

关键词丛书

KEYWORD SERIES

后现代理论家关键词

KEYWORDS OF THE
POST-MODERN THEORISTS

◆ 严翊君 韩丹 刘钊 著

关键词丛书

KEYWORD SERIES

后现代理论林林总总，多数没有条理，晦涩难懂。尽管如此，还是有很多后现代理论家，试图在突破现代理论的基础上创造性地解释现代之后的社会。本书选择目前在哲学和社会学研究领域具有广泛理论影响力的十位后现代理论家，以文本研究为基础，选择最能代表每位理论家的思想要旨、并能揭示其内在思想逻辑的三到五个关键词，解读后现代理论的大致轮廓、发展脉络以及社会影响。

本书的研究有三个基本点：一是从社会学的研究角度把握后现代社会理论家的思想；二是从关键词入手，展开后现代社会理论家的思想阐述；三是本书把“后现代”定位为继现代社会之后已经到来的社会，并把面对这一时代的社会发展而做出思考的重要社会思想家的思想归入“后现代社会理论”。

关键词
丛书

KEYWORD
SERIES

后现代理论家关键词

KEYWORDS OF THE
POST-MODERN THEORISTS

◆ 严翊君 韩丹 刘钊 著

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

后现代理论家关键词/严翊君,韩丹等著. —南京:
江苏人民出版社,2011.4

ISBN 978-7-214-06979-5

I. ①后… II. ①严… ②韩… III. ①后现代主义—
社会学学派—思想评论 IV. ① C91-09

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 059264 号

出版人 刘健屏
出版统筹 戴亦梁
策划编辑 杨建平

书 名 后现代理论家关键词

著 者 严翊君 韩 丹 刘 钊
责任编辑 王 溪
装帧设计 许文菲
出版发行 凤凰出版传媒集团
凤凰出版传媒股份有限公司
江苏人民出版社
集团地址 南京市湖南路1号A楼,邮编:210009
集团网址 <http://www.ppm.cn>
出版社地址 南京市湖南路1号A楼,邮编:210009
出版社网址 <http://www.book-wind.com>
<http://jsrmcbs.tmall.com>
经 销 凤凰出版传媒股份有限公司
照 排 江苏凤凰制版有限公司
印 刷 江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司
开 本 960毫米×1304毫米 1/32
印 张 12.125 插页 1
字 数 321千字
版 次 2011年10月第1版 2011年10月第1次印刷
标准书号 ISBN 978-7-214-06979-5
定 价 32.00元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向承印厂调换)

前 言

近半个世纪以来，西方文化的精神发生了极其剧烈的变化，在这一变化中，后现代主义的崛起和迅速传播，可以说是西方文化精神变化中最重要的事件之一。

从17世纪到20世纪的西方历史被称为现代，其理论是彰显现代性的启蒙主义、理性主义、科学主义。现代之后是什么？丹尼尔·贝尔说是一个“后工业社会”，让·弗朗索瓦·利奥塔则认为是一个“对元叙事不信任”的“后现代”社会，尤尔根·哈贝马斯则说“现代性是一项未竟的事业”……由此产生了各种理论言说和喧哗，形成了我们今天所说的后现代理论。

后现代理论林林总总，理论家队伍极为庞杂，理论家们各执一词。多数理论没有条理，晦涩难懂。有的激进，有的温和。有的被称为“颠覆性的后现代社会理论”，有的被称为“建设性的后现代社会理论”。有的试图彻底否定现代性，彻底否定体现现代性本质的启蒙主义、理性主义和科学主义，从而走向极端。但是，还是有很多的后现代理论家，试图在突破现代理论的基础上，创造性地解释现代之后的社会。在这个过程中，形成了超越启蒙主义、理性主义和科学主义的

新的观察视角、新的观点和新的概念。他们所做的这些努力，对于我们今天的研究都是非常有用的。这些新的观察视角、新的观点和新的概念，不仅值得和需要去倾听，而且将给我们的研究带来活力。

本书的研究有三个基本点：一是从哲学和社会学的研究角度把握后现代理论家的思想。二是从关键词入手，展开后现代理论家的思想阐述。所谓关键词，就是这些后现代主义理论家表达思想的最重要的、贯穿始终的概念、范畴或说是专门术语。这些关键词是思想的灵魂，游走在思想泼洒过程的始终，重要的思想都围绕关键词而展开。尽管后现代理论家的理论大多是极其复杂、晦涩难懂，甚至是矛盾的，阅读它们常常有一种迷失丛林、坠入深渊的感觉，但是，抓住关键词，按照其思想逻辑进行梳理，有助于那些真正想对围绕后现代问题所产生的各种言说有所了解、但是又缺乏必要的训练和时间来研读那些不可胜数的原始文本的人的学习。三是本书把“后现代”定位为继现代社会之后已经到来的社会，并把面对这一时代的社会发展而作出思考的重要社会思想家的思想归入“后现代理论”。这些后现代理论家包括三个层面：一是对后现代作出时代定位的社会理论家，如丹尼尔·贝尔；二是后现代主义思想家，如雅克·德里达、米歇尔·福柯、让·鲍德里亚等；三是批判后现代主义的思想家，如安东尼·吉登斯、尤尔根·哈贝马斯等。本书从这三个层面选择目前在哲学和社会学研究领域具有广泛理论影响力的10位后现代理论家，以文本研究作基础，对每位理论家，选择最能代表其思想要旨、并能揭示其内在思想逻辑的3至5个关键词，深入浅出地解读后现代理论的大致轮廓、发展脉络以及社会影响。

对后现代理论家的思想进行梳理、分析和理解是一项具有重大意义的工作。这一工作的推进，有助于我们理解西方文化精神的演变，“对于像中国这样正在努力‘与世界接轨’，力图通过引进、吸收西方现代文明成果来尽快实现‘现代化’的发展中国家来说，……具有

重要的参考价值和启示意义”(谢立中)。这一项工作又是极其艰巨的。我们的研究只是走了最初的一步:梳理。当然,需要拓展的是分析和进一步的理解。深入的分析和理解需要更深厚的知识积累,需要更广阔的理论背景,尤其需要讨论、辩论、比较,需要更多的对后现代理论家及其理论感兴趣的同仁和朋友一起参与、交流与对话。可以这么说,通过关键词梳理后现代理论家的思想,只是进行交流和对话的基础。但愿这一基础性工作对进一步推进后现代理论研究起到促进作用。

目 录

前言 1

丹尼尔·贝尔(Daniel Bell) 1

中轴理论 2

后工业社会 12

文化矛盾 33

让·弗朗索瓦·利奥塔(Jean-Francois Lyotard) 51

元叙事 53

叙事危机 63

合法化 66

悖谬 79

雅克·德里达(J. Jacques Derrida) 92

解构 92

去中心化 108

本文 116

米歇尔·福柯(Michel Foucault) 127

话语 127

权力 144

- 自我伦理学 157
- 让·鲍德里亚(Jean Baudrillard) 162
 - 消费社会 163
 - 符码 176
 - 拟像 183
 - 宿命策略 196
- 弗雷德里克·詹明信(Frederic Jameson) 204
 - 后现代主义 204
 - 晚期资本主义文化 214
 - 文化政治 223
 - 认知图式 228
- 齐格蒙特·鲍曼(Zygmunt Bauman) 233
 - 个体(化) 239
 - 立法者与阐释者 245
 - 再度着迷 250
 - 后现代伦理(个体伦理) 255
- 朱莉亚·克里斯蒂娃(Julia Kristeva) 261
 - 符号理论 262
 - 互文性 265
 - 贱斥 269
 - 异质性 274
 - 女权主义 278
- 安东尼·吉登斯(Anthony Giddens) 282
 - 自反性现代化 282
 - 乌托邦现实主义 305
 - 后现代性 316

尤尔根·哈贝马斯(Juergen Habermas) 327

 合法化危机 330

 公共领域 339

 生活世界 356

 交往理性 364

后记 379

丹尼尔·贝尔 (Daniel Bell)

(1919 年——)

西方的许多人士把这位“知识分子中的知识分子”、民意测验中列为“最受人尊敬的十大美国知识分子之一”的丹尼尔·贝尔,看成是六十年代以来美国最著名的社会学家和后现代社会理论家之一。“丹尼尔·贝尔当然不是一位后现代主义者,但他被公认为是‘后工业社会’概念的创始人”^①,贝尔第一个明确指认一个现代之后的社会——后工业社会的来临,清晰概括了后工业社会的后现代特征,“而人们常常认为后工业社会的概念与有关社会世界的后现代观点是一致的”^②。贝尔的主要学术著作有:《今日资本主义》(1971年)、《后工业社会的来临》(1973年)、《资本主义文化矛盾》(1976年)、《蜿蜒之路》(1980年)等等,极其深刻地剖析了当代资本主义的经济、政治和文化的种种弊端,提出了对未来的一些预测。贝尔是一位综合性思想家。贝尔曾对自己作了如下的评定:在政治上,他是自由主义的;在经济上,他是社会主义的;而在文化上,他则是保守主义的。即是说,他是一个“三位一体”的学者,是集政治、经济和文化上的三种立场于一身的人。这种综合性使他在众多领域具有了发言权,且产生了广泛影响。

①② 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社 2003 年版,第 240 页。

中轴理论(axial theory)

方法论决定着“所能观察的问题”

贝尔第一个明确指认一个现代之后的社会——后工业社会的来临，清晰概括了后工业社会的后现代特征。学者们普遍认为，贝尔理论上的成功，首先归功于他研究社会的方法论创新。不过，在这种创新中，贝尔的方法论显然也存在着明显缺失。

值得每一个社会科学研究者珍视的是，贝尔把方法论的确立作为研究社会的首要前提。1973年，贝尔出版了《后工业社会的来临——对社会预测的一种探索》一书。如果说，这本书标志着贝尔第一个对“后工业社会”从理论上作出了定位和系统阐述的话，那么，贝尔后工业社会思想形成的起点，是确定他研究社会的方法论。贝尔在对当代西方社会主要是美国社会的分析中，最初并没有跳出以往社会学大师们的研究方法。但是，当他第一本书几乎要写完付梓出版时，他感觉到，他的理论比其他社会学家并无明显突破。他反复思考认为，主要是没有走出他人研究社会的方法论巢穴。于是，他毅然决然地把已经几乎写成的书稿搁置一旁，一切从头开始——首先是确立研究社会的方法论。在《后工业社会的来临》的导论中，贝尔给出了他对方法论重视的说明：在导论中，他特地写了一节“方法论补记”，借用爱因斯坦的一句话：“理论决定着我们能观察的问题”^①，这里指的“理论”，主要是方法论，特别强调了方法论对研究社会的重要性，并提出了“中轴原理”的独特方法论。可以这么认为，他对后工业社会的独到分析，恰恰得益于他的独特的方法论。

贝尔之所以如此重视研究社会的方法论，是因为他认为，社会是复杂的，单凭经验式的观察是无济于事的，必须依靠思维的概念逻辑。他说：

^① 丹尼尔·贝尔：《后工业社会的来临》，高铨等译，商务印书馆1984年版，第14页。

社会结构不是一种社会现实的“反映”，而是一种概念性图式的“反映”。历史是事件的变迁，而社会是许多不同关系织成的网，这些关系是不能只靠观察来认识的。如果我们承认事实问题和关系问题的区别，那么，作为两者结合体的认识，就有赖于事实顺序和逻辑顺序之间的正确序列。对经验来说，事实顺序是第一位的；对意义来说，逻辑顺序是第一位的。思想靠发现一种表达基本格局的语言来认识自然。因此，知识就是我们用以建立各种关系的范畴的作用，正像在艺术领域内，感性就是我们为了“正确地”观察事物而接受的那套常规现象的作用。^①

他认为，只有通过用以建立各种关系的方法论范畴的作用，从一个复杂的现实中选择特殊的属性，并按照共同的成规把它们分类，以辨别其同异，疏理社会不同的复杂网络关系，理顺事实顺序和逻辑顺序之间的正确序列，才能准确把握历史事件的变迁，正确地研究社会。

中轴理论：贝尔研究社会的方法论^②

贝尔所说的作为方法论的概念图式是什么呢？贝尔认为，“人们不仅要根据推断的社会趋向，……而且要根据成为社会制度的中轴原理的某些明确特点，才能确立一种概念图式”。他经过反复思考，指出，这一作为方法论的研究社会的概念图式，可以表达为一种“中轴理论”，它由“中轴原理”、“中轴结构”、“旋转的中轴”三部分内容构成。“按照我所使用的方式，概念性图式的基础是中轴原理，并具有一个中轴结构。”他认为，事实上，像托克维尔、韦伯、马克思等“许多社会科学的大师们都在他们的论述中含蓄地运用了中轴原理或中轴结构的思想”^③。贝尔的目的，“是要恢复社会分析的老方式的某些活力”^④。

①④ 丹尼尔·贝尔：《后工业社会的来临》，高铨等译，商务印书馆1984年版，第14页。

②③ 同上书，第26页。

1. 中轴原理(axial principle)

中轴原理是中轴理论中最基础的部分。所谓中轴原理,是在一切逻辑中作为首要逻辑的动能原理,或称社会的核心规则。不同的社会领域从属于不同的核心规则,不同领域的行动可以用不同的中轴原理来作为衡量的标准。比如,前工业社会以“传统主义”为轴心,考虑土地和资源方面的局限性。所以,在前工业社会,土地领主和军人执掌政权,他们通过直接暴力来行使权力;工业社会以“经济增长”为轴心,强调国家或私人对投资决策的控制,尽管商人是通过影响政治家来间接使用权力的,但他们拥有权力的最大份额;后工业社会则以“理论知识集中化与具体化”为中轴原理,围绕着这个中轴,后工业社会出现了一些结构性变化和新的问题,科学家与研究人员作为支配力量走向了前台,他们试图努力达到技术与政治力量的平衡。

2. 中轴结构(axial structure)

贝尔所说的中轴结构,是指其他结构环绕在它的周围的那种组织结构,也可以说是社会的核心结构。社会的中轴结构是与中轴原理相符合的。比如说,托克维尔在《古代政府》一书中,揭示了专制是古代社会的轴原理,而政权集中于国家之手则是它的中轴结构。在《美国的民主》一书中,平等是说明美国社会中民主思想传播的轴原理,民主政体则是现代美国的中轴结构。在马克斯·韦伯看来,合理的统计、合理的技术、合理的经济道德,以及合理的生活态度等合理化过程,是理解西方世界从传统社会变为现代社会的中轴原理,科层制度则是现代社会的中轴结构。对于马克思来说,商品生产是资本主义的轴原理,而公司企业则是它的中轴结构。而对雷蒙德·阿伦来说,机械技术是工业社会的轴原理,而工厂则是它的中轴结构。^①等等。

中轴结构作为社会的核心结构,其他结构则环绕在它的周围。比如,在后工业社会,中轴原理是理论知识集中化与具体化,围绕着这个中

^① 丹尼尔·贝尔:《后工业社会的来临》,高铨等译,商务印书馆 1984 年版,第 15—16 页。

轴原理,大学、学术研究所、研究公司成了中轴结构。也就是说,后工业社会是围绕知识组织起来的,用知识来进行社会管理,用知识来指导革新与变革。因此,知识的创造、传播的机构是后工业社会的轴心结构,社会各个方面都将围绕这一轴心结构来构建,来运转。因此,便出现后工业社会的一系列的结构性变化。比如:从产品经济向服务性经济的转变、专业与技术阶层占据社会主导地位、对技术进行预测规划和评估控制、智力技术成为制定决策的新型工具,等等。与此相应,国家对科学支持的性质和种类、科学的政治化、科学队伍组织工作中的社会问题都成了后工业社会中的中心政策问题。

3. 旋转的中轴(variable axis)

旋转的中轴思想是贝尔中轴理论中非常重要的方面,但一般研究者对此归纳不够。按照贝尔的想法,所谓旋转的中轴,是指中轴的多样性、变动性。这里包含四层意思:

第一,中轴原理允许多视角理解社会变化。贝尔强调“概念图式是分析家根据实际规程提出的逻辑规程。但由于实际规程是五花八门、非常复杂的,所以许多不同的逻辑规程——每一个都有其自身的中轴原理……它无异于一个建筑师的蓝图,其中,观点着眼于无穷大,也就是说,人们不在地图上强调某一个特殊点,而是同时强调所有的点。”^①“它允许人们用多方面的立足点来设法了解社会变化,但它并不摒弃在特定计划内理解关键结构或中轴原理的‘首要逻辑’的价值。”^②

第二,社会的经济、政治和文化领域各有各的中轴原理。比如现代西方,在经济领域,中轴原理是效率;在政治领域,平等是中轴原理;在文化领域,“自我”完善或“自我”实现是中轴原理。

第三,社会各领域的中轴原理有各自的变化节奏。贝尔认为,社会经济、政治和文化变化的节奏有很大区别。在技术经济领域,人们往往看到的是一种线性的变化。导致这种状况的原因很简单,是因为在经济

①② 丹尼尔·贝尔:《后工业社会的来临》,高铨等译,商务印书馆1984年版,第16页。

领域有一条明显的新旧替代原则,人们根据这条原则来考虑如何降低成本,如何使单位能量产生更大的功率,如何提高生产力等等,所以这种变化是直线前进、不断上升的。但在政治领域,人们看到的却是另外一种变化形式,即存在着集权化和分权化、上流人物和普通大众、寡头政治控制或平民广泛参政相互替代的可能性。文化领域的变化节奏则和社会变化的总的节奏密切相关,在变化不大的社会中,文化传统将不断延续下去;在变化较大的社会中,文化将按照不同文化形态的相互结合、或者以不加区别地吸收或借用不同的文化形态的方式向前发展。

第四,随着社会变迁,中轴原理也不断变化。贝尔强调,中轴原理具有突出的问题意识,它不追求稳定不变的普遍性原则,而是在动态中不断概括和回答各种新问题。贝尔始终认为,概念性图式无真伪之差别,但有功用有无之区分。如果在一定的历史条件下,研究社会的概念图式是有用的,历史条件变了,原有的概念图式的分析很可能不再有说服力,概念图式必须要适合历史的变化重新确定。马克思认为生产方式是社会的组成部分,是所有社会结构中固有的,就像构成周期表的化学成分。但是马克思的图式取自资本主义,用以解读全部历史,这是一个无效的解读。对于理解约从 1750 年到 1950 年的西方资本主义社会,在许多方面,马克思的图式最有效;工业无产阶级的衰落构成这一图式的最大缺憾。马克斯·韦伯的父权的、世袭的和合法理性的权威图式是一个历史图式,它可以作为奴隶制、封建制和资本主义的替代图式。^① 在马克斯·韦伯这里,中轴原理随着历史的变化而变化了。

正是在这四层意义上,贝尔把自己的方法称为“旋转的中轴”。

贝尔式的方法论颠覆

贝尔宣称,他的中轴性概念图式,既不同于因果论、又不同于直观

^① 丹尼尔·贝尔:《技术轴心时代(上)——〈后工业社会的来临〉1999年版前言》,中译文见《当代世界社会主义问题》2003年第2期,王建民译;参见丹尼尔·贝尔《意识形态误读:马克思著作中的社会决定观》,载《伯克利社会学杂志》1990年第35卷。

论,因而也不同于决定论,“中轴原理和中轴结构的思想力图说明的……是趋中性”^①。

1. 对因果论的质疑

贝尔认为,以往的社会学家在社会问题的研究中,多采取单一因果决定论或突出主要因素的影响,因而在方法上显得过分单纯和简单。贝尔尤其对马克思关于经济基础和上层建筑的关系论述,以及对颠倒马克思所说的因果关系的主张,表示质疑。他说:“马克思提出了如何确定社会主义的问题,他的主张是:以经济关系为基础的下层建筑,以及由此决定的上层建筑。后来的作者把这种关系颠倒过来了,坚持认为意识形态的、或文化的、或政治的因素是第一位的,或者当一般惯例被接受时,就强调所有因素相互影响,而否认其中任何一个第一位的。因此,对单一因果论攻击的结果是否认社会因果论的总理论,甚至反对努力探讨第一位的因素。”^② 贝尔认为,他提出了中轴原理和中轴结构的思想,本质就在于“力图说明的不是因果关系(这只能用经验关系论来说明),而是趋中性。在寻找社会如何结合在一起这个问题的答案时,它设法在概念图式的范围内说明其他结构环绕在周围的那种组织结构,或者是在一切逻辑中作为首要逻辑的动能原理”^③。

2. 对直观论的批评

贝尔认为,按当代系统论的观点,社会是一个由许多相互作用、相互影响的子系统构成的非线性系统。为此,人们确定了一系列的子系统,如政治的、宗教的、教育的、职业的、文化的等等,它们虽然相互作用,但却无法说明哪一个子系统或因素是最重要的及其最重要的原因。贝尔认为,这种方法显然难以对社会作出准确的分析。贝尔肯定了杰伊·福雷斯特的论点,即复杂系统的性质是“反直观的”,一个复杂的系统牵涉到相互作用关系的变数太多,以至人们的头脑难以按正确的顺序同时掌握住它们。直观判断是对直接因果关系的反映,这是简单的系统的特

①②③ 丹尼尔·贝尔:《后工业社会的来临》,高铨等译,商务印书馆1984年版,第15页。

点；然而，在复杂的系统里，真正的原因可能隐藏得很深，或者要很久以后才能看得出来，或者更经常的情况是，真正的原因可能就存在于系统本身的结构之中，它不可能立即被认识。因此，人们必须用规则系统，而不用直观的判断来把握对象。^① 中轴原理就在于力图说明一种中心性，而非澄清经验关系中的因果性。社会如何结合在一起？对该问题，中轴原理力求在一种概念性图式中阐明其他的机构或制度环绕在其周围的那种组织构架，或者对其他所有的一切而言作为首要逻辑的动力原理，这就要求人们借助思想和逻辑的力量，来透视由不同关系织成的社会之网，认清杂乱的社会现象掩盖下的社会的本质结构。

3. 对决定论的否定

贝尔认为，中轴原理和概念性图式之所以有价值，是因为它们容许一个人采用多视角的立足点来理解社会变化，同时又不放弃理解特定计划中关键结构的首要逻辑或中轴原理的价值。这样，就可以避免由因果关系导致的简单的决定论。贝尔举例说，如果“将马克思的生产方式概念的两个方面——社会关系(财产和权力)与技术分离开，视这些方面为独立的变项，以此观察历史的面貌。从前一方面看，这些变项依次是奴隶制、封建制和资本主义；从后一方面看，依次是前工业、工业和后工业结构”^②。譬如，当问：美国与前苏联是否存在共同性？贝尔认为，这个问题的答案取决于我们选择什么样的中轴。贝尔以技术中轴来划分，美国与过去的苏联属于工业社会，这就是它们的相同之处；若以财产关系中轴来看，美国是资本主义社会，苏联是社会主义社会或集体主义社会。因此，贝尔认为，那种“后工业社会是否会取代资本主义”的观点实际上是在两种不同的概念图式之间进行的一种错误对照，因为后工业社会和资本主义这两种不同的概念是分别按两种不同的中轴在不同的图式中确立起来的，或者说工业社会、后工业社会涉及的是一个社会中的“社

① 丹尼尔·贝尔：《后工业社会的来临》，高铨等译，商务印书馆1984年版，第41页。

② 丹尼尔·贝尔：《技术轴心时代(上)——〈后工业社会的来临〉1999年版前言》，载《当代世界社会主义问题》2003年第2期。

会—技术”层面,而资本主义社会涉及的是“社会—经济”层面。这样,人们在理解社会变化时就可以避免一些片面性的决定论,如经济决定论、技术决定论等,同时又可以在概念性图式中确定出一个首要的逻辑。

中轴论的得失

1. 贝尔的方法论价值

尽管贝尔的方法论并不完全如他自己所想象的那样发生了颠覆式的革命,但的确产生了一定的实用价值。

首先值得肯定的是,贝尔创造了一套崭新的研究社会的方法论话语,使对资本主义的批判走出了既往的理论话语情境,给人以耳目一新的感觉。这是贝尔的方法论的创新价值所在。尽管贝尔申明,他是在批判马克思主义和功能主义的方法论基础上建立自己的方法论,但是,认真剖析贝尔的方法论,人们不难发现,所谓中轴原理、中轴结构、旋转的中轴,和马克思主义有关“重点论”、“多样性”、“变化发展论”等一般方法论并无实质性的差异。其实,贝尔早年本来就是一个追随马克思主义的理论家,对马克思主义的这些最基本的方法是不陌生的。但是,贝尔改变了对这些方法的提法,赋予其新的话语形式和新的逻辑图式。有学者认为,贝尔的这一套方法论话语,让人们对“社会是怎样的”获得一种理论想象力:他用技术中轴去研究社会,我们可以把‘技术’中轴当做是一颗恒星,而把前工业社会、工业社会、后工业社会分别所围绕的中轴‘传统主义’、‘经济增长’和‘理论知识’的集中化、具体化当做是绕技术而旋转的行星,那么社会经济、政治、文化三领域的中轴就是更小的卫星了。同样地,这些所谓的“行星”和“卫星”不仅在公转,也在自转,它们如果不偏离自己的轨道的话,整个社会则处在协调发展过程中,反之,则会处于混乱中。在资本主义社会,它们常常偏离轨道,从而导致了资本主义社会的各种难以调和的矛盾。^①

^① 郭贵春、宋艳琴:《丹尼尔·贝尔:社会分析方法论》,载《科学技术与辩证法》1998年第15卷第2期。

但是,贝尔的方法论价值远不止如此。它的价值主要在于从打破整体主义的因果链条入手,局部突进,从而获得了对资本主义的新的认知。首先,中轴理论从分析对象的局部突进,抓住足以影响局部变化的核心要素进行分析,揭示了资本主义社会经济、政治、文化三大领域的分裂。其次,中轴理论从分析对象的局部突进,观察不同社会领域因不同中轴而引起的异质性的变化节奏、变迁路径,说明了资本主义社会经济、政治、文化三大领域的矛盾难以调和。再次,中轴理论从分析对象的局部突进,深入到局部的深部探索,从而发现,从本质上反映了资本主义发展的文化价值观是断裂的,这是资本主义难以黏合的最深层次的矛盾。应该说,贝尔运用他的中轴方法论,对现存资本主义的批判是别有境界的和富有意义的。

2. 贝尔的方法论缺失

作为早年追随马克思主义的贝尔,后来试图来一场对马克思主义方法论的颠覆式革命,但是,由于他在一定程度上存在着对马克思主义方法论的误读,比如,把马克思主义关于生产方式统一论看做单一因果论和经济决定论,事实上也导致了他方法论上的某些缺失,使他在研究资本主义社会时,难以回答一些实质性的问题。

首先,贝尔批判经验主义,但并未能摆脱经验主义。尽管贝尔强调“事实顺序与逻辑顺序之间的正确序列”,认为“对经验来说,事实顺序是第一位的,对意义来说,逻辑顺序是第一位的”,但是,贝尔并没有说明“意义”和“经验”之间的序列究竟是什么,没有说明“思想”如何“发现表达一种基本格局的语言来认识自然”^①的辩证过程。如果说,他的中轴理论有着马克思方法论的渊源,但由于他存在对辩证唯物主义方法论的误读,忽略了意义本身是对来自事实的经验的归纳和抽象,因而它是一般的,但作为一般意义的方法论,在面对现实进行工作时,又必须遵循“具体问题具体分析”的道理。因而,在确定具体社会领域的中轴时,他缺少对众多来自事实的经验的概括抽象和具体分析,常常凭借着一种美国经

^① 丹尼尔·贝尔:《后工业社会的来临》,高铨等译,商务印书馆1984年版,第14页。

验,带有某种主观随意性地确定中轴。这种随意性使他无法解释,在 21 世纪的今天,一些现在仍处在工业化时期的国家和地区,其支配经济社会发展的中轴已经开始从“经济增长”转向“可持续发展”。

其次,贝尔批判整体主义,却抛弃了整体辩证法,陷入了历史唯心主义和非历史主义。贝尔在“概念图式必须要适合历史的变化重新确定”的前提下,否定了马克思关于“生产力和生产关系、经济基础和上层建筑矛盾”是贯穿人类历史全过程的基本矛盾,认为“马克思的图式取自资本主义,用以解读全部历史,这是一个无效的解读”^①,甚至认为马克思的基本矛盾理论是单一因果论。这就抛弃了历史的整体辩证法,否定了生产力和生产关系、经济基础和上层建筑矛盾运动是历史发展的基本动力。这样,贝尔必然陷入历史唯心主义和非历史观。历史唯心主义和非历史观都是无视历史的整体辩证法的。历史唯心主义从来不追问资本主义生产关系是如何产生的,在什么限度内具有历史合理性。他们只研究在资本主义经济结构下财富是如何被创造出来的,从来不问现存制度的历史合理性。古典政治经济学的观点不是唯心主义,而是唯物主义,但这种唯物主义却是非历史的。他们将资本主义看做古已有之。所以一再遭到马克思的批判。贝尔和他们如出一辙。他提出:“把社会看成一个总体的非聚合系统”,一个“拼装体”,把马克思所说的生产方式的统一体拆分成生产关系和生产力两块去设置中轴,从生产关系来说,以财产为中轴,从而分出奴隶社会、封建社会和资本主义社会;从生产力来说,技术是中轴,从而分出前工业社会、工业社会和后工业社会。但是,贝尔无法回答的是,推动人类变迁的动力是什么?人类社会如何从一个形态向另一个形态的变迁?为什么同处工业化或后工业化时代,有的国家是社会主义,有的却是资本主义?最后,贝尔只好求助于“精神气质”：“任何社会制度最终都由精神气质来加以说明——这种精神气质就是铭记在信

^① 丹尼尔·贝尔:《技术轴心时代(上)——〈后工业社会的来临〉1999年版前言》,载《当代世界社会主义问题》2003年第2期。

条中的价值观、确定的奖励条件以及体现在特点结构中的行动准则。”^①

贝尔否定历史决定论,却陷入了机械决定论陷阱。贝尔否定了马克思主义的历史决定论,必然难以逃脱机械决定论的陷阱。他运用技术这一中轴分析后工业社会,得出技术结构决定了经济结构、阶层结构、政策制度结构的结论,这是一种简单的机械决定论图式。这使贝尔无法明确地回答自己提出的一些问题:专业技术阶级究竟能不能占据后工业社会的统治地位?究竟什么人来管理政治秩序?科学精神究竟会不会在后工业社会中也沦为意识形态?因此贝尔只得退后一步说,他的后工业社会的预测,仅仅“是一种分析性的构思,而不是一个特定的或具体的社会图景”。贝尔也无法解释社会制度的差异和阶级问题,更难以回答如何解决资本主义的深层次矛盾。最终,贝尔只能诉诸于“宗教纯爱”和“公众家庭”来应对矛盾:“如果世俗的意义体系被证明是种幻象,那么人们依靠什么来把握现实呢?我冒险给出一个不那么时髦的答案——西方社会向宗教的某些观念的回归。”^②“宗教可以恢复的是世代之间的连续性,把我们带回到生存困境面前,这些生存困境是人性和关怀他人的基础。”^③“一致同意平等观念,平等观念给我们所有人一种公平感和被社会接纳感,并促进这样一种情形:在相关领域中,人们变得更加平等,所以他们能被平等对待。”^④毫无疑问,这只是一种虚幻的、空泛的想象。

后工业社会(post-industrial society)

后工业社会概念的形成

乔治·瑞泽尔在《后现代社会理论》一书中,道出了丹尼尔·贝尔的

① 丹尼尔·贝尔:《后工业社会的来临》,高铨等译,商务印书馆1984年版,第42页。

② 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓斐译,江苏人民出版社2007年版,第27页。

③ 同上书,第28页。

④ 同上书,第292页。

后工业社会理论对日后发展起来的后现代主义所作出的“启蒙”：

“后现代性”概念包含这样一种思想：一个全新的、后现代的社会继现代社会之后已经来临。尽管丹尼尔·贝尔是一位现代主义者，但他提出了一个类似于后现代主义的思想，即我们正处在从工业社会向后工业社会进化的过程之中。考虑到他的现代取向，贝尔无疑是将这一思想当做一种有关发展进程——尤其是美国、日本、西欧，甚至是前苏联的发展进程——的一种宏大叙事而提出来的。此外，对其现代主义的反思基于这样的事实，即贝尔在谈及后现代主义时，作出了一些非常批判性的论述。^①

贝尔分析社会的方法论是关于中轴的概念图式，那么，贝尔是选取什么样的中轴原理来分析社会，最终导出了后工业社会的概念及理论体系？

从贝尔的《后工业社会的来临》以及其他相关的论文和著作中，可以看到，“技术”是贝尔分析社会的中轴原理。贝尔坦言，除了在对实践的观察和理论的探索中所产生的一系列的外部影响和自我思考外，将技术作为分析社会的中轴原理，首先受到约瑟夫·熊彼特的影响。主要是熊彼特在《资本主义、社会主义和民主》一书中所表述的观点引起他极大的兴趣。熊彼特指出，技术是个未曾探涉的海洋，有广阔灿烂的发展前景。在这种观点的影响下，贝尔在六十年代初把注意力转向了技术预测问题，并且把它和后工业社会的基本特征联系在一起，使它成为后工业社会概念的另一个组成部分。此外，1962年春，美国物理学家兼科学史家杰拉尔德·霍尔顿发表了一篇论文，论述理论知识的重要作用，论证理论知识的整理和分类，是科学革新的基础，也是技术和经济政策革新的基础。这种观念也给贝尔以新的启迪。^②正是在这样一些过程中，贝尔逐渐形成了技术作为中轴原理分析社会的思路。

① 乔治·瑞泽尔：《后现代社会理论》，谢中立等译，华夏出版社2003年版，第204页。

② 丹尼尔·贝尔：《后工业社会的来临》，高铨等译，商务印书馆1984年版，第45页。

贝尔论证了以技术作为分析社会的中轴原理的合理性。他认为,广义地讲:

在现在与过去的巨大鸿沟上,技术一直是区分社会时代变化的主要力量之一,因为实行一种新的度量制或者扩大我们对自然界的控制,就是技术改变了社会关系和我们观察世界的方式。

狭义地讲,至少可以随意列出五种方式展示技术的功能:

一、通过以较少成本生产较多商品,技术就成为提高全世界生活水平的主要火车头。……技术提高生活水平的手段,而且一直是西方社会消除不平等状况的主要结构。……

二、技术已经产生了一个过去社会上从未有过的工程师和技术人员的新阶级,他们不在工作场所,但是他们是工作活动的“参谋部”。

三、技术已经为合理性创造了一个新定义,一种新的思想方式,它强调功能关系和数量。它的行动标准是效率和最佳标准,即利用最便宜和最省力的资源。……

四、运输的通讯革命作为技术的一个后果,已经使经济上产生了新的经济互相依存和新的社会互相影响的情况。社会关系的新的网络已经形成(亲戚关系明显地改变为职业和专业联系);自然和社会方面的新的密集关系成为人类行动的基础。

五、美学感觉,尤其是对空间和时间的认识已经发生了激烈的变化。古人并没有像今天这样的认识“速度”和“运动”的概念,也没有关于高度的一般概念。……正是在艺术中,特别是在绘画方面,已经发生了感官的激烈变化。^①

尤其是进入 20 世纪以来,各种高新技术的发展,特别是原子能、电子计算机和各种通讯技术的发展,极大地促进了信息技术和新能源的开发利用。而且,技术不仅在经济领域起作用,同时,也对社会的政治、文

① 丹尼尔·贝尔:《后工业社会的来临》,高铨等译,商务印书馆 1984 年版,第 211—213 页。

化、宗教、艺术等起着重大的甚至是根本性的变革。因此,贝尔选取技术为中轴来分析社会是有其合理性的。

正是以技术为中轴,贝尔将社会划分为前工业社会、工业社会和后工业社会。这种划分是历时性的,更是共时性的。历时性体现在这是人类社会发展和进步的必然规律;共时性体现在这三种社会在目前世界上是并存的,分布在不同的国家和地区。并提出了后工业社会的一整套理论。^①

后工业社会是新型社会^②

丹尼尔·贝尔认为“作为概念和现实,后工业社会生成于社会经济史的框架中,生成于前工业、工业和后工业世界的演进中。”^③正是这样一种演进,后工业社会是不同于前工业社会和工业社会的新型社会。但是,贝尔认为,后工业社会与工业社会不同不是一种断裂性的,而是一种辩证的演化过程,贝尔引用了富永健一的一段话来印证:“后工业社会是工业社会所展现的种种趋势的继续,而且很多发展是很久以前就已预见到的。”^④在这一前提下,贝尔从下列八个方面,论述了这三种社会的主要差别,从而凸现了后工业社会的新型社会特性。

1. 地区分布

根据贝尔1978年出版的《后工业社会的来临》一书,贝尔认为,前工

① 值得一提的是,据贝尔本人的考证,“后工业”一词始见于英国基尔特社会主义(即行会社会主义)者亚瑟·彭蒂1917年发表的《对后工业国家的研究》一书。最先使用“后工业社会”这个名称的人,是美国的戴维·里斯曼,但他在一九五八年发表的文章《后工业社会中的休息与工作》,谈的是“闲暇”问题,和四十年前彭蒂的“后工业国家”的非闲暇国家概念正好相反。是贝尔1959年夏季参加奥地利萨尔堡讨论会时,在完全不同的意义上使用了这个名称。他说,当时他使用这个概念的主要目的,在于强调生产部门所发生的变化,强调社会已经从产品生产的社会转变成服务性的社会。尽管他和里斯曼的文章都使用了“后工业社会”的字眼,但两者在本质上毫无相似之处。贝尔同时强调,他使用这一概念,更多的是受拉尔夫·达伦多夫的“后资本主义社会”和罗斯托的“成熟后”的经济这两种思想的影响。(参见丹尼尔·贝尔:《后工业社会的来临》,高铨等译,商务印书馆1984年版,第47页。)

② 丹尼尔·贝尔:《后工业社会的来临》,高铨等译,商务印书馆1984年版,第117页。

③ 丹尼尔·贝尔:《技术轴心时代(上)——〈后工业社会的来临〉1999年版前言》,《当代世界社会主义问题》2003年第2期。

④ 丹尼尔·贝尔:《后工业社会的来临》,高铨等译,商务印书馆1984年版,第133页。

业社会主要分布在亚洲、非洲和拉丁美洲；工业社会主要在西欧、北欧、苏联、日本；后工业社会在美国。^①

2. 经济部门

前工业社会的经济部门，以消耗自然资源为主，属第一产业（采掘业、农业、矿业、渔业、木材业）范畴；工业社会以利用能源技术和机器技术的制造业为主，属第二产业（商品生产、制造业、加工业）范畴；后工业社会的经济部门则主要属于第三产业（交通运输和公用事业）、第四产业（商业、金融业、保险业和地产业）和第五产业（卫生保健、教育、研究、政府、娱乐）等范畴。

3. 职业

前工业社会的主要职业是以农民、矿工、渔民、未经培训工人为主；工业社会的主要职业是经过部分培训的工人和工程师为主；后工业社会则以专业性和技术性的职业，如专业人员与技术人员以及科学家为主。

4. 技术与科学

前工业社会的主要技术是利用原料的技术，科学发展受到限制，科学与技术几乎没有联系；在工业社会能源技术占主导地位，科学作为技术的结果，逐渐成为技术的先导；后工业社会，基于新知识处于中心地位，后工业经济表现为以信息技术为带头的新科技的发展，以及科学与技术之间新关系的发展。伴随着科学研究产业化，新型的以科学为基础的产业出现了。总的来说，科学知识与技术创新的新融合，以及系统化、

^① 根据美国未来学家卡恩和维纳所得的预测结果：到 1965 年为止，世界上可称为大规模消费社会或先进工业社会的国家只有美国、西欧，还可能包括日本。到 2000 年，有十二个国家成为明显的后工业社会：美国、日本、加拿大、瑞典、挪威、芬兰、瑞士、法国、联邦德国、比利时、荷兰、卢森堡；九个国家成为早期后工业社会：英国、苏联、意大利、奥地利、民主德国、捷克斯洛伐克、以色列、澳大利亚、新西兰；十七个国家（和地区）将进入大规模消费社会：西班牙、葡萄牙、波兰、南斯拉夫、塞浦路斯、希腊、保加利亚、匈牙利、爱尔兰、阿根廷、委内瑞拉、台湾、北朝鲜、南朝鲜、香港、马来西亚、新加坡；十四个国家进入工业社会：南非联邦、墨西哥、乌拉圭、智利、古巴、牙买加、北越、南越、泰国、菲律宾、土耳其、利比亚、黎巴嫩、伊拉克；七个国家为早期工业化社会：巴西、巴基斯坦、中国、印度、印尼、埃及、尼日利亚；其余国家为前工业社会：非洲、阿拉伯世界、亚洲和拉丁美洲的其余地区。（参见秦征麟：《后工业社会理论与信息社会》，辽宁人民出版社 1986 年版，第 234—235 页。）

有组织的科技增长的潜在可能性,成为后工业社会发展的支柱之一。

5. 意图

前工业社会的资源主要来自采掘工业,受到报酬递减率的制约,生产率低下,其意图是“同自然界的博弈”;工业社会以人与机器之间的关系为中心,利用能源来把自然环境改变成技术环境,因此,工业社会的意图是“同改造过的自然的博弈”;后工业社会以信息为基础的智能技术同机械技术并驾齐驱,在那种社会里,其意图则主要是筹划人与人之间的对策,或者说是“人际间的博弈”,主要涉及知识领域的差异,因而,重要的是信息,而不是人的自然力量和能源。

6. 方法

前工业社会使用的主要方法是利用常识和经验;工业社会除了利用经验主义的方法之外,还应用试验的方法;后工业社会则主要运用抽象理论的方法,比如模型、模拟、决策论、系统分析等等。

7. 时间观念

前工业社会具有面向过去的特定反应;工业社会主要考虑适应性调整,具有特定的适应计划;后工业社会具有面向未来的倾向,强调预测。

8. 中轴原理与结构

前工业社会以传统主义为轴心,考虑土地和资源方面的局限性。所以,在前工业社会,土地领主和军人执掌政权,他们通过直接暴力来行使权力;工业社会以经济增长为轴心,强调国家或私人对投资决策的控制。在工业社会,尽管商人是通过影响政治家来间接使用权力的,但他们拥有权力的最大份额;后工业社会则以理论知识集中化与具体化为中轴原理,围绕着这个中轴,后工业社会出现了一些结构性变化和一些新的问题,例如,大学、学术研究所、研究公司成了它的主要社会机构,以科学为基础的工业是它的经济基础,人作为一种资本已经成为这种社会的主要资源,技术是社会分层的基础,教育则是社会分层的途径。与此相应,“国家对科学支持的性质和种类、科学的政治化、科学队伍组织工作中的

社会问题都成了后工业社会中的中心政策问题”^①。于是,在后工业社会,科学家与研究人员作为支配力量走向了前台,他们试图努力达到技术与政治力量的平衡。

后工业社会的结构变化

对后工业社会的研究,贝尔主要集中在其社会结构的变化方面。他1973年正式出版了《后工业社会的来临》,1979年发表了《信息社会》,1997年为中国新华出版社出版的特别纪念版写了长篇前言《技术轴心时代》,其间25年时间,贝尔早期勾勒的后工业社会的社会结构的变化越来越清晰。

1. 从产品经济向服务性经济的转变

贝尔借用科林·克拉克在《经济发展的条件》中对经济进行区分的标准认为,“后工业社会第一个、最简单的特点,是大多数劳动力不再从事农业或制造业,而是从事服务业,如贸易、金融、运输、保健、娱乐、研究、教育和管理”。^② 贝尔认为,之所以发生这样的转变,是因为:第一,工业社会发展所带来的辅助性服务即:运输、公用事业、销售等引起非制造业蓝领工人的增加;第二,白领工人在金融、不动产以及保险等行业中增加;第三,由于物质的丰富和收入的增加,人们对耐用消费品(衣着、住房、汽车等)奢侈品和娱乐消费不断增长,第三产业部门如饭店、旅馆、汽车服务、旅游、娱乐、运动等开始发展;第四,保健和教育成为人们普遍的要求;第五,人们对社会服务行业的更多要求,导致某些政府部门的增加和发展,等等。

依据贝尔的研究,美国社会在20世纪70年代就已具备了这一特征,成为第一个建立服务性经济的国家,而到了20世纪末,这一特征则更为明显:

^① Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York: Basic, 1973, p. 118.

^② 丹尼尔·贝尔:《后工业社会的来临》,高锴等译,商务印书馆1984年版,第12页。

今天(1999年——笔者注),1.26亿美国劳动力中,只有1880万从事制造业,占劳动力的15%。而25年前的7700万劳动力中有2020万从事制造业,占劳动力的26%。有必要指出制造业本身的变化,即烟囱工业的衰落、电脑芯片和药品在清菌环境中生产的兴起。这两种模式在许多方面互为补充。福特汽车公司正在开发利用国家航空航天局喷汽推进试验室设计的、应用集成电路的先进的中枢网络程序以检测机器故障,这一开发项目便是两种模式互补的实例。^①

同时,贝尔指出,以服务业为主的后工业社会,除了以上基本特征外,还有着与前工业社会和工业社会不同的其他特点,尤其表现在如下几个方面:第一,教育和地位。后工业社会中劳动者的受教育水平普遍提高,其社会地位也不断提升,而且由于他们都隶属于不同的工会组织,其政治权利和工资水平有很大提高。第二,黑人。黑人的受教育程度有所提高,社会地位也逐步上升。第三,妇女。妇女是服务经济的一大力量,有73%的妇女受雇于服务业,但她们却很少加入某一工会组织,工作也不是长久和固定的,多是一些临时性的。第四,非盈利性部门。这一部门在后工业社会不断壮大,为社会提供了越来越多的工作职位,尤其是政府部门的扩大将提供一定的新工作,这些非盈利性部门主要是健康、教育和研究部门。第五,“新的”工人阶级。这一阶级中受过教育的人和专业人员不喜欢介入政治体系,而喜欢成为社会经济冲突体系中的一员。^②

在分析以上特征的基础上,贝尔指出:“后工业社会是以服务业为基础的,因此,它是人与人之间的竞争,这里要考虑的不是纯粹的体力或者能源,而是信息。主要人物是专业人员,因为他们通过教育培训把自己

① 丹尼尔·贝尔:《技术轴心时代(上)——〈后工业社会的来临〉1999年版前言》,《当代世界社会主义问题》2003年第2期。

② 丹尼尔·贝尔:《后工业社会的来临》,高铨等译,商务印书馆1984年版,第160—172页。

装备起来提供各种后工业社会日益需要的技能。”^①

2. 专业与技术阶层占据社会主导地位

贝尔认为,职业是划分社会阶级与阶层的最重要的决定性因素。美国的统计数字显示,随着工厂劳动自动化程度的提高,农业工人和蓝领工人在总劳动力中的百分比已经并将继续下降,只有服务工人在不断上升。这种情况是由于服务性经济的发展而引起的。服务性经济以办公室工作、教育和管理工作为特点,它必然促使劳动力转向白领职业。这股向白领职业转移的潮流,使工业社会的主要职业集团蓝领工人受到了深远的影响;蓝领工人阶层已经日益走向衰落。和蓝领工人阶层的衰落形成了鲜明对比的是白领阶层的壮大和白领社会的形成。而其中增长最快的是专业性和技术性人员队伍,它的增长甚至把所有其他重要的职业集团都远远地抛在了后面。在这个类别内部,最大的集团是教员,其次是专业保健人员,再次是科学家和工程师,最后是工程技术人员。

贝尔描述的美国职业结构的变迁是这样一幅总的图景:以1956年作为分水岭,美国的白领工人总数第一次超过了占主导地位的蓝领工人总数,从此美国进入了以白领职业为主体的白领社会。在白领职业中,专业和技术人员作为一种职业阶级,以超过其他任何职业阶级和阶层的速度在增长,1980年跃居职业集团的第二位(1975年先跃居第三位),成为美国社会中最引人注目的、占主导地位的职业集团;非营利的公共部门,也正在发展成为就业的主要领域。到20世纪90年代末期,这一趋势发展更明显。

职业特征的最显著变化是专业化和技术性工作的超常增长和熟练及半熟练工人的相对衰减。1996年的1.26亿劳动力中,3650万是专业人员和经理,其中经理近半数;有3760万是技师、营销人员和行政管理助理。这类人员总计超过7400万,占劳动力的近60%。另一方面,1350万是熟练工人(精细生产和手工业),1810万

^① 丹尼尔·贝尔:《后工业社会的来临》,高铨等译,商务印书馆1984年版,第14页。

操作工和体力工人,总计 3160 万,占劳动力的 25%。^①

贝尔指出,白领阶层取代蓝领工人居主导地位,白领社会的形成和技术专业阶级的发展壮大,公共部门成为就业主要领域等方面的职业结构变化,使美国面临着一系列新的问题,例如白领阶层和工会的关系问题、“新”工人阶级的问题、教育和社会地位问题、黑人问题、妇女问题以及其他方面的一些问题。等等。

3. 理论知识戴上皇冠成为社会轴心

贝尔对知识的定义是:“知识是对事实和思想的一套有系统的阐述提出合理的判断或者经验性的结果,它通过某种交流手段,以某种系统的方式传播给其他人。”^②这是贝尔对知识下的一个比较确定而又抽象的定义,但由于他试图对知识的增长给出定量的分析,需要一个可操作的定义,所以他又将知识定义为:“知识是一种客观上已认识的事物,一种精神财富,冠以一个或一组名字,由版权或其他一些社会承认的形式(如出版)来认可。”^③他一贯认为这种知识无论在成果和价值方面,还是在市场对它的评价方面,都是社会性的,而不是个体的,因为只有得到社会承认的东西才叫知识。

社会是随着知识的增长而不断进步的,那么如何来衡量知识的增长呢?在这一点上,贝尔一定程度地接受了普瑞斯的知识增长指数论,即知识的增长呈指数形式而不是线性的。普瑞斯提出了知识的“指数增长率”,增长曲线为“J”型,即知识在不断增长,但这种增长是有限度的,可能达到某种“饱和度”,而且这种增长方式只在一个“封闭系统”内成立。可是在人类社会,并不存在任何“封闭系统”,因此,贝尔认为这种确定性的分析方法虽然具有一定的适用性,但同时也存在某种误导性,因而应转向对知识发展模式的有意义的观察,即关于知识的分化趋向。他认

① 丹尼尔·贝尔:《技术轴心时代(上)——〈后工业社会的来临〉1999年版前言》,《当代世界社会主义问题》2003年第2期。

② 丹尼尔·贝尔:《后工业社会的来临》,高铨等译,商务印书馆1984年版,第195页。

③ 同上书,第197页。

为知识不仅仅是在增长,更重要的是在不断分化,新的领域和学科在不断增加,且越分越细。所以知识的增长不仅体现在深度上,同时也体现在广度上。

在贝尔的心目中,后工业社会是一种新兴的社会制度。要识别这种新兴的制度,不但必须以它的社会发展趋向,而且必须以它的中轴原理的一些特点来作为依据。工业社会是以机器和人协作生产商品的方式组织起来的,后工业社会则不同,它是围绕知识组织起来的,用知识来进行社会管理,用知识来指导革新与变革。因此,知识是后工业社会的轴心,社会各个方面都将围绕这一轴心来运转。首先,理论知识具有决定性的意义,它取代了经验的首要地位,通过编成抽象的符号系统,它可以发挥类似规律体系的作用,被用来普遍地说明不同领域的各种经验;第二,理论知识满足了社会制订计划和进行预测的需要,从而成为管理好社会的巨大战略资源,尤其是在政府经济、政治和军事决策的指导方面具有巨大威力;第三,理论知识引领了“研究与开发”活动,集中地体现了科学、技术和经济的紧密结合,计算机、电子学、光学、聚合物等以科学为基础的工业,已经日益成为制造业部门中的先导工业。

贝尔强调,知识作为后工业社会的中轴,具有双重的含义:一方面,理论知识居于社会的中心地位;另一方面知识领域集中了越来越大的社会力量,知识阶级在后工业社会中占据重要地位。就美国的情况来说,知识阶级指的就是专业和技术人员这个职业集团,加上经理、官员和企业主,是美国受过较高教育的阶级。在这个阶级中,最大的集团是教师;工程师集团位居第二;科学家是这个阶级中最重要核心集团。知识阶级在总劳动力中所占的较大比例和社会的需求,使这个阶级在美国社会中占据了重要地位,在各个领域发挥着中坚作用。据1965年统计,在大学生中工作的科学家和工程师(在附属于大学的研究中心中工作的除外),只有29%的人主要从事研究工作,大部分人从事教学活动。1962年,联邦政府启用的科学家和工程师占联邦政府雇员总数的8%。雇用科学家和工程师最多的部门是国防部,其次为农业部。此后,卫生、教育和福利

部启用的科学家和工程师也在迅速增多。

贝尔进一步认为,由于知识是后工业社会的中轴原理,研究机构和知识部门就是社会的中轴结构,也就意味着它们是社会的中心组织和首要机构。大学和研究机构作为精英荟萃的场所,一直在行使三个方面的职能:教育、研究(尤其是基础研究)、服务。在后工业社会中,这些职能有了规模性的巨大变化。如今,大学和研究机构集中了大部分从事基础研究的科学家;大学和研究机构为政府和公共组织输送需要专门知识的人才,成为人才的主要来源;大多数批评家和作家也集中在大学和研究机构里,大学和研究机构成了统治集团文化的中心;大学和研究机构还接受政府的大量任务。种种迹象表明,大学、研究机构和政府、科学正在结合成一种科学行政综合体,而这种综合体显示着权势的集中。

4. 对技术进行预测规划和评估控制

贝尔认为,在工业社会中,科学技术的发展多是非预测性的、自发性的,随着新的技术性预测模式的出现,后工业社会由于掌握了新的技术预测和技术评估手段,所以它正在向规划和控制技术发展的这一方向前进。衡量一个社会是否进入后工业社会的标准之一,就是看它是否有能力对技术进行规划和控制。

贝尔认为,技术是社会变化的火车头,它的发展与经济、社会的变化紧密联系在一起。技术的重要性是毋庸置疑的。要保持经济增长,就必须发展新技术。要使生产力和生活水平持续上升,就需要不断开辟新的技术领域。但是怎样才能有意识、有计划地推动技术发展呢?这涉及一个重要的问题:如何对技术发展进行科学的规划?贝尔告诉我们,关键是新的预测方法和预测技术的开发和应用。后工业社会的技术预测是建立在一系列有利条件的基础之上的,因而和过去的技术预测已不可同日而语。第一,人们认识的提高,对预测复杂社会分化及其分化所带来的不同的系统及其相互影响的必要性,已经有了充分认识。第二,统计技术和数学技术等新技术的发展,提高了资料的分类和分析的水平,使社会不同部分的不同变化速度一目了然。第三,已获得了大量的实际资

料,从这些资料中,可以发现社会各部门的具体成分以及它们在连续的时间序列中的趋势。贝尔认为,第三个有利条件虽然最简单,但却是最有利的条件。因为占有资料越多,技术预测就越容易进行。第四,比较复杂的多级预测技术和运用计算机程序的预测模式,也已经发展起来。

但是,有计划地促进技术的发展,只是技术发展的一个方面。技术发展的另一个方面,是它的合理性。即是说,人类应当合理地发展和利用技术,而不是盲目地发展和滥用技术。这里涉及到另一个重要的问题:如何合理地控制技术的发展。后工业社会重视技术评估技术,随着评估技术的发展,人类已经有了一套衡量技术发展是否合理可行的方法。

5. 智力技术成为制定决策的新型工具

智力技术的开发和利用,是贝尔为后工业社会确定的第五个基本特征。他认为,在二十世纪的下半叶,方法论的前途表现在下列方面:

对有组织的复合体的管理(庞大组织和体系的复合体,包含大量变数的理论复合体);识别和运用合理选择的战略来指导与自然的竞争,以及人与人之间的竞争;发展一种新的智能技术,它到本世纪结束时有可能像机械技术在过去一个半世纪中那样在人类事务中占有同样突出的地位。^①

显然,贝尔把智力技术的发展看做是未来半个世纪中方法论发展的一种前景。

什么是智力技术?贝尔认为,建立一家医院、组织一个国际贸易体制,就是社会技术,正如汽车或数控机床属于机械技术一样。用规则系统代替直观判断来解决问题,就是智力技术。由于规则系统就是用来处理和解决“条理化复杂性”问题,就是用来形成决策规则的手段,所以这些规则系统,指的也就是统计技术和逻辑技术。在自动化装置、计算机程序和以统计资料和数学公式为基础的指令里,都可以体现出这些规则

^① 丹尼尔·贝尔:《后工业社会的来临》,高锴等译,商务印书馆1984年版,第36页。

系统。由于有计算机作为智力技术的工具,才能出现这样一种成就:把迅捷地形成乘法链式、多变量分析、同时分解数百个方程式的能力等作为综合性计算的基础。

贝尔认为,后工业社会已经出现大量智力技术。这些技术产生于自1940年以来已经处在全盛时期的那些新研究领域的成果。包括信息论、控制论、决策论、博弈论、效用论和随机过程。它们产生了线性规划、统计决策论、马科夫链式应用法、蒙特·卡洛随机化过程、极小极大解等特殊技术。此外,还有贾吉·辛格的综合计算、概率论、精密的集合论,以及最为雄心勃勃的系统论。

智力技术的特点在于,它不但能够确定什么是理性的行动,而且能够识别实现这种行动的手段是什么。人们在行动时所遇到的情况往往有三种,一是确定性情况,二是风险性情况,三是不定性情况。确定性情况,指的是对人们行动的制约因素是固定的和已知的。风险性情况,则指人们已经知道可能出现的种种行动后果,并且能说出这种可能性发生的概率有多大。不定性情况,指的是人们能够确定可能发生的种种后果,但却丝毫不知各种可能性发生的概率有多大。人们在采取行动时所受到的制约因素,有可能来自自然界,也有可能来自人与人的竞争。不管情况如何,行动的原则应当是最可取和最佳的原则。也就是说,所选择的行动方案,应当能使成果尽可能扩大,使风险性和不定性所能带来的损失尽可能缩小。智能技术的作用是,能确定社会的理性行为并识别这些行为,把社会损失减小到最低限度。因此,新的智能技术的出现,使得后工业社会能够对社会发展作出有效的规划和决策。

后工业社会未来面临的问题

丹尼尔·贝尔不但探测分析了社会结构变化,作出了“后工业社会来临”的总体预测,而且对后工业社会即将面临的主要未来问题提出了预测性看法。

1. 社会结构与文化的分裂

贝尔从中轴理论的方法论出发,对马克思关于生产关系的变化制约着社会生活、政治生活和精神生活的变化和韦伯关于合理化的生活方式是占主导地位的、可以渗透到精神、生活行为、经济道德等一切方面的看法持否定态度。在他看来,这种统一体已不复存在,社会结构和文化、意识正在日益分离。两者日益分离的原因,在于它们各自受到不同的中轴原理的支配。社会结构的中轴原理,是职能的理性和效率,文化和意识的中轴原理是强化自我。在两者之间,没有共同的中轴原理在起作用。

正因为社会经济领域与文化领域的中轴原理的不一致,资本主义由于生产力的发展,不仅形成大规模的生产,同时形成大规模的消费,造成了资本主义社会结构与文化的分裂。这一现象突出地表现在,在生产和工作领域,人们崇尚远见行为、勤奋工作、克制自我、献身精神;而在消费领域,人们崇尚的却是及时行乐、挥霍浪费、炫耀自己、寻欢猎奇。消费领域的这种倾向,在文化上得到了充分的表现。现代的资本主义文化,把关心自我和反对资产阶级社会的道德法规两者紧密结合在一起,使资本主义社会陷入文化困境。这种困境最集中的表现是主流文化和反主流文化并存。主流文化坚持资本主义原有的价值观念和道德取向,而非主流文化强调刺激、幻想、乐趣、享乐主义、不遵从原有的道德法规。由于这种文化矛盾和文化困境与人们的价值观是否支持资本主义制度紧密相连,不像解决单纯政治问题那样简单,所以,资本主义社会既要维持它的主流文化,又必须承认反主流文化的胜利。贝尔认为,资本主义文化的自相矛盾,必然成为资本主义社会的持续危机。

贝尔预测,在后工业社会的文化与社会结构之间,分裂必然会继续扩大;一方面,新的社会结构(官僚企业拥有财产和工作方面的传统合法性,享有特权)会更有效地提供物质福利,为消费主义提供温床土壤;另一方面,由于社会结构无法提供根深蒂固的信仰体系,意识和文化方面反对遵从道德法规的态度,会使个人更加孤独、与社会和他人更加疏远,

从而使“我向思维”(autistic thinking)^①更为严重。后工业社会因为缺乏有根基的道德信仰体系,使它受到严峻的挑战,危机四伏。

2. 能人统治和平等的矛盾

在后工业社会,由于经济向服务业的转变,理论知识是社会的中轴,从而使技术才能和教育程度成为人的地位、收入以及能否胜任新的社会分工的决定性条件,用经济学家所使用的术语来说,技术才能就是“人力资本”;而大学成了一种居于半垄断性地位的机构,主宰了未来的阶级分层。这一过程,最终导致专业和技术阶级成为后工业社会的统治者,形成后工业社会的能力统治,即新的技术权贵统治的格局。因此也出现了能人统治和平等的矛盾。

从20世纪70年代开始,在美国,能人统治与平等的矛盾,以各种方式爆发出来。一是平民主义者反对智力商数的提法,攻击才智来自遗传的理论;二是平民要求大学采取开放政策,反对大学向少数派集团的人开放,为少数派集团的人提供受大学教育的条件;三是反对用文凭和学校教育来决定人们的社会地位。更有甚者,以美国天主教神甫伊凡·伊里奇主教为代表,要求取消学校教育。他认为,学校的正规教育培养了新特权等级,并被利用来为新特权者辩护。他们主张用“学习网”取代学校教育。所谓“学习网”教育,即由技术交流、同行比赛、以及无任所教育家、贤达人士、宗教教师、巡回学者这些人组成的教育;学生无须强制性地入学,也不需要毕业证书,可以按自己爱好选择教育内容。他们呼吁政府把花在学校教育的税金改用来支付举办“学习网”教育费用。

贝尔认为,能人统治与平等的矛盾,是后现代社会面临的主要价值观问题,是对平等重新下定义。平等,过去指的是自由竞争条件下的机会均等,而后工业社会是以一种新的能人统治(通过技术能力取得地位和权力)取代旧的能人统治、以受过教育的天才人物居于优先地位为原

^①“我向思维”(autistic thinking)是指主体受自身欲望或需要支配,以放弃自己对其他现实事物或人的适应性为条件而存在的、且具有较强的主观性和唯我性倾向的思维类型。

则的社会,是导致不平等和不公正的新的根源,过去的平等原则已经受到攻击。因而,在后工业社会,平等,应由机会的均等变为(收入、地位、权力等方面的)结果的均等。

贝尔还指出,能人统治和平等的矛盾,给后工业社会带来的另一个困难,是如何为公平报酬和公平差距确立原则。如果说,过去的收入差距由市场的效率决定,后工业社会由于经济决策的日益政治化,市场也日益被社会决策所取代,寻求新的差别原则必然会成为新的难题。贝尔认为,在这样的条件下,首先,要像英国社会学家朗西曼所主张的,对“尊重”和“赞扬”作区别:人人有权受到别人的尊重,但却非人人都有权受到别人的赞扬。值得赞扬的人必须是优秀的人。能人统治,就是由这些最优秀的人构成的。其次,正确地区分公平和平等。这是两个不同的概念。在训练有素的能人统治下,社会可以成为一个即使不是平等也是公正的社会。贝尔预测说,在每个社会中存在财富、权力和地位三个基本等级领域,这些领域的差距未来很可能逐步缩小到最低限度。

3. 科学独立性与官僚化的悖论

科学的独立性是科学的精神气质和科学组织的核心。贝尔指出,科学的独立性决定着科学的地位和作用,决定科学研究的方向、内容以及成果的肯定和应用。但是,在后工业社会,科学的独立性将可能受到削弱。

科学的独立性被削弱的主要原因,是科学的官僚科层化及其对政府资助的依赖。一是发生在职业学会层面。从其内部看,以破坏科学界的“承认制度”独立性和缩小个人成就为代价,形成了规模化、分工化和专业化为表现形式的官僚科层化格局。科学学会、技术学会、研究所、工程协会等,已经具有“思想工业化”的特点;从其外部看,它依靠政府的财政资助,服从于国家的需要,使科学政策和科学规划取代了科学的自我定向。二是发生在科学界。在后工业社会,科学界作为一种大规模的管理和领取资助的部门,必然要受到公众的监督和政府的控制;同时,从

科学界本身来看,为了自身的利益,也必然要设法影响政治决策,并提出自己的权利要求。三是对科学体制的挑战。科学界一向是一种由具有领导魅力的科学权威来统治的典型体制。随着大科学的发展,职业学会在不断扩大,它的大部分人员都投入了开发性研究,从事基础科学研究的人便越来越少导致基础科学萎缩。从而使科学权威不断去伪存真、不断革命前进的领导魅力淡化。贝尔预计,在后工业社会中,具有领导能力的权威集体同职业学会的官僚科层机构的关系问题,将是科学的主要问题;科学的独立性和科学依赖政府提供研究经费与劳务的矛盾,将首先在后工业社会中的首要机构——大学中出现。

科学的独立性被削弱的集中体现,是科学与政治关系结构变化和科学本身成为政治组织。首先是科学和政治的关系结构变化:老的科学政治权贵发生结构性解体,新的、并非以物理学家为中心的新型科学政治权贵出现了;军方有了自己的实验室,减少了对大学的依赖,使自身具有空前广泛的研究能力;出现了更多的寻求基金的科学政治机构(如大学、营利或非营利公司、科学与技术协会等等)。贝尔断言:上述结构变化说明,科学的官僚科层化必不可免。其次是科学本身已经成为政治组织。科学有自己的表达意见的机构,也有自己的代表性人物。科学权贵(大学中的名教授、实验室的头面人物和管理者、科学杂志的主编、学会协会的领导人等)、专业协会(在英国有一千八百多个)、有重大贡献的杰出科学权威(诺贝尔奖金获得者或其他奖金获得者)就是三类表达意见的机构或代表性人物。因此,从这个意义上说,科学本身已经成为一个政治组织,既有自己的选民,又有自己的代言人。

科学的独立性被削弱的直接后果,是作为后工业社会的精神气质的科学精神有可能变成一种意识形态,而不是行动的准则。照他看来,作为资本主义精神气质的新教道德,和作为苏联社会精神气质的社会主义思想,都已经先后沦为意识形态。在后工业社会中,科学精神和新的官僚科层——技术秩序这种社会现实,又和中央集权这种政治制度都是不相适应的。因此,它也有沦为意识形态的可能。

科学的独立性本质与科学官僚化之间的张力的扩大,必然要求“政科分离”,主张政府只提供经费,不规定科学目标;反对任何专断的势力,强调学术自由,不屈从于任何一种力图强加到科学身上的官方意识形态或教条主义。

4. 与旧式匮乏相异的新型匮乏

有人预言,后工业社会由于物质的充分涌流,可能是一个无匮乏的社会。贝尔预计,后工业社会并不是没有匮乏的社会,而是一种带有新型匮乏的社会。这种匮乏和过去的匮乏大不相同。过去的匮乏是人和人造自然的竞争造成的,主要表现形式是商品生产方面的匮乏。新型的匮乏是人与人之间的竞争的产物,它主要表现在位置性商品、信息、协作和时间等四个方面。

信息的匮乏。贝尔指出,“今天有一个相似的欣快症,‘新经济’的倡导者们宣称,信息克服了(至少一个)短缺问题,因为信息一旦发表或披露,人人可用之;若将其保存,也极易取回再用。这样,与商品不同,信息不会‘耗尽’”。^① 贝尔认为,事实并不完全如此。由于信息居于中心地位而造成了一系列问题:(1) 信息量越来越大,收集信息的代价在上升;(2) 信息已经变得更富于技术性,加强信息传递媒介,将增加社会的开支;(3) 人所能吸收的信息量有一定限度,信息越多,人所能获得的信息量的比例就越小。这样,吸收和利用信息要具备一定的条件,其中最重要的是主体自身的能力,尤其是对信息的判断能力,能力的不足常常导致信息的匮乏。因此后工业社会要求人们在获得信息方面付出更大的代价,作更认真的研究,更完善地解决人们所受到的能力限制问题。

位置性商品的匮乏。贝尔对短缺作了分布性商品和位置性商品的实质性区别。他认为,在后工业社会,分布性商品,如汽车、电脑,电子装置,可以较低的成本翻倍增长而愈来愈适用于大众,也就是说分布性商

^① 丹尼尔·贝尔:《技术轴心时代(下)——〈后工业社会的来临〉1999年版前言》,《当代世界社会主义问题》2003年第2期。

品消除了短缺。但位置性商品天生短缺。一件位置性商品可以是山顶别墅或海滨假日楼榭,可以是公司主管或大学系主任的职位,可以是一个排队等候利用尤塞米提谷^①的休闲设施或其他的国家信托财产的名次等。只有少数人可享受位置性商品。比如,只有少数人可居住于马撒葡萄园而不致人满为患或使其沉入海中。同时,随着生活水平的提高和分布性商品成倍的增长,围绕身份或位置性商品的竞争——以及这类商品的匮乏——将日益成为后工业社会尤其是在职业领域里斗争和冲突的根源。^②

协作的匮乏。后工业社会是人与人相互竞争的社会,这种竞争需要更多的协作。但是,由于许多人能力不足,从而导致了协作的匮乏。一是在参与政治方面,政治舞台的不断扩大,参与的人越多,代表的利益越多,讨价还价和相互制约也就越多,反而使政治活动容易受到更多的挫折;二是从交流活动方面来说,机动性越大、自由度越高,意味着交流活动的代价越高昂。就交通运输而言,交流活动越多、道路越拥挤,社会代价就越大(需要扩大停车场地,造成空气污染等);三是在计划方面,社会越复杂,就越需要计划。由于后工业社会的计划需要考虑更多的因素和更多的要求分享的人,因此计划的费用越来越高。例如,在住房计划中,选址、磋商、政府核准等方面的费用是非常昂贵的;四是在管理方面,社会的收入越多,生活越富足,人们对商品和更舒适的生活有更多追求,个人进行选择的权利和范围扩大,但如果个人不遵守共同的社会契约,就不能协调互相冲突的选择。为此,需要进行集体管理,甚至需要进行强制性的管理。

时间的匮乏。前工业社会生产率低下,时间比较便宜;工业社会生产率提高,工作时间是由计算和分配来控制的,但非工作时间(即自由时

① 尤塞米提谷是美国加利福尼亚州中部内华达山西坡的冰川槽谷,1890年连同附近的湖泊、草甸、丛林等辟为国家公园。

② 丹尼尔·贝尔:《技术轴心时代(下)——〈后工业社会的来临〉1999年版前言》,《当代世界社会主义问题》2003年第2期。

间)则不受这种控制。在后工业社会里,不论是工作时间还是自由时间,都受到计算和分配的控制,都被看做是“时间收益”。从服务方面来看,维修服务的价格,是随着生产率的提高和时间的高收益变得日益普及而上升的;在消费方面,时间是消费乐趣的保证。在缺乏供享用的商品的国家里,时间比较多,反之,供享用的商品越多,“自由时间”就越匮乏,越宝贵。因此,合理安排和分配消费时间具有重要意义和经济价值;就节省时间方面来说,从时间收益考虑,当自由时间越来越稀缺时,消费者就会用购买一次性商品等方式来节省自由时间,也可以通过让别人承包服务和维修的办法,来节省自由时间。但如果这样做,代价太大,他就必须权衡利弊,在必要时甚至牺牲一定的自由时间,延长工作时间,以此既可以增加经济收益,又可以节省金钱。因此,人在闲暇时间里实际上也成为“经纪人”。在《后工业社会的来临》发表 25 年后,贝尔重申“时间可能成为所有商品中最匮乏的”。

对于知识阶层,特别是对经理们来说,其决策关涉远为复杂的工作和经常随时要满足的需求。如罗奇(Stephen Roach)指出的,从办公室到机场候机厅,到旅馆或回家,“人们从未离线”,总是被传呼或手机拴住。随着“距离的消亡”和全天不停地穿行全球的信息,经理和金融商们总是“随时待命”,必须对政治事变、汇率、股票和债券价格迅速作出评估,还要应对由复杂的决策造成的各种问题。如怀特海(Alfred North Whitehead)指出的,这种情形变成了无延续的瞬间。或如已引证过的林德(Staffan Burenstam Linder)的话:“时间可能成为所有商品中最匮乏的。”^①

5. 社会预测的局限性和二难标准

贝尔认为,在工业社会向后工业社会发展进程中,社会预测非常重要。《后工业社会的来临》一书展示的理论,就是一种社会预测理论。贝

^① 丹尼尔·贝尔:《技术轴心时代(下)——〈后工业社会的来临〉1999年版前言》,《当代世界社会主义问题》2003年第2期。

尔选择社会结构的变化来作为他的预测对象,他认为有下列好处,一是比较容易鉴别。社会结构变化都是结构性的、逐渐增强的、难于逆转的,因而并不难鉴别。二是虽然不能预言,但是可以预测。不过,贝尔认为,即使是这种类型的社会预测,也因为规模太大而有它的局限性,所以只能大致上就一般趋势和一般问题进行构思,从而得出预测性的判断。尤其是在全球化时代,通讯革命正在改变着人类活动的规模。乘“实时”通讯之便,后工业化国家首次打造相互依存的、以体制复杂多变为特征的全球经济,体制内一些变量的重要性的消长或某些单元的冲击和动荡,立刻在所有其他部分引起反响,出现规模的日益错配现象,民族国家及其政治方针日益无力应对世界经济的浪潮,在规模管理中出现了两者标准的难以和谐的二难局面。贝尔指出:

规模管理一直是社会组织中最古老的问题之一,无论教会、军队,还是经济企业,更不必说政治秩序。当经济活动、社会组织以及政治和行政管理单位间的规模和谐一致时,社会将很好地发挥其合理的功能。但现在的情形是规模的日益错配。正像多年前我在一篇论文中谈到的。对于大的生存问题来说,民族国家已经太小,而对一些小问题而言它又太大。民族国家及其政治方针日益无力应对世界经济的浪潮(经济峰会的协调只不过是做做样子),当政治决策集中于中央官僚机构时,对于其治下的各种地方和区域单位的多样性和主动精神来说,民族国家又太大。就此而言,在后工业社会里——特别是在过渡时期的安排中——如果说有一个唯一的压倒一切的社会学问题,这就是规模管理。^①

文化矛盾(cultural contradictions)

1976年丹尼尔·贝尔出版了《资本主义文化矛盾》一书,被称为是

^① 丹尼尔·贝尔:《技术轴心时代(下)——〈后工业社会的来临〉1999年版前言》,《当代世界社会主义问题》2003年第2期。

《后工业社会的来临》一书的姐妹篇。在《资本主义文化矛盾》中,贝尔利用社会学的虚拟演绎方法,认为进入后工业社会阶段的资本主义在政治、经济、文化三大领域处于分裂状态,并各自围绕自己的轴心原理和轴心结构进行运转,由此揭示了资本主义文化矛盾的产生、表现、发展,并提出了解决资本主义文化矛盾的保守主义的方案。但是,值得我们注意的是,“作为一位现代主义批评家,贝尔在 20 世纪 70 年代论述了一系列社会变迁,尤其是文化变迁,在论述中,他隐约察觉到部分后现代发展的新因素。……在这一标题下贝尔简略谈及了以下论题:时空中的变迁、文化中心的缺失、视觉文化的支配地位、非理性和无理性、反智性主义、高雅文化和低俗文化之间界限的消除、自我的丧失、安东尼·阿托德的戏剧文学等等。……在许多方面,贝尔更应是一位对随后出现的后现代文化富于预见性分析的理论家”^①。

文化批判的出发点

贝尔认为,资本主义历经二百余年的发展和演变,已形成它在经济、政治与文化三大领域间的根本性对立冲突。这三个领域相互独立,分别围绕自身的轴心原则,以不同的节律交错运转,甚至逆向摩擦。随着后工业化社会的到来,这种价值观念和品格构造方面的冲突将更加突出,难以扼制——这是贝尔有关当代资本主义文化总体批评的理论出发点。

1. 经济、政治、文化三领域的分裂

贝尔对资本主义经济、政治、文化三个领域分析结果发现,由于三个领域的不同中轴原理,已经导致资本主义社会领域的严重分裂。

我将社会分解成技术经济结构、政治和文化三个领域。这三个领域并不互相重合,也有着不同的变革节奏:它们遵循不同的规范,这些规范将不同甚至是相反的行为类型合法化。是这些领域间的

^① 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社 2003 年版,第 244 页。

不相调和造成了社会的各种矛盾……^①

在这些敌对关系中,可以清楚地看到社会领域的分裂。^②

经济领域。“技术—经济”结构属经济生活领域,是社会的基础,关系到生产的组织和产品、服务的分配。资本主义经济经过了工业革命、科技革命、管理革命而发育成一个以严密等级制、精细分工制为特征的自律体系。这一体系的轴心原理是功能理性,一切按“效益原则”运转,其调节方式是节俭。节俭即效益,就是以最小成本换取最大回报,在生产上体现为对原材料最低损耗、人员最佳搭配、生产过程的最佳管理方式的追求。金钱成为衡量收益的最直接标准。企业讲究功能效用,在这个日趋非人化的体系中,人的丰满个性被压榨成单薄无情的分工角色。作为代偿,这个日益强大的技术与经济共同体又宽宏无度地许愿社会进步的奇迹,提供广泛选择就业和社会流动的自由,促进社会享乐倾向。

政治领域。贝尔指出,政治,作为社会公正和权力的竞技场,它掌管暴力的合法使用,调节冲突以便维持社会传统或宪法所体现的公正观念。政治的轴心原理是合法性,在民主政体中它表现为被统治者授权于政府进行管理的原则。这种合法统治的暗含条件是有关平等的思想,即认为所有人在政治问题上都有发言权。这一领域在 20 世纪出现了分离独立的倾向。在前工业化和工业化阶段,资本主义国家机器相对弱小,偏重鼓励经济的自由发展。20 世纪的经济危机和政治运动迫使政府集中权力,政府不仅维护社会秩序、仲裁各集团的利益纷争,而且干预经济生产及分配,处理国际问题,形成与经济体系比肩而立的庞大王国。民主从早先大而化之的人权法案、法律平等说,发展到当今内容具体、无所不包的各种民众应享要求。西方各国政府为了应对不断扩大的民主要求,在扩充官僚机构、管以前不管之事的前提下,逐步将传统政治代议制

① 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓斐译,江苏人民出版社 2007 年版,第 8—9 页。

② 同上书,第 12 页。

延展为基础宽大的直接参与制。这样做的结果,表面上看,冲突和对抗得以控制,但由于政府无法满足公众众多而过分的平等要求,官僚机构与公众间的矛盾难以从根本上得以解决。

文化领域。贝尔所说的文化,指“象征形式的领域”,集中于“表现的象征主义”方面。像绘画、诗歌、小说或由祈祷、礼拜和仪式所表现的宗教含义,这些都试图以想象形式去开挖并表达人类生存的意义。文化领域的轴心原理是“自我表达和自我满足”,这也是艺术和思想的灵魂。与经济、政治体系中发达的组织与管理模式相反,文化领域历来标榜“个性化”、“独创性”以及“反制度化”精神。在经济主宰、文化商品化、高科技成为人类图腾的局面下,文化步步退却,把强化自身专利特征和自治能力,标榜为一种“个性化”、“独创性”、“反制度化”精神,并进而发展为追求原始、表现荒诞,并超越时空地征用和重组全部人类文化遗产的做法。

2. 经济、政治、文化的矛盾无法调和

贝尔认为,资本主义三大领域不仅各有各的中轴,而且这些中轴各有各的变化节奏和变迁路径,三个领域之间也不存在简单的决定性关系。尤其是文化领域的不羁个性与技术—经济系统的规范严密格格不入。技术—经济体系的变革是直线型的,这是由于功利和效益原则为发明、淘汰和更新提供了明确规定。生产效益较高的机器或工艺程序自然会取代效益低的。这其中的含义是进步。文化的发展则是一种“回跃”,即不断转回到人类生存痛苦的老问题上去,不断地追求对某些终极问题的解答,始终呈回旋形态,但却没有一项清楚无误的变化“规矩”。经济领域要求角色专门化和分工精细化,人的个性被压制甚至泯灭,而文化领域则极力高扬自我。社会的发展离不开经济的发展,经济的发展带来人性的退化,丧失人性与人类努力发展自身的初衷背道而驰,于是,文化挺身而出,成为维护人之尊严的急先锋,不料却又成了经济发展的绊脚石。另外,经济技术的官僚等级制的社会结构与郑重要求平等参与的政治体系之间,存在于依据角色和专业分工建立的社会结构与迫切希望提

高自我和实现个人“完美”的文化之间。但是,由于政治领域是另外一种变化节奏,即存在着集权化和分权化、上流人物和普通大众、寡头政治控制或平民广泛参政相互替代的可能性,这又成了现代社会紧张局势的结构根源。贝尔认为,由于经济、政治、文化三个领域的中轴原理和中轴结构的变化节奏的完全不同,“这些领域间的不相调和造成了社会的各种矛盾”^①。这种矛盾是无法调和的。

现代主义、后现代主义文化批判

如果说,对资本主义三大领域的分裂和矛盾的不可调和的分析,是贝尔对资本主义进行文化批判的出发点,那么,对现代主义和后现代主义的文化批判,则是贝尔揭示资本主义文化矛盾的重点。

1. 现代运动与文化霸权的形成^②

贝尔在研究文化领域问题时,沿着韦伯关于“资本主义作为一种经济制度,具有相应的文化起源和合法性基础”的理论进行探索,看到了资本主义文化价值观中同时起作用的有两个中轴原理:一是“劳作”“克己”(韦伯所谓的新教伦理中的“禁欲苦行主义”),二是追求金钱(桑巴特所谓的“贪婪摄取性”),贝尔称这两种特性为“宗教冲动力”和“经济冲动力”。在资本主义早期,这两者结伴而行,统一于富兰克林式的资本主义精神之中,但彼此间却存在激烈的矛盾。贝尔认为,恰恰是这两个矛盾方面的并存,才有助于避免各自的过分膨胀。但是,这两种文化价值观虽然都是资本主义的核心精神,但真正为资本主义提供合法性基础或者

① 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓斐译,江苏人民出版社2007年版,第9页。

② “文化霸权”(cultural hegemony)一词——这是意大利马克思主义者安东尼奥·葛兰西的理论创造——意味着在某个单一群体影响下形成了一种为当代民众广为接受的主宰性世界观。历史上曾多次产生过这种单一型世界观,它来自并服务于统治阶级。在十二世纪由罗马教皇英诺森三世象征的“信仰时代”,教会势力鼎盛之极,不但拥有全社会的一致忠顺,而且如布莱恩·威尔逊所说,“由于教会的坚持,信仰与秩序的痕迹深深印入了社会结构”。如今能与之类比的——指调节日常生活,集中控制生产与分配,束缚个人冲动和颂扬权威方面——是苏维埃世界。那里的党行使全面的文化霸权,那里的社会秩序由意识形态所决定。(参见丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓斐译,江苏人民出版社2007年版,第14—15页。)

说对资本主义行为行使“道德监护权”的,仅仅是新教伦理。然而,贝尔指出,由于科学技术和经济的迅猛发展,“宗教冲动力”耗尽了能量,失去了原先对“经济冲动力”的平衡与制约作用,于是只剩下“经济冲动力”为所欲为,世俗的法制社会碾去了禁欲、节制、约束的神学外壳,实用主义、技术理性割断了宗教冲动的超验纽带,加上消费享乐主义的蔓延,彻底粉碎了宗教精神所代表的道德伦理基础。贝尔的结论是,原先赋予资本主义社会以合法性、行使对于资本主义行为的“道德监护权”的文化基础已经瓦解了,文化已经发生了断裂。

在这一过程中,资产阶级企业家和艺术家这一对双生子,在合力完成了资本主义开发工作后,变得相互敌视并害怕对方。二者本是同根生,在崇尚自由、要求解放的本质上是血肉相连的。然而分工的不同,使他们的精力导向不同领域的无限扩张,并危及对方的生存。企业家在经济上激烈进取,贪得无厌,却不妨碍他们在道德与文化方面的保守顽固。他们本能地维护经济和社会制度的稳定,反对与“功能合理性”背道而驰的艺术灵感、自发倾向和多变趣味。反过来看,艺术家则把人字一再大写,唯我至上到无以复加的地步。与此同时,他们对功利、制度化和拜金主义厌恶不已、挾伐不断。以上文化过程,与近百年来西方现代派艺术家掀起的现代运动相同步,这一现代运动导致现代主义,并最终演化为后现代主义的文化思潮。

2. 现代主义与后现代主义

(1) 现代主义及其本质

如何定义现代主义?贝尔认为这是很难的。但是,我们从他的阐述中仍然可以归纳出现代主义的含义。可以说,现代主义是通过否定理性宇宙观,颂扬“自我无限性”,并同大众文化、商品生产合流,发展为渗透时代意识和大众生活方式,对资产阶级正统文化秩序愤怒攻击与颠覆破坏,从而达到对资产阶级传统价值否定目的的文化模式。现代主义咄咄逼人的锋芒是自封为“先锋派”的现代文艺,除此而外,还包括现实主义、超现实主义、达达主义、魔幻现实主义、意识流等流派,都可以归到现代

主义的旗下。现代主义的本质特征表现为三个方面：

感性革命。贝尔认为技术文明不仅是一场生产革命，而且是一场表现为“大众社会”或者“工业社会”感觉的革命。人们接触世界的方式是由数字、相互影响、自我意识、未来定向这些因素来决定的。① 过去，老百姓心目中的世界和世界政治的形象极其狭隘。由于社会人口的增加、都市的扩大、大众传播媒介的联系等等，很少有人在与世隔绝的地方生活和工作。即便那些在农庄上工作的人，也通过大众传播媒介和大众文化同全国社会联系起来。人们掌握了越来越多的资料和信息，直接和间接认识的人的数目在增多。② 相互影响。每当隔离状态消失，人们相互影响，并随之产生了竞争。增大的相互影响不仅导致了社会差别，而且作为一种经验方式也导致了心理差别——它造成对变化和新奇的渴望，促进了对轰动的追求，导致了文化的融合，凡此种种都十分突出地表明了现代生活的节奏。③ 自我意识。相互影响导致融合，更导致差别，与他人相区分的自我意识加强了，于是，今天的人说，“我就是我，我是自己的产物，在选择和行动的过程中我创造自己”。这种身份变化是我们自身的现代性的标记。也在这个过程中，权威在人们眼中已失去其原先的意义。④ 未来定向。我们的社会已经全面地转向以“未来”定向：一个政府必须计划未来的发展；一个公司必须盘算未来需要的资本来源、市场和产品变化等等；个人必须从未来事业的角度考虑未来的问题。事实上，社会不再以自身的方式前进了；它为某些特定的目的而被动员起来。贝尔认为：

这四种因素构成了个人对世界的反应。……数字和相互影响造就了对直接、冲击、感性和同步这些现代感的强调。这些节奏也趋于形成绘画、音乐和文学的技巧形式。自我意识(或“经验崇拜”)的浮现和流动社会的压力(特别是社会机制不足以应付变革和适应之难题的地方)，导致了对待社会的更为开放、更为自觉的意识形态的反应模式——反叛、异化、退隐、淡漠或顺从，这些反应模式极为鲜明地蚀刻在文化的层面上。因此，另外两个因素——自我意识和

流动的时间——本身就成为了经验方式。^①

文化的分离。贝尔认为,上述经验方式“不仅反映在社会结构的断裂中,而且,在认知模式和情感表达的断裂中也体现出来”^②。① 角色和人的分离。在组织内部,等级制度的形成、工作的专门化、详细明确的分工、定额制度、依序提升之类的规定加强了自我分裂的意识,因为上述规定都是针对角色而言的。同时十分明显的是,作为一个人,现在选择的范围和种类要比以往宽松得多。② 功能专门化:角色与象征表现之间的断裂。科学使知识领域的专门化程度越来越细。同时也使组织的专门化程度日益细化。知识领域和组织机构不可避免地在文化与社会结构之间制造了一种几乎无法忍受的紧张局面。社会关系的结构的错综复杂,分化演变;经验的独特繁乱,不可思议,让人很难找到把一种经验与另一种经验关联起来的共同象征。③ 词汇从隐喻向数学的转变。过去用概念、隐喻表达对经验世界的认识,然而,在更加笼统的知识领域内,今天的智性语言的主要类型是数学语言。尤其在我们新的“智力技术”线性规划、决策理论、模拟范畴内,我们有了变项、参数、模型、随机过程、计算法、探试法、极小化极大化,以及其他被社会科学正在采用的“新”语言。这使生活变成了游戏,一场与自然的游戏,奉行的就是冒最大风险得最大报酬、担最小风险得最小报酬的理性策略。因此,贝尔认为,在社会经验无法再概括成文化的情形下,文化本身也变成了私有,变成了个人自我经验的宣泄,文化的分裂也就成为必然。

距离的丧失。这是贝尔着重强调的一个特征,是现代主义风格上的一种表现。传统艺术有两个中心原则,一是通过理性将时空组成为一个连续和统一的表达;二是现实生活和自然的反映。但现代主义否定这种表达方式,它抹煞距离,坚持经验的绝对现在性,即同步感和即刻性。现代性“和过去断裂,把过去作为已过去了的过去,然后将其投掷进现

① 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓斐译,江苏人民出版社2007年版,第95页。

② 同上书,第95页。

在。”^①“时间的纬度每时每刻在断裂,一代代人的踪迹被就此抹去。”^②①文化经验的多样化性。从地理上讲,世界的界限已经打破,而且在文学、绘画、雕塑、音乐这些传统框架之外的艺术的范围,几乎是无边无际的。事态的发展不仅仅限于艺术市场的国际化——波兰画家在巴黎举行画展,美国绘画被买进英国,也不仅仅导致了跨国戏剧——契诃夫、斯特林堡、布莱希特、奥尼尔、田纳西·威廉斯、季洛杜、阿努伊、尤内斯库、热内、贝克特等人的剧目同时在巴黎、伦敦、纽约、柏林、法兰克福、斯德格尔蒙、华沙和其他遍及几个大陆数以百计的城市里上演,更有甚者,文化自身的范畴也大大地被混淆了——人们感兴趣的“话题”与日俱增。因此几乎不可能找到一个真正的重心能确定“有教养的”人士。在当代艺术的大展览厅里,展览对任何想了解世界文化的人都开放。这种情况着实令人惊愕。^②中心的缺失——没有中心;只有边缘。现代主义在巅峰时期抛出一个又一个新的革命运动,而且每个运动都有一篇宣言:未来主义、意象主义、漩涡主义、立体主义、达达主义、构成主义、超现实主义等等。现代主义既新鲜又是新闻,它宣布新的美学、新的形式、新的风格。然而这些“主义”现在已经成了“昨日黄花”。或者如一句俏皮话所说的那样,所有的“主义”(isms)如今都是“曾是”(wasms)。^③视觉文化。如今,“主流话语”是视觉。大众娱乐一直是视觉的。声音和景象,尤其是后者,组织了美学,统率了观众,在一个大众社会里,这几乎是不可避免的。现代世界是一个城市世界,大城市生活和限定刺激与社交能力的方式,为人们看见和想看见事物提供了大量优越的机会。当代倾向的性质,包括渴望行动、追求新奇、贪图轰动,而最能满足这些迫切欲望的莫过于艺术中的视觉成分。现代美学如此突出地变成了一种视学美学,以致连水坝、桥梁、地下仓库和道路格式——建筑与环境的生态学关系——都成了与美学有关的问题。当代文化正在变成视觉文化。由于

① 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓斐译,江苏人民出版社2007年版,第103页。

② 同上书,第104页。

以上这三种因素的作用,人们看到的,不仅是地理距离的丧失,更是一种心理距离和审美距离的丧失。

理性宇宙观的破裂。距离的消蚀,作为一种美学的、社会学的和心理的事实,它意味着:对人类来说,对思想组织来说,不存在界限,不存在经验和判断的指令原则。时间与空间不再为现代人形成一个可以安然依赖的坐标。我们的祖先有过一个宗教的归宿,这一归宿给了他们根基,不管他们求索彷徨到多远。根基被斩断的个人只能是一个无家可归的文化漂泊者。那么,问题就在于文化能否重新获得一种聚合力,一种有维系力、有经验的聚合力,而不是徒具形式的聚合力。

(2) 现代主义极端:后现代主义

现代主义逻辑推到极端,就是后现代主义的出现,到20世纪60年代,它变成一股强大的潮流。贝尔认为,后现代主义精神有几个维度:首先,后现代主义反对美学对生活的证明,结果便是它对本能的完全依赖。对它来说,只有冲动和乐趣才是真实的和肯定的生活,其余无非都是神经衰弱和死亡。另外,传统现代主义不管有多么大胆,也只在想象中表现其冲动,而不逾越艺术的界限,他们的狂想是恶魔也罢,是凶杀也罢,均通过审美形式的有序原则来加以表现。因此,传统艺术即使对社会起颠覆作用,它仍然站在秩序这一边,并在暗地里赞同形式的合理性。后现代主义溢出了艺术的容器,它抹煞了事物的界限,坚持认为行动本身就是获得知识的途径。“事件”和“环境”、“街道”和“背景”,不是为艺术,而是为生活存在的适当场所。^①具体地说,可以通过以下四个特征来把握这一文化本质。

“艺术”的解体。如果说现代主义中距离的消蚀是一种事实的话,那么在后现代主义中艺术和人们已经没有任何隔膜了。在绘画艺术中,观众走进了创作本身;同时,戏剧的模仿和象征功能已被消灭,表现性的内容消融在实质性的内容里,作为隐喻和象征的意义消失了。事物是什么

