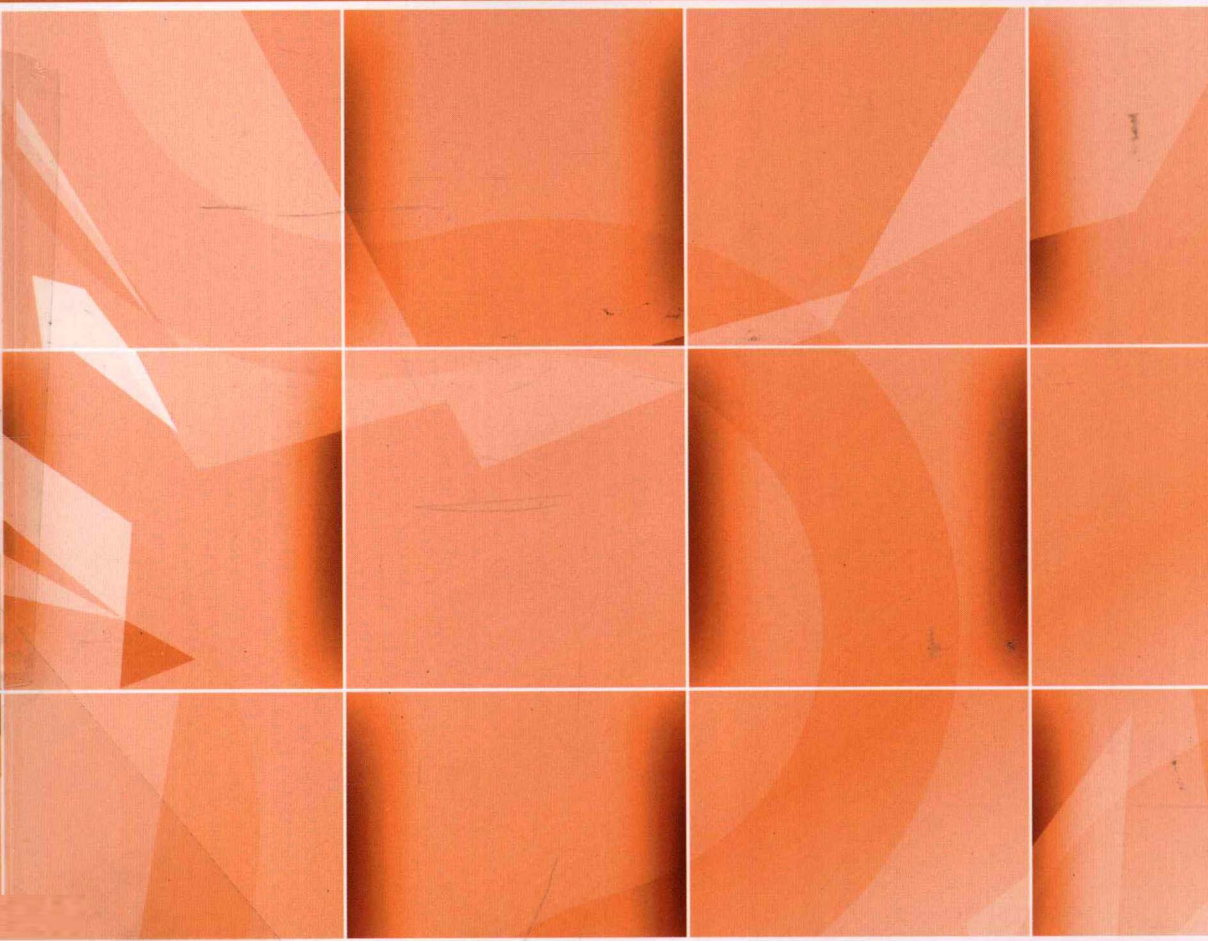


21世纪西方文论译丛·第二辑

理论、方法与实践

theory、method and practice



王逢振 蔡新乐 主编

 河南大学出版社
HENAN UNIVERSITY PRESS

21 世纪西方文论译丛·第二辑

理论、方法与实践

Theory, Approaches and Practice

王逢振 蔡新乐 主编



河南大学出版社
2011 年

图书在版编目(CIP)数据

理论、方法与实践/王逢振,蔡新乐主编. — 郑州:河南大学出版社,2012.4
(21世纪西方文论译丛)

ISBN 978-7-5649-0726-6

I. ①理… II. ①王…②蔡… III. ①文化—研究—文集②文学研究—文集 IV. ①G0—53②I0—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 075542 号

责任编辑 靳宇峰

责任校对 王 丽

封面设计 马 龙

出 版 河南大学出版社

地址:郑州市郑东新区商务外环中华大厦 2401 号 邮编:450046

电话:0371—86059701(营销部) 网址:www.hupress.com

排 版 郑州市今日文教印制有限公司

印 刷 河南省诚和印制有限公司

版 次 2012 年 5 月第 1 版

印 次 2012 年 5 月第 1 次印刷

开 本 720mm×1000mm 1/16

印 张 19

字 数 340 千字

定 价 38.00 元

(本书如有印装质量问题,请与河南大学出版社营销部联系调换)

