

中译本前言

我希望，激发我写下这些文章的有关民族主义和国际主义的争议能够引起中国读者们的一些兴趣。然而，尽管译者很尽力，我也很赞赏译者的尝试，但我却惴惴然不知这些冥想在中国知识分子别具一格的境况和关怀中是否适宜。因为这本书产生于具有相对的地方性和局限性的美国背景中，而其现有的重要意义大有可能受限于该背景。我所说的这个背景是指美国的民族主义最近发生的转变及其在美国的文化批评家中造成的的身份危机。

长期以来美国人就认为并不存在什么美国的民族主义。用迈克尔·林德的话说，民族主义在美国是“一种不敢报出名号的政治信条。”然而，近来人们却越来越频繁地听到这个名号。与林德本人（他已经出版了一部诗卷来庆贺 19 世纪美国从墨西哥抢得德克萨斯）同道的还有惹人注目的哲学家理查德·罗蒂，他在 1994 年大肆攻击他所称的“没有爱国心的学院派”，又在 1998 年出版的《完善我们的国家》一书中进一步阐述了这个主题。美国民族主义还有一些不那么直接但同样特征鲜明的形式，比如，约西·谢恩的《推销美国信条到国外：美国的移民和他们的故国》就论证说，美国的多元文化主义一直对美国的外交政策有所裨益，因为美国的少数民族一直在把诱人的美国价值观传播向他们遥远的故国。

美国民族主义之所以在美国知识分子中新近备受看重，一个

出人意料的原因就是资本主义的全球化。其他国家大可以认为全球化是以美国为中心并且表达美国的实质，但却没人能保证美国人自己会把全球化看做是一己之私。相反，眼睁睁看着他们良好的工会劳工职位逐渐消失而外国制造的货物（在什么样的条件下生产的呢？）在本地商店里好像占据了越来越多的货架，许多美国人已然把自己看做是全球化的受害者而不是受益者。因此，如世界上其他地方的受害者一样，他们开始把他们民族国家的边界认做是一条至关重要的防线，来抵御对其受到保护的生活方式的种种威胁——甚至当这些威胁大部分来自美国人拥有的公司时也是如此。与此同时，这个国家里造成困扰的民族划分和种族划分，又推动很多美国人寻求一种民族统一的理想和一种共享的公民地位，以便能够提供解决其差异或超越其差异的力量。欧洲的政治统一和中国作为一种世界规模的经济力量和政治力量的崛起，无疑也是这种新民族主义背后的重要因素。

美国民族主义以防御的、文化主义的姿态出现，使美国的文化批评家们颇为茫然迷惑。过去，美国民族主义与文化并不是一体，而是等同于一种将私欲隐藏在理性、自由贸易、人道主义价值观以及巨无霸加薯条等烟雾背后的咄咄逼人的普遍论，那时文化批评家们很清楚该何去何从。在某种意义上，他们那时是先入为主地反对这种普遍论。尽管他们内部有相当大的政治差异，但对文化概念本身他们却有着共同的职业化的信守，而这种信守本身就对任何一种普遍论有本能的抵制，尤其对这种如此显而易见地牺牲其他文化来运作的普遍论更是抵制。正因如此，长期以来国际主义以及与之相似的世界主义之类的概念在文化左派的大多数分支中才会如此不被人看好。从文化个性的观点来看，国际主义就好像全球化的理论孪生兄弟，因此需要毫不犹豫地摒弃。