^① 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓斐译,江苏人民出版社2007年版,第52页。

就是什么,从而使艺术的超越生活、超越历史、超越经验的性质完全破裂,艺术已与大众文化融为一体。距离感的消失已成为后现代主义的一个最本质的特征,这种特征的又一效应是使人们感觉到艺术这种缺乏深度的“平面化”导致了艺术感性魅力的消失,先锋的革命性和艺术家的风格消逝了,艺术逐渐沦为非艺术和反艺术,仅仅是事物的简单“复制”。

天才的民主化。传统文化强调等级观念和读者、观众的文化分类,批评家们为捍卫文化的标准,强调高级文化与低级文化的区别。而二十世纪六十年代的主调则是对批评的怀疑,用激进的感觉平等主义一举取代了旧的思想等级。如贝尔所讲:“将艺术家视为天才和与众不同的人,这种人(在爱德华·希尔斯的描绘中)无需尊重社会法律和社会权威,他的目标‘只受扩张自我的内在必要性指引——去拥抱新的体验。’”^①天才的民主化之所以有可能实现,“人可以和判断相争,但无法和情感论理。作品所引发的情绪可以让你喜欢,也可以让你讨厌,而且,没有什么人的感情比其他人更有权威。”^②由此可见,在后现代主义中,价值标准和权威以及传统观念全部丧失了。这一特征表明“后现代知识并非是为权威所役使的工具,它能够使形形色色的事物获致更细微的感知能力,获致更坚韧的宽容异质标准。后现代知识的法则,不是专家式的一致性,而是属于创造者的悖谬推理或矛盾论。”^③这种天才的民主化趋向使贝尔感到不安,他认为文化领域应当坚持信赖权威的原则,以便对艺术作品的好坏作出合理鉴定。

自我的丧失。传统的文学,特别是小说,是通过想象来记述现实世界的,并把经验与情感加以提炼,通过智力整理使其产生联系。所以小说家的任务是解释社会。但是,贝尔认为,“这个任务最终被证明是难以完成的”。“到了60年代,小说家甚至连作为指涉的自我都失去了,因为自我和世界之间的界限变得越来越模糊。”“60年代中期的写作越来越自

① 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓斐译,江苏人民出版社2007年版,第137页。

② 同上书,第141页。

③ 让·弗朗索瓦·利奥塔:《后现代状况》,岛子译,湖南美术出版社1996年版,第233页。

我中心,小说家的声音也越来越空幻。”^①后现代主义在主体消失之后,便失去了真实感,一切都成为虚假、复制、类像;没有了风格,只有对于风格的模仿。正如上面论述的人的角色化一样,人变成了机器、符号、程序,一切的情感都随之消逝,人成为一种浮于生命意义表面的“人”。贝尔认为,现代小说家的任务,仅仅是帮助我们弄明白与这样一个世界有关的自我,这个世界包围着我们并大有湮没我们之势。而到了后现代主义那里,“自我作为有限的主体已经开始消解,唯一剩下的主题就是分裂”^②。因此,一旦以人为中心的视点被打破,作品的表现就变得漫无目的了。伊哈布·哈桑指出:“后现代主义消除了传统的自我,鼓励自我抹煞——一种骗人的直率、没有内容/外观——要不就走到其反面,鼓励自我增殖和反省。”^③总之,后现代人成了真正意义上的边缘人,他们在自己的心灵中放逐了自己。

取代理性。贬斥理性,张扬非理性是后现代主义重要特点。它所推翻的正是那种深受自我中心和理智型意识束缚的科学世界观,要以一种新的个性的非理智能力来代替它。自启蒙运动以来,理性作为科学发展的一个强有力的工具,一直发挥着重要作用。但科技在理性的指导下得到迅猛发展的同时,带来的是更加严重的生存危机:环境污染、温室效应、沙漠扩张、核武器升级等,都使人焦虑不安,尤其核武器的威慑更是现代人面临的严重问题。这种情绪反映到文学、艺术和哲学思想中,便产生了后现代主义反理性这一本质特征。贝尔认为这种倾向的目的就是打着攻击“技术官僚社会”的幌子来攻击理性本身。而一旦理性被取代之,所有的一切都变得空洞无物了。

3. 三股推波助澜的力量

从现代主义到后现代主义,波澜壮阔,一浪高过一浪,有三股推波助

① 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓斐译,江苏人民出版社2007年版,第143页。

② 同上书,第144页。

③ 伊哈布·哈桑:《后现代景观中的多元论》,王岳川等译,转引自《后现代主义文化与美学》,北京大学出版社1992年出版,第126页。

澜的力量,一是“文化霸权”,二是信仰危机,三是中产阶级趣味。

“文化霸权”。现代世界的剧烈运动和文化变迁打破了旧有的时空顺序和整体意识。这股力量来自三个方面:“一是坚持审美有其独立性,和道德规范相分离;一是更看重新的和实验性的东西;一是将自我(在它寻找原创和独特的过程中)作为文化鉴赏的试金石。”^①人们对社会环境的感应能力陷于迷乱。与此同时,艺术家们更采取了决绝和叛逆的姿态,专事对资本主义传统价值体系的拆台与否定工作,并因此名利双收,逐步建立起与经济体制严重冲突的“文化霸权”。贝尔进一步指出,这一潮流就其本质代表了对资产阶级正统文化秩序的愤怒攻击与颠覆破坏。在它的兴起初期,所谓“先锋派”意识主要囿于艺术创新和在审美领域对资产阶级传统价值发动批判。随着它对“自我无限性”的颂扬,以及对理性宇宙观的否定,现代主义的新文化先驱逐渐形成了自治社团和集聚领地,实践并倡导他们与传统文化相对立的美学思想和生活态度。时至本世纪六十年代,现代主义文艺思潮已同大众文化、商品生产合流,完全推翻了资产阶级的传统文化统治,并迫使守旧的“公司阶级”让位给标新立异的先锋艺术家。原来局限于少数精英之中的艺术自治也发展为渗透时代意识和大众生活方式的文化楷模。现代主义经过百年反叛,终于“至高无上”地统治了文化领域,并直接导致现代主义和后现代主义的强劲文化潮流。

信仰危机。贝尔认为,从更深一层意义上看,现代主义的形成,以及现代主义向后现代主义的发展,信仰危机是其主要推动因素。现代主义的真正问题是信仰问题。这主要表现为信仰上的虚无造成文化传统的“令人畏惧的脱节”,人上升到神的位置之后却难以把握自我。现代主义艺术家最先捕捉到这种感觉的混乱和自我的困惑,感到新的稳定意识本身充满了空幻,而旧的信念又不复存在了。在贝尔看来,资本主义文化领域中对现代主义的“当代崇拜”,实在是西方人出于本能或潜意识,

① 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓斐译,江苏人民出版社2007年版,第12页。

力图以文艺对人生意义的重新解说,来取代宗教对社会的维系和聚敛功能,填补宗教冲动力耗散之后遗留下来的巨大精神空白。但是西方现代派文艺作为宗教思想消亡之后的替代物,它在本质上是孱弱无力的。文化与经济体系相互对立、迥然不同的品格的构造,首先就限制了文艺这种松散零乱的形式对强大经济系统的影响力,使它难以独立完成对整个社会的维系和引导作用。正如贝尔所说:

自相矛盾的是,成了自由自我之象征的生活方式并不是商人的生活方式——通过商人的“动力学驱动”表达出来——而是抵抗社会习俗的艺术家的生活方式。而且,就像我们试图表明的……,渐渐开始控制观众的是艺术家,他们将自己的判断强加在观众身上,告诉他们什么是他们想要的,什么是他们想买的。当资产阶级伦理在社会中瓦解,人们发现在文化中找不到什么保卫者(有任何作家为任何制度辩护吗?)。当现代主义攻击正统、取得胜利,并成为当今统治的正统时,这种悖论最为彻底。^①

从表现形式上看,现代派文艺袭用了某些传统宗教用来震撼人心、征服信徒、使人超脱俗念的有效手段,往往能起到类似宗教皈依仪式的宣泄效果。可惜的是,近百年来各种流派一味翻新,不断刺激,神圣之感早已荡然无存。现代派文艺又总是以个人感觉作为评判标准,竭力缩短审美心理距离,追求即兴冲动、同步反应和本能共鸣。其结果是,没有一种流派能拥有足够的责任感和深厚的精神蕴藏形成控制全局的大气候,只好一浪压一浪,以不断抗争去否定先例的成功,还要接着奋斗来确保自己永远不成功。长此以往,现代主义思潮就像一只泼尽了水的空碗。它对资本主义的批判否定失去了创造力,徒落下个反叛的外壳。原有的强烈震惊力萎缩成花哨浅薄的时尚,它借以哗众取宠的实验性和超脱感也日益琐碎无聊。

中产阶级趣味。中产阶级文化趣味是对现代主义文艺侵袭和改造

^① 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓斐译,江苏人民出版社2007年版,第16页。

的高手。贝尔认为,高深严肃的现代主义思想落入中产阶级手中便成为一种“中产崇拜”。它变成了势利鬼和时髦者的游戏。他们将艺术和思想迅速翻制成商品加以推销。这种文化混杂和“反文化”的偏激冲动构成了“后现代主义”。贝尔对这种“后现代主义”所代表的文化混杂倾向和所谓“反文化”的偏激、冲动,均表示了严重的忧虑。他说:

真正的敌人、最坏的庸俗作品,不是汪洋大海般的无聊作品,而是中产阶级趣味文化;或者,就像德怀特·麦克唐纳(Dwight Macdonald)给它的标签——“中产文化”。麦克唐纳曾说,“大众文化的花招很明显——就是要用各种手段取悦大众。但是中产文化从两方面做到了这一点:它假装尊重高雅文化的标准,但实际上给高雅文化渗了水,将之庸俗化。”^①

资本主义文化断裂的修复

1. 回归宗教

在贝尔以及许多西方思想家看来,人类既需要利用科学了解和征服自然界,也得依靠宗教来把握自己的文化。每个社会都想要建立一套人们能将自己与世界联系起来的意义系统。每个这样的系统都规定了一些行为的意义,这些意义存在宗教、文化和工作中。比如神话或仪式解释了这个体系共有的特征,比如人类通过神力或技术力量,改造着自然。文化领域作为“意义的领域”,它的功能便是以艺术或仪式的象征系统去体现诸如死亡、爱情、痛苦与悲剧这些人类永远需要面对的“不可理喻性问题”。科技的发达,虽然膨胀了人的自我意识,扩大了他的自由范围,增强了他对自然的控制,毕竟没有能够让他变成超人。贝尔认为:“意义的丧失造成一系列理解的缺乏,这种缺乏让人们无法忍受,迫使他们尽快地去寻求新的意义,以免只剩下虚无感或空虚感。”^②那么,这些意义在

^① 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓斐译,江苏人民出版社2007年版,第16页。

^② 同上书,第155页。

哪里呢？贝尔认为在传统宗教。他说，传统宗教的核心命题，即人性的善恶之争，与历史同步前进，在经济与科技的推动下升腾入云。当代西方社会的发达环境中，人类生存的基本问题依然如故，甚至咄咄逼人。因此，无论为解决精神寄托或信仰危机，还是出于反省自我、沟通情感、绵延文化的考虑，当代西方人仍离不开宗教，“宗教是理解一个人的自我、民族、历史和事物格局中位置的超世俗手段”^①。同时贝尔认为：“在现代社会的发展和分化中——我们将此过程称为世俗化——宗教的社会世界缩小了；它越来越成为一种不是作为命运而是作为意志、理性或其他而被接受或抛弃的个人信仰。”^②所以，贝尔在书中提出了一个“冒险的答案”，即整个社会“重新向某种宗教观念回归”。

贝尔提倡的并不是恢复传统宗教的全部观念，他指的是保留传统宗教中某些至今仍有意义的内容，例如对人性的冷峻认识、对不可知力量的畏惧之心、对人类巨大灾难的预感和提醒，以及对现代人无限制地扩张和实现自我所持的怀疑和克制态度。贝尔认为“新宗教”应当成为如法国社会学家杜尔凯姆所说的“人对其生存总模式的感知方式”，能够具有如美国文化人类学家吉尔茨所说的“将日常经验加以认可和裁判的更高权威”，以及如哈佛心理学教授艾瑞克森所说的——帮助儿子“寻觅和验证自己同父亲血缘关系”的心理环扣，等等。可以这么说，贝尔的“新宗教”是他将“经济上的社会主义，政治上的自由主义，文化上的保守主义”三者进行统一的凝固剂。

2. 建立“公共家庭”

在提出回归宗教的同时，贝尔为后工业化社会设计出一种他称之为“公共家庭”理论的广义文化崇拜，以作为修复资本主义文化断裂的又一措施。贝尔认为：

依据古典经济学传统，经济活动领域有两个。一个是家庭经

① 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，严蓓斐译，江苏人民出版社2007年版，第164页。

② 同上书，第164—165页。

济,包括农场,其产量因为没有在市场上交易而微不足道(家庭主妇没有工钱,农场里消费的产品并不总是计入国民生产总值)。另一个是市场经济,在这种经济中,货币和服务的价值以金钱交易时显示出来的相对价格来衡量。但是,现在又出现了第三个领域,它常常比前两者更重要,……它就是公共家庭经济。^①

他提出,资本主义在前工业化阶段的主要任务是对付自然,在工业化阶段是集中精力对付机器。到了后工业化社会,自然与机器都已隐入人类生存的大背景,社会面临的首要问题是人与人、人与自我的问题。资本主义在这方面欠账过多,急需补救调整。新宗教因此必须在人际关系和个人对社会的重新认识上求得统一,成为维持社会一统的精神支柱,这就必须建立公共家庭。那么,贝尔所说的公共家庭究竟是什么样的呢?由于贝尔在思想和价值取向上把原始公社、乌托邦和社会主义的政治组织、经济分配模式都当做了他的参考群体,因此,他的公共家庭崇拜,乍看起来,颇近似原始部族的契约制度,又有点像柏拉图的理想国,甚至带有社会主义集体化的味道。

贝尔提出这种公共家庭的崇拜,使他的“经济社会主义、政治自由主义和文化保守主义”趋于统一。他在经济上,区分“需求”与“欲求”,他的社会主义倾向体现在给每个公民以满足其基本需求的“社会最低限度”配给,即个人绝对需求的满足,主张经济政策上应保证群体价值(社会最低限度)优先于个体价值,在此前提下以满足个人优越自尊的“欲求”的经济冲动才有存在的理由。由此,贝尔反对富人将其财产转换成其他特权或控制因素,当然也反对群体要求的无止境的扩张和对这种扩张的忍让。在政治上,持康德定义的那种自由主义观点,即以个人作为政治体制的基本单位,并严格区分公众领域与私人领域,认为在公众领域应坚持平等对待所有人,在这里只通行“成功原则”,反对“特权原则”。在此前提下,在私人领域则可以自行其事,当然不能发出“溢出效应”,如色情

^① 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓斐译,江苏人民出版社2007年版,第230页。

文学和环境污染。这样,以保障每个人的政治权利与其私生活都各得其所。在文化上,主张对传统的尊重,对权威判断的否定,肯定对个人生活的意义领域的阐释,反对“绝对自我表现”。显然,这种文化上的保守主义,与经济上建立“社会最低限度”这一社会主义的群体价值取向,政治上公共领域平等和个人不受侵犯的自由保障的自由主义倾向是一致的。

可见,贝尔的公共家庭,是“在贝尔设想的新教堂屋顶之下,个人将作为民主社会中的一分子,既有充分参政权利,又不唯我至上,具有比较发达的公民意识和社会公德。他将从丰裕社会得到不断增加的基本配给,保证自己的尊严和自由,亦能靠个人努力和突出成就赢得社会地位和物质褒奖。他将尊重传统,顾虑将来,反对无节制地享乐纵欲,而愿意为公众作出牺牲,与社会患难共济。而作为社会经济制度与文化思想体系之间平衡机制的政治机构,也将以长远的公众利益和文化延绵为重,纠正它以往对私有财产的辩护或对群体要求无止境的忍让,在较为均衡的自由与平等、需求与欲求、效益与福利的基础之上仲裁各方矛盾,缓冲不断加剧的种种冲突”^①。毫无疑问,这是贝尔的一种美好的愿望,但这种愿望却又显得十分虚幻和空泛。

^① 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》中译本绪言《贝尔学术思想评介》,赵一凡等译,北京三联书店1989年版,第17页。

让·弗朗索瓦·利奥塔 (Jean-Francois Lyotard)

(1924—1998)

让·弗朗索瓦·利奥塔是法国当代著名的哲学家和思想家,他的著作从哲学、语言学出发,涉及美学、政治学、历史学、社会学等多学科领域。他和二战后其他的法国大思想家,如福柯、罗兰·巴特、德里达一样,是一位高屋建筑、融会贯通、目光远大的学者。他不仅是一位学者,更是一位活动家,每当有机会把自己的信念付诸行动时,他都毫不犹豫地投入到战斗中去。作为后现代社会理论的重要代表人物,利奥塔1971年获得巴黎大学哲学博士学位,之后担任巴黎第八大学教授,是法国战后思想界第三代的中间人物。他从完成首部著作《现象学》开始,走上了以理解历史为真实任务的漫长研究道路,并把对意识形态的深刻批判扩展到社会学、政治学、美学、经济学等诸多领域。利奥塔后现代思想的中心主题是对思辨叙事的怀疑,他第一个明确指涉现代逻辑是一种“元叙事”。他以独特的“解中心”视角,将后现代是否可能的问题转化为后现代时期知识状况的研究。其主要代表著作有:《后现代状况:关于知识的报告》、《利比多经济》、《话语和图像》、《回答这个问题,什么是后现代主义?》、《非人》、《歧异》等等。

从利奥塔的生平来看,他的青少年时代经历了第二次世界大战和德国纳粹对法国的占领。纳粹在二战期间的暴行,尤其是对犹太人灭绝人

性的大屠杀成为利奥塔不断反思的对象。他用“奥斯威辛”这个集中营的名称作为这种暴行的象征。在他看来,“奥斯威辛”粉碎了黑格尔的思辨叙事的前提,即“凡是存在的都是合理的”的观点。基于此,利奥塔对这种思辨叙事的怀疑,成为他的后现代思想的一个鲜明主题,也成为他所认为的后现代主义的特征。1950年利奥塔大学毕业,取得哲学教师资格,1950年至1952年,在法属阿尔及利亚的君士坦丁一家中学担任哲学教师。1953年利奥塔回到法国,并于1958年获得法国大学与中学教师学衔,继续在中学任教达10年之久。1955年,利奥塔成为激进团体“社会主义或野蛮”的阿尔及利亚分支的领导成员。此后,他离开教职,决定继续深造,在六十年代求学期间曾参加过左翼团体,积极地投身学生运动。他作为六名成员之一,参与了1968年5月法国学生为抗议当局逮捕“全国越南委员会”的活动,是其中六名成员之一,并占领了巴黎大学南特分校的行政大楼。1971年利奥塔获文学博士学位,并在巴黎第八大学哲学系供职任教二十年。其间在“社会主义或野蛮”及以后的“工人权力”团体从事了十二年的理论和实践工作。在巴黎第八大学任教期间,他曾一度在美国加州大学厄湾分校和亚特兰大的艾默瑞大学任教。1998年4月20至21日夜晩,因患癌症不治辞世,享年七十四岁。

国内外学界普遍认为,利奥塔的思想在很大程度上是法国20世纪五六十年代学生运动及其失败后的反思的产物。这场运动粉碎了人们对议会制的幻想,加深了利奥塔对启蒙运动以来的对自由、解放叙事的怀疑。

与其他后现代社会理论的阐释不同,利奥塔没有像丹尼尔·贝尔那样从社会系统论角度去说明后工业社会的“文化矛盾”和信仰危机,也不像哈贝马斯那样提出“晚期资本主义合法化危机”企图重建理性的交往行动理论,又抵牾弗雷德里克·詹明信将后现代文化生产印合于资本主义经济逻辑的整体论思维。利奥塔从语言资质及其运用规则的差异入手,深入论证作为西方文明维系网络与认知基础的元话语(*metadis-cours*)的衰败消蚀,以及因此产生的“叙事危机”与知识非合法化局面,这

种强调知识“不可通约”和开放变动“语言游戏”的后结构主义观念,虽然同西方马克思主义、新保守主义思潮对于后现代主义的解释多有冲突矛盾,但作为重要的一派给这场论争提供了新的动力与机会。同时,利奥塔的后现代主义哲学话语对于西方文学及其批评理论的影响很大,受其启发或刺激的一场关于“艺术表征危机”的讨论也随后轰轰烈烈地展开。所以,他对于文学和艺术的影响是深远而持久的。

元叙事(Metanarrative)

知识分类

利奥塔将知识分为科学知识和叙述知识。科学知识在其起源时便与叙述知识发生冲突,用科学自身的标准来衡量,大部分叙述知识只是寓言、神话和传说,只适合妇女和儿童,是原始和不发达的代名词。当科学知识对叙述知识作此描述时,也就将自身置于一种合法化的霸权地位。为了巩固这一地位,科学制造出论证自身地位合法性的元话语,如精神辩证法、意义的解释学、理性或劳动主体的解放以及财富的创造等等,这就是下面要介绍的元叙事。它具体延展出两大叙事——思辨哲学的理性叙事和启蒙运动的自由解放叙事——来使科学合法化。它们认为:理性精神可以形成一致意见,具有真理价值的陈述在发语者和受语者之间可以建立共识,这是理性叙事;理性叙事造就的知识英雄为了高尚的伦理政治目的而进一步奋斗,这是自由解放叙事。这两大叙事确立了科学知识合法化的条件:首先,一条陈述必须呈现某种得到理性叙事真理观认同的集合条件,才能被认为是科学的;其次,一个“立法者”制定上述集合条件的力量往往来自自由解放叙事的政治或意识形态领域。在两大叙事提供的合法性支持下,人们从不质疑科学知识相对于叙述知识的霸权的合理性,并把科学知识的时代积累、进步当成一种普遍范式,唯一能发生疑问的只是积累、进步的形式不同而已。

到了后工业社会,知识的性质发生了变化。利奥塔将信息社会的知

识视为一种话语。他指出：

40年来的所谓尖端科技都和语言有关，如音位学与语言学理论，交流问题与控制论，……通信学与智能终端的建立、悖论学。……这些科技变化似乎应该对知识产生巨大的影响。受到影响或即将受到影响的是知识的两个主要功能：研究与传递。关于第二个功能，我们知道，由于各种仪器的标准化、微型化和商品化，知识的获取、整理、支配、利用等操作在今天已经发生了变化。……从此我们可以见到明显的知识外在化，这是相对于“知者”而言的，不论他处在认识过程的哪一点上。知识的供应者和使用者与知识的这种关系，越来越具有商品的生产者和消费者与商品的关系所具有的形式，即价值形式。不论现在还是将来，知识为了出售而被生产，为了在新的生产中增殖而被消费：它在这两种情形中都是为了交换。它不再以自身为目的，它失去了自己的“使用价值”。^①

这种变化改变了知识的性质。利奥塔认为知识发生了外化，它被当做主要的生产力从知识拥有者那儿分离出来，进入市场，成为商品。知识的供应者和使用者之间，越来越具有商品的生产者和消费者的关系所具有的形式，即价值形式。知识为了出售而生产，它不再以自身为目的。人们按照信息的条分缕析来重新界定知识，其首要功能是确保系统的优化性操作。

叙事与元叙事

我们发现，利奥塔对现代性的批判是通过诠释学的文本解读的方式来进行的。为解读时代的文本，他使用了“叙事”(narrative)这个概念。这个概念比起神话和历史来，显得较为中性，它不像神话那样给人一种纯属虚构的感觉，也不像历史那样要求严格的事实依据。另一方面，它

^① 利奥塔：《后现代状态：关于知识的报告》，车槿山译，北京三联书店1997年版，第1—3页。

又相当宽泛,能包容神话故事、历史记载、诗歌文学、法律条文和科学理论。它不必像历史那样要遵循事件发生的时间先后关系,也不必像科学理论讲究严密的逻辑。叙事包括人类历史上最古老的文学形式,即在没有任何文字记载的史前时期就有口传故事,讲述某个民族的祖先或英雄的半神话的传奇故事。叙事也可包括文明人称为历史和社会理论之类的东西。在利奥塔看来,人类的历史不过是由许许多多飘浮不定、时隐时现的叙事构成的;时而一些叙事联合起来,自立合法性,被认为是天经地义的;时而它们又消解下去,被新的一组叙事取代。人类自以为是创造历史的主体,而实际上是被叙事牵着鼻子走的。

他认为任何一个时代都存在某些占主导地位的叙事,他把它们称为“大叙事”(grand narrative)或“元叙事”(metanarrative)。一个时代的基本特征是由大叙事构成的。现代社会的“现代性”,按照利奥塔的看法,就是以“科学知识的大叙事”、“思辨理性的大叙事”和“人性解放的大叙事”为标志的。这些大叙事确立了现代社会的合法性。

现代是一个崇尚知识的时代。现代人普遍认为,知识是与信仰完全对立的,知识依靠客观事实和逻辑推论,而信仰缺乏可靠根据,不能被论证。现代的合法性是建立在知识的基础上。现代崇尚思辨的理性。现代哲学家认为,借助思辨理性可以把知识统一起来,建立一种包罗万象的普遍的知识体系。现代哲学家把科学知识分为自然科学的知识、社会科学的知识、精神科学的知识等等,而他们认为这些不同科学是可以统一起来的,因为它们都与存在相关,可以借助思辨理性把它们串联起来。利奥塔批评这种思辨理性的大叙事把一切个别性、特殊性、差异性都消弭于绝对精神中,使之丧失自身的独立性,成为整体的游戏中介。这种本体论的叙事游戏压抑其他的叙事游戏,把压迫合法化。

而后现代就是对这些大叙事的怀疑。利奥塔认为,在大叙事旁,还存在许许多多小叙事,这些小叙事,彼此分离,在通常情况下受到大叙事的排斥和贬低,被视为无足轻重。然而,当大叙事受到公众普遍怀疑的时候,这些小叙事就可能汇聚起来,取原先的大叙事而代之,形成新时代

的新的特性。利奥塔对现代的大叙事重新思考,为小叙事在现代受到压抑而鸣不平,呼唤公正的语言游戏。

何为元叙事?“元叙事”概念的解释与利奥塔《后现代状况:关于知识的报告》这本书紧密相关,这本著作,表达的是知识的不可通约性,以及对小叙事的尊重,这种差异观与德里达的解构思想不谋而合。利奥塔指出:

长期以来科学一直与叙事处在一种冲突状态,以科学标准来评判,大部分叙事只不过是寓言而已。……我说的元叙事或大叙事,确切地是指具有合法化功能的叙事。^①

现代社会以“科学知识的大叙事”、“思辨理性的大叙事”和“人性解放的大叙事”为标志,这些大叙事就是自启蒙运动以来人类所确立的基本价值,是人类进入现代社会的基石。在启蒙运动中,人们用理性取代了信仰,用批判精神代替了迷信,用哲学取代了神学,成为历史的主体。

有学者在解释利奥塔的思想时认为^②，“元叙事”就是指启蒙关于“永恒真理”和“人类解放”的故事。利奥塔站在批判现实的立场上,对这些“元叙事”的合法性提出了质疑。他分别对科学知识和人类理性作了语言学上的阐发,进而否定其合法性,并把 20 世纪人类及其历史上所遭遇的人为悲剧在很大程度上归于“宏大叙事”的历史障碍。

后现代主义对“元叙事”的批判

利奥塔的元叙事概念是融合在他的后现代社会理论中的,因此利奥塔在探讨这一问题的时候,势必同时涉及后现代主义问题。首先我们来探讨后现代主义所批判的现代逻辑的元叙事问题。

在西方,利奥塔常被称为“后现代主义理论家”,虽然他著作的内容

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店 1997 年版,第 94 页。

② 戴传江:《论中国现代化语境下的利奥塔后现代主义思想》,载《江淮论坛》2003 年 05 期,第 37 页。

不局限于后现代主义。在利奥塔看来,“什么是后现代主义”这个问题在他 1979 年出版的《后现代状况》一书中清楚地指出:

我将后现代一词定义为对元叙事的怀疑。^①

利奥塔所说的“元叙事”,前文已详述,主要是指德国唯心主义哲学的思辨叙事和启蒙运动的自由解放叙事。而合法化,在下文将集中阐释,简单说就是赋予法律的力量,即授予权威。这些叙事,具有给政治运动、社会制度、思想方式等提供权威的功能。

这些叙事之所以有合法化的功能,是因为它们把自己的合法性“建立在有待实现的未来,也即有待实现的理念上面。这一理念具有合法化价值,因为它是普遍适用的”^②。利奥塔是在康德的意义上使用理念这个术语的,也就是说它是一种纯粹的假设,是由纯粹理性提出的、不能由经验证实的设想。因此,这些大叙事只不过是一些一厢情愿的设想,并不拥有任何历史必然性,也不真正具有合法化的能力。利奥塔对黑格尔的反感也就源于此。在他看来,黑格尔的思辨哲学正是这些大叙事的集中体现。利奥塔对知识分子进行的批评贯穿于他的思想脉络。他所批判的知识分子,和我们通常意义上的定义有所不同:

如果哲学家同意帮助他们的同胞相信,在不存在权威的地方存在着权威,并给这种权威以合法性,那么他们就停止了在我所说的思考的意义上思考……他们成了所谓的知识分子。^③

利奥塔认为,并不在所有问题上都存在着称职能力的人,也可以作出权威性的判断。比如在何为美、何为公正的问题上,就不存在绝对的标准来帮助我们作出判断,只存在着一些理念,而这些理念是超越的,也是不能用经验来证明的。

以利奥塔为代表的当代法国后现代思想家的观点常被指责为“非理

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店 1997 年版,第 31 页。

② 同上书,第 11 页。

③ 同上书,第 68 页。

性主义”，不过，他们的“非理性主义”不是否定理性的作用，而是致力于限定“理性”的有效范围，而把理性的作用夸大到其实际范围之外，出现了弄虚作假，这才是真正的非理性主义。在普遍适用的大叙事失去效用后，利奥塔认为仍存在一些具有合法化功能的叙事，但这些叙事只适用于有限的范围，他称之为“小叙事”。这些小叙事继续为人类生活编织出意义。而后现代主义的任务之一，就是促进这些小叙事的繁荣。

对利奥塔来说，现代和后现代并非是截然分开的两个阶段，后现代“无疑是现代的一部分”。他认为，现代性之中就包含着后现代性，因为现代主义就在于对艺术中的各种预先规定和假设提出疑问。一部作品要成为现代的，首先就必须对它前面的“现代”作品中所包含的预先规定和假设提出疑问，所以它又是“后现代”的。

因此，利奥塔后来开始对“后现代”这种提法感到不满，因为它容易使人误以为“后现代”是“现代”之后的一个时代，而其实“后现代总是隐含在现代里，因为现代性，现代的暂时性，自身包含着一种超越自身，进入一种不同于自身的状态的冲动”。

在《公正游戏》一书中，利奥塔引入维特根斯坦的语言游戏的概念，从另一角度来研究伦理和政治的问题。游戏的说法当然是一种比喻，因为在每种游戏里都包含着规则，游戏实际上是由规则来定义的。利奥塔认为，在各种语言关系的语境里，语言的使用也是有其隐含的规则。因此，存在着各种语言游戏，如描述游戏、指令游戏、叙事游戏等。不同语言之间是可翻译的，但不同的语言游戏之间则是不可翻译的，因为要把一种语言游戏翻译成另外一种就必然要改变其规则，但规则一经改变就不是原来那种游戏了。

在《公正游戏》中，他进一步讨论了他在《异教主义初探》和《异教主义指示》这两部书里提出的“异教主义”这个新的名词。什么是异教主义呢？

异教主义的特点之一就是让指令悬置着，也就是说，它们不是

从本体论推断出来的。^①

他从判断和指令的角度来研究伦理和政治的问题,因为伦理和政治的问题其实就是判断和指令的问题,且口判断“这是公正的”还是“这是不公正的”,并对人们发出“你应该这样做”和“你不应该那样做”的指令的问题,既然指令游戏和本体论游戏是两种语言游戏,那么指令也就不能从本体论推断出来。所以,异教主义也同时是对各种语言游戏的独立性的尊重,也即不让任何一种语言游戏占有特权地位。但这样还不够,对利奥塔来说异教主义还意味着在玩语言游戏的过程中发挥创造性,即在按规则玩一种语言游戏时发明新的着法,或者改变游戏规则(同时也改变了游戏),或者发明新的游戏规则(同时也发明了新的游戏)。所以,利奥塔最后强调了想象力和创造性。

叙事知识和科学知识在合法化的方式上是不同的。在科学知识中,科学知识的指示性陈述必须要找出称谓才是合法的。而叙事知识的合法性却不同:

叙事便确定能力的标准,并且/或者阐释标准的实施。这样一来,叙事便界定了有权在文化中自我言说、自我形成的东西,而且因为叙事也是这种文化的一部分,所以就通过这种方式使自己合法化了。叙事知识是自我合法化的。^②

利奥塔提出后现代状态,意味着他首先要从后现代的视角去看出一个“现代”,然后才能展开自己从现代到后现代的言说。其次他是从知识的角度去“观看”现代的。这就构成了相对于后现代的“现代”言说的特殊性。现代的特征就是拥有一个元话语来统合整个社会。元话语就是能统率一切话语的话语,这就是哲学;用古典的表达式,哲学是一切科学的科学。在利奥塔看来,哲学是一种叙事,当然哲学式的叙事不是像文艺那样有关具体之物的叙事,而是一种有关人类本质和宇宙本质的宏大

① 利奥塔:《后现代性与公正游戏》,谈瀛洲译,上海人民出版社1997年版,第26页。

② 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第31页。

叙事。这种宏大叙事可称为元叙事。宏大叙事是利奥塔对“现代”乃至古希腊以来的西方社会的总陈述。它就是阿多诺批评的“总体性”和德里达批评的“逻各斯中心”的另一种说法。但总体性、逻各斯中心等有一种知识、逻辑和结构的面貌,是以抽象为核心的,而宏大叙事则突出了总体性的“故事”和“虚构”特征。它变成了一个广为引用的概念。我们可以这样认为,黑格尔哲学是一种宏大叙事,马克思的经济学是一种宏大叙事,巴尔扎克的小说是一种宏大叙事……宏大叙事与非宏大叙事成为区分现代与后现代的一种标志:

哲学……通过一个叙事,或更准确些说,通过一个理性的元叙事,像连接精神生成中的各个时刻一样,把分散的知识相互连接起来。^①

因此,有学者认为,利奥塔的后现代思想可以归为两点:第一,科学靠宏大叙事取得合法化;第二,宏大叙事统合了本来存在的矛盾,并把这种矛盾表现为一种特殊的西方形式。比如,科学家在一种哲学的宏大叙事中,认为只有国家政治是公正的,他们才服从国家,如果他们认为国家没有很好地体现那个他们作为成员的市民社会,他们就可以以后者的名义拒绝前者的规定。与现代相反,后现代的最大特征就是作为现代合法化的宏大叙事的消失。^②

理性解放是启蒙主义的主旨,在平等自由的政治理想的支持下,普遍理性在形成过程中为人们在科学真理方面的共识提供了基础。劳动主体的解放意味着克服了生产劳动过程中可能产生的异化;同时,在科学技术的帮助下,人们能够创造更多的财富。也就是说,科学知识除了自身追求真理的目的之外,还帮助人类达到自由、平等、理性、进步的状态。不同的大叙事正是从不同角度体现了这些目标,使科学知识合法化。这种具有合法化功能并为科学知识提供合法化基础的叙事就是利

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第60—61页。

② 张法:《利奥塔的后现代思想》,载《四川外语学院学报》2002年03期,第53页。

奥塔所说的元叙事(或大叙事)。利奥塔指出,西方存在两种最重要的元叙事:法国启蒙叙事与德国思辨叙事。它们对知识及知识体系的发展起着重要的作用,它们是两种合法化模式。这两种叙事的功能是一致的,它们都把科学知识纳入到一个总体性的、普遍性的社会理想的框架内。它们是西方近代以来的理性主义传统的体现。伴随着西方近代科学的确立,在哲学领域,理性逐渐取代宗教理想成为思想的最终依靠。这两种叙事也都与利奥塔所定义的现代性相一致,认为科学技术的发展能推动人类历史的进步,能够给人类带来幸福生活,这两种叙事所体现的这种理性就是合法化的基础,体现了现代性的内涵。利奥塔对这种以元叙事为基础的“现代性”持怀疑态度。他认为,当代技术科学并未带来理想计划中的目标的实现,如更多的自由、更公平的财富分配。科学与理性没有达成统一;相反,它们之间的裂痕日益增大。技术科学越发达,它离理性所许诺的合理现实就越远,它的合法化问题就越严重。因此,技术科学并未完成普遍的社会理想;实际上,它加快了合法化丧失的过程。^①以大叙事或元叙事为基础的现代性事业“并没有被放弃或遗忘,而是被毁灭了,‘清算’了”^②。

利奥塔认为大叙事要求一种内在的统一性,所有的知识都可以纳入其中,并保持一定的秩序,但当今的科学发展明显证明这已成为不可能。他说:

“大叙事”危机来自知识合法化原则的内在侵蚀。这种侵蚀是在思辨游戏中进行的,正是它解开了应该定位每门科学的百科全书式的巨网,使这些科学摆脱了束缚。……与此同时,各学科领域的传统界限重新受到置疑:一些学科消失了,学科之间的重叠出现了,由此产生了新的领域。知识的思辨等级制被一种内在的、几乎可以

① 史光孝、李晓明:《“后现代”的兴起与利奥塔的后现代思想》,载《哈尔滨工业大学学报》(社会科学版)2006年03期,第54页。

② 利奥塔:《后现代性与公正游戏》,谈瀛洲译,上海人民出版社1997年版,第168页。

说是‘平面’的研究网络所代替,研究的边界总在变动中。^①

理论局限

“元叙事”的相关研究也存在一定的局限。有学者认为^②,利奥塔混淆了封闭理性的大叙事与开放理性大叙事的关系。按理说,利奥塔对大叙事的批判是深刻的,也是符合知识发展的现状的。但他通过对传统大叙事的否定而得出否定一切大叙事的思想却是有明显局限的。传统的大叙事把一切知识都纳入一个封闭的系统中的做法的确实经不起当代知识发展的检验,但不能由此而得出否定一切大叙事的结论。大叙事有两种:一是以强理性(即封闭理性)组织而成的大叙事;二是以弱理性(开放理性)组织而成的大叙事。前者只能容纳同一的逻辑结构,在不同的知识间形成了封闭的等级结构,而后者则在同一中容纳多样的逻辑结构,在不同的知识中形成了互动的结构;前者是静态的,后者则是动态的,它不仅对知识内部世界开放,而且也对知识外部世界开放。复杂性科学要否定的是第一种大叙事,但它却不否定第二种大叙事。事实上,在当前的社会历史条件下,我们不仅不能否定大叙事,而且比以往任何时候更需要大叙事。面对越来越复杂的自然与社会的发展,人们更需要从总体上去把握世界,更需要一种合理的大叙事去指导自己的行动。在此情况下,任何对大叙事的否定必然会落入保守主义的政治立场。这正如詹明信在面对资本主义社会的矛盾时所指出的:

我们对悖谬和“无政府主义者式的科学”(费耶阿本德)所带来的喜悦便无法再以轻松的心情去面对了。然而,就像对其他私人财产系统一样,我们不能单纯期望信息霸权会通过一群科技精英分子的自觉(不论他们是多么儒雅可亲)而获得改善。只有纯政治上的行动,才能对这一信息霸权的局面提出挑战(象征或原型政治式的

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第140页。

② 杨生平:《利奥塔后现代知识的复杂性解读》,载《哲学动态》2004年12期,第43页。

行动是无济于事的)。^①

叙事危机(the crisis of narrative)

在研究后现代主义问题的经典之作《后现代状态》一书中,利奥塔借助语用学的观点和方法,对当代西方高科技社会中的知识状态的嬗变进行了探讨,深入论证了作为西方文明维系网络与认知基础的“元叙事”的衰竭枯萎,以及因此产生的“叙事危机”与知识非合法局限,并对当代资本主义的社会变异和文化症状进行了解释。在这本书的引言中,利奥塔指出:

此书的研究对象是最发达社会中的知识状态。我们决定用“后现代”命名这种状态。这个词正在美洲大陆的社会学家和批评家的笔下流行,它指的是经历了各种变化的文化处境,这些变化从19世纪末就开始影响科学、美学和艺术的游戏规则了。在这里,我们将通过与叙事危机的比较来定位这些变化。^②

在利奥塔看来,后现代社会中知识状态的变化是与叙事危机和科学合法性危机的出现相一致的。利奥塔说:

现代认识论的困境在于“叙事危机”带来的知识的合法化问题。科学没有找到自己的合法性就不是真正的科学。^③

只要科学语言游戏希望自己的陈述是真理,只要它无法依靠自身使这种真理合法化,那么借助叙事就是不可避免的。^④

知识的这一变化导致科学知识的进步观念和合法性地位受到质疑。

① J. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge Foreword*, Manchester University Press, preface.

② 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车權山译,北京三联书店1997年版,第1页。

③ 同上书,第81页。

④ 同上书,第60页。

首先,科学知识并不是全部知识,它曾经是多余的,它总是处在与叙述知识的竞争、冲突中。利奥塔认为,知识并不限于科学,科学只是知识的子集,它本身仅由指示性陈述构成。科学知识相对于叙述知识而言,它的存在并不比后者更具必然性。两者都是由不同的陈述构成,这些陈述都是游戏者在一定规则的范围内使用的“招数”,每一类知识都有自己的特殊规则,那些被认为正确的“招数”在不同的游戏形式间不可通约。其次,科学取得合法化地位后,它就超出了确定并实施真理标准这一范围,扩展到了其他标准的范围,并有取而代之之势。科学知识为了自身权力的增长而献出了我们丰富多彩的生活。科学的决策者力图运用一种输入输出的效率模式,按照一种包含元素的可通约性和整体确定性的逻辑来管理具体、生动的社会生活。它以“理性恐怖”的声音向我们宣称:“你们应该成为可操作的,成为可通约的,否则就消失吧。”^①再次,这种性能优化思想认为存在一种普遍的科学语言模式,这一模式通过逻辑学家确定的公理和演绎系统来保障其合法化。这种科学语言的理想模式建立在一种决定论的假设上:

必须假定引进输入的系统处于稳定状态,它的轨迹是有规律的,可以建立可导连续函数,这种函数能够恰当地预测输出。^②

然而,这种决定论的假设受到一些科学反例的挑战。这些挑战使得理性叙事和自由解放叙事出现危机。利奥塔指出:

与合法化元叙事机制的衰落相对应,思辨哲学和从属于思辨哲学的大学体制出现了危机。叙述功能失去了自己的功能装置:伟大的英雄、伟大的冒险、伟大的航程以及伟大的目标。”^③

两次世界大战的爆发和生态危机的出现,为人类的思辨哲学泼上了一瓢冷水,使人们从近代以来的那种乐观状态中警醒过来,并反思和批

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第3页。

② 同上书,第116页。

③ 同上书,1997年版,第2页。

判这两大启蒙理想的合理性。对启蒙理想反思的结果,使利奥塔宣告了这些元叙事所代表的启蒙理想的破灭。启蒙理想所承诺的保证人类社会理想实现的诺言并未兑现,相反,随着科学技术进入文化财富的生产、传播、分配和消费,导致为人类提供意义支撑的文化事业变成了批量生产的工业生产,启蒙理想失去了人们对它的信赖,而后现代就是对元叙事的怀疑。在后现代状态下,在人们普遍对元叙事的可靠性、可信性提出质疑的情况下,这种状态已经发生了变化,元叙事已经失去了为科学提供合法性依据的能力了。^①利奥塔还论证了这一观点,他指出,20世纪50年代末,科技的迅猛发展极大地改变了知识的状态与性质,影响了知识结构与地位。现代最先进的科技(如语音学、电脑语言、电传学等)都与语言相关,科学知识转变成了一种话语。知识的本质也发生了改变。知识被大规模移入电脑成为可操作使用的信息资料。由人脑进入电脑,知识外在化,使知识者经由心智训练获知的原则失效,知识不再以本身为最高目的,转变成了以交换为目的的商品。人们不再重视知识的教育价值和政治价值,知识分子道德淡漠,奉守操作伦理,知识与权力恐怖整合。科学发展并未带来预期的社会进步,二战后,科技发展并未实现启蒙目的,人们送走了上帝,却建立了新的压迫制度。同时,当代科学出现了中心消散、规律不齐、验证有限等非稳定随意态势,以致无法实现现代科学的统一性认识。科学的目的已无法表明是达到真理,不如说是效用与履行。这些论证都有力证明了“叙事危机”的存在。

概言之,利奥塔对叙事危机进行的分析揭示出这样的一些理论观点:元叙事危机是科学进步的产物;元叙事危机根源于叙事知识与科学知识的范式不可通约性;两种主要的元叙事的内在问题导致了元叙事的危机。

^① 杜以芬:《“元叙事”的危机与知识合法性的局限——浅谈利奥塔对后现代知识的社会学批判》,《理论学刊》,2006年第10期。

合法化(legalization)

概念解释

“合法化”是哈贝马斯提出的概念,用来判断国家干预经济领域时的决定是否合法。利奥塔扩大了这一概念的范围,把它运用到有关知识合法化的范围,引出了关于科学知识的合法化问题:

我们这里的‘合法化’的词义比德国当代理论家在讨论权威问题时采用的含义更广泛。^①

关于这种合法化,利奥塔认为,一条科学陈述要遵循某种规则,即一条科学陈述必须呈现某种集合的条件才能被认为是科学的。这就是其合法化的过程,通过这种过程,一条陈述才能成为科学话语的一部分,并且得到科学共同体的重视。

利奥塔的创新之处在于,利奥塔把合法化问题区分为两个层次:第一个层次是科学知识和科学活动的合法化。其规则为:一条陈述必须呈现某种集合的条件才能被认为是科学的。换言之就是“真理的标准是什么?”另一个层次是叙述知识或社会关系的合法化。其规定如:某类公民必须完成某种行动。这等于说,正义的条件是什么。双重合法化程序中,后者奠基于前者。他指出:

这里展开的问题是:社会关系的合法化,公正的社会,是否可能依照一种类似于科学活动的悖论(反模式)来实现?这种悖论(反模式)是什么?^②

一方面,必须坚持这种区分。因为历史的考察表明:正是科学知识(与真理相关的指示性陈述)将自身从叙述知识组成的社会关系中分离

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第13页。

② 同上书,第4页。

出来^①,而“科学知识在考察叙事陈述时发现,这些陈述从来没有经过论证”^②。合法化问题才得以提出,西方才受到合法化要求的支配。19世纪的大叙事之所以自身固有“非合法化”和虚无主义萌芽,正是因为它们经不起科学标准的检验。

思辨机制表明,知识之所以被称为知识,只是因为它在一个使自己的陈述合法化的第二级话语(自义语)中引用这些陈述来自我重复(“自我提升”)。^③

从科学的眼光看,这种“使科学知识合法化的话语”本身只属于一种前科学的知识,自身都不合法。解放叙事的特征是“把科学的合法性和真理建立在那些投身于伦理、社会和政治实践的对话者的自律上”^④。这违背了科学讨论的规则(逻辑),因为“一个具有认知价值的指示性陈述和一个具有实践价值的规定性陈述之间的差异是相关性的差异,因此是能力的差异”。二者之间不存在逻辑推论关系。今天,在这场起因于“对非合法化诉讼”的合法化讨论中,各种观点之所以不为利奥塔所认同,而提出自己的合法化主张,根本原因在于他们没有把他们的合法化讨论建立在科学之最新发展的基础上。

另一方面,这种区分是相对和暂时的。悖论在于:科学知识不具有绝对独立性和自我合法化功能。科学陈述之真有赖于一组规则(形式先设和公理先设)才能得到证明。“这些规则实际上是一些要求,至少其中一部分是如此,而要求是一种规定的形式。”^⑤即一种叙事形式。规则构成真理(科学)与正义(社会)之间的桥梁。规则的有效性不能得到科学论证,而只能依赖于专家之间的约定。柏拉图最初开创新的语言游戏时,就表明了这样的悖论:为了使自身合法化,科学就必须非科学化。因

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第54页。

② 同上书,第57页。

③ 同上书,第81页。

④ 同上书,第83页。

⑤ 同上书,第91页。

为科学需要借助于被它以自身标准判定为非知识的叙事才能自知也让人知道自己是真正的知识。“没有叙事,科学将被迫自我假设,这样它就陷入它所谴责的预期理由,即预先判断。”^①柏拉图的科学讨论采用对话这种叙事形式,知识通过自己殉难的叙事才得以建立合法化。

亚里士多德区分“对规则的描述”(逻辑学)和“对规则合法性的研究”(形而上学)。就是说,关于存在的话语(存在论)保证了证明科学(认识论)的逻辑:实体作为先验所指决定了与之相符合的思维表达是真理。制造元话语使科学合法化的现代哲学把这种实体观推移到主体:“一切问题的关键在于,不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体,而且同样理解和表述为主体。”^②主客体的辩证同一保证真理之达致。

大叙事合法化功能的丧失,标志着现代存在论和认识论作为真理条件规定者的失效:先验所指(实体)被悬置,主体散落(移心),理性和逻辑依附于非理性和悖论。在这样的背景下,必然提出这样的问题:还要不要提合法化问题?换言之,思考什么是真实,什么是公正,这是否已经过时?以实证主义、实用主义、逻辑实证主义为代表的哲学思潮将萌芽于大叙事中的“非合法化”倾向发展为一种思潮。其实质是:拒斥形而上学关于第一证据或先验权威的研究,“用一个关于条件的话语来定义话语的条件”^③。

那么,合法化存在于什么地方呢?

语言游戏方法采用的必然性已经暗示,后现代社会的合法化只可能来自社会个体自己的语言实践和交流互动。问题是怎样理解这一点。在利奥塔看来,卢曼的程序性能合法化主张和哈贝马斯的普遍共识合法化模式都因未能按照本来面目认识语言游戏而陷于片面。利奥塔着力批评了前者:

我们知道,性能是技术性语言游戏的标准。技术标准起源于科

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第62页。

② 黑格尔:《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,北京商务印书馆,1981年版,第10页。

③ 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第63页。

学语用学发展中论证的丰富化和举证的复杂化。技术能够监控、改变“现实”，技术能创造财富，增加权力和力量，技术影响真理标准和正义条件。“因此卢曼认为，后工业社会里，程序的性能代替了法律的规范性。‘对语境的控制’，即不顾那些构成语境的对话者而实现的性能改善，有可能等于一种合法化。”^①

利奥塔并不否认这种合法化主张有其根据和优点，如反形而上学和寓言、反本质主义、揭明科学与社会之间相互依赖的关系等。但同时指出它实质上是现代思辨叙事合法化的延续，不仅根本上有违于后现代社会的现实，而且尤其有悖于后现代科学的发现。

首先，它忘记了不同语言游戏之间的不可通约性，即力量与法律与智慧之间的传统区分。性能(力量)只是技术性游戏的相关标准，它无关于真理和正义。不能以它作为标准使指示性游戏和规定性游戏合法化。

其次，它简单理解了信息化社会中知识性质和功能的变化。信息化社会中，知识成为货币一样的信息商品。“其中一些知识是为决策者保留的，而另一些知识则用来偿还每个人在社会关系方面不断欠下的债务。”^②性能合法化只注重前者(效率)，而忘记了后者(公平)：“系统的决定没有必要尊重个人的愿望，应该是个人的愿望追随系统的决定。”^③这将使合法化问题与生活目标脱节。因为在后现代社会，“生活目标由每个人自己决定”^④。

其三，性能合法化模式已没有科学依据。它建立在决定论的假设之上：

因为性能由输入输出比确定，所以必须假定引进输入的系统处在稳定状态，它的轨迹是有规律的，可以建立可导连续函数。这种

① 利奥塔：《后现代状态：关于知识的报告》，车槿山译，北京三联书店1997年版，第96页。

② 同上书，第6页。

③ 同上书，第132页。

④ 同上书，第32页。

函数能够恰当地预测输出。^①

这是强稳定系统的思想,是欧氏几何和牛顿力学的先设。然而量子力学和原子物理学以及当代数学(非欧几何学,灾变理论)的发展却限定了这种决定论原理的适用范围:① 不可能完全测量系统状态,即确定所有独立变量。② 物质本身特性(自然)不可能精确认识。“随着精度的增加,不确定性(即缺乏控制)并未真的减少,它也在增加。”^② 可知的只有可能性和偶然性。③ 主体并非尺度。利奥塔引用汤姆的公设:

一个过程或多或少被确定的特性是由这个过程的局部状态决定的。^③ 因此决定论只是一些“小岛”。^④

最后,性能合法化将导致恐怖,整个社会将同化于决策者的愿望。这将引起衰退:

恐怖的意思是指通过把对话者从人们原先与他一起玩的语言游戏中除去或威胁除去而得到的效率。^⑤

针对哈贝马斯的合法化模式,利奥塔提出如下批评:

首先,语言游戏规则是异质的,对所有语言游戏普遍有效的规则或元规定只是一个假设,一个永远无法实现的理念;其次,对话的目的并非共识,而是追求分歧;其三,根本上说,哈贝马斯的合法化模式先设了“认识主体合法化与行动主体合法化的同一性,违背了康德的批判。康德区分了概念普遍性与理念普遍性。前者属于认知主体,后者属于行动主体”^⑥。这种合法化设想是现代解放叙事的继续。它植根于如下信仰:

人类作为集合的(普遍的)主体通过调节所有语言游戏中允许

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第116页。

② 同上书,第120页。

③ 同上书,第124—125页。

④ 同上书,第125页。

⑤ 同上书,第135页。

⑥ 同上书,第143—144页,注227。

使用的“招数”来追求自身的共同解放,任何一个陈述的合法性都在于它对这一解放所作的贡献。^①

这一现代信仰已经消失。后现代社会正是在这种消失的信仰中出场的。

总的来看,指示与叙述的基本区分,是利奥塔知识论的要点。与之相应,合法化问题区分为科学合法化与叙述(它们构成社会关系)合法化两个层次。后者以前者为依据。这是利奥塔合法化讨论的实质。科学并非按照证实原则和稳步积累的逻辑向前发展的。正如利奥塔所言:

相反,提出证据,就是寻找并发明反例,即难以理解的事物;进行论证,就是寻找“悖论”并通过推理游戏的新规则使其合法化。^②

知识合法化问题

知识合法化问题是 20 世纪 70 年代以来西方哲学界争论的焦点问题,在教育理论界也引起了强烈反响。利奥塔的《后现代状况》使他处于知识合法化问题争论的中心。本部分就对这一理论的核心思想展开评介。

利奥塔的知识合法性理论主要有三个核心思想。首先是解构现代性下的知识合法化条件。利奥塔认为,知识的核心问题、基础问题是合法性。合法性关系到人与人之间、人与自然之间、人与其所创造的文化产品之间、人与社会之间关系的适当和协调,也就是说,合法性问题关系到不同阶段社会和文化中的基本关系,关系到这些关系是否能够稳定下来,关系到整个社会和文化的秩序及其命运。

所谓现代性下的知识合法化是指“当这种元话语明确地求助于诸如精神辩证法、意义阐释学、理性主体或劳动主体的解放、财富的增长等某个大叙事时,我们使用‘现代’一词指称这种依靠元话语使自身合法化的

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店 1997 年版,第 138 页。

② 同上书,第 117 页。

科学”^①。现代性下的知识的合法化条件是与某些基本价值,诸如“思辨”和“解放”等,或者与构成基本价值之基础的一些形而上学实体或理念联系在一起,即与“宏大叙事”联系在一起,这种“宏大叙事”追求一种基础主义、普遍主义和本质主义。在利奥塔看来,现代知识有两种合法化模式,一种是思辨叙事,一种是启蒙叙事,思辨叙事和启蒙叙事都是“宏大叙事”,而这些思辨的和启蒙的“宏大叙事”内部本身已包含了“非合法化”的种子。思辨哲学主张,知识只有在普遍的总体过程中占有一席之地,才能被看做是知识。只有这个总体过程才能赋予知识合法性。这种总体过程的完整表述就是思辨哲学。没有思辨哲学,就没有知识的合法性。但是,思辨哲学本身也有合法性问题,思辨哲学的合法性一旦被追问,那么知识本身的合法性就完全丧失了。启蒙叙事将真理建立在实践价值之上,这就出现一个问题:尽管真理同价值是相关的,然而,一个描述现实的陈述是真的,并不表明与其相关的一个价值陈述必然是正义的。随着以上两种“叙事”模式试图把知识纳入到一个总的、普遍性框架内的企图的失败,追求基础主义、普遍主义、本质主义的“宏大叙事”失去其可信性,现代性下的知识遭遇到合法化危机。

其次是表征后现代状态下的知识非合法化问题。利奥塔认为,随着“宏大叙事”的衰落,同时从 20 世纪 50 年代末期以来,人类逐渐进入后工业社会或后现代社会,在这种后现代状况下,知识正处于非合法化状态。

音位学与语言学理论、交流问题与控制论、现代代数与信息学、计算机与计算机语言、语言翻译问题与计算语言兼容性研究、存储问题与数据库等新科技的发展,知识与“语言”越来越紧密相连。^②

也就是说,以电子计算机运用为标志的信息技术正在迅速改变着知

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店 1997 年版,第 1 页。

② Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, translation by Geoff Bennington and Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984. 1, p. 1.

知识的性质。知识必须进入交流系统,必须能够被出售、被消费才能成为知识,“以前那种知识的获取与精神、甚至与个人本身的形成密不可分的原则已经过时,而且将更加过时。知识的供应者和使用者与知识的这种关系,越来越具有商品的生产者和消费者与商品的关系所具有的形式,即价值形式”^①。如此一来,知识价值发生了翻天覆地的变化,它不再以本身为最高目的,不再追求真、善、美等终极价值,而是以信息的商品形态出现。

在这种“非合法化”条件下的知识,它将遵循“效用原则”标准。所谓“效用原则”标准,是指以最小的输入换取最大的输出,消耗尽可能少的能量得到最多的信息或最大的补充与修正。在这种语境中,人们追求知识不再是问:这是否真实?而是问:这是否有效?也就是追求能否用于出售,能否带来高额利益,而高额利益在当今社会往往指的是经济上的利益、职位上的升迁。这样,整个知识界弥散着强烈的功利主义色彩。这样一来,按照他的说法:

知识不再是一劳永逸地全盘传给尚未就业的年轻人,而是像“点菜”一样传给已经就业或即将就业的成年人,以便改善他们的能力并促进他们的晋升。^②

再次是提出后现代状况下的知识再合法化的条件。利奥塔 1979 年在《后现代条件——关于知识的报告》一书中,只是客观地描述了“非合法化”条件下的知识,即受“效用原则”标准控制的知识。但在其以后的著作中,利奥塔多次谈到了这种受“效用原则”标准控制的知识对社会的危害。他认为,在当今社会,“效用原则”标准正有着成为整个知识界惟一标准的趋向,有着殖民各种说话、行动方式的趋势。特别是,它很容易把关于正义的话语、对于差异的尊重驱逐出去。由于不满后现代状况下的知识非合法化条件,同时痛恨现代性下的知识合法化模式,利奥塔提

^① Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* [M], p. 3.

^② 同上书,第 48 页。

出了自己的“悖理逻辑”的后现代知识重新合法化。^①

对于启蒙运动,汉金斯认为,“启蒙运动并不是一套固定的信条,而是一种思维方式,一种设想的为建设性思想和行动开辟道路的批判态度”^②。启蒙运动的思想家正是从17世纪以来迅速发展的科学中获得了自然科学的思维方式,即从一个有先验预设的形式理性转变为向自然探寻的经验理性。经验理性不但是现代性的突出代表,而且早已成为那时科学家工作的指导思想,比如拉瓦锡就是一个显然的例证。他在其《化学基础论》的序中反复强调他的科研态度,“除了由观察和实验必然引出的直接结果外,决不形成任何结论”^③。启蒙运动的思想家们把这种思维方式向政治、法律、宗教和文学等领域扩散,展开对上帝和封建王权的批判,不再臣服于任何权威,使人类思想得到解放。

科学为启蒙运动作出了重要贡献,同时也为自己取得了合法性。自然科学的进步性和经验理性完全成为启蒙运动的特征,此时科学与社会步调一致,互为支持。如果说17世纪的英国是现代社会与现代科学的启动器,那么18世纪法国启蒙运动的重要意义就在于,使得人们认为自此以后社会与科学一起将是不断进步与完善的,实现的方法就是运用经验理性。

但是在这共同前进的步伐中,隐藏着不可调和的矛盾。当社会关系不再支持这种协调时,这种矛盾就会爆发。在后工业社会和后现代文化中,大叙事失去了可信性。^④

文艺复兴之后以资本主义为主要特征的现代社会中科学知识的合法化,利奥塔更是认为是通过两个宏伟叙事达到的:即利奥塔称之为启蒙叙事的18世纪法国启蒙运动与称之为思辨叙事的19世纪德国唯心

① 于伟、李欧:《利奥塔的知识合法性理论及其对当代教育观的影响与启示》,载《外国教育研究》2004年11期。

② 汉金斯:《科学与启蒙运动》,任定成、张爱珍译,复旦大学出版社2000年版,第3页。

③ 拉瓦锡:《化学基础论》,任定成译,武汉出版社1993年版,xxi页。

④ 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第80页。

主义哲学。对于启蒙运动,汉金斯(Thomas L. Hankins)认为“启蒙运动并不是一套固定的信条,而是一种思维方式,一种设想的为建设性思想和行动开辟道路的批判态度”^①。启蒙运动的思想家正是从17世纪以来迅速发展的科学中获得了自然科学的思维方式,即从一个有先验预设的形式理性转变为向自然探寻的经验理性。经验理性不但是现代性的突出代表,而且早已成为那时科学家工作的指导思想,比如拉瓦锡就是一个显然的例证。他在其《化学基础论》的序中反复强调他的科研态度,“除了由观察和实验必然引出的直接结果外,决不形成任何结论”^②。启蒙运动的思想家们把这种思维方式向政治、法律、宗教和文学等领域扩散,展开对上帝和封建王权的批判,不臣服于任何权威,使人类思想得到解放。

而科学语言游戏与关于公正和道德的语言游戏的游戏规则中固有的差异就浮出了水面。启蒙思想家过分地把属于科学的内涵运用于道德建设上,用真值判断来衡量价值判断。他们认为自然规律理性包含了道德律令,试图从自然科学中提取一种道德规范。利奥塔不但注意到了这个矛盾,他还把这种行为当做启蒙叙事失去了为科学提供合法化能力的根本原因。他指出:

没有什么能证明:如果一个描写现实的陈述是真实的,那么与它对应的规定性陈述就是公正的,科学玩儿的是自己的游戏,它不能使其他类型的游戏合法化。^③

利奥塔认为德国唯心主义哲学以其独有的特点为现代科学合法化作出了巨大贡献。利奥塔从德国教育大臣洪堡论述的关于德国柏林大学成立的宗旨中,看到了与启蒙叙事合法化中相似的问题。利奥塔认为洪堡所说的“大学应该把自己的材料,即科学,用于‘民族精神和道德的

① 汉金斯:《科学与启蒙运动》,任定成、张爱珍译,复旦大学出版社2000年版,第3页。

② 拉瓦锡:《化学基础论》,任定成译,武汉出版社1993年版,xxi页。

③ 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第83页。

培养”^①意味着要“保证科学中对真实原因的研究必然符合道德和政治生活中对公正目标的追求”^②。

这与启蒙叙事中所存在的矛盾是同一性质的，结果也是一样，当社会状况发生变化时，宏伟叙事失去了合法化功能。当利奥塔追问思辨叙事中知识的主体这一问题时，发现答案并非像法国启蒙运动那样是人民，国家的合法性也不是人民赋予的。

知识的主体不是人民，而是思辨精神。它不像在大革命后的法国那样体现在一个国家中，而是体现在一个体系中。合法化语言游戏不是政治国家性质的，而是哲学性质的。^③

这一合法化过程，表明了那个时代科学与哲学的关系。那时哲学的基本目的在于把理性思维的一切部分完全结合，并清晰地联系起来。^④

各门科学知识都要被纳入到这样一个思辨体系中，在这个体系里确定自己的位置。利奥塔认为大学正是体现这一功能的机构，大学是思辨性质的，学院是功能性质的。^⑤

利奥塔认为科学知识通过思辨叙事达到的合法化过程，有两个显著特征。其一，在思辨叙事中，“科学、民族和国家之间的关系引出一种完全不同的构思”^⑥。在启蒙叙事中，人民具有无上的权力，国家是体现人民意志的。而在思辨叙事中，国家和人民都只有通过思辨体系才能得到确认，是为了某一“精神生命”的成长服务的。其二，在思辨叙事中，“知识在自身找到了合法性”^⑦。在这里思辨叙事根本不考虑知识的实用原

① Humboldt, *Über die innere und aussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*[M]. Wilhelm von Humboldt. Frankfurt. 1957.

② 利奥塔：《后现代状态：关于知识的报告》，车槿山译，北京三联书店1997年版，第69页。

③ 同上书，第70页。

④ 怀特海：《科学与近代世界》，何钦译，商务印书馆1997年版，第136页。

⑤ 利奥塔：《后现代状态：关于知识的报告》，车槿山译，北京三联书店1997年版，第70页。

⑥ 同上书，第68页。

⑦ 同上书，第72页。

则,它先设了一个可以像生命一样成长的“精神”生命,这是一种元叙事。其他关于自然、社会、国家等等的知识都只有在思辨知识中定位才有意义,才具有合法性。

然而科学本身的发展,一些新学科、新研究领域的出现,一些旧学科的死亡,突破了原有的思辨秩序,思辨统一遭到了破坏。逻辑上的紧密联结变得空洞、无意义。在这种思想的现实落脚点大学中曾经非常严格地将院系专业划分秩序,也由于为着特定研究领域的研究所和研究中心的出现,而显得不再那么有序。思辨叙事为科学所带来的现代合法化也成为了历史,而大学的内在涵义也发生了根本变化。

利奥塔在描述宏伟叙事为科学提供合法化的模式中,充分描绘出了现代性的特征,即现代性本身就是宏伟叙事的,启蒙叙事与思辨叙事不过是现代宏伟叙事的不同版本。他正是在语言世界的这个平台上,开始洞察到科学、政治、哲学实际上是游戏规则不同的语言游戏,而规则不同的语言游戏在根本上来说是不具有可比性的,那两种元叙事赋予科学的合法性在根本上说是虚妄的。当它们之间的内在矛盾显现时,就是合法化出现危机的时候。同时利奥塔的研究表明,在启蒙运动中科学作为文化中心,德国的唯心主义哲学则是以哲学作为文化中心,他对科学知识现代合法化矛盾的揭露,也就是对科学和哲学分别继宗教之后作为文化中心的西方认识体系的批判。有学者认为,在这一点上,利奥塔与美国哲学家罗蒂的思想是非常一致的。^①

解合法化

很多学者对利奥塔的驳斥并不是否认或缩小后现代科技革命所带来的知识的巨大变化,只是表明这种变化是在历史之中,不是在历史之外,即不是像他所说的那样,知识的本性已改变到知识不成其为知识,而成为另外一种东西了。利奥塔之所以要这么说最终是为了引出知识合

^① 杨艳萍:《论利奥塔的“科学游戏”与“合法化”》,载《哲学研究》2001年03期。

法化危机的问题。他要解除哈贝马斯建立在“通过交谈达到共识”之上的“合法化”。他所谓知识合法性危机表现为科学知识叙事知识这两大方面的“整体性”经“解合法化”分解为各自单独立法的游戏,形成“语言游戏的异质多元本性”的局面。^①

前面我们已经讨论过,利奥塔把现代史以来的合法化叙事归为两种样态,一种是政治的,即通过行政命令实施教育;另一种是哲学的叙事知识,即人文科学、意识形态。利奥塔指出,首先是表现为“思辨”精神之哲学理性,这种整体性知识统辖着整个知识领域。因为“没有思辨精神就没有创造性科学能力”,“思辨,在这里就是在科学话语合法化之上给定的话语之称谓”。这种哲学上的合法的叙事,就现代而言,产生于德国柏林大学筹备成立的1807至1810年间,当时的思想精英都把科学本身作为目的,信奉“为知识而知识”。^②

经过对合法化“不幸的”历史的描述后,利奥塔对其进行解构。他把维特根斯坦的“语言游戏”说与库恩的“危机—革命”“范式”的科学哲学揉合在一起认为,现代科学建立真理的条件或规则只能建立在已经成为科学本性的辩论之上;而这些条件或规则除了一群专家对它们的共识趋向,没有别的什么来证明它们是好的。各种“在实验室和大学预科被打散的分支科学,只有在语言游戏中才能把它们联结起来。恢复其哲学的精神统一性,成为理性的叙事,或元叙事”^③,另一整体系统的正统叙事知识,即关于启蒙的“独立的解放的叙事”,其所从自身滋生出来的“腐蚀的可能性”导致的合法化危机与同作为“宏大叙事”之“思辨”的叙事,并无二致。它们与科学知识共同在“科技进步和资本主义膨胀”之下,处于“崩解”状态。^④

① J-F. Lyotard, *The Postmodern condition: A report on Knowledge*, Minnesota Univ, 1984, p. 58.

② 毛崇杰:《后现代知识与“游戏”》,淮阴师范学院学报(哲学社会科学版),2001年05期。

③ J-F. Lyotard, *The Postmodern condition: A report on Knowledge*, Minnesota Univ, 1984, p. 33.

④ 同上书,第39页。

悖谬(paralogie)

同后现代哲学主张“差异性”思维方式相似,利奥塔也提出一种“悖谬逻辑”。是对后现代理论的一个贡献独树一帜。

“悖谬”的翻译和论证

从词源上来看,Paralogie 一词的来源之一是“Logos”,在古希腊语中,它的本义是“话语”。后来,赫拉克利特把这个词引申为“内在本原”,并用做自己学说的核心,后来又被一些哲学流派分为“内在 Logos”(无形的思想,理性)与“外在 Logos”(思想的表述,言语)。^① 具有代表性的是犹太哲学家斐洛,他借用了这一概念,并把它附于上帝的智慧和创世话语。中世纪及近现代理性和逻辑的理论基础在某种程度上来说,都是在这一概念的基础上建立起来的。今天,随着“理性”权威的丧失和“语言”尊严的恢复,Logos 的“话语”本义又被重新起用。

而 Para 在古希腊的基本含义则是“违背……本性的”^②。另外,这个前缀在科学术语中有“与……同质异构,与……聚合”(isomeric with, ploymeric with)之义。

上面所说的只是 Paralogie 的词源,而利奥塔本人在这个词的使用上则另有他义。利奥塔是这样来描述 paralogie 的:

La paralogie 是在知识语用学中使出的“招数”。^③

因为在他看来,后现代科学首先呈现的就是一些分散的、互不兼容的陈述。他举了佩兰测量球体中空气真实密度的例子以说明这些陈述的特点:

① 赵敦华:《西方哲学通史(上)》,北京大学出版社 1995 年版,第 15—16 页,第 275 页。

② 同上书,第 863 页。

③ 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店 1997 年版,第 131 页。

这样,有关空气密度的知识就分解为大量互不兼容的陈述,只有当这些陈述对应于陈述者所选择的尺度时,它们才是兼容的。^①

科学陈述的这种分散特性归因于物体本身(客体)的分散特性(分散物体)和主体(自我)的分散特性以及主客体之间不完全信息游戏的特性。

这些分散的、互不兼容的陈述之间的相关性,既非演绎推理,也非悖谬推理;既非二元对分的结构模式,也非消失中心与边缘的解构或悖谬。而是如同游戏中使出的“招数”,彼此之间竞技、冲突、斗争。只有对应于某些尺度时,它们才是兼容的,即聚合在一起。这类似于灾变理论中形态发生的过程。“引起灾变的对立是本义上的规则:各个等级的普遍竞技都有一些规则,它们是由游戏中变量的数目确定的。”^②

只有陈述(“招数”)是现实的和独立存在的。规则(即这些陈述如何聚合,如何相关)依存于、内在于这些陈述。这些规则是科学家在科学讨论和科学活动中作出的局部、暂时、灵活的约定,随时可以废除或变更。

怎样论证这些规则的有效性呢?利奥塔指出:

在目前的科学语用学中,区分、想象和 la paralogie 活动的功能是呈现这些元规定性陈述,即先设条件,并要求对话者接受其他规定性陈述。最终使这样的要求变得可以被人接受的唯一合法化是:这将产生思想,即产生新的陈述。^③

因此,“通过关注不可确定的现象,控制精度的极限,不完全信息的冲突,量子,‘碎片’,灾变,语用学悖论等,后现代科学将自身的发展变为一种关于不连续性、不可精确性、灾变和悖论的理论”^④。这是一个与稳定系统相反的模式,是一个“开放系统”,它容纳了多种多样的陈述,这些

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第121页。

② 同上书,第125页。

③ 同上书,第137页。

④ 同上书,第125—126页。

陈述之间的相关性服从局部决定论。利奥塔说：

它暗示了一种合法化模式，这完全不是最佳性能的模式。而是被理解为 *paralogie* 的差异模式。^①

利奥塔提到：“问题在于了解一个仅以 *paralogie* 为依据的合法化是否可能。”^②就是说，社会的合法化是否可以按照同样的模式达到呢？

猛一看，这几乎是不可能的。因为这将违犯不同语言游戏之间不可通约的禁令。现代解放叙事之所以含有“非合法化”萌芽，正是因为指示性陈述(相关于真理)和规定性陈述(相关于正义)之间不存在逻辑推论关系。利奥塔批评哈贝马斯所依据的也是这种同样的逻辑要求。

但事实上这已不构成困难。因为视角已经变换，在后现代世界中，社会个体已不再是依照唯一的认知主体这种范式塑造的抽象主体，而是具体的自我，他们由不同语言游戏的陈述定位，同时发挥自己的各种能力移位。后现代知识就是这些各种能力的建构产物。后现代科学本身已经容纳了其他类别的语言游戏。在各种讨论包括科学讨论中，利奥塔指出：

交谈者千方百计地变换游戏，从一个陈述到另一个陈述：提问、请求、断言、叙事等等杂乱无章地投入战斗，这场战斗并非没有规则，但它的规则允许并鼓励陈述的最大灵活性。^③

基于“事物主义”的知识之间的僵硬界限其实从未真正建立起来。科学研究从不过分倚重逻辑方法。

在利奥塔看来，信息化社会中，科学与社会的区别只在于：后者更复杂。社会是由错综复杂的异态陈述构成的巨网，是叙事功能分解而成的叙述性语言元素云团。其中包括了指示性陈述。因此，社会和科学的关系是整体与部分的关系。

① 利奥塔：《后现代状态：关于知识的报告》，车槿山译，北京三联书店1997年版，第126页。

② 同上书，第130页。

③ 同上书，第35—36页。

社会合法化问题,正义条件问题,就是叙述游戏规则(主要是规定性陈述)的有效性问题。后现代社会追求“不受共识束缚的正义观念和正义实践”。为达此目的,利奥塔建议分两步走:第一,承认语言游戏的异态性,放弃强求同一的企图。第二,与科学中局部决定论相适应,承认局部“共识”原则(而非普遍共识)。

因此,正在到来的社会基本上不属于牛顿的人类学(如结构主义或系统理论),它更属于语言粒子的语用学,语言游戏有许多不同的种类,这便是元素异质性。语言游戏只以片段方式建立体制,这便是局部决定论。^①

这样,利奥塔以自己的 *La Paralogie* 合法化模式完成了一次综合。哈贝马斯的共识理论虽然受到批评,但并未完全摒弃,而只是限定了它的适用范围,即取消了它的普遍性要求。性能合法化内部包含着矛盾,“它本来应该改善系统的性能,但它却降低了它宣称要提高的性能”^②。这是因为它只设定了唯一的的目的性(性能最大限度化)。只要它容纳另一种目的性——“按照本来面目认识语言游戏,决心承担游戏规则和结果带来的责任,这里最主要的结果就是承认规则的采用有效,也就是追求 *paralogie*”^③。就可消解自身矛盾,同时保证追求科学真理和社会正义的人类目标——“这样,各种语言游戏将在特定时刻成为信息完全的游戏,但它们也将是总和不等于零的游戏,讨论永远不会由于赌注耗尽而停留在最低限度的平衡位置”^④。

可以看到,利奥塔正是以这个词指称了后现代社会合法化论证回归前苏格拉底小叙事传统的事实。谈到叙述知识回归科学知识的趋势时,利奥塔说:

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第3页。

② 同上书,第119页。

③ 同上书,第139页。

④ 同上书,第140页。

因此,我们不能否认,只要科学语言游戏希望自己的陈述是真理,只要它无法依靠自身使这种真理合法化,那么借助于叙事就是不可避免的。^①

问题在于,是什么样的叙事?《后现代状况》一书给出了 *paralogie* 另一解释:

我们不可能在此书的篇幅中分析各种合法化话语中叙事回归采取的形式,如开放系统话语、局部性话语、反方法话语,以及我们在 *Paralogie* 一词下汇集的一切。^②

现代科学据以使自身合法化的叙事模式利奥塔称之为 *métadiscours* (元话语),而 *paralogie* 则是与之针锋相对的。如果说 *métadiscours* 是大叙事/元叙事(*grand récit/meta récit*)的特征,那么,*paralogie*(反聚话语)正是小叙事(*petit récit*)的特征。“反聚”,取 *Para* 的两重意思,对应于利奥塔所理解的语言游戏的两个原则:即游戏的斗争特性和语言的社会关系特性。而 *Logie* 译为“话语”以切合语言游戏方法论的采用。^③

既然大叙事已经失效,以小叙事激发的多样性的科学知识发展的局面已经形成,那么,这种科学知识合法性又是靠什么来保证的?为此,利奥塔提出了以“悖谬”为特征的科学知识的合法性标准。

在此,利奥塔认为这一观点并不是他个人的凭空想象,而是以大量现代科学重要理论发现为据提出的必然结论。他说:

通过关注不可确定的现象、控制精度的极限、不完全信息的冲突、量子、“碎片”、灾变、语用学悖论等,后现代科学将自身的发展变为一种关于不连续性、不可精确性、灾变和悖论的理论。^④

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第60页。

② 同上书,第140页。

③ 徐鹏:《利奥塔〈后现代状态〉中的合法化模式》,载《西北师大学报》(社会科学版)2002年01期。

④ 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第125—126页。

在他看来,若从“开放”系统的角度看,科学理论最大的特点就应该不断“产生思想”,充分发展知识的想象力。只有这样,科学理论才能永远立于不败之地。他认为科学从事的是指示性游戏,而后现代科学知识的碎片化使科学知识指示性的陈述又有了一些共同规则,这些规则是规定性陈述。他说:

在目前的科学语用学中,区分、想象或悖谬活动的功能是呈现这些元规定性陈述,即“先设条件”,并要求对话者接受其他规定性陈述。^①

在产生新思想的问题上,利奥塔区分了“革新”和“悖谬”两个概念。他认为前者是系统为了改善效率而控制或应用的东西,往往是在系统统一的逻辑结构之内进行的;而后者则是在知识语用学运作中的“移位”(amove),往往表现为与系统异质的逻辑关系。在他看来,知识“产生新思想”的合法化标准不是“革新”,而是“悖谬”。因为前者不像后者那样能够给系统带来新的冲击和能量。为了进一步说明这一观点,利奥塔从科学知识语用学的角度对“共识”观点进行了批判。针对卢曼(Luhmann)以共识可以提高系统性能的观点,利奥塔认为共识的观点必然会对异质话语进行压制,最终导致恐怖主义。在他看来,在以共识为基础的同质话语中,一旦出现与此不同的异质话语,必然就会进行反驳,当异质话语最终渐渐强大时,甚至可以出现用行政手段剥夺异质话语发言的权利。

论证“悖谬”是科学知识合法化标准之后,利奥塔进一步把它确定为社会知识合法化标准。结合批判哈贝马斯的“共识”观点,利奥塔指出,社会知识的语用学比科学知识的语用学要更加复杂,因为它不仅要涉及到指示性陈述,还要涉及到规定性陈述、性能性陈述、技术性陈述和评价性陈述等等,在这些异质的陈述之间更不可能形成共同的规则。在他看来,哈贝马斯通过讨论达成共识的观点是永远无法实现的,讨论的目的

^① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第137页。

不是共识,而是“悖谬”。哈贝马斯共识的观点仍然是解放大叙事的残余,它和卢曼的共识观点一样最终也会导致恐怖的状态,尽管前者对后者的观点曾进行过激烈的批判。

为了进一步证明“悖谬”是社会知识合法化的标准,利奥塔也从开压放系统的角度加以了说明。他认为每次“悖谬”的形成,都会给社会系统一个“打击”,促进社会系统内在人际关系的移位,以此与社会系统中的“嫡”作斗争,从而最终导致社会系统的进化。他说:

语言游戏(我们已经明白这里涉及的正是语言游戏)的效应带来的移位至少在某些限度内是允许的(而且这些限度也是模糊的),这种移位甚至是系统为了改善性能而进行的调节和修正造成的。我们甚至可以说,系统应该促进它们的移位,因为系统要同自身的“嫡”作斗争,因为一次出乎意料的“打击”和由此引起的一个对手或一群对手的移位等于创新,而创新可以给系统带来它不断要求并不断消耗的性能补充。^①

不仅如此,利奥塔还认为承认“悖谬”还可以带来一种崇尚公正的后现代政治局面。因为,承认“悖谬”便必然承认语言游戏的异质性,而一旦承认语言游戏的异质性,又意味着放弃了恐怖。另外,即使在定义每种语言游戏的规则上存在着共识,“悖谬”标准也必然使它承认这些共识是局部的,并且使它意识到这种共识常常是可以废除的。利奥塔认为,在信息高度发达、市场已渗透到知识中的今天,“悖谬”标准的确立必然使每个人在自由地得到信息的基础上去整合这些信息,最终形成既自由(摆脱恐怖)又可以不断给社会系统补充能量的公正的政治局面。他指出:

它(指信息化)为了转入这个方向而要遵循的路线在原则上极其简单:让公众自由地通往存储器和数据库。这样,各种语言游戏

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第33页。

将在特定的时刻成为信息完全的游戏,但它们也将是总和不等于零的游戏,讨论永远不会由于赌注耗尽而停留在最低限度的平衡位置上。因为此时的赌注由知识构成(或者说由信息构成),而知识的储备就是语言的潜在陈述的储备,它是不会枯竭的。一种政治显露出来了,在这种政治中,对正义的向往和对未知的向往都受到同样的尊重。^①

主要内容

利奥塔在《后现代知识状况》的一个注释中所说的一段话来展开他对于“悖谬”的解释:

……有关开放体系的研究、局部决定论、反方法论——总之,这一切都被我归纳于悖谬逻辑之中。^②

利奥塔所提出的“悖谬”逻辑,是建立在他对当今知识状况(前文已阐述)的基本判断之上的,这构成他的思想背景。在1985年的一封信中他总这样写道:

今天,三个重大的事件正在发生:第一,技术和科学在巨大的技术科学网络里融合;第二,在各门科学里面,不单单是假设或甚至是“范式”在受到修改,并且曾被认为是“自然的”或不可违反的推理方式或逻辑也在受到修改——悖论大量存在于数学、物理学、天体物理学和生理学的理论里面;最后,新的技术带来的质的变化——新一代的机器可以进行记忆、查阅、计算、语法、修辞和诗学、推理和判断(专业知识)的操作。^③

这里,与关键词“悖谬”直接相关的是第二方面,即利奥塔指出的“悖

① 利奥塔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,北京三联书店1997年版,第140页。

② J-F. Lyotard, *The Postmodern condition: A report on Knowledge*, Minnesota Univ, 1984., notes 211.

③ 利奥塔:《后现代性与公正游戏》,谈瀛洲译,上海人民出版社1997年版,第125页。

谬”现象的大量存在以及这对于逻辑与推理方式的影响,也就是说,在利奥塔看来,各种科学领域中普遍出现的悖谬现象,使得我们必须改变自己的思维方式。利奥塔主要从如下两个方面作出论证:

第一是引用哥德尔的“不完备性定理”作为论据。这一定理是由奥地利逻辑学家哥德尔在 1931 年所提出并作出证明的,它包括两个定理。第一不完备性定理是,对于一个包含算术系统在内的任意形式系统,存在某个命题,使得这一命题和它的否定命题在该系统中都是不可证明的,也就是说,这一定理告诉我们,在一定既定的理论语言系统中,某个真语句是不可证明的;或者说,不可能构造出一种能够说明有关主题的所有真理的理论。第二不完备性定理是,在上述形式系统中,它无法证明自身的相容性。也就是说,在该理论中,“表达”了该系统的相容性的某个语句,是无法得到证明的。

利奥塔认为,由于哥德尔定理证明了算术系统无法满足“完备性”的条件,并且这一定理具有普遍化的意义,因此我们可以得出这样的结论:任何形式系统都有其内在的界限。以此运用到逻辑上,就会出现这样的情景:逻辑用以描述人工(公理的)语言的元语言,是“自然的”或“日常的”语言。这种语言是普遍的,因为所有的语言都可以转换为它,但它与其反面却是不相容的,因此它允许悖谬的形成。

利奥塔认为,哥德尔定理是知识本质发生变化的一个真正范例,他并且由此引申出两方面的意义,首先是关于知识合法性的。他指出,以往当人们宣称一个指称命题是真的时,总是假定能够对该命题进行判定与证明的这一公理系统是已经形成的,并且它是为对话者所已知的。但是,现在我们可以对其他科学作出另一种观察,说明它们的状态属于这么一种语言的存在,其起作用的规则并不能在自身中得到证明,而是要通过专家们的共同同意来接受。^① 这些规则,或者至少是其中的某些,是

^① Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition : A report on Knowledge*, Minneapolis : University of Minnesota 1984, p. xxv.

一些假定；而假定是规定的一种样式。这说明，科学命题所需要的该论证方式属于对这些规则的“第一”接受。利奥塔认为，由此可以得出科学知识两个值得注意的性质。一是其手段的灵活性或者说它的语言的多元性；二是它作为语用学游戏的特征，也就是说，在它之中产生的新命题的可接受性，取决于参加者们所作出的约定。其次，利奥塔进一步论证说，与此相伴随的是“理性”概念的一个大变化，普遍的元语言的原理，已经为能够证明指称命题之真的多元化的形式（公理）系统所替代。这些系统为某种普遍的、但并非是相容（一致的）元语言所描述。因此，以往在古代与现代科学中被视为悖谬、甚至是悖谬推理（paralogism）的东西，如今在一些系统里获得了新的使人信服的力量，赢得了专家们的接受。

第二是从反决定论、反操作性概念方面作出论证。利奥塔认为，当前科学知识正在寻求解决决定论的危机。这里，决定论指的是这么一种假设，操作性的合法化概念正是以它为根据的。由于操作的效果是依据输入与输出的比率而确定的，因此决定论属于实证主义的效率哲学。然而，由于科学并不是借助于追求效率而得到发展的，因此，利奥塔引出这样的结论：对命题的确认意味着寻求以及“发明”反例，也就是说，寻求以及发现难于理解之物；对论证的支持意味着寻求“悖谬”，以及动用推理游戏中的新规则来使它得以合法化。在他看来，科学活动的这两种活动都不是为了效率本身而追求效率的，因此科学语用学在本质上也与操作性概念无关。他强调这正是他所要证明的目的。

利奥塔还进一步以动力学为例来对此问题作出论证。他认为，这方面的例证对于说明后现代的“新的科学精神”来说，与哥德尔定理同样都是典范性的。利奥塔指出，不需要在系统之外去乞求任何形式的合法性。例如，正是人类的自由本身激发他们去反对过度的权威。即使我们接受了把社会视为一个系统的说法，也不可能完全控制它，因为这需要对它的初始状态给出一个精确的界定，然而这是做不到的。利奥塔从动力学的论证得出了结论，即在知识与预见的范式中，连续的可微分的功

能正在失去它的突出地位。他断言认为,后现代知识正把自己所获得的进展在理论上刻画为“非连续性”、“突变”、“不可修正性”、以及“悖谬”的。在后现代知识表现这一变化如何能够发生的同时,它改变了“知识”这一用语的意义。这就提出了一种有关知识合法化的模式,这种模式与最大限度的操作性概念无关,而是以被理解为悖谬的差异性概念为基础。

除此之外,利奥塔还倡导“悖谬”思维的另一个重要根据,是来自于他对语言游戏的异质性这一本质的断定,在《后现代状况》一书中,他把有关这一根据的论述与批判哈贝马斯的“共识论”结合起来。

在哈贝马斯那里,“交往行动”理论的核心是论证理性化的人们可以在一个理想的言谈环境中,对社会与政治问题广泛参与,通过自由、平等的对话,在交往过程中达成共识,以此来解决这些问题。因此,对于哈贝马斯来说,“共识”是政治决定、亦即民主的合法性的基础。对于哈贝马斯这种追求共识的看法,利奥塔是强烈反对的。因为在利奥塔看来,共识是一种永远不可企及的境地。

利奥塔为他的观点设定了三个理由。第一,哈贝马斯将共识看做是具有认知理智与自由意志的人们之间的一种“同意”,但这种说法依赖于“解放叙事”的有效性,也就是说,是启蒙运动的那种认为理性双方总是朝向理想的伦理目标,从而可以就真命题达成一致意见、取得共识的说的翻版。第二,社会语用学并非像科学语用学那样的单纯,它是由各种不同的话语网络交织而成的,如指称的、规范的、技术的、评价的,等等。因此,各种语言游戏是异质性的,它们从属于不同性质的语用规则,因而不可能有一个对所有的语言游戏来说是共同的元规范,或在科学共同体中有一种能够包含所有那些在社会中流行的元规范的共识。如果去追求所谓共识,结果只能是破坏语言游戏规则之间的异质多样性。第三,哈贝马斯把对话的目的看做是达成共识,但共识只是讨论的一种特殊状态,而不是它的目的。相反,讨论的目的是追求“悖谬”。

基于以上三种理由,利奥塔不同意哈贝马斯通过对话来寻求一种普

遍共识的方式以解决合法化问题的思路。在他看来,共识已经是一种过时的、令人怀疑的价值。

不论从自然科学,还是从社会科学方面的角度进行论证,利奥塔最终的目的都是要确立“悖谬”作为后现代知识的基础与特征。此外,值得注意的是,他还从另外一些方面对他的“悖谬逻辑”的主张提出一些论据,虽然这些说法大都只是点到为止,并没有展开论述。概括起来,这主要包括如下几个方面:第一,他认为科学的发明总是产生于“歧见”;第二,他把社会看做并非是整体一致的,而是充满对立的;第三,把知识的“合法性”解释为来自“游戏”规则,而这些规则本身是异质性的;任何所谓的“意见一致”必定暗含有政治暴力和非正义;第四,正是对悖谬推理的探求,使我们对这种游戏规则的采用成为有效的。

因此,并不存在某个作为合法性标准的“元话语”或“元叙事”来决定其他话语的真假,从而也不应当以某种统一各种话语的约束性的模式为前提或标准,来限制人们的思想。重要的是平等的对话,每个人都必须倾听他人的说法,就像在游戏中每个游戏者都有他的游戏权利一样。这样,后现代知识就不再是某些权威纯粹的工具,利奥塔的“悖谬”逻辑提高了我们对于差异者的敏感性,加强了我们对于不可通约者的宽容性。利奥塔的“悖理逻辑”是要以更深广的气质去宽容不一致的标准,以多元式的论语创造后现代知识法则,即倡导“异质”、“多元”、边缘、不稳定与差异等特征,与追求基础主义、普遍主义和本质主义的“宏大叙事”有着天壤之别。

理论局限

尽管如此,“悖理逻辑”也还存在着一定的理论局限性。国内学者杨生平指出^①,利奥塔片面夸大了“悖谬”在知识形成过程中的作用。“悖谬”在知识形成过程及其影响等方面的作用是很大的,但也不能由此夸

^① 杨生平:《利奥塔后现代知识的复杂性解读》,载《哲学动态》2004年12期。

大它的作用。事实上,“悖谬”是以现有知识的存在为前提的,没有现有知识的逻辑结构,就不可能形成“悖谬”知识的逻辑结构。另外,“悖谬”知识形成后之所以能被人们接受,也证明它与已有知识之间还是存在着一种内在的逻辑相通性。这便证明在“悖谬”知识与已有知识之间还是存在着广义逻辑上的“共识”性。若它们之间没有共识,人类的沟通便成为不可能。从复杂性的角度看,不同元素之间既有竞争,也有合作。“悖谬”会带来社会成员之间的竞争,但仅有竞争也不能推动社会的进步,还需要一定程度的合作;而要合作,就必须有一定的共识。另外,过分强调知识之间的异质逻辑,也必然会把科学知识掷入与神话、寓言等同等的地位。这样科学便失去了“科学”性。其实,尽管在不同的科学理论之间可能存在不同的逻辑结构,但科学之所以不同于神话,至少在一种科学理论内部它能经得起“事实”的检验并保持内在逻辑一致性。而这些都是利奥塔要否定的。

雅克·德里达 (J. Jacques Derrida)

(1930—2004)

雅克·德里达是法国哲学家、当代著名的后结构主义—解构主义思想家。他是法国思想界继让·保罗·萨特之后的最伟大的社会理论家。德里达生于阿尔及利亚,19岁时回法国就学,1956—1957年在美国哈佛大学深造。上世纪60年代成为《泰凯尔》杂志的核心人物。20世纪60年代末,与该杂志分裂。后一直在巴黎高等师范学校任教。曾任美国霍普金斯大学和耶鲁大学的访问教授。去世前为法国社会科学研究员。主要代表作有《文字语言学》(1967)、《声音与现象》(1967)、《写作与差异》(1967)、《散播》(1972)、《哲学的边缘》、《立场》(1972)、《人的目的》(1980)、《马克思的幽灵》等。德里达首创“解构”概念,用“解构”、“去中心化”、“本文”、“延异”、“播撒”、“踪迹”、“替补”等范畴,阐释了他的解构主义理论,被称为“解构主义之父”。他的思想在20世纪60年代以后掀起了巨大波澜,成为欧美知识界最有争议性的人物。德里达的理论动摇了整个传统人文科学的基础,也是整个后现代思潮最重要的理论源泉之一。

解构(Déconstruction)

德里达作为解构主义大师,在他的思想库中,最重要的就是“解构”

理论。解构虽然不是德里达思想的全部,却是其理论的精髓。

解构的溯源

从理论上讲,德里达的“解构”(Déconstruction)有两个来源。第一个来源是法语里本身有这个�,只不过很少人使用。德里达基本上是沿用《里特尔》词典中关于“解构”条目的基本含义:1. 从客体角度讲,解构,即把整体拆散成部分。比如,把机器解构,以便运送。2. 从语法角度讲,解构,即人为打乱句子结构。比如,解构韵文,减弱它的韵律,使它类似散文。3. 从事物自身讲,解构,是指事物结构的自身变化,失去原有结构,也即自身解构。德里达引用维尔曼《大学辞典前言》中的一段话进一步说明对这一语义的理解:“现代学者已向我们表明,在永恒的东方,一种达到其完美状态的语言,会根据符合人类天性的变化之道,从内部自行发生解构和变化。^①

第二个来源是海德格尔的“解构(destruktio)n”范畴。从尼采到海德格尔,一直企图颠覆西方哲学的形而上学传统。这种形而上学,追求一种脱离时间和历史的永恒的东西,比如本质、存在、真理、上帝等等。柏拉图的“理念”、亚里士多德的“第一推动者”、中世纪的“上帝”、笛卡尔和康德的“自我”、黑格尔的“绝对精神”,都是一种“永恒”。尼采由于把权力意志作为世界的本源,而被海德格尔称为“最后的形而上学家”。

海德格尔在《存在与时间》中提出的“destruction”一词,原意为分解、消解、揭示等等。海德格尔使用这个词来批判传统形而上学,在《存在与时间》的开篇就给自己明确提出了“解构本体论的历史”目标,第二部分甚至将“拆毁”形而上学作为自己的基本任务。海德格尔认为传统形而上学的局限在于混淆了存在与存在者,而没有看到“存在”是一切存在者得以成为其自身的先决条件,是一种更本源的东西,与“存在者”相比,

^① David Wood, Robert Bernasconi, *Derrida and Difference*, Warwick: Parousia Press, 1985, p. 2.