前 言

“译丛”第二辑即将面世。如第一辑一样,本辑仍坚持我们的既定方针:选择 21 世纪新发表的文章。

本辑的一个突出特点是:大部分文章是近五年发表的,其中一半以上是特约稿——虽然不是专门为“译丛”写的,但却是编者和作者协商从最近发表的文章或从即将出版的书里选的。例如,詹姆逊、三好将夫以及弗利的文章于 2010 年发表,米勒的文章 2009 年问世,雷纳的文章是根据 2009 年国际会议的发言稿修改的,施泽曼、齐菲兹和非兹帕特里克的文章则是从 2007~2008 年的杂志上选的。

因为文章本身的跨学科性质,本辑的分类同样不甚严格或甚至交叉。但总的设想是,侧重理论阐述的同时结合文本分析的实践,因此题名“理论、方法与与实践”。

在第一部分里,詹姆逊的文章一如既往,理论性很强,但他分析的是黑格尔的文本,重点是《精神现象学》,因此需要了解黑格尔的作品才能充分理解文章的意义;当然,即使未读黑格尔的作品,只要认真思考也会得到有益的启示。米勒的文章是对德里达的纪念,他从海德格尔的存在概念出发,阐述德里达对“存在”和“共在”关系的看法,包括德里达的伦理和共同体的概念。两位大师阐述已故的另外两位大师,各自的方法和不同之处发人深思。

第二和第三部分实际上都涉及人文社会生态,虽然施泽曼的文章更多地谈到政治和自然生态的问题。第二部分以社会文本为对象,政治色彩较浓,主要是分析批判,其中三好的文章对大学文学教育具有明显的现实意义。第三部分论及文学作品和视觉文化,与当前相当流行的“死亡”研究有关。詹穆哈默德的文章是他近作中的一章的修订本,论述死亡如何被用作一种压制或胁迫的方式,在某种意义上也是对斯皮瓦克的著名文章《属下能说话吗?》的回应。著名批评家朱迪丝·巴特勒说他对奴隶制提供了一种新的解释,重写了黑格尔和精神分析,把“贵族和束缚”作为“死亡契约”重新思考。卡达瓦的文章依托本雅明和视觉文化理论,分析谢赫的照片的死亡含义:尽管人人无法摆脱死亡,但死亡是一个充满不平等和不公正的所在,大量的人死于饥饿、伤残、流亡、强奸……

第四部分收了两篇关于网络文化的文章。众所周知,今天无论在社会、文化还是政治方面,网络都发挥着重要作用,我国许多社会问题首先在网上披露出来而后得到解决,充分说明了网络的力量。这里的第一篇文章结合全球化的社会现实阐述网络亚文化和政治激进主义,把技术纳入文化的思考,提出技术如何构成政治和文化的新空间,产生出新的亚文化、社会关系和政治形式。第二篇与第一篇有相似之处,但在分析网络文化的种种情况之后,提出跨国公共空间的问题:互联网是否能够促成一个跨国的公共空间——其中既有解放性的政治机会,也有对抗全球资本主义的力量?实际上,两篇文章都表明网络文化关系到人们的日常生活和社会文化实践及其可能的发展和变化。

第五部分侧重法律和后殖民文化方面,以文本分析体现后殖民文化中的公平正义问题。后殖民研究的关键问题之一一向是对殖民者的“主人”叙事进行干预或重写,而法律毫无疑问是殖民化历史传播的重要的话语方式,因此从法律方面探讨宪法、身份政治、人权、文学叙事的再现和殖民地主体的建构具有重要的现实意义。这里的两篇文章对法律和广义的文学关系进行了颇为独到的分析和阐述。

最后一个部分是文学研究,但其内涵不同于通常的文本分析。第一篇把美国文学置于全球化的语境中,通过分析“911”事件之后的美国文学作品,提出他在当代美国文学中的叙事模式:他国在美国意味着荒诞与暴虐,而离开美国是为了挣脱资本主义的束缚。因此,通过美国文学可以窥见世界性问题。第二篇是作者的新作《与左派角力》(*Wrestling with the Left*, 2010)的前言,在该书出版前作者发给了我。那本书专门论述拉尔夫·埃利森及其《看不见的人》,前言通过介绍该书的内容,体现了一个马克思主义者的立场,并在方法论上提供了有益的借鉴,而最重要的是使人感到应该重新审视美国黑人文学史,改变黑人作家作为冷战替罪羊的角色。

总起来看,六个部分从不同方面反映了最近西方文化和文学研究中的理论和实践,虽然由于篇幅所限不可能更全面地介绍当前西方文论的发展,例如关于西方盛行的影视文化研究。我们只能期望在下一辑进行适当的弥补。

