
艺术的法则

文学场的生成和结构

第二部

作品的科学依据

人类什么时候能够用应用在物理学上的研究材料不偏不倚地对待人的灵魂,人类就向前迈进了一大步。这是人类对自身有所超越的惟一方式。于是他坦率地、纯粹地在他作品的镜子中观察自己。他将会像上帝一样高高在上地审视自己。是的,我认为这是可行的。这可能就像对数学家来说,只不过是一种需要寻找的方法罢了。

居斯塔夫·福楼拜

第一章 方法问题

研究是走捷径的艺术。

库特·列文

我对“大理论”从未产生过很大的兴趣,当我读某些能够归入这类的成果时,我禁不住对这种虚假的大胆和真正的谨慎构成的典型学术组合感到愤怒。我可以在这里照搬十几个大而无当的句子,这些句子通常以专有名词的不一致列举结束,随后出现了一个日期,一连串谦卑的人种学家、社会学家和历史学家,他们为“大理论家”提供了他思考的材料,像进贡一样,为他们带来了为新的学院崇拜所必不可少的“实证性”证明。我只举一个极为平常的例子,出于慈悲之心,我略去作者的名字:“正如许多人种学报告告诉我们的,在这个类型的社团中存在着一种交换赠品的制度化义务,这就妨碍了用于纯粹经济目的的资本积累,经济余额,以礼物、节日、救急的方式转化为非规定的义务、政治权利、尊敬和社会地位(古德费洛,1954年;肖特,1956年;贝尔肖,1965年;赠阅本,第46页及以下;西格里

斯特,1967年,第176页及以下)。

而且,当大学规定的无可逃避的机制迫使我在某个时刻打算就我从前工作的这个或那个特点写一篇所谓总结文章的时候,我发现自己突然回到了少年时代最黯淡的夜晚,那时我不得不做学校通常规定的论文,我跻身于有相同任务的同学中间,感到被捆绑在永恒的苦刑凳上,抄写者和抄袭者在此没完没了地复制学校练习的工具,功课、论文或课本。

新科学精神

我一方面厌恶急于坐上“创造者”之位的人的说教,一方面喜欢某些作品,它们的理论像人们呼吸的空气一样普遍,无所不在,无论蕴含在一个注释中,出现在一份古代文献中,还是存在于解释话语的结构本身,莫不如此。我完全了解这些作者,他们知道如何把最富于决定性的理论问题注入到一种进行得极为细致的全凭经验的研究之中,而且从概念中找出一种更加谦卑同时更加高贵的用途来,有时甚至将他们自身的贡献隐藏在理论的一种创造性阐释中,而这些理论是他们的对象固有的。

要在对个别情况的研究中得到这个或那个典型问题的解决方法,正如我为了理解拜物教所做的一样,把自己武装起来,没有参照马克思或列维—施特劳斯的经典文本,而是对高级时装业和妇女时装店的“商标”的一种分析^[1],就是促使体裁和对象的默认等级制度发生变化,这个变化与艾利希·奥尔巴赫指出的现代小说的创造者们,特别是弗吉尼亚·吴尔夫引起的变化不无关系:“我们不大重视外部的大事件和命运的打击,认为它们不足以揭示与考察对象相关的某种本质;相反,我们相信无论是什么生活片断,即使是偶然得来的,无论什么时候,都包含着命运的全部,而且它能够用来表现命运。”^[2]为了在社会科学领域

推行一种新的科学精神,要实现同样的转变:理论不大产生于与其他纯理论的碰撞,而是产生于与常新的经验论对象的冲突;观念的首要功能是以速记的方式指出从认识论上得到制约的科学实践的发生模式的整体。

