

生产

第一辑

战争与历史话语 米歇尔·福柯；恐怖主义的幽灵 让·鲍德里亚；他人之痛 苏珊·桑塔格；全球化与民主
迈克尔·哈特 安东尼奥·内格里；《帝国》的谱系和后结构主义政治学 汪民安；《拱廊计划》之N；知识
论、进步论 瓦尔特·本雅明；本雅明：卡巴拉传统中的阐释学 郭军；黑格尔著作导论 亚历山大·柯耶夫

PRODUCING

汪民安 主编

美术馆



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社



第一辑

生产

PRODUCING

汪民安 主编

广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

生产·第一辑/汪民安主编. —桂林:广西师范大学出版社,2004.5

ISBN 7-5633-4545-0

I.生… II.汪… III.社会科学-文集
IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 026676 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市育才路 15 号 邮政编码:541004)
网址:www.bbtpress.com

出版人:萧启明

全国新华书店经销

发行热线:010-64284815

山东新华印刷厂临沂厂印刷

(临沂高新技术产业开发区工业北路东段 邮政编码:276017)

开本:635mm×965mm 1/16

印张:31 字数:360千字

2004年5月第1版 2004年5月第1次印刷

印数:0 001~5 000 定价:38.00元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

目 录

专题：战争的伦理和政治

- 003→战争与历史话语 米歇尔·福柯
- 046→恐怖主义的幽灵 让·鲍德里亚
- 061→伊拉克战争：真正的危险在哪里？ 斯拉沃尔·齐泽克
- 074→我们卷入战争了吗？我们有敌人吗？ 斯拉沃尔·齐泽克
- 085→迈克尔·瓦尔泽访谈：正义的战争与正义的社会 迈克尔·瓦尔泽
- 102→反对“唯实论” 迈克尔·瓦尔泽
- 125→能在道德上证明战争正当吗？——正义战争理论 罗伯特·霍尔姆斯
- 166→战争的现代性：现代化理论和暴力问题 菲利普·劳伦斯
- 180→军事力量是建立在欺骗之上 保罗·维里利奥
- 188→他人之痛 苏珊·桑塔格

视野：迈克尔·哈特和《帝国》

- 211→迈克尔·哈特访谈：从美伊战争谈全球民主 谢莉莉
- 228→全球化与民主 迈克尔·哈特 安东尼奥·内格里
- 244→市民社会的衰落 迈克尔·哈特
- 264→阿雷格里港：今日之万隆？ 迈克尔·哈特
- 271→《帝国》的谱系和后结构主义政治学 汪民安

CONTENTS

人物:瓦尔特·本雅明和《拱廊计划》

301→关于《拱廊计划》 郭军

308→《拱廊计划》之 N:知识论,进步论 瓦尔特·本雅明

350→关于《拱廊计划》的通信 瓦尔特·本雅明 阿多诺 霍克海默

374→本雅明:卡巴拉传统中的阐释学 郭军

406→对本雅明的几点看法 弗里德里克·杰姆逊

文献

411→黑格尔著作导论 亚历山大·柯耶夫

评论

439→“无题”的礼物与思想到来的位置:

德里达论馈赠的可能性和不可能性 夏可君

对话

471→王广义访谈录 王广义 栗宪庭

专 题

战争的伦理和政治

战争与历史话语^①

米歇尔·福柯

钱翰 译

1976年2月4日

一两个星期以来,有人在口头上或用文字对我提出了一些问题和反对意见。我很愿意与你们进行讨论,不过在这样的空间和气氛里有些困难。不管怎么说,在课后,如果你们有问题可以到我的办公室来找我。然而其中有一个问题我仍然想在这里谈一下,首先因为这个问题被提过多次,其次因为我以前认为我在讲课中已经提前回答了,而现在必须承认当时的解释还不够清楚。有人对我说:“把种族主义的开始放在16或17世纪,而把纳粹主义仅仅归结为统治权问题和国家问题,然而大家都知道宗教种族主义(特别是反犹种族主义)毕竟是从中世纪就开始存在的,那么这意味着什么呢?”我想重新回到我以前解释得不够充分、不清楚的地方。

这里,对于我来说,问题不是现在来建立传统和一般意义上的种族主义的历史。我不想建立在西方可以属于某个种族的意识的

① 这是米歇尔·福柯1976年在法兰西学院所作的两次讲座,题目为编者所加。

——编者注

历史,也不想建立人们企图用来从肉体上排除、贬低和摧毁一个种族的仪式和机制的历史。我要提出的是另一个问题,与种族主义无关,最初与种族问题也无关。它(对我来说总是这样)试图弄清楚,在西方,关于国家及其制度和权力机制的某种特定分析(批判的、历史的和政治的)是怎样出现的。这种分析术语是二元的:社会实体不是金字塔式的秩序或一种等级制度,也不构成一个统一的和谐的机制,而是由两个集团组成,不仅界限分明,而且针锋相对。这两个集团构成社会实体,形成国家,它们之间的对立关系实际上是战争、永恒战争关系,而国家仅仅是在表面和平的形式下,两个成问题的集团之间这场战争继续进行的方式。从这里出发,我想指出一种此类型的分析怎样明确地同时铰接在希望、绝对命令和反抗或革命的政策之上。这才是我的问题的基础,而不是种族主义。

我觉得已经相当得到历史证实的,是这种对权力关系进行政治分析的形式(作为在社会内部两个种族之间战争的关系),至少在最初,与宗教问题无关。这种分析事实上在16世纪末和17世纪初开始提出来。换一种说法,种族战争的理解早于社会斗争或阶级斗争的观念,但是它与宗教类型的种族主义绝不等同。真的,我没有谈到过反犹主义。在我上一次想粗略地谈到种族斗争这个主题的时候,我曾想到谈谈它,但我没有时间。我认为我们可以说的是(以后我还会回到这里):反犹主义实际上作为一种宗教和种族态度,在19世纪以前,不是以一种很直接的方式介入我给你讲述的历史,因此不能过分重视。仅仅在19世纪,宗教形态的古老的反犹主义在国家种族主义中被利用是从国家种族主义形成以后开始的,当时国家的问题是表现、运转和投身于保证种族的完整和纯洁,反对进行渗透和带来有害东西的其他种族,因此,既出于政治上的理由,又出于生物学上的理由,必须把他们驱逐出去。正是在

这个时期,反犹主义发展起来,从反犹主义的古老力量中汲取并重新操起和利用直至当时在社会战争、内部战争的政治分析中未曾利用过的全部能量和全部神话。在当时,犹太人表现为(被描写为)生活在所有种族中的种族,其在生物学上的危险特征从国家方面招来了一些拒绝和排斥。我认为,就在国家种族主义中,反犹主义重新以别的理由被利用,这个反犹主义在19世纪激发了一些现象的出现,最后在一个社会内部,反犹主义的古老机制被叠加到社会内部种族斗争的批判和政治分析上面。这就是为什么我既没有提出中世纪的宗教种族问题,也没有提出中世纪的反犹主义问题。相反,在我涉及19世纪时,我将试图再谈论这个问题。再说一遍,我已做好准备来回答更具体的问题。

今天,我想试图看看在16世纪末和17世纪初战争是怎样开始作为权力关系的分析器出现的。当然,我们马上就要碰到这个名字:霍布斯。初看上去,他把战争关系作为权力关系的基础和原则。在秩序的下面,和平的背后,法律的下面,在构成国家、统治者和利维坦的巨大自动装置的产生上面,对于霍布斯来说,不仅有战争,而且是所有战争中最普遍的战争,在一切时刻和一切维度上展开的战争:“一切人对一切人的战争。”霍布斯不是简单地把这场一切人对一切人的战争放到国家的诞生上(在真实的早晨和虚构的利维坦),甚至在国家建立以后,他仍然跟踪着战争,他看到它仍在国家的缝隙间,在边界和国境上出现并发出威胁。你们会记起他记录下永恒战争的三个例子。第一个,他说:甚至在一个文明国家内,一个旅行者离开自己的家,他永远也不会忘记仔细地锁上门,因为他知道在窃贼和被盗者之间进行着一场永恒的战争。另一个例子:在美洲森林里,人们仍能发现一些部落,其制度是一切人对一切人的战争。不管怎样,在我们欧洲,国家与国家之间的关系是怎样的呢?如果不是相互对峙,手中持剑,瞄准对方的两个人之间

的关系,那又是怎样的呢?因此,无论如何,甚至在国家建立以后,依然有战争的威胁,战争就在那里。这里就产生了问题:第一个问题,在国家建立之前,国家的主要目的就是要制止战争,国家在它的前历史,在它的原始状态中,在它的神秘疆界里要扑灭战争,那么这个战争是什么,而谁在那里?第二个问题,这场战争如何孕育了国家?战争孕育国家的事实对国家的建立有什么影响?国家一旦建立,战争留在国家实体上的烙印是什么?这就是我想要考虑一下的两个问题。

霍布斯描述的作为建立国家根源的战争是什么?是强者对弱者,粗暴的对胆怯的,勇敢的对懦弱的,强大的对弱小的,野蛮人对羞怯的牧羊人的战争吗?这战争是联系在一种直接的天然差异上面的吗?你们知道这完全不是霍布斯讲的情况。原始的战争,一切人对一切人的战争,是平等的战争,产生于平等,并在平等的要素中展开。战争是某种无差异或差异不够的直接后果。实际上,霍布斯认为,如果人与人之间事实上有很大的差异,如果差距明显地表现出来,而且很清楚不能逆转的话,那么很明显战争就会马上停止。如果两者之间有显而易见的重大的天然差异,那么就会产生两种情况之一种:要么实际上还会有强者与弱者的对立,但是这个现实的对立和战争将会由强者对弱者的胜利来结清,这个胜利将是永远的,因为强者是有力量的;要么根本就没有实际上的对抗,也就是说,很简单,弱者知道、理解、看到了自己的软弱,甚至在对抗之前就放弃了。霍布斯说,因此,如果有明显的天然差异,就没有战争;因为,或者力量关系将在游戏开始时被一场战争(排除战争的战争)固定下来,或者相反,这种力量关系因为弱者的胆怯始终引而不发。因此,如果有差异就不会有战争。差异产生和平。反过来,在没有差异的情况下或差异不大——在这种情况下,人们可以说存在着差异,但这差异是隐藏的、捉摸不定的、细微的、不固

定的,不是界限分明的;天然状态的特点就是细小的差别——在这片混乱中,发生了什么?甚至是比较其他的都要弱小一点点的,与最强者也足够接近,以至于认为自己相当强大而不必退让。因此,弱者从不放弃。对于强者来说,也仅仅只比其他的更强大一点点,他永远也不会强大到可以高枕无忧,放松警惕。天然的无差别就会造成不确定性、危险和偶然性,因此,意志就会彼此冲突;正是力量原始关系的偶然性造成了战争状态。

但这种战争状态,准确地说是什?甚至弱者也知道(或者至少相信),他离到达和邻居一样强的距离不远。因此,他将不会放弃战争。而最强者(也就是说最终只比其他的强大一点点)也知道,不管怎样,他有可能比其他人弱,特别是如果其他人运用阴谋、突然袭击或寻找盟友等办法的话。因此,一方不愿放弃战争,而另一方(最强者)无论如何也想要避免战争。然而,想避免战争的一方只能在一种情况下才能做得到:他表现出已做好战争的准备并决不放弃。他要表现出不准备放弃战争,那么怎么做呢?以某种方式[行动]使处于发动战争边缘的人对自己的力量产生怀疑,从而放弃战争,而他仅仅只是在知道另一个不准备放弃战争的情况下才会放弃战争。简言之,在这种从根源不清的潜伏的差异和偶然的对抗出发纠缠在一起的关系中,这个力量关系由什么来构成呢?它由三类因素之间的游戏构成。第一,计算表面情况:我想像他的实力,我想像他在想像我的实力,等等。第二,夸张的展示和鲜明的意愿:人们表现进行战争的意愿,表现出会放弃战争。第三,最后人们使用交织在一起的威慑政策:我如此畏惧战争,以至于如果你不至少和我一样畏惧战争(可能的话,甚至更畏惧)的话我就不得安宁。总体上,这意味着霍布斯描绘的状态完全不是自然的、野蛮的状态(在后一种状态中各种力量已经直接交手了):人们不处于真实力量的直接关系的范畴之中。在霍布斯的原始状态

中,相遇的、相对的和相交的不是武器,不是拳头,不是野蛮的猛烈的力量。在霍布斯的原始战争中,没有战斗,没有流血,没有尸体。有的是展示、炫耀、标志、夸张的表现,以及阴谋和欺骗;有的是诡计,乔装改扮为反面的意愿,被伪装成信心的忧虑。人们在一个相互展示的舞台上,处于一种畏惧的关系之中,这种关系在时间上是永久的;人们并不真正处于战争之中。这最终意味着,根据霍布斯的观点,活着的个人相互吞食的野蛮状态在任何情况下都不可能作为战争状态的最初特征。表明战争状态特点的是天然平等的对手之间永无休止的外交斗争。人们不是处于“战争”之中,人们处于霍布斯所说的“战争状态”(l'état de guerre)之中。在一篇文章中,他说:“战争并不仅仅在战场上和实际的战斗中,而且在战争的时间间隔中(就是战争状态),其间,兵戎相见的意愿得到充分证实。”这样,时间间隔意味着状态而不是战斗,起作用的也不是力量本身而是意愿,意愿就已足够得到证实,也就是说意愿[拥有了]展示和炫耀的机制,它在这个原始状态的外交场上生效。

因此人们看得很清楚这种状态为什么和怎样(它不是战斗和力量直接的对抗,而是一种一部分人针对另一部分人的炫耀游戏)不是国家建立之日就会彻底放弃的阶段;自从某种东西不给某一方提供安全、固定差异和力量开始,它实际上就是某种不能不运转的背景,包括殚精竭虑的阴谋和各个方面的算计。因此,在霍布斯那里不存在发动起来的战争。

但是通过这种不是战争,而是炫耀游戏的状态(人们不进行战争),怎样能够产生国家(大写的)、利维坦和统治权呢?对于这第二个问题,霍布斯回答时把统治权分成两类:制度的统治权(souveraineté d'institution)和获得的统治权(souveraineté d'acquisition)。关于制度的统治权,人们谈得很多,一般人们把霍布斯的分析简化、归并到这一点上。实际情况复杂得多。你们有一个制度

的共和国和一个获得的共和国,甚至在后者中又有两种统治权形态,总共有:制度的国家和获得的国家,以及有三种类型的统治权可以用来构筑权力的形式。首先谈谈制度的共和国,它是最为人知的;我讲快一点。在战争状态中,为了停止这种战争状态——再说一次,这不是战争而是战争的炫耀和威胁,产生了什么?当然,人们将会作出决定。但那是什么呢?并不真正是把他们某一部分的权利或权力交给某个或某几个人。实际上,他们甚至不准备转让他们的任何权利。相反,他们决定给某个人(也完全可以是几个人或议会)权利:完全彻底地代表人们的权利。这不是属于个体的某种东西的让渡或代表关系,而是全体个人的代表。也就是说,这样建构起来的统治者将要完全为了所有个体的权利。简单地说,他将没有他们权利中的任何部分;他将实际上处于他们的位置,拥有他们的全部权力。像霍布斯说得那样:“如此建构的统治权承担着所有人的人格。”在这种置换的情况下,被如此代表的个体将在代表者身上存在;代表者(也就是说统治者)所做的,每一个人就通过他也做了。作为个体们的代表者,统治者与个体们是完全一致的。代表者是人格化的,然而也是完全实际的人。当这个统治者是一个君主(自然人)的时候,这不会阻止他成为人格化的统治者;当这个统治者是一个议会时(虽然是一群个体),也是同样的人格化。对于制度的共和国就是这样。你们看到,在这个机制中,只有意愿、协约和代表的游戏。

现在让我们看一看共和国建构的另一种形态,另一种既能走向共和国又能走向另一边的东西:获得机制(*mécanisme de l'acquisition*)。表面上,这完全是另一种东西,甚至是完全相反的东西。在获得的共和国的情况下,看起来指的是建立在真实的、历史的和当前的力量关系之上的统治权。为了理解这个机制,不仅仅要假设战争的原始状态,还必须有真正的战斗。假设有一个按照我刚才

讲过的模式(制度的模式)建立的国家。假设现在这个国家在一场战争中受到另一个国家的攻击,进行了真实的战斗和军事行动。假设其中一个国家被打败了:军队被打败、驱散,统治权崩溃了,敌人占领了国土。我们终于找到从一开始就寻找的东西,也就是说,发生了真正的战斗和真正的战争,一种真正的力量关系。有战胜者和战败者,战败者受战胜者的摆布和支配。现在让我们看看将会发生什么:战败者受战胜者支配,也就是说后者可以处死前者。如果他们把战败者处死了,当然就不会再有任何问题:国家的统治权消失了,仅仅因为这个国家消失了。但如果战胜者让战败者活下去,或者说战败者如果暂时保存了生命,那么二者选其一:或者他们对战胜者造反,也就是说实际上重新发动战争,试图改变力量对比,或者人们发现在这场真实的战争中得到的是失败,就会至少暂时地中断战争;或者实际上以生命冒险,或者不再发动战争,接受服从,为战胜者工作,向战胜者出让土地,缴纳贡赋;明显地,他们处于建立在战争及其延续之上的统治关系中,处于作为战争后果的和平之中。你们会说这是统治(domination)而不是统治权(souveraineté)。但是不,霍布斯说:人们仍然处于而且永远处于统治权关系之中。为什么?因为,当战败者选择了生命和屈服的时候,他们就此重新建构了统治权,他们使战胜者成为他们的代表,他们重建了统治者以代替被打倒的统治者。并不是失败建立了一个统治的、奴役的和屈服的社会,某种野蛮的、法律之外的社会,甚至在战斗之后,甚至在失败之后,在这场失败之中发生的事以某种方式独立于它:是某种畏惧,因为畏惧而放弃,因为生命有危险而放弃。正是这一切使专制权力进入统治权的秩序和法律政体。爱惜生命害怕死亡的意愿:正是它将建立统治权,这种统治权与按制度模式和相互同意的方式建立的统治权同样合法。

以一种相当奇特的方式,霍布斯在这两种统治权形式之上(获

得的和制度的)加上了第三种形式,他说它与获得的形式(在战争和失败之后出现)非常接近。他说,这另一类统治权形式是将孩子与家长或准确地说是母亲联系起来的形式。或者是,他说,一个出生的孩子,他的父母(父亲是文明社会承认的,母亲是自然状态造成的)完全可以任其死去,或者干脆就简简单单地弄死他。如果没有家长,没有母亲,他无论如何也不能生存下去。在数年之中,他本能地表现自己意愿的方式仅仅是需要、叫喊和恐惧等等表现,孩子将服从父母,尤其服从母亲,完全按她说的去做,因为只有依赖她,他的生命才能延续下去。因此,她在他身上行使统治权。然而,霍布斯说,在孩子为保存自己的性命而承认母亲的统治权(这种承认无须通过表达出来的意愿或契约),与战败者在失败的时候所做的没有什么本质的区别。霍布斯实际上想指出的是,在统治权的建立中起决定作用的,不是意愿的性质,也不是表达的形式或层次。事实上,脖子上是否架着刀并不重要,是否能清楚地表达意愿也不重要。为了统治权的存在,必须而且只需有一个根本的意愿,它使人们即使在必须依赖他人的意愿才能活下去的时候也愿意活下去。

这样,从意愿的根本形式出发(形式本身无足轻重),统治权建立了。这种意愿与恐惧相联系,统治权从来不通过上等人形成:也就是说不由更强的人、战胜者或家长决定。统治权总是通过下层人形成,通过怀着恐惧的人的意愿形成。因此,虽然在两种共和政体的形式之间可能有鸿沟(制度的政体通过一致同意而产生,获得的政体通过战斗),但是这两者在深层的机制上表现出同一性。同意、战斗或父母/孩子的关系,不管哪一种,都可以找到同样的序列:意愿、恐惧和统治权。这个序列到底是通过暗中的算计,还是暴力关系或自然的事实才得以展开并不重要;是无穷尽的外交手腕产生的恐惧,还是对架在颈上的屠刀的恐惧或孩子的惊叫,这都

不重要。不管怎样,统治权建立了。实际上,这一切都显示出似乎霍布斯远不是战争和政治权力之间关系的理论家,他要把作为真实历史的战争抹去,似乎他要抹去统治权诞生于战争的事实。在《利维坦》中,有一个话语的阵线,其目的是要说:被打败与否无足轻重,你们是否曾战败无足轻重;无论如何,对你们战败者运行的机制和自然状态中的国家建立机制一样,或者甚至理所当然地与在最温柔最自然的关系(也就是说父母与孩子的关系)中运行的机制一样。霍布斯使战争、战争的事实、在战场上真实显露出来的力量关系与统治权的建立没有任何关系。统治权的建立不知道战争。无论有没有战争,都会以同样的方式建立起来。实际上,霍布斯的话语是对战争说“不”:并不是战争产生国家,它在统治权关系中没有位置,战争并没有把以前在战斗中表现出来的力量关系的不平衡带到民事权力之中,带到它的不平等之中。

这里产生了一个问题:在此前所有关于权力的法律理论中,战争从来没有扮演过霍布斯顽固地拒绝给予它的角色,那么,抹杀战争针对的是谁,是什么呢?实际上,针对他的对手,霍布斯在他的话语沉积的底层中、线索上和战线上坚持重复:不管怎样,有没有战争是不重要的;在统治权的建构中,战争不是问题。我认为霍布斯的话语所针对的,他的对手和论敌不是一个确定的、明确的理论,也不是霍布斯话语的否定者和无法绕过的暗礁(霍布斯企图无论如何都要绕过去)。实际上,在霍布斯写作时期,有某种东西,人们不应称之为论敌,而可以称之为战略上的对立面。也就是说,比起某种他必须反驳的话语内容,霍布斯真正想抹杀并使其成为不可能的更是某种话语的游戏以及某种理论的和政治的战略。霍布斯不想反驳,而想抹杀并使战略上的对立面,即政治斗争中使历史知识发挥功能的某种方式成为不可能。更精确地说,利维坦战略上的对立面,我认为就是在当时的斗争中对某种历史知识在政治

上的运用,这种知识有关战争、侵略、掠夺、强取豪夺、赃物、敲诈勒索以及这一切后果,这一切战争行为以及在表面上控制权力的法律和制度之中真正的斗争和战斗事实的全部后果。

一句话,霍布斯要抹杀的是征服,或者说要抹杀的是在历史话语和政治活动中对征服这个问题的利用。利维坦看不见的对手是征服。利维坦这个被制造出来的巨大的老好人使一切思想正统的法学家和哲学家颤抖不已,在《利维坦》这本书卷首的图案是国家这个食人妖魔,巨大的鬼影,它表现的是手握出鞘的宝剑和主教权杖的国王,实际上,他想得很不错。这就是为什么最终连如此强烈批评他的哲学家事实上也喜欢他。这就是为什么它的犬儒主义甚至诱惑了最胆小怕事的人。表面上的样子是从开始到终点要到处宣告战争,实际上,霍布斯的话语说的正好相反。他认为有战争或没有战争,失败与否,征服还是同意,都是一回事:“如果你们同意,那么你们这些国民建立了一个代表你们的统治权。不要再用你们的历史来向我们唠叨:在征服之后(如果你们确实愿意说曾经有过征服),你们看到的还是契约和国民被惊吓的意志。”通过一切人对一切人的战争这个概念和通过战斗结束的夜晚在法律上有效的害怕的战败者的意愿支持,征服这个问题就这样在上游溶解消失了。因此我认为霍布斯表现得令人气愤。实际上,他保证:他永远操持契约话语和统治权话语,也就是说,国家的话语。当然,有人批评他,有人强烈地批评他给予国家的太多了。但毕竟,对于哲学和法律,对于哲学—法律话语来说,给予国家的宁可太多不可太少。人们一边批评他给予国家的太多,一边又在私下里悄悄感谢他消除了奸诈野蛮的敌人。

敌人(或更应当说霍布斯所针对的话语)正是当时英国国内斗争中分裂国家的话语。这种话语有两个声音。一个说:“我们是征服者而你们是失败者。也许我们是外来的,但你们是被驯服的。”

对此,另一个声音回答道:“我们也许曾被征服,但我们不会永远如此。我们在自己家里,而你们滚出去。”霍布斯阴谋用所有战争和征服后面都有的契约来取代永恒的国内战争和斗争的话语,以此来解救国家理论。理所当然地,因为这个原因,法律哲学后来作为报偿给了霍布斯政治哲学之父的称号。当国家的政治权力受到威胁时,有一只鹅唤醒了沉睡的哲学家。这就是霍布斯。

针对这种话语(或毋宁说这种实践),霍布斯竖起了一座利维坦之墙,我觉得它出现(即使不完全是第一次,至少在主要方面和政治上的尖锐性来说是第一次)在英国,也许是由于两种现象交汇的共同作用:第一个,当然是市民反对专制王朝和贵族斗争的成熟;另一个现象是几个世纪以来,征服所带来的古老的分裂的历史意识直到人民大众之中都非常强烈。

威廉的诺曼征服,1066年的哈斯丁战役以许多方式在英国的制度和政治主体的历史经验中显现出来。它首先在政治礼仪中非常清楚地显现出来,因为直至亨利七世,也就是说16世纪初,王家的行为明确了英国国王以征服权利的名义履行统治权。他使自己作为诺曼征服的权利的继承者。这种形式和亨利七世一起消失了。在法律实践中,征服的存在同样表现出来,法律的活动和程序使用法语,在法律中,下级法院和皇家法院之间的矛盾是完全不可弥合的。由上层制定并使用外国语言的法律在英国是外来的烙印,是另一个民族的标志。在这种以外国语言拟定的法律中,一方面是不能用自己的语言在法律上进行辩护的人的状况,我称之为“语言的痛苦”(Souffrance linguistique),另一方面是某种法律的外国面孔。在这两种意义上,法律实践是不可理解的。因此,在英国中世纪很早的时候,就有这样的请求:“我们希望有一个或者用我们的语言属于自己的法律,或者由下层统一的法律,从这个普通法出发反对王家的成文法。”征服(我使用这些例子是出于偶然)同样显

现在两类传奇的存在、重叠和冲突中：一方面是撒克逊人的叙事，这是民间叙事，神话信仰（哈罗德国王 [Rarold] 的回归），[一方面]是对圣王的信仰（例如爱德华国王）和绿林好汉罗宾汉类型的民间叙事（你们知道正是在这种神话学中，瓦尔特·司各特 [Walter Scott]，马克思的伟大启发者之一，考察了《伊万霍》[Ivanhoe] 和一些小说，它们在 19 世纪的历史意识中非常重要）。与这些神话和民间传说相对的是贵族和准皇家传奇，它们在诺曼国王的宫廷发展起来，在 16 世纪复兴，当时正是图多尔 (Tudor) 家族的国王专制的发展时期。这主要是亚瑟王和圆桌骑士的传奇。当然，这并不完全是诺曼人的传奇，却是非撒克逊传奇。这是诺曼人在撒克逊人阶层之下重新发现的凯尔特人古老传奇的复兴。为了诺曼贵族和王朝的利益，这些凯尔特传奇理所当然地被诺曼人复兴，因为在他们的起源地，他们和诺曼人，和布列塔尼、和布列塔尼人有复杂的联系^①；围绕着两种强大的神话类型，英国以两种截然不同的方式幻想着它的过去，它的历史。

比上述这一切更重要得多的，表明对英国征服的存在和后果的，还有起义的历史记忆，每一次起义都有很明确的政治后果。其中有一些甚至很可能具有相当的种族特征，例如最早的几次，例如蒙茅斯 (Monmouth) 起义。其他的（例如“大宪章” [Grande Charte] 这个词的本来意义）则限制在王权的范围内和驱逐外国人的狭窄意义上（在这种情况下，比起诺曼人来讲，外国人更多指普瓦图人 [Poitevins]、安茹人 [Angevins] 等等）。但它指的是一种与必须驱逐外国人相联系的英国人民的权利。这样就有了一系列因素允许在一个种族对另一个种族的征服和统治的历史形式中对巨大的社会对立进行编码。这种编码，或最起码允许进行这种编码的因素是

^① 凯尔特人和布列塔尼人有血缘关系。——译者注

古老的。在中世纪的编年史中就有这样的话：“诺曼人的子孙是这个国家的上等人；底层人是撒克逊人的子孙。”也就是说，政治的、经济的、法律的矛盾的原因是我刚才列举的因素，很容易在关于种族对立的话语中表述、编码和加工。在16世纪末和17世纪初，以一种相当符合逻辑的方式，当新的政治斗争形式出现时，市民阶层是一边，贵族和君主政体是另一边，[这种矛盾]仍然用种族斗争的词汇进行表达。这类编码，或至少是准备这类编码的要素很自然地发挥了作用。我说编码，是因为种族理论并不是作为一个集团反对另一个集团的特殊观念在运转。实际上，在种族的裂隙和对立机制中，它是一类工具，既是话语的又是政治的，使这一部分人和另一部分人表达他们自己的论点成为可能。在17世纪英国进行了君主权力和人民权利的法律—政治争论，其出发点是由于征服事件[产生]的词汇，一个种族对另一个种族的统治关系和被征服者对征服者的起义(或永远的起义威胁)。接着你们将同样在专制王权和议会派或者说议会主义者的阵地上，以及最激进的平均主义者(Niveleurs[Levellers])和掘地派(Diggers)的阵地上都能发现种族理论或种族主题。

征服和统治的至高无上，你们会看到它在我使用的“国王话语”这个词中表现出来。当雅克一世(Jacques I^{er})在星形大厅(Chambre étoilée)中宣告国王占据上帝的宝座时，他用以参照的当然是神圣权利的神学—政治理论。但是，对他来说，这种神择(实际上使国王成为英国的所有者)在诺曼人的胜利中有历史的记号和担保。当雅克一世还只是苏格兰国王的时候，他就说诺曼人占领了英国，王国的国王都是他们确立的——这产生了两个后果。第一，英国被占领了，所有的英国领土都属于诺曼人，属于他们的头领，也就是说国王。正是作为诺曼人的头领，国王才实际上占领了英国的领土成为其拥有者。第二，对于统治权管理下的不同居

民,法律不应是普通法;法律也是诺曼统治权的标志,它是由诺曼人为其利益确立的。以一种使对手感到相当难堪的技巧,国王或至少是国王话语的支持者们都强调一种非常奇特但同时非常重要的类比。我认为第一次提出它的是布莱克伍德(Blackwood)在1581年写就的一篇其内容很奇怪的名为《为诸王辩护》(*Apologia pro regibus*)的文章。他说:“实际上,我们理解诺曼征服时期英国的情况应当和我们现在理解在强者面前美洲的情况一样,他们那时还没有被称作殖民者。过去在英国的诺曼人就是目前在美洲的欧洲人。”布莱克伍德把征服者威廉和查理五世对等起来。他在谈到查理五世的时候说:“他用武力使西印度群岛的一部分屈服,他留给战败者的财产不是虚有权而仅仅是用益权,并索取贡赋。那么,查理五世在美洲所做的,我们认为完全合法是因为我们自己也一样,我们不要欺骗自己,以前诺曼人在英国就是这么做的。诺曼人在英国的权利和我们在美洲的权利是一样的,也就是说殖民的权利。”

这样我认为我们看到了在16世纪末,殖民活动对西方法律—政治结构的反作用,这如果不是最早的,也是最早之一。不要忘记殖民携带着自己政治的及法律的技术和武器,理所当然地把欧洲的模式带到其他大陆,但是它有同样多的对西方权力机制、对权力机关、制度和技术的反作用。有一系列的殖民模式被带回欧洲,使西方同样可以进行某种形式的殖民,内部的殖民主义。

你们看种族对立的主题在国王话语中如何发挥作用。议会派一样用诺曼征服的主题对国王话语进行反驳。议会派反驳专制王权意图的方法同样依赖于种族的二元性和征服的事实。议会派和议会主义者的分析以一种矛盾的方式从对征服的否认开始,或更应当说在对征服者威廉及其合法性的颂扬中把征服包裹起来。看他们如何进行分析。他们说:“不要搞错了(在这上面,你们看他们多么接近霍布斯),哈斯丁、战役,甚至战争,重要的并不是这些。

实际上,威廉就是合法的国王。他是合法的国王,仅仅因为(当时,有人发掘了一些真实的或虚假的历史事实)哈罗德(听告解者爱德华就曾确实指定威廉为他的继任者,甚至在爱德华逝世以前)曾经发誓他不会成为英国国王而会让出宝座或接受威廉登上英国王位。无论如何,这不是编造:哈罗德在哈斯丁战役中已经死了,不再有合法的继承人(如果承认哈罗德的合法性),所以王冠理所当然地就回到威廉的头上。因此威廉并不是英国的征服者,不是征服权利而是如此存在的英王国权利的继承者。他成为与一些法律联系起来的王国的继承者——一种受到甚至是撒克逊政体法律限制的统治权的继承者。在这个分析中,使威廉王朝合法的东西也同样限制其权利。此外,议会主义者补充说,如果这是一次征服,如果哈斯丁战役真的导致了诺曼人对撒克逊人纯粹的统治关系,征服将无法维持。他们说,你们怎么能够认为几万迷失在英国大地上不幸的诺曼人可以维持和保证一个持久的权力?无论如何,人们都有可能在战争结束的晚上把他们杀死在床上。然而,至少在最初,没有什么大的反抗,这就证明实际上,战败者并不那么认为自己被战胜者打败和占领,而是事实上在诺曼人身上辨认出了可以行使权力的人。这样,通过认可,通过诺曼人的非屠杀和这个非反抗,他们使威廉王朝生效。而威廉也宣誓并由约克(York)大主教加冕;人们给他王冠,而他通过这个仪式保证遵守法律,编年史作家认为这些法律是好的、古老的、被接受的和批准的。这样他就与先于他的撒克逊王朝系统联系起来。

有一篇文章名为《反诺曼》(*Argumentum Anti-Normannicum*),代表性地表现了这个主题,它卷首的图饰可以和利维坦的并列起来,它是这样的:书页顶端的条形装饰是两支军队在打仗(明显指哈斯丁战役中的诺曼人和撒克逊人),两支军队中间是国王哈罗德的尸体;这样合法的撒克逊王朝实际上消失了。在这个场景下,一幅更

大的画面表现了正在加冕的威廉。但加冕礼是以下面的方式表现出来的：一个名为布里塔尼亚(Britannia)的雕像交给威廉一张纸，上面写着“英国国王”。威廉国王从约克主教手中接过王冠，同时另一个教士交给他一张纸，上面写着“国王的誓言”。因此通过它，人们就表现出威廉并不是他自以为的征服者，而是合法的继承人，其统治权受到英国法律、教会的认可和他自己誓言的限制。17世纪的温斯顿·邱吉尔(Winston Churchill)在1675年写道：“实际上，威廉没有征服英国，而是英国人征服了威廉。”议会派说，仅仅经过这个撒克逊的权力向诺曼国王的转移(完全合法)，征服才真正开始了，也就是说剥夺、敲诈勒索和滥用法律的所有行为。征服是诺曼人定居之后漫长的转向过程，它在英国造成了当时所说的“诺曼化”(normanisme)或“诺曼枷锁”(joug normand)，也就是说一种系统地不对称的、系统地对诺曼贵族和王朝有利的政治体制。中世纪爆发的所有起义针对的正是这种“诺曼化”，而不是针对威廉；针对的是与诺曼王朝相联系的对真正的撒克逊传统继承人的议会权利的剥夺；正是针对哈斯丁战役和威廉登基之后的这种“诺曼化”，下层法院进行斗争，他们要完全用“普通法”(loi commune)^①来反对王家的成文法。针对“诺曼化”，17世纪的斗争正在展开。

威廉在事实上和法律上接受了撒克逊的古老法律，在征服以后的时间里，诺曼人想扼杀或转变这个法律，而有人试图用大宪章、议会制度和17世纪的革命重建这个法律，然而，这个法律是什么？是的，这是某种撒克逊的法律。这里，一位名叫柯克的法官起了很大的影响，他声称确实发现了一份8世纪的手稿，他认为这就是古老的撒克逊法律的规定，事实上，这份以《正义的镜子》(*Miroirs de justice*)为题的手稿是中世纪公法和私法的一些判例使用的报告。

^① 手稿：“Common Law”。

柯克把它当作撒克逊法律的报告来发挥作用。有人把这个撒克逊的法律说成既是撒克逊人原始的、在历史上又是真实可靠的法律(这正是手稿重要的原因),它挑选首领,它有自己的法官^①,它只在战争时期才承认国王作为战争首领的权力,而绝不认可他对社会实体运用绝对的和没有限制的统治权。这就是有人试图(通过对古代法律的研究)在一种历史的精确形式下确定的历史形象。但同时,这个撒克逊法律表现出来的特征是人类理性对自然状态的表达。一些法学家,如塞尔登(Selden),明确指出这是卓越的,很接近人类理性的法律,因为它在民事范畴类似雅典,在军事范畴类似斯巴达。至于宗教和道德法律的内容,撒克逊国家非常接近摩西律法。雅典、斯巴达、摩西:撒克逊当然是完美的。“撒克逊变得有点像犹太人,”1674年的一篇文章这样说,“与其他所有民族截然不同:他们的法律具有法律应有的尊严,他们的政府像上帝的王国,束缚少,负担轻。”这样,你们看到,人们用来反对斯图亚特王朝(des Stuart)专制主义的历史主义建立在一种初始的乌托邦之中,乌托邦中同时混合了自然法理论、身价提高了的历史模式和对某种上帝的王国的梦想。这种由诺曼王朝确认的撒克逊法律的乌托邦,后来成为议会派要建立的新共和国的法律基础。

你们将第三次发现征服这同一个事实,但这次是在最极端地反对王权而且反对议会主义者的那些人的激进立场中,也就是说最贫穷的小市民,或你们同意,更大众化的平均主义者和掘地派等等。但这一次历史主义最大限度地建立在我刚才给你们讲的自然法的乌托邦之中。实际上,在平均主义者那里,甚至可以在字里行间发现国王专制主义的观念。平均主义者要说的是:“事实上,当君主政体说曾经有侵略、失败和征服的时候,它是有道理的。确实

^① 手稿中,不是“有自己的法官”,而是“他们是自己的法官”。

曾经有过征服,正应当从这里出发。但是君主政体利用征服这个事实来获得他们权利的合法基础。对我们来说,正相反,因为我们看到了[有]征服,因为确实撒克逊人在诺曼人面前战败了,所以应当认为这个失败和征服绝不是权利(绝对的权利)的出发点,而是某种无权利状态,它使所有法律和所有标志贵族、财产制度等等的社会差异无效。”约翰·华尔(John Warr)在一篇名为《英国法律的腐败和缺陷》(*La Corruption et la Deficience des lois anglaises*)的文章中说,在英国运用的所有法律都应被当作“诡计、陷阱、恶毒”。法律是陷阱:它完全不是对权力的限制,而是权力的工具;不是正义统治的手段,而是服务于利益的手段。因此,革命的第一个目标就应是取消直接或间接保障诺曼的轭门^①、诺曼的束缚的全部后诺曼(post-normandes)法律。里尔本说,法律由征服者制定。因此,要取消全部法定的机关。

第二,同样取消一切使贵族(不仅仅是贵族,而是贵族和国王,国王被当作贵族的一员)和其他人民对立的差异,因为国王和贵族与人民之间不是保护关系,而是简单的持久的掠夺和强盗关系。在人民中延伸的不是国王的保护,而是国王借以获利并加以保障的贵族的敲诈勒索。里尔本说,威廉和他的继任者们把公爵、男爵和勋爵们作为敲诈勒索、劫掠和偷盗的伙伴。所有的财产关系(和整个法律的系统一样)应当重新从下层开始重新思考和建立。财产关系由于征服整个地变得无效了。

第三,掘地派说有证据表明政府、法律和财产法规实际上仅仅是战争、侵略和失败的继续,因为事实上,人民总是把他们的政府、法律和财产关系理解为征服的后果。人民可以说不断地揭露了财

^① 轭门(yoke),罗马史中是三支矛做成的拱门,作为轭的象征,战败的敌人被迫从下面穿过。——译者注

产的掠夺性质、法律的敲诈性质和政府的统治性质。说他们揭露它仅仅是因为他们不断地起义——对于掘地派，起义仅仅是战争的另一面，其永恒的一面是法律、权力和政府。法律、权力和政府，这是战争，一部分人对另一部分人的战争。因此，起义不是法律的和平系统出于某种原因产生的断裂。起义，这将是政府不断进行的战争的反面。政府，就是一部分人对另一部分人的战争；起义，就是另一部分人对这一部分人的战争。当然，起义直至如今没有达到最终的目标——不仅仅因为诺曼人胜利了，而且因为富人因此利用了诺曼体系，叛变了，帮助实行“诺曼化”。有富人的背叛，有教会的背叛。甚至，得到议会派高度评价的，作为对诺曼权力进行限制的因素（甚至大宪章、议会和法庭活动），所有这些，实际上也都是诺曼系统及其敲诈勒索；只是得到了撒克逊人中获利最多和最富有的一部分人的帮助，他们出卖了撒克逊的事业，站到了诺曼人一边。实际上，所有表面上的特许权都仅仅是战争的背叛和狡猾。因此，远远不是附和议会派认为应当继续法律并阻止国王的专制压倒法律，平均主义者和掘地派会说，应当用一场回应战争的战争来解放法律。应当把反对诺曼权力的国内战争进行到底。

从这里出发，平均主义者的话语在不同方向上爆发出来，这些方向大部分都基本上是研究的空白。其中一个严格意义上的神学—种族方向，也就是说有点类似议会主义者的方式：“回到撒克逊的法律，它是我们的，是正义的，因为它也是自然法。”然后，出现了另一种有点悬而未决的话语形式，它说：诺曼体制是一种抢劫和敲诈勒索的体制，这是战争的必然后果；在这个体制下，我们发现了什么？我们历史地发现了撒克逊的法律。那么，我们不能对撒克逊的法律进行同样的分析吗？撒克逊的法律自己不是一场战争的结果、一种抢劫和敲诈勒索的形式吗？撒克逊政体最终不也是统治的体制，和诺曼的一样吗？因此，难道不应当追溯更远，认为

(在某些掘地派的文章中找得到)实际上,统治和权力同时产生,也就是说,不管它是什么,不存在不能用一部分人统治另一部分人的术语来分析权力的历史形式。当然,这种表达处于悬而未决之中。在一些极端的句子中才能找到它,它从来没有导致与之相配合的历史分析和政治行动。这样的情况是不存在的(第一次表达了这样的观点):不管什么样的法律,不管什么样的统治权,不管什么样的权力形式,都不应当用自然法和统治权的建构这样的术语来分析,而应被当作一部分人对另一部分人统治关系的永无终结的(永无终结的历史)运动。

如果说我很强调这个围绕种族战争的英国话语,那是因为我认为,这是二元图式,某种二元图式,第一次既作为政治行动计划又作为历史知识研究对政治模式和历史模式起作用。富人和穷人对立的图式可能已经存在,并标明了把中世纪社会当作在古希腊城邦中的感觉。但这是二元图式第一次不是简单地作为一种表达不满和请求以及发现危险的方式。这是第一次标明社会的二元图式首先连接在民族性的事实上:语言、家乡、祖先的习惯、共同历史的厚度、古代法律的存在、古老法律的重新发现。另一方面,二元图式使在整个历史的长度上辨读制度的整体及其变革成为可能。它同样使以民族间的冲突和战争的术语来分析当今的制度成为可能,这种战争是熟练的、虚伪的,也是暴力的。最终,二元图式不仅仅把起义的基础建立在最不幸的人无法容忍的环境上,而且他们必须起义,因为他们不能让人听到他们的声音(如果你们同意,这是中世纪起义的话语)。现在这里有了一个起义,它被表达为绝对权利:如果要重建更加公平的正义,那么人们有起义的权利不是因为不能让人听到他们的声音并且必须打破秩序。起义,现在以一种历史的必然为自己辩护:它回应战争这种社会秩序,它将结束这场作为历史最后高潮的战争。

因此,起义逻辑的和历史的必然性就处于这整个的历史分析之中,它把战争表现为社会关系的永恒形象,当作权力系统和制度的脉络和秘密。而我认为这正是霍布斯的主要对手。正是针对它,霍布斯布下了《利维坦》的整个战线,它是所有建立国家统治权的哲学—法律话语的对手。正是针对它,霍布斯进行了统治权诞生的研究。他之所以如此强烈地想取消战争,是因为他想以一种精确的一丝不苟的方式,抹杀对英国的征服这个可怕的问题,这是痛苦的历史范畴,困难的法律范畴。在17世纪上半叶,最终围绕征服问题散布所有的政治话语和政治计划,必须回避这个问题。它正是必须抹杀的;在更一般的意义上,在更长的时间段里,必须抹杀的是我所说的“政治历史主义”,也就是说这类话语在我给你们讲述的争论中显露出自己的轮廓,在某些最激进的方面表达出来,它要说:当我们一旦与权力关系有牵连,我们就不是在法律之中,也不是在统治权之中;我们在统治关系之中,在统治永恒的复杂厚重的历史关系之中。我们不能摆脱统治,正如我们不能摆脱历史。霍布斯的哲学—法律话语是一种阻止政治历史主义的方式,后者在17世纪的政治斗争中确实是活跃的话语和知识。阻止它,正如19世纪辩证唯物主义阻止政治历史主义。政治历史主义遇到了两个障碍:在17世纪,哲学—法律话语试图贬低它;在19世纪将是辩证唯物主义。霍布斯的工作是要把哲学—法律话语的一切,甚至最极端的可能性组成攻击火力来打哑政治历史主义的话语。那好,我要颂扬并讲述其历史的正是这个政治历史主义的话语。

1976年2月18日

上一次,我试图向你们指出围绕着反动贵族,怎样产生了不完全是历史话语,而实际上毋宁是直至当时其功能(如佩特拉耳格所说)在于给罗马唱赞歌的历史话语的爆裂;这种话语内在于国家关

于自身的话语之中；其功能是表现国家的法律，建立它的统治权，讲述它绵延不绝的谱系和通过英雄、光荣、王朝形象地表现公法的根据。在17世纪末和18世纪初，罗马颂歌的爆裂以两种方式产生。一方面，以召唤的形式，对侵略事实的反动——你们记得，16世纪新教的历史编撰已经用它来反对国王的专制。人们重提侵略；人们引入时间中这个巨大的断裂：日耳曼人在5至6世纪的侵略，这是破例，这是公法的断裂期，从日耳曼来的这个游牧部落汹涌而入，结束了罗马专制。另一方面，另一个断裂，另一个爆裂的起因（我认为它更重要）就是新的历史主题^①的引入，在两个意义上，它既指历史叙事新的主题领域，同时也指在历史中说话的新主体。这不再是国家谈论国家自身，而是某种其他的东西谈论自己，这个在历史中说话并把自己作为其历史叙事主题的某种其他东西，就是民族这个新的实体种类。“民族”这个词当然应当从广义上理解。我将尽可能再回到这里来，因为正是围绕民族这个概念，才扩散出或派生出其他概念如民族性、种族、阶级。在18世纪，这个概念仍然从非常广义的意义上被理解。

确实在百科全书中，你们看到的是我称为国家化的民族的定义，因为百科全书的编写者给出了民族存在的四个标准。首先，必须是数量很大的一群人；第二，必须是居住在一块确定地方的一群人；第三，这个确定的地方必须有边界；第四，这一群居住在边界内的人必须服从统一的法律和政府。这样你们在此处就有一个定义，可以说是对民族的固定：一方面在国家的边界以内，另一方面甚至在国家的形式之中。我认为这是一个用来进行论战的定义，它企图，如果不是反驳，至少也是排斥在当时占统治地位的广义定义，后者既出现在贵族的文章中，也出现在市民的文章中，它使人

^① 此处“sujet”这个词兼有两义，“主题”和“主体”。——译者注

认为贵族是一个民族,市民也是一个民族。在革命中,它将非常重要,特别是在我将试图给你们评述的希埃斯关于第三等级的文章中。但是,根据这个模糊不清的流动的民族概念,民族不限制在边界以内,而相反,可以是一群从这个边界到另一个边界的人群的观点认为民族的概念穿越国家,在国家之下,处于低于国家的层面,这个观点,你们在 19 世纪很长一段时间内都能在奥古斯丁·蒂埃里、基佐等人那里找到。

这样就有了历史的新主题,我将试图向你们指出怎样和为什么正是贵族在历史话语的国家的巨大组织中,引入爆裂的成分,即作为新历史的主体一对象的民族。但是这个新历史是什么?它由什么组成?人们如何看待它在 18 世纪初的创立?在这个法国贵族的话语中,人们看到这个新型的历史在展开,我认为,当人们把它与英国的问题(在 17 世纪,差不多一个世纪以前)进行比较的时候,提这个问题的理由就很清楚了。

英国的议会反对派和人民反对派在 16 世纪末和 17 世纪初实际上要解决的是一个相对简单的问题。他们要指出在英王朝中,有两个对立的法律系统,同时也有两个民族。一边,是适合诺曼民族的法律系统:在这个法律系统中,可以说贵族和君主合并在一起。这个民族自身携带着的法律系统是专制而且把专制用暴力侵略强加于人。这就是君主专制和贵族政治(专制主义的法律和侵略)。针对这一切,他们要宣扬的是撒克逊的法律:基本自由的权利,它是更古老的居民的权利。另一边,同时它也是最贫困的人,总之是那些既不属于王室又不属于贵族的人所要求的权利。这就是两个大的集团,而所要宣扬的是更古老的、更自由的东西,它对新引入(用侵略)的专制主义不利。这是一个简单的问题。

一个世纪以后,在 17 世纪末和 18 世纪初,法国贵族的问题明显地变得复杂得多,因为它来说,是在两条战线上作战。一方

面,反对君主和它对权利的掠夺,另一方面反对第三等级,它正利用专制王权为了自己的利益蚕食贵族的权利。两条战线上展开的斗争不能以同样的方式进行。针对王权专制,贵族宣扬被认为在某一时期入侵高卢的日耳曼人或法兰克人的基本自由。这样,针对君主专制宣扬自由。但是针对第三等级,正相反,宣扬归功于侵略的无限制的权利。也就是说,一方面(反对第三等级),必须成为某种意义上的绝对战胜者,其权利没有限制;但是,另一方面(反对君主专制),必须宣扬基本自由几乎是宪法的权利。从这里产生了问题的复杂性,我认为,从这里产生了在布兰维里耶那里可以看到的无穷无尽的分析,如果我们用它与数十年前的情况进行比较的话。

但是我仅仅把布兰维里耶当作一个例子,因为实际上这是一群星云式的贵族历史学家,他们在17世纪下半叶(如1660—1670年的德·埃司丁)开始提出自己的理论,这将持续到杜布阿·兰赛伯爵,至少到革命、帝国和复辟时期的蒙特罗希耶。布兰维里耶的地位很重要,因为正是他试图重写总督们为勃艮第公爵作的报告,因此他可以暂时被我们当作对所有人都有用的标准和总体的轮廓。布兰维里耶如何进行他的分析?第一个问题:当法兰克人进入高卢的时候,他们看到在他们面前的是什么?很明显,他们看到的不是一个曾被他们遗弃、现在因为它的繁荣和文明而归来的国家(就像17世纪的历史—传奇叙事那样,它认为,法兰克人、高卢人曾离开了他们的国土,希望在某个时候再回来)。布兰维里耶笔下的高卢完全不是一个幸福的阿卡迪亚^①式的高卢,它忘记了恺撒的暴力,成了重新建立起来的幸福整体。法兰克人进入高卢的时候,发

^① 阿卡迪亚,古希腊伯罗奔尼撒半岛中部地区。古代居民的牧歌式生活,使它在古罗马的田园诗和文艺复兴时期的文学作品中被描绘成希腊的世外桃源。——译者注

现高卢是一片被征服的土地。被征服的土地,也就是说罗马的专制,罗马人建立的王权或皇帝的权利在高卢的土地上完全没有被适应、接受、认可,和土地和人民连成一体。这个法律在此处是征服的结果,高卢被奴役了。在这里,法律的统治完全不是得到公认的统治权,而是统治的事实。而正是统治的机制在罗马占领期间一直在延续,布兰维里耶试图给它定位,同时突出某些阶段。

罗马人在进入高卢以后,首先关心的当然是解除贵族战士的武装,他们是进行反抗的唯一军事力量;解除贵族的武装,在政治上和经济上贬抑他们,而这是通过(至少是与此相联系)人为抬高用平等观念讨好的下层人。也就是说通过属于一切专制主义的手段(此外,在从马略[Marius]到恺撒的罗马共和国中得到发展),使下层人相信多给他们的一点点平等将给所有人更加多得多的自由。而实际上,通过“平等化”,通向了专制主义的政府。同样的,罗马人贬抑贵族、抬高下层人使高卢社会获得平等,这样他们就可以建立自己的恺撒主义。这是第一个阶段,由加里古拉(Galigula)结束,他有系统地屠杀,既抵制了罗马人,又抵制了在政治上被贬抑的古老高卢贵族。从这里开始,罗马人建立了一个他们需要的某种贵族,不是军事贵族(有可能反对罗马人),而是行政贵族,目的是在罗马高卢的组织上帮助他们,特别是在他们可以之获取高卢的财富和保证对他们有利的税收手段上。这样,产生了新贵族,民事的、法律的、行政的贵族,其特点是:第一,对罗马法敏锐、精细和熟练的运用;第二,了解罗马的语言。正是围绕着语言知识和法律活动,新贵族产生了。

这个描述使消灭 17 世纪的幸福和阿卡迪亚式罗马高卢的古老神话成为可能。对这个神话的反驳很明显是说给法国国王听的:如果您倚恃罗马的专制主义,那么您实际上就没有依靠高卢土地上根本的本质的法律,而是依靠一段确定的特殊历史,他们的手段

并不很令人尊敬。无论如何，您处于奴役机制的内部。此外，这个通过许多统治机制扎根的罗马专制主义最终被日耳曼人颠覆、肃清、打败——而且不是因为偶然的军事上的失利，更主要是因为内部破坏的必然性。从这里开始了布兰维里耶分析的第二个方面——分析罗马对高卢统治的实际结果。进入高卢的时候，日耳曼人（或法兰克人）看到的是被征服的土地，它是高卢军事的框架。^①此后，罗马人没有任何办法抵御从莱茵河那边过来的侵略，并（因为不再有贵族）保卫他们占领的高卢土地，他们被迫求助于雇佣军，也就是说不是为了自己和保卫自己的土地而战斗，而是为了军饷而战斗的人。雇佣军，领军饷的军队的存在当然意味着庞大的税收。因此，不仅必须征集雇佣军，而且必须征集付给他们的报酬。这里产生了两个东西。第一，货币税收的大量增长。第二，货币超量，或者如我们今天说的货币贬值。从这里产生了两个现象：一方面，货币贬值了，然而更奇怪的是，这以后，它变得越来越稀少。货币缺少导致交易迟缓和普遍贫困。正是在这种普遍荒芜的状况下，法兰克的征服才会产生或者说才成为可能。法兰克入侵者对高卢的渗透性与国家的破产有联系，其起因是雇佣军的存在。

我等会儿再回到这个分析上来。但是，人们马上就会注意到，有趣的是，布兰维里耶的分析完全不再是人们在几十年前可以看到的那一种了，那时提出的主要问题还是公法的问题，也就是说这一种：罗马的专制主义及其法律系统在法兰克入侵以后是否继续有存在的权利？法兰克人废除罗马式的统治权，合法还是不合法？大体上，这就是人们在17世纪提出的历史问题。现在，布兰维里耶的问题完全不再是了解法律是否得以保持，一个法律是否有取代另一个法律的权利。完全不再是这些问题。问题实际上不是了解

^① 手稿没有“它是高卢军事的框架”，而是“这是个被专制主义毁灭的国家”。

罗马的政体或法兰克的政体谁是合法的。问题是失利的内部原因是什么,也就是说罗马政府(合法与否毕竟不是问题所在)在什么地方逻辑上是荒谬的或政治上是自相矛盾的。在布兰维里耶以后,由孟德斯鸠重提的这个著名的关于罗马人的伟大和衰落的问题将成为18世纪历史和政治文学中著名的陈词滥调,然而它在当时有很明确的意义。这里,某种经济—政治类型的分析首次得到推动,过去直到那时为止,问题还仅仅是破例,法律的变换,从专制主义的法律变为日耳曼类型的法律,也就是说完全另一种形态。此时,罗马人衰落原因的问题成为新的历史分析模式。这就是在布兰维里耶那里看到的第一个分析整体。我有点把它体系化了,但这是为了讲得快一些。

高卢和罗马以后的第二个问题,或第二组问题,我把它当作布兰维里耶分析的典型,是关于法兰克人的,他提出:进入高卢的法兰克人是什么人?这个问题和我刚才讲的问题是相互的:是什么给了这些既野蛮而没有文化又相对数量较少的人以力量,使其可以进入高卢并摧毁了历史直到那时所仅见的帝国中的帝国?就是说要针对罗马人的虚弱指出法兰克人的力量。法兰克人的力量首先在于:他们利用的正是罗马人认为应当消除的,即军事贵族的存在。法兰克社会整个地围绕它的战士组织起来,虽然在他们后面有一类农奴(或者说依赖保护的仆人),他们实际上是唯一的法兰克平民,因为日耳曼人主要是由族人(Leute)和近臣组成,他们是武装的人;与雇佣军正好相对。另一方面,这些武装的人,军事贵族,虽然有一个国王,但是他的职能仅仅是在和平时解决纷争或法律问题。国王仅仅是民事法官,别的什么也不是。而且,国王是由近臣、武装者集团一致同意选出来的。只是在战争时期(当人们需要一个强有力的组织和统一权力的时候)人们才给自己一个首领,其管辖遵守完全不同的规则,有绝对权力。首领是

战争的首领,他并不必然是民事社会的国王,但在某些情况下是可能的。某些人如克洛维(以[……]历史的重要性)既是被选出的民事裁判官、民事法官来解决纷争,也是战争的首领。但无论如何,这个社会中的权力是最低限度的,至少在和平时期是这样,因此其自由是最大的。

然而,军事贵族享有的自由究竟是什么?这个自由完全不是独立的自由,这个自由完全不是通过它人们相互尊重的自由。日耳曼军事贵族享有的自由本质上是自私、贪婪、好战、喜好征服和劫掠的自由。这些战士的自由不是对所有人的宽容和平等;他们的自由只能通过统治来进行。也就是说,远不是相互尊重的自由,而是野蛮残暴的自由。布兰维里耶的追随者之一,福雷莱追溯了“法兰克”的词源,认为它绝不是我们现在认为的“自由”的意思,而基本上是“野蛮残暴”(ferox)的意思。“法兰克”这个词确实和拉丁语“ferox”有相同的内涵,福雷莱说,它包括全部的意思,好的和不好的。它的意思是“傲慢的,勇敢的,骄傲的,残忍的”。这样就开始了直至19世纪末人们将重新发现的“野蛮人”的著名伟大的形象,当然是在尼采那里,自由与野蛮残暴画等号,即对权力的嗜好和坚定的贪欲,决不服从但永远渴望去奴役,“粗鲁和不礼貌的习性,对名字、对语言、对罗马习俗的憎恨。热爱自由、勇敢、轻松、不忠、对胜利的渴求、急躁和不安于现状”^①,等等:这就是布兰维里耶和他的追随者用来形容这个新的野蛮金发种族所用的词汇,这个种族通过他们的文章堂而皇之地进入了欧洲的历史,我想说是进入了欧洲的历史编撰。

这个金发日耳曼人野蛮残暴的形象首先可以解释法兰克战士进入高卢以后为什么可能而且必然拒绝一切与罗马高卢人的同

^① 引号中的这一段来自手稿。

化,特别是拒绝服从帝国的法律。他们要自由得多,我想说骄傲得多,傲慢得多等等,因此可以阻止战争的首领成为罗马意义上的君主。他们在自由中对征服和统治太贪婪,以致不得不以个人的名义摄取高卢的土地。因此,国王[……],他们战争的首领,没有通过法兰克人的胜利而成为高卢土地的所有者,而每个战士,个人直接地享有了胜利和征服;他给自己保留了一块高卢的土地。这离封建的开始还远(我略过所有在布兰维里耶的分析中很复杂的细节)。每个人实际上取得了一块土地;国王只有属于自己的一块地,完全没有根据罗马类型统治权的对整个高卢土地的权利。这样,他们成为独立的和个体的地主,当然没有任何理由使他们接受在他们之上有一个可以说是罗马皇帝继承者的国王。

而此时就出现了索瓦松花瓶的历史,或者毋宁说也是索瓦松花瓶的历史编撰。这个历史是什么?你们大概在学校的课本中已经学过了。这是布兰维里耶、他的先行者和继承人的虚构。他们在格雷格瓦尔·德·图尔的书中挑出了这个故事,它在以后将成为永无休止的历史争论之一。在不记得哪一场战斗以后,克洛维分配战利品,或毋宁是以民事法官的身份主持战利品的分配,你们知道,在某个花瓶前,他说:“这个,我要了!”但是,有一个战士站起来说:“你没有权利要这个花瓶,即使你是国王,你也要和别人平分战利品。你没有任何优先权,你对战争中赢得的东西没有任何优先的和绝对的权利。战争中赢得的应当在胜利者之间按绝对的所有权分配,国王没有任何优越性。”这是索瓦松历史的第一阶段。我们等会儿回到第二阶段。

这个布兰维里耶描述的日耳曼共同体可以解释日耳曼人为什么完全倔强地对待罗马的权力组织。但它也可以解释怎样和为什么这个贫穷和人数较少的民族对人数较多和富裕的民族的征服不管怎样终于成功了。在这里,同英国的比较也是有趣的。你们记

得英国人也同样面对这个问题：六万诺曼人怎么能够在英国待下来，并能控制它？布兰维里耶有同样的问题。但让我们看看他怎么解决，他说：如果说法兰克人事实上能够控制这片占领的土地，那是因为他们首要的预防措施不仅是不给，而且没收高卢人的武器，这是为了在国土内部也能留下某个与周围人完全不同的相当孤立的完全是日耳曼人的军事组织。高卢人不再有武器，相反地，他们被认可对土地的实际占有，因为日耳曼人或法兰克人确实除了战斗以外无事可做。因此，一部分人打仗，另一部分人留在土地上耕作。他们仅仅被要求交出一些佃租用以保证日耳曼人执行军事职能。佃租当然不少，但比罗马人的征税轻松得多。轻松得多的原因主要不是数量上的，而更是因为罗马人为了给雇佣军付饷向农民以货币形式征税，而农民无法交给他们货币。现在，别人向他们征收实物租，这总是可以提供的。在这种情况下，在高卢农民中间，对只向他们征收实物租的这个社会等级不再有敌意。这样就有了一个可以说是幸福稳定的法兰克高卢，比罗马统治后期的罗马高卢富裕得多。面对面的高卢人和法兰克人是（布兰维里耶说）因为他们和平地拥有财产而幸福：法兰克人依赖高卢人的技艺，高卢人依赖法兰克人提供的安全。这里触及了布兰维里耶发明的核心：把封建制当作构成从6、7、8世纪直至大约15世纪欧洲社会特征的历史—法律系统。这个封建系统在布兰维里耶的分析之前从未有历史学家或法学家把它单独提出来。由缴纳实物租的农民支持和供养的军事阶层组成的幸福生活可以说是这个封建的法律—政治统一体的状况。

布兰维里耶分析的第三组事实，我同样也想把它单独抽出来，因为它们很重要：这是一系列事实，通过它们，这个在高卢定居的贵族阶层，这个军事贵族阶级最终失去了主要的权力和财富，他们发现自己归根结底被君权捆住了手脚。布兰维里耶的分析大体上

是这样的：法兰克人的国王开始是两种场合的国王，在这个意义上，作为战争的首领，他只在战争期间担任这个职务，他的绝对权力因此只在战争延续的情况下有效。另一方面，作为民事法官，他没有必要属于唯一的统一王朝；没有世袭的权利；他必须是被选出来的。然而，这个君主，这个两种场合的首领将逐渐变成欧洲大部分王朝（特别是法国王朝）都有的终身的、世袭的和有绝对权力的君主。这个转变是如何形成的呢？首先，因为征服、军事的胜利和一支人数很少的军队进入一个庞大的国家，可以设想至少在开始，这个国家是倔强的。因此，法兰克军队可以说时刻准备在刚刚占领的高卢进行战争是很正常的。因此，在战争期间才是战争首领的人因为占领，在事实上继续同时保留战争首领和民事首领的职务。军事组织也因为占领的事实维持下来。它维持下来了，但不是没有来自法兰克人和法兰克战士的问题、困难和反抗，他们不接受军事专制在和平中继续。国王为了维持他的权力，不得不自己也重新求助于雇佣军，他正是在被解除武装的高卢人或者外国人中募集雇佣军。总之，军事贵族将被试图保持自己绝对权力的王权和逐渐被君主用来支持自己绝对权力的高卢人掐住。

这里我们就触及了索瓦松花瓶的第二个插曲。当时，克洛维没有忍受对他发出的不准获取花瓶的禁令，他在巡视军队的时候认出了阻止他拿那个花瓶的士兵。于是，他拿起巨大的斧头，克洛维砸碎了那个士兵的头颅，并对他说：“你记得索瓦松的花瓶吗？”正是这时，仅仅应当是民事法官的克洛维保持了权力的军事形式，也就是说某种表明权力的专制性质的形式，用它来解决仅仅是民事的问题。专制君主诞生在权力和纪律的军事形式开始组织民事法律的时候。

第二种操作更加重要，通过它，民事权力将获得专制的形式，这种操作就是：一方面，民事权力求助于高卢人来建立一支雇佣

军。但是另一种联盟也建立起来了,这次是王权和高卢古老贵族的联盟。看布兰维里耶如何进行他的分析。他说:实际上,当法兰克人进来的时候,高卢人中最痛苦的阶层是谁?并不真是农民(相反,他们的货币税收变成了实物租),而是高卢贵族,他们的土地被日耳曼和法兰克战士夺走了。他们为此痛苦,那么他们做了什么呢?对他们来说,只剩下唯一的避难所,因为他们不再有土地,罗马国家自己也消失了;他们有一个唯一的避难所,就是教会。这样,高卢贵族就躲进了教会;他们不仅仅发展了教会的机构,而且,通过教会,他们一方面通过他们使其流传的信仰系统巩固、扩张了自己在人民中的影响;他们同样在教会中发展了他们的拉丁知识,第三点,他们研究了罗马法,它是专制形式的法律。可以说理所当然地,当法兰克的君主一方面必须依赖人民来反对日耳曼贵族,另一方面要建立罗马类型的国家(或至少是一个王朝)的时候,他们从哪里能找到比这些既在人民中有如此大的影响又如此懂得拉丁语和罗马法的人更好的呢?理所当然地,躲避在教会中的高卢贵族成为新式君主试图建立专制制度时的天然盟友。这样,教会通过拉丁语、罗马法、司法活动,成为专制王朝的伟大盟友。

在布兰维里耶那里,你们将看到一个很重要的结局,我们可以称之为知识的语言,语言—知识系统。他指出怎样通过君主政体和人民的联盟,通过教会、拉丁语和法律实践的迂回办法造成军事贵族的短路。拉丁语成为国家的正式语言、知识的语言和语言的体系。如果说贵族丧失了权力,那是因为他们属于另一个语言体系。贵族说日耳曼语,他们不懂拉丁语。因此,在所有新的法律系统开始使用拉丁语条文时,他们甚至不知道对他们发生了什么。他们对此知道得如此之少(他们不知道——这个事实是非常重要的),以致教会和国王两方面尽一切可能使贵族保持无知的状态。

布兰维里耶写下了贵族教育的完整历史,指出教会,举例说,如此强调彼岸的生活,似乎这是活在此岸世界的唯一理由,这主要是为了使受过良好教育的人相信实际上这里发生的任何事都不重要,他们根本的命运在世界的另一边。这样,这些日耳曼人,对拥有和统治如此贪婪的人,这些如此只关心现实的金发战士,慢慢地转变为骑士的类型,十字军的类型,他们完全忽视在他们自己的土地和自己的国家中发生的事情,失去了他们的财富和权力。十字军东征,作为向彼岸世界的伟大进军,对于布兰维里耶来说,是这个贵族完全转向彼岸世界的时候所发生的事情的表现,然而,在此岸,也就是说,当他们在耶路撒冷的时候,在他们的国土上发生了什么? 国王、教会、古老的高卢贵族操纵着拉丁语的法律剥夺了他们的土地和权利。

在这里,布兰维里耶发出了呼吁——呼吁什么? 主要的(它贯穿整个著作)但不完全是,像 17 世纪英国的议会派(特别是人民的)历史学家那样,呼吁被剥夺了权利的贵族起来起义。贵族被鼓励去做的主要是重新学习知识:重新了解自己的回忆,认识和重新获取知识。布兰维里耶首先鼓励、要求贵族去做的正是:“如果你们不重新取得知识的地位,你们就不能收回权利——或者说你们将永远不再去寻求占有它。因为,实际上,如果你们没有意识到从某一时刻开始,至少在社会内部的战争不再通过武器而是通过知识来进行,那么你们将永远都会被打败。”我们的祖先(布兰维里耶说)有一种任性的虚荣:不知道自己是什么。有一种类似于愚蠢或魔力的无休止的遗忘。重新意识到自己,识别知识和回忆的来源,这意味着揭露历史所有的神话化。意识到自己,再次进入知识的结构,贵族就能重新成为一种力量,表现出历史主体的形象。表现为历史中的力量从第一个阶段就意味着重新意识到自己和进入知识的秩序。

这就是我从布兰维里耶重要的著作中抽出来的一些主题,我觉得它们引入了一种分析的类型,它明显地对于从18世纪到当今的历史—政治分析来说将是基本的。为什么?首先是因为它给了战争以普遍的至高无上的地位。但是因为在他的分析中给予战争至高无上地位的是战争关系在分析上采取的形式,所以我认为更重要的是布兰维里耶让战争关系扮演的角色。因为我认为他所做的就是将战争当作一般的分析社会的工具,布兰维里耶对战争进行了三次连续的或叠加的普泛化。第一,关于权利的基础,他对战争进行普泛化;第二,关于战斗的形式对战争进行普泛化;第三,关于侵略的事实和它所对应的起义的事实进行普泛化。现在我要进行一下定位的正是这三个普泛化。

第一,关于法律^①和法律的基础对战争进行的普泛化。在前面的分析中,在16世纪法国新教徒、17世纪法国和同时期的英国议会派的分析中,战争是断裂的插曲,它把法律悬置起来并使它陷于混乱。战争是使从一个法律系统过渡到另一个法律系统成为可能的传动器。在布兰维里耶那里,战争不再扮演这种角色,战争不中断法律。战争实际上包括了全部的法律,包括了甚至全部的自然法,使其成为不现实的、抽象的和可以说是虚构的。在自然法仅仅只能是无用的、抽象的意义上,战争包括了全部的自然法。布兰维里耶给出三个证据:他用三种方式发挥了他的观点。首先,关于历史模式,他说:人们可以按照自己的愿望翻阅历史,但在任何意义上,以任何方式,都永远也找不到自然法。在任何社会中,无论它是什么样的,都没有自然法。那些历史学家自以为发现的,如在撒克逊人或凯尔特人那里,也就是说自然法的小海滩、小岛,这一切完全都是虚假的。无论在哪里,人们只能找到或者战争本身(在法

^① 在法文中,法律和权利是一个词,droit。

国人下面曾有法兰克人的入侵,在高卢—罗马人下面曾有日耳曼人的入侵),或者体现着战争和暴力的不平等。例如,高卢人被区分为贵族和非贵族。在米底亚人(Medes)^①和波斯人那里,同样有贵族和平民。这明显地证明了在那背后,曾经有过斗争、暴力和战争。此外,每当人们发现一个社会或国家中贵族和平民之间差别减小的时候,就可以确定这个国家开始衰落了。当希腊和罗马的贵族衰落之后,希腊和罗马就失去了它们的地位,甚至作为国家来说消失了。因此,到处是不平等,到处是建立不平等的暴力,到处是战争。没有贵族和人民群众之间这种敌对的张力,任何一个社会都无法持久下去。

现在,从这个观点出发的理论建构是这样的。布兰维里耶说:人们当然可以设想某种原始自由,它先于所有的统治、所有的权力、所有的战争、所有的奴役,这个人们可以设想的、个人与个人之间没有任何统治关系的自由,在此自由之中,所有人都相互平等,但是这个自由—平等的联姻实际上仅仅只能是某种无力的没有内容的东西。因为……自由是什么?自由理所当然不在于自己控制自己不去侵犯他人的自由,因为此时,这就已不再是自由。自由包括什么?自由就是可以拿到,可以获取,可以获利,可以发号施令,可以命令人服从。自由的首要标准是可以剥夺其他人的自由。如果人们不能剥夺其他人的自由,那么“是自由的”这个事实指的是什么,包括什么呢?这是自由的首要表现。对于布兰维里耶来说,自由正是平等的反面。它通过差别、通过统治、通过战争、通过所有力量关系的系统来运转。一种不表现为不平等的力量关系的自由仅仅只能是抽象的、无用的和虚弱的自由。

这里是这种观点某种历史的和理论的建构。布兰维里耶说

^① 米底亚,伊朗高原西北部古国名。——译者注

(这里我也很概括):我们承认自然法,所有人都自由又平等的法律在某个确定时期曾经确实存在,可以说是在历史的缔造期。这种自由的弱点是:因为它确实是抽象的、虚构的、没有实际内容的,所以它只有在自由作为不平等来运转的历史力量面前消失。即使在某个地方,某个时候,确实存在这种自然的自由,平等的自由,自然法,它也不能抵抗住历史的规律,历史规律使只有在某些被保护的人依赖其他人、社会保证基本的不平等的情况下,自由才是有力的,强健的,充分的。

自然的平等原则在历史不平等原则的面前是虚弱的。所以很正常的,平等原则向历史不平等原则让步了,而且是决定性的。因为,自然法作为先天的法律不是像法学家说的那样是创始人,而是被更有力的历史淘汰了。历史法则永远比自然法则更有力。这正是布兰维里耶支持的观点,他说历史终究要创造出在自由和平等之间形成反命题的自然规律,这个自然规律比人们称为自然法的规律更有力。相对于自然的力量,历史的力量更为强大:它最终使历史完全覆盖了自然。当历史开始的时候,自然就不能再发言了,因为在历史和自然的战争中,总是历史占上风。在历史和自然之间有一种力量关系,这种关系最终是向着历史的。因此,自然法不存在,或者它只能作为战败者存在:它总是历史的伟大战败者,它是“他者”(类似于罗马人面前的高卢人,日耳曼人面前的高卢—罗马人)。相对自然,如果你们同意,历史是日耳曼式的。因此,第一个普泛化:战争完全覆盖了历史,而不仅仅是混乱和断裂。

对战争的第二个普泛化,关于战斗的形式。对于布兰维里耶来说,确实,征服、侵略、胜利的或失败的战斗确定了力量关系,但是,实际上,这个在战斗中表现出来的力量关系已经在先前就由某些东西建立了。而这些东西不是以前的战斗。那么是什么建立了力量关系并使一个民族打赢一场战役而另一个民族失败?这就是

军事制度的性质和组织,这就是军队,就是军事制度。它们是重要的,一方面是因为它们能够带来胜利,另一方面,它们能够确定整个社会。实际上,对于布兰维里耶重要的是,使得战争成为分析社会的原则,对他来说社会组织中决定性的因素,是军事组织问题,或者简单地说问题是:谁拥有武器?日耳曼人的组织主要基于某些人(王室近臣)拥有武器而其他人没有。这也是法兰克高卢的特点,人们注意从高卢人手中夺去武器,让日耳曼人保留(他们作为武装者由高卢人供养)。当社会中的武器分配开始混乱,罗马人求助于雇佣军,法兰克国王组织民兵,菲力普·奥古斯特(Philippe Auguste)求助于外国骑士等等的时候,就开始变质了。从那时起,允许日耳曼人,仅仅日耳曼人,或者军事贵族拥有武器的简单组织被搅乱了。

然而,这个武器占有的问题(在这个意义上,它可以成为对整个社会进行一般分析的出发点),一方面当然与技术问题有关。例如,说骑士,说投枪,说重装盔甲等等,也就是说少数富人的军队。相反,说弓箭手,说轻装盔甲,就意味着人数众多的军队。从这里出发,我们看到显示出了一系列的经济和制度问题:如果有一支骑士的军队,少量骑士组成的重装军队,那么国王的权力就必然受到限制,因为国王无法支付如此昂贵的骑士军队。是这些骑士自己供养自己。相反,国王可以养得起一支步兵军队,人数众多的军队;国王的权力就会因此而扩张,但是同时税收也会增加。这样你们看到,这一次,战争不是以侵略的事实使自己在社会实体上打上印记,而是通过军事制度的中继站使自己在整个民事范畴产生了普遍的影响。因此,作为社会分析器的,不再仅仅是简单的二元对立:侵略者/被侵略者,战胜者/战败者,对哈斯丁战役或对法兰克人入侵的回忆。不再是简单的二元机制在整个社会实体上打下战争的印记,而是一种被战役的那一边和这一边同时占据的战争,战

争作为进行战争的方式,战争作为准备和组织战争的方式。战争被理解为武器的分配、武器的性质、战斗的技术、征募、士兵的粮饷、为军队而进行的税收;战争作为内部的制度而不再作为战役本身这个原始的事件:在布兰维里耶的分析中,它正是分析器。如果要撰写法国社会的历史,就不能中断这根线索,它在战争和侵略的背后表现了军事制度,在军事制度之后是国家的整个制度和经济。战争在一个确定的国家,是武器的普通经济学,武装的人和非武装的人的经济学,以及一切从此派生出来的一系列制度和经济。相对于17世纪的历史学家来说,正是这个对战争了不起的普泛化显然给了布兰维里耶一个重要的维度,这正是我将试图向你们指出的。

最后是布兰维里耶分析中对战争进行的第三点普泛化,不是关于战斗的事实,而是关于侵略一起义系统,它们是人们为了在社会中认出战争而使其发生作用的两个重要因素(例如,在17世纪英国历史编撰中)。布兰维里耶的问题不在于仅仅在曾有过侵略的情况下重新找到侵略的后果;也不是仅仅指出有没有反抗。他要做的是指出在侵略战斗中表现出来的某种力量关系逐渐地、悄无声息地转向了。英国史官的问题是在所有制度中到处寻找强者(诺曼人)在哪里,弱者(撒克逊人)在哪里。布兰维里耶的问题是强者怎样变成弱者,而弱者怎样变成强者。由强变弱和由弱变强的经过问题组成了他的分析的主要部分。

对这个转变的分析和描述,布兰维里耶首先是从人们所说的翻转的内部机制的决定性出发的,很容易找到这样的例子。实际上,给予法兰克贵族以力量的(在后人所说的中世纪初期)是什么呢?是这样的事实:入侵和占领高卢以后,法兰克人自己取得了土地。他们直接是土地的主人,他们就获得了实物地租,它一方面保证了农民的安宁,另一方面,保证了骑士的力量。然而,正是它,也就是说给予他们力量的东西,也是逐渐地使他们虚弱的起因:通过

贵族被分散到乡间,以及由佃租供养来进行战争的事实,他们一方面与他们造就的国王距离最远,另一方面他们只操心战争和他们之间的战争。因此,他们忽略了拉丁语言和知识的教育、教养和学习。整个这一切都将成为他们虚弱的起因。

反过来,如果你们拿高卢贵族作为例子,在法兰克人入侵的初期,他们是最弱的:所有高卢地主都被剥夺了一切。正是它,这种虚弱,在必然的发展中,历史地成为了他们的力量。他们被逐出土地,使他们转向教会,这使他们在人民中有了影响力,同时也使他们学到了法律知识。正是它,逐渐地使他们接近国王,成为国王的顾问,因此掌握了他们曾经失去的政治权力和经济财富。组成高卢贵族弱点的形式和因素同样从某一时刻起是他们翻身的起因。

布兰维里耶分析的问题不是:谁曾是胜利者?谁曾是失败者?而是:谁变强了,谁变弱了?为什么强者变弱了,为什么弱者变强了?也就是说,历史现在主要是表现为力量的计算。甚至在必须对力量关系的机制进行描述的范围内,这种分析必然会走到哪里?胜利者/失败者的巨大的二分法的描述对所有这些过程来说不再是合理的。从强者变为弱者、弱者变为强者的时候开始,将会产生新的对立、新的划分、新的分配:弱者之间会结成联盟,强者将联合一部分来反对另一部分。在侵略时期,仍是大规模的战斗,军队对军队,法兰克人对高卢人,诺曼人对撒克逊人,这两个民族将通过各种负责的途径分裂、变形,并将出现各种斗争,其战线、其联盟、其或长或短的集体,不断地改变:王权和高卢古贵族的联盟;其依赖人民的整体;当变穷的法兰克贵族增加他们的需求,索取更高地租的时候,他们和高卢农民之间的默契断裂了,等等。这个支援、联盟、内部矛盾的小系统,现在可以说正是它被普泛化于战争的形式中,而直至17世纪,历史学家仍然主要以侵略的巨大冲突模式来理解战争。

直至17世纪,战争还主要是一群人对另一群人的战争。布兰维里耶,让战争关系进入了整个社会关系,把它细分为成千条细流,使战争呈现为集团、阵线和战略统一体之间某种长期状态,它们相互交往、相互斗争或者相互联盟。不再有稳定的多种庞大的群体,将出现复杂多样的战争,在某种意义上是一切人对一切人的战争,但很明显,完全不是在抽象意义上的一切人对一切人的战争(我认为)——霍布斯在谈到一切人对一切人的战争的时候给出的不真实的意义,他试图指出一切人对一切人的战争如何不是社会实体内部的算符(*opératrice*)。在布兰维里耶那里正相反,人们将看到一个涉及整个社会实体和全部社会实体的历史被普泛化的战争,明显不是一些个人对另一些个人的战争,而是一些集团对另一些集团的战争。我认为,对战争的普泛化正是布兰维里耶思想的特点。

我将用以下的话来结束这节课。对战争的三重普泛化将引向何方?它引向这里。也就是,由于它,布兰维里耶达到了法律历史学家[……]^①。对于这些在公法的内部,在国家的内部讲述历史的历史学家来说,战争从本质上说是法律的断裂,是谜,是漆黑一团,或者是原始的事件,把它当作断裂的根源(完全没有问题),而不是可理解性的根源。而正相反,在布兰维里耶那里,战争把可理解性的框架甚至放入了法律的断裂,它将允许确定长期支持某种法律关系的力量关系。布兰维里耶这样就可以把这些事件(以前它们不过是暴力并被混为一谈)、战争、侵略、变化归纳入内容和预言的整个表层,它覆盖了全部社会(因为,你们已经看到,它直接接触及经济、税收、宗教、信仰、教育、语言实践、法律制度)。从战争的事实

^① 录音中断。手稿很清楚:“在某种意义上,这仍然是法律问题的类似物;统治权如何产生。但这一次,不再是通过王室的延续进行历史描述:它是合法的,因为它从头到尾保留在因素之中。”这里的意思是专制国家的特殊制度和现代的历史形态是如何通过力量关系的运转产生的,这些力量关系是某种民族间普泛化的战争。

出发和从人们用战争术语进行的分析出发,历史将可以使所有这些事物发生联系:战争、宗教、政治、习俗和性格,并将成为社会可理解性的一个根源。在布兰维里耶那里(而我认为从此以后所有的历史话语中),战争使社会可以理解。当我说可理解性的框架时,当然我并不意味着布兰维里耶所说的就是真实的。人们甚至可以很可能一条条地论证他所说的一切都是假的。我仅仅说人们可以对它进行论证。例如,17世纪关于特洛伊起源的话语或者关于法兰克人迁徙的话语,它认为法兰克人在某个叫斯过维热的人带领下在某一时期离开高卢,后来又回来,人们不能说它揭示了我們用来确定真理或谬误的制度。它对于我们来说不能确定字面意义上的真理和谬误。相反,我认为,布兰维里耶确立的可理解性框架创立了某种制度,某种区分真理/谬误的权力,人们可以把它用到布兰维里耶自己身上,此外它可以使别人说他的话语在整体上是错误的或在细节上是错误的,甚至,如果你们愿意,完全是错误的。但它无损于被我们的历史话语确定下来的这个可理解性框架。从这种类型的可理解性出发,我们此后可以说在布兰维里耶的话里,哪些是真实的,哪些是谬误的。

我同样要强调的是,在把力量关系当作某种持续进行的战争引入社会的时候,布兰维里耶可以恢复(但这一次是用历史的词汇)在马基雅维里那里找到的全部分析形式。但是,在马基雅维里那里,力量关系主要被描述为统治者手中的政治技术。从布兰维里耶后,力量关系成为统治者以外的人(也就是说某种民族之类的东西,如贵族或此后的市民),可以在他的历史之中定位和确定的历史对象。力量关系主要是作为政治的对象,现在成为了历史的对象,或毋宁说历史—政治对象,因为,例如贵族在分析力量关系的时候,就可以意识到自己,重新找到它的知识,在政治力量的舞台上重新成为政治力量。在像布兰维里耶这样的话语中,力量关系(它可以说曾是

专门属于君主操心的问题对象)对于一个集团、一个民族、某个少数派、一个阶级等等,能够成为知识的对象,从那时起,历史—政治场的建立和政治斗争中的历史功能就成为可能的了。历史—政治场的组织就这样开始了。政治中的历史功能在历史中作为计算力量关系的政治利用,这一切在这里联系在一起。

另一点注意。你们看到了,人们可以有这样的观念:战争实际上是历史话语真理的子宫。“历史话语真理的子宫”的意思是:真理与哲学或法律同使人相信的那样相反,真理和逻各斯(logos)在暴力停止的地方就不存在。相反,在贵族开始进行反对第三等级和专制王政的时候,把历史当作战争来考虑的同时,在这场战争(把战争当作历史)内部,某种我们现在认识到的历史话语就可以建立了。

倒数第二点注意:你们知道所有处于上升时期的阶级有一个共同点,它们同时承担起普遍的价值和理性的力量。人们互相屠杀以试图证明是市民创造了历史,因为历史(所有人都知道)是理性的,而18世纪的市民是上升的阶级,带来了历史、普遍性和理性。那么,我认为当人们看得更仔细一些,就能看到这样的例子,一个阶级甚至在它彻底衰落的时候,丧失了政治和经济权力的时候,建立了某种历史理性,随后市民阶级,再后来是无产阶级抓住了它。但是我并不是说,正是因为完全衰落了,所以法国贵族才创造出历史。而是因为它进行战争并可以把战争当作对象,战争既是话语的出发点,又是使历史话语的出现成为可能的条件和参照系,也是这个话语围绕着的对象,使战争同时是话语的出发点和话语的内容。

最后一点注意:如果说克劳塞维茨在布兰维里耶的一个世纪以后也就是说英国历史学家的两个世纪以后某一天能够说,战争是政治通过其他手段的继续,那是因为在17世纪和从17世纪到18世纪的转折期有某人分析、说出和指明,政治是战争通过其他手段的继续。

恐怖主义的幽灵

让·鲍德里亚

龙冰 译

我们最近经历了很多事情：从戴安娜之死到世界杯足球赛的举行，从残忍的战争到暴虐的种族屠杀。其中每个事件都产生了全球性的影响，并对全球化进程具有一种象征意味的质疑。停滞不前的1990年代曾经遭受许多事件的连续打击。然而，真正的打击才刚刚开始。在世贸大厦和纽约遭到袭击的今天，我们还要面对绝对意义上的真正事件——各种事件的本原，所有事件发生的根源。

不单历史和力量游戏的规则被打破了，连进行分析的各种条件也不复存在。必须从容不迫地生活！往事一旦成烟，人们就要走出过去的阴影并展望未来。而当各种事件接踵而至令人目不暇接时，我们必须放慢脚步，才不至于在战争的阴影中迷失，才能在心中留存一些无法磨灭永远难忘的幻影。

所有的言论和批评都是对事件本身和它激起的轩然大波的一种发泄。人们对恐怖主义进行道德谴责，结成神圣联盟来抵制它；同时，另外一些人却在肆无忌惮地狂欢，因为他们看到有人试图毁灭这个超级大国，或者说，因为他们看到这个国家似乎在自我破坏，在大张旗鼓地自我毁灭。

然而,正是这个超级大国利用它自身无穷的力量酝酿了全世界范围内的暴力,正是它神不知鬼不觉地将恐怖想像根植在我们每个人的心中。

我们都梦想到了这个事件,每个人都毫无例外地梦想这一事件,因为每个人都应该梦想到如此的霸权的毁灭——这是西方的道德良知无法接受的,但毕竟是事实,是对试图掩盖它的那些具有情感暴力的话语所证实的事实。

几乎就是他们做了这件事,但我们也想这么做。如果我们不这样考虑问题,那么这一事件就失去了它所有的象征意义并沦为一次纯粹的事故,一个十分偶然的行为,或是几个狂热分子血腥的幻想——对他们进行镇压就可了事。但我们清楚地知道事情远非如此简单。这就是那些谵妄的、反恐怖的咒语:因为邪恶无处不在,它作为欲望的暧昧对象而无处不在。如果没有掩藏不露的共谋,这个事件不会有那么恶劣的后果,毫无疑问,恐怖主义分子知道他们的象征性战略十分依赖于这种秘密的共谋。

这根本不是被剥夺了应得权利和受尽剥削的人——也就是全球秩序中的弱势群体——对主宰全球的统治力量的憎恶。这种恶意的欲望存在于那些同样享有(这一秩序的)利益的人的心中。对稳固的秩序和坚定的力量的仇视是普遍存在的,世贸大厦的两座塔楼恰好体现了这种双重性的秩序。

即使为了达到不可告人的目的,求死和自我毁灭的欲望都是不必要的。但求取最高权力(rise to power of power)的欲望会激发毁灭的决心,这是合乎逻辑的,却也是无情的。权力与自身的毁灭沆瀣一气。当两座塔楼倒塌时,人们可以感受到它们的自我毁灭是如何回应了神风队(第二次世界大战期间日本空军敢死队)队员的自杀战术。曾经有这么一个说法:“上帝不会向自己开战。”可是,上帝是会向自己开战的。西方世界,如上帝一样拥有神圣权威和

绝对道德力量的西方世界,想要自杀并向自己发动了战争。

无数的灾难电影都见证了这一幽灵。显然,它们通过电影形象的魅力驱除幽灵的恐怖,使之湮没在特殊效果之中。但是,这类电影如同色情电影一样,让人迷恋不已,仿佛这种幻影即刻就可变为现实——某种制度越接近完美或者越接近独裁,反对这一制度的冲动就越强烈。

或许恐怖分子(像专家一样!)没有料到世贸大厦双塔的倒塌——相比于对五角大楼的袭击,这两座塔楼的倒塌具有不可比拟的象征意义。一个完整体系的崩溃是由于存在着无法预见的共谋,就好比,这两座塔楼通过自杀般的倒塌参与了完成这个事件的游戏。

在某种意义上说,是整个体系由于自身内部的脆弱促成了最初的行动。这个体系越是致力于在全球范围内建立一个唯一的网络,它就越容易在某一点上受到攻击(已经有一个小小的菲律宾黑客利用他的手提电脑成功地散布了“我爱你”病毒,破坏了整个网络系统)。

十八个亡命徒以性命这一终极武器作赌注,加上高科技的神奇力量,开始了他们在全球制造灾难的活动。

当整个国际局势为一种全球势力垄断,当纷繁复杂的一切国际事务被一种意识形态的霸权和技术化的机械手段所操纵时,除了通过恐怖主义的颠覆手段,还有什么办法能使局势得以逆转呢?正是这个体系本身提供了暴行发生的条件。它一手抓尽所有的牌,并因此迫使别人改变游戏规则。新的规则相当残忍,因为赌注惊人。对于一个系统因力量过于强大而产生的无法化解的挑战,恐怖主义分子以同样无可辩驳的一个特定的行动来予以回击。恐怖主义的行为好比是在一个不能适应特殊环境的交易体系中再次引进了一个无可辩驳的特例。如果某种独裁力量为了建立一个全

球社会而消灭了任何特立独行的因素(不管是物种、个人还是文化),恐怖主义的颠覆活动都将为这样的牺牲者报仇雪恨。

以恐怖回击恐怖——在他们身后不再有什么意识形态。我们如今已远离了意识形态和政治。意识形态,理想,甚至连伊斯兰理想都无法解释煽动恐怖的力量何以如此巨大。这种力量的目标不是要改变这个世界,而是要(就像任何时代的异教一样)通过牺牲使这个世界更加偏激——当这个全球系统要通过武力对世界进行统治的时候。

恐怖主义像病毒一样四处传播。遍布全球的恐怖主义,像任何一种统治体系的黑影一样,时刻准备着以双重间谍的身份出现在任何地方。人们无法界定恐怖主义:它存在于与之斗争的这个文化的核心深处,也存在于引人注目的分裂和仇恨的深处——这种分裂和仇恨在世界范围内煽动遭受剥削的人和不发达地区的人一同对抗西方世界,这种仇恨和分裂秘密地渗透统治体系深处的裂痕。统治体系可以面对任何可见的对抗,却对恐怖主义以及它渗透的组织一筹莫展,因为每一个统治机构似乎都在产生抗体,失去了它们原有的面貌——这是一种近乎机械式的对自身力量的颠覆。恐怖主义如同冲击波一样引起了这沉默的颠覆状态。

因此,它不是对文明和宗教的冲击,这不光是伊斯兰世界和美国的问题。有人试图将冲突的焦点集中在伊斯兰世界和美国身上,好像这样就可以将冲突的面目看得更清楚,好像这样就可以找到(通过武力)解决问题的办法。恐怖主义当然是深层意义上的对抗,但这个对抗,从美国的角度(美国是全球化的中心,而不是全球化的体现)和从伊斯兰的角度(伊斯兰当然不是恐怖主义的化身)来看,都表明的是—种成功的反全球化的全球化战斗。如此一来,它便是一场世界大战了。这不是第三次世界大战,而是第四次——唯一的一场真正的世界大战,因为它的赌注是全球化本身。

最初的两次世界大战是经典的战争：第一次世界大战结束了欧洲的霸权和殖民地时代；第二次世界大战消灭了纳粹主义；第三次世界大战确实发生过，是劝诫性的冷战，它结束了共产主义。从一场战争到另一场战争，这个世界每一次都在走向一个唯一的世界秩序。今天，这个唯一的世界秩序已经建立，它面临着一些反对力量，这些反对力量存在于这个世界的深处，并在一次次的变乱中爆发出来。零碎不定的战事普遍存在，所有的细胞、所有的异质都像抗体一样发挥出抵制力量。这种冲突深不可测，以至于人们只有在目睹了一次次像海湾战争和今天的阿富汗战争这样的战事之后才能意识到战争的存在。但是，第四次战争是另外一种完全不同的战争。它像个幽灵，纠缠着每一种全球秩序和每一个霸权统治——如果伊斯兰世界主宰了这个世界，恐怖主义也会向它开战。

因为这个世界本身在抵制霸权。

恐怖主义是不道德的。世贸大厦事件这一象征性的挑战是不道德的，这也说明全球化是不道德的。那么我们也暂且站在不道德的立场吧，既然我们需要理解某些事情——让我们暂且将“善”(Good)与“恶”(Evil)抛在脑后。假设我们遇到了一生中唯一一次不单要考验我们的道德而且要挑战我们其他所有才能的事件，假设我们选择了拥有“恶”的智慧，那么关键的问题就在于，西方哲学——启蒙运动哲学——中的“善”“恶”被赋予了相互完全对立的意义。我们天真地以为，“善”的传播、“善”在所有领域(如科学、技术、民主、人权)的出现就等于“恶”的消失。似乎没有人能够明白“善”与“恶”是相生相随，形影不离的。“正义一方”的胜利无法抹杀“他者”(the Other)的存在。从形而上学的意义上讲，“恶”被视为偶然事故，但这种关于善恶的二元论公理是虚假的。“善”无法抵消“恶”的存在，反之亦然：它们都是不可削减的，二者相辅相成，不可分割。事实上，“善”只有通过自我的消隐方能战胜“恶”，正如

实行全球的力量垄断便会招致相应的暴力反抗。

在某种程度上说,某种辩证关系确保了道德世界的紧张均衡态势,因此传统世界中曾经存在着“善”与“恶”的平衡——冷战中似乎就是如此,两个超级大国的对峙维持了恐怖力量的平衡,这样,谁也无法获取霸权。一旦只有“善”而没有“恶”的存在(当“善”获得绝对的胜利,当肯定的力量对任何一种否定的力量形成霸权并排斥死亡等任何一种否定的力量时),这种平衡就被打破,“恶”似乎就获得了一种无形的自治,并快速地发展起来。

政治秩序中曾经拥有一种平衡状态,可共产主义的结束和自由主义在全球范围内的胜利却打破了这种平衡。一个可怕的如病毒般在世界各地不断扩散的敌人,一个不断在薄弱环节奔突涌动的敌对力量出现了。……这种反对力量无处不在,它存在于我们的心中。于是,人们以恐怖来对付恐怖……但这是一种不均衡的恐怖——这种恐怖使得主宰全球的超级力量完全没有招架之力。主宰力量自身对自身的战争使自身消解于自身的力量关系的纠缠之中。它早已把象征性的挑战和死亡从自己的文化中根除,因此它无法在充满着象征性挑战和死亡的战场上战斗。

到目前为止,这种可怕的主宰力量几乎成功地吸纳了所有的危机和反对,因此也创造了无法挽回的绝望状态(不光对这世间受到诅咒的那些命运可悲的人如此,对那些享尽富贵的有钱人和特权的享有者们同样如此)。但重要的是恐怖主义分子已经放弃了无谓的自杀行动,开始采取十分具有攻击性的有效的方式来组织自己的死亡行动。他们如今从战略上本能地觉察到了对手的无比脆弱——这个敌对系统处于一种类似完美的最不堪一击的状态——星星之火即可燎原。他们将死亡作为反抗这个系统的绝对武器,而这个系统又是要排斥死亡的,其理想是零死亡,任何零死亡系统都是一个零和系统。对这个体系来说,一切劝诫或者毁灭的

行动都无济于事了,因为敌人已经不惜以自己的死亡为反攻的武器。“美国的轰炸有什么!美国人想活命,我们的人偏偏想死!”这就是为什么在一次攻击零死亡体系的战事中就会不对称地有七千人死亡的缘故。

因此,死亡在这里成为(这个游戏的)关键,不论是实际上发生的数目激增的死亡,还是大量涌现的非真实的死亡,象征意义和牺牲意义上的死亡:绝对的无可欲求的事件。

这就是恐怖主义的幽灵。

恐怖主义绝不会通过那个体系本身的力量关系来进行攻击,因为这只是这个体系所施加的虚假的革命幻想。这个体系赖何存在于世?它总是永不停息地将反对它的力量逼迫到属于它自己的现实的领域来进行战斗。恐怖主义却将战争引至象征的领域,这里的规则是挑战、颠覆、扩大。所以死亡需要死亡或者更多的死亡来回偿。恐怖主义挑战这个系统的天赋是,这个系统得到回报唯有通过自身的灭亡和崩溃。

恐怖主义的假设是:这个体系本身会应和无数的死亡和自杀而自我毁灭。无论这个体系还是它所承载的力量都难逃象征意义上的责任——在这种举步维艰的境地中它们只能面对自己的末日(灾难)。在这种突如其来的交换死亡的循环过程中,恐怖主义者的死亡是微不足道的一个点,可这个点却激起了巨大的热望、无限的空虚,并导致了天翻地覆的转换。围绕着这个微小的点,现实的力量体系的密度不断加大、冻结、压缩,最后坠落并消亡在自身的超级力量之中。恐怖主义的战术就是要在现实中激起力量的过剩,从而使系统在自身过剩力量的压迫下崩溃。系统受到的嘲弄以及聚集起来的暴力就会一起向系统袭来,因为恐怖主义行为既可放大整个系统的暴力,又能为象征性的暴力树立榜样——而象征性的暴力是系统无法追寻无法触及的,这是系统唯一无法生

成的暴力——引起它自身死亡的暴力。

这就是为什么现实可见的强力无法对抗几个个体微小但具象征性意义的死亡的原因。

人们必须意识到一种新的恐怖主义的诞生。这是一种新的行为方式,它进入了整个这场游戏,也熟知游戏的规则。这些恐怖主义分子并不使用惯常的武器,他们的武器就是自己的死亡——对此没有人愿意回应(“他们是胆小鬼”)。同时,他们还利用一切可能的隐匿的力量,如金钱、金融投机、信息技术、航天技术、公开展览和媒体网络等。他们利用一切现代化手段,也利用全球化——而它们的目的是要破坏全球化。

最巧妙的是,他们甚至还利用了美国人平凡的日常生活,用它来充当一个假面和双重游戏。普通的美国人在他们郊外的房子里睡觉,与家人一同看书、学习,可是一觉醒来却突然之间成了定时的爆炸装置。这种绝好的保密能力几乎就像9月11日那令人惊悚的一幕一样恐怖。这使得人们开始疑神疑鬼:任何一个毫无恶意的人可能就是一个潜在的恐怖分子!如果恐怖分子可以在人们眼皮底下自由出入,那么我们中的任何人都是未被揭发的罪犯(每一架飞机也是嫌疑对象),最终,这一切也许会变成真的。这就好比还无人意识到的潜在的犯罪行为——戴着假面,被小心翼翼地压抑着,虽然不至于突然爆发,但看到“恶”的景象时私下里总免不了产生共鸣。就这样,这种不可言状的心理四处蔓延,导致了更加微妙的心理(精神)恐怖主义的衍生。

最根本的区别是,恐怖主义者除能够利用系统的所有武器之外还拥有另一个致命的武器——他们自己的死亡!

如果他们只是利用系统之内的武器来对抗这一系统,他们就会被立刻根除。如果他们不以自己的死亡为武器来反抗这个系统,他们很快就会如毫无价值的牺牲一样从这个世界消失:到现在

为止恐怖主义的命运几乎一直如此(所以才有了巴勒斯坦的自杀性袭击),这就是他们注定失败的原因。

当他们将所有现代武器装备和这种高度象征性的武器结合以后,一切都发生了变化。这种象征性的武器的杀伤力无限地增强。正是这两个因素的结合(这在我们眼中是无法理喻的),使他们感受到自己的优越。相反,零死亡的战略,即依靠技术打“干净”战争的战略,恰恰没有看到象征性力量对“现实”力量的巨大的改观作用。

这种攻击空前的胜利为我们提出了一个问题。如何理解这个问题?我们需要摆脱我们的西方式思维才能理解恐怖分子的想法和他们的组织。我们很难想像别人的头脑中到底在思考些什么,所以我们需要最大限度地进行思考和推理。即使这样,正如任何有理性的机构或秘密组织,我们也难免会有错误和纰漏。

因此,他们的胜利另有原因。与我们不同,在他们那里没有劳务合同,只有一种协约和作出奉献和牺牲的义务。这样的义务不会受到背叛或者腐败的侵蚀。他们奇迹般地适应了全球协同方式,在完成恐怖活动的过程中适应了技术协作,并奇迹般地适应了毅然赴死的奉献方式。与劳务协约相反,他们的协约不联合个人单独的力量——他们的“自杀”不是个人英雄主义,而是为了他们的理想而作出的一种牺牲性的集体行为。这两种机制有它们内在的可行性,而且是具有象征意义的。正是基于这两种机制,恐怖主义才成功地实施了他们骇人听闻的行动。

我们无法想像这种象征性的考虑所带来的效应。就好比扑克游戏或冬季赠礼节(美国西北太平洋沿岸的某些美洲印第安人的庆祝宴会,如婚庆或就职庆典。在宴会上,主人会根据每个客人的不同身份或地位分发礼物。在两个敌对的部落之间,主人会在这种宴会上炫耀性地大肆捣毁或分发贵重礼物来显示自己的财富)

一样,投下最小的赌注却取得最大的收获。这就是恐怖分子在对曼哈顿的袭击中所取得的效应,而且,这将成为混沌理论的一个极好的隐喻:一次有史以来第一次出现的打击造成了无法估量的后果,而美国大动干戈的战略部署(“沙漠风暴”)却只讨得无限嘲讽——风暴行动最后不了了之。

自杀性的恐怖主义是穷人的恐怖主义,以上所说的则是富人的恐怖主义。而这正是让我们恐惧不已的:他们为何富有(他们有很多办法)之后仍不忘消灭我们?当然,依照我们的价值体系,他们是在进行欺骗:拿自身的死亡作赌是欺骗行为。但他们丝毫不吃这一套,因为这个游戏的新规则不由我们制定。

我们想尽办法来诋毁这些行为,说这是“自取灭亡”,说他们是“殉道者”。我们还说这种殉难没有任何意义,说这与真理毫无关系,甚至还(引用尼采的话)说这是真理的敌人。诚然,他们的死亡证明不了任何东西,但是在这样一个真理本身就很难定义(也许我们只是假装拥有真理?)的系统中,原本就没有什么是可以证明的。再者,这样的道德观是站不住脚的。如果敢死队员蓄意的牺牲证明不了什么,那么受害者们偶然的死亡也证明不了什么——如果把这视为一个合乎道德的说法将是令人发指的(以上所说的并不是要无视他们的痛苦和死亡)。

还有另一个毫无信念的说法:这些恐怖分子毅然赴死是为了在天堂中谋得一席之地。他们的行为并不是不求回报的,因此是不真诚的。如果他们不信上帝,如果他们的死像我们的死亡(可是基督教的殉教者们也正是指望这样一宗崇高的交易的)一样是无所欲求的,他们的死才是无所求的。也就是说,如果他们能够得到我们无法得到的救赎,他们就没有使用平等的武器。我们的死亡一无所获,而他们却可以将自己的死亡当作最高的赌注。

最终,所有那一切——原由、明证、真理、回报、手段和目的——

都属于典型的西方理式。我们甚至根据利率、性价比来确定死亡的价值。这些出于经济利益的考虑难道是那些连死亡的代价都没有勇气付出的穷人的考虑吗？

除了战争——那顶多只能算是一种传统的保护屏障——还会发生什么？我们会谈起生化武器、细菌战或者核恐怖。但那都不属于象征性战争的范畴，相反，那是一种没有光荣、没有冒险的无言的毁灭——也就是说，那是终极的解决方案。把恐怖主义行为看成是彻头彻尾的毁灭逻辑是不可理喻的。在我看来，他们自己的死亡与他们的行为是密不可分的（他们使自己的行为成为象征性的行为），根本不是什么对他者冷漠的灭杀。一切都是因为挑战与决斗，决斗是一种人性化的双边关系。如果对方的力量挫败了你，那么他就成了你一定要挫败的力量……一方一定会使另一方丢脸。这不是靠纯粹的武力对敌人进行镇压达到的效果。一定要把对手当作人格化的敌人，瞄准他，伤害他。除了将恐怖主义分子紧紧地团结到一起的协约之外，敌对双方之间还有一种类似的协约。有人贬斥恐怖主义分子是胆小鬼，事实截然相反；而且，他们与美国人的所作所为完全相反，比如表现在海湾战争（和目前在阿富汗的战事）中所采取的无形目标战术和行之有效的消灭战术。

在经历了所有的这一切之后，让我们记忆犹新的是视觉形象。我们必须保留这种形象的传播和它们无比的魔力，因为它们包含了我们的原始景象。纽约的事件将形象与现实的关系引向了极端——正如它们将全球处境引向极端一样。我们还未来得及处理好大量保存完好的陈旧的形象和一系列未受干涉的虚假事件，恐怖主义对纽约的袭击就又使得这些形象和事件复活了。

恐怖主义者所要反对的这个系统所拥有的其他武器中，被恐怖主义分子利用的还有形象的实时性（不清楚是实际的持续时间，实时，还是实时中的形象）——它们顷刻间的环球效应。恐怖分子

也以同样的方式利用了金融投机、电子信息和空中交通。形象的作用是含混暧昧的,因为它们赋予事件无限荣光的同时便俘获了事件(将它作为人质)。形象可以被无限复制,在作为人们茶余饭后的谈资的同时得以保持中立(就像1968年5月的事件一样)。当人们说起媒体的“可怕”时总会忘记这一点。形象可以消费事件,也就是说,形象在吸收了后者之后又将其作为消费品奉还回来。当然,形象给事件带来了空前的影响,但这是二者联合的结果。

如果任何地方的形象、小说和虚拟的一切都散发出现实的气息,那么真实的事件又会怎样呢?在当前这样的情形下,人们(也许多少会松一口气)也许会感觉到真实的复活,感觉到在一个被人们臆想为虚拟的世界上真实的暴力的复活。“你所说的那一切的虚拟故事结束了——那是真的!”与此相似,在有人宣称历史已经死亡之后,人们又可以感受到它的复活了。但是,现实难道真的会压倒虚构?即使表象上如此,那是因为现实吸取了虚构的能量,并摇身一变也成了虚构。人们可以说现实是妒忌虚构的,说真实是妒忌形象的……似乎它们在进行一场决斗,好决定谁是最难以让人想像的。

世贸大厦的坍塌是让人难以想像的,但这还不足以使它成为一个真实的事件。极度的暴力还无法开启真实的大门。因为真实是一个原则,而这个原则已经失去了。真实的与虚构的是不可分的,这次恐怖袭击本身带给人们的迷惑首先是由形象传递给人们的。(其后果如何?是灾难性的还是值得欢欣鼓舞的?——这些都是人们想像中的问题。)

因此,在这个事件中,真实被当作一个额外的恐怖红利添加到形象的身上。这个事件变得不仅可怕,而且真实。这个事件拥有形象带来的恐怖,它首先并不是作为真实的暴力而存在的;相反,

它首先是作为形象而存在的,只是带有真实的恐怖色彩而已。这就像一部获奖的虚构小说,是一部虚构中的虚构作品。巴拉德(继巴格斯之后)认为要重塑真实,要将其改造成为最为可怕的终极的虚构。

所以与其说恐怖主义暴力颠覆了现实还不如说它颠覆了历史。这种恐怖主义暴力不是“真实的”,从某种意义上说更糟糕,它是象征性的。暴力本身可以是非常平凡的无伤大雅的事情。只有象征意义上的暴力才会成为异质性的。在这个异常的事件中,在这部曼哈顿灾难片中融入了迷惑 20 世纪民众的两个因素:电影中运用的善意的法术和恐怖主义的黑暗巫术。

在事件之后,有人试图赋予恐怖主义巫术某种意义,试图找出某种解释。但这是不可能的,人们只会看到别出心裁的偏激和残忍,这是无法诋毁的。恐怖的景象加剧了所展现出的恐怖,而对这一不道德的现实(虽然这引起了全球的道德反射),政治秩序毫无办法。这就是遗留给我们的唯一的残忍的舞台——它是非凡的,因为它上演着最引人入胜同时也是最令人作呕的剧目。它是能量巨大的真实暴力的原子核的一个美妙绝伦的微观模型,是反对历史和政治秩序的引人入胜的、具有牺牲性的最完美的模式,是最完美的象征性的挑战形式。

任何屠杀都会被原谅,只要它是有意义的,只要它能被诠释为历史性的暴力——这是可允许的暴力的道德公理。任何暴力都可以被原谅,只要它没有经媒体传播(“没有媒体恐怖主义就什么都不是”)。但这一切都是虚假的。媒体的介入从来不是什么好事,媒体就是事件的一部分,是恐怖的一部分,在某种意义上说,也是游戏的一部分。

如同恐怖主义行动一样,镇压行为也要经历同样无法预知的消歇——没有人知道它什么时候才会停止,也没人知道它会遭到

什么样的反抗。在形象和信息的层面上,引人入胜的事件和象征性的事件之间,“犯罪”和镇压之间不可能存在什么区别。这种无法控制的可逆性的澄清是恐怖主义的胜利。这样的胜利存在于事件所引起的深层而广泛的后果中——不但是直接在整个系统的经济、政治、市场和金融领域带来的衰退和因此而产生的道德和心理方面的倒退,而且还影响到包括价值体系和崇尚自由的意识形态等等这些西方世界引以为荣的、被视为它统领世界的力量的源泉等一切方面。

自由的思想,一种新近产生的思想,已经被从日常生活中、从人们的意识中抹杀了,自由主义的全球化已经面目全非,成了一种“法律和秩序”的全球化,一种完全的控制,一种维持秩序的恐怖。极度的约束限制会导致违规,比如信奉正统派基督教的社会就是这样。

生产、消费、投机买卖和经济增长都受到了抑制(腐败问题倒是例外),一切都表明全球体系发生了战略性的回退,进行了令人心碎的价值改写,极端的混乱导致了管制的形成——这是一种体系本身强加到自己身上的管制,有着它自己失败的烙印。这种管制似乎是一种对抗恐怖主义影响的防御性措施,但它也许事实上听命于秘密的指令。

恐怖主义成功的另一方面的原因是其他形式的暴力和扰乱秩序的因素都对它青睐有加,比如网络恐怖主义、炭疽热恐怖和留言所散发的恐怖,所有这一切都被归咎于本·拉登,似乎他对自然灾害也应该负责。每一种形式的破坏和每一宗不正当的交易都对它有利。普遍的全球交易结构本身也对不正当的交易有利。它是一种恐怖主义的自动书写形式,并不断地受到来自新闻的偶然的恐怖的充实。它带来许多的恐慌——比如,在炭疽热事件中如果真像化学溶液与分子发生反应那样,由于瞬间结晶发生了窒息的情

形——那是因为这个系统接触到了具有批评意识的大众，而这使得该系统脆弱无比，并因此无法面对任何侵犯。

对这种极端的情形没有任何解决方案，那种只能唤起我们似曾相识的经验的战争尤其不应成为解决问题的办法。对此，我们可以想像一下这样的情景：军队洪水般涌入，四处是稀奇古怪的新闻和毫无价值的宣传，充满欺骗和病态的话语无处不在，科技也被利用到军事中来——换言之，这就是海湾战争所展现给我们的——这是一个无效的事件，一个从未发生的事件。

这种来回重复的似曾相识的伪事件也是有其存在原因的，它是为了替代一个真实可怕的无法预料的独一无二的事件。无论以哪一种方式来诠释事件，恐怖袭击都表明了事件的重要性。相反，这种愚蠢的军事战争和技术战争表明事件形式的重要性，也就是说，这种战争只是虚构的筹码，是一个非前提。战争通过其他方式拓展/继续了政治生活深处的一片空白。

伊拉克战争：真正的危险在哪里？

斯拉沃尔·齐泽克

阎嘉 译

我们都记得那个古老的有关借来的水壶的笑话，弗洛伊德曾经援引它来描述梦的奇特逻辑，即列举对于一种指责（我还给了朋友一把破水壶）的自相矛盾的答案：（1）我从来没有向你借过水壶；（2）我把水壶还给你时没有破；（3）我从你那里借到水壶时它已经破了。对弗洛伊德来说，这样列举自相矛盾的论证过程，证实了它所要竭力否定的每一个否定性命题，即我还给了你一把破水壶……当美国的高级官员们试图为进攻伊拉克进行辩护时，难道我们没有碰到同样的自相矛盾吗？（1）萨达姆政权与基地组织之间存在着联系，因而作为替“9·11”事件复仇的一部分，萨达姆应当受到惩罚；（2）即使伊拉克政权与基地组织之间没有联系，它们也会因仇恨美国而联合起来——萨达姆政权是一个名副其实的坏政权，不仅是对美国的威胁，而且也是对其邻国的威胁，我们应当解放伊拉克人民；（3）伊拉克政权的更替将为解决以色列与巴勒斯坦的冲突创造各种条件。问题在于：有太多进行攻击的理由了……

此外，有人总会受到诱惑而提出：在这种有关弗洛伊德的梦的逻辑的空间之内，伊拉克的石油供给起到了美国进行辩护的著名

的“生命线”的作用——总是受到引诱,因为更加合理的主张或许是,这次进攻还有三个**真实的**理由:(1)控制伊拉克的石油储备;(2)力图蛮横地维护和表达美国的绝对霸权;(3)在意识形态上“真诚地”相信美国将把民主和繁荣带给其他国家。看来,这三个“真实的”理由似乎是三个官方理由的“真相”:(1)是力主解放伊拉克人的真相;(2)是主张进攻伊拉克将有助于解决中东冲突的真相;(3)是主张伊拉克与基地组织之间存在着联系的真相。——而附带地,这场战争的反对者们似乎也在重复同样自相矛盾的逻辑:(1)萨达姆的确很坏,我们也想看到他倒台,但是我们应该给核查人员更多的时间,因为核查人员更有效能;(2)有关控制石油和美国霸权的说法全都是真实的——真正恐吓别国的无赖国家就是美国本身;(3)即使进攻伊拉克获得了成功,也将极大地助长新一轮的反美恐怖主义浪潮;(4)萨达姆是一个杀人犯和暴君,他的政权是罪恶的渊薮,但旨在推翻萨达姆的对伊拉克的进攻却将花费高昂的代价……

战争的一个很好的理由是最近由克里斯托弗·希钦斯提出来的:人们不应该忘记,大多数伊拉克人实际上都是萨达姆的受害者,他们的确会很高兴摆脱出来。他对他的国家来说是一场巨大的灾难,以致美国以无论什么样的形式进行占领,在日常生活方面都显得是给他们带去了光明得多的前景,并且会使他们的恐惧程度降低很多。我们在这里谈论的不是“把西方的民主带给伊拉克”,而恰恰是要摆脱那个被称为萨达姆的噩梦。对大多数伊拉克人来说,西方自由主义人士所表达的告诫,必然会显现出深刻的虚伪性——他们真的那么在乎伊拉克人民的感受吗?

