

话语行动译丛 主编 汪民安 陈永国

论瓦尔特·本雅明

现代性、寓言和语言的种子

郭军 曹雷雨 编



吉林人民出版社

现代性、语言与语言的种子

论瓦尔特·本雅明 现代性、语言与语言的种子

田 原、西田麻里 著

吉林人民出版社

话语行动译丛
主编 汪民安 陈永国

论瓦尔特·本雅明

现代性、寓言和语言的种子

郭 军 曹雷雨 编

吉林人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

论瓦尔特·本雅明/(法)德里达著;郭军译.
—长春:吉林人民出版社,2003.12(话语行动译丛)
ISBN 7-206-04346-1

I. 论… II. ①德… ②郭… III. 本雅明—哲学思想—理论研究—文集
IV. B516.59-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 101133 号

论瓦尔特·本雅明:现代性、寓言和语言的种子

编 者:郭 军 曹雷雨

责任编辑:崔文辉 封面设计:师若夫 责任校对:赵秋实

吉林人民出版社出版 发行(中国·长春市人民大街 4646 号 邮政编码:130021)

电 话:0431-5649710

印 刷:长春市永恒印务有限公司

开 本:850mm×1168mm 1/32

印 张:15.5 字数:400 千字

标准书号:ISBN 7-206-04346-1/B·156

版 次:2003 年 12 月第 1 版 印 次:2003 年 12 月第 1 次印刷

印 数:1-5 000 册 定 价:29.50 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

话语行动译丛

编委会名单

顾 问	罗 钢	刘象愚	
主 编	汪民安	陈永国	
编委会	马海良	汪民安	陈永国
	陈 越	赵京华	郭 军
	曹雷雨		

序言：本雅明的关怀

郭 军

尤金·哈贝马斯在其著名的《瓦尔特·本雅明：提高觉悟抑或拯救的批判》（见本集）一文中，把瓦尔特·本雅明的理论关怀与法兰克福的经典批判做了第一次明确的区分，他称前者为拯救性批判，后者为意识形态批判。根据这种区分，两者的最大差异在于目标的不同，对于实施意识形态批判的批评家们来说，其目的是要揭穿虚假意识，在他们看来，这种虚假意识笼罩着资产阶级生活的方方面面，在意识形态层面上表现为对科学主义、进步、发展和启蒙理性的盲目信仰，在文化、艺术和文学层面上则表现为对现实的认同与肯定，并构造了虚幻的和解来掩盖真正的矛盾。这一批判模式的主要代表马尔库塞认为这种大一统的思维范式产生了一个单向度的社会，造就了单向度的社会成员，人的意识在这样的社会中已经被体制化、结构化，甚至已经意识不到自己被造就、被结构、被同化、被压抑，他们“自由地”生活在不自由的国度里，完全丧失了反思和批判的能力。马尔库塞意欲对此进行揭秘，揭露出资产阶级意识形态的麻痹作用和它的文化产品的虚幻本质，以此来激发第二个向度，即将现实与哲学原则相对比而产生的批判意识，目的是使人们借助这样的批判意识达到对单向度社会的超越，

走向真正自由解放的生活。基于这样的理论指归，马尔库塞所借助的方法是阿多诺式的否定辩证法或非同一性思维，即在正题中否定，在反题中肯定，没有合题，其实也就是将全部的理论能量放在否定与批判上，或用哈贝马斯的话说，放在对文化的扬弃上。