借此机会,我想再次对河南大学出版社,特别是总编辑张云鹏先生表示敬意,他们对出版学术著作的热情确实令人钦佩。同时,我也要再次感谢支持我们的译者和国外的朋友,正是他们的支持和合作,才使我们的“译丛”得以继续。

王逢振

2011年初春

目 录

前言..... (1)

黑格尔和德里达

集体精神(《安提戈涅》,或一分为二)

..... 弗雷德里克·詹姆逊 撰 冀 临 译(1)

孤岛里的德里达 J. 希利斯·米勒 撰 蔡新乐 译(15)

大学和生态

文学之阐发..... 三好将夫 撰 苏仲乐 译(59)

系统故障:石油、未来性与灾难预示

..... 伊姆若·施泽曼 撰 蔡新乐 译(111)

“死亡”研究

死亡契约再协商

..... 阿卜杜尔·R. 詹穆哈默德 撰 蔡新乐 译(131)

掌心解读:法扎尔·谢赫的死亡手册

..... 艾多阿多·卡达瓦 撰 蔡新乐 译(167)

网络文化

网络亚文化与政治激进主义

..... 理查德·卡恩 道格拉斯·凯尔纳 撰 王 珊 译(191)

互联网以及跨国公众空间的构成

..... 雷纳·温特 撰 周 敏 译(208)

法律·文学·后殖民性

- “印第安人是干什么的?":美国联邦印第安法律与美国印第安文学
之中的身份政治学…………… 埃里克·齐菲兹 撰 蔡新乐 译(220)
法律—虚构:文学与法律的法律
…………… 皮特·菲兹帕特里克 撰 蔡新乐 译(242)

美国文学

- 美国小说的世界性…………… 布鲁斯·罗宾斯 撰 余 莉 译(257)
《看不见的人》的向前解读…………… 巴巴拉·弗利 撰 蔡新乐 译(271)

- CONTENTS** …………… (300)

· 黑格尔和德里达 ·

集体精神(《安提戈涅》,或一分为二)^①

◎ 弗雷德里克·詹姆逊^② 撰 冀 临 译

现在我们必须越过那条看似确定的界线,即把论述意识和个性的章节与明确关注精神或者说集体生活本身的那些章节分开的界线。但是,事实上,这条界线也以回溯的方式清楚地表明,前面的章节在多大程度上已经或明或暗地是人际的,甚至在某些情况下是社会的。例如,必须回到主人/奴隶的辩证才能判断在什么程度上这一“要素”应该被看做历史事件,在什么程度上它又是一种持续的结构。这两种观点是否可以某种方式辩证地结合起来是一个悬而未决的问题——就是说,它是一个我想否定地回答的问题。

因为作为事件,主人/奴隶关系导致的斗争可能是某种神话似的东西,就像某种社会契约的概念,似乎会产生预示;换言之,它是一种关于根源的叙事,在那种意义上,无论它可能成为其他什么,它似乎都是一种不适当的哲学思维的形式,更令人怀疑的是它具有真正的修辞或再现的力量。(应该注意的是,卢梭的作品里有两个这样的神话:除了他的契约根源之说,我们发现他在《第二话语》[Second Discourse]里谴责私有财产:“不论谁第一个说,这是我的……”)诚然,可以认为这样一种关于根源的叙事只是一种转义(类似系谱中相反的转义),一种连接和再现某种结构而不是要求展现事件的方法。但在这一点上,似乎不可避免地要参考关于这一插曲最有意义的评论,即亚历山大·科耶夫^③的富有历史影响的评论,他的演讲(1933—

① 本文选自 Fredric Jameson 著,《黑格尔变易》(*The Hegel Variations*, London: Verso, 2010 年版)第八章。

② 詹姆逊(Fredric Jameson, 1934—),当代最具影响力的马克思主义思想家、文学理论家之一,现为美国杜克大学教授,著有《政治无意识》、《马克思主义与形式》等。

③ 科耶夫(Alexander Kojève, 1902—1968),俄裔法国哲学家、政治家,著有《黑格尔导读》等。——译注。

1939)在许多方面都构成了一种惊人的对黑格尔的再创造。由于它涉及许多方面,这里不可能详尽地进行探讨。只要说一点就够了,即科耶夫的解读不再是我们今天的解读,因为情况已经完全不同于漫长的冷战时期;但是,这有助于连接多种主题和解释,而在解释中我们一定要把自己与他区分开,特别是归之于他的“历史的终结”一说,它最近又被复活了。

