上是几乎不能减轻这种在他们生活的世界中普遍存在的不确定性与不安全感——但他们可以把最后的少量积蓄投入到他们的身体、财产和街区的安全中去。不久前,那些认为核冲突不可避免的人们,通过建设家庭式的防核掩体,来寻求救援。那些认为不安全的幽灵难以缓和更不用说消除的人们,正在忙于购买防盗警报器和有刺铁丝。他们在寻求的是和个人的防核掩体一样的东西;他们称之为“共同体”。他们追求的这个“共同体”,意味着一个防止被盗和防止陌生人的“安全环境”。“共同体”意味着隔绝、隔离,象征

着防护墙和被守卫的大门。

沙朗·佐京(Sharon Zukin)模仿迈克·戴维斯(Mike Davis)的《石英城》(City of Quartz, 1990),把洛杉矶的公共空间描绘成正被居民及他们选举或指定的看管者的安全担心重新塑造着:“直升机在空中掠过居民区,警察欺辱青少年认定他们是流氓团伙,私房屋主也出钱加入他们能够承受的武装保护体系中……或者自己就有足够的胆量去使用武装保护。”佐京说,“60年代和70年代初,是都市恐惧制度化的分水岭”:

投票人和精英——一个被宽泛地想象成的美国中产阶级——本来已经面临着支持政府采取政策消除贫困、控制种族冲突以及把每一个人都融合到共同的公共机构中来的选择。但是,他们却选择去购买保护,推动私人安全产业的增长。

佐京在“日常恐惧的政治”中,发现了对她称之为“公共文化”的东西的实实在在的威胁。这个“不安全的街道”上的令人心烦和毛骨悚然的幽灵,让人们远离公共空间,逃避去寻求参与公共生活所必需的艺术与技能。

通过建造更多的监狱和实行死刑来“严厉打击犯

罪”，对于解决恐怖政治问题而言，这是最普通的答案。我在公共汽车上听到一个人说，“把所有人都关起来”，他一下子就把解决问题的方法简单化到了荒谬绝伦的地步。另外一个人的解决方法是，把公共空间私有化和武装化——使街道、公园甚至还有商店都变得更为安全，但是这又少了一些自由……①

安全的居民区被直观化为由武装门卫控制入口；跟踪者和潜行者开始取代早期流民臆想的怪物，并一起跃升为新的头号公共敌人；公共区域萎缩为“可以防守”的、有着可选择的出入口的飞地；分离替代共同的生活协商；把剩余差异当成犯罪——这些东西都是当今都市生活演化的基本方向。而且正是在这种演化的认识框架内，“共同体”新的含义才得以形成。

按照这种理解，共同体意味着相同性(sameness)，而“相同性”又意味着“他者”(the Other)的不存在，尤其是不存在这样一个仅仅因为差异就有可能做出令人意想不到的事情或制造恶作剧的难以对付的不同的他者。在陌生人身上(不仅

---

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

仅是“不熟悉的人”，还是外来的人，是“格格不入的人”），建立在生活体验的总体性中的不确定性的恐惧，找到了它们热切寻找的、如此受欢迎的具体化身。经过很多苦恼之后，人们不再因没有反抗就受到打击而感到屈辱——人们可以做些实际事情来避免命运的随意打击，甚至可以抵挡或防止这种打击。如果考虑到这种恐惧的强烈，就不会虚构任何陌生人。而他们却被虚构出来了，或者更确切地说，是每天被推断出来的：根据居民区的巡逻队、闭路电视、聘请来的武装到牙齿的卫兵。它引起的警觉与保护性/进攻性行为，都在创造着自己的目标。有了它们，陌生人滑稽地变成了外来者，而外来者又变成了威胁。散布各处的自由飘移的焦虑，获得了坚硬的核。这种纯洁性的古老梦想，不久以前还被“完美”（明确的、可以预料的、没有不测事件的）社会的景象所包围，现在，“安全的居民共同体”已经成为首要目标了。因此，在向“安全的共同体”前进的漫长道路上显现出来的是“自愿的隔离区”这个怪异的突变体。

正如洛伊克·华康德(Loïc Wacquant)<sup>①</sup>所界定的，隔离区把空间的限制与社会的封闭结合起来：我们可以说，隔离区这个现象，通过把物质亲近/疏远(physical proximity/distance)

---

<sup>①</sup> Loïc Wacquant, “‘A black city within the white’; revisiting America’s dark ghetto”, *Black Renaissance* 2. 1(Fall / Winter 1998), pp. 141 – 51.



与精神亲近/疏远(moral proximity/distance)融合起来,来试图同时成为地域性的和社会性的(用涂尔干的术语来说就是,它使精神密度与物质密度一同崩溃[moral/physical density])<sup>①</sup>。“限制”与“封闭”如果没有第三个要素的补充,就没有多大的意义:即与外部人的异质性相对照的内部人的同质性。在隔离区的整个漫长历史过程中,包括当代典型样本的美国黑人隔离区,民族—种族分裂提供了第三种要素。遍布欧美城市的大量的“移民区”,也是它采取的类似形式。只有民族/种族分裂,才给予这个同质性/异质性的对立以这种给隔离墙注入它们需要的稳固性、持久性和可靠性的能力(而且这也是它们被要求的)。因此,民族/种族分裂是天然的“理想模式”,这一理想模式被其它所有“次优”模式的替代

---

<sup>①</sup> 物质密度与精神密度这两个词语,是涂尔干在《社会劳动分工论》中论述有机关联(与它对应的是机械关联)并解释社会分化的原因时提出的两个概念。他认为劳动分工作为一种社会现象,只能用另一种社会现象来进行解释。这另一种现象就是社会量、社会物质密度与社会精神密度的结合。社会量,简单地说是属于一个特定群体的个人的数量。但在一个由各自保存着古老传统和结构的部落组成的社会里,仅仅有社会量还不足以引起分化。要使社会量即人数的增加成为社会分化的动因,还必须具备物质密度与精神密度的结合这一条件。物质密度,在他看来,就是在一定地域一定土地上的个人数字。精神密度就是个人间交往和进行贸易的强度。因而如果个人间的关系越密切,他们就越在商业与竞争上联系在一起,密度也就越大。而社会量正产生于社会量与物质及精神密度这两种现象的结合之中。参见《社会学主要思潮》,雷蒙·阿隆著,葛智强等译,华夏出版社2000年版,第214—221页。——译注

性分裂模式——这种模式试图扮演第三种要素即同质性/异质性对立的角色,这种对立模式,是它们努力要模仿的模式,它们急于获得这种模式的品质——所效仿。

“自愿的隔离区”并非真正的隔离区,当然,正因为不是“实际的事物”,它们才有自愿参加者,就是说,他们可能诱惑并引起别人的欲望,促使人们去分析解释他们模拟的复制品。自愿的隔离区与真正的隔离区在一个决定性的方面有着不同。实际的隔离区是一些隔离区的内部人无法出去的地方(正如华康德指出的,美国黑人隔离区的居民“不能随便穿过毗邻的居民区,因为……他们将被警察跟踪并阻止,而且还会经常受到警察的骚扰”);相反,自愿的隔离区,它的首要目的是,阻止外来人的进入——而内部的人可以随心所欲地自由出入。

诚然,那些为“空间的限制与社会的围场”的好处而付出高昂代价的人,热衷于通过描绘隔离区门外的有色人种中的黑人居住区的荒蛮,来论证自己这笔投入的合理性,就好像它可能真的在实际隔离区的不自愿的居民身上体现出来一样。然而,如果不是因为这种安慰性的意识即在这个半隔离区院墙内购买一套房子并非不可取消的最终决定,就没有任何理由会促使选择隔离区式封闭的人来锁上大门。实际的隔离区意味着对自由的否认。自愿的隔离区却是为自由这

个事业服务的。

它们的使人窒息的影响是“一个预料中的结果”——它并不是故意的。居民们发现,让他们惊惶失措的是,他们在这个围场里面越感到安全,围场外的蛮荒看来就越不熟悉越具有威胁,而且冒险经过武装卫兵并穿越电子监控网络力所不及的地方,就越来越需要勇气。自愿的隔离区和真正的隔离区一样,具有一种让他们的隔离自我维持和自我加剧的可怕的能力。用塞纳特的话说<sup>①</sup>,

当共同体与城市中其他人隔离得最为严重的时候,对法律与秩序的要求也就最为强烈……在过去二十年中,美国的城市曾经以这样一种方式在发展:即种族聚居区已经相对变得具有同质性;对外来人的恐惧,似乎也增长到了这些种族共同体被隔绝的程度。

把由生存的不确定性产生的情感转移到对“共同体安全”的疯狂追求上去,这将会像所有其他本身自然会实现的预言那样发挥作用:一旦开始,它往往会强化最初的动机,并

---

<sup>①</sup> Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life* (London: Faber, 1996), p. 194.