可是，美国民族主义突然要带着表面的谦卑把自己仅仅看做是众多他者文化中的一种，而且像其他文化一样，是来自其本身

之外的全球化进程的受害者，这时会怎样呢？冷战之后的美国民族主义的斗士们不仅把美国的民族特点构造成是直接地反普遍化的，就像塞繆尔·亨廷顿影响深远的“文明冲突论”之类的强权政治所表现的那样，而且还（就像理查德·罗蒂在《完善我们的国家》中所说的）把这种反普遍主义直接与美国工人阶级的民族利益联结起来，这时又会怎样呢？美国的文化批评家们该何去何从？文化批评之所以主要成为左派的事业，其逻辑在雷蒙德·威廉斯的《文化与社会》（1958）一书中已经阐明。威廉斯的观点是，文化的概念起源于对工业革命及其后果的浪漫主义的对抗。随着它的发展，它与文学批评这一新学科携手并进，从而为教师和学者提供了一种对抗的身份，这种身份对美国的大学产生了巨大的政治影响。比如，尽管学科意义上对文化的支持可能看上去毫无害处，但是在文化左派与反帝国主义的联结中它的巨大作用却可圈可点。很可能它的作用甚至超过越南战争，很多当年熬过那场战争的学子如今都已是教师，然而对同处一代却在非文化学科（政治科学，经济学，社会学）工作的知识分子而言，越南战争的影响是不同的。

不幸的是，文化的浪漫主义起源也使“文化与社会”的传统易受精英主义的影响，因为就构成来讲它既反对工业主义，同时也反对民主机制的种种改革（法国革命的开端即是一个明证），它倾向于把后者看做是“机械的”要不然就是非本质的。而文化批评家们之扎根于浪漫主义也令他们容易受到自成一体的虚假感觉的影响，尤其在“文化”变得越来越具体化，与那种或许可能得以实施的重新构想社会的计划越扯越远的时候更是如此。这恰恰就是招致民族主义者批评攻击的文化左派的弱点：一道深渊将反帝国主义的批评家们与国内民主大众的情感和要求分隔开来，因为民主大众被假定（无论正确与否）把美国的利益放在其他一切之前。

尽管文化左派在高等教育领域大多采取对抗性的姿态，但在这个领域之外却不曾有过普遍性的影响。因此，以大学为基地的知识分子面对公众越来越强烈地反感在工作中要求有更高的教育的时候，面对日益抵制一般的公共开支的时候，很容易成为新闻工作者和其他所谓多数意见代言人的攻击的目标。他们已经很容易受到一种本可能是左派的民族主义的批判，这种民族主义声称自己代表的是美国工人阶级的利益和情感以及 / 或者保卫一个具体的福利国家的成就的急迫性。他们也已经很容易受到猜忌，他们对远方美国新殖民主义的受害者们的关注被理解成为仅仅在投射他们舒适的边缘性，他们物质上的特权，他们对待特权较少的美国大众所表现出的惟我独尊的态度。自然，由于文化左派本身也要求与进步的大多数保持联结，而且左派主要的资金来源都依靠这个福利国家的种种机构，这些易受攻击的弱点因而便愈发突出。因此，这类批判很多就出自文化批评家们自己之手。在这种形势下，他们，或者说我们，不能指望迅速地、令人满意地澄清一切。

在由这种形势衍生出的思想方法中，最突出的或许就是对普遍论卷土重来的兴趣，既有公开的马克思主义的形式，也有像法国的后结构主义女性主义那样包着重重伪装的形式。像艾蒂安·巴里巴尔这样的马克思主义的作品，像内奥米·肖尔和朱迪思·巴特勒这样的女性主义者的作品，在这方面都很有典型意义。各种各样的声音都在这样提问：在后结构主义拒绝规范的表面下，是否在什么地方隐藏着一种无可规避的规范特性？另外一些人考虑到普遍论在地缘政治方面的特点，便提出下面这样的问题：如果“美国文化”已经成为美国的全球利益（似是而非的）堡垒，那么规范的、普遍化的批判是否就会成为那些对抗这些利益的人们必须采取的批评立场呢？我们是否必须接受那种认为美国的全球利益与进步力量的跨国利益相互交叠的假设呢？在国内维护福利国

家是否与在国外推行国际主义水火不相容？如果美国人把自己看做受害于全球化的具体民族是错误的，那么其他国家的国民这样看待自己的时候是否就是正确的呢？最后：是否存在这样一种立场，既受益于文化特性，也受益于世界主义的普遍论，或者说多少能够沟通这两极？

