

## <哈維爾:逃離資本邏輯的企圖> (譯稿修訂 1 版)

哈維爾:逃離資本邏輯的企圖

Attempts to Escape the Logic of Capitalism

斯拉沃熱·齊澤克 Slavoj Žižek

譯者：汪怡君 Nicole Wang

審校：唐健

組織：齊澤克學者 ZizekSociety.org

參考：《哈維爾：一齣六幕政治悲劇》 作者：約翰·基恩（John Keane）

*Václav Havel: A Political Tragedy in Six Acts* by John Keane

Bloomsbury, 532 pp, £25.00, September 1999, ISBN 0 7475 4458 1

原文 Attempts to Escape the Logic of Capitalism

<http://www.lrb.co.uk/v21/n21/slavoj-zizek/attempts-to-escape-the-logic-of-capitalism>

瓦茨拉夫·哈維爾的人生看起來就是一部無可比擬的成名史：一位哲人王 (Philosopher-King)、一位堪能媲美教宗、達賴喇嘛或是曼德拉等，將政治權力與全球性道德權威結而為一的人物。而就像每個童話故事的結局一般，英雄迎娶了公主作為他所受一切苦難的報償，他也娶了一位美麗的電影女演員。但是，究竟出於什麼原因使得約翰·基恩(Keane)選擇了「一齣六幕政治悲劇」作為這樣一位人物的傳記標題？

時於 70 年代，哈維爾還只是一個不太有名的捷克反對派作家，基恩(Keane)在哈維爾揚名西方世界的過程中扮演了一個舉足輕重的角色：他整理並出版了哈維爾的政治著作，進而與哈維爾成為朋友；而哈維爾的所謂「公民社會」(civil society)觀點

之所以能夠成為對抗「晚期社會主義政權」(Late Socialist regimes)<sup>1</sup>的立足點，基恩(Keane)更是功不可沒。但是除了這層私人關係以外，基恩(Keane)的這本書完全不是哈維爾的「使徒聖傳」(hagiography)；相反，他呈現了一位「真實的哈維爾」，附帶所有弱點和怪癖。他把哈維爾的人生劃為六個階段：斯大林統治下的早期學生生涯；60年代的散文家與劇作家；人性社會主義(socialism with a human face)最後於1968布拉格之春的敗北；反對派和拘捕的年代——以七七憲章發言人達到政治的巔峰；天鵝絨革命(Velvet Revolution)；最後是他的總統之路。隨著傳記的鋪陳，我們看到了許多同哈維爾英雄形象大相逕庭的「可愛的缺陷」，也似乎讓他的偉大成就看似不再遙不可及。哈維爾的父母是富裕的「文化資本主義者」('cultural capitalists')，擁有著名的巴蘭多夫片場(也就是所謂的「中產階級發源地」)；而他一直以來也有諸多不太可靠的習慣(喜歡淡香水、晚睡、聽搖滾樂等)，即使他寫了諸多受人頌揚的獄中書信給他工人階級的妻子奧嘉，他仍然是出了名的濫交(1977年從獄中被釋放時，他把重獲自由的第一個星期獻了給一名情婦)。在80年代，他冷酷無情地將自己塑造成捷克最重要的反對派——每當有潛在競爭對手出現時，許多有關這位對手與秘密警察勾結的可疑謠言就會開始散播。而作為一個總統，他卻踩著兒童滑板車呼嘯於偌大的總統府走廊之間。

哈維爾悲劇的來源，**並非**來自於他作為一個「真實的人」和他公開形象間緊繃的張力，也不是他近年來逐漸消退的領袖魅力(charisma)，儘管這些的確是成功政治生涯的關鍵（除了那些受到早天之咒的人以外）。基恩(Keane)寫道，哈維爾的人生像極了一個「**典型政治悲劇**」，因為這樣的人生已經被「被失敗寵壞的勝利..時刻所箝制」，還加上註腳「在總統哈維爾麾下的共和國公民們，比起一年以前更少想到總統這個人」。實際上，這個悲劇的關鍵因素在於哈維爾的**兩種公開形象**之間的緊張關係：一個是在充滿壓抑的晚期社會主義下，那犬儒主義世界中實踐並書寫有關應該如何「活在真相中」的英雄式異見份子；另一個則是一位後現代的總統(就像前美國副總統高爾)，沉迷於新紀元運動(New Age)<sup>2</sup>的靈思反芻中企圖合法化北