为最初的行动创造出“更好的理由”和借口。总而言之,它把更为强大的理由往回插入到引起它的理由中去,并为它的存续提供不断增加的令人信服的理由。最终,它的存续变成它自己正确性与说服力的证据——这是迄今为止它需要的惟一的证据。

然而,我们还是别被“共同体安全”的迫切要求这种明显的共同特征所愚弄;它掩盖了通过社会塑造的生活条件的重大差异。即使人们暂时忘记了“半隔离区”的精致奢华与实际隔离区的恶臭肮脏之间的差别,并想象它们各自的居民在里面同样感到安全,一个穿着“轻巧的披风”(借用马克斯·韦伯著名的比喻)和发现自己被锁在“铁笼子”之间的差异的世界,还将继续存在。那些穿着披风的人可能发现它是精致的、温馨的和舒适的,没有它就不行,并拒绝用它来换取任何东西,但他们可以脱下披风的这种看法,正是使它感觉起来像“轻巧的披风”的那种东西,这种东西从来就不是使人烦恼的或强制性的东西。是“别无选择”的处境,是隔离区居住者没有退路的命运,使得“相同性的安全”感觉起来像是一个铁笼子——密封的、笨重的、使人无能为力的、不可能摆脱的铁笼。正是在一个自由选择者的世界中选择的缺乏,丝毫不比这个无法选择的住所的死气沉沉、破破烂烂的可恶逊色,甚至有过之而无不及。这些像隔离区一样、由大门控制的共同

体的选择者,可以体验到像在家里一样的“相同性的安全”;而被限制在真正的隔离区的人们,他们却生活在监狱里。

在关于隔离区颇具启发的系列研究中的另一个报告中,华康德<sup>①</sup>揭露了导致“隔离区明显更为严重的肮脏、贫穷与困苦”的“种族隔离与种族聚居的制度性原因”。在实际的隔离区之间,可能会有所不同。正如前面提到的,美国黑人隔离区是阶级与种族双重排斥积淀而成的——皮肤颜色要比整个狱警更为牢固地把居民限制在隔离区内。另一方面,法国的郊区(*banlieues*)或老城区(*cités*),是吸收了大量移民的工人阶级居住区,在那里居住着不同种族的人口,年轻人可以到城市富裕的中产阶级居住区去打发空闲时间,至少可以到商业区和其他“普通人”常去娱乐的地方去遛达一圈。然而,无论是在黑人隔离区还是在法国的老城区,都不可能摆脱这种“与穷人、每况愈下的流动的工人阶层、边缘的个体群体的居住地联系在一起的强烈的地区性特征,这些居住地被公认为是‘垃圾倾卸场’。”

这种隔离与排斥的机制,可能得到、也可能没有得到额外的种族/肤色因素的强化与补充,但最终它所有的种类实

---

<sup>①</sup> Loïc J. D. Wacquant, “Urban outcasts: stigma and division in the black American ghetto and the French urban periphery”, *International Journal of Urban and Regional Research* 17. 3 (1993), pp. 365 – 83.

质上都是相同的：

在一个富裕的社会中，穷人就意味着畸形的社会地位，被剥夺了集体表象与身份认同的控制权；对美国隔离区和法国城市边沿区域公共腐败的分析，表明了这种把它们居民变成名副其实的社会弃儿的象征性驱逐。

简要地说，隔离化是废物处理机制的一个有机组成部分，这个废物处理机制，是在穷人不再作为“生产者的储备军”、而是相反地变成了有缺陷的、并因此成为无用的消耗者的时代开始运转的。正如华康德在他的研究中所总结的，“隔离区不是充当可自由支配的工业劳动力的储备库，而仅仅是充当那些人——对他们来说，周围社会没有任何经济价值或政治作用——的垃圾倾卸场”。

隔离化是贫困犯罪化的类似物与补充；在隔离区与收容所之间，一直存在着人口转换，每一方都为对方提供一个巨大的不断增长的输入源泉。隔离区与监狱，是“把不受欢迎的人彻底限制起来”和关押与固定化的策略的两种形式。在一个不断发展的流动性与便利性已经成为社会分层的首要因素的世界中，无论是在实际意义上还是象征意义上，这都



成了排斥与贬黜的最根本的武器,是把“较低的阶层”和穷人从总体上重新改造为“下层阶级”的武器,而下层阶级是一个已经被抛弃到这个阶层或任何其他发挥重要作用的有价值的社会体系之外、并且一开始就被认为具有犯罪倾向的类型。在另一项研究中,华康德<sup>①</sup>强调了在一个具有“灵活性”的劳动力市场上贫困犯罪化与劳动工资浮动的正常化之间的关联。由于放弃了制定规则的劳动关系的监督者的角色,并且总体上日益放弃了它的经济功能,政府转而采用使其遭受痛苦(内尔·克里斯蒂[Neil Christie]对刑罚政策的描述主要依赖于监狱监禁)的方法,作为让穷人屈服于新的处境的手段,这样,一旦他们成为失范的劳动力市场不确定性的唯一选择,监狱和隔离区就把对“赌场经济”(casino economy)及其没有规则的生存游戏的逆来顺受的接受,改变成一种可以忍受的、甚至或许还是受欢迎的选择。

同样是这些政党、政客、学者和教授,昨天还在四处活动,因为关注资本的特权和劳动力的使用而相当成功地支持“较少的政府”,现在却在不遗余力地要求“较多的政府”,以掩饰和抑制雇佣劳动的失范与

---

<sup>①</sup> Loïc J. D. Wacquant, “Elias in the dark ghetto”, *Amsterdam Sociologisch Tijdschrift* 24. 3 - 4 (1997), pp. 340 - 9.