“存在”应该具有更优先的地位。海德格尔指出，“确实不能把‘存在’理解为存在者令存在者归属于存在，并不能使‘存在’得到规定……‘存在’不是某种类似于存在者的东西。存在就是存在，而不是存在者”^①。按海德格尔的看法，存在者只是一种在场的东西，而存在则是存在者之所以在场的根据。海德格尔认为以往形而上学家都把存在理解为在场的存在者。创立了“理念”、“第一推动者”、“上帝”、“自我”、“绝对精神”、“权力意志”的思想家们，他们都犯了一个共同错误：把存在规定为“在场”，从而将存在与存在者混为一谈。海德格尔认为，存在正是使存在者得以出场和呈现的根据。所以存在就是它本身，它本身就是一个既肯定又否定的过程。在海德格尔看来，无思想性的趋向在亚里士多德之后就开始了，人们如此关注在场者而遗忘了在场本身、存在本身。他的任务就是要通过他的“解构”以“还原”希腊人对 *ousia* 持有的原始的在场经验。海德格尔要“拆除存在论历史的结构”，就是要彻底批判传统形而上学存在论的理论基础，消除传统形而上学存在论的整个历史和历史影响。通过破除传统存在论的历史，海德格尔找到了重建新存在论的理论力量。由海德格尔在其《存在与时间》中所开创的这种摧毁或拆除传统观念的结构的原则，后来成了德里达和一切后结构主义思想家和后现代主义者颠覆传统观念的基本策略和技巧。可以说海德格尔是从历史角度进行解构的先驱。

应该说，第一个受到海德格尔“解构”概念影响并最终形成新的“解构”思想的，是德里达。关于这一点，德里达毫不讳言：

我当时希望把海德格尔的“Destruktion”或“Abbau”翻译并采纳过来，为我所用^②。

没有海德格尔对问题的提示，我力求要做到的事情就不可能了。^③

① 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，北京三联书店1999年版，第121页。

② David Wood, Robert Bernasconi, *Derrida and Difference*, Warwick: Parousia Press, 1985, p. 1.

③ 黄颂杰：《二十世纪哲学家经典文本·欧洲大陆哲学卷·立场》，复旦大学出版社1999年版，第841页。

我确实认为海德格尔的文本对我是极其重要的,它带来了一种新颖的、不可转换的作用,它的全部的批评财富,我们还远没有利用过。^①

但是,德里达也明确表示,他的“解构”与海德格尔的“解构”是有区别的。

海德格尔的这两个词在这个语境中都指一种操作,针对的是本体论的或西方形而上学的基本概念的结构或传统建构。但是,在法语中,“破坏”(destruction)一词也明显暗含一种毁灭(annihilation)或否定性的还原之意,也许它更接近尼采的“破坏”(demolition)而不是海德格尔的解释或我所设想的那种阅读方式。所以我才把它划掉了。我记得当时考虑过法语里的“déconstruction”,它好像是自动跳到我脑子里的,是不是个好词。我在词典《里特尔》里找到它。^②

首先,在海德格尔“解构”概念的基础上,德里达补充了“消除”、“抹去”、“反积淀”、“分裂”、“问题化”等含义,因而在德里达那里,“解构”已不再是海德格尔的“destruction”,而是变成了“decostruction”。因此我们说,德里达的“解构”源于海德格尔的“摧毁”或“拆除”(destruction)而又与后者不同。

更为重要的区别在于,德里达的“解构”是坚决拒斥海德格尔对存在的“还原”的理解。他认为,解构是不以任何事物的还原为目的的,绝对不是对海德格尔的解构的简单转译。二者一致的方面当然是面对的对象相同,都是传统的形而上学,都是存在问题,都要使本体论解体;不一致的地方在于,海德格尔认为本体论解体后存在着存在的原始经验,他的思想最终要诉诸某个中心、某个起源。因而,海德格尔在对存在的终

① David Wood, Robert Bernasconi, *Derrida and Difference*, Warwick: Parousia Press, 1985, p. 1.

② 同上书,第2页。

极追求中,最终又返回形而上学的故里。德里达则认为不可能有任何原始的或终极的存在意义,有的只是无尽的补充、无穷的播撒,其解构始终都是对非正当的教条、权威与霸权的对抗。那么,德里达的“解构”又是什么呢?

解构的释义

1. 解构是用语言游戏揭示文本遮蔽的东西

“解构”具有使用的灵活性、定义的不确定性、意义的多元性。正因如此,德里达说“‘解构是 X’或‘解构不是 X’,所有这类句子都先验地误解了解构的要义”^①。但是,不管怎么说,德里达难以回避“什么是解构”的问题。1967年德里达在《论文字学》中首次在解构哲学的意义上使用这个词,指的是通过对文本结构的分解以增殖文本意义的活动。对于德里达来说,所谓解构就是通过语言游戏增殖文本意义的方法,来揭示文本已经蕴涵但又被遮蔽的东西,揭示哲学文本因逻各斯中心主义而被压抑、掩盖和遮蔽的东西。德里达明确指出:

解构就是对文本进行结构分解,在重视文本内涵的同时,发掘文本的价值,使文本的概念充分地体现出来。在拉丁语、法语和德语里,概念指的是一种获取和理解的行为。解构则是一种高级的概念。实际上也确实是这样。解构大量地获取概念,同时也创造和继承概念,直至使别人掌握和理解这些概念。解构试图了解概念的界限,甚至超越这个界限,并把这种行为视为一种快乐和激动人心的事情。^②

在1992年6月30日的一次访谈中,德里达又一次清楚地回答了这个问题^③。德里达认为,应该把“解构”看做一种“分析”,分析的客体是

① Thomson Alex, “Deconstruction,” in Waugh Patricia (ed.), (*An Oxford Guide to Literary Theory and Criticism*) Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 301, p. 305.

② 雅克·德里达、伊丽莎白·卢迪内斯库:《明天会怎样》,苏旭译,中信出版社2002年版。

③ Benjamin, Andrew, “Deconstruction,” in Malpas, Simon and Wake, Paul (eds), *The Routledge Companion to Critical Theory* London and New York: Routledge, 2006, p. 81.

“积淀起来的结构,这些结构构成了话语因素,即我们用以思考事物的哲学话语性”^①。在继续描述这个分析客体时,德里达说这个“哲学话语性”就是“思想的话语性”,是“我们”实际上进行操作的结构,它是通过语言发生的,因此与哲学史相关,也与整个西方文化相关。

2. 解构是“自行”发生的“事件”

德里达告诉我们,“解构”是一种“分析”。但是,德里达进而认为,这种分析不是一种方法、一种工具、一套程序运作,而是“自行”发生的“事件”,是“自行解构”。

解构不能被还原为某种方法论的工具或一套规则和可换位的程序,仅仅这样说还不够。也不能宣称每个解构“事件”都始终是单一的或永远尽可能地像一个习语或签名。还必须明确,解构甚至不是一个行动或操作。……不是因为它没有回归到一个个体的或集体的主体身上,这个主体采取主动并把它运用于一个客体、文本、主题之上等。解构发生,它是一种事件,一种有待于熟思、意识或者主体的甚至现代性的组织的事件。它自行解构。它可以被解构。(Ca se déconstruit)这里的“它”(Ca)不是一个与自我的主体性构成对照的无人称的事物。《里特尔》里说,它在解构中“自行解构……失去其结构”。所有的魔力都在“se déconstruire”中的“se”上,它不是一个自我或一个意识的自反性。^②

自行解构究竟是结构的自我解构还是主体对结构施加的操作呢?德里达强调,解构不是主体采取的行为,首先,解构乃是寄生性的、语境性的。离开了它要处理的文本或制度就不可能存在:它必须循着解构对象自身的逻辑展开,暴露其自相矛盾之处,颠覆其自以为是的预设前提,开启它的新的可能状态。德里达相信,如果试图像传统的经典哲学文本

^① Benjamin, Andrew, “Deconstruction,” in Malpas, Simon and Wake, Paul (eds), *The Routledge Companion to Critical Theory* London and New York: Routledge, 2006, p. 82.

^② David Wood, Robert Bernasconi, *Derrida and Difference*, Warwick: Parousia Press, 1985, p. 2.

一样从正面确立某种思想框架,强大的互文惯性就会轻易地把自己的思想纳入形而上学的传统。要保持和形而上学思维的距离和批判的立场,更有效的办法是带着警觉和细致进入其文本内部,寻找形而上学传统自相矛盾的裂隙。因此,寄生成为解构的主要策略。德里达的《书写与差异》对福柯、弗洛伊德、列维-斯特劳斯等人的解读,《论文字学》对索绪尔和卢梭的解读,《播撒》对柏拉图的解读,《马克思的幽灵》对莎士比亚和马克思的解读,都是著名的例子。

同时,解构还是一种误读。在德里达看来,误读(misreading)是文本天然命运,从来不会有“正读”(correct reading)。他在谈论解构主义和诠释学的区别时说:

解构主义不是一种诠释学。从施莱尔马赫到伽达默尔以来的诠释学是一种阅读解码工作,它的前提预设是在阅读之后能够揭示作品的原意。意义存在于作品中,而解释工作在于去阐明它、揭示、唤醒并呈现它。而我不相信这个,在我看来,解释创造意义,不存在单一的意义,作品有多重意义。因此,解构工作或解构性阅读、书写不是要去唤醒某种先决的、本原的意义。显然,伽达默尔很相信善意的交流能够使单一的本原意义显现,而我认为误解的冒险及解释的冲突不仅不能免除,而且是必要的,并且就是解释的条件本身。^①

误读不仅不是一种消极的力量,反而是一切创造性阐释的前提。如果我们能够一劳永逸地找到文本的终极意义,那就根本没有必要反复阅读文本。正因为文本没有最终的答案,每一次新的解读努力才是有价值的。所以,误读是解构的极其重要的策略。

再就是,解构是一种策略。通过延异、播撒、踪迹、替补等一系列策略的展开,追问自诩为绝对真理的形而上学大厦赖以建立的根据是什么?这一根基的先验虚幻性是怎样有效地逃脱一代又一代哲人的质疑?破除形而上学神话的基本方略怎样才能有效地避免自身重陷形而上学

^① 张宁:《德里达的中国之行》,载香港《二十一世纪》2001年第6期。

的泥沼?诚然,德里达自己所创造的术语不仅可以起到揭形而上学虚假之底的功效,而且还可以免遭重陷形而上学的厄运。因为寄生、误读、延异、播撒、踪迹、替补等概念是一种亦此亦彼、亦是亦非,或者既非亦非、既是亦是的概念。

解构的策略

德里达认为,“解构”不是方法,不是工具,不是简单地把分析客体从属于某种机械的操作。“解构”是一种策略,是延异、播撒、踪迹、替补一系列策略的展开。并通过延异、踪迹、播撒、替补等不起眼的字眼入手,挺进形而上学营垒深处,斩断其根基,颠覆其大厦,以概念的不确定性和自我解构性拆除形而上学的栅栏。

1. 延异(differance)

“延异”(differance)是德里达自创的瓦解结构意义确定性的关键性符号。之所以说它是一个符号,是因为复杂。德里达极力避免对“延异”下定义,避免使“延异”概念化。“延异既不是一个词也不是一个概念。”^①因为“概念化将会把根源、中心、特别是意义引入延异之中”^②,而这又会陷入形而上学的立场中。

“延异”(differance)来自法语动词“to differ”(区分)和“to defer”(延搁)。德里达用一个“a”字母换掉“e”,以使延异区别于差异(difference)。德里达赋予了这一个词双重的使命:差异与延宕。他生造的这个词有两层意思。第一层是差异,主要诉诸空间。指的是符号、文本并不能独立存在,它的意义只能在与别的符号相联系的具体的语境中才能体现,在与别的符号、文本相区别的情况下才有意义。第二层意思是延缓、延搁,主要诉诸时间。指的是符号意义的迟到性和滞后性,即符号的使用将使所指的出场受到拖延。延异是指处在永恒的运动之中,它的根本特征就是不确定性。用德里达自己的话说就是:

①② 雅克·德里达:《声音与现象》,杜小真译,商务印书馆1973年版,第130页。

它不是一种存在——在场，无论你把它看得多么美妙、多么重要或者多么超验。它什么也不支配，什么也不统治，无论在哪儿都不以权威自居，也不用大写字母来炫耀自己。不仅不存在延异的领地，而且延异甚至还是任何一块领地的颠覆。这无疑正是它……令任何渴求某种领地、渴求某种领地过去未来之在场的思想望而生畏的原因。^①

符号的这种在空间上的区分和时间上的延搁，加深了符号意义的不确定性本质：确定一个能指的所指意味着无尽的延搁过程。如此一来，再也不存在所谓的语词和本义，一切符号意义都是在一个巨大的符号网络中被暂时确定、而又不断在区分和延搁中出现新的意义。新的意义进一步在延搁中区分，在区分中延搁。延异消解了存在与历史、共时与历时的对立，而永远成为时空经验的起源。语言就是“差异与延缓”的无止境的游戏，永远也得不出最后的结论。

延异颠覆了表征根本的、终极的本源的中心性、同一性的符号意义。德里达指出意义在无始无终的延异中永远是不确定的，也是没有止境的，意义是延异的效果，语言就是“差异与延缓”的无止境的游戏，意义就是在这种游戏中通过联系不断生成的。德里达揭示了，符号不存在所谓恒定不变的单一本源意义，只存在不断延异着的符号语境中的流动着的意义。那么，传统形而上学对本源中心和终极意义的追求就是不可能的，永远得不出最后的结论。

延异打破了“在场”、“不在场”的二元对立的思维方法。因为传统哲学的根本特征就是在场与不在场的对立，它的根基是二元对立的形而上学哲学方法。这种方法追求的是在场，把不在场视为在场的附庸，把意义看做是在场的同一性，把不在场视为意义必然存在的歧义性。德里达认为，没有任何东西是直接呈现在我们面前的，也就是说没有任何东西是完全在场的。因为我们的理解和认识都是通过符号来

① 雅克·德里达：《声音与现象》，杜小真译，商务印书馆1973年版，第153页。

传递的,而符号的使用将使所指的在场遭到拖延,如果这些符号之间的关系变化了,对象就不再被看做是在场的了。也就是说,我们之所以能够认识到对象的在场,仅仅是因为在场之中有着它不在场的“踪迹”,正因为有不在场的概念,我们才能够认识在场的对象。其结果是,在场被不在场所规定和说明,在场被不在场所代替。德里达说,没有什么东西是完全在场或不在场的,存在的仅仅是差异和踪迹。德里达的延异突出了语言的不确定性和意义的不断变化性,瓦解了“在场”、“不在场”的二元对立的传统形而上学的思维格局,瓦解了结构主义赖以建立的方法论根基。

2. 播撒(dissennination)

播撒(dissennination),是德里达对“延异”一词的进一步拓展。在德里达看来,播撒是一切文字固有的功能。由于延异所造成的区分和延搁,使得文本的意义是多变的,没有确定性,使意义的传达不可能是直线传递的,不可能像在场形而上学那样有一个中心,然后以这个中心为基础向边缘传播。意义的显露像播撒种子一样,将不断分延的意义“这里播撒一点,那里播撒一点”^①,不断地以向四面八方散布所获得的零乱性和不完整性来反对中心本源,并拒绝形成任何新的中心地带。解构阅读是一种“增殖”、“增添”,是文本自身解构造成的意义播撒。

播撒从语言和意义的不确定性上否定了形而上学体系性、自足性。结构主义把语言、文字看做是一个自足的系统,认为一切文本都以结构为基础而产生确切的、固定的意义,读者是否理解文本,是与文本无关的。因而把读者看做是一个消极的接受者或者是对固定意义的重复解释者,读者实际上充当了文本的“奴隶”。德里达认为文本没有固定意义,如果说文本有某种意义的话,也只能在读者的阅读中产生的,而由于不同的读者有不同生活经历、文化背景,所以对文本的看法不会是完全相同的,每个人都有自己不同的角度,即使是同一个读者面对同一个作

① 王岳川:《文艺学美学方法论》,北京大学出版社1994年版,第380页。

品,随着情境的变化,他所感受到的文本的意义也是不断变化的。播撒观念使文本的意义从文本中转移到了读者对文本的阅读中,是随着读者阅读不断变化的,文本的意义永远是不断生成的。这不仅突出读者的地位和作用,同时表明,对于一个文本,读者可以从多个角度入手,可以读出多重含义。在此,这种阅读并不对“原文”说三道四,既不褒扬也不贬低,而是对它进行改写,阅读活动实际上是读和写的“双重活动”——“读就是写”。文本给读者留下了许多空间,它不是固定的、封闭的,而是全面开放的,是读者在对文本解构中的不断的意义播撒,是一种不可还原性、不确定性和生生不息的意义多样性,从而否定了形而上学结构体系的自足性。

播撒作为文本性的结果,是宣告任何一篇文本都有裂口而不完整;任何一种新的解释或误解,都成为原文不完整和不稳定的证据。解读原文既是对原文意义的发掘,又是对它的意义的抹杀。这样,德里达的追问已经抵达对“根源”匮乏的分析层次。于是德里达又提出另一个概念:踪迹。

3. 踪迹(trace)

踪迹(trace)原来意味着一个不出场之物的现在的符号,它是在场中的不在场,是存在的某种影子。踪迹在海德格尔那里仍然是指向根源和在场的,他意识到了语言与在场的宿命联系,所以在使用“存在”一语时,在上面加了一个无形的删除号×。海德格尔坚信通过踪迹可以追寻到那曾被遮蔽的存在,指涉出一个在之为在的本源。德里达认为这种抱持踪迹乃意味着一种本源的观点,应该加以消解。在德里达那里,踪迹是延异观念的进一步拓展。对德里达而言,语言一旦以延异为基础,一切符号或文本都成了相互指涉的踪迹。踪迹既是在场的又是不在场的,按照差异论的原则,一个符号总是在与别的符号的差异关系中,即在与别的符号相对立和比较中才显露出自己的意义,因此,别的符号不可避免地都在它的上面留下了自己的踪迹。也就是说,在场的符号都带有不在场的符号的踪迹,在场被不在场所规定。踪迹在德里达那里意味着某种

写下又被抹掉的东西,它总是半隐半显。踪迹的在场和不在场永远无法确定。它是一种不在场,但它又总是在在场的事物中宣告自身的在场,尽管它不是在场的事物。正如德里达所说:

踪迹既非自然的东西……也非文化的东西,既非物理的东西也非心理的东西,既非生物学的东西,也非具有灵性的东西。它是无目的的符号生成过程得以可能的起点,也是与之伴随的 *physis*(自然)与其对方的所有外在的对立得以可能的起点。^①

踪迹意味着形而上学本源的瓦解。延异把自身隐藏在在场和不在场的游戏中,由于有了不在场的踪迹,在场才可以称其为在场。踪迹的观念突出了延异中的在场与不在场这两者的关联,而这一关联为“意义链”所有。它反映了语言、符号和文本的意义具有相互交织、相互渗透和相互吸收的性质。德里达确信踪迹不仅表明本源的消失,它还意味着事实上本源是不存在的。本源的瓦解,使一切文本都带有其他文本的踪迹,一个字、一个符号、一个文本总是包含着另一些已经写出的字、符号或文本。文本绝非封闭的自足实体,它没有意义的确定性。任何文本都是在关涉另一些文本获得自身的意义,它置身众多文本的语境中,是其他文本的回声、重复和移植。当文本的意义确定置入更广阔的其他文本的堆聚域中时,文本本身似乎是由不加引号的众多引文构成的。对文本的解释会使人陷入一个意义无尽增殖的过程,文本意义的确定性永无尽期地延搁在一长串其他文本之中,这意味着文本的意义是由其他文本所构成的。形而上学要害是抹杀了这种关联,因而,它所追求的纯而又纯的在场实际上是不存在的,那种永恒的本源因此而化为子虚乌有。所以德里达说:“对踪迹的思考无疑向我们表明不存在本源,即不存在单纯的本质。”^②

踪迹进一步消解了形而上学终极意义。德里达认为,文本作为不断

① 雅克·德里达:《论文字学》,汪堂家译,上海译文出版社1999年版,第65页。

② 同上书,第124页。

指涉其他文本的构成过程本身,又是对自身确定性意义的拆解。文本意义的寻觅不是追求“原意”的过程,文本没有“原意”,只不过是顺着文本给定的踪迹去关联另一些踪迹的过程,即从这一文本到另一些文本,然后再进入更大的文本群,这一从踪迹到踪迹的过程是永无止境的。踪迹暗示了此时不存在的存在的不断出现和消失,在一个没有对等替代物的链条中呈现和延搁自身,并使那种寻迹求源的确定性企图永远落空。所指被延搁所造成的符号残缺不全,使其永远成为指涉其他符号的一组踪迹。踪迹指向延异,它永远有延搁的意义。这样,就使文本所关涉的形而上学的终极意义荡然无存。

4. 替补(supplement)

替补(supplement)一词是由“补充”和“替代”双重意义所构成。德里达在《文字语言学》中强调,“替补”既是增加、补充,又是替代。一方面替补是一种补充、增加,是存在的增补和累积。另一方面,替补又是为了替代。替补总是介入或悄然插进替代的行列,但在增补过程中又成了取代者。同时,替补不是转换,因为替代者的位置已由结构中的空白标志所确立。

替补的根本指向是彻底否定存在的根源和形而上学绝对真理的神话。德里达不相信存在原初的或本真性的在场,这促使他去寻找“替补”。德里达的“替补”表明实在的本源性缺乏——一个根本的最初没有出现的东西为形而上学的策略性设计所替代,依赖可能的补偿、补充的方法弥补了最初的不在,符号被授予它自己的根源性,因而成为符号的符号。逻各斯中心主义依靠替补来确定“在场”,作为实在真理的直接显示。“在场”本身就表明“不在”,是一种本源性的缺乏,凡是“在场”的其实都是不在的替代品,在场的权威性被流放到不在的无限性的空间。因此,替补并不表明原有的空缺被“在场”填补了,“在场”同时意味着“不在”,“在场”不过预示着“不在”的踪迹而已。

如果说替补是对本源性缺乏的填补,是对不可替代之物的替代,那么,这种补充引发的替代将是一个无止境的延异的过程。因此,“替补”

观念并不仅仅表明对“在场”的起源性消解,而且预示了在话语实践中的策略性运用所起到的解构效果。在德里达看来,这种替代将延续下去,在这种补充顺序中出现了一个法则,一个无休止的连环系列。

无限系列的替补必然成倍增加替补的中介,这种中介创造了它们所推迟的意义,即事物本身的幻影、直接在场的幻影、原始知觉的幻影。直接性是派生的。一切东西都是从间接性开始的。^①

事实上,在话语的运作中,在场总是分延的结果,替补的可能性仅仅是因为本源性的缺乏。

至此,德里达用替补这一概念完成了对形而上学不容质疑的先验假定前提和基本概念的颠覆,将追问本源、追求真理、抱持永恒意义的回归之路置换成一条永远走向不确定性、增补性、替代性的敞开之路。同时,对形而上学将虚假设定的前提作为出发点并据为真理的作法加以质疑,并提供了一种依据可疑的出发点、一句不真的概念去反向思维以重新认识世界的可能性。

解构的功能

德里达的解构,是对西方形而上学历史构成的巨大挑战。解构分析看似随意而怪诞,却显得那么巧妙而令人信服。尽管正统哲学可以拒绝并回避它,但解构的影响却深入人心,它使人们对真理的绝对性、对起源的优先性再也不能那么武断坚定,打开了人们思维的新的空间,激发了创新的巨大活力。具体说来,解构的功能主要表现为:

1. 对抗功能

对抗语言和逻各斯中心主义的权威是解构的重要功能。本杰明认为这种对抗的立场,首先是一种批评形式,表现为拒绝接受,而拒绝接受的对象是一种占主导的语言观,即“逻各斯中心主义”。其次是拒绝接受

^① 雅克·德里达:《论文字学》,汪堂家译,上海译文出版社1999年版,第288页。

传统在对抗的客体与对抗的立场之间拉开的距离。这一部分内容我们将在“去中心化”这一关键词中重点展开。

2. 肯定功能

当解构作为一种对逻各斯中心主义对抗的形式出现时,德里达特别强调,这种对抗不是毁坏和破坏,而是肯定性的运动。

解构的运动首先是肯定性的运动,不是确定性的,而是肯定性的。让我再说一遍,解构不是毁坏或破坏。我不知道解构是否是某种东西,但如果它是某种东西,那它也是对于存在的一种思考,是对于形而上学的一种思考,因而是针对存在或本质的权威的讨论,而这样的讨论或阐述不可能简单地是一种否定性的破坏。认为解构就是否定,其实是内在形而上学过程中简单地重新铭写。关键不在于把人们从这个过程中移开,而在于赋予解构以思考的可能性。^①

“解构”是通过重读、重讲和重新阐释发现某一系统内的功能失调,功能失调的场所恰恰是这个系统或许能够获得新的生机的地方,可以从事新的发明的空间,也是产生新的可能性的希望所在。在这个意义上说,“解构”也是一种重构、重写,而更重要的是一种肯定,只不过它所重构、重写和肯定的系统并不具有普遍性,而具有单一性、特殊性,因为不同系统的“功能失调”显然是不同的,甚至同一系统在不同时间的“功能失调”也是不同的,因此重构和重写的结果也不同。

解构的肯定性功能主要表现为对“非中心”的肯定。“解构”的要义在于解构的过程所展示的生存困境,一种双重束缚,即在可能性中看到的不可能性,或相反,在不可能性中看到的可能性的希望。“解构”打开了无限重复的一个空间,使作为研究模式和思维方式的哲学得以继续存在的一个质疑的空间,在对抗的过程中予以肯定的并在封闭时马上开放的一个空间。“它是行动的场所,因此也始终是一个活跃的场所。”从这里我们看到,结构的运动在中心处停止了,它允许其他要素替换、游戏,

^① 包亚明主编:《一种疯狂守护着思想》,何佩琴译,上海人民出版社1997年版,第18页。

而自己岿然不动；“非中心”则意味着与死亡对立的生命，在一个非中心的结构里就只有无止境的替换，而运动就是生命，所以要欢欣地肯定。正是在这个意义上德里达把尼采奉为解构的第一人。

3. 创新功能

一方面，解构的创新功能是在对抗中发生的。当对抗表现为拒绝接受传统在对抗的客体与对抗的立场之间拉开的距离时，于是打开了另一个不同的空间，“所以，构成所对抗传统的一部分的语言和术语就成了参与和发明的场所”。这意味着所对抗的传统并没有被消除，而成了一个新的发明的空间、行动的空间，或者说是介入的空间。由于解构始终是一种介入形式、一个参与的策略，“解构不是用来发现抵制系统的方法的；相反，它包括对文本的重讲、阅读和阐释，使哲学家能够建立系统的东西不过是某种功能失调或‘失调’、无能封闭系统的表现。无论在哪里，当我采用这个研究方法时，都是要展示某系统不发生作用，而这种功能失调不仅颠覆了系统，而且本身激起了对系统的欲望，是从这种脱臼或失调中汲取生命”^①，创新就在这个过程中发生了。

另一方面，解构的创新功能是在肯定中发生的。解构是对结构的一种反应，对结构的关闭与敞开的反应。它不是对结构的终结，而是敞开了结构的排列或集合的可能性、聚集的可能性。就“结构”而言，结构的重组超越现在的视域，是不可预期的他者的来临，是一桩充满惊奇的冒险事件。德里达明确指出：

解构与他者、与发生的事情有关。解构考虑什么东西作为他者将要发生，它分析一个已给定的结构，并使一个他者在将来发生。^②

德里达从时间性入手论述了这个重新聚集过程的特性，指出不论是其组成的要素还是组织的形式都不能根据现在及其变样——作为已经

^① Derrida Jacques, Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret*, Trans. From French and Italian by Giacomo Donis. Giacomo Donis and David Webb(eds.), Cambridge: Polity and Malden, MA: Blackwell, 2001. Cf. J. Hillis Miller, "Derrida's Remains".

^② 杜小真等主编：《德里达中国讲演录》，中央编译出版社2003年版，第158页。

过去的现在的过去、现实中的现在以及必将到来的现在的未来——这种形而上学时间性来把握。现在是一种不可还原的原始综合,是非感知的持存与预存之间的差异效果。非感知的意思即非在场的,现在的非在场表示现在是现在的他者即绝对过去和绝对未来的原始综合,现在不过是他者踪迹的被抹去的结果,它是后起的、不自足的,它必须永远向它的他者敞开,等待它的他者的来临。无数新的可能性因为解构而得以可能。解构的肯定是对一切未来事物的无条件的肯定,正是这种肯定,决定了在他者来临的这个意义上,结构的重新组织无疑是一种创新性的活动。

去中心化(décentralization)

去中心化(décentralization)是德里达解构理论的一个重要范畴。德里达要颠覆、解构西方的形而上学传统,锋芒所向首先是传统形而上学所认为的居于事物中心的、支配事物发展的、永恒的、不变的逻各斯。所谓去中心化,就是消解以逻各斯为中心的思维结构^①,揭示这种结构的虚幻,突破这种结构的遮蔽,彰显被掩盖在其中的非中心(décentrement)的东西,颠覆中心与非中心的等级关系,用全新的思维认识世界。

逻格斯中心主义(logocentrism)

1. 逻各斯(logos)

逻各斯中心主义就是一种以逻各斯为中心的结构,这是德里达继承海德格尔的思路对西方哲学的一个总的裁决。要弄清逻各斯中心主义,我们首先要明白“逻各斯”的含义。

“逻各斯”出自古希腊语,为 $\lambda o y o s$ (logos)的音译。《简明不列颠百科全书》指出,逻各斯是:

^① 叶秀山:《意义世界的埋葬——评隐晦哲学家德里达》,载《中国社会科学》1989年第3期。

希腊哲学、神学用语。指蕴藏在宇宙之中、支配宇宙并使宇宙具有形式和意义的绝对的神圣之理。希腊思想界关于逻各斯的概念至迟在公元前6世纪即已由哲学家赫拉克利特提出,他在宇宙的演化过程中发现与人的思维能力相类似的逻各斯。后来斯多葛派哲学家认为,逻各斯是隐藏在实际存在的万物之中的理性灵性本元。他们称逻各斯为智慧、自然、神、宇宙的灵魂,而宇宙就是由总的逻各斯所包含的小逻各斯所构成。一世纪犹太哲学家斐洛指出,逻各斯是上帝与宇宙之间的媒介,上帝通过它创造世界,人心也可以通过它认识和理解上帝。斐洛与新柏拉图派认为,逻各斯一方面蕴藏在世界之中,另一方面又是超然于万物之上的上帝的灵智。^①

可见,逻各斯既指理性、智慧,又指宇宙的灵魂,是某种能够作为所有思想、语言和经验之基础的东西。从古希腊开始,人们就相信一切知识和事物中都有个逻各斯。追求现象背后的逻各斯(实体、理性、本质、终极意义、第一因、真理、实在、结构、规律),成为哲学的终极关怀。从柏拉图的“理念”、斯多葛派的“宇宙理性”、笛卡尔的“我思”、斯宾诺莎的“实体”、黑格尔的“绝对精神”,到胡塞尔的“先验自我”、分析哲学的“语言”和列维·斯特劳斯的“结构”,无一不是逻各斯的变种。

2. 在场的形而上学

“逻各斯中心主义”(logocentrism)这个词,是路德维希·克拉格斯在其《作为心灵对立面的智力》中首创的,指西方自古希腊以来代表理性、智慧、宇宙灵魂、万物规律的逻各斯在思想领域的中心地位、统治地位。德里达所说的逻各斯中心主义,指的是一种以“在场”为中心的本体论和以口头语言为中心的语言学的结合体,也即“在场的形而上学”。

德里达指出,这种在场的形而上学——逻各斯中心主义,首先依赖一种无懈可击的本体论基础,一种第一原则或不可怀疑的根据来建造整个意义等级的思想体系。在这个等级中,“所有与基本原则、原理和中心有关的

^①《简明不列颠百科全书》,第5卷,中国大百科全书出版社1986年版,第517页。

词,如本质、存在、实体、主体、超越、意识和良知、上帝、人等等,都表明了显现的永恒性”^①。在德里达看来,这种一直统治着西方文化的本体论“哲学话语”,贯穿着一种对中心的渴望,不同的中心组织着不同的结构。

整个结构概念的历史必须被视为一系列以中心代替中心的活
动,恰如一个由各个中心串起的链条。中心以一种相继出现、彼此
协调的方式获得不同的形式和名称。形而上学的历史如同整个西
方的历史一样是这些隐喻和换喻构成的历史,其基型是将存在确定
为在场(就这个词的所有意义而言)。可以证明,所有这些都与基础、
原则或中心有关的名称都指示着一种不变的在场……^②

因此,这种形而上学的根本所在,是一种永恒的中心存在。一切所谓物
质与精神、主体与客体、真与假、身体与灵魂、内在于外在、显现与本质、
文本与意义等二极的分离和二元对立,都体现为中心与非中心的等级关
系,非中心必须服从中心,这就奠定了“逻各斯中心主义”的基础。

德里达进一步认为,这种在场的形而上学——逻各斯中心主义,是
借道言语而不是文字得以大行天下的,这就形成了语音中心主义(Pho-
nocentrisme)。德里达指出,早在古希腊,亚里士多德就提出了说先于写
的观点,近代伟大哲学思想家黑格尔也坚持声音与精神思想直接联系在
一起、是灵魂的内在形式的思想。从柏拉图,经过卢梭到胡塞尔、索绪
尔、列维·斯特劳斯,直到海德格尔^③,在西方思想中口头语言已经作为

① 雅克·德里达:《写作与分延》,Alan Bass 英译本,1981年版,第279—280页。

② Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris: Seuil, pp. 410 - 411.

③ 海德格尔认为,“逻各斯”最初的含义是“言谈”或“说话”,言谈是人的此在的基本环节,组建着此在的意义整体,它发音、分节表达的方式将人的此在勾连为一个整体。作为言谈,它把言谈所及的东西公布出来,让人看言谈所及的东西。海德格尔后期不满意于把逻各斯分析为“言谈”,遂继续追溯其本源,认为其始源意义是“聚集”,聚集把纷然杂陈和相互排斥的东西纳入一体而入于在场,言谈也是一种聚集,它使万物聚集为一而显现出来,此聚集意义上的逻各斯既是存在的无所不在的运作,也是语言的无所不在的运作。这是存在论的解释。用“聚集”来解释逻各斯与用“言谈”解释逻各斯,虽有生存论和存在论之别,但并没有改变那两层核心意思,即同时指称“言说”(此在的言说或存在的言说)和“在场”,在逻各斯中,言说所及的一切都入于在场,逻各斯就是在场。

真理的媒体被特权化。他们认为,言语才与心灵有着本质的、直接贴近的关系,才能把握终极真理。

言语,第一符号的创造者,与心灵有着本质的直接贴近的关系。作为第一能指的创造者,它不只是普普通通的简单能指。它表达了“心境”,而心境本身则反映或映照出它与事物的自然相似性。^①

在逻各斯的阈限里,声音与它的原初的本质的联系纽带从未被打断过。^②

所以哲学家的天职便是假道语言,孜孜以求这一终极真理。逻各斯中心主义——这个以在场为中心的本体论和以口头语言为中心的语言学的结合体,意味着相信在场的语言能够完善地表现思想,达到实在世界的客观真理。相反,文字则作为危及真理存在的危险技术被贬低其价值。从古至今,通过对许多思想家的著作的研究,这种“逻各斯中心主义”的动向不断被确认。

逻各斯中心主义的悖论

德里达认为,作为在场形而上学的逻各斯中心主义,充满了悖论,从来都难以自圆其说。

1. 悖论之一:中心既在结构之内,又在结构之外,中心不是中心。

德里达在《人文科学话语中的结构、符号和游戏》中给予了逻各斯中心主义十分精彩的分析。德里达认为,这个中心作为本源或在场的点不仅要引导、平衡和组织结构,而且要保证结构的组织原则能够对结构的的游戏给予限制,使结构的各种要素在其总体结构中进行游戏。然而,中心同样也遏制着它所开辟并使之可能的游戏。他指出,中心又是使各种内容、要素或成分的置换不再成为可能的点。在这个中心上,各个要素的置换或转变受到禁止。因为一旦允许中心置换,中心也就不成其为中

① 雅克·德里达:《论文字学》,汪堂家译,上海译文出版社1999年版,第14页。

② 同上书,第11页。

心了。这个结构中独一无二的要素在支配结构的同时又逃避了结构的
活动。所以,传统思想能够以悖论的口吻宣称:中心既在结构之中,又在
结构之外。一方面,中心处于总体的中心位置,另一方面,由于中心并非
这个总体的构成部分,如果是其构成部分,就逃脱不了结构的游戏,就不
成其为中心,不从属于这个总体,这个中心就必然处于总体之外的某个
地方。于是,中心不是中心。德里达进一步指出,围绕中心搭建起来的
结构这个观念虽然表现为自身的连贯统一,并且是哲学或科学知识的先
决条件,它却是一种自相矛盾的连贯统一。中心因为这种自相矛盾而解
构了。

德里达直接用哲学体系本身来说明问题。他说,既然逻各斯的“中
心”是不可质疑的,那么,为什么又会形成关于这个“中心”的不同哲学体
系?既然这个中心是在一个哲学体系结构的总体之外的,既然又存在着
不同的哲学体系,那么,这便证明这个中心事实上不是哲学体系的中心。
因为根据“中心”自身逻辑性的要求,它必须保证整个哲学体系以及不同
哲学体系间的连贯性。而人们看到的哲学史却是矛盾地连贯着的。整
个哲学史以及全部历史实际上是一系列中心取代中心的替换,一连串对
中心的确定。在德里达看来,中心的不断替换,实际上等于没有中心。
因此,“逻格斯中心主义”是根本错误的。

2. 悖论之二:言语看似主体在场,实是主体在场缺失,言语失去优
越性。

逻各斯中心主义是以语音为中心的观念,从语言中心主义的观点可
以看出,言语的优越性的关键之处,是它具有主体在场的直接性,在用符
号表达意义的现象中,声音介质比文字介质更优越,声音是内在的、最接
近意义的,而文字是外在的,它只能通过声音迂回地接近意义。正是这
种直接性,决定言语能把握意义的到场和主体的意义。德里达抓住这种
直接性,对语言中心主义展开深入、透避的批判。德里达明确指出,言语
中的这种在场直接性是虚幻的。事实正相反,句子为了要被理解,就必
须具有普遍的适用性。因此,就必须以直接直觉的缺乏性为先决条件。

就是说,“我”说的话,必须具有“非我”理解的可能性。所以这句话的含义必须是句子本身的部分,而不是“我”的特定直觉和感觉。言语中的我似乎是表达了一种当场性的自我确信,实则是一种以缺乏性为前提的,因为它有一种普遍的适用性,即任何人在那一情境中说出那样的话都是可以理解的。

当我向我自己说“我是”的时候,这个表述就像胡塞尔说的任何其他表述一样,只有当客体缺乏的情况下,在直觉存在缺乏的情况(此处是指我自己不在的情况)下是可理解的,它才具备言语的身份。^①

言说的这种主体在场的缺失,从根本上动摇了它的意义在场的确定性,言说也从本质上失去了对书写的优越性,整个语音中心主义体系也随之不攻自破。

3. 悖论之三:能指是随意的,所指也无确定性,意义是个离心运动。

言语之所以能把握实在,是由能指与所指的关系决定的。索绪尔的符号理论曾提出了语言的两个重要原则,即任意性原则和差异性原则。任意性原则是指能指与所指的联结方式是任意的、约定的。但能指与所指之间的任意性,是建立在语言符号的差异性上的,一个符号只有在与其他符号区别时才能形成。差异性只能涉及能指,即符号本身,而概念内容,即所指则是确定的。比如汉语中的“猪”字,英语中的“pig”,虽然符号不同,但所指是确定的。尽管能指与所指的联结是随意的、建立在符号差异性基础上的,但由于所指的确定性,言语仍然能够把握宇宙的规律、绝对的真理。

德里达接受了索绪尔的这两个原则,但他不同意所指是确定的这种看法。他认为,把所指看成是确定的意义,表明了传统哲学家对语言单义性的期望,他们把单义性看做是语言的本质,“或更确切地说,是语言

^① 雅克·德里达:《声音与现象》,杜小真译,商务印书馆1973年版,第95页。

的目标。没有任何哲学放弃这种亚里士多德主义的理想”^①。实际上，词语本身并不具有这种确切的单义性。首先，能指和所指的关系并不像索绪尔说的是一张纸的两面，能指并不直接对我们产生所指。因为一个词常常有许多意义。比如“夏”，有“夏天”、“夏代”和姓氏之义，单独说“夏”字，所指便含混不清。其次，所指在语言中并没有协调的一对一的符合。同一事物有许多名称，事物之间的名称也有交叉现象。再次，能指和所指之间没有固定的区别。这个关系不仅是无限的，而且有时还是个圆圈。因为符号总是导向符号，一个替代另一个作为能指和所指的转换。比如，汉字“画”的字义有笔画、画画、书画等。而笔画又有笔意、笔法、笔墨、笔势、笔锋等义，笔意一是指书法的意态、风格，二是指诗文的意境和功力。如果再要探究下去，还要查意态、风格、意境、功力。如此下去，无穷无尽。

由此可见，语言内的意义的离心运动很难明白地说清楚。能指和所指之间不可能有固定的关系，对所指确定性的信赖其实只是一种虚幻。意义的意义是无限关联的。不定的意义对意义进行分配，造成了无限的多义性。这种多义性所指的意义不能中止，不能休息。逻各斯中心主义所追求一种脱离时间和历史的、永恒的、具有唯一意义的东西，比如本质、存在、真理、上帝等等，也就不存在了。

去中心化：解构逻各斯中心主义的结构

德里达认为逻各斯中心主义充满悖论，因此，他的哲学，首当其冲的就是要打破这些悖论，破除在场形而上学的永恒中心存在，这就是他的“去中心化”。这种去中心化具体表现为对形而上学的结构的解构。德里达认为，所谓结构，就是具有边缘和中心的整体、结构的结构性。实质就在于它赋予了一个中心，指向某个固定的起源和核心。结构的观念深深扎根于西方思想和语言的土壤中。从古代希腊的哲学、科学、艺术观念中，都可以看出结构的思维模式。毕达哥拉斯学派数的观念、德谟克

^① 雅克·德里达：《哲学的边缘》，Alan Bass 英译本 1982 年版，第 247 页。

利特关于人是小宇宙的论述、柏拉图对于“理想国”的设计、亚里士多德“第一动力”的原理和关于悲剧结构的论述,以及希腊人的宇宙观、雕塑、建筑、音乐中的比例、和谐的观念,等等,都是这种思维模式的典型。经过几千年的继承和发展,这种思维模式在结构主义者身上达到登峰造极。德里达认为,形而上学结构中的二元对立和等级制度,是逻各斯中心主义的结构基础,去中心化必须破解这一基础,开启结构的自由游戏。

1. 破除结构的二元对立

这个结构可能是文本,也可能是制度。通过找出支配这个结构的先验条件,即询问它有什么样的二元对立,看看它在维护什么、在肯定什么、在宣扬什么,弄清它在遮蔽什么、在排斥什么,以及遗忘了什么。从而暴露二元对立结构的秘密:二元对立实是等级制度。在传统哲学的二元对立命题中,除了森严的等级序列,绝无两个对项的和平共处,一个单项在价值、逻辑等方面统治着另一个单项,高居发号施令的地位。如中心对边缘、言语对文字的支配等等。这时解构就自行发生了,因为哪里有不正当的权威存在,哪里就有解构在发生。但是找出这个等级制并不容易,因为文本有可能狡猾地掩饰自己的意图,比如,边缘的一方可能是沉默的,不在文本里。所以,德里达提醒,解构者只能小心翼翼地在字里行间里寻找,才能真正揭开这一秘密。

2. 颠覆结构的等级制度

一旦识别了结构的等级制度,就得在一特定的时机,将它的等级序列颠倒过来。比如,在形而上学的文本中,言语被视为直接表达说话人的心灵,而文字是对言语的再现,是言语的补充,因而,言语是自然的、内在的、活生生的,言者、听者以及意义都是在场的,而文字是人为的、外在的、死沉沉的,作者、读者以及意义都是不在场的。解构的步骤便是追溯这一等级制构成的过程,揭示其原因。言语之所以被视为在场的,不过是经过一番推论而达成的。其实这种推论是不成立的,在场的根基在时间的现在,而现在并不是自我作用的,它是它的他者即绝对过去和绝对未来的原始综合,因而可以说是不在场的,并且言说必须是可重复的,是

可以脱离主体而存在的,不然就是无人能懂的胡言乱语。因此,言语实际上是文字的一个变样,它具有它贬斥的文字的一切特征,文字必须补充言语。至此,等级制被自己的逻辑击溃了。

3. 开启结构的自由游戏

只要边缘的一元能够在—时取代主宰的一元,它就能永久终结主宰的一元,同样,任何别的要素就都可以取而代之,也可以不要这个中心,用另一种游戏规则玩下去,这就是非中心的结构的自由游戏规则。在新开启的结构里,每个要素都不是封闭的单子,都是向他者敞开的,都是通过他者而迂回构成自身效果的;它们之间的关系不必再是二元的对立,而是多元的差异、无限的差异;它们的组合形态也不再围绕某个中心,而是有着无限多样的可能排列。新的结构因而超出了我们的现在/在场视域,超出主体的视域,那是绝对他者的不可预知的来临,是不能事先把握的事件的发生。解构在这个意义上显然不是对结构的摧毁或废弃,它是对结构的重新铭写。

本文(texte)

德里达的解构思想是与他的“文字学”紧密联系在一起的。文字学的对象是文字的运作和逻辑,文字学的方法是解构、抹消、重新书写,文字学的目的是瓦解传统的形而上学,进而瓦解一切等级观念和制度,张扬人的自由游戏精神。“本文”是德里达的文字学的最重要概念。关于这一点,从德里达把文字学称为“研究本文性(textuality)的科学”^①,就可以充分证明,德里达甚至认为,一切意义世界都受制于本文运动。

本文与“书”

1. 本文的辞源学意义

“本文”源于拉丁词语 *textus*(法文为 *tissu*,意为“织品”)和 *texere*(英

^① Jacques Derrida, *Positions*, Alan Bass (trans.), Chicago: The University of Chicago Press, 1981, p. 34.

文为 *tisser*, 意为“编织”)。 *texte* 的通常含义是泛指用文字写出的一切东西, 如课文、正文、作品、法律条文、复写文本等等。我国学者周荣胜强调: 一般汉译为“本文”或“文本”, 本书采用“本文”的译法是考虑到“文本”的译名是很实体化的一个词, 而“本文”是很中性化的一个词。^① 这个词语在当今理论界的流行归功于 20 世纪 60—70 年代的法国新批评派即太凯尔集团, 尤其是德里达、克里斯蒂娃和罗兰·巴特, 他们赋予这个词以一种更富活力的新含义, 他们倾向于将这个词作动词看待, 以指称意义的生成作用, 而不是通常意义上作为名词的文本。德里达强调其动词词源的含义, 即“编织”, 认为本文是延异、播撒、踪迹和替补的文字运作。

2. 本文与“书”的区别

人们一般认为, 本文与“作品”应是同一类的概念, 都是由文字构成的客体。但是, 在当代社会, 这一概念遭到了颠覆。罗兰·巴特在 1971 年发表了一篇名为“从作品到本文”的重要论文, 这篇论文受到高度评价, 如英国著名的理论家特里·伊格尔顿说, “从结构主义到后结构主义的转变, 在某种程度上是从‘作品’到‘本文’的转变”。于是, “本文”一词在当代文论界基本上取代了“作品”一词。德里达《文字学》的首章就是“书之终结与文字之始”。在德里达那里, 本文与作为作品的“书”是严格区分的。德里达认为, 本文是一种“编织”活动, 延异、播撒、踪迹和替补的文字运作过程, 而“书”则不同。

书的观念就是一种能指的或有限或无限的总体性的观念; 除非是一种由先于能指的总体性构成的所指总体性, 而且指导能指总体性的铭刻和符号, 且以其观念性独立于能指总体性而存在, 否则, 这一能指的总体性不可能是一种总体性。书的观念总是指涉这一自然的总体性, 并完全异于文字的意义。书是神学的和逻各斯中心主义的百科全书式的保护者, 它反对文字的瓦解, 反对文字的警句的

^① 周荣胜:《论德里达的本文理论》, 载《北京社会科学》2000 年第 4 期。

力量,并且反对一般的差异。^①

“本文”……不再是一个已经完成的写作集合,不是一本书所包含的或书页空白之间存在的内容,它是一种差异作用下的网状结构,是由各种踪迹织成的织物,这织物不停地指向其边界之外的东西,指向其他由于差异作用而形成的踪迹。^②

德里达在上一段引文中说明了书与本文的区别:

(1) 书是僵固的框架,是不变的东西。人们在指称“书”的时候不仅指摆在书架上或摊开在书桌上的物质实体,它还蕴涵着一个形而上学的前提:书是已经完成的写作的集合,它是完整的、封闭的,正因为如此,书不假思索地将世界囚禁在某种僵固框架中,赋予它永恒不变的意义。而本文是各种踪迹织成的“织物”,是不断变化的。它在延异、播撒、踪迹、替补的一系列运作中,将词语互文推进到令人眩目的地步。词的不同义项之间、词与音近词之间、词与形近词之间、词与外语同源词或近似词之间、词与杂糅成分之间……彼此交错纠结,激活了无限的意义潜力。

(2) 书总是强调其确定的主题。围绕这一主题,用一种特定的形式、确定的因素、理性的逻辑,向你证明着一种真理。本文却是其反主题的。德里达认为,播撒是一切文字固有的能力,实际上它不传达什么固定的意义,相反总是无休止地瓦解本文,揭露本文的凌乱和重复,每一种可能的意义都是差异和延迟的结果。这样本文不再是一个先验所指的、有主题的给定结构,而是一个导向无限缠绕的、无主题的差延世界。德里达在《丧钟》中围绕一些词语,撷取各种因素,分析它们在本文中的各种语义、语音和词法的联系,得出的结论是本文不可能有主题,只存在着反主题。

每一个词都产生一把钥匙或一张网,借此你可以在其本文中游

① *De la grammatologie*, Les Editions De Minu it, 1967, pp. 30 - 31.

② Jacques Derrida, "Living On: Borderlines". *Deconstruction and Criticism*, New York: Seabury, 1979, p. 84.

弋……困难在于不存在事件的“单元”：固定的形式、可认同的主题、可确定的因素等。(没有主题)只有反主题(anthèmes),四处散布,四处集结。^①

所以,德里达认为,对这样一个世界我们的确很难再称之为“书”,德里达后来从“签名”的角度对此作了深入的研究,他的《签名蓬热/符号海绵》便专门探讨签名与本文的关系问题。

存在着合法性的版权和公民的身份,存在着由同样名字签署的文本,存在着法律、责任、财产、保证等,所有这些都令我感兴趣。但只有叫做作品的东西或独特性(singularité)的冒险这样一种层面,我感到它每时每刻都处在消除自身、剥夺自身的所有权、自身裂解成碎片这样一种过程中,在这个过程中它不会把自身凝聚在一个签名中。^②

(3) 书是逻各斯中心主义的保护者。书是一种能指的总体性,从而给人一个完整、自足、有限的实体的印象,这印象反过来成了书之为书的前提条件,书必须是一个统一的结构,有起源,有中心、有目的。从这种能指的总体性很容易推断出所指的总体性,因此,书以其总体性的结构确保了逻各斯的完满在场。而本文是逻各斯中心主义的解构者。作为一种动态的网状结构物,不停地指向其边界之外的东西,指向其他由于延异、播撒的作用而形成的踪迹。踪迹不是一种现在本原的从属性标志,它意味着在踪迹前没有起源,踪迹没有明确的意义,也没有声音,无超验的“所指”,不断被“书写”,无休止地“抹来抹去”和“删改”,出现“重叠”和“模糊”,进一步消解了逻各斯中心主义、意义中心和语音中心。本文成了不断书写的“踪迹的踪迹”的组合体,踪迹使得文本寻求意义的活动成为文本解构的活动。

(4) 书既是逻各斯主义的保护者,但书又比不得言语。构成书的文

① 周荣胜:《论德里达的本文理论》,载《北京社会科学》2000年第4期。

② 包亚明主编:《一种疯狂守护着思想——德里达访谈录》,何佩群译,上海人民出版社1997年版,第43页。

字是对言语的再现,而言语是对观念的再现,这是意指活动的等级制,直接表现为语音中心主义。这种语音中心主义自古至今绵延不绝。如,柏拉图认为有两种文字,一种是写在灵魂中的好的文字,它是逻各斯的亲儿,一种是写在书页上的坏的文字,它是逻各斯的弃儿。卢梭认为,在一切书中《圣经》是最崇高的书,但毕竟它是一本书,人们不应该在不多的几张书页中寻找上帝的法则,而应在人类的心灵中寻找,上帝已屈尊书写在那里了。胡塞尔则认为,书以其精神性的文字(不必诉诸实在的文字),直接表达着、维护着真理的在场。可以看到尽管书充当了逻各斯中心主义的保护者,但同时,从柏拉图到胡塞尔的西方思想史始终贯穿着贬斥文字的声音。但是,本文不一样,它立足于书写的字符是先于说话(语音),并且是比说话更重要的东西,是语言的本源。广义化的书写文字,是使事物产生意义的符号差异,这种差异就是“原初书写”,又叫“原初踪迹”,它是解构语音中心主义重要策略。

本文的形态

须要说明的是,这里我们没有用“本文的本质”、“本文的实质”、“本文的内涵”等字眼,是因为德里达的解构理论本身就不承认存在着固定的本质、实质、内涵等等东西,一切都是一个延异、播撒、踪迹和替补的过程,是变动不居的。“形态”表示变动性。德里达将本文与这种书的观念区分开来从而剥开了本文的表层,让我们看到了本文的形态。

1. 本文是踪迹的织物

德里达认为,由于延异所产生的空间的差异和时间的延搁,本文不可能体现作者的原意,或者说在本文所表现出来的东西与作者的意图之间并没有同一性。这主要是因为,人们对意义的理解,就像播撒种子一样,这里播一点,那里播一点,这样就引起了本文意义的多样性,甚至可以使本文在不同的情境中显现截然不同的意义。这样任何一个本文都宣告了自身的不完整。这时,在撒满种子的田野里寻找本原的时候,似乎只能找到一样东西,那就是不可还原的自身与他者的差异运动,那就

是踪迹；在逻各斯直接意指的地方，看到的不是整体、中心、永恒，而是内部的分裂，并且向外开口，正是这些裂隙标志着指涉他者的踪迹的存在。本文就是这些千变万化、生生不息的踪迹的织物。德里达指出：

无论在口头话语还是在文字话语的体系中，每个要素作为符号起作用，就必须具备指涉另一个自身并非简单在场的要素。这一交织的结果就导致了每一个“要素”（语音素或文字素）都建立在符号链或系统的其他要素的踪迹上。这一交织或织品仅仅是在另一个本文的变化中产生出来的“本文”。^①

2. 本文是非中心化结构

由于本文是延异、播撒而形成的踪迹的织物，在这张织物中，我们看到了一系列断裂发生，各种重复、替换、转化以及变更从意义的历史中引出，由此而把整个观念系统的范围和其中的意义的相互作用无限地延伸、扩展下去了。这种情况出现在哲学史中就是：一切与本质、原则、中心相关的概念，比如理念、元始、实在、超验性、良知、上帝、人等等，都是一种隐喻和换喻构成的历史锁链的一环。就如德里达所说：

断裂发生前的结构这一概念的全部历史，就必须被认为是一系列中心对中心的置换，仿佛是一条由逐次确定的中心串联而成的锁链。^②

中心从来就没有自然的所在，它不是一个固定的所在，而只是一种功能，一种非所在，这里云集了无数的替换符号，在不断进行着相互置换。^③

由此可见，本文就成了一个不断进行中心置换的非中心的结构，本文就是非中心的结构。

3. 本文是一种自由嬉戏

本文作为一种非中心结构，消解了逻各斯中心主义整体的功能。整

① Jacques Derrida, *Positions*, Alan Bass (trans.), Chicago: The University of Chicago Press, 1981, p. 26.

② 雅克·德里达：《写作与分延》，Alan Bass 英译本 1981 年版，第 279 页。

体实质上是一个在有限构成的封闭中进行着无限的置换替代的领域，一个主宰和始创置换替代的自由嬉戏中心。

由于不存在一个中心而造成的这种自由嬉戏的运动，是一种补替性的运动。人们无法确定中心和把握整体性，因为在中心缺席时置换这个中心的符号，是个外加的东西，是作为多余的东西出现的，是一种补替品。符号示义的运动增加了某些东西，其结果就比原先多了点什么，但增加的是一飘浮物，因为它是以一种设身处地假想的功能，去补替所指的缺失部分。^①

于是，本文的语言和思想的基础不再是结构，而是一种自由嬉戏，本文就是一种自由嬉戏。这样，在释义之外，就没有什么更多的、确定的东西存在。释义也只是一种游戏。语言的意义只是由名称和能指之间的符号游戏带来的。如果期望在本文中寻找一种完美的、确定性的解释，期望去寻找本文的源头或真理，只是一种虚幻的梦想。西方几千年的传统对哲学文本中隐喻的真理和根源的追求被消解了，一切在哲学中与本质、原则、中心相关的概念的确定性和永恒性也被消除了，本文不是一种纯粹的语言，不是对纯粹的形而上学的逻辑表述，而是一种自由嬉戏。

本文的特征

1. 互文性

德里达坚持认为：“文字”或“本文”无法还原到书写的或“字面的”可感的或可见的在场。而且也不能还原到总预设着先验所指的符号概念上，如他在《播撒》中所说，本文从不是由“符号”和“能指”构成的。因为本文是由踪迹组成的，踪迹的无处不在表明所谓的自身实际上是由无数他者交织而成的，本文实际上就是由互文构成的。这种互文性表现为：一方面，此处的本文与彼处的本文有着空间上的共时态联系，另一方面，

^① 雅克·德里达：《写作与分延》，Alan Bass 英译本 1981 年版，第 289 页。

此时的本文与彼时的本文有着历时态的联系；而且，诸种本文没有文类的限制，它们可以自由地穿行于哲学、文学、甚至建筑等各门类。此互文性不仅仅体现为文学中常见的引用、借鉴、戏仿等影响关系，它更深刻地揭示了本文意义的不确定性与终极判断的不可能性。从原则上说，任何人打开一部作品，就同时打开了古往今来的无数作品。

德里达自己的著作可以称得上是互文性的结果，其著作的明显的杂糅色彩，读者常常很难判断它们是哲学文本还是文学文本。最极端的例子是1974年出版的《丧钟》。这部作品的构思无疑是乔伊斯式的越界探险。它的每页都分左右两栏印刷，左栏是对黑格尔的“哲学文本”的解读，右栏是对热内(Jean Genet)的“文学文本”的评论，两栏文字既彼此独立，又互相指涉，并且都与毁灭与生存的主题有关。我们是将《丧钟》视为哲学著作还是文学著作并不重要，德里达以这种奇特而形象的方式呈现了尼采的观点：哲学摆脱不了修辞性/文学性，也实践了自己的理论：突出了本文的互文性。

2. 反辩证性

德里达认为，本文具有明显的反辩证性，这主要体现在，本文既没有形而上学的“一元意义”，也没有辩证法所规定的确定性的多元意义，而具有一种不可还原的和“生成性的”多元性。德里达特别指出：理查在论马拉美、利科在论弗洛伊德时，都注意到了所论作品的意义难以归为一统，于是，他们提出了“多元意义”(polysemia)的概念，这个举动虽然比传统的确定一元意义的作法前进了一步，但是它还是在辩证法的视野中构成的。德里达认为，事实上，本文不可能在辩证法的视野内聚集为某种意义，本文是反辩证法的，意义的生成不是如黑格尔所说的是一种扬弃，本文的种种矛盾是不能被第三者所调解的，因为本文是踪迹的织品，其中的每一因素总是通过他者来迂回地构成自身，它们又只能通过延异的原则组织起来，所以，本文是异质的，其意义是难以确定，既没有确定的一元意义，也没有确定的多元意义，而只有不可还原的、不断生成的、永无止境的多元性意义。

一种目的论的总体化的辩证法在一既定的时刻(然而遥远的)允许一个本文在整体上重新聚合成它的意义真理,将本文构成“表达”(expression)和“例释”(illustration),并消除本文链的开放性和生产性的置换。播撒则与此相反,虽然它产生了无限的语义效果,它却不能被还原到一个简单起源的在场上,也不能归结为一个终极的在场。它标志着一种不可还原的和“生成性的”多元性。^①

据此,德里达坚定地赋予本文的反辩证性,认为这种不可还原的和“生成性的”多元性,不可能通过扬弃而一劳永逸地确定下来,它总是要牵涉到绝对的他者,总是要不断地诉诸以后。

3. 非确定性

德里达认为,本文还具有一种非确定性特征。德里达指出,所指的被给予的方式只能通过文字的运作,而且,在无限的延异中,所指被给予的方式也只能是暂时性的、过渡性的、不完全的、可补充的。因此,德里达认为,本文的文字运作不是从能指到能指的简单地漂移,而是复杂得多,每次发生的能指间的聚集或解散都是一种意义的聚集或解散,也是一种所指的聚集或解散。因此,不存在脱离本文而独存的事物,也就是说不存在脱离能指而自足的先验所指,任何意义都不可能是完成了的、终极的在场,而是有赖于其他能指的介入。事物的存在及其意义受制于文字的运作方式,它是不确定的。所以,在具体的解释活动中我们可以大胆地建构本文的某种意义,但必须随时记住这不是什么最终的解释。这就是本文的非确定性。

关于阅读本文有一件简单的事必须说清楚,那就是本文通常很难被全部读懂,也不可能一无所获。意义和效果从未被绝对地产生或拒绝;它们总是维持一种保留物,供潜在的读者支配,这种保留物与数额巨大的财富没有什么关系,与它有关的是轨迹中一种碰运气

^① Jacques Derrida, *Positions*, Alan Bass (trans.), Chicago: The University of Chicago Press, 1981, p. 45.

的边缘性,是一种充斥语境的不可能性。那个“相同的”言辞可以指涉大量的其他“本文”的短语、手势、语调、场景、各种标记和总体上的其他的“他者”;它可以通往其他效果、交叉点、嫁接、重述、引文,等等。这些可能性和这些不同的力量不是严格的语言学的,这是我为什么情愿谈论踪迹或本文,而不愿谈论语言的原因。^①

德里达关于本文的不确定性理论与虚无主义没有关系,它强调的是意义的不确定性,所指的弱指称性,弱指称性表明直接意指的不可能,事物总处于被延迟的过程中,但也表明可以通过文字而迂回地指向事物,暂时聚集为一种意义效果,但这不是最终的效果,它会不断地延展出新的意义。可见,德里达并不否认存在着实在的世界,而是否认这个世界可以不经过意指活动而给我们显现的形而上学假设。

4. 反主体性

索绪尔说过,语言不是说话者的一种功能。德里达则在这个基础上继续发挥,他说,一切意指活动都“在结构上具有一种遗嘱的价值(*une valeur structurellement testamentaire*)”^②,否定了意指主体的直接在场,道出了本文的又一个重要特征:反主体性。

德里达一再声明:不能在主体的范畴内思考文字,本文是由文字自动生成的。一部书或作品当然有作者,但是,本文即是以“作者之死”为前提的。因为任何话语要想发挥意指作用就必须具有可重复性,就必须在其内部蕴涵身旁的或无限距离的他者的存在,陈述主体也因时空间的延异而随时随地转化为他的他者。这样,重要的是在结构上蕴涵的他者,“我”只是无数他者中的一个,因此,“我”的不在场是意指结构的一般要求,“我”的死亡就蕴涵在当下的“感知陈述”中。感知陈述的价值不取决于感知的在场性,甚至也不取决于感知的可能性,同样,“我”的能指价值也不取决于说话的主体的生命。

① 包亚明主编:《一种疯狂守护着思想——德里达访谈录》,何佩群译,上海人民出版社1997年版,第60—61页。

② *La voix et la phénomène*, Presses Universitaires De France, 1967, p.107.

当我真地看见某某人的时候,我说:“我看见某某人从窗前经过。”从结构上讲,在我的行为中就暗含着这一表达的内容是观念性的,其统一并不被感知的不在场随时随地地损害。

无论在我旁边,还是距离无限的时间和空间,凡是听到这句话的人,应当皆有权利理解我要说什么,这种作为话语的可能性的可能性应该使感知之时说话人的行为本身结构化。……直观的不在场——即直观主体的不在场——不仅仅是被话语所容忍的,人们只要就其自身思考它,它就是一般意指结构所要求的。这是一种彻底的要求:一个陈述的主体和对象的整体不在场——作者的死亡或/和他能够描述的对象消失。^①

德里达认为,本文的这样一种反主体性,并不阻碍一个本文意指某事;相反,此可能性使意义本身诞生,使人们得以听见它、阅读它。

^① *La voix et la phénomène*, Presses Universitaires De France, 1967, pp. 103 - 104.

米歇尔·福柯 (Michel Foucault)

(1926—1984)

米歇尔·福柯是 20 世纪极富挑战性和反叛性的法国著名思想家、哲学家、历史学家、后现代主义理论大师。他出生于法国的普瓦蒂埃小城，青年时期就读于巴黎高等师范学校，1950 年曾一度加入法国共产党，后退党。大学毕业后在国外从事文化交流工作。1960 年获得哲学博士学位。1970 起任法兰西学院思想系统史教授，直到逝世。福柯在西方思想界拥有广泛的影响，被认为是“20 世纪法兰西的尼采”，“萨特之后法国最重要的思想家”。美国人类学家吉尔茨 (Clifford Geertz) 曾经对福柯有过一段经典性的评论，他评价福柯是一个令人无从捉摸的人物、一个非历史的历史学家、一个反人本主义的人文科学家、一个反结构主义的结构主义者。福柯的主要代表作有《疯癫与文明》(1961)、《临床医学的诞生》(1963)、《词与物》(1966)、《知识考古学》(1969)、《话语的秩序》(1971)、《规训与惩罚》(1975)、《性史》(第一卷《求知的意志》、第二卷《快感的享用》、第三卷《自我的呵护》、第四卷《肉欲的忏悔》，其中第四卷没有完成，1976—1984)。

话语 (Discourse)

“话语” (discourse) 问题是贯穿福柯全部思想的一个基础性问题。

可以说,他的全部研究都基于对这个问题的讨论之上。“话语”之所以能够在福柯思想里展示出其关键性的作用,一方面在于“话语”以其至高无上的权威性和巨大的支配性力量被赋予了独特的含义和地位,为福柯的批判性研究提供了一个理论基点;另一方面,福柯的全部思想都可看做是对各种“话语”——如疯癫的“话语”、临床医学的“话语”、权力的“话语”、性的“话语”等等的描述和分析,从而使话语分析成为福柯的基础性方法。因此,尽管福柯本人并未对“话语”作出任何正面的明确界定,但“话语”无疑是打开福柯那扑朔迷离的思想世界的一把钥匙。

“话语”理论的支援背景

福柯的“话语”理论大致有这样两个支援背景。首先,从“话语”这一主题所处的时代位置来看,二十世纪结构主义语言学的话语分析理论无疑是福柯“话语”理论出场的最直接的支援背景。在这一点上当首推索绪尔(Ferdinand de Saussure)的语言学。索绪尔在他的《普通语言学教程》中是这样谈及“话语”的:“‘音位’这个术语含有声音动作的观念,只适用于口说的词,适用于内部形象在话语中的实现。”^①可见,索绪尔在使用“话语”概念的时候已经是在“实际进行的言语活动”的意义上使用,即表意为“口说的词的组合”,而不是在单纯的“谈话、对话”的意义上使用。

列维·斯特劳(Claude Levi-Strauss)发展了索绪尔的基本观点,直接结果是他的关于语言的结构主义理论。在研究社会文化和社会关系的过程中,进一步将语言置于同人类文化、人的行为以及人的思想的关系中加以分析。列维在术语转换方面的理论,即把一个完整的理论规划包括在“话语”这个术语之内的理论分析对福柯产生了决定性的激励作用,促使他发展了“话语”理论。福柯认为,正是对于语言的排除了主体的结构主义研究,揭示了语言与主体意识之间的不可化约

^① 费尔迪南·德·索绪尔:《普通语言学教程》,高名凯译,商务印书馆1980版,第101页。

的性质。^①

以索绪尔为代表的结构主义语言学认为,语言由两部分组成:“语言”(langue)和“言语”(parole)。前者指语言的形式方面,包括语法、句法、词汇以及社会的法典、规范、标准等方面;后者是指语言的具体运用方面,包括说话者可能说的或理解的全部内容。所以说,结构主义语言学所研究的对象是整个语言系统,也就是语言现象间的关系及其运动规则。在索绪尔那里,个别的语言只有被纳入某个语言系统中才有意义和研究价值。而福柯认为“话语”因其涉及主体间的关系而不同于字词的简单的个别的结合;因其内涵自由的意义而不被完全限定在语言规则之中。

写一部话语对象的历史,不是把这些话语的对象深深地插入到它们共同的来源地,而是要展示支配着它们分散规律性的连结。^②

如此说来,无论是把结构主义语言学当做理论的出发点还是批判的靶子,总之,福柯“话语”的出场恰恰是对这种语言和言语二元对立的否定。

另一个层面乃是来自宏观上的支援背景,即西方哲学中有关语言问题的探讨。这一背景大致以黑格尔作为分界,赫拉克利特可视为西方哲学中最早开始对“话语”问题进行探讨的哲学家。他认为,“智慧就在于说出真理,并且按照自然行事,听自然的话”^③。在这里,行动的前提就是“说”出真理,认识和行动这两个层面就在语言的中介作用下联系在一起了。巴门尼德把语言的“行动”功能又向前推进了一步,“可以言说、可以思议者存在,因为它存在是可能的,而不存在者存在

① 高宣扬:《当代法国思想五十年》(上),中国人民大学出版社2005年版,第145—146页。

② 米歇尔·福柯:《知识考古学》,谢强等译,北京三联书店1998年版,第60页。

③ 《西方哲学原著选读》1卷,北京大学哲学系外国哲学史教研室编译,商务印书馆1981年版,第25页。

是不可能的”^①。他的“言说”意为“指示”、“揭示”。而自柏拉图开始，语言的功能就逐渐与“行动”相脱离而成为“认识”的工具。柏拉图认为，语言是我们借以接近实在的手段，我们可以用名称为事物命名，可以用由名词和动词构成的判断去描述事物，语言或许是最好的认识事物的工具。到了康德那里，只有先天综合判断表达的知识才能具有必然性和普遍性，才是所谓的“纯粹的知识”，他实际上论证了语言表达在认识中所起作用的合法性。可见，从古希腊一直到康德，都有哲学家对语言的探索与福柯的“话语”理论具有相同的倾向，也就是从积极的建构性的角度来把握一个语言系统，即福柯的“话语实践”所表达的意义。

黑格尔则断然拒绝了从柏拉图到康德把语言视为认识工具的理论视角，他恢复了语言所具有的非认识功能。黑格尔在《精神现象学》中说到：“精神所述说的有关它自己本身的那种话语，其内容，是一切概念和一切实在的颠倒，是对它自己和对于别人的普遍欺骗，所以述说这种自欺欺人的谎言骗语时那种恬不知耻，乃是最大的真理。”^②显然，黑格尔论述的是语言在精神自我发展中的作用，而整个现实社会的历史在黑格尔那里又都是绝对精神自我运动发展的结果，因此，他意在表达的是语言在现实社会历史运动中的作用。

维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)把语言的“行动”功能进行了革命性的推进。在《哲学研究》中，他提出“语言游戏论”和“工具论”，强调语言的应用功能，即用来“做事”的功能，这就把语言和行动紧密地联系在了一起：“我也将把由语言和行动(指与语言交织在一起的那些行动)所组成的整体叫做‘语言游戏’。”^③可见，在对语言的“功能性”的强调上，维特根斯坦与福柯是一致的，但重要的是，福柯要比维特根斯坦走得远，

① 《西方哲学原著选读》1卷，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆1981年版，第31—32页。

② 黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟等译，商务印书馆1997年版，第66页。

③ 维特根斯坦：《哲学研究》，李步楼译，商务印书馆1996年版，第7页。

他不仅强调了“话语”的功能性,而且还要告诉人们“话语”的功能性究竟是什么;不仅看到了“话语”在行动中的功能性,而且还看到了“话语”在话语间的功能性。

语言问题在海德格尔(Martin Heidegger)的哲学道路之始就受到关注。在其著名的《存在与时间》中,海德格尔就从此在的生存论环节上对语言进行过深入的探讨,而后期的海德格尔更将语言问题置于其思想的核心地位。在对古希腊“逻各斯”^①的诸多含义的分析和串接中,海德格尔找到了比语言(Sprache)更为源始的“话语”(Rade),他认为话语并不是“语言的应用”,反而是语言的“生存论存在论基础”。福柯发展了海德格尔关于“语言乃存在之家,人以语言之家为家”的思想,把人的历史文化归结为语言,强调语言对人的制约,从而颠倒了人与语言关系的传统看法。正如福柯在对《世界报》的谈话中讲到:

我们生活在一个符号和语言的世界。……许多人包括我自己在内都认为,不存在什么真实事物,存在的只是语言,我们所谈论的是语言,我们是在语言中谈论。^②

奥斯汀(John Austin)和塞尔(John Searle)倡导和发展的“言语行为论”和“语用逻辑”直接创立了语言哲学的语言学派,从而为话语问题的哲学反思提供了新的视角。奥斯汀认为,人们的日常话语不仅用来“说事”,而且可以用来“做事”,他把这种通过说话来做事看做一种行为,即“言语行为”。20世纪70年代以后,他的学生塞尔发展了这种理论,把奥斯汀认为是特例的言语行为理论加以普遍化,并建立了语用逻辑的体系。塞尔认为,话语都是用来“做事”的,“说事”不过是“做事”的特例。关于这一“言语行为”理论,福柯在《知识考古学》中曾经提到过,但起初他认为自己的“陈述”与“言语行为”是不同的,不过后来他又承认二者其

① 逻各斯(logos)一词出自希腊,具有思维和话语的双重含义,同时还具有存在和作为的意思。

② Barry Cooper, *Michel Foucault: An Introduction to the study of His Thought*, New York: E. Mellen Press, 1981, pp. 28, 34 - 35.

实是一回事,不过是讨论的角度不同罢了。^①

哈贝马斯的话语理论的独特之处在于他把“话语”概念放在了一个特殊的层面上使用,也就是话语并不是单纯的语言的运用,而是通过理论论证达到共识的知识形式。这样,话语就被哈贝马斯与“论证”和“共识”紧密地联系在了一起,从而实现了他为自己确定的目标,就是既要厘清一个规范的论证话语的普遍交往前提,又要探究论证的普遍结构。而这种试图从功能与效果的层面去看待话语的视角也正是福柯所追求的。

所以,福柯的话语理论并非横空出世、头脑发热的产物,而是在总结和发展的他的前辈和同时代的哲学家对于语言的研究成果的基础之上提出来的,更是整个西方语言哲学的广袤时空背景之下的产物。

“话语”概念分析

对于话语的分析,我们先从词源学上看,“discourse”(话语)源自拉丁语的 *discursus*,而 *discursus* 又是从动词 *discourrere* 变化来的。动词 *discourrere* 在拉丁语里的意思是“夸夸其谈”。一个“话语”是一种表达 (*utterance*),或具有(不确定的)一定长度的一次谈话,其展开或自发的展开并不受到任何过于严格刻板的意图的阻碍,它向不同方向展开。在法语的语境中,“话语”非常接近于“聊天”、“闲谈”、“自由对话”、“即席谈话”、“对事实的叙述、陈述”、“高谈阔论”、“语言”(langue)或“言语”(parole)。

从外延上看,福柯的“话语”概念广义地讲就是泛指“文化生活的所有形式和范畴”;而狭义的“话语”,按照哈贝马斯的理解,就可看做提出有效性主张的“语言形式”。其实,福柯在自己的著作中更多地表达的是他的狭义“话语”,一方面“话语”始终抵制严格的规范化;另一方面话语总是处于规则化的“语言系统”和个体化的“语言使用”之间。

^① Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 41.

这就意味着,福柯所言的“话语”既不能被仅仅限制在语言系统的严格控制规则之中(索绪尔意义上的 *langue*),因为它的意义来自于自由,因而绝不能被完全限制在语言学的规则之中,更不可能被语法规则所囊括;也不能被看做是简单的和个别的词语综合(索绪尔意义上的 *parole*),因为它还涉及了主体间的关系。事实上,这也就是我们在前面梳理福柯“话语”理论的直接支援背景时所表述过的意思,也就是这种“话语”理论恰恰是对结构主义语言学的语言(*langue*)和言语(*parole*)二元对立的否定。

关于这一点,福柯在他的著作中是这样表达的:

如果我论及话语,它不是显示语言的机制或进程被彻底地维系在其中,而是在口头表述的密度中,揭示可能的分析层面的多样性;说明除了语言学的结构(或解释学)外,人可以对陈述、它们的构成以及与话语相适应的规则作出一种明确的描述。^①

因此,按照福柯的理解,历史上根本不存在任何一种主导话语,“没有话语是孤立的,也没有话语是完整的。话语在一种持续运动的界面中相互交叉和关联”^②。

1. 话语的形成

在福柯看来,人们通常把那些由对象、陈述方式、概念和主题这四者分别交织所决定的“话语场”不假思索地视为“话语”的“条件”,而这“条件”恰恰是最值得怀疑的。因为,构成“条件”的四个要素本身就体现着来自传统方法论的盲目性,人们在尚未考察它们的来源的情况下就直接使用历史上已经区分了的“话语”领域的概念,并用那些表面上相似的陈述方式去描述那些表面上相似的对象和主题。

福柯认为,要想摆脱这种盲目性,首先就是不去随意使用那些未经考察的带有连续性特征的概念,如“传统”、“影响”、“发展”等等;第二,就

① 米歇尔·福柯:《知识考古学》,谢强等译,北京三联书店1998年版,第200页。

② 艾莉森·利·布朗:《福柯》,聂保平译,中华书局2002年版,第39页。

是不能原封不动地接受和使用那些对“话语”重要类型的区分,如“科学”、“文学”、“哲学”等等;第三,就是不能简单地将书或作品作为“话语”的单位;最后,就是不能把“话语”推回到起源的遥远出场,而是应当在“话语”的当下游戏中去探讨它。福柯解释做这些工作的目的:

当然,……不是为了最终把它们摒弃,而是为了动摇人们接受这种心安理得的状态;为了指出它们不是自然而就,而始终是某种建构的结果,而我们要了解的正是这种建构的规则,并对它作验证;为了确定在哪些条件下和作什么样的分析,它们中的某些是合理的;指出那些无论如何是不能予以接受的。^①

因此,福柯希望人们做的事情就是把一切关涉连续性的优先形式都“束之高阁”,从而打开一个宽广而又可确定的领域,继而获得那些不带有任何人们先入为主之见的“原始中性材料”,即“一般话语空间中的事件群体”。它们是有别于语言分析和思想史研究的。这样,构成某种“话语”的四个“条件”就无关于连续性或共同性,而必定是在特定的在场条件下“形成”的,并且也不构成其他“话语”的基础。福柯正是通过分析对象、陈述方式、概念和主题这四个“条件”的“形成”来对“话语”的形成进行分析的。

第一,关于对象的形成,在福柯看来,“话语”的形成既不决定于话语内部也不决定于话语外部,而只能取决于话语间的实践运动。对象本身正是在多样性、异质性不断转换的空间中形成的。正是话语实践通过一系列的分析、分类和解释,最终确定了话语对象。它不是先于“话语”而存在的,而是通过“在出现、界限和规格审定之间建立起的关系整体使这个形成得到保证”^②。于是,“话语”就不再是一个由能指构成的符号体系了,相反,它的“对象”成了被“构建”的东西,“话语”本身成了系统地形成

① 米歇尔·福柯:《知识考古学》,谢强等译,北京三联书店1998年版,第30页。

② 同上书,第55页。

话语所言及的对象的“实践”。^①

第二,关于陈述方式的形成,按照福柯的理解,如果说“话语”对象的形成不能由“词语”或者“事物”来确定,那么,以此类推,主体的陈述方式就既不能由某种“超验主体”所决定,也不能借助于某种心理主观性而形成。因为话语主体在使用某一种话语时,总是会受身份、位置、立场等“关系体系”的制约,而不可能随心所欲地或者根据自己的哲学与道德立场选择和创造陈述方式。这个“关系体系”正是由话语实践的特殊性所确定的,并且成为陈述方式形成的条件。

第三,关于概念的形成,福柯认为既不应把它们归结于理想性的范围,也不应归结于观念的经验性发展。因为,概念的形成和使用,不可能脱离话语之间的关系网络,即福柯所言的“前概念”范围,它是话语实践层次(“表面层次”)上的表达。“前概念”范围使“话语”的规律性和局限性显现出来,从而使得在话语中运用的概念具有异质多样性和不连续性,但却在一定的话语实践所涉及的范围以内以一种“统一的匿名”形式强加给在这个话语场中说话的个体身上。

第四,关于主题的形成,福柯认为,“主题”实际上是一些话语策略选择的结果,它的形成不能归结于某个基本计划或意见的次要作用。因为话语策略确定了不同的陈述方式、概念可以进入同一陈述系统,互不相容的成分按同一方面和相同的规律组合,以及在这两者基础上,派生出对象、陈述方式、概念的一致性系统。因此,主题不仅受到与它所属的话语群的影响,而且还受到周围话语的影响,它同对象、陈述方式和概念一样,也是话语实践的产物。

可见,“话语”此时的功能就是在“话语实践”(discursive practices)所形成的网络中占据一定的位置,使得一定的对象、陈述方式、概念和主题得以形成,从而使得话语形成得以可能。

通过对话语形成的分析,我们也看到,在福柯那里“话语”和实践密

^① 吴猛、和新风:《文化权力的终结——与福柯对话》,四川人民出版社2003年版,第206页。

切地联系在一起，“实践”内在地被包含在“话语”之中。福柯的“话语”实际上就是“实践的话语”。这是因为“话语”在福柯那里“不是理想的、无时间性的存在，它是历史的存在，是历史的一个片断，有它自己的限度，自己的分化、自己的转型，自己特有的时间模式。于是，不存在静态的作为表象工具的话语，我们面对的是话语实践，而且话语实践不应该被混同于表述观念和欲望的表达活动，进行推理的理性活动，或者混同于产生符合句法规则的句子的能力。”^①

2. 陈述(statement)

福柯“话语”分析中的一个重要概念是“陈述”。如果我们把话语视为“陈述群”的话，那么，要弄清作为“陈述群”的话语中的每一个“陈述”的形成与这个“话语”的形成之间的关系，就必须对“陈述”作以分析。

在《知识考古学》中，福柯认为“陈述”是“话语”的原子，是“话语”的构成因素。它不同于逻辑学家所说的“命题”、语法学家所用的“句子”、分析学家所说的“言语行为”，“陈述”要比它们复杂得多。因为，就命题来说，“陈述”的意义在于自身的逻辑结构，且固定不变，而一个“陈述”的意义却是随着时间、地点、环境等条件的改变而改变的，例如把两个逻辑结构相同的命题放在两种不同的语境中就有可能成为两个不同的“陈述”；就句子来说，一个句子可以成为一个“陈述”，但许多“陈述”却不是句子，它可以有多种形式的表达，例如一张图标、一条增长曲线或一个方程式；就言语行为来说，完成一个“言语行为”，如请求、允诺、合同、论证，通常需要不止一个“陈述”，而是需要一些不同的格式或者互相独立的句子，所以也就无法和“陈述”建立一一对应的关系。但是，人们在使用“陈述”概念时，往往不加辨别，从而与上面三者相混淆。福柯认为，这种误用是因为人们把“陈述”视为了一种具有固定的和独立的界限的主观“单位”，而事实上，“陈述”没有任何结构标准，不是句子、命题或言语行为之类的单位，也不是这些单位之外的一个单位，而其实是支撑着它们的一

^① 杨大春：《语言、身体、他者》，北京三联书店 2007 年版，第 100 页。

种功能,或者说是仅仅作为一种符号的功能而存在。福柯的原话是这样的:

因此,陈述不是一个结构,就是说一个在可变的成分之间允许无数具体能够通过分析或者直觉,决定陈述是否“产生意义”或者不产生意义,它们根据什么规律相互连续或者相互并列;它们是何物的符号?以及它们的表达(口头的或者书写的)实现的是什么行为类型。因此,如果我们没有能够为陈述找到单位的某些结构的标准,我们不必大惊小怪;这是因为陈述本身不是一个单位,而是一种功能。^①

在福柯看来,对“陈述”的这种功能性界定,可以从四个方面进行。第一,不能把“陈述”的对应物看做某个确定的存在物,也不能看做是事物的状态或者能够证实命题的关系,“陈述”与其对应物之间的关系应当在一个“参照系”中加以确定。因为这个对应物既可能是物质对象,也可能是虚构对象;既可能是一种空间或地理范围,也可能是某种非空间的从属或亲缘关系。第二,“陈述”的主体不是一种事先预定好的、固定的主体,而是由某些必要的条件和可能性的总体所决定的主体,所以“陈述”主体的位置是空白的,可以为不同的个体所填充。第三,“陈述”必须在一个联结范围中才能发挥作用,因为一个自由的、孤零零的句子或命题是无法成为“陈述”的,而是必须把它放在与之邻近的整个范围的关系中才具有陈述功能。第四,“陈述”必须有某种物质存在,这种物质性不仅是通常意义上所说的发音活动或写字动作等,而且还意味着它在一个陈述游戏中的地位。

通过对陈述及其功能的分析,福柯认为“陈述的分析”具有三个特征或原则:稀少性、外在性、并合性。“稀少性”(rarity)是指陈述所“说出”的东西永远不是全部,因此不能试图追寻一个无限发展的总体。福柯用这一原则来强调语言表达的不充分原则和亏空原则。“外在性”(exteri-

① 米歇尔·福柯:《知识考古学》,谢强等译,北京三联书店1998年版,第108—109页。

ority)就是指陈述的分析应当超越主观性的范围,在它所在的陈述游戏及其所形成的网络结构中展开。这一原则就是要求人们把陈述分析的目光停留在其外在性物质自身方面。“并合性”(accumulation)就是指陈述的分析能够将陈述表示为各种符号载体与它们的新的存在方式的结合体。这一原则就是要告诉人们既没必要也不可能去追究陈述的最初诞生源头。

福柯认为,这种对陈述的分析和描述是具有实证性意义的,他说:

如果用稀少性的分析替代总体性的研究,用外在性的关系的描述替代先验基础的主题,用并合性的分析替代起源的探寻算是实证主义者的话,那么我就是个幸运的实证主义者,我很乐于接受这个称呼。^①

3. 档案(archive)

话语的实证性标志着话语的“现实性”,标志着话语具有不依赖于外部物质性力量或内在精神性力量的自主存在,正是这种自主存在造就了诸如博物学、政治经济学或者临床医学话语历经时间沧桑并超越个人作品、书籍和文本的统一性,“一种不需要主体来维护的统一性”。在话语实践中,我们看到的是把陈述当做各种事件(它们有其出现的条件和范围)和看做各种事物(它们包含使用的可能性和范围)的系统,而这个系统就是所谓的“档案”。

我用这个术语并不是指某种文化所拥有的全部文本,这些文本被看做是这种文化自身历史的文件或是久经考验的同一性的证明;我也不想用它来指在某一既定的社会中,使人们能记录和保存那些人们愿意记住和任意支配的话语的所有的机制。与其相反,我想指的是几千年来,由成千上万的人说出的无数的事物不是仅仅按照思维规律或者仅仅由于境遇的作用而出现的,这些说出的事物不仅仅

^① 米歇尔·福柯:《知识考古学》,谢强等译,北京三联书店1998年版,第162页。

是那些在词语性能层次上能在精神秩序或者事物秩序中展开的东西的符号。……档案首先是那些可能被说出的东西的规律,是支配作为特殊事件的陈述出现的系统。^①

福柯认为,“档案”是不能被完全重复的,无论后来者如何处置它,都无法重现它,这也正是“档案”的生命力之所在。因为,“档案”不是孤零零的陈述本身,而是一个由陈述得以存在的条件所构成的陈述系统。这样,对于福柯所谓的“档案”,我们是不能从时间的角度来理解的,而应当从陈述形成的条件来理解。陈述的形成是在实践层次上展现出来的,是在话语实践中形成和变化、并反过来影响话语实践本身。那么,既然“档案”是一个陈述系统,陈述又是在话语实践的现实中形成的,“档案”也就不可能是一堆僵硬的、死气沉沉的符号。

这样,我们就不可能清晰透彻而又完整地描述某一社会或某一文化的档案;也不可能完整地描述我们自己的档案,因为我们正处于它的规则内部。尽管如此,这并不意味着“档案”就是一种否定性的、无意义的概念。因为,“档案”的出现使我们将自己的话语与自己的话语实践之外的东西分离开来,人就不能再被看做是某种连续性的存在,而将被视为一种差异性的存在:

它证明我们就是差异性,我们的理性就是话语的差异,我们的历史就是时间的差异,我们的本我就是面具的差异。^②

可见,档案产生的这种差异是人的自身的话语实践所造成的“扩散”,因此,只能从话语实践的层次来理解我们的差异,而不能企图从这种差异性中寻找某种“被遗忘和被掩盖的根源”。显然,这是福柯对康德以来的“人类学传统”的又一次猛烈批判。为了区分于“人类学”,福柯宁可把自己的工作称为“考古学”,意在表明他仅在“已经说出的东西的存在”的层次对“档案”进行分析,仅在这个层次内的话语实践所形成的关

① 米歇尔·福柯:《知识考古学》,谢强等译,北京三联书店1998年版,第167页。

② 同上书,第170页。

系体系或陈述范围进行分析,而不去探寻某些不存在的“起始”。

话语分析方法:“考古学”(archaeology)

1. “考古学”的形成

当福柯将自己对于话语的分析、陈述的描述称作“考古学”时,他正在极力地避免给人一种构建新形式的思想史的印象,确切地说,福柯的“考古学”正是在同传统思想史的竞争中建立起来的。

首先,“关于新事物的确定”。传统思想史往往把话语的范围界定为双重价值的领域,在此范围内测定的每一个成分都被区分为“旧事物”或“新事物”,这种区分是“考古学”所不能接受的。因为,一方面,“考古学”认为话语是由特性的具体的话语实践所确定的,所以,话语的前后关联并不能说明任何问题,编年史的先后顺序是不能作为确定新旧事物的标准的。另一方面,“考古学”认为任何一个陈述都有自己的规律性,不同的规律性是无法对立或等同起来的,所以,根本不存在一种可以明确裁决“旧事物”与“新事物”的规律。

第二,“关于矛盾的分析”。传统思想史往往把矛盾分为两类,一类是在各种话语间所展现出来的矛盾,一类是在一种体系的起源中所展现的矛盾。前者被认为处于话语的表面层次而应当消除;后者被认为是居于产生话语的基础层面而应当保留甚至应充分揭示。而福柯的“考古学”却无法同意这种分类,因为,“考古学”认为,“矛盾既不是要克服的表面现象,也不是应该抽出的秘密的原则”^①。真正有意义的“矛盾”在于一个话语形成的内部空间中不同关系的冲突。因此,既没必要在种种矛盾之下找寻某种普遍性的矛盾,也没必要去调和这些矛盾,而只需要在“实证性”的范围内“对矛盾的不同类型和不同层次”作出分析。

第三,“关于比较的描述”。传统思想史中的“比较”通常是为了寻找隐藏在话语之下的“普遍性”。而“考古学”分析中所作的“比较”则是使

^① 米歇尔·福柯:《知识考古学》,谢强等译,北京三联书店1998年版,第170页。

话语形成“个体化”，并在它们的特殊性中把它们同周围的非话语实践联系起来。福柯认为，考古学方法的“比较”有两种：一是在话语实践形成的关系网络中进行的话语与话语之间的比较，二是话语与非话语之间的比较，其目的在于力图发现在话语实践以及机构的、政治的、经济过程等非话语实践之间相互联结的社会关系的整体性。

第四，“关于转换的测定”。传统思想史通常把时间衔接和连贯的现象作为基本主题，并按照这种发展模式来分析话语间的“变化”，而“考古学”则反对绝对的连续性，更多地强调话语间的“转换”。这种“转换”的分析，就是描述话语形成系统的不同成分是如何相互转换的，各种不同话语形成规则之间是如何转换的。由于每种话语的形成都有特殊的话语实践的范围，那么，从另一种话语发生转换的模式也是不相同的。

尽管福柯并未对“考古学”作以正面界定，但从上面对“考古学”和传统思想史之间差异的分析中就可以从思想史的反面来描述。

考古学的描述却恰恰是对思想史的摒弃，对它的假设和程序的有系统的拒绝，它试图创造另外一种已说出东西的历史。^①

这样，福柯使用“考古学”方法描述“话语”时，就彻底摆脱了传统思想史的阴影。假设现在发现了一本古书，上面赫然写到“地球是宇宙的中心”，那么，在那些追求“真理”的思想史家眼中，该古书极有可能因其缺乏真理价值而被拒斥在传统思想史之外。而在作为“考古学家”的福柯那里，这本古书并未因其不是“真理”的陈述而丧失历史遗物的价值和意义，他关心的并不是“地球是宇宙的中心”这句话的对与否，而只是想知道这句话产生在某时某地究竟意味着什么？这就是福柯式的“考古学”的真正意义所在。

2. “考古学”的理论特征

福柯认为，正是通过考察“考古学”和传统思想史之间的重大差异，才凸显了“考古学”分析方法的特殊性，并在以下几个方面展示出其理论

^① 米歇尔·福柯：《知识考古学》，谢强等译，北京三联书店1998年版，第176页。

特征：

(1) “考古学”方法的关键概念是“非连续性”。在“考古学”看来，历史连续性并不是历史的真正面目，而是主体中心的建构：

连续的历史是一个关联体，它对于主体的奠基功能是必不可少的：这个主体保证把历史遗漏掉的一切归还给历史；……主体终有一天——以历史意识的形式——将所有那些被差异遥控的东西重新收归己有，恢复对它们的支配，……将历史分析变成连续的话语，把人类的意识变成每一个变化和每一种实践的原主体，这是同一思想系统的两个方面。^①

所以，“考古学”的主旨之一就是要在历史中引入“非连续性”的分析。但是，这里需要注意的是，“考古学”只是反对“连续性的优先形式”，而并不是要彻底抹煞连续性，它还主张将连续性和非连续性结合起来，其根本目的是试图找出历史连续性是如何产生的以及在什么样的不同层次上能够发现连续性。所以说，“考古学”比传统思想史更关注断裂，却“不是在任意制造断裂，而是拒绝减少差异”。

(2) “考古学”强调非连续性导致对主体中心的消解。福柯在考察历史时注意到在历史连续性理论的背后有一个主体在操纵、涂改着历史，因此，当“考古学”致力于关注断裂、非连续性时首先就要把这一假想的主体推下那个虚设的神坛。福柯站在阿尔都塞的结构主义立场上，认为新历史方法论的转变应追溯到马克思对“生产关系、经济决定论和阶级斗争”的分析导致对主体中心的摒弃。接着是尼采的谱系学进一步推动了马克思对主体的摒弃。福柯正是借助于尼采来对抗存在现象学的主体中心论，转向对认知意志的关注，质疑那个至高无上的、无所不在的先验主体。旧历史领域拒绝一切“去中心”的努力，企图坚守住历史传统的古老城堡，使之成为人类学思想的最后栖息之所。然而，福柯认为这种努力并非完全有效，他写道：

① 米歇尔·福柯：《知识考古学》，谢强等译，北京三联书店 1998 年版，第 15 页。

这座古老的城堡却被历史学家们长期弃置一旁，他们离开城堡，另辟蹊径；人们甚至发现即便是马克思或者尼采也不能保证人们保持托付给他们的护卫作用。不能再指望他们保持这些特权，也不能指望他们再一次断言——上帝知道在今天的困境中，人们是否有这些需要——至少历史是活的，连续的，断言历史对于回答问题的主体来说仍然是休息、确信、和解的和高枕无忧的场所。^①

(3)“考古学”对文献的处理方式的改变。针对历史上遗留下来的各种文献，“考古学”不是像历史考古学那样以解释、确定文献的真伪和价值为目的，而是对文献进行分割、组织，从这些文献本身出发去探询构成它们的要素、界限、类型等等。也就是说，福柯的“考古学”只针对文献的自身价值，只揭示其复杂的内部关系，而不怎么关心时间、过去，即使关注，也未必特指“过去”，它更愿意关注“当前”。

3. “考古学”其他可能性

准确地说，福柯的“考古学”方法并不是在进行“话语”分析时首次提出的。在其理论研究的前期(1970年以前)，福柯就把许多著作都冠以“考古学”之名，如《临床医学的诞生》的副标题就是“医学视角考古学”，《词与物》的副标题就是“人文科学考古学”，尽管论述的问题各不相同，却无不贯穿着“考古学”的方法，但至此并未形成一个明确的分析策略或者研究方法。只是到了《知识考古学》，福柯结合先前的实践明确阐述出一套方法论体系，即以知识为目标的“考古学”方法。

但从《疯癫与文明》一直到《知识考古学》这一通常被视为福柯的“考古学”阶段，人们似乎很容易地理解为福柯的“考古学”仅是围绕着科学(精神病学、医学、自然史、经济学等)而进行的研究，那么，“考古学”是否只针对着科学，是否只限制在科学话语的范围内？福柯的回答是否定的。

按照福柯自己的解释，科学知识并非“考古学”分析的惟一方向，只

^① 米歇尔·福柯：《知识考古学》，谢强等译，北京三联书店1998年版，第18页。

是研究的“优先点”，之所以如此是因为话语的形成是随着我们的历史文化的发展而不断地认识论化，只有在科学话语的分析中，实证性的关系网络才最容易显现出来。

考古学试图描述的不是特殊结构中的科学，而是知识迥然不同的领域。此外，如果说考古学针对处于知识与认识论形态和科学之间的关系的知识的话，那么，它同样能够从不同方向探讨知识，并且在另一种关系的网络中描述知识。^①

依据福柯的这种解释，假设当我们分析一幅画时，就可以用“考古学”的方法“重建画家潜在的话语”（当然，不是反映在词语中，而是体现在线条、外形和色彩等符号中）；当我们分析政治知识时，也可以用“考古学”的方法去“探寻在某种政治行为中所展现出的话语实践是如何与在其他的实践中展开的话语实践所构建的网络发生关联的”^②。这样看来，科学知识只是“考古学”着手研究的优先点，而非必然领域。

权力(Power)

权力(power)问题是福柯学术思想的核心。福柯认为，任何科学话语的创建、形成、建构和扩散都离不开权力的力量，没有脱离权力运作的纯学术的科学话语体系。从他的第一部学术专著《疯癫与文明》到他临终时尚未完成的《性史》，都表现出一种对现代社会权力问题挥之不去的情结。可以说，对现代社会权力体系的巨大兴趣贯穿了福柯学术生命的始终。

权力分析方法：系谱学(genealogy)

“系谱学”(genealogy)是福柯在1971年发表的《尼采、谱系学、历史》

① 米歇尔·福柯：《知识考古学》，谢强等译，北京三联书店1998年版，第254页。

② 吴猛、和新风：《文化权力的终结——与福柯对话》，四川人民出版社2003年版，第233页。

一文中明确提出来的哲学方法论。这一术语显然来自于尼采的《道德系谱学》，关于尼采对自己的影响，福柯曾表示，他不评论尼采，只是运用尼采的方法。尼采用系谱学来考察道德偏见的起源，并向探索起源的传统发出挑战。在尼采那里，任何道德形式都是权力争斗的后果，即是在通常被视为起源的地方都充斥着权力的偶然争斗。所以尼采的系谱学是“反对理想意义和无限目的论的元历史展开，反对有关起源的研究。”^①福柯的“系谱学”也是关于起源的考察，它不承认“起源”，它的目标是挖掘细节和偶然，关注真实的历史事件和具体的历史发展。

从“考古学”转向“系谱学”并不意味着福柯在方法论上存在“断裂”，用福柯自己的话来说，“考古学将是分析局部话语的合适方法”，而“系谱学”则开辟了更广阔的思维空间。也就是说，二者在本质上是一致的，即它们都是从一种微观的角度重新考察社会领域，并试图在这种“真实的复杂性”中把握历史事件，其最终目的就是要彻底摒弃总体历史和同一性历史，恢复历史的“非连续性”。关于二者的区别，福柯解释说：

如果同各种旨在把知识嵌入与科学相联的权力等级秩序的工程相比，那么系谱学应被视为一种把历史知识从这种征服中解放出来的尝试，也就是说，使它们(历史知识)能够反抗一种理论性的、一元的、正式的和科学的话语的强制。它基于局部知识或次要知识的重新激活。这就是这些无序的、支离破碎的系谱学的工程。……考古学是分析局部话语的适当方法，系谱学则是在描述这些局部话语的基础上使被解放的知识能够活跃起来的策略。^②

这样说来，二者的区别主要在于，“考古学”方法只是把自己的分析对象局限于话语本身，而“系谱学”则将话语与权力的运作联系起来，实际上就是一场反对科学话语权力的实际运作的理论和实践。

① 米歇尔·福柯：《尼采·谱系学·历史》，载杜小真《福柯集》，上海远东出版社1994年版，第146页。

② Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, New York: Pantheon Books, 1980, pp. 83-85.