实际上,科耶夫预言了两种而不是一种历史的终结。其一是,美国与苏联联合具体实现黑格尔所称的一个“普遍的和同质的国家”的前提:某种被解释为一个无阶级社会的开始的说法。但是,只有“阶级”被理解为一个纯粹的社会概念并围绕承认的概念重新加以限定(如科耶夫所做的那样)才可能是如此。只有我们把这个决定性的要素理解为贵族及其文化的消失(以及农民消失),才能发现科耶夫论断中更深刻的历史真理。事实上,我们现在知道,欧洲古代政体直到1944年才完全消失,那时红军进入仍然是半封建的波兰和东普鲁士(根据其他战后世界编年史,这个阶段基本上与农业变革一致)。^①我们所说的阶级文化甚至阶级意识本身,似乎依据的是资产阶级在它和封建贵族的对立中的自我定义:当这些贵族消失时——或者在像美国这样的地方他们一开始就不存在——出现了一种相当不同的社会—文化形式,它常常表现出这样一种倾向,即用“中产阶级”这个非经济特征的术语代替资产阶级。这种新的普遍的主体——今天在后殖民世界上到处可见——是民主的,但不是在每个个体此后都得到“承认”的意义上(如科耶夫有时所暗指的那样[145—146]),而是因为每个个体要求同样的承认,要求取消了特殊地位和特殊权利的平等,这也可以说是一种平民阶级的意识,它应该在今天世界上所有的居民中存在,而不只是存在于美国“下等中产阶级”或后苏联(后社会主义)的大众之中。中国也是如此,在文化大革命以后,它形成了一种被剥夺了旧的前革命映像的居民;印度对属下理论的阐述也把另一种这样的“同质的和普遍的”个体性作为它的目的(这显然与新世界体系中急于赚钱的情形是不一致的)。不过,重要的是,不能把这种后来的文化精神与经济的社会阶级概念相混淆:既不能把阶级斗争的终结归因于这种文化精神,也不能把在政治层面上新出现的某种激进的民主冲动归因于它。至于科耶夫在他对“历史的终结”的理论阐述中被认为也预示过的革命和意识形态的终结,非常清楚的是,这些在全球化和后现代性里都不会采取它们在历史上采取的形式,在当时的世界上古代政体的残余仍然存在

^① 见 Arno Mayer 著,《旧的体制的持存》(*The Persistence of the Old Regime*, New York: Pantheon Books, 1981 年版)。

(换句话说,它们处于我们仍然称作现代性的时期)。

科耶夫从理论上阐述的另一种历史的终结是在他对绝对精神的解读中形成的,他希望能像他所描述的拿破仑那样(我们会回头再谈)以某种拟人化的方式再现绝对精神。事实上,并不完全清楚是否拿破仑的胜利(或者后来斯大林的胜利,或者再后来科耶夫认为的戴高乐的胜利)意味着叙事的高潮和革命过程的完成,是否那个过程最高的寓言式实现不在于最终的哲学体现,即科耶夫在理论阐述中所说的哲人(实际上人们也许感觉到他在两者之间的犹豫,在某些地方两者结合为传统的哲学家王)。科耶夫肯定是正确的,他不断提醒他的学术公众拿破仑的形象基本上[为了]《现象学》,而对黑格尔来说,这种形象内部承载着法国革命所有的美好前景。我们不应该忘记,黑格尔写这本书远在拿破仑衰落和欧洲反击出乎意料的胜利之前,而那种反击是他后来余生中一直要面对的;这种情形正好与科耶夫本人的相似,他的演讲也是在斯大林的权力和前景的巅峰时期(远在他转向戴高乐主义继而转向欧洲联盟之前,更不用说对苏联的幻灭)。但是,关于哲人,我觉得对于探讨绝对精神的阶段非常重要,因为它不是以任何特殊的拟人化的人物或“中心主体”体现的,更不用说自身异化为一个分离的历史阶段或时刻。

由于这些限定,我们可以回到科耶夫对《现象学》的开拓性的再解释,但首先我们要更直接地接受它的精神本身的概念:“由于这种[自我意识],”黑格尔说,仿佛他想到现在的探讨,“我们面前已经有了**精神的概念**。意识前面仍然存在的是对‘什么是精神’的体验——这种绝对的实体是不同的独立的自我意识的统一体,在它们的对立中,自我意识享有完全的自由和独立:‘我’就是‘我们’是‘我’”(145/110),这种情况在其他地方被说成“它的个体性与普遍性的协调一致”(165/128),而这显然是过于简单的一个公式,对它我们最好保留我们的不满,同时要记住我们已经把普遍性等同于语言,而不是等同于某种物化的被想象为社会总体性的实体。

确实,这种“协调一致”决不应根据旧式的个体与“社会”之间的斗争来理解,而应该看做在早期阶段社会作为实体尚未真正联合起来。事实上,这就是著名的“安提戈涅”一章使我们看到的東西,它用做三段中的第一段——城邦的出现,现在被视为前现代社会甚至是部落社会——但在三段中排除了中世纪(在“不幸的意识”里已经提到),直接跳到君主专制政体时期的世俗(或新出现的“现代”)社会,然后是1789年的法国革命阶段和旧政体的终结。

