

全球化時代的文化悖論： 多樣性還是單一性

• 張旭東

傑姆遜 (Fredric Jameson) 的主要論點之一是，後現代說到底就是「經濟變成了文化，文化變成了經濟」^①。在我看來，這是傑姆遜的後現代話語的認識論和政治核心。傑姆遜的後現代話語在他的主要著作《後現代主義或晚期資本主義的文化邏輯》(*Postmodernism, or, The Culture Logic of Late Capitalism*) 的標題中已經具體化和通俗化了。這個辯證的語式是一個豐富的思想傳統——尤其是法蘭克福學派——的浪尖。我們對它已經耳熟能詳，以至於在作出各種各樣的評論時，經常忽略了傑姆遜的辯證法所要求的必要分析步驟和最終的政治哲學評價。傑姆遜的方案並沒有在後現代遊戲式的無差異表層上將文化與經濟融合起來，也沒有採用全球化之類的通用標籤來進行歷史情景分析。傑姆遜堅持認為，我們必須格外留心包括經濟和文化、市場和力比多、基於生活方式的消費及其對「主體性」的意識形態表達在內的各種結構分化的力

量，毫不含糊地將經濟因素擺在首位，並且同樣毫不含糊地強調對文化的意識形態理解，將文化看成是一種具有顯著歷史性、同時在歷史上又具有全新品質的資本主義活動方式。

一 晚期資本主義的一體性與排他性

毫無疑問，在將後現代和全球性當作自明的東西相提並論之前，必須首先尋繹其歷史基質。那個按後現代主義和全球化思路構想出來的物質、社會和政治世界究竟由哪些因素構成呢？事實上，研究後現代主義和全球化的學者，尤其是從事文學和文化研究的學者甚至不願提及這些構成因素，這僅僅表明了意識形態—文化氛圍的濃厚質密。例如，人們不再感到有必要從通訊或信息技術之類的更平淡的視野去研究後現代性和全球化的條件；事實上，正是通訊或信息技術

傑姆遜認為，我們必須格外留心包括經濟和文化、市場和力比多、基於生活方式的消費及其對「主體性」的意識形態表達在內的各種結構分化的力量，毫不含糊地將經濟因素擺在首位，並且同樣毫不含糊地強調對文化的意識形態理解，將文化看成是一種具有顯著歷史性、同時在歷史上又具有全新品質的資本主義活動方式。

* 此文為作者在2001年10月於加拿大曼尼托巴大學 (University of Manitoba) 召開的「全球化時代的文化生產與消費」國際學術討論會上發表的主題演講 (keynote speech)。英文稿即將刊登於美國《文化批判》(*Cultural Critique*) 雜誌，2003年冬季號。

「全球空間」的日常經驗有賴於——取決於——與整個系統的徹底認同；任何人都不能偏離這個系統，否則他／她就會被拋在機器和技術（以及它們所提供的安全感和認同感）這個「巨大的架座」之外。

使現代商業、金融和交易的模式發生了轉變，儘管結果很不平衡，轉變的方式也十分有限。但是，正如傑姆遜指出的，所有這些技術轉變都要以「商業決策」這種精明的邏輯為基礎。「商業決策」並不是甚麼新玩意兒，它與資本主義一樣古老。資本主義發展長期處於不平衡的狀態，在許多情況下，這種不平衡還在進一步加劇。在當今世界上，財富和權力空前集中。於是，後現代和全球性就變成了市場的自我確認。以消費主義為媒介，市場是按自由、多樣性、多元性和普遍性來理解的。就此而言，若欲了解作為意識形態的後現代主義和全球化，就必須考慮到如下問題：兩者是如何在西方都市中心和西方以外的其他鏡像城市生產出日常生活的？在這方面，我們所說的後現代全球性或全球化後現代性不過是指一種被徹底納入資本主義生產和消費系統的生活方式的普遍性、相同性和標準化。支撐着這個世界的，是我們這些生活在第一世界中的人視為理所當然的管理和服務的效率和便利。毫無疑問，即便將這個「全球空間」稱為「不連續的連續性」或「分散的同質性」，那也是一種委婉說法，因為這個「全球空間」的日常經驗有賴於——取決於——與整個系統的徹底認同；任何人都不能偏離這個系統，否則他／她就會被拋在機器和技術（以及它們所提供的安全感和認同感）這個「巨大的架座」（gigantic enframing）（海德格爾 [Martin Heidegger]）之外。