比如习性的定义,首先表达了对一系列社会科学(而且,更普遍地说,一切人类学理论)囿于其中的取舍的拒绝,对一系列意识(或主题)和无意识的拒绝,对一系列目的论和机械论的拒绝,等等。我借自己从未接触过的巴诺夫斯基的两篇文章的法文版问世之机,引进了这个词,其中一篇文章是关于哥特式建筑的,在论及“土著”概念时用了这个词,目的是解释经院哲学思想对建筑领域的影响,另一篇是关于绪热修道院长的,这篇文章是可以派上用场的,^[3]这个概念使我与结构主义的范例决裂,而又不落入主题或意识,古典经济及其今日以“方法论个人主义”形式出现的经济个人的古老哲学中。亚里士多德的素养,它已被经院传统改造为习性,我重拾这个概念,借以反对结构主义及其奇怪的行动哲学,这种哲学暗含在列维—施特劳斯的无意识概念中,在阿尔都塞一派人中公开表现出来,它使得主体消失,将它简化为结构的支持者或持有者;这有点勉强地利用了用法他的作品中特有的习惯,巴诺夫斯基就是从这里创造了习性的概念,为了避免再次引进来自新康德主义哲学的“象征形式”的纯主题,《作为象征形式的角度》的作者就局限在新康德哲学中。我在这一点上与乔姆斯基接近,乔姆斯基在同一时候提出了生成语法的概念,我想展示习性和主体的(而习惯这个词又没有说的)活跃的、有创造性的、“创造的”能力。^[4]但我想说明,这种发生的权利并非属于一种自然或普遍理性,如同在乔姆斯基那里一样:上述习性这个词,是一种知识,同样是一份财产,在某种情况下,能够像资本一样发挥作用;也同样不属于理想传统中的一个超验主题。

正如马克思在《费尔巴哈论》中所指出的一样,为了从唯心主义中重新获得唯物主义传统、特别是“反应”论所摒弃的实践认识的“能动方面”,应该与理论和实践的标准对立决裂,这种对立(通过智力劳动者自身的存在)深深地植根于劳动分工的结构中。一直到智力劳动分工的结构中,因而直到知识分子的精神结构中,这种对立妨碍一种实践认识

或一种可以认识的实践的产生；应该揭示和描绘建设一种社会现实的认识活动，这种认识活动，既不在它的工具中，也不在它的行动中（我尤其想到了它的分类活动），而是一种审慎的、纯粹理性意识的和纯粹智力的活动。

在我看来，习性的概念很久以来无人继承，尽管偶尔被使用过很多次^[5]，它最适合表达这种脱离意识的哲学的意愿，而又不消除处于真实建设的实践者这一事实中的主体。后用一个传统词汇，赋予它新的活力，以及全然反对试图将一个词与其新意或按照自然科学的模式与一个无论多么小的“效用”联系起来的策略，这种意图是从坚信概念受到的作用本身也可以累积起来这一点得到启发的。不惜一切代价寻求创新，通常由于无知或对这个或那个经典作者持虔诚的态度而变得容易起来，这种寻求倾向于重复惯例，全都妨碍了在我看来对理论传统所持的惟一可行的态度：通过对一切来源的知识的批评系统化，承认连续和断裂密不可分。

社会科学处于一个不大利于与理论继承有一种现实关系的体系地位上：创新价值是文学场、艺术场或哲学场的价值，继续左右着判断。这些价值通过植入一种传统并由此进入一种共同行动，将试图获得特定生产的工具愿望贬为奴颜卑膝或尾巴主义，它们有利于无前途的虚张声势，无资本的小企业主借此想要将他们的名字与一个商标联系起来——正如我们在文学分析领域看到的，在这个领域今日的批评无不挂上某某主义、某某主义的或某某学的名字，互相开战。社会科学占据的位置在科学和文学学科的中间，同样不利于促进累积的生产方式和知识传播的建立。尽管对一种科学思想模式的积极适应和完善掌握的困难和宝贵程度不亚于初创（毕竟比不惜一切代价寻求差别导致的一无是处或起反作用的假革新更困难、更宝贵），这不仅仅是就它们产生的科学效果而言，它们通常被嘲笑和贬斥为摇尾乞怜的模仿者，或是已经发明的发明艺术的机械模仿。但是，如同一种音乐生来不是为了多少有些被动的倾听甚或演奏，而是为了作曲的需要，科学工作与理论

文本不同,要求的不是沉思或论述,而是与经验发生的实际碰撞。真正地理解科学工作,就是在涉及一个不同事物时,使得表现在其中的思想方法发挥作用,使它在一个新的生产行动中再次活跃起来,这个行动与初始的行动同样有创造性和新鲜感,在一切方面都反对读者的非现实化评论,即贫乏无力的超话语。