我不想详细评论黑格尔对索福克勒斯戏剧的解读,那种解读引发出一

种复杂的但至今仍然充满活力的传统^①；我确实要站在追随后期黑格尔的那些人一边，坚持安提戈涅和克瑞翁的地位必须平等，坚持悲剧意味着它总是预设两种互相毁灭的力量之间不可解决的历史冲突。因为，根据黑格尔的解读，不仅克瑞翁本人要与其受害者一起毁灭，而且随着二人的毁灭，城邦本身的形式也不可挽回地崩溃了（必须让位于那个非常不同的、由单独一个胜利的城邦扩展而成的罗马帝国）。因此，这个名为《安提戈涅》的悲剧是对历史本身的一种沉思，带有最不可调和的独特性：这个时刻不可能出现联合，乐观的神正论也不能包容它，甚至国家本身胜利的故事也不能；《安提戈涅》证明存在的问题无法解决，如此也就使黑格尔作为一个目的论的思想家的神话完全得不到证实。

但是，黑格尔的解读最有启示的辩证特征并不是在于它的高潮，而是在于它的出发点。阿兰·巴迪厄^②一再坚持黑格尔政治思想中可以称作毛主义的一面：特别是这位哲学家对格言“一分为二”^③的支持。实际上，对于这一惊人的主张最直接的证据出现在政治学说里，其中黑格尔提出了一个更为惊人的观点，即政党通过内部分裂得到加强——这种观点会使任何有实际政治经验的人感到震惊，在实际政治里，对团结一致的诉求经常压倒对意识形态纯粹性的要求。黑格尔的意思可能是，内部分裂或分派表示冲突的内部化，否则那种冲突可能仍然是外在的，对抗两个根本不同的群体。然而，现在是同一个群体在某个给定的问题上发生了分裂，因此能够以一种不同的、更令人满意的方式进行适当的处理。他似乎没有预见到那个无限分裂的过程，分裂为越来越小的群体或派别，而这种情况在美国和其他地方的左派政治中是非常明显的。另一方面，应该记住的是，这种内部分裂的过程会被辩证地联系到君主政体本身那种纯形式的统一（还有政党——迄今对

^① 关于《安提戈涅》，还可参见黑格尔后来在《美学》里的思想，《美学》（*Aesthetics*, Oxford: Oxford University Press, 1975年版），第1217—1218页；Jacques Lacan, 《讨论会》（*Le séminaire, livre VII: L'Éthique de la psychanalyse*, Paris: Editions de Seuil, 1986年版）；Alenka Zupancic, 《真实之物的伦理学》（*Ethics of the Real*, London: Verso, 2000年版）；and Judith Butler, 《安提戈涅的权力要求》（*Antigone's Claim*, New York: Columbia University Press, 2000年版）。

^② 巴迪厄（Alain Badiou 1937—），法国哲学家，现任教于欧洲研究生院（European Graduate School）。——译注。

^③ Karl Marx, *Grundrisse* (London: Penguin, 1973年版)，第706页。对当代意大利激进主义来说，这种思想的财富参见“Paolo Virno, General Intellect?”, in *Historical Materialism*, 第15卷第3期，2007年版，第3—8页。

它的典型谴责是“宗派”——此时在西方仍然处于发展的早期阶段)。因此,这种最初在实际政治中对“一分为二”的推崇可以看做是以一种内在差别取代先验差别的努力。

这里对关系到我们的原则的例示应该说是社会的,如果你愿意,也可以说是卢曼所称的区分的实例。实际上我想论证的是,《现象学》里《安提戈涅》一章所提供的原始的对立,应该被理解为一种这样连接起来的社会的出现。在黑格尔看来,似乎我们必须把那些先于有组织社会的最初的人类集体仅仅想象为“简单的实体”:它们还没有连接起来的内容,因为内容只有通过区分才能产生。这种社会群体有些像是那种抽象的理性或抽象的统一体的集体对应物(这种理性和统一体,我们已经在类似认识论的意识安排中遇到过),也有些像是只有一个个体(专制君主)存在的帝国的集体对应物。

但黑格尔的格言——上文已经引用过——具有某种否定性,就此而言它基本上就是分裂(他的蔑视是针对那种“不是差别的差别”,而那种差别因此“并不造成差别”):“精神以其简单的真实就是意识,迫使它的要素分离”(327/266)。他根据意识和自我意识之间的对立来解读社群中的第一个阶段;但正如我们所看到的,这只是纯形式对立中一种可能的主题化,在我们当前这一章里它很快会被一种不同的主题化代替。

精神以其简单的真实就是意识,迫使它的要素分离。行动把它分为实体和实体的意识;既分开实体也分开意识。实体作为普遍性的本质和目的坚持反对个体化的现实;无限的中间项是自我意识,它是自我意识和实体的隐蔽的统一体,但现在变成了明显的统一体,并把普遍性的本质与它个体化的现实统一起来。它把后者提升到前者并以伦理的方式行动,它把前者降低到后者并实现目的和实体,而这种实体只在思想里存在。它使它自身和实体的统一体形成了存在作为它自己的工作,并因此作为实际的存在。