---

1 有「中國自由派領軍人物」的李慎之曾指出，出生於捷克的哈維爾一生中大部分都處於他所謂的「後極權社會」(post-totalitarian system，參1978年出版的《無權者的權力》)中，例如1956年人民起義被鎮壓以後的匈牙利、1968年「布拉格之春」遭到鎮壓後的捷克斯洛伐克。而這種「後極權社會」，李慎之在「哈維爾文集」的序言中概括為：「後極權主義就是極權主義的原始動力已經衰竭的時期。用二十多年前因車禍去世的蘇聯作家阿爾馬里克的話來說，就是革命的"總發條已經鬆了"的時期。權力者已經失去了他們的前輩所擁有的原創力與嚴酷性。但是制度還是大體上照原樣運轉，靠慣性或曰惰性運轉。權力者不能不比過去多講一點法制(注意：絕不是法治)，消費主義日趨盛行，腐敗也愈益嚴重。不過社會仍然是同過去一樣的冷漠，一樣的非人性，"權力中心仍然是真理的中心"。這個社會的最高原則是"穩定"。而為了維持穩定，它賴以運轉的基本條件仍然是：恐懼和慌言。彌漫的、無所不在的恐懼造成了彌漫的、無所不在的謊言」。但李慎之同時也指出，哈維爾所謂的「後」(post)應為與西方語彙中「earlier」相對而言的「late」，同時基恩(Keane)在這本傳記中也將哈維爾所分析、指稱的這種政治系統稱為「晚期社會主義」。

2 新紀元(New Age)又譯為「新時代」，起源於1970-80年代，吸收了神祕主義與各種宗教元素，強調身心靈的結合和仁與宇宙的一體論等。哈維爾曾積極推動一套「人本宇宙論」(anthropic

約(NATO)的軍事干預。從一個時常穿著皺巴巴的夾克、反對所有強大極權政體、看起來孤單脆弱但毫不妥協的異見份子哈維爾，到碎念著人本原理(anthropic principle)和笛卡兒哲學的終結、提醒我們人權是被創始者賦予、且因維護西方價值而獲得美國國會鼓掌的總統哈維爾，我們能從他這樣的轉變看到什麼？難道這個令人沮喪的景象就是那英雄般的反對派——哈維爾——背後的真實、必然的結果？如果以黑格爾的話來說就是：這樣一個道德上完美的「高貴意識」(noble consciousness)是如何以難以察覺的方式變成低下的「卑劣意識」(base consciousness)？

當然，對一位深陷於新紀元(New Age)意識形態的所謂「後現代」第三條路民主主義者(‘Post-Modern’ Third Way democrat)<sup>3</sup>來說，以上所述的緊繃關係是不存在的：哈維爾只不過緊隨著他的命運，並應該為他沒有迴避政治權力而獲得讚揚。但是對於他的人生早已從崇高降格為荒謬這一結論，則無法規避。很少有一個人可以扮演這麼多不同的角色：50年代的囂張學生，屬於一個在斯大林式恐怖最高漲的年代倖存下來、且熱衷於政治討論的封閉圈子；現代主義劇作家和批判散文家，掙扎著在那政治漸趨和緩的50及60年代晚期中確立自己的地位；首次與歷史相遇——布拉格之春的第一人，卻也同時也遭遇了第一次巨大挫敗；在那漫長而充滿苦難的70與幾乎整個80年代，從一位批判劇作家成為關鍵政治人物；天鵝絨革命的奇蹟：他以幹練政治家的身份參加權力轉移的談判並崛起，然後以身任總統作結；最後是90年代的哈維爾，那位主持了捷克斯洛伐克之解體的旗手，也就是現在這個倡議將捷克共和國整合進西方經濟軍事結構的哈維爾。就連哈維爾他自己也對這

---

cosmological principles)，並加以論述：

「『人本宇宙論』帶給我們一個觀念，或許有人類以來，便有這個觀念：相信人類絕不僅是偶然產生的異類，絕不是飛馳於無垠的宇宙的一顆微粒出現微型變化的產物。我們反而相信人類與宇宙奧妙地聯在一起：人類的存在反映在宇宙中，而宇宙的整體演變亦反映在人類身上……」

在這個發展過程中，科學似已迂迴地回歸到人類本身，將人類重新放在整個宇宙的宏觀層次中加以認識，使人類找回所喪失的整體性，明白自己跟宇宙不可分割，自視為宇宙主宰。

第二個例子是「蓋亞假設」(Gaia hypothesis)……根據蓋亞的神話傳說，我們是整體的一部份。我們的命運不單端賴我們為自己所做的事，而且更端賴我們作為整體為這名大地女神而作的事。倘若我們危及她，她便會除去我們，以保存生命本身這更崇高的價值。

是甚麼使『人本宇宙論』和『蓋亞的神話』如此激盪人心？答案簡單得很！它們提醒了我們一直或有所懷疑，或忘卻了，或寄存在心裡已成為原始意象。那就是我們醒覺自己與地球和宇宙息息相關——我們是……作為宇宙這個神秘整體的一部份，這種本質是侮慢不得的。(明報九四年十月五日)。(摘自[福逸會](#))

3 「第三條路」(Third Way)也被稱為「新中間路線」(Middle Way)，泛指介於資本主義和社會主義中間的政治經濟理念。紀登斯(Anthony Giddens)在一九九八年出版的《第三條路——社會民主的更新》，曾豪情萬丈地說「第三條路的意義在於：他試圖超越老式的社會民主主義和新自由主義」。但雖然第三條路的支持者多半自定義為「中間偏左」，但其對於新自由主義的接受使得不少評論家認為其實這只是右派的變形，並被美國的民主黨與英國工黨接受、進而重新制定政策主張。

