



自由：不治之症

Freedom: A Disease Without Cure

斯拉沃热·齐泽克著

蓝江译

自由：不治之症

Freedom: A Disease Without Cure

斯拉沃热·齐泽克著

蓝江译

 九月昶图书

九月虺丛书 38

自由：不治之症

斯拉沃热·齐泽克著

蓝江 译

封面设计 九月虺

出版 九月虺图书

制作 九月虺图书

版次 2023 年 12 月版

字数 213 千字

本书纯属个人兴趣制作，不对外销售发行传播

目 录

序言 移走你的布尔丹之驴·····	(1)
第一部分 自由本身 ·····	(20)
第一章 自由及其不满·····	(21)
第二章 有“自由意志”这样东西吗? ·····	(60)
第三章 无尽的剩余物与死亡之死·····	(111)
附录 I·····	(173)
第二部分 人类自由 ·····	(221)
第四章 马克思不仅发明了症候, 还发明了 驱力·····	(222)
第五章 安那其封建主义之路·····	(268)
第六章 国家与反革命·····	(310)
附录 II·····	(356)
结语 天启四骑士 ·····	(418)

序言 移走你的布尔丹之驴

一、中国的奇迹

2021 年 11 月，农民工陈直的故事成为了中国网络上的热点，他大二辍学，在照相机厂做了 10 年薪资微薄的机器修理工，穿着蓝色无尘服，眼睛裸露在流水线上工作。工作之余，在每天 12 个小时的重复而又令人虚弱的工作之后，他自学了英语，开始阅读海德格尔，并将理查德·博尔特（Richard Bolter）的《海德格尔导论》翻译成中文。在完成其他一些翻译后，他在网上询问是否可以出版这些书，以证明可以自己上大学。他的提议遭到了拒绝，但媒体在网上发现了他的帖子，并成为网上的热搜话题。

这种对海德格尔的献身精神是一种解放，还是一种虚假的出路？不难想象正统马克思主义的答案：流水线工人不需要海德格尔作为解药，他们需要的是改

变悲惨的工作条件。海德格尔似乎是一个非常糟糕的选择，原因显而易见。最近，在海德格尔的《黑色笔记本》出版之后，由于他的反犹太主义和与纳粹的联系，将他排除在应予严肃对待的哲学家名单之外的企图比比皆是。正因如此，我们应该坚持认为海德格尔仍然具有现实意义：即使在他最糟糕的时候，也会出现意想不到的联系。二十世纪三十年代中期，海德格尔说过“有些人和群体（黑人，例如卡菲尔人）是没有历史的……然而，动物和植物生命却有着长达千年的峥嵘岁月……在人类区域内，历史可能是缺失的，黑人就是如此”^①（“卡菲尔人”在种族隔离时期是对南非非洲黑人的种族蔑称）。即使以海德格尔的标准来看，这段话也很奇怪：动物和植物有历史，而“黑人”却没有？动物和植物的生命有一千年漫长而多变的历史——但肯定不是严格意义上的海德格尔所说的存在的敞开……那么，像中国或印度这样的国家又是什么情况呢？

那么，在康奈尔大学任教的当代著名黑人哲学家

^① Martin Heidegger, *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*, Albany: SUNY Press 2009, p. 73.

格兰特 法里德（Grant Farred）的例子是否应该被视为一个简单的误解案例呢？法里德的短篇小说《海德格尔拯救了我的生活》（*Martin Heidegger Saved My Life*）^①是针对一次种族主义遭遇而写的：2013 年秋天，当他在家门口耙落叶时，一位白人妇女停下来问他：“你想换一份工作吗？”显然，她误以为他是住在这所房子里的富裕家庭的有偿园丁。法里德讽刺地回答：“除非你的薪水能赶上我在康奈尔大学的薪水。”为了弄明白发生了什么，法里德转向了海德格尔：“海德格尔救了我，因为他给了我一种语言，让我能以一种我从未写过的方式来书写种族问题。海德格尔让我能够以这种方式写作，因为他让我思考如何思考。”他在海德格尔那里发现了一个非常有用的概念，即语言是“存在的寓所”：它不是科学和国家行政管理中抽象的、普遍的语言，而是植根于特定生活方式中的语言，是始终独特的生活体验的媒介，它以特定的历史方式向我们揭示现实。不难想象，这种立场如何使主体抵制被吞没在技术统治的全球宇宙中……

^① Grant Farred, *Martin Heidegger Saved My Life*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2015.

然而，这就是对抗我们生活中常被称为“美国化”的方式吗？要回答这个问题，我们必须思考——正如法里德反复指出的，这是他从海德格尔那里学到的，不仅要思考，还要去思考思考。

要说明的是，我不是海德格尔主义者。但我知道的是，我们生活在一个独特的时代，这个时代催生了思考的紧迫性。我们所处的时代并非一个和平的时代，不是一个可以让我们惬意地静下心来思考世界的时代，而是一个我们人类的生存本身受到来自不同方面威胁的时代：计划入侵我们思想本身（“连线大脑”）的全面数字控制的前景、无法控制的病毒感染、全球变暖的影响……我们都受到这些威胁的影响，所谓的普通人甚至比其他人受到的影响更大。因此，我们应该对陈直这样的奇迹感到欣慰——它们证明了哲学不仅仅是一门学术，它可以突然打断我们的日常生活，让我们感到困惑。巴迪欧在《真正的生活》一书中开宗明义地指出，从苏格拉底开始，哲学的功能就是“腐蚀年轻人”，使他们远离占主流意识形态缔造的政治秩序^①。歌德早就知道这一点：“没有人比那些错误地

^① Alain Badiou, *The True Life*, Cambridge: Polity Press 2017, p.

认为自己是自由的人更无可救药地受到奴役。”^① 一个致力于破坏厚重的社会习俗网络的“自由”民粹主义者真的自由吗？毛泽东在 1957 年提出“百花齐放，百家争鸣。”今天，我们应该说：让百个陈直研究哲学——只有这样，我们才能找到摆脱悲惨困境的出路。

二、没有被选择，就没有自由选择

我们都担心新的危险会对我们来之不易的自由构成威胁，因此值得特别关注的正是自由的概念。仅仅捍卫自由是不够的，我们更需要退一步思考自由的含义。专制和极权政权常常将政治反对派定性为精神病患者（并给予相应的待遇）。在美好的苏联时代，莫斯科的谢尔布斯基研究所（the Serbsky Institute, 1990 年后以新的名称谢尔布斯基中心继续做同样的事情）是惩罚性政治控制的精神病学旗舰；该研究所的精神病学家开发了痛苦的药物方法，让被拘留者开口说话，并提取证词用于国家安全调查。精神科医生

7

^① “Niemand ist mehr Sklave, als der sich für frei hält, ohne es zu sein.” (Johann Wolfgang Goethe, Die Wahlverwandtschaften, Hamburger Ausgabe, Bd. 6, dtv Verlag, München: dtv Verlag 1982, p. 397)

监禁人的权力的基础是一种被称为“迟缓型精神分裂症”(vyalotekushchaya)的编造出来的政治精神障碍。精神科医生将患有这种病症的人描述为在大多数时候看起来很正常的人，但会突然出现严重的“信念不坚定”、“寻求正义带来的神经衰弱”、“诉讼倾向”或“修正主义妄想”。其基本前提是，一个人必须精神失常才能反对现有的苏维埃共产主义秩序，治疗方法包括静脉注射精神药物，这种药物的注射非常痛苦，以至于病人失去知觉。

康德和黑格尔都知道这一点，他们都意识到自由在最根本上是一种病，一种寄生于我们有机健康的东西，一种破坏性和自我毁灭的东西，或者用弗洛伊德的话说，一种“超越快乐原则”的东西。然而，与谢尔布斯基研究所的意识形态不同的是，他们也意识到自由这种“疾病”正是我们“正常”社会存在的基础，这就是为什么我们的“正常”生活无法避免暴露在自由的威胁之下。在康德那里，道德律与我们的自由具有完全的同源性，它是我们自由的认知理由，是我能够自主行动（不受病态原因的影响）的唯一证明；然而，它同时又被体验为我们内在生活的外来创伤性

入侵者，即作为“超越快乐原则”的东西发挥作用。让我们在这里说得更准确一些：自由不仅仅是一种可以扭曲的东西，一种可以生病的东西；自由最根本的是一种疾病，这就是为什么——正如康德所说——人是一种需要主人来管教/教育的动物。管教和教育赖以发挥作用的维度是什么？康德似乎认为是我们的动物本性：

管教或规训将动物性转变为人性。动物因其本能而已经尽其所能；外来的智慧已经为它解决了一切问题。但人类需要自己的智慧。他没有本能，必须自己制定行为计划。然而，由于人类来到这个世界时处于原始状态，无法立即做到这一点，因此必须由他人代劳。^①

规训之所以需要，还因为人类表现出一种“非自然的”野蛮（Wildheit）或人类本性特有的自由激情：

^① Immanuel Kant, “Lectures on pedagogy,” in *Lectures on Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1997, p. 437.

野蛮或不守规矩，非自然的野蛮独立于法律之外。通过规训，人类服从于人类的法律，并首先感受到法律的约束。例如，把孩子们送到学校，最初并不是想让他们在那里学到什么东西，而是想让他们习惯于静静地坐着，准时遵守学校的要求，以便将来不会把他们想到的每一个想法都立即付诸实践……现在，人的天性中有着如此强烈的自由倾向，以至于当他习惯于自由一段时间后，就会为了自由而牺牲一切。^①

这种非自然的“野蛮”的主要表现形式是激情，是对某一特定选择的依恋，这种依恋如此强烈，以至于中止了对其他可能选择的理性比较——当我们被激情所控制时，我们会不惜一切代价坚持某种选择。正如“论作为激情的自由倾向”小节所言，“对于自然人来说，这是最猛烈的（heftigste）倾向。”^②激情是纯粹的人类激情：动物没有激情，只有本能。康德式的野蛮之所以“非自然”，正是因为它似乎打破或

^① Immanuel Kant, “Lectures on pedagogy,” in *Lectures on Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1997, p. 438.

^② Immanuel Kant, “Lectures on pedagogy,” in *Lectures on Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1997, p. 369.

中止了决定一切自然现象的因果链条——就好像在其可怕的表现形式中，我们的现象宇宙中出现了片刻的本质自由。因此，弗洛伊德的《对文明的不满》（*Unbehagen in der Kultur*）可以也应该被理解为“对自由的不满”：我们从未在自由中感到自在，我们越是自由，就越是沉浸在焦虑之中。自由是一种具有欺骗性的概念，它看似不言自明，但一旦我们试图对其进行剖析，就会陷入模棱两可、自相矛盾的境地。我认为，“布里丹的驴子”（Buridan's ass）这一说法所想象的情形就是对这些模糊性的最好诠释。

“驴子”一词在英语中的三个基本含义（驴子、愚蠢的人、让人可以坐着的身體部位）很好地结合在了一起：一头既饿又渴的蠢驴一屁股坐在一堆干草和一桶水的中间（或者，在另一个版本中，坐在完全相同的两堆干草的中间）——它既饿又渴，因为它无法决定选择哪一个。（在数字电子技术中，类似的情况表现为“可转移性”：当电路必须根据一个本身未定义（既非零也非一）的输入在两种状态之间做出决定时，它就会被卡住，也就是说，它在这种“未定”状态下花费的时间会超过它应该花费的时间）。从某种

意义上说，布里丹的驴子的姿态远非病态的例外，而是自由的零度：如果一个清晰的计算告诉我们该做什么，我们只是遵循理由的计算，没有怀疑或摇摆，因此也没有自由。但是，如果在等价物之间做出选择，我们只是遵循理性，我们就会死。所有根本性的决定都是不可判定的，只有决定本身才会清晰地看到理性？

如果说有自由选择的话，那就是对爱的对象的选择，我们不能被命令去爱一个人；然而，一旦完全陷入爱河，我们会体验到这是我们的命运——它把我们牢牢地抓住，无论我们如何努力都无法逃脱。这就是为什么我们可以（通常）列举出我们坠入爱河的原因，但这些原因只有在我们已经坠入爱河之后才会显现出来——我们从来没有处于一个舒适的外部位置，可以比较我们爱上不同人的原因并决定选择谁。关于信仰，克尔凯廓尔也是这么说的：我并不是在比较了不同的宗教并确定了基督教的最佳理由之后才获得对基督的信仰的——选择基督教是有理由的，但这些理由只有在我已经做出选择，即做出信仰的飞跃之后才会出现。要看到信仰的理由，就必须先信仰。马

克思主义也是如此：并不是在客观地分析了历史之后，我才成为马克思主义者，而是我决定成为马克思主义者（无产阶级立场的经验）使我看到了信仰的理由，也就是说，马克思主义是一种只有通过主观的片面立场才能获得的客观的“真正”知识的悖论。

由此，我们触及了本书最终的政治神学维度。在我们的意识经验中，我们直接从布里丹的驴子的非决定性跳到了我们发现自己命运的确定性。在我们现实的当下从未出现过的纯粹虚拟的决定（自由选择）时刻，是激进自由的时刻，是“自由本身”的时刻——我在此引用本雅明著名论文《论语言本身和人类的语言》(*On Language As Such and on the Language of Man*)的标题。他的观点并不是说人类语言是某种“本体”普遍语言的一个物种，而这种语言还包括其他物种（神和天使的语言？DNA 语言？）：除了人类语言之外，不存在其他实际存在的语言——但是，为了解释这种“特殊”的语言，我们必须引入一个裂隙，将实际存在的语言与“本身”的语言区分开来（纯粹的语言结构，剔除了人类有限性、色情激情和死亡、统治斗争和权力下流的标签）。

语言是自由的基本媒介——不仅仅是作为媒介的语言，它允许我们想说什么就说什么，而且也是拉克所说的“呀呀语言”（lalangue），即语言中所有非故意的歧义和文字游戏——“呀呀语言”开辟了人们抵制权力霸权话语的空间。在当今中国，“草泥马”是一个基于双关语的网络流行语：它是普通话“操你妈”的谐音。“草泥马”是中国网民反抗话语的典范，是中国网民争取自由表达的吉祥物，激发了诗歌、照片和视频、艺术作品、服装系列等的创作。因此，它是被称为“恶搞”、嘲弄、双关和戏仿的更广泛的中国网络文化的一部分，其中包括视频混搭和其他类型的“砖家”。

这意味着：“自由本身”与“语言本身”是截然对立的：“语言本身”是一种**纯粹的主体性结构**，其中没有欲望，因此也没有自由——只有通过呀呀语言的特异性，这种结构才会被主体化。“语言本身”与经验实在之间的分裂，同样适用于自由：在实在主体的自由行为之外（或者说之下），存在着“纯粹”自由的深渊。“语言本身”的地位是象征界，是一种稳定的结构，而“自由本身”的地位则是不可能/真实

界，是一个突然出现又突然消失的奇点。主体性的全部奥秘就在于这两个对立时刻的相互依存。

从恰当的黑格尔视角来看，我们不应将自由局限于某个实体的谓词：在自由的至高处，自由本身就是主体，而为自由而战的我们则是其谓词，甚至是工具，正如二十世纪三十年代一首古老的德国共产主义歌曲的歌词“自由自有捍卫它的战士！”（*Die Freiheit hat Soldaten!*）歌词。将某支部队认定为自由本身的军事工具，似乎正是“极权主义”诱惑的公式：我们不仅为（我们对）自由而战，我们还为自由服务，是自由本身立即利用了我们……恐怖的道路似乎是敞开的：谁会被允许反对自由本身？然而，不能简单地将革命军事部队视为自由的直接机关，因为这是拜物教的回路：真正的革命爆发也是如此。在这种“狂喜”的体验中，行动的主体不再是一个人，而恰恰是一个对象。正是这种对对象的认同使我们有理由使用“神学”一词：在这里，“神学”是革命主体的名称，它超越了单纯的人类个体的集合。在我们普通的日常生活中，我们是自由的，自由是人类的一种属性，但在真正的革命形势下，自由本身成为了一个主体，并通

过我们发挥作用——我们将自己简化为其对象。为了更清楚地说明这一宗教成分：在主观自由的层面上，我（代理人——主体）做出了自由选择；但在自由本身起作用的层面上，我不是选择的代理人，我本身就是被选择的主体。正如德勒兹在谈到莱布尼茨时所说的：“只有当我被选择时，我才真正选择。”^① 因此，是的，我们应该承认马克思主义的革命代理人概念经常被提出的观点：它是在宗教意义上被选择的主体。

在我们沦为对象体的这一至高点上，自由与必然不谋而合，但我们尽可能不成为决定我们的结构中的一个齿轮。自由决定只有在一种结构中才有可能，而这种结构本身就是通过内在的不一致性而被主观化的。艾格尼丝·斯莱·特恩布尔(Agnes Sligh Turnbull)写道“如果一个外交官说‘是’，他的意思就是‘也许’。如果他说‘也许’，他的意思就是‘不’。如果他说‘不’，那他就是个糟糕透顶的外交官。”这个三段论（外交官可以说“是”、“也许”或“不是”）之所以成为一种结构（在严格的结构主义意义上），在

^① Gilles Deleuze, *Cinema 2: The Time-Image*, London and New York: The Athlone Press 2005 [1985], pp. 178–179.

于第二段和第三段陈述之间的切割：前两段陈述解释了一个说法的真正含义（“是”意味着“也许”，“也许”意味着“不”），而第三段陈述则改变了形态，从真正的含义变成了直接的否定——说“不”的外交官是一个糟糕透顶的外交官。因此，真正的外交家是由他所说的话和他的意思之间的不平衡所决定的：他从不说不，但他也从不说是。换言之，这个三段论之所以成为一种结构，是因为第三种逻辑变化（当外交官说不时，他的意思是是）被排除在外，而填补其缺失的是对阐释主体的直接指涉——结构从来都不是平铺直叙的“客观”，它总是包含主观化的要素。

三、自由之谜

然而，这种激进自由的概念显然是个例外：我们日常的自由体验有许多不同的色调，从简单的选择（看哪部电影？买哪种商品？）到参与政治斗争的艰难而痛苦的决定，从我们对自由的主观体验（“我可以想我所想，做我所做的事”）到社会自由的复杂性和模糊性（“如果我能公开表达我的观点，并与他人一起以我认为适合我的福祉和尊严的方式来安排我

的生活，我就是自由的，简而言之，如果我的声音对我所生活的社会的组织方式很重要，我就是自由的”）。但是，现代科学为自由开辟了一条完全不同的道路：我们（人类）是否真的自由，因为我们的所作所为并非完全由我们不知道的神经元和其他过程所决定？简而言之，是否存在自由意志，自由意志的概念是否与科学决定论相容？

至少在此之前，这种不同的方法仅限于科学领域：我体验到自己是自由的，我努力生活在一个为我的自由提供空间的社会中，这一事实被认为与我的亲密体验以及社会活动是由神经元和生物决定的这一事实完全一致。但如今，随着数字控制和脑科学的最新进展，我们的亲密自我体验和社会活动可以被控制和调节到如此程度，以至于自由主义的自由个体概念变得过时甚至毫无意义：作为我们生活的技术控制基础的科学决定论越来越不仅仅是一种理论，而是一种直接影响我们的亲密自我体验的社会和政治事实。

我们必须对所有这些层面的相互联系进行分析。当然，对自由内心生活的自我体验应辅以对弗洛伊德无意识（同时也是一种社会事实）的解释：无意识是

决定论的机构，还是（如谢林和拉康所认为的）最彻底的自由决定的场所？脑科学将自由问题提升到了一个新的高度：我们是否自由，我们的自由意志是否与科学决定论相容，如果相容，我们在何种确切意义上可以说？在社会空间中，我们始终处于抽象自由与具体自由之间的紧张关系中，并因此与作为我们自由中介的“异化”机构——市场、国家和代议制民主——发生关系。它们是我们的自由不可或缺的条件，还是它们也是自由的障碍？我们沉浸在数字宇宙中，这清楚地表明了虚拟空间中的自由流通是如何催生出新的不透明的统治形式的。最后但并非最重要的一点是，我们的生态危机给自由带来了什么教训？我们将不得不如何重塑（或限制）自由的轮廓？

因此，本书分为两个部分：“自由本身”探讨的是自由本身的主题，而“人类自由”探讨的是我们的社会生活的混乱，在这些混乱中，我们以不同的方式获得了自由（或没有自由）。“自由本身”不仅代表了自由的抽象形式结构，也代表了具体的社会情境，在这些情境中，抽象的自由被直接实现，表现为违反所有特定规则的荒唐过度——这种情境是自由最危险

的时候，同时也是自由最有希望获得解放的时候。但这种解放会是什么样子呢？既然资本主义意味着永久性的自我革命——我们是否意识到我们的生活在过去五十年中发生了多么彻底的变化？

我把这本书献给沃尔夫冈·基林（Wolfgang Kieling），他是一位西德演员，1988 年在德意志民主共和国去世——为什么？由马库斯·沃尔夫（Markus Wolf）领导的德意志民主共和国主要安全机构——国家安全部（Stasi）的对外情报部门的正式名称是 Hauptverwaltung Aufklärung（HVA，侦察总局）；在德语中，Aufklärung 的主要含义是“启蒙”，这当然会引发许多讽刺性的评论。毫无疑问，尽管 HVA 是一个非常黑暗的组织，但它并没有完全摆脱阿多诺和霍克海默所说的“启蒙的辩证法”：有些人（罕见的、真实的）即使没有与它合作，也会出于适当的伦理政治原因投奔民主德国。对我来说，最吸引人的例子是沃尔夫冈·基林（Wolfgang Kieling），他是著名的西德电影和电视演员，也在一些好莱坞作品中扮演角色。他在好莱坞扮演的最重要角色是希区柯克的《冲破铁幕》（Torn Curtain）中的赫尔曼·格罗梅克。格罗梅

克是一名国家全部官员，他怀疑电影中的主人公阿姆斯特朗（保罗·纽曼饰）并不是真心投奔东德，于是他跟踪阿姆斯特朗到一个孤零零的农场，阿姆斯特朗在那里为通过逃亡网络返回西德做准备。格罗梅克意识到阿姆斯特朗是个双面间谍，当他报警时，一场曲折的搏斗开始了，最后格罗梅克被阿姆斯特朗残忍地杀害了——这是影片中迄今为止最精彩的一幕，正如希区柯克所说，这表明要真正杀死一个人是多么困难：格罗梅克的头被按进一个煤气炉里，在那里他慢慢地窒息，拼命地挥舞着双手……令人大吃一惊的一幕出现了：1965 年末，电影在好莱坞进行后期制作期间，发生了沃茨种族骚乱(Watts race riots)，警察残酷地镇压了这场骚乱，让基林对美国社会深恶痛绝。结果，电影上映后，他在现实生活中叛逃到了东德，称美国是“当今世界人类最危险的敌人”，犯下了“危害黑人和越南人民的罪行。”他的案例极具讽刺意味：一部关于假叛逃东德的电影的制作导致了他真的叛逃到了东德……真正辩证地看待冷战，还必须考虑到这些特殊性，它们扰乱了民主与极权主义之间的简单对立。

第一部分

自由本身

第一章 自由及其不满

一、自由（freedom）对抗自由（liberty）

我记得十多年前，我的小儿子是如何捉弄我的。我们在一张大桌子上吃午饭，我问他能不能把他那边桌子上的一小瓶盐递给我；他回答说：“当然可以。”然后，他什么也没做。当我重复我的请求时，他孩子气地反驳道：“你问我‘能不能做’，我回答了你‘当然可以做’，你可没说我真的要做！”在这种情况下，我和儿子谁更自由？从某种意义上说——如果我们把自由理解为选择的自由的话——我的儿子更自由：他可以选择如何理解我的问题，无论是字面意义上的（我能做吗？）我放弃了这一选择，自动依赖于通常意义。然而，让我们试着想象一下，在这样一个世界里，大多数人都会像我的儿子一样：我们永远无法确定我们的对话伙伴想说什么，并且会在毫无意义的解

释中浪费大量的时间。

过去几十年来，我们的政治生活不也面临着类似的情况吗？即使特朗普和他的右翼民粹主义者没有违反明文规定的法律，他们也无视不成文的规定和习俗。在斯洛文尼亚，也就是我自己的国家，两年前曾发生过一场关于欧洲法院斯洛文尼亚籍成员提名的冲突：右派政府将其纯粹形式上的职能（关注提名人选）当成了自己必须做出决定和选择——就像我儿子将我的请求“能把盐递给我吗？”当成了字面意思，而没有去做一样。特朗普的共和党人在美国也在做类似的事情：美国的法律制度规定，作为一项例外措施，当某个州的选举结果不明确时，该州的国会可以直接提名选举人；按照共和党的解释，这意味着如果共和党主导的国会不喜欢选举结果，它可以直接提名选举人……政治民主的条件之一是所有政治行为体都使用同一种语言，比如说，他们以类似的方式理解选举规则，这样即使选举结果不适合他们，他们也能接受。如果做不到这一点，我们就会发现自己离内战不远了。国际政治也是如此：在谈论自由和占领时，各方都应使用类似的语言。

然而，事情绝非如此简单：我们说的可能是同一种语言，但每个人都赋予了它特定的含义。莫扎特的《唐·乔万尼》(*Don Giovanni*)第一幕的结尾，以唐·乔万尼向在场所有人发出的强烈呼吁“自由万岁！”开始，但问题是，虽然整个团体都热情地团结在自由的号召周围，但每个小团体都将自己的梦想和希望投射到“自由万岁”之中，或者引用艾蒂安·巴里巴尔(Etienne Balibar)的话说：“因此，社会性是真实的一致和想象的矛盾的统一，两者都具有真实的效果。”^①想象一下这样一种政治统一的局面：所有各方都团结在同一个主能指(“自由”)之下，但每一个特定的群体都对这种普遍性投射出不同的含义(对某些群体来说是财产自由，对另一些群体来说是国家法律之外的无政府自由，对另一个群体来说是允许个人发挥其潜能的社会条件……)。在这里，至关重要的是，情感已经融入了这一普遍性概念：尽管我们对自由的理解与他人不同，但我们满怀激情地参与了争取“自由”的斗争——激情是抽象的、普遍的，而不是特殊的。

^① Étienne Balibar, *Spinoza and Politics*, New York: Verso 1998, p. 88.

在这里，我们要避免的是伪马克思主义将“自由”简化为一种假象，它掩盖了多重“真实”含义的冲突——协商的统一性是真实的，它具有执行效率。

我们甚至应该更进一步：每一种自由的具象本身都是多元的，都充满了不一致，但如果将自由的普遍概念与自由对不同群体的多重含义区分开来的鸿沟正是构成（实际）自由的鸿沟呢？具体地说，对我这个政治行动者来说，我为之奋斗的自由与其特定内容之间存在着距离，这使得我有可能自由地改变附着在我的自由理念上的自由内容。在英语中，**freedom**（自由）和 **liberty**（自由）这两个词似乎指的是相同的内容（在斯洛文尼亚语（我自己的语言）中，我们也有两个词：**svoboda** 和 **prostost**）。我们曾多次试图区分这两个词，但都没有明确的结果——下面是维基百科的一段话：

广义上讲，自由（**liberty**）是指随心所欲的能力，或通过时效或授予（即特权）而享有的权利或豁免权。它是自由（**freedom**）一词的同义词。在现代政治中，自由（**liberty**）是指在社会中不受当局对个人生活方

式、行为或政治观点的控制或压迫性限制的状态。在哲学中，自由（liberty）涉及自由意志，对立于是决定论。在神学中，自由（liberty）是不受“罪恶、精神奴役、[或]世俗束缚”影响的自由。有时，自由（freedom）对抗自由（liberty）是有区别的，自由（freedom）一词，即使不是唯一的，也主要是指按自己的意愿行事和有能力行事的能力；自由（liberty）是指没有任意的限制，同时考虑到所有相关人员的权利。从这个意义上讲，自由（liberty）的行使受到能力的限制，也受到他人权利的限制。因此，自由（liberty）意味着在法治下负责任地使用自由（freedom），而不剥夺其他人的自由（freedom）。自由（freedom）的含义更为宽泛，它代表着完全没有约束或不受限制地满足个人欲望的能力。例如，一个人可以有谋杀的自由（freedom），但没有谋杀的自由（liberty），因为后者剥夺了他人不受伤害的权利。；自由（liberty）可以作为一种惩罚形式被剥夺。在许多国家，如果人们被判犯有罪行，就会被剥夺；自由（liberty）。

那么，让我们大胆地把这种区分理解为黑格尔所

说的“抽象自由”和“具体自由”之间的对立。抽象自由是一种能力，它可以不受社会规则和习俗的约束，为所欲为，可以违反这些规则和习俗，甚至可以在“激进否定性”中悖离自己的本质，例如在反抗或革命的情况下。在我会“突然”做出的疯狂举动的时候，就存在着这种“激进否定性”，这也让我感到惊愕不已——看一下 2007 年李安导演的《色戒》。1942 年，上海被日本占领，国民党卧底特工王佳芝接到一个任务：勾引傀儡政府下负责抓捕和处决为国民党卖命的中国抗日特工的秘密警察部门负责人易先生。她试图成为易先生的情妇，却得到了易先生的接纳，两人展开了一段激情的恋情，王佳芝陷入了非人的情感冲突中，在性和情感上都被一个她密谋暗杀的男人所束缚。易先生邀请王佳芝到一家高级珠宝店送她一枚昂贵的戒指，这为反抗军提供了一个在没有保镖保护的情况下暗杀易先生的机会。当她戴上戒指时，她突然冲动地改变了主意，悄悄地劝他离开。易先生明白了她的意思，立即逃离了商店，躲过了暗杀。那一天，大部分抵抗组织的成员被俘。易先生在情绪波动中签署了他们的死刑令，包括王佳芝在内的抵抗组织成员被带

到刑场处决。重要的是，不要把王佳芝的突然决定理解为某种“更深层”的无意识决定论的表达，更不要理解为她在爱国责任和性爱之间摇摆不定的最后转折：她的冲动决定是最纯粹的“变态的小恶魔”的爆发，就像加缪的《局外人》中默尔索决定杀死一个无名的阿拉伯人一样。

与这种爆发相反，“具体自由”是囿于一套社会规则和习俗之中并由其维持该规则的自由。对于新冠疫情中的反疫苗接种者而言，选择接种或不接种疫苗的自由当然是一种形式上的自由；然而，拒绝接种疫苗实际上意味着限制自己和他人的实际自由。在一个共同体中，接种疫苗意味着我对他人（以及他人对我）的威胁要小得多，因此我可以在更大程度上行使我的社会自由，以通常的方式与他人交往。我的自由只是在一定的社会空间内受规则和禁令约束的自由。我可以在繁忙的街道上自由行走，因为我可以合理地确信，街上的其他人会以文明的方式对待我，如果他们攻击我、侮辱我，他们会受到惩罚，等等——接种疫苗也是如此。当然，我们可以努力改变普通生活的规则——在某些情况下，这些规则可以放宽，也可以加强（例

如在疫情中)，但作为我们自由的基础，规则领域是必要的。

这就是黑格尔所说的抽象自由与具体自由之间的区别：在具体的生活世界中，抽象自由变成了它的反面，因为它缩小了我们实际行使自由的范围。让我们以说话和与他人交流的自由为例：我只有遵守约定俗成的语言规则（包括所有模棱两可的地方和字里行间的不成文规定），才能行使这种自由。一个社会在其公共话语中不令人满意的是其特定的被压制的不成文规则，即不被社会认可但却必要的变形的补充。因此，意识形态的空间，即规范我们日常交往的习俗的空间，是模糊的、不一致的。有些禁令是我们应该违反的，但要谨慎，不能在公共场合违反。有些自由是在我们不使用它们的前提下赋予我们的——如果我们做出正确的选择，我们就可以自由选择。（例如，在斯洛文尼亚，如果我和我的穷朋友共进晚餐，当账单到账时，他应该坚持说他会支付他的那一份，但我应该坚持说我会支付，所以他很快就接受了由我来支付）。但是，我们也有一些本身就被禁止的禁令，即不能公开宣布的禁令。例如，在严厉的斯大林体制下，

当然禁止公开批评领袖，但也禁止公开宣布这一禁令。没有人公开说禁止批评斯大林，而公开说这话的人会立即消失。

自由选择的表象掩盖了加倍的统治，这在结构上与禁止的悖论相似。你被命令选择什么的自由选择并不仅仅是一个抽象的预设——在我们晚期资本主义的纵容下，它正日益成为我们日常现实的一部分：

今天的“我命令你自由地签署这份文件！”……公司告诉员工：要么“自愿”加班，要么滚蛋！在工人们组织起来拒绝自愿加班后，雇主提出了劳动投诉，结果这一行动被贴上了非法罢工的标签。……你不仅必须这样做，你还必须选择这样做，积极渴望这样做。你不仅要服从，还要热爱服从，并公开展示、证明这一点。……就像后现代放任型父母的例子，他们不仅操纵孩子去看望奶奶，还让孩子也想去看望奶奶。他传达的信息是“你必须这样做，你也必须喜欢这样做！”

①

① “Today’s version of ‘I command you to freely sign this document!’,” Žižek (reddit.com), https://www.reddit.com/r/zizek/comments/x2pjlbtodays_version_

每一种文化秩序都隐含着它的阴暗的背面，即不允许公开谈论的内容。这种阴暗的背面的运作是多层次的，既有关于政治领导人私生活阴暗面的传言，也有使用下流语言和不雅暗示的情况，还有更为“清白”、因而更为重要的情况——这里就是禁止公开谈论显而易见的事情的一个极端案例。在邓小平生命的最后几年，他正式退休，但所有人都知道，他仍在操纵着权力。当一名中国的高级官员在接受外国记者采访时称邓小平为中国的实际领导人时，他却被指控公开泄露国家机密，并受到严厉惩罚。因此，国家机密并不一定是只允许少数人知道的东西——它也可以是所有人都知道的东西——除了拉康所说的大他者，即公共外观秩序之外的所有人……这样一来，我们就违反了康德所说的“公开法律的先验表达”：“所有涉及他人权利的行为，如果其格言与公开性不符，都是不公正的。”秘密的法律，不为臣民所知的法律，会使行使者的专制独裁合法化——与这一公式相比，最近一份关于中国的报告的标题也是如此：最近一份关于

中国的报告的标题就是：“在中国，即使是秘密也是秘密”。报道政治压迫、生态灾难、农村贫困等问题的知识分子因泄露国家机密而被判入狱多年。问题在于，构成国家机密制度的许多法律法规本身都是保密的，因此个人很难知道自己如何以及何时违反了这些法律法规。

禁令本身的这种隐蔽性有两个不同的目的，不应混为一谈。人们普遍承认，它的作用是普及罪恶感和恐惧感：如果你不知道什么是禁止的，你甚至无法知道自己什么时候违反了禁令，这就使你一直都有可能犯罪。当然，除了在斯大林大清洗的高潮时期，实际上每个人都可能被判有罪之外，人们确实知道自己什么时候做了会惹恼当权者的事情。因此，禁止性禁令的作用并不是引起“非理性”的恐惧，而是让潜在的持不同政见者（他们认为自己的批评活动可以逍遥法外，因为他们并没有触犯任何法律，只是在做法律保障他们的事情--新闻自由等）知道，如果他们过于惹恼当权者，就会按照当权者的意愿受到惩罚。

但是，禁止性禁令还有另一个同样重要的功能，那就是维持表面现象——我们都知道，表面现象在斯

大林主义中是多么的至关重要：每当出现表面现象被破坏的威胁时，斯大林主义政权就会做出完全恐慌的反应：在苏联媒体中，没有黑色编年史，没有关于犯罪和卖淫的报道，更不用说工人或公众的抗议了。这种禁止的禁止远不止共产主义政权，在当今“放任自流”的资本主义中也是如此。后现代老板坚持认为，他不是主人，只是我们共同创造性努力的协调者，是平等中的第一位；我们之间不应有任何礼节，我们应该用他的昵称称呼他，他与我们分享荤段子……但在这一切中，他仍然是我们的主人。在这样的社会联系中，支配关系通过否认支配关系而发挥作用：我们不仅有义务服从主人，而且还有义务表现得好像我们是自由平等的，好像不存在支配关系——当然，这使情况变得更加屈辱。自相矛盾的是，在这种情况下，解放的第一件事就是要求主人以主人的身份行事：我们应该拒绝主人虚假的同事关系，坚持要求他以主人的身份冷漠地对待我们……难怪这一切听起来隐约有卡夫卡的风格——卡夫卡曾写道：“被自己不知道的法则统治是一件极其痛苦的事情。”^①由此可见，“无

^① Franz Kafka, “The Problem of Our Laws,” in *The Complete*

知（法律）不是借口”这一著名的法律原则隐含着超我的阴暗背面。因此，德里达完全有理由强调法律禁止的自反性——法律不仅禁止，它本身就是被禁止揭示出来的，正如德里达所说：

法律就是禁止：这并不意味着它禁止，而是意味着它本身就是被禁止的，是一个被禁止的地方……人们无法触及法律，为了与法律建立尊重的关系，人们必须不与法律建立关系，必须中断这种关系。人们只能与法律的代表、法律的榜样、法律的守护者建立关系。这些人既是使者，也是干扰者。我们不能知道法律是谁，法律是什么，法律在哪里。^①

卡夫卡在他的一个短篇中指出，法律的终极秘密在于它并不存在——这也是拉康所说的“大他者的不存在”的另一个例子。当然，这种不存在并不是简单地将“法”简化为一个空洞的想象，而是将它变成一个不可能的“实存”，一个仍然起作用、施加影响、

Stories, New York: Schocken Books 1995, p. 437.

^① Jacques Derrida, *Acts of Literature*, New York: Routledge 1992, p. 201.

导致效应、扭曲的象征空间中的虚无……因此，在每一种社会情境中，自由都以一种模棱两可的方式发挥作用。一方面，我们有马克思主义者喜欢斥之为纯粹形式上的自由：法律条款中的平等可以掩盖残暴的屈从和剥削，并使之合法化。（尽管如此，马克思充分意识到形式的重要性：只有宣布形式上的自由，才能为要求实际的权利和自由开辟道路）。另一方面，一个拥有实际自由（在决定权的意义上）的主体可以声称他只是在履行自己的职责，并以此避免对自己的行为承担全部责任。（人们也可以通过这种方式唤起自己的文化）：我是种族主义者，但这不是我的罪过，这是我出生的文化的一部分……）。

这就是我所说的内在越轨结构：一个社会空间不仅是被允许的空间，也是被压抑的空间，是被排除在公共空间之外的空间，同时也是这个公共空间再生产自身所必需的空间。这就是作为意识形态批判实践的“地下行动”（*acheronta movebo*）的含义：不直接改变法律的确切文本，而是对其阴暗背面的虚构补充进行干预。举例来说，我们应该在此提出一个天真的、但却至关重要的问题：为什么军队如此强烈地抵制公

开接纳同性恋者入伍？只有一个一致的答案：不是因为同性恋对所谓的“男权和父权”的军界的力比多经济构成了威胁，恰恰相反，是因为军界的力比多经济本身就依赖于被挫败/被否定的同性恋作为士兵们男性结合的关键组成部分。

根据我的亲身经历，我还记得以前臭名昭著的南斯拉夫人民军是如何极端仇视同性恋的（一旦发现有人有同性恋倾向，他就会立即变成弃儿，被当作非人对待，然后被正式开除出军队），但与此同时，军队的日常生活却过度弥漫着同性恋暗示的气氛。比方说，当士兵们排队就餐时，一个常见的粗俗笑话是将手指伸进前面人的屁股，然后迅速收回，这样当惊讶的人转过身来时，他就不知道是背后那些露出愚蠢猥亵笑容的士兵中的谁干的了。在我的部队里，问候战友的主要方式不是简单地说“你好！”，而是说“来一戳！”（Puši kurac，塞尔维亚-克罗地亚语）；这句话是如此标准，以至于完全失去了任何淫秽的含义，发音完全中性，纯粹是一种礼貌行为。

我们千万要注意，极端和暴力的仇视同性恋现象与受挫（即不被公开承认的“地下”同性恋的力比多

经济)的脆弱共存,见证了这样一个事实,即军界的话语只能通过审查其自身的力比多基础来运作。在军队生活之外,在带有性别歧视和种族主义偏见的当代保守民粹主义中,我们不也遇到了严格同源的自我审查机制吗?与文化批评中无处不在的激进的颠覆性话语或实践被权力“审查”的形象相反,我们甚至可以说,今天的审查机制比以往任何时候都更主要是为了提高权力话语本身的效率。当然,我们所说的语言在意识形态上并不是中立的,它包含了许多偏见,使我们无法清晰地表达某些不常见的思想——黑格尔也知道,思考总是在语言中进行的,它本身就带来了一种常识性的形而上学(对实在的看法),但要进行真正的思考,我们就必须用一种反对这种语言的语言进行思考。米拉·阿萨夫·卡凡塔利斯(Mira Assaf Kafantaris)在推特上报道了一个关于哲学的笑话:“当我告诉我四岁的儿子我不是医学博士,而是哲学博士时,他反驳道:‘哲学是一种病吗?’”这就是哲学的实际含义:一种疾病,一种人类心灵的功能失调行为。从某种意义上说,已故的维特根斯坦是对的:哲学问题产生于语言的不当使用,因此解决的办法就是通过

恢复日常语言的正确使用来使问题消失……当然，问题在于这是不可能做到的，因为语言的不当使用已经被刻入语言的核心——就像黑格尔所说的那样，刻入了语言的概念之中。为了开启新的自由，语言规则是可以改变的，但“政治正确”新闻语言所带来的麻烦清楚地表明，直接强加新规则会导致模棱两可的结果，并催生新的、更微妙的种族主义和性别歧视。

当然，“具体自由”的形象在历史上历经多样的变化：它们取决于不同的社会习俗的模式。一个世纪前，斯洛文尼亚记者兼人类学家米莱娜·祖潘契奇（Milena Zupančič）对斯洛文尼亚性习俗的坦率描述，从而引发了一场热议：

来自达尔马提亚的旅行商人出售的小刀也是一种男性特产，刀身通常略有扭曲，刀刃不太锋利。一位先生告诉我，他小时候一直很好奇为什么父亲不允许他用这种小刀削苹果。当然，后来他才知道，男人不洗脸，就用它来刮阴茎上的污垢，然后再躺到妻子身边履行夫妻义务。^①

^① Ingrid Meger, “Milena Miklavčič, ‘Avtorica knjige Ogenj, rit in

当不公正现象发生时，通过唤起特定环境（“他生活在另一个时代，在那个时代，种族主义者或反女权主义者是正常的，所以我们不应该用今天的标准来评判他”）的方式将其历史主义相对化是错误的——我们恰恰应该这样做，用今天的标准来衡量过去的错误。我们应该对过去几个世纪妇女受到的待遇感到震惊，对仁慈的“文明人”如何拥有奴隶感到震惊，等等。历史主义相对主义的谎言在于它并不是真正的历史主义：它的表述立场是纯粹的元属语言（metalanguage），也就是说，就好像我把自己从所有具体的时代中排除出去，并假定我可以占据一个中立的立场，从这个立场出发，我可以比较不同的时代。

这就引出了主流自由概念的深刻历史性：简单地说，在传统社会中，自由并不意味着平等——自由意味着每个人都应自由地在等级秩序中扮演自己的特定角色。在现代社会，自由与抽象的法律平等和个人自由联系在一起（一个贫穷的工人和他富有的雇主享

kače niso za igrače: Kako so seksali in rojevali pred sto leti?,”
Dnevnik, April 12, 2014,

有同等的自由)；从十九世纪中期开始，自由越来越多地与使我能够实现自由的社会环境联系在一起(最低限度的福利、免费教育、医疗保健等)。今天，人们强调“选择自由”，这意味着我们忽略了选择的框架是如何强加给个人的，哪些选择事实上享有特权，等等。然而，黑格尔非常清楚，在某些危机时刻，抽象自由必须介入其中。萨特在 1944 年 12 月的《大西洋月刊》上写道：

我们从未像在德国占领下那样自由过。我们失去了所有的权利，首先是说话的权利。他们侮辱我们的脸……，这就是为什么抵抗运动是真正的民主；对士兵来说，就像对他的上级一样，同样的危险，同样的孤独，同样的责任，同样规训的绝对自由。^①

这种充满焦虑和危险的状况是自由(freedom)，而不是自由(liberty)——自由是在战后恢复正常后建立起来的。今天，在乌克兰，那些反抗俄罗斯入侵

^① Noah Gordon, “Paris Alive: Jean-Paul Sartre on World War II,” The Atlantic, September 2014.

的人是自由(freedom)的，他们为自由(liberty)而战——但我们还能清楚地保持这种区别吗？我们是不是越来越接近这样一种情况：数百万人认为他们必须自由行动(违反规则)才能保护自己的自由(liberty)？在这里，我想到的不仅仅是左派反建制的起义，还有——今天比以往任何时候都有着更多的起义——右派民粹主义的起义！2021年1月6日，特朗普的拥趸难道不是为了保护他们的自由(liberty)而入侵国会大厦的吗？难怪左翼自由主义者对抗议者闯入国会大厦的反应既着迷又惊恐——“川粉”闯入神圣的权力之所，一场瞬间中止我们公共生活规则的狂欢……他们对这一事件的谴责中还夹杂着些许嫉妒。那么，这是否意味着民粹主义右翼从左翼那里窃取了他们反抗现行制度的最后手段，即民众对权力机构的攻击？我们是否只能在腐败精英控制的议会选举和民粹右翼控制的起义之间做出选择？

二、管制犯规

在这里，我们不得不接受的一个令人尴尬的悖论是，从道德的角度来看，保持自己高地的最舒适的方法

式是生活在一个适度专制的政权中。人们可以软性地（按照不成文的规定）反对这个政权（但又不会真正对它构成威胁），这样就可以确保自己的道德立场是正直的，而不必冒很大的风险。即使确实吃了亏（有些工作可望而不可及，可能会被起诉），这种轻微的惩罚也只能给人带来英雄的光环。即使受到更严厉的惩罚，一个人的道德观也不会陷入混乱：他清楚地知道自己的职责，知道当权者在道德上是错误的，要为所有的麻烦负责。但是，一旦民主到来，我们都会进入迷失的领域：选择不再那么清晰。例如，在二十世纪九十年代中期的匈牙利，自由派的前持不同政见者不得不做出一个艰难的选择：他们是否应该与前共产党人结盟，以防止保守的右翼势力掌权？这是一个战略决策，仅靠简单的道德推理是不够的。这就是为什么后社会主义国家的许多政治人物都渴望回到过去选择明确的时代——在绝望中，他们试图通过将实际对手等同于前共产党人来回到过去的明确时代。在斯洛文尼亚，执政的保守民族主义者仍将目前的一切问题归咎于前共产党人——例如，他们声称大量反疫苗者是共产党遗留问题的结果；与此同时，左翼自由派

反对党声称，执政的保守民族主义者的独裁统治方式与 1990 年前的共产党人如出一辙。因此，新政治的第一个姿态就是完全承认这种迷失，并承担做出艰难战略选择的责任。

在这里，我们又遇到了政治自由的另一个悖论：我们应该非常准确地了解大多数人真正想要的是什么——如果他们并不真正想要自由（在选举中真正做出选择），如果他们更在乎自由的表象呢？在“正常的”民主制度中，多数人希望维持自由和尊严的表象，希望选举程序继续进行，就好像他们真的在做出自由选择一样，但他们同时又希望（媒体、专家、公众舆论）谨慎地告诉他们应该做出怎样的选择。人们真正需要做出艰难选择的罕见时刻通常被视为“民主危机”的时刻，是持续秩序受到威胁的焦虑时刻。

在自由与自由这两个极端之间，存在着法律的普遍性与法律种类之间的紧张关系，从这个意义上说，特定种类的作用是试图制定普遍法律的例外——这种例外也可以被视为自由空间。让我们以伊斯兰教为例：曼苏尔·塔伊夫里（Mansur Tayfuri）揭示了“安法尔”（Al-Anfal）或“哈拉姆”（haram）的深刻模糊

性，它是整个伊斯兰教历史的特点，从穆罕默德时代一直延续至今。“安法尔”指的是一系列“神圣”的事物和行为，因此我们不应触及；它主要指的是战士在被占领的领土上不应该做的事情：强奸或抢夺他人的妇女、掠夺他人的财产和土地等。但是，正如宗教禁令的一贯做法一样，这些禁令恰恰反映了胜利者最渴望的东西，因此事实上不可能不违反“安法尔”。塔伊夫里证明，哈里发（伊斯兰统治下的领土管理机构）的建立正是为了解决这种紧张关系。哈里发的领导者（哈里发）有权允许其（选定的）臣民违反某些哈拉姆规定（将妇女作为个人奴隶——这是 ISIS 最近实施的权利——等等）。哈里发通过这种将非法行为合法化的权利，将其作为穆斯林的“恩惠”，将自己对战利品的渴望投射到真主身上，从而建立了自己的哈里发政权。

因此，塔伊夫里所运用的正是我们可以称之为“伊斯兰政治经济学”的东西——这对于每一座宗教体制来说都是至关重要的，因为一旦它成为一座真正的权力大厦，就必须以某种方式使违反自身神圣禁令的行为合法化。佛陀圆寂后，甚至连佛教也找到了使

战争中的杀戮合法化的方法（例如，作为防止更大邪恶的一种方式……）。宗教的任务不再仅仅是执行其禁令，而主要是将法律的大量例外情况合法化，只有这样，法律的统治才有生命力。在基督教中，奥古斯丁和阿奎那完成了这种例外的系统化；在印度教中，《摩奴法典》完成了这一系统化，它是整个人类历史上最典范的意识形态文本之一。虽然它的意识形态涵盖了整个宇宙，包括其神话起源，但它侧重于作为意识形态直接物质性的日常实践：我们如何吃（吃什么、在哪里吃、与谁吃、何时吃……）排便、做爱、走路、进入建筑物、工作、战争等。在这里，文本使用了一系列复杂的技巧、位移和妥协，其基本公式是普遍性与例外：原则上是的，但是……《摩奴法典》在完成这一任务时展现了令人叹为观止的独创性，其中的例子往往近乎荒谬。例如，祭司应该学习吠陀经，而不应该做买卖；但在极端情况下，祭司可以做买卖，但不允许买卖某些东西，比如芝麻；如果他做买卖，也只能在某些情况下做；最后，如果他在错误的情况下做买卖，他就会投胎为狗屎中的一条虫子……这一程序的一般公式是陈述一条一般规则，随后的整篇论

文只不过是一系列越来越具体的例外。具体的命令比一般的命令更有力。换句话说,《摩奴法典》的最大教训是,法律真正的调节力量并不在于它的直接禁止,不在于将我们的行为分为允许的和禁止的,而是在于调节违反禁令的行为本身:法律默默地接受基本禁令被违反的事实(甚至谨慎地怂恿我们违反禁令);然后,一旦我们发现自己处于有罪的境地,法律就会告诉我们如何以规范的方式违反禁令,从而使违反禁令的行为与法律相协调……法律的全部意义在于规范违反禁令的行为:如果没有违反禁令的行为,法律就没有存在的必要。

因此,塔伊夫里的分析在今天仍然可以完全适用,不仅适用于我们对待伊斯兰教的态度——我们此时此地的社会现实中也充斥着将例外作为一种特殊恩惠的案例:如果战争被宣称为“保护和平的人道主义行动”,那么战争就是合法的;如果侵犯妇女和同性恋者的权利被宣称为特定“生活方式”的组成部分,那么这些行为就是可以被容忍的,等等。因此,当你阅读塔伊夫里的书时,不要只想到伊斯兰国或塔利班,想想我们自己的“发达”社会也在做同样的事情。

我们如何——如果有的话——才能打破这种占主导地位的道德要求逻辑（一条带有例外的普遍规则：不要杀人——但在正义的战争中、在保护家人免受凶手伤害时可以杀人……）？从拉康的性别化公式来看，带有例外的普遍性是男性的，那么如果我们把它转换成女性的版本呢？当安提戈涅为自己为什么无条件地为弟弟举行葬礼辩护时，她所说的“法”并不是不允许任何例外的普遍性（“所有人都有被埋葬的权利，包括我的弟弟”）：她从混乱的无规则开始（“如果葬礼违背了公共权力的决定，我会让所有的尸体腐烂”），然后加上无条件的“但是”（“但是，当我弟弟的葬礼受到威胁时，我坚持这样做”）。

三、自由、知识、必然性

显然，有人会反驳道：难道这些自由的多样性不正好局限在我们的社会象征空间之中吗？难道没有我们无法自由选择的事实领域吗？科学是发现（而不是发明或创造）自然规律——我们人类可以了解（其中的）一些规律，但我们无法改变它们……在这里，我们进入了自由、必然性和知识之间的关系问题。不

幸的是，斯宾诺莎-马克思主义传统受到了恩格斯关于自由是对必然性的洞悉的定义（他深受黑格尔的影响）：“当我认识到必然性并根据必然性采取行动时，我就是自由的，就像我认识到自然规律并能利用它们来改变对象以达到我的目的一样……”在这里立即出现的是后续问题：但我的目的不也是由必然性决定的吗？如果我知道必然性，这是否会以任何方式影响必然性，还是说我的知识只是一种表象，而必然性是独立于我的知识实现自身的？还是我的知识本身就是由自然必然性决定的？我知道它重要吗？恩格斯依据的是黑格尔所说的“外在目的论”模式：为了我们的目的对自然进行工业开发，而这与被开发的对象无关（如果我知道物理规律，我把水流用来发电，这种使用与水流无关）。黑格尔的说法与此不同：对他来说，自由是必然性的“真理”，是被升华了的必然性。这至少意味着，认识必然性，意识到必然性，具有一种表演性的维度：认识必然性的行为本身就使必然性现实化了——最纯粹的计划（只是认识到有什么）是最强的述行性。尤其是当注意到“真正发生”的事情的行为体是某个“大他者”（如官僚国家机构）的形

象时，情况不就是如此吗？斯洛文尼亚的一位朋友告诉我，一位年轻女性的结局很悲惨，她想把自己的性别变为男性；她办理了所有的手续，在官方邮件确认她现在是男性的那天，她自杀了……要猜测促使她自杀的原因太容易了（实现她内心深处的愿望对她来说是否太难了？等等）——我们应该注意的不过是象征行为的压力，是我选择的身份被纳入到官方大他者的认可的压力的压力。吸引她自杀的并不是她身体或人际现实的任何变化（她的父母和朋友都支持她的决定），而仅仅是国家机构对她的行为进行登记的最后一步。

“真实发生的事情”与其象征化的记录之间存在着极小的差距，这为相反的、同样矛盾的情况开辟了空间：作为命运的必然性如何，它只能通过被认识来实现自身？这种悖论开辟了一个意想不到的自由空间：不是命运空间内的自由（在命运决定我们，但又不完全决定我们的意义上，我们保持着自由的余地），而是改变命运本身的更彻底的自由。请回想一下 毛姆讲述的关于“萨马拉之约”的阿拉伯故事：一个仆人在巴格达繁忙的市场上办事，在那里遇到了死神；他被死神的目光吓坏了，跑回家去找主人，请求主人

给他一匹马，这样他就可以骑一整天的马，晚上到达萨马拉，死神就不会找到他了。好主人不仅给仆人提供了一匹马，还亲自去市场寻找死神，责备死神吓着他忠实的仆人。死神回答说：“但我并不想吓你的仆人。我只是很奇怪，我今晚在萨马拉有个约会，他怎么会在这里……” 如果这个故事所要传达的信息不是一个人的死亡是无法避免的，试图挣脱它只会让它抓得更紧，而是恰恰相反，即如果一个人接受命运是不可避免的，他就能挣脱它的控制，那又会怎样呢？俄狄浦斯的父母预言他们的儿子将杀父娶母，而他们为避免这一命运所采取的措施（将他暴露在深山老林中等待死）确保了预言的实现--如果没有这种避免命运的尝试，命运就不可能实现自己。丹尼尔·吉尔伯特（Daniel Gilbert）写道：“我们可以做出灾难性的决定，即使我们预见到了它们的后果，这是人类行为中巨大的未解之谜。” 与其试图用精神分析的死亡驱动和痛并快乐的概念来解决这个谜团，我们可以考虑这样一种可能性：预见到灾难性后果并试图避免它们的事实本身就使得灾难发生了。这对于当今意识形态如何发挥作用有着重要的启示。经济或社会决定论者喜欢强

调社会进程是一种客观趋势，它的实现与我们的意识或无知无关——我们的知识只是次要的表象。我的黑格尔式反驳是，只有当身陷其中的个人对这些进程进行错误认识时，其中一些进程才能继续下去：“意识”是必要的，但必须是“错误的意识”。

我们应该在事实的必然性、知识和自由之间的复杂联系上再加一个转折点：知识本身并不能保证我将据此行事。我不仅可以在行动中否定我所知道的东西，知识本身也可以作为一种拜物教，让我否定我所知道的现实。如今，意识形态的功能越来越不像一种症候，而越来越像一种拜物教。症候功能使意识形态容易受到意识形态批判程序的影响：按照经典的启蒙方式，当陷入意识形态的个人理解了意识形态欺骗的隐藏机制时，症候就会消失，意识形态的魔咒就会被打破。在拜物教的运作中，意识形态以一种犬儒方式运作，它包括对自身的距离——或者，重复斯洛特戴克关于犬儒理性的古老说法：“我知道我在做什么，但我仍要这么做”^①。正如祖潘契奇所说，在犬儒模式中，

^① Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, Minneapolis: Minnesota University Press 1988, p. 11.

拜物教的不承认“我很清楚，但……（我并不真的相信）”被提升到了一个更高的反思层面：拜物教并不是我所坚持的要素，这样我才能无视我所知道的而行动--拜物教就是这种知识本身。犬儒理性就是：“我很清楚自己在做什么，所以你不能责备我不知道自己在做什么。”

马丁·路德的“被赦免的罪人”（SIMUL JUSTUS ET PECCATOR）非常含糊。它可能意味着，一旦你真的认为自己是罪人，你就已经超越了罪恶（同样，对于一些马克思主义者来说，当你在资本主义社会中体验到自己是一个被重新量化的交换对象时，你就已经是一个主体了，也就是说，只有主体才能体验到他/她自己是这样的人）。但它也可能意味着，比如说，我是一头不诚实的猪，我公开承认这一点，指望我的收信人会把我的承认当作我不是一头不诚实的猪的证据。多年前，我有一位腐败的教授，他对我们学生说：“我知道我是一头不诚实的猪！”我很想用马克思兄弟的老笑话来回答他：“这家伙说他是一头不诚实的猪，他的行为也像一头不诚实的猪，但这不应该欺骗你，他真的是一头不诚实的猪！”所以承认我是

一头不诚实的猪 本身就是一种癖好 混淆了我真的是一头不诚实的猪的事实 "既然你真的是只不诚实的猪 为什么还要告诉我你是只不诚实的猪?" 或者, 关于全球变暖: "为什么你说我们必须现在就采取行动 改变我们的生活方式 而我们真的必须现在就采取行动 改变我们的生活方式?"

这就是当今资本主义霸权意识形态如何包含批判性知识 (从而抵消了批判性知识的效率): 对社会秩序的批判性距离正是这种秩序自我复制的媒介。试想当今艺术双年展 (威尼斯双年展、卡塞尔双年展等) 的爆炸式增长: 尽管它们通常以抵制全球资本主义及其一切商品化的形式出现, 但在其组织模式中, 它们是艺术的终极形式, 是资本主义自我再生产的时刻。但是, 这种包含批判性的自我距离只是选择自由如何成为阻碍选择实际变革的因素的其中一种情况。在对伊塔洛·斯维沃 (Italo Svevo) 的《芝诺意识》(*Zeno's Consciousness*) 一书的精彩评论中, 祖潘契奇指出, 永久的选择自由 (我意识到我可以随时戒烟) 是如何保证我永远不会真正戒烟的——戒烟的可能性阻碍了实际的改变, 它使我能够接受自己持续吸烟而不会

良心不安，因此，吸烟的终结作为其继续的资源始终存在。正如祖潘契奇敏锐地指出的那样，我们应该想象这样一种情况，即主体将受到以下命令的支配：你可以吸烟，也可以不吸烟，但一旦你开始吸烟，你就别无选择，你就不被允许结束吸烟——在这种情况下，选择吸烟的人会少很多……当我再也无法忍受这种无休止的借口的虚伪性时，下一步就是立即扭转这种立场：我决定吸烟，并宣布这是我生命中的最后一支烟，于是我享受吸烟的乐趣，因为我意识到这是我的最后一支烟，所以我有一种特殊的剩余感……一次又一次地这样做，无休止地重复着结束，重复着最后一支烟。这个办法的问题在于，只有当我每次宣布这是我的最后一支烟时，我都真诚地相信这是我的最后一支烟，这个办法才会奏效（也就是说，只有当我每次宣布这是我的最后一支烟时，我都真诚地相信这是我的最后一支烟，剩余的享受才会产生），这样，这个策略也就失效了。在斯韦沃的小说中，接下来的步骤是主体的分析师（在此之前，他一直试图说服芝诺吸烟有害身心健康）改变策略，声称芝诺应该想吸多少就吸多少，因为健康并不是真正的问题——唯一

的病理特征是芝诺对吸烟的痴迷和他想要戒烟的热情。因此，应该结束的不是吸烟，而是戒烟的尝试。可以预料的是（对于任何有分析经验的人），这种变化的效果是灾难性的：芝诺非但没有最终感到解脱，能够毫无愧疚地吸烟（或不吸烟），反而感到完全不安和绝望。他疯狂地吸烟，但却完全没有负罪感，也没有从这种负罪感中得到任何自恋的满足。在绝望中，他崩溃了——无论他做什么都是错的，禁止和放任都不起作用，没有出路，没有令人愉悦的妥协，由于吸烟是他生活的重心，即使吸烟也失去了意义，没有任何意义，所以在彻底绝望中——不是作为一个伟大的决定——他停止了吸烟……当芝诺接受了他的困境的彻底无望时，出路不期而至。这一格局同样适用于激进政治变革的前景。当我们被迫选择一些将决定我们的余生、我们的命运的东西时，真正的自由就出现了。政治也是如此：当我们选择了决定我们一生的“自由”轮廓时，才是真正的自由。就乌克兰战争而言，他们正在选择自己的自由轮廓——无法挽回，无法“让我们回到过去重新选择……”

四、说“不”的自由

我们应该更进一步，接受“想说什么就说什么，我命令你做什么就做什么！”这种犬儒主义的说辞：即使是最宽容的犬儒主义说辞，也会被无数特殊的禁令所拦截。这就是为什么自由不仅仅是我行我素的能力，它还是普遍物种的自主性：比如说，当我想吃甜点，但又无法决定吃哪种甜点时，我就体验到了我的自由——如果我知道自己想要什么，并直接抓住它，那就没有自由可言，我只是按照我（当然是以社会为中介的）的天性行事。2022 年 3 月中旬，一段视频在社交媒体上疯传，视频中一名妇女因高举写有“两个字”的小纸片而被俄罗斯警察逮捕，这两个字指的当然是被禁止的口号“反战”（俄语为 **нет войне**）。在极端情况下，缺失（空洞）本身也可以是“确定的”，即可以指代特定的内容——俄罗斯警方也逮捕了手持空白标语抗议的示威者：在一段获得数百万点击量的视频中，一名妇女在一群人中手持空白标语，随后警察上前将她带离人群。这种替换之所以奏效，是因为当时每个人都知道在俄罗斯禁止什么：公开反对针对乌克兰的战争。

这就是为什么一个结构的主观化的另一个方面是，在这个结构中，不仅会有缺失的东西（因为它不在我们期望的地方），而且这个缺失本身也会是缺失的——主观欲望在其最基本的方面总是这样一种加倍的缺失。让我再提一下《妮诺契卡》（*Ninotchka*）中那个“不加奶油的咖啡”的笑话：“对不起，我们的奶油用完了，所以，我只能给您上不加奶油的咖啡，而不是不加奶的咖啡。”^①但我们应该继续讲这个笑话：顾客对服务员的解释作何反应？他应该拒绝服务员的提议，因为他想要的是不加奶油的咖啡——比如说，他受到奶油的诱惑，而作为一种强迫性的牺牲姿态，他想要的恰恰是被剥夺奶油，而不是牛奶，因此，他的欲望对象只能是不加奶油的咖啡；简而言之，他希望在他得到的咖啡中加入对奶油的牺牲：比起咖啡本身，他更想要的是不加奶油。这就是为什么如果顾客喝的是无奶咖啡而不是无忌廉咖啡，他怀念的不是忌廉，而是没有忌廉。这就是差别性在符号宇宙中的作用：只有在这个宇宙中，我们不仅会怀念说过的话，

^① 出自于 1939 年的美国喜剧《妮诺契卡》，由刘别谦（Ernst Lubitsch）导演。

也会怀念没有说过的话--或者，正如英国广播公司关于二十世纪八十年代同性恋生活的系列剧《这是罪》（*It's a Sin*）中的一位主人公所说：“我们怀念你没有说过的话”。这就是为什么本杰明·利贝特（Benjamin Libet）在几十年前就认为，最基本的自由模式是“不”，是阻止我自发地想做的事，而不是积极地决定做某事。

①

这场混乱的教训是，正如利贝特所说，自由的基础是“不”，这最终意味着自由的终极行为是放弃自己最渴望的东西。回想一下伊迪丝·沃顿的《纯真年代》：纽兰恪守习俗（与梅结婚），牺牲了自己最渴望的东西，但如果他放弃梅，逃到巴黎去找奥伦斯卡，或者偷偷地与奥伦斯卡偷情，他就不是真正的自由，而只是遵循了自己的社会性。小说结尾，老纽兰从儿子口中得知，梅告诉他，她信任她的丈夫，因为他放弃了他最称赞她的东西，这个信息让他避免与奥伦斯卡见面，现在他可以自由地与奥伦斯卡团聚了（因为

① 参看 Benjamin Libet, “Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action,” in *The Behavioral and Brain Sciences*, 1985, Vol. 8, pp. 529–539; and Benjamin Libet, “Do We Have Free Will?,” in *Journal of Consciousness Studies*, 1999, Vol. 1, pp. 47–57.