对场这个概念的使用在原则上是一样的。还是在这里,概念首先用来指示在事物的建立过程中一种关于方法选择的理论和发生姿态,无论选择是否定的还是肯定的:比如我想到了对高等教育机构的研究,特别是大学,这个概念使人联想起,反常的是这些机构中的每一个都无法显示其独特的真实性,反常的是,除非当它再次被放到由它与其他机构一起形成的竞争空间组成的客观关系系统之中。^[6]但这个概念也有助于逃避内部阐释和外部解释的取舍,在这个取舍面前排列着所有文化成果的科学,社会史和宗教、法律、科学、艺术或文学的社会学,同时唤起社会小宇宙、分开的和自主的空间的存在,这些成果产生在这些空间之中。在这些方面,源于达到一种高度自主的艺术实践的编纂的形式主义与一种致力于直接将艺术形式禀告给社会形成的还原主义之间的对立掩盖了这一点:这两股潮流的共同点是忽视了作为客观关系空间的生产场。由此可以得出,谱系学考察——导致作者像特里耶和列文一样彼此疏远——在这里没有什么益处,除了可以更好地概括这个理论方法的特点(和局部,按照若埃勒·普鲁斯特^[7]的说法,这个团体就在这个局部之中)并将它更清楚地置于位置空间中,理论方法就是相对于这些位置确定自己的。

关系的(而非结构主义的)思想模式,正如卡西尔所指出的^[8],是整个现代科学的模式,并且在象征体系、神话或文学作品的分析中找到了几个实例,特别是在俄国形式主义^[9]的推动下,但这种模式不能用于社会现实,除非它与社会世界的普通表现彻底决裂为代价。对卡西尔称之为实体论的思维模式的倾向,以赋予不同的社会现实以特权为目的,这些现实仅仅因它们自身并为了它们自身被考虑,损害了通常看不见的、将它们联系起来的客观关系,这个倾向从未如此强大,因为这些

现实——个体、群体或体制——带着整个社会制约的力量建立起来。

因此分析“智力场”^[10]的初步尝试就停留在直接可见的参与智力生活因素之间的关系上：作者和批评家之间或作者和出版商之间的相互作用，在我眼中掩盖了他们彼此在场中占据的客观位置的客观关系，也就是决定相互作用的形式的结构。概念的第一个严格表达是阅读关于《经济与社会》的宗教社会学一章的时候建立起来的，宗教社会学陷入了参照 19 世纪的文学场研究提出的问题的梦魇，丝毫没有学者的评论。我不惜放弃韦伯提出的宗教因素之间的关系相互作用的批评观，这个批评观包含我的智力场的第一种表现的回顾式批评，我提出一个作为客观关系结构的宗教场的建立，这个客观关系结构允许分析互相作用的具体形式，马克斯·韦伯不顾一切地试图将相互作用框进一种现实类型，不惜在其间穿插无数个例外。^[11]

只有实现如此建立的普遍问题的系统，才能在将这个系统用于不同的领域的时候，发现每个场的特性，以及被看作“可能的特殊情形”的不同领域的比较体现出来的不变性。这些基本问题和观念的方法论的转移，远非像受到有说服力的修辞目的左右的简单的隐喻一样，而是每一次都被它们的应用本身转移，将自身建立在所有场之间存在着结构和功能的同源性假设上。这个假设在这些转移产生的启发性效果中得到确认，在启发性效果引起的困难中得到修正。重复执行的耐心是（基纳所说的）“语义学升级”的一条可能的道路，它促使介入不同领域的经验论研究的理论原则与不同场的结构和历史的不变法则达到一个普遍性和形式化更高的程度。由于作用和功能的特性（或更简单地说，信息的来源与之相关），每个场都展示出与其他场共有的多少有些明确的特征，因此，高级时装业无疑由于做法的“经济”特点不那么受到谴责，因此，它在文化上不那么合法，与常常包含一种非神圣化的客观化对抗的时候也不那么受到保护，因而比任何其他领域都更直接地将我引入所有文化生产场的最基本特征之一，即作为拜物教性质的生产者和产品生产的所谓巫术逻辑。