商業和意識形態的邏各斯、形象、象徵對日常世界的滲透、商品的力比多化和性慾化、商業社會的道德—政治價值使生活世界與文化世界、私人領域和公共領域幾乎毫釐不爽地重疊在一起，因為這兩個世界和領域在

舊的民族國家語境中已經失去了意義和相互聯繫。蓋爾納 (Ernest Gellner) 曾經從社會學—哲學的觀點出發區分了近代的兩種視野：「個人主義—原子式的」和「浪漫—有機的」^②。如果說這種區分在今天的語境下還有某種使用價值的話，那就在於，這種兩分法——蓋爾納正確地認為，其影響遍及於一切民族情景中的一切政治立場——可以幫助我們認識到，現代知識社會學和文化政治學的深陷的斷層線已經發生了戲劇性的位移。在後冷戰時代，啟蒙和普遍理性的那種「個人主義—原子式的」視野幾乎已經吸納了一種「浪漫—有機的」、溫暖而又模糊的意識，對共同體、人群和文化有了某種感覺。這種新的普遍主義—個人主義的視野並不是靠挑戰和顛覆那些未經批判地建基於習俗和傳統之上的世界觀、並通過論證而產生出理性協商的知識和倫理。相反，它將自己當作地地道道的文化。如果有人對其缺乏反思的狀態提出質疑，它就驚詫不已。贊同「個人主義—原子式」觀點的人有時不得不論證他們的立場是超越歷史的，是「文明」本身。每當這個時候，如同傳統的「浪漫—有機的」人一樣，他們都會感到惱怒、驚駭和憤憤不平，他們想不出這還有甚麼需要論證的。換句話說，新普遍主義話語——後現代主義和全球化話語是其最關鍵的範疇——認為它所反映的不是一種生活形式，而是人類本質和存在本身。

毫無疑問，晚期資產階級社會的這種政治本體論最好從形式和理性的層面上——也就是說，用自由主義—普遍主義或個人主義—原子式的反本質、反文化的語言——加以論證。就此而言，羅爾斯 (John Rawls) 關於政治自由主義的構想從各方面來看都比

哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 的方案更徹底、更自信、更現實化。即便僅僅因為哈貝馬斯沒有將韋伯 (Max Weber) 的幽靈從他的哲學運思中徹底清除出去，這位交往理性的始作俑者就只能在透明理性的稀薄空氣中建構他的方案。哈貝馬斯乞靈於康德 (Immanuel Kant)，羅爾斯則在一個多元的世界中提出了「交疊共識」論，以此作為羅馬法的現代等價物。德國人最終又一次為「世界歷史民族」(馬克思、韋伯) 從政治或法學的層面上介入的活動提供了一個蒼白的哲學註腳，儘管這裏涉及到的歷史和地緣政治情況完全不同^③。

具有諷刺意味的是，對羅爾斯的更可信、也更令人不安的挑戰來自羅蒂 (Richard Rorty)。羅蒂一直都在抨擊美國學界的左派，指責他們缺乏愛國心^④。如果羅蒂只是為美國沙文主義提供了又一種說法，那也就不必理會他了，但實際上，羅蒂試圖復興更為傳統的新政或社會改革政策。他提醒自己的同胞，美國在實質民主(財富分配等等)方面仍是一個很不平等的國家，美國的理想尚未「實現」。羅蒂認為，羅爾斯關於自由民主程序的哲學表述在抽象的層面上真是美妙之極，就連特權階層、超級富裕階層、保守人士對它也不會感到有甚麼問題。這一評論可謂切中要害。不僅如此，有趣的是，羅蒂對美國民族主義的訴求始終是一把雙刃劍：它的矛頭一方面指向國內政治中的社會不平等，另一方面又指向新興的「國際超級階層」。這個新階層正是威脅着美國政體的全球化勢力。(在羅蒂的《實現我們的國家》[*Achieving Our Country*]這本書中，有一個比喻透露出相當敏銳的觀察力：橫越大陸的班機的前排座位坐着商界精英，坐在飛機尾部的