社会保护的恶化给社会空间的底层带来的有害的社会后果。

我们可以说监狱是有围墙的隔离区,而隔离区是没有围墙的监狱。两者之间的差异,主要是把居住者控制在指定的位置并防止他们逃跑的方法不同——然而,在两种情况下,他们都被固定起来,被牢牢地限制在指定的地方,被封锁了逃跑之路。如果拿他们的状况来比,即使是一点点活动余地感觉也像是不受约束的自由,能牢牢地抓住“灵活的劳动力市场”就像是仁慈的拥抱。帮助他人忍受不确定生活的困苦,是被富足的、消费者的、“流动的现代社会”允许的、现在正被囚禁在隔离区的住所或监狱牢房里面的、除此之外别无是处的被抛弃者能够发挥的最后的功

能。如果作为补偿,隔离区居民获得了那种共同体的避难所——这是其他被抛入激流之中徒劳地梦想的东西,他们既没有救生带又没有被救生员发现——那么这种功能将很难实现。然而,情况并非如此。隔离区的生活并没有积淀成共同体。共同的耻辱与公开的羞辱并没有使那些受害者成为兄弟;只是加强了互相嘲弄、轻视与仇恨。一个遭受过屈辱的人,可能喜欢、也可能不喜欢其他同样遭受过屈辱的人,一个遭受过屈辱的个体,可能与其他同样遭受过屈辱的人和平

相处,也可能互相敌视——但是他们不可能做的一件事是,培育出相互的尊重。“像我一样的其他人”,这意味着其他人和我一再被表明的我现在和已经表现出来的一样没有价值;而“更像他们”则意味着他们比已经表现出来的我还更没有价值。

当今强大的屈辱性的社会隔离场所,继承了中世纪晚期隔离区的名称——名称的共同性所掩饰的东西,要比它所揭示的东西还要多。再一次引用华康德的话来说<sup>①</sup>,

尽管古典形式的隔离区只是部分地发挥防止残酷的种族排斥的保护性的屏障作用,但过度隔离失去了它集体缓冲器的积极作用,而使隔离区成了致命的赤裸裸的社会贬黜的工具。

在团结一致与相互信任获得扎根机会之前,隔离区的经历就瓦解和摧毁了它们,因为这个简单的原因,在当今的隔离区中,就不会形成任何“集体性的缓冲器”。一个隔离区不是一个有共同体感觉的温室。相反,它成了社会分裂、社会

---

<sup>①</sup> Loïc Wacquant, “How penal common sense comes to Europeans: notes on the transatlantic discussion of the neoliberal *doxa*”, *European Societies* 1. 3 (1999, pp. 319 – 52).

碎片化和社会沦丧的实验室。

要重新获得一定程度的尊严并重新确立在社会视野中的地位,老城区和隔离区的居民们,通常都十分强调他们作为个体(或者作为家庭成员)的道德价值,并加入到检举那些不配从社会工程中“得利的”假穷人(*faux pauvres*)和“福利骗子”的重要话题中来。就好像他们只有通过诋毁邻居街坊才能获得尊重似的。他们还参与到各种各样的社会区分与社交退缩的行动计划中,而这些东西将一起破坏居住区的凝聚力。

总结:隔离区意味着共同体的不可能。隔离区的特点,使得具体化为空间的隔离与固定化的排斥政策,变成了在社会中倍觉安全可靠的选择,这个社会不再能让它的所有成员“在城市中玩这个唯一的游戏”,但又希望所有其他玩得专心、愉快的人首先变得温顺起来。

## 第九章

### 多种文化,一种人道?

“多元文化主义”是近来由制造舆论的有识阶层给出的解决这个世界关于各种价值准则(值得珍视和培育的)以及方向(应该坚定不移地去追求的)的不确定性的最普通的办法。这种解决办法正在迅速变成“政治正确性”(political correctness)的准则;甚至变成了一条再也不需要被理解的公理,变成了所有进一步的深思熟虑的引言,变成了信念(*doxa*)的基石:不是知识本身,而是所有导致知识的思考的未经思考的、不言而喻的假设。

简要地说,求助于这个由现代知识分子的当代化身的有识阶层制造的“多元文化主义”,这就意味着说:很抱歉,我们不能帮助你从困境中摆脱出来。是的,在价值准则上、在“做人”的含义上、在生活在一起的正确方式上,存在着混乱;但这要靠你们以自己的方式去选择并区分,而且如果你对结果不满意的话,也由你自己去承担这种后果。是的,确实存在着不和谐的声音,而且不存在齐声歌唱的曲调,但是你不要

担心：没有一个曲调肯定比下一个更好，即使有，无论如何你也不会知道它——因此自由吟唱（创作，如果你能）你自己的曲子吧（无论如何，你也不会加重这种不和谐；它已经被淹没了，再多一支曲子并不会带来什么变化）。

在对“多元文化主义”教条的蠢话作出一针见血的评论时，拉塞尔·雅各比（Russell Jacoby）给出的标题是《乌托邦的终结》<sup>①</sup>。这个标题的寓意是：我们时代的有识阶层，对他们喜爱的人类状况的表现形式没有什么要说的了。正是因为这一原因，他们才寻求逃入“多元文化主义”这个“意识形态终结的意识形态”（ideology of the end of ideology）中。

考虑到聚集在这种现状后面的可怕的力量，要反对这种现状，总是需要勇气。勇气是一种品质，曾经因不守秩序的激进主义而著称的知识分子，在通往诸如专家、学术权威或媒体名流的新的角色和“地位”（niches）的道路上，已经失去了这种品质。人们总是被诱使用知识分子的背叛（*le trahison des clercs*）这种稍微更新过的版本，来解释有识阶层的顺从与冷漠。

然而，这种诱惑必须抵制。在知识分子通往当今泰然自若的旅途后面，存在着比有识阶层的胆怯更为重要的原因。

---

<sup>①</sup> See Russell Jacoby, *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy* (New York: Basic Books, 1999).



有识阶层并不是独自开始这一旅途的。他们和许多同伴——日益变得超国家性的经济力量,日益把它的成员约束在消费者而非生产者的角色上的社会,以及日益具有流动性的、“液化的”、“解除控制”的现代性——一起行进在这一旅途中。在这一旅途中,他们也经历了与其他旅伴的命运相类似的转变。在所有旅行者共同经历的转变中,有两个方面尤为突出,可以用来貌似有理地解释引人注目的“意识形态终结的意识形态”的历程。第一个方面是作为权力与统治的新策略的脱离;第二个方面是作为规范管制的当今替代品的暴行。

现代知识分子过去习惯于做负有某种使命的人:他们被指派的和自己迫切承担的使命,是参加“重新植根被根除的东西”(用社会学家当前喜欢的术语来说是,参加“对被脱域了的东西的重新嵌入”)。这种使命又可划分为两个任务。

第一个任务是,“对人民的启蒙”,也就是给从毫无变化的共同体生活的惯常规则中挽救出来的困惑而迷茫的男人们和女人们,提供价值基准和认识框架,而这些价值基准与认识框架,使他们中的每一个人能在要求具备这些生活技巧的(以前他们从来不需要也从来没有机会去学习)、不熟悉的、波涛汹涌的水域中去航行;使他们具有新的方向、新的生活目标、新的忠诚和新的服从准则,来代替那些过去习惯于

由共同体来提供的东西。这些东西铭刻在共同体的人们从出生到死亡的整个生命过程中,但现在已经开始过时,不再能被使用或很快就将失去作用了。

另一个任务是参与到由立法者承担的工作中来:设计或建设新的组织良好的、详细筹划的社会环境。这种环境使得这种远航变得可能和有效,并因而使当今不定形的“大众”成形;带来“社会秩序”,或者更准确地说,是带来一个“有秩序的社会”。

这两个任务都来源于同一个重要的现代革命事业:国家与民族建设(state-and-nation building)——用新的紧密结合的民族国家体系这个“想象的”社会,来替代各种各样的地方性共同体的交织物。而且,这两个任务都有赖于它所有的经济的、政治的或精神的代理人,与正在进行的伟大转变的对象肉体与灵魂进行直接的、面对面的交锋。建设现代工业,就意味着把生产者从传统的、共同体限制的习惯规则,重新植入到另一个由工厂老板及他们雇用的监督者设计并管理的规则中。建设现代国家,是用对抽象的、遥远的国家总体和领土法律的新的公民式忠诚,取代对所在堂区、社区共同体或手工业行会的旧有的忠诚。这种新的忠诚,不同于旧有的、过时的忠诚,它们不能依赖于自发的、被切合实际地运用的、自我再生产的机制;它们必须被仔细地设计出来并煞费

苦心地灌输到组织化的大众教育的过程当中。现代秩序的建构与发挥作用,有赖于管理者和教师。国家与民族建设的时代必须是而且已经是一个统治者与被统治者之间直接遭遇的时代。

