

guide

朗西埃：关键概念

[法]让-菲利普·德兰蒂 (Jean-Philippe Deranty) 编
李三达 译



重庆大学出版社

朗西埃：

关键概念

Jacques Rancière: Key Concepts

[法]让-菲利普·德兰蒂 (Jean-Philippe Deranty) 编

李三达 译

重庆大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

朗西埃：关键概念 / (法) 让-菲利普·德兰蒂编；
李三达译. — 重庆：重庆大学出版社，2018.6

(思想家和思想导读丛书)

ISBN 978-7-5689-1137-5

I. ①朗… II. ①让… ②李… III. ①哲学思想—法
国—现代 IV. ①B565.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 124607 号

朗西埃：关键概念

LANGXIETAI GUANJIAN GAINIAN

[法] 让-菲利普·德兰蒂 编

李三达 译

策划编辑：贾 曼

特约策划：邹 荣 任绪军

责任编辑：贾 曼 邹 荣 版式设计：邹 荣

责任校对：关德强 责任印制：张 策

*

重庆大学出版社出版发行

出版人：易树平

社址：重庆市沙坪坝区大学城西路 21 号

邮编：401331

电话：(023)88617190 88617185(中小学)

传真：(023)88617186 88617166

网址：<http://www.cqup.com.cn>

邮箱：fxk@cqup.com.cn (营销中心)

全国新华书店经销

重庆市正前方彩色印刷有限公司印刷

*

开本：890mm×1168mm 1/32 印张：9 字数：213 千字 插页：2 开 2 页

2018 年 6 月第 1 版 2018 年 6 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5689-1137-5



本书如有印刷、装订等质量问题，本社负责调换
版权所有，请勿擅自翻印和用本书
制作各类出版物及配套用书，违者必究

作者介绍

布鲁诺·博斯特尔斯(Bruno Bosteels)是纽约州康奈尔大学罗曼语研究副教授。他最新的著作包括《阿兰·巴迪欧:论战的轨迹》(*Alain Badiou, une trajectoire polémique*, 2009)。另外两本书也即将出版:《巴迪欧与政治》(*Badiou and Politics*)以及《马克思和弗洛伊德在拉美》(*Marx and Freud in Latin America*)。他涉猎颇广,包括拉美文学和政治,也论述欧洲哲学和政治理论。他目前正在着手准备《博尔赫斯之后:文学与反哲学》(*After Borges: Literature and Antiphilosophy*)以及一本小书《耻辱的革命》(*La Révolution de la honte*),后者论述的是20世纪如何使用马克思与卢格(Arnold Ruge)之间通信的。他目前也担任《标号》(*Diacritics*)杂志的主编。

萨缪尔·A.钱伯斯(Samuel A. Chambers)是位于美国巴尔的摩的约翰·霍普金斯大学政治科学专业的副教授,同时也是期刊《当代政治理论》的联合编辑。他最近出版了《电视的酷儿政治》(*The Queer Politics of Television*, 2009)。他以前的著作包括独著《不合时宜的政治》(*Untimely Politics*, 2003)以及与特瑞尔·卡佛(Terrell

Carver)合著的《朱迪斯·巴特勒与政治理论》(*Judith Butler and Political Theory*, 2008)等著作。

依夫·希顿(Yves Citton)是格雷诺贝尔第三大学(University Grenoble-3)的法国文学教授,专业领域为18世纪文学,并且他还是法国国家科学研究中心(CNRS)研究组LIRE的成员。他最近的著作包括《神话政治:讲故事与对左翼的想象》(*Mythocratie: Storytelling et imaginaire de gauche*, 2010),《阅读,阐释,现实化:为什么要研究文学?》(*Lire, interpréter, actualiser: Pourquoi les études littéraires?*, 2007),《自由的背面:启蒙时代法国对想象的斯宾诺莎主义者的发明》(*L'Envers de la liberté: L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, 2006),以及与弗雷德里克·罗顿(Frédéric Lordon)合著的《斯宾诺莎与社会科学:从诸众的权力到情感的政治学》(*De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, 2008)。

让-菲利普·德兰蒂(Jean-Philippe Deranty)是澳大利亚悉尼麦奎尔大学哲学专业的高级讲师,并且是《批判视野》(*Critical Horizons*)的联合编辑。他最近的著作包括《超越交流:对阿克塞尔·霍耐特社会哲学的批判研究》(*Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, 2009)。

托德·枚(Todd May)是位于美国南卡罗莱纳州的克莱姆森大学(Clemson University)哲学与宗教系1941级人文教授。他的著作包括10本有关大陆哲学的著作,包括最近出版的《当代的运动》(*Contemporary Movements*)以及《雅克·朗西埃的政治思想:创造平等》(*The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*)。他在平等政治运动中已经活跃了超过20年时间。

朱塞佩纳·麦琪亚(Giuseppina Mecchia)是美国匹兹堡大学法

国与意大利语副教授以及文化研究研究生项目指导教师。他最近发表了一系列论文,涉及普鲁斯特、意大利写作团体“无名”(Wu-Ming)、奥地利电影导演迈克尔·哈内克(Michael Haneke)以及阿尔托(Antonin Artaud)、加塔利(Felix Guattari)与福柯著作中的生命政治概念。

哈桑·莫雷(Hassan Melchy)是美国北卡罗莱纳大学教堂山校区法语及法语区研究副教授。其专业领域为早期现代文学与哲学,他的著作包括《写作我思》(*Writing Cogito*, 1997)以及《早期现代法国和英国的文学转换诗学》(*The Poetics of Literary Transfer in Early Modern France and England*, 2010)。他也是朗西埃著作《历史之名》(*The Names of History*, 1994)的英译者。

大卫德·帕纳基亚(Davide Panagia)是加拿大特伦特大学(Trent University)的政治和文化理论家,同时也是文化研究方面的加拿大国家研究学者(Canada Research Chair),并且担任《理论与事件》(*Theory & Event*)杂志的联合编辑。他的著作聚焦于政治、美学、流行文化和伦理之间的关系,包括两本著作:《政治思考的诗学》(*The Poetics of Political Thinking*, 2006)以及《感官的政治生活》(*The Political Life of Sensation*, 2009)。

埃里森·萝丝(Alison Ross)是澳大利亚莫纳什大学(Monash University)批判理论高级讲师以及比较文学与文化研究中心的主任。她是《哲学的美学路径:康德、海德格尔、拉古-拉巴特和南希著述中的在场》(*The Aesthetic Paths of Philosophy: The Presentation in Kant, Heidegger, Lacoue-Labarthe and Nancy*, 2007)的作者。

托尼·萝丝(Toni Ross)是澳大利亚新南威尔士大学(University of New South Wales)美术学院艺术史与艺术教育专业

高级讲师。他最近的论文散见于《澳大利亚与新西兰艺术杂志》,《视觉艺术实践杂志》以及论文集《感觉的共同体:反思美学与政治》(*Communities of Sense: Rethinking Aesthetics and Politics*, 2009)。

菲利普·瓦茨(Philip Watts)是纽约哥伦比亚大学法语系主任,其专业领域为20世纪欧洲文学和电影。他还是最近出版的论文集《雅克·朗西埃:历史、政治、美学》(*Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, 2009)的联合主编。

书（篇）名缩写

- AaI 《对抗肉身化的美学：与安妮·玛丽-奥利弗的访谈》
“Aesthetics against Incarnation: An Interview by Anne Marie Oliver” (2008)
- AH 《停在历史之前》(与J.-L.科莫利合著) *Arrêt sur histoire* (with J.-L. Comolli) (1997)
- AoP 《可能的艺术：富尔维亚·卡勒瓦拉、约翰·凯尔西与雅克·朗西埃的对话》 “Art of the Possible: Fulvia Carnevale and John Kelsey in Conversation with Jacques Rancière” (2007)
- AR 《美学革命及其后果：自律和他律的情节化》 “The Aesthetic Revolution and Its Outcomes: Emplotments of Autonomy and Heteronomy” (2002)
- CAPA 《当代艺术与美学的政治》 “Contemporary Art and the Politics of Aesthetics” (2009)
- CR 《评论与回应》 “Comments and Responses” (2003)
- D 《歧义：政治与哲学》 *Disagreement: Politics and Philosophy* (1998)

- DW 《制造歧义的文字:与雅克·朗西埃的对话》
“Diessenting Words: A Conversation with Jacques Rancière”(2000)
- ES 《解放的观众》 “The Emancipated Spectator”(2007)
- FF 《电影寓言》 *Film Fables*(2006)
- FI 《影像的命运》 *The Future of the Image*(2007)
- FW 《词语的血肉:写作的政治》 *The Flesh of Words: The Politics of Writing*(2004)
- GE 《去世博:工人、他的妻子和机器》 “Going to the Expo: The Worker, his Wife and Machines”(1998)
- HD 《对民主之恨》 *Hatred of Democracy*(2006)
- HOW 《〈读资本论〉使用说明》 “How to use *Lire le Capital*”(1989)
- IE 《审美无意识》 *L'Inconscient esthétique*(2001)
- IS 《无知的教师:智力解放的五堂课》 *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*(1991)
- ITDA 《有德勒兹美学吗?》 “Is there a Deleuzian Aesthetics?”(2004)
- LA 《阿尔都塞的教谕》 *La Leçon d'Althusser*(1974)
- M 《马拉美:塞壬的政治》 *Mallarmé: Politique de la sirène*(1996)
- MSDC 《论现代艺术中媒介的特殊性以及学科交叉》 “On Medium Specificity and Discipline Crossovers in Modern Art”(2007)
- NH 《历史之名:论知识的诗学》 *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*(1994)
- NL 《劳工的夜晚:19世纪法国工人的梦》 *The Nights of Labour: The Workers' Dream in Nineteenth Century France*(1989)

- OSP 《政治的边缘》 *On the Shores of Politics*(1995)
- OTI 《论意识形态理论(阿尔都塞的政治)》 “On the Theory of Ideology (the Politics of Althusser)” (1974)
- PA 《美学的政治》 *The Politics of Aesthetics*(2004)
- PL 《文学的政治》 *Politique de la littérature*(2007)
- PM 《无声的言语:论文学的矛盾》 *La parole muette: Essai sur les contradictions de la littérature*(1998)
- PO 《工人谈话录,1830/1851》 *La parole ouvrière, 1830/1851* (1975)
- PoL 《文学的政治》 “The Politics of Literature”(2004)
- PP 《哲学家及其穷人》 *The Philosopher and his Poor*(1991)
- PtA 《从政治到美学》 “From Politics to Aesthetics”(2005)
- SLS 《从利奥塔到席勒的崇高:对康德及其政治意义的两种解读》 “The Sublime from Lyotard to Schiller: Two Reading of Kant and Their Political Significance”(2004)
- SP 《人民的舞台》 *Les scènes du peuple*(2003)
- SVLP 《去往人民之地的短途之旅》 *Short Voyages to the Land of the People*(1991)
- TBD 《在两种学科之间思考:知识的美学》 “Thinking Between Disciplines: An Aesthetics of Knowledge”(2006)
- TI 《图像的剧场》 “Theatre of Images”(2007)
- TT 《政治十论》 “Ten Theses on Politics”(2001)
- WHO 《谁是人的权利的主体?》 “Who is the Subject of the Rights of Man?”(2004)
- WHY 《为什么艾玛·包法利必须被杀死?》 “Why Emma Bovary had to be Killed”(2008)

目 录

作者介绍 / iii

书(篇)名缩写 / vii

导言：平等之旅 / 1

让-菲利普·德兰蒂

1 逻辑暴动 / 21

让-菲利普·德兰蒂

2 “无知的教师”：知识和权威 / 31

依夫·希顿

3 哲学及其穷人：朗西埃对哲学的批判 / 47

朱塞佩纳·麦琪亚

4 治安与寡头制 / 71

萨缪尔·A. 钱伯斯

5 错误、歧义、主体化 / 87

托德·枚

第 1 部分 哲 学

第 2 部分 政 治

第3部分 诗学

- 6 原型政治、平行政治、元政治 / 101
布鲁诺·博斯提尔斯

- 7 “Partage du sensible”：感性的分享 /
分配 / 119

大卫德·帕纳基亚

- 8 异端的历史与知识的诗学 / 131
菲利普·瓦茨

- 9 艺术的诸种体制 / 147
让·菲利普·德兰蒂

第4部分 美学

- 10 表现性、文学性、无声的言语 / 167
埃里森·萝丝

- 11 图像，蒙太奇 / 189
托尼·萝丝

- 12 电影寓言 / 213
哈桑·莫雷

编后记 / 231

让·菲利普·德兰蒂

生平和著作年表 / 237

参考文献 / 241

索引 / 257

译后记 / 271

平等之旅

◎ 让-菲利普·德兰蒂

雅克·朗西埃用了数十年才让自己的著作广为人知。他在早期著作中发展了一种研究劳工运动史的新方法,可这些著作在1970年代中期只有少数专家才了解。随着他政治哲学代表作《歧义》¹(*Disagreement*)的出版,读者对他作品的兴趣也与日俱增。从那以后,对激进式民主平等的捍卫,使得他成为当代政治思想的重要代表。与这本论述民主的著作相似的是,过去的20年里,他有关文学、视觉艺术,尤其是电影的著述也逐渐引起关注。他已出版了20余部著作,只有少量还未译成英文。现如今,他会定期在国际政治和美学期刊发表论文,并且经常收到世界各地最声名卓著的学术及艺术机构的邀请。

早年的马克思主义岁月以及五月风暴的断裂

朗西埃于1940年出生于阿尔及尔。因此,他比战后法国最声

1 《歧义》(*La Mésentente*)的法文原版出版于1995年,英译本出版于1998年,繁体中文版于2011年由台湾麦田出版社出版,简体中文版由西北大学出版社于2015年出版,系沿用台译本。——译者注

誉卓绝的那代理论家年轻了 10 岁,比如米歇尔·福柯、雅克·德里达、让-弗朗索瓦·利奥塔,以及吉尔·德勒兹。朗西埃这代人——其中的另一个著名人物是阿兰·巴迪欧——曾经深受 1968 年五月风暴所唤醒的革命行动主义(revolutionary activism)的影响。

- 1968 年燎原大火燃烧前的几年里,政治激进化日益明显。
- 2 1965 年时,25 岁的朗西埃曾参加当时的一个著名研讨班并发言:这就是马克思主义哲学家路易·阿尔都塞在巴黎高等师范学校(École Normale Supérieure)组织的“马克思《资本论》阅读小组”。当时的知识界被马克思的思想所统摄,而阿尔都塞又无疑是这个领域内的明星人物。在一份鲜见的回忆文字中,朗西埃曾回想起当时阿尔都塞周身无限的光环。《读〈资本论〉》¹就是作为这个巴黎研讨班的成果而出版,它在后来几年里变成了风靡西方学术界,特别是英语世界的重要著述。正如朗西埃所写,他那时生活在“阿尔都塞式的确定性(Althusserian certitude)中,阿尔都塞曾宣称必须回到马克思,只有这样才能恢复他的理论和政治断裂的深刻性”(PO 334,本文作者译)。

朗西埃的阿尔都塞时期(Althusserian period)随着 1968 年五月风暴的到来戛然而止。革命的热情在这一年席卷全球,而法国尤甚。1968 年爆发革命之前,也就是战争结束后的 20 年中,政治斗争在不断升级,社会和文化方面的不满情绪也日益增长,在年轻人中尤为明显。社会和经济方面的深层隔阂,最终以反复出现的大罢工(尤其是 1945 年和 1948 年;1963 年则第一次出现了占领索邦的学生运动)以及残酷的警察镇压而造极,这种隔阂在政府不同党派和强大的共产主义运动之间的尖锐对立所带来的政治角力中一直持续。1945—1968 年这 20 多年也导致了法兰西帝国的终结,其

1 本书中译本于 2008 年由中央编译出版社出版,然而并未收录朗西埃所撰写的部分,只收录了阿尔都塞和巴里巴尔所撰写的内容。——译者注

最终的结果是阿尔及利亚血腥的殖民战争(1954—1962)以及法国本土几乎走向内战的剑拔弩张。1962年阿尔及利亚独立,然而由这一段非常灰暗的时期所揭开的伤疤,在1968年时仍然不见愈合。国际形势也扮演了助长社会与政治对立的角色。对于日趋激进的年轻人而言,越南战争以及古巴革命代表着强有力的榜样。随着警察针对反越战游行开始使用暴力,1968年3月末开始的抗议活动变成了星星之火,点燃了之后社会和政治方面的大爆炸,而这一切已经酝酿多年¹。

数月之内,学生的反抗被镇压,政府重新掌权,曾为团结激进青年和无产阶级运动铺平道路的几股力量仍然不可小觑。学生和工人团体中的相当一部分拒绝放弃他们对于一个不同未来的向往,并且转向激进左翼立场。共产党内部左翼形成的极左倾运动(strong gauchiste movement)主要受到了中国“文化大革命”的影响。一系列基本的要求在“文化大革命”的启发下应运而生:对劳动分工的彻底拒绝,尤其是体力与脑力劳动分工;强调阶级斗争,尤其是在知识生产领域;强调(革命)实践是揭露敌对阶级之间界线以及集体行动可能性的主要因素。1968年及后来的数年岁月对朗西埃的理论产生了深刻影响,而且从其稀有的传记资料来看,也对他的生存经验影响甚大。通观其著述,我们听见了希望知识分子“下马”的呼声在回荡(SVLP 2),正如毛主席指出的²:要在实际生活和思想上打破阶级界限,这道命令使得许多左倾知识分子到

- 1 1968年3月22日,巴黎的几位学生通过袭击美国运通银行在法国的办事处而发起了反对越战的抗议活动,这成为五月风暴的直接导火索。后来此次事件被称为“三二二运动”。——译者注
- 2 这里指的是毛泽东《在鲁迅艺术学院的讲话》一文中所提到的“走马观花”和“下马看花”之间的区分,朗西埃在《去往人民之地的短途之旅》中引用毛泽东此语时则说的是“下马摘花”,这里的花就是指活生生的现实经验。五月风暴中的毛派分子将“下马”与走到工厂接受再教育联系起来为学生进工厂提供理论支撑。——译者注

工厂中去“教育”(establish)自己(SP 295;相关的经典论述可见 Linhart 1981)。

与绝大多数同事不一样——其中有些人成了第五共和国体制内的重要官方人物——朗西埃总是对激进平等的基本理念保持忠诚,正是这一理念激发了后 68 运动(post-'68 movement)。他所有工作的特点在于一以贯之地坚持人类在所有方面都平等的理念。

朗西埃对激进平等主义的接纳所导致的直接结果是与阿尔都塞以及正统马克思主义的最终决裂,尽管暂时还未与马克思本人决裂。撰写于 1969 年夏天的一篇论文记录了这位年轻的左翼知识分子与法共官方哲学家之间的尖锐对立(OTI;也见其对 1965 年文章的自我批判,载于 HOW)。这一早期作品表明了朗西埃的巨大失望,这也是整整一代人所共有的,这种失望源于他所目睹的阿尔都塞和共产党组织未能对 68 运动中所表达的希望和理念给予支持和维护。五年之后《阿尔都塞的教谕》(1974)出版,整本书都是对这次失败的描述。这些最初的作品无疑仍是马克思的信徒,将之作为核心理论资源来分析现代社会以及将替代性政治方案概念化。然而几年之后,朗西埃越来越倾向批判马克思本人。

科学与意识形态的划分是阿尔都塞最著名的教训之一。根据这一观点,当资产阶级社会通过意识形态建构来使其统治变得正义时,马克思对历史唯物主义的革命性发现启发了共产主义思想家们,他们看穿了意识形态的面纱并且形成了一套对历史与社会的真正科学分析。马克思被认为是将社会的现实结构及其相互作用统一起来,以便解释特定历史社会秩序的具体特征的开创者。因此,实践革命要依靠马克思的理论革命。朗西埃拒斥这种观点,因为它对遭受社会压迫的阶级有着潜在的影响。在阿尔都塞的建构中,由于工人阶级是意识形态混淆作用的受害者,他们不能看破他们所处的现实环境。他们需要党的领导,而且需要信任党的知

识分子会注意到他们的处境,并且能够通过合适的政治行动将他们从压迫中解放出来。工人阶级自发的表达和行动没有内在价值,相反,他们应该经常听从党及其理论家的引导。在这种将组织及其思想家看作主要角色的阿尔都塞式观点中,朗西埃发现的是与传统的统治结构一样的逻辑在运作,而且正如他后来所强调的,在古典哲学中,包括马克思也是如此:通过劳动分工(体力劳动与脑力劳动的著名划分)而建立的社会秩序,被转换成了象征秩序,这使得工人阶级变成了消极大众,他们的言语和行为都毫无意义。只有属于有闲阶级的个体才被认为能够表达有价值的思想,并且能够提出(经济、政治、文化方面)集体行动的有效形式。在早期著作中,他已经将对社会统治的批判和真实平等政治的目标,与知识传播和说话人权利地位等问题紧密关联起来,还将之与教育、知识以及社会价值和意义之关系等问题联系起来。

逻辑暴动

自1969年以来,朗西埃在巴黎郊外新建的樊尚大学(Université de Vincennes,即现在位于圣·丹尼斯的巴黎八大)担任教职。这所大学始建于1968年秋天,起初是作为一个实验中心,1969年被体制承认,从而变成被卷入“后68运动”的学人们寻找工作并试验无等级秩序授课方法的场所。阿兰·巴迪欧那时候也是在这儿找到了教职。巴黎八大吸引了一些“后68”时期最具声望的知识领袖,诸如德勒兹、福柯和利奥塔。朗西埃则在樊尚度过了整个职业生涯,于2000年以教授身份退休。

那些曾经梦想废除社会等级制的人们在1968年之后目睹了普遍幻灭感的逐渐形成。这使得许多涉及68事件的知识分子,给事件以充分的重新评价,并且发展新的论证和理论策略以理解他

们过去的(以及新近的)介入活动,给当前幻灭的状态提供解释并且规划出新的路径。当诸多同事转向全新范式或严词谴责过去的激进主义时(Lecourt 2001),朗西埃对于革命希望式微的态度仍然是忠于68学潮所传达的理念及其引发的在社会科学和哲学方法上的改变(参见第3章中朱塞佩纳·麦琪亚对朗西埃有关哲学的批判态度的研究)。

利普工厂(Lip factory)工人1973年的罢工有力地提醒了我们,工人阶级也许不会夺取政权,但是无论现在还是未来都能够谴责社会统治并且开创新的集体生活形式。这个例子使得朗西埃相信,放弃对工人解放和阶级斗争的追求是错误的(PO 337)。但是实现的方法得改变。

朗西埃钻研劳工斗争的具体历史时,尤其关注马克思主义和其他社会主义著作的理论预设所掩盖的每一场运动的特殊性。他一如既往地认为,有必要让被统治者的声音和行动为自己发声。另一方面,1968年巨大希望所衍生出的幻灭正好体现出工人运动一再出现的局限和矛盾,这一点也需要就每个运动的独特性进行具体研究。

几个方向接近的计划(Gossez 1968; Perrot 1987)为朗西埃证明了这一方法的有效性,其中最具代表性的是E.P.汤普森极具影响力的《英国工人阶级的形成》(*The Making of the English Working Class*)。后来的十年,直到1981年出版《劳工的夜晚》(*The Nights of Labour*)为止,朗西埃完全投身到档案研究中,力图制造一个法国版的“来自下层的历史”(history from below)¹。本书第1章(由让-菲利普·德兰蒂撰写)即聚焦于这10年以及朗西埃在《阿尔都塞的教谕》之后的早期著作。

1. 发掘“来自下层的历史”是英国左翼历史学家E.P.汤普森的观点。——译者注

朗西埃在巴黎八大开设的哲学课程事实上是一个“工人历史研究小组”。它导致了一个自称“逻辑暴动”(Révoltés logiques)的研究小组的诞生,其名字源于兰波《彩画集》(*Illuminations*)中一首名为“民主”的诗,兰波在诗中描绘了残酷又腐败的士兵策划了一次镇压“逻辑暴动”的“大屠杀”。这个小组出版了一份以小组的名字命名的杂志,并且坚持到1985年(想了解朗西埃给该杂志的供稿,可参见SP)。

除了年刊《逻辑暴动》以外,他扎实的档案研究还诞生了其他著作。1975年,朗西埃编辑了《工人谈话录》(*La parole ouvrière*),这是一本与他的学生阿兰·福勒(Alain Faure)合编的工人文章选集。1981年,他以“劳工的夜晚”(La nuit des prolétaires; *The Nights of Labour*)为名出版了他的博士论文,本书从哲学—历史角度描述了19世纪工人运动的最原初的形象。而1983年,朗西埃出版了其中最非同寻常的一位“平民哲学家”的选集,他就是木匠路易·加百利·高尼(PP)。

邂逅约瑟夫·雅科托

“逻辑暴动”小组的作者们所使用过的最具影响力的表达是“来自下层的思想”(thought from below)。这个说法明显指涉了“来自下层的历史”的观点,并且在某些重要方面与之形成对比。它所突显的理念在于人不只是在法律或道德上平等,而且在智力和话语能力上也是平等的。这是朗西埃从他1970年代早期介入激进平等主义运动以来所一直坚持的基本理念:被统治者不需要教师或领导者来告诉他们该思考什么以及该说什么。他们的困境并不在于错误的意识或无知,而是缘于社会组织系统化地抹去了他们的声音及成就。这是持续启发朗西埃进行研究的直觉。因此,献身于平等政治(political commitment)不必将自身局限在政治和

历史研究之中,就像所谓“来自下层的历史”写作那样,还要去研究被统治者的思想及表达方式。更进一步说,这些内容必须被记录下来并进行研究,而且不是像社会学视角那样仿佛是屈尊进行研究,而是要认为他们的表达是一些有用且有趣的思想,与那些知名的思想家、作家和艺术家的思想没什么分别。

因此,朗西埃在那些年里形成的基本理念是“人类在智力方面是绝对平等的”。他在档案研究期间明确地树立起这一核心直觉得益于一次重要的邂逅。在《无知的教师》(*The Ignorant Schoolmaster*, 1987年初版,英译本出版于1991年)一书中,朗西埃对法国革命人士和教育哲学家约瑟夫·雅科托(1770—1840)的“智力解放方法”(method of intellectual emancipation)进行了全面的说明和辩护。朗西埃所撰写的这本书的个人色彩很强烈,全书除了朗西埃自己的声音以外,还常常混杂了雅科托的声音,以至于让人难以区分,这些特点使得此书成为揭露朗西埃深层信念的独特源泉。在第2章中,依夫·希顿描述了雅科托所开创的对个人智力的看法,虽然激进但是完全自洽。朗西埃的工作可以被看成对雅科托公理的系统探索,根据这一公理,“相同的智力运作于所有的人类精神活动中”(IS 18)。在《无知的教师》中,这条公理被更为具体地运用于教育问题。但是雅科托的公理还可针对其他方面。尤其是,激进平等议题的关键结果在于,将既存的不平等事实理解为按等级秩序组织起来的社会结构的结果。朗西埃认同雅科托将社会秩序看作基于分工逻辑之上的观点,分工的逻辑将有知识的人与没有知识的人区分开,将体力劳动者与脑力劳动者区分开,将成人与孩子区分开,将男人和女人区分开,诸如此类。

雅科托公理也包含了朗西埃向诗学及美学转向的根源。“相同的智力运作于所有的人类精神活动中”这一观念不只是被理解为对个人能力的确认,同时也被理解为对人类之间交流可能性的

确认。雅科托的教学方法要求学生描述和解释他从别人的著作中读到过什么,在对大自然的观察中看到了什么、发现了什么。这是基于他的理念:学习首先是意志和注意力的问题,它们促使智力能力独立发现事物运作的机理。但是它也同时基于这一理念:思考是一种内在的翻译行为——把别人的话翻译成自己的;同时还是从外部符号意义(例如,一个单词的意义、一个数学公式等)经由语言(或其他媒介,例如绘画)的物质性变成内部的符号意义(个人的理解)。传播媒介(尤其是语言)的物质性,为不同个体共享思想提供了共同的途径,而这些思想起初不过是个人大脑中的私藏。雅科托强调了在新知识学习的过程中;物质工具在中介方面的重要性(比如他为学习不同种类知识的学生所推荐的那本书¹),从这一点中,朗西埃已经发现了将他的激进民主思想根植于诗学和艺术实践的可能性,尤其是根植于词语使用(或者说就是文学)所具有的激进平等主义潜能。雅科托使得朗西埃能够将自己对于工人阶级的最初兴趣与把平等作为激进交流之基础的理念联系起来:“人在说话的时候,不是在传递他的知识,而是在作诗;他翻译并且邀请其他人来做同样的事。他交流起来就像个手艺人:词语就是他摆弄的工具”(IS 65)。

与雅科托的邂逅促使朗西埃思想发生了微妙但意义重大的变化。尽管他早年的档案研究仍然力图追溯某种本真的“工人的声音”,但是他逐渐意识到用特定表达形式代表整个阶级的方法是有问题的。朗西埃逐渐被那些另类个体的声音吸引,他们正好要尝试着打破阶级范畴的钢铁桎梏。在这些超越阶级的个体努力中,朗西埃逐渐发现了有关社会和政治的最重要的一课。《劳工的夜

1 这里指的是,雅科托为了教会学生法文,指定学生在丝毫没有法语基础的情况下阅读法语—弗莱芒语对照版的法语小说《泰勒马克》。详细内容可参见朗西埃所著《无知的教师》一书。——译者注

晚》已经注意到独特的声音可以对抗“阶级”范畴的逻辑。雅科托的观点在于只要比较是在个体间进行的,那么人类智力就是平等的,而且他还有一个相关的观点认为社会群体被繁冗的等级逻辑所统治,这两点都为朗西埃的新方向提供了支持。这一朝着关注个体命运的转向,使得朗西埃更加坚信其与日俱增的对政治、诗学和美学进行交叉研究的兴趣。工人运动中许多被隔绝的声音都试着超越他们的处境,其方法则是插手那些通常只有有闲阶级才能从事的工作。因此,建构了社会秩序的结构性的不平等不只是与生产组织相关,同时也许是在更为基本的层面上,与不同话语领域的潜在区分相关,即那些被认为是举足轻重的声音与那些微不足道的声音之间的区分。阶级统治主要在于掌握谁有权利进行符号表达,并在这种控制中展现自身。与此相悖的是,对符号表达的关注反而开始体现出现代诗学的解放逻辑:在被认为是掌握着语言控制权的社会规范之下,在后革命时代,语言本身开始向所有人开放。

涉足政治哲学

1980年代中期,人们目睹了现实政治中社会主义实验的失败浪潮,这一浪潮在1989年柏林墙倒塌时达到顶峰。在法国,1981年密特朗成功竞选总统为左翼带来了新的希望。基于社会主义者和共产主义者之间的联合,左翼第一次在权力的金字塔尖取得了重大胜利,这让人回忆起了人民阵线(Popular Front)在1936年选举时的伟大胜利。

社会自由主义与新自由主义政策思想在世界范围内的崛起,同时伴随着知识界图景所发生的巨大变化。约翰·罗尔斯的《正义论》(*Theory of Justice*)所代表的规范政治哲学迅速崛起。对欧洲思想家而言,哈贝马斯的民主交往理论也提供了一个新的模型。

无论是罗尔斯还是哈贝马斯的模型都充分地表现出对社会平等的强烈倾向，由此才能多次尝试将新的概念语言当作新时代的政治词汇纳入其中。马克思主义理论和实践之后浮现的第三个主要范式是福柯的谱系学方法。尤其在法国，它变成了想要继续通过新范畴来从事激进批判任务的社会和政治理论家们最为青睐的方法。

在面对这些变化时，朗西埃仍然坚守着他对平等的根本信念。从他的观点来看，主要的新范式都有自身的问题。问题不在于他们抛弃了马克思，也不在于他们抛弃了革命年代的修辞。与雅科托的邂逅正好体现了：一个人如何能够在不向 10 年前盛行的马克思主义修辞乞援的情况下，仍然坚守激进平等的原则。但是，就像与正统马克思主义抗争的时候一样，如今对于让“人民”发出自己声音的关注也为这些新近出现的范式提供了一个关键据点。

朗西埃对政治哲学的介入是在 1980 年代晚期和 1990 年代早期，相对于彼时的主流思想而言，这种介入像是“突然冒出来的”（out of left field），他在“逻辑暴动”中的早期研究也是如此。他的政治理论著作，尤其是他在这个领域内最主要的著作《歧义》（1995 年初版，英译本 1998 年出版），使得他的名声超出此前 10 来年的小众读者圈，他开始为众人所知。朗西埃所创造的概念性政治词汇并不直接与同时代的其他人创造的概念语言产生直接对抗，而是改变和替换了后者，这是为了具体地聚焦于那些被排除于政治参与之外的人所处的位置。他的激进平等哲学因此变成了对激进民主的明确拥护。

正如萨缪尔·A·钱伯斯在第 4 章中所指出的那样，迎着新政治哲学的总体趋势逆流而上，为了发展出在政治参与方面没有问题的模型，朗西埃总结了雅科托的教谕，并且说明了我们所讨论的政治如何在现实生活中通过预设不容置疑的社会秩序而事实上变成了对社会秩序的稳定控制。由是诞生了他的著名划分：“治安”

(police)和“政治”(politics)。“治安”(la police)、“政治领域”(le politique)和“政治”(la politique)¹之间的区别,这使得朗西埃看起来将自己置身于彼时法国哲学界的明星人物所发展的范式以及所言说的语言之中,其中最负盛名的就是福柯的自由国家谱系学以及德里达的解构。但是,“来自下层的思想”的观点改变着这些概念并且使得它们与这些理论的最初来源无法比较。

同样地,他的核心概念“歧义”(disagreement²)也是对让-弗朗索瓦·利奥塔的“歧争”(différend)的隐含批评,同时是对哈贝马斯共识政治的明确批判。利奥塔的“歧争”假定了不同话语间的不可比较性,然而朗西埃的态度则基于相反的观念,即无论原则上还是事实上,这种比较总是能够实现的,这恰好就是民主政治的定义,即要建立人们之间经验和思想的共性,并且要反对社会按照秩序进行隔离的事实。同样地,“他律”(heteronomy)的逻辑——认为政治能动性(political agency)意味着将自我从社会身份中剥离的观念——听起来与彼时雅克·德里达和伊曼纽尔·列维纳斯的后继者们所发展的伦理及政治概念相仿(Rogozinski *et al.* 1983)。但是与后两者的说法不同的是,朗西埃的政治“他律”逻辑,并不是基于他者性(alterity)的伦理,而这种伦理是扎根于对西方形而上学的彻

-
- 1 这一系列术语在朗西埃的理论语境中与日常用法不同,而且术语之间有着不同的分工,从而构成了一个独特的理论术语体系。其中,la police 对译英文的 police,本书一般译作“治安”(朗西埃对这个术语的使用在很大程度上受到福柯的影响,因此才有了下文所谓继承了福柯等思想家话语的说法),为符合汉语习惯偶尔也翻译为“治理”;此外,朗西埃利用了法文中的阴阳词性划分,刻意区分出 le politique 和 la politique,本书将前者对译英文的 the political,译作“政治领域”(与 the social 相区分),将后者对译英文的 politics,译作“政治”(日常意义上的政治)。——译者注
 - 2 作者此处使用的是英文“disagreement”,而朗西埃所用的法语原文是“la mésentente”,一般翻译为“意见不和”,这里遵照已有中译本翻译为“歧义”,但是朗西埃还会使用另一个词“dissensus”(本书译作“异见”)来表达类似的意思,与哈贝马斯的 consensus(共识)相对立。——译者注

底批判。取而代之的是，正如托德·枚在第5章中所显示的，朗西埃的“他律”逻辑的核心在于表达这样的观念：政治实践的目的在于摆脱社会地位所带来的社会宿命以及社会身份。政治歧义（political disagreement），诞生于等级体系中的错误（hierarchical wrong），因此通过政治“主体化”（subjectivation）的过程创造了政治主体性，这一主体化过程与既定的社会身份之间没有必然联系。

朗西埃在《歧义》的第一部分详细地阐明了新的社会和政治存在论，正是这些引发了他早年介入政治哲学。在随后的重要章节中，他使用了这一替代性视角所衍生的观点，从而对政治哲学传统展开了广泛的批判性对抗。正如布鲁诺·博斯提尔斯在第6章中所表明的，朗西埃引发这场对抗的目的是体系原因的而非历史原因。朗西埃从源头出发，以柏拉图、亚里士多德、马克思等古典理论为根基辨析了三条基本的分支，分别是“原型政治”（archipolitics）、“平行政治”（parapolitics），以及“元政治”（metapolitics）。在每一个案例中，他都展示了那位古典作者如何开创了政治思考的模式，而这一思考模式仍然在概念上构建着当代政治领域。对经典著作的批判性解释走向了对那个时代争论的批判性介入，同时也间接证明了他的理论：政治是激进民主的同义词。对于朗西埃而言，将这三个分散的分支整合起来的是，这些分支试图以自己的方式规避政治的“丑闻”，也就是在实践中确认平等的公理。正如博斯提尔斯所说，这里与朗西埃的思考形成突出对比的是阿兰·巴迪欧，他的著作的其他方面也是如此。

11

从政治到诗学

朗西埃直接涉足诗学及美学问题与他在政治理论中投入的大量努力之间具有内在联系。这两个领域之间的概念联系是通过以

下概念来实现的:“感性的分享”(sharing of the sensible),或者“感性的分配”(distributing of sensible),法文是“partage du sensible”(感性的分享/分配)¹(可参见大卫德·帕纳基亚在第7章对此概念的解释)。这个概念基本上是对“来自下层的思想”这一观念中起着关键作用的直觉的命名。正如我们所知道的,对于朗西埃而言,最中心的问题在于被统治者的思想、声音和行动是如何在奠定社会秩序的等级制度中变得看不见、听不到的。因此,不平等从根本上说是一个有关感知(perception)的问题,用古典哲学术语来说即一个有关感性(aesthesis)的问题:社会统治的问题可以重新表述为:什么样的行为以及谁的行为才能真的被看见、被听到。“感性的分享”(sharing of the sensible)指的是社会把个体和群体凝聚起来所依赖的模糊逻辑(分享即有共同点),然而它起作用却是依靠区分出那些有用、有意义的声音和行为,与那些仍然看不见也听不到的声音和行为(分享即区分)。

整个1990年代,朗西埃的工作越来越聚焦于社会斗争和政治的“审美”方面,以至于他能够迅速颠覆两个领域间的关系,并且转向审美模式和艺术作品中隐含的政治维度。

之所以当初选择对这一新维度进行研究,是因为他对文学在后革命语境中的地位产生了兴趣。由于在朗西埃的平等主义中,言语和表达是核心,所以文学在他的早期著作中就已经具有了优先地位。平等对他而言主要是人民被认真对待的时候被给予的那种平等,就像在对话时被当作一个真正的参与者来对待,说出来的话不会被当作耳旁风。例如,他对工人声音的档案研究不再是对

1 法文中动词 *partager* 同时包含了 *distribute*(分配)和 *share*(分享)的双重含义,朗西埃正是利用了这一双重含义来炮制自己的术语,所以单独翻译为分配或分享都是不完整的,故本书将 *partage du sensible* 翻译为“感性的分享/分配”。——译者注

无产阶级民俗的研究，而是将目光投向那些想在他们时代的文学（诗歌、哲学、戏剧）舞台上寻得一席之地的无产阶级。 12

然而，与之相反的是，浪漫主义的文学概念也以自己的方式令人惊讶地说明了极具现代特征的平等公理。这个概念不再以严格的体裁和风格的划分为预设，因为这一预设与社会等级的排列方式相契合（悲剧写国王，给地位高的人看；喜剧写日常生活，给地位低的人看），浪漫主义文学概念的基本预设则是：每样事物向每个人诉说；原则上任何人都可以接触任何形式的话语。这种将政治和文学融合的方式解释了《歧义》中已经表达过的核心诉求，亦即“现代的政治动物就是一个文学(literary)的动物”(D 37)。朗西埃用这句话是为了给一种说法提供辩护，这一说法认为人们通过一系列行动去追求平等，这些行动的目的和手段都与话语(discursive)相关：一方面通过拒绝某种形式的社会描述(例如，认为工人、女人或特定“种族”是少数人群，不能参与某些特定的活动)；另一方面试着强加新的描述(女人是成熟的公民；工人可以拥有某些权利；移民也须平等对待等)。朗西埃已经在他的政治理论文本中，将政治领域与文学革命直接联系起来。

朗西埃的研究工作在1990年代发生了变化，更为直接地涉及政治的这些话或曰“文学”的方面。从政治到诗学，或者更确切地说是到诗学的政治，他的这种工作重心的转变在1992年出版的《历史之名：论知识的诗学》(*The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, 英译本1994年出版¹)中就已经出现了苗头。菲利普·瓦茨，在第8章中对朗西埃工作最早浮现的大量诗学问题进行了研究，并且认为这对理解朗西埃批判性地涉足社会科学方法论具有重要意义。在本书中，朗西埃又重新回到他对劳工运动史及现

1 2014年由台湾麦田出版社出版了《历史之名》的繁体中文版，2016年华东师范大学出版社“轻与重”文丛出版了该书的简体中文版。——译者注

代民主斗争的持久兴趣之中,不过采用了新的视角,这一视角将质询(interrogation)所有在撰写历史时隐藏的风格和政治性的决定因素。他在《哲学家及其穷人》¹ (*Philosopher and His Poor*)中揭示了,哲学话语要依靠社会区分的潜在预设,与此类似的是,他在《历史之名》中揭露了现代法国历史学的主要文献中所隐含的“人民”观。此书的结尾处,朗西埃给出了为平等的斗争所具有的文学维度的关键说明,既包括了现代文学如何能为这些斗争提供动力,也包括这些斗争如何以文学的方式表达自身。1996年朗西埃出版的一本有关马拉美的研究,再次确证了他研究的新方向,即便是在最为精巧的现代主义作品中,他也在最为风格化的物质性(stylistic materiality)中寻找着激进平等的脉搏。

对诗学和政治之间关系的研究在1998年达到顶峰,这一年朗西埃出版了他令人印象最深刻也最重要的著作之一,即《沉默的言语:论文学的矛盾》² (*La parole muette: Essai sur les contradictions de la littérature*)。不论这个标题意味着什么,这本书不只是提出了一种现代文学的理论,它还有效地奠定了一种有关审美现代性的一般理论的基础。这一理论的丰富细节都被很好地蕴含在“艺术体制”(regimes of the arts)的概念中。在第9章中,让-菲利普·德兰蒂描述了朗西埃这一关键概念的基本特征,而且他还辨析了伦理体制、再现体制和审美体制这三种历史体制并勾勒出其主要的差别。

从诗学到美学

本书的最后部分主要围绕朗西埃论不同艺术形式的著述展

1 该书中译本《哲学家和他的穷人们》已于2014年由南京大学出版社出版。——译者注

2 该书中译本已于2016年由华东师范大学出版社出版。——译者注

开。这大致对应了他在最近 10 年的研究工作中所重点关注的内容。除了一本 2007 年出版的为民主概念辩护的小书《对民主之恨》¹ (*The Hatred of Democracy*), 以及再版的访谈录《并且为了那些疲惫的人们而惋惜》(*Et tant pis pour les gens fatigué*) 和报纸文章集《政治时刻》(*Moments politiques*) 以外, 朗西埃自 2000 年以来的大量活动都聚焦于诗学和美学。随着声望越来越高, 他被邀请到许多国际展览和会议发表主题演讲, 并且还为了许多展览撰写了导览。他还在法国电影期刊发表了长篇的电影研究, 主要是在《交通》(*Trafic*) 和《电影手册》(*Cahiers du cinéma*) 这两本杂志上。虽然一开始是他的政治理论著述引起了关注, 但如今他的美学著作却拥有着巨大影响力。

在第 10 章中, 埃里森·萝丝主要聚焦于朗西埃的文学研究。正如她所表明的, 他在文学研究中所发展的关键概念也可被扩展运用于其他艺术, 尤其是视觉艺术。这些概念——尤其是“表现性” (*expressivity*)、“文学性” (*literarity*) 和“沉默的言语” (*mute speech*)——对美学的意义就像是平等革命对于政治的意义: 它们都指向一个理念: 在后浪漫主义范式中 (就像是政治中的后革命范式), 不只是社会地位和社会表达形式在原则上总要求被平等对待, 审美客体及表达也要求被平等对待。激进平等的原则扩展之后, 对再现的客体也适用。举个例子, 一栋建筑, 例如巴黎圣母院大教堂, 也可以变成文学作品中的角色, 就像维克多·雨果的小说中写的那样²。

托尼·萝丝撰写了关于绘画的第 11 章, 而哈桑·莫雷撰写了关于电影的第 12 章, 他们都详细地阐释了这种关键概念和争论从

1 该书中译本已于 2016 年由中央编译出版社出版。——译者注

2 朗西埃认为雨果《巴黎圣母院》的主角是巴黎圣母院大教堂这栋建筑。——译者注

政治到视觉艺术的概念扩展。近些年,朗西埃从电影技术中借用了“蒙太奇”(montage)的概念,将之变成了他的一个核心隐喻,用于思考特定艺术家的特定艺术作品或审美世界。“蒙太奇”的隐喻使得他可以聚焦于一些策略(每次都不同且具有特殊性),某些艺术品或艺术家运用这些策略来处理浪漫主义范式所提供的新潜能。主流的做法是用叙事来将艺术品的表达潜能框定并包含在预先设定好的方向中,朗西埃的做法却与之相反,他的目标是在艺术领域中重新寻回创造性的力量,就像他早前在历史社会运动中所寻找的东西一样。

与朗西埃同时代的许多思想家都在今天焚毁他们昨天或更早的时候所钟爱的东西,但他的工作却是数十年的——一以贯之,令人惊叹。他对平等理念以及解放行动的执着坚持——起初被运用于社会和政治议题而后再转向文学和艺术——已经有了举世瞩目的大量成果。本书的目的在于呈现一些主要的概念,这同时也是朗西埃著作中的闪光点,为的是让大家体会到朗西埃思想丰富和精深的内涵。

第 1 部分

哲 学

逻辑暴动

◎ 让-菲利普·德兰蒂

这一章主要围绕朗西埃与阿尔都塞式马克思主义决裂之后的早期著述展开,关于这一决裂的事后讨论见于他 1974 年所写的像书那么长的一篇论文《阿尔都塞的教谕》。1968 年的学生和工人暴动之后的革命,朗西埃也参与了,那时的他对所处时代的正统思想感到失望。平等主义精神为这些运动提供精神动力,并且将之引向对社会等级秩序的激进挑战。在那十年里,朗西埃想要运用激进平等主义的理念来考察“逻各斯”与社会生活制度是如何结合的,逻各斯被看作所有理性话语形式的口号(从艺术、科学到政治思考概莫能外)。这使得他更倾向于将他的精力集中在“19 世纪法国工人阶级的梦想”(这也是他在那段时期的重要著作《劳工的夜晚》的副标题)这一研究上。通过重新发掘理论和诗学的文字材料、各种组织计划和政治宣言,以及 19 世纪无产阶级的各种希望和抱怨,朗西埃力图实现一箭双雕的目的:从积极方面来看,他要展示被统治阶级利用“逻各斯”资源的能力,以及他们从自身的特殊经验出发来表述自己思想和感情的能力;从消极方面来看,他要揭露社会为知识领域设下的各种界限和划分,以及社会是如何防

止被统治阶级的话语变得有意义和重要的。

因此,朗西埃著述中的关键概念均直接来自他对 19 世纪上半叶无产阶级哲学家、诗人以及活动家们著述的透彻研究。然而,他的总体目标是要将阶级斗争带进“逻各斯”之中,是要描述并拉拢所有形式的“逻辑暴动”(révoltes logiques),这些使得他在哲学著述中展现出一种激进姿态。朗西埃拒绝用学院派哲学和社会理论中的抽象语言来表述研究无产阶级思想家的著述时所得出的结论,同时他也不喜欢称引那些经典文献。更确切地说,那些浓缩了他最初方法所有精华的关键概念都是些简单的术语、接地气的术语,但同时也包含了最深刻复杂的意义。因此,对等级秩序的普遍颠覆也在风格本身上展开了。知识分子和统治阶级认为劳动人民陷入了具体和日常之中,在简单的物质层面无法自拔,这些在朗西埃看来却隐藏了丰富的思想以及崇高的感情,即便与我们所公认的哲学及诗歌杰作相媲美也不逊色。朗西埃早期研究中的理念星丛(constellations of ideas)可由三个表达式来体现:工人的声音(the voice of workers; la parole ouvrière);无产者的夜晚(the nights of proletarians; la nuit des prolétaires);人民之地(the land of the people; le pays du peuple)。¹

1 这里的三个理念对应着朗西埃编辑或写作的三本书的书名。其中第一个理念本义为“工人的话语”(la parole ouvrière),翻译成英文可理解为“工人的声音”(the voice of workers),在本书中作为书名的时候翻译为《工人谈话录》,即前文提到的朗西埃与学生一起编纂的一本谈话录;第二个理念所对应的书籍是 *La Nuit des prolétaires*,直译为“无产者的夜晚”,而英文的老版(天普大学版)翻译成了 *The Nights of Labor* (《劳工的夜晚》),2012 年的新版(Verso 版)翻译为 *Proletarian Nights* (《无产者的夜晚》),本书原作并未统一译名,此处为作者自译;第三个理念对应的朗西埃著作为《去往人民之地的短途之旅》(*Cours voyages au pays du peuple*),英译名为 *Short Voyages to the Land of the People*。——译者注

逻辑暴动与工人的声音

能够最准确地总结出朗西埃全部理论实践的说法,无疑是早期的口号“逻辑暴动”(révoltes logiques),这则口号借用自阿瑟·兰波的散文诗《民主》(Rimbaud 1957:128)。当年轻的战士们选用它作为新刊物标题时,他们明显是为了将19世纪早期工人的暴动以及法国诗学现代性的缔造者的暴动团结在相同的旗帜之下。这是一个原创的研究计划,具有多层次的意味。这个计划想要表达的是,备受瞩目的天才所写的诗歌与无人知晓的无产阶级诗人、哲学家和改革者们最好的作品并不存在质的差别。因此,我们在阅读无产阶级的著述时所需要的知识水平、关注度以及理解力,必须与阅读伟大的诗人或者功成名就的哲学家的著述时一样(可参见稍后FW中对兰波的论述,也可参见M和PL中对马拉美的解读)。它甚至还意味着,兰波作为19世纪晚期的孩子,同时也是巴黎公社的年轻见证者,也许成为这些早期无产阶级作家的无意识的继承者,就像这一代的社会主义者一样。统一起来看,它还意味着无产阶级的早期暴动在言说、写作及思考方面展开,亦即“逻辑”暴动或曰在“逻各斯”中展开的暴动,与政治、社会和经济暴动没有什么区别。这个计划已经围绕着语言使用和阶级地位之间建立起了反复联系的方法,这也是朗西埃方法的特点。

19

克里斯汀·萝丝有关法国五月风暴的无可替代的著作记录了《逻辑暴动》中第一期里的重要的编者声明。这是一篇值得全文引用的文章:

《逻辑暴动》只是想要再一次倾听社会史给我们展现了什么,并且重新将来自下层的思想置入它的争论及核心之中。颠覆的官方谱系学(比如“工人的运动史”)与颠覆的真实形

式(阐发、传播、重新理解、复苏)之间的沟壑。不同形式的暴动之间的不一致,其矛盾的特征,其内部的微观权力现象,出乎意料的东西。我们只是坚守初心,即阶级斗争不会消失,因为它并不是学校里所教授的关于它的那些内容……《逻辑暴动》……会尽力追寻暴动的交叉路径,它的矛盾,它的鲜活经验及梦想。

(Ross 2002:128)

另一份材料是朗西埃与阿兰·福勒合作出版的早期无产阶级著述选(《工人谈话录》)的序言,同样也宣告了他们的意图:

为了回到对革命传统——尤其是无产阶级的革命传统——进行阐释的具体情境中;为了分析它与问题重重的时兴社会理论是如何遭遇的,包括从乌托邦社会主义到马克思主义的所有社会理论;也为了突显这种传统中固有的问题、它的矛盾和限制。

(PO 338, 本文作者译)

20 研究计划很明晰:是为了削弱外部或上层针对社会问题的理论陈述的影响力,取而代之的是,要让工人自己代言,严肃地阅读以及努力重建他们自己的表达和组织。其理论对手有很多:教条马克思主义,会对这些表达和组织嗤之以鼻,因为他们并不符合所谓的理想阵线,在他们看来,只有通过党的纪律、通过理想阵线的领导,阶级意识才会形成并走向普遍解放;左派自发主义(gauchiste spontaneism)、游牧欲望(nomadic desire)、“新哲学家”阵线(“nouveaux philosophes” line),则忽视了无产阶级思想的智识精巧程度,而去寻找他们幻想中的“人民”的无知;民俗学研究则对“通俗文化”充满兴趣;福柯式方法所进行的谱系学重建,总要倾向于把话语背后隐藏的逻辑力量与追求解放的实践看成一回事。

与这些趋势不同,朗西埃想要重新寻回“工人的话语”(la parole ouvrière)、“工人的声音”(the workers' voice)、“工人的言谈”(workers' speech)中的力量和复杂性。但是公正地对待“来自下层的思想”的精巧和复杂并不是将它神圣化。从有些例子可以看出,耐心的历史和著述工作能够展示出这些思想可以多么精纯,而知识界从外部对它的重构又是多么残酷。例如,在一篇 1979 年的文章中,朗西埃对当时的谱系学家所提出的观点表示反对,他追溯一群女人的智识创新以及政治勇气,其中最有名的是苏珊娜·瓦尔康(Suzanne Voilquin),她们在 1850 年代从她们性别立场的特殊视角出发,努力为女人们翻译信仰普遍解放的圣西门式宗教或者傅里叶教义(SP 85-95)。然而在另外的例子中,又必须突出来自下层的思想的模棱两可和矛盾,比如当朗西埃强调一个基本上属于男性的劳工运动与妇女解放的模糊关系时(SP 63-84; GE)就是如此,或者在论及 20 世纪工会主义与维希政权(Vichy regime)之间的苟合时亦然(SP 117-63)。不过,无论是最崇高的还是最模糊不清的,每个例子都是让意义从参与者自己的言语和行为中浮现出来。

劳工的夜晚

《工人谈话录》仍然隐含着马克思主义的议题。这本选集以及为了组织文章而写的评论是为了研究阶级意识的现实,在压倒性的系统马克思主义话语之下,呈现这种现实的形式多样性。这也解释了此书为何将关注的重点放在 1830—1851 这段时间。这一时期,人们在巴黎设计出了新形式的工人组织;新的言语形式也被创造出来,还浮现了一群真实的“工人之声”。工人积极参与 1830 年政权更迭,随后出现了 1830 年代的第一次大规模罢工,其中最著名

的是 1831 年发生在里昂的卡努暴动(Canut rebellion),直接促使了无产阶级政治声音的诞生,这次暴动也在 1848 年的民主革命中扮演了关键性角色。不同于科学和意识形态之间形成对立的所谓正统,“工人的话语”这一概念旨在发掘出言语形式的巨大多样性,但是它仍然是为了追求整个阶级的统一意识的诞生。

- 21 在这段时期的重要著作《劳工的夜晚》中,朗西埃的视角转变了。其所研究的时间段却是一样的。此书的三个部分按照编年体组织起来,首先是尝试呈现工人们参与 1830 年革命的自我表达;接着是研究 19 世纪三四十年代所开展的圣西门计划;最后以对 19 世纪四五十年代埃及和美国的伊卡利亚殖民地(Icarian colonies)¹ 的失败所感到的巨大失望作为结束。但这一次,朗西埃的意图不再是仅仅在纷繁多样的声音中捕捉无产阶级的共同话语。这一次的焦点是个人的声音,诸如哲学家—木匠高尼(Gauny)、女裁缝德希耶·维内(Désirée Vêret)、洗衣女工珍妮·德罗兰(Jeanne Deroin),或者金属铸件工皮埃尔·凡撒(Pierre Vinçard),这只列举了书中所提到的奇人异士中的一小撮,此外还有被历史铭记的工人运动中的人物,比如圣西门运动的领导如卡贝(Cabet)和昂方坦(Enfantin)。朗西埃在书中稍后的分析中更直接地聚焦于无产阶级思想家所遭遇的悖论、矛盾、模棱两可,以及思辨的困难,这些都源自他们表达自我经验、理解压迫的机制、组织新的工作模式,以及创造新的社区形式的各种尝试。驱动整个计划的潜在直觉似乎发生了改变。现在,没有结论,甚至连与那个时代其他文本一样从历史叙事及注释性作品中抽绎出的结论都没有。展

1 这是一场法国人发起的乌托邦社会主义运动,这场运动受到乌托邦小说家艾蒂安·卡贝(Étienne Cabet)的小说《在伊卡利亚岛旅行》(*Voyage en Icarie*)启发,由卡贝本人带领一批殖民者前往美国创建乌托邦社会,最终因内部分歧而以失败告终。——译者注

示无产阶级作家所遇到的解不开的结似乎变成了主要的目的。这使得此书令人费解。用这一系列不为人知的早期无产阶级作家那些意味含蓄又令人难以理解的作品,朗西埃到底要试着表达什么呢?