快速的轉變感到驚訝——在一個著名的電視畫面裡，哈維爾就曾經在他第一次以總統身分享用正式晚餐時，被拍到他臉上那一副不可置信的表情。

基恩(Keane)在書中不只強調了哈維爾政治計畫的局限，還描繪出他認為有時幾乎是過於天真的哈維爾——1990年一月，哈維爾用了以下的話來問候德國總理科爾(Helmut Kohl)：「我們何不合作來解散所有政黨？要不乾脆只建立一個大型政黨，叫做歐洲黨(Party of Europe)？」在過去十年中，有兩個恰好對稱的瓦茨拉夫引領著整個捷克政壇：一個是充滿魅力的哲人王、民主政府的領導人，找到他最合適的分身——瓦茨拉夫·克勞斯(Václav Klaus)，一位冷酷、倡議完全的市場自由主義、並駁回了所有關於團結工會(solidarity)和共同體(community)言論的**技術治理論**<sup>4</sup>**擁護者**，來擔任他的總理。

1974年，保羅·索魯(Paul Theroux，美國小說家、旅遊作家)出訪越南，而越南當時正值美軍撤軍、共產主義接管政權之前。他把這次遊記寫成了「大鐵路市集」(*The Great Railway Bazaar*)，而書裡面描寫的景象是這樣的：幾百位美國士兵仍留在那裡——他們是逃兵，於理於法上都不應繼續存在於那裡的逃兵，和他們越南籍的妻子住在貧民窟中，靠走私和其他違法行為維生。在索魯的筆下，這些人成了越南在世界政治版圖裡的代表人物；從他們身上，我們可以逐漸搞清楚越南社會的複雜整體。同樣地，基恩(Keane)在書裡寫得最好的部分，就在於他從枝微末節的描述中，呈現了捷克斯洛伐克在全球脈絡下的變動。而書中最薄弱的幾個章節則在於他試圖從概念上處理「極權主義」政體的本質，和現代科技對社會所產生的影響——除了「極權式控制」這樣標準的自由主義牙慧以外，我們並沒有得到任何關於共產政權的內部對立的說明與闡述。

書的結尾部份，基恩(Keane)提到了「國王的兩個身體」(King's Two Bodies)<sup>5</sup>這個古老的問題，並表明共產政權中領袖的身體，與國王的身體同樣重要。一個「前現代」(pre-modern)的政治秩序，他寫道，端賴於能擁有這樣神聖的**複數身體**(sacred bodies)；而在民主系統中，這種權力場所則理應中空，並開放給競爭性

---

4 技術官僚制(Technocracy)可追溯至希臘哲學家柏拉圖於「理想國」一書中所提及的「哲人王」概念(philosopher-king)，主張以最了解國家、正義的哲學家們(菁英階級)來管理國家；1622年，培根(Francis Bacon)則在他的《新樂土》(New Atlantis)一書中主張以科學家取代柏拉圖的哲學家，以富有效率的科學手段統治國家。隨後，法國的聖西門(Henri Saint-Simon)在1820年代開始強調工業化社會的來臨，認為實業家和科學家才能最有效率地治理社會，也因而被認為「技術官僚之父」。接著，韋伯(Max Webber)進一步闡述官僚體制應具有「理性」特色，除了應有科技專業知識外，官僚系統也像企業般應擅於計算、降低成本，成為「理性官僚制度」。聖西門以降的「技術官僚」之所以有別於柏拉圖等的「專家政治」，則在於「技術官僚」(technocrat)除了本身的專業知識以外，更需富含政治理念與手段。

5 轉化自「基督的軀體」的宗教性概念，「國王的兩個身體」出現於歐洲中世紀晚期，表達政治權威的轉變。一國國王的身體雖會隨著時間死亡腐壞，其形而上的、超自然的「身體」卻將維持永垂不朽，保持了政體的正當性。這第二個身體隨後轉化成政治的「主權」概念，任何試圖掌控一國的正當政治權力者，都需先把握這樣的「主權」。

的鬥爭。但這種對比卻未能把握所謂「極權主義」錯綜複雜的特性。這種失敗並非由於基恩(Keane)是個過於直白的反共產主義者，而是因為他的自由民主主義姿態阻礙了他看清「斯大林式領袖」(Stalinist Leader)那恐怖的悖論。

1922年五月，列寧第一次嚴重中風，使他的右半部身體形同癱瘓，並有好一陣子都無法開口說話。列寧明白到其政治生涯的活躍期已經結束，並試圖向斯大林索取毒藥自殺；而斯大林則向蘇聯政治局(Politburo)報告這件事，接著政治局投票反對列寧的意願。列寧之所以這樣做，是因為他認為自己對整個革命鬥爭已沒有任何價值，死亡是他的唯一選擇——所謂「平靜地享受老年時光」不在他的考慮範圍之內。列寧對試圖將他的葬禮當成國家大事來對待的想法感到厭惡，而這並非出自於謙遜：他只是單純地對他軀體的命運不感興趣，並視肉體為一種可以被無情地剝削、無用時隨手丟棄的工具。