同表面上恰恰相反，如此逐步建立起来的场的理论，^[12]并不得益于经济思维模式的转移；尽管如此，我结构主义的角度重新考虑韦伯的

分析,他将从经济学中借用的某些概念(比如竞争、垄断、供给、需求,等等)用在宗教上,由此,我发现自己一下子就被引向了对于不同的场都有价值的普遍特征,正是经济学理论突出了这些特征,而没有保留正确的理论基础。转移远非事物构造,正如有人为了权威起见,从另一个领域,人种学、语言学或经济学中断章取义地借用一个概念,这个概念仅仅是一个起到象征作用的隐喻,是一个事物的构造要求转移或创造。^[13]而且,由于我希望某一天能够把它展示出来^[14],一切都允许这样假设,即场的理论远非创立的模式,它无疑是场的基本理论的一个特殊情形。场的基本理论是通过一种在经验上生效的理论归纳逐渐形成的,而且它一方面促使我们理解类似韦伯实行的转移的丰富性和局限性,一方面迫使我们尤其借助对文化产品场的分析所得,重新考虑经济理论的先决条件。

逐渐从不同的场的分析中得到的实用经济的一般理论应该避免任何形式的简化,避免从最大众化的同时也是最为人知的经济主义开始:按照场根据时代和国家传统能够表现出来的不同形态分析不同的场(宗教场、科学场,等等),把它们中的每一个都当成一个真正意义上的特殊情形、也就是出现在其他形态中的一个情况来对待,就把它的整个效能赋予比较方法。这最终导致把握住每个情形的最具体的独特之处,而又不陷入(一个特定场的一种特定状态的)表意文学描写的百依百顺;在同样的运动中,努力抓住所有场的不变特征和每个场中一般的体制体现出来的特殊形式,用来描写这些机制的观念系统——资本、投资、利润等等。换句话说,如此建立的特殊情形迫使超越懒惰思想的常规和“知识性情”的分类不断产生的非此即彼,也就是不得不用特殊情形的无意识和无法控制的普遍化反对使用话语的不确定性和空洞的一般性,特殊情形假装彻底地进行研究研究的无限琐碎,由于无法被把握,既不能表现出具有特殊性,也不能表现出具有普遍性。

我们看到这种计划有些过分。为了在每种情况下进入既定历史形态的特殊性,每一次都该控制一个被过早地专门化、人为地孤立起来的空间中的文学。同样还要抨击对一个有计划建立起来的情形的纯经验分析,要知道理论建设的必要性向纯经验的程序强制提出各种额外的

要求,甚至有时导致方法论的选择或技术的运用,而这种选择和运用从给什么要什么的实证主义的角度来看,总有可能通过一种奇怪的倒置,像无理由的自由,甚至无法解释的便利那样出现。^[15]表达现实运动本身的理论模式的执行,通常提供强大启发力的印象,其对立面是感情上永远不满足,这种不满足是必要的巨大劳动引起的,为的是在每个既定的情况中获得理论的圆满收益——这就说明了为什么有数不清的重复和改动——试图使它离原地越来越远,通过合并并在尽可能变化多端的情形下观察到的特征来把它普遍化。劳动可以是无限延长的,除非有点专断地令它终止,但愿这些临时的和可修改的最初结果,足以指出一种社会科学的走向,而这种社会科学想要将系统性的合法愿望转化为实际上一体化的和合并的纯经验研究的计划,这个合法愿望被“大理论”一统天下的自命不凡隐藏起来。

文学主张与对客观化的抵制

无疑因为文学场、艺术场和哲学场被所有通常从少年时代起就被鼓动完成文化崇拜的神圣仪式(社会学家也不例外)的人的崇拜保护起来,它们用客观和主观的强大障碍反对客观化。研究的表现及其结果的展示从未在这种情况下,暴露在任人禁闭在巫术崇拜和幻灭的贬低交替出现的危险中,两者彼此都以不同的形式出现在每个场的内部。从科学中弄出神圣的想法有几分亵渎神圣,而违背——这个词对于把它挂在嘴边的人来说尤其可耻——的情感会落到有可能最终加剧创伤的人身上,这些创伤应是他们通过无用的过分行为不可避免地蒙受(和让别人蒙受)的,这些过分行为与其说表达了让读者受苦的意愿,不如说是“把棍子朝另一个方向弯”,以克服阻力。^[16]

为了建立文化作品的严格科学而进行的决裂多于且有别于一次简单的方法论的颠覆;^[17]决裂意味着一种最普遍的思维方式和体验智力

生活方式的真正转变,一种信仰的回应,这种回应通常给予文化事物及涉及它们的合法方式。^[18]我认为没必要明确,将这种老生常谈的附和悬置起来是一种方法论的回应。它不包含任何文化价值系统的颠覆,实际上也没有转为一种反文化,或更甚,如同某些人假装相信的一样,是一种对缺少文化的崇拜。这至少使得新的伪君子们企图参照一种文化道德手册,大喊大叫地检举分析给艺术(或哲学)带来的威胁,这种分析的亵渎意图在他们看来仿佛是一股破坏传统观念的暴力。