梅死了)。纽兰也知道梅操纵了他：她知道他的热情，就去拜访了奥伦斯卡，告诉她自己怀了丈夫的孩子，确保奥伦斯卡不会对她的婚姻构成威胁。与这种操纵形成鲜明对比的是，纽兰（而不是梅）体现了“纯真年代”：如果他像梅那样行事，他就会干脆出轨，谨慎地追求与奥伦斯卡的婚外情。虽然沃顿清楚地看到了风俗习惯造成的压抑和破碎的生活，但她避免轻易呼吁解放：她笔下破碎的女主人公和男主人公抵制简单的出路，因为他们是自由的……^①但是，他们自由吗？如果他们的自由只是一种虚幻的自我体验呢？到目前为止，我们只是把自由作为一个社会范畴来讨论，即我们社会符号空间中的自由——如果这种自由是人类的一种“使用者的幻觉”，而人类实际上是由匿名的（非主观的）神经元机制决定的呢？现在是直

^①有趣的是（或并非如此），通常被视为势利上流社会纪事的伊迪丝·沃顿的作品，却为“经济基础”与“意识形态上层建筑”之间的交集提供了一幅典范的肖像画：她精致的心理描写聚焦于对阶级斗争和经济不平等的绝望反应。回想《欢乐之家》（*The House of Mirth*），女主人公莉莉因为坚持为钱而嫁，导致爱情生活失败。顺便提一下，电视剧《镀金时代》（*The Gilded Age*，由朱利安·费洛斯创作，HBO，2022 年第一季）也是如此，该剧讲述了十九世纪八十年代纽约“老钱”（一心维护上流社会传统）与“新钱”（火车和其他大亨，他们疯狂敛财，并努力进入“社会”，被社会所接受）之间的冲突：只有在这种经济斗争的背景下，所有精致的心理和意识形态冲突才有意义。

接解决这个问题的时候了。

第二章 有“自由意志” 这种东西吗？

哲学从一开始就与自由密切相关：人类的自由如何融入事物的总体秩序？如果自然秩序中没有自由的位置，那么它是否是更高的存在赐予我们人类的礼物？“自由意志”只是一种虚幻的自我体验，还是可以用进化论来解释？

一、决定论及其变数

既然我们生活在科学时代，就让我们从自然科学的主流立场——决定论自然主义开始吧。在自然界（以科学的方式构想）中没有自由意志的空间，自由意志是无稽之谈，而在量子力学发现的自然界的不确定性中寻找自由空间也是天真的——自由不是偶然，而是自由决定，即自由决定的决定论。就量子力学而

言，自由并不在于波函数的开放性，而在于实验科学家决定测量什么，从而导致波函数的坍缩——这种自由选择（发生在我们的普通现实中）在量子力学中是无法解释的、超决定论的拥护者声称，要解决困扰量子力学整个历史的测量问题，唯一适当的方法就是断言自然（现实）的普遍相互关联性——测量过程与被测现象同属实在的一部分。从这种决定论自然主义的观点来看，自由只是“使用者的幻觉”：“自由”指的是随心所欲、在不受压迫的状态下行事的主观体验，但这很容易与决定论相结合——我想做什么就做什么，但我的意愿是被决定的。

本杰明·利贝特的著名实验通常被用来证明不存在自由意志：甚至在我们有意识地做出决定（比如，移动手指）之前，适当的神经元过程就已经开始了——这意味着我们有意识的决定只是注意到了已经发生的事情（在既成事实的基础上添加了多余的授权）。然而，虽然利贝特的结果很明确，但并不清楚它们的论据是什么：利贝特本人并没有把它们解释为不存在自由意志的证明，他只是把自由意志提升到了另一个层次——他把阻止已经开始的过程的否决权赋予

了意识，因此似乎至少存在阻止我们自发决定的自由。然而，正如利贝特的决定论批评者所指出的那样，如果我们否决自动决定的能力本身又是受某些“盲目的”神经元过程的制约呢？然而，还有第三种更激进的选择：如果在我们做出有意识的决定之前，已经有一个无意识的决定触发了“自动”神经元过程本身呢？

如果自由与自然规律并不矛盾，也就是说，如果同一事件既可以被描述为自然决定的，也可以（在更高层次上被体验为）自由的，那么自由还剩下什么呢？看来，拯救自由的唯一办法就是假定在自然过程的较低层次上存在着真正的偶然性，而我们的自由决定就是在这种偶然性的空间里做出的选择。然而，这个方案行不通，因为它明显是二元论的：它解释了（或多或少、有所保留地）自由决定如何不一定与自然法则的领域相矛盾，但它没有解释这种自由（它是一种自由决定，而不是一种偶然性）是如何在自然中产生的。

由于生物遗传学将人类精神本身简化为技术操纵的对象，因此它实际上是海德格尔所认为的现代技术固有的“危险”的一种经验案例。这里最关键的是人与自然的相互依存关系：把人降格为另一个其属性

可以被操纵的自然对象，我们失去的不是（仅仅）人性，而是自然本身。从这个意义上说，弗朗西斯·福山是对的：人类本身依赖于某种叫做“人性”的概念，它是我们所继承的，是简单地赋予我们的，是我们生来/被抛入的自身不可逾越的维度。因此，悖论在于，只有存在不可穿越的非人类本质（海德格尔的“大地”），才会有人类：通过获取基因组打开了生物遗传干预的前景，物种可以自由地改变/重新定义自身、自身的坐标；这一前景有效地将人类从有限物种的束缚中解放出来，从“自私基因”的奴役中解放出来。然而，这种解放是有代价的：

随着对人类遗传基因的干预，对自然的支配又变成了对自我的控制，这改变了我们对一般伦理的自我理解，可能会扰乱自主生活方式和对道德的普遍理解的必要条件。

那么，我们该如何应对这种威胁呢？哈贝马斯的逻辑就在这里：既然科学成果对我们（占主导地位的）自主和自由概念构成威胁，我们就应该遏制科学。我

们为这一解决方案付出的代价是科学与伦理之间的拜物教分裂（“我很清楚科学的主张是什么，但为了保持（表面上的）自主性，我选择忽视它，装作不知道它”）。这使我们无法面对真正的问题：这些新的条件如何迫使我们转变（重塑或放弃）自由、自主和伦理责任的概念本身？从克尔凯廓尔的角度来看，我们还应该考虑相反的分裂：

我很清楚，我是自由的，因此要对自己的行为负责，但为了避免这种责任的负担，我假装相信科学决定论，这使我能够说：“对不起，我做了那种恶的行为，但这不是我的责任，是我的基因结构和环境的结合。”

从福山到比尔·麦基本（Bill McKibben）等文化批评家用更通俗的语言提出了同样的观点，他们担心最新的技术科学发展（有可能使人类能够重新设计和定义自身）将如何影响我们作为人的存在——我们听到的呼声在麦基本的书名中得到了最好的概括：“足够”。人类作为一个集体主体，必须设定一个界限，

并自愿放弃在这个方向上的进一步“进步”。麦基本试图从经验上明确这一界限：躯体基因疗法仍处于“足够”点的这一边，人们可以在不抛弃我们已知的世界的情况下进行实践，因为我们只是对以古老的自然方式形成的躯体进行干预；而种系操作则处于另一边，在超越意义的世界中。当我们在个人还未受孕时就操纵其心理和身体属性时，我们就跨过了进入全面规划的门槛，把个人变成了产品，使他们无法体验到自己是负责任的人，必须通过集中意志的努力来教育/塑造自己，从而获得成就感——这些人不再把自己当作负责任的人……但无知并非自由。如果我能通过生化和遗传干预来影响自己的立场，这就意味着，如果我不这样做，我就已经被其他生化和遗传因素所决定。如果我们不对早产儿的基因进行干预，那么起决定作用的就是机会而不是自由。

我们可以在这里再加一个转折：自由不仅仅是使用者的幻觉，一种虚假的表象，它是表象本身对于其自然基础/依据的“自由”（最低限度的自主性）。这就引出了基于多层次现实视野的下一个自由概念：从基本物理学所描述的基本层次中，自发地产生出更高层

次，每个层次都有其自身的内在结构和因果关系：植物、动物生命、人类社会和精神现实。在马克思主义内部，卢卡奇在其晚期的《社会存在本体论》中阐述了这一观点。卢卡奇的出发点是试图将人类劳动视为目的论的基本形式：在人类劳动中，自然克服了自身及其决定论，因为自然过程成为人类目标的物质实现过程的瞬间。亚里士多德或黑格尔的唯心主义将自然的整体从属于精神的目的（telos），而作为唯物主义者的卢卡奇则将社会劳动视为目的论的主要领域，这一领域仍然是自然的一小部分，并且自发地产生于生命过程。尽管这种“社会劳动本体论”不能被归结为斯大林式的辩证唯物主义，但它仍然是作为本体论层次（物质、植物、动物生命和人类精神是我们已知的最高层次）的宇宙大进化论系列中的一个，非常接近尼古拉·哈特曼（Nicolai Hartmann）的本体论（卢卡奇确实正面提到了哈特曼）。有趣的是，即使甘丹·梅亚苏（Quentin Meillassoux）也落入了这一陷阱，并为他超验维度的悬置付出了致命的代价：倒退到尼古拉·哈特曼式的领域或层次的朴素实在论的本体论：物质实在、生命、思想。

这里的问题在于：高级领域的相对自主性是自然界的实际事实，还是只是一种简化，与我们对现实描述的局限性有关，因此在对自然界的全面描述中无需提及更高层次？丹尼尔·丹尼特（Daniel Dennett）试图用他的物理和设计二元本体论来解决这一僵局：实在的两个基本层次是确定性的物理层次和“更高层次”的设计层次^①。每个像素都有八个相邻格，即四个相邻像素和四条对角线。这个“宇宙”在时钟的每一次滴答声之间按照以下规则发生变化：对于网格中的每一个单元格，数一数它的八个相邻单元格中有多少个处于“开”的状态；如果答案是三个，则无论当前状态如何，该单元格在下一个瞬间都处于“敞开”的状态；在所有其他条件下，该单元格在下一个瞬间都处于“关闭”的状态。由于瞬间的连续性，这里没有任何“移动”，单个细胞只是以完全确定的方式“开”和“关”。然而，当我们退一步考虑更大的模式时，令人惊讶的事情发生了。我们发现，有些图案（垂直或水平方向上三个像素“开”）就像“闪光灯”一样，

^① Daniel Dennett, “Back from the Drawing Board,” in *Dennett and His Critics*, ed. Bo Dahlbom, Oxford: Blackwell 1993, pp. 204–205.

从水平方向到垂直方向来回翻转；有些图案，比如由四个像素组成的正方形，则保持原样；还有些图案，比如由五个像素组成的图案，就像“滑翔机”一样，像变形虫一样在平面上游动。然而，当另一种构型侵占了第一种构型时，会发生什么呢？我们会看到“吞噬者”（吞食另一种形态的形态）、“河豚列车”、某些形态消失等等。于是，另一个本体论层面出现了，虽然它以物理实在为基础，但却遵循着自己的规则：

在物理层面上，没有运动，只有开和关，唯一存在的单个物体——像素——由其固定的空间位置……定义。在设计层面，我们突然看到了持久物体的运动；这是一只向东南方移动的滑翔机（虽然每一代都由不同的像素组成）……，它在移动的过程中改变了自己的形状；在被吃掉之后，世界上又少了一只滑翔机。……而单个原子——像素——闪进闪出，开与关，不可能积累任何变化，任何可能影响其日后历史的历史，但更大的结构会遭受破坏，结构会被修正，材料会损失或增加，从而在未来产生影响。^①

^① Daniel Dennett, “Back from the Drawing Board,” in *Dennett*

这种二元论引起了现代哲学中许多其他类似的二元论：维特根斯坦在《逻辑哲学论》中将事物（对象）与发生在事物（对象）上的事情（什么是情况，what der Fall ist）对立起来，德勒兹将“存在”与“生成之流”对立起来，亚历克西斯·梅农（Alexis Meinong）将客观实在与对应于不同意向态度（欲望等）的对象对立起来。我们不难想象其他类似的例子，比如电子宣传板上的信息，信息似乎是“跑”过的，同一个字母或单词从左到右移动，尽管在物理实在中，只有固定的光点在“亮”和“灭”；或者谚语所说的沙漠风暴中“相同”形状的沙山的“移动”（形状似乎在移动，尽管单个沙粒只是在很短的空间范围内改变了位置）。因此，我们可以在设计层面研究预测这些较大构型行为的规则，而不必费心计算物理层面的规则：滑翔机应如何构造才能避免被另一个滑翔机“吃掉”，等等。当我们让游戏以更复杂的方式发展时，就会出现从我们人类的角度来看不能不说是“有意”的行为形式：一些滑翔机似乎在“避免”被吃掉或被消灭等

等：

说到这些最小的“躲避者”，就好像它们“知道”任何事情一样，这其中包含了大量的诗意……但这仍然是一种有用的方法，可以让我们了解它们的设计工作。……通过把装置说成它们“知道”或“相信”什么，并“想要”达到某种目的，从而丰富了设计立场，这就从简单的设计立场上升到了我所说的意图立场。……这允许我们在更高的抽象水平上思考它们，忽略它们如何设法存储它们“相信”的信息，以及它们如何根据它们“相信”和“想要”的东西“想出”该怎么做的细节。我们只是假定，无论他们怎么做，他们都是理性的——他们会根据自己所掌握的信息，按照自己的意愿，得出下一步该怎么做的正确结论。这让高层设计者的生活变得非常轻松，就像我们把朋友和邻居（以及敌人）概念化为有意系统一样。^①

这种“仿佛”方法的典范当然是达尔文进化论，

^① Daniel Dennett, “Back from the Drawing Board,” in *Dennett and His Critics*, ed. Bo Dahlbom, Oxford: Blackwell 1993, p. 43.

在达尔文进化论中，生物的行为“仿佛”是为了生存，“仿佛”是有意选择和发展最好的器官和生存策略，尽管“就其本身而言”，这一过程纯粹是机械和无意义的。（难道 memes（模因）这一概念不也意味着丹尼特意义上的意向性立场吗？当我们谈论“模因”是如何利用我们人类来繁衍自身的时候，这并不是对文化的一种真正的自然主义解释，而是我们以“仿佛”的意向性态度观察文化发展时所提供的一种解释）。那么，“意向性立场”难道不是一种康德式的“规范观念”吗？它难道不意味着我们不是直接描述现实的本来面目，而是以一种“仿佛”的方式，将一种永远无法完全证实的目的论归咎于现实吗？难怪达马西奥（Damasio）会直接诉诸拜物教的否认公式——我们知道，但尽管如此：

早在生物拥有类似创造性智慧的东西之前，甚至在它们拥有大脑之前，大自然就好像认定生命既非常宝贵又非常不稳定。我们知道，大自然并不是按照设计来运作的，也不像艺术家和工程师那样做出决定，

但这幅图画表达了这一点。^①

达尔文主义是一种反意识形态的思想，因此谜团依然存在：为什么达尔文主义者要表达他们的观点，就需要他们所反对的意识形态的形象？在这里，我们实际上是在处理假定的知识，也就是拉康所说的“主体假定知道”。然而，达尔文主义的伟大之处在于，它精确地说明了有目的行为的表象是如何从毫无意义的机械过程中产生的，而这一维度在丹尼特身上却有所欠缺，而这一缺失不无讽刺意味：当丹尼特指出，只有当我们加速缓慢的自然运动时，我们才能感知到自然过程中固有的“有意姿态”——例如，对威胁的回避（“一路上有许多回避和预防，但速度太慢，除非我们在想象中人为地加速，否则难以领会。”^②），因此，他采用了臭名昭著的天主教反堕胎电影《寂静尖叫》（*The Silent Scream*）所采用的同样手法，即在堕胎过程中切割并拖出一个胎儿：通过以快进模式再

^① Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York: Quill 1995, p. 30.

^② Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York: Quill 1995, p. 51.

现这一事件，影片给人的印象是，胎儿的行为是有目的的，拼命想避开刀子……

丹尼特的二元本体论的问题在于：它真的“一直堕落”吗？那么，动机的“目的论”因果关系（我做某件事是因为我想达到某个目标）是否只是一种表象，是一种可以（也可以）在自然决定论的纯物理层面得到充分描述的过程的心理转换，或者说，这种“目的论”因果关系是否有效地拥有了自身的力量，填补了直接物理因果关系的空白？在机械唯物主义中，所有“高级”形式的自然互动，直至生命和人类思维，都可以被归结为零层，即在无限虚空中运动的原子部件的多——如果我们能够详细了解它们的运动，其他一切都可以得到解释。然而，二十世纪的物理学认为，这种零层次现实并不是我们所知的现实，而是量子波的原现实，其中包括不可还原的偶然性和不可预测性。（关于量子原实在与象征宇宙之间存在一些意想不到的同源性这一事实，我试图论证的是，在人类精神的伪装下，即在象征领域，这种“被压抑的”原实在又回到了实在秩序之中）。

自然界存在否定性吗？当然不是指自我意识的

反思性，而是指“本我”的大量存在并非自然的终极事实。萨特在他的《恶心》（*Nausea*）一书中描述得很好，自然物令人厌恶的不可渗透性抵制了主观的占有，这并不是自然本身，而是主观的镜像，是主观投射到自然中作为其反像的东西。量子物理学的教训是，在粒子的机械现实之前存在着某种东西：波的振荡在某种意义上是前本体论的；它们“坍缩”为我们所处的实在——在量子物理学本身中，这些波被视为一种空的形式。由此得出的结论是，自然界逐渐分层为机械、有机和精神三个层次，必须有一个更高的层次作为补充。

二、重述过去

我们还可以通过直接限制自然普遍规律的领域来维持自由空间：要么自然规律被中止时自然秩序本身存在例外（奇点、宇宙大爆炸），要么存在一个与自然领域截然不同的领域（精神、人类灵魂）。这是天主教徒与进化论妥协的方式之一：进化论可以解释地球上生命的发展，但无法解释上帝直接赋予人类精神时人类灵魂的出现。在这种以自然普遍规律的例外

来解释自由的观点的另一端，有一种观点认为，虽然没有例外，没有任何东西在自然之外，但自然本身是“非全部”的、不一致的，由多重因果网络组成，而这种不完美的因果链的多重性为主体开辟了空间，使其不是在纯粹的自由中运作，而是决定/选择决定它的因果联系。但是，我们应该走多远？这种追溯因果关系难道不是只在符号秩序的领域中才起作用吗？在这个领域中，我们的自由行为实际上并不只是在原因链之外，而是由于原因链中的缺口而发生的，在这个意义上，我们可以改变过去——引用 T.S. 艾略特的话：

当一件新的艺术作品诞生时，在它之前的所有艺术作品也同时发生了变化。现有的古迹之间形成了一种理想的秩序，而新的（真正新的）艺术作品的出现改变了这种秩序。在新作品出现之前，现有的秩序是完整的；在新作品出现之后，为了使秩序得以延续，整个现有的秩序必须（哪怕是轻微地）有所改变；因此，每件艺术作品与整体的关系、比例和价值都要重新调整；这就是新旧作品之间的一致性。……过去应

该被现在所改变，就像现在被过去所引导一样。^①

让我们以莎士比亚为例：今天上演的《哈姆雷特》不仅是对该剧的全新诠释，而且在某种程度上填补了莎士比亚原著本身的空白——莎士比亚在创作该剧时并不完全清楚自己在说什么，剧中充满了前后矛盾，面向未来。再回想一下基督教对达尔文主义挑战的可笑而巧妙的回答。与达尔文同时代的一位基督徒在《圣经》和进化论之间提出了一个荒唐而透彻的调和方案：《圣经》是真实的，世界是公元前四千年创造的，那么我们如何解释化石呢？它们是上帝直接创造出来的化石，给人类一种虚假的开放感，一种生活在更古老宇宙中的感觉——简而言之，当上帝创造宇宙时，他创造了想象中宇宙过去的痕迹。后康德超验主义以类似的方式回应了客观科学的挑战：如果说，对于神学字面主义者来说，上帝直接创造化石是为了让人类面临否认神的创造的诱惑，也就是为了考验他们的信仰，那么后康德超验主义者则将自发的、不依赖

^① T.S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent," originally published in *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism* (1922).

于我们而存在的客观现实的日常“天真”概念视为一个类似的陷阱，让人类面临考验，挑战他们看穿这些“证据”，并理解现实是如何先验地构成的。然而，我们应该坚持认为，基督教的解决方案——作为科学理论当然毫无意义——包含着一粒真理：它为意识形态提供了一种隐含的充分理论。每一种意识形态不都直接创造了化石吗，也就是说，它不都创造了一个符合现在的想象中的过去吗？

政治也是如此。1953 年，中国总理周恩来在日内瓦参加结束朝鲜战争的和平谈判时，一位法国记者问他对法国大革命有何看法；周恩来回答说：“现在下结论还为时过早。”在某种程度上，他是对的：随着二十世纪九十年代末东欧“人民民主国家”的解体，争夺法国大革命历史地位的斗争再次爆发。自由派修正主义者试图强加一种观念，即 1989 年共产主义的消亡恰逢其时：它标志着始于 1789 年的时代的终结，标志着雅各宾派首次登场的革命模式的最终失败。争夺过去的战斗今天仍在继续：如果激进解放政治的新空间会出现，那么法国大革命就不仅仅是历史的僵局。

在每一个历史关头，现在不仅是现在，它还包含

着对过去的看法——比如说，1991 年苏联解体后，十月革命不再是同一个历史事件，也就是说，它（在自由资本主义胜利者看来）不再是人类历史上一个新的进步时代的开端，而是一场灾难性的历史误端的开端，而这场误导在 1991 年达到了终点。或者，让我们以从列宁到斯大林的段落为例：一旦斯大林主义出现，列宁时代的意义就改变了，它变得由之后的事情追溯决定——么斯大林主义作为列宁统治的必然结果出现，要么我们强调斯大林主义如何涉及与列宁的彻底决裂。然而，如果我们真的想把列宁从斯大林的阴影中“解放”出来，我们就应该避免这两种极端（斯大林是列宁的真理；斯大林是一种断裂，与列宁没有连续性），而应试图从斯大林的高大存在中抽象出来，专注于列宁时期本身，以及它所包含的所有模糊性，包括它的黑暗潜能（普拉东诺夫（Platonov）的两部伟大小说《切文古尔》（*Chevengur*）和《基坑》（*Foundation Pit*）就是这方面的典范）。

反方的论点又在于，这种对（我选择）决定我的原因的追溯性决定，仅限于象征网络：只有在符号空间内，我才能“改变过去”——过去的事实就是过去

的事实，但我可以将它重新归纳到不同的语境中，或者干脆就当过去的某一部分没有发生过。在《欲望都市》(*Sex and the City*)第一季中，有一个不错的细节。萨曼莎在夏洛特暂住的公寓里与一个年轻的情人共度良宵，却没有告诉夏洛特。半夜，夏洛特在走廊上偶然发现了那个半裸的男孩，并告诉他：“我要去上厕所，等我出来时，你就不在这里了，我们永远都不要再谈这件事！”这就是“撤销某事”(Ungeschehenmachen)在日常生活中的作用：你只需与他人或其他人达成协议，让他们装作什么事都没发生过。意想不到的是，阿尔都塞本人(在其 1980 年的晚期手稿中)也走上了这条道路，将过度决定与欠定联系起来：

当然，在社会决定中存在着“可能性”，这仅仅是因为存在着几种不同的社会决定秩序，而且这创造了一种间隙、空白或边缘(des lacunes, des blancs, des marges)的游戏，主体可以在其中发现自己的道路被社会约束决定或不被社会约束决定；但这种不决定是决定、决定的一种效果，一种亚效果(sous-effet)；

我不仅称之为过度决定 (surdétermination), 而且称之为欠定 (sous-détermination) ……^①

然而, 在几页之后, 阿尔都塞明智地将这种 “选择自由” 仅限于 “询唤” (interpellation) 上, 即限制在象征身份的假设 (在符号身份中认识自我) 上:

对作为主体的个人的阐释使他成为意识形态主体, 这种阐释不是在单一意识形态的基础上实现的, 而是同时在几种意识形态的基础上实现的, 个人在这些意识形态下生活和实践。这些意识形态可能是非常 “地方性” 的, 比如一个主体在他的家庭和工作中, 在他与家人、朋友或同龄人的直接关系中; 也可能是更广泛的, 广义上的 “地方性”, 或者是 “地域性” 的, 或者是 “整全性” 的。在大多数情况下, 这些意识形态最初总是从过去的传统中继承下来的。由此产生的是一种多重互渗的游戏和空间, 主体被卷入其中,

^① “Correspondance: Lettres de Louis Althusser à Fernanda Navarro à propos de l'édition de Philosophie et marxisme, précédées d'une lettre à Mauricio Malamud (1984-1987),” *Sur la philosophie* [ed. Olivier Corpet], Paris: Gallimard, 1994, p. 121.

但这种游戏和空间（作为矛盾的游戏和空间）构成了个体主体的“自由”，他同时被几种意识形态所互渗，这些意识形态既不属于同一类型，也不在同一层面；这种多解释了主体——个体所采取的立场的“自由”发展。因此，个人可以在几种立场之间“自由发挥”，他可以在这几种立场之间“发展”，甚至，如果你坚持的话，可以“选择”，决定自己的道路，尽管这种决定本身是被决定的，但却是在多重互斥的博弈中决定的……因此，“意识形态国家机器”的理论与表面意义上的决定论恰恰相反。^①

然而，仅仅将主体的自由建立在多（甚至是相互冲突的）询唤之中是不够的一一在通过询唤其象征身份的主体，还必须有一个零层面的主体。阿尔都塞自己的“询唤”所包含的内容比他的理论所得到的更多。阿尔都塞举例说，一个人漫不经心地走在大街上，突然被警察叫住：“嘿，你在那儿！”通过回应这一呼

^① “Correspondance: Lettres de Louis Althusser à Fernanda Navarro à propos de l'édition de Philosophie et marxisme, précédées d'une lettre à Mauricio Malamud (1984-1987),” *Sur la philosophie* [ed. Olivier Corpet], Paris: Gallimard, 1994, pp. 127-128.

唤——即停下脚步并转过身来面向警察——一个人认识到自己是权力的主体，是大他者的主体：

意识形态将个人“转变”为主体（它将他们都转变了），通过我称之为“询唤”或“呼唤”的精确操作，这种操作可以按照最普通的日常警察（或其他）呼唤的方式来想象：“嘿，你在那儿！”

假设我想象的理论场景发生在大街上，被呼喊的人会转过身来。通过这仅仅一百八十度的物理转换，他就成为了一个主体。为什么呢？因为他认识到，呼喊“的确”是对他说的，“被询唤的的确是他”（而不是别人）。经验表明，呼喊的实际传递方式是这样的：无论是口头呼喊还是口哨声，被呼喊者总能认出真正被呼喊的人是他。然而，这是一种奇怪的现象，尽管“忐忑”的人很多，但这种现象不能完全用“内疚感”来解释。

当然，为了我的理论小剧场的方便和清晰，我不得不以前后顺序的形式来呈现事物，从而以时间继承的形式来呈现。有一些人在走着。某处（通常在他们身后）响起了呼喊声：“嘿，你在那里！”一个人（十

有八九是他)转过身来,相信/怀疑/知道这是给他的,也就是认识到“真的是他”在呼喊。但实际上,这些事情的发生并没有任何先后顺序。意识形态的存在和对作为主体的个人的呼唤或称呼是一回事。^①

在这段话中,首先映入眼帘的是阿尔都塞隐晦地引用了拉康关于“总是到达目的地”的信件论述:询唤的信件不会错过它的收信人,因为由于其“永恒”的特性,只有收信人的承认/接受才构成信件。然而,这段引文的关键之处在于其中的双重否定:否定通过“内疚感”对询唤承认的解释,以及否定询唤过程的时间性(严格地说,个人不会“成为”主体,他们“始终-已经”是主体)。

这种双重否定可被解读为弗洛伊德式的否定:询唤的“永恒”特征所遮蔽的是一种无时间顺序性,它远比阿尔都塞为“方便和清晰”这一可疑托辞而上演的“理论戏剧”复杂得多。这种“被遮蔽的”序列涉及一种纯粹形式的、“非病理的”(康德意义上的)“内

^① Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses,” in *Essays in Ideology*, London: Verso 1984, p. 163.

疚感”，正因为如此，这种负罪感对那些“良心上没有任何东西”的人来说最为沉重。也就是说，对于警察的“嘿，你在那儿！”，个人的第一反应究竟是什么？是两个因素不一致的混合体：（1）为什么是我，警察想从我这里得到什么？我是无辜的，我只是在做自己的事，在闲逛……然而，这种令人困惑的无辜抗议总是伴随着（2）一种不确定的卡夫卡式的“抽象”内疚感，这种感觉是，在权力的眼中，我先验地对某些事情负有极大的罪责，尽管我不可能确切地知道我犯了什么罪，正因为如此——因为我不知道我犯了什么罪——我更加有罪；或者，更尖锐地说，我真正的罪责就在于我的这种无知。^①

因此，我们在这里看到的是整个拉康式的主体结构，它分裂于无辜与抽象、不确定的罪责之间，面对着来自他者的不透明的询唤（“嘿，你在那儿！”），主体并不清楚他者究竟想要他做什么（“在干什么？”）。简言之，我们在这里遇到的是主体化之前的询唤。在他者的呼唤中，个人将自己视为“始终-已经”的主

^①在此，我参照了亨利·克里普斯（Henry Krips）的敏锐观点——参见他未发表的优秀手稿《阿尔都塞和拉康的主体》。

体，而在此之前，我们必须承认这种“永恒”的僵局，在这种僵局中，无辜与不确定的罪责并存：通过意识形态的认同，我承担起象征性的任务，并承认自己是权力的主体，这只是对这种僵局的一种回应。因此，在阿尔都塞的询唤理论中，“未被思考”的是这样一个事实，即在意识形态的承认之前，我们有一个晦涩难懂的中间时刻，即没有主体化的询唤，这是一种消失的中介，如果主体要实现象征性的主体化，即完成主体化的姿态，它就必须变得无形。简言之，阿尔都塞的“非思”是，在主体化姿态之前，已经存在一个玄妙的主体。歇斯底里的发问弥补了这一空白，它破坏了询唤所赋予的身份：“为什么我是你所说的那个我？”

既然欲望是歇斯底里和隐喻的，既然它针对的是需求之外或需求之间的差距，那么“不放弃自己的欲望”就等同于准备放弃（“背叛”）任何特定的对象，从一个对象转向另一个对象，因为没有确定的对象是“那个”——或者，正如拉康在他的《研讨班XX：再来一次》中所说的那样：“我要求（请求）你拒绝我提供给你的东西，因为它不是那个”（1972 年

2月9日的会议)。(1972年2月9日的会议)。日常生活中的一个例子是：当我对某人发火时，我的怒火是由一些无关紧要的细节引发的，而当我发火的对象给我一个完全合理和令人信服的解释，说我的怨恨是毫无根据的，我就会感到失望，爆发得更厉害，好像我在某种程度上受到了欺骗……在政治上也是一样：当广泛的抗议集中在一个具体的要求上，而这个要求实际上是对现有秩序更深层次不满的浓缩，当权者在这一点上明智地让步时，抗议者就有理由继续他们的活动，因为他们知道“它不是那个……”

三、超越先验

但是，我们是否可以简单地将象征的回溯性与置身其中的外部实在对立起来——或者，正如拉康所概括的“就是这样！”(c'est comme ça)。我们应该牢记，实在从来都不是直接给予我们的，而总是在一定的象征框架内，这也适用于任何科学的实在方法。这意味着，我们作为自由和负责的主体的自我认知不仅仅是一种必然的幻觉，而且是每一种科学知识的先验，无论这种知识的内容是如何决定的。因此，当萨宾·霍

森费尔德（Sabine Hossenfelder）将自由意志（以及否认自由意志会摧毁科学本身的说法）斥为非科学的无稽之谈时，她忽略了批评者的观点，而迈克尔·埃格纳（Michael Egnor，他倾向于神学）的批评则很好地阐述了这一观点：

霍森费尔德否认自由意志的真实性是错误的。我认为她对物理学家因为超决定论否认自由意志而否认超决定论的批判是有意义的，但无论理论物理学的问题如何，对自由意志的否认都是自相矛盾的。自由意志是所有科学、所有推理和所有认识真理的主张的先决条件。如上所述，如果自由意志不是真实的，那么我们所有的行为，包括我们对实在的探究，都是由自然规律决定的，而自然规律本身并不是命题，也没有真理价值。因此，如果自由意志不是真实的，人类的思想就无法获得真理。否认自由意志就是断言自由意志，而任何基于自由意志的否认都是无稽之谈。如果我们缺乏自由意志，我们就没有任何理由相信我们缺乏自由意志。^①

^① Michael Egnor, “Does Superdeterminism Resolve Dilemmas

在这里，我们所面对的是一个通常被称为实用主义矛盾的案例：科学界的实践（它依赖于理性论证）本身就是把我们当作可以被论证说服的自由思考者。即使是最实证主义和还原论的科学本身也是一种规范性活动，它试图让我们接受作为真理的事实，而当我们说服一个人他没有自由意志时，他说的是：“好吧，你说服了我，我自由地承认我没有自由意志……”我们对待实在的方法总是必须依赖于某种先验视野；“先验”是哲学家的专业术语，指的是界定实在坐标的框架。例如，先验的方法使我们意识到，对于科学自然主义者来说，只有受自然规律制约的时空物质现象才是真正存在的，而对于前现代传统主义者来说，精神和意义也是实在的一部分，而不仅仅是我们人类的投射。我们所处的象征宇宙是“先验的”：它不是世界中的一个对象，因为它提供了我们如何接近对象的框架。这就是对象导向本体论在指出主体不是世界的中心，而只是世界中的对象之一，因此它不能先验地构成实在的全部时所犯的错误：正如康德已经明确

指出的，“先验”指的是我们接近实在的方法的根本限制——正是因为我们是世界中的对象之一，所以我们不能“客观地”观察实在（包括我们自己），也就是说，我们接近实在的方法受到我们特定立场的限制。

从这个意义上说，在象征架构之外没有任何东西，因为我们（主体）无法走出自己，我们无法站在自己的肩膀上，在只出现在我们面前的东西与属于“物自体”的东西之间划出一条清晰的界线。“先验”并不意味着主体的优越性，而恰恰是它的局限性：我们所体验的一切、与之互动的一切，都出现在一个意义的视界或象征的空间中，正如海德格尔所说，我们是被“抛入”其中的。当海德格尔把人描述为“在世存在”时，这并不意味着我们是世界中的一个对象。它的意思是，由于我们的局限性，我们永远无法将自己完全对象化：我们无法将自己作为世界中的另一个对象来感知和分析，这恰恰是因为我们始终-已经在这个世界中。

这是否意味着，象征宇宙作为规范我们接近实在的先验视野，是我们的终极参照系，是我们无法触及的背后或下面的东西？逃避实在（由大他者建构/中介）

的是拉康意义上的真实界，是抗拒象征化的东西。戴维·查莫斯（David Chalmers）认为，虚拟实在是真正的实在：虚拟世界不是二等世界，我们可以在虚拟实在中过有意义的生活——我们甚至可能已经在虚拟世界中了。普通的“真实”实在与虚拟实在之间的区别是次要的，随着数字媒体的进一步发展，这种区别将逐渐变得无关紧要，因为人类将能够从一个实在进入另一个实在，每个现实都提供了一个我们能够完全沉浸其中的空间……虽然我承认我们对“真实”实在的访问总是——已经以某种象征网络为虚拟中介，但我不认为这种简单的实在的多是可行的：“真实”实在之所以有别于虚拟实在，并不在于它本身更“真实”，而在于它被一种内在的不可能性所穿越，在于它偶然发现了一些它无法发现的东西，而数字/虚拟实在只受到其构造的内在规律的限制。在此，我建议以解读“LGBT+”的方式来解读查莫斯的标题“实在+”：+只是缺失位置（如“和其他”）的替身，还是可以直接成为+？正确的辩证答案是：是的，主体恰恰是作为+，作为一种无法被识别的多余物，被刻入一系列可能的身份之中。这就意味着，主体既是+，同时又

是-，是象征链中的一个缺失：正是过剩本身发挥着缺失的作用。实在也是如此：不只是有“诸多实在”，而是有诸多“实在+”，这种过剩作为一种减法，作为其构成性的欠缺，被刻入“真正的实在”之中。

然而，我们接近实在的诠释学视界不能归结为现实，也不能由实在来解释，这一事实并不意味着我们可以自由地选择这一视界：在最基本的层面上，我们被抛入这一视界，这一视界总是-已经在这里——决定着如何感知实在。因此，我们的最高自由（对于事实现实的独立性）又一次与命运相吻合：从传统的狮实在观到现代科学的实在观，就像海德格尔所说的“本有事件”（Ereignis）那样发生了，它不是作为一个人的“自由选择”而出现的，而是作为我们的命运而存在的。就“本有事件”仍然是自由的终极维度而言，我们应该注意到，海德格尔在这里将自由与意志割裂开来：自由的最高境界并不是我们的自由意志。那么，这个地平线是我们生命中不可超越的事实吗？精神分析指明了超越之路。在这里，海德格尔错失了一个关键点，他在《措利孔纳研讨班》（Zollikoner Seminare）中将弗洛伊德斥为因果决定论者：

他对人类意识现象的假设是，这些现象可以在没有间隙（即因果联系的连续性）的情况下得到解释。既然“意识中”没有这样的联系，他就必须发明“无意识”，在无意识中必须有无间隙的因果联系。^①

这种解释似乎是正确的：难道弗洛伊德不是试图在我们的意识中看似混乱和偶然的一系列心理事实（口误、梦境、临床症候）中发现因果秩序，并以此来封闭我们心理的因果联系链吗？在精神分析实践中，“自由联想”的全部意义不就是为了证明它们不是自由的，而是由无意识的因果链决定的吗？然而，海德格尔在这里完全没有抓住重点：正如弗洛伊德反复强调的那样，无意识并不是一种客观的因果关系，主体对它负有完全的责任。在这个意义上，弗洛伊德不无讽刺地指出，精神分析比天主教的忏悔更糟糕：在忏悔中，我必须承认我所知道的一切，而在精神分析治疗中，我还必须承认我所不知道的一切……弗洛

^① Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Frankfurt: Vittorio Klostermann 2017, p. 260.

伊德的“无意识”建立在与大他者的创伤性遭遇之上，大他者的侵入恰恰打破、中断了因果关系的连续链条：我们在“无意识”中得到的不是一个完整的、不间断的因果关系，而是创伤性中断带来的影响和震撼。弗洛伊德所说的“症候”是面对创伤性断裂的方法，而“幻觉”则是为了掩盖这种断裂而形成的。人的自由只有建立在这种灾难的基础上，才最终不是“使用者的幻觉”。

四、帕斯卡尔之赌

在这个意义上（也只有在这个意义上），自由不能被归结为人的自由：它指的是深渊的断裂，其维度只能用神学来限定。因此，“基督教唯物主义”的概念必须从字面上来理解：只有堕落是上帝的自我分裂这一具体的基督教概念，才能将唯物主义从德里达所谓的“在场形而上学”的魔掌中拯救出来。尽管听起来很疯狂，但有时只有唯物主义神学才能帮助我们摆脱哲学上的唯心主义——仔细阅读一下帕斯卡尔之赌就能证明这一点，帕斯卡尔之赌是帕斯卡尔在其《思想录》中为上帝信仰提出的一个实用的论证。

帕斯卡尔运用博弈论的元素来证明对基督教的信仰是理性的。他认为，人们可以选择相信上帝，也可以选择不相信上帝，上帝要么存在，要么不存在。在这种情况下，如果一个人相信基督教的上帝，而这个上帝又确实存在，那么他就会获得无限的幸福；如果一个人不相信基督教的上帝，而上帝又存在，那么他就会获得无限的痛苦。另一方面，如果一个人相信基督教的上帝，而上帝并不存在，那么他们就会从基督教的生活中获得一些有限的不利；如果一个人不相信这个上帝，而上帝并不存在，那么他们就会从不受基督教道德约束的生活中获得一些有限的快乐。正如帕斯卡尔所说：“让我们权衡一下赌上帝存在的得失。让我们估算一下这两种机会。如果你赢了，你就得到了一切；如果你输了，你就一无所有。那么，就毫不犹豫地赌上帝存在吧。”^①

虽然帕斯卡尔针对的是一个不确定上帝是否存在的人，但他的打赌的语义空间是由两条轴线组成的（我知道有上帝/我知道没有上帝；我选择追随上帝/

^① Britannica, T. Editors of Encyclopaedia, “Pascal’s wager.” Encyclopaedia Britannica, December 13, 2022.

我选择反对上帝)，这两条轴线的组合允许四种立场。前两种是普通的：普通的宗教立场（我知道有神，我追随并服从他）和世俗的哲学立场（我知道没有神，我采取相应的行动，不在乎来世）。正如拉康所说，这两种立场是无动于衷的，没有深入的接触。另外两种立场则有趣得多：由于其明显的悖论性质，它们意味着强烈的主观参与。第三种——“我知道没有神，但我表现得好像有神一样”——是犬儒主义的立场：它可以有多种不同的形式，从道德主义的善意（即使没有神，我们也要表现得好像他存在一样，这样我们的生活会更好……）到资本主义的投机行为。资本家知道没有市场这只无形的手在保护他，但他把赌注压在市场身上，希望自己会受到利润的偶然恩典的触动——资本主义无疑更像詹森主义而非新教。

与这三种立场相反，唯一真实的立场，即精神分析主体的立场，是第四种立场：我知道上帝/他者的存在（我被卷入了它的链条），我向他/它下了赌注，作为交换，我得到了地狱。地狱是什么？拉康说得很清楚：“人类的欲望就是地狱，这是理解事物的唯一途径。这就是为什么没有宗教不存在地狱。不渴求地狱

是一种反抗形式。”^①欲望就是地狱——天堂仅仅意味着一个没有欲望的宇宙。地狱不是另一个充满恐怖的现实，地狱就是我们生活的现实，是由我们的欲望的不一致性所构造的我们的生活现实，是我们渴望我们不想要的东西，甚至不知道我们渴望什么的现实。拉康的公式“不要向你的欲望妥协”正是这个意思：忠实于你地狱般的欲望到底，接受上帝本身也是地狱般的存在，他也不是生活在完美的幸福之中。

因此，我们应该提倡的是唯物主义从内部来自我摧毁宗教大厦的程序——声称神是邪恶或愚蠢的，可能比声称没有神更令人不安，因为前者破坏了神性的概念本身。以《灾难被提》（*The Rapture*, 1991 年，迈克尔·托尔金编剧并执导）为例，米米·罗杰斯（Mimi Rogers）在片中出色地饰演了洛杉矶的年轻女性莎伦（Sharon），她白天是一名电话接线员，在狭小的隔间里与其他几十名接线员无休止地重复同样的问题，晚上则从事摇摆狂欢。莎伦对这种空虚的生活感到厌倦和不满，她加入了一个宣扬末日和被提即将来临的

^① “Reponse de Jacques Lacan a une question de Marcel Ritter,” *Lettres de l'Ecole freudienne* 18 (1975), 7-1, p. 2.

教派，成为一名狂热的信徒，开始了新的虔诚的生活方式，并与之前的荡妇伴侣兰迪结婚，生下了女儿玛丽。六年后，现在也是虔诚基督徒的兰迪被一个疯子枪杀，这场毫无道理的灾难让她和女儿更加坚信，“灾难被提”即将来临。莎伦相信上帝让她和玛丽一起去附近的沙漠露营，在那里等待两人被带入天堂，与兰迪团聚。在漫长的等待过程中，当他们的食物耗尽时，一位不信教的好心巡警福斯特照顾了他们。玛丽不耐烦了，她向母亲提议干脆自杀算了，这样她们就能马上去天堂与兰迪团聚。几周后，莎伦也失去了耐心，决定做一件不可告人的事，听从玛丽的建议，停止自己的痛苦；然而，在射杀玛丽后，她无法再自杀，因为她知道自杀者是无法进入天堂的。她向福斯特坦白了自己的行为，福斯特逮捕了她，并把她带到了当地的监狱……

在此之前，故事一直沿着“现实主义”的路线发展，人们很容易想象出一个可能的“无神论”结局：痛苦而孤独的莎伦被剥夺了信仰，她意识到了自己所犯下的罪行的可怕性，并可能被好心的警察拯救。然而，事件的发展却完全出乎意料：在牢房里，“灾难

被提”真的发生了，天真地发生了，但电影特效非常垃圾。首先，在夜深人静的时候，玛丽和两位天使一起出现，然后，在清晨，当莎伦坐在牢房里的时候，四周响起了巨大的号角声，并宣布了一系列超自然的事件——监狱的铁栏杆倒下了等等。逃出监狱后，莎伦和福斯特开车来到沙漠中，从沙尘暴到天启骑士在车后和车周围奔跑，“灾难被提”的征兆层出不穷。接着，莎伦和福斯特都被“提”到了一个类似炼狱的地方，在那里，玛丽从天堂走近他们，恳求莎伦接受上帝，宣布她爱上帝，只要这样做，她就能与玛丽和兰迪在天堂团聚。福斯特虽然之前一直是无神论者，但他很快抓住了这个机会，说他爱上帝，并被允许进入天堂，但莎伦拒绝了，她说她不能向一个无缘无故对她的家人如此残忍的神宣布她的爱。当玛丽问她是否知道自己会被关在炼狱里多久 注定孤独终老时，莎伦回答说：“永远” 因此，莎伦对上帝的反抗，拒绝向上帝表白自己的爱，是一种真实的伦理行为。如果说她拒绝了假神，而在真正的基督教版本的影片中，真正的基督应该在结尾出现，宣布她是真正的信徒，这完全是错误的，因为她拒绝宣布她爱假神。因此，

我们要抵制的真正诱惑是宣称我们爱一个不值得爱的神，即使他是真的。对于一个庸俗的唯物主义者来说，这一切只能是一场空洞的精神实验；然而，对于一个真正的唯物主义者来说，只有这样，我们才真正放弃了上帝——放弃他的方式不仅是因为他并不真正存在，而且即使他是真实的。简而言之，无神论的真正公式不是“上帝不存在”，而是“上帝不仅存在，而且是一个愚蠢、冷漠的上帝，甚至是彻头彻尾的邪恶的上帝”——如果我们不从内部摧毁上帝的虚构，那么这种虚构就很容易以否认的形式（“我知道没有上帝，但他仍然是一个高尚而令人振奋的幻象”）来延长对我们的控制。

因此，我们将帕斯卡尔之赌的真实性解读为与将赌注押在上帝身上的号召完全相反——这是对上帝是否疯狂的押注，而人们并不怀疑上帝的存在。这种选择是简单的无稽之谈吗？不是，因为我选择的赌注是，大他者（上帝）本身就是不一致的、对立的，他者中存在着缺失——而莎伦用她简单的“永远”就解决了这种缺失。作为一个主体，一个象征主体，被卷入象征能指链中，但我的存在（或者说，坚持）本身

就见证了大他者的缺失，见证了阻碍大他者闭合为一个始终如一的“太一”的障碍。作为主体的我是一个活生生的证据，证明大他者不是完整的，而是有裂缝的，证明大他者不知道自己想要什么，证明无法穿越的他者对其自身也是无法穿越的。在这里，幻想进入了我们的视野：幻想，一种幻想的形成，是我们试图掩盖他者的这种裂痕的方式。这种悖论式的组合是对预定与自由的“实用悖论”的另一种表述方式：我知道我是被预先决定的，但我将赌注押在这一点上，并以自由的姿态行事。

不难理解，即使我承认我的行为是完全被预定的，因此我的自由意志只是一种幻觉，但我仍然有理由与自己抗争，去做我认为正确的事情：我的行为可能是完全被预定的，但我不知道是以何种方式被预定的，那么，如果我也是被预定的，热衷于与自己进行伦理抗争呢？当然，这就开启了一种自相矛盾的可能性：也许，摆脱宿命的唯一办法就是什么也不积极做，放弃一切挣扎，完全向命运屈服。按照标准的观点，过去是固定的，发生的事情已经发生，无法挽回；而未来是开放的，取决于不可预测的突发事件。在这里，

我们要提出的是对这一标准观点的反转：过去是开放的，可以进行追溯性的重新解释，而未来是封闭的，因为我们生活在一个决定论的宇宙中。这并不意味着我们不能改变未来；这只是意味着，为了改变我们的未来，我们应该首先（不是“理解”，而是“改变”）改变我们的过去，以这样一种方式重新诠释过去，从而开辟出一个不同于过去主流观点所暗示的未来。这就是为什么只有在宿命的条件下，激进的自由行动才有可能：在宿命中，我们知道我们是被宿命注定的，但我们不知道我们是如何被宿命注定的，也就是说，我们的哪些选择是被宿命注定的、在这种可怕的情况下，我们必须决定做什么，明知我们的决定是事先决定好的，这也许是真正自由的唯一情况，是真正自由选择的难以承受之重——我们知道我们将做什么是被注定的，但我们仍然必须冒险，主观地选择注定的事情。

既然当今占主导地位的“大他者”概念是科学知识，它承诺为我的思维和行为提供完整的因果解释，不给自由留下任何空间，那么精神分析主体对当今的“大他者”——科学/决定论知识——的回答就是，不

仅要把我的自由视为“使用者的幻觉”，而且要把它视为“大他者”中那个缺口所产生共鸣的东西。这就是为什么自由归根结底是一个疯狂的赌注，是一次超越自我的冒险跳跃：我们不是在等待自由，而是在短路中采取行动，仿佛我们已经自由了。这又回到了布里丹的驴子的话题：自由之赌并不基于理性，在自由的行为中，我们做了一些无视理性甚至违背理性的事情。

这是否意味着，我们只有在不以理论为基础的疯狂实践行为中才是自由的？让我们将精神分析理论与实践之间的关系视为一种正确的辩证关系：理论不仅是临床实践的理论，同时也是实践最终失败的理论（正如弗洛伊德所说，只有在不再需要临床实践的情况下，临床实践才是完全可能的）。在这个意义上，拉康说，临床实践是精神分析的“不可能之真实”（相对于理论而言）。这并不意味着理论只是空谈，只是文字，而实践则发生在我们真正遭遇精神痛苦和折磨的现实世界中——它的意思几乎恰恰相反。临床实践不可能的一面只能通过理论来划定——没有理论的凝视，临床实践的运作就像其他实践活动一样，是一

种遵循其规则的职业。革命活动也是如此。苏联革命诗人马雅可夫斯基在他的长诗《列宁》中写道：“我们的辩证法/不是来自/黑格尔的狡猾。/ 在战斗的喧嚣中/它迸发在我们的诗句中/当我们枪口下的子弹/打得老板们落荒而逃/就像我们/当初躲避他们的子弹一样。”作为一个持证的黑格尔主义者，我很想补充一句：这——他没有理解黑格尔——是苏联革命最终走向斯大林主义的原因之一。列宁在《哲学笔记》中有一句著名的格言——“不彻底研究和理解黑格尔的全部《逻辑学》，就不可能完全理解马克思的《资本论》，特别是它的第一章。因此，半个世纪后，没有一个马克思主义者理解马克思！！——因此，我们应该完全按照字面意思来理解（并适用于列宁本人，直到 1915 年）。

这就引出了“\$-a”公式的晦涩性，即空缺的主体与对象 a 的对峙。主体是空缺的，被象征秩序抽空了所有实质内容；然而，这种空缺与对象 a 是相关的，客体 a 代表着他者本身的空洞，同时也代表着他者中没有位置的多余部分——这就是为什么 \$-a 同时也是填补这种空缺的幻想的公式。让我们通过我的罪恶的

快感之一《防弹武僧》(*Bulletproof Monk*, 保罗·亨特 2003 年导演的电影, 周润发主演)来说明这一点。影片开场于 1943 年的西藏, 一个年轻的僧侣被告知他已经完成了一系列预言, 成为其师父的继承人; 他被委托看守一卷卷轴, 拥有这卷卷轴的人可以保持年轻、不受伤害, 并强大到可以统治世界。当斯特拉克上校率领纳粹德国士兵袭击他的寺庙并为寻找卷轴而杀害他的师父时, 这位僧侣被迫逃离。

六十年后, 在纽约, 这位无名僧侣目睹了一个名叫卡尔的年轻扒手逃离警察和当地帮派成员的追捕, 因为帮派成员不喜欢他们在他们的地盘上扒窃。在一个地铁站, 一个年轻女孩掉进了一辆迎面驶来的火车的车道上, 卡尔和僧侣救了她。他们互相介绍自己后, 卡尔从僧侣手中偷走了卷轴并逃走了; 僧侣追赶卡尔, 认为他可能实现了第一个预言。当卡尔发现自己正在与当地帮派的首领战斗时, 他遇到了帮派中一个叫小玉的无赖少女, 并爱上了她。第二天, 杰德参加了一个博物馆展览, 主持展览的是一位美丽却令人不安的金发女郎, 后来才知道她是斯特拉克的孙女妮娜。

经过一系列的曲折, 斯特拉克穿上了他的旧制服,

恢复了青春（他已经读过了卷轴）；然而，他发现卷轴的最后一段经文不见了，而僧侣透露他已经记住了这段经文。在斯特拉克扫描僧侣的大脑之前，卡尔赶到并分散了他的注意力，使僧侣得以挣脱，并与卡尔并肩作战，将斯特拉克从屋顶上撞到了带电的电线上。他们认为斯特拉克已经被解决了，于是两人与杰德会合。卷轴的内容转移到了卡尔身上，因为他已经完成了第三个预言。还活着的斯特拉克试图杀死卡尔，却被倒下的雕像砸死。卡尔惊讶地发现，小玉似乎在被斯特拉克射杀后还活着：和卡尔一样，她也完成了三个预言，卷轴的力量也转移到了她的身上。第二天，年迈的僧人与卡尔和翡翠相见，将最后的偈语一人一半，认为他们是不可分割的……这个结局的调侃意味不禁让人眼前一亮：在好莱坞的最佳传统中，东方的“对立统一”在今天的纽约以一对爱侣的合体方式呈现出来。

下一个保护大师是一个普通的少年犯，他是我们社会中最底层的人物，并没有散发出简单而深刻的智慧，这其中是否蕴含着某种解放的潜能？是的，因为他（她）唯一需要满足的条件就是他（她）的行为符

合预言，而预言在这里是偶然性的另一个名称；保护大师的资格并不取决于他（她）的属性，他（她）可以是任何碰巧符合预言条件的人，因此他（她）最终的智慧来自于他（她）碰巧发现自己所处的象征性位置。不，因为电影提出的一个明显的大问题仍未得到解答：卷轴的内容必须被隐藏起来，因为如果它被人知道，就会给知道它的人带来无限的力量——那为什么不干脆销毁卷轴呢？为什么必须将其作为秘密保存起来？答案只有一个：这个“秘密”没有明确的内容，是希区柯克所说的纯粹的“麦格芬”（MacGuffin，意思是根本不存在的东西），重要的只是秘密的形式。所谓“知道秘密”的邪恶人物（如影片中的斯特拉克）所表现出的“力量”，并不是建立在任何真正的知识之上，而仅仅是拥有秘密的光环。这就是《防弹武僧》的失败之处：它继续暗示卷轴中的秘密指的是某种实际知识——这与真正的佛教形成了鲜明对比，佛教的基础是洞察终极秘密是“空无”。对于辩证唯物主义理论来说，问题是为什么这种“秘密”结构构成了我们的意识形态空间，为什么我们不能简单地废除它？答案就对象 a（欲望的对象因）的特殊地位上。

用拉康的话来说，这里要完成的转变就是从异化到分离的转变：从主体被大他者（\$）抹去/虚化——在这种狭义上与他者分离——到对象 a 作为一种过剩的出现，即大他者与自身分离的一个点的出现。这里绝对要避免的是费尔巴哈主义——早期马克思主义的说法，根据这一说法，神与人的分离是人与自身分离的结果，因此，当人类占有其本质、其真正的潜能时，神就消失了。从神学的角度来看，当我（一个异化于上帝作为绝对主宰的信徒）发现上帝本身已经与自身分离时，自由的空间就被打开了——只有在基督教中，当上帝在基督里将自身与自身分离时，这种分离才是最纯粹的。这个打赌的悖论在于，我不是在上帝的完美性上下注，而是在上帝的不完美性上下注，在上帝的失败和不一致上下注——或者，正如切斯特顿（Chesterton）所说：“基督教是世界上唯一的宗教：或者，正如切斯特顿所说：“基督教是世界上唯一一个认为全能上帝不完整的宗教。只有基督教认为，上帝要成为完全的上帝，就必须既是国王又是叛逆者。”^①弗洛伊德非常清楚这一悖论，他在《自我与本

^① G.K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius Press

我》(*The Ego and the Id*)中写道：“如果有人提出这样一个自相矛盾的命题，即正常人不仅远比他所相信的更不道德，而且也远比他所知道的更有道德，那么精神分析学（前半部分的论断是以它的研究成果为基础的）将不会对后半部分提出任何反对意见。”

祖潘契奇将这同样的悖论应用于康德的自由概念：我们不仅比我们相信的更不自由，我们也比我们知道的更自由。当我相信自己是自由的（在体验自己是自发行为主体的意义上）时，康德毫不犹豫地承认，原则上，我的所有自发行为都受到“病理学”原因的制约——在精神分析中，自由联想充分证明了这一点。但是，当主体在他的还原过程中最终谴责其“内心生命”的自发性时，他偶然发现了一种远远超出“随心所欲”的自由。这也影响了康德的自主概念：在我自由行动、做我想做的事的地方，我被我病态的动机所奴役。当我做某件事情时，我是真正自主的，我根本无法不去做。^①我们究竟该如何理解这一点呢？不是斯宾诺莎式的自由是已知的必然性：在斯宾诺莎

1995, p. 145.

^① Alenka Zupančič, *Ethics of the Real: Kant and Lacan*, London: Verso Books 1995.

（及其追随者如阿尔都塞）那里没有纯粹的“我思”（cogito）的位置，科学是一种并不意味着任何主观立场的知识，或者如拉康所说，科学排除了主体。但拉康的“不存在元语言”恰恰意味着我们不存在外部主体性的知识立场——那么科学话语意味着哪个主体呢？在这里，我们必须引入阐释的主体与被阐释者的主体之间的差异：作为主观经验、自发的行动感受的自由是想象的，是由无意识的他者决定的，它与被阐释者的主体有关——用康德的话说，这种自由总是受病理学动机支配，因而可还原为因果关系。但是，当我们承认这种自发的自由是虚构的，是由病理学的因果关系决定的，剩下的就是被剥夺了病理学内容的空缺主体——这就是笛卡尔的“我思”。这个主体不能以自然决定论为基础，因为它是作为“对真实界的回应”，作为对创伤的反应而产生的。我们在此讨论的主体“并不真正存在”，这种说法在某种基本意义上当然是正确的：我们永远不会发现主体作为我们现实中的一个元素，就像框架并不存在于它所框定的画面之中一样。更确切地说，主体并不“客观地”存在，但它本身也并不作为一个孤立的唯我主义单体而存

在：它只是为另一个主体而存在，它的存在是通过偶然发现他人欲望的深渊，通过不知道大他者想从它那里得到什么而实现的。我们在实在中遇到了一些似乎预示着另一个主体存在的元素（人工建筑、文字……），而主体就是我们预设的这些人工制品所隐含的东西。这就是为什么人工智能如此令人不安：它可以生成我们习惯于认为是另一种主体的表达的对象。美国有线电视新闻网（CNN）最近一篇报道的标题——“人工智能赢得了一场艺术比赛，艺术家们怒不可遏”——就说明了一切。但这并不意味着，即使是在“实在的”其他主体的情况下，我们也无法确定：主体就是这样一种预设，当我们能够将其完全对象化的时候，它就不再是主体了。

第三章 无尽的剩余物和死亡之死

一、绝对的起点

难道我们不是倒退到了诺斯替主义和黑格尔思辨哲学的疯狂混合体，最终形成了一个显然与我们的后黑格尔宇宙格格不入的绝对主题吗？黑格尔难道不是最后一个敢于这样谈论“绝对”的人吗？但他究竟是在什么意义上谈论绝对的呢？罗伯特·皮平（Robert Pippin）在他的短文《形而上学的回归：黑格尔与康德》（*The Return of Metaphysics: Hegel vs Kant*）中简明扼要地描述了他（在我看来是康德式的）对黑格尔的解读：

黑格尔的基本主张有三个组成部分。首先是关于世界的先验知识，即普通的时空世界，是可能的；关于这个世界的知识，是独立于经验而实现的。第二部

分是所有解释性争议的起点。它声称，这种先验知识虽然在某种意义上最终是关于世界的，但却包含着思维或理性对自身的认识；思维对思维的理解，或如黑格尔所称的“纯粹思维科学”。……黑格尔的事业以思维具有确定的客观内容所必需的范畴或思维决定性（Denkbestimmungen）为主题，这一事业同时也指明了存在本身的可能决定性中所固有的决定性。这意味着它是一种形而上学，一种基于“思维与存在”在此意义上的“同一性”的形而上学。这不是对任何不可感知的狮子啊的认识，而是对任何可感知的实在的认识，是唯一存在的实在。这是古典哲学伟大原则的复兴：存在即合理的。思维对自身的认识就是认识可理解之物，并由此认识可理解之物。^①

因此，“我思故我在”（Sum ergo cogito）是先验观念论的说法：无论存在什么，都必须出现在逻辑学所谓的“思想规定性”（Denkbestimmungen）结构中，因此，“我思故我在”已经是思维空间中的一个陈述，

^① Robert Pippin, “The Return of Metaphysics: Hegel vs Kant,” IAI TV, January 21, 2022.

也就是说，只有思维的存在物才能说“我思故我在”。但这就是我们思维的终极界限吗？如何将这一点与黑格尔所说的“哲学是在概念中构想出来的”统一起来？比如说，量子力学还能完全被黑格尔的所有可能的“思想规定性”框架所涵盖吗？

但是，黑格尔是否真的按照康德的说法，即使我们的思维本身无法触及实在，但它有一个完全可以触及的对象——思维本身？皮平的观点是，基于这一说法，黑格尔只是将其扩展到所有可能的对象，从而将其提升为形而上学：无论我们思考什么，都受到我们思维的形式规定性的限制。然而，黑格尔对康德的“颠覆”则更为巧妙和激进。康德的立场是，抵制我们的认知把握的难解之谜是“自在”的实在，而思维可以清晰地分析自在，揭示自在的内在结构——只有当思维应用于超出我们经验范围的实在时，才会出现反常和不一致。黑格尔的立场是，不一致和二律背反是思维的内在性，因此，当思维试图思考自在、思考自在的内在结构时，就已经出现了二律背反——我们的思维之所以“触及”实在，正是因为它的内在的二律背反，反映了实在本身的矛盾。思维无法把握实在，正

是实在本身的内在原因。

主流自由派对黑格尔的解读侧重于调和，似乎仍停留在古老的黑格尔式英语笑话的范围内：“我试图阅读黑格尔，却发现自己是康德”（我们在此忽略了“康德”的潜在的亵渎性，它既可与“不能”联系在一起，也可与“女性生殖器”(cunt)联系在一起)。他们阅读黑格尔，但他们的阅读仍在康德的界限之内。特里·平卡德（Terry Pinkard）正确地将康德主义对黑格尔的借用，定位为他们对绝对概念的不安：

如果说黑格尔的遗产取决于他对“绝对”必要性的接受，那么黑格尔在政治理论方面的遗产至少仍然是有问题的。例如，哈贝马斯一直认为，尽管黑格尔体系中有许多独立的项目值得进一步独立发展，但他对某种“绝对”的深层承诺却具有各种专制和反民主的含义，而这些含义并不仅仅是他所处时代的偏见，而是源自对“绝对”的依赖。……黑格尔强调绝对和历史是绝对的自我阐述，这被认为是黑格尔的阿喀琉斯之踵，是黑格尔体系对他之后的人来说陷入无法挽

回境地的真正症结所在。^①

这一点似乎是显而易见的：黑格尔以如此直接的方式谈论“绝对”，将“绝对”置于我们无法企及的某种超越性之中，并将其作为完全理性分析的主题，这难道不属于另一个时代，一个随着现代实证科学和世俗社会的兴起而遭到致命打击的时代吗？在平卡德的《黑格尔传》（*Hegel: A Biography*, 2000）的序言中，他简明扼要地阐述了对黑格尔的所有哲学和政治误解是如何起源于对其绝对概念的错误解读：

黑格尔是几乎所有受过教育的人都认为自己有所了解的思想家之一。他的哲学是卡尔-马克思历史理论的先驱，但与唯物主义者马克思不同，黑格尔是唯心主义者，他认为实在最终是精神性的，是按照论题/对立/综合的过程发展的。黑格尔还美化了普鲁士国家，声称它是上帝的杰作，是完美的，是所有人类历史的顶点。普鲁士的所有公民都无条件地效忠

^① Terry Pinkard, “Should Hegelian Political Philosophy Jettison the Absolute? Hegel’s Political Philosophy Two-hundred Years Later,” *Crisis and Critique* 8, no. 2 (2021).

于这个国家，国家可以随意处置他们。黑格尔对他自命为“绝对”的东西进行了半神秘主义的颂扬，在德国民族主义、专制主义和军国主义的发展中发挥了重要作用。

除了第一句之外，第一段的所有内容都是错误的。

更令人震惊的是，这些内容显然都是错误的，学术界早就知道这些内容是错误的，而且几乎所有关于黑格尔的思想简史或百科全书的简短条目中都有这些内容。^①

站在黑格尔的立场上，我们不难看出，这种“显然是错误的”观点是如何将“绝对”这一明显前黑格尔时期的概念强加给黑格尔的。“绝对”是一种比我们所面对的客观实在更为实在的东西，是一种涵盖一切、超越我们的表象范围的真正的本体。然而，在黑格尔看来，“绝对”的最起码的确定性是自我关联的：一个实体从来不会简单而直接地与其环境互动（或受其“影响”）——它自反地决定着这种互动的模式，

^① Terry Pinkard, *Hegel: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, pp. VIII–IX.