然而，對於斯大林來說，領袖的軀體則是一種「客觀的美」(objectively beautiful)。在一篇於1950以「蘇維埃藝術中美的問題」(On the Problem of the Beautiful in Soviet Art)為題的文章中，蘇聯評論家聶多希文(G. Nedoshivin)寫道：「在生活中所有關於美的素材裡，佔據第一位的理應是我們偉大領袖的形象…領袖崇高的美…是使得『美』與『真』在社會寫實主義藝術中交匯的基礎」。這觀點與領袖本人的生物特性完全無關，而是指向一種抽象的理念。這個領袖實際上就像是典雅愛情詩裡高不可攀的女子——冷淡、遙遠、非人。列寧主義和斯大林主義的領袖形象皆徹底遠離人群，但方式卻完全相反：列寧主義的領袖以激烈的「自我工具化」(self-instrumentalisation)來代表俄國革命，而在斯大林主義領袖的個案裡，這位「真人」則被當成戀物癖的、著名的公共形象的盲腸。無怪乎史達林時代的官方照片常經過明顯的修片，而其技巧之拙劣甚至讓人認為這種拙劣是刻意的；這現象表明，這個「真人」和其個人氣質早已被一塊木刻雕像所取代。有一個關於(前)北韓領導人金正日的謠言流傳已久，指他其實早在數年前就已死於一場車禍，而他的分身則代替他偶爾出現於公共場合，讓群眾能一瞥他們的崇拜物。這是對一個事實的終極確認：斯大林式領袖擁有「真實人格」這種想法完全是錯了位。哈維爾當然與此完全相反：當斯大林式領袖淪為被儀式性地歌頌的雕像，哈維爾的領袖魅力則屬於一個「真人」。這裡悖論在於：真正的『個人崇拜』只能在民主制之中大行其道。

哈維爾於1978年完成的「無權者的權力」(The Power of the Powerless)一文相當敏銳地解釋了晚期社會主義是如何在日常的、家庭的層面上運作。這其中，重要的不是從心底裡相信統治意識形態，而是只要人們依照外部儀式和慣例，意識形態就能獲得物質的/具體的存在。哈維爾用的例子是一位水果商，一位謙遜、對官方意識形態絲毫不感興趣的人。他僅僅是機械性地遵守這些規定：在國定假日時，他用官方派發的「社會主義萬歲！」之類的標語來裝飾他的店面櫥窗；當有大型活動發生時，他則不帶感情地去參加。雖然他私底下會抱怨「那些當權者」的腐敗與無



能，但他也總能在那些民間的睿智話語中找到安慰(如「權力使人腐敗」之類的詞語)，借此正當化自己的立場和維持虛假的尊嚴。當有人試圖將他納入反對派的活動時，他會說：「你有什麼資格把我捲入這種將會傷害我的孩子的事情？難道我有能力將世界納入正道嗎」？

哈維爾認為在共產意識形態中運轉著某種「心理」機制——與信仰無關，但與共同罪惡感(shared guilt)有關：在蘇聯於 1968 年干涉布拉格之春後的「正常化」時期，捷克政權成功確保了大多數人的道德破產、被強迫違反他們自己的道德標準。當一個人被脅迫去簽署一份不利於反對派(舉例來說，哈維爾)的請願書時，他知道他正說謊並參與著一個打擊老實人活動；並且也正是這種道德上的背叛，使他成為了理想的共產子民。共產政體之生存所依賴和積極赦免的，也就是這些子民的道德破產。哈維爾「活在真相中」這個概念與形而上學無關：它純粹指涉一種停止參與、掙脫「客觀罪責」(objective guilt)這一惡性循環的行動。它阻斷了所有虛假的逃避路徑，包含期望逃進「日常生活中的小歡樂」的行為。他說，因為這種彷彿事不關己的行為——例如，私下拿官方儀式開玩笑——正是共產意識形態自我複製的手段。

對政權來說，一位「真誠」的晚期社會主義官方意識形態信徒，比一位犬儒主義者危險得多。試想兩個捷克斯洛伐克以外的例子，一是兩位代表性人物：埃瓦爾德·依林科夫(Evald Iljenkov, 1924-79)和阿列克西·羅賽夫(Aleksei Losev)，社會主義統治下俄國哲學的兩種原型人物。羅賽夫出版了蘇聯統治下的最後一本公開否定馬克思主義的書(1929)(他稱辯證唯物主義是「明顯的廢話」)。在短期監禁之後，他被允許繼續追求他的學術事業，甚至在二戰時期再度開始授課——他的生存方式是讓自己撤退到美學史的研究之中。利用詮釋過去的思想家——尤其是普羅提諾(Plotinus)以及其他新柏拉圖主義者(Neoplatonists)——這個偽裝，羅賽夫能夠再次開始走私其精神信仰，同一時間在書的引言裡用一兩句赫魯雪夫(Nikita Khrushchev)或是布里茲涅夫(Leonid Brezhnev)的話語來應酬官方意識形態。憑著這種方式，他挨過所有共產主義顛簸和變遷，並在 1989 後，以一個正統俄國精神遺產的代表而備受擁戴。相反，依林科夫，這位一流的辯證學家和黑格爾專家，身兼真誠的馬克思列寧主義者，始終積極寫作，力圖用個人散文說明馬克思主義是一門嚴肅的哲學，而非官方格言。但這卻沒帶來好結果：他被逐出共產黨然後自殺身亡。