然而,情况并非如此;至少在程度上要低一些。我们的时代是一个脱离的时代。把对被统治者的行为进行监控、24小时的监视以及改造作为主要手段的全景监狱式的统治模式,正在被迅速地废除,正让位于被统治者的自我监控与自我监督,而且它在引导“正确的、合适的”(系统地发挥作用的)行为模式上,和过去的控制方法同样有效——而且它的成本要少得多。取代行军纵队(marching columns)模式的是蜂群模式(swarms)。

与行军纵队不同,蜂群不需要任何中士或下士;没有总参谋部与行军命令,蜂群也能不出差错地找到道路。没有人会把蜂群带到一片繁花似锦的草地上,也没有人必须教训懒汉并用鞭子把他们赶回队伍中去。谁要是想把蜂群作为目标,他应该关注草地的鲜花,而不是注意单个蜜蜂飞行的路线。这似乎是圣西门二百多年的圣言和马克思的共产主义梦想已经开始实现:对人的管理正被对物的管理所取代(因为人有望听从物并按物的规律来调整他们的行为)。

与行军纵队不同,蜂群不用统一指挥就能步调一致。与

在一列行军纵队中不同,每一个组成蜂群的“单位”都是自愿的、自我推动的和自我指引的实体,还有一点不同的是,自主的全部结果这种可能的无规则性,不用诉诸通过服从命令达成的统一(integration-through-obedience-to-command)就消除了。不发布任何命令,也听不到任何对纪律的要求。如果提出了要求,也只是针对“个体利益”与理解的。对不恰当行为的惩罚,是加于自身的伤害,而且这种伤害被归咎于对利益——是对个体利益,而不是对“全体的好处”——的忽视。这个蜂群能用同步的方式前进,而它的任何一个成员都不用对“共同的好处”可能是什么意思有丝毫的想法。就像全景监狱的控制塔一样,“参与式权力”的其他那些成本高昂的辅助配件即意识形态式的灌输与动员,已经变得多余了。

根据巴黎大学经济学家丹尼尔·科恩(Daniel Cohen)<sup>①</sup>对这部伟大的脱离的戏剧的看法,引导、管理与控制雇员,这不再是企业的职能——现在事实恰恰相反:证明他们的才能、表明他们能创造出其他雇员不能创造的财富,这正是雇员们的职责。奇怪的是,与卡尔·马克思的劳资关系模式——在这一劳资关系模式中,资本家只支付给工人以他们的生产能力再生产即“他们的劳动力量”所必需的最低限度的工资,但

---

<sup>①</sup> Daniel Cohen, *Nos temps modernes* (Paris: Flammarion, 1999), pp. 56, 60-1.

又要求他们付出远远超过资本家的工资费用的劳动——完全相反,今天的企业按企业要求雇员为企业工作的时间来付给他们工资,但又对他们的能力、他们的整个生命和全部人格所有这些东西提出要求。残酷无情的竞争从企业外部转移到了企业的办公室里:工作意味着能力与贡献的日复一日的考验,积累起来的功劳并不能保证将来的稳定。科恩引用国家劳工状况局(the National Agency for Work Conditions)的一份报告说:“失望、孤立、竞争在雇员的状态中占了首位。”他援引阿兰·艾伦伯格(Alain Ehrenberg)的话说<sup>①</sup>:因与权威人物的冲突而引起的恐惧症,让位于担心不能“胜任这一任务”和担心自己的表现不如其他雇员而造成的“沮丧”。最后,他还援引罗伯特·林哈特(Robert Linhart)<sup>②</sup>的话说:自主的对等物与创造性的实质,是“痛苦、紊乱、不安、压力、恐惧和无助感”。既然工作的努力变成为日常的生存斗争,那么谁还需要监督者呢?既然雇员被自己对普遍的不确定性的恐惧所鞭策着,那么谁又需要管理者来挥舞着鞭子呢?

从行军纵队到蜂群,从课堂到传媒网络、互联网和学习软件,与计算机游戏从来就没有什么不同。寻找工作者被认

---

① Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être* (Paris: Odile Jacob, 1998).

② Robert Linhart, “L'évolution de l'organisation de travail”, in Jacques Kergouat et al. (eds), *Le monde du travail* (Paris La Découverte, 1998).

为(而且依赖于)理应“骑着自行车”或者找到一个友好的小企业顾问的职位(英国财政大臣戈登·布朗[Gordon Brown]提议给寻找工作者配备移动电话,以确保他们总是能被随心所欲地调遣);像股票和货币一样,初学者被认为(而且依赖于)理应“获得与自己的才干相当的职业”。在任何一种情况下,都不需要严厉的监督与细心的看守这种过时的混合物了。无论剩下什么管理,都意味着是间接的、婉转的通过诱惑实现的操控:它是一种远程管理。

第二种意义深远的改变——用过剩的诱惑性力量来取代规范管制与监督——与控制策略的改变和不需要整合的协调的出现密切相关。

对规范的死刑判决从来没有正式通过,更别说是大肆宣扬了,但当消费者社会的(打个比方说)蝴蝶从生产者的资本主义社会的虫茧中破茧而出时,规范的命运就被注定了。然而,既然讨论中的过渡远远谈不上和蝴蝶的诞生一样突然,那么这一比喻就不是完全正确的。注意到人类生活状况发生了太多的改变而在新的事物状态下的生活目标至多被看成是旧的生活目标的新的改进版本;注意到为了使它名副其实,生活游戏获得了足够多的新规则与新赌注,这些花费了很长的时间。然而,回过头来看,我们可以把消费者社会和消费者精神的诞生,粗略地确定在19世纪最后25年里,这



时,亚当·斯密/大卫·李嘉图/马克思/穆勒的劳动价值理论,受到了门格尔/杰文斯/瓦尔拉斯的边际效用理论的挑战<sup>①</sup>:这时,被大声而又明确地宣称的是,赋予物以价值的不是生产它们所需要付出的劳动(马克思会这样说),或是为了占有它们而必须做出的自我牺牲(乔治·齐美尔[Georg Simmel]会这样说),而是一种追求满足的欲望;这时,关于生产者还是使用者才是物之价值的更好的裁定者的古老争论得到了解决,并明确地认为物的使用者才是物之价值的裁定者,而且通过有效裁决的权利的问题与价值创造者的权利问题被混和在一起了。一旦如此,以下说法就明确了(正如让·约·古克斯所说的):“要创造价值,最必需的是,无论用什么方式,都要创造充足的欲望的强度,而且最终创造剩余价值的,是对剩余欲望的控制。”<sup>②</sup>

实际上,正如布尔迪厄后来著名地指出的,诱惑与引诱已经开始取代规范管制和强加的监管,正成为制度建设与社

---

① 门格尔,奥地利经济学家;杰文斯,英国经济学家;瓦尔拉斯,法国经济学家,他们三人都是边际效用理论的创始人。如果说亚当·斯密/大卫·李嘉图/马克思/穆勒的劳动价值理论是“客观价值理论”的话,那么边际效用理论就是“主观价值理论”。这种主观价值理论起源于对“客观价值理论”的批判。现代经济学就是建立在主观价值理论的基础上的。——译注

② Jean-Joseph Goux, *Symbolic Economies: After Marx and Freud*, trans. Jennifer Curtiss Gage (Ithaca: Cornell University Press, 1990), pp. 200, 202.