有人在这里甚至可能会证明一个更加普遍的论点:那些亲卡斯特的西方左翼人士又怎么样呢,他们看不起那些把自己叫作“蛆虫”或“蚯蚓”的古巴人,这些人移居国外——却怀着对古巴革

命的全部同情；而当一个古巴人不仅因为政治上的幻灭而且也因为破产到了绝对饥饿的境地而决心离开古巴时，一个典型的西方中产阶级左翼人士却对那古巴人表示蔑视，这难道不是很对吗？按照同样的理路，我自己想起，从1990年代初期起，有几十个西方左翼人士曾经骄傲地当面指责过我，在他们看来，南斯拉夫居然还存在，并指责我辜负了维护南斯拉夫的唯一机会——对此我总是回答说，我还没有准备好把自己的生活包裹起来，以便不使西方左派的梦想落空……比起一个在西方的学院里拥有终身职位的左翼人士傲慢地无视（或者说，更糟的是以一种傲慢的方式来“理解”）一个来自共产主义国家、渴望西方自由民主和某些消费品的东欧人来，实际上没有什么东西更值得轻视，也没有什么态度更具有意识形态性（如果说这个词在今天还有什么意义的话，那么它在这里应该是适用的）……不过，这一切太容易躲过对这一事实的关注：“在其本质上，伊拉克人也同我们一样，的确如我们一样想望同样的东西。”那个古老的故事将不断地重复：美国给那里的人民带去新的希望和民主，但换来的却不是向美国军队欢呼；那些忘恩负义的人民确实想要民主，可是他们怀疑那礼物之中的礼物；美国的反应于是就像小孩一样带着伤害感，因为它无私地提供的帮助受到了忘恩负义的对待。

潜在的是那个古老的预设：如果我们作个粗浅的探讨，那么我们在本质上全部都是美国人，这就是我们的真实愿望——因而所需要的一切，就是要给人们一个机会，把他们从强加于他们的压制之下解放出来，他们将加入我们的意识形态梦想……不足为奇的是，2003年2月，一位美国代表用“资本主义革命”这个词来描述美国人现今所干的事情：把他们的革命输出到全世界。毫不奇怪的是，他们从“遏制”敌人转向了更具侵略性的姿态。正是美国，就像不再存在的几十年前的苏联一样，现在成了一场世界革命的颠

覆性力量。当布什最近说“自由并不是美国给予别国的礼物,它是上帝赐予人类的礼物”之时,这话显得很谦虚,然而它却以最为极权主义的方式掩盖了其反面:是这样,但是恰恰就是美国,把它自己看成是被挑选出来把这份礼物分发给全世界所有国家的工具。

“重演 1945 年的日本”,把民主带给伊拉克,接着将它作为整个阿拉伯世界的模式,使人们摆脱各种腐败的政权,这种想法很快就会面临着一个不可克服的障碍:美国在沙特阿拉伯拥有极为重要的利益,正是这个国家,不是并没有变成民主的吗?民主在沙特阿拉伯的结果,要么可能是重演 1953 年的伊朗(一个具有反帝国主义怪癖的平民主义政权),要么就可能是几年前的阿尔及利亚,那时“原教旨主义者”赢得了自由选举的胜利。

然而,在拉姆斯菲尔德针对“旧欧洲”的讽刺性双关语里面,却有着一点点真理。法国与德国联合起来反对美国关于伊拉克政策的姿态,应当联系到法国和德国一个月前的高峰会议这一背景来理解,在那次会议上,希拉克和施罗德基本上提出了一种法国与德国双双对于欧洲共同体的霸权。所以,毫不奇怪的是,反美主义在“大”欧洲的各个国家之中达到了最高潮,尤其是在法国和德国:这是它们抵抗全球化的一部分。人们经常听见抱怨说:全球化最近的趋势威胁到了各个民族与国家的主权;不过,在这里,人们应当对这种说法予以证明:第三世界和第二世界的各个国家几乎都面临着这一威胁吗?这并不是一个很小的国家群,但是第二等级的(全)世界的强国,如英国、德国和法国,它们所担心的就是,一旦完全融入到新近出现的全球帝国之中,它们就将被降低到诸如奥地利、比利时甚或卢森堡那样的层次上。在法国,为众多左翼人士和右翼民族主义分子所共有的对“美国化”的排拒,于是最终成了拒绝接受这一事实:法国本身正在丧失它在欧洲的霸主地位。平衡各个大小民族与国家之间的势力,因而应当被计算进全球化的效

益之中：在傲慢地嘲笑新东欧的后共产主义国家的背后，很容易觉察到欧洲“各大国”受到伤害的自恋的影子。而这种大国民族主义并不只是外在于目前的反对派（之失败）的一个特点；它正以这种方式影响到结成这一反对派的法国和德国。法国和德国并没有去做，甚至更没有积极地去做的事情，恰恰就是美国人正在做的——在美国自己的政治与军事平台上调动“新欧洲”的各个国家，组织新的共同阵线，而法国和德国却傲慢地独自行动。

在法国最近对伊拉克战争的反对之中，肯定存在着一种“古老而衰微的”欧洲的清晰回声：靠不采取行动来逃避问题，靠对各种解决办法的新解决办法来逃避问题——所有这一切都使人联想到1930年代反对德国的同盟国的迟钝懒散。而和平主义者们所称的“让核查人员去做他们的工作”显然是虚伪的：因为军事干预存在着一种信誉上的危险，所以他们才被允许去做那些工作。难道不该提及法国在非洲的新殖民主义吗（从刚果—布拉柴维尔到法国在卢旺达危机和大屠杀中阴暗的角色）？法国在波斯尼亚战争中的作用又怎么样？此外，正如两个月前人们已经明白的，法国和德国为自己在欧洲的霸权而担忧，这不是很清楚吗？

对伊拉克的战争不就是一个真正的契机吗？此时“官方的”各种政治特征被弄得模糊不清。总的来说，我们生活在一个乱七八糟的世界上，共和党人在这个世界上随意地花钱，造成了创记录的预算赤字，而民主党人则在进行预算平衡；在这个世界上，共和党人怒斥庞大政府，鼓吹把权力下放给各个州和地方社群，他们却处在创造整个人类历史上最为强大的国家控制机制的过程之中。而这一点同样也适用于后共产主义的各个国家。这方面的征兆就是波兰的例子：在波兰，最强烈地支持美国政策的人，就是曾经是共产党人的总统科瓦希涅夫斯基（他甚至被提名为继乔治·罗伯逊之后北约未来的秘书长），而主要反对波兰参与反伊拉克联盟的派别

则来自各个右翼政党。直到2003年1月底,波兰各地的主教们也按政府的意图,要求在调节波兰在欧洲一体化中的成员地位的合约里增加一个特别的段落,确保波兰将“保留维持其各种基本价值观的权利,正如它们在其宪法里所得到的阐述那样”——当然,按照这样的要求,就意味着禁止堕胎、安乐死和同性恋婚姻。

那些最强烈地支持美国“反恐战争”的前社会主义国家,却深恐自己的文化身份、自己作为民族的生存,由于过分抬高融入全球资本主义的价值而受到文化上“美国化”之冲击的威胁——我们于是目睹了亲布什主义的反美主义的悖论。在我自己的祖国斯洛文尼亚,也存在着一种类似的自相矛盾:右翼民族主义者虽然公开赞成加入北约并支持美国的反恐战争,但却指责执政的左翼核心联盟正在悄悄地破坏这一切,说这是出于各种机会主义的原因,而不是出于确信。不过,与此同时,它又指责执政联盟说,执政联盟鼓吹斯洛文尼亚完全并入西方化的全球资本主义,进而把斯洛文尼亚人融入当代美国化的流行文化之中,这是想破坏斯洛文尼亚的民族身份。这种想法就是:执政联盟要维护流行文化、愚蠢的电视娱乐节目、没有头脑的消费等等,以便把斯洛文尼亚人变成一群容易摆布的人,使他们不能认真地反思,不能使自己的道德立场坚定……简言之,基本的主题就是执政联盟代表着“自由共产主义的阴谋”:无情地、不受约束地融入全球资本主义,这被认为是前共产党人得以使自己保持对权力的暗中控制的最新密谋。

近乎悲剧性的误解在于:一方面,民族主义者(在美国的要求下)无条件地支持北约,指责执政联盟暗中支持反全球化人士和反美的和平主义者;而在另一方面,他们却担心在全球化进程中斯洛文尼亚人身份的命运,声称执政联盟想把斯洛文尼亚投入全球的旋涡之中,不担心斯洛文尼亚人的民族身份问题。具有讽刺意味的是,那些民族主义的保守主义者所哀叹的新出现的社会一意识

形态秩序,像过去新左派所描述的“压制性的宽容”和资本主义的自由那样,被理解为不自由所出现的方式。在这方面,由于贝卢斯科尼当上总理,意大利的例子是至关重要的:他是美国最坚定的支持者以及通过电视把公众意见白痴化的代理人,他把政治变成了一种媒介表演,还经营着一家庞大的广告和媒介公司。

那么,根据各种正面和反面的理由,我们到底应该站在哪一边?抽象的和平主义在理智上是愚蠢的,在道德上是错误的——有人不得不坚持反对一种威胁。当然,萨达姆的垮台对于大多数伊拉克人民来说或许会成为一种解脱。当然,也有某种伪善以一切理由反对说:反抗应当来自伊拉克人民自己;我们不当把我们的价值观强加于他们;战争绝不是一种解决办法,等等。但是,尽管这一切都是真实的,而进攻却是错误的——那就是**谁在进攻,谁就做错了**。指责就成了:**你是谁,要这么做?**这不是战争或者和平的问题,这是符合一般准则的“勇气感”的问题,即**这场战争存在着某种可怕的错误,有某种东西将不可弥补地随着它而改变**。

雅克·拉康令人不能容忍的说法之一就是:即使一个爱嫉妒的丈夫有关他妻子的说法(她到处同别的男人睡觉)全都是真实的,但他的嫉妒还是变态的;按照同样的思路,有人可以说,即使大多数纳粹分子有关犹太人的说法都是真实的(他们剥削德国人,他们勾引德国女孩……),但他们反对亲犹太人主义还是(并且就是)变态的——因为它掩盖了纳粹分子何以**需要反对亲犹太人主义以维护其意识形态立场的真实原因**。而今天,就美国关于“萨达姆拥有大规模毁灭性武器”的说法,也应该说同样的话——即使这种说法是真实的(至少在某种程度上有可能是这样),但就其据以发表的立场而言,它还是虚假的。

每个人都担心美国进攻伊拉克的灾难性后果:大规模的生态灾难,美国大量的人员伤亡,对西方的恐怖主义袭击……在这方

面,我们已经接受了美国的观点——很容易想像,假如战争以一种重复 1990 年海湾战争的方式很快结束,假如萨达姆政权迅速瓦解,那么就连在很多当今批评美国政策的人们中间,也会有一种普遍的松一口气的感觉。有人甚至会止不住地想到这一假设:美国的目的是为了煽动起这种对于迫在眉睫的灾难的恐惧,当灾难还没有出现时就指望着普遍的宽慰……不过,这是可以论证的最为巨大的真正危险。那就是说,人们应当鼓起勇气向反对派宣称:也许,对美国来说,糟糕的军事转折将成为可能发生的最好的事情,一条使人清醒的坏消息,将迫使所有的参与者重新思考自己的立场。

2001 年 9 月 11 日,世贸双塔被击中;十二年前的 1989 年 9 月 11 日,柏林墙倒塌。9 月 11 日宣告了“愉快的 1990 年代”,这是弗朗西斯·福山“历史的终结”的梦想,他相信自由民主在原则上已经取得了胜利,探寻已经结束,全球自由世界社会的出现深入到了每一个角落,通向这种好莱坞式超级幸福结局的各种障碍不过是以经验为根据的和可能发生的,是孤立的地方抵抗,那里的领导人们还没有领会到他们的时光已经结束;与此相对照,9 月 11 日是克林顿愉快的 1990 年代结束的主要标志,是即将到来的时代的标志,在这个时代里,新的壁垒到处都在出现,出现在以色列与西岸之间,出现在欧盟周边,出现在美国与墨西哥边界。新的全球危机的前景正在隐隐呈现:经济崩溃,军事灾难和其他灾难,各种各样的紧急状态……

当政治家们开始直接用道德术语为自己的决定辩护之时,人们就可以肯定:伦理学已经被调动起来掩盖这些黑暗的威胁性的视野。正是在乔治·W. 布什近来公开声明中的这种抽象的道德修辞的极度膨胀(典型的如“全世界有勇气起来反对‘邪恶’吗?”),才显现了美国立场十足的道德的痛苦——道德关系的功能在这里纯粹是神秘的,它仅仅是当作掩饰真实政治赌注的面具,这一点不难看出。威廉·克里斯托尔和劳伦斯·F. 卡普兰在他们最近的《对

伊拉克的战争》中写道：“这次任务开始于巴格达，但它的结束却不在那儿。……我们处在一个新的历史时期的分界点。……这是一个决定性的时刻。……就伊拉克而言它显得极其清晰。它所涉及的甚至超过了中东和反恐战争的未来。它涉及美国打算在 21 世纪里扮演何种角色。”人们不得不同意说，现在至关重要的实际上就是国际社会的未来：调节这个社会的是哪些新的规则？新的世界秩序将会怎样？现在快要出现的下一个逻辑步骤，就是美国对海牙法庭的不屑一顾。

第一个永久性的全球战争罪行法庭于 2002 年 7 月 1 日在海牙开始工作，有权处理种族灭绝、各种反人类罪和战争罪。任何人，从国家首脑到普通公民，都应服从海牙国际法庭就违反人权提出的起诉，包括有组织的谋杀、拷打、强奸和性奴役。或者如柯菲·安南指出的：“必须认识到，我们全部都是一个人类家庭的成员。我们必须创建各种新的机构。这就是其中之一。这是人类缓慢向文明前进的又一个步骤。”不过，正当各个人权组织欢呼创建该法庭是自第二次世界大战后纳粹高层分子在纽伦堡受到国际军事法庭审判以来国际公正最为重大的里程碑之时，海牙法庭却面临着来自美国、俄罗斯和中国的强硬反对。美国说该法庭将侵犯国家主权，可能导致在政治上激起对在美国边界之外执行任务的官员或士兵的起诉，而美国国会甚至在考虑立法，当起诉人在重大事件中抓捕美国国民时，授权美国军事力量入侵该法庭所在地海牙。这里值得注意的悖论在于：美国就这样拒绝了一个法庭的裁判权，而该法庭的设立却得到了美国本身的充分支持（和投票赞成）！那么，现在坐在海牙的米洛舍维奇为什么不应该被赋予权利声称：由于美国拒绝了海牙国际法庭裁判权的合法性，那么也应当为他坚持同样的推论？这同样也对克罗地亚适用：美国现在正在对克罗地亚政府施加巨大的压力，要它向海牙国际法庭移交被控在波斯

尼亚争斗期间犯有战争罪的两名将军——当然，回答是在他们并不承认海牙法庭的合法性时，他们怎么能对美国提出这样的要求呢？或者说，美国公民在实际上“比其他人更平等”吗？如果有人简单地把布什主义的基本原则普遍化的话，那么印度不是有充分的权利进攻巴基斯坦吗？巴基斯坦确实直接支持并包庇了克什米尔反印度的恐怖活动，而且它拥有大规模毁灭性(核)武器。更不用说各种无法预言的后果……

我们意识到了我们正处于一场“静悄悄的革命”之中，处在各种未成文的规则决定着正在变化的最为基本的国际逻辑的过程之中吗？美国为了维护一种得到大多数人支持的立场而责骂一位经过民主选举产生的领导人格哈特·施罗德(他反对没有得到联合国支持的对伊拉克的打击)，根据2月中旬的民意测验，大约59%的美国人支持这一立场。在土耳其，根据民意调查，94%的人都反对允许美国军队出现在对伊拉克的战争之中——这方面的民主到底何在？每个老左派都记得马克思在《共产党宣言》中回答那些指责共产党旨在破坏家庭、财产等的批评者们说：正是资本主义秩序本身，它的那些经济动力，才在毁灭传统的家庭秩序(顺便说，这个事实在今天比在马克思的时代更为真实)，并在剥夺大多数人的财产。按照同样的思路，不正是那些今天摆出全球民主卫士架势的人实际上在破坏民主吗？按照一种反常的修辞学上的曲解，当主战的领导人们遭遇到他们的政策与他们的大多数人格格不入这一严峻的事实之时，他们便求助于那一平凡的智慧，即“一名真正的领袖是在领导，而不是追随”——而在其他领导人们看来，这一点却困扰着民意测验……

真正的危险是长期的危险。美国占领伊拉克的前景中最大的危险存在于哪里？伊拉克现政权最终将是一个世俗的民族主义政权，脱离了与穆斯林原教旨主义的民粹主义的接触——很明显，萨

达姆只是在表面上不认真对待泛阿拉伯穆斯林教徒的情绪。正如他的过去清楚地表明的,他是一个渴求权力的固执己见的统治者,当盟友符合其目的时就转向他们——他先是反对伊朗攫取其油田,接着是出于同样的理由反对科威特,造成了与美国结盟的泛阿拉伯联盟反对他本人——萨达姆没有成为的,就是成为一个被“大魔鬼”所迷惑的原教旨主义者,除了说服自己之外,就是准备着打击全世界。不过,可能作为美国占领之结果出现的,恰好是一个真正的原教旨主义的穆斯林反美运动,同其他阿拉伯国家或者有穆斯林存在的国家之中类似的运动有着直接联系。

人们可以推测,美国非常清楚萨达姆时代及其非原教旨主义的政权在伊拉克行将终结,对伊拉克的进攻大概可以被设想为一次更加彻底的先发制人的打击——不是针对萨达姆,而是针对萨达姆政治继任人的主要竞争者,一个真正原教旨主义的伊斯兰政权。是的,就是在这个方面,美国干预的恶性循环只会变得更加复杂:危险在于,正是美国的干预将有助于美国最为惧怕的东西出现,即一个庞大的反美的穆斯林联合阵线。这是美国直接占领一个庞大的、关键的阿拉伯国家的第一个实例——这怎么可能不导致普遍的仇恨反应呢?人们早就可以想像到,成千上万的年轻人梦想着成为自杀性爆炸者,这将迫使美国政府强制实行一种长期的高度警戒的紧急状态……不过,在这个问题上,人们不可能抵挡住一种脆弱的妄想狂的诱惑:要是布什身边的人都知道这一点怎么办?要是这种“间接的破坏”就是整个作战的真实目的怎么办?要是“反恐战争”的真实目标就是美国社会本身,即惩戒其不受约束的暴行,又怎么办?

2003年3月5日,在美国全国广播公司的“布坎南与新闻界”的新闻节目上,他们在电视屏幕上展示了刚被抓获的“基地组织三号人物”哈立德·萨哈·穆罕默德的照片——一张留着小胡子的普通

面孔,穿着一件没有特殊标志的睡衣式的囚服,囚衣半敞开着,有某种隐约分辨得出来像青肿的伤痕似的东西(提示:他已经受到过拷打?)——而帕特·布坎南快速的声音正在提问:“这个知道所有人的姓名、知道未来对美国发动恐怖袭击的计划的细节的人,应当受到拷打以便我们从他那里弄到所有这一切吗?”这一点的令人毛骨悚然之处在于,那幅照片及其细节,已经使人想到了答案——毫不奇怪的是,其他评论者和观众所需要的回答是压倒性的一片“应当”之声——这使人怀恋起过去在阿尔及利亚殖民战争时期的好时光,那时法国军队所施行的拷打是一个肮脏的秘密……实际上,这并没有非常贴近地认识到奥威尔在《1984》里所想像的情景,在他对“仇恨法庭”的想像中,要向那里的公民们展示叛徒们的照片,料想公民们应当对叛徒发出“呸”的声音并对叛徒发出吼叫声。而故事还在继续:一天之后,在另一个媒体福克斯电视台的节目上,一位评论员声称:允许人们对这个囚犯做任何事情,不仅剥夺了他睡觉的权利,而且还折断了他的手指等等,因为他是“一个人渣,没有要求任何东西的权利”。这就是真正的灾难,即这样的公开声明在今天是有可能出现。

因此,我们应当非常关注的不是去打虚假的仗:争论萨达姆如何坏,甚至争论战争花费的代价有多大等等,这些都是虚假的争论。焦点应当集中在我们的社会之中实际上在发生的事情之上,集中在由于“反恐战争”的结果而在此刻正在出现什么样的社会之上。人们不应去谈论各种隐秘的阴谋的议事日程,而应当把焦点转向正在发生的事情,转向此时此地正在发生何种变化。这场战争最终的结果将成为我们的政治秩序中的一场变化。

真正的危险最好可以用右翼平民主义者在欧洲的实际作用来举例说明:要引进某些话题(外来的威胁,限制移民的必要性等),它们不仅被各个保守政党所悄然接受了,甚至也被各个“社会主

义”政府事实上的政治所接受了。今天，“调整”移民身份等的需要成了主流舆论的一部分：随着事件的发展，勒庞确实提出并且利用了一些使人烦扰的真实问题。有人几乎会止不住说出，如果法国没有勒庞，那么他就应该被捏造出来：他是一个十全十美的人，人们爱他到了憎恨的地步，对他的憎恨保证了广泛自由的“民主条约”，情绪上对宽容的民主价值观的认同以及尊重多样性——不过，在大叫大嚷“可怕啊！多么黑暗野蛮啦！全然不可接受！是对我们基本的民主价值观的威胁！”之后，愤怒的自由主义者却继续像“有一张人脸的勒庞”那样行动，以某种较为“文明的”方式做着同样的事情，沿着“可是种族主义的平民主义者正在操纵普通人合理的担忧，所以我们确实必须采取某些措施”的路线前进……

我们在这里的确有一种被曲解了的黑格尔式的“否定之否定”：在第一次否定中，右翼平民主义者通过让狂热的持异议者发言而扰乱了客观的自由舆论，显然认为要反对“外来威胁”；在第二次否定中，“正派的”民主中心以这样的姿态在情绪上拒绝了这种右翼平民主义，用一种“文明的”方式把它的启示合并到了中间，幕后“未成文的法则”的整个领域早已经有了很大变化，以至于甚至没有任何人注意到这种变化，每个人都不过对反民主的威胁已经结束而感到宽慰。而且，真正的危险还在于：某种相似的事情将随着“反恐战争”而发生：像约翰·阿什克罗夫特那样的“极端主义者”将被抛弃，但他们的遗产依然还在，会难以觉察地与我们社会中无形的道德结构交织在一起。他们的失败将成为他们最终的胜利：他们再也不被人们所需要，因为他们的启示将被合并到主流之中。

我们卷入战争了吗？我们有敌人吗？

斯拉沃尔·齐泽克

邱瑾 译

当唐纳德·拉姆斯菲尔德把被囚的塔利班成员称为“非法作战者”(相对于“常规”战犯)时,他并不是简单地指恐怖犯罪活动置那些人于法律之外:美国公民犯了罪,即使罪行严重如谋杀,他仍是“合法的罪犯”。罪犯同非罪犯的区别,跟“合法”公民与法国人所谓“非法移民”(Sans Papiers)之间的差异,相去甚远。也许由乔治奥·阿甘本在《Homo Sacer: 主权与赤裸生命》(1998)一书中重新启用的范畴 Homo Sacer 在这里更能派上用场。在古罗马法律里,它指可免受惩罚而死的一类人;正因为免受惩罚,其死亡也不具牺牲价值。今天,这个表示“排斥和驱逐”的词不仅可用来指代恐怖分子,还有那些人道援助的对象(卢旺达人、波斯尼亚人、阿富汗人),以及法国的 Sans Papiers,巴西贫民窟或者非裔美国人聚居区的居民。

具有矛盾意味的是,集中营与人道主义难民营,竟是同一社会母体的“非人道”和“人道”的两面。当有人问及那些建在被占领的波兰境内的德国集中营时,“集中营,”厄哈特(在刘别谦导演的《生死攸关》中)愤愤回敬说,“我们把人集中,波兰人设营。”类似划分也适用于安然破产事件。此事可被视为一个风险社会的讽刺性写照。数以千计失去工作和存款的员工当然处在风险之中,却毫无

真正的选择可言：对知情人士来说是风险，对他们而言却是无法控制的命运。那些确有一些风险感的高层管理人员有机会插手这一局面，但却选择在破产前兑现股票和期权，以为自己求得风险的最小化——实际的风险和选择由此得到巧妙的分配。换句话说，在风险社会里，一些人（安然的管理人员）能够作出选择，而另一些人（雇员们）则承担风险。

从西方媒体自被占领西岸发回的报道中，我们可以清楚看到 Homo Sacer 的逻辑：当以色列军队在一次自称为“战斗”的行动中袭击了巴勒斯坦警方，并着手系统摧毁巴基础设施时，巴方的抵抗活动被用作例证，说明我们正在对付恐怖分子。这一悖论也正好体现在“反恐战”的概念中——在这场奇怪的战争中，敌人只要采取自卫行动，以牙还牙，他就成为罪犯。这令我回想起既非敌军，又非普通犯人的“非法作战者”。基地的恐怖分子不是敌军，也不是一般的罪犯——美国拒不接受这一观念，即世贸中心遭袭应被视为与政治无关的犯罪行为来对待。简而言之，我们要向恐怖分子宣战，而以恐怖分子面目出现的是非法作战者，是被排除在政治舞台以外的政“敌”。

这是新的全球秩序的另一侧面：我们的战争不再是传统意义上有规可循（如关于战犯的处置，某些武器的禁用等）的主权国之间的矛盾。剩下两类冲突：一类是 Homo Sacer 集团间的斗争——侵犯了普遍人权的种族宗教矛盾，不能算是严格意义上的战争，需要代表西方力量的“人道和平主义者”的干预；另一类是针对美国或其他代表全球新秩序的国家直接发起的攻击，这也不是严格意义上的战争，我们面对的只是抵抗世界秩序的“非法作战者”。在第二种情况下，人们甚至想像不出一个像红十字会那样斡旋于各交战方之间、组织交换战犯等活动的人道主义中立组织，因为冲突中的一方——由美国主导的全球力量——已然扮演起红十字会的角

我们卷入战争了吗？我们有敌人吗？

色,而它却不认为自己是交战一方,而是和平与全球秩序的中介,它镇压反抗的同时,给“当地人民”提供人道援助。

这种不可思议的“对立面的重合”在数月前发展到极致:挪威议会的右翼分子哈罗德·纳斯维克提议,鉴于乔治·布什和托尼·布莱尔在“反恐战争”中的决定性作用,可提名他们为诺贝尔和平奖候选人。于是奥威尔式的格言“战争即和平”最终成为了现实,打击塔利班的军事行动可以被描述成保证人道主义救援安全到达的措施。我们也不再会有战争与人道救援之间的对立:同样的干预可同时在两个层面上奏效。颠覆塔利班政权被形容为帮助受塔利班压迫的阿富汗人民的战略的一部分;如托尼·布莱尔所说,我们也许不得不轰炸塔利班,以保证食物的安全送达和分配。也许最能代表“当地人”作为 Homo Sacer 的景象是飞临阿富汗上空的美国飞机:你永远也不知道它投下的究竟将是炸弹还是食物包裹。

“Homo Sacer”这一概念让我们能理解“9·11”事件后很多人发出的重新思考当代人类尊严和自由观念之基本要素的要求。具代表性的如乔纳森·阿尔特发表在《新闻周刊》上的文章《该考虑刑讯了》(2001年11月5日),其带有可怕预兆的副标题是:“这是一个新世界,而为了生存可能需要古老的、似已不值得考虑的办法”。在轻描淡写地谈了一通在危急关头(得知一个在押的恐怖分子掌握的信息可挽救几百条生命时)以色列人认为身心拷问合法的观念,继而发出“有些刑讯还真管用”这样“中立”的论调之后,该文作出这样的结论:

我们不能定刑讯为合法,这有悖美国的价值观。但是即令我们对世界各地人权受迫害的状况继续大声疾呼加以反对,我们也需要对反恐的某些措施保持开放的心态,比如经法庭批准的心理审讯。我们只好考虑把一些嫌疑犯转押到我们

一些不那么大惊小怪的同盟那里,尽管那样做很虚伪。没人认为这会是好事。

这种言论简直是明目张胆,厚颜无耻。首先,为何单挑袭击世贸中心作为证明?近年来难道在世界别处没有更令人发指的罪行吗?其次,这一想法有何新意可言?中情局教唆其在拉美及第三世界的军事同盟实施刑讯已数十年。即使阿兰·德修韦茨的“自由主义”论调也令人怀疑:“我并不赞同刑讯,但你要真想用它,无疑须得到法庭的许可。”德修韦茨顺着这条思路再进一步,说在“千钧一发”情况下的刑讯并不针对囚犯作为被告的权利(逼供的内容不会用来在审判时反对他,而且刑讯本身也不作为惩罚的形式)。这里隐含着更令人不安的前提,暗指我们可以被准许去拷问他人,令其受到并非罪有应得的惩罚,而原因仅仅是他们知道一些事情。为何不更进一步,从法律上去认可对战犯的刑讯,如果他们真有可能掌握着能救数以百计我方士兵的信息?如果必须在德修韦茨的自由主义的“诚实”和老套的“虚伪”之间作出选择,我们最好还是固守“虚伪”吧。我能够毫不费力地想像,在某一特殊情况下,面对众所周知“掌握情况”、其几句话就可以解救千百人的俘虏,我或许会决定采用刑讯;不过,即使(或更确切地说,就是)在这样的情况下,十分关键的一点就是人们并未把这一非常选择提升到普遍原则的地步,这种普遍原则就是:假若情势危急,在所难免,人们就该这么做。也只有这样,禁止把我们的所作所为提升为普遍原则,我们才保留了一丝负疚感,才意识到我们的所作所为是不可容许的。

简单说,每一个真正的自由主义者都应该视这些辩论、这些要求“保持开放心态”的呼吁为恐怖分子得胜的信号。某种程度上,和阿尔特的评论相似的一类文章,表面上并未公开鼓吹刑讯,只将之作为合法的话题提出,但这种做法甚至比直截了当的支持更危

我们卷入战争了吗?我们有敌人吗?

险。至少在这一刻,明确的支持会令人深感震惊从而遭人拒绝,而单单把刑讯作为合法的话题提出,则容许我们一边追随这一想法一边保持清白的良心。“本人当然反对刑讯,不过讨论讨论又有何妨呢?”直白的鼓吹不过是怪癖之谈,而认可刑讯成为辩论的话题,却改变了整个讨论范围。那种认为一旦我们把妖怪从瓶子里放出来、刑讯还能被控制在“合理”限度内的观点,是最糟糕的自由主义幻想,其原因哪怕只有一个——所谓“千钧一发”实乃掩人耳目:在绝大多数情况下,实施刑讯并非为了缓解“千钧一发”的情势,而是出于迥然不同的原因(例如,为惩罚某个敌人,或在心理上摧垮他,杀鸡儆猴,等等)。从任何坚定的道德立场出发,都必须抵制这种实用—功利主义论调。这里有一个简单的思想试验:想像一家阿拉伯报纸争论对美国俘虏动刑的案子,想想其可能引发的围绕原教旨主义的野蛮行径和人权不受尊重的排山倒海的评论吧。

4月初美国人抓到据说是基地二号首领阿布·祖巴耶达赫时,媒体公开讨论“他是否该受刑”的问题。美国全国广播公司(NBC)4月5日的广播声明中,拉姆斯菲尔德本人声称,他所优先考虑的,是美国人的生命,而非一个位居高层的恐怖分子的人权。他还严厉批评了那些对祖巴耶达赫的身体状态表示关注的记者,由此公然为刑讯扫清了道路。阿兰·德修韦茨的表现更令人遗憾。他的保留意见涉及两点:(1)祖巴耶达赫的情况并非明显的“箭在弦上”的爆炸时分,也就是说,就算通过刑讯有可能获取情报,从而避免某次恐怖袭击的话,他是否掌握大规模恐怖袭击的详情,还尚未证明;(2)审讯他将得不到法律的保证——要想得到保证,你首先得参与公开辩论,然后修改美国宪法,同时公开宣布,在哪些方面,美国不再追随规定俘虏处置方式的《日内瓦公约》。

在这种基础法律的“生命政治”领域里,行政措施逐渐取代法

律准则。其中一个著名的先例是阿尔弗雷德·斯特罗斯纳于1960到1970年间在巴拉圭的政权,把法律的例外状态的逻辑引向荒谬的极端,至今无人能及。在斯特罗斯纳统治下,就立宪秩序而言,巴拉圭实行“正常”的议会民主制,保证一切自由;不过,如斯特罗斯纳所宣称、鉴于世界范围内自由与共产主义的斗争,我们都生活在紧急状态下;既如此,宪法的贯彻实施就永远延后,得到的却是永久的紧急状态。每四年只有一天,即大选日,这种紧急状态暂停,以便斯特罗斯纳领导的红党统治获得法律认可,他们可是以90%的压倒性优势当之无愧地战胜其共产党对手。矛盾之处就在于,紧急状态是正常状态,而本应“正常”的民主自由却成为短暂发生的例外。这一不可思议的政权,预示了“9·11”事件后我们的自由民主社会里一些清晰可鉴的趋势。今日之争辩,使越来越多暂停法律和其他权利的做法合法化,这难道不是反恐战中全球性紧急状态的反映?约翰·阿什克罗夫特最近声称:“恐怖分子把美国的自由用作对付我们的武器。”这话使人颇有不祥预感,其含义很明显,就是我们必须限制自己的自由,以便使自己不受伤害。这些来自美国高官——尤其是拉姆斯菲尔德与阿什克罗夫特——的言论,加上“9·11”事件后迅速蔓延的“美国人的爱国主义”表现,都在制造相当于“紧急状态”的气氛,为可能发生的法律准则的暂停实施提供机会,且引发国家主权不需“过多”法律制约的论断。不管怎样,正如总统布什在“9·11”事件后随即所说的,美国处在战时状态。问题是,美国的的确确没在战时状态,至少以这个词的传统意义来看不是(对大多数人来说,日常生活照常进行,战争是专归国家机构管的事)。伴随着和平与战争状态之间界限的事实上的模糊,我们进入了一个和平状态可能成为紧急状态的时期。

这些自相矛盾的例子也帮助我们了解“反恐战”所代表的自由极权主义紧急状态与真正革命紧急状态有怎样的关联。圣保罗在

我们卷入战争了吗? 我们有敌人吗?

谈到“末日”时就首次提及这种状态。一个政府宣布其国家进入紧急状态,这原本就是一种孤注一掷的策略,目的在于避免真正的紧急事件,回到“正常事态”。大家应该记得,为了应急而宣布进入“紧急状态”都是为了抑止大众的不安定状态(“混乱”),并且似乎都能帮助恢复正常的社会秩序。在阿根廷、巴西、希腊、智利、土耳其等地,军方都曾宣布进入紧急状态,以便控制住全面政治化引起的“混乱”。简而言之,为了应急而宣布进入紧急状态实际上是对真实紧急状态的不顾一切的防备。

这里卡尔·施密特的观点能给我们启发。敌/友之分,从来都不只在于实际差异的识别。敌人原本(在一定程度上)总是隐藏的:因为它貌似我们中一员,所以难以直接辨识,也正由于这一点,政治斗争的重大问题与任务便在于提供/构建一个可识别的敌人形象。(犹太人不是因为他们隐藏了自己的真实形象或外形才成为最典型的敌人,而是因为,在其具有蒙蔽性的外表之下最终别无它物。犹太人缺少属于任何特有民族身份的“内在形式”:他们是处于众民族之间的非民族,他们的民族实质恰恰在于无实质,在于无形、无限的可塑性。)简单说来,“识别敌人”总是一种述行程序,用来揭发和构建敌人的“真实面目”。施密特提及康德的哲学范畴“想像力”(Einbildungskraft),即想像的先验力量:为了识别敌人,人们必须将敌人的合理形状“公式化”,赋予其具体特征,使其成为仇恨和抗争的恰当目标。

冷战时期以敌人形象出现的共产主义国家解体后,西方人的想像力变得混乱而低效,不断地寻找合适的假想敌,从全球贩毒集团老板,到接二连三的所谓“流氓国家”的军阀首脑(萨达姆、诺利加、阿蒂德、米洛舍维奇),但却无法固守某一中心形象;直到“9·11”事件才使他们的想像力重获力量,建构起伊斯兰原教旨主义者本·拉登及其“无形网络”基地组织的形象。这也意味着我们多元主

义、宽容的自由民主政治仍然带有非常浓厚的施密特色彩：民主国家继续依赖政治“想像力”来提供恰当的形象，使无形的敌人变为有形。敌人被描述为多元主义宽容政治的原教旨主义反对者，这根本没有脱离非敌即友的二元逻辑，而仅仅作了自反的转变。“重拾常态”后，敌人的形象发生了根本的改变：敌人不再是什么罪恶帝国，即领土完整的主权国家，而是非法的、隐秘的、几乎遍及全球的网络组织，非法性（犯罪行为）正好与“原教旨主义”的民族宗教狂热在这里重合——既然这一实体无实际的法律地位，新的格局导致的结果就是，至少在现代史上历来规范国与国之间关系的国际法将寿终正寝。

当“敌人”在我们的意识形态空间里发挥类似“非理性结合点”的作用时（拉康的术语 *point de capiton*），其目的就在于统一我们为数众多的真实政敌。于是，1930年代的斯大林主义发明了“帝国主义垄断资本”机构，以此来证明法西斯分子与社会民主主义者（社会法西斯主义者）实为“一丘之貉”、垄断资本的“左臂右膀”。于是，纳粹建构了“富豪财阀—布尔什维克密谋”，作为威胁德意志民族利益的共同力量。通过“非理性结合”（*Capitonage*）的作用，我们认同/建构了在幕后操纵着众多敌对者的唯一介质。确切地说，今天的反恐战也如此，战争中敌对恐怖分子的形象也是两种对立形象的浓缩：反动的原教旨主义者和左翼抵抗分子。布卢斯·巴克斯特在《纽约时报》4月7日发表的文章题目《从环境保护狂到恐怖分子》就说明了一切：真正的危险不是来自对俄克拉荷马爆炸案负责，并且极有可能也为炭疽热恐慌负责的右翼原教旨主义分子，而来自从未杀过任何人的绿党。这一切现象透出的不祥征兆，就是“恐怖”这个能指的隐喻性泛化。最近美国电视反毒活动的广告词便是：“你买毒品，就等于给恐怖分子送钱。”“恐怖”由此被提升成为一切社会祸害之间隐藏的等价点。那么，我们如何才能突破重

我们卷入战争了吗？我们有敌人吗？

围,脱离困境?

一二月间,在以色列发生了一件划时代的事件——数百名预备役军人拒绝在被占领地区服役。这些拒服役者不单单是“和平主义者”:在其公开声明中,他们尽力强调在为以色列对阿拉伯国家作战时已经尽了自己的义务,在这些战役中他们中一些人还被授予很高级别的勋章。他们宣称,他们无法接受把“统治、驱逐一个民族,使其忍饥挨饿,饱受屈辱”作为战争目的。他们引以为据的是对以色列国防部队暴行的详细描述:从杀害儿童到摧毁巴勒斯坦人的财产,不一而足。这里是以国防军中士吉尔·纳米西在抗议者网站(www.seruv.org.il)上对“该地区梦魇般的现实”作出的描述:

我的朋友们,迫使一位长者蒙羞,伤害儿童,虐待民众取乐,还以此吹牛,为这可怕的暴行得意洋洋。我都不敢肯定,还愿不愿意称他们为我的朋友……他们听任自己丧失人性,不是出于穷凶极恶,而是因为很难有他路可走。

巴勒斯坦人,甚至以色列的阿拉伯人(以色列的正式公民),在水资源分配、土地所有及日常生活其他无数方面都受到歧视。更重要的,是那种有计划、分步骤的心理羞辱的微观政治:巴勒斯坦人实质上被视作邪恶的孩子,他们必须通过严苛的纪律与惩罚被带回到一种诚实的生活。被监禁和隔离在拉马拉官邸三间屋里的阿拉法特,被要求停止恐怖活动,仿佛他真有权力控制所有的巴勒斯坦人。以色列人对待巴勒斯坦权力机构的方式是一个语用悖论(pragmatic paradox):对其实施军事袭击,而同时又要求它镇压其自身内部的恐怖分子。这样一来,明确的信息(停止恐怖活动的命令)恰恰被信息传递的方式所颠覆。如果说,巴勒斯坦局势之所以难以维持,正在于以色列要求巴解组织“与我们对抗,以便我们能镇

压你们”，是否更符合实际呢？换句话说，如果目前以色列入侵巴勒斯坦地区的真正目的不是为防止将来的恐怖袭击，而是为有效排除对可预见“未来”的任何和平解决方案，那会怎样呢？

就美国而言，其观点之荒谬在纽特·金里奇4月1日的电视评论里表现得淋漓尽致：“既然阿拉法特实际上是恐怖组织的头目，我们就必须罢免其职位，用新一任民主领袖取而代之，后者能随时准备与以色列达成协议。”这不是一句似是而非的空谈。哈米德·卡尔扎伊已然成为一位外界强加于民众的“民主”领袖。每当这位阿富汗“过渡时期的领袖”在我们的媒体上亮相时，他的穿着总看似传统阿富汗服装的富有魅力的现代版（在更现代的外衣下是羊毛帽和套头衫）。他的形象似乎体现了他的使命，那就是将现代化和阿富汗的传统精华结合——既然这身行头出自一位西方顶级服装设计师大手笔，这一点是毋庸置疑的。如上所指，卡尔扎伊是今日阿富汗人地位的最好象征。

如果大多数巴勒斯坦人就是不能接受“真正的民主”（按照美国人的定义），怎么办？如果“经民主选举的新领袖”采取更加激烈的反以色列立场，又该怎么办？真是如此也不奇怪，以色列一直系统地推行共同责任、集体惩罚的政策，摧毁恐怖分子疑犯全家族的房屋。问题的关键，不是巴勒斯坦人在被占领区受到怎样残忍专制的虐待，而是他们被贬到 Homo Sacer 的地位，成为惩戒措施甚至/甚或人道援助的对象，但不是完全意义上的公民。而拒服役者所做到的，是重新建构巴勒斯坦人的形象，使他们由 Homo Sacer 转变为“邻居”：他们不是把巴勒斯坦人当作“平等的正式公民”来对待，而是视其为严格犹太基督教意义上的“邻居”。当今的以色列人面临这样一个道德上的考验：“爱你的邻居”就意味着“爱巴勒斯坦人”，否则毫无意义。

尽管主流媒体对这种拒绝行为尽量地轻描淡写，但它却是一

种真正的道德行为。圣人保罗也应该同意,在这些行动中,实际上已不再有犹太人或巴勒斯坦人,即政治组织和种族宗教集团(homines sacri)的正式成员。这一刻,人们应该勇敢地憧憬理想:这一声“不!”昭示着永恒正义在经验现实里短暂降临的奇迹时刻。意识到这样的时刻,便是给以色列政策的评论者中常常出现的昭然若揭的反闪族情绪开出的最好的一剂解毒药。

迈克尔·瓦尔泽访谈： 正义的战争与正义的社会

迈克尔·瓦尔泽

龙冰 译

问：对布什政府的伊拉克政策，尤其对布什政府欲使其防范性的战争政策合法化的企图，您始终持强烈的批评态度。同时，您认为对美国政府持批评态度的欧洲批评家们，尤其是法德政府，未能尽力维护和平的国际秩序，认为他们削弱了遏制萨达姆·侯赛因的国际力量。您觉得您的那些批评与您在《正义战争与非正义战争》（*Just and Unjust War*）中为捍卫正义战争而发表的言论有何联系？在您看来，在一个像目前这样完全遭受美国军事主宰的世界中，欧洲政权该如何看待其国际角色？

答：我认为我对布什政府先发制人的战争政策的批评与我在《正义战争与非正义战争》中的论述相当一致（可参见“展望”一章）。但是我关于法国和德国的政策的批判与正义战争理论倒是没有很大关系。那是一种更加笼统的道德/政治批判，指责虚伪和不负责任的行径，并不涉及是否正义的问题。法德并未拒绝或者错误地抵制正义之战，但他们拒绝提供自己完全有能力提供的——可以避免一场非正义战争的一个严肃的选择。时至今日，我

依然相信如果当初法德两国(以及俄罗斯)愿意支持,而且如果联合国安理会愿意授权在伊拉克建立一个非常具有胁迫性的遏制政权的话,那么首先,战争就完全没有必要,其次呢,从政治的角度来说,美国政府进行战争的可能性也就不存在了。当然,这需要一个前提:放弃那种法国人所说的以武力为“最后手段”的思维和德国人所标榜的不考虑道德因素的观念。事实上,扼制政策依赖于武力的现实由来已久:禁飞地带以及禁运港口每天都需要强有力的军事行动;监管政权的建立就巴望着美国能够行之有效地进行军事威胁。我们可以设想一下,如果禁飞区扩大到整个国家的范围,如果原本还算宽松的禁运由“严厉制裁”取而代之——这意味着完全关闭军事装备的进口,仅仅允许平民物资的流通;如果得到联合国军队支持的核查者们能够在接受审查后四处巡视并能够突然出现在某处实施核查工作,那么伊拉克就不太可能对其邻国或者世界和平造成任何威胁。但是美国不想建立那样一种政权,因为它早就打定主意要进行战争了;而法国和德国的想法与美国的想法截然不同,事实上它们认为对萨达姆实行绥靖才是上策。

那么在未来的国际秩序中欧洲应扮演什么样的角色呢?欧洲国家联合起来便可建立一种力量的平衡,但这需要相当规模的军事开支,而这是除英国以外其他任何一个国家都不愿考虑的。即便如此,在我看来,如果欧洲诸国在决定何时战争为正义与必要时扮演我所期望它们能够扮演的角色,它们在某种程度上增加军事预算是必要的。它们不能在战争决定作出之后一边声称自己扮演这样的角色,一边坚持认为美国(或美国与英国一道)应负责全部战事,这在道德上是站不住脚的。美国需要合作者,需要对我们的政府能够说“对”也能够说“不”的真正合作者——但它们必须是时刻准备为这个世界的前进方向担起责任的合作者。倘若欧洲始终自行行使关于监督政权、禁运以及禁飞地带的决定,那么今天伊拉

克就会拥有核武器；倘若欧洲始终独自决断，那么今天生活在科索沃的科索沃人就会少得多。要批评美国的单边主义是很容易的，我一直都在这么做。但是，欧洲的不负责任也是一个同样严重的问题。

问：关于欧洲各国的态度您提出了令人信服的观点，但您的分析留下了两个尚未回答的问题。第一，您的意思很明显，您认为为了建立一个“强有力的遏制政府”而采取军事行动是正当的。但在您看来为了达到政权变更的目的而实行军事干涉是正义的吗？这使我想起了治疗久病不愈的患者时所遵从的双效原则——只要治疗的目的不是引起病人的死亡，即使会引起病人死亡也可以对其进行救治。相反，美国政府的某些政策却不顾伊拉克人民自己的意愿，把政权变更当作实行干涉来解放伊拉克人民的主要目的，这是世人有目共睹的。您怎样看待这个充满矛盾的问题？

答：十分明显，当一个政权犯下累累罪行的时候，为了制止大规模屠杀和“种族清洗”而采取的人道主义干涉会致力于政权变更。就这样，当越南军队扫清无数屠场时便替代了柬埔寨的红色高棉政权；同样，坦桑尼亚接替了埃迪·阿明（Idi Amin）在乌干达的政府。设若联合国对卢旺达实行干涉，其实联合国理应如此，那么胡图政府就一定会倒台。在伊拉克，北部的禁飞区就好比为了库尔德人的利益而进行干涉的结果，这赢得了库尔德人的自治，在某种程度上说这也是一种政权变更。但是，库尔德人安全了，成功了，可同时也弱化了任何想要推翻巴格达政权的想法。我并不否认那是一个令人厌恶的政权——第三世界最糟糕的法西斯主义。因此，我同意你提问时的立场：如果一个高压制约政权削弱并最终颠覆了叙利亚社会党的统治，那将是一个人们愿意看到的负面效应，但仅仅是一个高压下的负面效应。

问：第二个问题是这样的，如果早知道法国、德国和俄罗斯的

态度——无论后者的态度应受到何等的指责——事态又会如何发展？英国的公众是从两个完全不同的角度来判断战争的合法性的。一方面，人们或多或少清楚地表达了对战争的正义原则的看法，比如战争理由要正当、双方力量应相称、战争只能作为最后手段等等。另一方面，人们拥有利于衡量判断的原则体系，他们认为战争的正义性要满足以下条件：第一，众议院应表决通过；第二，战争应得到相对说来比较统一的公众支持，受到大多数人的拥护；第三，对他国进行的战争应符合国际法。时下英国的政治苦痛不仅仅是由于英国的领导阶层受到五角大楼和欧洲两面夹击的问题，另一个重要原因就是以上所提到的后两个条件都没得到满足，因此联合国第二次决议对此十分重视，而美国并无此殊荣。联合国的二次决议原本是可以使战争显得更加合法的（通过满足以上第三个条件），随之便可争取大多数公众的支持（满足以上第二个条件）。可问题是这样的：安理会的决议会就战争的合法与否与你协商吗？在不合法的情形下英国或美国是否会贸然行动？更笼统地说吧，正义战争的哲学原则与法律的实用原则以及政治协商之间到底存在着什么样的关系？

答：加强联合国的力量，采取一切可能的措施在全球建立法制原则不失为一个好的想法，而假装我们已经拥有一个强大的联合国、拥有一个全球化的法制体系则是一件糟糕的事情。事实上在过去的三十或者四十年里，大多数正义军事行动都未得到联合国的首肯：比如我先前提到的在越南和坦桑尼亚的军事干涉；比如针对巴基斯坦的印度战争——孟加拉国因此而诞生，数以百万的难民得以回归家园；比如1967年联合国军队从西奈半岛卑劣地撤军以后以色列对埃及的突袭；比如1999年的科索沃战争。只要我们遵从正义，遵从道德上的合法性，那么如果伊拉克战争在安理会表决之前是非正义的，不论安理会的表决结果如何，在安理会表决之

后这场战争依然是非正义的。我们考虑战争是否正义的时候不能惴惴然顾及安理会的表决。虽然联合国是一个全球政府,虽然这个政府的民主合法性使我们不得不尊重它的决定,但正义是独立于联合国的决策之外的。

说起你谈到的第二个条件,我想你不会为这样一个命题作辩护吧:民主决定应该通过民意测验来作出而不是通过议会的多数人的表决作出。一般说来,我们通过组织各种集会和游行来对议会中的多数人施加影响,要不,我们就得等候下一次选举时再大显身手了。看看美国,想想美国国会对战争讨论的冷淡反应,我不得不感叹布莱尔在战争前夕在众议院的出现是让人难忘的民主时刻。

问:您一直都持批评的观点看待美国左派对待阿富汗战争的反对立场,对于左派拒绝承认那是一场针对恐怖主义的正义战争的立场您更是反对。您认为还有没有其他国家也需要美国出兵干涉以打击恐怖呢? 布什总统就曾这样提议。

答:我是支持阿富汗战争的,因为我相信这是一场自卫意义上的战争(正义战争的一个典范),它是为了反对一个不光窝藏恐怖分子,而且还伙同恐怖分子在9月11日袭击了纽约和华盛顿的政权而进行的战争。塔利班政权为基地组织(Al Qaeda)提供了一切特权便利,更重要的是,还为它提供了领土来作为基地。因此美国出兵打击基地并推翻提供基地的政权是完全合法的。关于我们进行战争的方式我是有所保留的,我曾在战后批判过我们在阿富汗的行为。但是,很明显,这次战争是正当合理的。我想如果有其他国家与基地组织进行同样的勾结,在同样的情形下它们也免不了会受到打击。可眼下还不曾有这样的国家。至于其他窝藏恐怖主义组织的国家,应对它们采取非军事的手段,比如外交手段,在极端情况下,可采取国际制裁。当然,如果联合国进行国际制裁的立

场鲜明,世界上就没那么多国家会窝藏恐怖组织了。

问:在《正义战争与非正义战争》一书中,您对战争犯罪、游击战争、报复行为以及其他一切恐怖主义都持强烈的反对立场。依照您在书中的观点,您怎样看待时下的以色列危机?对分属两种不同民族身份的人们来说,您那些有关反犹太主义的见解对如何理解激进政治有什么样的帮助?

答:尽管我长久以来在为处于离散状态的犹太人的复国主义运动奔走着,尽管我作为一个访客频频出入以色列政坛,要回答这样的问题仍是相当困难的,即使我有足够的勇气。我最近在《异议》杂志上发表了一篇题为“以色列与巴勒斯坦的四次战争”的文章,全面阐述了我的立场。在这里我不妨简单扼要地谈一谈。四次战争是这样的:第一次是巴勒斯坦向以色列发动的欲要消灭以色列的非正义战争;第二次是巴勒斯坦为了建立自己的国家而向以色列发动的正义战争;第三次是以色列为了捍卫主权而进行的正义战争;第四次战争是以色列为了扩张而发动的非正义战争。如果要作出判断,我们必须清楚是谁发动的什么战争,战争方式如何,所采取的战争方式相对于战争目的是否得当。许多抨击以色列或为之辩护的人,以及许多抨击巴勒斯坦或为之辩护的人,甚至根本没想到要去弄清楚这些问题。我无法在此赘言,但我可以提及根据大量事实我们可以得出的一些判断——最关键的有两条:第一,巴勒斯坦恶意针对平民的恐怖主义无论何时何地都是应受到谴责的;第二,以色列在巴勒斯坦的领土上实行定居政策从一开始就是错误的。但这第二点所提到的以色列的错误并不能减轻第一条所提及的巴勒斯坦的错误。巴勒斯坦打击来犯的以色列军队和准军事化的定居者的行动是正当的——至少在以政府没有意愿进行磋商的情形下是正当的;但巴勒斯坦针对平民家庭或者学校的行为却是恐怖主义行径,确切地说,是谋杀[我想说明这并没有

什么新鲜的,因为在阿尔及利亚战争时我就提出过相似的论点,我毕竟活到今天这把年纪了嘛。我当时认为,阿尔及利亚民族解放阵线(FLN)对法国士兵和秘密武装组织(OAS)的好战者们的军事打击是名正言顺的,而把炸弹扔到阿尔及尔的法属区的咖啡馆或超市里面则是谋杀]。那么我今天同样认为,以色列打击哈马斯或打击讨伐异教徒的伊斯兰好战分子是正义的,而把炸弹仍向加沙地带的某所居民住宅是罪恶的行径。

我常常抨击以色列政府,可我不愿把我的批评归为反犹太的范畴之内。但我确实感到,在欧洲的左派人士中存在着一种非常不合适的敌对态度,对此我需要作一些解释。比如,我认识一些与我同龄的人,他们甚至愤怒地拒绝拜访以色列这个国家,但他们曾若无其事地在阿尔及利亚战争正值酣畅的时候去过法国。事实上许多对以色列的批评都更多地是因为这个国家本身,而不是因为某一届政府——然而法国、二战后的德国都幸免于此。这是非常错误的。

问:许多美国知识分子一直在重新衡量他们自己为公民自由所尽到的义务,“9·11”事件后的今天他们认为自己对公共安全肩负同样的责任。这种再衡量使得政治议程备感压力,由阿兰·德修韦茨(Alan Dershowitz)一例可见一斑。对这种新的思潮您有什么看法和感想?

答:我认为我的立场没有变——也许我所强调的重点有所变化。“9·11”以后,我们中捍卫公民自由的那一部分不得不面对更大的压力。光指着爱国者法案高呼“法西斯该死!”是远远不够的,我们必须向同胞们讲清楚在宪法允许的范围内政府是可以保卫他们免受恐怖主义侵袭的,也要告诉他们,不论宪法如何规定,我们都要相信宪法对我们的个人自由和民主政治是必不可少的。只有当我们无法向他们澄清这一点时,我们才会考虑修改宪法体制。时

下,我认为我们是可以做到这些的,我感到遗憾的是那么多的左派人士认为自己不必要做这样的事情。他们就此侃侃而谈,似乎他们最不关心的就是自己同胞的安全问题了。

早在 20 世纪 70 年代初期,我发表的一篇题为“肮脏的手”的文章曾谈到紧急情况下政治领袖们似乎面临着采取非道德手段的责任问题。其中我举了一个“定时炸弹”的例子:一个被俘获的恐怖分子知道但却拒绝说出这颗即将在一所学校内爆炸的炸弹的具体位置。我的论点是在这种情况下这位政治领导人应该下令对恐怖分子进行拷问;同时我认为这涉及道德上两难的窘境——应该作出的选择却是不道德的。这位领袖必须忍受这种不道德的行为所带来的罪恶感和耻辱,我们需要能够作出果断决定又能背负责难的领袖。当时,我的这种观点受到普遍的批评,人们说这是语无伦次的糊涂话。这篇文章也被作为逻辑松散的典型一再刊行。但我倒是觉得,道德的世界不像大多数哲学家们所敢于承认的那样纯净。德修韦茨在为极端的案例中对罪犯实行逼供的行为进行辩护时引用了我对前面那个案例的阐述,但他主张在对犯人采取任何行动之前先获得司法许可。

然而极端案例往往导致不良法律条例的产生。是的,“9·11”事件后的今天,我仍然坚持我三十年前的观点——在那种情况下我会想尽一切办法套出定时炸弹的下落。但我不会就这类案例进行归纳并制定新的法律条款,我不会为了包容这样一个特例而重写禁止逼供的法律规定。规则是规则,特例就是特例。政治领袖就应当接受规则,理解规则之所以是规则的原由并将规则内化为一种信念。当然我也希望他们能够足够机敏,知道何时该违反这种规则。他们遵从规则,所以我希望他们最终能因触犯了规则而深感负疚——唯有如此他们才能不过于频繁地触犯规则。

问:在《具体与抽象》一书中,您概括地论述了人类共有的关于

正义的理想——比如人权,您试图解释为什么拥有不同历史和政治传统的人们会共同忠于这些理想,虽然这些理想在他们对正义不同的理解中不是最根本的,也不是必不可少的。您认为这种理想是最低纲领,或者说是极度抽象的,它们在政治传统中反复地出现,向我们揭示为什么我们能够明白那些高举“真理!”“正义!”口号牌举行示威游行的际遇完全不同的人们的意愿。如果这种解释是正确的,假设人们对人权的忠诚在许多强大的政治传统中被侵蚀——就像上个问题谈到的那样——那么人权的理想是否就可以合法地从国际正义的风景线上消失呢?

答:我所提到的高举口号牌的人们是1989年“和平演变”期间的捷克人。那时他们已经许多年以来未能公开捍卫“真理”或“正义”了,但观看游行的捷克人和我们这些站得更远的人们都知道这两个字眼的含义。如果美国的公民自由被剥夺了,即刻就会有一场运动来捍卫并夺回自由。当我们高举“自由!”的口号牌走在街头时,在两边观看的美国人将会懂得它的含义,远在英国及中国的人们将会懂得它的含义。如果进行一场大规模的文化调查,我们就会发现在美国、英国和中国对自由的理解迥然不同,但是某种足以让人们达到相互理解的最低限度的意义却在这三种不同的理解中共同存在。

你的问题真的让我不得不陷入身为相对论者、同时又扮演非相对论者的角色的尴尬境地。所以请允许我再次尽可能地重述这个问题。假设纳粹分子征服了这个世界,第三帝国果真像希特勒所许诺的那样持续了数千年的历史,那么到那时人权的理想会从国际正义的视域中消失吗?我不知该如何回答,我想任何人都无法回答,但我希望世界各地的人们能够抵制纳粹分子,如果这样(我是在阐释《具体与抽象》中的观点),他们就会发现虽然他们拥有不同的历史和文化背景,但他们遭到暴行的经历是相似的,他们

反抗独裁的行动是相似的。基于这些共同的经历,他们会形成一种共同的品质和精神,而这种精神将激励他们继续前进。“暴政就如同一段草草促成的虚情假意的风流韵事,又像布拉格游行的大街上慌忙中举起的号牌。”

问:您因为在《正义的领域》(*Spheres of Justice*)一书中对“综合平等”(complex equality)具有影响力的研究而声名卓著。伊丽莎白·安德森(Elizabeth Anderson)最近提出了这样一个假设的问题:“如果时下许多捍卫平等的作品被保守派们秘密地禁止出版,其结果会让那些为人人平等的信念奔走不息的人们感到难堪吗?”您怎么看目前有关平等问题的哲学著述,尤其是那些与左派人士密切相关的著述?

答:我认为安德森的文章是切中要害的。我对她的许多观点都深表赞同,但我对她的批评文章尤为欣赏。她认为目前的许多关于平等问题的哲学作品没能够讨论或者说甚至没能认识到有必要讨论政治上深受迫害的人的所思所想以及现实存在的“种族、性别、阶级和种姓的不平等”。或许理论的哲学与政治斗争之间生来就存在着一条无法跨越的鸿沟,从旁观的角度看来,或许哲学家们无所事事倒是一件大好事。显然,我们对平等不平等如此牵挂是有深刻原因的,但正如安德森所言,哲学家们对这些原因的把握有失偏颇。诚然,有许多当代作家相当准确地捕捉到了这些原因,我们不妨看看伊恩·夏皮洛(Ian Shapiro)的《民主的正义》(*Democratic Justice*),安妮·菲利普斯(Anne Phillips)的《什么样的平等最重要?》(*Which Equalities Matter?*),查尔斯·贝兹(Charles Beitz)的《政治平等》(*Political Equality*),大卫·米勒(David Miller)的《社会正义的诸原则》(*Principles of Social Justice*)和艾丽丝·扬(Iris Young)的《包容与民主》(*Inclusion and Democracy*)。很有意思,这些人都不是专攻哲学的,他们都是政治理论研究者和女权主义理论研究者,而且他们都是以

切身的政治经验为出发点。

在我看来,当代理论哲学家们,包括罗尔斯本人都犯了一个大的错误,他们认为我们的天赋“从道德的角度看来是丝毫也不确定”,不允许对现实社会产生任何影响——换言之,这种影响是没有受到哲学上的认可的。罗尔斯曾经写道,我们必须“消除天赋的偶然性”。这就极端地将哲学和普通道德对立起来。当然,有时候那是一种有益的冲突,但要真的让二者短兵相接,哲学也难展欢颜。我们的天赋造就我们成为现在这个样子,而我们自身必然给现实社会带来某些结果,而这些结果中至少有一些应当是合法的。约翰·罗尔斯因为写出了《正义论》而获得荣誉是理所应该的,虽然他的才智的获得就像抽彩头一样是上天的恩赐。漂亮的男人和女人也许不值得拥有他们所得到的性与婚姻的承诺(我们对才智,对美貌的看法是有些差异,但不是完全不同);而且,他们并不会被迫与别人分享自己的财富,或如菲利普所云去弥补那些情场失意的人们。这最后一个例子是安德森所举的最生动的例子之一,她还进一步指出,我们中那些不算漂亮的人也从未组织起来去要求得到那样的补偿。你瞧,从那些尚未发生的政治斗争中都能有所收获呢!

问:您的综合平等的理论与美国和欧洲当下要求改变过去只问需求不问条件的福利理念倾向是如何发生共鸣的?

答:我认为这样描述时下的观念之争是不大确切的。对福利状况持保守意见的批评家们认为许多正在享受福利的人根本不“需要”任何意义上的福利。批评家们认为这些人完全有能力工作,如果他们找到工作或者被要求出去工作,他们都将为社会的进步作出贡献。与此极为相似的观点是有些过时的左派观点,他们认为福利对不能工作的人来说是必要的,“各尽所能”与“各取所需”同样重要。做一个独立的工作者比做一个接受社会福利的人

要强得多。保守人士的这种论调有两个错误：首先，他们不愿意调节经济，或者减缓某些经济的发展以便提供一些正当职业；他们对市场能力有着极端的在我看来是极端不合情理的信任。其次，他们没有团结一心的精神，或者说他们没有要与那些无法就业的人、尚未从公立学校完成教育的人、负担沉重（首先是养育子女的重担）而无法就业的人一道前进的公民责任感。正如我在《正义的范畴》一书中关于福利的那一章所描述的那样，由于某些原因，这些人需要国家也就是需要他们的同胞以某种方式为他们提供帮助。一般说来，保守人士并不拒绝人们合法的“需求”，但他们中的大多数人根本不懂得生活穷困意味着什么。对于这种缺衣少吃的困乏能否单单以哲学论辩的方式加以解决我深表怀疑，这需要唤醒人们的良知和同情心。这时候政治需要顺应体恤或怜悯的情感。

问：您在《正义的范畴》中关于“禁止交易”（blocked exchanges）的讨论非常具有影响力，请问您对即将出现的或者说可能出现的买卖人体器官、人体组织以及基因材料等等的市场持什么看法？我们该怎样对待像这样一方面与人的尊严紧密相关一方面又会被轻易地用来交换的商品？

答：这世上又有什么东西不会“被轻易地用来交换”呢？按照金钱和商品的属性，商品的范畴是没有任何限制的——除非我们人为地来对它进行限制。我们先说一说“今日美国”节目中关于枪支是否是商品的讨论。要制造、销售枪支当然是件容易的事儿，但在我看来非常清楚的是枪支与脚踏车、早餐米粥、稀有的书籍以及漂亮的裙衫是不能同日而语的。我相当确信最终我们会赢得这场争论（确实，这宗受到禁止的交易也许是因为“9·11”事件的缘故而对美国人的自由作出的限制措施之一吧——虽然还算不上敏捷）。但对于人体器官、人体组织的争议的结果如何我却没有任何把握。就我对我们文化中的“人格尊严”（personhood）的理解，我想最好的

结果是像提特玛斯(Titmuss)在有关血液的案例中所主张的那样。人们应该将器官捐赠给某种专门储备器官的公共“基金会”，然后由基金会根据某种公正的原则进行分配。

但或许人们最终都无法得知自己的器官身在何方(我们毕竟与他们素昧平生),这将会成为替人体器官市场进行辩护的一个相当不错的理由。同时,相对于“人格尊严”的问题,更加迫在眉睫的问题是怎样公正地进行分配。器官的来源只可能是本国和第三世界的穷人,而且器官的征集过程难免会牵涉到各种威逼利诱的因素,这会使得这一过程充满不道德的剥削意味。商品只有在自由市场上才是合法地进行分配的,可一旦权利的不平等介入到自由的市场中来,这个市场就需要,而且是必然需要广泛的约束。

问:在过去的二十年间美国的左派人士遭受了一次又一次的失败,而民主党则有意识地转向了右翼。由于选举活动的财政筹划的原因,第三党(比如新党和劳动党)的表现总是要么不切实际,要么就像在纳德(Nader)总统竞选案中一样抢尽风头,像是要削弱民主党人获胜的机会一样。在未来的十年间,美国左派人士有什么样的战略选择?您个人倾向于什么样的选择?

答:我认为这不是什么哲学问题。左翼的前景并不像你所描述的那么悲观。美国的女权主义运动时下仍在不断发展,或者说,女性在政治生活中,在各种职业活动中,甚至在整个美洲的范围内都在不断进步。我认为同性恋者要求合法权利的运动与过去相比声势要浩大得多;黑人不断地“到达”美国社会的上层(虽然黑人社会的下层阶级危机四伏)。而且美国社会生活不断包容过去受到排挤的边缘群体,这已成为我们这个时代的一大特征。但这一切都没能如我们所愿使整个国家左转,这是让人非常失望的,也许我们不该有这样的期待。我记得第一次共和党大会与会代表中的女性占到多数时(那还是80年代的事情)我还曾这样想过:这当然是

件好事,可为什么会这样呢?

左翼的人们未来的十年里可怀抱不同程度的希望在不同的战线开展工作。第一战线就是民主党,在这一战线我们必须尽心尽力,因为这是“我们”的人聚集最多的地方。建立新党(New Party)曾是一个不错的选择,因为这就意味着在支持民主党候选人的同时寻求在地方组织我们自己的力量,可这一战略业已失败。绿党(Green Party)2000年参加大选是不明智的,显然是部分地受到拉尔夫·纳德自恋传统的影响和左派陈旧的宗派主义的影响。美国政治的急剧右倾是那次竞选活动的直接后果。

第二战线是从劳工运动入手。我想,这种建议大概有点儿老生常谈的味道,但美国经济中确实仍然有些重要的组成部分为我们提供了可以进行组织工作的舞台,这是我们扩大力量基础最好的方式。福利政策以及福利的重新分配仍然在很大程度上依赖于劳工运动。正如2000年西雅图的运动证明,任何推动社会民主全球化的努力都离不开团结组织起来的劳工力量。

第三战线是重要的但不太好定位的“民间团体”,它包括许多不断壮大的各种各样的组织,其中有一些组织是站在我们一边,比如环境保护主义者、女权主义者、民权的捍卫者以及少数群体利益的捍卫者等等。这都是左翼政治力量的细小的组成部分,它们还未曾相互联结起来,也不会在这段时间内聚合到一起。但是,每一个这种细小的组成部分本身都非常重要,这种细小的组成部分越多越好,因为每一个在这种组织中工作的人们都是在为左翼贡献一份力量。任何能够扩大这些组织的事情都是值得我们去做的,即使它们始终都在从事一些保守的后卫性质的活动。

问:约翰·罗尔斯和罗伯特·诺奇克最近相继去世,您是否认为这标志着政治哲学在美国寿终正寝?您能回忆一下60年代末和70年代在哈佛研究政治哲学的那段经历吗?

答：60年代和70年代早期的许多时光我都在学习如何去“学”政治哲学，还没开始真正地研究政治学，罗尔斯和诺奇克是我的两位老师。当时在坎布里奇和纽约有个讨论小组，每个月集中一次，除了我那两位老师，还包括罗尼·德沃金(Ronnie Dworkin)、蒂姆·斯坎龙(Tim Scanlon)、朱迪·汤普森(Judy Thompson)、查尔斯·弗里德(Charles Fried)、马歇尔·科恩(Marshall Cohen)和另外几位人士。对他们多数人而言彼此都是同辈学人，而这个讨论小组于我而言就简直是一所学校。1971年，诺奇克和我共同教授一门为期一个学期的叫作“资本主义与社会主义”的讨论课，这最终促成我们分别写出了《无政府、国家和乌托邦》和《正义的领域》。我认为，罗尔斯、诺奇克、纳其尔和德沃金是引导哲学家们回归“公共事务”的领袖，对我来说这并不是回归，因为我从未对公共事务以外的事情发生过兴趣。但我确实曾经努力写过一些从哲学的角度阐释政治的东西。哲学似乎要求一种高度的抽象，我们小组的朋友们都对此安之若素，而我却感到这种高度的抽象让我难以呼吸。于是我很快就开始厌烦这种对假设的事例进行探究的游戏了，我于是改弦易辙，从我们原来共有的领地走开，走得越来越远。70年代中期，我开始撰写《正义战争与非正义战争》，我决心通过对历史事例的研究来论述我的观点，这也算是我反对朋友们以假设案例为己任的一种方式吧。正如安德森所描述和批评的那样，时下关于正义的哲学论辩太抽象，充满了太多的假设，离现实世界太遥远。

我认为罗尔斯和诺奇克之间的理论之争在他们逝世之前早就结束了。毫无疑问，在哲学领域罗尔斯及其追随者们胜利了；而在政治领域的胜利恐怕就属于诺奇克派了，欢呼这一胜利的不是哲学家而是一些经济学者。现在，这样的争论已是强弩之末了，这一点只要看看我们的圈内期刊《哲学与公共事务》对市场模式的批评少之又少的现状就知道了。

在某种意义上说关键的争论,或者说我所关注的争论是在罗尔斯阵营内部展开的:包括查尔斯·贝茨和托马斯·珀戈在内的一部分人士意欲援引《正义论》所阐述的原则,尤其是其中的差异原则来看待全球社会,而包括罗尔斯在内的另一部分人则对此表示反对。就我个人而言,我认为由于世界经济的发展轨迹使然,由于我们负有罗尔斯所称之为“天生的使命”的职责,我们应当强烈批评全球的不平等现象并倡导世界共同扶助贫困国家。对于全球是否能够依靠某一特定政治群体的团结一心在某一政治群体中成长起来的道德奉献,我表示一定的怀疑。也许有这么一天……

问:您说您赞同安德森最近对关于平等问题的平等主义学术作品的批评,同时,您也对70年代哲学回归公共事务表示欢迎,那么您是否认为哲学对公共事务的专注程度是不够的?

答:正如从前所说过的,我确实很尊重——虽然不总是仰慕——更加超然而抽象的经院哲学。有时候你甚至可以看到,虽然现实发生的一切并不是很有新意,但在哲学领域却有可能发生非常抽象意义上的革新。但是,当哲学家们着手撰写有关公共事务的文章时,我相信他们会关注这个世界的政治和道德现实。托马斯·珀戈最近所写的关于全球正义的文章为我们提供了很好的例子:他向政治学家请教过,所以当他写到关于国际贸易条件和各国贷款、出卖自然资源的政治背景时能够游刃有余。如果我们要声称自己对公共事务是“专注”的,那么这就是我们必须做的事情。

问:您目前在从事什么样的研究?

答:我正在为一本暂时命名为《为自由主义理论所排斥的》的书做收尾工作。这本书是对本位自由主义的批评——虽然从任何意义上都谈不上是抵制。我的论点是:如果自由主义能够承认自然联合的力量,能够以比较激烈的方式协调群体生活,能够意识到政治冲突中激情的作用,那么它就会成为一个更加有效的平等主

义学说。我这是在呼吁一种从社会学和心理学意义上讲更加练达的自由主义政治理论。在德国,比这本书部头小得多的一个版本已经问世,书名是《理性,政治与激情:对自由主义理论的补充》(*Vernunft, Politik and Leidenschaft: Defizite Liberaler Theorie*),是在我1999年在霍克海默(Horkheimer)演讲的基础上编辑而成的。

同时,我还参加了一个大的合作项目,撰写四卷本的评论《犹太政治传统》(是从我们的视角出发而写的)。第一卷已经于2000年问世,其主题是权威和正统;第二卷的主题是成员资格,讲述三千年间人们试图回答的问题:谁是犹太人?这卷书刚刚出来(2003年4月)。有人认为,这种传统仅仅“属于”正统的犹太人和犹太教徒,我认为,这正是该项目要努力挑战的一种偏见。我还提议犹太民族的政治历程,尤其是那段没有国家,没有领土,没有主权的状态下团结一致求生存的历史是任何一个热衷政治的人都应该感兴趣的,不论他们信仰哪一种宗教,属于哪一个种族,或者并不信仰任何宗教,不属于任何种族。

除此之外,我还花费许多时间为《异议》杂志撰稿。在今天的美国,要想站稳脚跟做个政治反对派人士并非易事——尤其像我这样,有时候不得不反对同为反对派人士的自己人的错误,比如膝跳反射般本能的反美思想,陈旧的左派教条主义以及拒绝任何友好表示的自恋情结——把自己局限在政治上正确道德上纯洁的一个小圈子内。我属于左派,我经常与我的一些近邻争吵,尤其在“9·11”事件之后我与他们吵得更凶了。但我要澄清一个看法,我并非依靠这样的争吵“度日”——这不过是偶尔不得已而为之的事情。

反对“唯实论”

迈克尔·瓦尔泽

阎嘉 译

只要男人和女人谈论到战争，他们就会按照正确与错误的思路来谈论它。而只要他们当中有人嘲笑这样的谈论，几乎就会把它称为一种字谜游戏，坚持认为战争超越了（或者不值得）道德评判。战争是另一个世界，生命本身在其中存亡攸关，人类本性在其中变成了基本形式，自我利益和必要性在其中大行其道。在这方面，男男女女们所做的事情，就是必须保存自己和自己的社会，而道德和法律没有任何地位。“*Inter arma silent leges*”（按：此处为拉丁文）：在战争期间，法律是沉默的。

有时候，这种沉默被延伸到竞争性活动的其他一些形式，例如在那句流行的格言之中：“恋爱与战争中的一切都是合理的。”这就是说，什么东西都行得通——恋爱中的一切欺骗行为，战争中的一切暴行。我们既不能褒奖，也不能谴责；没有什么话可说。然而，我们却很少沉默。我们用来谈论恋爱和战争的语言竟是如此丰富，充满了道德含义，以至于除了很多个世纪里的争论之外，几乎无法对它们加以发展了。忠诚，专一，纯洁，羞耻，通奸，勾引，背叛；侵略，自卫，抚慰，残忍，冷酷，残暴，大屠杀——所有这些词语都是评判，而评判则是人类的一种常见的活动，就像恋爱或争斗一样。

然而,事实是,我们经常对于自己的各种评判缺乏勇气,在军事冲突的情况下尤其是这样。那句关于恋爱与战争的流行格言,并不足以表达人类的道德态度。我们最好注意到一种反差,而不是注意到一种相似性:在维纳斯的面前是吹毛求疵;在马尔斯的面前则是胆小羞怯。并不是我们不对某些特定的攻击进行评判或者谴责,而是我们在这么做时很犹豫、不确定(或者说很强硬、不顾后果),好像我们不能肯定自己的评判是否符合战争的真实。

唯实论就是问题之所在。为“法律的沉默”辩护的人声称已经发现了一个可怕的真理:我们平常所说的毫无人性,其实就是处于压力之下的人性。战争剥掉了我们文明的装饰,把我们赤裸裸地呈现出来。他们描述说,对我们而言,赤裸裸并不是没有某种意味:恐惧,关注自我,被逼无奈,杀气腾腾。就任何单纯的词义而言,它们都没有错。这些词语有时候是描述性的。悖论在于,描述经常成了一种辩解:不错,我们的战士在战斗期间犯下了一些暴行,可是这就是战争对人们所干的事情,战争就像这个样子。那句格言一点都没错,在为那种显得是不正当的行为进行辩护时,它便被人们所引用。当人们陷入那些在别的地方会被叫作非法的各种活动之中时,他们就极力主张在法律上保持沉默。所以,在这方面有一些论点会进入我自己的论证之中:辩解和道歉,在涉及必要性和胁迫时,我们可以认为它们是道德话语的各种形式,它们在一些特定情况下具有或不具有约束力。但是,也有一种普遍性的描述,把战争说成是一个必要性与胁迫的领域,其目的是使有关那些特殊情况的话语显得是空虚的喋喋不休,是我们用以隐瞒甚至是对我们自己隐瞒庄严真理的过分渲染的面具。在开始我自己的研究之前,我必须挑战的,正是这种普遍性的描述,而我想从其根源上并以最使人确信的形式向它挑战,因为它是由历史学家修昔底德和哲学家托马斯·霍布斯提出来的。这两个人相隔两千年,却属于

同一类合作者,因为霍布斯翻译过修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》,接着又在他自己的著作《利维坦》里把修昔底德的论点加以普遍化。我在这里的目的不是要对修昔底德与霍布斯提出一种充分的哲学上的回应。我只希望先通过论证,然后通过举例提出:对战争和战争期间的行为进行评判,是一桩严肃的事业。

米洛斯岛的对话

雅典将领克里奥米德斯、蒂希亚斯与米洛斯岛城邦的行政长官之间的对话,是修昔底德《历史》的高潮和他的唯实论的顶点。米洛斯岛是斯巴达的殖民地,它的人民“作为岛屿的一部分,因而拒绝臣服于雅典人,从一开始就保持中立;此后,当雅典人把他们的土地变为荒土以使他们屈从时,他们就公开参战了”^①。

这是一段有关侵略的经典描述,因为如修昔底德所描述的,进行侵略完全就是“使人民屈从于它”。但是,他似乎想说,这样一种描述只不过是外在的;他想向我们表明战争的内在意义。他的代言人是两名雅典将领,他们要求进行谈判,作为将领,接下来的谈话在军事史上非同寻常。他们说:让我们不要用美好的言辞来谈及正义。我们为了自己这一方不会假装那么做,我们已经打败了波斯人,我们的帝国应该得到奖赏;你们用不着声称没有伤害雅典人民,你们有权不去管它。我们要谈的倒是可怕的和必要的事情。因为这就是战争的真实情况:“他们会尽一切可能动用对敌方不利的实力,弱者要向他们所拥有的各种条件屈服。”

在这里,承担了必要性之负担的不仅仅是米洛斯人。雅典人也受到了驱使;克里奥米德斯和蒂希亚斯认为他们必须扩大自己

^① 此处及随后的引文均出自理查德·施拉特编《霍布斯笔下的修昔底德》,新布伦斯维克出版社,纽约,1975年,377—385页(《伯罗奔尼撒战争史》,5:84—116)。

的帝国,否则就会丧失他们已经拥有的东西。米洛斯的中立“将成为我们软弱的一个论据,在我们所统治的人当中,它也将成为你们仇恨我们权力的一个论据”。这将在各个岛屿激发起反抗,无论在哪里,男人和女人都会“受到征服之必要性的伤害”——什么样的臣民不会受到伤害、不渴望自由、不对其征服者表示不满呢?当雅典的将领说男子汉“在每个地方都会称王称霸,就如他们过于强壮而倾向于这样做”的时候,他们不仅在描述对于荣誉和支配的欲望,而且也在描述对于城邦内部政治更为狭隘的必要性的欲望:要么称王,要么就臣服。如果他们在可能的时候没有进行征服,那么他们就只有暴露出弱点并招致攻击;所以,在他们可能进行征服时,他们就“凭借一种天然的必要性”(霍布斯本人后来创造的一个用语)进行征服。

在另一方面,米洛斯人过于弱小,无法进行征服。他们面临着一种更加苛刻的必要性:要么屈服,要么就被消灭。“因为你们手中没有与同等条件相匹配的英勇……反倒是有一种对你们安全的考虑……”不过,米洛斯的统治者们对自由的重视甚于安全:“倘若你们要保持你们的统治,不使你们的奴仆摆脱你们的束缚,那么就将经历最大的危险:在我们身上不是早已没有自由、极度的卑鄙和胆怯,似乎我们除了让自己遭受奴役就不应该碰到其他任何事情吗?”虽然他们知道坚持反对雅典的强权和运气是一件“艰难的事情”,“但我们却仍然相信,就运气而言,我们没有什么低下的,因为有诸神在我们一边,因为我们坚持以清白无辜反对非正义的人”。就实力而言,他们希望得到斯巴达人的帮助,“他们有求必应,似乎不是为了其他什么原因,而是为了亲密关系,为了他们自己保卫我们的荣誉”。可是,诸神也回答雅典的将领们说,他们统治着他们可能统治的地方,亲密关系和荣誉同必要性毫无关系。斯巴达人(必然)只会想到他们自己:“最明显的是,在所有人里面,

他们最想望那令人愉快的荣誉,想望那对人有利的正义。”

争论就这样结束了。行政长官们拒绝投降;雅典人则围困了他们的城市;斯巴达人没有提供任何帮助。最后,经过几个月的战斗,在公元前416年冬天,米洛斯被它的几个公民出卖了。在进一步的抵抗看来不可能之时,米洛斯人“让自己听凭雅典人处置:雅典人杀害了所有从军的男子,使妇女和儿童沦为奴隶;他们居住在那地方,把它作为一个殖民都市,此后向那里派驻了五百名他们自己的人”。

雅典将领与米洛斯行政长官之间的对话,是修昔底德的一种文学与哲学建构。行政长官们讲起话来就像是他们做得很得体,但他们传统的虔诚和英雄主义,只不过是针对古典批评家迪奥尼修斯所称的雅典将领“堕落的精明”的一柄钝剑。^①经常显得令人难以相信的,正是那两个将领。迪奥尼修斯写道,他们的言辞“适合于东方的君主……却不适合于雅典人说出来……”^②也许,修昔底德意在使我们注意到这种不适合,他们惯于进行辩护的与其说是言辞,倒不如说是政治,他也认为,假如他允许将领像他们实际上可能的那样去发言,编织关于他们无耻行径的“美丽借口”,那么我们也许就领会不到其含义。我们应当了解雅典再也不是它自身了。克里奥米德斯和蒂希亚斯并没有表现得是以自由及政治与文

^① 哈利卡尔那索斯的迪奥尼修斯,《论修昔底德》,W.肯德里克·普里切特译,帕克利,1975年,31—33页。

^② 就连东方的君主们也完全不像雅典的将领们那样讲究实际。按照希罗多德的描述,当薛西斯最先透露出他入侵希腊的计划时,他用较为传统的词语说道:“我将在达达尼尔海峡架设桥梁,派遣一支军队经过欧洲进入希腊,为雅典人对我父亲和我们所犯下的暴行而惩罚他们。”(《历史》第七书,奥布里·德·塞林科特译)话中涉及了焚毁萨迪斯,我们可以把它当作波斯人入侵的借口。这个例子向我们证明了弗朗西斯·培根的断言:“正是存在着铭刻于人类天性中的正义,他们才没有开战(结果会产生那么多的灾难),但是却占有了某些至少貌似有理的根据和争吵的原因。”(第二十九篇文章《关于国王和特权阶层的真正伟大之处》)

化的名义同波斯人作战的那些高贵的人,如迪奥尼修斯所说,“对日常生活发挥这样一种人性化的影响”。他们倒是表现了那个城邦的威严的衰微。这并不是说他们是现代意义上的战争罪犯;这种含义与修昔底德的意思相左。但是,他们体现了道德平衡上的某种失败,体现了在约束力和节制方面的某种失败。他们的治国之才是有缺陷的,他们“唯实论的”讲演为盲目和傲慢提供了一种讽刺性的对照,仅仅几个月之后,雅典人就向西西里发动了灾难性的讨伐。按照这种观点,《历史》是一出悲剧,而雅典本身则是悲剧的主角。^① 修昔底德已经给我们描绘了一出希腊风格的道德剧。我们可以看一看这在欧里庇得斯的《特洛伊妇女》中的意义,这部戏写于征服米洛斯所产生的直接后果发挥影响之时,无疑意在使人想起人类在屠杀和奴役中的意义——并且预示了一种神圣的报应:

你们多么盲目
你们这些蹂躏者把城市踏碎,你们使
神庙变得荒芜,成了一堆废弃的
坟冢,无法重返的圣殿,那里躺着
古代的死者;你们自己也会很快死去!^②

但是,修昔底德实际上似乎是要进行一种完全不同的、更加世俗化的陈述,而不是这段引文使人想到的,它既与雅典无关,甚至也与战争本身无关。他很可能无意把雅典将领的粗糙苛刻当作一种堕落的标志,反而想把它当作急切、讲究实际、诚实的标志——心灵的各种品质在军事指挥官们那里并非不恰当。正如维尔纳·

^① 参见 F.M. 康福特《神话般的历史学家修昔底德》,伦敦,1907年,尤其是第十三章。

^② 《特洛伊妇女》,吉尔伯特·默里译,伦敦,1905年,16页。

耶热所说,他想论证“武力的原则形成了它自身的一个领域,以及它自身的律法”,它们有别于道德生活的律法。^①这肯定是霍布斯理解修昔底德的方式,我们必须紧紧抓住的,就是这种理解。因为,倘若武力的领域的确是独特的,倘若这就是对其律法的准确说明,那么人们就再也不可能因为雅典人的战时政策而批评他们,正如人们不可能批评一块石头掉下来一样。对米洛斯人的屠杀要参照战争的形势和天然的必要性来解释;又一次,没有什么话可说。或者相反,人们可以“说”任何话,把必要性叫作残忍,把战争叫作恶魔;可是,当这些说法在其本身的字面上也许是真实的时候,它们却没有触及情况在政治上的真实性,或者说不能帮助我们理解雅典人的决定。

不过,重要的是要强调,就雅典人的决定而言,修昔底德完全没有告诉我们什么东西。如果我们不把自己置于正在为残酷的政策进行辩解的米洛斯岛上的那个商讨室里面,而是置于头一次采纳这一政策的雅典的集会之上,那么那两个将领的论点就具有一种极为不同的意味。就如在英语中一样,“必要性”这个词语在希腊语里“兼有必不可少和不可避免两种含义”。^②在米洛斯岛,克里奥米德斯和蒂希亚斯把这两种意思混淆起来,并突出了后一种意思。我猜想,在那次集会上,他们可能只就第一种意思进行了论证,声称为了保护帝国,消灭米洛斯是必要的(必不可少的)。但是,这种说法在两种意义上是用来产生修辞学效果的。首先,它回避了保护帝国本身是否有必要的道德问题。至少有一些雅典人对此表示怀疑,而更多的人则怀疑帝国一定要成为一个统治和征服

① 维尔纳·耶热,《派地亚:希腊文化的理想》,吉尔伯特·海特译,纽约,1939年,卷一,402页。

② H. W. 福勒,《现代英语用法词典》,第二版,欧内斯特·高尔斯爵士再版,纽约,1965年,168页;参见耶热,卷一,397页。

的统一体系(比如采纳了就米洛斯岛而提出的政策)。其次,它夸大了那两位将领的认识和预见。他们并没有肯定地说除非消灭米洛斯,否则雅典就将衰落;他们的论证不得不应对各种可能性和风险。而这样的论证始终是有争议的。消灭米洛斯真的会减少雅典人的风险吗?还有可以选择的政策吗?这种政策可能的代价是什么?它是正确的吗?如果执行这一政策,其他人会怎么看雅典呢?

争论一旦开始,所有的道德问题和战略问题就都有可能冒出来。而且就争论的参与者来说,结果将不“由天然的必要性”来决定,而将由他们所坚持的意见来决定,或者由他们同意的、作为论证结果而最终坚持的意见来决定,然后要由他们个人与集体自由地作出的决定来决定。后来,两位将领声称作出某个决定是不可避免的;而有可能的是,这就是修昔底德要我们相信的。但是,这个要求只可能在事后提出来,因为这里的不可避免性是由一个政策上考虑的过程来调节的,而在这一过程结束之前,修昔底德不可能知道什么是不可避免的。在这种意义上,对必要性的判断在性质上始终是具有回溯效力的——历史学家们的著作,而不是历史上的行动者。

此刻,道德观点从那行动者的看法中引申出了其合法性的问题。在我们作出道德评判时,我们试图重新获得那种看法。我们要重复作出决定的过程,或者说我们要复述自己未来的决定,追问我们在相似的情况下会干什么(或我们将干什么)。雅典的将领们认识到了这些问题的重要性,因为他们肯定要为他们的政策辩解:“你们,以及其他那些将拥有同我们一样的实力的人们,照样会干同样的事情。”但是,这是一种使人怀疑的认识,一旦我们意识到“米洛斯法令”在雅典的集会上遭到了强烈反对,情况就更是如此。我们的立场,就是为那法令进行争论的公民们的立场。我们“应当”做什么?

我们没有关于雅典人决定进攻米洛斯岛的描述,也没有关于

决定(它有可能同时作出)杀戮和使岛上的人民沦为奴隶的描述。普卢塔克声称,正是远征西西里的首要设计者亚西比德,才是“屠杀最重要的起因……他发言赞同那项法令”^①。在修昔底德所记录的那场争论中,他扮演了克里昂的角色,那是一场发生在好几年前、有关米蒂利尼的命运的争论。很值得回溯一下较早的那场争论。米蒂利尼从波斯战争时期起就一直是雅典的盟友;它从来没有以任何正式的方式成为一个从属的城市,但却在条约上对雅典人的事业负有义务。公元前428年,它反叛了,并与斯巴达人结成了一个联盟。经过重大的战斗,那座城市被雅典军队占领,而集会决定“处死……米蒂利尼所有的成年男子,使妇女和儿童沦为奴隶;把他们的罪责归咎于造反本身,他们所反叛的就是不像别人那样处于被统治的地位……”^②但是,在接下来的日子里,公民们“感到了一种悔悟……开始想到那是一项多么重大和残酷的法令,将要消灭的不仅仅是造反的始作俑者,而且还有整个城市”。修昔底德所记录的,就是第二场争论,或者说记录的是其中的某些部分,给我们提供了两段演讲,即克里昂坚持最初的法令的演讲,以及迪奥多托斯力主废除最初的法令的演讲。克里昂主要依据集体罪行和正义的惩罚进行论证;迪奥多托斯则对死刑的威慑效果提出了批评。集会接受了迪奥多托斯的见解,显然相信了消灭米蒂利尼不会维持谈判的力量,不能保证帝国的稳定。这是对利益的诉求,胜利——如人们经常指出的——虽然应当被记住,但这种诉求的理由却是公民们的忏悔。道德上的焦虑,而不是政治上的算计,导致他们担心自己的法令的效力。

在有关米洛斯岛的争论中,各种意见一定是相左的。那时,没

^① 《普卢塔克的生活》,约翰·德赖登译,阿瑟·休·克拉夫再版,伦敦,1910年,卷一,303页。亚西比德也“为自己挑选了一名被俘的米洛斯妇女……”

^② 《霍布斯笔下的修昔底德》,194—204页(《伯罗奔尼撒战争史》,3:36—49)。

有进行任何惩罚性的论证,因为米洛斯人没有对雅典人造成任何伤害。亚西比德很可能会像修昔底德的那两位将领一样谈话,虽然与我已经提及的有着极为重要的差异。当他告诉自己的同胞公民们说那法令是必要的时候,他并不是指它是由支配武力领域的律法所规定的;他只不过是说,(在他看来)需要用它来减少雅典帝国从属城市当中造反的各种风险。而他的反对者们则很可能像米洛斯人那样争论说,那法令是不光彩的和非正义的,很可能在各个岛屿激起不满而不是激起恐惧,米洛斯没有以任何方式威胁到雅典人,其他的政策将为雅典的利益和雅典的自尊服务。或许,他们也想起了在米蒂利尼的情况下自己公民们的忏悔,再次力促他们避免大屠杀和奴役的残忍。亚西比德怎样取得了胜利,投票怎样结束的,我们都不得而知。可是,没有任何理由认为那一决定是预先作出的以及争论毫无用处:对米洛斯和对米蒂利尼来说都是一样。想像一下站在雅典的集会当中,人们可能还是会感受到一种自由感。

但是,雅典将领们的唯实论还有进一步的延伸。它不仅否定了有可能作出道德决定的自由;它也否定了富有意义的道德争论。第二个说法与第一个有密切关系。如果我们必须按照我们的各种利益、在我们对彼此的恐惧的驱使下采取行动的话,那么对正义的谈论就不可能是超出谈论以外的任何东西。它没有涉及我们得以就我们自己提出的任何目的,也没有涉及我们能够与别人共同具有的任何目标。这就是雅典的将领何以能像米洛斯的行政长官一样轻易地编造“美丽的借口”的原因;在这种谈话中,什么话都可以说。各种言辞都没有任何明确的指涉,没有确切的界定,没有逻辑的限定。如霍布斯在《利维坦》里写道的,它们“甚至常常与使用它们的人有关系”,它们表达了那个人的欲望和恐惧,此外别无一物。这一点在斯巴达人那里“最为明显”,但对每个人来说都是真实的,“他们坚持对那使他们愉悦的事物的忠实,坚持对有益的事物的公

正”。或者说,正如霍布斯后来把美德和缺陷的名词解释为属于“含义不确定的”。

因为有人称为智慧的,另外的人却叫作恐惧;有人叫作残忍,却有人叫作正义;有人叫作挥霍,另外的人却叫作高尚……因此,这样的名词绝不会成为任何推理的真正基础。^①

“绝不会”——直到也成为最高语言学权威的君主确定了道德词汇的意义为止;但是,在战争状态下,“绝不会”没有任何限制条件,因为在那种状态中,没有任何君主会按限定来进行统治。事实上,即使在市民社会里,统治者在给美德和缺陷的世界带去确定性方面,也不会完全成功。因此,道德话语始终是可疑的,而战争只是道德意义的混乱状态的一种极端情况。一般来说这是真实的,但在暴力冲突时期尤其是这样,即似乎只有我们看破了别人“美丽的借口”,把道德谈话翻译成利益谈话的硬通货时,我们才能理解他们在说些什么。当米洛斯人坚持认为自己的事业是正义的时,他们在说的仅仅是他们不愿意受支配;倘若那两个将领声称雅典配得上其帝国地位,那么他们简直就是表达征服的欲望或者对颠覆的恐惧。

这是一个强有力的论点,因为它利用了道德争执共同的经验——痛苦,持久,恼怒和没有止境。不过,尽管有唯实论,它却未能把握住那种经验的真相,或者说不能解释其特征。我认为,只要我们再考查一下有关米蒂利尼法令的争论,那么我们就清楚地看出这一点。霍布斯在写这句话时心里可能想到了这场争论:“有人叫作残忍,却有人叫作正义……”修昔底德写道,在克里昂告诉雅典人说他们完全不是残忍而是正当的严厉之时,雅典人对自己的

^① 托马斯·霍布斯,《利维坦》,第四章。

残忍感到了后悔。然而,这是毫无意义的有关各种词语含义的一种争执。如果没有任何共同含义的话,那么就完全不可能有任何争论。雅典人的残忍在于不仅力求惩罚造反的发起者,而且也力求惩罚其他人,克里昂也同意说这确实是残忍的。在他不得不表明自己的立场时,他接着争论说,在米蒂利尼不存在任何“别的人”。“不要让错误落到几个人头上,不要让那里的人们得到宽恕。因为他们全部都会照样拿起武器来反对我们……”

我无法再进一步纠缠于这场争论,因为修昔底德没有这样做,但是有一个对克里昂的明确反驳,与米蒂利尼的妇女和儿童的状况有关系。这有可能涉及调动另一些道德术语(例如无辜);但这不会执著于——任何超出那场关于残忍与正义的争论所执著的——各种特有的限定。事实上,各种限定在这里没有争议,有争议的是各种描述和解释。雅典人共同具有一种道德词汇,与米蒂利尼和米洛斯的人民共同具有的道德词汇相同;考虑到文化上的差异,他们也同我们共同具有那些词汇。在理解米洛斯行政长官们关于入侵他们的岛屿是非正义的时,他们毫无困难,我们也毫无困难。正是在把共同的词语运用于实际情况时,我们才出现了争执。这些争执部分产生于敌对的利益和相互的恐惧,又始终要由它们来解决。然而,它们还有别的原因,这有助于解释各种复杂的和根本不同的方式,男男女女们用这些方式(甚至在他们拥有相似的利益并且毫无理由彼此惧怕之时)来确定他们自己在道德世界中的位置。首先,(一般来说,在战争和政治中)存在着一些概念和信息方面的严重困难,因而出现了有关“事实真相”的争论。在权衡我们所看重的、我们共同具有的价值观时存在着尖锐的差异,因为在行动中我们已准备好不追究那些价值观何时受到了威胁。甚至在我们发现了彼此立场的要点时,也存在着相互冲突的信念和职责,它们迫使我们进入暴力对抗。所有这一切都非常真实,非常普通:它使道德进入

了一个真诚争吵的世界和一个意识形态与言辞应对的世界。

在任何情况下,应对的可能性都是有限的。无论人们说话是否真诚,他们都不可能只说那些他们喜欢的事情。道德谈论是不得已的;一桩事情导向另一桩事情。也许,这就是雅典的将领们何以不愿意开始的原因。按照霍布斯的意思,一场被叫作非正义的战争并不是一场令人厌恶的战争;就某些特定的原因来说,对于提出这种指责、被要求提供某些特定证据的人们来说,它是一场令人厌恶的战争。相似的,如果我声称我在进行正义的战斗,那么我也必须声称我受到了攻击(如米洛斯人那样,“被逼无奈”),或者受到了攻击的威胁,或者说我要帮助受到别人攻击的受害者。每一种这样的说法都具有它本身的必要性,它越来越深地把我引向一个话语的世界,尽管我在其中可以继续含糊其词地谈论,但在我能够说什么方面我却受到了严格的制约。我必须说这个或那个,而在这个那个是真是假的很多问题上,却存在着—场漫长的争论。我们没有必要把道德谈论翻译成利益谈论以便理解它;道德以其自身的方式关涉到真实的世界。

让我们考查一下一个霍布斯式的例子。在《利维坦》的第二十一章里,霍布斯极力主张说:我们要考虑到人类“天生的畏怯”。“当军队作战时,有一方逃跑了,或者双方都逃跑了;然而,当他们不是出于背信弃义而是出于恐惧而作战时,人们就不会认为他们是在打非正义的仗,而是在打不光彩的仗。”于是,在这里需要作出评判:我们要把胆怯者同叛徒区别开来。如果这些都是一些“意义反复无常”的词语的话,那么任务就是不可能的和荒谬的。每个叛徒都会以天生畏怯为理由,而我们则会接受这种托词,或者不相信士兵是朋友还是敌人,不相信阻挡我们前进的障碍或盟友与支持者。我料想,我们的举止有时确实就像这样,但并非实情的是(在涉及各种实情时,料想霍布斯也不这么认为):只可能用这些词语来理解我

们所作出的各种评判。在我们指控一个人背叛时,我们必须说出一种非常特殊的有关他的真相,必须提供具体的证据说明那真相是确实的。如果我们无法说出那真相而把他叫作叛徒时,那么我们就不是在反复无常地运用那些词语,我们简直就是在说谎。

战略与道德

谈论到道德与正义的方式,与谈论到军事战略的方式非常相似。战略是战争的另一种语言,在人们摆脱道德话语的种种困难平常地说到它时,其用法同样是有疑问的。虽然将领们在战略术语的意义上是一致的——围困,退却,侧面调动,集中兵力等等——他们却在战略上适当的行动过程方面不一致。他们就应该做什么而争论。战斗之后,他们对所发生的事情意见不一致,要是他们被打败了,他们会就谁应当受到谴责而争论。像道德一样,战略是一种评判的语言。^①每一个糊涂而胆怯的指挥官都把自己的犹豫和慌张说成是一项复杂计划的一部分;战略的词汇对他来说就像对一位能胜任的指挥官一样是通用的。但是,这并不是说,它的术语是毫无意义的。如果它们毫无意义,那么对无能者来说将是一个巨大的胜利,因为我们接着就无法谈论无能了。毫无疑问,“有人称为退却的,另外的人则称为战略上的重新部署……”然而,我们确实知道这两者之间的差别,虽然事情的真相也许难于收集和

^① 因此,我们可以“揭开”战略话语的面具,正如修昔底德就道德话语所做的那样。想像一下那两个雅典将领在与米洛斯人对话之后返回自己的营地策划未来的战斗吧。指挥级别高的将领先说:“不要对我说什么好听的话要求集中我们的兵力,或者说战略上的突然袭击很重要。我们只需要正面突击;士兵们将尽可能把自己很好地组织起来;事情无论如何都会被弄混乱。我需要在这里很快取胜,这样我就可以在关于西西里战役的争论开始之前就凯旋雅典。我们必须承认有一些风险;但那没有什么关系,因为风险属于你,而不属于我。如果我们被打败,我就会设法怪罪于你。战争就是这个样子。”战略为什么是精明而讲究实际的人的语言呢?人们很容易看破这一点……

解释,但是我们却能够作出批判的评判。

相似的,我们可以作出各种道德评判:各种道德概念和战略概念以相同的方式反映了真实的世界。它们不只是规范性的术语,告诉士兵们应该(他们经常不听)做什么。它们是描述性的术语,如果没有它们,我们就没有谈论战争的有条理的方式。那里有一些士兵从战场上撤下来,在他们昨天行进过的同一地方前行,但这时人更少了,不那么急切,很多人没有了武器,很多人受了伤:我们把这种情景叫作撤退。那里有一些士兵把一个乡村的居民都集合起来,男人,女人,儿童,开枪把他们击倒:我们把这种景象叫作大屠杀。

只有当其实质性的内容非常清晰时,道德术语和战略术语才可能绝对必要地使用,而它们所包含的智慧以法则的形式表现出来。绝不要拒绝给一个试图投降的士兵居住的处所。绝不要只顾前进而让自己的侧翼不受保护。有人可能会根据这样一些命令来构建道德上或战略上的战争计划,然后重要的是注意战争的实际进行是否与计划一致。我们可以设想到它们是不一致的。战争并不服从这种理论上的计划——它具有人类其他每一种活动所共同具有的一种特质,但它看起来所具有的特质却达到了一种特别强烈的程度。在《巴马修道院》中,斯丹达尔提供了对于滑铁卢战役的一种描述,试图以此嘲笑一种战略计划的观念。它把战斗描绘得一片混乱,因此完全不是一种描述,可以说否认了战斗是可以描述的。应当把它同某些对滑铁卢的战略分析放在一起理解,如富勒少将的分析,他把那场战役看成是一系列有组织的调动和反调动。^① 这位战略家并非没有意识到战场上的混乱和无序;他也不是完全不愿意把这些看成是战争本身的各个方面,是战斗压力的自

^① 《巴马修道院》卷一,第三、四章;J. F. C. 富勒,《西洋世界军事史》(无出版地点,1955年),卷二,第十五章。

然结果。但是,他也把它们看成是指挥责任的问题,是纪律或掌控的失败。他提出,战略规则被忽视了;他要寻求应当吸取的教训。

道德理论家也持同样的态度。他也必须千方百计理解这一事实:他的规则经常被违犯或者被忽视——必须更深刻地认识到,对参加战争的人们来说,各种规则经常显得与他们所处的绝境没有关系。可是,他仍然要这么做,他并没有放弃把作为人类行为的战争理解为有目的的和预先计划好的,因为它们会影响到某个负有责任的人。面对在战争过程中所犯下的众多罪行,或者面对侵略战争本身的罪行,他要寻求人类的力量。在这种寻求中他也不是独自一人。这是战争最为重要的特点之一,这使战争有别于人类的其他灾难,即卷入战争中的男男女女不仅是受害者,也是参与者。我们全都倾向于坚持要他们对自己所干的事情负责(虽然我们会认识到在一些特殊情况下受到胁迫的托词)。我们的争论和评判在时间过程中不断出现,于是就形成了我想称为的“战争的道德现实”——那就是说,所有那些用道德语言来描述的经验,或者说在其中必然要利用道德语言来表达的经验。

重要的是要强调:战争的道德现实不能以士兵们的实际行动来决定,而要以人类的意见来决定。这意味着,在某种程度上,它要以所有的哲学家、法学家和国际法专家来确定。但是,这些人不能脱离战斗经验孤立地进行工作,他们的看法只有在他们赋予各个方面的经验以形式与结构,而那经验对我们这些人来说似乎是可能的情况下,才具有价值。例如,我们经常说,在战争时期,士兵和政治家必须作出使人极度痛苦的决定。这种痛苦十分真实,但它却不是战争的自然结果之一。极度痛苦与霍布斯式的恐惧不一样;它完全是我们的道德观的产物,只有在这些观点是共同的范围之内,它在战争中才是共同的。它并不单单属于某个为杀害米蒂利尼人的决定感到“后悔”的不同寻常的雅典人,而是属于一般的

公民。他们后悔了,他们也能够理解彼此的后悔,因为他们共同具有“残忍”一词所指的意义。正是通过指定这样一些意义,我们才使战争成了这个样子——那就是说,它可能成为(很可能已经成了)某种不同的东西。

哪个士兵或政治家没有感到什么是极度痛苦呢?我们说他在道德上是无知的或者在道德上是迟钝的,多半就像我们可能说一位将领毫无困难地作出一个(真正)艰难的决定,但他却并不理解他自己立场的战略现实,或者说他对危险粗心大意和毫无感觉。而我们也许会继续争论说,就那位将领的情况而言,这样一个人没有职责在战斗中作战或者领导别人,但是,比如说,他应该知道恰恰是自己军队的侧翼很脆弱,他应该担心有危险,并采取措施避免危险。情况又一次同道德决定一样:士兵们和政治家们都应该懂得残忍和不正义的危险,为它们而担忧,并采取措施避免它们。

历史相对主义

不过,针对这种观点,霍布斯式的相对主义经常被赋予一种社会的或历史的形式:据说,道德的与战略的知识随着时间而变化,或者说在各个政治群体之中各不相同,因而对我来说显得是无知的东西,也许对另一些人来说就像是理解了的东西。在这里,变化和差别肯定十分真实,它们有利于对过程中的复杂性进行叙述。可是,这种叙述对于普通的道德生活,首先是对道德行为的评判的重要性,很容易被人们夸大。在完全隔绝的和不同的文化之间,人们可能期望找到概念和理解方面完全二分的东西。毫无疑问,战争的道德现实对我们来说并不像对成吉思汗那个样子,也不像战略的现实那样。但是,即使在一种特定的文化之中,基本的社会变化和政治变化也会使道德世界不受触动,或者说至少使其保持足够的完整,这样我们就还是可以说同我们的祖先们共同拥有这道

德世界。确实很罕见的是,我们不与自己同时代的人共同拥有这样的道德世界,总的来说,通过研究那些先于我们的人们行为,我们学会了如何在自己的同时代人当中行动。这种研究的设想就是:他们多半像我们一样看待这世界。这一点并非始终是真实的,但随着时间赋予我们的道德生活(以及我们的军事生活)以稳定性和一致性,它却是十分真实的。甚至在世界性的观点和高尚的理想已经被抛弃之时——由于对贵族骑士制度的赞美在现代早期已被抛弃——有关正确品行的概念却值得注意地持续不断:军事法典在武士理想主义的消亡中得以幸存下来。往后,就这种幸存我还有更多的话要说,但我现在可以用一种一般的方式考查一个欧洲封建时代的例子来表明这一点,那是一个在某些方面比希腊城邦距离我们更加遥远的时代,但我们却与它共同具有各种道德的和战略的概念。

对阿让库尔战役的三种描述

实际上,共同具有各种战略概念在这种情况下对双方都更加暧昧含糊。很多战死在阿让库尔的法国骑士都拥有与我们非常不同的关于战斗的概念。现代的批评家们依然觉得能够批评他们“盲目坚持古老的作战方法”(亨利国王的作战方式毕竟不同),甚至还提出了各种实际的建议:奥曼写道,法国人的进攻“应当伴随着绕过森林的运动”^①。那位法国指挥官如果不是过分自信的话,那么他就会发现那种运动的优点。我们可以用一种相似的方式来谈论亨利国王就结束战斗而作出的关键性的道德决定,当时英国人认为自己胜券在握。他们已经抓获了很多俘虏,俘虏们被松散地集中在战线后方。突然,法国人针对远在后方的补给帐篷的一

^① C.W.C.奥曼,《中世纪的战争艺术》,伊萨卡,纽约,1968年,137页。

次进攻,看来有使战火重燃的危险。下面是霍林希德在16世纪对这一事件的描述(实际上是根据早期的编年史复述的):

一些骑在马上的法国人……大约有六百名骑兵,率先逃跑,他们在离部队很远的地方就听见了英国人的大小帐篷里的声音,没有足够的卫兵守卫帐篷……于是他们进入国王的营地,在那里……抢劫各个帐篷,打破了箱子,带走了首饰盒,发现有奴仆进行抵抗就杀死他们……然而,当由于惧怕法国人而逃走的男仆和男孩们的喊叫声……传到国王的耳中时,国王竟然不相信敌人会再次聚集起来,并开辟一个新的战场;他进一步误以为俘虏们会帮助敌人……与他惯有的温文从容相反,他让号兵下令,每个士兵……都必须马上杀死俘虏。^①

命令的道德特征是由“惯有的温文从容”和“马上”几个词语所暗示的。这涉及一种对于个人的和传统的约束的破坏(后者到1415年已完全建立起来),霍林希德费了一些力来解释这一点并为其辩解,突出国王担心自己军队抓获的俘虏会重新参加战斗。莎士比亚的《亨利五世》紧随霍林希德,而且走得更远,突出了法国人杀害英国奴仆,省略了编年史所说被杀的只是那些抵抗的人:

弗鲁爱林 把看管辮重的孩儿们都杀了!这分明是违反了战争的规矩。哪儿看见过——你听着——这样卑鄙无耻的勾当!