在意识要素的这种分离中,一方面朴素的实体保留了与自我意识的对立,另一方面在其自身当中同样展现出意识的性质,即在其自身内部把自己展现为一个连接它的[分离]部分的世界。于是它把自己分裂成不同的伦理实体,分裂成人的和神的法则。与此相似,面对实体的自我意识按照自己的性质为自己指定了这些力量之一,而作为认识,它一方面不知道它做什么,另一方面它又知道它做什么,但这种知识对理性来说是一种靠不住的知识。它通过自己的行为了解到那些力量中的矛盾,实体把自身及其彼此间的破坏分化到这些力量之中,就像

它对自己行动的伦理特征的认识与它自己真正性质中的伦理之间的矛盾那样,因此它自己也会遭到破坏。不过,实际上,伦理的实体通过这个过程已经发展成实际的自我意识;换言之,这一特定的自我已经变成了它本质上是什么东西的实际性;但确切地说,在这种发展中伦理的秩序被破坏了。(226/327—328)

因此,我们开始读“人类法则和神圣法则”之间的对立时,决不能把它作为国家和分裂社会的家庭或氏族之间的斗争,而应该首先作为最初通过社会的初次大区分而使社会本身形成的分工,如武士对神父,或者城市对部族,甚或外部对内部。这里根据经验的日常生活的法则发现自己被神圣的法则和戒律变成了双重的;神圣法则仿佛发现它的经验所在是家族世系,而世俗的力量则在官邸里生成。每一种这些幼小的力量都生成另一种力量并强化其对立面的独特性:人类的法则没有神圣的法则不可能出现,反之亦然。对于认为非统一的社会以某种方式与成功和持久的社会相对立的那些人来说,这将是一个悖论:因为黑格尔这里确切的观点是社会形式的道德观点。他所肯定的是,虽然那种矛盾使城邦分裂,把它毁灭,使它先受到马其顿的攻击,后又受到罗马帝国的攻击,但这种矛盾与最初使它成为一种可见的结构对立是一样的。城邦的独特形式也是最终毁灭它的东西;后文将对此加以论证,不仅因为这与真实情况相关,而且还因为这种辩证本身应该从持续扩展方面来理解。

不过,此刻很容易理解的是,黑格尔对《安提戈涅》的迷恋——不论他对这个人物本身如何评论——与技巧有关,通过熟练的技巧,索福克勒斯能够把对立的两个方面置于一个单独家庭的统一体里:对国家的体现和对下层社会法律的体现是叔叔和外甥女(这是一致性内部的一种差别,它会吸引后来的读者以及同一作者的《俄狄浦斯王》的观众;它还会诱使人们思考叔叔的整个戏剧性的潜力——如在《哈姆莱特》和关于母权制的人类学里那样)。与此同时,这种再现内部性质上的差别——如倾向于赞扬安提戈涅并发现克瑞翁软弱和无力体现国家权力所证明的那样——本身就表明了这里不一致的两个方面的不可比性:克瑞翁的严厉和踌躇的结合显然非常不同于安提戈涅的英勇的决定和抑郁,就像美不一定不同于丑,而是不同于笨拙和粗鲁,不同于漫画和礼仪修辞的外在性。这就像两种根本不同的再现方式被安排在单独一种再现计划里面,通过显示单是风格的区分表现出它们更基本的结构变化。

但是,这里一致性和不同的辩证也与所有的层面交叉:正是社会实质划

分的两个层面的原始统一性使它们在一个统一叙事的内部得到再现;同时正是所说的不可调和的力量彼此间的基本分离,在再现的表面形成张力并产生出不一致,从而表达出悲剧矛盾的统一的意義。城邦的脆弱完全在于它把这两种不同的力量和方面结合起来并使之内在化的能力,它们最终导致它四分五裂,因为它们反对旧的神圣社会或更现代的世俗国家,而后者并不含有同样的、致命的张力。

同时,重要的是应该记住,城邦的瓦解意味着那种表现其矛盾的特殊的主题化或内容也已消失;因此,虽然后来会有《安提戈涅》展现的那种人类法则和神圣法则之间对立的类似结构,如革命前(18世纪)启蒙和信仰之间的冲突,但这种相似——沿袭没有主题的变化观念——决不应被具体化为某种更一般的或全球性的关于宗教的观点,而应被历史化到某个特定时刻,其时每一种对立都变成独特的单一性。由于要保持对这种方法论观点的信念极其困难,所以它不仅是读者/解释者的难题,而且也表明黑格尔自己面临的更加巨大的形式问题:他必须以某种方式使自己的分析具有内容而又不使内容持久化,使它让成倍地增加的对立进入主题而又不使那些对立中的任何一项强化成一种特殊的哲学观点。同时,他还必须把这种对立的辩证运用付诸实践,但又不使它具体化为下面的情形:如同它在结构主义学说里所做的那样,或者像在表示它的辩证特征时它可能做的那样(我们会看到,他尽量避免使用辩证一词)。