是一大幫趕赴各種國際會議的學界人士。)羅蒂的觀點很值得注意，因為他揭示了自由民主的普遍主義的一個內部裂隙：像羅蒂那樣的一批人對任何從政治上或思想上追求超越美國憲法的開放歷史視野的努力一般都不抱同情，甚至採取敵視的態度；因此，對他們來說，與自由民主體制的內部問題作鬥爭的唯一方式就是從更為古老、經典的民族政治模式中尋找靈感，重新喚起民族國家的理念或理想主義。不過，羅蒂復興美國民族主義的努力只能放在經濟、政治、文化領域的跨國流動和衝突的全球語境中來加以審視。從這個觀點來看，羅蒂的方案最終難免流於玩世不恭和平庸乏味，這一點可能是他自己所不願意承認的。換句話說，由於美國軍事和經濟力量獨步全球，由於制度化的全球不平等和等級結構，由於美國的利益按其本性就是全球性的，因此，鞏固美國的民族政治和民族意識形態，使它們達成實質的(而非抽象的或程序的)同質化，就應該成為我們的頭等大事。美國人和潛在的美國人在其直接的地方性、獨特性和偏狹性方面已經並且瞬息間就達到了普遍的水平。對他們來說，羅蒂從哲學上將美國的理念與人類歷史的烏托邦理想接通，確實達到了一定程度的具體性。只有在這個基礎上，我們才能理解他對傑姆遜的古怪指責：他說傑姆遜的著作缺乏足夠的烏托邦衝動。

美國人和潛在的美國人在其直接的地方性、獨特性和偏狹性方面已經並且瞬息間就達到了普遍的水平。對他們來說，羅蒂從哲學上將美國的理念與人類歷史的烏托邦理想接通，確實達到了一定程度的具體性。

二 民族國家和民族文化主體的困境

建基於消費概念之上的晚期資產階級的主體性概念與其在經濟、社會、政治中的普遍性幾乎完全重合起

在新自由經濟的時代，所有國家都被捲入一場充滿怨恨的激烈爭吵，其焦點是，在全球市場的「看不見的手」面前，「誰比誰更過剩」；新殖民主義在國際貨幣基金組織的貸款中，在美國的電視節目中，在北約的軍事行動中獲得了生動的表現。

來了，這可以部分地解釋後現代／全球視野模糊不清的狀態。在這種視野中，民族國家，連同其引出的一切正當的和不正當的暴力要求和文化要求，幾乎已經杳無蹤影了。現在，需要更多地從歷史的視角去描述民族國家在這種境況中的作用。鑒於資本主義與國家權力之間存在着歷史的相互依存關係，最近幾十年的變化主要在於這種關係的範圍（以及美國政體的發展，按照傑姆遜的說法，這導致了美國與世界上其他民族國家之間的深刻的不對稱），而不在於這種關係本身^⑤。誠然，全球資本主義需要全球性的政體形式來提供「法律和秩序」，以及更廣泛的意識形態合法化。但是，這種新興的全球體制按其本性就是一種不道德、不人道的政體形式，因為它並不準備將基本的公民權和人權擴及於傳統民族國家疆域以外的臣民，甚至連一點表示都沒有。因此，可以說，雙重標準是西方新干預主義的內在品質，誰也沒有法律或政治上的根據「讓統治階級說話算數」，而這正是激進知識份子在挑戰自由資產階級國家的現狀時採取的傳統政治策略（布洛赫 [Ernst Bloch] 在《自然法與人的尊嚴》[*Naturrecht und menschliche Würde*] 中提供了這種激進民主立場在現代的最後表述之一）。