最后这个问题尤其激发了本书的写作。像约翰·伯杰和爱德华·W. 赛义德这样的世界主义知识分子似乎将对西方帝国主义的否定批判与一种肯定性的全球感觉新模式结合了起来，而本人一开始正是从他们那里获得了灵感，因此开篇便试图表述这样一种国际主义形式：正如在启蒙时代康德的世界主义以及近年来马莎·努斯鲍姆的理论中那样，这种世界主义并不寻求抽象的、无固定处所的全球性超然理想的支持。人们是否能够既接受思想上不可避免的民族的处境的局限，同时又紧紧依托于一种超越民族并能与别处人们的利益联结起来的规范的或者批评的边沿呢？对这个问题的肯定回答，使人们不是与康德式的世界主义站到了一起，而是更多地与黑格尔式的世界主义站到了一起：后者产生于历史的现实，产生于具体的历史群体的经验，而不是产生于无根无据的、超越历史的理想。

知识分子自然是一种具体的历史群体。邀请知识分子进入黑格尔式的世界主义而不是进入康德式的世界主义，就是既坚持他们在社会学上的地位，也是坚持他们在地理意义上的地位。我在本书各处都是借助职业化的概念做到这一点的。职业化是一种意识形态（就这一术语相对中性的意义而言），它为了赢得对其劳工市场的控制，利用了两种合并的主旨：1) 要掌握特殊的专业知识，2) 要克尽公职，服务大众。这种赢得信誉合法性的方式或许在美国更有共鸣，美国的市场比较健旺而国家集权相对虚弱，而在像中国和欧盟诸国这样的民族国家里其影响就少些，因为在那里国家会直接把权威和合法性赋予知识分子。我在先前的拙作《世俗

的使命》中的观点是，美国的知识分子以英勇的超然态度而自豪，事实上他们同其他行业集团一样，主要都是浑然不觉地依靠着一种职业化的意识形态，但这种社会基础或者根基既可以成为力量的源泉，也可以成为局限的祸根。或许这个论点也适用于文化批评家们的国际主义。职业化是跨机构的，于是它提供了一个社会学的基础，再此之上建立一种共同价值观和目标的感觉，想象地把知识分子和他们永不会面对面相遇的众多同行联系在一起（就像本尼迪克特·安德森关于民族的说法，但也很可能在超越民族的范围里同样成立）。

当然，美国文化批评家们的身份危机并不是进行这些探索的惟一重要背景。自从苏联垮台、追求民族身份的新成员突然大量涌现以来，国际团结的错综复杂令所有的人望而生畏。从全球的角度看来，没有什么比明确划分左右两派的界限的存在更模糊的了。本书并非要野心勃勃地企图勾勒一幅地图，将左右这个隐喻所包含的许多（或许是水火不相容的）领域和语域变成朋友和敌人的一种可行性的组合。本书只是探索某些意义深远的模糊区域。比如，我们怎样才能既不支持北约的战争机器又能表达我们与塞尔维亚“种族清洗”中的科索沃受害者是团结一致的呢？（苏姗·桑塔格 1992 年曾呼吁干预波斯尼亚，后面我将论及此事，而 1999 年的春天，她继续与众不同地无条件地支持北约对南斯拉夫的轰炸。）一个人若要探明本国的民族主义在任何一种实际存在的国际主义当中所起的（或许是不可避免的）作用，他必需了解本国的民族主义。而这种了解在美国却并非显而易见，比如，美国内战（1861—1865）是一场为反对蓄奴的南方分裂退出联邦而进行的战争，作为潜在的先例，它引导着美国对其他国家反对分裂的斗争所做出的反应，如眼下（1999 年 11 月）他们对车臣的感觉就是一例，而美国的知识分子对美国内战的意义却依旧还是迷惑茫然。达娜·弗兰克在她的著作《收购美国：经济民族主义未说出的故

事》中揭露了令人恐惧的传统，根据这种传统，美国的工人们把自己的苦难归咎于外国进口货和外国人本身。“整个二十世纪里，收购美国的呐喊已经与反亚裔的种族主义的一揽子政策浑然一体，只有幼稚的看法才认为这两者现在可以分开。”（251）弗兰克说，只是因为 1995 年约翰·斯威尼当选为主席，劳联-产联才开始从与美国资本的“民族主义的伙伴关系的迷梦中”醒来，进入“新的对抗政治”当中，着手与美国之外的工人们联合起来（248—249）。但是，甚至弗兰克这样的反民族主义者，也没有深入探究在过去的收购美国运动与当今为反对血汗工厂和像耐克这样的多国公司对人权的践踏而进行的消费者运动之间，是否可能存在民族主义的连续性。