看起来,从这些早期工人运动中被孤立的声音所进行的尝试和遭遇的困难里得出确定、简洁、前后一致且黑白分明的结论是不可能的,但朗西埃想要学习的最深层次的政治和哲学课程正是这种不可能性自身,同时他也想要我们学习他对“工人梦想”的研究。这本书想要通过对无人知晓的无产阶级作者的解读以及我们对他所提供的错综复杂的内容的解读,用以言行事的方式(performatively)完成一种去身份认同(dis-identification),而这种去身份认同是工人们被迫在他们的血肉中、在他们的武力行动,以及他们的思考中去体验的。因此,朗西埃吊诡解读的最终逻辑在于:解放的政治根本不存在所谓最终、根本的基础。每当解放政治行动要将自身扎根于某些基本的特质之中时,它就会变成矛盾和吊诡,使得自己错过既定的目标,并且滑向目标的对立面:工作的伦理价值,对于充分就业、普遍教育、个人需求、集体的幸福、普遍的爱、特定的无产者身份,或性别认同的各种要求都不能仅依靠自身就能巩固反统治斗争,并使之成为意义明确、明白无误的计划。

但是,这些无产阶级作者极具代表性的人生中演绎出的信息,除了怀疑论的、令人疑惑的,甚至可能有些悲观的内容以外,还有一些超越了以上内容的积极教谕:比如他们的作品中所表达的庄严感情;比如他们散文独特的美,尽管他们是在向他们所属时代的经典致敬;又比如他们对于政治和组织有着精细的讨论,尽管他们也会遇到悖论和矛盾。正如朗西埃婉转说明的那样:“真正的”思想家会避免这些矛盾,只因为他们只需纸上谈兵而不必身体力行。

所有这些合起来可得出一个重要且积极的政治和理论内容。所有的思想大师、学者、专家及其他工人阶级的祝福者们都必须停止颐指气使地发表意见,并且要让工人们自己发声,听到自己的声音,相信他们有能力表达自己的需求和热望。原本是怀疑论的、悲观的内容就这样变成了政治层面的希望:被压迫者和被践踏者已经拥有表达他们困境和要求自身权利的智识手段。他们需要的是机会(支持者、材料的来源、开放的体制),只有这样才能让他们的言说公开,实施他们的计划。

“劳工的夜晚”(nights of labour)的概念,或者更确切地说,按照朗西埃标题的字面意义来说是“无产者的夜晚”(nights of the proletarians),点明了那些已被穷尽的无产者现实的另一面:工作的现实,有关工作生活中的通俗文化的陈词滥调,有关工人阶级的经济学和社会学真理,诸如此类。“劳工的夜晚”只是个模糊的能指,包含了那些被认为由于被工作束缚而没能力思考、言说和写作的人,他们要证明事实并非如此,并且要逃离那些让人物化的范畴(reifying categories),人们只是通过这些范畴去观看他们。但是,正如历史所表明的,那些“夜晚”的内容不能事先预定所有细节。不同时代的不同的个体会在不同的环境中以不同的方式填充这些细节。的确,这是从空洞的概念中抽取出的少许积极内容之一:在陈词滥调和使人物化的观点之下,“人民”(被统治者、被剥削者、遭受苦难的阶级等)不再像这样存在着,他们总要逃脱强加其上的定义。尽管这个概念具有可塑性,但是有些形式上的特点在所有这些填充“夜晚”的方式中很常见(例如逃脱与工作生活相关的社会宿命):反抗的欲望;反抗所需要的勇气;为了实现命运的翻转而运用智力、想象力和口才的必要性。

人民之地

在他第一本重要著作出版之后的几年里,朗西埃发生了更为明显的立场转变,因为他开始从“栏杆”的另一边来看待政治,开始使用他在那个时期的另一个关键隐喻(GT)。也就是说,他不再将自己局限在强势者的话语领域,来研究政治和智力解放的可能性及困难。他反而将“来自下层的思想”这一观点与更为传统的和成名作家及理论家所进行的批判性对话融合起来。

《去往人民之地的短途之旅》(*Short Voyages to the Land of the People*)出版于1990年(英译本出版于1991年),但是所收的文章却是《劳工的夜晚》后的几年时间里写的,这预示着一种转变:从对劳工运动及无人知晓的工人思想家和诗人的内在历史研究,转向更为人所知的对政治和美学的批判性研究。

这本书描述的是地理、政治和文学相互交织在一起的系列旅行。大多数章节都用来写艺术家(主要是诗人,诸如华兹华斯、毕希纳、里尔克),他们的地理旅行引导他们去往“人民之地”,也就是接触下层阶级,体验阶级界限的跨越。其他的章节详述了“来自人民”但反方向跨越阶级界线的个体的宿命,而且这种越界不只是在空间上和社会学意义上,更为重要的是在阅读和写作上的越界。这些兴趣代表着朗西埃思想在“无产者式”的十年之后的发展,而且把捉住了他后期著作的灵魂。无产阶级诗人和哲学家的非凡声音,超越了他们的局限和矛盾,展现了政治革命所带来的彻底改变,这种政治革命是现代性的显著特征之一。原则上,现在的任何人都可以对任何事发表意见,即便按照阶级区隔的方式来将言说形式范畴化的倾向仍然存在并且很强势。但是对言说的解放不只是与政治相关。既然言说在起作用(表达和沉思),在现代社会中

具有引领作用的革命也有着直接的审美重要性(aesthetic import)。更具体地说,从一开始朗西埃就对一个事实很关注:无产者的声音所要践行的去身份认同(disidentification)在文学实践中得到了表达,而且必须如此。渐渐地,朗西埃将摆脱了社会宿命的个人漂泊之旅与文学在浪漫主义革命之后所获取的彻底自由联系起来。他开始着迷于那些与“漂流的”文字(drifting letters)相遇的人中的个体形象,所谓的“漂流的”文字指的是这样的文本,它们要么在叙事中,要么在主题或风格中,展现了既有文本与传统循环(traditional circuit)的分离,即文本在确定的作者声音和确定的目标读者之间的循环,此外,还展现了无产者生活的方式在与现代文学的漂流性质相遇之后发生了改变。相反地,他对某些现代作家着迷,这些作家发现词语可以与那些他们在写作时所没能预见的地点和人民关联起来。

“人民之地”的概念是一个所有线头聚集在一起的结。它首先指的是社会中的某处场所,在这里不同阶级之间、职业之间、思维和表达方式之间的传统分界线遭遇了激烈的挑战,就像“来自下层”的人们不停地展示的那样:那些将他们放逐到社会中如此低下地位的观念是多么的错误且不公正。结果,这个概念也指向争论中的审美意义:词语与现实之间的明晰关系也遭遇了挑战,而且文字被认为向多样化运用和理解开放。这也预示了朗西埃的工作最旗帜鲜明的方面,即严丝合缝的连续性,或者说一种内在的联系,他在政治意义上的个体平等与审美意义上的材料和主题的平等之间建立起了真正的内在关联。

“无知的教师”：知识和权威

◎ 依夫·希顿

去解释朗西埃在其 1987 年的著作《无知的教师：智力解放的五堂课》（*The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, 英译本 1991 年出版）本身是一件自相矛盾、容易让人南辕北辙的事情。这本书中对平等的称颂既发人深省又令人印象深刻，它不停重复着这一观点：压迫和臣服最令人出乎意料的形式在于“解释”（explaining）这一行为。我们大多数人都认为“提供解释”的行为平白无奇——而且教学除了“提供解释”以外，还剩下什么别的吗？——这是一种高贵的慷慨行为，并且是一种解放：解释者凭借它能将接受解释的人提升到知识和理解的更高层面。过去的数十年中，我花费了大量的时间来研读、分析、讨论和教授《无知的教师》；我很渴望帮助更多的人发现和享受它的力量和美。我听大家说朗西埃不是一个容易理解的哲学家，并且他的解放理论的理路并不容易把握；因此我就得解释这本书的主要观点、假设和结论，还包括它的魅力和关键。但是既然这本书的主要教谕是：解释是解放的对立面，我和合作者们一起编撰一本“解释”朗西埃关键概念的著作，这本身就是对作者及其理念的背叛，而我们背叛的方

式就是我们的解释行为。

26 还有更深层次的悖论。《无知的教师》中传达的反解释的信息是通过对别人理论的解释来展开的:朗西埃重新恢复了某个约瑟夫·雅科托的著述(正是他第一个发现了解释是解放的对立面),他还在他的理论著作中解释了雅科托所写的内容。然而,进一步的观察可以揭示出,朗西埃并不是在“解释”雅科托的理论,而是“重写”它。而这一章要重写朗西埃对雅科托的重写,那么这样似乎也就没那么自我矛盾,或曰让人觉得背道而驰了。

约瑟夫·雅科托对解释模型的颠覆

把朗西埃当作一个哲学家来看待并没有什么不妥(因为他是一个伟大的概念制造者),不过这样做会让人们忽视他插手哲学领域的两个基本特点:不堪一击而且太文学化。就这方面而言,他没有哪本书比《无知的教师》更具有实验性:它是实验性的(就像一场思想实验)、临时性的(这还是个尚未完全成熟的理论大纲),概念上不堪一击,并且在论证上错漏百出(它的基础就是一个悖论)。尽管朗西埃在后期著作中大量地涉及文学,但是他的这本早期著作绝对是最文学化的,此书采用了一种仿佛哲学论争的叙述形式(叙述“一场智力冒险”)。我们首先来看看它的主角约瑟夫·雅科托的故事吧。

很久很久以前,有个教师(曾是个士兵、官员和议员),在1815年法国君主复辟之后遭到了流放,之后他变成了荷兰王国的鲁汶大学¹的法国文学讲师。当他面对不会说法语的学生,而他自己又不会说当地的弗莱芒语时,雅科托想出了一个实际的补救办法:他

1 1815年维也纳会议将比利时划给荷兰王国。1830年之后比利时独立,今鲁汶大学归比利时。——译者注

给每个学生发了一份费奈隆(Fénelon)的杰作《特勒马克》(Télémaque)的双语对照版——这是18世纪最流行、最受好评的教谕小说,并且告诉他们要想办法借助弗莱芒语译本来弄清楚这本书的原文。这次的补救方法只是哲学实验的开始,而这次实验导致了智力革命:让雅科托惊讶的是,学生们很快就做到了——至少据说是这样——掌握足够的费奈隆的语言来撰写一篇关于这本书的论文(用法语),学生们获得了非常不错的表达能力。基于他的学生在没有任何解释的情况下掌握了法语的事实,雅科托开始建立一个更为激进的教学方法改革,题目是“普遍教学法”(Universal Teaching; Enseignement universel),后来重新命名为“一中万有系统”(the panecastic system)¹。

这样的改革有一个预设:每一个人都必然具有自我学习的能力(通过试错、猜测和自我纠正),因为这就是我们每一个人掌握母

27

语的方式。那么既然我们这样学会了母语,那为什么我们不能按照同样的方法掌握一门外语呢?除了语言之外,为什么我们不能以同样的方式学习钢琴和绘画呢?又或者这样学习数学、化学或经济学呢?

它还有着深远的内涵:老师的主要作用不是传授内容(把他的知识教给无知的学生),而是驱动学生的意志。的确,沿着这条改革之路并非要废黜老师的角色:雅科托在引领他的学生学习一种陌生的语言的过程中所起到的作用是工具性的。然而,他在整个过程中所扮演的角色不是教育圣经所规定的典型,而这种典型被雅科托和朗西埃简单地称为“老教师”,或者更确切地用法语原文

1 panecastic 源自法文词 panécastique,意为 everything in each(每个人心中都包含了世上万物),有人译作“全心智展现”,本书译作“一中万有”。——译者注

来表述就是 la Vieille(老女人)¹。在雅科托的实践中,教师的作用被限定在“影响其意志”中,而不包括任何的知识传授。他的教学行为不是一种(对法语语法的)说明,而是一系列的命令:“读这本书!注意这些词!”如果圣徒雅科托带给人类的好消息是每个人类小孩都聪慧到能在没有解释者(explicator)的帮助下掌握任何事,作为改革福音书的《普遍教学法》并不是要让所有教师失业:它只是要将他们重新塑造成命令者,而非解释者。

但是,这种说法有个令人惊讶但重要的推论。既然教师并不需要(能够)“解释”课程的内容,那么教师也并不需要“知道”或者“理解”他在教的内容。在“教授”法语(对此他是行家)的同时,雅科托决定教授钢琴和化学(但是对这些方面他就没什么能力了)。然后他成功了——或者至少据说如此。一个完全无知的教师能教会学生他完全不懂的内容,因为他在教育过程中的角色并不是提供任何具体的内容,而主要是改变学习者的意志。接着该谈谈朗西埃的标题所暗示的价值颠覆。《无知的教师》绝非要交代骗子的勾当并加以谴责,它变成了一个期望:也许智力解放的期许之日终会到来,“无知”的人民会被当作完全合格的教师;终有一天,人类的小孩会意识到他们都足够聪明到可以自学,不需要任何(高人一等的)解释者的帮助,只需要他们无知的兄长们发号施令般的帮助(和鼓励)。

28 第二个更为恼人的结果是:如果解释的行为绝不是保证正确学习所必需的,然而,它确实社会化过程中实现了一项十分重要的功能,通过教会学生意识到他们很无知,而且不借助他人力量无

1 这里的“老教师”的原文是 the Old Master,之所以用这个词是因为朗西埃本人使用的是法语词 maître,对译为英文的 master,这类教师一般指的都是男性教师,作者同时提到,朗西埃在书中还用了另一个词来描述“老师”这一角色,即“老女人”(the Old Lady,或 la Vieille)。——译者注

法逃避无知。对此,雅科托(其实也就是朗西埃的意思)给出的最具颠覆性的主张是:所有慷慨、利他、博爱、给人启蒙又喜欢诲人不倦的解释提供者们的真正(也许是无意识的)作用,都是为了把不平等的感受灌输到共和国所有小孩的大脑和灵魂中去。这些孩子都有最原初的自学习得体验(他们的母语,以及大多数“生活课程”)。他们都自发地践行着智力平等的预设(根据这一点,如果我们想要掌握周围建构我们的符码,都能够通过试错的方法理解我们需要知道的东西)。根据这一原初体验,学校(教学系统、老教师、老女人,以及它所包括的教学实践以及善良的教师、指导者、师傅和教授们)就是一个巨大的机器,它负责把天生的自学能力给消除掉。教师解释的真正内容(也许并没说出口)与法语语法无关,与钢琴指法或者化学中的分子作用都无关:它不过是一个班接着一个班地进行单调的齐声重复:“你不知道如何学习”,“你需要我,尤其是我的(高人一等的)解释,为的是更好地学习你正在学习的东西。”正如我们掌握母语的事实所显示的那样,智力平等有着实际的证据,但与此针锋相对的是,(现代)学校的结构,将所有的重点都放在解释的行为上,它像一台强有力的教导机器,开足了马力只为了让我们相信自己的无能(你不能自学)以及我们智力的不平等(有些人知识渊博,其他人则无知)。

雅科托对解释模型的颠覆,导致了对渐进型教育者的良好意图既激烈又令人不安的判决:把以前无知的学生教育成有能力的知道分子(knower),远不能促进平等,通过解释来传播知识只会产生解释者和接受解释者之间结构性的不平等,并且将这种不平等延续下去。解释的行为远不能减少结构性不平等,教育者每一次扮演知识的提供者,都是在重申他的高人一等,都会(越发)加强结构性的不平等。解释的模型远不能带来学生的解放,而被看作“愚蠢化”(stultification; abrutissement)的明显来源。雅科托的论证以

及紧随其后的朗西埃的改写,毋庸置疑地将愚蠢化看作内在于所有包含了“某些人的智力低于另一些人”这一观念的关系,但是与此相反的是,解放的可能性在于坚持智力平等与意志的可能附属关系之间有着清楚的差异。在雅科托的普遍教学法中,“智力行为只听命于自身,而意志却听命于另一个意志”(IS 13)。

从教学实验到其政治意味

除了课堂互动以及教师的解释这一特殊案例之外,《无知的教师》还概括性地包含着朗西埃最基本也最执着的政治主张之一——他将政治定义为对智力平等这一假设的验证。雅科托的做法所具有的政治意味可以在至少三个层面上进行探讨。

首先,他们引导我们质疑对专家知识的政治性利用。自从柏拉图的《理想国》(朗西埃在政治反思时常用的靶子)以来,“有学问的人”(神学家、哲学家、经济学家及他们所有的专家朋友们)声称他们有权利享有政治权力,因为他们的知识水平高人一筹。苏格拉底所勾勒出的劳动分工是为了说明城邦建设这个规模宏大的例子中的正义本质,这个城邦要求每个个体都根据最好的特殊技能分配来从事某行业并发挥作用:那些最适合做面包的应该成为(或继续当)面包师,最擅长格斗的人应该成为(或继续当)士兵,那些最懂得世界如何运作的人应该成为国王的谋士(或自立为王)(《理想国》433a-444a)。看起来,承认“有学问的人”来做决定是最好的统治,这应该是常识——就好像另一个常识认为,解释者所做的是追求平等的慷慨行为一样,他把自己的听众培养到能够理解和传播自己知识的程度。然而,朗西埃正是通过反对这种权威与知识之间看似不言自明实则明显具有误导性的等同,建构起了他的政治反思的核心。

雅科托认为解释者之所以会让接受者愚蠢化是因为解释模式的结构性不平等,通过这一点,他还帮助我们意识到专家会扼杀民主进程,之所以会这样正是因为他们那副假惺惺要启蒙的姿态。不论专家在其学科领域内多么渊博或者用意多么好,只要他们的发言把所有的公民分成两个部分,即有知识的人(有权命令的人)和没知识的人(必须遵命的人),那么他们就都代表着一种对民主政治的潜在威胁。在朗西埃的大多数著作中,他并不总是谴责“那些有学问的人”,而是谴责这样一群人,他们让自己的专业知识变成工具来抹除“无知者”对诉求和抵抗的表达。朗西埃通过一本又一本的著作重复着:民主无穷无尽的颠覆本性包括承认“无知者”也有权利统治城邦,而这一点与柏拉图的哲学完全背道而驰。他对雅科托的解读揭示出:对“无知者”的定义从来不是根据知识的匮乏,而是通过一种压迫结构,这种结构把完全有能力的知识行动者(intellectual agent)变成了无能的接受者(比如消极接受为他生产而非由他生产的知识)——这个压迫性结构是如此乖张,以至于它将对“无知的人”的生产伪装成了拯救无知的良方!“让普通人变得愚蠢的不是因为欠缺指导,而是让他们相信自己智力低人一等”(IS 39)。从雅科托的材料中抽取出的首要政治教训就包括发现愚蠢化的副作用,这种副作用在所有的专业知识话语中都能找到,因为解释和专业知识的本质是用来生产知识的不平等以及制造出假装拯救别人的力量。

朗西埃对雅科托的解读的第二个政治意味可以用一个术语来囊括,这个术语在《无知的教师》出版后的几年时间里就开始(在法国)流行起来,朗西埃并未真正地将这个术语据为己有,但是却整合了他思考中的一个基本维度:赋予力量(empowerment)。令人愚蠢化的解释者假装慷慨地给予“无知的人”他们所缺少的东西(知识、理解力),赋予人力量的解放者主要是为行动者揭示出(或让他

理解)他本来就具有的力量——不过,没有解放者的中介作用,他也许就无法获得这种力量。教育中的问题不是传播知识:“问题是要揭示智力的存在”(IS 28)。雅科托的学生有了它之后就能自学(费奈隆的法语):学校教师只是提供一个机会(语境、情景、一个结构框架),通过这个机会他们学习的能力就有机会付诸实践。

在这个激进的概念中,赋予力量并不包括力量的传递(这会意味着给予者和接受者之间的不平等地位并且事实上也制造了这种不平等),而是注重力量的实现—实际化(realization-actualization)过程,这个力量的源泉就在于行动者自身。所有的人类小孩都有能力在不需要解释者帮助的情况下学习母语(以及任何语言)。解释者的干预,反而不能帮助他们学习,相反是“教会”了他们自己没法自学(这种干预使得他们“愚蠢化”;它将他们建构为“无知者”)。因此,解放者的角色并不包括给行动者提供任何他们需要的东西(知识、理解力、智力、权力),而只是帮助他们移除障碍,这些障碍阻碍了他们发挥自己的能力。正如我们所知,解放关乎意志(而不是知识和智力)。它的主要内容与赋予人力量的政治所秉承的格言完全契合:“你已经有了力量;你所需要的是为了你的利益(或公共的利益)而去使用这种力量的意志。”

“是的,你能行”这样的模式炮制出的口号既具有解放性又具有压迫性。口号赋予力量的本质经常被自由意志和无限选择选择的意识形态所抵消,后者会将受害者的命运怪罪到他们“意志力”的缺乏,而不是怪罪到他们所处的情境限制了选择。没有什么情境可以单单靠想做就做(just do it)¹的意志就能逃脱。“那些有事业心的人也在探索意志的巨大力量,但他们所想要追求的成功,普遍

1 Just do it! 是耐克的经典广告语,下文有关无限选择的内容就是针对这句广告词而发。——译者注

教育帮不上什么忙。没有什么会比广告口号与解放的思想更背道而驰的了”(IS 56)。在朗西埃的定义中,政治意味着生产和利用许多实际的条件(语境、情景、结构框架),它们会激发行动者去掌控力量的意志。当朗西埃将政治看作一个主体化的过程时,他预先打消了对无限制意志的诉求,后者其实就是“自由自在地做事情”(free to just do something),前提是行动者做出了“正确的选择”。在对19世纪的劳工史档案以及雅科托的教学事业的研究中,他描述并分析了那些允许解放的主体化过程发生的社会—历史条件(例如,某种意志只在某种特定集体结构中生成)。

从《无知的教师》中抽取出的第三个主要的政治教谕在于:由于它主要存在于主体化的进程中,所以民主政治围绕着平等智力预设的实践证明而展开。由于这一原则属于雅克·朗西埃哲学的内核,它的复杂表述需要仔细且有耐心地说出口,至少需要五个不同的步骤:

1.基本的主张是“所有可以说话的存在的平等原则”(IS 39):“每个人都有平等的智力”(IS 101)。如果一个人能够定义“人是一种智力所服务的意志”(IS 51),那么他就应该能迅速补充道,尽管存在着“智力表现(manifestations)的不平等……智力能力并没有高下之分”(IS 27)。所有朗西埃的著述都是为了对一般意义上的平等(尤其是政治平等)做持续且深入的反思,而且将智力平等原则作为基础——来自对雅科托的智力冒险中所做的总结。

2.然而,智力的平等以前没有以后也不太可能被这样看待。“我们永远不能说:所有智力都是平等的”(IS 46):颇相学家、神经生物学家、教师和其他智力测试的设计者们总会找到方法来测量类似智力能力的东西,而且按照他们偶然提出的某个指标来把智力的表现分成三六九等。这也许就是为什么渐进式政治议程想要把平等当作未来的目标(一般说来是一个永远不可完全实现的目

标),而不是作为一个预设,以其为基础可以建立一个平等社会。

3.把平等拖向一个永远不会完全实现的未来,就建造了一个渐进式政治论者的主要陷阱,而朗西埃在他的著作中一直在批评这种观点。雅科托有关解释者的(反)模型为所有的平等推迟者画好了一幅蓝图。他们的共同格言是:今天学会把你的(低下)智力交给我的(高等)理解力,为的是明日与我平起平坐!由于它建立于智力不平等的原则之上,所以这虚假的解放(事实上是愚蠢化)态度,已经渗入了绝大多数种类的现代渐进式政治之中,通过依靠(和延续)它假意要废除的不平等,违背了自己的初衷。

4.既然智力平等不能在既有的表现中被观察到,或者被延迟为一个只有未来才能实现的目标,那它就必须被认为是通向平等政治的预设,这个预设需要作为前提来起作用。平等不是“一个需要达到的终点,而是出发点,是在所有的环境中都必须维持的假设”(IS 138)。现代历史中发生的唯一真实的主体化解放过程正是从智力平等的预设中获得了动力。他们的口号已经被建构在“是的,我已经可以”的形式中,而不是“总有一天我们可以”。他们的力量来源于“我可以”的直觉,因为我作为一个说话的存在,必须认为(而且要这样说)我们自己在智力上与那些自认高人一等的人平等。反过来,这是源自前提根植于意志的自我宣言,而不是基于许多实证证据之上的客观知识。

33 5.因此,民主政治会存在于对这样一个前提的实践证明之中。“平等不是一种给予,也不是申诉来的;而是实践中来的,它是被验证的(verified)”；“除了对它的验证以外,平等不会存在,无论何时无论何地都会被验证,这就是其代价”(IS 137-8)。既然智力平等不能在既有的表现中被观察到,“我们被简化为不停地复制那个观念所引发的各种实验”(IS 46)。然而,自我解放的行动者也许会说:“我们的问题不是证明智力是平等的。而是看看在那样的预设

下我们能做什么”(IS 46)。预设自身没有价值:它的价值严格地限制在它的效果中,也就是说,限制在它的验证而产生的实践性实验中。与解释者的拖延手段相反,这样的验证的结构实际上运用着他们想要培养的平等理念:“因为唯一能被验证的智力就是告诉一个朋友你能够验证智力平等”(IS 39)。

雅科托在教学领域的实践性实验(以及理论反思)给朗西埃带来了民主政治简洁且原创的定义:为了具备民主的、政治的能动性,必须启动或者促进一次有关智力平等的实践证明,也就是一次主体化的过程,通过这一过程所有参与其中的行动者被赋予了力量,这种力量能够使得他们自己去发现改善自身处境的办法。相反的是,这个定义带来了一种怀疑,其针对的对象是那些渐进式思维的知识分子(或政党),尽管他们的工作是善意的,但是他们向大众“解释”从一个更具专业性和科学性的角度来看,什么才是大众最好的利益。

正如克里斯汀·萝丝在她给《无知的教师》英译本所做的译者序(IS ix-xii)中展示的那样:这本书间接地利用了雅科托,却尖锐地批评了科学家的态度,这样的态度统治着庞大的法国知识界,从路易·阿尔都塞残留的追随者和皮埃尔·布迪厄到(前)社会主义者的新实证主义,这种新实证主义转换成了自由市场资本主义的法则(朗西埃和布迪厄之间的对比,可参见 Nordmann 2007; Pelletier 2009a, b)。朗西埃的介入促成了现代政治左翼领域的停滞不前。从早期的启蒙者筹划着如何使大众受教育,到马克思主义哲学家以唯物主义的名义谴责“意识形态”的幻象,一直到 20 世纪晚期社会学家将社会行动者必要的“无知”给理论化,所有的政治计划都明确地要开足马力奔向平等的理念,而这一理念在新的光芒中被重新审视,这新的光芒来自雅科托 1820 年代所提倡但如今早已被遗忘的普遍教育。而且,在这种极具识别力的光芒之中,许多解放

计划被智力等级秩序的巨大碎片所背叛:

这种智力的等级秩序除了让不平等理论化以外没有别的作用。渐进主义是这种作用的现代形式,是从传统权威的物质形式的所有混合物中提纯出来的:渐进主义者除了使人无知的力量以外,没有其他力量,他们的布道就建立在人们的那种无能之上。在没有打开他们脚下的深渊的情况下,他们怎么会告诉工人们,其实工人们并不需要他们就能成为自由人,也不需要他们就能在与他们的尊严相合的事物中接受教育?

(IS 129)

从解释者的矛盾到观看者的悖论

如果说朗西埃通过挖掘雅科托不为人知的著述成功运作出这样的一个理论力作,那么很大程度上还得归功于他创作《无知的教师》时所使用的文学手段。正如克里斯汀·萝丝也注意到的,面对这个对雅科托的生活和传奇抱着高度认同的叙事者,读者很难区分出什么时候是朗西埃在讲话,而什么时候又是朗西埃把声音借给了他的角色(IS xxii)。他最大胆的主张常常被谨慎地藏在那位教师的震撼言论中;反过来,对学校教师的激进疯狂主张报以虚情假意的反讽却促使读者想象:朗西埃本尊面对这种令人讨厌、激进但又让人愉悦的反直觉姿态时报以微笑,但他又会努力地给予普遍教学法的教条以有利的陈述,会为之辩护。朗西埃绝没有评价雅科托论题的“真实价值”(及其局限),也绝没有提出大量脑中已有的反对意见来针对雅科托的宣言,他采纳了一种谦虚的宣传者姿态,尽量用这种姿态支持他们的逻辑,把那些内容当成自己的来辩护——即便是(或者说尤其是)他们最极端且令人震惊的内容也

是如此。

这样的文学手段给朗西埃打开了一扇狭窄的门,让他可以逃离他的书中从一开始就存在的结构性矛盾:他所提供的雅科托的反解释系统绝不是对雅科托著述的“解释”。即便他经常将雅科托置于 19 世纪早期的知识界争论中,引用的包括博纳尔(Bonald)、曼·德·比朗(Maine de Biran)、德斯图·德·特拉西(Destutt de Tracy)、拉梅内(Lamennais),朗西埃从未居高临下地对待文本,通过“解释”的方式来臆测雅科托的行为或用因果术语臆测雅科托的观点。他对普遍教学法的陈述没有“解释”教条,而仅仅是用 21 世纪的语言重写它(通过编辑、重新结集、总结、释义)。或者更确切地说,朗西埃的态度就体现在他是如何将雅科托的著述置于我们当前的问题和(与阿尔都塞、布迪厄、经济学家们以及其他政治理论的鼓吹者的)争论的语汇和框架之中的。通过这样做,《无知的教师》提供了一种有关阐释的最令人信服的例证,这种阐释给一本旧书带来了新生,使得它现时化(presentification)并且现实化(actualization)(Citton 2007)。

35

朗西埃绝没有因为要解释自己的教条而背叛了反对解释者的信条,他仍然发自内心地忠实于雅科托的基本经验,正是在这之上他创建了普遍教学法。“一中万有体系”(panecastic system)的第一次成功发生在弗莱芒学生对费奈隆的法国小说的翻译过程中。让我们回顾一下:

所有事情都必然会在三种智慧之间发生,他们分别是:想要创造独特法语用法的费奈隆,想要给出一个弗莱芒语版本的翻译者,以及想要学习法语的学生们。

(IS 9)

朗西埃将自己摆在和雅科托一样的位置上(或者作为鼓吹者),并且将他的译者声音化入 19 世纪的作者之中,他还制定了最

重要的一中万有课程,因此这些课程适用于他与我们之间的关系,一如也适用于雅科托和他的学生之间的关系:

未曾细想过,他使他们发现他与之一起发现的东西:所有的句子,所有制造它们的智慧,都有着相同的本质。理解不过就是翻译,也就是说:给出一个文本的对等物,而绝不是它的原因(reason)。书页的背后一无所有,没有什么虚假的基础使得另一个人的智慧或解释者的工作成为必需;没有什么教师的语言(language of the master),没有所谓语言的言语,能用词语和句子说出一个文本中词语和句子的原因。弗莱芒的学生提供了证据:要谈论《泰勒马克》,他们只能用《泰勒马克》的词语来实现。对于理解费奈隆的句子以及表达人们是如何理解它们的而言,单单需要费奈隆的句子就够了。学习和理解是表达同一种翻译行为的两种方式。

(IS 9)

在《无知的教师》出版很久之后,这样的翻译行为——其词源意义是“移置”(displacement)——仍然在朗西埃的讨论范围之内。他不只是将接下来的二十年时间用来深化他对平等政治的思考,并使它变得犀利,而且他最近还回归了同样为雅科托所计划的智力解放课程,只为了在他 2008 年出版的《解放的观众》(*The Emancipated Spectator*, 英译本出版于 2009 年)中重新定义政治和艺术的关系。在这一事例中,移置被运用于剧场、电影院、博物馆或者电视机前观众的审美经验中,被运用其中的智力平等的前提也被雅科托运用到他在鲁汶教授的学生身上。这更进一步的翻译行为的结果是推翻了当前有关当代艺术的反思中的两个几乎被普遍接受的预设。为了影射德尼·狄德罗 1778 年的著名文本《演员的悖论》(*The Paradox of the Comedian*),朗西埃写下了《观众的悖论》(*The Paradox of the Spectator*),为的是揭穿加诸传统观众角色之上的双重

指责。

第一,只要观众坐在黑暗之中,观看着舞台上的表演,他就被认为是一个被动的存在,整个 20 世纪,无数令人身临其境的手段,只为了极力“激活”那个被动的存在(通过模糊掉隔开舞台和观众的“第四堵墙”,暴露和扰乱观众,做出猥琐的动作来激发观众的义愤、愤怒或者以任何其他形式激活的互动)。第二,现代艺术中最重要的事件,从贝尔托·布莱希特(Berthold Brecht)和安东尼·阿尔托(Antonin Artaud)到许多死灰复燃的宣传鼓动和“即兴演出”(happenings),都想要把观众从观看者的位置上拉出来,为的是促使他成为一个行动的人(doer),甚至要使之成为准备攻打冬宫的革命者,而这些观众们原本在一段娱乐或发人深省的表演的简单插曲之后就会回归正常(和现实的)生活。

基于这两个基本点,朗西埃回到了他从雅科托那儿学习的课程,为了提出两个彻底的颠覆计划。他首先请我们要注意到观众有着同样积极的智力力量,就像雅科托在他的学生中揭示的一样:观看一场表演自身就是一种(解释)行为,它会触发无数的关注、挑 37
选、记忆、预期、回顾、翻译、改编等的运作。然后他认为,许多现代艺术家(以及艺术理论家)真的将自己摆在了备受质疑的解释者(也就是愚化别人的人)的位置上,而他们正是通过假扮解放者来实现的。许多形式的“革命”艺术——即便不是所有——在对待它们的观众时表现出了雅科托在有关老女人(la Vieille)的解释系统中所谴责的屈尊现象。不只是经常受人诟病的社会主义现实主义的信徒们(戴着多种多样的面具)假装要向人们“解释”艺术和社会中什么才是需要理解的,而且先锋派自身由于给博学的鉴赏家和“无知”的大众之间划出了界限,最终只能将大多数的观众描述为消极的和无能的白痴,无止境地被“景观社会”(Society of the Spectacle)所麻痹。这样的态度重新制造了(艺术方面)有知识和权

威的人与没有能力理解和做出合适(审美)判断的人之间的区分,这种区分带有使人愚蠢化的功能。

在这件独特的事例中,预设智力的平等将我们引向对每一个观众的智力做出预判:类型、等级、强度、质量,而且由于这个原因,从最常见的肥皂剧到最挑战神经的剧场演出,审美经验所导致的运转的价值会出现明显的变化,但是真正具有解放性的艺术概念,必须从无论何种类型表演的观众心中,发现一个积极的翻译者,她能够——而且更重要地,她确是这样做的——为自己找到一个有意义且是自我创造的理解,来解释呈现在她面前的材料。

“理解不过就是翻译,也就是说,给出一个文本的对等物”:理解一件艺术品,理解一本书,理解《无知的教师》这本书,并不意味着从一个高等知识和权威的位置来进行解释,而是要翻译它,要在一个(自我和社会的)转化活动中理解它,这种转化活动按照新情境的要求持续地重写(rewrites)书籍。可以说朗西埃在他后来有关政治和美学的著作中持续地重写雅科托的故事和传奇。而我们应当根据我们当前的需求和对解放的渴望,依托我们同等智力下的(尽管总是带着偏见的)解读来持续地重写他的著作。

哲学及其穷人：朗西埃对哲学的批判

◎ 朱塞佩纳·麦琪亚

没有哲学家会比朗西埃更愿意与哲学史建立起一种复杂的关系，无论是在美学或是在政治方面。他与这一传统之间的密切关系使得他能够对之进行有力的批判，从而使得我们能够反思：当知识分子用他们的哲学或理论作为证明材料来充当一个权威的角色时，会有什么样的危险。朗西埃最终向我们表明，在政治哲学中，无论何时，无论何地，始终需要辩护的是哲学家自己作为知识承载者的角色问题，这些知识将普通人隔绝在教学情境之外。对于朗西埃而言，这种预先设定的隔绝不只是一个概念盲点，更是历史的谬见。

接下来的内容，我们将要循着朗西埃处理哲学传统的三条反思线索：第一条是他进入哲学“歧义”（disagreement）（也就是马克思主义传统）的时刻；第二条是所有西方“哲学学徒”所共有的一般的哲学遗产，也就是古希腊—罗马经典及从霍布斯到萨特的现代政治哲学的代表；第三条也是最后一条会将朗西埃与后现代政治和哲学联系起来以确定其地位。

朗西埃一次又一次地向我们表明，当生而平等的人们认为自

39 己有着与哲学家一样的理性时,即便是最与众不同的哲学家,在面对这样的独立时也会保持相似的姿态。新近被定义为言说主体的“人们”所具有的坚持和自由给哲学带来了它的“穷人”,而且呼唤着哲学回到智力和身体的平等,这种平等在历史的场景中起作用,是新生民主理念的唯一基础。

马克思的教训:一个无知的教师?

正如前面的章节所显示的,朗西埃与马克思主义的最初接触是在巴黎高师的路易·阿尔都塞圈子里。然而,在《阿尔都塞的教训》中,他尝试真正把自己从阿尔都塞本人那里“解放”出来,但从更普遍意义上说,是从法国共产党对老师学生所施加的束缚中解放出来。到底这次解放是否意味着对马克思主义理论不可逆转的疏远是一个更麻烦的问题。朗西埃的哲学话语得以进化,依靠的是将马克思主义作为许多基石之一加以利用,而在这些基石之上他建立了一个令人惊异的原创概念框架。这个新的概念建构意味着对马克思所提出的有些设想的重要反思,尤其是现在仍然有人信奉的对社会、经济和政治分析的科学本质的信仰,以及马克思对修正之后的黑格尔辩证法的利用,它几乎将历史都视为无意识的现实化过程的表现(the manifestation of unconscious process of actualization)。正是从《阿尔都塞的教训》起,朗西埃的新概念地图开始成形。但是,如果说朗西埃在这本书中没表现出对他老师的完全不感恩的态度,主要是因为对马克思主义的捐弃与否不是他政治和哲学方面的最主要关注点。

大家可以争论说这第一本书中的核心实际上是从阿尔都塞(以及共产党)的教训中拯救出一些马克思的元素:朗西埃的技巧之一就是将应该是“科学的”马克思主义的范畴给彻底历史化。从

1968年到1970年代早期的阿尔都塞的政治立场中隐藏的困难之一在于他没有办法在其理论思想中整合以下事实：1960年代的阶级构成已经发生了天翻地覆的变化，而且阶级斗争理论需要以当前历史发展的观点来修正。尽管阿尔都塞充分注意到了历史决定论，他的写作却仿佛“工人阶级”——也被称为无产阶级——与“小资产阶级”没有发生改变，无论是经济方面还是文化方面。反过来，这也解释了阿尔都塞的抗拒，他反对在没有共产党的知识分子（intelligentsia）提供理论和组织支持的情况下，赋予下层阶级以全部的能动性。这也是朗西埃介入的要点之一，他谴责这种马克思主义哲学隐藏的精英主义，它所背叛的主体正是它声称会解放的。 40

有种倾向要把马克思的描述性范畴当作颠扑不破的概念，这种倾向是另一个不停出现的对阿尔都塞的诱惑。他作为党的知识分子的“自愿臣服”为朗西埃制造了一种无法消除的怀疑，他怀疑能否将政治领域理解为头脑和身体的排序，这种排序对历史能动性和哲学思想都只能是邪恶的：“哲学进入政治就像一个人走向宗教：为的是救赎他的原罪”（LA 111，本文作者译）。这也是为什么阿尔都塞，在“最后的分析”中，仍然把1968年动员起来的学生看成马克思在19世纪中期描述的“小资产阶级”的意识形态代表。对于阿尔都塞而言，只有工人才是有价值的斗士，存在于资本拥有者及其被剥削的下属之间的阶级斗争之中。

阿尔都塞不理智地重新炮制出知识分子及生产力（臭名昭著的基础和上层建筑）之间的区隔，而这种区隔是其他的马克思主义思想家，尤其是安东尼奥·葛兰西，长期以来想要破坏掉的，因此，阿尔都塞这样的知识观是朗西埃不能接受的。对于朗西埃而言，不是社会结构中最初的地位分配决定了一个人或者一群人在政治和认识方面的潜力，而是他们有意识地用来作为他们政治诉求之基础的知识与斗争。

这种立场质疑了意识形态的概念,甚至在后现代社会和“认知的”劳工(cognitive labour)理论浮现之后更是使意识形态的概念显得过时。对于朗西埃而言,代表被剥削阶级的自发政治介入的真实历史例证被纳入考虑已经十分必要,自从政治竞技场体制化以来,即便是在最不友善的意识形态结构中,被剥削阶级仍然能发出自己的声音。

葛兰西的著作在 1950 年代被译成法文出版,法国共产党对它们的接受并不是没有争议的,然而葛兰西的著作在很大程度上仍然是阿尔都塞和朗西埃的备用思想资源。尽管,也许葛兰西对文化构型(cultural formations)的研究以及对在政治和经济的下层阶级身上发挥政治能动性的研究是理解朗西埃后期著作中出现的“民主”竞争(agon)的重要先例。斯大林式知识分子推荐和接纳了民俗研究,以及当代文化研究,充分利用了历史、文化和人类学的素材。葛兰西把作为社会阶级的无产阶级进行了彻底的去经济化,而无产阶级对文化领导权的创造、保护和转化在他对政治斗争的理解中扮演了关键角色。在这方面,当朗西埃说,1970 年代末有必要缩减某些有关工人阶级的话语,因为这些话语是法国的管理和官僚精英们从“马克思主义传统中借用的经济必要性原则”出发炮制的(SP 17,本文作者译),葛兰西似乎在 1920 年代就已经表达过这种必要性了。

葛兰西还定义了脑力劳动的本质和特性,与朗西埃后来的立场出奇地接近:

首先,通过定义所有人都能拥有的“自发哲学”的局限和特征,我要说明的是所有人都是“哲学家”。哲学被包含在:1.语言本身之中,它指的是既定的观念和概念的总体,而不只是从语法上剥离了内容的词语;2.“常识”和“好的判断力”(good sense)之中;3.看和行动的方法之中,这些方法被绑定在

一起,以“民俗”(folklore)的名义。

(Gramsci 1996: 325)

所有人都可以利用自己的语言能力和社交往来阐述思想和
社会生活,对这一点的强调会激发那些自我教育的学生和无产者,
他们正是《劳工的夜晚》和《无知的教师》的主角。葛兰西认为无产
者在文化和知识方面也是完备的行动者,所以人们可以认为,葛兰
西就已经把哲学带给了穷人。葛兰西工作的大背景是布尔什维克
在俄国革命中取得胜利,随后还成立了欧洲共产党,但是他认为只
有依靠体制(比如政党),将之作为中介,无产阶级的智力潜能才能
在革命行动中实现,这时的他仍然是一个列宁主义者。对于朗西埃
而言,这种来自外部的媒介总是冒着变成解放行动障碍的风险。
正是在美学、社会参与和抽象思想等领域,解放才会被当作一个事
实来表达,并且其政治潜能才得以实现。正是在这些参与性的且
去身份认同的时刻——就经济和社会分配状况而言——权力的消
极受害者们变成了作为历史主体的“人民”。虽然这个身份认同既
不稳定也无法预测,但是它却是无可争议的现实,当它发生时就
是一种公开展示,一个人能够参与任何以语言为基础的人类活动,无
论这些活动是政治、诗歌还是艺术。因此,哲学家应该理解他的角
色并不是人民的历史中必不可少的部分,而且哲学永远不可能将
自身呈现为一种有关真理的知识,而这种真理却不能为任何其他
人所共享。

42

正是在搜寻这些“自发的哲学家”(spontaneous philosophers)和
诗人时,朗西埃曾一度放弃了与共产主义官方思想家捆绑在一起的
理论争端,只是为了一头扎进 19 世纪中期以来的法国工人的出
版物档案之中。朗西埃从这些“无产阶级梦想的档案”中所发现的
东西提醒我们葛兰西也曾说过的话:“所有人都是知识分子,大家
也可以说:但不是所有的人在社会中都起着知识分子的作用”

(1996: 304)。朗西埃会认为,对于被认可的哲学家而言,对于从中斡旋的知识分子而言,阶级斗争最令人担心的部分,不是看见人们为了提升工资或更好的议会代表而斗争:无产者只是太过容易地被看作经济上处于劣势的主体。对于许多公认的思想家和哲学家而言,他们确实无法想象的事情是穷人的心智和情感与他们这些自认为是教师的人和高人一等的人是平等的,即便这种平等是任何民主机制唯一的理性基础。

与马克思主义者及反马克思主义思想不同,朗西埃仍然愿意维系着与马克思本人的一些联系,但仅仅到这样的程度而已:他可以不只是从阿尔都塞处窃取文本,还可以从不同的党派中窃取文本,这些党派把阿尔都塞的文本当作建立“科学”政治规划以及使得他们作为知识分子和政治精英的身份合法化的指导。马克思主义理论的缺陷在于暗示:只有能够科学洞察出资本主义剥削以及它的历史展开规律的人才能对穷人斗争的机会和成功做出评估。

在《哲学家及其穷人》中,朗西埃提出了一种针对马克思的矛盾解读,他已经开始主张对他而言,至少在他工作的某些部分中,最重要的实际上是有关美学和智力的内容,因为这些可被用来摆脱既定的社会角色。并没有与“保守的收租人福楼拜”有什么不同(PP 169),福楼拜进入到小说的客观世界(impersonal world)中,已经到了将自身从性别和阶级的社会决定论中剥离出来的程度,据说马克思也曾慢慢地放弃将自身认同为作为“共产主义知识分子”的第一国际成员。正当资产阶级期待着把马克思看作一个煽动者时,马克思变成了一个“科学家”,而且退回到他更明确的角

1 impersonal 也可以翻译为“非人性化的”,例如国内对奥尔特加·加塞特的翻译即是如此,但是这种翻译过于晦涩。这里指的是福楼拜所提倡的在写作时不要带入个人主观色彩,即其名言“好的上帝藏于细节之中”。——译者注

色,为的是全副精力来撰写《资本论》:因为知识分子总是努力地扰乱社会的分派(social assignments),所以马克思“并不是他自己的党派中的一员”(PP 174)。

马克思曾经在面对蒲鲁东的平等主义理论时,做了一件很有名的事情,他把贫困(poor)带给了哲学¹。对于朗西埃而言,马克思自己仍然也得面对他自己的穷人(poor):那些忘记了他们在社会中被分配的地位,顽强地坚持着言说的人,就像与其他任何人都完全平等的人一样。

在《歧义》中,朗西埃继续着他对马克思主义经济理论以及意识形态理论的批判,并且上升到对当代社会学的批判。只要他们主张所有政治斗争中社会领域(the social)至高无上的重要性,那么批判社会学家们(critical sociologists)也将自身抬高到了“真理”承载者的地位,而这些“真理”对于那些时刻感受着社会结构的人们而言却是可望而不可即的。当朗西埃在2006年介绍《哲学家及其穷人》的法文第二版时,他公开表明促使他写作此书的是《区隔》(*La Distinction*),皮埃尔·布迪厄1981年出版的著作。布迪厄在朗西埃的论争中占据了一个重要的角色,因为在处理完柏拉图和马克思之后,他对20世纪思想的两个举足轻重的人物产生了兴趣,他们占据着他所谓的“马克思的视域”(Marx's horizon):让-保罗·萨特和皮埃尔·布迪厄。

在带着读者穿越了政治哲学史中令人眼花缭乱的附录之后,朗西埃向我们表明,布迪厄远未解构柏拉图的不情愿,后者不愿将自由工匠(《理想国》中的手艺人)看作哲学、政治甚至美学的主体,布迪厄实际上最终是在重复柏拉图的禁令(interdiction),甚至更为

1 这里是一语双关,因为马克思曾写过一部名著《哲学的贫困:答蒲鲁东先生的“贫困哲学”》,在英文当中贫困和穷人都可以用 poor 来表示。——译者注

极端,近乎绝对。社会学一方面批评资产阶级的知识形式,甚至包括哲学,并将之看作符号暴力,统治阶级正是通过这种暴力再生产了自身的优越地位;另一方面,社会学又使得从教育、政治以及美学方面为反对社会等级再生产提供援助变得无效:“(社会学家)在社会体的必然性中将改变哲学家柏拉图所说的为了建立一个合法的下等阶层而必需的‘谎言’,下等阶层的再生产无论如何都会被它的经验现实维系”(PP viii)。

在某种程度上,即便社会学将自身看作“人的科学”(human science)¹,它并不能给它所研究的对象以完全的主体性,因此确实没法把政治和审美领域的可能性看作每一个可以说话的主体的绝对平等的表达。这就是为什么朗西埃会对社会学数据的政治使用持绝对批评的态度,仿佛这个科学变成了“通过废除政治来实现政治的哲学计划所采用的最终形式”(D 92)。

44 就那方面而言,在后期著作中,马克思的传统看上去仍然与朗西埃的关切接近,因为阶级斗争的理论确实给所有社会经济舞台上的主体表演者们施加了压力。马克思主张过历史和政治主体性具有时断时续的特性,至少朗西埃想要这样解读马克思。正如那位德国流亡者一方面关注当时法国、德国和英格兰的革命起义的实践,而另一方面则要科学地解释为什么它们会在1830—1840年代都失败了,他继续说道:

拆解掉工人的社会和经济形象,工人需要将自己看作“无产者”才能在现存资本组织中取得历史主体性。没有哪个人

1 human science 在本义上指的是一切以人为研究对象的交叉学科研究,在法国学者的语境中,不但包括传统的人文学科,也包括人类学、社会学等社会科学。最近一些大学甚至将自然科学中与人相关的遗传学、生物学也包括在内。——译者注

是“无产者,无产者是历史主体,在他们的整个生命之中:只有当‘危机’来临时,历史主体才会重生。”

(D 90)

即便是萨特,这位最具同情心且不安分的现代法国哲学家,在朗西埃看来仍然是社会学幻象以及某种辩证思想的受害者,这种辩证思想使得他无法放弃对超越个人的历史必然性的信仰,而具有“实践-惰性”(practico-inert)¹的主体们却不能看见这种历史必然性。即便这位存在自由(existential freedom)的坚定信仰者也没有承认:如果有这样的人类能力存在的话,那么它应当平等地属于所有人类主体。唯一能够实施辩证法现实化(dialectical realization)的“持续创造”(continuous creation)的实体(WHO 139)又会是政党,1950年代萨特目睹了政党是如何作为两个消极因素的辩证法中介而存在的:一个是哲学家的自欺(bad faith)²,总是在与小资产阶级的接触中被玷污,因为后者总是要将其知识给合法化;另一个是工人的筋疲力尽,工人们并不能独立地成为历史主体,因为他们缺少将自己从社会决定论(social determinations)中解放出来所必需的时间和能量。

更重要的是,萨特在他对哲学家的自欺的体察中明显显得很“谦虚”,这种谦虚透露出一种一直与哲学从业者们形影相随的自我中心的姿态。在他的《辩证理性批判》中,工人的关系被“窗边的哲学家”深刻领会(PP 144)。当工人成为它们所工作的事务的囚徒时,观看他们的哲学家知道,只有隶属于一个“群体”,他们才能

1 practico-inert 是萨特在1960年出版的《辩证理性批判》中提出的术语,指的是过去积累的实践给当下的实践造成的惯性。——译者注

2 bad faith 是以萨特为代表的存在主义的术语之一,其基本意义指的是在强权压迫之下,个体感觉自己没有自由选择的权利,而放弃了自己的自由,违背自己的本真(authenticity)。——译者注

拥有“纯粹行动”(pure Act)的力量。但是这位哲学家——他最终会目睹斯大林主义的兴起以及苏维埃社会主义政权的阴暗面——同样认为他知道历史上无产者失败的原因到底是什么:工人们并没有看到历史进程的辩证本质。在那位失意哲学家的意识中,工人们不断重复的辛劳反映的是他自己更高傲的无能:如果说哲学家没有变成真正革命主体所需要的生活经验,那么工人们则没有反思的闲暇。显而易见的是,那位工人并没从哲学家对历史主体性的降低标准的理解的假设中获益,对历史主体性的理解总是被盲目和无能所污染。难道那位哲学家不该顾好自己,而让穷人一个人静一静吗?最终,根据朗西埃的说法,哲学家及其穷人唯一的共同基础已被萨特哲学地解释为盲目和无能。哲学家对于想象的工人而言变成了某种变形的镜像,工人真的没能从哲学家对政治主体性降低标准的预设中获得一点好处。

古典学与现代政治哲学

在《哲学家及其穷人》中,朗西埃让柏拉图成为开场的对象,这也成为朗西埃后来对政治哲学进行批判的基础。然而,在《歧义》的序言中,我们发现另一段话,关于朗西埃如何自我评价其对政治哲学的理解。当柏林墙倒塌之后,法国左翼知识分子看上去不只是放弃了马克思主义,还放弃了所有对政治进程的“社会”解释,朗西埃没有欢呼雀跃,因为出现的是一种更为危险的潮流,包括认为应该回归到对政治领域进行“纯粹的”哲学研究。也就意味着对“古典学”的回归,而更准确地说是回归柏拉图和亚里士多德这些民主思想的早期思想家:

但是,这一回归提出了一些问题。当不被限制为对某些文本的注释时(无论是有名的还是已被遗忘的文本),这种重

获新生的政治哲学从自身的历史中跳脱出来,它在思考民主和法律时,看上去最不愿超越政府机构所归纳的常见论题……简言之,其主要目的似乎是保证古典教条与政权合法化的常见形式(也就是我们所说的自由民主)之间的苟合。

(D viii)

民主架构的“自由主义”模型宣告了对所谓的“社会主义政权”的胜利,在这样的历史背景下,朗西埃要发出自己不一样的声音:当“政治科学家”宣告了历史终结并且自由民主制获得了胜利时,有必要重申一点,即历史主体性不会总是一种可能性而已,而会变成虽然鲜见但真实的现实,并且是以不同的形式周期性地出现。

46

为了应对新的范式,朗西埃回顾了政治与哲学之间勾连的古典模式,这些勾连常常是臭名昭著的。他认为自从柏拉图和亚里士多德以来,政治哲学的基础并没有根本性改变,正是他们最先尝试与作为政治参与者的民众(demos)的历史现实取得和解。实际上,他们所觉察到的哲学对政治事件的干预的基础是明晰的,但是经常被后来的思想家弄得模糊不清,这些后来的思想家都想要将他们时代的“政权合法化”形式理论化。

柏拉图和亚里士多德之间的差异帮助朗西埃辨别了政治哲学领域中两种不同但一样是反民主的话语模型:第一种他称为原型政治(archipolitics),源自柏拉图,其目的是定义理想的政治安排的基本原则,这种政治安排是由社会中“最好”的部分设计的;第二种他称为平行政治(parapolitics)¹,源自亚里士多德,它把统治的规则

1 在目前大陆和台湾学界对 parapolitics 的翻译中,有将其译为“平行政治”的,也有译为“类政治”的,这些都是 para-词缀常用的义项。本书译者认为朗西埃总结的亚里士多德的政治哲学特点在于消除政治对抗,让各类人拥有看上去的平等权利,实际上是划分出了可以参与和不可以参与政治的人,制造了一个平行的空间,故译为“平行政治”。——译者注

定义为内心不愿受统治且难以取悦的“身体政治”。这些模型都能在现代找到追随者,但是一旦要他们及其追随者勾勒出政治主体化的动力(the dynamics of political subjectivation)时,他们都不能理解自身的不足。

亚里士多德把雅典的民主构成看作事实上的(de facto)现实,这种现实的错误本质基本来自一个事实,即它将社会分成不同的但政治上平等的选民,他们都可以在城邦(polis)中占有一席之地,而不需要按公平的比例为城邦创造价值。每一个原住民(autochton)——也就是出生于城邦的人——只要他不是奴隶或女人,就是公民的一部分,他的声音在公共集会中就会有着同等的分量,而与他的内在能力无关。

47 那些在亚里士多德看来被先天(a priori)排除在城邦之外的人们正是那些直接参与经济产品生产的人:判断奴隶和女人是否有成熟的智力水平,以及由此而来的是否有能力参与公共争辩,并非依靠事实,而是社会的必然性(social necessity)。奴隶制以及对女人的排斥继续以相同的方式在19世纪起作用,而且所造成的结果影响至今。朗西埃表明,甚至当体力劳动不再由奴隶和契约奴仆来干时,“工人”何以仍然被想象为是不能完全具有语言能力的主体,即便在他们的马克思主义辩护者看来也是如此。从古代到后现代,哲学家从未严肃对待他的穷人。在这个意义上,之所以在古代和现代社会中要限制公民资格都是为了方便减少参与政治争斗(agon)的人数。人们常常忘记民主政府的最初形式所具有的寡头本质。朗西埃帮助我们记住,头脑和身体的平等如何从一开始就没有在代议制民主的任何历史形式中得到完全表现,也从未被政治哲学家完全接纳。

在朗西埃的行文中,亚里士多德把民主的问题看作价值分配的问题:“纯粹与不纯粹可以混合其效果。但是如何才能从根本上

比对两者呢？”(D 7)既然没人能够在现世政权中赋予绝对价值,即便是“寡头”(oligoi)和“贵族”(aristoi)——也就是说,最有钱的和最有成就的个人——会成为内核并不完美且偶然性很大的规划的一部分,这样的规划想要给每个人指派他在共和国代议制系统内的合适位置。通过这样的方法,政治变成一种给每个人安排在国家中“位置”(part)的艺术,但是这样的安排的悖论本质在于,在民主之中,有个位置依照法律应该被分配给那些在其中“没有位置”(have no part)的人,也就是说,这些人既没有财富也没有参与完全理性的政治商议所需要的高人一等的品质。那么,为这种不可避免的不够条件感到遗憾的重任就交给了哲学家,他们所遗憾的是,政治争斗(agon)中知识和真理似乎常常被背叛,而叛徒就是那些既不是“最好的”(best)也不是最“有德行的”(virtuous)参与者。

在解读柏拉图的《理想国》和《法律篇》时,朗西埃将雅典当时的民主政府形式描述为一个完全非哲学的政治安排。雅典民主不能调和这两者之间的矛盾,即法律的绝对价值以及它的主体偶然且往往卑贱的特性。法律的话语是哲学家和统治者们合作确立的,而这些话语在民主体制中被其历史现实所推翻。充满吊诡的是,民主的原则认为民主政权的不平等选民之间可通过代议制实现平等,这使得它更容易遭受不平等、腐败及无政府主义的侵害。根据柏拉图所说的,只有最好的才能统治,然而城邦的其他居民应该认同“节制”(sophrosyne)的美德,亦即“做好自己的事情”的古老智慧,而真正有德行的人——从小就被教育成这样的人——会管理好国家。哲学家变成了统治者的老师及谋士。从这个观点来看,政治哲学这个学科被它追求真理的承诺所连累,因为它过于依赖君主的开明,而开明的君主也的确曾经愿意听一听政治哲学的说教。

按照朗西埃的说法,现代共和国的理念,正如美国和其他西方民主国家所体现的那样,通常会设计并运行“一种能够让法律与公民行为之间,体制形式系统与社会身体的行动倾向(the dispositions of the social body)之间和谐共存的教育”(HD 72)。即便是具有超验倾向的柏拉图理论被亚里士多德更为“现实主义”的精神所取代,政府对选民的不信任仍然是一样的。朗西埃认为现代政治哲学的基本教义中包含着这样的信念,即信奉可认知的、普遍的人类本质的观念,这种观念会将人性划分为政治能力不同的诸多等级。

作为追随政治哲学传统的最重要的现代思想家,霍布斯将对政治哲学的思索扎根在政权的体制与人性的普遍特征之间的联系之中。把霍布斯的立场与朗西埃进行对比会非常有意思,因为前者吊诡地以后者所看重的一个原则为出发点——所有人生而平等——却得出了完全不同的结论。正是因为人们在智力上并没有那么大的差别,自然状态的基本特征就是竞争和斗争:人们之所以加入政治契约,正是为了保护自己不被人平等的致命危险所影响,“那种情况被称为战争(Warre),一场战争就是每个人反对每个人”(1997:70)。在霍布斯看来,哲学家又会作为谴责平等的人而出现,甚至比古人有过之而无不及。哲学家之所以被认为是帮助统治者监督自己同胞的人,正是拜霍布斯所赐。政治哲学吸收了一种新的、迫切的关注点——安全,这也是人们以公共福祉为名放弃自己的决定权和死亡权背后的主要动机。

对于霍布斯及其众多的追随者而言,共同意志为了确保社会和平及繁荣而采用的实际政府形式并没有多少可选。他们需要实现的是,将诸众(Multitude)中的平等个体转变成法律意义上的单个人(Person),他有能力表达和践行公共意志。在《论公民》(De Cive)中,霍布斯描述了不同形式的“统治”(dominion)——民主

制、贵族制以及君主制——但对他而言真正重要的是统治权 (sovereignty) 的建立。然而,从朗西埃的观点看来,统治权作为一种主宰生与死的绝对权力,实际上是一种哲学的谬见,因为所有主体都有无法压制的平等,虽然这种平等会被政治哲学家们暂时压制住或遗忘掉,但是总会找到它在历史中呈现的方法。在历史中,无论有多么鲜见,“当民众 (demos) 的表象被创造出来,统治 (kratos) 的要素之一,人民的力量,就会存在”(D 88)。

49

朗西埃与霍布斯及其他现代思想者——卢梭,当然还包括 20 世纪的统治权保守主义思想家诸如卡尔·施密特 (Carl Schmitt)——出现了严重分歧,因为他对理论“契约”的根本本质表示拒绝,他并不认为这种契约会把争斗减少到最少,并且会在理想的状态下以安全和商业的名义将争斗消除。在朗西埃的思想中发生改变的是对平等的价值判断,平等不再被认为是公共秩序的持续威胁,而是作为唯一受欢迎的保证:这个秩序不会也永远不会变成完全实现的总体性 (a fully realized totality)。效率和个人安全的确总是被政治斗争所拖累,但是朗西埃绝没有谴责这种现象,他接纳了这种现象而拒绝所有被现实化的统治权概念 (hypostatized notions of sovereignty)。对于朗西埃而言,统治权的哲学家将历史建构的偶然权力结构炮制为一种必然性。结果,政治哲学总是冒着支持极权主义规划的危险。

卢梭对人类平等的更为友好的评价,以及对社会不平等的存在论意义上的非物质性 (ontological immateriality) 的根本质疑,看上去跟朗西埃更为接近,而《论人类不平等的起源》(Discourse on the Origins of Inequality) 的回响可以在他的所有著作中听到。另一方面,卢梭在《社会契约论》(The Social Contract) 中将政治空间缩减为契约协定,平等在这种契约协定中不再需要被经常地展示,因为它已经被集体统治权 (collective sovereign) 实现。卢梭在这个问题上仍然

陷入了现代政治哲学的陷阱。正如朗西埃所说的,“卢梭与霍布斯式的统治权一样,是一种同义反复:统治权只依赖自身,在它之上只是个体”(D 78)。

后现代者中的朗西埃

从代际和历史角度来看,朗西埃完全属于后现代。但是,后现代主义在他的文本中却经常遭到挑战。朗西埃配备了强大的“现实主义”武器,这种武器一方面来自古典的亚里士多德式公民观及民主参与观;另一方面来自阶级斗争的历史,朗西埃并没有将历史叙述的哲学解构和理论上消除政治空间这两者融合起来。