正如已经看到的,这是些没有明确条件的差别;但人们也可以把这种方法的特征说成是对明确主张的解构主义的回避,或者法兰克福学派对各种实证主义和肯定的观点的怀疑(对法兰克福学派来说这些是“意识形态的”,对黑格尔时期的哲学家来说它们是“教条的”)。迈克尔·福斯特的《黑格尔和怀疑论》(*Hegel and Skepticism*)为所有这些提供了一种有些不同的、陌生化的论述,它颇为有用地论证了黑格尔的理性批判(或外在化的和具体化的思想)与古代怀疑论的均等之间的密切关系,那种怀疑论为自己设定的任务是发明最有说服力的论证以反对任何肯定的立场或观点。

对照这些方法论的相似性,我们也必须确定黑格尔自己的格言,即主体性必然不断分裂;或换句话说,它通过分裂自己必然总是变成具体的,就是说,它必须使自己具有某种特定对立的主题内容。换言之,我们不可能通过坚持不确定性来实现这种反对肯定性的规定:我们必须使自己服从确定性,通过这种特定的内容和主题才能到达另一面——我觉得,这就要求我们把这种辩证与解构主义更绝对的怀疑论区分开来。实际上,我们发现,如果较长时间观察一个给定要素的对立的各项,那些对立的项就会自己消解,肯定

会产生新的对立项。但这个流动和不断转换及分裂的过程,本身决不能被具体化为一种哲学或社会学的概念,如同卢曼对他命名的区分概念所做的那样(他随意地承认他的概念与传统的辩证法密切相关)。^①

同时,更困难的问题不在于一个给定对立的消解及其历史地转变成另外某种东西,而是在于整个过程的开始:换句话说,是否我们会像我们自己这里的评述所可能表明的那样,想象在《安提戈涅》的矛盾之前,社会或精神是一种无定形的统一体,“没有形状和形式”?那将是一种神话的叙事,因为总会有某种性质的社会秩序(或毋宁说,因为从来没有集体的起源,就像没有语言的起源一样)。这是一个只有以“假定”的概念才可以有效地论述的难题:因为,正如我们总是假定一个无名的客体以及我们刚刚论及的名称或观念的先在性,所以,就历史的时间性而言,我们也总是假定一个无形的客体的先在性,而这种无形的客体则是我们新形成的社会和历史阐述的素材。在这种文本的要素里,黑格尔求助于明显是他那个时期的科学术语。因此,一方面,在“观察自然”时他谈到“本质……只能作为一般概念,正如它们在真理中那样;因为这种自我一实质;它们得到‘物质’的名字,它们既不是身体也不是特征……”(195/153)。另一方面,在更具社会—历史性的语境里,他使用了“大众”(Massen)一词:

本质自身的特征不是偶然的确定性;相反,由于本质和自我意识(这是唯一不一致的根源)的统一,它们是通过渗透群体的统一生活连接到群体的“大众”……(321/261)

最后,在世俗化(或现代性)形成的更关键的时刻,我们得到一种复杂的、寓言式的关于要素之外的意义(“以同样的方式,自然在空气、水、火和土等宇宙的元素里展现自身”[366;300])。

我认为,这些比较初期的特征旨在表示它们自己也是初期的(因此它们也是作为自我指涉的寓言的条件,寓言文字的含混性也是想表达它们假定的事物的含混性)。它们所表示的东西今天可以理解为社会“水平”,这个词与黑格尔的不同,它的不利之处是过于确切,可能变成一个概念或某种社会理论。因为所有这样的词都服从于一种回溯性的悖论,它是产生客体余象的表述,但结束了对客体的命名(当然,在命名之前它不会以那种形式存

^① Niklas Luhmann 著,《社会的分化》(*The Differentiation of Society*, New York: Columbia University Press, 1982 年版),第 205 页。

在)。正如黑格尔所说,“自我只有作为超验的自我才知道自己是实际的”(365/299)。这里的术语“aufgehoben”(结束)表示的恰恰是这种构成主义的类似时间性的悖论,它通过在概念上最初使客体形成的东西假定一个客体。

如果你愿意,物质—形式的对立也可以有效地安排在这里,只是要把它置于括号里。因为这种叙事—时间性的悖论(或单一性)不仅是对神秘原始叙事的批判性的抵制所提出的问题的解决(像荷尔德林的原始分化的概念,今天许多哲学历史学家把它本身作为德国客观唯心主义的神秘起源^①);它还是对新出现的特殊历史形式以回溯方式使迄今为止无形物质成为存在的这一问题的解决,而特殊历史形式是由无形物质造成的。这是一个悖论。毫无疑问,只有在当代哲学里它才如此被概念化,但对于这种特殊的解读,它似乎可以归之于黑格尔本人,作为对他通常被指责的那种“目的论”的替代。