最后，关于“国际主义”一词我还要做些说明。在美国的主流媒体中，这个词常常用来表述“孤立主义”的对立面，也就是，该词常常用来区别两种不同的外交政策，一种是道德至上主义的、干预主义的外交政策，急于与其他政府建立起隐含着错综复杂关系的联盟，而另一种是很不情愿去那样做的外交政策，或许部分地出于种族主义的或者恐外的原因。但这不是我在此处对国际主义的用法。我在此书中所采用的词义基础是该词在美国以外的地方所具有的那种历史性的特性，在美国以外，它表达的是与工人阶级以及跨越国界的反帝斗争团结一致左派传统，或者如金·穆迪所描述的，是“不同国度的行动主义者们对一种共同角度的承认”。在当前的情况下，这种传统需要大力加以再思考，我认为这样说是不错的。本书的目标就是要成为这种跨越国度的艰难尝试的一部分。

布鲁斯·罗宾斯

迈克尔·林德，《下一个美国民族：新民族主义和第四次美国革命》（纽约：自

由出版社，1995），6。

理查德·罗蒂，《完善我们的国家：左派思潮在二十世纪的美国》（剑桥：哈佛大学出版社，1998）；约西·谢恩，《推销美国信条到国外：美国的移民和他们的故国》（英国剑桥：剑桥大学出版社，1999）。

例如可以参看女性主义刊物《差异》的特刊 7: 1（1995年春季号）

达娜·弗兰克：《收购美国：经济民族主义未说出的故事》（波士顿：灯塔出版社，1999）。

例如可以参看兰迪·肖，《收回美国：耐克、清新空气，以及新民族行动主义》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1999）。

⑧ 金·穆迪，《贫瘠世界里的工人们：国际经济中的工会》（伦敦和纽约：新左派出版社，1997），290。

全球感受 约翰·伯杰与经验

不要从旧的好事物开始，宁可从崭新的坏事物开始。
——布莱希特

约翰·伯杰在过去十年中的许多作品都和农民有关。伯杰所称的“农民的经验”是《猪土》（*Pig Earth*, 1979）中各短篇作品的明确主题；它也是他那篇关于欧洲农业季节工人的文章《第七人》（*A Seventh Man*, 1975）的出发点和社会平衡点，它提供了一片事例的特权天地，从中汲取素材的有艺术批评作品《关于观察》（*About Looking*, 1980）和最近那部教人无法归类的《另一种讲述方法》（*Another Way of Telling*, 1982），后者是一部摄影叙述作品，也是一本关于摄影叙述的作品——像《第七人》一样它是与摄影师让·莫尔（Jean Mohr）^①的合作成果。伯杰本人的经

伯杰作品的出处会在文中给出。所引用的版本及其缩写如下：《关于观察》（AL）（伦敦：作者和读者，1980）；《我们时代的一位画家》（APT）（伦敦：作者和读者，1958）；《第七人》（ASM）（哈蒙斯沃斯：企鹅出版社，1975）；《永远的赤色分子》（PR）（伦敦：作者和读者，1960）；《猪土》（PE）（伦敦：作者和读者，1979）；《回到我的故土》（与安雅·博斯托克合作）（哈蒙斯沃斯：企鹅出版社，1969）；《毕加索的成败》（SFP）（哈蒙斯沃斯：企鹅出版社，1965）；《另一种讲述方法》（AWT）（与让·莫尔合作）（纽约：万神殿出版社，1982）；《观看的方法》（WS）（哈蒙斯沃斯：企鹅出版社，1972）。