50 与后现代主义社会学(尤其是让·鲍德里亚)不同,朗西埃将对大众(the masses)理论化并不感兴趣。政治上说,他们对他而言并不存在,因为他们并不是政治行动的“主体”,而是令人绝望(abjectifying)的哲学重构的对象而已。社会学又一次变成了让人民处于哲学竞技场之外的工具,因为根据后现代哲学家的说法,人民不再存在。平等无非是被遗忘在世界末日的世界观(apocalyptic Weltanschauung)之中,这种世界观使得阿尔都塞式的意识形态概念显得温和而且在面对历史偶然性时也更为开放。鲍德里亚所谓的“社会性的惰性物质”(inert matter of the social)(Baudrillard 1994:3)事实上已经在现代的顶峰被古典社会理论所理论化(Le Bon, Durkheim, Tarde)。鲍德里亚,在他反思的早期阶段,已经表示过解构大众神话的需要,他说“大众这个术语不是一个概念。它是政治煽动的主题”(Baudrillard 1983: 4)。大众(mass)媒介——最近则是数字信息技术的大规模(massive)散播——带来了去实体化(disembodiment),关注这个议题的危险在于,它很容易陷入对当代社会中政治主体化可能性的保守和悲观的分析。这就是在其论

述电影和数字美学的著作中，朗西埃对拟像(simulacra)理论进行祛魅的原因。《影像的命运》(*The Future of the Image*)¹认为我们对于视觉材料的理解与语言作用紧密相连，并且会遭遇“解放的观众”的批判性接受。

1970年代末，让-弗朗索瓦·利奥塔已经认识到：对知识现代形式的后现代解构以及新的数字时代的曙光，与对社会和权力等级结构的政治反思是不可分离的。利奥塔是朗西埃的学长，比他大了超过四分之一世纪。他在阿尔及利亚战争期间的政治介入以及后来对五月风暴的介入，还有他领导的诸如“社会主义或野蛮”(Socialisme ou Barbarie)小组的哲学活动，使得他成为朗西埃貌似最接近的法国知识分子圈中的翘楚之一。利奥塔坚决撤回了所有离社会主义或“无产者”为中心的运动最远的计划，但影响力却更大，因为从政治到哲学的转移恰恰是朗西埃判定为危险和具有误导作用的反民主的步骤。

当利奥塔开始在《后现代状况》(*The Postmodern Condition*)中对知识进行批判时，他明确了两种主要的表现社会联系的方法：一种将社会看作自我规范化的系统，并且就像一个自动控制的网络；另一种则认为社会总是“一分为二的”(divided in two)(Lyotard 1984: 11)。第一种倾向是技术专家治国而且在本质上是单一的，而第二种则通过阶级斗争追溯了社会的基本构成。众所周知，利奥塔拒绝了传统的马克思主义的对立观点，并且把后现代性理论化为一种文化形式，在这种文化形式中，机器和技术治国的寡头们使得对立成为思考社会机制以及随后而来的政治场景的过时模

51

1 本书繁体中文版《影像的宿命》于2011年由台湾典藏艺术家庭股份有限公司出版，2014年南京大学出版社重新翻译出版了此书的简体中文版《图像的命运》。朗西埃原作为名 *Le Destin des images*，这里的 image 在原作中既指静态的绘画、平面设计等，也指动态的电影及影像艺术，所以本书遵照繁体中文版将之译成“影像”，以便于理解。——译者注

型。在利奥塔的分析中出现的正是政治斗争的消失。

在朗西埃所理解的世界中,后现代性并不允许社会争端、歧义,而只允许在本质上尚且“充满争斗的”(agonistic)无止境的语言游戏(Lyotard 1984: 16),但这只是一种没有生成能力的抽象行为,因为语言被假定是纯粹自我指涉的行为。基于这些争斗(agon)的社会联系并不会真的被威胁到,它们实际上所反映的正是其基础。把争斗的内容剥除掉,使得政治行动完全无法思考,其危险会在通往后现代的道路中持续存在。这解释了为什么许多年之后,朗西埃会反对他的“歧义”(disagreement)与利奥塔的“歧争”(différend)有什么瓜葛。正如朗西埃自己所说,政治关乎主体认识,关乎认识对手的能力,关乎在同一个政治宇宙中保持平等:

歧义明显不止与词语有关。一般来说,歧义承载了这样的情境:言说的群体在其中找到了自己。从这方面出发,歧义与让-弗朗索瓦·利奥塔所制造的歧争概念完全不同。歧义并不关心诸如句子制度的异质性(heterogeneity of regimes of sentences)之类的问题。

(D xi)

对于朗西埃而言,利奥塔及其追随者使得后现代性完全不同于依靠经济和文化动力的历史范畴。后现代主义能够变成通向知识的超历史方法,这种方法捐弃了“宏大叙事”(grand narratives),并且解构了主体性,但却冒着放弃在现在及未来坚持政治斗争的危险。尽管他或她拒绝哲学家为他者代言的权威性,但是后现代知识分子却冒着这样的危险:不但忘记他者已经在说话,而且将他者判定为带着崇高的沉默忍受痛苦。朗西埃强烈要求政治斗争的所有历史参与者都享有绝对的平等和能动性,利奥塔却没有这样。利奥塔从范畴层面对犹太人进行后现代重构,认为他们承载了无法言说的苦难和艺术的不可再现性,因此在大屠杀中要被消音,这

一点在《影像的命运》中遭到了朗西埃的猛烈攻击,因为它把历史事件变成了“精神装置的法则”(a law of the psychic apparatus)(FI 134)。“一个民族或文明中的具体历史人物”被认为没什么值得反思的(FI 134)。哲学又一次将自己当作语言的理论敌人,而且在后现代形态中,哲学甚至还分解了历史事件的观念,因为它将历史事件与无意识的精神机制联系起来,这些机制最终不只是掏空了政治,也掏空了艺术。

朗西埃与其他的后现代政治哲学也同样保持着距离,尤其是那些把庶民(subaltern)作为被牺牲掉的受害者,并在存在论意义上将其铭记于社会场域(the socius)的理论。吉奥乔·阿甘本在1990年代所描述的著名概念“牲人”(homo sacer)——这个形象可追溯到古希腊,但是在我们时代中最典型的是纳粹政权所抓的犹太人——绝不会从存在论意义上变成政治主体:从那时起,“虚无主义”的问题又一次成为通往后现代性之路上难以逾越的障碍。就它所有的概念价值而言,这种“哲学角色”(philosophical persona)把政治空间理解为同质的表面,他者性永远不会瓦解而只会更加凝聚。

在朗西埃看来,给这种模式所赋予的普遍价值不但从历史上来看不够准确,而且在政治上也是不道德的。把一部分人看成可以以社会的名义来牺牲的对象总是“局部的”争论(local dispute),而政治就是这场争论最普遍的名字,而不是其牺牲者的名字。

政治是一种歪曲的推演以及混淆的身份。它也是将具有普遍性的例子进行局部和特殊建构的艺术。这样的建构要成为可能只有将错误(the wrong)的独特性——局部讨论和法律表达的独特性——与人性和非人性之间的赤裸关系区分开。

在朗西埃的分析中,将某些人命名为牲人总是有局限性的(localized)而且它赋予了主体以名字和作用,而这个主体完全不接受它,并且想要通过拒绝它来拒绝被赋予他的身份。这就是为什么政治与宗教不同,只有在宗教中,被牺牲的角色才能被具有超越性的存在给合法化。在政治中,剥夺一个人的公民权利以便将之缩减为单纯的生命,简单的动物(zoas),这并不是—种存在论的必然,而是一种可以用多种方式来挑战的政治策略,这取决于给这样的抵抗还留有多少的政治和法律空间。阿甘本的话语中所隐含的具有天启性以及准神秘性的“推论”是“虚无主义时代”的政治哲学所要面对的另外的危险(D 123-39)。在他的文章《谁是人的权利的主体?》中,朗西埃深化了他对阿甘本的批判,他指出了阿甘本是如何仍然依赖着绝对主义的统治权理论家(源于霍布斯及其现代追随者施密特),然后又怎样将极权主义国家与米歇尔·福柯所说的作为生命装置的现代民主国家融为一体的。在阿甘本看来,没有人可以完全逃脱集中营的空间,因为集中营就是现代性本身。

对于朗西埃而言,这种后来的哲学立场“被证明能够有效地消除权力和压迫等问题的政治意义,而且将它们置于例外状态之中,一旦进入例外状态,也就不再是政治的……超出了政治异见(political dissensus)的范围”(WHO 299)。在阿甘本看来,政权永恒的非正义性,非人的他者性(inhuman alterity)威胁着利奥塔眼中所有的公共空间:最终,我们的后现代哲学家们在支持政治和民主的虚荣时,所秉持的是与他们在古代和现代的前辈们一致的信念。如果我们想要“理解谁才是人的权利的主体”,有必要采用其他的思考方式(WHO 309)。

今日的民主政治

朗西埃对政治领域(the political)的理解,排除了末世论和天启论的内容。哲学家总是要列举有意义的政治行动所需要的诸多必要条件——而且往往是否定其可能性——他们装模作样地提意见,而历史的车轮却从来都是滚滚向前。这种意义上的历史并不是该被废除的宏大叙事,而是人民为了民主而采取的实打实的斗争,这种斗争在政治诞生之初就存在了。在《对民主之恨》(*The Hatred of Democracy*)中,朗西埃给他所谓民主的“诅咒者们”(cursers; imprécateurs)以最后一击,这些人总是指责政府民主形式的各种不足,因为他们没有意识到民主不是政府的形式,而是每一种政治安排所斗争的基础。

朗西埃说,民主只能是哲学憎恨的对象,因为它不但挑起失望的左翼的愤怒,也挑起悲观的保守派们的愤怒。左翼们不能接受的是:人们仍然不能“意识到”他们每天都被媒体支持下的资本主义寡头民主所欺骗;悲观的保守派们则希望民主与人民的统治权无关,因为这些人自身都还需要伦理和政治的引导。幸运的是,如果

说知识分子不听人民的,反过来也是如此:尽管知识分子在不停地怀疑,但是政治事件仍然在不停地发生,尽管不常见而且间隔很久。“我们并不生活于真正的民主之中。我们也没有像有些作者试图让我们相信的那样生活于集中营中,他们认为我们都臣服于生命政治所掌控之外的规律”(HD 81)。寡头制不停地重现于当代的代议制民主中,朗西埃并未与这种现实争辩,但是处于历史斗争中的人们所获得的个人自由仍然存在,而且他们时不时地允许我们以一种充满意义且成功的方式回过头讨论寡头的权力。政治哲学经常不能想到这一点,这只能归因于自身的不足,这种不足要

么来自精英主义的狂妄,要么来自历史所决定的权力结构所伴随的政治复杂性。

吊诡的是,从相反但乐观的角度来说,正是由于政治哲学的谬论,朗西埃才能不再面对政治哲学的历史以及人民对自身历史存在不停干预的历史。如果政治哲学家们仍然固执于运用知识分子权威的陋习,这一权威使得他们遭受不停重复的城邦(polis)压迫结构的惩罚,历史时不时地提醒他们有更好的教育途径,通过这种方法可以让主体平等地意识到并培养出他们对世界的理解。《对民主之恨》的最后一篇可用作我们附注的最好结尾:

民主与财富力量的关系正如它和家族权力的关系一样明显,今天既支持它,也反对它。民主并不基于任何事物的本质之上,也不被任何体制形式所保障。它并没有被任何历史必然性承载,也不承载任何历史必然性。它只对它的具体行为的持续性负责。这会在那些掌控思想(magisterium of thought)的人心中激起恐惧,以及仇恨。但在那些知道如何分享智力平等力量的人心中,它反而会激发勇气和愉悦。

(HD 97)

第 2 部分

政 治

治安与寡头制

◎ 萨缪尔·A.钱伯斯

本书此部分的三个章节主要为了阐明组成了朗西埃政治著述的主要概念。而且毋庸置疑的是，朗西埃对应该如何理解政治并将之理论化的争论做出了重要的贡献。的确，当他专门论述政治的著作在 1990 年代被迅速翻译成了英文之后，他的著述在法国之外获得了广泛的传播，而且还在一系列当代批判理论和政治理论的争论中产生了巨大影响。由于这些原因，读者会把朗西埃的著述当作传统政治哲学的一部分。可事实却更简单，因为朗西埃曾语带批判地直接说：“我不是一个政治哲学家”（CR 10）。

朗西埃拒绝这个标签不只是为了避免学科的限制，而且还有两个相互关联的原因。第一，政治哲学在朗西埃的争论中有着非常独特的意义：他完全拒绝了把“政治哲学”当作更为广泛的哲学领域的一个分支或“天然的部分”（natural division）的理念（D ix）。他还更进一步地指出，政治哲学的最终目的正好是消灭政治（elimination of politics）。在朗西埃看来，这种说法可适用于所有的经典。从柏拉图到亚里士多德，从马克思到阿伦特，政治哲学家们要用哲学家的等级秩序来代替政治的无政府主义式的混乱。第

二,所谓的“回归政治哲学”在法国政治的语境中有特指。拜罗尔斯(John Rawls)的著作、罗尔斯的追随者以及他的著作所衍生出的争论所赐,政治哲学据说在北美重生了。但是北美围绕着罗尔斯的著作所展开的对话仍然在很大程度上只是学术型的,美国政治哲学家被引入法国主要是拜阿兰·雷诺以及吕克·费希(希拉克时代的部长)等思想家所赐,他们不只是教授“政治哲学”,而且还使得它直接承载了政治争论。对于朗西埃而言,政治哲学在反对任何“纯粹共和主义”(pure republicanism)争论的意识形态斗争中扮演了关键角色。因此,我们也会说,朗西埃在哲学和政治两个基础上都否认了政治哲学。但正是因为这些原因,朗西埃仍然致力于全面分析政治和哲学之间的关系,而这其中存在着他最重要的对政治的理论化。

这一章解释了两个基本概念,它们对朗西埃的总体计划而言是重中之重,而且也在他对政治的理解中起着关键作用:治安和寡头制。在当代政治理论中,这两个概念都不是标准词汇。的确,当代政治理论家的“关键概念”清单中都没有包含这两个概念。因此,要从这里开始讨论政治会显得有些奇怪。不只是这样,人们甚至会担心朗西埃是在为某种极权主义的政治观点辩护——以治安为中心并且服务于寡头统治。当然,就朗西埃而言,真实情况并非如此。为了努力研究朗西埃激进民主的政治思想(参见第5章),我们必须从他的准备工作开始。朗西埃后续研究所采用的方法可被称为“重新定义”(re-definition)。也就是说,他作为出发点的现象和理念都是他的读者们已经清楚了解过的,他们可以不假思索地脱口而出。然后,他快速地对这些现象进行重新命名(renames)——这是一种概念活动,但对他的政治理论有着重大意义。这一章所聚焦的两个概念都是朗西埃给常见现象的新名字。我们一开始简单地说明下这种情况:我们所谓的政治,朗西埃称为

“治安”(police);我们所看见的民主,朗西埃只看到“寡头制”(oligarchy)。这一章会对“治安”和“寡头制”这两个关键概念提供简明的陈述。但是本章也会以朗西埃对哲学更为广泛的理解为背景来阐明这些概念,而且还会将这些概念与他将民主看作政治的本质的激进辩护关联起来。

哲学对抗政治

第3章已经表明朗西埃的论证是如何起源于他与哲学传统的纠缠。在发展朗西埃的治安和寡头制概念的语境中,第3章尤其证明了理解他对柏拉图的批判的重要性。对政治与哲学之间关系的表述(通过对柏拉图的解读),使得朗西埃直接倾向于将社会当作一个等级秩序来分析。正如我们应该看到的,柏拉图式哲学秩序是治安秩序的最好范例(par excellence)。柏拉图的理想国结果成了一种寡头制。

59

在朗西埃的解读中,柏拉图仍然是最重要的,但并非因为通常的原因:不是因为柏拉图的老师苏格拉底是第一个哲学家,而柏拉图是第一个从事写作的哲学家;也不是因为柏拉图是第一个政治(political)哲学家;甚至不是因为,他是第一个回答“什么是最好的政体?”这一问题的人,或者他是最杰出的“古典”政治哲学家(参见Strauss 1959)。相反,朗西埃在不同的地方曾表达过柏拉图哲学的重要性;柏拉图的思想之所以如此重要,是因为柏拉图在政治与哲学之间建立了一个在历史上有力占据了统治地位的关系。正如下面所要阐发的,柏拉图从范式层面上将政治缩减为治安。

这一层关系取决于柏拉图在两个方面之间建立起联系,一方面是他想要建立和维持的社会秩序;另一方面是能够颠覆那种秩序的语言的威慑力量。首先,柏拉图将他的理想中的政体建立在

一个严格等级制(hierarchical)的社会秩序之上:一个很小的群体会成为政体的统治者(哲学王们);一个稍大一点的群体会成为士兵和保护者(守卫者们);再就是一个大得多的群体,由农民和手艺人组成。对于柏拉图而言,城邦的正义取决于这个秩序。更准确地说,正义就是这个秩序(justice is this order)、这个结构、这个等级。换句话说,对柏拉图而言,正义就是对等级制度下不平等的社会秩序的遵从(或效忠)。因此,统治并不是柏拉图理想政体的核心,而是位于他的正义概念的核心。

柏拉图把等级制嵌入了他所描述的正义结构,他所采用的方法是让理想城邦的建立者们通过编造神话来说一个“高贵的谎言”。根据这则神话,政体中的每位成员都在灵魂中拥有一块与生俱来的特殊金属,而这种金属的类型决定了他们在社会秩序中的地位:金子意味着守卫者,银子则是预备役,而铁和青铜意味着是工匠。事实上,柏拉图必须撒谎才能建立一个“正义的”政体,但对朗西埃而言更为重要的是,柏拉图必须做些什么才能保存他所建立的秩序。朗西埃把目光投向了《理想国》中不太著名的篇章,柏拉图在其中非常强烈地反对单纯的工匠们也能运用哲学话语的观念。朗西埃说,对于柏拉图而言,城邦的秩序要得到保障,必须要让“话语的秩序”不被工匠们染指(PP 31-2)。柏拉图非常理解对于朗西埃至关重要的一点:写作是不可控的。写作可被所有人染指,而且他们可以用它来做任何事。正是哲学话语和诗歌写作的这种具有毒害的能力,使得柏拉图仔细建构的城邦冒着产生分歧以及最终四分五裂的危险。城邦之所以有危险之虞是因为,它的基础必须使社会等级秩序与正义相称。因为他们威胁着这一基础,柏拉图既将智术师驱逐出了他的完美政体,同时也驱逐了诗人:前者会在所有人中传播哲学话语,而后者会自由而广泛地传播诗歌写作。无论哪种情况,柏拉图的哲学秩序都会遭到威胁。

威胁着柏拉图式政治哲学的无序 (disorder), 因为写作的传播而导致的不纯洁, 在柏拉图的完美城邦 (kallipolis) 门口等候的无政府制——朗西埃想将所有这些与民主政治关联起来。正是因为这个原因, 他认为建构一个哲学秩序的计划 (献身于这一秩序仍然是哲学的存在目的) 总会导致一个核心结果 (即便经常是未预料到的): 政治的消亡 (politics' eradication)。换句话说, 而且接下来的两部分会详细述说, 柏拉图的哲学建构了一个根除政治的治安秩序, 但同时又总是保持着被暴露在政治下的风险。因此, 对于朗西埃而言, 政治总是不纯洁的 (impure), 由于上述原因, 政治总是可耻的。但是哲学最主要地是要尝试“压制”任何这样的耻辱; 它以消除不纯洁为目标。随后, “哲学想要清除自身中的政治” (D xii)。因此, 柏拉图哲学中的这个故事的结论看上去就像这样: 哲学与政治之间的关系变得不仅仅是交易和紧张, 而是冲突和对抗。如果哲学能够将政治从城邦中驱逐以便加强和巩固哲学家所建构的社会等级秩序, 那么这只是因为政治和“治安”之间存在着更为根本的冲突。

治安的秩序

上述所有有关政治的内容让人听起来觉得, 朗西埃似乎不太懂得日常政治到底是什么。但是朗西埃对“政治”实际上看起来是什么样子——正如我们所理解的——并没有什么错觉。他在《歧义》一书中把这个观点陈述得很明白, 他慢慢地辨析了那些“常规”类型的现象: “政治一般被看作一系列的程序, 从而实现集体的聚集并就一些问题达成一致, (它指的是) 权力的组织、地位和角色的分配, 以及使得这一分配变得合法化的体系” (D 28)。并非朗西埃不知道这就是我们所认为的典型的政治——好像需要有人给他解

释一样。相反,他要拒绝这种做法,即把政治简化为官僚制的行政体系以及经济管理。因此,朗西埃把上面提及的内容重新命名:他把分配体系称为“治安”(the police)。朗西埃反复地提及一个短语“治安秩序”(police order),用来指称所有的社会等级秩序——我们每天在这些秩序中自由行动。他不只是使用“治安化”(policing)来表示制定政策(policy-making)——这个术语在英语中本就有这个意思,只是在法文中没有——而且还指称议会立法、行政命令、法院判决,以及广泛的经济规划¹。大多数我们想带入政治的东西其实都是治安:无论是利益集团自由主义(interest-group liberalism)的原则还是官僚和管理者的行动;无论是选举还是福利。对于朗西埃而言,今天的专家治国论无疑是治安在当代的最好范本,而且他一再将民意调查看作治安在当下所采用的“正常形式”(D 31)。

在引入了“治安”之后,朗西埃很快地补充道:这个术语“无疑提出了一些问题”,这是因为我们一般将“治安”用来指代穿制服的警官或巡逻车,或者“以法律和秩序的力量来挥动警棍”(D 28)。但是朗西埃提醒我们,正如米歇尔·福柯在他之前所做的,一个涵盖更为广泛的“治安”观念早些时候便开始出现,就在17世纪的德国和意大利有关政府的话语之中,伴随着德国政治经济学的出现而变得日益重要起来(D 28;参见 Foucault 1979)。“治安秩序”因此穿越了文化、政治和经济;正如福柯所说,“治安包括所有事情”,任何治安秩序都决定着人与人之间的关系(因此它也制造了等级),而且还决定着“人和物”之间的关系(由此它也决定了一个物

1 无论是英文中的 police 还是法文中的 la police,除了其最为人所知的“警察”、“治安”的意思以外,还包含着另外一层更为本质的意思,即赋予事物秩序并保持这种秩序,所以在本书行文中这个词经常与秩序(order)相关联,但是这层意思无法被简单地包含在“治安”或其他义项中,并且由于这个词语是朗西埃经常使用的术语,所以中译只能将之一概翻译为“治安”。——译者注

质秩序)(Foucault 1979:248)。在他的论证的核心,朗西埃用治安来指社会组织,即组成社会整体的各个部分的划分和分配。然后我们意识到治安是朗西埃用来指称我们通常理解为日常利益集团政治的东西。物品与服务的分配,角色和地位的安排,经济的管理——所有这些都是治安秩序的一部分。朗西埃简明扼要地说,治安命名的是“社会事务(the social)的象征性构成”(TT 20)。

因此,从一个方面来看,在理解朗西埃的治安概念时必须与大街上的警察的普遍概念区分开。另一方面,我们可以追溯治安(具体来说就是那些执行法律的人)与(更为重要的是)维护秩序之间的重要关系,而“治安”作为一个核心原则首先指的是组成这个秩序的各个部分的主要规划。在我们的日常理解看来,朗西埃的治安概念指的是“治安”所要维护的一般秩序。就朗西埃的一般和专门理解与我们的独特和日常理解之间的关系而言,我们也许可以说一个强大的治安秩序会更少使用警官(police officer)。换句话说,警官“挥舞警棍”(truncheon blows)只有在一般的治安秩序受到威胁或受到质疑的时候,才会变得必要。

朗西埃坚持认为在治安的“更广泛的含义”与对治安的特殊理解或批判之间要做出区分。出于这个原因,他经常强调,治安如果说与镇压或公开的身体暴力有什么关系的话,也是很少的,它起作用的方式就像他的著作中提到的那样。他也坚称,识别出一种治安秩序并不能构成对一般意义上的诸多治安秩序的批判。对朗西埃而言,这样的批判没有意义。有些治安秩序,或曰特定的治安秩序,是不可避免的。因此,要思考、理解或分析任何特定的治安秩序,我们必须拒绝这样的诱惑:去构想一个存在于那种秩序之外的纯粹自由领域;治安秩序的纯粹“外部”(outside)根本不存在。把所有这些点综合起来有助于理解朗西埃对治安概念的描述是“非贬义的”(D 29)。朗西埃既非要消灭治安秩序,也不是要向一般意

义上的治安宣战,正是出于这个原因,我们必须抵制挑战更广泛意义上的治安秩序的观念。因此,朗西埃并没有用自己的计划来反对治安,例如像正统马克思主义计划会反对资本主义那样。

但是说某些治安秩序被证明是不可避免的,去维持针对治安秩序的理念的中立性,既不是要放弃对治安的批判立场,也不是要将所有的治安秩序缩减到相同水平。尽管可能并不存在治安秩序的纯粹“外部”,这并不意味着所有治安秩序的“内部”是相当的。朗西埃热切地描述着他在欧洲民主中所看见的自己周围的治安秩序;他坚称我们所说的“政治”最好被描述为治安。通过这种方法,他表明了我们生活于治安秩序之中,尽管如此他仍提醒我们“我们并没生活在集中营里”(HD 73)。这样的提醒是为了强调一个事实:并非所有治安秩序都是一样的。朗西埃将这一论点简洁地表述为:“治安可以更糟也可以更好”(D 30-31)。虽然朗西埃自己并没有深究其差异,但他的框架使得对既有治安秩序之间的变化和差异的分析变得可能并且具有价值。我们接下来要看到,这样一个计划也许不会直接与政治相关,但价值不会有丝毫减少。

朗西埃重点解释了“治安”的概念,其方法是突出一种对政治的不同的理解。这样的计划取决于“治安”前后一致地指称对身体的(bodies)特定安排——社会秩序的安排,以及地位、角色和职务的分配。因此治安“定义的是对做事的方式、存在的方式以及说话的方式的分配”,而且出于这个原因,任何治安秩序都决定了谁在社会中有一席之地而谁又没有(D 29)。这种将治安看作对社会角色的分配的理解,使得治安的概念与另外两个关键概念从根本上关联起来:即政治(第5章)以及感性的分享/分配(partage du sensible)(第7章)。由于这些关联,一个像“治安”这样意想不到的术语被证明是朗西埃有关政治的理论和概念著作的关键。而“治安”的概念也揭露了朗西埃的“政治”论述以及他的“美学”著作之

间有力的、必然的联系,但这种联系往往隐而不显。

第7章的论证会明确治安和朗西埃的“美学的政治”之间的关联:作为对身体的分配,治安秩序必须被理解为一种特殊的“感性的分配/划分”(distribution/partition of the sensible)——这是一种决定外观秩序,通过感知能够理解的秩序的方式。朗西埃坚称治安秩序也是“有关什么可见与什么可说的秩序”(D 29)。这个逻辑可以这样来理解:治安不只是决定每群人在社会中所具有的地位;它还决定着某群人是否具有可理解性(intelligibility)。在治安秩序中没有位置就意味着无法理解(unintelligible)——不只是被体系边缘化,更被体系变得不可见。因此,治安秩序分配的既包括角色也包括没有角色;它们决定谁能算数而谁又完全不算数。

那些“不算数”的人(those who “do not count”),即在既定治安秩序中那些没有“参与资格”的人(those who have “no part”),将朗西埃的“治安”概念和他对政治的全新理解关联起来。对于朗西埃而言,他对政治这一术语的激进再定义只有在与治安关联起来理解时才有意义。但是要解释这层关系就得翻到本章后面的内容去。第5章会承担起解释朗西埃政治概念的重任。在那之前,这一章要完善朗西埃所说的治安逻辑,其方法是将讨论延伸至他的整个计划中重新定义了日常现象的其他核心概念。如果我们给政治带来的如此之多的内容最终变成不过就是“治安”,那么这个分析会留下至少两个关键和本质性的问题。第一,给下一章的问题:什么是政治?第二,给下一部分的问题:我们该如何理解我们所居于其中的政治管控体系?换句话说,如果我们所想的是政治变成了治安,那么我们是否仍然可以轻易且简单地将我们的政治体制描述为“民主制”,或者我们是否必须重新定义政治的大多数部分,并且也重新定义我们居于其中的治安体系?

寡头制的统治

因为个人消费社会开始变得狂躁,最近几年对民主的批判开始流行(尤其在法国),针对这种情况,朗西埃在其最近的著作《对民主之恨》中提出了针对民主的有力辩护。然而,在辩护时,朗西埃也对上面提出的问题给出了一个态度明确但充满争议的答案。他直截了当但又一再重复地表示:“我们并不生活于民主之中”。他的另一种说法也同样简单明了:“我们生活于寡头制的国家之中”(HD 73)。朗西埃在这里的逻辑与他从政治到治安的转移是相似的:所有社会秩序都是以等级和统治为特征,而所有政治秩序(所有政治体制)都在努力让治安秩序所预设和施行的不平等自然化。因此,从朗西埃对我们所居于其中的政治和社会世界的理解来看,“寡头制”的概念显然具有核心地位,但是必须要强调的是“寡头制”只在朗西埃最近的著述中才突然出现。因此,虽然这个术语的核心性对于朗西埃而言是回溯性质的——他用这个更新的概念来重新理解早前的论证——朗西埃对寡头制的概念化已经变得对他的全盘计划至关重要。

为了解我们生活于寡头制统治之下到底意味着什么,朗西埃第一次曝出它所命名的“民主的丑闻”(scandal of democracy)(HD 51)。对这个短语的阐释必须谨慎。“民主的丑闻”并非指的是民主制自身所发生的丑闻,也不是指的某些并不具有必然性但会对原本好的或纯粹的民主制造成不良影响的偶然事件(因此,指的也不是那种特定政治管理所特有的丑闻)。准确地说,“民主的丑闻”所指的丑闻就是民主。这个丑闻跟统治的权利和资格(title)有关系。朗西埃说,任何政治体制都是由那些统治者和被统治者

组成。在古希腊,本原(arkhe)¹指的是区分统治者和被统治者的原则;本原是一种原则,用来指出一个人属于这两个范畴中的哪个。朗西埃对柏拉图的《法律篇》进行了重要的解读,这篇文章被用来筛选出具有本原的许多资格——也就是说,统治的合法权利,是当一个管理者还是仅仅被人管理。柏拉图列出了七种资格。前四个分别是:父母之于孩子,老人之于年轻人,主人之于奴隶,贵族之于平民。接下来的两个,朗西埃说,“表明的是本质而不是出身”:强者之于弱者,有智者之于无知者(HD 39-40)。这六个资格表达了六种不同的本原的原则:显然,它们全部都是非民主的,但是它们是如今仍然在政治中居于统治地位的原则。但是,对于朗西埃而言,最后的资格,即第七种资格最重要,这是一种看上去有些“例外”的资格。在他对柏拉图的解读中,朗西埃将第七种资格描述为“不是资格的资格,而且被认为是最公正的一个”。这就是抽签,把随机原则作为统治原则(HD 40)。这种统治的要求几乎不建立于任何原则之上。因此,明白地说,这第七种统治的资格根本不是本原(统治的原则),而是权力(kratos)²(只是一种单纯的优先性)(OSP 94)。

65

当然,不是资格的第七种资格提供了唯一一个可以使得民主变得正义的统治“资格”。这并不令人意外,因为任何的政治或政治理论的学徒都知道,民主意味着“由人民来统治”,但是这个词却是源于希腊语 demokratia,混合了 demos(民众)和 kratos 这两个词组合而成。从词源上来看,arkhe(本原)并不是民主的一部分。朗西埃想要表明的是它在概念上也并不是组成成分。因此民主是一种权力(kratos),一种具有优先性的行为,并不基于任何自然原则。

1 arkhe 的希腊文原文是“ἀρχή”,包含“起源”、“本原”和“君权”、“权威”等意思,这里不太好翻译成中文,故而采用本意。——译者注

2 kratos 的希腊文原文是“κράτος”,有“力量”和“权力”等意思。——译者注

民主是由人民来统治的意思是“由那些统治的人来统治”，也就是说由那些除了(就像是掷骰子)偶然的运气之外无其他权利来统治的人来统治。在此我们所看见的正是民主为何是可耻的:因为它是一种没有原则的统治(没有本原的权力)。因为民主人士统治的资格只是这第七种资格,即“不是资格的资格”,所以民主将政治统治与任何其他社会秩序区分开。前四个统治的资格将政治体制直接与出生的秩序相联系:有人生下来就是主人、贵族,那么他就是统治者。接着的两个资格将统治与出生剥离开,但只是为了重新与本性关联起来:有人统治是因为他是最好的。但是在民主中,统治本身是可耻的,因为没有社会秩序它就没有任何依靠可言。朗西埃写道:“可耻的谎言正在于剥离了统治的名义与规定着社会关系的名义之间有任何的相似性。……优越性的可耻就在于它的基础就是丝毫没有任何优越性可言”(HD 41)。汉娜·阿伦特曾经给予官僚体制非常著名的定义,即“无人统治”(rule by no one)(1958:40),与之不同的是,民主确乎有人统治,这就是人民。但是既然人民没有资格统治,那么我们可以说,民主就是“谁都可以统治”(rule by anyone at all)。

66 为了弄清楚这一论证的根本,我们可以强调当朗西埃从古代的文献中抽取出有关寡头制的论述时,我们不应该得出他将自己的分析限制在古代世界的结论:的确,现代政策制定的专家治国本质给寡头制原则带来了更多的力量和呼声。但是当统治的寡头制原则看上去非常陈腐时——寡头制当然不是丑闻——寡头制之所以对朗西埃的研究很重要是因为他坚持民主的丑闻本质(scandalous nature)。民主不是一个政体,也不是一种社会形式。它不是政府的各种安排,也不是政治机构的体系。“严格地说,没有民主政府这样的东西。政府总是被凌驾于多数人之上的少数人所操纵”(HD 52,强调系本文作者所加)。那么在这个意义上,所

有政府都是寡头制的。

朗西埃十分清楚对这一说法的最典型回应。如今世上没有什么地方可以真正称为人民统治,在面对这个论题时,大多数的解释者说的都是大同小异的故事。这是一种标准的叙述,教室里就是这么教的,而且可以轻易地在维基百科的页面上找到,包括对“民主”的叙述。我曾经多次亲自散播过这样的说法,而且说着说着就会变成这样。古代的社会被直接民主所统治,那时的公民直接参与立法,但是现代的大众社会证明这样的统治方式是不合适的。简单地说,现代社会太大了,使得直接民主在财政上和后勤上都变得不可能。面对这样的挑战,仔细区分出直接民主(在古代社会实践过,但如今却不可能)和代议制民主就显得很有必要了。据说,后者努力施行许多与古代民主一致的目标以及原则,然而却全力关注当代的现实。因此,人们不可能将民主批评或贬低为“少数人统治”(不可能称为寡头制),因为这少数人是以民主的方式选举产生的,并且代表着作为整体的人民。

朗西埃对这样的标准叙述给予了有力的回应:这是一段糟糕的历史。代议制出现在欧洲,不是为了使得政体民主化,而是为了政府权力可以扩展并且行使起来更有效。代议制“不管怎样都是寡头制形式”。同样也适用于投票:“它最初是为了表达同意”,而不是民主的工具(HD 53)。最后,朗西埃总结道,“代议制民主”从一开始就是一种矛盾修辞,而不是我们常常感觉到的:听上去很冗长。

因此,人们不能简单地拒绝严肃对待这样一个明显且重要的经验观察:总是少数人在统治。朗西埃没有用有关民主进程的错误历史叙述来掩盖这样的事实,或者用直接民主和共和原则之间的技术区分来加以掩饰,相反他建议按照看见的来说。民主不是一个体制(regime),因为所有的政治体制都是寡头制的。“我们所

谓的民主是一种统计功能以及一种与职能完全相反政府功能”(HD 72,强调系本文作者所加)。这正是朗西埃为什么说“我们生活在施行寡头制法律的政权之中”的原因。我们生活在寡头制之中,而且只能生活在这里,因为这是我们唯一的选项。有些人统治,而另一些人被统治,统治阶层人数永远比被统治阶层要少。然而与以前一样,朗西埃并不打算用他的说法来制造某种平均化的效应,仿佛说既然所有的政体都是寡头制,那都是“一样的”。正如他所说,北美和欧洲施行寡头制法律的政府总是多多少少被公民自由和人民统治的话语所约束。这些限制当然有其“优点”,但是更重要的是,寡头制的不同表现方式“能多多少少给民主一些空间”(HD 72-3)。因此寡头制可以通过多种方式被评价、挑战以及改变,但是它们不会因为民主而被称赞——因为它们不是。

朗西埃坚称我们生活于寡头制之中,就像他坚称我们总是生活于特定治安秩序之下一样,这并没有缩减政治的可能性,而是要详细说明民主政治的形式,如果民主真的会实现的话。说得更确切一点,恰恰通过表明民主不是一种政体,以及所有政体都是寡头制,朗西埃开辟了一种思考民主的不同空间。他将“民主的”形式从利益集团竞争、公民权、自由宪政,以及所有其他经常与民主相融合的体制和法律形式区别开来。通过揭露寡头制统治,朗西埃提出了民主的可能性。这样的可能性取决于意识到民主并不是有关政体的问题;它是一个有关政治的问题。

在通往政治的路上

政治只能通过反对一个既有治安秩序才能诞生。只有在治安秩序的逻辑发现自己被完全不同的逻辑(平等的逻辑)挑战时,政治才会诞生(参见本书第1部分)。民主只能作为寡头统治这种标

准形态的对立面出现。民主斗争并不是将它的统治权建立在不同于寡头制的原则之上,而是不建立于任何原则之上。由于以上原因,民主削弱了寡头制原则,而不是用新的来取代它。因此,民主是政治的本质(OSP 94)。

这些表述表面上都采用了对政治和民主简单且直接的定义,其实它们也有力地解释了:朗西埃的著述中的政治和民主都是关系性概念。比如说,它们取决于如何完全理解与它们相反的术语——治安和寡头制。朗西埃的理论要求首先明白他是如何在“治安”和“寡头制”的概念框架下重新定义我们日常所理解的民主政治。假如一个读者能够理解朗西埃所谓民主政体即寡头制的主张,以及政治在很大程度上只是治安的主张——这个读者现在会意识到有必要为政治和民主提供截然不同且反直觉的概念。在阅读朗西埃时,尤为重要的是不要忘记以下事实:根据他的说法,世界即便不是由治安和寡头制统治着,也是由这二者组成。这就解释了为什么这些概念——当然与朗西埃著述中的许多其他概念相比,较少令人兴奋或者听起来也不够激进——在任何对他政治学的描述中都是首要的。它们扮演着更为基本的角色,因为这两个概念照亮了我们居于其中的世界。

更为重要的是,朗西埃参与其中并为之辩护的民主斗争只有在充分注意到治安和寡头制的困境时才能取得进步。换句话说,领会了治安的概念就意味着不可能为了政治而将治安根除。任何扰乱治安秩序的行为都会屈从于治安秩序的招安。对治安秩序的挑战总会被当作要求调整其内容的呼声。而理解朗西埃所说的寡头制就暴露了一个明显的事实:我们永远不可能简单地用民主来代替寡头制。朗西埃称后者为“寡头制之惑”(quandary of oligarchy)的悖论。这是有关寡头制的困惑,但是民主也并不能幸免。就好像对于柏拉图而言,每一种民主都冒着被还原为暴政的

风险(因为暴民统治是暴君接管的最好借口),所以对朗西埃而言,任何想要实施民主行动、动员民主斗争的努力,都有着沦为寡头制的危险(HD 84)。民主斗争不是为了用权力(kratos)代替本原(arkhe),它也许只会用一种本原替代另一种。

这并非意味着这样的悖论永远不可能被根除、解决或消除。民主政治的悖论只能被操纵(navigated)、管理(managed)或干预(engaged)。然而,这样做需要有关治安和寡头制的详细知识——这为接下来的章节奠定了基础。

错误、歧义、主体化

◎ 托德·枚

传统政治理论的主要区分在于有些鼓吹自由而有些鼓吹平等。一方面鼓吹自由的理论认为最重要的人类能力是自主权,即把生活塑造成适合的样子。为了做到这一点,人们必须得拥有创造它们的自由。因此,自由是关键的政治价值。另一些理论家认为不平等的社会是不正义的。支持不平等的社会对于它的成员而言不公平。另外,他们否认那些无法享有平等地位的人能够拥有真正的自由,因为没有资源的人无法按照想要的方式来塑造生活。

还有另外一条途径来展开这场争论,这条途径将有助于对雅克·朗西埃的思想的理解。我们可以把这条分界线想象成不是存在于自由和平等之间的,而是在平等内部。自由理论家所要搜寻的,实际上是对每个人而言的平等的自由。自由理论家并不赞同不平等的自由;他们允许在其他事情中存在不平等,例如收入或资源,为的是保障平等的自由。对于他们而言,因为自由是关键价值,我们必须为了所有人将之最大化。更为重要的是,允许一个人拥有更多的自由,就要牺牲掉其他人的自由,这侵害了其他人的自主权。每个人都应该有最大化的平等自由。

如果我们这样来解释,那么大多数传统政治理论的问题就不是:自由还是平等?而是:有关什么的平等?每个人都应享有的平等是哪些?什么是核心价值?我们应该在自由方面平等,还是在机会、收入、物品使用权(什么样的物品?)方面?是所有这些之和还是其他一些东西之和?大多数传统理论家可以被看作将他们的票投给了某些有关这个问题的特殊答案。古典自由主义理论(Libertarian theories)支持自由。自由主义理论(Liberal theories)支持自由和机会的结合。社会主义理论倾向于关注商品或收入方面。但所有这些理论都同意:一定存在某些我们都应该平等的地方。

这些理论还有另一个共同的元素。它们都支持一个观点:为了确保我们能够实现所有人都应该平等享有的价值,国家应该负有最终的责任。对于这些理论而言,平等是需要被国家授权、保护或创造的(某些社会主义理论并不认可国家的核心地位;它们与朗西埃的观点更接近)。对于古典自由主义者而言,国家只能保障自由,而不能干预其他事情。对于自由主义者而言,国家既保护自由也保障(有时候还创造)机会。对于大多数社会主义者而言,国家保障并创造商品以及/或者收入平等的机会。

我们也许会这样来表达这个观念。根据大多数传统政治理论而言,平等是人民从国家或类似于国家的机构获得的东西。它不是他们所创造的;它不是他们所展示的;它不是他们所做的。平等降临在他们身上。可以确定的是,他们可以通过多种方式利用平等。但是平等自身从外在于他们的源泉来到他们身边(或者是由别人替他们保护着)。

这个预设——平等是被给予的而不是创造的——被大多数政治理论所吸收,无论右翼还是左翼。正是这个预设遭到了朗西埃的质疑。与其他政治理论家一样,朗西埃认为平等是核心价值。

然而,平等对他而言,是由人民创造的而不是由别人替他们创造的。民主政治是民众(demos)的政治,是人民的政治。它属于他们,而不属于那些声称代表他们的人。我们现在来看一看朗西埃在一篇晦涩的文章中提到的:

政治行动总是一种表达的方式,它通过插入一个本质上完全不同的假设来打乱治安秩序的感觉划分,这个假设关乎那些没有资格参与的人,它说的是:任何会说话的存在彼此之间都是平等的。最终,这个假设自身为我们揭示了所有秩序都不具有必然性的事实。

(D 30)

简言之,政治,真正的民主政治,是以平等为预设的集体行动。

为了理解朗西埃如何看待民主政治,我们应该简单地回忆一下前一章讨论过的他所说的治安。在那之前,我们必须先提及他对术语“政治”的用法。当朗西埃将政治与治安进行对比时,他并不是要说治安不是政治领域。相反,他强调了民主政治——民众(demos)的政治——与治安秩序的等级政治之间的差异。有时候他用法语指明了这种差别,他用术语 *la politique* 来指称民主政治(*a democratic politics*),而用 *le politique* 指称治安秩序的政治(*the politics of the police order*)。我们应该保持这种区分,用“民主政治”来指称朗西埃的民众的政治(*politics of the demos*),当然了引用朗西埃著作的时候除外。

71

在任何情况下,治安秩序都是等级制的,就像在前一章中解释的那样。它是基于一个假设:有些人适合统治而有些人则不适合。换句话说,治安秩序区分了有资格参与的人和没资格参与的人。在朗西埃的著述中,区分是流动的。并不是在这种区分的两侧简单地存在着两组人。在一个具体的社会中,会存在不同类型的等

级体系:性别、种族、阶级、性取向等。一个复杂的治安秩序的特点就是非单一的等级体系,而是许多等级体系(经常相互交织)。然而,在每一个等级体系中,总会存在着有资格参与和没资格参与的人之间的区别,以及那些适合作决定以及创造生活的人和那些生活由别人为他们创造的人之间的区别。

这一点并不只是对社会而言是真的。对传统政治理论而言也是如此。他们所寻找的平等并不是那些行动者所预想的平等,而是那些统治者所授权和保障的平等。传统的政治理论需要依靠国家或者其他类型的统治机构来分配什么样的平等才有价值。他们接纳一种价值或一系列不多的价值,使之合法化,并且认为那种价值应当被平等地分配给社会中的每一个成员。这意味着统治者和分配者与被统治者和接受者之间的等级体系。

这样的等级体系与治安秩序的等级体系并没有什么区别。就像社会等级一样,传统的自由主义政治理论的等级体系将有资格参与者(那些分配和决定如何分配的人)与没有资格的人区分开来。即便,就像在大多数自由主义理论中那样,分配和决定的人必须通过那些没资格参与的人投票才能进入其地位,等级体系延续着。更重要的是,从我们在一个名义上是民主国家的选举经验出发,我们知道被投票进入分配者地位的人一般都来自那些已经有资格参与的人所处的阶级。

72 朗西埃所说的政治,是把平等当成前提而不是当作分配的结果,这在非常重要的层面上颠覆了传统的自由主义政治理论。后者将平等看作分配者给予人民的,朗西埃把平等看作来自人民自己。人民的行动正是基于这个前提,即他们是平等的。正如朗西埃所言,在民主政治行动中,人民把既有政治和社会秩序的等级体系看作偶然的,而不是天生如此或者不可避免的。民众

(demos)以平等的名义来反对这些等级体系。人民并不是必然会要求平等,或者必定会有意识地预设他们是平等的(尽管他们经常这么做)。而是说,平等在他们的政治实践之中。如果仔细地看,可以在他们所做事情内部看到这一前提。朗西埃认为,“平等不是被政治强迫加入服务的一个既定事实,也不是体现在法律中的基本要素或者政治在自身中设定的要达成的任务目标。它只是一个在践行它的实践中需要被注意到的预设”(D 33)。

有个例子有助于说明这个理念。美国1960年代民权运动的策略就是午餐柜台静坐(lunch-counter sit-in)。那时候,有很多南方的午餐柜台不为非裔美国人提供服务。为了抗议,3~4个人的小团体到歧视人的午餐柜台处,坐在一起,等候点餐。他们并没有带着标语牌,也没有喊口号。他们像顾客那样行动,要菜单并且想要点单。他们经常被隔离主义者尾随进入餐馆,后者经常辱骂有时还殴打他们,警察也会跟随他们进入餐馆并且还会将他们逮捕。但是他们并不反抗。他们明确表示,他们到那里是为了像其他人一样享受一顿午餐,他们想要得到服务。

在这个例子中,民权工作者们就是以平等为预设来行动的。他们认为自己与那些被允许点午餐的人是平等的,而且以那个预设为出发点来集体行动。

人们也许会说平等不是他们行动的预设,而是其目标。如果是那样的话,人们也许会说,午餐柜台静坐是更为典型的传统平等政治理论。从那种观点出发,那些抗议者所要求的是被平等地对待,像其他人一样。他们想要接受平等,别人分配给他们的平等。

这种看法将他们的行动看得太过肤浅。可以确定的是,那些坐在点餐柜台上的人想要被平等对待。但是并不是简单地要求得到这样的对待。他们的行为就仿佛他们已经是平等的。他们预设

73 了他们的平等,并且通过他们的行动,在社会秩序与他们的预设之间形成了冲突。可以确定的是,许多朗西埃愿意称为民主的行动都寻求通过意识到平等的存在来改变治安秩序。但是,要求被平等对待以便将自己想象成是平等的,和从人们本就是平等的出发来行动以要求被平等对待之间存在着差别。在前一种情况中,平等的力量存在于分配者手中。在后一种情况中,它存在于行动者手中,存在于人民或民众手中。

在每一种政治行动中,都存在着以他们平等的名义行动的人(以及与他们团结的人)和预设了他们的不平等的社会秩序。朗西埃称为歧义(a disagreement; une mésentente)的斗争,他用这个术语来命名他最全面的政治著作。他这样定义歧义:“我们应当用歧义来表示一种被决定的说话情境:对话者在这种情境中能同时明白又不明白其他人在说什么”(D x)。后面他写道:

歧义的一个极端形式是:X 看不到 Y 呈现共同对象的地方,X 不能理解的原因是 Y 发出的声音构成的词语和词语链与 X 自己的类似。这种极端情形主要关乎政治。

(D xii)

这是一种定义一般的歧义和特殊的政治歧义的不寻常方法,而且我们应该清楚地解释朗西埃用这个词意味着什么。

朗西埃对歧义的定义源于亚里士多德《政治学》中的一篇文章,亚里士多德在文中提到使得人成为政治动物的唯一要素是言语的能力。

言语与声音不同,其他动物也能拥有声音并且用来表达痛苦和欢愉。因为它们的本性的确使得它们不只是感觉到欢愉和痛苦,而且还能彼此交流这些感情。另一方面,言语是为

指出了什么是有益的,什么是有害的,以及什么是公正的,什么是不公正的。

(Aristotle, *Politics*, 1253a) ¹

对于亚里士多德而言,奴隶不会说话,很好理解;他们更像是动物,能够吐出声音,但不会语言,尽管他们能认识足够的人类语言以便遵守命令。或者更准确地说,奴隶之间听起来像语言的声音事实上只是一系列粗糙的声音和喊叫。用亚里士多德的话来说,“‘奴隶从本质上来说’可以并且确实属于别人,而且他与理性的关系不过是能意识到理性(reason)的存在,但又不能拥有它(然而其他的动物只会听从情绪而非理性)”(Aristotle, *Politics*, 1254b16)。²

74

当然,当奴隶们制造这些噪音时,他们当然听上去像是在说话。但是精英们和寡头们不会将这些声音看作说话,因为他们不会将声音的主人看作能够说话的存在。如果同样的噪音出自他们认可的平等的人之口,他们会将之理解为人类语言。换句话说,处于治安秩序最高层的人的确可以将那些口中的噪音看作词语

-
- 1 引文的翻译参考了吴寿彭和颜一的中译本,但这两个译本中都无“言语与声音不同”这句话,不过讨论的内容是一样的,且吴寿彭译本在注解中注明此处内容关乎“动物界声音和言语机能之别”,颜一译本还注明了此处的“语言”(引文译成“言语”)即 *logos*,并且还说明了 *logos* 依据情境不同可以翻译为“原理、原则、道理以及理性”,这一点对理解朗西埃为何执着于“言语”能力非常重要。参见:亚里士多德,《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆,1965年版,第8页;亚里士多德,《政治学》,颜一、秦典华译,中国人民大学出版社,2003年版,第4页。——译者注
- 2 本句译文参考了前述两个中译本。颜一译本中作:“那些要属于他人而且确实属于他人的人,那些能够感知到别人的理性而自己并没有理性的人,天生就是奴隶。而较低级的动物甚至不能理解别人的理性,它们只服从自己的情欲。”英文引者没有说明的是,朗西埃在这里所说的“理性”(reason)的希腊文原文即“*logos*”,吴寿彭译作“理智”,也就是上文的“言语”。参见:亚里士多德,《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆,1965年版,第15页;亚里士多德,《政治学》,颜一、秦典华译,中国人民大学出版社,2013年版,第9页。——译者注

的声音,但是他们不能这样做,这是由说出它们的人是谁决定的:他们同时理解又不理解另一个人在说什么。而原因在于,他们并不认为另一个人能够形成与他们自己相似的词语和词语链。

这是一种歧义。歧义并不是,或者说并不主要是关于一个议题的针锋相对的观点,例如是否给了一群工人充分的报酬。它关乎谁在说话,谁的声音算数。而从更深层次上看,它关乎谁有声音,谁能说话。工人的诉求,女人的诉求,那些因为种族、阶级、移民地位等而被边缘化的人的诉求并不被当作诉求,因为他们并不被认为是能够提出真实诉求的人。

现在人们也许会认为,与亚里士多德的时代相反,治安秩序顶端的人,尤其是在当代常常标榜为民主的社会中,并不真的认为民众(demos)不能言语。严格地说,这是真的。然而,我们离我们所认为的亚里士多德的观点相去不远。对于大多数的精英而言,在政治、商业或其他方面,即便民众能够言语,也说不出任何值得倾听的内容。民众仍然由那些没有文化的人组成,由于没有文化,因此他们的利益必须被那些有文化的人来看管。很少有人如此大胆地在公共场合大声地表达这个观点,但是它的确会时不时地出现。最近的例子是小布什总统在9.11飞机坠毁之后给美国人民的忠告:你们能够为国家做的最好的事情是干自己的事情,最好是去购物。

75 那么,歧义并不主要围绕任何诉求,而是关于谁能说话以及提出诉求。因此,它是围绕着那些提出诉求的人的平等而展开。那么,我们可以看到为什么民主政治是源自于以平等为预设的集体行为,同时还点明了这一预设。政治中的根本问题是努力参与其中的人的平等。如果民众,即人民,并不平等,那么他们的参与就没有必要。正如朗西埃所说,他们仍然是没有资格的那部分(a part

that has no part)¹。然而,如果他们是平等的,被不平等地对待就是不公正的。民主政治是与歧义的相遇。朗西埃为这种相遇所使用的术语是错误(wrong)。

朗西埃说:

错误仅仅是主体化的模式,在这样的模式中,对平等的申诉才具有了政治形态……通过将展现平等的尝试(作为没有资格的那部分人)与社会不同部分之间的冲突关联起来,错误开创了一个独特的普遍概念,一个充满争议的普遍概念。

(D 39)

这一段,尽管十分抽象,但却捕捉到了民主政治运动的核心。在思考它时,我们应当将术语“主体化”(subjectification)放在一边不管。这是一个重要的术语,我们应该回到下面的内容。

当一个错误将展现平等与社会不同部分之间的冲突联系起来时,它会为社会中不被治安秩序认为是平等的部分要求平等。错误(wrongness)正好在于治安秩序未能确认这一平等。从这种意义上说,错误并不是如它所显示的那样被要求。这些日子中,我们听到了许多关于政治就是受害者(victimization)的问题。每个人都抱怨他或她是个受害者,因此需要获得社会的统治权力的认可。朗西埃否认了错误的概念就是成为受害者。在某些方面,他所理解的错误的概念是成为受害者的反面。成了受害者,人们可以申诉自己被错误对待,从而要求补偿。确认平等的义务在于那些应当提供赔偿的人身上。有了朗西埃所定义的错误,确认平等的计划首先在于民众,在于那些代表自己的人身上。通过表达他们的平等,他们向所有人展示治安秩序从始至终都在否认这一点。

1 a part that has no part 在繁体中文版《歧义》中被翻译为“无份者之份”,意思比较晦涩,这里还是按照本意翻译,part 其实就是指共同体中的份额,也就是一种参与的资格。——译者注

为了理解这一点,我们可以回到午餐柜台静坐的例子。这些静坐就是对错误的展现。静坐运动的参与者并不主要是为了要求确认他们的平等。他们就像他们本来就是平等的那样去行动,他们遭遇了一种并不平等的社会秩序。实际上,与其说“你们错误地对待了我们,而且你们要为此做点什么”,不如说他们反而传递出这样的信息:“我们与你们一样是平等的,现在我们要看看你们是否承认这一点。”社会秩序未能承认平等展现的恰恰是错误。就像是在舞台上一样,它展现(stage)了它。当它被显示或展现为错误时,朗西埃所说的特殊而充满争议的普遍概念就诞生了。

那个普遍概念就是平等。它是个独特的普遍概念,因为它是特定社会环境中的特定团体的平等。坐在午餐柜台上的人们并没有展示所有人生而平等的一般理念,尽管他们也许是这样想的。他们的行动更具地域化特征。他们传达的信息更为具体:我们与其他坐在这儿的人之间的地位是平等的。那么错误就在于治安秩序未能将平等纳入自身之中。

民主政治行动中预设的平等是什么?它的特征是什么?从某方面看,它并没有特别的特征。相反它的运作方式是削弱治安秩序所给予的特定的特征。如果治安秩序区分男人和女人、白人和黑人、同性恋和异性恋、移民和公民,它的目的是为了建立等级体系。我们可以将这些术语看成描述性的,但是那并不是它们如何建构一种治安秩序的方式。这些区分为的是将那些有资格的人与没有资格的人区分开。如果是这样,那么在特殊意义上平等是一个空洞的术语。它指的是拒绝特定治安秩序所特有的等级划分。正如朗西埃所说,“平等的本质实际上并不是统一化,而是去等级化,是要打破秩序的天然性以及用充满争议的区分形象(figures of division)来取代它”(OSP 32-3)。(朗西埃所说的区分在此指的不是治安秩序所造成的区分,而是一个群体对治安秩序为

这些划分所制造的共识的不满。)

在这个意义上,平等这一术语没有内容。相反,它要记录下对治安所带来的特定内容的拒绝。然而,在另一个更为通俗的意义上,我们可以说这个术语没有内容。如果治安秩序所带来的区隔是不公正的,这是因为我们都是平等的。但是,我们削弱了治安秩序的合法化的平等到底是在什么方面的平等?我们中的每一个人都能够与其他人一起建立一个有意义的生活。我们可以为我们着想,与其他人交谈,共同又独自地创造有意义的生活。我们不需要一个权威来告诉我们该怎样生存或者怎样对我们更好。

如果我们不能做到这一点,那么治安秩序就会被合法化。那些有资格参与的人会变得必然如此,对于那些没有能力、没有资格的人而言,他们的无法参与也会变得必然。朗西埃并没有明确表述这一观点,而是在多个地方暗示了这一点。在《歧义》中,他说:

社会中之所以有命令存在是因为有些人发号施令而其他
人遵守命令,但是要遵守命令至少需要两件事:你必须理解命
令,你还必须理解你必须遵守它。要做到那一点,你必须已经
与那个发号施令的人平等。正是这种平等一点点蚕食了所有
的自然秩序。

77

(D 16)

如果我们将这一点作为平等意味着智力能力相同的总结,那么这并不是一个非常好的结论。然而,如果我们更多地将其作为对亚里士多德的回答——言语是给出命令和接收命令的人的共同特征——而且作为每个人都有能力发出和接收命令的申诉,那么它就可以拒绝将别人对我们生活的命令给合法化。

另一个涉及这种平等的地方是《无知的教师》,本书第2章对此书进行了讨论。如果我们认为约瑟夫·雅科托所提出的平等智力指的是每个人都拥有平等的能力来解决费马大定理或者写出绝

妙的诗歌,那么说我们智力是平等的就显然是错误的。相比于治安秩序所认可的,我们更接近于智力平等,这样的说法肯定是正确的,而且雅科托所施行的教育实验正好证明了这一点。但是,我们并不具有平等的能力来执行高水平的抽象任务,否则我们也能平等地具有取得高水平体育成绩的能力了。从另一方面说,如果我们把平等智力更为通俗地理解为我们能够一起建立有意义的生活,并且与其他人相互交流,那么平等智力的概念就变得既真实且与政治也更为相关。《无知的教师》潜在的主题在于:并不只是要求智力平等(或接近平等)在学校里得到较好施行,而且智力平等还需要用来削弱对治安秩序的等级划分的合法化。

到目前为止,我们已经讨论过了民主政治的潜在特征。我们还没有对这一结果进行评述。这是有原因的。如果民主政治被它的结果所定义,那么民主的特征就会被建立在其目标的成功(或失败)之上。这会将朗西埃自己的思想框架转向两个方向。首先,我们会发现一场运动的民主特征不在于其动机,而在于其结果。实际上,这会否认民主运动源自平等的预设。如果对朗西埃而言平等处于政治行动的源头,而我们通过目标或结果来定义运动的民主特征,那么民主运动就不会再通过平等来进行定义。

78

其次,与此相关的是,紧盯着结果会将运动的民主特征变成运动所处背景的人质。如果背景并不会导向成功,那么就会对运动的民主特征造成伤害。这种立场与朗西埃思想的灵魂可谓完全南辕北辙。设想一下,有一场运动诞生自平等的预设,但是却与治安秩序作斗争,治安秩序如此稳固以至于这场运动没能对秩序做出改变。如果没能成功与这场运动是否民主的问题相关,那么政治介入的民主特征将不会再由民众来定义而会由外在力量来定义。当问到是什么组成了民主政治时,最好将结果置于一旁不管。一场来自平等预设的运动,没有任何影响,那么就是一场失败的运