意识形态批判之所以采取这样的方法，全在于它从现存的统治入手，试图打破一个平面，摧毁一种结构，以便引入革命的机制，带来超越的希望。而本雅明则是从现在这个平面维度与传统这一纵向维度的对比入手，对比之下他所看到的是一个已经不击自败的支离破碎的废墟文化，即现代性。这个文化本身虽含有自我否定和灾难的成分，但仅仅对此进行捣毁和清理是不够的，更为需要的是拯救，即对被废墟所埋没、毁掉、并因此而被现代性中的人们忘却的传统的拯救。这是一个什么样的传统呢？对于本雅明这样一个有着犹太教意识，后来又接受了马克思主义政治洗礼的人来说，这个传统是一个弥赛亚主义与马克思主义相结合的回归总体的传统，这一传统的源头可追溯到人类尚未堕落的天堂时代，甚至更早的没有主客体之分、天地浑然一体的前天堂时代，目标则是在现代性中对已经破碎的总体完整性加以挖掘、拯救、再现、整和、回归，所以他喜欢的名言是：“本原就是目标”。^①这样一种关怀决定了他的整个理论面貌的特征，即，阿多诺所说的，阐释、体验、批判，他以批判为脚手架，建构他那由许多辩证法意象构成、因此“散发着一种概念的光谱中所没有的光芒”^②的思想星丛。从50年代起由“集本雅明的思想继承人、合作者和研究先驱于一身”^③的阿多诺掀起第一次“本雅明热”到现在，这个星丛不仅仍然充满魅力，而且不断生发新的意蕴，受到了来自不同走向的理论阵营的共同关注，同时也把他的碎片似的著作贯穿为一个整体，使他的思想光辉通过星丛的连线而更加清晰。

本雅明的一生都在执著地阐释一种传统，对传统的阐释可以说贯穿在他的全部著述中，从最早的《青年形而上学》时期直到最后的《历史哲学论纲》，从《讲故事的人》，《论模仿能力》，《论卡夫卡》，《机械复制时代的艺术作品》，《单向街》等文章中的正面论述，到《德国悲剧的起源》中从反面、从“历史的死亡面容”^④角度所做的阐释，从充满神学色彩的语言论到标志着辩证唯物主义转向的“拱廊计划”，无一不是把世俗的历史还原为寓言、索引，以此来阐释传统何以还能够穿越现代性的废墟而复归，并把这种复归叫做救赎。

对传统之原状以及对传统破碎的起因的最完整阐释表达在他的《论本体语言与人的语言》中，其次是在《翻译者的任务》中。正如本书的书名所暗示的，本雅明的语言论是本雅明思想的原发种子，蕴涵着他对世界、对传统、对现代性的基本态度。正如本文集作者之一欧文·沃尔法思所注意到的，早在本雅明的语言论中，他就通过对《旧约·创世记》的独到阐释而建构了一个“马克思主义者的创世记”，在这个版本的创世记中，人类的堕落并不是由于他者——女人或欲望——所诱导的原罪而导致，而是产生于一种“篡位”、一次变乱，是由于“生命之树”的主导地位被“知识之树”取而代之，因此原初的宇宙秩序被打乱了，因为“生命之树”的统治“代表着上帝的纯粹、完整的权威性，上帝的生命弥散在世界万物中，一切生灵与作为其本原的上帝息息相通。世界中没有邪恶的杂质成分，没有阻塞和窒息生命的‘空壳’，没有死亡、没有禁

铜”^⑤，而“知识之树”的统治则意味着判断与抽象的产生，导致了一个以善与恶的对立为原型的二元对立的世界，以此打破了天人合一的本原状态。

本原世界的完整与合一就在于它是上帝完成他的创造之后“看到一切都很好（善），并给予祝福”^⑥的世界，在他的“一切都很好（善）”的造物中不存在“恶”，“善恶对立”是知识之果所教导出来的虚构，是与上帝用以创造世界的“道”（Word）和真理相对立的判断和知识，它标志着人“道”（human word）的诞生。这是本雅明从犹太教的卡巴拉阐释学中继承下来的奥义，但是却把它转变成一种隐喻，用于对启蒙辩证法的批判。在本雅明看来，人“道”，即人的语言、人的法则、主体的诞生，标志着人类与自然、与世界分裂开来，随着人类理性的进化和征服自然的文明进程的发展，人与万物血脉相连的生命纽带被斩断，人外在于自然，自然变成了他者、材料、资源，被指涉、利用、操作，自然不再有自己的质量、自己的语言，而只是数量和物质。由此产生了人在对待自然时的种种“蠢行”，本雅明把这些“蠢行”叫做“堕落”。^⑦“堕落”在此被注入了文化哲学的含义，按照这一含义：人类被逐出天堂，进入历史，因此“他命中注定要用自己的血汗从土地中获得生计”，^⑧自然从此后被人类主体对象化、物化，成为被征服和改造的客体。启蒙理性把这一切叫做“进步”，而本雅明却“逆历史潮流而动”，^⑨不承认这是“进步”，而称之为灾难。从这个意义上来说，所谓“原罪”就是打破了卡巴拉传统意义上的“完整器皿”，^⑩而开启了以波德莱尔所说的“破碎性、瞬间性、偶然性”^⑪为特征的现代化进程，因此历史的所谓不断进步必然只是一场不断堆积“废墟”的风暴，朝着与天堂相反的方向吹去，使两者的距离越来越远。^⑫用卢卡奇的话说，可以说，现代性在其源头上就是这样一个充满罪过的语境，一个开