^① 拉斐尔·霍林希德,《英格兰、苏格兰和爱尔兰编年史》,节选自威廉·莎士比亚《亨利五世》,图章经典丛书,纽约,1965年,197页。

不过,同时,他却无法抵挡一种讽刺性的评论:

高厄 他们还放火烧了皇上的营帐,把帐里的东西搬了个空;皇上一怒之下,就命令每个士兵把他们的俘虏全杀了。啊,真是个好有作为的皇上。^①

一个半世纪之后,大卫·休谟作了一种相似的描述,没有了嘲讽,却突出了国王最终取消自己的命令:

皮卡第的一些绅士们……袭击了英国人的辎重,对营地中手无寸铁的人进行杀戮,那些人当着他们的面逃跑。亨利以为自己四周都是敌人,便开始感受到来自其俘虏们的威胁:他认为必须发布一项处死他们的总命令;可是在发现真相之时,他阻止了屠杀,并拯救了一大批人。^②

在这里,道德意义陷入了“必要性”与“屠杀”之间的张力之中。既然屠杀是杀害那些仿佛是动物的人们——它“制造了屠杀”,诗人德莱顿写道,“那是一场战争”——那么它就不可能经常被叫作必要的。如果俘虏们那么容易被杀害,那么他们就很可能还没有危险到构成杀害的程度。亨利是(休谟要我们相信这一点)一个有道德的人,当他看出了真实情况时,就放弃了杀戮。

法国的编年史家和历史学家以十分相同的方式写到了这一事件。根据他们的看法,我们得知很多英国骑士都拒绝杀害他们的俘虏——这主要不是出于人性,而是为了他们期望得到的赎金;但

① 《亨利五世》,4:7, II, 1—11(此处译文据朱生豪先生译本)。

② 大卫·休谟,《英国史》,波士顿,1854年,卷二,358页。

是,他们也“想到了耻辱,即可怕的屠杀会使他们自己丢脸”^①。英国的作者们更多地,也更焦虑地把焦点集中在国王的命令之上;他毕竟是他们的国王。后来在19世纪,大约在有关俘虏的战争规则正在编纂整理的同时,他们的批评才逐渐变得尖锐起来:“残忍的屠杀”,“残酷的大屠杀”。^② 休谟可能不会这么说,但这一点与他所说的之间的差别是很勉强的,这不是一个道德的或语言学的变化的问题。

为了评判亨利,我们自己需要比我在这里所能提供的更加详尽的对于那场战斗的描述。^③甚至假定我们的意见或许与那描述不同,只要允许,我们愿意倾向于接受对战斗重点和兴奋点的描述。但是,这是战略和道德两个方面常见情形的一个明显例子,我们最为尖锐的不同意见是根据我们的基本论点、根据我们共同拥有的意义建立和组织起来的。对霍林希德、莎士比亚和休谟来说——传统的编年史家、文艺复兴时期的剧作家和启蒙运动时期的历史学家——并且也对我们来说,亨利的命令属于军事行动的范畴,要求进行详尽的研究和评判。“事实上”它在道德上是有疑问的,因为它承认了残忍和非正义的各种风险。正是以同样的方式,我们可以把法国指挥官的作战计划看成是在战略上有疑问的,因为它承认了向一个有准备的阵地发动正面突击的各种风险。还有,一位没有看出这些风险的将领,可以被恰当地说成是对于道德或战略无知。

在道德生活中,无知并不那么稀松平常;不诚实更是如此。就

① 勒内·德·贝勒瓦尔,《阿让库尔》,巴黎,1865年,105—106页。

② 参见J.H. 怀利在《亨利五世的统治》中对各种意见的概述,剑桥,英国,1919年,卷二,171页之后。

③ 一种使人想到亨利的行为不可能得到辩护的出色的、详细的描述,可参见约翰·基根的《战争的面孔》,纽约,1976年,107—112页。

连那些没有感到对一个有疑问的决定极度痛苦的士兵们和政治家们，一般都知道他们应当有感觉。哈里·杜鲁门断然声称，他从来不会为他决定在广岛投掷原子弹而失眠，这种话并不是政治领导人经常所说的。他们通常会发现更加可取的是强调作出决定的痛苦；它成了衙门的负担之一，要是有人来承担这些负担就最好。我觉得，很多官员对痛苦的体验完全是由于要求他们这样。如果他们不这样，他们就是在撒谎。有关我们的价值观在时间过程中的稳定性最明显的证据，就是士兵们和政治家们所说的谎话丝毫没有改变的特征。他们为了替自己辩解而说谎，于是他们就为我们描述正义的各种面貌。无论我们在哪里发现了虚伪，我们也会在那里发现道德认识。伪君子就像索尔仁尼琴的《1914年8月》里的那位俄国将军一样，他精心编撰的作战报告却没有隐瞒住他全然没有能力控制战斗或者指挥战斗。他至少还知道要讲一个故事，要给事情和事件附加上一串姓名，所以他就试图讲故事并附加上各种姓名。他的努力不只是东施效颦；可以说，正是这种贡献，毫无能力才对理解有益。情况在道德生活中是相同的：确实有一个故事要讲，有一种谈论战争和战斗的方式，而我们都认为它们在道德上是合适的。我的意思不是说各种特殊的决定一定是对的还是错的，或者说完全对或完全错，我只是说存在着一种看待世界的方式，因而在道德上作出决定才有意义。那个伪君子知道这是真实的，虽然他实际上看待世界的方式不一样。

虚伪在战争时期的话语中很普遍，因为在这样一个要显得是站在正确一方的时刻，这一点尤其重要。这不仅仅是由于道德上的赌注很高：伪君子不会理解这一点；更为紧要的是，他的各种行为将要由别的人来评判，那些人不是伪君子，他们的评判将影响到他们对于他的对策。如果情况不是这样，那么对虚伪来说就毫无意义，正如在一个没有人说真话的世界里说谎就毫无意义一样。

伪君子指望在道德上理解我们这些人,而我认为,除了认真对待他的主张、让它们接受道德唯实论的检验之外,我们别无选择。他自以为像我们这些人希望他的那样在思考和行动。他告诉我们说,他正在按照道德战争的计划进行战斗:他没有针对平民百姓,他同意给那些试图投降的士兵们住处,他从来都不折磨俘虏等等。这些说法或真或假,尽管不容易判断它们(战争计划的确也不那么简单),但重要的是作出努力。实际上,如果我们把自己叫作有道德的男人和女人,那么我们就必须作出努力,而证据就是我们经常这么做。如果我们全部都变成了像那两位雅典将领或者处于战争状态的霍布斯主义者那样的唯实论者的话,那么就会有一种与道德和虚伪两者相同的结局。我们完全可以无情而直接地相互告知,我们想做什么或者已经做了什么。可是,真相在于:哪怕在战争中,我们最想做的事情之一,就是要在道德上采取行动,或者看来是在道德上采取行动。而我们想这么做,最简单的就是因为我们知道道德意味着什么(至少,我们知道人们一般认为它意味着什么)。

……我始终要设想:我们确实就在一个道德世界之内行动;各种特殊的决定确实很艰难、很有疑问、很使人痛苦,而这一定与那个世界的结构有关系;语言反映了道德世界,使我们能够接近它;最后,我们对于道德词汇的理解是非常共同的和稳定的,因而各种共同具有的评判就成了可能的……

能在道德上证明战争正当吗？

——正义战争理论

罗伯特·霍尔姆斯

严蓓雯 译

(有人)宣称,热爱和平、争取和平,与战争的必要性之间,存在着可怕的矛盾,但这就是人类的宿命。对敏感而有天赋的人来说,他们明白也懂得战争的所有恐怖、疯狂和残忍,但是对一些具有奇怪性情的人来说,他们并不明白,也没有从这种状况中寻找任何问题。

——托洛茨基

奥古斯丁给战争的正当性提供了一个有力例证。只要承认他的几个预设,那么所有剩下来的问题都迎刃而解,它们被包裹在一个神学—形而上学—来世学的包装中,不受与之对抗的证据和论点的影响。事实上,西方传统里每一个重要的正义战争理论都是建立在奥古斯丁理论的基础上的。

这并不是说,在西方传统之外,就没有其他的有关道德与战争的重要著作。犹太教和伊斯兰教都关注这个问题,一些东方思想也是如此。比如说,从《旧约》中就可以很清楚地看出,由上帝指令的战争被认为是正义的,对战争行为也有着限定的规则。任何完

整的正义战争学说都要包括以下两个考虑因素：在什么样的情况下求助于战争和战争中应采取的行为。伊斯兰教里，以“圣战”(jihad)这个概念，发展了一个显然较为完善的正义战争学说，把伊斯兰对抗非穆斯林国家的战争描绘成永久状况(至少在穆斯林世界建立之前)。战争不一定需要用军事方式，或至少不是绝对军事的，穆斯林可以“用心、舌头，或者双手和剑”^①参加圣战。但是，这被认为是奉真主之命，就像奥古斯丁认为上帝命令的战争是正义的一样，他们也认为这是正义的战争，而且，它的任务是建立一个全球伊斯兰政体。

不过，我关注的仍然是西方传统里的正义战争学说。它受到基督教，特别是其更为近期的一些系统陈述的深刻影响。我不是要呈现此传统演变的历史；这已经有很多人研究过，也在我们于此所关注的问题范围之外。与之相反，我的目的是要审视这个传统里和我的战争道德这个中心论点有关的某些方面，另外，我还想评价一下将正义战争理论作为研究战争道德的一个方法是否合适。

针对正义战争理论有两个主要异议。在我看来，哪一个都不成功，不过，帮助我们关注第三种反对意见的那一个有决定意义。

第一个异议宣称，在特定历史时期建立的正义战争理论，其流行有着许多后果。有人认为，历史中最可怕的战争恰好发生在正义战争理论占优势的时候，而在最长的那段相对比较平静的时期，这个理论则处于衰落中。虽然没有进一步论据，这种状况有时被用来建构对这个理论的一个驳斥。诚然，在16和17世纪，当时一些神学家和法理学家广泛地讨论正义战争理论，而历史上一些最

^① Ali Raza Navqvi, "Laws of War in Islam"(伊斯兰的战争法), *Islamic Studies* (《伊斯兰研究》)13, no. 1, Mar. 1974, p. 25.

不道德的战争就爆发在这个时期。同样,以下情况也是事实:除了拿破仑战争和美国内战——两者都引起了广泛灾难,但也大部分都在专业指导下进行——从那个时期一直到20世纪的大部分时间,相对来说都避免了最坏的过度战争。20世纪的思想则和正义战争理论相反,普遍认为国家可以凭借任何理由有理地进行战争。

但是,就像在此基础上抛弃正义战争理论是很有诱惑力一样,对上述情形的断言真实也难以证实。在政治现实主义批评美国一战政策的相关断言中,我们发现确实如此。他们认为允许道德来掌控对外政策,让战争时期变成一种讨伐状态,这挡住了冷静而不动感情地评估私利的道路,而私利能限制战争的过度发展。政治现实主义不是专门讨论正义战争理论,但在某种意义上,这个方法中包含了给战争提供道德上正当的所有尝试。在思考战争和其他文化、神学与军事上的发展有何不同,是什么构筑了它的特色时,这种断言需要澄清复杂的宗教和道德因素。这是一项非常复杂的工作。如果能够完成,也难以确定:特定时期对正义战争理论的接受和同时期历史记载的恐怖行为之间的关系是偶然的。以我所知,这从来也没有被令人信服地显示出来。

第二个异议关注核武器时期战争的变化特征。它认为在超级武器大战的情况下,受虚无主义威胁的核武器时代让正义战争理论显得过时。比如说,迈克尔·瓦尔泽谈到了“我们政策所意图的让人厌恶的不道德行为,这种不道德与我们对战争中的正义之理解永不相符”^①,还说“核武器推翻了正义战争理论”。但是,包括约翰逊(James Turner Johnson)、布莱恩(William V. O'Brien)、菲利普

① Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York: Basic Books, 1977, p. 282.

(Robert L. Phillips)^①在内的许多正义战争理论家都为这个理论辩护,声称它和当代相关,事实上是思考道德和战争问题的唯一一个正当合理的方法。

我想要进一步地详细考察第二个异议。不过,在此之前,思考一下正义战争学说演变的某些方面是非常重要的。因为这些发展对理解这个理论的新形式,同时也对理解我对战争道德这个问题的关注都很重要。

I

继奥古斯丁之后,正义战争理论发展的第二个重要阶段是13世纪的阿奎那(St. Thomas Aquinas),他接过了奥古斯丁的旗帜,继续要求必须由合法权力来宣战,宣战也必须有正当的理由。不过,他还加上了自己的第三个要求。

回想起奥古斯丁对战争道德的主观理解,这第三点要求最值得赞赏。奥古斯丁说,战争的真正邪恶是“对暴力的热爱、报复的残忍、凶暴而无法平息的憎恨等等”。就像我们知道的,这是基督教伦理深入人心的一部分,强调灵魂和动机的纯洁,它被阿奎那采用过来。但是阿奎那还强调了一些在奥古斯丁那里只是含蓄指出的东西,就是不论执行者的意图是什么,任何行为都可能有害的后果。这似乎是对的。许多行为有一些坏的后果,特别是在社会和政治事件中;最好的政策是把要求强加给一些人,或者要求他们牺

① 见 James Turner Johnson(约翰逊), *Can Modern War Be Just?* (《现代战争可能正义吗?》), New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984; William V. O'Brien(布莱恩), *The Conduct of a Just and Limited War* (《正义有限战的行为》), New York: Praeger, 1981; William V. O'Brien(布莱恩), John Lagan(拉根) ed., *The Nuclear Dilemma and the Just War Tradition* (《核困境和正义战争传统》), Lexington MA: Lexington Books, 1986; Robert L. Phillips(菲利普), *War and Justice* (《战争和正义》), Norman: University of Oklahoma Press, 1984.

性。相应的问题不是这些政策利于什么个人或组织,而是他们得到的利益是否比付出的多——也不管好的是否超过了坏的。用更通用的话来说……有关行为的问题是:如果不得不在事件的普遍过程中做一些坏事,那么怎么能过完全道德的生活?

所以,在奥古斯丁的要求之外,阿奎那增加了第三个条件,于此给上述问题一个解决办法:在争论是否可以出于自我防卫正当地杀掉别人时,这个解决办法浮现出来。

有所行为,就有两个后果,其中只有一个是主观所意图的,另一个则在意图之外……相应地,自我防卫行为有两个后果,一个是拯救自己的生命,另一个是杀死进攻者。由此,因为意图是保住自己的性命,所以这个行为并不是非法的,很自然,万事万物都要尽可能地保持自身的生存。^①

在此,阿奎那陈述得比奥古斯丁更为清晰,他呼唤关注我们的意图——想要通过一个行为来致使发生——和仅仅是预见或期望的结果之间那更深一层的区别。他还认为,我们可以有时正义地杀掉另一个人,倘若杀人行为是“在意图之外”。这就是说,这结果仅仅是有所预见,并且不是主观意图(他还要求必须由公开权力来行使这行为,不使用超过必要的暴力,而且行事也是为了普遍的善)。

在诉诸战争的情况中,特别需要有正当意图。这意味着扬善避恶,纯粹出于正义原因,而且法律权力不足以应付。在战争行为

^① Dominican(多米尼肯), trans., *The Summa Theological of Saint Thomas Aquinas* (《圣托马斯·阿奎那神学论文集》), London: Burns Oates & Washbourne, Ltd., 1929, II - II, q. 64, art. 7. 还有 q. 40, art. 1. 我认为,有时阿奎那加上了第四个条件,就是要有对手段的正确使用。见 Austin Fagothy(法戈斯), *Right and Reason: Ethics in Theory and Practice* (《正义与理性:理论和实践中的道德伦理》), St. Louis: The C. V. Mosby Company, 1953, p. 516.

中,正义意图到底是什么并不太清楚。随后的理论家认为,正义意图是:不是“全然”想要把人当人杀,而仅仅是想要把他们当战士消灭;或者是为了追求和平、避免不必要的破坏;或者为了保护正当权利。^①无论如何,这种强调是主观的,取决于内心的纯净。(在伊斯兰教对圣战的要求里有一个相似的强调:为好的意图战斗,特别是促进伊斯兰教,而不是为了个人有所得。)

II

但是,在此,“战争双方都有可能是正义的”这个难题浮现出来。因为双方都很容易获得第一和第三个前提,即合法权力和正当意图。甚至希特勒似乎都拥有合法权力在二战中宣战。而且,在必要意义上,很可能双方都有正当意图;好的基督徒和好的穆斯林都是如此,就像十字军东征所证明的。关键问题在于是否双方都出于正当理由,这个问题缠绕了正义战争理论家很多年,引发了这个理论演变的一些最为重要的发展过程,特别是在和国际法的关系上。

16世纪的维多利亚(Vitoria)清楚阐明了源于奥古斯丁的一个区别。他否认战争双方都有可能是正义的:“如果每一方的正当和正义都是肯定的,那么与之战斗就都是非法的,不管是攻击还是防卫。”但是,他还加了以下一些话来加以限定:“假设明显不懂事实或法律,那么,可能一方面,真正的正义就是战争自身正义,而另一方面,借口出于良好信念就不是罪行,在此意义上,战争是正义的。”

^① 比如可见天主教国际公会就战争与和平问题写给教区居民的公开信, *The Challenge of Peace: Promise and Our Response* (《和平的挑战:展望和我们的反应》), Washington, DC: United States Catholic Conference, 1983, p. 30; 又见 Phillips (菲利普), *War and Justice* (《战争和正义》), Chap. 2; Paul Ramsey (兰姆塞), “Vietnam and Just War” (越南和正义战争), 见 *Dialog* (《对话》) 6 (1967 冬季号): pp. 19—29, 重印于 *The Just War: Force and Political Responsibility* (《正义战争:武力和军事责任》), New York: Charles Scribner & Sons, 1986, pp. 497—512.

因为全然无知就是彻底的借口。”^①他进一步说,在奥古斯丁的思想中,虽然一个君主也许会明知故犯地发动非正义战争,但他的臣民不会知道那是非正义的,所以“这样,战斗中的双方臣民都做着合法的事”。

在此出现了对正义的两个认识:一个是客观认识,认为正义是指战争之确实的道德地位,不管人们是否认为战争是正义的,它不受其影响;另一个是主观认识,根据这个主观认识,如果是通过全然无知来相信战争是正义的,战争就是正义的,即便事实上是客观地非正义的。这样,在主观上,双方的战争都是正义的,但在客观上,永远也不可能双方都是正义之战。^②

① *The Spanish Origins of International Law: Francisco De Vitoria and His Law of Nations* (《国际法的西班牙起源:弗兰西斯科·德·维多利亚和他的国家法》), pt. 1, app. B, *De Jure Belli*, 见 *The Classical of International Law* (《国际法经典》), James Brown Scott (斯科特) ed., Oxford: Clarendon Press, 1934, pp. lx—lxi.

② 在奥古斯丁的意义上,一场战争若是真正正义的则应该是客观上正义的,反之亦然。但是,战争在主观上是正义的意味着仅仅认为它是正义的,它在奥古斯丁的意义上可能暂时是正义的,也可能暂时是非正义的。16世纪的思想家真蒂利(Gentili)认为有可能战争双方都是正义的。但是,除了其中一些有误导作用外,他的立场观点和维多利亚相似。比如,他认为由上帝之声引导的以色列人正义地发动了针对迦南人的战争,而后者不知道上帝法则,无疑也是正义地进行自卫。但是即便如此,他也区分了以下两者的区别:“不可能想像双方会争论它是否为正义的正义之最纯粹最真正的形式”和从人类立场角度来看显得是正义,因而宣称“因此我们的目标是从人类立场角度来看显得是正义的正义”。这个观点并未充分发展,所以他沉默地促发了维多利亚作出一个相似——尽管不相同——的区别。维多利亚没有作正面回答,但提到了他对战争的标准定义——战争是“正义公开的武器竞争”,而且,他还说如果一方“没有任何充分理由”而战,那么“它干的一定是强盗行为而不是发动战争”;因此,他说:“如果对战争哪方是正义的有所怀疑,那么如果双方的目标都是正义,哪方都不能被称作是非正义的。”所引材料见 Alberico Gentili, *De Jure Belli: Libri Tres*, 见 *The Classical of International Law* (《国际法经典》), James Brown Scott (斯科特) ed., Oxford: Clarendon Press, 1934, pp. 31—32。有时被认为是国际法之父的17世纪的格劳秀斯(Hugo Grotius)在谈到这个问题时,清楚承认正义的不同含义,见 Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*, 见 *The Classical of International Law*, James Brown Scott ed., Oxford: Clarendon Press, 1925, pp. 565—566.

这个区别非常有用,也非常重要。更为近期的理论家详细分析了这一点。但是,在18世纪万忒尔(E. Vattel)的著作中,我们发现了对这个问题更为成熟的理解。进入20世纪以后,万忒尔那富有影响力的分析流行起来。它的中心要点是区分合法性和道德。17世纪的格劳秀斯(Hugo Grotius)已经清楚地认识到了这个区分,万忒尔的思想里也能找到对此的意识,甚至在奥古斯丁那里可能也有;但是万忒尔开始以以下方式关注国际问题,这种方式就是清楚显示在与战争相关联时,法律和道德两者的内在关系。

让我们先思考一下国际法的本质,然后就会站在一个更好的位置上来评判万忒尔的观点。

III

国际法确切指什么,哲学家和法理学家并不能取得完全一致的认识,但他们大都同意它的现代起源存在于16、17世纪民族国家的诞生过程中。在那时,对君主、领主和封建地主之多种多样,但常常是浅薄脆弱的忠诚,开始凝聚在更为广大的政治、领土限定范围的联合上,这种联合有着垄断专权。在后来如韦伯这样的学者的眼中,控制此种专权开始变成了能定义国家的一个特征。控制专权的过程不仅将民族国家建构为民族之间相互关系的主要作用者,它也给战争熔炉添加了新的燃料。在1792年和1815年拿破仑战争期间,爱国主义掺入冲动、恐惧、希望和信心的混合情绪中,激励人民为国家而战,为国家而亡;同时,工业革命带来军备上的先进,加上爱国主义这个因素,使20世纪工业国家拥有了空前的战斗力。

国家的出现和战争日益增长的毁坏力都有助于现代国际法的发展,但它们用的是不同的方法。国家的出现改变了实体——也就是说必须服从于法律的“法律民族”——的特征。在古代,此种尚未充分发展的国际法的主体是一些民族:雅典人、科林斯人、罗

马人、汪达尔人等等。如今它们成了国家,国际法想要规范的就是它们的行为。同样,在对国际法的争论中,国家的权利和义务到底是什么也大多争执不休。我说“大多”的意思是,纽伦堡审判质询了那个观点的合法性,并想要将国际法延伸到个别民族的行为,而不仅仅是国家行为。有关实体国家的类型是什么引出一个问题:是什么让国家“行动”?它们怎么能有权利和义务?那些权利和义务是什么?当面对战争问题的时候,当代国际法里暗含了许多问题。

另一方面,战争的毁灭性有助于国际法的发展,因为感觉到有必要减轻战争的恐怖。在前文中我们看到,奥古斯丁提出了植根于基督教的好战精神。到了17世纪,基督教的军事化已经发展到了格劳秀斯下面描绘的地步。格劳秀斯在解释为什么要将自己对战争法与和平的主要研究记录下来时,哀叹道:

综观整个基督教世界,涉及战争,我发现某种抑制的缺乏,这种缺乏连野蛮种族都会感到羞耻;我发现,为了一些轻微的理由,或者根本没什么理由,人们就迫不及待地冲向武器;而且一旦拿起武器就再没有什么对法律、神性或人性的尊重;而且,好像是遵从将军之命,狂怒被公然释放出来,犯下所有罪行。^①

现代人在极大程度上不是关注废除战争,而是关注怎么让它文明化,并且与人道主义者的理想一致。由此产生了制定所谓的“战争法”的努力。

在战争法的早期讨论中,有两个主要关心的问题。一是处理战时正义的问题(*jus in bello*)。这是要在战争一旦爆发时,建立起

^① 绪论, *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*, p.20.

战争行为准则。它要解决以下问题：屠杀平民的合法性、战犯的处理、化学毒品的使用、财产的分配，特别是可怕武器的使用。另一个是处理开战正义的问题(jus ad bellum)。奥古斯丁主要关心的就是它的道德维度。开战正义是要首先建立诉诸战争的规则，而根本不关心在什么情形下战争可以正义地发动。以这种观点，战争的非正义性取决于它怎么开始，为什么开始，而不管其方式是怎么小心谨慎。对万忒尔的分析来说，以上两点之间的关系非常重要。

我谈到了国际法，好像已经有一整套非常清晰阐明的规则构成了这么一种法律。但没有。有国际法院(国际法庭)，但没有国际立法机关来制定法律、为违法设置刑罚。从来没有过。国际法有其他的起源。这些缘起是什么，学者意见不一，但有三个所谓来源比较突出：自然法、习俗和惯例。

自然法(natural law)最早可以追溯到斯多葛派，或者也许是阿那克西曼德(Anaximander)。斯多葛派把自然想成是神意的理性显现，他们认为由此决定了权利和责任。“这……就是最聪明的哲学家的最终看法，”在对这种观念最清晰的经典阐述中，西塞罗这么写道，“法律不是人的天才发明，也不是受任何人命令而建立，法是某种永恒法则，统治着整个宇宙，聪慧地扬善止恶。”^①所以自然法里包含了判断道德正确和错误的标准。它不能变更，超越了人为法律。它提供了一个自然标准，来判断人类法或“制定”法和不同国家人的行为。这些人也许并不是共受“制定”法的约束。有时此种法律以规则形式展现出来，所有人都以头脑中的常识铭记了这些规则；有时它又是自然倾向的形式，这自然倾向是人本性的一部分。阿奎那将这个概念基督教化了，他从两个方面来表述。在他

^① *The Treatises of M. T. Cicero*(《西塞罗政论》), London: George Bell and Sons, York St., Covent Garden, 1876, p.431.

的观点里,自然法是永恒法的一部分,上帝计划用之来统治所有造物;同样,它也使人类在与自然及他人的关系中臻于康乐幸福。

这就将自然法放置在形而上学或神学的框架中,这个框架关乎人之本性和他与宇宙之关系。依照对此作出解释的潜在哲学的不同,这个理论也有所不同。从一个更为宽泛的意义上来说,自然法理论就是这么一种观点:在制定法背后,道德考虑是,或者应该是支配性因素。从这个意义上,就不需要有西塞罗或阿奎那表述中相关的暗含意蕴,也仅仅表示,在法律的陈述和评价中要诉诸道德。

另一方面,习俗或习惯法(customary law),指的是从人们自己的协定中发展出来的惯例,而不是受益于设计法律或制定法律。它代表了一种国际常规法,反过来也为国家行为表达出合法规范。不用说,不管从道德立场来看,民族或国家的惯例是否为正义,它仍是个未决问题。这意味着自然法的规定与习惯法的规定也许会有分歧。实际上格劳秀斯两种法都承认。自然法为他的说明提供了基础,但他的论述中更大一部分是围绕着战事的惯例和习俗。事实上,他将国家法律和地方法律视为人类法律的一部分,植根于“得到遵守的习俗和熟知习俗的人的论证”^①。

最后,协议法(conventional law)指的是由条约或协定制定的法律。虽然只是对履行特殊条约或协定的当事国的约束,但它们在规则的建立和承认中扮演了重要角色。这些规则是国家必须承认的,也是在处理与另一国关系时必须考虑的。

以上三者都可能被认为是国际法的主要来源。国际法背后暗含的哲学变化取决于其中哪一个得到了强调。在格劳秀斯和他的后学之后,自然法渐渐让位于协议法,如今普遍认为协议法是国际法的主要来源,汉斯·凯尔森(Hans Kelsen)这么论述:

^① Grotius, *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*, p.44.

让国家必须遵守他们所订的条约……是一般国际法的一个准则,一般国际法是由国家行为构成的惯例创造出来的。因此,国际法的基本准则就必须赞同将习俗作为创建规范的因素,也能如下表述:国家必须表现得像它以往惯常表现的那样。^①

这个观点认为习惯法比协议法更基本,因为它指出后者仅仅是将前者的内容法典化。不过,它完全把自然法排除在外。同时,通过将习俗当作约定俗成的东西,它将国际行为“是什么”和“应该是什么”混合在一起。

尽管习惯法非常卓越,但我们可以看到,自然法是《纽伦堡公约》(*Nuremberg Charter*)和美国人权宣言的基础。和战争相连,自然法暗含在纽伦堡控方的一句陈词中:“不仅能在条约里找到战争法,在渐渐得到国际承认的习俗和国家惯例中也可以找到,还可以在法理学家所运用、军事法庭所实行的正义之基本原则中找到。战争法并非一成不变,而是根据变化世界的需要不断调整。”^②如果“正义的基本原则”是指道德原则,而不仅指法理学家和军事法庭所认为的正义之概念,那么,以上陈述将先前提到的三个来源都糅合在一起。在审判中,控方清楚地指出了自然法,这表明在对国际事务的思考中,自然法再次浮现出来。法官认为侵犯和平的罪行就是发动战争,因此也就属于国际法处理开战问题的那一层面。跟战争有关的罪行,或者就是战争罪行,被当作战争行为之一。违

^① *Principles of International Law* (《国际法原则》), Berkeley: University of California Press, 1952, p. 147, 同样引自 William W. Bishop Jr. (比肖普) ed., *International Law: Cases and Materials* (《国际法:案例和材料》), 3rd, edn, Boston: Little, Brown and Company, 1962, p. 9.

^② *International Military Tribunal, Trial of Major War Criminals, Proceedings* (《国际军事法庭,主要战犯审判,诉讼记录》), Nuremberg, Germany, 1948, 22:464.

反人权的罪行被定义为由许多无人性行为组成,这些无人性行为“无论是在战争之前或战争期间都针对平民,或者,它们于法庭权限之内,在实施罪行或跟任何罪行有关的基础上进行政治、种族和宗教迫害”。(根据这个理由,法官席在判决中认为,战争爆发后做出的无人性行为有罪。如果这些行为不是战争罪行,那么还可以在以下基础上宣判有罪:它们是和侵略战相关的行为。虽然法庭没有清楚说出,这里面暗含的意思是,事实上在侵略战过程中,对平民的所有虐待行为都是违反人权的罪行。)

为了避免前述区分以及国际法不同来源中哪个更为居先这个问题仅仅成为理论兴趣,应该指出,对国际法的本质、范畴和权力的分歧已经导致有人被杀死。纽伦堡大审的被告被控违反人权,也犯有战争罪行和侵犯和平的罪行。除此之外,他们还被控为上述罪行的同谋。下此判决的主要依据基础是《伦敦宪章》(*London Charter*),它被认为是建立国际军事法庭的官方协议,1945年8月8日在伦敦签署。《伦敦宪章》特别认定上述行为为罪行。这个事实引出了审判中的一个中心问题,也就是说,《伦敦宪章》是否是追溯法,因为被告的被控行为发生在宪章存在之前。所以,控方的起诉似乎有时勉强承认新法被制定出来了,或至少说现有法得到了补充,但是大部分时间里,控方认为宪章所做的一切是将现有法典化。在此,它诉诸于《万国同盟会约法》(*The League of Nations Covenant*)、《巴黎非战公约》(或《凯洛格—白里安公约》, *Kellogg-Briand Pact*)和《海牙公约》(*Hague Conventions*)。当然,德国在20世纪30年代退出了《万国同盟会约法》,也拒绝承认《巴黎非战公约》。

而辩方认为,即便相应法律是有效的,它们也只适用于国家,不能用在个人身上。他们呼唤关心以下事实:习惯上只有国家被当作是国际法的主体。不过,就像控方指出的,即便这种推理是正确的,个人不能为这种行为担负个人责任,也不应该受到惩罚,但

国家的所作所为,就是人的所作所为。辩方还指出,一战结束时,美国认为不该处罚德国皇帝,因为去惩罚国民以国家行为者这个角色所做的事情暗示着对国家主权的限制。

被告认为,至少在某些所谓罪行中,他们是奉命所为。领袖原则(Führerprinzip)里面具体体现了这种命令,根据这个原则,希特勒的命令约束着德国公民。这些辩词被控方驳回。虽然法庭没有接受“奉上级命令行事”这个借口作为开脱之词,但还是同意在一些案件中减轻处罚。被控的所有主要人物都被判有罪,也都被处决。

IV

万忒尔承认前面所说的每个国际法来源。除此之外,追随克里斯蒂安·沃尔夫(Christian Wolff)的意见,他还承认自发法(voluntary law),这和习惯法、协议法一起组成了他所说的制定法。根据自然法所言,不可能战争双方都是正义的。这一点,他同意维多利亚。但他还认为,自然法根据国家行为的性质、情境,规定了许多更专门的规则来管理国家行为。特别相关的情境是:它们是自由的、独立的、拥有主权的民族,在一个自然状态中——这自然状态存在于国家中间,没有什么民族可以在道德上给其他民族下命令。这些规定组成了他称为自发法的东西。因此,是“必要(自然)法给国家规定了绝对的必须,规定了自然走向他们的进步和共同幸福的道路;而自发法是忍受那难以阻止的事情,而不引起更大的邪恶”^①。不管事实上是否如此,这假设了国家是同意自发法的,因为如果不同意,他们就将完全违反自由权。

^① E. de Vattel(万忒尔), *The Law of Nations or the Principles of National Law: Applied to the Conduct and to the Affairs of Nations and of Sovereigns* (《国家法或国家法原则:适用于战争行为和国家事件与主权事件》), 见 *The Classical of International Law* (《国际法经典》), James Brown Scott ed., Washington: The Carnegie Institute of Washington, 1916, 3:306.

自发法的一个原则是“就其结果而言,正规战(regular war)双方都必须证明自己是正义的”^①。正规战就是,战争双方都是主权国家,用的都是已被确认的规则。这并不是说从自然法立场来看双方都是正义的;而只是说,从合法性角度来看,他们都应能证明自己的正义。万忒尔关心的是不能做到这一点的后果:“如果非正义战争能导致非法权力的话,公认法官不同意,就没有确定领地可以从战利品中获得,因为国家之间没有什么东西可以决定战争的正义;这样将永远可以要求讨回战利品,就像强盗抢走货物一样。”^②这暗示了即便战争是非正义的,通过战争获得的领土也应该被视作是合法的,以免会有不停的索回要求。如果从战争中获利不能被有效禁止,那么忍受将是更好的结果,而不是否认它们的合法性。

这似乎给了国家自由处理权,让他们随时能拿走自己想要的东西,而不受任何处罚。但是,事实上,这正是历史上许多国家的行事方式,在欧洲殖民和北美掠夺印第安人的时期就是如此。他们行事都到了这种程度:如果从历史正义的立场来回顾现有的疆域边界,更不用说国家财富的各种各样拥有权,那么,没有什么国家能声称自己现在的所得是合法的。除了在中东,那里的过往经历比其他任何地方都长;如果有所得的国家巩固了自己的地位,也能够获得稳定性的话,时间大致将战争结果合法化了,至少从合法性观点来看是如此。无论好坏如何,如今倾向于接受自由处理权为处理国际事务的原则。

因此,在万忒尔的观点中存在着悖论:根据自然法,在战争中至少有一方是非正义的;但是,自然法又指令,为了所有民族的好

^① *The Classical of International Law*, p. 305. 参见 Grotius, *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*, p. 644.

^② E. de Vattel, *The Law of Nations*(《国家法》), p. 304.

处,最好从合法角度来认为双方都是正义的。这清楚标示出战争在道德和法律上正义条件的不同。于是这么一种看法建立起来:只要不违反国际法,国家可以借任何理由发动战争。进入20世纪后,这种看法颇为流行,当时一战以后,国际法和《万国同盟会约法》、《巴黎非战公约》一起再次负责掌管开战过程和战争行为,纽伦堡大审也再次肯定了这个观念,并使之成为《联合国宪章》的一部分。

V

但是重申对开战正义,也就是发动战争之正义性问题的关注,给思考战争问题带来了一些变化。

就像我们在奥古斯丁那里看到的那样,古典正义战争理论家相信战争的发动有时是正义的。谁发动了战争这个问题本身对他们来说并不特别重要。不过,在《万国同盟会约法》、《巴黎非战公约》和《伦敦宪章》(《国际军事法庭宪章》)里,强调的重点是侵略。纽伦堡被告的反和平罪行涵盖了“对侵略战争的计划、准备、发起或发动”。20世纪大部分时间里,对战争的讨论大多是围绕着侵略战和自卫战两种提法。不管战争什么时候爆发,每一方都认为对方是侵略者,另一面,就声称自己只是自我防卫。侵略和战争的非道德一起,被普遍认为是判断战争合法性的标尺。

这意味着出现了两套区分:一是正义战争和非正义战争的区分,一是自卫战和侵略战的区分。因为两者都可以有不同的解释,所以它们之间的关系很复杂。

如果从中立意义上来理解侵略战(就让我们暂且称之为侵略战1),把它仅仅看作首先发动战争,不管这么做是错是对;那么,正义战争在传统意义上显然可以是侵略战,也可以是自卫战。由谁发动战争并不重要。重要的是有一个正当理由,或通过合法权力来实施,等等。这就和更为近期的对这些名称的使用不一致了。

因为如今,侵略战从定义上就是非正义的。在这个惯用意义上(让我们称之为侵略战²),侵略战就不仅是发动战争,而且是非正义地发动战争。称之为侵略战不仅是要阐明它的含义,而且也要对它下判断。^①不过,还可以辨别出第三种使用方法。在瓦尔泽的《正义战争和非正义战争》(*Just and Unjust Wars*)一书中,侵略战甚至都不

① 梅尔泽用一种略微不同的方法来描绘不同类型的侵略战之间的区别。见 Yehuda Melzer, *Concepts of Just War*(《正义战争概念》), Leyden: A. W. Sijthoff, 1975, pp. 86—87。我已经指出过,常常可以在讨论中遇到侵略这个概念。鲁本(David Luban)在他的文章“The Just War and Human Rights”(正义战争与人权)[见 *Public Affairs*(《公共事务》) 9, no. 2, 1980 冬季号: pp. 160—181]中提供了相似解释的神学基础。他觉得,应该认为侵略是针对个人而不是国家的罪行。他推理说,国家如果是合法的,就有权反对侵略。对合法性的理解应该在尊重人权这个意义上。由此,他认为非正义战争是颠覆人权的战争。虽然在正义战争的特点里没有明确指出,但侵略是被理解成颠覆人权的。这让侵略变成是一个可评估的概念,但并不一定是发动战争这个意思。无论如何,鲁本描绘正义战争的特点是:(1)保卫社会意义上的基本人权(服从相称原则);或者(2)反抗非正义战争的自卫战。(p. 175)这些特点让鲁本能说,为了和古典理论家一致,侵略不是战争的唯一罪行。天主教主教国际公会就战争与和平问题写给教区居民的公开信中,根据人权,相似地描绘了正义战争的特点。它为正当理由的成立制定了条件,说:“只有面临‘真实确定的威胁’,才能允许发动战争,也就是说,是为了保卫无辜生命,为了保护人类高贵生存之必须,为了确保基本人权。”(*The Challenge of Peace: Promise and Our Response*, p. 28)尽管主教们似乎不承认,但这样一种描述给正义战争可能是侵略留下了可能性,也就是说,发动战争的正义一方可能是侵略。很容易想像,为了保护无辜者的生命,确保基本人权,可能需要发动战争;这毕竟就是让美国能在 1983 年入侵格林纳达的基础之一。“侵略的当代概念,”就这个问题,安丝康姆(Elizabeth Anscombe)清楚地指向了侵略,“就像其他许多深具影响的概念一样,是个坏概念。为什么打斗中先出拳的人一定是错的?唯一的问题应该是,谁站在正义一方。”见“War and Murder”(战争和谋杀),载 Richard Wasserstrom ed., *War and Morality*(《战争和道德》), Belmont CA: Wadsworth Publishing Company, Inc., 1970, pp. 43—44。在一个相似的心境中,兰姆塞说:“正义战争本身真的找不到什么理由禁止侵略,只允许自卫的权利,或者禁止使用某些武器本身。”见“Tucker’s Bellum Contra Bellum Justum”, *Just War and Vatican II: A Critique*(《正义战争和梵蒂冈 II: 评论》), by Robert A. Tucker, Paul Ramsey 评, New York: 宗教和国际事务讨论会, 1966, p. 100, 重印于兰姆塞《正义战争》第十七章。也可参见约翰逊《现代战争可能正义吗?》, pp. 177—178, 及 Tucker, *The Just War: A Study in Contemporary American Doctrine*(《正义战争: 当代美国学说研究》), p. 15。

一定需要发动战争。瓦尔泽主张：

侵略战可能没有军事攻击或入侵，也（可能）没有发动此种攻击或入侵的即刻意图。通用说法应该是这样：国家在面临战争威胁的时候可以使用武力，如果不这么做，很可能会失去领土完整或政治独立。在此情形下，可以公正地说，他们不得不战斗，他们是侵略战的受害者。^①

这么一种含蓄的定义（让我们称为侵略战 3）让我们实质上可以将正义战争、非正义战争和侵略战、自卫战并置在一起。它将侵略概念扩展到纯粹是威胁这种情形，如果这种威胁足够严重的话。如果再进一步假设这种威胁为自卫战提供了正当理由，它就可以让人认为，有可能发动正义战争。这样，为了有利于和传统正义战争理论更为一致，《万国同盟会约法》、《巴黎非战公约》和《伦敦宪章》中对发动战争的明显禁止就要被推翻。

不管怎么说，要付出一些代价。因为从侵略战 1 转到侵略战 2，再到侵略战 3，这个词的概念内涵发生了变化。在侵略战 1 里，对决定什么时候侵略战发生，也就是说谁开了第一枪，有一个客观中立的标准。虽然这个方法不是一直那么容易付诸实践，但很简单明了。侵略战 2 中，发动战争这个概念给保留了，但是否发生了侵略战，则需要显示出发动战争是非正义的。侵略战 3 则完全抛掉了发动战争这个条件，取而代之的是“战争的威胁”，而且，这威胁甚至不需要有攻击的即刻意图。侵略战 1 有缺陷，因为包括国家首脑、一些正义战争理论家和国际法专家在内的许多人都感到有正义地发动战争的情形；换言之，有时，侵略战 1 是正义的。在

^① *Just and Unjust Wars*, p. 85.

这点上,1967年发生的以色列攻打埃及的阿以战争就是例子。这意味着,要将这层意思和法律上对诉诸战争的犯罪行为之定义合在一起,就是要将一些被广泛认为是正义的战争合法化。另一方面,当战争被认为是正当时,侵略战²和侵略战³让战争的潜在发动者来自行决定是否要发动侵略战。因为事实上,每个国家在发动战争的时候都相信自己这么做是正义的,所以这就让他们几乎可以在任何时候、为了任何理由而发动战争,并声称这是对侵略的反应。因此,更进一步说,通过军事力量对侵略作出回应就都被认为是自我防卫,这样,除了和平主义者,所有人都承认出于自我防卫的战争是合法的,由此实质上为所有战争都提供了合理基础。

在联合国为定义侵略而作的漫长努力中可以看出一些这样的困境。把某个行为称作侵略行为,是暗指它是错误行为,没有国家会满足于这样的定义,因为这样的定义会将它过去或将来的行为描绘成侵略性的。这就让联合国就侵略的定义问题难以达成一致。最后被采用的断言是:“不得使用威胁或武力,或以与联合国宗旨不符之任何其他方法,侵害任何会员国或国家之领土完整或政治独立。”不过,在这定义后,还有八条条款,其中第二条这么宣称:

违背宪章、首先使用武力,应该是侵略行为的初步证据,虽然遵照宪章,联合国安理会也许会议定说,不会依据其他有关情形来判断侵略行为是否正义,这些相关情形包括侵略行为涉及的事实,或它们的后果并不足够严重。^①

^① 这条和上述定义引自 Melzer, *Concepts of Just War* (《正义战争概念》), pp. 29—30。梅尔泽的书包含了对这些问题和相关问题的精彩论述。更进一步可参看 Julius Stone (斯通), *Conflict Through Consensus: United Nations Approaches to Aggression* (《一致意见中的冲突: 联合国研究侵略战的方法》), Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977。

这个限定让侵略定义变得薄弱,让它的价值成问题。但它的确阐释清楚,侵略战 1 不是联合国特别委员所考虑定义的那个含义,因为首先使用武力被当作仅仅是侵略的初步证据。自卫战一旦发生,也常常直接针对“另一国家的主权、领土完整或政治独立”。侵略战 2 没有特别清楚地说明这种情形。但是第四条款说:“上面列举的行为并非没有遗漏,安理会会在宪章范围内判定其他行为是否构成侵略。”那些没有即刻使用武力,或确实没有首先使用武力的行为也可能构成侵略,上述条款为之提供了更大的可能性。这就是侵略战 3 的基本看法。它还认为,联合国试图定义侵略是无望的一团糟。

就像我们看到的,战争合法性不过是开战正义关心的其中一个问题;它主要关心的是战争道德,以及产生的相类问题。比如说,出于道德判断目的而将侵略战这个概念看成是中立的,是否暗示着侵略定义不能判断武力使用的正义,还是需要侵略定义能部分地证明武力使用是非正义的?还有,是否承认有不使用武力的侵略,就像侵略 3 定义的? 这些问题和相关问题没有答案,所以正义战争理论的法律维度和道德维度都不能给开战正义提供充分标准。

VI

不过,对战争是否正义,许多现代理论家并不关心;他们认为,只可以说在什么样的开战情况下,战争是正义的,或在战争中怎么样行事才算是正义的行为。事实上,他们的真正处方和政治现实主义没什么不同,除了处方的潜在基础有所区别,很难区分他们两者。如果一定说有什么不同,那正义战争理论家比政治现实主义者更为强硬,这表明采取一个道德立场本身并不意味就不太军国主义。他们倾向于强烈反对共产主义,特别是反苏维埃,他们赞成核威慑,也觉得有时是正义地发动战争。不过,他们所有人都同

意要做到战时正义,就需要限制战争行为,而且,就核武器而言,他们中的许多人支持一种反击力来对抗打击社会财富(或摧毁城市)的政策。

没有一句话能概括所有正义战争理论家都同意的正义战争条件,因为不同的人提出的条件都不同,开战正义和战时正义加在一起,大概有五到十个条件,对它们的解释也常有不同。不过它们都包括开战正义的正当理由以及战时正义的相称原则和区别对待原则。

一个很有代表性的陈述是天主教国际公会的看法,这在他们就战争与和平问题写给教区居民的公开信中反映出来。他们说,如果是正义开战,那么必须符合以下条件:

1.正当理由:“只有面临‘真实确定的威胁’,才能允许发动战争,也就是说,是为了保卫无辜生命,为了保护人类高贵生存之必需,为了确保基本人权。”

2.胜任权威:“必须由那些负责公共秩序的人,而不是私人组织或个人来宣战。”

3.相对正义:承认有可能双方都是正义的这个事实,但“冲突的双方都必须承认它的‘正当理由’的局限,由此相应的结果是,为了达到目的,只得采用有限的手段。”

4.正确意图:“只有将上述正当理由作为开战原因,战争才是出于合法意图。”

5.不得不开打:“如果想正义开战,那么要在其他所有和平手段都用尽时才打。”

6.成功可能:这个标准并没有被明确说出,但主教们肯定“当结果清楚地显示出互相不相称或徒劳无益时,战争的目的是阻止非理性地求助武力或无望的抵抗”。

7.相称原则:战争造成的毁坏和付出的代价,必须和拿起武器

战斗后期望得到的益处相称……这个相称原则适用于整个战争行为,也适用于决定是否开战。

最后,即便已是正义开战,为指导战争行为,他们还是提出两条基本原则:

1. 相称原则:如上所述。

2. 区别对待:永远不能径直夺走无辜人民的性命,不管这么做声称的目的是什么……对侵略战的正义反应应该是……直接针对非正义的侵略者,而不是身陷战争的无辜平民。这场战争不是他们造成的。^①

在此,我们发现了对奥古斯丁提出条件的详细描述,它清楚地承认,必须有开战正义,也必须有战时行为正义。它还承认在战争中双方都为正义这个问题。主教们暗示说,至少有一定程度的正义,必须比较才能得之,战争也必须依此可能性限制在一定范围内。最后,很明显,无辜生命这个概念在开战正义和战时正义里都扮演了重要的角色,对他们的保护构成了开战正义的主要因素,禁止夺走无辜者的生命也是战时正义行为的重要条件。在此,现代正义战争理论家和奥古斯丁意见不同,对奥古斯丁来说,保护无辜者生命的重要性最多只是在正当理由里含蓄指出,在谈及战争行为的正义时,他就几乎没有提到这点。事实上,如今,保护无辜生命这个观念大体上变成诉诸暴力的主要正义条件之一。在对开战正义的许多解释中,它越来越重要。不过,理解开战正义的关键是,“什么是‘径直’夺走无辜者生命”?因为在许多解释中,只有直接夺走无辜生命(还有平民的生命,两者常常是等同的)的行为才遭到禁止。

^① 见天主教国际公会就战争与和平问题写给教区居民的公开信, *The Challenge of Peace: Promise and Our Response* (《和平的挑战:展望和我们的反应》), pp. 28—34。

虽然正义战争理论和天主教传统非常接近,但在基督教新教和世俗理论家,以及更为近期的思想家那里,对此也存在着广泛的兴趣,其中新教徒以兰姆塞(Paul Ramsey)为领军人物^①。很少有人对正义战争学说之起源投入如此的关注,他是少数几个人中的一个。我们已经讨论了……就不伤及平民这个问题他对奥古斯丁的分析。在此,我们可以加一句,就刚才所讨论的问题而言,他和传统断交了,他认为奥古斯丁同意有可能战争双方都是正义的。不过,他似乎将包含在这种断言里的正义含义看成是主观性的,代表了通过对共同目的的协议而一起约定的一个民族的良好意愿和意图,这构成了政治正义的一种形式。在此点上,他更属于维多利亚和真蒂利这一系。但是他怀疑能否辨明战争中真正或“普遍”的正义,这方面他是特别倾向于奥古斯丁的观点,因为区分真正的和暂时的正义是奥古斯丁很关心的问题。这让兰姆塞对开战正义关注不多,而几乎将注意力全部放在战时正义上。他的思想也标示出对古典正义战争理论另一重要特色的回归,因为他承认有时侵略战(或攻击战)可能是正义的,或者至少顽固坚持侵略战和自卫战的区分是不切实际的。最后,他实质上将现代的正义战争等同为反击战(也就是说,打击目标只是军事力量和军事基地),它们都是对抗打击社会财富或摧毁城市行为的战争。不过,尽管他觉得不伤及平民十分重要,但他并不认为因此就禁止使用核武器或毁坏敌人用作避难所的房屋……

同样,约翰逊也几乎专门关注战争行为。他说他关心的和正义战争学说里的战时正义问题有关,是西方历史中对恰当限制武

^① 见他的 *War and Christian Conscience: How Shall Modern War be Conducted Justly?* (《战争和基督教良知:现代战争怎么正义地进行?》), Durham, NC.: Duke University Press, 1961; 并参见他的 *The Just War* (《正义战争》)。

力的广泛文化舆论的演变。^①他看出其中的难点在于怎么限制战争的暴力。就像他说的,某些价值是非常重要的,为了保护它们有时需要付诸战争,“有时必须用武力来对抗邪恶,否则邪恶就要取胜”^②。他认为正义战争学说和当代状况非常有关系,并审视了战时正义标准对核威慑以及诸如马尔维纳斯群岛战争、以色列入侵黎巴嫩此类常规冲突的适用性。他还声称包含在正义战争学说里的概念代表了“确实向我们文化中的人开启的、思考道德和战争的唯一方法”^③。虽然他认为存在于超级强权间的全面核战会损伤正义战争相称原则这个概念的界限,但他相信在国际形势中有足够的控制,不太会让这样的结果发生。^④不用说,他赞同加强常规力量、发展军备,来有效地减少伤害平民的危险。“在这个方面,”他说,“核威慑力量的继续存在和增强,不仅在政治和军事上不那么罪恶,在道德上也是如此。这包括核威慑之并不太大规模摧毁手段的进一步发展和有效防卫手段与作战能力的预备。”^⑤

VII

对正义战争理论来说,这点非常重要。因为战争不管多么正义,人们不能不怀疑发动全面核战也可以算作正义。如果不可以,那么在核战时代,正义战争理论还仍然重要吗?

布莱恩和约翰逊一样,认为正义战争理论在核战时代也是重要的,因为有限核战无须必然走向全面核战。但更深的问题是,不管是常规战还是核战,使开战成为正义的那些条件,是否也能使战

① Johnson(约翰逊), *Can Modern War be Just?* (《现代战争可能正义吗?》), p. 3.

② 同上, pp. 31, 94.

③ 同上, p. 29.

④ 同上, p. 186.

⑤ 同上, p. 104.

争行为中违背道德约束的东西成为正义？也就是说，在开战正义和战时正义彼此冲突的情形下，开战正义能否凌驾战时正义？瓦尔泽为之辩护，坚持说在以下形势中可以，他追随丘吉尔的说法，称之为“极度紧急时刻”(supreme emergencies)，比如二战中纳粹所代表的威胁。如果这是正确的，那至少可以为以下情况开辟道路，即去证明核战中违背道德行为之正当。正义战争理论展示了对核武器时代战争的容许，以上所述对显示这一点很关键，因为它实质上肯定……没有人可以发动任何类型的现代战争而不杀戮无辜生命，更不用说核战争了。

瓦尔泽声称有“极度紧急时刻”，布莱恩也采纳了这个观点，将之作为替代正义战争理论的一个说法。不过，他认为这两个里面正义战争理论更为正当。^①然而，我相信可以显示出，在布莱恩描绘的“极度紧急时刻”的道德伦理和他所设想的正义战争理论之间，并没有什么重要的区别。这需要更仔细地研究一下瓦尔泽的理论。

瓦尔泽比其他现代思想家更关注开战正义问题，但他同样假定战争是正义的。虽然他有时似乎认为侵略只是赞成武力抵抗的前提，但他通常肯定侵略行为足够证明求助战争的正义。比如，他说“侵略行为只有一个共同点，它们证明有力抵抗是正当的”；他还说“侵略是单一的无差别的罪行，因为无论以什么形式，它都挑战了值得为之献出生命的权利”。^②不过，他又毫不含糊地如此陈述：只有对权利的保卫才能证明战争的正当。

他对侵略的分析着眼于法律学家的范式。他将国际秩序类同

^① 见他的“The Future of Nuclear Debate”(核争论的未来)，见 O' Brein(布莱恩) and Langan(拉根)ed., *The Nuclear Dilemma and The Just War Tradition*(《核困境和正义战争传统》)，pp.223—248。

^② *Just and Unjust Wars*, pp.52—53.

于国内秩序,除了有一点国际秩序“和国内社会不同,它每一场冲突都威胁着作为整体的架构的崩溃。侵略直接挑战了整体架构,比国内罪行更为危险,因为没有警察”^①。因为侵略的严重性侵害了国际秩序,所以,对那些权利的违背一定要能证明正当;如果国际社会的成员仅仅想“牵制侵略或快速结束侵略”,他们都还做得不够。

瓦尔泽分析侵略理论由六点组成:(1)存在着“由独立国家组成的国际社会”;(2)这社会有一个建立在个体成员权利上的法律,最重要的是领土完整和政治主权;(3)“针对另一国家的领土完整和主权独立,任何使用武力或用武力进行即刻威胁的行为都构成侵略,这是犯罪行为”;(4)侵略证明受害者为自卫而进行的战争是正当的,也证明了受害者和社会任何其他成员通过“法律的实施”而进行的战争是正当的;(5)“只有侵略才能证明战争正当”;(6)“一旦侵略国家被军事击退,就能惩罚它”。^②

然后,瓦尔泽修正了对国内社会和国际社会不相类同这个问题的思考。我只需要指出其中一点,它与我们前面的讨论直接有关。他修正的是第三点,把某些没有使用武力,甚至没有发动战争直接意图的行为看成是侵略。是这一点让瓦尔泽承认侵略战3的概念。他发现,1967的阿以战争证明了他的修正是正确的。虽然是以色列先发动攻击,但当时的形势证明了这攻击是正当的,因为埃及威胁了以色列的安全。这让他有力相信以色列是侵略的受害者。

虽然瓦尔泽对侵略的强调有着现代色彩,对“只有侵略才能证明开战正义”的坚持也将他放置在一战后发展起来的法律学家传统中,但在某些方面,瓦尔泽的立场确实更接近于那些传统正义战

① *Just and Unjust Wars*, p.59.

② 同上, pp.61—62。

争理论家。瓦尔泽强调,只有为了维护权利不遭侵犯而开战才是正义的,而且他扩展了侵略这个概念,让他能论证开战的正义,奥古斯丁也是这么做的。在这些方面,他是穿着现代外衣来重述基本上是传统的理论。但就像我要指出的,在另外一些方面,特别是他谈到的“极度紧急时刻”,和政治现实主义很相像。

瓦尔泽探究了开战正义和战时正义之间的关系,于此提出了“极度紧急时刻”。他觉得这两个领域内的正义有时可能是冲突的。当发生冲突的情况时,在某些情势下,因为要促进开战的正当理由,可能会违背指导战时行为的原则。因此,瓦尔泽认为,纳粹是一种威胁,可以做任何事来打败它^①,包括侵犯无辜者的权利。但他没有说这么做是正当的。相反,他说虽然权利遭到侵犯,但被侵犯的权利依然有效。^② 必须指出,约翰逊觉得这个问题非常重要,他说:“当代正义战争的困境不在于这个时代战争问题本身,而在于怎么避免迈可尔·瓦尔泽称为‘极度紧急时刻’的状况。”^③

瓦尔泽最后关心的一个问题既重要又让人费解。可以用两种方式解读。根据第一种解读方式,为了正当理由,也就是说,在极度紧急时刻,有时必须不顾个人权利,虽然个人权利仍然无须争论就能要求得到某些待遇,只有在这层意思上,权利仍然“有效”。根据第二种解读方式,权利一直完全有效,对它们的侵犯是错误的,即便“极度紧急时刻”能在道德上证明这么做是正确的。不过,这样好像将一些行为同时看成是错误和正确的,前后不一致。我觉得瓦尔泽倾向于第一种解释。无论如何,在瓦尔泽对潜在于他立场中的道德理论进行为数不多的评论时,第一种解释与之相一致。

① *Just and Unjust Wars*, pp. 248—249.

② 同上, p. 231.

③ *Can Modern War be Just?*, p. 185.

这个理论是有关人权道德的理论,功用考虑是第二位的。^①但当它来论证侵犯无辜者权利的正当时——这显然指的是杀害他们^②——形势颠倒过来了。在让人着急的意义极不明确的章节里,瓦尔泽首先说,无辜者的权利“不能完全不顾,也不能以功利的方式来使之平衡,违反了那个或那个理想结果”,然后他又说:

然而,因为那些战士和政治家——不能总是称他们为邪恶的——十分经常地发生违反规则、侵害人权的情况,所以我们不得不假设这并不是毫无意义的。无论如何,我们都太了解这一点了。我们知道战争中有时情况有多危急,胜利有多关键……共同体的存在也许会处于危急时刻,那么在判断战争的过程中我们怎么能不考虑可能的结果?在这一点上,如果没有其他办法,那么必须取消对功利考虑的抵制。^③

因为似乎不能在集体安全和个人权利之两难处境中进行选择,瓦尔泽又补充说:“即便我们想要取消它(对功利考虑的抵制),我们也不能忘记,为了胜利而侵犯的那些权利是真正的权利,它们牢牢地建立在不能变更的原则基础上。”^④

这样,在最后的分析中,瓦尔泽又似乎说功利考虑有时践踏了人权。但是,不管正义与否,上述章节里呼吁的是“共同体”的存活,我们假设共同体指的是国家或政体;这意味着国家的生存(或更基本地说,是国家中心主义)是决定的标准。不过,瓦尔泽不是一直这么说,有时他说的是反抗“巨大的邪恶”以及诸如此类的东

① *Just and Unjust Wars*, p. xvi.

② 同上, pp. 259—260。

③ 同上, p. 228。

④ 同上。

西。但我要再三指出,国家的存活和康乐才是他的最终诉求,这就是国家在正义战争理论的伪装下开始露面的原因。国家的幸存变成了最终目的(对支持这个目的的道德没有明确的正当证明),而且,为了达到这个目的,应该愿意做任何事情。

布莱恩认为,瓦尔泽的观点尽管和一战中德国的“战争必然”学说(Kriegsraison,基本上,这是一条有关军事必要[military necessity]的绝对原则)相似,但在以下一点上有所不同:瓦尔泽认为,只有在紧急状况持续的时候,因极度紧急时刻而允许的手段才是正义的。^①当它们不再必需时,应该立刻再次遵守战争行为中的道德约束。布莱恩说,二战中的盟军在轰炸城市的时候,没有认识到这个限制;因此,尽管他们政策的正义性看似更合理,也因而在这点上和一战德国的“战术”学说支持者不同,但“在倾向于使用例外的、道德上不允许的手段方面,他们跟德国人没什么不同。这些手段超过了即便是名副其实的必要性可以证明是正义的那个界限”^②。

不管一战中的德国人和二战中的盟军确实做了些什么,从来没有这样一种“军事必要”的说法认可超越军事必需的杀戮和毁坏。因为不能超越,所以,如果要这么做,“军事必要”提供不了任何授权。在极度紧急的形势下,恰是因为它们是军事必需,才称为例外手段;没有任何东西能支持瓦尔泽观点中对侵犯无辜者权利的辩护,虽然他认为这不仅是保存共同体,也是和“巨大的邪恶”斗争的唯一办法。形势改变后,这些手段再也不能被认为是正义的。但这是因为它们不再必需了。相似的,在一种情形下的军事必要在其他情形下就不是必需了。这样,它们建立在军事必要基础上的正义就终止了。所以,不管为了什么目的而战,也不管诉诸战争

^① “The Future of Nuclear Debate”, 见 O’Brein and Langan ed., *The Nuclear Dilemma and The Just War Tradition*, pp. 235.

^② 同上, p. 233。

是怎么正义,瓦尔泽有关极度紧急的规定将同样的手段都视为正当,因为它们是军事必要。为此,如果瓦尔泽认为保存国家使诉诸战争及诉诸本身成为正义,那么,在战争中,就极度紧急状况要求的超常手段而言,他的立场和政治现实主义就无法区别。

布莱恩指出,一战中德国提出的“战争必然”学说认为,“德国拥有更高的价值,所以有权在自我保存和自我发展方面比其他国家享有更大的自由”^①,对这种观点,布莱恩漠然置之,他说:“如果德国的生存和根本价值处于危险关头,那么它有权声称自己处于极度紧急状况,但它的这份权利并不比其他国家更多。”这是个重要的看法。它反映出以下事实:如果一个原则要声称自己是道德的,那么它应该能平等地扩及所有国家,而且,所有国家在相同的情境下都能平等地使用这个原则。但是有人愿意承认纳粹德国也有这样的权利吗?甚至几乎都没有人考虑过纳粹为他们的政策所证明的正当。就像布莱恩说的:“我认为没必要去讨论二战中第三帝国行为的正当性。”^②

但是《我的奋斗》(*Mein Kampf*)将德意志民族描绘成面临的正是威胁自己生存和价值的那种危险,瓦尔泽认为这种威胁证明了极度紧急状况的正当,正义战争理论家也几乎普遍认为它构成了开战正当理由的一部分。希特勒认为,德意志民族受到马克思主义—犹太主义恶魔阴谋的威胁,这阴谋逐渐侵蚀德国民族的生命,毒害它的血液,将它从文化成就的优越领地上拽下来。因为这个原因,国家需要强硬手段。这导致了1935年《纽伦堡法》(*Nuremberg Law*)的产生,对犹太人和共产党(以及出于其他原因认为不受欢迎的人)的迫害增加了,最终引发了对两者的灭绝行动和战争的爆

① “The Future of Nuclear Debate”,见 O’Brein and Langan ed., *The Nuclear Dilemma and The Just War Tradition*, p.231。

② 同上。

发。相比非犹太人,更多的犹太人被屠杀,但这个情况不能模糊以下事实:在希特勒心中,犹太人和共产党人同样危险。虽然他这么看是错误的,但这跟本文无关。一个人必然是根据自己的信念来行事的。人们只能运用对他们来说相关的原则。这就给错误留了余地。所以,如果有正当理由开战,而不管正义战争需要什么原则,在实践中,就意味着当国家相信它有正当理由时,它就会发动战争。同样的,因为处于紧急关头,所以必要时可以杀害无辜,如果这被证明为正当,那么就是说,事实上,当国家相信它面临着这样的紧急状况时,可以求助于这样的手段。在瓦尔泽和那些正义战争理论家的解释中,一直是主张诉诸战争的国家在判断是否正义在它这边,或它是否处于紧急关头。没有任何校准机构可以发现错误。(对于这点,奥古斯丁比当代理论家的感觉更对,因为他承认永远不能知道真正的正义是否存在。)也很少有人去证明希特勒并不真正相信那些事情。证据表明他是相信的。否则就是低估了他提出的危险的严重性以及他告诉追随者的那份信念的坚定性。无论如何,一个人可以在相信卑鄙事情的同时,坚信自己同样严酷的手段是正当的,因为是为了国家或一个特别民族的生存。如果声称处于紧急关头,或呼吁有军事行动的必要性,是保证道德的初步证据的话,那么所有国家或民族都可以平等地使用它。

在这些问题上,瓦尔泽和布莱恩是否十分不同,以至于他们保证说自己的分析代表了研究战争道德的不同方法?我不这么认为。他们的解释或许恰恰是证明同类行为的正当,而且是在相同的情境下。其中,只有在某些细节方面原理不同。

瓦尔泽主张,在极度紧急情况下可以不顾无辜人民的权利。而布莱恩则反复说,二战期间在韩国和越南,盟军和美国违背了相称原则和区别对待原则,但这并没有妨碍它们是正义的。和瓦尔

泽不同,布莱恩清楚表明侵犯人权是错误的。^①只不过,它们被压倒一切的正当理由给抵消了,美国正是为了这个正当理由而战的。但说一场战争是全面正义的,尽管它违背了战时正义标准,和以下说法没什么不同:战争是正义的,尽管紧急状况使违背标准成为正当。这就像是说,在一种情况下,无辜者的人权受到了侵犯,而在另一种情况下,它们被“罔顾”。压倒一切的正当理由和极度紧急状况变成事实上是一回事。瓦尔泽和布莱恩都认为战争是对侵略的正当反应,他们也认为这种反应也许会使违背战争行为的道德限制成为必要(布莱恩走得更远,他认为即便这种违背不一定必要,战争仍然是正义的)。这就是说,两个人都相信在开战正义和战时正义之间存在着冲突,当冲突发生时,开战正义可以罔顾战时正义。

如果我们现在回到文章开始时讨论的第二个异议上,关注一下核战争时代正义战争理论的相关性,那么我们可以发现,就此而言,布莱恩无疑是正确的:为了回应那个异议,他说,对核武器的有限使用不会必然地上升为全面核战。但没有人可以肯定这点。如果那就是正义战争理论和核武器时代相关这个意思,那么就可以承认这一点,与第二个异议也取得了一致。

但是对那个异议的另一种回答更说明问题。这就是说,即便布莱恩和其他人对将有限核战控制在一定限度内这种可能性的判断是错误的,凭正义战争标准本身,也可以说全面战争是非正义的。事实是,某种类型的战争变成是非正义的,这并不是显示出正义战争理论对它来说不适用;那只是显示出正义战争理论运用于战争类型时,产生了一个特定的结果。^②正义战争理论显示出它的标准不再适用于侵略战,所以,如果问题是“是否在这个意义上核

① 见他的 *The Conduct of a Just and Limited War* (《正义有限战的行为》), 第四、第五章。

② 菲利普在《战争和正义》中很好地论述了这一点。

武器时代让正义战争理论过时了”，答案是“否”。根据正义战争标准，是否一些核战、所有核战还是没有什么核战是正义的不是实质性问题。在它的鼓吹者意图的意义上，那些评价可以显示出正义战争理论和核战争的相关性。

前面的讨论暗示出第三种对正义战争学说的更为严厉的对。我们看到，在调和开战正义和战时正义的过程中，就以下这方面而言存在着严重的问题：即，正当理由是否有时证明了战争行为中违反道德限制的正当，或至少是为之作了辩解？一个更根本的问题是，即便根据开战正义和战时正义标准，一场战争是正义的，它仍然不可避免地包含对道德约束的违背；是否在战争的本质中就有些东西让战争是错误的，正义战争理论没有直面这个问题。正义战争理论说，如果碰到某种情形，可以允许发动战争；它还进一步说，如果碰到某些其他情形，战争行为是道德的。正义战争理论没有询问，是不是有些不可避免要做的事情是不能在道德上证明正当的——即便上面所有这些情形都被碰到了？如果有，那么在一个更为严重的方面，而不是上面两种异议所说的任何一方面，正义战争理论是有缺陷的。

我认为它有缺陷，这就是我要探讨的地方……但是问题很复杂，需要审视一下开战正义和战时正义之间的关系。

VIII

再说一遍，如果战争被描绘为开战正义，那就能被证明为正当：这意味着它符合构成开战正义的条件。这个结论包含着开战的正当理由，但不局限于此。就像我们所知道的，传统上，要开战还必须将开战权威和正当意图合法化，这需要加上其他多种多样不同的条件，比如战争是最后不得已的手段，它有成功的可能，武力使用有一定控制，作为结果的善和恶符合相称原则。

然而,一场证明为正当的战争,不一定是正义战争。要完全是正义战争,必须同时保证开战正义和战时正义。如果在最初参战的时候是非正义的,那么这场战争显然不可能是正义的;同样,如果它使用让人无法防卫的手段,那么不管有多么正当的开战理由和意图,它也不可能是正义的。^① 即便那些像瓦尔泽这样的人也肯定这一点,虽然他们认为有时可以使用让人无法防卫的手段。尽管早期的正义战争理论家对这个问题不够关注,但是,一定存在着指导战争行为的准则和原则,也一定有指导决定参战的准则和原则。

请注意,在此我关注的是在战争行为中,什么可以在道德上而不是在法律上证明正当。其中存在着某些原则,比如说我们知道的战争法,这是被战争各方都普遍接受的指导战争行为的法律。这些法律是国际法的一部分。只要士兵个人遵守这些原则,那么,不管他们是不是为了正当理由而战,不能认为他们要为参战行为负责。然而,这还不是我现在关心的问题。我关心的是凭什么来证明战争行为在道德上的正当,不管这些行为是不是和法律允许的东西相一致。就像格劳秀斯承认的^②,归根到底,法律上容忍的许多事情并不能在道德上证明正当。

18世纪,威廉·佩利(William Paley)在《道德和政治哲学原理》(*Principles of Moral and Political Philosophy*)一书中提出指导战争的原则,他写道:“如果战争的原因和目的是正义的,那么所有对这个目的来说是必要的手段也是正义的。”^③在他之前,苏亚雷斯(Suárez)写得更为简洁明了:“如果目的被允许,达到目的的必要手段也被

① 有关开战正义和战时正义的关系问题,请参见梅尔泽, *Concepts of Just War* (《正义战争概念》),第二章。

② *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*, 第三册第十章。

③ *Principles of Moral and Political Philosophy*, London: J. Faulder, 1814, 2:245.

允许。”^①除了他们倾向于将之只应用于正义战争，苏亚雷斯还清楚地加上一句“禁止杀害无辜”外，这些原则和军事必要原则非常相似。他们说，如果已证明开战正义，那么为了胜利的必需，做什么都是正义的。在正义战争过程中保持节制，也就是说克制不要做那些为了达到目的而必须做的事情，这种推理是非常荒诞的，其荒诞程度跟后者一样：克劳塞维茨(Clausewitz)认为在任何战争进行过程中都应该那样。

让我们将可以做任何必要的事来进行正义战争这个原则称为正义必要原则。尽管这个原则只是偶尔被表述出来，但肯定有很多拥趸。我们常常可以听到这种说法：把人送上战场去送死是错误的，除非他愿意去战斗去获胜。如果把只运用于正义战争的条件加到这上面(常常可以看到这样的意图)，就产生了正义必要原则。

那么，根据这个观点，能证明开战正义的东西都能证明为了获胜(或达到目的，如果没能胜利的话)而必要的手段的正当。在战争行为之上没有什么独立的道德约束。这可以称作是开战正义和战时正义之间关系的一个内在论观点，它的意思是战时正义的判断标准早已经包含在开战正义的判断标准之中了。

但是，外在论观点与此不同，它认为判断战时正义有独立的标准。这个独立指独立于开战正义。在这个观点里，不管诉诸战争的正义是什么，战争行为还是有界限。其中最显著的是怎么对待

^① *Selections for the Three Works of Francisco Suárez* (《三部作品选》)，特别是 *On the Three Theological Virtues: On Charity* (《论三种神学德行：论慈善》)，驳斥 13：论战争，第七部分，p. 840，见 *The Classical of International Law*；另见格劳秀斯，*De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*，p. 599。在一个更为近期的说法里，塔克(Robert W. Tucker)说“战争伦理能证明几乎任何武器的使用之正当，也能证明用任何办法来实现正义战争之目标和目的的正当”(*The Just War: A Study in Contemporary American Doctrine*，p. 75)。瓦尔泽在回应对他有关“战争平等”观点的批评时，说的也是这个原则(见 *Just and Unjust Wars*，p. 230)。

无辜者,像兰姆塞、菲利普和伊莉莎白·安丝康姆(Anscombe)这样的思想家就认为绝对禁止有意杀害无辜平民。^①

在战时正义理论中,内在论观点和外在论观点之间的关系问题是非常重要的,因为不管从军事必要原则中得出什么令人不快的后果,它也可以从正义战争中正义必要原则中得出。这个原则所合法化的行为,另一个原则也能将之合法化。

很容易想像,战胜另一种形式的正义战争(假设有这样的正义战争的话)的唯一方法,是通过恐怖轰炸行为来挫败城市人民的士气。这实际上是二战期间集中轰炸德国城市所依据的基本原理,那时认为轰炸是必要的,而且只是为了加快而不是获得胜利。但是,如果二战是盟军那方的正义战争,而且,如果如此轰炸对胜利来说已然是必要的,那么,正如军事必要或极度紧急状况,正义必要应该已经指示过这一点。更进一步说,如果伊莱休·鲁特(Elihu Root)是对的,坚持军事必要将意味着国际法的终结,那么,坚持正义必要也会导致同样的结局;或至少有一种强烈倾向要走向那个结局(和军事必要不同,正义必要只有靠正义那方来实现,因此也能合理地认为它的坏后果要少于军事必要的情况)。情势可以让军事必要与国际法陷入冲突。这和战争的正义性无关,而且在正义战争(指正义作战的一方)和非正义战争中都很容易发生这样的情况。

将战争中对胜利的追求合法化,需要显示出达到目的的必要手段是正义的。允许开战并不能保证必要手段的正义。也许有可能一直到战争进一步发展,或甚至快到结局,都还完全不知道这些手段是什么。然而根据正义战争理论中的常规思维,可以在开战

^① 见 Anscombe, "War and Murder" (战争和谋杀), 载 Richard Wasserstrom ed., *War and Morality* (《战争和道德》), pp. 42—53; Phillips, *War and Justice*, 第二章; Ramsey, *The Just War*, 特别是第七章。

之前知道这么做是否是正义的。如果前面说的是对的,那么开战正义的标准本身不能决定战时正义的标准。

这意味着必须抛弃内在论立场和正义必要原则。不是结果来证明手段正当,而是手段(和其他事情一起)证明结果正当。^①

这有着更为深远的意味。内在论和外在论都认为战争可能是正义的;它们只是对战时正义的标准见解不同。但是,如果不允许使用那些赢得战争所必需的手段,这意味着在那场战争中也许不能正义地追求胜利,那么,不管战争的目标是什么,不允许发动战争所必需的手段就意味着不能正义地发动战争。发动战争需要证明这么做的手段是正当的,正如同赢得战争需要证明达到目的的手段是正当的一样。^②

那么,要证明发动战争的正义,就是要首先建立开战正义。这需要显示出发动战争所需做的事情应该被证明为正当。如果战争被证明正当,那么发动这场战争的必要手段也真正是正当的——但这不是因为战争的正义将它们合法化,评估战争正义独立于评估那些手段正义。那些手段应该会被证明正当,因为要证明开战正当,需要先建立起这样的观念:那些手段是被允许的。我再次声明,不是目的证明手段正当,而是对手段的容许(包括杀戮和毁坏,

① 只有在用必要的手段行事,以及构成任事的任何辅助行为都为正当时,才能证明行事的正当。除非接上水管,打开水龙头,否则我不能证明自己是给花园浇水;又或者,除非我在除草,否则我不能证明我在刈割草坪。不是证明行为正当是一回事,证明手段正当又是另一回事。首先需要被证明正当的是那些手段;要证明行为正当是要证明手段正当。目的不能证明手段正当这句话是对的。

② 为了简洁一些,我在此说的似乎是为了发动战争所必须做的事构成了发动战争的手段。实际上,那些行为是开战的组成部分。在此有两个相关但可以区别的关系。一是目的和手段的关系。这显示出内在论观点是错误的。它包括显示出:获得战争胜利的手段必须凭自身的资格证明正当;允许这些手段并不自动地得出以下事实:战争的发动也是正义的。另一个是部分和整体的关系;这对当下证明开战正义的讨论来说很关键,它指出,要证明开战正义,就要证明构成开战的所有行为的正义。

它们是战争本质的一部分)和开战正义所需要满足的其他条件一起,证明了目的正当。

问题关键是杀戮和毁坏是战争固有的东西,除非它们能被证明为正当,否则战争不可能是正当。正是由于自己的本质,战争是错误的。

在此可以得出两个结论。第一,开战正义和战时正义之间的可能冲突比它初显的更为复杂。在内论观点看来,它们不可能有冲突,因为前者的标准构成了后者的标准。根据正义必要原则,满足开战正义的条件(正当理由、正义意图,等等)也使战时正义的条件得到满足——至少,只要参战的人为了达到目标只做该做的事,而不干无理的暴行就行。但是在外论观点看来,两者会有冲突,只要假设(大部分正义战争学说是这么做的)有可能独立地证明开战正当,不考虑对战争行为的限制。这样就可能会采取非正义的手段来达到正义的目的。但是,有一个非常有说服力的理由可以抛弃后者的假设。人们不只是为战争而战争。参战是有特别理由的,是为了达到特定的目的或目标。恰是开战这个行为以目的作为前提,正如为了达到目的而选择的特定手段也是以之为前提一样。这意味着要证明开战的正当,需要从一开始就证明所选手段的正当。在这里没有两套互不相干的行为:发动战争和实施被选择的手段。发动战争就是实施被选择的手段。运用开战正义标准证明正当的行为和战争行为是不可分割的。不是开战正义和战时正义不能有冲突,就像我所说的,是也许永远不能准确地提前知道,成功进行战争需要什么手段。当事态进一步发展,想要获得战争胜利也许需要诉诸道德上不允许的战略,而战争爆发初时并不能预见这些战略。所以,如果不能证明计划在战争中使用的手段的正当,永远也不能证明开战的正当。

另一方面,根本没有这样的假定,符合战时正义条件的战争会

符合开战正义的条件,就像通常想像的那样。在此我说的是构成战争规则的惯常条件(有关不伤及无辜,战犯处理等)。战争不是游戏。遵守规则并不能辩明无罪,如果一开始就不应该投入战争的话。即便那些条件是符合道德的,比如相称原则和区别对待原则,它们也并不能保证开战的正义。但是,如果战争包含了所有如何对待人民这些和道德相关的考虑,情况会有所不同。因为如果那些条件都符合,战争很难不是正义的,因为在战争过程中所做的一切事情都被允许。如果说正义地投入战斗,但其行为仍然是错误的,这是毫无意义的。所以,如果这么来理解战时正义(正义战争理论家不是这么认为),满足它标准的条件将事实上保证开战正义的那些条件。

那么,相关的问题就是,在战争过程中所做的所有事情能否在道德上被证明正当(我的意思是和战争本质相关的所有事情;显然可以做许多不必要的野蛮事情,这些事情对战争目的来说不是必需的,在道德上也是禁止的)?这就是为什么我说,除了证明指导战争的手段的正当能部分地证明开战的正当之外,还必须证明构成战争发动的其他行为的正当,不管这战争是通过什么手段发动的。战争的本质就是由暴力、故意地系统地导致死亡和毁坏所组成。不管使用的手段是核炸弹还是弓箭,都是如此。还有常常会干的心理暴力行为……所以,假设确实知道自己在致力于做这些事情来发动战争,那么要完全证明开战正当,也需要证明这些行为是正当的。要证明对战争目标的追逐是正当的——不管目标是什么,又通过什么手段(因此必需一个同时满足开战正义和战时正义的条件),一个必要条件是,要首先证明投入这样的杀戮和暴力行为是正当的。

由此,第二个相关的结论是,这意味着从早期到当代的正义战争理论家想要证明战争正当的许多尝试都不够充分。因为它们不

符合这个必要条件。

如果是根据道德而不是法律来评价战争行为,那么讨论战时正义主要是要讨论:可以杀害谁,可以导致什么程度的毁坏;而根本不是讨论他们想要规范的行为是不是发生。那是开战正义所要探讨的范围。但是对开战正义的讨论则主要需要证明,适当的错误发生了,也就是说,它有着正当理由,也符合其他条件(比如合法权力、正义意图、成功可能等)——如果预先认定杀戮和暴力是对错误行为的正当反应,那么虽然杀戮和暴力不被接受,但也是适当的。这似乎是说,唯一的问题在于什么样的暴力能被接受,唯一的关键在于当它被接受时怎么详细说明它。——这就根本没有承认以下事实:要人民接受已发生的错误行为,并不足以让人民接受对之应该有的反应,反应是独立的行为,需要凭自身的资格被证明正当。简言之,许多正义战争理论家是这么做的,好像他们认定在同时证明战争必要手段和构成开战的行为的正当之前,可以独立地证明开战正当。^①

如果这是对的,它意味着对开战正义的关注一定要从只关心通常认为能证明战争正当的进攻和附属条件,转移到思考在发动战争时所做事情的本质是什么;它不是从以下假设开始,就像战时正义之传统解释显示的那样:战争被证明正当,只要人道地发动就行;而是从下面行为开始:保持开放的心灵,思考它是否在最开始就被证明为正当。除非能证明发动战争所必要的行为是正当的,否则不能证明战争行为以及对战争目标的追求是正当的;而且,如果不能证明前者的正当,就不能开战。

^① 我应该说,不是所有的正义战争理论家都如此。在古典理论家中,格劳秀斯以此著名:他以某种精确试图详细说明夺走个人生命的前提条件。见 *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*,第十三册第十一章。他和奥古斯丁,还有其他人,认为反驳《新约》解释很重要,因为这些解释似乎阻碍了证明战争暴力正当的道路。

所以,只有证明了发动战争所要做的事情的正义(我的意思是能证明作为战争本质一部分的暴力、杀戮和毁坏的正义),后两者才能得到证明:战争行为的正义(战时正义)和诉诸战争的正义(开战正义)。^①这进一步揭示出,尽管在正义战争学说中有许多历史和当代问题非常有趣和重要——比如什么构成了开战的正当理由、什么构成了侵略、能不能证明核战争正当等——但让人满意的对它们的解答本身不能证明诉诸战争的正当。简言之,正义战争理论——不管是历史形式还是当代形式——不能公正处理在论证战争的正当中所必须面对的道德这个中心问题。

^① 美国天主教主教显示出对这一点的认识。他们承认反对战争的前提,并问:“在正义的杀戮中包含着权利和价值吗?不管使用什么手段,战争从定义上就包含着暴力、毁坏、痛苦和死亡。”(*The Challenge of Peace: Promise and Our Response*, p. 29)

战争的现代性： 现代化理论和暴力问题

菲利浦·劳伦斯

严蓓雯 译

战争和暴力是现代性的一部分，而不只是现代性的前历史。在这篇文章中，我将探索现代历史中的战争因素和知识分子对这一因素的解释，讨论就理解我们时代社会发展而言现代化理论的合适性。战争以外的话题主导了时下对现代化理论的探讨，现代化理论是研究社会变革的宏观社会学理论中最暧昧也最有影响力的一个项目。一方面，一直被认为是“确实存在的社会主义”的崩溃，至少是暂时地促进了现代化理论，而且导致了对苏联和受苏联控制的发展道路的新解释。这种解释将苏联模式看成是不成功的，或虚假的现代化，需要进行能够也将会战胜文明迟滞的彻底的现代化。另一方面，成功的现代化过程所导致的生态反应也表明，我们需要重新思考一下我们对经济增长和正在进行的功能分化的态度。在他们深有影响也备受争议的判断分析和引致超越“风险社会”的“反省性现代化”（或自反性现代化、再现代化[reflexive modernization]）计划中，尤尔里奇·贝克和安东尼·吉登斯都探讨了这一点。在这些情形中，对现代化理论的新自信和强化了了的生态问题意识经常彼此冲突，所以，两方观点的支持者都将阵营划分得很清

楚——比如说,在1990年的法兰克福议会和德国社会联盟中就是如此。因此,对现代性中的“战争”这个话题的探讨,也许能向我们显示走出这种争论僵局的办法。如果我们认真考虑一下战争因素,那么,就不会得出在各种版本的现代化理论中所经常包含的、对现代性的一个田园牧歌式的或绝对积极的观点。但这并不是说,从这个角度来看,前现代社会显得是个合意的替代品。社会和国家在什么程度上能变得和平,这个问题迫使我们回到现代化之可能的积极意义。从这点来看,我们能说,反省性现代化理论对传统的现代化理论作出了太多的让步。这是因为当工业经济对我们生活环境的破坏变得明显时,它只从历史角度批评传统现代化理论过时了,也不充分。换句话说,它没能质疑传统现代化理论本身的中心设想。在我看来,不仅是战争和暴力话题,而且像民族主义、宗教和世俗主义,或性别角色发展这样的题目,都能作为我们重新思考和评估现代化理论的起点。这么一种重新评估并不必然地产生现代化理论的一个完备的替换方案,但通过将之放入一个更为均衡的角度考察的方法,至少可以开始一个寻找另类理论的过程。

在过去几十年里,现代化理论经历了巨大的起起落落。从完全意义上来说,现代化理论是从二战后发展起来的。最初,它看上去似乎能为研究社会变革的社会学理论和政治理论提供一个范例,因为它至少能同时解决四个问题。(1)它似乎为欧洲西北地区和北美地区在现代早期出现的资本主义经济和民主政策提供了一个历史的解释。(2)这个历史解释似乎能总结经济增长和世界其他地区的民主状况,因此为积极的发展政策提供了方针。(3)它能勾勒现代社会之经济、政治和文化层面之间的内在关系,而不受困于经济基础和上层建筑这个公式。(4)这个理论似乎整合了所有有价值的洞见,并将它们从抽象理论的层面转变成大范围的实验

研究项目。这些洞见是经典的社会学著作(写于1890—1920年)留下的遗产。然而,经过了20世纪50—60年代霸权阶段,这个无疑是硕果累累的理论范式被多种多样的观点所攻击。理论建构的概念手段和暗含的合乎规范的假设,以及实际上这个范式内在包含的所有世界观,都遭到了尖锐的批评,怀疑它太过理想主义。因此,现代化理论的这个范例不仅失去了在国际社会科学中的霸权,也彻底处于守势,作为其结果,它的生产力受到了损害。那句轻蔑的诘告“愿灵魂安眠”,是伊曼纽尔·沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)在1979年宣布的,当时他处于有利地位,因为他称自己的“世界体系理论”(world systems theory)比现代化理论更为优越,但说完这话仅仅十年后,苏联模式的社会主义便轰然崩溃,东亚经济则通过“exhumer”崛起。“exhumer”这个说法重新恢复了直到最近才托付给永久和平的方法,并让之重有活力。不过,在我眼中,真正的替代方案并不在宣布现代化理论的死亡和奇迹般的复兴上。用积极的话来说,现代化理论只是还没死透,也就是说,因为它退居守势,所以,现代化理论和分化论的专家对之作出了某些修正和增补,总之,抵消了20世纪60年代工作的简单延续。用消极的话来说,对取代资本主义发展道路的马克思主义替换方案的驳斥,并不足以掩盖现代化理论的内在缺陷。仍然存在着对机能主义理论关键部分的理论上的强烈疑问。机能主义理论也就是分化论,在它的背景上,形成了现代化理论。围绕着“分化”这个概念的巨大不确定性,它的逻辑地位,它的诱因、效果,它的作用物及区分的时机,这一切都可以来判断新方法是否正当,而不是仅仅将自己无忧无虑的头脑安置在假定是可行的传统中。如果社会科学领域里的现代化理论论争只是政治信念之冲突的话,那么,它里面就没什么意思。

首先,现代化理论或多或少地含蓄假设了现代性是和平的。

对现代社会的最基本定义就是,它从暴力斗争转变到了以和平方式处理社会内部冲突。但是,不仅是国家之间通过非暴力政治手段对主要矛盾进行和平解决被认为是现代的;个体罪行也被认为是从自发的暴力行为变成了情绪控制的形式,比如说,那些和财富相关的罪行。诺伯特·埃利亚斯(Norbert Elias)的文明理论就是一个适用的例子。他声称,控制情绪的能力在增加,这和社会关系的复杂性增加是一致的。相关地,现代化理论的许多贡献都对国家之间的暴力行为所扮演的角色未置一辞。少数的几个例外之一是沃尔特·罗斯托(Walt Rostow),在他对现代化经济理论所作的贡献中,最经典的是“经济增长阶段论”,里面谈到了殖民战争,宗教侵略和核对抗。不过,这主要是为了反对马克思主义解释,但没有真正给出另一个他自己的解释。如果我们能将现代化理论放在一个连续统一体中,这其中不仅包括社会学上的经典,甚至包括社会哲学里的自由主义传统的经典著作,那么,我们可以认为,现代化理论依然坚持着现代时期的非暴力梦想。

从出于自由主义前提而对待一战的方式可以推断出来,这些传统是多么富含力量,它们对我们的现代化概念是多么关键。20世纪初,这些预设在美国知识分子中间非常明确。因此,他们看待战争的方式对我们目前的目的很有指导意义。最初,战争被认为是和美国现代性相比的欧洲落后的征兆:战争作为封建的残留,欧洲之老迈与衰落的表达,是美国力图要避免的东西。推翻了沙皇政府的俄国二月革命,和美国是否应该加入战争的日益深化的争论,给战争前景加入了另一个主题:这场战争是民主和专制之间的斗争。将民主的缺乏视为实施激进对外政策的理由,和自由哲学非常吻合。在《帝制德国和工业革命》(1905)一书中,索尔斯坦·维布伦(Thorstein Veblen)将德国的危险归之于他认定的那个国家之经济—技术的现代性不平衡和政治—文化的落后。他和他的同代人

——他们更多是在思想史的意义上讨论——认为德国远离了现代性的正常道路。在某种意义上,这就是美国社会科学里面的德国“特殊道路”(sonderweg)论点的诞生。在历史决定论的语境下,很难重建这个想法是怎么和这个理论自我庆贺的德国版本相结合的。是美国的变种——特别是一方面通过帕森斯(Parsons),另一方面又通过达伦多夫(Dahrendorf)和韦勒(Wehler)——成了后来的现代化理论和对德国的研究的基本要素。我认为,迄今为止,这个理论里的战略意味没有获得什么重视。美国变种使紧抱着以下观念不放的情况成为可能:面对着世界大战,永恒进步的进化论范式只需很小的修正。如果战争是因为德国的“特殊道路”,那么就不需要去质询有关现代性文明特性的其他假设。只有在那时,不是将民族主义看成现代性产物,而是野蛮时代的遗留才有意义,维布伦就是这么做的。因此,世界大战并没有刺激现代化理论的早期版本去质疑那个假设:假设有一个远离暴力的现代性,而且莱普修斯(Lepsius)的所作所为——他将一些民族主义的发展道路定义为“外来过程”(exoticization)——使现代化理论相对地免疫于时代的世界——历史事件。

“防卫性现代化”理论在古典自由主义世界观之上跨出了决定性的一步。它抛弃了以下提法:沿着相同道路前进的发展之间存在类似性。本狄克斯(Reinhard Bendix)的历史闻名的作品尝试详述这个洞见,他认为只有第一个进行现代化的国家才有机会独立地走自己的道路,没有其他人所设置的时间限制。而所有其他国家则发现自己身处前驱者和后来者竞争的力量领地中。这种竞争可以解释成是经济上和技术上的竞争。事实上,维布伦早就指出了某种落后性有着经济上优势。然而,防卫性现代化理论主要表达了政治力量和军事力量的悬殊。对军事薄弱的震惊,有时是精英们对这种对抗性反应的潜在危险的认识,被认为引发了在经济政

策、财政与组织军队力量方面的被动现代化过程。比如说,即便欧洲现代化还在早期阶段,它也对俄国和奥斯曼帝国造成了压力;为了减轻这种压力,那里的军队和官僚开始现代化。对德国来说,1806年,普鲁士被拿破仑打败,损失惨重,由此开始了防卫性现代化的最重要过程;斯坦(Stein)和哈登堡(Hardenberg)改革,以及老德意志帝国的结构变化,被认为能帮助德国从战败的羞辱中摆脱出来,防止它再发生。但德国人记得不太清楚的是被德国打败的国家陷入了多大的压力中,要实现一个相似的防卫性现代化,比如说1871年后的法国或1864年后的丹麦。没有这种压力,无法解释日本现代历史。例子还有很多。在此语境下,具有决定意义的是防卫性现代化理论将个体国家的发展联系起来,认识到促进现代化进程是可能的,而且假定,一个国家在国际力量构架中的地位和它的内部现代性之间存在着相互作用。但是防卫性现代化理论又假设,所有这一切只有到了某一点上才会发生。它没有询问为什么国家之间的经济—政治—军事竞争会导致除了现代化之外的这种因果关系。从来没有人去表述使用力量让发展中的不平等永留这种现象。

为了超越“防卫性现代化”理论,我们必须提问:如果现代化没有发生,或者没有成功,将会怎么样?因为国家没有吸取教训,或者虽然努力了但没有改革成功是很可能的。在她对革命的理论中,美国社会学家西达·史考伯(Theeda Skocpol)对这个问题给出了一个回答。众所周知,史考伯的方法是,她没有将典型的现代化理论作为出发点,而是受马克思主义启发,从摩尔(Moore)的研究开始,探讨民主和专政的社会起源。这些作品比传统的现代化理论更为清晰地显示了暴力在以下过程中所扮演的角色:土地划分和所谓的原始积累过程的变化,国家机构的转变。虽然史考伯深受摩尔对农村阶级结构和有地产者之约束角色的观点的影响,她还是反

对摩尔,也反对现代化理论,这是出于同一个目的:她是要提出“格式塔转换”(gestalt-switch)理论,用一开始就能促进内部社会观的这个想法,来取代彼此间有很大联系,但主要是土生土长的相类发展过程这个看法。不过,这样一种观点,在维布伦和托洛茨基(Leo Trotsky)的作品中已经呈现,它必须要避免经济简化论。因此,它反对沃勒斯坦的世界体系理论,沃勒斯坦的世界体系理论肯定会屈服于经济简化论的危险。作为史考伯所提出的“格式塔转换”理论的一个后果,一个社会内部状况所造成的长期影响就不那么重要。所以,对德国或日本的“特殊道路”的假设就失去了它的力量,至少就追溯内在原因而不是外在格局而言。这种角度的变化,将注意力投放在一个国家尽管努力实现现代化但无能做到的危机境遇上。此点,战争就是个例子,因为它们严重威胁了现存的政治秩序的合法性,也削弱了国家政府的强制性机构,特别是在即将发生或已然发生的战败上更是如此。由此,通过指出那些革命性精英或群众将革命看作是现代化根本形式的意图,以及现代化危机与战争格局之间的关系,史考伯相应地解释了那些革命运动。从这个角度来看,法国革命的爆发,很大程度上是由18世纪的英法竞争决定的;在1905年及1917年的俄国革命和中国革命中,战争的冲击马上显现出来。1904—1905年的日俄战争虽然以俄国战败告终,引起了广泛不满从而导致了革命,但是战争相对局限在特定区域和时间内,军事能力仍在发挥作用,而且对沙皇的忠诚几乎未受损伤。不过,一战中的情形就完全不同了。农村和城市人民都发动了起义,军事力量变成了传送而不是压抑年轻农民之不满的媒介。因此,革命带来的变化,不是表现为将创造更美好世界的理想主义目标付诸实践,而是对防卫性现代化过程的拼死延续。但是,革命政体所使用的手段与他们的竞争者所使用的手段不同,效果也不同,因为他们走向了国家力量的极端中央集权和对传统社会结构的彻

底破坏。以这种方式使用“现代化”这个术语,让它变得暧昧不清。在 20 世纪的革命中,争相现代化的行为产生了现代化原初模式的相反物。伴随着这条发展道路的崩溃,这种暧昧性在一个未加伪装的模式中再次浮现出来,这个模式或可称为“反共产主义革命”。苏维埃发展模式本身是不是赶上现代化的尝试?或者在苏维埃模式崩溃以后,有没有必要赶上现代化?这种赶上现代化的尝试如今是否会不受阻碍地前进?或者从一战中发展起来的、企图超越防卫性现代化的革命力量,是否会有对同一个格局的重复?现代化、战争和革命之间的关系,削弱了以下假设:即作为一个防卫反应的想要现代化的那种压力,一定会导致或多或少可成功的现代化。相反,现代化、战争和革命之间的关系让我们清醒地意识到,现代化危机和战争可能导致的后果是,也许会产生新的社会秩序。

如果我们思考一下法西斯主义的出现和它与战争精神的关联,新秩序的机构就更为明显。在那时,仅仅是在德国知识分子中间,比如马克斯·舍勒(Max Scheler)和西美尔(Georg Simmel),到处都是对战争有着复兴效果的期望。为了充分理解这种现象,我们不该将之视为旧式军国主义和 19 世纪社会达尔文主义的延续,而是应该看作是对不同现代性的高度现代的寻求。比如说,西美尔就将战争看作是伴随现代文化的悲剧趋势而起的爆发,或至少是爆发的机会。手段和目的相缠的漫长链条会再次被突然缩短,时间的真实感再次获得,体验社会特点和个人的可塑本性变得可能。前战争时期的所有文化批评家都充分感觉到,现代化不能只靠渐长的理性主义来得到。同时,他们没人相信会有可能扭转现代化进程。因此,所有思想家都认为一战揭示了他们苦思冥想所寻找的解决办法。新的价值和社会关系似乎突然诞生在他们眼前。这就是为什么在欧洲历史中,战争总是和最伟大的文化变革相提并论,比如说宗教改革和法国革命。在现代化进程中显然有根本的

方向改变。

对德国知识分子来说,对开始一个不同的现代性的欢欣鼓舞马上继之以一种极度兴奋后的松垮感。相反,墨索里尼和意大利领袖知识分子宣称,战争本身就是革命。在这个方面,他们既不同于将战争视为革命有利前提条件的布尔什维克,也不同于好斗的德国存在主义者,他们将战争看作是人类独特的内在变形的先决条件。有些意大利知识分子恩里科·克拉蒂尼(Enrico Corradini)早就热情地宣布,引起了第一次俄国革命的1904—1905年日俄战争,是“战争现代性”的证明。尼采赞扬暴力行为,认为它是酒神精神的辉煌展示,邓南遮(Gabriele D'Annunzio)也是如此认为,并将战争行为转变为尚武冒险,这种冒险对尼采来说不过是一个哲学家的纸上空谈。对墨索里尼来说,第一次世界大战是与幻想绝交的机会——这种幻想是自由主义者和社会主义者都有的对和平世界的幻想;也是对人类是“所有物种中最尚武者”的重新发现。意大利法西斯主义有组织有制度地尝试建立一个具有永久基础的战争帝国。就组织性而言,法西斯政府是建立在战斗小组的模式上。国内领域针对敌人的暴力和恐怖行为不仅受到法西斯战斗小组的褒扬——这些小组不但不加伪饰,而且还非常成体系——它们还得到辩护,说它们明显没有任何工具目的。在最开始,复员军官、精英士兵和学生是这场运动的主流。然后,战斗小组转变成法西斯民兵,虽然作为政府机构,需要和党保持一致。战时经济与它的巨大命令力量以及对所有社会力量的动员,让这位有超凡魅力的领导产生了对新秩序的幻觉:在这个新秩序中,全体国家的所有社会组织都遵从一个个人的意志,全部人民将形成一个服从命令的整体。

很明显,苏维埃共产主义能够解释,为什么意大利法西斯主义作为一个适应赶上现代性需要的专政,或多或少算是成功的。然后,它的发展在多大程度上算是成功,变成了一个实证问题。但

是,我们应该警醒以下事实:法西斯主义和德国国家社会主义鼓吹的目标绝不是毫不含糊的现代主义或反现代主义。这些帝国实施的政策结果更确实地证明了这一点。出于这个原因,达伦多夫将国家社会主义归咎于某种无意识的现代化功能。而且,法西斯主义者和国家社会主义者肯定不愿意他们的想法成为别国的模式。如果希特勒和纳粹德国取得胜利,我们怎么评价国家社会主义的现代化?今天看来,这个问题既愚蠢又荒唐。但在1940年,北美看来将是这个地球上唯一存留的民主国家。如果我们认真考虑这个可能性,那么以下事实就显而易见:法西斯主义和布尔什维克思想的消亡,本质上是高度偶然的。换句话说,很显然,现代化理论描绘的发展的全部特征,可能被一个更有竞争性和存活力的模式取代,而全无西方文化传统的所有惯常价值。

如果我们愿意接受法西斯的崩溃根本是个偶然事件这个想法,而且,作为其结果,假如我们承认20世纪西方社会战胜他们的敌人并不是以任何历史哲学为基础这个命题,那么,这就暗示着我们要放弃用进化论术语来解释现代性出现的努力。反之,我们应该认为现代性出现是偶然的、历史格局的结果。可以说,这么一个结论对德国杰出社会学家来说绝不陌生,比如说马克斯·韦伯和桑巴特(Werner Sombart)。马克斯·韦伯并不认为现代性的完成理所当然,是理性化这个文化过程的自发结果。1913年,桑巴特尝试阐明在官僚政治合理化以及文化上形成秩序的过程中,战争所扮演的必要角色。韦伯在经济史的演讲中,认为这些想法是夸张的而且具有误导性,因为他觉得它们只讲单一原因。但不管怎么说,他承认发展中国家之间的竞争在现代性的出现中扮演了关键的角色。在近期的英国社会学中,比如说在曼恩(Michael Mann)、霍尔(John Hall)、安东尼·吉登斯(Anthony Giddens)的作品中,这种看问题的方法经历了重要的复兴。这些学者以一种比桑巴特更为复杂的方法

式,阐明了在欧洲建立一个全面帝国的失败,以及随之而来如战争般冲突的状态的出现,这冲突状态是驱使欧洲进入现代化进程的動力。而且,是共同的基督教文化阻止了这种竞争走向全面互相灭绝的终局。当军事革命引入的新武器让封建战争策略越来越陈旧时,由国家组成的整个网络、军事和经济都经历了根本的改变。新武器需要生产的新技术、训练军队的新组织和新方法,以及财政的新体系。许多小领地的领主就无法承担这必需的变革。只有在那些或者有地理优势,或者早已存在先进货币经济的地方,安排财政才或多或少是切实可行的。这先进的货币经济可以将税收和军事花费之间的关系立刻变得平衡。而在其他情况下,如果一个社会要证明自己能从军事竞争中存活下来,那么其政体需要大量集中资源,并除去所有的居间的社会团体。英国的经济和地理状况,适于这个常被视为是现代化原型的结构发展。但是,它也提出了一个问题:英国真的经历了一个现代化过程?还是它逃过了发展一个过强国家机构的压力?