另一方面，民族國家不僅為非西方世界的許多民族和共同體提供了唯一有意義的保護，使其免於跨國公司的操縱，免於專橫的西方通過各類經濟和文化代理人而實施的跨領土國家權力的支配，而且還為特定民族情景中的政治參與和行動提供了唯一切實的舞台。考慮到這種現實情況，如果抽象地、非歷史地抨擊民族國家、民族主權、民族文化和政治生活等理

念，那就確然無疑地透露出一種明顯的美國中心主義和歐洲中心主義立場，一種普遍一個人主義的信仰和意識形態。一旦採取這樣一種立場，對後現代／全球化主體性的確認遲早就會變成對西方的自由和民主理念的重新確認。正如前面討論過的，最後一點不過是一個特殊共同體的浪漫文化主義的現代翻版而已，其普遍要求遲早會變成罩着一層薄薄面紗的沙文主義和種族主義。

在新自由經濟的時代，所有的國家、甚至所有的大陸都被捲入一場你死我活的競爭或「充滿怨恨的激烈爭吵」（傑姆遜語），其焦點是，在全球市場的「看不見的手」面前，「誰比誰更過剩」（阿銳基 [Giovanni Arrighi] 語）^⑥；新殖民主義在國際貨幣基金組織的貸款中，在美國的電視節目中，在北約的軍事行動中獲得了生動的表現。具有諷刺意味的是，在這樣一個時代，非西方社會的「傳統文化」也進入了以新興波波族（波希米亞資產階級 [Bohemian bourgeoisie] 為特徵的西方大都市的消費場景。「波希米亞資產階級」這個詞語出自新保守主義陣營的布魯克斯 (David Brooks)，頗能顯示他的機敏和睿智。從社會學的角度來看，這是一個值得注意的意象，因為它突現了一些新的模式：在建構「新的（國際）上層階級」的過程中，以90年代迅速崛起的美國高技術和時裝市鎮（索霍區、帕洛阿爾托、阿斯彭等等）為引力中心，金融資本與文化資本融匯在一起。作者細緻入微地描述了90年代瑜珈功修煉者、騎小輪摩托車飛奔者、文化反叛者、對性持開明態度者、政治正確的維護者、具有健康和環境意識者、專業人士，對他們表現出過份的欽佩，頗有討好之

嫌。從這些人身上，我們可以看出，60年代以及自歐洲浪漫主義以來的全部精神資源已經被一個新的消費概念——毋寧說消費行為——馴化了，吸納了。這種消費概念或消費行為植根於經濟與文化的相互滲透（植根於美國大學與公司文化的新型英才教育、文化與金融資本擁有者的聯姻等等，從社會學角度看，所有這些都構成了《天堂裏的波波族》[*Bobos in Paradise—The New American Upper Class and How They Got There*]這本書十分有趣的方面），兩者都同時被理解成資本和身體：在波波族身上，在他們那種立足於消費和文化之上的對個人自由和社會尊嚴的新感覺中，資本已經變成了身體，反之亦然⑦。

有必要趕緊補充一句：所有這些意識形態概念（自由、多樣性、多元性和普遍性）都過份受制於消費主義，因此，在涉及到現代資產階級主體性概念的理解或自我理解時，它們從根本上具有力比多的性質。我們也可以說，這個特殊的主體性概念已經與其早期的——經典的或現代主義的——資產階級淵源發生了分離，兩者之間隔着一道歷史的裂痕。這一裂痕產生出關於後現代主義的批判話語，並以一种無情的歷史邏輯決定了，現代西方與資產階級革命的普遍理念之間的連續性不過是一種懷舊的、感傷的虛構。於是，我們可以發現，後現代主義和全球化的慶典式的意識形態話語與韋伯使一個解魅的世界理性化的努力處在同一個結構位置上。事實上，韋伯通過其比較宗教社會學（儒教、佛教、印度教等等）將基督教生活世界的毀滅投射到了東方（海德格爾曾接受《明鏡報》(*Spiegel*)記者的採訪，在這次著名的或臭名昭著的訪談中，