决定着它如何被他者所决定的模式。顺便说一句，这也是自由的最小决定因素：如果我能够在最小程度上决定我与环境互动的条件，我就是自由的。这就是为什么生命是自由的基本形式：生物体“构筑”自己的环境，它选择与之互动的部分环境（危险、食物、性伴侣）。这就是为什么在生物体内，我与他人的关系也是我与自己的关系：我寻找食物是因为我需要生存，我寻找配偶是因为我需要繁衍后代……这意味着，作为一个活的有机体，我不仅仅是我自己的平面存在，我同时以某种模式（饥饿、交配的运动……）出现在我自己面前：我们必须明白，事物的主观表象和幻觉是如何模糊和歪曲了它的“客观实在”，而这些表象和幻觉正是事物本身的一个瞬间，是它的必然瞬间。当我们了解到，如果我们从一个事物中减去其虚幻的表象，如果我们试图把握一个事物“其自在的真实存在”，这个事物本身是如何解体的时候，我们就达到了绝对的立场。这就是为什么马克思可以说是把资本视为一种绝对的东西：他意识到，我们体验资本的虚幻方式（如商品拜物教）是资本实在的构成要素，资本只能通过这种虚幻来再生产自身。在这个意义上，

正如黑格尔一再重复的那样，绝对是客观与主观的统一：它不是一个符合客观（事物的真实面貌）的主观概念，它是包括其主观歪曲在内的客观秩序。在这个意义上，自由是一种主观体验，但正是主观体验对于“客观实在的自由（自主性）才是科学的内容。我们无法将其建立在“客观实在”的基础上，这一事实本身就是对自由的否定证明。

然而，这种客观与主观相统一的概念是否足以克服陷入超验视野的困境呢？这里的问题比表面上看起来更加困难，也更加含糊不清。科学实在论与先验文化论之间的对比可以用斯宾诺莎的话来表述：如果对科学家来说，万物的名称是“自然之神”（*Deus sive natura*），那么对文化论者来说，它就是“文化之神”（*Deus sive cultura*），也就是说，文化视野（“认识论”）是我们知识的终极参照。从康德到黑格尔，我们承认我们的知识在试图理解实在时，会卷入无法解决的对立和悖论，但我们又将这些认识论的障碍转嫁到实在本身，量子力学（X 同时是粒子和波，波粒二象性）和马克思主义就是这样的例子。

但是，同样，这种认识论上的对立和障碍的自体

论化就足够了吗？难道还没有一种被神秘主义者称为“世界之夜”的可知论洞察力的零层次，即与我们存在的深渊/裂缝的对峙，因为只有在这个点上，我们才能触及真实本身？因此，就利贝特的实验而言，从弗洛伊德的立场来看，根本问题在于“无意识”的地位：是只存在有意识的想法（我迟来的有意识的移动手指的决定）和“盲目”的神经元过程（移动手指的神经元活动），还是也存在无意识的“心理”过程？如果真的存在无意识，那么这种无意识的本体论地位是什么？难道它不是一种纯粹虚拟的象征秩序，不是一种纯粹的逻辑预设（决定必须做出，尽管它从来没有实时有效地做出）？在德国观念论的顶峰，谢林提出了“原初的决定-分化”（Ent-Scheidung）的概念，即一种无意识的时空行为，主体通过这种行为选择了自己的永恒特性，之后，在有意识的时空生活中，他（她）将这种特性体验为不可抗拒的必然性，“他（她）始终是这样的”：

行为一旦完成，就会立即沉入深不可测的海底，从而获得持久的特性。意志也是如此，一旦在开始

时被提出并被引向外部，就必须立即沉入无意识之中。只有这样，开端才是可能的，才是不息的开端，才是真正永恒的开端。因为在这里，开端也不应该认识自己。一旦完成，便是永恒。无论如何，作为真正开端的决定不应出现在意识之前，不应被唤起，因为这恰恰等于唤起它。如果一个人在做出决定后，还保留着将其再次唤醒的权利，那么他将永远无法完成开端。

①

这种绝对的开端从来都不是在当下做出的：它的地位是一种纯粹的预设，是一种永远--已经发生了的事情。换句话说，这是一个被动决定的悖论，是被动地假设决定的悖论，是作为最高自由行为的我们的存在的基础——最高自由选择悖论，它包括假设一个人被选择。德里达在《告别列维纳斯》（*Adieu à Emmanuel Levinas*）中，试图将“决定”从其通常的形而上学谓词（自主、意识、活动、主权……）中分离出来，将其视为“他人在我身上的决定”：“被动的

① F.W.J. von Schelling, *Ages of the World*, Ann Arbor: The University of Michigan Press 1997, pp. 181–182. See also Chapter 1 of Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, London: Verso Books 1997.

决定，即事件的条件，在结构上始终是我中的他者决定，是作为他者决定的撕裂决定。我中的绝对他者的决定，他者作为我中决定我的绝对者的决定”^①。用精神分析的术语来说，这种选择是对“基本幻想”的选择，是对为主体的整个意义宇宙提供坐标的基本框架/矩阵的选择：尽管我从未置身于它之外，尽管这种幻想总是——已经在这里，而我总是——已经被抛入其中，但我必须把自己预设为提出它的人。

谢林在这里激进化了康德的概念，即一种原始的、无时空的、先验行为，通过这种行为，我们选择了自己的“永恒特性”，即我们伦理身份的基本形态。这里与弗洛伊德的无意识决定概念的联系是显而易见的：这种绝对的开端从来都不是在当下做出的，也就是说，它的地位是一种纯粹的预设，是一种永远-已经发生了的事情。从康德到谢林，关于激进的恶的论题都在试图解决这样一个谜团：我们如何让一个恶人为他的行为负责（尽管我们清楚地知道，恶的倾向是这个人的“本性”的一部分，即：他不能不“遵循他

^① Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris: Galilee 1997, p. 87.

的本性”)? 康德和谢林假设了一种非现象的、超越时空的原始选择行为,通过这种行为,我们每个人在其暂时的肉体存在之前就选择了自己的永恒性格。在我们的时间性现象存在中,这种选择行为被体验为一种强加的必然性,这意味着主体在他的现象自我意识中并没有意识到作为他的性格(他的伦理“本性”)基础的自由选择——也就是说,这种行为从根本上说是无意识的。

康德在这里陷入了一个困境:对他来说,当我们随心所欲时并不自由,只有当我们违背自发的倾向(这种倾向使我们受病态本性的奴役)而遵循道德法则时才是自由的。然而,康德在对“恶”进行详细分析时,不得不区分“寻常”之恶(出于某种“病态”动机,如贪婪、欲望、野心等,违反道德)、“激进”之恶和“邪恶”之恶。看起来,我们似乎在处理一个简单的线性分级:“寻常”之恶,更“激进”之恶,最后是匪夷所思的“邪恶”之恶。然而,仔细观察就会发现,这三种邪恶并不在同一层次上,也就是说,康德混淆了不同的分类原则。激进的“邪恶”并不是指一种特定类型的恶,而是指人性中的一种先验倾向

（利己主义的行为倾向、重病态动机而轻普遍伦理义务的倾向），它为“寻常”之恶开辟了空间，即把恶植根于人性之中。与此相反，“邪恶”之恶确实指代了一种特定类型的恶：这些恶并非出于任何病理学动机，而是“为了恶而作恶”，将恶本身提升为一种先验的非病理动机——类似于爱伦·坡的“变态的暗示”。

虽然康德声称“邪恶”之恶不可能真正发生（人类不可能将邪恶本身提升为一种普遍的伦理规范），但他主张人们应将其视为一种抽象的可能性。有趣的是，他提到的具体案例（在《形而上学的道德观》第一部分中）是司法弑君，即谋杀国王作为法庭宣判的惩罚：康德的说是，与暴民只杀死国王个人的简单叛乱不同，判处国王死刑的司法程序（这一法治的体现）从内部摧毁了（法治）的形式，使其变成了一个可怕的滑稽剧--这就是为什么，正如康德所说，这种行为是一种“不可磨灭的罪恶”，永远无法赦免。然而，在第二步中，康德又拼命辩解说，在历史上发生的两起此类行为（克伦威尔杀害查理一世和 1793 年法国处决国王）中，我们所面对的只是暴民的复仇行为……康德为什么会出现这种摇摆和分类上的混

乱呢？因为，如果他断言“邪恶”之恶确实存在，他就会发现无法将其与善区分开来——因为这两种行为都是非病理学动机的，对正义的践踏将与正义本身无法区分。

二、上帝之死

那么黑格尔又如何呢？黑格尔非但没有消除康德中存在的分类混乱，反而将其提升为一种原则——在他的法哲学中，他展示了对正义的嘲弄是如何升华为正义本身的。黑格尔的“绝对知识”也是如此，这是他接受包括自然在内的一切形式的他者的完全自主性的名称。几十年前，在现代生态学的早期，一些敏锐的黑格尔读者注意到，黑格尔的思辨唯心主义并不意味着对自然的绝对占有——与其生产性占有相反，思辨让他者存在，它并不干预他者。正如弗兰克·鲁达所指出的，黑格尔的“绝对知识”并不是一种完全的“扬弃”（*Aufhebung*）^①——一种将所有现实无缝地纳入“概念”的自我中介的行为；它更像是

^① Frank Ruda, *Abolishing Freedom*, Winnipeg: Bison Books 2016.

一种激进的“扬弃”——一种放弃，放弃攫取实在的暴力努力的行为。“绝对知识”是一种“泰然处之”（Entlassen）的姿态，是一种释放现在、让现在独立存在的姿态，在这个意义上，“绝对知识”打破了劳动无休止地攫取实在的“他者性”（otherness）的努力，这种“他者性”永远抗拒着劳动的攫取。劳动（以及一般的技术统治）是黑格尔所说的“虚假的无限性”的典范，它是一种永远无法完成的追求，因为它预设了一个有待掌握的他者，而哲学的思辨则是自在的，不再为其他者所困扰。

因此，谢林说黑格尔的辩证过程是把一切现实完全整合/归并到理念的自我运动中去的过程，而黑格尔忽略了抵制这种整合的“不尽的剩余物”，这种说法是错误的：对黑格尔来说，这种剩余物是辩证过程的终结时刻/产物。为了避免重复众所周知的例子（君主作为生物决定的国家元首，是终极的理性总体），只需提及自然本身即可。当黑格尔的逻辑体系走到尽头，成为一个完整的逻辑决定网络时，它就将自身“释放”到自然之中。对黑格尔来说，自然不是逻辑的他者，而是逻辑/理念本身的他者：自然的直接性证明了逻辑

中介的完成。也许我们可以模糊地把它与某些电影中的片头场景相提并论：首先，我们看到的只是抽象的线条、圆圈，而这些线条、圆圈逐渐变得具体，并添加了色彩等，从而形成了一个场景的图像；当绘画完成时，它就变成了一个真实场景的实际镜头……对谢林来说，不尽的剩余物是无法融入理念的实质性实在的剩余物，而对黑格尔来说，这种剩余物是观念自身的最终产物，是其自我关联的否定性的最终结果。

巴里巴尔强调了黑格尔自我关联的否定性公式的模糊性：否定之否定、死亡之死、消失本身之消失……它们可以被解读为积极性的回归、和解（死亡之死作为复活中生命的回归），也可以被解读为绝对的消灭、抹去之抹去、缺失本身之缺失，在这种情况下，失去的东西甚至不再作为缺失的东西被体验到——在第二种情况下，我们可以说，按照海德格尔的风格，死亡的终极意义就是意义本身的死亡。黑格尔本人也依赖于这种模糊性，他说

死亡的意义在于，通过死亡，人的因素被剥离，神圣的光辉再次出现——死亡是对人的剥离，是消极的。

但与此同时，死亡本身就是这种否定，是作为自然存在的人类所面临的最极端的情况；上帝本身也[参与其中]。^①

如何解读这最后一句话？通过死亡，人类的自然存在（其衰败的肉体现实，其有限性）被否定，这样，无限和不朽的精神的“神圣荣耀”就可以显现出来，而不会被任何有限性所遮蔽。“但同时，死亡本身就是这种否定”：上帝并不是在剥离了有限性之后才出现的完美无缺的至高无上的存在，它本身就是否定性的绝对力量，是“剥离”一切积极存在的绝对力量——在上帝那里，最高的完美性与绝对的毁灭力量不谋而合，因此，从最强烈的意义上说，上帝不过是将这种否定性推向了绝对，也就是推向了自我相关性。这就意味着上帝本身必须死去；但由于只有凡人会死，上帝就必须以凡人的形象出现——这就是“上帝本身[参与其中]”的方式：死在十字架上的不是上帝的弥赛亚，不是他在尘世的代表，而是超越他本身的上帝。

^① Etienne Balibar, “‘Tod des Todes’. From the Philosophy of Religion to the Phenomenology,” in *Zweite Natur. Stuttgarter Hegel-Kongress 2017. Herausgegeben von Julia Christ und Axel Honneth*, Frankfurt: Vittorio Klostermann 2022, p. 326.

那么，复活意味着什么呢？在复活中存活的精神是圣灵，是信徒的共同体（Gemeinde）。黑格尔在这里走到了尽头：这就是为什么他说复活不是一个“客观事实”，不是每个人，无论是信徒还是非信徒，都能验证的。复活只发生在信徒身上，只限于他们。巴里巴尔注意到了“死亡之死”这一关键方面：

这种限制，几乎是一种警告，通过反复使用“唯有”（nur）清楚地表达出来，将“死亡之死”（Tod des Todes）的含义归结为“只剩下了信仰”：上帝在这一过程中“维持”自己，而后者[上帝之死]只是死亡的死亡。上帝又复活了，于是事情发生了逆转。复活本质上同样属于信仰。基督复活后，只向他的朋友显现。这对不信的人来说不是外在的历史；相反，这种显现只发生在信仰中。^①

复活是对“精神王国”存在的一种主观确信。然而，这种主观确信并不在于个人：它只是作为一种共

^① Etienne Balibar, “‘Tod des Todes’. From the Philosophy of Religion to the Phenomenology,” in *Zweite Natur. Stuttgarter Hegel-Kongress 2017. Herausgegeben von Julia Christ und Axel Honneth*, Frankfurt: Vittorio Klostermann 2022, pp. 323-324.

同或集体的自我意识而存在。^①

因此，共同体（Gemeinde）是绝对精神的区域：“共同体本身就是现存的绝对精神，是实存的绝对精神，是作为共同体而存在的上帝”^②。“上帝即爱”的含义是“没有人见过上帝；但是，如果我们彼此相爱，上帝就住在我们里面，他的爱在我们里面得以圆满”。这种颠倒的妙处在于，黑格尔完全赞同常识中反对复活的上帝的标准论点：复活的上帝不是“真正的奇迹”，而只是发生在信徒心中的想象。他的回答是：提出这种论点的人是在错误的地方寻找复活的上帝，把它当作积极的外部现实中的一个实体。复活的上帝不过是圣灵，是信徒们假定的一个前提：在圣灵中，信仰与信仰的对象是同一的，因此信仰不是应该用事实来证明的东西。因此，“死亡之死”并不意味着复活后我们都将永远活在上帝之中——相反，上帝

^① Etienne Balibar, “‘Tod des Todes’. From the Philosophy of Religion to the Phenomenology,” in *Zweite Natur. Stuttgarter Hegel-Kongress 2017. Herausgegeben von Julia Christ und Axel Honneth*, Frankfurt: Vittorio Klostermann 2022, pp. 637-638.

^② Etienne Balibar, “‘Tod des Todes’. From the Philosophy of Religion to the Phenomenology,” in *Zweite Natur. Stuttgarter Hegel-Kongress 2017. Herausgegeben von Julia Christ und Axel Honneth*, Frankfurt: Vittorio Klostermann 2022, p. 331.

只是活在我们之中，活在我们的信仰之中。如果上帝是这样，那么它的对立面“恶”亦如此：恶不是外在于上帝的本性，恶是彻底的精神性的恶，它是圣灵的必要的最初显现，圣灵在其抽象的实质内容中与“本性”相对。在这里，我也不同意巴里巴尔的观点，他认为本性与恶之间的差别，就是他与黑格尔的基本论点相悖的表征：“黑格尔在写作时，始终认为‘本性’（Natur）和‘恶’（Böse）这两个词之间有着霄壤之别。‘本性’是上帝的异化，‘恶’是上帝的异化，但是……要小心！”^① 巴里巴尔的言下之意是，尽管对黑格尔来说，“本性”和“恶”应该是相同的（与作为至善的上帝的异化），但他症候性地抵制将它们直接相提并论。我认为巴里巴尔在这里犯了症候性错误。在黑格尔看来，本性非恶，恶是一种精神，它排除了本性的财富及其实质内容，恶就即思想本身：

正是认识首先提出了恶的对立面。动物、石头和植物都不是邪恶的，恶首先发生在断裂或分裂的范围

^① G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, Volume III: The Consummate Religion*, Oxford: Clarendon Press 2007, p. 206.

内；它是与外在自然相对立的存在自我意识。……正是通过这种分离，我第一次为自己而存在，这就是恶之所在。……因此，理性思考与恶的外在关系并非如此：它本身就是恶的。

归根结底，这意味着至高无上的恶就是上帝本身，因为他被视为与有限实在相对立、与有限实在相分离的实体。在此，我们应该无耻地重复黑格尔在《精神现象学》中关于“美丽灵魂”的论述：邪恶的上帝就是他的目光本身，他的目光将自身周围的实在视为恶，视为不可救药的堕落。换句话说，“上帝之死”主要不是人类与上帝之间的和解，它首先是上帝与自身的和解——同样，这就是“上帝本身是如何[卷入]其中的……”那么，这是否意味着巴里巴尔根本就错了，也就是说，黑格尔关于否定之否定的论题中不存在任何症候性的含混和迂回呢？我认为巴里巴尔是对的，只是晦涩的地方有些不同。黑格尔所说的“死亡之死”，是否就是已发生的事情的“消亡”？

对已发生之事的“消解”不可能以感性的方式进行，但可以以精神的方式或内在的方式对已发生之事进行“消解”。^①

那么，作为死亡之死的上帝之死又是怎么回事呢？即使我们把圣灵的思辨真理看作是信仰与其对象相吻合的一个“共同体”，但为什么对普通信徒（而不是思辨神学家）来说，外在性的表象仍然存在，为什么他们仍然痴迷于十字架道路，痴迷于基督长期受苦和死亡的感官景象？我们可以在哲学思辨中“消解”这种迷恋，但“对已做之事的消除不可能以可感知的方式进行”，这意味着它作为一种非概念性的时刻持续存在，将信徒群体凝聚在一起。（黑格尔强调，哲学只适合受过教育的人——对于普通人来说，宗教是精神的最高形式）。受难基督的形象，这个“终结所有形象的形象”，是否也是一种“不尽的剩余物”？它能否与激进唯物主义观点相吻合？阿德里安·约翰斯顿指出：

^① Etienne Balibar, “‘Tod des Todes’. From the Philosophy of Religion to the Phenomenology,” in *Zweite Natur. Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*. Herausgegeben von Julia Christ und Axel Honneth, Frankfurt: Vittorio Klostermann 2022, p. 337.

如果只有全知和/或无限（即上帝）的人才具有彻底怀疑、相对主义或不可知论的能力呢？换个角度问，如果拉康将自我欺骗或自我怀疑归因于上帝，意味着将它们置于有限的凡人所无法企及的范围之外呢？如果在有神论与无神论、信仰与不信仰之间，……将自己提升到一个或多个元层次的能力是专门为全能和永恒的存在所保留的呢？^①

虽然我基本上同意约翰斯顿的观点，但我想补充两个附带条件。是的，怀疑式的怀疑意味着极度的傲慢：在怀疑中，主体假定自己与外部观察者保持着安全的距离，对观察者而言，一切都是相对的、受历史条件制约的等等。但是，按照黑格尔的说法，我们应该在这里区分“怀疑”（Zweifel）和“绝望”

（Verzweiflung）（一种更彻底的存在主义怀疑/绝望，它影响到自我存在的核心）。通过将自我怀疑归咎于上帝，上帝被人性化/细化了，陷入了一种彻底的绝

^① Adrian Johnston, “Conclusion: The Modest Absolute: or, Why I am not an agnostic (or even an agnostic atheist)”

望之中，而这种绝望破坏了他的神性本身。第二个附带条件：出于我在其他著作中解释过的原因，我也声称直接的无神论是不可能的——要达到这一点，就必须通过上帝的自我毁灭。

三、作为政治行动的自杀

为了在这场混乱中找到方向，我们应该超越巴里巴尔提出的“否定之否定”的含混性（愈合伤口而不留任何伤疤；以积极的角色与伤口和解），并加入最激进的自我否定：自杀。我们能把自杀想象成一种解放性的政治行为吗？当然，我们首先会联想到二十世纪八十年代从越南到波兰发生的抗议外国占领的公开自杀事件——这里没有地方讨论这个问题，也没有地方讨论人类在很大程度上忽视全球变暖的情况下，正在不情愿地进行集体自杀这一事实。让我们来看看更具体的案例。最近几年，一项自杀性提案在南非引起了广泛讨论。德里克·胡克（Derek Hook）报道说，2016年3月，在约翰内斯堡威特沃特斯兰德大学的一次会议上，一位年轻的白人学者特尔布兰奇·德爾波特（Terblanche Delport）呼吁南非白人“将自杀作

为一种道德行为”——以下是德尔波特的自述——引发了人们的愤怒：

南非的现实情况是，大多数白人终其一生都只能让黑人从事从属性的工作——清洁工、园丁等。我的问题是，如果一个人就是这样生活的，他怎么可能不是种族主义者呢？那么，白人融入非洲的唯一途径就是不再作为白人存在。如果目标是瓦解白人至上主义，而白人至上主义就是白人文化，反之亦然，那么目标就必须是瓦解白人文化，最终瓦解白人本身。白人完全融入非洲也将自动意味着白人的死亡，因为白人作为一个概念将不复存在。^①

更具体地说，我们该如何想象南非白人象征性的自杀呢？唐纳德·莫斯（Donald Moss）提出了一个简单但有问题的解决方案（至少对我而言）：种族主义的白人性是一种寄生虫，它寄生于白人自身：

^① Derek Hook, “White anxiety in (post)apartheid South Africa,” *Psychoanalysis, Culture & Society* 25 (2020): 612–631

白人是一种先获得后拥有的条件--一种恶性的、类似寄生虫的条件，“白人”对这种条件特别敏感。这种状况是基础性的，它在一个人的身体、思想和世界中产生了特有的存在方式。寄生性白化使其宿主的欲望变得贪婪、无法满足和变态。这些畸形的欲望尤其针对非白人。这些欲望一旦形成，几乎不可能消除。

①

要摆脱种族主义立场，白人就必须摆脱寄生的白人性，这种白人性并不属于他们的本质属性，而只是寄生在他们身上，这意味着，在摆脱种族主义的过程中，他们并没有失去他们存在的实质——他们甚至重新获得了这种实质，抹去了它的扭曲……与胡克的评论（受拉康理论的启发）相比，我更喜欢这种简单的说法：

德尔波特的修辞和故意挑衅性建议或许并不像乍听之下那么反直觉或疯狂。可以说，正是放弃自我

① Donald Moss, “On Having Whiteness,” *Journal of the American Psychoanalytic Association* 69, no. 2 (2021): 355–371.

的姿态——舍弃自恋的想象以及象征性和幻想性的身份——这些都被证明是成为非自我但可能成为自我的必要的第一步。这就是临床医生努力促成的焦虑的转化潜能，我认为在上文讨论的白人焦虑案例中也可以看到这种潜能——无论多么短暂：一种新的、迄今为止无法想象的身份认同形式正在无意识地进行处理和协商。^①

然而，我认为这些论述中存在问题的是乐观主义的转向：自杀并不意味着南非白人真正的集体自尽；它意味着对其身份的象征性抹杀，而这种抹杀已经指向了新的身份形式……我认为，在白人集体自杀的观点与所谓非洲悲观主义的观点之间建立联系，会更有成效。回想一下法农的说法：“黑人是一个不存在的区域，一个异常贫瘠和干旱的地区，一个完全衰落的堕落之地”：难道今天的“非洲悲观主义”所依据的经验不是类似的经验吗？非洲悲观主义者坚持认为黑人的从属地位比其他弱势群体（亚裔、男女同性恋、

^① Donald Moss, “On Having Whiteness,” *Journal of the American Psychoanalytic Association* 69, no. 2 (2021): 355–371.

双性恋和变性者、妇女……)的从属地位要彻底得多(即黑人不应与其他形式的“殖民化”相提并论),难道不是基于假定自己属于这样一个“非存在区域”的行为吗?这就是为什么弗雷德里克·詹姆逊坚持认为,如果不考虑反黑人的种族主义,就无法理解美国的阶级斗争:任何将白人和黑人无产者平等化的言论都是虚假的。(这里需要指出的一点是,年轻的甘地在南非抗议白人统治时,无视黑人多数的困境,只是要求将印度人纳入白人特权阶层)。

那么,如果我们把德尔波特看似激进的建议转过来,提出南非的黑人应该集体象征性地自杀,摆脱他们的社会符号身份,这种身份深深地打上了白人统治和反抗白人统治的烙印,其中包含着他们自己对受害的幻想甚至自恋。(在美国,黑人用“受害者!”来侮辱他们的黑人对手是正确的)。因此,人们可以重复完全相同的话:黑人需要表现出“放弃自己的姿态——舍弃自恋投资以及象征性和幻想性身份——这证明是成为自己不是但可能成为的人的必要的第一步”。因此,我认为非洲裔悲观主义不仅是对令人沮丧的社会现实的承认,更重要的是,它宣告了“一

种新的——迄今为止无法想象的——身份认同形式正在被无意识地处理和协商的可能性。”说得残酷一点，让我们设想一下，以这样或那样的方式，所有的白人都将从南非消失——非国大的低效和腐败将继续存在，而贫穷的黑人多数将发现自己更加严重地失调，缺乏造成其贫穷的指定原因……要彻底改变一个制度，决不等于仅仅消除其一个部分，就像德国犹太人作为干扰因素的消失决不会恢复第三帝国的社会和谐一样。

关键在于，我们在这里必须用黑人自己来做证明这一点——马尔科姆 X (Malcolm X) 在采用 X 作为自己的姓氏时，不正是遵循了这一见解吗？选择 X 作为自己的姓氏，从而表明将被奴役的非洲人从其故乡带来的奴隶贩子残酷地剥夺了他们的家庭和种族根源，剥夺了他们的整个文化生活世界，其目的并不是要动员黑人为回归某种原始的非洲根源而斗争，而恰恰是要抓住 X 提供的机会。X 是一种未知的新（缺乏）身份，是奴隶制过程本身造成的，它使非洲根源永远消失了。我们的想法是，这种剥夺了黑人特殊传统的 X 提供了一个重新定义（重塑）自己的独特机

会，可以自由形成一种比白人宣称的普遍性更具普遍性的新身份。用虎克的话来说，马尔科姆·X 提议黑人自己以象征性自杀的姿态，即穿越零点的姿态，来结束他们被贬低的命运，从而为新的身份认同释放空间。这样的姿态将使白人的统治变得毫无意义，成为一个唯我独尊的梦想，一个缺少伙伴的游戏。这不正是马尔科姆 X 被冲突各方（对立的）视为敌人的原因吗？

1965 年 2 月 21 日，马尔科姆 X 在奥杜邦舞厅发表演说时，他是一个被联邦调查局和警方盯上的人，被民族领导层斥为叛徒，被人们既恨又爱。法拉罕先生宣称他“死有余辜”。在他被暗杀的一周前，他在皇后区的家被人放火炸毁，当时他和妻子及四个女儿正在家中睡觉。^①

我们不能不注意到一个残酷的讽刺事实：尽管众所周知，马尔科姆 X 在伊斯兰教的普世性中找到了新的身份，但他（很可能）是在一个名为“伊斯兰国”

^①“Who Really Killed Malcolm X?” *The New York Times* (2020).

（The Nation of Islam）的组织的命令下被杀害的，这个组织利用伊斯兰教为其有限的民族身份服务：

马尔科姆·X 是你们的叛徒还是我们的叛徒？如果我们像一个国家处理叛徒那样处理他，那关你们什么事？你给我闭嘴，别管这事。因为将来我们会成为一个国家，一个国家必须有能力对付叛徒和叛变者，白人也会对付他的叛徒，犹太人也会对付他们的叛徒。

①

简而言之，马尔科姆之所以被杀，是因为他模糊了“我们”与“你们”之间的界限——他被杀是为了阻止黑人进行象征性的自杀，而这种自杀将为他们开辟通往（不仅是）解放的道路。时至今日，我们仍然生活在这一自杀失败的阴影中，它使黑人始终处于从属地位。失败的自杀这一话题值得特别关注：正如祖潘契奇所指出的，它是“否定之否定”作为否定本身的失败的典范。最令人绝望的版本之一是《依然爱丽

①“Assassination of Malcolm X,” Wikipedia, The Free Encyclopedia,
https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Assassination_of_Malcolm_X&oldid=1154232503

丝》(*Still Alice*, 2014 年, 由理查德·格拉策(Richard Glatzer)和沃什·威斯特摩兰(Wash Westmoreland)编剧并执导, 根据丽莎·热诺娃(Lisa Genova)的小说改编)。影片由朱丽安·摩尔(Julianne Moore)饰演语言学教授爱丽丝·豪兰(Alice Howland), 她在五十岁生日后不久被诊断出患有家族性老年痴呆症。当爱丽丝的记忆力开始衰退时, 她开始记忆单词, 并在手机上设置了一系列个人问题, 每天早上回答这些问题, 此外, 她还录制了一段视频信息, 指示未来的自己在无法再回答个人问题时服药过量自杀。一段时间后, 随着病情的发展, 爱丽丝打开了视频中的自杀指令; 好不容易, 她找到了药片, 正准备吞下, 却因护理人员的到来而被打断, 药片掉在了地上, 她忘记了自己正在做什么——于是, 她的自杀也失败了……这里的悖论在于, 爱丽丝的自杀之所以失败, 正是因为她想要通过自杀来逃避的疾病。

在弗洛伊德关于梦、症候、口误和其他形式的“被压抑者的回归”的理论中, 难道还看不出这种暗示(“否定之否定”是一种失败的否定)吗? 被压抑的东西(被否定的、被排除在意识之外的东西)作为一

个破碎/扭曲的拼写信息的回归在这个信息中，否定被否定，但不是以胜利的“综合”形式——它作为一个既不在这里也不在那里的零碎妥协返回……但这个“三段论”并不是故事的全部：使故事变得复杂的是，我们应该在开头加上另一个要素：弗洛伊德所说的“原始压抑”（Ur-Verdraengung）。

弗洛伊德理论大厦中的变态悖论是抵制将精神分析治疗理解为病人对压抑内容的占有过程这一伪黑格尔式理解的维度的最佳指标之一：变态表明简单的越轨逻辑是不充分的。正常理解告诉我们，变态者实践（做）着瘾病患者梦寐以求的事情，也就是说，在变态中“一切皆有可能”，变态者公开实现所有被压抑的内容——然而，正如弗洛伊德所强调的，压抑在任何地方都不如在变态中来得强烈，这一事实在我们晚期资本主义的现实中得到了进一步证实，在这种实在中，完全的性放任会导致焦虑、阳痿或性冷淡，而不是解放。（在变态主观性中出现的这种压抑的压抑与禁止的禁止是相关联的：在变态中似乎“一切都允许”，所有被压抑的肮脏幻想都可以毫无阻碍地流露出来；然而，在这个“变态”自由流动的空间中，

看不见的正是创伤，是基本不可能的真实界，是这种流动试图掩盖的差距）。这就迫使我们区分被压抑的内容和压抑的形式：即使内容不再被压抑，形式依然有效——简而言之，主体可以完全占有被压抑的内容，但压抑依然存在。为什么会这样？弗洛伊德在评论他的一位病人的一个梦时（这位妇女起初完全拒绝告诉弗洛伊德这个梦，“因为它太模糊不清了”），发现这个梦境指的是病人怀孕了，但对孩子的父亲是谁却心存疑虑（即亲子关系“模糊不清”），弗洛伊德得出了一个关键的辩证结论：

梦境所表现出的不清晰是引发梦境的材料的一部分：也就是说，这种材料的一部分以梦境的形式表现出来。梦的形式或做梦的形式被用来表现其隐藏的主题，其频率之高令人惊讶。^①

在这里，形式与内容之间的差别是正确的辩证关系，这与先验的差别不同，后者的观点是每个内容都

^① Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Harmondsworth: Penguin Books 1976, p. 446.

出现在一个先验的形式框架中，我们应该始终意识到“构成”我们所感知的内容的无形的先验框架——或者用结构主义的话来说，我们应该区分元素和这些元素所占据的形式位置。只有当我们认为某种形式程序不是在表达（叙事）内容的某个方面，而是在标示/指示被排除在显性叙事线之外的那部分内容时，我们才达到了对一种形式进行正确辩证分析的水平，因此，这就是正确的理论观点所在——如果我们想要重建“全部”叙事内容，我们就必须超越显性叙事内容本身，将某些形式特征纳入其中，作为内容“被压抑”方面的替身。以分析情节剧时众所周知的一个基本例子为例：无法在叙事线中直接表达的情感过剩，在荒诞感伤的音乐伴奏或其他形式特征中得到了宣泄。在这方面，情节剧与拉斯·冯提尔（Lars von Trier）的《破浪》（*Breaking the Waves*）是相对立的：在这两种情况下，我们都在处理形式与内容之间的紧张关系，而在《破浪》中，剩余内容是在内容中（低调的伪纪录片形式使剩余内容变得清晰可见）。^①

^①在《仲夏夜惊魂》（*Midsomer Murders*）中，有一个很好的案例，即框架与内容之间的短路。该剧由一段简单的旋律引出（以及一些段落和场景的伴奏），我们（观众）将其视为画面的一

然而，就我们在此讨论的形式与内容之间适当的辩证中介而言，我们不应将原始压抑仅仅归结为间隙的形式：某种东西始终持存着，一种剩余内容的诡异的活动性，它不仅不受否定的影响，甚至是由加倍的（自我相关的）否定的过程本身产生的。因此，这种“东西”并不仅仅是前符号实在中抵制符号否定的剩余部分，而是被拉康称为 对象 a（objet a）或剩余快感的幽灵 X。在此，我们应该引用拉康对愉悦（Lust, plaisir）和快感（Geniessen, jouissance）的关键区分：“超越快乐原则”的东西就是快感本身，它就是驱力。快感的基本悖论在于，它既不可能又不可避免：它永远不会完全实现，总是错过，但同时，我们也永远无法摆脱它——每一次对快感的放弃都会在放弃中产

部分，而非剧中描绘的现实。然而，在其中一集中，有一个场景发生在一个乡村集市上，管弦乐队演奏的正是该系列每一集的开场曲——仿佛那些在该系列中表演的人都知道他们是在该系列中，并且知道伴奏音乐……

在今天的电影中，画面与内容之间的短路还有另一个版本。俄罗斯-哈萨克导演兼制片人帖木儿·贝克曼贝托夫

（Timur Bekmambetov，现居洛杉矶）是 Screenlife 或电脑屏幕电影的主要倡导者，在这种电影中，所有的电影事件都发生在电脑、平板电脑或智能手机屏幕上。电脑屏幕电影应在一个特定的屏幕上进行，绝不能移动到屏幕之外，摄影应与设备的摄像机行为相似，所有动作都应实时进行，没有任何可见的过渡，所有声音都应来自电脑。

生快感，每一次对欲望的阻碍都会产生对阻碍的渴望，等等。这种逆转为剩余快感提供了最基本的定义：它涉及悖论性的“痛苦中的快感”。也就是说，当拉康使用 *plus-de-jour* 这一术语时，我们必须提出一个天真的、但却至关重要的问题：这种剩余是由什么构成的？它仅仅是普通快感的质的增加吗？法语表达的模糊性在这里十分重要：它既可以指剩余快感，也可以指没有快感——与单纯享乐相比，剩余快感是由快感的对立面（即痛苦）的存在所产生的；它是快感的一部分，它拒绝被平衡和快乐原则所控制。或者说，它是由“压抑”本身产生的剩余快感，这就是为什么如果我们取消压抑，我们就会失去快感。这正是马尔库塞在《爱欲与文明》（*Eros and Civilization*）中提出区分“基本压抑”（“人类在文明中延续所必需的对本能的‘改造’”）和“剩余压抑”（“社会统治所必需的限制”）时所忽略的问题：

虽然现实原则的任何形式都要求对本能进行相当程度和范围的压制性控制，但现实原则的特定历史制度和统治的特定利益在文明的人类联合所不可或

缺的控制之外又引入了额外的控制。这些由特定统治机构产生的额外控制，我们称之为剩余压抑。^①

马尔库塞举了一些剩余压抑的例子，“一夫一妻制——父权制家庭的延续，或等级分工，或对个人私生活的公共控制，都需要对本能能量进行修正和转移。”^②虽然他承认基本压抑和剩余压抑事实上是密不可分的，但我们应该进一步质疑这两者在概念上的区别：剩余/过剩是其“基本”运作的必要条件，这是自由经济的悖论——为什么？意识形态大厦的“营养”需要人们臣服于接受“压抑”/放弃，提供的方式是剩余快感（拉康的 plus），而这种剩余快感正是“剩余”放弃快感所产生的快感——根据定义，剩余快感是痛苦中的快感。（其典型案例是法西斯主义者的号召“不要堕落的享乐！要为献身于祖国！”，这一号召承诺的正是这种放弃所带来的下流快感）。因此，不可能只有“基本”压抑而没有剩余压抑，因为

^① Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston: Beacon Press 1974, p. 37.

^② Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston: Beacon Press 1974, pp. 37-38.

正是剩余压抑所带来的快感让人们感受到了基本快感。因此，这种悖论是一种“少即是多”：多的压抑比少的压抑更不伤人，更容易被接受。当压抑减少时，较少程度的压抑更难以忍受，并会激起反抗。（这可能就是为什么革命不是在压迫最严重的时候爆发，而是在压迫减弱到更合理、更理性的程度时爆发的原因之一——这种减弱使压抑失去了使其被接受的光环。

正因为如此，我们也应该反对马尔库塞将“非压抑性的解放”作为性解放目标的观点。如果我们遵循拉康关于升华的精确定义，那么马尔库塞关于“解放的人”能够体验到“非压抑性的升华，将其多态的变态身体重新性化”的观念就是乌托邦式的扯淡——为什么？在拉康看来，“压抑性的解放”不能与非压抑性的解放相对立，因为解放本身就是压抑性的，这就是为什么主体实现其最肮脏的幻想的变态，正如拉康所指出的，是任何压迫性权力的隐藏部分。在拉康看来，性欲本身依赖于升华：升华将一个普通的世俗对象提升到了不可能之物的高度——这就是升华如何将一个普通对象加以性化（sexualize）。因此，当约翰斯

顿声称“弗洛伊德的升华不过是在目标抑制面前获得满足”时，我们不应该从普通意义上解读，即用去性化（desexualize）的活动取代直接的性对象或性行为。拉康是以康德的方式来解读升华的：在升华中被禁止的不是直接的对象，而是不可能的事物——这就是这里的基本悖论：被禁止的物本身就是无法企及的东西。在升华过程中，我们从一个对象转向另一个对象，去捕捉那个难以捉摸的“东西”，而这个“东西”已经超越了直接对象。

要理解“少即是多”的悖论逻辑，关键是要将象征性阉割与真正的阉割（阴茎或睾丸被切掉）和想象性阉割区分开来，在想象性阉割中，失去阴茎只是想象出来的（比如一个女人想象自己曾有过阴茎，但后来失去了）。在象征性阉割中，（身体）现实中什么也没有发生，发生的只是阴茎本身（作为身体剩余的瞬间）成为“阉割”的能指，成为其缺乏/无能的能指。从这个意义上说，社会权威确实是“菲勒斯”，因为它对其持有者具有象征性阉割的效果：如果说我是国王，我就必须接受册封仪式使我成为国王，我的权威体现在我佩戴的徽章中，因此我的权威在某种意

义上是外在于我这个人的，是我悲惨现实中的人。正如拉康所说，只有精神病患者才是国王，他认为自己是国王（或父亲是父亲），因为他的本性就是国王，没有象征性的册封过程。这就是为什么“做父亲”从定义上来说是失败的：没有一个“真实”的父亲能够履行他的象征功能，履行他的头衔。如果我被赋予了这样一种权威，我又如何能够在面对这种差距时，不通过精神错乱地将我的象征地位与我的现实直接相提并论来混淆视听呢？

这就是为什么从严格的弗洛伊德立场来看，人的有限性（象征阉割）和不朽性（死亡驱动）是同一运作的两个方面，也就是说，并不是生命的实质——不朽的“幸福之物”——因为符号秩序的到来而被“阉割”。就像匮乏与剩余的情况一样，这种结构是视差结构：不死之物是阉割的剩余物，它由阉割产生，反之亦然；不存在“纯粹的”阉割，阉割本身是由逃避它的不朽的剩余所维系的。阉割和剩余不是两个不同的实体，而是同一个实体的正面和背面，即刻在莫比乌斯带两个表面上的同一个实体。限制与不朽的统一现在可以清楚地表述出来了：一个实体在符合其有限

轮廓（形式）的过程中找到了它的安宁与圆满，因此，推动它超越其有限形式的正是它无法实现它的事实，它无法成为它所是的那个样子，它被打上了不可还原的不可能性的烙印，在其内核中受挫——正是代表着这种内在的、构成性的障碍，一个事物在其“死亡”之后依然存在。回想一下哈姆雷特的父亲：为什么他在自然死亡之后又化作鬼魂回来了？因为他的自然死亡与象征性死亡之间存在差距，也就是说，因为他死于罪孽之花，无法在死亡中找到安宁，无法实现象征性死亡（清算）。

四、失败的否定之否定

这又回到了“否定之否定”的第三种形式：现代性的一个关键因素即，在现代性中出现了否定之否定的特殊形式：这种“否定之否定”远非将否定性胜利地逆转为新的肯定性，而是意味着甚至连否定（我们达到底点、零点的努力）也失败了。我们不仅不是不朽的，甚至也不是凡人，我们在消失的努力中失败了，我们以“不死人”（活死人）的下流且不朽的幌子生存着。我们不仅在追求幸福方面失败了，甚至在追求

不幸福方面也失败了，我们试图毁掉自己的生活，但却意外地获得了一点点悲惨的幸福，过剩的快乐。在以前的南斯拉夫，警察是愚蠢和堕落的笑柄；在其中一个笑话中，一个警察意外地回到家中，发现妻子独自躺在床上，半裸着身体，神情亢奋。几秒钟后，他带着满意的表情站起来，只是喃喃地说：“一切正常，没人在那里！”同时迅速把几张钞票塞进裤子口袋里……这就是我们日常生活中如何通过某种形式的剩余快感的痛苦来接受失败。

伊迪丝·沃顿(Edith Wharton)的《伊桑·弗洛姆》(*Ethan Frome*, 1911)仍然是自杀否定失败的代表作，这部短篇小说以新英格兰寒冷、灰暗、凄凉的冬天为背景：在斯塔克菲尔德(Starkfield, 一个虚构的小镇)，叙述者发现了伊桑·弗洛姆，“他是斯塔克菲尔德最引人注目的人物”，“他是一个废人”，“神情漫不经心，充满力量……尽管每走一步都像链条抽搐一样跛脚”。叙述者逐渐了解到整个故事的来龙去脉，故事发生在几十年前，弗洛姆还是一个与世隔绝的农民，努力勉强维持微薄的生活，同时还要照顾他那冷漠、苛刻、忘恩负义的妻子齐娜。24年前，妻子的表妹

玛蒂来帮助伊森，这为他绝望的生活带来了一线希望。他爱上了玛蒂，玛蒂也回报了他的爱。齐娜怀疑这一点，命令玛蒂离开。由于伊桑没有钱带玛蒂逃走，他只好带她去火车站。他们在曾经计划去滑雪橇的山丘上停了下来，决定一起滑雪橇，以此来延缓悲伤的离别。第一次滑行后，玛蒂提出了一个自杀协议：他们再滑一次，然后把雪橇直接推到一棵树上，这样他们就永远不会分开了，也可以一起度过最后的时光。伊桑起初拒绝执行这个计划，但他的绝望与玛蒂如出一辙，最终他同意了，两人坐上雪橇，紧紧抱在一起。他们以极快的速度一头撞向了榆树。事故发生后，伊桑恢复了知觉，但玛蒂却躺在他身边，像一只受伤的小动物一样痛苦地“呜呜”叫着，而伊桑却永远跛着脚……尾声回到了现在：叙述者去弗洛姆家做客时，听到了一个抱怨的女声，很容易让人以为那是永远不会快乐的齐娜的声音，但后来发现，那是玛蒂的声音，由于在事故中瘫痪，她现在和弗洛姆一家住在一起。她对自己的困境和依赖感到痛苦，这让她更加痛苦，而角色颠倒后，齐娜现在不得不像照顾伊桑一样照顾她：她现在通过成为照顾者而非残疾人的必要性找到

了力量。在一个令人痛苦的讽刺中，伊桑和玛蒂这对爱侣如愿以偿地在一起了，但却是在彼此的不快乐和不满中，泽娜始终是他们两人之间的一个存在——这正是姆拉登·多拉（Mladen Dolar）关于“存在”作为“失败的非存在”的说法的最终案例……。

那么，自杀未遂是一种真实的行为，而这对夫妇的幸存则纯粹是偶然的意外，抑或是幸存的内在真实使得自杀未遂成为一种假象？难怪《伊桑·弗洛姆》尽管情节简单，却在阐释者中引起了如此大的混乱。在体裁层面，它被描述为一部残酷的现实主义作品、哥特式故事或成人童话（邪恶的女巫获胜了，有情人终成眷属）。关于《伊桑·弗洛姆》所隐含的道德立场，从弗雷德里克·塔伯·库珀（Frederic Taber Cooper）在 1911 年写道：“很难原谅沃顿夫人最新作品的无情……为艺术而艺术是一部作品的唯一理由，它的技巧完美无瑕，但内容却无情”^①，到莱昂内尔·特里林（Lionel Trilling）写道：“就道德而言，《伊桑·弗洛姆》无话可说。它根本没有提出任何道德问题”^②，

^① *Ethan Frome*. A Norton Critical Edition, New York: Norton 1995, pp. 120–121.

^② Lionel Trilling, “The Morality of Inertia,” in *Ethan Frome*. A

他坚持认为这部小说缺乏道德内涵，而罗伯特·伊伯特（在他的影评中）则将这部小说描述为“无趣的道德故事”……尤其奇怪的是特里林。在回答理查德·塞内特（Richard Sennett）的嘲讽“你没有立场，你总是在两者之间”时，特里林回答说：“两者之间是唯一实诚的位置。”^① 这听起来就像今天那些谴责俄罗斯攻击乌克兰，但却对俄罗斯表示理解的人一样……特里林毫不掩饰其精英主义的立场，将陷入生活圈子的普通人摒弃在外，似乎只有少数精英才能以适当的道德方式行事。他认为：

故事探讨的是那些被“惰性道德”束缚的人的遭遇。由于屈从于社会标准，这对恋人既没有勇气也没有信念为自己创造新的生活。他们的恐惧使他们注定要过着循规蹈矩、生不如死的生活，而这正是他们迫切渴望超越的。《伊森·弗洛姆》的真正寓意是——遵循内心的要求，否则就有可能失去灵魂。^②

Norton Critical Edition, op. cit., p. 126.

^① John Rodden, *Lionel Trilling and the Critics: Opposing Selves*, Lincoln: University of Nebraska Press 1999.

^② Frederic and Mary Ann Brussat, “Ethan Frome: Film Review,” *Spirituality & Practice* (n.d.).

同样，也有相反的解读：“结局将《伊桑·弗洛姆》变成了一个警世故事，告诫读者不追逐梦想会带来严重的负面影响。”^①但事实真的如此吗？出于道德原因，伊桑放弃了借钱和玛蒂一起逃跑的计划——他是一个敏感的有道德感的人。让他走向自我毁灭的是阶级差别：严酷的贫困剥夺了他的选择权。在故事发生前，玛蒂和伊桑似乎认为，他们所能指望的最好结果就是能够继续和齐娜生活在一起，尽可能地经常见面。这个计划以一种可怕的方式实现了：他们永远在一起，但却是两个残废的活死人。伊桑和玛蒂最终陷入了绝境，因为他们还没有准备好追寻自己的梦想（比如说，一起逃走，或者至少公开面对齐埃纳的事实，即他们无法远离对方），也就是说，用拉康纳的话说，因为他们妥协了自己的欲望……但他们妥协了吗？故事的最后一个转折点出现了：在最后几页，露丝-黑尔太太告诉了叙述者一些改变了一切的事情：

^① Edith Wharton, “Ethan Frome Epilogue Summary & Analysis,” LitCharts.

黑尔太太试探性地瞥了我一眼，似乎想看看我的猜测给了她多少依据；我猜想，如果她到现在还保持沉默，那是因为她多年来一直在等待，等待有人能看到她一个人所看到的東西。

我等着让她对我的信任积蓄力量，然后我才开口：“是的，看到他们三个在一起，感觉很糟。”

她温和的眉头皱成了痛苦的眉头。“从一开始就很糟糕。他们被抬上来的时候，我就在屋里——他们把玛蒂·希尔弗放在你现在住的房间里。她和我是很好的朋友，她本来是我春天的伴娘……她醒过来的时候，我走到她身边，呆了整整一夜。他们给了她一些东西让她安静下来，直到第二天早上她才知道了一些事情，然后她突然醒了过来，就像她自己一样，用她的大眼睛直直地看着我，说……哦，我不知道我为什么要告诉你这些”，黑尔太太断断续续地哭着说。

玛蒂在事故后醒来时究竟对露丝说了什么？为什么露丝不忍心向叙述者重复？不管是什么，再加上玛蒂性格上的变化（变坏了，她现在的行为甚至看起

来都像 24 年前的齐娜），导致露丝说出了这部长篇小说的最后一句话：

事故发生一周后，有一天他们都认为玛蒂活不了。我觉得她活下来真是太可惜了。有一次我对我们的牧师直言不讳，他被我吓了一跳。我说，如果她死了，伊桑也许还能活下来；而他们现在的样子，我觉得农场里的弗洛姆家和墓地里的弗洛姆家没什么区别，只是那里的人都很安静，女人们得管住自己的嘴。

最后这句话——“女人得管住自己的嘴”——真的是反女性的，是在重提“女人喋喋不休”的陈词滥调吗？事情并非如此简单：“管住嘴”到底指的是什么？不是指小镇上流传的一般谣言，而是指玛蒂在雪地事故后醒来时所说的话——而且这些话不仅仅是流言蜚语，它们几乎具有见证价值，就像一个人在不确定自己能否活下来时所说的最后一句话。因此，把黑尔太太的遗言解读为对闲言碎语的辩护更为恰当：不要说生死攸关的话……虽然我们从未了解过这些话的内容，但我们可以有把握地推测，它们与玛蒂和伊

桑之间发生的事情有关。既然一定是非常令人震惊的事情，那么只能是两人发生了性关系和/或然后试图自杀。因此，我们应该断然拒绝那种经常被提倡的解读，即最终揭示的企图逃跑和自杀的真相是叙述者的虚构，他将自己的“阴影”（荣格心理学意义上的自我黑暗压抑的部分）投射其中：

在《伊桑·弗洛姆》中，叙述者陷入了一种幻象（伊桑的故事，正如我们所见，是叙述者潜在自我的惊恐表达）……小说的重点是叙述者的问题，他的公众自我和阴影自我之间的紧张关系，他对充满诱惑和笼罩的虚空的恐惧。^①

黑尔斯夫人的最后一句话又增添了一个转折，它证实了叙述者的“虚构”确实触及了某种强烈到无法直接用语言表达的创伤性真实。正如拉康所说的“真理具有虚构的结构”，叙述者的虚构触及了真实……简而言之，弗洛伊德战胜了荣格^②。

^① Cynthia Griffin Wolff, “The Narrator’s Vision,” in *Ethan Frome*. A Norton Critical Edition, op. cit., p. 145.

^② 电影版《伊桑·弗洛姆》（约翰·马登拍摄，1993 年）忽

失败的否定这一主题也可以是更复杂情节的一部分(或者说是最后的点睛之笔),塔娜·弗伦奇(Tana French)的《破碎的海港》(*Broken Harbour*)就是一个完美的例子,它描绘了资本主义的自我再生产如何将那些盲目信奉主流伦理的人推向疯狂的谋杀。虽然自由资本主义的金融投机活动及其对个人生活造成的残酷后果是小说的主要背景,但小说的重点是受影响的个人如何应对他们的经济和社会困境,展现了他们所有的特质,以及他们各自认为正确做法的独特方式。他们中没有一个人是不诚实的,他们都随时准备牺牲一切,包括自己的生命,以求拨乱反正,小说以不同的方式展示了“做对的事”是如何出错的。这就是这部小说的可悲之处:全球资本主义的动荡不仅腐蚀了个人,迫使他们背叛自己的基本道德立场;即使他们试图遵循自己的道德立场,制度也在暗中起着相反的作用。

略了这一切:叙述者是镇上新来的牧师(因此失去了叙述者和伊桑之间的相似之处——两人年轻时都雄心勃勃,对技术教育感兴趣),伊桑和玛蒂之间有完整的性关系,但黑尔太太最后的话语所暗示的创伤却受到了谴责。

西班牙家庭的两个年幼孩子被发现闷死在床上，而他们的父母帕特和珍妮则在楼下的厨房里被刺死——尽管如此，他们的母亲可能还活着。这些多起谋杀案发生在都柏林郊区的“布莱恩镇”，该镇被规划为一个魅力四射的多功能、全包式社区；2008 年市场崩盘后，情况发生了变化，大部分房产尚未完工，也无人居住。开发商偷工减料后，他们欠下的债务超过了房屋的价值，如今，西班牙人的多起谋杀案在这个阴森恐怖的地方萦绕。（空置公寓和整栋公寓楼是当今全球资本主义的主要表现之一，从纽约到迪拜，所有大城市都有大量空置公寓和整栋公寓楼；仅在中国，如今的空置公寓就足以容纳德国和法国的全部人口）。

米克·肯尼迪（Mick Kennedy）是谋杀小组的明星侦探，他的基本信念是，只要循规蹈矩、按部就班，一切都会好起来。西班牙人对这一信念提出了挑战，因为他们所做的一切都是“对的”，他们对人们“应然”的生活方式投入了极大的热情。他们的房子布置得很漂亮，维护得也很好，他们自己也很可爱，他们似乎在做什么他们应该做的事情。他们年轻时相识结婚，彼此爱慕，有两个漂亮的孩子。帕特有一份很有

声望的工作，收入足以让珍妮在家带孩子。他们开着合适的车，参加合适的聚会，穿着合适的衣服，投资买房，这样他们就能登上“房产阶梯”。珍妮把自己打造成完美的家庭主妇，甚至随着季节的变化更换香味蜡烛。后来经济崩溃，帕特丢了工作，又找不到新工作，他们最终死了。

由于帕特和斯考彻一样，也是一个循规蹈矩的人，所以斯考彻拒绝接受将帕特牵扯为凶手的证据，坚持将死因归咎于一个从十几岁就爱上珍妮的独行侠康纳。康纳有自己的个人财务危机，他躲在庄园的一栋空楼里，看着帕特和珍妮过着他梦想中的完美生活。小说一开始，他就被捕了，并承认了谋杀事实。然而，就在斯考彻庆幸破案的同时，他也无法停止质疑：有太多的疑点——为什么房子的墙上到处都被凿了洞？为什么到处都散落着婴儿监视器？是谁清除了电脑中的浏览器历史记录，为什么？凶手为什么使用菜刀而不是自带武器？

最后我们发现，杀人的既不是康纳，也不是帕特：而是珍妮，她眼睁睁地看着自己的丈夫变得不正常，在心理压力下屈服了。几个月过去了，帕特不再找工

作，慢慢地陷入了自己的迷恋之中。他坚信自己作为丈夫和父亲的价值与捕捉住在阁楼上的动物密不可分；尽管他们几乎身无分文，他还是开始购买电子设备来捕捉这种动物。首先，他想保护自己的家人，但几周过去了，没有任何关于这只动物的实物证据，他就凿洞并安装视频婴儿监视器，希望能看到这只动物。他买来活诱饵（宠物店里的老鼠），将其粘在胶水陷阱上，然后打开陷阱门放在阁楼上……这只有在房子里出没的野兽是一个不属于现实的真实：一个纯粹的消极/对立的化身，一个变形的污点，“看它是什么，不过是它不是什么的影子”（莎士比亚在《理查德二世》中这样说道）。

珍妮从不相信有这种动物，她只是纵容帕特的怪异爱好，但当帕特和珍妮的女儿艾玛带着她家的一幅画回家时，她在院子里的一棵树上画了一只眼睛会发光的黑色大动物，珍妮被逼无奈：她上楼闷死了孩子们，把他们从父亲的疯狂中解救出来。然后她走进厨房，帕特把自己的手伸进了墙壁上的一个洞里，把自己当成了活饵；他的另一只手里拿着一把大菜刀。珍妮拿起刀杀了他；然而，她太累了，没能完成任务，

也自杀了。这时，康纳冲了进来：他从藏身处看到了搏斗的场面，跑到西班牙人的房子里救了他们；珍妮不想活了，她请求康纳杀了她。他爱她，所以他尝试了，但他不够无情，她活了下来。康纳还试图通过清除电脑历史记录来挽救帕特死后的名誉。他最后的举动是承认谋杀，以避免珍妮醒来后发现自己的所作所为。

库兰在康纳的公寓里发现了一份证据，似乎与珍妮有关，但他没有上交——他认为最好让帕特承担死亡的责任，让珍妮自由了结自己的生命。因为库兰弄脏了证据，他的侦探生涯就此结束。他想按照自己的认知、自己的信念去做“对的”事——但如果这样做，系统就会崩溃。斯考切尔也落入了同样的陷阱：由于过度认同帕特，他根本无法让帕特被认为是凶手，尽管帕特已经死了，被认为是凶手对他来说也无所谓。于是，斯考彻自己制造证据，让案件回到他认为正确的轨道上：他让珍妮的妹妹参与“发现”珍妮的一件首饰，并“记得”她在犯罪现场捡到过这件首饰……斯考彻也因此毁掉了自己的职业生涯。

因此，《破碎的海港》讲述的是那些拼命想做对的事情的人屡屡失败的故事。帕特的情况很简单：这位父亲的供养者只想为家人提供一个安全的避风港，却将自己与家人隔离开来，最终陷入了全面的偏执。康纳深爱着珍妮，为了救她不惜毁掉自己的生活，但他却把事情搞砸了，做出了毫无意义的牺牲。调查此案的两名警探库兰和斯考彻，都因道德承诺而违反了警方的调查规则……珍妮的命运最为绝望——她的计划是毁灭整个家庭，但她没有把自己包括在一连串的尸体中，所以她只能作为一个凄惨的、完全破碎的剩女幸存下来，使她原本的悲剧行为变成了一场可笑的、近乎滑稽的表演。我们不知道当珍妮从昏迷中苏醒过来时会发生什么：她会继续沉浸在悲惨的抑郁中，自杀，醒来时失去记忆从而能够重新开始，还是以某种方式设法经历痛苦的哀悼过程？在故事的边缘还有一个完全疯狂的乐观主义潜在可能：如果她醒来后与真正爱她的康纳在一起呢？

但在我们的实际社会生活中，这种潜力却很少见。我们中的大多数人不仅无法取得社会成功，慢慢滑向某种形式的无产阶级化，我们甚至在这种走向社会底

层的趋势中失败了：我们没有成为一无所有（除了锁链）的完全无产者，而是以某种方式维持着最低限度的社会地位。也许，这就是当今西方激进左派的僵局所在，他们对自己的国家缺乏“真正的无产阶级”感到失望，于是拼命寻找一个假无产阶级，让它代替“我们的”腐朽惰性的工人阶级（最受欢迎的候选人是最近的游牧移民），动员自己成为革命的推动者。这种怪异的“走下坡路的否定之否定”真的是黑格尔在执着于精神前进时所逃避的东西吗？如果这种“走下坡路的否定之否定”正是黑格尔辩证法过程的真正秘密呢？正是沿着这一思路，我们应该从贝克特晚期短文和戏剧的视角来反向重读黑格尔，这些短文和戏剧都涉及游戏结束、达到终点后如何继续的问题。黑格尔不仅是封闭的思想家，是绝对认识中历史终结的封闭循环的思想家，也是惯性的可怕空洞的思想家，当“系统关闭”之后，虽然“时间仍在持续”，但什么（我们能想到的）都没有发生。

但是，如果在有限与不朽之间的选择是错误的呢？如果有限和不朽就像匮乏和剩余一样，也是一对视差，如果它们从不同的角度看是一样的呢？如果不朽是

有限性的剩余/过度，如果有限性试图摆脱不朽的过度呢？如果克尔凯廓尔在这里是对的，但原因是错的，因为他也把我们人类只是在生理死亡后消失的凡人这一说法理解为逃避灵魂不朽所带来的伦理责任的一种简单方法呢？他把不朽等同于人的神性和伦理部分，他的理由是错误的，但还有另一种不朽。康托尔为无穷所做的，我们也应该为不朽所做，并断言不朽的多重性：巴迪欧的事件，就是高贵的不朽/无穷的安排（相对于人类动物的有限性而言），是在一种更基本的不朽形式之后产生的，这种不朽存在于拉康所说的萨德式的幻想之中：幻想中的受害者是另一个虚无缥缈的身体，可以无限期地受折磨，但却神奇地保持着美丽（回想一下萨德式的人物形象：少女忍受着堕落的施刑者无休止的羞辱和残害，却以某种方式神秘地完好无损地存活下来，就像《猫和老鼠》中卡通人物完好无损地存活下来一样）。在这种形式下，滑稽和令人作呕的恐怖（回想一下流行文化中不同版本的“亡灵”，僵尸、吸血鬼等）密不可分。（从《安提戈涅》到《哈姆雷特》，适当的葬礼的意义就在于此：防止死者以这种淫秽的不死之身重返人间……）。

因此，认为“否定之否定”就是失败的观点，对黑格尔来说并不陌生。在《精神现象学》中最著名的段落之一“主奴辩证法”中，他想象了两个自我意识在生死斗争中；每一方都准备冒着生命危险坚持到底，但如果双方都坚持到底，就没有赢家——一方死亡，另一方存活，但没有另一方承认它。整个自由和承认的历史，简言之，整个历史的全部，整个人类文化的全部，只有在最初的妥协中才能发生：在生死斗争中，一方（未来的奴隶）眨眼，目光漂移，不打算以死相搏。

回到谢林和黑格尔，在黑格尔看来，辩证过程的“无尽的剩余物”是下作的不死性，是失败的否定之否定的结果，是在彻底的自我否定中幸存下来的东西。正是这种下作的不死性的过度从内部粉碎了所有二元对立。要理解这一关键点，我们必须回顾黑格尔关于同一性和差异性的基本辩证法。在黑格尔看来，同一性是差异的最根本的形式，是差异的自我指涉，这不仅是指事物的同一性是由与其他所有事物的差异来定义的，而且首先是指“同一性”命名了事物与自身的差异，即事物与它的所有特殊属性（其他事物

可以共享其中的每一个属性)的差异:事物“是/存在”而不是它的属性,它“是/存在”它的属性的独特容器。这就是为什么在黑格尔看来,同一性和差异性本质逻辑的瞬间,是自反性的决定——这种自反性结构在存在逻辑中是不存在的,也就是说,当我们谈论一个性质时,这个性质并不具有描述意义上的“同一性”。

然而,我们必须在这里再加一个反转:不仅同一性/差异被带入其自我指涉(或者说,自我关联);差异本身(在其最激进的时候,作为一个不可能的实在,不能被还原为象征性的差异)也获得了自己的同一性,作为一个独立的实体,不能被还原为它所区分的两个术语之间的差异。因此,在这种差异中,有三个要素在起作用:两个对立的要素和它们的差异“本身”作为一个独立的实体存在于两个要素之外。只有在这个意义上,我们才能正确理解变性人在性差异方面的作用。性差异(拉康主义者)和阶级差异(马克思主义者)。阶级差异(或其政治表现形式,左与右是“真实的”,因为对差异的每一种判定都是片面的,都带有双方中一方的“色彩”——不存在对阶级差异

的“中性”判定，这就是拉康所说的“不存在元语言”：我们不能站在中性的立场上看待阶级差异，而不考虑阶级差异。但是一现在我们要讨论的悖论来了一阶级斗争恰恰意味着一个社会从来就没有明确区分为两个阶级（统治阶级和从属阶级）：总是存在“至少一个因素”，即不符合这种对立的第三个因素（中产阶级、乌合之众）——如果只有两个阶级，我们就不会有斗争，而只是两个阶级的稳定共存。（或者，一个更有问题的例子是，在反犹太主义中，犹太人的形象代表了阶级对立本身：如果没有犹太人，社会将是一个和谐的等级秩序，而犹太人则是引发对立和阶级斗争的外来入侵者——反犹太主义所否认的是，社会等级制度本身就已经是对立的）。简言之，不存在原始的多元性（多的立场），这种多元性随后被简化为两种固定的身份，再加上一些残留的东西；最原始的是对立本身。在性行为中，赋予性差异本身（作为对立的真实）以主体性的第三要素是跨主体：它们不是性差异的外在，不是某种原始的多态反向多重性的剩余；它们是性差异本身的构成要素，是其积极存在的特权点。只有在这个意义上，我们才应该充分主张“身份

政治”：这时，所谓的“身份”是赋予差异本身的真实的同一性。

附录 I

一、权力对抗超定论

我与阿德里安·约翰斯顿进行了长达数十年的辩论，我很乐意接受他将我们之间的分歧称为“多层蛋糕”与“甜甜圈”之间的分歧。是的，我的模型是一个甜甜圈，一个扭曲的空间，类似于莫比乌斯环的结构：如果我们在一边走到尽头，绕了一圈，我们会发现自己在另一边，在我们的起点。只有通过回归某种“野蛮的直接性”，使理性的整体性现实化（赋予其躯体），才能完成概念中介的过程，也就是在直接现实的偶然性之下建立——发现理性结构的过程（黑格尔的公理是，为了使理性的形式保持稳定，就必须得出结论）。对黑格尔来说，这种回归直接性的必要性正是单纯的理解力所无法把握的理性的关键特征。用拉康的话来说，每一座理性（象征）大厦都必须由“一

点点真实界”（le peu du réel）来支撑，即由偶然的“真实界”中的一小块来充当 la réponse du réel，即“对真实界的回应”。黑格尔在将古代民主制与现代君主制对立起来时，就深刻地意识到了这一悖论：正是因为古希腊人的国家大厦顶端没有一个纯粹主体性的形象（国王），他们才需要借助“迷信”的做法——比如从鸟类的飞行路径或动物的内脏中寻找征兆——来指导城邦做出关键决策。黑格尔清楚地认识到，现代世界无法摒弃这种偶然的“真实界”，也无法仅仅通过基于“客观”定性的选择和决定（即后来拉康所说的“大学话语”（discourse of the University）的幻象）来组织社会生活：被授予头衔总是涉及某种仪式，即使头衔的授予是在符合某些“客观”标准之后自动进行的。甜甜圈最后一圈的另一个名称是“否定之否定”，即回归直接性，即结束无休止的潜在/中介过程的切割。与这种甜甜圈结构形成鲜明对比的是，“多层蛋糕”模式代表着一层一层的简单渐进……

此外，我承认，在某种意义上，我确实在黑格尔和谢林之间摇摆不定。虽然我完全赞同黑格尔对谢林

早期同一性哲学的批判，但我认为黑格尔对谢林关于自由的论文（《哲学史》末尾的一个简短注释）的反应是完全不够的——黑格尔根本没有抓住要害。因此，我不同意约翰斯顿的观点的地方在于他的基本解释前提，根据这个前提，谢林在自由论中对“奠基”（Grund）和“实存”（Existenz）的区分只是斯宾诺莎对“能动的自然”（*natura naturans*）和“被动的自然”（*natura naturata*）的区分的重新命名。谢林说道：

人的主体性作为最高的精神力量，无非是实存场中的“奠基”底层的侵入，它是实存的奠基，也是实存的生成。谢林认为，人的主观性作为最高的精神力量，不过是作为这个领域的奠基和生成这个领域的奠基在这个实存领域中的介入。用精神分析的术语来说，主体是被压抑的（斯宾诺莎主义的）实体的回归，是“能动的自然”和在“被动的自然”领域中的重现。因此，到达最高的谢林根涌现层相当于重新连接最低的一层——这就是层甜甜圈模型。^①

^① Adrian Johnston's monumental *Infinite Greed: Money*,

约翰斯顿的要点在于，这种甜甜圈模型“实际上无法解释主观性的起源”：它要么等同于物理主义还原论（在量子实在中已经发现了主体性的基本结构），要么等同于泛灵论（将主体性的心理结构投射到量子实在中）。我的观点是，约翰斯顿的“多层蛋糕”模型意味着一种简单的渐进式进化过程，它忽视了适当的辩证过程所具有的切割性和追溯性。

我在谢林的《论人类自由的本质及相关对象》和量子物理学中发现的迷人之处在于，在这两种情况下，本体论的基本耦合（奠基-实存、波的振荡及其在单一现实中的坍缩）恰恰不能归结为动态生产过程与其固定于确定的固定实体之间的对立。坍缩/固定是如何/为何发生的？我的观点是，“奠基”或波浪振荡中必须已经存在张力/间隙：不存在“纯粹的”生产通量，其中必须已经刻有间隙或障碍。更确切地说，如果人在其自由中是“实存之光中的黑暗奠基的回归点”，这就意味着地面的黑暗并不是原始的事实：这

种“黑暗”已经预设了它所笼罩的虚空，而正是这个（原始压抑的）虚空在人的自由中“回归”。

因此，是的，谢林并不等于黑格尔，他在《论人类自由的本质及相关对象》和《世界时代》的片段中提出的东西是令人惊叹的新东西，在某种意义上是对他自己的一种冲击，他在晚期的启示哲学中拼命试图恢复这种冲击，将其重新归入传统形而上学的框架。在谢林的思想中很容易找到表面的连续性，但我认为，这些连续性是他试图淡化其断裂的激进性。总之，关于黑格尔与谢林之间的选择，我确实发现自己处于一种视差状态：虽然二者都不可或缺，但却没有共同语言，一者不能简化为另一者。

值得注意的是，量子物理学的核心存在着一个同源视差。量子物理学颠覆了一种常见的观念，即在表象之下存在着一个自同一的事物，而这个事物在与之相互作用的对象面前呈现出不同的面貌（这也是哈曼所认可的本体论前提）：在量子物理学中，粒子不仅仅以波的形式相互作用，粒子也可以说是在不同的波相互切割的地方出现的。因此，就好像一个事物并不是它在与其它事物的相互作用中如何显现的原因，

它也是通过不同显现的交汇而出现的東西。同样，视差鸿沟一直延伸到底，它是不可还原的。因此，我们应该小心避免任何将量子波动及其“坍缩”为单一固定现实之间的差异简化为多重生产性通量与其作为“物化”效果的固定实在之间的差异的企图。在谈到这个话题时，里卡多·萨宁-雷斯特雷波（Ricardo Sanín-Restrepo）谈到了休·埃弗雷特（Hugh Everett）对量子物理学的“多世界解释”：

该理论的基本原则是，世界是无限的，而且越来越复杂，因为每一种可能的结果都需要一个新的宇宙。埃弗雷特指出了量子力学理论的缺陷，这些理论只依赖于一个观察者，因此在充满了多组观测变量的世界中，只能采用单一的观测方法。

为了解释从波浪振荡的偶然流动空间到固定身份空间的转变，萨宁-雷斯特雷波提出了“权力”（potestas）一词，作为后者的基本特征：“权力是作为统治的权力，它是通过永久性地构建先验模型（预设）来定义生活并决定其行使的稳固身份系统的

安排”。萨宁-雷斯特雷波接着在权力（支配的力量）与同一性（相对于差异性）、必然性（相对于偶然性）、实在性（相对于潜在性）、贫乏的固定性（相对于变化的流动性）和非物质的非现实性（相对于偶然量子振荡的完全现实性）之间构建了一连串的等价关系：

权力（权力即统治，否认差异，否认我们生活的这个世界）是唯一不真实、非物质和不可能世界。权力最令人震惊和可怕的地方恰恰在于它没有反思，没有双面性，它是一种凝固的身份和压迫状态。因此，权力是存在的悖论，是世界的纯粹模拟，是对差异和多重性的彻底否定。权力世界（差异的仿真世界）是不可能存在于自身之外的世界，是本身就没有差异的世界。每一时刻都是其自身的现实性，因为时间中的“即将来临”被空间中存在的“现有”完美所阻隔。

正如人们所预料的那样，这种对立被赋予了反西方的色彩：“差异总是偶然的，因此任何将差异定义为必然性的做法都是对差异的原初异议。西方哲学的驱力在于对否定性的否定，召唤现实性中的‘某物’、

存在，从而消解对非存在、无物、偶然性的憎恶”。但是，这种将偶然性视为“内在性、生成性、过渡性和创造性的释放”，视为“生成为无拘无束的多”的赞美，在多个层面上都存在问题。首先，差异顾名思义就是同一性之间的差异，如果没有同一性，差异之流就会变成混沌之流，变成无形的太一——同一性的等级秩序顾名思义就是差异的秩序。其次，量子波振荡坍缩为单一实在本身就是偶然的（无法预测，只能计算其概率），因此在某种意义上，实在中的偶然性比量子原实在中的偶然性更多——（支配着实在的）必然性本身就是偶然性。第三，权力（在其权威的社会维度上）始终是潜在的，是一种尚未完全实现的威胁——如果没有这个潜在的维度，权力就会失去其光环，而光环是让权力变得有效的关键要素（一个充分运用其权力并殴打孩子的父亲基本上显示了他的软弱和无能）。因此，我们应该严格区分子量子波振荡的开放性意义上的潜能和实在本身意义上的潜能。第四，量子力学的全部意义在于，波在坍缩为（单一的）实在之前恰恰不是真正的实在，而是一个虚拟的灰色区域，一个怪异的原实在——如果人们宣称这个虚拟的

灰色区域是真正的实在，就会无法理解量子物理的悖论。在这里，我还看到了埃弗雷特的“多世界解释”的一个问题：如果存在无限的实在，因为所有量子潜能都得到实现，每个潜能都在自己的世界中实现了，那么，于是根本不存在潜能，每个潜能都业已实现了。第五，如果我们赞美或然成为创造性自由的空间，那么关键问题仍然没有答案：为什么这种潜能之流会坍缩为固定的实在，为什么它不只是在快乐的波动中继续前进？答案只有一个：量子振荡与我们的实在之间存在着根本的视差。不仅每一个实在都是波振荡坍缩的结果，相反也是如此：只有当我们用我们实在中的仪器进行测量时，我们才能谈论量子波振荡，这不仅是认识论上的必然，也具有本体论上的地位。萨宁-雷斯特雷波惊恐地拒绝了这种说法：

在这样的宇宙中，万事万物都受到约束，相比于其他世界的必然性，这个宇宙停滞不前。这就意味着需要一个真实的世界来创造所有其他世界。这不过是一种征服，至少在理想情况下，会阻碍“交替”和“平行”作为独特差异的潜能。有一个稳定的过程来命名

“是什么情况”，有一个渠道在其中一个世界的外观下规定宇宙。在无限可能的世界中，有一个世界是所有其他世界的背景。

我认为我们应该接受这个结论：是的，有一个世界（实在）充当了所有其他潜在世界的一种背景，而这些世界仍然只是潜能。埃弗雷特强调我们应该转向多个观察者，这是对的，但我们应该摒弃“多个观察者意味着多个实在”这一（明显虚假的）结论，因为在每次观察中，波振荡都以不同的方式坍缩。我们应该在量子观测和测量中引入主体间性维度：把观测科学家视为单一个体不仅在经验上是错误的，而且在理论上也是误导——测量是一个以社会为中介的过程。玻尔本人也引入了这一维度，他将科学真理定义为在不同环境下、由不同观察者反复测量而得到证实的结果。简而言之，共享象征空间的“大他者”已经在实验科学中发挥作用。

将我们的意识建立在量子物理学基础上的尝试也是如此：与量子过程进行可能的类比的地方不是意识，而是无意识。罗杰·彭罗斯（Roger Penrose）试

图把无意识想象成思想的叠加空间，把意识的形成过程想象成波振荡坍缩为单一现实的过程：“思想会不会以某种量子叠加的方式存在于无意识层面，只有在特定的选择下——就像测量电子的位置一样+才会变得有意识？”^①尽管似乎有充分的经验理由拒绝将心理无意识直接建立在量子物理学的基础之上，但赋予无意识一种前本体论地位的广泛平行似乎是有效和富有成效的，拉康已经针对弗洛伊德偶尔出现的粗糙实在论时，曾强调过这一点。

在雷斯特雷波的另一端，我们发现了超决定论模型，它试图“重新规范化”量子力学，以摆脱那些让人无法理解的怪异之处（用我们普通的实在概念来翻译）。萨宾·霍森费尔德（Sabine Hossenfelder）和蒂姆·帕尔默（Tim Palmer）是当今超决定论（superdeterminism）的主要支持者，他们认为超决定论是解决困扰量子力学整个历史的测量问题的唯一适当方法：“问题是，没有人知道为什么量子效应会在测量时消失。自从物理学家提出量子力学以来，这

^① Marcelo Gleiser, “Can quantum mechanics explain consciousness?,” *Big Think* (November 4, 2021).