会整合的基本手段。正是规范的打破(更准确地说,是规范的持久过剩,以及放弃习惯的紧迫性,也正是僵化为规范的时候),才是诱惑的主要影响和引诱的实质所在。而且由于规范的缺失,过剩成了生活的惟一希望。在生产者社会中,过剩等同于浪费,并因此遭到不满和公开谴责;但它是作为倾向于规范的生活的疾病而产生的(正如它已发生的,这是不治之症)。在一个缺乏规范的世界中,过剩已经从生活疾病的毒药变成了良药;或许还是惟一合适的生活支柱。过剩,这个规范公开宣称的敌人,本身已经变成了规范;或许是惟一存在的规范。一种离奇古怪的规范,毫无疑问是一种逃避所有限定的规范。由于已经打破了规范的束缚,过剩失去了它的意义。一旦过剩成了规范,就没有什么东西是过分的了。

用雅克·艾鲁尔<sup>①</sup>的话来说,现在,恐惧和痛苦成了“西方人”的“基本特征”,因为他们不可能“对大量的各种各样的选择进行深思熟虑”。新的道路已经建成,通往旧道路的入口也已被封锁,交通允许的进入、出去和方向一直在变化着,新近时髦的越野车(那些靠四个甚至更多的轮胎车,由电子信号构成的),使得人们常走的道路和标有路标的道路之类的

---

<sup>①</sup> Jacques Ellul, *Métamorphose du bourgeois*, p. 277.

东西都显得多余了。这种新的交易使得漫游者珍视日常的行动自由,并自豪地展示汽车的速度和加速能力;晚上,他们也梦想有更多的安全与自信,因为这时,他们必须决定白天的下一个方向和目的地。

希思·霍普夫(Heather Höpfl)<sup>①</sup>在几年前就注意到,供给过剩正在迅速成为当代社会生活关注的主要问题,而且成功应付过剩,这正是在当代社会被看成是个体自由的东西——这种个体自由,是我们这个时代的男人和女人们知道的自由的惟一形式。

当20世纪临近结束时,对复杂精巧的产品的关注在不断发展。这些复杂精巧的产品,显然是为这些利益服务:消费和过剩的激增,选择和体验的有希望获得解放的异质性,以及欲望的崇高目标的建设与追求。惊人的批量产品、欲望的目标、人格、生活方式、互动方式、行为方式和身份认同的构建方式等等这些东西的建设,变成了难以忍受的单调乏味的工作,它还伪装成为不断扩大的选择。事件充斥

---

<sup>①</sup> Heather Höpfl, "The melancholy of the black widow", in Kevin Hetherington and Rolland Munro (eds), *Ideas of Difference* (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 236 - 7.

整个空间。选择是使人困惑的假象。

不管是不是假象,这些东西是我们被抛弃于其中的生活条件:这是一件别无选择的事情。如果步骤的次序不是由规范预先决定的(更别说是由一种明确的规范所决定),那它就只是希望不断发现目标的持续性尝试,而且这种尝试需要有许多可以选择的道路。萧伯纳(George Bernard Shaw)这个同时还是一位热诚的业余摄影师的伟大哲人,曾经俏皮地说,像需要大量产卵以使少数后代能够活下来长成成熟的鳕鱼一样,一位摄影师也需要连续地拍下大量的镜头,以便有些照片能真正符合质量要求。现在看来,我们都在采用鳕鱼的生存办法。过剩成了一条合理的规矩。过剩看起来并不过分,浪费看来也并不是浪费。“过量”和“浪费”的首要含义,以及在理智、客观的工具理性的评估模式下仇恨它们的根本原因,毕竟是它们的“无价值”;但是在一种尝试性的生活中,过剩与浪费恰恰是不无益处的——事实上,它们是对目标的理性追求不可或缺的条件。何时过剩变得过分起来?何时浪费变成了浪费?并不存在回答这些问题的明确方式,而且肯定也不存在预先回答它们的任何方法。人们可能会对浪费的岁月和过度的精力与金钱支出感到悲伤,但在自己受到伤害和感到遗憾前,人们既不能把过剩与正确标准区分

开,也不能把浪费与必需区分开。

我认为,多元文化主义的“意识形态终结的意识形态”最好被解释为知识分子对人类状况作的一个注释,这种人类状况受到通过脱身而来的权力与通过过剩而来的控制的双重影响的塑造。“多元文化主义”是知识分子适应新的现实的一种调适方法。它是一个屈服性的和解宣言:人们屈服于新的现实,而不是去挑战和质疑这种现实——他们听任事物(人们的主观自我、他们的选择和做出这种选择后的命运)“顺其自然”地发展下去。它还是对这样一个世界模仿的产物,这个世界的特征是,以脱身作为权力的基本策略,而以多样化和过剩取代规范作为目标。如果现实没有受到怀疑,并被假定为别无选择,那么仅仅通过在自己的生活方式中复制它们的模式,人们就可以使这些现实存在下去。

在舆论制造者和传播者的新的世界观中,正被谈论的现实是,根据由天主教圣方济各会教徒(特别是“小兄弟会”[Minor Brothers']的 Fratricelli)和唯名论者(Nominalist)(最著名的是奥卡姆的威廉[William of Ockham])阐释的中世纪晚期上帝模式的具体化形象。迈克尔·艾伦·吉勒斯彼总结说<sup>①</sup>,圣方济各会/唯名论者的上帝,“他的力量是变化莫测的、令人

---

<sup>①</sup> Michael Allen Gillespie, “The theological origins of modernity”, *Critical Review* 13. 1-2 (1999), pp. 1-30.

生畏的、不可知的、不可预料的,他不受自然和理性的制约,并且对善恶是冷漠的”。最为重要的是,他牢牢地保持着一种人类的知识力量 and 实际能力无法达到的状态。强行控制上帝的任何努力,都是在白费心机——而且既然所有这种努力都必定徒劳无益,而且是人类幻想的无聊证明,那么,这种努力就应受到指责,不值得一试。上帝并不亏欠人类什么东西。因为他已经使人们自立,并告诉他们去寻找自己的方式,他已经退出来了。在《论人的尊严》中,带着文艺复兴时期的自信的伟大编撰者皮科<sup>①</sup>,得出了可以合理地从神的退出中得出的惟一结论。他说,

上帝把人造就为一种性质不明的动物,把人放置在宇宙中间,并且对他说:“我们并没有赋予你一个确定的地方,没有赋予你一个只属于你的形式,也没有赋予你特殊的职能。哦,亚当,这就是为什么你可以根据你的渴望和判断而拥有并占有你渴望的任何地方、任何形式和任何职能的原因……没有受到任何限制的你,要自己决定自己的性质……”

---

<sup>①</sup> *Portable Renaissance Reader*, ed. James Bruce Ross and Mary Martin McLoughlin (New York: Viking, 1953), p. 478.



现在轮到社会按照圣方济各会/唯名论者的上帝的样子退出了。彼得·德鲁克(Peter Drucker)把“流动的现代”资本主义时代的奥卡姆的威廉和皮科集于一身,为了保留时代精神,他相当尖锐地总结出了这个新的至理名言:“不再有社会的拯救了。”现在应该由人类个体“按照他们的欲望和判断”来陈述并证明自己的理由,并反驳其他理由的提出者。为了支持自己的理由而求助于社会(现代人同意听从的最后的权威)的裁定,是没有意义的:首先,既然这种裁定是不可知的,而且必定会把这种不可知的状态保持下去,那么这种求助(如果有的话)就不会被信任;其次,人们确切知道的关于社会裁定的一件事情是,它们从来就不会长久地持续下去,而且人们并不知道它下一次可能会做出何种改变;第三,和中世纪晚期的上帝一样,社会“对善恶也是冷漠的”。

只有当社会被假定为具有这种性质时,“多元文化主义”才经得起考验。如果“社会”除了这种人类自己单独地或个别地选择的偏好外,就没有其他任何偏好,那么就没有办法知道一种偏好是否比其他偏好要更好一些。在对查尔斯·泰勒关于接受并尊重集体地选择的的文化之间的差异的呼吁进行评论时,弗雷德·康斯坦特(Fred Constant)<sup>①</sup>指出,支持那一

---

<sup>①</sup> Fred Constant, *Le multiculturalisme* (Paris: Flammarion, 2000), pp. 89 - 94.