显然,福柯对于科学或知识话语的考古学研究,必然导致对于权力的系谱学研究。或者,更确切地说,所谓福柯的“系谱学”研究,“本来就是要把知识当成权力运作的一个不可缺少的策略因素,深入揭示并解构各种科学话语或知识论述同权力之间的相互渗透和相互勾结的关系”^①。

那么,具体地说,“权力系谱学”究竟是如何对权力展开分析的?福柯曾将这种方法的研究策略归结为五个方面:

首先,不要在它们(权力)中心,要在可能是它们的普遍机制或整体效力的地方,分析权力的规则和合法形式。相反,重要的是在权力的极限,在它的最后一条线上抓住权力,那里它变成毛细血管的状态;也就是说,在权力最地区性的、最局部的形式和制度中,抓住它并对它进行研究……

第二,不要在意图或决定的层面上分析权力,不要试图从内部分析,不要问这样的问题:谁拥有权力?拥有权力的人,他脑子里想些什么?他追求什么?而相反应当研究完全现实的实际运行中的权力的意图,可以说是从权力的外部方面研究权力……

第三,不要把权力当做统治整体的单质的现象。权力不是将人分为两种:拥有它、独占它的人和没有它、服从它的人。我认为,权力应当作为流动的东西,或作为只在链条上才能运转的东西加以分析……

第四,不应当对权力进行推演,从其中心出发,试图去看它在下层延伸直至何处,在什么范围内它被再生产,被重新带到直至社会最原子的要素。我认为应当相反,要对权力做上升的分析,也就是说,从最细微的机制入手,它们有自己的历史、自己的轨迹、自己的技术和战略,然后再观察越来越普遍的机制和整体的统治形式怎样对权力机制进行投资、殖民、利用、转向、改变、移位展开……

第五,庞大的权力机器会伴随着意识形态的生产。……我认为更多的是知识形成和积累的实际工具,这是些观察的方法、记录的

^① 高宣扬:《当代法国思想五十年》(上),中国人民大学出版社2005年版,第268页。

技术和研究探索的程序,是些检验的工具。也就是说,权力,当它在自己的细微的机制中运转时,如果没有知识的形成、组织和进入流通,或者毋宁说没有知识的工具便不能成功,那么就不需要意识形态的伴随和建构。^①

可见,福柯的“权力系谱学”对权力的考察角度已不再是“统治权的法律建筑和国家机器”等宏观的结构,而是现实的、具体的微观要素,是一种关于权力的“自下而上的分析”(ascending analysis)。^②

微观权力(microcosmic power)

根据福柯的“权力系谱学”,权力作为一种现实的社会力量,是存在于社会各个阶级和各个阶层的关系网络之中的。因此,传统权力观简单地把权力归结为社会或国家统治者的主权的单一中心论或单向论是违背了权力本身的存在方式。这种做法只会导致一种关于权力的过于简单化和形式主义的理解。福柯认为,对于权力的研究要摆脱传统权力观的宏观立场,建立一种“权力的微观物理学”,即微观权力。

1. 微观权力的涵义及特征

微观权力(microcosmic power)在福柯那里,是一种与传统上的宏观权力理论相异的权力观。这种权力观不再强调扎根于经济制度和政治制度的中心化的权力,不再强调统治者和被统治者之间的统治权之争,而是在国家机构和法律制度之外去探讨权力的更为复杂的存在。因此,福柯把“微观权力”的研究对象锁定在了疯人院、监狱、修道院……社会边缘、底层中的权力关系,而不是国家、法律等中心化的存在。福柯把“微观权力”设定为:

施加于肉体的权力不应被看做是一种所有权,而应被视为一种战略;它的支配效应不应被归因于“占有”,而应归因于调度、计谋、

^① 米歇尔·福柯:《必须保卫社会》,钱翰译,上海人民出版社1999年版,第26—31页。

^② 路易丝·麦克尼:《福柯》,贾湜译,黑龙江人民出版社1999年版,第97页。

策略、技术、运作；人们应该从中破译出一个永远处于紧张状态和活动之中的关系网络，而不是读解出人们可能拥有的特权；……总之，这是一种被行使的而不是被占有的权力。它不是统治阶级获得的或保持的“特权”，而是其战略位置的综合效应……这种权力在实施时，不仅成为强加给“无权者”的义务或禁锢；它在干预他们时也通过他们得到传播；……这就意味着，这些关系深入到社会深层；它们不是固定在国家与公民的关系中，也不是固定在阶级分野处，它们不仅在个人、肉体、行为举止的层面复制出一般的法律和政府的形式；……它们不是单义的；它们确定了无数冲撞点、不稳定中心，每一点都有可能发生冲突、斗争，甚至发生暂时的权力关系的颠倒。^①

简单地说，“微观权力”所强调的是网络、是关系、是场，而不是一种制度、一个结构，也不是某些人天生具有的某种力量。具体说来，这种权力观具有如下特征：

第一，权力不是某种具有固定实体的“物”，也不是国家或法律设置的某种机构，而纯粹是一种不断变动和相互制约的关系网络。因此，权力从不确定自己的位置，从不在某些人手中像财产或财富那样被据为己有。它运转着，且无处不在。

第二，权力的运作方向不是那种自上而下的单向的控制支配关系，而是一种双向交错式的运作和实施。“权力以网络的形式运作，在这个网上，个人不仅在流动，而且他们总是既处于服从的地位又同时运用权力。”^②因此，在福柯那里，权力并不简单地体现为统治与被统治的关系，在权力的运作网络中，每个人都既可能成为权力支配的对象，也可能同时成为权力的实施者。

第三，权力是一种无中心的关系策略。既然权力处于相互拉扯和相互争斗的关系网络之中，它就不可能被固定在某一中心位置，只能在无

① 米歇尔·福柯：《规训与惩罚》，刘北成等译，北京三联书店 2003 年版，第 28—29 页。

② 米歇尔·福柯：《必须保卫社会》，钱翰译，上海人民出版社 1999 年版，第 28 页。

数点上被运用,在无数点上施展出来。

总之,“微观权力”是以一种微观的视角分析权力,强调权力是非中心化的、无主体的、多元的、弥散的关系存在。因此,在福柯看来,“微观权力”是不关心权力由谁掌握的统治权问题,而真正关心的是权力的运作机制问题。

2. 微观权力的运作机制——规训权力^①(discipline power)

“微观权力”采用的最主要运行机制是诞生于古典时期的规训权力,规训权力是一种制度化的惩罚。

它是一种权力类型,一种行使权力的轨道。它包括一系列手段、技术、程序、应用层次、目标。它是一种权力“物理学”、权力“解剖学”、一种技术学。它可以被各种机构或体制接过来使用……^②

福柯发现,在17世纪的古典时代,人体就不被视为一种自然的东西了,而是像“机器”一样被操纵、塑造、驾驭、使用、改造,它被当成一个可分的、零碎的物件来处理 and 把握,被一种“微妙的强制”力量不间断的、连续的控制和监督,这种权力既不粗暴,也不残忍,耐心地反复地作用于肉体的各个部位,用“仁厚的”、“文明的”方式去征服那些不驯服的肉体,最终使肉体按照它的意愿发生改变,肉体变得更为驯服,使其可利用性充分地体现出来。这就是规训权力的出现。从17世纪开始,规训权力向整个社会领域渗透,向学校、医院、军队、工厂中渗透,它的最终目的就是要创造出温顺、健康的人。

简单的说,规训权力的主要功能就是纪律,它通过大量细腻而多样且易于传播的细节,制定出一整套的技术、方法、知识、描述、方案和数

① “规训”一词本身具有多义性,目前国内外对该术语有各种译法,如“约束”、“规戒”、“惩戒”、“监视”、“纪律”等等。根据《规训与惩罚》的译者刘北成、杨远婴的译后说明,该书的法文书名直译过来应是《监视与惩罚》,但是福柯本人建议英译本将书名改为 *Discipline and Punish*,而 *Discipline* 在西文中具有纪律、教育、训练、校正、训戒等多种释义,福柯用这个术语指近代产生的一种特殊的权力技术,既是权力干预、训练和监视肉体的技术,又是制造知识的手段,而规范化正是这种技术的核心特征。刘、杨将其译为“规训”,意指“规范化训练”。

② 米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,刘北成等译,北京三联书店2003年版,第242页。

等向人体施展权力力量。它就是要通过不断的纪律约束与监控把大量混杂、无用、盲目流动的肉体和力量变成更顺从而更有用的工具。规训权力对人的一切行为都加以注意并试图将之纳入自己的具体、细致和连贯的安排中,将人视为可分割的、可控制的机器,是一种看似不起眼、实际上威力巨大的权力系统,展示出福柯所说的“权力的微观物理学”。

这种权力不是那种因自己的淫威而自认为无所不能的得意洋洋的权力。这是一种谦恭而多疑的权力,是一种精心计算的、持久的运作机制。与君权的威严仪式或国家的重大机构相比,它的模式、程序都微不足道。然而,它们正在逐渐侵蚀那些重大形式,改变后者的机制,实施自己的程序。^①

可见,对福柯来说,规训权力在实现其目的的过程中,既不是像君主权力那样通过暴力的肉体控制,也不是像司法权力那样通过对精神的控制进行运作,而是通过对人体精巧的细节进行规范化的监视、管理和检查来实现的。

那么,既然肉体是被以“纪律”为代表的种种规训技术驾驭,这些技术又是在哪些方面对人体进行规训的呢?以下是福柯的理解:

首先,要对规训对象进行空间的“分配”,划分出不同的、彼此隔离和封闭的空间,只有这样,才能保证纪律的顺利实施,校园、军营、工厂、修道院、医院都是类似的封闭空间。当然,这里的“空间”不是人们日常观念中和“时间”相对的空间,而是指方位、效能等的人体行为的维度。这就要求空间还必须井然有序,恰当的布置和分配才能使之更好地被了解、监督、驾驭和使用。

其次,规训权力要对人体的活动精心地“控制”,把对象的每个动作、每个行为都纳入严格的时间表,最大限度地使用时间。同时,还要严格地控制肉体每个部分的姿势以提高活动的效率和速度,把肉体操练成最训练有素的“机器”和“工具”。

^① 米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,刘北成等译,北京三联书店 2003 年版,第 193 页。

再次,纪律除了能够分解空间、打破和重新安排各种活动,它还要对时间进行有效地“积累”。这可以通过四个方面来实现,把时间分成各自独立的、准确的细微过程,譬如,在军营里,使训练阶段和实践阶段分开;使新兵训练和老兵训练分开等等。把纪律分解为一些细微的过程,并由简到繁地组合起来,譬如,对士兵的军姿训练不是简单的模仿示范,而是遵循动作的基本“要素”原则。确定每一片断的持续时间,并通过考核结束,采用自下而上的层层“进化”原则,针对每个人的细节制定更细致的训练。

最后,还要把力量进行“编排”,规训权力除了围绕个体施展规训技术之外,还要把个体协调起来,把单个力量组织起来,只有这样才能使分散的力量聚集起来,从而获得更大的力量和更高的效率。

总之,在福柯看来,肉体就是通过上述的四种以“纪律”为代表的规训技术被控制、被塑造。

可以说,规训从它所控制的肉体中创造出四种个体,更准确地说是一种具有四种特点的个体:单元性(由空间分配方法所造成),有机性(通过对活动的编码),创造性(通过对时间的积累),组合性(通过力量的组合)。而且,它还使用四种技术:制定图表,规定活动,实施操练,为了达到力量的组合而安排“战术”。^①

但是,上述那些规训技术并不能自动成为控制肉体的权力,它必须要依托一定的支撑手段才能使规训实践都得以成功。福柯认为,要实现规训权力的最终目的——使人体更有用,就必须掌握规训权力的三大技术支撑手段:层级监视、规范化裁决和检查。

(1) 层级监视,福柯将其视为首要的和最基本的技术手段,因为纪律必须在一种借助监视而实行强制的机制中才能实施。由此,他认为在规训权力的机制中,监视的技术能够诱发出权力的效应,而且强制手段也可以使对象清晰可见。层级监视这一手段在很大程度上是对规训的物

^① 米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,刘北成等译,北京三联书店2003年版,第188页。

理结构和组织结构的双重要求,也就是说它既可以表现在规训场所的设计上,又可以表现在监视组织的设计上。在军营、在学校、在医院、在工厂,无处不存在着监视点,这些机构和建筑都被设计成一个个只能从外部加以观察,但却无法从内向外进行清晰了解的空间。当然,在这种结构中必然要有一个中心,它可以使所有目光都转向自身,从而通过分层的、持续的、切实的对对象进行监督、观察、记录,使得规训权力成为一种内在的、巧妙的控制技术。

(2) 另一种技术手段是规范化裁决,它是规训系统中的小型的处罚机制,有“自己的法律、自己规定的罪行、特殊的审判形式”,它分割了法律所不染指的领域,在法律不那么关心因而抬手放过的细节上体现着规训。譬如,工厂、学校、军队都实行自己的一整套微观处罚制度,其中涉及时间(迟到、缺席)、活动(疏忽、失误)、行为(失礼、不服从)、言语(傲慢、不得体)等几乎所有细节方面,“这样既使最微小的行为不断受到惩罚,又使规训机构的表面上无关紧要的因素具有一种惩罚功能”^①。既然这种规训手段已经通过各种细节规范来约束对象,那么,一旦对象遭到惩罚,理由必定是对象自身的不规范所造成的,也就是不符合准则,偏离准则,而且整个边际模糊的不规范领域也都属于惩罚之列比如,对于学生而言,“错误”不仅包括轻微的违纪,而且包括未能完成作业;而对于士兵来说,达不到要求便是犯了“错误”了。规范化裁决还体现了一种矫正性的功能,它通过反复地操练使对象之间缩小差距以便实现有效的规训。同时它还有分类的功能,福柯描述了这样一个典型的例子,在军事院校中,人们制定了一套复杂的“荣誉”级别体系,这种级别明显地表现在制服的细微变化上。体面或不体面的惩罚,是享有特权或丢脸的标志。与这种等级相联系,这种分等级的惩罚定期频繁地进行。官员、教师及其助手不考虑年龄、年级,就“学生的道德品质”与“他们的公认表现”进行划分。肩章的变化可以根据实际表现的好坏而相应的改变。总

① 米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,刘北成等译,北京三联书店 2003 年版,第 202 页。

之,规范化裁决在规训权力的体制中并不仅仅是为了压制,而是将单个人的行动纳入一个整体,并在此将每个对象进行比较和划分空间,最终使它们遵守统一的规则。

(3) 最后一种规训权力的技术手段是检查。检查把层级监视和规范化裁决二者结合在一起,但却并非简单地相加,而是进一步的深化。“它既是一种监视的目光,又试图在这种目光中寻求规范化裁决、定性、分类。”^①检查不是像君主权力那样把权力的符号强加给对象,而是在一种使对象客体化的机制中控制对象,使对象成为可见物,利用对象在检查中的自身可见性而不断地将其整理和编排以显示规训的权威。医院的巡视、学校的考试、军队的检阅都表现了这种检查机制。福柯指出,检查不仅使人置于监视领域,也使人置于书写的网络,它把个体引入文件领域,也就是在检查的程序中伴随“集中登记”和“文件汇集”。因为一种“书写的权力”在规训机制中必须要被建立起来,才能形成一系列有关规训个体的符码,即有关个人的档案、资料、文牒,在此过程中,对象必然被详细地记载、书写、登录和描述,也被观察、被可见、被监视,这就是检查机制中的权力施展。

总之,规训权力的三种技术手段既各自拥有独立的内容和特征,又相辅相成,和谐统一。在福柯看来,规训权力也正是在层级监视、规范化裁决和检查等技术手段的协力下,才获得了巨大的成功,成为现代权力的一种重要的机制。

3. 微观权力的应用——监狱群岛(carceral archipelago)

“监狱群岛”(carceral archipelago)是福柯对散布于社会各个领域的规训机构的比喻,它以“全景敞视建筑”为基础,是福柯微观权力运作在社会生活实践中的具体实践。

福柯在《规训与惩罚》中细致地描述了诸多具有典型性的规训景观,使读者形象地认识到在现代社会中,规训权力无处不在,规训的技术和

^① 汪民安:《福柯的界线》,中国社会科学出版社2002年版,第197页。

手段也周密地遍布各个学校、医院、工厂和军队当中,但又各有侧重。为了更有效地展示规训权力的特点和运作方式,福柯借用了一个著名的构想——边沁^①(Jeremy Bentham)的环形监狱(panopticon)。

所谓边沁的环形监狱就是一种“全景敞视建筑”:四周是一个环形建筑,其内部被分隔为许多个小囚室,每个囚室都贯穿建筑物的横切面,都有两个窗户,一个朝里,一个朝外。在环形监狱的中心是一座瞭望塔,瞭望塔有一圈大窗户,对着环形建筑,通过逆光效果,监视者可以对四周环形监狱的每个囚室进行观察和监视。边沁的环形监狱在基本构造上与古罗马的圆形竞技场有一点相似,但是在特征上却截然相反,后者是“大批的人群能够观看到少数对象”,而前者恰恰颠倒为“少数人甚至一个人能够在瞬间看到一大群人”。^② 在环形监狱里,每个囚室都随时被观看,每个囚犯都随时被监视,可他们自己却什么也看不到,只能看到一个宏大的瞭望塔,而在瞭望塔里的监视者则可以清晰地观察囚室里的人,自身却是深深隐匿着的。“在环形边缘,人彻底被观看,但不能观看;在中心瞭望塔,人能观看一切,但不会被观看到。”^③正是由于环形监狱明确地把观看与被看区分开来,才使得这种建筑与规训权力完美结合。

边沁最初提出“全景敞视建筑”这一设想时只是一个监狱改造方案,但是它特有的简单、迅速、有效的规训功能使其具有很强的普适性,一经提出,便在18、19世纪的西方社会逐渐地推广、发展和覆盖到整个社会机制中,形成了所谓的规训社会。在这个规训化的社会中,每一个人的身体,不论在任何一个领域,甚至在各个角落,都如同监狱中的囚犯一样,无法逃脱受到监视、控制、支配和规训的命运。

这岂不是意味着整个现代社会是一个巨型监狱?的确,在福柯看

① 杰里米·边沁(Jeremy Bentham, 1748—1832年)英国法理学家、功利主义哲学家、经济学家和社会改革者。他在《全景敞视监狱》(1971年)一书中提出环形监狱(panopticon)的具体设计,它使一个监视者可以监视所有的犯人,而犯人却无法确定他们是否受到监视。边沁把它描述为“一种新形式的通用力量”。

② 米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,刘北成等译,北京三联书店2003年版,第243页。

③ 同上书,第226页。

来,整个社会就是一个现代监狱的扩大形式,是监狱的延伸和效果,所有的人都同样生活在这个巨型监狱中,医院、学校、军队、工厂甚至连一般的民众组织、商业机构以及所有慈善机构都类似于监狱。它们之间并没有实质的差异,都是对肉体施加压力,使其改造、规训得更顺从、更有用。只不过是监狱的规训最集中、最全面、更有效地表现了社会对于个人身体的监控模式,比其他的社会生活领域更完美地展现了边沁的全景敞视主义而已。这样,散布于社会各个领域的处于刑法之外的规训机构就都成了监狱的影子,利用“监狱模式”和“监狱方法”发挥权力的作用,被福柯比喻为“监狱群岛”,并同监狱一起形成了一个宏大的“监狱连续统一体”。在这个“统一体”中,“监狱”越来越远离严格意义上的刑罚,它只是“在刑事司法中,把惩罚程序变成一种教养技术,而‘监狱群岛’则把这种技术从刑罚机构扩散到整个社会机体”^①。由此也产生了一系列的后果:

首先,这个宏大的“监狱连续统一体”建立了一种渐进的、连续的、不易察觉的等级,由此就会很自然地产生相反的两个行为走向,一方面是从不守秩序过渡到犯罪,相反就是从触犯法律过渡到对准则、常态、要求和规范的轻微偏离。在古典社会,犯罪领域和轻微偏离行为领域始终是分开界定的,而在这个“统一体”中,各种机构不仅自身具有连续性,而且彼此之间也联系起来,譬如公共救济与孤儿院、改造所、监狱等相联系;学校与工厂、医院、军队相联系。

其次,由于“监狱连续统一体”中各个机构的协同运作最终产生了“过失犯”。因为在一个全景敞视的监视社会里,尽管过失犯最终是在监狱一等级中的一个高级阶梯中受到惩罚,但它却是在整个“统一体”的循序渐进的等级体系中产生的。所以说,过失犯是一种制度的产物。从纪律到法律,从离轨到犯法,“监狱群岛”保证了在社会深层基于微妙的非法活动的过失犯罪的形成。

第三,“监狱”与“监狱群岛”的协同运作成功地使规训权力得以合法

^① 米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,刘北成等译,北京三联书店2003年版,第343页。

化和自然化。因为在“监狱连续统一体”中,规训权力的监督、改造、矫正、改良等功能可以完全地、充分地展现在人们面前,使人们感觉到规训权力似乎与治疗权力或教育权力有着同样的功能,由此获得了来自下面的认可。这样,“监狱群岛”的存在使得规训权力变得自然、合理而易接受。人们生活在这个“群岛”之中,时刻受到监视,经常遭遇规范化的裁决,还不断地被检查着,但自己却毫无察觉。

第四,这个“监狱连续统一体”促成了一种新形式的“法律”的出现,这就是规范(norm)。这种规范被规训权力通过“监狱网络”放置于社会的各个角落,即是说,社会各个领域都有自己的规范。同时,规训权力的审判功能也由于无所不在的“监狱机构”而深入到我们的日常生活中。行使审判职能的法官也无处不有,就像福柯所言,“我们生活在一个教师—法官、医生—法官、教育家—法官、‘社会工作者’—法官的社会里”^①。总之,在任何一个社会领域里,有权制定或解释规范者即有权作出相关的裁决,并进而对被规训者施加权力。

最后,整个社会的“监狱网络”确保了对肉体的实际捕获与持续观察,从而获取权力运作所需要的知识。在“监狱连续统一体”中,规训权力充分施展其固定、划分和记录等方法,以一种更一般的方式广布于整个社会并在某种程度上促成了关于人的科学。显然,这是得益于弥漫在整个社会的各种繁多而相互重合的“监狱群岛”。更重要的是,规训权力在“监狱连续统一体”中形成的“科学”并非借助于监狱时形成的一定的认知对象和某一学科知识,而是产生了一个完整的知识体系。福柯也不得不承认,人文科学在这种特殊而新颖的权力传送渠道中产生了“如此之多的深刻变化”。

这样看来,我们每一个人似乎都生活在比酷刑更加残忍、更加隐蔽,比监狱有着更大规模、更难以逃离的“监狱之城”,而自己却浑然不知。然而,福柯告诉我们,事态要比想象的更加严重,因为它还是一场无法逃

^① 米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,刘北成等译,北京三联书店2003年版,第349页。

避的灾难。我们日常生活在这其中的“监狱群岛”太紧凑、太严密、太规范、太完善,它几乎毫无破绽,同时又与监狱紧密地连接着,而我们的身体在毫无察觉间被完全驯服,丧失了抵抗能力。尽管人们生活在这样的“监狱群岛”中再也听不到叛逆的声音,看不到屠刀与血腥,但是正如人们坐在观众席上才能看清整个剧目一样,在“监狱群岛”之外,也许才能清晰地看到麻木、冷漠的人们彼此之间的折磨和厮杀。不难设想,倘若在酷刑和规训社会的改造之间选择,福柯一定选择前者。

自我伦理学(Ethics of the Self)

福柯从六十年代关注知识及话语,到七十年代关注权力,都是试图研究“我们自身”如何在知识体系、话语实践以及权力机制中被塑造成“主体”的问题。八十年代开始,福柯转而关注“自我伦理学”,它是引导我们如何透过“自我的技术”摆脱传统主体性的束缚,“创造自身真正充满审美快感的幸福美好生活的实践原则”^①。可以说“自我伦理学”正是福柯长期进行知识考古学和权力系谱学研究的直接成果。

自我伦理学的释义

福柯的“自我伦理学”(ethics of the self)旨在探讨个人是如何通过一种伦理学和自我塑造的技术从而创造自身的同一性问题。这种“自我伦理学”不受任何外部强加的道德义务的束缚,只关注个体的自我创造的自由和自律。

按照福柯的理解,“自我伦理学”有如下几层涵义:

第一,“自我伦理学”的研究中心表现为反对“个体化统治”的斗争。福柯借助于康德对于启蒙的批判,表达了这种批判的自我意识态度在“自我伦理学”形成中的重要作用。

^① 高宣扬:《福柯的生存美学的基本意义》,载《同济大学学报》(社会科学版)2005年第1期。

在我看来,一种意义能够被赋予给关于现在和关于我们自己的批判性探究,这种探究是康德通过对启蒙的反思加以描述的……关于我们自己的批判本体论……必须被看做是一种态度、一种时代精神、一种哲学生命。在它们之中,关于我们是什么的批判,同时就是关于强加在我们头上的限制的历史分析以及一场关于超越它们的可能性的实验。^①

第二,“自我伦理学”主要是一种“界限体验”。^② 福柯认为,对于个体而言,摆脱个体性的规范化形式的自由存在于对主体性界限的探索之中,因此,只有通过探究历史上那些被认为是普遍必然的认同形式的东西,才能跨越这些主体性的边界,实现个体的自由。

第三,“自我伦理学”不能完全等同于一种关于自我的知识,而是一种使个体不断改写、创造、创新自身的责任。

现代人不是开始发现他自己、他的秘密和他的隐蔽真理的人,他是一个尝试创造他自己的人。这种现代性并不是“将人从其自在状态中解放出来”,而是迫使他面对创造他自己的任务。^③

自我伦理学的理想模式:“生存美学”

“生存美学”(aesthetics of existence)是福柯的“自我伦理学”所设想的摆脱现存主体性状况的理想生存模式。福柯所追求的“生存美学”是要使每个个体不受任何权力、法律的束缚,不受任何道德、规范的约束,在同时考虑他人的快乐的情况下实现自身的幸福快乐,从而真正实现个体对自身的关怀。

为了区别自己的“生存美学”,福柯研究了西方文化史上曾经出现的

① 米歇尔·福柯:《什么是启蒙?》,载汪晖、陈燕谷《文化与公共性》,北京三联书店 2005 年版,第 49—50 页。

② 路易丝·麦克尼:《福柯》,贾湜译,黑龙江人民出版社 1999 年版,第 163 页。

③ 米歇尔·福柯:《什么是启蒙?》,载汪晖、陈燕谷《文化与公共性》,北京三联书店 2005 年版,第 42 页。

生存的美学。在古希腊时期,曾有一些哲学家和思想家希望把人的生活实践看做是“一种生活的艺术”,并表现出“一种对人的自由和赋予自己生命以某种形式的伦理企图”^①。福柯对此加以利用,并认为这是个人在更普遍的社会和道德准则的关系中所享有的自主程度。但是随着基督教的禁欲主义在西方社会生活中的渗透,其强制性的他律(heteronomous)体系使得古希腊的那种生存伦理学不再存在。到了现代社会,以功利主义和实证主义为基础的世俗伦理学使得生存的美学的伦理实践更加难以实现。

福柯认为自己的“生存美学”同传统的主体论所要求的毫无共同之处:

它是一种生存的艺术,是一种反思的和自愿的实践方式,通过这样的实践方式,跨越知识和权力的门坎,使每个人不但都能够由他们自己来为自己的行为和作为作出规定或规则,而且也要求自己不断地改变和改造自己以及自己的生活方式,以便使人们自己的生活方式,变成具有某种美学价值、并达到一定标准的风格或气质的艺术作品。^②

具体说来,可以从以下几个方面归纳“生存美学”的涵义:

第一,“生存美学”的核心问题是“关注自身”。可以说,福柯毕生都在关心我们自身的生活命运,并始终在探寻一条能够实现我们自身自由的生存出路。

第二,“生存美学”确立的是个体与自身之间的关系,不是个体与世界、社会的关系。“生存美学”关心的是自我,不是神、理念、群体。自我作为独立的、成熟的个体,敢于面对世界、人生,敢于面对生命的必死性和短暂性。对于福柯而言,自我能够具有启蒙态度和自律精神,自我能

^① 路易丝·麦克尼:《福柯》,贾滢译,黑龙江人民出版社1999年版,第157页。

^② Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, Paris: Gallimard, 1994, p. 545. 转引自高宣扬:《当代法国思想五十年》(上),中国人民大学出版社2005年版,第304页。

够在“生存美学”实践中不断地深化、构成自己。

自我伦理学的实现方式：“自我的技术”

1982年,在法兰西学院的课程中,福柯曾专门谈到“自我的技术”(technologies of self)。他指出,为了借以理解自身和达到生存美学的目标,西方人采取了四种技术形式:生产的技术、信号系统的技术、权力的技术、自我的技术。福柯表示只对后两种类型的技术形式感兴趣,但“权力的技术”是在自身之外对自我的约束,是一种“他律”,而“自我的技术”是个体对自身的控制和约束,是一种“自律”。福柯认为只有通过“自我的技术”这种“自律”的伦理实践才能实现“生存美学”的理想模式。

“自我的技术”是由一整套操作程序构成的,这些操作程序是借助于自身对于自身的控制关系或自身对自身的认识,实现对于各个人的规定、限制和管制,使他们形成固定的同一性和身份,并依据社会的不同需要而改变其同一性。^①

由此,我们看到“自我的技术”具有这样三个特征:一是“自我的技术”是一种无形的技术,它不需要任何物质性的工具或手段,而是以隐蔽的形式进行。二是“自我的技术”是一种自我的实践,只能在自我的现实生活 and 实际行动中进行。三是“自我的技术”是同规范或控制他人的技术联系在一起的。

福柯分析了西方自古希腊以来的“自我的技术”的历史。在他看来,任何一个历史时代的“自我的技术”都离不开当下的道德伦理原则,因此,“自我的技术”随着西方社会的演化而发生了各种变化。在古希腊时代,自我的技术是以“认识你自己”的形式表达出来的,已经充分考虑到了个体的自由和快乐的目的,显示出自己管理自己以满足社会需要的基本形式。到了古罗马时代,政教合一的统治形式使得自我的技术表现出

^① Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, Paris: Gallimard, 1994, p. 213. 转引自高宣扬:《当代法国思想五十年》(上),中国人民大学出版社2005年版,第288—289页。

附属于“基督教权力模式”的特点,一切都受到宗教神学的教条、教义的约束。近现代社会阶段,自我的技术在自由民主的制度环境下越来越表现出“自律性”的特征,并往往以“自身的艺术”的形式表达出来。

因此,在福柯看来,只有到了近现代社会,“自我的技术”才能发展成为具有充分“合理性”的一套程序,才能更有望实现“个体用自己的方式,通过对自己的身体、心灵、思想、行为、生存方式施加影响,从而改变自己以达到某种快乐、纯洁、智慧、美好、不朽的状态”^①。这也正是福柯所追求的“生存美学”的理想状态。

① Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, New York: New Press, 1997, p. 225.

让·鲍德里亚 (Jean Baudrillard)

(1929—2007)

让·鲍德里亚是法国当代著名的社会学家，被誉为迄今为止立场最鲜明的后现代社会理论家之一。有人认为，他发展出了迄今为止最引人注目也是最极端的后现代性理论，他的理论深刻影响了文化理论以及有关当代媒体、艺术和社会的变化。正如美国著名社会学家乔治·瑞泽尔所说：鲍德里亚自己就很少使用后现代这个术语，而且有时还讨厌人们用这个术语对他的理论取向进行描述，“虽然对福柯进行归类有一定的困难，但让·鲍德里亚 (Jean Baudrillard) 却明确和肯定地是一个后现代主义者。毕竟，他的著作对后现代社会理论曾经有过巨大的影响，并且在一系列广泛的领域内对后现代主义者产生过影响。事实上，许多人都认为他不仅是一个后现代主义者，而且还是这种理论的重要代表”^①。鲍德里亚的代表作有《物品系统》、《消费社会》、《符号政治经济学批判》、《生产之镜》、《象征交换与死亡》等。鲍德里亚用消费社会、符码、时尚、拟像、解魅、大众、迷狂、颠覆等一系列全新的概念，生动地诠释了他的后现代理论。

^① 乔治·瑞泽尔：《后现代社会理论》，谢中立等译，华夏出版社2003年版，第104页。

消费社会(The Consumer Society)

“消费社会”是鲍德里亚理论大厦的基础范畴,也是其后现代主义理论的主要内容。可以说,他的理论基本是围绕对消费社会的批判和解构展开的。《物品系统》、《消费社会》、《符号政治经济学批判》、《生产之镜》、《象征交换与死亡》,形成了鲍德里亚消费社会理论的基本构架。他把理论目光集中在后工业社会的消费层面,在社会学描述和政治经济学分析的基础上,用索绪尔的语言符号学予以整合,试图揭示当代社会作为消费社会的根本特征。

消费社会:当代社会的一种称谓

我们这里所说的消费社会,是鲍德里亚对当代社会的一种称谓,一种界定。二战后迅速变化和发展的当代西方发达国家,进入了所谓的后资本主义社会,资本主义在全球开始了第三次巨大的、规模空前的扩张。随着资本主义在全球的第三次扩张,“一个全新的社会已经到来并已开始”^①。对于这样一个全新的社会,雷蒙·阿隆和丹尼尔·贝尔等人称之为“后工业社会”,加尔布雷思称之为“技术社会”、“富裕社会”、“闲暇社会”、“有计划消费的官僚社会”,勒费弗尔称之为“工业社会”、“技术社会”、“富裕社会”、“闲暇社会”、“消费社会”和“引导性消费的官僚社会”等,德波称之为“景观社会”,也有人称之为“展览的社会”、“媒介社会”、“信息社会”、“电子社会”、“高技术社会”、“跨国资本主义社会”、“媒体社会”等,鲍德里亚则称之为“消费社会”。

根据《新牛津英语词典》的解释,消费社会是指买卖在经济活动中起最重要作用的社会。但鲍德里亚所说的消费社会,已经没有这种传统上的消费社会的意味。他的消费社会,是一个物品和符号高度丰富的社

^① 弗雷德里克·詹姆逊:《快感文化与政治》,王逢振等译,中国社会科学出版社1998年版,第154页。

会,是人们的生活被笼罩在无形的商品消费和符号追逐的气氛中,被无限的物、特别是无限的符号所包围,社会行为举止和心理变化等都受到物和符号影响和操纵的社会;是主体已失去自己的主动性,成了被操纵的对象,成了抽去本真意义的符号;物品也渐褪往日的使用价值,更突出强调符码价值的社会。而作为符码的符号系统的形成,是消费社会的根本特征。

消费社会理论的思想资源

鲍德里亚消费社会理论的形成,其思想资源有着多方面的线索。据他自己坦言,马克思主义理论、法国当代社会学、结构语言学和精神分析学都对他的消费社会理论产生过影响。

至于说到思想和分析,在我的著作中存在着马克思主义的分析,但是通过许多其他东西作为中介。

从一开始,符号学和精神分析还有其他的東西,它们很好地结合在一起了。

我们已经处在后马克思主义时代了。所以,我发现我是否说我是一个马克思主义者是困难的。但马克思的分析确实影响了我的著作。人一开始,对生产的分析就伴随着对礼品和耗费的消费的人类学的分析,所以,那时对生产的分析是落后的。至于政治经济学,我接近它是为了解构它。事实上,从一开始趋向马克思主义,但几乎是马上,我就开始对它提出质疑,态度是矛盾的,当时我走下去的时候,就越来越与它拉开了距离。萨特对我确实产生了很大的影响,另一个影响来自80年代的巴尔特。我发现了巴尔特,并与他一起工作,十分有趣。我不好说他更加重要,更加有魅力。巴尔特提供了一块处女地,从那一点出发,一切都发生了改变。^①

^① Mike Gane, *Bandrillard live : Selected Interviers*, London:Routledge,1993, p. 20.

1. 马克思主义的影响

马克思主义的生产理论是鲍德里亚消费社会理论的思想资源之一，但他最终又与马克思主义分道扬镳。

鲍德里亚的早期著作反映，他的消费社会的思想首先受到马克思主义及其将关注焦点集中于经济之上的那种特征的严重影响。然而，尽管马克思和大多数马克思主义者将焦点集中在生产之上，鲍德里亚关注的却是消费。^①

通过关注消费过程，鲍德里亚加入了当时的许多马克思主义思想流派、特别是批判理论家们的朝文化分析方面转向的行列。然而，即使在早期阶段上，鲍德里亚也明确地想要扩展马克思主义的政治经济学，试图将符号消费和更一般性的符码消费整合到其中去。事实上，他对马克思主义理论资源的利用是反其道而行之的，当他把传统政治经济学的“生产”和“分配”放入括号之内，悬置起来，仅仅对“商品”进行纯消费的现象学描述和符号学建构时，“商品”已不复是商品，它变成了“物品”。“消费”也已不再是原来与生产和分配相扣的经济链上的一个环节，而是成了一个封闭的自我折回的世界。“消费”注定要成为鲍德里亚语汇的中心词，成为他建构的消费社会的逻辑起点、主要基础、根本特征和基本运动；他在征用传统政治经济学的“消费”一词时，已经踏上了离开马克思主义的道路。

在《生产之镜》中，他已明确表达消费社会理论与马克思主义的区别。鲍德里亚借用了雅克·拉康的“镜像”理论，指出“镜像”隐喻意味着一个事物通过另一个事物建构自身的图像或形象，同样，传统政治经济学是通过“生产”这面镜子来建构关于自我统一的形象或幻象的，所以关于生产方式、劳动价值、资本、辩证法等范畴的分析和批判，完全是一套代码、隐喻或系统性的阐释，“生产之镜”完全可以扔开或打碎，正像马克思粉碎了虚构的所谓“经济人”(homo economicus)镜像，粉碎了关于市

^① 乔治·瑞泽尔：《后现代社会理论》，谢中立等译，华夏出版社 2003 年版，第 109 页。

场和利润的一整套系统神话。按此逻辑,传统政治经济学自然又成了资本主义的镜子,为资产阶级社会获得自身的虚假统一性提供服务,予以求证。马克思主义成了镜子兼镜像,完完全全的虚构,根本谈不上对资本主义进行激进的批判。因此必须打破马克思主义这面反映了西方所有的形而上学的“生产之镜”。

2. 法国当代社会学的启迪

同时,列斐伏尔^①的日常生活批判理论、德波的景观社会批判、巴特的大众文化符号学分析,以及涂尔干、巴塔耶等人为代表的法国社会学理论,也深深地影响了鲍德里亚。^②

列斐伏尔是鲍德里亚的老师,他意识到他所处的年代——二战后,或者确切地说 20 世纪 60 年代以后——与以往的时代有所不同,并在其《现代世界的日常生活》中指出,这个时代已经被消费所控制,消费者已经将自己的情感投射到符号物品上,自我认同成了符号认同,结果成了消费意识形态的认同。情境主义代表德波则认为在 20 世纪四五十年代以来的西方,随着电子时代的来临,广告弥漫于社会各个角落和领域,人们的消费趣味追随着时尚的变化,真正的消费的时代终于到来,整个社会被意象所统治,人们消费更多的是意象,而不是商品的使用价值。德波这里所谈的景观社会即是消费社会。巴特则提出,我们与客体的关系不

① 昂利·列斐伏尔(Henri Lefebvre,1901—1991),是一位和 20 世纪一同降生的现代法国思想大师,在其 60 多年的创作生涯中,为后人留下了 60 多部著作、300 余篇论文这样一笔丰厚的精神遗产,是西方学界公认的“日常生活批判理论之父”,“现代法国辩证法之父”,区域社会学、特别是城市社会学理论的重要奠基人。在列斐伏尔的重要著作《日常生活批判》中,他批判资本主义形塑的空间,提出了空间三元论,并区分抽象空间与社会空间的对立关系。所谓的抽象/社会空间,类似一种中心/边缘的对抗关系,抽象空间由知识和权力相互交错构筑而成,是层级式的空间,适用控制社会组织的人。列斐伏尔批判西方资本主义形成的扩张系统性暴力,认为资本主义所生产的抽象空间反映资本与国家之权力,因此他描述抽象空间为一个视觉/几何/阳物的空间,同时是现代性的征候与构成,而公共空间正为现代性之核心范畴。而社会空间是相对于抽象空间,非完全由权力者控制的,是一种实践的、零碎的、社会成员外部化与物质化的日常生活经验。但资本主义逻辑下,空间虽有权力交错,但大部分被资本主义所控制。

② 马克·波斯特:《第二媒介时代》,范静晔译,南京大学出版社 2000 年版,第 43 页。

是直接的,而是以符号为中介的。客体被利用不是它的使用功能,而是因为它的交流功能,从这一意义上说,客体的真正价值在于它的修辞性。

鲍德里亚深受列斐伏尔、德波和巴特的思想的影响。他认为 20 世纪 60 年代以来出现了一个新的社会秩序,那就是消费社会的形成。在其《物品系统》、《消费社会》和《符号政治经济学批判》这几部早期著作中,就非常明确指出资本主义社会已经从以生产为主导的社会转型为以消费为主导的社会,而消费社会的根本特征则是符号系统的形成。鲍德里亚认为,我们今天生活的时代存在着一种由不断增长的物、服务和物质财富所构成的惊人的消费和丰富现象,它构成了人类自然环境中的一种根本变化:今天的富人们“不再像过去那样受到人的包围,而是受到物的包围”,人们生活在物的时代。他在比较了今天的社会和以往的社会后说“在以往所有的文明中,能够在一代一代人之后存在下来的是物,是经久不衰的工具和建筑物。而今天,看到物的产生、完善和消亡的却是我们自己”。

涂尔干的宗教理论为鲍德里亚分析消费社会提供了某种新视角;而巴塔耶被称为“法国的尼采”,其关注焦点是原始社会,他反对马克思对原始社会的分析。莫斯提出“礼物交换”理论,认为原始社会中不计较经济价值;巴塔耶进一步指出原始社会不考虑剩余价值,生产是为了消费,可见“生产”决不是任何社会都通行的模式。鲍德里亚以此为根据,反对马克思的剩余价值学说。

3. 结构语言学和精神分析学导引

再就是,以索绪尔为代表的结构语言学、弗洛伊德为代表的精神分析学中也能发现鲍德里亚的思想渊源。鲍德里亚与结构主义之间的连接显而易见:“消费是一种像语言一样(索绪尔)或者像原始社会中的亲属系统(列维·斯特劳斯)一样的意义系统。”鲍德里亚则说:“市场、购买、销售、获得各种有差异的商品或物品/符号——所有这些现在都构成了我们的语言,一种我们整个社会借以沟通、借以言说它自身和对它自身进行言说的符码。这就是当前的沟通结构:一种与个体的需要和愉悦

所是的东西相对立而只不过是各种言说效果的言语。”^①虽然鲍德里亚以这种或许多其他的方式使用结构主义,但必须说清楚的一点是:在更多的方面,尤其是在他后期的著作中,鲍德里亚对结构主义如果不是完全充满敌意的话那也是持批评态度的。

鲍德里亚还深深受到弗洛伊德精神分析学的影响,无论是对消费社会的一种特有现象——“迷狂”的分析,还是对消费社会进行解构的策略——诱惑的说明,都直接操起了“弗洛伊德手术刀”。比如,鲍德里亚提出,诱惑是对传统形而上学思路的解构。在传统形而上学中,也正如在精神分析学中一样,潜在话语才是真相,而显在话语则是真理的症候,所以解释总是在追求一种深度的真理而将外表忽视掉,使一切都变得透明化。解释是对意义的追求,而诱惑则是一种无意义,使潜在话语失效,这正是外表呈现出来的意义所在。“不管有意还是无意,所有的外表都在密谋同意义开战,连根拔出意义,将意义转变为游戏,根据游戏的某些规则和某些无法理解的仪式,将意义任意化,这比起掌握意义来更加冒险,更具诱惑性。”^②因此,精神分析学是对诱惑的消除。

消费社会特质:没有神话的社会

鲍德里亚认为,消费社会“是一个充斥着预防性白色的饱和了的社会,一个没有眩晕、没有历史的社会,一个除了自身之外没有神话的社会”^③。唯一的拯救便是砸烂这个表面富裕实质匮乏的恶魔般的世界。鲍德里亚认为这个社会的特质是:

1. 消费成为符号系统化的操控行为

消费社会的显著特征,是消费占据着社会生活的主导地位。鲍德里亚指出,在传统的工业社会中,主要内容是生产,消费只是一种维持人的生命、使劳动力得以发挥作用所必需的补给性行为。进入消费社会后,

① 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社 2003 年版,第 113 页。

② 让·鲍德里亚:《生产之镜》,仰海峰译,中央编译出版社 2005 年版,第 157 页。

③ 让·鲍德里亚:《消费社会》,刘成富等译,南京大学出版社 2001 年版,第 231 页。

“在我们的周围,存在着一种由不断增长的物、服务和物质财富所构成的惊人的消费和丰盛现象。它构成了人类自然环境的一种根本变化。恰当地说,富裕的人们不再像过去那样受到人的包围,而是受到物的包围……我们生活在物的时代”^①。于是,鲍德里亚认为,我们今天所面临和讨论的问题,不同于马克思的大工业生产时代,资本主义社会已经发生了本质重要的结构性转变。当代资本主义所要解决的根本问题不再是生产的规模化和生产管理的理性化与获得最大资本增殖之间的矛盾,而是在科技基础上被无限激活的生产力同消费社会消费需求的有限性的矛盾。因此如何控制和管理消费和需求是资本主义解决问题的关键。消费占据了社会生活的主导地位,人们用消费来构筑人与人的关系、人与物的关系,甚至构筑整个资本主义的大厦。

由于消费占据着社会生活的主导地位,导致“消费控制着整个生活的境地”^②。但人们真正消费的却不是丰盛堆积的物本身,而是物的符号价值。鲍德里亚指出:

消费并不是一种物质性的实践,也不是“丰产”的现象学,它的定义,不在于我们所消化的食物,不在于我们身上穿的衣服,不在于我们使用的汽车,也不在于影像和信息的口腔或视觉实质,而是在于把所有以上这些(元素)组织为有表达意义功能的实质;它是一个虚拟的全体,其中所有的物品和信息,由这时开始,构成了一个多少逻辑一致的论述。如果消费这个字眼要有意义,那么它便是一种符号的系统化操控活动。……要成为消费的对象物品必须成为符号,也就是外在于一个它只是作意义指涉的关系——因此,它和这个具体关系之间,存有的是一种任意偶然的和不一致的关系,而它的合理一致性,也就是它的意义,来自于它和所有其他的符号—物之间抽象而系统性的关系。^③

① 让·鲍德里亚:《消费社会》,刘成富等译,南京大学出版社2001年版,第1—2页。

② 同上书,第6页。

③ Jean Baudrillard, *The System of Objects*, London: Verso, 1996, pp. 200-223.

也就是说,商品在消费社会中已不再是社会劳动的结晶,而是作为符号,成为欲望的对象。人们感到商品再也不是简单的物品,而是一连串的意义、指示符号。物品在符号体系中彻底地与某种明确的有用性失去了关联。于是,人们消费的不再是物品,而是奇迹,是梦幻,是符号。比如,当我们在麦当劳快餐店买一个“大麦克”(一种大汉堡包)时,我们(主要地)不是在购买食物,而是在购买“大麦克”向我们表明的某种东西。例如,我们是这个快节奏的、流动社会的一部分,或者我们吃不起精心制作的菲力牛排等。所以,鲍德里亚坚持认为,在消费社会,“支持劳动的消费以及为其服务的商品这个范式消失了,商品作为一种根茎化的符号在漂浮着。这种现象表明整个经济化为幻影,商品交换物象化为象征交换。商品在这里不再是社会有用劳动的结晶,而是作为符号,成为欲望的对象”^①。

当人们消费的不再是物品,而是物品的符号,当消费只存在于把一切物品、意义都组织起来的一个符号示义系统,即符码之中的时候,消费就成了一种“符号的系统化操控行为”^②。这时,“消费与我们通常所认为的那些‘需要’的满足不再有任何的干系”。“我们并非是在购买我们所需要的东西,而是在购买符码告诉我们应该购买的那些东西。进而言之,需要本身是为符码所决定的,为的是让我们终止‘需要’符码所告诉我们需要的那些东西,‘只存在着由于系统需要它们才存在的那样一些需要’。”^③

2. 人们用消费符号界定身份地位

消费被符号所操控,这构成了消费社会的深层逻辑。符号操控消费的目的,在于社会区分原则,即通过对符号一物的占有和消费,个体将自己的社会地位凸现出来,使自己与他人不同,符号一物的意义就在于这种社会区分的逻辑中,也正是在这种社会区分的逻辑中,现代资本主义社会完成了另一种支配与控制,即通过主动地进入到消费社会中,通过

① [日]堤清二:《消费社会批判》,朱绍文等译,经济科学出版社1998年版,第70页。

② Jean Baudrillard, *Selected Writings*, California: Stanford University, 1988, pp. 21 - 22.

③ 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社2003年版,第111页。

身份的差异无意识地认同了消费体系以及相应的物体系。你消费什么样的商品,是宝马汽车还是现代汽车?你在什么场所消费,是在杂货店、购物中心还是超级市场?你用什么样的手段消费,是贵宾卡还是一般信用卡?代表着人的不同声誉、欲望、社会地位、身份。物的符号价值以及符号价值的差异,理所当然地成了消费社会的伦理标准和价值标准。鲍德里亚说:“我们生活在一个物品的阶段”。那些物品不再因它们的用途、它们的效用才具有那些意义。同样,它们也不再从人们之间具体的关系中获得自己的意义。相反,任何物品的意义都只来自于它们对其他物品的关系,以及/或者它们与其他物品之间的差别。那些物品一符号的差别构成了一种我们可以试图加以理解的语言,从而使商品被当做一种“风格、声望、奢华以及权力等等的表达和标志”而被购买。^①比如,一辆“宝马”牌轿车之所以要比一辆“现代”牌的轿车更令人喜欢,不是因为它更有用处,而是因为在轿车物品系统中,“宝马”要比“现代”居于更高的地位。比如说,有的人在购物中心购物,有的人只在超级市场购物,毫无疑问,购物中心似乎处于更高的位置。

人们凭借符号价值的差别界定了自己的阶层地位,首先,凭借自己所追示的消费符号,自我确定自己在社会等级秩序中的位置。鲍德里亚认为“通过各种物品,每个个体和每个群体都在寻找着他或她自己在一种秩序中的位置,始终在尝试着根据一个人的生活轨迹竞争这种秩序。通过各种物品,一种分层化的社会开始开口说话……为了将每个人都保持在一个确定的位置里”^②。同时,通过自己消费的物品、采用的消费手段、进入的消费场所所体现的符号价值,向其他人传递自己的身份地位信息。“消费是一种确保符号调控和群体整合的系统:它是一种道德(一种意识形态性的价值系统)同时又是一种沟通系统,一种交换结构……这种结构以超越个体的方式组织起来并将自己强加于他们。”^③这即是

① 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社2003年版,第111—112页。

② 同上书,第110页。

③ 同上书,第112页。

说,当人们消费某些东西的时候,就是在向其他人传递许多信息,包括我们属于哪个群体和不属于哪个群体,等等。就这样,正是这种符码控制着我们消费什么和不消费什么,人们在他们所消费的那些物品—符号差异的基础上,使自己与某些人成为同类,而与另一类人有所区别,从而彰显自己的身份地位。

这样,在消费社会中,人们追求的不是获得和使用一种物品时所产生的那种愉悦,而是某种商品—符号的差异而带来的某种身份和地位的炫耀。“这就将我们引向这样一种看法:当需要是以这种方式而被界定时,它就永远不可能被满足,因为我们拥有一种持续不断的、贯穿终生的将自己与占据社会中其他位置的那些人区别开来的需要。”^①

3. 人丧失个性,消费符号成为人的灵魂

因为消费社会是一个符号差异的社会,人们在消费中可以自由地选择代表自己所欲求的身份地位的物品—符号,因而,“从表面上看,消费世界似乎是相当自由的。毕竟,只要我们拥有货币(在今天或者更好一点——拥有信用卡),我们似乎就可以自由地购买我们想买的任何东西”^②。然而,差异的辩证法是建立在差别丧失的基础上的。当人们在“成为我自己”的“广告霸语”下,向个性化的范例汇聚,通过对这种抽象范例的参照来确认自己的身份时,人们的个性是符号制造下的个性,是假个性,是别人提供的个性,人们在寻找“个性化”的过程中已经相互类同了,类同为具备消费功能的符号。人们真实差异的“消除”,掩盖着资本挑起的矛盾。“消费的意识形态作用是,消费并不是通过把个体团结到舒适、满足和地位这些核心的周围来平息社会毒症,……恰恰相反,消费是用某种编码及其与此编码相适应的竞争性合作的无意识纪律来驯化他们……这样消费才能只身替代一切意识形态,并同时担负起整个社会的一体化,就像原始社会的等级或宗教礼仪所做到的那样。”^③在这样

① 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社2003年版,第112页。

② 同上书,第119页。

③ 让·鲍德里亚:《消费社会》,刘成富等译,南京大学出版社2001年版,第90页。

的过程中,消费完成了意识形态的塑造,并用这样的意识形态完成了对人们心灵及意识的消解,使“我们与自己社会群体中的一个其他的人都极其相似”^①。

鲍德里亚认为,消费是用某种编码及其与此编码相适应的竞争性合作的无意识纪律来驯化人们,同时,消费又用某种编码及其与此编码相适应的一种新的道德来规约人们,该新道德对我们的现代生活进行总体性的组织,涉及到吃、睡、生育、抽烟、喝酒、待人接物、交流、庆祝、阅读等方面。具体地说,鲍德里亚所说的这个新道德是以享乐主义为生活准则,完全迥异于以生产为核心准则的勤俭节约。于是,消费社会成为一个吸收符号与被符号吸收的社会,符号与物品变成了人的灵魂。如果说生产时代的社会以宣传生产英雄为主导的话,那么消费社会则以宣传电影明星、体育明星等为主导的英雄们。在鲍德里亚看来,消费社会中的人日益成了“消费的自我”,最终,“消费便成为无意识的和无组织的自我”。他还声称,消费在传统价值体系消解以后成为生产价值和生产符号体系的过程。同时,消费社会的根本任务就是生产或者培养出一代又一代新的消费者——具有符号与物品灵魂的人。

符号与物品成为人的灵魂,最主要的特征是迷狂。鲍德里亚所说的迷狂是指,人们进入一种浅薄的、不假思索的状态,为着许多自身本不需要的商品和消费而癫狂,梦游和痴语般地想象着从中得到所谓的“自由”、“幸福”和“享乐”。鲍德里亚提供了一大批迷狂现象的例子。(1) 时尚可以被视为对美的迷狂,一种“围绕着本身自旋的纯粹和空泛的审美形式”;(2) 广告被描述为“使用价值和交换价值以纯粹和空泛的品牌形式遁入湮灭的自旋”;(3) 艺术被视为对其自身的超越,“它越是变成超现实的,它就越是它自身而趋近于它的空泛的本质”;(4) 最重要的是,大众被看成是“对社会的迷狂,社会的迷狂形式”^②。“证明身体变成了救赎物

① 让·鲍德里亚:《消费社会》,刘成富等译,南京大学出版社 2001 年版,第 110 页。

② 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社 2003 年版,第 142 页。

品。在这一心理和意识形态功能中,它彻底取代了灵魂。”^①

4. 到处是“新万神殿”和“地狱”两重天

鲍德里亚明白无误地指出,消费社会是一个“解魅”的社会(已经失去了魅力的现代社会),到处是“新万神殿”和“地狱”两重天。例如,鲍德里亚提到消费场域时,他说:“在这里我们抵达了作为日常生活总体性组织、作为一种完全均质化的……持续购买的……消费过程的核心……超级的购物中心,我们的新万神殿,我们的地狱,将所有的神祇和所有的恶魔都带到了一起。”^②一方面,这是座有着给人带来无比舒适的神祇:“从时间方面看,购物中心‘完全不随季节变化而变化……创造了一种永恒的春天……人不再需要成为时间的奴隶。购物中心,就像所有的城市街道一样,是一个每周7天、每天24小时都可以去的地方’。通过销售实际上来自世界上任何地方的各种商品,购物中心也消除了空间上的限制。”^③人们感到了一种方便、惬意、满足、幸福。另一方面,这里也是打开了“潘多拉之盒”的地狱,挥霍、浪费、奢侈、腐败,就像肥胖症和癌症一样永无止息地增生和扩散,给人们带来了祸害、痛苦甚至灾难。

问题还在于,“消费社会是一个什么东西都可能出售的地方。不仅所有的商品都是符号,而且所有的符号也都是商品。由于后一点,‘所有的物品、服务、身体、性、文体知识等等’都可以是生产和交换的。符号、商品和文化是难分难解地纠缠在一起的。高雅艺术、玉米片、人体、性行为以及抽象的理论都是一些符号,并且它们都是待售的”^④。正因为如此,这个社会在给予敞怀享受的时候,却创造了一系列邪恶的欲望和疯狂的歇斯底里。

消费社会的意义说明

鲍德里亚认为,当代社会作为一种消费社会,其最重要的意义在于

① 让·鲍德里亚:《消费社会》,刘成富等译,南京大学出版社2001年版,第143页。

②③ 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社2003年版,第115页。

④ 同上书,第115页。

说明了资本主义的重大变迁。这种变迁主要表现为：

首先,也是最重要的,“消费成为一种社会劳动”^①。

鲍德里亚说,社会世界里的真实问题,不是马克思所说的“抽象”劳动和具体劳动之间的分离。消费的真相在于它并非一种享受功能,而是一种生产功能。因为随着劳动生产率的提高和物品的过剩,消费者的欲望对商品交换价值的实现具有越来越大的作用。最终,消费成为一种“社会劳动”。因此,鼓励和扩大国民的消费需求,便成为资本主义经济良性运行的目的之一。为达到此目的,消费者的欲望、需要和情感便成为资本作用、控制和操纵的对象。因此,今天的生产,已经不仅仅是产品的生产,同时也是消费欲望和消费激情的生产,是消费者的生产。鲍德里亚进一步说,当代社会已经从商品的政治经济学转向了符号的政治经济学,社会劳动已经从生产商品转向了再生产符号,“商品形式已经让位于符号形式,这意味着等价的符码比商品的交换更加具有意义”^②。

第二,符码提供了比剥削更为精巧的专制控制与权力结构。

鲍德里亚认为,由于所有的价值都已经成为由符码所主导的符号,符码提供了“一种比剥削更为精巧和更为专制的控制与权力结构”^③。现在更为基本的问题是对符码的结构控制,而不是对劳动能力的统治和剥削。在19世纪资产阶级主要对工人进行控制,而面对消费者的控制基本上留给消费者自己。到了20世纪,(资产阶级的)关注焦点则转向了消费者,后者不再被自行决定消费还是不消费、消费多少或消费什么。资本主义开始需要确保人们积极地和以各种特殊的方式参与到消费社会中去。

第三,创造了新的被剥削者:“消费大众”。

如果说过去对工作场所中的生产劳动的控制和剥削产生了“工业无产阶级”,与此相比较,对消费的控制和剥削,资本主义已经创造出了一

①②③ 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社2003年版,第123页。

种可供剥削的“消费大众”^①。因此,马克思主义所说的那种充满意义的资产阶级—无产阶级关系已经过去了。

第四,马克思的“革命主体”消失了。

试图让“消费大众”承担社会革命的任务,这是一种空想。马克思所说的“革命主体”消失了。消费者被集体地指派到与符码有关的一个地方,但却不会导致任何“集体团结”而恰恰相反。^②鲍德里亚指出,消费是一个巨大的政治领域,消费是社会控制的一个强有力的因素,而消费享乐主义则掩盖了在背后操纵消费者欲望和热情的资本和权力的作用,仿佛消费是消费者自己的“自由”和“幸福”,沉迷其中而乐不思蜀。因此,消费享乐主义作为一种主流的情感和需要的满足形式,恰恰服务于资本主义的需要,并有助于维护资本主义的秩序。

符码(Code)

符号与符码

从《物体系》和《消费社会》及其后的著作看,“符号”与“符码”是鲍德里亚经常使用的概念,也是他分析消费社会的核心关键词。

从一般意义上来说,符号是人所约定或创造的用来指称、标志、象征对象的中介物,既包括人们进行抽象思维的工具如代码、图形、记号等,也包括那些能引起人们情感、意志活动中广泛联想的事物。

鲍德里亚没有对“符号”与符码给出确切的定义。据《物体系》的译者、台湾学者林志明考证,鲍德里亚的“符号”一词可能涉及到三个不同的领域,即符号学意义上的符号、心理分析意义上的征兆和社会地位中的信号。这三个符号概念在物的分析中相互缠绕,并对应着鲍德里亚在《物体系》中的三个理论框架,即符号学、心理分析和差异社会学。当他把符号作为物品的标记看待时,他就是在符号学意义上使用符号;而当

①② 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社2003年版,第113页。

物的符号作为潜在的欲望表现形式时,他就是在心理分析意义上使用符号;当他把符号作为一个人在消费物品时其社会地位和身份的标志时,他就是在差异社会学的意义上使用符号。^①

后来,由于鲍德里亚对现代信息技术的关注,他的符号概念还具有符码(code)的含义。严格地说,所谓符码,它不是单个的符号,而是符号意义的构造体系。但是在鲍德里亚的著作中,符号与符码两个概念经常混用。

符码的“现代性”^②

1. 能指游戏:符码不再标示现实

曾经有过一段时期,符号是与物体相联系的。比如,我们说“马”,这个符号是与“马”的实实在在的形体、功用联系在一起。在结构语言学大师索绪尔那里,语言是由符号构成的,符号由能指与所指构成,两者形成一种意指关系。“所指”指的是“概念”,如“马”这个概念,“能指”指的是心理上的音响形象,如我们读“马”时发出的声音。结构语言学所要讨论的符号,它的存在依赖于语言结构本身,这是与现实无直接关系的封闭回路。尽管如此,能指与所指构成符号,这就是一个表达过程,虽然符号不同于真实的物,但在表达中这两者是同义的,即符号与外部真实的直接等同。德波认为,随着消费社会的来临,交换中的商品不再为了直接的使用目的,而是为了商品中所蕴含的意象,他称之为是意象统治一切。但是,在德波那里,意象总还是原件的意象,尽管原件已经在意象中消隐了,但原件还是构成了评判一切的根据,这也是德波确定真实意识/

① 让·鲍德里亚:《物体系》,林志明译《后记》,上海人民出版社2001年版。

② 对于鲍德里亚,许多人都认为他不仅是一个后现代主义者,而且还是这种理论的重要代表。然而,鲍德里亚自己就很少使用后现代这个术语,而且有时还讨厌人们用这个术语对他的理论取向进行描述。譬如,他曾说过:“没有什么后现代主义这类的东西。如果你以这种方式来理解它,那么显然我没有主张过这种无聊的东西……它与我没有任何关系……我不承认在这方面对我所作的所有论述。”因此,我们在说明他的“符码”的特性时,与其用后现代性,不如用打上引号的现代性。

虚假意识的基础。在这个意义上,德波的分析思路还是站在黑格尔现象学的传统上,一种辩证的批判构成了他分析问题的底蕴。

鲍德里亚接受了索绪尔语言结构学^①能指与所指的区分,并把使用价值、有用性和符号的所指对应起来,将人们对商品的非功用性价值看做符号的能指,即交换价值/使用价值=能指/所指。^②这也是受了德波景观社会学“意象”的影响。但是,他对索绪尔关于符号与外部真实的直接等同、德波关于原件构成评判一切的根据是持批评态度的。他更多地赞成巴特的思想,同时又比他走得更远。巴特则认为“能指是空的,符号是完满的,那是一种意义。”^③当我们送给情人一枝玫瑰时,玫瑰不再是一个具体的物,而是变成了爱情符号的载体,在物背后,我们看到的却是一个物的符号。巴特以神话为例,进一步指出:“神话是一个神奇的系统,它从一个比它早存在的符号学链上被建构:它是一个第二秩序的符号学系统。那是在第一个系统中的一个符号(也就是一个概念和一个意象相连的整体),在第二个系统中变成一个能指。”^④沿着巴特的思想,鲍德里亚进一步指出,后工业消费社会的特点就是强调符号的能指特征,否定或漠视符号的所指。具体表现为人们的消费离实用性、功能性意义愈来愈远,人们逐步忽视或否定物品的功能性和使用价值。这时候整体的社会氛围所强调的就是由缺乏实用性能指所形成的“符号价值”,亦或将实实在在的“物”转化成可交换的、能满足人们夸饰性的攀比与挥霍的,以示拥有社会地位和社会身份的“一种交换价值以外,并以它的毁灭为基础的价值,即一种以社会区分为目的的符号价值”^⑤。因此,符号也是一种正在形成的“意义符码”,这种意义符码将自己的控制施加于社会中的

① 罗兰·巴特:《神话——大众文化诠释》,许蔷蔷等译,上海人民出版社1999年版,第173页。

② 让·鲍德里亚:《在使用价值之外》,成阿宝译,转引自罗钢、王中忱主编:《消费文化读本》,中国社会科学出版社2003年,第34页。

③ 罗兰·巴特:《神话——大众文化诠释》,许蔷蔷等译,上海人民出版社,1999年版,第171页。

④ 同上书,第173页。

⑤ 孔明安:《从物的消费到符号消费——鲍德里亚消费文化研究》,《哲学研究》2002年第11期。

物品和个体二者之上。

这样,符码只不过是一些“能指的游戏……在那里,符码不再指向任何主观或客观的‘现实’,而只是指向它自身的逻辑”。在符码控制中,一切原件都不再存在,存在的只是通过机器、特别是电子媒介的符号产品,这种产品的价值已不再能按照原件来判断,而是来自于符号本身。与符号相关联的只是其他符号,它们的意义也只是在这些符号之间的关系中才能发现。“符号现在是自由的、中立的、完全非决定性的以及完全相对性的。”^①同时,符码成了社会关系解放后物体功能化的叙述语言,它构成了社会化和世俗化的社会识别记号体系,组构着物体系^②时代的人们所认可的道德,形成了物体系时代浮于物体表层的普遍符号体系和阅读体系,人们不需要去理解他人,只需要通过符码就可以知道他人的生存需要、生活方式及其社会地位。在这个意义上,今天是符码支配的时代,当社会生产结构和社会关系日益无法辨读的时候,符码反而获得了透明性的地位,就像物在功能化组合中更具有了透明性一样。

2. 时尚世界:符码统治的一种范式

时尚(fashion),一个极其普通的概念,但这一概念在鲍德里亚的符码理论中却焕发出非同一般的魅力。鲍德里亚认为,时尚世界是符码统治的一种范式。

时尚,一般指时髦、流行、时新的式样、货品;时新的风气、潮流;合乎上流社会的口味;高级的地位,等等。当代西方的时尚研究,大都把时尚作为一种具有意味的社会行为来对待,也就是说从具体的穿着打扮中见

① 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社2003年版,第129页。

② 鲍德里亚认为:在符号体系的作用下,物变成了符号—物,并由于符号内部的差异原则,形成了物体系,因此,消费就不再是针对一件具体的物,今天的消费变成了对物体系的消费,而在对物体系的消费中,物的使用价值消解了,我们消费的是以物表现出来的社会身份与文化差异;同样,消费的主体也不再是一个理性的自律体,而是由符号组织起来的主体,主体的存在、主体的任何一个部分,都可以变成一个符号,变成消费品,这就是现代社会中头发、皮肤甚至性都变成了消费对象的原因,因为在这些部分,都可以体现出由符号决定的社会身份与社会地位差异。参见仰海峰:《走向后马克思主义:从生产之镜到符号之镜》,中央编译出版社2004年版。

出隐蔽其间的阶级、性别、身份等的社会意义。比如,克兰在她的《时尚与她的社会内容》一书中开篇就提出:“着装,作为消费的最显在形式之一,在社会身份的建构中起着重要作用。”^①

鲍德里亚超越了这种仅把时尚限制在穿着打扮之上、限制在物的符号之上的偏见。他所谓的时尚,更强调消费社会之外的指向和意义,也就是说,在商品逻辑和符号逻辑的转换中,时尚表现出了更加符合自己身份的特点,它的对符号逻辑的契合更加突出了它本身的符号性,更加表现出它的浮动本性。鲍德里亚这样来分析时尚的符号特点:

针对所有要素坍塌进入商品领域,产生了激烈的反对;针对所有要素坍塌进入时尚领域,产生了更加激烈的反对。这是因为在后一领域,价值清算是最为激进的。在商品符号下,所有的劳动在交换中失去了它的特殊性;在时尚符号下,休闲和劳动符号相互交换。在商品符号下,文化进行买卖;在时尚符号下,所有文化在总体混杂中扮演类像。在商品符号下,爱变成卖淫;在时尚符号下,客体关系本身消失了,被冷漠和未受约束的性消解成碎片。在商品符号下,时间像金钱一样积累;在时尚符号下,它在陷入的循环中消耗和断裂。^②

可见,时尚逻辑与商品逻辑迥然有别,它更多地意味着断裂、类像、循环,是一种彻底改变消费社会和日常生活的最为激进的行为。从这样的立场出发,我们发现进入时尚实际上非常容易,它就在我们身边,它日益成为我们生活的一部分。

鲍德里亚进一步认为,整个后现代秩序,从性到媒介,从艺术到政治,无不渗透着时尚逻辑,时尚是当代社会的一种具有标志性意义的表征。鲍德里亚强调,时尚的当下特点是指涉系统的丧失以及能指/所指区分的消解,由此衍生出对意义的清算。凯尔纳对时尚的评价是鲍德

① Diana Crane, *Fashion and its Social Agendas*, Chicago: the University of Chicago Press, 2000, p. 1.

② Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London: Sage Publications, 1993, p. 88.

里亚时尚观念的最好注释：

时尚舞台再一次指向当代生活中不断发展的符号的独立性和重要性。时尚产生、规范和组织符号进入一个“神仙世界”，它既迷人又令人眩晕，因为时尚符号是自由浮动的，没有任何参照的处所，它们侵入新的经验领域，如同娱乐、高级服饰和广告等模型进入政治、经济、文化的领地一样。时尚符号在这一世界中没有任何限制地自由转换和变动，通过代码再现了社会生活的另一种殖民化，因为时尚最终使欲望进入社会所定义和组织的打扮、外观和举止等的模型之中。^①

所以，一旦我们面对鲍德里亚的时尚理念时，就被带入后现代的符码游戏过程。这一游戏过程展示给我们的是：时尚不仅不指涉任何真实的事物，而且也不导向任何地方，时尚是属于以“游戏”而不是以“工作”为特征的那些领域之一；它是一个幻觉的世界。它游戏着善与恶、理性与非理性；时尚不是根据它自身的决定因素，而是由模式自身生产出来，它从来就不是被生产出来的，而始终且直接就是再生产。模式本身已经成为唯一的指涉系统。因此，时尚不生产任何东西，而只是再生产出符码。正是在这样一种游戏过程中，时尚世界成为符码统治的一种范式：时尚成为商品形式的最终阶段，随着资讯、信息、符号和模式的加速和激增，商品的线形世界将正是在作为一种总体循环的时尚中得以完成；时尚也没有价值和道德。它倾向于像病毒和癌症一样扩散；时尚生产了后现代主义者们喜欢称之为“拼凑”的东西；时尚粗糙地结合在一起，一年接一年，所谓“一直”，行使着一种巨大结合的自由。^②

3. 大众传媒：符码实行控制的形式

鲍德里亚按照麦克鲁汉的观点：“媒介即讯息”，认为媒介传达的内

① Douglas Kellner, *Jean Baudrillard : From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Cambridge and Palo Alto: Polity and Stanpord University, 1989, p. 97.

② 乔治·瑞泽尔：《后现代社会理论》，谢中立等译，华夏出版社 2003 年版，第 130 页。

容影响着人们,媒介本身就直接构成了人们的存在方式。现代媒介的基础,就是符号的运作,而大众媒体则是符码控制的基本形式。凡是不能变成电子符号的东西都不能存在,同样,广告创造出来的意象,其基础就是符号。因此,进入消费社会之后,我们面临的不是如德波所说的以意象方式呈现出来的景观社会,在其深层是符号社会。在一定意义上,是通过大众媒体实行符码控制的社会。

鲍德里亚把媒介视为仿真机器,它不断地生产意象、符号和符码,构造了一个由符码操控社会日常生活的超真实王国。传统的媒介总是被作为再现真实和社会交流的工具,而今天,媒介本身发生了根本性的变化,这种变化不仅体现在媒介功能上,更体现在媒介的目的和效果上。用鲍德里亚的话说,当代媒介在“内爆”^①中消解了本真的信念,形成了所谓的超真实循环,产生比真实还要真实的“真实”。在鲍德里亚看来,媒介是人的延伸,这一思想实质上是在制造一种神话般的媒介权力的幻觉,这里涉及一种根本性的媒介现象,即媒介讯息的配置。所谓的讯息配置是技术化媒介中的一种时空拼贴方式,这一拼贴是任意的、人为的,各讯息之间没有任何的逻辑关系和意义联系,它充分展示了新技术时代媒介的仿真性。媒介的拼贴把讯息内容高度形式化,利用模型的固有形态构造一种模型之间的不确定连接。比如一篇关于环境问题的报道与一则酒类的广告或一组新闻报道与一则汽车广告,尽管它们在媒介时空里排列在一起,但缺乏任何实质的联系,它们的确切性仅存在于媒介制造的幻觉之中。从这一意义上说,人们在这里所看到或听到的不是媒介传达给我们的内容或意义,而是一种超越人们日常经验的非本真的时空结构,是对传统真实理念的彻底颠覆。

鲍德里亚则试图说明,媒体的传播过程,是符码制造术到处播撒、符码信息无休无止到处狂轰乱炸、符码无孔不入地渗透的过程,这个

^① 鲍德里亚的内爆理论所描绘的是一种导致各种界限崩溃的社会熵增的过程。包括意义内爆在媒体之中,媒体和社会内爆在大众之中。具体内容见后面的阐述。

过程的无尽延伸,持续不断地鼓动和教唆着人们去购买、消费、工作、选举、填写意见或参加社会活动。于是大众^①感到不堪重负并充满了厌恶之情。冷漠的大众变成了忧郁而沉默的大众。一切意义、信息和教唆蛊惑均内爆于其中,内爆从微观符号层面的意义内爆,发展到宏观层面的社会内爆。媒介内爆完成了媒介向“后现代”的转换,同时也使媒介真正成为一种软性的符码控制形式。社会也因此消失了。但鲍德里亚同时强调,当媒体所实施的符码控制导致大众的现实沉默,将成为一种积极的现实力量,成为媒介化所导致的符码控制惟一可能的反抗形式。

拟像 (Simulacra)

如果说,早期鲍德里亚的理论研究兴趣集中在消费社会、物体系、符码等等方面,20世纪80年代初,鲍德里亚的兴趣更多地转向“拟像”的研究。事实上,他把拟像看做是在消费社会中物品符号化的极端表现。由此而引发了他的一系列后现代话语的生成,如仿真、超现实、超美学、内爆等等。美国哲学家道格拉斯·凯尔纳甚至将鲍德里亚称为一个“强大的拟像主义者”,认为“他(鲍德里亚)中期讨论拟像、超真实以及内爆的著作通常都很精彩,抓住了当代资本主义社会向拟像和超真实转变的特征,而且这些范畴对于分析当代媒体和文化趋势非常有用”^②。在一定程度上可以说,拟像不仅是鲍德里亚整个理论大厦的支柱,同时还为我们认识西方后现代社会确立了一个坐标系。

① 鲍德里亚对“大众”有特殊界定。他说:只有这样的人构成大众,他们自由于他们的象征性束缚,获得“解脱”(而陷入无限的“网络”),并且注定成为相同的理论模型的无数端点,这些理论模型无法对他们进行整合,而最终只把他们生产成为统计学上的废物。大众缺乏品质、属性、特征、指涉。这是它的定义,或它的基本定义的缺失。它没有社会学的“现实”。它与任何真实的人口、身体或特殊的社会聚合无关。

② 道格拉斯·凯尔纳、斯蒂文·贝斯特:《后现代理论:批判性的质疑》,张志斌译,中央编译出版社2004年版,第185页。

拟像及其产生背景

1. 拟像和拟像时代

拟像(Simulacra),又译为类像、仿像、幻像等。鲍德里亚在《拟像》一文中写道:“拟像不再是某个领域、某种指涉对象或某种实体的模拟。它无需原物或实体,而是通过模型来生产真实,一种超真实。”在早期鲍德里亚的著作中,他就曾说过我们消费的主要对象就不再是商品的本质部分,而是在广告的诱导作用下物品的形象、意义。“它(广告)是超越真和伪的,正如时尚是超越丑和美的,正如当代物品就其符号功能而言是超越有用与无用的一样。”^①我们的世界就如同博尔斯坦在其作品《形象》中谈及的伪事件、伪历史、伪文化的世界一样,不是产自一种变化的、矛盾的、真实经历的事件、历史、文化、思想,而是产自编码规则要素及媒介技术操作的赝象。^② 鲍德里亚这里所说的“赝象”与后来他讲到的拟像,在概念上区别不大。

鲍德里亚认为,拟像是图像发展的第四个阶段的产物,他在《仿真与拟像》一文中写到图像有承递的四个阶段:它(图像)是对某种基本真实的反映;它掩盖和歪曲这个基本事实;它对基本事实的制度进行掩饰;它不再与任何现实发生关联,是纯粹的模拟物本身。鲍德里亚用四个阶段,说明图像逐渐远离真实并最终演变成“拟像”的过程。第四个阶段的图像就是“拟像”,它与真实没有任何关系,它不再是对作为“原本”的客观事物的模仿,而仅仅产生于“拟像”的自我复制与自我生产。

鲍德里亚提出,我们已经生活在一个“拟像的时代”,拟像无处不在,无所不包。鲍德里亚举出了一大批拟像的例子,比如:塔萨德这个原始的印第安人部落的现存的样式,只不过是对于这个部落曾经的那种状况的一个模拟;一直对公众开放的“勒斯考克山洞”,只不过是

① 让·鲍德里亚:《消费社会》,刘成富等译,南京大学出版社2001年版,第137页。

② 同上书,第135页。

对已经关闭的自然的勒斯考克山洞的精确的复制品；水门被描述为对一个丑闻的模拟；海湾战争被视为是对美国和苏联之间从未发生过的核战争的模拟；迪斯尼乐园更是一个“所有纠缠性模拟秩序的一个完美无瑕的模式”，它不仅模仿潜水艇、模仿海底生物，它也模仿了美国社会。

2. 拟像产生的背景

(1) 历史阶段演变引起了模拟物秩序的变化

鲍德里亚认为，对应着历史发展的三个阶段，出现了三种模拟秩序。第一阶段的模拟物秩序：原物的仿制。从文艺复兴到工业革命开端，所产生的模拟物秩序是原物的仿制。鲍德里亚举出“天鹅绒窗帘的拉毛仿制品、木制的檐口，以及身体的曲线”来作为这种秩序的例子，仿制品并不提供控制社会的可能性，这种可能性只有在模拟物中才存在，但仿制品预示了这种控制的可能性。第二阶段的模拟物秩序：同一物品再生产。到了工业化时代，所产生的模拟物秩序是同一物品的连续重复，即同一物品的再生产（如汽车、冰箱、电视）。与前一阶段不同，在这里已没有原物可以被仿制，同时也不再具有仿制的需要，因为是在一个巨大的范围内进行生产，对于物品的起源和特征不再有争论，“在一个系列中，各个物品都成为另一个物品不明确的模拟物”^①。第三阶段的模拟物秩序：由符码及通过模型产生模拟物。到了后工业时代，已经不是主导工业时代的那种生产，而是再生产，是通过符码以及模型而不是通过工业体系来产生的各种模仿所主导的那种秩序。这就是一个拟像的时代。正如鲍德里亚所说：

我们知道现在正是在再生产（时尚、媒体、广告、信息和沟通网络的层次上，在某种被马克思疏忽地称之为资本的非实质部门的层次上……也即是说，在模拟物和符码的领域里，资本的全球化过程被建立起来。^②

^{①②} 乔治·瑞泽尔：《后现代社会理论》，谢中立等译，华夏出版社 2003 年版，第 135 页。

(2) 现代科技突破性进展提供了拟像的技术基础

如果按照鲍德里亚所说,拟像“无需原物或实体,而是通过模型来生产真实,一种超真实”,那么,拟像是如何达到这种真实、超真实的呢?这与当代科学技术的发展是分不开的。当代科学技术产生了如下效果:一是微观世界的诞生。借助现代工具,我们可以看到高科技诞生之前从未曾对人类呈现过的微观世界的真实情况。二是动态世界的诞生。动态现实是人类最普遍的日常经验。电影、电脑则将世界以连续运动的影像形式更为逼真地呈现出来。三是视听触等多感官的综合运用。影视艺术和新兴的数字多媒体艺术有效地调动了人类的视觉和听觉系统,其结果是,“拟像”世界成为客观现实世界的精确复制物。^①

鲍德里亚作为一个技术至上主义的反思者,他清楚地看到的是现代科学技术的突破性进展让这一切成为可能。鲍德里亚说:

这种虚拟的基本概念,就是高清晰度。无论是影像的虚拟,还是时间的虚拟(实时)、音乐的虚拟(高保真)、性的虚拟(淫画)、思维的虚拟(人工智能)、语言的虚拟(数字语言)、身体的虚拟(遗传基因码和染色体组),高清晰度到处都标志着越过所有正常决定,通向一种实用的公式——确切地说是“决定性”的公式,通向一个参照元素的实体越来越少的世界。^②

正是由于现代高技术,拟像不仅在我们面前重现了与日常经验完全一致的真实场景与客观物象,而且还能表现出我们以前无法看到、感知到的景象和场面。

(3) 数据现实化是拟像得以运作的机制

拟像创造了极度真实但客观世界并不存在的虚拟物象与虚拟场景,这种理解意味着拟像拥有强大的虚拟功能,可以创造出一个新的事物,而不至于让人看出它是人造物来。那么拟像的这种“极度真实”是如何

① 支宇:《类像》,载《外国文学》2005年第5期。

② 让·鲍德里亚:《完美的罪行》,王为民译,商务印书馆2000年版,第32页。

运作的？主要是通过数据的编码而使数据现实化。鲍德里亚认为，人们就像破译了生物基因 DNA 一样，现在的事物都可以用 0 和 1 两个数字来编码组成，这样，就使拟像创造了极度真实，但这些虚拟物象与虚拟场景在客观世界中可能并不存在。鲍德里亚声称世界拟像化是一项完美的罪行，它是“通过使所有数据现实化，通过改变我们所有的行为、所有纯信息的事件，无条件实现这个世界的罪行——总之，最终的解决方法是通过克隆实在和以现实的复制品消灭现实的事物使世界提前分解”^①。

拟像的征候

拟像的征候或说拟像的特征，是丰富多彩的。根据鲍德里亚的意思，这些征候主要包括“超真实”、“仿真”和“内爆”。超真实是拟像的内在精神哲学体现；仿真是拟像的核心原则；内爆是形成拟像的依赖路径。

1. 超真实 (hyperreal)

超真实 (hyperreal) 是鲍德里亚提出的一个极其关键的后现代概念，也是他对拟像所体现的内在精神的哲学表述。

什么是超真实？按照鲍德里亚的意思，超真实“完全在模拟之内”。超真实不是被生产出来而“始终是一种已经被再生产出来的东西”。具体地说，它是一种比现实还要更为现实、比美者还要更美、比真者还要更真的模拟。在一个超现实的世界里，不存在任何抵达最终源泉、抵达原创现实的道路。比如，色情文学，“比性更具性征……超性征”。又比如，迪斯尼乐园比它大门之外的东西要更加干净，比现实世界的人对个人要更为友好，外部世界中的许多部分都正以各种方式竭力仿效迪斯尼乐园，在这个意义上，它们正在变得越来越超真实。^②

可以通过迪斯尼乐园追溯美国的客观侧影，乃至深入个体和人群的形态。这里以微缩的宇宙带的形式赞美了美国的所有价值观：

^① 让·鲍德里亚：《完美的罪行》，王为民译，商务印书馆 2000 年版，第 28 页。

^② 乔治·瑞泽尔：《后现代社会理论》，谢中立等译，华夏出版社 2003 年版，第 133 页。

安乐和平。^①

也就是说,迪斯尼乐园是一个依照美国文化理想、根本的价值体系——符码创造出来的想象之物,它消除并掩盖了现实中一切不和谐、矛盾、冲突的因素,呈现为一个童话世界。迪斯尼乐园就是美国的典范,它比真实的美国更为真实,更值得我们信赖。

迪斯尼乐园被表现为一种想象之物,是为了让我们相信其余一切都是真实的。事实上,它周围的洛杉矶和美国已经不再是真实的,而是属于超真实和仿真序列。这不再是一个对现实的虚假加以再现的问题,而是掩盖现实已经不真并因此挽救现实原则的问题。^②

超真实是不是不真实?鲍德里亚的回答是:超真实不是不真实,而是超级真实——无本原的真实。鲍德里亚指出:

真实的定义是:它可能给予一种对等的再生产。这一定义与科学相符合,科学假设在一种既定的条件下能够被完整地再生产;同时也与工业的合理性相符合,工业的合理性假设了对等的普遍系统(古典的再现不是对等的,它是抄写、解释和评价)。在再生产这一过程的范围内,真实不仅是能够被再生产的,而且它总是已经被再生产。^③

鲍德里亚所揭示的真实变为超真实的奥秘在于:真实生产的再生产使得真实脱离了显在的固有形态而蒸发,于是,表现为摹本的系列和重复成为再生产的基本形式。任何事物都有真实的感觉。当然,与其说技术化的两件相同的产品是重要的,不如说对同一对象的系列仿真和重复仿真更为关键,因为仿真把模本提升到原初高度,它在系列和重复中把人追求本原、追求真实的欲望消解为一种非本原性欲望的替代性满足,使系

①② 汪民安等主编:《后现代性的哲学话语》,浙江人民出版社2000年版,第334页。

③ Jean Baudrillard, *Simulations*, Palo Alto: Stanford University, 1998, p. 146.