个‘测量问题’就一直困扰着他们。”^①在量子力学中，

一个粒子可以同时处于两种状态。例如，你可以把它送入分束器，然后它就会同时向左和向右运动。物理学家称粒子处于左右“叠加”状态。但你永远无法观测到处于测量结果叠加中的粒子。对于这种叠加，粒子的波函数不会让你预测你所测量到的结果；你只能预测你所测量到的结果的概率。

在霍森费尔德和帕尔默看来，这种从量子叠加到单一实在的莫名其妙的过程证明，“量子力学不可能是大自然在最基本层面上的运作方式；我们必须超越它。”他们的解决方案是回到爱因斯坦的诘难：既然上帝不玩骰子，那么由叠加构成的量子宇宙的形象并不能描述实在，而是将我们知识的局限投射到实在中——实际上存在着被量子物理学忽略的隐藏变量：“如果量子力学不是一种基本理论，那么我们无法预测量子测量结果的原因仅仅是我们缺乏信息。那么，

^① Sabine Hossenfelder and Tim Palmer, “How to Make Sense of Quantum Physics,” *Nautilus* (online 2020).

量子随机性与掷骰子等的随机性并无不同。”同样，当我们掷骰子时，我们无法预测结果，因为我们无法知道调节骰子旋转和下落的所有数据，但最终结果本身完全由物理数据决定；我们无法预测测量结果，是因为我们的知识有限。当我们掷骰子时，在空中旋转的骰子永远不会处于六种可能结果的叠加状态，这种情况只是因为观察者的局限性而涉及到一种概率，在测量之前的粒子也是如此……我们在这里讨论的是回到旧的机械唯物主义吗？听起来可能是这样的：当霍森费尔德和帕尔默提出超决定论的“核心思想”时——“宇宙中的万事万物都与其他万事万物相关，因为自然规律禁止粒子的某些构型（或者使它们如此不可能，以至于实际上它们永远不会出现）”——这听起来不就像斯大林系统化的辩证唯物主义中辩证法的第一个特征吗？

这种普遍相关性尤其意味着，如果你想测量一个量子粒子的特性，那么这个粒子从来都不是独立于测量仪器之外的。这并不是因为仪器和粒子之间发生了任何相互作用。两者之间的依存关系只是大自然的一

种属性。^①

这一关键性的说明听起来几乎是黑格尔式的，这也正是它在哲学上的有趣之处：存在着隐藏的变量，但并不是指我们无法通过测量仪器覆盖的隐藏的超越——隐藏的是测量本身，是测量如何被包含在被测量的实在中。具体结果（波函数的“坍缩”）的隐藏原因是我们通过测量仪器对观察到的实在的干预。正如霍森费尔德喜欢强调的那样，“超定论”是一个误称，因为它只是指决定论，包括对自由意志的否定（尽管她的主要论点并不直接涉及自由意志的话题）。她的观点是，在自然（实在）的一般相互关联性中，测量过程与被测现象同属现实的一部分；然而，量子物理学作为一种科学实践，牢牢立足于我们的“普通”实在，它描绘了迷人的量子波前本体论境界，但这一境界从未被直接观察到（没有机器可以记录叠加），它永远是一种理论建构，无法被康德意义上的“图式化”（想象为我们时空实在的一部分）。虽然量子力学

^① Sabine Hossenfelder and Tim Palmer, “How to Make Sense of Quantum Physics,” *Nautilus* (online 2020).

可以令人信服地从我们的普通现实倒退回量子波作为其前提，但它永远无法完全解释反方向的过程，即波振荡如何/为何坍缩到我们的实在中。我们的实在总是存在——已经在这里，被预设为量子波领域之外的东西：我们（观测科学家、我们的测量机器和我们的概念装置）。

摆脱（主观）观察者的显而易见的方法是宣称坍缩的发生与观察者无关：坍缩是通过测量发生的，而测量是两个对象（被测过程和测量机器）之间的关系——观察主体只注意到结果，而结果是独立存在于我们的实在中的。然而，这样的解决方案留下了太多的问题：将坍缩（重新）描述为一个客观过程仍然无法解释观察者的地位。

超定论消除了这一本体论鸿沟，将叠加简化为一种认识论限制，恢复了完全决定论的现实形象——不过，正如许多评论家所注意到的，这一解决方案仍然是一个抽象原则，它解决了量子物理引发的哲学危机，却没有严重影响科学工作：在量子测量中，被观测现象和测量本身都是某种全局互联实在的一部分，这一说法仍然是一种哲学干预，是经典本体论对量子物理

的报复。然而，量子计算机难道不是量子实在的一种证明吗？量子计算机利用量子物理学的特性来存储数据并进行计算，其性能远远超过最好的超级计算机：

包括智能手机和笔记本电脑在内的传统计算机以二进制“比特”编码信息，这些比特可以是 0 或 1。在量子计算机中，内存的基本单位是量子比特或量子位。量子比特是利用物理系统制成的，例如电子的自旋或光子的方向。这些系统可以同时处于多种不同的排列状态，这种特性被称为量子叠加。量子位还可以通过一种叫做量子纠缠的现象千丝万缕地联系在一起。其结果是，一系列量子比特可以同时代表不同的事物。^①

尽管我没有资格评判霍森费尔德对量子力学的批判是否具有严格的科学价值，但这样的案例难道不表明，量子物理学的超定论“重新规范化”剥夺了量子革命最迷人的特征吗？是的，量子波与普通现实之

^① Donna Lu, “What is a Quantum computer?,” *New Scientist* (online, n.d.).

间不可还原的鸿沟带来了一系列新问题，但我们对这些问题的处理却让我们产生了非凡的洞察力。

二 作为错位的扬弃

黑格尔的普遍性的一个重要特征是，它不仅被划分为不同种类，而且自身也被卷入了其中的过程，成为其中的一个——简言之，它一次又一次地错位。让我们举一个也许意想不到的例子：伯纳德·赫尔曼（Bernard Herrmann）的《单簧管五重奏》（*Souvenirs de voyage*, 1967 年），开头的旋律线与十年前他为希区柯克的《迷魂记》（1958 年）配乐时最著名的乐曲《爱之场景》（*Scene d'amour*）的开头旋律线如出一辙。我们在这里处理的是一个很好的错位案例，将一个元素（在本例中为旋律线）从其语境中剥离出来，并将其置于另一个语境中，在其中，它从属于一个由不同逻辑调节的空间。在我们的作品中，同一条旋律线首先（在《迷魂记》中）成为一个乐章的开端，而这个乐章在很大程度上借鉴了瓦格纳的《特里斯坦》，不可阻挡地走向浪漫主义的高潮，而它在五重奏中的重现仍然牢牢地保留在瓦格纳之前的主题及其变奏

的空间中。有趣的是，这一转变的方向是倒退的：先是浪漫主义的高潮渐强，然后又退回到更古典的空间，随后排斥了这种渐强。

错位（Dislocation）是一个重要的辩证法概念，对它的正确理解使我们能够消除困扰黑格尔“扬弃”（Aufhebung）概念的一些重要误解。让我们从政治领域举一个不同的例子。让·卡西米尔在其《海地人：一部非殖民化历史》（*The Haitians: A Decolonial History*）中指出，“海地使现代性计划错位，而非完成”^①。卡西米尔的批判针对的是那些在海地革命中看到法国大革命的普遍化和激进化的人（包括我在内）：只有重复了海地革命，法国大革命才真正成为具有普遍意义的世界历史事件。从这个意义上说，海地革命就是法国大革命的“扬弃”：法国大革命潜力的充分发挥，法国大革命在更高层次上的重演。从占主导地位的后殖民主义思想的角度来看，这种观点过于“欧洲中心主义”：如果将海地革命归结为法国大革命内在潜能的发挥，那么——用黑格尔的话说——法国大

^① Jean Casimir, *The Haitians: A Decolonial History*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press 2020. I rely here on Rocio Zambrana's "Hegelian History Interrupted" (Columbia University Press, 2024).

革命这一欧洲现象才是最重要的概念，而海地革命只是其自我展开的一个附带要素。即使海地人“比法国人自己更法国”，即使他们走得更远，即使他们比法国人走得更远，后果更严重，他们也是欧洲现代发展进程的一部分。

相反，错位意味着元素被彻底再情境化（re-contextualized），融入一个新的象征空间和社会空间，赋予它们与原有含义无关的新含义——人们绝不能从原有含义中“演绎”出这一新含义。让我们以平等这个源于现代欧洲思想的概念为例。尽管许多平等的倡导者努力将这一概念扩展到妇女、其他种族等，但这种扩展仍然属于西方平等概念的范畴。当一个真正的他者（比如黑人奴隶）占有平等时，这一概念就不仅仅是扩展了，而是在一个不同的领域进行了移植，这从根本上影响了其功能——黑人生命事件的不安充分证明了这一点。此外，马克思主义和共产主义革命的整个历史难道不是一部错位的历史吗？尽管列宁引用了大量马克思的话，但列宁实际上是将马克思移植到了一个完全不同的历史情境中，在这个情境中，革命是由一个由狭隘的专业人士组成的政党执行的，

并通过解决非无产阶级问题（土地与和平）而取得胜利。毛泽东做了一件更加激进的事情：与马克思和恩格斯的设想的道路迥然不同，他将革命力量从工人转移到农村的农民身上——这是马克思和恩格斯无法想象的事情。同样，在这两种情况下，我们谈论的都不是持续的扩张，而是彻底的错位——难怪在这两种情况下，正统马克思主义者都反对调整方向（孟什维克对列宁的基本指责是，他以一种非马克思主义的方式，在革命的环境成熟之前就想要革命）。

我们还应该牢记，资本主义本身就是一个不断错位的过程。资本主义起源于欧洲，但随后逐渐扩展为全球经济秩序，而这种扩展并不是连续的，它涉及到剧烈的错位。资本主义不仅从一开始就与殖民化和新崛起的奴隶制联系在一起，而且随着日本、印度和现在的中国等国家出现强大的非欧洲资本主义，资本主义也发生了变化。顺便提一下，值得注意的是，同样是那些殖民后左派，他们谴责平等和民主的每一次扩张都是一种错位，而不是一种持续的发展，他们总是坚持认为资本主义是“以欧洲为中心”的，是归因于欧洲的：即使它出现在中国、印度等国，资本主义

仍然是欧洲的。其基本前提是明确的：当平等和民主这样的进步思想扩展到第三世界时，它涉及到彻底的错位，不再是欧洲的，但“坏”的资本主义仍然是外来的（欧洲的）入侵者……这种错误是严重的，因为它忽略了一个关键事实，即资本主义实际上是普遍的、跨文化的、与特定的文化无关：它不是从一种文化中解脱出来，然后被另一种文化所占有；相反，它代表着从文化空间本身的普遍错位。

在这一点上，我们可以回到黑格尔的扬弃与错位之间的关系：将二者对立起来的方法（正如我们在卡西米尔与海地的关系中所看到的那样）错过了黑格尔辩证法的一个重要要素，它将主体还原为一个动态化的实体。批判者否定了黑格尔关于民主与平等的概念，认为民主与平等是一个无所不包的实质实体，它逐渐实现其内在的潜能，从一个特定的形象过渡到另一个特定的形象，但仍然是整个过程的同一性的基础。比如说，国家经历了亚洲威权国家、古代奴隶制民主国家、封建君主国家、现代专制国家等阶段，但所有这些作为同一性国家概念的内在部署而出现的特殊形式。但事实果真如此吗？如果我们还停留在这个

抽象的层面，我们至少要补充两点。首先，对黑格尔来说，一个理念的完全完善（当现实符合其理念时）总是意味着这个观念本身的自我否定；比如说，国家的现实永远不会完全符合国家的观念——当这种情况发生时，我们就不再有国家，而是进入了一个宗教共同体。其次，更重要的是，在辩证法过程中，谓词总是进入主体：一开始是过程中从属的特定时刻，现在则宣称自己是过程的主体，并将自己的预设追溯为自己的时刻（“谓词”）。因此，从一个特定形象到另一个特定形象的主体并不是同一个主体，它仍然是牵动和控制整个运动的同一个主体：黑格尔所说的“绝对”正是发生根本性逆转、谓词变成新主体的过程。因此，每一个辩证过程都是一种错位：先前的“物质”被错位为一个新的涵盖一切的普遍性。从一个特定形式进入另一个特定形式的并不是同一个普遍性——在每一个段落中，普遍性本身都是错位的，它被还原为一个新的普遍性的从属时刻。让我们以马克思描述的从货币到资本的过程为例：在资本主义之前的市场交换中，货币是生产者之间交换的中介，它在最终结果中消失（当我卖出我生产的东西并买到我需要

的东西时)；然而，随着资本主义的发展，货币变成了资本，成为整个过程的主体（积极的行为者）。虽然从我个人的角度来看，我生产（和出售）东西是为了得到我生活所需要（或渴望）的（其他）东西，但在资本主义中，整个过程的真正目标是资本本身扩大的自我再生产——我的需求及其满足只是资本自我再生产的从属要素。从这个意义上说，社会生产从根本上发生了错位，沦为资本再生产的从属要素。

回到海地的例子，使情况变得更加复杂的是，模仿欧洲与突破欧洲现代性之间的紧张关系成为了革命进程本身的核心要素。自由海地的第一位领导人杜桑·卢维杜尔（Toussaint l'Ouverture）坚持所有种族一律平等，反对黑人享有任何特权，此外，尽管他正式废除了奴隶制，但他同时强制推行义务劳动（种植园工人必须坚守岗位，以便生产持续进行）。在他之后的两位领导人德萨林（Dessalines）和克里斯托弗（Christophe）颁布了反白人政策（除支持革命的波兰人外，所有非黑人都被屠杀），但强制性工作依然存在，因此对于前奴隶来说，情况并没有发生很大变化。在克里斯托弗统治期间，海地分为两个国家：克

里斯托弗作为皇帝统治北部地区，亚历山大·佩蒂翁（Alexandre Petion）作为共和国统治南部地区。北部变成了一个模仿欧洲现代国家的半封建专制国家，重点是提高生产和增加财富（集中在黑人统治精英手中），而在南部共和国，土地被分配给小农，他们在生产力低下的自给自足经济中生存。尽管一些评论家称赞南方试图发展新的共同体生活形式，作为欧洲现代性之外的另一种选择，但这种尝试很快就失败了。这里还有一个悖论值得注意，那就是德萨林从种族平等到黑人统治的反白人转变，恰逢以皇帝为首的专制阶级结构的兴起，这模仿了最糟糕的欧洲专制现代性。

巴拉圭的情况也存在类似的悖论：在被西班牙-葡萄牙武装干涉之前，巴拉圭在耶稣会的统治下，将土著部落组织成传教会（reducciones），不仅是共产主义的早期形式，而且比阿根廷或巴西更接近文化独立。耶稣会士当时已经开始用瓜拉尼语印刷书籍（巴拉圭大多数人至今仍在使用的瓜拉尼语），因此，如果耶稣会士没有被赶走，拉丁美洲的历史将会发生变化，土著语言将成为国家官方语言之一。纵观近代史，耶稣会士通常比方济各会士进步得多，尽管（或者说正是

因为)耶稣会士被组织成教条主义的狂热分子,而方济各会士则强调贫穷和内在的精神生活。即使在今天,耶稣会士仍是天主教左派的堡垒,而许多方济会士则是新法西斯主义者。布莱希特在他的共产主义“学习剧”(learning plays)中复制(“错位”)耶稣会的神圣宣传戏剧作品是正确的。

在区分传教士以外的瓜拉尼语和耶稣会瓜拉尼语时存在一个重要的悖论:耶稣会士用瓜拉尼语创造了新词来翻译欧洲的概念,而普通人则只是简单地融入了西班牙语:

总的来说,耶稣会士的瓜拉尼语避免直接借用西班牙语的语音。相反,传教士们依靠瓜拉尼语的凝集性,从当地语素中创造出一些卡勒术语。在这一过程中,耶稣会士经常使用复杂、高度合成的术语来表达西方概念。与此相反,在传教士居住地以外使用的瓜拉尼语的特点是西班牙语的自由、不受约束的流动;西班牙语单词和短语经常被简单地融入瓜拉尼语中,语音上的调整微乎其微。这种现象的一个很好的例子就是“共融”一词。耶稣会士利用他们的凝集策略,

将这个词翻译成 Tupârahava，这是一个基于 Tupâ 一词的谐音，意为上帝。在现代巴拉圭瓜拉尼语中，该词被译为 komuño。

在今天的许多语言中，我们都会遇到类似的情况（国家保护语言的纯洁性，禁止使用英语等），但在耶稣会的巴拉圭，外国殖民者自己也扮演了这一角色。^①那么，在这种情况下，究竟是殖民者自己想要保持土著语言的纯洁性，还是土著人轻而易举地吸收了外来词，从而抵制了语言的殖民化呢？答案显而易见：土著人。

三、发明安娜，发明玛德琳娜

在我们这个放任自流的世界里，要想获得自由，甚至很难想象有什么连贯的策略——那么，今天我们

^①当然，殖民者在语言中的实际作用更为复杂和模糊。在加拿大，因纽特人被生活在他们南边的其他土著人称为 Askamiciw，“吃生食的人”；基督教传教士随后将其转写为 Excominqui，“被逐出教会的人”，而普通大众则将其浓缩为“爱斯基摩人”。我们的任务不应该仅仅是恢复原来的用语，而应该重新构建文化之间的互动，这样我们就不会仅仅把“因纽特人”这个词当作异国的入侵者来使用，而将其纳入我们的语言和思维模式。

如何才能获得自由呢？由杉达·瑞慕斯（Shonda Rhimes）创作和制作的网飞 2022 系列迷你电视剧《发明安娜》（*Inventing Anna*）提供了答案之一。这部剧集的灵感来源于安娜·索罗金（Anna Sorokin）的故事和杰西卡·普雷斯勒（Jessica Pressler）2018 年发表在《纽约》杂志上的文章《安娜·德尔维如何欺骗纽约的派对人士》（*How Anna Delvey Tricked New York's Party People*），讲述了一个比小说更离奇的故事：出生在俄罗斯的二十多岁的骗子安娜·索罗金，通过将自己装扮成德国富家女继承人安娜·德尔维，骗取了奢华的生活方式，近距离接触那些城市精英。几乎在一夜之间，索罗金俘获了互联网的想象力，在她入狱之后，她仍然在公众媒体上拥有巨大的关注度。

大多数评论家都对这部迷你系列剧表示不安：他们认为对安娜的描写难以令人信服，因为它没有刻画多重面具下的真实人物……但如果这就是真相，如果没有自我意识的操纵者在幕后操纵呢？安娜并不只是按照庞氏骗局行事，推迟偿还债务，用一笔债务掩盖另一笔债务，试图让人们相信她欠他们的钱正在路上，等等。疯狂地说，她的主观生活本身就是一

个庞氏骗局：她不仅欺骗他人，还向自己借钱，向自己想象中的未来借钱。这就是她的女性化立场，与纪录片《千王》（*Tinder Swindler*）（《千王》是纪录片，《发明安娜》是小说）中的骗子西蒙·哈尤特（Shimon Hayut）形成鲜明对比。哈尤特周游欧洲，自称是俄罗斯-犹太裔钻石大亨列夫·列维耶夫的儿子。“千王”借用西蒙·列维夫的身份联系女性，骗她们借钱给他，但从未偿还。他会用奢华的礼物迷惑女性，并用从之前骗来的其他女性那里借来的钱，带她们乘坐私人飞机参加晚宴。然后，由于“安全”受到破坏，他要求受害者在经济上帮助他，据称这妨碍了他使用自己的信用卡和银行账户；这些妇女为了帮助他，往往会申请银行贷款和新的信用卡。他的职业生涯结束得恰到好处：2022 年 2 月底，他推出了 NFT 系列和商品，上面印有他在影片中看到的图像和听到的引语……

这两个故事之间明显的相似之处不应让我们忽视关键的区别：哈尤特是一个冷酷地操纵他人的骗子，他没有真正认同的计划，他只是抛弃了一个他欺骗的女人并转嫁给另一个女人，而安娜则留下来与参与启动安娜·德尔维基金会这一宏伟计划的永久合作者

圈子。她的特点是对外表的无条件忠诚：她的朋友经常恳求她承认自己撒谎或欺骗，但她从不崩溃或摘下面具。我们一次又一次地看到，当她面对证明自己谎言的事实时，她将如何找到挽回面子的方法。

安娜不道德，但绝对有伦理。当她的律师在陪审团的结案陈词中为她辩护时，声称她只是生活在自己的梦想世界中，从未“危险地接近”真正的成功（为她的大项目获得资金），她感到自己被背叛了，并做出了愤怒的反应——她更喜欢如果这意味着她将被视为几乎成功的人，而不是一个可笑的小梦想家，那么她将受到更严厉的惩罚。

正是这种无条件的欲望使她具有伦理基础——她确实遵循拉康的公式“不要向你的欲望妥协”。这就是为什么即使是一些被她欺骗并知道她不关心他们的人仍然继续关心她。正如拉康所说，“英雄可以被背叛而不会对其造成伤害”——安娜直到最后仍然是英雄。这就是为什么通常的心理社会解释失败了：就连她的父亲也对她变成这样感到惊讶。

套用一部有关汉尼拔·莱克特（Hannibal Lecter）的早期小说中的一句著名台词，她什么也没发生，世

界却发生了。是的，她的计划是一个可笑的赝品，但她仍然表现得像一个崇高的人物，因为她将这个可笑计划提升为一件事情，一件她准备为之赌上一生的事业。不管她是什么，她并不是犬儒主义者，而是完全天真，而我们今天需要这样的天真有一个明确的原因：安娜是自由的，这与哈尤特形成鲜明对比，哈尤特只是遵循自己的自私需要来操纵他人并从中获利。自由并不存在于我自我的隐藏核心中，逃避他人的掌控，使我可以在安全距离之外操纵他人；自由在于我无条件地认同我决定为他人扮演的角色。我们也应该以同样的方式阅读《朱迪思·巴顿的遗嘱》，在这本小说中，希区柯克《迷魂记》中不幸的朱迪·巴顿从她自己的第一人称视角讲述了这个故事：

一开始，平淡无奇的第一人称叙事让人感觉陷入了巴顿在旧金山之前的平庸生活中。她在美国中心地带长大的岁月就像一幅画——完美的核心家庭带着真实的宁静，悲剧已成定局。需要一段时间才能摆脱这一切（或者这只是阿尔弗雷德的诡计？），平静之下有一层层混乱在翻滚，就像希区柯克的经典本

身一样。作者鲍尔斯和麦克劳德对美国“快乐时光”期间对女性的压制有很多话要说，而且他们做得相当巧妙。故事情节在书的最后三分之一处展开，巴顿与钟楼的约会迫在眉睫，而她被揭露为最奇妙的密码——对她自己来说是最悲惨的，而且几乎没有意识到她自己的愤怒和悲伤正在加深。可悲的是，所有这些都使她成为加文·埃尔斯特精心策划的谋杀他妻子并使其看起来像自杀的完美对象。^①

那么，我们是否会采用通常的“女权主义”阅读方式来解读一部著名的小说或电影，从女性的角度重述这个故事，从而抛弃她的“客观化”？也许最经典的例子是《藻海无边》(*Wide Sargasso Sea*, 1966 年)，这是夏洛特·勃朗特 (Charlotte Brontë) 的《简·爱》的前传，从克里奥尔女继承人妻子安托瓦内特·科斯韦的角度描述了罗切斯特先生的婚姻背景。安托瓦内特是里斯版勃朗特笔下邪恶的“阁楼里的疯女人”，她的故事从她在牙买加的青年时代开始，一直到她与英国绅士罗切斯特先生的不幸婚姻，罗切斯特先生给她

^① Review of *The Testament of Judith Barton*, Kirkus Reviews.
<https://www.kirkusreviews.com/book-reviews/wendy-powers/the-testament-of-judith-barton/>

重新命名为伯莎，宣布她疯了，并带走了她 到英国，并将她与世界其他地方隔离在他的豪宅中。

但《朱迪思·巴顿的遗嘱》(*The Testament of Judith Barton*)和《藻海无边》判若云泥。里斯的小说追求明确的女权主义和反殖民议程(将“阁楼上的疯女人”重新主体化为压迫的受害者)，而在《朱迪思·巴顿的遗嘱》中，虽然我们也得到了女人的第一人称叙述，但这种叙述 与作者的说法相反，她比电影更有效地客观化了她：

大多数观众(电影的)都对物化朱迪感到满意，就像斯科蒂一样，就像电影本身一样。只要她看起来像这个角色，屏幕两边似乎都没有人对朱迪到底是谁以及她为什么这么做感兴趣。^①

这里要提出的问题是—一个相当幼稚的问题，但对于所有狂热的希区柯克主义者(比如我自己)来说至关重要：小说力求与电影完全兼容，因此是否应该将其提升到相同的地位，是否应该将其视为电影的一部

^① Powers and McLeod, *The Testament of Judith Barton*, p. 278.

分 相同的想象宇宙，从强烈的意义上说，小说只是描述了我们在电影中没有看到的東西，并且它们都给出了同一个宇宙的部分视图？ 我准备对这部小说有条件地表示肯定，但有一个重要的附带条件。 在讲述她的故事时，小说只是提供了她生活故事的“客观”背景，甚至“主观”元素也只是提供了她如何经历自己处境的数据。 然而，在电影中，朱迪在帝国酒店房间的晚上场景中表现出了真实的主观性，她在厄尼（Ernie）家吃完晚饭后与斯科蒂（Scottie）一起返回。 我们看到朱迪的个人资料，它是完全黑暗的（与厄尼家玛德琳娜令人眼花缭乱的个人资料形成鲜明对比）。 从这个镜头开始，我们转到她脸部的正面镜头，左半边完全黑暗，右半边呈奇怪的绿色（来自房间外的霓虹灯）。 我们不应该把这个镜头简单地理解为朱迪的内心冲突，而应该赋予它完整的本体论模糊性：正如在某些版本的诺斯替主义中，朱迪在这里被描绘成一个原始实体，尚未在本体论上完整地构成（一个绿色的等离子体加上 黑暗）。 就好像，为了充分存在，她的黑暗一半等待着玛德琳的空灵形象被填补。 换句话说，我们实际上到达了壮丽侧面像的另一面——

玛德琳在厄尼家的镜头，它的底片：玛德琳娜以前看不见的黑暗的一半（朱迪绿色痛苦的脸），加上将被填充的黑暗的一半玛德琳娜令人眼花缭乱的侧脸。而且，就在朱迪被简化为低于客体、无形的前本体论污点的这一点上，她被主观化了——这张痛苦的半张脸，完全不确定自己，标志着主体的诞生。回想一下众所周知的芝诺无限可分悖论的想象解决方案：如果我们继续除法足够长的时间，我们最终会偶然发现一个点，在这个点上，一个部分将不再被分成更小的部分，而是被分成一个（更小的）部分，什么也没有——没有什么“存在”的问题。

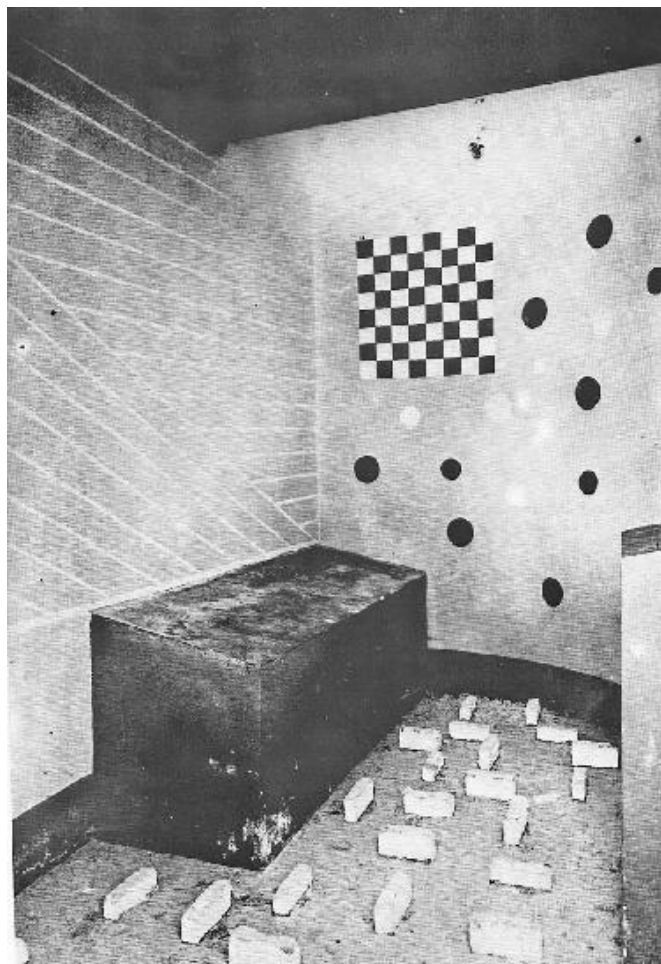
因此，主体的正确维度比展示一个人的第一人称“主观”立场更为激进：以这种方式出现的叙述提供了一个连续的故事，它模糊了界定主观性的差距和分歧。这难道不是上述镜头中朱迪的分裂吗？我们看到她的一半脸，而另一半则是黑暗的虚空。这里要记住的关键是，她脸部的这种划分（这使她成为一个主体）只有通过她对“玛德琳娜”的认同才变得可见：她空间的黑暗一半不仅充满了她对“玛德琳娜”的认同，在某种意义上，“玛德琳娜”甚至是由这种认

同创造的。

与安娜的情况一样，“玛德琳娜”不仅仅是朱迪必须从中解放出来的一个异化面具——她过度认同了“玛德琳娜”，并在扮演这个角色的过程中发现/创造了自己的真实身份。是的，“玛德琳娜”是由邪恶的加文·埃爾斯特发明的，朱迪被操纵着扮演了这个角色，但她却因爱上了斯科蒂而深陷其中。《迷魂记》并没有让朱迪沦为男性（斯科蒂）致命幻想的投影：她对斯科蒂的爱是电影中唯一真实的爱情。小说只是给出/讲述了朱迪能够抛开的背景，而这种超越“客观”处境的行为在电影中得到了呈现。换句话说，“玛德琳娜”脸上的那半张黑脸就是她的自由空间——有了完整的空间，她只是环境的产物。

因此，自由是一个神奇的概念——尽管它是我们自发体验到的事实，但当我们反思它的时候，对立面的悖论和巧合就会爆发出来。在康德看来，自由是痛苦的，它包含着为了责任而放弃自发倾向的痛苦，同时，最深刻的自由又被体验为一种内在的必然（“我必须这样做，我不能不这样做！”）。谢林在他的艺术哲学中进一步运用了这种对立面的叠加：在艺术创作

过程中，艺术家在最深的意义上是自由的，而他只是遵循内心驱动力，内心驱动力告诉他该做什么。



四、非再现艺术的政治含义

黑格尔在《历史哲学》中对修昔底德关于伯罗奔尼撒战争的著作作了精彩的描述：“他的不朽之作是人类从那场较量中获得的绝对收益。”^①我们应该从天真无邪的角度来解读这一判断：从某种程度上说，从世界历史的角度来看，伯罗奔尼撒战争的发生就是为了让修昔底德能够写一本关于这场战争的书。如果现代主义的爆发与第一次世界大战之间的关系也有类似之处，但方向相反呢？大战并不是打破十九世纪晚期进步主义的创伤性断裂，而是对既定秩序的真正威胁的反应：先锋艺术、科学和政治的爆发破坏了既定的世界观（文学中的艺术现代主义——从卡夫卡到乔伊斯；音乐中的艺术现代主义——勋伯格和斯特拉文斯基；绘画中的艺术现代主义——毕加索、马列维奇、康定斯基；精神分析；相对论和量子物理学；社会民主主义的兴起……）。这种断裂凝结在 1913 年，即艺术先锋的奇迹之年，它所开辟的新空间是如此震撼人心，以至于在一种推测性的历史学中，人们甚至倾

^① Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, Batoche Books, 2001.

向于声称，从绝对精神的角度来看，1914 年大战的爆发是对这一断裂事件的反应——或者，套用黑格尔的话说，第一次世界大战的恐怖是人类在战前几年发动不朽的艺术革命所必须付出的代价。换句话说，我们必须扭转勋伯格等人如何预示二十世纪战争恐怖的伪深刻见解：如果真正的事件是 1913 年呢？关键是要关注 十九世纪末的沾沾自喜与一战灾难之间的这一中间爆炸性时刻——1914 年不是从沉睡中苏醒，而是注定要阻挡真正觉醒的爱国主义睡梦的强力而猛烈的回归。法西斯主义和其他爱国者憎恨先锋艺术（*entartete Kunst*），这不是一个无关紧要的细节，而是法西斯主义的主要特征。我们应该在这一背景下探讨现代艺术与二十世纪恐怖历史之间的关系。

瓦西里·康定斯基（Wassily Kandinsky）在《艺术中的精神》（*Concerning the Spiritual in Art*, 1911 年）中阐述了每件艺术作品如何不是通过主题，而是通过对色彩和形式的特定选择来影响观众。从这个意义上说，康定斯基认为“高雅艺术”并不是什么中介的主题化的再现，而是有其自身的运作目标——对观众产生非理性的、潜意识的影响，在这种影响中，特定的

色彩和形式会影响观众的心理，并在他们身上产生特定的情绪：

在这里，个人不是被置于艺术品之外或之前，而是被置于艺术品之内，并完全沉浸其中。这种人为的环境可以对观众产生强大的潜意识影响，使他们成为艺术品的参观者，甚至是艺术品的俘虏……这种艺术方式并不宣扬非理性，而是依赖于一种更为激进的精神主义：精神意义已经被刻入艺术品的形式本身，而不仅仅是艺术品所代表的内容。^①

然而，这里马上就会出现一个相当幼稚的问题：如果一件艺术作品的形式会产生焦虑、不满和迷失方向的情绪，那么它本身不就失去了任何解放的维度吗？它难道不会传播非理性的悲观主义和绝望情绪吗？这就是二十世纪三十年代政治光谱两极对抽象艺术（以及无调性音乐和自由联想写作）的看法。1938 年，西班牙内战期间，斯洛文尼亚裔法国诗人、

^① Boris Groys, quoted from “The Cold War between the Medium and the Message: Western Modernism vs. Socialist Realism,” *e-flux Journal* no. 104 (2019).

艺术家和建筑师阿方斯·劳伦契奇（Alphonse Laurencic）利用康定斯基的色彩和形式理论来装饰巴塞罗那一所监狱的牢房，共和党人在那里关押被俘的佛朗哥分子。他把每间牢房都设计成前卫艺术装置：选择牢房内的色彩和形式组合，目的是让囚犯体验迷失、压抑和深深的悲伤：

劳伦契奇在庭审中透露，他是受超现实主义艺术家达利和包豪斯艺术家康定斯基等现代艺术家的启发，才设计出这些酷刑牢房的……劳伦契奇告诉法庭，在巴塞罗那，这些牢房的床呈 20 度角倾斜，几乎无法入睡。

审判文件说，这些牢房的地板上还有形状不规则的砖块，使囚犯无法前后行走。报告还说，6 英尺 x 3 英尺牢房的墙壁上布满了超现实主义图案，目的是让囚犯感到痛苦和困惑。其中一些牢房的石座设计成让囚犯瞬间滑到地上，而另一些牢房则涂上了焦油，夏天闷热难耐。^①

^① “Jail cells ‘made from modern art’,” BBC News Online: Entertainment: Arts (March 28, 2003).

事实上，后来被关押在这些所谓的“心理技术”牢房中的囚犯确实报告说，由于视觉环境的影响，他们的情绪极度消极，心理痛苦不堪。在这里，情绪变成了信息——与媒介相吻合的信息。希姆莱对囚室的反应显示了这种信息的力量：在法西斯占领巴塞罗那之后，他参观了精神技术囚室，并说这些囚室显示了“共产主义的残酷”。这些牢房看起来就像包豪斯的装置，因此希姆莱认为它们是文化布尔什维主义（Kulturbolschewismus）的表现。难怪劳伦契奇在1939年受到审判并被处决。

有趣的是，正统的斯大林主义马克思主义也主张同样的论点，只是方向相反。二十世纪三十年代，卢卡奇在莫斯科写了一篇文章，将表现主义的“行动主义”视为国家社会主义的先驱：他强调表现主义的“非理性”方面，根据他的分析，这些方面后来在纳粹意识形态中达到了顶峰。同样，伊利亚·艾伦堡（Ilya Ehrenburg）当时也写到了超现实主义：对他们来说，女人意味着顺从。他们宣扬肛交、恋童癖、恋物癖、露阴癖，甚至鸡奸。”直到1963年，苏联艺术

评论家米哈伊尔·利夫希茨（Mikhail Lifshitz，卢卡奇在二十世纪三十年代的密友和合作者）在一本名为《我为什么不是现代主义者》（*Why I Am Not a Modernist*）的著名小册子中重复了同样的观点：现代主义是文化法西斯主义，因为它宣扬非理性和反人道主义。他写道：

为什么我不是现代主义者？为什么这种思想在艺术和哲学中的一丝一毫都会引起我内心最强烈的抗议？因为在我眼里，现代主义与我们这个时代最黑暗的心理事实有关。其中包括对权力的崇拜、对毁灭的喜悦、对残暴的热爱、对不假思索的生活和盲目服从的渴求……学者和作家与帝国主义国家反动政策的传统合作主义，与即使是最真挚、最纯洁的现代主义追求中隐含的新野蛮的福音相比，也是微不足道的。前者就像一个官方教会，以遵守传统仪式为基础。后者则是一场自愿蒙昧主义和现代神秘主义的社会运动。至于两者中哪一种对公众的危害更大，不可能有两种意见。^①

^① Boris Groys, quoted from “The Cold War between the Medium

简而言之，现代主义的危害比法西斯主义大得多……现代主义对苏联马克思主义而言是法西斯主义，而对法西斯主义而言则是共产主义。（当然，双方都有例外：未来主义在二十世纪二十年代被意大利法西斯主义和苏联艺术所利用）。相反，对于西方现代主义者来说，再现的现实主义是“极权主义”的，他们从反再现的现代艺术中看到了媒介从其所要传递的信息中解放出来：信息（在于）媒介本身，而不在于媒介所表现的内容。但真正令人吃惊的事实是，如今一些认知论者也在宣传同样的反现代主义立场，声称作为快乐源泉的对美的良好传统品味是我们的天性，因此我们应该相信人们的品味--以下是史蒂文·平克（Steven Pinker）的论述：

二十世纪精英艺术和批评界的主流理论都是在对人性的激进否定中发展起来的。一种遗产是丑陋的、令人费解的和侮辱性的艺术。另一种则是自命不凡、

难以理解的学术。他们对人们纷纷远离感到惊讶吗？

①

这种立场不仅在一些理论家中间扩大，而且在右翼民粹主义者中间蔓延——在斯洛文尼亚，右翼分子将民族民间音乐提升为真正斯洛文尼亚人的标志，并攻击其批评者是斯洛文尼亚民族性的叛徒……艺术美感和愉悦感植根于我们的天性这一观点的支持者谴责现代主义“毁灭美的欲望”，认为这是精英主义-全球主义精英的意识形态时刻。在相当天真的意义上，他们提出了一个有价值的观点：现代艺术再现了作为我们社会存在特征的恐怖、焦虑和不和谐。在此，我们要问的问题是：那么，为什么在艺术中再现焦虑和恐怖具有颠覆性，而不仅仅是模仿从而维持现有的异化社会生活呢？答案很简单：在艺术中再现焦虑和不和谐本身就是一种解放行为，它使我们能够重新与现存秩序保持距离。要理解这一点，我们必须接受阿多诺的黑格尔主义立场：艺术不是关于快乐或美的体

① Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, London: Penguin 2002.

验，艺术是真理的媒介，是我们人类在特定历史时代的状况的真理——而在我们这个时代，在现代主义断裂之后，固守调性音乐或现实主义绘画的传统就是假的艺术。

为什么？让我们回到黑格尔，回到他关于艺术终结的概念。黑格尔的致命局限在于，他的艺术概念仍然局限于古典表象艺术：他无法考虑我们所说的抽象（非再现）艺术（或无调音乐，或反思性地关注自身写作过程的文学等）的可能性。这里真正有趣的问题是，这种局限性——局限于古典表象艺术概念的局限性——与罗伯特·皮平所说的黑格尔的另一个局限性，即他无法发现异化/对立，即使在个人获得形式自由和相互承认的现代理性社会中，这种异化/对立依然存在。只有在不再受限于表象模式的艺术中，现代自由社会中持续存在的不自由、不安和错位才能得到恰当的表达和揭示，这是为什么呢？现代的不安、形式自由中的不自由、自主形式中的奴役，以及更重要的是，自主所带来的焦虑和困惑，是否已经深入到我们存在的本体论基础之中，以至于只有在一种艺术形式中才能得到表达，这种艺术形式破坏了我们现实的感觉的

最基本坐标的稳定性并使之非自然化？因此，在皮平看来，黑格尔“最大的失败”在于：

他似乎从未十分关注现代世界潜在的不稳定性，关注同一伦理大同世界的公民可能失去如此多的共同点和共同信心，以至于任何这些可能的冲突的普遍不可解决性变得越来越明显，也就是我们在所有这些空洞的表情中看到的那种高挑战和低期望……。他并不太担心，因为他的一般理论是关于在历史上逐步实现某种相互承认的地位，这种历史主张看起来是黑格尔论述中最不靠谱的方面，而且与我们抵制他关于艺术已成为过去的宣称有关。^①

而皮平本人则将阶级分化和斗争（当然，这里的阶级是相对于种姓、地产和其他等级制度而言的）作为这种新的不满情绪的核心。因此，马奈的画作具有一种基本的模糊性，产生了令人不安和迷失方向的效果：是的，它们表明了现代人的“异化”，他们在激

^① Robert B. Pippin, *After the Beautiful: Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*, Chicago: University of Chicago Press, 2014, p. 69.

进对立的社会中缺乏适当的位置，被剥夺了集体相互承认和理解的主体间空间；然而，它们同时产生并反映了一种解放的效果（它们所描绘的个人似乎不再受社会等级制度中特定位置的束缚）。

皮平正确地指出，黑格尔在宣布艺术的终结（作为绝对的最高表达）时，自相矛盾地认为他不够理想主义。黑格尔没有看到的不仅仅是他完全无法把握的某种后黑格尔维度，而是所分析现象的“黑格尔”维度。经济学也是如此：马克思在《资本论》中展示的是资本的自我再生产如何遵循黑格尔辩证过程的逻辑，即物质-主体如何追溯性地提出自己的预设。然而，黑格尔本人却忽略了这一维度——他的工业革命概念是亚当·斯密式的制造业，在那里，工作过程仍然是个人使用工具的组合过程，而不是机械设定节奏、个体工人事实上沦为服务于机械的器官、机械的附属品的工厂。这就是为什么黑格尔还无法想象抽象在发达资本主义中的统治方式：这种抽象不仅存在于我们（金融投机者）对社会实在的错误认识中，而且在决定物质社会过程结构的确切意义上是“真实的”：整个人口阶层的命运，有时甚至是整个国家的命运，都

可以由资本的“唯我论”思辨舞蹈来决定，资本追求其盈利目标，却对其运动将如何影响社会实在漠不关心。资本主义的根本性系统暴力就在于此，它比直接的前资本主义社会意识形态暴力更加不可思议：这种暴力不再归咎于具体的个人及其“邪恶”意图，而是纯粹“客观的”、系统的、匿名的暴力。

与资本主义的抽象统治完全相同的是，黑格尔自相矛盾地没有足够的唯心主义来想象艺术中的抽象统治。这就是说，在经济领域，黑格尔无法辨别构造生产、分配、交换和消费等经济现实的自我中介的“概念”，同样，他也无法辨别绘画的“概念”内容，这种内容在比绘画所再现（描绘）的内容更基本的层面上中介和调节绘画的形式（形状、色彩）——“抽象绘画”在非再现的层面上中介/反映感性。

第二部分

人类自由

第四章 马克思不仅发明了症候， 还发明了驱力

一、不如说……

《借镜杀人》(*They Do it with Mirrors*, 阿加莎·克里斯蒂的侦探小说“马普尔小姐”系列中的一本)是一个俚语,指魔术师和舞台布景的幻觉——我们应该无耻地将其与拉康的镜像阶段联系起来。然而,在弗洛伊德的无意识中,以及在马克思的经济基础与其上层建筑的辩证法中,他们大多而且主要不是用镜子来做的,这意味着意识形态绝不能被归结为想象中的误认或颠倒实际生活过程的效果。马克思本人在这里并没有给出清晰的阐述。尽管他清楚地辨别出了中介资本自我运动的抽象,看到了资本如同黑格尔的概念一样自我再生产,即黑格尔对一个概念的辩证的自我中介是资本自我再生产的思辨-神秘化的表现,但他最终

还是倾向于把这种思辨运动还原为意识形态对实际生活的颠倒。

马克思经常使用“不如说”这一说法，尤其是在他的青年时代的文章中。他隐含的（有时是明确的）推理思路以“不如说……”（代表事物的所谓“正常”状态）开始，然后他继续描述这种“正常”状态的异化颠倒：与其说劳动是工人的实现，不如说劳动是工人实现的丧失；与其说劳动是物的本来面目，不如说通过劳动对物的占有是相对于物的异化；与其说工人占有他所生产的东西，不如说工人生产得越多他占有得越少；与其说工人通过生产文明物使自己文明化，不如说工人生产的物越文明他就越野蛮；等等。这一形象的含义是，革命应该以某种方式恢复正常：劳动应该是工人的实现，工人应该通过劳动使自己文明化，等等——而我们恰恰应该质疑这种恢复正常的做法，马克思本人在其晚期著作中也是如此。即使晚年马克思仍然会回到这个形象，他也会赋予其特定的含义，如在《资本论》中：

通过这种颠倒（Verkehrung），感性的具体的东西

只算作抽象的一般的外观形式，而不是相反，抽象的一般的東西算作具体的東西的属性，这就是价值表达的特点。与此同时，这也给理解价值带来了困难。如果说我说：罗马法和德国法都是法律，这是显而易见的。但如果我说：法律（Das Recht），这种抽象（Abstraktum）在罗马法和德国法中，在这些具体的法律中实现了自身，相互联系变得神秘起来。

然而，在这种情况下，我们应该格外谨慎：马克思并不是简单地批判黑格尔唯心主义“颠倒”（这是他青年时期著作的风格，尤其是《德意志意识形态》的风格）——他的观点并不是说，虽然“实际上”罗马法和德国法是两种法，但在唯心主义辩证法中，法本身是行动者——整个过程的主体——它在罗马法和德国法中“实现自身”；马克思的论点不仅在于这种“颠倒”是资本主义社会实在本身的特征，更在于这两种立场——异化的颠倒和预设的“正常”状态——都属于意识形态神秘化的领域。也就是说，罗马法和德国法都是法律的“正常”事物状态（即工人占有自己生产的东西，劳动越强大，工人就越强大，

劳动对象越文明，工人就越文明，等等）实际上是异化社会的日常表象形式，是其臆想真理的“正常”表象形式。因此，将这种“正常”状态完全现实化的愿望是最纯粹的意识形态，其结局只能是一场灾难。

因此，我们应该摒弃任何将积极生活作为异化中被扭曲的基础的提法（马克思经常这样做）：在异化之外并不存在作为其积极基础的实际生活。真正的拜物教并不是拜物教对“自然”秩序的颠倒（与其说实际生产生活是资本幽灵生活的基础，不如说实际生活本身沦为投机资本疯狂舞蹈的从属要素）；真正的拜物教是异化之前的直接积极生活这一概念本身，即被资本主义异化破坏了平衡的有机生活。这种概念是一种拜物教，因为它摒弃了贯穿现实生活核心的对立。

但是，“代替”这一概念的真正有趣之处在于，它应该与其他两个类似的概念放在一起。当晚年的马克思分析囤积者的形象时，他采用了类似的反转修辞，但增加了一个阉割的维度：

我们的囤积者是交换价值的殉道者，是坐在金属柱顶端的神圣苦行僧。他只关心社会形式的财富，因

此他把财富藏在社会之外。他希望商品以一种可以随时流通的形式出现，因此他让商品退出流通。他崇拜交换价值，因此他避免交换。财富的液态和石化、生命之药和哲人之石就像炼金术士的幻影一样疯狂地混合在一起。他对享受的无限渴求使他放弃了一切享受。由于他渴望满足所有的社会要求，他几乎无法满足最迫切的生理需求。

或者，正如马克思在《剩余价值理论》中所说的那样，“工业资本家一旦把财富的享受人格化，一旦他要的是快乐的积累而不是积累的快乐，他就或多或少地无法履行自己的职能”。这里发生了黑格尔式的颠倒：当我们得到的不是快乐的积累，而是积累的快乐时，这第二种快感就代表着马克思所描述的阉割维度（资本家“想象中对快感的无限渴求使他放弃了一切快感”）而变成了快感——这不仅仅是一种对称的颠倒，因为马克思提出了这种颠倒的阉割维度。（弗洛伊德同样谈到欲望的压抑变成了压抑的欲望，谈论“快感”变成了关于“谈论”的快感……）因此，如果说第一个“不如说”的颠倒是想象的（第二个“反

常”的版本，即第一个“正常”版本的对称颠倒、镜像），那么第二个颠倒则是象征性的颠倒，因为普遍化意味着阉割。

马克思在《哲学的贫困》中对蒲鲁东的《贫困的哲学》进行了批判性分析（因此，标题本身就包含了一种颠倒）：他在写道：“这里看到的不是一个用普通方式说话和思维的普通个体，而正是没有个体的纯粹普通方式。”^①虽然这段话是对（蒲鲁东和）黑格尔相当低级的抨击，但却也十分符合皮平对黑格尔在其逻辑学中所做工作的描述：黑格尔运用了论证思维的基本形式，它与谁在思考无关——无论何时何地，只要有思考，这些形式就会发挥作用：

无论何时何地，只要有思考，这些形式就会起作用：如果有人坚持问我们上面所问的问题：“但这些思想和解释是在哪里发生的呢？”我们只能回答“只有思想”。这并不是说，思想者或思想主体并不总是存在的；而是说，能够产生真理的思想是由产生

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷，北京：人民出版社 2012 年版，第 219 页。

真理所必需的东西构成的，是由任何一种能够进行客观判断（可能是真的，也可能是假的）的存在物构成的。^①

从这个意义上说，黑格尔的逻辑是实在的逻辑：恰恰在它最唯心主义的地方（分析不依赖于任何实际的思维承担者的纯粹思维，即忽视思维的物质和心理条件，忽视马克思总说的一句话：“但思维实际上总是在物质的社会现实中由生活、交往和生产的个人进行的活动，它是人类社会实践的一个方面！”），黑格尔的逻辑触及了实在。正如阿德里安·约翰斯顿充分证明的那样，马克思在分析资本的驱动力时不也是这样做的吗？

资本主义的基本驱动力，即对剩余价值坚持不懈的渴求（即作为资本核心逻辑的 $M-C-M'$ ），是一种奇怪的无私的贪婪。这种结构性动力是一种无名的假体驱动力，是植入受制于资本主义的人体内的非个人模

^① Robert Pippin, “The Return of Metaphysics: Hegel vs Kant,” IAINews blog (January 21, 2022).

板。……资本通过量化剩余价值的无限积累来实现自我增殖的这种“重复的强制性”（Wiederholungszwang），是一种无视并凌驾于任何其他利益之上的无主体（acephalous）的动力结构。后者甚至包括那些作为资本家的人类的（自我）利益，他们是这种驱力的化身/承载者。^①

因此，如果“唯一真正享受资本主义的主体是无名的资本本身，它是 M-C-M' 的简单的无脑重复，是没有驱力的驱力”，那么这种描述不正是直接呼应了拉康关于驱动是简单的无脑推动的描述吗？当然，拉康清楚地意识到，驱力总是与个体的人和社会的身体相关——这一点与黑格尔是一样的，他清楚地意识到，思维只有在有身体的人身上才会出现，才会“自在存在”（他在《精神哲学》开篇的“人类学”中，即《百科全书》的第三部分，阐述了这种情况是如何发生的）。但马克思也知道，为了理解资本主义是如何运作的，我们必须把它“反事实地”描述为一种无主机制的“实

^① Adrian Johnston's monumental *Infinite Greed* (to appear in 2024 at Northwestern University Press, Evanston.).

在”。当然，这个“实在”纯粹是虚拟的，其本身并不实际存在，但如果资本主义要发挥作用，它就必须被个人预设为“本体”。

因此，“代替”的颠倒有三种形式：想象界、象征界和真实界。我们还可以在此增加一些复杂性——弗洛伊德的“幼儿般的性”不也可以被描述为“代替”的一种特殊形式吗？它的想象公式是这样的“我们没有完全满足的成人性爱”（即拉康所说的“肥大快感、纯粹快感、在原始交合中实现的快感”），“我们只有愚蠢的幼儿般的性幻想”。它的象征性公式是：“我们需要的不只是‘原始交合’，而是取代它的幻想——没有幻想，真正的性就会被非性化。”而真实界的公式是：“与其把真正的性想象成总是让我们对幻想中的性感到失望，不如把真正激烈的性想象成一种难以忍受的快感的创伤性实在，这种快感打破了我们的自满情绪，它是如此强大，以至于我们无法将其转化为我们实在的（象征性）定位，因此我们在其中体验到了弗洛伊德所说的‘失实’（*Realitätsverlust*），即对实在的瞬间迷失。”

二、进步与冷漠

阿德里安·约翰斯顿对黑格尔政治思想的开创性解读的关键前提是，黑格尔和马克思都将历史进程视为走向自由的动态进程，即使这一进程涉及许多危机、逆转和暴力断裂；他们都忽略了（或至少忽视了）与之相反的停滞和倒退时刻。真正的历史辩证思维应该是：

应该能够理解非驱力（如阻塞、失败、衰竭、僵局、倒退、停滞等），就像理解驱力一样透彻。黑格尔主义和马克思主义不仅需要有能力解释社会历史进步的实例，而且需要有能力解释社会历史未能取得任何进步的实例，即可以称之为社会历史“停滞”的实例。只有具备了这种解释能力，这些理论取向中的任何一种或两种才能充当代密涅瓦的猫头鹰，以足够的智慧把握从黑格尔时代到今天的实际事件进程，这一进程所表现出的反进步性如果不是比进步性更多的话，也至少是一样多的——而且还表现出大量令人震惊的偶然事件，这些事件无视任何所谓的预测能力，也无法用任何神学（无论多么世俗化）来描述。

通常，人们试图软化黑格尔的历史概念，声称尽管他不允许任何对未来的设想，但他仍然是一位进步的思想家（历史的全部就是自由概念的逐步实现），并明确指出，历史的每一时刻不仅涉及其自身对整个过去的具体设想，而且还涉及对可能的未来的具体设想，即预示着事物应该如何发展的具体趋势。然而，正因为如此，人类历史的未来才如此玄妙莫测：每一种对未来的憧憬，每一种铭刻在特定情境中的趋势（好的或坏的），都受到这种情境本身的限制，而正是这种情境才转化为真正的变革。正因如此，当激进的变革发生时，事情必然出错——孕育未来愿景的情境消失了。这就是黑格尔对整个现代史的看法：法国大革命不得不以恐怖收场，十九世纪下半叶的和平进步被大战的屠杀所中断，十月革命的真正解放潜力催生了斯大林主义，福山的“历史的终结”之梦变成了我们现在所处的混乱局面。

① Adrian Johnston, “Capitalism’s Implants,” *Crisis and Critique*, op.cit.

当今全球资本主义的悖论在于，停滞不前和进步的失败催生了生产、消费，甚至道德（政治正确的道德主义）方面的巨大进步——我们太积极了，以至于事物不会发生变化。这就是为什么彼得·科芬（Peter Coffin）正确地指出了“取消文化”是如何在意识形态市场关系中不断再生产的，就像将从赞同到性交网的关键时刻一样，这与赞同在“自由”市场交易中的作用如出一辙：

当人们被“取消”时，他们就从市场上消失了。取消活动是由消费者层面的小买家组成的一个集体，他们承诺取消自己的购买力……“取消文化”是新自由主义资本主义社会发展出来的一系列动态，它反映了一种订阅模式，并具有相对于所有参与方资本的力量。……取消文化是真实存在的。但它不仅仅是“种现代形式的排斥，在这种排斥中，某人被挤出社会或职业圈子”。它是资本主义本身在意识形态上在我们的社会关系中的体现。^①

^① Peter Coffin, *Cancel Culture. Mob Justice or a Society of Subscriptions?*, Las Vegas: Independently published 2022, pp. 31 and 36.