呼吁有两方面的影响：差异权(the right to be different)与冷漠权(the right to indifference)一起得到了承认。让我补充一点，尽管差异权被承认为他人的权利，但通常情况下，正是那些承认这一权利的人，在为自己侵占保持冷漠的权利——有意回避做出判断。当相互容忍与冷漠相伴时，公共文化可以彼此共同存在，但几乎没有相互交流，而且即使相互交流，往往也是把枪管当电话使用。在一个“多元文化主义”的世界里，文化可以共存，但很难从共同生活中得到好处。

康斯坦特问道：文化多元主义本身就是一种价值呢，还是说，它的价值来自它可以促进共同存在的质量这一暗示(和希望)？多元文化主义的计划到底偏爱这两种答案中的哪一种，并不能马上弄清楚；这个问题决非是修辞性的，而且两种答案之间的选择，更需要由差异权所表明的含义来确定。这一权利也有两种解释，而且结果有着明显的不同。

第一种解释暗指探索者的团结一致：当我们单独地或集体地开始寻找人道的最佳形式时，既然我们最终都希望它对自己有益，我们每个人就会探索不同的道路，并从探索的征途中带来多少不同的发现。这些发现，没有一个可以被先验地宣布为没有价值，而且任何一种发现共同人道最佳形式的热切努力，都不能因事先被当成是被误导的和不值得同情的关注而遭到抛弃。相反：发现的多样性，增加了避免人类可

能性遭到忽视和依然未被努力尝试的机会。每一种发现都可能让所有的探索者受益,而不管他们选择了什么道路。然而,这并不意味着所有的发现都有着同等价值;但它们的真实价值只有通过长期的对话才能确立起来,在这一对话中,所有的声音都能被听见,而且可以进行真诚的善意的比较。换句话说,对文化多样性的承认只是事情的起点,而非结束;它只是一个漫长的也许还是艰苦曲折的、但最终又是有益的政治过程(political process)的起点。

如果一开始一些竞争者的优势与其他竞争者的劣势就得到假定的话,那么一个由对话与谈判组成的、目标指向意见一致的解决办法的真实政治过程,就将被预先制止并且变得几乎不可能实现。但是,如果第二种文化多元主义的解释——也就是说,如果假定(这是多元文化主义的方案公开或默示的最为普遍的解释)每一种现存的差异仅仅因为它是一种差异才值得持续下去——得势的话,在它开始之前,也将完全停止下来。

查尔斯·泰勒<sup>①</sup>正确地拒绝了这第二种可能性:

---

<sup>①</sup> Charles Taylor, "The policy of recognition", in Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism* (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp. 98 - 9, 88 - 9.

对平等的恰当的尊重不仅仅要求有这样一种假设：即进一步的研究将使我们这样理解事物，而且还要求有适用于这些不同文化的风俗习惯和创造的同等价值的实际判断……在这种情况下，承认平等的要求就是不可接受的。

但是，泰勒的拒绝建立在文化选择的相对价值问题还需要进一步研究的附加条件上：“在这个阶段，人们需要欧洲中心论的知识分子做的最后一件事情，是对没有仔细研究的文化价值的积极判断。”价值承认问题依然明确地摆在知识分子面前。而且，没有一个事先设计好了的、然后通过不偏袒的超然公正的(*sine ira et studio*)立场去观察的“研究工程”，就去希望有一个深思熟虑的判断，这很古怪，也是错误的，而这就是学术发展的特性。“关于检验，在第三种文化中要么发现某些具有重大价值的东西，要么不能。”然而，正是我们这些学术办公室的占领者，才有资格去要求发现一种发现(*finding a finding*)。尽管泰勒应该指责他们逃避了社会群体成员的政治人(*homo politicus*)的责任，但他却指责这些预先有多元文化主义倾向的知识分子背叛了他们的学术使命。

泰勒还认为，当我们看来知道某种文化本身是有价值的因而也是值得保留的时候，毫无疑问，那种由一个给定的共

同体所体现出来的差异,需要在将来被保存下去,因而当前存在的个体作出这种选择——诸如放弃那种受到质疑的差异的未来——的权利,就必须受到约束。通过迫使居民把他们的小孩送到法语学校,魁北克——它决不是一个异乎寻常的、神秘的例子,而只是一个得到了彻底研究和为人所熟知的例子——给泰勒提供了一个在这种情况下能(或者说应该)做些什么的模式:

它不仅仅是一件对那些可能选择法语的人有法语可用的事情……还要弄清楚的一点是,将来这里存在着一个想要利用这一机会来使用法语的人的共同体。比如,以生存为目标的策略,就寻求通过确保未来几代人会继续认为自己是操法语的人,来产生共同体的成员。

魁北克是一个“软性的”(有人也会说,是无关紧要的)例子,这一例子很容易就作出了一个它具有普遍价值的假定。如果选择了另外一个文化差异与分裂的证据——例如,与法语不同(就此而言,或者说其它任何语言)的是,我们这些“欧洲中心论知识分子”尽管使用多种语言,然而我们还是喜欢自己习惯性的风尚和怪癖,我们厌恶多种语言,并宁可离得

远远的,躲在这个迄今为止尚未开始的或尚未完成的研究工程的后面——那么,这个例子的有效性将更难维持。如果我们回想起魁北克一例中的法语,只是证据大家庭中一个非典型的有利证据,而在这个大家庭中,大多数是相当不利的证据,它们往往被世界各地的共同体用来使现有成员呆在队伍内并“产生新的成员”,也就是说,迫使未来新产生的人呆在这些队伍内,并由同样的证据预先决定着他们的选择,并延续共同体式的分离。例如,这个大家庭中其它证据是女性割礼<sup>①</sup>或学龄儿童的裹头仪式,那么这种一般化看起来就更不用说令人信服的了。如果这一点被回想起来,那么我们更容易接受的一点就是,就像我们应该尊重一个共同体有保护自己免于遭受由国家或统治性文化控制的同化力量或分裂力量的伤害的权利一样,我们也必须尊重个体保护自己免于遭受拒绝给予选择权或阻止个体做出选择的共同体压力的权利。显然,这两种权利很难调和并同时得到尊重,而且我们每天面临的且必须每天解决的问题是,当这两种权利发生冲突时我们应该怎么办。那么,哪一种权利更为强大些呢——强大到足以取消或驳回产生另一种权利的要求?

---

<sup>①</sup> 这是指犹太教和伊斯兰教中的一种割礼。——译注



在回答查尔斯·泰勒对承认权利的解释时,哈贝马斯<sup>①</sup>(Jürgen Habermas)将另一个价值准则引入了争论,即在泰勒的推理中不见的“民主宪政国家”。如果我们同意承认文化多样性正是所有人类共同价值合理讨论的起点的话,那么,我们也应该承认,“宪政国家”也是这种讨论能在其中进行的惟一框架。为了使与这个概念相关的东西变得更为明确一些,我宁愿谈论“共和国”,或采用卡斯托里亚迪斯的“自治社会”。一个自治社会如果它的成员没有自主性,那么这个自治社会就是不可思议的;同样,一个共和国,如果它的个体公民没有得到很好保证的权利,那么这个共和国也是不可思议的。这种考虑未必能解决共同体权利与个体权利的冲突问题,但它确实使这一点变得明确起来,那就是,如果没有能自由地自作主张的个体的民主实践,这个问题就不可能得到处理,更别说是解决了。保护个体免受他(她)所在的共同体服从一致的要求的这一任务,可能并不是“自然而然地”优先于保护共同体以独立身份存在下去的要求这一任务。但是,保护共和国的个体/公民免于遭受反共同体的压力和共同体的压力的伤害,是完成这些任务中任何一个的初步条件。

正如哈贝马斯所说的,

---

<sup>①</sup> Jürgen Habermas, “Struggles for recognition in the democratic constitutional regime”, in Gutman, *Multiculturalism*, pp. 125, 113.