这么一种解释不是要忽略根深蒂固的政权和文化传统,也不是要极度轻视经济和技术发展。反之,它清楚地旨在将现代性的出现视为偶然的一组事件,虽然不是唯一的,也不是不会重现。在文化、经济、政治和军事发展的关联中,1560—1660年间的军事革命和战争与内战的历史扮演了关键的角色,而社会学研究大多忽略了这一点。事实上,即便这也是一个保守的说法,因为它只是解释了战争和现代性出现有关这个纯粹的事实。但是,就像我们知道的,战争和內战塑造了现代性的最核心部分。是托尔敏(Stephen Toulmin)在他的《国际大都市》(*Cosmopolis*)一书中击中要害。无法忍受的对历史自鸣得意的想像,不能被当作是对早期现代的充分描绘,因为这种想像是一种偏见,它支持了新教教义,也描绘了宣称建立在文艺复兴和宗教改革基础之上的商业、城市、书籍印刷、哲

学、自然科学和国家主权的线性增长。事实上，早期现代的特点是巨大的混乱、宗教狂热和“反文艺复兴”。只有指出现代化的一些可能模式——其中只有一个获得了成功——才能描绘现代时期。文艺复兴的早期文化现代化的一些重要方面，比如强调修辞和感性，比如所有思想都是在特定时间和特定地点产生这个洞见，都被现代化的进一步进程给压制了。“和平的欧洲秩序”这个人文思想成为霍布斯唯理论哲学的牺牲品，“世界由主权国家构成”这个幻想在历史中实现之前，唯理论哲学就出色解释了它。以托尔敏的观点，在对现代性的哲学重构中，笛卡儿对确定性的寻求常常标示出现代时期的开端，是要通过努力将自身从面对中世纪瓦解后的无法忍受的暴力对峙中摆脱出来。人们不是因为唯理性有着明显的有效性而崇拜它，而是通过这种过度崇拜表达出绝望的自己对此信念的深信程度。

我很清楚，我在此提出的总体看法包括了许多方面，但没有一个方面达到了详尽和深入的分析。对没有暴力的现代性的梦想；防卫性现代化扮演的角色；现代化、战争和革命之间的关系；从战争精神中诞生的法西斯主义；在现代性出现中战争扮演的角色以及战争和内战对现代性本质的冲击——在此，所有这些方面都只是简单地勾勒了一下。但是，就对战争的分析而言，只有理解它们的内在关系，而不是收集细节，才能让我们不仅找到历史社会学一些专门问题的答案，也能得出有关现代性和现代化理论之相对意义的结论。希望大家清楚，我并不想用“战争的现代性”这样一个程式来欢迎现代性的可能性，不管它是出于军国主义的新精神，还是来自价值自由的“实力政治”(realpolitik)这种意识形态。我不想用它来描绘战争类型，这种战争在“现代的”普世道德预设基础上被证明为正当；我也不想鼓励任何人将和平欲望投射在前现代社会中。我希望，鼓吹“战争的现代性”这个短语所能获得的结果

是,摧毁那认为现代性等同于战争可能性下降的妄见。在 20 世纪结束以后,历史和我们所直面的当下,让我们将对和平状态的考察和对战争的特定现代趋势的冷静分析结合起来。以这些思想为基础,我对现代化理论作出了四个结论。

首先,战争主题表明,将现代性看成是同质整体,并在文化、经济和政治上同步发展是多么的不适当。现代化理论中的社会次级系统的紧密结合,已经将它从成就变成了缺陷。对文化多样性的强调,对政治、经济秩序能以多样方式结合起来的认识,将我们的关注导向了社会次级系统的松散联合。这和马克思主义和现代化理论都不同,后者都共有对密切关系的假设,而此假设越来越成问题。由此,我们必须区分现代化的不同维度,并顾及它们之间的各样关系。在此,必须指出以下所有问题:社会次级系统中的复杂差异,取代差异和冲突的努力,这些努力的不同反弹,现代性的损失,用新方法对旧秩序的保卫。因此我们总是有着多样的现代性,有着走向现代性的不同道路,我们也需要“现代性的比较历史社会学”。

其次,这里提出的想法,增强了判明暗含在现代化理论中的惯常预设是否为正当的需要。如果现代化理论放弃了对线性和技术的鼓吹,不再讨论历史的不可避免性,那么也就不能再有机能优势的证据来证明诸如民主化这样的规范目标的正当。这没有阻止我们思考民主所具有的机能优势。但是,很显然,机能优势并不是总能达到,而且,惯常的证明正当的问题并不和机能利益的证据完全等同。因此,我们需要对是什么让民主变成进步的准绳有一个清醒的认识,尽管事实上对这种进步我们没有历史保证。即便在非常悲观地看待现代性的时候,“现代性”和“现代化”仍然表达出对这种保证的渴望。我个人并不怀疑现代性的一些重要价值,但我深深地怀疑如此一种对其基础的坚定性的信念。

第三,对战争在社会变革中所扮演的角色的研究,揭示了国际格局对现代性进程本质的冲击。在某种程度上,陷入限制于内在因素的讨论,是社会学与生俱来的缺陷,不管这种讨论是用文化主义还是唯物主义的方法。也许,对这个学科和它的可信度来说,这种天生的缺陷是致命的。

第四,战争在文化意义上重要性,提醒我们现代文化的极度暧昧。为了增强理性,可以意味很不相同的事情,而且,可行的理性反命题也很多样。现代性不是停止创造价值的最终舞台;我们必须明白新价值、它们之间的张力以及现存机制的起源。如果现代化理论能够提供对我们时代和它的缘起之充分认识,那么,社会学理论建构的抽象成就,就必须和历史学家对个别事件的熟悉以及对文化转变的敏感结合起来。

军事力量是建立在欺骗之上

保罗·维里利奥

严蓓雯 译

当地下秘密组织的好战者——爱尔兰人或巴斯克人,法国的“直接行动”者(action direct)或意大利的新赤旅(red brigades)——使用暴行、谋杀或拷打折磨来获得公众注意,用他们自愿献身的牺牲者照片向媒体提供信息时,心理战以一种博取同情的魔力回归到它精神病理的起源:那些吸引人眼球的祭物,那些忍受死亡的极度痛苦,那个有着古老宗教和部落聚集的世界。恐怖主义暗中提醒我们,战争是在恍惚、迷药、流血的暗光中生效的精神狂乱的一个征兆。在盟军与敌军、牺牲者与刽子手的“热烈拥抱”中,半明半暗的亮光确定了具体有形的身份,这种热烈拥抱不是出于同性恋爱的欲望,而是出于两方虽然彼此对抗,但都拥有的死亡意愿,出自对一种权利的曲解,这个权利就是,过有权去死的生活。“战争充满了暗示和幻觉,”冈比耶将军(F. Gambiez)这么写道,“寻找其精神病理上的因素有助于重建对战争的真正支持,不管这因素是让人感到沮丧还是受到激励。”

自古以来,军事机构不断地革新科学和技术,并且解决着最复杂多样的技术问题。但是,尽管如此,它们还是没有挣脱前科学的模式,在那关键一刻,战争不再只是一个次要事件的科学。战争从

来离不开富有魔力的景观,因为它的目的正是要制造这种景观:打垮敌人,与其说是要捕获他,不如说是要“迷惑”他,在他真正死掉之前,向他渗透将要死亡的恐惧。在战争史上的每一个决定阶段,从马基雅维里到沃邦(Vauban)、从毛奇(Von Moltke)到丘吉尔,军事理论家都强调这个真理:“军队力量不在蛮力,而在精神。”

那么,没有表现的想像力,就没有战争;没有精神上的神秘化,就没有先进的军备。军备不仅是毁灭的工具,也是感知的工具。这就是说,它是一种刺激物,通过在感觉器官和中央神经系统中的化学和神经学过程,影响人类反应,甚至是感官上的认知对目标的区别。一个著名的例子就是,二战中的德国俯冲轰炸机 Stuka 或 Junker87,用一种刺耳的尖锐声音猛烈袭击目标,这种声音设计成能恐吓敌人,使之瘫痪。等到地面部队最后渐渐习惯这种声音时,这个目的已经完全达到了。

在这个方面,1945年8月6日和9日扔在广岛和长崎的最初的原子弹,代表了理想的情形:巨大的机械效果、彻底的技术惊奇,但是,首先是精神上的震撼。它将以下情况突然摒弃了:早先的战略是对亚洲大部分地区和欧洲城市进行地毯式轰炸,造成后方的萧条。通过清楚表明不会因平民遭受毁灭而退缩,美国在敌人的脑袋里引发了爱因斯坦至死都认为跟原子弹爆炸一样强大可怕的信息爆炸。威慑原理早就有见光之日。

“可靠”(credibility)这个词经常用在指涉核武器上,它告诉我们很多有关恐怖制衡的真正本质。事实上,最初被美国人当作是神赐礼物而欢呼不已的这种制衡想法,和宗教信条更为有关,而不是一种战略理论。就像勃列日涅夫执政时的国防部长格列奇科(Marshal Grechko)所说:“我们军备力量的不断发展,是建设社会主义和共产主义的客观必需。”换言之,武器即便没在使用,它们在意识形态斗争中也是积极的因素。

然而,这种对核武器的信念开始动摇了,并碰到了第一批对它持异端态度的人。如今,许多将军说,毕竟,“核战不是世界末日”,这重复了距当时二十年后的库布里克《奇爱博士》里布克·特吉森(Buck Turgidson)将军的观点:“我不是说我们不会搞得一团糟,总统先生,但是只有一千万到两千万人伤亡——取决于运气。”恐怖制衡发生了变化,因为每个人,或者说几乎是每个人,都有了炸弹:通过让自己习惯于核威慑,我们都有了到达知识新台阶的幻想。在感知层面上来阐明蒙巴顿勋爵总督(Lord Mountbatten)的格言“等能用时已经过期”,那就是,今天,一个“新的广岛”只是微不足道的重建,就像军事专家喜欢开玩笑说的,只是一个“仅仅以千吨来表达的迷你炸弹的爆炸”。里根总统非常好地理解了这一点,在1983年3月23日的争论中,他再次讨论到这点,将2000年前依靠激光和镜照建立一个空间反弹道导弹系统的计划公之于众。被询问其可能性的专家们立刻讨论起来,就像科幻电影《星球大战》里那样。但是,如此景观的必备因素留下了一个相当具体的执行过程,五角大楼每年为此要花费近一个亿。相同地,局外人认为那些无疑永远也不会使用的储备武器是一种疯狂行为,但在军事眼光中,这不仅不是一种偏轨行为,而且,它的魔力恰恰在于没有任何正当可言,在于除了向公众炫耀显示、展示其数量,没有任何别的存在理由。据戈培尔所称,衡量一个军事决策,就看它是否有恐怖的力量,所以,公布数字(以每千吨来计算人口)的不成比例,削弱了对人口数量的熟悉感,也刺激了人们对核武器的信念。为了营造恐怖的气氛,两方战营里的军人都一定会提出比在二战中杀掉四千万人更壮大的景观。这就是为什么卡特总统会继续在艾森豪威尔于1961年最后一次演讲中攻击军事工业的复杂性这个意义上,对国家作出如下告别演说:

在疯狂、绝望、贪婪或失策面前，释放恐怖力量只是个时间问题。在全面核战中，在认为会投下所有导弹和炸弹的漫长下午，每一秒都会释放出比二战更大的毁灭性力量。每秒的二战——在最初几个小时里，就有无数人被杀掉，比历史上所有战争中死掉的人加在一起都更多。

这是一场军备竞赛，信奉生产和对生产的极度兴奋，渐渐取代了用于战场的信条，而且，惊异元素——就像1982年马尔维纳斯群岛战争(Malvinas)中体现的、来自技术本身而不是政治家、军队或军僚的那种惊异——立刻影响了对手。如今，通过实质上无法觉察的“聪明”武器，战争就是战争机器的自治，或者说，对战争机器的自动控制。这些聪明武器包括飞鱼导弹、白鲸炸弹、虎鱼式鱼雷、由五角大楼研发出来的减轻核攻击的“Raygun项目”、末日机器……

从二战的第一批导弹到广岛上的闪光，戏剧武器(theatre weapon)取代了军事行动的戏剧(theatre of operations)。事实上，“戏剧武器”这个军事用语虽然已经过时，但仍然揭示了以下事实：**战争史基本上就是彻底改变表演领域的历史**。换言之，战争与其说是地理上、经济上的占领与获取或其他物质上的胜利，不如说是对可感知领域的“非物质性”的占取。当交战国开始全面入侵那些领域，很显然，真正的战争电影就无需去描绘战争本身或任何实际的战斗。因为，一旦电影能创造惊奇(技术上的，心理上的，等等)，它肯定是通过武器种类而有效地展示出来。

因此，二战中彩色电影的增多不是偶然，在德国，它们实际上是后方非法翻印行为的直接结果。战争初期，宣传部长和德国电影的“资助人”约瑟夫·戈培尔禁止用阿克发彩色胶片来放映电影《女人是更好的外交官》(*Frauen Sind Doch Dessere Diplomaten*)，理由

是那种色彩让人沮丧,质量很糟糕。事实上,他有机会看到最新的美国电影(特别是《乱世佳人》),它们是德国海军从中途被截的盟军船上缴获来的。和美国的彩色印片相比,德国的冲洗技术让戈培尔很震惊,简直可以说是感到耻辱。不久,主要是通过爱德伍德·舍恩尼克(Eduard Schönicke)的努力,阿克发彩色胶片得到了改进。爱德伍德是著名的法本公司(IG-Farben)的一位导演。1942年,《犹太甜心》(*The Jew Süss*)一剧导演的维特·哈兰(Veit Harlan)用一种新的色彩原料拍摄了《金色城市》(*Die Goldnen Stadt*),在欧洲敌占区获得了巨大的成功。1943年,为了纳粹电影十年庆和UFA(环球阿加通电影厂)二十五年庆,贝凯(J. von Baky)庄严地献上了《终极天将》(*The Adventures of Baron Münchhausen*),这是高预算的阿克发彩色电影,里面还有很多非常出色的特效。是战争行为让爱森斯坦(S. M. Eisenstein)拍摄了长篇系列《伊凡雷帝,第二部分》(*Ivan the Terrible, Part Two*),因为他用的是战利品阿克发彩色胶片。在此,我们应该记得,UFA创建于一战期间,即1917年,第二年它就变成了战时德国电影放映机的生产、发行和发展的重要综合企业。虽然享有国家低税,但从一开始它就依赖于极高的财政,主要是靠克虏伯军火制造和军事工业。

在全面战争白热化的时候,对戈培尔和希特勒本人来说,将德国电影从黑白影片中拯救出来,似乎能提供一个具有竞争性的优势来对抗美国产品的激励性力量。简言之,战争证明了歌德色彩理论的正确:

如果能让我这么表达的话,色彩有着奇怪的欺骗性,一种雌雄同体的双重性,是吸引、联想和混合他者,彼此中和彼此抵消诸如此类的特别方式。而且,它们制造出生理学、病理学和审美上的持续惊恐效果。

一天,我和妻子探讨这种对美国电影能量的有力模仿,她说,她发现在纳粹占领法国的行为中,让她最不能忍受的是和美国断了联系的感觉。通过此举,再也没有杂志,没有报纸,而且,最重要的,没有了电影。在她的孩提王国中,电影是种“感官享受”(伯格森之语),和其他观赏和娱乐的形式截然不同,它是每周一次的精神奢侈,对她来说,如果不能看电影,生活无法继续。纳粹头目很懂得这一点:正是在敌意爆发的开始,他们就将演员和导演放置在军事纪律之下,摄制组成员的任何缺席都被当作开小差,将因之受到处罚。事实上,戈培尔很被剧组人员蔑视,他们中大部分人都不相信纳粹的理想。他们有些人是共产党员,有的则是犹太人或娶了犹太妻子,最终他们遭遇了悲惨的结局:比如说,汉诺(Hans Meyer-Hanno)和戈特夏克(Joachim Gottschalk);还有 UFA 的首席电气技师库恩(Fritz Kühne)和他的犹太妻子萝妮(Loni),1944年,他们死在自己手上,而不是因为她遭流放而分离。

就是通过这种强制手法,高预算电影一直到战争结束都在制作。当所有胶片都埋在了德意志帝国被轰炸的城市废墟中,新的电影仍然在纳粹的前哨阵地播放。比如说,1943—1944年间摄制的《克尔伯格》(Kolberg),花费了八百五十万马克,比一般大片的常规预算高出八倍。直到1945年1月30日,这部影片才在大西洋要塞的拉罗舍尔(La Rochelle)首映,当时这块地方还在德国人手里。

我们应该回到拍摄《克尔伯格》的那个极端环境。在此,我们只要关注一下戈培尔。他面对着军事溃败,希望这部影片可以成为“历史巨片,能打败最豪华的美国超级产品的壮观史诗”。在此,我们再次看到了戈培尔对美国感官军火库的迷恋,看到了以杂志、报纸和电影形式而相对容易获得的印象碎片。我们不应该忘记,除了截获密探和知名旅行者的战利品,外交信件、战俘的通信和国

际出版业继续以“宽容”的空中通信方式,小心谨慎地从一边传到另一边。因此,伦敦、里斯本、斯德哥尔摩和瑞士之间的日常公用事业仍在运作,给盟军和德国交战国都提供着无法估量的信息资源,而盟军和德国交战国的国际班机并排停立在中立国的跑道上。

在美国本土,电影生产被最高军事指挥部密切关注着。也就是说,那时,五角大楼还没有直接掌管宣传影片的生产 and 发行。同样地,摄制组成员出于各种矛盾的原因来到这里。约翰·休斯顿(John Huston)和阿纳托尔·李维克(Anatole Litvak)就是最出名的两个例子。我们发现,路易斯·布努艾尔(Luis Bunuel)在1942年为美国军队拍记录片,弗兰克·卡普拉(Frank Capra)从他的战争讽刺作品(以为哈里·兰登[Harry Langdon]导演的默片最为著名)转到了《我们为何而战》(*Why We Are Fighting*)之冗长沉闷的训诫,这都非常出人意料;还有,更为直截了当的是弗雷德·阿斯泰尔(Fred Astaire)的歌曲和舞蹈,它们都乔装打扮后成了新动员的号召。

这些影片之争强好斗的色彩,长期以来被欧洲人(特别是法国人)看成是“品位差”的标志。但这好斗的色彩让它们成为真正的“战争画面”,其目的是要向观众灌输鲜活的能量,让他们直面这些危险和困境,从而把他们从冷漠中揪出来,战胜那大范围的士气消沉,这消沉让将军和政治家们都非常害怕。在美国,军队的魔力直接复苏了市场的魔力,因为全面战争是30年代罗斯福新政经济战的继续。1946年,也就是广岛原子弹爆炸的后一年,弗雷德为《蓝色天空》(*Blue Skies*)配唱,在突然而起的亮光中,天空充满着阴郁,这是战争期间常常能看到的彩色影片里的天空,遥遥地折射出废墟里的人们难以形容的忧郁,这些人最后在哀痛和碎石中存活下来。因为1950年左右冷战开始,先是朝鲜,再是越南,罗斯福的政策被永远废弃。旧的宣传电影(从《我们为何而战》开始)不再放映,战争刚结束时期那慢慢恢复的快乐渐渐地熄灭了。随着大批

军人复员被提上议事日程,大量的美国音乐喜剧不再存在,被核威慑那雄心勃勃的渴望和军事—政治上的必需给赶走了。

拿破仑说过,战争的能力就是运动的能力。在19世纪,军事心理学的发展和生理学、实验心理学的发展正相一致。马里(E. J. Marey)本人就是个生理学家,他是克劳德·伯纳德的弟子,将自己因军事研究需要而发明的即时摄影运用到运动中。弗雷德那持久的魅力无疑就源自这种对“科学”和舞蹈的结合/混合。回想起来,弗雷德那紧身的无尾夜礼服,闪闪发光的褶边,那将最日常的步伐和身体运动极度兴奋起来的舞蹈,“劫持”了观众的目光,是马里非常喜欢的。当马里将白鸟、马匹或穿着上有银色条纹的黑色衣服的人的运动拍摄下来时,他让物体融入感光数据的瞬间凝聚中,在感光印象的制造和纯粹的迷恋中摇荡,这种迷恋驱散了感知的清醒,导致了催眠状态或相似的精神病理状态。

简而言之,20世纪30、40和50年代的踢踏舞影像至今还能播放是毫不奇怪的。它们是从马里的验磁器中非法复制而来,并放入高剂量中。将那些如此充满思想和内心想法的图像感光过度,仍然是对抗黑暗的最佳疗法之一。

他人之痛

苏珊·桑塔格

吴琼、徐晶 译

I

1938年6月,弗吉尼亚·伍尔夫发表了《三个基尼》,对战争的根源进行了勇敢的、令人不悦的反思。这部作品早在两年前就已完成,那时她和她的许多亲朋好友在西班牙被尘嚣日上的法西斯叛军所拘禁,这本书乃是对伦敦一位著名律师来信的迟缓回复,在信中,这位律师问道:“在你看来,我们该如何避免战争?”伍尔夫一开始就敏锐地注意到他们之间不可能有真正的对话。尽管他们属于相同的阶级,即“受过教育的阶级”,但一道巨大的鸿沟使得他们格格不入:那位律师是男性,而她是女性。男人制造战争。男人(绝大多数男人)喜欢战争,因为在男人看来,“战斗中有荣耀,有必然性,有满足”,而女人(绝大多数女人)根本感觉不到或者说不喜欢这些。像她这样一个受过教育的——应当说是属于特权阶级、家境殷实的——女人对战争能了解多少?她对战争的诱惑的反应能和他一样吗?

伍尔夫提议,不妨先探究一下这一“交流障碍”,一起看一下有关战争的影像。这影像是一些照片,是受到围攻的西班牙政府每

周两次发布的；伍尔夫附上脚注：“写于1936—1937年冬”。伍尔夫写道，我们不妨看看，“当我们看到相同的照片时，是否会产生相同的感受”。接着她说：

这个早晨的相片拍的可能是一个男人或女人的尸体；其肢体已经支离破碎，以至于从另一方面看它有可能是一头猪的尸体。但那其实是一些死去的孩子，还有一些无疑是一所房子的一部分。一颗炸弹已将其炸开；还有，那挂着鸟笼子的地方有可能是客厅……

传达这些图片引发的内心震荡最迅捷也最不带个人色彩的方式就是指出，人们永远也无法理解它们的主题，因为它们所描绘的生命和石头的毁灭是如此之彻底。进而，伍尔夫由此立即得出了她的结论。她对那位律师说：我们肯定会作出相同的反应，“不论所受教育如何的不同，不论我们身后的传统有多大的差异”。她的证据是：“我们”——在此“我们”指的是女人——和你们都会以相同的语言作出回应。

你，先生，会称它们是“可怕的和恶心的”。我们也会称它们是可怕的和恶心的……战争，你会说，是可恶的，是野蛮，必须不惜一切代价制止战争。我们同意你所说的。战争是可恶的，是野蛮，必须制止战争。

在今天，有谁相信战争能被制止？谁也不相信，即便是和平主义者。我们唯有希望（到目前为止，这也是徒劳）制止种族灭杀，教给那些严重违背战争法的人（因为有战争法，参战者应当受到它的约束）以正义，并希望能够制止特殊的战争，让交恶各方坐到谈判

桌前。人们很难相信第一次世界大战的余震能导致彻底的解决，尤其当对欧洲的毁灭已经获得充分的认识时。由于1928年《凯洛格—白里安条约》的纸上谈兵，这样来谴责战争并非无益或无关紧要，在那一条约中，十五个主要的国家，包括美国、法国、英国、德国、意大利、日本，庄严地否认战争是国家政策的工具；就连弗洛伊德和爱因斯坦在1932年也以公开往来书信的方式卷入了题为“为什么会有战争？”的争论。伍尔夫的《三个基尼》——在它发表时，强烈谴责战争的声音已延续了近二十年——率先（这至少使得她的所有著作广为人接受）关注了这样的问题：那被认为太明显或不适宜提及的东西，或者说极少被人思考的东西是什么，在她看来，战争是男人的游戏——杀人机器是有性别的，它属于男性。不过，伍尔夫的“为什么会有战争？”这个鲁莽的问题并没有使她以常规的修辞和总结形式或被人反复使用的陈词滥调来反对战争。何况，战争受害者的照片本身就是一种修辞。它们在反复申述。它们简洁有力。它们在煽动。它们创造了一致认同的幻觉。

伍尔夫求助于这样一个假定的共同经验（“我们和你一道看到了相同的死尸，相同的残垣断壁”），她公然相信这些图片的震撼力不可能不会统一公众善的意志。真的能够这样吗？确实，伍尔夫和这篇冗长书信的无名接收者并非任意的两个人。尽管他们因常年的感情联系和他们各自的性别实践而格格不入——正如伍尔夫所提醒的——但那位律师并不是标准的好战男性。他的反战意见和她的一样都值得质疑。毕竟，他的问题不是：你对于避免战争有什么想法？而是：在你看来，我们该如何避免战争？

伍尔夫在书的开头挑战的正是这一“我们”：她拒绝允许她的谈话者把“我们”视作理所当然的。但是在论及女性主义观点的那几页之后，她接着便进入了这个“我们”。

当主体看着其他人的痛苦的时候，根本不应该把这个“我们”

视作理所当然的。

这些令人震撼的图片所瞄准的“我们”究竟是谁？那个“我们”不包括弱小民族或无国家但又为国家而战的人民的同情者，而是——为数众多的——那些仅仅名义上关心在另一国家发生的卑鄙战争的人。照片是制造“真实”（或“更真实的事实”）的工具，那些特权阶级和生活安定的人常常忽视这一点。

“可是照片就在我们面前的桌子上”，伍尔夫谈到了她的思想经验，她向读者亦即那个幽灵般的律师——正如她所说的，他闻名遐迩——建议在他的名字后面加上国王大律师的头衔，他也许是一个真实的人，也许不是。因此想像一下这些无有联系的、早上从邮局送达的信封中抽出的照片的传播。它们显示了成人和儿童的残肢断体。它们显示了战争是如何毁灭、粉碎、炸裂和夷平那建筑物的。“一颗炸弹炸开了它”，伍尔夫论及一幅图片中的房屋时说。固然，城市景象不是由生命组成的。还有，坍塌的房屋和街道上的尸体一样有说服力。（喀布尔、萨拉热窝、东摩斯塔、格罗兹尼、2001年9月11日之后下曼哈顿的十六英亩街区、杰宁的难民营……）看，那些照片说，这就是你所看到的。这就是战争所做的。还有如此这般，也都是它的杰作。战争破坏和毁灭，战争把一切夷为平地，战争使一切化为灰烬，战争撕裂一切，战争毁灭一切。

不要因这些图片而痛苦，不要因它们而畏缩，不要急于废除引起这灾难、这屠杀的东西——在伍尔夫看来，这些都是一种道德怪物的反应。她还说，我们不是怪物，我们是受过教育的阶级。我们的失败是一种想像，一种心灵感应：我们在心中已经无法保持这一真实。

但这些照片——记录了对非战斗者的杀戮而不是军队的崩溃——真的只是激起对战争的拒绝吗？其实它们也为共和国孕育了更大的军事存在。这不正是它们的意图吗？伍尔夫与那位律师

之间的一致整个儿是假设的,通过那些可怕的照片,肯定了已经共同坚持的看法。如果这个问题真的存在,我们该如何为西班牙共和国反击好战者和文职法西斯主义的力量尽一份力?这些照片并未强化他们对那一斗争的正义的信念。

伍尔夫乞求于这些图片事实上不是要说明战争或这样的战争的结果。它们显示了参加战争的一种特殊手段,在那个时候,这一手段通常被描述为是“野蛮的”,在那里,公民是目标。弗朗哥将军使用相同的轰炸、屠杀、折磨、杀害和残害犯人的战术,作为1920年代摩洛哥的一名军事指挥官,这些已经是他的拿手好戏。进而,为了更容易为统治权力所接受,过去他的受害者是西班牙殖民地的臣民,还有黑人和农民;现在他的受害者是同胞。要在这些图片中读出什么,正如伍尔夫所做的,唯一能确定战争的一般罪恶的东西就是不要介入西班牙作为一个有历史的国家的战争,就是要消灭政治。

在伍尔夫看来,和许多反战的争论者一样,战争是一个总称,她所描述的那些影像是匿名的、总类的受害者的图像。那些图片是马德里的政府发送的,不大可能没有加上标注。(或者有可能伍尔夫简单地假定照片可以自己说话。)但是反战并不取决于是谁、什么时候和什么地方挑起了战争;无情任意的杀戮就是有力的证据。对于那些相信正义在某一方,压迫和非正义在另一方,战争是必然的人而言,问题就在于,究竟谁该被杀和由谁来杀。对于以色列的犹太人而言,在对耶路撒冷街区的萨巴罗区的攻击中,一个被炸裂的儿童的照片首要的是一个犹太儿童被巴勒斯坦炸弹自杀者杀害的图片。对于巴勒斯坦人而言,一个在加沙被坦克碾过的儿童的照片首要的是一个巴勒斯坦儿童被以色列军队杀害的图片。对于军人而言,同一性就是一切。所有的照片都有待解释或被它们的解说词篡改。在最近的巴尔干战争一开始,塞尔维亚人和克

罗地人交战期间,相同的儿童在受炮击的村庄被杀害的图片在塞尔维亚和克罗地亚的传单中都广为扩散。只是改变一下解说词,这些儿童的死被反复利用。

死去的国民和炸毁的房屋的身影有助于加深对敌人的仇恨,正如卡塔尔的阿拉伯卫星电视网的贾泽拉报道 2002 年 4 月杰宁难民营遭破坏时是每小时反复播放的。电影胶片向无数人——他们在全世界都看着贾泽拉——显示了破坏者,它没有告诉我们有关以色列军队的任何东西,后者已经不被相信了。相反,那些提供的证据与可爱的虔诚信徒相矛盾的影像被永久地删除了,为的是播出。对于这些受到自己人指责的暴行的图片证据,以色列人标准的反应是,这些图片是捏造的,根本没有发生这样的暴行,那些尸体是对方从城市的太平间拉上卡车放置到街道上的,或者是承认暴行发生过,但那是对方对自己人干的。同样,弗朗哥的民族主义反叛的主要宣传强调的是,巴斯克人在 1937 年 4 月 26 日摧毁了自己古老的村镇和以前的都城瓜尼卡,他们在下水道放置炸药(在后来的版本中,说是扔下了在巴斯克地区生产的炸弹),为的是激起国外的愤怒,声援共和国的抵抗。还有同样,大量生活在塞尔维亚或国外的塞尔维亚人强调他们有权结束塞尔维亚人对萨拉热窝的围攻,甚至在此后,波斯尼亚人自己在 1992 年 5 月进行了可怕的“难民大屠杀”和在 1994 年 2 月的“市场大屠杀”,把大口径的炮弹投向他们首都的中心,或是布雷为外国记者摄像创造出人意表的可怕的景观,以便为波斯尼亚方面联合更多的国际支持。

残肢断体的照片当然适用于伍尔夫的方式,来使战争谴责更生动,并可以带回家,过一段时间,其对于那些从没有经历战争的人便具有了部分的真实性。然而,有人承认,在这个世界上,由于当前的分裂形势,战争将变得不可避免,甚至会加剧,对此,这些人可能会回答说,照片为拒绝战争提供不了任何证据——除非对于

那些相信勇气和牺牲的观点已经失去了意义和可信性的人而言。战争的毁灭性——总体的毁灭除外，因为这不是战争而是自杀——本身不是反对参战的理由，除非有人认为（正如少数人实际认为的）暴力永远是非正义的，武力永远是并且在所有的情形下都是错误的——之所以错误，是因为，正如西蒙妮·韦伊在她的论战争的雄辩论文《伊利亚特，或战争史诗》（1940年）中说的，暴力把卷入其中的每个人都变成了物。不，对于那些在某一给定情境中看不到武力斗争的替代的人，必须予以回击，暴力会把卷入其中的人变成烈士或英雄。

事实上，现代生活提供了不可计数的机会，可大量用于关心他人的痛苦——相距遥远的，可通过照片作媒介。暴行的照片会引起对立的反应：对和平的呼吁，对复仇的呐喊。或者简单地说，持续地通过照片信息的反复灌输，那迟钝的意识也能意识到可怕的事要发生了。谁能忘记泰勒·西克斯那三张彩色照片——它们占据了2001年11月13日《纽约时报》每天专门用于报道美国新的战争消息的头版“国家受到挑战”的整个上半版？这套三联照片描述了一位穿着制服的受伤的塔利班士兵的命运，他是进攻喀布尔的北约士兵在一个水沟里发现的。第一张照片：两个捕捉者在后面拽着塔利班士兵走在铺满石子的路上——一个抓着胳膊，一个抓着腿。第二张照片（照相机的镜头十分近）：他的双脚被绑着，他惊慌地凝视着周围。第三张照片：在临死的那一刻，仰面躺着，胳膊伸展开，双膝蜷曲，全身赤裸，腰部以下血肉模糊，军事冲突使其丧生，军人联手杀害了他。要看完每天早晨大报的新闻需要有足够大的忍耐力，因为你有可能看到那令你心碎的照片。还有像西克斯的激起你怜悯和憎恶的图片不会使你忘记问这照片表达了什么，是谁的暴行，还有谁的死亡没有被显示。

很长一段时间，有的人相信，如果让恐怖活生生地展现在眼

前,那绝大多数人最终会接受战争的暴行和愚蠢。

在伍尔夫发表《三个基尼》十四年之前——1924年,正是德国为第一次世界大战进行全国总动员十周年——有良知的反对派恩斯特·弗里德里希发表了《战争反对战争!》。这是一本可作为震惊疗法的照片集:不下一百八十张的照片几乎全都选自德国军事和医疗档案,其中有许多是政府审查官在战争进行的时候绝对不允许发表的。这本书一开始是几张玩具士兵和玩具大炮之类的东西的照片——它们肯定会令各地的男性儿童兴奋不已——结尾是几张军人墓地的照片。在玩具与坟墓之间,读者可以对四年的毁灭、杀戮和破败作一次痛苦的照片旅行:破损的和被劫掠的教堂与城堡、被毁灭的村庄、被破坏的森林、被鱼雷摧毁的客轮、残损的交通工具、被吊死的有良知的反对者、军营妓院里半裸的妓女、毒气攻击后痛苦地死去的士兵、亚美尼亚儿童的骨骸等。《战争反对战争!》几乎所有的部分都惨不忍睹,尤其是死去的士兵的照片,他们属于各种部队,成堆地在田野和路边,在前线的壕沟里腐烂。但确实,这本书中最不堪忍受的部分整个儿地给人是恐怖和惨绝人寰的印象,这部分的标题是“战争面相”,有二十四幅特写照片,拍的是面部血肉模糊的士兵。弗里德里希并没有错误地设想这些令人伤心断肠的照片只会自说自话。每幅照片都以四种语言(德语、法语、荷兰语和英语)给出了动人的解说,好战主义令人讨厌的意识形态在每一页都受到驳斥和嘲笑。在当时弗里德里希受到政府、老兵和其他爱国组织的谴责——在有些城市,警察突袭书店,对公开展览这些照片提起诉讼——可他的以战争反对战争的主张受到左翼作家、艺术家和知识分子的喝彩,也受到大量反战联盟组织的欢迎,后者预言,这本书将对公共舆论起到决定性的影响。到1930年,《战争反对战争!》在德国发行了十版,并被翻译成各种语言。

1938年,伍尔夫的《三个基尼》出版的那年,伟大的法国导演阿贝尔·冈斯在最新影片《控诉》的高潮处以特写镜头拍摄了基本上不为人知的、被彻底毁容的前战士——“被毁容的暴徒”,这是他们在法国人当中的绰号。(冈斯的不可比拟的反战影片有一个更早的原始版本,使用的是同一神圣的片名,摄制于1918—1919年。)如同弗里德里希书中的最后部分一样,冈斯的影片的结尾也是新的军人墓地,这不是要提醒我们记住有多少百万年轻人在1914—1918年间的战争中为好战主义和愚蠢牺牲了生命,并在牺牲时高呼“用战争终结所有的战争”,而是为了推进神圣的审判,这些死去的人确实给欧洲的政客和将军提了个醒,他们知道,二十年后,将会有另一次战争。“起来,让凡尔登见鬼去吧!”这是那个发了疯的老兵亦即这部影片的主角的心声,他用德语和英语重复他的那句名言:“你的牺牲是无意义的!”尸横遍野,穿着破烂制服、幽灵般行进的军队满身伤痕,他们从坟茔中爬出来,流落到四面八方,在已经动员参加新的泛欧洲战争的民众中引起巨大的恐慌。“你的眼中充满恐惧!唯有这能让你止步!”那发疯者对着数不清的逃生者叫喊道,而他们给予他的酬报却是殉难者之死,他加入了死去的同志的行列:冷漠的幽灵之海笼罩在未来战争那可怜的未来战士和受难者身上。战争因这启示而被击退。

可下一年,战争还会到来。

II

做其他国家发生的灾难的旁观者,是一种绝妙的现代经验,这一经验是一个半世纪以来那些令人尊敬的、以新闻记者著称的专业或职业旅行家逐渐积累提供的。战争现在也是起居室的光和声音。别处发生的事的消息,又称作“新闻”,都是有关冲突和暴力的——“只要是流血,就必须在头条”,这已经成为爆炸新闻和二十四

小时头条新闻节目颠扑不破的方针——对于这些新闻的反应有同情,有厌恶,有兴奋,也有赞同,关键是要每一个不幸让人过目不忘。

如何对持续增加的有关战争痛苦的信息之流作出反应已经成为 19 世纪末以来的一个难题。1899 年,国际红十字会第一任主席古斯塔夫·蒙涅尔写道:

我们现在能知道全世界每天发生的事……可以说,是日报记者给了我们这些描述,是他们把战场的痛苦置于[报纸]读者的眼皮底下,使他们的哭泣回响在耳畔……

蒙涅尔想到了参战各方的战士可怕的伤亡,红十字会的成立就是为了对他们的苦难无偏见地提供援助。战场上军队的杀伤力因克里米亚战争(1854—1856 年)后不久引入的武器,如后膛步枪和机枪,而被提升到一个新的高度。但是,尽管战场的痛苦是当下的——以前人们只能在快报上读到它们——可显然,在 1899 年,说人们知道“全世界每天”发生了什么仍是夸大之词。还有,尽管在遥远的战争中忍受的痛苦现在甚至在它们发生的时候就袭击着我们的眼睛和耳朵,那也仍是夸大之词。在新闻语中的所谓“世界”——“你给我们二十二分钟,我们将给你全世界”,某一广播网络每小时要重复几次这句话——是(不同于世界的)一个十分小的空间,不论是在地理是还是在主题上,而且那所谓值得了解的想法必定会被扼要地和重点地播放。

对在别处发生的一些战争中积累起来的苦难意识乃是被建构的。首要地,在以照相机记录的形式中,这种意识被凸显出来,为许多人所分享,然后从视野中消失。与文字记述相反——这种记述有赖于其思想、参照物和所使用词汇的复杂性,并且为或多或少

的读者群所知晓——一幅照片只有一种语言,但有可能是所有人都能理解的语言。

在有摄影师记录的第一批重要战争如克里米亚战争和美国内战中,在一战前的其他每一次战争中,照相机是拍不到战斗本身的场景的。至于1914至1918年间发表的战争照片,几乎全都是恐怖的,并且由于它们传达的是某些恐怖的和毁灭性的场面,因而一般地采用的是史诗风格,并常常描述的是战争的后果:尸横遍野或月光下的战壕;被战争毁成一片焦土的法国村庄。正如我们所知道的,战争的照相显示要等许多年之后专业器材有了根本的升级:强光照相机,如使用35毫米胶片的雷卡照相机,它在照相机需要更换胶卷之前可以曝光36次。现在对于阴霾的战场、获准的军事监督、受难的国民和精疲力竭且又脏又丑的士兵,都有近距离拍摄的照片。西班牙内战(1936—1939年)是现代意义上第一次被目击(“被报道”)的战争:见证者是一群活跃在战斗前线 and 遭轰炸的村庄的专业摄影师,他们的作品在西班牙和国外的报纸与杂志上可直接看到。美国介入的越南战争是第一场每天都有电视摄像机目击的战争,这使得每个家庭都能同死亡和毁灭建立一种新的远程联系。自那以后,如其本然地拍成电影的战斗和杀戮成为国内无休无止的小荧屏娱乐节目的家常便饭。在观众的意识中为某一特殊冲突创造一个栖息之所,展示来自世界各地的剧情,这需要每天对有关冲突的胶片片段反复合成。没有经历过战争的人对战争的理解现在主要的是这些影像影响的结果。

有的东西因被拍摄而成为了真实——对于其他地方的人而言,则是“新闻”。但是,被经历过的灾难常常可怕地就像是它的表征。2001年9月11日对世贸中心的攻击在那些从双子座楼中逃出来的人或在附近的目击者的第一次描述中被描述为“不真实的”、“超现实的”、“犹如一场电影”。(后来出现了四十几部大投入的好

莱坞灾难片，“看起来就像是一场电影”，这话似乎已经取代了灾难的幸存者用以表达他们所经历的事件短时的不可理解的方式：“它看起来就像是一场梦”。)

无有间断的影像(电视、录像、电影)包围着我们,但当它被记住的时候,那照片就成了更深的痛。记忆定格了;它的基本单元是单个的影像。在信息膨胀的时代,照片提供了快捷地理解某个东西的方式,也为记住它提供了方便的形式。照片就像是一个引文、格言或谚语。我们每个人在心里都储藏几百幅照片,可以瞬间唤起我们的记忆。以西班牙内战时期拍摄的最有名的照片为例。那是罗伯特·卡帕的照相机“抓拍”的共和国士兵的照片,就在卡帕拍摄的那一瞬间,他被敌人的子弹击中,实际上每个听说过那次战争的人都会想起一个穿着白色衬衫、卷起衣袖、背靠一座小山丘躺着的人的有点模糊的黑白照片,他的右臂被炸断,他的步枪已从手上滑脱;他的身子倒下,死去,和他自己的影子叠在一起。

这是一个令人震惊的影像,而且这就是关键所在。作为战地新闻的一部分,这些影像当然会引起关注、震惊和震撼。正如1949年创办的《巴黎竞赛》的老广告语所说的,它具有“语言的力量,照片的震撼”。对更具戏剧性(正如它们常常被描述的)的影像的搜罗推动着摄影事业,并成为常规文化的一部分,在那里,震撼成为消费的主要刺激和价值的源泉。“美令人痉挛,否则就不是美”,正如安德烈·布勒东说的。他称这一美学理想是“超现实主义的”,但在一种被主导的商业价值根本地修正过的文化中,要求影像是刺耳的、喧闹的、令人惊奇的,这看起来就像是初级现实主义,但也具有好的商业意义。还有什么办法可使某人的产品或艺术品受到人们的关注?当不断有影像曝光或一次又一次过度曝光的时候,还有什么东西能削弱其影响?引起震撼的影像和净说些陈词滥调的影像是同一在场的两个方面。六十五年前,所有的照片在一定程

度上说都是新奇之物。(它对于伍尔夫似乎是不可想像的——她曾于1937年出现在《时代》杂志的封面上——将来的某一天,她的头像将成为T恤衫、咖啡杯、书袋、冰箱、鼠标垫上反复复制的影像。)灾难照片在1936—1937年冬是少而又少的:伍尔夫在《三个基尼》中提及的照片上描画的战争恐怖,几乎就像是秘传的知识。我们的处境则全然不同。极端熟悉、极端有名的影像——有关痛苦的、毁灭的——是我们通过影像媒介获得的战争知识的一个不可避免的特征。

自从1839年发明照相机以来,照片就与死亡相伴而行。由于照相机拍摄出来的影像实际上是在镜头前发生的某个事件的踪迹,因而照片要优越于绘画,后者只是消逝的过去和爱人离去的记录。要抓住正在发生的死亡是另一回事:照相机的视野仍是有限的,只要它还需要推拉、放下、固定。但是一旦照相机摆脱了三脚架,成为真正便携式的,并配备有广角镜头和各种镜片,使人们能在远距离的有利位置清晰地看清一切,展现出前所未有的技艺,取景所获得的直接性和权威就比传达批量生产的死亡之恐怖时的任何口头解释更有效。如果说有那么一年可以把照片的力量定义为——不仅仅是记录——胜过所有复杂叙事的最可怕现实,那这一定就是1945年,这年的4月和5月初,在集中营被解放后的前几天,有人在卑尔根—贝尔森、布痕瓦尔德和达豪拍摄了系列照片,还有8月初,在广岛和长崎人口大毁灭后的几天,一些日本目击者如Yosuke Yamahata拍摄的照片。

震撼的时代——对于欧洲而言——早在三十多年前的1914年就开始了。在伟大的战争开始的头一年,有一段时间,据称有许多被看作理所当然的东西其实是脆弱的,甚至是无法防御的。致命的自杀式的军事介入的梦魇,这是参战国所不可能摆脱的,首要的是,在西方前线的战壕里每天的屠杀,对于许多人而言似乎是语言

所难以表述的。1915年,正是以语言编织复杂现实的可尊敬的导师、辞藻华丽的语言巫师亨利·詹姆斯对《纽约时报》声称:“人们发现,在所有这些东西中间,很难运用语言去表达,但那心中的想法又不吐不快。战争用尽了一切语言;它们已经变得虚弱不堪,它们已经堕落了……”还有瓦尔特·立普曼,1922年,他写道:“在今天,照片具有高于想像的权威,印刷文字是昨天的事,口传语言是更早的事。它们完全是真实的。”

照片具有结合两个矛盾特征的优势。它们的客观性的凭证是内在具有的。不过它们必然地始终是一个角度。它们是现实的一种记录——这是毫无疑问的,因为没有一种口头解释能够做到这样,不论多么公正——因为照相器材从事的就是记录。并且它们是现实的目击者——因为在场的人已经拍摄下来了。

伍尔夫说,照片“不是一种证明;它们仅仅是对眼睛所及的事实原始陈述”。事实上,它们不是“简单的”什么东西,当然也不是事实本身,伍尔夫和别的人都这么认为。因为,正如她立即补充说明的,“眼睛与大脑联系在一起;大脑与神经系统联系在一起。神经系统通过每一个过去的记忆和当前的感觉迅速地发送信息”。这一熟练的技巧使得照片既是客观的记录又是个人的表达,既是现实的某个实际时刻可信的拷贝或复写,又是那一现实的阐释——文学技巧也一直受到现实的激发,但从未达到这一实际意义。

那些强调照相机影像制造的证据力量的人不得不面对影像制造者的主观性的问题。对于灾难照片,人们需要的是目击证据,而不要有艺术加工,后者等于是真诚或仅仅是一个装置。当没有来自“恰当的”光和布置的观景时,可怕事件的照片似乎更为真实,因为摄影者或者是业余爱好者,或者是——正好相得益彰——采用了几个熟悉的反战风格中的一种。若是采用——艺术地说——俯拍,这种照片就被认为不事雕琢——所有广为流传的苦难影像

现在都具有这种嫌疑——并不大可能随便唤起人们的同情和认同。

不事加工的照片不仅会受到欢迎——因为人们觉得是拥有了一种特殊的真实——而且有人还把它和最好的照片相媲美,这是每一张值得铭记的、有说服力的照片必备的条件。一次著名的照片展览可以说明这一点,这次展览记录的是世贸中心的毁灭,于2001年9月末在曼哈顿 SoHo 沿街的空地展出。“这就是纽约”——这是展览引起共鸣的标题——的组织者用电话邀请每个人——业余爱好者和专业人员,他们都带着那次攻击及其后果的影像来参展。在第一周就有一千多人响应,他们都提交了照片,至少是有一幅照片参加了展出。没有说明,没有解说词,全都陈列在那里,挂在两个狭窄的房间,有的是幻灯片,在电脑显示器上播送(挂在展览的网址上),并且为了出售,以高清晰度的喷墨打印机打印,由于同一张照片数量甚少,所以要卖二十五美元(所得款项都捐给一个基金会,帮助那些在“9·11”中遇害人的孩子)。买卖成交之后,买主可得知他是否可能买到一张吉列斯·佩里斯(他是展览的组织者之一)或詹姆斯·那奇维或一位退休教师拍摄的照片,后者靠在她租住的乡村公寓的卧室窗口,手上拿着照相机,在双子座北楼倒塌时拍下了那一刻。“照片之民主制”——展览的副标题——表明,业余爱好者的作品和参展的专业人员的作品一样的优秀。实际上,这证明了照片的某些方面,即便不一定是有关文化民主制的某些方面。照片是唯一重要的艺术,在那里,专业训练和多年的经验并不能保证具有未受训练的和没有经验的人不可超越的优势——有许多理由可以说明这一点,其中有在取景中偶然地(幸运地)扮演的主要角色,还有对自发的、粗糙的和不完美的东西的偏见。(文学的游戏领域没有任何可比的层面,在那里,实际上任何东西都不能拥有机会或幸运,在那里,精致的语言常常承担不了任何惩罚;

或者在表演艺术中,在那里,真正的成就没有艰苦的训练和每天的实践是不可能获得的;或者在电影制作中,当代艺术摄影的反艺术偏见不能指导它任何有意义的东西。)

是把照片理解为天真的客体还是理解为有经验的艺匠的作品,其意义——以及观众的反应——有赖于图片如何被认同或误认;也就是说,有赖于语言。有组织的观念、时刻、场所和虔诚的公众使这次展览成为一个特例。庄严肃穆的纽约人 2001 年秋每天排队在王子街站几个小时看《这就是纽约》,他们不必解说词。他们有——如果有什么的话——对于他们所看的东西即鳞次栉比的建筑和街道、大火、瓦砾、恐惧、疲劳、悲哀有丰富的理解力。但是将来的某一天,当然还是需要解说词。误读和错误的记忆以及对图片的新意识形态利用将使它们有所不同。

一般地说,如果有什么偏离了主题,那么对于照片所“说”的东西,就可以以几种方式阅读。最终,人们会读明白照片所说的。把全然无表情的面孔与这些不同的素材,如一碗冒着热气的汤、躺在棺材里的女人、手拿玩具熊的儿童以及观众,合成为一张巨幅照片——正如第一个电影理论家列维·库勒施维于 1920 年代在莫斯科他的工作室作的著名说明——将令人惊讶于演员表情的细腻和广泛。在仍是照片的情况下,我们使用的是我们理解为戏剧的东西,图片主题是其中的一部分。“土地分配会议,摄于 1936 年西班牙伊克斯特马杜拉”,戴维·西摩(“秦姆”)的这幅被反复复制的照片拍的是一个憔悴的、怀抱一个仰头上看(是期望着什么?还是忧心忡忡?)的婴儿的女人,它常常被看作是揭示了一个人惊恐地看着天空攻击的飞机。她的面孔和她周围的面孔的表情充满忧惧。记忆根据记忆的需要改变了那影像,赋予秦姆的图片象征的地位,这不是因为它所描述的景象(室外的政治会谈,在战争开始四个月前就开始了),而是因为不久将在西班牙发生的、引起如此巨大反响的

战争：对城市和村庄的空袭，唯一的目的是要彻底毁灭它们，这是欧洲第一次使用空袭作为战争手段。机群布满天空，把炸弹扔向照片中那些失去土地的农民，不过照片拍摄的是投弹之前的场景。（再看一下那位在哺乳的母亲，看一下她那紧蹙的眉头、她的眯着的眼睛和半张开的嘴。她一直都充满恐惧吗？现在看起来不是仿佛她紧蹙的眉头是因为阳光刺着了她的眼睛吗？）

伍尔夫收到的照片被看作是战争的一个窗口：其主题的观点明确。每幅照片都有一个“作者”——照片代表着某人的观点——可对于她而言，这无关紧要，尽管确切地说，在1930年代末，个人以照相机做战争和战争灾难的目击证人这一职业还不是主流。曾经，战争照片几乎都是刊载在日报和周报上。（1880年报纸上开始登载照片。）接着，除19世纪末比较老的流行杂志如《国家地理》和《柏林人画报》使用照片作为说明之外，还有一些发行量大的周刊，如法国著名的《观看》（1929年）、美国的《生活》（1936年）、英国的《图片邮报》（1938年），它们全都采用图片（伴以简洁的照片文字说明）和“图画故事”——同一个摄影师至少有四至五幅图片，配以一个故事，以使影像更加生动。在报纸上，图片——并且只有一幅——总要配以故事。

进而，当在报纸上发表时，战争照片被文字包围着（一篇或是几篇说明文字），而在杂志中，更多的是与兜售商品的竞争性照片并排在一起。当卡帕的共和国士兵临死的照片于1937年7月12日登载在《生活》上时，它占据了整个第二版；与之相对的第一版是维他利斯——男性的一种护发用品——的整幅广告，还配有某人在练习打网球的一幅小照片，以及同一个人的大幅肖像画，穿着白色的无尾礼服，一头整齐中分的、油光锃亮的头发。这一双重分布——照相机的每次使用都暗示着另一个的不可见性——一点也不古怪，但现在看起来已经出奇地过时了。

在一个以最大量的图像复制和合成为基础的体系中,见证需要明星见证人的创造,以其勇敢和对搜罗重要的、分散的照片怀有热情而著名。《图片邮报》(1938年11月3日)首要的问题之一——选登了卡帕的西班牙内战图片的代表作——是在头版用举着照相机的摄影师潇洒的侧影做它的封面:“世界上最伟大的战争摄影家:罗伯特·卡帕。”因为加入战争而魅力大增的战争摄影师始终属于反战人士,尤其当人们觉得那战争是罕见的冲突的战争时——在那里,有良知的人被迫支持某一方。(几乎六十年后的波斯尼亚战争激发了记者类似的派系情感,他们在被围攻的萨拉热窝待了一段时间。)而且,与1914—1918年战争相反——对于许多胜利者而言,显然,它是一次巨大的错误——第二次“世界大战”被胜利的一方一致地认为是一场必要的战争,一场不得不打的战争。

图片新闻在1940年代初的战争时期就出现了。这是一次争议最少的现代战争,其正义性在1945年战争结束时因纳粹罪恶的充分披露而决定了,它给摄影记者提供了新的合法性,这些人在左翼反对者当中几乎没有地位,后者在交战期间对照片的严肃用途提出了异议,包括弗里德里希的《战争反对战争》和卡帕的早期照片,这是热衷于政治的一代摄影师最杰出的作品,他们的工作集中于战争和受害者。尾随着对于尖锐的社会问题的可驾驭性出现的新的主流的自由主义共识,摄影师自己的生活 and 独立性的问题走向了前台。其中一个结果是卡帕和一帮朋友(其中包括秦姆和亨利·卡蒂埃—布勒松)1947年在巴黎成立了一个公司,即玛农图片社。玛农图片社——它迅速成为最有影响和最有名的摄影记者社团——有着直接的实际目的:代表冒险的自由职业的摄影师为图文杂志提供委托服务。同时,玛农图片社的章程——以直接在战时成立的新国际组织和行会的创立章程的道德主义方式——为摄影记者谱写了一个扩大的、具有巨大道德热情的使命:记述他们自己

的时代,那战争时代或和平时代,作为公正的见证摆脱沙文主义的偏见。

根据玛农图片社的说法,摄影可以说是一个全球性的产业。摄影师的民族性和国家记者的身份原则上是不相关的。摄影师可以是来自任何地方。他或她的新闻是“世界”。摄影师是流浪者,对于战争有着非常的兴趣(因为有各种各样的战争),有着可爱的目的。

然而,战争的记忆和所有的记忆一样,主要的是地方性的。美国人——大多数是移民——对于1915年美国的种族灭杀记忆犹新;希腊人不会忘记1940年代末希腊的血腥内战。但是,对于一次战争而言,随着战争的进行,要割裂其直接的构成,使其成为国际关注的主题,就必须把它看作是一个特例,它代表的不只是交战国自己的切身利益。绝大多数战争都无法获得必需的充分意义。举一个例子:查科战争(1932—1935年)是玻利维亚(人口一百万)和巴拉圭(人口三百五十万)的一次残杀,这次战争夺去了一万多士兵的性命,一位德国摄影记者韦利·罗格对其进行了报道,但他的壮观的特写战斗图片和那场战争一样被遗忘了。但是,1930年代下半叶的西班牙内战,1990年代中期塞尔维亚人和克罗地亚人反对波斯尼亚人的战争,2000年开始的以色列—巴勒斯坦冲突的急剧恶化——这些战争当然会引起许多摄影师的关注,因为它们被赋予了更大斗争的意义:西班牙内战是因为它是反对法西斯主义的威胁的一部分,(在回顾中)是即将来临的欧洲或“世界”战争的彩排;波斯尼亚战争是因为它是一个小的、新生的南欧国家希望保持文化多样性以及独立性反对地区的霸权和新法西斯主义的种族清洗的一部分;而以色列的犹太人和巴勒斯坦人都声称的地区特色和主权而引起的持续冲突是因为,各种各样的战争爆发点都借助于如下事实:开始是犹太人积习难解的名声或恶名,欧洲犹太人的纳粹

灭绝的独特回声,美国人对以色列国家提供的关键支持,还有以色列作为一个种族隔离国家的身份对 1967 年占领地的人民坚持的野蛮统治。同时,还有更为残酷的战争,在那里,国民被无情地屠杀和灭绝(苏丹长达十几年的内战,伊拉克对库尔德人的暴行……这些战争相对地图片都是秘密传播。

1950、1960 年代和 1970 年代初,受人尊敬的摄影师记录的值得记住的苦难场景几乎全在亚洲和非洲——维纳·比什夫的印度饥荒受害者照片,唐·麦克库林的比亚夫拉战争和饥荒受难者照片, W. 尤金·史密斯的日本渔村致命污染受害者的照片。印度和非洲的饥荒不是“自然”灾害,它们是可避免的,它们是罪大恶极的犯罪。还有在米那马塔发生的事显然也是一种犯罪:奇索公司知道它倾倒入海湾里的是含汞的废料。(拍照一年后,史密斯被奇索公司的打手殴打,造成永久性伤残,后者受命要制止他的摄像调查。)但是战争是最大的犯罪,而且自 1960 年代中以来,大多数最有名的报道战争的摄影师已经意识到他们的角色就是揭示战争的“真实”面目。苦难的越南农民和受伤的美国士兵的彩色照片——拉利·布罗斯拍摄,1962 年开始在《生活》上刊登——当然加强了对美国出兵越南的抗议。(1971 年,布罗斯和其他三位摄影师登上美国的一架军用直升机在老挝的胡志明街上空俯拍。《生活》——对于灰心丧气的许多人而言,他们和我一样,是在它的揭露性的战争照片和艺术照片的教育中长大的——于 1972 年停刊。)布罗斯是第一个重要的摄影师,他以彩色照片全面反映战争——获得了另一种逼真性,即震撼。在当前的政治风气中,几十年来都是最友善地对待军人,而那些可怜的、眼睛凹陷的美国兵的图片曾经动摇了军国主义和帝国主义,这些图片是激动人心的。它们的被修正的主题是:普通的美国年轻人在履行他们艰苦的、崇高的职责。

尽管今天的欧洲有些例外——它声称有权选择不参战——可

同样真实的是,大多数人不会质疑他们的政府为开始或继续一场战争提供的说词。要让战争成为真正不受欢迎的,需要某些真正特殊的环境。(付出生命并非他们中任何一位必然的前途。)当环境具备时,摄影师收集的素材——他们可能认为那是揭露冲突——就具有巨大的用处。在不可避免的冲突中——只有胜利或失败才能为其下结论——若是缺乏这样的抗议,同样的反战照片可能就会被理解为是同情、英雄主义,或令人尊敬的英雄主义的展示。摄影师的意图并不能决定照片的意义,照片自有自己的命运,被出于不同目的使用它的不同社团的奇思异想和忠诚所左右。

视 野

迈克尔·哈特和《帝国》

迈克尔·哈特访谈： 从美伊战争谈全球民主

迈克尔·哈特 谢莉莉

谢莉莉 译

自 2000 年哈佛大学出版社出了迈克尔·哈特 (Michael Hardt) 和安东尼奥·内格里 (Antonio Negri) 合著的《帝国》(Empire) 一书以来, 此书一如有关全球化的争论, 立即席卷学界及文化界。在一般认为自柏林围墙倒塌、苏联解体之后, 共产主义已经气数将尽的今天, 《帝国》一书席卷市场, 以至于“在纽约书局中此书一出马上从书架上被一扫而空, 美国中央图书馆将其无限期列为不准外借阅读的保留书籍, 并且在很短的时间内就被译成了近二十种语言”。种种的反应显示, 它不只汇集了新时代中“被压抑的革命情感”, 更重要的是, 此书碰触了本世纪新情势下最迫切的政治问题。

在《帝国》一书中, 哈特和内格里宣称, 帝国主义和国家主权的时代已经过去了, 新的帝国比帝国主义的宰制更为彻底, 因为已经没有任何国家或政体是处于帝国及全球化信息之外。和 20 世纪初欧洲的帝国主义相比较, 美国虽处于帝国的顶端, 但并不是帝国主义, 因为帝国主义的向外扩张的逻辑,

已被帝国的内含性、包容性及普遍性的逻辑所取代。

哈特和内格里的论点,无疑与后殖民论述中对西方帝国主义的批判有着相当大的距离。值得一提的是,自《帝国》出书以来,在2001年的“9·11”恐怖攻击之后,哈特教授屡次接到黑函攻击,声称他的理论为恐怖分子和极端主义提供借口。另一方面,在此次的美伊战争之后,质疑美国已成为新帝国主义的声浪,却挑战了《帝国》的观点,认为它有为美国的帝国主义开罪之嫌。不管是帝国还是帝国主义,美国在全球化中的位置,的确值得我们进一步观察和批判。

在此次专访中,哈特教授将回应上述由殖民论述观点提出的对美国新帝国主义批判,并提供对此次美伊战争的解读和对当今全球大势的评估。无疑,在新的情势下,我们需要新的行动和方针,对哈特而言,新的行动来自新的观察和全新的认知——或者,如此次访谈展现的,新的观察和认知,本身就是一种新的行动。

迈克尔·哈特目前任教于美国北卡罗来纳州的杜克大学文学及罗马语学系。哈特教授自1990年于西雅图的华盛顿大学取得英文文学博士学位以来,著有 *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy* (1993)。他与安东尼奥·内格里除了合著《帝国》之外,另有 *Labor of Dionysus: A Critique of the State-form* (1994) 一书。他也是 *Radical Thought in Italy* (1996) 及 *The Jameson Reader* (2000) 两书的编者。

问：先谈谈您怎么看待这次伊拉克战争？这次美伊战争又和前次的波斯湾战争有什么异同？

哈特：以我之见，这次战争，以及前次的波斯湾战争，都与石油无关，甚至与经济无关。我认为，这两次战争，同样都是为了重组（reorder）全球的政治体系。如果我们还记得前次的波斯湾战争的话，也就是老布什时代的波斯湾战争，那场战争是冷战结束后，全球势力重组的一环。在那时的情势中，冷战刚结束，而冷战时期的权力结构残存，也就是说，当时美国已是唯一的世界强权，站在全球权力的顶端，其他国家则在它之下，但美国仍然无法单边操控那场战争，它仍必须与其他众多的强权国家——欧洲、日本等——合作，不只是政治上，还有经济上、文化上等，当时的美国必须与联合国、国际货币基金组织、世界银行等合作。我们可以这么说，在当时一个新的系统正在产生，而第一次波斯湾战争即是这个新系统的一环。我这样比喻吧：当时美国就像君主集权时代的君王，而各国强权就像围绕这个君王而生的诸侯贵族一般，必须为君王所束缚及与其合作。

这次新的美伊战争似乎和前次的没有两样，其相似点是，它同样是那个系统重组的一环，这个重组的机制是加强美国在全球权力位置中的优势地位。在我看来，此次伊拉克战争中不同的是，美国不但不再加强上面讲的君主和诸侯的共生合作关系，反而打破这个依附的关系，而建立另一套全球权力网络，在其间，美国是可以不依靠其他主权国家而单边行动的。因此，这两次战争都是全球权力改组的机制之一，两个都牵涉到美国的国家主权利力的提升，其不同在于，在第一次波斯湾战争中，美国试图建立与其他主权国家的合作，而第二次波斯湾战争则是美国去打破这个合作关系。

问：这似乎是个十分不同的解读方式，因为自这次的美伊战争

以来,许多的讨论和对美国的批评,都集中于意识形态的冲突,尤其是回教世界与西方世界的冲突。这令人想到亨廷顿的文明冲突的理论。您认为这次的美伊战争是否有其历史上的必然性呢?是否这场战争在意识形态对立下是无可避免的?或者,它与美国当权者的意识形态有关?比如,有人开玩笑,如果当初再多有六百位佛罗里达州的选民投票给戈尔,布什将无法赢得总统大选,也不会任用如此多的鹰派成员担任白宫重要职务,萨达姆与伊拉克也不会有今天的命运。

哈特:我不认为这场战争是不可避免的,我想我该强调说,这些历史发展是因应于,甚至是依附于我们的情感(affects)而生的。另一方面,在阅读美国的政治或政策时,我十分不愿意把重点放在民主党和共和党的不同上。民主党和共和党当然在许多地方是有不同的,在这里我并不是说他们都一样,但在处理国际问题时,尤其是战争这种问题,他们之间的不同便显得十分吊诡。例如,我想,就60年代的越战来说,当时是民主党政府主战,我们很难想像共和党会支持越战,当后来共和党主政,结束越战反而对共和党是比较容易的。在美国的政治中有一种似是而非的逻辑,因为共和党被认为比较具有鹰派色彩,有时候,它在美国国内反而显得可以维持一个比较平和的位置。相反,因为民主党常被认为是在军事上比较没有侵略性,它反而容易对外采取军事行动。不过,这都是没有一定准则的。的确,这次美伊战争是由共和党发起,但我并不认为在这种全球权力结构下的美国地位会一夕数变,甚或因党派的不同或改选而发生绝对变化。也就是说,这场战争的发生与否和美国的政权转换并没有绝对的关系。

问:也和石油没有关系?

哈特:这场战争和石油的关系可以由两方面来回答。并非这场战争和石油没有关系,石油当然很重要。但我仍要强调,不管石

油、石油的控制权,或经济利益,都不是驱动这次战争的动因。如我上面所说,这次战争的动能在于其政治视野,也就是全球的权力新秩序。从这个角度来看,那石油就极其重要了,伊拉克如果不是富含石油,那它今天就不会这么重要。并非美国觊觎伊拉克的石油财富,而是在美国的政治蓝图中,伊拉克因为它具备这样的财富才有这样重要的位置。从另一个角度来说——这一点可能跟我的之前的论点有点冲突——石油对布什政权还是有其重要性,尤其是他阁内的人和石油业的关系,还有布什政府的计划,以伊拉克的石油来支付这场战争和伊拉克重建的费用。因此,如果不是因为伊拉克的石油,今天的情势还是会有很大的不同。

但我的看法还是,石油并不是一个唯一的,或先决的因素。经济的利益并不是这次战争的原因,它只是一个政治上、全球势力的利益之下的附加利益。

问:您一再提到政治势力与新的政治视野,是什么造成这个改变呢?您认为“9·11”事件是造成这个新的政治视野的重要转折点吗?

哈特:我想这是很清楚的。单就布什政府在“9·11”之后的发言及文字中就可以看出来,对他们来说,“9·11”是极端重要的事件,也是一个转折点。但其实,它是个长久战争,阿富汗只是开始而已,阿富汗是其计划的一小部分,伊拉克也是计划的一小块而已,他们很清楚地讲,他们不只要伊拉克的政权改变,不只要改造伊拉克或阿富汗,而是要改造整个中东的政治版图。对他们来说,这是机会,他们希望,一旦他们在阿富汗和伊拉克建立了军事力量的威信之后,他们不需要用军事去击败每个中东国家的政府,因此伊拉克只是迈向一个更大的政治版图的一个台阶而已,这个新的全球政治改组之后,所有的政治,及文化、经济的交流,全都要经过美国。

让我更进一步来说明这个新的政治版图,其实,我只是重复布

什政权所讲的话。他们在每个区域将建立类似北约组织那样的东西来串联这些地域和国家,因此,在这个新地区会由一群亲美的国家和美国共同组成。因此,北约组织是欧洲的组织,但在中东可以有一个阿富汗、伊拉克、埃及、以色列的组织,再加上美国。另外,东亚版的可以由日本、韩国、中国台湾组成,再加上美国。因此,这是一个新的地区主义,但一切的东西的定夺都要经由美国。

问:正如卫星系统……

哈特:是,卫星系统。你也可以把它想成一个轮子与轮轴,每个东西都要经由中央。这是他们的野心,他们也很明确地这么说。问题是,一个计划,最后常和计划者当初所想的很不一样。

问:您的例子似乎正好把布什总统所说的“邪恶的轴心”倒过来用了,美国正好成了这个邪恶的轴心了……再想想在所谓的邪恶轴心名单上的国家,大家也在猜想下一个是什么国家,是叙利亚,还是朝鲜?

哈特:(笑)我同意阿富汗和伊拉克只是这盘棋的两步,我们不应该认为战争在这里就会终止了,但我并不认为“邪恶”(evil)是个有用的概念。

问:当然。那么让我跳开一下,您刚才所说,攻打伊拉克和阿富汗两次战争都只是一盘大局中的两小步,这让我想到您今年3月在佛罗里达大学的演讲,您谈到说,现在的所有战争都是地域性的,没有战争是全球战争。

哈特:每次战争都是地域性的,但同时也是全球战争结构(global constellation of wars)中的一环。

问:这两个也许并不矛盾,但我还是有点拼凑不起来。比如,您也说,每次战争都是持久的、持续性的战争,由时序性(temporality)来看,这里战争的定义似乎更为广义,不再是区域性的。但为何您又强调这场战争是地区性的呢?

哈特:您所提的问题其实是全球化问题讨论中常出现的,也就是,如何阅读地方的特殊性,同时也可以看到,这些地方的特殊性,仍是全球化的一环。我并不是说这个问题不存在,这是一个认知方法的问题,我只是提出我们应该不断地思考全球化问题。我想我们现在经历的是一个持久的全球战争,但它有各种区域性的面貌,它并不是能够轻易结束的战争,战争不再只是战火和杀戮,战争是暴力的可能性,从这个角度来看,战争是一种冷战和热战之间的灰色地带,战争就是非和平(non-peace)。

问:和平的确是一个重要的议题。在回到这个问题之前,你可否再厘清一下,即使我们看到战争是全球化和新的政治版图改组的一环,包括我在内,很多人很难把这场战争和美国分开来,毕竟这是美国的所作所为,就美国来说,也和它本身的利益有关。

哈特:我不认为我们一定要把全球化和美国分开。当然美国是这次战争的实际参与者,但我不愿意用美国国家利益的观点来解释这场战争,我认为重要的是去看清这个全球体系,当然,这个全球体系是对美国有利的,但这个体系并不是一个对美国之外的其他的国家进行奴役的体系。

问:也就是说,辩证法中的主奴关系,把美国当作主人而其他国家作为奴隶的这种解读是不当的?

哈特:我想,重要的是,我们应该认识到,军事力量,有时候是最弱的一种力量,军事很有力,但同时也很脆弱。从马基雅维里以来很长的政治哲学传统都认为,国家的主权无法由军事力量来维持。事实上,军事力量无法持久,它是脆弱的,不稳定的。因此,主宰者必须要有共识的基础,它必须得到服从和尊敬,才能实行它的宰制。如果我们接受这样的观点,那我们就可以看出美国的军事优势的不足了,事实上,它甚至可以显现出美国的弱点。因此,如果要有有一个美国高高在上的全球权力结构,那么这个结构就不能

用军事力量来建立,它必须要经由文化、社会、经济等形式,这个全球权力机构的基础是共识而非强制。一旦我们这样看,对我而言,很清楚的是,虽然在军事上,美国的优势似乎不容置疑,但仅靠它将无法维持一个优越的、完全独立于其他国家的地位。同样,像军事一样,美国也无法用经济力量去宰制其他国家,政治上也是如此,它的政治力量也不能主宰其他国家。因此,这场战争之后的美国形象,其实充满了矛盾性。一方面来说,军事上,美国看起来似乎所向无敌,好像没有其他国家可以碰它一根寒毛,我不知道这是不是事实,但外表看起来的确如此。另一方面,在全世界其他的地方,我们看到的不仅是对美国的厌恶,而且还缺乏同美国的共识,反美的情绪几乎在全世界所有的地方都持续加温。所以,如果我们从不同的观点来看,从军事或从政治的观点,我们会看到十分不同的美国力量的图像。我们可以看到的是,长期来说,美国对维持它要的那种全球秩序实际上无能为力,但在这期间,它是可以一直维持自己的单边利益的。

问:您所说的似乎是左派阵营对这场战争中的评估,也就是说,虽然美国似乎赢了军事的战役,但却输了更大的战役。不过,对有些人来说,美国不只是在军事上,而且在其他的方面仍有强大的力量不容忽视。最明显的,从最近几年的发展来看,美国似乎有越来越多的“单边主义”动作。例如,片面废止《弹道导弹协议》,退出《京都协议》,退出《反地雷国际公约》,并且违背国际贸易规范片面调升钢铁进口税、扩大本国农业补贴等等。您如何解读这些动作?这代表美国在“帝国金字塔顶端”的自我利益的极大化吗?或者说美国将成为新的帝国主义?

哈特:对我来说,美国的单边主义是有它的极限的,全球秩序和权力的产生和维护,还是要靠美国和其他国家之间的合作关系和共识来维系。因此,从片面废止《弹道导弹协议》、退出《京都协

议》、退出《反地雷国际公约》，以及美国拒绝加入国际犯罪法庭等，这些美国以单边行动对抗多边合作组织的例子，我认为还是有极限的，也是一时的，是美国在军事挂帅这一特定阶段的做法，很快，美国会发现其他的政治力量，也会发现美国不是唯一的独裁力量。

问：您是说，目前美国的单边主义会逐渐演变为少边主义，然后变成多边主义吗？

哈特：我同意目前的单边主义有其限制，在时间上也无法持久，它只是现在由军事力量在表面上维持着，但军事力量只可以支持这样的权力关系一段时间。但也许会有人说，但如果这场战争是持久性的呢？我想这就是这场战争的威胁。我们可以这样解读美国的反恐战争：它事实上表明了，美国拒绝结束目前的对立状态，因为战争状态可以保证美国在全球的优越地位。尽管如此，我还是要强调，军事力量是脆弱的，也难以持久。

问：是阶段性的(transitory)？

哈特：对，这个说法更好。

问：那么，您可以谈谈欧洲地位的问题吗？我们看到，在战争之前，以及在这次战争中，欧洲的声音与力量（包括法国与德国，以及俄国）被美国 and 英国充分压制了。在未来的世界中，欧洲是否将失去扮演国际重要角色的舞台？您怎么看待拉姆斯菲尔德的“旧欧洲”的宣称，以及老牌欧洲强权国家的焦虑？也许您也可以趁这个机会谈谈第三世界的问题，因为美国和欧洲这样的对比似乎太二元化了。

哈特：当然。我对战前美国和欧洲——德国、法国——之间冲突的解读是，这是单边主义和多边主义的冲突，美国代表单边的全球操控，欧洲则代表多边的全球操控，因此从拉姆斯菲尔德的“旧欧洲”一词来看，很明显的是美国和欧洲之间的敌意冲突，他借由“旧欧洲”一词来巩固美国自己的单边主义立场。一旦我们这样

看,我们会发现,不管是单边主义还是多边主义,它们只是全球宰制方面的不同,他们依然是一种全球势力。或许,联合国和德法所倡导的多边主义要好一点,但多边主义和单边主义一样都是对第三世界国家的宰制,他们都压抑一些地区,用各式标准建立种种疆界藩篱。我想说的是,我们不应该认为这是非此即彼的选择。我们今日的最大挑战是,如何建立一个民主的全球体系,如何建立一种既不存在于单边主义也不存在多边主义这两种选择下的民主。

问:您所谈到的,单边主义和多边主义同时忽视了第三世界,这是个十分切实的解读,在战前人们也谈到,不知战后美国和法国,还有美国和德国的关系又会如何发展,如今的情势,似乎也呼应了您上面的解读。美国和欧洲仍然还会是全球政治舞台的中心,而第三世界仍是边缘。

哈特:是的。我和安东尼奥是这样比喻的,这是君王和诸侯之间的对立,这当然和平民是有关系的,但追根究底,它还是精英阶级本身的对立。即使拉登、萨达姆,他们也并不是贫民(the poor)的代表,他们其实是当权的阶级的一部分,他们的意图是要在更大的政治版图中得到更大的权力和宰制。

问:那么,我们再回到石油的问题。在《帝国》一书中,您曾提到美国通过对全球核武器(global nuclear)、金钱(money)与传播通讯(ether)的控制,矗立在全球帝国的金字塔顶端。现在,在打完这场战争后,美国似乎又增加了对于石油(Oil)——既是重要能源,又是阿拉伯国家和某些中南美国家联结全球网络的关键——的绝对控制。这会带来哪些新的影响?

哈特:这是个好问题。当安东尼奥和我在《帝国》一书写到美国在帝国这个金字塔权力结构的顶端时,我们的写法其实是自相矛盾的,我们在书中有这个矛盾,而且,我认为这是一个真正的矛盾,不是不小心犯的错造成的矛盾。前欧洲的帝国主义一样占据

着中心位置。另一方面,我们又说,这个全球权力的主要关键——信息传播的控制、金钱、军力等,我们可以再加上石油的控制——都出现在美国:金融中心在纽约,军事力量,我们可以说中心在华盛顿,传播通讯中心则在好莱坞或洛杉矶,石油可以说是在全美国。所以我们很矛盾地说,美国并不是中心,而我们也说,美国是中心。

这是我解释我们的矛盾的方法,我认为矛盾是有用的东西,我们并不能完全避免矛盾,因为常常是情势本身有矛盾。如果我要用合理化的语言来说,可以说,因为美国无法用军事力量长久维持其优势地位,它必须和别的国家取得共识和合作关系,这样看来,美国并不是中心。但从另一个角度来看,它的确是中心。矛盾在于,它是一个独裁式的君王,但却是一个必须依附于贵族的君王。它的确处于全球权力金字塔的顶端,但另一方面,也许我们一时还看不到这一点,它的顶端和中心的位置,必须靠它和欧洲和其他国家的合作和依附关系来维系。

我再举一个例子。如果有全球资本这样的东西的话,那以全球资本的眼光来看,美国近日的作为并不符合全球资本的利益。从1990年以来,全球资本主义的基础,都是仰赖于消弭疆界的分化,减少贸易障碍,促进资本的弹性和流通,还有这些劳工、资金、货物交流的去中心化,这是增进全球资本主义的方法,但这些却正是现在美国的行动所压制的,美国现在做的是创造更多的经济障碍,使经济的交流更为困难,而且它还有使资金集中的倾向。这些依我看来都是不利于全球资本主义的做法。所以,军事的一面倒是暂时的,最终它还是会让位给比较重要的因素,而全球资本主义才是现在美国这个政治筹略的中心主轴。

问:您所说的,全球资本主义的逻辑应该是去中心化的,但美伊战争带来两个问题:一方面,就美国来说,我们很难想像现在美

国集中了资金和石油的控制,事实上是在削减其本身的力量,它看起来反而是在借这个集中化而增加它的力量;另一方面,从中东的角度看来,即使我们不看石油的经济意义,就象征和历史意义来说,石油就好像火药于中国一样,和他们的地域和历史是紧密相连的,它也是中东国家发展的潜力之一。也许从杰瑞德·戴门(Jared Dimond)的《细菌、枪械、钢铁》(*Germ, Guns, & Steel*)一书的角度来看,这是一种播撒(dissemination)或是演化(evolution),但从中东的角度来说,这是一种掠夺,是美国的财富集中,而不是传播或去中心化。也许您可以从这个角度也谈谈中东人的情感问题,及近来的反美情绪。

哈特:这样的解读我认为是合理的,但是过于狭隘。即使我们想像——我不认为这是事实——美国现在控制了中东的石油,它也无法长久维持它的控制。

问:即使副总统切尼持股的美国石油公司现在拥有伊拉克的石油权?

哈特:是,但是美国公司并不是美国。美国公司,或法国公司拥有这些财富,并不会有太大的不同,甚至沙特阿拉伯的公司也没有什么不同。我认为我们不应该把一个民族国家(Nation-State)的财富和一个财团的财富混为一谈。我们应该把资本看作是一种全球的东西,而不是一个分开的、国家的财富。

问:您的重点是我们应跳脱狭窄的国族思考。我之前的问题的另一部分是关于回教世界的仇美情绪,尤其这一次的伊拉克战争,加上美国在伊拉克及阿富汗驻军的常态化,阿拉伯世界以及伊斯兰恐怖分子与美国之间的矛盾,是否会导致未来的国际动荡?您认为美国——或帝国——有能力处理这个议题吗?

哈特:您关于动荡的问题中,很有趣的是,从第二次世界大战以来,以往美国都是自认,也被亲美的国家认为是世界中稳定及和

平的一股力量。美国以往——它是这样认为的——总是为了稳定情势才采取行动。的确,美国在冷战时期的确入侵了危地马拉、智利等,但一般而言,欧洲和许多其他的国家还是认为美国都是为全球和平稳定而战的。近来,把美国看成一个动荡的因素好像已经无法避免了,美国近日的行动造成了全球的不稳定,甚至无政府状态,这是一个很有趣的转变,我们只能用美国的全球野心来解释。

问:有一个很有趣的论点说,美国之所以坚决要发动这场战争——这是不考虑“9·11”和石油等我们讨论过的因素——其实是军事策略的转变。美国一直在扮演世界警察的角色,不同的是,克林顿政府是派兵长期驻守在许多国家,布什上任以来,可能认为这样分散了美国的军力,长久以往也消耗更多的财力,因此改弦易辙,集中发动一个战役,结束一个地方的问题,然后转移力量去解决下一个问题。对于这种解释,您的看法是什么呢?

哈特:这是一个蛮有趣的论调,但问题是,美国并没有解决任何问题啊。美国在阿富汗现在并不和平,美国还是有驻军在阿富汗。某一方面来说,美国其实是在创造更多问题,而不是在解决问题。我觉得,把这些战争看成稳定的方法真的行不通,这些战争最终都是造成动荡的。他们(美国)并不满意现状,为了重新改变全球的权力秩序,他们必须先打破稳定(destabilize)。

问:而他们认为跨越意识形态的鸿沟很容易吗?

哈特:这个我真的不知道,我觉得不太可能,但如果我们相信布什政权讲的话,他们以为美军在攻入伊拉克时是会受到鲜花和亲吻迎接的。也许是这个想法,他们认为战争会是短暂的。但这是很愚蠢的想法,如果他们这么想,他们真的大错特错了。

问:嗯,如果这一点上他们错了而我们对的话,那我们可以想见情势是会越来越不稳定,越来越动荡的,在这种前景中,我们应如何重新认识民主这个概念呢?

哈特:让我再补充一下关于动荡这个问题的一些想法。布什政府认为他们会被伊拉克人民当作是解放者,是带来和平的人,他们以为他们可以创造一个全球系统,在其间他们可以单边地操纵,他们是错了,但他们错了这个事实对我们而言并不是件好事。至少,在最近的未来中,他们的错误带来各种新的悲剧。

问:您可以也谈谈反战游行吗?在您的《为抗议者设下的圈套》(“A Trap Set for Protestors,” *The Guardian*, Feb. 21, 2003)一文中,您说反欧洲主义和反美最后都是同样的,从这个角度来看,反全球化的运动比反战运动更为优越,因为他们并没有落入民族国家对立的圈套。现在,也许我们可以说,战争已经演化到另一个阶段,您可以谈谈,反战者还有什么可以做的吗?什么方向是反战者应采取的方向呢?

哈特:这些反战行动,不管在美国或在其他的地方,都是十分重要的,他们表达了不同意战争的立场。但是,这些行动却都受限于其负面的、抗议性的特质,他们在政治视野上也极为局限,总是把焦点放在这一场战争上,或放在美国身上,因此,抗议全球化的种种运动对我来说,似乎有着更广阔视野。反战运动是这些反全球化运动的一步,如今战争最激烈的阶段已经结束了,我们应该把我们的精力放回那些更大的、更长期性的问题,也就是全球化问题——这场战争只是这个问题的一部分而已。

问:我可以补充一下台湾的反战运动。在台湾,这次反战运动几乎立刻就与反美运动画上等号。如您说的,反美或亲美若成为辩论的焦点,这个思维就走入了死胡同了。

哈特:没错。同时,这场战争也使得所有反战的人同时也成为反美的,因为布什政府如此认同这场战争,以致我们不得不把美国看成是书写这场战争的作者。因此,反战就不得不反美。我们必须超越这个思维。把美国看作是这次战争的作者,这一方面忽视

了更大的全球化问题,另一方面,它赋予美国太大的力量了。我们如果觉得美国是这次战争的作者,然后觉得,只要是希拉克来主导这个世界而不是美国,或由德国的公司或日本公司来主导,那这个世界就会更更好了,这当然是错的。因此,我们不能忘了,真正主导全球战争、压迫、奴役的作者另有其人,它远远超过美国的力量。

问:和这个全球压迫相对比的,我想是您在哈佛大学提出的全球民主的概念,这个全球民主的概念,和一般民主的概念有什么不同呢?这次的战争中,一开始他们是以大规模的毁灭性武器为借口的,现在没有人再谈武器了,取而代之的是民主与解放,民主反而成了战争的理由,您所说的全球民主如何成为和平的理念呢?

哈特:我们不能否认在战前的伊拉克存在着不民主的状态,但显然,由这场战争所创造出来的民主的概念是个很贫血的民主。民主不只在每个国家都处于危机中——美国的2000年大选就是一例——如果以更大的视野来看,在全球的规模中,民主的危机就更加剧烈了。人们把美国 and 美国的军队当作民主的代表,把世界货币基金组织当作代表全球利益的组织,国家框架内民主概念的适用性已经达到它的极限了,我们必须创造新的全球民主的概念来取代它。我们必须用全球的观点来思考民主,不能只把国家下面的民主概念延伸,我们必须想像新的民主,一种可以和现在全球状况相适应的民主。这是一个积极的任务,因为以往反全球化的运动都集中于负向的思考,他们主要在于去认识全球体系中民主、自由、平等的缺乏。我所想做的,是去想像另一种全球化(an alternate globalization)。这个全球化中,没有一个世界必须回到地区主义,这个全球化的准则,是自由、平等和民主。对我来说,这是全球化的议题里面,最大的挑战。

问:您所说的这种民主、自由和平等的全球化,似乎无法由任何一种组织来体现……

哈特:我的第一个反应是,对我来说,它是需要组织的。但我的第二个反应是,这组织不会是现存的组织。我想一般人谈到全球民主时候,想到的是美国政府在全世界的极大化,所以你会看到美国式的国会、众议院,然后成立一个像人民大会的联合国组织,等等。如果有人现在这样做的话,我是不会反对的,那也许是现状的改善了,至少它有益于一些国家,不管那些国家本身多不民主;对有些不在国家主体位置上的人们来说,也会获得一些代表权。然而,我不认为这是足够的,这是一种旧的思维,和新的状况不尽契合。我的回答是,这是现有的组织的方式,而我们必须创造出新形式的组织,新的可以因应这些挑战的组织,但我不知道这新的组织会是什么。

问:我只是澄清一下:因此,您提议的,不是那种无政府式的群众(mob)民主。

哈特:你是说,没有中心组织的民主?在这里我想为无政府主义的传统辩护一下。人们常常认为无政府主义就是没有社会组织、没有秩序,但我认为,无政府主义——我比较了解的是欧洲的无政府主义——一直都是社会组织的,它不过不是那种中心化、阶级式的组织。

问:因此您谈的全球民主会比较类似草根运动的概念?

哈特:我想真的挑战乃是去想像什么叫民主。我们从定义来说好了,民主的意义是,不为其他的组织所统治。概念上来说,我们应该建立一种人人、任何团体都有同等的自理权的民主。但就解决方案来说,这是超过我目前的理解的。

问:也许指出这个问题和挑战就是第一步吧?

哈特:是的,那也是我理论上的倾向,我比较倾向去解读问题,但别人总是问,那我们应该怎么做呢?对我而言,我不反对别人去做,去尝试解决,我做的是指出我们现在政治想像的缺乏。但这不

应该把我们引向绝望。

问：也许我们应该做的，是增加不同领域的对话吧？

哈特：是的，我指出的想像的缺乏，大都延承以前的思维，我们现在需要新的思维。以往人们总是觉得，懂政治的人不懂经济，懂经济的人不懂文化，现在我们需要的是学派和领域之间的对话。

问：这也是您在《帝国》一书中所做的，无怪乎您的读者抱怨这本书太杂，路数太多。

哈特：(笑)是的。

问：也许您在结束这个访问之前也可以跟读者讲几句话……

哈特：哦，太好了。我和安东尼奥正在写下一本书，书名暂定叫“Multitude”，预计12月完成，可能英文版明年会出来。

全球化与民主^①

迈克尔·哈特 安东尼奥·内格里

陈永国 译

耶稣问他说：“你名叫什么？”回答说：“我名叫群，因为我们多的缘故。”

——《马可福音》5:9

主导的现代民主观念始终与民族国家紧密地联系在一起。因此，要研究当代民主的状况，首先应该看一看民族国家变化着的权力和角色。许多理论家声称，也有许多理论家提出异议，说“全球化”项下共济的各种不同现象已经侵犯了甚至否定了民族国家的权力。^②然而，这往往被看作是一个此即彼的命题：要么民族国家仍然非常重要，要么就出现了一个新的全球秩序。实际上，二者都是真实的。全球化时代并未终结民族国家——民族国家在确定和

① 本文最初发表于“Democracy Unrealized: Document Platform,” edited by Ostfildorn - Ruit, Germany: Hatje Cantz, 2002, pp. 323—336. 本文以及接下来的哈特的两篇文章，均是由哈特本人提供给我们的，感谢 Duke 大学的蒋洪生先生提供的帮助。——编者注

② 关于全球化没有破坏民族国家的权力，因而是一个神话的更详尽、更有影响的论述见 Paul Hirst and Grahame Thompson, *Globalization in Question: The International Hegemony and the Possibilities of Governance*, 2nd ed. Cambridge, Eng.: Polity, 1999.

调整经济、政治和文化标准的过程中仍然起着极端重要的作用——但民族国家的确被从主权位置移开了。集中讨论主权的概念和实践将有助于澄清这个问题。

我们提出用“帝国”这个概念来命名当代的全球秩序。帝国主要指替代了民族国家主权的一种新的主权,没有边界的,或只知道灵活流动的边界的一种无限制的主权形式。我们是从古罗马的比喻中借用“帝国”这个概念的,在那里,帝国是用来替代三种古典的政府形式——君主制,贵族制和民主制——而把它们结合成单一的主权统治。我们当下的帝国确实是君主制的,当发生军事冲突时,我们最清楚地看到五角大楼怎样以原子武器和高超的军事技术有效地统治了这个世界。诸如世贸组织(WTO),世界银行,国际货币基金组织(IMF)等跨国经济机构有时也在全球事务上行使君主权力。然而,我们的帝国也是贵族制的,即由有限的一小撮中坚分子所统治。在此,民族国家的权力是核心,因为少数几个主要的民族国家通过一种贵族统治设法管理全球的经济和文化流动。比如,当G8国家聚首时,或当联合国安全理事会行使权力时,民族中的这种贵族统治便明显体现出来了。同样,相互协作和相互冲突的主要跨国公司也构成了一种形式的贵族制。最后,帝国也是民主的,即是说,它声称代表全球人民的利益,尽管如我们下面要讨论的,这种代议制的主张大部分是幻想。所有的民族国家,无论是主导的还是从属的,都承担了主要角色,都假定以某种方式代表了他们的人民。联合国代表大会也许是这种民族民主制的最主要象征。然而,当认识到民族国家实际上并未充分地代表人们的利益时,我们就依靠非政府组织(NGO)作为民主制或代议制。作为民主或代议机制的各种非政府组织的功能是一个非常复杂和重要的问题,在此,我们不能假装予以充分的论述。简单说,帝国是一个单独的主权主体,在逻辑上包括所有这三个古典的统治形式或层面:

君主制,贵族制和民主制。换言之,帝国是一个独特的主权形式,有能力包含和管理自身构造内部的差异。

从这个视角出发,我们可以看到民族国家的功能和权威并没有消失。或更准确地说,民族国家的基本功能——调节硬货、经济流动、人口移动、立法准则、文化价值等——一直保持其重要性,但已通过当代全球化进程得到了改造。根本的质的转变应该根据主权来识别。民族国家不能像在现代时期那样声称发挥主权或终极权威的作用了。现在,帝国作为终极权威高高凌驾于民族国家之上,实际上呈现了一种新型主权。

我们应该指出,只有从主要的民族国家的角度看,这才是一个重大的历史性转变。从属的民族从未真正拥有过主权。对许多民族国家来说,进入现代性就是进入经济和政治的从属关系,因此削弱了它可能充当的主权。主权形式的这种转变——从民族国家中的现代主权到后现代的帝国主权的转变——依然影响到我们全体。甚至在民族主权从未成为现实的地方,向帝国的转变也改变了我们的思维方式和政治可能性的范围。根据帝国,我们必须重新思考和重构政治哲学的关键概念。

未实现的民主,不可能实现的民主

这首先使我们回到了民主的概念上来。如开始时所说,现代主要的民主观念基于有限的民主空间之内的代议制度和结构,并依赖于民族主权。^① 民主国家制度所代表的是人民,因此,现代民族主权倾向于采取民众主权的形式。换言之,民族即主权的主张与人民即主权的主张往往是同一回事。但是,什么是人民? 谁是

^① 这是 David Held 在 *Democracy and the Global Order* (Stanford: Stanford University Press, 1995)中提出的主要论点。

人民？人民不是一个自然的或经验的实体；你不能通过总结甚至平均整个人口来得出人民的同一性。人民是在人口中创造了一个整体的代议制。在此，最为重要的有三个因素。首先，人民是一个整体，这也是霍布斯和整个现代传统所经常重申的。只有作为一个整体，一种同一性，人民才享有主权。其次，人民的建构中的关键是代议制。人口的经验上的多通过代议机制创造了一种同一性——这里，我们应该把代议制的政治和美学内涵都包括进来。最后，这些代议机制是以衡量(measure)的概念和条件为基础的——我们这里所说的衡量不是一个可量化的条件，而是一个有限制的条件。有限制的或被衡量的多可以再现为一个整体，但不可衡量的、无限制的多却是不能够代议的。在这个意义上，人民的观念与有限的民族空间紧密地联系起来。简言之，人民既不是直接的、也不是永久的同一性，而是特定社会构型和历史时期所固有的一个复杂过程的结果。

姑且把这个复杂的环境简化一下，只考虑代议制的制度和政治机制，在这方面，选举过程至少在意识形态上是最重要的。比如，“一人一票”的观念是民众代议制和主权的不同现代图式力图实现的理想之一。这里，我们没有必要指出民众代议制的这些图式总是不完善的，实际上大部分是幻想。对现代民主社会中民众代议制机制的重要批判久已有之。把选举当作推选统治阶级的一些成员将在下一个两年、四年或六年里亵渎代议制的一次机会，这也许有些夸张，但无疑也是实情，落选的结果无疑证明了通过选举制度的民众代议制的危机。我们认为，今天，民众代议制从根本上受到了颠覆。

在向帝国的转变中，民族空间失去了界限，国家疆界(尽管仍然很重要)也被相对化了，甚至民族想像也被动摇了。随着民族主权被新的跨国权力即帝国的权威所取代，政治现实也失去了衡量

标准。在这种形势下,人民代议制的不可能性越来越清楚了,因此,人民的概念本身也逐渐蒸发了。

从制度和政治的角度看,帝国的主权抵制甚至否定任何民众主权的概念。姑且以诸如世界银行、IMF、WTO等跨国经济组织的功能为例。在很大程度上,这些机构所要求的条件从民族国家的手中夺走了制定经济和社会政策的决策权。从属的民族国家最明显地服从这些机构的统治,但主导民族国家也不例外。^①显然,这些跨国经济机构并不,也不可能代表人民,除非在最遥远和抽象的意义上——比如,有些以某种方式代表其人民的民族国家派代表参加这些机构。如果在这些机构中寻找代议制,总是必然存在着“民主的赤字”。在我们看来,这些机构与人民如此隔绝并不是偶然的。它们的功能恰恰使它们被排除在民众代议制的机制之外。

论述全球化的一些最优秀的欧美自由派理论家的确认为我们需要改良全球体系,加强民主政治统治的机制,但甚至他们也不认为这些跨国机构会成为任何民众意义上的代表。一个根本的障碍就是判断这个概念中的人民指的是什么、是谁。有人可能会提出一个全球人民的概念,跨越民族或种族概念而把整个人类联合起来,这是所有这些自由理论范围之外的一种挑战。

那么,在那些主要的自由改良派理论家如 Robert Kcohane, Joseph Stiglitz, David Held, Richard Falk 和 Ulrich Beck 的眼里,是什么构成了民主改良呢?民主这个术语在这些文献中应用如此广

^① 许多作者描写和惋惜从民族到跨国机构在决策方面经济越来越凌驾于政治之上的这种转变(假定民族国家是政治能得以运行的唯一场合)。他们中有些人诉诸 Karl Polanyi 的著作,主张把经济市场置于社会市场之内。见 James Mittleman, *The Globalization Syndrome*, Princeton: Princeton University Press, 2000, and John Gray, *False Dawn*, New York: The New Press, 1998。在我们看来,以这种方式把经济与政治分离开来是错误的。跨国经济机构本身也是政治机构。其根本区别在于,这些机构并不允许(哪怕是假装允许)这种民众代议制。

泛,而作为目标又是如此普遍地被接受,实在是令人吃惊。民主改良的一个重要因素不过是更大的透明度——Glasnost 和 Perestroika,也许这就是戈尔巴乔夫为全球化时代制定的计划。然而,透明度本身不是民主,并不构成代议制。一个在文献中无处不在的比较实在的概念是“责任”(往往与“管理”的概念搭配使用)。责任的概念可以指民众代议制的机制,但却不是用这些话语表述的。人们一定要问:“对谁负责?”然后,我们发现改良者并未提出建立为全球人(甚至某一民族)负责的全球机构——确切说,人民消失了。相反,改良是要让全球机构对其他机构负责,尤其对专家群体负责。如果 IMF 具有更大的透明度,并对经济专家负责,那就能预防灾难性后果,比如 IMF 在 20 世纪 90 年代末在东南亚酿成的后果。然而,“负责”和“管理”在这些讨论中最主要、最有意义的用法是,这两个术语舒适地介于经济和政治这两个领域之间。负责和管理长期以来一直是资本主义公司的理论词汇中的核心概念。^①它们似乎清楚地指涉经济效率和稳定的保障,而不是建立民众或代议制的民主控制形式。最后,尽管“民主”这个术语在文献中无处不在,但日程上却没有全球的现代自由的民主形式,即民众代议制。实际上,阻止这些理论家构想全球代议制蓝图的最大的概念障碍恰恰是人民的概念。谁是全球人民?今天似乎不可能把人民看作政治客体,进而不可能在制度上代表人民。^②

我们认为大谈特谈机构的民主改革是很重要的,不仅为了认

① 关于当代全球化讨论中“负责”这个概念的分析,当感谢 Craig Borowick。

② 从这个视角来看,建构一个政治的欧洲对一些人来说似乎是在全球化时代解决民主困境的一个方法。其假想是:欧洲大陆可以代替民族,是复兴代议制民主的机制。而在我们看来,这是一个虚假的办法。即便能在制度上代表作为逻辑主体的欧洲人民,一个政治的欧洲也不能获得主权。与民族国家一样,地方权力不过是帝国的终极主权之内的功能因素。

真对待改良家们的理论,而更重要的是,也因为民主的话语在诸如WTO, IMF和世界银行等各种抗议运动中广泛流传。团体在机构的决策过程中都要求更多的代表参与,要求有工会或非政府组织的代表参与。这种要求可能产生正面结果,但最终将面对不可逾越的障碍。我们的讨论把所有这些放在了一个比较普遍的平面上。如果我们依据代表人民的主权构想民主,那么,帝国时代的民主就不仅没有实现,而且实际上也是不可能实现的。

民众的民主

因此,我们必须探讨民主的新形式,非代议制的或另一种代议制的形式,从而找到适应我们自己时代的民主。我们已经说过,现代的民主概念与民族主权和固定的民族空间紧密联系在一起,简单说,现代的民主观是以衡量(measure)为基础的。现在,我们应该回过头来进一步探讨等式中的另一个因素:人民。如前所述,人民是代议制的产物。在现代政治理论中,人民的最鲜明形象是创建资产阶级社会契约的产物,从霍布斯到罗尔斯等所有现代自由理论家对此均予以阐述。这种契约使民众成为一个联合的社会实体。然而,这种契约是不存在的,神话的和过时的。首先,契约之所以不存在,是因为没有任何人类学的或历史的事实能证明它存在的现实,相反,这种契约否定有关签订契约的任何记忆,这当然是它的暴力的组成部分,也是它对差异的根本否定。其次,这种契约之所以是神话的,因为它所建构的人民被表现为平等的,而它实际构成的主体却是不平等的:作为其基础的正义和合法性等概念只服务于最强者,他们对其余大众行使统治和剥削的强力。最后,通过契约而构成的人民这个概念是过时的,因为它所指的是一个由资本铸造的社会。契约,人民和资本主义事实上共同作用而使民众联合成一个整体,使差异变成一个同源的总体,使人口中所有

个体的财富变成了一些人的贫穷和另一些人的权力。但这不再有用：当劳动、需要和欲望如此痛苦以至于接受资本的要求，当面对价值的建构、想像力的释放和社会的组织等危险时把资本的要求作为舒适和安全之源，只有这时，契约才是有用的。而今天，条件发生了变化。起作用的是我们巨大的智慧和合作的力量：我们是由强大的主体构成的民众，由理智的庞然大物构成的民众。

因此，我们需要把概念的焦点从人民转向民众。民众是不能根据契约——不能根据超验哲学来理解的。在最一般的意义上，民众蔑视代议制，因为民众是有限制的、无法衡量的多。人民是被代表的一个整体，但民众是不可能被代表的，因为在现代性的目的论和超验理性面前，它是庞然大物。与人民的概念相比，民众的概念是单一的多，是具体的普遍。人民构成了一个社会整体，但民众并非如此——民众是生命的肉体。如果我们在一方面把民众与人民加以对比，另一方面我们又应将其与大众或乌合之众相比。大众或乌合之众常被用来指非理性的被动的社会力量，他们危险，具有暴力，恰恰因为他们容易被操纵。对比之下，民众是积极的社会代理者——是行动的多。民众不是如人民一样的一个整体，但与大众和乌合之众相比，我们看到，民众是有组织的。它是积极的、自我组织的代理者。民众概念的一个优越之处在于它取代了所有现代争论所担心的大众，甚至大多数人的暴政，这种担心往往被当作一种讹诈，迫使我们接受甚至要求自己被统治。

然而，从权力的角度看，民众能起到什么作用呢？实际上，它起不到什么作用，因为主体的整体中的联结（人民）、其组合的形式（个体之间的契约）和政府的模式（单独的或综合的君主制、贵族制和民主制），都已分崩离析了。通过非物质性劳动力和合作的活劳动的霸权而对生产方式进行的根本改造——本体论的、生产的和生命政治的革命——已经打破了“好的政府”的界限，破坏了资本

主义从其伊始就构想的为其积累而发生作用的现代群体观念。

请允许我插入一个话题。在 15 和 16 世纪之间,当现代性以革命的形式出现时,革命派把自己想像成庞然大物。高康大和庞大固埃便作为所有巨人的象征和对极端的自由和发明而世代流传下来,也为后代规定了越来越自由的艰巨任务。今天,我们需要新的巨人和新的庞然大物,把自然与历史、劳动与政治、艺术与发明结合起来,来展示“一般知识”的诞生。非物质劳动的霸权和民众新近从事抽象活动的激情给人类带来了新的力量。我们需要一个新的拉伯雷,甚或几个拉伯雷。

斯宾诺莎和马克思谈到过民众的民主,或是某种形式的民主,它与(与君主制和贵族制一起)构成古典政府形式的那种民主毫不相干。斯宾诺莎提倡的那种民主就是他所说的绝对民主——所谓绝对,是说它不受任何拘束,无法衡量。社会契约和有限的社会实体等观念就这样被彻底弃置一旁了。当我们说绝对民主外在于关于古典政府形式的理论(和神话实践)时,我们也显然是说,任何要通过帝国机构的改良而实现民主的尝试都是徒劳和无用的。此外,我们意在说明,实现民众民主的唯一途径是革命。然而,号召适应帝国世界的一场革命民主运动是什么意思呢?到目前为止,我们只是简单地探讨了它的反面。这已不再是依赖于民族概念的东西了(相反,它越来越局限于反对民族的斗争)。我们也看到,它也不是与人民的概念相一致的东西,事实上,恰恰与把差异当作统一的东西加以呈现的尝试相反。此时,我们需要诉诸其他概念来理解民众民主。当涉及民众的绝对民主这些新的概念时,对我们来说,反权力(counterpower)的概念似乎是最根本的。

现代的反权力和现代起义的悖论

反权力的概念基本上包括三个因素:抵抗,起义和构成性权

力。然而,重要的是要认识到,与民主的主导概念一样,反权力的主导概念在现代性中是由民族空间和民族主权界定的。结果是,在现代——至少自法国大革命以来,在社会主义和共产主义的整个躁动期间——反权力概念的三个因素(抵制,起义和构成性权力)都被看作是相互外在的,因此被用作不同的策略,至少是不同历史时刻的革命策略。这些因素一旦如此分离开来,反权力的概念便被简约为其中一个因素,即起义的概念,实际上就是内战。在这方面,列宁的政治思想是典范。对列宁来说,反权力——用他的话说,权力的二重性包括无产阶级奋起反抗资产阶级的斗争——只能短时期地存在,恰好在起义的时期。抵抗,对列宁来说主要是辛迪加的工资斗争,起到了重要的政治作用,但从根本上脱离了革命进程。构成性权力在列宁的视野里消失了,因为构成性权力的每一次进步都即刻成为新的国家的组成因素,就是说,被改造造成了一种新构成的权力。因此,在列宁那里,反权力这个革命概念就只剩下武装起义了,实际上就是推翻资产阶级专政的内战。

一旦认识到现代的反权力概念就是起义,我们就应该密切观察现代起义的条件和命运。自相矛盾的和令人悲哀的是,甚至在现代的共产主义起义设法取得了胜利之时,它实际上失败了,因为它马上就陷入了民族战争和国际战争的交替之中。最后,民族起义显然只是一个幻想。

1871年巴黎公社为所有现代共产主义树立了样板。这个样板教导人们,制胜的策略是把国际战争改造成内战——民族的、阶级之间的战争。国际战争是发动起义的可能条件。进军到巴黎门口的普鲁士军队不仅推翻了路易·波拿巴的第二帝国,而且使推翻梯也尔和第三共和国成为可能。武装的巴黎是武装的革命!四十年后,布尔什维克也利用欧洲的内战,即第一次世界大战作为起义的条件。德国人,也即民族的敌人,成了这种可能性的条件。布尔什

维克也把国际战争改造成了内战。

然而,现代起义的悲剧就在于,民族内战不可避免地要即刻变成国际战争——确切说,变成了反抗联合的国际资产阶级的防御战。真正的民族内战实际上是不可能的,因为一个民族的胜利只能引发一场新的永久的国际战争。因此,使民族共产主义起义成为可能的条件,即国际战争,也恰恰局限了胜利的起义,或将其变成了永久的军事政权。巴黎公社就陷入了这种双重束缚。马克思清楚地看到了巴黎公社所犯的错误,但没有表明他们所面对的其他选择也同样会导致相同的错误。其选择是,要么把权力交给中央委员会,攻打在凡尔赛的已成为军事政权的资产阶级军队,要么被打败、被屠杀。这也不会以在凡尔赛取得胜利而告终。普鲁士和英国的统治阶级不会允许那样的结果。公社的胜利将会是一场无终结的国际战争的开端。苏维埃的胜利仅证明了那种双重束缚。俄国的军事胜利,民族资产阶级的彻底胜利,仅仅开始了一场(由热到冷)持续了七十多年的国际战争。

冷战期间的起义也在相同的结构之下运作,但一旦把这个模式精练化,国际战争便被简约到其本质的形式。冷战把现代起义的条件固定为永久的状态。一方面是已被编入阶级程序的国际战争的永久状态,两个对立大国的代议制结构把它的编码强加给所有新的运动。另一个选择也是实质性恐怖的确定,因为一场起义运动要么得到某一超级大国的支持,要么把它们淘汰出局,让它们相互争斗。民族起义的公式是现成的。但是,民族起义的局限性也同样是现实的和不可避免的。任何运动都不能逃脱伟大的冷战。甚至不是出于阶级利益的起义运动——亚洲和非洲的反殖民运动,拉丁美洲的反专制运动,美国的黑人民权运动——都必然要代表这场伟大斗争的一方。冷战期间的民族起义最终是幻想。胜利的起义和革命的民族最终不过是冷战这个大象棋盘上的一个

卒。

起义模式的这段简史对于当代的重要性主要围绕两个事实，实际上是一个事实的两个方面。今天，一方面，随着民族主权的衰落和向帝国的转变，允许现代起义得以考虑的条件和得以实践的时间也随之而去了。今天，甚至连起义的念头也几乎不可能产生了。然而，另一方面，所失去的又恰恰是使现代起义陷入民族战争和国际战争之间永无休止的嬉戏之中的条件。因此，当考虑起义的问题时，我们既面对着一个巨大的困境，又面对着一个巨大的可能性。因此，我才回过头来讨论反权力这个比较普遍的问题。

肉体的反权力

当代民族国家主权的衰落，再一次为全面探讨反权力的概念和回归概念的基础提供了可能性。今天，抵制、起义和构成性权力之间的关系有可能成为绝对继续下去的关系，而在每一个时刻，都有表达发明权力的可能。换言之，这三个时刻——抵制、起义和构成性权力——的每一个都是相互内在的，构成了表达政治的共同手段。这种反权力于中并赖以行动的语境已不再是民族国家的有限主权，而是帝国的无限主权，因此，反权力也必须看作是无限制的或无疆界的。

这里，我们面对着一个新的咄咄逼人而令人兴奋的理论和实践问题。在当下帝语的语境下，我们需要重新思考抵制、起义和构成性权力的概念——也要重新思考它们之间的内在联系，即反权力的概念与实践的统一。当全面观察当代理论生产的视野时，我们可以看到，我们的确已经有了可以开垦这片土地的工具了。当然，米歇尔·福柯的抵制概念及其之后的所有著作，人类学家詹姆斯·斯科特提出的弱者的武器，以及论述微观政治抵抗的所有其他著作，都应该是探讨这一问题的基础。然而，所有这些著作的最大局

限性就在于它们从未发现抵制与起义和构成性权力之间的内在联系。换言之,抵制可以是一个威力无比的政治武器,但孤立的、个别的抵制行为绝不会成功地改造权力结构。^①然而,反权力的另两个因素依然没有被发掘出来。起义是集体的造反,但今天起义的条件怎样?如何才能将其付诸实践?应该清楚的是,我们不再即刻把起义转变成内战了,那是现代时期经常发生的事,如果我们所说的“内战”指的是民族空间之内的战争的话。起义的确仍然是在单一社会内被统治者反抗统治者的一场战争,但那个社会现在已经成了一个无限制的全球社会,整体的帝国社会。如何把这样一个反抗帝国的起义付诸实践?谁来发动?抵抗的微观政治与帝国起义之间的内部联系在哪里?我们今天如何构想构成性权力,即共同发明一个新的社会和政治构架?最后,我们需要把抵制、起义和构成性权力看作一个不可分割的过程,三者联手共铸一个完整的反权力,最终共铸一个新的社会构型。这些都是大问题,有关研究仅仅刚刚开始。

对我们来说,最好不要直接面对它们,而要变换一下位置,从另一个角度看待整个问题。我们必须想办法摆脱合理性的桎梏,打破关于民主和社会的普通思维方式,创造更具想像力和开创性的视角。姑且以与反权力的三个因素——抵制、起义和构成性权力——最密切相关的最基本的基础开始。反权力的主要物质基础是肉体(the flesh),普通的活的材料,身体和理智在那里汇合,无以辨别。“肉体不是物质,不是精神,不是本质。”莫里斯·梅洛-庞蒂写道,“我们应该用那个旧词‘元素’来指称它。我们曾用这个词指水、气、土和火,就是说,一般的物。……一个再生的原则把存在的

^① 从我们的观点看,费立克斯·瓜塔里,尤其是与德勒兹合作时,进一步把抵制的概念推向克分子革命的观念。

原则带到了有存在的碎片的地方。在这个意义上,肉体就是存在的‘元素’。”^①肉体是纯粹的潜力,生命的未成形的材料,存在的一个元素。然而,应该注意不要把肉体与赤裸的生命联系起来,后者构想的是剥除一切特征的活的形式,生命的消极界限。^②肉体则指向另一个方向,指向生命的圆满。我们不保持肉体;肉体不过是存在的一个元素:我们不断地把肉体变成一种生命形式。

在生命形式的发展中,我们发现自己是众多的身体,同时,我们认识到每一个身体本身都是多——分子,欲望,生命形式,发明。在我们每个人的身体内部都有一群精灵或者天使——这就是根本的基础,民众的零度。作用于肉体并予以以形式的是发明的权力,这些权力通过单体而编织成空间的杂交和自然的变形——简言之,这些权力改变着生存的模式和形式。

在这个语境中,反权力的三个元素——抵制、起义和构成性权力——显然一起从每一个单体中生发出来,从构成民众的身体的每一个运动中生发出来。抵制的行为,造反的集体姿态,新的社会和政治构架的共同发明,一起通过无数微观政治的循环——因此,在民众的肉体中刻写了一种新的权力,一种反权力,一个抵抗帝国的生物。新的野人、庞然大物和美丽的巨人在这里诞生,不断从帝国权力的网眼内出现,抵抗帝国自身的权力。发明的权力是可怕的,因为它是过度的。每一个真正的发明行为,不简单地再造标准

^① Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, ed., Claude Lefton, trans. Alphonso Lingus, Evanston, Ill.: Northwestern University Press: 1968, p. 139. 也见安东尼·阿尔托关于肉体的概念:“有理智的呼喊,产生于隐秘的精髓的呼喊。这就是我所说的肉体。我不把思想与生命相分离。随着舌的每一次震颤,我追溯我的思想在肉体中走过的每一条路线。”in *Selected Writings*, trans. Helen Weaver, Berkeley: University of California Press: 1988, p. 110.

^② 见 Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1998.

的每一个行为,都是可怕的。反权力是一股过度的、充溢流出的力,它总有一天会成为无限界的,无法测量的。在充溢的流动与无限界之间的这股张力正是肉体与反权力的那些可怕的特征发挥重要作用的地方。当等待着这些(抵抗的、造反的和构成性的)庞然大物的完全显现时,我们认识到,帝国的体制,也就是当下对民众的权力意志的压抑形式,此时正走在钢丝绳上,走在边缘,岌岌可危,不断地为危机所苦。(这正是有关边缘、差异和裸体的弱者哲学作为帝国霸权的神话比喻和痛苦意识而出现的地方。)

与此相反,发明的权力(实际为反权力)从肉体中创造普通的身体。这些身体与霍布斯等论现代国家的理论家们所想像的庞然大物和被用作神圣工具的利维坦和强盗资产阶级的角斗公牛,毫无共同之处。我们今天面对的民众是众多的身体,每一个身体都交织着理性和情感的理智和物质权力;它们是赛博身体(cyborg bodies),自由地运动而不顾及把人与机器分离开来的旧的界限。民众的众多身体不断地发明新的生命形式、新的语言、新的知识和伦理权力。民众的身体是巨大的,是企图以帝国的组织继续控制民众的资本主义逻辑所无法恢复的。最后,民众的身体是怪异的身体,无视规训和规范化的力量而只敏感于自身的发明的权力。

当把发明的权力当作帝国时代构成反权力的关键时,我们并非指艺术家或哲学家等异常人口。在帝国的政治经济学中,发明的权力已经成为生产的一般和普通条件。当我们说非物质劳动和一般智力已经在资本主义经济中占据主导位置时,就是这个意思。

如前所述,如果现代性和欧洲历史留给我们的主导的民主形式——大众的代议制民主——不但没有实现,实际上还是不可能实现的,那么,就不应该把我们提出的民众民主的选择当作欧洲的梦想。旧的民主观念的非实现性应该促使我们更进一步。这也意味着我们完全处在帝国的统治内部,完全地与帝国的统治相抵牾,

而不可能有另一条道路。对我们来说剩下的唯一发明就是新民主的发明,一个没有界限、不可测量的绝对民主。一个强大民众的民主不仅属于平等的个体,也属于平等地合作、交流和创造的权力。这里,没有可提出的节目单——在 20 世纪结束之后的今天谁还敢提出什么节目单呢?所有的现代主角——牧师,记者,教士,政治家——对于帝国权力也许仍然有用,但对我们已一文不值。我们所有人身上的哲学和艺术元素,利用肉体和发掘肉体不可简约的多的各种实践,无限发明的权力——这些都是民众的主要特征。除了我们那尚未实现的民主之外,还有一个仍有待于实现的共同生活的欲望。通过把肉体与民众的理智结合起来,我们也许能通过爱的巨大工程使人类焕发新的青春。

市民社会的衰落

迈克尔·哈特

陈永国 译

吉尔·德勒兹在一篇简短而令人费解的文章《关于控制的社会附言》中声称,当代社会刚刚经历了一次根本性转变:统治的范式已从规训领域转到控制领域。^① 德勒兹说,米歇尔·福柯曾在著作中隐含地谈到这个转变。实际上,德勒兹告诉我们,任何人只要认为自己是按照福柯的说法试图把当代社会说成一个规训社会,那就完全误解了福柯。福柯所定义的规训领域的一个最重要的方面就在于它的历史性:政治的规训社会占主导之前,主权社会是统治的范式;而在规训社会之后,控制的社会便粉墨登场。今天,权力主要不是通过规训手段,而是通过控制网络行使的。

然而,如果我们把福柯和德勒兹的观点放在传统政治哲学的

^① 本文中,我将集中讨论欧美语境下市民社会的谱系,但我希望这个谱系也可用于评价世界其他地方的市民社会问题。在北美和西欧以外的几乎所有国家里,关于在当代建立市民社会的建议似乎只是对欧洲文明发展中一个阶段的想像再造,这里尤其指18和19世纪资本主义发展及巩固的历史进程。如 Partha Chatterjee 所说:“这个建议的主要设想是,只有欧洲社会哲学的概念,如市民社会这样的概念,才包含着世界化(universalization)的可能性。”(“A Response to Taylor’s ‘Modes of Civil Society,’” *Public Culture* 3. No.1, 1990: p.119)因此,他继续说,“欧洲经验中的地方褊狭主义便被当成了普遍的历史过程”(131)。

语境中,那就会对这一政治转变的性质和重要性有一个更好的理解。我认为,从规训到控制的转变大体上与人们通常所说的“市民社会”制度的衰落是同步的。探讨这一概念及其所指的各种社会形式的历史和命运将充实福柯和德勒兹所提及的那个领域。市民社会的衰落也给我们提供了一些有用的术语,能使我们更充分地理解人们常常过于含混地谈到的现代性的终结或现代社会的终结。

抽象劳动组织的社会

在政治哲学中,市民社会从根本上与现代的劳动观有关,而揭示这一关联的思想家是 G. W. F. 黑格尔。市民社会的概念也许是黑格尔对政治哲学的最大贡献,不过显然他并不是第一个运用这个概念的理论家。在整个现代早期,至少从霍布斯到卢梭,自然社会与市民社会之间的区别,或自然的国家与公民国家之间的区别,作为建立和证实政治秩序的二元论而起到了根本的作用。在这些早期现代理论中,最根本的关怀就是市民社会的理性秩序,它与自然社会的非理性秩序形成了对比。从自然社会到市民社会的转变也就是人类文明的历史和/或理论转变。

然而,到黑格尔提出他的政治理论时,这一根本社会区别的轴心已经发生了转变,所以,黑格尔基本上聚焦于市民社会与政治社会,也就是市民社会与国家之间的区别,而非自然社会与市民社会之间的区别。当我们把黑格尔使用的市民社会概念放在早期现代理论的背景之中时,我们惊奇地发现两个紧密相关的发明。第一个既要归功于黑格尔本人又要归功于黑格尔所处时代的主导精神,这就是市民社会越来越复杂的经济定义,这至少部分地归因于资本主义的进步的传播和成熟。许多评论家已经指出,黑格尔提出的市民社会概念是以当时英国的经济学著作为基础的,而英语

中的“市民社会”在标准德语中的翻译,即黑格尔使用的 *Bürgerliche Gesellschaft*, 或“资产阶级社会”。仅仅这个事实就能使我们把焦点放在黑格尔的市民社会概念与当时广泛流传的各种概念之间的关系上,这就是关于包含在市场交换和资本主义生产关系之中的文明进程的概念。根据黑格尔,通过需要、工作、交换和对特殊利益的追求,“市民社会的非组织化的原子”^①将朝着普遍的秩序发展——不完全是通过亚当·斯密的那只看不见的手的神秘调动,而是通过资本主义生产和流通的竞争机制。那么,在这方面,可以说市民社会的经济媒介充当了自然的角色,黑格尔正是把自然的角色拿来与政治王国的理性秩序加以对比。

黑格尔使用的市民社会概念的第二个出新之处与第一个紧密相关,但在表述上却是黑格尔特有的,这就是对市民社会的教育方面的强调。这里,应该清楚的是,黑格尔不是单纯地用另一个二元论(市民社会—政治社会)替换以前的二元论(自然社会—市民社会),而是建立了一个三位概念(自然—市民—政治)。自然的国家,作为需要和各不相同的个人利益的王国,在黑格尔的理论中与政治国家没有直接关系,但在变成政治国家之前必须经过市民社会的阶段和中介。市民社会和自然社会的共性在于,二者都是需要和自身利益的王国。但是,市民社会也是一个“相关性的领域——教育的领域”^②。换言之,市民社会采取人类需要和特殊利益的自然体系,通过资本主义生产和交换的社会机制而把这些体系相互联系起来,因此,在特殊利益的中介和纳入的基础上,市民社会设定一个地域,国家在这个地域里基于“伦理思想的现实”实现

① G. W. E. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 1952, § 255.