海德格爾說，不能指望通過比如說東方的道家思想或神秘主義來拯救西方，拯救之道就在爆發危機的地方。這是對韋伯問題的姍姍來遲的、卻更加誠實的回答)；與此同時，他又要求建立一個願意並能夠在海外貿易和殖民擴張中與英法兩國競爭的「政治上成熟的」——亦即理性化的、自由民主的——德國⑧。作為民族主義者的韋伯為德意志帝國憂心忡忡，作為理性主義者的韋伯又為普遍的現代性勞神費心，這兩個韋伯有一種內在的、令人不安的衝突，而在美國版的（帕森斯式的）作為社會科學家的韋伯身上，人們很難面對韋伯的這種困境。但是，若要從歷史的和文化政治的層面上理解我們的時代，除了必須面對德里達(Jacques Derrida)所認為的馬克思的幽靈之外，還必須面對韋伯的幽靈。韋伯的理性化方案所蘊含的文化政治悖論在韋伯死後，也就是說，在後現代／全球化意識形態中才獲得解決，這也許再合適不過了。後現代／全球化意識形態使文化和經濟徹底地倒在普遍性這個新的一致性平面上，這就是傑姆遜所說的「壓抑的多元性」⑨。

三 普世主義文化的 政治哲學悖論

這種壓抑的多元性通常仍被禮讚為一種多樣化的、流動的、創造性的和解放的力量。不過，我們不妨審視一下它那隱藏在包容性背後的排他性、隱藏在平等背後的不平等、隱藏在多樣性和異質性背後的意識形態同質性。換句話說，有必要檢討一下自由普遍主義的隱含假定和原則。這種

現代資產階級主體性概念已經與其早期的資產階級淵源發生了分離，兩者之間隔着一道歷史的裂痕。這一裂痕以一種無情的歷史邏輯，決定了現代西方與資產階級革命的普遍理念之間的連續性，不過是一種懷舊的、感傷的虛構。

普遍主義歷史地植根於作為人類生活的自律領域的政治的概念之中。在這方面，只要讀讀施米特 (Carl Schmitt) 的相關著述就足夠了。施米特討論了作為普遍性的政治框架的自由民主體制的內在悖論和脆弱性。在《議會民主制的危機》(*The Crisis of Parliamentary Democracy*，德文原題是 *Die geistgeschichtliche Lage der heutigen Parlamentarismus* [當今議會制的思想史狀況]) 中，施米特寫道 (這是在二十世紀20年代初) ⑩：

在表面政治平等的條件下，另外一個領域以實質不平等佔優勢的領域 (在今天，例如經濟領域) 將支配政治。……無論在甚麼地方，只要不偏不倚的平等概念在缺乏不平等這個必要的關聯概念的條件下實際地控制了一個人類生活領域，這個領域就失去了它的本質，而被另外一個受不平等無情地支配的領域弄得黯然失色。

施米特接着寫道⑪：

只要是人，就享有平等；但這不是民主，而是一種自由主義；不是政體形式，而是個人主義—人道主義的倫理觀和世界觀。近代的大眾民主立足於這兩者的雜亂的組合。

在這裏，施米特將自由主義與倫理觀和世界觀 (在施米特寫作的特殊德國語境中，倫理觀和世界觀兩者指的是某種也許可稱之為基於文化的民族意識形態的東西) 相關聯。除此而外，還有一點也非常有趣：施米特在自由主義與民主之間打進了一個楔子，將「個人主義—人道主義」的特徵歸屬於前者 (自由主義)，以便主要按同

質性來界定後者 (民主)。盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 的「公意」概念表明，「一個真正國家的存在條件是，人民必須具有高度的同質性，以至於從根本上達到了全體一致。」⑫

施米特進而指出：「一切實際的民主都建基於這樣一個原則之上：只有平起平坐的人之間才有平等；不能平起平坐的人之間絕沒有平等。」⑬他又說，「如同公意一樣，要麼存在着全體一致，要麼就不存在全體一致」，因此，「(社會) 契約的存在與否毫無意義」⑭ (施米特的意思是說，後者只是一個自由主義的幻想，而不是民主制度的運作方式；民主制度靠的是排斥異質因素，形成共識)。儘管施米特有一種政治機會主義傾向，但他充分承認，社會正朝着更自由、更民主的方向邁進，這種空前未有的趨勢是普遍的、不可逆轉的。就歷史判斷而言，施米特和托克維爾 (Alexis Tocqueville) 實際上沒有太大的區別。在一個全球化和後現代主義的時代，對我們的批判思考更有用的是施米特的一些獨特思路。他區分了政治的各種要素和範疇，因而對那些據認為超越了政治的東西達到了更具歷史性的理解。他寫道⑮：