列交换和重复交换成为超真实的基本形式。

那么,超真实的基础是什么?在鲍德里亚那里,生产与再生产之间位置的颠倒奠定了超真实的基础。鲍德里亚强调,再生产对生产过程的介入改变了生产的性质。一方面是物品生产变为符号生产,生产的实用目的被淡化,非实用性交换成为主要形式;另一方面是生产流程发生了改变,从生产——再生产——生产模式,变为再生产——生产——再生产模式,从而人对再生产的结果有了不同于以往的期待,即不再对物品本身有所期待,而是对物品的品牌有所期待,因为再生产已经使物品本身成为系列性存在,而不再具有单一存在的形态和可能。再生产不是为了生产的继续,不是为了实现事物的有用性,由于自身指涉物的缺失,而使它的产生意义方式发生了根本性改变,再生产成为一种超级代码,它把自身的不断扩大和系列的生产行为变成了生产的意义。这样一来,生产在再生产的控制下失去了价值,生产终结于再生产本身。生产的社会价值丧失在系列之中,丧失在重复之中,丧失在虚拟的符号之中。超真实就在这个过程中产生了。

2. 仿真(simulation)

鲍德里亚告诉我们:拟像的超真实性的实现,是通过仿真。仿真,是拟像的核心原则。他声称:“现在调控社会的不是现实原则,而是仿真原则。终极物已经消失,现在是模型生成我们。已经没有意识形态这样的东西,只有拟像。”^①

什么是仿真?按照鲍德里亚的说法,仿真就是任何东西都是按照“参照的能指”所构成的模式发展,而不是模拟任何真实的存在。也就是说,仿真不是对某一区域、某一参照物和某一实体的模仿,它是无根无源的各种实在模式的产物:

所有形式都通过差异调制而出自这些模式。只有纳入模式才有意义,任何东西都不再按照自己的目的发展,而是出自模式,即

^① 汪民安等主编:《后现代性的哲学话语》,浙江人民出版社2000年版,第303—304页。

“参照的能指”，它仿佛是一种前目的性、一种惟一的似真性。我们处在现代意义上的仿真中，工业化只是这种仿真的初级形式。^①

仿真体现为拟像的核心原则，是拟像的历史演变的结果。正如我们前面已经说过的，对应着历史发展的三个阶段，出现了三种模拟秩序。第一种秩序中的拟像是由对原物的仿造产生的，这一过程寻求的依靠是“自然”或真实，虽然与自然和真实有距离，但它仍然是一种“有根的”符号。第二种秩序中的拟像是生产复制的产物，此时不再有表象与真实之间的矛盾。在第二种秩序中，“拟像则通过吸收表象或消除真实，简化了这个问题。……总之，它建立了一种没有形象、没有回声、没有镜子、没有表象的现实：这正是劳动，正是机器，正是与戏剧幻觉原则根本对立的整个工业生产系统”^②。复制的强大功能将所有“摹本”变得完全一样。而且“原本”与“摹本”的差异也不再是问题。因为此时的摹本只有消除了对原本的指涉，才能进入系列性的生产过程。“这些符号不存在独特性和本源问题，技术是它们的本源。它们除了是工业拟像之外，没有别的意义。”^③工业化社会中，“原本”被排斥在体系之外，生产出来的都是一些没差别的“摹本”。而且“原本”一旦进入生产体系中，就立刻被“摹本”化。但是，鲍德里亚认为，第二秩序中的拟像的产生方式是短暂的，它们更像为第三种秩序中拟像产生所作的原始积累。在失去了原本指涉的情况下，符号组成了一个既封闭又开放的体系，说它封闭是因为整个符号体系可以通过自身的编码组合规律，生成各种新的意义，它们完全是自指性的、互证性的。说它是一个开放的体系，是因为符号体系具有很强的吸引力，像一个“黑洞”，将所有现实物吸纳进入体系中，割断它们与真实的各种联系，破除了它们的再现功能。“再现竭力吸收仿真，把仿像阐释为虚假的再现，而仿真则把整个再现大厦包裹起来，成为一个拟

① 让·鲍德里亚：《象征交换与死亡》，车槿山译，译林出版社 2006 年版，第 78 页。

② 同上书，第 75 页。

③ 汪民安等主编：《后现代性的哲学话语》，浙江人民出版社 2000 年版，第 318 页。

像。”^①符号的模式生成很快就替代了系列性的生产,模式取代了真实的地位,仿真的拟像不再是仿造时代的真实与表象的差异,也不是工业化系列生产时的复制、再生产的关系,而是模式自身的调制,是价值的结构规律。

鲍德里亚认为,仿真的实现的基础是现代数字技术。在符号王国里,电脑编程语言组成无数个与真实一模一样的仿真体,它们混淆人们的视听,代替真人去行动。在未来世界里,任何事物是可以用 0 和 1 两个数字的不同的排列组合方式表现出来,并可以实现千里之外的数字传输。就像人的 23 对染色体与其他动物染色体的组成不同,所以出现了不同的结果。这样,代码黑匣子(即系统)成了新秩序的发酵空间,遗传代码 DNA 构成其最完备的形式,而它所衍生出来的自动控制、模型生成、差异调节、反馈、问/答测试等操作组合,取代了仿造、生产阶段的意识形态模式,这一新的秩序成为仿真的基点。鲍德里亚说:

遗传代码模型的调控不只限于实验室的结果和受到赞誉的生物理论家们的视角。这些模型也被植入平庸的日常生活。数字化与我们相伴。它捕捉着我们社会的所有信息和符号。你能看到的数字化的最具体的形式是测试:问/答测试、刺激/反应测试……意义的循环被无限地缩减为问/答的循环,缩减为能量的微弱单位,回到起点的信息的循环,这一循环仅仅描述了相同模型被不断地重新实施。^②

这就是第三级仿像,即我们的仿像,这就是“只有 0 和 1 的二进制系统那神秘的优美”,所有生物都来源于此;这就是符号的地位,这种地位也是意指的终结:这就是脱氧核糖核酸或操作仿真。^③

鲍德里亚对仿真特点的论述充满了隐喻:仿真是审美幻觉,是第六

① 汪民安等主编:《后现代性的哲学话语》,浙江人民出版社 2000 年版,第 333 页。

② Jean Baudrillard, *Simulations*, Palo Alto: Stanford University, 1998, pp. 115 - 116.

③ 让·鲍德里亚:《象征交换与死亡》,车槿山译,译林出版社 2006 年版,第 81—82 页。

感觉,是编码和解码的阅读链条,是代码的表演,是戏仿,是旅行。总之,仿真是真实与想象的混合体而又以想象为本色,是鲍德里亚所谓的“第二种力量”,仿真不再是现实的经验,不再是回到原初的冲动,不再有传统观念中的真实意义。仿真体现为一种超真实。

3. 内爆(implosion)

鲍德里亚认为,拟像的超真实在仿真中体现,同时在媒介中通过真实和意义的内爆而得到确证。

内爆(implosion),原本是一个物理学的概念。它与“外爆”(explosion)相对,指“一种向内的聚爆过程”。二十世纪的重要的媒介思想家麦克鲁汉首先把这一概念引入到对电子传媒时代的理论反思之中。麦克鲁汉的内爆概念旨在说明机械时代和电力时代自然、社会和人三者之间关系的变化:① 与机械时代人的身体延伸比较,在电力时代人的意识呈现出超越时空差异的可能;② 地球村时代的来临,使得人与人之间的交往极其密切,社会的结构化使得每一个角落都成为不可忽视的一部分。① 鲍德里亚的内爆概念是从麦克鲁汉那里借用来的,但借来的只是名词而已,其原有的内涵已经被掏空。凯尔纳和贝斯特对鲍德里亚的所谓内爆有一个比较全面的概括:

鲍德里亚的内爆理论所描绘的是一种导致各种社会界限崩溃的社会熵增加的过程。②

根据凯尔纳和贝斯特的概括,鲍德里亚给我们描述的是一个“内爆之链”:

包括意义内爆在媒体之中,媒体和社会内爆在大众之中。媒体信息和符号制造术四处撒播,渗透到了社会领域,意义在中性化了

① 埃里克·麦克鲁汉、弗兰克·泰格龙:《麦克鲁汉精粹》,何道宽译,南京大学出版社2000年版,第223页。

② 道格拉斯·凯尔纳、斯蒂文·贝斯特:《后现代理论》,张志斌译,中央编译出版社2004年版,第156页。

的信息、娱乐、广告以及政治流中变得平淡无奇。^①

首先,意义在媒介中的内爆。这正是我们在前文中已经描述过的,媒介凭借其技术性的编码规则与系统秩序强制性地对其所传达的内容加以抽象化、符号化。媒介的信息内容既然只能被吸纳在媒介的控制范围内,其意义也就不再建立在与其所指涉的现实世界的关联之上,而是出自媒介的编码秩序的自主化逻辑本身。符号的能指变成了其自身的所指,符号与符号之间在能指的层面上互为参照。

其次,媒介在现实中的内爆。鲍德里亚指出,从根本上来说,是讯息给媒体带来了可信性,是讯息赋予了媒体作为交流的中介物这一确定、独特的地位。没有讯息,媒体也会在我们的判断和价值的庞大体系中陷入不确定的状态。也就是说,媒介之为媒介,恰恰在于它作为中介传达出一定的意义内容,如今的电子传媒将其意义内爆为无意义的噪音,同样也就内爆了作为媒介的自身:作为一个事实与另一个事实之间、一种真实状态与另一种真实状态之间的中介力量的媒介已不复存在。既没有内容上的媒体,也没有形式上的媒体。这就是所谓的“媒介在现实中的内爆”。但是,媒介在现实中的内爆,也就意味着媒介与现实本身之间的区分被消除了。而这也就意味着,我们不再能够分辨现实中的“真实”事件与媒介中的“虚构”。在电子传媒的时代,“真实”因此就是“想象”。因为这两个过去不同的范畴现在已经融合在一起漂移。这种真实与想象的“融合”,也就是“超真实”或者说“超现实”。“超真实”或者“超现实”并不意味着对真实的再现,而是没有起源的东西。因此,媒介和现实都已内爆于这种“超现实的星云”之中。

再次,社会总体内爆。鲍德里亚认为,媒体和现实的内爆在大众中,必然引起整个社会的内爆。面对信息无休止的狂轰滥炸,面对让人们去购买、消费、工作、选举、填写意见和参加社会活动的鼓动和教唆,大众已

① 道格拉斯·凯尔纳、斯蒂文·贝斯特:《后现代理论》,张志斌译,中央编译出版社2004年版,第156—157页。

经感到不堪其扰并充满了厌恶之情。于是,冷漠的大众变成了忧郁而沉默的大多数。一切意义、信息和教唆蛊惑均内爆于其中,就好像被黑洞吞噬了一样,社会也由此消失了。各个阶级之间,各种意识形态之间,以及媒体的符号制造术与真诚本身之间的各种界限均告内爆。鲍德里亚不仅描述了一系列的内爆(政治与娱乐之间、资本与劳动之间以及俗文化与雅文化之间界限的内爆),同时还宣称:在一个超现实的拟像世界中,所有的事物都在坍塌(折叠)进所有其他的事物之中,所有的事物都正在内爆,整个社会都已内爆。

鲍德里亚认为,内爆所带给人们的,是传统真实的消失和意义的荒谬。电子传媒带来的符号与信息的激增不仅没有带来意义的丰饶,反而在能指链条的无限滑移中被消耗和分解,进而蜕变为或者说内爆为无意义的噪音。鲍德里亚认为,人们一般在讯息传递中获取必要的意义,形成人们的经验知识和某种看法,这就突显出讯息内容真实与否的价值媒介呈现意义的基本方式。但是,现代媒介却改变了人们的感知方式。媒介呈现意义的基本方式总是在不自觉中把非真实事件呈现在人们面前,它在讯息的传递过程中不仅吞噬意义,而且在拼贴意义、制造意义。这样,媒体呈现给人们的,不是传统真实而是意义的荒谬。鲍德里亚说:

根据麦克鲁汉的表达,每一种媒介都把自己作为信息强加给了世界。而我们“消费”的,就是根据这种既有技术性又具有“传奇性”的编码规则所切分、过滤、重新诠释的世界实体。世界所有的物质、所有的文化都被当做成品、符号材料而受到工业处理,以至于所有事件的、文化的或政治的价值都烟消云散了。^①

为了说明这一点,鲍德里亚采用了这样一个例子。1971年,美国进行了一次电视直播的实验,对一个家在美国弗吉尼亚州,有三个车库、五个孩子、一个精心打扮的家庭主妇的中上等标准的家庭,进行了七个月不间断的录像,并连续播放三百小时。这一作法的一个最基本的初衷是

^① 让·鲍德里亚:《消费社会》,刘成富等译,南京大学出版社2001年版,第133页。

要展示一个美国家庭的逼真的日常生活。鲍德里亚尖锐地指出：

电视实录，多么动听的含混不清的词汇：它指的是这一家庭的真实还是电视的真实？实际上，电视才是洛德一家的真实，正由于它才是真实的，正由于它才提供真实，真实不再是镜子反映式的真实，不再是显示全貌的系统和凝视的真实，而是在探询和提问的测试中被安排的真实，是光触及和捣碎的真实，是电脑纸牌保持的你被扰乱的系列真实，是规范你的组合的遗传代码的真实，是给你提供感觉普遍性的元件的真实。这样的一种真实是电视媒介控制洛德一家而产生的……^①

鲍德里亚强调，这实质上是在制造一种超真实：一切都是经过挑选的，是刻意制造出来的。在电视上展示这样一种仿真的家庭生活、这样一种家庭生活的拟像，打碎了人们传统的真实观念，人们会在一种幻觉中体验到迷失，体验到神话般的媒介魔力。内爆成为一种仿真的神奇手段，真实内爆为超真实，“讯息和意义‘内爆’为无意义的‘噪音’”^②。

鲍德里亚指出，内爆瓦解了一切社会价值和社会交往的可能，最终成功地制造了一个没有应答的拟像社会。意义的丧失、真实感的丧失，完成了媒介的高度形式化，而这一形式化的盛宴成为媒介塑造一个没有应答的社会的关键。鲍德里亚说过：“电视带来的‘信息’并非它传递的画面，而是它造成的新的关系和感知模式、家庭和集团传统结构的改变。谈得远一些，在电视和当代大众传媒的情形下，被接受、吸收、‘消费’的，与具说是某个场景，不如说是所有场景的潜在性。”^③这一“潜在性”指的是什么？就是它的使用价值背后的东西，就是它的抽象形式中的意向，就是它的隐蔽的意识形态性，也就是鲍德里亚在别处说的，“讯息交流的

① Jean Baudrillard, *Simulations*, Palo Alto: Stanford University, 1998, pp. 51 - 52.

② Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Cambridge and Palo Alto: Polity and Stanford University, 1989, p. 68.

③ 让·鲍德里亚：《消费社会》，刘成富等译，南京大学出版社 2001 年版，第 132 页。

作用不再是信息,而是一种测试、民意调查、最终达到控制的目的”^①。当媒介在人与社会之间、在人与人之间把任何交流、任何对话、任何互动统统内爆为一个平面、内爆为一个单向度的时空现实之际,在鲍德里亚的媒介理论中那种没有应答的拟像世界也就被成功地制造完成了。

宿命策略(Fatal Strategies)

毫无疑问,鲍德里亚对这样一个没有应答的消费社会是持否定和批判态度的。那么如何来解决这个社会中的各种问题呢?鉴于各种革命运动的失败,鲍德里亚对用革命来解决当前社会的各种问题的方式不抱任何希望,他拒绝那些预设了一种以推翻资本主义体制而告终的宏伟结局的马克思主义(以及其他宏大叙事),他认为,“它是线性的终结,最后定居的终结……它也是起源的终结,是以线性的方式向起源回当的那种可能性的终结”。鲍德里亚同时也不赞成任何理性的介入。他说,由于符码是无所不在的,它将告发、压制并最终破坏为处理当前的社会问题所作的任何努力,因而不应该对任何种类理性介入的效果抱有幻想。那么,改变这个社会的希望的根基还存在吗?鲍德里亚提供了一大堆用来应付他所描述的那些社会问题的“宿命策略”。而这些宿命策略选择的前提是,“我们不再是处在一个有着壮观的崩溃和复兴的时代、一个有着死亡和永恒之游戏的时代,而是处在一个只有着一些断裂的小事件、温和的歼灭和逐渐的滑落的时代”。因此,当前的社会世界将不会是以一种猛烈的抨击声而是以一系列的呜咽啜泣而告终。^②

策略 1: 诱惑

诱惑(seduction)的概念与象征性交换的概念息息相关。鲍德里亚的早期理论认为,传统的政治经济学及其内含的价值逻辑已经成为主导

① Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London: Sage Publications Ltd., 1993, p. 63.

② 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社 2003 年版,第 150 页。

社会各个领域的内在逻辑。它本质上是一种理性的逻辑,在启蒙以后就成为人们分析看待这个世界的唯一方式。由此,一切的事物都需要有价值,并由此获得确定性。因此,如果试图突破这种逻辑,所要打破的就是这种价值与确定性的逻辑。他借助于象征性交换的概念来打破这种逻辑。象征性交换 (symbolic exchange)——也被翻译为象征性交往——是一种完全异质的社会交往形式(鲍德里亚直接吸取了巴塔耶耗费经济学的基本理论)。因此象征性交换所处于的“是一个耗费的领域,也就是说,一种使用价值(或者经济性交换价值)的破坏,不再为了生产符号与价值,而是为了超越经济性的规定”^①,而这种特殊的交往当下只有在节日和礼物的馈赠中才有所体现。这种礼物交换与现代经济交换有本质的不同,它从不将交换的物视为交换的目的,而是将交换本身视为一种富有神性的过程,“是给予和接受的不间断的循环”^②。而象征性交换是“原始社会”普遍存在的一种交换制度。

在鲍德里亚后来的著作《诱惑》中认为,被理性渗透的社会不仅是被政治经济学所规划的、操控了人的生产、消费与交换等日常生活经济领域,还包括被弗洛伊德的精神分析所规划的、以无意识的凸现实现对人的深层心理操控的心理领域。他认为,力比多(libido)成为了一种能量,它如同资本一般要求实现自身。就像早期理论以“象征性交换”来颠覆政治经济学领域的“物”,他后来的理论则以“诱惑”来颠覆精神分析领域中的“力比多”、“无意识”。

那么,什么是鲍德里亚所说的诱惑?在他看来,诱惑的本质就是不断让人偏离真理的轨道,以游戏的方式消解事物的深度。诱惑仅仅关注于表象(appearance),是玩弄表象的游戏——一种无内容的形式,即仪式或者符号的交换。这种偏离的实现在于其所采取的“不间断的仪式的交换(ritual exchange),在其间,诱惑者与被诱惑者不断在游戏中合作,

① J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris: Gallimard, 1972, p. 145.

② J. Baudrillard, *The mirror of production*, St. Louis: Telos Press, 1975, p. 143.

从不能中止。不能中止是因为界定在其中谁为胜者、谁为败者本身是不合法的”^①。也就是说,诱惑的力量位于这种游戏的可逆性之中,即在诱惑中符号被接受,并且,反过来,它们又被直接地送回来。这里我们显然可以看出诱惑所具有的象征性交换的本质:诱惑是一种相互合作的、不间断的游戏;它所强调的不是谁被诱惑了,那是价值逻辑所探求的对象;它的关键在于游戏本身以及在游戏中相互的合作,被鲍德里亚称之为“交互性”。于是诱惑变成了一种仪式,仪式是一种无内容的形式,就如同象征性交换中对于物的消解。鲍德里亚举的典型例子是女性气质。在鲍德里亚看来,女性气质的力量就是诱惑。女性气质(feminine)之所以具有诱惑的力量就在于它不是女人(woman)本身,它是附着于女性的一种属性,它用一种形式、用符号诠释着女性的属性。所以,女性气质可以实现某种表象的游戏,而女人作为一种确定性的性别,恰恰成为女性气质所游戏的对象。换句话说,女性气质存在于不断地使女性的属性发生偏离的地方,消解了“什么是女性本真”这类理性逻辑下的追问,而这种偏离恰恰是诱惑的本性所在。所以,是女性气质而不是女性能够实施诱惑。

由此,鲍德里亚认为,诱惑完全可以变成一种单纯符号的游戏,因为在符号学的语境之下,符号是可以无所指的能指。也正因为如此,诱惑从来都是不确定的,充满了幻觉、暧昧与模棱两可,而这也正是诱惑用以反抗被理性所操控的精神分析的力量之所在。鲍德里亚举出诱惑的另一个例子,它在现代世界中已经发生过,这就是艺术。对鲍德里亚而言,艺术的目标就是“安排幻觉的力量来反对现实……它始终在尝试诱惑事物的现实”^②。然而,在现代世界中艺术不再被包含在幻觉和诱惑中,而是包含在拟像中。更一般地说,在这个超现实的拟像世界中,要发现任何幻觉与诱惑已经越来越困难。所以,唤起幻觉和诱惑,至少可以部分

① J. Baudrillard, *Seduction*, New York: St. Martin's Press, 1990, p. 22.

② 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社 2003 年版,第 155 页。

地被视为是用来应对与当代世界相联系的那些社会问题的一种方式。

鲍德里亚倡导诱惑的宿命策略,是为了解构他所谓的“猥亵的当代世界”。这种猥亵表现为完全的透明化,即将所有的东西都呈现出来并使其充分可见。所有的事情都被拍成电影、在广播中播出、制成录像磁带,等等。同时,民意测验、脱口秀以及更一般性的媒体都在迫使人们说出自己的秘密,使人们常常遭受“连续性社会评论的猖獗的猥亵”,即使当你无甚可言之时也仍如此。鲍德里亚说,人们已经过度信息化了,“被活埋在信息底下”。他认为,包含着缺席和幻觉的诱惑场景是对这种猥亵的解构。“要想使某些事物具有意义,那就必须要有一个场景,而要想使某个地方成为一个场景,那就必须要有一种幻觉,一种最低限度的,有关假想时刻的,蔑视现实的,带你出走、诱惑你或者反叛你的幻觉。”场景也可以被描述为“着魔的空间”。场景是在没有那些通常滑稽可笑的约束的情况下自由地进行游戏的竞技场。^①

鲍德里亚倡导诱惑的宿命策略,更是试图抵消当代社会的僵化控制。他说,我们想要的不是可预言性的保证,而是与不稳定性相连的这种保证的缺乏。正是因为诱惑导致“自由地进行游戏的竞技场”不断更迭,诱惑便成为制造不稳定性的一种方式。所以,鲍德里亚欢迎灾难:“在这个世界中唯一真正的快乐就是看着事物陷入灾难,最终从确定性和不确定性中、从机会和必然性中涌现,进入令人眩晕的、不稳定的联系之中。”^②他认为,恰恰是这样一种方式,抵消了当代社会的僵化控制。

策略 2: 反讽性权力

社会科学始终将主体视为实质性的东西,“主体性的堂皇之路”,但对鲍德里亚来说,只有客体以及它的命运才是实质性的。他把大众看成是一种客体,作为客体的大众拥有“反讽性的权力”,正是这种反讽性权

^① 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社 2003 年版,第 153 页。

^② 同上书,第 155 页。

力,成为又一种重要的宿命策略,抵消着当代社会的全部的政治景观和话语。

鲍德里亚所说的反讽性权力,是说大众是权力的真正拥有者,但反讽的是,大众由于知识的贫乏,把劝说自己、为自己作出选择的任务交给广告和信息系统去处理。因此,可以把大众看做将各种烦人的选择委托给他人的势利者,掌管着广告和其他各种系统的精英们使大众免除了需要作出选择的那些烦劳,正因为这样,大众拥有着“退出、无欲望、无知识、沉默不语,将所有的权力、意志以及意义的所有启蒙和深度加以吸收然后放逐的反讽的权力”。

反讽性权力的宿命策略的运用,首先表现为大众以沉默标志他们的权力,将当代社会引向没落的结果。由于大众被信息所淹没了,并且,那些来自媒体的信息流在任何情况下都不可能被逆转,因此,大众只能沉默。鲍德里亚说:“沉默是大众以退出的方式所作出的反应,沉默是一种策略……基本上他们吸收了所有的系统并且将它们折射在空无之中。”换句话说,大众是社会世界中的“黑洞”。但是,鲍德里亚认为,大众的沉默是宿命性的,这是他们采用的宿命策略之一,是一种表明着“客体比主体更为精巧、更为足智多谋”的策略。最终,那些宿命策略将把这个世界引向一种“从最恶劣的结果坠入到灾难性结果的、日趋没落的螺旋运动之中”。

不成调子、盲无目的、深不可测,他们行使着一种被动和晦暗不明的主权;他们什么也不说,但却精巧地、或许像那些愚钝冷淡的动物们一样(虽然大众“实质上”更是类似于荷尔蒙或激素——即抗体般的),抵消着全部的政治景观和话语。

反讽性权力的宿命策略的运用,同时表现为大众用惰性将系统正在加速的权力拖倒在地。大众对作为当代社会之特征的那种令人心醉神迷的“网络加速”的回答,不是试图去比它们“更快”,而是转向以“难以解释的不变性、比慢还慢的缓慢:惰性和沉默,难以通过努力来消除的惰性,难以通过对话来打破的沉默”为特征的乌龟般缓行作为应对。大众

正是以这种惰性,吸收和回馈着系统那正在加速着的权力,并将它拖倒在地。“作为客体的大众具有那种令人目瞪口呆的权力……一种绝对的权力,一种悬于社会躯体之上的死亡的权力。”鲍德里亚认为,大众总是被低估了,但是他们那“深藏的本能依然是对政治阶级的象征性谋杀”。大众实行这种谋杀的一种方式就是向主体进行挑战,将它推至去“背靠它自己那不可能的位置”。大众也被视为一面镜子,“一面使主体回复到它那平凡的透明性的镜子”。

反讽性权力的宿命策略的运用,还表现为大众以“邪恶原则”解构现存秩序。所谓邪恶原则,即“在任何意义上非理性都是胜利者”。根据邪恶原则,“任何秩序都只是为了被反抗、被攻击、被超越和被粉碎而存在”。鲍德里亚认为,大众都是非理性的,因而大众很可能是战胜主体的“邪恶的妖怪”,正是大众而不是那些被相信为是大众之统治者的人,有可能成为胜利者,成为任何现存秩序的反抗、攻击、超越和粉碎者。鲍德里亚说,“事物已经找到了一种避开那些正在开始烦扰它们的意义辩证法的方法:通过不断增加模糊性、日益增强它们的潜能、将它们自己的身价抬升至极限以及一种从今以后成为它们内在结局和无意义理性的猥亵。”

也就是说,大众的胜利将不是一种革命,“而是……大规模的权力转移……一种大规模的权力和责任的授予……大规模的去意志和意志的撤退”,正是这样,永久性地阻挡着社会的真理及其对它的分析。从这里不难看出,鲍德里亚不是在那种为马克思主义者所信赖的批判理论中而是在一种非理性的大众为客体的宿命策略中看到了希望。为此,鲍德里亚宣称:“我是站在邪恶原则这一边的。”在一个以无休止和无希望的重复为特征的世界里,“我们必须自己注入某些邪恶,或者至少注入某些腐朽、某些毒素,铸造成另一类型的讨论,哪怕或许只是唤起一点这种类型的讨论”^①。

① 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社2003年版,第156—160页。

策略 3:倒转系统

鲍德里亚认为,当代社会表面上无懈可击的符码中蕴藏着宿命性的、灾难性的缺陷;每种接近完美运作的系统同时也就在接近它的坍塌。……在适当的地方进行轻微的一击即足以使其崩溃。……它们在其自身畸形怪异的重负下趋于崩溃,并且立即分解,就像已经变成化石的恐龙。这是每一种由于自身的逻辑而趋于尽善尽美因而也就是趋于不完善、趋于绝对的可靠无误因而也就是趋于无可挽回的坍塌的系统共同的命运:所有被束缚的能量的目标就是它们自身的死亡,这就是为什么说唯一的策略是大灾变而不是辩证法的原因。事物必须被推至极限,在那里它们将相当自然地走向崩溃和翻转过来。

有鉴于此,鲍德里亚主张通过“倒转系统”来加速现存社会系统的死亡。他认为,符码统治的消费社会,不能够通过一场直接的辩证的革命来加以摧毁,而只能通过倒转、回礼的持续不断的可逆性,以及相反地,通过单边的礼物运作来夺取权力。必须将每样事物都移植到符号领域之中,在那里挑战、倒转和漫天要价成为基本的规则,以便于通过一种平等的或者更高级的死亡来应对死亡。鲍德里亚说:

唯一的解决办法就是使它(系统)的权力原则——即回应和返还的不可能性——倒过来反对系统自身。运用系统除了它自身的崩溃和死亡之外无以应对那种礼物来挑战系统。没有任何东西,即使是系统自身,能够避免象征性的责任,并且,正是在这样一个陷阱中才保留了将资本引向灾难性结局的唯一机会。……系统自身必须以自杀来对死亡和自杀的多重挑战作出回应。^①

运用系统除了它自身的崩溃和死亡之外无以应对的那种礼物来挑战系统,正是在这样一个陷阱中,保留了将资本引向灾难性结局的唯一机会——权

^① 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社 2003 年版,第 161 页。

力来自于单方面的给予,权力的废除则来自于无法返还的回礼。

鲍德里亚认为,倒转系统的力量可能来自弱者——客体、大众、引诱者、涂鸦艺术家。他以涂鸦艺术家为例作了这方面的说明:当代城市不再像它们在 19 世纪时那样是一个政治—工业的区域,而是一个符号、媒体和符码的区域。因此城市很容易在符号的层次上受到攻击。涂鸦艺术家们恰恰代表了对城市的一种威胁,因为他们颠倒了源自于城市的那些符号过程,以他们自己的符号来与之应对。进而言之,他们之所以是革命性的,不是因为他们的符号是革命性的,而是因为他们的“信息为零”。更一般地说,鲍德里亚认为我们必须通过差异的手段来攻击符码化的差异,通过这种方式使系统失足并将其瓦解。因此,鲍德里亚坚定地认为,当代社会系统的瓦解,不需要将大众组织起来并去提高他们的政治意识,需要的只不过是“争夺城市标志的”那些涂鸦艺术家。

弗雷德里克·詹明信 (Frederic Jameson)

(1934—)

弗雷德里克·詹明信,1934年出生于美国,是当代著名的马克思主义文学批评理论家和文化批评家,也是最有影响的后现代理论家。詹明信25岁获美国耶鲁大学文学博士学位,曾任众多美国名校——哈佛大学、加州圣地亚哥大学、耶鲁大学的教授,现任职于杜克大学。早在20世纪80年代詹明信就被选为美国艺术与科学院院士。

詹明信接受了后现代主义的一些基本原则,但与许多后现代社会理论家不同的是,他明确指出,现代与后现代之间尽管存在差异但也存在重要联系,认为后现代“灾难与进步共存”,马克思主义提供了对后现代最好的理论诠释。早在20世纪80年代后期,他的主要著作就陆续有了中文译本,对中国的马克思主义文学理论研究、现代性和后现代主义研究以及全球化研究产生了极大的影响。他的主要著作有《马克思主义与形式》、《单一的现代性:论当代本体论》、《后现代主义与消费社会》、《晚期资本主义的文化逻辑》、《语言的囚狱》、《理论的意识形态》等。

后现代主义(Postmodernism)

后现代主义的绝大多数解读者认为现代时期和后现代时期有一个

明确的分界线。欧洲之现代起始于17世纪末,在20世纪60年代结束;后现代是指现代时期结束后至今近30余年的时期。许多人认为两个时代的不同点在于统一和完整的问题。在现代时期人们期望某种统一性:对世界统一的认识、同一套价值观念、同一种文化和生活方式等等。一些现代人主动地寻找这种统一性,另一些人虽然并没有寻找它,但是仍然怀念并惋惜它的丧失。所以现代人对现代之前的时代有一种对故乡一样的思念。詹明信对于后现代主义的理解独树一帜。关于詹明信的后现代理论,国内学者谈论最多的有两点:一是他提出的晚期资本主义的文化逻辑的理论,二是他对后现代特征的描述。有学者曾将他关于后现代特征的理论归纳为四点:“平面感:深度模式削平”、“断裂感:历史意识消失”、“零散化:主体的消失”、“复制:距离感消失”。应该说,这些是詹明信著述中最有代表性的观点,我们是否同意詹明信的这些观点另当别论,但这些观点具有一定的普遍意义。

后现代主义的特点

在詹明信看来,后现代主义的出现标志着异化、焦虑、资产阶级个体化、文化生产的个别风格、艺术以及社会的中心主体等因素的终结。后现代文化与后现代社会的主体在特征上是一致的,它缺乏统一性、逻辑性和深度性,呈现出一种涣散的精神分裂状态,同时它又是变化不定的、支离破碎的和无中心的。这实际上是一种文化转向,包括高雅文化与大众文化之界限的,文化的商品化和批评距离的,历史性的涂抹和一种挥之不去的永久的现时感,以及超空间所导致的无方向感。

1. 深度消失

深度消失又称“平面感”,也称“削平阐释深度模式”,是后现代文化首要特征之一。詹明信指出:“一种崭新的平面而无深度的感觉,正是后现代文化的第一个、也是最明显的特征。”“深度消失”指后现代主义力图推翻前现代、现代一切主张探究“深层意义”的思维逻辑模式。他指出:

后现代主义作品，一般拒绝任何解释，它提供给人们的只是在时间上分离的阅读经验，无法在解释的意义上进行分析，只能不断地被重复。^①

在后现代主义社会那种源于生活、高于生活，并引导生活的深度模式正在逐渐消失，而让位于平庸的表面化、自娱化、戏仿化的无深度模式。对理想、道德、人性、真情等的追求正变成对金钱、私利、享乐以至色情的追求。

詹明信认为，从总体上看，后现代主义需要削平的是四种阐释深度模式，即辩证法关于现象(phenomenon)与本质(essence)，精神分析关于明显(surface)与隐含(depth)，存在主义关于确实性(truth)与非确实性(truthlessness)，符号学关于所指(signifier)与能指(signified)的深度模式。毫无疑问，削平深度模式，实际上是从真理走向文本，从为什么写走向只是不断地写，从思想走向表述，从意义的追寻走向文本的不断代替翻新，后现代主义终于去掉了几千年来人类心灵梦魇般沉甸甸的深度，获得一种根本的浅薄。他认为：

表面、缺乏内涵、无深度，这几乎可以说是一切后现代主义文化形式最基本的特征。^②

后现代主义“削平阐释深度”的理论与后现代文化逻辑相一致，它只在表层运用话语和文本等概念，深层被表层或多重表膜所替代，后现代主义文化拒绝对其文化本身的阐释，一切文化作品都无需解释。文化的意义就是文化产品的属性，没有潜藏在语言文化背后的深层寓意。这说明后现代主义的作品，已经没有了思想，更没有深度可言。

2. 历史意识消失

后现代主义的第二个特征是历史意识的消失。这一特点也是后现代主义取消深度模式的另一种表现。詹明信自己的大师叙事从表象问

① 詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，陈清侨等译，北京：三联书店，1997年版，第103页。

② 同上书，第213页。

题的历史开始。他把表象分为三层。现代认为表象能够代表显示。现代主义的困扰在于表象除了能够代表它们自身之外并不能代表别的东西。后现代就不担心这个问题了。他们认为表象本身就是一种存在,是由现实派生出来的。现在最典型的東西就是图像:被复制出来大加传播。

在后现代的艺术理论当中,符号是随机被放在一起的。文化产品成了符号的一种随机组合,它没有别的意思,除了自身外它不能代表其他的任何的事物,甚至和现实的关系都值得怀疑。它只是它自身,它是它自身的反映。我们的世界已经被这种图像和符号控制了,它们变成了我们的事实。它们除了自身之外没有任何意义。所以意义的问题就这么消失了。

如果后现代的符号评论的只是它们自身或者它们旁边的符号。我们的生活中充斥着这种自我评价。卡通人物经常说,“我只是一个卡通人物”或者“我喜欢漫画书时代”。迪斯尼动画《阿拉丁》里面的妖怪总是提醒我们是在看一个好莱坞电影,除此之外和东方文化及阿拉丁故事毫无联系。虽然这些符号互相评论,我们没有理由期望它们以一种统一和稳定的方式评价对方,它们评价对方只是因为它们不同。后现代的艺术纯属随机的多样化。一个后现代的建筑可以包含古埃及、哥特、维多利亚和现代的因素,每个因素可以用它们各自的密码解开。《人们》杂志的某期也可以很好地说明这个问题,关于影星、政治领导人和流浪汉的文章放在了一起,每个文章在他们各自的范围内有意义,但是没有原因说明它们为什么同时出现在一页。每一个建筑因素和杂志文章都是自由流动的图像,他们脱离了本来的语境,丢掉了原初的意义。

我们把每个并列的图像都当做一个独立的个体对待,所以我们学会了同时关注多个图像。我们不期待他们能够组织起来成为一个语言,我们能做的只是把一种密码粗浅地翻译成另一种密码,这种工作叫做解码。我们把每个图像的密码联系起来,让它们互相解释。我们不会期待这种行为会把它们翻译成一种密码或者系统,我们也不会期望把这些符

号和现实联系起来。

解码是我们对后现代世界最高的期望。文化依旧是相互作用的图像的万花筒。它们除了我们玩的万花筒玩具之外没有任何意义。这种图像的繁杂的多样性让我们感觉到世界上没有统一性。但是,詹明信主张制造多样性的系统依旧是一个单一的系统。后现代就像一个万花筒:它的目的就是制造无边无尽多样性。事实上后现代理论教导我们说世界就是图像的巨大的链条,一个图像指向另一个图像。因为链条没有尽头,它就是五金的。它就是统一性。

3. 主体消失

后现代主义的第三个突出特征是主体消失。自欧洲启蒙运动以来,主体一直被哲学文化科学赋予至高无上的地位。主体是现代哲学的元话语,标志着人的中心地位和为万物立法的特权。因此,现代主义作品总是努力地表现主体自身的情感体验,为此形成了诸如焦虑、疏离等情感性概念。然而,在后现代主义中,詹明信认为,主体已被“零散化”(scatter),丧失了昔日的中心地位。后现代人以无本主义、无中心主义的生活方式贞守于一体化管理模式。在后现代主义社会中,自我解构、主体消失、人的精神被彻底零散化。后现代人在紧张的工作后,体力消耗得干干净净,人完全垮了。这时,那种现代主义多余人的焦虑没有了立身之地,剩下的只是后现代式的自我身心肢解式的彻底零散化。在这种后现代主义的“耗尽”里,人体验的不是完整的世界和自我,相反,体验的是一个变了形的外部世界和一个类似“吸毒”一般梦游者的“非我”。人没有了自己的存在,是一个已经非中心化了的主体,无法感知自己与现实的切实联系,无法将此刻和历史乃至未来相依存,无法使自己统一起来。这是一个没有中心的自我,一个没有任何身份的自我。

不仅我们的现实被撕破了,我们本身也被弄得支离破碎。后现代主义者说的“主体的死亡”,就是这个意思。我们现在体会我们的感觉、思想、感情和欲望都是互不联系的图像流。如果说我们的世界变成了一堆电视频道,那我们就变成了电视机,播放着别人的应验,就像从一个模子

刻出来,除了描述别人经历的事情外并没有什么新意。我们大学里宣扬的那些过气的现代理念有可能驱使我们去寻找某种统一性和我们应验的一种深层次的意义,但是我们发现这个任务非常困难而且不大可能。这并不能困扰我们,因为在教室外社会的文化驱使我们不要去在乎这些东西。所以我们越来越像个一成不变的精神分裂者。我们把别人看成一些没有联系的图像集合,所以我们也把我们的生活看成了没有联系的图像的没有意义的组合。

当然我们还有感情、思想、感觉和欲望,但是它们是自由流动的和非人的,它们和我们没有具体的联系,因为我们都丧失了个性。它们不会打扰我们的内在的深刻,因为我们根本没有内在的深刻。再也没有了外在经验和内在意义的冲突。没有人会觉得他们脱离了真正的显示或者说真正的自我,因为我们没有了真正的显示和真正的自我。我们不再问困扰现代人的一个问题:那些经验是我们真实的经验吗?我真正的接触了现实了吗?我触到最深处的我了吗?

一些后现代的理论家认为这非常解放。他们认为现代人关于内在深刻和内在真正自我的观念根本就是一种幻觉。没有人能够找到这个所谓的内在的现实,因为它根本就不存在。所以花一辈子寻找它的人最后还是没有找到。现代的问题没有办法回答,因为他们基于一个错误的假设,所以我们没有焦虑和分裂的感觉。

很多后现代学者指出在后现代我们没有自身统一性的压力,经验来了又去,我们单纯地把经验储存起来。但是詹明信指出实际上这里面也有一个危险,就是我们不能从经验中得到责任。

4. 距离感消失

后现代主义的第四个特征,詹明信认为表现在对空间经验的处理方式上,即距离感的消失。所谓“距离感消失”,是指高技术社会中的人,在与人与物的相互关系中,丧失了真实感。距离感消失反映了当代资本主义社会人的亲情感、真实感以及判别真与假的价值基准正受到商品化与高技术的巨大冲击。距离感消失与德国哲学家本雅明的“复制”理论有

关。科技的进步使复制技术得以在大工业生产中广泛应用。当代的复制技术使艺术作品不再具有“独一无二”性。詹明信对距离感消失的研究受本雅明的“复制”学说的影响并发展了该学说。他认为：

“复制”是后现代主义中最基本的主题。在后现代主义崭新的空间里，“距离”（包括“批评距离”）正是被摒弃的对象。我们浸透在后现代社会大染缸里，我们后现代的躯体也失去了空间的坐标，甚至于实际上（理论上更不消说）失去了维持距离的能力了。^①

文化的空间直接影响文化的功能，没有了“空间距离”，就等于说没有了文化的“制高点”，从而也就不可能再有什么文化的批判、否定、反省等功能。后现代主义把自己完全溶于社会之中，不再担当社会行为的指导者和仲裁人。在后现代文化中，由于个体不复存在、空间距离不复存在，所以个人风格、个体表达、原创等现代主义的特点失去了存在的意义。

总之，后现代主义文化作品无深度模式，断裂传统而造成历史意识消失、人的主体性丧失，丧失文化本源而导致距离感消失，连现代主义尚有的对社会现实的焦虑、恐惧都已消失殆尽。后现代文化为什么会有这些特点？詹明信指出：首先，后现代社会极大地张扬了商品文化。商品经济的发展、扩张，彻底打破了文化（主要是高雅文化）与商品的界限，也彻底抹掉了高雅与通俗的文化二分化。其次，后现代社会使语言和表达的问题更加突出。在全球化、信息化背景下，国际交往日益扩大，相应语言的标准更加普遍和强烈，个人的、民族的语言日益失去作用和生机。因而语言的主体消失了，表达意义的语言也就消失了。最后，后现代社会更加淡化标准和权威的意义。这样就产生了后现代理论关于主体死亡、权威不在的理论。

5. 后现代主义与现代主义的关系

将后现代主义放在社会发展的历史长河中加以考察，用历史的辩证

^① 詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，陈清侨等译，北京：三联书店，1997年版，第206页。

的方法研究后现代主义,这是詹明信后现代理论的又一重要内容。詹明信对后现代的研究侧重于资本主义系统本身,他主要是从资本主义的发展历史,更具体地说,是从生产方式变革的层面来阐述后现代的,他借鉴比利时经济学家曼德尔,将资本主义分为早期资本主义、自由资本主义和晚期资本主义三个阶段的构想,将文化上的现实主义、现代主义和后现代主义分别对应于资本主义发展的三个阶段——市场资本主义、垄断资本主义和跨国资本主义,由此开辟了一条将文学发展与生产方式相联系的新途径。

詹明信明确指出,文学艺术史上所出现的现实主义、现代主义和后现代主义这些性质截然不同的、并且似乎是不相容的模式,实际上代表了资本主义发展的具体化中辩证法的不同阶段。与我们通常理解的作为文学流派的现实主义、现代主义不同,詹明信将这些名称看成是“某一阶段的文化风格,代表某一阶段的文化逻辑”,现实主义、现代主义和后现代主义分别代表对世界和自我的不同体验。与自由资本主义对应的现代主义作为对与早期资本主义相连的现实主义的反动,取代了现实主义的位置。现代主义可以看做是上层建筑转换过程中的一个特殊阶段。具体地说,即那些从旧的社会体制过来的人们,要经历在文化和心理上被重新训练以适应市场机制的生活的过程。而现代主义被后现代主义取代也是以同样的方式进行的,大部分后现代主义都是作为对各种高级现代主义的刻意反动,而这种反动本身也是一种联系,“有多少不同形式的高级现代主义就会有多少相应的后现代主义”^①。

所谓现代,从科学思想上讲,从哥白尼开始,人不再是万物的尺度和宇宙的中心。从技术上讲,现代是一个机器的时代。从经济上讲,是一个体系即资本主义的时代,金钱有它自身的逻辑。后现代主义的登场意味着现代主义的危机与衰落,后现代主义是针对现代主义所出现的“问题”进行的纠偏,用后现代主义术语说就是“解构”。所谓后现代、后现代

^① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,陈清侨等译,北京:三联书店,1997年版,第48页。

性、后现代主义,就是对现代、现代性、现代主义的批判和重新阐释。这种批判是全方位的,包括从社会政治、经济批判到文化批判和意识形态批判乃至语言批判。后现代主义关注的焦点就是现代性本身存在的问题;它并不是要向人们说出真理,而是为了排除通向真理的障碍,去掉笼罩在现代主义身上的假象和迷雾。詹明信同时又指出,后现代主义作为对现代主义的反动和发展,不可能有一个截然的分界,它必然会留存一些现代的成分,也就是说,现代主义的某些特征作为后现代主义的某些部分或碎片仍保留在后现代中。但尽管如此,现代与后现代毕竟发挥着两种不同的文化意义和社会作用。

除在现实主义、现代主义和后现代主义之间建立历史联系外,詹明信还构想了一个演绎框架,通过确立不同的标准,对三者的内涵加以区别,以揭示出它们之间的差异性。詹明信指出:

应该把这三种现象辩证地看做同一过程中可以任意交换位置加以排列的阶段;换言之,应该把它们置于一个更大的更抽象的统一模式中,从它们的相互联系和对照中加以界定。^①

他从索绪尔的符号学和德鲁兹、伽塔里合著的《反俄狄浦斯》一书的符号演变模式中受到启发,建立了一个新的语言模式框架。他指出,符号中有三个部分:能指、所指和参照物。完整的符号产生于资本主义社会形成的时代,符号中的能指和所指能够投射出外在的客体世界,让人们感到它具有一种历史的真实,这一阶段为现实主义。当市场资本主义转变为新生的垄断资本主义的世界体系时,物化的力量开始消解现实主义模式,出现了一种新的历史经验,即把为现实主义提供客体的参照物的经验置于一旁,符号只剩下能指和所指的结合,于是出现了有着语言自动性的现代主义阶段。

在论述后现代主义的原创性时,詹明信是与现代主义为比照的。为此,他花了一定篇幅介绍现代主义,他认为从某种意义上说,

^① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,陈清侨等译,北京:三联书店,1997年版,第287页。

正是现代主义才是后现代主义得以形成的境遇,才是后现代主义许多发展的出发点。^①

至少在后现代主义的开始阶段,由于现代主义艺术已经成为经典,大部分后现代主义都是作为对各种高级现代主义的反动而出现的。

现代主义和后现代主义在社会功能作用上是不完全一样的,文化的范围也有很大差异。现代艺术的一个典型特性就是与商品形式的对抗。在现代主义那里,艺术从现实世界里退出而进入一个自主的艺术空间,表现出对商业文化的抵制和对权威、经典的维护。而后现代文化、特别是当今的大众文化则与市场体系和商品形式具有同谋关系。

市场的快乐、兴奋和色情都和詹明信提出的所谓“庄严的后现代”有关。以前的哲学家都是把伟大的著作和艺术作品叫做庄严。因为我们从这些东西中得到了最大的快乐。但是我们现在都不需要这些著作和纯正的自然了。它们都变成了我们日常文化的一部分。电视、广告和其他的传媒现在就如一个永不停止的大家的梦幻。我们现在的全球网络系统和传统中上帝的概念非常相近。当我们逛超市,看电视或者做别的事情的时候,我们实在消费后资本主义的图像。每一个图像都像后现代主义杰出的艺术作品。他们是最终现实的代表。在这种背景下,商品化的逻辑全面渗入文化领域,文化生产的目的转向赚钱,文化的商品化已成为趋势,并依据这一目的改变和调整其生产机制,从以往的生产本位转向消费本位,听命于市场、服从消费需要成为铁律。在后现代主义中,美被定义为快感和满足,是沉浸在灯红酒绿的文化消费和放纵。后现代主义艺术呈现的是直接经验,不需要任何解释。后现代主义正是用感性的美学对抗现代主义的崇高的,但这种感性美学又不同于康德和伯克关于美的概念的复归,因为今天的日常生活与古典时期有了很大的不同。在晚期资本主义时期,美的生产在经济结构和日常生活的制约下正在改变其基本的社会文化角色和功能,美的封闭空间向充分文化的语境开

^① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,陈清侨等译,北京:三联书店,1997年版,第81页。

放,现代主义的“艺术作品自主性”和“美的自主性”已不复存在。后现代主义使用的语言与现代主义的语言也有很大差异。现代主义的语言是私人化的,它沉溺于单一和癖好之中,它的流行和社会化是通过注解和经典化的过程实现的,而后现代主义的语言是通用的、套话式的,具有非个人化的特征,在某种意义上说它可以称为媒体语言。并且,与现代艺术关注语言和技巧相比,语言在后现代中不再具有特权的位置,后现代更关注装饰性的实践,推崇视象作品。

晚期资本主义文化

詹明信对于后现代主义的理解独树一帜。在此基础上,他提出了晚期资本主义的文化方面的一些独特方面:

商品文化

詹明信认为,晚期资本主义文化是一种商品文化。在晚期资本主义社会,有没有什么东西把我们联系在一起呢?在詹明信看来,或许它就是我们所看的同样的电视广告,去的同样的超市。文化比其他时代更受我们所消费的东西的控制。我们对于意义和历史的关注被商品的洪流冲走了。即使是高级文化比如美术和文学都充斥着日常的商品。日常的生活也充斥着高级文化。高雅文化、浅薄文化和大众文化的界限正在消失。文化和牙膏一样被营销,文化和商品消费之间的界限消失了。最伟大的歌剧明星成了流行人物,我们听到他们在超市大唱圣诞歌,我们看到他们的 CD 在超市里堆成堆,我们回到家看到他们在电视上,和艺术没有任何关系。所有的东西都是拿来卖的,所有东西的价值都是靠货币来衡量。

詹明信认为,这并不是一个新有的现象。资本主义逐渐把生活的越来越多的部分变成商品。但是现代文化依然有个放置脱离经济程序的作品空间,它们可以尖锐地批评资本主义。在后资本主义时代,文化

物品和其他商品一样在市场里交易。当文化和商品融合在一起的时候，生活的所有东西都变成了一个市场。最伟大的作者的书由跨国企业的下属公司出版。作者之所以优秀是因为他们的书非常畅销。简言之，就是大的跨国房地产公司把空间租给开超市的生意人，然后生意人再把空间租给艺术家。所以现在每一个手工制作的小陶器被卖到全球各地。谁又知道在第三世界烧陶人的窑和颜料是哪里生产的？

在跨国公司的控制之基础上建立的后资本主义把整个世界变成了一个市场。美国的商品文化带着美国式的资本主义快速地扩散到全球各地。消费者伟大的商品文化导致了苏维埃集团的解体。那些解体的国家都对美国文化趋之若鹜。即使是那些原教旨主义者看起来反对消费者的文化，他们也利用了消费者文化典型的媒体：电脑、录音带、视频等等。这是新帝国主义。美国和其他高度工业化国家依然用武力强力推行他们的经济控制，跨国公司发现用商品文化来做这个工作成本更低，效率更高。收音机改变了很多农村人的生活，他们知道了新的产品，新的音乐和新的思想，对这些东西不能忘怀。从那时候起他们的欲望和他们欲望的实现都成为跨国资本主义的全球网络的一部分。如果消费者想享受资本主义提供的产品，必须按照资本主义的要求工作和生活，必须变成后现代人，被城市化。城市文化太富于侵略性，人们很难逃脱它。我们是否需要谈农村文化已经是一个问题了。

在世界的所有地方，文化和市场都在消费行为中交汇了。现在的市场被消费控制而非生产。文化主要是在消费行为中创造。消费产品的过程说到底就是消费文化图像的过程。当消费者买某个产品的时候，消费者实际上是在购买产品本身的符号。产品本身也是一种符号。消费者并不关心产品是否真地满足实际需求，消费者关心的是产品的符号。换言之，消费者并不是在消费商品，是在消费商品的文化意象，在消费符号。但是消费者在消费符号的时候，也是在消费制造出这个符号的文化。所以每个产品符号都代表了整个消费的过程。

文化市场和传媒

我们对于高科技传媒的热爱是我们消费的一个重要偏好。当我们买了最新 DVD 的时候,不会想到要看的某个特定的电影,也不会想到电影或者视频理论的一些问题,只是单纯地为了拥有一个新的商品而高兴。我们在消费新传媒的这个想法和它的图像,在消费属于后现代科技令人振奋的创新力量。今年我们购买最新科技的产品,那么明年呢?后年呢?对传媒的迷恋是理解后现代主义和后资本主义的关键。在所处的时代,市场上的产品都可以划分出一个等级,因为人们认为一种商品比另一种更加具有吸引力。在现代最吸引人的创新是汽车、洗碗机还有制造这些机器的机器。在后现代最具有吸引力的创新产品是电子图片、DVD、电子音乐文件尤其是那些复制它们的机器,“文字处理器代替了生产线”。很少人有个人生产线,但是消费者都有资格期待有一台电脑、一个家庭影院、传真机、手机等等,最想得到的东西就是这些高科技的传媒。

为什么会这样?明显的答案就是我们想要这些传媒传播的信息:电子邮件、互联网、传真、高清晰视频、经典录音录像的电子版等等。但是这些信息都是符号图像。后现代主义理论告诉我们它们只不过是消费者精神电视的另一个频道;它们没有任何意义。对于我们来说,它们除了符号还是符号,不管内容如何,消费者只是想要更多。或者消费者对媒体的复制符号的功能大为着迷,而不管那是什么符号。高科技传播机器现在本身就是符号,除了它们精彩的存在本身,没有任何意义。但是它们也是消费者在市场中的地位的象征。它们现在是市场上声望最高的产品,就像曾经的汽车和洗碗机一样。所以谁都不会关心最新的任天堂游戏的图片是什么。单纯拥有它们便代表了一个人的社会地位。“酷”这个字拥有后现代最高的价值。这个字综合了高科技传媒的所有价值:新和迷人的兴奋,电子信息的全球同步传播,除了酷没有任何另外的价值的符号,还有有能力支付和掌握这些没有意义的符号的社会

特权。

商品、传媒和文化符号之间没有了明显的区分。所有的一切都在统一的全球永不停止的信息复制的网络中被联系起来。市场销售给消费者传媒和信息；它通过给这些产品附加特权来表现它们的价值。但是传媒和信息绝对是维持市场运转的本质条件。传媒和信息的网络每时每刻都在变化，就像市场每时每刻提供给消费者新的产品。商品、传媒和符号的相互依赖看起来是内在的。每时每刻都在变化的符号图像和每时每刻都在变化的产品是两种不同的代码、但是它们相互渗透非常厉害，以至于消费者用它们的代码互相翻译，所以它们变成了一个万花筒的两端。高科技传媒是文化和市场合并的最重要的连接。消费者对于传媒的着迷实际上是对于整个万花筒的着迷。消费者消费传媒的时候，实际上是在消费现存消费的整个过程。

文化消费的过程

有几个例子可以帮助我们理解詹明信的观点。当消费者买衣服的时候首先注意的是它们的标志。穿着印着大大字母的衣服确实非常新鲜和后现代。消费者不希望人们对衣服样式留下印象，而是希望他们对衣服的标志留下印象。标志成了购买商品的品质，穿着它们的时候，它们就变成了身体的本质。这就是深陷文化消费网络的一个标志，这也是跟得上文化的一个标志。这个标志是大多数消费都想要买的。但是标志只是一个幻象，没有任何意义。消费的时候我们是在消费的过程之中，这个过程恰恰是文化的本质。另一个例子就是电影。绝大多数受欢迎的电影至少由一个难以置信的爆炸场面。但是这些爆炸场面有什么意义呢？没有。人们只是想看看高科技带来的画面效果。这些没用的东西完全是消费过程的代表。

消费者不必花钱来实现消费的过程。实际上消费者每天都免费地看广告。广告是纯后现代主义。成千上万的广告人和公共关系学家生活富裕。他们唯一的专业技能就是操控图像来迎合消费者的潜意识。

消费者也都知道这些。但是消费者还是吸收了那些图像并且事实上让它们塑造自己的文化和行为。

政治也是和传媒与广告纠缠在一起。乔治·布什之所以 1988 年成为总统是因为一则成功的电视广告。1999 年他儿子小布什以前所未有的速度募集了大批资金,大部分花在了电视广告上。当我们在电视上看到总统候选人的时候,我们知道政治竞选活动就是巨大的商业广告。我们知道那些候选人被高薪聘请的专家包装好来的,那些专家操纵符号来影响我们的下意识的动机。所以每一个人也不相信候选人空口白牙说的话。我们总统也变成了民主过程中的一个符号。或许每一个人只是在符号之间做出选择。每一个人选择政治候选人就和我们消费其他商品一样。因为候选人之间的差别很小,所以每一个人是在消费自己政治过程。就像克林顿的竞选经理在 1992 年老是提醒克林顿和我们:“笨蛋,这是经济。”

电视和图像是后现代文化影响、控制我们的方式。市场是后资本主义影响每一个人、控制每一个人的方式。我们用自己和媒体和市场的关系来定义自己。每一个人坚信世界上除了市场和传媒什么东西都在变。市场和传媒是最真实的现实。

理解这些想法的最好的方式就是打开你的电视机。视频是后现代的最典型的传播方式。传媒就是让万花筒的图像流源源不断。它们和它们描述的显示相差无几。所有电视秀都是图像流:他就是关于视频技术自身。对于新闻节目,娱乐节目和商业广告来说都是一样的。当每一个人看到“infotainment”和“infomercials”这两个英文单词的时候自己不知道我们到底在看什么。一个人终于意识到是图像本身而非图像包含的内容才是最重要的。电视节目的功能就是让图像继续流动。如果有人想解读图像,那么就停止了图像流,这样数据违反了传媒的本质。电视本身反对意义这个东西。消费者看电视的时候我们并不问这是什么,只是解码。

最能反映生活方式的活动就是(观看电视节目时以转换频道方式)

跳过广告节目。每一个人就像同时看很多电视节目那样生活。如果每一个人想知道它们到底是什么意思,每一个人只需要解码就够了。每个视频图像只是关于视频本身,这就是后现代主义的本质。所以每个视频图像,不管它内容如何,同样是关于后现代本身。所以每个视频图像都是间接地关于导致后现代主义的历史过程。

电视和后现代一起到来。在二十世纪六十年代初期,美国的每个家庭几乎都拥有了一台电视机。约翰·肯尼迪的被刺对于每个人来说都是一个事件,并不是因为被刺本身,而是因为整个国家被电视捆绑在一起了。或许看起来很奇怪,但是整个国家都有同一种互通的情感是一件让人感觉很好的事情。这是媒体发现的新的力量,而事件本身没有这种力量。

在随后的时间里每一个人想再次制造出那种共同的感觉。但是只有暴力事件才有那种效果。哥伦比亚高中的枪杀案把整个国家又联系到一起了。再说一次,那是一个对突发暴力事件的一个共同的震惊。对伊拉克和塔利班的战争最能说明问题。虽然詹明信因为成书较早没有提到这一点,但是我们可以根据他的理论来解读这一个事件。每一个人在电视中看到了真实的战争。整个国家好像都热情地支持这两场战争。但是每一个人实际上只是对自己在电视上看的两套图像热情:精彩的高科技图像和遥远的人们受苦的图像。每一个人也非常享受全世界都是在同一时间观看同样的图像这一事实。那才是战争的真正意义。

除此之外,人们几乎不再检讨战争的概念和意义了。很少人把高科技战争和灾难联系在一起。战争的历史从来没有在主流媒体上认真讨论过。当然,每一场战争都有其官方的意义,大多数都是萨达姆和其他战争贩子的一些丑陋嘴脸。还有反复重复的词语比如世界新秩序、沙漠风暴、国际安全势力、与国际保持一致。但是这些只是一些幻想:公共关系的举止都是用来大众消费的。除此之外别无任何意义。比如说波斯湾战争,18个月后我们几乎把它忘得一干二净,这也是为什么克林顿当

选总统而非布什当选的原因。看起来忘记塞尔维亚战争更快。创造历史的是 CNN,因为现在是它在定义现实。

后现代的图像,比如说电视图像,有相互矛盾的两层含义。它们是我们时代历史意义最好的线索。但是同时它们也抹杀了历史含义的问题。一般人的世界里,就像在电视上一样,所有的东西都在日新月异变化。“新”的概念消失了,因为没有“旧”的东西了。因为新和旧的差别就是历史的本质,我们于是不再考虑历史了。每个社会人认为变化是我们生活中唯一不变的东西。但是所有的变化都是后现代的文化造成的。所以它们实际上都是一个不变的显示的一部分。变化的事物愈多,每一个人就会愈沉浸于后现代的系统之中,我们也愈认为后现代是无可替代的。未来好像除了变化不会再有别的东西。这是每一个人停止考虑历史的另一个原因。

詹明信认为,社会中的个体被淹没在变幻的图像的洪流中,我们活在一个忘记了如何历史地思考的年代。个体对于历史的观念都来源于幻象。每一个人有很多关于过去的图像,比如一些怀旧电影。但是这些图像并不是过去的真实的反应,它们是另一种原创的现实。^①

因为每一个人被隔断了过去和现在的真实的联系,我们关于未来的印象就更加不显示。太空行走和太空大战就是一例。这些东西都和未来没有真实的联系。他们只不过和我们现在社会的关注点有一些关系。因为大家关于过去和未来的图像大都是幻象,它们就不能告诉我们现在是如何和过去与未来相联系的。相反它们把大家的现实和过去与未来都割断了,因为它提供给每一个人如此美妙的替代品。每一个人活在一个没有时间的王国,这与现代是完全不一样的。现代人都有一个时间感。他们能够感觉到过去和未来。过去和现在的张力提出了一些麻烦但是有意思的关于未来的问题。

^① Jameson Fredric (1961)Sartre. *The Origins of a Style*. New Haven: Yale University Press, second edition:New York Columbia University Press, 1984.

大家对过去和将来的丧失让我们失去了深度感。我们关于过去,现在和将来的印象是流于表面。这些印象像是魔方玩具的一部分。每一个人现在已经不再想这些碎片是否能够组合在一起了。这就意味着我们没有办法理解我们现在的状况。所以每一个人对于现在的印象实际上就是幻想。我们把我们的经验和媒体上的图像比较。每一个人常常把自己幻想实在好莱坞的电影当中。这些东西都让我们认为历史并不能告诉自己任何重要的东西。所以我们根本不尝试从历史的角度来理解我们的处境。就像时间的流逝对自己毫无影响。所以我们从来不会想我们如何改变我们未来的社会。实际上我们也不大关心未来。在这一点来说我们和我们的前代们不一样。现在的工业时代给一个更好的未来施加了很大的压力。圣经和基督教传统也包括了根本性改变的很多图像。这些图像经常告诉我们一些启示:现在世界毁灭,一个新的完美的世界诞生。现在的人们已经不再期待这么一个世界的可能性了。我们已经经历了现在工业社会的借宿。

事实上,大多数人非常担心未来。事实上每一个人可以避免想这件事,因为这么想确实太恐怖了。过去把自己带到了这个碎片的时代,我们只能玩这些碎片了。历史变化好像变成了分裂的同义词。

所以我们不再想未来,而只是沉迷于一些大灾难的幻象之中,不管是社会层面的恐怖主义还是个人层面的癌症或者艾滋病。^①

这些幻想组成了文化的大多数的内容,尤其是在电视上。或许每一个人对于城市动乱,地震或者非洲的饥饿太着迷了,因为他们反映了隐藏在我们日常生活图像之下的现实。所以他们更容易变成没有意义的幻想。它们来得如此猛烈,以至于没有其他再让我们震惊的事情了。我们学会了在这个破碎的世界上舒服地生存了,除非我们认真思考一下这个系统的基本的变化。

^① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,陈清侨等译,北京:三联书店,1997年版,第46页。

晚期资本主义文化的吸引力

在晚期资本主义文化生活中,有哪些吸引力呢?詹明信认为,请不要去质疑后现代是因为它让每一个当下的个体感觉不错。虽然每一个人不可抗拒地成为跨国市场的一部分,但是我们并不把它看成一个负担。实际上每一个人都很享受它。后现代最大的秘密就是它给我们的快乐,给自己一种自由感。当大家在消费市场过程的时候,我们也在消费市场经济的观念。譬如,自由竞争,美国的民主和自由。我们在消费的时候有非常多的选择,所以内心觉得非常自由。但是每一个人没有离开市场和商品经济的自由。

我们也不认为自己能够离开市场。别人告诉你这就是你的人性,当你想拥有东西,想买和卖东西,想用自己的劳动换取更多的利润,为你竞争更多的利益,即使是你用欺骗的方法来赚钱。在当下的现代社会每一个人还有可能挑战这些观念。现在他们已经不可战胜了,我们不再质疑它们。我们能更容易接受世界是个大超市的观念。

后现代始于二十世纪六十年代。另一个例子是年轻人通过毒品发现另一个世界。他们看到一个充满了没有内在关系的图片的集合。他们看到的世界没有意义的纠缠。那个世界只是让他们觉得更嗨(high)。

现在我们文化中精神分裂的图像由电视和超市来代表,他们能够给我们同样嗨的感觉。那些图像都被塞到一个全球的网路里。他们很快地飞来飞去。在米兰设计好的标志几个小时后被洛杉矶被批准,明天就被台湾人穿在身上,后天在布宜诺斯艾利斯销售。一条 CNN 在加拿大录制的新闻可能还没有晚上播放就被伦敦当做一个电影的主体。哥伦比亚发生的事情只是一个幻象。除了图像没有任何的意义。我们没有感觉了。但是现代人有感觉。他们的经验和他们的内在是联系在一起。他们努力和别人的经验联合在一起。但是后现代的人没有这个问题的困扰。很多人已没有感觉,他们只有互不联系的刺激。每天都有心理刺激,刺激越强,他们的感觉就越酷。当然无休止和图

像之间的休息也让我们获得一种性上的满足。这种快感上升很快,虽然过程看起来是内在的。广告在利用这种色情。我们从漂亮的图片中得到快感,而不管上面的美女和产品之间有什么联系。传媒和市场是两套不同的代码。但是我们每个人都被广告轰炸得在两者之间相互解码。这样解码的后果是,我们不光认为市场和消费不仅是有必要的,还是有性吸引力的。

文化政治

有组织的组织

詹明信提出,后现代是庄严的,而这种庄严的后现代有政治的一面。^① 政治即是权力的游戏。当人们创造某些东西,让某些东西发生的时候他们就认为他们是有权力的。但是每一种新的科技飞跃都告诉我们,我们不知道如何让真正重要的事情变成现实。我们能做的唯一的事情就是创造作为消费者的自己和选择我们喜欢的商品。当我们消费产品时,我们也是在消费市场的过程。我们参与消费是我们影响这个过程的市场唯一办法。所以我们就只能做一个无休止消费的雅痞,尽情选择多种多样的玩具。

如果市场和传媒取代了上帝的地位,那么现在还宣扬崇拜上帝的宗教组织会是怎么样呢? 解答这个问题的一个方法就是区别现代时期的宗教和后现代的宗教。现代的教徒感觉到了现代和后现代的巨大差别。现代好像否定过去的一切,包括宗教。过去的宗教信仰似乎已经过时了,因为它把人的精神的一面看做是天堂。但是笃信进化论的人不能接受这一个理论。所以现代人一个非常急切的问题是怎么同时相信现代科学和宗教。这个问题被自由基督者解答了。他们认为以前的解释方法不正确。我们要重新解释圣经,把它看做是一种伦理的信仰,看做是

^① Jameson Fredric, (1981) *The Political Unconscious*. Ithaca: Cornell University Press.

一种秩序。

在后现代这个问题就不存在了。失去了历史的感觉,我们不再担心如何把过去和现在联系起来。我们只是接受现存的东西。我们也不会再追问精神世界的问题。因为我们的自然和潜意识都被后现代化了。所以就没有了精神的世界。和我们相关的所有的东西都被商品文化的物质王国同化了。唯物主义这个词消失了,因为我们再也没有了精神的东西。宗教的天地被我们消费文化的图像所充斥。所以我们如何来信仰精神世界的问题也消失了。

考虑到这些,原教旨主义在后现代为什么都这么重要的地位看起来很让人吃惊。这种宗教的信仰应该消退才是。事实上,原教旨主义的盛行自有它的原因。原教旨主义主张根据文字的意义来理解圣经,而不是从里面引申出来一个精神世界。他们把精神层面与物质层面合为一体。所有的东西都是显而易见的真理。例如原教旨主义者会利用现代和科学来游说上帝创世说搬到公立学校去。现代科学永远不会证明上帝创世。但是原教旨主义者认为上帝创世本身就是真理,没有必要用现代科学证明。

从社会学上看,原教旨主义者和后现代步履一致。他们把他们自己看做是一个团体或者运动,而这两个事物都是符合后现代主义多样性原则的。当然也有一些原教旨主义者反对多样性。这是表面现象,他们和我们一样,被融入了后资本主义的潮流当中。西方总体上来说还是支持后现代主义的经济和政治制度的,所以他们按照后资本主义的游戏规则行事。

即使是那些看起来反对西方文化的穆斯林的原教旨主义者和后现代文化融合在一起了。伊朗,最典型的原教旨主义国家,现在也变成了高度工业化的国家,广泛利用后现代的传媒。它高薪聘请公共关系公司来创造它的国际形象,买高科技武器对抗伊拉克。原教旨主义者也是在玩同样的游戏。任何一个团体如果想要生存,必须这样做。他们下意识地把自己当做社会众多团体中的一员。他们声称他们坚信他们的信

仰,因为他们的信仰是唯一的真理。但是他们从心里明白他们只是选择了众多生活方式中的一种。他们甚至营销他们的信仰,把不信的人当做客户来对待。所以他们的信仰体系这是社会万花筒的一部分。

多样性和统一性

伊朗革命和其他保守原教旨主义运动的胜利是后现代社会日益增加的多样性的一个标志。社会多样性当然使一些人不舒服,他们总是声称每个人都要坚守传统价值观。反对社会多样性成了政治保守主义的一个象征。就像很多事情一样,多样性既有好的一面,也有坏的一面。社会多样性给了我们参与社会的更多权利。就像我们独立宣言一样,一个看法变成白纸黑字的时候人们就会认真地对待它。对多样性的新的强调赋予了人们参与制定影响他们生活决策的更多权利。多样性为我们的生活打开了一扇更宽的门。我们必须选择一个群体然后接受它的代码。

我们有了这种自由是因为每种代码都是一个标志的系统。它和现实的关系已经不再重要了。也没有好坏之分,因为没有有一个凌驾于它们之上的判断标准。所以它们都是有效的。这当然鼓励更大程度上的宽容。宽容又给了那些弱势群里一个进入政治和社会主流的机会。这样造成的社会进步是非常重要的。我们都是受益者因为新的群体把他们的代码带入社会的主流,我们多了很多选择。地区性和种族性的群体的权力是我们认识到位置和空间的重要性。这样我们就不再关注历史。但是它把我们重新开始关注自然。所以,它也给了身体健康和快感很重要的意义。

如果这就是多样性的含义,那么伊朗革命似乎并不是它的标志事件。它是一个矛盾的标志是因为它运用后资本主义创造了一个极权主义的国家。所以它也代表了多样性的限度。它代表着多样注意、不同和权威叙事的终结。人类第一次真正意义上的差别消失了。原教旨主义者和其他的信仰都不能改变市场的意识形态。伊朗对西方化、现代化和

后现代化的文化的转向即是证明。现在我们的文化都被市场化了,我们都接受了市场化的组织结构。我们也接受了市场经济的“烂商品”和“假广告”。我们能期待什么?唯一的就多赚上一块钱。因为大家都是在为这些事情忙碌。而不是为了怎么过上不同的生活而费心思。这就是今天正在发生的事情。传媒告诉大家把市场的意识形态看做是不证自明和有益的;不再是一个辩论。所以深刻地思考我们生活的显示已经没有用了。我们唯一的选择就是投入到后现代资本主义之中。即使我们感觉到这个资本主义的体系不对劲,那个资本主义的整体形象也很难在我们头脑中反映出来。所以,我们为什么要试一试呢?因为政治对这个体系提不出任何的挑战,所以没有人再关心政治体制和价值了。除了公司,传媒和政治机构外所有的团体都是特殊利益团体。但是他们都应该是在政治之上,代表公共利益的团体。实际上他们代表的是渗入后资本主义的特殊的兴趣,因为我们把后资本主义看做是一个大家都参与的一个共同的市场。

因此,所有的政治都变成了微政治:多种多样的团体为了解决某些特定的问题而参与权力游戏。但是他们都认为他们能够在这个体系内解决问题。政治现在意味着接受这个体系并且让它为自己的利益服务。在这个体系内不同的政见之争就像是宗教和其他信仰之间的斗争。它们变成了一种意识形态的代码,是不同团体之间的标志而已。我们可以把一个团体的代码翻译为另一种团体的代码。但是他们是相互分离的,也是相互平等的。

我们已经不再可能有同意的政治运动或者政治思想,所以辩论政治观念变得没有意义了。在市场的意识形态和微政治下,我们觉得传统学术思想和理性辩论越来越没有意义。很快我们忘记了我们有可能深刻地思考并且为生活的大事而辩论。我们现在是消费观念,然后让它们放任自流,而不是严肃地对待它们。所以我们的头脑变成了一个电视或者大超市。我们的头脑快乐而无力。

事实上为多样性和平等权利所做的所有斗争很快就变成了为在电

视面前同等的时间和在超市同等的时间的斗争。平等现在的含义可以解释为消费的权力平等。很多团体的代码已经变成了符号,这些符号又变成了商品。对,我们现在穿着很多宗教、政治、自然保护组织、拉丁电影的标志。为什么?因为它们非常流行。但是在市场里所有的商品都是以钱为衡量标准的。所以我们现在的社会看起来不同,但是实际上他们是一样的,都是金钱的化身。

或许那些隐藏起来的决策者允许多样化是因为它渗入到这个体系并且所向无敌。对于多元化的强调会创造出一种幻想:只有进入主流,自由做出选择和赚钱才是真正需要做的事情。多元文化主义鼓励我们相信这件事情:一旦所有的团体都自由地参与到主流,人生就无法再更好了。这样我们就会忽略这个事实:一小撮人依旧掌握着生产,强迫我们在他们的产品力作出所谓的自由选择。

改变统一性

詹明信是一个马克思主义者,按说要从后现代的文化里找出它的政治和经济基础。但是他的分析没有提出多少希望。因为他认为社会是一个整体,改变一部分根本就没有用,要改变必须全部改变。研究后现代主义的一个原因就是知道为什么一个完全的改变那么困难:别说是挑战,我们连想不都想挑战现在的媒体市场的社会。这种社会看起来对所有的政治挑战都有免疫力。

研究后现代的另一个原因就是 we 开始研究后现代社会的替代品。我们现在确实是在后现代的社会里。我们现在谁都无法否认和改变它。但是从另一个角度来说,后现代的多样性也给了我们把未来变成更好的可能性。因为每个人都有选择的自由,有任意释放自己能量的自由。实际上后现代也有其自我否定的一面。我们甚至可以认为后现代只是一种过渡阶段,在这个过渡阶段里百花齐放,最终引向另一种社会和文化。

政治和乌托邦

乌托邦的原词来自两个希腊语的词根，“ou”是“没有”的意思（另一种翻译为“好”的意思），“topos”是“地方”的意思，合在一起是“没有的地方”或者“好地方”。其中文翻译也可以理解为“乌”是没有，“托”是寄托，“邦”是国家，“乌托邦”三个字合起来的意思即为“空想的国家”。以前的国王都是说自己是人世间第一个人或者是救赎者，中世纪的基督教也是在宣扬自己是拯救者，现在的民众把民主制度当成了拯救者。他们都希望到达一个乌托邦式的社会，和谐，没有冲突。

实际上后现代社会的某些特点是和乌托邦相似的。我们也可以说我们可能通过后现代的传媒和后现代对多样性的宽容让我们达到一个类似乌托邦社会。

认知图式

詹明信的“认知绘图”是构想后现代的文化政治学的初步尝试。在已经消除了批评距离的后现代空间里，尽管我们有关于资本的整体性的理念，但很难想象适合晚期资本主义空间的再现形式。利奥塔争论说，后现代美学应该是崇高的美学范畴。康德崇高美学的基础是它的三个特质：否定性升华、情感强度、定性秩序的无限。这样，我们只能以否定的方式界定后现代，而且，我们已经看到1968年之后向“想象界”强度的撤退（如：德鲁兹欢呼精神分裂英雄的出现）。

詹明信的著名论文“认知图式”潜在的对话者是法国后现代理论家利奥塔。利奥塔在“什么是后现代主义”一文里曾先知般地向整体性宣战：“让我们作为那不可表现之物的见证，让我们触发差异并挽救那个名称的荣誉。”^①利奥塔对整体性表现出本能的憎恶，认为它沾染了鲜血、威

^① 利奥塔：《后现代状态》，赵一凡译，北京：三联书店，1997年版。

胁着语言游戏。然而,在詹明信眼里,利奥塔不过是将哲学上的整体性概念和政治上的极权主义行为危险地划上了等号。在后现代资本主义神话的恐怖现实中,整个领域已经被资本的逻辑所整体化了,因此,整体性是构想任何进步的文化政治所不可或缺的概念。事实上,詹明信和利奥塔乃话语的差异与整体性理论抽象化的两极。正如格林布拉特(Stephen Greenblatt)所言“资本主义在建立区别性话语领域和将这两个领域混杂起来之间产生了一种强烈的有效的振荡”^①。这并不是要强化詹明信与利奥塔这个“后马克思主义者”之间的区别,其实,他们对资本的压制与整体化力量的看法是一致的。也许后现代的崇高就是对极限的这样一种体验,对淹没当代生活形式(或曰:语言游戏)的一体化的社会秩序的恐怖。

在“认知图式”方面,詹明信用一个形象的比喻开始他的论证:

失了空间定位,它是超空间的另一个示例,表现出如下症状:新型的空间……一种包含了新与旧、内与外的空间,包含了老房子的构架,以及包装壳和老构架之间新建的、怪异的、无定型的区域。这本质上是种最新类型的空间……可以算做是后现代的空间,也就是说,这是某种在传统和现代空间概念之外的全新的空间,作为这样一种新空间,它似乎想作出一种历史性的宣称,来宣告其与传统和现代之间的巨大差异以及它所具有的原创性。^②

格内设计的这栋房屋具有上述这样一些空间特征,以至于很难对它进行拍摄。难度在于在这个示例中,摄影者很难确定自己所在的位置,就像一个人很难在后现代世界中为自身定位一样。

更为一般的是,詹明信注意到在后现代世界中“空间”替代“时间”而占据了中心位置,事实上,甚至连时间本身也被空间化了。例如,詹明信

① 格林布拉特:《通向一种文化的诗学》,盛宁译,载朱立元、李钧主编:《二十世纪西方文论选》,下卷,北京:高等教育出版社,2002年版。

② 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,陈清侨等译,北京:三联书店,1997年版,第120页。

把音乐电视(MTV)视为“音乐的空间化……你不再演出可以让人沉思和品味的音乐节目;你操控情境,让音乐空间包围着作为消费者的听众。”^①“时间的终结”也与对起源以及世界所趋的那个目标进行探询的终结相关联。对詹明信而言^②,这也意味着,对现代的怀旧不是对后现代社会问题的回答:回归现代之路的好坏是个未知数。

然而,我们依然能够反抗当前的过度,去探询更美好的未来;我们依然需要乌托邦的想象力。但是像瓦合尔的油画《汤罐》那样的艺术,并不能起到作为一种帮助我们走向这样一类未来状态的政治陈述的作用。相反,这类艺术似乎只不过是“商品和消费拜物教的再现”^③。詹明信确信,尽管“空间化”可能消减我们根据时间和历史进行思考的能力,但它成功开启了乌托邦想象的新的可能性,尤其是创造出新的认知图式的可能性。

不过,不管时间还是空间都是非自然的,它们都要依赖于生产方式。此外,“二者都是某种生产和占有结构以及生产性社会组织的结果和残像”^④。更具体地说,“时间性”是高度现代性的中心,而“空间性”是后现代性的关键,不过二者都与资本主义状态相关联。

现代“时间性”的势微在后现代小说和历史文本中得到了反映。后现代史学家对系谱学的依赖包含“对过去的自由嬉戏”。这可以在那些“狂热虚构的系谱学和小说(在里面历史人物和姓名洗牌一样被混置)”中被发现。

在 Bonaventure(意为中世纪帆船上第四桅杆上的帆)酒店大厅以及拍摄“格内房屋”的尝试中所遭遇的情境,是对我们在晚近资本主义多国化经济和文化爆炸条件下无能为力去辨别方向这种状态的隐喻。

与许多后现代主义者不同,作为一个马克思主义者,詹明信不愿对

① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,陈清侨等译,北京:三联书店,1997年版,第299—300页。

② 同上书,第156页。

③ 同上书,第158页。

④ 同上书,第367页。

在后现代社会中的那些生存问题置之不理,并且至少提出了部分解决方案。这与利奥塔、德勒兹和瓜塔里形成鲜明对照,利奥塔只是让人们继续在游戏中生存,而德勒兹和瓜塔里则把人们带入力比多的愉悦之中。詹明信认为,我们所需要的,是在后现代世界中能够让我们找到进路的认知图式。然而,那些图式不是也不可能是各种旧的图式。因此詹明信等待着有所突破,出现某种意想不到的新的再现(晚期资本主义)的方式……在这种再现方式中,我们可以作为个人主体和集体主体来重新为自己定位,并且重新获得行动和斗争的能力,而这种能力现在是被我们的空间和社会的混乱所压抑着的。如果说存在着某种后现代主义政治形式的话,这种政治形式将召唤人们来勾勒出一幅社会领域和空间范围内的全球认知图式。

这些认知图式可以源自不同的途径:社会理论家(包括詹明信本人,他正在其著述中提供这样一种图式)、艺术家、小说家,以及那些在日常生活中自我绘制空间图式的人们。当然,这些图式并没有将自身终结于詹明信那样的马克思主义者,而是被用作后现代社会激进政治行动的理论基础。

对图式的需要是与上文中所讨论的詹明信关于“我们已从以时间来界定的世界进入以空间来界定的世界”这个论点相联系的。的确,超空间思想和 Bonaventure 酒店大厅的例子反映了空间在后现代世界中的支配地位。因而对詹明信而言,当下的中心问题是“我们在这样一种空间中自我定位能力和认知图式形成能力的丧失”。有趣的是,詹明信把他的认知图式思想和马克思主义理论,尤其是阶级意识观点相联系:

“认知图式”实际上只是一种“阶级意识”的符号语言……只有它勾画出对一种新的、迄今仍意想不到的阶级意识的需要,尽管它也扭曲了人们对隐含在后现代之中的那种新空间的方位所作的考察。^①

^① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,陈清侨等译,北京:三联书店,1997年版,第367页。

詹明信此举的目标是勾画出全球性、多国化层面上的阶级关系图式,并最终为开展社会行动而对被压迫群体进行动员。在詹明信理论的体系中,专家学者被赋予了一些重要任务。首先,他注意到评注——或是使用一种语言评论另一种语言的过程——的重要性。其次是符码转换,或“估量在每种符码和个人习语中可言说和可思考的东西,并将其同与之竞争的那些符码或习语进行概念可能性上的比较”^①。正如贝斯特所解释的那样,符码转换包含着一个由因到果的位移运动,一种始终是转换的翻译。符码转换允许我们确定“(一个社会整体的)不同层次或场合之间的关系,以及进行从一种层次(如艺术的)到另一种层次(如经济的)的适应性分析和发现的可能性”,这些层次并不以任何简单的与另一层次或与经济层次——对应的方式进行发展。^②除“符码转换”之外,詹明信还给出了产生(要求全新技术和能力的)全新符码的可能性。

总的来看,尽管“认知绘图”概念不过是(业已遭到废弃的)阶级意识的另一个代码词汇,但是,我们在何种程度上可以设想后现代空间、重建马克思主义的宏大叙事,这仍然是一个悬而未决的问题。后现代的艺术家用最直观的方式告诉大家我们所处社会的真面目。他们用最直观的方式告诉我们和显示的真正关系,我们的社会是多么的空虚。^③我们对詹明信理论总的评价是,尽管詹明信的著述有着许多弱点,它仍然是美国学者对后现代理论所作出的重要贡献。

① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,陈清侨等译,北京:三联书店,1997年版,第394页。

② Steven Best: *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, New York: The Guildford Press, 1991.