无论如何,科学分析在这类等于破坏传统的行为的自发经验中得到了近乎实验般的证明,无论这些行为是否被看作艺术行为(也就是由艺术家或一般的外行完成的):这些行为一旦与对艺术作品或不计利害的知识价值的普遍信念实际脱离,它们就强调了作为艺术范畴和知识范畴基础的集体信念,而表面看来最激进的批评使得这个集体信念丝毫未损。^[19]

这种方法论的悬置尤其困难,特别是由于对文化至圣的赞同除了个别例子之外,没有用明确的命题表示出来,更不用说顺理成章地建立起来了。没有什么比文化范畴更令加入者感到放心的了。文明人在文化中就像在他们呼吸的空气中,需要某种大的危机(及与危机相伴的批评)才能使他们感到有义务将观念变为正统或教条,并且为神圣和培育神圣的惯用方法进行辩护。因此,要找到一个文化观念的系统表达并不容易,尽管这种文化观念不断出现,到处都是。举一个例子,勒内·韦勒克和奥斯汀·沃伦在他们极其经典的《文学理论》中鼓吹非常平庸的“通过作家的性格和生活解释”,^[20]他们默许对“创造才能”的确信是不言而喻的,无疑他们的大部分读者同他们一道,按照他们自己的话说,投身到文学史的最古老和最完善的一种方法之中去,这种方法就是在处于孤立状态(一致性和独特性构成了“创造者”的特性)的作者身上寻求作品的解释原则。同样的,当萨特决意重新抓住社会决定论借以塑造福楼拜的个性的中介时,他强迫自己将一般因素的作用以及特殊因素的作用仅仅归于这样一些因素:这些因素可能从既定视角出发,也

就是通过一种家庭结构折射出的社会阶层的根源加把握的,而一般因素作用于每一个作家,因为他属于在权力场中占被统治地位的一个艺术场,特殊因素作用于与他在艺术场中占相同位置的作家整体。

外部分析有时采用的统计学分析通常被“创造”的“个人”观念的维护者视为“简单化社会学方法”的突出表现,它丝毫不能逃脱占统治地位的观念:由于它试图把每一位作者简化为能够在被孤立起来的个体的范围内得以捕捉的总体属性,除非特别留意,它有多种机会,忽视或取消与在场中占据的位置相关的结构属性。这些结构属性,如同通俗喜剧作家或插图画家的结构劣势一样,通常满足于一般特征,诸如从属于团体或机构、杂志、运动、类型,等等,而传统的历史编纂学忽视了结构属性或把它们看作不言而喻的东西加以接受,不让这些结构属性进入分析模式。还要补充的一点是,大部分的分析家将事先设定的分类原则应用于事先设定的群体,以及结构主义阐释学家研究的大部分群体。他们常常是分析名单的构成,名单实际上就是他们研究的光荣榜,也就是定典范作家群体界限的典范化和等级化过程的历史。他们同样避开重构分类系统、团体、流派、体裁、运动名称的生成,这些系统和名称是分类斗争的工具和赌注,因而有助于产生团体。由于这样一种没有采用历史分析工具的历史批评,他们不知不觉地斩断了恰恰在现实中成为问题的和关系重大的东西,比如作家群体的定义和范围,也就是作家以及在“写作者”中有权利自称是作家的人的定义和范围。

“原初构想”,创始神话

但是,萨特就是借助他的“原初计划”才创立了各种形式下的文学

分析的基本前提之一,这个前提在普通语言的术语,特别是在“已经”、“从那时起”、“从他年纪轻轻时”中体现出来,传记作家对这些术语是很熟悉的:[21]他们坚持每种生活都是一个整体,一个紧密结合、方向明确的整体,它只能被理解为体现在所有经验中的、特别是最古老的经验中的一个主观和客观的意图。他们借助于回想构筑以经验或最初的表现以及天才或宿命的观念为目的的最大限度的事实,这种回想特别用在个别人物身上,这些人物往往被赋予一种先知般的洞察力,因此他们默认生活就像故事一样被组织起来,从一个源头发展而来,直至一个终点,源头既被理解为起点,又被理解为首要原因,或更进一步说,是一种生成原则,终点也是目的。[22]萨特明确提出的就是这种默认的哲学,并按照“原初设想”,把包含在一种社会地位中的规定性的明确意识视为任何存在的根源。