一种被正确理解的权利理论,要求有一种承认的政治,这种承认的政治能够保护个体在他或她的身份认同得以形成的生活背景中的完整性……所有要求的東西就是权利体制的持久的实现。当然,如果没有社会运动和政治斗争,就几乎没有这种持久实现的可能性……事实上,实现权利的过程,被放置于要求把这些话题——关于“善”的共同理念的讨论和关于被认为是可靠的想望的生活方式的讨论——作为政治的一个重要组成部分的背景中。

公民身份的普遍性是所有富有意义的“承认的政治”的初步条件。而且让我补充一点,人性的普遍性,是所有富有意义的承认的政治确定方向所需的基准线。人性的普遍性并非和人类生活形式的多元化相对立;但是对真正普遍的人性的检验,是它适应多元化并使多元化服务于人性的事业的一种能力——使得“有关善的共同理念的持续讨论”能够进行并对这种讨论进行鼓励。只有当共和国公民的生活条件得到满足,这样一种检验才能通过。正如杰弗里·威克斯<sup>①</sup>深刻地指出的,关于我们寻找的共同价值的争论,要求“生活机

---

<sup>①</sup> Jeffrey Weeks, “Rediscovering values”, in Judith Squires (ed.), *Principled Positions* (London: Lawrence and Wishart, 1993), pp. 208-9.

会的增加和人类自由的最大化”:

不存在实现这一目标的享有特权的社会代理人;只有针对历史重负以及各种统治和服从形式的地方斗争。是偶然性而不是必然性,才构成我们复杂存在的基础。

这种不确定论的看法,毫无疑问是令人气馁的。但它还可以动员更大的努力。对这种不确定论可能的反应是“意识形态终结的意识形态”和脱身的实践。另外一种同样合理但更有希望的反应是这种假定:在其他任何时候,这种对共同人性的热切追求和基于这一假定的实践,都没有像现在那样必要和紧迫。

在谈到关于“少数民族”或移民对他们所去国家作用于他们身上的交叉式文化压力所做出的反应时,弗雷德·康斯坦特援引了定居法国的法裔黎巴嫩作家阿明·马卢夫(Amin Maalouf)的观点。马卢夫的结论是,移民越感觉到他们原来的文化传统在新国家得到尊重,越感觉到并没有因为他们不同的身份认同而受到仇视、排斥、威胁或歧视,那么,他们就越愿意接纳新国家的文化,而且越不会强烈地坚持自己不同的方式。对跨文化对话的前景来说,这是一个至关重要的

洞察。它再一次表明了我们以前经常感觉到的东西：一方面，在安全感的程度之间的紧密关系，另一方面，要“缓和”文化多元性的问题，并克服文化分裂，愿意参与寻求共同人性。

不安全感(在本土居民与移民中同样严重)往往会把多元文化性转变成“多元共同体主义”。根深蒂固的或者微不足道的、明显的或是很难觉察的文化差异，在狂热的防护墙与导弹发射台的建设中，被用作了建筑材料。“文化”变成了被围困的堡垒的同义词，在被围困的堡垒内，居民每天都要证明他们坚贞不渝的忠诚，并有意避免与外来者的亲密接触。“保卫共同体”必须优先于所有其他责任。与“陌生人”同席而坐，参观同一地方时与他们勾肩搭背，更别说与他们谈情说爱和跨共同体边界的通婚了，所有这些都是背叛的标志和流放与放逐的理由。这样建立起来的共同体，变成了以分裂、孤立、分离与疏远为根本目标的探险。

安全感是与世隔绝、门墙紧闭的共同体的敌人。感觉安全使得把“我们”与“他们”阻隔开来的海洋看起来更像诱人的游泳池。在共同体与它的四邻之间伸展出来的可怕的悬崖峭壁，看起来更像是平缓的适于漫步/闲逛/漫游的充满愉快的奇遇的小山坡。可以理解的是，共同体隔绝的守卫者们，往往对萦绕于共同体的恐惧正在消散的征兆感到困惑；他们把注意力有意或无意地寄托在针对共同体的敌人的枪

杆上。这种威胁越大,这种不安全感越深,守卫者的队伍就越有可能被牢固地拴住,在可以预见的将来,他们就越有可能保持这种被拴住的状态。

安全感是文化之间对话的必要条件。没有这种安全感,共同体相互开放的可能性,参加可以使它们都受益并加强和睦相处的人性的会谈的这种可能性,就微乎其微。有了它,人性的前景看起来就是光明的。

然而,正在讨论的安全感,是一个超过大多数多元文化主义的提倡者——他们默默地(或者无心地)与共同体隔离的鼓吹者串通在一起了——愿意承认的更广泛的问题。把普遍的不安全感问题缩小为对共同维系的独特性的真正的或推断的威胁问题,这等于犯了把注意力从这一问题的真正源头转移开的错误。现在,共同体正作为防止全球性动荡潮流的庇护所而被寻找着,这一潮流总体说来,起源于遥远的地方,没有任何地方政府能够单独控制。这些压倒性的不安全感的根源,深陷于法律意义上的个体状况与获得事实意义上的个体任务之间正在扩大的鸿沟之中。与世隔绝的共同体的建设,并没有缩小那一鸿沟,而是使得缩小这一鸿沟的任何努力都变得更为困难——事实上是没有这种可能性。与瞄准不安全感的根源相反,它把注意力和精力从它们身上转移开。在持续进行的“我们 VS 他们”的战斗中,任何一方

都不能从中获得安全感；然而，它们又都变成了全球化力量更容易攻击的目标，实际上成了必击中无疑的目标，而这种惟一的力量，可能从对共同人性的寻求和共同控制人类状况的延迟中获得好处。



## 跋

我们怀念共同体是因为我们怀念安全感,安全感是幸福生活的至关重要的品质,但是我们栖息的这个世界,几乎不可能提供这种安全感,甚至更不愿意作出许诺。共同体依然根本不见踪影,无法掌握或者离得远远的,因为世界促使我们去开始实现一种安全生活的梦想的这种方式,并没有让我们离它的实现更近一些;我们的不安全感不是减轻了,而是一如既往地在增加,因此我们就继续梦想,继续努力,继续失败。

不安全感影响到我们每个人,因为我们都陷入了一个取消控制、灵活多变、充满竞争和普遍存在着不确定性的流动的、不可预料的世界,但是,我们每个人都在独自承受着焦虑,因为这是一个私人问题,是一种个人失败的结果,也是对我们处事本领和随机应变的挑战。正如乌尔里奇·贝克曾经尖锐地指出的,我们被要求去寻找解决体制性矛盾的终生式的解决办法;我们寻找着个体从共同的困难中解救出来的办

法。既然它听任不安全的根源完整无损地存在下去,那么这种办法就不可能带来我们追求的结果;此外,正是这种对我们个体的智慧与谋略的依赖,才给这个世界注入了我们希望避免的不安全感。

当你透过静止的火车的窗户,你会看到另一个站台上的火车在出发,这时,你常常会认为是你乘坐的火车已经开始移动。在另一个视错觉的例子中,正是你自己认为,作为一个变化无常的世界——当你每次看到它时,它所有明显固定不动的部分都在不断地出现与消失,并改变着各自的形状和颜色——中的惟一的稳定点,你因为混乱而变得突出起来。你的躯体与灵魂比这个世界上任何其他东西都有更长的预期寿命;无论你什么时候寻找确定性,加强自我保护似乎是最明智的选择。因而在为安全感担心时,你往往会寻找治疗不确定性引起的不舒服的办法,即为你的身体及其延伸部分以及前线堑壕(即你的家、你的财产和你所在的街区)的完整寻找一种解决办法。当你这样做时,你会开始怀疑周围的其他人,尤其是怀疑他们中的陌生人,即怀疑作为没有被预测和不可推测之物的载体与体现的那些人。陌生人是安全感的化身,因而他们作为代理人体现了那种萦绕于你的生活的不安全感。从荒诞不经和不合情理的角度上来讲,他们的存在是令人欣慰的,甚至是得到鼓励的:这种迷漫的、扩