③ 张新军:《走向文化政治学——詹明信后现代理论评价》,四川外语学院学报,2001年第4期。

齐格蒙特·鲍曼 (Zygmunt Bauman)

(1925—)

齐格蒙特·鲍曼是当代英国著名社会学家,现代性与后现代性研究最著名的理论家之一。澳大利亚社会学家、国际性社会理论杂志主编贝尓哈兹(Peter Beilharz)说,鲍曼是“当今用英语写作的最伟大的社会学家”。作为同为英国的吉登斯也不得不称之为出类拔萃的后现代理论家。“对我而言,鲍曼是一个后现代性的理论家。他用非凡的才华和创造力,发展了一个任何人都必须认真对待的立场。”鉴于其对社会学与社会理论研究方面的卓越贡献,鲍曼于1990年被授予雅马尔费奖,并于1998年被授予阿多诺奖。鲍曼以其现代性“三部曲”《立法者与解释者》、《现代性与大屠杀》、《现代性与二难》而闻名于欧美。从此,他的学术价值迅速被欧洲以外的学术界所关注、推广和研究,他的分析视角和概念图式也被其他领域的学者广泛使用。鲍曼的思想对学术界所作的贡献如此之大的原因与他独特的背景和坎坷的经历有关,更主要的,是他具有广博的知识积累、非凡的创造力和社会学的想象力,能够把人类的生存境遇、社会结构和历史传统与其思想流变有机结合起来。

1. 生平简介

鲍曼一生的经历颇为丰富,稳健的生活步伐几次被非理性的事实所打断,他的思考也是如此。鲍曼1925年生于波兰,“二战”期间随家人逃

往苏联,在苏联接受教育,1943年加入苏联的波兰军队抗击德军。20世纪50年代初,鲍曼成为波兰军队的年轻少校,同时在华沙大学攻读哲学和社会科学,1954年获得硕士学位。此时的鲍曼看起来前途无量,可惜的是,犹太身份却使他成为后来历次反犹清洗运动的牺牲品。1952年,由于其父有移民以色列的倾向,鲍曼被军队解职,成为普通市民。他很快适应了新的身份和生活,1954年鲍曼成为母校华沙大学哲学与社会科学系的初级讲师,1956年获得该校博士学位,直至1967年,鲍曼在学术生涯中稳步前行。1967年的波兰反犹运动中,鲍曼被解除职务,此后不久,他便离开了波兰,先后到以色列、加拿大、美国、澳大利亚和英国寻求发展。1971年,鲍曼开始在英国利兹大学担任社会学教授,生活重新稳定下来。1990年,在利兹大学担任了20年首席教授的鲍曼退休,此后他一直笔耕不辍,完成了十余部作品,奠定了他作为伟大社会学家、思想家的学术基础。鲍曼于1998年获得阿多诺奖^①,现为利兹大学和华沙大学退休的社会学教授。

从鲍曼的生平来看,他带领我们从20世纪60年代的社会主义走到20世纪70年代的西方,从乌托邦的理想走到现代性的二难处境,再到对后现代性的审视,这一路思想坎坷曲折,不时陷入迷茫。鲍曼从1925年至今80余年来生活空间和思想主题多次转换,丹尼斯·史密斯用《圣经》的话语对他的一生作出了经典而深邃的概括:信仰、希望和慈悲。

在“信仰”方面,鲍曼对马克思主义抱有强烈信仰。鲍曼出身于波兰西部波兹南一个贫穷的犹太家庭,二战爆发时逃到苏联并接受了马克思主义的教育,1943年参加在苏联的波兰军队抗击德军,随后提升为上尉,20世纪50年代初晋升至少校。1953年因反犹清洗而结束军旅生涯,转而成为华沙大学哲学与社会科学系的讲师。鲍曼在此后几年生活稳定并获得该校的博士学位,开始进入学术的创作期并撰写了不少理论和经验方面的论著,涉及领域有国家社会主义、文化、社会学和正统马克思主

^① 蔡颖:《鲍曼思想简介》,载《国外理论动态》,2003年第9期,第37页。

义。此间,他保持一种独立的学术路线,反对知识分子的思想只是政党路线的傀儡,而且还积极倡导并推动“人道主义的马克思主义”的发展,因此他的言行、书籍和文章都受到官方的严密审察、谴责和监控,成为“现代修正主义的代表”。在1968年因再次受到反犹运动的冲击而被迫辞职,退出波兰共产党,最后被驱逐出境,但他从未对马克思主义和社会主义丧失信心和兴趣。

鲍曼始终保持着对社会主义乌托邦的理想追求,而这种希望却是完全建立在现代性的平台上。他对苏联东欧模式的社会主义两次感到失望(1953年和1968年)后,先后移民到以色列、加拿大、美国、澳大利亚。鲍曼最终1971年在英国利兹大学的社会学系担任教授和系主任职务,直至1990年退休,此间他开始进入创作的高峰期,有着年均一本学术专著的高产量。鲍曼并没有像其他社会理论家那样发展出一种思想流派,他只是思想界的“独行侠”和“局外人”。他们都是作为被抛弃的知识分子形象在英国反思欧洲中心文化的大危机:二战、大屠杀、苏东政治体制。

最后是慈悲。鲍曼目睹20世纪80年代后期和1990年一系列历史事件的发生缘起、过程和不确定后果后,感到自己追求了半个世纪的理想突然丧失了坚固的现代性基石。传统的社会主义体制以惊人的速度在东欧和苏联崩溃,带来了人们对社会主义信仰的失落,对现代性希望的幻灭。鲍曼在1990年举家回到波兰华沙大学,试图“为建构一个新波兰发挥作用”,寻求人类生存的新机遇。自1997年左右以来,由于对东欧和俄罗斯等国的改革方向不满,鲍曼重新捡起类似于20世纪80年代对消费主义的批判的工具,并渴望以政治的方式来解决。直到现在他还经常在东欧、德国和俄罗斯等地讲学,同时还笔耕不辍,继续为国际各类学术期刊和大众媒体撰写文章(他可以熟练运用俄语、波兰语、英语和德语),非常受到学界和大众的欢迎。

2. 学术生涯

从总体上来看,鲍曼的学术生涯开始于20世纪60年代。1961年,

鲍曼成为华沙大学政治关系及社会学系的助理教授,1966至1968年,他担任社会学部主席。这期间,作为波兰社会主义体制内的知识分子,鲍曼对社会主义的成功怀有坚定的信仰,但是这并没有影响他很快由非个人化的写作方式转向对这一体制内的国家、民众和知识分子的反思和批判。他关心科层制下青年一代的道德教育、大众行为与生活态度、党内管理与社会管理以及知识分子在其中的角色和作用。显然,后来鲍曼所关注的诸多问题此时已初现端倪。

在鲍曼70年代的作品中,“民众”是一个较为重要的关注点,对民众自由与选择的思考贯穿了鲍曼思想的始终。在完成于1973年的《作为实践的文化》中,鲍曼认为处于社会中的民众,既由社会规范塑造,被动地适应社会生存法则,又主动地创造结构和寻找秩序,通过实践来介入秩序;而文化作为人类所独有的创造,在其中起着构造并使社群得到认同的作用。70年后期,受哈贝马斯的影响,鲍曼在《论批判社会学》(1976)中提倡专家与民众之间的直接交流,民众应该组织起来排除体制障碍,解放自己。在《阐释学和社会科学》(1978)一书中,鲍曼进一步思考社会学的阐释学策略,他展开了始于欧洲贵族统治的宏大叙述,探讨了文化等级制度的社会基础和漠视异己生活方式的文化基础,从中引出了人与人之间的接触与理解的问题。鲍曼认为只有真理才可以尽量减少不确定性,才能尽量在彼此之间达成一致,然而胡塞尔、马克斯·韦伯和狄尔泰所提出的获取真理的方法都存在某些不可行性。最后鲍曼提出,真理是一种永远无法实现的乌托邦理想,但是真理作为理想却引导了人类的理性讨论和开放式交流,提供了现实中的实践。

20世纪80年代初波兰团结工会的短暂成功,使鲍曼对市民积极的民主参与的可行性增强了信心。他认为波兰工人阶级可以同西方资产阶级一样拥有自由的公共空间,从而限制政府的权限;在此期间,鲍曼进一步受到福柯的影响,对“规训”的思考引导他进一步脱离正统的马克思主义假设,这一切导致了《阶级的记忆》(1982)的诞生。鲍曼认为,民众的希望和动力与社会控制形式之间的矛盾造成了20世纪晚期的社会危

机,工人阶级厌恶强加在他们身上的严格的工业化劳动规训,而政府通过缴税来管理经济和社会,也导致利润追逐者厌恶了对资本主义的依赖心理。鲍曼要求民众对政治和经济问题做出积极的选择,同时要求社会停止“规训”控制机制,给民众更多的发言权,使其在社会机构中的生活有更多的自由。

由于受到葛兰西“文化霸权”理论的影响,鲍曼在早期的社会主义研究框架中,特别审视了文化和道德作为社会的另一个支撑力量所发挥的实际作用。20世纪60年代,鲍曼便指出,在复杂的工业社会中,每个人都不可避免地要面对生活提出的道德挑战,每个人都必须对他的道德选择承担责任。文化的多样性和道德观的不同,为人们提供了更多的选择机会、创新机会,从而有利于社会的民主和进步。70年代,在《作为实践的文化》中,鲍曼明确提出,文化是社会的前提和基础,文化的进程就是适应的进程、实践的进程,文化促成了人类对世界的改造和对社团的认同,然而,进入现代社会以后,人口的流动和社会的变更却导致了令人困惑的状况,旧有的文化疆界和秩序解体了,人们丧失了“适应”的途径。在《阐释学和社会科学》中,鲍曼探讨了不同历史时期的文化模式,揭示出社会等级制度对文化的影响以及等级文化制度的解禁给人类相互理解、尊重提供的可能性。

社会和社会学是鲍曼思考中的总体框架,《社会主义:积极的乌托邦》(1976)分析了社会主义的理想承诺和潜在危机,苏维埃的工业化目标与社会主义的乌托邦相距甚远,实际上的压制和不平等代替了平等自由的誓言,而资本主义却让自己在社会中变成了常识,大众消费成功地控制了市民社会,鲍曼认为解放精神是帮助摆脱这一切束缚的妙方。《论批判社会学》区分了社会学原则所受到的实证主义和存在主义的影响,追溯了实证主义的历史脉络和历史意义,最后寻求真理的解决方案来自于哈贝马斯的“对话”理论—专家与民众之间的交流。《阐释学和社会科学》则明确提出了社会学的使命—发展进化的理论,帮助社会从不平等和科层制的统治等障碍中摆脱出来,进入理论的交流。

20世纪80到90年代:现代性与后现代性 60年代晚期,现代性在鲍曼眼里是一个令人钦羡、值得为之奋斗的理想;80年代后期,他却得出结论:现代性正在走向失败。显然传统社会主义、共产主义的衰落是造成鲍曼这一转变的根本原因。这期间完成的“现代性”三部曲——《立法者和阐释者》(1987)、《现代性与大屠杀》(1989)、《现代性与二难》(1991)基本上可以代表鲍曼转折期的思想轨迹。

3. 代表作简介

《现代性与大屠杀》是鲍曼反思现代性的一部力作,给鲍曼带来了很大的声誉。由于受到作家妻子雅妮娜的影响,身为犹太人的鲍曼终于把对犹太人命运的思考带入现代性的研究领域中,从对社会主义体制的信仰中走出的他开始正视反犹太主义的存在。鲍曼首先研究了从前现代到现代时期犹太人的处境,他们自从被逐出圣地后便一直处于分离的生存状态,后来在基督教世界中又被称为异族,现代化的初期犹太人开始以富有而又可鄙的面目出现,他们成为土地主人与农民、市民之间的中间人,占据后者的社会地位却承担了前者所招致的愤怒和仇恨,于是犹太人成为反现代主义抵抗的首要目标,种族主义理论家宣称消灭犹太人将同时削弱现代性中可恨的力量,由此可见希特勒时期的德国犹太人成为牺牲品这种思想已经有漫长的历史。那么,在一个理性的时代,大屠杀是如何获得合法性的呢?恰恰是通过理性本身,它与集权化的政治权力合谋产生压迫和不自由。当科层制统治集团使他们的指示以理性的面貌出现在人们面前时,现代性处境中的人们丧失了按照道德来行事的人性本质,被迫去盲目地遵守游戏规则。另一方面,在所谓理性的指导下,犹太委员与警察、纳粹当局合作,希望保存一部分实力,于是犹太人被一批批地拉出去进行屠杀,其他本可以进行抵抗的人却在安静地期盼自己可以幸免于难。现代文明的理性世界使大屠杀成为可以想象的东西。

《现代性与二难》提供了一种关于现代性的后现代意识,在这里鲍曼继续了对犹太人命运的关注,却将之置入现代性的生存环境中进行讨

论。鲍曼认为,弗洛伊德、卡夫卡、齐美尔这样的德国犹太知识分子是最早接触现代化经验的人,他们改变自己的生活传统,期望成为完全的德国人,然而却始终得不到认同,这种困守在德国人与犹太人之间的矛盾境况,这种无法摆脱的失望、幻灭和困惑,正是现代社会中占统治地位的生活经验。统一化的秩序被打破之后,现代人类成为孤立无根的个体,他们必须承担拯救自我的责任,这种情况下,大众传媒和消费广告提供了认同和构建身份的途径,只要人们委信于之,便可以享受到所有精神和物质上的好处,包括秩序和理性。然而鲍曼指出深远的确定性将无法最终保证理性、安全和舒适。

20世纪90年代,鲍曼从利兹大学退休后几乎每年出版一部作品,对现代性的现状及后现代性的未来进行了较为全面的论述。这一时期的作品包括:《自由》(1988)、《后现代性的通告》(1992)、《必死性、永恒和其他的生存策略》(1992)、《后现代伦理学》(1993)、《生活在碎片之中——论后现代道德》(1995)、《后现代性及其缺憾》(1997)、《工作、消费主义和新贫困阶层》(1998)、《全球化:人类的后果》(1998)、《探索政治》(1999)、《流动的现时代性》(2000)、《个体化社会》(2002)等。

个体(化)

很多西方和大陆学者都认为,鲍曼的思想具有碎片化、非连续性的特点,因此就连鲍曼本人也公开提出反对建构宏大、完备的理论体系和概念框架的观点。当我们认真梳理贯穿于鲍曼学术生涯的主线时,我们不难找到一条独特的线索,那就是“关注现实中单个个体的人在现代社会中的生存境遇的变迁”这一线索。既然鲍曼把个体视为其思想逻辑的起点,并始终努力捍卫个体的价值(如个体伦理),所以笔者将“个体(化)”作为关键词,从鲍曼独特的思想逻辑起点来理解个体存在的方式、个体的价值,以及现代社会出现的个体化危机,并遵循鲍曼的个体化社会中的个体再造思路来展现西方文明的进程。

个体

鲍曼认为,个体虽然是一个充满问题的概念,但它是我们叙述生活境遇的组成部分。鲍曼完全抛弃了霍布斯所确立的现代观念,进一步以其研究成果作为立论的前提,阐述个体的存在方式变迁及其在社会关系中的运作图景。

个体,英文为 *individual*,从一般意义上来说是经验主体,即具有言说和思维功能的、构成人类社会不可再分的最小单位;但个体最重要的是指一种伦理生物,自身不仅承载着人类的自由和尊严等最高价值,而且具有不同于任何其他人的独特性和差异性。鲍曼赞同路易·迪蒙从人类学视角考察传统社会“出世”个体与现代社会“入世”个体之间的转换和关联。“出世”的个体是指为了获得自身完全的独立性和价值,个体自行解除世俗社会的等级关系所施加的外在规范及约束,从而与社会相对立且割裂开来。这种个体很少具有社会互动关系的群体特征,纯粹只是为了实现个体价值。随着基督教兴起并逐渐支配着整个世俗社会,教会不断参与世俗生活的管理,出世的个体又逐渐融入到社会整体并接受世俗生活的束缚,但还力图继续保留其自身尊严的整全性。这样,中世纪的个体与“上帝和恺撒”之间就逐渐构成为“一仆二主”的关系。从而这一时期的个体就兼备了“出世”与“入世”相结合的双重身份。到中世纪后期,出世与入世的天平明显向入世倾斜。以宗教改革和启蒙运动为标志,现代社会的个体都表现为世俗化和标准化的入世形式。

个体性

通过以上简要勾勒个体存在形式从西方传统到现代的转变,我们必然会提出一个问题:个体的存在为什么会随着社会史和政治史出现这种阶段性转变,其背景的决定性要素是什么?这就涉及个体与社会的互动关系,我们需借助于个体性(*individuality*)的概念加以解释。因为“现代社会思想的开端就是个体性与社会之间关系的开端”,简言之,这也是个

人传记与人类历史之间复杂关系的一个方面。

个体性是指个体在与社会群体之间互动关系中所体现出来的独特性和差异性。那么,个体性是如何形成的?埃利亚斯指出:

个人心智功能和独具个性的形成和差异化——我们在此用“个体性”这个词来表述之所以可能,根本上是由于以下的因素,即个人的成长乃是在人类集体中、在一定的社会里完成的。^①

鲍曼也认同埃利亚斯的观点,他认为个体与社会只有相互联系、交织和依赖,才能既满足所有个体的需求和偏好,又维系社会整体的结构和功能。并没有无社会的个体,也不存在无个体的社会。构成社会的方式是众多个体活动的相互作用,是个体的各种职能和关联所构成无数的行为链。这样,社会结构是许多个体在独特的存在区域长期积淀的行为交往模式,而社会规律就是单个个体之由诸种联系形成的自身法则。鲍曼非常推崇这种解释。

个体存在的特征是什么?鲍曼认为,对死亡的恐惧、对不朽的奢望是个体存在的特征。对死亡的恐惧具有重要意义,因为它构成了个体与社会之间发生互动关系的逻辑起点,也就成为了鲍曼为解决人类生存特征寻求更好出路的切入点。而个体在个体的存活行动与社会性互动的过程中也总是处在一种生与死、爱与恨、自由与依赖的矛盾状态之中。

既如此,那么个体存在的价值何在?鲍曼给出了他的回答。鲍曼认为,人的三位一体是个体性、自由和尊严,个体的存在必然具有这三种相互关联的价值。^②而所有外在于个体的社会关系、文化创造、政治行动都要为此而努力。鲍曼认为自由是一种社会关系,一种不对称的社会状况,更是一种与个体性相关的属性。在鲍曼看来,尊严是最重要的,个体

① Zygmunt Bauman and Keith Tester (2001), *Conversation with Zygmunt Bauman*, Polity Press, p.100.

② 同上书,第107页。

的尊严只有在在一个受尊重的社会才能实现。^①

个体化危机

鲍曼认为,西方的文艺复兴以来,个体逐渐被迫从“共同体”中剥离出来而进入一种以个体为轴心的社会,并成为用一种契约方式重构社会规范、政治制度和组织行为的原点。这样的个体化逻辑在现代社会仍然无法摆脱人类内在的矛盾。个体化出现了两个趋势,即现代社会化进程一致的个体化和与全球化进程一致的个体化。前者具有强制性特征,后者是以资本主义为中轴,以消费主义为纽带。

正是在这两个过程中,个体化危机开始涌现,其根源在鲍曼看来是不确定性,具体来说就是不确定性的全球化时代,鲍曼称之为“流动的现代性”。在个体化的社会形态中,认同与爱开始流动,公共空间逐渐萎缩,并出现了三种个体化危机,即消费主义的困境、共同体主义的幻象、穷人的新隐忧。

在消费主义的困境方面,鲍曼认为,消费社会的膨胀吞没了文化的独立性和知识分子的“立法者”地位,还削弱了人们的社会交往能力和意愿,其直接后果是凸现消费市场的至尊性。与此同时,消费自由的欺骗性开始显现,消费选择出现排他性:

消费性的选择在当代社会中扮演了某种几位中心的角色,这与在现代社会中通常由工作、职业、就业等所扮演的角色相类似。可以说,消费主义主要体现在对象征性物质的生产、分配、欲求、获得与使用上。消费,不止是一种满足物质欲求或精神需要的行为,而且还是一种处于各种目的和需要对象征物进行操纵的行为。所以,强调象征性物质的重要性就显得十分必要。在生活层面上,消费是为了达到建构身份、建构自身以及建构与他人的关系等目的;在社

^① Zygmunt Bauman and Keith Tester (2001), *Conversation with Zygmunt Bauman*, Polity Press, p. 109.

会层面上,消费是为了支撑体制、团体、机构等的存在与继续运作;在制度层面上,消费是为了保障种种条件的再生产,而正是这些条件使得所有上述这些活动得以成为可能。^①

鲍曼指出,自由和个人命运已经逐渐变得私人化了。不管人们能否承受参与消费自由,他们在不断私人化的生活中,逐渐对政治失去兴趣,同时,免于约束的政治加深了私人化的程度。这就培育了道德冷漠。与此同时,我们不断生活在全球性和系统性产生不安全和不确定的境况下,消费选择成为所有人寻求意义和追求价值的核心。

在共同体主义的幻象方面,鲍曼延续了在消费主义方面的分析。他指出,共同体主义只是人们在拥有完全的消费自由之后陷入孤独和不稳定状态中的一种幻象,是自由和安全失衡的一种心理反应。这种心理的症结在于共同体主义存在片面性,无法解决全球化时代个体化和自由主义所带来的诸多问题。那么,出路何在?鲍曼抛出了他在这一问题上的观点,即实现一种积极的多元文化主义,其条件是从普遍认同的人性出发,让每个个体成为其自身自由存在的行动主体。

在穷人的新隐忧方面,社会底层的普通大众的生存境遇一直是鲍曼思想关照的对象,甚至构成了其全部学术生涯的真实素材。在现代除魅的消费社会,穷人无力再与富人和精英势均力敌,成为了“垃圾人”、“有缺陷的消费者”。贫穷现象更是成为了一种社会心理境况。在这种社会场域中,穷人不仅丧失了作为人应该具有的尊严,而且无力反抗。

个体的再造——政治的重构

在个体化社会的结构性危机出现的今天,一个无法回避的问题是:如何使全球范围的所有个体,特别是穷人,摆脱危机,并成为自由、平等和民主参与公共事务的公民?鲍曼认为,只有引入道德责任与正义,引入个人伦理(下文详述),对政治进行重构。

^① Zygmunt Bauman (1992), *Intimations of Postmodernity*, Routledge, p. 50.

鲍曼主张用一种“对他者负责”的后现代伦理学来取代现代伦理,让个体伦理回归以对他者负责的道德和对人性的认同为基础政治空间(下文详述)。鲍曼认为,尊重个性特征的权利是人类的唯一共性,因此应该把握自主个体和自主社会的互动性特征,发挥政治在二者之间的重要作用。

此外,鲍曼建构了政治重构的三层构架,即宏观层面的全球政治、中观层面的新部落政治、微观层面的公民资格。

在宏观层面,鲍曼指出,不确定性是后民族国家时代最主要的特征,也是个体化危机的根源,而造成不确定性的元凶是已经拥有了全球权力的全球化资本。鲍曼认为:

对全球化的有效反应只能是全球性的,并且,这种全球反应的命运取决于全球政治舞台。^①

因此,鲍曼指出,建构全球政治总体性的出发点,即要使全球流动的经济权力重新回归于伦理、文化和政治的民主控制之下,尽管这一目标实现的难度很大,但这已经成为人类提升生活质量和生活价值而去努力的方向。

在中观层面,鲍曼解释了新部落政治的含义。鲍曼指出,新部落政治是指根据后民族国家时代的变迁趋势而重新发现前现代的部落政治的组织形式和功能构成。欧洲现在的社会政治现象是民族国家的缓慢衰弱。随着这些民族国家的式微,与现代国家结构相适应的现代社会出现了缓慢蜕化的征兆,由此鲍曼认为,当前的个体化社会是“自为的偶然性时代、自觉的偶然性时代,也是共同体的时代,即渴求共同体的时代、探询共同体的时代、发明共同体的时、想象共同体的时代”^②。鲍曼指出,代表反结构的新部落有利于激发成员的道德感和对他者负责的道德责任,也有利于把成员的个体焦虑和困境转化为部落的公共议题,并在同

① 齐格蒙特·鲍曼:《被围困的社会》,郁建兴等译,江苏人民出版社,2005年版,第73页。

② 齐格蒙特·鲍曼:《现代性与矛盾性》,邵迎生译,商务印书馆,2003年版,第372页。

时兼顾了尊严、独特性、自由、平等、民主,有利于部落成员参与部落的公共生活和协商。

在微观层面,鲍曼试图通过赋予人们与劳动所得无关的基本收入,使已经被个体化的人们尤其是穷人重新具有自由民主的公民资格,让个体重新恢复成公民。

立法者与阐释者

《立法者和阐释者》是一部描写知识分子角色的著作。早在 20 世纪 60 年代,知识分子便是鲍曼改进社会主义计划中的中心人物,他认为他们要帮助民众适应工业社会的复杂性,他们有权利对文化体制和官僚政治采取批判态度,他们应该传播自己的影响,积极聚合社会中的各种力量。在这本书中,鲍曼展开了他一贯的宏大叙事风格,从 18 世纪的启蒙哲学家谈起。在封建贵族及其价值观衰落、天主教会控制终结之际,启蒙哲学家生逢其时,他们彼此之间建立紧密的网络联盟,同进同退,逐渐得到整个社会的认同。他们提出的种种改革社会的宏大计划,帮助国家强加规训的力量,将民众塑造成他们所希望的模样。在启蒙时代,道德、人格和灵魂被用来指认个人的社会地位,现代性的知识分子处于社会的中心。然而进入后现代性阶段,公众的心灵和肉体都受到严格的监控,资本主义市场已经替代了教育者的角色,广告商创造了公众的趣味和价值观,各种亚文化得到鼓励发展,这种情况下的知识分子显然失去了“立法者”的地位,变成了在不同的社会集团之间增进交流对话的“阐释者”,其中的亚集团可能还具有半立法者的角色。另一方面,鲍曼为他所钟爱的历史人物进行了其他的选择与安排,也就是说,这些历史人物已经向专业科学和高雅文化领域集体退却,或者寻求辅助自己的社会力量。

鲍曼在 1987 年的著作中对于现代和后现代社会学之间差异的看法深含在他对知识分子两种类型从业者的区分上,这两种类型就是立法者

与阐释者。而这两种策略类型既能够在特定的时间点上来分析,也可以随着时间的进程而展开深入的分析。

立法者

当我们从时间的进程来考察立法者时,我们可以说立法者是知识分子职业的现代类型,因此它与现代社会相联系,而与之相对的阐释者则是知识分子职业的后现代类型,因此它和后现代社会学相联系。

鲍曼在《立法者和阐释者》中列举了立法者的许多特征^①:

(1) 当存在意见分歧时,立法者的权威性论述可以作出裁断。

(2) 这种权威性论述引导人们对意见的选择,因为它们受立法者的支持,被认为是正确和有约束力的。

(3) 仲裁者的权威性来源于立法者的更高层的知识基础。

(4) 知识分子比非知识分子拥有更好地接近这些知识的方法。

(5) 知识分子的这种优势“应该归功于一些程序性规则,这些程序性规则确保了真理的获得、道德判断的形成和适当艺术趣味的选择。因为这些程序性规则具有普遍有效性,运用这种规则所导致因而也就具备了普遍有效性”。

(6) 结果,运用这些程序性规则的那些人(如在科学等知识行业中工作的人)就变成了其所创造的那些知识的集体拥有者。

(7) 结果,那些知识被认为是“与社会秩序的有着直接的和决定性的”。

(8) 这些全都依赖于其他一些知识分子的工作,这些知识分子阐明这些程序性规则,并对它们的正确运用保持控制。

(9) 知识分子和他们创造的知识一样,“受地域和传统的限制”。

(10) 因为他们不受任何特殊地域的限制,知识分子就有了判断和宣称各种地域性观念有效或无效的权力。因此他们就能够证伪

^① 齐格蒙特·鲍曼:《立法者与阐释者》,洪涛译,上海译文出版社2000年版,第4—5页。

(或削弱)地方性观念。

鲍曼认为,现代伦理思潮以理性为基础,它与现代立法实践相结合,在普遍性和根本性的相似旗帜下寻求社会问题的解决。在立法者的实践和哲学家的设想中,普遍性被定义为一种伦理的、道德的律令,“它强迫每一个人认识到‘普遍性’是一种权利,因此要把它接受为一种责任”。而法律的根本性则代表了国家的强制力,这种根本性故此是强制的。因为现代法律和伦理要求是一种他律,人的伦理行为亦是一种他律的理性行为,而并非个体的自律行为。

在很大程度上,正是通过与现代性和现代社会学的联系,立法者才具有了强大的权力,尤其在决定人们知道什么(或认为他们知道什么)方面。很明显,后现代的阐释者模式与现代的立法者模式很不一样。然而,鲍曼很明确地指出,我们决不应该认为阐释者将在某种线性的历史发展中取代立法者。相反,正在出现的事情只不过是它们二者的重要性在发生变化而已。

现代性从文艺复兴时期开始已经持续了几百年,鲍曼认为,现代性发挥作用的关键机制是规训,在这一工作伦理下,人们高度顺从而没有思想,即使在没有人监视的情况下也是如此;而作为现代性核心因素之一的民族国家,此时却成为掩饰规训的有效策略,民族主义公开要求个人自我牺牲以分享集体的不朽,官僚和知识分子立法精英又一次成功地塑造了他们的民众。人们为现代性付出的代价是鲍曼思考的另外一个问题。他的观点是大多数人以自由为代价换取了安全感,民众在精英们的全景监控下担负起了责任和秩序,同时却又被剥夺了道德责任感,只能按既定的规则行事(《后现代伦理学》)。更进一步来说,鲍曼认为现代性的维持机制目前已被削弱,矛盾态度占据着各个角落——官僚机制和市场机制之间的冲突、福利国家政策与资本全球化之间的矛盾、不平等的交换结构和呼唤平等的政治需求之间的矛盾等等,这动摇了公众对现代民族国家的信心,为走向后现代性铺平了道路。

对于鲍曼而言,社会学的重要意义在于:它是对社会生活积极的自

我反思的一种形式。在 60 年代到 90 年代的风云变幻中,鲍曼保持了一个社会学家的冷静头脑,不断地参与到社会生活中来,从教育、哲学、经济、历史等各个层面和角度进行独立思考。鲍曼所走过的路,本身就是一段历史,一段社会学的历史,从社会主义的现代性追求,到资本主义的内在矛盾,最后到后现代性,其间有过坚定,有过曲折,有过疑惑,最终却走向开放。

阐释者

鲍曼的“后现代性”类似于吉登斯的“晚期现代性”和贝克的“反思性现代性”。不过,鲍曼对吉登斯和贝克的说法提出了质疑:对于前者,鲍曼追问到,我们怎么知道它是晚的?对于后者,鲍曼反问到,难道现代性最初不是反思性的?我们如何知道它比孔德或马克思所处的时代更具有反思性?此外,需要进一步指出的是,鲍曼最近很少用“后现代性”这一术语,他倾向于把当前的社会状况描述为“轻灵的”、“流动的”和“液化的”现代性,以区别昔日“笨重的”、“稳固的”和“固体的”现代性。在《流动的现代社会》一书中,他试图通过解放、个性、时空、工作和共同体这五个概念来理解当前的社会状况。与阐释者相联系的是一系列很不相同的观念:

(1) 阐释者对与某一共同体传统相关的观念进行翻译,以便它们能够被其他共同体的观念理解。

(2) 阐释者并不是以选择最佳观念为取向,他们的目标仅仅是促进各个自治共同体之间的沟通。

(3) 阐释者试图防止在沟通过程中发生意义的曲解。

(4) 为了达到这种目的,阐释者必须发展出一种对被解释的知识系统的深层理解。

(5) 另外,阐释者“两个正在进行对话的传统之间的,这种微妙平衡对于信息不被误解(就传递者所传递的意义而言)和正确理解

(从接受者的角度而言)是必须的”。^①

总体来看,某一个共同体的阐释者的地位并不高于另一共同体的阐释者,也没有一个阐释者天生高于其他阐释者。相比于立法者而言,阐释者几乎没有什么权力,尤其是将他的解释施加于共同体成员和其他阐释者的权利。阐释者与后现代性比现代性具有更大的关联。

在鲍曼看来,后现代的人类得到了自由却失去了确定性,他们利用物的符号来使自己得到认同,市场和消费文化控制了人们的物质世界和精神世界。在《自由》一书中,鲍曼对消费主义的欺骗性进行了批判,它许诺普遍的自由和平等,许诺幸福,一旦人们陷入这个圈套,就会忘掉其他的自我实现之路,自由降格为消费本身。在全球化条件下,富人充分地适应并享受生活,而穷人被惩罚去忍受无意义的痛苦,走在作为弱者和无助者而被消灭的路上,在后现代的美好家园中他们失去了落脚之地。后现代的栖息地上布满的是陌生的旅游者与流浪者,在碎片般的生活中追逐消费。而道德,从本质上看,不是进步而是倒退了;道德标准可望而不可及,优胜的道德不过是优胜者的道德。

评价

鲍曼是一位真正超越“现代”与“后现代”争论的思想家。当然,国内外学术界已经把“后现代主义者”的标签贴在了鲍曼身上。其实,在鲍曼看来,“现代”与“后现代”的区别并不是人们想象中的那么明显,它们不是彼此对立或时序继替的概念,它们只不过表明了知识分子所使用的两种截然不同的策略,即体现在立法者和阐释者上,只不过是把握西方社会变迁的理想类型而已。他说道:

无论现代性与后现代性之间的差别是在于它们之间的“真实状况”,还是在于对它们的感知,在我看来,这一对概念都是极端重要

^① 齐格蒙特·鲍曼:《立法者与阐释者》,洪涛译,上海译文出版社2000年版,第4—5页。

的。因为在知识分子自我觉醒的语境中,在知识分子理解自身的社会地位、任务和策略的语境中,它们都雄辩地展示了“西方文化”的困境,成为我们把握这个时代社会变化趋势最根本范畴。^①

其实,与现代性和后现代性所标示的断裂性相比,鲍曼更愿意以“流动的现代性”来标示现代性发展的连贯性。鲍曼是现代主义者还是后现代主义者,他自己或许也不清楚,他所能做的只是以自身所处的矛盾的现代性条件为基础,熟练地应用现代性和后现代性这一对孪生工具加以阐述。在这一点上,鲍曼的立场与西方大部分思想家存在差别。通过维护还是解构现代性这一标尺,我们可以把反思现代性的阵营划分为现代主义阵营和后现代主义阵营。前者尽管对现代性进行了尖锐的批判,但他们相信,现代性是“一项未竟事业”,人类并没有步入所谓的“后现代社会”,哈贝马斯、吉登斯堪称是这一阵营的代表人物。相比之下,以利奥塔、福柯、德里达等人为代表的后现代主义者则明确标示自己的后现代主义立场。利奥塔对后现代主义的立场进行了明确的定位,他把后现代主义简单地规定为一种对超验话语的不信任。

一般来讲,后现代主义对现代性解构有余而重建不足。面对现代与后现代立场的分野,鲍曼则游刃于两者之间,通过对后现代社会的社会学分析,他给我们勾画了现代社会的衰竭方式,加深了我们对于现代性的理解;另一方面,通过对后现代主义观点的反驳,他又强调了现代性的连续性,并一定程度上复活了“现代性的光彩”。在接下来对鲍曼的关键词的解读过程中,我们能清晰地看到这一点。

再度着魅

1. 除魅——现代文化的特征

鲍曼非常清楚,后现代主义有很多种不同的含义,但他认为,对后现

^① 齐格蒙特·鲍曼:《立法者与阐释者》,洪涛译,上海译文出版社2000年版,第5页。

代主义来说,正是这些思想上的不同状态才具有最重要的意义。尤其值得一提的是后现代主义者是反思性的这一事实,他们(比现代主义者)更倾向于批判性地反省自己和自己的思想。结果,后现代主义者的思维形式“首先被贴上了全面嘲弄、全面侵蚀、全面消解的解构标志。在某些时候,后现代思想看起来好像是一种渴望其最终凯旋时刻的一种批评……摆脱不了的自我批评”。

在这种背景下,鲍曼在现代社会和现代文化之间找到了一种令人感兴趣的差异。对他而言,后现代思想代表着现代文化的一种极端版本,集中体现和激进化了后者那种不知疲倦、永不满足的精神。

就这样一种心态已经处于主导地位而言,它象征着(激进的)现代文化对具有远为静态和保守特征的现代社会的一种胜利。在这种胜利中,激进的现代文化和后现代思想促进了将那种把现代社会联合在一起的权力结构加以推翻的过程。就像在其他许多与后现代主义相联系的观点当中一样,鲍曼在这里看到了前途,因为正是这种社会结构的颠覆才能使现代社会更好地实现它的潜能。

随着他们地位的上升,后现代主义者并不试图寻找一系列真理来作为他们已经成功地加以颠覆的那些真理的替代品。相反,后现代主义者宁愿生活在无真理的状态之中。虽然后现代主义者进行无情的批判,但他们却不愿意提出任何新的东西来代替他们曾经帮助破坏了的东西。尽管人们有这样一种感觉,即通过颠覆权力结构(和精神障碍),后现代主义者正在为一种新的、会在将来某一时刻出现的真理标准设置一个舞台。

虽然鲍曼以各种方式将后现代和现代思想相联结,但他最感兴趣的还是这两种思想模式之间的差异。例如,现代主义的特征是力图理性地认识世界,取得这样一种理解的过程有助于使世界除魅。

2. “再度着魅”——后现代文化的特征

相反,后现代主义者则对理性思维持批评态度,并努力使世界重新回到后现代的状态。虽然,现代社会学也可以被描述为多范式的。在经

过了漫长而严肃的为使世界除魅而展开的现代斗争之后,后现代性使世界“再度着魅”(或更确切的说,就是对除魅的抵制,几乎从未停息过,一直是现代性肌体中的“后现代性荆棘”)。对人类自发性、驱力、冲动以及各种抵制预见和理性判断之倾向的怀疑,几乎完全被对非感情的计算理性的怀疑所取代。尊严已经重返感情,合法性被重新赋予“无法说明性”,甚至非理性……后现代世界是这样的一个世界,在这种世界中,神秘的事物不再是一个正在等待驱逐令的被勉强容忍的异己分子……我们学会了与那些不但尚未被解释,而且(对于所有那些我们知道我们将永远知道)无法解释的事件和行动共存。我们再一次学会去尊重模糊性、去关心人类的感情、去欣赏各种不带目的和不可计算报酬的行动。更为重要的是,现代主义者是以力图制定法律、控制世界、把世界变得更驯良为特征的;而后现代主义者,却如我们已经看到的那样,对粉碎这种控制充满兴趣。现代主义者所力图去完成(虽然他们经常没有意识到)而后现代主义者却坚定地加以反对的东西,在鲍曼的以下论述中得到了很好的概括,他指出:

现代性是通往监狱的漫漫长征。它还从没有抵达那儿(虽然在某些地方,像斯大林的苏联、希特勒的德国或毛泽东的中国,已经相当接近于那儿),尽管并非是因为缺乏努力。^①

一般说来,鲍曼所谓的“再度着魅”,从本质上讲是后现代状况与现代文化不合拍而提出的一种反抗。既然后现代文化与现代文化完全不同,理性的现代文化和非理性的后现代文化之间的区别也将反映在对后现代文化“再度着魅”上。

在鲍曼看来,现代文化的特征在于,现代人被赋予的时间价值观念,一个突出特点就是以不断的忍耐、压抑来换取最后的幸福天堂,他们追求的是“线性上升以求永恒”的幸福观,也就是说只有通过忍耐追逐到的

^① Zygmunt Bauman (1993), "Review of Giddens' the transformation of intimacy," the sociological review: 33.

幸福才是真实的,而有限的个体所追求的幸福,应该是永恒的幸福。但后现代文化却无法和这种幸福观的文化契合,也就出现了巨大的反差。在反差中,后现代文化打破了现代人对于幸福的定义,因此让追求永恒的人在后现代文化中找到了一些对于现代文化的反抗,并再次得到了一些高峰体验和短暂的快乐感受。在获得这一切的同时,后现代性实际上摧毁了现代文化中的“时间”,性、身体、爱情与家庭之间的承诺关系已经不复存在了,因此带来了人对于感官、体验的重新的着迷与回归,也就是在这个意义上,“再度着魅”成为可能:

后现代境况有一个总体特征:它摧毁了时间,并使得对于可以无限扩展的时间流的感知凝结成对现在时间的体验,或者将其分割为一系列自足的片断,而每一个片段都是短暂瞬间的强烈体验,并且尽可能彻底地与其过去及其未来的后果分割开来。^①

3. “再度着魅”的表现

上文已提及,在鲍曼看来,后现代文化是一种消费文化。鲍曼对于消费文化的分析是从分析时间开始的。他认为,随着生产者社会被消费者社会取代,对于瞬间的迷恋压倒了对不朽的追求,人类进入了一种消费时间的阶段。人类的生活就逐渐开始类似于在超级市场购物的过程,琳琅满目的商品不断冲击着视觉神经,文化蜕变为消费文化。在这个过程中,对于性和身体的感官迷恋开始出现,比较极端的例如艺术、吸毒、蹦极、纹身、穿鼻等,由此而出现的对流动的爱、身体体验、感官刺激等方面的迷恋行为也就成为瞬间“再度着魅”的重要表现形式。

爱是从不确定和无法预知的未来提取的抵押品。爱可能并且经常像死亡那样令人震惊,但和死亡不同的是,爱借助欲望和激动的风暴掩盖了这一事实。把爱与死亡的关系视为吸引与排斥的关系是有道理的。但重新考虑的话,人就不会这样肯定。爱的承诺类

^① 鲍曼:《个体化社会》,范祥涛译,上海三联书店,2002年版,第299—300页。

似于一种比其奖励更暧昧不清的规定。因此陷入爱的诱惑是巨大和压倒性的,但是逃脱它的诱惑也是如此。寻找一朵没有刺的玫瑰,这种诱惑从未远离我们,而是经常难以抗拒。^①

由此而产生的对于不负责任、刺激的“流动的爱”的再度着魅有着无穷的吸引力。因此,这种“流动的爱”随即就标志着人从义务和责任中解放出来,而性在后现代社会中也将被重新分配,预示着身体成为瞬间体验的工具,由此而出现了身体和健康的分离也就变成了瞬间与永恒的分隔。大家知道,身体和健康的分离最好的例证是物质滥用问题。此类行为就成为大家感受瞬间体验的畸形形式,虽然带来的瞬间快乐感受无法用言语表达,但带来的健康问题也伴随终身。

4. “再度着魅”的解释

对“再度着魅”的后现代解释,要从消费社会中寻求答案。鲍曼发现,在消费社会里,永恒不再是需要付出毕生的努力才能获得的,历尽千辛万苦还有可能不能如愿,相反,永恒可以随时被享受,我们随时可以宣称自己经历了一个伟大的时刻。永恒出现的危机,也就揭示了“再度着魅”在后现代文化中受到亲睐的真意:

对于事物持久性的基本的日常信任受到了人们日常经历的逐渐破坏,而人类的生活也许正是面向并依赖于事物的这种持久性。从前的艺术品,无论是壁画、雕塑还是建筑都希望自己能够恒久保存,如今的艺术展览则纯粹是偶然拼接在一起,并且在“展出关门的第二天便一定会被拆除。”^②

在消费社会,我们被琳琅满目的商品所迷惑,商品的更新是前所未有的。消费品不断更新又逐渐被抛弃,日常生活中充斥了各种各样被抛弃的废品,很多人对待这些索然无味。如何获得生活的价值?消费社会把身体和性这些在现代人看来扭扭捏捏的敏感话语推到了前台,并成为

① Bauman: *Liquid Love*. Cambridge: Polity Press, 2003. P7 - 8.

② 鲍曼:《个体化社会》,范祥涛译,上海三联书店,2002年版,第203页。

“再度着魅”的主要指向。历史来看,从古典时期到现代时期,对于身体的重视主要集中在健康上,这一时期的关注点是远离疾病、强壮、长寿的身体,这是大多数人的追求;而在后现代的消费社会中,对身体的建构不再着眼于“未来”的健康长寿,而是强调瞬间的“良好身体感觉”,身体成了获取高峰体验的消费工具。健康俱乐部的兴起主要不是为了增强人的体质,恰恰相反为了塑造出“良好”的身材从而获取“良好”的感觉,人们往往不惜毁坏自己的健康。良好的身体感觉通过许多非常规的刺激行为获取良好的身材完全是按照消费社会的性取向设计的,其根本目的是为了吸引异性眼球和诱发欲望。这也许就是鲍曼在后现代文化中使用“再度着魅”的真实含义。

后现代伦理(个体伦理)

鲍曼对于后现代伦理的建构,是在批判后现代伦理的危机的过程中展开的。对于后现代伦理存在的诸多问题,鲍曼进行了深刻阐述。他提出个人伦理的后现代伦理观及其政治诉求。

后现代伦理危机

现代性运动深刻冲击着现代文明,是人类历史巨大变迁,“人类在这几百年里发生了以往历史时期所有变化都不可比拟的全面彻底转变,而且各个前现代国家还在加速向里面奔去,‘内置’国家还看不到走出这一特定历史时期的前景”^①。“现代性以前所未有的方式,把我们抛离了所有类型的社会秩序的轨道,从而形成了其生活形态。”^②现代性运动“期望发展客观的科学、普遍的道德和法律以实现主体解放与人类关系的和解”。启蒙思想家规划的现代性方案令人着迷,在此方案中,科学技术对自然的支配许诺了从匮乏、需求和自然灾害的横暴中获得自由,社会组

① 包利民、M.斯戴克豪思:《现代性价值辩证论》,学林出版社 2000 年版,第 29 页。

② 安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社 2000 年版,第 4 页。

织的合理形式和思想理性模式的发展许诺从神话、宗教、迷信中获得解脱。

然而,在现代社会中,工具理性维度及其作为具体形态的系统、科学技术和市场难以抑制的扩张,使理性化社会日益呈现出一种极端化趋势,恰如安东尼·吉登斯所指出的,“在晚期现代性时代,工具控制的体系比之以前暴露得更为赤裸,并且其负面后果也更为明显,出现了许多形式的反向作用”。他还用“一种危险文化”来指称现代性,认为“冒险的观念在法律实践者和工业专家组织道德世界的过程中变成了基本的……新近的现代世界……是可疑的,不是因为它不可避免地驶向灾难,而是因为它引入了前人不必面对的危险”^①。但“无法控制行为”只能大量产生,在有关危险和灾难的先驱性研究中,乌尔里希·贝克也认识到:

那些损害健康、破坏自然的东西是我们自己的感觉或者眼睛认识不到的,结果完全脱离了人类力量的直接洞察,焦点越来越多地聚集于对受害者来说既不可见、又不可认识的灾害,这些灾害在那些受到影响的人生存期间可能并不生效,但是在他们的后代子孙身上就会起作用。^②

现代性不仅带来自由与解放,同时也带来精神分裂和社会冲突。一般认为,真正的伦理应当设定共同体的共同目标,在共同目标追求当中,功利和道义都自然而然地找到自身位置:功利作为获得共同目标的辅助奖励,道义作为实现内在目标的保障。然而,从前现代进入现代性社会时,人开始从社会中抽身,不再认同共同的、内在的、整体性的“好”,不再把社会看成内在共同体,而将其看成保护追求个人利益的外在屏障,这是“本质性巨变”,由此,人与人之间的典型关系成为操纵式的,正如黑格

① Anthony Giddens, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991, pp. 3-4.

② Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, trans. Mark Ritter. London: Sage, 1992, p. 27.

尔所言,现代性的症状是伦理生活的实证化,道德和行为规范脱离社会成员活生生的理解过程,变成了外在强加的教条。

由于现代伦理学根基的双重误置,随着现代性运动在西方拓展与深入,“后现代伦理危机”开始凸现。众所周知,社会生活的稳定在很大程度上依赖于社会成员对共同约定的道德规范、伦理规则的遵守,通过对规范、规则的遵守,社会成员相互之间的存在能获得一种安全感,“一种毫无恐惧和疑虑的快乐”。然而,现代社会中对道德知识紧迫需求与道德知识极度缺乏之间存在尖锐矛盾,这种需求和供给的矛盾,被鲍曼称为“后现代伦理危机”。鲍曼在《后现代伦理学》一书中对其做了如下描述:

与“自然法”知识或者工艺技术相比,我们更需要道德知识。然而,我们不知道从哪里去获得道德知识,并且当道德知识提供给我们时,我们也不能确定我们是否可以坚定不移地相信它们,从来没有出现过如此强大之力量,而对其使用之引导确是如此之少……在我们最不相信智慧的时候,我们却最需要智慧。^①

鲍曼指出了这种危机的两个维度:维度一,风险性与不安全感。现代伦理学根植于对理性的无条件信任与依赖,在现代性晚期,现代伦理学却在理性行为后果测评上表现出极度无能,鲍曼将其指认为后现代伦理危机的第一个维度。维度二,碎片化与不确定性。整个现代时期因“劳动、专业知识和职能精确分工”而声名远扬,在现代社会中,精细分工制度导致了责任主体“飘浮不定”,自由的道德选择与多元伦理规范的对峙勾画着道德不确定性状况,鲍曼将其指认为现代伦理危机的又一维度。

在现代分工制度中,每一种事业都需要很多人来从事,每个人都仅仅完成整个任务中很少一部分,这种状况导致了责任主体“飘浮不定”,出现了“有罪过,但无犯过者;有犯罪,但无罪犯;有罪状,但无认罪者”的

① 齐格蒙特·鲍曼:《后现代伦理学》,张成岗译,江苏人民出版社2003年版,第137页。

奇异景观。鲍曼指出，“部分行为者”中任何人即使进行最热情、最诚挚的自我检查和悔改，对于整个状况改变也无能为力，“这似乎是使我们根本不参与自我检查和澄清账户行动的最好理由”。^①

分工状态下，道德自我存在碎片化了，每一种情境中，自我都仅仅以“角色”面目出现，没有一种角色能抓住“整体自我”的本质，没有一种角色能被假定与作为“整体的”和“惟一的”个体“真实状况”完全一致，自我的不可替代性受到挑战，角色并不是“自我”，所有“角色我”都具有不可思议的相似性。

走向后现代伦理学

鲍曼指出，我们不仅应该承认人类自身缺陷和特征的永恒性，而且我们必须努力恢复个体自身的创造性与可能性。为此，鲍曼坚持使用“对他者负责”的后现代伦理学来取代属于法律规范的现代伦理学，以此召唤人类的道德责任，捍卫个体价值，并与人类存在之本质的矛盾状态共在。在这个立场上，鲍曼从反思大屠杀的过程中获得灵感，并借用勒维纳斯的伦理学资源，试图发展出一种对他者负责的个体伦理观。这种伦理学思想尽管存在一定局限，但它不仅与鲍曼捍卫个体价值的前期思想保持逻辑上的一致性和连续性，而且还为其找寻实现个体价值的可能性而转向政治的后期思想奠定了结构性基础。

在《后现代伦理学》一书中，鲍曼确定了后现代伦理的如下六条原则。原则一，道德原初场景的善恶并存性。原则二，道德现象本质上的“非理性”特质。鲍曼认为，道德现象不是有规则的、可重复的、可预测的，应优先于目的考虑和得失计算，不适合“达到目的方法”之理性体系，不能为任何“伦理学法典”所穷尽，伦理学的理性假定恰恰遗漏了真正道德的区域。原则三，道德具有先天的不确定性与模糊性。原则四，普遍主义不适用于道德。原则五，道德责任是“第一本我”实在。原则六，道

^① 齐格蒙特·鲍曼：《后现代伦理学》，张成岗译，江苏人民出版社2003年版，第170页。

德现象之后现代透视并不导致道德相对主义。

这六条伦理原则是鲍曼后现代伦理学赖以构建的基础。他指出,颠覆了现代伦理学“理性误置”、“普遍性误置”,后现代揭示出“政府支持的伦理法典与道德自我无限复杂条件之间具有不适应性,社会把自己伪装成道德最终创始者和唯一值得信赖的卫士是一谎言,消除了由政权支持的独特的普遍性即将到来的预言”^①,成功地穿透现代性神话的厚厚面纱到达了普通的道德情形。

个人伦理及其构成

鲍曼认为,追求这种社会秩序的前提是,用外在于人的法律伦理规范压制个体内在的道德冲动,用现代社会和国家的整体价值取代所有个体自身的独特价值。

鲍曼对个体存在特征的理解,对人类可能性和创造性的关注以及对其他思想滋养的吸收,都可以看到勒维纳斯他者哲学的影子或两者紧密的亲合力。更重要的是,鲍曼所强调的个体伦理观基本上是他者哲学的社会学运用,如,道德就是“对他者负责”;“与他者共处”是确立主体及其责任的前提;责任就是接近他者,道德选择的矛盾状态、责任的非对称性等等。鲍曼指出,勒维纳斯的哲学使他认识到:

社会产生的现实在伦理的法庭上需要自我审查和裁定,而不是夺取权利去决定哪些是和不是道德行为;在人类存在的模态中可以找到不受社会安排影响的道德来源,道德不像其他人类制度那样可以构想出来,而是安排人类生活的质料;不可能消除道德境况本质上的矛盾状态以及责任的不确定性。^②

下面我们就称之为“后现代道德”的规范意义上阐释个体伦理观

① 齐格蒙特·鲍曼:《后现代伦理学》,张成岗译,江苏人民出版社2003年版,第187页。

② Zygmunt Bauman and Keith Tester (2001), *Conversation with Zygmunt Bauman*, Polity Press, pp. 54-55.

的构成。鲍曼指出,第一,人类本质上是一种道德存在,面对的生活首先是道德的两难选择。因为社会在建构个体的行为规则和影响其生活模式之前,个体就有与他者共存并处于对他者负责的选择特征。道德的基础就是不断对他者承担责任,这就是道德状况的原初场景。第二,道德责任是非对称性地接近他者。这就表明,责任的出发点不是一种互惠互利的理性交易行为,互惠性却是责任的结果,而且只能在没有中介代理的主体与他者之间才能实现责任。

个体伦理的政治诉求

鲍曼从他自己对于大屠杀的反思和阿伦特对极权主义的研究中开始关注对他者负责的道德责任,他强调,个体的道德责任不是来源于社会而是被社会所压制,并以对他者负责的伦理学为原初场景绘制出一种个体伦理观的积极乌托邦政治图景。而且只有通过作为公共生活的政治行为才能维系和延续。

总体来看,鲍曼的个体伦理观具有十分浓厚的利他主义伦理个人主义色彩,并以排他性的方法论个人主义为前提,通过转向政治诉求来捍卫和实现对他者负责的伦理学。

朱莉亚·克里斯蒂娃 (Julia Kristeva)

(1941—)

朱莉亚·克里斯蒂娃(Julia Kristeva, 1941—)是法国当代著名语言学家、文艺批评家、文化理论家和心理学家,西方符号学界最著名的理论家之一,法国女权主义文学批评的代表人物之一。朱莉亚·克里斯蒂娃出生于保加利亚,1965年起定居法国,1974年获法国国家博士学位,后任巴黎第七大学教授、美国纽约哥伦比亚大学客座教授。克里斯蒂娃是进入法国社会的保加利亚移民,她感到自己与法国格格不入,并且同情那些被驱逐、被边缘化以及被遗忘的东西,以外国人、异邦人、边缘人的身份去看待各种问题。

她的符号学理论是一种语言学理论,以符号和象征的区别替代了拉康的想象和象征的区别,颠覆并超越象征语言符号系统。她提出的解析符号学思想超越了结构主义符号学理论对文本符号系统静态把握的局限性,实现了在结构生成与变化中动态把握符号的理念。克里斯蒂娃的符号学理论对父权制的男女二元对立有着颠覆性的意义,因而也就具有了女权主义的意义。代表作有《符号学:解析符号学研究》(1969)、《诗歌语言的革命》(La Révolution du Langage poétique, 1974)等。此外,她还出版了《巴赫金:词语、对话和小说》、《过程的主体》、《恐怖的力量》、《女权的时间》、《女性的天才》等著作。

符号理论 (Semiotics)

朱莉亚·克里斯蒂娃作为当代法国著名的符号学家和文学家,她的研究建立在对索绪尔、拉康、弗洛伊德等人的思想进行解读的基础上,同时具有鲜明的批判意识,提出了许多创新性的符号理论以及研究方法。《符号学:解析符号学研究》(1969)、《诗歌语言的革命》(1974)、《小说文本:转换式言语结构的符号学方法》等都是这个领域研究的代表之作。她的重要理论文章《系统和言说主体》一文1973年10月12日首次以英语发表在美国出版的《时代文学副刊》上。在总共24段的短小篇幅里,克里斯蒂娃不仅高度概括了当今符号学发展的最新趋势和方向,而且高度浓缩地介绍了她最重要的理论著作《诗歌语言的革命》(1974),为此,她着重区分了传统结构主义符号学(semiology)与她所主张的符号分析学(semiotics 或 sem analysis)之间的差异。她指出,由于结构主义过分关注语言的静止状态,因而把语言看做是一个同质结构;符号分析学由于把语言看做是言说主体在本能冲动驱使下的话语行为,则抓住了语言的异质性特征。对符号分析学来说,语言是一个意指过程(a signifying process),而不是一个静态的符号系统。为了建立这门崭新的符号科学,克里斯蒂娃充分利用了黑格尔、马克思和弗洛伊德的学说。她认为,符号系统既是一个语言实践系统又具有否定自身的异质性和僭越性,是一个既受本能冲动统领的声音生产又受社会空间约束的同一体。

以索绪尔为代表的结构主义语言学提出,语言的具体实体就是由能指和所指两方面结合形成的符号单位。索绪尔认为,概念并不存在初始意义,而是由它与其他类似的价值之间的关系决定而形成的。在索绪尔的语言符号理论中,符号包括能指和所指两个范畴。能指和所指起初是流动的,它们一旦结合就不可分离。克里斯蒂娃反对该理论的封闭性,她认为符号系统应该是开放性的,能指和所指之间的关系也非一成不变。

克里斯蒂娃在《诗歌语言的革命》第一页中略述了她的理论：

一对重要的关联——同一意指过程中发挥作用的两种形式。第一种形式被称做符号，第二种是象征。这两种形式是密不可分的。主体通常同时具有符号性 (semiotic) 和象征性 (symbolic)。^①

这是她在弗洛伊德和索绪尔等前人的研究基础上进行的创新，也是她对语言学理论的重要贡献之一。克里斯蒂娃的理论主要是基于对符号和象征这两个概念的描述和辨证。她指出，主体的语言实践过程既是一个意指的过程，也是一个否定的过程，也就是她所说的“声音生产的冲动性基础”。她认为，不具有示意功能的系统只单独具有符号性或象征性其一，它们的特征就是缺少两者的共同作用。^②

如果欠缺完整的符号性，会导致主体身份的不稳定性。主体分裂 (schizophrenia) 就是体现符号支配作用的例证。克里斯蒂娃将它称为发挥社会联结 (social connectivity) 作用的意指 (signification) 过程的消解 (dissolution)。她指出在由自然和文化组成的社会环境中，表达主体包含两个层面：意识主体和潜意识主体。

根据雅克·拉康的理论，“想象”和“象征”是组成符号的两个层面。想象是将所有感知到的事物进行记录，形成对世界的印象。这个阶段与前恋母情结同步。象征出现在之后的父权阶段，儿童的欲望受到抑制从而产生无意识。拉康将这种现象称为“无意识有语言的结构”和“无意识是他者的话语”。他认为无意识是一种特殊的语言结构。克里斯蒂娃以处于该阶段的儿童的语言为研究对象进行了更加深入系统的研究。

克里斯蒂娃认为，意指能力的获得依赖于人在习得童年语言之前和母亲之间的关系。这个阶段早于俄狄浦斯情结时期，并没有真正意义上性别的区分。说话的主体通过符号不断产生意指并对其更新修正。因此，符号的作用对于象征而言是不可缺少的。同样，主体在缺少象征作

①② Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, trans, Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York, 1984.

用的情况下也无法产生意指的功能。按照克里斯蒂娃的理论,符号作为语言象征的基础,它的发展可以分为以下几个阶段。第一阶段称为初级符号,也是主体形成的时期。这只存在于理论的假设中,但是这个阶段可以回答人在语言习得、获得正式社会地位之前发生了些什么。这一时期同俄狄浦斯情节有密切的关系,儿童的基本冲动来源于口唇和肛门的刺激。这一过程并没有实质的语言意义,但具有强烈的生命力,促进个体对符号认知的动力逐渐形成并积累。克里斯蒂娃认为,一致性(unity)和同一性(identity)对意义和意指的遗失产生必要的结构性保护(structure protection)。在对第二个阶段的论述中,克里斯蒂娃引入了反社会动能(asocial drive)这一概念。这种力量质疑存在的事物、既已形成的规则。克里斯蒂娃认为这种力量是对符号规则的否定和违背,因为它会产生一种与符号第一阶段相反的作用,并造成原有符号意义的遗失。克里斯蒂娃坚持认为,第一和第二阶段对于精神分析以及艺术创作具有重要的作用。正是由于符号和象征的转化决定了主体和社会形态转变的可能性。按照她的理论,符号和象征缺一不可,符号并非象征的替代品,而是存在于象征内部,具有前语言的属性。它构成了语言中的矛盾、分裂和空缺。对克里斯蒂娃符号理论的质疑往往是由于对她的精神分析模型和概念的误读。

另外,人们往往忽略了阿尔都塞理论对克里斯蒂娃符号理论的影响。克里斯蒂娃将该理论称为社会革命实践的成果。在对结构因果律的论述中,阿尔都塞在《矛盾和多元的决定》和《唯物辩证法》中强调了马克思对资本主义社会研究的创新性,并指出这是经常被后人忽略的。阿尔都塞在其基础上,加入了结构分析和精神分析的方法。他认为,上层建筑、社会及其结构并不是直接由经济力量决定的,而是由多种因素共同作用形成的。这种方法要求关注文本之外的无意识、非理性的内容。阿尔都塞认为精神结构和社会结构同样是由多种元素决定的,而非简单的某个或某几个的变量。克里斯蒂娃继承了前者的思想,她指出符号的物质性就是由社会发展的驱力和符号之间的对立统一关系决定。克里

斯蒂娃对阿尔都塞的理论在应用的基础上进行了发展和创新。她的符号理论是文化和自然两个范畴的辩证统一。她认为,革命的产生并不完全由生产关系中的经济矛盾决定,而是往往体现于社会生活中多种具体矛盾同时出现的情况下。克里斯蒂娃指出,符号在经济基础和上层建筑之间有重要的联系作用,她认为符号理论有助于调节社会结构中各因素的关系,并借此对社会经济形态的变革产生重要的作用。

陶丽·莫娃是较早对克里斯蒂娃革命性语言理论关注的学者之一。她表示,作为一个同样居住在法国的外国女性,她完全可以理解克里斯蒂娃生活在男性话语权占主导地位的社会中的处境。陶丽·莫娃认为克里斯蒂娃的理论建立在对意识形态等概念进行系统表述的基础上,但她认为这种表述缺乏政治上的适用性,原因是忽略了对主体和社会之间关系的重视。^①卡娅·塞弗曼采纳了莫娃对于符号理论的批判观点,通过对克里斯蒂娃从1974年到1983年的论文的探讨,她得出了与之前莫娃在女性主义视角下相同的结论。同时,塞弗曼指出克里斯蒂娃的符号理论的现实意义在于它超越了结构主义思想的局限,从一个动态的过程理解符号,并引入多种学科的理论,打破了长期以来符号研究固有的封闭性。

就声望和影响力而言,伊丽莎白·格罗斯的《性别的颠覆:三位法国女性主义者》^②一书是对克里斯蒂娃研究的重要著作之一。格罗斯认为,克里斯蒂娃的符号理论对女权主义存在“敌意”。这是因为克里斯蒂娃的理论多是建立在弗洛伊德、拉康等人研究的基础之上,而他们采用的都是男权主义视角,对女性存在明显有偏见甚至厌恶。当然,这样的评价也从一个侧面反映出克里斯蒂娃符号理论的某些局限。

互文性 (Intertextuality)

互文性(Intertextuality)一词与后现代主义有着密不可分的联系,特

① 陶丽·莫依:《性与文本的政治——女权主义文学理论》,林建法,赵拓译,时代文艺出版社1992年版。

② Grosz, E. (1989). *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Sydney: Allen & Unwin.

别是在后现代的文学批评中经常可以看到这个概念的出现。后现代主义是在 20 世纪初叶的现代主义的基础上建立并发展而来,它继承了现代主义许多方面的特征,例如固有价值观念的消解、信仰的多元化、对传统审美观念的排斥等。除此之外,后现代主义还拥有其独有的特征,例如伴随着消费主义盛行、科技的进步而产生的富有怀疑精神、讽刺甚至玩世不恭的态度。尽管如此,有许多学者认为后现代主义同现代主义在认识论层面上并不存在根本性的分歧。既然现代主义和后现代主义之间存在不可分割的联系,作为后现代主义关键词之一的互文性,对解读和研究这个时代的文学作品以及其他文本有着至关重要的意义。

作为最早进行相关研究的文学家之一,大卫·琼斯作了许多有意义的尝试,其中他在两次世界大战中的经历给了他很多启发和帮助。但是在当时他并没有正式地提出互文性这一概念。朱莉亚·克里斯蒂娃在当时她的一篇研究苏联文学理论家巴赫金的文章中首次采用“互文性”这一概念,这与她当时所处的时代背景有着密切的关联。由于研究设备、技术的突飞猛进,语言学的发展也有了长足的进步,伴随出现的是一批才华横溢的学者如拉康、罗兰·巴特以及罗曼·雅各布森等。克里斯蒂娃正是在这种研究的全盛时代汲取了众多学者的理论精华,并在此基础上进行批判和创新。她对文本研究的兴趣以及认为撰写文章本身就是一种社会实践的观点也是促成她对互文性研究的重要动力。在发表《符号学》同一年,她还出版了著名的研究互文性的专著《巴赫金:词语、对话和小说》。巴赫金深受索绪尔结构主义语言学的影响,他认为并不存在一个特定的可建构的具有共时性的语言系统,因为语言、符号总是处于不停顿的改变之中。同时他指出,语言具有的意指功能并不是因为它在抽象语言系统中的属性,而是由于它所处的具体社会情境,也就是它的社会属性。克里斯蒂娃吸收了巴赫金的这一观点。她认为,符号本身并不具有完备的意指属性。语言系统中的符号具有差异性,某些所指可能会转换为其他符号的能指,而它同时是某些所指的能指。由于这个原因,文本不仅是某一个作者的创作产物,同时也会体现他对其他文

本的理解。

互文性的关注对象是特定的文本与其他文本在语言结构中的联系以及相互作用的关系。正如克里斯蒂娃在《符号学》中指出的,“任何作品的文本都像许多行文的镶嵌品那样构成的,每一文本都是对其他文本的吸收和转化”^①,这恰好体现了克里斯蒂娃认为语言是一个无穷的开放系统的观点。它们之间的关系构成一个开放的文学符号的系统及其演变过程。克里斯蒂娃认为每个语篇都是来自于对其他文本的重新排列组合,这个过程就称为互文过程。在这个新的语篇中,各种来自于其他文本的因素发生相互作用,并构成一个新的整体。这个新语篇的形成过程具有异质性(heterogeneous)的特征。

互文性这一概念的理论基础主要来自于索绪尔和巴赫金对意指主体和符号体系的研究。他们两者都认同符号体系中存在着巨大的开放性的差异性,主体之间存在广泛的互动。索绪尔认为符号分为能指(signifier)和所指(signified)两部分,符号并不具有参照性的属性,而是能指和所指共同作用才能产生意指的功能。同时他指出,符号自身并不具有实际意义,而是借助和系统中的其他符号的相似性和异类性,从而获得特定的意义。

克里斯蒂娃认为,由于互文性的作用,文本经常会呈现给读者一些无意识的东西,例如通过暗喻和转喻等修辞方式。这种观点也表现出了她对弗洛伊德精神分析理论的借鉴。克里斯蒂娃认为,研究互文性要在关注形式的条件下,同等重视物质的作用。言语的主体和无意识是克里斯蒂娃研究的主要关注对象。以索绪尔为代表的结构主义语言学派认为符号的意指同社会结构之间有密切的关联。克里斯蒂娃尝试在此基础上解释社会和符号的限制具体是怎样在特定的意指实践中产生影响作用的,她的研究对象超越了传统的符号范畴,扩展到符号的社会价值

^① Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, edited by Leon S. Roudiez. New York, NY: Columbia University Press, 1980.

层面。

值得一提的是,对于意识形态的概念,巴赫金和阿尔都塞的观点存在着较大的分歧,而这主要是由于他们对社会和个人之间关系的不同看法。阿尔都塞认为意识形态之下的社会结构体现在社会阶层里的每个个体。克里斯蒂娃在阿尔都塞的基础上,进行了更加细致的研究。她发现语言的意义同时受到主体和意识形态的影响,造成这种情况的原因是文本本身并不具备意识形态,但当它被读者个体的思维所理解的时候,意识形态自然就产生了。克里斯蒂娃的互文性理论被认为具有空间性(spatial)。罗兰·巴特曾经在作品中提到:

我们将文本定义为一种语言跨越的手段,它重新分配了语言秩序,从而把直接交流信息的言语和其他已有或现有的表述联系起来。^①

换句话说,他认为文本就是从之前的文本中吸收精华,并进行重新排列组合而得来的产物,因此文本并不具有绝对的原创性。克里斯蒂娃更为关注文本的意义,她强调宏观层面上对互文性的理解,将文本同更为广泛的社会环境相联系,而不是仅仅局限于对单个作者的认识。

克里斯蒂娃认为,认识和研究互文性要注重其和社会文化的联系,例如不同的表达方式、传统习惯等。因此,文本并不具有绝对的个体性,单一的客体也是文化环境中多种因素共同作用的产物。社会和历史并不是存在于文本系统的外部,相反,在很大的程度上,历史和社会就构成了文本本身。在对互文性进行论述的过程中,克里斯蒂娃指出,必须放弃原来认为文本只体现某个作者的特征的观点,而应该将文本置于更为宏观的社会环境中去研究。同时,她支持采用动态的研究方法,不可否认的是这种行为是受到了巴赫金之前理论的启示。巴赫金在曾在他的论文集中提出,文学语言不是一个固定的点,而是众多文本语言的交集。

^① Barthes, R. (1986). Kristeva's Séméiotiké. (R. Howard, Trans.). *The Rustle of Language* (pp. 168171). New York: Hill & Wang.

根据互文性的理论,动态的语言文本可以被划分为垂直(vertical)和水平(horizontal)两个维度。就好像在一个坐标系中,横轴体现文本的水平互文性,纵轴体现文本的垂直互文性。水平互文性是指某个文本和它所处语境中其他文本的互动关系;垂直互文性是指从历史的角度去分析各种与之相关的文本。克里斯蒂娃指出,水平互文性和垂直互文性相互作用构成的网络将作者、读者、文本、社会以及历史联系在了一起。通过水平和垂直互文性的共同交织,构成了一个开放的体系,为对文章的意义产生多种的理解打下基础。

克里斯蒂娃的互文性这一概念一经提出,就成为了当代文学理论关注的焦点之一。在被广泛应用的同时,它也经常被误读。互文性的表现形式既有外在的,同时也有暗含在文本之中的。克里斯蒂娃的互文性为理解和研究文本提供了一个新的角度,正如结构主义理论学者布卢姆曾指出,互文性更侧重文本间的关系,它将文本从文本的生产者处解放出来,并置于同其他文本的关系中去理解。

贱斥 (Abjection)

在后现代理论家中,最早使用“贱斥”一词的就是法国著名语言学家、社会学家克里斯蒂娃。“贱斥”的字面含义是“一种摆脱的状态”,贱斥的概念是在主体(subject)和客体(object)的概念出现之后产生的,它的存在游离于这两者之间。在当代的文学批判研究中,“贱斥”的概念经常被应用于表述被边缘化的群体,例如有色人种、妓女、同性恋、罪犯、穷人以及残疾人等。

在克里斯蒂娃所著的《恐怖的力量》^①一书中,无助是指人类对于精神崩溃的一种反应(如惊恐感,呕吐感),这种崩溃是由主体与客体或者自身与他人之间失去差异而导致的。产生这种反应的一个例子就是尸

① Kristeva, J. (1980). *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (L. S. Roudiez, Trans.). New York: Columbia University Press. (1982)

体(尸体会让我们想起自身的物质性)。但是,其他的东西也可以引起同样的反应,比如伤口、粪便、污水,甚至是热牛奶表面产生的奶皮。克里斯蒂娃认为其中有些东西曾经是属于我们身体的一部分,但它们在新陈代谢或其他过程排除在身体之外后,我们就不得不接受它们已经不属于自己的事实。由于人们经常经历发肤等器官组织的更新,所以对这个过程并不会表现出恐惧。我们就是在贱斥的过程中不断创造自我,这个过程是没有休止的。根据克里斯蒂娃的理论,贱斥存在于象征的规则(symbolic order)之外。

克里斯蒂娃对于“无助”的理解提供了一种比较拉康式的“渴望的客体”或者说“微小的客体”(objet petit)①。其中指出,“微小的客体”(objet petit)使得主体协调他或她的渴望,从而使得意义的象征性顺序和跨主题交流得以继续,正如克里斯蒂娃解释的,无助“根本上地排除了并且让我到达崩溃的地步”。它既不是客体的,也不是主体的,而是被安排在我们进入象征性顺序之前的某个地方。(关于象征性顺序,参见,拉康的《关于性心理发展的单元》②)。就如克里斯蒂娃指出:

无助保留了古语中前客体性关系中所存在的东西,在远古的暴力中,躯体与其他躯体分离。③

无助代表了克里斯蒂娃所说的“初期压抑”,它先于客体同它主体愿望和展示建立关系之前产生,甚至先于有意识和无意识之前。同时,克里斯蒂娃的意思是说,在我们的性心理发展过程中,有一时刻是我们在人类和动物,在文化和早于文化的东西之间建立起界线,或者说区分。在远古记忆的层次上,克里斯蒂娃是在说早期区分人类和动物的努力,“通过贱斥(abjection),早期社会对他们的文化进行了精确的划分,用以同动物或者说兽性进行区分,兽性代表了性和凶杀”④。在个体的性心理

①② Lacan, J. (1953a). *The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis* (A. Sheridan, Trans.), *écrits: A Selection*(pp. 30 - 113). London: Tavistock. (1977)

③④ Kristeva, J. (1980). *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (L. S. Roudiez, Trans.). New York: Columbia University Press. (1982)

发展层次上,贱斥(abject)代表了我们将自己同母亲所区分,开始认识到“我”和他人、“我”和母亲的界线。对母亲的排斥是一个创造自我、建构自我的必要过程。这个过程即是体现在微观的层面,例如主体的语言表达能力;同时,也表现在较为宏观的层面,因为语言本身就是通用法则(common law)的构成部分。如同在前面所解释的,贱斥(abject)是自恋的前提,也就是说贱斥(abject)是自恋反应阶段的前提,这种阶段发生在我们建立起最初区分之后。贱斥(abject)因而立刻变成了意味着崩溃的威胁,并构成了我们对这种崩溃的反应——重建了我们所说的“初期压抑”。贱斥(abject)与“打乱一致性、系统性、秩序性”有关,与“界线,位置、规则”无关,因而也可以包括如奥斯维辛集中营那种犯罪。这种是所谓贱斥(abject)的犯罪是因为它引起了对于“法律脆弱性”的重视。更确切地说,克里斯蒂娃把贱斥(abject)与生活中爆发出的真实相联系。特别是,她把这种反应与我们对死亡的持续物质性反对相联系。我们对这种贱斥(abject)物质的反应再次充实了有语言能力之前的反应。克里斯蒂娃因而对于区分关于死亡的知识或者说是关于死亡的意义(两者都可以存在于象征性顺序中)与真正面对那种让你感受到死亡而带来的物质性显得十分小心。带着血和脓水的伤口,或者是令人呕吐的、苦涩的汗味或者是腐烂味儿,并不代表死亡。面对有代表性的死亡——如大脑 X 光照片——我会明白、反应,或者接受。不,就如同在剧院中,没有化妆和面具,垃圾和尸体告诉我为什么要奋力冲出去得以生存的原因。这些体液,这种污秽,这些粪便是生命面对死亡时所必须忍受的。在那里,我处于作为人所要处于的边界上。特别是尸体具体化了克里斯蒂娃的概念,她的概念是指主体与客体区别的消失,这种消失对于建立认同和我们进入象征性顺序是十分重要的。在我们面对人类尸体所带来的创伤(特别是朋友或者亲友的尸体)时,让我们感觉到自己必将面对自己的死亡是如此真实。就如克里斯蒂娃指出的:

尸体,不被上帝和其他超科学的灵异所看到,是最终的贱斥

(abjection)。这是影响生命的死亡。^①

贱斥(abject)也必须隐藏于欲望之下(这与象征性顺序的意义—结构概念是紧密相连的)。它是与恐惧和享受(jouissance)相连的。在恐惧症那里,克里斯蒂娃这样解释前语言能力前与贱斥(abject)对峙的痕迹,这一时刻早于任何对恐惧的认识,她这样写道:“恐惧的对象在欲望的非目标性状态下出现,并且认为所有欲望所带来的灾难是由失望情绪或者是偏离了目标的欲望所导致的。”换句话说,恐惧的目标是主体同欲望的贱斥(abject)关系的一种替代形式。比如说,对于高度的恐惧实际上是代替了一种更为原始的恐惧——这种恐惧是由主体与客体之间的区别消失,或者是我们与世上的物质性东西的区别消失所带来的。克里斯蒂娃也把贱斥(abject)与享受(jouissance)相联系:“人们并不知道它,也不希望得到它,人们只是享受于其中……剧烈的并且痛苦的……是种激情。”这一看法表面上看是荒谬的,但是,克里斯蒂娃通过这种说法所要说明的是除了其他的事情,我们一直都被贱斥(abject)所吸引(就像我们不断的被弗洛伊德对重复性冲动所吸引一样)。在文学作品中经历贱斥(abject)带来一定的享受,但是种是同欲望的互动所带来的十分不同的。克里斯蒂娃把这种贱斥(abject)的审美经验同与诗歌的宣泄性相联系:

一种不纯的过程,这一过程所带来的保护只有通过沉浸于贱斥(abject)之中才能得到。^②

对于克里斯蒂娃来说,贱斥(abject)因而是与宗教和艺术紧密相联系的。她把宗教和艺术看做是两种纯化贱斥(abject)的方式:“各种各样纯化贱斥(abject)的方式——各种各样的疏泄方式——构成了宗教的历史,并且最终导致了这种疏泄的另一种完美形式,这就是艺术,都是与宗教或多或少有联系的。”根据克里斯蒂娃所说,最好的现代文学(像 Dos-

①② Kristeva, J. (1980). *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (L. S. Roudiez, Trans.). New York: Columbia University Press. (1982)

toevsky, Proust, Artaud, Celine, Kafka 等学者的作品)探索了贱斥 (abject) 的领域,这一领域是各种分界线开始消失、我们在此面对早于语言学上的二元说如己/他、主体/客体的说法的那种远古时代。对于克里斯蒂娃来说,那种超然的、异常的就是我们试图掩盖那些与贱斥 (abject) 相联系的界线消失的过程 (和那些并发的对于界线的再主张)。而文学就是异常的和贱斥 (abject) 的特权地带:“通过进一步审视来看,所有的文学或许就是一种启示,这种启示在我看来,无论在何种社会历史条件下,都根植于对身份 (如主客体等) 进行区分的脆弱的界线上,这种界线或者根本不存在或者只不过是如此的——虚伪的、模糊的、异类的、动物性的、变质的、变形的、贱斥的 (abject)。”根据克里斯蒂娃的看法,文学探索了语言构成的方式这特别显现在诗歌当中,因为诗歌是与语法、比喻和意义所共舞的,所以所说明的事实就是语言立刻成为对失去什么而产生的恐惧的任意的描述:

没有一种意图交换信息的语言可以在一种对于交流的社会契约中和愿望超越需求中存在,需求的语言、恐惧的语言游走于边缘地带。^①

根据克里斯蒂娃的理论,贱斥可以用来解释在文化体系的象征规则中,人类如何面对贱斥的主体对精神上的刺激和创伤。贱斥是我们在精神成长中必须经历的过程。恐惧是自我认知并形成独立的自我的最初阶段,它同时表现了成年人对返祖现象存在潜在的恐惧心理。正如克里斯蒂娃所言:“我们并不了解这个过程,也并不渴望,我们在这个过程中可以享受到快乐和喜悦,但也会经历到残酷和痛苦的体验。”另外,贱斥并不仅仅是只游离象征规则之外,而且还形成了自己的一套规则,和象征规则并存,从而构成一个更大的系统 (mega-order)。

^① Kristeva, J. (1980). *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (L. S. Roudiez, Trans.). New York: Columbia University Press. (1982)

异质性 (Alienation)

克里斯蒂娃的符号系统和言说主体理论继承和发展了弗洛伊德关于意识和无意识的学说,提出了“异质性就在主体之内”的论断,用哲学的语言表述了野蛮与文明、浑沌与秩序、冲动与压抑等相对相抗的张力系统,为我们描述了本能冲动作为一种动力如何使得文明有继续创新的可能。相对于社会秩序而言,作为异质性和否定性因素的本能冲动既是对理性、稳定性、连贯性和逻辑性的一种威胁,又是对它们的更新和发展。因此,克里斯蒂娃的符号系统从根本上讲是辩证的:本能冲动既受制于社会规范又不断冲破此规范;社会规范反过来又对本能冲动不至于走火入魔起着保证作用。这一对立统一体是互相依赖的而不是相互排斥的;统一体认可异质性和差异性的存在而不致使对方招致毁灭;它不是为了消除矛盾,而是为了激活新的矛盾,从而使符号系统在新的、更高的层次上发展。

1973年10月12日,克里斯蒂娃在《时代文学副刊》中发表了题为《系统和言说主体》(*The System and the Speaking Subject*)的文章^①,这篇文章后来被认为是她重要的代表作品之一。在《系统和言说主体》中,克里斯蒂娃对当时的符号学理论的现状和趋势进行了梳理总结,更为关键的是她通过提出异质性的理论,由此展开了针对传统语言学与她所主张的符号分析理论的比较和讨论。

以索绪尔为代表的结构主义学派认为语言是一个固定的系统,他们重视语言静态、设定的方面,从而将语言定义为一个同质、封闭的结构。克里斯蒂娃反对将语言认定为静态的观点,而应该把语言视做动态的过程来研究。根据克里斯蒂娃的符号分析学理论,语言意指过程是一个动态的过程,她在《诗歌语言的革命》中,提出意指主体(signifying subject)包括两个重要的范畴:符号(semiotic)和象征(symbolic),语言就是通过

^① Kristeva, J. (1973b). *The System and the Speaking Subject*. In T. Moi (Ed.), *The Kristeva Reader* (pp. 24 - 33). Oxford: Basil Blackwell. (1986)

符号和象征的互相作用产生意指的功能,这本身就是一个动态的过程。索绪尔将符号分为能指(signifier)和所指(signified)两个层面,他认为符号是能指和所指的随机结合,其本身并不具有参照性(non-referential),而是通过借助与其他符号的相似性和差异性而在整个符号系统中拥有自己的意义。克里斯蒂娃认为,符号的能指和所指之间的关系不能充分说明超验性的所指并不存在。相反,符号并不是具有一成不变的稳定性——在具有差异性的语言系统中,某些所指可能转化为其他所指的能指,反之也是如此。克里斯蒂娃把语言看做是“言语主体在本能冲动驱使下的话语行为”,她认为,符号是一个语言的实践系统,而且同时具有异质性,它同时受到自身和社会环境的制约。符号的功能源于能指和所指之间的互动关系,这也是促使意指主体使用语言的原因。克里斯蒂娃借用了柏拉图的“子宫间”(chora)一词解释符号驱力的真正来源。子宫间是一个可以感知的空间,但无法用语言去定义并加以限制。^① 克里斯蒂娃将子宫间和符号联系在一起的原因是它关系到了生命的起源——孕育新生命体的母体空间。这个时期属于弗洛伊德所称的前俄狄浦斯阶段(oedipal),这个阶段的孩子具有来自肛门和口腔的冲动,但不具备语言能力。冲动虽然没有固定的模式,但可以产生一种节奏,并由此为真正语言的产生作准备。

根据克里斯蒂娃的符号理论,语言的象征性同能指系统(signifying systems)有密切的关联,它构成了语言中的语法和句法。这种规范与社会、历史结构的功能相类似,使来自符号的冲动(impulses)和驱力(drives)更加理性化、逻辑化。语言的主体在表达时应该同时拥有符号和象征,因此他(她)会具备符号冲动造成的无意识并接受来自象征系统理性规则的约束,并处在一个又一个不断接受、否定的过程之中。正如克里斯蒂娃所说:

^① Kristeva, J. (1973b). *The System and the Speaking Subject*. In T. Moi (Ed.), *The Kristeva Reader* (pp. 24–33). Oxford: Basil Blackwell. (1986)

象征和符号在意指过程中密不可分,这两者之间辩证的关系决定了言语的类型,例如叙事、理论以及诗歌等。^①

克里斯蒂娃的异质性理论认为语言主体具有重要的意义和研究价值。她认为语言的主体是不稳定的,一直处于动态的过程之中,但这并不意味着它将会面临彻底被消解的趋势。语言主体只是会表现出一种不确定性。“过程中的主体”(subject in progress)是对主体不确定这一属性的准确认识。克里斯蒂娃的这一概念将语言学同社会的变化结合在一起,她认为在每个意指实践中,都存在着对符号系统规则的遵守和违背。换言之,每个语言主体都会对传统符号系统产生改造和革新的影响,这也是不可避免的。该理论也联系到克里斯蒂娃对女性地位的关注——女性主义是如何对固有政治制度产生积极的影响,从而解决女性主体由来已久的身份危机。美国学者弗雷泽对克里斯蒂娃的“过程的主体”理论发出了质疑的声音,她认为即使通过前符号时期(pre-symbolic)的提出,也不能完全解决问题,因为男性的符号秩序在前俄狄浦斯阶段同样对儿童产生着重要的影响。弗雷泽认为克里斯蒂娃的符号理论过分强调了象征的作用,却将符号置于从属地位。在此之前,克里斯蒂娃对其他女性主义者的理论进行过批评,指责都是因为他们过于坚持女性柔弱、反复无常的负面形象,而赋予男性坚毅、可敬的形象。根据拉康的理论,儿童首先会对自己语言主体的身份产生认知,之后就会进入语言表达阶段。而当他们接触到符号系统中的象征范畴时,会选择遵循其中的规则来摆脱俄狄浦斯情结和对去势(castration)的恐惧。因此,父权阶段的进入表明母性的妥协。克里斯蒂娃认为这个研究范式存在不足之处,是什么原因使得女性屈服于父权,儿童为什么要选择摆脱母性而陷入对去势的恐惧和乱伦欲(incestuous desires)的压抑中呢?由此,克里斯蒂娃将符号的功能和意指实践联系起来,并试图对儿童离开前俄狄浦

^① Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, trans, Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York, 1984.

斯阶段进行解释。拉康此前并没有对前象征阶段 (pre-symbolic) 给与足够的重视。克里斯蒂娃借用了弗洛伊德的思想,指出性欲是刺激儿童说话的最基本动因,她还同时指出,符号阶段是意指实践过程中非常重要的环节,没有这一环节的作用,意指实践就不能实现。由此可以得出符号并不是女性独有的经验,而是每个儿童都必须经历的过程。无论是前俄狄浦斯还是父权时期,语言都并不存在绝对的性别差异,更多的呈现出来的是主体的无意识。由此可见,克里斯蒂娃的理论在较大的程度上是受到拉康和弗洛伊德的影响。

克里斯蒂娃并没有特意地去寻找语言系统中所谓女性特有的词汇和表达方式,因为这对她来说过于极端和片面。正如她曾经指出:“不能否认,在语言交流中,男性和女性具有同等的重要性,因此应该在两性之间寻找一个平衡点。为了达到这个目的,就要求女性在表达的时候寻找最恰当的语言、用她最自我的声音,讲述她特殊的故事。”克里斯蒂娃指出语言系统中,不存在永久的性别层级 (gender hierarchies)。相反,由于言语主体同样会经历在意指实践中使用相同的符号、象征的过程,因此两性之间应该具有平衡性和平等性。

尽管如此,克里斯蒂娃的异质性理论还是不能被归入到后现代主义的女性主义理论中去。因为相对于巴特勒 (Butler) 等学者而言,她还是更忠实于二元系统论 (binary system), 在研究的过程中分别从女性主义和男性主义 (masculine) 的角度出发。她并不支持语言学中存在层级制度的观点。克里斯蒂娃认为两性之间是一种辩证的关系,在这种关系中,每个主体都是预先被设定好的。这也是她的理论中具有革命性的观点之一,也是她为女性主义理论作出的重要贡献之一。她认为言说主体是本能的冲动和社会的制约共同作用的产物,它内部存在着高度的统一性,这是其存在的依据;同时,差异性的存在保证其不断向前进步和发展。有学者批评克里斯蒂娃的异质性理论落后于时代,也有人指责她过分强调精英意识。实际上她本人非常关注社会空间中每个个体之间的联系,她认为社会中每个人健康的心理状况是构成正常社会交往的基

础。面对不同的个体,精神分析法为研究他们独特的内在以及外部的精神生活提供了重要的手段,这也为研究每个处于动态的主体提供了线索和工具。克里斯蒂娃认为各种意指实践所依存的语言系统中的制约力量和规则是符号存在和发展的动因,这种制约力量和规则也是促使意指实践不断更新的动力。这是克里斯蒂娃异质性理论重要的观点之一。在将语言学和精神分析学之间建立某种联系的尝试中,克里斯蒂娃认为符号学应更名为符号分析学(*semaanalysis*),因为符号学并不是单纯的静态、封闭的系统,而是动态、开放的意指过程。由此可见,符号学具有系统性的特点,它可以使意指实践中的各种因素在系统中成为统一的整体,从而在意指实践中发现符号发展的动力,并把这一动力应用于具体的下一个意指实践中去。

女权主义 (Feminism)

挪威著名女性主义文学理论家陶丽·莫娃将克里斯蒂娃、海伦娜·西苏以及露西·伊利葛瑞三人并称为“法国女权理论的新神圣三位一体”。实际上她们三人都不是纯正的法国人,克里斯蒂娃出生在保加利亚,西苏和伊利葛瑞分别出生于阿尔及利亚和比利时。在女性主义理论的研究中,克里斯蒂娃与其他两人有着共同的观点,但也存在着较大的分歧。实际上,她个人反对一般意义上的“女权主义”这一称谓,这与她在女权主义的研究中的独特见解有着密不可分的关联。笔者认为,为了能够深入理解克里斯蒂娃的女权主义理论,首先需要对传统女权主义的概念和发展历程进行简要的介绍。女权主义出现于二十世纪之初,伴随着工业化的进一步发展,当时各种解放的社会思潮、改革运动逐渐盛行。自由女权主义者(*liberal feminist*)反对被排除在社会主流之外,她们寻求社会生活特别是在政治领域与男性的平等的参与权利、同工同酬以及平等的接受高等教育的机会。女权主义在上个世纪六十年代达到一个高潮,同时出现了一些极端的思想。例如某些女权主义者认为母亲

的身份(motherhood)是导致女性受到压迫的重要原因,因为它使得社会只对女性生理功能进行关注。由此,女权主义演化成一场反对资本主义和父权社会的运动。七十年代中期,精神分析法(psychoanalysis)和女权文化主义(cultural feminism)开始占据主流,这些理论主张从精神和生理上共同研究女性和男性之间的差别,重新认知那些未被重视的女性的特征。20世纪80年代,女权多元文化理论(multicultural feminism)主张女权主义研究的对象应该是特定的女性群体,而不是将她们视为无差别的集合。克里斯蒂娃的作品吸收了法国女权主义理论的精华:关注真理、重视语言的意义和主体。

尽管对语言主体的社会地位颇为关注,克里斯蒂娃并不喜欢被贴上“女权主义”的标签。对于她而言,女性和其他少数群体是被排除在西方发达国家主流社会之外的,但是她认为这个问题更应该被视做关于个体尊严的问题,而并不是单纯的女权主义问题。当然,她对女权主义所谓的抵制并不能将她 and 女权主义运动、女权主义理论的构建完全隔离开来。

克里斯蒂娃关注主体,她以精神分析法为依据,将主体称为“过程中的主体”(subject in process)。该观点一经提出,得到了很多人的支持,同时也饱受非议。“过程的主体”是对菲勒斯和逻各斯的男权中心主义理论进行的质疑和批判。德里达认为,男权中心在西方的历史文化传统中一直占据着主导地位,解构主义的目的就是要消解这个中心。在《过程的主体》一书中,克里斯蒂娃反对拉康将主体看做是一种分裂的结构,同时她也对索绪尔将主体视为一个封闭、静态的理论提出质疑,她认为以索绪尔为代表的现代语言学的实质是单一逻辑,缺乏多样性和思辨性。克里斯蒂娃利用精神分析的方法,发现主体是一个动态的过程。传统英美女权主义语言学家将语言和非语言交流中性别的相同点和差异性作为研究的主要对象,克里斯蒂娃对此提出了不同看法。因为传统的观点经常习惯性地男性当做绝对权利的拥有者,而女性处于受压迫的地位,并没有话语权可言。她提出不应该把文本当做一个孤立个体的存在,而应该将文本放在社会环境中加以研究,采用精神分析的方法分析

其反映的观点。同时,她在互文性(intertextuality)理论中提出,不仅要把文本同其所处的语境相结合进行理解,还要把它同历史中之前的相关文本进行联系从而加以分析。传统的女权语言注重语言作为系统和结构的属性,这种研究的视角仍带有于父权体制色彩,它倾向于将女性置于受压迫、受控制的地位。

根据以索绪尔为代表的结构主义语言学派认为,语言结构是由符号为基本单位构成的封闭系统,符号由能指(signifier)和所指(signified)构成。能指和所指一旦结合在一起,就会形成一个不可分离的整体。换句话说,能指和所指是一一对应的,因此符号的意义是固定不变的。包括克里斯蒂娃在内的后结构主义语言学者对此持不同看法,符号的意义并不是一成不变的,相反,能指的意义是多元化的,并且处于不断变化之中。克里斯蒂娃在符号理论中提出,符号有时是作为一种扰乱象征秩序的因素出现。

《女权的时间》是克里斯蒂娃对女权运动进行反思的一部作品,在这本书中她对现代女权主义运动划分了几个时间阶段。第一个阶段,女权主义者要求男女平等,但她们认为女性的权利是一个无差别的概念,没有意识到女性内部也有多种群体的存在。第二阶段的女权主义者强调性别的差异,要求对女性气质进行更多的关注。第三个阶段,女权主义者认识到了差异化的重要性,开始提倡多元的性别政治理念。克里斯蒂娃对前两次的女权运动持批判的态度,她认为其第二阶段不过是以第一个阶段的延续形式出现的,这两个形式过分拘泥于身份和平等等概念的意义的普遍性。有学者指出,克里斯蒂娃虽然对女性中心主义持批判的态度,但归根结底她是想参与其中的。这种论调是源于对克里斯蒂娃的误读。克里斯蒂娃并不否认女权运动前两个阶段的积极意义,她指出,伴随女性生理上痛苦的经验其实是巨大的喜悦,例如新生命的诞生。克里斯蒂娃反对传统观念中将女性视做受压迫的对象,认为西方社会需要的是对母性功能(maternal function)的重新认识。同时,她指出在对女权文化、社会地位的重新认知的过程中,可能会走入另一个极端,例如出现女同性恋家庭或者单亲母亲等现象。这些现象都是抵制传统符号秩

序(symbolic order)的极端表现。克里斯蒂娃本人并不支持这种将男女两性完全对立开来的作法,这是她对女权主义独特的见解所在:在传统社会秩序下关注个体人的需求。

克里斯蒂娃是一个饱受争议的作家,她的作品和理论既被很多人学习和借鉴,同时也受到了来自理论界的许多批评。尽管如此,她对女权主义发展作出的贡献是毋庸置疑的。克里斯蒂娃理论的并不是构建在对传统女性主体的完全否定的基础上,而是对静态主体的否定。她认为仅仅从形式上对女性关注是远远不够的,应当注意到女性个体的独特特征。根据克里斯蒂娃的理论,女性是一种不可界定的存在,这种存在只能寄生于过程之中。如果静止状态会导致主体的消解,女性主体也概莫能外。克里斯蒂娃在讨论女权主义问题涉及到了包括宗教在内的许多领域,但她最为关注的还是女性身体的生理结构,这是因为女性主体的重要性最初就是源自于其独特的生理功能。子宫间(chora)是一个重要的概念,这是胎儿和母亲公用的躯体空间,是欲望最初的生存场所。宗教可以使人减轻和摆脱来自精神上、社会中的压力,根据基督教的解释,母性是女性快乐的源泉。但儿童进入父权社会,对母亲的依赖就会受到压抑。克里斯蒂娃认为女性受到压迫的根本原因是由于母亲的身份,该原因本身具有强烈的社会性。她说:“语言结构是过程的障碍,它们组织过程,将其固定,将其屈从于相互牢固团结的语义和制度的统一结构中。整个系统的统一——语言的、认知的、概念的 and 制度的(包括意识形态、政治和经济机制)——都与这个过程相对立,将其封闭,置于魔力之下并破坏它。”因此,克里斯蒂娃认为社会文化体制是造成女性在主体化过程中受到压迫的原因。她认为解决这种情况的方法就是要“颠覆传统的语言和文化体系,排斥各种符号系统和理论论述系统的同质化过程,勇敢地走向使自身主题颠覆的革命道路。”^①

^① Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, edited by Leon S. Roudiez. New York, NY: Columbia University Press, 1980.

安东尼·吉登斯 (Anthony Giddens)

(1938—)

安东尼·吉登斯是英国著名社会学家、现代和后现代社会理论家。与沃勒斯坦、哈贝马斯、布尔迪厄齐名,是当代欧洲社会思想界中少有的大师级学者。1970年吉登斯被聘为剑桥皇家学院院士,担任剑桥大学社会学教授,同时,他在加州大学圣巴巴拉(Santa Barbara)分校有类似教职。1996年被伦敦经济学院聘为院长。70年代,吉登斯的学术成果开始陆续发表,现已出版了20多本著作,其前期著述主要在于对以往社会学理论的梳理,后期以现代性的研究为主线。吉登斯介入后现代理论,是从自反性现代化同时批判后现代主义、重建现代性入手的,因此,他是重建性后现代理论家。代表作有《社会学方法的新规则》、《社会的构成》、《民族—国家与暴力》、《现代性的后果》、《现代性与自我认同》、《亲密关系的变革》、《第三条道路:社会民主主义的复兴》等。

自反性现代化 (Reflexive Modernization)

二十世纪下半叶以来,比较引人注意的倾向是:随着对现代性问题的认识走向复杂化、多元化和深入化,现代性批判出现了激进化的趋势。综观西方现代性理论,我们完全有理由这样认为:一部现代化的发生和

发展史,就是一部现代性的沉思和批判史。而现代化也正是在反复沉思和不断批判当中一步一步地臻于成熟的。在这种批判中,哈贝马斯提出了“重振现代化”,利奥塔提出“重写现代化”,而吉登斯却提出“自反性现代化”,他认为,自反性现代化更能体现对当代社会本质的认识。

吉登斯的自反性现代化(reflexive modernization)是与简单现代化(simple modernization)相对的。他认为,在简单现代化中,传统农业封建的社会结构与生活形式被解体,而由工业化的社会结构和生活形式所取代;而在自反性现代化中,工业社会本身则变成了“新的”传统,成为被解体和取代的对象。在简单现代化进程中,“现代性”(the modernity)是单纯的作用者,而“传统”(the tradition)则是被作用者;在自反性现代化中,“现代性”本身则成为现代化进行变革的对象。由于这种“现代化的现代化”特征,所以,吉登斯将这种社会演变过程称为自反性现代化。吉登斯认为,自反性现代化是当代社会的发展趋势。在今天,现代化失去了原本令人膜拜的神圣性,人们不是盲目激情地去追求现代化,而是合理地去质疑现代性本身为人类所带来的各项问题和巨大的毁坏力,因此,在自反性现代化中,现代性被当做需要解决的“问题”,如同它把“传统”当做需要解决的问题一样,“现代性”的反思,成了当代的核心特征。

吉登斯的自反性现代化理论,主要集中在用反思的目光,揭示现代化的动力机制、晚期现代化的特征、风险,探索重建现代性的乌托邦现实主义的路径。

现代化的动力机制

反思性现代化理论首先肯定现代化是一个动态的过程,着力于现代化动力机制的探讨,并认为现代社会的一切征兆都源于这种内在的动力机制。吉登斯以他的结构主义理论为基础,提出:现代性的动力机制派生于时间和空间的分离和它们在形式上重新组合,正是这种重新组合使得社会生活出现了精确的时间—空间的“分区制”,导致了社会体系的脱域(disembedding);并通过影响个体和团体行动的知识的不输入,来

对社会关系进行反思性定序与再定序。^①正是“时空分离”、“脱域机制”和“反思性”所形成的结构性的动力机制,使现代社会尤其是晚期现代社会出现巨大转变和变迁。这种转变和变迁,无论是从速度、范围还是制度上看,都是不可思议的。

1. 时空分离(separation of time and space)

吉登斯认为,现代化的内在动力,首先是时间与空间的加速分离,这个过程,并不是线型的,而是辩证的。

时间和空间分离的前提,是时间被标准化。在前现代社会,时间与空间是与具体和特定的社会行动的地点相关联的,在不同的文化中,都存在某种时间计算模式和空间定位的方式。“没有一个社会,在其中个体没有有关未来、现在及过去的时间感。每一种文化都具有某种形式的标准化空间标志,它表明特殊的空间知觉。”^②随着现代化的发展,时钟被发明出来,时钟体现了一种“虚化”时间的统一尺度,以这种方式计算,便可精确地设计每日的“分区”,比如,对工作时间的确定。时钟的发明和在所有社会成员中的实际运用推广,对时间从空间中分离出来具有决定性的意义。同时,与现代性的扩张相一致,时一空转换到本世纪真正得以完成:第一个表征是日历在全世界范围内的标准化,每一个人——不管你是哪一个国家、哪一个地区的,现在都遵循着同样的计时体系;第二个表征是跨地区时间的标准化,从而使时间和空间的连结被彻底破坏。从这个意义上说,时空被虚化了,没有哪种特殊的时间和空间被赋予特别优先的地位,它们变成了纯粹形式。

“时间的虚化”在很大程度上是“空间的虚化”的前提,统一时间是控制空间的基础^③。也就是说,在时间被虚化其内容的过程中,空间也同样

① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 7.