动,但尽管如此,仍然是一场民主的运动。即便那样,运动的事实本身很可能给参与者的生活带来了改变(对于那些后来者也是如此,而且他们会将之作为他们自己斗争的试金石),即便他们没有自己的目标。因运动没有达成目标而将之视为失败,这常常是用过度简化的术语来看待运动的效果。

然而有一种现象来自民主运动,但并不在运动之中。朗西埃称之为主体化(subjectification)。这并不是福柯他们所讨论的主体化,他们认为我们周围的权力关系将我们变成了主体。从某种意义上来说,这恰恰相反。主体化是通过践行平等的预设而成为集体主体的过程。

我所说的主体化指的是通过一系列的身体行动所进行的生产以及一种表达的能力,这种表达不能在特定的经验领域中被认识,对它的认识会成为对经验领域的重构的一部分。

(D 35)

主体化的过程对于那些已经研究过民主政治运动历史的人而言应当十分熟悉。在这些运动之前,民众中的人民的生活是分隔的、孤立的。每一个没有资格参与的人都想要生存,他们往往会呈现出治安秩序给他们赋予的卑贱特征。正如朗西埃所说:“只存在统治下的秩序或者暴乱的无序”(D 12)。当一场民主政治运动开始之后,一个原本不存在的我们就诞生了。一个原本不存在的群体就存在了。在那种意义上而言,社会经验领域就被重构了。它是为那些有资格参与者而重构的,因为他们被迫要面对他们以前没有见过的其他人(others),或者至少没有以那种特别的方式面对过。而且它还会为民众而重构,民众中的人民开始感受到被赋予了力量。这种力量的赋予并不是个人的而是集体的。与其为了同样匮乏的物资(无论这些物资是物质的还是抽象的——例如美之于女人)将民众中的其他人看作竞争者,人们开始将他们看成与

自己一样的人,参与着同样的斗争,面对着同样的对手。例如,1988年,我是巴勒斯坦人权代表团的成员,当时正值第一次大起义(intifada)¹,前述过程正在活生生地上演。人们描述他们是如何为了一个共同的目的聚集到一起——结束以色列的占领——然而在那之前他们经常是各顾各的,每个人都想在以色列给他们的生活所套上的枷锁下使自己利益最大化。举个例子,在以色列军队所设置的宵禁期间,人们会挨家挨户地传递食物以确保每个人都能吃饱。这在大起义开始之前简直是难以想象的。

我们不应该将主体化看作民主运动的结果,而要看成其中的一部分。除此之外,我们在上面还注意到朗西埃将错误定义为“主体化的模式,在这样的模式中,对平等的申诉才具有了政治形态”。然后,主体化并不是民主政治的结果而是它的根本要素。这种根本要素由一个集体的我们构成,而我们又与集体行为共进退。这个我们既不是行动的源泉也并非它的结果。它伴随着正在进行的活动而诞生,与它相依相存。

对于朗西埃而言,政治——民主政治——与人们被给予了什么无关,也与他们所期待的无关。它与公平对待无关,至少没直接关系。民主政治不是发生在人们身上的事情,而是他们所做的事情。他们做的时候会集体行动,和那些与他们团结在一起的人一道,以平等的预设为出发点,而他们所处的治安秩序并不能认可这种平等。这样的政治思想是及时的。我们所处的时代鼓励我们变得被动,要我们多想少做,多购物少组织,没有什么理论任务比提醒我们要把政治变成我们的政治更为迫切的了,我们不能只是政治的观众;我们必须变成它的参与者。

1 intifada 指的是:1987年年底,一辆犹太人的卡车闯入加沙地带“加伯利亚难民营”,压死4名巴勒斯坦人。加沙的巴勒斯坦人愤怒地走上街头,展开了持续多年的与以色列当局的对抗。——译者注

原型政治、平行政治、元政治

◎ 布鲁诺·博斯特尔斯

原型政治 (archipolitics)、平行政治 (parapolitics) 和元政治 (metapolitics) 是雅克·朗西埃在其 1995 年的著作《歧义:政治与哲学》(英译本 1998 年出版)的核心章节中赋予了新含义的三个词语,这本书的主旨是反思他所谓的“哲学家的政治”中的主要人物,从柏拉图到霍布斯以及从马克思到布迪厄。这一反思的真正核心在于——同时也是本书中此章的核心——政治与哲学的关系问题,这只是现实与有关现实的思想之关系的诸多例子中的一个。最终的目标是为了理解没有前缀的政治 (politics without prefixes), 亦即不需要哲学家来挪用、置换、掩盖以及/或者揭露其深层丑闻的政治,这丑闻可更好地理解为民主的丑闻,也就是以空洞自由的形式来展现平等,为的是超越或者反对现有统治秩序所谓的自然性。朗西埃写道:“这种平等不过是任何人与其他人之间的平等:换句话说,在最后的例子中,这种平等即本原 (arkhe) 的缺乏,也就是说任何社会秩序都是完全偶然的。”“每一种政治都在这种意义上是民主的:并不是在一套制度的意义上,而是使平等逻辑遭遇治安秩序的逻辑的表达形式的意义上”(D 15, 101)。因此,对这三个

来自《歧义》的关键概念的讨论提供了一次重要机会来提出一个尖锐的问题,有关朗西埃自己话语的准确位置,因为他声称要避免所有“政治哲学”的陷阱,包括最近经常被欢呼的“回到政治领域”(return of the political),同时他还始终拒绝就“政治终结”达成令人振奋的共识,而政治终结原本意味着后政治时代的到来。他提出了一个非常有自身特色的建议:既不要听从传统主义者也不要跟随末世论的极端主义者。尽管如此,要做到这一点,他似乎要继续偷偷地依靠某些激进的能量,提供这种能量的是从原型政治、平行政治和元政治的不同观点出发的哲学。最后,我们可以将朗西埃对这些词语的新用法与其他人的用法进行有趣的对照,比如与他同时代的阿兰·巴迪欧。

政治哲学和政治

在我们更进一步地考察《歧义》中原型政治、平行政治和元政治的具体特征之前,有两种方法论的原则仍然值得记在脑中,因为它们影响着对这些关键概念的处理方法。朗西埃首先提出政治哲学总是对我们所谓斗争政治的既有形式的延迟回应。“它首先与政治相关,而哲学从一开始就‘来得太晚’。只有对哲学而言,这种‘姗姗来迟’是民主的错误”,比如柏拉图的《理想国》就是这样,这本著作是哲学家对雅典城邦中的人民或民众的可耻外表的回应。“政治早已经以民主的形式就位,没有等待它的理论基石或者它的本原,也没有等待一个合适的开始,以便促使它自身的原则得以施行”(D 62)。这种事实或经验政治的先行是政治哲学将要着手纠正的。比如,从柏拉图到现在的共和主义,原型政治会努力将政治思想推回到政治本原正确的实现方向上去,本原既作为开始或最初的原因,同时也会作为秩序的引导性原则。

然而,这些想要转移或模糊问题的哲学的尝试没有哪个会被证明是完全成功的。这得归咎于第二种方法论的洞识,这种洞识纵贯了朗西埃著作的这个部分,它是这样一种观念:政治的实际形式总会回头采用某些政治哲学的范畴和悖论,为的是将之用于激进解放:“政治哲学从政治中抽取的概念,为的是毫无冲突地攻击共同体的原则,这些概念被政治不停地强调,为的是制造新的争端”(D 76,翻译略有修改)。在现如今的人权规范传统中,这种重新启用的典型例子是“人”和“公民”之间产生了分裂,这个分裂并没有建立起一种阻碍或产生一种缺点,反而一方面为革命性地谴责单纯的政治解放的不足提供了帮助,另一方面提供了有利于全人类解放的有力论证。

82

因此,根据朗西埃所说的,所有的政治哲学家——不论是原型政治的、平行政治的还是元政治的哲学家——确切地说,无疑都会走向某种对政治的否定、否认和拒绝。而且,尽管他们与真实的政治行动之间的关系是消极的,这三种形象中的每一个都会与解放政治的真实本质紧密相联,而且这样也就间接地揭露了这种本质,这里所说的解放政治包括给那些没有资格的人提供资格,而且确认后者对既有统治秩序的矛盾影响。朗西埃写道:“政治哲学——至少是那些配得上这一名称的哲学(这一名称包含了特殊的悖论)——为那些没有资格的人提供了悖论的解决办法,要么用一个相等的替代角色,或者创造一个拟像,通过模拟政治来否定它。”他继续写道:“一言以蔽之,解决的方法是通过消除政治与自身的差异来找到政治的本质,通过消除政治、用哲学替换政治来实现政治”(D 65,63)。但是,另一方面,从该术语的戏剧意义上来看,我们可以将哲学用来超越政治的这些相同的范畴重新解释为重新政治化的持续过程的一部分。

结果是,在政治和哲学之间,在现实和对这种现实的不同形象

所进行的思考之间,发展出了朗西埃所谓的交叉解释的网络(a network of inter-interpretations),这是一块既相互对抗又相互模仿的领域,每一种歧义或误解在其中都能打开通向新的一致和理解的道路。实际上,“歧义”的观念(法文是 *mésentente*, 同样有“误解”或“分歧”的意思)不但在哲学和政治之间(between)起作用,同时还在政治领域内(within)起作用,前提是政治要涉及对生产性歧义(productive disagreement)的展示,这种歧义通过一系列的逻辑和修辞手段或比喻(政治哲学家反过来往往喜欢误解这些比喻)来打乱统治者和被统治者之间看似自然而然的分配。因此,甚至所有政治哲学都可以依照朗西埃笔下马克思的元政治形象来定义,当他提到“一种囊括了所有有关政治歧义的哲学歧义的模棱两可”时(83 (D 84;这里的“歧义”也许翻译为“误解”更好)。另一种捕捉这种模棱两可的方法要求我们用法语词 *réplique* 的两种含义来看待政治,它既表示对既存民主政治的丑闻的“回应”(reply),也表示对哲学家所模仿或模拟的政治的“复制”(replica):只有哲学家的政治才是“真正的”政治(true politics),从定义来看也指的是“有关真理的政治”(politics of truth),以代替总是充满麻烦、总是不确定、罕见但真实存在的政治主体化的行为。

原型政治

从这种意义上讲,由于柏拉图提议在“单纯的”(merely)民主派系主义之上建立“真正的”政治,故而可以说他开创了政治哲学。在《理想国》中,苏格拉底不只是一要将正义的哲学理念定义为政治的真正本质,而且他还要将哲学看作这种本质的真正的完成品,即用理念的现实化来取代民主,事与愿违的是,其实民主的本质从根本上无法确立。这就是为什么朗西埃造出了新词“原型政治”来描

述柏拉图所描述的政治哲学的形象：它要将政治回归其正确的起源或基石，并且要压制住那些真正存在着但没有起源或基石的政治。更确切地说，其目的是用一个有着良好秩序的共同体，这个共同体的秩序在宇宙论的意义上被铭刻于其本质之中，来取代作为民众的人民的随意的表象以及真切的无政府的群氓性 (multitudinousness)。

柏拉图为原型政治提供了典范，原型政治的激进性所揭示的是一种基于共同体本原的完全实现，以及基于整体可被感知 (integral sensibilization) 的共同体计划，目的是毫无保留地取代政治的民主结构。

(D 65, 翻译略有修改)

苏格拉底所提到的金属的神话，给每个理想国的成员都指派了秩序体系中的任务，人被分为工匠、守卫者或者哲学家¹，这个神话依靠虚构完成了一种合法化，原型哲学想凭借这一点将自然变成法律 (make nature into law)：“原型政治是把自然 (phusis) 成功带入法律 (nomos) 之中，共同体法律变得合理化。共同体的构造中不会有停顿，不会有空荡的空间” (D 68, 翻译略有修改)。共和制用这种理想的共同体来反对民主制的动荡，在这种理想的共同体中，人们(只是)他们所是并且(只)做他们应该做的。当政治被化约为原型政治时，这就是所谓政治真理的同义反复。为了取代民众 (demos) 的空洞范畴，哲学家提出一个完全特殊化的共同体，完全实现了它的内在本质或特征；那些没有资格的人通过矛盾言语行

84

1 这里所提到的苏格拉底所说的金属的神话，其实就是柏拉图借苏格拉底之口所提到的“高贵的谎言”，这个神话认为神在造人的时候混入了不同的金属，被混入了金子的人是哲学家和统治者，混入了银子的人是守卫者，混入了铜和铁的人则是农民和工匠。“高贵的谎言”是朗西埃的重要批判标靶之一。——译者注

为(paradoxical speech acts)的力量要求与所有人地位平等,为了取代这种矛盾言语行为的力量,哲学家提出话语的真理,而且表示这种话语是严丝合缝地源自理念的本质;为了取代一种充满争议的普遍性,哲学家给特定的做事、说话和生活的方式注入生命,仿佛这些都被浇铸在每一个共同体成员的脆弱身体之中。

在这个意义上,现如今的共和制,与皮埃尔·布迪厄的社会学解读一样,都是朗西埃所定义的柏拉图的原型政治的延续。实际上,在朗西埃看来,社会科学由于一直都想要去终结主体们的混乱性,所以取得了不小的成就,这种混乱性体现在:主体们往往顽固地拒绝分配给他们的时间和空间,或者往往未能坚守岗位。同样地,那些如今想要定义政治概念却抱怨人文科学侵犯政治领域的政治哲学家们已经得了健忘症,以至于忘记了个体与集体灵魂在整体上变得合理化已经是古典原型政治的关键,它最突出的替代品要么是无法控制的民主或者理想国的共同利益。关于共和制下的教育价值以及学校系统改革的必要性是典型的法国式争论,因此这种争论又会是柏拉图所说个体和集体灵魂形成的教育手段的现代翻版或者是无意识的重复。尽管普遍论共和主义(universalist republicanism)的辩护者们声称:

学校系统和共和国并不只是最近才被心理学和社会学带坏。他们只是改换了心理学和社会学的标牌,以及改变了这些有关个体和集体灵魂的科学在知识分配系统内部起作用的方式。他们只是用不同的方式融合了教学技巧、知识民主传播的无秩序性(an-archy),以及个性和道德在共和制下的和谐发展三者之间的关系。

(D 68, 翻译略有修改)

但是对于朗西埃而言,这常常令人想起法国教育部长的一整段

话,已经定义了柏拉图《理想国》的思考脉络:

正如在柏拉图的原型政治中所阐明的,“共和”计划是政治机器基本要素的彻底心理学化和社会学化。为了代替政治主体化中那些恼人的要素,理想国(politeia)把共同体中诸多的角色、才能以及情感都想象为统一的灵魂所激活的一个身体。¹

85

(D 69,翻译略有修改)

甚至是在英美世界,所有的表象以及声称的内容与柏拉图完全相反,但是主流使用的标准化测试与柏拉图的反民主理念并没有什么不同。这些测试想要得出的结果如果不是自然在每个个体的心灵和身体的结构中所赋予的不同才能,又能是什么呢?

最终,朗西埃对从柏拉图到儒勒·费希(1880年代两次出任法国总理,他所制定的政策就包括确定法兰西共和国的世俗教育体系)再到布迪厄(社会学家,他对文化和象征“区隔”的研究在朗西埃看来最终会导致每个人都固定在自己的位置上)的现代原型政治提供诊断,同时这一诊断又使得他得以重复其早在《歧义》中就已经表明的对政治的独特理解。这种理解将政治看作彻底偶然的、无秩序的(anarchic),并不是所谓植根于必然的自然秩序之中——无论这种自然是像古人所认为的宇宙论的自然(nature),还是对于我们现代人而言,是作为严格意义上的人的自然。而且当平等被证实是每个人的自由,无论是不是顶着人民的名义,这种理解会将政治看作平等的分裂效应。朗西埃写道,“政治的特性就是分裂(disruption),亦即平等所带来的结果,有了这种平等,人民便有了对簿公堂的‘自由’。自然(phusis)的最初划分是被当作共

1 这里指的是《理想国》中将城邦比喻为人的身体,哲学家代表着人的头脑、智慧,守卫者代表着人的勇气、意志,而工匠则代表着人的情欲。——译者注

同体的法律(nomos)来实现的。”之后,他提出了一种《歧义》中非常典型且常见的具有申诉性质的说法:“之所以有政治是因为平等的到来并且在政治的‘自然’中造成了最初的分裂,这甚至是能够开始想象这种‘自然’的条件”(D 70,翻译略有修改)。对政治的这种理解,可以被解读为伪装成柏拉图的原型政治又企图取代其地位的激进替代品,就像是照相的底片一样。

86 非常有趣的是,巴迪欧使用完全一样的术语“原型政治”来讨论尼采的例子。这一点令人惊奇,因为超人(der übermensch)哲学家将自己看作典型的反柏拉图主义者。而且毫无疑问的是,这种对柏拉图主义的“病症”(malady)的颠覆也会导致“真正的”政治,这种政治是《理想国》中苏格拉底所呈现政治的颠倒的镜中影像。因此,尼采所设想的具有“宏大风格”(grand style)的“宏大政治”(grand politics)在巴迪欧的诊断看来,与朗西埃对原型政治中政治与哲学的紧张关系的描述非常接近。对于巴迪欧而言,这种紧张关系也是以竞争和模仿为特点。更确切地说,人们认为尼采想要吸收诸如法国大革命或者巴黎公社等革命暴动的能量,并注入纯粹的哲学行动的概念结构之中,例如,这位《瞧,这个人》(Ecc Homo)的作者把自己称作炸药,假装要把人性的历史一分为二。那么这个行为就是原型政治的,而且它还声称要比任何真实存在的政治事件更为真实,即便它在哲学中用对革命行动的形象,重复了这一绝对激进事件的力量。通过这种方法,哲学——越来越像是反哲学——承诺能够超越对现存事物秩序的单纯管理。“当哲学行为想要在更为激进的层面而不是政治算计的层面上使得人性革命化时,哲学行为是原型政治的”,巴迪欧在谈论尼采时如此说道。他继续说:“他认为哲学行为应当与思考的行为在形式上完全等同,这种思考行为伴随着爆炸的潜能,而这种潜在在政治历史革命中很是显而易见”(Badiou 1994, 11, 本文作者译)。尼采的宏大政

治,在这种意义上,仍然与《歧义》中表现出的对原型政治的解读并无二致。

平行政治

如果原型政治是以柏拉图的例子为模型,同时涉及对政治的移置和替换,那么在朗西埃看来,平行政治的代表就是亚里士多德,采用的形式是恢复(recouvrement),既是对政治的恢复也是从政治中恢复(a recovery of and from politics),这种政治同时又是偷偷摸摸的掩盖。

就像柏拉图很快地实现了完美的原型政治一样,亚里士多德也很快完成了平行政治的最终目标,平行政治会作为正常、可靠的“政治哲学”体制而起作用:把政治斗争的参与者和形式转变为治安机器所分配的群体和形式。

(D 72,翻译略有修改)

即便不从历史上考虑,而单从逻辑上考虑,平行政治更多被视为对原型政治的局限性和缺点的部分回应。然而,柏拉图的《理想国》禁止了共同体内部的所有争斗,其名义是将个体完美融入集体的灵魂之中,亚里士多德的《政治学》至少一开始就承认人这种动物天生的政治本性,而且还承认城邦中心的富人和穷人之间存在斗争乃至战争。然而一旦转向稳定的政体组织中的分配群体、秩序或权力部门等问题时,对政治对抗核心的认识又一次变得模糊起来。因此,平行政治包括将所有政治转换为权力和命令的问题。换句话说,作为我们今天所说的“政治哲学”的任务的典型,平行政治想要将“政治”(la politique)聚焦于“政治领域”(le politique)(有关“la politique”和“le politique”之间的重要区分可参见:Bosteels 2009b: 235-51)。“这样的聚焦对于现代性而言似乎是理所当然

的,然而对现代性而言,政治问题非常自然地指向了权力的问题,使得权力合法化的原则问题,权力被分配的形式问题,以及权力的性格类型问题”,朗西埃补充道。

但是对我们而言很重要的是要意识到,这是针对政治的特定悖论,针对资格分配的治安逻辑和无资格者的政治逻辑之间的对立的特殊回答。亚里士多德置换了捆绑住平等的效果和社会体的不平等逻辑的那根纽带,这根纽带本是适用于政治的,亚里士多德将之置换为作为体制中特定位置的政治领域(the political)。

(D 73,翻译略有修改)

因此,我们不但对方法论原则进行了确认,而且根据这一原则,所有的政治哲学都对既存的政治主体化的悖论做出了回应,而且与此同时,我们还发现了另一个适用于政治的说法,按照朗西埃自己的说法就是,政治是政治领域的对立面。

然而,对于现代读者而言,如果我们认为政治哲学就是对政治领域本质的定义,无论是将之界定为(比如说)与经济领域和道德领域不同的特定社会领域,或是将之界定为特定的人类能力、权利或才能,平行政治的形象都是最具欺骗性的,要解释起来也是最困难的。正是因为这个原因,亚里士多德没有用平行政治的伪装掩盖政治行动的特殊性,在朗西埃看来亚里士多德真正在做的就是平行政治,也许看上去他正好代表了这种政治的基本倾向。

无论我们在谈论古人以及他们公共利益至上的城邦会抱有什么样的态度,都是亚里士多德引入了与这种公共利益的决定性的决裂,从而开启了“政治哲学”的新形态。不难理解的是,这种新形态被认为是政治哲学的精华所在,而且亚里士多德总是所有“恢复者”(restorers)最后的依靠……亚里士多

德想要挑战不可能的事情,提出要将政治的自然秩序当作组织的秩序来实现,其方法在于要将实现这一切的阻碍包括在内:这就是民众(demos),要么作为曝光“富人”和“穷人”之间战争的形式,要么最终作为平等主义的无序状态所带来的影响。

(D 71-2,翻译略有修改)

通过这一解读,霍布斯变成了现代平行政治的主要代表,同时看上去想要消除自亚里士多德以来的古老平行政治中所隐藏的颠覆力量。如果人们是本质上平等的政治动物,这是一个即便把奴隶都排除在外也无法完全反驳的假设,而且如果所有的政治原则体系都交给大众来评判,只要他们的能力能够达到标准,那么古老的“政治哲学”便矛盾地开始显得既有些乌托邦又具有煽动性。

对于霍布斯而言,古人的立场之所以带有乌托邦性质是因为它确信人类本质内在的“政治性”(politicity),而且这种立场之所以具有煽动性是因为它使得这种政治的自然倾向成为一种标准,无论是谁都可以判断一个政体是否符合这种潜在的政治性,以及是否是一个好政府,而这里所说的好政府来自理念的现实化。

(D 76,翻译略有修改)

因此,对于霍布斯而言,不能说人类本质上是政治的;取而代之的说法是,政治是第二位的,是作为面对先前的自然状态而做出的决定所带来的结果。因此,现代平行政治是作为古代平行政治中内化的潜在威胁的回应,因为政治所恢复的古代平行政治总是冒着为大众造反掠夺打开大门的风险。

尽管,就其命题的实际内容而言,现代平行政治仍然追随着古老前辈的路径。政治仍然是从权力层面来定义,不同的是,现在的

89 基本问题会围绕着(无论合法不合法的)权力起源之谜而展开。无论具体的回答是什么,只要是关于统治权理论或者权利的异化,最终在重新表述个体和统治权之间鲜明对立争论的术语时,对这一问题的不同处理方法达成了一致。然而,与所有版本的政治哲学一样,这种对政治权力问题的表述仍然要清算那些无资格参与者的矛盾表象,这对于朗西埃而言,是为实际政治的效用命名的唯一实践。换句话说,从这种表述中消失的是与真实集体行为相似的内容,这种集体行为会打乱个体与统治政权之间的理论(即便不是想象性的)划分。朗西埃写道:“权力的‘起源’变成问题以及用来限定这一问题的术语——社会契约、异化和统治权——首先宣称那些无资格者没有参与的资格。只有个体与国家权力存在。”他继续写道:

现代平行政治的诞生是源自一种新的特殊本质的创造,这种新的本质即一种“个体性”,在严格意义上与绝对的统治权力相关联,统治权力必须消除不同派系之间,不同群体和党派之间的争吵。现代平行政治首先把人民打散为个体,这就同时还在所有人对抗所有人的战争中一步到位地驱除了(exorcise)政治所包含的阶级战争。

(D 77-8)

哲学家的政治的第三种也是最后一种形象是元政治,它要用阶级斗争之名来取消这种驱除(exorcism)的做法。

的确,在另一个重新寻回政治哲学颠覆潜能的政治能力的例子中,从统治权和个体性方面对权力问题的表述在每个个体心中矛盾地制造了裂痕,这比亚里士多德的穷人、富人团体或党派之间的战争更为严重。

在谴责亚里士多德式平行政治与威胁社会体的骚乱之间的妥协时,在将民众分裂为个体时,统治权力和社会契约的平行政治开创了一道比部分代表整体的古老政治沟壑更为激进的沟壑。它将人与自身的距离确立为人民与自身距离最初和最后的基础……因此现代人民之中的沟壑被重新打开,这一沟壑铭刻于人和公民之间充满问题的关联之中,即政治争端的新手段的要素,每一个术语都在揭示出他者不算数(the noncount of the other),而且也揭露出重新打开原型政治与政治之间沟壑的基础,并且将这一沟壑置于政治的舞台上。

(D 80-81)

这种对潜藏于现代平行政治的概念装置之中的革命潜能的再展现定义了元政治的规划,就这一点朗西埃在《歧义》中表示,马克思和马克思主义正好是元政治的代表形象。

元政治

以《论犹太问题》中的特殊力量为象征,元政治针对政治的丑闻悖论的答案典型地在矛盾的两极之间摇摆。一方面,政治所有既存的形式,甚至是具有革命性的形式,会被以社会内容的潜在真理为基础来揭露,这些形式必然会掩盖这些社会内容。在人和公民之间,总是存在着误算(miscount),从来都不是完全重合,这根据的是资产阶级民主的纯粹形式化的本质。另一方面,所有单纯的政治解放总被发现想要并臣服于批评,这种批评来自更高的角度,即真正的解放、全人类或者完全的解放,这种解放尚未实现,但这种解放会带领我们超越政治。

换句话说,对朗西埃而言,元政治对真实的政治实践进行了双重评判,要么认为这些政治实践是纯粹的“表象”,掩盖了阶级斗争

的超政治的“真理”,要么认为这些政治实践无法实现“超越了”政治的“真正的”超政治(suprapolitics),社会在其中会实现真正的完满,也就是实现它的目的。在具有代表性的行为中,这种双重评判可运用于马克思主义的阶级概念之中,从社会角度来看,阶级概念可被看作所有政治形构(political formations)的真实内容,而从政治角度来看,阶级没有实证内容,无论如何,阶级概念成为以无产者的非阶级(proletarian non-class)名义使得所有阶级衰落的空洞运作。朗西埃写道:

就像有关政治谎言的真理一样,因此,阶级的概念变成了元政治的核心形象,元政治被看作对政治的超越,与前缀两个意义的其中之一保持一致。但是元政治同时可以按照前缀的另一个意思来理解,它指的是补充、伴随……¹因此,元政治变成了政治的科学伴侣,在政治中,政治形式被化约为阶级斗争的力量,这种化约最开始其实就是谎言的真理或者幻觉的真理。但它也变成了所有类型的主体化的“政治”伴侣,它将它所低估且不能不低估的阶级斗争看作隐藏的“政治”真理。元政治善于抓住每一种现象,将之作为错误的真理(the truth of its falseness)的展示。

(D 85, 翻译略有修改)

现在,在巴迪欧的同名著作中,他也将他研究政治的哲学方法称为“元政治”。问题是,这是否与朗西埃的用法一样,后者是用来指称马克思对待政治的方式中的某种东西。在我看来,这个问题的答案是否定的,至少有两个原因。首先,巴迪欧无意于建立一系

1 这里指的是 meta-的两种含义,meta-最初的古希腊语含义是“在……之后”,亚里士多德的《形而上学》(Metaphysics)正是《物理学》(Physics)的附录,然而这个词也包含另一种意思,即超越了物理世界的形而上领域。故朗西埃有此说。——译者注

列周而复始的活动,来批判既存政治解放形式因为缺少真正革命政治而导致的谬误。他的目标是反对所有与马克思意识形态批判类似的东西。取而代之的是,哲学想要定义一个概念空间,让解放政治的思想实践(thought-practice)在其中真正地变得可以思考。在这种意义上,这是为什么上述问题的答案必须是否定的第二个原因,巴迪欧的目标其实与朗西埃并没有什么不同,因为他们两个人都尝试从一系列的行为中拯救出对政治的思考,然而“政治哲学”却尝试通过一系列行为来模糊、移置和否定政治。对于巴迪欧而言,假设我们接受这一点,即作为真理程序或解放实践斗争形式的政治已经是一种思想模型,那么元政治恰恰会变成那些决心要定义“政治领域”(the political)甚或“政治的非政治基础”(the nonpolitical ground of politics)的对立面:

通过“元政治”,我理解了哲学自在而自为地从一个事实中抽取出的结果,这个事实即真正的政治形式是思考的形式。政治不会是一种自在的思考形式,而政治哲学被哲学家用来思考“政治领域”,所以元政治反对政治哲学。

(Badiou 2005a: xlix, 翻译略有修改)

于是,讽刺的是,这两位思想家对解放政治的理解是一样的,即将解放政治既看成平等主义的又作为普遍论的,朗西埃将元政治看成掩盖所有这类政治中的自由和平等游戏的障碍,巴迪欧正是用这类政治的概念来提议透彻的思考和解放。然而,两位思想家都故意忽略的是,这个概念在 20 世纪的历史已经被右翼意识形态所渗透。从 1968 年开始,保守主义智囊团 GRECE(欧洲文明探索与研究小组, Groupement de Recherche et d' Etude pour la Civilisation Européene)组织了国际讨论班“什么是元政治?”,元政治确实已经变成了由法国作家阿兰·德·贝诺亚(Alain de Benoist)领导的欧洲新右翼的官方口号(参见 Bosteels 2010)。

最终,在朗西埃对元政治的处理中,发生了一次有趣而且在我看来很具症候性的滑动(slippage)。在展示一般意义上的“阶级”、“人民”或“社会领域”等范畴如何隐藏了一种根本的模糊性时,它们在积极和消极意义之间摇摆,也就是说,在政治表象后隐藏的真实内容、意识形态形式后的现实内容以及空洞的运作者(operators)之间摇摆,那些没有资格的人依靠着这些空洞的运作者来将自己看成社会整体,《歧义》的作者突然将他的关注点从对这些术语的元政治式理解转变为他所谓的政治式理解。因此,朗西埃自己的话语——即不断远离“哲学家的政治”——获得了成功,因为它暗示自己其实就是“对政治的政治理解”(political interpretation of politics)。这种解读的权威性取决于预设了一种话语,能够消除其自身隔离性的痕迹。

这也许是事实上为什么朗西埃总是坚定不移地拒绝命名其话语的又一个原因——无论是其哲学、历史、批评、政治理论或美学理论。这绝不是仅仅意味着对学科界限的游戏式抵抗,自我消除的姿态也是独特话语的内在组成,这种独特话语需要这种独特性来保持沉默,或至少得是未被注意到。这里,巴迪欧的方法也给我们提供了有益的对照,亦即至少政治和哲学之间的分界线,限制条件和被限定的内容之间的分界线,都被清晰地画出。须承认的是,在许多读者眼中,再一次将哲学提升为更高等级的话语所付出的代价是巨大的,不用在意巴迪欧的元政治公开地将自身受制于政治-历史事件,而后者总在前者之前或之外发生。另外,朗西埃能够凭借超高的技巧和天赋栖息于政治与思想之间的模糊地带之中,只要他从来不突显他自身话语的孤立地位。

第 3 部分

诗 学

“Partage du sensible”：感性的分享/分配

◎ 大卫德·帕纳基亚

雅克·朗西埃著作中的任何概念的特殊性都难以掌握而且不可能地域化,因为正如朗西埃自己承认的那样:“我不为某个特定的群体或学科成员代言,我写作是为了打破界限,正是这些界限将哲学、艺术、社会科学等的专家隔离开”(Ranciere 2007a:257)。这一点尤其适用于朗西埃创造的概念“感性的分享/分配”(partage du sensible,一般英译为“partition” of the sensible 或者“distribution” of the sensible);这个术语既指确立集体边界的分享条件(这里的 partager 指的是分享),同时也指对上述秩序的干扰或者异议(这里的 partager 指的是隔离)。无论从哪个方面来看,感性的分享/分配都是一个中间阶段的术语(liminal term),不但是朗西埃政治美学分析的核心,而且要求读者对其理论词汇中其他的概念特性进行研究。这一章中,为了研究朗西埃的感性的分享/分配的观念,我会首先强调法语动词“partager”(分享/分配)的多重含义;然后我会大致勾勒出朗西埃的感性的分享/分配如何构成了他对知识诗学批判(尤其是对阿尔都塞的理论主义的批判)的一部分。最后,我会表明对于朗西埃而言,政治包括了政治社会中被排除在外或

者不算数的元素对感性的分享/分配的重新表述,通过这一点,我将详细阐述这个概念的政治维度。

“partager”的诸种含义

96 要理解朗西埃所谓感性的分享/分配的关键在于理解:具体的感知行为与对它所预先建构的值得感知的客体的隐含依赖之间的张力关系。这种张力关系通过与之相关的异见(dissensus)概念得以表达,歧义不但是对不平等的异议,而且是对不可感知性(insensibility,亦即无法被感知、注意或者证明)的异议。当社会中的某些被认为是感知不到的元素开始挑战占据统治地位的政治秩序时,民主政治就发生了。政治行动的任务是有关审美的(aesthetic)¹,因为它需要重构意义感知的条件,只有这样,感知和意义之间的主要结构才会被社会中那些不但要求存在,并且要求被感知到的元素、群体或个人所打乱。因此,感性的分享/分配是一条脆弱的分界线,这条分界线为政治共同体及其异见设下了感知条件。

朗西埃告诉我们,“这条分界线已经是我恒定的研究对象”(PP 225)。的确,朗西埃整个工作的中心就是为了检验这些分界线,它们将各色政治同盟、社会组织以及审美型构(aesthetic formations)区分开来或连接起来。无论是18世纪兴起的民主革命以及它们与历史书写充满争议的关系(NH),或者是19世纪工厂工人通过诗歌写作来利用夜间时间(NL),或者他对机械性的电影

1 aesthetic 一般翻译为“美学的”、“审美的”,但是其本义是“感知”、“感性的”,来自希腊语 aisthesis,朗西埃对 aesthetic 的用法一般都是兼顾了其古希腊文本义的,对此他在多本著作中有说明(例如《美学的政治:感性的分配》一书),但为了遵照汉译习惯,此处仍然翻译为“审美的”或“美学的”。——译者注

艺术及其艺术天职之间横亘的轨迹(thwarted trajectory)的分析(FF),朗西埃的工作开始于一个预设,即我们的世界由一些分界线组成,但是它们又处于不停的变化、连接和再连接之中。“这条分界线”——即朗西埃所说的关注对象——就是一条隔离带,它确立了不同集体之间、词语和图像的拼贴之间,以及人和物的集合体之间的关联和分裂形式。朗西埃的分界线是其政治分析的基本单元,但是他的起点却是美学观点:有了感知先决条件的可感性,主体性能被我们看见、听见并关注到。

正如先前论及的,当我们阅读朗西埃的著作时,记住他所使用的术语的多种含义尤为重要:感性的分享/分配在一个层面上指的是分享,例如人们传授知识、经验或分发食物给其他人的行为。法语动词“partager”进一步指的是给予的行为,使得不常见之物变得常见的行为。就这方面而言,分享/分配(partage)是一种集合的原则,它建构了参与政治共同体的形式。

然而,为了让某物被分享,就必须将之划分成不同的部分。那么悖论的是,分享/分配既是分享(sharing)也是划分(division),而不像让·雅克-卢梭在《论人类不平等的起源》第二部分中所提出的著名口号“这是我的!”。卢梭对财产的著名讨论始于竖起一道墙、分割土地(dividing land into lots)以及制造噪音(亦即“这是我的!”)。卢梭的话之所以有力量正是因为发掘了知觉感知和知识理解的可能性的共同条件,因此一块土地的划分实际上指出了某些(有意义的)东西,而且是通过诗化的语言使用将土地分配给个人(例如创造了“这是我的!”这类话语),这些又促使在土地(lot)和自我之间创造了一条线,它维系着两者甚至使之同一化。对于朗西埃也是这样,份额、所有权和部分(lots, shares and parts)起初都是公共的,随后被分割并被分配给个人和群体,所根据的是他们的

份额(lot),也就是说,符合正当社会秩序¹。因此,分享/分配并不仅仅指的是对物品的共享(sharing of goods),同时也是对财产的分配(division of property)。

分享/分配也是对正当性(propriety)的划分。为了划分出份额并分配物品,就需要准备一个标准用于物品的合理流通,而正是在这个意义上,事物的合理秩序建构了朗西埃所谓的“根据‘本质’来分配身体功能的秩序”(D 101)。这种负责分配和关联的秩序(朗西埃会称为“治理”)作为感官感觉的组织原则起着同等的作用。分享/分配对适合的划分同样也确保了对感觉的划分。因此,什么东西是否有意义并不是深思熟虑的参与者所达成的理性一致。而是感知和意义之间相互关联的结果,正是这种关联决定了什么能被算作是可被感知的,而什么又仅仅是噪音、胡说八道和不可被感知的。可被感知的与不可被感知的之间的划分正是政治斗争的场所,这种场所之所以显现是因为那些组织、个人或集体的感知模式被认为是不合法的(即不可被感知的),而这些是被那些需要考虑到的主流划分所操纵的。朗西埃的感性的分享/分配因此就是政治对抗的地点,这种对抗正是为了打破一个标准,这个标准规定了正当性、性质和感知并且建构了社会的共同秩序。

阿尔都塞、理论主义以及对正当性的批判

对什么是正当的、什么是可感知的批判对于朗西埃政治思考的

1 本段中大量使用的“lot”是一个含义十分丰富的词语,这里包含两个义项,第一个指的是把一整片土地分割之后的小块土地;第二个指的是份额,即一个小的部分,与 shares、parts 其实是一样的意思,在朗西埃的语境中其实等同于 those who have no part 当中的 part,不仅指的是财产的份额,也指的是政治参与的份额。作者行文时有意利用了这个词的双重含义,用来指出这种份额的来源,但是在朗西埃的语境中“lot”还与另一件事相关,即柏拉图所说的靠着“抽签的运气”实现的政治参与资格,这里所说的抽签的运气也是 lot。——译者注

诗学至关重要。这个批判以对阿尔都塞所认同的理论主义立场的拒斥作为开始。具体来说,正是阿尔都塞的意识形态理论构成了朗西埃最初对感知和不平等之间关系的表述的来源。他扩展了这一话题并形成了《阿尔都塞的教谕》一书,此书尚未翻译为英文时,一篇1969年的论文就已经发表在1974年春季号的《激进哲学》(*Radical Philosophy*)上,此文概述了朗西埃与阿尔都塞的决裂。这一决裂的动力来自他对阿尔都塞意识形态理论的控诉,他认为阿尔都塞的意识形态理论制造并且维护着一种根本的不平等,因为它坚持认为革命行动无法脱离革命理论的指导。也就是说,阿尔都塞的解放理念不可能在否认理论知识的权威地位的情况下得以实现。就朗西埃对阿尔都塞的解读而言,存在着一个不平等基础的转变——从阶级的不平等变成了知识的不平等——但是这一转变并不是一种消解。

朗西埃的感性的分享/分配干预了正当性原则(*principle of propriety*)——亦即存在着一个对于解放工程必不可少的合适的理解模型——其方法是引入异见(*dissensus*)的可能性,用来扰乱我们建立知识标准的方法。另一种表述的方式是,对于朗西埃而言,异见并不是认识论的断裂(*an epistemological break*),而是与认识论的断裂(*a break of epistemology*),因为正是认识论在固守着可被感知的政治参与标准;也就是说,朗西埃想要夺取民主行动,使之不必再遵循权威知识所给予的合法化形式。因此,尽管朗西埃大致将自身从阿尔都塞的理论立场中抽离出来,但是他从来没有抛弃其基本预设,正是这一基本预设启发了他最初的断裂。的确,阿尔都塞的教谕给朗西埃的是知识的正当性必须依靠可感知性的条件,正是基于这一点才建立起了分享(*sharing*,即 *partage*)的秩序,也正是这一秩序维护着有知识和没有知识的人之间的最根本的不平等,并且还教会了他,将什么算作知识的可能性从深层次上依靠

着具体的感觉标准,这一标准从理论的关注出发划分(division,即partage)了什么可见以及什么不可见。当什么可见什么不可见的分隔线被抹去之后,平等就诞生了,朗西埃通过将约瑟夫·雅科托——一位19世纪的法语教授——介绍给他的读者来说明这一点,雅科托认为无知的人可以教会另一个无知的人他自己都不知道的内容,因此,他捍卫了通过智力平等来实现知识解放的观念(IS)。

因此,感性的分享/分配的不平等在有知识的人和无知的人之间,在能说出动人声音的人和那些只会发出噪音的人之间建立了等级体系,这种不平等中蕴含了毁灭自身的潜能。感性的分享/分配的动力来源于共有性(commonality)与区别性(divisiveness)的相互接触,如果分界线就是这两者之间的接触点,那么朗西埃对那些被排斥在分配体系以外的人参与政治永远保持开放态度,而控制着这种分配体系的正是感性的分享/分配(即朗西埃在别处所说的“治安”)。每当治安的秩序被没有资格参与的人(those who have no part)的反整合行动所打断的时候,政治就出现了。因此,政治行动的基础是审美的参与:这是对视觉与听觉的感觉倾向的重构。简言之,对合法的和不合法的存在形式的独断划分总会打开异见参与者的可能性,这些参与者不会被算作占统治地位的政治共同体的合法参与者。

“不确定的共同体”

为了使得社会系统或政治团体这样的集体能够存在,就必须存在一个衡量的框架,这个框架会确立不同事物之间共同性的关系。这种集体是空间和时间的组织,它不但会有一系列的倾向来组成其结构,而且是一种确保它们正常作用的秩序。在共同体不

同成员(即属于它)之间进行分享的能力根植于感官的特定条件,这些条件确立了对对象的印象与意义之间的联系。由此我们可以认为一个集体包括了知识、注意力、声音、视像之间的具体联系,这些联系作为算作集体成员的感觉前提而存在。由此政治共同体要保持其稳定性,这些感知的前提条件就得把某些成员算作可感知的而另外一些则算作不可感知的。

把可感受性作为合理性与可感知性的结合来理解¹——或者更好的说法是,可感受性意味着知识的条件的观念——朗西埃是在说感性的分享/分配“是一堆感官感觉的自明事实构成的系统,这些事实揭示了某些共有事物的存在,同时还揭示了划分其中各个部分和位置的界限”(PA 12)。然而,如果我们要将我们对感性的分享/分配的理解局限在一种外部的结构安排上,这一安排给异质性元素赋予了形式和功能,那么我们就将这个概念阉割为一种对于外部客观事实的分析,就像一种话语构型或意识形态机器一样。然而,朗西埃的感性的分享/分配概念在现象学、美学和政治学方面的挑战性就在于它带来了将这种结构所产生的不平等性分解的可能性。

100

朗西埃由此确定:“政治是一种重新塑造了什么可被感知的行为”(DW 115)。也就是说,对朗西埃而言,政治的美学的任务就是介入到拆解什么可以被提交给感官感觉的结构并重建这一结构。那么,政治总是一种审美行为,并不是因为政治有一种特定的审美,也不是因为审美客体有一种政治的合目的性,而是因为在任何特定的社会结构中,都存在着持续流通着的词语与图像,而其秩序

1 sensible(可感受的)在英文中包含了两个层面的意思,一个是理智的、有理性的、合理的(与 reasonable、rational 同义),另一个是可感知的、可感受的(与 sensitive、perceptible 同义),从这句话可以看出,作者行文兼顾了这两层含义(reasonable 和 perceptible),中文很难翻译。——译者注

则总是异见的来源。然而,尽管感性的分享/分配提供了流通的条件,而且提供了意义生产的条件,但是这些可感受到的密集性也许会扰乱秩序井然的结构,因为:

它将断裂线以及反抗整合(disincorporation)引入了想象和集体的身体之中……通过这样的方式,它们形成了不确定的共同体,这些共同体促进了发声的集体的形成,正是这些集体对角色、领域以及语言的分配提出了质疑。简言之,它们促使了政治主体的形成,而这些主体对既定的感性分配发出了挑战。

(PA 39-40)

因此,给词语和图像赋予了合适意义的流通力量不能阻止那些词语和意义落入错误的手中,或曰,传达给错误的人。朗西埃明确表示:“错误的概念因此并不与任何‘被欺骗’(victimization)的场景相关。它属于所有政治的原初结构。错误仅仅是主体化的模式,在这样的模式中,对平等的申诉才具有了政治形态”(D 39)。这些“错误的人”,即那些说话不着调或不正确的人,是持有异见的行动者,根据共通感的统治秩序,他们的参与模式是非法的。因此,感性的分享/分配的概念细节最终所提供的是非法参与(avoir-part)的可能性,这种非法参与导致了对既有感觉体制的异见。

平等是不可感知的

正如朗西埃最近所强调的,以歧义的方式对共通感进行质疑的形式也是它所谓的解放。他认为:

当我们取消了看与行动之间的对立,并且理解可见性的分配自身就是统治和征服的结构的一部分时,解放就开始了。

当我们意识到观看也是一种行动,而这种行动确认或修改了那种分配,以及“解释这个世界”已经是改变或重塑它的手段时,解放就开始了。

(ES 277)

在这些文章中,朗西埃对现代观众以及我们只能消极观看的说法提出了质疑。消极观众的主体性正是一种根本上的不平等的场所:换句话说,被动性的观念假设了一种媒介和信息的顺畅传达(或者顺利流通)。当我们打破观众的主体性并且将之重构为积极观看、选择、比较和阐释的有意识观看,我们就从这种不平等中解放出来。换句话说,被动的观众没有被授予观看、阐释和选择的权利;而且也不存在什么可以阻止他们参与所有这些行动。在这样做的过程中,她变得主动,因此打破了长久以来建构了被动主体性的假设。

尽管朗西埃对解放的观众的讨论聚焦于与剧场、电影以及新媒体有关的观看理论上,但很难忽视其核心就是他对美学和政治关系所进行的分析;也就是说,他反对这样的假设,即政治的美学确保了品味的能力给政治参与提供特权。对政治审美化的危险进行攻击(如哈贝马斯),或者对美学意识形态的极权主义野心的表述(如布迪厄),甚至是对文化工业所犯下的物化和异化的批判(如阿多诺),这些挑战中的每一条都预设着品味毋庸置疑地与特权相联系,而且对政治美学的认同隐含着对特权的不平等性的认同。然而,从朗西埃的观点来看,这些说法不可避免地依靠着一种长久以来的不平等,这种不平等存在于那些知道图像所传达真理的人与那些被动吸收其传达内容的人之间。就像阿尔都塞的理论主义暗含于他对质询(interpellation)的解释当中一样,所有这些说法都基于柏拉图的假说,即图像是共谋者,因为它们限制了人们的自

由,而且对老师-批评家(master critic)的套路有所了解是很有必要的,因为这可以帮助人们逃避专家们的愚蠢化(stultification)。通过引入解放的观众的形象,将之作为图像制作的积极参与者,朗西埃驳斥了品味和特权之间的简单相似性,并且认为,观看的能力并没有与任何的知识分子资格捆绑在一起。倒不如说,在不考虑阶级或地位的情况下,每日生活的感官强度(sensual intensities)对人类的行动潜能具有至关重要的作用。

感性的分享/分配的不平等在有知识的人与无知识的人之间、在那些其观看能提供好的解释的人与那些被动观看的人之间建立起来,因此这种不平等为埋葬自身提供了可能。如果分隔线正是分享与划分之间的接触点,而这个接触点又构成了感性的分享/分配的动力,那么朗西埃总会对那些在既有分配体系中没有参与资格的人的政治参与(part-taking, "avoir-part")敞开了可能性。每当一个得体的秩序因为没有资格参与的人的参与而被扰乱的时候,政治就诞生了。因此,解放被定义为建基于审美参与的基础之上:这也是那些被排除在可被看见、可被听见的领域之外的人对视像和声音的感觉倾向的重新架构。

人们也可以在上述内容中发现民主的政治让人刺痛的维度——朗西埃将之称为“充满争议的普遍情况”(D 30):平等是不可感知的。每当像政治主体性这样的感官强度(sensual intensity)出现的时候,并且这种感官强度所需要的感知条件不是顺理成章而是被创造出来的,那么这一维度也就诞生了。回到朗西埃自己最喜欢的例子——李维(Livy)和皮埃尔-西蒙·百朗士(Pierre-Simon Ballanche)所讲述的撤离到阿文提诺山的平民(plebian secession on Aventine Hill)的故事——罗马的贵族与平民之间的争论不是相互

冲突的利益,甚至也不是针对平等的不同概念阐述之间的争论¹。那场争论是为了分享/分配的条件;也就是说,那是一场互不相让的争论,讨论的是是否存在一个共同的舞台,平民和贵族可以在上面一起争论。正如朗西埃所说:

并不存在与平民讨论的地方,因为平民不会说话。他们不会说话是因为他们没有名义,没有逻各斯(logos)——即意义,只是城市当中被登记在册的一个符号……没有名义的人不能说话。

(D 23;也可参见:DW 116)

换句话说,有关平等的具有争议的普遍性并不在于要在相互冲突的利益之间达成一致,而是要去为感知的前提条件争论,正是这些前提条件把某些嘴巴发出的声音看作正经的话语而不是贫民窟的窃窃私语²,看作言语而不是噪音,看作语言而不是胡言乱语。平民的丑闻最终着落于一点,即他们参与到了他们并无资格参与的行动的模式;也就是说,通过说话,他们选择假装自己有一个名义来行动,仿佛他们有权利说话,有权利许诺,有权利表达自己。这样做,他们就扰乱了城市的秩序,并且从隐含的层面来

103

1 朗西埃在《政治的边缘》、《歧义》等多部著作中都提到了这个典故,李维在《罗马史》中记录了古罗马的平民和贵族之间的一次斗争,平民由于不具有政治资格、没有姓名还得参与战斗,于是起义撤退到罗马城外的阿文提诺山,并建成了一个营地,将之命名为“没有军官指挥他们”。后来阿格里帕(Agrippa)在长老的派遣下去说服他们,他为罗马平民讲述了那个著名寓言,即由于肚子什么都不做但是吃了所有的好东西,所以其他部分都开始罢工,阿格里帕用这个寓言解释了平民和贵族相互依存、互相协作的意义,并完成了自己的使命。朗西埃之所以要引用19世纪哲学家百朗士对这件事的论述是因为后者提出,要在这个典故的背后思考一个问题:是否有一个共同的平台提供给平民和贵族来进行辩论,这也就引出了朗西埃的一系列核心观点。——译者注

2 这句话中“话语”的原文是 utterance,与之对应的“贫民窟的窃窃私语”的原文是 gutterance,后者是 gutter(贫民窟)和 utterance 的合成词,应该系作者所造的俏皮话,没有特别深刻的含义。——译者注

说,也扰乱了正当性的秩序,正是这一秩序建构了城市中的感性的分享/分配。

朗西埃对感性的分享/分配进行分析时在知觉、现象学、美学和政治等多种维度都表明:政治是有关表象的事件(event of appearance)。我用“有关表象的事件”指称的是论证(monstrance)和明晰性的力量,以及它们扰乱传统的观看、倾听和感觉形式的的能力。表象的明晰性指的是能够简单明了地表达自身,因为这样才会被感知到。就这方面而言,朗西埃的洞见给我们提供了一种表象的伦理学,其方式是提出平等和解放的问题,并将之转变为如何涉及表象的显现不可被感知的问题。朗西埃认为,“政治围绕着一系列问题展开:什么可被看见,什么可被言说,谁有能力看见,而谁有能力说话,空间的所有权与时间的可能性”(PA 13);他总结道,通过不合法地参与到表象的行动中去,我们拥有了:

政治行动的基础,即某些并不具有资格的主体创造了公共的争论平台,在这一平台上他们对所有“给定的东西”的客观地位进行质疑,并且对那些“不可见的”事物加以检验和讨论,这是以前所没有的。

(DW 125)

简言之,在感性的分享/分配及其异见的分界线中,我们发现了朗西埃的政治主题。

异端的历史与知识的诗学

◎ 菲利普·瓦茨

在《劳工的夜晚》(法文版出版于1981年,英译本出版于1989年)之后,雅克·朗西埃出版了一篇论述从下层书写历史(to write history from below)到底是什么意思的长文。《历史之名》(法文版出版于1992年,英译本出版于1994年)的主要对象是挑战所谓的科学方法,而这种方法统治着“二战”之后的法国历史学界。以年鉴学派为对象并追溯到儒勒·米什莱,朗西埃想要通过对人口学、经济学、统计学以及思想结构等的研究来理解历史学家想要替换“事件和正当的名字”(NH 1)的根本原因是什么。对于许多历史学家和文化批评家来说代表着人文科学大进步的科学研究方法,在朗西埃看来充满着各种深层次的问题。当年鉴学派拒绝研究国王的起居以及外交史时,他们的方法在朗西埃看来同样也忽视了那些改变着历史的男人和女人。从他的早期文本直到最近的有关文学和艺术的论文,朗西埃一直都认为民主政治并不是来自体制、学科或者专家,而是来自具体的个人,常常是来自工人阶级,他们参与斗争,关注自己的思想、词语和行为。从下层书写历史对朗西埃而言意味着两件事。它意味着恢复这些个体的思想

和言语,同时也意味着关注知识如何被建构,后者会导致民主运动、对平等的渴望以及新的思想形式变得悄无声响。

105 思考历史

《历史之名》开篇便表示历史是一个常常与科学和文学发生争议的学科。朗西埃问到,年鉴学派所声称的科学与它所依靠的叙事艺术之间是什么样的关系?为了解决这个问题,朗西埃提出了“知识诗学”(poetics of knowledge)的概念,他将之定义为“一系列的文学过程,一种话语借此逃离了文学、给自己赋予了科学的地位以及指称着这个地位”(NH 8)。朗西埃的“知识诗学”被用来分析历史如何生产出米歇尔·福柯所说的“真理效果”(truth effects),以及如何生产出朗西埃所谓的“真理的模式”(the mode of truth),正是通过后者,学科和知识形式构建了自身(NH 8)。朗西埃写到,现代,即“科学的时代”,也是“文学的时代”并且还是“民主的时代”,而《历史之名》的目标就是重新去发现三者之间的关联。

朗西埃通过引用费尔南德·布罗代尔的著作《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》(*The Mediterranean and the World in the Age of Philip II*, 1949)中描述国王之死的著名段落,开启了他对现代历史学的研究。这个场景象征着布罗代尔想要从历史中清除伟大的领导者,而要转向布罗代尔所说的文艺复兴时期的“谦卑的大众”的历史。就这方面而言,人们可以说布罗代尔的写作是民主化的历史。然而,与此同时,朗西埃在布罗代尔的写作中感受到了对大众的质疑,而大众被看作这种新的历史的研究对象之一。因为在他为该书所写的序言中,布罗代尔曾经警告过不要花费太多的精力在写作和材料——即“热衷于写作的”穷人所留下的“庞大的故纸堆”——之中(1949: 17),这样做会让他们看不到他们自身的

行动,也不会注意到布罗代尔所谓的“历史的深层现实”(1949:17)。朗西埃一直都是一个细读的实践者,而在这里他停在了布罗代尔用来描写穷人的一个段落上:布罗代尔告诉我们,他们“热衷于写作”(archarnés à écrire)。布罗代尔将他们的写作称之为“庞大的故纸堆”——“一堆废纸”(paperasse)——他将穷人描写为看不到自己的行动,说他们“热衷于写作”,他其实是在隐隐地表示,这些大众在胡乱地说话、写作以及思考。“acharner”(热衷)是一个动词,用来表示不懈但被误导的努力,而布罗代尔对这个词语的使用,在朗西埃看来,揭示出历史学家对说话、写作的穷人以及思考的大众的猜疑。布罗代尔所写的历史的中心是“穷人的文艺复兴”,但是这却否认了穷人对他们所身处的时代拥有任何形式的知识。这一同样的历史方法重复地表明大众是不可能知道的,并且他们在无知和误解中行动。这就将朗西埃引向了一个结论,即这些谦卑的大众被引向历史舞台的时候,他们“立刻就消失在了场景之外”(1949:17)。克里斯汀·萝丝曾将之称为:朗西埃“与那些力图镇压时代的策略之间的斗争”,而这也是与那些力图镇压穷人思想、意志和理性的策略之间的战斗(Ross 2009:22)。

106

《历史之名》当中的论争最初出现在法国大革命两百年纪念时的一系列讲座之中,朗西埃那时的真实批判对象是弗朗索瓦·傅勒与他在《思考法国大革命》(法文版出版于1975年,英译本出版于1981年)中的著名预设,即法国大革命是一个非-事件(non-event)。傅勒这本书的核心是认为:个体——在这里指的是革命者——并不理解他们的行动。在作者自己从共产主义转向温和派的新自由主义之后,这本书才出版,傅勒的研究是想要在法国大革命中抹除历史学里的左联学派的统治(a cartel des gauches school of historiography)。傅勒想要的是给解读大革命“降降温”(Furet 1981:10),这就在实际上意味着偏离他所视作左翼的、进步论的以

及情绪化的法国史研究方法。要做到这一点,傅勒就需要将革命者的行动与他们的思想分离开。“任何对法国史的概念化”,傅勒写道,“必须要对这一观念展开批判,即大革命是其参与者所经验和感受到的大革命,并且他们将之传达给了他们的子嗣,也就是说,这种观念将大革命看作一次彻底的改变和一个新世纪的起源”(Furet 1981:14)。根据傅勒的看法,为了思考法国大革命,我们必须首先拒绝革命者对他们行动的感知。我们必须否认他们知道他们在做什么。这是对傅勒的题目令人伤心的揭露:他自己的理解是通过否认行动者及其子嗣来开启的,并且他的理解能够正确解释革命者的行动和言说。而为了支持他的论断,傅勒转向托克维尔的《旧制度与大革命》(*The Old Regime and the Revolution*)来寻求帮助,这本书的主旨在于,大革命没有给法兰西带来任何新面貌。雅各宾党也许想过他们正在创造一个新的社会,但是他们实际上却完成了黎塞留(Richelieu)所肇始的巩固国家权力的工作。

诚然,朗西埃没有兴趣为阿尔贝·索布尔及其法国共产党的官方历史学辩护,他也并不一定不同意托克维尔的说法,即雅各宾党人稳固了国家权力。相反,他所提出的知识诗学使得他可以发现学者及专家,也就是朗西埃所说的智者(savants),并质疑他们对别人的理解和误解之间划下的界限。对于朗西埃而言:

没有很明晰的界限可以将木工的话语与科学的话语区别开来,尽管木工就是科学话语的研究对象。在所有都被说尽和做完之后,去追寻这些界限就是去追寻那些思考过这些问题的人和那些没有思考过的人之间的界限。

(TBD 11)

《历史之名》谴责了一种阐释学压制的形式,在这种形式中,其他人,尤其是工人阶级的思想、词语和行动,被转换为非-思想(non-thought)、错误观念,最终变成沉默的形式。

米什莱的革命

为所有这些事情奠基的正是儒勒·米什莱,但他是一位矛盾的奠基人。米什莱是伟大的浪漫主义历史学家,一位不知疲倦的作者,一位执着的文体家以及一位顽固的共和政体拥护者。在朗西埃看来,米什莱的历史与他所呈现于舞台之上的那些人民的词语和姿态之间仍然保持着复杂的关系。米什莱的写作开启了“一场知识的诗学结构中的革命”(NH 42),但是同时也设下了一系列的条件,使得下一代的历史学家,诸如布罗代尔和傅勒,可以抹去谦卑的大众的思想和行动。