难怪，即使是在它的拥护者中间，“取消文化”也不会唤起欢乐的热情，而只会激起一种苦涩的怨恨，这种怨恨只会助长我们的冷漠——“取消”某人是一种假行动中的非行动。它没有肯定的立场，只是绝望地试图让 90% 的人因为自己是“二元异性恋者”而感到内疚，并通过这样或那样的肯定行动从少数群体中获利。这种无力行动意味着当今放任的自由资本主义是忧郁的：我们正在失去对我们知道必须做的事情的渴望。与此相反，民族主义民粹主义则动员人们（为真正的大众资本主义及其受到企业全球化威胁的生活方式）哀悼。詹姆斯·戈德利（James Godley）在此提及了韩炳哲的以下看法：

新冠疫情给人们带来的艰难，不仅仅是很难参加群众集会，而是我们甚至不再知道这种仪式是为了什么。新自由主义资本主义对创新性“破坏”的推崇，以及对寻找新的剩余价值资源的短视，使这些建立集体的仪式病态化，取而代之的是神经质的“私人”仪式和忏悔体验。这导致集体结构被污名化，被认为是

过时的，甚至可能对社会结构有害。因此，尽管当前的文化强调开放性和人际沟通，甚至正因为如此，主观主义的心理论述将对客观社会结构的关注转向了对个人心理健康的关注。因此，韩炳哲认为，被遗忘的是“仪式行为也包括情感，但这些情感的承载者不是孤立的个人”，而是群体。例如，我们忘记了哀悼仪式如何处理的不是个人情感，而是韩炳哲所描述的“一种客观感受，一种集体感受，它将哀悼强加于每个集体，从而巩固一个共同体”。^①

简言之，惟有当一个大他者的形象在这里为我们哀悼时，我们才有可能进行适当的哀悼——只有当一个对象的损失被铭刻在大他者身上时，我们才能接受这种损失。在这里，我们应该回顾一下“穿透性”（*interassivity*）的概念（罗伯特·普法勒（Robert Pfaller）给出了在这个术语的真正意义）。拉康唤起了人们在剧院欣赏希腊悲剧演出的常见情景，但他的解读清楚地表明，其中发生了一些奇怪的事情：仿佛某个他者

^① James Godley, “In the Shadow of Fire” (intervention at the conference *In the Wake of the Plague: Eros and Mourning in Dartmouth College*, April 21–24, 2022).

形象（在这里是合唱团）可以取代我们，为我们体验我们内心最真实、最自发的情感和态度，包括哭泣和欢笑。在某些社会中，所谓的“哭泣者”（受雇在葬礼上哭泣的妇女）也扮演着同样的角色：她们可以为我们这些被欺骗者的亲属表演哀悼的场面，而我们的亲属则可以将时间投入到更有利可图的事业中去（比如如何分配遗产）。（还有一种更真实的依靠哭丧者的方式：悲痛欲绝的人受到的创伤太大，无法将自己的痛苦外化为适当的仪式，因此只能通过他人来完成）。那么西藏的转经筒呢？我把写有祈祷词的纸片放进转经轮，机械地转动它（或者，更实际一点，让风转动它），转经轮就在为我祈祷——就像斯大林主义者所说的那样，“客观上”，我在祈祷，即使我的思想被最淫秽的性幻想所占据。为了取消只有在原始社会中才会发生这种事情的错觉，请想想电视屏幕上所谓的“罐装笑声”（对喜剧场景的笑声反应，本身就包含在原声带中）：即使我没有笑，只是盯着屏幕，在一天的辛勤工作后感到疲倦，我也会在节目结束后感到如释重负，就好像是电视替我笑了……我们不应该把互通性视为一种异化的“非真实”程序，而应该注意

到它为我们的活动提供了空间：如果我们不能将自己的被动经验转移到他者身上，那么我们自己最终也会被被动化，即使我们看起来陷入了永久的太过主动状态——我只有通过大他者的被动性才能真正主动起来，而这正是今天主动不再起作用的原因所在。

为了弄清问题所在，我们应该介绍一下忧郁与哀悼之间的区别。忧郁者主要不是固守在失去的对象上、无法对其进行哀悼的主体，而是拥有对象的主体，但失去了对对象的渴望，因为使其渴望这一对象的原因失去了效率。从这个意义上说，忧郁先于禁止：忧郁之所以让人死心塌地，是因为对象就在这里，可以使用，只是主体不再渴望它们。禁止的作用就是将主体从忧郁的昏睡中唤醒，点燃其欲望。禁止的赌注是，通过剥夺主体的对象，它将重新唤起欲望的根源。那么，我们是否需要某种新的禁令（比如，以生态为基础的禁令）？阿德里安·约翰斯顿将当今的地缘政治形势描述为

世界社会和全人类正面临着多重严重危机（全球新冠疫情、环境灾难、广泛的不平等、贫困加剧、潜

在的毁灭性战争等)，但却似乎无法采取必要的（公认的激进或革命性的）措施来解决这些危机。我们知道事情太过糟糕。我们知道需要解决什么问题。有时，我们甚至有如何解决这些问题的想法。但尽管如此，我们仍然无所作为，既不去弥补已经造成的损害，也不去防止更多容易预见的损害。^①

美剧《房子》(*House*)中的一句话——“即使你的行为也会说谎”——对老生常谈的调调“你的言语会说谎，你的行动（你真正做了什么）才是真相”，给出了一个正确的反驳。有时，我们的言辞是真的，但我们的行动却在撒谎，这不仅仅是指我们的行动与我们的言辞不符（我们说的是一套，做的又是另一套），而是指我们的行动本身就是虚假的，破坏了它们的内在目标——或者，正如约翰·维达尔（John Vidal）在评论中所说的那样：“洪水、风暴和热浪是气候危机的直接产物——这是事实，那么行动在哪里？”^②这

^① Adrian Johnston's "Capitalism's Implants," *Crisis and Critique* 8, no. 2 (2021).

^② John Vidal, "Floods, storms and heatwaves are a direct product of the climate crisis—that's a fact, so where is the action?," *The Guardian* (2022).

种被动性来自何处？当今的全球资本主义之所以产生冷漠，正是因为它要求我们永远保持超常的行动力，不断参与其破坏性的动态——我们是否意识到，在过去的几十年里，我们的生活发生了多么彻底的变化？因此，为了开辟真正的变革之路，我们必须首先遏制这种持续变革的疯狂节奏。我们从来没有片刻的喘息时间来思考。因此，冷漠是极端主动的另一面：事物一直在变化，以确保重要的事情不会真正改变。这有点像我这样的神经强迫症患者，他不停地说话和打手势，并不是为了达到什么目的，而是因为他害怕，如果他停下来一会儿，其他人就会发现他所做的事情毫无价值，并可能提出一个真正重要的问题。

这种由太过主动所带来的困顿也使我们能够解释当今的资本主义是如何在马克思无法想象的程度上成功地消除威胁和批评声音的：“这种中和是资本主义如此神奇第长盛不衰的关键之一，包括在黑格尔、马克思和其他许多人一再预言资本主义即将内爆的情况下。”^①资本主义如何做到这一点的？如今，意识

^① Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, Minneapolis: Minnesota University Press 1988.

形态的功能越来越不像一种症候，而越来越像一种拜物教的物神。症候功能使意识形态容易受到通常的意识形态批判程序的影响：按照经典的启蒙方式，当陷入意识形态的个人理解了意识形态欺骗的隐藏机制时，症候就会消失，意识形态的魔咒就会被打破。在拜物教的运作中，意识形态以一种犬儒主义方式运作，它包括对自身的距离——或者，重复斯洛特戴克关于犬儒理性的古老说法：“我知道我在做什么，但我仍然继续做下去。”^①

正如祖潘契奇写道，在犬儒主义模式中，拜物教的不承认“我很清楚，但……（我并不真的相信）”被提升到了更高的反思层面：拜物教不是我所坚持的要素，因此我可以无视我所知道的而行事——拜物教就是这种认识本身。^② 犬儒理性的说法是：“我很清楚自己在做什么，所以你不能指责我不知道自己在做什么。”这就是当今资本主义的霸权意识形态如何包含批判认识（从而取消了批判认识的效力）：对社会秩序的批判性距离正是这种秩序自我复制的媒介。试

^① Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, Minneapolis: Minnesota University Press 1988.

^② Alenka Zupančič, “Teorija zarote brez zarote,” *Mladina*, Ljubljana, January 28, 2022, pp. 54–56.

想一下当今艺术双年展（威尼斯双年展、卡塞尔双年展等等……）的爆炸式增长：尽管它们通常以抵制全球资本主义及其一切商品化的形式出现，但它们的组织模式却是艺术作为资本主义自我再生产时刻的终极形式。

在这里，我们必须更进一步。祖潘契奇在分析电影《不要抬头！》（*Don't Look Up!*）时提出了这样一个论点：阴谋论者（关于新冠疫情或全球变暖）在某种程度上体现了“理性”的自由主义制度本身的“无意识”^①。事实与阴谋论的说法恰恰相反，阴谋论认为当权者并不真正相信存在危险，并将危险作为阴谋来控制人们：当权者了解实在，但他们最终并不相信实在——他们才是真正的否认者。鲍里斯·约翰逊（Boris Johnson）在疫情封控期间参加花园派对的例子告诉了我们：尽管他很清楚新冠疫情的实在（他差点因此丧命），但他的活动（比如派对）表明他并不真正相信这一点，他认为自己（以及他周围的圈子）在某种程度上可以免于此难。在电影《不要抬头！》中，当总

^① Alenka Zupančič, “Teorija zarote brez zarote,” *Mladina*, Ljubljana, January 28, 2022, pp. 54–56.

统（梅丽尔·斯特尔（Meryl Street）饰演）忧心忡忡地问道：“但彗星撞击地球会让我们无法举办超级碗的比赛吗？”她完美地诠释了这一立场：仿佛地球生命的终结不会让这个问题变得毫无意义……这就是为什么我们批判的真正目标不应该是否认者，而应该是体制本身虚假的“理性主义”。

在这里，我们应该注意不要把“假设知道”的主体的功能与他人的认识（即与另一个单纯认识的主体）相混淆。在我们的生活中，不可避免地会依赖他人的认识：科学家知道我们大多数人无法掌握的东西（想想量子力学就知道了）；有真正的专家，我们只需在一定程度上信任他们——我们应该在信任每一个知识点之前都能对其进行检查的想法最终会导致我们无休止地上网搜索，从而陷入荒谬的特异功能之中。但是，在被动的非认识中，他人并不为我所知——我安逸地沉浸在自己的认识中，而忽略了通过他人获得的认识。这就是当今自由主义的情况：就像电影《不要抬头！》中所说的那样，他们知道事情的状况（灾难即将来临），但他们并没有根据这些认识采取行动，

而是将自己的无知转嫁给了他人（实际的否认者）。^①

在阿加莎·克里斯蒂的《空幻之屋》（*The Hollow*, 1946）中，古怪的露西·安卡特尔（Lucy Angkatell）邀请克里斯托夫一家（哈雷街的顶级医生约翰和他的妻子格尔达）以及她的其他大家族成员到她的庄园度周末。波洛（住在附近的乡间别墅里）也受邀共进晚餐；第二天早上，他目睹了一幕看似奇怪的场景：格尔达·克里斯托夫（Gerda Christow）手持一把枪，站在约翰的尸体旁，约翰的血流进了游泳池。露西、亨利埃塔（约翰的情人）和爱德华（露西的表兄和亨利埃塔的二表哥）也在现场。约翰发出最后的紧急呼吁“亨利埃塔”（Henrietta），然后死去。格尔达显然就是凶手。亨利埃塔上前从她手中夺过左轮手枪，但显然手忙脚乱，手枪掉进了游泳池，毁坏了证据（左轮手枪上有格尔达的指纹）。波洛意识到，濒死男子的“亨利埃塔”是在呼唤他的情人保护他的妻子免于因

^①我们还应该使行动与无知之间的关系更加复杂化：要采取行动，就不能只是“了解一切”，即把自己的行动建立在尽可能全面的知识基础上，还要简化形势的复杂性和模糊性，将其简化为一个简单的选择：是或不是，攻击或不攻击……矛盾的是，这种选择也改变了“客观”局势，使之以不同的方式显现出来。

自己的死而入狱——在没有预谋的情况下，全家人都加入了这一阴谋，并故意误导波洛，因为他们都知道格尔达是凶手，并试图救她……

与《东方快车谋杀案》（*Murder at the Orient Express*）相比，《东方快车谋杀案》对标准公式（谋杀案发生后，有一群嫌疑人有兴趣并有机会作案，即使凶手看起来很明显，侦探也会发现一些线索，这些线索掩盖了真正的凶手为掩盖行踪而伪造的谋杀现场）的反转更加明显（所有嫌疑人都有罪、和《帷幕》（波洛自己就是凶手，因为这是阻止“坏蛋”的唯一办法，他知道如何让其他人来实施谋杀，而自己却没有做任何违法的事情）中的情况相比，《东方快车谋杀案》（整组嫌疑犯都有罪，这使得受害者成为真正的罪犯）和《无人生还》（*Then There Were None*, 孤岛上的一群人，孤立的嫌疑犯，包括凶手在内，都被谋杀了）中的情况更加反转：一群嫌疑人制造指向自己的线索，以掩盖真正的凶手是在凶案现场被抓获的那个明显的手持枪支的人这一事实。因此，犯罪现场是伪造的，但却是以一种反身的方式伪造的：欺骗存在于它被人为地伪造这一事实中，也就是说，真

相以一种人为的表象掩盖了自己，因此真正的假象是“线索”本身——或者，正如阿加莎·克里斯蒂的《借镜杀人》中，马普尔小姐所说的那样，“永远不要低估表面上的力量。”

意识形态不也经常这样运行的吗？尤其是在今天更是如此。它把自己表现得神秘莫测，指向隐藏的背后，以掩盖它公开犯下（或合法化）的罪行——或者，用弗洛伊德的话说，它邀请我们把它当作一种症候来解读，而它的功能就像一种拜物教。宣布这种双重神秘化的常用表达方式是“情况很复杂”：一个显而易见的事实——比方说，一次残暴的军事侵略——通过谈到“情况很复杂”，而被相对化（正如预期的那样，这使得侵略成为一种防御行为）。这就是为什么在某种程度上，人们应该忽略局势中隐藏的“复杂性”，而相信简单的数字。《不宜居的地球》（*Uninhabitable Earth*, 2019）一书的作者戴维·华莱士-韦尔斯（David Wallace-Wells）提出了气候补偿的理由，即富国应支付费用，以改善其燃烧化石燃料所造成的损害。他的论点基于历史上造成全球变暖的温室气体排放量的极度不平等：

撒哈拉以南的非洲地区如今生活着十多亿人口，但其排放量却占历史总排放量的 1%。美国的总人口约为撒哈拉以南非洲总人口的三分之一，但其排放量却占历史总排放量的 20%。^①

所有这些都是显而易见的，我们都知道，但冷漠却始终存在——它从何而来？我们应该注意到，辩证进程与停滞不前之间并不存在外在的对立，也就是说，并不存在一个平稳的辩证进程，然后偶尔会出现偏离或中断。当事物按照其“逻辑”轨迹顺利运行时，运动是平缓的，没有真正的新事物出现。只有当事物的“正常”发展陷入僵局，从而不得不改变整个星座以重新建立新的“正常”运行时，事物才会发生真正的变化。就像革命一样，辩证变化从来不会在“适当的时候”发生，它总是来得太迟（当事情陷入僵局时）或太早（正统马克思主义者眼中的十月革命就是如此）。这就是为什么当激进变革发生时，其结果通常

^① Ben Adler, “The case for climate reparations through carbon removal: An interview with David Wallace-Wells,” *Yahoo!news* (January 7, 2022).

总是与预期相反——十月革命变成了斯大林主义。

《四魔头》(*The Big Four*, 1927) 是阿加莎·克里斯蒂最疯狂的两部小说之一(另一部是《法兰克福的信使》(*Passenger to Frankfurt*, 1970)), 它对十月革命的创伤做出了反应, 克里斯蒂声称列宁和托洛茨基只是一个世界性秘密组织手中的傀儡, 该组织的目标是“摧毁现有的社会秩序, 代之以无政府状态, 他们将在无政府状态下独裁统治”(正如波洛在小说中所说)。在这一原本相当疯狂的理论中, 真理的内核是, 群众的无政府动员往往会导致新精英的独裁统治。黑格尔本人也有同样的预感: 在他 1831 年发表的最后一篇文章《论英国改革法案》(*On the English Reform Bill*) 中, 他警告说, 至少在英国, 社会历史可能会向更坏的方向发展; 这篇文章通常被认为是黑格尔的反民主警告, 反对扩大议会选举的投票权, 反对从个人仅通过其在特定产业中的角色参与社会整体的企业秩序向个人直接参与普遍秩序的转变。然而, 正如阿德里安·约翰斯顿所指出的, 仔细观察一下, 我们可以提出一种不同的解读——黑格尔“描绘了一群富有的英国地主, 他们剥夺了自给自足的农民”:

虽然黑格尔文章标题中的“英国改革法案”承诺通过扩大英国议会选举的投票权来实现民主，但刚刚提到的剥夺过程却造成了这样一种局面，即这种“改革”使得富有的所谓“贫民”（Pöbel）有可能操纵容易上当受骗的贫困民众，而贫困使他们容易受到蛊惑之类的影响。因此，看似通过狡诈的理性实现了更大的民主，但很可能会导致暴民统治的假象，而暴民本身又是由对社会不负责任的富人统治的。黑格尔在这篇文章的结尾预言，英国的这一特殊立法将不会导致理想的和平改革，而是一场不理想的血腥革命。^①

黑格尔当时还无法将资本主义阶级斗争与社会的财产分配相对照来思考；但约翰斯顿（根据我们对右派民粹主义的经验）反向解读黑格尔是正确的：虽然黑格尔对英国改革法案的怀疑是出于他对一个按财产分配的国家的设想，因而反对自由平等主义（每个人只能通过他/她属于某个特定的财产才能参与普

^① Adrian Johnston, “Capitalism’s Implants,” *Crisis and Critique*, op.cit.

遍的政治领域,他/她不应该直接参与超越财产等级秩序的普遍性),但他预见到了当“富有的贫民”操纵穷人时普遍投票权的反平等主义腐败,就像今天的民族主义民粹主义一样……。同样,我们今天也目睹了从加密货币的无政府项目转向新的统治形式。

俄罗斯和其他后共产主义国家的所谓寡头是“富有的贫民”的另一种情况;他们甚至不是真正的创造性资产阶级,他们是马克思所说的“流氓无产者”(lumpen-proletariat)的资产阶级对应物:流氓资产阶级(lumpen-bourgeoisie)。从二十世纪八十年代末开始,正是这种资产阶级通过疯狂的“私有化”等手段,在后共产主义国家大行其道。在斯洛文尼亚,“独立税务顾问”罗克·斯涅契奇(Rok Snežič)就是资产阶级的典范,他是斯洛文尼亚右派前总理雅奈兹·扬沙(Janez Janša)的合作者和朋友。他为斯洛文尼亚公司提供建议,帮助他们将总部迁往塞族共和国(波斯尼亚的塞族部分),那里的税收比斯洛文尼亚低得多,但由于对他的刑事调查(他是警方调查国际洗钱网络的主要嫌疑人),他被禁止进入波斯尼亚境内。虽然他已宣布破产,没有私人财产,并成功地

逃避了数百万欧元的税款，但他却开着豪华新车四处游荡，并花钱购买巨幅道路海报。他没有银行账户，正式受雇于妻子的一家公司，月薪 373.62 欧元，以现金支付……但这种资产阶级化的趋势难道不是当今“正常”资本主义的全球趋势吗？特朗普和埃隆·马斯克这样的人物难道也不是资产阶级富翁吗？

三、辩证唯物主义？是的，但……

约翰斯顿似乎回避了他的看法的激进含义，因为，套用美国喜剧演员格劳乔·马克思（Groucho Marx）的笑话，他说话和论证都像一个辩证唯物主义者，但这不应该欺骗我们，他最终真的是一个传统马克思主义意义上的整体动态相互联系的“辩证唯物主义者”，从而忽略了辩证唯物主义的哲学荒谬性和虚无性。也就是说，约翰斯顿的自然渐进演化观难道没有误解我所说的黑格尔辩证法的疯狂吗？在书中，他公开赞同“标准意义上的‘辩证唯物主义’一词是指通过对社会和社会历史的分析而发展起来的历史唯物主义模式的延伸，它涵盖了前人和非人类的实在（首先是自然科学中的客观自然）”，却忽视了马克思和恩格斯从

未使用过这个词的事实。即使在恩格斯于二十世纪二十年代中期以《自然辩证法》为题编辑的手稿中，他也从未使用过“自然辩证法”一词——最接近这个词的一次是，他只谈到了“自然界中的辩证法”。“辩证唯物主义”一词是由普列汉诺夫提出的，他将其致命地定义为“动态化的斯宾诺莎主义”，而辩证唯物主义是一般本体论、历史唯物主义适用于人类历史的观点是由斯大林阐述的。

在“标准意义上”的辩证唯物主义中，不包含先验维度，即主体与对象的黑格尔主义的辩证中介，所以不清楚为什么约翰斯顿自己称他的思想为“先验唯物主义”（transcendental materialism）。年轻卢卡奇的观点并不是将经济基础贬低为社会整体的“因素”之一，而是将其提升到先验地位——先验的意义在于，经济基础的结构（马克思在其政治经济学批判中所描述的）为所有其他社会关系提供了形式模型，包括政治、意识形态甚至科学（回顾一下，达尔文主义本身就是在达尔文阅读了马尔萨斯对当代社会生存斗争的描述之后产生的）。虽然约翰斯顿很清楚经济基础的这一关键作用，但他将其归结为另一种经济还原论。

但卢卡奇的观点并不是说，只有社会才是正确的辩证法，而自然则是机械论的辩证法；他的观点是，社会实践是我们对待实在（包括自然）的终极视野，因此我们对自然界的印象总是以社会为中介。还原论的机械唯物主义并不能正确描述自然，它是以社会生活中的还原/物化为中介的；如今，自然被视为基因信息的自我复制过程，这与数字化在我们生活中的关键作用不谋而合。

约翰斯顿在卢卡奇身上发现了一种对立：社会生活中的完全物化和商品化与自我意识的无产阶级的自由。但这里并不存在对立：正是物化抽空了主体性的所有主动性的内涵，将其还原为“空”主体，还原为马克思所说的“无实体的主体性”（*substanzlose Subjektivität*），从而打开了自由的空间——约翰斯顿本人引用了什洛莫·阿维尼里（Shlomo Avineri）的话：“当工人理解到在资本主义生产下，他被降格为纯粹对象、商品的地位时，他就不再是商品、对象，而成为了主体。”^①总之，卢卡奇不是哀怨现代工业社会生

^① Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press 1968, p. 148.

活物化的浪漫主义生活哲学追随者，他知道只有通过彻底的物化才能产生自由的主体性。

在这个意义上，约翰斯顿和皮平这两位黑格尔最伟大的反对者，似乎成为黑格尔的两个化身，他们之间的基本对立是：黑格尔的一般本体论解读提供了辩证的实在观，而黑格尔的先验论解读则提供了思维本身的基本结构。我的立场是第三种：这两种选择形成了视差，而“世界之夜”的零层是我们与实在的唯一接触。这意味着，除此之外，约翰斯顿最终赞同基本物质实在的观念，尽管它是“弱”的，但却忽视了这样一个事实，即这种实在不是一个起点，其本身已经是彻底否定的结果（在黑格尔那里是逻辑将自然从自身中释放出来，在物理学那里是量子波……）。

约翰斯顿的“辩证唯物主义”依赖于他对驱力的跨历史普遍人类学结构及其具体历史例证的区分（对我来说，这个区分是有问题的）：尽管约翰斯顿在此运用了黑格尔关于驱力本身（人类学常量）与驱力的“在场”之间的区别，即在资本主义中公开展示其悖论，即驱力本身，但在我看来，作为人类学常量的驱力仍然过于抽象的普遍性，并没有真正陷入具体的变

异之中。我们永远不应忘记黑格尔的教训，即普遍性的特殊性之间的冲突是普遍性本身内在的冲突。资本主义无休止地自我生产以产生剩余的动力，不仅仅是人类学常量的一个特殊案例，它还为此常量本身赋予了独特的转折，将在此之前只是边缘偏差的东西提升到了中心位置。资本主义不仅提供了世界历史的钥匙——如果没有资本主义的偶然兴起，世界历史的基本结构就会不同，同样，如果人体解剖提供了猴体解剖的钥匙，这并不意味着，如果人类不是偶然从猿进化而来，猴体解剖就会缺少钥匙——更准确地说，这把钥匙会不同，它会从不同的进化变化过程中追溯出现。^①

^① 我们应该注意到，在整本书中，约翰斯顿毫无疑问地依赖于所谓的“劳动价值论”，这种理论不仅将劳动假定为价值的唯一来源（这一假定是可以辩护的，因为价值是一种社会关系），而且在马克思那里，还将复杂劳动还原为简单劳动，这种方式甚至连大卫·哈维这样的马克思主义者都提出了质疑。资本扩张的非价值化受害者，如家庭主妇或原住民，虽然没有受到正式剥削，但他们的生存条件被破坏了，因为他们根本不生产任何价值，因此也没有剩余价值，那么他们的生存条件又如何呢？约翰斯顿还忽视了当今肆虐政治经济学批判解释者的一场大辩论：价值是在商品进入交换之前的生产过程中产生的东西，还是只有通过社会交换行为商品才有效地具有价值？传统的马克思主义者在这里倒退到了被恶毒的批判者称为中世纪价值现实主义的东西：好像商品本身就有价值，与作为交换对象无关。我接受与此相反的说法（迈克尔·海因里希（Michael

四、马克思如何发明了驱力？

约翰斯顿的基本前提与弗洛伊德-马克思主义的标准观点背道而驰，即从经济基础的角度来解释生活在当今资本主义中的个人的主观特征（为什么数百万人的行为和投票违背了他们显而易见的利益？尽管约翰斯顿同意马克思主义需要精神分析，但他令人信服地指出，这些无意识的性欲机制已经在“经济基础”的核心发挥作用：我们只需仔细阅读马克思，就会发现陷入资本主义再生产的个人并没有真正遵循他们的利己主义利益——他们充当了资本推动不断扩大再生产的工具，随时准备放弃生活中的许多乐趣：“也许马克思不仅应该像拉康提出的那样，被认为发明了精神分析的前症候概念，还应该被认为在弗洛伊德之前发明了驱力的分析思想。”当然，约翰斯顿并没有忽视资本再生产与资本代理人主观生活之间相互作用的复杂性，他们也是“享乐的心理主体，与纯粹的资本积累所散发出的社会象征性二次收益有关”——想想当今超级富裕的新封建主的慈善机构所获得的

Heinrich）等人提出）：在市场交换之外不存在价值。

尊崇就知道了。

经济基础与其政治和意识形态上层建筑之间的差异并不仅仅是人类历史的普遍特征：只有在资本主义社会中，经济生活不依赖于直接的（非经济的）统治关系，这种差异才会成为现实（在马克思看来，虽然迄今为止的所有历史都是阶级斗争的历史，但资产阶级是“自我”的第一个阶级——在资本主义之前，阶级差异被庄园等级制度所掩盖）。然而，经济基础在与政治和意识形态上层建筑的联系之外自主出现的反面是，与此同时，在资本主义中，经济本身比以往任何时候都更加“神学化”，也就是说，神学这种意识形态的最高和最精神的形式直接构建了经济——正如本雅明所指出的，资本主义是一种世俗化的宗教模式，商品世界被“神学的细枝末节”所浸染，而资本本身则是一种淫秽的自我运动的神性。

弗洛伊德已经提到了资本主义与无意识之间的同源性：为了解释梦中编码的（有意识的）愿望与梦中的无意识欲望之间的区别，他将愿望比作承包商（经理、企业家），将无意识比作资助（支付）将这一愿望转化为梦的性欲开支的资本：

形象地说，梦中的承包商（企业家）很有可能是白天的思想。但众所周知，无论承包商心中有什么样的想法，也无论他多么渴望将其付诸实施，没有资本，他什么也做不了；他必须依靠一个资本家来支付必要的开支，而这个为梦提供精神开支的资本家，无论清醒时的想法是什么性质的，都是来自无意识的愿望，无可争议。^①

这个隐喻虽然明确，但却容易被肤浅的解读所误解。也就是说，工作本身（梦的工作）似乎只是有意识的愿望和无意识的资本之间的中介：承包商（有意识的愿望）从无意识的资本中借款，以资助其翻译成梦的语言。但在这里，我们必须考虑到弗洛伊德坚持的无意识欲望如何仅通过梦境工作“感染”梦境的观点：无意识欲望的唯一来源是梦境思想的编码/遮蔽工作，它在这项工作之外并无实质存在。这种形式高于内容的观点也解释了弗洛伊德理论大厦中的变态悖

^① Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Harmondsworth: Penguin Books 1976, p. 561.

论：变态表明简单的越轨逻辑是不充分的。标准的智慧告诉我们，变态者实践（做）着歇斯底里者梦寐以求的事（做），也就是说，在变态中“一切都被允许”，变态公开地实现了所有被压抑的内容——然而，正如弗洛伊德所强调的，压抑在任何地方都不如在变态中强烈，这一事实在我们晚期资本主义的现实中得到了证实，在这种现实中，完全的性放任导致了焦虑、阳痿或性冷淡，而不是解放。拉康对弗洛伊德这一“隐喻”的解读在此具有启发性：

这些东西看起来就像是一个隐喻。在我向你们讲述了资本主义与主人的职能之间的关系之后，你们会发现这一点具有了不同的价值，这难道不令人感到有趣吗？我向你们讲述的是，在剩余快感面前，在这种剩余的享乐面前，在排除了巨大快感、纯粹快感、在原始的交易中实现的快感之后，积累过程所能做的事情具有完全不同的性质。这不正是幼年欲望的力量来源吗？幼年欲望的力量来自于这个构成欲望原因的客体，即作为性欲资本积累起来的力量，这正是由于幼年的不成熟，排除了别人称之为正常的快感？弗洛

伊德在提到资本家时，突然赋予了这个比喻恰当的内涵。^①

或者，约翰斯顿用一种简洁粗暴的方式说：“精神分析不是教神经病如何做爱”而是要让他们放弃完全正常做爱的幻想，让他们认同自己的“症候”，认同那些让他们能够继续生活而不会遭受太多痛苦和折磨的享乐形象的脆弱安排。拉康对弗洛伊德关于资本主义的隐喻的解读在这里是非常准确的，它超越了梦的机制，深入到了性生活本身：同样，资本家想要创办一家企业，就必须从银行或其他预先存在的基金中借贷资本，而想要从事“正常”性活动的主体则必须调动“恰恰是由于幼年期的不成熟而积累起来的性欲资本”——简而言之，当我们从事“正常”的成熟性行为（“在原始交媾中实现的快感”）时，只有当我们的活动是由幼年期的性幻想所支撑时，我们才能做到这一点。在某一时刻，我们将达到最纯粹的“巨大的”完全快感，将幼稚的幻想抛诸脑后，这种承诺

^① The Seminar of Jacques Lacan, *Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, New York: W.W. Norton and Company 2007, p. 98.

本身就是终极幻想——引用约翰斯顿的话说，如果一个主体毫无节制地将自己抛入不可能的完全快感的深渊，这就是终极幻想：

围绕着（不存在的）享乐中心运转的整个无意识经济就会停顿下来，轰然倒塌。心理市场的崩溃会导致性欲经济陷入“主观匮乏”的萧条。原始的压抑向解放投资者掩盖了这样一个事实，即他/她所参与的经济在某种意义上是一个巨大的庞氏骗局，而这个庞氏骗局不过是建立在“巨大的快感、纯粹的快感、在原始交媾中实现的快感”（如《研讨班十七：在精神分析的背面》中已经引用过的拉康的说法）的空洞承诺之上。一个性欲投资者，如果走到俄狄浦斯王的痛苦尽头，并试图永远套现，那么他最终将两手空空，或者更糟糕的是，他只能用来代替承诺的金子。^①

与我们的期望相比，匮乏总是由过剩来补充。与其说真正的性爱总是让我们对幻想中的性爱感到失

^① Adrian Johnston's monumental *Infinite Greed: Money, Marxism, Psychoanalysis* (Columbia University Press, 2024).

望，不如说真正激烈的性爱也可能是一种难以忍受的快感，这种快感打破了我们的自满，这种享受如此强烈，以至于我们无法将其转化为我们实在的（象征）坐标，因此我们在其中体验到了弗洛伊德所说的“失实”，即对实在的瞬间迷失。其次，在引用的段落中，约翰斯顿使用了“主观匮乏”一词，其含义相当平庸，即陷入抑郁，主体精神崩溃，丧失了欲望的能力。然而，我认为拉康的“主观匮乏”指的是：一种不依赖于通过我的作品在后世生存的自我消遣形式，但这绝不妨碍我的全身心投入。十月革命诗人弗拉基米尔·马雅可夫斯基（Vladimir Mayakovsky）完美地诠释了这种主观立场：“死吧/死吧，我的诗篇/就像任何官兵/就像我们这些/默默无闻地战斗和倒下的人”。这一立场的独特之处在于，它不包含任何虚伪的谦虚——马雅可夫斯基经常以一种相当狂妄的方式自称：“我与众不同——我是马雅可夫斯基。/ 我坐着吃我的马肉牛排。”他的独特性恰恰在于他随时准备牺牲。

在拉康看来（据我所知，他只用过两次这个词），“主观匮乏”指的是“穿越幻想”，是精神分析过程的终结时刻；在这一时刻不会爆发灾难性的抑郁（尽

管弗洛伊德和拉康也提到了自杀性的“消极治疗反应”的可能)。被期待经历主观匮乏的分析师当然不会失去欲望的能力——拉康经常谈论分析师的欲望。作为欲望的对象因,对象小 a 的地位并不局限于它在幻想中的作用,这也是为什么我们的性欲生活不会陷入衰弱的选择:要么我们陷入追逐永远无法实现的完全幸福的幻想中,要么,如果我们撕开幻想的面纱,直面“物”的虚无,我们会陷入自杀性抑郁。第一种解决方法显而易见:主观上的匮乏带来了从欲望到驱力的转变,而在驱力中,快感不是永远被推迟,而是永远已经赢得,因为我们快感的正是我们试图达到“物”的反复失败。而正如约翰斯顿在解读马克思时所证明的那样,驱力不也是资本主义扩大再生产的基本性欲成分吗?

那么,如果资本主义涉及欲望的无限化,永远推迟欲望的完全满足,那么这里的诱惑就是把退出资本主义设想为回到前现代/前资本主义“封闭经济”的新版本,在那里我们放弃作为自我目标的扩张,享受适度的自我满足的生活。这种设想对马克思来说是完全陌生的:他的共产主义思想牢牢扎根于人类享受和剥

削作为其存在基础的大地果实的思想，他始终强调资本主义的解放性，并声称资本主义本身就已经是解放。共产主义把需求的无限可塑性和生产的不断扩大作为自己的目标，马克思从资本主义的无限贪婪中也看到了共产主义作为人类生产力无限扩大的先导。因此，从资本主义到共产主义，就是在无止境扩张的驱动力的地平上前进。在资本主义中，生产的真正目标是资本的扩大再生产，而工人则为生存而工作，以满足他们需求。在后资本主义社会中，工人将不再为满足自身需求而工作，而是为享受扩大再生产本身的乐趣而工作。

这就是为什么债务在今天成为一种重要的工具，可以保证即使是无力偿还债务的人也会继续消费，保证他们仍然是资本再生产齿轮上的纪律严明的工人。这就是为什么债务永远不会被完全偿还——尽管与此同时，在未来的某个时刻债务会被偿还的虚构是经济机器运转的动力。约翰斯顿敏锐地将当今的债务经济与康德的伦理假设联系起来，如关于不朽灵魂的假设：

一个人需要有不朽的灵魂，才能：有足够的时间还清所有的信用卡、学生贷款、医疗账单和抵押贷款；把钱存起来供自己的孩子上大学，而自己的孩子仍将背负惊人的债务；为可行的退休生活存钱，以免沦落到吃狗食罐头的地步……

如何解释资本主义和共产主义所共有的无休止扩张的动力？从黑格尔和马克思到拉康和阿尔都塞，约翰斯顿在这里追随了一系列思想家，他们都找到了将（将成为人类的）动物推向劳动和社会关系的关键特征：除了这种无助性之外，他还指出了可塑性——人类的天性并不是现成的，它并没有为人类提供一套预先设定好的使其能够生存的属性，因此人类必须构建一个复杂的劳动和社会模式网络：

在马克思和这位相对陌生的阿尔都塞看来，生物材料的存在使得人类被抛到存在中就注定了社会性和劳动这一对纠缠在一起的命运……最初的无助，在本体论层面上，促成了人性自然而然地走向养育对自然的支配……社会性是人性（作为天然的社会性）

不可避免的基本特征……人类既是无助的，又是可塑的。此外，“无助”和“可塑”相辅相成，使人类的本性必然倾向于通过社会劳动实现（自我）非自然化。

这里需要补充两点。拉康很容易被简化为一个关于匮乏的诗人，一个主体无休止地试图用替身、幻想和其他想象的补充物来填补中心匮乏的诗人。但缺乏也有相反的一面，那就是过剩，过剩的另一面就是缺乏。像 LGBT+这样的公式的问题在于：“+”只是匮乏的位置（如“及其他”）的替身，还是可以直接成为“+”？正确的辩证答案是：是的，主体恰恰是作为“+”，作为一种无法识别的过剩，被刻入一系列可能的同一性之中。这意味着，主体是一个“+”，同时也是一个“-”，是能指链中的一个匮乏：它是作为匮乏发挥作用的过剩本身。因此，当约翰斯顿写道：“欲望和分裂的主体性（\$），以天使般的‘所期待的幸福’的天堂般的狂喜为目标，最终却得到了野兽般的‘所获得的幸福’的地狱般的痛苦的实在化”时，我们应该补充说，从黄金到粪便的这一过程也是它的反面：当我们从事我们认为没有什么特别期待的普通

活动时，也会爆发出强烈的幸福体验。正如让·拉普朗虚（Jean Laplanche）反复断言的那样，性的原始体验不是匮乏，而是过剩，是大他者欲望的侵入的密度，而大他者本身并没有意识到这一点。

第二个更重要的问题是，仔细研究一下，无助和可塑本身并不足以解释象征宇宙、社会性和劳动的出现。约翰斯顿意识到，仅有无助是不够的，仅有可塑也是不够的；但我认为，它们的结合也不能解释象征宇宙的出现。这种对象征宇宙兴起的解释显然是循环论证：无助和可塑的出现——指向规训与合作的社会秩序——只是追溯性的，即一旦社会象征秩序已经存在。唯一连贯的唯物主义解决方案是——的确，在无助和可塑的背景下，某种意想不到的东西出现了，但它并不是作为一种应对无助、促进社会合作与劳动的方式出现的。我们必须摒弃的是关于社会秩序出现的工具性观点：新生儿是无助的，人类需要更好的生存方式，因此，由于其可塑性，他们发明了社会合作和劳动……弗洛伊德的反驳是，与动物生活的真正决裂发生在性生活中：本能的耦合节奏被打破，性生活变成了一个失败的领域（我们从未得到过，充分的快感）

和对绝对的痴迷（同样，充分的快感）。这一刻至关重要：我们最初的有机无助——依靠本能生存的失败——被更彻底的无助所取代，这种无助是对性之物的无助。这样的力比多经济只能发生在一个象征宇宙之中：“物”的丧失就是弗洛伊德所说的“原始压抑”，也是拉康所说的“象征阉割”。这种“不可能之物”幽灵的崛起毫无益处：语言的原始功能并不是促成更好的合作。语言产生于我们器官的某种无意义的功能失调，它不是一种适应，而是进化理论家所说的“外-适应”（ex-aptation）：某种荒谬的困境被外在适应了，语言本身没有任何作用——它在社会合作和劳动中的用途是原始的无意义过剩的次要用途。

第五章 安那其封建主义之路

一、叫做元宇宙的蓝色药丸

拉康将真实界的关键名称定为快感，这就是我们所处的象征母体需要我们人类的原因：从我们身上攫取快感，从而填补（或者说，掩盖）其不一致和对立之处。回想一下经典电影《黑客帝国》：其独特魅力在于它的核心形象——数以百万计的人类在充满水的摇篮中过着幽闭的生活，他们活着是为了给母体提供能量。因此，当（部分）人从沉浸在母体控制的虚拟实在中“觉醒”时，这种觉醒并不是向外部现实的广阔空间敞开大门，而是首先可怕地意识到这种封闭，我们每个人实际上只是一个胎儿般的有机体，浸泡在羊水般的液体中……。这种完全被动的状态是一种被禁锢的幻想，它支撑着我们作为主动的、自我定位的主体的意识体验——它是一种终极的反常幻想，即我

们最终是他者（母体）快感的工具，像电池一样从我们的生命材料中被吸走。然而，正是这种幻想将我们的处境变成了真实界：我们完全屈从于母体的恐怖，真实界支撑着我们在母体控制的不同实在中循环往复的虚假自由。这就是关键的区别所在：真实界并不是我们中的一些人觉醒后所进入的外部现实，真实界即母体本身，是我们对母体的奴役地位，是我们对母体能量来源的还原。

现在我们可以清楚地看到《黑客帝国》（电影）的错误所在：它假定黑客帝国是世界（现实）中的一个物，由一个超大型主体（人工智能）所控制。然而，尽管这种想法只是一个妄想，但今天我们却越来越接近实现这一梦想，并建造出母体，即承诺发挥超越作用的人造机器，即提供一个我们可以进入（或违背我们意愿控制我们）的虚拟宇宙。军事追求所谓的战争“智能化”：“战争已开始从追求摧毁肉体转向麻痹和控制对手”。我们可以肯定，西方也在做同样的事情——唯一的区别是（也许），如果西方公开这样做，就会有人道主义的色彩（“我们不是在杀戮人类，我们只是短暂地转移他们的思想……”）。借用《黑客帝

国》的语言，“吞下蓝色药丸”的名称之一就是扎克伯格的元宇宙计划：我们通过在元宇宙中注册服用蓝色药丸，普通现实中的限制、紧张和挫折都会被神奇地抛在脑后，但我们必须为此付出巨大的代价： 举报人弗朗西丝·豪根（Frances Haugen）告诉英国国会议员：“扎克伯格因其在 Facebook 高层不可动摇的地位而‘单方面控制了 30 亿人’，她呼吁紧急采取外部监管措施，控制这家科技公司的管理层，减少对社会造成的危害。”现代性的重大成就——公共空间——正在消失。在豪根事件曝光几天后，扎克伯格宣布他的公司将从 Facebook 更名为 Meta，并在一次演讲中概述了他对元宇宙的愿景，这是一次真正的新封建主义宣言：

扎克伯格希望元宇宙最终能涵盖我们现实生活中的其他部分——将这里的现实空间与那里的现实空间连接起来，同时将我们所认为的现实世界完全纳入其中。在 Facebook 为我们规划的虚拟和增强的未来中，不是扎克伯格的模拟将上升到现实的水平，而是我们的行为和互动将变得如此标准化和机械化，甚

至无关紧要。我们的虚拟化身可以做出标志性的竖起大拇指的手势，而不是做出人类的面部表情。我们可以在数字文档上进行合作，而不是共享空气和空间。我们学会将与他人共处的体验降级为看到他们的投影叠加到房间里，就像看到一个增强现实的精灵宝可梦形象。^①

元宇宙作为一个虚拟空间，超越（元）我们支离破碎、伤痕累累的实在，在这个虚拟空间中，我们将通过我们的虚体，与增强实在（数字符号叠加的实在）元素顺利互动。因此，它将不亚于元物理学的实在化：一个完全包容实在的元物理空间，只有当它被操纵我们的感知和干预的数字准则所覆盖时，实在才能以碎片的形式进入其中。但问题是，我们将得到一个私人拥有的公域，由一个私人封建主来监督和管理我们的互动——因为这些公域的标准形式是存储所有数据的数字“云”，所以亚尼斯·瓦鲁法基斯（Yanis Varoufakis）说“一个基于云的新统治阶级的崛起”

^① Douglas Rushkoff, “What Zuckerberg’s metaverse means to our humanity,” CNN blog (October 29, 2021).

是正确的。

关于收购 Twitter 的提议，埃隆·马斯克说，他认为这次收购不亚于人类文明的一个转折点——他的目标是确保 Twitter 始终是一个值得信赖的民主平台：“我强烈的直觉告诉我，拥有一个最大程度上值得信赖、具有广泛包容性的公共平台，对人类文明的未来极其重要。”他抨击推特上缺乏言论自由，并解释说，他对一个平台是否遵守言论自由原则的检验标准很简单：“你不喜欢的人是否可以说你不喜欢的话？如果是这样，那我们就有了言论自由。”问题还是在于，我们生活在一个什么样的世界里，只有对主要公共资源之一的私有财产（这里指的是单个人的私有财产）才能保证自由和民主，简而言之，这是一个以新封建主义为自由保障的世界。我们还应该注意到，马斯克对“言论自由”的定义是“喜欢/不喜欢”，即对所有意见一视同仁。那么与基本人权、教育、医疗保健有关的真理呢？

在这里，我们应该始终牢记的是，无论机器变得多么自动化，它们仍然需要人类——它们需要的不是我们的智慧和有意识的规划，而是在更初级的性欲经

济层面。机器可以在没有人类的情况下繁衍后代的想法与市场经济在没有人类的情况下自我社会再生产的梦想相似。最近，一些分析家提出了这样的观点：随着生产机器人化和人工智能的爆炸式增长，人工智能将越来越多地发挥组织生产的管理作用，资本主义将逐渐演变成一个自我社会再生产的怪物，一个对人类的需求越来越少的数字和生产机器网络。（据报道，2022 年 6 月，人类只占互联网流量的 38.5%，其他 61.5% 都是非人类机器人、黑客工具等）财产和股票仍将存在，但证券交易所的竞争将自动完成，只是为了优化利润和生产率。那么，东西将为谁或为什么而生产？人类将不再是消费者吗？在理想情况下，我们甚至可以想象机器只是相互喂养，生产机械零件、能源……尽管这种前景具有反常的吸引力，但它只是一种意识形态的幻想：资本并不像一座山或一台机器那样是客观存在的事实，即使周围的人都消失了，它依然会存在，它只是作为社会的一个虚拟的大他者而存在，是社会关系的一种“物化”形式，就像股票的价值是成千上万个人相互作用的结果，但在他们每个人看来，它是客观给定的东西。

但是，如果我们将个人身体与基因（或模因）之间的关系相提并论，那么这一观点就值得探讨：资本变成了一个不需要人类的自我社会再生产的怪物，这一观点与理查德·道金斯提出的观点相似，即我们人类不仅通过基因进行自我社会再生产，还可以被视为基因自我再生产的工具。马克思用清晰的语言描述了这一转变：人们生产和交换商品以满足自己的需求，但在资本主义下，人们满足自己的需求只是资本自身自我再生产的工具。但是，资本“意志”的确切地位是什么，也就是说，我们在什么意义上可以说，我们赋予了资本自身的意向立场，并把它当作一个具有自身意志的实体？当然，在基因（和模因）的层面上，道金斯从来没有走极端，仅仅想象基因直接自我再生产，而绕过活生生的生物个体。原因在于，将生物个体视为基因自我繁殖的工具这一观点本身存在一定的局限性，或者说，将这一观点应用到“记忆体”这一话题中，我们的意识思维只是“记忆体”（我们思维的基本元素）再生产的工具。随着人工智能的发展和数字机器之间的直接交流，我们似乎也可以想象“模因”绕过人类个体直接进行互动和再生产。丹尼

尔·丹尼特（Daniel Dennett）以其一贯的尖刻风格对道金斯的论述提出了批评意见，他的观点是非常正确的：

道金斯向我们保证，当你研究科学箴言传播的原因时，“你会发现它们都是好的箴言”。这是科学的标准、官方立场，就其本身而言无可否认，但对于毛拉和尼姑以及罗蒂来说，这无疑是个问题，罗蒂会非常恰当地问道金斯：“你在哪里证明这些‘美德’是好的美德？你指出人们会评估这些模因并将它们传递下去——但如果丹尼特是对的，人们……本身在很大程度上就是模因的创造者……。一些“记忆”是多么聪明啊，它们联合起来创造了有利于它们的“记忆评价器”！那么，你对科学的美好祝愿的阿基米德点在哪里呢？

那么，机器所缺失的维度是什么呢？当然不是智能，而是最愚蠢的快感。斯洛文尼亚演员布拉日·波波夫斯基（Blaž Popovski）在 2022 年 2 月 6 日接受采访时说：“你必须享受快感——即使你不同意！”

虽然他指的是在舞台上扮演角色，但他的这句话应该具有普遍性。诺夫酒店（Novelodge）提供了“50 首让人难以忘怀的歌曲”，并给出了解释：

在某些日子里，一首歌在脑海中挥之不去是一种愉悦的体验，你可以跟着哼唱，开开心心地度过每一天。然而，你最不希望的就是脑子里充斥着令人讨厌的重复曲目。尤其是当你压力过大或有很多事情要处理的时候。我们列出了 50 首最令人烦恼的歌曲，如果你不想一整天都在哼唱这些歌曲，就应该不惜一切代价避免听这些歌曲。

我们每个人都知道这种被音乐片段困扰的感觉，我们甚至觉得恶心——困扰我们的东西当然不会给我们带来快感，所以我们体验到的压力是快感的压力。快感是超我的命令，即使你不同意，也必须遵守。受害者本身也必须享受：人类享受得越多，就能从他们身上获得越多的剩余——拉康在剩余价值和剩余快感之间的平行关系在这里再次得到了证实。拉康充分意识到“快感”是一个政治因素：“只有认识到那里

唯一的话语就是……快感话语，才能侵入政治。”简而言之，意识形态和政治既不能通过粗略地参照实际的阶级利益来解释，也不能通过话语分析来解释，因为话语分析的重点是争夺话语霸权的竞争游戏，而意识形态将为这种游戏提供占主导地位的认知图谱。哪怕只是简单地看一看种族主义和性别歧视，也足以看出意识形态要想真正控制我们，就必须调动“快感”这一维度。对妇女的压迫之所以得以维持，是因为人们担心，如果不加以控制，妇女就会在剩余快感中爆发。种族主义羡慕他者的快感，认为他者是对构成我们生活方式的快感的威胁……所有这些激情澎湃的意识形态投资都被虐待狂、受虐狂及其所有变态的组合所贯穿，比如享受某人自己的羞辱。

当然，当今焦虑的极端情况是各种形式的末世前景（疫情、生态灾难、核战争、社会秩序解体……），包括全面知识本身：直接获取他人的思想流难道不是适当的末世吗？洛伦佐·基耶萨（Lorenzo Chiesa）巧妙地指出，这种愿望“可以从我们当前对病毒学、生态学和技术方面的天启人物的迷恋中得到证明。套用《研讨班 20》的术语，我们也可以称其为‘成为大写

的一’的欲望，以便通过（性）知识并在（性）知识中获得绝对快感，这种欲望反而会导致最大限度的熵。”试想一下鼻烟电影（一部色情电影，在性爱互动过程中展示了对其中一名表演者的实际折磨和谋杀）——实际上，正如拉康简明扼要地指出的那样，“每个人都渴望知道，如果事情变得非常糟糕会发生什么。”这就是为什么我们如此着迷于乌托邦现实的确切特征，从《使女的故事》（*The Handmaid's Tale*）到关于希特勒赢得战争后欧洲日常生活的故事，再到满目疮痍的地球上的未来生活。在这里，“渴望了解”应该是模棱两可的：它意味着我真的很想了解它，而这种了解会让我走向死亡。

完全了解灾难的概念所忽略的是，当我们离灾难太近时，知识所需的距离就会被打破。我们无法将完整灾难的真实与知识的安全距离结合起来（就像进入太阳或黑洞并记录那里发生了什么一样）。黑格尔绝对知识的教训恰恰相反：它是一种包含自身不完整性的知性。知识在拉康意义上是非全部的：不是先验的东西逃避了它，而是没有任何东西逃避了它，但正因为如此，它不能被全部化。切斯特顿（G.K.Chesterton）

写道，基督教承认一个巨大的奥秘（上帝）是一个例外，它允许基督徒感知和理解所有其他现实，将其视为完全理性和可知的。对唯物主义者来说，情况恰恰相反：没有例外，这就是为什么所有现实都充满了神秘（想想量子物理学的神秘就知道了）。我们可以说，在同样的意义上，反犹主义是愚人的反资本主义，对世界末日的充分认识是愚人版本的黑格尔的绝对知识。

二、从文化资本主义到加密货币

快感的真实界并不属于我们的实在，它的地位完全是虚拟的，只有在彻底的末世论中，快感的真实界才会变成实在。有一则广为人知的轶事：一个人在餐馆厨房前享受烤肉的香味，店主走过来对他说：你闻到了，所以你也得付钱。这就是我们在体验商品化过程中被剥削的方式：在购买牛仔裤时，我们（用真钱）支付的不仅仅是牛仔裤，而是牛仔裤所体现的生活方式的“味道”……然而，这仅仅是开始，在商品化的早期阶段就已经存在的东西；现在，我们越来越直接地购买的仅仅是体验——杰里米·里夫金将这一商品

化的新阶段命名为“文化资本主义”。在“文化资本主义”中，物品与其象征形象之间的关系发生了反转：形象并不代表产品，而是产品代表形象。我们购买一种产品，比如有机苹果，是因为它代表了一种健康生活方式的形象。

正如购买有机苹果的例子所表明的那样，对资本主义无情剥削自然资源的生态抗议已经陷入了体验的商品化之中：尽管生态学将自己视为对我们日常生活的数字化/虚拟化的抗议，并提倡回到对感官物质实在的直接体验，以其不可预测的脆弱性和惰性，生态本身被贴上新生活方式的标签——当我们购买“有机食品”等时，我们实际上购买的已经是一种特定的文化体验，体验“健康生态生活方式”。每一次回归“实在”也是如此。最近在美国各大电视台广泛播出的一个宣传片中，一群普通民众伴随着乡村音乐和舞蹈进行烧烤野餐，并附有这样的信息：“牛肉，为真正的人提供真正的食物。”具有讽刺意味的是，这里提供的作为某种生活方式（“真正的”草根工人阶级美国人）象征的牛肉比“人造”千禧一代消费的“有机”食品受到更多的化学和基因操纵。

最终，民族国家本身正在变成一种体验性商品：我们购买的东西使我们能够体验自己参与一个国家……并且人们很想进一步冒险，遵循本尼迪克特·安德森关于民族国家作为“想象的共同体”的论文：如果国家从一开始就是“人造”组织呢？现代民族国家（相对于前现代的“有机”共同体）的崛起难道不是与资本主义（即商品生产）的崛起携手并进的么？“民族国家”难道不是市场经济杀死了“活生生的”有机共同体之后开始困扰我们的共同体的不死幽灵么？民族国家是一个“想象的共同体”，不仅因为它的物质基础是大众传媒（报刊）而不是其成员的直接相互认识；而且还因为它是一个“想象的共同体”。它也是一种更激进意义上的“想象”，是对瓦解和无法解决的对抗的社会实在的“想象补充”。因此，民族国家从一开始就充当了一种迷信：重点不是相信民族国家的事业，而是利用这种信仰作为支撑，使我们能够从事我们自负的追求（“我们真的是在为我们的国家做这件事”）。我们今天所目睹的“后现代”资本主义的关键特征是我们的经验本身的直接商品化：我们在市场上购买的我们想要拥有的产品（物

质对象)越来越少,而越来越多 生活经历——性、饮食、交流、文化消费、参与生活方式的经历。物质产品在这里越来越多地只是作为这种体验的道具,而这种体验越来越多地免费提供,以引诱我们购买真正的“体验商品”^①,就像我们签署一份协议后获得的免费手机一样,一年期的合同:

随着文化生产逐渐在经济中占据主导地位,商品越来越具有道具的性质。它们变成了纯粹的平台或环境,围绕着这些平台或环境,复杂的文化意义得以展现。它们失去了物质价值并具有象征意义。它们不再是物,而是更多的工具,以帮助促进生活体验的表现。^②

或者,引用马克·斯卢卡(Mark Slouka)的简洁说法:“随着我们一天中越来越多的时间花在合成环境中……生命本身变成了一种商品。有人为我们制作

^① Jeremy Rifkin, *The Age of Access*, New York: JP Tarcher 2001. p. 35.

^② Jeremy Rifkin, *The Age of Access*, New York: JP Tarcher 2001. p. 173.

商品； 我们从他们那里购买商品。 我们成为自己生活的消费者。”^①市场交换的逻辑在这里被引入一种黑格尔式的自我指涉的同一性：我们不再购买物品，我们最终购买的是我们自己的生活（时间）。这意味地证明了福柯的说法，即将自我本身变成艺术品，因此：我通过去健身俱乐部购买身体健康； 我通过参加超然冥想课程来购买精神启蒙； 我通过去那些我想与之交往的人光顾的餐馆来购买我的公众形象……

尽管这种转变可能看起来是与资本主义市场经济的决裂，但我们可以说，它将其逻辑推向了随之而来的高潮。工业市场经济涉及商品的购买和消费之间的时间间隙：从卖方的角度来看，当他出售商品的那一刻起，事情就结束了——之后发生的事情（购买者用它做什么，直接消费商品）与他无关； 在体验商品中，这种差距被缩小，消费本身就是购买的商品。然而，缩小这一差距的可能性被铭刻在现代社会及其共同体的唯名论逻辑中。 也就是说，既然购买者购买商品是为了它的使用价值，并且因为这个使用价值

^① Jeremy Rifkin, *The Age of Access*, New York: JP Tarcher 2001. p. 171.

可以分解为它的组成部分（当我购买路虎时，我这样做是为了驱动自己和周围的其他人的欲望，另外，为了表明我参与了与路虎相关的某种生活方式，下一步合乎逻辑的是将这些组件商品化并直接销售（租赁汽车而不是购买汽车等）。因此，这条路的尽头是主观体验的唯我论事实：由于个人消费的主观体验是整个生产的最终目标，因此绕过物并将这种体验商品化并直接出售是合乎逻辑的。而且，也许，不是将这种经验的商品化解释为主体性主要模式转变的结果（从专注于拥有物的古典资产阶级主体到专注于其丰富经验的“后现代”千变万化的主体），一个人更应该将这个千变万化的主体本身视为经验商品化的结果。

但是，在购买体验方面，我们还没有走到尽头——非同质代币（Non-Fungible Tokens, NFT）更进一步，它们回到了拥有（或参与拥有）物品的状态，但这种拥有本身是纯粹虚拟的，我们为拥有的体验买单，但实际上并没有拥有任何东西。2022 年 1 月 8 日，雅虎网站报道了一则奇闻，其背后的荒谬性显而易见。一位真人秀明星说，她用梅森罐（Mason jars）卖屁赚了 20 万美元，现在她转而将屁作为 NFT 出售：

斯蒂芬妮·马托 (Stephanie Matto) 说，她把屁装在梅森罐里卖，赚了 20 万美元。在一次医院就诊后，医生告诉她，过度的破风对她的身体造成了损害。此后，她转而将屁罐作为 NFT 出售。它们的售价为 0.05 以太坊。现在，马托希望用她“独一无二”的放屁艺术在 NFT 领域开辟出一片天地。她在与 Insider 通电话时说：“每个人都有自己的空间。”她的一位顾客（只要求别人称呼他为约翰）告诉 Insider 为什么这个产品如此吸引他。这位 43 岁的金融家说，他花了 1000 美元买了两个屁罐，他解释说，这让他对马托产生了一种“亲近感”。他说：“我有很多癖好，其中之一就是喜欢女人的味道。我喜欢女人所有的味道。”^①

然而，尽管我们可以看到购买一个有屁味的瓶子的理由——尽管它很奇怪——它是见证另一个人的“真实的一小块”，但一旦我们把它作为一个 NFT

^① Joshua Zitser, “A reality star who says she made \$200K from selling her farts in Mason jars is pivoting to selling them as NFTs,” *Yahoo!news*, (January 8, 2022).

购买，这个“真实的一小块”就消失了——我们是如何走到这一步的，不仅是在出售物品方面，而且最重要的是在当今的金融运作方式方面？

这个令人恶心的故事体现了我们生活在一个怪诞的世界里，在这个世界里，匮乏和过剩、新的贫穷和过剩的金钱一枚硬币的两面，因为金钱（尤其是现金）不再真正重要——正如史蒂夫·班农（Steve Bannon）在他的一次播客中所说的那样，今天，“金钱是为混蛋准备的”。我们沉浸在虚拟货币中，（许多人简直不知道如何使用金钱（正如马托的案例所证明的那样），但这种富裕就像一座随时可能倒塌的纸牌屋（2008 年的金融风暴就差点让它倒塌）。黑格尔是第一个描述这一悖论的人，他指出，在资本主义社会中，钱不够用是因为钱太多了，而这种不平衡是结构性的，没有重新平衡的机会（取之于富人，施之于穷人）。黑格尔在他著名的《法哲学原理》第 245 节中，通过“乌合之众”的概念，准确地阐述了匮乏与过剩之间的矛盾关系：

当大众开始陷入贫困时，(a) 维持他们普通生活

水平的重担可能会直接落在较富裕的阶级身上，或者他们可能直接从其他公共财富来源（例如从富有的医院、修道院和其他基金会的捐赠中）获得生活资料。但无论哪种情况，贫困者都将直接获得生活费，而不是通过劳动获得，这就违反了公民社会的原则及其成员个人独立和自尊的意识。(b) 另一种办法是，通过给他们提供工作，即工作机会，间接地给他们提供生活费。在这种情况下，生产量会增加，但弊端恰恰在于生产过剩和缺乏一定数量的本身也是生产者的消费者。由此可见，尽管财富过剩，但公民社会还不够富裕，也就是说，公民社会自身的资源不足以遏制过度贫困和贫穷乌合之众的产生。^①

因此，正是过剩（重新）制造了它本应填补的匮乏，所以我们甚至应该激进地使用黑格尔的说法：不仅是“尽管财富过剩，但市民社会还不够富裕”，而且正是财富过剩使市民社会不够富裕（无法摆脱贫困）。换句话说，关键问题是：如果一边是过剩（财

^① Hegel, *Philosophy of Right*, Third Part: Ethical Life, ii Civil Society.

富过多），另一边是匮乏（贫困），为什么我们不能通过简单的再分配（从那些过度富有的人那里拿走财富，分给穷人）来重建平衡呢？正式的答案是：因为匮乏和剩余并不在同一个平面上，它们只是分布不均（有些人缺乏东西，有些人拥有太多东西）。财富的悖论在于，你拥有的越多，你就越感到缺乏——这又是超我的悖论（你越遵守禁令，你就越有罪），在反犹太主义的悖论中也可以看出这一点（杀死的犹太人越多，剩下的人就越强大，今天这个公式变为杀死的巴勒斯坦人越多，犹太人就越强大）。

全球经济的新阶段也意味着金融领域的不同运作方式。亚尼斯·瓦鲁法基斯指出了 2020 年春季发生的一件怪事：就在美国和英国的国家统计数据显示国内生产总值（GDP）出现令人窒息的下降（与大衰退时的下降幅度相当）的同一天，股票市场却出现了大幅上涨。简而言之，虽然“实体”经济停滞不前甚至下降，但股市却在上涨——这表明虚构的金融资本陷入了自己的怪圈，与“实体”经济脱钩。这就是以新冠疫情为借口的金融措施进入博弈的理由：它们在某种程度上扭转了传统的凯恩斯主义程序，即它们的

目的不是帮助“实体”经济，而是将大量资金投入金融领域（以防止类似 2008 年的金融崩溃），同时确保这些资金的大部分不会流入“实体”经济（这可能会导致恶性通货膨胀）。

影响我们金融体系的变化最佳体现是两个相互关联的新现象的兴起：首先是比特币，然后是 NFT（NFT 被柯林斯宣布为 2021 年年度词汇）。这两种现象的共同点是，它们都源于一种自由主义思想，即绕过国家机器，在相关各方之间建立直接沟通。在这两种情况下，我们都看到了这一想法是如何变成其反面的：比特币和 NFT 都有自己的 1%，支配和操纵着这一领域。在这里，我们应该避免两个极端：既不要称赞比特币和 NFT 是新的自由空间，也不要将其视为最新的投机资本主义的疯狂。

首先是比特币（我们应该记住，比特币只是加密货币中最受欢迎的一种，目前已经有近 2 万种加密货币）。在我们通常的货币经验中，货币的支付价值是由中央银行等国家权力机构来保证的，而国家也可能滥用权力（印钞和造成通货膨胀等）。就比特币而言，它的价值不受任何公共权力机构的保证，而是由

人们愿意为它支付的价值决定，如果人们相信它，信任它，他们就愿意为它支付。在这里，在冷酷无情的金融投机领域，信仰和信任登上了舞台：比特币就像一个意识形态的“事业”，只有足够多的人相信它，它才能作为一种真正的力量存在--没有相信共产主义事业的人，就没有共产主义……这与股票的定价方式有相似之处，但不同之处在于，至少在原则上，股票的价值不是纯粹的自我指涉，它指的是预期从“实体”经济生产中产生利润的投资。如果想让股票价格下跌，就会散布发行该股票的公司业绩不佳的假消息，但比特币却没有这样的参照物。这并不意味着比特币的数量是无限的：比特币创始人中本聪制定的协议规定，比特币只能被挖出 2100 万个（目前已挖出近 1900 万个），因此，比特币的供应量是有限的，就像黄金和其他贵金属一样，但没有内在的“实际价值”。怎么会这样呢？比特币必须在区块链中注册，而区块链是：

区块链本质上是去中心化的分类簿记系统。它们是存储信息的“地方”，最重要的是，由于它们是去

中心化的，在区块链上的其他用户不知情的情况下，无法对其进行编辑。其理念是，区块链无需第三方（如银行和金融机构）就能存储信息记录，因此系统基本上是自给自足、自我调节的。作为一种数字基础设施，它的另一个好处是避免了第三方增加的巨额法律费用。^①

在这里，我们偶然发现了定义区块链的张力关系：正因为没有第三方，因为这个系统本质上是自给自足和自我调节的，所以每一个新比特币的注册/登记都涉及到大量的工作，通过这些工作，新比特币将被“区块链上的其他用户所知晓”——因为没有第三方可以让每一个比特币所有者参考，所以每一个新的所有者都必须精心设计一套复杂的算法和代码，以保证新比特币的特定身份能够被所有其他人清晰地感知，同时又不会变成可以被其他人占有的东西。区块链作为一个非异化的大他者，需要一个异化的第三方付出大量的工作才能产生，这使得从事这项工作的比特币“矿

^① Jack Simpson, “The NFT: A Wealth and Poverty Of Imagination,” *Aesthetics for Birds* (March 18, 2021).