第二個例子則是南斯拉夫的「自治社會主義」(self-management socialism)以及其中的根本矛盾。狄托(Josip Tito)的官方意識形態持續勸告民眾在黨和國家的結構以外控制他們的生活，而獲授權的媒體則非難個體的冷漠和其隱身於私人領域的逃避。然而這個政權最恐懼的，正是共同利益的真實、自治的表達和組織。在文宣的字裡行間，政府暗示官方訴求不應按照字面意義理解、以嘲諷的態度面對其意識形態才是實際政府想要的效果。對這個政權來說，最大的災難莫過於它的子民嚴肅地看待、並實踐其意識形態。

哈維爾在他譴責西方馬克思主義，及共產國家的「社會主義反對派」的固有虛偽時，顯得特別有洞察力。試想一下，法蘭克福學派的著作中幾乎看不到任何與斯大林主義的理論性對抗，這正好與該學派對法西斯主義主題的永恆迷戀形成對比，這種情況的標準藉口聲稱這些法蘭克福學派的批評家不希望過於公開地反對共產主義，因為他們害怕可能會被他們居住的那些西方國家中的冷戰者玩弄於股掌之間。但是這種理由顯然不夠充分：假設他們被逼進窮巷、被要求公開他們的冷戰立場，他們當然會選擇西方世界的自由民主體制(一如霍克海默(Max Horkheimer)在他的晚期著作所表明的那樣)。「斯大林主義」對法蘭克福學派來說，是個不得不保持沉默的創傷性話題——沉默對他們的成員而言，是可以和西方自由主義民主維持根本團結而又不需摘下他們激進左派面具的唯一途徑。

法蘭克福學派與西方體制的終極結盟，相當於德意志民主共和國(GDR，前東德)的「民主社會主義反對派」的姿態。即便那些反對派的成員批判共產主義統治，他們仍贊同該政權的基本前提：德意志聯邦共和國是一個新納粹國家，是納粹政權的直接繼承人；因而，前東德成為要不惜一切地捍衛的反法西斯堡壘。在社會主義體制受到真正威脅時，這些反對派公開支持它(就像布萊希特(Bertolt Brecht)於1953年對東柏林工人示威時表達的立場，或是沃爾夫(Christa Wolf)對布拉格之春的態度那樣)。這些反對派一邊保留他們對體制內改革的信念，一邊主張真正的民主改革需要時間：反對派認為社會主義的快速崩潰，只會使德國倒退回法西斯主義，並扼殺東德所代表「另一個德國」(Other Germany)的理想烏托邦——假如撇開那些恐怖和失敗不談的話。

這就是為什麼反對派知識份子對「人民」有如此深刻的不信任感。1989年，這些知識份子極力反對自由選舉，因為他們十分清楚若是得到這個機會，絕大多數民眾都會倒戈選擇資本主義式消費主義(capitalist consumerism)。對於自由選舉，海涅·穆勒(Heiner Mueller)認為，正是自由的選舉帶給了希特勒權力。許多西方社會民主主義者也玩著同樣的遊戲，他們對所謂「具有改革思維」的共產主義者比起對反對派感到更親切——反對派甚至以國際關係和緩的絆腳石的罪名羞辱西方社會民主主義者。對哈維爾來說，蘇聯於1968年的干預行動保持了布拉格之春的神話：其烏托邦式設想是：假如捷克人當時沒有被干預，他們就能同時開闢出一條除真實社會主義(Real Socialism)和真實資本主義(Real Capitalism)以外的真正選擇。實際上，要是華沙公約(Warsaw Pact)沒有在1968年八月派兵干預，要麼捷克的共產領導層被迫實施管制——這樣捷克斯洛伐克就仍然會是一個徹頭徹尾的共產國家——要麼它轉變成一個「正常的」西方資本主義社會(儘管可能摻雜了些斯堪地那維亞式的社會民主風味)。

哈維爾同時覺察到西方學術左派中那種我稱之為「交互被動式社會主義」(interpassive socialism)的欺詐行為。這些左派份子對於行動不感興趣——純粹只在意所謂的「本真」(authentic)經驗；他們准許自己去追尋西方世界裡報酬豐厚

的學術生涯，但又同時將理想化的大他者(Other) (古巴、尼加拉瓜、狄托掌權下的南斯拉夫) 當作他們意識形態夢境的內容：他們透過這個大他者來編織夢境，而一旦這個大他者選擇了自由資本主義、拋棄了社會主義，破壞了他們良好的自我感覺，他們就對這個他者置之不理。在這裡要注意的是西方的左派，以及諸如哈維爾這樣的反對派之間所缺乏的相互理解：在西方左派的眼中，東方的反對派對他們的自由民主信仰過於天真——在拒絕社會主義的同時，他們將嬰兒連同洗澡水一同倒進溝渠(按：指良莠不分一併拋棄)；而就反對派看來，西方左派是在玩一種包庇遊戲，公然否認極權主義裡真正存在的殘酷。所謂「反對派沒能把握住社會主義崩解的這個機會來建立一個資本主義的可靠替代道路是罪無可逭的」這樣的說法，不過是一種純粹的偽善。