为了揭示米什莱的矛盾的革命,朗西埃转向了语言学家埃米尔·本维尼斯特(Emile Benveniste)在“故事”(histoire)¹和“话语”(discours)之间所作出的著名的区分。“故事”是一种涉及过去事件的表述,依靠着过去时态,预设了说话主体的缺席,并且宣告着有关过去的真理。至于“话语”,则是一种事先预设了说话主体的表述,并且还预设了一个对话者,它所依赖的是第一人称的代名词,时刻准备着使用现在时,并且与说服和论证之间紧密相连(Benveniste 1966: 237-50)。对于朗西埃而言,米什莱对史学的激进创新在于,他融合了这两种表述的形式。米什莱用过去时书写历史;他把为历史叙事不带个人色彩的说明所保留的真理给予现在时,并作为历史学家自己的声音。他“打破了‘说明的现在性’与过去时‘在叙事方面的优先地位’之间的对立体系”(NH 48),而这种对立体系在整个旧制度时代(ancien régime)里都控制着书写的形式。对于朗西埃而言,毫无疑问的是,米什莱是新的民主时代的

1 事实上法文的 *histoire* 包含了故事和历史的三重含义,原文中使用了 *story*(故事)来翻译 *histoire*,故遵照作者的意思翻译为故事。——译者注

108 历史学家。米什莱使得档案开始说话,并且向我们展示了穷人的文书,大革命的参与者们留下来的文件和各种踪迹。根据朗西埃的说法,在这些材料中,米什莱用一种新的历史时代的声音来写作,朗西埃将这新的时代称之为文学的时代,而且不久之后他将之标记为“审美体制”。这种文学的时代被一种新的对世界的感知形式所定义,在这种新的形式中体裁的法则和社会等级体系都让位给了艺术的无序(disorder of art)以及民主的任意性(arbitrariness of democracy)。朗西埃认为这一新时代的特征在于“颠覆了体裁的等级体系”,也就是说,打破了从亚里士多德直到伏尔泰为止都一直占据着统治地位的诗学规则,这些规则为每一个主体都分配好了一个适当的表达方式。1800年以后,这些规则让位给了一种诗学原则,这一原则消解了“主体与表达形式之间的必然联系”(PA 53)。这就是司汤达在1823年所号召的“诗学革命”,他号召他的同代人来写作新悲剧,用散文(prose)来书写悲剧,主角可以是任何人(Stendhal 1970:51)。悲剧不再只为国王和王子们保留,而历史也不再是只属于统治者和外交官的体裁。依照朗西埃的看法,这正是米什莱的历史所带来的。通过混淆“故事”(histoire)和“话语”(discours),米什莱混淆了叙事的体裁并且创造了对历史说出真理的新方法。历史的新主体——人民——的诞生,与新的诗学形式的发明紧密相连。这就解释了朗西埃何以能得出这一结论:“文学在自身的绝对性中,在解除自身与摹仿(mimesis)以及体裁划分之间的联系时确认了自身,文学作为一种有关真理的话语使得历史成为可能”(NH 51)。

尽管朗西埃对米什莱的“革命”如此热情高涨,但是他仍然对这一遗产保持谨慎。当米什莱开始用现在时说出历史时,他将朗西埃所谓的“过去的表象”(the appearance of the past)中立化(NH 49)。通过混淆“故事”和“话语”,米什莱建立了朗西埃所谓的“一

种新的历史知识的基本诗学结构”(NH 49),历史学家声称“所有”都是真实的。通过用现在时来说出过去的事件,米什莱消除了历史的不确定性。通过把这些语法的真理束(grammatical bundles of truth)抬到最高的地位,历史学家开始抹除言语、事件,一言以蔽之,抹去对过去的扰乱。米什莱展示了穷人的文书,但是在他的表述中,隐藏了“民主对言语的扰乱”(NH 90)。而且,在一项令人惊奇的惯用语的转换中,朗西埃写道,米什莱就像柏拉图一样,“以活生生的语言的名义出售着死亡的文字”(NH 50)。这一表达是令人惊奇的,因为它让人想起德里达对逻各斯中心主义的批判,而且当朗西埃极为罕见地对德里达的著作进行评论时,这一表述体现了暂时的苟同,而这种苟同存在于对语言如何参与对过去的呈现并使之消失的研究之中(Guerlac & Cheah 2009)。

109

制造沉默

《历史之名》提出了一些影响深远的问题,诸如知识的生产是如何与沉默的生产相互关联起来的。朗西埃的声音是一种纠正错误的声音,就像罗兰·巴特对“科学的傲慢”表示怀疑一样,对权威的强调会变成恫吓和统治的姿态(Barthes 2007:152)。对推崇科学共同体权威性的警惕使得朗西埃和后期巴特保持一致,在人文学科中更是如此。这并不意味着朗西埃鼓吹一种普遍的不确定性,而是说他想要辨别智者(savant)的那些使人愚蠢化的行为,正是这些智者认为存在着有知识的人和没有知识的人之间的区分,存在着能够理解的人和不能够理解的人之间的区分,以及存在着能够发现意识形态统治的人和那些一直在盲目、幻象或误解中行事的人之间的区分。

与历史学家的争论延续了朗西埃著作的基本原则,即民主和

教育要起作用就必须得先预设每个人与其他人的智力是平等的。如同在诸如《劳工的夜晚》和《无知的教师》之类的书中一样,朗西埃践行着这一预设,他也在学术研究中花费了大量时间来搜索出那些或隐或现地否认普通男男女女思想的知识形式。这一类工作也是《哲学家及其穷人》(法文版出版于1983年,英译本出版于1991年)的核心,这本书以批判“柏拉图的谎言”作为开端,哲学家将世界划分为那些能够进行哲学思考的人和那些不能的人。朗西埃最为大胆的观点之一是:在西方哲学传统的核心中存在着这种最原初的知识的傲慢,正是因为这种傲慢,哲学认为自己拥有思考的权利,并且将手工劳动的特质赋予别人。这就是朗西埃所说的愚蠢化(stultification),而这种愚蠢化也存在于布迪厄的社会学中。在布迪厄的《继承者》(*The Inheritors*;法文版出版于1964年,英译本出版于1979年)和《再生产》(*Reproduction*;法文版出版于1970年,英译本出版于1990年)中,他做了一系列著名的研究,他关注的是社会统治阶级通过教育和品味维护自己统治的方法,朗西埃在其中发现了他所谓的布迪厄的“同语反复”(tautology)(SP 366)。朗西埃对布迪厄的方法是这样总结的:工人阶级的孩子被排除在大学以外,是因为他们不知道对他们进行排斥的真实原因。而这种无知正是那个排斥他们的系统所带来的后果。只有社会学家可以向穷人们揭示出把他们被排除在高等教育之外的原因。社会学家的胜利因此取决于穷人从未改变过的无知。

朗西埃对布迪厄的攻击有时候非常尖刻,而朗西埃的拥趸们则冒着忽视布迪厄著作真正的开创性的危险。在我看来,任何对教育学的反思如果想要抛开布迪厄尝试曝光社会统治机制的企图不论,都会是一种严重的缺陷。然而,朗西埃的观点仍然很好理解:布迪厄思想中的预设在于社会被隐藏的力量所统治,而这种隐藏的力量只有专家可以发现,而至于那些穷人,因为他们很穷,因

此永远也不会发现,除非得到学者的帮助。

我们因此可以在朗西埃的知识诗学的核心发现一种对祛魅(demystification)的批判,这种阐释学的过程号称可以发现隐藏的真理。自从“二战”结束以来,至少在法国,祛魅已经成为左翼最为有用的知识武器,它使得批评家与学者可以揭示权力运作的形式以及意识形态的建构方式,而它们自身运作的方式就是让自己隐匿。但是这一机制也为维护另一种权力形式服务,即批评家、学者和知识分子的权力,他们操纵着这种权力,并且在操纵的时候预设了那些观众不能依靠自身的力量看见真理。无论是来自公共知识分子还是来自老师的祛魅,在朗西埃有关罗贝托·罗西里尼的电影《1951年的欧洲》(*Europe 51*)的论文中,都被认为是“使人麻木”(stupefaction),即让大众“变得愚昧”(abrutissement),其方式是“充满善意的灵魂”想要把我们保护起来,避免图像的力量和语言的泛滥所带来的危害(SVLP 130)。

异端的历史

在《历史之名》中,朗西埃使用了“异端的历史”(heretical history)这一术语来描述那些曾经被掩盖住并被那些研究档案的学者抹去了声音的写作、思想和行动。这个术语是贴切的。异端是与看不见的东西、被抹去的声音以及被隐藏的身体的对话。这个术语永远会是对抗性的,并且会被用来恢复朗西埃所说的“迄今为止都不为人所知的言说主体”(NH 92)被人听到的那些时刻。

在一篇颇具启发性的论文中,历史学家阿莱特·法尔热曾经提到,朗西埃的著作是在告诉我们该如何才能不畏惧时间、语言甚或死亡(Farge 1997:466)。朗西埃的著作着力于恢复和解释“异端的历史”的“语言的泛滥”,并对之保持开放态度,它们往往被学术

规训和科学形式抹去了声音。从他的早期著作中可以发现,朗西埃曾经想要建立一种反-历史(counter-history),这种历史认可工人阶级的思想并且恢复了进步政治的可能性。《劳工的夜晚》正是对1830年左右的一些工人如何为解放而斗争的细节进行了展示,而这种斗争并不是通过制造另一场大革命,而是通过写作诗歌、阅读歌德和夏多布里昂、憧憬乌托邦、出版小册子,以及像资产阶级那样穿着打扮并在公共场合发表演说来实现的。比如拿一篇有关爱的文章来举例。在朗西埃花费了数年时间来研究的档案中,他发现了一名木匠的一封信,他名叫高尼(Gauny),他给一个在绝望的时候帮助了他的朋友写了一封信:“‘当你的生命的露珠滴在我暴风雨肆虐过后的土地上时,你在我的面颊上投下了黎明的曙光,不,我再也不是来自那里,我已经逃离了对我的存在的反叛……我已化身为花朵’”(NL 122)。对于朗西埃而言,这并不只是简单的爱的宣言,而是来自另一个工人的友谊;这也是对于个体可以说什么、可以做什么的重新配置,社会的体制尝试着把这些个体变成不能思考的手工工匠。这也是一份未经过计算的交换,爱在这种交换中被自由地给予。这也是对“越界的共同体”(a community of excess)的创造,在这一共同体中朗西埃发现了他所谓的“对于一个世界的颠覆”,这种颠覆来自那些工人,他们对社会的劳动分工给他们所赋予的角色发起了挑战。朗西埃的研究是一项有关于作为表演的解放(emanicipation as performance)的权威著作。正如朗西埃所做的那样,异端的历史是一种与文本协作的形式,这些文本仍然对词语和图像如何改变我们对世界的理解保持着开放态度。这就是当朗西埃回到工人档案来写作《劳工的夜晚》时他的目标所在,而这一目标引导了朗西埃的档案研究,并且这种引导一直延续到他有关当代艺术和观众形式的写作。

在这一旅途中,朗西埃偶尔会引用旅行的同伴,并且在《历史

之名》的结尾处,他引用了英国历史学家 E.P.汤普森 1966 年的著作《英国工人阶级的诞生》。汤普森在这本书中创造了一种里程碑式的研究,其研究的内容是关于如何从他所谓的“子孙无以复加的高傲态度”中回溯历史的无声叙事(Thompson 1966:12)。汤普森在他的伟大著作中所描述的是工人阶级掌控了语言,为的是要将自身建构为社会和政治实体,以及这样的个体,他们用言语来将自己建构为会思考、会投票的主体。从这种来自下层的历史中,历史学家的作用在于搜寻档案,以便为个体恢复他们的行动能力,回到工人阶级“见证自身形成”的主体化的时刻(Thompson 1966:9)。112

对于汤普森而言,就像对几年之后的朗西埃一样,给个体恢复其引发具体历史变革的能力,也就意味着要严肃对待他们用自己的术语来思考、理解他们处境的能力。我们可以想象朗西埃是多么认同汤普森对 1795 年发生的一场看似自然的暴动的描述:在这一“乌合之众”的行动中,汤普森发现了他所说的“始料未及的复杂性”,以及“对合法权利的观念”支撑着工人的行动并使之正当化。汤普森出版此书数年之后,朗西埃开始了对路易·阿尔都塞的攻击,因为后者认为理论高于自然行动,而且他还发现阿尔都塞式的理论把力量从斗争的工人阶级转移到了公共知识分子身上。对于朗西埃而言,正如对汤普森一样,阿尔都塞的教谕是一个需要引起注意的有关理论的贫困的故事。

在这位英国历史学家和法国哲学家之间也许还有另一个共同点,而且这一点还与他们坚持为其所重述的历史当中的行动者命名这一行为相关。当我们读汤普森时,我们遇到了那个时代最著名的人物,例如托马斯·潘恩(Thomas Paine)、玛丽·渥斯顿克雷福特(Mary Wollstonecraft),以及华兹华斯(Wordsworth),他们都被认为是法国大革命最早的拥趸。但是我们也会发现托马斯·斯宾塞(Thomas Spencer)——一个造币者(coiner),威廉·温特博萨

(William Winterbotham)——一位牧师,约翰·弗罗斯特(John Froster)——一位律师,他们因为公开地宣称“我信仰平等”而被戴上了枷锁(Thompson 1966: 124);爱德华·马尔库斯·德斯帕(Edward Marcus Despard)——一个路德分子(Luddite)并且鼓吹爱尔兰独立——在1803年因叛国罪被砍头;格拉文那·亨森(Gravener Henson)——一位早期工会领袖;公民李某(Citizen Lee)——一个愤怒的小册子作者。这些正是被抹去了声音的名字,并不只是被有关国王和外交的传统历史所抹去,也被后世的马克思主义历史学家的结构主义分析所抹去。这些名字是作为一种另类历史的例子而存在的,也就是一种有关政治言论以及为“平等和民主价值”而进行的斗争的“异端的历史”。历史的名字是档案中的词语,但是它们也是行动以及思想的痕迹,是行动和思想的记录,而这些行动和思想都是具有重大意义且在为平等的斗争中转瞬即逝。

捍卫文学

朗西埃的论争为我们留下了什么呢?可以确定的是,大多数的历史学家已经超越了年鉴学派的模式。今天历史学家和社会学家的著作当然知道从档案中挖掘名字、词语以及声音有多困难。113 英国文化研究、E.P.汤普森、佳亚特里·斯皮瓦克、女性主义史学、庶民研究(subaltern studies),以及拉纳吉特·古哈(Ranajit Guha)的研究,至少从1980年代开始,就将人文学科从结构主义和统计学的历史研究中剥离出来,而后者才是朗西埃论争的对象。这些方法在很多方面都与朗西埃的著作殊途同归,包括他们想要将个体恢复为完全清醒地参与到自身历史当中的主动参与者。拉纳吉特·古哈曾写道,在他们对反叛的研究中,历史学家常常会忽略掉反叛者自身的意识:“历史学总是乐于将农民反叛者当作一个经验

上的个人或者某个阶级的一员来处理,而不是当作一个依赖意志和理性来践行反叛的实体”(Guha 1994: 337)。读者们很快就表示朗西埃的理论具有激进的开创性,但是在我看来,朗西埃写作的真正力量在于他与在法国之外像他一样思考知识生产和平等实践的学者以及艺术家们之间达成的一致。

对于朗西埃的著作而言,也许仍然有一个方面体现出他与其对话对象有所不同,与之对话的人就是那些历史学家和哲学家们。这也许与可被称之为捍卫文学的内容相关。朗西埃所说的文学的时代可以按照两个路径来理解。第一,朗西埃描述的是他所看见的认识论断裂,这一断裂大致发生在1800年前后,在这个时间点新的再现和感知世界的形式(包括斯达尔夫人对于“文学”这个词的新定义)开始出现。在写作《历史之名》后不久,朗西埃把他的“文学的时代”这一说法变成了“审美体制”,后一种说法含义更广,可以被用来描述这样的世界:体裁的法则和社会等级体系都让位给了艺术的无序以及民主的任意性。但是当他说到文学的时候,朗西埃也指的是一种现象,即文学的生产——小说、诗歌、演讲、哲学、历史——可以面向所有人,面向每一个想要为阅读花费时间、付出努力的公民。

对于朗西埃而言,文学的确定性特征在于他所说的“被接触的可能性”(availability)。在《历史之名》中,在引用了塔西佗对一群针对长官发动了暴动的士兵的描述之后,朗西埃描述了一种重新占用(reappropriation)。

当塔西佗的语言,作为一种死亡的语言,获得了新的生命,当它变成了他者的语言,这种语言的占用就获得了一种新的身份,学校和研讨班中极天才的学生们会用他们自己的语言以及一种直接的方式来展开新的高谈阔论;自学者会将这些当作自己模仿的榜样……所有这些没有说话资格的人会掌

握这些词语和成语,掌握这些论证和格言,颠覆性地形成一个新的写作的身体。

(NH 30)

这是对于文学阅读目的的精确描述:有天赋的学生和自学者,甚至于最终包括所有那些应该阅读这些文本的人,都能够抓住这些词语和成语,为的是形成他们自己的新文本。朗西埃,尽管多少有些靠猜测,得出了一个大胆的结论,即正是因为阅读了塔西佗笔下的奴隶以及士兵的暴动,革命者才能在1789年想象他们自己的革命并且把他们对平等的吁求形成文字。文学参与了并且会继续参与到民主的计划中去,这并不只是因为它所传播的理念,同时也因为它可以被男男女女们接触到,而这些人在标准的社会角色分配中,与读书、写作毫无瓜葛。文学是任何人可以读任何书以及任何人都可以写作的场所。朗西埃在最近的一本书中写到,文学的民主与它被所有人接触的可能性紧密相联(PL 21-2)。教师的作用正是为这一接触的可能性而斗争。

认为福楼拜和巴尔扎克的写作可以面向所有人,而且任何人都可以“要求”文学的权利,并不是没有危险的。这种对文学的捍卫取决于当地的具体条件——普遍识字率、接触书籍的可能性、自由和强制性的公共教育——在最好的情况下,这些都会是脆弱的。更重要的是,法国和美国的几代批评家都表明,经典文学表现出了与国家权力结构暗中勾连的可能,尤其值得注意的是教育系统,教育系统筛选出有天赋的学生,并且将文学教育与职业训练区分开。强调塔西佗的“死亡语言”必然会在革命的自学者手中终结,也许是对文学的民主潜能的过度信任,更不用提图书管理员的良好愿望了。

当然,朗西埃会承认就识字率而言存在结构性和体制性的障碍,而这一点恰好证明了社会的不公。这意味着,他的伟大创新并

不打算仅仅停留在对文盲现象的观察上。朗西埃的整个职业生涯都献给了确定平等的场所上,而他所确认的地方恰恰是别人认为不存在的地方,或者不可能存在的地方。最终,约瑟夫·雅科托做出了一个非常奇怪的决定,他要求他的弗莱芒学生阅读费奈隆的《泰勒马克》,并因此发现了他的普遍教育法。当一个女工必须为王后缝裙子时,当做家具的木工阅读歌德时,当造币者必须学习“作诗的秘密”时,工人们正在思考着平等(NL 118),这些是朗西埃想要给我们展示何谓平等时所举出的平等的例子。如果说朗西埃的研究发现了读者在任何情况下都会如饥似渴地阅读,也许,正是缘于他的一系列判断:他认为,文学是一种共同语言,我们必须自由地取用,我们都可以理解,而且并不需要特殊的知识形式,除了要求我们努力和欲望以外什么都不需要。

艺术的诸种体制

◎ 让-菲利普·德兰蒂

朗西埃的“艺术体制论”首先出现在《美学的政治》(法文版出版于2000年,英译本出版于2004年)。这个术语抓住了在此之前就已经开始的一系列概念和历史分析的扎实工作的大部分内容,这一系列工作中最有名的是《无声的言语》(*La parole muette*, 1998)。在这本书中,朗西埃提到了“再现体系”(systems of representation)以及“诗学体系”(poetic systems)。从那时候开始,他的许多美学写作都极大地提纯了艺术体制论的观念,并且使之得以丰富。

“艺术体制论”首先是一个描述性的概念。它是理解朗西埃丰富美学思想的一扇窗户。就其本质而言,这个观念为的是识别一些特殊的特征,这些特征存在于我们对现代社会艺术的理解之中,这里所说的这个现代社会就是18世纪晚期和19世纪早期的政治、经济和文化革命所造就的。更为重要的是,这个概念被用来对比对艺术的两种理解:一种是对艺术的现代理解,用术语“审美的”对之进行了总结;另一种理解是古典的,被包含在“诗学的”和“再现的”这两个术语当中。

正如朗西埃所经常做的那样,这个概念也常常用来论战。朗西埃用它来对抗一些当代人文领域中研究艺术的著名方法。尤为重要的是,他使用这个概念来驳斥那些将艺术实践框定为线性的、单一原因的历史叙事:例如,形式主义将一种艺术形式的历史解读为一种纯化(purification)的运动,这种纯化最终走向艺术形式对艺术媒介特性的掌控(例如对于绘画而言就是表面和颜色);或者说,形而上学的解释是以目的论的历史视野为背景来解读现代艺术作品,将之作为对于一些本质逻辑的展开。“艺术的诸种体制”反过来只定义了对艺术及艺术形式的历史理解的基本特征。117 在那些广阔的框架中,每一个艺术家都创造性地发展了他或她自身的表达方式。

朗西埃列举了三种基本的艺术体制:伦理体制;诗学或再现体制;以及审美体制。在分析了不同的“艺术体制”所共有的形式特点之后,我们简单地描绘了三种历史例证的内容。“审美体制”是最重要的,因为它定义了我们时代艺术实践和审美理解的特点。

什么是艺术的诸种体制?

艺术的体制决定了一个时代想象艺术再现的本质和逻辑的具体方式。正如朗西埃在《无声的言语》中就它与文学之间的关系所作的简明陈述那样,艺术的体制是“思想、语言和世界之间关系的模式”(PM 67,本文作者译)。因此,艺术的体制明确了一个时代如何去思考人类表达与世界之间相互关联的诸种方式,也就是说词语和其他表达从世界当中捕捉到了什么内容。因此,艺术的体制的运作基于对语言和意义的特定理解,也包括对它们与世界之间关系的理解。艺术的体制也明确了这些表达在社会当中处于何种位置,它们在一般意义上的社会生活中的作用是什么,以及与其

他独特的社会活动之间的关系如何。

朗西埃使用这种方法的基本意图首先是哲学层面的。他想要强调一个事实,即艺术实践的概念,或者艺术家是谁的概念,都完全是历史性的,也就是说它们随着时间而发生改变。正如朗西埃所说的那样:“没有将艺术看作艺术的眼睛,也就没有艺术”(FI 72)。有了这种对于“艺术观念”的历史本质的坚持,朗西埃成为伟大的19世纪德国哲学家的直接继承人(尤其是黑格尔和马克思,尽管他们对他们有一系列的批评),这些哲学家都强调了心理范畴的历史本质,因此也就强调了其时间相对性,而人们正是通过这些心理范畴来理解世界、他们自身以及他们所身处的社会。

朗西埃同时也有政治层面的考量。他想要坚持一个事实,即艺术再现是什么以及艺术再现实现了什么的概念是在对社会更为广泛的理解中诞生的。艺术的体制与“感性的分享/分配”在深层次上紧密联系,后面这个概念指的是社会感知的政治基础(参见第7章)。要定义艺术的表达就不能脱离社会世界的其余部分。这些艺术表达的涵义(significance),既包括它们的意义(meaning)也包括其价值(value),在与其他的涵义的相互关联中被突显出来,这其中包括被赋予其他活动的不同涵义,构建社会现实的不同元素的涵义(例如家庭、工作场所、市场、政治制度),以及存在方式的涵义(例如一般认为工人或政治领袖的境况所具有的特质),最后也包括了社会定义的时间和空间的涵义。

118

记住了这些初步的评论,我们可以列出一个结构元素的序列,它们之间的具体关系在每个案例中都定义了一种历史体制。朗西埃的著作中有着不同版本的序列,这取决于他想要强调的维度以及他想要介入的语境。朗西埃最喜欢的表达方式聚焦于三个关键元素。例如,在《无声的言语》中,其基本的计划围绕着思想、语言和世界之间的关系展开。但是,如果我们梳理一下朗西埃的美学

作品,就会发现存在着五个基本的结构元素。相应地,“艺术的体制”串联起了以下诸多内容,虽然每次的方式都不同:世界本身,是就其物质和人类维度而言;世界当中有重要的(significant)事情(既指的是有意义,也指的是具有社会价值),因此就有了再现的价值;语言,或言语,或文本,是作为意义的话语表述;意义得以表达的人工制品,用词语、图画、身体、电影或其他形式均可,关于这一点,朗西埃使用的术语是图像(image);最后是共同体(community),艺术家向他们表达自身,将之作为实际的观众,但更为宽泛地说是作为艺术信息的虚拟接受者。

研究审美观念的历史学家着力于历史长河中概念的细微变化,一个人类学家的意图则在于展现只具有浅层跨文化相似性的概念的真正文化含义,对于这两种人而言,朗西埃的艺术三体制说广阔的历史和概念范围也许会听起来有些幼稚并且需要提炼。举个例子,也是最重要的例子,朗西埃的主要兴趣在于不同诗学体系的转变,即关注古典体制与现代体制之间的断裂,前者聚焦于正当再现(proper representation)的观念,而后者聚焦于表现(expression)的观念。在有关再现体制式微的分析中,他看上去受益于埃里希·奥尔巴赫(Erich Auerbach)的著名研究,即摹仿(mimesis)概念从古典到现代的转变(Auerbach 1953)。但是相比于奥尔巴赫研究的细节和复杂性而言,朗西埃非常宽泛的范畴也许看上去只是对同样的内容提供了一个掐头去尾的劣质版本。

119

这样的批评实际上大错特错。朗西埃非常关注那些基本的范畴框架的持续进化,正是这些框架使得社会能够理解自身以及他们的世界。的确,他的著作融合了对实践逻辑的分析与对它们历史特性的重点关注。他早期关于劳工运动的历史著作,以及他后期有关于19世纪和20世纪艺术运动的著作,都是对现代范式中发生的细微语义转型的详细分析。区分出不同的“艺术观念”与“艺术的诸种体制”事实上为理解这些转变提供了不可或缺的分析 and

概念语言,而这些也就超越了浅薄的传记研究和单纯的事实材料堆砌。

朗西埃的“体制说”(regimes)太过宽泛的印象,在我们区分了两个层面的分析之后就会消失。伦理的、再现的和审美的范畴,命名了三种主要的艺术体制,它们并不是严格意义上的历史范畴。它们事实上是我们称之为元历史的范畴。它们指向的是三种不同的基本的“艺术观念”,也就是说,指的是联系上面所提到的五种结构元素的基本方法。这些基本的艺术观念真的可以为区分大跨度的历史时期提供帮助。按照其序列来,它们的确建构了某种广阔的谱系学。但是不同的体制也能在同一个历史时期中存在。例如,朗西埃将电影定义为一种“挫败的寓言”(thwarted fable),它意味着尽管电影可以被理解为审美体制原则的最终体现,但它也仍然被伦理和再现的体制的逻辑所束缚(参见第12章的分析)。

最重要的是,朗西埃表明每一种体制都牵引出其自身的核心逻辑矛盾。要定义一种艺术的体制,就像上面所提到它与五种元素关联的方式一样,得从这种关联所带来的内部矛盾入手。朗西埃对概念和历史分析的融合,包括界定了不同历史时期想要解决这些矛盾的尝试。这与前述的要点相关。如果像电影一样的艺术仍然在更早的诗学逻辑的摆布之下,这就像是一种外部环境强加的(尤其是政治和经济的命令)“命运”(英文版《影像的未来》的法文标题的精准翻译应该是“影像的命运”),这种外部环境会阻止它实现自己的全部潜能。而这种潜能最好被定义为艺术家想处理其艺术形式所显然隶属的体制的矛盾的尝试。

艺术的伦理体制

120

区分出不同的艺术体制的目的并不是提供历史指导。比如,朗西埃并不是为了与奥尔巴赫竞争,以便为“摹仿”或“再现”的意

义中的转变提供一种完整的历史叙述。或更确切地说,他的兴趣在于现代时期的特殊性,特别是因为民主在现代才真正具有了可能性。这一理论脉络意味着朗西埃所着力考察的两种体制都是属于现代时期的,一个他称之为“审美体制”(aesthetic regime),另一个在上述体制之前,被称为“再现体制”(representative regime)。为了理解现代范式的具体潜能以及内在困难,朗西埃常常将之与现代范式诞生之前的范式进行对比。结果,第三种艺术体制,即“伦理体制”(ethical regime),很少被讨论。它在2000年左右的著作中才出现,那部作品是非常有名的《美学的政治》(*The Politics of Aesthetics*),当时的朗西埃仍然在巩固其美学思考。然而,我们要以这一体制作为开始,因为按照历史的顺序,这一体制最先出现。

对于朗西埃而言,艺术伦理体制的概念特殊性都体现在柏拉图的艺术观中。这个体制具有两个基本特点。首先,这个体制中艺术再现被评价的方式都是根据其存在论层面的真诚度(veracity),也就是说艺术品在精确再现一个理想模型(ideal model)时是否真实。这一模型可以是《理想国》第十卷的著名篇章中的那张简单的床,也可以是英雄及高贵角色的行动,还可以是他后期有关图像地位的神学讨论中提到的神(the divine)本身。人工艺术品被概念化的依据就是,它们与理想模型的相对近似性和相似性。

其次,这种存在论层面的真诚度或不够真诚,并不只是在知识和真理方面有重要影响,也在道德和政治层面有重要影响。最著名的是,这就是所有诗人以及从事摹仿艺术的手艺人被驱逐出柏拉图的理想城邦的背后原因:他们的谎言具有道德和政治上的影响力,他们影响着社会风气(ethos),即共同体的风俗(mores)和精神。所以才使用了“伦理的”这一说法。艺术的伦理体制指的是,要评价艺术实践和人工制品,主要是考虑它们直接的道德和政治价值。很显然的是,这一体制的某些方面直到今日仍然有效,尤其

是对于电影而言。许多有关于电影(也是当下最流行的艺术形式)的争论,都围绕着它们对特定观众产生了不道德的影响而展开。

艺术的再现或诗学体制

121

艺术的“再现”体制的观念最先出现于朗西埃对文学的研究著作中,这本书就是出版于1998年的《无声的言语》。这本书是朗西埃的重要著作,与《劳工的夜晚》以及《歧义》一样重要。正是在《无声的言语》中,我们找到了对“再现”和“审美”体制的定义原则最详细的描述。在那之后的几年里,朗西埃扩展了这本书当中的结论,使之可以应用于其他的艺术形式,尤其是视觉艺术和电影。

朗西埃的审美思想最先成型于文学研究,这一事实反映出文学在艺术体制中所具有的特殊地位。在再现或诗学体制中,这一特殊的地位是源于所有艺术形式都依赖意义与世界之间关系的概念,这就使得表达意义的语词具有了有利地位。再现体系的名字,即“诗学”,并不是碰巧选择了与其中一种艺术形式(即诗歌)相同的名字。因为要定义一种艺术的“伦理”路径的概念装置,柏拉图是绕不开的哲学家,而亚里士多德的《诗学》则是给“再现”或“诗学”体制的基本逻辑提供了关键提示的哲学著作。

再现的古典系统处于亚里士多德的悲剧理论和古典修辞理论的指导之下,使得可被理解的内容、“概念”内容成为艺术作品所有方面中最根本的部分。“选题”(inventio),即选择一个合适的话题,是最重要的要素,在“布局”(dispositio)之前,后者指的是叙事的技艺,随后是“表达”(elocutio),即对于这个话题的实际的语言表达。在虚构作品中,“选题”最为关注的是对故事的选择,也就是得选择“有着充分重要性的行动”,而且做出这一行动的得是有着相应地位的角色,就像是亚里士多德在《诗学》一书中的著名观点

所表述的那样。因此,在这个体系中,什么构成了“诗意内容”(the poetic)的具体意义,即艺术作品中具有诗意的内容的具体意义,首要地来自故事的价值,而这种价值取决于角色的地位以及他们身上发生了什么。这提供了使得艺术作品和艺术形式可以相互比较的标准:这并不只是就某个特定的媒介而言,而是说所有的艺术作品都要讲故事;一种媒介上承载的故事往往可以在另一种媒介上被重述(从绘画到叙事,从悲剧到绘画,诸如此类)。于是我们就理解了为什么这样一个概念使得“诗歌”(从广义上来理解,包括所有的虚构写作)成为所有艺术形式的范式。朗西埃认为贺拉斯的名句“诗画一律”(ut pictura poesis,即读诗就像看画)事实上意味着另一种理解方式:“一幅画像一首诗一样”。

122 《无声的言语》中朗西埃提出了再现体制的第一条原则,他将之称为“虚构原则”(PM 21,本文作者译)。这一原则的首要方面是刚刚所提到的内容,即“诗歌的本质在于模仿,即对行动再现”(PM 21),而不是对语言的运用(就像审美体制那样)。这一原则的第二个方面在于,它为虚构世界设定了自己的时空。这使得艺术作品可以逃避前一种体制的存在论和伦理层面的判断。这是亚里士多德从柏拉图的谴责中拯救悲剧的关键理论态度。虚构作品有自己的原则,这与其他形式的技艺(techne,对于古希腊人而言,这个属类术语指的是所有的技术,包括我们如今所说的艺术)不同。与柏拉图的构想不同,人们不再根据艺术存在论层面的真实性或者技术的有效性来进行评判。

第二条原则是“体裁性的原则”(principle of genericity),这个复杂的术语单纯指的是“体裁”(genre)的观念。虚构如今是与其他领域区分开来的,因为它遵循着自身的规定,但是虚构的规定是什么?一个艺术家或者作者需要遵循什么样的规则,而且它们的作品需要根据什么样的规则来被评判?“亚里士多德又一次在他的

《诗学》第一卷中声明了这条关键原则：一首诗的体裁——无论是史诗还是讽刺诗、悲剧或喜剧——最先也是最重要地取决于被再现的客体的本质”（PM 21，本文作者译）。故事的主题已经规定了艺术品的体裁：高贵的角色所采取的行动自然具有重要性（神、英雄、国王、高贵的灵魂），若是在戏剧中他们必须用高贵的悲剧体裁来再现，若是在绘画中则要用历史画和官方肖像来再现等。低等的角色（普通人，罪人）将会被拿来在喜剧和讽刺剧中再现，以及在日常的风俗画中再现。

以体裁为中心决定了艺术作品的所有其他方面，并因此导向了第三条原则，即朗西埃所谓的“得体的原则”（principle of convenance），也就是说，这条原则是关于“什么是合适的以及得体的”。体裁与角色的社会和伦理地位决定了作者在他或她的叙事中所要组合的行動的种类，而且还决定了他或她将要采用的语言。与此相应的是，批评家和观众会对预期的行动以及角色的对话当中不协调的地方尤其敏感。公主不可说某些词语；某些行为也不能在舞台上出现。四种不同的标准确定了艺术再现中什么是得体的、什么又是不得体的（PM 23）：被描述的行动是否与人类情感的普遍本质相协调；这些行动是否与被据称是“好的作者”（根据经典研究而得出的）所描述的人们或主要角色的精神一致；当时的观众对于得体 and 品味的感觉是否会被尊重；以及最后，行动和言语的类型是否与人们所期待的逻辑以及特殊角色的逻辑相称（人们期待着阿克琉斯与尤利西斯在相同的情境中会有着不一样的表现）。所有这些都考虑在内，尽管将艺术从其他形式的社会活动中脱离出来，但它仍然必须遵循严格的规范，这些规范是由什么合适以及什么不合适来决定的，而合不合适又与等级秩序紧密相关。

123

最后，对朗西埃而言的第四条原则是“现实性原则”（principle of actuality）。对于行动的再现受到潜在的规范的引导，即对于言语

的现实性的规范。这与高低等级秩序的表达领域中的翻译(translation)相联系,正是高低等级秩序建构了整个古典体系。对可理解的事物的优越性的最终展示形式是言语,因为这种形式是活生生的且最有效率的,重要人物用言语对别人发出命令、劝人皈依、提出建议或者进行劝说:比如,神发出神谕;国王作出最终决定;将军对军队发号施令;贵族战胜自己的对手或者给王子提供建议;律师赢得诉讼或者牧师拯救灵魂。控制整个体系的最理想的方式就是,在作者、角色和观众之间形成完美的理想类型:艺术家与众不同的精神使得他可以描绘高贵角色的言语和行动,而他的观众是接受过教育及有品位的人。一直以来,规范就是言语的力量以及力量的言语:观众在理想的情况下由充满力量的人组成,他们的力量在他们实际生活中的言语的有效性里得以展示,观众会对这种力量感到惊叹,作者利用这种力量在虚构世界中再现一种强有力的言语。与伦理体制不一样,规范的两种体系(即现实和虚构这两个世界中)被允许在内容上有所不同。在舞台上表现受罪的心灵和不完美的英雄的煎熬是可以的(例如俄狄浦斯,或者阿特柔斯子嗣的可怕命运¹)。但是高低等级秩序(与体裁、风格、行动、情感等相关),以及言语的力量的一般规则,都必须被尊重。

正如前面所提及的,艺术的体制不但被它的建构规则所决定,也被这些规则中浮现出来的特殊矛盾所决定。根据朗西埃的说法,什么是再现体制的特殊矛盾?对于这一点最清晰的陈述出现在后来的文本之中,也就是说最初仅仅局限于文学的分析被扩展到了视觉艺术领域(尤其参见 FI 113-23:“再现意味着什么”)。言

1 原文为 Atrides' family,或者翻译为阿特里德家族,一般的英文写法为 Atrides,指的是阿特柔斯(Atrous)家族的故事,阿特柔斯是迈锡尼的国王,Atrides一般指他的儿子们,这里所说的可怕命运指的是这个家族手足相残的故事。——译者注

语的首要地位意味着文本比视觉更为重要;或者说,就上述五种关键元素而言,语言和文本(对于意义的话语表述)比图像(艺术实践所创造的形式,也可以是词语图像)更重要。言语的力量是为了“使人看见”,为看不见的事物命名或对之进行解释,这种看不见要么因为它是远距离的(在时空中),要么因为它是隐藏的(就像是角色的内在动机,或者一些看不见但起作用的力量)。但是由于所有在再现体系中发挥作用的限制,最显而易见的是在叙事层面,这种“使之可被看见”一定是渐进的,并且永远不会完成。行动的逻辑要求故事按照因果的逻辑建构,伴随着对所有关键的逻辑关系的适当呈现。这就必然会导致对叙事的某些方面的呈现出现拖延,而且会对其他的阻止行动最有效呈现的内容保持沉默。相似地,要对角色和观众的“情感”保持真诚态度就会要求我们展现并解释某些内容,这也就意味着另一些内容不会被说出来(例如,挖出俄狄浦斯的眼睛决不会在舞台上表现出来)。相应地,“言语使得事物可见,但只是与具有内在决定性的体制相一致,而并不是‘真的’使之可见”(FI 113)。或者说:“这个体系调节着什么可见以及什么可说之间的关系,也调节着展现可读性(语言、文本)的意图与展现物质表达(图像)之间的关系”(FI 117)。毫无疑问的是,这样的诗学体系具有高度的不稳定性。这个体系已经吸收了一种呈现图像的诱惑,从它们整合进情节的情况或者道德或情感的逻辑层面来看,这些图像还没有或尚未完全被合法化;或者说,这种诱惑是为了扰乱现有的讲故事的逻辑,以及按照与因果关系不同或曰与亚里士多德在《诗学》中所发现的逻辑不同的逻辑来重新组织叙事。对这些再现逻辑中的龃龉的探索之所以可能,正是得益于从再现到审美体制的转变。

审美体制

125 审美体制是朗西埃对艺术现代性的命名。这一新体制伴随着政治革命而诞生。我们已经概述过,再现体制的基础在于组织了社会和虚构世界的结构和规范之间的可比较性:就像真实世界一样,虚构的世界必须遵守其自身有关主题、体裁和风格的等级秩序。与此相似的是,一系列的命令(imperatives)规定了意义与表达之间的关系,这种关系在虚构世界中复制了现实世界中的可理解性与材料之间的理想关系。在这些相似性之下有基本的原则在运行,即高贵的、有力量的以及有知识的人天然获取了统治卑贱、穷苦以及无知的人们的权力。

但是民主时代的来临,以及随之诞生的平等原则挑战了这种等级秩序的世界观,也挑战了在虚构领域复制这种秩序的美学体系。当然平等原则的出现并不会像魔法一样消除现实世界里等级秩序的结构。事实上,朗西埃用一对有名的概念描述了等级秩序结构与对这些结构的平等主义挑战之间的纠葛,前者被称作治安(police),后者被称作正当的政治(politics proper),这种纠葛内在于等级秩序之中(参见第4章和第5章)。既然被翻译成美学(aesthetics),这就意味着即便在新的体制中,现代艺术仍然部分地忍受着再现逻辑的摆布,即便新体制已经开辟了诸多的可能性。就其绝大多数产品而言,电影是回归到古典形式、再现形式的现代性艺术的最好例证。

但是政治平等的确为一种全新的艺术体制创造了新的条件。描述新体制基本特征的最简单方式就是,表明它如何系统性地颠覆了前一种体制的四项原则(PM 28-9)。

虚构的首要地位(选题要超过表达,叙事要超过表达)被替换

为语言的首要地位。诗性(poeticity),也就是艺术品中“诗意的”内容,同样也是将艺术与其他的手工艺品区分开来并且使它成为特殊的、精神性的实体的那部分,如今来自语言自身的力量,而不是来自情节的安排。语言不再被视为媒介,被语言所再现的真理本来被认为是外在于语言的,语言也被认为是服务于目的的手段。如今表达自身成为目的。这一影响了艺术品的转变依赖于一个更为根本的转变,即关于人们将意义和世界进行关联的方式的转变。在审美体制中,世界自身在所有层面上(包括物质层面)都被认为是意义的来源。甚至,在人诞生之前的世界都是符号的。朗西埃在《无声的言语》中所追随的这一具有典型意义的线索来自雨果的小说《巴黎圣母院》。雨果的书被打造得就像是一座大教堂一样,不只是因为作者无意间决定将他的书的中心系于一座建筑物,而是因为大教堂自身已经像是一本“石头的书”,也就是说不只是砖头和灰泥,而且是一种饱含意义的精神实体。于是,艺术家的任务就是用人类的方式复述那些在石头、雕像和建筑中已经呈现出来的表达。更广泛地说,在这一特例中的人造纪念碑里真实的内容,在新的体制中对其他内容而言也是真实的,比如自然实体(就像是在英国浪漫主义中,在雨果或波德莱尔的诗歌中也一样),或者历史力量(比如巴尔扎克、狄更斯或托尔斯泰的现实主义小说),或者社会现实(比如左拉的小说)。

126

使得艺术在前一个体制中具有可比性的是它们都要再现的故事。现在,它们所共有的元素是所有艺术都是一种语言形式,把内在于世界自身的话语性带到了一种高级的形式和反思性的层面。从一种体制到另一种体制的转变对应的是从诗学体系——这种体系中再现(或摹仿[mimesis])是主导原则——到一种将表达作为主导原则的体系的转变。

第二和第三原则,即虚构作品必须隶属某一特定的体裁,它决

定了对话的类型以及所描述的行动的类型,如今已经变得失效了。如果每一个实体都潜在地具有一种深层次的意义等待人们去重述的话,那么将主题范畴化,以及根据高低的标准轴来组织不同的体裁并且将角色套入这些体裁之中,都变得毫无意义。每一个主题、行动,从最英雄的到最琐碎的,都能够用任意体裁来处理,也可以用任意风格来处理。朗西埃最喜欢的例子之一就是福楼拜,他用崇高的诗学风格来叙述圣安东尼(Saint Anthony)在沙漠中所忍受的诱惑的折磨,他也用同样的风格在《萨朗波》(*Salammbó*)中描述雇佣兵对抗迦太基的史诗般的暴动,这一风格还在《包法利夫人》中被用于描述单调乏味的外省生活。

最后,第四条原则(生动、有效的言语,将有力量的言语作为理想模型)也让位了。语言现在成为规范,但是语言在各种地方以不同的形式得以呈现。这不是对有力量的人的保护。

首先,语言概念的普遍适用范围(这一点体现在浪漫主义的箴言“万物有言”中)忽视了一个简单的事实,即存在着两种根本不同的语言形式:自然及事物所使用的隐喻意义上的“语言”只能是隐含的或者是间接的,与严格及正当意义上的语言,即人类语言,不是一回事。然而,在新的体制中,这两类语言存在着内在的关联,只是因为人类世界如今被想象为整体的世界的一个内在部分。人类语言如今被看作在更高级别的意识中反映着世界自身的间接语言。没有世界的一般表达能力(*expressivity*),人类语言的表达能力就没有存在的可能性。这种相互交换及彼此隶属的逻辑,将较小的部分看作参与并且重述了较大部分的现实,这个逻辑也在艺术家个人的独特语言与共同体的语言之间起作用。最后,这个体制是基于一个循环的模型之上,这个循环将艺术家(他或她)的共同体与世界自身统一在一种普遍的相互表达性(*inter-expressivity*)的现象之中:

再现的循环以一种特殊的方式定义了社会,而社会正是言语行为发生的地方,它将社会定义为作者、他的“主题”和观众之间一套合法的关系和合法性标准。这一循环的断裂使得文学的领域可以与社会关系共同扩张。它在一种相互表达(inter-expression)的直接关系中融合了艺术品的特异性以及社会关系所体现出来的共同体。每一方都在表达着对方。

(PM 51,本文作者译)

这一新体制最核心的矛盾是什么?朗西埃通过聚焦于浪漫主义范式以及它在黑格尔的《美学》中所揭露的内容来表述这种矛盾。由于被席勒关于诗歌的课程演讲所启发,那位年轻的浪漫主义者创造了一种将诗歌看作“碎片”的观点,而且他还认为这一“碎片”在人类对话的领域中重新表达(re-expressing)出了内在于世界之中的诗歌,因此提出了一种新的共同体模型,这一模型与其深层力量以及世界的力量相勾连。诗歌可以用预期的形式来指称,个体性和集体性的统一、世界和社会的统一、语言和物质的统一、自然和精神的统一。尤其是,那篇著名的文章《德国最古老的观念论体系纲领》(Oldest System Programme of German Idealism),这也是一项由青年黑格尔、谢林和荷尔德林共同设计的乌托邦计划,在接下来的两个世纪中,它变成了先锋派政治—美学计划的典型例证(Critchley 2001)。

但是这个乌托邦包含了一项主要的矛盾。在最直接的层面上,这一矛盾存在于第一表现原则(即诗性是世界自身的一个维度)与第二原则(任何主题可以用任何体裁、风格来再现)之间。风格与主题之间的“无差异”关联,也许会显得是在摧毁这一原则,而这一原则原本应该用来定义诗歌的新状态,即诗歌会用人类的语词来捕捉世界的隐含意义。如果风格是无差异的,那么用什么来保证诗性表达的必要条件呢?

有关于碎片的浪漫主义理论看上去可以解决这一矛盾,因为它强烈地强调了诗学实践中的主观主义(subjectivistic)及意愿论(voluntaristic)的方面。诗歌并不仅仅是用来反映世界当中已经呈现出的既存意义,也不是用来反映一个已经存在的共同体,而是用来积极地期望并且真正地促进统一。故而,诗歌既可以是完全主观主义的,而且作为对未来意义世界的宣告,也可以是对世界自身的客观主义反映。这两条原则在现在仍处于紧张对立之中,但是可以在构想的乌托邦中得以解决。黑格尔的批判削弱了这一建构。黑格尔接受了在艺术家的特异声音、历史共同体的“精神”以及物质世界之间充分适应的模型。但是,正如他所说的,这个模型并没有抓住现代性的本质。更确切地说,它与古典时代相一致,在古典时代,荷马既可以被看作天才的声音也可以被看作整个文化的传声筒。黑格尔的“工作包括把浪漫主义诗歌转变为古典主义理论”(PM 65,本文作者译)。尤利西斯,古典时代的原型角色,制作他自己的床:这一点象征了人类、物质和自然世界之间不存在彻底的分裂。他的美德也指明了其所属文化的整个价值体系。他对于诸神的处理也展现了人和超人之间的一种熟悉的关系。在古希腊角色身上,我们捕捉到了不同现实层面之间完美的流通性,从自然到人再到神,荷马的诗歌用诗性的表达又一次捕捉到了这种流通性。通过与史诗世界对比,在劳动分工的年代里,物质对象不再被当作其所有者的表达;现代科学使得我们不再可能将自然看作人类精神力量所反映的表现领域;而且复杂的社会使得将个人和共同体之间统一起来也变得不可能。因此,《德国最古老的观念论体系纲领》所表达的乌托邦梦想只是对过去的描述。黑格尔非常有名的观点是,在消逝的梦中抓住了整个时代的艺术力量,如今被替换成了实证主义科学和哲学中的平淡/散文(prosaic)语言。

通过他对现代世界乏味的“散文”(prosa)的强调(这个术语抓住了普遍诗性的不可能性),以及浪漫主义规划的不可能性,黑格尔发现了第二个、更深层次的矛盾,这一矛盾对于朗西埃而言建构了现代的审美体制。这第二个矛盾存在于书写万物自身语言的理式(ideal)与能指及其所指物之间必然关联性的缺乏之中。这种缺乏使得各种表达都不能完全捕捉到世界的意义,要么是因为后者对于表达保持沉默,要么因为它已经流溢于表达之外(overflows it)。对于朗西埃而言,一方面艺术家努力在艺术的当代范式中改进表达手段,以便与世界自身的意义相称,也与共同体(无论过去或现在)的状态相适应;而在另一方面,在艺术的当代范式中任何以必然的方式来连接意义和表达的企图都必然失败。

现代范式的这一特征做出了所有努力来意指和表达内在的不完整和危险。在前面所列举的术语中,图像的重要性超过了文本:运用语言所创造的形象表达(不只是语言图像,也包括所有其他媒体的内容)并不会被他们所要意指的意义所穷尽。再现的范式将图像置于故事的摆布之下(就可读、“概念”方面而言):“可被言说的”控制了“可被看见的”;逻辑联系给形象的前后相续赋予了秩序。在审美体制中,这发生了颠覆:

129

与言语的可见性的再现场景相反的是可见事物的平等,这种平等侵入了话语并且令行动麻痹。因为可被看见的最新事物有着非常特殊的性质。它并不使得事物可被看见;它强令其显现自身……(并且拥有一种)惰性,这种惰性麻痹着行动并且吸收着意义。

(FI 121)

在新的体制中,意义可以在现实的所有层面中找到(这就是表现性和符号性原则),但是没有表达方式可以完全捕捉到这些意义。朗西埃将这一点总结为逻各斯(logos,意义、可理解性)与帕索

斯(pathos, 消极性、“吸收意义的”事物的原始显现)的两重性的统一:“逻各斯内在于帕索斯之中,思想内在于非思想之中”,以及“帕索斯内在于逻各斯之中,非思想内在于思想之中”(IE 31)。与古典时代的原型形象尤利西斯相对,俄狄浦斯是美学时代的象征:他是一个英雄,既有知识又无知,时而完全主动,时而完全被动(IE 27; FI 112-19)。

这种对于能指超越所指的越界(excess)的坚持,听起来仿佛是朗西埃与著名的后结构主义者(如利奥塔或德里达)的观点一致。但是,朗西埃的美学并不基于对真理和语言形而上学的解构。毋宁说,他的目的是勾勒出新的诗学体系中起作用的矛盾。这一矛盾是符号性原则的直接结果:如果事物自身包含的意义超过了社会所限制的解释的狭窄范围(超越了再现的逻辑),任何作为社会传统形式的语言,甚至是文学语言,如何可能完全捕捉到这些意义?世界具有表达能力的观念解放了语言和表达,从而它也不再受到控制。

然而,这一矛盾并没有引向一种文学或者一种有关不可言说和不可再现的艺术。毋宁说,这一矛盾对于朗西埃而言具有生产性:每一个作家和艺术家都面临它的挑战,并且开创了他或她自己躲避这种矛盾的方法。的确,这就是所有天才艺术计划的特点:他们面对并且尝试着用无法抵抗的各种可能性去做一些事情,而这些可能性之所以被敞开是因为具有限制性的再现逻辑消失了。朗西埃在美学中的关注点,就像是他在政治中的关注点一样:在位于现代世界核心的生产性矛盾的基础之上,建立自由和创造性活动的可能性。

第 4 部分

美 学

表现性、文学性、无声的言语

◎ 埃里森·萝丝

要想对“文学性”的概念进行粗略的描述,我们必须先得讨论朗西埃对审美和政治领域的独特融合。正如我们会在第1节看到的,假如政治术语“平等”要变成一条美学的分析原则,该术语就会变成“文学性”(literarity)。这并不是说,“文学性”将一系列政治关注点移入了美学,而是说如果有人要问起美学中的“平等”指的是什么,那么另一个人可以回答说:“指的就是文学性”。

我们也许会问:我们该如何理解文学语境中“平等”的政治价值?我们该如何理解文学这个案例中“平等”的作用?在朗西埃的叙述中,现代是平等的时代。正如我们所了解的,这个时代的诸多特征之一就是词与物被分离以及被聚合的方式(FW 13-14; NH 57,93)。正是这些词与物之间的关系重塑了经验的感知领域,尤其是社会经验。然而,需要重点强调的是,现代诗学革命只是更广阔的社会框架(societies' frameworks)革命的一部分。只要文学用词语给事物赋予意义,只要万物能够承载明确的意义,那么“平等”对理解现代诗学革命的意义和影响就十分重要。事件、词语的状态以及现代文学生产的体制全都可以在“文学性”的概念之下来分

析,正是因为它们并不是“简单的词语之事”(NH 7)。现代文学不理睬陈旧的再现系统的秩序。现代文学的“审美”作用直接就是“政治的”,因为它对词语的使用以一种强有力的方式指向给事物赋予新关系的可能性,而这一点将会重塑经验的感觉材料。但是,如果我们跳出“文学”的场域,“文学性”反过来作为政治言说的特定结构特征渗入了政治,也就是说,作为其民主化的一个条件。一系列不同的问题从这个角度插了进来:谁可以被听到并被理解?在什么样的条件下,言语的民主化可以有效地将一个说话者扩展至更多的听众?我们可以将朗西埃的概念无声的言语(parole muette)看作政治和美学之间动态变化的一幅快照(snapshot)。在他看来,无声的言语记录了词语民主化过程中所涉及的诸多因素,同时也是将“平等”纳入文学场的结果的重要标志。

“文学性”从许多不同的传统汲取营养以丰富其意义层次,并且在朗西埃运用它的具体语境中有着细微的不同,例如对历史叙述、文学、哲学和政治中的词语状况的分析。这个术语的作用十分重要。正如我们要在第2节看到的,“文学性”在朗西埃对19世纪文学及现代主义文学的创新和遗产的讨论中起到了诊断性的作用(diagnostic function)。当其讨论巴尔扎克、梅尔维尔、福楼拜、马拉美、普鲁斯特、伍尔夫或布朗肖时,朗西埃想要确认的是,现代文学作为一个场域基于何种共同假设之上。他想要以一种尖锐的方式来解释,文学伴随着现代性而诞生的新条件是什么。具体来说,一方面,他想要突出现代文学与现代民主之间的互动关系;另一方面,则是突显新的民主压制(democratic suppression)的社会和政治模型。他对文学的讨论,正如他对其他艺术类型的讨论一样,起到了忠告的作用,提醒我们警惕按理来说应当自治的审美领域的现代结构。就文学而言,他想要强调在以下两者之间做出的区分的脆弱性和政治潜能:一方是用于描绘日常平淡生活(the prosaic)的

文学词语,另一方则“单纯”只是乏味的(*prosaic*)词语,即非文学的词语。

从他的观点来看,现代文学的实践是一个结。把文学所纠缠的线索理顺也是确定这一实践的基础和结果的新方式。“表现性”(expressivity)和“无声的言语”是给组成文学场的结命名的两种不同方式。第一种说法主要唤起了浪漫主义的假设,即世界是充满意义的。根据这一假设,事物的身体(*bodies*)都被意义(*meaning*)和涵义(*significance*)所浸透(*saturated*),就像象形文字一样(*PoL 17*)。第二种说法强调的是这种假设的悖论。相反,正是沉默的、乏味的事物被文学弄得喋喋不休;但是文学也发现这些事物是多么顽固地保持着沉默,也就是说,在尝试用文学来呈现这些事物时,充满着许多的问题、偶然性、焦虑以及自我矛盾。事物顽固的沉默具有生产性:它要求每个作家以及在作家之间的交流中不断地努力去使事物开口说出(无声的言语)。最重要的是,“无声的言语”被用来表述一种关于技巧重要价值(*pretensions to mastery*)的批判性观点。事物中大量意义的表达是“无声的”,这是因为它总是逃避所谓语言大师的掌控,诸如那些被神化的作家和被认为理应掌握着表达“手段”的专家们(*NH 54*)。

135

朗西埃用这一批判性视角来捍卫它的存在论并且突出不同知识场域中话语原型的功能。他的立场引用了两个不同的证据来源:首先,事物在抗拒表现性时的沉默意味着它们超越了词语以绝对的方式命名或召唤它们的力量;其次,词语自身,在某种意义上是“沉默的”,亦即它们超越了那些为充满意义的事物确定意义的权威。词语不能将事物和身体置于完全固定的位置上。这是因为在“做事的方式、存在的方式以及说话的方式”之间没有结构性的必然联系。更确切地说,朗西埃的存在论认为做事方式、存在方式与说话方式之间的联系“是”可以改变的且是民主的。因此,词语

具有改变身体秩序与词语秩序之间关系的政治力量:只有当那些从社会分配规定的角色来看被认为是无法被听到的人们,能够有效地传达他们的诉求时,社会秩序才会改变,新的做事、存在和说话的方式才会进入我们的视野。

除了在有关现代文学前景和境况的讨论中扮演的角色以外,文学性的词汇也被用来确定诸如历史学(米什莱)和哲学(德勒兹)等知识场域中的话语原型的作用。正如我们将要在第3节中看到的,在这些案例中,“文学性”这一术语的诊断性作用也承载着明确的批判目的。这后一点得到了多种方式的阐释,一方面,见于朗西埃对文学以及知识话语原型的讨论,另一方面,也见于他的政治论著。更进一步说,因为它要将美学与政治进行融合,文学性在这些语境中的关键作用需要被仔细厘定。尤为重要的是,对这些不同语境的作用保持警惕是非常重要的,只有这样,朗西埃评论文学进程(literary procedures)时的批判性锋芒才会显现出来。我会简要地在第4节中描述他在融合美学和政治时文学性所起到的不同作用。

136 从政治到美学

朗西埃1992年出版的著作《历史之名》(*Les noms de l'histoire*, 英译本于1994年出版)中使用了“文学特性”(literariness)这一术语。这本书使得他所说的“词语的越界”(excess of words)¹更为重要,而且此书还在谈及人类时将其视作“文学的动物”(literary

1 excess of words 从朗西埃的各处用法上看指的是能指和所指之间的不对应,能指超过了原本的所指,也超过了既定的使用方式,在讨论文学性时,指的是对词语既定说法的偏离,可以说是陌生化的另一种说法,但是具有政治意味,即对既定秩序的偏离。本书一般将朗西埃语境中的 excess 翻译为“越界”,但为了表达,通常会根据具体语境做适当修改。——译者注

animal) (NH 52)。然而，“文学性”(literarity)的概念首次出现于1995年出版的著作《歧义：政治与哲学》(*La Méésentente: Politique et philosophie*, 英译本于1998年出版)。令人惊异的是这本书竟然是一本政治理论著作。这个术语出现在这里说明它并不能完全被包含在朗西埃的文学研究之中。更确切地说,正是朗西埃的政治理论倾向决定了他在讨论现代文学的案例时如何使用文学性这个概念并且激发了他对这个概念的评论。在《歧义》一书中,朗西埃将文学性定义为词语在三个层面上超越了它们所命名事物的界限(a threefold excess of words over what they name):(1)相对于词语所命名的事物而言,(2)相对于生活必需品的生产要求而言,(3)相对于交流的模式而言,这一模式使得既定社会秩序合法化并将之巩固。有了这一定义朗西埃对词语使用和社会秩序之间的关系进行了结构分析。尤为重要的是,他的目的是表明,正是词语相对于它们实际使用(必需品的生产)和实际意义(交流和命名)的结构性超越(structural excess of words),扰乱了社会等级秩序。正是词语超越了命名的作用才使得事物在社会空间中的分配或位置变得不再稳固。相似地,词语不但超越了需要,而且还具有了超越社会等级秩序的倾向,正是社会等级秩序控制了劳动分工。最后,词语与已经确立的交流形式并不完全同一,而这意味着词语会成为对其他社会秩序模式中的社会角色和位置进行再分配的源泉。更确切地说,词语能够将对角色和位置的重新分配进行有效地传播,它能够做到这一点是基于对先前分配的结构性超越。朗西埃将这些文字越界(literary excess)的类型与他的“存在论”联系起来,而后者正是将“做事、存在和说话的方式”作为社会秩序的组织。在他看来,对可感性(the sensible)的分享以及在可感性中分配位置都是源自治安(the police)划分等级体系的功能。词语是使得可感受性的秩序的再分配变得有效的方式。