工”成为这个新领域的“无产者”——我们从十九世纪的无产者（*kat' exochen*，意思是在地底深处从事艰苦工作）的老矿工，过渡到在数字大他者中构建和确保比特币空间的比特币矿工。这里的悖论在于，矿工们的工作并不是为了生产新的使用价值（这样他们就可以卖钱了），他们的工作是直接创造新的交换价值--保证比特币不需要合法的外部机构和相应的法律费用，这项工作需要耗费大量的时间和能源（电力），是一项沉重的生态负担--比特币矿工对环境的污染比挖煤的矿工还要严重。（有观点认为，在不久的将来，比特币挖矿可以最大限度地减少这种消耗）。

比特币作为一种独立于特定国家机器的全球性货币，其潜在的进步理念以一种有损于其前提的形式实现了，这与 NFT 类似，NFT 也是作为一种去中心化的、反国家的自由主义尝试被发明出来的，目的是将艺术家的自主性从机构的束缚中解救出来--我们为这种理念付出的代价是，“创建 NFT 是试图在不存在稀缺性的地方制造人为的稀缺性。任何人都可以为数字资产创建 NFT，即使它背后并没有实际资产！”

①NFT 的悖论在于，它将稀缺性引入了一个人人都能免费获取的领域——因此，NFT 迫使我们重新思考财产的概念，重新思考在数字空间中拥有什么的概念：

通过订阅服务，我们可以暂时获取信息，但永远不会拥有任何东西。在某种相当重要的意义上，我们可能会问，如果我们拥有某样东西，它会是什么呢？电影或音乐的原版母带？也许是的。但实际上，我们可以说，我们拥有的要么是临时访问权，要么是下载权。下载的内容很可能与其他所有下载的内容完全相同。换句话说，我们拥有它并不妨碍其他人拥有它。正因如此，即使是想在网上拥有一件艺术品，也带有一丝荒谬的意味。如果歌曲以文件形式存在，那么它可以在无数个数字空间中以相同的形式存在。但 NFT 提供了一种“解决方案”：人为的稀缺性。在一个复制成本为零的世界里，它们为我们提供了数字收藏品。②

① Nelson Wan, “NFTs and SPACs: the insanity of casino capitalism,” *Socialist Appeal* (March 31, 2021).

② Jack Simpson, “The NFT: A Wealth and Poverty Of Imagination,” *Aesthetics for Birds* (March 18, 2021).

NFT 的迷人之处在于，它是一种任何人都可以复制的数字资产，并声称自己拥有它：NFT 几乎没有任何使用价值（也许它能为拥有者带来一些社会声望），支撑它的是其未来潜在的交换价值。它是一种有价格的复制品，一种纯粹象征所有权的物品，可以带来利润。黑格尔在这里（以及在比特币的例子中）的关键见解是，尽管比特币和 NFT 看起来是一种反常现象，是货币和商品“正常”功能的病态偏离，但二者有效地实现了商品和货币概念本身已经包含的潜在性。对彼得·蒂尔（Peter Thiel）来说，“人工智能是共产主义，而加密货币是自由主义”——为什么？因为有了人工智能，“索伦之眼会随时随地盯着你”：

人们谈论的主要人工智能应用似乎是利用大数据来监控人们，对人们的了解多于他们对自己的了解……在这种情况下，你可以对人们有足够的了解，以至于你对他们的了解多于他们对自己的了解，这样你就可以让共产主义发挥作用，也许不那么像经济理论，但至少像政治理论。因此，这绝对是列宁主义的

东西。然后，它是名副其实的共产主义，因为中国热爱人工智能。^①

听起来很明显，也很有说服力——然而，正如托姆·邓恩（Thom Dunn）所指出的：

蒂尔在这里的主要批评似乎是关于数据和监控的专制使用。好吧，很酷，我同意，这是一个合理的担忧。我不知道这和革命先锋党为了建立一个无阶级、无领袖的社会而组建一个过渡国家有什么关系，但是，嗯，当然有关系。所以我想我明白他的意思了。但我们要明确的是：他是帮助创立 Palantir 的人。比如，这家大数据分析公司利用 ICE [用户识别 ID] 来组织其独裁策略。就是这个彼得·蒂尔，还创立了 Anduril 监控公司，并用他的数十亿美元摧毁了一家批评他的成功新闻机构。他害怕人工智能是因为……共产主义？

②

^① Thom Dunn, “Peter Thiel claims AI is ‘Leninist’ and ‘literally communist’ in a sprawling speech for a think tank,” boingboing (December 3, 2019).

^② Thom Dunn, “Peter Thiel claims AI is ‘Leninist’ and ‘literally communist’ in a sprawling speech for a think tank,” boingboing (December 3, 2019).

不可能错过这里的讽刺：反列宁主义的自由主义者蒂尔所依赖的正是他所痛恨的“列宁主义”人工智能机制，而班农也是如此，他公开宣称自己是右派“21 世纪的列宁主义者”，这又是另一个讽刺：

班农的白宫冒险只是一个漫长旅程的一个阶段——革命民粹主义的语言、战术和战略从左翼向右翼的迁移。据报道，班农曾说：“我是列宁主义者。列宁……想要摧毁国家，这也是我的目标。我想让一切崩溃，摧毁当今所有的建制。”^①

同样是这个班农，在喋喋不休地反对大公司与国家机器一起控制和剥削美国普通劳动者的同时，却毫不犹豫地使用最先进的人工智能控制手段确保特朗普在 2015 年获胜——怎么做到的？我们这个时代真正的英雄之一是克里斯托弗·怀利（Christopher Wylie），他是一名加拿大素食主义同性恋者，24 岁

^① Cihan Tuğal, “The Rise of the Leninist Right,” Verso blog (January 20, 2018).

时提出了一个想法，并由此成立了数据公司剑桥分析公司（Cambridge Analytica），他是特朗普竞选期间数字运营的关键人物，创造了班农的心理战工具。怀利的计划是入侵 Facebook，获取美国数百万人的 Facebook 个人资料，利用他们的私人和个人信息创建复杂的心理和政治档案，然后针对他们的特殊心理结构设计政治广告。在某一时刻，怀利真的被吓坏了：“这太疯狂了。这家公司已经建立了 2.3 亿美国人的心理档案。现在他们想和五角大楼合作？这就像打了类固醇的尼克松。”^① 这个故事之所以引人入胜，是因为它结合了我们通常认为是对立的元素。另类右翼以一个运动的面目出现，它解决了普通白人、勤劳、虔诚的宗教人士的担忧，他们坚持简单的传统价值观，憎恶同性恋和素食主义者等腐化的怪人，同时也是数码书呆子——现在我们得知，他们在选举中的胜利正是由这样一个书呆子策划和组织的，而这个书呆子代表了他们所反对的一切……这一事实不仅仅具有传闻价值：它清楚地表明了另类右翼民粹主义的空洞，

^① Carole Cadwalladr, “‘I made Steve Bannon’s psychological warfare tool’: meet the data war whistleblower,” *The Guardian* (March 17, 2018).

它不得不依靠最新的技术进步来维持其对红脖子的吸引力。

蒂尔的反列宁主义与班农的列宁主义并不矛盾：如果我们把“列宁主义”理解为对民众的全面数字化控制，那么他们都在实践这种控制，同时又保持着自由主义的面孔。区别只在于，对班农来说，“列宁主义”意味着摧毁国家及其机构（当然，他并没有这个意图）。在这里，我们必须一针见血地指出：数字控制和操纵并非当今自由主义计划的反常现象或偏差，而是其必要框架，是其可能性的形式条件。只有在数字控制和其他控制模式调节我们的自由的条件下，系统才能提供自由的表象——为了让系统发挥作用，我们必须保持形式上的自由，并将自己视为自由的。

丹·奥尔森（Dan Olson）在接受阿曼达·马科特（Amanda Marcotte）采访时，对加密货币的这种压迫性给出了一个清晰的说法：

对于加密货币来说，谁在进行抽水和注水，谁在

启动一个不错的合法项目，谁只是一个买家，谁是投机者，谁是投资者，谁是收藏家，这之间并没有分别。这些都非常模糊。与多层次传销的结构和流程类似，每个人都处于既是买家又是卖家的模糊状态。^①

这种模糊性，这种迅速膨胀的不透明性，是加密空间中虚假的“平等主义”的反面，在加密空间中，“受害者和加害者之间的界限变得模糊不清，因为要想成功，尤其是越往后，你就需要变得越有攻击性。你需要自己成为一个加害者，才能让你的头重新露出水面。”这种不透明性掩盖的是加密宇宙中极端的阶级分化：少数百万富翁与大多数来自底层的参与者，他们在加密空间中看到了时来运转的机会。正因如此，正如奥尔森所指出的，加密空间实际上是一种物质化的意识形态，它是：

一个完全以故事语言存在的生态系统。这就是这里的主要卖点。加密货币不具备功能性。它并不能实

^① Amanda Marcotte, “NFTs aren’t art — they’re just the Cult of Crypto’s latest scam,” Salon (February 16, 2022).

现建造者所宣称的功能。它在面向公众的目标上几乎没有取得成功。但它仍然在这些故事的基础上进行交易，基于它可能成为什么，基于它打算做什么，基于它在理论上未来可能做什么。这是一个与娱乐、娱乐业务和文化业务交织在一起的文化时刻，这种交织是不可避免的。^①

那么，如何限制加密货币的恶果呢？奥尔森给出了直接的答案：

根据通货膨胀率调整最低工资、公共住房、公平的公共住房政策、学生债务豁免。我们需要从根本上改变我们的经济政策和社会政策，消除或减轻让类似计划生根发芽的绝望情绪。^②

三、野蛮的纵轴和失控的横轴

为了避免致命的误解，我们对加密货币和 NFT

^① Amanda Marcotte, “NFTs aren’t art — they’re just the Cult of Crypto’s latest scam,” Salon (February 16, 2022).

^② Amanda Marcotte, “NFTs aren’t art — they’re just the Cult of Crypto’s latest scam,” Salon (February 16, 2022).

的指责并不是因为它们忽视了每一种理想/虚拟运动扎根于“现实生活”的方式，而是相反，它们不接受社会象征秩序所带来的基本异化：它们试图将直接交换的透明度重新引入社会象征秩序，而没有第三种元素来维持其地位。这种对基本异化的否定也是所谓的加密无政府主义的致命缺陷，一些左派人士在这种无政府主义中看到了新的解放潜力。凯瑟琳·马拉布（Catherine Malabou）为她对加密货币的原则性支持辩解，指出加密货币提供了“算法的可靠性，从而取代了人类的信心”^①。比特币的神秘创造者中本聪（Satoshi Nakamoto）已经提到了信任概念的消失：“电子支付系统[是]基于加密证明而不是信任。”这种算法的可靠性使得价值以透明的形式回归——我们不必信任任何保证货币价值的更高权威（国家、银行）：“我们提出了一种不依赖信任的电子交易系统。”（顺便提一句：那么如何解释比特币价格的巨大波动呢？难道它们也不依赖于公众对比特币的信任吗？）加密货币的概念是“像生产其他商品一样生产货币的

^① Malabou (trans. Robert Boncardi), “Cryptocurrencies: Anarchist Turn or Strengthening of Surveillance Capitalism? From Bitcoin to Libra,” *Australian Humanities Review* (March 31, 2020).

流通。这就是‘挖矿’的功能。”（顺便再说一句：但货币恰恰不像任何其他商品，这就是为什么货币被简化为其他商品必然会导致其反面，导致不透明的混乱多重性。）

那么，无政府主义从何而来？马拉布认为，加密货币是资本主义自身变革的一个方面，而资本主义“正在开始无政府主义转向”：“我们还能如何描述去中心化货币、国家垄断的终结、银行中介作用的过时以及交换和交易的去中心化等现象呢？”听起来不错，但正如马拉布立即指出的那样，“无政府主义的语义赋予了极端资本主义新的调性，但在利润逻辑方面却没有任何改变，极端资本主义只是以不同的形式表达了利润逻辑。”随着国家垄断的逐渐消失，国家对无情剥削和统治的限制也随之消失。因此，马拉布（以及其他加密货币的支持者）将加密货币的空间视为自由主义-无政府主义倾向与自由主义-压迫性反倾向之间的战场，视为一个斗争的领域，其结果是开放的；作为一个黑格尔主义者，我将这种紧张关系视为负面影响的内在部署：就像自由主义最终导致市场奴役或法西斯主义、绝对自由最终导致恐怖、真正的忠诚最

终导致阿谀奉承等一样、加密货币作为不受外部权威控制的自由新空间，其最初的想法最终会变成马拉布自己所说的“野蛮的纵轴和失控的横轴的结合——既无意义、畸形，又史无前例”。无政府资本主义的目标是透明，但透明话语的悖论在于它“同时授权了大规模但不透明的数据使用、暗网和信息捏造”。为了防止陷入混乱，野蛮的纵轴：

还表现为当今许多政府政策的法西斯主义演变，以及与之相伴的过度的安全和军事建设。这些现象与无政府主义并不矛盾。相反，它们恰恰表明了国家的消失，一旦国家的社会职能被取消，它就会通过使用暴力来表达其力量的过时。因此，极端民族主义预示着国家权力的死亡之痛。

正如我们已经看到的，在加密货币中，“自动信任正在成为社会纽带的替代品”——而野蛮的纵轴的崛起恰恰预示着算法作为社会纽带替代品的失败，以及随之而来的乌托邦的失败，即数字空间将为 1960 年以来国家当局空间之外的嬉皮士公社梦想提供新

的动力——马拉布在此引用西蒙·布伦法特（Simon Brunfaut）的话来说：

二十世纪六十年代的嬉皮士公社未能实现其乌托邦式的愿景，他们将逐步……通过建立以控制论为基础的另类公社而重获新生。因此，一些不太出名的幻想家、艺术家、黑客、科学家和左翼活动家之间发生了一次非同寻常的相遇。我们就这样绕了一圈，回到了解放无政府主义。但好景不长，现在是无政府资本主义的问题了：“但这种从根本上说是左翼的自由主义意识形态将逐步与右翼自由主义，即超自由主义结盟”。^①

我们应该关注的是这种“进步”的必然性——朝哪个方向进步？在这里，我们应该把无政府资本主义的概念与当今时代的技术封建主义的概念结合起来：虽然两者似乎是对立的（封建主义，直接的社会统治，不正是无政府自由的反面吗？资本主义的无政府主

^① Simon Brunfaut, “Quand Facebook deviant un Etat,” L’Echo 24, June 2019.

义转向消解了规范社会互动的国家统一性，就像在黑暗的中世纪一样，由此产生的不可逾越的混乱得到了封建统治岛屿的补充，所以我们逐渐接近的是无政府封建主义。那么，当马拉布写到“资本主义与自身的冲突”时，她想到的是哪种冲突呢？是失控的横轴与野蛮的纵轴之间的冲突，还是新形式的资本主义统治与新形式的解放之间的冲突？马拉布在加密货币中看到了“一种反资本主义的可能性，这种反资本主义将把解放的无政府主义从其反模式——自由主义无政府主义的控制中解放出来”。这又把我们带回了里夫金的“物联网”和“协作共享”概念：

里夫金并没有使用“无政府主义”一词，而是坚持资本主义目前正在经历的范式变革：一种新的经济范式——合作制——正在崛起……，它将改变我们的生活方式。我们已经目睹了混合经济的出现，它既有资本主义市场的一部分，也有合作公地的一部分。……在这两种对立的模式之间，斗争将是长期而激烈的。^①

^① Jeremy Rifkin, *The Zero Marginal Cost Society*, London: St.

里夫金的基本论点是，在人类历史上首次发现了一条克服资本主义的道路，这是社会生产和交换的实际趋势（合作公地的增长），因此资本主义的终结即将到来。合作公地（CC）是一种新的生产和交换模式，它抛弃了私有财产和市场交换：在合作公地中，个人将其产品免费投入流通。当然，合作公地的这一解放维度应结合所谓“物联网”（IoT）的兴起，以及当今生产力发展的另一成果，即“零边际成本”的爆炸性增长（越来越多的产品，不仅是信息，可以在不增加成本的情况下进行复制）。物联网（IoT）是由嵌入了电子设备、软件、传感器、执行器和网络连接的物理设备、车辆、建筑物和其他物品组成的网络，它使这些物体能够收集和交换数据；它允许通过现有的网络基础设施远程感知和控制物体，为将物理世界更直接地整合到基于计算机的系统中创造了机会，从而提高了效率、准确性和经济效益。当物联网增加了传感器和执行器后，该技术就成为更广泛的网络物理系统的一个实例，其中还包括智能电网、智能家居、智

能交通和智能城市等技术；每个物体都可以通过其嵌入式计算系统进行唯一识别，并能够在现有的互联网基础设施内进行互操作。这些嵌入式设备（包括智能物体）的互联有望在几乎所有领域实现自动化，同时还能实现智能电网等高级应用，并扩展到智能城市等领域。物还可以指各种各样的设备，如心脏监测植入物、农场动物身上的生物芯片转发器、沿海水域的电动蛤蜊、内置传感器的汽车以及用于环境/食品/病原体监测的 DNA 分析设备；这些设备借助各种现有技术收集有用数据，然后自主地在其他设备之间传输数据。人类个体也是物，他们的状态和活动在他们不知情的情况下被不断记录和传输：他们的身体活动、他们的金融交易、他们的健康状况、他们的饮食习惯、他们的买卖行为、他们的阅读、收听和观看行为都被收集到数字网络中，这些网络比他们自己更了解他们。马拉博强调了区块链在物联网中的作用：

通过加密货币协议连接到互联网并与区块链相连接的物体，能够自行签订服务合同或验证交易。能够计算自身消耗量的洗衣机、能够签订适当合同的电

暖器、能够直接与司机签订合同的租车——所有这些例子都为新的交换法则赋予了新的含义，现在物之间可以相互签订合同。货币不仅正在与国家或领土脱钩，不仅正在摆脱国家的控制，而且在某种意义上，交换的人类行为者本身也正在消失，消失在物借助货币与其他物体签订合同的横向自主性背后，而货币本身就是彼此相连和与其他商品相连的物。

然而，如果“交换中的人类行为者本身在某种意义上消失在物体与其他物体订立契约的横向自主性背后”，如果我们仍然处于市场经济之中，这是否意味着人类行为者沦为不透明的相互作用物体整体中的瞬间？那么，物联网的解放潜力究竟体现在哪里呢？里夫金在这里说得很清楚：资本主义市场和协作共用是“两种相互对立的范式”，两者之间的斗争“将是漫长而激烈的”——很容易理解其中的原因：对里夫金来说，合作公地恰恰意味着自由分配和复制，而比特币和 NFT 则在这一领域引入了稀缺性。换句话说，合作公地是与市场相对立的，是与市场进行殊死搏斗

的，而对于比特币的拥护者来说，比特币是市场与无政府状态的统一体。

第六章 国家与反革命

一、当社会联结解体时

2022 年 1 月，大卫·芬奇（David Fincher）的经典影片《搏击俱乐部》（*Fight Club*）在中国上映时，结局被改得面目全非。在 1999 年的原版中，无名的叙述者（爱德华·诺顿饰演）杀死了他想象中的理想自我泰勒·德顿（布拉德·皮特饰演），然后看着建筑物燃起熊熊大火，这显然证实了他摧毁现代文明的计划正在实施。目前在中国最大视频流媒体上播放的版本在建筑物爆炸之前就停止了；最后的动作被一张英文字幕卡取代，字幕卡解释说这一无政府主义阴谋被当局挫败了：“警方迅速查明了整个计划，并逮捕了所有罪犯，成功阻止了炸弹爆炸。审判结束后，泰勒被送进精神病院接受心理治疗。他于 2012 年出

院。”^①我们不能不注意到这一变化的新保守主义基调：它坚持无条件地声援强权，即使在这种情况下是美国国家的强权。此外，骚乱并没有被视为政治反抗，而是被视为需要治疗的精神疾病。具有讽刺意味的是，中国的结局更接近于电影所改编的小说的结局。叙述者在影片结尾处找到了救赎，他摆脱了泰勒·德顿这个自我理想（向自己开枪，让子弹穿过自己的脸颊），并为计划中的暴力革命行为（炸毁持有信用卡档案的银行大楼）承担了全部个人责任。这里没有任何病态的暗示，相反，此时他变得“正常”了，不再需要自责，他的破坏力可以向外，向社会现实。然而，在小说中，叙述者被送进了精神病院，就像中国版的电影一样。小说仍然可以被解读为一个走向成熟的故事，他被送进精神病院的事实只是一个信号，表明我们这个误认为成熟是疯狂的社会本身就是疯狂的。而在中国版本中，叙述者的故事被视为病态，社会秩序被视为正常^②。这应该让我们想到一个奇怪的事实：中国，

^① Patrick Frater, “‘Fight Club’ Censored in China, Gets New Ending in Censorship Wars,” *Variety* (January 25, 2022).

^②说实话，我还应该补充一点，就在影片上映两周后，在公众的强烈抗议下，影片恢复了原来的结局。

一个将自己合法化为替代西方自由主义的社会主义国家，竟然改变了一部高度批判西方自由主义社会的电影的结局，将其批判立场视为应该在精神病院治愈的疯狂表现……

中国为什么要这样做？答案只有一个。2019年十月中旬，中国媒体宣扬“欧洲和南美的示威游行是西方容忍香港动乱的直接结果”。中国前外交官王震在《新京报》发表的一篇评论文章中写道：“‘乱港’的灾难性影响已经开始影响西方世界。”也就是说，智利和西班牙的示威者是在向香港取经。同样，我们可以从《环球时报》的一篇社论中读到，“西方有许多问题，各种不满的暗流涌动。其中许多问题最终会以香港抗议活动的方式表现出来。”中国共产党谨慎地利用世界各地当权者对反叛民众的声援，警告西方不要低估其国内的不满情绪——仿佛在所有意识形态和地缘政治紧张局势之下，他们都有着共同的基本利益，那就是掌握权力……

为了应对这一威胁，中国准备全面采用新的技术控制和监管模式。他们已经开始在个人体内植入小型芯片，不是为了控制疫情，而是为了监控个人的行踪

和特征。然而，“监控资本主义”所涉及的远不止是被动地登记和控制个人的所为/所做/所想——它首先是规范和操纵个人的观点和欲望（通过提供选择等）。数字控制的最终目的是减轻我们的欲望负担，决定我们的欲望——就好像一台数字机器在为我们提供欲望，这样我们就可以放松下来，从而获得一种奇怪的自由：我们不再是被机器围困的有欲望的人，机器想要洞悉我们欲望的秘密，我们的欲望能力已经被控制了……矛盾的是，这种直接控制我们内心生活的前景破坏了我们社会交往中的转移功能：他者，即假定知道的主体，恰恰是应该知道我真正渴望什么的主体（这就是为什么在分析过程结束时，分析者会走出移情，因为他/她自己知道了他/她渴望什么）。为了解释这一功能，拉康提到了餐厅中优秀服务员的作用：当我们看着菜单上的菜品列表感到困惑，不知道该选什么时，我们会向服务员寻求建议——我们对他/她的基本要求是：“你能告诉我，我想要什么吗？”随着数字化的发展，“假设知道”的主体消失了：我不再需要“他者”作为转移的主体，我认为是在我自己进行选择，因为我在更深层次上被操纵了——呈现在我面前

的选择框架已经被操纵了。

当这种情况发生时，我们社会联系的基础——转移到一个应该……（知道、相信）的主体——就受到了威胁。在移情过程中，我们与被期望相信的人发生关系，尽管我们知道他们并不存在。解决的办法并不是回到虚假的天真：抛开我们的知识，重新获得或保持信念——我们的知识从未对信念构成威胁。当我们把我们的知识移植到这些人本身，并推测他们以某种方式知道自己并不存在时，问题就出现了。斯洛文尼亚日报最近刊登的一幅漫画清楚地说明了这一点：一个精神崩溃的圣诞老人去看心理医生，医生告诉他：“你必须对自己有更多的信仰和信任！”基督在十字架上死去时，曾一度不相信自己，不相信自己的神性（“天主啊，你为何抛弃我？”）我们——信徒群体——难道没有扮演漫画中心理医生的角色吗？我们向基督传达的信息难道不是“不要绝望，我们会恢复你对自己的信任，你将在我们的群体中重获新生！”吗？

我们在这里宣扬的不是信仰的回归，而是一种建立在绝望基础上的信仰：是的，我们注定要失败，没

有明确的出路，但我们应该时刻牢记，全球资本主义体系更加注定要失败，正在接近它的末日结局。当我们在全球资本主义机器面前束手无策时，我们感到的不是绝望；绝望在于这台机器的核心——它最终意味着，在现有全球体系的坐标中，我们没有希望。我们必须开始从彻底变革的角度思考问题。2022 年 6 月，乌克兰总统泽连斯基在谴责最新一轮对俄制裁措施的不足时说：“西方国家更关心能源价格上涨对经济的影响，而不是无辜乌克兰人的死亡。”泽连斯基花了很长时间才明白全球资本主义和民主的真正运作方式，而俄罗斯天然气仍在通过乌克兰流向欧洲。残酷地说，只有一个严肃的解决方案：我们的国家必须超越对市场机制的依赖，直接组织某些基本产品和服务的生产和分配。矛盾的是，只有这种战时共产主义措施才能拯救我们的自由，而不是资本主义市场——正是这个市场让俄罗斯的天然气在战火纷飞时仍能通过乌克兰卖到欧洲。

二、自发秩序的局限

当然，我们应该抵制美化战争的诱惑，将其视为

一种真实的经历，以抵制我们自满的冷漠态度。但是，我们对这种自满情绪的回应应该是更有力地动员起来，为武装冲突之外的事业而奋斗。面对当今人类所面临的危险，军事激情本身就是对我们逐渐逼近的深渊的懦弱逃避。国家将在这场动员中扮演什么角色？作为一个强大国家的忠实拥护者，我必须承认，我非常喜欢格雷伯（Graeber）和温格罗（Wengrow）对新无政府主义的论证。这本书令人信服的地方在于，他们不仅论证了今天我们正朝着这个方向发展；他们还从总体上回到了文明的黎明，证明了走向拥有城市和复杂社会结构的文明并不一定需要国家的统治：

世世代代以来，我们遥远的祖先一直被塑造成原始而幼稚的形象——要么是自由平等的天真无邪者，要么是残暴好战的暴徒。我们被告知，只有牺牲这些原始的自由，或者驯服我们更卑劣的本能，才能实现文明。但这种理论最早出现于十八世纪，是对本土观察家和知识分子对欧洲社会提出的强烈批评的保守反应。重新审视这一遭遇，对于我们今天如何理解人类历史，包括农耕、财产、城市、民主、奴隶制和文

明本身的起源，都有着惊人的影响。一旦我们学会抛开概念的束缚，去感知真实存在的事物，历史就会变得有趣得多。如果人类在进化过程中 95% 的时间不是在狩猎采集的小部落中度过的，那么他们在这些时间里都在做什么？如果农业和城市并不意味着陷入等级制度和统治，那么它们导致了什么样的社会和经济组织？答案往往出人意料，并表明人类历史的进程可能没有我们想象的那么一成不变，而是充满了游戏和希望的可能性。^①

在这里，我们看到的是无政府主义者对整个人类历史的另一种看法，而古代印加人则是最高典范：印加人共同体不仅是一个实行人类祭祀的等级帝国，也是一种另类的合作模式，包括为穷人提供住房——一个复杂的社会网络，没有更高的国家权力，远离东方专制主义。格雷伯和温格罗甚至将现代欧洲启蒙运动的起源定位在欧洲殖民者与土著智慧思想家的首次接触上：他们的对话与合作文化打破了中世纪的专制

^①“Full text of Graeber & Wengrow – The Dawn of Everything.”
https://archive.org/stream/graeber-wengrow-dawn/The%20Dawn%20of%20Everything%20-%20David%20Graeber%20%26%20David%20Wengrow_djvu.txtg.”

主义，为启蒙运动提供了动力，而启蒙运动同时又重申了欧洲的首要地位，将非欧洲过去贬低为原始的专制主义：

现在，我们可以清楚地看到，在农耕时代到来之前，人类社会并不局限于小规模平等主义群体。恰恰相反，农业出现之前的狩猎采集者世界是一个大胆的社会实验，就像一场政治形式的狂欢游行，远比进化论中单调的抽象概念要有趣得多。反过来，农业并不意味着私有财产的诞生，也不标志着向不平等迈出了不可逆转的一步。事实上，许多最早的农业共同体都相对没有等级和阶层之分。而且，世界上最早的许多城市也远非将阶级差别定格在石头上，而是按照强有力的平等主义原则组织起来的，不需要专制的统治者、野心勃勃的武士政治家，甚至不需要专横的管理者。^①

在这里，我们可以清楚地看到，马克思的亚细亚

^① “Full text of Graeber & Wengrow – The Dawn of Everything.”
https://archive.org/stream/graeber-wengrow-dawn/The%20Dawn%20of%20Everything%20-%20David%20Graeber%20%26%20David%20Wengrow_djvu.txtg.”

生产方式概念是多么空洞和不一致：它只是把纯粹否定的统一性元素放在同一个篮子里——它们不符合马克思关于生产方式的基本方案。然而，尽管格雷伯和温格罗反对历史的线性渐进发展是正确的，但他们的模式的吸引力却暗中依赖于将属于现代性的反专制特征投射到过去：最早的城市“强有力的平等主义路线，不需要专制统治者”，显然不包括现代意义上的个人自由，而个人自由的空间却自相矛盾地由凌驾于市民社会之上的国家权威来维持，并在这个意义上被“异化”了。市民社会中的自由是由与国家权威的距离来定义的，而不是由没有国家权威来定义的。哈耶克清楚地看到了这一点，因此西蒙·格里菲斯（Simon Griffiths）（见《左派能从哈耶克身上学到什么？》（*What can the Left learn from Friedrich Hayek?*））说道：

第一，知识的局限性。哈耶克所理解的社会主义主要是指经济上的中央计划，它要求计划者利用信息，而这些信息只存在于我们的头脑中，稍纵即逝，从未被完全表达出来，因此根本无法收集。在哈耶克看来，

只有市场才能利用这些分散的知识：国家计划注定要失败。然而，对于一些左翼人士来说，哈耶克关于知识的论述却有着截然不同的含义。例如，希拉里·温莱特（Hilary Wainwright）认为，哈耶克错误地将知识视为“一种个人属性，而非社会产物”。从社会角度理解，知识可以通过人们采取行动来克服个人观点的局限性，从而实现共享。温莱特的著作中不乏这样的例子：工会、妇女团体和合作社等组织聚集在一起，汇集知识，以解决市场或遥远的官僚无法解决的集体问题。哈耶克关于知识分散性的论点可以用来支持一种激进的社会运动政治，而不仅仅是对社会主义规划的怀疑。^①

第二，自发秩序的观念：“一些‘秩序’的出现是人类行动的结果，而不是人类设计的结果：语言、普通法、道德和市场都是这样的例子。”在哈耶克看来，国家的作用在很大程度上应仅限于保护文明赖以生存的自发秩序。第三，作为自由空间的市场：市场

^① Simon Griffiths, “What can the Left learn from Friedrich Hayek?,” *British Politics and Policy* at LSE blog (February 16, 2015).

允许人们在购买、工作时间和地点以及言论自由方面有更大的选择自由。然而：

虽然哈耶克对这些自由的重要性的认识是正确的，但他的观点并不全面，因为他从未解释过为什么自由对我们有价值。这肯定是因为我们渴望自主行事。为了做到这一点，我们需要某些资源——例如食物、住所和教育。国家在提供这些资源方面至关重要。市场自由固然重要，但追求市场自由所需的自主权也同样重要。哈耶克对自由的论证可以结束于对自由市场的论证，而不是简单地论证自由对我们的价值所需的资源。^①

哈耶克的“自发秩序”与拉康的大他者指向同一事物，即本身并无“客观”存在，但作为主体活动所假定的前提而持续存在的事物。哈耶克在此明智地坚持异化的不可还原性：他的观点不是无政府主义的个人主义，而是个人“自发”地互动必须被视为与先验

^① Simon Griffiths, “What can the Left learn from Friedrich Hayek?,” *British Politics and Policy* at LSE blog (February 16, 2015).

的“客观”秩序相关。哈耶克对马克思的批判是有道理的，因为马克思在其共产主义愿景中忽视了这一维度，将其视为一个由自我透明的单一主体所调节的社会过程。生产仍将陷入拜物教的异化，“直到它成为自由社会化的人的生产，并处于他们有意识和有计划的控制之下”——这让我们对马克思的共产主义愿景有了更多的了解……然而，这里的问题是（除其他外）我们无法通过个人和地方共同体的“自发”互动来应对的生态危机：当今全球市场的“自发秩序”正导致全球性灾难，只有计划周密的协调行动才能（或许）避免让我们陷入灾难。

因此，在象征秩序中的主体异化与工人在资本主义社会关系中的异化有着本质的区别。如果我们坚持这两种异化之间的同源性，我们就必须避免两个平行的陷阱：一是认为资本主义社会异化是不可还原的，因为象征异化是主体性的构成要素；二是认为象征异化可以像马克思想象的克服资本主义异化那样被废除，这种想法恰恰相反。问题不仅在于象征异化更为根本，即使我们废除了资本主义异化，象征异化也会继续存在，而且还在于象征异化更为精细。只有在资

本主义异化的空间内，也就是自由个体相互作用的空间内，才能产生克服象征异化并成为象征空间中的主人的自由主体的形象。

三、国家永存！

国家之所以在市场经济中不可或缺，就在于它的异化，在于它是一种凌驾于社会混乱之上的力量，而不是社会力量的直接体现。当然，尽管国家及其机构总是代表着某些社会力量——这是马克思主义的经典思想——但与这些力量之间的最小距离使其能够发挥调解作用。阿尔瓦罗·加西亚·利内拉（Álvaro García Linera）是第一个站在激进左派立场上指出国家的这种积极作用的人，他在谈到“为什么在新冠疫情爆发时，数十亿人毫无保留地愿意接受了对其日常自由的严格限制？”^①不幸的是，这种胡说八道的主要代表人物是阿甘本——埃里克·桑特纳（Eric Santner）将阿甘本关于新冠疫情的文章描述为他自己将其理论转化为意识形态的过程：

^①Álvaro García Linera, “The State in Times of Coronavirus: The pendulum of the ‘Illusory Community’,” *Crisis Critique* 7, no. 3 (2020).

阿甘本在新冠爆发过程中进行的干预的主旨归结为这样一种主张，即人们……允许自己被抛入这样一种自然状态，被抛入众多必须被对待和管理的赤裸生命的样本。在阿甘本看来，一旦健康成为公共卫生——一种曾在德语中被称为政治科学（*Polizeiwissenschaft*）的对象——我们出于各种意图和目的，就陷入了例外状态的诡计，被这种例外状态所捕获和迷惑，而这种例外状态已成为常态。一旦国家参与监督和维持其公民生活的平衡和调节，这些公民就将自己置于国家勉强控制的停滞状态的边缘。

①

针对这一观点，桑特纳指出，在美国、

问题不在于生命政治治理的过剩，而在于其匮乏。我们可以说，在美国，国家与其说是在治理，不如说是在阻碍那些“疫情工作者”开展“治疗和治理”工作。事实上，正是特朗普本人，非但没有宣布进入紧

① Eric L. Santner, “Remarks on Agamben” (未出版稿).

急状态，反而似乎在推动一场真正的内战；正是他，自卸任以来，通过继续冒充不间断的主权，才更加接近内战的实现。在这里，“诸众”不是以阿甘本以及罗恩·德桑托斯、史蒂夫·班农、塔克·卡尔森等人的面目出现的，而是以一种对福柯思想的漫画式描述的生命政治安全国家政权的表面抵抗者的面目出现的。^①

由于这一悖论，利内拉首先指出，我们正在目睹一种非常独特的现象——一种同时打击资本流通的全球大罢工：

这是人类历史上第一次，世界各地的大量民众同意放弃有偿活动，停止参加公共集会，并将自己关在家中数周甚至数月。我们正生活在一种全球大罢工中，大部分交通、商业、生产和服务都陷入瘫痪。在国家机构的要求下，人们接受了禁闭，并将这一措施视为阻止新冠病毒传播的一种方式。^②

^① Eric L. Santner, “Remarks on Agamben” (未出版稿).

^② Álvaro García Linera, “The State in Times of Coronavirus: The pendulum of the ‘Illusory Community’,” *Crisis Critique* 7, no. 3

那么，为什么人们不仅接受疫情防控，有时甚至要求这样做防控呢？（在英国，公众曾一度要求采取比政府颁布的措施更严厉的措施）。利内拉描述这种情况并不是为了让我们产生“人们怎么会被如此操纵，以至于自愿要求控制和奴役？”的惊恐——恰恰相反，他在这里提到了国家的正面功能：国家不仅是压迫和阶级统治的机构，也是全体人民共同利益的制度代表，它是由以下因素支撑的：

通过公共资源保护每个人的共同信念。在此之前，它意味着人们期望得到集体保护，免受战争、入侵和暴力死亡的威胁，也意味着人们希望得到保障，免受集体不幸、经济灾难和地位丧失的威胁。此时此刻，国家代表着保护人们免受病毒死亡风险的承诺。正是在集体对构成性恐惧的反应中，我们可以找到关于国家起源和运作的决定性线索。但国家并不等同于恐惧。对入侵、苦难、财产损失、瘟疫的恐惧，当每个人都决定接受一种组织资源的共同方式，以阻止、减轻、

战胜迫在眉睫的或感知到的主要恐惧时，受影响人群的社区就能成为一个政治共同体。^①

利内拉的观点是，随着新冠疫情的发生，国家作为共同利益最终保护者的角色比以往任何时候都更加强大——市场束手无策，国际合作失败，只剩下国家还在发挥作用：

新冠疫情揭示了国家关系的基本构成，使其成为保护人们免受死亡和经济灾难风险的唯一和最后的社会空间。国际组织和全球市场放弃了它们相对于国家的特权；全球化生产正在崩溃，企业正在排队躲避公共债务。曾经依靠全球化的创造而不是国家的机构，现在正伸出双手寻求政府的利益。^②

在这种紧急状况下，我们开始意识到国家最基本的本质：国家权力作为一个凌驾于特定群体之上的中

^① Álvaro García Linera, “The State in Times of Coronavirus: The pendulum of the ‘Illusory Community’,” *Crisis Critique* 7, no. 3 (2020).

^② Álvaro García Linera, “The State in Times of Coronavirus: The pendulum of the ‘Illusory Community’,” *Crisis Critique* 7, no. 3 (2020).

立空间出现并发挥作用；当然，这种中立是虚幻的，但它是一种“真实的幻觉”，体现在从教育到卫生等一系列物质的社会和意识形态工具中。简而言之：

国家不仅是对用于共同保护的集体物品的信仰；它也是组织对共同物品的管理形式的物质现实（政府、议会、部委、法律机构、永久性强制工具）；它是拥有用于保护的资源和共同物品的物质现实（最初是税收，然后是公共物品、服务、储蓄等），因此，它是引导共同物品的一种方式；它也是在领土上划分信仰共同体的话语方式（学校系统、国家身份、承认系统、国家合法性）。……这是一种幻觉，但这种幻觉是有根据的，客观上是由这些共同物品的持续存在所支撑的。^①

这种“幻象”的地位不仅是客观的（它体现在一系列物质装置和程序中），也是主观的：从某种意义上说，一个国家的存在只取决于它的臣民是否相信它，

^① Álvaro Garc ía Linera, “The State in Times of Coronavirus: The pendulum of the ‘Illusory Community’,” *Crisis Critique* 7, no. 3 (2020).

是否“认真对待”它，即使他们反对它或谴责它是暴政。这就是为什么国家法令具有述行性：它们言出必行，它们是站在大他者的立场上宣布的——即使是非常有影响力的个人的声明和宣言与国家宣言之间也存在着一条无形的鸿沟。

作为一名马克思主义者，利内拉当然清楚国家作为全体公民的代表和保护者的角色是如何被赋予特定含义的（富人、某一宗教或族群的特权、对妇女的压迫等），而这种含义被（错误地）表述为是为所有人的利益而做的（富人有生产力并为穷人提供工作等）。然而，正如他所指出的那样，在危机时期，国家不得不以牺牲特权阶层的利益为代价，突出其作为公民普遍利益保护者的职能——国家准备在这方面走多远，取决于社会斗争的组合和民众的动员。这就是为什么不能仅仅将国家视为统治工具，而是要在可能的情况下掌握国家权力，并将其用于全民福利——这正是玻利维亚国家在利内拉担任副总统时正在做的事情。因此，在发生自然和健康灾难、社会动荡等情况时，进步力量绝对有必要努力夺取并充分利用国家权力，这不仅是为了充分应对普通民众的恐惧，也是

为了对抗为了控制民众而人为制造的恐惧（种族主义和性别歧视恐惧等）。

马克思主义的标准观点是，国家作为一种机构，不仅在为特定利益服务的经验意义上是有偏见的，而且在其作为机构的形式上也是有偏见的，与哪个集团掌握权力无关——这同样不仅是指国家机构服从其自身内在的统治利益，而且还指国家机构“代表”全社会的形式并不是真正中立的。因此，当进步力量占领国家时，他们就像在敌人的领土上行动——然而，这一事实本身就是一个从内部击败敌人的唯一机会。我们还应该牢记，剥削和统治与国家并无关联：新石器时代就已经存在父权制和社会等级制度，而且由于当今的市民社会也是内在对立的，公民社会抵制国家的进步措施（反种族主义和反性别歧视）往往是事实。因此，当我们目睹右翼民粹主义叛乱时，没有理由不无情地使用国家的镇压机制——2021 年 1 月 6 日，当国会大厦遭到特朗普暴徒的入侵时，警察本应全力干预。

我们应该准备好在这个方向上全速前进——在一个民族国家内部持续的意识形态冷战中（就像在美

国，特朗普确实有机会在 2024 年大选中再次获胜），我们能够或应该在哪里寻找解决方案？2022 年 6 月 19 日星期六，德克萨斯州共和党人召开了自 2018 年以来的首次全体大会，通过了宣布总统拜登“不是合法当选”的措施，并斥责参议员约翰·科宁（John Cornyn）参加两党枪支谈判。他们还投票通过了一项政纲，宣布同性恋是“一种不正常的生活方式选择”，并呼吁得州学童“了解早产儿的人性”。第一项措施……宣布拜登总统“不是合法当选”——显然是朝着美国“冷”内战的方向迈出了一步：它使现有的政治秩序失去了合法性。如果我们将这一迹象以及共和党比以往任何时候都更受特朗普控制的其他迹象与乌克兰战争疲劳症结合起来，就会发现一个黑暗的前景：如果特朗普赢得下届大选，并与俄罗斯签订协议，以对待库尔德人的同样方式抛弃乌克兰人，那该怎么办？

在这里，我们应该绝对没有任何偏见：当社会这个大他者正在瓦解，当社会无法与自己达成一致时，即使是军队也能发挥积极作用。军队的干预并不一定是反动的或法西斯的，它也可以是进步的，就像葡萄

牙军队推翻萨拉查政权时的情况一样，或者在一些拉丁美洲国家。这完全取决于军队中的意识形态状况，与其说是高层，不如说是中层军官。就连美国陆军也给出了这方面的暗示，明确表示不会容忍特朗普在选举失败后继续操纵总统。在这一领域，我们也应借鉴利内拉的见解：武装部队的“自发意识形态”是将自己视为社会的最终保障，抵御包括自然灾害在内的一切威胁（军队经常被要求保护民众），而这一立场的具体转变取决于特定条件下的意识形态斗争。虽然由于种种原因，不能指望美国军队扮演这种进步的角色，但想象一下政变拯救作为文明国家的美国也是不错的……

在我们把这种想法视为危险的思辨之前，我们应该回顾一下我们的政治空间已经发生了怎样的变化。我们的政治空间结构的主要变化是，作为政治空间主轴的中左翼政党和中右翼政党之间的对立被一个大的技术官僚政党（代表专家知识）与其以反企业和反金融为主题的民粹主义对手之间的对立所取代。然而，这一转变本身又发生了令人惊讶的转变：比克顿（Bickerton）和阿瑟蒂（Accetti）令人信服地指

出，我们最近看到的是一种不能不称之为技术民粹主义的东西：一种具有明确民粹主义诉求的政治运动（为人民工作，为他们的“真正利益”工作，“不左也不右”），承诺通过理性的专家政治、实事求是的方法来照顾人民，而不调动低级激情和诉诸蛊惑人心的口号。引用比克顿和阿瑟蒂的话来说：

技术官僚对专业知识的诉求和民粹主义对“人民”的呼唤已成为成熟民主国家政治竞争的主流。这种发展最好理解为技术民粹主义的出现——一种叠加在传统左右派斗争之上的新政治逻辑。政治运动和政治人物以各种方式将技术官僚和民粹主义诉求结合起来，更成熟的政党也是如此，它们正在适应这种新的、无中介的政治形式所隐含的一系列特殊的激励和约束。^①

看似当今政治的终极对立，即持续存在的大斗争，却奇迹般地转变为和平共处——难道我们在这里讨

^① Christopher J. Bickerton and Carlo Invernizzi Accetti, *Technopopulism: The New Logic of Democratic Politics*, Oxford: Oxford University Press 2021.

论的是某种对立面的“辩证综合”？不是，因为对立面的调和是通过排除第三个术语：政治对立，即政治层面本身来实现的。意大利的德拉吉是一个无与伦比的典范，他作为“中立”、高效的总理得到了所有政治派别的认可（极右翼新法西斯主义者除外，他们维护了政治的荣誉），但在马克龙甚至是默克尔身上，也可以清楚地看到技术民粹主义的元素。

要克服技术民粹主义的前景，所需要的变革不仅仅是主观的，而是全球性的社会变革。甚至民粹主义右翼也注意到了这一趋势，尽管是以消极的方式。

《2025》（2021 年的一部电影，据说预算仅为 10,000 美元）是一个新类型的最新例子：基督教原教旨主义电影，预算非常有限。正如片名所示，故事发生在 2025 年，自 2020 年新冠病毒爆发以来，世界已经面目全非：建立了共产主义制度和单一世界政府，英语被选为世界语言，接触减少到最低限度，基督教被完全禁止——而剧情呢？在德国，一小群年轻的基督徒开始了一场地下革命，以重新团结基督徒并重获自由……尽管荒诞不经，但这部电影的力量在于它正确地反映了共产主义流行起来的潜能，以及新原教旨主

义右翼正在成功地重新利用电影制作方式这一事实，而直到最近，这种方式一直是边缘左翼（主要是第三世界国家）的专利。

这种再架构将真正的左派（无论剩下的是什么）置于一个艰难的境地：虽然充分意识到技术民粹主义正是当今反革命的形式，是政治对立的非政治“中和”，但当眼前的灾难构成威胁时，左派有时仍应在战略上支持技术民粹主义，将其视为较小的邪恶。就 2024 年的美国总统大选而言：左翼应该支持拜登（或民主党候选人）抵御特朗普重新掌权所带来的致命危险，还是应该拒绝陷入这种自由主义的讹诈之中？很显然，这场游戏不可能无休止地进行下去——更激进的变革终将来临。

许多人对我提到的共产主义前景嗤之以鼻：资本主义不仅遏制了危机，甚至还利用危机壮大了自己……我仍然认为我是对的：在过去几年里，全球资本主义发生了翻天覆地的变化，以至于有些人（如亚尼斯·瓦鲁法基斯（Yanis Varoufakis）和乔迪·迪恩（Jodi Dean））甚至不再把新出现的秩序称为资本主义，而是新技术封建主义。新冠疫情推动了这种新的

封建秩序，像比尔·盖茨或扎克伯格这样的新封建主越来越多地控制着我们共同的通信和交流空间……当然，我们在这里面临的危险是抽象夸大的危险，即从一种特定的趋势推断出资本主义制度的普遍特征：“企业新封建主义”不就是指几家大公司各自主宰着一个特定领域，而绝大多数投资仍然发生在这些公司之外吗？这种批评忽略了“新封建主义”企业的一个关键点：公地私有化的关键结构性作用。第一次大规模的公地私有化发生在英国所谓的原始积累时期，但在这里，公地（土地、森林）被私有化，即被划分为私人财产，从而不再是公地，而今天的公地仍然是公地，并因此被私有化。因此，尽管新封建主义企业主是少数，但他们充当了公共空间的角色，其他大部分（“普通”资本主义）活动都是通过他们进行的。

在这里，我们应该将情况进一步复杂化：不仅仅是私有化公地是交换和交流的空间，与新封建主义私有化公地相对应的理想对象是不稳定的工人，他们可以体验到自己是自由的企业家，因为他们通常拥有自己的生产资料（程序员的个人电脑、Uber 司机的汽车……）。不稳定的工人虽然仍是少数，但已逐渐

成为一种特殊的工作方式，为整个工作领域增添了色彩——他们就是今天的“不稳定工人”（workers kat'exochen）。不稳定的工作对主流意识形态来说有双重好处：它可以让你体验到自己是一个独立的小资本家，自由地出售自己的工作，而不是一个工资奴隶；另外，由于你要与其他不稳定的工人竞争，这使得组织不稳定工人之间的团结变得非常困难。因此，我们今天所接近的理想状态是，众多不稳定的工人在一个由新封建主控制的公地中互动。这样，神秘化就完成了：工人是自由的企业家，他们的封建主只是为他们的“自由”活动提供社会空间。

悲观的结论是，我们需要更强烈的冲击和危机来唤醒我们。新自由主义资本主义已经奄奄一息，因此，即将到来的战斗将不是新自由主义与它的超越之间的战斗，而是这种超越的两种形式之间的战斗：企业新封建主义，它承诺提供保护性泡沫以抵御威胁（如扎克伯格的“元宇宙”），在这种泡沫中，我们可以继续做梦，而粗暴的觉醒将迫使我们发明新的团结形式。

四、不要放弃共产主义理想！

在苏联的一个老笑话中，一个新到古拉格集中营并被判处十年徒刑的人被囚犯问到：“为什么判你十年？”“我什么也没干！”“别骗我们了！这里的人都知道，你可不能白白做三年牢。”这个笑话蕴含着深刻的智慧：在每一个社会群体中，都不存在中立的“一无所有”，每一个“一无所有”都有一个由当权者决定的价格，这意味着我们都是先验有罪的，你必须努力工作才能摆脱这种罪恶感，获得“一无所有”。在旧的共产主义政权中，也有相对自由化的时候，其标志通常是当权者向人民传达的信息，即 1956 年苏联军队镇压匈牙利叛乱后，亚诺什·卡达尔(Janos Kadar)作为新的苏联傀儡政府首脑公开宣布的信息：“不反对我们的人就是支持我们的人”但即使是这句话最终也是假的：“不反对”意味着你必须尽量少地参与官方的意识形态仪式（你只是不必参加官方的大型公共活动），遵守官方的禁令，等等。在严酷的斯大林主义统治下，一无所获（不被谴责或至少不被任意指控）的代价就是积极告发同事——在斯大林主义的苏联，有一条法律规定，只要知道/听说了“反对

派”的活动（比如对政权发表批评性言论）而不向警方举报，就属于犯罪行为。

但是，与其重复这些关于极权镇压的老故事，我们不如关注一下我们“放任”的自由民主国家中日益增长的“无所作为的代价”，在这些国家中，近来正在爆发的不是过去那种明确的“极权”禁令，而是更加微妙的不成文（隐蔽）审查形式。当抽象自由的暴力入侵使得一种具体自由的形式转变为另一种具体自由的形式时，革命性突破所发生的情况恰恰是“无所作为的代价”（我们成为社会“清白无为”成员所必须付出的代价）需要重构。我们正处于这样一个过程之中。斯洛文尼亚乐队“避难所”（Zaklonišče）的一首歌名为《让民主去死吧！》（Samo da prodje demokratija!）在民族主义右翼分子中引起了激烈的反响，他们指责乐队进行“反宪法宣传”；然而，这个歌名绝非挑衅，而是正确的——随着即将到来的危机，我们所熟知的民主（多党制议会）时代已经过去。克劳迪娅·克瓦丽丝（Claudia Chwalisz）对席卷西方的“新的、对民主代议制的非选举解读”的实验浪潮进行了调查：“现行的公共决策民主制度——以选举的

短期主义和政党的内向逻辑为基础——具有阻碍行动、加剧两极分化和助长不信任的反常激励机制。”在克瓦丽丝看来，达成执政共识的另一条途径是：

广泛开展公民大会，比如我们在爱尔兰看到的堕胎问题大会或在法国看到的气候行动大会。公民们不需要竞选公职，而是像陪审团一样，通过反映整个政治体制特征的随机程序被挑选出来，以解决民选立法机构深陷当务之急或因党派纷争而无法解决的问题。^①

我们是否因此又回到了无政府主义？这里的情况要复杂得多。比尼·亚当扎克（Bini Adamczak）在她的巨著《昨天的明天》（*Yesterday's Tomorrow*）^②中，对人们不能不称之为永恒不变、绝对真实的共产主义愿望，即建立一个完全战胜统治的社会的理想，进行了详尽的阐述：

^① Claudia Chwalisz, “Citizens’ Assemblies Can Help Repair Dysfunctional Democracies,” *Noēma* (May 12, 2022).

^②读完这本书并试图从中选取引文后，我有一种很奇怪的感觉，那就是应该引用她的整本书。

与只希望获得与主人同等自由的奴隶不同，与只想给领主十分之一而非五分之一庄稼的农民不同，与只想要政治自由而非经济自由的资产阶级不同，工人们要求的是一个无阶级的社会。共产党人承诺的是废除一切统治。只要人们还记得他们，他们的承诺就不会改变。^①

这种愿望是“永恒的”，简单地说，它是伴随着以往所有历史的影子，而以往的历史，正如马克思和恩格斯所写的那样，是阶级斗争的历史。让·梅斯利埃说得对：“直到末后的王被末后祭司的肠子勒死，人才能得自由。”^②亚当扎克这本书的独特之处在于，她通过对二十世纪（欧洲）共产主义运动的失败进行非常细致的分析，从希特勒-斯大林签订的互不侵犯条约倒推到对喀琅施塔得叛乱的残酷镇压，发现了这种愿望。她描述的细节清楚地表明，希特勒-斯大林

^① Bini Adamczak, *Yesterday's Tomorrow*, Cambridge, MA: MIT Press 2021.

^②人们常说这句话伏尔泰和狄德罗说的，但这句话实际上是让·梅斯利埃（1664 - 1729）说的，他是法国天主教神父，也是一个不折不扣的无神论者。

互不侵犯条约不能仅从残酷的现实政治角度来解释（斯大林需要时间来准备即将到来的战争）——奇怪的过激行为扰乱了这一形象，比如 1940 年古拉格集中营的看守被禁止对囚犯喊“法西斯！”而不是侮辱纳粹：

贝利亚下令禁止古拉格集中营的看守人员用法西斯来蔑视政治犯——大多数是反法西斯分子，他们经常被判定犯有“托洛斯基-法西斯倾向”罪。^①

亚当扎克的关注点是双重的，正如她的书的副标题所明确指出的：“共产主义幽灵的孤独与未来的重建”——被清洗的共产党人的绝对孤独，但他们仍然相信清算他们的党所体现的共产主义观念，也就是说，用拉康的话来说，党对他们来说仍然是唯一的大他者。他们所面临的僵局是，他们的出路并不是坚持共产主义梦想的纯洁性以对抗党对它的背叛：这个未来的梦想本身必须被“重构”。他们中的大多数人（请回顾

^① Bini Adamczak, *Yesterday's Tomorrow*, Cambridge, MA: MIT Press 2021. p.34.

阿瑟·凯斯勒（Arthur Koestler）和伊格纳齐奥·西隆（Ignazio Silone）都没有完成这项任务：他们放弃了共产主义理想（确切地说，是拉康意义上的 放弃了他的欲望（*ceder sur son desir*）），重新加入了自由主义阵营（甚至保守主义阵营）对共产主义的批判，并写出了“失败的上帝”式的著作，重新加入了反冷战战士的行列。正如亚当扎克指出的那样，共产主义理想的缺失解释了为什么当欧洲共产主义在 1990 年左右解体时：

冷战胜利者的欢呼是如此缺乏说服力：他们没有任何喜悦。它所表达的不是对避免迫在眉睫的危险的欣慰，也不是对昔日被压迫者获得新财富的共同喜悦，而是一种类似于愤懑的恶意：那些留在国内的人对淹死在海上的兄弟姐妹的幸灾乐祸。^①

亚当扎克在这里反转了众所周知的反共格言，即那些不想谈论斯大林主义的人也应该对共产主义

^① Bini Adamczak, *Yesterday's Tomorrow*, Cambridge, MA: MIT Press 2021. p.79.

保持沉默：“但是，那些拒绝谈论共产主义的人又能谈论斯大林主义什么呢？那些只想书写过去的历史，而不去书写被埋葬在过去的未来的历史的人，又能对斯大林主义说些什么呢？”只有共产主义才确立了对其进行评判和批判性否定的最高标准，这就是为什么对反共产主义的第一个指责必须是淡化斯大林主义的罪行。这并不是因为一种思想与古拉格集中营中的人们一起被谋杀了——这是多么的犬儒——而是因为只有共产主义才向世界提出了历史上行得通的要求，即不接受任何剥夺权利的行为，不再容忍任何有辱人格的行为。这就是为什么一个共产党人所能做的最糟糕的事情就是以适度的比较方式半心半意地为共产主义国家辩护：

共产党人对（反共的）共产主义的批评采取防御性反应——并非共产主义的所有东西都是坏的；或者进行反驳——那根本不是共产主义；或者进行攻击——对共产主义罪行的批评只会使敌人的罪行合法化。他们说的都对。但是，如果说国家社会主义更糟糕，资本主义也同样糟糕，这又能说明共产主义的什么问

题呢？说共产主义不是一切都坏，而只是几乎一切都坏？^①

只要回想一下古巴的类似辩护：是的，革命是失败了，但他们确实拥有良好的医疗和教育……我们难道没有听到那些虽然谴责入侵乌克兰，但却对俄罗斯“表示理解”的人的类似论调吗？“批评俄罗斯在乌克兰犯下的罪行只会使西方自由派的罪行合法化……”

亚当扎克还驳斥了“后现代”左派的观点，他们批评共产主义只关注经济，将女权主义、反对性压迫的斗争以及“文化马克思主义”的所有其他领域视为“次要领域”。这种批判太接近于安逸的历史主义，忽视了共产主义观念的“永恒”：实在的共产主义力量不仅在与资本主义对手斗争，而且还在背叛使其诞生的解放梦想。这就是为什么对实际存在的社会主义的真正批判不应只是指出共产主义国家的生活大多比许多资本主义国家的生活更糟糕——其最大的“矛盾”是其核心的对立，不仅是观念与实在之间的鲜明

^①

对比，还有理念本身不易察觉的变化。共产主义政权所许诺的理想化未来形象与共产主义理念格格不入。在《暴风雨》的最后一幕，普洛斯彼罗对卡力本说：“我承认这是我的黑暗”。关于共产主义历史上最大的“黑暗之物”斯大林主义，每个共产党人都不得不说类似的话：为了真正理解它，第一个姿态就是“我的共产主义”，完全接受斯大林主义不是马克思主义的偶然差错或错误应用，而是其核心所隐含的一种可能性……但黑格尔在其关于法国大革命的名句中不是也说过类似的话吗？

自从太阳屹立于苍穹，行星围绕太阳旋转以来，人们从未意识到人的存在中心是他的头脑，即思想。阿那克萨戈拉是第一个提出：精神支配世界的人，但直到现在，人类才认识到思维应该支配精神现实的原则。因此，这是一个光荣的精神曙光。所有有思想的人都分享着这一时代的喜悦。当时，一种崇高的情感激荡着人们的心灵；一种精神上的热情激动着整个世界，仿佛神圣与世俗之间的和解已经初步完成。^①

^① G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, New York: Dover

请注意，黑格尔是在法国大革命发生四分之一世纪之后说这番话的，而且是在他描述法国大革命想要实现的自由如何必然变成恐怖的几十年之后。在经历了十月革命的后果斯大林主义之后，我们应该对十月革命说同样的话：它也是“一个光荣的精神黎明。所有有思想的人都分享了这一时代的喜悦。当时，崇高的情感激荡着人们的心灵；一种精神上的热情激动着整个世界……”我们必须充分承受这种对立，避免两个陷阱：将斯大林主义视为偶然情况造成的错误，以及迅速得出斯大林主义是共产主义理想的“真理”的结论。这种对立在列宁的《国家与革命》一书中达到了极致，该书对革命的看法无疑是以真正的共产主义愿望为基础的：正如列宁所写，随着革命的到来：

在文明社会的历史上，人民群众将第一次独立起来，不仅参与投票和选举，而且参与国家的日常管理。在社会主义制度下，所有人都将轮流执政，而且

很快就会习惯于无人执政。^①

列宁那句著名的“每个厨房女佣都应学会治理国家”浓缩了共产主义的这一内涵。然而，我们值得仔细研究一下列宁解读这一口号的确切背景，乍一看，这一口号似乎极具乌托邦色彩，尤其是他强调这一口号指定的是“能够而且必须在一夜之间立即实现”，而不是在共产主义的未来。列宁在开始论证时就否认自己是乌托邦主义者：针对无政府主义者，他坚持自己的彻底现实主义——他指望的不是“新人”，而是“现在的人，是无法摆脱从属关系、控制和‘工头和会计’的人”：

我们不是乌托邦主义者，我们不“梦想”立即取消一切管理，取消一切从属关系。这些无政府主义的梦想建立在对无产阶级专政的任务不理解的基础上，与马克思主义完全格格不入，事实上，它们只会推迟社会主义革命，直到人们变得不同。不，我们要的社会主义革命是现在的人民，是无法摆脱从属关系、控

^① V. I. Lenin, *The State and Revolution* (1918).

制和“工头和会计”的人民。然而，这种服从必须是对所有被剥削者和劳动人民的武装先锋队，即无产阶级的服从。用“工头和会计”的简单职能取代国家官员的具体“指挥”，可以而且必须在一夜之间立即开始，这些职能已经完全在普通城镇居民的能力范围之内，而且完全可以用“工人的工资”来完成。

但如何做到这一点呢？列宁论证的关键要素出现了：

在现代资本主义中，社会管理的机制就在这里——大型生产过程自动运行的机制，老板（代表所有者）只需下达正式命令。这个机制运行得如此顺畅，以至于在不干扰它的情况下，老板的角色被简化为简单的决定，可以由普通人来扮演。因此，社会主义革命要做的就是用（随机挑选的）普通人取代资本家或国家任命的老板。

为了说明他的观点，列宁以邮政服务为例：

上世纪七十年代一位机智的德国社会民主党人
称邮政服务是社会主义经济制度的典范。这是非常正
确的。目前，邮政是按照国家——资本主义垄断组织
起来的企业。帝国主义正在逐渐把所有的托拉斯转变
为类似的组织，在这种组织中，站在劳累过度、忍饥
挨饿的“普通”人民头上的是同样的资产阶级官僚机
构。但是，社会管理机制在这里已经唾手可得。一旦
我们推翻了资本家，用武装工人的铁手粉碎了这些剥
削者的抵抗，捣毁了现代国家的官僚机器，我们就会
有一个装备精良的、摆脱了“寄生虫”的机制，这个
机制完全可以由联合起来的工人自己来建立，他们将
雇用技术员、工头和会计，并向他们所有人，实际
上是向所有“国家”官员支付工人工资。

这里出现的第一个问题是：但行业在变化，新产
品在推出——谁来做出这样的长期战略决策？受雇
的技术人员可以提出建议，但这些建议将符合谁的利
益？普通城镇居民能做到吗？这些建议如何与其他
公司的计划相协调？需要一些中央规划机构——这
个机构将如何运作？下一个问题：列宁在这里倡导的

是“把公共职能从政治职能转变为简单的行政职能”——那么，在这个非政治化的行政机器中，那些本应遵守“铁的纪律”的人又该在哪里提供民众的反馈呢？列宁的解决方案几乎是康德式的：在周末的公共会议上自由辩论，但在工作时服从和工作——布尔什维克必须：

站在精疲力竭地寻求出路的人民的前面，引导他们走上真正的道路，走上劳动纪律的道路，走上共同遵守的道路，把在群众大会上就工作条件进行辩论的任务与在工作中毫无疑问地服从苏维埃领袖、独裁者的意志的任务结合起来。……我们必须学会把劳动人民的“群众大会”民主——汹涌澎湃，像春汛一样泛滥成灾——与工作中的铁的纪律结合起来，与工作中毫无疑问地服从苏维埃领袖一个人的意志结合起来。

人们经常注意到，列宁在这里是如何逐渐缩小范围的：首先是多数人，即被剥削的人民大众；然后是无产阶级，不再是多数人（请记住，当时俄国 80%

以上的人口是农民)，而是享有特权的少数人；然后，即使是这个少数人也变成了一团混乱的“精疲力竭的人民”，他们必须接受“一切被剥削者和劳动人民的武装先锋队”的领导；最后，不出所料，我们以毫无疑问地服从一个人的意志，即苏维埃独裁者的意志结束。黑格尔主义者会立即提出这里的中介问题：我们三个层次：普遍（劳动多数，全体人民）、特殊（党，掌握国家政权的“先锋队”）和单一（领袖）。列宁自动将它们区分开来，而忽略了政治斗争本身的调解模式——这就是为什么，正如拉尔夫·米利班德（Ralph Miliband）所指出的，列宁在描述社会主义经济大厦的运作时，没有对党的作用进行辩论。如果我们考虑到列宁政治著作的重点是党内真正路线与不同修正主义者之间的斗争，那么这种缺失就更加奇怪了。

这就引出了列宁的另一个反常现象：尽管他将社会生活完全政治化（例如，对他而言，法院中不存在中立的“司法”：如果法官不站在我们这边，他们就是站在敌人那边），但他对社会主义经济的看法却是深刻的技术官僚主义：经济是一台中立的机器，无论谁掌管它，它都能顺利运转。一个厨房女佣也能掌

管经济，这恰恰说明谁掌管经济并不重要：厨房女佣神奇地类似于黑格尔赋予君主的角色：她只是对经理和专家提出的建议正式表示“同意”。

但为什么要纠缠于这个今天显然已经过时的老话题呢？因为它一点也不过时：企业资本主义的最新趋势提供了一个列宁梦想的变态版本。让我们以亚马逊、Facebook 或 Uber 等公司为例。亚马逊和 Facebook 现在应该干脆交出权力……亚当扎克的另一个极端解决方案是，在赢得国家政权后，共产党人应该用恐怖手段来对抗恐怖诱惑，自觉接受自己的清洗需要，接受对第一代革命者的清算。（但在某种程度上，斯大林不正是这样做的吗——清算赢得政权的第一代革命者？）如果唯一可以想象的解决这种对立的办法是一个奇怪的短路：共产党人夺取政权后，自己组织了一场反对其统治的“反革命”，组织了一个限制其自身权力的国家机器呢？这种内在的反革命会是怎样的呢？列宁曾多次强调，在苏联没有“中立”的法律或“正义”：国家法律体系是执行布尔什维克政策的直接工具。1922 年，他在批判人民司法委员会时写道：

人民司法委员会“忘记了”这才是它的职责，它的职责是唤起、震撼和唤醒人民法院，并教导他们对滥用新经济政策的行为进行无情而迅速的惩罚——采取一切手段，包括行刑队。

其基本逻辑是：如果法院不为布尔什维克服务，那么它们为谁服务？只能是敌人……因此，我们不得不承认，“法律面前人人平等”甚至从来都不是苏维埃革命法学的愿望。布尔什维克并不把法律视为裁决民事和商业纠纷的手段，也不盲目地伸张正义；他们把法律视为实施其社会和政治议程的机制。此外，我们不能不注意到列宁是如何意识到其文本的问题性质，明确禁止向公众提及该文本的：

附注：报刊上不得提及我的信。任何人只要愿意，都可以用自己的名字写信，不提我的名字，并提供尽可能多的具体数据。

为了列宁的利益，我们应该注意到，他坚持认为共产党员（布尔什维克党员）在经济犯罪方面受到的

惩罚应比非共产党员严厉三倍，因此他的建议并不意味着简单地惩罚阶级敌人。然而，这种坚持难道不证明他忽视了一一但同时也意识到了——产生腐败的原因是国家和（布尔什维克）党的认同，即党的权力不受任何外部控制？

我们应该如何回答这个问题？这就是我所说的作为解放运动胜利的一部分的反革命：当然，没有中立的法律，没有中立的正义，但这并不自动意味着我们应该放弃任何忽视“我们”与“他们”之间斗争的普遍性概念。我们应该制定一种新的普遍性，在赋予被剥削者和被统治者以特权的同时，**以中立的普遍性的形式实现这一点**，从而保证新的法律也将对解放运动本身构成限制。在“我们”与“他们”之间持续不断的斗争中，法律也应阻止获胜的解放者发挥无限的力量——法律也应限制“我们”。或者，用更政治化的语言来说，这就是为什么国家法律应该优先于“我们”一方：“我们”应该为普遍性而战，为我们在其空间中的霸权而战，而不直接将自己视为这种普遍性的一个体制。与列宁相比，罗伯斯庇尔和雅各宾派最终还是意识到了这种差距。

附录 II

五、“普遍回撤？”不，谢谢！

在谈论当今社会中“大他者”的解体时，我们必须非常谨慎和准确：这种解体并不是一个直接接近法国精神分析学家雅克-阿兰·米勒(Jacques-Alain Miller)所称的“普遍回撤”(generalized foreclosure)的过程，在这种状态下，“大他者”不再作为主体交流的象征空间（这种观念的意思是，今天，我们每个人都陷入了自己的气泡中，在那里，他/她只是被反射回自己的信息）。难道绝大多数人不是通过依赖某个大他者的形象来继续交流的吗？另外，“假新闻”这个混乱的数字空间难道不是一种新形式的大他者，一个有影响力的人争夺点击量的混乱的公共空间吗？当我们在 Facebook 上传播（无论是否为假新闻）新闻时，我们并没有直接参与其中，而是在这个新的“大他者”中

扮演了某种角色。而“取消文化”空间不也是一种非常严格的“大他者”形式，在其中，那些被“取消”的人被排除在公共空间之外吗？正因如此，尽管我非常欣赏杜安·鲁塞尔（Duane Rousselle）对我们的困境所做的分析，但我对他关于反讽在诊所中的作用的看法有异议：

米勒认为，反讽不仅适用于精神分析师，也适用于革命者（情人又如何？正因如此，我们可以说精神分析是激进的。当不再有任何主体应该知道的时候，当他者不知道的时候，讽刺就存在于分析之中。另一方面，幽默则始于一个本应知道的主体。反讽则始于本应知晓的主体沦陷之时。这意味着，在精神分析的他者的堕落中，在革命的他者的堕落中，同时也在精神病人——精神分裂症患者——对他者的封闭中，都存在着讽刺。^①

“但也在……”——在精神分析、革命、爱情和

^① Duane Rousselle, “The Ironic Clinic. Jacques-Alain Miller’s lecture on the...” Medium blog (December 24, 2020).