② *Ibid.*, § 209.

社会的普遍利益。^①市民社会中的黑格尔式教育是一种形式的纳入,也就是外在于普遍利益的特殊差异在统一中被否定和保留的一个过程。

黑格尔提出,市民社会基本上是一个劳动社会,因而综合和突出了市民社会概念中的经济和教育方面。这是我们给这个概念的第一个结合点。劳动生产,劳动施教。在耶拿时期论国家的早期著作中,黑格尔把劳动从具体事例的抽象过程看作推动文明社会制度的动力。“具体的劳动是基本的物质交往,是万物的基础,但也是盲目的和野蛮的”,也就是说,没有经过普遍利益的教育。^②在这个早期阶段,黑格尔把具体劳动看作农民的劳动,是最接近自然的人类活动。正如自然一样,具体劳动由于是一切社会的基础,因此不可能被简单地否定,但也不能简单地被综合,因为它是野蛮的和未开化的。黑格尔写道:“它就像野兽一样,必须经常予以征服和驯服。”^③劳动必须被扬弃,被否定和综合,被概括。因此,从具体劳动到抽象劳动的抽象过程是一个教育过程,在这个过程中,特殊通过否定和抛弃自身而被改造成普遍。^④因此,作为第二个结合点,我们可以说,市民社会不仅是劳动的社会,而尤其是抽象劳动的社会。

这同一个抽象的劳动过程也位于黑格尔成熟的市民社会概念的核心,在后来的著述中,他以不那么哲学的但却比较实际的术语指出:为满足特殊需要的追求,通过劳动而与其他追求联系起来,

① *Philosophy of Right*., § 257.

② G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, vol. 2 (Leipzig: Meiner, 1932), p. 268.

③ *Jenenser Realphilosophie*, vol. 1, p. 240.

④ 亚历山大·柯耶夫在对《精神现象学》的著名解读中说,“劳动是‘构成或教育’的东西,从而把人与动物区别开来”(*Introduction a la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1974, p. 30)。然而,柯耶夫看到的教育性质的劳动过程是朝向劳动者的认识和自我意识的,而我们所感兴趣的概念则源自劳动者的特殊利益与国家的普遍利益的统一。

因此,“主观的自我追求促进了每一个人的需要的满足”^①。黑格尔发现,劳动的这个教育作用,向普遍的转变,以制度化的工会形式组织起公司,在结构上把工人的特殊利益引向社会的普遍利益。^② 市民社会不仅包括工会,而且包括资本主义社会中组织抽象劳动的一切制度。因此,其成熟的构型,对我们来说也就是第三个结合点,我们可以说,市民社会是组织抽象劳动的社会。

教育,霸权和规训

黑格尔的市民社会概念以不同形式顽强地存在于现当代的社会和政治理论中。一旦检视 20 世纪以不同形式讨论市民社会概念的论著时,我们很快就看到,市民社会的社会矛盾以两种伪装的形式出现:一种比较民主,另一种比较专制。安东尼奥·葛兰西也许是最深入探讨市民社会的民主和社会主义潜力的思想家。在《狱中札记》中,他不断重申黑格尔所区分的市民社会和政治社会对于任何自由或进步的政治理论的重要性,而实际上,他颠倒了这两个概念之间的关系,或者说把这个关系独立出来。^③如我们所看到的,黑格尔把逻辑上和历史上的社会运动及冲突的终结看作是聚合的,纳入的,因此以国家的目的即“伦理理想的现实”为实现。葛兰西则把历史运动或流动置于相反的方向,提出“国家的目标是其自身的终结,自身的消亡,换言之,就是把政治社会重新吸收到市民

① *Philosophy of Right*, § 199.

② *Ibid.*, § 251.

③ 在现已成经典的分析中,Norberto Bobbio 清楚地表明了葛兰西的市民社会观点植根于黑格尔:“事实上,与人们通常认为的相反,葛兰西的市民社会概念并非衍生于马克思,而显然源自黑格尔。”(“Gramsci and the Conception of Civil Society,” in *Which Socialism? Marxism, Socialism, and Democracy*, trans. Roger Griffin, ed., and intro. Richard Bellamy, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 149)

社会之中”^①。“重新吸收”这个术语表明社会流动的反向：按照黑格尔的纳入过程，从社会流向国家的东西，现在反向地从国家流向市民社会，是一种颠倒了的纳入。葛兰西能够把国家的衰落或消亡过程看作是重新纳入的过程，因为他认为国家只是次要的存在，仿佛一个占位符号，填充了市民社会留下的尚未充分发展的结构空白。当市民社会充分发挥其管理作用时，这样的国家便不复存在了；甚或说，国家的因素只是作为市民社会霸权的次要代理而继续存在。实际上，葛兰西采纳了黑格尔市民社会概念中他认为是民主的东西，把民主的方面放在首要位置，从而把这个体系颠倒过来。因此，扩大和加强市民社会的各个局部和制度的规模和权限，就成了葛兰西式社会进步策略的核心，这最终将颠倒黑格尔式过程的流动，用依据社会霸权和舆论组织起来的民主力量填补专制和武力的空间。这个霸权最终被置于黑格尔的教育形式之上，以普遍利益的名义赋予革命的阶级或政党以“吸纳”或“同化社会上的一切”的能力。当国家被有效地纳入时，葛兰西声称，市民社会的统治，也即市民自己的政府，便开始了。^②像葛兰西这样的作者一般都把市民社会的民主方面集中在市民社会的多元机制，以及这些机制为政治社会亦即国家的统治提供的输入渠道或途径上。如是观之，用黑格尔的原始例子来说，制度化的工会就在政治社会的论坛上为工人利益提供了代议途径。司法改革也可说明另一个例子，利用立法制度和权利框架等途径代议国家内部的不同利益。政治策略和学术分析等无数策略——集中研究利益团体的政治、政党之间的相互作用、媒体的各个部门、教会运动和大众改革运动

^① Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers, 1971, p.253; *Italian Quaderii del carcere* (Turin Einaudi, 1975), p.622.

^② Gramsci, *Quaderii del carcere*, p.1020.

——都强调通过市民社会的意识形态、文化和经济机制的转变而实行民主代议制的可能性。从这个视角出发,市民社会激活的社会矛盾和中介的可能性,使国家通过这些机制向多元的社会流动敞开。市民社会中各方力量的活动使国家具有很大的渗透性,颠覆了专制权力的稳定,甚或把它们“重新吸纳”到市民社会正在扩张的霸权之内。

然而,在另一些人的著作中,界定市民社会与国家之间关系的中介机制,被证明不是趋向民主反而趋向专制的目的。因此,从这第二个视角来看,通过这些制度渠道的利益代议制,非但没有揭示社会力量对国家产生的多元影响,反而突出了国家组织、恢复甚至生产社会力量的能力。米歇尔·福柯的著作清楚地表明,市民社会的机制和封闭物(enfermements)——教会,学校,监狱,家庭,联合会,政党等——构成了现代社会规训地行使权力的规范场所,生产出规范的主体,因而在一致赞同的情况下行使了霸权,这也许比武力镇压更微妙,但专制却毫不逊色。因此,规训的视角可能会认同市民社会所采用的各种渠道,但认为这些都是朝着相反方向的流动。比如,他们不把制度化的工会看作多元统治中代表工人利益的渠道,而看作用来调和及恢复产生于资本主义生产和资本主义社会关系的敌意的手段——因此创造了一种可在内部恢复、实际上支持资本主义国家秩序的工人主体性。这不仅是福柯分析市民社会制度的意义所在,黑格尔也以相同方式赞扬这些制度。如我们在前面看到的,工会和市民社会的其他制度是用来“教育”公民的,在公民中创造与国家相一致的普遍欲望。黑格尔写道:“实际上,这样的国家并不完全是开端的结果。”^①如此作用的社会矛盾便把敌对的社会力量纳入国家先在的和统一的综合之中了。

① *Philosophy of Right*, § 256.

然而,为了把福柯的著作置于黑格尔的市民社会的领域,我们还必须回过头来详细检视一下福柯理论视角的一些细节。黑格尔对市民社会的兴起历史的理解,以及对其社会的教育作用的总结,在一些方面的确与米歇尔·福柯所说的国家的管理相同。根据福柯,大约从中世纪到16世纪,主权国家就一直是欧洲的主导统治形式,并位在独立于其臣民的超验位置。主权国家的这种超验性使其能够摆脱社会上特殊利益冲突的压力。然而,在向现代国家的过渡中,国家的超验性和独立性由于福柯所说的“管理”的兴起而被推翻了。管理性国家的统治的特点在于,通过众多形式管理民众。福柯说:“管理的艺术必须从根本上回答这个问题:管理如何产生经济,也就是如何管理个人、物品和财富,就好比一个家庭内部称职的父亲如何指导妻子、孩子和仆人一样。”^①对人和事物的管理意味着社会力量之间或社会力量与国家之间积极的参与、交流和矛盾。黑格尔依据抽象和组织架构的教育的社会过程,福柯依据培训、规训和管理而予以认可。这些过程得以发挥作用的渠道或条痕(striation),在黑格尔那里被认作社会制度,福柯则将其描写为机构(dispositifs/deployments)和封闭物(enfermements)。从这个观点看,市民社会就是现代经济的生产场所(广义上的经济);换言之,它是物品、欲望、个体和集体身份等的生产场所。最后,它是社会力量的制度矛盾、导致和保证国家之产生的社会矛盾的场所。

^① Michel Foucault, “La gouvernementalité,” in *Dit et écrits*, vol. 3, Paris: Gallimard, 1994, pp. 641—642 (originally published in 1978). 在本文所由的讲演集中(“Sécurité, territoire et population,” given at the Collège de France, 1977—1978),福柯区别了规训的技术和管理的技术,这不是说它们与不同的历史时期有关,而是平行地相关于不同的社会领域。“能不能说管理这个东西对于国家就好比隔离的技术之于精神疗法、规训的技术之于惩罚制度呢?”(1978年2月8日)这也表明福柯并不否认国家的存在(正如他不否认惩罚或精神疗法等制度的存在一样),而发现这更有利于他关于管理技术的理论的建构,在某种意义上,管理的技术构成了国家的权力。

然而,在关于权力性质的泛论中,福柯不仅驳斥葛兰西对市民社会和政治社会(即市民社会和国家)的颠倒,更进一步指出,我们在二者之间不可能作出任何分析性的区别。福柯一方面断言权力不可能是孤立的,权力无处不在,无处不生,权力没有外部;但另一方面拒绝把政治社会与市民社会分割开来。在现已著名的一段话中,福柯写道:“权力关系就与其他关系(经济过程,知识关系,性关系)的关系而言,并非处于外部,而是内在于后者。……无论在哪里,只要发生作用,权力关系就担负着直接生产的角色。”^①在规训和管理的社会里,权力路线通过市民社会的制度创造的渠道,向整个社会空间延伸。权力的行使是通过机构组织的,这些机构是在意识形态、制度和身体三方面同时进行的。这不是说不存在国家,而是说不可能有效地在与社会分离的层面上把国家孤立出来加以检视。在福柯的理论中,不能把现代国家理解成社会中权力关系的超验根源。相反,这样的国家最好理解成结果,是社会权力关系中固有的“国家化”(statization/étatisation)力量的巩固或克分子化。^②给权力关系充实内容和编排顺序的原因及意图并非孤立地存在于理性的大本营,而是力的场所固有的。因此,福柯不用“国家”,而喜欢用“政府”这个术语以指国家化的力趋向社会场的多元性和内在性。这否定了黑格尔社会理论的道德和目的论因素,而福柯对规训和管理社会的理解在某些方面的确把黑格尔的市民社会概念作为其逻辑结论。福柯特别强调市民社会的“教育”方面,特殊的社会利益通过教育的启蒙而转变为一般利益,与普遍利益一致起来。教育意味着规训。更准确地说,福柯根据生产重新阐述了市民社会的教育过程:权力不是通过对社会诸因素的培训或训练,而

^① Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, trans. Robert Hurley, New York: Vintage Books, 1978, p. 94.

^② Gilles Deleuze, *Foucault* Paris: Minit, 1986, p. 84.

实际上是通过生产这些因素——生产欲望,需要,个体,身份等——而行使的。我认为,这与其说是一个矛盾,毋宁说是黑格尔理论的引申。黑格尔说,国家不是结果,而是原因;福柯进而说,不是超验的而是内在的原因,是社会生产的不同渠道、制度或封闭物所内在的国家化。

在继续讨论之前,姑且总结一下。规训社会可以描写为从不同角度看待的,从底部、从权力关系的微观物理学看待的市民社会。葛兰西突出了市民社会各种制度的民主潜力,而福柯则清楚地阐明市民社会是建立在规训基础之上的一个社会,它所提供的教育是广泛播撒的规范网络。从这个角度看,葛兰西和福柯突出了黑格尔的市民社会的两个对立方面。而在所有这些当中,最根本的是我们的劳动方式或社会实践是在社会制度中得以组织和恢复的,是出于政治社会的一般利益而实行教育的。在以这种方式提出这些论点时,我不想谴责福柯或葛兰西最终都没有脱离黑格尔的窠臼。福柯论规训社会的著作当然在某些方面无疑是非黑格尔的,但同时又仍然停留在黑格尔社会分析的水平上,葛兰西也如此,这主要是因为他们所理解的是同一个社会构型,即欧洲市民社会的历史阶段。然而,如马克思所说,无论是黑格尔,还是其他什么人,都不应该由于在理论上阐述了国家与社会之间的关系而遭到谴责;只有当他们把那种构型当作必要的、永久的、外在于历史的时候,才应予以谴责。

蛇的蜿蜒曲张

然而,当我们接触西欧和北美的当代社会时,关于市民社会的这些截然不同的、丰富的、有前途的和恐怖的理论视野,无论是黑格尔的原创理论,还是葛兰西和福柯的再造,都不再有用了——它们不再掌握社会生产和社会秩序的主导机制或图式了。市民社会

范式的衰落与当代社会向新的社会关系组合和新的统治状况的转变是同步的。这不是说曾与市民社会概念相认同的社会交换、参与和控制的形式和结构已完全不复存在了,而恰恰是说,国家机器、机构和结构的一个新组合已经取代了它们曾经占据的主导位置。

我正是在这个语境下理解德勒兹的主张的,即我们近来经历了从规训的社会向控制的社会转变。德勒兹的这一观点可以看作理解市民社会的统治的衰落和新型的控制社会的兴起的第一次尝试。一如前述,规训的社会是由封闭物和制度构成的,而这些封闭物和制度又是市民社会的框架或中枢。这些封闭物界定了社会空间的条痕。由市民社会的制度所构成的这些协调的条痕以有结构的网络在社会空间中发散开去,如德勒兹所说,就像一只鼯鼠的洞一样。^①事实上,葛兰西也使用过这个意象,将其变成了一个军事隐喻:“市民社会的上层建筑就像现代战争中的战壕一样。”^②权力路线或抵抗路线,市民社会的条痕,都是界定和支持社会身体这一比喻的框架。

然而,德勒兹坚持认为,这些社会封闭物或制度在今天陷入了无所不在的危机。我们可以说工厂危机、家庭危机、教会危机和其他社会封闭物的危机,都是各种社会围墙的进步性塌倒,最终会留下一个社会空场,仿佛市民社会被划成条痕的社会空间已被展平,变成了一个空荡荡的自由空间。然而,福柯试图教导我们的最重要的一课是,权力永远不会留下一个真空,而总是以某种形式填充社会空间。德勒兹暗示说,更充足的做法是,不要把由封闭物所界定的墙的塌倒看作某种社会转移,而要看作逻辑的概括,这些逻辑

① Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control," October 59 (1993): p.5.

② Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, p.235 (*Quaderni del carcere*, p.1615).

以前曾在整个社会的有限领域内像病毒一样蔓延。在工厂得以完善的资本主义的生产逻辑现已充斥于所有的社会生产形式。这也可用于学校、家庭、医院和其他规训的制度。福柯指出：“监狱在它的门前就开始了。你刚离开家监狱就开始了。”^①——甚至还要更早些。社会空间是平展的，这不是说已经清除了规训的条痕，而是说这些条痕已经普及整个社会了。社会空间并未清除规训的制度，而是完全充满了控制的颤音。社会与国家之间的关系主要不是为了规训和统治而采取制度的中介和组织，而是通过社会生产的永久流通而直接推动国家的。

然而，我们还是要小心翼翼地指出，从规训的社会到控制的社会转变不纯粹是统治的制度结构的转变。如前所述，福柯坚持认为，作为权力关系的资源，制度并不占据主要位置，相反，制度代表权力策略的联合或组合。各种制度的基础图式是：无名的或抽象的策略机器，权力关系未构型的或非阶层化的图式。这个图式超越了或准确地说包含了不同的制度组合。福柯最成功的理解规训社会图式的尝试是对全景监狱的分析。“监狱相像于工厂、学校、兵营、医院，而所有这些又都相像于监狱，这令人惊奇吗？”^②这个规训图式贯穿界定各种可能状况的不同制度，包括可看、可说、可知事物的状况，行使权力的状况。因此，向控制的社会转变必然会显示制度层面的征候，但也应该在图式的层面上加以理解。如果遵循福柯的方法，我们首先要问：哪些图式界定控制的社会中的可能状况？然后：这些图式的力将在哪些社会组合中联合起来？如何联合？

^① Michel Foucault, "Le prison partout," in *Dits et écrits*, vol. 2, Paris: Gallimard, 1994, p. 194 (原版发表于1971年)。

^② Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan, New York: Vintage Books, 1977, p. 228.

我们所能用的隐喻至少能向我们展示这种转变的性质。比如,我们已经不再用结构和上层建筑的隐喻,那是市民社会的中介制度概念的核心。标志着规训社会结构之特点的鼯鼠挖洞的有趣意象在这个新的领域中不再有用了。鼯鼠的结构转变也不再有用了;但德勒兹坚持认为,蛇的蜿蜒曲张则标志着控制的社会的平滑空间的特点。^①同样,葛兰西用战壕的隐喻来支持市民社会中的位置战争,也无疑被当代的战争技术超越了。在战斗中,固定的位置已经成为一个障碍,而非有利地势。相反,监听、运动和速度已经成为主要特点。海湾战争中,伊拉克军队无疑接受了惨痛的教训。当美国的战争机器铲平了战壕时,伊拉克士兵实际上是被活活地埋葬了。用瞬息万变的沙漠来形容控制的社会的隐喻空间也许是最生动的了,那里,位置被不断地消除;或更准确说,那里是数字空间的平滑外表,但却有可以无限编程的符号和信息流动。

这些隐喻暗示一种由控制的社会的图式所标志的重大转变。全景监狱和一般的规训图式基本上依据位置、固定点和身份发生作用。福柯把身份的生产(甚至“对抗的”或“派生的”身份,如工厂工人和同性恋)看作规训社会里统治的基本功能。然而,控制的图式不是指向位置和身份的,而指向运动和无名。其功能的基础是“无定性”(whatever)^②,偶然的身份的灵活机动的表现,因此,其组合或制度基本上也是通过重复和幻象的生产来制定的。福特主义和泰勒主义的生产图式很久以前就制定了交换的模式,但那种交换是基于共同作用、固定位置和限定角色的。每一个角色的固定身份正是使交换成为可能的东西。后福特主义“无定性”的生产模式

① Deleuze, "Postscript on the Societies of Control," p. 7.

② 我用“whatever”来翻译吉奥吉奥·阿甘本的意大利文 *il qualunque*, 而福柯和德勒兹在法语中则用的是 *le quelconque*。见 Giorgio Agamben, *The Coming Community*, trans. Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 492.

和偶然的表演性提倡一种广泛的流动性和灵活性,不固定任何身份,让重复自由翱翔。在这个意义上,控制的社会保留了一切图式所共有的无名性质,拒绝以前伴随着图式向克分子组合或制度之转变的那种特殊化。因此,对信息流动的严密控制,广泛使用普查和监听技术,以及媒体出新的社会应用,就都在权力的行使中占据了主导位置。控制在社会的幻象平面上发挥了作用。控制社会的无名性和无定性恰恰是予其以平滑表面的东西。

然而,我们不应该执迷于绝对地使用这些隐喻。当然,声称市民社会的衰落并不意味标志着市民社会特点的统治和组织的一切机制就都不复存在或不发生作用了。同样,认识到从规训的社会到控制的社会转变并不意味着规训的机构和伴随而来的抵抗潜力已经消失殆尽。规训的机构仍然存在,正如主权的因素仍然存在于控制的政权中一样。更加重要的是,社会空间的展平并未终结社会的条痕;相反,如德勒兹和瓜塔里所谨慎指出的,在这个展平的过程中,社会条痕的组成因素将以“最完善和严肃的形式”重新出现。^①换言之,封闭物或制度的危机或衰落在某些方面导致了社会的超分隔化(hypersegmentation)。比如,近年来,工厂生产已经衰落,它所界定的社会条痕已被展平,至少已被灵活的生产形式所取代,后者以极端的形式分隔了劳动力,创造了流动的、无名的网络,如家庭劳动,非全日制工作,以及各种未申报的或非法劳动。工资劳动似乎在消失,同时,工资劳动的关系实际上却日益增长,在整个社会中普及开来。从工厂生产到灵活生产的这种转变自相矛盾地把对社会空间的展平和超分隔化综合起来了。尽管走了极端,这种新的分隔化仍然是机动的或灵活的——可谓灵活的僵化

^① Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trans. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 492.

(flexible rigidities)。然而,最最重要的还不简单是一些国家机器、机制或机构的存在,还在于它们在特定的统治范式中所占的主导位置。我们的任务就是要识别市民社会之后的那种社会构型的特点;控制的社会平滑空间将继续我们的第一个尝试。

我们可以针对这个问题构想第二个补充性的方法,不把这种转变置于福柯的术语而置于马克思的术语之中,这将说明劳动的社会组织在当代的变化。如果稍稍变通一下他们的历史分期,我们可以说,福柯的主权社会对应于封建的生产关系;规训的政权依赖于马克思所说的资本对劳动的形式纳入。这种分期化是福柯和马克思理解国家、社会和资本之特定历史关系的关键。今天的国家已经超越了黑格尔和他的辩证法,不是限制而是完善国家的统治。

马克思认识到,19世纪从形式纳入(subsume/subsumption)到真实纳入的转变是一个倾向,但我认为这种转变在我们的时代只有在最全面发展的资本主义国家才能得以普及。^①姑且解释一下马克思对资本主义内部的这种转变的理解。根据马克思,在这两个阶段的第一个即形式纳入中,社会劳动过程被纳入到资本之中;也就是说,它们被包围在资本主义的生产关系之内,以致资本作为指导者和管理者而介入进来。在这种排列中,资本以发现劳动的方式纳入了劳动:资本接管了以前的生产方式或无论如何是在资本主义生产方式之外发展的现存的劳动过程。这种纳入之所以是形式的,是因为劳动过程存在于资本的內部,作为引入的、产生于资本主义领域之外的外力而服从资本的指挥。实际上,如黑格尔在早期(耶拿时期)著述中清楚地认识到的,资本不能直接整合具体的

^① 见 Antonio Negri, *Marx beyond Marx*, trans. Harry Cleaver, Michael Ryan, and Maurizio Viano, South Hadley, Mass. Bergin and Garvey, 1984, pp.113—123.

劳动,而必须首先将其从具体形式中抽取出来。不同的抽象过程,这些抽象过程所引发的抵制,以及具体劳动与抽象劳动之间潜在的社会冲突路线,便成了形式纳入阶段的主要特点。

然而,资本倾向于通过生产的社会化,通过科学和技术发明,而创造新的劳动过程,捣毁旧的,改造不同生产代理的环境。于是,资本启动了一种特殊的资本主义生产方式。马克思认为对劳动的纳入是真实的,这时,劳动过程本身产生于资本内部,因此,劳动不是作为外力而是作为资本固有的内力而被融合了。

于是我们来到第二个也就是真实纳入的阶段。马克思解释说,在这个阶段,劳动过程进化了,因此,生产不再是直接的和个体的活动,而是不加任何中介的社会活动。马克思写道:“这样的直接劳动不再是生产的基础了,因为,一方面,它已被改造成一种监督和调整活动;然后,由于产品不再是孤立的直接劳动的产品,所以,社会活动的综合作为生产者出现了。”^①进而,当作为资本主义生产的资源而被移位时,这种社会化的劳动力本身便似乎消失了。“这种社会化劳动的生产力的整个发展,以及科学的应用,采取了资本的生产力的形式。它不再作为劳动的生产力出现了。”^②然后,马克思扼要地概括了资本主义资源的一个三阶段转变,即从个体劳动到社会劳动,再到社会资本。尤其在资本主义生产方式中,也就是在真实纳入的阶段,生产劳动——甚或一般的生产——不再是界定和支撑资本主义社会组织的支柱了。生产被赋予了一种客观性,仿佛资本主义制度是一台机器,在没有劳动的情况下自行运转,一个资本主义机器人。

^① Karl Marx, *Grundrisse*, trans. Murrin Nicolaus, New York: Vintage Books, 1973, p. 709.

^② Karl Marx, *Capital*, vol. 1, trans. Ben Fawkes, New York: Vintage Books, 1977, p. 1024.

按此,真实的纳入就似乎是资本规划的完成,其长期梦想的实现——与劳动分离开来,建立一个不以劳动为动力基础的资本主义社会。马里奥·特龙蒂写道,“资本的政治史是资本要从阶级关系中撤退出来的一系列尝试”;确切地说,这是“资本家阶级通过各种中介形式利用资本在政治上统治工人阶级而摆脱工人阶级的尝试”^①。我们就应该这样理解从形式纳入到真实纳入的转变。形式纳入的社会以资本与劳动之间的矛盾为特点:劳动是被纳入的资本内部的外力,必须在生产过程中被抽取、恢复、规训和驯服。但劳动仍然被看作一切社会财富的源泉。(比如,1948年意大利宪法的第一句话就是:“意大利是以劳动为基础的共和国。”)在真实纳入的社会中,这个矛盾不再起核心作用了,资本不再需要把劳动置于生产的核心。^②所纳入的,被接受而进入这个过程之中的,已不再是潜在的冲突力量,而是制度本身的产物:真实的纳入并不垂直地贯穿社会的不同层次,相反,它建立一个独立的平面,是对外在于制度的社会力量加以排除或边缘化的一个社会幻象。因此,社会资本似乎自动地再造自身,仿佛已经摆脱了工人阶级,而劳动则成为看不见的东西了。从司法和政治的角度看,工会组织工人的权利和罢工的权利越来越不重要了,它在当代的衰落只是这一普遍转变的一个征候。

如黑格尔所看到的,形式纳入的国家的的确是由抽象劳动的组织所界定的。真实纳入的国家不再感兴趣于中介或“教育”,而感

^① Mario Tronti, “The Strategy of Refusal,” *Autonomia, special issue of Semio-text(e)* 3, no. 3, 1980, p. 32.

^② 劳动在真实纳入的社会中的淹没非常贴近弗里德里克·杰姆逊所说的后现代性或晚期资本主义阶段强化了商品拜物教(见他的论文“Actually Existing Marxism”, *Polygraph* 6, no. 7, 1993, pp. 170—195)。毕竟,商品拜物教指这样一个事实,即在资本主义社会中,商品似乎自动呈现,相互关联,而不揭示不同形式的劳动和进入其生产的劳动合作的社会流通。

趣于分离;不再感兴趣于规训,而感兴趣于控制。真实纳入的国家在一个单独的平面上运作,是从劳动本身抽象出来的社会场的一个幻象。(这里,我们可以在括弧里承认古伊·德波尔德提出的整合的景观的社会和它所暗示的作为这一转变的第三个结合点的分立性。)不妨重申,我不过认为,在这个转变中,市民社会的民主和/或规训制度,社会中介的渠道,作为社会劳动的特殊组织形式,已经衰落,不再处于核心位置了。衰落的不是国家,而是市民社会!换言之,即便认为市民社会在政治上是可取的——我希望已经表明了这一立场至少是可争论的——但市民社会所需要的社会条件已经不复存在了。^①

后市民状况

如我在开始时所说,为充分理解当代社会之根本变化所作的每一次尝试都与后现代主义的社会理论是一致的,至少都聚焦于同一个社会平台。然而,这些话语中有许多没有准确地界定其领域,因而陷入了困境。现代性的终结是一个太模糊、太抽象因而不怎么有用的概念。重新阐述这个问题,不是将其作为后现代而是作为后市民社会来分析,这已经是向前迈进了一大步。如我们已经看到的,市民社会是统治或福柯所说的管理形式的核心,一方面,它聚焦于公民的身份和文明的过程,而另一方面,又聚焦于抽象劳动的组织。这些过程分别被看作教育、训练或规训,但共同之处则在于(通过中介或通过生产)积极参与社会力量以便在制度的语境中整顿社会身份。因此,在后市民社会中,已到达终点的,或准确说,已不复重要的东西,恰恰是中介或教育的功能和给予这些

^① 在此,我认为,市民社会所需要的社会条件在西欧和北美已经不复存在了。为了考虑欧美语境之外的市民社会问题,必须首先考察基本的或然条件,即资本主义社会的特定阶段的制度中抽象劳动的组织问题。

功能以形式的制度。

然而,与后现代一样,后市民这个表述最终为其回顾性注视所限:它太倒退以至于不能公正对待新的社会关系范式。比逐渐衰落的社会成分和技术更为重要的,是那些刚刚占据主导位置的因素。控制的机构和真实纳入的社会构造给我们规定了一个框架,据此去捕捉我们所处环境中的新事物。新的社会政权不是把公民作为固定的社会身份加以规训,而是将其作为不确定的身份加以控制,甚或是为了身份而无常变幻的占位符号。它倾向于建立一个自治的统治平面,社会的一个幻象——与相互冲突的社会力量所占据的平台分离开来。流动性、速度和灵活性是这个分立的统治平台的特点。这个无限编程的机器,控制论的理想目标,至少使我们接近了新的统治范式的图式。

分析社会控制的新技术的价值就在于,它能使我们掌握这个新范式中正在出现的冲突和自由。在1978年的一次访谈中,福柯暗示说,我们必须开始考虑一个没有规训的社会中的政治:

在过去的几年中,社会已经发生了变化,个体也发生了变化;他们越来越多样,相异,独立。不为纪律所约束的人越来越多了,所以,我们必须想像一个没有规训的社会。统治阶级仍然沉浸于旧的技术。但显然,我们将来必须与现在的规训社会分离开来。^①

我倒以为,为了开始思考这些新的潜势,我们应该再次回过头来,探讨当代社会中劳动或创造性实践的形式和性质。这是我们开始脱离规训社会、开始思考新社会中权力路线和潜势的一个途

① Michel Foucault, "La société disciplinaire en crise," in *Dits et écrits*, 3, p. 533.

径。社会实践当然发生了变化,所以,我们关于劳动之构成因素的观念也应随之改变——不仅在工资劳动的领域(在某些部门这的确发生了天翻地覆的变化),而且在欲望生产、知识创造、护理劳动、家庭工作等领域。^① 真实纳入阶段的特点是劳动在社会生产和再生产中的越来越普遍地消失,但这并不否认下面的事实,即劳动仍然是财富和社会交往的源泉。甚至在控制的社会里,劳动仍然是黑格尔所惧怕的拒绝被征服和驯服的“野兽”——也许,当劳动不再像在以前的范式里通过市民社会的制度而被参与、中介和规训时,它所蕴藏潜力会更大。当代社会实践中内嵌的社会交往网络和合作形式以新的竞争形式和新的解放概念构成了新运动的萌芽。这另一种社会实践的群体(也许可称作具体劳动的自我组织)将对后市民社会的控制构成最大的潜在挑战,也许将指向未来的群体。

^① 安东尼奥·内格里和我在《狄奥尼索斯的劳动:国家形式批判》(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994)中已经提出,“劳动”这个概念可以看作是社会竞争的一个场所,它大多取决于在特定社会场合中所创造的价值(7—11)。在探讨劳动在当代社会中性质、形式和组织的过程中,我们能分离出在后市民社会中已经存在的一系列“共产主义的先决条件”(275—283)。

阿雷格里港：今日之万隆？^①

迈克尔·哈特

陈永国 译

较具启示意义的做法不是把阿雷格里港的“世界社会论坛”与纽约的“世界经济论坛”相比较，而是将其当作 1955 年于印度尼西亚举行的万隆会议的远房后裔。二者的初衷都是抵制主导的世界秩序：万隆会议抵制的是殖民主义和压制性的冷战二分鼎立，而阿雷格里港的论坛则抵制资本主义的全球化统治。但二者间的区别是显而易见的。一方面，万隆会议召集的主要是亚洲和非洲的国家首脑，戏剧性地揭示了殖民和冷战时期世界秩序的种族维度，众所周知，理查德·怀特曾说这是由一道“肤色帘幕”隔开的一次会议。而阿雷格里港会议则主要是白人的会议。亚洲和非洲的与会者相对较少，而美洲的与会代表也极少有非白种人者。这为阿雷格里港会议的与会者们指明了今后的任务：继续在每一个社会和全世界范围内发展全球化运动——此次会议不过是这个规划的一

① 在巴西的阿雷格里港举行的“世界社会论坛”(World Social Forum)象征着开始构成一个统一阵线的各方力量，它们的共同目标就是抵抗帝国的全球化。但论坛的性质和构成还几乎鲜为人知。迈克尔·哈特在本文中分析了论坛内部的争论及其政治潜势。

——译注

个步骤而已。另一方面，万隆会议是由一小撮国家政治领袖和代表主持召开的，而阿雷格里港会议则与会者甚众，会议活动甚多。这一众一多是“世界社会论坛”的一大创新，是其展望未来的核心。

这次论坛给人最深的印象是巨大的流动性；不仅参加的人数巨多——组织者说与会者愈八万——其活动、相遇、事件也巨多。会议日程表上列出的所有正式会议、讲座和讨论——大多数在天主教大学举行——已达一份通俗报纸的规模，但你马上会发现，除此之外，还有无数非正式的会议在全城其他地方举行，有些是用广告画和传单宣布的，另一些则是口头通知的。参加论坛的不同团体还组织了另一些聚会，如意大利社会运动会议，或 ATTAC 的国别会议。然后是游行：有官方计划的，如开幕式上五一节式的游行，也有小规模抗议游行，主要是针对赞成反恐战争的与会各国议员的。最后，是在河边巨大的青少年营地发生的一系列事件，其场地和宿营地可容纳一万五千人，尤其是在雨天，人们身穿塑料雨衣，行走在泥地里，那氛围就好比举办夏日音乐节一般。简言之，如果你执意要弄清楚那里所发生的一切，其结果一定是彻底的精神崩溃。阿雷格里港论坛是不可知的，混乱的，松散的。而那些过多的人和活动激励了每一个人，你迷失在来自世界各地的人海里，他们都抱着相同的目的反对现行的资本主义全球化。这种公开相遇是阿雷格里港论坛的最重要日程。尽管这次论坛只限于某些重要方面——如社会和地理这两方面——但仍为已经从西雅图到热那亚的斗争提供了向全球发展的机会，开展这场斗争的运动网络目前还只局限于北大西洋。这些运动所涉及的问题中，有许多与其他地方面临的问题相同，即当前资本主义的全球化形式，或如 IMF 制定的特殊的制度性政策。认识世界各地斗争的共性是扩大运动网络或一个网络与另一个网络相关联的第一个步骤。这种认识的目的主要是为了营造论坛的愉快和庆典式氛围。

然而,相遇所应该揭示和面对的不仅是共同的愿望和规划,还应面对参与者的差异——物质条件和政治取向上的差异。世界各地的运动不可能像现在这样相互联合起来,而必须通过一种充分的相遇来达到相互改造。比如,北美和欧洲的与会者不能不惊讶地看到他们自己与 MST(无土地者运动)所代表的巴西的农业劳动者和乡村贫民之间的明显对比——以及后者对前者的感受。那么,欧美全球化运动和拉丁美洲全球化运动,如果不想成为相同的,甚至不想联合,而只想在扩大网络的过程中相互联系的话,需要进行哪些改造呢?论坛为愿意识别这些差异和问题的人提供了机会,但并未为解决这些差异和问题提供条件。事实上,论坛的松散流动性既营造了共同愉悦的氛围,同时也有效地转移了可能导致这些差异和冲突的地域。

反资本主义和民族主权

在这个意义上,阿雷格里港论坛的愉悦和庆典氛围也许有些过分,而缺少足够的冲突。整个论坛上最显眼的政治差异是民族主权的作用。实际上,人们对今日全球化之主导力量主要持两种态度:要么加强民族国家的主权,将其作为抵制外来和全球资本的防御性障碍;要么争取一个同样全球规模的、用以取代当前全球化的一个非民族形式。第一个以新自由主义为主要分析范畴,把敌人看作未加限制的、国家控制不利的全球资本主义活动;第二个比较明显地针对资本本身,不管有无国家调控。第一个可以正确地称作反全球化立场,因为由国际统一战线联结起来的民族主权是用来限制和调节资本主义全球化的力量的。这样,民族解放就依然是这个立场的最终目标,正如旧的反殖民和反帝国主义斗争一样。对比之下,第二个立场反对任何形式的民族解决,而寻求一个民主的全球化。

第一种态度占据了阿雷格里港论坛最显眼的和最重要的空间；由官方代表在大型全体会议上发表见解，并有新闻跟踪报道。这一立场的主要提倡者是巴西工党(PT)的领导层——实际上是这次论坛的东道主，因为他们管理这个城市和地方政府。显而易见的是，PT占据了论坛的核心位置，利用这次事件的国际声望，是其为即将到来的竞选作准备的策略之一。提倡民族主权的第二个主导声音是法国的 ATTAC 领导层，他们在《外交界》上为这次论坛做了宣传准备工作。在这方面，ATTAC 的领导层非常接近法国的政治家们——最明显的是 Jean-Pierre Chevènement——他们提出强化民族主权以解决当代全球化的弊病。这些就是在内部控制论坛和新闻界的人物。

对比之下，非主权派的全球化立场在论坛上属于少数——这不是就与会者的数量，而是就其发言的机会而言。事实上，论坛的大多数参与者都属于这个少数派。首先，贯穿从西雅图到热那亚的各种抗议运动一般都采取非民族的解决方法。实际上，国家主权的集权结构本身就与这些运动所开展的网络形式相抵牾。第二，为应付眼下的金融危机而在阿根廷掀起的区和城市规模的各场运动也同样与民族主权的建议相抵触。他们提出的口号不仅是摆脱某一个政治家，而且要摆脱所有的政治家，即整个政治阶级(que se vayan todos)。最后，在出席论坛的各个政党和组织中，基层的情绪更加敌视高层的民族主权的建议。这对于 ATTAC 这个“杂交”组织则尤为真实，特别是在法国，其头目与传统的政治家厮混在一起，而根基却坚实地扎在各场运动之中。

因此，主张民族主权的反全球化立场与主张非主权的另一种全球化立场最好不应从地理上来理解。二者间的分化并不说明北与南或第一与第三世界之间的分化。相反，这种冲突对应于两种不同形式的政治组织。传统政党和集权运动一般占据民族主权这

一极,而以水平网络组织起来的新运动则串联在非主权的一极。此外,在传统的集权的组织中,高层一般趋向主权,而基层则一般脱离主权。也许不足为奇的是,掌权者对国家主权最感兴趣,而被排除在权力之外的人则最不感兴趣。这无论如何有助于说明,主张民族主权的反全球化立场何以成为论坛发言的主导,而大多数与会者都采取非民族的另一个全球化视角。

为了具体说明这种政治和意识形态差异,可以想像对目前阿根廷经济危机的各种反应,它们在逻辑上都效仿这两种立场之一。实际上,那场危机笼罩着整个论坛,预示着一连串经济灾难的到来。第一个立场指向这样一个事实,即阿根廷的危机是由全球资本的力量、IMF的政策以及颠覆民族主权的其他跨国机构造成的。因此,逻辑上的反对应该是加强阿根廷(和其他民族国家)的民族主权来抵制这些破坏稳定的外来力量。第二个立场认同这场危机的原因,但坚持认为民族的解决方式既不可能又不可取。控制全球资本及其机构的另一个选择只能在同一个全球水平上通过一场民主运动才能找到。比如,阿根廷发生的区市级民主实验运动就展示了阿根廷民主化与全球民主化之间的一个必要连续。当然,所有这些视角都不能提供一个良方,以即刻解决可能会遏制IMF各项规定的那场危机——而我不相信这种解决办法的存在。相反,这些视角为在今天采取行动提出了不同的策略,以便随着时间的流逝找出真正能替代当下全球统治的新形式。

党派对立立于网络

在以前的一个时期里,我们可能会看到这两种立场之间发生一场旧式的意识形态对峙。第一种会谴责第二种有利于新自由主义,颠覆国家主权,为进一步的全球化铺垫道路。这种立场会继续说,政治只能在民族的平台上、在民族国家的内部发生效用。而第

二种立场会反驳说,民族政权和其他形式的主权,即便是堕落的和压制性的,只不过是寻求全球民主道路上的障碍。然而,这种对峙不可能在阿雷格里港发生——这部分由于这次事件的分散性质,其目的就是要避免冲突,部分由于主权立场如此成功地控制了主导发言权,因此不可能有与之抗衡的竞争。

但是,没有发生对峙的一个更重要原因也许与对应于这两种立场的组织形式有关。传统党派和集权组织都有代言人,他们代表组织进行战斗,但没有人替网络说话。你怎么与一个网络争论呢?网络内部组织的运动确实行使了权力,但它们并未通过对抗。网络形式的一个基本特征是,两个网站之间从来不构成矛盾对峙。相反,它们总是由一个第三者参与而构成三角关系,然后是第四个,继而是网络中无数个网站的参与。这就是我们很难理解的西雅图事件的一个特点:我们认为在客观上相互矛盾的团体——环境保护主义者和工会,教会团体和无政府主义者——突然能够在大众网络的语境下协同合作。从稍微不同的一个视角来看,这些运动仿佛发挥一个公共领域的功能,也就是说,它们允许在公开交流的语境下充分表达不同见解。但这并不意味着网络是被动的。它们移植矛盾,而进行一种炼金活动,或操纵一次海洋变化;运动的流动改变了传统的固定位置:网络通过一种不可抗拒的海底逆流发挥其威力。

与论坛本身一样,运动的众多成员始终是流动的,过多的,不可知的。因此,一方面,把阿雷格里港论坛上的活动家与政治家区别开来当然是重要的。而另一方面,依据传统的敌对双方的意识形态冲突模式来解读上述区别,却又是错误的。网络运动时代的政治斗争不再发生那样的冲突了。尽管占据核心位置、主导论坛发言的人占据了明显优势,但他们最终还是失败了。也许,在阿雷格里港的传统政党和集权组织的代表们与聚集在万隆的国家首脑

没什么两样——想像一下 PT 的 Lula 就是当年的东道主苏加诺，法国 ATTAC 的 Bernard Cassen 就是当年享誉最盛的客人尼赫鲁。领袖们当然会在会议上精心制作出各种解决办法，但他们不可能掌握这些运动的民主权力。最终，他们也会卷入民众的潮流之中，这股潮流能够把一切固定的、集权的因素改造成无限扩展的网络中的许多站点。

《帝国》的谱系和后结构主义政治学

汪民安

上篇：帝国的谱系

“帝国”(Empire)是对今日全球权力关系的一个高度诊断性概括。迈克尔·哈特和安东尼奥·内格里断定：种种迹象表明，当代世界秩序正处在一个巨大的断裂之中。其标志性特征就是，全球化的进程催生了一个帝国主权(imperial sovereignty)的诞生。这里首先需要强调的是，帝国(empire)和帝国主义(imperialism)表明的是历史的两个不同阶段以及这两个阶段的不同统治形式。现在，帝国主义在衰落和消失，而帝国机器正以新的权力形式在全球运转。新的帝国主权同旧的帝国主义权力发生了断裂。从这点来看，哈特和内格里同他们的左翼同道，在对资本主义现状的判断上出现了分歧。对沃勒斯坦这样的世界体系论者而言，全球化市场从来就不是一个新奇之物，实际上，资本主义在它诞生的那一天起，就在寻求世界市场，也就是说，全球化不过是资本主义市场扩张的一个新阶段，它并不意味着一个世界秩序的断裂。对阿明这样的左派来说，全球权力关系并没有发生什么改变，而是资本主义民族国家所固有的帝国主义方式的一种完善，全球权力关系依旧是帝国主

义列强对后发地区的宰制。但是,哈特和内格里相信,全球化绝非帝国主义或资本主义的深化,相反,这是一种新的断裂,全球化激励了新的经济权力和政治权力的重组和诞生。即:帝国秩序正在逐渐取代帝国主义秩序;帝国主义之间的冲突和竞争为一种单一的帝国力量所替代。这就是他们研究帝国的真正出发点:“一种新的权力观,或者更恰当地说,一种新的权威描述,一种新的标准制定、一种新的法律的统治工具的设计,所有这些都是对契约的确保、对冲突的解决。”(9)

但,帝国和帝国主义发生了什么样的断裂?帝国是怎样形成的?这到底是怎样的一个帝国和帝国秩序?它实施怎样的权力形式?又运用了什么样新的生产形式?帝国的权力实践又怎样促成了反帝国的权力实践?

这是《帝国》讨论的主要问题。两个作者简单地勾勒了帝国体制,帝国的结构模型类似卢曼的系统论(systems theory),它的生成动力类似罗尔斯的正义论(theory of justice)。具体地说,帝国是对民族国家界线的奋力超越,对民族国家主权的有限压制,它四处伸展,囊括了整个世界,帝国要变成一个权威机器,要确立整个世界秩序的规则,并将这个世界纳入一个充满秩序的等级关系中来。帝国的目光就是这样将整个世界看作是一个动态的系统化结构。帝国行动,横跨了所有社会空间;而社会空间的所有运动,都只能在帝国制定的秩序之中找到它的意义。但是,帝国获得全球性的强大宰制力量,帝国能够制定规则,并不仅仅依靠它解决问题的能力,也并不是将蛮横的暴力作为基础,帝国并不是在全球没有名目地仅靠武力而狂妄地驰骋。相反,帝国是在呼唤中出场,是在邀请中成形,“只有被嵌入旨在解决既存冲突的国际共识之链,帝国才能形成,干预才能在法律上获得合法性……帝国的首要任务,就是扩大共识的区域来支持它的力量”(15)。帝国的干预就这样以国际

共识为基础,并写上了正义的名字。帝国发起的旨在解决冲突的战争,就这样变成了正义战争。正义为帝国启动的前提,全球系统为帝国成形的结果。帝国就此成为罗尔斯和卢曼的混成品。这种以正义为出发点,以干预为实际行动,以控制秩序为目标的帝国权力,在两个作者看来,不折不扣的就是警察权利。帝国实践,类似于警察实践。如同警察权力无微不至地要深入到社会生活的各个角落一样,帝国现在实施的是福柯式生命权力(biopower),这种权力无微不至,触摸到社会关系的各个方面,触摸到民众的意识和身体,社会肌体既由这种权力关系构成,也被整个地纳入到这种权力关系中来,并为这种权力关系所生产。

两个作者详细地勾勒了帝国主权的诞生过程,即帝国主权的谱系学。这一谱系学的源头是欧洲现代主权。现代主权形式同欧洲现代性一道发展而成,它是欧洲现代性危机的产物——现代性从一开始就携带着自身的危机、冲突和争斗:内在性(immanence)和超验性(transcendence)的冲突和争斗。一方面,现代性以人文主义为开端,尊重处于内在性层面上的个体的激情、爱、欲望和冲动,这种冲动注定会引发各种秩序和权威的危机,引发超验性的危机。显然,高高在上的秩序和权威难以容忍这种激情的冲动。这样,内在性和超验性的冲突成为现代性的固有素质。要恢复秩序,要解决这种现代性的危机,旨在制服内在性的新的超验性就被建立,二元论再次出现。但是,新的超验性再也不是中世纪的本体论意义的上帝了;现在,在哲学上,它是笛卡儿的理性,在政治上,是霍布斯的利维坦;无论是理性还是利维坦,都是功能性(而非本体论)的超验工具,都是对于激情的控制。霍布斯借助国家主权之力(上帝之力已经遭到了怀疑)来控制人和人的野蛮争斗。现代国家就借此而形成,并成为主权的承载者。霍布斯断定人类的普遍性状态就是战争状态(激情内在性的必然要求),要解决这种没完没了的

冲突,只有每个人都把自己的权利交出让渡给一个超验性的利维坦,从而管制和结束那种无尽的野蛮纷争。这个庞大的利维坦因为是契约性的,不是神授的,因而也是现代的主权形式,它是超验的,因为它管制着内在激情;它是代表性的,因为它反映了每个不愿战斗的人的意志。现代主权就这样将超验性和代表性融为一体。这,就是现代绝对主权制的诞生。它是解决内在性的乌托邦力量的暂时方案。实际上,卢梭的社会契约论同霍布斯的利维坦一脉相承,在卢梭那里,个体同样是放弃了自己的权利,不过他不是让渡给了君主,而是一个社会总体,一个“公意”。但是,这个公意代表了个体的意志,正如君主同样是代表了个体的意志一样。因此,君主,这个“尘世的上帝”,同那个“公意”,同卢梭的那个“绝对的共和党人”并无二致。不仅如此,随着资本主义的发展,经济在锻造现代主权的过程中也发挥了很大的作用。亚当·斯密“看不见的手”也是现代主权形成的一个源头,在这里,现代国家的政治超验性被经济超验性所取代,资本在呼唤新的主权,现代国家的主权必须维护和适应资本主义的发展。而将霍布斯—卢梭的政治超验性和斯密的经济超验性统合到现代国家主权内的正是黑格尔。到了他这里,主权就开始成为统治整个社会的一架庞大机器。

这是为解决现代性内在危机的第一个主权方案。解决这种危机的还有第二个主权方案,这个方案围绕着民族的概念而建立。由于资本主义的迅速发展,第一个方案越来越失去它的有效性,也就是说,君主主权无法容纳生产力的发展,后者要冲破它的外壳,这样,君主主权显示出它的衰败性。民族国家主权开始取而代之。现代民族国家以民族的想像性认同代替了君主的想像性认同,它通过民族接过了父权—君主国家的超验框架,新的超验性的民族国家主权解决了专制式的父权—君主国家的主权危机——后者已经不适应新兴的资本主义经济的发展了。在此,父权—君权的统

一体让位于民族的统一体,臣民秩序让位于公民秩序;君主的神圣之体让位于民族—领土的神圣之体;君主国家让位于民族国家;现代君主主权让位于民族国家主权。民族国家作为适应新的生产方式的主权形式从君主国家中脱颖而出。民族国家的认同基础是“血缘关系的延续性、领土的空间连贯性和语言的共有性”。民族国家之间存在着一个截然分明的领土边界。它的主权只是在一个封闭的空间中落实。无论是君主国家还是民族国家,都是解决欧洲内部现代性危机的超验方案,它从欧洲内部来创造出纯净的人民。

但是,欧洲现代性一开始就同殖民主义相伴随。这是现代性的另一面,也即是欧洲对欧洲外部的殖民,“殖民主义是一部生产同一性和他者性的抽象机器”(129),它将被殖民者视为原始而卑贱的他者,并在两者之间划出界线分明的沟壑,进而将这种差异性沟壑推到极端。从这个角度而言,在欧洲内部,主权形式以一种超验性力量来控制内在的激情,在欧洲外部,它通过划分严格的空间界线来控制不驯服的他者。这就是欧洲民族国家主权的两种性质。显然,这两种性质的共同特点正是现代性内在的特点:二元对立。在内部,是超验性和内在性的对立;在外部,是自我和他者的对立。这两种对立,都是统治和反抗的对立,是秩序和反秩序的对立,在此,主权置身于超验性空间,对内在性进行压制性的统治。

后现代主义和后殖民主义正是可以置放在这一语境中来看待。后现代主义被看作是对现代性的批判,如果考虑到现代性是超验性和内在性的对立的话,那么后现代性的批判锋芒直指超验性,而不是内在性。也就是说,后现代性挑战的是现代主权传统——现代性中的那个超验形式,它一定要打破二元对立的主权秩序,并释放内在性。同样,后殖民主义挑战的也是二元对立的殖民主权,它要将殖民主义的严格边界和空间沟壑搅毁,并用差异性来

取代殖民主权的控制和压迫逻辑。后现代主义和后殖民主义不约而同地将民族国家主权的两个僵硬的统治方面作为靶子,从而努力激活流动性、差异性和混成性。

但是,由于全球化的来临,民族国家开始衰落,殖民主义逐渐式微,这样,现代主权随之也式微了。因为,现代主权的两个基础前提已经不存在了:民族国家的衰落导致了民族国家内在的超验主权的衰落,殖民主义的式微导致民族国家的殖民主权的衰落。因此,后现代主义和后殖民主义的批判靶子直接指向了过去,指向了已经衰退的现代主权,而对今天的权力现实和权力秩序却无动于衷,从这个意义上来说,后现代主义和后殖民主义所信奉的差异性政治没有任何现实的批判效果,却反倒预示了新的主权——帝国主权——来临的迹象,因为,哈特和内格里所提及的关键性的统治秩序——帝国主权——同样是一部包容差异性的机器。它同样是对现代主权的两极对抗性的抛弃。从这个角度来说,后现代的主权就是帝国主权,正如现代主权是民族国家主权一样。帝国主权在今天来临了。它正是民族国家主权衰落之后的新的全球控制秩序。这也是今天全球化时代的权力秩序。这种帝国主权——哈特和内格里倾向于将它称之为后现代的主权形式——同现代民族国家主权相比而言,有什么新的特性呢?

“或许,帝国主权最基本的特点是,它的空间永远是开放的。”(167)它打破了内外之分。这就是它和民族国家主权和殖民主权的根本不同之处。对民族国家而言,主权总是在一个封闭的空间内实施,“一般来说,对现代主权的构想是建立在一片(真实的或想像的)领土,以及这片领土同外界的关系之上的”(187)。就现代主权的这种关系构想而言,公民秩序对应于自然界的外部秩序;理性世界对应于欲望世界;文明世界对应于原始世界;私人领域对应于公共领域;单一的主权力量对应于一个他者的主权力量。现代主权

的前提就是严格的二元界线,它的运作就是在这种紧张的二元关系中展开,并以其中的一元来驾驭另一元。现代主权从一开始就是对现代性的内在性和超验性冲突的回应。现在,现代主权的所有这些界线,这些内外之分,在新的帝国主权中,在后现代社会中,都开始消失了,模糊了,福山所谓历史的终结,只是在这个意义上,在现代主权固有的一系列的内外边界的划分方面,终结了。后现代的帝国本身拆毁了这种封闭空间,让内外之分的界线趋于模糊,界定现代主权的他者已经濒临破碎,帝国主权没有一个外界,没有一个强有力的与之对立的外在敌人。

哈特和内格里从种族主义的角度,进一步细致地证实了帝国主权和现代主权的实践差异。现代主权以种族的生理特征为区分界线,不同的种族位于这个界线的截然分明的两端,它们的关系是排斥性关系。每个种族保持自己的封闭空间,种族排斥以生理的区分为基础。但是,后现代帝国权力的种族主义的方案完全不同,它甚至借用了现代反种族主义的观点。它不会采取排斥性种族主义,而是采取差异论式的种族主义(differentialist racism),即“没有种族的种族主义”(racism without race)。这就是说,帝国现在不是从生理而是从文化的角度来看待种族差异,各个种族都被纳入到一个帝国空间内,种族现在被看成是文化的建构,种族的差异是文化差异的结果。因为每种文化要保持自身的独特性,那么,各个种族也就应该有自身的独特性。帝国就这样在自己的无限领域内招纳了文化多元主义,它将不同种族招纳其中,但是,这些种族,正如生产它们的文化一样,葆有各自的独特性,实际上,不同的种族在一个无限大的帝国空间内却保持着隔离——社会隔离原则并没有被帝国所抛弃,只是先吸纳再实施控制。

实际上,帝国主权对待种族的方式,也是它的一般权力运作方式。这也是帝国的三项律令:包容、区分和操纵。开始,帝国在其

疆界内欢迎和包容一切,此刻,帝国对差异视而不见,它成为一个普遍融合的机器。接下来,帝国开始了区分阶段,各种被接纳的差异因为是文化性的,偶然的,它们不会对帝国核心共识产生威胁。因此,帝国不会强行抹杀这些差异,而是对之进行颂扬和鼓励,让这种差异落实下来,让差异作为一种常态存在下来。在确定这些差异之后,也就是说在区分阶段之后,帝国根据总的经济要求再对这些差异进行操控和等级分化,“在一个有效的控制机器中确认它们和安置它们”(200)。帝国主权就是通过这样的程序来施展。

帝国大度地包容一切差异,它就这样拆毁了各种藩篱。就空间而言,帝国主权的标志,在哈特和内格里看来就是世界市场,“在世界市场之外再无其他,整个地球都是它的领域”(190)。世界市场正是要冲毁一切的壁垒和障碍,要填平现代性的一切沟壑,正是世界市场的这个冲动,导致了帝国空间是平滑的(smooth),是一片连续的、统一的空间(a continuous, uniform space)。现代性的危机——这些明确的、为一系列的二元对立所界定的危机——开始让位于帝国世界的危机,由于这个帝国世界是连续性的并包容一切,那么它的危机就不是明确界定的,它既是隐秘的,又是无处不在的。

主权的根源同现代性的内在危机相交织。从绝对君主的现代主权到民族国家的现代主权,再到后现代的帝国主权,这即是主权的谱系学。哈特和内格里从政治思想史的角度论述了主权的谱系进程。它勾勒了主权的几种历史形态和实践方式。但是,这几种主权的变革根源是什么?帝国主权形成的内在动力是什么?现代主权是在怎样的历史场景中向帝国主权转化?哈特和内格里相信,帝国主权诞生在资本主义经济危机中,正如民族国家主权诞生于资本主义开端一样。他们将主权转变的动力置于经济生产方面。如果说,作为政治形态的帝国,其先驱是民族国家,那么,作为生产形态和资本运作形态的帝国,其先驱是帝国主义和垄断资本

主义——帝国和帝国主义不仅仅是对特定政治形态的表述，它们也是对特定经济形态的表述。这样，在哈特和内格里这里，帝国主义和民族国家一定有一种重叠，或者更准确地说，民族国家在它的后期阶段采用了帝国主义的形态。民族国家的帝国主义是帝国来临的前奏预示，帝国诞生在帝国主义的废墟中，它是对帝国主义内在固有危机的解决。帝国的解决之道，并非是对帝国主义的延续性修补，而是同其政治经济秩序的全面断裂。这种断裂，也是后现代性同现代性的断裂。帝国同后现代性寄生在一起，正如民族国家同现代性寄生在一起。现在的问题是，帝国主义爆发了什么样的危机，以致它被迫向帝国转化？它们的断裂鸿沟出现在历史之流的哪一个节点？为此，两个作者将目光投向了帝国主义式的资本主义经济生产。

而这，无论如何，必须从市场、资本和扩张出发。两个作者借用了经典马克思主义作家对资本的分析。无论是马克思还是罗莎·卢森堡，都发现了这样一个事实：资本的内在本性就是要创造出一个世界市场。资本必须扩大领地，越出它的疆界，拓殖新的流通领域，融会新的空间，接受外在环境的滋养，否则，资本自身难以为继。因为，在一个有限的封闭空间内，资本和剩余价值的再生产也是有限的，在此，资本很容易撞到它的极限。这样，资本就要不断扩张，不断地将它的外在空间、将非资本主义环境和地域资本化，不断地将非资本领地内在化，结果是，资本的外界不断被侵蚀，资本就要永无休止地寻求外界。（这也预示了资本主义的最终灭亡，因为资本会将整个地球空间都置于它的魔爪之下——资本扩张终究还是会碰到极限。这样，真正的危机就产生了。）资本的本性是一定要走出其窄门，并会采用帝国主义的抢劫和偷盗（对原材料和劳动力的双重洗劫）方式，这样，资本主义和帝国主义必定会携手而行。任何资本主义的扩张一定携带着帝国主义的邪恶，邪

恶的扩张,这,即是资本主义式的帝国主义的本质。

这种扩张最终走向了垄断。而这则成为列宁的批判出发点。垄断不仅是帝国主义资本扩张的新阶段,同时还是帝国主义殖民统治的新阶段。在这个阶段,欧洲的民族国家采用帝国主义方式将内部矛盾输送到殖民地中,而这种殖民统治,反过来则限制了资本的扩张和流通。“竞争是资本的基本运作和扩张方式,但是,在帝国主义阶段,它随着垄断的增加而成比例地衰退。帝国主义,因为其独断性贸易和保护性关税,由于其国家化和殖民化的领土,它在不断地施加和强加一些牢固的边界,阻碍或引导着经济、社会和文化的流动。”(233—234)帝国主义实践实际上为资本流通创造了一个限制,它阻碍了资本主义世界市场的实现。帝国主义最后成了注定要不断地流动的资本的敌人。这样,资本反过来要克服帝国主义的门户限制。资本之流的伟大本能,是帝国主义向帝国转化的发动机。只有平滑和连续的帝国,才能恰当地满足资本的内在要求。哈特和内格里在这里似乎暗示了一个资本的三段论:资本的空间扩张导致了帝国主义的诞生;帝国主义在发展中走向了垄断,垄断反过来则为帝国主义埋下了坟墓;结果就是,帝国代替了帝国主义重新为资本之流打开了通途。

这是资本在隐秘的深处呼唤帝国。实际上,帝国主义的悲剧命运在第一次世界大战和1929年的经济危机中得到了揭示。资本主义在危机中必须被改造,真正的改造使命落到了美国头上——这就是罗斯福“新政”,“新政”使超越帝国主义的进程开始具体生根。这种融泰勒主义、福特主义和凯恩斯主义为一体的新政开始摆脱帝国主义而驶向帝国。按照哈特和内格里的分析,新政直接导致了一个规训社会的产生,这个规训社会不仅是一个统治性的政体,还是一个生产性的体制,“一个规训社会就是一个工厂社会(A disciplinary society is thus a factory-society)”,“在一个规训社会里,

整个社会,连同其所有的生产和再生产连接,都服从资本和国家的
要求”(243)。“新政”因为其规训方式得到了其他资本主义国家的
认同,而迅速地传遍全世界,到了 60 年代,这种模式进一步被完善
而达致顶点。

这种新政导致了三种后果:解殖民化,这导致了世界市场的重
组,新世界市场必须消除旧的疆界和旧的等级,新的等级由美国来
制定;生产的去中心化,跨国公司在全球的每一个角落建立起来,
并与后殖民民族国家相互发生影响,各种全球流动开始重新活跃;
新国际关系框架的建立,这使规训体制在全球范围内传播,全球的
工厂社会和全球的福特主义可能出现,这就使得被规训的工人主
体(因为福特主义的高薪)可能在全球范围内交换和流动。所有这
一切,都抛弃帝国主义的垄断行为,一个新的水平面(相对于帝国
主义树立的栅栏)的世界市场势在必行:在此,工人和资本都逃脱
了封闭的僵化线条。它们是在一个世界市场内流动,在流动中安
置自己的位置。这个过程,也就是截然分明的垄断帝国主义向空
间流动性的帝国的过渡。

资本的流动本性势必要埋葬垄断的帝国主义;“新政”所产生
的规训社会导致了封闭的帝国主义向全球帝国的转变可能性;但,
这些并没有直接呼唤出一个帝国。实际上,全球工人的抵抗和无
产阶级的斗争最为直接地促成了帝国的形成。哈特和内格里相
信,到了 60 年代,新政资本主义造就出一个相互联结的无产阶级统
一体。它包括农民、殖民地的无产阶级、资本主义国家的产业工
人。这些阶层巧妙地利用了规训时代——全球性的规训流通使他
们的斗争能够相互汇合和呼应——并反对同一个敌人:国际规训
秩序。规训不仅使全球性流动成为可能,也使得全球性抵抗成为
可能。全球规训使局部性的分散抵抗凝结为整体抵抗。规训的普
遍化导致了抵抗的普遍化:分散的抵抗力量凝结为一个整体,并形

成一个国际性的无产阶级力量,它们在政治上保持一致。这使得第一世界和第三世界的划分失效,斗争跨越了不同区域而在各地被同时均匀地点燃。需求和愿望被重新提出,父辈们安于规训生活的理想在年轻人这里死掉了。取而代之的是灵活的创造性动力和非物质性的生产形式。这是新斗争者的愿望,它们将抗议的怒火在全球累积起来,并让规训资本主义陷入摇摇欲坠的危机。作为斗争主体的无产阶级,迫使资本主义改造自己的结构。规训成为规训资本主义的掘墓人。历史中的这样一幕就此登场了:“生产的重构,从福特主义到后福特主义,从现代化到后现代化,都源于新的主体性的兴起。”(276)资本主义必须抛弃福特主义的规训,它不得不转变生产方式来重新统治新的主体,哈特和内格里将这种由统治危机而引发的新的生产形式称为后现代化,或者,生产的信息化(postmodernization, or the informatization of production)。

后现代化生产当然是就现代化生产而言的。这是中世纪以来出现的第三种生产模式,第一种模式是农业生产,第二种模式是工业生产——其最后形式是福特主义,第三种模式就是后现代化生产,其标志特征是服务和信息占据着生产的统治位置。在此,生产就是服务。在主要资本主义国家,工业生产(现代化生产)从70年代开始向服务业(后现代化生产)转化,“服务业涵盖了一大片领域:从健康、教育、金融到交通、娱乐和广告。这些工作绝大多数是高度流动性的,并需要灵活的技能。更重要的是,它们具有这样的普遍特征:知识、信息、情感和交流扮演着核心角色。在这个意义上,很多人将后工业经济称为信息化经济”(285)。如同在生产的第二阶段,所有的生产(包括农业生产)都趋向于工业化一样,在这个第三阶段,所有的生产(包括工业生产)都趋向于服务业生产和信息化生产。显然,现代化的工业生产同这种后现代化的信息生产或者服务业生产判然有别:前者在生产和消费之间的交流是僵硬

的,机械的,配置的,后者在两者之间充满着自由而灵活交流;前者生产的是物质性产品,是一些耐用品,因此是物质性劳动,后者生产的是非物质性的产品,如服务、文化产品、知识或者通讯,因此这种生产可被称为非物质劳动(immaterial labor);前者的生产在地理上是高度中心化的,劳动力在这里趋于集中,工业大城市也就此聚集而成。后者则是戏剧性地非中心化的,反地域化的,流动的,由于通讯和信息的便捷,工业工厂和工业城市趋向解散。前者的生产组织方式是工厂围墙之内的流水线,后者的生产组织方式是无迹无踪的平滑网络。

哈特和内格里将这种网络生产描述为帝国的主导生产类型。显然,跨国公司是这种生产的直接实践者和推动者,信息生产内在于跨国公司的本性,这二者交织在一起。由于建立了广泛的交流网络,将技术、资本、商品和人口进行跨国交流,跨国公司现在超越了民族国家的宪法权力,而倾向于自我管理和自我统治。民族国家的权力确实遭到了摧毁,但,国家并没有消亡,而是将其固有的高高在上的超验权力和内聚权力转移到另一些层面,转移到一些分散的、局部的、专门的层面,转移到跨国的水平层面。民族国家权力被迫适应流动的资本和跨国公司,并逐渐向一个全球的跨国权力转移,单一的民族国家体制在逐渐向帝国体制转移,现代权力体制逐渐向后现代权力体制转移。哈特和内格里相信,这种转移实际上是民族国家的混合体制(mixed constitution)向帝国的杂交体制(hybrid constitution)转移:“司法构成,制度的保障机制,平衡的规划,都沿着两个轴线从现代向后现代转移。”(317)这个新的全球权力呈现出金字塔结构:在塔顶是一个全球的超军事霸权;在第二个层面上是控制全球货币的一群民族国家;第三个层面上是一些控制文化和生命政治的联合体。这就是全球权力的景观。权力超出了民族国家的范围而开始在全球施展。而民族国家在这种全球流

过程中,变成了流通的过滤器和规范的执行者。

跨国公司将民族国家权力削弱,资本则将主权削弱。这都是迈向帝国进程的必要现象。实际上,资本和现代主权天生矛盾。资本的本性是流动的,是德勒兹意义上的解域化(deterritorialization),它是内在的,要冲破任何的疆界,在全世界不知疲倦地渗透,而主权总是倾向于封闭的,超验的,它是对社会流动的编码,分层,定型,是对秩序的稳固配置。这样,主权和资本的固有冲突,贯穿了现代性的全部历史。尽管在特定的历史阶段,主权可能会促进资本的运作,但最后总会成为资本之流的限制。帝国主权就是要克服现代主权对资本的冻结僵化,将现代主权对资本的超验锁链打开。帝国主权转向了内在性——同资本运作的内在性相匹配。现代(民族国家)主权,其统治方式是福柯式的规训,即是通过设置各种各样的边界,设置各种各样的机制(dispositif),设置各种各样的紧闭空间,现代的超验主权将整个社会辖域化,并生产一种稳定的主体性和稳定的身份。但是,这种稳定的疆界,这些层出不穷的封闭机制,这些各式各样的规训手段,在后现代的信息生产阶段,在资本大肆流动的趋势下,已经开始发生变化。在新的条件下——哈特和内格里称之为控制社会——规训并没有消失,只是从空间上来说,规训的疆界更少限制,各种规训机制发生了融合和杂交。在从规训社会(disciplinary society)向控制社会(the society of control)的过渡中,“规训社会的超验性要素衰退了,而内在方面增加了和被普遍化了”(331)。同样,管理和监控也发生了变化,现代主权的管理是整合性的压制,帝国主权的管理是分散性的对差异的控制。现代主权的监控是规训,帝国主权的监控是生命政治控制(biopolitical control),“其基础和对象是生产性的民众,这些民众既不能被体制化,也不能被规范化,但却必须被管理,即便是以自主的形式。人民这一概念,不再表示监控系统中的被组织的主体,人

民的身份,也因此被流动性、弹性和永恒分化的民众(multitude)所取代”(344)。在帝国的控制社会中,规训被杂文化了,它生产出来的就是杂交主体性(hybrid subjectivity)。从超验性规训到内在规训,从封闭性规训到杂交性规训,从压制性的规训到对差异的控制,这个过程,同民族国家的混合体制到帝国的杂交体制相匹配。这个过程,也是民族国家、市民社会和现代主权的衰落过程,是资本流动、全球化趋势、世界市场形成、信息化生产和帝国主权的构造过程,也是帝国主义的民族国家向空间平滑的帝国的转化过程,从根本上来说,是现代性向后现代性的转化过程。

下篇:后结构主义政治学

我们看到,《帝国》是一部宏大叙事之作——这多少同它的后结构主义志趣相抵触。作者立意将这本书看作是德勒兹《千座高原》那样的结构松散之作,并希望读者可以从其中任何一章开始。但是,这基本上是一种矫情的说法,事实上,这本书结构严谨,帝国诞生的叙事链条环环相套,所有的空隙都被精心地缝合了。这绝不是德勒兹或罗兰·巴特式的并置拼贴,也不是福柯式的反源头的谱系学探究。相反,这是一部严肃的历史推理之书,历史在黑格尔式的因果之链中展开。现代性和资本主义的历史,都是被一个主导叙事线索所垄断的历史。帝国的形成并非历史的一个偶然失误,而是历史之轮的必然终点。两个相平行的轨道,将现代性的开端作为起点,一并通往帝国之终点:理论上的政治之轨和生产上的经济之轨,它们犹如历史进程中的一个和谐的二重间奏,遥相呼应。这就是今天的帝国秩序——全球化的政治经济秩序——的双重来源。

这部包罗万象的著作,正是由于有了这两条线索,而不至于让人眼花缭乱。四个世纪以来的欧洲现代性积累,被整理成一个危

机丛生的规划,而帝国正是校正和解决这个危机的最后现实。同哈贝马斯的意见相左,哈特和内格里相信,现代性已然终结了,帝国与后现代性寄生在一起粉墨登场。今天的全球秩序就是后现代的帝国秩序。从后现代性的角度来打量帝国,这无疑是后结构主义——它是形形色色的后现代性的哲学根源——开始的政治经济学冒险。后结构主义常常被认为是对政治经济的逃避,尤其被认为是对当代政治的逃避。但是,《帝国》重新使人们的目光转向了三十多年前的法国哲学著述,并且以一种新的角度重新激活了它们。这是后结构主义的重读:对现代性的重读,对马克思的重读,对政治经济的重读。这个重读,这个政治经济冒险,现在看来已经取得了巨大的成功:《帝国》引发的波澜依然在全球知识界激荡。

这也证实了后结构主义——尤其是福柯、德勒兹和德里达的理论——的内在活力,作为一个哲学流派,它们在别的领域依旧威力无穷(几乎所有人都领教过它在文学领域中的影响)。对于后结构主义而言,或者对于更广义的后现代理论而言,它们主要的批判矛头直指形而上学的思维模式。福柯、德勒兹和德里达,都对哲学中的超验主义,对哲学中的柏拉图主义,对哲学中的漫长的二元论传统和根深蒂固的本体论历史进行了攻击。福柯用谱系学攻击了稳固的历史溯源论,德里达用延异来搅毁逻各斯中心主义,德勒兹用“根茎”思维来对抗树状思维。毫无疑问,《帝国》全盘吸收了后结构主义对旧哲学传统的超验性欲望的攻击。但是,它将这些纯粹的理论攻击,创造性转换到历史和社会领域中来。它将整个现代时期——在《帝国》中,哈特和内格里将其开端限定在16—17世纪——的历史现实,描写为一个政治性的二元结构,这个二元结构,同德里达等描写的哲学二元论具有惊人的同构性。历史似乎是哲学思维的一个实际演绎,历史和理论在此保持一种隐秘的默契。哲学上的二元对抗,在《帝国》这里,成为现代性历史中内在性

和超验性的固执对抗。这种对抗是超验性的国家主权和内在性的个体激情的权力对抗。这种对抗一再促发现代性的危机。历史就在这种危机中前行：危机既可能启动了历史，也可能摧毁了历史。现代性的历史，一直就是被这种危机苦苦折磨的历史。对《帝国》而言，现代性，只是在危机的意义上才能被真正地理解。霍布斯以来的现代时期的主权和民众的对抗，不过是笛卡儿以来的现代哲学的二元对抗的现实翻版。二元论在这里既铭写在哲学中，也铭写在历史中；它既是哲学的危机，也是历史的危机。哈特和内格里的“帝国”（这个词实际上是一种策略性的使用，它是对一个崭新全球境遇的命名，它和我们通常理解的帝国概念是不同的，因为，“现在”绝非对过去的往复式的循环）是历史的一个巨大转折，它开始摆脱了现代性的核心危机：超验性和内在性的无休止的烦扰对抗，外部空间和内部空间的森严对抗。新的“帝国”秩序，将深层的政治空间扭向平面的政治空间，将里外对峙的分割社会扭向滑动的景观社会（the society of the spectacle）；正如德里达和德勒兹的后现代性摆脱了现代性的二元对抗，将一个深度的哲学空间扭向一个平面的差异空间一样。

《帝国》政治学的后结构主义视角，自然将罗尔斯和哈贝马斯请出了历史舞台（内格里在一次访谈中明确了这一点）。应该是福柯、德勒兹和德里达的综合（在这本书中的一个注释中，作者将他们三人联系在一起表达了敬意），对当代进行诊断了。在《帝国》中，德里达、德勒兹和福柯被两个作者大胆而灵活地运用。德里达将西方传统神秘化为二元对立的传统，这个传统被《帝国》拾拣起来，并将政治传统也塞入到这种二元框架之中。帝国中的政治现代性一开始就同德里达的哲学现代性交织在一起：现代主权的对抗模型完全匹配于德里达划定的形而上学模型。政治史实在哲学的凹巢中驯服地爬行。德里达拒绝超验性的细致耐心（再也没有

人比他更细致了)化作了《帝国》执著的历史使命。德里达剥落一个漫长的西方传统,具有一种哲学上的小心翼翼。这种小心翼翼,在《帝国》这里,则转化为大刀阔斧式的坚定政治,现代性传统的历史事实侧面——它同哲学史具有结构上的一致——被流畅地暴露出来。毫无疑问,“帝国”,在政治现实的层面上同德里达保持着哲学的呼应,它们一并宣告了形而上学——无论它出没在哪个领域——的终结。但,形而上学的终结并不等于历史的终结,历史以一种还要以一种非形而上学的方式行进。德里达审判过福山的历史终结论,后者被认为是基督教末世主义的余音。在德里达看来,历史当然会在挣扎中前行。在《帝国》这里,民族国家主权和帝国主义(政治经济领域的形而上学表征)衰微了,或者说,终结了。福山的历史终结被《帝国》改造为这个意义上的终结,即资本主义现代性的终结。福山在德里达那里受到的挖苦是直接的,但在《帝国》中受到的批判则是迂回的,反讽性的:历史的终结,对于福山来说,恰好是充斥着自由民主传统的现代性的完胜,是这种现代性在全球画上了一个得意洋洋的胜利句号。但在《帝国》中,历史的终结就是现代性的失败,是衰微,是最后的气息奄奄,现代性的句号表达的是失败。福山以现代性的完胜拒绝了后现代性政治,但《帝国》恰好是要开创一个对抗性的后现代政治。历史不是终结了,而是在向着一个新方向重新起航。《帝国》和德里达都拒绝了福山。但是,德里达对今天的政治沉默——当然,沉默自有沉默的奥妙——被《帝国》打破了。“帝国”并不一定符合德里达对当代处境的诊断,但它在明白地告知:历史并没有终结。统治和斗争的新形式依旧层出不穷。总是要反抗——马克思的这一幽灵,使《帝国》和德里达有一种气质上的(不一定是历史哲学的)接近。

德里达在当代理论中得到了很好的消化,他的基本观点在各个领域广泛地流通,并被各种文化理论反复地加工,这使他自己独

特的理论版权失去了商标——人们经常忘了德里达是自己的起源。同很多著述一样,在《帝国》中,德里达几乎是隐身的(当然也被充满敬意地提到几次),但是,人们完全能看出他的开创性及其后续影响的存在。相形之下,哈特和内格里对福柯和德勒兹的运用,则是公开和直言不讳的。由于福柯和德勒兹的密切关系——既是私人性的,也是理论性的——《帝国》常常武断地将两人混淆和糅合在一起,而且《帝国》对于福柯的理解,在一个关键性的地方,是通过德勒兹的阐释——这一阐释未必十分重要,但《帝国》却如获至宝。

福柯的权力思想,激发了《帝国》中主权的谱系追踪。帝国中“主权的转变”,这一思路显然是在福柯的推动下形成的。福柯的《治理术》(governmentality)勾勒了从马基雅维里到20世纪民族国家的主权变迁和治理的变迁,《帝国》几乎是以另一种方式和另一种思路来重写了相同时期的欧洲政治历史。当然,它和福柯的视角不同,福柯偏向于历史史实,帝国偏向纯粹政治理论传统。福柯是欧洲中心式的,《帝国》则顾及了欧洲和欧洲的他者的殖民关系对主权的影响——这是最明显的对福柯的突破(当然在这里,我们能看见赛义德和沃勒斯坦的影子)。但是,我们还是能看到,福柯对治理史的考察隐约地潜藏在《帝国》的主权史的考察中。福柯谈到的领土治理,谈到君主和领土的关系,在《帝国》中被问题化为主权和空间的复杂关系。更为重要的是,福柯的微观权力理论,对国家和民众宏大的对立统治形式进行了拒绝:权力不是来自高高在上的国家,而是来自现实中的任意两个差异性节点。福柯宏观权力和微观权力的分野,正是《帝国》中现代主权和帝国主权的分野:现代主权在民众和司法国家的连接轴线之上运转,帝国主权则抛弃了这条轴线。在哈特和内格里描绘的“帝国”中,权力根本不需要一个超验性的发源地,它可以在任何一个差异性的平滑空间中施

展。同样,权力也不需要一个内外之分的空间限制,它是在一个连续性的流通空间中运作。“帝国”的主权,就是福柯的微观权力,就是福柯没有超验性的非压制性权力,就是福柯控制性的生命权力。福柯用微观权力批判传统的巨型国家权力,正如帝国主权是对民族国家主权的抛弃一样。微观权力和帝国主权都放弃了权力的垂直统治,它们都在水平面上运作。“帝国主权,不是围绕一个核心冲突而组织起来,而是通过一个灵活的微观冲突之网而组织起来。帝国的社会冲突,是逃窜的、繁衍的和游移不定的,冲突无处不在。”(201)这个微观冲突不就是福柯的微观权力吗?这个主权不就是福柯所拒绝的国家权力和司法权力吗?如果将“冲突”换成“权力”,这不就是福柯的直接援引吗?在哈特和内格里的心中,帝国的主权形式,就是福柯的微观权力。福柯的微观权力,现在在帝国的平滑空间中尽显身手。

德勒兹在《什么是社会机制(dispositif)?》一文中指出:“福柯所描述的规训是我们渐渐放弃的历史,而我们目前的现实采用的是公开的连续布控的形式,这种方式同最近的封闭性规训十分不同。”《帝国》也就此将规训社会和控制社会对立起来。帝国正是对规训社会的摆脱而进入了控制社会。我们在书中能够看到,帝国实际上存在着多种多样的描述:无疆界的全球社会,这是就冲破封闭界线的全球化潮流而言;景观社会,这是就消除内外界线和深度模式而言;超单一国家的警察社会,这是就权力的全球权威和全球干预而言;世界市场社会,这是就资本流通和跨国公司而言;信息生产社会,这是就产品生产形态而言;控制社会,这是就帝国对民众的主体生产而言的。每一个概念都暴露出帝国的一个侧面:帝国一旦形成,就像是巨大的转动的多棱镜,每个侧面都发出自己的独特光亮。但是,所有这些光亮,都从“后现代性”这个光源中发出。在帝国的众多侧面中,控制社会和规训社会的提出,仰仗的是

福柯的权力生产主体性的观点。规训和控制,是针对主体性的规训和控制。无论是规训社会,还是控制社会,它们都在生产一种新型的主体性。主体是在被权力(规训权力和控制权力)反复地锻造而成。权力和主体的关系,福柯这一核心思想,被《帝国》充分地吸纳并得以解释一个广大的民众阶层的形成。

但是,哈特和内格里对福柯的运用,实际上十分混乱。他们既将微观权力和生命权力混为一谈,同时也将福柯非历史化了。对于福柯来说,无论是生命权力,还是微观权力,绝不是帝国时期的权力——帝国时期,在哈特和内格里看来差不多就是今天或者刚刚逝去的时日。而生命权力,按照福柯的分析,形成于十七八世纪;微观权力,福柯对此进行分析的例证是维多利亚时期的性实践,无论如何,这都是哈特和内格里所界定的现代时期,它们绝非帝国时期的专利。显然,《帝国》错置了福柯的权力语境。同样,《帝国》也用规训来描述帝国主义向帝国的过渡社会,也就是60年代资本主义的治理。但是,在福柯这里,“规训”是生命权力的实践形式之一,它同样发端于17世纪,而不是《帝国》所宣称的诞生于罗斯福新政时期。“一个规训社会因而也是一个工厂社会”(243),这是《帝国》对20世纪60年代的西方世界的如是总结,但我们耳旁回响的却是福柯对18世纪的传神勾勒。

德勒兹在《帝国》中受到了更加直言不讳的推崇,他在这里差不多是一个偶像式的存在。两个作者都从德勒兹那里受惠无穷(哈特的博士论文是论德勒兹的,内格里从意大利出走到法国后,在巴黎和德勒兹过从甚密)。《帝国》将德勒兹和全球化联系起来,它运用德勒兹来解释全球化。当哈特和内格里从空间的角度来处理帝国时,德勒兹就开始作为一个强大的参照物置身其间。德勒兹的著作,几乎是《帝国》中空间论述的天启。《帝国》的一个远大抱负即是:对今日的全球化(书中不怎么使用这个现在看来是威力

巨大的词语)的历史脉络进行清晰地整理。全球化实际上是主权和空间这二者的相互关系发生作用的一个历史性后果。在《帝国》中,实际上隐含着这样一个问题:主权和空间覆盖相同的领土之时,封闭的界线、内外的界线、交流的界线就被牢牢地划定了。这是民族国家的主权和空间的关系。但是,当这两者不相重叠,或者说,民族国家的主权不再牢牢地封锁空间疆界之时,空间的开口就被打开了。德勒兹正是在这里发挥了决定性的作用。德勒兹的流动(flow)使所有密闭的空间溢出一个豁口,并让它们有一种持续性的关联。以空间为着眼点,《帝国》将德勒兹和全球化联系起来。全球化,或者说,帝国秩序的形成,首先是一种新的空间形式的生成。德勒兹的哲学,也是一种游牧式的空间哲学。帝国秩序中的各种便捷之流与德勒兹的各种流动相吻合。这样,全球化,哈特和内格里就可以运用德勒兹的说法,就是不断地解域化,不断地外向化,不断地去中心化;游牧思想(the nomad thought)在全球化过程中被具体化和现实化了,而根茎和高原是全球空间组织的现实隐喻。反过来,各种僵化和封闭,既是帝国构型的障碍,也是德勒兹的哲学障碍。僵化,无论是福特制生产形式的僵化,领土边界的僵化,还是规训权力的僵化和地域资本的僵化,实际上都是西方形而上学传统内在的固有僵化,都是德勒兹所要攻击的一元论暴政的僵化。就是在这个意义上,全球化同后现代性——摆脱了各种僵化和封闭性的后现代哲学和后现代思维——结合起来。因此,哈特和内格里一再地下结论说:僵化的帝国主义是现代性的,流动的帝国是后现代性的;物质生产是现代性的,非物质化的信息生产是后现代性的;生硬的规训社会是现代性的,灵活的控制社会是后现代性的;民族国家是现代性的,全球化是后现代性的。在这里,后现代性,只有在德勒兹破除内聚性的流动意义上,只有在拆除了各种笨重而封闭的疆界的意义上,才将它的核心思想爆发性地表达出来。

对德勒兹来说,流动是一种积极的哲学吁请,它蕴含着解放之力。任何一种流动,都是对中心性暴政的游牧式摧毁。德勒兹这种激进的欲望政治学(the politics of desire)(欲望的本性就是永不停息的机器般的流动,因而它也是流动政治学)成为《帝国》的价值判断指南。对《帝国》的两个作者来说,流动的全球化,或者说,全球化因为具备德勒兹式的流动,并不应该受到抵制。抵制全球化,建立一个不被全球化污染的纯净地带,尤其是以封闭和僵化的地域主义来反全球化运动,就显得不合时宜,而且具有危害性。地域主义要重新树立一个壁垒来抵制资本的全球流动,这些左派同道信奉的二元论的认知策略和斗争策略,是虚假的,显然,这是充斥着二元论的现代性残渣,它并不符合后现代性帝国中被剥削者必备的斗争任务。哈特和内格里明确地宣称:“我们绝非反对关系的全球化本身。”(45)如果说帝国在空间上拆除了各种藩篱而使全球成为一个连续的平滑体,那么这种平滑的空间相应地产生了一种新的包容性的生命控制形式。这是帝国的两面:空间面和主权面。哈特和内格里的主张是:要反对和抵抗的不是帝国的空间进程,不是全球化本身,而是帝国的主权面,是帝国的崭新的生命控制形式和剥削形式。全球化既带来了新的统治形式,也激发了新的反抗形式。事实上,哈特和内格里将我们关于帝国的常识颠倒过来:全球性的帝国的形成不是帝国主权内在要求的结果,而是民众在20世纪一次次斗争的结局,反抗的民众促成了帝国的形成。帝国生产了一个混杂的民众,但,根本上而言,民众也创造了一个无边界的帝国。

帝国带来了新的民众,同时也带来了新的控制。帝国制造新的剥削,但是也制造出来新的掘墓人——帝国在形成之际就预示了它的消亡命运。这也是帝国的辩证。就帝国的民众而言,因为其混杂性和流动性,而在不断地跨越边界,建立居所,夺取空间,变

革全球地理。民众流动携带着解放的欲望，一边长途跋涉，一边争取自由，从而摧毁帝国对他们的区分、控制和隔离——这是德勒兹推崇流动的解放哲学的世俗翻版。而且，由于帝国是一个连续性的整体，民众在任何一个点上直面帝国，因此，蛇一般游动的民众在任何一个点上对帝国的攻击，都是对整个帝国心脏的纵向攻击——这种攻击并不需要同别的攻击保持着横向汇合。一旦利用好帝国平滑而连续的空间，民众的流动性就成为民众政治斗争的潜能，这种潜能一旦转化为现实，它就会首先要求全球公民权（the right to global citizenship），即，能在全球任何一个空间中自我管理的公民权。具体而言：“民众必须能够决定它能否移动，何时移动，往何处移动。它也应当有权待在一个地方，分享这个地方而不是被迫不断迁移。控制自己的运动这一普遍权利，是民众全球公民权的最终要求。”(400)这是帝国中民众的第一个政治要求。第二个政治要求是所有的民众都应该得到社会报酬，因为杂交性的全体人民——而不再可能是孤立的个体——都卷入到帝国生命政治生产中，不应该有任何一个社会成员被抛弃在公民权的收入之外。最后一个政治要求是再占有的权利，只有占有帝国本身的非物质性的生产方式，民众才能自我控制和主动地自我生产。

所有这些，都是帝国中民众的斗争目标——尽管斗争的手段尚不清晰。民众在新的历史条件下——在全球化的帝国时期——从事解放斗争，《帝国》的这一主题显然将它置于马克思主义传统中。只不过，《帝国》是对后现代性状况的马克思主义的回答。这也是后现代性状况下的新无产阶级的指南——这个无产阶级远远不是马克思时代的产业工人了，它包括一切受剥削于、受支配于资本主义的民众。今天，民众主体性发生了变化，资本主义结构发生了变化，资本主义对民众的剥削和控制形式发生了变化，但是，由马克思所开创的批判气质没有变化，解放的愿望没有变化，乌托邦

式的未来要求没有变化,革命和斗争的使命感没有变化。这是后马克思主义者对今天全球现实的一个马克思主义的诊断性呼应,正是在这个意义上,齐泽克断言,《帝国》“不亚于为我们时代而重写的《共产党宣言》”。

《帝国》就这样将马克思主义和后结构主义相结合,将德勒兹、福柯和列宁、卢森堡相结合。列宁和卢森堡从马克思主义的角度宣告了帝国主义的终结,德勒兹和福柯从尼采角度宣告了帝国的来临。列宁和卢森堡宣告了资本主义现代性的尾声,德勒兹和福柯预告了资本主义后现代性的先声。帝国和帝国主义的断裂,在书中则表现为德勒兹、福柯和现代性的断裂,列宁、卢森堡同竞争资本主义的理论断裂。尽管福柯和德勒兹本人一再将自己和马克思主义传统区分开来,但是,《帝国》却反复将他们拉回这一批判传统之中。帝国和帝国主义的断裂,后现代性和现代性的断裂,在《帝国》中,当然存在着经验的分析,但是,先设的理论模型(现代性/后现代性)确是这种断裂的重要框架——而且这个断裂框架一再被使用:丹尼尔·贝尔在社会学领域中使用过(《后工业社会的来临》),阿列塔(Aglietta)在生产领域方面使用过(《资本主义调节理论》),哈桑在文学和艺术方面使用过(《后现代转折》),利奥塔在知识叙事的断裂方面使用过(《后现代状况》),杰姆逊在文化断裂方面使用过(《后现代主义,或晚期资本主义的文化逻辑》),大卫·哈维在空间地理方面使用过(《后现代性的状况》),凯尔纳和贝斯特在哲学方面使用过(《后现代转向》)——这是个漫长的名单,还可以提到的是德波尔(Guy Debord)和鲍德里亚,他们的“生产的终结”,显然也预示了《帝国》中非物质生产的出现,符号社会和景观社会的出现——现在,旧瓶又换了一次新酒:《帝国》在政治经济方面再次拣起了这个框架,不过这个框架深入到更远的历史深处,而且更为包罗万象,它是个前所未有的巨大的综合(哈特诚实地承认

了这一点),并将全球化这个事实突出出来,将国际政治经济秩序的当代性突出出来,并将这个秩序,以后结构主义的角度,沿着政治经济的双重线索,追溯到现代性的开端——这真是一个充满抱负的宏大叙事。而且,它还表达了马克思主义的批判气质,清晰地为民众提出了新时代的斗争目标。这样明确的政治立场,当然给左派力量以巨大的理论鼓舞。

显然,所有挑选出来的经验必须符合这个框架。但是,《帝国》挑选出来的经验全面吗?符合今天的现实吗?具有广泛的代表性吗?我们可以对照着《帝国》的论述扪心自问:今天的流动性真的是无所不在吗?全球化的舞台真的是平滑的而让民众自由地流动吗?今天的生产确是非物质性生产占据绝对主导性吗?《帝国》观察到的全球事实起码在大多数地区并没有成形,或许《帝国》将欧洲和美国视为全球现实了——如果是这样,它还是有欧洲中心主义的嫌疑。《帝国》反对第一和第三世界的划分,认为这种划分已经被包容在帝国庞大的空间中而失去了它的有效性。这种反对显然忽略了全球割裂的等级化现实。一个显而易见的事实是,只有欧洲和美国才普遍性地发生了《帝国》所表明的后现代性断裂,无论是文化的还是政治经济的断裂。也许只有在那里,流动才可能广泛发生。我们无法设想,一个中国的农民可以自由流动到美国去,更无从设想,他可以在全球的任何地点对帝国发起反击,他要抗击的对象可能是就是身边的村委会,而绝不是帝国中那个语焉不详的生命控制权力。这绝非个别的事实,因为,中国的非物质生产的劳动者也不占有主流,相反,大部分的民众(multitude)是农业和工业生产者。如果说真正的处在被宰制状态下的民众,主要是处在不发达国家的话,而这些国家尚没有摆脱资本主义现代性幽灵的纠缠(甚至还可能处在前资本主义时代),哪还谈得上对帝国的后现代式抵抗?

《帝国》夸大了空间流动事实,夸大了全球化事实,夸大了全球统治形式的变更,也夸大了全球的生产水准,当然更夸大了全球民众的抵抗——全球民众也许最迫切的愿望不是全球公民权,而是基本的生存权。相当一部分民众是在同饥饿作斗争,而不是在为自由流动而斗争。《帝国》称后现代主义者和后殖民主义者的批判的政治矛头对准了过去,那么,我们也许可以说,《帝国》的批判矛头是指向了将来——二者都不是对今日全球现实的准确诊断。就中国而言,哈特和内格里的空间流动只具有某种程度上的合理性:民族国家内部的界线在倒塌,但民族国家之间的界线也并没有轻易地消除:在中国,确实出现了大规模的流动,但这种流动还是在民族国家界线内的城乡流动,是越来越多的农民向周围城市的流动。劳动大军是在城市和城市间迁移,而不是在国家和国家间迁移。如同哈特和内格里所描述的帝国种族主义控制,中国的农民确实是先受到城市的包容和吸纳,然后进行差异性的区分,最后对之进行控制。这种差异性的控制,不过不是发生在全球性的无边界的帝国内部,而是发生在一个民族国家内部。

此外,国际流动的劳工大军相对于处在僵化状态下的地域民众而言为数甚少,频繁的跨国流动者往往不是底层民众,而是各种管理人员、剥削者和宰制者(当然还包括少量的恐怖分子)——流动的是资本和资本家,民族国家的界线是为他们打开的。民众依然被困在地域化的角落,他们固守一隅,等待着各种流动资本的光临。资本利用的是地域化的民众,而从不携带着民众一起流动。这才是跨国公司的现实。《帝国》写于“9·11”之前,它当然想像不到帝国的界线还会重新绷紧,想像不到流动会变得更加艰难,想像不到各种断裂、鸿沟和隔阂——无论是地域上的还是观念上的——进一步加固。但是,其中一个谈论帝国主权和帝国空间的段落——我认为是最精彩的段落——则恰当地预测了“9·11”的事实:

“现代冲突的标志性的二元对立面已变得模糊,为现代主权划线的他者也变得破碎而混乱,再也没有一个外界构成主权辖域的境界。贯穿现代危机始终的就是这个外界。今天,美国的空想家们想要指出一个统一的敌人日益困难;相反,小型的躲藏的敌人似乎无处不在。现代性危机的终结,引发了无数小型危机的繁殖,或者,更恰当地说,危机无处不在。”(189)我们今天已经看到,这就是无处不在的敌人——恐怖分子——引发的无处不在的危机。帝国真的是要永远处在这种不明晰的危机中,因而也总要处在不明晰的战争状况吗?

人 物

瓦尔特·本雅明和《拱廊计划》

关于《拱廊计划》

郭军

拱廊街是 19 世纪 20 年代以后巴黎城里出现的一种商业街区建筑，它两边是店铺，两排店铺上面以玻璃拱顶连接为一体，本雅明在《拱廊计划》的提纲中曾借用一份巴黎导游图上的话这样描绘它：

这些拱廊街是豪华工业的最新发明。它们有玻璃房顶，大理石地面，是穿越一片片建筑群的通道。它们是拱廊的拥有者们联合营造起来的。通道的光线来自玻璃房顶，两侧则排列着极其高雅豪华的店铺。所以，这样的拱廊堪称一座城市，更确切地说，一个微型世界。^①

本雅明对巴黎拱廊街的兴趣始于 1925 年以后，那年他以《德国悲苦剧的起源》一书在法兰克福谋职失败，于是兴趣开始转向法国。1926 年他与朋友弗兰茨·黑塞尔(Franz Hessel)，一位和他一样热心法国都市文化的德国犹太裔文人，共同翻译了普鲁斯特的作

^① Walter Benjamin, *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 3.