朗西埃重述了亚里士多德有关“人”的地位的名言,后者将人视为具有附属性的政治能力的动物,为的是要表明:“现代政治动物首先是文字的动物(literary animal),被束缚于文学特性的循环(circuit)之中,而文学性解开了词语秩序与身体秩序之间的关联,正是这种关联决定了每个人的位置”(D 37)。他认为词语具有从“位置的天然属性”(the naturalness of a place)中“解脱”(disidentification)出来的能力,这种理解支持了一种有关政治的观点,这种观点在更为宽泛的意义上认为“词语”影响了哪些地方和地点可以被理解(D 36)。就像这样,朗西埃在政治语境中聚焦于词语和身体的结构特征之间的关系。但是他也想要确认“解开词语秩序与身体秩序之间关系的文学特性”的现代民主循环。因此,在《歧义》中朗西埃给出了阿文提诺山(Aventine Hill)撤离¹的例子,彼时的平民展开了“一系列的言语行为,将他们身体的生命与词语及其使用关联在了一起”(D 25)。在这个场景中,阿文提诺的平民们将自己建构为“能够像那些否认他们的人一样具有相同能力的可以说话的人”,从而建立了“另一种针对可感性的分配方式”(D 24),这种说法源自19世纪的法国思想家皮埃尔-西蒙·百朗士对这个故事的复述。百朗士驳斥了拉丁历史学家李维(Livy),因为后者未能明白这一点,只是将它看作“仅仅是一场暴乱”。百朗士抓住了在对社会秩序重建的过程中言语的关键作用,重新演绎了阿文提诺撤离事件的现代意义(D 23)。从这个例子我们可以看出,朗西埃将政治领域(the political)理解为对特定言语类型的运用。更具体地说,朗西埃引用百朗士对阿文提诺事件的重述是为了表明:

政治之所以存在是因为逻各斯从来都不仅仅是言语,因

1 原文作 the Aventine succession(继承),似为 the Aventine secession(撤离)之误。——译者注

为永远不可改变的是,它是由言语组成的陈述(account):通过这一陈述,响亮的话会被理解为能够说明何为正义的言语,而其他的话会被仅仅感受为一种噪音,单纯用来表示快乐或痛苦,屈从或暴乱。

(D 22-3, 强调为原文所加)

相对于他对词语能够使得个体超越其社会地位的结构特征的考察之外,他在讨论现代文学时对“文学性”的使用强调的是相关的历史框架,这一框架赋予了文学性以现代政治意味。朗西埃将现代文学理解为他所谓的“艺术审美体制”的开创者。这一体制开启了可感受性的特殊概念,在这一概念中万物都包含着审美的涵义或意义。朗西埃对这一体制具有模棱两可的态度。从一个角度看,它所开启的平等关乎什么能够具有审美含义,而这意味着那条审美与非审美客体之间的分隔线如今变得不堪一击。根据朗西埃的说法,这一洞见最早见于现代文学之中,现代文学弱化了诗歌与散文语言之间的区分,而且也弱化了具有和不具有文学价值的客体之间的区分。这一洞见的一个特点是诗意事物(the poetic)的泛化,例如,它被扩展到了康德对自然“密码语言”(cipher language)的陈述,康德曾经用这一点来捍卫自然“传播”道德观念的观点(PM 58)。

138

尤为重要的是,朗西埃详细阐述了艺术的审美体制如何表达一个民族的生活,而且从这方面来看显著地脱离了古典的亚里士多德式法则,这些法则规定了对神和英雄的生活进行再现的形式和风格,必须与他们的高贵生活相对应(PM 62)。须记住的是,他认为在古典美学中社会秩序系统与体裁和风格秩序之间存在着内在的相似关系。朗西埃的分析与奥尔巴赫在《摹仿论》(Auerbach 1953)中的立场一致。艺术的审美体制对他而言很重要是因为,这一体制反对在对高贵行动的诗意描述与完全乏味的/散文的

(prosaic)生活之间做出区分,由此表达出“平等”的结构性特征。

然而,从另一个观点来看,审美体制压制了审美含义的民主化概念所带来的结果。这一体制的矛盾的根源恰恰在于它的审美平等的原则。根据这一原则,这一体制击溃了体裁和审美风格的等级体系,而且审美体制用对单一艺术观念的捍卫取代了与美学相关的等级体系。因此朗西埃认为现代文学的特点之一在于,词语的平等性与文学作为孤立的写作领域的观念之间的矛盾。他敏锐地观察到艺术和非艺术之间的区分是不牢固的,这也被他用来描述视觉艺术和电影的特点。在这些语境中,他也明确表示,一种艺术首先是对艺术的一种“理念”(FF;FI)。他对现代文学的结与矛盾的讨论明显拥有对艺术审美体制的不平衡特点发出重要评论的作用。例如,“文学性”被用来体现一种悖论性的限制,正是基于这一点,文学无法与其他话语形式区分开来。这样设想的话,这个术语辨别出一些话语的程序(discursive procedures),正是这些话语程序建立了现代学术话语(诸如历史学、社会学和政治科学)的科学依据。在文学中,正如在后面的话语中一样,词语对它们所命名和传播的事物的超越,使得万物的意义变得可以改变也易于重塑。

139

我们不难理解与朗西埃的观点相关的这些评论的力量,在他看来,文学正如文字去整合化(literary dis-incorporation)的政治实践一样,为感官感知创造了新的条件。这一立场也是对他的艺术审美体制进行批评的源泉:当文学被剥夺了与散文(prosaic)或非文学的领域的关联,重新框定感知的条件也就失去了政治涵义。正是在这一语境中,朗西埃援引了黑格尔对浪漫主义时代艺术特征的论述(PM 62, 65-7)。黑格尔提及了朗西埃所谓的“艺术审美体制”的诸多特征,但是前者的描述使用了(或消解了)浪漫主义艺术的范畴(Hegel 1998:81)。艺术不再必须是美术(fine art);在改变一件作品应当如何分类及属于哪类的方法的诸多迹象中,有一个

迹象是日常生活被整合进了艺术作品。就文学的例子而言,黑格尔具体指的是将丑陋的事物作为写作的主题,并且还得注意到这些事物被处理的方式也不怎么符合比例。海因里希·冯·克莱斯特(Heinrich von Kleist)¹是他在说明这一现象的时候最喜欢举的例子。黑格尔还描述了一种与此相似的漠视,即不再去在乎“什么”是对于艺术而言更为合适的客体,以及它在绘画中应该“如何”被再现(Hegel 1998:593-602)。

我们注意到,文学性不但被用作文学批评工具也被用作政治批评工具,而且两者之间具有内在关联。这一联系来自朗西埃最早的论题,即在现代性中平等作为社会生活的结构性特征而确立,这一点只是伴随着革命才会浮现。这一论题确立了文学与政治语境中的文学性以及他想要聚焦的法国后革命文学之间的关联,尽管他也对现代主义作家诸如弗吉尼亚·伍尔夫的作品表示了兴趣。他在这些地方混用这个概念的做法表明,“文学性”在其他语境中的定义并不完全或不太令人满意。因此朗西埃将“文学性”既描述为政治与文学之间的“矛盾”,也描述为“本质性联系”(FW 108)。为了说明他的主张,我现在要更为详细地论述朗西埃如何在讨论现代文学时使用文学性概念。

从美学到政治:关于现代文学

在朗西埃对文学悖论的讨论中,主题在于“文学”这一概念的脆弱性。这一脆弱性在于很难找到标准来充分区分文学的词语与非文学的词语。朗西埃将这一困难解释为古典时代规范化的美文

1 海因里希·冯·克莱斯特(1777—1811),德国诗人、剧作家、小说家及记者。代表作有戏剧《洪堡亲王》、《破瓮记》等,他有许多作品被改编为歌剧和电影。——译者注

140 (belles-lettres)消失的结果。这一消失开辟了现代文学场。现代文学不再遵循体裁的古典法则,即用诗歌的方式以及合适的风格来表达得体的主题,它变得“民主”起来,也就是说它在表现乏味材料时,不用去考虑用特定方式来处理这些主题;什么东西都能成为文学的主题。这种对待主题及风格的民主态度反映了一种后革命式的转变,改变了社会身体中的角色和能力的等级体系。高贵行动属于诗的领域,乏味的生活有其自身的领域。在革命之后:

词语、情感以及位置之间的传统表现关系崩塌了……不再存在高贵和不高贵的词语,就好像不再存在高贵的主题与不高贵的主题之间的区别。对词语的安排不再需要一个词语与身体之间相适应的秩序化体系来保证。

(PA 57)

朗西埃在说明这种“民主的文学性”时最喜欢的例子是臻于化境的法国文体家居斯塔夫·福楼拜,事实上,福楼拜是个厌恶政治的人(PoL 21)。朗西埃常常提到福楼拜的《包法利夫人》是如何按照他的名言“文笔(style)¹是观看事物的绝对方式”来处理一个农家女的平庸日常的。与美文的等级体系相对的是,艾玛·包法利的情事变成了一个有价值的主题;但是这并不是因为福楼拜的文笔使之神圣化,就好像这些日常琐事能够被“文学”美化和装饰从而得到拯救。毋宁说,对福楼拜而言,看待事物的绝对方式尤其指的是“把感官当作纯粹的感官来体验,从而脱离了日常经验的感觉器官”(WHY 241)。福楼拜的写作因此属于“艺术审美体制”的概念

1 英语中的 style 一般被翻译为“风格”,然而这个词对应的法文词 style 在法语译者笔下常常被翻译为“文笔”(例如李健吾);有时也翻译为“风格”,但是无法体现其“文笔”的含义。同时这个词还可以用古汉语中的“笔法”来翻译。“文笔”、“笔法”更能体现其源自拉丁文的笔(stilus),且更符合福楼拜的语境。本书根据情境不同将其翻译为“风格”、“文笔”等。——译者注

星丛(constellation),理由是他描述在感觉的微观层面会“发生”什么的方式。无论小说中“发生”了什么,“事件的真正内容”都是感觉的细节,福楼拜对这些细节进行了精准的描述,诸如“门下的一阵凉风”吹起“青石板路上的些许尘土,而(夏尔)看着它们匍匐前行”;例如,下面就是“当夏尔最初爱上艾玛时”所发生的事件的“内容”:

当艾玛爱上罗道夫,她感觉到了他的双眸中金光闪过,闻到了一种柠檬和香草的香水味,并且看见一缕尘土随着马车扬起。当她第一次爱上莱昂的时候,“野草伴随着清澈的水流涌出,就像是被扔掉的绿色假发。有时候一些腿很好看的昆虫轻落于芦苇尖上或者在水仙叶子上爬。阳光将光束刺入波浪掀起的小小蓝色泡沫中,时而成形时而破碎。”这就是发生的事情:阳光照耀下的波浪上漂浮着的“小小的蓝色泡沫”,或者尘土被一阵风卷起。这正是角色所感受到的,而且这些感受让他们感到快乐:一种纯粹的感觉的泛滥。

141

(WHY 242,对福楼拜的翻译出自朗西埃本人)

在对微观关注的关注中,福楼拜“遵循了构成文学的原则”:
“主题不存在高贵与卑贱之分……诗歌与散文的材料之间也没有分界线,同样也不存在属于高贵行动的诗意领域和属于乏味生活的领地之间的界限”(WHY 237)。但是他也使得这一原则更激进,使“文学”的任务变成详细呈现对微观感知的记录。结果,他的小说也许会被认为是角色的失败与写作的结构性视角之间的分裂,这种写作将角色们置于新的艺术体制之中,那些角色之所以是失败的是因为他们“被困于古老的诗学之中,他们与行动相关联,憧憬着伟大的目标,其情感与人物的品性相关,其高贵的情感超脱于日常生活的经验之上,诸如此类”。这一体制用基本的术语来表现事物,并且在新的感性存在论中塑造对事物的经验。这种存在论的原则是:“生活没有目的。它不过是原子(atom)永恒的奔腾,

在新的结构形态中此消彼长”(WHY 243)。福楼拜颇为特立独行的斯宾诺莎主义(即将世界消解为原子)是开启现代性一般境况的多种可能方法之一,而这一点在朗西埃的叙述中被用于摧毁社会—政治等级体系。因此,他把“文学性”当作一种新的语法来说明“文学的政治”,他将之理解为对在感觉到可感知世界之前的既有方法的质疑(PM 108)。

142 我们可以看到朗西埃用福楼拜作为例子来说明词语的本质。例如,他想要强调,写作的政治与作者的政治倾向无关,而是关乎词语分配可感性的方式,在这种情况下,使之可被看见和听见变成一种新的经验事物的方式。正是因为这个原因,福楼拜的美学态度与它所招致的政治批评之间出现了不一致。他保守的同时代人对他躲避美文等级体系的否定,以及某些作家对他政治冷漠的批评,例如为政治介入文学代言的萨特,这两种人都与朗西埃对事物的评价方法毫不相关(PoL 11-12)。朗西埃在论述福楼拜时所强调的是限制了福楼拜写作概念的悖论。朗西埃因此并不反对福楼拜对微观感知的审美倾向。更确切地说,他坚持仔细审视福楼拜对文学性所带来后果的压制,他做过很多这种事情,同时,他又尽可能虔诚地追寻文学性。

最后,这一点会引向激进的论题,即福楼拜所设计的著名自杀——艾玛之死,她之所以“被杀死”是因为她无法抗拒想要为其生活和家居进行“装饰”的欲望,仿佛“生活”在她的“审美”鉴别力的掌控之下,又仿佛她也有追求“风格”的性情,更关键的是,仿佛“风格”可以用购买的“东西”来实现,即便这与新的审美体制的特征相矛盾。朗西埃将对她的惩罚描述为一种事先的审查,这种审查我们如今称之为媚俗(kitsch):

文学对她而言意味着吸墨笺以及一种精致的文具盒。在她的生活中艺术意味着窗户上漂亮的窗帘,纸烛台,手表上的

小装饰,壁炉架上的一对蓝色花瓶,装着镀银顶针的象牙工具盒,诸如此类。

这些东西恰恰是真正的艺术家们想要展示为艺术反面的一种病。我们可以给它命名:日常生活的审美化。这个表述在那个时代肯定还没诞生。但是这种关注却诞生了。……福楼拜已经开始着手阿多诺后来称之为媚俗的问题。媚俗并不意味着糟糕的艺术、过时的艺术。可以确定的是,穷人能接触到的艺术大体上都是美学家们所拒斥的。但是还有更深层次的问题。媚俗实际上意味着艺术被整合进每一个人的生活,艺术变成风景的一部分,并且点缀着日常的生活。从哪方面看,《包法利夫人》都是最早的反媚俗宣言。

(WHY 239-40)

对朗西埃而言,福楼拜是一群19世纪作家风格化倾向的代表,比如雨果,他有关“人民”的写作就包含着希望人民保持美丽的沉默的愿望(NL xxx)。不懂得词语意义的人民被描述为拥有“无声的雄辩”(mute eloquence)(NL xxx)。他在讨论米什莱的例子时表达了将人民包裹在沉默之中的相似观点,他写到,这种沉默代替了乡村学者为“沉默人民的图景”所发表的冗长的发言(NH 45)。在这些例子中,无声的词语的“喋喋不休”(chattering)被一再强调。这种喋喋不休是被写下的词语(the written words)的民主地位所带来的结果,这些被写下的词语从专家手中解放了意义,并且也鼓励他们说出想要保持沉默的愿望。

143

福楼拜想要保护艺术:“如果艺术的未来存在于艺术和非艺术生活间的模糊地带中,而且如果那种模糊地带对所有人开放,那么还有什么艺术所独有的呢?”(WHY 238)。换句话说,福楼拜想要辨析出两种平等:一种是艺术与非艺术的生活之间的平等,另一种是能为任何人所用的平等。与福楼拜相对的是:“文学性”概念

的作用之一是表明艺术和非艺术之间的民主可被所有人所用,并且之所以如此正是因为词语的孤儿地位(orphan status)和“沉默”(muteness)。值得注意的是与雅科托的例子(参见第2章)之间的比较。词语可以被任何人占有(不需要作为权威的中间人),而且由于这一点展示出民主存在于教育之中,就像在政治中一样。朗西埃也将“无声的言语”称为“太聒噪”(trop bavarde),他用这种表述是为了强调大量词语“毫无差别的喋喋不休”(IE 34)。这个观点援引了柏拉图在表示书“不但是沉默的也是雄辩的”这一观点时所显示出的暧昧(IS 38)。在《斐德罗篇》中,柏拉图比较了写作的“庄重的沉默”与“绘画”的无声显现。他用同样的语气斥责道:“一旦被写下来,每一篇文章都可以以同样的方式流传到任何的地方,同时出现在懂得这一主题的人以及毫不相干的人面前”,而且他坚持认为被书写的词语的民主要求“它的父亲来帮助它;因为它既不能保护也不能帮助自身”(Plato, *Phaedrus*, 275d5-e5)。¹

朗西埃对“无声的言语”这一表述的使用强调的是现代文学中“物”与“词”之地位的可逆性。如果词语所命名以及诗化的“物”是“无声的”,那么“词语”也是“无声的”;也就是说,它们总是等待着更进一步的解释或者改写,而且它们这样做是基于一个事实,即它们是“孤儿”(orphans),并且没有任何具有权威的人来治理

1 作者所引用的两段《斐德罗篇》的内容与“柏拉图全集”中译本略有出入,兹列出仅供参考。第一段的中译是:“一件事情一旦被文字写下来,无论写成什么样,就到处流传,传到能看懂它的人手里,也传到看不懂它的人手里,还传到与它无关的人手里。”第二段的中译是:“如果受到曲解和虐待,它总是要它的作者来救援,自己却无力为自己辩护,也无力保护自己。”参见:柏拉图,《柏拉图全集(第二卷)》,王晓朝译,人民出版社,2003年,198-199页。同时对照牛津世界经典译丛的罗宾·沃特非译本可知,柏拉图原著应该使用了“父亲”的表述,中译本意译为“作者”。回到“父亲”的译法有利于理解朗西埃经常使用的比喻“孤儿”。参见:Plato, *Phaedrus*, trans. Robin Waterfield, Oxford University Press, 2002:70。——译者注

(police)它们被使用和理解的方式(PM;FW)。朗西埃经常说文学的词语是无声的,这是来自柏拉图对“写作”的轻蔑说法,通过这一点,朗西埃想表达的是它们如何在被使用和理解时保持沉默。词语并不会自己做出任何用于澄清的评述或谴责(FW 3-4;PA 15)。

更进一步说,朗西埃对福楼拜想要在现代体制中压抑词语这一特征的想法所造成的叙事结果表示了兴趣。朗西埃描述了为什么对福楼拜而言,这种将艺术置于“真实”生活中的诱惑需要“在一个角色身上被发现,并且还要以糟糕的艺术家或被误解的艺术家形象将那个角色处死。艾玛的死就是一种文学性的死亡(literary death)”(WHY 240)。与之相似的是,在一本书的书名中所提到的办事员布瓦尔(Bouvard)与佩库歇(Pécuchet)¹认为他们自身没有能力在生活中使用艺术、哲学、教育学、农学、地理学等书籍当中的词语,并且因此最终回归到了他们抄写书籍中词语的工作。这就是福楼拜“为了治疗文学性的疾病(disease of literariness)及其政治混乱”所用的药;它压制住了任何人想要在生活中使用词语的热望,并且否认了一种必然性,即在文学的词语与生活之间存在着连续性(PoL 22)。福楼拜也许压抑了一种假设,即艺术可以存于生活之中(因此也就可以为任何人所用),但是他在写作时恰恰以生活自身已经是艺术为前提。由于这个原因,他对文学性的疾病的“治疗”也是:

144

文学的自我压抑。小说家自己除了抄写那些本该由他笔下的角色们来抄写的书籍之外什么也不能做。最终他必须得消解这个情节并且模糊那条将“为艺术而艺术”的散文(prose)与日常生活的散文区分开来的分界线。当“为艺术而艺术”想要消除它与民主的散文之间的联系时,它必须消解自身。

(PoL 22)

1 《布瓦尔与佩库歇》是福楼拜的一部作品,这本书的书名也是两个人物的名字。——译者注

在他对政治平等的论述中,朗西埃把注意力放到了现代政治的结构性矛盾上:平等的公理是现代政治的必要前提,但是这一公理常常被社会和政治生活的制度化组织所压制。一个类似的矛盾为他对现代文学的尖锐分析提供了背景。例如,福楼拜否认了文学性的结果,但是这些结果也是文学可能性的条件。更为重要的是,文学性诸多结果之中最主要的一个是文学和日常生活之间区分的不稳定性,正因为这一点文学可能性的条件也是它作为实践和范畴的脆弱性的标记。

朗西埃在许多地方谈论过这种脆弱性。对我们的目的而言,最重要的是这一点在艺术的审美体制之上所展开的批判性视角——福楼拜就是其典范。福楼拜的例子表明词语可以对交流模型实现结构性的超越(structural excess),这种交流模型使得什么是“正当”的变得合法化,诸如“艺术”和“生活”的区别,同样重要的是,也使得对谁应该说话以及谁应该保持沉默的等级体系的治理合法化。就这方面而言,现代文学著作所建构的可感受性的新领域表现出一种新的感性分配。词语的超越在这个例子中指的是词语超过福楼拜想要撤回他所描述的领域的特征的企图。

总而言之,朗西埃的术语“无声的言语”指的是现代平等与民主时代中不同文学种类的基本特征,从马拉美文学的神圣化到布朗肖的贫乏,从介入文学或左拉、萨特式文学概念到福楼拜式冷漠。朗西埃想要使得这些不同写作形式和概念变成同一个概念星丛(constellation)可被理解的不同侧面,亦即从说出现代平等公理的政治计划中诞生的矛盾。

这一立场的关键结果在于,它打开了看待现代文学经典中所有作家的新视角。每一个作家都会用不同的方法来回应这一写作艺术的新体制(即文学)所蕴含的矛盾细节。不同作家用各自不同且具有特色的方式来回答文学体制的紧急状态,表明朗西埃将无

声的言语理解为一种生产性的矛盾,同时我们也可以补充到,它不仅局限于文学。毫无疑问,现代文学创造了将世界上无声事物视为可以说话的力量的新概念。但是这一创造反过来诱发了一些新的实践,这些实践可被用来按照“文学性”的观点进行分析。

文学性与知识的诗学

朗西埃关于文学的论题并不能被限制在文学所建构的“写作新体制”中,而文学这个领域当中的一个决定性特点在于,它不能充分将自身与非文学词语区分开,而这也是作为它所开创的“新体制”的直接结果。这里给出的这种矛盾的两个例子表明了,朗西埃对文学矛盾性的表述,尤其是他认为不存在区分诗意材料与散文材料边界的说法,如何开启了一系列有关“文学性”的批判性视角的话题。

(1)他有关知识“诗学”的论著在这一视角的范围方面尤其具有指导意义。正如朗西埃所说的,从“艺术的再现体制”到“审美体制”146的转换首先且最为重要的是反对亚里士多德在诗歌和历史之间设下的等级体系。众所周知,亚里士多德将诗歌看作比历史“更具哲学意味”,这是因为“它所处理的是情节的组合,而历史则对付的是‘生活’,在生活中事物只是一件接着一件发生了,毫无必然性。情节与生活相对:这一表述将诗歌等级体系与社会和政治等级体系相关联”(WHY 237)。

现在,比较明确的是审美体制的核心原则——即拒绝区分高贵的行动和乏味的生活——既是建构文学的原则,同时也是对反抗亚里士多德式诗学所构建的等级体系的现代历史志业的恢复。这一点在朗西埃解释的意义上是正确的:现代历史是在乏味生活中寻找意义的学科。我们可以引用一些日常生活饱含意义的例

子,例如有关风俗(mores)以及日常实践的历史(尤其是年鉴学派的著述),另外的例子还包括想用统计学研究来描绘看不见的社会和经济变迁的那些尝试(NH 100-101)。但是朗西埃也想关注一些文学原型,正是它们塑造并赋予意义,并在新的意义条件下提供了历史作为科学的依据(参见第8章)。他通过文学资源追寻一种知识诗学,对这些资源贡献的压制与福楼拜在艾玛的角色中所要压制的文学性的结果是对等的。尤为重要的是,朗西埃将米什莱的实践作为例子,后者给历史当中沉默的、无声的主题带来了声音。米什莱被当作现代历史学实践的代表性人物,就像福楼拜被当作现代文学的典范一样。米什莱的例子强调了一种双重指涉,一方面沉默是事物被带入言语时的境况;另一方面,言语被视作孤儿的状态,亦即写作如何以及通过谁被传播和理解时的沉默。

米什莱对历史当中“新主题”的陈述属于艺术的审美体制并且与这一体制的构成性矛盾相一致:它想要说出它所描述的事件、事物以及人物,并且想要弥合过去与叙述之间的沟壑。米什莱赞同浪漫主义的表现性观念,即世界所蕴含的丰富意义。他因此也承认“无声的言语”的矛盾,因为当他使得过去开始说话,他也面临着在言语中恢复沉默事物的难题。朗西埃认为米什莱使得事物意义的沉默的声音变成被限制者(the conditional)的形象的声音,为的是给他的图像赋予“一种逻辑的结构”:

唯一的说话者就是那个唯一能说话的人。被限制者的沉默的声音通过墓碑或岩石的哭喊回到我们:这种声音不在纸上,而这种意义难以磨灭地铭刻于万物之上,谁都会读,谁都能够读,无限地存在于日常生活客体的物质性之中。

(NH 57)

但是,用朗西埃的话来说,对想要“聚集一切”的愿望的表述,是“一个乌托邦,……这个乌托邦不知道词语的空洞(emptiness)”

(SVLP 100)。更进一步地说：

在他的笔下,历史学家的乌托邦变成文学终结的乌托邦。文字的超越完全被吸收进表达一个世界的的能力之中,在这个世界中只有活人和死人——没有小说所制造的准存在(quasi-beings)——在这个世界里,言语就是井的低语或坟墓的声音,并且使得一个位置的构造和主体的状态一目了然。

(SVLP 99-100)

与福楼拜一样,米什莱把一系列经验变得可见,以至于陈旧的感性分配看起来变得晦涩不明(NH 45)。他开创了一种历史实践,这种实践向我们展示了历史的沉默主体(不只是妇女和儿童,也包括像泥巴这样的元素或日常事物的“沉默”)(PoL 18);但是,他诸如此类的实践并不只是利用了词语超越的特点,它还在最后的例子中否认了它们,因为这种实践破坏了那些被剥夺者和沉默者的能力,有了这种能力他们就能创作自己的言论(NH 54)。

这里又一次能够看见朗西埃批评了框定现代历史学实践的审美体制如何造成了一次位移(dis-placement),但在即将完全接纳“文学性”时又迅速停止了,文学性使得位移变成词语的一个特点。朗西埃在论及对激进平等的政治涵义进行压制时,再一次阐释了这一缺陷:历史学家,正如他所分析的现代文学中的诗人和作家一样,逃避了他们的作品所努力揭示的平等。

在新的审美体制中对词语进行的这种分析,尤其是如果我们考虑到这种分析在他的著作中所形成的显著模式,提出了关于这种“原则”状态的问题。一个人该如何对“文学性”表示忠诚?对词语或文学实践的何种利用可以让我们记住朗西埃在其中发现的结构性超越?这些问题引出了有关朗西埃的风格、声音以及方法的话

何利用文学进程来为所谓的知识获取依据的著作中(这一点在论及阿尔都塞有关知识/意识形态的划分时牵引出对“文学的遗弃物”的愤怒拒斥),很明显的是对“文学性”的敏感被认为导致了在为高级知识申诉的范围方面的谦逊(FW 138)。“文学性”通过这样的方式被用来强调知识需要谦虚。这种谦虚所采取的形式是遵循解释学的方法论原则的引导,诸如从审美性质方面来对待每一个话语对象,并且在特定的历史语境中,为再阐释和再利用这些对象而留下空间。朗西埃以谨慎的方式来体现这些谦虚,他把每一个话语案例当作独特的技巧性的机器,这种机器被设计用来应对无声的言语的潜能和矛盾。

(2)最后一个例子,我们也许可以看看朗西埃对德勒兹本体论的论述。德勒兹在词语中加入了可感性(sensibility)的概念,将之作为没有方向或目的的前个人的感觉逻辑(pre-personal logic of sensation)。他因此在一种基本的存在论中注入了有关感觉的视角,朗西埃将之描述为“艺术的审美体制”。在一系列论述德勒兹的重要论文中,朗西埃认为德勒兹压抑了一种话语模型,在此模型中这种存在论得以呈现,并且还认为,这一压抑正是他在处理为自己著作寻找文学证据时的特征。德勒兹使用诸如“情节”(在卡夫卡的小说中)和“角色”(在梅尔维尔的短篇中)等文学特性来阐释他的前个人的特异性的存在论,在这种存在论中这些特点被认为是感觉的原初领域(primary field of sensation)的虚假外壳(false carapce)(ITDA;FW)。德勒兹理论中这些文学矛盾的存在表明了朗西埃的“文学性”可以被用来批判性地辨别和分析一种乌托邦的冲动,这一冲动混淆了被词语描述的事物与事物所“存在”(are)的基本方式。词语的“文学特性”意味着它们是表现性的,但是它们不是沉默的:词语自身不会说话,它们不会将一事物或一种观念与终极意义捆起来。就像这样,像是它们功能的基本条件,词语超

过了德勒兹对于在身体中整合并安置他的存在论观念的期待。德勒兹使用卡夫卡的《变形记》来为这个主题进行辩护,即词语为经验编码并改变了经验;他批评文学批评家们,认为他们在将卡夫卡描述为一个“隐喻意义上的”写作者时误解了词语的实际效用(Deleuze & Guattari 1986, 1987)。相反,朗西埃指出格里高尔·萨姆莎的“变形的确是文学化的,但同时又并非如此”(FW 153)。他认为德勒兹断绝了词语重新分配意义的前景,就因为他的乌托邦式观点,即认为意义无论如何都是在特殊的文学实践(literary operations)中体现出来。结果,德勒兹不得不自己面对一种批评,即它所描述的存在论“只是”词语,正是因为他未能考虑词语意义可以用什么方法被重塑和改变。

在每一个例子中,“文学性”的概念都有着批评的功能:它有助于解释一种有关文学所开创的审美体制的矛盾的谱系学,但之所以如此主要是因为文学的位移(literary displacement)与想要将意义和对应物固化的企图。它仍然在质问,对文学、历史和哲学中的文学性这类话题的处理方式,是否与打乱“话语秩序与社会功能之间关系”的政治问题之间有着必然联系(DW 115)。

文学性:美学和政治

这一章的开头,我认为,为了分析“文学性”的组成和功能而去厘清朗西埃的“美学的政治”给我们呈现的结的诸多线索是可能的,要把“文学性”的组成和功能与现代文学的具体特征的联系是如何被对待的考虑进来。确认这些特征帮助我们在文学语境中他所运用的“文学性”的含义,与这个术语所包含的政治含义之间作出区分,其政治含义出现在他的著作中有关词语和身体之间关系可以被改变的条件的论述中。在文学(及其后裔)的例子中,朗西

埃提炼了他对“艺术审美体制”的矛盾元素的陈述,为的是让这一体制中的文学实践的范围和效用变得清晰可见。在这一语境中很清楚的是,“文学性”变成了分析的工具,用来打造对文学、历史和哲学中的文学-话语原型的使用进行批判性反思的术语。“文学性”的组成成分可以表述为美学体制中相互竞争的力量:不但文学栖息于源自浪漫主义的风俗之中,在浪漫主义时代事物和人的表现性对于文学表达而言是迫切的;但是同时这种表述,就像想要说话的万事万物一样,都是无声的。词语对于谁来使用它们以及如何使用它们并没有意见;更为重要的是,它们也不在乎自身到底“表达”什么样的观念、指涉什么样的事物。朗西埃因此将现代文学理解为由一系列基本的矛盾组成,这些矛盾关乎词语的力量和作用。在150 面对这些矛盾时,朗西埃认为“文学性”不只是文学的条件;它也是“政治和文学之间的基本联系”以及“矛盾”(FW 108)。文学“作为写作可见性的历史模型,亦即词语意义系统与事物可见性系统之间的具体纽带”(PoL 12)的概念是他将文学理解为政治概念的核心。文学由于参与到存在论层面的对可感知物的分配而确立了它与政治的关联。词语被使用的方式在划分空间和分配能力时起到了作用。“文学性”因此命名的是一种新的知识诗学。它描述的是一种新的感知美学的机制,并且提出了有关文学政治的新的论题。

然而,文学性并不只是关于美学(将平等作为公理),也是诗学的政治(这与知识原型相关)以及文学的政治(就存在论意义上的感性分配而言)的政治背景。更为重要的是,文学性指明了现代政治的文学条件(literary condition)。朗西埃在《歧义》中第一次提到了这一点。只有在美学、诗学和文学的语境中充分解释清楚这一文学范式,这一现代政治的条件才会变得完全可以理解。

图像, 蒙太奇

◎ 托尼·萝丝

雅克·朗西埃有关美学和政治的著作现如今在国际艺术界圈子里以及艺术史学者当中激发了许多人的兴趣。大部分人对他的研究的兴趣都是源自他对艺术和民主政治之间关系的新颖表述, 这种表述反过来修正了现有的有关现代主义和后现代主义的叙事。朗西埃在针对他对艺术理论的贡献进行总结时认为“重塑了从总体上理解现代和当代艺术实践的时间范畴”(PtA 19)。这一重塑的具体方向的出现是为了“建构一种‘历史性’的范式, 用来反对那种不是进步就是衰退的单向对称叙事”(PtA 21)。正如这些说法所表明的, 朗西埃所采用的解构方法在尝试着修改有关现代艺术身份和命运的本质主义或目的论的预设。此外, 他把对特定艺术实践的哲学意味的关注与一种对于历史连贯性的感知结合了起来, 后者指的是将什么当作艺术现代性的中心预设来接受的历史连贯性。考虑到审美理论在最近几十年的艺术史和艺术批评的可怜状况, 朗西埃将后康德时代的大陆美学与对现代艺术的历史发展的分析交织在一起, 为那些从事视觉艺术研究的人提供了许多的精神食粮。

152 接下来对朗西埃的视觉艺术概念的解释,考察了它们与有关艺术现代性的传统理论及历史叙述有什么异同。这一章也会涉及朗西埃对艺术话语所作出的最为著名也最具争议的贡献。我指的是他的中心论断,即审美自律的观念以及艺术对社会政治生活的介入应该被看作相互关联的,而不是现代艺术传统的截然不同的倾向。

朗西埃对视觉艺术的研究,包括了绘画、摄影、设计以及移动图像(moving image),他对这些内容的研究是最近才开始的。他给这些领域所引入的许多概念都被结集于一本小的论文集《影像的未来》(*The Future of the Image*, 2007)之中,此书初版的名字叫做《影像的命运》(*Le Destin des images*, 2003)。但是这个文本中所尝试的一些观念都受到他早期出版物的严重影响,他在那些著作中将民主政治的特定概念引入了对19世纪文学的研究之中。然而就最近而言,朗西埃在具有现代性特征的视觉艺术和文学之间找到了相似点。他认为这两者“拥有一种共同的政治规划,前提是我们将政治(politics)按照更广泛的意思来理解,即作为对感官共同体(sensory community)的重塑(reframing)”(AaI 180)。这些评论说明有必要理解朗西埃的一些基本观点,例如他将政治作为社会性干预的概念,以及他对于美学的理解,对这些内容的了解有助于理解他给视觉艺术所带来的一系列观念。

民主政治和现代美学

首先,朗西埃把美学构想为在艺术领域之上,作为社会秩序建立、管控不同的感知模型,赋予某些模型以优先权又将另一些边缘化的复合途径。正如加百利·洛克希尔(Gabriel Rockhill)翻译朗西埃的术语时说到,这种“感性的分配”(distribution of the sensible)

指的是被自然化的感知的共同形式,其基础是在特定的社会秩序中允许什么“可被看见或可被听见,以及什么可说、可行或可做”(PA 85)。由于朗西埃将社会的构型(social formations)看作难以改变的独裁统治,他将政治和艺术的运行概念化为能够改变占据统治地位的对现实的感知(hegemonic perceptions of reality)结构。换句话说,艺术和政治共享着一种对抗这类感觉的潜能,即现有的社会文化生活的意义变得不容置疑且不可逃避。

在朗西埃勾勒出的民主政治特征的核心部分,潜藏的是一切都平等(equality of all)的预设。这一预设放在了作为实践的指导性纲领的地位上,这些实践是针对所有形式的体制化的统治模型的抗争。然而,与朗西埃理论的反本质主义内核相一致的是,平等主义的公理既没有被解释为已经建立起来的存在论原则,也没有被解释为可以完全实现的政治行动的目标。毋宁说,为了产生政治,平等的自明之理据说需要通过本土化异见行动进行持续不断的检验与确证。朗西埃的《对民主之恨》一书将最近几十年的法国知识分子的知识生活的各个方面明晰化,他在此书的批判性分析中重申了一个观念,他写道,民主“不是基于事物的任何本质,也不是任何体制形式保证的结果。它并不被任何历史必然性所承载,也不承载任何历史必然性。它只是被赋予了其特殊行动的持续性”(HD 92)。政治偶然且不可预测的姿态典型地朝向了一些流行的方法,通过这些方法,社会定义并且管理着其所有成员的能力和作用。正如让-菲利普·德兰蒂所提出的,朗西埃的民主政治的概念也许可以等同于一种“存在论的无序”(ontological disorder),在这种无序之中,固定的等级体系和身份的范畴不但充满争议且被转变了(Deranty 2007:245-6)。

153

朗西埃有关拆解等级体系以及固定的存在论预设的想法让人想起德里达解构理论的部分内容。然而,朗西埃的写作倾向于聚

焦在艺术作品的细节以及不同的美学哲学的历史价值上,这一点相较于德里达对艺术和美学的反思程度更深。朗西埃研究美学的另一个独特的特点在于他研究当代艺术并且介入有关当代艺术争论的决心。

朗西埃有关艺术的写作涵盖十分广泛,从19世纪到现在,它们都为他所设想的民主与当前现实的争议的形成之间的联系提供了佐证。然而重要的是,他对于艺术方面例子的讨论典型地指涉了艺术范式的不同“体制”(regimes),这为个人实践提供了集体环境的可能性。与研究艺术史当中伟大的男人、女人们的方法相反,朗西埃坚持一个艺术家的开创性不足以“打开艺术可见性的大门……”(FI 75)。毋宁说是,艺术的案例在不同的“艺术体制”——即形成艺术行为、将之概念化并对之进行评价的不同系统——之中被突显出来,并被表现得可以理解。因此,朗西埃所采用的审美的第二层含义既包括了艺术实践,也包括了它们所形成的生产和接受理论。

朗西埃式美学的这一方面的大部分内容引发了对现有的艺术现代性的叙事的再阐释,这一点的实现是通过追寻他所命名的“艺术的审美体制”的历史诞生来完成的。正如许多在他之前的评论家所说的,朗西埃将现代艺术的哲学种子定位在康德和黑格尔的美学著作,以及德国浪漫主义诗人和哲学家的作品之中。实际上,他坚持认为我们今日仍在“按照浪漫主义时代形成的关注模式来与艺术打交道”(Guénoun et al. 2000:10)。与此同时他的著作连接了诸如浪漫主义和现实主义的艺术运动、政治变革以及社会学转型,这些都在19世纪挑战了欧洲旧制度(ancien régime)的寡头政治世界观。

朗西埃的写作中所冒险使用的现代主义概念的关键修正之一,消除了不同媒介的技术特点对艺术品身份的建构。一个有关

这一思考的经常被称引的例子是克莱门特·格林伯格的一个论点,他认为美术的每一个方面都自我指涉地探索着与自身媒介相适应的技术特性。尽管格林伯格的论断自从1980年代以来有所退缩,媒介技术特性的物化在当代艺术话语方面仍然保持着强劲势头,不论是否聚焦于已经建立起来的艺术形式或者各种各样的“新媒体”。这种连续性也许可以在摄影的当代理论中发现。

《影像的命运》的第一章提到了罗兰·巴特在《明室》(*Camera Lucida*)中有着广泛影响力的论断,这一论断为摄影媒介的索引性质赋予了存在论的优先权:它对于过去现实的机械记录没有被艺术操纵(FI 10)。根据巴特的著名说法,摄影的刺点(*punctum*)效果来自一些细节,这些细节没有体现摄影家的意图或为之掌控。因此,摄影也许可以从绘画或素描当中独立出来,因为它的装置自动地将世界视觉化,而且其形成不受摄影家/艺术家的干扰。正如朗西埃所表述的,刺点的美学效果对于巴特而言来自它确保了“可见物的没有言语、没有意义的物质性”,这种物质性要么逃避要么抵抗着话语的统治(FI 9)。在《明室》一书中,刺点所具有的可见的他者性(*alterity*)与信息轴,或者说是摄影的展面(*studium*),是相对立的。展面指的是通过对摄影作品的符号学分析而抽离出来的历史、社会或文化意义。正如朗西埃所说的,巴特给摄影的刺点所赋予的优先性表现出一种被夸大的现实主义形式(被朗西埃定义为超相似性),在这种现实主义中,媒介的本质来源于据说它能够直接记录再现之前的没有言语、没有意义的事物的存在。朗西埃对这一论断的解构式方向转变,使得巴特的摄影存在论脱离了媒介的任何具体技术特征,取而代之的是将之与艺术的审美体制相联系,正是后者影响了艺术实践和艺术理论至少长达两个世纪。具体来看,他认为刺点与展面的两极表达了一种“审美图像”的“双重的诗学”,因为它在审美体制之中被想象并且被表达(FI 11)。

155 审美图像

“审美图像”(aesthetic image)(或曰艺术图像)的重要概念在朗西埃的著作中并不被限定于视觉艺术,而是指更广泛的现代艺术生产。正如朗西埃修正或发明的一系列有关艺术的概念,如语段—图像(phrase-image)、蒙太奇(montage)、拼贴(collage)一样,“审美图像”由一个合成词,它融合了相互矛盾的原则。在《影像的命运》当中,“审美图像”的双重潜能被表述为“将图像看作原始的材料呈现以及将图像看作编码了历史的话语”,或者作为“揭露身体上所承载的刻文(inscriptions)以及它们赤裸的、没有指向性的在场的侵扰作用”这两种观念之间的一种交互游戏(FI 11,14)。

附加于“审美图像”的辩证表述之上的是一种有关艺术运作的更广阔的概念,这一概念与朗西埃有关无序、常常被侵扰的政治姿态的陈述相一致。在这里,艺术图像被描述为在期待或现实的既定秩序中创造了“裂痕”(discrepancies)(FI 7)。这种对现代艺术针对被认为理所当然的惯例的侵扰活动(disruptive operations)的强调,一度成为艺术史话语和艺术体制的重要部分,以至于它变成了一种先锋派的陈词滥调。尽管需要承认的是,朗西埃最近警告了当代艺术界的一种倾向,即事先就假设了艺术的改变力量所具有的有效性(Aal 181)。但是,也许受到艺术史观点更多启发的是一种矛盾的逻辑,他将之归于思考和制作审美体制所带来的艺术的新途径。这种历史转变的早期迹象诞生于浪漫主义和现实主义艺术之中。

朗西埃追溯了两次艺术运动如何拆解了先前占霸权地位的艺术范式的规范化标准,他将先前的艺术范式称为“再现的”或“诗学的”体制。这种无序的行为指明了“再现的”体制的某些特征,这种

体制根据亚里士多德所传达的摹仿(mimesis)概念而为艺术编码。由于大体上与米歇尔·福柯所谓的欧洲的古典时代的意义类似,艺术的再现体制在朗西埃的话语中并不是作为简单的时代范畴而起作用。毋宁说,他的研究表明的是,西方艺术的不同范式也许会在一段特定的历史时期内占据主导地位,但是它们也会在历史上复现或者在与个体实践的结合中起作用。朗西埃在提到这些之后,将浪漫主义和现实主义解读为现代艺术的开创性时刻,他的这一解读追溯了审美体制记录“再现”范式影响力衰退的三种主要方式。

艺术实践中的关键转变记录了再现体制的艺术价值规范的崩塌,这些关键转折可以总结为以下几条。首先,浪漫主义和现实主义拆解了艺术主题、风格和体裁的等级体系,这些内容在现代体系中形成了巩固的联合体。其次,根据朗西埃的说法,审美体制的艺术违背了美的艺术和实用性艺术之间、或者艺术与非艺术范畴之间的存在论划分,正是这些划分支撑着再现的框架。审美体制所建立的第三个转变撤销了亚里士多德诗学赋予书写的词语以及艺术的讲故事功能的优先地位。

156

关于限制了艺术的再现体制的第三种转移,朗西埃强调,亚里士多德式摹仿指的是对行动的再现,这些行动被构想为人类行动者正常采纳的词语和行为的逻辑次序,并且被它们所瞄准的目标所驾驭(PtA 14)。结果,为了绘画能够在再现体制中取得美的艺术的地位,“它首先必须展示的是诗的能力——即它有能力讲述故事,也有能力再现说话、行动的身体”(MSDC 75)。在这样的语境中,绘画的图像或曰视觉描述能力就从属于既定的“诗歌”叙事的指导。朗西埃在许多他有关于现代性视觉艺术的分析中重申了这一观点,处于现代性中的视觉图像,并未完全与文本运作脱离关系,但是已经不再依附于叙事的可读性(FI 39)。这里可以得出的

一个相对而言不那么具有争议的艺术史的要点在于,审美体制中的绘画不再简单地作为一种给神话、宗教和历史故事赋予视觉形式的工具。

为了回应文学和艺术史研究中的发现,朗西埃将浪漫主义和现实主义描述为民主化运动,这些运动拒斥了再现秩序的等级体系,其手段是通过使得先前不可见、不可说或者被高等级艺术边缘化的主题和经验变得可见。再现体制的等级逻辑通过这些方式得以表达,历史画的地位高于风俗画,或者悲剧的地位高于喜剧,又或者国王或宗教著名人士的行为要高于普通人,前者才适合作为艺术的主题。在主题和体裁的等级的基础之上,朗西埃在再现体制与社会组织的寡头视域(oligarchic vision)之间建立起了类比,并且在不同的人类能力和作用之间也建立了类比(PA 22)。

157 在许多的著作中,朗西埃都检视了诸如福楼拜、巴尔扎克以及雨果的小说中的现实主义,他们都在小说中关注了一个由微不足道的行动者以及日常的事物组成的世界,这些内容取得了一种新的社会可见性以及符号价值(PA 36)。在19世纪,库尔贝、马奈、阿道夫·冯·门采尔以及许多其他的现实主义画家另辟蹊径,记录了一种对无名诗歌的新关注,这些诗歌涉及的是现代生活中非戏剧性、琐碎的以及日常的方方面面。朗西埃因此提醒我们主题高低之间的严格界限的取消绝非波普艺术或者后现代主义的发明,至少从浪漫主义开始就已经提上艺术的日程。正如第9章所表明的,朗西埃对于19世纪艺术所诞生的一些倾向的政治分析令人想起了黑格尔在他的《美学》当中的观察:“艺术越是变得世俗化,它就越是在世界的有限事物中安息,它对这些事物表示满足,并且给予它们完全的有效性”(Hegel 1998:294)。

朗西埃将“万物有言”的原则归之于审美体制的做法取消了再现系统的等级秩序,这种等级秩序是依靠着预设一种在世界之中

铭刻的表达(包括所有的表现样式以及维度)的能力而实现的。更具体地说,根据朗西埃的看法,艺术家就像是19世纪社会科学家的新形象一样,变成了符号的解释者,这些符号被烙印在“沉默的对象的身体之上”,这些符号表达着“一个时代、一段历史或一个社会的被编码的意义”(PtA 17)。这一观念,被朗西埃描述为审美图像的两个方面当中的一面,再现于巴特有关摄影的展面(studium)概念之中。

然而,朗西埃所发现的审美体制的另一个倾向是扰乱了这样一种观念,即艺术通过它所有的表现样式来传达铭刻于物质世界之中的社会和历史意义。取而代之的是,审美图像的诗学的第二个方面证明了对符号化进程的悬置(suspension)或对其力量的消解(disempowerment)。巴特的展面概念也许可以被这样理解,既然它为摄影的交流功能加上了括号(bracket),是为了强加事物的无意义的在场,通过这一点事物发现自身被印在摄影图像上。但是,朗西埃并不是将这一把现实当作没有意指性的在场(或曰混乱)的视角归咎于摄影的所有技术特点,而指的是既定的艺术标准在被审美体制干扰之后变得混乱无序。这里他又援引了黑格尔的观点,他认为审美体制陷入了“一种有关思想自身的新观点之中:这种观点认为思想的力量外在于自身,思想的力量在自己的对立面中”(PtA 17)。当然,黑格尔把意识想象为与他者性(otherness)的相遇,以及对他者性的认识,而朗西埃认为审美现代性吸收了这种思想的辩证概念。

朗西埃所追溯的现代美学的混乱无序的标志之一是对艺术而言的一种不断增强的倾向,即呈现出图像、词语、话语和许可之间的杂交式的交流。因为在审美体制中,所有事物都可以将自身交给艺术创造,艺术和非范畴(non-categories)之间的严格的界限变得滑动且不稳定。这一发展被20世纪的许多实践所充分展示,在这

些实践中“艺术变成了媚俗(kitsch);或者说,刚好相反,没用的日常物品进入了艺术领域”(MSDC 105)。更进一步说,朗西埃视为审美体制标准的不同范畴之间的交织,取消了经验现实和艺术表达之间所有稳定的指涉以及存在论层面的清晰区分。因此“各种观点和历史所依附的共同衡量标准的基础都已经被消除,转而支持一种混沌的大并置(a great chaotic juxtaposition),一种将指意(signification)与物质性无差别地混合在一起的伟大杂糅”(MSDC 43)。朗西埃将再现体制的崩塌描述为现代美学的“大并置(the great parataxis¹)”的先声,在现代美学中“去标准化或混乱的共同要素赋予了艺术以力量”(MSDC 45)。

用哲学术语尤其是黑格尔或者尼采的术语来说,朗西埃给审美体制带来的辩证法不但暗指思想的理性化体系,同时也暗指对这些程序的超越、抵抗和扰乱。他与《明室》中表达出的这一辩证法的另一版本的争论,缘起于巴特给一个等式当中的一边赋予了优先性,这在朗西埃看来,巩固了一种现代主义的根深蒂固的概念,这一概念即便是后现代主义的支持者也会毫无疑问地接纳。这个观念就是,现代主义就定义而言指的是每一种艺术的自律性的逐渐形成。正如巴特在努力剥离摄影媒介的本质一样,现代主义思虑的熟悉观点为不同艺术之间的存在论划分起到了背书作用,因此每一种艺术都可以表达其既定媒介的基本内容。正如朗西埃所认为的那样,这种有关现代主义的一边倒式的思考在后结构主义的美学理论中起着一定作用,后结构主义美学理论将现代文学的真理置于语言的“不可及物性”(intransitivity)的呈现上,由

1 所谓的 parataxis 本义是并列摆放。被王力先生用来翻译汉语的特点“意合”,与形合(hypotaxis)相对。又指文学当中,尤其是诗歌当中,意象与意象的并列,这种并列并没有明显的前后语义关系,例如埃兹拉·庞德受中国诗歌启发的创作。朗西埃用来指称图像、语句之间的并置。——译者注

于这种不可及物性,语言形式脱离了交流的目的。就现代主义绘画而言,自律在传统意义上指的是抽象的历史进步,以及把绘画从一般社会的影响中抽离而自我包裹起来。在《词语的血肉》(*The Flesh of Words*)一书中,朗西埃将艺术现代性描述为把每一种艺术都还原为“其自身自律力量的演练”(FW 108)。

朗西埃追溯了对艺术图像审查所进行的这类思考的一贯性,这一审查来自晚期现代艺术话语中不断复现的景观社会所传播的内容。从情境主义者直到当代艺术,大众媒介显示出作用于消极观众的异见消除的效果(dissent-deadening effects),艺术被认为是从资本主义景观和商品文化的产品中剥离出来的(PL 71-80)。在一篇关于阿尔弗雷多·贾尔的混合媒体作品的策展图录文章中,朗西埃感到惊奇的是,正在进行的重大艺术交易持续不断地否定了一些充满危害的影响,而且正是这个被全球资本主义机器所吞吐出来的图像淹没的世界造成了这些影响(TI 71-80)。与这种灾难修辞相对的是,朗西埃坚持一种对艺术创造性潜能的乐观态度。他认为在全球化的背景中,政府和资本主义的利益给管控媒体图像如何被呈现和流通注入了充足的能量。他引用贾尔的作品作为对这种情境的典型回应,他认为,与其一再说出资本主义景观背后更多的肮脏真理,当代政治艺术也许会更好地将来自艺术的材料和来自媒体文化的材料融合在一起,为的是创造出可见事物的新结构,以代替当前的主流结构。 159

媒介作为一种“转变的表面”

现代艺术用不同的方式激化了不同的存在论范畴与正常隔离开的不同经验层面之间的滑动,如前所述,这是朗西埃关注的重点。例如,在《影像的命运》一书中名为“文本中的绘画”一章里,他

对下述的共识提出了质疑,即一般认为现代主义绘画排除了词语或再现,并单纯从画家的角度关注绘画自身本质。文中表述的这一论断介入了一场批判性对话,不只是与格林伯格以及法国形式主义者莫里斯·德尼的对话,也是与吉尔·德勒兹所提出的(现代)艺术任务的独特观点的对话。

德勒兹对现代绘画的思考出现在他论述艺术家弗朗西斯·培根的著作¹中。他在书中提出,通过展示出艺术基本手段(色彩和线条)的物质可触碰性(material tangibility),绘画的现代主义为进入经验的知觉层提供了直接渠道,经验的知觉层往往会被合理化的程序所压制或者否认。通过退出再现形式,现代主义绘画记录了一个没有秩序、尚未统合的感官生活世界的存在,理性从这种感官生活中诞生,但往往也将之否定掉。朗西埃改变了这一论断,他坚持认为审美体制的逻辑特点在于物质生活的沉默情感(mute pathos)与艺术的意指操作(signifying operations)之间不需要严格的区分。他也表达了一个非常明显但容易被忽略的观点,即拜现代主义绘画所赐而变得可见的一些新内容,从一开始就需要词语的调和,就好像德勒兹给画家的在场赋予优先地位正是取决于他语言上的辩才(discursive eloquence)。

“文本中的绘画”显示出了朗西埃在具体分析时的清晰表达能力,他分析了词语和视觉形式、呈现和再现之间的“扭合”(plaiting),对他而言,审美图像的这种双重价值逻辑构成了其特点(FI 79)。他在这里引用了一段19世纪艺术批评的片段,来自龚古尔兄弟(Edmond and Jules Goncourt)。这个文本出版于1864年,它阐述了一位18世纪艺术家夏尔丹的静物画。朗西埃尤其关注其“物质主义”(materialism),这来自龚古尔兄弟对夏尔丹的餐后水果

1 指的是德勒兹的名著《弗朗西斯·培根:感觉的逻辑》,中译本由广西师范大学出版社出版。——译者注

绘画充满比喻的叙述,这些叙述时不时地把对自然客体的精确描述变成对颜料以及画家笔刷的触觉可感性的表述。例如,龚古尔兄弟写道,“在一个角落里明显只有泥巴色的纹理,干涩笔刷的印记,然后,突然一颗核桃出现了,缩在壳里,展示着它的肌肉,用所有它的形式和颜色的细节将自身敞开”(FI 80)。

这篇文章提醒我们,自从19世纪以来,艺术史认为现实主义绘画采用了具有侵入性的(intrusive)颜料厚涂法(impasto)来强化绘画颜料的物质特性,由此模糊或消磨了绘画的再现有效性。图画现实主义于是被纳入了现代主义绘画的叙事之中,而这一叙事为德勒兹所继承,它将绘画的本质放在了绘画材料上,而与再现无关。正如朗西埃所观察到的,龚古尔兄弟对夏尔丹的解读并不只是预示了未来的印象派,以及抽象表现主义所开启的行动绘画,而且还预示了近期艺术理论对乔治·巴塔耶的非形式(informe)概念以及德勒兹美学的挪用。然而,与鼓吹现代主义特有的感官直接性相对的是,朗西埃强调龚古尔兄弟的话语在增强夏尔丹艺术特色方面所起到的重要作用,而这一点在他引导我们去观看之前没有人注意。在这一有关创造性艺术批评的例子中:“语言的修辞改变了图画元素的地位。它们将对水果的再现变成了对材料的比喻”(FI 81)。朗西埃因此得出结论:对艺术实践新颖性的认识必然与艺术批评和艺术史的话语中的转变相联系。就这一方面而言,现代对绘画物质性的关注诞生于视觉形式与话语运作两者之间的特殊联系(particular linkages),而不是彼此的脱离。朗西埃争辩到,为了取代语言和视觉形式的分离,审美体制给再现体系引入了一种不同的“图像性的体制”(regime of imageness)。

“图像性的体制”的概念指的是词语和图像在特殊的艺术体制中相互作用的特殊方式(FI 11)。通过消除再现体制所维护的视觉和叙事形式之间的等级联系,现代美学开启了一系列的情境,在这

些情境中:

词语不再像故事或教条那样,规定图像应该是什么样子。它们使得自己成为图像,为的是改变绘画的形象,去建构转变的表面(surface of conversion),这一由形式-符号组成的表面是绘画的真正媒介——这一媒介并不等同于任何载体或材料的性质。

(FI 87)

将现代绘画描述为转换表面或对自我同一性的超脱,给不同流派的现代绘画都提供了同等的依据。这也许包含了某种抽象形式的“纯洁性”,以及立体主义拼贴或观念艺术(将官话嫁接到了视觉艺术领域之中)中视觉、语言以及客体形式的混合(FI 87-88)。朗西埃将绘画媒介的概念理解为转变的表面,在这种转变的表面之上,视觉和话语的形式,不同的媒介和学科交换了位置,并与其政治理论的某些方面相重叠。这让人想起他用平等主义政治的概念扰乱了身份、社会角色和能力的等级划分,这种等级划分是根据社会所授权的身份勋章来计算和控制的。

“设计的表面”

另一个有关朗西埃修正现代艺术史官方表述的有名例子出现在《影像的命运》中题为“设计的表面”(the surface of design)一章里。这一篇论文质疑了艺术史当中现代艺术两种分裂的政治姿态之间持久且持续的对立。第一个是对审美自律的维护,以及将艺术看作脱离正常的感知模式的观念的维护。这一康德式观念将审美经验看作对工具性同化(instrumental assimilation)的对抗,它在传统意义上将艺术的批判力量归因于对日常经验模式的专横独断的脱离。与此相对的阵营,则包括了许多先锋艺术计划,这些计划将艺术实践指向了集体生活中的新符号和设计的创造。这里的艺术

由于被整合进了社会或政治转型的目标中,因而失去了所有的独立性。正如朗西埃所注意到的,这一野心不只是调和了俄国建构主义和包豪斯的规划,而且还调和了早期的工艺美术运动(例如德意志制造联盟,成立于1907年)与19世纪中期的英国艺术与手工艺运动的关系。

在“设计的表面”中讨论的两种文化实践,分别来自象征主义诗人斯特凡·马拉美与现代主义设计师彼得·贝伦斯,通常被置于现代文化传统的对立两极。在文学史中,马拉美的艺术常常被作为现代审美主义(modernist aestheticism)的完美典范。然而贝伦斯,作为德意志制造联盟(Werkbund)的创始成员以及德国电器公司AEG的设计顾问,一般被置于现代主义设计运动的世系之中,这一运动所追求的是改变集体生活的空间和对象。然而,朗西埃对这些实践的非主流解读表明,马拉美和贝伦斯之间有着某些共同点。他们共同肩负着创造艺术形式或“类型”(types)的一种“精神”(spiritual)任务,而这些艺术形式和“类型”“勾勒出了某种自然共同体(physical community)的图像,也就是说决定了共同存在的新的肌理(texture)”(FI 95,97)。