在仔細分析晚期社會主義的同時，哈維爾始終非常清楚西方的自由民主離他所謂的「真實共同體」(authentic community)和「活在真相中」這樣的理想還有非常大的差距，而這種理想也一直是 he 和其他反對派對抗共產主義的憑據。因此，他的難題就變成如何結合對「極權主義」的否定與對西式民主的批判洞見這方面。他的方案是仿效海德格，深入觀察資本主義裡的技術自大、資本主義的自我驅動式生產力的瘋狂舞蹈，以及一種更底層的「超驗—本體論原則」的表達——「權力意志」(will to power)、「工具理性」(instrumental reason)——這在共產主義克服資本主義的嘗試中同樣可見。這就是阿多諾和霍克海默在「啟蒙辯證法」(*Dialectic of Enlightenment*)內所採用的論點。這個觀點首次規劃了從具體的社會-政治分析到哲學-人類學歸納的災難性轉向，使得「工具理性」不再植根於具體資本主義的社會關係，而是被設定成資本主義社會關係的準超驗(quasi-transcendental)「基石」。一旦哈維爾認同了海德格轉向準人類學和哲學原則的解決手法，斯大林主義就喪失了它的具體性、具體的**政治**動力，並淪為這種原則的另一個例子（就像海德格在他的「形上學導論」裡展示的那樣：長遠來講，俄國共產主義和美國主義「在形而上的層面上是一體和同一個東西」。

基恩(Keane)強調了這種對海德格理論的借用的含糊特性，並試圖以此將哈維爾從困境中拯救出來。如同海德格，哈維爾認為共產主義是一種徹底的現代政體，是一種對現代生活的誇張模仿、擁有許多西方社會同樣擁有的傾向——技術傲慢和隨之而來的人類個體性的崩潰。但不同於海德格拒絕對社會性—技術框架進行任何積極反抗(「只有神能解救我們」——在一個過世後才出版的訪問內他如是說)，哈維爾將信仰置於一種「來自下層」的挑戰中——置於那個脫離國家權力框架的「公民社會」的獨立生活中。他主張「無權者的權力」存在於公民社會的自我組織之中，並蔑視隱藏在國家以及控制與支配性技術機器之中的「工具理性」。

比起「工具理性」，我發現公民社會這個概念加倍地有問題。首先，國家與公民社會之間的對立關係就像是自由與民主之間的對立一樣。舉例來說，在美國，道德多數派將他們自己表現為(並且極有效率地組織成)抵抗自由主義國家規範性干預的本



士公民社會——最近在堪薩斯州，把達爾文主義從學校課本裡刪除的事件即是這種對立的最佳範例。因此，在晚期社會主義的個案中，當公民社會這個概念可能指涉一種反對「極權主義式」權力的開放空間的同時，就再也沒有任何根本的藉口來反對「公民社會」同時也為所有纏繞共產主義的對抗政治——意識形態開放，包括反民主性質的抵抗運動和民族主義在內。這些都是真實的公民社會的表現——公民社會專指公開鬥爭的領域、一種對抗的聲音能夠表達自己、而且是一個不保證「進步的」一方必勝的鬥爭領域。

第二，哈維爾心目中的公民社會，實際上並不是一種海德格思想的發展。對海德格而言，現代技術的本質並非一套可被反對的機構、實踐和意識型態態度，而是決定我們如何經驗「存在」、現實如何向我們揭示它自身的一種本體論向度。正因如此，海德格想必會發現這個被困在它本身致力反對的「權力意志」邏輯之中的「無權者的權力」的概念十分可疑。

哈維爾知道「活在真相之中」這一理想無法藉由資本主義完成，並隨著無法了解自己批判衝動(critical impulse)的來源，哈維爾將他自己推向了新紀元主義(New Ageism)。雖然共產政權大多成為一種晚景淒涼的敗局、製造出恐怖與不幸，這些政權同時也為烏托邦想像與期待開創了一個空間，這種期待與其他事情一起加速了共產主義本身的失敗。哈維爾這一類反共產異議份子常常忽略的是，這個能讓他們對恐怖和不幸進行批判和否定的空間，其實正是由共產主義擺脫資本主義邏輯的嘗試所開闢和維持著。這解釋了為何哈維爾自始至終堅持的資本主義傳統嚴酷形式無法滿足其反共產主義抗爭的高尚期望：諸如**真實的人類團結**這樣的需要。這也就是為什麼克勞斯——哈維爾在實務上的分身——接手哈維爾的總統職位時依舊視哈維爾為一名「社會主義者」的原因。