始了物化或对象化的世界，在这个世界里，产生于人与自然异化过程中的主观片面的知识遮挡了客观总体的真理。

本雅明在他的语言论中把这种“历史的自由落体”^⑬叫做语言的堕落。在此，语言是一个神学或哲学概念，代表着一种世界观。在本雅明看来，堕落以后的语言状态表现为索绪尔所界定的那个封闭、共时、平面的符号体系，一种“资产阶级的语言观”。^⑭在这种体系制约下的语言与世界是分裂的，两者只有任意、人为的关系，语言并不能传达事物的本质，而只是任意地指涉事物，语言作为一种人类主体之间约定俗成的规则，被用来抽象、统括、归化和收编世界。起支配作用的是体系和规则本身，其他都被当做无生命的东西，被演绎和操作；言说的也只有体系和规则，世界则被消声；体系和法则把一个多维度、多样化的世界变成了一个特定的认知模式派生出来的抽象对象。语言的这种操作性同时意味着它的工具性，即语言用于交流关于物的有用信息，而不是传达物的本质、在场和生命，这在本雅明看来不啻一种缩影，正反映了世界整体性的破碎，人与自然的异化，以及随之而来的“主体性的胜利和对物的独断统治”。^⑮

与此相对立，原初的语言则是一个大宇宙观意义上的语言，即万物都有语言或都是语言、都自我表达。因此语言被分为三个层面。首先是上帝的语言，即单数大写的道（Word），它浓缩着世界的整体性，从这一整体中生发出世界万物，因此万物都是道的载体，都是以生命和质量的形式体现出来的道，以生生不息的活力传达着、述说着道的精神实质，因此它们都是神启（revelation）意义上的语言，本雅明称这种表现为自然万物的语言为本体语言；介于两者之间的是人的语言，在人类未堕落之前，人的语言也就是亚当的命名语言。根据本雅明所阐释的创世记，上帝按照自己的形象塑造了人来替他管理这个

世界，他在完成了创造世界的任务以后，就把他创造世界的语言传给了人类，但是免去了这种语言的创造性，只留下了它的认知性和接受性。这种语言角色的分派内涵一种伦理的戒律，它规定了人类的本分就是参悟和领会宇宙真理、万物之道，借此来调整自我在世界中的定位，而不是充当上帝，染指生命、天地、生物种类的创造与毁灭等非本分的事务。在伊甸园中，上帝示意每种动物走上前来，由亚当命名，受到了命名的动物各个表现出无比的幸福，表明名毫无遗漏地再现了物的本质，因此亚当的命名也就是纯认知、纯接受、纯称谓，他不仅能从万物中认识并接受宇宙之道，并能加以表征，所以本雅明说“亚当不仅是人类之父，也是哲学之父”。^⑥

在这种语言秩序中，自然语言向人传达自我，人的语言则通过传达自然语言而向上帝传达自我，表明人之所以为人的本分所在。人在这个传达的总体中充当着一个传令兵或信使的角色，而自然语言就是那个“每一个哨兵用自己的语言传给下一个哨兵的口令，口令的意义就是哨兵的语言本身。”^⑦也就是说，语言直接连着本质，语言一旦命名，就有意义的在场，简单地说，语言就是一种介质，显现真理，因此也就是昭示或神启。这种内在统一的传达，本雅明又称之为翻译。在巴别计划之前，翻译不是徒劳的横向转换而是有效的纵向传达，“每一种较高层次的语言都是对较低层次的语言的翻译，直到在最终的清晰中，上帝的道得以展示出来，这就是这个由语言所构成的运动的统一性”。^⑧这种语言的统一性实际上也就是世界的统一性。只有在人与世界保持着一种模仿的、主体间性的关系中，这种完整性才能自然而和谐地存在，因为只有在那样的关系中，人与自然才是平等的，万物对人类才保有一种“光晕”。所谓“光晕”，即：他者回眸的目光，平等对视的能力，“生命权利”的表达，“那个被我们观看的人，或那个认为自己被观