这一论断在马拉美的诗学实验以及贝伦斯对被简化的几何形式的运用之间建立起了联系,贝伦斯用这些形式来设计家居物件、广告模板以及他为AEG建造的建筑。初见的时候,马拉美的艺术在这些方面很难看出什么特色。然而,在朗西埃的解读下,这一象征主义晦涩的典范激发了不同艺术领域之间的交流,同时也激发了通俗文化和日常生活之中抽取出来的行动,一个最显著的例子在于诗人有名的晚期作品《骰子一掷》(*Un coup de dés*)。这里抽象出了诗学语言、图像设计以及舞蹈的空间动作设计(spatial choreographies of dance)的形式和符号,以及骰子不可预测的落点共享着书页的平整表面。通过取消等级体系的区分(朗西埃将之与审美体制联系起来),马拉美的艺术被重新塑造为一种新的写作模式的

发明,这种模式力图从象征、形式和物质等方面表达社会安排的平等主义视域。用朗西埃的话来说,马拉美力图构造出“一个世界的形状,在这个世界中没有彼此相互作用的等级体系”(FI 107)。

彼得·贝伦斯,在朗西埃的论述看来,也在寻求发展出一种简化设计形式的语汇,它象征着共同生活的平等视域。就像其他现代主义设计的理论家和践行者一样,即那些组建了德意志制造联盟的人,贝伦斯考虑到装饰性特征的负担太重,它之所以被用于家居日常用品是为了作为社会阶级划分的美学对等物,以及来自贵族文化的残留(Schwartz 1996)。从这方面来说,贝伦斯,根据朗西埃的看法:

163 把自己看作艺术家,因为它试着要创造一种日常生活的文化,以便于工业生产和艺术设计进展保持同步,而不是遵循商业及小资产阶级消费的日常惯例。他(设计)的类型是共同生活的符号。

(AR 140)

朗西埃对贝伦斯和马拉美的讨论表明了审美自律的观念和艺术实践的观念象征了生活的形式,这些观念并不是像以往所设想的那样相互对立。毋宁说,它们组成了审美体制的两个方面,这两者在历史上以双驾马车的形式出现,又彼此构成张力。“设计的表面”包含了艺术脱离预定期望的符号表达,以及文化实践的工具性应用。

语句—图像与蒙太奇¹

朗西埃毫无疑问地赞同一种先锋派观点,即认为艺术创造了

1 标题原文为“phrase-image (sentence-image) and montage”,这里的 phrase-image 和 sentence-image 是一个意思,这里借用的是朗西埃的表述,法文原文为 phrase-image,此处法文词 phrase 即英文词 sentence,指的是完整的一句话,而不是英文词 phrase 所表示的“短语”,而有些英文著作中直接保留为 phrase-image,反而会产生歧义。——译者注

新的集体生活形式,他并不是认为艺术变得与社会领域不可分辨了,正如当下流行的对于艺术-生活的关系的描述所表明的那样。他对这种观点保持缄默的做法也许可以得到澄清,只要检验他所说的两个其他概念就好:语句—图像(phrase-image 或 sentence-image)与蒙太奇。

在《影像的命运》中,“语句—图像”及与之类似的术语“蒙太奇”,都被理解为对审美体制所带来的无序的回应。它们所命名的对象是艺术说理的手段(devices of artistic reasoning),它们承认艺术具有彼此相异的来源,这就阻止了艺术坍塌为完全的废话或者完全屈服于集体的共识(FI 46)。正如这些相互竞争的力量之间的不稳定联系所表明的,语句—图像并未衍生出图像和语言序列的简单混合。毋宁说,朗西埃认为,语句—图像按照与再现体系不同的相互作用方式来联结视觉和文本元素,在再现体系中图像扮演着增强叙事可信性的次等角色。语句—图像从两个方面推翻了这种等级关系。首先,当文本形式仍然维持着不同元素之间的理性联系时,它们同时维护着它们的物质可感性,这一过程阻隔了概念的透明性,扰乱了因果之间的顺利接续。其次,视觉图像承载了新的积极力量,即扰乱文本的指挥而不是丰富后者内容(FI 46)。

简而言之,朗西埃的语句—图像和蒙太奇的概念关涉这一系列的实践,从文学、戏剧、电影到视觉艺术,这些实践在联结异质元素的同时维系着组合在一起的成分之间的紧张关系。就这方面而言,语句—图像缓和了“大并置(great parataxis)的混乱力量”,其方法是将不相容的“语句的连贯性”和“断裂的想象力”捏合到一起(FI 46)。与其说这些无序的材料和谐地混合在一起,倒不如说,它们在语句—图像中凝聚在一起,产生出扰乱的效果,但是即便如此,仍然保持着一种意义丰富的联结性(connectivity)或在不同元素间充当“尺度”(measure)的假象。朗西埃分析了许多现代艺术

例子中蒙太奇的运用。然而,在回到这些例子之前,也许更有用的是思考这种语句—图像的概念如何放弃了另一种影响力巨大的后结构主义艺术理论。

把语句—图像看作同时包含制造意义和扰乱同质意义这两方面的辩证式表述,也许可以将之与利奥塔的情感—语句(affect-phrase)的概念相对照,这个概念将现代艺术与崇高美学相联系。朗西埃的许多著作都与利奥塔所说的现代主义的崇高建立了批判性的对话,在利奥塔那里,情感—语句的概念意味着对康德的崇高经验的物质主义激进化(materialist radicalization)。对于康德而言,崇高的感觉与艺术没有多少关系,因为它最终将理性和道德判断的积极力量看得高于现象世界。利奥塔,与德勒兹相类似,颠覆了这一结论,强调的是意识受惠于经验的感官、身体或无意识的维度,这些无法被概念、标准或形式捕捉到(Lyotard 1991:142-3)。因此,利奥塔认为现代艺术的特殊任务就是,见证意识面对不可再现物时的无力感:就像是在展现拒绝被概念或再现捕捉的物质事件(material event)。对于利奥塔而言,崇高艺术的情感—语句悬置了不同元素之间的交流和联系,正是这些元素平时支撑着话语的进程,或更确切地说支撑着性质上没有差别的资本主义文化的经济交易。

朗西埃在许多地方提到了利奥塔美学理论当中的神学内涵。在他看来,利奥塔回应了20世纪许多的伦理灾难,从先锋派的传统中减去了所有对解放的期望。取而代之的是,艺术的任务变成了预示朗西埃所谓的人性“不可抗拒地臣服于大他者(the Other)”,无论这种超越决定的形象令人回想起弗洛伊德精神分析中的“物”(the Thing)或者让人想起犹太人的上帝禁止雕刻图像(SLS 15)。朗西埃清楚地认识到,利奥塔认为在艺术的感官符号与理式宇宙之间存在着不可填平的沟壑,这一论断与那些认为艺

术现代性就是审美自律的理论一致。取而代之的是,朗西埃的语句—图像与蒙太奇概念提出的是艺术与其他经验领域之间既相互独立又相互关联的矛盾关系。

辩证的与象征的蒙太奇

朗西埃对蒙太奇现代主义技术的独特理解,命名了艺术从审美体制所开创的无序中制造出某种意义上的可理解性(“共有的尺度”)的两种主要途径。蒙太奇的两种模式被命名为辩证的(dialectical)和象征的(symbolic)(FI 56-7)。

辩证蒙太奇在艺术形式中起作用,这些艺术形式编排着(chogreograph)互不兼容的元素之间的冲突(clashes),为的是解释相互冲突的现实观——尤其是,为公共生活占支配地位的建构所传达出的现实,提供替代性选择。在一篇题为“当代艺术和美学的政治”的最新论文中,朗西埃用辩证蒙太奇写道:“异质元素之间的冲突会刺激感知的断裂,从而打开在日常现实背后的事物间所隐藏的秘密联系”(CAPA 41)。辩证蒙太奇的历史例证包括客体之间的奇诡组合(雨伞、缝纫机、烫衣板),这些是超现实主义者的思路,这也将梦和欲望的无意识升级为资产阶级道德和社会传统被压抑的对等物。

朗西埃还将辩证蒙太奇与20世纪行动主义的摄影蒙太奇联系起来,后者包括了约翰·哈特菲尔德以及玛莎·罗思乐的作品。根据他的解读,这些艺术家的每一件作品都利用了大众媒介以及广告材料来曝光一种被政治斗争撕裂的社会现实,而不是被共识的同质性维护的社会现实。朗西埃特别提到了罗思乐的“把战争带回家”(Bringing the War Home)系列,这幅作品诞生于“越战”后期的美国。在这些作品中,罗思乐将广告影像与越南残酷战斗的

新闻图像按照蒙太奇手法拼贴在一起,为的是呼应美式富足和家庭温馨的观念(FI 56)。

朗西埃所引用的具有辩证蒙太奇特征的艺术的新近例子包括汉斯·哈克跨越几十年时间做成的混合媒介装置。这些作品非常典型地突显了:深层的经济贪婪以及被艺术在理想化和治愈性方面的文化价值所遮蔽的隐藏暴力。在所有这些案例中,根据朗西埃的看法,异质元素的混合产生了一种清晰可辨的政治信息,即谴责既有社会-政治秩序的真理,转而创造了“将历史看作斗争场所的观点”(FI 60)。

朗西埃所命名的另一个蒙太奇范畴(即象征蒙太奇)也是把来自艺术和非艺术领域的迥然相异的元素聚合在一起,但是它制造出了一种对历史的不同感知。当讨论象征主义蒙太奇的时候,朗西埃往往会提起让-吕克·戈达尔的后期作品,尤其是这位电影制作者的八段视频作品《电影史》(*Histoire(s) du cinéma*, 1988—1998)。在这部里程碑式的作品的最后一段中插入了一个标题,是戈达尔给蒙太奇的定义:“把不同的事物,而且是从未聚合在一起的事物,带到一起,并且看上去不是出自刻意安排”。在《电影史》中,戈达尔将这一定义付诸了实践并且达到了夸张的程度,他从多重历史渠道的现存文化材料中创造了一种渊博的并置合成品(paratactic fabric)。这些材料包括电影当中的图像、声音、标题或对话,新闻摄影,哲学家、艺术史家说过和写过的话,小说和诗歌的篇章,绘画的局部,歌曲和广告的符号。朗西埃认为,戈达尔的电影在传统意义上通过辩证蒙太奇、象征蒙太奇所提供的棱镜而被观看,而且也许以后也会如此,这一点构成了《电影史》计划的主调(FI 62)。与辩证蒙太奇的异见逻辑相反,象征蒙太奇连接着不同的元素以创造出具有分歧的范畴之间的亲密且可资比较的联系。正如在《影像的命运》中所说的:

在迥然相异的元素之间,它(象征蒙太奇)力图建立起一种熟悉性,一种偶然的类比,以证明一种更基本的相互隶属的关系,即有一个共享世界,其中异质性元素被包含在相同的本质结构之中,而且因此总对被聚合在一起保持开放态度,这种聚合的依据是一种新的比喻所带来的亲密性(fraternity)。

(FI 57)

接着,朗西埃继续表示,在戈达尔的后期作品中起作用的象征蒙太奇的亲密逻辑(fraternal logic)与马拉美所说的神秘(mystery)这一审美范畴之间存在着一种连续性。然而,马拉美式神秘与产生了神秘的晦涩性(inscrutability)效果的艺术观念之间没有丝毫关系。更确切地说,这个术语所讨论的是前面所提到的朗西埃对马拉美艺术的社会-政治解读。神秘在这里指的是展示出毫无规则的多层面经验的聚合,这种展示体现出一个为人类所共享的世界的可能性。当朗西埃分析了《电影史》的许多片段以便使得我们相信戈达尔的后期著作倾向于象征蒙太奇时,前面所提及的神秘的观念在戈达尔的电影《新浪潮》(*Nouvelle vague*, 1990)当中的一句台词里得到了尤为明显的表达:“他们所感受到的超越了自身的过去和现在,不过是同一片海洋当中的波浪。”因此,辩证蒙太奇建构了一种可容纳不同看法和对抗的共同体观念,而根据朗西埃的说法,象征蒙太奇创造了一种共同体之间相互联系的“救赎”(redemptive)图像(FI 63)。

167

“当代艺术的新人文主义倾向”

尽管朗西埃拒绝给现代艺术指定任何特殊的方向,但他最近的著作却追踪了当代实践当中的重点转移,这一转移也存在于许多策展的倾向之中。在将自己有关戈达尔后期作品中的象征蒙太

奇的分析扩展之后,朗西埃感觉到越来越多的人脱离了辩证蒙太奇,转而支持这样一类艺术作品,它们展示“一种对符号和痕迹的新感性,这些符号和痕迹证实了一段共同历史和一个共同世界的存在”(FI 66-67)。

广为流传的“关系美学”的理论由艺术策展人尼古拉·布里奥创造,用于描述1990年代的艺术,这一理论也提到了朗西埃所指的转变的一个征兆。布里奥宣称关系艺术是由一种民主的社会思潮所引导,因为它展现了鼓励社会互动与对话的真实-时间的事件(real-time events)。就这方面而言,关系艺术创造了一些情景,一些临时性群体在其中形成。他也推测到,当今艺术家较少采用敌对的视角来对待现状,因为“对现代主义的想象基于冲突,而我们时代的想象关注的是沟通、联系以及共同存在”(Bourriaud 2002:31)。这样的说法是朗西埃所总结出的象征蒙太奇的亲密逻辑的回声,而朗西埃在许多著述中引用了布里奥对关系艺术的表述,后者认为关系艺术重新修复了共同体破碎的线头(MSDC 67)。然而,朗西埃表达了当代艺术“从辩证法到象征主义的转变”的某些保留意见。他认为,这一趋势颇具争议地参与了政治争议空间的缩小,他认为这一点正是与诸多基于共识的政治模型相关,因为当前的这些模型共同决定了对民主的思考(CAPA 48)。

在《影像的命运》及其他地方,朗西埃暗示,继承了审美体制的政治遗产的艺术不但为辩证蒙太奇,也为象征蒙太奇指引方向。在这一基础之上,如果被辩证蒙太奇所吸引的艺术呈现了当下现实背后的真理,但又没将社会领域看作对相互竞争的意义开放,那么它终究会令人感到失望。同样地,如果象征蒙太奇艺术赋予那些与政治异议绝缘的人类共同体的基础以优先地位,那么它也就失去了政治能量。在最近的一篇论文中,朗西埃建议批判性艺术需要“保持一定的紧张,它会把审美经验推向集体生活的结构转

变,并且可以从其他经验领域中撤回审美感官力(aesthetic sensoriality)的力量”(CAPA 41)。这种双重意义的表达意味着朗西埃研究现代艺术的策略力图在康德和黑格尔的美学哲学之间谋划出一条道路。他对艺术实践分析的诸多教训之一在于,这些哲学将会继续烙印在我们观察和回应现代艺术的方式上。

电影寓言

◎哈桑·莫雷

自从《电影寓言》2001年出版以来(英译本于2006年出版),朗西埃给其著作广泛的系列主题增加了电影这项新的内容。在那之前,通过大量写作有关电影的文章以及著作中的较短章节,已经显示出,电影是他美学思想中的重要组成部分。电影对于朗西埃而言是一个特殊的案例,凸显出了一个问题,这个问题来自艺术在现代的一个基本矛盾,他在许多著作中都提到过这一点。这一矛盾与他所谓的“美学时代”中的艺术和现实之间的关系有关,这个时代肇始于18世纪末及19世纪哲学的一个叫做“美学”的分支的诞生,这一新的分支中囊括了一系列主流哲学家,例如谢林和黑格尔。也就是在这一时期,艺术通过将自己从再现或摹仿的功能中解放出来而获得了自律。根据朗西埃的看法,这一在艺术理论和实践中的发展使得他们遭遇了许多困境。这些困境所带来的结果是,电影从所有艺术之中脱颖而出,被包括在了朗西埃所发明的术语“被挫败的寓言”(thwarted fable)之中,这个观念我会在下面的第1节做进一步的讨论。

由于艺术和现实之间的关系与艺术在社会世界之中的角色没

有任何关联,与这个问题紧密相关的是美学和政治不可回避的相遇,这在朗西埃看来非常强烈地体现在了电影之中。对朗西埃而言,电影不但是—种艺术的媒介也是一种大众的媒介,而且它必须通过其与日常生活的持续接触而被观察。在他的陈述中,艺术的某些困境在从电影到视频和数字媒介的转型中已经凸显出来。为了揭示朗西埃对电影和电视之间关系如何影响艺术矛盾的看法,我将会在这一章的第2节检视《电影寓言》中有关弗里茨·朗的论述。与此同时,艺术当中出现的这些发展,也出现在艺术哲学之中,根据朗西埃的看法,它们必须在持续的揭露性展示(unfolding manifestations)中审视电影,为的是能够解决美学时代的诸多矛盾。在下面的第3节,我会介绍朗西埃对一个哲学家的解读,在他看来,这个哲学家面对这些问题,既为其俘获也为其挫败,这个人就是吉尔·德勒兹。在第4节中,我会思考朗西埃对一个电影导演的解读,他将此人看作最有力地理解了电影的审美力量及其缺陷的人,此人就是让-吕克·戈达尔。

被挫败的寓言

在《电影寓言》的序言中,朗西埃认为电影与美学时代的主要矛盾相关,而这一矛盾存在于再现的艺术概念与表现的艺术概念之间。电影的主要特点,即其空前的记录现实的力量,使得它可以捕捉世界中万物千姿百态的细节并将之呈现出来;因此,电影提供的图像逃避了对叙事的因果联系的臣服,并且因此变得具有表现性。朗西埃在《电影寓言》的开篇就对爱泼斯坦1921年所写的题为“你好,电影”(Bonjour, cinéma)的文章做了述评:电影“记录了人类的眼睛所看不到的事物,记录了波浪和波动状态下的事物(in a state of waves and vibrations),即在根据它们的描述或叙事的特性,

将其确认为可理解的对象、人物或事件之前的状态”(FF 2)。也就是说,电影以这样的方式呈现世界,因此它才可以不断地超越叙事、认知和意识形态的决定作用。

这里所说的表现性(expressivity)是朗西埃的术语“电影艺术的现代性”(cinematographic modernity)的决定性特征,他在书的后半部分指出能体现这种现代性的两位主要思想家是安德烈·巴赞和吉尔·德勒兹(FF 107)。巴赞的写作主要集中在1950年代,他那时是《电影手册》(*Cahiers du cinéma*)的编辑,对他而言,电影所带来的诸多方面的现实,相比于绘画、摄影或未假借任何帮助的视觉所能提供的内容来说,更能给智力带来挑战和启发。根据巴赞的说法,一旦电影从蒙太奇的叙事编排技巧脱离开,并且主要依靠深焦的长镜头时,这种现实主义就实现了;相比于观众被要求跟随导演具有强制性的手的运动而言,这样的电影制作将观众带向了一种更高的思想独立之中(Bazin 1967:35-36)。

朗西埃在《电影寓言》中的出发点是对电影的现代主义叙述,而这一叙述的典范在他看来是爱泼斯坦的《你好,电影》;根据他的这种说法,第七艺术对西方诗学最古老的传统提出了最大的挑战,这种诗学就是“亚里士多德式等级秩序,将故事(muthos)——情节的连贯性——的地位抬高,而将外观(opsis)——戏剧的可感受到的效果——的价值贬低”(FF 2)(朗西埃这里指的是亚里士多德《诗学》的第六章)。朗西埃解释到,正是亚里士多德对故事(muthos)(翻译成拉丁文后变成了fabula)或寓言(fable)的定义令他感兴趣:这一定义是“再现体制”的核心,这一点朗西埃在其美学著作中进行了详细阐释,而且在此书的前面章节中也有详细的描述。对于朗西埃而言,寓言是艺术再现的主要维度:它是“对必然的以及显得真实(verisimilar)的运动的安排,这些行动将角色从幸运引向不幸或者反过来,其手段是对诡计(intrigue; noeud)的巧妙

架构”(FF 1)。他以爱泼斯坦作为其著作的开篇,为的是检验后者有关电影和讲故事(或寓言)之间的本质对立的论题。朗西埃对爱泼斯坦的现代主义进行了评论,“电影看上去自然而然地完成了对外观(opsis)的书写,而这一书写颠覆了亚里士多德所赋予的故事(muthos)的优先地位”(FF 1)。

然而,朗西埃立刻宣称,尽管这种表现性的确是电影的一种性质,但是颠覆亚里士多德式等级体系的说法是站不住脚的,因为它只是将电影和一直以来统治着西方艺术的再现体制之间的亲密联系搁置一旁。爱泼斯坦积极地采用了现代主义对再现的挑战,并且忽视了朗西埃所发现的在这种挑战中残留的矛盾以及未解决的问题。爱泼斯坦将电影看作美学时代的艺术的巅峰,也将之看作艺术的总体审美化或纯粹表现性的现代主义之梦的实现。朗西埃在居斯塔夫·福楼拜向小说叙事里填充描述性细节的技术中发现了朝向这个方向的关键性动作;福楼拜描绘了艾玛·包法利一成不变的生活中的激情(pathos),这一实践使得文学和绘画的现代主义得以突显。但是,根据朗西埃的看法,爱泼斯坦通过省略了所有对再现和现代主义计划之间联系思考而模糊了电影的审美功能的好的部分,所谓现代主义计划即对世界尚未被赋予秩序的细节的完全艺术化的理解(FF 9)。

172 在将电影当作美学时代的发展来对待时,朗西埃强调了他的一种理解,即电影的技术是对艺术理论和实践发展的一种回应,而不是相反(Guénoun 2000:252-3)。这里朗西埃与一种长久以来对电影的理解产生了争论,这种理解将电影看作诞生自一种技术创新,这与其他艺术形式不一样,比如厄文·潘诺夫斯基(Erwin Panofsky)1934年有关运动-图像(motion-picture)风格的著名论文的开头所提出的预设(Panofsky 1995:93)就是例证。因为它衍生出了一种机制,这种机制可以在大部分情况下独立于艺术家的手而

运作,电影看上去可以为没有指向、被动的观看现实的视域提供支持。但正是这种技术,作为美学发展的结果,使得电影可以自然而然地、被动地呈现自己——这一点与其他的造型艺术不同,这一点一定会被其他艺术的实践者所强调。那么,作者的主动性就通过一系列的程序驾驭了电影的被动性,即便是当这些程序不再强调蒙太奇,它们仍然会认为个人意志对镜头摆放和揭露的决定具有必然性。由于从属于艺术家的指导智慧,电影的表现性再一次变成了再现性,因为是按照作者的逻辑来处置其素材。

在《电影寓言》中朗西埃扩展了对爱泼斯坦的评论,他参照了20世纪现代主义艺术的胜利以及电影在诸种艺术中的地位,为爱泼斯坦定了位。结果是爱泼斯坦的理由存在瑕疵。总结起来,朗西埃提供了“电影总归是颠覆其他艺术的运动的原因,它从本质上来说是美学时代的其他诸种艺术所努力想要成为的”(FF 1)。也就是说,因为电影是美学时代的一种发展,它揭示了这个时代的限制,然而也实现了它的梦。因此,电影也暴露了它的核心问题,朗西埃为了这个问题在他的书中提供了分析,即“被挫败的寓言”(thwarted fable)。

朗西埃通过把被挫败的寓言看作直接来源于美学时代的基本矛盾,而总结了他的论证的这个部分,这种矛盾在福楼拜之后的小说叙事以及相伴随的其他造型艺术中的现象里起到了作用:“在乔伊斯和伍尔夫的时代,在马勒维奇(Malevich)和勋伯格(Schönberg)的时代,电影的到来仿佛是明确地为了挫败艺术现代性的简单目的论,为了将艺术的审美自律置于艺术所一直臣服的再现体制的对立面”(FF 10)。也就是说,电影是现代主义者之梦的实现的事实,它起到的作用是作为能够提供由细微的、多样化的现实细节组成的全景的媒介,电影作为现代艺术的对立面是因为它是作者主动性手中的一项技术,而这种能动性将它带向了寓言

的逻辑——因此,最终带向了商业的利益。然而,电影寓言的本质包括了图像不受拘束的表现性,正是通过这一点,挫败了另一种寓言,即将电影视为叙事事件的一种单纯组合(disposition)。朗西埃探索了电影当中再现和表现寓言彼此转化的那些时刻。

173 弗里茨·朗,在摹仿和表现性之间

朗西埃在《电影寓言》中对许多导演的作品进行了细致的分析,他扩展了被挫败的寓言这一术语的适用范围。他发现在弗里茨·朗的电影中存在着两种相互矛盾的电影寓言之间关系的慎重沟通,这一关系被表现为剧本和场面调度(mise en scène)之间的紧张关系。但也正是在朗的电影的两种审美作用的并置中,朗西埃看见了艺术与社会和政治现实之间关系的呈现。在朗的《M就是凶手》(M,1931)和朗西埃所说的“某种程度上是其在美国的翻版”(FF 48)的电影《夜阑人未静》(While the City Sleeps,1956)的发展中,朗西埃解释到,朗对电影提供社会摹仿(social mimesis)的力量,或者说提供给社会成员他们所能理解的有关社会的图像,表达了与日俱增的悲观看法。《夜阑人未静》经常被理解为导演对美国民主的破灭幻想的表达;在朗西埃的描述中,朗通过将角色符合电视图像的做法表达了他的悲观看法,这种电视图像就是正在兴起的社会摹仿的形式。对朗西埃而言,在从1930年代到1950年代,以及从欧洲到美国的转型中,最重要的问题是民主的命运,民主被当作对电视图像的巩固统治之下的社会再现。这种图像承载着完整的社会摹仿的寓言,挫败了表现性的诗学,后者会给社会角色和宿命的决定论过于扩展的叙事开一道口子。

朗西埃对这两部电影的解读,提供了一个特别好的例子来说明被挫败的寓言视角下他如何对电影进行具体分析。两部电影都

讲述了一个连环杀手以及他被处置的机制。在《电影寓言》的这一章中,朗西埃并置了两组事件,每一部电影中,凶手实际上都被捕了。在《夜阑人未静》中,明显的影像是记者艾德·莫布雷(Ed Mobley)出现在电视上引诱罪犯自我揭发,其手法是表示他的身份大家都已经知道了。电影呈现了电视图像的独特性,电视图像能传达到凶手那里是因为它传达到了所有公民那里;公民身份变成了观众身份的等价物。朗西埃注意到电视影像作为一种远距离传播给观众的图像的一般概念被颠覆了,而播出的机构并没看见也并不知道。取而代之的是,电视直接将观众锁定为目标,把他或她的影像放在屏幕上;于是,被再现于电视上的人,事实上变成了在观看的人。在这种技术装置中,观众发现他或她自己被远距离地指明了。根据法语词 *télévisé* (英译为“televised”)的两种含义,那么,这个人是被远距离观看到的(*télé-visé*)¹,即从远距离被当成了目标或被观看(FF 46)。这种多义性表明电视统御社会摹仿的力量。在一份复合描述的细节展开中,凶手罗伯特·麦乐斯(Robert Manners),由小约翰·巴里莫尔(John Barrymore Jr.)饰演,他认出了自己,莫布雷能够呈现出一幅全知全能的图像:

174

那需要一台能够使人面对面的装置,甚至比警察还要更能靠近那个人,正是因为它是最远的,因为他只在远处看见你;与那些即刻与你处于亲密关系之中的人面对面,与那些在与你说话的同时也与每一个人说话的人面对面,他对你说话的时候和与其他人说话没有两样。

(FF 47)

正是电视的摹仿力量所带来的这种面对面,使得麦乐斯没有

1 *télévisé* 在日常法语中指的是通过电视传播、放映的,这里被拆分为 *télé* 和 *visé* 两个词根部分,前一部分指的是远距离的,第二个部分则是指被观看的。——译者注

退路,因为他的身份即将被发现而只能感受到被包围了。朗西埃描述了约翰·巴里莫尔这一确定身份时刻的脸,这种非常受到限制的表现性告诉我们,电视的蚕食进入了所有社会摹仿领域的寓言。朗西埃对比了巴里莫尔的面部表情与25年前的《M就是凶手》当中彼得·罗尔(Peter Lorre)的表演,巴里莫尔的这些表情首先指出了对他完成使命感到满意的典型反应,其次指明了被发现的恐慌,而罗尔在他的角色承受被指控的压力时的表现性则为情节序列(sequence)的表现性作出了贡献,这就挫败了一种将罪犯理解为一成不变的社会角色的寓言。

朗西埃评述了朗的《M就是凶手》(1931)中从警察在凶手公寓里发现了犯罪证据开始的情节序列,一直到凶手站在很可能是下一个受害者的小女孩旁边时为止;他们都感到很高兴,而罗尔的角色看上去忘记了他的叙事角色。朗西埃将这一相互作用描述为“神圣的时刻”(moment of grace)(FF 49),即剧本暂停的幕间,而此时的“场面调度给自己赋予了化身为人的权利”(FF 49)。也就是说,在电影的叙事寓言中罗尔是个即将被捕的屠杀案凶手,与之相对的是,场面调度展现了一个相反的人性寓言,在那一刻镜头展现了罗尔和小女孩都笑着,通过玩具店的窗户往里看。朗西埃将这一时刻解释为再现或摹仿的诗学与表现诗学之间的斗争:

亚里士多德要求叙事必须将罪犯带到他会被捕且被摘掉面具的转折点上,这种要求如今变成了一种新的、互相冲突的要求:即审美要求悬置镜头,为的是一种反逻辑能够在每一步都扰乱情节的推进并且揭露秘密。在这些时刻中,我们体验到了虚空时间(empty time)的力量……

(FF 49-50)

朗西埃解释到,这里的“虚空时间”(empty time)不只是叙事的一个停顿;它是事件本质的根本改变,即角色中的一种转变发生

了,使得凶手可以获得人性,这种人性在叙事给他设定的恶行中是没有的。“这种新的行动,审美的情节,通过对时间的处置,打乱了古老的叙事情节”(FF 50)。

《M就是凶手》展现了现代性中的美学根本问题,即艺术品当中的生产时刻,超越了叙事时间对摹仿的决定性。朗西埃在这里转向了他对电影和文学表现性之间亲密关系的分析:“文学在福楼拜和伍尔夫以及爱泼斯坦和许多其他人那里获取这种纯粹的感受性力量,它梦想着用这种力量来构造图像的语言”(FF 50)。但是,朗很突出的一点在于他从来没有完全接纳现代主义美学。朗西埃指出,导演从来不喜欢电影史加于他身上的表现主义者的标签——也就是说,他非常注意被挫败的寓言的问题(FF 59)。在摹仿的根据地站稳之后,在理解了电影必然是再现艺术,甚至当它体现了巨大的表现力量之后,朗在缓和两种相反的艺术寓言之间的紧张关系,美学时代的艺术寓言正试图通过压制另一种寓言来克服这种紧张:

这一点是真的,这种语言的诱惑从来没有完全成功引诱到弗里茨·朗,他也并没有将电影看作新的感性(aisthesis)艺术,他也不认为这种新的感性艺术会取代古老的摹仿(mimesis)艺术。朗非常早就理解了,电影是两种逻辑结合在一起的艺术:即叙事结构了事件的逻辑,以及图像侵扰并且重新生产出叙事的逻辑。

(FF 50)

朗将电影和现实之间的关系理解为两种逻辑必然相互依存,与这种观念相近的是,艺术与政治之间的关系。对朗西埃而言,朗的作品最大的价值在于检视了源自摹仿功能的电影影像的社会再现功能:“朗也在很早就注意到电影艺术的摹仿(mimesis)逻辑与社会的摹仿(mimesis)逻辑之间关系紧密,而前者的发展是对社会逻

176 辑的反应,而且成为后者的庇护”(FF 50)。结果是朗在《夜阑人未静》中的电视摹仿,朗西埃在两部电影的另一次对比中强调了这一点。在《M就是凶手》中,凶手面临着一场像是戏剧一般被呈现的审判,而审判者是这个城市的犯罪元素,其中妓女和贼扮演了哀伤的母亲和明断的律师,朗西埃将这一场景描述为一种更广泛的社会摹仿,这种摹仿使得角色的互换变得极具戏剧冲突,而这种角色互换又构成了民主社会的基础,在民主社会中对于特殊利益的再现在公开场合中出现。不仅仅是一个妓女摹仿了一位母亲的哭泣,并且成功地使之再现,而且连环杀手可以反过来模仿这种哭泣,为的是传达出他的悲伤。也就是说,处于民主社会功能核心的摹仿可以让位给一种违背对社会角色进行严格规定的叙事;这种摹仿可以将一个人的地位的不同陈述带入公众视野,诸如罪犯在被发现的时候的愉悦(FF 51-52)。

为了突出把社会角色的延展性带入知识王国的过程的变化,朗西埃认为,莫布雷在四分之一世纪之后,在电视影像中能够通过一种新的涵盖广泛的知识来控制社会功能。

从本质上来说,这就是那个演员的知识,而且是作为一个记者在自身身上融合了所有角色的演员。莫布雷取消了摹仿(mimesis)的力量及其表演,而且将这一力量等同于那个全知者的位置。他将这种力量与他的形象所填满的位置锁在一起,那个位置意味着那个人能够看见和知道。

(FF 53)

《夜阑人未静》的场面调度中所讲述的寓言则是“民主与远距离可视(tele-visual)的同一化”(FF 57),也就是许许多多的社会角色通过电视所提供的被扩展的摹仿,臣服于会说话的头脑的权威主动性(authoritarian agency)。正是通过他对电影美学中的摹仿的持续坚持,在他对电影艺术现代性的纯粹表现性的怀疑倾向中,朗

能够展现出远距离可视摹仿的新兴形式的弱点,其途径是通过一种反对它的寓言。

德勒兹和电影艺术的现代性

朗西埃不但列举了朗的作品,还列举了一系列其他的经典电影导演,诸如塞尔盖·爱森斯坦(Sergei Eisenstein)、F.W.茂瑙(F.W.Murnau)、安东尼·曼(Anthony Mann)、尼古拉·雷(Nicholas Ray)和罗贝托·罗西里尼(Roberto Rossellini),通过这些人的作品朗西埃在《电影寓言》中建立了他对电影艺术现代性的陈述,这是一次重要的攻击,目的是批判德勒兹。朗西埃将德勒兹看作论述了电影艺术现代性(cinematographic modernity)的主要哲学家,他为巴赞往往是没有完成的直觉性表述提供了“坚实的基础”(FF 107)。在他论述德勒兹的那一章的开头,朗西埃又一次陈述了表现性图像对再现的挑战:电影艺术的现代性“使得经典电影与图像的自律力量相遭遇,经典电影将以叙事连贯性为目的的图像和意义相互关联起来,而图像的自律力量的两个决定性特点分别是,其自律的时间性以及将它与其他图像区分开来的虚空(void)”(FF 107)。

使用这一表述,朗西埃指的是德勒兹在他里程碑式电影著作中所引入的主要概念,这两部著作即《电影 1:运动-影像》(*Cinema 1: The Movement-Image*, 法文版出版于 1983 年,英译本出版于 1986 年),以及《电影 2:时间-影像》(*Cinema 2: The Time-Image*, 法文版出版于 1985 年,英译本出版于 1989 年)。沿着这两卷本的轨迹,德勒兹分析了电影史当中的大量电影:他设计了一套复杂的图像分类系统,可归结为两个主要范畴,即这两本书的副标题。运动-影像指的是,图像捕捉了运动并且借助运动而运作,在叙事所改变的蒙太奇的情节序列中成形。沿着电影史的轨迹,大约在 20 世纪中期,这一

摹仿性图像让位给了现代主义的电影艺术表现,后者的图像捕捉时间并且对叙事的时间进程保持自主,并不从属于后者的各种规定。于是,时间-影像跟现实之间的关系更为紧密,而且其表现性是事物自身的表现性的进一步发展:在其最为完备的形式中(对于德勒兹而言,即戈达尔的电影),它于是展现了人类思想的“外在”,这就从根本上挑战了人类可能在体验世界时所感受到的感官和概念的统一体(Deleuze 1989: 173-88)。然而,德勒兹并未坚定地遵循这一分类法:朗西埃指出他的这位前辈在两本书中分析罗贝尔·布列松(Robert Bresson)的作品时,先是将其作品看作运动-影像的例子,后来又看作时间-影像的例子。德勒兹也对许多其他的导演干了同样的事情。这种电影艺术图像的双重地位,正是朗西埃的主要基础,他正是对图像诗学的这两种图像的相互作用感兴趣,并且发动了他对德勒兹的批判。

运动-影像和时间-影像之间的差别,朗西埃解释到,也许可以被理解为观看图像的两种视角:运动-影像强调的是图像之间的关系,其意义来自从一个到另一个的运动并且要形成一个序列;时间-
178 影像会包括它们自身的自主表现力量,即便它们仍然按照蒙太奇的方式被放置。朗西埃在引用了许多导演可按照这两种视角来进行分析的作品之后写道,“如果说这个视角是颠扑不破的,恐怕德勒兹都不会同意”(FF 114)。德勒兹坚持他对这两者的区分,这种区分打开了一个历史的裂痕,这一裂痕在第二次世界大战的余烬中诞生。正如许多哲学家和文化批评家一样,德勒兹看到了艺术和媒体再现的危机,因为它们在传达战争的恐怖时遭遇了失败。这种可怕的广泛性阐释了不熟悉的空间类型,而这些空间类型逃避了历史进步的叙事,并且因此逃避了再现;要想捕捉到这些空间,有必要存在一种新的图像,这种图像不再遵循再现的惯例,因为按照这些惯例,战争呈现了难以理解的事件(unfathomable

events)。德勒兹将电影看作对这一件事情的回应,它提升了时间-影像的价值(Deleuze 1989: 11-12)。

在希区柯克的作品中,德勒兹找到了电影艺术图像危机的高度集中。希区柯克的电影总结了在此之前艺术的技术和表现能力的发展;他的电影总是坚持戏剧性,因此很依赖于蒙太奇。然而蒙太奇的效用来自“视觉符号”(opsigns,即 optical signs,很容易看出这个词语与 opsis 的亲缘关系)或者纯粹表现性的图像的特质,诸如在《深闺疑云》(*Suspicion*)中的一杯牛奶以及《爱德华大夫》(*Spellbound*)中的雪所体现出的白色的密集性(white intensity)(FF 114)。也就是说希区柯克的图像的表现性将它们甩出了蒙太奇将之置于其中的运动。朗西埃研究了德勒兹对两部希区柯克有关于不能动(immobilization)的电影的兴趣,他都是与詹姆斯·斯图亚特(James Stewart)合作的,在《后窗》(*Rear Window*, 1954)中,斯图亚特饰演的是一个摔断了腿的摄影师(一个图像制作者),而在《眩晕》(*Vertigo* 1958)中,他扮演的是一个侦探(或者说具有甄别能力的观察者,另一种图像制造者),由于恐高症而变得不能动了。朗西埃认为德勒兹的分析是对瘫痪的运动-影像的隐喻,这样它就可以顺理成章地转化为时间-影像。但是朗西埃提出了一个问题,即德勒兹依靠这些电影当中的叙事维度来说明他们的图像表现性,这是一种完全反对电影当中的叙事重点的哲学式处理。朗西埃想知道德勒兹的这一比喻是不是必要:毕竟,瘫痪没有超越其作为另一种未被打扰的叙事的元素的虚构地位——它并没有延伸到希区柯克式图像本身,而且后者继续既作为时间-影像也作为运动-影像而起作用(FF 115-16)。

这里朗西埃对德勒兹的电影艺术寓言做出了他最为严厉的陈述:“运动-影像处于‘危机’之中是因为这位思想家想要它处于危机之中”(FF 116)。这就是说,德勒兹想要将运动-影像变成时间-

影像的企图是一则故事或寓言,关乎对图像的拯救,恢复其作为事物自身表达的功能,摆脱图像对电影艺术寓言(fable)或故事(muthos)的从属关系。德勒兹自己的电影艺术寓言,在朗西埃看来,是一个被挫败的寓言:为了完成它对图像的拯救,它必须在蒙太奇的素材安排中将之剥离,这是一种哲学隶属关系的姿态。“恢复的姿态总是一种新的捕捉的姿态”(FF 116)。朗西埃因此发现是德勒兹自己在制造瘫痪,他却狡猾地将之归于希区柯克的“操纵思想”(manipulative thought)(FF 116)——这种操纵应当由德勒兹而不是希区柯克来负责。

戈达尔的电影寓言

通过对德勒兹的讨论,朗西埃得出了他所谓的最为完备的一组电影艺术寓言,即戈达尔的《电影史》,这是由导演在1988到1998年制作的八段电视节目。在朗西埃的许多有关美学和政治的著作中,朗西埃都回到了《电影史》。戈达尔用这个题目制造了一种双关,在英语当中可以用“(hi)story”¹来表示,这利用了一个事实,即法语中的历史(histoire)这个词并不需要用历史实践来讲述故事。戈达尔进一步强调了历史和故事之间的纠缠,他认为,通过在拼写时加括号的方式,每个单一都会溢出为复数。在1994年的著作《历史之名》中,朗西埃致力于历史学研究,他曾经提到这一陈腐但能说明问题的双关为的是表达写作与历史事件的发生以及对这些故事的叙事组织之间的紧密联系(NH 3-4)。换句话说,他在那本书里也考察了事件的叙事秩序,或按照故事(muthos)或寓言

1 前注也提到过,l'histoire在法文中既有历史的意思也有故事的意思,而英文的story和history都不能完全传达其意义,所以这里的英文呈现方式是(hi)story。——译者注

(fable)来排列事件。

在《历史之名》中,提升故事以及历史故事的价值有助于重述历史,正是基于这一点,一种更大范围的民主化才变得可能,例如在19世纪法国历史学家米什莱的著作中就是这样,他将历史的主题从王公贵族转向了人民(NH 42-60)。按照同样的方式,戈达尔讲述了一段或多段电影的历史或故事,为的是重写电影的历史,其目的在于指出电影在捕捉历史过程中的失效。戈达尔通过强调图像的表现力量而完成了这一重写,这些图像最初被放置在叙事的蒙太奇之中;就像德勒兹一样,戈达尔对希区柯克非常感兴趣。正如朗西埃在《影像的命运》中将戈达尔的计划描述为“将希区柯克的过时故事(戈达尔语)与一系列电影所再现的纯粹图像的呈现对立起来,诸如《美人计》(*Notorious*)中的玻玛酒瓶(bottles of Pommard)、《海外特派员》(*Foreign Corresodent*)中风车的帆布、《艳贼》(*Marnie*)中的袋子,或者《深闺疑云》中的牛奶杯”(FI 30)。

180

在《电影寓言》中,朗西埃更为尖锐地针对戈达尔的计划与历史之间的关系:“电影的历史是它与它所存在的这个世纪的历史之间彼此错过的约会”(FF 171)。图像的表现力量,被包含在戈达尔所呈现的蒙太奇的叙事性之中,使得对历史的复杂现实的理解成为可能,而这是经典电影叙事所做不到的。与德勒兹的抱怨类似,戈达尔最基本的例子,是再现1939到1945年集中营的电影的普遍失败,而不是极少数例外,诸如恩斯特·刘别谦(Ernst Lubitsch)的《你逃我也逃》(*To Be or Not to Be*, 1942)。在《电影寓言》的最后一章中,朗西埃能够更进一步地研究他在《历史之名》中提出的许多议题,这些议题有关于用语言和图像来捕捉历史。(在他的《停在历史之前》[*Arrêt sur histoire*]中的一篇名为“不可忘记”的文章中,朗西埃更明确地提出了用电影来捕捉历史的能力。)

正如朗西埃将电影看作美学时代艺术发展的结果一样,戈达

尔感兴趣的是指出电影的图像在艺术史中形成了超前于时代的图像系列,对于美学的严格理解要求一种将电影看作这一历史进程当中一部分的艺术观。《电影史》的片段被用来表现电影图像与尤其拥有宗教力量的绘画之间的亲缘性,就像是乔治·斯蒂文斯(George Stevens)的《郎心似铁》(*A Place in the Sun*)中的伊丽莎白·泰勒(Elizabeth Taylor)与乔托(Giotto)的《基督复活》的叠化一样(FF 184)。戈达尔的目标是表明电影已经在很大程度上丧失了意识到其自身图像的力量能力,“它继承自图像传统的遗产”,而且它这样做是通过将图像从属于故事来实现的,“擅长情节和人物的文学传统的后裔”(FF 171)。在戈达尔对电影的论述中常见的是,他一直在怪罪绝大多数的电影导演不能识别图像和文本之间的区别。朗西埃评价了戈达尔接下来所讲的电影故事:

这个论题因此将两种类型的“历史/故事”[(hi)story]放在了相互对立的位置上,即电影工业的故事要讲清楚就要使用那些一只眼睛被用来兑现集体想象力的图像,以及这些图像所讲述的虚拟故事。戈达尔为《电影史》所发展出的蒙太奇风格被用来展现一个世纪的电影所宣告的历史,其力量在其导演的指尖流逝,这些导演将图像的“生命”从属于文本的内在“死亡”。

(FF 171)

戈达尔开始着手电影艺术图像的救赎能力的重建——这里指它与历史现实接触以及在这种现实中起作用的力量——其途径是德勒兹施加于希区柯克之上的解读的实践版,这是一种将许多图像从其叙事枷锁中解救出来的蒙太奇。朗西埃思考了戈达尔为自己之所以这样做所做的部分辩护,即尽管希区柯克有着令人紧张的叙事密度,诸如《深闺疑云》当中被照亮的牛奶玻璃瓶的图像(在这部电影中,希区柯克使用了一个电灯泡,为的是拍摄凯里·格兰

特[Cary Grant]将它拿给简·方达[Joan Fontaine]的镜头),这些图像对观众制造了一种强有力的印象,远比希区柯克的电影的叙事动机对它们的安排要多。“希区柯克的电影,戈达尔说,是由许多图像组成,其力量与它们被排列其中的故事没有什么不同”(FF 172)。但是朗西埃对戈达尔的观察提出了一个明显的反对意见,即图像从它们的叙事安排中汲取力量——即从对希区柯克的故事的运动所承载的悬置中汲取力量,这是每一个观看者都注意到的(FF 172)。戈达尔对它们的处理,远远不只是简单地将它们从叙事的决定论中解放出来以便展现出它们干预现实的力量,他是为了按照所认识到的电影艺术的图像的救赎力量的必然性的寓言来安置它们。

但是朗西埃并不是说,通过蒙太奇和画外音的叙事,戈达尔就讲述了一个仅仅是虚构的或想象的寓言,而这一寓言给图像带来了某些他们还没有的东西。希区柯克的图像,以及许多其他《电影史》当中提到作品的导演的图像,的确与戈达尔为之强调的世界当中的事物有着联系;是戈达尔对它们的特殊安排表明了这一点。从艾黎·福勒那里借来论伦勃朗和“新绘画”(new painting)的文本,通过涉及声音和图像轨迹的蒙太奇,戈达尔强调了电影如何记录了日常生活的微小细节,而这些细节给历史带来了其事件的情感(pathos)和意义。朗西埃在这里重新采用了他在《历史之名》中的一些有关19世纪历史学的观察,将之作为历史的民主化的表现,因为它开始关注“日常生活的本质姿态和情感,这些接替了崇高的主题和值得纪念的功绩所环绕的那些盛况”(FF 176-7)。正如从后世来看,伦勃朗在19世纪已经使得历史方向的改变变得可见,朗西埃将戈达尔插入艾黎·福勒有关伦勃朗的观察的行为理解为同一个艺术民主化的运动的推进。

在评价《电影史》的效果时,朗西埃表示戈达尔从数千部电影

当中择取的炫目短片蒙太奇只有通过视频技术才可能。戈达尔的计划所讲述的诸多寓言之一是,电影艺术图像通过视频图像而进步;戈达尔使用了后者来促进艺术图像中对真实事物的救赎。朗西埃这里对视频图像的处理与他对弗里茨·朗作品中它的功能的描述正好相反,因为它也许可以为电影艺术的视域的拓展和复杂化作出贡献。朗西埃认为戈达尔因此推翻了一种主流的教条(就像鲍德里亚说的那样),即将视频图像看作拟像游戏并且认为它与现实完全脱节(FF 185)。朗西埃把戈达尔看作推进了美学时代的主要问题,包括艺术作品的自律与其再现功能之间的问题,这是一种源自浪漫主义美学的愿望的纯粹表现形式的创造。在其对图像的救赎能力的价值提升中,在它将图像与历史现实相关联的安排中,戈达尔的电影给朗西埃提供了自身寓言的一个片段,即艺术努力介入细节、情感和日常生活体系,这些积累起来构成了艺术的民主化。

◎ 让-菲利普·德兰蒂

按照顺序来阅读本书的各个章节可以回顾雅克·朗西埃的思想历程,即从早期对激进平等的肯定,到将这一基本的“公理”运用于社会科学的诸多方面(如劳工运动的历史和社会学、历史学、教育学、政治学),其巅峰是最近十年间出版的一系列具有重要影响的著作(《歧义》、《电影寓言》、《影像的命运》)。当我们将这一激进平等之旅所产生的这一部丰富而复杂的著作进行回顾时,五条重要的线索开始浮现,这五条线索的交织给这一著作带来了令人惊异的连贯性。这些包括:朗西埃有关平等和自由的独特概念,他的人道主义关怀,他的阐释方法以及他的唯物主义。辨识出这些线索会帮助我们更好地理解朗西埃思想的原创性在何处,而且也会帮助我们更好地理解为什么他的关键概念和论证会吸引许多理论家和实践者。

显而易见的是,朗西埃的写作中贯穿的主要线索是平等的原则。与巴迪欧一道,朗西埃称这个为“公理”,他指出了—一个事实,在个体之间的平等必须是被预设的,因为它不可能得到明确的证明。的确,现代社会的许多方面看上去都与这一公理相反。然而,

一旦被预设,这条原则就会改变个体、社会、政治甚至艺术被看待的方式。对于朗西埃而言,真正的解放理论不只是将政治解放当作研究的对象而是会在实践中参与到解放当中去。这样的力量必须以平等的公理为基础。否则,它会在其理论装置(theoretical apparatus)中,在其假设和结论中,否认它所支持的实践目标。

对平等的强调也许看上去显得有些琐碎。这条原则长久以来被认为是现代性的一项成就;它是确立了现代性框架中的国家和国际上的宪法以及法律文献的基本原则之一。就像这样,从19世纪早期以降,这条原则已经被数不胜数的社会和政治思想家采纳为关键的假设并且围绕它展开了大量的论争。朗西埃的原创性,正如本书所展现的那样,在于这条原则运用的范围。平等对于他而言不只是一条在法律和政治或道德义务方面的规范原则。它是一条最为重要的原则,不只是牵引出道德规范而且还会带来对这些领域的观看方式的根本改变:社会领域、政治领域、历史领域、文学领域及美学领域等。可以这么说,平等在朗西埃看来不只是具有规范的维度,而且还具有存在论的维度。除了阿兰·巴迪欧以外,没有人在当代哲学中提出过涵盖如此广泛的平等理论。因此,当有人在社会和政治理论方面想要抓住平等的观念来对抗所有企图限制其涵盖范围的方法论、概念和论证时,朗西埃就会成为他们的选择。

朗西埃著作中的第二条线索,与他对激进平等的坚持紧密相关,在于他对自由的毫不犹豫的捍卫,尤其是对行动自由的捍卫。在所有他所参与的争论中,他的基本预设在于人们总是比社会科学家以及外部观察者们所认为的要更为自由。人们应该总被预想为有能力思考和行动。我们应该避免描述社会领域与政治,避免分析统治与压迫,因为这些描述和分析会导致一个结论,那些忍受这些的人注定会被其碾压并被迫接受它们。消极地说,不平等的结构总是可以被废除和反对。从积极方面来看,出人意料的情况

总会发生。对朗西埃而言,理论的任务就是改变思想和语言的范畴,因此我们可以被新出现的架构所接受,并且参与其中,不管是在社会和政治关系中,还是在教育组织或艺术实践中。

考虑到他对平等的坚持以及对个人和社会行动可能性及创造性的肯定,我们必须得出结论,即最终来看,朗西埃的思考从深层次上看是人道主义的。若考虑到战后法国哲学的反人道主义基调,得出这一结论令人颇感意外。不可否认,令此事变得复杂的是,朗西埃的思考和写作与这一传统的关键路数和预设有许多共同之处。他的哲学最终意义上是人道主义的,这一点有多可信呢?如果我们对人道主义的理解还在传统层面上,即以人类本质的根本特点为依据,那么这一说法就不可信。但是这并非表达人道主义关怀的唯一方式。朗西埃的人道主义是充满悖论的,其基础是提出了一项公理并且在不同领域考察其效果,而不是以人类本性的一般理论为基础。尽管在风格和概念上与同时代的其他思想家有诸多重叠之处,但是朗西埃在他们当中仍然是独特的,这缘于他对不可化约的自由的坚守,以及个人和团体行动能力的坚持。我们也许可以说他将激进平等作为座右铭的矛盾结果,是继 1968 年断裂之后中庸地回归到存在主义式自由的形式。

185

读者们可以轻松地辨认出在朗西埃的写作中有着战后法国哲学的关键概念和方法在回荡。他研究社会和政治现象的历史方法与福柯的谱系学颇为相似。他坚持历史范式中内在矛盾的生产性,这看上去就像唯物主义版的解构。奠定了他的民主理论基石的政治主体化的观念严重地倾向于巴迪欧的逻辑。他的其他政治概念,如“歧义”(disagreement),听起来与利奥塔的“歧争”(différend)颇为相似。还有很多其他的例子。然而,尽管存在所有这些不可否认的家族类似性,但是朗西埃著作中的人道主义和行动主义维度使得他在战后大陆哲学中独放异彩。的确,这些维度

正是朗西埃在发展他对人道主义传统的主要作家的批判性回应时,自己所强调的重点。

朗西埃著作中的第四条主线也与对行动的创造性的关注相联系。这条线与历史视角(historical perspective)的重要性相关。在每一个朗西埃有所贡献的领域,从关键性的语义和材料转折的方面来看,从一种方法到棘手的问题,他的重要论证和概念都已经被人所吸收。但是朗西埃的历史主义却具有高度的独特性。与福柯的比较具有范式的价值,因为这体现了他与同时代的主要思想家之间既具有认同的关系也具有批判的距离。朗西埃的历史方法的目标是切断研究社会和政治现象的方法中任何形式的本质主义的后路。就这方面而言,他的方法在精神上与福柯的谱系学相近。但是朗西埃的历史重建在其他方面却与之相悖。他没有尝试揭开认识论范畴的真面目,通过这些范畴具体的历史世界建构了现实,朗西埃的历史是从内部对具体实践(这些实践包括:政治方面、劳动方面、学校以及艺术等方面)进行重建。他所研究的运动(即对19世纪圣西门的乌托邦、20世纪的贸易工会主义者、现代主义作家和画家的研究——这里只列举了部分)的生产性矛盾,并不是从外部的立场来观看,而是来自实践本身的逻辑。这是一种阐释学的形式。它允许话语和行动为自己说话。这首先意味着被研究的主体的声音未被理论家所掩盖,刚开始是非常简单地引用被研究的词语和行为,并且保证不会让它们承受理论文献和抽象语言的重压。其次,让话语和行动说话直接意味着它们的内在逻辑和矛盾不会被一个外部立场所揭露,而是源自自身的敞开。朗西埃最喜欢的表达模式之一就是自由的间接风格,也就是说对思想和行动的表达是以第三人称进行的,但是来自行动者自身的视角。

这一方法在当代哲学及社会科学中是独特的。它给朗西埃的文本奠定了明白无误的基调,越来越多的读者会发现这一基调具

有生产性且具有吸引力。在所有朗西埃涉足的领域当中,这一方法已经产生了许多原创性的结果,并且使得他在面对既定范式时可以发展出具有生产性的批判立场。一般来说,它将兴趣聚焦于行动者的能动性上,并且阻止了宏大叙事的削弱效果。在劳工运动的历史中,朗西埃的历史阐释学揭示出了工人阶级经验和表达的丰富性、复杂性以及矛盾。这也是他为什么对1970年代那些想要在当时的正统之外建立新的唯物主义批判形式的人们投入了巨大兴趣的原因。在政治哲学方面,朗西埃的阐释学立场导致了对民主的积极捍卫,然而这一立场并非植根于不可验证的理论诉求(即从精神分析或集合理论外推),也不是源自一些抽象的规范原则,而是来自对民主斗争自身的效用和理解的信任。因此,朗西埃方法的概念路径为民主能动性的恢复做好了准备,但是这种能动性并未忽略现实民主运动的缺陷和困难,这就解释了为什么如此之多的政治理论家如今都积极地引用他的著作。朗西埃的方法看上去尤其应该为此负责,即在当代的诸多挑战中坚持民主理想的不可缩减的必要性以及巨大的困难。最后,朗西埃的阐释学立场导向了一种艺术实践和研究艺术品的的方法,这种方法并未通过宏大的历史和形而上学的叙事来将之框定以抢先占领它们的意义。毋宁说,它向它们独特的建构方式,以及它们的创造性矛盾敞开。187

这解释了为什么当今艺术世界中如此之多的内容,尤其是艺术实践者,被朗西埃晦涩的美学文本所吸引。在这些文本中,他们找到了对于艺术在其中被呈现的历史条件的精致叙述,但是这种叙事既考虑到了艺术家的实践,也考虑到了观众们的实践。

最后需要被提及的一点是朗西埃的唯物主义(materialism),二手文献对这一点尚未进行彻底的探索,但是这一点不可否认地贯穿了朗西埃的著作。就像他的历史主义和平等主义一样,朗西埃的唯物主义具有高度的特异性和矛盾性。它与经典的历史唯物主

义或当代探索精神和物质之间关系的哲学研究具有显著的差异。朗西埃的唯物主义与他一直以来对话语实践的物质嵌入性(material embeddedness)相关。朗西埃并不认为人类生产简单地、单向度地依赖于物质条件。毋宁说,他对政治和美学的历史研究,经常强调社会领域的观念(既定的“感性的分享/分配”,参见第7章)或“艺术的观念”(第9章),在有关社会空间的观念中被物质化,而社会空间是表达得以呈现的一种媒介,诸如此类。这些物质化反过来影响着话语和概念。话语、概念的现实,通过传达对物质现实的观点,决定了实践的类型和形式,并因此间接地塑造了物质现实,而物质现实作为实践意义得以现实化的唯一平面,对思想和话语具有决定作用。就好像朗西埃将平等公理激进地扩展到物质领域一样。这种扩展在他的美学中变得十分明确,因为其核心的假设在于区分不同表达媒介间(以及更一般地说就是话语和物质之间)界限的流动性(尤其是可见的与可理解的内容,即图像和文本)。这种唯物主义是悖论性的,因为它并非基于一种单一的、被坚固捍卫着的形而上学选择,而是源自一种思考和写作的模型,这种模型对精神和物质现实之间的持续交流和模糊十分敏感。

就像其他层面一样,这种概念的指引影响着朗西埃写作的风格。其中最为明显的特点是其高度的精巧性,使得他的文本难以卒读,即便他避免使用学术文献或抽象概念。他的分析演绎出一种媲美于任何哲学经典的辩证法的精妙,但是却一直使用的是日常的散文。没有“主义”(-isms),没有大的概念,只有简单而具体的词语(工人的“夜晚”,历史的“名字”,巴黎周围的“障碍”用来指涉人民的文化世界,将日常用语“歧义”作为核心的政治概念,诸如此类),然而这些词语牵引出对理论预设和模型的复杂批判。朗西埃文章中迷一般的诗歌正是来源于这种神秘与日常的结合,即哲学和物质的结合,这种诗歌也许在很大程度上解释了他的文本对当今如此之多的读者产生诱惑力的原因。

生平和著作年表

- 1940 生于阿尔及尔。
- 1954 阿尔及利亚战争爆发。
- 1960 进入巴黎高师。获高等研究文凭(硕士学位),论文是关于马克思的早期著作。
- 1961 参加阿尔都塞关于青年马克思的研讨班。
10月17日;法国警察在巴黎街头残杀阿尔及利亚抗议者。
- 1962 阿尔都塞开设“结构主义起源”的研讨班。
埃维昂协定(Evian accords);阿尔及利亚战争结束。
- 1963 阿尔都塞开设有关拉康的研讨班。
学生暴动,占领索邦。
- 1965 参与组织阿尔都塞研讨班“读《资本论》”,并且提交有关马克思的批判概念的论文。其论文于同年11月收入第一版《读〈资本论〉》。
- 1967 工人第一次占领工厂。
- 1968 继五月份学生暴动之后开始总罢工。接下来的几年,朗西埃积极参与1968年暴动中诞生的激进运动。
- 1969 与阿尔都塞决裂后发表长文《论意识形态理论》(法文

为：“Sur la théorie de l’idéologie”，英译为：“On the Theory of Ideology”）。

在新建立的樊尚大学（即巴黎八大）教授哲学。牵头成立了一个劳工运动史的研究小组。

- 1973 新版《读〈资本论〉》出版，朗西埃的文章被重新收入（但是在第二版，即1968年版中却未收录）。朗西埃的自我批判性序言被拒绝收入。这篇文章后来发表于《现代》（*Les Temps modernes*, 328, 1973）（HOW）。
利普工厂（Lip factory）被工人占领。
- 1974 《阿尔都塞的教谕》出版。
- 1975 《工人谈话录，1830—1851》出版，这是一本工人作品的选本，与阿兰·傅勒共同编辑出版。
《逻辑暴动》第一辑出版，副标题是：“暴动意识形态研究中心笔记”。
- 1977 在《新观察家》（*Le Nouvel Observateur*, 663, 25, July）发表《年轻异见分子中的老知识分子肖像》（“Portrait du vieil intellectuel en jeune dissident”）。
- 1978 五月风暴十年之后，《逻辑暴动》特辑《五月的荣耀》（“Les lauriers de Mai”）出版。
- 1981 《劳工的夜晚》（英译本于1989年出版）出版，朗西埃获“国家博士”（*doctorat d’Etat*）文凭。
弗朗索瓦·密特朗在法国总统大选中被选为社会党候选人。
- 1982 （与德里达和利奥塔一起）参加拉古-拉巴特和南希主持的政治的哲学研究中心（Center for Philosophical Research on the Political）研讨班；文章在《政治的退缩》（*Le Retrait du politique*）中发表。
- 1983 《哲学家及其穷人》（英译本于2004年出版）出版。
- 1985 《路易-加百利·高尼：平民哲学家》出版。最后一辑《逻辑暴动》出版。

- 1986 在巴黎国际哲学学院 (Collège International de Philosophie, Paris) 担任项目主管,直到 1992 年。
大规模学生动员以反对大学改革。朗西埃支持此运动。
- 1987 《无知的教师》(英译本于 1991 年出版) 出版,朗西埃加入教育改革大讨论。
- 1990 担任巴黎八大美学与政治学教授。
《政治的边缘》出版。
《去往人民之地的短途之旅》(英译本于 2003 年出版) 出版。
- 1992 《历史之名》(英译本于 1994 年出版) 出版。
- 1995 《歧义》(英译本于 1998 年出版) 出版。
护士发动的社会运动被延长;12 月,公共部门总罢工。
布迪厄给该运动提供了引人注目的支持。
- 1996 《马拉美:塞壬的政治》出版。
- 1997 《停在历史之前》(与让-路易·科莫利合著) 出版。
与其他法国知识分子一道签名请愿,要求释放被囚禁于意大利的意大利哲学家托尼·内格里(Toni Negri)。
- 1998 《无声的言语》出版。
《词语的血肉》(英译本于 2004 年出版) 出版。
扩充后的《政治的边缘》第二版(英译本于 2007 年出版) 出版。
- 2000 《美学的政治》(英译本于 2004 年出版) 出版。
- 2001 《审美无意识》(英译本于 2009 年出版) 出版。
《电影寓言》(英译本于 2006 年出版) 出版,大部分文章发表于电影期刊《交通》(Trafic) 与《电影手册》(Cahiers du cinéma)。
- 2002 从巴黎八大退休。
《无限的囚徒》(“Prisoners of the Infinite”) 发表于《反击》(Counterpunch, 30, April), 为的是回应“无限正义”运动(campaign for “Infinite Justice”), 其最初的名字是“对

恐惧宣战”(“War on terror”)。

- 2003 《影像的命运》(英译本于2007年出版)出版。
《人民的舞台》(朗西埃《逻辑暴动》的合集)出版。为车臣选举请愿。
- 2004 《美学及其不满》(英译本于2009年出版)出版。
- 2005 在切利西(Cerisy)举办朗西埃著作的研讨会。相关内容收于《被移置的哲学》(*La philosophie déplacée*, 2006)。获邀在伦敦弗雷泽基金会(Frieze Foundation)发言。来自世界各地的大量邀请之一,越来越多地受到艺术机构邀请。
《对民主之恨》(英译本于2007年出版)出版。
《共识时代的编年史》(在巴西的报纸上发表的文章的合集)出版。
《词语的空间》出版。
- 2007 《文学的政治》出版。
总统大选,社会党候选人塞洛林·罗雅尔(Ségolène Royal)引用朗西埃著作作为重要文献。
- 2008 《解放的观众》(英译本于2009年出版)出版。
- 2009 《为疲惫的人们惋惜》(访谈合集)出版。
《政治时刻》(1977—2009年政治文章合集)出版。

参考文献

朗西埃的著作

Rancière, J. 1974a. *La Leçon d'Althusser*. Paris: Gallimard.