即便是最為「極權主義式」的斯大林主義意識形態都有根本的模糊性。斯大林主義政治毫無疑問充滿了虛偽和任意的恐怖，但在那些偉大的 30 年代末蘇聯電影(比方說，高爾基三部曲)，卻為所有歐洲觀眾帶來了一個真實人類團結的縮影。在一個難忘的關於內戰影片中，一位帶著幼子的母親被揭穿了她身為反革命間諜的身份，然後被一群布爾什維克黨員送進了法庭，一位老黨員在審訊開始時提出了一個要求：判刑要嚴厲，但也要公正。隨著這位母親坦承了她的罪行，法庭(由一群布爾什維克士兵組成的團體)裁定了她是由於艱難的社會處境才被引誘去進行通敵活動，她因此被判要被完全地融入一個新的社會主義集體、被判學習讀書寫字及得到恰當的教育；而她生病的兒子則被判獲得應有的治療。這位驚訝的婦人流下了眼淚，不敢相信法庭的仁慈，於是那位老布爾什維克黨員點頭說道：「沒錯，這是一個嚴厲但公正的判決」！無論這些畫面多麼刻意、多麼背離「革命正義」的現實，他們仍然象徵著一種新型正義的見證，並因此向觀眾提出一種有能力評估現實的、新的道德標準。

哈維爾對共產主義所採取的立場之所以可能，完全是由於共產政權所開闢和維持的這個烏托邦向度，但他現在似乎對這一事實視而不見。於是我們得到這個悲喜劇式的侮辱性字眼：在他最近於《紐約書評》發表的論「科索沃與民族國家的終結」(Kosovo and the End of the Nation-State)一文中，他試圖表現北約對南斯拉夫的轟炸行動，其實是將人權置於國家的權力之上，而那些未經聯合國授權的北約盟國對南斯拉夫聯邦共和國所發動的軍事攻擊，非但不是一種不負責任的行為，更不是一種對國際法的蔑視。

根據哈維爾，這些行為，相反地，其實是出自於對律法的尊重，出自於一條比那種保護國家主權更崇高的法律。這些行動都出自於對人權的尊重，也同樣符合良知和國際條約的種種約定。哈維爾更進一步乞求於這個「更高的律法」，宣稱「人權、人的自由…以及人的尊嚴，它們最深的根源均來自這個我們可感知的世界之外…國家是人的創造物，而人卻是神的創造物」。他似乎是在說北約軍隊之所以被允許違反國際法，憑藉的是他們作為神的「更高的律法」下的直接工具——這是一個徹頭徹尾的宗教原教旨主義案例。哈維爾的說法相當有力地佐證了烏爾利希·貝克(Ulrich Beck)去年四月在「南德意志報」的文章所說的「軍事人道主義」或是「軍事和平主義」。但這種說法的問題並不在於這個論述本身的自相矛盾，一種歐威爾式(Orwellian)的「和平就是戰爭」；也不是指北約的軍事干預就符合了和平自由主義的觀點：「再多的轟炸與殺戮皆無法帶來和平」(但這觀點沒有說殺戮是錯這當然是錯的? it goes without saying that this is wrong)。甚至沿著另一種角度，指出轟炸目標的選擇並非出於內心的道德考量，而是出於地緣和政治利益的因素——一如馬克思主義者會做的那樣——也不足以點破哈維爾的問題。哈維爾觀點的主要問題在於，他所謂的軍事干預行動，是以一種為了拯救受仇恨與暴力折磨的受害人的面貌呈現——即藉著去政治化的普世人權訴求來正當化這行動。

在某個五月份的《紐約時報》裡，厄蘭傑(Steven Erlanger)針對科索沃的阿爾巴尼亞人遭受的磨難，寫了一篇名為「在一位科索沃婦女中，一個苦難的象徵」的報導：這名科索沃的婦女從一開始，無論在何種情況中都是個無權的受害者，被剝奪了政治身分、遭受苦難；作為這樣一個受害者，她卻超脫於政治上的反控——一個成為獨立國家的科索沃並不是她考慮的問題，她只想結束種種慘狀。

她想要一個獨立的科索沃嗎？

「你知道嗎，我不在意科索沃會變成這樣或那樣」，梅麗說，「我只希望這一切結束，然後再次感覺良好地生活，和我的朋友和家人一起在我的地方、我的房子裡享受良好的感覺」。

她對於北約軍事行動的支持，來自對終結恐怖的渴求：

她要的解決之道是讓能夠「帶來一些軍隊」的陌生人進駐；至於那些陌生人到底會是誰，她完全不在乎。

她對各方面都表示出同情：

「大家遭遇的悲劇已經夠多了」，她這麼說。「我對那些遭受轟炸以及死亡的塞爾維亞人感到遺憾，也替我們自己的族人感到遺憾。但是現在也許都能有一個了結、有一個永久的解決之道良好的安排？？？？。這樣就好了」。

對北約的救援行動來說，梅麗是一個理想的受害對象：不是一個有著明確議題的政治對象，而是一個痛苦無助的對象；她同情所有受害者，並陷於瘋狂的地方性衝突之中，其結束只能依賴一個充滿慈愛的外來勢力的干預。