历也很有传奇色彩——数年来，他在上萨瓦省的一个农村亲手参加劳作，还说自己计划继续留在那里——从这个方面考虑伯杰所选择的主题，评论者一直想搞清楚“他的农民概念是否并不是对那些 19 世纪末和劳作疏远的粗人的某种理想化的抽象，”^①他们还提出，他“转向边缘”的做法无论理想化与否，无非是“一种逃避的企图，他在我们的文化中找到的是绝望，便通过进入一个仍旧满载神迹的世界来加以逃避。”^②

《猪土》的开篇几页所提出的证据，既有利于又不利于说他有简化田园风格的指控。他们描述的是屠宰一头母牛的过程，细致入微，令人不安。这个场景有一种突兀的别扭，似乎是要做一个开头的保证，保证那些令人感到别扭的具体情节，不会像在田园作品中那样，被删划出去。另一方面，那牲畜的死亡也许还可以被解读为一种尝试，一种将农民的具体性融入“人类”普遍存在的尝试。既然人类宰杀动物是一个普遍真理，那么人文主义者总是可以用宰杀动物来把读者轻轻带过现实中的各色各样有史实根据的男人和女人，直达一个假定的普遍的“人”的物种存在。因此，伯杰所隐含的论点是，农民们屠宰一头母牛的经验再现的正是人类经验。城市里的普通购物者得不到允许去用手指去触碰生活的鲜肉，而只有农民才可以“经历”这“经验世界”的种种普遍事物。伯杰提出，这样一来，农民们也就触及了自己的死亡：书中反复地将牲畜的死亡与照看牲畜的人的死亡做了并列排比。然而，城市居民的生活却经过了广告和工业屠场的中介，他们无法领会其中起着限定意义的极端状况：“宣传处于一个始终被延宕的

卡丽·里奇，“约翰·伯杰妙极了”，《乡村之声》，25，第 35 号（1980 年 9 月 27 日，2），第 31 页。

弗雷德·法伊尔，“论《猪土》和《关于观察》”，《明尼苏达评论》，NS15（1980 年秋），第 124 页。

未来当中，它排除了现在，所以也消灭了所有的生成和所有的发展。在宣传中，经验是不可能的事情。”（WS, 153）伯杰的农民们自发地、即时地面对着生活的本质事物，从而保住了“经验”，并由此为真正人性的事物建造了一个田园避难所。

伯杰的作品解除了乡村刻板模式的神秘色彩，保持了一种一丝不苟的自我意识，在叙述与创作的形式上进行了新颖的尝试；他的作品也又一次在未被破坏的乡间纪念了那些过去的好时光。这种田园风格来得如此之迟，不能指望人们把它作为什么时髦来欢迎。然而不管怎样，我想在此提出的是，这作品最有意思的地方，恰恰就是它与我们的那难以捉摸的后现代性所发生的牵连。就算眼下对我们来说农民文化“几乎算不是一种选择”，^① 20世纪80年代的读者除了单一地接受或者背离法兰克福学派对随之而来的当今万物所持的悲观论之外，也还是有更多的选择的。当年布莱希特曾对朋友沃尔特·本雅明（Walter Benjamin）说，要从崭新的坏事物开始，几乎半个世纪过去了，可以认定，这个短语与其对立面的关系有必要再次得到系统的阐述。也许，我们能否有益地解读伯杰的农民们，还是要取决于我们能否很好地重新解读我们那些崭新的坏事物。

文学上的现代主义和学院中的文学系大约形成于同一时期，所以有理由怀疑两者之间有着某种同谋关系——比如说，在某些现代派作家的文本中摒弃了历史，而同时，那些使这些文本成为经典的新批评派的批评方法也摒弃了历史。^② 如果这种怀疑得到了证明，那么，那个别扭的复合词“后现代主义”既可以理解为产生品钦（Pynchon）和克里利（Creeley）的那场文学骚动，也可