品。1927年,两人相约共同为一家名为 *Der Querschnitt* 的杂志写一篇有关巴黎拱廊街的文章,于是本雅明开始往返于柏林国家图书馆和巴黎国家图书馆之间,收集材料,计划写一篇五十页的论文,题目叫作《一个辩证法的童话王国》。但是在这个过程中,随着资料范围的扩大,研究规模也越来越大,很快他便决定将之写成一本书,名为《巴黎:19世纪的都城》,于是所收集资料的范围远远超出了拱廊街话题,进而包括巴黎城的各种景观,从这个城市最高的建筑埃菲尔铁塔到最底层的建筑地铁,无所不包,时间跨度则涵盖这个城市19世纪到20世纪一百年的现代性历史,研究触角涉及资本主义政治、经济、文化、哲学、艺术等诸多方面,当然本雅明的着眼点完全不是传统史学惯常所关注的重大历史事件,而是历史的“废弃物”、“垃圾”,即最微卑的、为传统史学所不齿的零碎、另类的事件、行当和人物。

这项研究由此从最初的一篇文章发展成了一个具有史诗规模的大项目,成了本雅明整个后半生的事业,但当时政治氛围已经使他的研究举步维艰,再加经济状况恶劣,他真如爬山一般一级一级艰难攀登,从1927年到1940年断断续续做了十三年的时间,收集整理了大量的笔记与资料。但是直到1940年,他逃避纳粹迫害从法国逃亡到西班牙,在边界自杀身亡时,《拱廊计划》也没有能够最后成书。1982年由罗尔夫·蒂德曼(Rolf Tiedemann)编辑出版的《拱廊计划》(*Passagen-Werk*)并不是通常意义上的著作,而是一千多页的资料、笔记、随笔和思想的片段,这些被本雅明按时间顺序归类为三十六个卷宗(Konvoluts),每个卷宗都有一个关键词或词组,比如:A/“Archades, Magasines de Nouveautes, Sales Clerks”, B/“Fashion”...N/“Theory of Knowledge, Theory of Progress”^①,等等。在这个大卷宗中相对能够算得上完整文本的只有早期的几篇草稿:如“Ar-

① 在此,这些题目出自英译本 *The Archades Project*。以下亦如此。

chades”，“The Archades of Paris”，“The Ring of Saturn”，除此之外就是两个大纲：其中一个，本雅明 1935 年应在纽约的法兰克福社会研究所的要求，将这都未来著作的主要内容写了一个梗概，这就是引起了“本雅明—阿多诺之争”的著名的《1935 年提纲》^①。另一个，1939 年，霍克海默试图在美国为《拱廊计划》寻找资助，再次要求本雅明寄个梗概过来，于是本雅明在《1935 年提纲》的基础上，根据阿多诺的意见作了适当修改寄了过去。在这以后，本雅明基本上是在逃难，直至 1940 年自杀，项目再没有进展。

项目迟迟不能成书的另一个重要原因是，随着形势的变化，他的视角也在改变。他的原计划是从“原初历史”(Ur-history)的角度来研究现代性，把解读悲苦剧的方法用来解读 19 世纪巴黎现代化和城市化时期留下的历史遗迹，特别是这一切在拱廊街中的缩影以及对当下的影响。他从巴洛克悲苦剧研究时期的历史观出发，把现代性理解为地狱，因为在他看来在现代商品化社会中，新颖的时尚不断替代过时的时尚，这种新颖并非真正的新颖，不过是同一性的永久复归，这个同一性就是“新颖时尚”，从这个角度来看，这所谓的“新”其实是一种走不出来的轮回，因此是最陈旧的东西，即神话和命运，正如地狱中不断花样翻新的灾难，没完没了。

但在研究过程中，巴黎超现实主义思潮的思维方式，如阿拉贡和他的《巴黎城里的乡巴佬》消解梦与醒、现实与艺术之间的界限所带来的对现实的“疯狂否定”和对未来的乌托邦向往，深深打动

① 按这个提纲，《拱廊计划》原本只有六个章节，分别是：

- I. 傅立叶，或拱廊街 (I. Fourier, or the Archades)
- II. 达盖尔，或全景摄影 (II. Daguerre, or the Panoramas)
- III. 格朗德维埃，或世界博览会 (III. Grandville, or the World Exhibitions)
- IV. 路易—菲利浦，或室内生活 (IV. Louis-Philippe, or the Interior)
- V. 波德莱尔，或巴黎街道 (V. Baudelaire, or the Streets of Paris)
- VI. 豪斯曼，或街垒 (VI. Haussmann, or the Barricades)

着他,同时,他所爱慕的苏联女共产党人艾丝亚·拉齐丝(Asja Lacis)的马克思主义立场、他所阅读的卢卡奇的《历史与阶级意识》以及马克思主义的其他著作又给了他另一个批判的向度,同时,他自己的神学立场也仍然活跃在他思想的最深处,而最重要的是30年代初他又与布莱希特交往密切,后者借用形象运作的“朴素思维”(crude thinking)和用“陌生化”(alienation)原则对抗移情、打破幻象的戏剧手法深得本雅明赞赏。因为当时资产阶级意识形态已越来越具有一种催眠作用,商品物化为物神,法西斯主义则笼罩在一种神秘的光晕中,使人盲从与膜拜,所以本雅明在布莱希特的实验剧中看到了一种知识分子介入现实的途径,即用形象进行教育和启蒙。

这多种立场的融合使得这项研究的面貌本身就是一个蒙太奇:超现实主义的启发使本雅明把资产阶级现实看作梦,把作为文化批判者的批评家看作释梦者,通过释梦而祛魅解惑,使大众从中醒来。但是他用的方法不是分析和说理,而是蒙太奇或不同形象所构成的星丛表征,这是他在《拱廊计划》阶段的主要方法,他称之为“辩证意象”(dialectical images)或“定格的辩证法”(dialectics at a standstill),具体的操作是打断历史的线性发展流,把不同的现象从它们所处的历史连续体中抽出来,组成共现的星丛,在对比中揭示事物的辩证本质。对此,本雅明的解释是:“我不评述,只展示”(见N),并认为这种展示使事物的辩证性一目了然,因此可以走出早期的晦涩,以生动与简单的方法走向大众,目的是教育大众,这个意图和方法的产生无疑与布莱希特的影响有直接的关系。但是同时,本雅明又把这些纳入他的神学范式,由此,每个能够从连续体中抽离出来的现象之所以能够被抽出来,是因为它们本身就是单子,浓缩着某种本质。这个本质是什么?在接受了马克思主义,并为之与神学结合起来的本雅明看来,这个本质就是人类乌托邦的

向往,是人类永不破灭的梦想,在潜意识中激励着作为集体的人类主体,有些类似于容格的原型。

本雅明用这种方法去研究拱廊以及其他早期资本主义的遗迹,把它们看作化石,认为从中可看出商品原初肯定的一面,是资本主义的生产关系使之异化,不断作为过时的废弃物被赶出流通领域,让位于更新的时尚,如此循环不已,使现代性变成了一个不断堆积废墟的过程,于是唯物主义史学的任务就是揭示这个过程,但不是仅仅为了揭示而揭示,而是为了彰显被商品运作机制所掩埋的人类乌托邦的理想,以便认清并求追随这个理想,去达到解放的目的。

在《拱廊计划》阶段,本雅明不仅充分表现了“两面神”(Janus-faced)面貌,也把用形象表征的方法用到极致,使得他的朋友苏勒姆和阿多诺都大为不满,因为《拱廊计划》是法兰克福社会研究所资助并抱很高期待值的一个项目,对此最为关注的首先是阿多诺和霍克海默。早在1929年本雅明回德国逗留期间,在法兰克福郊外一个叫柯尼斯泰因(Konigsstein)的村庄,他曾经与阿多诺和霍克海默等人会面,第一次向他们朗读了《拱廊计划》的片段。早期《拱廊计划》对现代性历史的非同一性认识大受阿多诺赞赏,并深深影响了,直接启发了他的《否定辩证法》。但是本雅明后来对乌托邦的乐观向往却与阿多诺的否定辩证法思路在对待资本主义现实问题上产生分歧,而本雅明将神学与马克思主义相结合也受到阿多诺的指责,被认为是既损害了本雅明所擅长的“否定的神学”,又损害了他“无法真正理解的”马克思主义。此外,本雅明的“不评述,只展示”的表征方法更是受到严厉批评,被认为是一种新的实证主义和神秘主义。

这些指责和批评在就本雅明所提供的波德莱尔研究所进行的讨论中尤为尖锐。波德莱尔本来就是《拱廊计划》的一部分(第五

章：波德莱尔，或巴黎街道），但本雅明原计划先通过容格研究来理出《拱廊计划》的认识论，再来做其他部分，但是霍克海默认为容格研究与社会研究所其他成员的研究领域冲撞，所以让本雅明做波德莱尔，并先写成一篇可在《社会研究》杂志上发表的文章，本雅明只好从命，因为项目的经费还指望社会研究所提供。于是他转而开写波德莱尔，原计划写成三部分，按正题、反题、合题来构建：在第一部分中将阐述传统解读波德莱尔的理论依据，第二部分则通过批判传统解读而提出自己的解读，第三部分将把马克思主义作为一种实验性和启示性的理论工具来解读波德莱尔。但是霍克海默又要求去掉一、三部分，只写第二部分，这便是后来收录在《夏尔·波德莱尔：发达资本主义时代的抒情诗人》（*Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, NLB, 1973.）^① 中的《波德莱尔笔下的第二帝国的巴黎》（“The Paris of the Second Empire in Baudelaire”）。在没有理论前提作为必要铺垫的情况下，这第二部分没有能够得到研究所的充分理解，阿多诺写了一封言辞犀利的信对文章进行了批评，于是本雅明再度修改，成为后来收录在上述同一本书中的《论波德莱尔的几个主题》（“On Some Motifs in Baudelaire”）^②。

我们在此译出的几封信正反映了本雅明与阿多诺之间的争议^③，这个争议从某种程度上来说也是本雅明的救赎批评与法兰克福的意识形态批评之间的争议，对于本雅明来说，他总是在否定与

① 该书有中译本：《发达资本主义时代的抒情诗人》，张旭东、魏文生译，北京：三联书店，1989年。

② 1935年的提纲《巴黎：19世纪的都城》也收录在这本书中，这三个文本是这本书的全部内容。

③ 20世纪30年代著名的本雅明—阿多诺之争所围绕的正是本雅明这个时期的三个文本，除上述两个，即《巴黎：19世纪的都城》和《波德莱尔笔下的第二帝国的巴黎》之外，另一个是《机械复制时代的艺术作品》（“The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”）。

批判的同时,观照着更为终极的目标,即救赎,而对救赎的认识又总是与他的弥赛亚情结无法分开。这似乎是阿多诺在批评本雅明时没有能够给予充分考虑的因素。

关于本雅明所向往的乌托邦境界中所融合的神学内涵和卢卡奇意义上的马克思主义总体观念,我们希望能够用《本雅明:卡巴拉传统中的阐释学》一文给出一个探源性的解释,而“N:知识论,进步论”一节其实是本雅明对整个《拱廊计划》的哲学和认识论基础的一个初步设想,原本可以最先写出,但由于种种原因而未能成行,在此译出这些未成文的片段,希望能够作为一个理解《拱廊计划》的理论前提,也作为理解本雅明—阿多诺之争以及本雅明的整个思想面貌的有用参照。最后,杰姆逊的最新论述对本雅明的形象辩证法以及形象与理论的关系又有新说,在此也译出来以飨读者。

《拱廊计划》之 N: 知识论, 进步论^①

瓦尔特·本雅明

郭军 译

时代比人更有趣。

——巴尔扎克

对意识的改造**主要**在于……将世界从对自己的梦想中唤醒。

——卡尔·马克思

N1.1 在关涉我们的领域, 知识只以闪电的方式产生, 文本则是续后长久轰鸣的雷声。

N1.2 将他人的努力比作意欲起航的船只, 在这航行中, 船被北极磁场拖离航向。去发现那个北极。对于他人来说的那种偏离, 对于我来说却是确定我航程的资料, 我把我的思考建立在时间

① 《拱廊计划》这部未完成的著作, 主要包括本雅明的手记和所收集的材料, 按字母顺序分类, 这部分是 N, 可以说是《拱廊计划》的理论依据。这部分曾经以“Re the Theory of Knowledge, Theory of Progress”为标题发表在 *Philosophical Forum* (Fall-Winter, 1983—1984) 上, 后被 *Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics* (ed. Gary Smith, Chicago: University of Chicago Press, 1989, pp. 38—83) 所收录, 译为 Leigh Hafrey 与 Richard Sieburth。两个译本有些出入, 本译文根据上述两个英译本译出。——译注

差异上(而这对于他人来说却是打乱了探索的主线)。

N1.3 关于比较的方法:无论当时想起什么,都不惜一切代价融进手头正在进行的项目中,假设这项目的强度因此而得到证明,或自己的思想从一开始就把这个项目作为自己的目的。眼下这部分工作正是如此,其目的在于描绘和保存那些思考的间歇时刻、那些在这项工作的各个部分之间的距离,这些都被极其细致地展现在外。

N1.4 开拓那些迄今为止一直被疯狂占据的领域。以理性的利斧开路,决不左顾右盼,以便不被藏在原始森林深处的恐吓所吓倒,每一寸土地都必须适时被改造得适于让理性来耕作,都必须清除幻象和神话的杂草。这将在此完成以便为研究 19 世纪清理出场地。

N1.5 这些为巴黎拱廊街研究所做的笔记开始于一片蓝天下,天空万里无云,宛如苍穹笼罩着繁茂树叶;然而——由于那上千万树叶受到勤奋之风吹拂、受到研究者燥热气息的熏染、受到年轻人风暴般热情的灼烤、受到好奇之闲风的轻扰——它们已经被几个世纪的尘土所封盖。巴黎国家图书馆阅览室那拱廊顶如夏天五彩缤纷的天空,用它梦幻般的、没有灯光的天花板笼罩着它们。

N1.6 这项工作的打动情感之处:没有衰微期。试图从正面考察 19 世纪,正如我在《德国悲苦剧的起源》中试图考察 17 世纪一样。不相信衰微期。同样每个城市对我来说都美丽(从其疆界外来看),正如认为某一特定语言的价值有大有小一说在我看来不可接受一样。

N1.7 后来,图书馆里我座位对面那用玻璃围起来的地方,那不受亵渎的、具有魔力的圆圈,处女的领地,专供我召唤来的意象在此立足。

N1.8 这个项目的教育意义:“从内里训练我们制造形象的手

段,使之成为一种立体镜和多维度的观察,直看到历史阴影的深处去。”[Rudolf Borchardt, *Epilegomena zu Dante*, vol. 1, Berlin, 1923, pp. 56—57]

N1.9 把这个项目的倾向性参照阿拉贡(Aragon)来限定。但是阿拉贡始终停留在梦的世界里,而本项目关注的却是要找到对觉醒的星丛表征。在阿拉贡的作品中还有印象主义的成分,即神话(正是这种印象主义使他书中有许多玄妙因素),在此的问题是要把神话消解到历史的空间中去。无疑,这只能通过唤醒对已经发生的事情的尚不自觉的意识来实现。

N1.10 这项工作必须把不用引号而引用的艺术发展到极致,其理论依据与蒙太奇密切相关。

N1.11 “除了情趣高雅的魅力尚存,”纪埃笛昂(Giedion)说,“前一个世纪的花边和墙饰都似乎已经发霉陈腐了。”[Sigfried Giedion, *Bauen in Frankreich*, Leipzig and Berlin, 1928, p.3]然而,我们相信,它们对我们的魅力本身就是证明,证明这些东西对我们来说也包含着至关重要的材料——的确并不是如内在于钢铁框架中的建筑潜能那样对于我们的建筑实践有什么重要性,而是有助于我们理解,或者你也可以说有助于我们用X光透视资产阶级在其露出衰亡的端倪之际所处的状况。无论如何,它们从政治上说是至关重要的材料;这点可从超现实主义者们对这些事物的迷恋上见出,也可从他们对当代时尚的挖掘上见出。换言之,正如纪埃笛昂教我们从1850年代的建筑上读出当代建筑的基本特征,我们反过来也从那个时代的生活及其似乎次要和失落的形式中辨认今天的生活。

N1a.1 “在埃菲尔铁塔的旋梯中,尤其是在其钢铁支架中,可感到当今建筑的真正美学体验,透过悬在空中的铁网栅格可见景物——掠过——船只、海洋、房屋、桅杆、风景、海港。它们都失去

了原本各自独立的清晰轮廓,随着我们一圈圈向下走而连成一体。”[*Bauen in Frankreich*, p.7]同样道理,如今的史学家只需搭起一个狭窄而结实的脚手架——一个哲学结构——以便把过去最重要的方方面面收进他的网络即可。但正如这个新的钢铁结构所提供的壮观景象长期以来都是仅为工人和工程师所独享,哲学家如果想把景象尽收眼底,就必须是不易晕眩的人——一个独立,并且,在需要的时候,一个单枪匹马的工人。

N1a.2 论巴洛克悲苦剧的那本书向现代人揭示了17世纪,在此,将以同样的方式,并更加清晰地展现19世纪。

N1a.3 对文化—历史的辩证法的一些方法论上的建议。从一种确定的观点出发,很容易在任何时代的各种“领域”中建立对立,如一边是一个时代“生产性的”、“前展的”、“充满生机的”、“积极的”一面,另一边是其失败的、倒退的和过时的一面。积极的因素,其轮廓只有在与消极的因素相对比的情况下才能显现。另一方面,每种消极都有其价值,它是勾勒生机和积极的因素的背景。因此至关重要,是将一种新的区分方式应用于这个起初被排除在外的、否定的成分,以便借助视角(而不是标准!)的转换,使一种积极的成分——与此前所界定的不同——也从中重新显现。如此等等,直到整个过去以一种历史的 *apocatastasis*^① 进入现在。

N1a.4 把上述观点换种说法:一切事物中最高生命的不可毁灭性。抗拒对衰亡的预言者。不过,不妨考虑一下:难道把《浮士德》拍成电影不是对歌德的冒犯吗?难道在电影《浮士德》和诗作《浮士德》之间不是有天壤之别吗?是的,毫无疑问。但是,话又说回来,在粗制滥造的电影《浮士德》和精品电影《浮士德》之间不是

① 意思是“对所有事物的修复”,来自犹太教、斯多葛和新柏拉图—诺斯替教传统,这个概念原初指一个具体的星云的重现。——英译者注

也有天壤之别吗？重要的是，绝没有什么“伟大”，而只有辩证的对比，这种对比常常混同于细微差别，但正是从这些细微差别中生活不断更新。

N1a.5 将布勒东(Breton)和勒·科布西埃(Le Corbusier)都包括在内——那将相当于把当代法国精神像弓箭一般拉紧，借此，将知识直射当下的实质之处。

N1a.6 马克思揭示了经济与文化之间的因果关系。对于我们来说，重要的是表达的线索，所要展现的不是文化的经济本原，而是经济在文化中的表达。换言之，所涉及的问题是努力把握作为可感知的原初现象(Urphenomenon)的经济过程，(由此，19世纪)拱廊街中的生活就从这个现象中显现出来。

N1a.7 这项研究——主要研究最早的工业产品的表意特征，包括最早的工业建筑，最早的机器，也包括最早的商店、广告，等等——因此在两方面对马克思主义具有重要意义：第一，它探索马克思的学说起源的环境如何通过其表意特征(即不仅是通过因果联系)而影响了这个学说；第二，它也将揭示马克思主义与同时代的物质产品所共有的表意特征。

N1a.8 这个项目的办法：文学蒙太奇。我不评述，只是展示。我不会偷走任何有价值的东西或挪用任何独到的立论。但是那些破布、废品——这些我将不会将之盘存，而是允许它们，以唯一可能的方式，合理地取得属于自己的地位，途径是对之加以利用。

N2.1 记住，对现实的评论(因为这是一个评论问题，一个从细节上阐释的问题)与对文本的评论在方法上所要求的完全不同，前者的基本科学依据是神学，后者的则是语文学。

N2.2 这个项目的办法论目的之一就是展现一种历史唯物主义，它从自身内部取消了关于进步的观念。正是在这点上，历史唯物主义有足够的理由把自己与资产阶级的思维习惯截然划清界

限。它的基本概念不是进步,而是现实化(actualization)。

N2.3 历史的“理解”在原则上应该被理解为那已被理解过的事物的死后的生活(afterlife),因此那些通过对其死后生活和声誉进行分析而被认知的事物应该被看作是普遍意义上的历史本身的基础。

N2.4 这项工作是怎样写成的:一个阶梯一个阶梯地进展,全凭当时的情况提供的狭窄的立足点,总是如同一个爬到危险的高度,又绝不让自己左右环顾的人,因为怕晕眩(也因为要把向他打开的全景的整个力量留在最后)。

N2.5 扬弃关于进步的概念和关于“衰亡时期”的概念是一件事物的两个侧面。

N2.6 一个最终无法回避的历史唯物主义的核心问题:从马克思主义角度理解历史就必然要求以牺牲历史的直观性^①为代价吗?或者,怎样才能将一种高度的形象化(Anschaulichkeit)与马克思主义方法的实施相结合?这个项目的第一步就是把蒙太奇的原则搬进历史,即用小的、精确的结构因素来构造出大的结构。也即是,在分析小的、个别的因素时,发现总体事件的结晶。因此,与庸俗唯物主义决裂。如此这般地来理解历史。在评论的框架内。

N2.7 阿多诺^②引用了克尔凯郭尔的话,并加了个评注:“‘借助意象,也可以达到同样的对神话的思考。在一个反思的时代,我们看到形象的东西在反思性的表征中如此微不足道、如此不起眼,却如同大洪水以前的古化石,提示着另一个物种的存在,并排除了一切疑虑——当我们看到这点时,我们会惊叹不已:形象的东西竟有如此重要的作用。’克尔凯郭尔紧接着就打消了这种惊叹。然而

① 形象性。——译注

② 本雅明提及阿多诺时都是用 Wiesengrund(Theodor Wiesengrund Adorno),为了阅读方便,直接译为中国读者熟悉的称呼,“阿多诺”。——译注

这种惊叹却开启了对辩证阐释、神话和意象之间关系的最深刻的洞见。因为在辩证法中,自然并不是以永久的生命和在场而胜出。辩证法在意象中定格,并且,在最近的历史语境中,它把神话的事物看作早已逝去的东西的例证:自然即原初历史(Urgeschichte)。因此,意象——正如室内摆设(interieur)^①,把辩证法与神话混化到一种无法区分的程度——是真正的‘大洪水前的古化石’。用本雅明的话来说,它们可被叫作辩证意象,本氏对‘寓言’的令人信服的定义适用于克尔凯郭尔的寓言意图,克氏的寓言是一个历史辩证法和神话性质的比喻,根据这一定义,‘在寓言中,呈现在观者眼前的是历史的死亡面具(facies hippocratica),一个冻结的、最原初的景观’。”[Adorno: *Kierkegaard*, Tubingen, 1933, p. 60]

N2a.1 只有缺乏头脑的观察者才会否定在现代的技术世界和原始的神话象征世界之间具有对应关系。无疑,起初,技术上的新颖玩意儿似乎不过就是那种对应,但是在接下来的童年记忆中,其禀性改变了。每个童年期都为人类取得了伟大而不可替代的成就。借助于对技术现象的兴趣、对任何发明和机械的好奇心,每个童年时期都把技术的成就与古老的象征世界关联在一起,在原初,没有任何一个自然领域能摆脱这种关联,只是它所采取的形式不是笼罩在新颖的光环下而是在习惯的光环下罢了。记忆、童年和梦境。

N2a.2 存在于过去的原初历史的动量已不像原来那样被宗教和家庭的传统所掩饰——这既是技术的结果,也是技术的条件。古老的史前的恐惧已经笼罩着我们父辈的世界,因为我们自己已不再被传统束缚在这个世界里。可感知的(记忆中的)世界(Merk-

① 在《拱廊计划》的I部分(The Interieur The Trace)本雅明对19世纪不同的室内生活场景进行了研究,挖掘其文化的象征意义。——译注

welten)会更迅速地破碎;它们所包含的神话因素会更快更赤裸裸地突显出来;于是一个完全不同的可感知的(记忆中的)世界必须被更快建立起来与之抗衡。这就是日益加速的技术从当下的原初历史的角度去看时所呈现的面貌。

N2a.3 这并不是过去阐明了现在或现在阐明了过去,而是,意象是这样一种东西:在意象中,曾经(das Gewesene)与当下(das Jetzt)在一闪现中聚合成了一个星丛表征。换言之,意象即定格的辩证法,因为虽然现在与过去的关系是一种纯粹时间和延续的关系,但曾经与当下的关系却是辩证的:不是时间性质的而是形象比喻性质的,是突然显现的意象。——只有辩证意象才是真正历史的(即不是陈旧的)意象;能够得到这种意象的地方是在语言中。

N2a.4 在研究西美尔(Simmel)对歌德的真理概念的表征时,我清楚地认识到,我在《论德国悲苦剧的起源》一书中关于本原(Ursprung)的概念是将这一基本的歌德概念严格而必要地从自然领域转换到了历史领域。本原——原初的现象,被从异教的自然语境中搬到犹太教的历史语境中。在《拱廊计划》中我也在寻找本原,即我从拱廊的兴衰中寻找其建造和转换的本原,并通过经济事实抓住这一本原,然而这些事实,从因果律的观点来看,即从原由上来阐释,并不构成本原现象,它们只是在它们各自的发展(Entwicklung)——或用“展开”(Auswicklung)这个词更恰当——中才会成其为本原现象。它们使拱廊的整个具体历史的形成得以显现,正像一片树叶从自身展示出整个经验的植物王国的全部财富一样。

N2a.5 “当我在研究这个离我们如此近又如此远的时代时,我把自己比作正用局部麻醉法实施手术的外科医生:我在被麻醉的、无知觉的局部做手术——而我的病人还活着并能说话。”[Paul Morand, 1900, Paris, 1931, pp.6—7]

N3.1 意象与现象学的“本质”之间的区别在于它们的历史标

志。(海德格尔徒劳地寻求借助抽象的“历史性”来为现象学挽救历史。)必须将这些意象与“人文科学”的范畴区别开来,与所谓习俗、风格等区别开来,因为意象的历史标志并不只表明它们只属于某一特定时间,而是表明它们在某一特定时间才开始具有可辨性,的确,这种“开始具有可辨性”构成了其内在运动的一个特定的关键点,每一个当下都由那些与之共时的意象所决定,每个当下都是一个特定的可辨识性的当下(das Jetzt einer bestimmen Erkennbarkeit),在这个当下中,真理被时间装载到要爆炸的程度。(这个爆炸点不是别的,正是主体意图之死。因此,这与真正的历史时间,即真理时间,正吻合。)并不是过去阐明了现在或现在阐明了过去,而是,意象是这样一种东西:在意象中,曾经与当下在一闪现中聚合成了一个星丛表征。换言之,意象即定格的辩证法,因为虽然过去与现在的关系是一种纯粹时间和延续的关系,但曾经与当下的关系却是辩证的:不是时间性质的而是形象比喻性质的,只有辩证意象才是真正历史的(即不是陈旧的)意象,被读解的意象,即在其可辨识性之当下的意象,在最高程度上带有那种危险的、批判成分的印记,这正是一切读解所赖以建立的基础。

N3.2 对“永恒真理”这一概念的坚决拒绝是合理的。然而,真理并不仅仅是——如马克思所说的——知识的附带功能,而是与一个隐藏在知者和被知对象内部的时间内核(Zeitkern)相关联。无论如何,永恒与其说存在于某种理念中,不如说存在于衣服的褶裥中^①,这是千真万确的。

N3.3 按其发展勾勒《拱廊计划》的故事。其真正疑难成分是对历史的唯物主义表征是意象主义的,在更高的意义上比传统表征更加意象化,决不放弃何任何表明这点的观点。

^① 即存在于日常琐事中。——译注

N3.4 布洛赫(Ernst Bloch)对《拱廊计划》的评价：“历史出示其苏格兰场徽章。”这是在一次谈话中，我透露了这个项目——在方法上，如同原子裂变过程——将释放那些深藏在“从前有一次”式经典历史叙事中的巨大能量。那种“按事情的本来面目”展现事情的历史是本世纪最强烈的麻醉剂。

N3a.1 克勒(Keller)的一句格言说：“真理永远不会被我们错过。”他的这种立论是这些表征所反对的真理观。

N3a.2 “19世纪的原初历史”——如果将此理解为可从19世纪的全部事物清单中重新发现原初历史的形式，这就没有意义了，只有当19世纪——以一种形式，在这种形式中，整个原初历史以合适于这个世纪的意象将自己重新组合——被表征为原初历史的本原形式时，只有这时19世纪原初历史这个概念才有意义。

N3a.3 醒来是梦的意识(正题)和清醒的意识(反题)的合题吗？如果是，那么醒来的那一刻将等同于“可辨识性的当下”，在这一刻，事物带上了它们真正的超现实主义的面貌，因此，正如在普鲁斯特的作品中，在生活的解体的最辩证的那一点上来把握整个生活是至关重要的。

N3a.4 “如果我在一个作家的自传中坚持这个矛盾机制……这是因为他的思路不能绕过某些其逻辑与他的思想本身有差异的事实，因为没有任何一个他所追随的理念在面对某些非常简单、基本的事实时能真正站得住脚，这些事实是：工人所面对的是警察对准他们的大炮，战争一触即发，法西斯主义尘嚣日上……一个人的尊重要求他使概念服从于事实，而不是用变戏法的手段把这些事实歪曲，无论那些手法多么巧妙。”[Aragon, “D’ Alfred de Vigny a Avdeenko,” *Commune* 2, April 20, 1953, pp. 808—809]但是，我也很有可能推翻我过去的观点，并与另一个人的观点结成一体，这个人，作为一个共产党人将再进行反驳。就这个情况而言，是与路易·阿

拉贡的过去结成一体,而他在同一篇文章中则否认他自己的《巴黎城里的乡巴佬》:“正如我的许多朋友一样,我对失败的态度、对那些骇人听闻、无法生存、无法成功的事情的态度并不是不偏不倚的……我正如他们:我宁可要错误也不要其对立面。”[p.807]

N4.1 在辩证意象中,某一特定时代中的东西同时也总是“亘古不变的事物”,既然如此,那么每次,它都只是对某一极其特定的时代展现,即人类擦亮眼睛突然认出如此这般的梦幻意象的时代,正是这一刻,历史学家,从这个梦幻意象的角度来说,担当起了释梦者的角色。

N4.2 “自然之书”一说表明我们能把现实当作文本来读,在此对19世纪的现实就是这样读解的。我们打开了一本关于过去所发生的事件的书。

N4.3 正如普鲁斯特以醒来为开头写他一生的故事,因此任何对历史的表征也应如此;事实上,除此之外,别无选择。所以,这项研究就是关于从19世纪中的觉醒。

N4.4 在醒来的过程中对梦境成分的认识是辩证法的典律。这是思想家的范式,是历史学家的规训。

N4.5 拉菲尔(Max Raphael)试图就马克思关于希腊艺术具有标准性的观点给予纠正:“如果说希腊艺术的标准性是一种不证自明的历史事实,我们就必须确定是什么特殊条件导致了一次又一次的复兴运动,而且,这些复兴运动是把希腊艺术中的哪些因素作为标准来采取的。因为作为整体的希腊艺术并不具备标准性,每次复兴运动都有自己的相应历史……只有历史的分析才能表明抽象的“标准”概念、古典概念都产生在一个时代中……标准性的观念主要是文艺复兴,即原始资本主义所创造出来的,后来又被古典主义所采纳,并在后续的历史中给予它以地位。就这点来说,马克思并没有完全遵循历史唯物主义的路线。”[Raphael, Proudhon,

Marx, Picasso, Paris, 1933, pp. 178—179]

N4.6 技术生产方式(与艺术形式相对立)的特殊性就在于,其进步与成功是与其社会内容的透明性成正比的。(因此才有玻璃建筑。)

N4a.1 马克思著作中的重要段落:“人们已经认识到,比如,就史诗来说,有些艺术范围内的艺术创造只是在艺术发展的早期才有可能产生,如果这点正是艺术领域中各个不同的艺术分支的状况,那么,毫不奇怪,它也同样是整个艺术领域的状况以及艺术与社会一般发展之间的关系。”[Proudhon, Marx, Picasso, p. 160]

N4a.2 马克思的艺术论:忽而狂妄自大,忽而学究气十足。

N4a.3 对上层建筑分阶段变化的提议,见 A. Asturaro, *Il materialismo storico e sociologia geneale* (Genoa, 1940):“经济,家庭和亲属关系。法律。战争。政治。道德。宗教。艺术。科学。”

N4a.4 恩格斯对“社会力量”的奇谈怪论:“一旦它们的本质被理解,它们就可以从统治魔王变成联合起来的生产者手下温顺的奴仆。”(!)[Engles, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 1882]

N4a.5 在《资本论》第二版的后记中,马克思说:“研究必须与材料在细节上相符合,要分析其各种发展形式,找出内在联系。只有这样做了以后,才能以与之相符的形式揭示其实际的运动。如果能成功做到这点,如果材料的生命得到理想反映,那么,我们面前就好像有了一个先验的建构物。”[Karl Marx, *Das Kapital*, vol. 1, ed. Korsch, Berlin, 1932, p. 45]

N4a.6 将把 18 世纪以后作历史研究的特殊困难展示出来。随着大众传媒的兴起,信息来源数不胜数。

N5.1 米什莱(Jules Michelet)特别愿意把人民当作“野蛮人”来看待:“‘野蛮人’,我喜欢这个词,并且我接受这个说法。”而他把人

民作家作如下描绘：“他们的爱无边无际，有时过于伟大，他们拘泥于细节，露出丢勒(Albrecht Durer)式令人好笑的笨拙或卢梭式的掩饰不了艺术痕迹的雕琢；由于过于拘泥于细节，他们损害了整体。我们不必过分责备他们……这是他们活力和生气过剩……这种活力使得他们要一口气给出所有的东西——树叶、果实、花朵；它压弯了树枝。这些表现在许多大作家身上的毛病在我的书中也常见，并且缺乏他们的好质量。没关系！”[Jules Michelet, *Le Peuple*, Paris, 1846, pp. 36—37]

N5.2 阿多诺 1935 年 8 月 5 日来信：“我试图将你的‘梦’的动力——作为辩证意象中的主体因素——与关于作为模式的后者的概念相调和，这一尝试使我得出几个观点：因为物失去了使用价值，它们在异化中被掏空了，而作为符号，它们把意义吸纳进来，主体通过把欲望和恐惧的意图投向它们而控制它们。因为死物可充当主观意图的意象，这后者把自己呈现为原初和永恒。辩证意象是异化物和不断进进出出的意义的聚合，被用作例示表征死与意义的混化。表象中的物清醒地意识到最新的东西，死亡却把意义转变为最古老的东西。”就这些思考来说，必须记住的是，在 19 世纪，“被掏空”的事物空前增长，因为技术进步不断把更多的刚刚进入流通领域的新产品撤换出来。

N5.3 “批评家可从任何形式的理论或实践意识出发，从既成现实的现存形式中发展出真实的现实，即作为当下的义务和最终目的的真正现实。”[Karl Marx, *Der historische Materialismus: Die Frühschriften*, ed. Landshut and Mayer, Leipzig, 1932, vol. 1, p. 225. “Letter from Marx to Ruge Kreuzenach, September, 1843”]马克思在此所说的出发点不一定非要与最新发展相关联，也可以用很久以前的时代为出发点，呈现其“应该是”和最终目的——不必参照下一个发展阶段，而是其自身就有价值，且是作为对历史之最后目的的实际操

作。

N5.4 恩格斯说：“必须牢记的是，法律和宗教一样，并没有什么独立的历史。”[Marx und Engles über Feuerbach: *Aus dem Nachlass*, Marx-Engles Archiv, ed. Rjazanov, vol. 1, Frankfurt am Main, 1928, p. 300]对于文化来说就更是如此。如果我们按照文化人文主义的形象来设想一个无阶级的社会及其存在方式，那将是荒谬的。

N5a.1 我们的竞选口号必须是……“改造意识，不是通过教条，而是通过分析自我尚不清楚的神秘意识，无论这种意识表现为宗教还是政治形式。于是人民就会很清楚地看到，世界早就具有对一件事的梦想——只要意识到了这件事，就会在现实中拥有它。”[*Der Historische Materialismus: Die Frühschriften*, vol. 1, pp. 226—227. “Letter from Marx to Ruge Kreuzenach, September, 1843”]

N5a.2 一个和解的人类将与自己的过去告别——一种和解的方式是通过快乐。“眼下的德国政权……其旧制度的无效已展示在全世界面前，它只是一种其真正的英雄已经死去的世界秩序中的喜剧演员，历史已经翻天覆地且走过许多阶段，终于到了精疲力竭、走向坟墓的时候。世界历史最后阶段的形式就是喜剧。在埃斯库罗斯的《被缚的普罗米修斯》中已经受了致命伤的希腊神祇们不得不在吕西安(Lucian)的对话中再死一次——这次是一种喜剧的死亡。历史为什么会遵循这样一条路线？以便人类能够快乐地与其过去告别。”[*Der historische Materialismus: Die Frühschriften*, vol. 1, p. 268. “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”]超现实主义就是 19 世纪在喜剧中的死亡。

N5a.3 马克思：“没有什么政治历史、法律历史、科学历史、艺术史、宗教历史、等等。”

N5a.4 Die heilige Familie, 论培根的唯物主义：“物质，上面环绕着感性的诗意的光环，似乎以胜利的微笑吸引了人类的全部存

在。”[*Marx und Engles uber Feuerbach: Aus dem Nachlass*, p.301]

N5a.5 “我后悔只以非常不完全的方式处理那些日常生活的事实——食品、衣服、家庭、日常琐事、内战、娱乐、社会关系——这些对于绝大多数人来说都是他们日常生活中的首要关注。”[Charles Seignobos, *Histoire sincere dela nation francaise*, Paris, 1933, p. xi]

N5a.6 瓦雷里(Valery)的一句名言:“一个真正的现象的特征在于其繁殖力。”

N5a.7 野蛮就掩藏在文化概念里面——(文化)作为一堆独立的价值概念,当然并不独立于这些概念得以产生的生产过程,而是在这个过程中存活。因此,无论多么野蛮,它们却构成了对后者(这个字不清楚)的美化。

N6.1 挖掘文化的概念如何产生,在不同时代有什么意义,其机构对应于什么需求。它作为全部的“文化财富”这一指意,还是近期才出现的,无疑,在中世纪早期,教士们对古典教义展开歼灭战时,还没有这个概念。

N6.2 米什莱——他是这样一位作家,每当读者引用他的话时,总会忘了引语所出自的那本书。

N6.3 着重强调:在关于社会问题和慈善问题的第一稿中要花大力气描绘场景,正如纳维勒(Naviile)在其 *De la Chaeite legale* 中,弗雷纪埃(Fregier)在其 *Des Classes dangereues* 中,以及许多其他人所做的那样。

N6.4 “我无论如何强调以下事实都不过分,即对于一个如拉法格这样的唯物主义者来说,经济决定论并不是一个可以为一切历史问题提供解决方案的‘绝对完善的工具’。”[Andrè Bredon, *Position politique du surrealisme*, Paris, 1935, pp.8—9]

N6.5 但凡历史知识都可以用天平这一意象来表征,天平的一边放的是过去,一边放的是现在的知识,前者所收集的事实怎么

琐碎和繁多也不为过,后者则只需几个沉重而巨大的砝码即可。

N6.6 “在工业化时代,唯一与哲学般配的态度是克制。诸如马克思的‘科学性’,其内涵并不意味着哲学应放弃自己的任务,而是表明,哲学要在克制中保存自己,直到一种不值得维系的现实瓦解为止。”[Hugo Fischer, *Karl Marx und sein Verhältnis zu Staat und Wirtschaft*, Jena, 1932, p.59]

N6.7 恩格斯以唯物主义历史概念为语境而对“经典性”(classicality)所作的强调不是没有意义的,为了展示发展的辩证法,他以法律为参照:“法律是由历史过程自身所提供的,因为每个历史动力都可被认为出现在其完全成熟之机、都是其经典性。”[Gustav Mayer, *Friedrich Engles*, vol.2, *Engles und der Aufstieg der Arbeiterbewegung in Europa*, Berlin, 1933, pp.434—435]

N6a.1 恩格斯1893年7月14日致梅林的信:“有一种假象,好像国家宪法、法律制度、每个特殊领域的意识形态概念都具有独立历史,正是这种假象使人们眼花缭乱,如果说路德和加尔文‘扬弃’了官方天主教会,或黑格尔‘扬弃’了费希特、康德,或卢梭用他的社会契约说间接地‘扬弃’了持宪法主义观点的孟德斯鸠,这个过程都还是在神学、哲学或政治学领域内,只是代表了这些思想领域的一个历史阶段,绝没有超越它们的范围,由于资产阶级又把资本主义生产的永恒性和终极性的幻象附加上去,于是甚至重农主义和亚当·斯密对商业主义的扬弃都被认为纯粹是思想的胜利,它不被认为是思想对发生了变化的经济事实的反映,而是被认为是对实际状况的最后的正确理解,放之四海而皆准。”[*Friedrich Engles*, vol.2, pp.450—451]

N6a.2 施洛塞尔(Schlosser)对这种(乖戾的、道德上苛刻的)指责会做出何种回应呢,他会这样说:从广义上来说,历史与生活不像小说和故事,并不教导肤浅的生存之乐,甚至对于精神和感性生

性欢乐的人来说也并不如此；历史的思考更多是激发思考，即便不是对人类的蔑视，至少也是对世界和对严酷的生存法则的清醒认识；至少对于最伟大的世界与人类的判断者们、对那些知道如何以其内在生活衡量外部事务的人们、对于类似于莎士比亚、但丁和马基雅维里(Machiavelli)这样的人来说，世界之道总是给他们一种导致严肃和严厉的印象。”[G. G. Gervinus, *Friedrich Christoph Schlosser*, Leipzig, 1861, in *Deutsche Denkrede*, ed. Rudolf Borchardt, Munich, 1925, p. 312]

N6a.3 传统与再生产的技术之间的关系值得研究。“传统通常与书写的交流手段相关联，因为通过书写而对交流所做的再生产是与通过媒体的再生产相关联的，而一本书的不断被复制是与其印刷相关联的。”[Carl Gudtav Jochmann, *Ueber die Sprache*, Heidelberg, 1828, pp. 259—260, “Die Ruckschritte der Poesie”]

N7.1 罗杰·凯洛斯(Roger Cailois)的《巴黎，现代神话》[*Nouvelle Revue française*, 25, no. 284, May 1, 1937, p. 699]开列了一个明细表，表明如果要把这个话题深入探讨需要做哪些研究。(1)描绘 19 世纪以前的巴黎(Marivaux, Restif de Bretonne)；(2)吉伦特派(Girondists)与雅各宾派(Jacobins)就巴黎与外省之间的关系问题所进行的争斗，巴黎革命时期的传奇故事；(3)帝国和复辟时期的秘密警察；(4)雨果、巴尔扎克和波德莱尔作品中的巴黎道德画(peinture morale of Paris)；(5)对城市的客观描绘：修道院，兵营；(6)维尼，雨果(在 *L'Année terrible* 中燃烧的巴黎)，兰波。

N7.2 还须建立的是镇定自若和辩证唯物主义的“方法”之间的联系，并不仅仅是一个人在镇静自若时总能发现辩证过程，这被看作是最得体的行为方式，更为重要的是，一个辩证法学家总是把历史看作是当他在思想中追随其发展时需挡开的各种危险的聚合体。

N7.3 布朗基：“革命与其说是历史，不如说是戏剧，其打动情感之处是这样一种与其真实性同样迫切的状况。”[Geffroy, *L'Enferme*, Paris, 1926, vol. 1, p. 232]

N7.4 有必要常年注意每种随意的引用、每项对一本书的顺便一提。

N7.5 把历史理论与艾德蒙·加罗(Edmund Jaloux)在“*Journaux intimes*”[*Le Temps*, May, 23, 1937]中所翻译的格里尔帕策(Grillparzer)的论点相对比：“预测未来是困难的，但是能够纯粹(purely)看清过去则更加困难。我说纯粹，即是说，在这样的回顾中，完全不带回顾者在当时的任何观点。”观看的“纯粹性”不仅困难而且完全不可能得到。

N7.6 对于一个历史唯物主义者来说，以最严谨的方式将对事件的历史状况的建构与人们通常所说的“重构”区分开来，这是至关重要的，以移情的方式所做的“重构”是单向度的，而“建构”的前提是“拆毁”。

N7.7 为了使过去的一部分能够被眼下(Aktualitat)所触及，两者之间必须没有延续性。

N7a.1 一个历史现象的前史或后史全凭对这个现象的辩证表征表现出来。此外，每个被辩证表征出来的历史状况都是两极分化的，并且成为一个力场，在此，其前史与后史之间的对立得到充分展现。它之所以成为这样一个力场，是因为它被当前所渗透。(见 N7a.8)因此历史的证据总是一再分化为前史和后史，永远不可能以同一种方式。且这种分化都是在与历史的自我存在拉开距离的情况下发生的，即在当前——如同一条根据阿波罗切割法(Apollonian section)所分离的线段，它从外在于自我的地方体验自己的分裂。

N7a.2 历史唯物主义所向往的既不是同质的，也不是连续的

对历史的阐述。根据上层建筑是对经济基础的反映这一事实,既不存在同质的经济历史,也不存在同质的文学或司法历史。另一方面,由于过去的各个不同时代被当前历史学家的触及的程度并不相等(常常是,刚刚过去的时代根本不被触及;当前不能对之“公正对待”),对历史表征的连续性是无法达到的。

N7a.3 从当前来远眺过去。

N7a.4 对伟大的、被崇拜的艺术作品的接受也就是一种死亡(ad plures ire)。

N7a.5 对历史的唯物主义表征使得过去把当下带人一种紧急状态。

N7a.6 我有意对抗一种瓦雷里所说的那种“慢条斯理的阅读,那种充满了一个精细、挑剔的读者的抵制的阅读”[Charles Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, Introduction by Paul Valery, Paris, 1928, p. xiii]。

N7a.7 我的思想与神学的联系就如同吸墨纸与墨水的联系,它浸透了神学。如果你只根据吸墨纸去判断,那么所写的一切都不存在了。

N7a.7 正是当下把事件分化为前史和后史。

N8.1 霍克海默 1937 年 3 月 16 日就历史的未完成性问题来信:“关于未完结的论断如果不同时结合完结来考虑,那将是唯心主义的。已经过去的非正义已经发生并且结束了。那些被致死的人已经确实死了。归根结蒂,你所给予的是一个神学论断。如果我们把未完结性绝对当真来对待,就必然要相信最后审判。我的思想已被历史唯物主义所浸染,对此已不再相信。也许,在积极和消极的未完结性之间是有区别的,只有过去的非正义、恐怖、痛苦是无法修复的。实践中的正义、快乐和工作与时间的关系是不同的,因为它们积极的特征大多被它们的瞬间过渡性所消解,对于一

个个体的生活来说,尤其如此,在这种生活中,死亡给不幸福,而不是幸福打上了封条。”对这一思路的更正是去思考,历史不仅是科学,而且是一种记忆的形式(Eingedenken),科学所“确定”的,记忆可以修改,记忆可以使不完整的幸福完整起来,使已经过去的(不幸)尚未了结。这就是神学,但是在记忆中,我们发现了那种不允许我们完全视历史为非神学性质的经验,尽管我们不能直接用神学的概念来描写。

N8.2 容格认为原始意象说具有确定无疑的倒退功能,这点在“*Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk*”一文的这个段落中得到了阐明:“创造的过程……包括一种在无意识中对原型的现实化,并且包括把这个原初意象演化到已经完成的作品中去,艺术家通过赋予它形式而在某种程度上将这个意象转换到当下的语言中了……艺术的社会意义正在于这点……它唤起了那些最缺乏时代精神的形式。艺术家那未得到满足的渴望在无意识中回到原始的意象,这原始意象正可以补偿时代精神的片面性。这个意象是由他的渴望所捕捉到的,当他将之带到意识中时,这个意象的形式便开始发生变化,直到能够按照他同时代人的权力而被他们接受为止。”[G. G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zurich, Leipzig, and Stuttgart, 1932, p. 71]由此,晦涩的艺术论落实到了制造可被“时代精神”(Zeitgeist)“得到”(accessible)的原型。

N8a.1 在容格的作品中有一个对最早由表现主义所突然展现出来的一个成分的迟来并特别强调的阐述。这个成分是一种具体的临床上的虚无主义,这在本(Benn)的著述中也会碰到,并由塞利纳(Celine)所承袭。这种虚无主义是由身体的内脏所带给诊治身体的人的震惊感所造成的。容格把这种对肉体的极大兴趣追溯到表现主义。他写道:“艺术具有一种预测人类基本外观的未来变化的方法,而表现主义艺术在实现这种主观转向上远远早于更普遍

的变化。”[*Seelenprobleme der Gegenwart*, p.415, “Das Seelenprobleme des modernen Menschen”]从这点来看,我们不应忽略卢卡奇在表现主义和法西斯主义之间所建立的关联。

N8a.2 “传统,人们所收集的飘散的寓言,/正如树叶中不时吹过的风。”[Victor Hugo, *La Fin de Satan*, Paris, 1886, p.235]

N8a.3 朱利安·班达(Julien Benda),在 *Un Régulier dans le siècle* 中,引用了弗斯台勒·德·库朗耶(Fustel de Coulanges)的一句话:“如果你想重新体验一个时代,就请忘掉这个时代以后发生的事情。”这就是历史学派用大宪章表征历史时的秘密,这丝毫没有说服力,所以班达补充道:“弗斯台勒从来没有说过,这些措施可用来理解一个时代在历史中的作用。”

N8a.4 追索这个问题,即在将时间世俗化到空间中和寓言的表征模式之间是否存在一种关联。无论如何(正如在布朗基最后的作品中已明确无误显示的那样),前者隐藏在本世纪下半叶的“自然科学世界观”中。(海德格尔著作中对历史的世俗化。)

N8a.5 歌德看到已迫在眉睫的事:资产阶级教育的危机。他在《威廉·迈斯特》(*Wilhelm Meister*)中直面这个问题。他在与策尔特(Zelter)的通信中对之加以描绘。

N9.1 威廉·冯·洪堡(Wilhelm von Humboldt)把重心转向语言;马克思则把重心转到自然科学。但是语言研究也有经济功能,它反对全球经济学,正如自然科学研究反对生产过程。

N9.2 科学方法的特征在于这样一个事实,即在走向新对象时,它开发新方法。正如艺术的特征在于这样一个事实,即在开发新内容时,它产生新形式。只是从外部来看,艺术才只有一种且唯一一种形式,而论文只有一种且唯一一种方法。

N9.3 关于“拯救”的概念:在概念的风帆上的终极之风。(风的规则是循环。)对风帆的调整是相对物。

N9.4 现象被从什么中拯救出来？不仅仅，也不主要是从其所沦落到的不名誉和遭漠视状态中拯救出来，而是从那个灾难中，这个灾难表征在它们的被传播、“被作为传统而神圣化”的某种家系中——通过揭示出它们内部的裂缝而拯救它们。——有一种传统，它完全是灾难。

N9.5 辩证体验的内在倾向就是祛除历史永久同一，甚或永远重复的表象。真正的政治体验完全不受这种表象束缚。

N9.6 对于辩证法学家来说，重要的是在他的风帆上涨满世界历史之风。思考对于他来说意味着：扬帆。重要的是风帆如何扬起来。语言是他的风帆，语言风帆被扬起来的方式使它们成为概念。

N9.7 辩证意象是一个在一闪念中突然显现的意象。已经出现的须被牢牢把握住——作为一个在其可辨视性的当下闪现出来的意象来把握。以这些方式——只能以这些方式——所进行的拯救得以实施，完全是为了错过这个机会就一切都无法挽回地失去了。从这种关联中去理解我为约赫曼(Jochmann)所作的序言，内容是关于那从过去的山峰上获取火焰的预言者的眼光问题。

N9.8 作为一个辩证法学家，这意味着要让自己的风帆上涨满世界历史之风。风帆即概念。然而光有风帆这还不够，关键是要懂得如何扬帆的艺术。

N9a.1 进步的概念应建立在灾难的理念上。事情即“现状”，这就是灾难。它不是一种永远在场的可能性，而是在每种情况下都已然不变。所以斯坦伯格(Strindberg)(在其 *To Damascus?* 中)说：地狱并不是什么在未来等待我们的东西，而是此时此刻的生活。

N9a.2 使唯物主义研究的结束期缩短，这将是件好事。

N9a.3 坚定的、近乎严酷的把握，这都属于拯救的程序。

N9a.4 辩证意象也就是那种满足了歌德所要求的研究对象之条件的历史对象的形式：展现了一个真正的合题，它是历史的原初现象。

N9a.5 把事物奉为神圣和自辩，其意图是为了在历史的事件中掩盖革命的契机，其根本性在于寻求建立一种连续性。它所重视的是一件成品中那些已经出现，并有助其被接受的成分。它漏掉了那些传统断裂的地方——漏掉断裂之处所留下的奇峰险崖，而这些却提供了翻越过去的立足点。

N9a.6 历史唯物主义必须放弃历史中的诗史成分。它必须把一个时代从物化的历史“连续性”中爆破出来，但同时它也炸开一个时代的同质性，将废墟——即当下——介入进去。

N9a.7 在每一部真正的艺术作品中，都有这样一处，在此，对一个迁居进来的人来说，它如晨风般凉爽，由此可推断，艺术，这个往往被认为对任何与进步有关联之事麻木不仁的门类，正能够为之提供真正的定义。进步不在于不断流逝的时间的连续性，而在于对时间的打断——在打断中真正新颖的才第一次显现出来，如同清爽的黎明。

N9a.8 对于唯物主义史学家来说，每个他所思考的时代都是他生活在其中的时代的前史。所以对于他来说，历史上不可能有重复出现，因为在历史进程中的那些对于他来说至关重要的时刻，都是作为“前史”的标示，由此就变成了当下的时刻，并根据当下的灾难或胜利的性质而改变了其特定的特征。

N10.1 科学进步——正如历史进步——在这两种情形中都只是第一步，绝不是第二、第三，或第 $N + 1$ 步——可以说，这些后续的步骤不光属于科学的场所，而是属于其主体。然而，实际情况却不如此；因为辩证法过程的每个阶段（正如历史过程的每个阶段），尽管总是以前一个阶段为条件，但还是启动了一种全新的趋

势,这就要求全新的处理方式。因此,辩证法的特征就在于这样一个事实,即在走向一个新对象时,它发展一种新方法,正如艺术的特征在于,它总是发展出新形式来描绘新内容。只是从外部看来,艺术作品才只有且仅有一种形式,而论文才只有且仅有一种方法。

N10.2 对基本的历史概念的定义:灾难——失去了机会。危机时刻——现状恐怕要被保存下来。进步——所采取的第一个革命的步骤。

N10.3 如果一个历史对象须从历史的连续体中爆破出来,那是因为其单子结构要求这样做,这个结构正是在被爆破出来的对象上第一次清楚显现,显现所采取的是历史冲突的形式,这构成了历史对象的内在蕴涵(也可以说是其内脏),历史的各种力量和利益都以被削弱的规模进入其中。正是由于这个单子结构,历史才从内部找到了对其前史和后史的表征。(由此,比如,按来自眼下研究的推断,波德莱尔的前史存在于寓言中;他的后史则存在于新艺术[Jugendstil])中。

N10.4 用传统是史学和“神圣化”来作为冲突的基础,这是与移情展开论战。[Griilarzer, *Fustel de Coulanges*]

N10.5 圣西门主义者巴罗特(Barrault)对有机时代(*epochs organique*)和批判时代(*epochs critiques*)做了区分。批判精神的消退开始于资产阶级在七月革命胜利以后。

N10a.1 唯物主义史学方法的解构和批判的动力的标志,在于其对历史连续体的爆破,借此,历史对象第一次自成一体。事实上,一个历史对象在历史的连续流逝中不可能被锁定,所以,自远古以来,历史叙事就是从这个连续体中挑选对象,但是原先的做法并没有根据,只是权宜之计而已;且其第一个念头总是要重新把它嵌入历史的连续体中去,它通过移情而把这个连续体进行了更新。唯物主义的史学方法并不是任意选择对象,它不是把自己牢牢栓

在对象上,而是将对象从连续的序列中松动出来。它的条件更广泛,所选事件更具实质性。

N10a.2 唯物主义史学方法中解构的冲力应该被理解为是一种对危险格局的反应,这种格局既威胁着来自传统的负担,也威胁着那些接受这个负担的人。对历史的唯物主义表征所处理的正是这个危险格局。这个格局构成了历史的现实性;面对它的威胁,唯物主义史学方法必须证明自己的镇定自若。这种对历史的描述,其目的正如恩格斯所说,是“超越思想的领域”。

N10a.3 思考既是思想的运动也是思想的驻足。当思想在一个充满张力的意念丛(constellation)上凝思不动时——辩证意象就出现了。这是思想运动的中止(caesura)之时,其中止之处当然不是任意的。简言之,它出现在辩证对立最大的张力之处。因此,在对历史的唯物主义描述中建构起来的对象本身就是辩证意象,后者与历史对象是同一的;它证实了需要把它从历史过程的连续体中爆破出来的合理性。

N11.1 原初历史的古老形式被每个时代召唤出来,现在再次被容格召唤出来,这种形式使得历史中的表象更加具有迷惑力,因为它宣布这些表象出自自然。

N11.2 写历史意味着赋予那些日期以面貌。

N11.3 历史学家置身于周围的事件之中,他也参与其中,这些事件将以一种以隐形墨水所写的文本形式隐藏在他对历史的表征下面,从某种程度上来说,他展现在读者面前的历史包括援引自这个文本中的事件。以人人可读解的方式呈现的正是这些引文。于是如此书写历史也就意味着引用历史,它属于援引这一概念,但这也意味着,每个历史对象都被从其语境中抽离出来。

N11.4 论历史唯物主义的基本原理:(1)一个历史的对象是知识所拯救出来的对象。(2)历史解体为意象而不是故事。(3)只

要有一个辩证过程,我们所处理的就是一个单子。(4)对历史的唯物主义表征本身带有对进步概念的内在批判。(5)历史唯物主义将其程序建立在经验、常识、镇定自若和辩证法的基础上。(关于单子,见 N10a.3。)

N11.5 一个过去的事件,其前史和历史分离的地方,由当下来决定,以便圈划其核心所在之处。

N11.6 用例证表明,只有马克思主义能运用伟大的语文学来解读过去的文本。

N11.7 “那些最早被启蒙的地域并不是科学最进步的地域。”[Turgot, *Oeuvres*, vol. 2, Paris, 1844, pp. 601—602, “Second discours sur les progres successifs de l’esprit humain”]这个观念出现在后来的文学中,也出现在马克思的著作中。

N11a.1 在19世纪的进程中,随着资产阶级政权地位的巩固,进步的概念越来越放弃了原初的批判功能。(在这个过程中,自然选择论起了重要作用:它传播了这样一种观念,即进步是一种自动的行为,于是,它把进步的概念推广到整个人类的活动。)在杜尔哥(Turgot)那里,进步的概念还有批判功能,尤其是,他的这个进步概念使得有可能引导人民去注意历史中那些倒退的倾向。杜尔哥极具个性地认为,进步在数学研究中最能得到有保证。

N11a.2 “看看人们接连不断的想法提供了一幅怎样的景观吧!我在此寻找人类思想的进步,可我什么也没找到,只看到其谬误史。为什么其进程在任何事物上——只在数学领域中从第一步开始就很稳定——都如此不稳定、如此容易误入歧途?……在这个想法与谬误的缓慢进程中……我想像着我看到了那些最初绽开的树叶、那些自然给予新生树干的护皮,在它们面前破土而生,随着新生护皮的长出而一片片枯萎下去,直到树干最后长成并结满鲜花与果实——这象征着真理的最终出现。”[*Oeuvres*, vol. 2, pp.

601—602, “Second discours sur les progres successifs de l’esprit humain”]

N11a.3 在杜尔哥的著作中,进步是有界限的:“在后来的时代……人们有必要通过反思,回到最初的人类由本能的支配而盲目到达的地方。谁会意识不到理性的最高努力正在于此?”[*Oeuvres*, vol. 2, p. 601]这个界限在马克思的著作中也还存在,但是后来就消失了。

N12.1 在杜尔哥的著作中,已经很明显,进步的概念是以科学为导向的,但在艺术中得到纠正。(从根本上来说,甚至艺术都不能完全归到倒退的概念下;约赫曼的论文也不是完全以一种不加限定的方式追随这个观念的。)当然杜尔哥对艺术的评价不同于我们今天的评价。“关于自然和关于真理的知识尽管汗牛充栋,但是其功能在于使我们愉悦的各种艺术却与我们一样具有局限性。在科学领域随着时间的推移不断有新发现出现,但是诗歌、绘画、音乐是有固定界限的,这个界限是由我们的语言天赋、对自然的模仿和我们器官的有限的敏感性所决定的……奥古斯丁时代的伟人们达到了这个限度,他们至今是我们的楷模。”[*Oeuvres*, vol. 2, pp. 605—606, “Second discours sur les progres successifs de l’esprit humain”]因此,全面放弃艺术具有原创性的观点!

N12.2 “随着时间的推移,关于趣味的艺术中的有些因素可以日趋完善——比如,视角,这有赖于光学。但是局部色彩、对自然的模仿、对激情的表达,这些是亘古不变的。”[*Oeuvres*, vol. 2, p. 658, “Plan du second discours sur l’histoire universelle”]

N12.3 对进步的富有战斗性的表征:“与真理的进步相对立的不是谬误;而是惰性、顽固、例行公事精神,是一切导致非行动的东西。——在古希腊人那里,即便最和平的艺术的进步都不断被战争所打断,正像犹太人建造耶路撒冷隔离墙一样,一手搭建,另

一手防卫。他们的精神总是激动的,他们的心总向往着冒险;每一天都是进一步的启蒙。”[*Oeuvres*, vol. 2, 1844, p. 672, “Pensees et fragments”]

N12a.1 镇定自若作为一个政治范畴在杜尔哥的语言中得到生动阐述:“还没等我们来得及学会从一特定立场来处理事情,事情已经变换了好几次了。因此我们对事物的认识总是来得太迟,而政治总需要对当下有预见。”[*Oeuvres*, vol. 2, p. 673, “Pensees et fragments”]

N12a.2 “面目全非的 19 世纪景观至今仍清晰可见,至少可从废墟中见出。这景观由铁路所形成……但凡在山川与隧道、峡谷与高架桥、急流与缆索、江河与桥梁显现亲缘关系的地方,这历史景观的聚焦点就会展现出来。这一切以它们独特的特征宣布着,自然并没有在技术文明的胜利中消退至无名、无形,纯粹的桥梁与隧道建筑本身并没有篡夺自然景观,而是河流与山川同时占有自己的一席之地,不是作为被征服的敌人,而是作为友好的力量……钢铁的机车进入隧道似乎是回归了其自然的本原,在此沉睡着它借以构成的原材料。”[Dolf Sternberger, *Panorama, oder Ansichten vom 19. Jahrhundert*, Hamburg, 1938, pp. 34—35]

N13.1 当进步不再是用来衡量具体历史发展的标准,而是被要求来衡量历史传奇般的开端和传奇般的结尾之间那段距离时,进步的概念就不可避免地批判性的史论相冲突了。换句话说,一旦它成为一个作为整体的历史过程的标志,那么进步的概念就表明为一种非批判性的实体化,而不是一种批判性的质疑了,在具体的对历史的阐述中,这后一点可通过这样的事实来认识,即,它以锐利的眼光勾勒出倒退,正如同样锐利的眼光揭示出进步。(杜尔哥和约赫曼正是这样。)

N13.2 洛策(Lotze)对进步观的批判:“与那些不假思索而被

接受的关于人类永远向前、向上的进步论正相反,人们不得不做出更加审慎的反思,去发现历史的进程是呈螺旋上升状态的——有人更愿意说是呈圆外旋轮线状的。总之,这样一种深思但隐晦的认识从没有消亡,即历史总的来说所产生的印象,远远不是一个纯粹的狂喜的印象,而是沉重的哀伤。不带偏见的思考总是悲哀和惊叹地看到,有多少文明的优越之处和生活的独到魅力丧失掉了,永远也不可能完整地重现了。”[Hermann Lotze, *Mikrokosmas*, vol.3, Leipzig, 1864, p.21]

N13.3 洛策对进步观的批判:“把教育设想为这样一种情景,即它在一代又一代人中分配,只让最近的一代享受那未得到报偿的努力和先辈们的痛苦所生产的果实,这是一种糊涂思想。尽管这可能是一种高尚情操所激发的热情,然而认为只要整个人类在进步,就可以忽略个体的时代和个体的人的要求,忽略他们的不幸,这是一种充满热情的浅薄,如果不能给那些在先前不完善的生存状态中受苦受难的人带来幸福和完美,就谈不上真正的进步。”[*Mikrokosmas*, vol.3, p.23]如果统括整个有记录的历史总体的进步观念只是自满的资产阶级所独有的观念,那么洛策所代表的就是那些对此表示反对的人们所持的保留性意见。但请比较荷尔德林的看法:“我爱那些在以后的世纪中即将到来的民族。”

N13a.1 一个发人深思的观点:“人类心理的一个值得注意的特征是:个人具有各种私心,却普遍缺乏那种每个今天对其明天所抱的嫉妒心理。以上两种心理共存不悖。”这种嫉妒的缺乏表明,我们的幸福观深深印有我们生活于其中的时代特色,幸福对我们来说,其可感性只存在于我们每天所呼吸的空气和与我们共同生活的人中间。换言之,只有这些萦绕在幸福这个概念中。(这就是那个值得关注的环境所教导我们的)关于拯救的观念(idea of salvation)。这个幸福是建立在我们的绝望和不幸的基础上的。可以说,

我们的生活是强健的肌肉,足以将整个的历史时间加以压缩。或换句话说,真正的历史时间概念完全是建立在救赎的意象上的(image of redemption)。”[*Mikrokosmas* , vol.3, p.49]

N13a.2 从对历史的宗教观点上来否定进步论:“历史,无论其如何向前运动或左右摇摆,都不可能实现一个并不在其范围内的目标。我们可以给自己免除这样一个寻找的麻烦,即在这个仅仅向上运动的范围内,寻找一个历史注定不会在此产生的进步,这种进步的产生是借助于在向前运动的进程中每一个具体结点上的向上运动。”[*Hermann Lotze*, *Mikrokosmas* , vol.3, Leipzig, 1864, p.49]

N13a.3 洛策在进步观与救赎观之间的关联:“有这样一种思想,即正在消失的前辈们的劳作永远只使后辈人受益,而劳作者们自己却无可挽回地失去了享用机会。如果我们不拒绝这种思想,理性就会变成非理性。”[*Mikrokosmas* , vol.3, p.50]这是不可能的,“除非世界本身,以及历史发展的繁荣都看上去如同毫无价值与意义的噪音……历史进步的方式也以某种神秘的方式影响着它们——正是这种信念首先使我们有资格像现在这样谈论人类及人类历史” [p.51]。洛策把这叫作“关于对一切事物进行保存与复原的思想”[p.52]。

N14.1 在伯恩海姆(Bernheim)看来,文化历史产生于孔德的实证主义;他认为,贝洛赫(Beloch)的《希腊历史》(第一卷第二版,1912年)就是孔德影响的一个例证。实证主义的史学方法“忽视国家和政治过程,认为社会集体的、思想的发展就是历史的主要内容……,它把文化历史提高到了唯一具有历史研究价值的地位!” [*Ernst Bernheim*, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, Tübingen, 1918, p.8]

N14.2 “‘时间的逻辑范畴并不像人们所期待的那样可以制约动词。’这个关于未来的说法尽管奇特,但是与关于过去和现在

的说法相比,似乎并不存在于人类思维的同—个层面上……‘未来往往没有自我表达法;即便有,也是一个复杂的表达,与关于过去或现在的表达不能相提并论。’……‘没有理由相信史前的印—欧语系真正拥有过将来时态。’(Meillet)”[Jean-Richard Bloch, “Langage d’utilite, Langage poetique”, *Encyclopedie francaise*, vol.16(16—50), 10]

N14.3 西美尔在对文化概念和古典唯心主义的自主领域进行区分时涉及了一个重要议题,对三个自主领域的划分使古典唯心主义免受如此青睐野蛮主义起因的文化概念的吞并。西美尔对文化理想如是说:“超越美学、科学、伦理学,甚至宗教成就的独立价值,以便它们都能作为基本成分融合到超越自然状态的人性发展中去,这是至关重要的。”

N14a.1 “历史上从来没有一个时期,其独特的文化使整个人性逐渐发生了变化,甚至都没有这样一个时期其独特文化使得拥有这个文化的民族逐渐发生变化。各种不同程度和层面的野蛮主义、愚钝,以及物质生活的不幸总是与生活中的文雅……在文明秩序中的受益同时存在的。”[*Mikrokosmas*, vol.3, p.23—24]

N14a.2 有一种观点认为,“尽管人类大众一直处于野蛮状态,但只要有少数人不断向着更高境界奋斗,那也已经是足够的进步了”,针对这种观点,洛策提出下列问题作为回应:“按照这种假设,我们从何而谈整个人类历史呢?”[*Mikrokosmas*, vol.3, p.25]

N14a.3 洛策说:“大多数传承过去文化的方式直接导向了历史发展所反对的东西,即导向了一种文化本能的形成,这种情况不断且越来越将文明的成分接纳进来,由此使得这些成分变成了一笔毫无生气的财产,并将它们从有意识的活动中抽调出来,所采取的正是起初去获取这些成分时的努力。”[*Mikrokosmas*, vol.3, p.28] 因此:“科学的进步并不直接等同于人类的进步;只有在真理的不断积累与人们对真理的关注、与对真理认识的清晰度不断增加成

正比时,两者才有可能等同。”[p.29]

N14a.4 洛策论人:“不能说人的成长是有意识的,并且是对他们的过去状况有记忆的。”[*Mikrokosmas*, vol. 3, p.31]

N14a.5 洛策的历史观可与斯蒂夫特(Stifter)的史观相联系:“难以驾驭的个人意志在其行动中总是受到普世条件的限定,而后者是不受制于任意意志限制的——这种条件可见于广义的精神生活的法则中,见于已建立起来的自然秩序中……”[*Mikrokosmas*, vol.3, p.34]

N14a.6 与斯蒂夫特的《有色石头》(*Bunte Steine*)的序言相比较:“让我们从一开始就确信无疑,伟大的效果产生于伟大的事业,绝不产生于渺小的事业。”[*Histoire de Jules Cesar*, vol.1, Paris, 1865]

N15.1 波德莱尔造了一个词组,专门描绘吸食大麻而处于迷幻状态的人的时间意识,这个词组可用来界定革命的历史意识。他谈到在一个夜晚,他沉浸在大麻的迷幻效果中:“好像是冗长,又好像是几秒钟就一闪而过,甚至在永恒中没有地位的思想。”[*Baudelaire, Oeuvres*, ed. Le Dantec, Paris, 1931, vol.1, pp.298—299]

N15.2 在任何一个特定的时间,活着的人们总是从历史如日中天的视角看待自我。他们必须为过去准备宴会。历史学家就是司仪,邀请死者在餐桌旁就坐。

N15.3 关于历史文学的膳食学。一个从历史书中学会认识他当前的不幸已经酝酿了多久(历史学家必须以向他表明这点为内在目的)的当代人由此而获得了对自己的力量的高度评价。提供这种指导的历史并不使他悲痛,而是将他武装起来,这样一种历史也不产生于悲痛,不像福楼拜写下他的忏悔时心里所想的那个历史:“没有人会怀疑,当一个人经历迦太基复活时有多么沮丧。”正是纯粹的好奇心产生于并加深了痛苦。

N15.4 在更糟糕的意义上的一个“文化历史”视角的例子。

赫伊津哈(Huizinga)阐述了中世纪晚期田园画中普通人生活场景所展现的意图：“在此，对破衣烂衫的兴趣已经开始显现，日历画上津津乐道地刻画田野里收割者的破裤子露出的膝盖，相比之下，绘画则浓墨重彩描绘了托钵僧的褴褛衣衫……从此开始了经由伦勃朗的蚀刻画和牟利罗的乞丐男孩到施泰伦的街头男孩的一条线索。”[J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Munich, 1928, p. 448]当然，所争议的问题实际上是一个很具体的现象。

N15a.1 “过去在文学文本中留下了自己的形象，这些形象可与那些由光线在感光胶片上所留下的形象相媲美。只有未来才拥有足够活跃的显影师来完美地把这些胶片上的影像显现出来。马里沃(Marivaux)^①和卢梭的大部分作品意义晦涩，使读者初读上去无法完全理解。”[Andre Monglond, *Le Preromantisme français*, vol. 1, Le Heros preromantique, grenoble, 1930, p. xii]

N15a.2 雨果的一个富有揭示性的进步观，“Paris incendie”[*L'annee terrible*]:

什么！牺牲所有一切！甚至粮仓！
什么！图书馆，那黎明在此生起的拱顶，
高深莫测的理想的ABC，进步，
永久的读者，手托着下颌，沉浸在梦中……

N15a.3 关于我们应该追求的风格：“风格是借助日常语言而浸染读者。伟大的思想正是通过日常语言而传播开来，并被接受为真实可靠，如同打上了被承认的印记的金子或银子。这些思想

^① Marivaux (1866—1763)，法国戏剧家、小说家，其喜剧语言诙谐、细腻而矫揉造作，形成“马里沃体”(Marivaudage)。——译注

使得将其运用来更清楚地阐明自己思想的人获得信心,因为从这种对一种共同语言的运用中,人们看得出,某个人是懂得生活和事物,并且是与生活和事物保持密切联系的。此外,这些日常语言能构成直白的风格,它们表明其作者对其思想和所表达的看法都已深思熟虑,他对之把握得极其娴熟、已成习惯,因此对于他来说,最普通的表达就足以达意,这对他来说已经是多年思考而成自然的了。最终,一个人以这种风格说出来的话会显得更加真实,因为一旦形成文字,再没有什么能比熟悉的说法更显清楚明了了;因此清楚明了就成了真理的特征,两者被混为一谈。”以下说法极为微妙:说清楚,以便至少表面看来是真实的。照此说法,写简单明了的文章这一告诫——这其中往往隐含着愤慨——就具有了最高权威性。[J. Joubert^①, *Oeuvres*, Paris, 1883, vol. 2, p. 293, “Du Style”, no. 99]

N16.1 一个能够提出儒贝尔(Joubert)式辩证戒律的人,其风格将是值得一提的。比如儒贝尔推荐“日常语言”,但却反对“只适合表达我们眼下习俗”的“口语”。[*Oeuvres*, vol. 2, p. 286, “Du Style”, no. 67]

N16.2 “但凡漂亮的表达都不止只有一个意思。当一种漂亮的表达所说出的意义比作者本人的更精彩时,就应该被采用。”[*Oeuvres*, vol. 2, p. 276, “Du Style”, no. 17]

N16.3 就政治经济学来,马克思认为“纯粹的再生产——即对表象的再现——是其最庸俗的成分”[转引自 Korsch, *Karl Marx* (手稿), vol. 2, p. 22]。这种庸俗成分在其他学科也应受到谴责。

N16.4 马克思的自然概念:“如果说在黑格尔的体系中……‘物质自然同样也侵害世界历史’,那么马克思则从一开始就是从社会范

^① Joseph Joubert (1754—1824), 法国道德学家,著《箴言集》,内容包括伦理、政治、宗教和文学。——译注

畴上认识自然的。物质自然并不直接进入世界历史；相反，它是作为一种正在进行的物质生产过程而间接进入世界历史的，这个过程从最初就不仅是人与自然，也是人与人之间的关系。或用哲学家也能明白的语言来说：在马克思的严谨的社会科学中，一切人类活动（the economic natura naturans）所预设的纯自然无处不被作为物质生产（the economic natura naturata）的自然所替代，即被人类的社会活动所中介并转换的一种社会‘物质’（matter）所替代，因此，也就能够在现在或未来被进一步改造和修正。”[*Karl Marx*, vol. 3, p. 3]

N16.5 柯尔施（Korsch）从马克思主义的角度对黑格尔的三件套做了重新立论：“黑格尔的‘矛盾’概念被社会的阶级斗争概念所替代；辩证‘否定’被无产阶级所替代；辩证法的‘合题’被无产阶级革命所替代。”[*Karl Marx*, vol. 3, p. 45]

N16a.1 柯尔施对唯物主义历史观念的限定：“随着物质生产方式的改变，存在于物质基础与政治、司法类的上层建筑——它们具有与物质基础相对应的意识的社会形式——之间的中介体系也随之发生变化，因此涉及经济与政治，或经济与意识形态，或涉及诸如阶级和阶级斗争这类普遍概念的唯物主义的的社会理论，其一般性提法对于不同的时代就具有不同的意义，严格来说，从马克思从现存资产阶级社会这个范围内所给予它们的特定形式这一角度，这些提法只在眼下这个社会具有可行性……只有在眼下这个资产阶级社会，当经济和政治领域从形式上完全分立，作为国家公民的工人是自由的，并享有同等权利，只有这时，对这个社会经济领域实际自由状态的缺乏所做的科学揭示才具有理论发现的特征。”[*Karl Marx*, vol. 3, pp. 21—22]

N16a.2 柯尔施提出“一个悖论式的观点（但却合适于最终的、最成熟的马克思学的形式）：即在马克思的唯物主义社会理论中，社会关系的整体——资产阶级社会学家却把它们看作互相关

离的领域——已经被研究经济学的历史和社会科学根据其客观内容进行了考察……从这个意义上来说,马克思的唯物主义社会科学并不是社会学,而是经济学。”[*Karl Marx*, vol.3, p.103]

N16a.3 引用马克思对自然之无常性的论述:“甚至连天然产生的人种的不同,如种族差异,也能而且必须在历史的过程中被取消。”[*Karl Marx*, vol.3, p.9]

N17 柯尔施的上层建筑理论:“无论是哲学定义上的‘辩证因果律’,还是由‘互动’所补充的科学‘因果律’,都不足以决定在经济‘基础’和司法、政治的‘上层建筑’以及对应于上层建筑意识的形式之间所存在的特定联系和关系。20世纪的自然科学已经了解到,一个研究者在一个领域为这个领域所建立起来的因果关系无法从普遍概念或因果律法则的角度来界定,而是必须为各个单独的领域而被决定。……马克思与恩格斯所获得的大部分结果所包括的不是对新原则的理论构型,而是其在一系列问题上的具体运用,这些要么具有根本的实践价值,要么具有极其精微的理论性质。(比如,马克思在1857年的《政治经济学批判》“导言”中所提出的问题就属于这类问题,其议题就是社会生活不同领域的‘不平衡发展’、物质生产和艺术生产[包括各种不同艺术形式之间]的不平衡发展、美国的教育水平与欧洲教育水平的比较、作为法律关系的生产关系的不平衡发展,等等。)对当前语境的更加科学的决定性还是有待于未来去完成的任务,这个任务的核心同样还是不在于理论构型,而在于对内在于马克思著作中的原则进行运用和检验。我们也无须对马克思的话死搬硬套,因为马克思经常是在打比喻——比如,他把上述那些关系描绘为‘基础’与‘上层建筑’之间的关系、描绘为‘对应’,等等。在所有这一切中,马克思的所有概念

(对此,在后来的马克思主义者中,索列尔^①与列宁理解得最透彻),其意图都不是为了作为新教条的锁链,不是为了作为任何一种‘唯物主义’的研究在某一特定的秩序中必须遵守的既定条件。相反,它们是一套对于研究和行动来说完全非教条的向导。”[*Karl Marx*, vol.3, pp.93—96]

N17a 唯物主义历史观和唯物主义哲学:“马克思和恩格斯在对资产阶级社会进行研究时所运用的唯物主义的历史处方——这套处方经过合适的扩展也转用到对其他历史时期的研究——被后来的马克思主义追随者从这种具体运用中分裂出来,总之从与任何历史的联系中分裂出来;从所谓的历史唯物主义中,他们制造出一套普世的社会学理论。从这种对唯物主义社会理论差异的消除,仅一步之差就到达下述观念,即,如今——或尤其是如今——又一次有必要将马克思的历史和经济科学支撑起来,而支撑物不仅只是普通社会哲学,甚至还需要一个普遍适用的、包含自然与社会总体的唯物主义世界观。因此,18世纪哲学唯物主义所逐步演化而成的真正内核的科学形式最后又被带回到了‘唯物主义物质论的哲学阶段’,而后者正是已经被马克思本人明确无误摒弃掉的,唯物主义的社会科学并不需要任何这类的哲学支撑。由马克思所实现的这个最重要的跨越后来甚至被‘正宗’的马克思主义阐释者们所忽略。他们因此而把他们自己落后的态度又重新引入已经由马克思有意识地从一门哲学变成了一门科学的理论中来。几乎是马克思正统观念(Marx-orthodoxy)的乖戾的历史命运一般,它在击退修正主义的进攻中,却在所有重要问题上,最终又回到了它的敌人所采取的同一个立场上来。比如,这一派的主要代表,普列汉

^① Georges Sorel(1847—1922),法国社会哲学家、无政府工团主义者,著有《暴力论》、《进步的幻想》等。——译注

诺夫,在他对所谓构成马克思主义真正基础的‘哲学’的热切追附中,最后竟突发奇想,把马克思主义阐述为‘由费尔巴哈解除了其神学附加物的一种斯宾诺沙哲学形式’。”[*Karl Marx*, vol. 3, pp. 29—31]

N18.1 柯尔施引用培根《新工具》中的话:“‘*Recte enim veritas temporis filia dicitur non auctoritas.*’权威之权威,时间,他把新兴资产阶级实验科学的优越性凌驾在中世纪教条科学上。”[*Karl Marx*, vol. 1, p. 72]

N18.2 “为了正面运用,马克思替换了黑格尔的过于夸大的假设,即,真理必须具体、具有具体化这一理性原则……真正的意义在于具体的特质,借此,每个具体历史时期的社会可被与广义的社会所共有的特征区分开来,因此,在这种特征就构成了这个时期的发展……同样,一种严谨的社会科学不可能从资产阶级社会某一特定历史形式中随意选择一些特征,通过简单地抽去一些、保留一些,于是就得出普遍概念。如果一种特定的社会形式产生于另一种社会状况,并在严格建立起来的条件下产生于对现有形式本身的改变,这背后是有着各种历史条件为背景的,要从这种特定的社会形式中获得具有普遍性的知识,就必须仔细考察其背后的各种历史条件……因此,在社会科学中,唯一真正的法则就是发展的法则。”[*Karl Marx*, vol. 1, pp. 49—52]

N18.3 真正的普世的历史概念是一个弥赛亚概念。普世的历史,照今天的理解,是一种蒙昧主义者们所从事的事情。

N18a.1 圣伯夫(Saint-Beuve)^①在刻画莱奥帕尔迪(Leopardi)^②时,宣称自己“确信,文学批评只有应用于其背景、环境和各种条件

① Saint-Beuve (1804—1869), 法国文学评论家和作家。——译注

② Giacomo Leopardi (1798—1837), 意大利诗人、哲学家,以抒情诗著称,所写名篇有政治抒情诗《致意大利》,《但丁纪念碑》等。——译注

都早已被我们熟知的话题时,才具有合法性和独创性”[C.-A. Saint-Beuve, *Portraits contemporains*, vol. 4, Paris, 1882, p. 365]。从另一方面来说,必须承认圣伯夫在此所要求的某些条件的缺失,这自有其自身的价值。对文本最微妙之处缺乏感觉,这本身能使读者更注重到艺术品背后的社会关系中仔细考察最微不足道的事实。此外,对文本之精妙缺乏敏感性可能更能使人具有一种相对于其他批评家的优势,因为对精妙的感悟并不一定总与分析的天赋并行不悖。

N18a.2 对技术进步的批评意见早已有之。《论艺术》的作者(Hippocrates?)^①写道:“我认为智力的倾向性是去发现那些尚不为人知的事物,如果真的是发现比不发现更好。”达·芬奇说:“如何和为什么我不去写我不吃不喝待在水下到我能保持的极限长度的方法;如果我既不发表也不透露这个信息,其原因在于人们的邪恶,他们会用这个方法在海底进行谋杀——借助它打破船底,并连同船员一起沉下海底。”培根说:“在新亚特兰蒂斯,他赋予一个专门选出来的委员会一个责任,即决定哪种新发明应呈现给公众、哪种应保密。”[Pierre-Maxime Schuhl, *Machinisme et philosophie*, Paris, 1938, p. 7, 35]“炸弹让我们记起达·芬奇所预料会飞翔的人类会干什么:他会攀上高空,以便在高山顶上取雪,带回到城市,撒向夏日炎炎中热得发昏的街道。”[p. 95]

N19.1 也许,传统的连续性只是一种表象。然而正是这种延续的表象的延续为传统提供了连续性。

N19.2 普鲁斯特,关于一段引语,显然他引自孟德斯鸠,他对孟氏评价道:“半个月前,我从校样中去掉了这段引语……无疑,我的书将不会有人阅读,因为我冒着玷污您的引语的危险。此外,我

① 希波克拉底(460? —377?),古希腊医师,被称为“医学之父”。——译注

抽掉这个引语,不是为了您的缘故,而是为了句子本身的缘故。事实上,我认为,对于每一个漂亮的语句来说,它都有不可剥夺的权利,这使得它对于所有应用者来说都是不陌生的,只有那些它根据一种就是它自己命运的目标所等待的人除外。”[*Correspondence generale de Marcel Proust*, vol. 1, “Lettres a Robert de Montesquiou”, Paris, 1930, pp. 73—74]

N19.3 “文化”观念中的病理学成分通过拉菲尔身上的效果而生动地显现出来,他是《野驴皮》中的主人翁,闯入堆满商品的四层楼的古董店里。“一开始,这个不速之客把三个展厅——塞满了文明和宗教的遗骸、神祇、王族用品、艺术杰作、淫逸产品、理性与非理性——比作有许多侧面的镜子,每一面都代表着一个完整的世界……这个年轻人看到如此多的民族和个体存在,其真实性由留存下来的人类的信物所保证,他的感官被这一切弄麻木了,因而不起作用了。在他看来,所有这些饰物、发明、时髦玩意儿、艺术品、古董构成了一首永远完结不了的诗篇……他抓住每一个欢乐、体验每一个悲伤、把所有的存在方式都变成自己的,并且慷慨地把自己的生命和情感都溶解到那个空洞的、人造自然的幻象中去。在已经消失了五千年的废墟中他感到窒息,在过量的思想中他感到恶心,在多奢华和艺术的重负下濒临崩溃……正如现代化学那变幻无常的特性能够把一切造物都变成一股气体,灵魂不是也能够在其沉浸于欢乐和观念中时蒸馏出可怕的毒药吗?不是有很多人由于某种道德的酸性物质突然间注入他们的体内而顷刻间就丧了命吗?”[Balzac, *La Peau de chagrin*, ed. Flammarion, Paris, pp. 19, 21—22, 24]

N19a.1 弗斯龙(Focillon)的几个表面上似乎有理的论点:唯物主义艺术论无疑要消除这种表象。“我们不能够把生命形式的状态和社会生活状态相混淆。艺术作品在时间中的定位并不界

定其原则,也不界定其具体形式。”[Henri Focillon, *Vie des Formes*, p.93]“法兰西卡佩王朝时期的皇权统治(Capet monarchy)和主教统治、在哥特式大教堂的发展中的城镇居民活动,所有这些人的联合行动表明社会力量的联合能够带来怎样决定性的影响。然而无论这种行动多么有力,但是还是不足以解决纯粹静力学中的问题、不足以组合各种价值的各种关系。那些在贝叶北塔下将两块石头按九十度直角交叉捆绑在一起的石匠们……圣一丹尼大教堂内高坛的创建者,他们都是在实物上工作的几何学家,而不是阐释时间的历史学家。[!]对同质的环境和最紧密地联系在一起的条件的最专心致志的研究都不能够给我们提供 Laon 塔的设计。”[p.89]有必要遵循这些反思以便表明,第一,环境理论与生产力理论之间的差别,第二,对作品的“重构”和对之进行历史阐释之间的差别。

N19a.2 弗斯龙论科技:“科技对我们来说如同一个观象台,从这里我们可以全方位观测对象及其各种不同变化情况。阐释科技可以从许多不同方面来进行,可视之为:一种生命力、一种机械学理论,或纯属好玩,对于作为历史学家的我来说,我从不认为技术是一种‘技艺’的自动化,也不认为是一种‘食谱’烹饪法;相反,我把它看作是一首完整的行动之诗,是成就变形的手段。在我看来,对技术现象的观测不仅确保了一种可控制的客观性,并且提供了进入问题实质的门槛,方法就是,将技术像呈现给艺术家那样呈现给我们。”作者打成黑体的部分表明了最基本的错误。[*Vie des Formes*, pp.53—54]

N20 “在自我定义中一种风格的作用……通常被叫作‘进化’,这个术语在此是被从最宽泛的意义上理解的。生物学极其谨慎地审查和考证这个词;而人类学则完全将之看作一个分类方法。我在别处也指出过‘进化’的种种危险:其具有欺骗性的规范

性,其专一的进程,其在那些问题重重的案例中对‘过渡’的应急使用,其不能够为革新者的革命能量提供空间的无能为力。”[*Vie des Formes* , pp.53—54]

关于《拱廊计划》的通信

瓦尔特·本雅明 阿多诺 霍克海默

郭军 译

本雅明致阿多诺

巴黎

1935年5月31日

亲爱的维森格林德^①先生：

如果说这信中所写内容要很长时间才能到达你处，它们届时将带给你关于我的课题和我的内外处境的最详尽的信息，除此之外，还会告诉你些别的事情。

在大致讨论提纲^②的内容之前，让我先来谈谈这个提纲在我与研究所^③的关系上所起的作用，三两句话就够了。因为，就目前来说，其作用仅限于这样一种可能性，即促使这项工作最后完成的动力来自4月底与普洛克(Pollock)的一次交谈，显然这是一种外在的、异类的动力。但正因为如此，它却对悉心保护了多年的一大堆

① 本雅明用的是 Theodor Wiesengrund Adorno 的中间名。——译注

② 指《拱廊计划》的提纲。——译注

③ 指法兰克福社会研究所。——译注

材料带来一种外力冲击,使得有了可能将之条分缕析而确定成形。我必须强调,外在的、与此项研究无干系的因素的重要性仅限于这样一种可能性,它对于建构项目的整体框架是合理和具有生产性的因素。在你的来信中,你对此表达了担心,所以我在此加以强调。我把你的担心看作是可理解的,并且善意的关心,尽管——我们自许多年前那次交谈以后,来往中断了——是不可避免的。今天上午刚收到费莉奇塔^①的来信,信中也流露了这种担心。[……]

我知道你是出自纯粹的友谊,绝无他意,所以你才强调如果布莱希特对这项工作施加了影响,那将是真正的不幸。下面让我来解释:

如果我真正实施了我的格雷西亚格言,即“从一切事情里面为自己赢得时间”,我想是在这个项目上。我打开阿拉贡的书——《巴黎城里的乡巴佬》,躺在床上,读两三页就得放下,因为心跳得厉害。这是一种警醒!多少年来,我已经没有这种阅读体验了,然而《拱廊计划》最初的框架正是缘自此时。——接着回到柏林,在柏林的几年中,我与黑塞尔最真挚的友谊是由《拱廊计划》所挑起的那些交谈所培养起来的。这项研究的副标题“一个辩证法童话”——现在已经去掉了——也是那时产生的,这个副标题表明当时我意欲表征的东西的狂喜特征,其残留物——今天我看到——从形式和语言上来看,不再有任何合适的保障。然而,这个时代也是一个不顾后果、陈词滥调已成习性的时代,我与你在法兰克福的那些谈话,特别是在我们在那个瑞士小屋的“历史性”谈话,以及那以后在圆桌旁与你、拉齐丝、费莉奇塔和霍克海默的确切无疑的历史性谈话以后,这样的时代结束了。狂喜的幼稚结束了,那种浪漫的形式被一种快速发展所超越,但那时我还想不出另一种形式,后

① 阿多诺的妻子。——译注

来许多年也没有想出来,也正是在这些年中,在我看来,似乎完全是天意带来的内在困难,强加给我一种小心翼翼、拖拖拉拉的工作方式,接着就发生了我与布莱希特的决定性的会面,使得与这个项目有关的所有疑难达到顶点,至今我对此仍然记忆犹新。最近这个时段中的事情对项目的意义——不是无足轻重——还看不出端倪,需等到这个意义的疆界在我心目中清晰起来,还需等到来自那里的“指令”完全不再被考虑。

我在此,主要是对你,所提及的一切都会在提纲中反映出来,在此我再补充几句。提纲,没有与我的观念相悖之处,当然还不是一个完整的東西,在研究巴洛克的那本书中^①,对认识论基础的单独描绘是其价值在此前材料中得到证实后才写出来的,此项研究^②也照此程序。当然,我并不是要保证这次也以一個单独的章节放在开头或结尾。这个问题还有待于再考虑。不过,提纲本身带有对这些认识论基础的重要涉及,你绝对已经注意到了,你也将会从中发现你在上次信中所提到的一些意象。此外,这本书与写巴洛克的那本书之间的类比在计划的这个阶段格外明显(连我自己都很惊讶)。请允许我把这看作一个大染缸过程的有意义的合理性所在,这个过程把所有的原初的在形而上学意义上变动不居的概念材料带人一种聚合状态,在此,辩证意象的世界顶着来自形而上学所引发的反对意见而得以保存。

在项目进行的这个阶段(的确也是这个阶段第一次),我可以平静地看到此项研究所采取的方法会招致来自正统马克思主义阵营怎样的反对。但是,我认为,从对马克思主义的长久探讨来看,

① 指《德国悲苦剧的起源》,其“认知—批判序言”是一个单独章节,以晦涩而著名,本雅明曾经建议读完正文再来读这个序言。——译注

② 指《拱廊计划》,《历史哲学论纲》被认为是为这部未完成的巨著最后梳理出来的理论序言。——译注

我的根基是坚实的,原因就在于,历史意象这个重要问题在此第一次得到充分展开的论述。因为一个项目的哲学不仅只与术语有关,也与其核心有关,我真的相信提纲就是费莉奇塔所说的一项“大哲学工程”的核心,尽管这种叫法对我来说并不是最令人信服的。你知道,我主要关注的是“19世纪的原初历史(Ur-history)”。

在做这个项目中,我看见了即便不是唯一,也是实实在在的理由使我保持生存斗争的勇气。我只能在巴黎来写它,从头到尾都需要在巴黎——无疑起先则只能在柏林——这对我来说已经明白无误,尽管前期的大量研究奠定了基础。我在巴黎一个月的最低生活费是一千法郎;普洛克5月份已经给了我,6月份也应给我同样数目,而我在一段时间里都需这个数目才能继续工作。我要对付的困难很多,剧烈的偏头疼总让我觉得说不定哪刻会死。研究所是否会对出版此书感兴趣,以什么书名能使之感兴趣,在一定条件下,是否有必要用其他项目来支撑其兴趣——你与普洛克聊聊这事也许比我更方便。我愿意做任何项目,但是任何有意义的项目,特别是关于福克斯(Fuchs)的项目,都迫使我把拱廊项目搁置起来才能去写。(眼下,我不想参与《新时代》[*Neue Zeit*]的工作。有机会再详谈。)

我完全不认为,项目按“眼下这样子”就能让研究所给出版,4月我已经书面向普洛克确保不会这样。但是,一个完全不同的问题是,究竟在多大程度上,一个可为阐释力量提供安全框架的、新的和深刻的社会视角才可能建立起一个基础,使得研究所对这个项目感兴趣,如果研究所不感兴趣,这个项目无论如何没有实施的可能,因为在这个阶段,在其设计和创造之间突然注入的任何距离都可能意味着对今后表征的巨大危险。从另一方面来说,这个大纲并没有总是包含着那些构成项目基础的哲学阐述,但是在一些我认为重要的段落中的确也有一些。如果你尤其感到缺乏一些关

关键词——奢侈品,无聊,对幻象的定义——那么这些正是我要为之找到确切定位的主题意象,我对它们的比喻表达已经取得相当的进展,但是这不属于提纲的范围,原因不在于从外部对它们的利用,而在于从内部对它们的利用:过时的安全可靠的准确性被我这么多年来所获得的新的准确性所融会。

我请求你不要把我给你的提纲转给任何他人过目,并尽早给我寄回来。这只是我个人研究所用的,另一个提纲很快就会出来,稍后将给你寄去若干份。

今年大概没有可能在圣雷默(San Remo)见面了,你从牛津去柏林时能在巴黎停留吗?请对此加以认真考虑!

[……]

请接受我最衷心的问候。

瓦尔特·本雅明

阿多诺致本雅明

洪堡,黑林山

1935年8月2日

亲爱的本雅明先生:

我今天终于打算就你的提纲与你磋商。提纲我彻底研究过,并与费莉奇塔又一次讨论,她完全同意我的观点。正如你所知道的,我对这个课题评价极高,因此用与这课题的重要性相符合的方式来谈论它,这在我看来,就是要完全真诚,直奔主题,这对我们两人来说是同等重要的。——但在作批评探讨之前我还是要先说明一下,我认为提纲似乎充满了重要概念,即便以你那种论述方式,仅一个提纲和一个“思路”也不足以对之给予充分论述,对这些概念,我想指出的是那个关于生活即留下痕迹的精彩片段、关于收藏者的深

刻论述,以及关于把事物从功利性中解放出来的论述[……]。同样,关于波德莱尔的提纲,作为对诗人的阐释和对新颖(nouveaute)这个范畴的介绍,在我看来达到了完美的实现。

从这里,你可以推断我要说什么,即对我来说问题还是这个由许多小标题组成的复杂体系:19世纪的原初历史,辩证法意象,神话与现代主义的融合。如果我由此不把“材料”和“认识论”问题区分开来,这也许即便不与提纲的外部组织完全一致,无论如何也与其哲学核心相一致,在这个核心的运动中,无疑,反题是要消失的,正如在最近所做的两个传统的辩证法提纲中一样。作为出发点,让我先来说第408页的那条格言:“Chaque epoche reve la suivante”(每个时代都梦想着下一个时代),这在我看来是一个重要因素,因为所有关于辩证意象理论的主题——这正是我的批评要建立在之上的基础——最后都围绕那个不辩证的句子而聚合;因此,删掉那个句子才能达到对理论的澄清,因为那个句子有三层含义:把辩证意象看作一种意识的内容,尽管是集体意识;直线地,我甚至想说个体发生地依赖于作为乌托邦的未来;把一个“时代”看作意识内容的一个相关的、自成一体的对象。我认为在这个版本的辩证意象中——可被叫作内在性版本——不仅这个概念最初的神学力量受到威胁,且被简单化了,这并不损害主观的细致,但却损害了真理内容本身——但是,由此失去的正是矛盾内部的社会运动,为此你牺牲了神学。

如果你把辩证意象作为“梦境”而转化到意识中去,那么,不仅这个概念被解神秘化而变成社会化的了,而且由此它也失去了使之从唯物主义角度来看具有合法性的、客观的、解放的力量。商品拜物教不是意识的事实,而是产生意识,它的辩证性是在这种意义上产生的。然而,这就意味着,意识或无意识不可能将其作为一个梦境来摹写,而是用同等程度的欲望和恐惧来对它作出反应。但

是通过你眼下这个内在性(immanent)版本的辩证意象的——如果允许我说的话——摹本现实主义,所丢失的正是拜物教特征中的辩证力量。回过来说《拱廊计划》那极好的第一稿的语言:如果说辩证意象不过就是集体意识认识拜物教特征的一种方式,那么圣西门关于商品世界的观念的确可被显现为乌托邦,而不是相反,即不是把19世纪表征为地狱的辩证意象。然而,只有这才能把黄金时代的形象合适地表达出来,且这种双重意思证明对于阐释奥芬巴赫^①至关重要:即阐释阴间与阿卡狄亚^②——这两者对于奥芬巴赫来说都是明确的范畴,可以一直追溯到他的指挥的细节上。所以你在提纲中对地狱概念的放弃,以及对描写赌博者的精彩片段的放弃——关于推断和赌博游戏的片段并不能算作替代——在我看来所丢失的不仅是精彩,也是辩证的一贯性。我绝不会看不出用意识的内在性来说明19世纪的合适性所在,但是辩证意象的概念绝不可能出自意识的内在性,而是,作为内部(intérieur)的意识的内在性本身就是作为异化的19世纪的一个辩证意象;在此我必须用关于克尔凯郭尔的第二章^③作为新游戏中的赌注。因此,所需要的不是把辩证意象作为梦境置换到意识中,而是在对梦的辩证建构中将其消解,并将意识的内在性本身理解为一个意欲表征真实的星丛(constellation),多少有些地狱通过人性而漫游的天文学阶段。在我看来,只有给这个历程画一张天文图才能将历史看作原初历史(Ur-history)。——容我把我的保留意见再说一遍,还是同一个意见,但来自一个完全相反的立场。按照你将辩证意象看作内

① Jacques Offenbach(1819—1880),法国作曲家,曾任法兰西歌剧院乐队指挥,创作歌剧100余部,主要作品有《地狱中的奥菲欧》等。——译注

② Arcadia,古希腊一山区,在伯罗奔尼撒半岛中部,以其居民过田园牧歌式的淳朴生活而著称,因此这个词又有“世外桃源”,“闲适乡”的意思。——译注

③ 指阿多诺论述克尔凯郭尔的著作。——译注

在性这一精神(从正面来说,我会将你早期的概念作为典范与这个精神进行对比),你把旧对新的关系——这在第一稿中已占据核心地位——阐释为乌托邦对“无阶级社会”的参照关系,由此,古老的时代不再是最新的时代,而只是最新时代的补充物——由此而被非辩证化了。而与此同时,无阶级性这一意象也如同神话,在时间上被非辩证地追溯到过去,而不是如地狱的幻觉效果^①那样真正明晰起来,因此古代与现代相融合这一范畴在我看来不是黄金时代,而是灾难。我曾经说过,最近的过去总是把自己呈现为似乎是被灾难所毁掉。在此我要说:但是当它如此呈现自己时,也就把自己呈现为原初历史(Ur-history)。正是在这点上,我知道我与你在论悲苦剧一书中最大胆的部分意见一致。

如果把辩证意象最神奇的一面用“梦”对之的心理学化的表征来加以取缔,那么这种尝试也就被资产阶级心理学的魔法所笼罩了——因为谁是梦的主体?在19世纪,当然只有个体;然而,作为直接的模仿,无论是拜物教特征还是其历史遗迹都不可能从个体的梦中产生,因此就产生了集体意识,而在眼下这个版本中,我担心这无法与容格的集体意识区别开来。它要在两方面遭到批评:从社会过程的观点来看,它使古老的隐喻实体化,由此辩证意象产生于商品特性,完全不是出自古老的集体自我,而是异化的资产阶级个体;从心理学的观点来看,正如霍克海默所说,大众自我只在地震和大灾难时存在,在这些情况以外,把握着主体并与之对立的则完全是客观的剩余价值,而集体意识不过是杜撰出来以便将注意力从真正的客观性及其关联物,即物化的主体性上吸引开来。要靠我们来将其进行两极分化,并且辩证地消解社会和个体之间

① 指悲苦剧研究中和早期《拱廊计划》中将现代性看作地狱的幻象的观点。

——译注

的这种“意识”，而不是为之输入能量、使之成为隐喻意义上的商品特性的关联物。在一个沉浸于梦境的集体中，阶级之间的差异被抹杀，这是清楚而合适的警告。

关于“黄金时代”的神话——古老范畴最终——而这在我看来正是一种社会的决定性——对商品范畴本身具有重大影响，如果黄金时代（这个概念需要进一步的理论论证，绝不能就这样使用）的重要的“暧昧性”，即与地狱的关联性被压制，那么作为时代实体的商品就简单地成了地狱，并被以这样一种方式否定，使得事实上原始状态的无中介性被表现为真实：由此，对辩证意象的解神秘化直接导致了纯粹的神话思维，正是在此，克拉格斯（Klages）是一种危险，正如在上文中提到的容格。然而正是在这点上你的提纲提供了补救。这正是论述将事物从效用性的魔咒中解放出来的收集者的一个关键之处；如果我没理解错的话，这也是论述豪斯曼（Haussmann）的场合，正是他的阶级意识开启了对幻觉效果的驱散，方法是在黑格尔式的自我意识中来完善商品特性。将商品理解为辩证意象，这意味着同时将其理解为自我销毁的意象，即它的“扬弃”而不是纯粹倒退到更古老的事物上去。另外，商品是一种异化的物，其使用价值枯萎了，但是，它又是留存下来的物，由于异化而比其直接性更长存。商品具有永存的希望，而人没有，并且——阐发你所正确地建立的与关于巴洛克的书之间的关系——商品拜物教是19世纪变化莫测的最后形象，只能与死亡之头相类比。在我看来，这正是卡夫卡的具有决定意义的认识论特征所在，尤其是在他的Odradek中，这是一种漫无目的而留存下来的商品：在这个童话故事中，超现实主义结束了，正如悲苦剧在《哈姆莱特》中结束了一样。然而，从社会内部来说，这意味着，仅靠使用价值并不足以构成对商品特性的批判，而只是带回到尚没有劳动分工的阶段。这是我

对布莱希特^①所持的异议。我一直怀疑他的“集体的”和无中介的功能概念,认为它们本身就是“倒退”。基于这些其实质直接关涉你的提纲中与布莱希特认同的那些范畴的考虑,你也许会理解我对它们的反对并不是狭隘,不是仅仅试图拯救自主艺术和诸如此类的事情,而是最深切地关注我视为最根本的我们的哲学友谊中那些主题。如果我可以大胆地勾勒我的批评历程的话,那么它包含许多极端。怎么可能不这样呢?恢复神学,或将辩证法极端化,直至成为神学的发光内核,这也将意味着社会辩证法的,甚至经济的主题的绝对强化。这个主题亦需历史地加以对待,19世纪所特有的商品特性,即工业化商品生产,必须要从物质的角度来理解,只有这样才能更清楚,因为,无疑,商品特性与异化是在资本主义开始时,即在工业制造时代,尤其是在巴洛克时代就已经存在了——正如现代的“统一性”自那时起就在于其商品特性一样。只有从历史的维度对商品的工业生产形式与旧形式的差异给予严格界定,才能产生完整的“原初历史”和19世纪的本体论:一切“如此这般”对商品形式的论及都会赋予这个原初历史一种在此危机中不能被容忍的隐喻性。我倒是认为,如果你完全按你自己的方式去做,在处理材料前不要事先下判断,这样才能取得最伟大的阐释成果。相比之下,如果我的批评是在一个抽象的理论领域中运作,它肯定会带来困难,但我知道你不会把它看作一个世界观的问题而轻易拒绝考虑我的异议。

[……]

出自真正的友谊

① 在此用的是布莱希特的化名 Berta。——译注

本雅明致霍克海默

哥本哈根

1938年9月28日

亲爱的霍克海默先生：

首先请允许我就你9月6日的来信表示真诚感谢，我常自问，在不久的将来，我们是否会见面，在什么样的环境中见面。精神，害怕未来，却向前看去。

你在收到这封信的同时，还会收到一同寄去的我论波德莱尔一书的第二部分，它包括三个章节，第一章的开头几页空缺；我不得不牺牲它们来完成其他部分，作出这个决定也并不那么困难，因为与第二、三章节相比，第一个章节不太可能被考虑发表在杂志^①的下一期。我估计这两个章节的任何一个本身都足以满足下一期的需要。即便如此，如果我全力以赴把两章都完成，并且，还写出第一个章节的最重要的部分，这是因为我感觉让你事先了解论波德莱尔一书的全貌，把第二章作为一个连贯的整体来读，这是很重要的。

我想借此机会大概说一下这第二章是如何写成的。

我在4月16日的信中说，我相信我能用八十到一百二十页的篇幅来论述波德莱尔，在7月4日给普洛克先生的信中，我还是把整个波德莱尔论作为提供给杂志的下一期的文章来谈论的。在我8月3日给你的信中，我第一次看到有迫切需要分离出一个第二章，直到8月28日我才能够，或我才不得不通知普洛克先生，说第二章本身的长度就已经超出了一篇杂志文稿的长度。

正如你所知道的，波德莱尔原本是作为《拱廊计划》的一章来

^① 《社会研究》杂志。——译注

构思的,具体是作为第五章,因此在前几章还没写的情况下不可能写这章,而如果这样写出来,在没有前几章的情况下,它将无法被理解。那时我本人持这样一个观点,如果不把波德莱尔作为《拱廊计划》的一章,那么可以作为一篇扩展的论文来写,长度控制在适合杂志发表的范围内。随着夏天过去,我慢慢认识到,一篇篇幅不长,并且可作为《拱廊计划》的一章的关于波德莱尔的文章只能作为整个一本关于波德莱尔的书的一部分来写。确切地说,你会发现寄过去的是三篇这样的文章,即波德莱尔一书的完全独立的第二章中的三个组成部分,这三个组成部分相对来说也各自独立。

这本书的意图是想用我所希望的确定形式来为《拱廊计划》确定哲学成分,除了最初计划以外,如果说还有什么话题提供了最合适的机会来谈《拱廊计划》的基本概念的话,那就是波德莱尔。由于这个原因,《拱廊计划》中的重要材料和结构因素的定向朝着这个话题就是自然而然的了。

毫无疑问,有必要强调,对整部书哲学基础的理解不可能仅以已完成的这第二章为依据,我也不想以此为依据。第三部分作为合题——标题应该是“作为诗性事物的商品”——是这样建立的,在第一、第二章中都不可能看见它,这不仅是这最后一部分的独立性的必备条件,也是结构本身的要求。在这个结构中,第一部分——作为讽喻家的波德莱尔——提出问题;第三部分给予解答。而第二部分则提供这个解答所必需的资料。

一般来说,这第二部分就是反题,它对第一部分所关涉的艺术理论给予反驳,并对诗人进行了社会批评的阐释,这是马克思主义阐释的先决条件,但它并不能靠其本身来完成这个概念,这要留待第三部分,在那里,形式的目的是在其材料的上下文中完成自己的使命,正如它在第一部分作为问题而完成自己的使命一样。第二部分作为反题,是在较为狭窄的意义上所进行的批评,即波德莱尔

批评,他的成就的局限性必须在这一部分中加以澄清;只有第三部分才最后着手阐释他的成就,这部分将有一套独立的主题意象。《拱廊计划》的原初基本主题:即新颖与一层不变的辩证关系,在这里才真正彰显出来,它在 nouveaute(新颖)这个概念中显现出来,这正是波德莱尔独创性的核心。

我有种预料,即《拱廊计划》中关于波德莱尔一章将要经历的演变也是《拱廊计划》后两章——即关于格朗德维埃一章和豪斯曼一章——续后也将要经历的。

一旦我得知你将选用哪一部分发表在下一期上,我就立即寄一个摘要过去。如果我能回法国,届时,参考文献中几处空缺将被补齐。

你作为编辑,如果对由一些片段所构成的一个蒙太奇感兴趣的话,会发现我已经在页边空白处对每个片段的主题都作了说明。如果正巧你对此感兴趣,你也许会考虑下面这个标题“对波德莱尔的社会学研究”。这个标题——如果不是用在这里就没有什么意思——的优点在于,如果其他片段今后在杂志或年鉴上发表,你就有个随手可用的标题了。

我把法语引文都作了翻译——有很多引文——否则文本就没法读,我认为把所引用的韵文作散文翻译,使之在你所发表的这部分中看上去如同注释,这很受欢迎。在很多情况下,我们可能面对的是不懂法语的德国读者。如果有必要,我将会把译文与摘要一起寄过去。

至于在上两个星期我是在什么样的环境下做这个课题的,我就没必要说了。我在与战争赛跑。另一个因素是我担忧当时还在意大利的儿子,多亏尽了极大努力,我妻子得以将他带到伦敦——然而这只是暂时改变了替他担忧的原因而已。

我尽了一切努力不让这些环境的痕迹留在论文中,哪怕是在外观上。我在哥本哈根待了十天以便把手稿做得完美无缺。我明

天将回到布莱希特的住所。在我出发之前，他让我代他向你问好，我很高兴转达。

我还不知道我的计划是什么，毫无疑问，我在丹麦的居住期限只能到11月1号，如果战争爆发，我想我必须想尽一切办法待在斯堪的纳维亚，如果你能告诉我那些丹麦、瑞典和挪威的朋友——如果你有的话——的名字，我将十分感谢，这样我就可以去找他们。如果我能够回到巴黎，一有可能我立即这样做。

[……]

对于你夫人最真诚的问候我也回报以同样的问候。

你的瓦尔特·本雅明

阿多诺致本雅明

纽约

1938年11月19日

亲爱的瓦尔特：

推迟回信，这将使我和我们所有的人受到谴责，但是这种谴责本身也内含着几分辩解，因为，很显然，对于你论波德莱尔一文的回信拖延了一个月，这不可能是一种忽略。

拖延是实有原因的，这与我们对你的稿件的态度有关，但是，由于我也是《拱廊计划》的参与者，我或许可以坦言，这尤其与我自己的态度有关。我是最热切期盼着收到你论波德莱尔一文的人，简直就是一口气吞下了它，我对你按期交稿充满赞赏，正是这种赞赏使我觉得特别难以启齿来谈在我的热切期待和你的文本之间所存在的差距。

我极其认真地对待你将波德莱尔研究作为《拱廊计划》的一个模式的想法。浮士德在走近布罗肯(Brocken)幻象时说，这下就可

以破解许多谜幻了,于是我也抱如此念头走近你提供的这个撒旦般的领域,然而请原谅我不得不借用靡菲斯特(Mephistopheles)的回答来说:许多谜幻又重新出现了。你能理解在读你这篇其中的一个章节被冠以“游荡者”(The Flaneur),另一章节甚至被冠以“现代主义”^①的论文时我在一定程度上感到失望吗?

导致这种失望的根本原因在于,就我所熟读的这些部分来看,这项研究并不能够做《拱廊计划》的一个模式,而只能做它的序曲。主题意象只是被聚合在一起,但并没有展开论述。在你给麦克斯(霍克海默)的信中,说这是有意为之,毫无疑问,你使用了节制原则^②,使你能够在整个文本中对问题不作结论性的理论回答,甚至能够使你让问题自己明朗起来,但我问自己,在这种课题面前,在这样一个对你提出强有力的内在要求的语境中能够坚持这种节制主义吗?作为一个忠实地珍视你的著述的人,我非常知道在你整个的著作中的确不乏如此处理问题的先例,比如,我还记得你发表在《文学世界》(*Literarische Welt*)上的论普鲁斯特和论超现实主义的文章。但是这种方法能够转用在《拱廊计划》的复杂体系中吗?全景摄影与“踪迹”、游荡者与拱廊、现代主义与不可改变的事物,所有这一切一概不作理论阐释——这些“材料”能够耐心等待阐释而不被它们自身的光韵消耗掉吗?当这些主题被汇聚为自成一体的聚合时,难道不就联合起来几乎如恶魔般抗拒阐释了吗?有一次,在我们难忘的柯尼斯泰因(Konigsstein)谈话中,你曾经说,《拱廊计划》的每一个观念都必须是从非理性所控制的领域中用力抢夺出来的,如此抢夺出来的观念却按你的节制原则的要求被禁闭在一

① 在写这篇论文时,越写越大,因此本雅明打算写成一本书,共分三个章节:I 波希米亚人(The Boheme), II 游荡者(The Flaneur), III 现代主义(Modernism),也有英译者将第三部分译为现代性(Modernity)。——译注

② 这指的是本雅明只展示、引用、描绘而不评述。——译注

擦擦无法渗透的材料中,我不知道这有何益处。在你的这个文本中,介绍拱廊时提到了狭窄的人行道,说这有碍于游荡者在街上行进,这个实用性介绍在我看来是对幻象之客观性预设了一种先入之见,甚至在我们的洪堡通信时我都坚持这样认为,而你的第一章把这种幻象简单化为文学波希米亚人的行为,也同样是一种先入之见。如果我会赞成那些说法,即在你的论著中幻象不借任何中介而存在下来,甚至论著本身都应该带上幻象特征,你不必感到焦虑。但是只有当幻象被看作一个客观的历史范畴而不是社会人士的“观点”时,才能从根本上被消解,正是在这点上,你的观点与其他研究 19 世纪的方法分道扬镳。但是对你提出的基本原理的拯救不能永远拖延,也不能用一个对事态更无关痛痒的描述来“作好准备”。以上是我的异议。用一个老提法来说,在论文的第三部分,19 世纪中的原初历史(Ur-history)被 19 世纪的原初历史所替代——尤其明显体现在培贵(Peguy)对维克多·雨果的引用中——这不过是另一种述说事态的方式罢了。

我认为我的反对意见绝不是仅仅关涉一个主体在“节制”上的不确定性,这个主体完全由于你对待阐释的节制态度而进入了完全反对节制的领域:进入了历史与魔幻交错的领域,相反,我把文本落后于自己的推理结论这点看作直接与它和辩证唯物主义的联系有关——正是在这点上,我所说的不仅只代表我自己,也代表麦克斯(霍克海默),我与他已经极其细致地讨论过这个问题。让我在此尽可能简单并尽可能以黑格尔的方式来陈述我的看法。如果我没弄错的话,这种辩证法缺少一样东西:中介性。其主要倾向总是把波德莱尔作品中实用性的内容直接与他时代的社会历史中的大致特征相关联,尤其是只要可能就与经济特征相关联。比如,我还记得关于酒税、评价街垒或我已经提到的拱廊的那一段,后者在我看来格外成问题,因为这正是从基本的心理学理论思考向对游

荡者的“具体”表征的过渡上最欠妥当之处。

每当你不是从范畴而是从形而上学的视角论及事物时,我总感到不自然,这点尤其表现在关于城市转换成供游荡者徜徉于其中的内部空间(interior)那一段中。我认为在你的研究中一个最重要的概念在此被仅仅表征为“好像”。在对诸如游荡者的具体行为模式的诉求和一种唯物主义的附录之间有着极端紧密的关系,在这种关系中总让人感到一种对扎进冷水而浑身起着鸡皮疙瘩的落水者的忧虑。所有这一切令我十分不安,不要害怕我将利用这个机会来唠叨老话题,我只不过顺手递给它一块糖而已。下面,我将试图向你表明我对这种形式的具体性及其行为主义特征之所以反对的理论基础。这个基础不过就是以下观点,即我认为从方法论上来说,尤其不幸的是,将上层建筑领域中的个别特征以一种不加中介,甚至是因果关联的方式联系到经济基础上面,然后就由此而给前者一个“唯物主义”的曲解,对文化特征从唯物主义的角度来决定,这只有在以整个过程为中介的条件下才有可能。

即便波德莱尔以红酒为题材的诗作是由红酒关税和贸易壁垒所激发,但是这些主题意象在波德莱尔作品中的重现也只有从那个时代整个的社会和经济趋势上来解释,即通过分析波德莱尔时代的商品形式而与这个问题在你论文中提出来的方式相一致。没有人比我更知道这有多么困难:我的瓦格纳论著中关于幻象的那一章无疑也有不妥之处。《拱廊计划》,按其特定的形式,不可能逃避这种责任。从红酒关税中所作出的直接推断就赋予了现象那种它们在资本主义社会已经放弃了直接性、实在性和浓密度。在这种非辩证的,或我也可以说,人类学的唯物主义中,有一种浓重的浪漫成分,当你以生活中的必需品来与波德莱尔的形式世界相提并论时,我就更加清楚、刺眼、直接地感到这点。我所无法找到,却发现被唯物主义和历史研究的诉求所掩盖的“中介”也就是你的

论文所回避的理论。回避理论也就影响了经验事实：一方面，它赋予了一种具有欺骗性的史诗特征；另一方面，它剥夺了那些只为主体所体验的现象所具有的实在的历史主义的重要性。这点也可以这样表述：用专有名称来称呼事物的神学主题意象转换成了对纯事实的简单表征。如果要用严厉的话来说，可以说你的著作建立了魔法与实证主义的交叉地带，这个地带充满魔幻。只有理论可以打破魔法：你自己的理论，你那些坚定的、充满思辨的理论。我正是用你那些理论的要求来对你发难。^①

如果这使我谈到我在写了瓦格纳论著后格外关注的一个话题，请你原谅。我指的是关于拾荒者(ragpicker)的话题。作为一个来自贫困的最底层的拾荒人的命运，在我看来，并不能集中反映拾荒者一词在你论文的一些部分出现时所暗含的意思。你论文的那部分并没有包括拾荒人那蜷缩的样子、他肩上的大袋子、他的声音，以及他所提供的，如在夏庞蒂埃(Charpentier)^②的歌剧《路易丝》(Louise)中那样，一整部歌剧所需要的黑光来源；也没有包括说嘲讽话的孩子如何如彗星尾巴一样跟在这老头的后面。如果我斗胆再次涉足拱廊这个领域的话：对各种污水管道和纵横交错的底下走道的描绘应该以拾荒人为基础来进行理论阐释。我认为你未能做到这点，与这样的事实有关，即拾荒人的资本主义功能——连垃圾都受制于交换价值——未能得到表述。我这样说是夸张吗？在这点上，你论文的节制主义具有了一种与萨沃那罗拉(Savonarola)^③相

① 阿多诺在此指的是本雅明巴洛克研究的理论，并称之为“否定的神学”。

——译注

② Gustave Charpentier(1860—1956)，法国作曲家，以歌剧《路易丝》闻名。——译注

③ Girolamo Savonarola(1452—1498)，意大利宗教、政治改革家，多明我会宣教士，抨击罗马教廷和暴政，领导佛罗伦萨人民起义(1494)，建立该城民主政权，被教皇阴谋推翻，后被处以火刑烧死。——译注

配的特征,因为在第三部分对波德莱尔关于拾荒人的段落的重复特别接近这种联想。如果你抓不住这点你会付出怎样的代价!