他对福楼拜生活中的一个关键时刻——1837—1840年,进行了详细分析。作为一个蕴含以后一切发展或一种社会学的“我思”(“我像资产阶级一样思想,所以我是资产阶级”)的开端,萨特写道:自1837年起,在40年代,居斯塔夫对他的生活方向和作品的意义有了一种基本体验:“他在自己身上和身外体会到资产阶级是他出身的阶级……我们现在应追溯这个成果如此丰硕的发现的过程。”[23]处于双重运动的研究步骤本身,表达了这种传记哲学,并把生活当作有明显目的的事件的连续,因为整个过程隐含在他当作起点的危机之中:“为了使我们看得更清楚一些,还要再次回顾从少年时代到死亡的生活。我们接下去回顾危机年代——从1838年到1844年——它隐含了这种命运的一切动力线”[24]。

在萨特看来,莱布尼茨的单子论实现了本质主义哲学的典范形式。他分析了本质主义哲学,在《存在与虚无》中指出,这种哲学消灭了年代范畴,将它简化为逻辑范畴;自相矛盾的是,他的传记哲学产生了相同类型的效果,但是从一个绝对的开端开始,这个开端在这种情况下包括由一个最初的意识行为完成的“发现”:“在这些不同的观念之中,没有

年代逻辑：资产阶级的观念一出现，就进入了长期的分崩离析，且所有福楼拜式的资产阶级变形都一起出现了。形势突出了它们当中的这一个或那一个，但这只是一时的，而且是在这种矛盾的、模糊不清的晦暗背景下的。他 17 岁和 50 岁时没什么差别，都在反对全人类……他 24 岁和 45 岁一样，责怪资产阶级没有按等级制度构成。”^[25]

应该重读萨特在《存在与虚无》之中描述“福楼拜的心理”的篇幅，他站在与弗洛伊德和马克思相反的立场上，竭力把“创造者”的“人格”从简化为一般、种类、阶级的一切形式中分离出来，承认自我对遗传的、按照时代需要被心理学或社会学具体化的思想以及“奥古斯特·孔德称作物质主义、也就是用低级解释高级的”^[26]东西的超越。就是在这段长长的“论证”中，萨特尤其表现出为拯救他的最后信心可以不择手段，于是他引入了这头观念的怪物，即“原初构想”的自我毁灭观念，自由的和意识到自我创造的行为，创造者通过这个行为完成他的生活设想。萨特利用这种相信永存的“创造者”（他相对于习性这个概念如同创世纪相对于进化论）的创立者神话，在每个人存在的根源中植入一种自由的、有自我决定意识的行为，植入一个无根源的原始设想，这个设想把后来的一切行为都限制在一种纯粹自由的最初选择之中，最终通过超验的否认免去这些行为与科学的瓜葛。

这个目的在于回避从根源进行任何解释的根源神话，其功绩在于将一种明确的形式和表明系统化的证据赋予不能把意识简化为一切外部因素的信仰，外部因素是社会科学及其“简化”的“客观化”意愿引起的抗拒的基础，外部因素让人感到沉重的“决定论”的危险从未这么大，傲慢的科学家在它们的激励之下，甚至将知识分子本身当成了研究对象。

如果说承认意识的不可约简是哲学教授的哲学最常见的一个方面，这无疑是由于承认构成了确定和维护本义上属于哲学和哲学应留给自然科学与社会科学之间的界线的东西。因此，卡罗于 1864 年在索邦大学开的第一堂课上，同意将外部现象让给实证科学，只要人家反过来同意意识现象体现了一种“事实、现实和原因的高级

范畴,而这些事实、现实和原因不仅不受现实手段的制约,还不受科学决定论的任何可能的手段制约。”^[27]文章非常清楚地指出,在哲学阳光普照之下,没有什么新鲜事物,我们现代这些自由、个体和“主体”的捍卫者们在与唯物主义或决定论做斗争的同时,总是不自觉地维护一种等级制度和将哲学家与一切思想家区别的本性或本质的差别。这些思想家常常被看作“科学家”或“实证主义者”,他们不满足于“将高级简化为低级”并从高级学科攫取他们的对象,他们妄自尊大、厚颜无耻到借助哲学社会学,通过对既定知识范畴的令人难以忍受的颠覆,将高级学科作为他们的对象。