法伊尔，第125页。

例如，可以参看爱德华·赛义德的文章，“对近期美国‘左派’批评的反思”，《疆界》2，8（1979年秋），第11—30页。

以理解为是一场批评制度内部的骚动。至少，对于我们中间那些从事研究和教授所谓人文学科的人来说，后现代性似乎大部分显示出与人文主义的基本原理很不相合，而（就在最近）这些原理才将我们的各个学科逐渐定形，并（如此有力地）继续塑造着我们的实践。造成这种相违的原由之一也许是对马克思主义思想的吸收接纳，这种思想慢慢地（也许是因为它能使自己摆脱“已然存在的社会主义”的时运吧）从一种诡异的外国信条的地位过渡到了人文主义“常识”内部一个虽有局限却很牢固的位置。另一方面，这种相违也根源于马克思主义和人文主义因此而共享的那些工作语言和运作步骤。正是在这种时机下，约翰·伯杰引起了我们的关注。他既是一名“永远的赤色分子”——1979年他用同一个富有挑战性的书名重新发行了这本25年前写就的艺术论文集——又是一名传统阿诺德意义上的文人，在大学的庇护之外进行写作，25年以来，他一直努力在一种广泛具有马克思主义特征的世界观和一片广阔的学术圈外的读者群之间进行协调。他很有资格可以说，自己为了一种新的马克思主义—人文主义的“常识”奋斗过，并作出了贡献。如果说他因此而介入了其中的紧张、妥协和前后矛盾，那么出于同样的原因，他的作品也是表明其中潜在力量和方向的一个有价值的标志。

在《猪土》的“历史后记”中，伯杰为自己对农民的关注辩言，称这是在努力挽救并保留他们那被忽视了的经验：“轻率地处置农民经验，只将它看做是属于过去的事物，看做是与现代生活毫不相关的事物，想象几千年来的农民文化没有为未来留下任何遗产……像几世纪以来坚持认为的那样，继续坚持认为农民经验处于文明的边缘，这种做法是在否定太多历史的价值，否定太多生命的价值。”（PE, 211—12）这里的问题是“经验”的价值。伯杰采用了人文主义的语汇，同时也采用了相关的假定，即像他本人这样的作家都服从于某种“拯救生命”的希波克拉底誓言——

出于对生命本身的敬意，为经验本身而去追回并保护经验的“遗产”。这种论述有着立竿见影的力量：谁有胆量去承认对生命不敬呢？然而，人文主义学术的这种观点中有某种慷慨而民主的一视同仁的性质，它似乎确保了意识形态上的中立，因此并不符合实际和潜在实践的无法避免的选择性。更糟的是，它巩固了一种超然的、非意识形态的传统的幻象，这种传统只对已经发生的事物表示尊敬——如果不是尊敬最优秀的人的所知所言，那么就是尊敬其他人所经历过的事情。对经验的敬意就这样成了神秘化的工具。

伯杰还彻底地贯彻了一条更有说服力的思想路线。他提出，农民们著名的守旧性是一种“生存文化”的守旧性，所以尤其适合 20 世纪 80 年代，这时革命进步的希望已然（暂时地）让位于为免于灭顶而进行的挣扎。作为 20 世纪革命的原始推动者，农民们令人尊敬，而现在他们也是自然保护主义和裁军的指路人。这是人文主义实践以其最常见的马克思主义变调呈现的形式：需要得到挽救、需要被抬高到经典地位并要加以普及的经验，被认为是无产者的经验，而无产者是人类自我解放斗争的中心，因此也就是创造新价值的中心。但是，这种立场也要接受“经验”批判的审度，接受经验在人类科学中所处地位的批评审度，而这种批判是最近几年最重要的发展之一。巴斯妇人说，“经验虽然比不上权威，可是在这世上对我已经足够。”但是在许多不同的领域内，我们都注意到，经验不再是权威的对头：它本身就已成为权威。在文化人类学中，詹姆斯·克利福德已经指出，在参与性观察者那貌似单纯的“我在场”的说法中，^①隐藏着权力和预测。在哲学中，当阿尔图塞警告萨特“马克思主义不是一种人文主义”时，他的主

^①“20 世纪文化人类学中的权威和文本”（可以从作者处得到打印稿，圣克鲁斯的加利福尼亚大学）。

要意思是指人类的经验（按照他的“科学”标准来判断）是一部错误和错觉的历史。这种主张动摇了人文科学的一块基石：这块基石就是那种假定，即认为过去的经验充满了价值，而这些价值很值得抽取出来并放置到经典和传统中来指导现在。对经验的挑战就是对最根本的抢救和建设传统的实践的挑战，在诸如文学批评和史学研究这样的学科中，这些实践已经让马克思主义者和人文主义者走到了一起。经验长期以来遭受各种各样的理论攻击，现在却成为关于人文主义实践的讨论中心，具有了新的重要性。