精神病中，人们真的可以如此轻易地假设大他者的陨落之间的等价链吗？反讽真的是主体在假定大他者陨落之后的立场的一个好名字吗？革命政治难道不是建立在一种不会是骗局的社会联系（一种体现在革命主体身上的联系）这一理念之上的吗？精神分析不也是如此吗？拉康宣称，精神分析师只能由他自己授权——但正如他随后略带嘲讽地补充道，其他人必须确认他确实授权了自己（否则任何白痴都可以宣称自己是分析家）。在这里，集体性进入了一个新的层面：我们不再处于被分析者与精神分析师之间的亲密关系中。作为精神分析师候选人的被分析者，在表述自己的证词时，必须抹去所有真实的主观真实的痕迹（或者说，变得无关紧要）：他的主观表述立场消失了，重要的只是表述的内容。分析者必须以这样一种方式表述自己的证词，即两个普通而中立的“旁观者”（他们对分析者的主观斗争一无所知）能够得到它……得到它做什么？简单地说，就是把它进一步转交给评审团（由该学院的三名分析师组成），然后由评审团确认（或不确认）候选人是该学院的精神分析师。那么，为什么不允许候选人直接向陪审团作证，

为什么他与陪审团之间没有直接联系？为了防止任何启蒙的封闭性，为了防止陪审团作为一个启蒙机构，有特别的途径了解真相并与候选人有深入的个人接触——一切都必须发生在公众知识的层面上，而公众知识可以由两个寻常的蠢人来传递。

这种愚蠢的意思无非是陷入大他者之中，这就是为什么拉康在《走向一种新能指》（*Vers un signifiant nouveau*）一文的结尾说：“我只是相对愚蠢，也就是说，我和所有人一样愚蠢——也许是因为我有点开窍了？”^①人们应该从严格意义上的非全部的角度来解读这种相对化的愚蠢——“并非完全愚蠢”：问题的关键并不在于拉康有一些特殊看法，成为他并非完全愚蠢的原因。在拉康身上，没有任何东西是不愚蠢的，没有愚蠢的例外，因此，使他不完全愚蠢的只是他的愚蠢的不一致性。^②在这里，我们应该把那句众所周知的“你必须是愚蠢的，才能看清这一点！”也就是

^① Jacques Lacan, “Vers un signifiant nouveau,” *Ornicar?* 17–18, Paris 1979, p. 23.

^②拉康“愚蠢”的一个很好的例子：有一次，在一位病人的临床陈述中，后者谈到了“一级方程式”赛车——完全不了解赛车问题（当然，病人正在谈论这个），拉康认为病人指的是他自己对表征结构形式化的尝试……

说，正如拉康所说，那些没有被愚弄的人是错的（这是对犬儒主义最好的批判）。为了得出真相，人们必须被带入幻觉之中——回想一下，只有相信普遍正义的公理（在某种意义上，这些公理显然是“虚幻的”），才能维持解放政治。

因此，不愚蠢的人都是犬儒主义者，而这就是那些只相信确凿事实的犬儒主义者的不足之处：当法官说话时，他的话（法律制度的话语）在某种程度上比直接的陈述更真实。法官本人的真实情况：如果一个人只局限于自己所看到的，那么他就根本没有抓住重点。这个悖论正是拉康在他的“并非完全愚蠢”中所要表达的：那些不让自己陷入象征虚构之中并继续相信自己的眼睛的人才是犯最大错误的人。那些只相信自己的眼睛的犬儒主义者会忽略象征虚构的效力，以及这种虚构构建我们实在（体验）的方式。鲁塞尔所颂扬的讽刺与犬儒主义非常接近——我们必须在这里区分犬儒主义的讽刺（不被他者欺骗）和更激进的莫扎特意义上的讽刺。

彼得·塞拉斯（Peter Sellars）版本的《女人心》（*Così fan tutte*）的主要前提是，只有哲学家阿方索

（Alfonzo）和德斯皮娜（Despina）之间的爱情才是真正的热恋。这种解读切中了莫扎特反讽的要害，而反讽是与犬儒主义相对立的。如果将其简化到极致，愤世嫉俗者伪造一种他私下嘲笑的信仰（公开宣扬为祖国牺牲，私下却在敛财……），那么在反讽中，主体则比表面上更认真地对待事物--他暗地里相信他公开嘲笑的东西。阿方索和德斯皮娜，冷酷的哲学实验者和堕落的放荡女仆，是一对真正的热恋情侣，他们利用这对可悲的夫妻和他们荒唐的情欲纠葛作为对抗他们创伤性依恋的工具。现在，我们可以阐述莫扎特式反讽的独特之处：尽管在莫扎特式反讽中，音乐已经完全独立于文字，但它还没有说谎。莫扎特式反讽是真理真正“用音乐说话”的独特时刻，是音乐占据拉康著名格言：“都是实话，我说”（Moi la vérité, je parle）所描述的无意识位置的时刻。只有在今天，在我们这个号称充满讽刺、缺乏信仰的后现代时代，莫扎特式的讽刺才得以完全实现，让我们面对这样一个令人尴尬的事实：不是在我们的内心，而是在我们的行为本身，在我们的社会实践中，我们相信的比我们意识到的要多得多。

在精神病中被排除的并不是大他者本身，而是他者中的他者，是将大他者联系在一起的主符号，也就是拉康最初所说的“父亲之名”。当然，这个大他者的大他者是一个骗局，是一个假象，但在它垮台之后，我们得到的并不是对大他者的普遍回撤，而是充满犬儒主义的变态空间，其中的主体因为没有上当受骗而犯错。正因如此，把普遍回撤描述为一场没有限制的狂欢，其中每个实体都是例外，是一种误导：

今天，例外已成为普遍。事实上，“所有 X”是占据了例外位置的多，它产生了一种泛化到所有会说话的生命体的例外。因此，博爱正是在这种（天父之名）的普遍取消的背景下展开的。它在已成为时代公共广场的社会网络中找到了适合它的手段。拉康 1974 年在罗马接受记者采访时所说的“狂欢”，由于虚构的力量，已经变成了一个没有地点限制的狂欢，虚拟改变了感知空间的范畴，在此之前，感知空间需要身体的替代。^①

^① Marie-Hélène Brousse, “WOKE or Racism in the Time of the Many Without the One” (Part 2), *The Lacanian Review* (May 29, 2021, LRO 299)

但这种狂欢真的没有限制吗？这种限制在某种意义上比父辈的禁令更强烈，父辈的禁令激发了人们僭越它的欲望，难道这种限制在政治正确的“觉醒”文化或“取消”文化中没有报复性的回归吗？将觉醒定性为“无一之多（the many without the One）时代的种族主义”似乎有问题，但却切中要害：觉醒与传统的种族主义几乎完全相反，传统的种族主义反对太一的统一构成威胁的外来入侵者（例如，对我们国家的移民和犹太人），而觉醒则对那些被怀疑没有真正放弃旧形式的太一的人做出反应（“爱国者”、父权价值观、欧洲中心主义）。

正是从这些角度出发，我们才能解释觉醒与取消文化中的非二分的流动性如何与其相反相成这一悖论。巴黎高师目前正在讨论一项提案，即在宿舍楼内设立走廊，专供选择混合性/多样性（mixité choisie）作为其性身份的个人使用，但不包括顺性别男性（个人身份和性别意识与出生性别相符的男性）。此外，该提案还为进一步的限制开辟了道路：如果有足够多的人从更狭窄的角度来定义自己的身份，他们就可以

为自己保留一条通道。我们应该注意到这一建议的三个特点：（1）它只排除了顺性性别的男性，而没有排除顺性性别的女性；（2）它不是基于任何客观的分类标准，而只是基于主观的自我指定；（3）它要求进一步的分类细分，表明所有对可塑性、选择和多样性的强调如何最终导致人们不得不称之为新的种族隔离，一个固定身份的网络。这就是为什么觉醒立场提供了一个最高案例，说明宽容如何变成普遍禁止：在一个“政治正确”的体制中，我们永远不知道我们中的某些人是否以及何时会因为他/她的言行而被取消资格，标准是模糊的。

这种模糊性让我们看到了每一个实际的国家权力建构的一个关键方面：无论它多么民主，多么顺应主体的要求，人们都能轻易发现其中隐含的、明确无误的信号：“忘掉我们的限制吧——最终，我们可以对你们为所欲为！”这种过剩并不是纯粹破坏性权力的补充，而是权力的必要组成部分——没有这种过剩，没有专断全能的威胁，国家权力就不是真正的权力，它就失去了权威。我们必须停止在理性民主范围内的权力博弈：我们必须完全接受这种过剩。正是特朗普

式的民粹主义者破坏了这一点。

六、无耻地蒙羞

要了解当今“取消文化”中的谬误，我们就必须仔细研究一下羞耻的概念，以及这一概念最近是如何变化的。罗伯特·普法勒（Robert Pfaller）在《关于羞耻的两个启示》（*Two Revelations on Shame*）一书中，令人信服地驳斥了羞耻感与内疚感相对的两个常见概念（羞耻感来自外部，而内疚感来自内部；羞耻感源自我们的失败，来自不够好）。内疚有不同的等级，它涉及理性的（反）论证和宽恕的可能性，而羞耻则让我们突然不知所措——我们只想消失，没有理性的出路可言。普法勒展示了羞耻感在当今文化中的角色是如何变化的：羞耻感不再是失败或软弱的羞耻感，而是猥亵的太多的羞耻感，它可以是成功本身。我并不为自己的欠缺或不足感到羞耻，我自己在自己看来就是一种淫秽的过剩，一种不合时宜的元素，“我只想消失，钻到地缝中（因为我太胖了，我在公共场合放屁……）。自己将自己视为猥琐的多余之人。”^①作

^① Robert Pfaller, *Zwei Enthuellungen ueber die Scham*, Frankfurt:

为一个元素，它在定义我们现实坐标的符号秩序中缺乏自己应有的位置：羞耻感不是由“不足”引发的，而是由“太多”引发的。“它来自下面，而不是上面。”

^①我体验到羞耻感，不是因为身上的某些东西不符合我的超我，而是因为我的自我被我的次我（即象征性阉割之前的本我）的某些东西所干扰。在这里，普法勒也许说得太快：象征性阉割并不是在本我和自我之间进行的，它已经在本我的核心起作用了，而自我的所谓“正常”运作是建立在对阉割创伤的否认之上的。这也是为什么“无辜观察者”（普法勒重点关注的）的怪异机构不在本我之中：它是一个大他者的形象，一个纯粹表象的机构，而自我的职责就是维持表象，防止“无辜观察者”注意到它们。普法勒完美地运用了这一功能：

当所有人都知道一件痛苦的事情时，羞耻感就不会出现。只有当“假设”破裂时，羞耻感才会爆发。……当试图保守一个公开秘密的努力失败时，羞耻感就会

Fischer 2022. p.56.

^① Robert Pfaller, *Zwei Enthuellungen ueber die Scham*, Frankfurt: Fischer 2022. p.89.

在每一个在场的人身上产生。^①

这意味着，羞耻感并不只是外在的：当我独自一人时，我也会感到羞愧。我们所谓的“礼仪”或“社交能力”意味着，我们学会了假装大他者没有注意到令人不安的因素。无辜观察者（表象的守护者）的这一角色也解释了一个奇怪的事实，即我可以为其他人感到羞耻，而其他人本应为自己感到羞耻：当无辜观察者（一个大他者的形象）记录下过激行为时，我们所有承认无辜观察者这一机构的人都同样感到羞耻，因为很明显，我们都知道现实，只是谨慎地忽略了它。

比方说，在一个封闭的社交圈子里（比如在一张大桌子后面），有人做了一些与社交不相称的事情，比如放屁发出声响；正确的做法不是对他善意地微笑，告诉他“好吧，你放屁了，但问题不大……”；正确的做法是完全无视它，继续若无其事地生活。伊丽莎白一世女王就曾有过不同的反应方式：在一次宫廷招待会上，她放屁发出声响，她的一位廷臣转过身来对

^① Robert Pfaller, *Zwei Enthuellungen ueber die Scham*, Frankfurt: Fischer 2022. p.76, 82.

她说：“对不起，陛下，我忍不住放屁了！”把放屁行为揽到了自己身上。（根据传说，他因为保住了女王的面子而得到了女王的赏赐）。

斯大林主义或许是这种无辜观察者的最明显的政治案例——我们都知道，在斯大林主义中，表象是多么的至关重要：每当有表象被破坏的威胁时，斯大林主义政权就会做出完全恐慌的反应（比如说，公共媒体会报道一些明显表明政权失败的事故：在苏联媒体中，没有黑历史，没有关于犯罪和卖淫的报道，更不用说工人或公众抗议了）。让我们回想一下莫斯科的“五一”劳动节阅兵为什么从不下雨：当局担心下雨扰乱阅兵会被视为党并非全能的表现，因此在莫斯科上空喷洒了防止形成云层的气体。斯大林主义的特点正是这种原始野蛮的恐怖与保护表象的需要的结合——即使我们都知道有些事情是不真实的，但（表象的）大他者也不应该注意到这一点……随着今天一批新的下作的领导人的出现，关系发生了逆转。特朗普不是因为他不会污言秽语地说话而出名，而是因为这些污言秽语而出名。在旧时的皇家宫廷中，国王通常会有一个小丑，他的职责就是用冷笑话和黄段子破

坏国王高贵的外表（从而反过来确认国王的尊严）。特朗普不需要小丑，他本来就是自己的小丑，难怪他的行为是标准情况的反转：特朗普并不是一个有尊严的人，关于他的下流传闻不绝于耳；他是一个（公开）下流政客，他希望自己的下流能作为尊严的面具出现。祖潘契奇阐述了这一逻辑与经典统治逻辑之间的对比，其中：

对国王形象的抹黑同时也是对国王本人的抹黑，因此是不可接受的。新的逻辑是：让形象以各种可能的方式被阉割，而我却可以做我想做的一切。更有甚者，正是因为有了这个新形象，在它的帮助下，我才能做我想做的事。

这又是特朗普的运作方式：他的公众形象被以各种可能的方式抹黑；人们惊讶于他如何一次又一次地通过达到新的下流深度来震撼他们，但与此同时，他又在完全意义上进行治理，强加闻所未闻的总统令等等——阉割在这里以一种闻所未闻的方式被扭转过来。拉康所说的“象征阉割”的基本事实是，我、

我的（最终是悲惨的）心理和社会现实与我的象征身份之间存在着差距：我之所以是国王，并不是因为我的内在特征，而是因为我在社会象征大厦中占据了一定的位置，也就是说，是因为别人把我当成了国王。对于当今的下流大师，“阉割”被移置到了他的公众形象上——特朗普自嘲，几乎剥夺了自己最后的尊严，他用令人震惊的粗俗嘲弄他的对手，但这种自我贬低不仅丝毫不影响他的行政行为的效率、这种自贬不仅丝毫不影响其行政行为的效率，甚至还使他能够以最粗暴的方式实施这些行为，就好像公开假定“阉割”公众形象（放弃尊严的标志）能够“非阉割”地充分展示实际的政治权力一样。关键是要看到，“阉割”公众形象不仅是一种信号，表明这种形象并不重要，只有实际的行政权力才是最重要的——只有当公众形象被“阉割”时，行政权力的全面安排、强制措施的实施才成为可能。

那么羞耻感又是什么呢？拉康因在公共场合无耻地毫无节制地放屁和打嗝而闻名，他不仅不在乎无辜的旁观者，也不在乎周围人的尴尬。然而，我们应该提出这样一个问题：拉康真的只是无视公共礼仪，

还是他的行为是让他人难堪的策略的一部分？也许特朗普也有类似的情况：在一种被动的羞辱中，他指望我们——他的臣民——为他感到羞耻。而左翼乐于参与这场游戏：

现在出现了一个大惊小怪的伪左派，它害怕争论对抗，尤其想对自己的人民闭口不谈。^①

为什么呢？因为羞耻感与快感之间有着明确的联系：主体可以暗中享受羞耻感（尤其是当他为他人的所作所为感到羞耻时）。今天所缺少的是羞耻的反思性：在我们新的羞耻文化中，我们体验到了普法勒所谓地的“无耻地蒙羞”。因此，羞耻感的无处不在同时也表明了羞耻感的缺失：我们并没有因为羞耻感而感到尴尬，我们无耻地享受着羞耻感。蒙羞的姿态“被一种共同的欲望消失所渗透”^②。可以说，这种消失的欲望达到了顶峰，而这种消失欲望的典范就是

^① Robert Pfaller, *Zwei Enthuellungen ueber die Scham*, Frankfurt: Fischer 2022. p.48.

^② Robert Pfaller, *Zwei Enthuellungen ueber die Scham*, Frankfurt: Fischer 2022. p.59.

强烈的羞耻感。

导致羞耻感的过剩与某种剩余快感有着深刻的联系：当我做一些我暗自喜欢的事情（比如放屁）时，我会感到羞耻（如果我看到自己被大他者看到的话），另外——这个反思性的转折是至关重要的——我享受这种羞耻感本身。在特朗普的某些行为中（但不是全部），他的行为没有羞耻感；自由派左翼人士为他感到羞耻，这种归因于他者的羞耻感本身就是快感的源泉（我享受他人为我的行为感到羞耻）。然而，特朗普的无耻并不是没有限度的——比如，他绝不会无耻地宣称自己是双性恋或同性恋；在他眼里，那些被他斥责为不爱国的人应该为自己感到羞耻。但是，与自由派左翼相比，特朗普不会为左翼的所作所为感到羞耻。

因此，羞耻感并不是说明事情不对的可靠指标。回想一下，在马克·吐温的《哈克贝利·费恩历险记》中，哈克贝利做了一件正确的事（帮助黑人奴隶吉姆逃跑），但他却为此感到羞愧……我们应该从羞愧开始，羞愧于可能发生的令人发指的事情，但下一步是对整个情况进行批判性分析，包括我们的羞愧。那么，

我们怎样才能在不感到羞耻的情况下，去做那些按照“大他者”的主导思想应该让我们感到羞耻的事情呢？今天，有一种变态的方式在起作用，它使我们能够避免羞耻感：将自己排除在大他者所控制的现实之外，从一个安全的距离介入其中。《萨拉热窝游猎》（*Sarajevo Safari*，由米兰·祖潘契奇（Miran Zupanič）2022 年拍摄的斯洛文尼亚电影）就是这种变态的典范，这部纪录片讲述了 1992 年至 1996 年萨拉热窝围城期间发生的可以说是最离奇的病态事件。众所周知，塞族军队占领的萨拉热窝周围山上的狙击手任意射击山下街道上的居民。同样众所周知的是，经过挑选的塞族盟友（大部分是俄罗斯人）应邀向萨拉热窝开了几枪，但这被认为是一种荣誉，一种特别感谢的表示，而不是生意。现在我们知道了真正的生意。数十名富有的外国人（主要来自美国、英国和意大利，也有一些来自俄罗斯）支付了高额费用，以获得向被围困的萨拉热窝居民拍摄的机会。这次旅行是由波黑塞族军队组织的：客人们被从贝尔格莱德运到帕莱（萨拉热窝附近山区的塞族波斯尼亚首府），然后被带到一个安全的地方，从那里可以俯瞰山谷中的萨拉

热窝。

我们从纪录片中了解到，不仅是波黑塞族军队的最高指挥部，北约驻波黑维和部队也知道这种野外狩猎活动，那么他们为什么不将其公之于众，或者干脆炸掉狙击地点呢？但这里特别值得关注的是狩猎“猎人”的主观形式：受害者不是个人化的，他们仍然是匿名的；一堵象征性的墙将猎人与目标隔开；但这不是电子游戏，受害者是实在的一部分，对这一事实的认识说明了这种“猎人”的反常快感。更确切地说，在这里被去实在化的不是受害者，而是“猎人”自己，他将自己排除在寻常的实在之外，并认为自己位于实在之上的某个安全地带。这样，实在本身就成了一种景观的一部分，而猎人可以假装自己没有亲身参与其中。

因此，《萨拉热窝游猎》可以说比另一部纪录片《杀戮演绎》（*The Act of Killing*，由约书亚·奥本海默（Joshua Oppenheimer）和克里斯汀·辛恩（Christine Cynn）执导，2012年的丹麦影片）更进一步。该片于2007年在印度尼西亚棉兰拍摄，再现了安华·刚果（Anwar Congo）和他的朋友们故事，他们现在

是受人尊敬的政治家，但在 1966 年屠杀约 250 万被指控同情共产主义者（大多为华裔）的事件中，他们曾是黑帮分子和敢死队头目，扮演了重要角色。胜利之后，他们的恐怖行径并没有被归为“肮脏的秘密”，也没有成为被抹去痕迹的创始罪行，相反，他们还公开吹嘘屠杀的细节（用铁丝勒死受害者的方法、割断喉咙的方法、如何以最愉悦的方式强奸妇女……）。2007 年 10 月，印尼国家电视台制作了一个脱口秀节目来庆祝安华和他的朋友们；节目中间，在安瓦尔说他们的杀人灵感来自黑帮电影之后，满面春风的主持人转向摄像机说：“太神奇了！让我们为安华·刚果鼓掌！”当她问安华是否害怕受害者亲属的报复时，安华回答说：“他们不会的。他们一抬头，我们就把他们一网打尽！”他的随从补充道 他的随从补充道：“我们会把他们全部消灭！”观众爆发出热烈的欢呼声……只有亲眼目睹，才能相信这是可能的。

然而，《杀戮演绎》在揭示恐怖的同时，也报道（并在镜头前重演）了已经发生的事情，而在《萨拉热窝游猎》，杀戮本身就是一种奇观。这其中有一种反常的诚实：公司的高层管理者难道没有参与类似的

游猎活动吗？他们的决定可能会毁掉许多人的生活，成千上万的人可能会失去工作——我们可以想象，他们中的一些人正在观察被他们解雇或以其他方式被毁掉的人的破碎家庭。同样疯狂的最后一个例子是，现任俄罗斯安全委员会副主席的俄罗斯前总统德米特里·梅德韦杰夫（Dmitry Medvedev）最近说：

以美国为首的北约是我们的敌人。北约会因为害怕“核末日”而不敢直接介入冲突，以应对俄罗斯使用战术核武器……我相信，即使在这种情况下，北约也不会直接介入冲突。毕竟，对于北约来说，华盛顿、伦敦、布鲁塞尔的安全要比一个无人需要的垂死乌克兰的命运重要得多……供应现代武器只是西方国家的一桩生意。海外和欧洲的煽动者不会在核末日中灭亡。因此，在当前的冲突中，他们会接受使用任何武器。^①

^① Guy Faulconbridge and Caleb Davis, “Medvedev raises spectre of Russian nuclear strike on Ukraine,” Reuters (September 27, 2022).

我们知道这些句子意味着什么吗？梅德韦杰夫准备为了一小块土地而让拉丁美洲、非洲和亚洲的数十亿人冒生命危险，而这些人并没有卷入乌克兰冲突。早在 2022 年 8 月，梅德韦杰夫就说过，鉴于莫斯科的核武库，惩罚俄罗斯在乌克兰犯下战争罪行的提议威胁到人类的生存。同样，梅德韦杰夫这样说话的出发点是什么，他的主观立场是什么？他并没有把自己也归入灭亡之列，仿佛他能在全全球核灾难中幸存下来——仿佛人类就像山谷中的萨拉热窝，而他就在安全距离之外的山丘之上。当然，他知道自己会受到人类灭亡的影响，但他说得好像自己并不知道似的。

谁都清楚，梅德韦杰夫的话必须结合俄罗斯正式吞并俄罗斯占领的乌克兰部分这一背景来解读：这样一来，乌克兰对这些地区的任何入侵都可以被宣布为对俄罗斯作为一个国家的生存的威胁，从而成为使用战术核武器的理由……我不是专家，在此忽略此举的更广泛背景（俄罗斯的军事挫败等）；我只想遵循梅德韦杰夫的逻辑到底。他还说，俄罗斯将“尽一切努力”防止核武器出现在“我们的敌对邻国”，比如“纳粹乌克兰”——但既然是俄罗斯威胁到了另一个国家

（乌克兰）的生存，难道这个国家就没有权利用战术核武器来保卫自己的生存吗？因此，我们应该认真对待这样一种观点，即应该向乌克兰提供核武器，以建立与俄罗斯的基本均势。回想一下普京的话：

任何国家、任何民族、任何族群要想获得某种霸权——我说的甚至不是全球霸权，而是任何领域的霸权——就必须确保自己的主权。因为不存在中间状态：一个国家要么是主权国家，要么是殖民地，不管殖民地叫什么名字。^①

从这几句话中可以清楚地看出，在普京看来，乌克兰属于后一类：无论叫什么名字，它都是殖民地。我们的战略恰恰不应将乌克兰视为任何人的殖民地。这也是为什么我们应该坚决拒绝哈兰·乌尔曼（Harlan Ullman）的论点，即朝鲜的和平是由美国和对岸绕过韩国直接谈判实现的，同样，强大的西方国家也应该绕过乌克兰直接进行干预：

^① Nathan Hodge, “Vladimir Putin: Restoration of empire is the endgame for Russia’s president,” CNN (June 10, 2022).

如果普京志在必得，这场战争该如何收场？难道我们不应该至少考虑各方都能接受的结束战争的条件吗？克列孟梭说过：“战争太重要了，不能留给将军们去处理。”在这种情况下，乌克兰是否太重要，不能留给泽连斯基？美国需要一项战略，为寻求结束暴力和战争提供一条出路。^①

但这不正是俄罗斯想要的吗？我毫不怀疑，一些左翼和平主义者会惊恐地拒绝我的建议，把梅德韦杰夫的讲话解释为警告乌克兰和西方要表现出克制--我们不应该把俄罗斯逼得太紧……然而，这恰恰是我们应该不惜一切代价避免的立场。反对北约和向乌克兰提供武器的和平主义者忽视了一个关键事实，那就是正是西方的帮助使乌克兰得以抵抗——如果没有西方的帮助，乌克兰早就被完全占领了。这种帮助导致了今天的僵局，为可能的和平妥协创造了条件。因此，在德国，我完全支持绿党的立场。绿党不仅主张全力

^① Harlan Ullman, “U.S. needs strategic off-ramp to end Russian war in Ukraine,” UPI News (September 28, 2022).

支持乌克兰，而且还建议将当前的石油和天然气危机作为一个独特的机会，使我们的工业更加绿色。因此，绿党的立场与西方主流政治恰恰相反，西方主流政治努力解决的问题是如何帮助乌克兰，同时限制这种帮助对我们既有生活方式的影响：德国绿党的计划是以积极的方式利用乌克兰战争，不仅将其作为一种障碍，而且作为对我们的经济和社会生活进行全面调整的动力。奥拉夫·舒尔茨（Olaf Scholz）政府中有两位绿党部长，他们所担任的职务可以在这方面发挥作用：安娜莱娜·贝尔伯克（Annalena Baerbock）倡导“后和平主义”外交政策，罗伯特·哈贝克（Robert Habeck）担任联邦经济事务和气候行动部长。

从乔姆斯基到瓦鲁法基斯再到彼得森，我们的公共空间中最卑鄙的人物就是和平主义者：他们先是坚持认为乌克兰根本无法在与俄罗斯的战争中获胜，但现在当乌克兰获胜时，他们又重复说乌克兰不应该（被允许）获胜（甚至获得太多利益），因为这可能会激怒普京，他可能会按下按钮——现在的想法是，普京不是一个冷酷无情的征服者，而是一个危险的疯子，因此和平（防止核战争）应该优先于所有其他考

虑因素……几个月来，西方一直沉迷于普京的想法（尽管在我看来他的目标非常明确）——我认为西方自由派的想法更加神秘和模糊。回想一下，在战争的最初几天，西方列强是如何向泽伦斯基提出用一架专机将他带离基辅的，言下之意是局势已经败局已定，所以让我们尽快度过难关吧……这种歇斯底里的断然提议让人感受到了西方的真实愿望（尽快度过危机），而这一愿望却被出乎意料的乌克兰抵抗所破坏。我们一再听到，应该让俄罗斯保住面子，但像梅德韦杰夫这样的声明却让乌克兰和西方无法保住面子，提前宣布妥协，证明了西方的懦弱！反对乌尔曼的论点之一是梅德韦杰夫言论的真正问题所在：他为什么要公开说出他所说的话？为什么他要雪上加霜，提前将西方拒绝以核反击作为胆怯的表现？

在这里，我们意外地进入了哲学领域：普京和梅德韦杰夫的话显然与黑格尔《精神现象学》中最著名的一段话——主奴辩证法）如出一辙。如果在生死较量中，两种自我意识的对抗中，每一方都愿意冒着生命危险坚持到底，那么就没有赢家——一方死亡，另一方存活，但却没有另一方来承认它。整个自由和

承认的历史，简言之，整个历史，整个人类文化，只有在最初的妥协中才能发生：在对峙中，一方（未来的奴隶）“目光迷离而躲闪”，它不准备走到最后。梅德韦杰夫认为，颓废的享乐主义西方会“目光迷离而躲闪”——然而，情况更加糟糕的是，正如我们从冷战中了解到的那样，在核对抗中没有赢家，双方都会消失。

但真正的疯狂在于，我们在谈论核毁灭威胁的同时，却都在无视环境的变化而集体自杀——如果我们把注意力集中在核战争的潜在未来，那么我们已经在慢慢走向的自我毁灭就可以变得不那么可怕了……核毁灭的威胁让我们（不是我们所有人，而是那些能够按下按钮的人）成为了一个新版的神人类，但却是否定意义上的神人类：我们现在唯一能够实施的神圣行为就是自我毁灭——正如我们最近了解到的那样，一种愚蠢的病毒也能够做到这一点。

这又让我们想到，《萨拉热窝游猎》正日益成为西方乃至世界各地特权精英的日常处境。我们并不生活在现实世界中；现实就在我们从安全距离观察的山谷中，我们介入其中，以获得不会危及我们的刺激体

验。不幸的是，实在时不时地就会找上门来，而我们大多数时候都会像爱好和平的西方人那样对现实做出反应，尽量不去激怒山谷中的野兽。

七、一团乱麻，而非电影

为了防止在节日期间过度使用鞭炮，斯洛文尼亚国防部于 2021 年 12 月 23 日发布了一条题为“当兵吧！”的推文，其中写道：“别放鞭炮了!!! 当志愿兵去吧！点燃炸药，投掷炸弹！”显而易见，理由很务实：斯洛文尼亚没有义务兵役制，缺少士兵，再加上放鞭炮偶尔会造成一些破坏。然而，这条推文的讽刺辛辣，却让人感到瞠目结舌。人们普遍认为，为了避免真正的暴力，我们应该把对暴力的需求转化为更崇高的形式，比如竞技体育比赛（拳击）。我们经常读到关于儿童玩暴力视频游戏杀死对手的潜在有害后果的报道——争论的焦点是：这类游戏是在煽动真正的暴力，还是让玩家以无害的方式发泄他们的破坏冲动，从而防止真正的暴力？但斯洛文尼亚国防部推特的情况却几乎相反：为了避免放鞭炮（尽管有危险，但这也是暴力的一种最低限度的升华形式），就去当

兵，接受伤人杀人的真正暴力训练！这种变态的逻辑正是当今许多人抱怨我们生活在虚假的虚拟世界中，无论有什么风险，我们都应该回归现实生活的隐秘真相。《黑客帝国 4：矩阵重启》的问题在于，它在一个在后现代主义业已过时的时代里，提出了一个后现代的解决方案。

什么是最低限度的后现代主义？在阿加莎·克里斯蒂的《国际学舍谋杀案》（*Hickory Dickory Dock*）电视版的开头一幕中，一只老鼠在伦敦一家寄宿公寓的墙壁上窜来窜去，寻找食物。当它走到楼上的一间卧室时，它停了下来，抽动着胡须：睡前饼干的碎屑躺在一个碟子上，但奇怪的事情正在发生，它不敢靠近那盘碎屑——其中一个人类正在杀害那个总是在睡前吃饼干的漂亮女孩。画面中不时出现老鼠在背景中爬行的特写镜头，直到最后波洛交代完案情，老鼠才被人类发现——就在这时，老鼠出现在波洛身后的书架上，波洛的秘书莱蒙女士发现了老鼠，并发出惊恐的尖叫。于是，波洛终于用语言表达了老鼠一直知道的事情……但是，这种将老鼠的出现与叙事线相对照的解读已经太过了，它忽略了老鼠作为完全漠视人

类关怀的真实世界的一点愚蠢而无意义的存在--这就是后现代主义的运作方式。而我对《黑客帝国 4：矩阵重启》的第一反应是，它有太多的人，虽然正式成为叙事的一部分，但实际上不过是跑来跑去的老鼠。很多人都在称赞故事的“非常复杂”，似乎模糊了清晰的选择让电影在心理上更加“现实主义”。以一种恰当的后现代主义方式，这种复杂性被刻画在叙事形式本身中，成为大量自我反思的瞬间：电影中“引用”了《黑客帝国》前三部曲的内容，一些对话片段唤起了关于《黑客帝国》系列的理论或作为其基本理论（尤其是鲍德里亚的理论）——正如右派的红脖子们喜欢谈论知识分子时所说的那样，拉·瓦乔维斯基（Lana Wachovsky）常常是聪明反被聪明误。

在众多关《黑客帝国 4：矩阵重启》的评论中，首先人们看到的是电影情节（尤其是结局）是多么容易被解读为我们社会经济状况的隐喻。激进的左派悲观主义者将其解读为一种洞察力，直截了当地说，人类没有希望：我们无法在矩阵（控制我们的企业资本网络）之外生存，自由是不可能的。还有一些社会民主主义的实用主义“现实主义者”，他们在电影中看

到了人类与机器之间某种进步联盟的愿景：在毁灭性的机器战争六十年后，“人类幸存者与一些机器结成联盟，共同对抗危及整个母体的异常现象。机器的匮乏导致了一场内战，一派机器和程序叛逃，加入了人类社会。”^①人类也在改变：艾欧（Io，现实中母体外的人类城市，由尼奥贝将军（General Niobe）领导）的生活环境比他们之前在现实中的城市锡安（Zion）要好得多（在之前的《黑客帝国》电影中，锡安有明显的破坏性革命狂热迹象）。

在这一点上，我们必须引入一个关键因素和一个新人物。机器中的“稀缺”不仅指战争造成的破坏性影响，更重要的是指人类为矩阵生产的能量不足。请记住《黑客帝国》系列的基本前提：我们所体验到的现实是由矩阵生成的人工虚拟现实。矩阵是一台直接连接到我们所有思维的大型计算机；它的存在是为了让我们能够有效地降低到被动状态，成为为矩阵提供能量的活电池。因此，当（部分）人从沉浸在母体控制的虚拟现实中觉醒时，这种觉醒并不是向外部实在

^① John Saavedra, “The Matrix Resurrections Ending Explained and Spoiler Questions Answered”, Den of Geek (December 22, 2021).

的广阔空间敞开大门，而是首先可怕地意识到这种封闭性，我们每个人实际上只是一个胎儿般的有机体，浸泡在产前液体中……这种完全被动的状态是一种封闭的幻想，它支撑着我们作为主动的、自我定位的主体的意识体验——它是一种终极的反常幻想，即我们终究是大他者（矩阵）的快感工具，像电池一样从我们的生命材料中被吸走。矩阵为什么需要人类的能量？当然，纯粹的能量解决方案是毫无意义的：矩阵本可以轻而易举地找到另一种更可靠的能量来源，而不需要为数百万人类单位协调安排极其复杂的虚拟现实。唯一一致的答案是：矩阵以人类的“快感”为食物）因此我们又回到了拉康的基本论点：大他者本身远非匿名的机器，它需要不断涌入的“快感”。这就是我们应该如何扭转影片所呈现的状态：影片所渲染的我们对真实处境的觉醒场景，实际上恰恰相反，是维系我们存在的最基本的幻想。这时，一个名为“分析师”的新人物出场了。他发现，如果矩阵操纵人类的恐惧和欲望，他们就会产生更多的能量供机器吸取：

分析师是新的架构师，是新版矩阵的管理者。不

过，架构师试图通过冷冰冰的数学和事实来控制人类的思想，而分析师则喜欢采取更加个人化的方式，通过操纵感情来创造虚构的事实，从而让蓝药丸们保持一致。（他认为，人类会“相信最疯狂的事情”，如果你在 Facebook 上花过时间的话，这确实与事实相差无几）。分析师说，他的方法让人类比以往任何时候都能生产出更多的能量来喂养机器，同时还能让人类不想逃离模拟环境。^①

带有一点讽刺意味的是，我们可以说，分析师纠正了将人类作为能源电池的利润率下降的问题：他意识到，仅仅从人类身上窃取快乐是不够的，我们（矩阵）还应该操纵作为电池的人类的体验，让他们体验到更多的快乐。问题在于，虽然矩阵的新监管者被称为“分析师”（显然是指精神分析师），但他并不是弗洛伊德式的精神分析师，而是一个相当原始的功利主义者，奉行避免痛苦和恐惧、获得快乐的格言。在第

^① John Saavedra, “The Matrix Resurrections Ending Explained and Spoiler Questions Answered”, Den of Geek (December 22, 2021).

一部电影中，“黑客帝国”的特工史密斯给出了不同的、更加弗洛伊德式的解释：

你知道吗，第一部《黑客帝国》被设计成一个完美的人类世界？在那里，没有人受苦，每个人都很幸福？结果却是一场灾难。没有人愿意接受这个程序。损失了整个能源库（整个人类都是电池）。有些人认为，我们缺乏描述你的完美世界的程序语言。但我相信，作为一个物种，人类是通过痛苦和不幸来定义自己的现实的。完美世界只是你们原始大脑不断试图唤醒的一个梦。这就是为什么矩阵被重新设计成这样：你们文明的顶峰。^①

可以说，史密斯（我们不要忘记：他并不是像其他人一样的人类，而是矩阵——大他者——本身的虚拟化身）是影片宇宙中分析师形象的替身，而不是精神分析师。上一部电影的倒退在另一个古老的特征中得到了证实，肯定了性关系的生产力：

^① John Saavedra, “The Matrix Resurrections Ending Explained and Spoiler Questions Answered”, Den of Geek (December 22, 2021).

分析师解释说，尼奥和崔妮蒂死后，他复活了他们，对他们进行研究，发现当他们一起工作时，他们会压倒系统，但如果他们彼此保持亲密而不接触，母体中的其他人类会为机器产生更多的能量。^①

在许多媒体看来，《黑客帝国 4：矩阵重启》不再是二元结构，它对变性人的“彩虹式”体验更加开放——但正如我们所看到的，好莱坞制造情侣矩阵的老套路再次出现：“尼奥本人除了与崔妮蒂重修旧好之外，对任何事情都不感兴趣”^②。

这让我们回到了一个基本问题：如果我们不把“矩阵机制”看作是对我们现实生活的直接描述，而是把它看作是对我们实际处境的隐喻，那么它代表了什么？它代表着两个大他者，两种控制我们的异化物质：资本和象征秩序，即构造我们实在的虚构的象征秩序。在这两种情况下，需要抵制的危险是偏执狂式

^① John Saavedra, “The Matrix Resurrections Ending Explained and Spoiler Questions Answered”, Den of Geek (December 22, 2021).

^② Adi Robertson, “The Matrix Resurrections is more interested in being self-aware than being good”, *The Verge* (December 21, 2021).

的解读——仿佛资本是由控制游戏的公司老板或银行经理假扮的，或者仿佛象征空间是由黑客帝国式的机器编程而架构的。

第一部《黑客帝国》电影中最著名的场景是莫斐斯让尼奥在蓝色药丸和红药丸之间做出选择。但这种选择是一种奇怪的非选择：当我们生活在虚拟现实时，我们没有吃任何药丸，所以唯一的选择就是“吃红色药丸或者什么都不做”。蓝色药丸只是一种安慰剂，什么也改变不了。此外，我们并不只有由矩阵调节的虚拟现实（如果我们选择蓝色药丸就能进入）和外部的“真正的实在”（如果我们选择红色药丸就能进入满是废墟的满目疮痍的真实世界）；我们还有机器本身，它构建并调节着我们的体验（这就是孟菲斯对尼奥说“欢迎来到真实的荒漠”时所指的数字流，而不是废墟）。这台机器（在影片的宇宙中）是存在于“真实实在”中的一个物：由人类建造的巨大计算机，它囚禁着我们，调节着我们的自我体验。

第一部《黑客帝国》中蓝色药丸和红色药丸之间的选择是错误的，但这并不意味着所有的现实都只存在于我们的大脑中：我们在现实世界中的互动是通过

我们生活的象征性宇宙强加给我们的幻想进行的。这又让我们回到了电影的开头，尼奥拜访了一位治疗师（精神分析师），试图自杀的他正在康复中。他痛苦的根源在于，他无法证实自己混乱想法的真实性，因此他害怕失去理智。在影片中，我们了解到，“治疗师是尼奥最不值得信任的来源。治疗师不仅是幻想的一部分，也可能是现实的一部分，反之亦然……他只是幻想即现实、现实即幻想的又一层，是同时存在于两种状态中的奇思妙想、欲望和梦想的一团乱麻”。那么，促使尼奥自杀的猜疑是否得到了证实？

影片的结尾为我们带来了希望，但却只是反其道而行之：是的，我们的世界只是由层层叠叠的“虚幻即实在，实在即虚幻，一团乱麻，欲望丛生”组成的，没有一个阿基米德点可以躲过层层叠叠的虚假实在的欺骗。然而，正是这一事实开启了一个新的自由空间——干预和改写支配我们的虚构的自由。既然我们的世界是由一层层“作为实在的幻想和作为幻想的实在，一团乱麻的奇思妙想和欲望”组成的，这就意味着矩阵也是一团乱麻：偏执狂的版本是错误的，没有隐藏的代理人（架构师或分析师）控制这一切并暗中

牵线。这给我们的启示是：“我们应该学会完全接受我们为自己编织的故事的力量，无论是电子游戏还是关于我们自己过去的复杂叙事——我们可能会改写一切。我们可以随心所欲地制造恐惧和欲望；我们可以改变和塑造我们所爱的人、我们所梦想的人。”因此，电影以一种相当无聊的后现代观念结束，即没有终极的“真正的实在”，只有众多数字虚构的相互作用：

尼奥和崔妮蒂放弃了对认识论基础的探索。他们没有杀死将他们束缚在矩阵中的治疗师。相反，他们感谢他。毕竟，通过他的工作，他们发现了重新描述的巨大力量，发现了当我们停止对真理的探寻时所带来的自由，无论这个模糊的概念可能意味着什么，并永远努力寻找新的方式来理解我们自己。然后，他们手挽手起飞，在属于他们的世界里飞翔。^①

影片在意识形态的最低点结束，歌颂了“重新书

^① Joseph Earp, “Nothing But A Brain: The Philosophy Of The Matrix: Resurrections”, The Ethics Centre (December 26, 2021).

写的伟大力量”，这种力量使我们能够抹去每一个真实，将其视为可以通过重新描述来消除的暂时障碍。它抹去了我们完全屈从于矩阵的恐怖，抹去了我们沦为矩阵能量之源的恐怖，而母体的能量之源就是维持我们在母体所控制的不同现实中循环往复的虚假自由的“实在”。

相信每一位读者都注意到，在我对这部电影的描述中，我大量引用了大量影评。原因现在很清楚了：尽管这部电影偶尔也有精彩之处，但最终还是不值得一看--这就是为什么我也没有看就写了这篇报道的原因。1936年1月28日，《真理报》发表社论，粗暴地将肖斯塔科维奇的歌剧《姆岑斯克区的麦克白夫人》（*Lady Macbeth of the Mtsensk District*）斥为“一团乱麻，而非音乐”（文题如此）。虽然《黑客帝国4：矩阵重启》的制作十分精巧，效果也令人钦佩，但它最终仍然是“一团乱麻，而非电影”。《黑客帝国4：矩阵重启》是《黑客帝国》系列的第四部电影，但愿拉娜（Lana）的下一部电影能像肖斯塔科维奇的第五交响曲一样，成为美国艺术家对合理批评的创造性回答。

八、在我们的全球时代如何热爱家园？

也许，自我毁灭式的否定之否定的终极形式是某种模式的忧郁，这种忧郁产生于，比如说，我将永久地离开我的家园：使这种情况变得忧郁的，不仅仅是看到我心爱的家园如何从我的生活中消失，而是知道这种消失本身将消失的悲伤：会有那么一刻，我不再想念我的家，而是不再关心它；会有那么一刻，思乡本身，而不仅仅是家会消失……然而，如果一个家“就像这样”出现，只是通过（它消失的威胁）才被体验为一个家，那又会怎样呢？奥克萨娜·季莫菲耶娃（Oxana Timofeeva）在《如何热爱家园》（*How to love a homeland*）一书中论述了这一问题，她将自传与理论卓有成效地结合在一起：她结合自己童年在西伯利亚小镇生活的回忆，勾勒出“热爱家园”的轮廓，这与民族主义-爱国主义的“辖域化”截然相反。她的理论参考从普拉东诺夫（Platonov）到德勒兹和加塔利，再到迈克尔·马尔德（Michael Marder），在她眼中，“家园”是人类、动物、植物、风景和风的独特组合——萨罗吉·吉里（Saroj Giri）称之为“同志般

的物”。当她谈及“家园”时，她的出发点不是组织成民族国家的大家族，而是流离失所的游牧群体。

在普拉东诺夫的伟大作品中，他关注的是革命后新的共产主义政权试图动员这些群体参加共产主义斗争的情况：他的每部作品“都从同一个政治问题出发，即如何建设共产主义：共产主义意味着什么，共产主义思想如何满足革命后社会的具体条件和现实。”

① 普拉东诺夫对这一问题的回答是矛盾的，与通常持不同政见者对共产主义的否定大相径庭。他的结果是否定的，他的所有故事都是失败的故事，共产主义计划与流离失所的游牧群体之间的“综合”以失败告终；无产者与非无产者之间没有统一。流浪的有机知识分子是流浪的大众、阶级和社区的补充，他们的迁徙都有动物、植物和自然景观的陪伴。《灵魂》(*Dzhan*)的主人公纳扎尔·恰加塔耶夫(Nazar Chagataev)为了建立社会主义秩序，带着党的任务回到了他在突厥斯坦的家乡，寻找他来自的失落的游牧民族的灵魂。虽然典型的普拉东诺夫乌托邦式的群体仍在这里——

① Maria Chehonadskih, “Soviet Epistemologies and the Materialist Ontology of Poor Life: Andrei Platonov, Alexander Bogdanov and Lev Vygotsky”.

——“民族”，一个由失去生存意志的边缘人组成的沙漠共同体——但主人公现在是一名在莫斯科接受教育的斯大林主义者；他回到沙漠，向“民族”介绍科学和文化进步，从而恢复他们的生存意志。当然，普拉东诺夫仍然坚持模糊性：在小说的结尾，主人公不得不接受他无法教给别人任何东西的事实。因此，普拉东诺夫所描绘的彻底决裂并不是“自发的”无产阶级群众与有组织的共产主义权力之间的决裂，而是无产阶级群众本身的两个方面之间的决裂，是两种社会性“虚无”之间的决裂：一种是资本主义产生的现代工人的严格意义上的无产阶级“虚无”，另一种是那些没有融入这个体系的人的“比虚无更少的虚无”，甚至不是其内在的否定性，《切文古尔镇》(*Chevangur*)的这段简短的对话就清楚地表明了这一点：

“你为我们带来了什么人？”切普尼问普罗科菲……普罗科菲说：“就是无产阶级和其他人。”切普尼感到不安：“什么其他人？又是那层残余的猪吗？”
“其他人就是其他人。没有人。他们连无产阶级都不

如。”^①

顺便提一下，这些“比无产阶级还不如”的“其他人”（即没有受到马克思主义经典意义上生产剩余价值的剥削）在今天比比皆是，从妇女的无偿劳动到环境被剥削破坏的原住民，从四处流浪的难民到唯一土地是“游牧地”的不稳定工人。（这里要做一些关键的区分）。伊谢克·巴勒什·费丹纳（Işık Barış Fidaner）（在个人通信中）将无产阶级的主观立场描述为男性化，而将有产阶级的立场描述为女性化：无产者的行为就像痴迷者，他们并不真的着急（即使/特别是当他们把它作为一种表演时），因为他们在等待他们的主人死去（资本主义解体），而有产者的行为就像歇斯底里者，他们不得不真的着急（即使/特别是当他们表现出绝对的耐心时），因为他们的主人显然已经死了。这种对立完美地体现了当今两类被剥削者之间的对比：无产阶级有相对稳定的处境（至少在西方发达国家是这样），有安全的工作和退休的前景，他们

^① Maria Chehonadskih, “Soviet Epistemologies and the Materialist Ontology of Poor Life: Andrei Platonov, Alexander Bogdanov and Lev Vygotsky”.

在等待，而有产者则长期生活在压力之下，无法放松。

再说回黑格尔，这些“其他人”难道又不是否定之否定吗？无产阶级是对现存秩序的具体化的否定，那些在现存秩序中被否定的人，沦为无实质内容的主体性，被剥夺了实质内容（财产），而作为“更糟糕”的“其他人”，在这个意义上是比虚无更少的虚无的，是“残余的猪”，是被他们不愿抛弃的零碎的残余内容所玷污的无，是根植于失去的故土的“无法分割的剩余物”的虚无。在文学作品中，乔伊斯和贝克特就是典型的例子，他们都移居国外，以创造爱尔兰故乡的形象。因此，归属感和辖域化有不同的模式，不仅以集权国家和移民为轴心，而且以植物和动物的对立为轴心。（大多数）植物扎根于某个地方，而（大多数）动物则四处迁徙，有时会选择、建造或标记自己的领地（巢穴、巢穴……）。按照这一思路，迈克尔·马尔德分析了植物行为和人类思想中的植物遗产，从而肯定了植物抵制总体化逻辑和超越工具性狭隘限制的潜力。在他看来，“植物思维”是“植物所特有的非认知、非理念和非想象的思维模式，也是让人类思

维本身回归本源并使之植物化的过程。”^①这种“植物思维”远不止把送花作为一种象征性的行为——马尔德想起了乌克兰战争中一个著名的片段：一位年长的妇女在城市街道上与全副武装的俄罗斯士兵对峙。她给了士兵一些向日葵种子，并告诉他：“拿着这些种子，把它们有生命的装进你的口袋里。至少，你倒在我们土地上的地方会长出向日葵。”以鲜花作为抵抗军事行动的象征并不陌生——想想康乃馨革命等就知道了。然而，这位匿名的乌克兰妇女却做了另外一件事：

她并没有以象征性的方式采摘鲜花，以和平方式抵抗军事打击。她没有把这些鲜花的生命作为世俗的祭品献给人类共存的崇高祭坛。相反，她的姿态面向的是战后的未来……这些种子的生命将长过那些把它们放在军装口袋里的人。占领者的死亡将使他们腐烂的尸体肥沃他们入侵的国家的土壤，他们将继续生存下去，并像花朵一样茁壮成长。在这位妇女的提议

^① Michael Marder, *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*, New York: Columbia University Press 2013.

中，俄罗斯士兵自己也有一个死后赎罪的时刻。他们的植物性的来世将部分弥补或补偿他们在人类化身中造成的暴力和破坏……她愿意以他们将蜕变成成的花朵为名义，接纳他们进入当地生态系统的超人类共同体。^①

为了描述这种不同现实层面的横向交融，萨罗吉·吉里从苏联早期借用了“同志般的物”一词，这个词并不意味着我们应该从冷冰冰的“客观”距离来观察和操纵我们自己，这就是为什么要用它的反义词“同志般的物”来补充：“与商品的拜物教力量相反，我们必须转向事物、对象和材料的‘隐性’工程/艺术力量：这将允许物进行交流和发言，为我们提供‘同志般的物’的最初轮廓。”^②这种“同志般的物”展现了吉里所说的（物）事物本身的唯心主义，我们可以称之为精神的肉体性，而不是拜物教式的唯心主义，后者从外部将社会维度强加给一个事物，作为其

^① Michael Marder, “Vegetal Redemption: A Ukrainian Woman and Russian Soldiers”, *The Philosophical Salon* (February 26, 2022).

^② Saroj Giri, “Introduction,” in K. Murali, *Of Concepts and Methods*, Keralam: Kanak Publishing Center 2021.

物化的属性：把一个物当作“同志”，意味着在与对象的强烈互动中，向物的虚拟潜能敞开自己。也许一个申请的联系可以帮助我们理解“物一般的同志”的含义，它是对“同志般的物”的补充：今天的物导向的本体论——这里是格雷厄姆·哈曼物导向的本体论的基本立场的简明描述：

世界的竞技场上挤满了各式各样的物，它们的力量被释放出来，却大多无人问津。红色台球击打着绿色台球。雪花在残酷摧残它们的光线中闪闪发光，而损坏的潜艇则在海底生锈。面粉从磨坊中涌出，石灰石块被地震压缩，巨大的蘑菇在密歇根森林中蔓延。当人类哲学家为“加入”世界的可能性而相互抨击时，鲨鱼猛击金枪鱼，冰山撞击海岸线。^①

这种将物视为“同志”的方式也开辟了一种新的生态方式：接受我们所处环境的所有复杂混合物，包括我们认为是垃圾或污染的东西，以及我们无法直接

^① Graham Harman, *Towards Speculative Realism*, Winchester: Zero Books 2010, p. 93.

感知的东西，因为它们太大或太小（提摩太·莫顿（Timothy Morton）的“超物”）。按照这种思路，莫顿认为，作为生态人：

并不是要花时间去原始的自然保护区，而是要欣赏杂草在混凝土缝隙中生长，然后再欣赏混凝土。它也是世界的一部分，也是我们的一部分。现实中充斥着“陌生的陌生物”——“可知却玄妙莫测”的事物。莫顿写道，这种奇怪的陌生感是人们可能遇到的每一块石头、每一棵树、每一个陈列室、每一座塑料自由女神像、每一颗类星体、每一个黑洞、每一只狨猴都不可或缺的一部分；承认这一点，我们就不再试图驾驭物，而是学会尊重它们的玄妙性。浪漫主义诗人狂想大自然的美丽和崇高，而莫顿则回应大自然无处不在的怪异；他们将一切可怕、丑陋、人造、有害和令人不安的事物都归入自然的范畴。^①

因此，与没有领土基础的抽象的全球“公民身份”（分为无家可归的移民和富有的旅行者）相抗衡的是，

^① Morgan Meis, “Timothy Morton’s Hyper-Pandemic.”

从分散的记忆片段、物质细节中追溯构建的“家园”……这种家园的概念也为国歌开辟了一种新的方法：我们可以想象一首不同的国歌，而不是通常歌颂民族国家的力量和自豪感、摧毁所有敌人的决心的国歌。让我们将其与罗姆人（Roma）的官方国歌《好啦，好啦》（Djelem, djelem）进行比较：这里没有领土保卫战，基本概念是游走，走现在已经开通的长路，唯一（暂时）稳定的地方是“幸福路上的帐篷”。如果今天的移民群体（不稳定的工人等）能够在传统与当代之间实现独特的短途旅行，庆祝同样的流动性，那将是一个美妙的奇迹。在此还应提及的是，《罗姆人之歌》的第二部分有另一个版本，即转向激情的性爱。

庆祝激情之爱成为国歌的一部分这一事实本身就令人振奋——尽管其中也包含了这种爱情的不幸结局……那么，《为我们俩准备床垫》（Strosse to Stroma sou），米基斯·西奥多拉基斯（Mikis Theodorakis）的一首歌，已经成为希腊的国宝——当这首歌被公开演唱时，人们会一起鼓掌歌唱，那么，将这首歌作为希腊国歌又如何呢？这首歌描述的是

一场激情的性爱，同样，这里也没有“永远的幸福”：在狂喜的爱情事件之后，是一个乞丐拼命寻找仅存的面包屑的悲惨生活……而这首歌本身肯定也在这些面包屑之列。但在这悲伤的余韵中也没有隐藏任何遗憾：人们丝毫不怀疑这场爱情邂逅所付出的代价是值得的，这就是为什么“我四处收集我和你一起扔掉的东西”。

但这就够了吗？弗雷德里克·罗东（Frederic Lordon）努力为左派恢复斯宾诺莎思想中的“归属感”（对特定共同体或生活方式等的归属感）提供哲学基础：他抨击了笛卡尔的个人主义传统，即抽象的自由选择主体，这种传统在存在主义和当今的后现代主义中依然存在，没有任何实质性的根源。他从斯宾诺莎的立场出发，抨击了笛卡尔的个人主义传统，即存在主义和当今后现代对混杂性的颂扬中仍然存在的一个没有实质根基的抽象的自由选择主体，斯宾诺莎是“能够将我们从自由意志或不受束缚的个人选择的错觉中解放出来的思想家，使我们能够以消解的唯物主义方式把握人类的生存斗争。”^①针对后民族个人主

^① Alberto Toscano, “A Structuralism of Feeling?,” *New Left*

义和直接普遍主义，罗东主张：

斯宾诺莎的共同体概念由围绕共同情感的趋同构成——例如，共同的善恶观——然后，纵向主权将其确立为成员资格的条件。共同体对自身的情感超越了其成员的个人情感，创造出一种属于他们但又超越他们的东西。在斯宾诺莎看来，这种超越是诸众的潜能，它将适当地带来一种权势（potestas）。^①

社会整体的构成和封闭机制，即个人如何被“吸纳”到社会空间的机制之中，就是“情感模仿”，它的地位是普遍的，是“封闭和排斥的人类学必然性”^②。是群体作为自我封闭体排斥他人的基本机制。与自由个人主义的单一主体建立符合自身利益的联系的概念相比，情感的模仿在更基本的层面上发挥作用。斯宾诺莎的出发点不是个人，而是诸众，一个由混乱的相互联系构成的多元领域，它抵制中心化（从属于

Review 97 (January–February 2016), p. 78.

^① Alberto Toscano, “A Structuralism of Feeling?,” *New Left Review* 97 (January–February 2016), p. 86.

^② Alberto Toscano, “A Structuralism of Feeling?,” *New Left Review* 97 (January–February 2016), p.91.

太一)。

因此，罗东提出了一种“激情结构主义”(structuralism of passions)。社会和经济结构在集体化激情的次个体层面上直接决定着个人：“人类首先受激情的驱使，而激情归根结底又是由社会结构决定的”。除非我们摆脱主体的政治哲学和社会哲学，否则我们就无法用建立在这些结构基础上的欲望和情感制度来补充客观结构。即使是作为最激进的普遍解放思想共产主义，也不应该剥夺“归属感”作为每个社会联系的基本特征：

在不同激情的支配下，人类将永远无法在自发的和谐中结合与平息……简单地断言理性的共产主义就是希望抛弃共同情感的重担。为了避免内爆，所有众多的集体都需要一种纵向的权利或权力——这种权利或权力以众人为唯一基础……但却会凌驾于众人之上。^①

^① Alberto Toscano, “A Structuralism of Feeling?,” *New Left Review* 97 (January–February 2016), pp. 84–85.

因此，任何后民族主义都是“对人类社会生活的这种零散状况的否定，是对其在不同归属群体中的分离的否定”——只有在共同情感归属感的基础上，才能产生垂直形式的解放。因此，罗东攻击了反民族主义左派，将他们的要求斥之为“富裕阶层‘要求’从归属感中解放的怪诞主张”，却不承认他们从自身的归属感中获益多少。罗东再次将自称无根的普世主义者的这种隐蔽的归属感与“无国籍的实在、绝对不被包容的噩梦、像无国籍者一样无权生存——实际上是为公民权、为归属感而战”进行了对比：

在大都市中摒弃民族情感，而在次等民族中却浪漫地或居高临下地允许民族情感，这只是一种虚伪。一个人永远无法完全摆脱民族归属感：我们从出生的第一天起就被一个民族所俘虏。^①

在这里，罗东抨击了哈贝马斯和乌尔里希·贝克（Ulrich Beck）毫无生气的普遍主义：在当今欧洲，

^① Alberto Toscano, “A Structuralism of Feeling?,” *New Left Review* 97 (January–February 2016), p. 85.

民族主义民众呼吁主权，反对财政没收，“表明迫切需要重新思考民族国家与集体解放的关系”^①。我们应该摒弃这样一种危险观念，即每一次“辖域化”——划定界限、划出分界线——本身几乎就是法西斯主义的原型，是一种将“我们”与“他们”分开的占有欲行为，只有无限制的开放流动才是真正的“进步”，就好像没有一种正确的左派划界方式一样。这种“解域化”热情的讽刺之处在于，从巴勒斯坦到许多其他地方，保护领土免受资本主义全球自由流动影响的绝望活动比比皆是。弗朗西斯·福山（Francis Fukuyama）在《自由主义需要民族》（*Liberalism Needs the Nation*）^②一文中对乌克兰战争做出了回应，他指出，对民族的爱国主义捍卫也可以作为对自由主义观念的捍卫——这完全取决于一个人的“民族”包含哪些价值观。上个世纪不就有许多彻底左倾的爱国主义反抗外国统治的例子吗？

当今占主导地位的意识形态拒绝任何特定的“归

^① Alberto Toscano, “A Structuralism of Feeling?,” *New Left Review* 97 (January–February 2016), p. 18.

^② Francis Fukuyama, “Liberalism Needs the Nation,” *Foreign Affairs* (April 1, 2022).