上帝死了,但是永存的创造者取代了他的位置。就是宣称上帝死了的那个人夺去了他的所有权利。^[28]如果的确如萨特本人亲眼所见,现代小说家,如乔伊斯、福克纳或弗吉尼亚·吴尔夫放弃了全知全能的视角,可思想家并不甘心轻易退下至高无上的地位。他在另一个音域重弹胡塞尔的老调,胡塞尔不承认在偶然的、历史的题材中产生任何绝对和必然的主题。他将福楼拜身上的“创造因素”呈现给假装激进的提问,这个提问可以一劳永逸地显示出一切客观化的局限性。他不是将借助福楼拜得以表现且福楼拜本人也勾勒出其客观化(特别是在《情感教育》当中)的社会空间表现出来,以此达到表现福楼拜的目的,而是满足于将一种焦虑的“内涵”表现投射到未经分析的福楼拜身上,这种焦虑从属性上与作家身份相关。这样就间接地达成了某种形式的自恋主义,人们通常把这种自恋主义当作“内涵”的最高形式。

他怎么会忽略家里排行最小、他当作家庭的白痴来描写的福楼拜这个作家,也是资产阶级家庭的白痴呢?自相矛盾的是,妨害理解的是他得以达到所谓理解的不可设想,不可设想包含在作家的身份中,他在某种程度上逃到一种自我分析之中,这种自我分析起着好像否认的最高形式的作用。换句话说,妨碍他看见和知道他的分析真正涉及的东西——即作家在社会世界中,更确切地说,是在作为信念空间的权力场和智力场中的矛盾地位,“创造者的拜物教就是逐渐在信念的空间中产生的——,恰恰就是一切将他与这个作家身份联系起来的東西、他与福

楼拜以及过去和现在所有大大小小作家共有的东西,这也是他与他的大部分读者共有的,他们事先就准备接受他自己认定的东西,他同时也让他们认定,至少在表面上是如此。

幻象是一种自身就能构成自己惟一基础的万能思想,无疑与在智力场占据绝对统治地位的野心具有相同的性质。这种决定整个知识界、能够在所有范畴特别是高于其他范畴的哲学批评这个范畴无往不胜、无所不能和无所不在的欲望的实现,只能助长绝对思想者的骄横,除了他的自由无限制地给自己确定的界线之外,没有别的界线,这样就注定要产生一种纯洁观念神话的典型表现。^[29]绝对思想家变成了他自己胜利的牺牲品,他不甘心在同类命运的相对性中、更不甘心在能够解释这个共同命运的经验的特殊性的特定因素中寻找他实践的真正原则,尤其是程度特别强烈的真正原则,由于有了这种特别强度,他才任凭自己受霸权主义梦想的驱使,看见和说出了共同的幻想。

萨特属于那种照路德的说法,“勇敢地犯错误”的人。我们在给他一个明确的说法的同时,应该感谢他创立了文学主张的(心照不宣的)前提,这个前提支持各种各样的方法论,包括朗松的大学学术论文(“人与作品”),或者用于个人作品的片断(雅各布森和列维—施特劳斯对波德莱尔作品中的“猫”的分析)或单个作者的作品的文本分析,甚至是艺术或文学社会史方法,这些方法为了从与单个作者密切相关的不同的心理和社会角度解释一部作品,只得放弃了本质。正如被看作是一个纯粹美学设想中“创造者”的一切个人历史的回想整合的传记清楚地表明的,为摧毁客体的彻底建立遇到的阻碍,必须做的工作就是恢复无意识认识范畴的产生,而传记就是通过无意识范畴表现最初经验的。这个工作与恢复生产场的产生而必不可少的工作不过是同一种,这种表现就是在生产场中产生的。毕竟有一点很清楚,那就是对作家和艺术家本人的兴趣随着生产场的自主化和生产者地位的相应提高而同时增长。

作家作为“创造者”享有特权的表现,导致一切处于生产场中作者位置和将他引入场中的社会轨迹上的东西被搁置起来:一方面是完全特殊的社会空间的产生和结构,创造者就是寓于其中的,而且是被按照