历史专题研讨会的文集《人民史和社会主义理论》（1981）——请伯杰谅解我这种说法，那里是“农民经验”不曾有被忽视之虞的几个地方之一——一书的编者把序言用来为其事业辩言——这个事业就是“重新找回主观经验”——可是这篇序言承认，“‘真实的生活经验’的概念当然需要批评的检验。”^①在佩里·安德森的《英国马克思主义内部的争论》中就出现过一次充分的检验，在这本书中，“经验”被当做了 E. P. 汤普森以及一般马克思主义人文主义史学研究的致命弱点。对汤普森来说，“经验是一种具有特权的中介，现实意识在其中苏醒，对其富于创意的反应也萌动于其中。”可是这种说法“和对现实及深重灾难的逃避是无法相容的，这些现实和深重灾难由宗教信仰或民族忠心这种一些明显的经验带给受其掌握的人们。阿尔图塞错误地把经验仅仅认做是这样的错觉；而汤普森犯的错误恰恰相反，他从本质上就把经验认做是洞察力和学识。”^②这个词表现两种意思：一个是低级的、中性的，指“对客观事件的……主观反应”，另一个则内涵更多，指在历史

拉斐尔·塞缪尔所编的《人民史和社会主义理论》（伦敦：劳特利奇和基根·保罗，1981），第 xviii—xix，xxx 页。

^② 佩里·安德森，《英国马克思主义内部的争论》（伦敦：Verso，1980），第 57—58 页。

中生活的人们从历史中学到的“教训”——换言之，就是知识。经验既是“单纯的”经历，也是从经历中获得的可用的知识。第一种经验人人都有，第二种经验，特别是牵涉“社会关系”的经验，就很难得到。因此安德森指责汤普森的人文主义的修辞“无意间把第二种（更有限制的）类型的经验所具有的力量和功效转移到了第一种（更一般化的）类型的经验。一种类型的有效性就与另一种类型的普遍性融合在了一起”——结果就是对人民作为自觉的、富有创造力的历史代理人的程度的夸大。

在文学批评领域，与安德森对汤普森的批判相对应的，是特里·伊格尔顿对雷蒙德·威廉斯的批判。在威廉斯的作品中，“对经验的坚持，对‘经历过’的这种热情的重视……既提供了可怕的权力，又造成了很大的局限。”^②伊格尔顿就这个观点追溯到了F.R. 利维斯的人文主义遗风上：“为了与‘意识形态’对抗，《细读》杂志突出强调‘经验’——仿佛经验确非意识形态的家园。”^③在伊格尔顿所称的威廉斯的“左派利维斯主义”中，经验再一次为意识形态的结论拉下了一幅面纱，纲领性地拒绝了那种认为“‘普通的人们’，归根到底，并非是‘意识与价值，真正的创造者’的想法。”^④这是想当然的事情易受攻击的之处（经验“必然是你惟一反复使用的一个词，但在《关键词》中却找不到它的词

安德森，《马克思主义内部的争论》，第26—28页。

特里·伊格尔顿，《批评和意识形态》（伦敦新左派图书，1976），第22页。像安德森一样，伊格尔顿参考了本雅明所发展的 *Erlebnis*（经历）和 *Erfahrung*（经验）这两个概念的区别，但并没有集中对其进行使用。比如可以参看《启示》中的那篇“论波德莱尔的某些主题”译者是哈里·佐恩，编者是汉纳·阿伦特（纽约：肖肯，1969）。伊格尔顿自己对“经验”的处理也遭到了批判，而经验这个概念则受到维护，见于伊安·克雷伯的“《批评和意识形态》理论与经验”，《当代文学》，22（1981），第489—509页。