归属感”，并赞美任何身份的“流动性”：罗东展示了“世界主义”反民族主义知识分子的前后矛盾，他们主张“从归属感中解放”，但在极端情况下却倾向于将每一次寻根和对特定种族或文化身份的依恋视为近乎法西斯主义的立场。罗东将这种自称无根的普世主义者的隐性归属与难民和非法移民的噩梦般的现实形成对比，后者被剥夺了基本权利，拼命寻找某种归属（比如新公民身份）。洛尔东在这里说得很对：我们很容易注意到，那些鄙视固守根基的本地人的“世界主义”知识精英是如何属于他们自己相当排外的无根精英圈子的，他们的世界主义无根性是如何成为深刻而强烈的归属感的标志的。（正因如此，把飞往世界各地的精英“游牧民族”和拼命寻找安全归属地的难民放在一起，简直就是一种猥亵——就像把节食的西方上流社会妇女和挨饿的难民妇女放在一起一样猥亵）。这种悖论是黑格尔式的：在每个特定的共同体（国家）中，今天的经理人和大学精英的普遍阶级看起来是一个因其整个生活方式而与大多数人隔离开来的特殊群体--纽约的人文学科教授与巴黎甚至首尔的人文学科教授的共同点要比住在斯塔滕岛

的工人的共同点多得多。一个跨越特定国家的普世阶级的表现形式就是其国家内部的极端特殊性——普世性从内部划分了一种特殊身份。

因此，罗东强调多元文化混杂性与当今全球资本主义之间的联系是正确的——然而，在我们的全球时代，归属感很容易被右翼民族主义者挪用，以排斥那些“并非真正属于我们”、并不真正属于我们共同体的敌人，就像谴责那些批评犹太复国主义的犹太人是“自我仇恨”的犹太人一样。同样，罗东谴责国家是凌驾于社会归属感网络之上的普遍机器，因此是笛卡尔主体的对应物：两者都忽视了构成特定生活方式的特殊“激情”联系。但是，国家作为一种凌驾于特定生活方式之上的机器，难道不也有其解放的一面吗？难道每一种归属不仅与其他归属感不一致，而且与自身也不一致吗？从这个意义上说，国家机器不就是一个大他者的形象，一个不同的归属感可以共存而不会爆发出敌意的中立地带吗？在今天的瑞典，我们可以看到社会大他者最彻底的瓦解。在我还是个孩子的时候，瑞典曾是一个神话般的国家，它是如此安全，以至于当你离开家时，你甚至不用锁门。甚至在新冠疫

情爆发之初，我们也能感受到这种立场的最后回响，瑞典避免采取封锁和其他强制性措施，理由是瑞典人具有高度发达的共同体意识，因此没有必要制定法律规定。正如我们从亨宁·曼克尔（Henning Mankel）等犯罪小说家那里了解到的那样，这种形象在很大程度上是一种假象，但这种假象却很有效。现在，我们在媒体上看到这样的标题：“极端暴力团伙威胁要颠覆瑞典的法治”：“瑞典曾经是欧洲最和平的国家之一，但现在却遭受着欧洲最严重的致命枪支暴力事件的困扰，比德国高出十倍。”^①这里提到融合，是因为在哥德堡郊区的耶尔博（Hjälbo）等贫民区，暴力被浓缩，甚至事实上被正常化：

社会排斥和移民缺乏文化融合为帮派提供了肥沃的土壤。耶尔博警长奥尔松说，身份认同也是一个驱动因素。他说，最暴力的罪犯被视为占据了“无人区”。他补充道“他们不遵守父母辈的规矩，也没有真正融入瑞典社会。因此，他们建立了自己的社会资

^① Jon Henley, “Sweden’s gun violence rate has soared due to gangs, report says,” *The Guardian* (May 26, 2021).

本”。耶尔博与哥德堡完全隔离，被森林和丘陵隔开。耶尔博还被该市最残暴的犯罪网络所控制，该组织公开挑战国家，其黑帮生活方式不仅有可能重塑瑞典政治，还可能破坏瑞典的民主。^①

将移民拒绝融入社会的责任归咎于移民，以及将瑞典本土白人多数不愿意融入移民的责任归咎于本土白人多数，这既是错误的，也是误导。基本事实是，移民黑帮不仅是简单的犯罪团伙，他们的社区依靠自己的道德规范，依靠一套非常严格的准则和禁令，而这些准则和禁令与大多数人的准则和禁令是不相容的。问题在于，没有一个包罗万象的“大他者”来规范两者之间的互动：尽管我们仍然可以在“正常的”瑞典社会的意义上谈论“大他者”，而帮派已经融入了这个社会，但危险的是，这个“大他者”正在瓦解，因此，如果贫民窟化的进程继续下去，等待我们的将是众多的“部落”归属感共同体，它们越来越少地被共同的法律规则维系在一起。当苏联的批评者提请人

^① Mark Townsend, “How the murder of a Swedish rapper shocked a nation and put police on the back foot,” *The Guardian* (December 4, 2021).

们注意这样一个事实，即与马克思主义关于国家在社会主义中逐渐消亡的预言相反，苏联的国家机器却越来越强大，苏联的辩护者则用“悖论”来回答，即苏联国家通过加强其机关而消亡。而今天，在不同的层面上，这种情况难道没有发生吗？国家作为保障共同利益的公共空间正在削弱，而其财政、警察和控制机构却在加强。

然而，这并不意味着普遍的共同空间被简单地提升到特定身份之上：它存在于一个特定的子群体之中，而正是这个子群体的关键作用被罗东所忽视。在乔治·奥威尔的《1984》中，温斯顿与审问他的奥布莱恩之间有一段著名的对话。

温斯顿问奥布莱恩：老大哥存在吗？

奥布莱恩：他当然存在。党是存在的。老大哥就是党的化身。

温斯顿：他和我一样存在吗？

奥布莱恩说：你不存在。

对于普遍性的存在，我们难道不应该说类似的话

吗？唯名论者声称，不存在纯粹中立的普遍性，每一种普遍性都陷入了特定生活方式的冲突之中，对此，我们应该回答：不，今天是特定的生活方式不作为自主的历史存在方式而存在，唯一实际的现实是普遍的资本主义制度。这就是为什么身份政治关注的重点是每个（种族、宗教、性别）群体应如何充分维护其特殊身份，而与之相比，更为艰巨和激进的任务是让每个群体都能充分获得普遍性。获得普遍性并不意味着承认自己也是普遍人类的一部分，也不意味着主张某些被认为具有普遍性的意识形态价值观。它意味着承认自己的普遍性，承认它在自己特殊身份的裂缝中发挥作用，是“消极的工作”，它破坏了每一种特殊身份，或者，正如巴克-莫斯（Buck-Morss）所说，“普遍人性在边缘可见”^①：

人类的普遍性不是通过集体文化身份的中介，间接地承认人们是人类的一部分，而是在断裂点的历史事件中出现。正是在历史的不连续性中，文化已濒

^① Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 2009, p. 151.

临崩溃的人们表达了超越文化局限的人性。正是在我们对这种原始、自由和脆弱状态的强烈认同中，我们才有机会理解他们所说的话。共同的人性存在于文化及其差异之中。一个人与集体的非同一性使得地下的团结有机会诉诸普遍的道德情感，这是今天热情和希望的源泉。^①

巴克-莫斯在此提出了一个反对后现代多元诗歌的精妙看法：它掩盖了文化多样性的文化和政治所实施的残暴暴力的内在同一性：

我们是否可以满足于承认“多元现代性”的呼吁，满足于“多样性”或“多元性”的政治，而事实上这些多重性的非人道性往往惊人地相同？

然而，这并不是故事的全部。斯洛文尼亚艺术团体 NSK（其最著名的成员是莱巴赫）（Laibach）乐队实现了一个虚拟国家“NSK 国”的巧妙构想，

^① Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 2009, p. 133.

这是一个没有领土的国家，只存在于时间中——但它能发挥作用，为公民提供一本可以（廉价）购买的正式护照——纸质材料由他们的支持者佐兰·塔勒（Zoran Thaler）提供，他当时（二十世纪九十年代）是斯洛文尼亚的外交部长。我记得，在一次“严肃”的新闻发布会上，他先是报告了与意大利之间的一些外交问题，然后接着说了一个“好消息”：斯洛文尼亚共和国与 NSK 国相互承认并建立了正式外交关系……在第 57 届威尼斯双年展上，NSK 与其他实际国家一起拥有了自己的展馆。尽管 NSK 国家建立在极其“教条”的专制原则之上，但其虚拟地位立即取消了这些原则的社会实在性。

结语：天启四骑士

在政治上，“蒙头前进”（*larvatus prodeo*）这句话往往非常贴切：一股革命力量接管政权后，起初并不显露真面目，只是声称要改善现有制度。但是，如果把这句话反过来说：蒙头前进，是不是更加恰当呢？当我被迫退缩时，我会戴上一个欺骗性的面具来掩盖我的失败……然而，如果——精神分析的教训——裸脸本身就是一个面具（这就是为什么在分析过程中分析师看不到病人的脸），而我只有戴上一个我完全认同的面具才是真实的呢？所以，当我退缩时，我假装放下面具，露出真面目——这才是最终的欺骗。这不正是那些（往往在晚年）背叛自己的激进根源，声称自己不再被虚假幻想所迷惑的政客们所做的事情吗？这就是我们今天的处境。

我们所面临的危机越来越让人联想到《启示录》

中的“天启四骑士”：瘟疫、战争、饥饿、死亡。我们不能简单地将这“四骑士”视为邪恶的象征——特雷弗·汉考克（Trevor Hancock）指出，这“四骑士”非常接近于我们可以称之为生态学中调节自然界人口数量的“四骑士”：捕食者、病原体、寄生虫和食物供应抑制了数量的增长。问题是，从长远来看，这种调节功能似乎对我们人类不起作用：

在过去的七十年里，人类人口增加了两倍多，从1950年的25亿增加到今天的78亿。那么，埃尔顿的四位生态骑士怎么了？为什么我们没有受到控制？是否还有第五位骑士会像旅鼠一样，在某一时刻导致我们的人口崩溃？^①

直到最近，人类还能通过医学、科学和技术控制住这四位骑士；然而，现在我们却受到了“我们引发的巨大而迅速的全球生态变化的威胁。因此，尽管小行星撞击或超级火山爆发可能会消灭我们，但人类面

^① Trevor Hancock, “There is a fifth horseman of the Apocalypse—and it is us”, *Healthy Debate* (November 5, 2020).

临的最大威胁，也就是‘第五骑士’，就是我们自己。”

①

这意味着我们（人类）现在正面临着一个关键的决定：我们是“第五骑士”，可以造成我们的毁灭，也可以拯救我们。虽然全球对这一威胁的认识在不断提高，但却没有随之开展足够的活动，因此这四位骑士的速度越来越快：

瘟疫：2019 年底，新冠爆发，永远地改变了我们的生活——它仍在这里，我们可以期待新的浪潮以及其他病毒性流行病。

战争：随着俄罗斯对乌克兰的攻击，我们在欧洲迎来了一场真正的热战——这提醒我们，没有人能够在安全的距离内观察战争。即使某种休战得以实施，战争也已有力地证明自己是我們生活的普遍状况，而和平只是暂时的例外——无论如何，第三次世界大战即将来临，我们需要的不仅仅是甚至主要是反击侵略者的力量，而是彻底改变整个全球体系。

① Trevor Hancock, “There is a fifth horseman of the Apocalypse—and it is us”, *Healthy Debate* (November 5, 2020).

饥饿：它也即将来临——以下是近期一些大型媒体的标题：“由于全球变暖”，一位专家说，“印度和巴基斯坦的热浪正在‘考验人类生存能力的极限’，当地农作物大面积歉收^①。

死亡：死亡本身就是生命的一部分（至少在我们的生命完全由生物遗传学控制之前是这样）——不妨回顾一下波兰人对生命的一个深刻而真实的涂鸦定义：一种通过性传播的疾病，其结局总是死亡。但是，我所说的死亡是第四个骑手，是一种更激进的东西，而不仅仅是其他三个骑手造成的过度死亡。它是我们的“第二次死亡”，通过最新的数字化模式控制我们的日常生活，特别是“有线大脑”的前景（我们的思维与数字机器的直接联系）——如果发生这种情况，我们还是人类吗？更确切地说，对当今“作为人类”的威胁有三个层次：数字控制和操纵；我们 DNA 的生物遗传变化；有线大脑（我们的思维过程与数字机器的直接联系）。每一个新的层次，威胁都变得更加内在化：数字控制只是密切观察我们的外部行为、我

^① Rhea Mogul, Esha Mitra, Manveena Suri and Sophia Saifi, “India and Pakistan heatwave is ‘testing the limits of human survivability’,” CNN (May 2, 2022).

们的行为和反应，因此我们仍然可以声称自己享有内心思想流动的自由；随着我们 DNA 的变化，其他人可以直接影响我们的身体和精神属性，远远超出了我眼睛颜色的琐事——我的“自然天性”本身变成了人类的产物。然而，仍然无法直接操纵的是我们的思想流，这是天性与后天养育相互作用的独特结果，（根据一些解释者的说法）无法将其归结为原因——有线大脑甚至堵住了这最后一个漏洞，使机器可以接触到我们自我的核心。

越来越明显的是，自由主义的民主代议制无力应对这些多重危机和世界末日般的前景。但我为什么要在这里提到共产主义呢？我们需要的不是充满恐怖的二十世纪版本的共产主义，而是正如我们已经看到的那样，更多的全球合作、对市场的限制和对经济的社会调节……简而言之，一种新型的共产主义。（如今，许多国家都在讨论如何应对全球变暖——我们是否应该限制使用煤炭、石油或/和核能，太阳能或风能集热器的可靠性如何……值得注意的是，这些讨论涉及基本的社会决策，而不考虑市场盈利，因此它们引

入了共产主义元素——难怪最近“绿色政治毁了欧洲”之类的标题比比皆是，拼命试图破坏这一进程）。我们所需要的，仅仅是把我们的大媒体宣称我们应该做的事情从字面上理解为真正去做。我们不难想象，可以改写一下蒙提·派森（Monty Python）的《布莱恩的一生》（The Life of Brian）中那句著名台词：“好吧，除了卫生、医药、教育、葡萄酒、公共秩序、灌溉、道路、淡水系统和公共卫生之外，罗马人为我们做了什么？什么都没有做！”——改写版，“好吧，但除了全民医疗、经济的社会调节、免费教育……这样的新共产主义能为我们做什么？什么都没有做！”

一、乌克兰，科索沃……欧洲的去纳粹化

所有正在发生的冲突都应置于这一全球背景之下。在科索沃北部爆发新的紧张局势后，执政党塞尔维亚进步党的弗拉基米尔·久卡诺维奇（Vladimir Djukanovic）在推特上写道：“他认为塞尔维亚可能会被迫参与巴尔干地区的‘去纳粹化’”。请注意这句话中的两个细节：“被迫参与”（如今的侵略者从来不会简单地发动攻击，他们总是被迫如此做——在他们看

来，真正的侵略者是他们攻击的对象)；以及提到“巴尔干”，而不仅仅是科索沃——这暗示着波斯尼亚也包括在这个“去纳粹化”计划当中……这句话的末尾等待我们的是什么是显而易见的：最终，整个欧洲都将不得不“去纳粹化”，因为它陷入了自我毁灭式堕落的漩涡（LGBT+、同性恋婚姻、无明确性别区分……）——在俄罗斯新保守主义看来，纳粹主义、共产主义和清醒的享乐主义最终都是一样的，这是一个疯狂的案例。记得 2022 年 3 月底，亚历山大·杜金（Aleksandr Dugin）在一次采访中说过“我们正在与西方文明、其自由主义-极权主义霸权、乌克兰纳粹主义所体现的绝对邪恶作斗争……”即使是最强硬的黑格尔主义者也难以承受这种对立统一的事实，那就是它反映了新保守主义者，从亲俄保守主义者到美国右翼保守主义者明显的内在不一致性：虽然他们假装谴责多元文化享乐主义，并把自己说成是传统基督教价值观的化身，但他们的言行却表现出非同寻常的庸俗、性别歧视和种族主义。

我这里指的是 2012 年发生的一件猥亵事件：密苏里州共和党参议院提名人、众议员托德·阿金（Todd

Akin)为了解释他对堕胎的立场,称在他所谓的“合法强奸”情况下,妇女的身体会以某种方式阻止意外怀孕,从而激起了全部政治派别的愤怒。针对这种愤怒,阿金声称他“说错了话”:他真正想说的是,在有些“合法强奸案”中,插入确实是强制的,但如果受害者表现出同意的迹象(例如,变得湿润和兴奋),那么这就不再是合法的强奸案了……我认为这种混淆揭示了真相——阿金真正想说的正是他“说错了话”的表述:在某些情况下,强奸是合法的,因为受害者表现出了参与的迹象,这意味着这真的不是强奸……

(我们在这里遇到了一个明显的剩余快感案例:阿金的“失言”远非一个单纯的中性错误,而是带出了支撑他整个论证思路的下流快感(羞辱被强奸妇女)。

仔细观察阴蒂就会发现阿金推理的错误。阴蒂是女性生殖器官的快感中心。它不仅仅是位于生殖器(外阴)顶端的一小块肉:它由复杂的勃起组织和神经网络组成,部分位于身体内外。希腊语 *kleitoris* 的意思是“小山丘”,但这个小山丘(由尿道口上的皮肤斗篷或“阴蒂罩”保护)只是一个更大的章鱼状器官的顶端。

在这里，我们不大胆地走得更远一点，把章鱼的比喻从字面上理解得更清楚一点：男性阉割的真正对应物不仅仅是阴蒂切除术（狭义上的切除，即切去可见的小螺母），而是切除图像上看到的整个器官。剩下的的是一个“被阉割的外阴”：一个带有阴道口的平面，对他的爱抚和插入没有任何反应——没有见证快感的有节奏的挤压。因此，我们应该把整个章鱼状的阴蒂视为一种寄生虫，一种附着在阴道口周围空间的异物：只有这种寄生虫才能使阴道区域化。因此，阴道高潮和阴蒂高潮之间的区别，以及性交中谁主动谁被动的区别就成了问题：与女性高潮相关的身体反应（阴道口周围肌肉有节奏的挤压）是阴蒂肌肉的产物。所谓的“新加坡式掌控”（Singapore grip）是一种明确体现这一事实的性行为，在这种性行为中，男女双方在性交过程中都是静止不动的：男性仰卧在床上，而坐在他身上的女性不是通过动作，而是通过紧握阴道肌肉来达到高潮。（当然，这种握法也有殖民主义的解读：新加坡的白人男子太懒，甚至无法与当地女子正常做爱，只能由她来做……但也有一种女权主义的解读，破坏了男人主动、女人被动的对立）。

《我的章鱼老师》(*My Octopus Teacher*, 2020 年上映, 皮帕·埃利希(Pippa Ehrlich)和克雷格·福斯特(Craig Foster)主演的南非电影)是一部奥斯卡获奖纪录片, 讲述了一个男人与章鱼建立了一种关系, 章鱼围着他转, 和他一起玩耍, 这极大地改变了我们的饮食习惯, 让全世界成千上万的人放弃了吃章鱼。然而, 这部影片回避了一个关键问题: 章鱼之间是否也会建立同样的紧密联系, 还是影片中的章鱼只是被潜水员的怪异行为“歇斯底里”了? 无论是哪种正确的答案, 我们难道不能把这部电影想象成一个男人与阴蒂的性爱互动的隐喻吗?

回到阿金的问题, 所有这些都让“身体对插入的反应决定强奸是否得到女性认可”的观点变得有问题: 阴道洞口潮湿这一事实与产生快感的阴蒂肌肉无关。然而, 抛开阿金的推理明显的虚假性和庸俗性(他的“失言”暴露了他反女权主义的“剩余快感”), 我想把它与俄罗斯对乌克兰的攻击相提并论, 因为强奸的隐喻也被俄罗斯方面唤起了。在 2022 年 2 月 7 日的新闻发布会上, 普京指出乌克兰政府不喜欢明斯克协议, 然后补充道: “不管喜欢与否, 这是你的责任,

我的小每人”。这句话具有众所周知的性含义：普京似乎引用了前苏联时期朋克摇滚乐队“红模”（Red Mold）的《棺材里的睡美人》（*Sleeping Beauty in a Coffin*）。这首歌讲述的是一个棺材里的睡美人，不管她喜不喜欢，都会被叙述者强奸。这里明显提到了强奸：在某些情况下，强奸一个国家是“合法的”，即正当的。这种男权沙文主义的污言秽语是传统基督教价值观拥护者的（甚至不那么隐蔽的）真理。

由此可以得出两个结论。第一，俄罗斯和塞尔维亚使用的“去纳粹化”概念是对一个国家的“合法强奸”——这一概念使这种强奸合法化。其次，阿金和普京之间的联系不是外部的和偶然的，而是内在的：他们都需要使用下流的语言来支撑他们的计划……那么，我们是否应该简单地支持乌克兰和自由的西方呢？每个人都知道泽连斯基最初在热门电视剧《人民公仆》中扮演乌克兰总统，后来成为乌克兰总统——这一事实引发了许多讽刺性的评论，导致许多评论家不把他当回事（好像有一个曾经是克格勃特工的总统更好或至少更正常……）。很多人知道这部电视剧的基本情节：

瓦西里·彼得罗维奇·戈洛博罗德科（Vasily Petrovych Goloborodko）是一名心不在焉的高中历史教师，与父母同住，他在对乌克兰的腐败现象进行谩骂时被一名学生拍下并上传到 YouTube，一夜之间成为网络红人。戈洛博罗德科的学生们在他不知情的情况下发起了一场众筹活动，为他报名参加乌克兰总统竞选，最终将他们发懵的老师推上了政治胜利的宝座，成为乌克兰新一任总统。上任后，瓦西里对自己的新职责感到困惑，但他逐渐适应了总统的职责，并决定铲除政府中的寡头腐败。

那些与泽连斯基关系密切的人声称，泽连斯基在成为总统后，实际上一直在努力不辜负自己在电视剧中的角色——但他成功了吗？有一点可以肯定：泽连斯基电视剧中的乌克兰形象完全符合现实。在东欧所有后共产主义国家中，乌克兰受到资本主义复辟“休克疗法”的打击最为严重：在独立后的三十年里，收入和生活质量一直低于上世纪就是年代的水平；贫困现象十分严重（比备受诟病的白俄罗斯还严重），执

法部门在遏制腐败方面完全失败，法院成了一场闹剧……总之，向资本主义的“转换”遵循了惯常模式：寡头阶级和狭隘的精英阶层在政治阶层的合谋下，通过掠夺公共部门，不成比例地致富。如果我们再加上西方财政援助的附加条件（“现金与乌克兰必须实施的改革紧密相连，所有这些改革都打着财政克制和紧缩的旗号”），一幅非常悲惨的画面就会出现。这不是一个繁荣的民主国家，而是俄罗斯入侵的土地。

通过我在俄罗斯的关系（由于显而易见的原因，这些关系必须匿名），我了解到，除了一群保守的东正教顾问之外，普京还组织了一群马克思主义者，就如何在第三世界展示俄罗斯的立场为他提供咨询。在普京 2022 年 8 月 16 日的讲话中，我们可以找到这种“马克思主义”方法的痕迹：

世界局势正在发生动态变化，多极世界秩序的轮廓正在形成。越来越多的国家和人民在自己独特的身份、传统和价值观的基础上选择了自由和主权发展的道路。这些客观进程正遭到西方世界主义精英的反对，他们挑起混乱，煽动长期存在的和新的冲突，推行所

谓的遏制政策，这实际上等于颠覆任何其他的主权发展选择。

当然，有两个细节破坏了这一“马克思主义”形象：一是“基于自身独特身份、传统和价值观”的主权——这意味着我们要容忍国家在朝鲜或阿富汗的所作所为。真正的左派团结是建立在每个“独特身份”的对立之上的，是建立在每个国家争取解放的斗争之间的联系网络之上的——在阿富汗，我们应该关注因其“独特身份”而遭受苦难的妇女的困境。“颠覆任何可供选择的主权发展方案”——俄罗斯在乌克兰不正是这样做的吗？因此，这种“马克思主义”形象不应欺骗我们：它是世界各地所有另类右翼运动的关键组成部分。在法国，律师、政治家和国民阵线党员玛丽娜·勒庞（Marine le Pen）以普通劳动人民的保护者自居，反对国际大公司推行多元文化主义和性堕落，破坏民族特性。美国的“另类右翼”不仅常常听起来像过去的激进左派，攻击“深层国家”（deep state），甚至鼓吹用暴力推翻它；他们有时还公开宣称自己是二十世纪六七十年代激进左派的继承者。前白宫首席

军师班农自称是“列宁主义者”，主张将另类右翼与激进左翼联合起来，作为击败金融和数字精英统治的唯一途径。而且，回到最初的模式，我们不要忘记希特勒曾领导过德国国家社会主义工人党，即纳粹党！

当今天的左派人士批评西方对乌克兰的支持时，他们通常会重复这样的陈词滥调，即持续不断的战争是如何拖延下去的，因为它是西方军工复合体的助推器——这是一个相当愚蠢的陈词滥调，完全可以套用在第二次世界大战上：因为只有在第二次世界大战之后，美国才有效地摆脱了大萧条，所以第二次世界大战不是极大地促进了美国的军工产业吗？乌克兰发生的事情还有另一个方面值得更多关注。在全球变暖和其他生态动荡的条件下，拥有肥沃的土地被视为非常重要的资产——这就是为什么比尔·盖茨和其他亿万富翁将其财富的很大一部分投资于拥有大型农业庄园或森林的原因。

肥沃的土地是乌克兰最大的资产——乌克兰的田野里到处都是“黑土地”（Chernozem），这是一种黑色土壤，含有大量腐殖质和高比例的磷酸、磷和氮。切尔诺泽姆土壤非常肥沃，蓄水能力强，农业产量高。

因此，难怪几十年来，大公司对获取乌克兰的土地表现出极大的兴趣——至少有三分之一的土地已经被美国和西欧的大公司所拥有。意识到这一威胁后，二十年前，乌克兰开始暂停向外国人出售土地，美国国务院、国际货币基金组织和世界银行曾多次呼吁取消这一禁令，在巨大的压力下，泽连斯基政府终于在2020年废除了这一禁令。

战争的恐怖带来的一个小好消息是，正在进行的战争似乎在短期内打乱了当前宏伟的新自由主义计划：因为战争要求社会动员和生产协调，它提供了一个独特的机会来遏制这一进程，同时也提供了一个机会来摆脱乌克兰获得主权后盛行的过度腐败和寡头政治。但乌克兰能否利用这次机会呢？具有残酷讽刺意味的是，虽然俄罗斯现在正以残暴的武力对乌克兰进行殖民统治，但俄罗斯声称上世纪九十年代之后乌克兰是西方经济殖民地的说法却有几分道理。

即使乌克兰将（希望如此）保护其独立，其胜利的防卫也将是其真相大白的时刻。他们必须吸取教训，认识到仅仅追赶西方和加入欧盟是不够的，原因有二。首先，西方民主本身正处于深刻的危机之中，强烈的

不满情绪正在沸腾——美国正在接近意识形态内战，欧洲正在分崩离析，后共产主义国家正在接近与欧盟基本价值观不相容的新的非自由专制主义。其次，对美国 and 欧盟负债累累的获胜乌克兰能否抵御西方大国施加的更大压力，在经济上沦为它们的殖民地，从而使其自由在很大程度上局限于文化事务？

在我们对战争和乌克兰英勇抵抗的迷恋之下，这场斗争已经开始。我们只能希望，正如西方帮助争取自由和民主的国家时经常发生的那样，最终的结果不会是新自由主义殖民化。为此，乌克兰必须重塑自我，而不仅仅是试图追赶西方。成为西方的经济殖民地可能比作为一个国家消失在新俄罗斯帝国中要好，但这还不够好。它丝毫不能限制天启四骑士，只有新共产主义才能完成这项任务。

西方的一些观察家嘲笑说，乌克兰对欧洲的仰慕，对成为欧洲文明一部分的坚定愿望，是对欧洲残酷得多的现实的天真误解。与此同时，西欧对乌克兰的主要立场是施以恩惠：应该帮助并允许这个被严重虐待的穷国加入我们的行列，赶上我们，因为我们提供了良好社会的最佳模式……这两种立场都忽略了一些

至关重要的东西。乌克兰人在欧洲看到的（以及他们为之奋斗的）并不是欧洲的现实：他们在欧洲看到的是我们没有看到或没有认真对待的东西。因此，从某种意义上说，乌克兰人比我们这些“真正的”欧洲人更像欧洲人——他们愿意为欧洲受苦受难并为之奋斗，而我们大多数人却陷入被动的冷漠，为生活水平的微小变化而担忧。因此，不仅乌克兰需要欧洲，需要我们的帮助，我们西欧人也需要乌克兰提醒我们，解放的愿景支撑着一个团结的欧洲。归根结底，不是乌克兰需要赶上西欧，而是我们需要赶上乌克兰。希望乌克兰的斗争能唤醒我们西欧人，让我们从教条主义的沉睡中清醒过来，让我们意识到动员起来的紧迫性——不仅是军事上的，更重要的是，要抵御其他所有挑战我们生存的威胁。（仅仅帮助乌克兰是不够的——在这种情况下，一位澳大利亚原住民活动家的话同样适用：“如果你们来这里是为了帮助我，那就不要浪费时间。但如果你们来这里是因为你们的解放与我的解放息息相关，那就来吧，让我们一起参与斗争。”）

二、自然的终结

新共产主义的可能崛起并无必然性：现有秩序将（而且已经）采取有力行动来反对它——阿尔瓦罗·加西亚·利内拉对这一困境做出了最好的描述：

历史的偶然性一直存在，但却被隐藏在自由市场、私有化和全球化这些人类天命的胜利主义外衣之下。在未来的几个月里，新冠疫情和经济危机所造成的不可避免的集体苦难将会加剧，在这个特殊的时刻，集体愿意摒弃旧的信仰，取代陈旧的固有观念，愿意倾听，愿意处理新的理解，愿意为个人生活和世界的组织提供新的程序和道德理由。这是一个倾向于某种认知顿悟的时刻，能够赋予想象中的世界一种稳定的命运感，使个人的决定具有意义；这是一个集体渴望新象征的时期，以稳定每个人的世界秩序。^①

然而，利内拉远非将这种“神迹显现”(epiphany)提升为神秘的激进断裂。未来还有漫长的艰苦工作要

^① Álvaro García Linera, "The State in Times of Coronavirus: The pendulum of the 'Illusory Community'," *Crisis Critique* 7, no. 3 (2020).

做，禁止将“隔离经济”作为资本主义无限自我扩张的一剂良药。这种“隔离经济”的主要代表是当今的生态学，它倾向于将自然本身视为我们扩张的极限，并要求我们人类放弃我们的狂妄，放弃我们对自然的无情剥削。既然上帝或传统已不再扮演最高极限的角色，那么自然就接替了这一角色。但这将是怎样的自然呢？即使当我们想象全球变暖时，我们也意识到我们正在接近一个新世界，在这个新世界里，“英格兰”将代表一个贫瘠的干旱国家，而“死亡谷”将代表加利福尼亚的一个大湖。但是，我们仍然把它想象成一个新的稳定的世界，一个“有规律的、可重复的天气模式”的世界：“一旦人类的碳排放量达到极限，地球气候就会稳定在一个新的、更高的平均温度上。这种较高的温度总体上对人类不利，因为它仍然会导致海平面升高和极端天气事件增多。但至少它是稳定的：人类世看起来就像以前的气候时代，只是温度更高，而且仍然会有规律和可重复的天气模式。”^①然而，最近的研究发现，更有可能的是：

^① Paul Sutter, “Physicists predict Earth will become a chaotic world, with dire consequences,” Space (blog) (May 29, 2022)

地球气候导致混乱。真正的数学混沌。在混沌系统中，没有平衡，也没有可重复的模式。混沌气候的季节会在十年与十年之间（甚至一年与一年之间）发生巨大变化。有些年份会突然出现极端天气，而有些年份则完全平静。甚至地球的平均气温也会大起大落，在相对较短的时间内从较凉到较热。要确定地球气候的走向将变得完全不可能。^①

这样的结果不仅对我们的生存是灾难性的，也违背了我们（人类）对自然的最基本概念，即可重复的季节模式。因此，这让我们想起卢卡奇在《历史与阶级意识》中所指出的：“自然”是一个社会历史范畴，也就是说，我们所感知的“自然”总是被社会历史环境所过度决定。因此，尽管万物皆为自然（我们是自然的一部分），但在我们的理解层面也存在相反的情况：自然是一个文化范畴，让我们感到“不自然”的东西总是由社会历史决定的。英国广播公司（BBC）

^① Paul Sutter, “Physicists predict Earth will become a chaotic world, with dire consequences,” Space (blog) (May 29, 2022)

在其关于 2022 年威尼斯国际电影节的报道《我们是否正在进入一个后人类中心主义时代？》中，我们读到策展人塞西莉亚·阿莱马尼（Cecilia Alemani）“想象了这样一个世界：‘人类不再处于金字塔的顶端’，不仅人与人之间，而且人与大自然、动物、有机物和非有机物之间的关系也更加横向水平。”至少可以说，这种“后人类中心主义”视角下的人、生物和非有机物之间的横向关系，只有我们人类能够理解：非有机物只是其环境的一部分，而动物和植物则从其狭隘的视角与环境发生关系，绝对无法想象一个它们只是其中一小部分的全球自然秩序。横向水平的生物结构并不比金字塔结构更“以人类为中心”。

在此需要抵制的诱惑是，继续依赖我们对自然的基本概念，并因此宣布混乱在某种程度上是“不自然的”。就好像我们的地球正在逐渐变成刘慈欣的科幻巨作《三体》中的奇异星球——三体星。三体星有三个太阳，它们以奇怪而不可预测的时间间隔升起和落下：有时太远，冷得可怕；有时太近，热得具有破坏性；有时很长时间都看不到太阳。毁灭性的飓风、干旱和洪水，更不用说全球变暖了——这些难道不都表

明，我们正在目睹一些只有“大自然的终结”才合适的事情吗？（这里的“自然”应从传统意义上理解，即有规律的季节节奏，人类历史的可靠背景，我们可以指望永远存在的东西）。

我们的生存依赖于某些自然参数，而这些参数被我们视为理所当然。全球变暖的教训是，人类的自由只有在地球上稳定的自然生命参数（温度、空气成分、充足的水和能源供应等）的背景下才成为可能：人类只有在保持足够的边缘化，从而不会严重扰乱地球上的生命参数时，才能“为所欲为”。随着全球变暖，我们的自由受到了明显的限制，这是我们的自由和力量呈指数级增长的矛盾结果，也就是说，我们改造周围自然的能力越来越强，直至破坏地球生命最基本的地质参数。因此，我们正在进入一个新的阶段，在这个阶段中，自然本身就会融化在空气中：生物遗传学科学突破的主要后果就是自然的终结。一旦我们知道了自然的构造规则，自然生物就会变成可以操纵的对象。自然，无论是人类还是非人类，都被“去实体化”，失去了坚不可摧的密度，失去了海德格尔所说的“大地”。

请允许我坦白我的一个罪恶的快感，我的朋友几乎都鄙视我：我非常喜欢罗兰·艾默里奇（Roland Emmerich）在 2022 年拍摄的电影《月球陨落》（*Moonfall*），这部电影的前提是，我们的月球是人类祖先（他们的技术比现在的后代更先进）建造的人工巨型结构，作为人类重新繁衍的方舟；这些祖先被一个变得过于强大的流氓人工智能追杀……我觉得这部电影有两个有趣的特点：（1）贯穿整个人类历史的冲突是人工智能两股势力之间的冲突，而不是人类与人工智能之间的冲突；（2）我们自发感知的巨大自然物体的非自然化——月球破败的表面只是一个面具，旨在欺骗人类，掩盖内部复杂的机器。那么，如果我们将这一前提普遍化，并设想自然本身，如果我们将其最“自然”的特征（自发性、混沌……）视为掩盖机器内部的欺骗性表象呢？必须牢记，后人类时代的兴起与自然的终结是同一进程的两个方面。那么，如果发展将使智人过时，随之而来的又将是什么呢？是后人类的神人类（拥有传统上被认为是神的能力），还是准全能的数字机器？^①

^① Yuval Noah Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*,

关于新的意识形式出现的可能性，我们应该牢记梅青格的警告。虽然他认为人工主观性是可能的，特别是在混合生物机器人的方向上，因此是一个“经验性而非哲学性”的问题，但他强调了其伦理问题的特点：“迄今为止，我们星球上的进化所带来的生物意识形式是否是一种理想的体验形式，其本身是否是一种实际的善，这一点还不清楚。”^①这一有问题的特征涉及有意识的痛苦和折磨：进化“创造了一个不断扩大的痛苦和混乱的汪洋，而这在以前是没有的。随着意识主体的数量不断增加，其现象状态空间的维度也在不断增加，这个海洋也在不断加深。”^②我们有理由相信，人为产生的新的意识形式将创造出新的“更深”的痛苦形式。

正如尤瓦尔·赫拉利（Yuval Harari）在《未来简史》（*Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*）所指出的，生物技术和计算机算法联手制造“身体、大脑和思想”的最现实的选择，将是人类社会本身内部的彻

London: Harvill Secker 2016.

^① Thomas Metzinger, *Being No One*, Cambridge, MA: MIT Press 2004, p. 620.

^② Thomas Metzinger, *Being No One*, Cambridge, MA: MIT Press 2004, p. 621.

底分裂，比阶级分化更为严重。随着“那些知道如何设计身体和大脑的人与那些不知道的人”之间的差距不断扩大，“搭上进步列车的人将获得创造和毁灭的神力，而落后的人将面临灭顶之灾”^①。因此，主要的威胁是一小撮拥有特权的升级版精英的崛起：

因此，主要的威胁是少数特权精英升级人类的崛起。这些超级人类将拥有前所未闻的能力和前所未有的创造力，这将使他们能够继续做出世界上许多最重要的决定。……然而，大多数人类将不会升级，他们将因此成为低等种姓，被计算机算法和新超人所支配。将人类划分为不同的生物种姓将摧毁自由主义意识形态的基础。^②

斯大林时代有一个老笑话，说政治局就共产主义中的货币问题进行辩论：右派声称共产主义中会有货币，因为在复杂的社会中需要货币来调节交换；而左

^① Yuval Noah Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, London: Harvill Secker 2016. p.273.

^② Yuval Noah Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, London: Harvill Secker 2016. p.346.

派则声称，由于货币属于商品社会，因此共产主义中不会有货币。斯大林回答说，他们都错了，这是右派和左派的偏差——真理是对立的辩证统一：共产主义中会有货币，共产主义中也不会有货币。政治局委员们称赞斯大林提出了创造性的解决方案，但还是要求他解释一下如何才能做到这一点。斯大林平静地回答：“这很简单。有些人有钱，有些人没钱……”

这里最关键的是人与自然的相互依存关系：如果把人类贬低为另一个属性可以被操纵的自然物，我们失去的就不仅仅是（仅仅）人性，而是自然本身。从这个意义上说，福山是对的：人性本身依赖于某种“自然人性”的概念，即我们所继承的、被简单地赋予我们的东西，是我们生来/被抛入的自身不可逾越的维度。因此，悖论在于，只有存在不可穿越的非人类本质（海德格尔的“大地”），人类才是存在的：通过获取基因组打开了生物遗传干预的前景，物种可以自由地改变/重新定义自身及其坐标；这一前景有效地将人类从有限物种的束缚中解放出来，从“自私基因”的奴役中解放出来。然而，这种终极自由（基因的自我重建）与终极不自由不谋而合：我自己沦为一个可以被无

休止改造的对象。

三、不要对自己太实诚！

这里的终极教训是，我们应该接受大自然毫无意义的愚蠢行为。人类的存在要归功于地球上生命遭受的巨大破坏和痛苦。没有恐龙的灭绝，地球上就不会有人类。我们的主要能源（煤炭、石油）是过去发生的难以想象的破坏所遗留下来的。我们的日常生活习惯依赖于全球的苦难——想想工业化农场里的鸡和猪就知道了。我们不仅是环境的灾难，我们还从这场灾难中崛起，甚至今天还靠这场灾难为生。而所有这些牺牲永远不会在某种新的纽伦堡法庭上得到补偿，该法庭将谴责我们对自然生命犯下的罪行。最困难的事情不是寻找苦难的深层意义，而是真正接受苦难的无意义。

拉图尔和舒尔茨在他们的小书《生态新阶级备忘录》（*Memo sur la nouvelle classe ecologique*）中直面一个大问题：尽管媒体用新冠疫情和生态灾难威胁的新闻轮番轰炸我们，但为什么这一切并没有像以前的大动员（反对封建的第三等级运动、反对资本主义剥

削的社会主义运动，甚至法西斯主义的动员）那样引发大规模的政治动员？虽然拉图尔和舒尔茨试图将生态斗争定位为一系列解放阶级斗争中的最后一场（也是最普遍的一场），但他们指出了其中的区别：“生态阶级”是普遍的，它不仅包括我们所有人、人类，甚至还包括我们的自然环境，而且它打破了支撑以往阶级斗争的进步范式（更多的物质发展）。因此，它的基本承诺只是生存、更好的生活，而不是更高的生活标准，为了实现这一目标，它意识到需要做出巨大的物质和社会牺牲，尤其是在所谓的“发达”国家。这就是它未能引发群众动员的原因吗？我认为情况更为复杂，因为除了新民粹主义者之外，政治动员在以日益冷漠为特征的整个政治领域都失败了。

难道我们在阿多诺和霍克海默的著作中没有发现类似的被动性吗？在霍克海默对西方发达国家的态度中，我们可以发现一种奇怪的本体论差异的回声：在本体论层面，西方发达的消费主义社会是最糟糕的，是“启蒙辩证法”的顶峰，是技术全面操纵的社会，但在本体论层面，作为与其他社会秩序相比的社会秩序之一，它仍然是最好的，我们应该捍卫它。（这就

是为什么在二十世纪六十年代末，霍克海默拒绝谴责美国对越南的干预，声称美国军队总是带来自由……）因此，霍克海默的立场不禁让人想起丘吉尔对民主的著名定义：我们有糟糕的政治制度，但所有其他国家制度会更加糟糕。

正如拉图尔和舒尔茨所指出的，尽管生态阶级应该努力与民主和社会主义力量团结起来，但他们的团结并没有保障。几十年前，许多工会反对第一次生态警告，将其视为资本企图限制工人的要求，甚至在今天的阴谋论中，人们也倾向于将生态限制视为当权者控制人口的阴谋。因此，生态阶级往往与其他斗争相互交织，我们不应将这种紧张关系归结为一时的过眼云烟，而应通过建立全球团结来逐步克服。也许，如果我们想要重新实现共产主义的概念，我们就应该接受工人阶级力量这一概念的基本不足。克里斯托弗·希钦斯（Christopher Hitchens）在其最后一篇文章中写道：“在生命的最后时刻，托洛茨基在墨西哥与世隔绝，并意识到自己的健康状况日益恶化，他在第二次世界大战爆发后承认，这场冲突可能会在没有社会主义革命的情况下结束。在这种情况下，不得不

放弃整个马列主义计划”^①——这是托洛茨基最后一篇文章中的一段话：

我们将不得不承认，斯大林主义的根源不在于国家的落后，也不在于帝国主义环境，而在于无产阶级天生没有能力成为统治阶级。那么就有必要回过头来确定……现在的苏联是一种新的、普遍的剥削制度的先驱。^②

托洛茨基在这里说得很清楚：我们必须抛开“无产阶级专政”这一最基本的观念，即地球上的可怜人能够组织起交替的政权。“回过头来看”，这意味着这一思想从一开始就注定要失败。今天，我们能够充分认识到这一事实的后果，其中最重要的是卡尔-海因茨·德尔沃（Karl-Heinz Dellwo）已经引用过的一句话：今天，“不再谈论主人与奴隶，而只谈论指挥奴隶的奴隶，是合理的。”（正如甘地所说，农奴的命运

^① Christopher Hitchens, “The Old Man,” The Atlantic (July–August 2004).

^② Christopher Hitchens, “The Old Man,” The Atlantic (July–August 2004).

比奴隶更糟糕，因为奴隶只是失去了自由，而农奴却不配拥有自由）。这意味着，我们应该摒弃将全球资本主义再生产描述为“权力意志”的表现形式：资本再生产本身是没有意志的，相反，意志是“唯意志论”革命企图打断这种疯狂舞蹈的唯一特征：“今天，不想革命的人什么都不想要”。这也是我们为什么要抵制怀旧式地寻找（新的）革命主体的原因：没有注定的革命推动者，唯一的解决办法就是我们自己，我们每一个人都体验到全球变革的必要性，并坚持自己就是这样的人：“我不会提出革命主体的问题。如果我们不是这样，那么其他人也不是这样。”^①简而言之，任何人都不能走捷径，期待另一个群体（尤其是所谓的“游牧无产阶级”）以特权代理人的身份出现，为我们指明道路——这里有一种绝对的平等主义在起作用，“客观的社会状况”完全是次要的^②。这应该是

^① Karl-Heinz Dellwo, “Subjektlose Herrschaft und revolutionaeres Subjekt,” January 12, 2021.

^②这种注定的变革主体的缺失也将导致一种新的叙事形式。金·斯坦利·罗宾逊（Kim Stanley Robinson）的《未来部》（*The Ministry for the Future*, 2020 年，通常被定性为“科幻小说”）开辟了一条新路。它将叙事小说（讲述了一个名为“未来部”的国际组织为世界未来一代公民代言的使命，就像他们的权利与当代人的权利一样有效）与强调科学准确性以及对历史和社会科学的非虚构描述相结合。这本书令人耳目一新的地方还在

甘地（错误地）所说的那句话的我们的版本：这应该是我们对甘地（被误认为是甘地）所说的话的理解：“做你自己，改变你希望看到的世界”。这句话传达的信息与“对自己实诚点！”恰恰相反：在你的内心深处并没有内在的真理（正如精神分析所充分表明的那样），所以你要抹杀自己，不要自由，而要成为自由的工具-物。

四、谁的奴仆会是主人？

是时候结束本书的写作并将分散的线索汇集在一起了。关于过去几十年发生的事情，有一种普遍的说法正在逐渐形成——长话短说，这就是现代性和启蒙时代被压抑的东西的回归。更确切地说，我们今天遇到的对立不仅仅是启蒙运动与其被压抑者之间的对立，最基本的对立是贯穿启蒙运动大厦本身的对立，可以追溯到古希腊：柏拉图与亚里士多德、斯巴达与雅典、法国大革命与英国改革、理性主义与经验主义、平等主义自由与植根于习俗的自由之间的对立。这是

于，在大量世界末日式的设计之后，它提出了基本上是乐观主义的设想：如果我们齐心协力，就有机会实现一些目标。

激进的普遍主义与特定的实验方法之间的对立，而真理远远没有站在谨慎的实证方法一边。

对现代性意识形态坐标的不满以其反面的幌子表现出来，即加倍的剩余快感：不是启动资本主义大厦的剩余快感和/或剩余价值，而是对这种剩余本身的剩余，这种剩余在弥漫着种族主义和性别享受的民粹主义的下流话语中显而易见^①。

我们正在痛苦地认识到，现代性摒弃传统统治形式（家庭之父、主人……）并建立世俗民主的尝试失败了：主人的维度正以各种形式（父权价值观、政治独裁主义、宗教原教旨主义……）卷土重来。弗洛伊德已经清楚地认识到，父权的衰落是一个模糊的过程：父亲作为道德权威的形象，使孩子能够采取道德自主的立场，抵制同龄人和腐朽社会环境的压力。继弗洛伊德之后，霍克海默在二十世纪三十年代撰写的《权威与家庭》一书中也提出了同样的观点。亚历山大·米切尔里奇（Alexander Mitcherlich）在其经典著作《走向无父权的社会》（*Auf dem Weg zur vaterlosen*

^① Mladen Dolar, *Od kod prihaja oblast?* (in Slovene), Ljubljana: Analecta 2021, p. 167.

Gesellschaft) 中详细分析了父权的丧失过程, 以及它如何催生新的统治形式。

对于这一危机, 最清晰的回答是: 不应由当局统治人民, 而应由人民自己来统治。但在当今的民粹主义中, 人民这一提法的黑暗一面也昭然于天下。民粹主义所谓的人民并不存在: 顾名思义, 民粹主义是权力的面具, 是新主人为了证明自己是人民公仆而唤起的幻想实体, 使他们能够将对手视为人民的敌人。几个世纪前, 为了对抗传统权威的丧失, 领袖(国王)宣称自己是人民公仆, 这是民粹主义迈出的第一步。腓特烈大帝将自己定义为“国家的第一仆人”, 从早期启蒙运动开始, 主人就是这样为自己的统治辩护的: 他实际上是最伟大的公仆, 是所有臣民的仆人。但是, 这种“为人民服务”的立场有不同的模式, 从技术主义和宗教原教旨主义到下流的丑角般的主人, 甚至像毛泽东所描述的那样, 到“狂欢之主”, 一个定期组织反叛自己建立的秩序的主人。下流的主人并不是对传统主人失败的直接反应, 而是对知识(S2, 大学话语的代理人)无法在话语代理人(社会联系)的位置上正常发挥作用这一事实的反应, 因此它必须由一个

新的下流人物来补充。就下流主人作为超我形象运作而言，我们应在此回顾雅克-阿兰·米勒的旧说，即超我是站在 S2 一边的，而不是站在 S1 一边的。这种解体的关键并不在于象征功能的经验承担者（父亲、领袖）无法履行其象征使命（比如说，父亲并不能恰当地发挥其作为父亲的功能），而是这种使命本身正在失去其力量。^①

对这一主要困境的反应是双重的。我们可以勉强接受回归某种形式的社会权威的必要性，因为如果象征规则（父之名）失去了权威，欲望本身（由僭越它的前景所支撑）也就消失了。因此，一些拉康主义者认为，当今的问题在于“父之名”，即父性象征权威的衰落：在它缺失的情况下，病态的自恋就会爆发，唤起原始的真正父亲的幽灵。因此，我们应该尝试恢复某种作为禁止媒介的法律。虽然这一观点应予以摒弃，但它正确地指出了主人的衰落并不能自动保证解放，反而会产生更具压迫性的统治形象。然而，回到以法律为支撑的禁酒令是唯一的出路吗？米勒在解

^① Mladen Dolar, *Od kod prihaja oblast?* (in Slovene), Ljubljana: Analecta 2021, p. 123.

读拉康时称之为“犬儒主义”——我们无法回到法律的权威，但我们可以做的是表现得好像我们在维护法律……简而言之，米勒的解决方案是：我们是试图扮演正常歇斯底里者的精神病患者。米勒无畏地阐明了这一立场的政治含义：精神分析师“行为是为了让表象保持原位，同时确保他所照顾的对象不会将其视为真实……人们应该以某种方式让自己继续被表象所吸引（被表象所愚弄）。”^①这种犬儒主义观念的公理是：“人们应该维护权力的表象，理由很充分，那就是人们应该能够继续享受快感。问题的关键不在于依附于现有权力的表象，而在于认为这些表象非常必要。”^②（米勒在此重复了卡夫卡《审判》中的名句：法律并不真实，只是非常必要）。这种犬儒主义立场是唯一的出路吗？

被压抑者回撤的另一种可能更为精致的形式是，被压抑者以虚构的形式回归，而我们清楚地意识到这只是一种虚构，在情感上完全投入其中。我们在 2022

^① Jacques-Alain Miller, “La psychanalyse, la cité, communautés,” *La cause freudienne* 68 (February 2008), p. 109.

^② Jacques-Alain Miller, “La psychanalyse, la cité, communautés,” *La cause freudienne* 68 (February 2008), p. 109.

年9月9日能够看到的电视景观——伊丽莎白女王的下葬仪式——让我们想起了英国君主制如何体现了类似的悖论：不仅是英国君主，英国作为一个国家越是失去其超级大国的地位，而成为地方强权，英国王室的地位就越是成为全世界意识形态幻想的素材——根据官方估计，全世界有40亿人观看了这一仪式。我们不应将此视为掩盖实际权力关系的意识形态：英国王室幻想是使实际权力关系得以再生产的关键因素之一。这种幻想并不只涉及现在的王室：请记住，2012年，理查三世协会（Richard III Society）委托在灰修道士修道院（Grey Friars Priory）以前所占用的场地上进行了一次考古发掘。莱斯特大学通过放射性碳年代测定、与当代有关理查三世外貌的报道进行比较、对他在博斯沃斯战役中遭受的创伤进行鉴定，以及将他的线粒体DNA与他妹妹安妮的两个母系后裔的DNA进行比较，确定了在发掘中发现的骸骨就是理查三世的骸骨。2015年3月26日，他被重新安葬在莱斯特大教堂，同样，超过十万人见证了安葬仪式（预计只有一百来人）。像这样的事实不能被视为反动的幻想：它们所承载的正确见解是象征性的最

高权力与实际的行政权力之间的区别。国王和女王是统治者，而不是统治者；他们的统治是礼仪性的，因此至关重要。

君主（或任何其他形式的权力象征高峰）的悖论在于，作为独一无二的“唯一”人物，传统上威严的主人本身就具有可互换性。由于它只是一个附着在名称上的偶然的身体（因此是一个纯粹的表演机构），因此即使他/她被替身取代，也不会有任何真正的改变。这也难怪，那些被视为独一无二的领导人，通常都被怀疑有替身代表他们公开露面（从铁托到萨达姆）。但是，真的什么都不会改变吗？意识形态的幻想是一切都可能改变。在伊万·雷特曼（Ivan Reitman）于1993年拍摄的电影《戴夫》（*Dave*）中，戴夫·科维奇（Dave Kovic）是一位心地善良、体贴入微的临时工，但令人吃惊的巧合是，他与现实中的总统——花天酒地、与世隔绝的美国总统比尔·米切尔（Bill Mitchell）长得一模一样。因此，当米切尔想要逃避一次官方午宴时，特勤局雇用戴夫来替他出面。不幸的是，米切尔在与一名助手发生性关系时严重中风，戴夫发现自己被无限期地困在了这个角色上。腐败而

又善于操纵的参谋长鲍勃·亚历山大计划利用戴夫将自己提升到白宫，但不幸的是，他并没有指望戴夫会在任上乐在其中，利用自己的运气让国家变得更美好……大仲马的《铁面人》是这一虚构想象的前身：菲利普是路易十四的孪生兄弟，他被关在监狱里，脸上戴着铁面面具，这样就没人能认出他来；三个火枪手和达达尼昂解放了菲利普，并用他取代了被关在监狱里戴着铁面面具的路易——菲利普变成了我们熟知的路易十四，带领法国走向辉煌。

那么，我们是否应该注意让高高在上的那个人符合某些标准（道德操守、礼貌和仁慈、务实的计算意识）？一旦我们这样想，最终等待我们的就是一个与君主截然相反的斯大林主义领袖的形象：他绝对不是一个传统的主人，也不是一个下流的主人，更不是自由民主立场或基于理性推理和实验的当代科学知识的代理人。相反，他是大学话语的病态扭曲，是被压抑者的回归：在斯大林主义中，主人象征直接与知识空间重叠。这里没有后真理，没有下流的多重性和自我嘲讽：知识本身就是真理。

但为什么要有主人呢？应对传统权威衰落的另

一种方式是无政府主义的方式，从乔姆斯基到大卫·格雷伯，无政府主义在今天正在复兴。无政府主义并不反对公共权力——另一位新无政府主义者马拉布提到朗西埃，朗西埃主张“可以能指挥又能服从的公民之间的根本平等”^①。抽签与民主表达之间存在着本质的关系：存在着公共权力，但“真正的民主将依赖于谁治理谁和谁被治理的偶然性，因为治理并不需要任何特殊技能。”^②巴里巴尔在给马拉布的回信中直指问题的关键：

无政府主义者会说，我们现在能够想象并在实践中实现另一种社会结构，因为整个社会可以以这样或那样的方式从自治和自我组织的形式中产生，而这些形式可以在合作社、城镇等层面上体验和试验。如今，这种想法的影响力越来越大，人们举例说明库尔德战士在罗哈瓦的尝试，萨帕塔主义者在恰帕斯的尝试，等等。他们由此推断说，在地方一级行之有效的做法

^① Catherine Malabou, in *Afterlives*, ed. by Peter Osborne, London: CRMEP Books 2022, p. 179.

^② Catherine Malabou, in *Afterlives*, ed. by Peter Osborne, London: CRMEP Books 2022, p. 179.

可以在全球一级行之有效，前提是你必须找到合适的联邦形式。^①

马拉布本人还指出了另外两个问题：首先，无政府主义正在成为当今全球资本主义的一个主要特征：

我们当前时代的特点是，事实上的无政府主义与正在觉醒的无政府主义并存。事实上的无政府主义是无政府资本主义的统治，它与福利国家的终结同时发生，给公民造成一种被遗弃的感觉——想想今天的医院和医疗状况就知道了。我的论点是，当前的资本主义正在进行无政府主义或自由主义的转向：一种普遍的“优步化”生活。^②

其次，这种无政府资本主义是新独裁主义的另一面：

^① Etienne Balibar, in *Afterlives*, ed. by Peter Osborne, London: CRMEP Books 2022, p. 182.

^② Catherine Malabou, in *Afterlives*, ed. by Peter Osborne, London: CRMEP Books 2022, p. 178.

威权主义与国家的消亡并不矛盾，它只是国家消亡的使者——这种所谓“合作”经济的面具，通过技术平台让专业人士和用户直接接触，粉碎了所有的固定性。^①

这里只需补充一点，这个面具不仅是面具，也是无政府合作经济的隐秘真相。

这意味着，专制主义的抬头是国家——更确切地说，是国家最重要的职能——提供公共服务——消失的另一面。由此，我们触及到了公共服务的广阔领域（医疗、教育……），而这些服务是无法通过扩大合作社和其他形式的地方自组织来提供的。巴里巴尔明确指出了这一点：

如果你看看美国郊区的穷人，主要是非裔美国人和其他移民群体，他们所遭受的痛苦是，美国从来没有一个真正意义上的福利国家或英国、法国或德国意义上的社会国家。对他们来说，灾难不是国家太多，

^① Catherine Malabou, in *Afterlives*, ed. by Peter Osborne, London: CRMEP Books 2022, p. 179.

而是国家不够。^①

因此，在政党政治和国家机器之外动员群众是必要的，但无政府主义者所提及的共同体依赖于“异化”的制度机制的复杂结构：水电从何而来？谁来保障法治？我们向谁寻求医疗保健？一个共同体越是自治，这个网络就越是要在无形中顺利运作。

因此，通常的对立（异化与非异化、无条件的国家权力与仅限于提供公共服务的国家权力）必须被抛在脑后：我们不能通过非异化来克服异化，我们不能通过消灭主人来超越主人，我们不能通过将公共权力仅限于有用的公共服务来克服公共权力。非异化的自主的自由主义个人本身就是资本主义社会异化的产物；有效地为人民服务、照顾人民的主人是为了防止个人自己照顾自己的可能性而创造出来的一种拜物教；权力为社会服务的想法为权力辩护，从而掩盖了权力的过度构成。由于如今放任和自由选择被提升为一种至高无上的价值，社会控制和统治就不能再以侵

^① Etienne Balibar, in *Afterlives*, ed. by Peter Osborne, London: CRMEP Books 2022, p. 184.

犯主体自由的面目出现：它必须以个人作为自由的自我体验的面目出现（并由其支撑）。作为孤立的个体，我们无法独自摆脱这种恶性循环，因为我们越是自由行动，就越会受到制度的奴役，所以我们需要在一个主人形象的推动下，从外部将我们从这种假自由的“教条式沉睡”中“唤醒”。正因如此，伊索尔德·查林（Isolde Charim）完全有理由将当今的后父权制自恋主体描述为自愿奴役的主体：

当我专注于自我，专注于自我的潜能、兴趣和需求时，我远远没有获得自由，我仍然被社会象征空间所奴役，我的自我就是在这个空间中形成的。^①

即使在奥巴马第一次竞选总统时的座右铭中，也能找到大师真切呼唤的痕迹：“是的，我们可以！”由此开启了一种新的可能性，但有人可能会说，希特勒不也做过类似的事情吗？他向德国人民传达的信息难道不是“是的，我们可以……”——杀死犹太人、

^① Isolde Charim, *Die Qualen des Narzissmus*. Ueber freiwillige Unterwerfung, Wien: Zsolnay 2022.

压制民主、以种族主义的方式行事、攻击其他国家吗？仔细分析一下就会发现其中的差别：希特勒远非一位真正的主人，他只是一个民粹主义的煽动者，小心翼翼地利用人们模糊的欲望。真正的主人不会去猜测人们想要什么，他只是顺从自己的欲望，让人们自己决定是否追随他。换句话说，他的力量源于他对自己欲望的忠诚，源于不妥协。这就是真正的主人与法西斯主义或斯大林主义领导人的区别所在，后者假装（比人民自己更清楚）知道人民真正想要什么（什么对他们真正有利），然后随时准备违背他们的意愿将其强加于他们。

简而言之，为了让个人“超越自我”，摆脱被动状态，成为直接的政治力量，就必须提到一个领袖，一个能让他们像吹牛大王孟克豪森男爵（**Baron Munchhausen**）一样走出沼泽的领袖。巴迪欧的论点是，主体需要一个“主人”来提升自己，使自己超越“人的动物性”，并践行着对真理事件的忠诚：

主人是帮助个人成为主体的人。也就是说，如果承认主体是在个体与普遍性之间的紧张关系中产生

的，那么很明显，个体需要一个中介，从而需要一个权威，以便在这条道路上前进。主人危机是主体危机的必然结果，精神分析也未能逃脱这一危机。我们必须重新确立主人的地位，即使尤其是在解放的视角下，没有主人也是不行的。^①

巴迪欧并不害怕将主人的必要作用与我们的“民主”敏感性对立起来：“领袖的这种资本功能与占主导地位的‘民主’氛围格格不入，这就是我与这种氛围进行激烈斗争的原因（毕竟，人们必须从意识形态入手）。”但这难道不与拉康关于不存在大他者的说法相矛盾吗？如何将“大他者不存在”这一事实与对大他者形象的彻底自我牺牲式依赖结合起来解读？对“大他者不存在”这一事实的显而易见的解读是，权威的承担者向受制于他的人公开承认，他没有资格行使权力，并干脆退位让贤，让他的臣民自己去面对实在——汉娜·阿伦特在谈到家长权威时概述了这一姿态：

^① Alain Badiou / Elisabeth Roudinesco, “Appel aux psychanalystes. Entretien avec Eric Aeschmann,” *Le Nouvel Observateur*, April 19, 2012.

现代人对世界的不满，对事物现状的厌恶，再没有比拒绝对子女承担这一切的责任更明确的表达方式了。就好像父母每天都在说：“在这个世界上，连我们自己都不太安稳；如何在这个世界上走动，了解什么，掌握什么技能，对我们来说也是个谜。你们必须尽力而为；无论如何，你们都无权指责我们。我们是清白的，我们与你们无关”。^①

虽然父母的这一假想答案或多或少符合事实，但它在本质上是错误的：父母不可能以这种方式洗手。（这句话也是一样：“我没有自由意志，我的决定是我大脑信号的产物，所以我洗手，我对我犯下的罪行不负任何责任！”也是同样的道理。即使事实如此，作为我的主观立场，这也是错误的）。这意味着，“伦理的教训是，父母应该假装（知道该做什么，知道世界是如何运作的），因为除了假定权威本身的虚构性，以及由此带来的所有困难和不满之外，没有其他办法摆脱权威问题”^②。

^① Hannah Arendt, “The Crisis of Education,” in *Between Past and Future*, New York: Viking Press 1961, p. 191.

^② Aaron Schuster, “Beyond Satire,” in William Mozarella, Eric

但是，这与米勒犬儒主义解决方案又有什么不同呢？自相矛盾的是，尽管主体充分意识到自己没有能力行使权力，但他不是以犬儒主义的态度，而是以充分的诚意，甚至准备在必要时为之牺牲生命，来行使权力。与原教旨主义相反的是，我们意识到我们所说的权威并没有真正的基础，而是自我反省地建立在深渊之上。让我们举一个也许令人惊讶的例子：瓦格纳的《莱茵黄金》(*Rhinegold*) 的结尾，莱茵女仆哀叹自己失去了纯真，而众神则威严地进入瓦尔哈拉，两者形成鲜明对比，有力地宣示了法治。人们通常会说，莱茵女仆们真诚而真实的控诉清楚地表明了众神凯旋进入瓦尔哈拉是多么虚假、空洞的场面；然而，如果正是莱茵女仆们歌声中令人悲伤的背景赋予了众神进入瓦尔哈拉真正的伟大呢？众神知道自己注定要失败，但他们还是英勇地完成了自己的仪式。这就是为什么我们在这里面对的不是通常的拜物教式的否认，而是一种勇于冒险、无视自身局限的行为，就像康德的“你可以，因为你应该如此！”(Du kannst,

Santner, Aaron Schuster, Sovereignty Inc. *Three Inquiries in Politics and Enjoyment*, Chicago: The University of Chicago Press 2020, p. 219.

denn du sollst!)——我知道我太弱了，做不到，但我还是要做——一种与犬儒主义截然相反的姿态。在瓦格纳的歌剧中，犬儒主义者是洛基（Loge），他是知识（S2）的化身，是火的半神，是沃坦聪明、善于操纵的执行仆人，他没有跟随众神前往瓦尔哈拉；他在旁白中说，他很想用火毁灭那些自鸣得意的众神，但他会考虑清楚的……在远处，莱茵女仆们哀悼失去的黄金，谴责众神虚伪懦弱——罗杰·斯克鲁顿（Roger Scruton）这样写道：“然而，莱茵女儿们的哀歌永远在深处响起，歌唱着先于有意识意志篡夺的自然秩序。在我们追求个性、主权和自由的道路上，这种哀歌在我们所有人的无意识中响起……”这是歌剧中听到的最后的声音，“用突如其来的渴望刺穿我们的心，用怀旧的欲望融化我们的骨头”，然后众神“在空洞的胜利中走向他们的末日”，在雷鸣般的管弦乐中进入瓦尔哈拉……这种胜利真的是空洞的吗？难道其中没有一种英雄的尊严，沃坦铤而走险，深知自己的权威没有得到应有的尊重的迹象吗？^①

^① Roger Scruton, *The Ring of Truth*, New York: Abrams 2017, p. 53.

但是，我们在这里不是又回到了犬儒主义立场——权威不是真实的，而是必要的？不，因为，引用米勒自己的话说，犬儒主义立场“在于说快感是唯一真实的东西”，而在阿伦特所谈论的情况下，虚构比实在更真实，我们愿意为它冒生命危险，正是因为它是虚构的——我们在这里又回到了拉康的“真理具有虚构的结构”。“大他者不存在”并不意味着，如果没有上帝，那么一切都是允许的——拉康知道，它的意思恰恰相反，一切都被禁止了，而为了打破这种禁止，我必须反事实地行动。“大他者不存在”并不是对事物状态的冷漠描述——这种描述意味着我占据了大他者的位置，是对实在的中立看法，就像普遍历史主义使我免于历史相对主义一样。“大他者不存在”意味着，在最大限度的主观参与中，我必须把自己当作大他者中的洞，当作大他者大厦中的裂缝。

因此，说到底，我们必须在这里纠正拉康：最后的、最激进的、主观的立场并不是分析家的立场。在做到这一点之后，在穿越幻想并假定不存在大他者之后，避免犬儒主义的唯一方法就是英勇地走向新主人的位置。