在政治領域，當人們互相面對時，他們並不是甚麼抽象物，而是在政治上有利害關係、受政治制約的人，是公民、統治者或被統治者、政治同盟或對手——因此，不管怎麼說，這裏涉及到一系列政治範疇。在政治領域，一個人不可能將政治的東西抽取出來，只留下人的普遍平等。經濟領域的情況亦復如此：人不是被設想成人本身，而是被設想成生產者、消費者等等；換言之，這是按特殊的經濟範疇來設想人。

施米特在自由主義與民主之間打進了一個楔子，將「個人主義—人道主義」的特徵歸屬於自由主義，以便主要按同質性來界定民主。盧梭的「公意」概念表明，「一個真正國家的存在條件是，人民必須具有高度的同質性，以至於從根本上達到了全體一致。」

正是透過政治這面無情的鏡子，施米特抓住了黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 「具體思維」的根本歷史內核。在《政治的概念》(Begriff der Politischen) 中，施米特以令人折服的思想睿智評論道^⑥：

量變轉化為質變這個經常被人引用的命題具有十足的政治含義，它表達了這樣一個認識：從一切領域都可以到達政治這個點，隨之而來的是人類群體的質的新強度。這個命題的實際運用主要是在經濟領域，但到了十九世紀，它便開始產生出致命的後果。……迄今為止一直處於非政治或事實層面上的東西現在具有了政治性。當它達到一定的數量時，比如說經濟財產就變成了明顯的社會權力 (說得更準確一些，政治權力)，財產 (propriété) 變成了權力 (pouvoir)。原先只是受經濟驅動的階級對立，現在變成了敵對群體的階級鬥爭。

這樣，施米特的範疇和要素思想就提供了一個有助於闡明歷史和階級意識的產生的辯證概念。這也許就是盧卡奇 (Gyorgy Lukacs) 和本雅明 (Walter Benjamin) 高度評價他的原因，儘管晚年的盧卡奇在其巨著《理性的毀滅》(Zerstörung der Vernunft) 中指出，施米特的理論運思預示了，歐洲帝國主義秩序將在納粹的手中瓦解；透過施米特，可以發現納粹與顛覆了歐洲封建主義的早期資產階級革命的相似性。但是，在某種程度上，必須承認，受價值驅動的鬥爭的最激烈的形式或「生活形式」的衝突具有價值中立的性質：施米特所說的政治最終建立在敵友區分的基礎之上。巧合的是，毛澤東正是運用這對範疇開始了他對

中國社會的分析，提出了強有力的關於中國革命的理論。

四 「帝國」及其敵人

經過了里根 (Ronald Reagan) — 撒切爾 (Margaret Thatcher) 的私有化十年，又經過了冷戰結束後的「世界新秩序」的十年，後現代主義和全球化已經很難被看成是自由民主框架內的一種抽象的、價值中立的和非政治的普遍性了。在這期間，美國在海灣、巴爾幹和反恐的無國界空間發動或領導了三次戰爭。這說明，後現代主義和全球化的時代並沒有擺脫「人類群體的 (突然) 強化」，而是發揮着槓桿的作用，將各種各樣的衝突推到前台，儘管這些衝突有其傳統的限制條件，要受制於地方、民族、地域的隔絕、靜止和惰性。如果說一個全球帝國正在形成，它也更多地形成於晚期資產階級的夢幻之鄉，用文明的標尺徹底排斥他者，確保自我的絕對自由和安全。這個全球帝國被假定具有空間的總體性和時間的無限性；它將自己看成是一種並非支配着特殊的社會群體或人類群體、而是「直接支配着人性」(內格里 [Antonio Negri] 和哈特 [Michael Hardt] 語) 的文明。這些想法與其說符合資本主義生產和消費的擴張 (實際上，即便在最發達的資本主義社會中，這種擴張也很不平衡)，還不如說符合以經濟與文化、特殊與普遍的交會為基礎的晚期資產階級主體性這個全新的概念^⑦。從這種觀點來看，也許有某種辦法可以矯正內格里和哈特在《帝國》(Empire) 中提出的一個在別的條件下無法質疑、因而也就無關宏旨的口號：「根本沒有甚麼