② Anthony Giddens, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford: Stanford University Press, 1991, p. 16.

③ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 18.

被虚化了其内容,变成了“虚化空间”。在前现代社会,空间很大程度上通过物理上的“在场(presence)”来界定,因此也就是通过局部化的空间来界定。因为对大多数人来说,在大多数情况下,社会生活的空间维度都是受在场的支配,即地域性活动支配的。现代性的降临,通过对“缺场”(absence)的各种其他要素的孕育,空间渐渐地冲破局部地域,与物理上不在场和远距离的人发展关系越来越成为可能。对吉登斯来说,地域变得越来越“捉摸不定”,即“场所完全被远离他们的社会影响所渗透和塑造……场所的‘可见形式’隐藏了决定其本质的那些远距离关系”^①。“虚化空间”的发展首先与西方的旅行家和探险家们对世界“边远”地区的发现联系在一起。先进的全球航海图导致了世界地图的产生,在世界地图中,航海图使得空间独立于任何特定的地点和地区。

吉登斯认为,时空分离对现代性来说极其重要。第一,时空分离使理性化组织如官僚机构和国家的全球性发展成为可能。各种组织包括现代国家有时可能具有相当固定和惰性的特质,时空的分离作为一种内在动态力量,使现代组织能够以传统社会中人们无法想象的方式把地方性和全球性的因素连接起来,而且通过两者的经常性连接,直接影响着千百万人的生活。正如吉登斯所说:“时—空分离为现代社会生活的独特特征及其合理化组织提供了运行的机制。”^②第二,时空分离有利于现代世界利用历史来塑造现在。现代世界是被安置在对世界历史的一种基本感知中,而与现代性相连的历史性特征,依赖于“嵌入”时间和空间的各种模式,作为过去的系统性的积淀而对建构未来有着帮助的“历史”,随着农业国家的早期出现而获得了它最初的动力,但是现代制度的发展却赋予了它一种全新的动力。现在已经得到普遍认可的标准化计时体系,提供了对过去的整体性的积淀方式,无论这种“历史”在多大程度上属于从前这些差异很大的解释,都能够利用它来塑造现在。第三,

① 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社2003年版,第202页。

② Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 20.

时空分离“是脱域过程的初始条件”^①。时一空分离及其“虚化”的标准尺度的形成,贯通了社会活动与其“嵌入”(embedding)到在场情境的特殊性之间的关节点。被脱域了的制度极大地扩展了时一空延伸的范围,并且,为了做到这一点,这些制度还依赖于时间和空间的相互协调。这种现象,通过冲破地方习俗与实践的限制,开启了变迁的多种可能性。一个最简单的例子是,一张火车运行时刻表,初看起来似乎仅仅是一张临时图表,但实际上它是一个对时一空秩序的规划,它表明火车在什么时间到达什么地点。正因为如此,它才许可火车、乘客和货物之间的复合调整穿越广袤的时空轨道。

2. 脱域机制(disembedding mechanisms)

吉登斯认为,现代化的又一内在重要动力是脱域机制。按照吉登斯的说法,所谓脱域(disembedding,也译作“抽离化”),是指“社会关系从地方性的互动情景中‘脱离出来’,并且通过模糊的时空跨度重构”^②。

吉登斯区分了脱域机制的两种类型。第一种可称为“象征性标志”,第二种可称为专家系统^③,吉登斯又将这两种脱域类型统称为“抽象系统”^④,并认为它们都内在地包含于现代社会的发展之中。

所谓象征性标志,吉登斯指的是“相互交流的媒介,它能将信息传递开来,用不着考虑任何特定场景下处理这些信息的个人或团体的特殊品质”^⑤。货币是与现代性密切相连的脱域机制的一个实例,是象征标志的一种特殊类型,货币允许时空分隔,无论其他人在时间上距我们多久、在空间上距我们多远,我们都能够和他们进行交易。凯恩斯曾把货币与时间联系起来,认为货币是以一种延缓的方式,在产品不能直接交换的情况下将债务与债权连接起来,可以说货币支托出时间,因此是将交易

① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 20.

② 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社2003年版,第202页。

③⑤ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 22.

④ 安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东等译,北京三联书店1998年版,第20页。

从具体的交换环境中抽拖出来的手段；用专业术语说，货币是时一空伸延的工具，它使在时间和空间中分隔开的商人之间的交易成为现实。但吉登斯认为，现代经济中货币的脱域程度要高得多，货币本身已经独立于它所代表的商品，如同存储在计算机中的数据一样，以纯信息的形式显现出来；货币早已超越流通手段的功能，通过连接当时与以后、在场与缺场，成为现代经济活动之脱域的关键手段。这也是资本主义市场从早期形式向现代国际性规模的扩张的根本所在。

所谓专家系统，吉登斯指的是“由拥有优良技术的专业队伍所组成的体系，正是这些体系编织着我们生活于其中的范围广大的物质与社会环境”^①。最显著的专家系统包括自由职业者，如律师和医生，像我们的汽车和家庭之类的日常现象也是由专家系统所创造并为专家系统所影响。绝大多数非专业外行仅以不定期的间断方式去咨询律师、建筑师、医生以及其他“专业人士”。但是融专业知识于其中的这些体系却连续不断地影响着我们的方方面面，专家系统为我们跨越时空提供了保证，仅仅坐在家中，人们就已经被卷进了所依赖的一系列专家系统之中。吉登斯以交通系统为例作了分析。走出家门坐上一辆汽车，就进入了一系列完全充斥着专门知识的环境之中，包括汽车的设计和制造，高速公路、交叉路口、交通信号，以及其他许多相关的知识。与象征标志一样，专家系统通过跨越伸延时一空来提供预期的“保障”，作为一种脱域机制把社会关系从具体情境中直接分离出来，通过应用于估算技术知识的测试的非人格性质以及用来控制其形式的公众批评，实现了社会系统的“延伸”。

时空的分离和脱域化，一方面证明着一种不在场、缺场，另一方面导致人们拥有关于社会现象的完全信息也成为不可能，因此，在被抽象系统和时空分隔所控制的现代社会，信任是非常重要的。吉登斯将信任定义为“考虑到一系列给定的后果或事件，对一个人或系统的可靠性所具

^① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 27.

有的信心,这种信心表现了对他人的诚实和爱,或某些抽象原则(技术知识)之正确性的一种信念”^①。吉登斯指出,无论是象征性标志还是专家系统,所有的脱域机制都依赖于信任,信任在本质上与现代性制度相联。比如,任何一个使用货币符号的人都依赖这样一种假设:那些从未谋面的人也承认这些货币的价值。但是这里信任的不仅仅是用货币作具体交易的人,更是货币本身,这种信任,就其性质而言,是建立在对“知识基础”的模糊不清和片面理解之上的。吉登斯进一步指出,在现代性情境之中,由现代社会制度的动力特征所导致的急剧扩大的人类活动的变革范围,风险和信任交织在一起,信任通常可以避免特殊的行动方式所可能遇到的危险,或把这些危险降到最低的程度。比如,人人都知道驾驶汽车是一种有危险的活动,承担着发生事故的风险。当选择驾车外出时,就接受了这种风险;但是信赖上面所说的专业系统,它们将尽可能保证将事故的发生率降到最低点。

3. 反思性(reflexive)

反思性(reflexivity),是吉登斯所说的现代性的第三种内在动力。在吉登斯看来,反思性是人类生存的基本特征,人类的行动是一个连续不断的、从不松懈的对行为及其情境的反思监控过程。传统是一种将对行动的反思监测与社区的时空组织融为一体的模式,它把任何一种特殊的行为和经验嵌入过去、现在和将来的延续之中;在延续中通过对社会实践不断反思进行再创造,因而,传统并不完全是静态的,而是在反思中创造,在创造中传承的过程。书写文字发明以后,割裂了时间和空间,扩展了时一空伸延的范围,产生出一种关于过去、现在和将来的思维模式,根据这种模式,对知识的反思性转换从既定的传统中分离了出来。不过,在前现代文明中,反思在很大程度上仍然被限制为重新解释和阐明传统;“过去”的方面总是比“未来”更为重要,反思性所引发的创造是极其有限的。

但是,现代性的反思却蕴含着一种特殊意义。随着现代性的出现,

^① 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社2003年版,第203页。

反思具有了不同的特征。它被引入系统的再生产之内,致使思想和行动总是处在连续不断地彼此相互反映的过程之中。吉登斯指出:“现代性的反思性指的是多数社会活动以及人与自然的现实关系依据新的知识信息而对之作出的阶段性修正的那种敏感性。”^①在现代世界,任何事情都向反思开放,其中也包含反思过程本身。

任何事情都向反思开放,使得任何事情都要面对质询,从而把我们置于一种普遍的不确定感之中。但同时,“对现代社会生活的反思存在于这样的事实之中,即社会实践总是不断地受到关于这些实践本身的新认识的检验和改造,从而在结构上不断改变着自己的特征”^②。在所有的文化中,由于不断展现的新发现,社会实践日复一日地变化着,并且这些新发现又不断地返还到社会实践之中。可以这么说,现代性,是在人们反思性地运用知识的过程中并通过这一过程被建构起来的,这当然也包括对反思性自身的反思。在这个完全通过反思性地运用知识而建构起来的世界中,人们似乎置身其外。但是同时,却永远也不敢肯定,在这样一个世界上,这些知识的任何一种特定要素不会被修正。

吉登斯进一步提醒,对知识的占有被反思地运用于社会行动时会受到一些因素的影响渗透^③,这类因素是:(1) 不同权力的影响。使知识服务于部门利益的不同权力拥有者,知识的适用并不是以一种同质的方式实现的,而经常是以不同的方式得到的。一些个人和团体对某些专门知识的运用可能比别的个人和团体更得心应手。(2) 价值的作用。由于知识输入而导致的世界观的变化与价值取向变化之间的关系是变幻不定的,价值与经验知识二者是在相互影响中彼此连接的。(3) 未预期后果的影响。在社会生活中,知识运用的后果往往超出那些用这些知识去实施改变的人们的种种预期目的。(4) 反思本身的作用。由于现代性的反

① 安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东等译,北京三联书店1998年版,第22页。

② Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 38.

③ 同上书,第44页。

思性并没有在专业知识和运用于非专业化行动的知识之间确立固定的关系,因此,专业人士所宣称的知识会重新进入到它所指涉的对象之中,从而在原则上,但同时也在实践上又改变着它所指涉的对象。也就是说,在现代性条件下,所有的知识自身都是循环性的并且是一种双重意义的循环。因此,认为增加对社会世界的知识,也许就能促进人们对人类制度更具有启发性的知识的进步,因此也能提高对这些制度的技术性控制的程度的想法受到了挑战,事实上,上述两种条件在社会行动的许多情境中不可能完全总体的具备。

时代定位:晚期现代化 (high/late modernization)

正是由于现代化动力机制的强劲作用,20世纪中、后期,简单现代化走向自反性现代化。自反性现代化的时代定位,吉登斯称作晚期现代化 (high/late modernization)。作为现代社会的诠释者,吉登斯认为,现代社会已经处在一种高度现代化或晚期现代化阶段,这就从最基本的概念上使吉登斯与许多后现代主义者相区别。正如瑞泽尔所说:“在一项不仅与其结构化理论相一致,而且还创造了一种可与韦伯之类的古典思想家及其铁笼相媲美的想象(和一种宏大叙事)的努力中,吉登斯……把现代社会(起源于17世纪的欧洲)描述为一种‘骇人的毁灭力量’。更具体地说,他用这个术语来描述现代性的更高阶段——激进的、高的或后期的现代性。虽然吉登斯认为将来有进入后现代的可能性,但他反对那种认为我们现在已经进入后现代时代的主张。”^①

吉登斯认为,20世纪中晚期之前的现代化可称为简单现代化。简单现代性是处在一个资本主义和社会主义对峙中的现代社会的特征。而现在,一种超越资本主义和社会主义的“世界主义秩序”正在形成,这是一个“全球自反性现代化”的时代。吉登斯作为一个西方马克思主义者,或者曾经是一个西方马克思主义者,对简单现代化时代的资本主义一直持批判的

^① 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社2003年版,第200页。

态度。但是,他认为,西方社会发展到今天,马克思、恩格斯所说的那种资本主义已经不存在了,凯恩斯主义出现之后,西方国家的国家干预和国有化程度都有了相当的发展,资本所有者“失去了很多权利,国家控制了很多过去掌握在个人资本手中的决策权和资源,结果是把国有化与福利制度的发展结合在一起”。因此,“像英国这样的国家根本不能叫作资本主义”。

与此同时,吉登斯对市场社会主义也进行了批评。他认为瑞典模式的成功并不能说明市场社会主义可以普及到所有的或大部分经济秩序中,这是因为:资本主义不可能废除;中央计划经济所造成的困难有可能重新出现,经理的正常选举有可能产生不利的结果;公司资本会因为倾向于躲避风险而造成企业停滞;由于个人股份的降低而使企业不积极吸纳新工人;由于个人不能带走股份而影响人员间的流动;社会主义有可能出现大量的结构性失业和技术停滞。

在吉登斯看来,革命的时代毕竟已经成为过去,现代化进程现在正在成为一种全球“反思的时代”。随着前苏联单一中央控制模式社会主义的终结,资本主义也正在成为历史。第二次世界大战以来,资本主义接受了凯恩斯主义,而且不同程度地吸收了社会主义国家的中央计划方法,而社会主义也正在借鉴资本主义的生产手段,以发展社会主义的社会生产力。社会主义与资本主义的对立已经不像过去那样简单和单一了。吉登斯不像其他西方左翼作者那样喜欢用“后现代”这个词,他认为,从反思的现代化的角度,“高度/晚期现代化”更能反映他对当代社会发展实质的把握。吉登斯的高度晚期现代化有三个明显特征:

1. 全球化的冲击

所谓全球化,吉登斯将它定义为“世界范围内的社会关系的强化,这种关系以这样一种方式将彼此相距遥远的地域连接起来。即此地所发生的事件可能是由许多英里以外的异地事件引起,反之亦然”^①。

^① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 64.

在吉登斯的早期理论中,他从行为制度与行为模式上考察现代性问题,认为这种现代性的制度与模式包括四种维度:工业主义、资本主义、监控系统和军事力量。沿着这一早期理论,吉登斯提出了独树一帜的全球化的四维框架,认为,随着现代性在全球的拓展,这种局限在民族—国家范围内的制度模式,就相应形成了世界资本主义经济、世界民族国家体系、世界军事秩序和国际劳动分工体系四个维度。

(1) 世界资本主义经济。世界经济组织是受到资本主义经济机制支配,世界经济的主要权力中心在资本主义国家,即那些以资本主义经济企业为主要生产方式的那些国家。这些国家的国外经济政策涉及许多经济活动的规范化形式,但是它们的制度性组织维系着某种经济对政治的所谓“独立”,这就使得商业公司,特别是那些跨国公司,拥有巨大的经济权力,并具有影响本国基地和其他地方的政治决策的能力。如果说“民族国家是全球政治秩序中的重要‘行功者’,那么公司就是世界经济中的主导能动者”^①,在彼此之间以及与国家和消费者的贸易关系中,公司依赖于谋利性生产。因而它们影响的扩大导致了商品市场全球性扩张,然而,即使在它的创始阶段,资本主义世界经济从来就不是商品和服务的单一市场;它曾经而且今天也还包含着阶级关系中劳动力的商品化,这种阶级关系将劳动者从对生产方式的控制中分离出来,这个过程充满了全球性的不平等的寓意。

(2) 世界民族国家体系。世界上的民族国家都得依赖为了财富而进行的工业生产。在作为整体的资本主义世界经济范围内,资本主义市场对产品和劳动力分配有很大的影响。任何一个在全球政治秩序中的特定国家的影响力,都要受到自身财富以及财富与军事力量的关联的严格限制。但是国家也从维护主权的能力中获得权力。它们不是作为一种经济机制而运作,而是作为维护自己的领土主权并顾及到培育自身的民

^① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 71.

族文化,以及在与其他国家和国家联盟发生战略性地域关联的“行动者”而运作的。全球化所具有的辩证性质之一,表现在以下两种倾向^①。一方面是由诸国家体系的反思性自身所固有的权力集中化倾向,另一方面却是各特定国家所具有的维护其主权的倾向。因而国家间的一致行动在某些方面会削弱这些国家的主权。然而,通过其他方式而实现的权力联合,又在国家体系中增强了它们的影响力。

(3) 世界军事秩序。关系到战争的工业化、军事组织的武器和技术,以及国家彼此间建立的同盟,从世界的一些地方向另一些地方转移。军事力量的全球化不仅局限于武器和不同国家武装力量之间的联盟,它也关系到战争本身。两次世界大战证明,地区性冲突事件可能是全球性战争的开端。在核武器时代,战争的工业化已经发展到了一个顶点。除了在世界政治中可能具有的象征性价值以外,拥有核武器的唯一作用,是阻止他人使用它;这种局面可能导致拥有核武器的国家间战争的悬置,但它几乎不能阻止核武器国在自己的领土以外从事军事冒险。

(4) 国际劳动分工。随着世界资本主义经济的发展,“是全球性劳动分工的扩张,包含世界上高度工业化与低度工业化地区之间的分化”^②。现代工业内在地建立于劳动分工的基础之上,它不仅建立在工作任务的水平上,而且还建立在世界各地之间在工业类型、技术、原材料生产方面的地区专门化水平上。这有助于世界范围的生产分布的转移,包括在发达国家中某些地区的非工业化和第三世界中的“新兴工业化国家”的出现。毋庸置疑,它也降低了那些高度工业化的国家内部的经济霸权;由于全球性经济的相互依赖的日益增强,资本主义国家要想象过去那样管理自己的经济会更加困难。

吉登斯认为,全球化是晚期现代化的一个重要特征。“现代性正在内在地经历着全球化的过程,这在现代制度的大多数基本特性方面,特

① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 73.

② 同上书,第75页。

别是在这些制度的脱域与反思方面表现的很明显。”^①

2. 日常生活和个人生活的变化

吉登斯指出：“全球化使在场和缺场纠缠在一起，让远距离的社会事件和社会关系与地方性场景交织在一起。”^②即此地发生的事件却朝着引发它们的相距遥远的关系的相反方向发展，地域性变革与跨越时空的社会联系的横向延伸一样，都恰好是全球化的组成部分。因此，今天无论是谁，无论在世界的什么地方研究社区问题，他都会意识到，发生于本地社区里的事件、事情，很可能会受到那些与此社区本身相距甚远的因素如世界货币和商品市场的影响。其结果并不必然是在相同方向上的一系列变迁，相反，甚至通常是彼此相反的趋向。通过一个复杂的全球性经济网络的作用，新加坡一个城市区域的日益繁荣可能与匹兹堡附近的一个社区的贫困相关，后者的产品在国际市场缺乏竞争力；通过卫星广播和电视，使各方面的信息同时进入世界的各个角落，进入了人们的生活，人们坐在家就可以看见世界上正在发生的各种事情；通过铺天盖地的广告与文化商品化的影响，以不可抗拒之势把现代生活带到了每一个人的面前，以共同爱好、信仰和习惯组成的社区间各自不同文化特性都被“标准化”了。同样，不同的文化都在向全世界撒播，“服装类型，从套服到蓝色工装裤，音乐、电影方面的爱好，甚至宗教信仰等等，都可以在全球流行起来”。这种冲击的必然结果是多向度的文化运动：一方面，传统得以保留和传播，另一方面新的东西又在不断引进，“产生了多样性的要求，而这些反思性重组又可能反过来影响全球化”。

3. 后传统社会的出现

在吉登斯看来，20 世纪的最后几年，随着全球化的迅速发展，人类社会发生的突出变化之一就是解传统化。^③ 解传统化的发展最终使人类社

① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 63.

② 安东尼·吉登斯：《现代性与自我认同》，赵旭东等译，北京三联书店 1998 年版，第 23 页。

③ Anthony Giddens, *Affluence, Poverty and the Idea of a Post-Scarcity Society*, Geneva: UNRISD, 1995, p. 3.

会进入到“后传统社会”(Post-Traditional Society)形态。传统是人类本体安全的基础,在传统的基础上形成自我的信任机制、认同机制和行为模式,现代性在消解着传统,但未能完全摆脱传统,或者说传统在早期现代性阶段依然延续着并按其原有逻辑生长着;而现代性发展的后果,即进入所谓高度现代性或晚期现代性,自此以来,社会才以前所未有的方式呈现出断裂的特性,从而使我们中的大多数人都面临着大量我们不能完全理解更无从控制的现象和过程;同时也使我们的行为陷入无常规可循的境地,一切传统都烟消云散。这种情形或许是吉登斯将现代社会称为“后传统社会”的主要原因。

随着传统的消逝和进入后传统社会,人类生活从此也发生了巨大的转折。后传统社会有两种突出表现:一是“成瘾”的兴起。“成瘾”最初指酒精中毒或吸毒,吉登斯把它的范围扩大,用来指后传统社会人类生活的基本特征。在他看来,与人类的传统生活方式具有某些相似性,成瘾也指过去对现在的影响。当传统撤离、建立在传统基础上的集体信念和认同机制日益受到威胁时,当传统的权威在社会中所能发挥的影响越来越少时,个体面临着日益增多的自主选择生活方式的可能性。但是,由于个体认知能力的有限性,以及个人进入全球世界的无力和无助的感觉,使个体产生存在性焦虑和经历自我认同的磨难。“当因自主而带来的选择受到焦虑破坏时,成瘾就开始出现。”^①“瘾”指的是个体受到过去的影响,不能有效地建立起自我的防护机制时,就开始从过去的经历中探寻自我的资源基础,比如沉溺于工作、锻炼、饮食、情爱等方面。成瘾尽管是对过去的回归,但它却不像传统那样存在着程式真理,它仅仅是个体产生的一种情感惰性或隐遁。成瘾是对自主的压迫,也是人类追求从传统中解放出来以增强自主性过程中所产生的一种悖谬性后果。在吉登斯看来,无论如何,成瘾都已成为后传统社会人类生活的基本负面特征,“成瘾的发展是后现代社会领域的一个极为重要的特征,但同时它

① 安东尼·吉登斯:《失控的世界》,周红云译,江西人民出版社 2001 年版,第 44 页。

也是社会的传统丧失过程的一个‘负指数’”^①。二是原教旨主义的兴起。吉登斯认为,在寻求理性的全球化的世界中,原教旨主义就是以传统的方式受到防卫的传统(即指程式真理,原注)。^② 面对解传统化的发展,人类行动者有可能从两种框架中对传统作出反应:一是采取世界主义的方式,即面对全球化条件下传统多样化的相互碰撞,承认价值多元性,在对话的背景下解决价值冲突问题。但后传统秩序也出现过第二种维护传统的方式,即原教旨主义方式。它的基本特征是绝对维护自身传统,激进地怀疑其他传统的合理性,拒绝世界和平和持续发展所必须依赖的对话,面对全球化条件下多元价值的激荡,极端强调以自身传统的方式维持其传统,不顾后果地强调自身传统的程式真理,因而常常与暴力联系在一起,所以,原教旨主义是后传统社会人类生活的敌人。

吉登斯认为,从最根本的层次上说,传统的瓦解使人类生存的基础受到威胁,使人类行动者在重构本体安全机制、自我认同机制和信任机制的过程中出现挫折,成瘾现象迅速发展。同时,作为后传统社会的重要现象之一,原教旨主义对人类生存的危害性也得到充分显露。后传统社会状况表明,反思启蒙运动以来人类对待传统的态度已经非常迫切,必须重新认识传统的重要性,重新理解传统在形成人类生活连续性过程中存在的重要作用。在这一方面,吉登斯指出:“我认为,认识到社会需要传统,这是完全理性和合理的。我们不应该接受世界应该废弃传统的启蒙思想。传统是必须的,而且总是应该坚持,因为它们给生活予连续性并形成生活。”^③

社会风险:现代性的毁灭力量

1. 晚期现代化的人为风险

在吉登斯看来,由于现代化内在动力因素的影响,使现代社会在短

① 乌尔里希·贝克、安东尼·吉登斯、斯科特·拉什:《自反性现代化》,赵文书译,商务印书馆2001年版,第91页。

② 安东尼·吉登斯:《失控的世界》,周红云译,江西人民出版社2001年版,第46页。

③ 同上书,第42页。

短的一两百年间就来到了晚期现代社会,它展示给我们的是一种极端动态的进程,是一个“失控的世界”,它的变化在速度、范围和深度方面都远远超越了先前的系统,从而形成了巨大的人为风险。^①

那么,什么是人为风险呢?吉登斯认为,风险有两种:“外部风险”和“人为风险”。那种以传统时间序列为依据来作出估计的风险,吉登斯称之为“外部风险”。“外部风险就是来自于外部的、因为传统或者自然的不变性和固定性所带来的风险。”^②换言之,外部风险指的是在一定条件下某种自然现象、社会现象是否发生、及其对人类的社会财富和生命安全是否造成损失和损失程度的客观不确定性。随着人类自身知识能力的增强、科学技术的进步、信息量的扩大,一种新的风险形式出现了,吉登斯把它称之为“人为制造出来的风险”,或简称“人为风险”。“所谓被制造出来的风险,指的是由我们不断发展的知识对这个世界的影晌所产生的风险,是指我们没有多少历史经验的情况下所产生的风险。”^③也就是说,人为风险指的是人们以往并没有体验到的,也是无法依据传统的时间序列作出估计的风险。吉登斯认为,在当代社会,“我们所面对的最令人不安的威胁是那种‘人为风险’,它们来源于科学与技术不受限制的推进。科学理应使世界的可预测性增强,但与此同时,科学已造成新的不确定性——其中许多具有全球性,对这些捉摸不定的因素,我们基本上无法用以往的经验来消除”^④。正是这样一种人为风险的广泛产生、渗透和影响,使晚期现代社会成为名符其实的风险社会。

2. “全球风险社会”形成

首先,晚期现代化进程中,风险强度空前加剧了。吉登斯指出:“我称之为风险强度的东西肯定是我们今天生活于其中的环境,‘可怕的外表’的基本要素。核战争的可能性、生态灾难、不可遏制的人口爆炸、全球经济交流的崩溃,以及其他潜在的全球性灾难,对我们每一个人都勾

① 安东尼·吉登斯:《失控的世界》,周红云译,江西人民出版社2001年版,第105—106页。

②③ 同上书,第22页。

④ 安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社2000年版,第115页。

画出了一幅令人不安的危险前景。”^①“现今全球所有危险中,核战争显然是潜在的最直接和最可怕的危险。自八十年代初以来,人们承认,即使是非常有限的核战争也会给气候和环境带来相当严重的影响。少量核弹头的爆炸都可能对环境造成不可逆转的破坏,这种破坏还会威胁到所有高级动物物种的生存。”^②为更详细地勾画现代性更具体的风险景象,吉登斯列举了七种主要风险形式:(1) 高强度意义上风险的全球化:例如,核战争构成的对人类生存的威胁。(2) 突发事件不断增长意义上的风险的全球化:这些事件影响着每一个人(或至少,生活在我们这个星球上的多数人),如全球化劳动分工的变化。(3) 来自人化环境或社会化自然的危险:人类的知识进入到物质环境。(4) 影响着千百万人生活机会的制度化风险环境的发展:例如,投资市场。(5) 风险意识本身作为风险:风险中的“知识鸿沟”不可能被宗教或巫术知识转变为“确定性”。(6) 分布趋于均匀的风险意识:我们共同面对的许多危险已经为广大的公众所了解。(7) 对专业知识局限性的意识:就采用专家原则的后果来看,没有任何一种专家系统能够称为全能的专家。^③前四点讲的是风险的客观分布状况的改变;后三点讲风险的经验或对风险观念的理解的改变。这种风险景象充分透视着晚期现代化的风险的高强度。吉登斯认为,当代社会的风险症候是现代性脱离控制、难以驾驭的后果,而且,没有哪个具体的个人或团体能够对它们负责,或者能够要求“正确地安排”它们。

在风险强度空前加剧的同时,风险环境也在空前扩张。吉登斯认为,在当代社会,“风险环境”空前扩张主要表现在风险环境范围和风险环境类型的变化。一是风险环境在世界范围的扩张。吉登斯指出:所有脱域机制都使具体的个人和团体推动对事物的控制;这样的机制越具有全球性,这种趋势就越明显。尽管存在着全球化机制提供的高水准的安

①② 安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社2000年版,第110页。

③ 同上书,第109—110页。

全,但事物的另一面是又产生了新的风险:资源与服务将再也不受地域的控制,因此就不可能由地方上将其用来应付偶然的突发事件。而且也存在着这样的风险,即机制作为一个整体动摇了,因而影响着每一个使用它的人。二是风险环境类型的复杂化。由于人类知识进入到物质环境,通过工业主义对物质世界的影响改变了人类与物质环境之间关系的性质,出现了“人化环境”或者“社会化自然”,由此产生的风险的绝对数量和严重程度足以令人生畏。吉登斯指出,在当代社会,风险影响就空间而言是扩散性的、全球性的,就时间影响而言是持续性的,甚至影响到数代人。

风险强度的空前加剧和风险环境的空前扩张,导致“全球风险社会”的形成。吉登斯认为,传统社会的风险及后果一般只局限于某个区域范围,涉及有限的受害者,而正在迅猛推进的现代化和全球化进程中所引发的风险已超越地域限制,超越民族和国家的疆界向全世界蔓延,其产生的危害难以控制,导致的损失难以计算。就全球范围内而言,在某个地方所发生的某种风险与世界上相距甚远地方所发生的另一种风险同出一源,所以,当代社会的风险既是本土的又是全球的。“生态灾难和核泄漏是不在乎国家边界的。即使是那些最富裕和最有实力的国家也不会幸免于难。”^①从污染流通的普遍性和超国家性的观点来看,巴伐利亚森林中一片草叶的生命,最终将依赖于国际性生态协议的达成和遵守来维持。风险社会在这个意义上是一个全球性的风险社会。吉登斯从这种本土和全球风险扩张上的效应观点出发,对当代社会变迁作出了“全球风险社会”的诊断。

3. 风险社会中个体的两难困境

在吉登斯看来,在晚期现代性情境中,自我的反思性规划不得不在某种特定的情况下展开,这些情况限制了个人自我投射不得不在一种有技术能力但道德上贫瘠的社会环境中被反思性地获得,于是,“潜在于生

^① 乌尔里希·贝克:《风险社会》,何博闻译,译林出版社2004年版,第21页。

活规划最深层的过程及上面所提到的各种两难困境之中的,是个人无意义感(personel meaninglessness)的潜在威胁”^①。于是,在个体的层面上引发了各种各样独特的紧张和艰辛,这些现象被吉登斯称做“两难困境”。个体的两难困境表现在自我磨难以及自我与他者关系两个方面。

(1) 风险社会中的自我磨难

风险社会中的自我磨难主要通过联合与分裂、无力感与主动占有、权威与不确定性以及个人化经验与商品化经验等四个方面表现出来。^②这种两难困境得到解决以后,才能保持一种对自我认同的内部一致性的叙述。吉登斯对这四个方面的两难困境一一做细致的分析。

风险社会中自我磨难的表现之一,是自我的联合与分裂(unification versus fragmentation)的困境。这是指全球化与地方化之间的张力所引发个体自我层次上的困境及表现。全球与地方之间的联合在个体自我认同层面上造成紧张:一方面,在全球化的情景下,在许多现代情境中,个体所面对的是一个不断袭来的复杂、多样的世界,个体被带入到一个不同的遭遇与环境多样性的场景中,每个场景都可能要求有不同的“得体的”行为方式。当个体离开某种遭遇而进入到另一种遭遇中去的时候,他要小心谨慎地把“自我的呈现”调整到某个特殊情境所需要的行为方式中去。另一方面,在各种不同的情境中,个体依然必须维持一个连续的自我叙事,把不同的情境要素综合到一个统一的自我中去。然而,个体本体性安全^③的建构以及自我认同机制的维护依赖于其习惯性态度所形成的连续性,不断加剧的复杂情境使自我更趋于脆弱或分裂。当然,这种联合与分裂仅仅表示风险社会自我发展的一种可能性,并不一

① Anthony Giddens, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford: Stanford University Press, 1991, p. 201.

② 同上。

③ “本体性安全”这一术语指的是,“大多数人对其自我认同之连续性以及对他们行动的社会与物质环境之恒常性所具有的信心。这是一种对人与物的可靠性感受,它对信任来说如此重要,它不仅构成了本体性安全感的基础,而且在心理上信任与本体性安全也彼此密切相关。”(参见 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 92.)

定必然会加速自我的分裂。在吉登斯看来,这种联合与分裂甚至还可能发生相反的情形,即情境的差异化也可能促进一种自我的整合。^①

风险社会中自我磨难的表现之二,是无力感和占有(Powerlessness versus appropriation)的困境。^②严格地说来,在前现代社会,个体较之于现代情境下的个人更没有力量,不论是传统还是外部的物质世界,都显得无法改变。与前现代不同的是,现代性给自我带来的无力感主要体现在其无法抗拒的剥夺性上。全球化把现代性各种后果严重的风险推向全球范围,这种风险作为社会生活的参量出现在个体日常生活的情境中,对于身处特定情境中的个体而言,是无法控制的,这意味着现代性的剥夺是无法抗拒的;它们不仅进入日常生活领域中去,而且还深入自我的核心,使个体心理上产生一种无力感。吉登斯指出“当一个个体在他的现象世界的主要领域感到受一种无力感的重压时,我们可以说这是一种吞噬的过程。个体感受到外在的侵蚀力的支配,而这是他所不能反抗或超越的。他常常感受到要么是夺去他所有的自主性的强制力所纠缠,要么是处在一种大动荡中为一种无助所缠绕”^③。但是,在吉登斯看来,个人的目标、抱负又总是与这种无法抗拒的现象世界联系在一起的,我们并不能说个体在其生活中就已经放弃了自主性或主动追求控制,在这种情况下,个体也经常出现主动占有的倾向,以便能够以一种决定性的方式来度过生活中所出现的磨难并且克服这些磨难,这种无力感与主动占有之间的张力从而在个体自我模式上形成困境。吉登斯以金钱为例来加以说明。为了要用钱,个体必须要参与到经济交换的系统中去,如银行业和投资业等等,而对于此他并没有什么直接的控制力。另一方面,这一过程为个体提供了其他情况下所不具备的各种各样的机遇。个体要追求主动的控制,不能放弃了对其生活情境的自主性,因为生存就

① 安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东等译,北京三联书店1998年版,第224页。

② Anthony Giddens, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford: Stanford University Press, 1991, p. 191.

③ 同上书,第194页。

是能够以一种方式来度过生活中所出现的磨难。

风险社会中自我磨难的表现之三,是权威与不确定性(*authority versus uncertainty*)的困境。^①自我认同的连续性以社会生活领域存在确定性权威为基础。在前现代社会,传统很大程度上担当了这方面职能,传统本身是权威的一个主要根源。^②现代社会存在着许多的对权威的诉求,而且这种诉求远超过前现代文化中所具有的类似要求。然而,在现代社会,科学消解了传统权威的存在基础,建立了它的权威,尽管如此,它并没有代替传统而给生活中的个体提供一种确定性的社会环境,相反,它带给人们的是一种人为不确定性的环境。原因在于:第一,科学本身是建立在反思性基础之上的,从科学的视角来看,任何知识本质上都是可以被系统怀疑和修正的,科学的生命力就在于在“流动”的知识领域不断超越自己。第二,科学的专业化形成各种类型的专业知识,但却不再可能出现可以跨越不同专业领域的普遍性知识,并形成一种普遍性权威,作为由各种技术成就和专业队伍所编织成的我们生活于其中的社会和物质环境,即吉登斯所说的“专家系统”,每一行业的专家以及任何专业知识涉及的仅仅都只是极其有限的范围,都不具有有关社会生活的普遍性知识。在这种情景中,权威不再是一种对疑惑的解释;相反,专家是受疑惑本身激发的。第三,由于以上两点,人们还痛苦地意识到,我们的专家系统在处理这些风险方面的能力是有限的。正是这一系列风险给现代性以一种失控的毁灭性力量的感觉,并使我们内心充满了本体的不安全感,经受着莫名的焦虑和煎熬。比如,当人们登上飞机,他就进入了一个专家的系统,对于这个系统,他的知识仅仅停留在最有限和最初级阶段。在这种情况下,个体的本体安全就会迫使他在无意识层面上付出代价,因为为了应对焦虑的煎熬,它必须在这种自己根本不能获得确定性的环境中建立起信任机制。

① Anthony Giddens, *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*, Stanford: Stanford University Press, 1991, p. 194.

② 安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社2000年版,第92页。

风险社会中自我磨难的表现之四,是个人化与商品化经验(Personalised versus commodified)的困境。^①现代性打开了自我的投射,但自我的投射以及相应的生活方式得以建立,却又是商品的资本主义标准化效应促成的。个人化与商品化经验主要指个体在一种受到商品化势力所左右的环境中是如何建构其自我认同并使之得以连续叙述下去的问题。在晚期现代化社会,资本主义是现代性发展的制度性维度之一。在全球化背景之下,资本主义商品化超越广泛的时空范围延展到世界每一个角落,商品化不仅体现在作为商品化的劳动力市场上,而且更为重要的是广泛延伸到人们的生活领域。首先,传媒创造一种连贯的故事叙述方法,使读者或观众能够达成对它所宣传的生活方式的认同和渴望;同时,现代广告以及其他的促销方式,深入影响到个体生活模式的建立以及自我认同形式的形成;更有甚者,在高度现代性时期,资本主义还日益寻求通过塑形个体的心理定向以垄断生产。当然,吉登斯认为,商品化的发展并不意味着就彻底消解了自我的独立性,不论是在个体层面上,还是在集体层面上,商品化并非永远不受人们的反对。甚至是最受压制的个体,都会对冲击他们生活的商品化过程作出富有创造性的和连续性的反应。但是,在大众市场上,生产商确保相对标准化的产品,常常能够通过各种现代市场手段,被转化成一种带有创造性的个体属性的模式。作为结果,很容易出现这样一种情况,即个体自我的建构变成了占有某种商品的期盼,并按照商品化的要求去设计其生活方式,对新潮商品的消费部分地变得要取代自我的真实发展。正是商品化、消费主义的普遍冲击与现代社会个人自我意识尚存的独立性形成了个人化经验与商品化经验之间的张力和困境。

(2) 风险社会中自我与他者的关系

风险社会个体的两难困境还表现在自我与他者之间的关系上,即吉

^① Anthony Giddens, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford: Stanford University Press, 1991, p.196.

登斯所说的“纯粹关系”(pure relationship)上。启蒙运动以来,由于传统、宗教等社会整合纽带的不断消解,晚期现代性条件下个体之间日益成为一种“纯粹的关系”。纯粹关系表现在婚姻、家庭、友谊等诸多领域。在前现代社会,这些领域不论是在涵义上还是在调节制度上,都可以通过传统的权威得到界定和运作,带有一种自然而然、不容置疑的特征。比如,从家庭来看,传统家庭首先是一个经济单位,而不是感情的产物或爱情的温床,与传统和自然结合在一起的还有许多特定的正式或非正式制度,尤其是有关女性方面的制度。

在反思现代性条件下,传统的血缘关系和亲密关系已经不再能够充当社会关系的纽带了。无论是在现实生活中还是在法律上,男性和女性都比以前更加趋于平等,家庭不再是一个经济单位,以浪漫爱情为基础的婚姻已经取代过去的经济合同式的婚姻,亲密关系的这种变化同样表现在社会关系的其他领域。也就是说,在关系领域,现代社会关系所倡导的是一种平等、自主和相互尊重的原则,现代社会关系表现为一种“纯粹关系”。

在吉登斯眼里,所谓纯粹关系有这样一些特征:首先,纯粹关系所表达的是以感情为基础的社会关系。“我想用它(指纯粹关系)来表达一种基于感情交流的关系,这样交流的结果关系赖以继续的基础。”^①其次,纯粹关系追求的是一种民主和平等的社会关系。吉登斯说,纯粹关系的发展当然蕴涵了解放政治所追求的社会关系中民主和平等的涵义,但它是解放政治发展的意外后果。再次,纯粹关系是一种随时可以中断的社会关系。只有当这种关系能够为关系各方提供充分的心理回报时,它才能得到维系,而一旦有一方感到不适或需要中止,它就能够随时被打破。纯粹关系已经失去了传统社会那种外在的道德标准和参照框架,成为一种脆弱不堪和变幻莫测的关系。然而,自我所需要的是一种具有外在参照性的、稳定的社会关系。纯粹关系显然难以为自我提供足够稳定的关

^① 安东尼·吉登斯:《失控的世界》,周红云译,江西人民出版社2001年版,第57—58页。

系纽带,它使自我生活在一种不确定的社会关系结构中。切断了外在的道德标准之后,在富有命运特征的时刻以及在其他生活转变的时刻,纯粹关系作为安全感的源泉,便有其弱点了,那就是,纯粹关系对于个体的自我认同产生了不言而喻的困境和张力,它切断了个体与社会关系网络中的稳定的纽带,使其本体安全体系也相应失却稳定的基础。

4. 结论:现代性毁灭力量的形成

正是在以上分析的基础上,吉登斯的自反性现代化理论给出了一个重要结论:现代性毁灭力量已经形成。“全球化影响有可能摧毁行为的本土情境。”^①瑞泽尔在阐释自反性现代化的这一结论时说,吉登斯认为晚期现代化已经制造了“一个无法控制的功力巨大的发动机,在某种程度上,作为人类集体我们能够驾驭它,但它仍然威胁着试图逃出我们的控制,并且能够把自己打得粉碎。骇人的毁灭性力量粉碎那些抵制它的人,并且,尽管某些时候它似乎也有一条稳固的路径,但也有许多时候它会飘忽不定地转向我们无法预测的那些方向。驾驭它并非完全是令人不快和毫无回报的,这种过程经常令人振奋并充满着富于希望的期待。但是,只要现代性制度持续下去,我们就绝不能够完全控制旅程的路线和速度。相反,我们也决不会感觉到十分安全,因为它所穿越的地域充满了各种具有严重后果的风险。”^②

乌托邦现实主义 (Utopian Realism)

吉登斯的自反性现代化理论从现代化的动力机制、晚期现代化的特征、晚期现代化所出现的风险,深刻地披露当代社会已经形成现代化的毁灭性力量,已经是一个“失控的世界”,现代性已经成为一个怪物。但是,吉登斯不是一个悲观主义者,就像哈贝马斯所指认的那样,现代性是

① 安东尼·吉登斯:《超越左与右——激进政治的未来》,李惠斌等译,社会科学文献出版社 2000 年版,第 5 页。

② 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢中立等译,华夏出版社 2003 年版,第 200—201 页。

一个“未完成的工程”，吉登斯认为，尽管现代性是不可逆转的、具有破坏性影响的怪物，但怪物是可以驯服的。因为无论人类创造出了什么东西，人类总是能够对其加以控制。现代性像“一个马力巨大而失控的引擎，虽然它咆哮着试图摆脱我们的控制，作为人类集体我们能够在某种程度上驾驭它”^①。他并且认为，驾驭现代性的过程令人兴奋异常，而且还充满了希望。因为现代性的难以控制的力量并不是铁板一块，它决不是一个由完整的机械构成的引擎，而是一个充满张力与矛盾、往不同方向你拉我扯的引擎。他特别指出，任何驾驭现代性经验的企图，都必须从这个辩证法的观点出发。于是，他从主体的角度进一步探索现代世界失控的原因，在此基础上，提出了一条重建现代性的乌托邦现实主义道路。

“失控的世界”的原由

18世纪启蒙运动开启以后，理性的光辉一点一点照亮了人类现代化前行的道路，但是为什么理性的普及没有创造一个能够预期和控制的世界，为什么现在生活的世界几乎与启蒙思想家的期望大相径庭？吉登斯从推进现代化的主体角度深入寻找原由，认为有三个因素起了至关重要的作用。

1. 设计错误^②

吉登斯认为，现代社会创造了一系列的抽象系统，这些系统为跨越时空的社会关系的脱域提供了基础，既扩展了社会化的自然，也扩展了社会领域本身。现代性与抽象体系是不可分的，在现代性的许多方面业已全球化的情势下，没有任何人能够选择完全置身于包含在现代制度中的抽象体系之外。如果从更长远的眼光和更大的范围来看，我们大多数人所经历的日常生活许多方面的情形也是如此。无论是原则上，还是

① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 140.

② 同上书，第151页。

实践上,在前现代背景下,个人可以忽略牧师、圣人、巫师的布道,按照自己日常活动的惯例过日子。而今天,任何人都无法摆脱抽象系统对他的控制。但是,与现代人的行为受控于此的抽象体系,也许它们当中从一开始设计就有太多的错误,最终导致了整个抽象体系出错。社会体系的抽象系统的设计总是带有“预期目的”,这种预期目的包括是否符合自然系统的规律,在多大程度上能够满足人类的特殊需要,如何认识和评价我们不需要的结果,在这些方面,设计错误无疑是司空见惯的。正因为如此,常常使人们在这些抽象系统面前感到无所适从,甚至把人们从计划好了的发展路径中甩了出来。

2. 操作失误

在吉登斯看来,“任何抽象体系,不论它设计得如何尽善尽美,也不会按人们所假设的那样完美地运作,因为操作人员会有失误。无论对社会体系还是对自然体系,都是如此。”^①一般非专业人士进入抽象体系的入口(access points)^②,这个入口是当面承诺和非当面承诺的交汇处,也是非专业性个人或团体与抽象体系的代理人之间的连接点。它们既是抽象体系的薄弱环节,又是信任得以维系或建立的交叉点。按照吉登斯的分析,在抽象体系的交汇口,连接非专业人士与信任关系的当面承诺,通常表现出明白无误的可信任性与诚实性,并伴随着种种习以为常或镇定自若的态度。但交汇口本身仍然提醒我们,信任的操作者正是有血有肉的难免有错误的人。与设计错误不同,操作失误似乎是无法彻底消除的。一个优秀的设计可以使操作人员失误的可能性非常小,严格的培训和纪律也能实现这一点;但是只要有人类的参与,风险必然存在,因为,可以对物理世界运行中的风险作出数学式的计算,但是,操作失误的因素就不能有效地被计算出来。如在切尔诺贝利核事故中,灾难的根本原因就在于操作紧急关闭系统的过程中出现了错误。

① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 152.

② 同上书,第 84 页。

3. 意外后果和社会知识的反思性

吉登斯认为,促使世界的失控最重要的因素是“意外后果”和“社会知识的反思性或循环性”。^①事实上,不论一个体系的设计多么完善,也不管对它的操作多么有效,其实际的运作总是在被引入到其他系统和人类活动的范围以后才发生,也就是说,一个系统的后果根本不可能被完全预知,新知识持续不断地将系统推向新的方向。由于所有这些原因,我们不能完全控制毁灭性力量,也就是说,我们不能完全掌握现代世界。首先,一个系统的后果根本不可能被完全预知。这是因为,构成社会世界的系统和人类活动的复杂性。即使人们想象世界只是个单一设计的系统(虽然在实际上这是不可能的),未预期的后果也还是会存在。同时,新知识持续不断地将抽象系统推向新的方向。晚期现代化是一个新知识不断被生产出来的过程,社会知识的循环能够通过抽象体系中的技术构成,新知识不断被嵌入到社会中去,也与自然要素发生碰撞。从而,新知识的概念、理论和发现不仅更清楚地描绘了社会世界,而且也改变了它的性质,使其转向新的方向。这种现象的影响,对那犹如猛兽的现代性来说,是极其重要的,它既影响到社会化自然,同样也影响到社会制度本身。由于所有这些原因,吉登斯认为我们并不能掌握“历史”,并使其屈从于我们的集体目标,即使我们在自己的活动中创造和再创造了社会生活,我们也仍然不能完全控制它。

乌托邦现实主义的基本构想

然而,吉登斯是一个乐观主义者的现实变革者,他看到了问题,但他始终认为,这并不意味着我们应在毁灭性力量和它所带来的种种风险面前放弃努力,他坚定地相信,“将具有严重后果的风险降到最低点,超越了所有的价值和所有相互排斥的权力分化”^②是可能的。

^① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 153.

^② 同上书,第154页。

那么,面对着失控的晚期现代世界,人类究竟如何应对?吉登斯从马克思那里得到的灵感。吉登斯提出“我们必须恪守马克思主义的原则,即如果没有同制度的内在可能性结合起来的话,寻求社会变迁在实践上就没有什么作用”^①。他认为正是借助于该原则,马克思才使自己与乌托邦主义鲜明地区别开来。这些内在的可能性本身要受到现代性的反事实性的影响,因此在“现实的”和理想的理论之间,不是进行刻意的分割,而是将它们统一起来。进而,吉登斯认为,我们必须用一种比马克思所处的时代更有说服力的方式,使乌托邦的理想与现实保持平衡。

正是在马克思关于“现实与理想统一”的思想影响下,吉登斯提出了“乌托邦现实主义”的构想,他试图在乌托邦理想和现代世界的生活现实之间找到一种平衡。他说,我们必须正视另外的可供选择的未来,尽可能地驾驭那头猛兽,降低现代性的危险并增大它所能给予我们的机会。“我们需要做的,只是创造出乌托邦现实主义的模式来。”^②吉登斯提出“乌托邦现实主义”表面上看起来是矛盾的术语,但这是他对未来社会发展的一种构想,主张将未来的目标与社会中的现实力量结合起来,为人类寻求美好的明天,以此避免人类社会走向灾难。

那么,吉登斯所说的乌托邦现实主义的具体内容又是什么呢?在他看来,所谓的乌托邦是一种理想世界,这种理想世界是以后匮乏的系统、不断增长的多元民主、非军事化以及技术的人性化为特征的。显然,谁也无法担保世界会绝对地朝着某些上述高度积极的后现代特征的社会迈进。然而,吉登斯仍然相信对这些不测事件的书写能够帮助它们成为现实。因此,他勾画了实现这种乌托邦的现实力量。这些力量来自于他所寄予厚望的各种社会运动,他认为,这些社会运动能够在处理现代世界的某些风险和指点我们走向一个风险被改善的社会方面扮演重要角色。按照吉登斯的结构理论,他把这种社会运动划分为四个维度,即劳

① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 155.

② 同上书,第154页。

工运动、言论自由/民主运动、和平运动和生态运动。他说：“关于解放的政治要同关于生活的政治(即关于自我实现的政治)结合起来。”他认为解放政治(emancipatory politics)指的是“激进地卷入了从不平等和奴役状态下解放出来的过程”^①。“生活政治(life politics)指的是激进地卷入到进一步寻求完备和令人满意的生活可能性的过程。”^②劳工运动、言论自由/民主运动是解放政治,和平运动和生态运动则是生活政治。吉登斯认为,劳工运动和言论自由/民主运动“作为在社会生活中具有普遍重要性的激进卷入模式,社会运动为未来可能出现的转变提供了重要指针”^③。但是,如果仅仅只关注劳工运动,则只是片面地强调了资本主义或工业主义是现代性的唯一的重要动力。其实,其他的运动,诸如言论自由/民主运动,尤其是和平运动和生态运动也很重要,而且它们也能够与先前勾画过的现代性多维特性相关联。^④

首先,劳工运动。劳工运动是斗争性的联盟。它的起源和活动领域都与资本主义企业的扩张有关。劳工运动植根于资本主义的经济秩序之中,想通过工会制度对工作场所进行防卫性控制。或超过社会主义的政治组织去影响或左右国家权力。特别是在现代制度发展的早期阶段,劳工运动是争取言论自由和民主权利的主要斗争工具。第二,言论自由/民主运动。在吉登斯看来,从历史分析的角度看,言论自由和民主运动又是与劳工运动分开的。言论自由和民主运动自身起源于现代国家所实施的监督。它们包括民族主义运动的某些形式,以及争取普遍参政权利的运动。这样的权利,以及为获得、保卫、扩大它们而开展的斗争,在现代资本主义的政治秩序中,具有普遍的意义。监督领域是为自己的权利而进行斗争的场所。第三,和平运动。吉登斯认为“和平”在这里,像“民主”一样,也必须被看做是一种斗争性的概念,在和平运动进入到

①② Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 156.

③ 同上书,第158页。

④ 吉登斯对社会运动最初的分析参见安东尼·吉登斯:《民族—国家与暴力》,胡宗泽等译,北京三联书店1998年版,第364—371页。

国家或军事组织领域的过程中,尤其核武器在这些领域成为核心概念时,和平运动在唤起觉悟和限制军事威胁的战略方面起到关键作用。第四,生态运动。生态运动的斗争场所是人化环境。十九世纪就已经抬头的“绿色”运动曾经受到浪漫主义的强烈影响,它是力图反对现代工业对传统的生产模式和社会图景的冲击,因此,绿色运动的团体经常更容易与工人运动结盟。二者在今天的分离反映了对具有严重后果风险的高度意识,而正是工业化的发展导致了这种风险。当然,生态运动关心的不只是具有严重后果的风险,它也关注人化环境的其他方面。

乌托邦现实主义的结合点

作为一名具有浓厚现实主义精神的社会学家,吉登斯也尽力去寻求其理论构想与社会现实之间的结合点,这表现在上世纪末“第三条道路”政治思想的提出上。

吉登斯所谓的“第三条道路”,则是他的生活政治在现实中的具体化。他说,如果没有理想的话,政治生活就一无是处;但是,如果理想与现实可能性无关,它们就是空洞的。我们既需要知道自己想要创造的社会是什么样子,也需要知道向这种社会迈进的具体方式。本书试图指出如何达到这些目标以及如何使政治理想主义再生。^① 这就是吉登斯所称为的“第三条道路”。第三条道路的理论基础,既不同于解放政治的左派激进追求,也不同于反对激进政治的右派保守追求,而是一种“中左”(center-left)政治。从总体来说,生活政治目标是既要保持和尽可能实现解放政治的核心价值,但又必须正视由后者所产生的种种社会问题,寻求通过另一种方式实现解放政治的种种价值,使之一方面既能避免解放政治的严重意外后果,又能促进人类自由和自我实现的价值。为此,吉登斯把生活政治定位为现代性社会秩序形式向“另一边”发展。^② 这就

① 安东尼·吉登斯:《第三条道路—社会民主主义的复兴》,郑戈译,北京大学出版社 2000 年版。

② 安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东等译,北京三联书店 1998 年版,第 252 页。

必然要求实践中走一条不同于左派又不同于右派的第三条道路。吉登斯在政治光谱中的中左定位以及乌托邦现实主义构想中寻求对社会现实作出连接的努力,正好与20世纪末期西方发达国家的政治发展实现契合。

吉登斯第三条道路的政治主张主要表现在探索在全球化、信息化和风险化社会环境下如何重新复兴社会民主主义上。他提出的现实策略是:

1. 新的混合型经济

所谓“新的混合型经济”,就是既强调市场机制的作用,又加强政府对经济的宏观调控能力,并力求两者的平衡。鉴于社会民主主义的传统经济政策是没有效率的,最终还使国家背上了沉重的包袱,因此,吉登斯设想建立一种新的经济模式。这一模式有三大特点:一是在管制与解除管制之间建立平衡,在经济运行领域与政府公共领域和社会领域之间建立平衡,达到既能够保持经济的增长,又能祛除市场经济发展所带来的各种问题。二是实现生态效益与经济成长的协调一致。传统经济增长方式是一种低度生态意识的方式,新的混合型经济必须考虑生态问题。三是把经济增长与教育、文化、社会资本的培育等方面联系起来。充分体现教育作为提高经济效率和公民凝聚力的一种公共政策投资,在促进经济增长方面有着重要的意义。^①

2. 社会团结的修复

吉登斯在反思解放政治发展的后果时,认为启蒙运动以来的解放追求之一就是追求从传统的束缚中解放出来。科学凭借其理性和知识解构了传统的仪式真理,倒转了传统在社会生活中的权威,后传统社会从而出现。但是,传统的解构所造成的最严重后果之一就是个体赖以建立其本体安全机制的基础被消除了,使个体的本体安全机制、信任机制和

^① 相关内容参阅安东尼·吉登斯:《第三条道路及其批评》,孙相东译,中共中央党校出版社2002年版,第三章。

自我认同机制得不到维护和连续叙事,对个体生活造成重大影响。在社会层面,最明显的特征是,传统的解构与原教旨主义和民族主义联系在一起,原教旨主义和民族主义在当代社会存在的侵略性一面给社会发展造成重大影响。同时,后传统社会的出现、20世纪80年代以来新自由主义政策所带来的个人主义的发展,使得西方社会日益呈现为一个“原子化”的社会。主要表现在:离婚率的显著上升、单身人口的比例不断上升^①;家庭的模式和功能发生了根本性变革。作为血缘和经济单位的传统的家庭模式解体,现代婚姻很大程度上是建立在浪漫爱情的基础之上,建立在一种纯粹关系基础之上,随时有解体的自由和可能。^②

作为对晚期现代性的重建,吉登斯提出要修复被瓦解的社会团结。提出必须重建一种合作包容型的社会关系,使每个人、每个团体都参与到社会之中。新的包容型社会关系包括:第一,建立个人价值基础上的共同体意识。强调个人要积极参加到身边的社群公共生活中去,为社群服务。因此,90年代以来在西方颇有影响的社群主义理论成为吉登斯“第三条道路”的重要理论支柱,“社群”(community)成为“第三条道路”的重要观念。此外,公民价值和“市民社会”也被用来阐明共同体对个人的重要意义。第二,建立劳资双方风险共担、利益共享、积极信任的关系。吉登斯将20世纪90年代分析公司治理结构的“利权人”公司理论加入自己的第三条道路理论中,不仅提倡建立“利权人”的经济形式,而且要建立“利权人的社会模式”。第三,建立民主化家庭。面对家庭的日益原子化和不断碎化,必须在民主原则上重建家庭模式。公共领域中的民主包括形式上的平等、个人的种种权利、言论的自由,等等。家庭民主同样意味着家庭成员之间的平等、相互尊重、独立自主和通过协商来解决分歧和做出决策。^③ 第四,建立国内居民和外来移民之间的包容关系。要肯定移民对社会经济发展所作

① 安东尼·吉登斯:《第三条道路及其批评》,孙相东译,中共中央党校出版社2002年版,第93页。

② 安东尼·吉登斯:《失控的世界》,周红云译,江西人民出版社2001年版,第51—52页。

③ 安东尼·吉登斯:《第三条道路及其批评》,孙相东译,中共中央党校出版社2002年版,第97页。

出的重大贡献,大力反对贫困,反对排斥行为,维护移民的基本权益,使他們有能力加入到主流社会之中,并且对社会有更大的贡献,塑造一个能够包容不同种族、不同文化、不同价值和不同信仰的社会,促进社会团结。第五,建立合作性治安。减少犯罪、维护社区稳定。

如果从吉登斯本身的理论结构看,这一举措不仅存在其表面的目的,即重建社会团结的纽带,但同时还有更深层次的目的,那就是以便能够重建个体的本体安全,消除个人存在的本体性焦虑。

3. 福利国家的改革

由于西方福利主义已经开始式微,存在着商品化与非商品化的矛盾、政府干预与财政收入的矛盾、计划与行政理性的矛盾、合法性与效率的矛盾、自由民主制度内容与形式的矛盾等一系列难以克服的背反。^①吉登斯提出了改革福利制度的设想。第一,建立“社会投资型国家”(social investment state)。福利制度的本意是从人道主义的立场出发,但是,福利制度却无可避免地滋生出公民的惰性和欺诈行为,产生“道德公害”。针对这种情况,吉登斯认为,应当摒弃福利国家这个概念,用“社会投资型国家”或“积极福利”等概念代替它。^②即尽可能在人力资本上投资,而不是直接的福利给予。通过重新提高公民的知识和劳动技能增加他们的市场参与能力,使之成为自食其力的劳动者。社会投资型国家的基本作法是把事后的福利供给和自上而下的福利分配转变成事前的人力资本投资。第二,推动风险承担机制的变革。原有的福利国家作法把劳动者、经济运转等各方面的风险都集中到自己的体系内部,使国家成为一个名符其实的风险聚集所,而劳动者却很少承担风险。此外,原有福利制度设计用以对付的是外部风险,而晚期现代化时代,人为风险已经逐步超过外部风险而占据主导地位。如此多的高后果风险全部由国家承担,毫无疑问是勉为其难的。因此,吉登斯强调,福利

^① Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State*, London: Hutchinson, 1984.

^② 安东尼·吉登斯:《第三条道路—社会民主主义的复兴》,郑戈译,北京大学出版社2000年版,第122页。

制度的改革必须抓住风险的有效管理机制这个关键。不仅要减少风险,保护人们免受风险的影响,还要充分利用风险存在的各种积极而富有活力的方面。国家的作用在于为每个个体承担风险提供必备的资源,使他们从福利的摇篮中走出来,主动去选择某种行业的工作,这样,不论对个人还是对社会而言都是有益的。风险承担机制变革的思想与吉登斯的权利与平等思想联系在一起。如果说传统福利制度注重的仅仅是结果上的权利与平等的话,那么,吉登斯既注意结果上的平等,更注重机会与权利平等。

4. 世界主义的国家

针对晚期现代民族国家所处的环境与所面临的各种问题,第三条道路提出了一种世界主义的国家观。首先,从世界主义的立场出发,形成全球经济治理的模式。这就必须以世界主义态度为民族国家在全球一体化经济中寻找合适角色。全球化实质上是全球时空关系的重组,民族国家的经济系统已经从民族国家的领土疆界中抽离出来,形成一种全球一体化的市场经济。但这并不意味着像许多学者所认为的民族国家该退出历史的舞台了。在吉登斯看来,就如古典自由主义所假定的完全竞争的市场不可能存在一样,全球市场经济也不可能作为“纯市场”经济而维持下去。民族国家在维持市场稳定和社会稳定方面依然有着不可替代的作用,它是一种稳定力量,是抗衡无休止分裂的中枢。但是民族国家也必须顺应全球化趋势,从一种世界主义的立场出发,形成全球经济治理的模式。第二,以世界主义的态度,加强跨国形式的民主建设。吉登斯认为,国家间的敌视和猜疑是形成主权与暴力之间悖论性发展的根本原因。“强国家”在过去意味着战争准备能力强,在今天必须改变这种看法,民族国家必须以一种世界主义的态度来看待全球暴力、生态和民主问题,这种态度是国家间大规模战争惟一可能消失的原因和条件。民族国家应该有充分的自信去接受主权的新限制;民族国家之间必须通力合作,形成全球生态治理模式,来改善人类生存的环境,实现社会的可持续发展;民族国家必须通过积极信任态度形成与其他国家和睦相处的关

系,消除各种争端和冲突;民族国家还必须从世界主义的立场出发,以多元主义的眼光去看待文化、信仰的多样性,建立一种跨国民主形式。吉登斯认为:“跨国形式的民主的建设能大大加强国家内部民主的进一步发展。重视全球化意味着要强调民主化不能局限在民族国家层次上,寻求在民族国家之上建立民主制度不再空想社会主义的目标。”^①从现在的国际形势看,欧盟一定程度上体现了这种跨国民主的雏形。

从以上叙述可见,吉登斯所倡导的生活政治的价值观念是,“没有责任就没有权利”,“没有民主就没有权威”,“认同和选择的政治”,“没有了敌人的国家”。可是,第三条道路理论所展示的现实与理想之间充满着矛盾和张力。在一个高科技、信息化、全球资本主义、全球军事暴力等构成的新时代中,要幻想出这样一种社会,这样一种政体,它既能够拥有自由市场的效率,又能够拥有福利国家的平等,既能保持经济的增长,又能确保环境不被污染,既能承认社会已经解传统化,又能重修社会团结,既保持民族国家的暴力,又要使现实世界非暴力化……这种两难的困境注定了第三条道路理论在实践中不容易走得通。

后现代性 (Post-Modernity)

吉登斯的生活政治不但集中关注现代性,根据晚期现代性的危机和风险开出了“第三条道路”的济世之方;而且他还看到寻求现代世界美好未来的可能性,或者说“后现代性”的可能性。可以这么说,后现代性是乌托邦现实主义的最后结果。众所周知,吉登斯的这样一种宏大叙事及其对美好未来的允诺,与许多后现代社会理论的观点是截然不同的:他拒绝许多后现代主义者的一些原则,如后现代主义很常见的一个看法是:不可能获得系统化的知识,吉登斯认为这样的观点将会使我们“完全否定和放弃知识性的活动”。虽然吉登斯认为我们生活在一个高度现代

^① 安东尼·吉登斯:《第三条道路及其批评》,孙相东译,中共中央党校出版社2002年版,第162页。

性的时代,但他们却相信在这个高度现代性的时代对后现代性获得些许认识还是可能的。那么,他所描述的后现代社会又是怎样的呢?他在生活政治中勾画了四个方面的图景,那就是“超越匮乏型经济”、“环境伦理的重建”、“协商民主的政治”和“非暴力化的社会”。

超越匮乏型经济 (a post-scarcity economy)

吉登斯所说的“超越匮乏型经济”(a post-scarcity economy),或称“后匮乏经济”,它是指在思考资源、生活价值和生活方式等其他更为重要的因素的基础上,反思性地选择一种使各方面都能受益的经济生活方式。吉登斯这一理论的提出,明显受到马克思的影响。马克思在其有关共产主义的构想中就提出了一种后匮乏社会的设想。马克思认为,在未来共产主义社会,“随着个人的全面发展生产力也增长起来,而集体财富的一切源泉都充分涌流之后,——只有在那个时候,才能完全超出资产阶级法权的狭隘眼界,社会才能在自己的旗帜上写上:各尽所能,按需分配!”^①吉登斯的“超匮乏型经济”又与罗纳德·英格尔哈特(Ronald Inglehart)“后物质主义”的论断有一定的相似之处。英格尔哈特认为,在发达的工业化国家,人们已经不再把经济增长当做惟一的追求目标,生活价值取向发生了变化。^②与以上二者不同的是,吉登斯始终认为,任何社会和任何时代,稀缺资源总是存在的,因此,人们无法去设想一种不论什么资源都能各取所需的社会。

“超越匮乏型经济”直接针对晚期性社会的人为不确定性和全球风险环境。在吉登斯看来,我们当今面临着“大规模贫困的发展——被描述为‘贫困大毁灭’”^③。这种“贫困大毁灭”,一是世界人口的绝对贫困,

① 《马克思恩格斯选集》第三卷,人民出版社1972年版,第12页。

② Ronald Inglehart, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton: NJ. Princeton University Press, 1977。

③ 安东尼·吉登斯:《超越左与右——激进政治的未来》,李惠斌等译,社会科学文献出版社2000年版,第101页。

当今世界人口至少有 20% 以上生活在绝对贫困的条件下；二是相对贫困的发展。造成贫困的原因并非总是缺少经济增长，而正是这种发展本身带来了贫困，这种贫困即使是在最富裕的国家也在所难免。吉登斯关于走出贫困大毁灭的设想就是超越匮乏型经济。

吉登斯所说的超越匮乏型经济，主要体现了如下内容：

后匮乏并非意味着短缺不存在了——无论如何总会有“短缺性”(Positional)商品。在产生后匮乏经济的倾向中，积累的过程普遍被看做是威胁或毁灭有价值的生活方式；积累变得明显地事与愿违，即出现“过度发展”导致不理想的经济、社会或文化结果；在生活政治的领域里，个人或团体作出生活方式的决定，限制或积极地反对经济收益的最大化。^①

这里传达的超越匮乏型经济的基本思想包括：首先，匮乏是不可避免的，问题在于如何从现实主义的角度出发，重新思考人类走出匮乏的方式。第二，超越匮乏必须清除传统消除匮乏的方式。传统方式表现为“生产主义”，追逐经济增长，把有报酬的工作作为社会生活的核心，在经济效益目标的导引下对自然资源进行无限制的开发，结果导致现代性后果的产生和有价值生活方式的毁灭。第三，超越匮乏型经济的方式，是在思考资源、生活价值和生活方式等因素的基础上，反思性地选择一种使各方面都能受益的经济生活方式，尤其必须考虑资源的保护和生活方式的价值。

环境伦理的重建

解放政治理念下人类对自然和传统的工具理性态度，留给人类的是一个人化的自然、人造的空间，同时也使人类生活在一个由自身所造成的风险环境中。它不仅表现在维持人类生活所必需的物质资源的枯竭，

^① 安东尼·吉登斯：《超越左与右——激进政治的未来》，李惠斌等译，社会科学文献出版社 2000 年版，第 105 页。

更主要的是表现在由于人类改造和征服自然所带来的一系列无法改变的风险。这些风险使人们触目惊心：“温室气体”的产生，全球进一步变暖；臭氧层枯竭；热带雨林的大规模破坏；土壤的大面积沙化；地下水位的不断下降和毒化；核泄漏；克隆技术；人类基因工程，等等。由自然带给人类的外在不确定性没有消除，人类自身创造的不确定性又累加在其中，外在风险、人为风险彼此交织，共同成为晚期现代性条件下的人类生活环境。

面对这种风险环境，吉登斯提出了重建环境伦理的设想，作为其生活政治观的重要组成部分。吉登斯环境伦理的重建包含两个方面的内容：

1. 自然环境的伦理重建

自然环境方面的伦理重建，吉登斯称之为生态政治，他指出：

生态政治是一种损失政治——是自然的损失、传统的损失——但也是恢复政治。我们虽然无法回归自然或传统，但是无论作为个人还是作为具有集体性的人，我们在积极接受人为不确定性的情况下，能够努力使我们的生活重新道德化。用这种方法，我们不难理解为什么生态危机对于本书讨论的政治更新形式是如此的根本。它是现代性限度的物质表现形式，修补被破坏的环境与其被理解为环境本身的终结，不如被理解为重新解决贫困。^①

吉登斯生态政治的主要观点包括：(1) 必须正视工具理性造成的对自然破坏。现代经济的增长是通过人类对自然环境的控制实现的，表现为把自然环境作为可掠夺的对象，以竭泽而渔、焚林而猎的方式开发自然资源，这种对自然控制的工具理性无可避免地造成了自然的破坏。(2) 必须主动修复被破坏的自然。面对人造空间以及由此产生的大量人为不确定性风险，尽管我们已经无法再回归到自然中去了，但我们并不是无能为力的，必须主动去接受风险，以一种亡羊补牢、犹未为晚的态度

^① 安东尼·吉登斯：《超越左与右——激进政治的未来》，李惠斌等译，社会科学文献出版社2000年版，第239页。

去修复被破坏了的自然。(3) 必须重建自然环境伦理。必须在“我们应该如何生活”的原则指导下重新调整人类对自然的态度,通过对自然的理解从而产生对它的重新道德化,培养对自然的敬畏之情,感受自然的神圣性和浩大胸怀。

2. 生物性生殖的伦理重建

吉登斯在批判工具理性导致对自然的侵害时,同时批判了科学技术对人类生殖领域的“殖民化”。生物工程、基因工程和克隆技术等生物技术,不仅大大改变了人类身体方面的自然,而且还引起了远为重大的伦理价值的争论。他指出:从现代科学技术发展的角度来看,人类的繁殖过程完全可以超越一个自然繁殖的过程,但是,它并不是没有问题的,相反,它引起了日益激烈的伦理争论。在这方面,吉登斯给我们展示的图景是:不能再让人类生殖领域任由科学技术进行“殖民化”,生殖不仅是一个自然的范畴,而且是一个伦理的范畴,必须从人类生存的角度来审视自身繁殖的问题。认识到人类自身生存所必须保持的道德限度,在未来生活方式的选择上,保守住生殖领域的实质性道德,在被科学技术侵入的地方重新思考如何道德化。

从现代性的主导观点来看,生殖是一种机械现象,是一种基因的过程。但从道德来看,生殖引出了生存矛盾的问题。这里主要的道德领域是有关超越(transcendence)的问题,即人类应该如何看待自己的限度的问题。正如在每一个其他的领域中一样,在生活方式的选择上要探讨一定的实质性道德问题,可能就得要有赖于如何驾驭生存矛盾和限度这样广泛的问题。^①

吉登斯强调,在生物性生殖伦理的重建中,要特别重视以下问题:一是未出生者的权利是什么?二是胚胎的权利是什么?三是应该用什么样的伦理原则来控制基因工程?因为这些方面是现代科学探索所一贯坚持的领域,因此对于重建现代性条件下的人类生活方式而言也就具有

^① 安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东等译,北京三联书店 1998 年版,第 263—264 页。

根本的重要性。

作为一种哲学建构,吉登斯的蓝图的确缺少实际操作的步骤;但作为一种终极关怀,他的观点是清楚的。那就是未来人类要用尊重自然、敬畏生命的哲学信念代替人类中心主义哲学信念。以对大自然的敬畏之心和对万物生灵的博爱之怀,感受自然和生命的神圣性,关爱地球上的所有生命以及生命赖以维持的环境,做到人和自然的和谐相处。

协商民主的政治

鉴于民族国家密集的行政监控对公民民主权利造成的大规模压制,鉴于全球化与地方化交织在一起,以及纯粹关系的普遍发展,吉登斯提出了“协商民主”(deliberative democracy)的理论构想,作为其生活政治的重要支柱。吉登斯认为,所谓的“协商民主指的是这样一种情况:那里有发达的交往自主权,这种交往构成对话,并通过对话形成政策和行为。”^①吉登斯的“协商民主”既不同于哈贝马斯的“协商政治”^②,也不同于科亨的“协商民主”^③,它有着独特的内涵。

1. 通过对话解决问题的民主

民主的程序是民主的重要方面。吉登斯特别强调,协商民主与一般的自由民主的秩序有重大区别,吉登斯指出:“在今天文献中所争论的许多民主形式与民主方面中,可以区别出两个主要的民主秩序领域。一方面,民主是表达利益的手段;另一方面,它是产生这样一种公众舞台的方式,在其中所争论的问题原则上能够通过对话得以解决,或至少是被处理,而不是用预先确定的权力来实现它。虽然第一方面可能得到最大的

① 安东尼·吉登斯:《超越左与右——激进政治的未来》,李惠斌等译,社会科学文献出版社2000年版,第119页。

② 哈贝马斯的“协商政治”是主张一种程序主义的政治,要求把交往理性当中的商谈原则贯彻到政治领域,以达到超越自由主义政治和共和主义政治的目的。

③ 科亨认为,协商民主概念的根基在于这样一个民主联合体的直觉理想,在这个民主联合体中,对联合之条件和前提的论证,是通过平等的公民之间的公共辩论和讲理来进行的。在这种秩序中,公民共同地承诺通过建制只要建立了自由的公共商议框架,就是具有合法性的。

关注,但第二方面至少同样重要。”^①这里,吉登斯明确地指出,在一般的自由民主中,主要把民主看做是表达利益的渠道,而较少地关注它是一种公众舞台,较少利用对话的方式解决问题。而协商民主强调通过对话来解决和处理问题。

2. 积极信任和自主基础上的民主

吉登斯认为,由于晚期现代化社会的时空分离、脱域机制和反思性的加强,使社会环境的不确定性因素加强,社会风险上升,因此,产生对他者或其他机构的积极信任变得极其重要。协商民主所要解决的核心问题是在一种积极信任和自主的基础上通过对话去解决各种问题和存在的分歧。尽管在一种自主和信任的基础上,有许多问题是不可能简单的答案的,已经达成的结论也可能存在广泛的争议。但是,通过一种协商民主机制,本着一种积极的信任和自主,按照某些特定的决策评价标准,共识是可以达成的。基于这样的理论,吉登斯认为,过去将民主定义为是否所有的人都参与,但协商民主可以定义为在信任和自主基础上的对政策等问题的公共商议。这里的前提是,有发达的自主交往权,交往构成对话,并通过对话形成政策和行为。

3. 全面关系领域中的民主

吉登斯认为,如果说自由民主更多关心的是有关增加权利或代表利益的话,那么,协商民主关心的更多是文化世界主义、自治和自我团结的问题。如果说自由主义的中心主要是政治国家的话,那么,协商民主的中心主要不是国家,只是以某种方式与国家联系在一起。正是民主内容的变化,协商民主是一种广泛关系领域的民主。它主要集中在四个领域:(1)纯粹关系领域。由于传统的瓦解,后传统时代的到来,传统亲戚关系、性关系、朋友关系等方面都演化成为一种纯粹关系,由于是纯粹关系,终止关系多多少少有些随意性,^②这就需要这些关系通过对话而非权

① 安东尼·吉登斯:《为社会学辩护》,周红云等译,社会科学文献出版社2003年版,第217页。

② 安东尼·吉登斯:《亲密关系的变革》,陈永国等译,社会科学文献出版社2001年版,第178页。

力进行调节,通过一种积极信任、讨论和交流的方式维系各种亲密关系,这就显现了协商民主在纯粹关系领域的重要性。(2) 社会自助团体和社会运动领域。像女权运动、生态运动等运动和团体已经具有全球性,这些运动和团体表明了当今局部或全球性社会行动的反思性已大大提高,而且它们又进一步促进了这种反思性的提高。在世界政府的建立还是不可设想的情况下,在这些自助团体和社会运动之间开辟公共对话的空间,加强协商民主具有极其重要性。(3) 组织领域。全球化的发展,使今天的社会已经完完全全是一个组织化的社会,除了社会自助团体成员已经远远超过政府组织成员,同时跨国公司、国际组织不断涌现。因此,组织内部的民主化变得引人注目。必须按照积极信任的原则构建各种组织,下放责任与权利,扩大对话空间。(4) 全球民族国家体系领域。在全球化的条件下,虽然许多领域已经打开了对话的空间,但是,由于全球化本身的复杂性,还有很多对话空间尚未打开,更有甚者,原教旨主义在兴起和发展,千方百计阻挡这种对话的形成。因此,全球化的发展需要民族国家之间的协商民主的发展,需要通过民族国家之间的协商民主,更好地展开不同文化和传统之间的对话,尤其需要民族国家间的协商民主为解决民族国家之间的军事暴力问题提供舞台。

非暴力化的社会

晚期现代性社会作为高风险社会,一个重要表现就是暴力问题广泛存在,比如有核国家的增加、军事贸易的扩大、民族国家势利的本性导致军事暴力的升级;由于种族或文化差异而发展起来的暴力冲突等;暴力同时还是更为世俗化的环境中习以为常的东西,比如,男人对女人的暴力、家庭暴力,等等。针对这一现象,吉登斯提出了“非暴力化社会”的理论构想。非暴力化社会理论的主要内容是:

1. 后军事化社会

非暴力化的社会首先是一个后军事化社会。吉登斯清醒地认识到,由于全球体系中依然存在着严重的经济差别、地缘政治竞争等,因此,破

坏性战争也可能在世界许多地方爆发,完全有效地抵制军事动员还不可能。他说:

至于谈到军事权力,向战争工具消亡的世界过渡的机会似乎还是微乎其微。因为全球的军费开支每年都在上升,技术创新在武器生产方面经久不衰。可是,也存在着现实主义的有利因素,它预示着一个无战争的世界。这样一个世界内在地存在于战争的工业化过程中,也存在于在全球范围内民族国家变化着的立场中。^①

但是,吉登斯认为,这并不意味着我们就完全不能设想在目前的军事秩序基础上产生出某种无战争的世界。他认为有种种理由可以设想在当今的民族国家体系中建立后军事化的社会:(1)任何求诸战争的行为都将得不偿失。原因在于当今民族国家都实现了军事工业化的目标,各自都拥有给对方造成致命打击的能力。(2)领土扩张失去了曾有过的意义。领土扩张是导致战争的重要原因,但是,当今民族国家间的边界大多已经确定,民族国家事实上覆盖了整个地球上的每一寸土地。(3)全球性利益依赖导致任何国家都难以避免某种战争所造成的伤害。在全球化时代,全球范围内的经济、政治越来越明显地相互依赖,存在着许多这样的领域,在其中,所有的国家都有着相似的利益。任何国家都难以避免某种战争所造成的伤害。以上种种情况说明,设想一个完全没有战争的世界决非毫无根据。

2. 和平价值上升的社会

非暴力化的社会同时应该是一个和平价值上升的社会。从暴力化社会向非暴力化社会的转变,依赖于公民对待暴力态度的转换,尤其是男性公民价值观的转换。这里潜含的一个假设是,军事暴力的蔓延一直完全取决于男人,男子汉气概是导致战争的重要因素。弗兰奇认为,战争是男子汉气概攻击性的具体表现。^②福山认为,自由民主制度的推进

^① 安东尼·吉登斯:《失控的世界》,周红云译,江西人民出版社2001年版,第147页。

^② Marilyn French, *The War against Women*, London: Penguin, 1992, p. 200.

与历史上“为承认而斗争”存在着密切的关系,追求承认的愿望体现了贵族般的美德、勇敢、崇高以及男子汉气概。^①吉登斯尽管不像弗兰奇和福山那样,将男子汉气概与战争建立一种必然联系,但他也认为,一定的联系还是存在的,对于武士贵族而言尤其如此。但是,在当代社会,一方面,在战斗中体现美德、勇敢、崇高的男子汉理想的破灭,另一方面,妇女大量进入公共领域,产生了一种相互推动的力量,它使得与军国主义相伴随的男子汉价值正在削减。于是直接促进了公民对待暴力态度的转换,必然使暴力在解决国际紧张和国际问题中发挥的作用越来越小,人们也越来越清晰地认识到,公民价值的教育引导,必须承担培养和平的价值而不是好战的价值。^②

3. 培育情感民主的社会

非暴力化的社会也是一个培育情感民主的社会。家庭暴力源于存在了几千年的父权制社会秩序。父权制的合法性一定程度上建立在对女性妇德的严格强调上,并且由于这种强调也产生了许多家庭暴力。在当代,父权制作为一种社会制度早已受到了挑战。在大多数发达国家中,由于传统社会整合纽带解体,由父权制所引起的暴力倾向趋于崩溃。妇女已经赢得了她们以前从没有享受过的多种权利,社会地位得到了大幅提高。但是,这并不意味着家庭等亲密关系领域就已经消除了暴力。吉登斯认为,在亲密关系领域从暴力化走向非暴力化,关键在于家庭等亲密关系领域“情感民主”的发育。他认为,家庭领域的情感民主不仅是协商民主的重要组成部分,而且是祛除家庭暴力的重要途径。他指出:“创造一种情感民主对于社会团结和公民身份具有意义。男人对妇女的暴力,或者许多这类暴力可以被理解为对对话的普遍拒绝。”^③作为协商民主的重要组成部分,情感民主充分强调对话的重要性,通过成功的对话解决家庭等亲

① 弗兰西斯·福山:《历史的终结》,远方出版社1998年版,绪论部分和第三部分。

② 安东尼·吉登斯:《超越左与右——激进政治的未来》,李惠斌等译,社会科学文献出版社2000年版,第246页。

③ 同上书,第254—255页。

密关系领域可能出现的矛盾和问题,可以有效避免暴力的发生。

4. 不同文化、种族对话的社会

非暴力化的社会还是一个不同文化、种族对话的社会。后冷战时代暴力冲突显著增长,多数暴力冲突与种族、文化和宗教等因素交织在一起,在一定程度上可以说,种族、文化和宗教的差异成为后冷战时代暴力的源泉。那么,如何跨越种族、文化和宗教差异的鸿沟,使不同种族或文化的共同体成员和睦相处呢?吉登斯认为,原教旨主义的重要特征就是拒绝对话,它是一种以传统的方式维护自身传统的产物,因此,必须坚决反对它;不同的文化、种族、宗教,既可以成为暴力冲突的根源,也可以成为不同共同体成员相互理解与同情的中介。在反思自我的基础上理解他人,就能相应推动与他人的对话,减少文化碰撞中的暴力倾向。但是,最重要的还是不同种族、文化和宗教的共同体成员之间的对话,也即互相之间的协商民主,它成为遏制或消除暴力的首选。不同文化或种族能够共存的方式是有限的,面对这种情况,解决的办法也极其有限,但是,以信任和自主为基础的、协商民主式的对话,将引导人们走向一个非暴力化的社会。

尤尔根·哈贝马斯 (Juergen Habermas)

(1929—)

尤尔根·哈贝马斯是20世纪60年代初,在联邦德国文化科学界崭露头角的法兰克福学派理论家。今天他仍被公认为是“批判理论”和新马克思主义的主要代表人物。他不仅在哲学、社会学、政治学、语言哲学、解释学、历史科学、心理学等领域中有着深厚的造诣,而且还是这些学科中这一学派的主要代表人物,是联邦德国“社会科学的各个学科中起着重要作用的”、“最有成就的鼓动家”;^①他的社会哲学理论不仅在联邦德国青年学生中产生过巨大影响,被称为“联邦德国思想威力最强大的哲学家”,而且对某些西方国家的哲学界和社会学界也产生了深刻的影响。英国社会学家约翰·雷克斯认为,哈贝马斯的造诣之深可与黑格尔相媲美。作为当代西方马克思主义的主要代表人物,他是一位多产作家,几乎每一两年就有重要著作问世。20世纪90年代有人曾说过,哈贝马斯的每一本著作的出版都是哲学界的一件大事。哈贝马斯在20世纪70年代以来的主要著作有《晚期资本主义的合法性问题》、《历史唯物主义的重建》、《交往行为理论》、《现代性的哲学话语》、《新型的混乱》、《一种对遗憾的清算》、《后形而上学思维》、《追加的革命》、《作为未来的过

^① 克劳斯·冯·伯伊姆:《当代政治学理论》,商务印书馆1990年版,第54—59页。

去》、《文本与上下文》、《对话语伦理学的解说》、《人生现实与有效性》。20世纪90年代有人曾说过,哈贝马斯的每一本著作的出版都是哲学界的一件大事。哈贝马斯是通过重建理性的观念批判后现代主义、介入后现代社会理论思考的。正是由于他在哲学社会科学领域中的巨大影响,1974年,他荣获联邦德国斯图加特市的黑格尔奖金;1976年,联邦德国达尔姆斯达特市德国语言和文学科学院授予他弗洛伊德科学散文奖;1980年,他荣获法兰克福阿多尔诺奖金;同年,美国社会科学院授予他法学荣誉博士称号;1981年,匈牙利科学院授予他荣誉院士称号。

哈贝马斯1929年6月18日出生于德国北莱茵威斯特法伦州的一个小市镇——古玛斯巴赫的一个中产阶级家庭。祖父是一位神学院院长,父亲是当地工商联合会会长。这样一个家庭,用哈贝马斯的话来说,在当时的社会里并不引人注目,它对当时社会状况的态度总的说来是顺从,是一种随遇而安的态度。

1933年希特勒上台时,哈贝马斯只有4岁。他的青少年时代,是在希特勒统治的德国及其发动的野蛮、残暴的第二次世界大战中度过的。但哈贝马斯那时对于法西斯在德国本土以及在其他许多国家犯下的累累罪行并不关心和了解。

1945年,法西斯德国投降时,哈贝马斯正好16岁。他在回忆这场经历时曾谈到:“那时我从广播上听到的纽伦堡国际法庭对德国战争贩子们的审判中,从电视上看到的揭露希特勒匪徒在集中营里的暴虐行为中,才知道了所发生的一切。这场经历对我们这一代人是如此重要,以至于决定了我们后来的思想。”这场经历促进了他的政治意识的萌发。他开始对法西斯的本质有了初步认识,也就是说,他开始认识到,他曾经生活于其中的社会制度是一种罪恶的社会制度。因此他为德国从法西斯统治下解放出来开始新的生活而兴高采烈,内心感到这一重大转折是一个伟大的历史成就。这种认识决定了他后来的哲学和政治社会学的基本态度。

1945年法西斯的垮台,对于德国人民来说是一次思想解放。从前被

查禁和付之一炬的书籍,又重新出现在社会上。这些书籍像一块巨大的磁石吸引着哈贝马斯,他怀着幼稚的好奇心在家乡的小镇图书馆里阅读着他那里的多种书籍;他如饥似渴地在德国共产党开办的书店里阅读着马克思列宁主义的书籍。1949年,哈贝马斯进入哥廷根大学学习哲学、心理学、历史、德国文学和经济学。1949年9月,阿登纳领导的第一届联邦政府成立。然而这个政府竟然允许它的内阁成员中有坚持纳粹思想的人。这件事使哈贝马斯对这个政府是不是民主政府,以及到底能否同纳粹思想彻底决裂产生怀疑。此事同时也加深了他对实行社会民主和为此而进行斗争的认识。哈贝马斯当时的这种认识只不过是一种厌战的和平主义者的自发的感性认识。所以在学习哲学的初期,他总认为哲学同政治是没有相互依赖关系的。1953年,马丁·海德格尔只字未改地发表了他1935年在弗莱堡大学任教时所作的报告《形而上学引论》。海德格尔这一举动使哈贝马斯深为震惊。这使他开始认识到:哲学同政治是密不可分的,除非哲学对人们生活于其中的多种政治事件置之不理。这是哈贝马斯反对纳粹思想的进一步发展。

1953年,哈贝马斯由苏黎士大学转入波恩大学学习。在这里,他第一次读到了卢卡奇的《历史与阶级意识》一书。卢卡奇在书中阐述的物化理论以及其他多种观点,都使他激动不已。他在回忆这一时期的阅读情况时指出,罗维特和卢卡奇是他学习和研究青年马克思著作的引路人。

1955年,他到法兰克福,进入霍克海默和阿多诺领导的“社会研究所”。他在回忆这一时期的情况时说,法兰克福学派老一辈代表人物针对现代社会发展阐述的辩证理论,以及他们从马克思主义的传统出发所阐明的思想,使他感到新奇。同时,马克思的《经济学哲学手稿》、马克思的物化学说、马克思主义对社会问题进行分析的方法,开阔了他的视野,对他后来的理论发展曾产生了推动作用。可以说,他从这个时期开始,把哲学兴趣同对实际政治兴趣结合了起来,并随之对现实政治产生了越来越浓厚的兴趣。

1961年,他的教授论文《公众社会的结构变化》在马堡大学沃尔夫冈·阿本特欧特那里获得了通过。从这一年起一直到1964年,哈贝马斯作为副教授执教于海德堡大学。同年下半年,他来到法兰克福大学任哲学和社会学教授,直到1971年。上世纪70年代以来是哈贝马斯最为辉煌的学术多产期,《晚期资本主义的合法性问题》、《历史唯物主义的重建》、《交往行为理论》、《现代性的哲学话语》、《新型的混乱》、《一种对遗憾的清算》、《后形而上学思维》、《追加的革命》、《作为未来的过去》、《文本与上下文》、《对话语伦理学的解说》、《人生现实与有效性》都是这一时期的成果。

合法化危机

合法性

虽然“合法性”成为政治哲学的一个主题是现代的事情,但是早在古希腊时期就隐含了关于“合法性”的思想,如柏拉图和亚里士多德关于政体标准的思想等。在古拉丁文中出现了“合法的(légitimé)”这一词汇。这一词主要是指“符合法律的”、“与法律相一致的”等,在早期的使用中主要应用于司法领域。如西塞罗在论及通过合乎法律的途径而获得的权利与法官之职时,使用了“legitimumimprium”(合法的权力)和“potestaslegitima”(合法的法官)的表达,而且他还将与之签署具有法律效力的条约的敌人称为“合法的敌人”,以此来和窃贼或强盗(非法的敌人)区分。“合法性”(legitimacy)一词,最早在中世纪的文献中被使用,那时保留着“与法律相一致”的意思。同时,通过思考对权力授予是否合乎正义的证明,这一概念已经明显具有了政治内涵。^①但是,在当时所谓的“合法性”中,“法”的基础是形而上学的宇宙论、宗教以及各种本体论等最高或最后的存在。合法性中的法在人之外。

^① 让·马克·夸克:《合法性与政治》,佟心平、王远飞译,中央编译出版社2002年版,第25页。

契约论出现以后,古代帝国的合法性基础开始从宇宙论、伦理学、宗教、哲学和各种本体论等终极基础转向了社会中自由个体之间的约定,即“契约”。正如哈贝马斯所看到的:

合法性的程序化类型首先是由卢梭创立的,标志着与自然相决裂的《社会契约论》提出了一种新的行为调整原则:社会。^①

国家统治权不再来源于神或其他终极存在,也不来源于成文的法律,而是来源于某种契约,只是这种契约既不是君主和上帝订立的,也不是君主和社会订立的,而是在社会公众之间达成的。只有遵守这种契约的统治才是合法的统治,人民才有服从统治的义务。卢梭的契约论不仅把合法性的基础从神或其他转向人本身,而且,转向社会公众。他开启了民主的合法性的大门。

马克斯·韦伯则从社会学角度考察了人类历史上存在过的政治统治秩序,认为这些统治有两个基础:一是外在的客观有效性,如服从的习惯或强制性的法律;二是内在的主观有效性,即被统治者发自内心地认为统治者有权指挥他们,而自己负有义务服从统治者。在韦伯那里,政治合法性的价值规范被剔除了,却实现了法律的回归,并逐渐变成“法律形式主义”了。在卢梭和韦伯的影响下,此后的研究者们对于政治合法性的探讨,基本上都是围绕统治的权利和服从的义务而展开的。

“合法性”概念在西方漫长的政治思想发展史中,历经诸多思想家的演绎,从合法性发展到法律性、政治性兼有,从判断政体的标准到衡量统治有效性的基础,已经成为涵盖政治学、哲学、社会学、法学等诸多学科的一个重要概念。正因为如此,哈贝马斯认为,不能随随便便地使用“合法性”概念,只有政治制度才拥有或失去合法性,也只有政治制度才需要合法性。他将历史上的合法性理论,分解为经验主义和规范主义的合法性理论,并批评其各自的片面性,将两者有机地结合起来,形成了自己重建性的合法性理论。

^① 尤尔根·哈贝马斯:《交往与社会进化》,张博树译,重庆出版社1989年版,第191页。

哈贝马斯认为,马克斯·韦伯的合法性理论属于经验主义的合法性概念,它以大众是否赞同的经验作为合法性的基础,将有效性,亦即将被统治阶级的相信、赞同与否,作为合法性的标准,而缺乏对有效性之基础的说明,缺乏对大众赞同、认可依据的说明,从而陷入了“历史解释的无标准性”。如果按照这种合法性概念,只要被认可、赞同的统治就是合法的,那么希特勒的统治也会因为他曾被人们赞同过、欢呼过而成为合法的了。其实,不合法的统治也会得到赞同,否则这种统治就不能维持下去,就像希特勒虽然曾经得到许多人对他的欢呼和支持,但是这并不意味着希特勒的统治是合法的。显然,经验主义的合法性概念是有缺陷的。

与经验主义相反,规范主义的合法性概念,完全排斥了大众赞成、认可的经验基础,去寻求一种永恒的正义基础和标准,从而陷入了一种抽象的思辨。这种规范主义的合法性概念,“有累于自身被嵌入其中的形而上学背景,也很难立住脚跟”^①。这种规范主义的合法性概念,陷入了价值上的绝对主义,只将合法性问题视为应该不应该的问题,而根本忽略其是否得到大众认可的经验基础,只要政治秩序是符合永恒正义的,不管其是否得到大众的认可都是合法的,这明显地陷入了脱离经验的形而上学之中。

而哈贝马斯则认为,合法性就是承认一个政治制度的尊严性,但不应被单纯地理解为大众对于国家政权的忠诚和信仰,合法性不是也不会来源于政治系统为自身的统治所作的论证或证明。在他看来,“政治合法性的基础变成所有人能够意愿的东西,他们不是作为本体自我而是实践话语的参与者,他们采用的道德观点使他们超越的不仅仅是利益导向的方面,而且还有价值基础的方面”^②。这种政治合法性是建立在公民源于社会生活的实践话语基础上,是利益与价值的结合。哈贝马斯指出:

① 尤尔根·哈贝马斯:《交往与社会进化》,张博树译,重庆出版社1989年版,第211页。

② Thomas McCarthy, “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics,” in Craig Calhoun edited, *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts: the MIT Press, 1992, p. 52.