散的、难以确定和命名的恐惧,现在有了一个有形的关注目标,你知道危险藏在哪里,你不再需要心平气和地接受命运的打击。最终,你有事可做。

很难为你说不出来的威胁担心,更不用说斗争,(而且最终也是有辱声名的)。不确定性的源头隐蔽得你无从看见,不会出现在报刊经售人的地图上,因而你既无法准确地确定它们的位置,也不能试图去堵塞它们。然而,那些不安全感的原因也就是你挂在嘴上的奇怪的东西,或者是那些不经邀请就进入你步行的熟悉街道的陌生人,这些都是清晰可见的。也就是说,它们都在你能力所及的范围之内,你可以认为,你有能力把他们推回去或“解毒”。

因此,毫不奇怪,除了从学术著作作者和一些政客(通常情况下,是当前没有掌权的政客)那儿,你很少能听到“存在的不安全感”或“本体论的不确定性”。反之,你到处都会听到许多对街道、家庭与身体的安全构成威胁的事情,而且你听到的与你自己的日常经历、与你亲眼目睹的事情非常一致。当谈起改善我们生活的方法时,把我们所吃的食物中潜在地有害的致命成分清洗掉的要求,把我们步行的街道上不可理解的、可能危害极大的陌生人清除掉的要求,是我们最常听到的事情,而且不言而喻,是比任何其他东西感觉更为可信的事情。以一种与这些要求相冲突的方式行事,这是我

们最急于将其划定为犯罪并进行惩罚而且这种惩罚越严厉越好的事情。

法国法律学者安托尼·加拉蓬(Antoine Garapon)曾经评论说,尽管大型跨国公司办公室内的“上层”做出的卑劣行为通常情况下是发现不了的,即使它们一闪即逝地出现在公众的视线内,也没有被很好地理解,甚至没有受到什么关注,但当它们开始伤害到人体时,公众的愤怒也同样是相当严厉的和报复性的。吸烟、性侵犯和超速驾车,这三种过错最有可能遭到公众舆论的急切谴责,并且要求更为严厉的惩罚。把这三种过错相提并论,只是因为人们对身体安全的担心。菲利普·科恩(Philippe Cohen)在《保护或者滚开》(*Protéger ou disparaître*)一书中对政治精英提出了受到普遍欢呼的挑战,书中把这三种过错看成三种主要的担忧和痛苦(除此之外,还有失业和没有保障的晚年)的原因之一,并命名为“城市暴力”。就公众认识而言,城市生活充满着危险,清除大街上冒失的、预示着危险的外地人是实现恢复失去的安全这一目标的最迫切的手段。这种看法是作为不需要任何论证也用不着任何争论的不言而喻的真理而出现的。

在对当今城市“一起生活”的含义进行的有影响的研究中,亨宁·贝奇(Henning Bech)指出,既然我们多数人居住的城市现在成了“持久的、流动的、异质人群庞大而密集的”地方

(在这些地方,人们注定会在一个“不断扩大的、有各种各样相互作用的陌生人的群体”中打转),由于这一简单的原因,即这是一个人们在由许许多多的陌生人组成的城市空间中能够注意到的唯一的事物”,并仅仅因为这个原因,我们往往“互相变成了对方的表面”。我们“表面上”看到的东​​西,是我们能够评价一个陌生人的唯一标准。我们看到的东​​西可能会带来快乐,但也可能意味着危险;当接触的只是表面时(而且总是“随便地、粗略地”接触),就很少有对话并弄清楚谁是谁的机会。在陌生人人群中生活的艺术,会阻碍这种机会成为现实——终止这种在内心没有接受的际遇,是这种艺术最为常见的策略。

在我们这个文明时代中,用不着采取打上烙印、戴上丑恶的标记或戴上笨蛋的帽子来提醒我们何时远离谁。但是仅仅要做到这一点,我们却有许多替代办法。表面上到处都是这种替代性的印记——它们中有太多要确保的东西,以致我们能够看到它们全部。随着城市人群变得越来越多样化,偶然碰上那些现代的、等同于打下烙印的人的机会,也相应地增加了;而且因为我们可能过于缓慢或者不能去读懂不熟悉的景象可能蕴含的启示,这种怀疑也增加了。因此我们有理由害怕,而且把我们的恐惧投射在造成这种恐惧的人身上,并责备城市生活的危险——有危险,是因为它的多样化

——这仅仅是一个必须采取的小小的措施。

要是城市能清除掉大量的、过于丰富的、以致不能同化、并且在其中也不能感觉到安全的多样化,而同时为了让城市生活像它曾经那样的令人兴奋、充满冒险,又保证足够多的多样化完整无损——即保留那些我们没有它就几乎不行的生活调料——那该有多好……就像渴望有一个蛋糕并吃掉它,这两种希望是相互矛盾的。然而,最受欢迎的(也是最有吸引力的)各种各样的共同体的计划,许诺要一蹴而就地实现这两种希望。正因为这个原因,它们自己就是不可实现的。

共同体主义者所梦想的共同体,其魅力依赖于对简化(simplification)的允诺:从它的逻辑限度上说,简化就意味着许多的相同性和最低限度的多样性。简化只有通过差异的隔离才能实现:即通过减少它们相遇的可能性并缩小交流的程度,才能实现。这种共同体的和谐一致,依赖于分隔、隔离和距离的保持。这些东西是在共同体主义庇护所的广告宣传中体现得最为明显的优点。

鉴于那种通过把焦虑投注到安全事务上而促成的不确定性是主要的病因,而共同体主义又是治愈它的药方,共同体主义计划中的共同体,就可能只会加剧这种它允诺纠正的状况。而且它将通过把更多的力量投入到分化的压力中而



继续这样做,可是这种分化的压力,过去是还将继续是不确定性最丰富的源泉。这种共同体主义的理想的错误在于,它对安全选择的认可和鼓励,而这种安全选择是主要的不同意将被施展的地方,是反对不确定性的决定性战斗将要进行的地方——因而它的错误还在于,在把公众的关注从当今焦虑的首要根源上转移开时,它起了推波助澜的作用。

在共同体的目的与功能的这种表达过程中,与当今生活无缘的共同体的其他方面(那些与现存的麻烦之源直接关联的方面),却往往没有被当成主题,也没有被提上日程。由共同体实施的在真正重要的战场上迎面反对当今原子化社会的病症的两个任务是,把法律意义上的个体的命运重新改造为事实意义上的个体的能力,并为个体的伤残与不幸提供集体保障的必要资源。无论原初的共同体可能具有其它什么缺点,但它的勇气都存在于这两种目的中。对失去控制的市场社会的独特反思(*pensée unique*),在这些任务之前就已经存在,并且公开声称会产生相反的结果,但共同体的鼓吹者们,这种社会的公开宣称的敌人,却在勉强地聚集起来,以保卫被放弃的任务。

在这个迅速全球化的世界中,我们都是相互依赖的,因而没有人能够独自掌握自己的命运。存在着每个个体都要面对但又不能独自对付与解决的任务。无论把我们分裂开

来并促使我们相互疏远的是什么东西,划定界线并设置障碍,使得对这些任务的解决变得更加困难起来。我们都需要获得对这些条件——在这些条件下,我们与生活的挑战进行斗争——的控制权,但对我们中的大多数人来说,这种控制权只能以集体的方式才能获得。

在这里,在完成这些任务时,共同体是人们最想念的东西;但同样是在这里,为了改变一下,也存在着让共同体不再失去的机会。如果说在这个个体的世界上存在着共同体的话,那它只可能是(而且必须是)一个用相互的、共同的关心编织起来的共同体;只可能是一个由做人的平等权利,和对根据这一权利行动的平等能力的关注与责任编织起来的共同体。