我想这使我涉及到了问题核心,你整篇论文的效果是,为了向马克思主义致敬,你完全违背了自己[……],这对你自己和对马克思主义都不公正,因为借助整个社会过程而产生的中介缺失了,你几乎迷信般地赋予列举出来的材料以启迪的力量,而实际上这种力量从来都不会来自实用性的指涉,而是来自理论建构。这并不仅是对我一人和我在《拱廊计划》上的正统信念^①所产生的效果。它对你最具个性的本质是不公正的,因为你在一种预先审查中剥夺了自己最大胆、最具生产力的思想,尽管那所谓的预先审查采取的是延宕的形式,并以唯物主义范畴为基础(而实际上与马克思主义范畴风马牛不相及)。^[……]天知道,只有一个真理,如果你的才智在你按自己的唯物主义概念而视作虚假的范畴中来把握这一个真理的话,你所获得的这个真理的分量远远胜过你使用一个被你自己的手不断抗拒的思想工具时所获得的分量。归根结底,在尼采的《道德的系谱》中,这个真理的分量比在巴枯宁的启蒙课本中更多。我相信我所提出的主题绝没有漫不经心或折中主义之嫌。^[……]格蕾特尔(Gretel)^②有一次开玩笑说,你居住在你的《拱廊计划》的洞穴般的深处,因此害怕完成这个项目,因为你怕离开你搭建起来的东西。所以我们鼓励你允许我们也进入这最神圣的地方,我认为你没有理由担忧这块圣地的稳定性,也没有理由害怕它会被世俗化。

[……]

你的,全部

^① “正统信念”在此指的是阿多诺在1929年柯尼斯泰因谈话中所得知并接受关于《拱廊计划》的观念。——译注

^② 阿多诺的妻子。——译注

本雅明致阿多诺

巴黎

1938年12月9日

亲爱的泰迪^①：

我并没有立即回复你11月10日的来信，对此我想你不会感到惊讶。尽管你迟迟没有回信已经让我猜到了你信的内容，但你的来信还是让我震惊。我拖延回信的另外一个因素是我在等你所说的即将到来的校样，我已于12月6日收到了。在这段如此获得的时间里，我能够尽量审慎地考虑你的批评意见，我决不会认为这些意见是徒劳的，更不会认为它们是不可理解的，我试图从根本上来给予回答。

你信中第一页的一句话可做我的指南，你说：“全景摄影与‘踪迹’、游荡者与拱廊、现代主义与不可改变的事物，所有这一切一概不作理论阐释——这些‘材料’能够耐心等待阐释吗？”在我看来，你想在我的稿件中找到一个路标，你的那种不耐烦是可理解的，但它使你在一些重要问题上偏离了方向，具体来说，现代主义（现代性）在第三节中的任何地方都没有被说成是不可改变的——相反，这个重要概念在我著作的这部分根本就没有使用，如果你忽略了这样一个事实，那你就会对第三节产生错觉。

因为上述所引你的话概括了你的批评意见，我将逐字逐句来说明。全景摄影是你所提到的第一件事情，它在我的论文中只是捎带提了一下，因为那一段并没有打算与第一或第三节对应，所以最好删除。你所提到的第二项是遗迹，在我附在论文上面的信中，

^① 这里用的是昵称 Teddie。——译注

我提到：这本书的哲学基础从这第二部分中是看不出来的。^①如果我想给遗迹这样一个概念提供一个令人信服的阐释，那就必须在经验层面上以完全的公正来介绍这个概念，这原本可以做得更令人信服一些的。事实上，我回来后的第一个行动就是在坡(Edgar Allan Poe)的作品中寻求一个最重要的段落来进行理论建构，即在大城市的人群中对个体遗迹的抹去或定位，这便产生了侦探小说。但是在这第二部分对遗迹的阐述只能停留在这个层面，将其在批评的语境中来揭示，这要留在后面。这种揭示已经打算好了。遗迹的概念将在与光晕概念的对立中找到其哲学限定。

下一个被分析的项目是游荡者，就我所认识到的最根本的、既是客观也是个人的内在关注而言，这是你的反对意见的基础——我几乎要向你的否定性评价让步。谢天谢地，我还有一个看上去结实的树枝供我抓握，这就是你在别处提到的，在你关于交换价值的消费理论和我关于向商品灵魂移情的理论之间存在着一种具有生产力的张力。我还认为，在此所争议的是一种严格意义上的理论，而我对游荡者的论述则是这种理论的极致，这是这一节中唯一一处，在此理论不受任何阻碍而取得自己的地位。如同一束阳光，她穿透了人为的黑暗房间，这个光束尽管被反光镜所打破，但也足以让人了解其本质，即其聚光点是在本书的第三部分。所以，关于游荡者的理论——续后，我会谈到在这个文本中具体的改进方式——从根本上实现了我已追思多年的对游荡者的描述。

下面再来说“拱廊”，对此我还是少说为佳，因为你肯定已经注意到了用这一词时那无尽的快乐。为什么要质疑它？事实上，除非我彻底弄错了，让拱廊进入“波德莱尔”语境，就是打算用这种欢快的形式，它看上去如同高脚酒杯上的一幅岩石泉水画，所以你向

① 见“关于《拱廊计划》”。——译注

我提到的关于让·保罗的那一段也不可能属于“波德莱尔”。最后，就现代主义(现代性)来说，文本已经说得很清楚，那是一个波德莱尔所用的词。在这个标题下的那部分不被允许超越波德莱尔使用这个词时的意义范围，同时，你也将会还记得，自我们在圣雷默交谈以来，这些界限并不是确定的，现代主义的哲学侦探车是被安排在第三部分的，在那里，它由青春艺术风格(Jugendstil)概念所铺垫，并在新与不变的辩证法中结束。

回忆起我们在圣雷默的谈话，我现在想说说你自己提起那些谈话的那一段。如果，以我自己创作兴趣的名义，我在圣雷默就拒绝采纳晦涩地展开思想的方式，不考虑辩证唯物主义的兴趣，并且处理日常事物，但最终，这所涉及的不仅是对辩证唯物主义的忠诚，同时也是与我们近十五年来共有的体验的结合，因此即便在此所争议的也是我最具个性化的创作兴趣。我并不否认它们有时违背了我原初的兴趣，有一种对抗存在着，我无法奢望从中解脱，这项研究所提出的问题就是如何克服这种对立，并与著作的构架有关，我的意思是说，思辩要想真正成功翱翔，那就必须完全在构架中找到力量源泉，而不是披上由晦涩所构造的蜡制羽翅。构架决定了书的第二部分必须建立在哲学材料上，因此问题不是“节制原则”，而是方法论上的告诫。顺便说一下，这个哲学部分是唯一我可以作为一个独立部分来预告的——一个我必须考虑的条件。

当你说“对纯粹事实的惊奇的表征”，你在描绘真正的哲学立场，这必须被如此这般地镶嵌在构架中，而不是为了结果。正如你恰如其分地阐述的那样，魔法与实证主义的混淆必须被消解。换言之，作者的语文学阐释必须按黑格尔的方式用辩证唯物主义来扬弃。语文学是对文本的考察，它以细节为基础来运作，把读者魔法般地固定在文本上。浮士德所学到的东西与格林(Grimm)对细小事物的尊重紧密相关。他们都具有魔法成分，这留待哲学来祛

除,在此则留给了结论部分。

你在你的关于克尔凯郭尔一书中写道,惊讶表明“一种对辩证法、神话和意象之间关系的最深刻的洞见”。我意欲引用这段,但我没有,而是试图对此作些补充(正如我在另一场合计划补充对辩证法意象的后来的定义),我认为它应该是这样:惊讶是这样一种洞见的最好的对象,那附着在任何语文学决定性上,并因此而魔法般控制着研究者的封闭的实在性之幻象消退到这样一种程度,使得对象将被置入历史视角来理解。这种构架的基线在我们的历史经验中汇合。对象由此使自己构成一个单子,在单子中,任何被魔法般去掉了活动能力而成为一种文本证据的东西又获得了生命力,因此在我看来,如果你在文章中发现的是从红酒税中直接推断**红酒精神**,那你就是错误判断了存在条件,相反,交接点是在语文学的语境中合理地建立起来的——与一个古代作者在其阐释中建立这种结合点无大区别。它给了这首诗一种认真去读便可发现独特尊严,迄今为止,还没有人给波德莱尔这种尊严,只有当这首诗被给予其正当地位时,作品才能被阐释所影响,或所震动。就这首诗来说,对它的阐释不会集中在关税上,而是集中在陶醉对于波德莱尔的重要性上。

如果你回想一下我的其他著作,你会发现,对语文学的批判是我一贯的关注——与我对神话的批判完全一致。用我在《亲和力》一文中的话来说,它追求的是展现物质内容,在此,那些真理内容可被历史地揭示出来。我明白问题的这一面对你来说只是次要的,但是,由此,一些重要的阐释也就变成次要的了。我现在想的不是对诗歌或对散文的阐释,而想的主要是解开现代性这个概念之谜,对此我尤其打算控制在语文学的范围内。

[……]

你看,你的批评中的有些观点对我来说是具有说服力的,无

疑,我也怕刚刚提到的无中介的修改是件微妙的事,你所正确提到的理论透明度的缺乏并不是这部分中主要使用的语文学程序的必然结果,相反,我认为是这个程序还不够明确的结果,这个不足之处的原因在于我大胆尝试在还没写这本书的第一部分时却先写了这第二部分,正因为如此,所以才给人这样的印象,即幻象只是被描绘了,却没有在整个构架中被驱散,上述所说的修改只有放在整个上下文中才能对第二部分生效,所以,我的首要任务将是重新考察整个构架。

[……]

始终如一,你的最真诚的,瓦尔特

本雅明：卡巴拉传统中的阐释学

郭军

本雅明曾经这样描述自己解读历史的方法：“如果让我概括地说（我的方法论），那就是：我从来不能用别的精神去研究和思考，而只能用——如果我可以这样称呼的话——神学的精神，即按照《塔木德经》教义（Talmudic doctrine）所教导的，视塔拉（Torah）中的每段都有四十九层意思。”^①也即是说，他在解读历史时对研究对象采取了卡巴拉解读神启（revelation）的“四十九层”揭秘法，但他的意图不是宗教，而是政治，是揭示历史的弥赛亚主义的、救赎的总体性。他的晦涩就在于这种独特的范式，并且在他的整个思想历程中，不存在早期的神学与后期的马克思主义阶段之分，而是无论他思想的最终归属还是表征方法都是从青少年时代就已在这一范式中定位的，正如他在《拱廊计划》的“N：知识论，进步论”中所说：“我的思想与（犹太教卡巴拉）神学的关系就如同吸墨纸与墨水的关系，它（我的思想）饱蘸神学。如果仅就吸墨纸而言，所写下的一切都荡

^① Gershom Scholem & Theodor W. Adorno, ed., *The Correspondence of Walter Benjamin*, The University of Chicago Press, 1994, p. 368.

然无存。”^①写下这段话的时间已经是 20 世纪 30 年代中期,那时他早已结识了拉齐丝,熟读卢卡奇的《历史与阶级意识》,正在读马克思的《资本论》等著作,与布莱希特的交往也在日益加深,且深知布莱希特无法接受自己的神学观点。而《拱廊计划》也被作为他在“马克思主义转向”以后的力作而备受法兰克福社会研究所关注。即便如此,他从青年时代即已建立的思想范式不仅没有改变,反而由于 30 年代欧洲特定的政治历史条件——纳粹上台,苏德互不侵犯条约的签订使欧洲知识分子对遏制纳粹的最后希望幻灭——而进一步强化。1940 年由于纳粹的迫害,他在法国到西班牙的边界上自杀身亡。就在这之前,他在“N:知识论,进步论”的认识基础上完成了最后定稿的拱廊街研究项目的认识论前言,即著名的《历史哲学论纲》,然而在这篇历史唯物主义的重要理论文章中,他却却在最醒目的第一纲中写下一段寓言,描绘了一个机械装置上的小木偶,它能与人对弈,且棋艺高超,原因是有一个“驼背侏儒藏在里面。这侏儒精通棋艺,用线牵动木偶的手。指挥它走棋”。本雅明用这个寓言来比喻他的哲学,说那个木偶就叫“历史唯物主义”,而那个操纵者竟是“神学”,认为“只要借助于神学之力,它将战无不胜,轻而易举就能与任何人匹敌”。^②

但是必须指出的是,本雅明的卡巴拉阐释方法和弥赛亚情结与实践性的犹太宗教无关,而是一种综合了神学、德国古典哲学和浪漫主义思想的历史哲学,目的是在一个充满动荡、危机和矛盾的现代世界思考真理和救赎问题,所以在诸多的犹太教神秘主义流派中,他所接受的是来自他的朋友苏勒姆的非主流的阐释方法。

^① Walter Benjamin, *The Archades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. N7a.7, p.471.

^② *Illuminations*, ed., Hannah Arendt, Fontana/Collins, 1973, p.255.

1. 与苏勒姆的友谊和卡巴拉阐释学

本雅明与比自己年轻五岁的当代杰出的犹太教学者格哈德·苏勒姆相识于1915年,他们在一起讨论犹太复国主义、卡巴拉、哲学、政治和文学,共同参加“青年运动”,反对一战,在共同的学习和探索中建立了一生伟大而卓有成效的友谊,对两人的事业均带来了具有决定性意义的影响。苏勒姆在与本雅明相识时是个学数学的学生,但与本雅明一样对真理问题孜孜以求,他最早是尝试把数学作为表征客观真理的模式,是本雅明对真理的语言学观点启发了他的历史—语言学^①的研究方法,本雅明的《论本体语言和人的语言》就是为了与他进一步讨论真理而写成的。苏勒姆对犹太教弥赛亚传统作秘义阐释的卡巴拉神秘主义哲学带有许多早期本雅明式的反传统、无政府主义和思辨性特征。苏勒姆说与本雅明的友谊是他“生命中最重要的事件”,“我从本雅明身上切身体验到了什么是思想”;^②而本雅明则从苏氏对卡巴拉传统所做的精细的文献研究中得到许多启发和激励,本雅明说苏勒姆是“我所见到的活的犹太文化的存在形式”^③。

卡巴拉(Cabbala,希伯来语为kabbala,意思是“传统”或“传递”)最初是《塔木德经》(Talmud)^④的一部分,13世纪以后渐渐被用于指一种口传律法,据说是由摩西亲自口授给《戒律篇》和《塔木德

① 所谓“历史”是指真理不是即刻之间的直觉,而是一个在历史的变迁中越来越明了的昭示;所谓“语言学”指的是真理自我昭示,刻写在整个人类历史的发展进程中,因而是可读的,即本雅明的语言论中所定义的自然语言或命名语言。

② Susan A. Handleman, *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*. Indiana University Press, 1991, p. 5.

③ Ibid.

④ 关于犹太人的生活、宗教、道德的口传律法集,分《戒律篇》(Mishnah)和《注释篇》(Gemara)两部分,是犹太教中除《摩西五经》(Pentateuch/Torah)以外最重要的经典。

经》的法学博士的,它集宇宙学、人类学、法术和诺斯替教之大全,成为对《圣经·旧约》的一种神秘晦涩的阐释传统。但是这种神秘晦涩的目的却不是神学性质的,而是宗教实践和经验性质的。其目的是为了使神启更加明了,以便能传达给普通信徒,使之能够在世俗的世界中按照上帝的戒律去做。为达到这一目的,拉比们(法学博士)必须自己先能通灵,达到与上帝的沟通,这样才能得到秘义。而得到秘义是为了在世俗的生活中加以实践。

但苏勒姆的方法并不属于这种以实践为导向的阐释学,而接近 19 世纪的学院派犹太教研究和中世纪在新柏拉图主义影响下研究卡巴拉的基督教学者们的方法,即把它作为一种玄妙和思辨的哲学,而不是宗教现象,^① 终极目标是在世俗的世界思考永恒真理问题,或用苏勒姆的研究者伊戴尔的话来说“是勾勒神的世界的地形图……可用作地图,指导一个人走完一个旅程”^②。也就是说,苏勒姆的卡巴拉实际上是一种关于历史总体性的宏大叙事。对于这点早有人注意到了:约瑟夫·丹就认为苏勒姆是一个竭尽全力诚挚地追求客观历史真理的人,因此他不是什么神学家而是犹太民族主义者。^③

苏勒姆的这种卡巴拉方法论不仅是在反对上述的神秘传统中所形成,更是在与本雅明所进行的卡夫卡讨论中明确起来的。^④而

① 苏勒姆和本雅明一样并不信任何宗教,而是无政府主义者。

② Susan A. Handelman, *Fragments of Redemption*, p. 61.

③ Ibid, p13. “犹太民族主义者”用在苏勒姆身上需要作些解释,即苏勒姆绝不是政治或民族主义的犹太复国主义分子,他所追求的是内在于犹太教的一种对终极真理的神秘崇拜,一种在本质上与新柏拉图主义近似的哲学,他虽然在 20 年代移居巴勒斯坦,但正如洛桑茨维格所说:“也许他是唯一一个真正到家的人,但是他是独自一人回家的。”(*Fragments of Redemption*, p. 60)

④ 苏勒姆曾在信中告诉本雅明:“这个话题(卡夫卡的《审判》)是一个理想的交叉点,我的思想所走的不同的道路都在这里聚合。”(*Gershom Scholem & Theodor W. Adorno, ed., The Correspondence of Walter Benjamin*, The University of Chicago Press, 1994, p. 139)

在这两方面都是围绕对犹太教口传律法的两部分《操行法则》(Halakah)和《注释》(Aggadah)之间的关系及它们与卡巴拉的关系和在卡巴拉阐释学中的地位而展开的。这两部分中的前者是上帝的神启或十诫在犹太教生活中的具体形式,即犹太人的律法。在传统的卡巴拉研究中,一般认为上帝的道只有在人们按照他的戒律去做时才成其为道,所以对前者的重点关注是传统卡巴拉的共同特征,因为在他们看来,这是犹太人在现实生活中参照上帝所进行的一切活动的指南,是连接世俗生活与回归的生活的纽带。后者是对神启加以阐释的传说、寓言、故事、民谣、对《圣经》和《塔木德经》中的人物生平事件的叙事等。两者之间的关系如果借用本雅明的术语可以被称作原文与翻译的关系。在许多卡巴拉阐释家看来(包括苏勒姆和本雅明),在现代生活中,前者越来越迷失,而后者越来越庞大,借用克尔凯郭尔的术语可称之为“语言的空壳”越来越多。本雅明在对卡夫卡的阐释中则称这种状况为“病态的传统”^①,其特征是真理丧失了权威性,只剩下一个无所附着的评注,或与所寻目标完全生疏了的寻找法则的学问,借用后结构主义的术语,我们也可以说只剩下“话语”、“言说”或“语言的嬉戏”了。在本雅明看来,后者都是对教义(或法则/真理)的虚构的表达,寻找变成了毁灭。苏勒姆则认为这种“病态”内在于评注传统,当传统衰微,讲述性就成了它唯一的特征。

正因为如此,所以苏勒姆的卡巴拉阐释学不承认上述关于犹太戒律的阐释。在他看来,按照这种解释,世界已经是一个弥赛亚主义的结构,上帝的秩序已经定位,只是在按部就班地实施。而这在苏勒姆看来是矛盾的,因为弥赛亚秩序是对律法的最终实现,但是这种实现同时也意味着律法不再具有存在的意义。所以他认为

^① Walter Benjamin, *Illuminations*, p. 139.

上述实践理性的阐释是一种对犹太教的非历史的观点,即对已然秩序的现象学分析,不啻对现状的一种赞美和认可,因此是一种政治上的倒退和软弱。针对这种“资产阶级和浅薄的犹太研究者的观念”,苏勒姆所采用的是历史—语言学阐释方法,其历史和语言的观点与本雅明的历史哲学如出一辙。

首先,在苏勒姆看来,这一二律背反是内在于弥赛亚主义哲学的,所以历史与弥赛亚状态不是一种连续渐进的关系,而是与世俗的历史断开并从头开始。而这也正是本雅明的立场,他们都认为上帝之道的具体化意味着要重构一个充满着秘义和潜在的革命能量的历史,这个历史不是同质与空洞的连续体,而是充满突爆、断裂和骚动不安,但是也因此而打开了救赎的空间。如果说传统卡巴拉阐释学所用的是一种“融合”(fusing)法,即把历史与神启相结合,苏勒姆和本雅明则用的是“否定与再融合”(re-fusing),即对现状的否定和把历史的总体性与弥赛亚主义的结合,而这一点尤其是本雅明后期思想的特征。后期他从共产主义政治中看到了可以行动的领域,无产阶级革命^①作为一种铲除一切压迫,实现人类解放的历史实践活动在他看来是一种最完善的世俗的行动主义,因为这种实践并不是犹太教传统的伦理实践活动,而是颠覆和重建。如果说苏勒姆在文化或精神的犹太复国主义中找到了回家的路,本雅明从弥赛亚主义的角度对历史唯物主义的总体性的接受,则超越了苏勒姆,而寻求整个人类的回归之路。在这一点上,本雅明所超越的不仅是苏勒姆,应该来说,超越了否定辩证法、意识形态批判和后来的解构主义,形成了他独具个性的马克思主义立场。

^① 这里必须加以说明的是,本雅明并不承认共产主义目标,而革命也不是正统马克思主义所理解的革命,而是结束历史,迎接弥赛亚的时刻,所以他称之为“纯暴力”,共产主义对他来说是一种激进的伦理立场,即表明不与现状认同,而是积极行动。详见“超现实主义”一节。

与上述观点相关联,苏勒姆认为从历史时间到弥赛亚时间是一个历史过程,但是其本质是无限延宕,在他看来,人们认为生活中充满希望,这无疑是美好的,但却是完全不真实的,因为在他看来,尚未回归(或被救赎)者不可能成就什么。^①虽然最终目标是幸福,但是幸福是无限延宕的。世俗的行动只是徒有弥赛亚名称。这种从历史维度的阐释如同阿多诺的否定批判一样是对世俗历史的批判和否定态度,因为在他看来,如果承认神启的具体可感性,便是认为世俗的历史是对上帝的法则的不断实践和实现,这将与资产阶级认为历史是不断进步的观点如出一辙。在他的卡巴拉阐释学中,历史就是灾难,必然经历突爆才能开始弥赛亚时代,他认为这是内在于弥赛亚启示论的,尽管被“当今的神学政治和资产阶级生活方式所坚决反对”^②。

本雅明在他的《神学—政治片段》(“Theological-Political Fragment”)中,完全表达了与此一脉相承的观点。他说:“只有弥赛亚本人能使历史完结,即只有他能够救赎、能够完成和创造与弥赛亚时代的关系。因此历史时代的任何事物都不能凭借自身而与弥赛亚时代相关联,所以上帝的王国并不是历史驱动力的目标(telos),而是其结局(end)。”因为他认为世俗的历史与弥赛亚的救赎是两个方向相反的走向,历史在征服自然、追求效益的世俗秩序中越是进步,就越与救赎拉开距离,救赎秩序的到来必定是对世俗历史秩序的否定。实现的可能性在于两者尽管方向相反,但却不是互不相干,而是借反作用的力量密切相关,“世俗的秩序,正因为其世俗性,反而有助于弥赛亚王国的到来。因此,尽管世俗的秩序并不是这个王国中的一分子,但却使这一王国悄然来临的决定性因

① Susan A. Handelman, *Fragments of Redemption*, p.44.

② Ibid.

素”。即历史的进程愈是加速,救赎愈是迫切,救赎就是寻求打断这个盲目的进程,修复破碎的总体。本雅明认为“这是世俗政治的任务,而所采取的手段必须是虚无主义”^①,因此本雅明所喜欢的格言,一是“本原就是目标”(Origin is the goal)^②,二是“‘建构’的前提是‘拆毁’”^③。前者指的是修复破碎的总体,后者指的是打断盲目的历史进程,前者是理想,后者是为实现理想而做的准备,两者相辅相成。

苏勒姆与本雅明共同的历史观来自他们共同的真理观。他们之所以在青年时期都采取一种无政府主义的立场,就是因为在他们看来,真理的传统已经破碎,已经没有直接到达真理的道路,也不可能与弥赛亚直接融合,所能做的只是读解这个传统的碎片、回声、遗迹等,总之,他们都在传统的废墟中,在破碎中,在世俗化中寻找到达救赎的秘密通道。从这个意义上来说他们都是“翻译者”。但是如果说本雅明早期也和苏勒姆一样只在文本的领域进行秘义探索,后期却走出了这种晦涩的“私人空间”而在作为早期资本主义标本的巴黎拱廊街中,通过对过时商品的研究而寻求人类乌托邦的向往,以便揭示历史的总体走向。相比之下,苏勒姆则终生在犹太历史的卡巴拉文献中从事同样的追求。

他们的分歧也正是从这里开始。应该说,在批判与否定现存历史的层面上,本雅明与苏勒姆完全认同,不同之处在于,本雅明从共产主义政治、超现实主义、布莱希特的“朴素思维”中发现了行动的领域,而使得他走出了早期的晦涩与纯思辨,从而找到了他的“马克思主义卡巴拉”,即“世俗启迪”(profane illumination)的方法,于

① Walter Benjamin, *Reflections*, ed., Peter Demetz, trans., Edmund Jephcott, HBJ, 1978, p. 312.

② Walter Benjamin, *Illuminations*, p. 263.

③ Walter Benjamin, *The Archades Project*, p. 470.

是最终从对真理的审美态度转向善的层面,开始寻求哲学的实现。但是苏勒姆的卡巴拉一直是一种对真理的审美性质的思辨,他反对一切形式的世俗的具体化,因此他不理解本雅明的后期立场,视本雅明对马克思主义的接受是自欺欺人。

但无论如何,有一点是清楚的,本雅明之所以接受苏勒姆版本的卡巴拉阐释学,是因为它实际上离实践性的犹太教距离很远,而与德国唯心主义传统有一种内在联系,而事实上,这两种思想体系在历史的演变中的确曾经互相影响和借鉴。哈贝马斯甚至认为卡巴拉是德国唯心主义的一个秘密来源,在德国唯心主义中隐藏着犹太神秘主义精神,这种精神是经基督教卡巴拉研究者和思想家而被吸收到了新教传统的德国唯心主义中来的。16世纪的卡巴拉主义者 R.艾萨克·吕西安曾经对上帝创造世界有过一种独到的阐释:他认为,上帝创造世界不是通过将自己无限扩展,而是压缩,在腾出的空间中,他从“压缩点”上创造了物质的世界,所以物质的世界产生于一个上帝撤离和返回的辩证过程。在吕西安看来,世界的这种起源说明了物质的力量和它的神秘性,同时也表明物质具有一种神圣的潜能,而人的作用就在于要使之重新回归上帝而达到对物质世界的救赎。哈贝马斯从这种解释中不仅看到了本雅明经布洛赫而产生的救赎思想的本原,并且还认为这种犹太版本的德国唯心主义是从洛桑茨维格到阿多诺的“批判性乌托邦思想”的内在动力,他甚至还有一种高屋建瓴的论断,认为对否定(上帝撤离)所产生的创造和启示作用的不同阐释导致了不同方向的批判理论,有谢林、黑格尔甚至马克思的辩证唯物主义的自然人观,有革命的历史理论(共产主义理论),还有后革命年代启蒙性质的虚无主义。

从某种意义上我们可以说,否定的辩证法和解构阵营中的批评家都应算作这最后一类。但是他们仅仅满足于看到上帝的撤离,进行一种启蒙性质的揭秘,却没有致力于对总体性的整合,尤

其是解构主义者来说,他们对于“延宕”的态度近乎嬉戏,且在前提上就使得没有可能对所“延宕”的事物进行“命名”,所以他们只能得出“真理被永远放逐”了的悲观结论。而本雅明却早在二三十年代就单枪匹马地开始了一项重建的乌托邦事业。因此在 20 世纪 60 年代末以后对本雅明这一事业所进行的读解中,但凡从纯粹解构主义立场出发的阐释,只能如本雅明思想的研究者朱里安·罗伯茨所说,从本雅明的文本中钓起几条晦涩的死鱼。^①因为本雅明的思想不在他们的那个范式内。同时本雅明也超越了单纯的意识形态批判。对此,哈贝马斯通过比较两者对待艺术作品的不同态度而作过概括性的总结,他认为:“马尔库塞要通过对[资产阶级艺术作品中的]虚构构造的分析性解构而将被揭秘的物质生活状况加以转变,并以这种方式实现对文化的扬弃(Aufhebung)(那些状况已成为文化中的稳定因素);相比之下,本雅明认为他的任务并不是要攻击艺术,他认为艺术已经到了解体的阶段。他的艺术批评是与艺术建立一种保守的关系,无论是对巴洛克时代的悲苦剧,还是歌德的《亲和力》,抑或是波德莱尔的《恶之花》或苏联 20 年代初的电影,都是一样。当然,毫无疑问,这种批评都旨在‘对作品的损毁’,然而,批评对作品的损毁完全是为了把它从美的媒体转变为真理的媒体——因此而拯救它。”^②在一个“律法”越来越迷失的时代,这无疑是一种英雄壮举。

2. 解读卡夫卡的寓言世界

把本雅明和苏勒姆带人一个焦点来思考传统破碎以后的神启、救赎、真理问题的契机,来自他们对卡夫卡的寓言故事的阐释。

① Julian Roberts, *Walter Benjamin*, The Macmillan Press LTD, 1982, p. 78.

② Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, University of California Press, 1994, p. 29.

在本雅明看来,卡夫卡的世界是一个“传统发生了病变”的寓言世界,“传统”对于本雅明和苏勒姆来说,是指关于真理的宏大叙事,从犹太教卡巴拉的角度来界定,就是由两种不同的思维方式所构成的一个整体,即《操行法则》(Halakah)和《注释》(Aggadah,或译《表达》、《叙事》、《寓言》)。对这两者的辩证关系,本雅明的同时代人、著名的希伯来语诗人比阿里克作过精彩的论述:“两者的关系就如同语言与思想和动机,或行为和行为的物质形式与表达的关系。《法则》是《注释》的具体化和最终产品,《注释》是流动的《法则》。”在他看来,对于一个民族来说,两者缺一不可,但是现代人只有“注释”(或评注),而没有“法则”,他们用“刺耳的口号,诸如民族主义、文学、复兴、创造、希伯来教育来宣扬一种‘专断任意的犹太教’,所以他们在立论和生活两方面都是非常薄弱的”^①。

对于这种传统的病态,本雅明借助读卡夫卡的寓言,自己也用寓言式的语言从好几个角度进行了表征。在卡夫卡所塑造的人物中,本雅明归类出有几族人:一族是学生,他们忙着学习,从不睡觉,如果问“他们为什么不睡觉?”,回答是:“因为他们是傻瓜。”“当他们学习的时候,他们清醒,也许使他们保持清醒是学习所带来的最大的益处。饥饿的艺术家斋戒,守门人沉默,学生醒着,这是卡夫卡的作品中伟大的苦行原则运作的隐蔽方式。”所以学生是一种寓言符号,代表着卡夫卡的秘义,这个秘义就是苦行。苦行在卡夫卡的故事中是与那些在幸福的旅程中没有任何约束的人的经历相对立的。幸福的人觉得时间飞逝,他们连做个祷告的时间都没有。这类人是那些完全不考虑救赎或回归这类形而上问题,而只专注于物质生活的人。但是他们的生活是一种扭曲,“不仅扭曲了我们

^① Susan A. Handelman, *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, p. 52.

生活的空间,也扭曲了我们的时间”。弥赛亚的使命终究要对此加以更正。相比之下,学生们则不同,他们致力于辨析、苦读、研究和评注,但是学生的研究则只是使他们清醒,不落入幸福者的陶醉而已。“他们最大的成就就是学习……也许这些学习全是虚无,但是它们接近那个有用的虚无”^①,即“道”。所以这种研究纯属思辨,且所思辨的对象是虚无,因为这些学生早已丢失了所研究或评注的“神圣文本”——上帝的律法或真理的传统,他们的忙碌无异于制作“皇帝的新衣”的空架势。

与这些学生类似的另一族苦行者是文书,这些人整天忙得上气不接下气,记录长官的指示,“但是长官们常常以如此微弱的声音发号施令,记录者坐着就听不见,不得不跳起来,抓住一个指示,飞快地坐下来记录,再跳起来,再抓住一条,再坐下记录。如此循环不已”^②。他们只能听到一些不清楚的只言片语状的“指示”,他们的记录也是些没有连贯性的动作。在本雅明的读解中,模糊的只言片语正是传统回声的特征,他们没有连贯性的动作则代表着现代人经验的破碎。卡夫卡不厌其烦地以这种方式表征这样的动作,但又总是带着惊讶。原因在于“电影和照相术的发明(技术的发展)正对应于人际关系异化达到最高程度的时代,无法预料的突如其来的介入成了人与人之间仅有的关系。实验证明,人无法识别自己在屏幕上的走路姿态,无法听出自己在留声机里的声音。这种实验主体的境遇就是卡夫卡的境遇”^③,与“讲故事的人”的世界大相径庭。在已经无法“讲故事”的社会,捕捉传统的途径便是“学问”。所以,本雅明认为,卡夫卡的“学生们是文书们的代言人和领袖”,也正是这点指导卡夫卡去做学问,“在学习中,他可能遭

① Walter Benjamin, *Illuminations*, p. 138.

② *Ibid.*, p. 137.

③ *Ibid.*

遇亲身经验的碎片……他可能会像彼德·施莱米尔抓住自己所卖掉的影子一样抓住失去的动作,他可能理解自己,可那需要付出多大的努力啊!那是从忘却的国度里吹来的暴风雨,而学习则是与暴风雨搏斗的骑兵”^①。

的确,在已经迷失了研究目标的学习中,学问只是一种歇斯底里的建构。在健康的传统中,通往正义之门是律法的实施,在病态的传统中,“那个只供研究而不实施的律法是通往正义之门”,即“通往正义之门是学问”。但是这些“学问”是被上帝捣毁的通天塔,是早已远离“纯语言”的“外国语”,所以“卡夫卡已经不敢对这种学问寄予传统对塔拉的研究所寄予的那种期待”,因为他知道,“他的助手们都是些已经失去了祈祷房的教堂司事,他的学生们是已经丢失了神圣文本的门徒,在他们无拘无束、愉快的旅程中,已经没有支撑他们的东西了”^②。

可以说,卡夫卡所意识到的困境也是整个 20 世纪哲学的困境:“人们没有可以师从的教义,没有可以保存的知识,那些人们希望抓住的飞逝的东西却不想让任何人听见……卡夫卡的作品表现了传统的病态。智慧据说是真理的史诗性。这种界定标志着智慧是传统的特征:它是在‘评注篇’的连贯性中的真理(可传达或传递的真理,即关于真理的集体神话)。所丢失的正是真理的这种连续一贯性,卡夫卡当然不是第一个面对这种情形的人,很多人已经适应了,同时把住真理或他们认为是真理的东西不放,带着沉重的心情放弃了真理的可传递性。”^③苏勒姆和早期的本雅明正是这样做的,后现代的理论家们用一个“宏大叙事”推翻另一个“宏大叙事”,原因似乎也在于此。但是后期的本雅明从对卡夫卡的自传性读解中

① Illuminations, pp. 137—138.

② Ibid., p. 138.

③ Ibid., p. 147.

发现了新的启示：“卡夫卡的真正天才在于他尝试了完全不同的做法：他牺牲了真理，为的是能抓住其可传达性，即真理的叙事成分（即叙事，可叙述性或可传达性）。卡夫卡的作品本质上就是寓言，但是其悲哀和美丽都在于它们又远远不止是寓言。它们并不是像《评注》对《法则》那样俯首贴耳地匍匐在教义脚下，当它们卧到后，却出其不意地举起巨掌给了它（教义）一下。”^①也就是说，卡夫卡的寓言已远远不是仅仅试图阐释或表征已成碎片的真理传统，而是要替代教义（真理的宏大叙事）并同时具有可传达性，即恢复传统的健康状态。

本雅明从中得到的启示与他从超现实主义中所得到的启示是同样性质的，即寻找世俗的启迪。跳出本雅明的卡巴拉式的表述，而从我们熟悉的认知方法论上来说，这种启示就是如何把对真理的建构建立在社会历史的基础上，并且使这种建构成为一种可以联系无产阶级大众、被更多的人而不仅仅是少数精英所理解的理论，从这个意义上，本雅明认识到：卡夫卡是个失败者。这一目的只能在马克思的历史唯物主义、卢卡奇的总体论性质的“历史与阶级意识”，甚或超现实主义的“世俗的启迪”中才能实现，因为马克思的历史唯物主义和卢卡奇的阐释所勾勒的真理体系是建立在对人类社会的发展趋势和无产阶级的历史使命的科学分析基础之上的，且这个真理目标是与无产阶级大众的历史使命、革命实践和阶级意识完全一致的，它是可以使全世界无产者联合起来的最有号召力的理论武器，是迄今为止无法被超越的历史诠释学的最高视阈。有人说马克思主义是有史以来犹太人所做的最雄心勃勃的弥赛亚主义声称，如果这指的是马克思不仅为犹太人，而是为全人类寻找回归之路，且以对整个人类的社会生产实践活动的实质性分

① Illuminations, p. 147.

析来提供可行性依据,应该来说这话没错。不过应该补充说明的是,马克思主义同时成功地恢复了真理传统的健康状态,即理论的实践性和理论被群众和对群众的掌握。用卢卡奇的话来说,这是因为一旦无产阶级从自在的阶级成为自为的阶级,无产阶级的阶级意识也就是无产阶级的革命理论,而这个理论就是对总体性的表征,因而无产阶级的理论和实践目标是一致的。“世俗的启迪”则是本雅明版本的历史唯物主义,既带有时代的特征,也带有个性体验的特征,是本雅明对早期晦涩风格的克服、寻求哲学的实现的努力,这点是他和苏勒姆的最大区别。

苏勒姆同样从卡夫卡的寓言故事中找到了对自己思想的寓言,但是与本雅明不同的是,他并不认为卡夫卡的故事揭示了一个律法丢失了的世界,而是认为那些学生无法读解。在他看来,虽然神启是正确的、有根据的,但是却是无意义的、虚无的,因为人们已经无法理解它了。他认为,“卡夫卡的世界是一个神启的世界,但是却是从神启被化为乌有的角度来呈现的,被昭示的事物的未能实现,这是被正确理解的神学(如我的卡巴拉研究)和为卡夫卡的作品提供答案的方法不谋而合之处。卡夫卡的世界的问题不是神启……在前泛神论的世界中的缺席,而是它无法实现”^①。对此,本雅明认为:不能读解和丢失是一回事,因为“如果丧失了原本属于它的钥匙,《圣经》就不是《圣经》,而只是生活,即在建有城堡的山脚下的小村庄里的生活”^②。但实际上,苏勒姆的着眼点与本雅明是不同的,苏勒姆要强调的是,神启在卡夫卡的世界中仍然执著地昭示着,但却无指涉意义,因为在世俗的世界里,它没有所指。这是与苏勒姆反对任何形式的具体实践性的观点内在一致的阐释。

① Susan A. Handelman, *Fragments of Redemption*, p.50.

② Ibid, p.54.

而且他认为卡夫卡的寓言作为评注或阐释,所阐释的也正是这种“无意义”的纯粹性:“他的确评注了,尽管评的是真理之乌有或任何从这种乌有中产生的什么。”^①这种观点也是在论证他自己所作的探索,但是如果认为苏勒姆的思辨审美的立场是唯美主义就大错而特错了,和本雅明一样,他也背负着沉重的救赎使命,只不过所思考的是“最需要具体化的是‘绝对具体性’”^②,而这在当下的欧洲历史中是不可能的。他认为传统的卡巴拉改造了这一神秘的阐释传统,以便使犹太人融入欧洲生活,实现四海之内皆兄弟的梦想,这在苏勒姆看来完全是一厢情愿,是一种得不到回报的爱,他因此在宗教和神秘主义或文化性质的犹太复国主义中找到了适合于整个民族的集体、公共性质的恢复传统的方式。1923年,他移民巴勒斯坦,踏上了自己的“自由之路”,但是正如洛桑茨维格所说,“他是唯一一个真正回家的人,但是却是独自一人回家的”^③,他的犹太复国主义是一种精英主义的人生哲学,正如他对卡夫卡的评价,“他的确评注了,尽管他评注的是真理之乌有。”如果用本雅明在《超现实主义》中对资产阶级知识分子的批判来评价,苏勒姆也只完成了叛逆的一步,而没有能够将叛逆变成革命。所以相比之下,苏勒姆在寻求救赎之路时所依托的还是一种浪漫主义传统,而本雅明却依靠总体性和辩证法的力量,执著于对废墟的读解,寻求对现实的救赎。

3. 卡巴拉与德国古典哲学

本雅明和苏勒姆在他们的卡巴拉哲学中对于历史本身的完整性的否定和对碎片的执著并试图从中展望一个乌托邦的总体的思

① *Fragments of Redemption*, p. 55.

② *Ibid.*

③ *Ibid.*, p. 59.

路,不仅是犹太教神学范式的,说得更确切一些,应该说是德国古典哲学和苏勒姆的卡巴拉神学所共生的一种思想认识模式,这点,如果从黑格尔精神现象学的读解角度来考察则会凸显出来。黑格尔从精神的辩证运动的角度来阐释历史,认为世界历史是精神的辩证法,在其漫长的历程中,精神产生自我异化,最后又在绝对知识中自我回归。与此类比,可以说在本雅明或苏勒姆的卡巴拉精神中,人类堕落以后的历史就是分裂和异化的阶段,如果说原初的伊甸园中的整一是正题,那么亚当堕落以后的人类历史则是反题,其特征是精神与自然的分裂和上帝与人类的异化,如果用本雅明的语言哲学术语来表征,则是语言无法命名的阶段,因为原初生命之树统领的整体秩序被打破,而知识之树的统领是一种语言外在于物、对物进行主体判断、言说和指涉的多元命名的混乱无序状态。回归弥赛亚王国则是新的综合。

有意味的是,黑格尔从新教的宗教偏见角度认为犹太教就是历史上否定与异化的阶段,因为他和康德一样认为在犹太教中,道德是靠律法从外部来约束,而不是出自内在的理性或信念。在他看来,这种分裂所导致的人与上帝之间的巨大鸿沟一方面会迫使人思考神的万能和人的局限性之间的巨大差异而产生一些崇高的宗教情感,诸如恐惧、寄托和对法的服从,但另一方面,也意味着它必然被扬弃而被更普遍永恒的基督教所代替,因为基督教带来了精神与世界和谐的新阶段,原因就是通过对耶稣基督的构建,找到了一种连接神圣领域与世俗领域的中介,把神的万能具体体现在人的领域,即道成肉身,基督降临世界。同时基督教对内在圣恩,即自律而不是他律的道德的强调也说明它是一种新的综合或总体。

黑格尔对犹太教和基督教的这种阐释本身是不可能被本雅明或苏勒姆所接受的,但是其精神辩证运动的宏大叙事结构却正是

苏勒姆的卡巴拉范式。在苏勒姆的卡巴拉研究中,他提出了一个三阶段的宗教理论,即神话阶段、经典阶段和神秘阶段。在神话的时代,人与自然和睦相处,自然中处处有神的存在,有人与万物、上天与下界和谐统一,没有主客体的分裂,可以说这也就是本雅明在语言论中所描述的伊甸园中的原初总体秩序,是一个天人合一的时代。在所谓经典阶段,神话被排斥,人类与世界和谐的原初状态被打破。宗教在这个阶段的目的是制造人与上帝之间巨大的分裂,使人意识到上帝的高高在上,不可企及。这个阶段是苏勒姆所说的“体制化”的宗教阶段,人与上帝的关系不是在自然中而是在历史中展开,宗教是一种权力关系和意识形态而不是恢复总体性的中介,从这个意义上来说,是人“道”打着上帝的幌子统治的阶段,因此是对上帝的否定和颠覆。用本雅明对卡夫卡的读解来说则是“丢失了神圣文本(Holy Writ)”的阶段,上帝之道呈碎片状散落在评注中。或按苏勒姆的看法,“神启还是出现了,但是无意义,神启表明了自己存在,坚持自己的权力,它有根据但却无所指,意义已丢失。神启虽没有丢失,但被还原到了其内容的零点”^①。所以这是“神启无意义(nothingness of revelation)”的时代,上帝之道被人流放了,人与上帝异化。在苏勒姆看来,人只有在祈祷中聆听上帝在立法的戒律中所给予的神启才能跨越与上帝之间的巨大鸿沟,达到救赎或回归,但这需要经历第三个,即神秘主义或“宗教的浪漫主义阶段”,在这个阶段,神秘主义寻求在不否认人与上帝的距离的条件下达到沟通,找到通往古老的总体的秘密通道,这个秘密通道就是将第一个阶段的神话成分和对第二个阶段的神启的领悟在一种更高的层面上结合起来,而这个更高的层面在苏勒姆看来是与“牧师体制”的宗教相对立的体验或反思的宗教,它把上帝从

① *Fragments of Redemption*, p. 54.

“一个被教条地认知的对象(在牧师体制的宗教中)”变成“一种新颖而生动的体验和感悟”。^①本雅明在悲苦剧研究的序言中认为认识真理借助的不是概念的统括,而是“沉浸和融合”,这正是苏勒姆版本的卡巴拉阐释学的认知方法。

可以说,苏勒姆版本的——也融合在本雅明的认知模式中的——卡巴拉模式几乎就是对黑格尔精神辩证法从犹太教角度的阐释,精神的运动在此是上帝与人的关系的运动,它同样经历了最原始的统一,发生异化而产生分裂和多元化(碎片),再回到更高的多元中的整体上去。黑格尔在《逻辑学》中对这种辩证运动曾经作过很形象的描述:“精神的生命在其本能和天然阶段穿着天真和露着淳朴的外衣;但是精神的本质决定了这种直觉状态必然要被更高的状态所吸收。精神为了自我实现而自我分裂……但是这种断开的生命又被压抑,精神用自己的行动闯出一条通往新的统一的道路。”在苏勒姆的模式中,神秘主义的体验是这条通天大路,而本雅明则先用“世俗的启迪”,后用“定格的辩证法”将形而上的体验与历史的阐释结合起来,建构以救赎为指归的历史哲学。

必须指出的是,苏勒姆所建构的这个卡巴拉传统的阐释学,之所以为本雅明所接受,一个重要的原因在于它内在地具有这种“正题—反题—合题”的辩证法。如果说基督教是从“伊甸园—人类的堕落—基督的救赎”这一思路展开运作的,那么,这种阐释则以“生命之树”统治下的整一秩序和“知识之树”统治下的二元对立的分裂状态及最终回归总体的思路展开这一总体运动。生命之树的秩序“代表着上帝的纯粹、完整的权威性,上帝的生命弥散在世界中,一切生灵与作为其本源的上帝息息相通。世界中没有邪恶的杂质

^① *Fragments of Redemption*, pp. 100—101.

成分,没有阻塞和窒息生命的‘空壳’,没有死亡,没有禁锢”^①。人类的堕落打破了这个原初的完整状态,这意味着“自然向人传达自我,人在对自然的命名中读解上帝的意义从而向上帝传达自我”的总体联系断裂了,那个总体曾经是由上帝的生命气息所贯通而无任何死角和空虚的世界,每件物都是活生生的道的载体,充满了内在的意义,而人则是这整个生命体上的一个有机部分。人的堕落是以人品尝了知识之树的果实,越出了由生命之树主导的完美秩序为标志的,人的越界打破了整个的有机和谐状态,因为人与上帝的脱离也就是人与自然的脱离,人从此后外在于自然,他与自然的关系不再是用上帝传给亚当的语言来命名,而是指涉和判断。外在于物的判断导致了一个善与恶、神圣与卑微,纯洁与污浊等等的二元对立的世界。在终极意义的权威性破碎后,这种二元对立作为人“道”在历史中的初建必然被多元命名所再分裂,自然在这种语言的“喧哗”中哀痛并沉默了,而不能命名的语言则只是空壳而已,世界充满了话语空壳的嬉戏所带来的空洞回声。这在本雅明看来是与整个世界秩序的混乱分不开的:“人类堕落以后,通过把语言变成一种工具就奠定了其多元化的基础,于是到语言的混乱就只有一步之差了。由于人破坏了名的纯洁性,再动摇那个已经摇摇欲坠的语言思维(命名)的共同基础,那么很快就会完全脱离那种物的语言传递给人的思考方式。物的秩序混乱之处,符号必然是混乱的。在‘空谈’中对语言的役使必然导致现实中对物的蠢行,后者是前者的必然结果。在这种与物的疏远,也即对后者的奴役中,产生了巴别塔和随之而来的语言混乱。”^②

在犹太教中,对应于知识之树统治的历史时代的教义是“流亡

① Walter Benjamin, *Reflections*, p. 328.

② *Ibid*, pp. 328—329.

者的塔拉”(Torah of the Exile),也就是对流亡在上帝的国度以外的犹太人的一套约束和指令性的律法,之所以如此,是因为世界充满了邪恶的力量,而指令和限制的目的是使之回到纯洁完美的总体状态中去,对此,苏勒姆在《犹太教中的弥赛亚理念》中作过如下描绘:“只有救赎或回归才能结束流亡、终止知识之树的秩序、恢复生命之树的乌托邦秩序,那时,生命的心脏敞开着跳动,现在一切事物的被分离状态都将被克服。因此作为在一个未回归的世界中表征神启的合法形式,知识之树自治领概念的内在逻辑必然要导致它向天堂的回归,在天堂中,一切事物都将重新回到各自的既定位置。”^①与这种回归状态相对应的圣经则是“救赎或回归的塔拉”(Torah of Redemption),相比之下,“流亡者的塔拉”中的限制和禁忌将被消解,其玄奥、讽喻的内容也将变得清明透彻,因为它的晦涩只是相对于未回归的世界而言,如前所述,后者将神启的意义还原到了其内容的零点。

在这种阐释中,人类的进程也被分成三大块:创世,神启和回归。第一和第三个阶段是一种永恒的价值,第二个阶段是“道”在历史中的形式。只是与基督教的观念不同,它所强调的不是对自然的压抑和对物质生活的否定,而是人与世界、与真理的认知关系和一种回归的乌托邦理想,因此完全是一种神学立场掩盖下的哲学,这种哲学的精神如果用本雅明所喜欢的格言来概括,就是“起源就是目标”,途径是否定的神学或否定的辩证法。因为,在本雅明看来,权威的根据已丢失,传统发生病变,或按苏勒姆阐释,神启被化为乌有或以法学博士为中介,成为一种世俗的权力关系。无论怎样,有一点是共同的,他们都认为历史的阶段是人与真理的关系异化的阶段。值得注意的是,解构主义,否定的辩证法也都从不同的出发点到达这一立场,并在对这种异化关系的表征中找到了

^① Richard Wolin, *An Aesthetic of Redemption*, p. 38.

精神家园,但是本雅明,甚或苏勒姆,却从黑格尔主义的卡巴拉阐释学的角度达到了一种对历史总体的而不是停留在一个平面上的把握,他们的解构或否定的力度决不亚于德里达或阿多诺,但是他们积极建构的伦理立场却是后者所缺乏的。而在这点上,本雅明又与苏勒姆不同,相对于苏勒姆从文化的犹太复国主义中所找到的扬弃和回归,本雅明对资本主义商品世界的救赎阐释使他的乌托邦建构具有一种马克思主义的博大,反过来他的建构也更进一步证明了马克思的历史唯物主义是不可超越的视阈,因为如果说本雅明只有一个神学或目的论的总体概念,马克思则同时具有一个结构的总体概念,因此而把哲学变成一种科学。但是不可否认的是,本雅明版本的马克思主义从不同的角度更加深化了人们对马克思主义的内在精神的理解,而不是将之作为教条来接受。

4. 碎片与哲学表征

犹太教的卡巴拉传统作为一种对《圣经·旧约》作秘义阐释的哲学是有着深远的历史和宗教根源的,从历史的根源上来看,以色列人有着长期流亡在外的痛苦经历,在流亡中他们缅怀犹太国的黄金时代,即大卫王统治的时代,期待有一天回归原初的美好生活,因此产生了他们在历史的进程中从零星的迹象上阐释神启(revelation)的卡巴拉哲学。在《圣经·旧约》中,我们看到当流亡在旷野中的犹太人对上帝的信念动摇、违背上帝的戒律或做出任何自以为是的行为时,上帝就会以行动(奇迹)而不是以自己的出现或完整的叙事来昭示自己的存在,在这种阐释与昭示的关系中内含着一种总体与碎片的联系,即人们只能从点点滴滴中来读解神启,并且是在按照上帝的戒律去做的时间进程中把上帝的“诫”转换为他的“道”。此外,在《旧约·出埃及记》中记载了摩西上西奈山去接受上帝写在石板上的“十诫”的故事,当他下山回到他的同胞中

时,却发现他们在自己不在时用金首饰铸造了一个偶像来膜拜,在狂怒中他把写着十诫的石板向他的族人砸去,石板被摔得粉碎,于是他又回到西奈山去接受上帝重新刻写的第二块石板。但是具有象征和原型意义的是第一块石板,它的象征意义在于:第一,真理是客观性的,这意味着真理不是归纳和演绎这样的认知能力所编织出来的,而是一种“历史的法典”,即来自上帝的“道”,因此必然是先于物质世界而永恒存在的,是人类伦理选择的最高依据。第二,尽管真理是一种形而之上的一元真理,具有完整性、统一性和绝对权威性,是一种健康的而不是分裂和病态的传统,但是,在远离上帝的历史中,上帝的“道”只能是这种碎片状的,这就决定了哲学的任务:把这些真理加以整合和客观再现。

根据本雅明的语言论,再现真理的纯介质是亚当的语言,名,所以亚当不仅是人类,也是哲学之父:“……亚当,人类之父和哲学之父。亚当对物命名的行为完全没有嬉戏和任性,以至于他实际上是在证实天堂的状态是一种无须与语言的交际意义纠缠的状态。在命名中是理念被展示,而不是主观意愿。”^①但是亚当堕落以后,命名的语言堕落为日常的交际工具,已经不可言说或无法述说真理了,那么担负着再现真理任务的哲学“就必须不断需要面对表征方法的问题……以便在哲学思考中,恢复这种状态”^②。哲学如果能完善到这种程度,那么真正意义上的哲学是“教义”(doctrine),是“一种天启指令,或权威引文的态度,是从经院哲学主教座上发出的庄严宣告”^③,这就意味着表征真理的哲学语言应打破日常语言的思路,而采取“论文”的形式展现理念本身。对本雅明的“论

① Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, trans., John Osborne, NLB, 1977, p.37.

② Ibid, p. 28.

③ Julian Robert, *Walter Benjamin*, The Macmillan Press LTD, 1982, p.118.

文”这一概念,西方研究者根据自己理解的侧重面不同而分别译为英文的“essay”,“treatise”,“tract”,“tractatus”,如果用通俗的比喻来说,我们可称之为“思想之诗”,它用片段和意象捕捉和记录对真切的感悟。

本雅明所追求的就是这种表征真理的形式。从这个传统中建构自己的哲学就决定了他的表征风格的独特性,简而言之即语言碎块,其特征可归纳如下:马赛克状、迂回性和多层次展开,最终都在对理念(或单子)的表征这一层面上汇合,因此虽然呈现为“碎片状”,却追求的是“神学权威性”,因为作为与破碎的真理传统状态对应的“碎片”,它是从历史的废墟中拯救真理本身,而不是再现历史全部的、线性的物质面貌,因此每块“碎片”都是对许许多多“永恒的时刻”的表征,它们的互补必将指向原初的整一。从这种意义上来说,它们都是神学权威发出的真理宣告。这种宣告是把上帝的真理作为永恒不变的信条来显现或展示,因此是理念的存在形式,而不是大脑的概念能力,即不是诸如归纳、演绎或推理、论证、反驳等所产生的认知结果。它们都是一个个完整的、高度浓缩了整个世界秩序的图像,所以又被本雅明叫作单子的形象,这与思辨和概念对世界的分割是正相反的结构。后者,在本雅明看来,只构成主体对世界的认识,而这种认识本质上是一种权力意志,即把世界纳入先验主体的认知图式。所以他说:“知识是占有。它的对象受到必须在意识中被获取——即使是形而上的——这一事实所限定。占有的性质始终存在。”^①这在笛卡儿的体系中表现为“我思,故我在”;在康德的体系中表现为世界本身无意义,意义在于主体的认知图式的统括;在胡塞尔的现象学中则是意图的对象;在20世纪的哲学中则表现为“病态的传统”——话语的嬉戏。所以在本雅

^① Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 29.

明看来,主体意图是自笛卡儿以来损害着哲学健康的一种瘟疫。与此相反,哲学论文是真正的表征,是方法,其功能只在于使理念作为一个意象赫然跃出,“与认知的方法不同,这种形式并不是出自自在意识中建立起来的连贯性,而是出自本质(真理本身的整一性)”^①。

在这个问题上,本雅明深受卢卡奇的影响,后者在《灵魂与形式》一书的主要文章——“论论文形式的本质”——中同本雅明一样强调在一个没有上帝的世界,人与绝对真理的关系失去了确定性和连贯统一性,世界失去了完整的形式,因此使柏拉图和神秘主义者将世界看作一个整体的生活背景已经没有了,传统哲学的理想形式——包罗万象的理论体系——在当今的经验世界中已纯属虚构,它无法反映经验的破碎状态,相比之下,论文的碎块状性质(fragmentary nature)精确地反映了在这个世界上内在意义的支离破碎状态。所以坚持运用论文的形式,对本雅明和卢卡奇来说同时代表着对资产阶级意识形态的虚假意识的批判。

对于内在于论文形式中的批判功能,阿多诺从“非同一性”原则和否定辩证法的角度给予过全面归纳,他说:“相对于科学程序和作为其方法的哲学基础来说,论文,据其理念,从对系统的批判中产生了充分的效果……在思考的过程中,只有论文能完成对[方法]的绝对合理性的质疑。它酷似非同一性意识,且无须仅仅表达后者——它的激进表现为非激进主义,绝不还原为一种规则,强调部分而反对总体,以片段的形式存在……论文拒绝服从有系统的科学和理论的思想原则,在后者中,按照斯宾诺莎的说法,事物的秩序与思想的秩序是完全同一的。因为概念那天衣无缝的组合与现存的组合并不相符,所以论文并不以建构一个封闭

^① *The Origin of German Tragic Drama*, p. 29.

演绎或归纳的大厦为目的,它尤其反抗自柏拉图以来根深蒂固的关于变化的和短暂的事物不值得哲学注意的理论教条,反抗对瞬变事物的不公正,由于这种不公正,瞬变的事物在概念中再次遭到诅咒。”^①

但是有必要指出的是,本雅明的“论文”除了本身具备上述批判的功能外,最主要的目的是表征真理,因此在“碎块”性质上更为激进,如果要在 20 世纪的哲学中为他这种表征风格找到同路人,大概可选维特根斯坦,本雅明在他早期的《青年形而上学》、中期的《德国悲苦剧的起源》的“认知—批判序言”、《单向街》、《神学—批判断章》和最后的《历史哲学论纲》等重要的理论文章中采取了块状结构,有些段落甚至带有很强的格言色彩,但是与维特根斯坦不同的是他的每块语言碎片之间并没有逻辑联系,而是有许多重叠,他称之为“迂回”(digression):“它的首要特征是它没有一个毫无间断的特定结构。思考的过程不知疲倦地反复从头开始。绕着圈子又回到原初的目标。”^②每次从头开始所构成的片断,其功能正如一块块马赛克:“正如马赛克画虽然被分割为单个的碎片,但却仍保持其庄严……没有什么比这更能强有力地证明神圣意象和真理本身了。”^③也就是说,这是对真理的客观显现,不是用思辨逻辑去编织知识的网络。

对这种重叠性的反复展开,本雅明在其 1933 年的卡夫卡论文中借阐释后者的小说风格又从另一个角度给予过生动描绘,他说:“展开(unfold)一词具有双重意义。一个花蕾可以绽(展)开为花朵,但是,教孩子们用纸折叠的小船却展开为一页平展的纸张。这第二种‘展开’用来形容寓言是再恰当不过了;将寓言像纸一样展平

① *An Aesthetic of Redemption*, p. 79.

② *The Origin of German Tragic Drama*, p. 28.

③ *Ibid.*

从而使其意义跃然掌上正是读者的快感。然而,卡夫卡的寓言是在第一个意义上展开的,即花蕾绽开成花朵的形式。这就是其效果何以相似于诗歌效果的原因。”^①这则意味着他的每片表征都是围绕同一个总体花蕊的绽开,这个总体花蕊就是弥赛亚主义的真理,而一层层的花瓣则是前面所提到的《塔木德经》意义上的四十九层揭秘,直至接近真理的方法。

5. 碎片中的整体

可以说,在理解本雅明对真理和历史的阐释方法时,无论怎样强调卡巴拉的范式都不为过分,且只有把本雅明的方法论照此归类才更能认清他矢志不渝的追求。在《德国悲苦剧的起源》的方法论序言中他说:“一部杰作要么创建文类,要么废除文类;完美无缺的著作则既创建又废除。”^②应该说,本雅明所追求的正是这种“完美无缺”的哲学,他在表征真理时废除了传统的逻辑体系方法,创建了用马赛克碎片拼合而产生“显现”的方法。这种方法论的迂回特征说明尽管他的方法不是体系化的,但是他的论题却是始终如一的。不仅从微观的角度来说是这样,从宏观意义上来说,他的整个思想体系也是这样的迂回和拼合,他从不同的领域入手,目的都是为了达到对弥赛亚真理的揭示,因为,对他来说:“……历史是一个法庭,代表哑然的自然说话的人类指控弥赛亚没有像承诺的那样降临人间。于是法庭决定召开对将来的听证会,出庭作证的有通过直感知道他到来的诗人,通过视觉知道这点的雕塑家,通过听觉而知晓的音乐家,通过认知而知道的哲学家。他们的证词虽各不相同,但都证明他会到来。法庭不敢承认自己无法裁决,于是

① *Illuminations*, p. 122.

② *The Origin of German Tragic Drama*, p. 44.

不断有人指控,也不断有人作证。有摧残和受难。审判团的成员由活着的人组成,他们对指控和作证的双方都不信任。审判团的席位被他们的子孙所继承。最后他们害怕被赶下席位,于是全逃之夭夭了,就剩下指控者和证人。”^①

因此,对本雅明来说,学科或领域的分类只是人为的,它们的主题只有一个;而所谓的“自主性”(或“自治性”)也是不存在的,它们都只是论述这一主题的不同角度。有人会说本雅明的观点是极其陈旧的,退回到了启蒙运动前的“一切都是神学的奴仆”的观点上去了,但是必须承认的是,20世纪人文学科所发生的“哥白尼性质的革命”,其实质还是对语言表征与真理的关系的反思,最终目的是找到那个形而之上的“阿基米德支点”。在这场革命中,解构主义似乎代表了“指控”的一方,但是却把“解构”本身拥戴为一个对“迟迟未露面”的弥赛亚的替代者。本雅明会认为这是一个“伪基督”性质的替代,因为它只会带来精神分裂,而不会带来救赎或复归。他的方法更接近卢卡奇的历史唯物主义,如果说卢卡奇从历史总体性的观点认为资产阶级的科学是抽象、片面、孤立的,因而迷失了历史的最终目标,而马克思主义的历史唯物主义是辩证和联系的,因而可以透过资本主义社会的表象,揭示历史发展的共产主义总体目标,那么本雅明则从弥赛亚主义的角度认为现代资本主义社会是一个传统破碎留下的碎片社会,这些碎片是原初那个完整的“神圣器皿”被打破而散落在世俗世界的真正的真理碎片,但是碎片不同于象征,其意义不是在主体的直觉中的瞬间的整合,而是寓言或标志,每一块碎片都客观地唤起对原初整一的渴望,从碎片到整体的恢复需要一个时间过程,但是最终的整合将是这个过程的必然结果。因此本雅明所做的正是

^① *Fragments of Redemption*, title page.

这项乌托邦工程。他曾说他的最大愿望就是用“引文”写一部书。而这与他“要成为德国最伟大的批评家”却毫不矛盾,因为所说的他的“引文”就是散在的具有弥赛亚复归或救赎意义的碎片,他的方法就是将之聚合并拯救,让真理在如此聚合起来而形成的星丛中昭然现出。

对自己所扮演的角色,本雅明有着深刻的自我意识,几乎在所有重要的著述中都有界定:在《翻译者的任务》中,他把人类的不同语言看作内含这样的碎片,而他就是翻译者,他的任务是找到内在于所有这些语言碎片中指向目的语的共同倾向(可译性),使它们在互补中接近纯语言(上帝的语言/道/真理)。^①在《论歌德的〈亲和力〉》中,他把自己看成炼金术士,说自己的关注并不是所烧的材料,而是缕缕青烟带来的昭示。^②在《单向街》中,他说自己是一个“文学斗争领域的战略家”^③,他从救赎的角度策划意义。在拱廊街研究中,他又是爱德华·福克斯意义上的“收藏家”^④,对历史进行辩证唯物主义的重新归类。除此之外,他还是

① Walter Benjamin, *Selected Writings*, ed. , Michael W. Jennings, The Belknap Press of Harvard University, 1996, p.257.

② Ibid. p.298:“用一个比喻来说,如果把……作品比作燃烧的火葬柴堆,那么站在柴堆前的评注家就像一个化学师,而批评家则像炼金术士。对于前者来说,木柴和灰烬是条分缕析后剩下的仅有之物;对于后者来说,只有火焰才保持着诱惑力,即活的东西。因此批评家深入真理,真理的火焰在已经成为过去的厚重的柴堆和已经被体验过的余烬中继续燃烧。”

③ Walter Benjamin, *One-Way Street*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, NLB, 1979, p.67:“1.批评家在文学战斗中是战略家。2.不能选择立场就必须保持沉默。3.批评家绝不是对过去文化时代的阐释者……”

④ Ibid, p350:“福克斯是前所未有的先驱类收藏家,也就是说,对艺术的唯物主义观点的先驱。但是使这个唯物主义主义者成为一个收藏家的原因是他对自己的历史处境的清醒意识,这个处境也就是历史唯物主义的处境。”“历史唯物主义”在本雅明的思想中是卢卡奇意义上的,即透过表象,揭示总体性,《历史哲学论纲》中称此为从“当下”读解历史,因此是一种救赎的政治立场。

波德莱尔式的“漫游者”，“拾垃圾者”^①，从废墟中寻找价值；“捣毁者”^②，为弥赛亚的到来清除道路；“沉船遇难者”，“爬上已经开始遥遥欲坠的桅杆，但是从那里却可以发出求救的信号”^③，即在历史的危机关头，他把神学和马克思主义相联系，进行坚苦卓绝的探索，寻求救赎之路；“讲故事者”^④，希望能恢复可传达的集体经验——弥赛亚传统，而不仅仅是工具理性的信息传统；当然他也是卡夫卡意义上的“失败者”^⑤，他和卡夫卡一样是一个“流亡中的弟子”（德国犹太人），其弥赛亚评注早已丢失了被评注的原本，神圣经典（Holy Writ，犹太教传统）。^⑥他想把自己的寓言变成对神圣经典中教义的恢复，但是面对现代性的巨大历史废墟，他终究无法成功，1940年“在通往自由的路上”^⑦，他自杀身亡。但是正如他对卡夫卡的阅读所揭示的：“从纯真和特殊之美的角度来正确评价卡夫卡，最不能忽略的一件事实就是：他是个失败者。”^⑧本雅明的美也正在于这种悲壮，但又悲壮得不尽相同，本雅明所尝试的多渠道、多角度，他的不断“从头开始”既带有执著，更带着一种西西弗斯式的徒劳。难怪阿伦特所提醒我们注意，本雅明在所有留下来的照片上都是眼睛向下，表情沉重，似乎是对他那沉重而无望的使命的最形象的表征。

① Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trans. Harry Zohn, NLB, 1973, p. 35, 80, 171.

② Walter Benjamin, *Reflections*, pp. 301—302.《捣毁者的性格》：“捣毁者只知道一个口令：腾出空间；他只知道一个活动：扫清障碍。他对新鲜空气和开放空间的需要超过了任何仇恨的强度。”

③ *The Correspondence of Walter Benjamin*, p. 378.

④ *Illuminations*, p. 89.

⑤ *Ibid.*, p. 184.

⑥ *Fragments of Redemption*, p. 12.

⑦ *Ibid.*, p. 3.

⑧ *Illuminations*, p. 98.

阿多诺对救赎性质的哲学作过如下评价,把它纳入“否定的神学”：“面对绝望,唯一可以负责地实践的哲学就是努力思考一切从救赎的角度表现出来的事物。知识的启发性就在于救赎给予世界的启发,其他一切都是重新构造,纯粹的技巧而已。必须建立一些使世界移位和陌生的观点,让人看到它的裂缝,正如从弥赛亚实现的那一天的角度去看它有多贫乏和歪曲一样。无须故意或强求得到这样的观点,完全使之来自与对象的感性联系——这是思想的唯一任务。这是再简单不过的事情了,因为形势要求这样的知识,的确是因为完全的否定性,一旦与之面面相觑时,它就会如同镜子,勾勒出一个反像。但是这又是完全不可能的事,因为它的前提是假设有一个不在,哪怕是只离开一点点,存在范围内的视角,而我们深知,任何潜在的知识,如果要站得住脚,首先必须来自现实,但是正因为来自现实,也就带上了它正要逃避的那种歪曲和贫乏。思想越是竭力追求普遍性而否认局限性,它就越被下意识地、灾难性地抛到世界上来,最终为了可能性,它甚至必须理解自己的不可能性,但是如果不对思想有如此要求,关于救赎的真实性和非真实性都无关紧要。”^①

但是因为本雅明的多渠道介入法,使很多人认为他难以归类。特别是他的“两面性”(Janus-faced)问题引起的误解最多。在他的有生之年,他在布莱希特、苏勒姆和阿多诺之间保持着危险的平衡。布莱希特不喜欢他的神学气质,认为他的神学阐释是神秘主义;苏勒姆则认定,本雅明的真正洞见来自他的语言形而上学,并且产生于对神学的思考过程中,他批评本雅明的马克思主义和神学的混合是“自我欺骗”,是一种“不合法的联系”,他警告本雅明,如果再坚持下去,“你将会成为政治与宗教的杂烩所造成的最令人费解的

^① *Fragments of Redemption*, title page.

受害者,而这两者之间的关系你原本应该比任何人都更能说清楚”^①。阿多诺原本是唯一认识到本雅明的这种混合是一种意识形态批判性质的“否定的神学”^②的人,但是随着布莱希特影响的日益增加,本雅明越来越使用简单的形象或引文的“共现”方法时,阿多诺似乎迷失了原先对本雅明的正确认识,指责他的神学变成了神秘主义,而马克思主义变成了实证主义。^③

实际上,正如本雅明 20 年代末就加入共产党一事在信中告诉苏勒姆的那样,共产主义对他来说只是一种实验或立场,其实对他来说,所有的角度和角色都是同样性质的,神学也不例外。这种对待世俗的一切活动的态度在青年运动时期已经确立:那只是他追求“精神价值”的一种伦理姿态,这种追求已经“一步到位”,他的弥赛亚主义即使在他的“马克思主义阶段”的高潮期,即 30 年代写作《拱廊计划》时,也从未迷失,我们在前面已引用了他在“N:知识论,进步论”中对神学在他思想中的地位之阐明,更引用过他在《历史哲学论纲》中对神学与唯物主义关系的评估。而布莱希特的“朴素思维”所提供的正如超现实主义所提供的一样,也是“世俗的启迪”的方法。确切地说,正是在本雅明所理解的辩证唯物主义的结构中,哲学的认知体验和神秘主义相结合,解决了他在《未来哲学论纲》中第一次提出的问题:超越康德的主观先验论,使客观真理得以被揭示。这个主题是他所开辟的所有通道的最后归属。

① *The Correspondence of Walter Benjamin*, p.375.

② Susan Buck-Morss, *The Origin of the Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and The Frankfurt Institute*, The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co., Inc., New York, 1979, p.140.

③ *Ibid*, p.157.

对本雅明的几点看法

弗里德里克·杰姆逊

郭军 译

我们的时代是一个反理论的时代,也就是说,是一个反知识分子的时代。原因很明显,即体制一直都明白,它的敌人就是观念和分析以及具有观念和分析的知识分子,于是,体制制定出各种方法来对付这个局面,最引人注目的方法——在学界——就是怒叱所谓的宏大理论或宏大叙事,但同时却鼓励各个学科中使人较为舒服的、局部的实证主义与经验主义。譬如,如果你对付关于总体的概念,你不太可能碰到对所谓晚期资本主义或资本主义全球化这个总体的尴尬模式和分析;如果你筹划关于局部和经验的观念,你则不大可能需要处理有关阶级和价值这样的抽象概念,但没有后者就无法理解体制。

在对这种反理论策略的诊断中有几个著名的先例:我想佩里·安德森是一个例子,他写于1964年的具有划时代意义的《当前危机的根源》谴责了英美传统中的经验主义,认为它们是各种防范机制,以对付充满政治与革命剧变的世界现实;最近的一个例子是保罗·德曼的《对理论的抵制》,该书引起了对意义与事物之间的断裂的恐怖;再一个例子是西奥多·阿多诺对他所说的普遍的实证主义所发起的讨伐,所谓普遍的实证主义,换言之,即从现代思想和日

常生活中全面取消否定与批评、取消被界定为否定的理论。

我想就这个争论发表点个人的意见,我要探讨的是规避一切抽象概念这个问题,同时也就以下事实提出问题,即在这样一个见证了大多数激进思想家和文人的身价都在下降的时代,为何瓦尔特·本雅明却独享出人意外的运气与声望。我们可以推测说,本雅明的好运(至少在北美)在于,(正如葛兰西)他的作品直到现在也没有全部被译成英文,因此永远不呈现为完整的著作,而只是提供了一些纯粹和极具挑逗性,然而又充满传奇色彩的片段。我在别处曾经提出,本雅明也许满足了如今重新统一的德国的急需,因为它需要那些没有被从前的各种概念或人的化身(联邦德国,经由希特勒,再回到魏玛或威廉敏娜时代)所浸染过的文学先驱和传统。作为一个可算前纳粹时代的流亡者,本雅明填补了当今德国传统中的空缺,他那些复杂的自相矛盾,其各个极端可在一种意识形态意义上以令人感到安慰的方式相互砥砺,趋于中性化。

然而,从我上述所提到的反理论的语境出发,我脑海中出现另一个疑虑,我并不完全认可这个疑虑,但我觉得需要表达出来。能将本雅明与那些认为理论和抽象概念有害的人相提并论吗?在本雅明的著作中,那些理论之处不是被整个神秘主义的超验强光所遮蔽了吗?而在其他地方,对哲学的激情不是被历史的缩微索引卡片所替代、抽象名称与概念不是被引文和晦涩、零星的实例所替代了吗?这个与理论的疏远不是在本雅明与阿多诺就我还是愿意叫作《拱廊街》(*Passagenarbeit*)的形式与谋划的大量通信中得到了极致的表达吗?在一封回信中阿多诺告诉本雅明,事实上,如果他想让读者从各种展品和蒙太奇中得出辩正的结论,他就必须自己讲清楚、说出自己的阐释、用概念的语言表达他的辩证法的内容,这是本雅明不愿意做的,有可能是出于美学的考虑,但也肯定有意识形态(甚或哲学)的原因。

可与这样一个或许可作为**新历史主义**先驱的本雅明相提并论的还有其它一些以不同方式属于理论范围的人。比如,我总有些惊讶,在这样一个以对抗任何和所有关于原初或原始的人类本质概念为其显著特征的时代,一门关乎体验的、似乎是人文的学说——就保存在本雅明对经验的缺失和破碎所产生的后果的考问中——竟然丝毫无损他作品的信誉。

这样一种学说作为一种难以归类的概念而存在,它界于心理学和形而上学之间——这两门学问在眼下都不是太有声望的领域,都与心理分析大相径庭,至于本雅明对心理分析的偶尔涉及并没有说服力,并不能去掉让人觉得仅仅还是在心理学层面的感觉。的确,在他杰出的具有象征意义的三篇文章中——以“讲故事的人”开始,经由论波德莱尔的“主题意象”的论文,最后以“机械复制时代的艺术作品”收尾——本雅明提出了毫无疑问是建立在社会基础上的关于经验之统一性的概念,以此来谴责现代心理和经验的破碎,但是结果不过是提出了将来对这一切的乌托邦改造而已,且其形式也不必被认为是有机整体性的。即便如此,在当今这个没有根基、反有机整体性的时代,引起怀疑、疑虑、异议,甚至也许是意识形态批判的正是这个有关经验的某种有机统一性的前提。

在此,我们面对两个相悖却显然相关的现象:一种对理论和辩证法的对抗,与之相伴的是一种现象学或前现象学性质的人生哲学(*Lebensphilosophie*)那未经检验的前提的踪迹。也许两者都暴露出一种对哲学概念的对抗,前者的旗号是对抽象的美学拒绝,后者的旗号是对“具体”的现象学承诺。

在本文中,我并不打算深究本雅明本人的作品中所存在的这个问题,而是觉得可通过重温本雅明的一个最重要的先驱和前辈的作品来对这个问题提供一些有用的看法,因为在这个人的作品中,上述两个特征就更加明显。无疑,我所说的是格奥尔格·西美

尔的著作,他似乎知道眼下对他的著作兴趣的复兴,因为在上个世纪的前一代知识层中,他的巨大但却隐蔽的影响已经被全部忘却和抹掉。

我需要补充的是,尽管本雅明 1912 年参加了西美尔主持的研讨班,但我并无意设想某种直接的影响。本雅明在后来对西美尔著作所作的反应(如,在 1917 年 12 月 23 日写给格洛姆·苏勒姆的信中)可能是轻蔑的,但是他所写的关于城市的论述还是逃不出西美尔思想的影响范围,于是他评价道——对阿多诺,也许是作为一种心照不宣的煽动——也许时机已经成熟,应该“给他以公正评价,称他为文化的布尔什维克主义先父”^①了。总而言之,我要提请注意的是一些过程的一种可比较的节奏,是一大套疑虑、规避、理论决策,是一种与经验性的关系,而这些奇妙地成为这两个思想家的共性。由于篇幅限制,我在此只能提及西美尔的两个文本,一个虽然短小但却经典——即著名的“城市与心理生活”,文中已经可见本雅明式的人生哲学(Lbensphilosophie)的端倪。另一个文本是一部线索混乱的大书,《关于金钱的哲学》,从中可发现,原来那种使辩证法存活的正的不情愿之根原正出自于此。

评价西美尔也就是衡量他给不同的人 and 不同的思想家(从芝加哥社会学家罗伯特·帕克到乔治·卢卡奇,从马克斯·韦伯到本雅明)所带来的激励,他自己明白这点:“我的遗产就像现金,分给许多继承人,而每人则按自己的禀性去使用。”^②我竭力去想像这种知

^① Walter Benjamin, “letter to Theodor W. Adorno, 23 Feb. 1939”, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910—1940*, trans. Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson, ed. Gershom Scholem and Theodor W. Adorno (Chicago, 1994), p. 599; see also Benjamin, “letter to Scholem, 23 Dec. 1917”, *The Correspondence of Walter Benjamin*, p. 106.

^② Quoted in Donald N. Levine, introduction to Georg Simmel, *On Individuality and Social Forms: Selected Writings*, ed. Levine (Chicago, 1971), p. xiii.

识之激动,甚或知识之生产力的传播,属于被法国现象学的存在主义所激发的一种觉醒,这种存在主义向如此众多的人们展示了如何对日常生活、对那些表面上最无哲学意义的东西、对事件进行理论化阐述。因此《关于金钱的哲学》这引人好奇的书名本身就包含了一整套计划,即,事物本身就已经是哲学性的了。它们(我们打开“它们”的目录:德·色多在城市中的漫步;雷蒙·阿伦的著名的啤酒,这显然已经被重新指认为一种薄荷油(*crème de menthe*);萨特的“观看”;胡塞尔的数学运算;在海德格尔那里是汽车方向信号;而对西美尔本人来说就是卖淫)并不需要大规模应用外在的哲学和阐释的机器来处理,它们以其存在状态自身已经带有知识和哲学的意蕴。

但是西美尔必须要为如此广义的联想付出惨重的代价,这是一个当代教条(*doxa*)通常不愿意承认的代价,即,对哲学体系的拒绝以及在书写的文本细节中对术语和新词的拒绝,正是用这些术语和新词当代最权威的哲学和理论暴力性地取代了言说,使之成为无数蕴藏激情的名称,表示一种具体的个人语型的运作。当今理论正是以此为代价而给自己的商品打上许多逻各斯的标记,并将自己那些在眼下公共领域的吵吵嚷嚷的集市上的特色产品包装起来。

黑格尔著作导论^①

亚历山大·柯耶夫

汪民安 译

人就是自我意识,他意识到了自己,意识到他的人性事实和他的尊严。正是据此,他同动物有着本质的区别。而动物绝不会超越这样一个简单的层面:它只有一种自我感知(Self-sentiment)。当人——第一次——说“我”(I)的时候,他就开始意识到自我了。要理解人,就要理解人的“起源”,而这,也就是要理解口语(speech)所表明的我(I)的起源。

而现在,对思想、理性、智性等所作的分析,或者更一般的对某个存在者或认知主体的认知的、沉思的、消极的行为所作的分析,从来没有清楚地解释“我”这个词——当然还包括自我意识和人性事实——是如何出现的,为何会出现。沉思着的人被他的所思所想“吞并”了;“认知主体”使自己“迷失”在已知的客体中。沉思揭

^① 本文选自柯耶夫(Alexander Kojève)关于《精神现象学》的演讲的《黑格尔著作导论》(*Introduction to the Reading of Hegel*)的第一章“代前言”,这章主要是阐释黑格尔著名的主奴辩证法。黑体字部分是《精神现象学》第四章中“自我意识的独立与依赖;主人与奴隶”一节。这节的译文主要采用贺麟王玖兴先生的译本,但在少数地方根据英文作了改动。——译者

示的是客体,而不是主体。客体,而非主体,在这种认知行为中,或者通过、借助、遵循这种认知行为将自身显示给他。人被他所沉思的客体“吞并”,他只能借助某种欲望——比如说食欲——得以“返回自身”。一个存在者的(有意识的)欲望,就构成了我(I)这样的存在者,并且通过促使他说“我……”来揭示他自身。欲望使存在转变为暴露给“主体”的一个“客体”,此处的存在是在(真正的)认知中自我暴露的,而客体是被一个迥然不同于客体并与之相对的主体所暴露的,正是通过、借助、遵循“他的”欲望,人才得以形成,并作为一个“我”向自身和他人显现。这个“我”本质上不同于“非我”,而且是完全与之相对。这个(人)“我”是有个欲望的我或者欲望之我(the I of a Desire or of Desire)。

人这一存在者,自我意识的存在者,因此就暗示着欲望,并以欲望作为前提。结果,人性事实就只是在生物事实内,在一个动物生命的范围内得以成立。但是,如果动物的欲望是自我意识的必要条件,那么,它还不是充分条件,就此,这个欲望只能构成自我感知。

有一种认知使人保持着一种消极的平静状态,同这种认知相反,欲望使人难以平静并促使他有所行动。源自欲望的行动往往就是去满足欲望,要这样,就只能是“否定”、摧毁或至少是改变被欲望着的客体:比如,要使饥饿得到满足,食物就应当被毁坏或至少要被改变。这样,所有的行为都是“否定”。行为不是让给定物原样不变,而是要毁坏它,如果不是毁坏它的存在,至少也要毁坏它的既定形式。一切与给定物相关的“否定式的否定性”(negating-negativity)必定是主动积极的。但是,否定行为不纯粹是毁坏性的,因为,如果行为毁坏了一个客体现实,由于要满足欲望(行为正是源自这种欲望),行为就会通过和借助这种毁坏形式建立一个主体现实。比如,进食的存在者,通过克服自身之外的现实,通过将外

在的现实转化为自身的现实,通过对“外在的”、“外部的”的现实的“吸收”和“消化”,他就创造和储藏了一个自身的现实。概而言之,欲望之我具有一种空洞性,这种空洞性通过否定行为接受了真实的确定内容,而这种否定行为是在对被欲望的非我(non-I)的毁坏、转变和吸收过程中来满足欲望的。我(I)的确定性内容由否定行为所构成,它也是被否定的非我的确定内容的一种功能。如果,欲望被指向了一个“自然的”的非我,那么,我(I)也将是“自然的”。对这种欲望进行积极主动的满足并借此而建立起来的这个“我”(I),同欲望直接指向的事物将会具有相同的自然性质:它会是一个“事物性的”(thingish)的我,一个仅仅活着的我,一个动物性的我。这个自然的我,这个自然客体的某种功能,只能作为自我感知表现给自己或他人。他绝不会达致自我意识。

要出现自我意识,欲望就应该指向一个非自然的客体,指向一个既定现实之外的东西。现在,既定现实之外的唯一的東西就是欲望本身。因为作为欲望的欲望——就是说在它满足之前——仅仅是一个显露出来的无(nothingness),一个非真实的空洞性。欲望表明了一种空洞性,一种空缺现实,它本质上不同于被欲望的事物,它不是一个事物,不是一个静止的、既定的、真实的并和自己保持着自身永恒同一性的存在者。因此,指向另一个欲望——即作为欲望的欲望——的欲望,通过能使之获得满足的否定和吸收行为,来创造一个我,这个我不同于动物式的“我”。这个“我”,靠欲望来“滋养”,他的存在本身就是欲望,这种存在就是通过和借助欲望的满足而建立起来的。既然欲望被看作是一种对既定物的否定行为,那么,我这一存在者就是行为。这个我就不会像动物那样同自身保持同一性,而具有“否定式的否定性”,换言之,我这一存在者是生成性的(becoming),这一存在的普遍形式不是空间,而是时间。因此,对于这个我来说,他的持续存在就可以这样来表示:“并

非他之所是(是静止和既定的存在者,是自然的存在者,是天生物),而是(即变成)他之所非。”这样,这个我就成为他自己的产品:他(在未来)将会是根据他(现在)对他(过去)之所是的否定所生成的东西。这种否定与他要生成的东西密切相关。就其存在而言,这个我的生成是有意图的,其发展是有目的的,其过程是有意识的和自觉的。他是对赋予给他的既定物、他本身作为既定物的超越行为。这个我是(人类)个体,是自由的(较之既定的现实来说),是历史的(就自身而言)。正是这个我,也只有这个我,才能作为自我意识向他人、向自己来表明自身。

人类欲望应该指向另一个欲望。因为,要有人类欲望,首先就应该有(动物)欲望的多样性。换言之,要使自我意识从自我感知中出现,要使人的现实从动物现实中形成,这个现实本质上应该是多种多样的。因此,人只能在一个群体的范围内出现在地球上,这就是人类现实为什么只能是社会性的原因。人群倘若不变成一个社会,多样性的欲望本身就不是充分的。此外,群体中的每一个成员的欲望也应该指向——或者潜在地指向——其他成员的欲望。如果人类现实是一个社会现实,只有在众多欲望彼此相互产生欲望的时候,社会才是人类性的。人的欲望,或者更恰当地说,人的初始欲望,产生了一个自由和历史的个体,这个个体意识到了他的个体性,他的自由,他的历史以及他的历史性。因此,人的欲望不同于动物的欲望(后者产生了一个自然存在,它仅仅有生命,仅有对生命的感知),因为它指向的不是一个真实的、“确定”的既定客体,而是另一个欲望。这样,比如说,在男女关系中,如果一方欲望的不是对方的身体,而是对方的欲望的话;如果他想“拥有”或“吸收”作为欲望的欲望——也就是说,如果他想被“欲望着”或者被“爱着”,或者再进一步,他想他的人性价值,他作为个体的人性现实被“承认”的话,只有这样,欲望才是属于人类的。同样,指向自

然客体的欲望仅仅是让指向同一自然客体的另一欲望作为“中介”时,它才是属于人类的:欲望着他人所欲望的东西,这才是人性的,因为他们对它产生了欲望。这样,从生物学的角度来说一个完全无用的客体(比如一枚奖章,或敌人的旗帜)却可能被欲望着,因为它是别的欲望的对象。这种欲望只能是人的欲望,而同动物现实截然区分开的人的现实只能是通过满足这类欲望的行为而得以建立起来:人的历史是被欲望着的欲望的历史。

但是,除了这种差异——这种差异是根本性的——人的欲望同动物欲望具有类比性。人的欲望往往是通过否定——或者更恰当地说,是转变和吸收——行为来使自我得到满足的。人靠欲望“滋养”恰如动物靠真正的事物滋养。人类之我——对人类欲望的积极主动的满足使之出现——是其“食物”的一个功能,恰如动物的身体是其食物的功能一样。

要使人真正地成为人,要使他从本质上和动物真正地区别开来,他的人性欲望就确实应该战胜他的动物欲望。现在,所有的欲望都是对某种价值的欲望。就动物而言,其最高价值就是其动物生命。动物的一切欲望归根结底都是求生的欲望的功能。而人的欲望因此就应当超出这种求生的欲望,换言之,由于人的人性欲望,他冒着自己的(动物)生命危险,只有在这样的情况下,人的人性才能“显露出来”。正是因为这种冒险,人性才能“显露”,也就是说,才能展示、表现、证实,才能确证它和动物的自然事实截然不同。这就可以解释,要谈论自我意识的“起源”,就必定要谈论(为了一个实质上无关紧要的结局)使自己的生命所冒的危险。

人的人性“显露”仅仅是在冒着自己的生命危险去满足自己的人性欲望——也就是说,他的指向其他欲望的欲望——之时。而要对一个欲望产生欲望,就是想要这个欲望所欲望的价值来代替自身。因为没有这个代替,人们就会欲望这个价值,即这个被欲

望的客体,而不是欲望自身。因此,要欲望另一种欲望归根结底就是要实现这一欲望:我的价值或我所“代表”的价值是另一种欲望所欲望的价值:我想要他将我的价值“承认”为他的价值。我想要他“承认”我是一个独立的价值。换言之,所有人类的人性的欲望,即产生自我意识和人性现实的欲望,最终都是为了获得“承认”的欲望的一个功能。生命的冒险——人性现实借此得以“显露”——也是因为这样一个欲望所作的冒险。因此,谈论自我意识的“起源”就必定要谈论为了“承认”而进行的一场死亡之战。

没有这场为了纯粹的声望所进行的死亡之战,地球上就绝不会不会出现人类。实际上,人仅仅是在欲望指向其他欲望,也即是说,是欲望最终要获得承认的时候才形成的。因此,人类的形成至少要两个欲望彼此对质。具有这种欲望的两个存在者在寻求欲望的满足方面完全一致,也就是说,都准备拿自己的生命冒险——结果就是置对方的生命于险境——以便被对方“承认”,并将自身作为最高价值强加于对方。这样,他们的相遇只能是一场死亡之战。仅仅是经由这场战斗,人性现实才能产生、形成、实现,并向他人和自身显现。因此,它只是作为“被承认”的现实才得以实现和显现。

然而,如果所有的人——或者更确切地说,所有正朝着人类而演变的存在者——都以同一种方式行事的话,那么这场战斗必定以交战双方之一的死亡,或者以双方的死亡而结束。一方屈服于另一方、在对方死亡之前放弃战斗、“承认”对方而不是让对方“承认”自己,这是不可能的。但是如果这确是事实,人性的实现和显现也就不可能了。交战双方都死了,上述这一点就显而易见,因为人性现实——它本质上是欲望和欲望产生的行为——只能在动物生命的范围内诞生和保持着。但是,交战的一方被杀了,人性的实现和显现同样是不可能的。因为对他来说,欲望为了成为人的欲望而必须指向的另一个欲望消失了。幸存者,就不能被死掉的对

手所“承认”，就不能实现和显现他的人性。因此，要想使人得以实现和显现为自我意识，新生的人性现实应该是多样的，但仅这一点并不充分。多样性，“社会”，还应当额外地暗示着两个本质上截然不同的人类行为。

要使人性现实形成为被“承认”的现实，交战双方在战斗后都应该活着。而这只有在这样的条件下才有可能：他们在这场战斗中行为殊异。通过不可还原的，或者更恰当地说，不可预见的或“不可推断”的自由行为，他们必须经由这次战斗使他们自身变得并不平等。并非事先注定的是，一方必须恐惧另一方，必须向另一方屈服，必须拒绝冒生命之险来满足他的被“承认”的欲望。他必须放弃自己的欲望，从而去满足对方的欲望：他应该承认对方而不要求被对方“承认”，这样，要“承认”对方就是要将对方作为自己的主人来“承认”，而要承认自己就是使自己作为主人的奴隶而得到承认。

换言之，在人诞生的时刻，他绝不单单是人。从本质上来说，他要么是主人要么就是奴隶，这点必定无疑。如果人性现实只能形成为社会现实的话，那么，要社会也是人性的，它只能以此为基础：它暗含着主人要素和奴隶要素，“独立”存在的要素，“依赖”存在的要素。这就可以解释，要谈论自我意识的起源就一定要谈论“自我意识的独立与依赖，主人与奴隶”。

如果人只是通过这场战斗产生，这场战斗又是在主奴关系的奠定中结束，那么，逐渐完成了和现身了的存在者也会受到这种基本社会关系的影响。如果人仅仅是生成性的，如果人的空间存在是时间存在，如果被显露的人性现实只是普遍历史，那么这个历史就应该是主奴互动关系的历史：历史的“辩证法”就是主奴的辩证法。但是，如果“命题”和“反命题”的对立只是在它们“综合性”协调的语境下才是有意义的；如果历史（在这个词全部意义上的历

史)必定有一个最终项;如果生成着的人一定要在已生成的人那里得以最后完成;如果欲望必须以满足为终结;如果人的科学必须提出一个放之四海而皆准的真理品质,那么主奴的互动最终应该在他们二者之间的“辩证扬弃”中终结。

无论如何,这是可能的,人性现实只能作为“被承认”的现实得以诞生和持存。只有被另一个人“承认”,被许许多多的他人所“承认”,或者,更极端地说,被所有的他人所“承认”,人才是真正的人——无论是对他自己还是对别人。仅仅是谈到“被承认”的人性现实时,人这个词才能在严格而完全的意义上被用来陈述一个真理,因为只有在这样的情况下,人们才能表明一个言辞事实。这就是(黑格尔)为什么一定会这样谈到自我意识、有自我意识的人:自我意识自在自为地存在着,这出现在下述事实中并且也是因为这一事实:他是为另一(自在自为的)自我意识存在着,也就是说,他作为一个独立存在体而存在仅仅是因为得到了承认。

.....

我们现在要考察承认的这种纯粹概念或自我意识在它的双重化的统一性中的纯粹概念,看它的这种过程如何表现在自我意识前面。也即是说,不是表现在论及它的哲学家面前,而是表现在承认他人也被他人承认的有自我意识的人的面前。

首先,这个发展将表明这两种(由于承认而对质的两个人之间的)自我意识的不等性,或者双方从中项(它是相互的承认)走出过渡到两个极端的过程(两个极端彼此相互对质),而这两极端,作为极端相互对立着,一方只是被承认者,而另一方只是承认者。一开始,想要被别人承认的人决不想反过来承认别人,如果他成功了的话,承认就不是相互的:他得到承认,但不会承认那个承认他的人。

自我意识最初是单纯的自为存在;通过排斥自身之外的一切他者而自己与自己相等同。他的本质和绝对对象对他来说是我(I)

(这个我同一切隔离开来,并且同非我的东西对立起来)。并且在这种直接性里或者在他的自为的存在的既定状况里(这种存在状况不是一种积极的创造性过程所造就的),自我意识是特殊而独立的。在他看来,对方是一个没有本质的对象,这个对象的标志性性格特征是否定性。

但是,(在我们正研究的这个例子中)对方也是一个自我意识。这里出现了一个人与一个人相对立的局面。就当下出现的情况看来,他们彼此都以普遍对象的姿态出现。他们都是独立的形式,是沉陷在动物生命的一般存在之中的意识形式。因为正是作为动物的生命,这个存在的对象在此才自我显现。他们是些意识形式,这些意识形式彼此间尚未完成绝对抽象的(辩证)活动:没有根除一切直接的存在,也没有成为自我同一性的意识之纯粹否定的存在。

换句话说,他们相互间还没有表明他们为纯粹的自为存在或自我意识。当最早的两个人彼此面对的时候,一个人在另一个人身上只看到了一个危险而充满了敌意的动物,一个要被毁灭的动物,而不是一个有着独立价值的自我意识的存在者。每一方虽说确信他自己的存在,但不确信对方的存在,因而他自己对自己的确信也就没有真理性了。也就是说,他尚未揭示一个事实,没有揭示一个客观的、普遍的相互被承认的也因此是一个存在而合理的整体。因为他的自我确信的真理仅仅是这样:他自己的自为存在将会被表明为对他是个独立的对象;或者同样的意思,对象将会被表明为对他自身的这种纯粹确信。因此,他应该在一个外在的客观的现实中发现一个他自发的私人想法。但是根据承认这个概念来看,只有他为对方(对方为了他也做同样的事情)完成了自为存在的纯粹的抽象过程,这一点才是可能的。双方既根据自身的行为,也根据对方的行为,都自己完成了这一抽象过程。

“最初”的那个人第一次见到了另一个人，这最初的人将独立的、绝对的现实和价值赋予自身：我们可以说他自己相信他是个人，他对此有一种主观确信。但是他的确信尚不是知识。他赋予自身的这个价值可能是个幻觉，他这个自发的想法可能是虚假的或疯狂的。因为要使这个想法成为真理，就应该揭示一个对象事实，即一个存在体，这个存在体是有效合理的，且不仅仅是为自身而存在，还为自身之外的现实而存在。在这个充满困惑的情形中，人，要真正地成为“人”，要知道他就是如此，就应当将他的自发想法强加于他自身之外的存在者身上：他应该被他者所承认。在一个理想的极端的情形中，应该被所有的他人承认。或者，他应当将一个他不被承认的自然的人性的世界转化成一个出现了承认的世界。将对人性的规划充满敌意的世界转变成同这个规划和谐一致的世界，这种转变就叫作“行为”，“活动”。这个行为——本质上是人性的——首先就是将自身强加于他碰到的“第一个”他者身上。因为这个他者——如果他也是个人的话——也要做同样的事情，这第一次的人类行为必定会采取战斗的形式：一场两个都宣称为人之间的殊死战斗，一场因为要得到对方“承认”，为了纯粹的声望而进行的战斗。

但是要表明个体是自为存在的纯粹抽象，这在于指出他自身是他的客观的形式之纯粹的否定，或者在于指出他是不束缚于任何特定的存在的，不束缚于一般存在的任何个别性的，并且不束缚于生命的。这种表明过程是一个双重的行动：对方的行动和自身的行动。就其是对方的行动而言，每一方都想消灭对方。但这里面又可以发现第二个方面，即通过自身的行动：因为前一种行动即包含着自己冒生命的危险。因此两个自我意识的关系就具有这样的特点，即他们自己和彼此间都通过生死的斗争来证明他们的出现。

他们“出现了”——这也就是说，他们证明了自己。他们将纯

粹的主观确信——每个人有其自身的价值——转变成客观的普遍有效的被承认的真理。真理表明了这一事实。现在,人性事实只是在为承认进行的战斗中,只是在生命的冒险中,才得以被创造和形成。人的真理,或者说,他的事实的显明,因此就预示着一场生死战斗。因此,他们必定要参加这场生死的斗争。因为他们必定要把他们自身的确信,他们是自为存在的确信,不论对对方,还是对他们自己,都要提高到客观真理的地位。只有通过冒生命的危险才可以获得自由;只有经过这样的考验才可以证明:自我意识的本质不是一个既定存在(这个既定存在不是被有意的自觉的行为所创造),不是像(在既定世界中)最初出现那样的直接的(自然的,没有经过对既定物的否定行为作中介的)形式,也不是沉陷在动物生命的范围内。反之,自我意识毋宁只是一个纯粹的自为存在,对于他没有什么东西不是行将消逝的环节。一个不曾把生命拿去拼了一场的个人,诚然也可以被承认为一个人,但是他尚没有达到这样一个真理事实:被承认为独立的自我意识。因此,每一方必定将对对方置于死地作为目标,如同他将自己的生命来冒险一样。因为他不再将对方看成是自己的一部分。对方的本质(被承认的人性事实和尊严)在他看来是一个他物(或者是另一个人,这个人不承认他,并且独立于他),且外在于他自身(对方并不是通过承认他,通过表明承认了他,通过说明要依赖他而且绝对就是他,来使他恢复到自身)。他必定要扬弃他的他者存在(other-being)。对方在此是一个自我意识,他作为一个既定的存在者而存在着,并以一种多样的方式陷入(自然世界中)。他必须将他的他者存在看成是纯粹的自为存在或绝对的否定。这意味着,人只有准备将自身强加于他人之上,被他人认可,才能成为人。开始,只要他没有被他人真正地承认,那么,这个他人就是他的行为的目的。他的人性价值和现实取决于他人和他人的承认。正是通过这个他人,他的生命意

义才得以提炼。因此，“他外在于他自身”。但是他自身的价值和现实对他来说十分重要，而且，他想自己拥有它们。因此，他想征服他的“他者存在”。这就是说，他应当使自己被他人承认，他自己应当确信他被别人承认了。但是，因为使他得到满足的这种承认，他就一定会知道对方也是个人。这样，一开始，他在对方身上只看到了动物的一面。想要认识到动物的一面也表明了人性现实，他就应当看到对方也想被承认，对方也想在为被承认为自为存在的人性的战斗中打算拿自己的生命来冒险，打算“否定”自己的生命。因此，他应该“挑衅”对方，迫使他开始一场为了纯粹的声望而展开的殊死战斗。这样做后，他就必须要杀死对方，以便不被对方杀死。在这样的情况下，为承认而进行的战斗只有在交战双方或一方死亡的情况下才能结束。但是，通过死亡来证明自我，就否弃了被认为是通过死亡来证实的真理（或者是被揭示的客观现实）。由于这个原因，他也否弃了对于自身的主观确信。因为正如动物的生命是意识的自然肯定，也即是有独立性但没有否定性一样，死亡也就是对于意识的自然否定，有否定性但没有独立性。因而，这种独立性就没有得到承认所应有的意义。这就是说，如果双方都在战斗中丧生了，“意识”就被完全地否弃了，因为人在死后仅仅是个无生命的躯体。如果交战的一方杀死了对方，自己却还活着，他也不能被承认。因为失败而被杀死的那个人就无法承认征服者的胜利，胜方对自己的价值和存在的确信仍旧是主观的，因而也就没有“真理性”。通过生死的斗争，无疑地获得了这样的确定性，即双方都曾经拼过性命，对于自己的性命以及对于对方的性命都不很重视。不过对于那亲身经历这场生死斗争的人来说却没有这样的确定性。通过这场生死战斗，他们否弃了在异己的存在中，以及在自然的存在中建立起来的他们的意识。换句话说，他们否弃了他们自己（因为人只有生活在自然世界中，才是真实的。的确，这个世

界“外在于”他；他应该“否定”它，改变它，同它战斗，以便在其中认识自身。但是没有这个世界，外在于这个世界，人就一无所是），并且提高到各自寻求其自为存在的两极端（并且独立于宇宙的其余部分）。但是这样一来，由于变换的辩证过程，这本质的环节就消失了，并分裂成正反相对的规定性的两个极端，而中项就堕落成死气沉沉的统一体，这个统一体分裂为死气沉沉的、作为一个既定的存在者而存在着的两极端，这两极端（经由这样的行为，即一方通过“创造自身”来否弃对方，或者通过否弃对方来创造自身而）不对立。并且这两方面并不相互地通过意识彼此有所予，有所取，反之，只是各自让对方自由自在，互相漠不相干地把对方当作物（因为死掉的那个人仅仅是一个无意识的物，活着的人只能漠然待之，他不再从死者那里抱有期待）。他们的杀戮行为是抽象的否定，它不是经由意识（而实施）的否定。意识的扬弃是这样的：他保存并且保持住那被扬弃者，因而他自己也可以经得住他的被扬弃而仍能活下去。这个扬弃是辩证的。辩证地扬弃就意味着扬弃的同时还要保持住扬弃者；他就是经由这种保持式的扬弃和扬弃式的保持而得到了升华。这个辩证的扬弃者，其自然的、既定的、直接的、连贯而无意义的存在体被废弃了，但是他的本质方面得到了保持。由于这种否定性作中介，较之那个简单的、肯定的和静止的既定物——他不是创造行为，也不是对既定物的否定行为的结果——来说，他被升华或者说提高到更为“广泛的”，更能被理解的存在模式。

因此，战斗中的一方杀死对手毫无益处。他应该“辩证地”扬弃他，也就是说，他应该让他活下来，让他保留着意识，而只是毁掉他的独立性。仅仅在对方反抗他、与他作对的情况下，他才应该扬弃对方，换言之，他应该奴役对方。

在这种（屠戮式的战斗的）经验里，自我意识就认识到，动物生

命与纯粹的自我意识对他来说同样重要。在直接自我意识里(也即是说,在“最初的”那个人那里——这个人尚未同他人发生战斗,因此他和别人还没有联系起来,这样他尚未被“中介化”),那个单纯的(孤独的)我(I)是绝对的对象。不过这个对象,这个“我”,就我们来说,或者就他本身来说(也就是就这个段落的作者和读者来说的。当人在历史的终结处,由于完成了社会的互动行为,他得以明确地形成的时候,这些作者和读者发现了人)是绝对的中介,并且以实体性的独立存在为他的主要环节。也就是说,真正和真实的人是他和他人互动的结果,他的“我”,以及他的自发观点是通过“承认”而被中介化的,而“承认”是他的行动所取得的一个结果。他的真正独立是由于他的行动努力而在社会现实中保持的独立。那种单纯的统一性(即孤独的我)的解体是初次经验的结果(人在他的“第一次”谋杀战斗中所获得的经验)。通过这次经验,一个纯粹自我意识(或者是一个抽象的自我意识,因为他通过战斗的冒险,通过获胜,使动物的生命“抽象化”了)和一个不是纯粹自为的,而是为他物(即胜利者)的意识(实际上是一个纯粹生命肉体,他被打败了,掏空了)就建立起来了,这就是说,作为一个既定的存在者的意识,或者,以一种具体的物的形式而存在的意识建立起来了。两个环节都是主要的,因为他们最初是不等同的并且是正相反对的。而他们之返回到统一里尚没有(从他们的行动中)达到。所以他们就两个正相反对意识的形态而存在着。其一是独立的意识,他的本质是自为存在,另一为依赖的意识,他的本质是动物的生命,也即是,为了对方而存在。前者是主人,后者是奴隶(奴隶就是被打败的一方,他并没有奋不顾身地冒险,他没有采用主人的原则:去征服或者去死。他接受了别人赋予他的生命,因此,他依赖于别人,他选择了被奴役而不是死亡。因此,为了活着,他只好作为一个奴隶而活着)。

主人是自为存在着的意识。但已不仅仅是(抽象)的意识概念,而是(真实的)自为存在的意识,这个意识是通过另一个意识而自己与自己相结合,亦即通过这样一个意识,其本质即隶属于一个独立的存在,或者说,他的本质即属于一般的物。这个“意识”即奴隶,他将自己完全束缚于他的动物生命上面,他仅仅是自然的物的世界中的一员。由于拒绝在为纯粹的声望而发起的战斗中进行冒险,他并没有提升到动物的层面之上。因此,他就将自己当成动物来对待,主人也是这样来看待他。但是,在奴隶这里,他认识到主人的人性尊严和事实,他也以此而行事。主人的“确信”因此就不仅仅是主观的和“直接的”,而是被他者、被奴隶的承认所对象化和调节的。而奴隶仍旧不过是“直接的”、自然的、善性的存在。主人——作为战斗的结局——已然是人了,已然被“中介化了”,结果,他的行为,无论是与物有关的,还是和他人有关的,也被中介化了、人性化了。而且,这些他人,对于他来说,都只是一些奴隶。主人与下面两个环节都有关联:一方面与一个物相关联,这个物是欲望的对象;另一方面,又与意识相关联,而这个意识的本质却是物或物性。也即是,主人是与奴隶相关联,奴隶拒绝冒险,他只好将自己完全束缚于他所依赖的物上,而另一方面,主人则在这些物那里只是看见了一个满足其欲望的简单方式,而且,为了满足欲望,他就要毁坏它们。考虑这两点:主人第一作为自我意识的概念是自为存在的直接的关联,但第二现在(在他战胜奴隶后)同时作为中介或作为自为存在,而这种自为存在只是通过对方的媒介才成其为自为存在的。因为主人之所以是主人仅仅是因为他拥有了承认他为主人的奴隶。所以主人第一就和两者(物和奴隶)相关联;第二间接地通过对方与每一方相关联。主人通过独立存在间接地使自身同奴隶相关联,因为正是在这种关系里,奴隶才成为奴隶。这就是他在斗争里所未能摆脱的锁链,并且因而证明了他自己不是

独立的,只有在物的形式下他才有独立性。但是主人有力量支配他的这种存在,因为在战斗中他证明了这种存在对于他只是—种否定性的东西。主人既然有力量支配他的存在,而这种存在又有力量来支配他的对方(奴隶),所以在这个(积极的或者真实的)推移过程中,主人就能将对方放在自己权力的支配之下。同样,主人通过奴隶间接地与物发生关系。奴隶作为一般的自我意识也对物发生否定的关系,并且能够(辩证地)扬弃物。但是对于奴隶来说,物也是独立的,因此通过他的否定作用他不能一下子就把物全部消灭掉(就像“消费”他的主人那样),这就是说,他只能对物予以加工改造(也即是说,他准备使用物用来消费,而不是自己来消费他)。反之,通过这种中介(即通过奴隶的劳动,这种劳动是为了满足主人的消费而对自然事物,对“原材料”进行加工),主人对物的直接关系,就成为对物的纯粹否定,换言之,主人就享受了物。因为所有的努力都是奴隶付出的,主人只是享用奴隶提供给他物,通过“消费”物来享用对物的“否定”,毁坏。比如,他吃的是完全为他准备好的食物。单纯的欲望(即是那种战斗尚未发生之前的孤独个人,他和自然为伴,其欲望直接地指向自然)所未能获得的东西,他现在得到了,并把它加以享用,于享用中得到满足。因此,这应完全归功于他的奴隶的劳动,这个劳动使主人免于同自然打交道就可以自我满足了。但是,他是奴隶的主人,只是因为以前,在一场为了纯粹的声望——这个声望却全然不是“自然”的——的战斗中不惜以生命冒险而使他自己从自然中、从他自身的自然中解放出来。光是欲望不能获得这些,因为物亦有其独立性。但是主人把奴隶放在物与他自己之间,这样一来,他就只把自己与物的非独立性相结合,而加以尽情享受;但是,他把物的独立性的一面让给奴隶,让奴隶对物加工改造。

在这两个环节里,主人是通过另一意识才被承认为主人的,因

为在他们里面,后者被肯定为非主要的,一方面由于他对物的加工改造,另一方面,由于他依赖一个特定的存在,在这两种情况下,他(奴隶)都不能成为他命运的主人,达到绝对的否定。因此,在这里,关于承认就出现了这样的一面,那另一意识扬弃了他的自为存在,而他本身所做的正是主人对他所做的事。这就是说,主人不仅仅将他者看作是自己的奴隶,这个他者也这样来看待自己。根据这样来考虑,承认的另一个构成要素也同样暗含在这样一个关系中,这另一个构成要素是这样一个事实:第二种意识(奴隶意识)的这种行为适应于第一种意识(主人意识)。因为奴隶所做的每一件事情,恰当地说,都是主人的一个行为(因为奴隶只能为主人工作,只能满足主人的欲望,而非他自己的欲望,是主人的欲望在起作用,并通过奴隶起作用)。对于主人来说,只有自为存在才是他的本质,他是纯粹的否定力量,对这个力量来说,物就是无。因此,在主人和奴隶的关系中,他是纯粹的根本性行动。而另一方面,奴隶则不是纯粹的行动,而是一个非本质性的行动。而要达到一个本真性的承认,则还应有第三个构成性要素:凡是主人对奴隶所做的,他也应该对自己那样做,而凡是奴隶对自己所做的,他也应该对主人那样做。由此看来,主人和奴隶的关系中发生了一种不平等和单方面的承认。因为尽管主人将他者当作奴隶,他仍旧不能像奴隶自己那样行事;尽管奴隶将他者看作是主人,他也不能像主人自己那样行事。奴隶不会冒生命之险,而主人则是懒散的人。

主人和奴隶的关系,就不是所谓的承认关系。为了明白这一点,我们且从主人的观点来对此进行分析。主人不是唯一的将自己考虑为主人的人,奴隶也这样看待他,因此,他在其人性现实和尊严中得到承认。但是这种承认是单方面的,因为,他反过来并没有认识到奴隶的人性现实和尊严,因此,他是被他所不承认的人所承认,就他的处境而言,这是不充分的,或者说是悲剧性的。主人

拿生命冒险是为了获取承认,但这种承认对他而言没有价值。因为,只有来自他认为有价值承认他的人的承认,他才能得到满足。因此,主人的态度,是一个存在性的绝境。一方面,主人之所以是主人,只是因为他的欲望不是指向一个物,而是指向另一个欲望——因此,它是一个需要承认的欲望。另一方面,当他最终成为一个主人时,这个主人就是他应渴望被承认的主人。他能这样被承认,仅仅是使他者成为他的奴隶。但是这个奴隶对他来说是一个物或者动物,因此,他就被一个物所“承认”,这样,他的欲望最终指向了一个物,而不是指向了——像他最开始看上去的那样——一个(人)欲望。主人,因此,处在一个错误的路上。在那场使他成为主人的战斗过后,他并非在战斗开始之际他所想成为的那样:被另一个人所承认的人。因此,如果人仅仅通过承认得到满足,那么像主人那样行事的人就决不会得到满足。而且,既然从一开始,人要么是主人,要么是奴隶,那么得到满足的人必定是奴隶,或者更确切地说,必定是作为奴隶的人,这个人,必定遭受了奴役,必定“辩证地扬弃了”他的奴役。

这样,非本质性的(或者说奴隶的)意识是主人的对象,这对象构成了他对他自身的主体确定性的真理(或者被揭示的现实,因为他“知道”,他是主人仅仅是由于他被奴隶所承认)。然而,显而易见,这个对象同其概念并不相符。因为正当主人完成其为主人的地方,某些完全有别于独立意识的东西出现了(因为他面对的是一个奴隶),他所完成的不是一个独立的意识,反而是一个非独立的意识。因此,他主观上并没有将他的自为存在确定为真理(或者被揭示的客观现实),他的真理,恰恰相反,完全是非本质性的意识,或者说是那种意识的非本质行为。这就是说,主人的真理是奴隶和奴隶的劳作,实际上,其他人将主人认作是主人仅仅是因为他有一个奴隶,而主人的生活就在于消费奴隶劳动的产品,并且就依赖

于这种劳作而存活。

结果,独立意识的真理乃是奴隶的意识。诚然,最初奴隶意识是作为自我意识之外的东西出现,他也不是自我意识的真理而出现(因为奴隶并没有在自己身上,而是在他的存在所依赖的主人的身上,认识到人性的尊严)。但是,正如主人所表明的,他的根本现实是他所想要的东西的颠倒或逆转,奴隶也是同样如此,在其完成过程中,他可能变成了他直接现实的反面。作为一种被压迫的意识,奴隶自己将自己逆转成为真实的独立性。

这个完全的、绝对的自由人,对自己感到彻头彻尾的满足的人,由于这种满意而感到十全十美的人,是那种“扬弃”了其奴役地位的奴隶。如果懒惰的主人导致了死路,那么,与之相反,勤劳的奴隶就是所有人类、社会和历史进步的源泉。历史是奴隶劳作的历史。要理解这点,人们只有从奴隶的角度,而不是从主人的角度,去思考主人和奴隶的关系,也就是说,去思考人类、社会、历史的“首次”联系的首次结果。