黑格尔构成的斗争完全在于抵制二元对立的物化力量,这与它对二元对立的安排是一致的。这里已经说过的东西表现出了重复,即:正是在这种对立的增加中,那种非物化的策略才最为成功。因此,黑格尔的下一章,对世俗性(“自我—异化的精神”)充分展开分析的一章,以贵族(按照尼采的方式,也被理解为“贵族”或“好人”的产生)和新生的君主制度之间的对立开始。但是,这种多样性和一致性的辩证也重复了中心和边缘之间的辩证,并很快演化成某种相当不同的东西,即一种新生的国家权力和财富之间的矛盾。同时,这些变化的对立随着它们前后的相互作用也变成各种对立之间的对立,它们通过某个全新的实体的横向交叉变得非常复杂,而这个实体就是语言,语言本身是所有它们内部和之间的一种第三项或者不稳定的中介:于是,封建贵族与同类首领即国王的的关系是商议的语言关系。朝臣与绝对君主(路易十六)的关系将变成奉承的语言关系;同时,18世纪整个财富对国家的抑制打开了《拉摩的侄子》那种兴奋发狂的语言的大门。在那部作品里,奉承意外地扩展成模仿、艺术天才和萨德式的犯罪。为了方便起见,我们把这种奇特的变幻无常的现象命名为语言,把它最后的体现作为革命的启蒙运动的绝对否定性与语言或文化(教育)本身的结合,而它对现实的破

^① 我认为,这是狄特·亨利希论客观的主观主义的要点:见《黑格尔与荷尔德林》(“Hegel and Höderlin”),收入《黑格尔与语境》(*Hegel and Kontext*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971年版);亦见《在康德与黑格尔之间》(*Between Kant and Hegel*, Cambridge: Harvard University Press, 2003年版)。

坏在某种程度上可以比作古代怀疑论对理想的破坏。如果这一章的历史参照从偶然性和可以普遍化的单一性方面划分它的阶段,那么,表示其各种矛盾的对立的节奏便会使我们获得一种哲学抽象的模式,获得一种我们不可能满意地完成的形式化的辩证。实际上,这里本质的东西是历史和抽象一哲学之间的那种张力的持久化,而不是以这种或那种方式对它的解决。同样,我们必须抵制把这种复杂性转变成纯粹的历史事实的——黑格尔告诉我们,历史总是表明偶然性本身的必然性——还必须抵制把它们归纳为纯粹的形式主义概念的,例如卢曼的“陌生化”。

当这种构成性的张力在任何一方面都被倾向性地物化时,“主题化”这一术语再次提供了对这个时刻有用的记录。但是,坚持对张力和矛盾的信念并不是容易做到的,也不是依靠“怀疑的耳朵”的某种舒适的、后现代的放松,这可以通过马克思主义读者把阶级斗争置于黑格尔的这一框架所产生的问题加以判断:因为阶级斗争肯定使我们觉得它是一种非常突出的主题化,是(马克思主义)哲学或方法对后现代理论的胜利,即使确实不是一种真正关于社会的形而上学的形态。可以理解,马克思主义者不愿意为了形式主义的观点——例如拉克劳和墨菲的观点——而放弃阶级斗争的首要性;而在形式主义观点看来,阶级或经济有时可以是政治斗争的决定因素,但有时又不是。因此,这些马克思主义主题“最终决定的情形”在哲学和政治上都不可接受。当我们面对关于主人/奴隶对立的论点时,这个问题在黑格尔的框架里会变得更加中肯,因为主人/奴隶的对立是黑格尔对阶级斗争的写照,因此,也是他公开对马克思主义或然性的期待。

这种对主人/奴隶矛盾的解读所提出的文本问题提供了一种选择:一方面可以把奴隶理解为在一个可知的编年史里的特殊的历史境遇(例如在古代城邦里出现了富人和穷人的对立);另一方面是科耶夫的假设(没有文本证据),即主人和奴隶的对立在整个其余的历史中一直持续,包括黑格尔更明确的、主要作为音乐基础低音的历史参照,都可能通过总谱中各种新的主题事件而继续下去。我认为,通过指出“承认”概念本身的两重性或矛盾心理,可以解决两方面之间的争执。

因为,肯定可以论证的是,主人/奴隶的结构一直持续到进入围绕《拉摩的侄子》的发展。在那本著作里,富有的贵族和温和的食客之间的关系增加了新的特点和新的可能性。食客——拉摩本人——无疑必须以他的智慧和创造性努力工作来满足贵族;然而,贵族对他的随从的暗中依赖也明显地表现出来,特别是如果没有和他开玩笑的人,没有他需要的消遣以及各种服务,还有这种独特的奴隶不知疲倦地提供给主人的那种非常重要的、无休止