Rancière, J. 1974b. "On the Theory of Ideology (the Politics of Althusser)". *Radical Philosophy* 7: 2-15.

Rancière, J. 1975. *La parole ouvrière, 1830/1851*. Paris: Editions 10/18.

Rancière, J. 1988a. "Going to the Expo: The Worker, his Wife and Machines". In *Voices of the People: The Politics and Life of "La Sociale" at the End of the Second Empire*, A. Rifkin (ed.), 23-44. London: Routledge. Reprinted in *Les scènes du peuple*, 63-84.

Rancière, J. 1988b. "Good Times, Or, Pleasure at the Barriers". In *Voices of the People: The Politics and Life of "La Sociale" at the End of the Second Empire*, A. Rifkin (ed.), 45-95. London: Routledge. Reprinted in *Les scènes du peuple*, 203-52.

Rancière, J. 1989a. "How to use *Lire le Capital*". In *Ideology, Method and Marx*, A. Rattansi (ed.), 181-9. London: Routledge.

Rancière, J. 1989b. *The Nights of Labour: The Workers' Dream in Nineteenth Century France*, J. Drury (trans.). Philadelphia, PA: Temple University

- Press. Originally published as *La Nuit des prolétaires: Archives du rêve ouvrier* (Paris: Fayard, 1981).
- Rancière, J. 1991a. *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, K. Ross (trans.). Stanford, CA: Stanford University Press. Originally published as *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* (Paris: Fayard, 1987).
- Rancière, J. 1991b. *The Philosopher and his Poor*, A. Parker, C. Oster & J. Drury (trans.). Philadelphia, PA: Temple University Press. Originally published as *Le philosophe et ses pauvres* (Paris: Fayard, 1983).
- Rancière, J. 1991c. *Short Voyages to the Land of the People*, J. Swenson (trans.). Stanford, CA: Stanford University Press. Originally published as *Courts voyages au pays du peuple* (Paris: Seuil, 1990).
- Rancière, J. 1994. *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, H. White & H. Melehy (trans.). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. Originally published as *Les noms de l'histoire: Essai de poétique du savoir* (Paris: Seuil, 1992).
- Rancière, J. 1995. *On the Shores of Politics*, L. Heron (trans.). London: Verso. Originally published as *Aux bords du politique* (Paris: La fabrique, 1998).
- Rancière, J. 1996a. *Lire le Capital*. Paris: PUF.
- Rancière, J. 1996b. *Mallarmé: Politique de la sirène*. Paris: Hachette.
- Rancière, J. 1997. "L' inoubliable". In *Arrêt sur histoire*, J.-L. Comolli and J. Rancière, 47-60. Paris: Centre Pompidou.
- Rancière, J. 1998a. *Disagreement: Politics and Philosophy*, J. Rose (trans.). Minneapolis, MN; University of Minnesota Press. Originally published as *La Méésentente: Politique et philosophie* (Paris: Galilée, 1995).
- Rancière, J. 1998b. *La parole muette: Essai sur les contradictions de la littérature*. Paris: Seuil.
- Rancière, J. 2000. "Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière", D. Panagia (trans.). *Diacritics* 30(2): 113-26.
- Rancière, J. 2001. "Ten Theses on Politics", D. Panagia (trans.). *Theory and Event* 6(4), http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/theory_and_event/v005/5.3ranciere.html (accessed April 2010).
- Rancière, J. 2002. "The Aesthetic Revolution and Its Outcomes: Emplotments of Autonomy and Heteronomy". *New Left Review* 14: 133-51.
- Rancière, J. 2003a. "Comments and Responses". *Theory and Event* 6(4),

- http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/theory_and_event/v006/6.4_ranciere.html.
- Rancière, J. 2003b. *Les scènes du peuple*. Paris: Horlieu [Rancière's articles in *Révoltes logiques*].
- Rancière, J. 2004a. *The Flesh of Words: The Politics of Writing*, C. Mandell (trans.). Stanford, CA: Stanford University Press. Originally published as *La Chair des mots: Politiques de l'écriture* (Paris: Galilée, 1990, 1998).
- Rancière, J. 2004b. *The Politics of Aesthetics*, G. Rockhill (trans.). London: Continuum. Originally published as *Le Partage du sensible: Esthétique et politique* (Paris: La fabrique, 2000).
- Rancière, J. 2004c. "The Politics of Literature". *SubStance* 33(1): 10-24.
- Rancière, J. 2004d. "The Sublime from Lyotard to Schiller: Two Readings of Kant and Their Political Significance". *Radical Philosophy* 126: 8-15.
- Rancière, J. 2004e. "Is there a Deleuzian Aesthetics?" *Qui parle?* 14(2): 1-14.
- Rancière, J. 2004f. "Who is the Subject of the Rights of Man?" *South Atlantic Quarterly* 103(2/3): 297-310.
- Rancière, J. 2005. "From Politics to Aesthetics". *Paragraph* 28(1): 13-25.
- Rancière, J. 2006a. *Film Fables*, E. Battista (trans.). Oxford: Berg. Originally published as *La Fable cinématographique* (Paris: Seuil, 2001).
- Rancière, J. 2006b. *Hatred of Democracy*, S. Corcoran (trans.). London: Verso. Originally published as *La Haine de la démocratie* (Paris: La fabrique, 2005).
- Rancière, J. 2006c. "Thinking Between Disciplines: An Aesthetics of Knowledge". *Parrhesia* 1: 1-12.
- Rancière, J. 2007a. "Art of the Possible: Fulvia Carnevale and John Kelsey in Conversation with Jacques Rancière". *Artforum* 45(7): 256-69.
- Rancière, J. 2007b. "The Emancipated Spectator". *Artforum* 45(7): 271-81.
- Rancière, J. 2007c. *The Future of the Image*, G. Elliott (trans.). London: Verso. Originally published as *Le Destin des images* (Paris: La fabrique, 2003).
- Rancière, J. 2007d. "On Medium Specificity and Discipline Crossovers in Modern Art", interview by A. McNamara & T. Ross. *Australian and New Zealand Journal of Art* 8(1): 99-107.
- Rancière, J. 2007e. *Politique de la littérature*. Paris: Galilée.

- Rancière, J. 2007f. "Theatre of Images". In *Alfredo Jaar: La Politique des Images*, 71-80. Zurich: JRP/Ringier.
- Rancière, J. 2008a. "Aesthetics against Incarnation: An Interview by Anne Marie Oliver". *Critical Inquiry* 35: 172-90.
- Rancière, J. 2008b. "Jacques Rancière and Interdisciplinarity". Interview with M.-A. Baronian & M. Rosello, G. Elliott (trans.), *Art and Research* 2(1), www.artandresearch.org.uk/v2n1/pdfs/jrinterview.pdf (accessed May 2010).
- Rancière, J. 2008c. "Why Emma Bovary had to be Killed". *Critical Inquiry* 34: 233-48.
- Rancière, J. 2009a. *The Aesthetic Unconscious*, D. Keates & J. Swenson (trans.) Cambridge: Polity. Originally published as *L'inconscient esthétique* (Paris: Galilée 2001).
- Rancière, J. 2009b. *Aesthetics and its Discontents*, S. Corcoran (trans.). Cambridge Polity. Originally published as *Malaise dans l'esthétique* (Paris: Galilée, 2004).
- Rancière, J. 2009c. "Contemporary Art and the Politics of Aesthetics". In *Communities of Sense: Rethinking Aesthetics and Politics*, B. Hinderliter et al. (eds), 31-50. Durham, NC: Duke University Press.
- Rancière, J. 2009d. *The Emancipated Spectator*. London: Verso. Originally published as *Le spectateur émancipé* (Paris: La fabrique, 2008).
- Rancière, J. 2009e. *Et tant pis pour les gens fatigués: Entretiens*. Paris: Editions Amsterdam.
- Rancière, J. 2009f. *Moments politiques: Interventions 1977-2009*. Paris: La fabrique.
- Rancière, J. 2010. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, S. Corcoran (trans.). London: Continuum.

其他著作

- Agamben, G. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Althusser, L. 1973. "Letter of March 15 1969". In M. A. Macciocchi, *Letters from inside the Communist Party to Louis Althusser*, 301-20. London: NLB.

- Arendt, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Aristotle. 1981. *Politics*. T. A. Sinclair (ed. & trans.), T. J. Saunders (rev.). London: Penguin.
- Aristotle. 1996. *Poetics*, M. Heath (trans.). Harmondsworth: Penguin.
- Auerbach, E. 1953. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, W. Trask (trans.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Badiou, A. 1994. "Casser en deux l'histoire du monde". Paris: Les Conférences du Perroquet.
- Badiou, A. 2005a. *Metapolitics*, J. Barker (trans.). London: Verso.
- Badiou, A. 2005b. "Rancière and the Community of Equals". In *Metapolitics*, J. Barker (trans.), 107-13. London: Verso.
- Badiou, A. 2005c. "Rancière and APolitics". In *Metapolitics*, J. Barker (trans.), 114-23. London: Verso.
- Badiou, A. 2009. "The Lessons of Jacques Rancière: Knowledge and Power after the Storm". In *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 30-54. Durham, NC: Duke University Press.
- Balibar, E. 2009. "What is Political Philosophy? Contextual Notes". In *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 95-104. Durham, NC: Duke University Press.
- Barthes, R. 1982. *Camera Lucida: Reflections on Photography*, R. Howard (trans.). New York: Hill & Wang.
- Barthes, R. 2007. *The Neutral: Lecture Course at the Collège de France (1977-1978)*, R. Krauss & D. Hollier (trans.). New York: Columbia University Press.
- Baudrillard, J. 1983. *In the Shadow of Silent Majorities*. New York: Semiotext (e).
- Baudrillard, J. 1994. *The Illusion of the End*. Cambridge: Polity Press.
- Bazin, A. 1967. "The Evolution of the Language of Cinema". In *What Is Cinema?* vol. 1, H. Gray (trans.), 23-40. Berkeley, CA: University of California Press.
- Bell, D. 2004. "Writing, Movement/Space, Democracy: On Jacques Rancière's Literary History". *SubStance* 33(1): 126-40.
- Benton, T. 1974. "Discussion: Rancière on Ideology". *Radical Philosophy* 9: 28-9.

- Benveniste, E. 1966. "Les relations de temps dans le verbe français". In *Problèmes de linguistique générale*, 237-50. Paris: Gallimard.
- Berrebi, S. 2008. "Jacques Rancière: Aesthetics is Politics". *Art and Research* 2 (1), www.artandresearch.org.uk/v2nl/berrebirev.html (accessed June 2010).
- Bingham, C. & G. Biesta (Introduction by Rancière) 2010. *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*. London: Continuum.
- Bosteels, B. 2009a. "Rancière's Leftism, Or, Politics and Its Discontents". In *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 158-75. Durham, NC: Duke University Press.
- Bosteels, B. 2009b. "Afterword: Being, Thinking, Acting, or, On the Uses and Disadvantages of Ontology for Politics". In *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics*, C. Strathausen (ed.), 235-51. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Bosteels, B. 2010. "Metapolitics". In *Encyclopedia of Political Theory*, M. Bevir (ed.), 878-80. New York: Routledge.
- Bourdieu, P. 1979. *The Inheritors: French Students and Their Relations to Culture*. Chicago, IL: University of Chicago Press. Originally published in 1964.
- Bourdieu, P. 1987. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. & J.-C. Passeron 1990. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage.
- Bourriaud, N. 2002. *Relational Aesthetics*, S. Pleasance & F. Woods (trans.). Paris: Les Presses du Réel.
- Bourriaud, N. 2009a. *The Radicant*. New York/Berlin: Sternberg Press.
- Bourriaud, N. 2009b. "Precarious Constructions. Answer to Jacques Rancière on Art and Politics", www.skor.nl/article-4416-nl.html?lang=en (accessed April 2010).
- Bowman, P. 2009. "Aberrant Pedagogies: JR, QT and Bruce Lee", *Borderlands* 8 (2), www.borderlands.net.au/vol8no2_2009/bowman_abberant.htm (accessed April 2010).
- Braudel, F. 1995. *The Mediterranean and the World in the Age of Philip II*, S. Reynolds (trans.). Berkeley, CA: University of California Press. Originally published in 1949.
- Chambers, S. 2003. *Untimely Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Chambers, S. 2004. "Ghostly Rights". *Cultural Critique* 54:148-77.
- Chambers, S. 2005. "The Politics of Literarity". *Theory and Event* 8 (3), <http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/tae/v008/8.3chambers.html> (accessed April 2010).
- Chambers, S. 2009. "A Queer Politics of the Democratic Miscount". *Borderlands* 8 (2), www.borderlands.net.au/vol8no2_2009/chambers_miscount.htm (accessed April 2010).
- Chambers, S. & M. O'Rourke 2009. "Jacques Rancière and the Shores of Queer Theory". *Borderlands* 8 (2), www.borderlands.net.au/vol8no2_2009/chamberso-rourke_intro.htm (accessed April 2010).
- Christofferson, M. S. 2004. *French Intellectuals Against the Left: The Anti-Totalitarian Movement of the 1970s*. New York: Berghahn Books.
- Citton, Y. 2007. *Lire, interpréter, actualiser: Pourquoi les études littéraires?* Paris: Éditions Amsterdam.
- Citton, Y. 2009. "Political Agency and the Ambivalence of the Sensible". In *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 120-39. Durham, NC: Duke University Press.
- Conley, T. 2004. "A Fable of Film: Rancière's Anthony Mann". *SubStance* 33(1): 91-107.
- Conley, T. 2009. "Cinema and its Discontents". In *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 216-28. Durham, NC: Duke University Press.
- Cook, R. 2009. "Aesthetic Revolution, the Staging of ('Homosexual') Equality and Contemporary Art". *Borderlands* 8(2), www.borderlands.net.au/vol8no2_2009/cook_aesthetic.pdf (accessed April 2010).
- Cornu, L. & P. Vermeren 2006. *La philosophie déplacée: Autour de Jacques Rancière*. Paris: Horlieu.
- Craib, I. 1975. "Rancière and Althusser". *Radical Philosophy* 10: 28-9.
- Critchley, S. 2001. *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Dasgupta, S. 2009a. "Conjunctive Times, Disjointed Time: Philosophy between Enigma and Disagreement". *Parallax* 15(3): 3-19.
- Dasgupta, S. 2009b. "Jacques Rancière". In *Film, Theory and Philosophy: The Key Thinkers*, F. Colman (ed.), ch. 31. Durham: Acumen.
- Davis, O. 2009. "Rancière and Queer Theory: On Irritable Attachment".

- Borderlands* 8(2), www.borderlands.net.au/vol8no2_2009/davis_irritable.htm (accessed April 2010).
- Dean, J. 2009. "Politics without Politics". *Parallax* 15(3): 20-36.
- Debord, G. 1994. *The Society of the Spectacle*. New York: Zone Books.
- Deleuze, G. 1986. *Cinema 1: The Movement-Image*, H. Tomlinson & B. Habberjam (trans.). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. 1989. *Cinema 2: The Time-Image*, H. Tomlinson & R. Galeta (trans.). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. & F. Guattari 1986. *Kafka: Towards a Minor Literature*, D. Polan (trans.). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. & F. Guattari 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, B. Massumi (trans.). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Déotte, J.-L. & R. Lapidus 2004. "The Differences Between Rancière's 'Mésentente' (Political Disagreement) and Lyotard's 'Différend'". *SubStance* 33(1): 77-90.
- Deranty, J.-P. 2003a. "Jacques Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition". *Political Theory* 31(1): 136-56.
- Deranty, J.-P. 2003b. "Rancière and Contemporary Political Ontology". *Theory and Event* 6(4), http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/theory_and_event/vo06/6.4deranty.html (accessed June 2010).
- Deranty, J.-P. 2007. "Democratic Aesthetics: On Jacques Rancière's Latest Work". *Critical Horizons* 8(2): 230-55.
- Deranty, J.-P. et al. (eds) 2007. *Recognition, Work, Politics: New Directions in French Critical Theory*. Leiden: Brill.
- Dikeç, M. 2007. *Badlands of the Republic: Space, Politics and Urban Policy*. Oxford: Blackwell.
- Dillon, M. 2003. "(De)void of Politics: A Response to Jacques Rancière's Ten Theses on Politics". *Theory and Event* 6(4), http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/theory_and_event/vo06/6.4dillon.html (accessed June 2010).
- Dillon, M. 2005. "A Passion for the (Im)possible: Jacques Rancière, Equality, Pedagogy and the Messianic". *European Journal of Political Theory* 4: 429-52.
- During, E. 2001. "What Pure Aesthetics Can't do". *Art Press* 267: 56-8.
- Elliott, G. 2006. *Althusser: The Detour of Theory*. Leiden: Brill.

- Engelibert, J.-P. 1998. "Sur Jacques Rancière". *Literary Research/Recherche Littéraire* 30: 23-32.
- Farge, A. 1997. "L'Histoire comme avènement". *Critique* 601-2: 461-6.
- Fénelon, F. 1994. *Telemachus*, P. Riley (ed. & trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferris, D. 2009. "Politics after Aesthetics: Disagreeing with Rancière". *Parallax* 15(3): 37-49.
- Foucault, M. 1979. "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of *Political Reason*". Tanner Lectures on Human Values, Stanford University, 10 and 16 October.
- Furet, F. 1981. *Interpreting the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Game, J. & A. Wald Lasowski (eds) 2009. *Jacques Rancière: Politique de l'esthétique*. Lyon: Centre d'Etudes Poétiques.
- Garneau, M. & J. Cisneros 2004. "Film's Aesthetic Turn: A Contribution from Jacques Rancière". *SubStance* 33(1), 108-25.
- Gibson, A. 2001. "And the Wind Wheezing Through that Organ Once in a While": Voice, Narrative, Film". *New Literary History* 32(3): 639-57.
- Gibson, A. 2005. "The Unfinished Song: Intermittency and Melancholy in Rancière". *Paragraph* 28(1): 61-76.
- Godard, J.-L. 1988-98, *Histoire(s) du cinéma* (film). Gaumont.
- Gosse, R. 1968. *Les Ouwriers de Paris*. Paris: Mouton.
- Gramsci, A. 1996. "Notes for an Introduction and an Approach to the Study of Philosophy and Culture". In *The Antonio Gramsci Reader*, D. Forgacs (ed.), 323-43. New York: New York University Press.
- Guénoun, S. 2000. "An Interview with Jacques Rancière: Cinematographic Image, Democracy, and the 'Splendor of the Insignificant'". *Sites: The Journal of Twentieth Century Contemporary French Studies* 4(2): 249-58.
- Guénoun, S. 2004. "Jacques Rancière's Freudian Cause". *SubStance* 33(1): 25-53.
- Guénoun, S. 2009. "Jacques Rancière's Ethical Turn and the Thinking of Discontents". In *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 176-92. Durham, NC: Duke University Press.
- Guénoun, S., J. H. Kavanagh & R. Lapidus 2000. "Jacques Rancière: Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement".

SubStance 92: 3-24.

- Guerl ac, S. & P. Cheah 2009. *Derrida and the Time of the Political*. Durham, NC: Duke University Press.
- Guha, R. 1994. "The Prose of Counter-Insurgency". In *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, N. Dirks, G. Eley & S. B. Ortner (eds), 336-71. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hallward, P. (ed.). 2004. *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London: Continuum.
- Hallward, P. 2005a. "Jacques Ranc ere and the Subversion of Mastery". *Paragraph* 28(1): 26-45.
- Hallward, P. 2005b. "The Politics of Prescription". *South Atlantic Quarterly* 104 (4): 769-89.
- Hallward, P. 2006. "Staging Equality. On Ranc ere's Theocracy". *New Left Review* 37, www.newleftreview.org/?view=2601 (accessed June 2010).
- Hallward, P. 2009. "Ranc ere's Theocracy and the Limits of Anarchic Equality". In *Jacques Ranc ere: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 140-57. Durham, NC: Duke University Press.
- Harvey, D. 2003. *Paris, Capital of Modernity*. New York: Routledge.
- Hegel, G. W. F. 1998. *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, T. M. Knox (trans.). Oxford: Clarendon Press.
- Hewlett, N. 2007. *Badiou, Balibar, Ranc ere: Re-thinking Emancipation*. London: Continuum.
- Hirst, P. 1979. "Ranc ere, Ideology and Capital". In his *On Law and Ideology*, 79-95. Basingstoke: Macmillan.
- Hobbes, T. 1983. *De Give*. Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes, T. 1997. *Leviathan*. New York: Norton.
- Ieven, B. 2009. "Heteroreductives-Ranc ere's Disagreement with Ontology". *Parallax* 15(3): 50-62.
- Ingram, J. 2006. "The Subject of the Politics of Recognition: Hannah Arendt and Jacques Ranc ere". In *Socialit e et reconnaissance: Grammaires de l'humain*, G. Bertram et al. (eds), 229-45. Paris: L'Harmattan.
- Kollias, H. 2009. "How Queer is the Demos? Politics, Sex, and Equality". *Borderlands* 8(2), www.borderlands.net.au/vol8no2_2009/kollias_demos.htm (accessed April 2010).
- Labelle, G. 2001. "Two Refoundation Projects of Democracy in

- Contemporary French Philosophy: Cornelius Castoriadis and Jacques Rancière". *Philosophy and Social Criticism* 27(4): 75-103.
- Larrain, J. 1979. *The Concept of Ideology*. London: Century Hutchinson.
- Lecourt, D. 2001. *The Mediocracy: French Philosophy since the mid-1970s*, G. Elliott (trans). London and New York: Verso.
- Linhart, R. 1981. *The Assembly Line*, M. Grosland (trans.). Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- Liotard, J.-F. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Liotard, J.-F. 1989. *The Differend: Phrases in Dispute*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Liotard, J.-F. 1991. "After the Sublime, The State of Aesthetics". In *The Inhuman: Reflections on Time*, G. Bennington & R. Bowlby (trans.), 135-43. Cambridge: Polity.
- Liotard, J.-F. 1993. *Political Writings*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- MacCormack, P. 2009. "Inhuman Evanescence". *Borderlands* 8(2), www.borderlands.net.au/vol8no2_2009/maccormack_inhuman.htm (accessed April 2010).
- McClure, K. 2003. "Disconnections, Connections and Questions: Reflections on Jacques Rancière's Ten Theses on Politics". *Theory and Event* 6(4), http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/theory_and_event/v006/6_4mcclore.html (accessed June 2010).
- May, T. 2008. *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- May, T. 2009. "There are no Queers: Jacques Rancière and post-identity Politics". *Borderlands* 8(2), www.borderlands.net.au/vol8no2_2009/maynoqueers.htm (accessed April 2010).
- May, T. 2009. "Rancière in South Carolina". In *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 105-19. Durham, NC: Duke University Press.
- Mecchia, G. 2009. "The Classics and Critical Theory in Postmodern France: The Case of Jacques Rancière". In *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 67-82. Durham, NC: Duke University Press.

- Méchoulan, E. 2004. "Introduction: On the Edges of Jacques Rancière". *SubStance* 33(1): 3-9.
- Méchoulan, E. 2009. "Sophisticated Continuities and Historical Discontinuities; Or, Why Not Protagoras?". In *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 55-66. Durham, NC: Duke University Press.
- Mehlman, J. 1976. "Teaching Reading: The Case of Marx in France". *Diacritics: A Review of Contemporary Criticism* 6(4): 10-18.
- Mufti, A. 2003. "Reading Jacques Rancière's Ten Theses on Politics: After September 11th". *Theory and Event* 6(4), http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/theory_and_event/vo06/6.4mufti.html (accessed June 2010).
- Nancy, J.-L. 2009. "Rancière and Metaphysics". In *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 83-92. Durham, NC: Duke University Press.
- Nordmann, C. 2007. *Bourdieu/Rancière: La politique entre sociologie et philosophie*. Paris: Editions Amsterdam.
- Panagia, D. 2001. "Ceci n'est pas un argument: An Introduction to the Ten Theses". *Theory and Event* 5(3), http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/theory_and_event/vo05/5.3panagia.html (accessed June 2010).
- Panagia, D. 2006. *The Poetics of Political Thinking*. Durham, NC: Duke University Press.
- Panofsky, E. 1995. "Style and Medium in the Motion Pictures". In *Three Essays on Style*, I. Lavin (ed.), 93-122. Cambridge, MA: MIT Press.
- Parker, A. 2009. "Impossible Speech Acts: Rancière's Erich Auerbach". In *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 249-59. Durham, NC: Duke University Press.
- Pelletier, C. 2009a. "Emancipation, Equality and Education: Rancière's Critique of Bourdieu and the Question of Performativity". *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education* 30(2): 137-50.
- Pelletier, C. 2009b. "Rancière and the Poetics of the Social Sciences". *International Journal of Research and Method in Education* 32(3): 267-84.
- Perrot, M. 1987. *Workers on Strike*, C. Turner (trans.). New Haven, CT: Yale University Press.
- Phillips, C. 2009. "Difference, Disagreement and the Thinking of Queerness". *Borderlands* 8(2), www.borderlands.net.au/vol8no2_2009/phillips_difference.htm (accessed April 2010).

- Plato 1927. *The Republic*, B. Jowett (ed. & trans.). Oxford: Clarendon Press.
- Plato. 2005. *Phaedrus*, C. Rowe (trans.). London: Penguin.
- Power, N. 2009a. "Which Equality? Badiou and Rancière in Light of Feuerbach". *Parallax* 15(3): 63-80.
- Power, N. 2009b. "Non-Reproductive Futurism. Rancière's Rational Equality against Edelman's Body Apolitic". *Borderlands* 8(2), www.borderlands.net.au/vol8no2_2009/power_futurism.pdf (accessed April 2010).
- Prothero, I. 1997. *Radical Artisans in England and France 1830-1870*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rajaram, P. K. & C. Grundy-Warr 2007. *Borderscapes: Hidden Geographies and Politics at Territory's Edge*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Reid, D. 1989. "Introduction". In J. Rancière, *The Nights of Labour: The Workers' Dream in Nineteenth Century France*, J. Drury (trans.), xv-xxxvi. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Rifkin, A. 2005. "Il y a des mots qu'on ne souhaiterait plus lire". *Paragraph* 28(1): 96-109.
- Rifkin, A. 2009a. "JR Cinéophile, or the Philosopher who loved Things". *Parallax* 15(3): 81-7.
- Rifkin, A. 2009b. "Oh I do Like to be Beside the Seaside (Now Voyager)... On Misunderstanding Rancière and Queer Theory". *Borderlands* 8(2), www.borderlands.net.au/vol8no2_2009/rifkin_afterword.htm (accessed April 2010).
- Rifkin, A. & R. Thomas 1998. *Voices of the People: The Social Life of 'La Sociale' at the End of the Second Empire*, J. Moore (trans.). London: Routledge & Kegan Paul.
- Rimbaud, A. 1957. "Democracy". In *Illuminations and Other Prose Poems*, L. Varèse (trans.), 128. New York: New Directions.
- Robson, M. (ed.). 2005. "Hearing Voices". Introduction to special issue of *Paragraph* 28(1) (March).
- Robson, M. 2005. "Jacques Rancière's Aesthetic Communities". *Paragraph* 28(1): 77-95.
- Robson, M. 2009. "'A Literary Animal': Rancière, Derrida, and the Literature of Democracy". *Parallax* 15(3): 88-101.
- Rockhill, G. 2004. "The Silent Revolution". *SubStance* 33(1): 54-76.

- Rockhill, G. 2009. "The Politics of Aesthetics: Political History and the Hermeneutics of Art". In *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 195-215. Durham, NC: Duke University Press.
- Rockhill, G. & P. Watts (eds) 2009. *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Durham, NC: Duke University Press.
- Rogozinski, J. et al. (eds) 1983. *Le Retrait du politique: travaux du Centre de recherches philosophiques sur le politique*. Paris: Galilée.
- Ross, K. 1991. "Rancière and the Practice of Equality". *Social Text* 29: 57-71.
- Ross, K. 2002. *May '68 and its Afterlives*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Ross, K. 2009. "Historizing Untimeliness". In *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 15-29. Durham, NC: Duke University Press.
- Rousseau, J.-J. 1987. *The Basic Political Writings*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Ruby, C. 2009. *L'Interruption: Jacques Rancière et la politique*. Paris: La fabrique.
- Schaap, A. 2009. "The Absurd Proposition of Aboriginal Sovereignty". In *Law and Agonistic Politics*, A. Schaap (ed.), 209-23. Aldershot: Ashgate.
- Schwartz, F. J. 1996. *The Werkbund: Design Theory and Mass Culture before the First World War*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sewell, W. 1980. *Work and Revolution in France. The Language of Labour from the Old Regime to 1848*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shapiro, W. 2008. "Radicalising Democratic Theory: Social Space in Connolly, Deleuze and Rancière". In *The New Pluralism. William Connolly and the Contemporary Global Condition*, D. Campbell & M. Schoolman (eds), 197-220. Durham, NC: Duke University Press.
- Stamp, R. 2009. "The Torsion of Politics and Friendship in Derrida, Foucault and Rancière". *Borderlands* 8(2), www.borderlands.net.au/vol8no2_2009/stamp_torsion.pdf (accessed April 2010).
- Stendhal. 1970. *Racine et Shakespeare*. Paris: Gamier.
- Strauss, L. 1959. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Swenson, J. 2009. "Style Indirect Libre". In *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 258-72. Durham, NC: Duke University Press.

- Tambakaki, P. 2009. "When Does Politics Happen?" *Parallax* 15 (3): 102-13.
- Thompson, E. P. 1966. *The Making of the English Working Class*. London: Vintage.
- Tocqueville, A. de 1995. *The Old Regime and the French Revolution*, S. Gilbert (trans.). Peterborough: Anchor Books.
- Van Munster, R. 2009. "Rancière". In *Critical Theorists and International Relations*, J. Edkins & N. Vaughan-Williams (eds), 266-77. London: Routledge.
- Valentine, J. 2001. "The Hegemony of Hegemony". *History of the Human Sciences* 14(1): 88-104.
- Valentine, J. 2005. "Rancière and Contemporary Political Problems". *Paragraph* 28(1): 46-60.
- Vallury, R. 2009. "Politicising Art in Rancière and Deleuze: The Case of Postcolonial Literature". In *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, G. Rockhill & P. Watts (eds), 229-48. Durham, NC: Duke University Press.
- Watts, P. 2002. "Le Cinéma entre *mimesis* et zone d'ombre". *Critique* 58: 830-37.
- White, H. 1994. "Foreword: Rancière's Revisionism". In J. Rancière, *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, H. Melehy (trans.), vii-xx. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Whyschogrod, E. 1998. *An Ethics of Remembering: History, Heterology and the Nameless Others*, 1-40. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Williford, D. 2009. "Queer Aesthetics". *Borderlands* 8(2), www.borderlands.net.au/vol8no2_2009/williford_queer.htm (accessed April 2010).
- Wolfe, K. 2006. "From Aesthetics to Politics: Rancière, Kant and Deleuze". *Contemporary Aesthetics* 4, www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=382 (accessed April 2010).
- Žižek, S. 1999. "Political Subjectivization and Its Vicissitudes". In his *The Ticklish Subject*, 171-244. London: Verso.

索引

- 阿多诺,西奥多·W. Adorno, Theodor W. 101,142
- 阿尔都塞,路易 Althusser, Louis 2-4,33,35,39-40,42,50,95,
97-8,101,112,148
- 阿尔及利亚战争 Algerian War 2,50
- 阿甘本,吉奥乔 Agamben, Giorgio 52-3
- 阿克琉斯 Achilles 123
- 阿伦特,汉娜 Arendt, Hannah 57,65
- 爱泼斯坦,让 Epstein, Jean 170-72,175
- 昂方坦,巴特勒米·普洛斯贝 Enfantin, Barthelemy Prosper 21
- 奥尔巴赫,埃里希 Auerbach, Erich 118,120,138
-
- 巴迪欧,阿兰 Badiou, Alain 1,4,11,81,8-6,91-2,183-5
- 巴尔扎克,奥尔诺·德 Balzac, Honore de 114,126,134,156
- 巴塔耶,乔治 Bataille, Georges 160
- 巴特,罗兰 Barthes, Roland 109,154,157-8
- 巴赞,安德烈 Bazin, Andre 170,177

- 百朗士,皮埃尔-西蒙 Ballanche, Pierre-Simon 102,137
- 柏拉图 Plato 10,43-7,57-60,64-5,68,80-86,108,121,143
- 包法利,艾玛 Bovary, Emma 126,140,142,146,171
- 鲍德里亚,让 Baudrillard, Jean 50,182
- 暴动 revolts;卡努暴动 Canuts 20;逻辑暴动 logical 4-5,17-18,21;工人暴动 workers 17-18,20
- 贝伦斯,彼得 Behrens, Peter 162-3
- 贝诺亚,阿兰·德 Benoist, Alain de 92
- 表达性/表现性 expressivity 129,134-5,146,149,170-78;
- 并置 *parataxis*, 参见物质性 materiality
- 波德莱尔,夏尔 Baudelaire, Charles 125
- 波普艺术 Pop Art 157
- 不平等 inequality;不平等与“感性的分配” and the “distribution of the sensible” 11,98;不平等与知识 and knowledge 28-32,98,101-2;不平等与政治 and politics 73,96,184;作为社会秩序结构的不平等 as structure of social orders 7-8,59,64
- 布迪厄,皮埃尔 Bourdieu, Pierre 33,35,43,80,84-5,101,109-10
- 布朗肖,莫里斯 Blanchot, Maurice 134,145
- 布里奥,尼古拉 Bourriaud, Nicolas 167
- 布罗代尔,费尔南德 Braudel, Fernand 105-7.
- 布瓦尔与佩库歇 Bouvard and Pecuchet 144
- “沉默的言语” “mute speech” 13,134-5,143,145-6,148
- 错误 Wrong 10,52,75-8,81,100
- 德勒兹·吉尔 Deleuze, Gilles 1,4,135,148-9,159-60,164,170,176-81

- 德里达, 雅克 Derrida, Jacques 1, 10, 108, 129, 153
- 德罗兰, 珍妮 Derooin, Jeanne 21
- 德尼, 莫里斯 Denis, Maurice 159
- 德斯帕, 爱德华 Despard, Edward 112
- 德意志制造联盟 Werkbund 162
- 等级秩序 hierarchy 参见统治 domination, 寡头制 oligarchy,
治安 police
- 狄德罗, 德尼 Diderot, Denis 36
- 斗争 struggle; 阶级斗争 class 3, 5, 17, 19, 39-44, 49, 89-91; 民主
斗争 democratic 67-8; 反对统治的斗争 against domination
22, 152; 政治斗争 political 79, 97
- 俄狄浦斯 Oedipus 123-4, 129, 138
- 法尔热, 阿莱特 Farge, Arlette 110
- 凡撒, 皮埃尔 Vinçard, Pierre 21
- 费希, 吕克 Ferry, Luc 58
- 费希, 儒勒 Ferry, Jules 85
- 弗罗斯特, 约翰 Frost, John 112
- 伏尔泰 Voltaire 108
- 福勒, 艾黎 Faure, Elie 181
- 福柯, 米歇尔 Foucault, Michel 1, 4, 9-10, 53, 61, 78, 105,
155, 185
- 福楼拜, 居斯塔夫 Flaubert, Gustave 42, 114, 126, 134, 140-47,
156, 171-2, 175
- 傅勒, 弗朗索瓦 Furet, Francois 106-7
- 傅立叶, 约瑟夫 Fourier, Joseph 20

感性的分享/分配 *partage du sensible*(distribution of the sensible)

11, 63, 95-103, 117, 136, 145, 147, 152, 187

高尼,路易-加百利 Gauny, Louis-Gabriel 6, 21, 111

戈达尔,让-吕克 Godard, Jean-Luc 166, 170, 177, 179-81

歌德,约翰·沃尔夫冈·冯 Goethe, Johann Wolfgang von 111, 115

革命 revolution, 也可参见后革命 post-revolution; 1830 年革命 of 1830 21; 1848 年革命 of 1848 20; 美学/诗学革命 aesthetic/poetic 12, 37, 133; 古巴革命 Cuban 2; 文化大革命 cultural 3; 民主革命 democratic 20, 96; 法国大革命 French 86, 106-8, 112, 114; 政治革命 political 13, 90, 124; 俄国革命 Russian 41

格林伯格,克莱门特 Greenberg, Clement 154, 159

葛兰西,安东尼奥 Gramsci, Antonio 40-42

工人 workers; 工人的“梦” workers “dream” 17, 21; 工人与哲学家 and the philosopher 43-5, 59; 工人的“声音” “voice” 8, 11, 18, 20

工艺美术运动 Arts and Craft Movement 162

公社(巴黎) Commune (Paris) 18, 86

龚古尔兄弟 Goncourt, Edmond and Jules 160

共产党 Communist Party 3, 8, 39, 40, 106

共产主义 communism 2, 106

古哈,拉纳吉特 Guha, Ranajit 113

寡头制 oligarchy 57-8, 61, 64-8

哈贝马斯,尤尔根 Habermas, Jürgen 9-10, 101

哈克,汉斯 Haacke, Hans 165

哈特菲尔德,约翰 Heartfield, John 165

- 荷尔德林, 弗里德里希 Holderlin, Friedrich 127
- 荷马 Homer 127
- 黑格尔, G.W.F. Hegel, G.W.F. 39, 117, 127-8, 139, 153, 157-8, 168, 169
- 亨森, 格拉文那 Henson, Gravener 112
- 后革命 post-revolution 11, 13, 139-40
- 后浪漫主义 post-romanticism 13-14
- 华兹华斯, 威廉 Wordsworth, William 23, 112
- 霍布斯, 托马斯 Hobbes, Thomas 38, 48-9, 53, 80, 88
- 贾尔, 阿尔弗雷多 Jaar, Alfredo 159
- 教育 education, 也可参见知识和学习 knowledge and learning; 布迪厄的教育社会学 Bourdieu's sociology of 109-10; 雅科托的教育理论 Jacotot's theory of 6-7, 27-37, 77, 114; 教育与共和国 and the republic 48, 84-5
- 解放 emancipation, 也可参见民主 democracy, 政治 politics; 解放和“感性的分配”and “distribution of the sensible” 98-103; 智力解放 intellectual 6, 23, 25-37, 98; 政治解放 political 21, 41, 82; 普遍解放 universal 90
- 卡贝·艾蒂安 Cabet, Etienne 21
- 康德, 伊曼纽尔 Kant, Immanuel 138, 151, 153, 161, 164, 168
- 库尔贝, 居斯塔夫 Courbet, Gustave 157
- 兰波, 阿瑟 Rimbaud, Arthur 5, 18
- 朗, 弗里茨 Lang, Fritz 170, 173, 175-6, 182
- 浪漫主义 romanticism, 也可参见表现性 expressivity, 文学性

- literarity, 后浪漫主义 post-romanticism; 英国浪漫主义 British 125; 德国浪漫主义 German 153; 黑格尔对浪漫主义的批判 Hegel's critique of 127, 128, 139; 浪漫主义和现实主义 and realism 155-6
- 浪漫主义文学/诗歌 romantic literature/poetry 12, 107, 126-8
- 浪漫主义艺术/美学 romantic art/aesthetics 134, 139, 149, 155, 182
- 劳动/劳工 labour; 劳动分工 division of 3-4, 29, 111, 128, 136; 劳工的历史 history of 1, 5, 12, 19, 49, 119; 工人知识分子 intellectual 3-4, 41; 手工劳动 manual 3-4, 46, 109, 111; 劳工运动 movement 1, 5-6, 12, 20-23, 31, 119; “劳工的夜晚” “nights of” 18-22
- 雷诺, 阿兰 Renault, Alain 58
- 历史 history; 艺术史 of art 151, 153, 155, 160-61; 电影史 of film 175, 177; 戈达尔的历史/故事 Godard's Histoire(s) 179-82; 异端的历史 heretical 110-12; “来自下层的历史” “history from below” 5-6, 10, 104, 111; 米什莱的历史 Michelet's 107-8, 135, 142, 146-7, 179; 历史之名 “names of” 112, 188; 哲学史 of philosophy 38, 43, 54; 历史的主体 subjects of 41, 44-6, 108, 146, 179; 历史与诗歌之争(亚里士多德) versus poetry (Aristotle) 146; 历史书写/历史学 writing/historiography 12, 96, 104-14, 135, 146-9, 179-81
- 利奥塔, 让-弗朗索瓦 Lyotard, Jean-Francois 1, 4, 10, 50-51, 53, 129, 164, 185
- 列维纳斯, 伊曼纽尔 Levinas, Emmanuel 10
- 刘别谦, 恩斯特 Lubitsch, Ernst 180

- 卢梭,让-雅克 Rousseau, Jean-Jacques 49,97
- 罗尔斯,约翰 Rawls, John 9,57
- 罗思乐,玛莎 Rosler, Martha 165
- 罗西里尼,罗贝托 Rossellini, Roberto 110
- 萝丝,克里斯汀 Ross, Kristin 19, 33, 34,106
- 马克思,卡尔 Marx, Karl 2-4,9-10,19,40,42-3, 57,80,90,117
- 马克思主义 Marxism 3,9,17,19-20,38-45, 90-91
- 马拉美,斯特凡 Mallarme, Stephane 12,18,134, 145,162-3,166
- 马勒维奇,卡西米尔 Malevich, Kazimir 172
- 马奈,爱德华 Manet, Edouard 157
- 毛泽东 Mao Tse-Toung 8
- 梅尔维尔,赫尔曼 Melville, Herman 134,148
- 美学/审美 aesthetic, 也可参见艺术的诸种体制 regimes of the arts; 审美自律 autonomy 152,161-5,172; 政治的审美之维 dimension of politics 95-6, 99-103, 134-5; 审美经验 experience 36-7,161,168; 审美体制 regime 113,121-9, 137,155-7, 161-5,170-72; 审美无意识 unconscious 129
- 门采尔,阿道夫·冯 Menzel, Adolph von 157
- 蒙太奇 montage 14,155,163-8,170,172, 177-82
- 米什莱,儒勒 Michelet, Jules 104, 107, 108, 135, 142, 146, 147,179
- 密特朗,总统,弗朗索瓦 Mitterrand, President Francois 8
- 民众 demos 46,49,65,70-75,78-9,81, 83,88-9
- 民主 democracy, 也可参见政治 politics; 无政府主义民主 anarchic 108,113; 古典民主 ancient 45,47,66; 对民主之恨 hatred of 13, 53-4, 64, 153; 自由主义/资产阶级民主

- liberal/bourgeois 46, 90, 173; 现代民主 modern 134; 激进民主 radical 9, 11, 54, 147; 代议制民主 representative 47, 54, 66; 民主的丑闻 scandal of 30, 47, 64-5, 80; 与政治同义的民主 synonymous with politics 53, 66-8, 70, 81
- 《民主》(兰波) "Democracy" (Rimbaud) 5, 18
- 摹仿 mimesis 108, 118, 120, 126, 155-6, 173-6
- 培根, 弗朗西斯 Bacon, Francis 159
- 佩恩, 托马斯 Paine, Thomas 112
- 平等 equality, 也可参见民主 democracy, 错误 wrong, 治安 polic; 平等公理/预设的平等 axiom/presupposed 11-12, 32, 72, 77, 109, 144, 150, 152, 183; 智力平等 of intelligences 28-33, 37, 77, 98, 109; 文学和美学中的平等 in literature and aesthetics 11-12, 24, 133-4, 137-8; 平等与政治行动 and political action 77-8, 122; 政治理论中的平等 in political theory 69-71, 91; 激进平等 radical 3, 6-7, 9, 13, 43, 184
- 歧义 disagreement 10, 51, 73-6, 82, 100, 185
- 乔伊斯, 詹姆斯 Joyce, James 172
- 权力/力量 power, 也可参见政治 politics; 艺术的权力 of art 158; 权力的分配 distribution of 87; 福柯论权力 Foucault 20, 78; 图像的权力 of images 110, 163-4, 175-81; 智力的力量 of intelligence 28, 30-31, 36-7, 54, 157; 权力与知识 and knowledge 30, 34, 110, 112; 君主的权力 sovereign 48-9, 53, 88-9; 权力与言语 and speech 4, 59, 84, 123-6; 国家权力 state 2, 5, 8, 66, 106
- 权利 rights; 公民权 citizen 52; 公民权利 civil 67, 72; 公民权

- 利运动 civil rights movement 72; 人权 human 22, 53, 79, 82
- 人类 human; 人类平等 equality 3, 6, 38, 43, 49; 非人(对人类的批判) inhuman (critique of) 52-3, 164; 人类智力 intelligence 7-8, 26, 30; 人类语言 language 74, 102, 117, 126-8
- 人民 people(the), 也可参见民众 *demos* 9, 12, 20, 34, 37, 42, 50-54, 65-6, 70-73, 75, 81, 83-5, 89, 92, 108, 122, 142, 179
- “人民之地” “Land of the People” 18, 23-4
- 人文主义 humanism; 朗西埃对人文主义的思考 Ranciere's thinking 184-5; 当代艺术的人文主义倾向 tendency of contemporary art 167
- 萨特, 让-保罗 Sartre, Jean-Paul 38, 43-5, 142, 145
- 社会主义 socialism 19, 70
- “社会主义或野蛮” “Socialisme ou Barbarie” 50
- 社会主义现实主义 socialist realism 37
- 社会主义者 socialists 8, 18, 33, 70
- 社会自由主义 social-liberalism 9
- 圣西门主义 Saint-Simonianism 20-21, 186
- 司汤达 Stendhal 108
- 斯宾塞, 托马斯 Spenser, Thomas 112
- 斯达尔夫人 Stael, Anne L. G. de 113
- 斯皮瓦克, 佳亚特里, 查克拉沃提 Spivak, Gayatri Chakravorty 113
- 苏格拉底 Socrates 29, 59, 83, 86
- 苏维埃社会主义 Soviet socialism 44

索布尔,阿尔贝 Soboul, Albert 106

塔西佗 Tacitus 113-14

汤普森, E.P. Thompson, E. P. 5, 111-13

统治 domination, 参见寡头制 oligarchy, police and ideology 3, 109; 政治秩序中的统治 in political orders 59, 64, 67, 78, 80-82; 社会统治 social 3-5, 11, 110

图像/影像 image; 审美体制中的图像 in aesthetic regime 155-6; 图像的定义 definition 118; 影像的命运 fate of 119; 语句-图像 sentence-image 163-4; 图像对文本 versus text 124, 128

托尔斯泰 Tolstoy, Leo 126

瓦尔康, 苏珊娜 Voilquin, Suzanne 20

“万物有言” “everything speaks” 12, 126, 157

唯物主义 materialism; 历史唯物主义 historical 3, 33; 朗西埃的唯物主义 Ranciere's 183, 187

维内, 德希耶 Véret, Désirée 21

温特博萨, 威廉 Winterbotham, William 112

文学性 literarity 13, 133-50

渥斯顿克雷福特, 玛丽 Wollstonecraft, Mary 112

无知 ignorance; 专家对无知者 expert versus ignorant 30, 37, 65, 125; 教师 schoolmaster 27-8, 98

五月风暴 May' 68 1-5, 17, 19, 40, 50

伍尔夫, 弗吉尼亚 Woolf, Virginia 134, 139, 172, 175

物质性 materiality; 混杂的物质性 chaotic 158; 图像的物质性 of image 124-5, 154-5; 语言的物质性 of language 7, 161, 163

- 希区柯克,阿尔弗雷德 Hitchcock, Alfred 178-81
- 席勒,弗里德里希 Schiller, Friedrich 127
- 夏多布里昂,弗朗索瓦-热内·德 Chateaubriand, Francois-Rene de 111
- 夏尔丹,让-西缅 Chardin, Jean-Siméon 160
- 现代性 modernity; 审美现代性 aesthetic 13, 18, 124, 134, 151-8, 165; 电影艺术的现代性 cinematographic 170-77; 政治现代性 political 23, 46, 87
- 象征/象征领域(有时候也翻译为符号) symbol/symbolic, 参见审美体制 aesthetic regime; 集体生活的象征 of collective life 161-3; 象征蒙太奇 montage 165-8; 审美体制的象征原则 principle of aesthetic regime 125, 129; 符号暴力与社会秩序 violence and social hierarchy 4, 43, 61, 85, 102
- 新自由主义 neo-liberalism 9, 106
- 行动 action; 集体行动 collective 70, 79; 创造性行动 creative 130, 184-5; 电影中的行动 in film 175; 大众行动 of masses 106-12; 高尚的行动 noble 120, 140-41; 政治行动 political 51, 53, 68, 72, 74, 76-7, 82, 87, 96-9, 103; 对行动的再现 representation of 122-6, 138, 156; 观众的行动 of spectators 101; 审美体制中行动与情感的较量 versus pathos in aesthetic regime 129, 159, 179
- 学习 learning 7, 26-8, 31, 36
- 勋伯格,阿诺德 Schönberg, Arnold 172
- 雅科托,约瑟夫 Jacotot, Joseph 6-9, 25-37, 77, 98, 114, 143
- 亚里士多德 Aristotle 10, 45-8, 57, 73-4, 77, 86-9, 108, 121-2, 124, 146
- 艺术的体制 regimes of the arts 13, 116-31, 137-40, 144-8

异见 *dissensus* 53, 95-100

尤利西斯 *Ulysses* 123

雨果,维克多 *Hugo, Victor* 142, 157

寓言 *fable* 119, 169-82

越战 *Vietnam War* 2, 165

哲学 *philosophy*, 参见政治领域和政治 *political and politics*

政治 *politics*, 也可参见民主 *democracy*; 政治和美学 *and aesthetics* 100-101, 116-20, 133-6, 179; 原型政治 *archipolitics* 10, 46, 80-81, 83-6; 政治和艺术 *and art* 152, 159-68, 175; 生命政治 *biopolitics* 53-4; 政治与智力平等 *and equality of intelligences* 29-32; 政治与文学 *and literature* 136-9, 141-3, 150; 元政治 *metapolitics* 10, 80-81, 89-92; 平行政治 *parapolitics* 10, 46, 80-81, 86-90; 政治与哲学 *and philosophy* 80, 82, 86, 92; 政治与诗学 *and poetics* 12, 37; 政治对治安 *versus police* 10, 60-67, 70-71

政治领域 *political, the* 10, 71, 87

《政治学》(亚里士多德) *Politics (Aristotle)* 73-4, 87

政治运动 *political movement* 73, 78

政治哲学/理论 *political philosophy/theory* 9, 10-13, 38, 43-9, 52-4, 57-9, 69-70, 80-86, 136, 184-6

政治主体(主体化) *political subject (subjectification)* 10, 31-4, 44-6, 50-52, 75-8, 84-5, 100-102

知识 *knowledge*; 知识与权威 *and authority* 28-30, 37, 98; 知识的分配 *distribution of* 84; 作为意识形态的知识 *as ideology* 43-4; 知识诗学 *poetics of* 95, 104-10, 145-6, 150

知识分子 *Intellectuals* 3-5, 18, 33, 38, 42, 45, 53-4, 110

- 治安 police, 也可参见寡头制 oligarchy, 政治 politics; 治安的定义 definition of 62; 治安与感性的分配 and distribution of the sensible 97-9; 治安秩序 order 70-76; 柏拉图理想国中的治安 in Plato's Republic 59-60; 治安暴力 violence 2, 72
- 主体、主体化 subject, subjectification, 参见政治领域 political
- 自由 freedom; 平等的自由 as equality 85, 183-5; 政治自由 political 38
- 自由主义 liberalism, 也可参见新自由主义 neo-liberalism, 社会自由主义 social-liberalism; 利益集团自由主义 interest-group- 61
- 自由主义的 liberal; 自由主义民主 democracy 45-6; 自由主义国家 state 10; 自由主义理论 theory 70-72
- 左拉, 埃米尔 Zola, Emile 126, 145

译后记

长久以来,对翻译这本书,我是抗拒的,理由有三:第一,翻译不赚钱,辛辛苦苦花费的时间足够我写好几篇论文了;第二,翻译会惹来豆瓣上的各种“同行评议”,其中不乏尖刻者,比如剧旁之流,我有点诚惶诚恐;第三,这是一本导论著作,我要翻译也得是朗西埃的原典,而且期间我也的确接到各方的邀请来翻译朗西埃的原著。

最终因为少不更事应承下来也就只好硬着头皮上。不过,整本书翻译下来,我自己的提升是明显的,仿佛跟着名局棋谱下棋,自然更能洞悉每一步的好坏。读经典自然是首要的,但不得其门而入的时候,不该强自运气硬闯,这样往往容易走火入魔(比如以道家小无相功推动少林绝技),按照高人的棋谱走上一段,再回去原典中沉潜涵泳,自然会有所精进。

由于这本书的导论性质,所以我必须得全盘思考朗西埃每一个术语的特异性和思想的整体性,因此,与翻译他的某部著作不一样的地方是,我可以更全面地将自己的研究成果偷偷塞进本书的脚注中。例如,对很多术语和典故的翻译,我都是一再斟酌,最后

为了避免误会,干脆将来龙去脉以译者注的形式呈现出来,这样也算是让我的博士论文为学界做出微小的贡献了。

说起我的博士论文,的确也是关于朗西埃的政治美学思想,然而,虽然与本书切入角度有所不同,但是大体上并未超过此书开辟的一亩三分地。但凡有人问我要博士论文,我不给的原因是怕丢人,只要与欧美研究一对比就能看出我的斤两。现在好了,我可以将德兰蒂所编此书推到人前,由此书了解朗西埃整体思想既便捷又可靠。

从接手此书翻译,到最终交稿,我经历了很多事,其中头一桩大事就是我的孩子出生了,所以译稿一拖再拖,而且编辑也奈我不何。直到我来美国访学才有了时间来完成最后的校对。

当时来康村的主要目的除了向卡勒朝圣以外,也是为了见到此书的作者之一博斯提尔斯,但是很遗憾在我来之前他就去了哥大。但是命运就是这么好玩,仿佛《死神来了》,总会以某种方式轮回,我偶然间来旁听坎贝尔教授的“意大利思想”研讨课,谁知此研讨课邀请了很多意大利思想的权威来讲座,其中有关意大利思想家“比佛”(“Bifo”)的讲座邀请的演讲者是匹兹堡大学的麦琪亚教授,她也是本书的作者之一。我在其讲座结束后积极主动地汇报了我翻译此书的情况,她非常非常高兴,几乎是尖叫着表示难以置信,同时激动地说:“如果可以的话,真想吻你。”我可能还不太能承受这种意大利式热情,就拥抱了一下,并且在她的小笔记本上留下了我的信息。她说会告诉德兰蒂,他应该会很高兴的。那一天真的感觉世界很小很小。

不过经历的事情中影响最大的大概是,本书编辑及好友邹荣和绪军被我活脱脱地拖稿拖到辞职去自主创业,对此我深感抱歉,但也为他们感到高兴,他们的图书品牌由此可以独立运作了。

最后,翻译中的错误总像满屋子的蟑螂,打都打不完。按照惯

例,我应该谦虚地表示接受批评并请方家指教。我相信那是翻译得很好才敢说的话,而我的译作我很清楚,只有挨骂的份儿,所以,请各位读者以及看不懂中文的作者原谅!

李三达

2018年3月25日

于绮色佳兰馨西苑孤斋



朗西埃同时代的许多思想家都在今天焚毁他们昨天或更早的时候所钟爱的东西，但他的工作却是数十年的一以贯之，令人惊叹。他对平等理念以及解放行动的执着坚持——起初被运用于社会和政治议题而后再转向文学和艺术——已经有了举世瞩目的大量成果。本书的目的在于呈现一些主要的概念，这同时也是朗西埃著作中的闪光点，为的是让大家体会到朗西埃思想丰富和精深的内涵。



重庆大学出版社



ISBN 978-7-5689-1137-5

9 787568 911375 >

定价：45.00 元