看的人，也同时看我们。”如果把这种“普遍存在于人类关系中”的伦理反应转换到对无生命的或自然的客体上来，就会产生对万物的光晕的体验，因此“能够看到一种现象的光晕意味着赋予它回眸看我们的能力。”^⑨用哈贝马斯的话说即只有当人类把自然看做自己的兄弟姐妹一般，把自然视作鲜活的、言说的生命，而不是被动、沉默的物质，人类才能倾听和接受自然的语言，才能避免凝视和被凝视、主体和他者的关系，而建立平等、模仿、对话的关系。这是一种无论离得多近总是有距离的敬畏感，但是有悖论意味的却是，这种距离和敬畏却带来真正的亲近，带来人与世界和睦共处的生存状态，因为这是一种真正意义上的大伦理关系。

在本雅明版本的创世记中，人类堕落的标志就是这种关系的破裂，原初的和谐被打破，在这以后，人类语言不再内在于原初那个纵向的总体中，而是自我为营，从专有名词，即命名的语言，变成了一个符号体系，在一个自我封闭的结构中构造空中楼阁，因此不再具有传达性、不再能够命名，而只能交流关于世界的信息。语言一旦与世界丧失了直接沟通的能力，必然变成任意指涉，话语不再直接与意义相关联，而是与主体性同义，指涉就是同化、归化、统括、收编，是绝对的权力，而被指涉就是被对象化、物化、非质量化、成为被操作的客体。这种堕落所带来的是人与世界的分裂和异化，人的模仿能力衰退，诗性消失，而世界则在人类如此改变的视野中失去了光晕、失去了神圣，变成可被占有、掠夺、利用的纯粹的材料。结果，自然丧失了其生动与活跃，表现为沉默与悲哀，因为已经与本质失去了联系的人类，再也看不到自然本真的面貌，听不到自然无声的语言，那个内在的传达链已经断掉。人一旦不再能够命名，而只能指涉，那么在人的视野中，就一切都变成了符号，其意义永远不会立即在场，而总是在寻找等价物来实

现自我，用马克思主义的话来说，也就是事物的价值完全被其交换价值所替代。人的堕落也将自然一起拖着走了下坡路，而人类本身则从此后在一种无止境的追求效用性的劳作中命运般地循环，本雅明不仅把这种状态叫做神话，即一种走不出来的魔幻般的束缚，也把它叫做灾难，因为“事情就这样没完没了地发生，这本身就是灾难”，^⑩而现代性，在他看来，正是以这种灾难为标志的地狱。

救赎的或拯救性的批评因此有两层含义，第一层就是从现代性中拯救被打碎的传统，本雅明认为这一传统的碎片散落在诗的语言、文学的意象、哲学以及资本主义前史时期过时的商品中，在《论本体语言和人的语言》中他把尚未破碎的传统叫做“可传达性”，在《翻译者的任务》中则把成碎片状存在于文学、艺术、文化中的传统称做“可译性”，这“可译性”从本质上是一种“难忘的生活或时刻”，这不是“一种虚设，而只是人们没有履行的一个主张”，因此即便所有人都忘却了它，也无伤大雅，因为有“上帝对它的记忆”。^⑪在本雅明看来，批评就是寻找这“可译性”，因此所谓“翻译者的任务”也就是史学家、批评家、哲学家的任务，他们不应该仅仅评注表象，而应该“损毁”表象，以便获得表象内里的坚核，这是历史的大浪淘沙所滤出的金子，是沧海变迁而结晶的珊瑚和珍珠，批评或认知就是阿伦特所说的深海采珠，哈贝马斯则称此为持守加革命的双管齐下，这样才能清除废墟，寻找真理，显现回归之路。