伊格尔顿，第15、28页。

条”），正是在这里，威廉斯也受到了《政治与文字》的提问者们的指责。他们向他提出，他作品中所说的“经验的认识论特权”意味着有一块“直接真理的领地”，“一种主体和现实之间最原始的接触，而在这种接触中主体完全被吞没了。”威廉斯承认，（用他的话说），由经验来理解当代社会是不可能的，他也承认提问者们得出的有关文学批评的局限的结论，“从文本到感情结构，到经验，再到社会结构，这样进行逆向探究是不可能的。在文学的文本中可以重新建构出经验，而这个文学的文本与当时的整体历史进程之间存在有深刻的分离。”^①

这种承认割断了文学批评与最初的权力源泉的联系，例如，这种权力源泉曾使威廉斯这样的教授成为一个在全国都有影响的人士：声言起着知识宝库的作用，保护着民族过去那些真实而有价值的东西。批评如果失去了“经验”的权威，除了走向没落很难说它还能走向何方。理查德·约翰逊像一个行政长官那样试图调和人文主义者的立场和阿尔图塞式的立场，他总结说，文化与意识形态的批评家们已经走到了一个“死胡同”。如果人文主义者“进入经验的举动”容易忽视那些位于“人们身后”的决定性因素，那么至少它能说出男人和女人们眼前见到的麻烦；另一方面，其批评家似乎获得了一种更全面的观点，而“付出的代价则是与任何大众政治学都脱离了真正的关系。”^②特里·伊格尔顿的《沃尔特·本雅明，或走向革命的批评》论证得或许不如约翰逊那么明晰，但却使读者进入了一种类似的联系。作者开篇就在本雅明身上找到了一个原始的解构主义者，认为本雅明关于 17 世纪的说法

雷蒙德·威廉斯，《政治与文字：（新左派评论）访谈录》（伦敦：沃索，1979），第 170 页。

理查德·约翰逊，“文化/意识形态理论的历史：关于困境的笔记”，《意识形态和文化生产》，迈克尔·巴雷特、菲利浦·科里根、安尼特·库恩，以及珍妮特·沃尔夫合编（伦敦：克鲁姆·赫尔姆，1979），第 51—55 页。

(参见《德国悲剧的起源》)正可以用来对抗艾略特和利维斯的人文主义在那里投射的农民的“统一的感受”。然而同样奇怪的是,该书也把本雅明用做是对解构主义进行猛烈批评的一个借口,尤其批评解构主义冒称自己是革命性实践的指导。解构主义帮助左派摆脱了利维斯人文主义的残余,但它似乎没有能力复制或者抗衡人文主义对情感和行动的掌握。倒霉的新日子从此开始:那些人文主义的语汇随着使用它们的党派而失去名誉,因此有必要替换掉,而理论的明晰性也是同样必要的,这种明晰性不会在诠释世界的时候拒绝改变世界的动力。

*

*

*

“困在社会民主和斯大林主义之间,他的政治选择余地实在是很狭窄的。除了‘经验’,他几乎不剩什么了……”^①伊格尔顿对本雅明的“理想主义”采取了手段高明的无拘无束的姿态,这种姿态也可以延伸到约翰·伯杰的身上,伯杰与本雅明一样,对现代性有些模棱两可,他还大量借鉴了“故事叙述者”公开的怀旧感和“机器复制时代的艺术作品”对传媒的欣然接受。本雅明是有情有原的,因为在一个政治选择余地有限的时代,他退却到“经验”之中这样做既扩充了经验的范畴又区别了经验的范畴。伯杰不也是做了同样的事情吗?显然,用在威廉斯和汤普森身上的批评也是很切中于他的作品的。他既是讲述普通的经验,也是在对普通的经验讲述:他所使用的语言有些像人们实实在在的话语,既不是学院里那种排他性的语言,也不是小心翼翼地放在“可圈点”之外的语言,他的作品毫无顾忌地带有移情性(虽说如我将在下面指出的那样,这很是奇怪),努力说出他者是怎样建构世界的。“经验”的意识形态局限已经深入到这项事业的文学形式

特里·伊格尔顿,《沃尔特·本雅明,或走向革命性批评》(伦敦:沃索,1981),第17页。