我们只看到了奴隶对主人的关系,但是奴隶也是自我意识。现在还要进一步地考察奴隶自在自为地是什么。首先,就奴隶来说,主人才是其本质现实,自为存在的独立意识是其真理(或者说,是被揭示的现实),但是,这个真理对奴隶来说还不是本身固有的。奴隶屈从于主人,因此,奴隶敬重人类自由和“独立”的价值和现实,不过,他在自己身上没有发现这些,他只在主人身上找到了这些,而这则是他的优势。主人,对承认自己的奴隶却不承认,这个主人发现自己深陷绝境。相反,奴隶一开始就承认主人,为了确立这种相互承认——这种承认本身能够完全而彻底地发现人、使人满意——对奴隶来说,将自身强加于主人并得到他的承认就足够了。而要使这样的情况真的出现,奴隶就不应当是奴隶了:他应该超越和“扬弃”作为奴隶的自我。但是,如果这个主人并没有“扬

弃”作为主人的自我的欲望,也就是说没有这种扬弃的可能性——因为这就意味着他要变成奴隶——那么奴隶就更有理由不做奴隶了。而且,使他成为奴隶的战斗经验使他易于扬弃自我、否定自我,否定他的既定的我,作为奴隶的我。诚然,一开始,奴隶使自己束缚于既定的(奴役性的)我身上,他自身并没有这种“否定性”,他只是主人身上看到了这种否定性,主人在为获得承认的战斗中,通过生命的冒险实现了这种否定的否定性。不过,奴隶身上实际上包含着这种自为存在的真理、纯粹的否定式的否定性的真理,因为他曾经在自身内经验到这个本质现实。因为这种奴隶的意识并不是在这一或那一瞬间害怕这个或那个灾难,而是对于他的整个本质现实怀有恐惧:因为他曾感受过死的恐惧、对绝对主人的恐惧。因为这种恐惧,奴隶意识在内心深处融化了。他深深地颤栗着,一切固定的东西都在其中发抖。而这种纯粹的普遍(辩证)运动,一切固定的持存的东西的绝对液化,是自我意识的简单而完整的本质现实,是绝对的否定性,是纯粹的自为存在,因此,这种自为存在就存在于奴隶意识中。而主人固化在他的主宰性中,他不能超越自己,不能变化和进步。他应该征服——变成主人或者保存自己——或者死亡。他可能被杀死,他不能被改变或者被教育。他冒生命之险成为主人。因此,主宰是他的最高价值,他无法超越的价值。另一方面,奴隶不想成为奴隶,他之所以成为奴隶是因为他不想冒生命之险成为主人。在他濒死的恐惧中,他没有提到,但是理解了这样一个事实:一个固定的、既定的、稳固的状况,即便这些状况是主人的,也不能穷尽人类存在的可能性。他“理解”了既定的存在状况的“虚荣性”。他不想让自己束缚于主人的状况,也不想让自己束缚于奴隶的状况。在他这里没什么固定的东西。他是易变的;就其存在而言,他是变化、超越、转换和“教育”。就其本质、起源和生存而言,他是历史性地生成着的。一方面,他并不将

自己束缚于自身,他想通过对既定的状况的否定来超越自己。另一方面,他有一个明确的要实现理想:独立的理想、自为存在的理想。就在他被奴役的起源之处,他在主人那里发现了这一理想的化身。自为存在的构成要素对奴隶意识来说也存在着,因为在主人身上的自为存在,就是奴隶意识的对象。奴隶知道这个对象是外在于他的,并同他相对的,但奴隶往往要将这个对象据为己有,奴隶知道它意味着自由,他也知道他自己不是自由的,而他想变得自由。如果战斗的经验及其结果使奴隶更易于具备超越性、进步性和历史性,那么,他服侍主人的奴隶生活就会认识到这种倾向。再则,这种奴隶意识不仅仅是(一切固定的、牢靠的、既定的东西)普遍解体,在服侍主人的过程中,他以一种客观现实的(也即是一种具体的)方式完成了这种解体。在服侍中(在服侍主人的强迫性劳动中),奴隶意识在所有的构成要素方面都(辩证地)扬弃了他对自然存在的依赖性。而且,他用劳动消除了这种自然存在。主人迫使奴隶劳动。通过这种劳动,奴隶成为自然的主人。而他成为主人的奴隶,仅仅因为——在一开始——他是自然的奴隶。由于接受了这种保存本能,奴隶和自然结为一体,并使自己屈从于自然的规律。而后,通过劳动又成为自然的主人,奴隶又从自己的自然中解脱出来,从他将自己束缚于自然因而成为主人的奴隶这一本能中解脱出来。因此,通过将奴隶从自然中解脱出来,劳动也将他从自身中解脱出来,从他的奴隶本性中解脱出来:它也使他从主人那里解脱出来。在原初的、自然的、既定的世界中,奴隶就是主人的奴隶。在被他的劳动所改变的技术世界中,奴隶作为一个绝对的主人进行统治,或者起码终有一天会进行统治。这个主人是在劳动中,是在对既定世界的逐步改造中,是对世界上的人的既定状况的逐步改造中涌现而出的,这样的主人,其主宰就全然不同于主人的“直接”主宰。未来和历史因此就不属于那种好战的主人

——这样的主人要么死掉,要么无限地使自己同自己保持着认同——而是属于那种劳动的奴隶。这个奴隶,通过他的劳动而改变了既定世界,他超越了既定物、超越了他身上的既定状况;因此,他超越了自身,也超越了主人——这个主人同他保持的完好无缺的既定物联系起来。如果对死亡的恐惧——对奴隶来说,这就是对好战的主人的恐惧——是历史进步的必要条件,那么只有奴隶的劳动才能认识到这一点,也才能完成这一点。

但是,奴隶在战斗中、在特定的服侍(服侍他所恐惧的主人)中所体会到的对绝对权力的感受,实际上是在消融。如果意识不到这种权力,也就是说意识不到这种由主人而引起的恐怖,人就绝不会是奴隶,而且最终也绝不会达到终极的完善。但是,“实际上”——这种条件,这种绝对真实而必要的条件,是不充分的。完善——它总是能自我意识到——只有通过劳动,只有在劳动中才能达致。因为只有借助劳动人才能最终意识到意义、价值以及他对绝对权力的恐惧的必要性——这种绝对权力体现在主人那里。只是在为主人工作后,他才理解主奴之间的战斗的必要性,以及这种战斗所隐含的冒险和恐惧的价值。这样,尽管主人所导致的这种恐惧是智慧的开端,但只能这样说,在这种恐惧中,意识自为地存在着,但他尚不是自为的存在。在濒死的恐怖中,人意识到了他的现实,意识到简单的生命事实对于他的价值。只有如此,他才考虑到存在的“严肃性”。但是,他没有意识到他的独立、他的自由的价值和严肃性,他的人性尊严。但是通过劳动,意识回到了自身。(在劳动中,也即是说,)在同主人意识中的欲望相符合的构成环节中,同物的非本质性关系看上去确实是落在了众多的奴隶意识身上;这是因为物保持着其独立性。看起来,通过劳动,奴隶被自然、被物、被“原材料”所奴役;而主人,他满足于消费奴隶为他准备好的物品,并享用它,这个主人对这些物来说是绝对自由的——但实

际上,这都不是事实。(诚然,主人的)欲望为自身保留着对对象的纯粹的否定行为(这是因为他消费了对象),并因此为自身保留了纯粹的自我感和尊严感(这是在享用中体验到的)。但是因为同一原因,这种满足本身只是一个随即消逝的东西,因为它缺乏那客观的一面,即持久的实质的一面。不劳动的主人,什么外在的东西都不生产,他只是破坏了奴隶劳动的产品。这样,他的享乐和满足仍旧是纯粹主观性的:它们只是他的兴趣所在,也因此只能被他所承认;它们没有向所有人表明“真理”和客观现实。就此,主人的懒惰式享乐、消费——它来自欲望的直接满足——至多能够获得人的某些快感,但决不能赋予人完全而无限的满足。劳动,在另一方面,是被压抑的欲望,是被推迟的满足的消逝,换句话说,劳动陶冶事物。劳动改变了世界,教化了人。想要劳动的人,或者说必须劳动的人就应该压抑他的本能——驱使他“直接”“消费”“原初”对象的本能。奴隶能够为主人劳动——也就是说,为另一个人劳动,只是因为他压抑了他自己的欲望。因此他通过劳动超越了自己,或者更恰当地说,通过压抑这些欲望,教化和升华了他的本能。另一方面,他又并没有破坏既定之物,他因为劳动改变了事物,这样,他就推迟了对物的毁坏;他处理它是供消费之用,也就是说,他在“造就”它。在劳动中,他同时改变了物和自身:通过改变自己,教育自己,他造就了物和这个世界;而他通过改变物和世界,他教育了自己和造就了自己。(这样,)对于对象的否定关系就成为对象的形式,并且获得一种恒久性,这正是因为对于劳动者来说,这个对象有其独立性,与此同时,这个否定性的中介过程,也即是说(劳动的)造就行为是意识的个别性或意识的纯粹的自为存在。而这个自为存在,通过劳动而逐渐成为意识的外部,成为持久的要素。因此那劳动着的意识便达到了以独立存在为自己本身的直观。劳动的产品就是劳动者的产品,这也是他的计划、他的理念的实现。经

由这种产品,他才得以实现。这样,当他直观产品的时候,他也直观到自身。与此同时,这个人工的产品同自然事物一样也是“独立的”,客观的,独立于人的。因此,正是通过劳动,也只有通过劳动,人才能将自身客观地认识为人。只有生产出一个人工的对象,人才能更为真实而客观地同自然存在者区分开来。只有通过这种真实而自然的产品,他才能真正地意识到主观的人性现实。因此,只有通过劳动,人才是一个能意识到自身现实的超自然的存在;通过劳动,他被“体现”为精神,他是个历史性的“世界”,他是个“被客观化的”历史。

因此,劳动就是“教化”人超越动物,这个教化的人,这个由于他的完成而感到满足的完整的人,就并不一定是主人,而是奴隶,或者他至少遭受过奴役。既然没有主人就没有奴隶,那么主人就是历史性的人类进程的催化剂。他并没有积极地参与这个过程,但是没有他,没有他的在场,这个过程就是不可能的。因为,如果人的历史就是他的劳动的历史,如果这种劳动是历史的、社会的、人化的,那么,只要是劳动同劳动者的本能和“直接利益”相对,那么,这个劳动就一定是在为他者而服务,就应该是一个强迫性劳动,就是因为怕死而激发的劳动。正是这种劳动,也只有通过这种劳动,才使人(奴隶)得以自由,才使人更为人性化。一方面,这个劳动创造了一个真实的客观世界,这是一个非自然的世界,一个文化的、历史的、人性化的世界,只有在这个世界上,人的生活同自然怀抱中动物的生活和“原始人”的生活才有本质上的不同。另一方面,劳动使奴隶解脱了恐惧——这种恐惧使他同既定的自然、同他自己的内在动物本性绑缚在一起。正是借助这种战战兢兢地服侍主人的劳动,奴隶才使自己摆脱了恐惧——正是这种恐惧使他受到主人的奴役。

现在,(通过劳动)对于事物的陶冶不仅具有肯定的意义,使服

役的意识通过这种过程成为事实上的存在着的纯粹的自为存在。这就是说,劳动已经超出了这样一种行为:人建立了一个本质上是人性的技术世界,这个世界同动物居住的自然世界一样真实。而且,对于服役的意识的前一个环节,恐惧,也有着否定的意义。因为在陶冶事物的过程中,意识所特有的否定性,即他的自为存在,成为意识的一个对象(即世界),这只是因为意识(辩证地)扬弃了作为一个(自然的)既定存在的对立形式。现在,这个客观的否定物正是那异己的存在,在这个异己的存在面前服役的意识曾经发抖过。现在,相反,这个意识(通过劳动)破坏了这种异己的否定者,并且在持久的状态下把自己建立为一个否定者,由此他自己本身便成为一个自为存在着的東西。在主人面前,奴隶感觉到自为存在只是外在的东西或者与自己不相干的东西,在恐惧中,他感觉到自为存在是潜在的;在陶冶事物的劳动中则成为他自己固有的了。他并且开始意识到他自身是自为自在地存在着的。奴隶据以陶冶事物的形式(奴役意识所设想的理念或者规划)由于是客观地被建立起来的(也即是在劳动中被引向了一个客观的现实世界),因而对他并不是一个外在的东西而即是他自身。因为这形式正是他纯粹的自为存在;在这种形式里,自为存在就构成奴隶意识的真理(或者说,被揭示的明确的客观的现实。劳动者意识到他自己在世界上的产品确实是经由他的劳动而变成的:他在这个产品中发现了自身,明白了他的人性现实,看到了他的人性尊严,向他人揭示和道出了他的客观的人性现实、他自身固有的原本抽象的且纯主观的观点这一现实)。借助自己发现自己这一行为,(劳动)意识成为他自己的意向;而这恰恰发生在劳动中——在劳动中,这看上去是个异己的意向。

人取得他真正的独立,他真实的自由,仅仅是在遭受奴役之后,是在克服了死亡恐惧之后——他是通过服侍另一个人的劳动

来克服这种恐惧。使人获得自由的劳动因此一开始必定是奴隶的强制性劳动,这个奴隶为一个全权性的主人,一个全部的真正的权力拥有者服务。

由于那种(意识对自身的)反思,(下述)两个环节:(第一个)恐惧的环节,(第二个)一般服务以及陶冶事物的环节,都是同样必要的,并且同时两个环节必须以普遍的方式出现。(一方面,)没有服务和听从的训练,则恐惧只停留在外表形式上,不会在现实生活中繁衍扎根。光是害怕,甚至是当意识到死亡的恐惧而感到害怕,这都不够,必须是恐惧地生活。要恐惧地生活就要去服侍某个令人恐惧的人,这个人激起了恐惧。这就是去服侍一个主人,一个真正的人化的主人,或者是一个升华的主人——上帝。要服侍一个主人就是要遵循他的法律,没有这个服侍,恐惧就不能转化为存在,存在也因此就不能超越它最初的恐惧状态。正是通过服侍另一个人,通过将自己外化,通过将自己和他人绑缚在一起,一个人才能从由死亡的观念所激起的奴役恐惧中解脱出来。(另一方面,)没有陶冶事物的劳动,恐惧则只是停留在内心的私地并沉默无言,而意识也得不到提高和发展。如果没有劳动来改变真正的客观世界,人就不能真正地改变自己。如果他改变了,他的改变只是对他自己而言的,就还是“私人性的”,就是纯粹主观的,“沉默的”,无法与他人交流的。这种“内心的”改变使他同世界、同他人保持着不协调的状态,因为世界没有发生变化,而那些他人又是同这个未变化的世界连接在一起的。这样,这种变化就使人变成一个疯子或者罪犯,他迟早都要被自然或社会的客观现实所消灭。只有劳动,将客观的世界和一开始就超越了他的主观理念协调一致,这样,劳动就可以消除疯狂或者犯罪的要素——疯狂和犯罪是在恐惧的驱使下所有那些试图超越既定世界的人的态度,这些人对这个世界深感害怕,他在这个世界中感到恐惧,结果,在这个世界上他不可

能满意。但是,如果没有经历最初的绝对的恐惧,意识却要通过劳动去陶冶事物,这只是他的虚幻意图和一厢情愿;因为意识的形式或否定性并不是否定性自身或真正的否定性,他对于事物的陶冶因此并不能给予意识自身以意识的本质。如果意识没有忍受过绝对的恐惧,而只是稍微感到一些紧张或惊惶,那么那否定的存在对于他还是一个外在的东西,他的整个灵魂还没有彻头彻尾受到对方的感染或震撼。他的自然意识的全部内容既然没有动摇,则他本身仍属于一种特定的存在。任性和偏见就是自己个人主观的意见和意向,也是一种自由,但这种自由还停留在奴隶的处境之内。对于这种意识,(劳动施加于既定物身上的)纯粹的形式不可能成为他的本质,同样,这种形式被认为弥漫到了个别之物,他就不是一种普遍的教化;他不是一个绝对的观念。这个形式,相反,只是一种支配某类东西的技能,他不能支配普遍的力量和总体性的客观本质现实。

没有经历过死亡恐惧的人就不会清楚:既定的自然世界同他是敌对的,这个世界想杀死他,毁掉他;他也不清楚,真正让他满意从根本上来讲是不合适的。因此,这个人基本上还是和既定的世界绑缚在一起。他最多只是要改造它——也就是说,改变它的细节,作某些特定的改变而不触动它的本质特征。这个人只是一个“熟练的”改造者,或者更恰当地说,是一个顺从者,而绝不是真正的革命者。他生活于其中的既定世界是属于人性的或者神圣的主人,在这个世界上,他一定是奴隶。因此,不是改革,而是“辩证地”,或者准确地说,是革命性地对这个世界进行扬弃,才能使他获得自由,才能最终使他满意。对世界进行革命性的改造是以“否定”为前提的,是以对这个总体性的既定世界的不接受为前提的。这个绝对否定的根源,只能是绝对恐惧,这个恐惧是由这个既定世界,或者说更准确地说,是由这个世界的主宰者,这个世界的主人

所激发的。主人不自觉地产生了革命性否定的欲望,他是奴隶的主人。因此,只要这个总体性的世界恰好属于一个真实的或者“升华”的主人,人才能从令他不满的世界中将自己解脱出来。而只要主人活着,他就总是被其中他是主人的那个世界所奴役。因为主人超越了那个既定世界只是由于他冒生命之险,只有借助他的死亡,他才“认识到”他的自由。因此,只要他活着,他就绝不能获得使他超出既定世界的自由。主人绝不能将他和他所生活的世界分离,如果这个世界毁灭了,他也与之一道毁灭。只有奴隶能够超越这个被主人所征服的既定世界而不毁灭。只有奴隶能够改变这个使之陷入奴役状态的世界,也只有他能够自己创造一个他能获得自由的世界——只有通过服侍主人的被迫而恐怖的劳动,奴隶才能完成这些任务。诚然,劳动本身并不使他自由,但是在劳动对世界的改变过程中,奴隶也改变了自己,并以此而创造了诸多新的客观条件,使他再一次发起为承认而进行的自由战斗——他最初是因为害怕死亡而拒绝了这种承认。这样,在漫长的道路中,所有奴役劳动所发现的都不是主人的意志,而是奴隶的意志——刚开始是意识,奴隶——最后——是在主人——必定——失败的地方取得了成功。因此,实际上,原初的独立的、服务性的奴隶意识,最终实现和揭示了独立的自我意识的理想,它也是自我意识的“真理”。

“无题”的礼物与思想到来的位置： 德里达论馈赠的可能性和不可能性

夏可君

但愿，这一次，所给予的是礼物。

但愿，这一次，在这里，我，所给出的是礼物。

但愿，这一次，思想之所及是礼物，思想所给出的也是礼物。

当一个人重复上面的句子，如同连祷，不停地在内心说：但愿，但愿，这一次，在这一时刻，我能给出一些什么来，比如一些文字，在舌头上燃烧滚烫的文字；而且，但愿，所给出的思想，还是礼物，但愿不要出“差—错”——不要有错误和误差，确实这次要给出的是礼物，不是“毒药”：英语的礼物（the gift）与德语的毒药（Das Gift）有同样的笔法——如同德里达解构柏拉图的“药”（pharmacy）时所显示的相关差异。

但—但愿—愿，说“但—愿”已经是转折了，已经是结巴着，“呢喃又呢呢喃喃的”——如同被指控诗歌抄袭的策兰来到图宾根荷尔德林楼塔前张皇与失措着。也许，每个人在伟大的礼物面前都会这样？我们如何谈到德里达的思想时不出“差错”？如何在思考他所给予的思想的伟大礼物时，也给出“伟大”的思想？我们只能说：“但，但愿……”——这只是语词的碎片？在对它莫名的重复

中,似乎舌头一再被点燃,被这个莫名的思想——什么样的无名的思想?是佛教还是基督教的,或其他信仰的?或许是还没有被命名的信仰?

“但愿”这个被思想召唤出来的语词——也许不是语词,而是语词燃烧之后的余烬:这一次,在这里,语词所言及的是“无题”,不是“问题”——还没有什么被“题现”与“提到”面前,或者,还没有足够的语词来表达那个还不是问题的问题:《无题》——你们知道那是唐代后期诗人们喜欢用的诗歌标题。

但是,当一首诗的题目题为《无题》之时,标题本身已经在否定自身了,在矛盾与曲折之间为咏叹定下了忧伤与怅然,茫然与空茫的基调。我们定然会想到李商隐歌咏过的那首最为传颂的《无题》诗:“春蚕到死丝方尽,蜡炬成灰泪始干”。《无题》作为标题是否正是语词在歌咏后留下的余烬?要不然,为什么,诗人在无奈之际,在没有语词可以使用的情形下,只得使用这样的标题——一个不是词的词,一个一无所指,空空茫然的词?

“但愿”这个词,与作为标题的“无题”一样,也不是词,而是“无奈”之后的叹息?或许,“或许”,所有的语词也只是叹息——使徒保罗说过那是圣灵,神圣鬼魂的叹息!“但愿”这个词是我们对德里达与布朗肖以及尼采的“或许”(peut-être, perhaps, vielleicht)的对应的翻译与重写,甚至是在汉语中的“改写”?“或许”是例外的逻辑,是对要到来的事件的召唤,永远有着不可能性的例外。同时,它也是我们在汉语中所要给出的思想?但给予谁?它如何被翻译回去——回到西语中?是先有“或许”,还是先有“但愿”?它们如何交叉与交错?这是思想的秘密?我,在这里书写的“我”,如何知道?依然是“无题”。

说“但愿”,但,为什么要说“但愿”呢?是不只担心所给予的不是礼物,而且担心所给出的还不是最好的。似乎如果是礼物,如

何能不是最好的呢？从而礼物就总是要求着更多与更好？！甚至是“更多的更多”与“更好的更好”？！——于是，礼物就总是要激发一个过分的要求：礼物的要求总是过分的？是神圣的与宗教层面上的，而且是超越一切法则，乃至伦理之规范的？这是否也挑起一个无尽的乞求：礼物只能是永远无法满足的？那就没有谁能给出礼物了？那也就没有礼物了？这样，礼物不就被取消了？礼物如何能成为一个讨论的“题目”？除非有一个已经敞开的空间，才有“名目”可以去填补。

于是，在言说礼物之前，在谈及礼物之初，我们就“应该”先在地请求“宽恕”(for-giving, 为了纯然的给予而给予)？请求他者宽恕我们，总是没有给出最好的礼物，总是带有我们自己的意志与心意，总是在要求回报，总是会“给一错”，给得不恰当，不合时宜，更不能做到“左手不知道右手所做的事”。是否没有宽恕就没有礼物？那么，礼物就是思考宗教的一条道路？也许是思考所有宗教的前提？每一种宗教不都是在一次“献祭”的“死亡给予”的仪式行为中奠基起来的？

这一次，我们将反复念叨“但愿，但愿”，但愿的转折与呼求，既是否定又是肯定，而且或许还在这肯定和否定之前。“但愿”的言说事件在召唤一个例外的事件，尽管还不确定，于是，德里达说：“如果有这样的一件事——我不能确信，一个人从不能确信有礼物，礼物被给予”^①。也许我们只能说：“或许，有礼物”；或者不得不采用虚拟的限定式：“礼物，如果有的话”，它将不得不与可能性的条件和可计算相关并与之并存；但愿，有过礼物，但愿，礼物正在到来，在到来之中。

^① GT: Derrida: *Given Time: 1. Counterfeit Money*. Trans. P. Kamuf. The University of Chicago Press. p.19

是的,在给予礼物时,有谁能“理直”与“气壮”?有谁在给予礼物时“志在必得”,而内心不在战栗?

I

当一个人开始思想,当一个人被思想召唤进入思想的进程,并思想那思想本身时,就已经在接受来自思想的礼物了!只有当思想和思想的激情已经在那里,或者已经被唤醒,我们才可能去思想。在这个意义上,思想已经是礼物,已经先在地被给予我们了!

思想的礼物与礼物的思想就相互牵引着,任何对礼物的思想都伴随着对思想本身的思考,即对那给予我们,为我们所承继的来自思想的礼物与接受方式的思考,也即是说,“对礼物的思想”要求我们同时思考思想的可能性——即“接受”思想,“保存”思想与“给出”或“给还”思想的可能性。

但礼物能成为我们思考的“对象”吗?礼物作为给予之物是一种什么样的物?甚至“有礼物”吗?我们能够说礼物“存在”吗——如果正如海德格尔所言,存在也只是被给出的礼物之一(*es gibt Sein: it gives Being*)?这给出的事件(*Ereignis*)甚至比存在论差异还要根本。但存在作为天命馈赠的礼物(*Das Geschenk*) 在发送(*schicken*)中就一定能到达它的目的地?甚至,使徒约翰在《启示录》中对重来的祈祷与呼求,也是在书写中,在引用的叙述中,在多重声音中,在书信开始的传递系列中发送(*envois*)的^①,如何保证传递的通道不被打断,从而不扰乱福音的传递?如何能避免给予中“交一错”的可能?

我们如何保存他人所给予的礼物?用我们的生命?但这样,

^① Derrida: *Raising the Tone of Philosophy*. Ed., Peter Fenves. The Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 153—155.

我们的生命不就有陷入糟糕的自恋的可能——虽然,另一方面,自恋的结构又是不能取消的——爱人也还要如己呢!礼物的保存就要求:保存礼物,必须比保存你们的生命还要重要!——这是来自礼物的第一个“绝对命令”。

也许,礼物的给予就是不可能的?礼物可能只是一个柏拉图式的没有现实对应物的理相,一个康德先验辩证论中的先验幻象?如同在现实生活中,我们一再发现我们馈赠的事物总是还不够好,而礼物不就如同爱,如同生命?但如果礼物的给予总是要求更多,那么“给予”就要求我们给出的不仅仅是我们的生命了,从而有了礼物的第二个“绝对命令”:你们必须给出你们所没有的!

——但我们如何给出我们所没有的?什么是我们所没有的?死亡?爱情,责任与信任?宽恕?是啊,如果我们所给予的只是我们已经有的,我们不就已经在使用我们的心意了?

如果礼物总是在激发过分的要求与无尽的乞求,我们的回报如果只是给还等价的礼物,回报意识就已经摧毁了礼物。于是,这就有了礼物的第三个“绝对命令”:你们不能回报,你们接受礼物的最好方式只能是——要把礼物给予他人,无限地给予他者!但我们中国文化中最为推崇的报恩的德行不就遇到了挑战?知恩不报是否就是不道德的了?

这三个“绝对命令”一定让你们想到了康德的三个道德律令,但是,礼物的给予与“自由”相关,如何礼物的给予会成为命令?!如同基督的爱,是爱的要求和呼求,如何又是爱的命令?也许这里的礼物的律令的提出恰好也是在打破康德的形式化的道德律令。但在这里,我们还只是把这些绝境般的疑难提出来,暂时不讨论,不成为“话题”。或许,律令的说法本身就是不合适的,如同从希腊语的旧约翻译开始对摩西的“十诫”中的“诫”(d'varim)这个词的翻译就已经是成问题的了,因为在希伯来语中它就只是语词,命题,

话语和事情的含义,如同我们的汉语说“话题”和“提议”,或者是“题意”,“题议”,在摩西的 Torah 中是指人和耶和華之间的无限的交流,如同耶稣作为一个拉比老师运用了来自犹太教本身的用法?

II

在所谓哲学的终结之处,在黑格尔绝对精神的循环体系之后,尼采在他严肃又戏仿的第五福音书《查拉图斯特拉如是说》之《馈赠的德行》中写道:“现在我吩咐你们失去我,并且寻找你们自己;当你们已经全盘否定我,我将重来到你们处。”即只有在失去(verlieren)思想的教导者或思想的给予者之后,这“得己或成己(Er-eignis)”与“去己或失己(Ent-eignen)”的游戏——海德格尔对尼采和西方形而上学思想的判决标尺(见《什么召唤思》的前半部讨论尼采的著作^①)——它既是尼采离开形而上学的尝试,也是礼物给予是否成功的秘密。

尼采的超人的教导者要求我们成为孤寂者与被排斥者(Ausscheidenden)——或许也是一个被弃者——瞧,这个人!这个被世界和神一起抛弃、离弃、遗弃在十字架上的人子:一个多余之物,比死亡还要小——上帝的死使死不再有意义?——又还要多——那在流血,将要腐烂,却又可能复活的肉体使死不允许被神圣化与替罪羊化?成为“药”?而尼采还希望这些“被弃者”成为一个新的被拣选的民族(又一个被模仿和戏仿的犹太民族,或某种超越犹太教的犹太性?),这是对重临的圣灵或神圣鬼魂的重写?但他在《爱邻人》中却反讽地提醒我们,应该爱远方之人而不是邻人,爱幽灵(与基督教的精神有什么差别)与“危险的或许”^②,尼采的哀悼与遗言

^① Heidegger: *Was Heisst Denken*. Max Niemeyer Verlag Tuebingen, 1971. p. 22.

^② Derrida: *Politics of Friendship*. Trans. George Collins, Verso, 1997.

是对基督的思想的重新激活,还是别样的改写?这些问题还是悬而未决的,还有待成为讨论的“课题”。

但在尼采对一种新的馈赠方式的召唤与倡导中,是否一种新的思想,以及伴随着新的给予的德行,一种新人,即未来的哲学家将被给予出来?甚至,在这个馈赠的德行中将产生伟大的政治?这是一种消除战争或重新规范与约束战争的可能的的方式?如同我们的儒家在一个战乱时代所要给出的礼乐教化的政治原则?

于是,“礼物”的思想对哲学与神学都将性命攸关了,它关涉思想的未来与它的已经不可能的可能性,一直还在可能着的不可能性,它如何还能是无题呢?

而礼物的思想还离不开那个时代的思想的转折,卡尔·马克思与马克斯·韦伯在19世纪末和20世纪初对商品与资本主义的命运的剖析已经提供了对礼物思考的可能。马克思以商品的发生为核心,在历史、文化人类学上谱系式地追踪了商品与社会分工、阶级形成之间的关系,然后在社会与人的本质结构层面上还原出凝结在商品上的人与物的本质关系,而这都是在对人的本性与社会关系,即人与劳动的关系中来考察的,从而为人的异化劳动的哲学批判提供了可能,也使剩余价值的发现可能,并最终确立起人的自由和解放的许诺,在对资本“精神”的驱魔中形成了所谓马克思的弥赛亚主义的终末论,德里达已经在《马克思的幽灵们》中重演了这个精神纠缠的奇异场景。^①而在韦伯那里,他对资本主义的分析表现出更多肯定的一面,他从比较宗教的角度分析资本主义精神出现的原因,他强调了商品交换所要求的簿记与计算的重要性,因为这可以推动理性与逻辑的形成,辩护资本主义的合理性,而为什么资本主义只在西方兴起,其最核心的原因还在于所谓的新教伦理,

① Derrida: *Specters of Marx*. Trans. P. Kamuf. Routledge, 1994.

即基督教的天职劳动观念的影响,这当然与圣子的献祭(基督的宝血)及其人在亏欠中的回报(来抵偿罪过)分不开。

我们就可以看到,在商品的形成中,礼物已经在发生着影响了。只是囿于人类学的视野与历史事件的限制,马克思对东方文明的思考还只是在萌芽阶段,而且西方自身传统与哲学的思考方式的限度还有待显明——如奥斯威辛与西方文化的命运;而韦伯虽然努力发现其他文明的独异性,但他在比较东西方文明的差异时,仍然是从西方的资本主义出发的,主要还只是在说明东方,比如中国文化为什么“没有”(他在《经济与社会》中,总是喜欢用否定的说法来展开比较)出现资本主义,却不去问中国文化自身有什么,是如何形成这个样子的。

而且把礼物馈赠作为经济模式来理解已经狭隘化了,礼物馈赠作为一种“原伦理”意义上的生活方式,势必也影响政治和政治本身。如果考虑到马克思对商品和资本的批判,如果在商品中已经有礼物的要素,如果在东方社会中,比如中国礼物“交换”占据主导,那么儒家的礼乐传统如何与一种所谓的社会主义制度相结合?这无疑可能是中国未来政治的核心问题之一,而不再只是亚洲四小龙的儒家资本主义了?同时,它是否可以消解当前宪法改革的困难和中国资本积累的“贪污受贿”的道德焦虑和所谓的“原罪感”?如果中国的资本已经凝结了礼物彼此给予和回报的交往原则的话情形将如何?!是否这可以激发一种新的政治经济制度思考的可能性?

而以“礼乐文明”著称的中国文化难道不正可以为“礼物的发现”提供契机吗?——而这正是本文在汉语中写作的动机。但在汉语思想中,“礼物”似乎一直是“无题”的:在无法投递的信物中,在礼仪扭曲的身姿中,在帝王内宫的火焰中,礼物或者“礼”本身从没有成为问题——当然,在孔子那里是一个例外,可那是天命在给

子中的发生。虽然这已经经过了一个思想的迂回运动,是西方对礼物的思想唤醒了我们重新来面对我们自身的思想,因此,对礼物的思想总是带来思想的礼物。只是这一次的接受与转换、转变,都在礼物的思想的流动中进行,“生生之易”是礼物“往来”的原则?但,如果这“生一生”之间出现了断裂呢?“易”停顿了呢?靠生殖来传递与保证的“香火”——那火焰不会成为灰烬?那家谱中死者们,鬼魂们的名字如果不再被冥币的火焰在节日所点燃,是否讲述的历史会中绝?

还是通过尼采,在其《论道德的谱系》中,大胆揭明了道德发生的暴力与权力机制,认为道德与宗教上的内疚与罪孽的责任观念,实际上,“起源于最古老的最原始的人际关系,起源于买主和卖主,债权人和债务人的关系”。不管是否是德语本身为尼采提供了反思馈赠方式的便利,尼采的发现起码为重新全方位的解释历史提供了可能。

随后,在1925年在法国出现了莫斯的《论馈赠》(或译为《论礼物》)一书^①,在该书中,莫斯力求通过对北美原始部落之间相互馈赠礼物或交换礼物,直至在交换中比试着回报更多更好的礼物,以至于挥霍礼物(如夸富宴),甚至毁灭礼物的分析,来说明礼物交换与商品交换的差异,强调礼物交换比商品交换对社会的人际关系与道德感的形成更有影响,礼物是价值的价值,是信贷经济理性的基础,赋予了礼物在传统社会整合中最为重要的功能,而且还上升到宗教的高度(所谓“礼物的精神”^②)来讨论。虽然,正如德里达后来所尖刻地指出的,在该书中,莫斯除了没有说到礼物,说了一切,因为莫斯既然要区分礼物与商品,却又随意地使用“交换”一词,因

① 莫斯:《论馈赠》,卢汇译,中央民族大学出版社,2002年。

② Marshall Sahlins: *The Spirit of the Gift*. in *The Logic of the Gift*. ed., A. D. Schrift, Routledge, 1997.

为,礼物是能够被交换的吗?德里达的提问实际上使礼物与馈赠行为本身发生了致命的分裂,使日常的礼物概念和哲学意义上的礼物范畴发生了断裂。当然,德里达的思想已经受到了巴塔耶的激发。

正是巴塔耶比其他的人类学家更为彻底与坚决地把礼物作为其思想的核心,并以礼物为核心来考察宗教的神圣社会学,尤其是宗教的牺牲与献祭仪式,法西斯主义的暴力机制,以及寻求一种“非知识”的可能性。进而,他区分了资本主义的“有限的经济学”与尊重绝对主权的“一般的经济学”^①,而后者对耗尽、消费、挥霍的强调,不同于资本主义对生产与交换循环的推崇——显然这与马克思对生产力,韦伯对合理性的推崇有重大差别,当然并不就意味着巴塔耶是所谓的非理性主义的。他还力求在思想礼物馈赠的可能性时为新的共同体的形成提供准备条件,以便走出西方传统的封闭体系,为批判资本主义提供新的理论资源。

德里达在《书写与差异》中则从两种书写形式中揭示了巴塔耶对“在场”的自我保存意志的依赖性书写的藐视,而强调对另一种让绝对主权将自己分配的书写:“这另一种书写就是将痕迹当作痕迹去生产的书写”^②,只有当痕迹也抹去自身时,并把书写当作某种绝对抹去的可能性来建构时才是痕迹。即绝对主权的“主体”要走到底,就必须抹去自身,拒绝被承认(打破主权相互承认的辩证法),成为不在场的,无意志,无希望地忍受一切,生活在别处。^③

当然,德里达在《论文字学》^④中,在解构施特劳斯关于专名的

① G. Bataille: *The Accursed Share, A Essay on General Economy*. Trans. R. Hurley. Urzone, Inc., 1988.

② 德里达:《书写与差异》,张宁译,三联书店2001年,478页。

③ 《书写与差异》,479页。

④ 德里达:《论文字学》,汪堂家译,上海人民出版社,1999年,265页。

给予的暴力以及卢梭语言发生与文字的理论时,已经在回应莫斯的理论了。因为从自然到人类社会的发生与“突变”之间使任何逻辑的思考不可能,这个通过想像的死亡达到的“空白”的“间隔”空间,即延异或分延的替补正是文字产生的位置,而在苦难的共感体验或怜悯的结构中,“想像,时间与他人连接成通往非在场的同一途径”^①,社会关系与交往(communication)在文字中的构成,是与文字的非在场,或想像的死亡的给予联系在一起,是文字书写分延的效果。

但是,德里达对汉字书写的思考与憧憬是否也有“错置”的可能?莱布尼茨说汉字似乎是“聋子创造的”,基于更多的理性思考产生的,而德里达认为这样的“汉字概念因此成为欧洲人的一种幻觉”^②,是一种“汉字偏见”和“象形文字偏见”。但不认识汉字的德里达,如何想像汉字的他异性与绝对的陌异性(汉字的象形性是绝对陌异的书写吗?),以及在书写中的礼物给予?那是否是想像的限度与不可能性?我们如何给予德里达礼物思想的一个回应是他所完全不理解的?或许,真正的礼物都是在绝对的无知与遗忘中给予的?

III

而按照常识与一般的习俗,一次社会化的人际交往中的“给予”(granting, 法语的 *donnor*)行为就是一次“馈赠”(donation, 法语的 *don*),我们似乎一直都在从事礼物交往活动,所谓“礼尚往来”,礼物的存在如此自明,因此礼物的“到达”与“到来”似乎就不必成为一个问题。那么为什么我们需要礼物?礼物在所有的事物中占据什

① 《论文字学》,275页。

② 同上,117页。

么位置？礼物是最高最后的事物吗？是所有其他事物得以显现的前提吗？礼物在世界上有位置吗？礼物在什么地方或位置上才能真实地被“接受，保存，给出（如果不是归还）”？

同时，按照一般的语言习惯，无论是在汉语还是西语中，一个“给予”（giving，德语的 geben）行为所给出的事物就是“礼物”（the gift，Die Gabe）了，语言在词源学上也在支持它们语义上的同一性，但是，它们的同一性不也意味着语义上的相互浸染？甚至意义之间不可避免的“交—错”与“错乱”？错误与混乱已经不可避免地发生了，只是还没有被承认？如果礼物能够在场化，礼物不就进入了可以交换的循环之中，这交换也在形成一种“礼物的经济”，但有一种礼物的“交换价值”吗？礼物能够进入交换的“循环”吗？礼物可以等价交换与计算？而被计算的礼物就没有“更多”的“剩余”了！礼物不就被取消了？而这样的消除与对礼物无限的给予要求截然相反，它堵塞了礼物给予的可能。

而且，在西方形而上学的意义上，一个给予的行为显现出了行为本身的“在场”（presence）现象，而在主体心意或价值的意向上这“所与”也即是“礼物”（present）了。于是，礼物作为一个课题被主题与“现象学化”还是一个晚近的问题，一个重要的问题。

这些礼物的思想家都承认，在一次礼物给予行为中，在结构上三个要素：“礼物的给予者，礼物本身与礼物的接受者”，如果一个给予的确定的主体，这个给予者就会形成给予的主体意识，要么会因为慷慨而自傲，要么在被承认的快感中加强了自恋的冲动和力量，这恰好与礼物给予彻底给向他者相违背的，进而使接受者产生负债意识，从而控制接受者；如果礼物本身显现出来，即在场化，就如同商品了，可以进行评价，比较与计算，也使礼物不再是礼物；对于接受者而言，如果他明确意识到他在接受礼物，他就必然陷入债务的意识之中，失去自身的自由，他在回报的压力下被那个

给予行为的发生所控制了,从而使整个给予行为在一个大的循环中运行,也取消了礼物本身。

礼物如何能成为一个话题与课题?这一次,它这将在我们的这次思想与写作行动中成为问题,或许是唯一的问题。那么,它将使这一次的写作活动本身也成为一次“礼物”的给予行为?难道所有对礼物的思想不也在给出自己的思想,暴露自己思想的秘密,或者与“所思者”之间在“交换”什么,海德格尔说,愈是伟大的思想,其所激发的思想将愈是伟大,这是思想之间交往的秘密?

但愿,这一次思想所给予思想者的将是礼物,但愿,思想者所给予思想的将是真正的礼物,无名的礼物,秘密的礼物,在礼物的秘密之中。

IV

我们将讨论或“置论”(Er-oerterung,把论题置于某个位置上或拓朴学上来讨论,但如何能把“无题”置于一个位置上?):德里达对“礼物”的一些描述,而讨论即是给礼物给出一个思想的“位置”或地方(Ort),尽管也许会是一个“非位置”(khôra),一个秘密的地方,一个不可能的地方。

但是,我们又如何能现成地“概述,归纳,总结”德里达所“接受的,保存的,发送的”相关于礼物的思想?【尾注】如果德里达一直处于礼物的思想的激发之中,又一直在唤醒着礼物的思想,但他这双重的运动在他的思想中是如何转化的?如果他的思想一直就在礼物流动的秘密中“运行”(economy,在英语中,这个词“经济”还有运作和运行的含义),我们要做的就是必须进入这“流动的运行”之中,这礼物的思想的“生生之易”之中?这“易”如何在汉语中转化,生成,延续传递来自另一种语言和思想,另一个唯一的个体的思想的礼物和礼物的思想?我们既不能仅仅重复德里达有关礼物的思

想,仅仅只是叙述与描述他对于礼物的思想:甚至那所谓的“对于”其实也是不确切的,因为礼物如何能成为思想的“对象”?那不就礼物表象与在场化了——正如海德格尔一生的思想所摧毁的;也因为如果我们只是重复他的思想,我们就在做现成的思想运动,我们就只是在做“归还”的交换活动了,因为礼物的思想要求着思想者也必须给出自己的唯一的思想的礼物,而不是现成的事物。我们也还不能有意与刻意地去给出我们对礼物思想,我们似乎只能在“有意”与“无意”之间来思考?这个“之间”是给予发生的“交错”领域,但“差错”依然会发生,我们只能祈求宽恕。于是,礼物在给予之前,已经是对他者的回应,是宽恕的时机。

首先德里达让礼物与“在场”对峙起来,表达出给予的可能性和不可能性相互依存的“准先验条件”,从而揭示出神学对在场的依赖,它尤其表现为死亡作为馈赠在神学上的奠基作用上,我们将着重分析他对福音书中的“天堂的经济”的解构;然后,通过他对否定神学的解构转到他对礼物给予的不可能的指引,即他不可命名者的神秘地方的接近,走向一个“荒漠中的荒漠”(desert of the desert)或“空茫中的空茫”的境地(khōra),这是他解构一切终末论神学的思想前提;最后,我们还将演示他如何给出思想的礼物的具体的书写与经验,即在精神燃烧的余烬的痕迹中,礼物如何到来与发生。

V

德里达认为:“有礼物,如果有礼物的话,仅仅在于打断体系及其象征,处于一个没有返回和没有回归,没有以礼还礼之自身适宜的分裂之中?”即礼物的发生会打断经济交换的循环与回环的封闭体系。这是德里达对传统形而上学的“在场”中心及其一切目的论后效的解构。“因为如果有礼物,礼物必然不显现,不被知觉,或被

接受为礼物”(GT: p. 16)。把礼物(gift)的给予与在场(presence)的显现相对立是他的出发点。限于这次写作的主题,我们不准备讨论他在人类学上对莫斯礼物理论的解读,也不讨论他对胡塞尔现象学及现象学一般的在场中心的解构,而是集中在他对礼物思想的一般的描述上,以转向对神学的解构。

首先,德里达显示了礼物的可能性与不可能性的相关差异关联。“除非礼物是不可能的但又不是不可命名或不可思想的,而且除非在不可能与可思想的裂缝之间,在这个打开的维度里,有礼物,而且甚至有一个阶段,例如时间,给出存在和时间……”(GT: p. 10)他认为对礼物的思想只能“由不可能开始”——礼物是不可能性的别名。那么,为什么和如何思考“那不可能本身”?德里达的解构的宗教的力量在于揭示出了礼物给予或思想一般的“准先验性”,即礼物的可能性的条件同时设置了礼物的不可能性的条件。但这个在礼物与经济之间的空洞的,所谓康德式的先验幻象,这个裂隙并不在场与显现,它如同思想与知道,本体与现象的差异(GT: pp. 29—30)。

一方面,礼物是不可能的,但这种不可能并不是“简单的不可能,倒是不可能本身”,它标记着一个差别,即“关于它,我们不能说什么,但关于它我们不再沉默”,我们在一个两难或绝境之间,“不可能本身”既使思想言说可能,又使这欲求达到一定程度时,使之取消自身。即,我们要一直保持警醒,我们的思想不可能彻底接近那个不可能本身,虽然正是那不可能在推动着我们对它的思考,是它在要求我们,呼求我们,尽管我们不知道这呼求者的名字与来源,有时甚至我们还无法辨认它是善的精神还是恶的魔灵,因为我们一旦用善或恶的标准来评价它,我们已经就使之现成化了,尼采的超越善恶的自由的的精神与之相应。这样,它使一切对神的名字的垄断和独占的命名都不可能,无论把神的召唤规定为父亲、圣

子,还是某个具体的精神都是“不可能的”——却是恰好没有认识到那不可能本身而产生的僭越。

但是,另一方面,我们又不能放弃我们对不可能的思考,因为那不可能也离不开可能性,礼物确实已经给出了:有礼物——德里达在反驳对他否定礼物的误解时,反复强调这一点,并用了一个虚拟的限定:“礼物,如果有的话”,是为了标记礼物的可能性和“现象性”的独特性。只是这“予有”的方式很隐晦,似乎所有的神学,在西方,尤其表现在否定神学上,都在这一神秘的表达上冒险。因此,绝境(*aporia*)的境况并不意味着不决断和给予行为的瘫痪,而是对冒险的敏感和责任,是对未知和未来的绝对的开放,正如德里达在回应来自激进基督教正教的批判时所强调的(参看1999年在Villanova大学召开的圆桌会议和Caputo为德里达的辩护^①)。

我们可以尝试把德里达关于礼物之“成事(*Ereignis*)”的思想做如下的总结^②:

1. 德里达从思考事件之言说的可能性和事件之成事的可能性出发,把可能性和不可能性相关——“一个一定的不可能的可能性”,在这里的不可能性不单纯是“区别于”和“对立”于可能性。以此德里达力求重新思考哲学史,思考哲学传统一直在可能性的先验条件下的思考方式的局限,以便思考哲学的“新”的可能性——而这正好与其“不可能性”差异相关,并在思考哲学之作为事件和事件之为事件本身中来实现思想自身的转换。如果思想也是礼物,这礼物之给予却不可表述;因为:“它是不可能性本身”,那么这

① Edi. Caputo: *Questioning God*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 2001.

② Derrida: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen. Aus dem Französischen von S. Luedemann*, Merve Verlage Berlin. 2003.

就激发了新的思想的可能性。

2. 礼物馈赠是事件,馈赠之为事件总是作为意外到来;并且必须打破经济的循环,只能作为不可能性来宣告和表达,否则就会取消礼物;礼物甚至还超越感谢——这也是海德格尔后期思想不仅仅超越追问和感谢而且也走向歌唱、赞美和沉默的隐退;礼物只能作为不可能来显现,对此我们不可能有知识,而且礼物必须一直“保持”(bleiben)为不可能的。

3. 但事件之为事件也是现实性的,不可能性并不意味着只是否定性的,它恰好要求“行不可能之事”,人们只有在做不可能做的事情之中,事情才成其事,只有人们做“知其不可为而为之”之事情时,事情才是超越于自身,并且形成新的事件。因此,人们必须给出礼物,甚至给出自己所没有的。

4. 从事件本身之成事的经验结构上,德里达力求“把不可能性置于一种关系,在这种关系中不可能惊袭可能”:“事件保持为不可能—可能,尽管或许它已经形成了,它还是保持为不可能”。例如,就与礼物给予相关的宽恕行为来说,任何宽恕总是在不可宽恕之中的宽恕,如果可以宽恕的恰好不是或不需要去宽恕了,“不宽恕必须保持在宽恕的不可宽恕之中;宽恕的不可能性并不应该停止惊袭宽恕。馈赠的不可能性不应该停止惊袭馈赠”。——这正是事件之成事的根本的经验结构:保持为不可能性的但又惊袭和搅动可能性。因此,我们还必须言说不可能性本身,这个不可能不只是与可能相对立,而且还是其“机遇”,这个机遇将打开事件的例外性。

5. 事件的经验(不可能—可能——值得注意的是德里达的这种写法)就进入了“征候”(Sympton)和“秘密”的幽灵性结构中。馈赠和宽恕也必须一直保持为秘密——秘密必须永远是秘密;它们只是“显现”(这个词似乎也不恰当)为“征候性的”,在这里我们可

以看到德里达对不可能本身“显现”方式的探求——幽灵和症候的“显现”已经不是“现象”，如同勒维纳斯的他者的“面容”是“神显”（比如在西奈山上神在摩西面前的出现）；而征候总是从上而来，是降临性的，超越于我们而降临；事件的唯一性，也是特别的，例外于法则：可能—不可能的言说和哲学的承诺只能是绝境式的——这正是尼采自觉表达的“危险的或许”的经验。

6. 在尼采那里，“……或许的范畴，在可能和不可能之间，如同症候或秘密所自身共有的形态”——这个“之间”的领域正是德里达思想所展开和书写的地带，当然，他有时靠近可能性的一面，对各种立场进行解构——解构的力量则来自不可能性的牵引，有时就是在不可能之中冒险——这是其思想中“先知性的因素”：这也是双重书写的效果。从而打破辩证法，挑战传统的逻辑。

7. 而这个之间又是在世界上没有位置的，并不占据位置，是“非位置”性的：Khora。是雅贝斯所书写的沙漠，荒漠和空茫的所在——这也是礼物发生的所在，也是我们后面的研究所要指引的位置。

但是，在那个礼物发生的“可能性的条件”上，德里达与马希翁发生了冲突。就一般礼物给予的三个要素“礼物的给予者，礼物本身与礼物的接受者”而言，德里达认为在礼物发生的时刻，它们不显现，不被意识到，被遗忘，“如果要是礼物，不仅给予者或接受者不觉察或不接受礼物本身，对它没有意识，没有记忆，没有承认；他和她还必须也完全忘记它，并且甚至这个忘记必须是如此的彻底以至于它甚至超出了遗忘的精神分析的范畴”（GT:p.16）。马希翁则受海德格尔对存在打叉的影响，又在彻底贯彻现象学的悬搁方法的意义上，把三个要素打上括号。^①

但是，他们之间还是有差异，德里达认为礼物不可能成为“现

① Marion: *Sketch of a Phenomenological Concept of Gift*.

象性”，因为，一旦成为现象，就取消了礼物，而马希翁认为礼物可以显现——当然要按着现象学悬搁与还原的方式，而非自然主义与日常的现成的方式发生，其结果是：“有多少还原，就有多少给予”，给予就成为一个比存在和意识还要普遍的概念。德里达反驳马希翁是把“给予”与“礼物”混淆了，对其中的“交错”没有反思，因为马希翁的天主教神学信仰背景和神学的预设已经先在地影响了他对给予的研究，而且他对礼物的讨论已经在基督教的文本中进行，这恰好违背了现象学的无预设原则。当然，马希翁可以在海德格尔的解释学的前见上为自己辩护，并以历史的例证来补充，即德里达也并不能摆脱历史的限定性条件。

差别仍然在于，就理论的策略而言，德里达虽然在历史的具体处境中在场着，但他并不持守或固守某种“立场”，他的思想只是“寄生”在一些理论上，并对这些理论进行解构，在一次次的“适时”的解构行为中打消思想对在场之权力的渴望，这是解构的政治动机。显然，马希翁依然持守着基督教的立场，他的召唤者仍然是有具体的名目的(GT:pp.51—52)。在礼物的具体的现象性的争论中，马希翁认为有礼物，且在大量的宗教经验中，尤其在饱满渗透，漫溢超出(saturated)的现象性中反复确定地在发生。^①在马希翁看来，关键是要区分开真正的礼物与制造偶像的给予行为，于是神学的任务就在于接受现象学的洗礼——这是他受到了 Michel Henry 的“圣子”与受难的生命现象学的影响，显示礼物给予的真正的精神。而德里达认为^②，马希翁的礼物现象学已经超出了现象学自身的可能性与视阈，并不能通过现象学来确保，于是一门礼物的现象学是

① Marion: *The Saturated Phenomenon*. in *Phenomenology and the "Theological Turn"*. Fordham University Press. 2001.

② GGP: *God, the Gift, and Postmodernism*. Ed., J. D. Caputo. Indiana University Press, 1999, pp. 65—66.

不可能的,或者说要被解构的,在他的理论中,礼物与现象不可能关联,否则是要被解构的。

但问题在于:一方面,正如卡普托所指出的,在关于礼物的问题上,德里达更强调礼物给予的“债务与信实”的方面,而马希翁更强调礼物与因果性的关系与差别(GGP:p.77),马希翁应该在上帝给予礼物的创造中说明这给予的快乐与非债务,或宽恕的力量与品格。另一方面,我们认为,德里达虽然认为有礼物,但他几乎完全取消了礼物馈赠的现实性,我们可以承认,我们给予的礼物不足够好,但并不意味着我们所给予的不是礼物啊,这在他对莫斯的那本书的批评中也可看出,虽然莫斯有把商品交换与礼物交换混淆的地方,但并不意味着他所研究的不是礼物。当然,德里达在《给予时间:1,伪币》中接着补充了对虚假的礼物的阅读,但,我们依然能够说,有礼物,我们在给予礼物,只是我们被要求无限地去给予,并意识到——恰好要不断地意识到与警醒到我们所给予的还不够好,从而还要去给予,无限地给予。中国文化的祭神祭鬼的宗教是否在启发这样的思考的可能性?犹太教对教诲书摩西五经的无尽的阅读也是在回应神的召唤?也许是德里达过于集中在对“在场”(presence)的有限性的解构上了,而对马希翁对礼物(don, gift)的发现的后效估计不足?他对勒维纳斯的阅读的限度也由此体现出来?以致在具体的政治与伦理行动中,解构只有消极的力量?我们在本文中依然不讨论,让它们处于“无题”之中。

正是在这种对无立场的彻底地贯彻以及对可能性条件的置疑中,他解构了否定神学的三种形式与基督教的经济神学。我们只讨论后者,这在他的《给予死亡》^①一书中是通过对帕托卡对西方责任的研究的阅读进行的。

^① *The Gift of Death*. Trans. David Wills. The University of Chicago Press, 1995.

正如帕托卡的研究表明,由德里达所总结的,欧洲历史的责任心经过了两次转换,即经过柏拉图对原始魔灵(daimon)与迷乱之神秘的整合(incorporate)与基督教对柏拉图神秘的压抑(repress)而形成的。这个神秘与秘密的通道(passage)的打开与转换建立起宗教,“因为宗教只是这责任心,否则就什么都不是”,而责任的谱系梳理离不开死亡与礼物,这两次的转换与通道的形成都是通过两次死亡事件。首先是苏格拉底的死,以及对“灵魂不死”的论证与对话,打开了一个灵魂的内在空间,正是在死的烦忧与警醒中,我与我自己自身相分离,又通过与自身的对话与向死的筹划建立起自身意识,让自身回到自身,把魔灵或精灵的神秘转化为心灵(psyche)学习死及个体对死的唯一要承担的责任心。而到了基督教,则是耶稣的献祭,这一次,“礼物献祭”的经验更为明确,内心的深渊打得更开,“心里面的才会污秽人”。在心里面有一个比我自身更接近我自己的上帝监视着一切,他看着我,而我却永远看不见他,这正是恐惧与战栗之源。于是外在性不断向内在性转化,可接近性不断向不可接近转换,内心的通道更为隐秘与神秘。

这些压抑与整合一直已经借助了“死亡经济”,是死亡使转换可能,但精灵的迷狂与狂乱本身并未被消除,只是被压抑与升华了,在宗教战争(基督教与罗马的强力意志的结合)与技术征服中(基督教与古希腊的计算理性的结合),这狂乱的因素没有被反思与限制地表现出来。宗教的世俗化使一切都可计算与交换,世界历史通过资本而全球化,它是一条死路?是一种“死亡经济”,并使死永不死,使死成为作品与商品,可以无限地交换?!

德里达把牺牲与经济联系起来,分析了基督教死亡经济的几种样式:或者是牺牲的经济化,或者是经济的被牺牲与解经济化,

或者是二者悖论式地缠绕在一起,或者是牺牲与经济一起“被牺牲”或被抹去,即不再有牺牲,不再有死亡经济。

德里达认为,当会计算与数钱的税吏马太借基督之口说不要在地上积攒财富,而要在天上,而且天上天父的赏赐更大,无限地大时,他是否把“父亲的经济”受有限世界回报的算计要求而经济循环化了,形成了另一种更安全又更危险的交换与对称?使基督之死纳入有限世界的诡诈之中?

但基督也要求过,当人打你左脸时,把右脸也给他打,让左手做的事不要被右手知道,这就已经打破了自我夸耀与回报的可能。此外,人子的被弃与受难则使献祭本身陷入困境:一方面,如同保罗所说,这一次的宝血给出就一劳永逸地解除了罪的欠负,拿去了心的帕子,用一次死亡换来所有生命,并让死死去,这一次的牺牲最为经济了。但另一方面,“上帝离弃上帝”,上帝之子无助的叫喊是否会让“父与子”的关联出现断裂?虽然给出与收回生命的权柄只在天父那里,只是天父与人子之间的秘密(《约翰福音》10:18),但毕竟是一群人钉死了人子,这一次的牺牲或许最不节省与经济了,或许这代价太高了。它的奥秘根本无从揣度,并总使我们的算计出错,这也是心的陷阱?

在经济给予的结构性困境中,如果我把我的救济给予我自己的孩子和邻人,我不就已经有所取舍与判别了,已经是不公正了,已经有所偏爱了?

最后,在复活里,在空空的坟墓里,死亡经济被彻底抹去了,虽然又还有第二次的末世审判的永恒的死。这死伴随基督的重来,幽灵与神圣鬼魂(Geist, ghost)的来临,并在文字书写里预表了,虽然一再被延异。

此外,在对亚伯拉罕拿以撒献祭的仪式的解读中,他也揭示了决断的疯狂的时间,而这正是礼物发生的时刻,在可能与不可能之

间——我们要说,在给予的“交—错”之间发生。那么,德里达又如何接近那不可能性本身呢?

VII

否定神学虽然用不同的否定的方式,比如超越(柏拉图的“超越存在之外”的不显现的善本身),对超出与最高者的赞美与祈祷(伪名的 Dionysius),对规定本身自觉的打叉与涂抹(海德格尔),但都没有认识到接受与给予神的礼物都有一个对给予本身的秘密,给予方式的反省的问题。在赞美与祈祷中,有着对圣子的话的引用与重复,而且,“为什么就不能区别开祈祷,祈祷的引用,和给读者的发送?”^①而且,任何的祈祷也指向一个地方,并在一个地方发生,事件要求我们要思考这个拓扑学的位置性,这把他带向对柏拉图的《蒂迈欧篇》中对 Khôra 的思考。^②而当海德格尔又说到,当他谈论基督教神学时,他将根本不提及与使用“存在”这个词,这提及与使用的使用方式如何转向对不可能性的“肯定”的思考?如何对“不可能性”不用否定的方式来言说?如何拯救或保护已经被沾有污染的上帝之名?如何重新接受来自不可能性的礼物?

不可能性本身当然是与前此的可能性相关的,解构之所以在具体的现实历史处境中没有立场与位置,正是已经受到了不可能性的牵引,同时也为了避免让“非立场”也成为一种所谓的“非立场的立场”,以免陷入自身的矛盾,就有必要让那“非立场”也不固定,即,并不是如同海德格尔思想所依赖的存在真理的显现与隐藏的二重性,而是让“非立场”或“非位置”被带往“沙漠中的沙漠”,即, Khôra 这个“空茫的空茫”的秘密的地方,作为“痕迹的痕迹”再度被

① Derrida: *How to Avoid Speaking: Denials*. In *Language of the Unsayable*. ed., S. Boudick and W. Iser. Stanford University Press. p. 48.

② K: Derrida: *Khôra*. Paris, Galilée, 1993.

标记(re-mark)。我们用“空茫”来“对应”，Khôra 也是对汉语思想的重写：“独怆然而泣下”的孤独与疼痛，但又茫然无助的境地——那也许是中国文人最隐秘的祈祷的位置？但是什么带来了那泪水？依然是“无题”！

Khôra 出自柏拉图的《蒂迈欧篇》，实际上，这篇对话是接过了《理想国》的政制体制的根据和善的问题，只是柏拉图把它置于宇宙发生论的高度来讨论的。当创世者把不变的理相加在万物的元素上时，他需要第三个“种类”作为承受者与接受器，还比喻为母亲与护士，这第三个异类即是 Khôra。但这个故事的叙述者蒂迈欧认为它是很难理解与描述的，它既不是感性也不是知性，似乎是一个超越类型的类，一个空空的空间，一个裂隙与开口，一个黑洞？但却使宇宙万物各得其位所，它给出位置，但自身却没有位置。Khôra 是一个接受者，它接受谁的礼物？在《理想国》中，超越的善在城邦中是没有位置的，苏格拉底如同善本身一样也是不显现的，显现的只是善的儿子们——作为柏拉图（他的父亲的名字是善）的兄弟格老孔等人。城邦如何能重新接受苏格拉底这个“替罪羊”（与“药”同一个词，也是礼物）？如何让哲学家不再重蹈他的命运？如何回报哲学家的真理？他不是智者，不是诗人，也不是他自认为的在《申辩》中的带来真理的唯一哲学家，他的言语应该发生或者说被接受在一个中性的位置，即非位置上(non-lieu)。《蒂迈欧篇》文本中的苏格拉底实际上就是这个“异类”，他要涂抹自身，在抹消自身时，他作为接受的接受者，即作为那个宇宙神话故事的倾听者，他要处于 Khôra 上。德里达认为苏格拉底不是 Khôra，但他有些相像于它，他只是把自己置于这个位置上，这个位置是不可替代与占据的，他只是被召唤到这个位置上(K: p.56)，来接受真理的教导。这个位置必须是空的，永远是空出的，指令发出者必然是无名的。

因此，唤醒 Khôra 这个最为古老的名字——它“没有年龄，没有

历史,比所有的对立(比如感觉—知性)”都要“古老”,这就意味着它不屈服于任何神学、本体论或人类学要求的统治,甚至也不沿袭表现为“存在之外”的否定神学的方式。同时,正如他在那个著名的论宗教的《信仰和知识》的文本中所言:“Khôra 对于所有历史启示或人类学—神学经验的过程来说,始终是绝对不可超越的和异质的,不过,它设定了这些过程的抽象化。它永远不会进入宗教,永远不会被神圣化,被纯洁化,被人道化,被神学化,被文明化,被历史化。由于相异于健康和平安,圣人和圣物, Khôra 永远不会要求补偿。这也不能在现在说出来,因为, Khôra 表现出来的永远不是它原来的样子。它既不是存在,也不是善、上帝、人和历史。它永远反对这些,它将永远是(而且它永远没有在未来的将来,将永远不可能重新拥有一个没有信仰和规则的 Khôra,不可能让它屈服或再屈服)一种无限的反抗、一种无限不可超越的反抗的地点本身:一个没有脸面的他者。”(译文来自杜小真教授的未刊稿)

这个空空的地方正是中世纪神秘的修道者和祈祷者 Angelus Silesius 所指向的地方。他在祈祷中要求上帝给予他自己而不是那些礼物:“如果你不把你自己给予我,那么你什么都没有给予”(SN: p.57)^①,即上帝并不是礼物,而是使给予可能,“上帝超越所有的礼物”(SN: p.57),他甚至就并不是在“es gibt”意义上的被给予在那里,显然这个思想比海德格尔的思想更为激进。而祈祷还正是上帝给出自身的位置与地方,但这个地方作为言辞到来的地方是这样的:“位置它自身在你那里/不是你在位置里,而是位置在你那里! /抛出它,这里就已经是永恒。”(SN: p.59)位置是从属于上帝的,祈祷者就不可能通过祈祷来占据那个位置,而“永恒的这里”也已经被设置在那里,被抛掷出去,“置于外边,并产生外面和空间,

① SN: *Derrida: Sauf le nom*. Paris, Galilée 1993.

把空间从自身分离:Khôra”(SN: p.60)。这样,德里达就已经在他的对话书写,不同于祈祷的文本,但又在引用它们,在事件之后,但却追问事件发生的条件,这也是这篇对话写作文本事后增补的后效的显示——即在“文本的前文本”和“后一铭写”中(post-scriptum,即后记)——来游戏这些语词,语词([W]ort),位置(Ort)与地点(wo, lieu)的亲合力显示了祈祷的方向,祈祷把祈祷者带向他不可能去的地方:决断正发生在这个不可决断的疯狂之中。那个地方也是无名的沙漠中的沙漠之地,因为,沙漠已经是在涂抹踪迹,而沙漠中的沙漠则是把涂抹的踪迹也抹去了,以此来拯救上帝之名,已经被“错用”的上帝之名。

那么,德里达又自己如何来实施礼物的给予行为呢?如何在礼物给予的可能性与不可能性之间书写?并为思想给出了礼物发生的指引方向呢?

德里达写道:“作为一个礼物成事的条件,作为礼物来临的条件,绝对的遗忘应该与精神—哲学的遗忘范畴不再有任何关系……”于是,礼物是遗忘的条件,遗忘也是礼物的条件。“这个彻底的遗忘的思想作为礼物的思想应该相应于一定的作为余烬或灰烬的痕迹的经验……”(GT:p.17),甚至是“遗忘遗忘着,它遗忘自身”,但它并不是虚无。于是,如何由余烬的经验来昭示礼物,是我们要表达的一个例子。

余烬是精神燃烧留下的记号与踪迹,精神总是要燃烧,精神乃是火焰,而且要变成整全的大焚毁——Holocaust,似乎所有宗教都需要这样的燔祭。在汉语,在据说是没有明确的人格神的卑微的汉语中,我们只有那在无边的漫漫长夜中低低燃烧的蜡烛。而作为圣灵的精神是燃烧的火焰,在黑格尔绝对精神的体系中,精神燃烧发出光芒,使世界得以显现出来,精神又总是能从它燃烧的灰烬中如同凤凰一样再生,这个辩证循环构成了精神离开自身又回到

自身的过程。正如德里达写到的：“这个或许：礼物，牺牲，把一切的火焰进入游戏或设置起来，大焚毁包含了本体论的种子。”^①

精神也是语言言说的条件：“去听，去说，去写，就是去感受热，去感受火焰的退却，作为余烬的下落，又是，成为灰烬。”(C:p.3)在古代的汉语歌咏的气息中，点燃蜡烛是点燃另一个夜晚，不属于这个世界的时间与渴望和希望的夜晚。在另一首《无题》诗中，李商隐继续写道：“春心莫共花争发，一寸相思一寸灰。”——思想与思念不再与在万物苏醒和复苏的春天争夺阳光和虚荣，而是持守着那轻轻薄薄的灰烬，语言在言说之初，已经是余烬了。语言自身是燃烧的残留物，在黑格尔那里，声响是物质的观念性，在时间的开始命名了最初的环响，并召唤时间的转向。语词只是这声响和音调的回声与踪迹。在海德格尔后期所发扬的诗学中，在“精神的黑夜”，精神的火焰聚集了诗人的灵魂，并召唤最早的早先的来者的礼物。但在德里达这里，精神的声音发出的只是丧钟，是在播散中破碎着的声音，是奥斯威辛集中营中那些死者们无声的叫喊。

奥斯威辛的火焰或“大屠杀”与精神是什么关系？对于德里达，在这之后的写作，要么是阿道尔诺所说的垃圾，要么写作就是在燃烧，而文本只是余烬，但却不再死灰复燃了，精神不再能从余烬中再生（不再有复活了？）。只有哀悼，但却又不允许哀悼成为作品。因为，对于奥斯威辛这个事件，如果我们去记住它，去讲述它，就又在使之重现了，但没有人能承受那些恐怖的景象；但如果我们简单地遗忘它，又是对历史的背叛，不尊重死者。礼物的给予与宽恕的悖论也是相关的——这仍然只能是“无题”。在这个绝境之中写作如何展开，即是思考如何接受这个来自精神燃烧的礼物？

“……礼物的过程（在交换之前），这个过程并不是一个过程而

① C: Derrida: *Cinders*, trans. N. Lukacher. University of Nebraska Press. 1987. p. 46.

是一个大焚毁,大焚毁的一次焚毁,产生存在的历史但不属于它。礼物不存在;大焚毁不存在;如果还至少有某物的话”(C:46)。任何通过大焚毁来制造历史的冲动都是危险的,其实也是不可能的,因为把礼物焚毁或借助焚毁来产生礼物都取消了礼物,挥霍了火焰。但我们如何能避免这危险的“错乱”的灾变与灾异?

德里达在“那里有余烬”(il y a là cendre)的书写与倾听中,标记了那里的位置性。余烬并不是存在不是某个主体,“余烬是存在的家”(C:41),但在燃烧中,没有什么标记与通道的记号留下。余烬作为残剩之物不再为下次的整全的燃烧留下灰烬,只剩下:余烬在余烬着,在那里,那个地方(là),只能在书写的差异标记中来标记那个不存在的位置。余烬如何在礼物的位置上来到?任何债务都来自一个中心,但在余烬那里,那个燃烧的太阳,“那个中心已经压碎和融化,它就在死亡的抛洒中分散:即是余烬”(C:69)。如果“余烬的经验是经验本身”,它也一定是礼物被给出的经验,正如策兰写道的:“我们知道,对大焚毁今天一定有一个日期,那是我们记忆的地狱;但每一天都有一个大焚毁,在这个世界上在某个地方在每一刻。”在余烬那里是绝对的无记忆,与精神分析的压抑,遗忘变形机制不相干,也比之更彻底。余烬在那里,是一个他者,相对于所有存活的人都是他者。它几乎是无,但不是无,因为它还在那里占据一个位置,它甚至比无还要少,因为,从无还可以创造,但在余烬那里,在我们的外边,余烬的时间残留的日期是秘密,在循环的外面,不返回自身。只是我们要沉默的“对象”,激发起我们的宽恕,并召唤我们的泪水,让我们低下我们思想的头颅。

这个低下的姿势,那泪水——如同发疯前的尼采抱着一匹受伤的马痛哭——或许是我们的思想所给出的礼物。或许,流浪到科罗洛斯的俄狄浦斯所传递给忒修斯的秘密——而整个俄狄浦斯死亡的情形也不是通过忒修斯自己之口来传达的,而是通过信使

的间接叙述如同事后的“补记”一样来表达的，这也是对前此德里达对否定神学解构式的“后记”的证明，即俄狄浦斯去往死亡的所在，正是那个要被保守的，被守护的神圣的“位置”——这也是对俄狄浦斯这个异乡的“陌生人”的绝对友善，绝对宽恕（因为俄狄浦斯还是不洁净的，不能碰触的）的接纳，这也正是礼物绝对给予和发生的时刻，在悲剧结尾是俄狄浦斯所赞颂的“爱”（to phlein, philian）这个礼物指引着盲人之手，并以此爱，让盲者来指引明目之人，最后，还不得不让幸存者，即他的女儿安提格涅来讲述这无法讲述的秘密的秘密，也如同哈姆莱特在临死时要求他的朋友霍拉迅来讲述他的受难的故事，也即是要重新回到那个悲剧的结局的“空空”的舞台——那个只是在表演中才存在的位置上。

如同在分离，生离死别之际，泪水，泪水永远是唯一的礼物，正如在开始，语言就已经是余烬。李商隐仍然在《无题》中感叹：“蓬莱此去无多路，青鸟殷勤为探看”：在绝境之中，那青鸟会带来什么样的消息与礼物？

但汉语诗歌中还有那一只只蜡烛在咏叹着，祈祷着：

“你站着，只是用自己的泪水站着，还注定永远站在自己的泪水里，照亮黑暗。

你屈服于泪水，屈服于给出的欢乐，却是死亡的泪水，以此来阅读我们的眼睛和泪水。你是疼痛的人质，疼痛的守护人，被黑暗加冕。你比灰烬还要少，比死亡还要小。”

——那么，这是我们这次思想的礼物，是给谁的爱的礼物？

我们所艰难指明的思想发生或到来的这个隐秘的位置是否也是一个未来的共同体彼此给予和聚集的地方？尼采所期待的未来的哲学家如何在彼此的给予中相遇？这也将是汉语思想如何接受西方思想，如何回应自己的礼乐文化的传统所要思考的问题，甚至可能与我们未来的政治息息相关！但愿我们的这次书写已经在这

未来思想和政治情势的感召之中与呼求之中。

【尾注】但如果我们要实施一次礼物给予的思想行为，我们将必须做到：

1. 要显示德里达如何撑开传统礼物的思想在语义上的纠葛与混乱，以及没有被意识到的“交错”之处，对“在场中心”的解构其实就已经是针对形而上学本身的价值预设——“给予的伦理”了。在德里达思想的进行中，他解构了胡塞尔的“原初给予的直观”的时间在场理论，然后，揭示了海德格尔依然没有摆脱对“在场”的依赖，在“居有”或“成几”的思想中依然有占有礼物的动机，最后，与最晚近的对礼物现象学最彻底的推进者马希翁的交锋，使他自己对礼物的思想的独特性有了更为清晰的表达，即在马希翁对“礼物的现象性和可能性”与他自己对“礼物的债务性与不可能性”之间的交错的反省。

2. 还必须演示（如同戏剧中的一出“戏中戏”）德里达自己对礼物的思想。重演他如何接受思想的礼物与发送的命运历史约束，又如何保存思想的礼物，却不陷入在场的拘囿，以及如何给出思想的礼物，还不陷入给出的强加之中，即：不让自己的思想成为可以归还与交换的商品，对接受者施加亏欠的影响力，以便获得回返的权力；而是依然让礼物保持为礼物，并激发出未来的思想，让礼物不被自己的思想所独占，一直保持敞开的可能性，让礼物的秘密依然是秘密。

3. 最困难的是，我们该如何回应来自德里达的“礼物的思想”与“思想的礼物”？一方面，我们要再次重复他自己的回应方式，并学习他的这种回应方式，即他如何在一次次具体的礼物给予行为中，他如何能做到即接受和给出了礼物却又没有取消礼物的。另一方面，我们又不得不给出自己的礼物——在接

受“思想”的礼物时也给出“礼物”的思想。本文在这一方面还只有一些初步的尝试。

德里达及其他相关参考著作：

Aporias. Trans. Thomas Dutoit. Stanford University Press, 1993.

Adieu, to Emmanuel Levinas. Trans. Pascale-Anne Brault and M. Naas. Stanford University Press, 1999

Cinders. trans, N. Lukacher. University of Nebraska Press. 1987.

Dissemination. Trans. B. Johnson. The University of Chicago Press, 1981.

Glas. Trans. P. Leavary&R. Rand. University of Nebraska Press, 1986.

Points... Interviews, 1974—1994. Ed., E. Weber. Stanford University Press, 1995

J. D. Caputo: *The Prayers and Tears of J. Derrida, Religion without Religion*. Indiana University Press, 1997。

J. D. Caputo: *Deconstruction in A Nutshell*. Fordham University Press.

G. Ofrat: *The Jewish Derrida*. trans. P. kidron. Syracuse University Press.

J. Sallis: *Chorology, On Beginning in Plato's Timaeus*. Indiana University Press, 1999.

R. Horner: *Rethinking God as Gift*. Fordham University Press, 2001. 感谢

曾庆豹先生从台湾——我如何能不思考从那个对于我还陌生的但更具有中国文化传统传承连续性的地理位置上所发出的邀请来作出的回应,以及他对我的文字的信任——从而给我写信并惠寄该书,我想说,如果没有他以道风山的名义——又是一个在中国地理中心之外和边缘的位置上的动作——发出的邀请以及一再的鼓励,要在这个时刻完成这篇文章是不可能的:也许所有不可能之事的发生都是在意外的友谊和邀请

“无题”的礼物与思想到来的位置:德里达论馈赠的可能性和不可能性

的激发之中发生的？朋友的信任与喜爱已经是礼物了？这要我们用一生的时间来见证！这篇文章已经有礼物的游戏在发生了？在这里，也感谢朋友汪民安博士接受这个原来更为个人化言说的文本。但愿，我给出的也是礼物。

2003年2月初稿于广州

2003年7月修改于弗莱堡

王广义访谈录

王广义 栗宪庭

栗：我印象里好像看过你作品的一张照片，就是你的毕业创作，画的好像是和“乡土”的有一点关系的那种。

王：对，是我的毕业创作，名字叫《雪》，一帮鄂伦春族人“哗哗”走着。

栗：画得也是圆圆吞吞的。

王：对，圆乎乎的。

栗：这时候我觉得你与80年代初的“乡土”有关系，它和你后来的风格也有一定关系。你是哪年考进美院的？

王：我是1980年。

栗：1981到1984这几年正好是伤痕乡土风潮热的时期，这种风潮起于四川美院，后来迅速成为全国性的风潮，你多少受到这个风气的影响，但不完全一样，我说的不一样，是你的作品有一点超现实的味。因为那时的浙江美院，在你毕业的时候，1984年，已经成为“85新潮”的酝酿之地了，就是张培力、耿建翌他们毕业时画出了具有超现实风格的作品。西南也在同一年的下半年，展出了他们的超现实风格的作品。当然江苏的丁方更早一点画出了这种风格。你的毕业创作那时候基本上算是乡土的。

王：对，只是我把它扯上点北方文化的一些东西，我和张培力是同一个工作室的，经常在一起讨论艺术。

栗：画面有一点点超现实的感觉。

王：有一点，那雪好像画的是飘起来的，其实我还在大学二年级的时候，就见到杂志上介绍四川美院的创作，后来，我常同张晓刚开玩笑说：“晓刚，你成名的时候，我还是个学生呢！”我记得很清楚，晓刚画了一些人在“草地上打滚”。

栗：我在想这是一个中间状态，在乡土风里成长，受到影响，但你不完全是像罗中立、何多苓这一代人那样，下乡对他们太深刻了，那个时期拨乱反正，反“文革”，强调小人物啊，乡土啊。这个情结在你身上没有那么重，你的毕业创作，在你的艺术经历中只是个开始，接着你在艺术上真正有影响就是那一批《凝固的北方极地》。我最早看到“北方极地”时，你还没到珠海去？

王：我毕业回到哈尔滨后，那是1984到1985年那段时间。

栗：你分在什么地方？

王：哈尔滨工业大学建筑学院。

栗：真正画这批画是什么时候？

王：我1984年毕业，年底开始，那时回来之后我们一帮“北方极地”的朋友在一起。

栗：那时候主要都有谁？舒群，任戟……

王：舒群，任戟，刘彦，应该是我们几个搞美术的，还有其他一些搞文学和戏剧的。

栗：你能说说最早画这一批画时的感觉吗？大概是什么印象，怎么会画起这样一批画的呢？

王：当初的感觉和我出生在北方的情感因素关系很大，同时还有当时和朋友一起谈哲学的关系，不是一种纯粹对自然的感受，不是风情那种态度，谈很多理论，谈北方文化这样的事。是观念先行

吧,是有意要谈的,所以我就强化了呆板的感觉,像静物,我当时想是和北方文化有点对位,这时候大概有点观念的想法了。当时大家看这个就是个画而已,但我投射了这些想法在里面,强化后就是越来越简化的感觉。

栗:后来舒群先提出了“理性绘画”,名璐也写了一篇《理性绘画小议》,但这个词是舒群先提出来的,当时我也写了篇文章,什么“静默”啊这样的东西。我记得我后来问过你一次,你这个形到底从哪来的,你说你有一次看到你老婆坐在那,你看到背影……

王:对对,我老婆总穿那种自己织的那种绒了吧唧的衣服,圆吞吞的感觉。后来起个名字叫《人类的背部》,觉得拗口,就起了叫“北方极地”这个想法。

栗:第一张画是什么时候?

王:第一张画已经没有了,画的是对着窗户的背影,看着外面。这些大致从形态上看还是挺自然的,但后来就很强调圆柱的感觉。后来你在《美术报》发的那张应当算第二张,但又是严格意义上的第一张。当时感觉这种效果很有意思,这当中大家谈一些北方文化,北方精神这些事。你在《美术报》发的那张是有意强化了观念的想法,有点超现实的想法,那是严格意义上的第一张。

栗:这一类的东西大概在东北画了多长时间?

王:我1984年末才画的这些东西,画了一年多,那时画得不大,但画得很多,那时比较强调拍完照片出版,对原作的问题不太看重,那是个印刷就是权力的时代。

栗:现在这些画都还在吗?

王:有几张还在,你在《美术报》发的那第一张当时被四川一个收藏家收藏了。

栗:对,我有印象。你哪一年去的珠海?

王:那是1985年下半年。

栗：到了珠海没多久就发起了珠海会议，是吧？

王：对，我刚调过去，珠海文联跟珠海画院要成立一个会，请美术界有名的人来，他们提出想法，问我们有什么好的建议。当时因为年轻，就觉得是挺好的一个机会，我就跟他们谈，可以请什么人，说得挺吓人的感觉，他们就觉得这个挺好。当时反正他们也不太了解我，我调去之前他们看资料，可能知道我有一些影响，谈的时候也挺像那么回事。结果当时我就和舒群打电话说这个事，舒群说那太好了，应该找一个比较合作的单位。因为当时和《美术报》有接触，然后就到《美术报》谈了，我当时是出差来的，我让舒群到北京来，我们一起干这件事。

栗：后来的现代艺术大展，其实最初是在那时候就开始酝酿了。

王：是，我觉得就是。

栗：当时是幻灯展。

王：是，这是定论的。当时开会，大家看幻灯展整个感觉非常成功，大家以为有真的作品，其实什么都没有。珠海会议结束时，大家定好在要中国农展馆搞展览。

栗：那是后来了。当时你邀请我去珠海，还邀请张蔷、陶咏白，给我是飞机票，其他人都是火车票。

王：对，当时我是没经验的，我不懂得官方什么按资排辈，我的感觉是……

栗：我的名气大，呵呵。

王：是啊，当时是你管这事嘛。所以当时《美术报》请了几个人，你倒记得很清楚，订飞机票，哈哈……刘晓纯还有张蔷他们都是坐火车的，然后你给我打电话还是写信，你跟我说这样有点不合适，后来我让他们也坐飞机是怎么着的……

栗：后来弄得他们很不高兴，我说那算了吧，我说我不去了吧，

当时正好事也很多。

王：呵呵，当时老栗的级别好像《美术报》社长的感觉，当时艺术家的想法是谁最有名，和这个行政级别没关系。哈哈……

栗：(笑)你和舒群来找我做这个会议，我跟张蔷商量能不能《美术报》出面，后来把张蔷叫来一起谈了。

王：当时我说让《美术报》出个东西盖公章我带过去，当时这个是非常重要的，要是你没把这个信件给我的话，我回去人家都不信。我来的时候咱们谈的也是很模糊的一个东西，弄好一个东西一谈，《美术报》就同意了，章就盖了。他们感觉《美术报》是中央的嘛，我们的会议是属于市政府拨款的，经费这些东西他们也不太清楚，当时说有多少个名额可以坐飞机的，多少个是坐火车的，就是这样。

栗：接着这个幻灯展完了以后才是农展馆那个，中间还有好多细节，不谈这个了，这些和创作没关系。我后来接着拿那个幻灯片做一些整版的東西，一版一版的。“北方极地”后面好像是“后古典系列”。

王：对，实际上“后古典系列”是我到珠海之后画的。

栗：“后古典系列”和这之间的变化有没有什么关系？

王：应该说和“85会议”有些关系，“85会议”大家讨论了各种文化问题的事，我当时在这些人都走了之后，想了很多问题。一个是我当时已经离开北方了，当然这是一个因素，更多还是对文化的想法。当时我对古典的、经典文化的图示整个是有看法的，和当时读的书也有关系，当时读贡布里希的书，我就希望找到一个以现代人的角度看待经典文化的态度，现在想这些可能觉得可笑，但当时我有了后古典、图示修正这些东西。

栗：贡布里希的基本理论里面很重要的一个方面就是图示修正，一代代的图示修正，你是受这个基本理论的启发。

王:对,后来我在杭州见到范景中时就聊起这个事,我看贡布里希和整个他谈的贡布里希好像不太一样,范景中一听就乐了,说艺术家的误读也许是更赋予了这种意义。我把这个图示修正看得更简单了,更字面化了,我画伦勃朗的东西,我以我的态度进行改变,我说的这种修正是这样的。

栗:“后古典系列”画了多长时间?

王:画了一年吧。

栗:“后古典”一开始就有那个格吗?

王:没有,格是“后古典”之后。“后古典”最开始是《马拉之死》,伦勃朗那个《浪子回头》,我给起个名字叫《后古典·大悲哀的回归》。这些主要的“后古典”都在你做的那个专版发了,两个人对着那个叫《后古典·马太福音》,就是这些。打格的是在“后古典”之后,实际上打格的是叫《红色理性》。

栗:噢,对,《红色理性》。

王:当时我整个路走过来应该说还是个思考的产物,以及后来我的《红色理性》、《黑色理性》都有对古典文化的想法。最后是“89现代”之前,也就到1988年了。我不知道你记不记得,咱们一块到黄山开会,我最初做的“毛泽东”,然后到你家来。

栗:没有画,是做的小稿子给我的,我当时就想发,后来刘晓纯他们全部都反对。

王:后来我就放你那儿了。这个想法我是在哈尔滨弄的,我把那个印刷品裱在版上。

栗:现在还在我这儿。

王:真的?!那不得了!

栗:我东西尽管很乱,但所有的作品都装得好好的。

王:那个有许多收藏家问我,但我真弄不清楚了。我想可能在你那儿,但你可能稀里糊涂没有了。

栗：我对资料的整理很差，但保存很好。

王：我记得很清楚，那个方格还不是拿笔画的，是拿纸条贴的。那是1988年几月份了？

栗：黄山会议之前。

王：1988年初吧，反正是挺暖和的，不冷，那时候我带给你看了。

栗：可以查，那上面有日期。我想这之间，理性系列和毛的方格系列是有个关系的，但你最早画这个格是哪一年？

王：最早画是1986年末。

栗：是我登了“后古典”之后吗？

王：不是，你登“后古典”时已经有了。

栗：哦，对，两个都有。这两个之间大概多长时间？

王：它俩其实是接着的，“后古典”我画了大概就一年左右。我在珠海这几年，实际上画了“后古典”，“打格理性”，“毛泽东”也是打格的换种，但是它俩又不一样，和我后来走上波普是有关系的，这是重大转折。

栗：我先问这个打格，这个对你很重要。一开始你这个格怎么产生的？就是《红色理性》和《黑色理性》的。

王：最初想到这个应该说是非常偶然的，最初在画《浪子回头》时整个造型我徒手画画不出那种感觉，我又想保持伦勃朗那种感觉，于是我就打了格，放大到一米六，然后在里面提炼，用我那种圆柱方式把它还原，当我看到上面有那种格，感觉非常好。

栗：当时是作为技术出现的，后来突然转成一种语言因素了。

王：感觉很好但后来我并没用它，这个稿已经找不到了。实际当时是作为“后古典”画出来的，等后来过了几个月，我就感觉和读的书有关系，理性和简单有个对位，理性分析这个感觉很好，就是由这个推出来的。

栗：偶然性。

王：是偶然性和假设的学术观念推出来的，其实是很简单的对位，理性与格。

栗：由这个一下跳到“毛泽东”，这是个飞跃。

王：现在想起来如果当时不是这样现在会怎样，当然这只是个假设。这个实际上对我很重要，当时这个感觉是：对我自己以及文化背景倒没有必然的关系或直接关系，当时弄这个古典的，艺术界都说好，但说得也很复杂，对我而言最初是期望这么一个好的说法，但当这个说法真的出现，我没有很激动的感觉。我没有想人类怎样，没把它上升到一个很哲学的问题，不走这个概念。当初我并没有明确想，是过了一段时间想法才清晰了的，其实我潜在想找到一个和我生活相关的一个东西，这是后来毛泽东形象出现的根本原因。毛泽东的形象和我整个成长，抛开整个中国人，就对我个人而言，整个是一个非常密切的感觉。所以当时我弄出“毛泽东”的这种感觉非常激动，我也不知道能不能成功。原计划过几天再到你那去的，但弄完这个我就特别激动，马上就到你那去了。

栗：我印象很深，你拿给我，悄悄把我叫到我们办公室那个小屋里头，很激动地让我看这个打格的“毛泽东”。

王：“毛泽东”这件作品当时真的非常激动，别的东西我没有那么激动，包括“后古典”，什么《红色理性》、《黑色理性》我觉得也很好，但是这种激动没有。我想打格的这个“毛泽东”和我的经验，整个经验，我的生活相关联。应该说我没有创作“毛泽东”这个打格的作品。我不可能在以后的艺术道路上有大的发展，当时画完“毛泽东”在黄山拿出来时，有些批评家不希望我在会议上放这个片子，主要还不是什么害怕政治，主要从学术的角度，当时我说清理人文热情来说，在黄山会议我通过“毛泽东”这个谈几个观念。一些批评家认为，你是艺术家当然有自己的想法，这是很正常的，

现在大家都在说理性绘画,你现在等于在反这个事,你本来是很重要的代表人物,现在反而在反这个事。我说这对我是很重要的,我说了自己的看法,最后还是在会议上放了这个片子,引起很多争议。

栗:就清理人文热情,你当时是怎么想的?

王:我整体上感觉艺术界把一件作品赋予的意义太多,上升到完全的哲学高度,有点像在谈一个哲学作品。“毛”这个作品对我的艺术观是一个转折。

栗:当时清理人文热情,我感觉那个人文热情其实是个虚假的东西,跟我们生活没有本质的联系,我们清理的是这个。

王:对,清理的是个虚假的东西,而并不是我们现在所说的东西,现在的是不一样的。去年美国一个记者问我,原来你反这个东西,现在你恰恰要这个东西。我说这是两个层面的,后来我的“大批判”非常具有人文性,和我生活走相关联的,事实的经验的人文。我原来反的那种实际上是形而上的,假象的人文,它和我们经验没有关系,在描述一个哲学问题,这是我反对的,如果艺术这么发展的话,会失去存在的理由。当代艺术存在一个理由,就是它必须与你的生活经验有关系。

栗:这其实是非常重要的。我后来写你,也想到这个问题。回过头来我在其他文章里有不同的点到“85时期”的一些东西,很多都很虚假的,很概念。

王:对,和我们经验整个儿是没有关系的。当时你赋予什么,实际上现在看来内容是没有的,谈的和那个没有关系。

栗:有个细节,有一次你跟我说湖北哪个人写你“北方极地系列”的文章,说你画的人里面有种什么性的意识。

王:是有人说,还分析一个局部,我当时是无意识的,但现在要局部看是有这种感觉,现在一说还是有。但实际上……

栗：主要的东西不是这个。

王：主要不是这个，画的时候，我想任何图像从任何一个角度看都可以看出一个东西来，你要从性的角度看，还是你要从权力角度看。

栗：接着你就画那个灰色的“毛泽东”，那是什么时候画的？你那时已经调到武汉了吗？

王：不是，灰色“毛泽东”还是在珠海画的。

栗：哦，你是1989年以后才调武汉的。

王：我1990年9月调到武汉。

栗：“灰色系列”画了三张。

王：对，还有两张红色的，一共五张，但现代艺术展是三张灰色的，打的黑格，还有两张打红格的没有展，那两张现在在四川一个收藏家那儿了。

栗：我好像没见过。

王：在吕澎的美术史上发过，那上面打开是个跨页的。

栗：都是1988年画的？

王：对，都1988年底画的。

栗：这和你后来的“大批判”关系太密切了。

王：对，这个太重要了，确实是。在这之前我的东西应该说和我的生活经验都是没关系的，是我想像出的一个问题。“后古典”是我对古典文化的修正，“北方极地”是我想像出的一个北方文化，实际上和我的经验和我的生活，和我整个的教育背景都没有关系，实际上我真正成熟是从画毛泽东这件事开始的，我接下去就更明确了，和我经验相关，和我艺术整个教育背景相关，大概是这种产物。

栗：嗯，现在我们说“大批判”，你回忆一下最开始酝酿，包括你找的那些资料的情况。

王：我调到武汉之后，1990年之后，也不是什么调，实际上就是让我走，自己辞职，不辞职的话开除就很麻烦，实际上是官方跟我谈条件。

栗：那他们理由是什么？

王：理由一个是珠海会议，一个是“毛泽东”。“毛泽东”那画当时是在《时代周刊》发的，珠海那儿还是个小地方，但感觉我能在《时代周刊》上发，想像我是很有名，他们怕把事闹很大，就找我谈话。这样就是对大家都好，当时谈的条件是我的房子可以保留，走是很正常的调动。我也明白这样的道理，我说给我三个月时间，这样我就在舒群和任戩的帮助之下调到武汉了。当时也说不出什么，我更感觉到艺术这件事不是你个人的事，和整个社会，和你生活的各种关系，权力结构有一种必然的联系，你是躲不掉的，实际上更强化了这种感觉。我刚调到武汉那段时间做了一些小的东西，综合材料的，我不知道你见过没有。

栗：我看了很多，有温度计，你觉得武汉热……

王：对，实际上是很真实的东西，适合这温度什么的。一边做这个东西一边考虑这件事，当时想得很模糊。想应该有一个能刺激我想法的东西。我个系列是很重要的一个东西，这段时间张培力到武汉来，我俩待了三天，一起谈了很多，老张他谈出他那个想法——“标准音”，当时大家都对意识形态很敏感，他谈他这个事，我谈我的。当时有“文革”的报纸，我说这个挺好，就是没想好怎么用，老张想弄“播音员”的形象，他当时弄的还不是录像，是画。

栗：是，我在写张培力那批画的时候，我使用了一个词：“国家面孔”，播音员的声音和面孔实质上不是自己的，是国家意识形态的产物。好多年以后，一个搞广播电视的朋友跟我说，连这些主持人自己都得得意洋洋地说自己的脸是“国脸”。

王：过了一段时间的我去了杭州，在老张那儿他给我找到一本

“文革”期间的报头资料。

栗：后来廖雯又给你找了几本。

王：对，后来去北京廖雯又给我找了，老张给我之后，因为很长时间没翻了嘛，我一看觉得很兴奋，所以回来后就开始弄这个东西。一开始没想到弄可乐啊什么的，一开始我就想放大，我画出一个再说。当时是一米乘一米的，那真是打格画的，因为我画不出那种一模一样的感觉，我就不知道具体怎么弄，但觉得它是个问题，潜在地好像构成什么文化模式。当时有外烟，可乐，那时可乐还算比较奢侈的商品，那种比较大的罐。画画时就把可乐摆在布旁边，很偶然发现这个挺好，放哪儿有点想不清楚，画完我就感觉成了。《可口可乐》这件作品为我带来了好运，意大利的 *Flach ART* 杂志出人预料地将这件作品发在了 1991 年的一期封面上。这期间，吕澎、黄专、严善錞对我的这些新作品进行过讨论，这种讨论给我以极大的鼓舞。

栗：“大批判”第一张就是批判可乐的么？

王：对，第二张是果珍，第三张是万宝路，整个是这样的。

栗：你什么时候看到苏联那批画的，就是类似我们政治波普的那批？

王：苏联那批还是我一年之后看展览时看到的，就是奥里瓦主办的——后波普国际邀请展 COCArt 的展览上，当时这个展览中有许多著名的艺术家，如沃霍尔，波依斯，以及劳森波等，前苏联艺术家有三四位。

栗：我后来也写了一篇《意识形态的即时消费》的文章，也是看你拿来的画册，什么东欧的、苏联的这些东西，跟你的东西，跟培力画的健美的，“标准音”，还有于友涵画的“毛”，还有李山画的“毛”，李山那时候爱画五角星。那时候正好我和一个台湾人合作，有一点钱，出去旅游一看，全都不约而同画这些东西，全都不联系的，整

个国际背景就是社会主义阵营垮台，冷战突然结束，西方消费文化入侵……这些实际上都潜移默化地发生作用，还有后来紧接着就是重新唱《红太阳》。我写所有的文章都写艺术家更敏感，更早意识到。社会上的那个热潮是到1994年。

王：从某种意义上讲，艺术家是先知。

栗：奥利瓦那个展览是哪一年？1990年？

王：1991年。

栗：因为他看到这个东西是在我那儿，奥利瓦来我家时我给他看了很多东西。哦，不是，我给弗兰一大批资料，弗兰到了意大利给奥利瓦看。那会儿弗兰还在做“新文人画”的展览，刘炜把弗兰带到我这里。她来了以后发现这样一批人她没有见过的画家，她说她要回意大利，能不能给她一批资料。我就把手里的资料复制了一大批，当时印了大照片给她，弗兰把这些照片给了奥利瓦，奥利瓦就看了你的东西，这些是这么传过去的，然后奥利瓦就开始激动了，跑到中国来。

王：后来我才知道奥利瓦是个有影响的人物，当时看那本画册也弄不清楚，现在一看，那里面全是名流。

栗：这个系列维持的时间比较长吧，从1990年到哪一年？最早画出那张是哪一年？

王：1990年，1990年下半年。当时我就画这批，画出来之后我记得我给你看，然后折照片。你说你想在哪儿发表，你给我写了封信。

栗：对，那时《美术报》已经没了，我记得“政治波普”这个词，是在写给你的信上出现的。

王：我当时还写，这个东西也不知道怎么样，老栗你怎么看。你说要给你留着准备做展览。

栗：我写信里谈到“政治波普”这个词，因为我正在写“后89展

览”的策划方案。

王：对，好像是和张颂仁、香港艺术中心合作的。

栗：那时实际是三家在谈，澳大利亚的周思，香港艺术中心的何庆基，汉雅轩画廊的张颂仁，是这三家合办的一个展览，我是总策展人，其他三人是分地策展人。后来张颂仁把这个当成他自己的了，批评家历史学家也跟着这样说，幸好原始文件都还在。最早实际是周思，澳大利亚当代艺术博物馆委托周思跟我谈，我在那儿做个展览，接着就是张颂仁跟何庆基联系，何庆基先找的我。最早是周思谈，然后就是何庆基谈，谈完了之后我就开始写这方案，写的过程中你给了我这批东西。

王：对，我记得很清楚，你信里还说希望我把原件寄过来。后来我把原作寄过来了，是五张还是六张，正好当时张培力在你那儿住，老张看完后第二天给我打电话，说你这个要出事，是真的不错，我当时很在乎人家说什么。当时老张在画健美那个画。

栗：哦，他的“健美系列”是第二个吧？

王：对，他先画的广播员，画得很柔很讲究。我还问他看完什么感觉，他说唯一感觉的问题是粗糙了点。因为我当时用油漆，而老张对技术很讲究，他开玩笑说真的油漆啊，我说真的油漆，字什么都斑斑澜澜的，我还记得我俩当时这个对话。当时那个画最早画时我还特意用油漆，后来油不油漆也无所谓，我当时还特别强调油漆概念。1991年《北京青年报》在艺术版做了一个整版介绍我的“大批判”作品，当时是王友身组稿发的这个版，影响很大。后来宣传部还批评了《北京青年报》。

栗：这个持续的时间应该说是比较长的了。

王：对，持续很长，中间我穿插做些别的东西。但给人印象最深的是“大批判”。这也许是好事，也许是不好的事，因为我的“大批判”标志性太强了，我在其他地方做了好多装置和其他东西。

1994年圣保罗我做的那个“东欧风景”，做完也马上给你看了，我当时为圣保罗现场提的方案是“东欧风景”。当时你还说一句话，不知道你还记不记得，我印象挺深的，你说：我通过你这个东西感觉到，越简单的可能是越有力度的。你问我这是怎么回事，我说我在街头看到卖挂历嘛。当时做这个还是有点拿不准的，圣保罗接受我之后就觉得胆大了，这事可以。然后做得很大了，一米乘八十这个箱子，我做了十六个箱子，整个一面墙。

栗：外面都是粉红色的毛，当时我看到，觉得这个材料俗气得很刺激。当时是什么想法呢？

王：这个其实和性有关系，我在欧美看了许多东西之后，对粉红色人造毛的感觉是和红灯区有关系，实际上是在摊子上卖的东西。当时看这个毛并没有想到做什么东西，但看到这个材料我觉得非常刺激，我觉得这东西挺神。我当时开玩笑跟谁说来看，这个东西什么都能干，只要是场地对，往那儿一堆，放家里不像，只要是美术馆，往那儿一放就很牛，实际上这个事要真的拿一堆一放还真的很牛。当时我买了一堆毛，十米十几米的，一看这个挺刺激，我当时想把性和政治、和暴力相关的放在一起，我想这是解构政治的几个因素。

栗：那都选的什么照片呢？

王：最典型的是苏联的红场，东正教的教堂，还有东柏林墙外的花，还有苏联潜水员的，后来张颂仁做展览用了做封面。图片其实也是很政治化的，当时出版者也许觉得是东欧解体了，应该有人买。为了一种怀念的心情。

栗：在哪儿买的？

王：我就在甘家口当时的挂历一条街上买的，当时买了十多本，那人还挺高兴的，说怎么买这么多，当时的感觉挺有意思的。

栗：这个好像也做了一段时间。

王:对,做了一段时间。一个是用毛这种材料,第二个展览是在大阪做的,比较重要的展览是你在汉堡国际文化工厂做的那个“从国家意识形态出走”的展览上。我做的“毒品”,从你那个展览我才开始用灯箱的概念,玻璃放在白面上,我还跟你说想还原一个红灯区的感觉,红灯区,毒品和政治构成一个解构的关系。然后又过了一年,在西班牙巴塞罗纳的莫尼卡美术馆,是回顾中国十五年的艺术的一个展览,当时就是要展我的“大批判”,还有“后古典”,“后古典”是从美国的美术馆借来的,伊玛到我那儿去看我做的那些小东西,伊玛问我要照片,我给了她,当时展览订我的三张“大批判”和美国美术馆借我的早期的东西,伊玛最初是想做些关于展览的宣传,后来过了一个星期左右伊玛打电话来说你能不能在西班牙做个现场,我当时很高兴,我说这很好。她说你那几个“东欧风景”,西班牙美术馆馆长看了特别喜欢。这样在那里就实现了“毒品”那个作品,作品中的图片是我在厕所拍的。

栗:那和在汉堡做的那个一样吗?

王:不一样。在汉堡做的是实物,西班牙用的是图片,也是用毛毛做的。莫尼卡美术馆有三个窗户,一个窗户支三个,效果很好看的。在汉堡那个没有文字,当时的想法是“白面”和“白面”有个关系,一个是精神食粮,一个是物质食粮,当时我强调它俩相混淆的因素,我在西班牙做的时候是强调艺术家假设的一个因素,事情就是这样的。实际这想法要是谈应该也构成一个问题。

栗:“VISA”是在这个之后?

王:“VISA”是在这些东西之前,“东欧风景”是第一个,接着是“VISA”,然后是“毒品”,然后是西班牙这个。

栗:你怎么会做这个“VISA”的?

王:应该说做这个是和签证有关系,当时不总谈文化交流么,我就感觉这个交流是有个障碍前提。实际上我的思路总是想到政

治问题的,我的想法是任何人只要你到他国,文化交流也好,任何行为你都要面对他国权力的威慑。

栗:尤其是第三世界的人到第一、第二世界。

王:对,从第三世界到第一、第二世界更强烈。但当时我在文章和一些采访中并没有谈这个概念。

栗:我写过。

王:是,我想如果谈这个问题容易第三世界化,实际上我在回避这个问题,我想把它说成是个所有人都面临的问题,只是面临的程度不一样。我记得你问过我,你打电话问我这个和签证有没有关系。我说不能说没关系,最好不要过多谈这个关系,我主要还是谈文化交流,任何人到他国都要面临一个权力问题,我强调一个国际之间所谓交流的一个荒诞的一种感觉。后来我认为我最重要的几个装置作品,最初是在国内做的“卫生检疫——所有食品都可能是有毒的”,在这里我就对国家体制下的个体对社会的不信任感做了强调。

栗:最早在哪儿做的?

王:1996年,黄专策划的一个展览,后来被封了,叫“当代艺术学术邀请展”。

栗:那第二个可能就是新加坡那个吧?

王:第二个是在瑞士,克劳斯立特曼艺术中心。我在那儿做的是关于两种政治体制下卫生制度的异同的一个作品,国内发得很少。我把中国官方关于卫生法的图片,什么“饭后洗手”那些应该说是二三十年前出现的图片、图册和瑞士的卫生法的条例——那是个文字的东西——放在一起。还有一些欧洲本土生产的一批食物等材料。

栗:你带了食物吗?

王:不,是他们的食物,当时我说这是个双重检验标准,我以中国的食物检验标准对这些进行检验,这两个标准是不一样的,实际

这是两种政治体制下卫生标准观念不同,这里没有哪个好,哪个不好,我只提供一个事实差异,事实差异导致生活习惯不同,甚至导致人们对特定体制看法不同。人们对食物的看法不同构成一个关系,其实这点对我是挺重要的。在新加坡那件也很好,那是二十四小时的关于食品的变化过程,我就记录这个过程。一个香蕉,第一天是怎么样,第二天,第三天,第四天腐烂,最后那个东西就是一堆垃圾,另一件作品走在德国一个美术馆做的。

栗:哪个美术馆?

王:汉堡艺术宫,那是关于亚洲的一个展览,叫“多元城市”这类的题目,这个在我看业是我很重要的作品,叫“基础教育”,中国在标准的冷战时期那种原子弹爆炸的图片,当战争来了我们怎么办那个挂图,整个用那几十张挂图构成,我谈起来就很有意思,我当时跟美术馆谈,我说要二百把铁锹,原来计划是在德国超市里买,然后用一个施工架子还原一个建筑工地,他们馆长跟我谈,他说铁锹的事能不能这样,德雷斯頓有一家兵工厂,原来是用军用的,用中国的说法是现在转向民用的了,我觉得挺有意思的,这家兵工厂想赞助我这件作品,我说这太好了,应该说这对我是非常偶然的,这个想法带有现在比较流行的说法——一种“政治的正确性”,这比在超市买更具有意义,因为是二战时德国兵工厂做的铁锹,每个铁锹上面都有那家兵工厂的标志。

栗:这是以前生产的么?

王:不,是现在生产的,但全部都有那家厂的标志,还有张图片是一个工人拿着铁锹烤钢,他赞助我是一个小广告,我就觉得这个更有意思了,战争随时可能爆发是我童年的经历,对德国也同样构成这个因素,我谈到虽然现在冷战已结束了,但是和战争相关的人们对立的文化是永远存在的,这是构成战争随时发生可能性一个最重要因素,人们从小受的教育在他长大之后是不可能改变的,

这种二元对立的思维一直到老都不会改变。我这个作品是2000年做的,2001年“9·11”就爆发了,一个记者问起这个,我说这当然有偶然性,我并不能说预言什么的,有点玄学的说法了,但也可以这么来理解,说到必然性的时候,我说美国之外的国家他们所受的教育对他们的影响是超乎预料的,其实那个作品非常好,现场很刺激,原来图片想挂墙上,后来因为挂之前他们先摆那儿了,后来感觉摆在那儿非常好,有这样一种感觉,一切正要开始,正要开始进行教育,正要说这件事,如果挂在那就是已经开始,或已经结束,这个意义是不一样的,我强调这样一个想法。

栗:那些大批的雕塑是中间插进去的,是吗?

王:我雕塑是2001年做的,是在这个之后,因为这些东西穿插起来看,促成我做这批雕塑——“唯物主义者”,应该是和我之前做过很多现场,用各种材料有关系的,使我在艺术整个样式上完全没有界限,都是无所谓,这帮我打破了界限,纯粹从学术意义上讲,“唯物主义者”是我走出了一般意义上的二元对立的作品,雕塑上就不存在什么西方产品标志问题了,我想还原于一个最朴素的社会主义样式,我从做雕塑时确立一个观念——社会主义视觉观念,在这之前我有这个意识,但没有正式提出这个观念,做完雕塑我提出这个观点,这对我是非常重要的,当然如果所有人都做可能就很可怕,但我而言,有一个人在做可能是有意义的,强调社会主义视觉经验,我在雕塑里面试着还原朴素的,信仰的基本状态,在这个现代社会的,不是在批判什么,我希望它对未来的人是一个文化记忆的标志。

栗:你在雕塑里除了意识形态方面的动作样子,在技术方面就非常强调分面造型,我们接受的艺术教育都走人分面开始学习人体造型的,你那里面特别强调这种感觉。

王:对,实际上我想还原最基本的,从观念的角度讲,我还原于

最初所受教育导致我对世界的意识形态的看法,同时又包含了还原在造型方面我所受教育的最初看法,实际上我现在做的工作都走在还原一个东西,以前我没那么想,但现在随着我的成长,我认识到这对艺术家是非常重要的,包括今天我让你看的我做的这批黑色的东西,题目叫“永放光芒”,这也是在强化,有意识还原一个东西。

栗:你那雕塑还粘了很多小米。

王:对,当时这个小米引起了很多人关注,这个材料本身很有意思。

栗:小米加步枪,共产党在打天下时……

王:对,小米在中国的意义非常具有象征性,一个是小米加步枪,这个很政治的概念,再一个是在中国刚建国初期小米又是经济单位,在别的国家没有。我查资料知道,刚解放时如果一个月挣五块钱,可以给你二十斤小米,二十斤小米就是五块钱,这里有个金融的置换,包含的东西太多了。我同那个美国记者谈这个时说,你要想了解我的作品,你首先要进入中国的文化,如果你不进入中国的文化,小米就是小米,就没什么。我举了个例子,博伊斯的油毡,对一个不进入欧洲文化的人来说,油毡就是油毡,并不是什么别的,当你进入欧洲文化,油毡在二战时期对欧洲的意义就不同了。当然我和博伊斯不能相提并论,但是道理是一样的,要进入它的文化,才能了解这件东西,不进入就是你的事情,进入之后它的文化内涵是非常复杂的,实际上这说明了交流的对等性,不是你们怎么看,它真正的意义在中国文化里边,他们怎么看是不重要的,那个记者很专业,所以跟他谈这个道理。现在很多西方的批评家是以他们的眼光来看的,这实际上是有问题的,要进入这个文化才可能有意义,否则是可笑的,这种可笑是你在不知不觉中就可笑了,这是一样的,只是现在欧美处于“话语权”占有比较多的位置,他们产生了幻觉,但实际这种可笑会慢慢显露出来,文化较量是一件持久

的事情。

栗：你刚才一直提一个词，“还原”，把社会主义视觉经验还原，比如你最后给我看的这批画。你用的是负片的效果，你谈谈这个负片的想法。

王：其实引发我的这个想法是“黑板报”的艺术语言，当时想的很模糊，我认为这是一个远去的历史，但这个历史有个巨大的阴影，这个阴影好和坏不说，它不只是对中国，对世界的影响都是持久不散的，这就是它的意义。

栗：那就不是还原了？

王：不是一般意义上的还原，这个阴影将持久地弥漫在这个世界上，当你面对它时，它构成一个压力，这个压力是你回避不掉的，而且有一个人坚持弄这个东西，他能感觉到这确实是个问题，我现在觉得一个艺术家所做的事情，有时看是他个人对历史的看法，但实际上它却代表了一代人。这也是艺术家在整个社会文化结构中存在的价值，实际上既作为社会的批判者，同时也作为一个伟大的提示、提醒，意识中可能有很多永远在弥漫的东西。它可能是一个国家和民族复兴的基点。

栗：谈得挺好。

王：以往咱俩可能没有这样谈过问题，这种对话方式很自然。

栗：很放松，互相提醒，呵呵。

王：我们今天谈的挺出乎我意料的，奇迹！

2004年元月北京

PRODUCING

有谁不曾亲历或目击过战争？有谁不知道战争的残酷？为什么战争从来没有在我们的生活中，在我们所居住的地球上消失——哪怕是片刻地消失？战争真的如同霍布斯所说，是人和人之间的基本关系？在阿奎那、霍布斯、克劳塞维茨、尼采和卡尔·施密特的启发下，在这个就战事而言并非反常的历史时刻，《生产》推出了战争专辑。福柯、鲍德里亚、齐泽克、苏珊·桑塔格和迈克尔·瓦尔泽等，各自提出了他们的战争理论。当代的战争现实——无论是反恐战争还是伊拉克战争——在这些理论中得到了或明确或隐晦的反省。不错，战争是政治通过其他手段的继续，但是，反过来，更有可能的是，政治是战争通过其他手段的继续。

ISBN 7-5633-4545-0



9 787563 345458 >



北京奥贝特

ISBN 7-5633-4545-0/C·072

定价 38.00 元