救赎的第二层意思便指的是对传统的修复。在这第二层意思上本雅明把犹太教的弥赛亚主义与马克思主义奇特地融合在一起，产生了他所独创的神学马克思主义。其神学的维度在于它是建立在犹太教的回归传统的范式中。在犹太教意识中犹太人有三种不同的存在状态，天堂的、流亡的和救赎的，这分别

指的是犹太人在大卫王时代的鼎盛生活，灭国以后先沦为奴隶、后四处流浪的生活以及最后弥赛亚来拯救犹太人、复归昔日辉煌后的乌托邦美景。在本雅明的好友、犹太教神学家朔勒姆版本的卡巴拉阐释学中，第一种存在状态就是原初的完整状态，人与自然、上帝、真理同在；第二种是人被逐出天堂而进入历史的异化阶段，但是真理并没有泯灭，而是以碎片的方式昭示着，人类必须不被历史的表象所蒙蔽，从碎片中参悟神启，并照此去做，才会最终在一个更高的层次上达到与上帝的和解，因此而进入第三种状态，即弥赛亚的时代。这种阐释已经与以宗教实践为目的传统卡巴拉相去甚远，而成为一种关于历史总体性的宏大叙事，内在于这个叙事中的思路与其说是玄妙的宗教感悟，不如说更是清晰的黑格尔式的辩证法逻辑。他不过是用人与上帝的关系重新言说了黑格尔的绝对精神的正题、反题、合题的三个阶段。本雅明深受这一模式的影响，但是又进一步将其演化为对启蒙运动以来的现代性的批判，并在他读了卢卡奇的黑格尔版本的马克思主义著作《历史与阶级意识》以后，把弥赛亚主义与马克思主义的远景结合起来，因此他不仅谈回归，同时谈革命、暴力、摧毁。本雅明意义上的革命是“发生在历史的旷野中”的向着过去的“辩证跳跃”，^②即跳向历史中那个始终没有实现的转折时刻，那个“永恒的在场”，即人类从一开始就为之奋斗的真正解放的理想；他所说的暴力则是“纯”暴力，不是为了护法，即不是为了维护已然秩序，而是为了立法，因此具有维柯意义上的“惊雷”的力量，它能够截止一种生存状态，而开始一个新纪元，对于本雅明来说，它所要截止的是“事情就这样没完没了地发生”的灾难性历史，从而打开空洞、同质的时间窄门，引进一个差异力量，因此而开始弥赛亚的新纪元。这个乌托邦的远景与异化的现代性景观形成巨大的反差，是傅立叶所描绘的人与自然的重

新和解，人类将在世俗中恢复失落的天堂，届时，人类的劳动将是“一种不同于掠夺自然，而是能够把在自然的腹中沉睡的潜在事物催生出来”^②的活动；因此本雅明式的摧毁“不是为了得到废墟，而是找到穿越废墟的道路……”^③，目标正是回归。

本雅明之所以称上述为传统，就是因为他认为“在过去的一代人和现在的一代人之间，都有一种秘密协定，我们来到世上都是如期而至。如同先于我们的每一代人一样，我们都被赋予了些许弥赛亚的力量。这种力量是过去赋予我们的，因而对我们是有所要求的。”^④也就是说，尽管人与自然的那样一种体验模式在启蒙运动一开始就不再延续，但这是人类永恒的记忆与向往，是一切人类活动的意义所在，人类如果能够“充满劳绩，但还诗意地安居于这块大地之上”，^⑤全在于这“诗”意的留存，这对本真的安居的向往，如果失去了这样的意义，“事情就会没完没了地发生”，所谓科技与文明所带来的只能是废墟的堆积，那时将会出现哈贝马斯所设想的可能：“有朝一日，一个被解放了的人类会发现自己生活在一个扩大了随心所欲的话语构型空间中，然而却失去了指导，没有能力解释什么是好生活了。一个上千年来为了统治的合法性而被利用的文化，它所采取的报复就是这种形式：就在克服世世代代的压迫的同时，它也再没有了力量，也没有了内容。如果没有了本雅明的拯救性批判所关注的那些话语潜能的注入，实践话语的结构——最后完全建立起来了——必然会成为空壳。”^⑥在此，哈贝马斯实际上是在区别了本雅明与马尔库塞的批评模式后又把他们拉入一个星丛，即，要想真正超越单向度的社会，批判或解构必须以建构为最终视界。当然建构“这要求是不可能轻易满足的。历史唯物主义者清楚这一点。”^⑦所以本雅明才把这种要求看做“翻译者”的“任务”（“Die Aufgabe des