合法性意味着,对于某种要求作为正确的和公正的存在物而被认可的政治秩序来说,有着一些好的根据。一个合法的秩序应该得到承认。合法性意味着某种政治秩序被认可的价值——这个定义强调了合法性乃是某种可争论的有效性要求,统治秩序的稳定性也依赖于自身(至少)在事实上被承认。^①

在这个“重建性的合法性理论”中,合法性意味着某种价值。哈贝马斯认为,这种价值不是凭空产生的,必须与当时所处的社会生活紧密联系。价值来源于社会生活,是一种生活价值。生活总是可经验的,并被人们经验着,而生活的经验本身又总是体现着追求着某种价值目标,这种经验和价值相互依存,不可分离。因此,政治合法性被认可的生活价值不是永恒不变的超验真理,它依赖于一定历史时期生活世界的生活经验,因而是可变的。

这种政治合法性是如何实现的呢?国家的政治权力虽然建立在社会生活的基础之上,但是,社会公众作为社会生活的主体总是与国家保持距离,那么他们如何认可政治权力的价值呢?对于这样的问题,虽然哈贝马斯发现了古典政治学向现代社会学的转向,意识到科学技术已经侵蚀到政治权力领域,并逐步成为了资本主义的意识形态,政治权力正渐渐远离其合法性基础——社会生活,并对现代民主寄予忧思。从19世纪末开始,随着科学技术成为“意识形态”,以及自由资本主义向垄断资本主义的转变,国家对社会领域的干预逐步增强。与此相应,国家公共权力也向社会私人利益集团转移,由此国家和社会、公共领域和私人领域出现了融合的趋向,社会生活在一定程度上遭到国家的干预和侵蚀,从而逐步破坏了资产阶级公共领域的基础,致使公共领域发生了结构转型。公共领域中的自主讨论让位于投票选举中的大众喝彩,批判的公众变成顺从的大众,公共领域失去了公共性和批判性,民主的合法性丧失了话语基础,民主制度中的国家公共权力出现了合法性危机。

^① 尤尔根·哈贝马斯:《交往与社会进化》,张博树译,重庆出版社1989年版,第184页。

合法化危机

在《合法化危机》等著作中,哈贝马斯重新分析了资本主义社会结构的变化,并进一步深入阐述了晚期资本主义的合法化危机。哈贝马斯抛弃了海德格尔等哲学家的哲学分析所揭示的生活危机观念,而引入了社会科学的危机概念。他指出:

今天的社会科学提供了一种系统论的危机概念。根据这种系统理论,当社会系统结构所能容许解决问题的可能性低于该系统继续生存所必需的限度时,就会产生危机。从这个意义上说,危机就是系统整合的持续失调。^①

这种危机不仅仅表现为某一方面的危机,比如经济危机或者政府危机,而是社会整合的危机。他认为,晚期资本主义的社会是高度分化的,又是相互紧密关联的。他将社会分为经济系统、政治系统和社会文化系统,而社会危机的倾向就表现为经济危机倾向、政治危机倾向和社会文化危机倾向。

哈贝马斯把晚期资本主义称为“有组织的或国家调节的资本主义”,以表明它是与早期自由资本主义不同的,是实行国家干预的资本主义。但“即使是由国家调节的资本主义社会,在发展过程中也‘充满了矛盾’或危机”^②。哈贝马斯借助医学术语中的“危机”一词,对晚期资本主义的社会状况进行了综合描述:

我认为有四种危机倾向:1. 发源于经济系统的经济危机;2. 发源于政治系统的合理性危机与合法性危机(认同危机);3. 源于社会文化系统的动机危机。^③

哈贝马斯对于晚期资本主义危机的探讨,首先是从经济危机着手

① 尤尔根·哈贝马斯:《合法化危机》,刘北成、曹卫东译,上海人民出版社2000年版,第4页。

② 同上书,第3页。

③ 同上书,第63页。

的。他认为：

经济系统需要投入的是劳动和资本，而产出的则是可以消费的价值。……自由资本主义所遇到的障碍是产出危机。危机周期一再使人们对于合乎系统的价值分配产生了怀疑。这里，具有合法性功能的价值系统的变化范围内所容许的一切负担与报酬的分配模式都是“合乎系统”的。^①

在哈贝马斯看来，由于晚期资本主义社会的生产关系发生了一系列变化，经济危机已不是晚期资本主义社会的主要危机了，但这并不意味着经济危机已被消除，而是以一种比较缓和的形式，从经济领域转嫁到政治和文化等社会其他领域，进而引发了政治系统的“合法性危机”。在资本主义发展过程中，政治系统的干预范围不仅推进到了经济系统中，而且也推进到了社会文化系统。随着组织和理性的扩散，文化传统受到了损害与削弱。

“国家干预”曾经是晚期资本主义获取“合法性”的重要手段。资本主义国家权力的原有合法性是以市场经济中人们之间的自由交换为基础的。然而垄断资本形成、垄断经营方式操纵市场后，等价交换原则被抛弃，国家原来借以合法化的公平交换的“意识形态”失去了现实经济运行机制的支撑。因而，晚期资本主义的合法性首先表现为资本主义国家对经济和社会分配进行干预，即国家为了获得政治统治新的合法性基础，通过对社会生活的直接干预，采取新的原则和政策，来弥补经济社会领域因自由交换的功能失调所造成的社会后果，从而重新建立并确保全体社会成员对国家的忠诚。通过国家干预，就能以国家计划的持续调整来避免经济发展的盲目性和无政府性，以消除生产社会化与资本主义私人占有之间的矛盾，使资本主义能够获得长期的发展和繁荣，避免其合法性的最终瓦解。

^① 尤尔根·哈贝马斯：《合法化危机》，刘北成、曹卫东译，上海人民出版社 2000 年版，第 63—64 页。

哈贝马斯认为,在晚期资本主义社会,由于国家的干预职能的增强,经济危机虽然没有被消除,却已经转变为一种比较缓和的危机形式,因此不是晚期资本主义社会的主要危机。但是,也正是由于国家的干预职能的增强,出现政治系统的合理性危机和合法性危机,社会危机从经济系统转移到了国家权力系统:

社会文化系统从经济系统和政治系统那里获得投入,具体表现为可以购买的能够满足集体需要的商品和服务、法律行为和管理行为、公共和社会保障等。其他两个系统的产出危机同时也就是社会文化系统的产出失调,并转化为合法性的丧失。前面所说的各种危机倾向只有通过社会文化系统才能爆发出来。原因在于,一个社会的社会整合依赖于这一系统的产出:直接依赖的是社会文化系统以合法化形式给政治系统提供动机,间接依赖的是社会文化系统向教育和就业系统输送劳动动机。^①

哈贝马斯认为,晚期资本主义抛弃了传统的合法性根据,但又没有形成一种能为自己提供合法性辩护的意识形态,文化或意识形态严重透支。政治系统的合法性危机正是根源于僵化的社会文化系统不能随时用来满足行政系统要求所产生的动因危机,即:

对于维持生存非常重要的传统遭到腐蚀,普遍主义的价值系统超载。^②

这就意味着,在晚期资本主义社会,思想文化系统已不能为晚期资本主义的统治提供思想文化方面的支持,经济与政治系统已丧失了合法性存在的必要条件。他指出:

市场的职能出了日益严重的问题,而国家必须去解决这些问题。我们可以把国家理解成为拥有合法权力的一种制度。国家的

^① 尤尔根·哈贝马斯:《合法化危机》,刘北成、曹卫东译,上海人民出版社2000年版,第66页。

^② 同上书,第68页。

输出(output)产生于最高行政当局的决定之中。因此,它需要的是群众对它的那种尽可能不那么特殊的诚心诚意的输入(input)。输出和输入都可能造成破坏性的危机。输出危机具有理性危机的形式,行政系统无法完成它从经济系统那里接受来的指导作用。于是,生活领域发生混乱。输入危机具有合法危机的形式:合法系统无法维持它要求群众表现的那种忠诚。^①

合理性危机是政治系统的输出危机,表现为行政机关不能制订出合理的政策,国家机器对经济活动的失控,无法驾驭经济系统,从而使金钱逐渐失去社会整合的功能。

合理性危机是一种转嫁的系统危机,与经济危机一样,合理性危机把为非普遍利益而进行的社会化生产的矛盾表现为控制命令之间的矛盾。^②

与合理性危机相应,合法性危机就是政治系统的输入危机,它不能获得群众对政府系统的支持和忠诚。任何政治系统都要求输入群众的支持和忠诚,一旦政治系统不能取得支持和忠诚的话,政治权力也会失去社会整合的功能。因而,在哈贝马斯看来:

合法性危机是一种直接的认同危机。它不履行政府计划的各项任务,使失去政治意义的公共领域的结构遭到破坏,从而使代议制度的形式民主受到质疑。^③

哈贝马斯认为,合理性危机和合法性危机都与社会文化系统的危机直接相关。由于社会文化系统向政治系统提供动机,那么社会文化系统的危机就表现为动机危机。晚期资本主义国家的合法性危机最深刻、最根本的根源在于,晚期资本主义的生活世界及其思想意识和规范结构已

① 尤尔根·哈贝马斯:《所谓今日之危机》,载《哲学译丛》,1981年第5期,第60—61页。

② 尤尔根·哈贝马斯:《合法化危机》,刘北成、曹卫东译,上海人民出版社2000年版,第65页。

③ 同上书,第64页。

经无法为国家提供意义源泉。按照哈贝马斯的合法性理论,政治秩序的合法性是在某种规范结构中被证明为合法的。自由资本主义的国家是在传统的资本主义意识形态、规范结构中被认可的,取得了合法性;而晚期资本主义国家的演变,特别是国家的干预职能的增强,与传统的自由资本主义的价值规范相悖。在近代资本主义社会的发展中,从霍布斯、洛克经休谟、斯密、密尔、爱尔维修、霍尔巴赫到黑格尔,确定了公民的自由、平等权利的观念,国家应确保个人的自由权利,保证资本主义的经济自由运作。晚期资本主义国家的干预权力的合法性不可能在自由资本主义的那种价值规范中被认可。这样,资本主义的意识形态、规范结构就发生了混乱,一种能够为晚期资本主义国家的合法性提供价值基础的社会规范,却又没有形成,这意味着晚期资本主义国家的干预权力缺乏被认可的价值依据,意味着国家权力可能丧失群众的支持和忠诚。那么,晚期资本主义的国家权力的加强,意味着自由资本主义的意识形态、社会规范的“贬值”,国家的合法性要求有新的规范提供的价值依据。在哈贝马斯看来,晚期资本主义通过代议制这种形式民主制度来解决这一问题。它一方面排除公民真正地参与政治的意志形成过程,但同时又吸纳公民的忠诚,从而确立起形式民主体制和程序,以使行政决策的大部分不为公民特定意图所左右,资产阶级公共领域去政治化的结构转型则为此提供了实施的条件。由此形成了这样一幅图景:

这些制度和程序形式上是民主的,而实际上,公民在客观上是政治性的社会中所享有的是仅仅有权拒绝喝彩的消极公民的地位。^①

在这种情形下,对合法性需求的满足是通过两种方式进行的,其一是用颇具说服力的精英民主论和技术统治论为公共领域的去政治化提供理论论证;其二则是针对公民的政治冷淡和以获取使用价值为目标的期望,实施一种福利国家的替代纲领。哈贝马斯强调,“意义”是一种稀

^① 尤尔根·哈贝马斯:《合法化危机》,刘北成、曹卫东译,上海人民出版社2000年版,第95页。

有资源,不可能用行政手段制造出来。形式民主所减少的合法性固然可以用系统能够承受的报偿加以弥补,但当这种报偿不能满足公众以获取使用价值为目标的期望时,由于系统侵入生活世界导致的“意义”匮乏,合法性就会陷入全面的困境。

可见,在哈贝马斯那里,合法性危机是一种生活的危机,它不仅表现在科学技术对生活实践的排挤,使民主政治的公共权力受科学技术之“意识形态”的驱使;而且,人们丧失了生活世界的领地,生活意志取决于工具——技术理性的奴役,生活本身变成权力和货币的注脚。我们看到,哈贝马斯并非片面、孤立地对晚期资本主义各个领域的危机分别予以考察,而是从系统的角度出发,对晚期资本主义经济社会、政治、思想文化等领域存在的危机加以全面综合地分析。

公共领域

公共领域的概念

“公共领域”是哈贝马斯 1961 年在《公共领域的结构转型》中提出的重要概念。这本书具有浓厚的马克思主义色彩,哈贝马斯采用了马克思主义的基本分析方法——阶级分析法,提取了“资产阶级公共领域”作为特定研究对象,并把资产阶级公共领域作为资产阶级民主的一个范型,从历史的角度详细考察了它的产生、发展、衰落以及相应的结构和功能的转变。除了在其中对马克思的市民社会理论进行批判分析外,他还深受西方马克思主义的代表霍克海默和阿多诺的影响,将工具理性批判和大众文化批判引入其中,分析了公共领域衰落的社会根源。

在《公共领域的结构转型》中,哈贝马斯的“公共领域”概念含义宽泛,内涵丰富甚至复杂。根据不同的标准,它可以被划分成不同的种类。

首先,从公共领域与国家和社会的距离来看,公共领域可以划分成这样两类:

第一类与私人领域相对的国家公共权力机关。哈贝马斯指出:

随着等级特权为封建领主特权所取代,代表型公共领域萎缩了,这就为另一个领域腾出了空间,这就是现代意义上的公共领域,即公共权力领域。公共权力具体表现为常设的管理机构和常备的军队;商品交换和信息交流中的永恒关系(交易所和出版物)是一种具有连续性的国家行为。^①

这种公共领域具有最起码的公共性,即它们掌握着人民所赋予的权力,承担着为人民谋幸福的职能和使命,并按照法定程序行使公共权力。但是,这类公共领域受到国家的控制,比如,议会就是这种公共领域的一个典型。

第二类是私人领域中的公共交往领域。这类公共领域相对于国家而独立存在,但又有别于家庭等私密领域,在其中人们针对公共问题自由交往、自主讨论。

其次,根据时代的不同,公共领域又可以划分为以下三类:

第一类是古典公共领域。它特指古希腊时期与满足生活必需品的私人领域相对的政治活动领域。这种公共领域体现在广场等公共空间中,只有自由民才能参加,它既建立在公民的话语基础上,可以采取讨论、辩论或诉讼的形式,又建立在共同的政治实践基础上,比如战争等。一切德性如公正、勇敢等,只有在这种公共领域中才能产生。“在古希腊人看来,公共领域是自由王国和永恒世界,因而和必然王国、瞬间世界形成鲜明对比。”^②它代表着自由和荣誉,而私人领域则代表着奴役和屈辱。这种公共领域的核心机制就是公民间的自由对谈,通过话语方式达成共识,这奠定了政治公共性的基础,以至“公共性始终都是我们政治制度的一个组织原则”。它与国家机关合而为一,与私人领域相对。

第二类是代表型公共领域。特指中世纪和封建制度下代表一定社会地位的社会活动领域。代表型公共领域作为一个公共领域,毋宁说是

① 尤尔根·哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,学林出版社1999年版,第17页。

② 同上书,第3页。

一种地位标志,或者根本上是一种特权的体现。比如,教会就是作为代表宗教教权的公共领域,而宫廷则是作为代表王权和贵族特权的公共领域。这种公共领域尽管都与国家权力有着千丝万缕的联系,参加的人员都是代表着一定公共权力的人员,但是与国家公共权力机关毕竟是分离的。因此,它既具有较强的排他性,又具有一定的批判性。

第三类是现代公共领域。现代公共领域源于主体性原则的确立,是在国家与社会的逐渐分化中产生的社会交往领域。主体性包括这样四种内涵:个人主义、批判的权利、行为自由以及唯心主义哲学自身。^① 哈贝马斯曾指出:

贯彻主体性原则的主要事件是宗教改革、启蒙运动和法国大革命。^②

18世纪末,传统的教会权力、封建势力、诸侯领地和贵族阶层发生了分化,并最终分裂成为公私截然对立的两极。教权的分化促使宗教信仰变成个人自由的选择;君主权力领域的分化导致了公共财政,以及由公共财政支撑的公共权力体系的形成,君主权力后撤遗留的空间,开始逐步被公共权力机关以及自由组合到一起的公众所占领;从君主统治集团分化出来的公共因素发展成为公共权力机关和议会,从职业身份集团分化出来的公共因素发展成为资产阶级的社会生活领域。这个资产阶级的社会生活领域成为一个真正拥有私人自主权的领域,它直接与国家面对。上述三个方面的分化导致现代公共领域的出现。

相对于代表型公共领域而言,现代公共领域有了巨大的进步。现代公共领域的主体是市民阶层而不是特权阶层。

这种市民阶层是公众的中坚力量,而他们从一开始就是一个阅读群体。意大利文艺复兴时期,城市大商人和官员完全浸淫在宫廷贵族文化当中,市民阶层则不然,作为一个整体,他们再也不可能完

^① 尤尔根·哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社2004年版,第20页。

^② 同上书,第21页。

全认同行将结束的巴洛克贵族文化。^①

现代公共领域立足于社会领域,与国家的公共权力相对。市民阶层对自己的公民权利有了自觉,不再依靠封建特权,其目标一开始就是从公共权力中争取和维护自身的权利和利益。它一旦形成就有了公共批判的特征。

再次,根据不同的讨论主题,现代公共领域又可以划分为文学公共领域和政治公共领域:文学公共领域的发端于18世纪法国的社会精英和思想精英界,出现了一个较为独立的文学公共领域。文学公共领域中的人们自由地进行文学批评和文学创作活动,他们不受政府政令和学术权威的限制。这种文学公共领域是建构在一些新的社会机制的基础之上,如咖啡馆、沙龙、杂志报刊、信件往来等。这些机制是当时人们进行社会交往的重要工具,其中咖啡馆和沙龙是交往的主要形式。在文化批评活动中,文学精英既把自己视为公众的代言人,同时又把自己看做是公众的教育者。政治公共领域更多的是在沙龙和咖啡馆中,人们谈论文学作品、评品艺术作品。但很快,围绕着文学和艺术作品所展开的批评扩大为关于经济和政治的争论,文学公共领域逐步向政治公共领域转变。从它们当中产生了一种全新的合法性观念,打破了教会、学院以及政府在思想上的垄断权力,自由地行使自己的批判能力;社会各等级、各阶层的成员在这些机构中以平等的身份交往。不过交往的主题不再是文学艺术作品,而是针对公共政治问题特别是公共权力机关的问题提议、讨论、批判甚至抗议。

此外,根据主体的不同,政治公共领域又可分为:资产阶级公共领域和无产阶级公共领域。哈贝马斯在《公共领域的结构转型》一书中主要探讨的是资产阶级公共领域的产生形成和转型,对无产阶级公共领域避而不谈。在1990年版序言中,他说明了理由:“有关法国大革命的雅各宾党阶段和宪章运动,我用‘平民’公共领域加以概括,我认为,这一公共

① 尤尔根·哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,学林出版社1999年版,第22页。

领域是资产阶级公共领域在历史进程中被压制的的一个变种,可以忽略不计。”但是,他并没有否认平民公共领域的存在,他指出:“在居统治地位的公共领域之外,还有一种平民公共领域,和它唇齿相依。”^①

资产阶级公共领域是发轫于17世纪英国和18世纪法国的独特历史现象。它上承代表型公共领域,在欧洲封建权威逐渐分崩离析的过程中,伴随着资本主义国家与市民社会的分离而发展,并在国家社会化和国家社会化的双向运动过程中衰退和瓦解。哈贝马斯这样来界定资产阶级公共领域:

资产阶级公共领域首先可以理解为一个由私人集合而成的公众的领域;但私人随即就要求这一受上层控制的公共领域反对公共权力机关自身,以便就基本上已经属于私人,但仍然具有公共性质的商品交换和社会劳动领域中的一般交换规则等问题同公共权力机关展开讨论。^②

哈贝马斯认为,资产阶级公共领域的活动主体是具有财产和受过教育的市民阶层。由私人到公众需要具备两个基本条件:财产和教育。

只有有产者可以组成一个“公众”,才能用立法手段来保护现存财产秩序的基础;只有他们的私人利益才会自动地汇聚成一个以维护作为私人领域的市民社会为目标的共同利益。^③

财产是私人维持自身生存和自律的基础,维护和争取自己的财产是私人进入公共领域的主要动机之一。而教育则保证个体具有独立的自我理解和公共批判的理性能力。哈贝马斯这样阐述:

成熟的资产阶级公共领域永远都是建立在组成公众的私人所具有的双重角色,即作为物主和人的虚构统一性基础之上。作为

① 尤尔根·哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,学林出版社1999年版,第6页,序言。

② 同上书,第32页。

③ 同上书,第96页。

“物主”的公众和作为“人”的公众的统一过程集中说明了资产阶级私人的社会地位本来就是具有财产和教育双重特征^①。

而且,哈贝马斯认为,作为有产者和受教育者的资产阶级还具有最大的普遍性,能代表所有公民的利益。所以,在《公共领域的结构转型》一书中,他主要以资产阶级公共领域为研究对象,并把它作为恢复政治的实践旨趣,是资本主义政治合法化的理想类型。

总体来看,这些不同种类的公共领域从不同的侧面反映了公共领域的不同属性。但是,这些不同的属性具有相同之处,那就是社会公众表达和维护社会生活意志的交往领域。哈贝马斯后来这样概括它:

所谓“公共领域”,我们首先意指我们的社会生活的一个领域,在这个领域中,像公共意见这样的事物能够形成。公共领域原则上向所有公民开放。公共领域的一部分由各种对话构成,在这些对话中,作为私人的人们来到一起,形成了公众。……公共领域是介于国家与社会之间进行调节的一个领域,在这个领域中,作为公共意见的载体的公众形成了,就这样一种公共领域而言,它涉及公共性的原则——这种公共性一度是在于君主的秘密政治的斗争中获得的,自那以后,这种公共性使得公众能够对国家活动实施民主控制。^②

《公共领域的结构转型》出版后,哈贝马斯的思想兴趣和研究方法都有所转变,但公共领域的学说却总是若隐若现于此后的著作中。应当说,他从来没有放弃过公共领域的理念。以至于三十年后,在1992年出版的政治哲学巨著《在事实与规范之间》中,公共领域重新成为其政治哲学和法哲学的一个基本理念。

尽管公共领域在哈贝马斯理论中的地位没有变化,但是在其思想历

① 尤尔根·哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,学林出版社1999年版,第59页。

② 尤尔根·哈贝马斯:《公共领域》,载汪晖、陈燕谷《文化与公共性》,北京三联书店1998年版,第125—126页。

程中审视公共领域的视角却多少有些变化。一个最显著的变化就是：在早期，公共领域是作为私人领域的一部分而论的，而后来他却将公共领域纳入生活世界的范畴。从公共领域理论到交往行为理论，从公共领域概念到生活世界概念，这是哈贝马斯理论求索中的重要转折，也是对他以往思想的深化。与三十年前相比，哈贝马斯不再那么悲观，而是以积极乐观的态度重新理解公共领域。这种态度转变的原因是多方面的。首先是政治局势的骤变——苏东剧变，哈贝马斯将其作为一场打破官僚统治的追补革命，其间公共领域发挥了积极的作用，重新展现出公众的批判力量。其次，交往行为理论和后形而上学理论的成熟为公共领域提供了更宽阔和扎实的理论基础。第三，哈贝马斯经过与自由主义、保守主义等理论家的争论，更明确了自己的信念，“现代性是一项未完成的设计”，现代民主仍有巨大的解放潜能。

虽然哈贝马斯的态度转变了，但是他对真正的公共领域本身的理解并没有实质的变化：

公共领域最好被描述为一个关于内容、观点，也就是意见的交往网络；在那里，交往之流被一种特定方式加以过滤和综合，从而成为根据特定议题集束而成的公共意见或舆论。^①

但是我们需要注意的是，哈贝马斯的作为民主政治合法性来源的公共领域是一个介于系统与生活世界之间的中间领域，其基本特征在于非正式组织、非建制化程序、非强制的公共交往结构。因此，除了特殊指代外，本文都采用“公共领域”一词，而不是“资产阶级公共领域”或者“政治公共领域”等表示特殊类型的词语。

综上所述，公共领域，是植根于生活世界，介于国家与社会之间、以独立自主的公众为主体、以公共问题为对象、以实践话语为机制、以公众舆论为表现形式的社会交往领域。它是一个批判性概念，蕴含了公共权力和政治权威的合法性。它属于社会世界，以规范为核心，将民主的公

^① 尤尔根·哈贝马斯：《在事实与规范之间》，童世骏译，北京三联书店 2003 年版，第 446 页。

共性理念运用于政治实践中。公共领域意味着,平等自由的市民集合起来成为公众,通过自主自律的公开交往(提议、批判、辩论、妥协)达成共识。可以说,公共领域是民主意志形成的必要条件。

公共领域的特征

相对于正式的建制化代议制民主程序而言,公共领域是一种非正式的公众的自由交往网络。它既是市民社会的一种特殊历史形态,同时也被塑造成一种理想的民主范式。它因反对封建专制而产生发展,又因另一种形式的专制集权而衰落。公共领域最核心的机制是生活世界的实践话语,它既具有道德的普遍性,又具有伦理的特殊性,是自由平等的公众在共同生活的基础上提议、批判、辩论、妥协的话语机制。按照哈贝马斯的解释,公共领域具有以下特征:

1. 私人性与公共性的合理张力

哈贝马斯的公共领域内部存在着私与公之间合理的张力,这种张力一旦消失,公共领域就会随之瓦解。他根据职能把社会分为公共范畴和私人范畴。公共范畴主要指公共权力领域,私人范畴主要指与公共权力领域相对的私人领域。而这种私人领域包括公共领域、经济活动领域和家庭等私密领域。公共领域属于私人范畴的一部分:

公共领域在比较广泛的市民阶层中最初出现时是对家庭中私人领域的扩展和补充。^①

在这个领域中的活动不受公共权力的干预和控制,参与者通过阅读、交谈等形式形成一个松散、开放和富有弹性的交往网络。它具有自由、平等、悠闲和批判的特性。

公共领域的主体是私人集合起来的公众。哈贝马斯指出:

资产阶级公共领域的政治使命在于调节市民社会(和国家事务

^① 尤尔根·哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,学林出版社1999年版,第54页。

不同);凭着关于内在私人领域的经验,资产阶级公共领域敢于反抗现有的君主权威。从这个意义上讲,它一开始就既有私人特征,同时又有挑衅色彩。^①

公共领域的私人性是公共性的基础。另外,从运作方式上看,公共领域是私下里开始的。从一开始,公共领域并非公开运作,往往是在秘密中进行,并且具有排他性:

私人组成集体起初是在不公开的情况下悄悄进行的。共济会所特有的秘密启蒙实践具有辩证特征,后来则在其他团体中间广泛普及开来。理性体现在有教养的人共同使用知性合理交往过程当中,由于任何一种统治关系都对它构成威胁,因此它本身也需要保护,以防表面化。只要公众在王官贵族的秘密机构当中有着一席之地,理性就不能直接显示出来。其公共领域还得靠秘密维持,公众作为公众本身也是私下的。公众的集结是在公共权力之外进行的,这种集结本身会形成一股强大的力量,并且或明或暗地针对公共权力机关。私人构成公众,不仅意味着公共权力机关失去权力,变得威信扫地,同时也意味着经济依赖关系在原则上不容许继续存在;市场规律和国家法律一道被悬搁了起来。^②

所以,在阶级社会里,公共权力机关特别是掌权阶级并不情愿接受公共领域的存在,作为维护自身利益的公共领域一旦形成就与公共权力形成对峙的局势。

哈贝马斯进一步指出,在公共领域中,讨论者的共同价值标准实际上来源于市民关于人之本性的理解或私人自律,它是市民小家庭中的个人体验的反映。这些体验包含了三个原则:首先是自愿,私人自以为是独立的参与者,自己在家庭中的地位是独立和平等的,并且是自愿而非被强制地加入家庭关系中;其次,家庭成员的互相关爱,有力地填补了社

① 尤尔根·哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,学林出版社 1999 年版,第 55 页。

② 同上书,第 40—41 页。

会竞争以外的空间,所以个人认为自己存在于一个永恒的爱共同体之中;第三,只要受到教育,他就可以将一切能力充分自由地发挥出来。自愿、爱的共同体和教育这三个因素合在一起,就构成了资产阶级的人性观念,成为个人在公共领域中能够聚集讨论的基本共性和前提。

公共性是公共领域最本质的特性。公共领域是公共性的实践场域,其对象是公共议题。作为公共领域的核心概念,公共性随着资产阶级公共领域的出现而产生,随着其衰落而沦丧。哈贝马斯把真正的公共领域描绘为一个向所有公民开放的、由自由对话组成的、旨在形成公共舆论、体现公共理性精神的、以大众传媒为主要运作工具的批判空间。

公共领域让作为公民的单独个人走到一起来形成公众,这样,他们的利益、愿望和权利不再是单个的、特殊的,而变成了共同的和普遍的。正如哈贝马斯所言:

本来意义上的公共性是一种民主原则,这倒不是因为有了公共性,每个人一般都能有平等的机会表达其个人倾向、愿望和信念,即意见;只有当这些个人意见通过公众批判而变成公众舆论时,公共性才能实现。^①

公共性以批判性语言作为沟通的媒介,语言负起了启蒙之责。语言并非语词、语句,而是关注于语言的使用性或实用性,即人与人之间、主体与主体之间的语言使用。另一方面,哈贝马斯提高主体之间语言的批判性,致使语言有其反省性、批判特质,要求人们使用批判性的语言,在理想言谈情境中,对于共同关心的事务进行不断的反省与论辩,并依循真实性、正当性和真诚性的有效性宣称,以较佳论据达成主体之间的共识。主体们共同凭借批判性语言进行沟通交往,并以此脱离蒙智未开的状态。也可以说,凭借互为主体的批判性语言进行交往,公共性才得到彰显。

公共领域以主体间的交往理性为前提。哈贝马斯认为,公共性必须

^① 尤尔根·哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,学林出版社1999年版,第252页。

置于主体间的语言交往之上才可以进行理解,世界上并不存在私有的语言,没有一个人可以脱离社会而使用语言进行交往。在这里,哈贝马斯进一步赋予主体间性以社会学的意义,要求参与成员持以尊重、包容、平等的精神与异己者进行对话。因此,公众之间的行为不是个体行为,而是在特定社会关系中的交往行为。交往行为必须满足三个条件:第一,语言的真实性要求,即一个陈述外部世界事实的语句必须被认为是真实的;第二,正确性要求,即一个产生出了共同认可的价值规范的语句必须被认为是正确的;第三,真诚性要求,即一个表达了说话者意图的语句必须被认为是真诚的。

交往行为之间所遵循的不是形而上学的追求同一的理性,而是后形而上学的主体间相互承认和理解的交往理性。这种主体间的交往理性是对传统理性的批判,尤其是对工具——目的理性的批判。从思想史来看,对传统理性的批判是20世纪哲学的重要主题。但是,哈贝马斯批评了一些哲学家对传统理性批判的缺陷:

新哲学家们和某些后结构主义者所作的理性批判,使自身走向了反面,并且贬低了批判手段自身的价值。……在这些学派中,被指控为“理性”的东西,不过是被夸大为整体的目的合理性,即一种顽固坚持自己主张的主体性。接着,他指出了其批判的独特性:“我曾试图摆脱目的论的世界观的影响。我信赖的是最明显表现在社会解放斗争中的交往的生产力,而不是生产力的理性,亦即不是自然科学与技术的理性;这种交往的理性在资产阶级的解放运动中,在为民族主权和人权斗争中,也发挥了巨大作用。交往的理性是在民主的法制国家的各种设置(机构)和资产阶级舆论的各种制度中缓慢沉积而成的。……如果您问我,一个人从《交往活动的理论》(指《交往行为理论》——引者注)观中想到的是什么,那么,我首先想到的是僵化的政治舆论重新获得的生命力。”^①

① 尤尔根·哈贝马斯:《生产力与交往》,李黎译,载《哲学译丛》1992年第3期,第50页。

可见,交往理性作为公共领域中公众舆论的本质属性天然蕴藏着民主和解放的潜能。对公共权力的合法性批判。公共领域是以批判性为其精髓的。公共领域的批判性本身蕴藏着实践话语的解放兴趣:

公共领域由于实际承担了市民社会从重商主义乃至专制主义控制之下获得政治解放的语境当中的一切功能,因而其虚构也就变得比较容易:因为它用公共性原则来反对现有权威,从一开始就能使政治公共领域的客观功能与其从文学公共领域中获得的自我理解一致起来,使私人物主的旨趣与个体自由完全一致起来。^①

人们以批判为目的,形成公认的可以作为实践话语的理性尺度,并形成真诚坦率的交往氛围,由此对公共事务做出独立于公共权力领域之外的理性判断。公共领域始终保持一种开放的视域。无论是对于参与的讨论者,还是对于讨论内容的广泛性、彻底性,都要求公共领域根本不会处于封闭状态。讨论者关于“讨论代表着讨论者以外广大公众”的认识,使这种讨论不仅仅局限于讨论者内部。按照这一理解,讨论应该反映圈外更多人的看法。而且只要有一定财产和受过良好教育(有经济承受能力和知识),谁都可以参加到讨论圈子中来。资产阶级公共领域形成的前提是,必须有一个能把讨论者聚拢起来的理念层面的集合物,而且尤为紧要的是,不论讨论的主题是文学的抑或政治的,是心理的还是社会的,这些集合本身应能体现出与国家 and 特定私人要求所不同的公共价值。正如哈贝马斯所说:

社会批判不仅以生产关系为对象,即以首先制造出客观上可以避免的灾难的社会动力为对象,也以蕴含在社会存在形式中的潜力为对象,以人的日常交往的和解行为,以相互承认的不可侵犯的主体通性,以人的独立和尊严为对象,同时也以正常的共同生活中短暂的幸福要素为对象。^②

① 尤尔根·哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,学林出版社1999年版,第60页。

② 尤尔根·哈贝马斯:《生产力与交往》,李黎译,载《哲学译丛》1992年第3期,第49页。

作为生活主体的广大公众正是社会批判的主体,他们对公共权力的批判不是针对远离生活尘嚣的美丽幻境,而就是针对这些现存着的公共社会生活本身。

2. 政治、道德与伦理间的实践话语

政治、伦理和道德原本都属于实践哲学不可缺少的重要组成部分,就像连体婴儿身体上的三个脑袋,它们本来是连在一起的,总是相互作用、相互影响,谁也逃脱不了对方的作用范围。但是,为了更好地认识它们,也为了它们能独自发挥功能,人们就采取高超的人类“技术”将它们分离开来。人们在讨论它们之间的关系时,总是力图用一方压倒另一方。比如,亚里士多德将政治看成伦理的继续,而道德又内在于政治实践之中;康德用道德命令统领政治和伦理;黑格尔试图用伦理德行扬弃道德,并将国家的政治结构纳入伦理体系之中。20世纪的自由主义和社群主义之争的实质也在于政治权力的合法性来源于普遍的道德共识还是共同体的伦理生活。哈贝马斯的实践哲学也逃脱不了对政治、伦理和道德之间关系的回答。他认为,将这三者严格区分或者将一者凌驾于另一者之上的观念,都是一种主体哲学框架内的实践哲学,与其相应的实践理性是以主体哲学的形式发生破裂的实践理性。他用交往理性代替了实践理性,并运用公共领域的实践话语这条共振带将分离了的政治、伦理和道德连接了起来。

哈贝马斯之公共领域的实践话语既是对政治合法性的反思批判,同时也是对权力和权利的道德判断。因此,不能将其道德理论与其政治理论分离开来。正如麦卡锡所说:

如果不分析其道德理论,就不可能理解哈贝马斯的法律和政治理论。事实上它们是如此紧密相关,以至于有人通过一些论证会把他的道德理论看成是一种“政治的道德”理论——是关于社会正义而不是道德美德、道德品质、道德情感和道德判断,也不是关于伦理生活、共同体和善——也会把他的政治理论看成是,至少在核心层次上,一种“道德的政治学”——看成是赋予严格普遍的法律对利益

冲突和利益妥协的特权。^①

对哈贝马斯来说,政治正义只有通过经验意志的漫谈才能实现。政治合法性的基础应变成所有人都能够意愿的东西,他们不是作为本体的自我,而是实践话语的参与者,他们采用道德观点使他们超越的不仅仅是利益导向的方面,而且还有价值基础的方面。

哈贝马斯认为,集体政治认同与道德意识的发展具有内在关系,现代民主不应建立在传统民主主义基础上,而应建立在以交往理性为前提的普遍主义道德和反思的伦理文化之上。后形而上学时代的政治认同的基础已经由原来人们共享的传统转向个人的道德权利。任何行为、制度规范只有得到自由和平等公民的理性认可,才具有合法性。这样,公共领域中,通过实践话语所形成的规范论证和在此基础上所形成的公众舆论,就取代传统的道德,成了政治合法性的基础。

在公共领域的实践话语中,公众冲破了社会等级制度的束缚,使具有社会地位而无政治势力,并且“仅仅”是人的公民聚集到了一起。这里的关键不在于成员之间的政治平等,而是在于他们共同反对政治领域中的专制主义:社会平等最初只有在国家之外才能实现。人们在道德和政治上的自主意识在增长:我们自己就是决定我们共同生活规范的人,并且在公共领域的实践话语中对国家公共权力进行自主反思和批判。在变化了的传统和自己制定的规范压力下,形成一种可以改变社会化模式的、以原则为指导的道德意识。

哈贝马斯认为,在后传统社会,没有任何超越个人理性之上的权威具有道德的强制性,只有个人反思的认可才是道德规范惟一的合理依据。宪法民主国家只能建立在普遍的道德意识之上,不能建立在狭隘的民族主义之上。

公共领域的实践话语是政治与伦理生活的结合。相对于文学、艺

^① Thomas McCarthy, "Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics", in Craig Calhoun ed. *Habermas and the Public Sphere*, p. 51.

术而言,政治更接近人的生活,政治关乎每一个人的生活世界。政治对人的生存意义,不在于它反映或体现人的天性或自然禀性。正相反,政治是文化发展的产物,是地地道道的文明成就。政治使得不同的个体能超越自然生活的束缚,形成一个能允许自由和创制性话语与行为的共同世界。政治公共领域就是这样一个公共的生活世界。只有“在共同的生活联系中,即在他人中认识自己的对话关系中,他们才能感受到他们生存的共同基础。”不过,哈贝马斯强调指出,公共领域既有别于“社会”,也有别于“社群”。它不是一个人人们协商一己利益或者展现血浓于水之情感的地方,而是一个人们显露独特自我的场所。每一个公民在公共领域中的言论和行为都在其他公民前面显现着他“谁”。“谁”是相对于“什么”而言的,“我是谁”说的是我这个独特的、不可重复的自我。

在伦理—政治话语中,关键在于阐明一种集体认同,这种集体认同必须为个体生活方案的多样性留有余地。^①然而,集体认同只能在一种如此非自我中心化的公共意识的脆弱的、动态的和支离破碎的内容中形成,就此而言,深入的伦理—政治商谈(话语)不仅是可能的,而且是不可避免的。^②

公共领域的实践话语既要针对公共问题进行提议、论辩以及达成集体共识,同时也要充分地尊重他者的生活态度和生活方式,保持伦理生活的多元化。公共领域的实践话语是伦理与道德的结合。在康德和黑格尔的基础上,哈贝马斯进一步区分了伦理与道德。他认为,伦理与道德解决不同的问题。伦理解决什么样的生活是良善生活的问题,其关注的焦点是良善(good),其适用范围是一个特定的生活世界。“就有关伦理——生存论意义上的话语而言,其功能在于为生活的正确方向和个人

① 尤尔根·哈贝马斯:《对话伦理学与真理的问题》,沈清楷译,中国人民大学出版社,2005年版,第91页。

② 尤尔根·哈贝马斯:《在事实与规范之间》,童世骏译,北京三联书店2003年版,第120页。

生活方式的养成提供参考。”^①只有在生活方式的视界中,个人才能与自己的生活历史保持一种反思的距离,而这种生活方式是他与他人分享的,并且构成了他们各自不同的生活规划的语境。这种独特的生活语境成为公众参与公共领域实践话语的立足点。而道德解决应该过什么样的生活的问题,其关注的焦点是应然或正当(ought to be),其适用范围是普遍的道德主体。“就有关道德—实践话语而言,其目的在于就规范行为领域中对冲突的公正解决达成一致。”^②道德的实践话语意味着正当性和普遍性,它要求打破一切已经习以为常的自我意识和判断,要求从自我特定的生活语境抽身而出,以反思和批判的眼光审视自我与他者,并由此获取一种普遍的话语和规范。正如哈贝马斯所说:

普遍主义究竟意味着什么?它意味着在认同别的生活方式乃合法要求的同时,人们将自己的生活方式相对化;意味着对陌生者及其他所有人的容让,包括他们的脾性和无法理解的行动,并将此视作与自己相同的权利;意味着人们并不故意固执地将自己的特性普遍化;意味着并不简单地将异己者排斥在外;意味着包容的范围必然比今天更为广泛。道德普遍主义意味着这一切。^③

虽然“道德—实践话语的确摆脱了仅仅关注自我成就和自我生活的视角”,但是道德的实践话语“与伦理的思考还是紧密联系在一起”^④。针对奥斯威辛大屠杀问题,哈贝马斯批判了排斥道德普遍性的民族主义,提出了宪法爱国主义。宪法爱国主义建立在普遍道德基础上,保护人权和民主政治体制的宪法是爱国主义认同的目标。

以上是哈贝马斯之公共领域的内在特质。而从形式上看,公共领域

① 尤尔根·哈贝马斯:《对话伦理学与真理的问题》,沈清楷译,中国人民大学出版社,2005年版,第77页。

② 同上书,第78页。

③ 尤尔根·哈贝马斯:《现代性的地平线》,李安东、段怀清译,上海人民出版社,1997年版,第137页。

④ 尤尔根·哈贝马斯:《对话伦理学与真理的问题》,沈清楷译,中国人民大学出版社,2005年版,第91页。

还表现出以下特征：

其一，非正式性。这一特征下的“公共领域”可以从三个层面上来理解。第一，与官方公共权力机构迥然不同，它是在所有政治结构的渠道和空间之外发展形成的，它属于私人领域的一部分，非强制性、不受官方干预，也不受任何教条、传统和权威的限制与约束是其原则的根本体现。第二，公共领域不用承担权力系统的压力，它的运作不受法律程序的控制，公众充分发挥私人自主，并在法律的保护下形成一个集各种人身自由、信仰和良心自由、迁徙自由、表达自由等于一体的，不受外力干涉的松散的交往网络。第三，它虽然游离于市场经济与政治国家“之间”或“之外”，但又与两者相互联系。这就是说，公共领域讨论的不应当是家庭中的个别问题，而必须是有关整个社会的公共事务，并且这种“公共意见”对专制权力构成某种制约。

其二，批判性。哈贝马斯的公共领域蕴涵着浓烈的批判气息，这与其以“批判精神”为其思想发展生命线，以“主要旨趣在于批判当代政治”为理论特征相吻合。首先，公共领域中交流的是非官方的自由言论，其实践话语不以政府是非标准作为言论取舍对象的形式，其批评性含义不言自明。其次，公共领域中“公共意见”的形成实际上也是一个批判、否定的过程：私人聚集在某一沙龙或咖啡馆，就某一或几个公共事务的问题进行理性的、批判性的讨论，大家发表各自的见解，在异彩纷呈的言说、商谈中，通过“异中求同”或“求同排异”的方式形成带有普遍性的公众舆论。此外，哈贝马斯把资本主义条件下的公共领域所形成的普遍意志看做是拯救“资本主义合法性危机”的良方妙药，也折射出了公共领域所具有的批判功能。尽管哈贝马斯所构设的公共领域的“统一思想”、“普遍意志”、“社会认同”不过是一种理念意义上的乌托邦，然而，作为一种理想境界的追求，以咖啡馆、沙龙、报刊、学术团体、宗教等机制作为活动空间，所形成的公众舆论确实起到了使社会在政治之外达到某种统一和协调的作用，这是不容置疑的。

其三，多元性。哈贝马斯强调，虽然可以为公共领域划一条外部边

界,把它与自我驾驭的行政和经济系统区别开来,但是公共领域属于生活世界,而生活世界是异彩纷呈的。因此,在复杂的现代社会中,公共领域因空间、内容、交往密度、组织复杂性、所涉及的范围,以及运作形式不同而呈现出多元化的状态。它是高度分化的,比如,在空间上,有国际公共领域、全国公共领域以及社区公共领域等;在内容上,可区分出科学公共领域、文学公共领域、艺术公共领域等;在交往密度、组织复杂性和所涉及范围上,又可区分出插曲性公共领域、有部署的呈示性公共领域、抽象公共领域等。不过,另一方面,虽然存在着如此多的分化,但这些公共领域并不是相互封闭的原子单位,相反,都是由各种开放的、移动的和相互渗透的视域构成的。这种相互渗透性为公共领域的民主潜能奠定了基础。因为,“每一个公共领域都对其他公共领域保持开放状态。它们的话语结构源于一种不加任何掩饰的普遍主义倾向。所有的局部公共领域都指向一个总体性的公共领域,而依靠这个总体性的公共领域,整个社会形成了一种自我认识”^①。也就是说,不仅公共领域内部,而且在相互理解、相互作用的基础上,多元的公共领域之间运用交往理性可以形成普遍共识。

生活世界

生活世界及其结构功能

“生活世界”最初由胡塞尔提出,哈贝马斯用它把握现代社会的基本结构:

我顺带,并且按照一种重建的研究展望,引进了生活世界的概念。它构成了交往行为的一种补充的概念。^②

^① 尤尔根·哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社,2004年版,第404页。

^② 尤尔根·哈贝马斯:《交往行为理论》,第2卷,洪佩郁等译,重庆出版社,1994年版,第165页。

可见,哈贝马斯把其看做是交往行为不可缺少的补充概念,它既是主体之间进行交往活动的前提和背景预设场所,又是交往行为者相互理解的“信念的储存库”。它作为主体的共同背景知识或文化视野,提供了既成的价值观、道德观和审美观的常识,是交往主体共享的“观念世界”。因此,“生活世界”是指交往主体通过以语言为媒介、以理解为目的的交往行为而形成的背景场所,是主体间以非对象化的参与态度介入的生活领域和动态网络。

哈贝马斯作为现代哲学家,一直关心日常交往实践问题,他的“生活世界”概念也是在交往理性下建构起来的。哈贝马斯指出,日常交往实践无法脱离的基本背景就是生活世界,同时日常交往实践又在建构生活世界。人们以生活世界为背景进行交往,这种交往不是以主体自我的目的理性为前提的,而是主体间通过理解达到共识的实践过程。哈贝马斯将生活世界看成是构成交往行动的补充概念。他认为人与人之间的交往是在生活世界中发生的,生活世界就是人们在交往中达到相互理解所必需的共同背景知识。用哈贝马斯的话来说:

在一定方式下,生活世界,即交往参与者所属的生活世界始终是现实的,但是只是这种生活世界构成了一种现实的活动的背景。^①

我们知道,哈贝马斯的生活世界中的“交往”是为了达到交往参与者的理解,但这种理解并不是认识论上的理解,而是交往参与者根据其特殊的交往情境的生活世界背景知识,在接受其规范有效性要求的基础之上达成的一种共识。这也说明交往参与者之间有一种可理解性,正是这种可理解性才构成了交往的可能性。甚至可以说这种理解是前结构的,是在理论认识之前的。这里我们能够看出哈贝马斯借鉴了伽达默尔的“前理解结构的视域”的思想,他的“生活世界”概念及在生活世界中的主体间的原初理解就类似于这种“视域”。作为社会世界的观察者,我们的

^① 尤尔根·哈贝马斯:《交往行动理论》,第1卷,洪佩郁等译,重庆出版社,1994年版,第171页。

理解获得的是关于世界的理论知识,而作为交往行为的参与者,我们已经涉及到了主体间的合理的内在和外在的有效性要求,这时候,我们才真正处于与他者的交往关系当中,因为这时候我们面对的他者不是我们的自我意识建构的理想类型——变形自我,而是真正的包含差异性的另一个主体,这样,“我——他”关系是一种平等的交往关系,是一种具有伦理和社会性质的交往关系。

哈贝马斯指出:

生活世界是交往行动者一直已经在其中运动的视野。^①

人与人之间的沟通就是在这样的背景中发生的,生活世界构成了人们日常交往实践沟通 and 理解的背景知识,这种背景知识又是通过语言、符号而客观化并被人们所接受的。这里就涉及到了语言在生活世界及交往中的作用问题。哈贝马斯已经清楚地看到,20世纪哲学已经由意识哲学范式转向语言哲学范式,这一转型的代表人物是维特根斯坦,维特根斯坦开创了形式语义学。但哈贝马斯指出,维特根斯坦早期的形式语义学并没有完全摆脱传统哲学的束缚,传统的主体与对象及周围世界的关系被命题与事态的关系所取代。哈贝马斯认为出现这种状况是由于维特根斯坦没有看到具体的言语情境与交往的关系,以及言语行为在生活世界中的价值与作用,因此他改造了维特根斯坦的形式语义学,发展了一种普遍语用学,并且指出交往活动以普遍语用学为前提。我们知道生活世界中的交往是以语言为媒介的,也就是说交往活动趋向于理解,而人类的理解必须借助语言。哈贝马斯所指的语言并不是语义学意义上的命题,而是具体交往情境当中的表达,他是根据交往参与者的生活世界背景知识和共同的话语情境而形成的,因此它先定的就有一种理解和共识的结构。

人们必须说同样的语言,出身于一个由语言共同体所确立,并

^① 尤尔根·哈贝马斯:《交往行动理论》,第1卷,洪佩郁等译,重庆出版社,1994年版,第165页。

且具有主体间性结构的生活世界当中,以便真正从对自然语言的反思当中获得好处,并把对言语行为的描述建立在理解这种语言行为内在自我解释的基础上。^①

通过这段话,哈贝马斯主要想指出,语言有一种自我理解的结构,并非我想表达,而是要表达的东西已经事先存在于语言当中了。生活世界是主体间的一种结构,而语言就是这种主体间的媒介,或者说是主体间交流的结构表达,而且一定是在具体生活世界情境中的结构。生活世界当中的日常交往实践,为的是达到理解和共识,而要想达到理解,交往参与者必须表达某种可理解的东西,使自己成为可理解的,同时另一方必须判定其言语的有效性要求,这种有效性要求或者是根据言语者的生活世界背景知识,即过去的经验知识总结,或者是根据特定的话语情境。

哈贝马斯指出,交往理性就是言语行为的非强制性共识力量,也就是说语言本身有一种约束力,它能将交往参与者的行为协调起来,这也就是生活世界得以建构起来的原因。在哈贝马斯这里,生活世界并不是先验的、僵死的一块铁板,它是以言语行为为基础的建构过程,是一种再生产过程。哈贝马斯以言语行为为基础的交往行为理论彻底颠覆了意识哲学对世界及人与人之间关系的理解和建构。

哈贝马斯所指的生活世界,是由文化、社会和个性三种要素构成的知识结构,他认为:

我把文化称为知识储存,当交往参与者相互关于世界上的某种事物获得理解时,他们就按照知识储存来加以解释。我把社会称为合法的秩序,交往参与者通过这些合法的秩序,把他们的成员调节为社会集团,并从而巩固联合。我把个性理解为是一个主体在语言能力和行动能力方面具有的权限,就是说,是一个主体能够参与理解过程,并从而论断自己的同一性。^②

① 尤尔根·哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东等译,译林出版社,2000年版,第55页。

② 尤尔根·哈贝马斯:《交往行动理论》,第1卷,洪佩郁等译,重庆出版社,1994年版,第189页。

我们可以看到,哈贝马斯生活世界概念的内涵是非常丰富的,结构是极其复杂的。文化传统、社会秩序、个性特征处在相互联系的复杂关系中,由于自我与他人的交往在生活世界中的不断发生,使得生活世界成为了错综复杂的意义关系网络,而且这个网络是在历史生成中动态运作的,并且能够面向未知世界而开放。是一种社会空间和历史时间的现实整合。交往参与者正是在这样的生活世界中形成意见一致的文化价值观念和行为规范,形成群体的归属感和认同感。

生活世界殖民化

哈贝马斯认为,现代社会可划分为“系统”和“生活世界”两大体系。“系统”与“生活世界”相对而言,是由各种被社会职能化和分化的子系统整合的“制度群”所组成,如经济制度、政治制度等,它是以金钱和权力为媒介,以工具理性为运行规则,在功能层面上调节人们不同目标的生活方式和取向,其再生产的内容是物质再生产,可分为经济子系统和行政子系统;“生活世界”是以语言和符号为媒介,以交往理性为运行规则,在价值层面上规范人际关系,其再生产的内容是文化再生产,可分为私人领域和公共空间。社会可理解为生活世界的再生产和系统的维持以及两者之间相互融合的过程,系统和生活世界的分化是现代社会发展不可缺少的条件。

这两个层面的划分是根据两种不同的视角,而这两种视角又恰恰体现了两种思维范式,从观察者的视角,社会被看成一个体系,在这个层面上,人们的行为(包括互动行为)具有维持体系的功能。而从参与者的视角,社会被看成生活世界,在这个层面上,行为主体之间的互动具有彼此理解和认同的基础,不需要外来的强制力量,交往行为与生活世界是“亲合性”的。哈贝马斯区分体系与生活世界的视角,体现的就是以观察、认识为前提的目的理性思维和以理解、交往为前提的交往理性思维。他指出,现代社会体系与生活世界处于分离状态,体系属于制度化领域,但作为制度化的体系并不是从人类社会开始就是独立的领域。在传统社会

当中,它是生活世界内的未分化的职能,哈贝马斯常常把这样的社会称为“文化共同体”。但是,自近代启蒙运动以来,随着主体地位的提高及理性的大肆弘扬,人们对于真理和价值的追求不受任何外在强制力量的限制。一切行为趋于理性化,一切领域趋于秩序化、契约化。随着经济和社会的发展,相对独立的市场领域逐渐形成,经济运行体系、行政权力体系及社会规范体系逐步从生活世界中独立出来。它们表现为以金钱和权力为原则的市场机制和现代国家的形成。货币和权力使得社会成员在更为有效率的机制下进行物质交换,互相协调行动并建构集体目标和行为。于是,生活世界中的以言语为媒介的交往方式逐渐被淡忘了,货币和权力变成了交往行为的媒介。人类行为方式越来越趋于体系化,理性化的经济运行体系和科层化的行政管理体的形成及其地位的逐渐上升,使生活世界从总体性的文化共同体下降为与各种体系具有同等地位的社会下属体系。

与一种很少区别的社会体系最初共处的生活世界,越来越多地下降为一种与其他下属体系并行的一种下属体系。在这里,体系机制越来越脱离社会结构,即脱离社会统一借以进行的社会结构。^①

哈贝马斯指出,问题不在于体系与生活世界的分离,而是由于体系的复杂性不断增强,金钱和权力原则在体系中的支配地位越来越重,因此理性化的经济体系和科层化的管理体系开始摆脱原本由生活世界所形成的交往规则和价值信念,于是就产生了各种典型的病态现象,如文化意义的丧失,社会秩序的混乱及社会冲突的加剧,个人心理结构的失衡以及社会化过程的受阻。在哈贝马斯看来,体系与生活世界的分离是生活世界合理化的表现,但分离的体系由于不再以交往为内在原则,使得体系反过来干预和破坏生活世界,造成生活世界的危机,这就是哈贝马斯所说的“生活世界的殖民化”。他说:

① 尤尔根·哈贝马斯:《交往行动理论》,第1卷,洪佩郁等译,重庆出版社,1994年版,第206页。

合理化的生活世界促使下属体系的形成和增长,这种下属体系的独立的命令,有破坏性地反映在他本身上。^①

因此,在哈贝马斯看来,体系脱离了以理解为基本方式,以达成共识为目标的交往理性的价值追求,开始干预、限制和危害生活世界。“社会合理化的过程首先源于生活世界的理性化,由此而导致或催生了体制层面的理性化,但最后出现了生活世界体制殖民化的情况。”^②显然,哈贝马斯认为,社会秩序和异化等资产阶级的病态是由个体理性的过分膨胀,体系的金钱化和官僚化的趋向造成的,是生活世界的殖民化的结果。通过哈贝马斯对现代社会的结构性分化的分析,我们似乎可以清楚地看到,现代社会的诸多病症的症结就是启蒙运动以来的理性精神。哈贝马斯批评这种理性,但他并没有像其他许多后现代思想家如利奥塔、福科、德里达一样彻底否定理性,而只是批判传统的目的理性,代之以交往理性重建新的合理化世界。生活世界殖民化完全是由目的理性造成的,因此他试图以交往理性为根据,重新建构生活世界的合理化。

在哈贝马斯看来,生活世界合理化的出路在于,用交往理性取代目的理性,使语言为媒介,以理解和共识为目的交往原则重新成为生活世界的内在机制。他主张以交往理性克服生活世界中被体系扭曲的交往,从而发挥生活世界的理解、协商和非强制性意见一致的功能。但这种生活世界的合理化并不是向原初的生活世界的回归,而是带有批判和反思性质的重建,因为生活世界并不是什么先验的逻辑结构和固定的概念体系,而是在社会空间和历史时间中不断自我生成和再生产的文化凝结。

哈贝马斯认为,对于生活世界和系统的平衡发展,关键在于通过交往行为来克服生活世界中被系统扭曲的沟通,将交往媒介从金钱和权力转向语言,在主体间的相互理解中寻求经济异化和权力异化的改善机制,回归生活世界原本的以语言为载体的交往和以理解为目的的价值信

① 尤尔根·哈贝马斯:《交往行动理论》,第1卷,洪佩郁等译,重庆出版社,1994年版,第207页。

② 阮新邦:《批判诠释和知识重建》,社会科学文献出版社,1999年版,第67页。

念,以此为中介恢复生活世界再生产的动力机制。并且,社会的合理化要求人们回归到生活世界的符号意义结构中去,通过学习领悟“合理的生活指导的意识结构”,通过反思建立个人和社会批判的制度化,提高主体的交往资质并发挥理性的潜能。同时,建立相对独立的公共领域,通过民众的积极参与和社会舆论监督市场经济和政府的职能运作,建构有效的协商对话制度,抵御系统对生活世界的侵蚀。

第二,实现交往行为的合理化,走向主体间性的对话、共识和理解。哈贝马斯认为,社会真正的合理性只存在于交往行为中,只有通过交往行为的合理化才能拯救生活世界,实现社会的整合。他把主体间性提高到中心位置,即把交往对象从传统的“主体—客体”模式转向其构建的“主体—主体”模式,旨在没有外在强制因素的对话中达到主体间的相互理解。他认为语言是交往的继续,是最基本、非常重要的一种交往媒介,主体间的交往要在语言对话中实现。主体间要顺利展开对话,必须满足两个条件:一是必须承认和遵守共同的行为规范,二是确立理想的话语环境。哈贝马斯正是以语言为媒介,以理解为目的,以主体间性为交往对象,以生活世界为背景,从交往的三大有效性要求(即真实性、正确性和真诚性)出发,呼吁主体间建立“理想的话语环境”,使所有交往主体在没有外在强制和系统压抑控制的条件下,进行自由民主平等的对话和交往,以达到主体间性的理解和共识,实现交往的合理化和社会的公正,拯救被膨胀的工具合理性侵入的生活世界,使其从“殖民体系化”中获得新生,最终实现生活世界的合理化。

第三,运用法律和道德两种手段,化解系统和生活世界的对立。在哈贝马斯看来,生活世界的殖民化就是“生活世界的法律化”,就是“将道德因素从私人生活领域和公共生活领域中驱逐出去。”^①必须借助法律和道德这两种手段,使市场和权力服从于人们的需求。但他更重视法律的

① Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vo. I II [M]. Boston: Beacon Press, 1987, p. 325.

力量,因为在系统和生活世界对立的现代社会唯有法律能够发挥连接系统和生活世界的“铰链作用”。法所履行的是社会性整合的功能,兼具“媒介”和“制度”的双重功能,与政治体系、治国方略中的法治一起发挥着安全网和其他规范无法替代的作用。

交往理性

交往行为

我们看到,理性理论是哈贝马斯交往行为理论的核心,“交往理性”是交往行为理论的基础。交往理性替代了传统的以主体意识为特征的“理性”的概念,建立在交往行为和生活世界视域内和语言交往规范基础之上,体现在交往行为语境和生活世界结构当中,是现代性规范重建的理性基础。在《交往行动理论》中,哈贝马斯认为:要化解科学技术统治而造成的现代社会危机,就必须重返“公共领域”,弘扬“交往理性”,实现交往理性的合理化。因此,他需要理性理论来证明现代化的发展就是理性化的发展,理性化的发展是一个充满矛盾和复杂的多样发展过程,而不像韦伯认为的那样“只是一个日益非人化的工具理性宰制的过程”。同时哈贝马斯认为,它不是纯粹的哲学理论,同时也是一种行为理论和社会理论。哈贝马斯批判理论是以理性理论为基础的。他认为现代性的危机即理性的危机,对现代性的批判即是对理性的批判,对现代性的重构即是对“扭曲”的理性的重构。而要重构这种理性,就需要以交往理性来实现对理性的统一。

哈贝马斯认为,不能像传统哲学那样将理性仅仅狭隘地理解为工具理性,若仅仅理解为工具理性,就无法从根本上走出以自我意识为标志的主体哲学的困境。为了为其理论提供坚实、可靠的基础,哈贝马斯提出了“三个世界”的重要理论,即“世界”包括“客观世界”、具有内在经验的“主观世界”及规范的“社会世界”。并且根据行为者与三个世界发生关系的不同,将社会行为区分为目的性行为(工具性行为)、规范调节行

为、戏剧化行为及以语言为载体的交往行为(沟通行为)四种类型。

1. 目的性行为,又称工具性行为。它是一种旨在实现一种目的的行为,也就是有目的地、有因果地介入客观世界的行为。在此行为中,行为者在比较、权衡各种手段后,选择一种最理想的达到目的的手段。哈贝马斯认为,传统行为哲学自亚里士多德以来,一直把重点放在这种行为研究上面,希望借助它来解决最基本的社会问题。在韦伯和早期法兰克福学派那里,所谓合理的行动,主要指的就是这种有目标取向的行为。

2. 规范调节行为,即一个群体的受共同价值约束的行为。规范调节行为要求群体成员严格遵守群体共同的价值期望,群体成员对规范的遵守体现为贯彻一个已经普遍化了的行为举止期待。规范调节行为不能发生于孤立存在的个人,甚至也不能发生在孤独的个人同他人相遇的时候。这种行为只能发生在一个本来已经存在规范协议的群体之内,只有在这样一个共同体内,群体各成员的行为才能依据共同接受的价值标准,向着一定的方向进行。

3. 戏剧行为。它指的是行为者在一个观众或社会面前表现自己主观性的行为。这种行为不涉及孤独的行为者,也不涉及某个社会群体的成员,而是关联到互动的每个参与者,他们互相构成观众,并使他们自身表演在诸观众面前。戏剧行为重在自我表现,通过自我表现而达到吸引观众、听众的目的。

4. 交往行为。它是一种行为者个人之间通过符号协调的互动,以语言为媒介,通过对话,达成人与人之间的相互理解和一致。哈贝马斯这样说:

我所说的交往行为是由符号协调的互动,它服从的是必须实行的规范,这些规范决定交往双方之行为,而且至少被两个行为主体所理解、承认。^①

^① Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* [M], Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1968, pp. 62—63.

可见,交往行为与目的合理的行为有着明显区别,它遵守着行为者之间的相应规范,这些规范体现了行为者之间对对方行为的期待。交往行为的参与者只有提出相互承认的合理要求,才能使得参与者的共同行为取得一致,达成理解。在交往行为中,相互理解是核心,而语言则具有特别重要的地位。因为,简而言之,交往行为实际上就是以语言为媒介、以理解为目的的行为。

按照哈贝马斯进一步的分析,上述四种行为分别侧重世界的不同方面。目的性行为关联于客观世界,它因果性地介入客观世界以实现自己的行为计划;规范调节行为对应于社会世界,这个世界是基于合法的规范组成的个人间关系的总体,规范调节行为在同这个世界的关联中相应地提出正当性和有效性要求;戏剧行为与主观世界相连接,即戏剧行为将行为引向自己的主观世界(所谓主观世界就是“主观经历的总体”,它既包括内在的精神状态,也包括那些可以在观众面前显示行为者进入论题的优先性这样一种被占有的经历)以表现自己的观点;交往行为反思地或间接地与客观世界、社会世界、主观世界相关联,在交往行为模式中,行为者从“他们自己所解释的生活世界的视野”,即基于他们自己所理解的、用他们自己的语言所表达的“经历过的经验”,“同时论及客观世界、社会世界和主观世界中的事物,以研究共同的状况规定”。^①也就是说,行为者各自同时地在上述三个世界中,反思地同有关事物发生关系,以便在对所处的环境的共同认识中取得协调一致的意见。由此可见,从行为类型与世界的关系方面看,目的性行为、规范调节行为、戏剧行为都只是单方面在与一个世界发生关联关系,只有交往行为通过“生活世界”与三个世界发生联系,全面地把握社会行为中的各种行为角色,协调地考虑这三个世界。所以,交往行为比其他行为在本质上更具合理性。换句话说,人们的行为需要理性化,从而使之具有一种“理性的结构”。这

^① 尤尔根·哈贝马斯:《交往行动理论》,第1卷,洪佩郁等译,重庆出版社,1994年版,第135页。

种能被理性化、而且必须被理性化的行为只能是交往行为。人们理性化行为的作为,不应仅仅体现在“目的合理的”工具行为与策略行为之中,更应该使理性的结构向交往行为扩展,使理性化主要“体现在交往行为的媒介性质上,体现在调解冲突的机制、世界观以及同一性的形成上”^①。这样,哈贝马斯通过对行为类型的分析,凸现出交往行为的意义,也同时将合理化问题提了出来,成为交往行为理论的根本性论题。

交往行为合理化

我们知道,哈贝马斯将社会同时构想为系统和生活世界,并借助对系统与生活世界之间的关系、特别是系统对生活世界殖民化现象的分析,解剖了当代西方社会。哈贝马斯认为,当代西方社会冲突的主要根源不在社会再生产领域和分配不公,而在于资本主义的经济、政治结构借助功利性的手段对人们生活世界之价值的侵入以及精英的专家文化与大众文化、日常实践之间的疏离,这种侵入和疏离造成了价值领域意义的丧失、思想的匮乏、规范的失效,使得人与人之间不再相互信任、缺乏基本的相互理解,结果,人们之间旨在实现协调行为、相互理解、在共同规范指导下自由交流的交往行为被完全纳入“有目的合理性行为”的功能范围内,导致正常的交往变得不合理,受到了控制,遭致歪曲,交往者因此陷入痛苦之中,生活在一个压抑与宰制的社会中。

哈贝马斯对这种现状并不感到惊奇,他也没有像老的社会批判思想家那样产生一种悲观主义情绪。哈贝马斯将这种状况看做是社会向前发展所必然发生的现象,是社会演化双重性——分化与整合——所导致的符号再生产与物质再生产之间不平衡现象的自然结果。由于交往行为的合理性是使得社会演化之分化与整合平衡发展的基础,由于交往行为的合理性是恢复生活世界再生产的动力,而生活世界再生产动力的恢复又意味着理性化重新融入系统化了的世界,使以语言为媒介的交互主

^① 尤尔根·哈贝马斯:《交往与社会进化》,张博树译,重庆出版社,1989年版,第123页。

体性之间的协调、理解关系重新扩展为社会进化的基础。交往行为合理化的实现,势必带来以下重大变化:其一,压抑程度减弱(在人格结构方面,这通常会促使人们进一步忍受在面对角色冲突时所滋生的矛盾情绪);其二,行为固定化程度减弱(这会增加个人在日常相互作用中坚定地进行自我表现的机会);其三,向这样一种行为控制模式靠拢,这种行为控制模式允许角色差异,允许灵活地使用虽完全内在化却可以反思的规范。

以这三个方面的变化为标志的合理化,不会像有目的合理的子系统的合理化那样,将导致增加对客观化的自然和社会过程的控制。这种合理化本质上不会促使社会更有效地运转,但却能为社会成员提供进一步解放及不断的个性化的机会。^①

因此,交往行为的合理化能够给“可能的谅解”创造全面的条件,它与解放的旨趣相一致。因为:

一个解放的社会即是生活世界不再被系统之自我维持的原则所宰制的社会,而且理性化的生活世界将指导系统机制的运作,以配合组织化之个体的各种需要。^②

既然交往行为合理化如此重要,那么,如何理解交往行为的合理化?又如何实现交往行为的合理化?我们知道,哈贝马斯是借助对交往行为的剖析获得一个交往行为合理化概念的。在他看来,任何一个交往行为通常都要提出三个有效性要求:真实性、真诚性和正确性(正当性)。理论理性表达真理性,实践理性表达真诚性,审美理性表达正当性。在交往行为中,这三个同样原初的有效性要求体现了一致关联,哈贝马斯将其称之为合理性。可见,交往行为合理化概念是一个相当复杂的概念。

梳理哈贝马斯的有关论述,关于交往行为合理化,我们至少可以归

① J. Habermas, *Toward A Rational Society: Student Protest, Science, and Politics* [M], Boston: Beacon Press, 1970, p. 119.

② 尤尔根·哈贝马斯:《交往与社会进化》,张博树译,重庆出版社1989年版,第57页。

结出它的如下特征:第一,交往行为涉及的是人与人之间的关系,因此,交往行为合理化首先是主体的交往行为在道德实践方面的理性化,而不是在工具行为或策略行为领域内的理性化。

第二,交往行为是一种遵守社会规范进行的行为,因此,交往行为合理化不是依赖技术手段、策略方法等功能理性方式实现的理性化行为,而是依赖于“意向表达的真诚性”和“主体之间行之有效的并以一定的仪式巩固下来的”正确的社会规范而实现的理性化行为。

第三,交往行为是以符号或语言(言语)为媒介进行的行为,因此,交往行为合理化是语言性的,它是通过言语来协调行为以建立和改善人际关系,并在这个过程中实现的行为理性化。

第四,交往行为是以理解为导向的行为,因此,交往行为合理化是主体间性的,交往行为合理化的程度,归根结底是通过相互理解所建立起来的主体间性为衡量标准的,即它要靠在没有压力的情况下获得的理解的主体间性来衡量。

第五,交往行为的主要形式是对话,因此,交往行为合理化的实现意味着通过对话达到人们之间的相互理解与一致,并且,它致力于最终使自由的交往关系与对话制度化。

综合以上内容,可以简略地说,所谓交往行为合理化是一种通过语言实现的、具有主体间性的、符合一定社会规范的、在对话中完成的、能在交往者之间达成协调一致与相互理解的理性化的行为。这样理解的交往行为合理化,克服了韦伯合理化概念单纯的认识向度以及单纯的目的的工具合理性指向之局限,将本来只具有狭隘的获得真理与实现特定目的的成功手段之意义的概念,扩大为一个容真、善、美于一体的普适概念;它把理性放在人际间广泛的和相互交往的生动关系网络中考察,使理性凸现为交往关系的总和,由此决定了哈贝马斯更重视人与人之间的联系,而不看重为德国近现代哲学所极力强调的自我意识。

以此观之,交往行为合理化就必然是哈贝马斯交往行为理论关注的中心。依照这样一种关于交往行为合理化的界定,交往行为之能够实现

合理化,关键在于:第一,交往者应承认、重视并遵守共同的社会规范效准(普遍的道德规范、原则);第二,交往者能够选择恰当的语言进行以相互理解为目的的对话。

未竟事业

在后现代主义者对现代性展开全方位的激烈批判时,哈贝马斯大声疾呼,现代性是一项尚未完成的设计、方案,这也就是他所谓的“未竟事业”。现代性问题是哈贝马斯哲学的核心问题之一,在哈贝马斯哲学思想发展中占有极为重要的地位。他是这样描述他的“未竟事业”:

“现代性——一项未竟的事业”是我在1980年9月荣膺‘阿多诺奖’时答谢致辞的题目。后来,我一直都没有放弃过这个事业,尽管他在许多方面引起了广泛的争议。这项设计的哲学内涵在接受法国新结构主义的过程中越来越深入到公众的意识当中。同样,在利奥塔发表了《后现代状况——一份知识报告》之后,“后现代”这个时髦字眼亦已深入人心。^①

我要解决的问题是如何建立一种现代化的理论,一种现代化病理学的理论,即一种使理性在历史中变为现实的理论。^②

凯尔纳(Douglas Kellner)和贝斯特(Steven Best)甚至断言:

与后现代理论相反,哈贝马斯拥护现代性,视之为一项包含着尚未实现的解放潜能的未竟事业。从这一点看,哈贝马斯的全部著作均可视做是对现代性和它的发展轨迹、它的贡献、症结以及其解放潜能的反思。^③

因此,这一部分我们就来探讨“现代性”问题这个“未竟事业”。

① 尤尔根·哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社2004年版,第1页。

② 尤尔根·哈贝马斯:《哈贝马斯精粹》,曹卫东选译,南京大学出版社2004年版,第490页。

③ 道格拉斯·凯尔纳、斯蒂文·贝斯特:《后现代理论——批判性的质疑》,张志斌译,中央编译出版社1999年版,第302页。

“现代性”释意

何谓“现代性”？在现代西方话语中，对于“现代性”这个概念，学者们作出各种不同的解读。其中哈贝马斯的思想最具代表性：

就现代性语言而言，从十八世纪后期开始，现代性就已经成为哲学讨论的主题。^①

哈贝马斯认为，黑格尔是第一位清楚地阐释现代概念的哲学家。不过，在开始时，现代性也只是一个历史概念，即与中世纪相区别。但是，到了18世纪末，现代性要求确证自己的问题才突出起来。因为，在黑格尔看来，如果不依赖现代的哲学概念，就根本无法得到哲学自身的概念，即哲学面临着这样一项使命——要求从思维的角度把握其时代，而这个时代即是现代。现代哲学概念的基本核心就是：主体性原则。根据这个原则，黑格尔阐明了现代世界的优越性及危机之所在，即这是一个进步与异化精神共存的世界。因此，有关现代的最初讨论，即已包含着对现代的批判。黑格尔认为，所谓“主体性”即是指一种关涉到自我的结构，其核心要素有两个：一是作为个人权利的自由；二是作为思想、精神之本质的“反思”性活动。而宗教改革、启蒙运动和法国大革命则充分体现了主体性的原则：自马丁·路德开始，宗教信仰变成一种反思——在孤独的主体性中，神的世界成了由我们所设定的东西；而《人权宣言》和《拿破仑法典》则反对把历史上的法作为国家的实体性的基础，从而实现了意志自由的原则。此外，主体性原则还确立了现代文化形态，这一点首先适用于既已揭开了自然的面纱又解放了认知主体的客观科学。黑格尔这样说：

一切奇迹都被否认了：因为自然乃是若干已经知道和认识了的法
法则组成的一个体系；人类在自然中感到自得，而且只有他感觉自

^① 尤尔根·哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东等译，译林出版社2004年版，第1页。

保的东西,他才承认是有价值的东西,他因为认识了自然,所以他自由了。^①

也就是说,现代的道德概念是以肯定个体的主体自由为前提的。一方面,这些道德概念建立在私人权利基础之上,而这种私人权利认定他的所作所为都是对的;另一方面,它们又要求,每个人在追求幸福目标时都应与他人的幸福保持一致。因此,只有从普遍法则这一前提出发,主体意志才能获得自律;同时,也只有主观意志中,才能实现自由或达到自在的意志。

由此可见,主体性乃是现代的基本原则,它渗透在一切社会生活中,并以不同的哲学方式传承:笛卡尔“我思故我在”中的抽象主体性和康德哲学中绝对自我意识,都使主体性原则得到了完美的呈现。特别是康德的三大《批判》奠定了这种反思哲学的基础。他把理性作为最高法律机关,在理性面前,一切提出有效性要求的东西都必须为自己辩解。由于批判理性确立了客观知识、道德认识和审美评价,所以,理性不但保证了其自身的主观能力,而且还充当了整个文化领域中的最高法官。为此,以“理性”为核心的“意识哲学”成为十八世纪以来西方社会的主流。而它的基本精神被德国著名的社会学家马克斯·韦伯在其《宗教社会学论集》的名著前言里以问题的方式得到了全面、深刻的表述。在马克斯·韦伯看来,现代性与他所说的西方理性主义之间有着内在的联系,即现代性与合理性之间的内在联系,这种联系在马克斯·韦伯看来是不言而喻的。

哈贝马斯继承了西方理性主义的传统,认为“现代性是一项未竟的事业”,他认为现代性旨在用新的模式和标准来取代中世纪已经分崩离析的模式和标准,来构建一种新的社会知识和时代,其中个人“自由”构成现代性的时代特征,“主体性”原则构成现代性的自我确证原则。从时间开端上讲,它是从意大利文艺复兴开始,经启蒙运动到现代社会,实际

^① 尤尔根·哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社2004年版,第21页。

上就是西方资本主义产生、发展走向现代化的过程。而现代化的过程就是指商品化、城市化、官僚机构科层化和理性化的过程。这些过程共同构成了所谓的“现代世界”。因此,现代化的过程是一个充满发明、创新和活力的过程,“现代性”所体现的是理性和启蒙精神,它相信社会历史的进步与发展、人性和道德的不断改良和完善,人类将从压迫走向解放。“现代性”通过新的技术、新的运输方式和交往方式、产品的分配和消费形式、现代艺术和意识形态而散布到日常生活中。哈贝马斯认为,理性已经成了真理与价值之源,从而也就成了现代性的安身立命之所。

与“后现代主义”论战——维护“现代性”

当前,“现代性”受到了前所未有的挑战。这个挑战来自哪里?在哈贝马斯看来,造成人们对现代性与合理性之间内在联系进行质疑的关键所在,即是后现代主义的兴起。正是20世纪50至60年代的现代化研究使得“后现代”这种说法在社会科学家中间广泛传播开来。原因在于,现代化从进化论的角度来看是自律的,它独自地向前发展。因此,由这个角度入手,哲学家们最容易摆脱作为现代性源泉的西方理性主义概念。为此,面对现代性与理性的关系,出现了两种观念:一种是以阿诺德·盖伦为代表的新保守主义,他们认为启蒙的前提已经死去,惟有启蒙的后果仍在起作用;另一种观念为无政府主义,他们也抱怨启蒙的终结,但与新保守主义不同的是,他们要告别整个现代。

因此,在无政府主义的荫庇下,后现代主义便粉墨登场了。

在哈贝马斯看来,“后现代性”或“后现代主义”主要是一种流行的话语,或一种普遍化的思潮,其核心思想是对现代性及其理性主义的反叛。特别是20世纪70年代以来,法国的后现代思想家们对启蒙的理性主义以及根植于人本主义假设的现代性理论进行了集中的批判,包括福柯对“主体”概念的解构以及惊世骇俗的“人的死亡”命题的提出;波德里亚宣称的主体已经落败、客体的统治已经开始;以及利奥塔对以大一统的“元叙事”为标志的现代性进行的深刻抨击,进一步丰富了后现代思想的内

容,使之伴随着经济的全球化进程,迅速在世界范围内扩展开来。

许多后现代主义者把后现代看做是西方历史上的一个戏剧性的断裂或决裂,是一种旧的东西的终结和新的东西的来临。因此,他们对于“现代性”基本采取了批判和否定的态度。他们认为,资本主义的现代化给人民带来无数的苦难,工业化造成了对于农民、无产阶级和工匠的压迫,妇女被排斥在公共范围之外,帝国主义的殖民统治采取了种族灭绝和大屠杀的政策等等,总之一句话,现代性使理性走向了它的对立面,使自由走向了统治和压迫。所以,他们要求用新的价值和政治学去克服现代话语和实践的缺陷,呼唤新的范畴、思维方式、理论范式和话语方式的出现。

针对后现代主义者们的诸多言论,哈贝马斯作为“现代性”的维护者,与后现代主义者展开了激烈的论战。哈贝马斯明确地肯定当今的时代仍然属于“现代性”的范畴,现代性并没有死去,它是一项未竟的事业。后现代主义者之所以对现代性采取全面否定的态度,一个根本的原因在于他们并没有对启蒙理性的精神实质给予全面的理解。而谈论现代性问题,不能不理解启蒙:因为现代性的基本观念来自启蒙运动的精神,是启蒙精神哺育了现代性的产生。

“启蒙运动”这一概念,通常指的是在十七世纪和十八世纪的欧洲所发生的一场广泛而有力的思想运动,其宗旨是运用理性来破除宗教迷信和盲从,用科学知识来消除神话和幻想,使人摆脱其蒙昧状态,达到一种思想与政治上的自主性。在康德看来,只要给人们以自由,启蒙就是不可避免的,换言之,自由是启蒙所需的唯一条件。当然,康德也对此作了两条限制:一是人类只有在理性之“公共的”运用中才拥有自由,在“私人的”运用中则是不自由的;二是人类拥有自由和掌握自由是一个逐渐的过程,而这个过程不能太快。因此,康德主张启蒙是一个缓慢的过程。一场革命可以迅速地推翻专制的制度,但它无法实现人们思想的真正启蒙,没有思想的真正启蒙,所谓的变化不过是新偏见替换旧偏见而已。所以,康德说,我们不是处在一个启蒙了的时代,而是处在一个启蒙的

时代。

康德的思想给哈贝马斯以极大的启发。哈贝马斯认为,启蒙所导致的现代性是一份包含进步与倒退的双重遗产:即理性、民主、自由、平等、科学、道德、法律、艺术是进步的,而目的活动对生活世界的侵入以及由此造成的“生活世界殖民化”则是倒退的。哈贝马斯批评后现代主义的眼睛只盯在现代化过程中出现问题的一面,只咬住倒退的事情不放,而没有全面公正地对待启蒙理性和现代性,更没有将倒退和进步联系起来加以考虑。哈贝马斯指出:

只有继续启蒙才能克服带来的弊病。我丝毫不赞同一种绝对的理性批判,这种批判只能毁掉理性本身。然而,这并不是说我盲目地崇拜理性,而是相反,我认为,我们应该理性地审视我们所具有的理性并看到它的界限。我们不能像扔掉一件旧外套一样抛弃这种现代性的基本特征。它已经融化在我们的血肉中。现代性生活条件是我们所不能选择的——我们被抛入其中——它已经成为我们生存的必然。^①

然而,对于现代性警惕的眼光来说,它不仅仅是我们的宿命,而且也是对我们的挑战。因此,怎样来避免和克服现代性带来的社会弊病和危机,使现代性获得新的活力,也就成为哈贝马斯维护现代性、完成这项未竟事业的一个必然内容。

重建“现代性”

现代性面向未来,追新逐异,可谓前所未有的,但它只能在自身内部寻找规范,主体性原则是规范的唯一来源,主体性原则也是现代时代意识的源头。反思哲学的出发点是自我意识这一基本事实,这

^① 哈贝马斯、哈勒:《作为未来的过去——与著名哲学家哈贝马斯对话》,章国锋译,浙江人民出版社2001年版,第22—23页。

是主体性原则的关键。^①

因此,现代性与主体性原则紧密相联,要克服现代性的病症,就必须对主体性进行反思。实际上,在哈贝马斯看来,从康德开始,现代性的哲学话语中一直就存在着一种哲学的反话语,从反面揭示了作为现代性原则的主体性。虽然在他之前的许多哲学家都对意识哲学的困境作过分析,也提出过不同的解决方案,但是并没有找到走出这一困境的途径。为此,哈贝马斯认为,我们有必要回到现代性的哲学话语的起点,以便重新考察当时人们在面临重大选择时所指明的前进方向,惟有如此,我们可以找到一条切实可行的解决途径——即从意识哲学范式转向交往范式,只有这样才能消除穷竭的病候。至此,哈贝马斯提出了他的著名的交往行为理论。

哈贝马斯指出,在这种交往模式中,认知主体针对自身以及世界中的实体所采取的客观立场就不再拥有特权。相反,交往范式奠定了互动参与者的完成行为式立场,互动参与者通过就世界中的事物达成沟通而把他们的行为协调起来。一旦自我做出行为,而他者采取了相应的立场,他们就进入了一种人际关系。

人际关系是由言语者、听众和当时在场的其他所具有的视角系统构成的,这些视角相互约束、相互作用,并在语法上形成了一种相应的人称代词系统,不管是谁,只要经过这个系统训练,都能学会用完成行为式的立场来接受第一人称、第二人称和第三人称的视角,并使这些视角相互转换。这样一种人际关系,实际上就是哈贝马斯交往理论的一个重要概念——主体间性。哈贝马斯说,一旦用语言建立起来的主体间性获得了优势,也就使得长期以来,一直在认知领域或意识哲学中占据主导地位的主体性原则得到纠正或克服。如此一来,自我就处于一种人际关系当中,从而使得他能够从他者的视角出发与作为互动参与者的自我建立联系。

^① 尤尔根·哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社2004年版,第49页。

不仅如此,哈贝马斯还认为,交往行为的实现,通常发生在一种共同的语言、一个被语言先行解释的世界、一种拥有的文化生活形式、一种规范化的语境中;发生在传统的继承和日常实践之中;发生在我们相互渗透、相互交识的生活世界中。而“生活世界”是哈贝马斯交往行为理论的一个重要概念,在前文重点介绍过。

因此,交往行为和生活世界是一对互为补充的概念:生活世界是交往行为培育的结果,而交往行为反过来又依赖于生活世界的资源。因为,人并不是想要彼此交往,而是必须相互交往。哈贝马斯说:

在这种交往行为中,人们必须从特定的语用学规范出发,实现交往理性。这个道理非常简单:无论何时何地,只要我们想通过语言来表达我们所要表达的意思,我们便会对我们所说的话语提出真实的、真诚的、正确的要求。^①

所以,哈贝马斯认为,只有通过交往理性的建立,才可以疗治西方资本主义社会在现代性进行中出现的危机。因为,晚期资本主义的最严重的危机,从国家角度看,是合法化危机,从个人角度看,是动机的危机,而动机的危机又是由于生活世界的殖民化。哈贝马斯指出:

生活世界的日益殖民化,导致了善与恶、真与假、美与丑意义的解体,判断事物的标准的模糊,以及人与人关系的破坏。司法、经济、政治、教育等行政管理领域形成了各自特有的规则,已经与最初的宗旨发生异化。它们寄生于生活世界,仅仅遵循技术原则。原来建筑在人与人相互协调和理解之上的生存价值在全面的外部干预和控制之下彻底丧失,生活世界的合理结构被严重侵蚀。这已经成为现代资本主义社会最大的弊病。

由此可见,现代性之所以陷入危机,正是由于它是单向度的、分裂

^① 哈贝马斯、哈勒:《作为未来的过去——与著名哲学家哈贝马斯对话》,章国锋译,浙江人民出版社 2001 年版,第 16 页。

的,是自我主体的“独白”。因此,只有通过工具理性的拒斥,建立以主体间性为中介的社会交往理性,才能拯救晚期资本主义社会。

显然,哈贝马斯试图通过“交往理性”的重建来实现话语的民主、平等和自由,创造一种摒弃一切先决条件、取消一切差异的所谓“理想的话语状态”,从而使“生活世界”全面合理化,解决资本主义社会固有矛盾,克服资本主义危机。这一设想显然具有一种社会改良主义的乌托邦性质。因为,仅仅用“语言学的转向”来解决现代性存在的矛盾,来挽救资本主义的衰落,而不是从社会的基本矛盾入手,对资本主义的“合法性”进行质疑,显然是不现实的,也是不能实现的。尽管如此,我们还是应当看到,在现代性的问题上,哈贝马斯与当代的同行相比,对它作出了最为全面、最为系统的论证与反思,并对其“病症”作出了自己的诊断。虽然他的思想受到来自各方面的批评,特别是后现代主义的猛烈抨击,但他仍然坚持维护现代性这一未完成的事业。哈贝马斯指出:

我们仍生活在现代,而不是后现代,不放弃现代性计划,不屈尊后现代主义或反现代主义。^①

更为重要的是,哈贝马斯通过“交往理性行为”的论述,把近代以来启蒙哲学或意识哲学关注的“个人主体”转换成了“公共的哲学”,把哲学的视角从私人领域引向了对“公共领域”的关注,使哲学获得了更为广泛的社会视野和实践基础,为人们在现时代研究哲学提供了一个可以的方向;同时也为我们辩证地认识现代化建设中可能出现的各种现象和问题,提供了一个思考的视角。

^① 包亚明主编:《现代性的地平线——哈贝马斯访谈录》,上海人民出版社,1997年版,第103页。

后 记

后现代理论是近半个世纪以来西方文化精神演变的一种形式。了解后现代理论,对于全面理解和把握当代西方文化精神有着重要作用。但是,正如乔治·瑞泽尔所说:“后现代社会理论是一个高度复杂、充满了晦涩难懂的专门术语以及矛盾的实体,除了那些最有恒心的社会思想家外,它会让所有其他人都退避三舍。”然而,事实上,在中国,不仅仅是理论研究者,而是有许多的人,都对后现代理论充满了好奇,表达了需要了解甚至深入理解它的愿望。这也许是开放的中国更需要深层次与西方社会交流的需要。如何能使让许多人退避三舍的“理论酸果”变成人们愿尝好品的东西?抓住关键词进行阐释也许是一个很好的办法。如果说,西方现代理性主义思想强调的是逻辑,而后现代理论家多数人的理论恰恰是要打破逻辑主义的“宏大话语”,不仅是他们的理论本身是反对逻辑主义的,就连理论表述也展示出一种“无逻辑”、“反逻辑”,或者说“逻辑混乱”。这就带来了阅读和理解的困难。而事实上,这些理论家并没有逃脱逻辑的神掌。我们可以看到,在他们貌似晦涩难解、“无逻辑”、“反逻辑”、“逻辑混乱”的表象下,却还是感觉到逻辑的脉动,这种逻辑的脉动是依靠范畴、概念,我们称它们是关键词。它们是后现代理论家的思想之魂,游走在他们思想“胡乱泼洒”的路程中,虽然时隐时现,恰恰展

露了他们的思想逻辑。也许围绕关键词来梳理后现代理论家的思想,能够给出对他们深奥、晦涩、散乱思想的理解方式。正是出于这样的动意,我们开始撰写《后现代理论家关键词》。

本书由严翅君博士谋篇布局。由严翅君博士、韩丹博士、刘钊博士(研究生)共同撰写。具体分工:严翅君撰写“丹尼尔·贝尔”、“雅克·德里达”、“让·鲍德里亚”、“安东尼·吉登斯”部分的关键词;韩丹撰写“让·弗朗索瓦·利奥塔”、“弗雷德里克·詹明信”、“齐格蒙特·鲍曼”、“朱莉亚·克里斯蒂娃”、“尤尔根·哈贝马斯”部分的关键词;刘钊撰写“米歇尔·福柯”部分的关键词。最后由严翅君统稿。由于水平有限,会有许多理解和解释不到位、不准确的地方,衷心期盼学者同仁和所有对后现代理论感兴趣的读者指教。

本书的写作始终得到了江苏人民出版社杨建平博士的全力支持和帮助指导,在此表示深切的感谢和诚挚的敬意。本书参考了大量的相关著作,并与有关专家进行了长期的交流和切磋,得到了他们的精心指导,在此一并表示感谢。

严翅君

2009年7月31日于南京