北約轟炸塞爾維亞的終極謬論，不在於那種西方反戰者不時演練的論點：為了試圖阻止科索沃的種族清洗，北約適得其反地觸發了它一直試圖預防的、更大規模、更慘烈的人道災難。更深一層的悖論所牽涉到的，是關於「受害化」(victimisation)的意識形態：北約對保護科索沃受害者的干預行動，其實同時也確保了這些受害者維持他們的受害者姿態——一群居住在有著消極人口(passive population)而疲軟不堪國家裡的居民，不被鼓勵成為一個能夠保護自己的、積極的政治-軍事勢力。這裡我們看到了受害化的基本矛盾：只要維持受害者的身份，這個受保護的他者就是好他者（這也是為什麼我們受盡了各式各樣的影像疲勞轟炸：無助的科索沃母親、小孩、老人，以及我們這些人所受的苦難背後的動人故事等等）；一旦受害者表現的不再像一位受害者，想要自行反擊，這些人全都會在一瞬間奇蹟似地變成恐怖分子、原教旨主義，以及走私毒品的(邪惡)大他者。這種全球性受害化意識形態，這種將人類主體視為「會受傷的某物」的同一化過程，完美地切合了現今的全球資本主義，雖然大多數時候這樣的意識形態總能在大眾的眼前隱身。

哈維爾歌頌北約對南斯拉夫的轟炸行動，視其為軍事干預完整主權國家的第一例，認為這行動並非出自任何特定經濟-戰略性利益，而純粹是因為該國家冒犯了一個族群的基本人權。要理解這種說法的謬誤，可從比較「新道德主義(new moralism)」與受甘地和馬丁路德金啟蒙的偉大解放運動開始談起。這些運動對抗的不是某個特定的團體，而是具體的(種族主義、殖民主義等)制度化習俗；他們牽涉的是一種積極的、全面的姿態，不排拒那些所謂的「敵人」(白人、英國殖民者等)、訴諸道德感並要求進行實際行動來恢復道德尊嚴。現在所謂正統的、「政治正確」的道德主義形態，從另一方面來說，也就是尼采式的「無名怨憤」(ressentiment)和妒忌：它是否認政治的虛假姿態，是為了創造一個更強有力的政治事實來形塑一個「道德的」、去政治化的立場。這是哈維爾的「無權者的權力」的變態版本：無權狀態可以作為一種策略性的權宜之計以獲得更大的權力，就像今

天為了能使一個人的意見成為權威，他就必須將自己合法化為某種（潛在的或實際上的）權力受害者。

這種道德主義、去政治化[de-politicization]的終極原因是馬克思主義的歷史-政治計劃的撤退。數十年前，人們仍在討論人類的政治未來——資本主義會盛行嗎？還是會被共產主義或是其他「極權主義」形式所取代？——即便私下默默接受了社會生活無論如何都會繼續下去的現實，而今天，我們可以輕易地想像人類的全體滅絕，卻無法想像一種社會系統的根本性改變——就算地球上的生命都消失了，資本主義仍然會毫髮無傷。在這種情況下，那些確信要從根本上改變現存的自由主義民主-資本主義系統是無望的、卻又無法放棄對全球性改革熱情的失望的左派份子，只能將他們過剩的政治精力投注在抽象且過度僵化的道德化立場中。

最近，在一個西方列強元首齊聚討論「第三條路」(Third Way)的會議上，義大利總理馬西默·德雷馬(Massimo d'Alema)說，人不應該害怕「社會主義」這個詞；柯林頓(Bill Clinton)以及隨後的英相布萊爾(Tony Blair)、德總理施羅德(Gerhard Fritz Kurt Schröder)，照理說來應該早已爆出大笑。這其實相當程度地說明了

「第三條路」這概念，「有問題的」正是「第二條路」的缺席，第三條路這個概念成形於——至少在西方是這樣——全球資本主義和自由主義民主體制大獲全勝地猛攻從老派保守主義到激進社會民主思想等其所有他選項的時期。「第三條路」論述所暗示的真正訊息，就是沒有第二條路，除了全球資本主義以外沒有其他選擇；因此，在一種嘲弄式的偽黑格爾(pseudo-Hegelian)「否定的否定」(negation of negation)中，第三條路帶我們走回了那第一條、也是唯一的一條道路，披著人皮的全球化資本主義(Global capitalism with a human face)。

而這個，正是哈維爾的悲劇：他的真誠道德姿態成了一種道德化的慣用語，以一種犬儒的方式被資本主義惡棍所借用。他對實踐不可能性（對抗那看似無敵的共產政權）英雄式堅持，結果變成為那些「現實地」聲稱任何對世界的真實改變在今天都是不可能的人提供服務。這種倒轉並不是對他最初道德立場的背叛，而是內在於這種立場。「哈維爾悲劇」給了我們一個殘酷、無法改變的教訓：政治的直接道德基礎遲早都會變成它自己的滑稽模仿、最終必然會變成它自己最初極力反對的犬儒主義。