Übersetzers”), “任务”(Aufgabe)一词在德文原文中同时含有“失败”的意思,正如保罗·德曼所解释的那样,“如果你加入了环法自行车比赛,但又放弃了,那就是 Aufgabe——‘er hat aufgegeben,’他没有继续比赛。”^③但是保罗·德曼因此而认为翻译者的任务就是失败、放弃,所以这个文本的名称,“Die Aufgabe des Übersetzers”,不过是同义反复,这则是一种美国版本的解构主义的误读,用这种误读做诱饵,他只能如本雅明思想的研究者朱里安·罗伯慈所说,从本雅明的文本中钓起几条晦涩的死鱼。^④本雅明用 Aufgabe 一词表明他深知完成这一任务之艰辛,它可能将是一个天路历程,一种哲学探险,一次救赎的奋战,正因为如此,执行这样的任务才是批评的意义所在。

当然,阿多诺在《否定辩证法》的第一句话中也曾经表达过一种悲观:“哲学之所以还健在,就是因为实现的机会全错过了。”^⑤但也许,正因为如此,哲学或批评或理论才更有必要“健在”,在今日世界里,科技进步突飞猛进,科学主义正在取代人文伦理,被拥戴为包治百病的济世良方,但是充斥我们视野的却是随着经济全球化的发展,各种政治文化一体化的企图也同样嚣张,霸权的演绎和流血的冲突此起彼落,在这样的语境中本雅明式的救赎批判再次彰显出其合适性来:他在一个历史的危机时刻——法西斯主义与科学技术和现代性联手时代——“像一个在沉船中爬上摇摇欲坠的桅杆的人,在那里……发出求救信号”,^⑥这个信号首先是一种批判,然后才是一种诉求,因为在资产阶级的意识形态看来并不存在沉船,而只有历史航船的稳步前进。而本雅明却通过把历史变成一幅寓言画,在拆解历史的同时使之指向一种迫切的需要和终极视域:回归与救赎。我们能说当今世界已经不再面临同样的危机时刻了吗?

二

以上传统之所以需要阐释，就是因为这样一种历史与终极意义的关系被现代性的废墟、科学主义的噪声所掩埋，阐释必须如阿多诺所说的，像鼯鼠打洞一般深钻进去，用肉体的接触来寻找，这意味着认识不是通过现存概念来编织、用蛛蛛网般的知识体系去捕获真理，“好像真理是个什么从外面飞进来的东西”，^③而是用体验和感悟进入智性世界，探究形而之上，因此本雅明的认（知）识论从本质上来说是经验论或体验论，这种经验论是对康德禁止探究形而之上这一戒律的突破，同时也是对康德的经验模式的颠倒，即不是从上到下，以先验的概念模式去收编非概念的物质世界，而是自下而上，是通过对现象的凝思参悟而把握内在的意义，用一位批评家的话来总结，即用歌德替代了康德，也就是用诗性、感悟、体验替代了以先验的主体性和概念模式去同化世界的范式。所以本雅明的知识论得以建立的第一步就是拆解康德的经验论。在本雅明看来，康德的经验论有两个致命缺陷。第一，尽管康德哲学如同所有对认识论领域所做的伟大探索一样，意欲建立一个不受时间性限制，具有永恒价值的知识体系，但是他却选择了“低层次，也许是最低层次现实”^④，即主体的感性经验作为产生他的具有永恒价值的知识的基础，“康德由于其时代的局限性，只认赤裸的、原始的、自明的经验，认为只有这才是经验。然而这种经验不具永恒性和普遍性。这是启蒙主义世界观，是最低等的世界观。康德以此最无意义的经验为基础来从事著述。他著述的伟大性前提却是这种无内在价值的经验”。^⑤而这在本雅明