如果說一個全球帝國正在形成，它也更多地形成於晚期資產階級的夢幻之鄉，用文明的標尺徹底排斥他者，確保自我的絕對自由和安全。這個全球帝國將自己看成是「直接支配着人性」的文明。這些想法符合以經濟與文化、特殊與普遍的交會為基礎的晚期資產階級主體性的全新概念。

追求和平的衝動確實觸及到「我們的生活方式」的一切文明—霸權秩序的一個根本特徵。從中國的萬里長城到美國的國家彈道防禦系統，都透露出這種絕對安全的幻想。《共產黨宣言》有一段精彩的文字，說萬裏長城被「資產階級的廉價商品」象徵性地「擊垮」了。其實，根本等不到這個時候，歷史上游牧部落已經一再突破了這道防線。

外部」(這是對帝國來說的。這個全球帝國混合了後現代主義和全球化，由於左派對全球烏托邦持有一種唯意志論和非歷史的看法，因此，與實際存在的資本主義體制基於不可靠的理由所宣稱的相比，它就是一個更規範的概念構成物)。在消費自由、日常生活生產的均質化、同質化的空間裏，政治經濟學變成了力比多經濟學。只要「內部」由這種情況所決定，就可以採取各種各樣的方式、按照被排斥在帝國的同質化國家之外的因素來清晰地界定「外部」。換句話說，「內部」與「外部」的這種修辭性的二項對立(或者說，將「外部」從「內部」的位置上清除出去)只有從政治的角度來理解才有意義。但是，一旦從政治的角度來理解這種二項對立，也就是說，一旦「人類群體的強化」——突然的、而又是歷史的——達到了政治的水平，內部與外部的兩分法就像敵友的對立一樣昭然若揭和不可避免了。只要看看美國媒體將文化變成政治的手腕，只要看看公眾對「九一一」恐怖襲擊的反應，這一點就再清楚不過了。

在這方面，後現代主義和全球化似乎是按與自由民主制相同的政治邏輯運作的：第一，它們需要同質性；第二，如果有必要的話，它們還要清除或根除異質性。「後現代」和「全球性」這兩個詞標誌着文化變成政治的歷史時刻，與此同時，「文化變成政治」也必須被理解成「政治變成文化」。如果說——正如傑姆遜指出的——「美國生活方式」提供了一種「文化的」同質性，並且使這種同質性超越了經濟不均等或政治不平等(實質性平等)，從而成功地控制了階級鬥爭，那麼，後現代和全球化時代顯然就是美國化的時代。這種美國化規模更大，但同樣沒有甚麼均等可言^⑧。但是，即便

在考慮這個將全球後現代性視為全球美國化的規範概念時，我們也必須找到政治上有意義的方法來解釋差異、抗拒之類的傳統的和現實的阻力，批判地、但又不失同情地分析它們對異質性——而不僅僅是對「可供選擇的方案」——的要求，分析其在政治上和文化政治上所採取的自我肯定姿態，最終對這些立場和意識形態在真正的全球政治——以反認同、反標準化的身份建構為特徵——中的有用性作出策略性評估。這些立場和意識形態是建構任何一個關於更好的社會制度的有意義概念時必須利用的資源，而不是迅速跳到完全按西方的各種政治立場來界定的全球烏托邦的累贅或障礙。

《帝國》一書提出的一個比較有說服力的論點就是，這種新的政治動物不想打仗，而是想維持和平。但是，如果從施米特的一個思想出發來理解這個論點，就能夠進一步增強它的力量。施米特認為，對同質化的「我們」概念的任何極權式建構都自覺或不自覺地建基於一個虛假的、非歷史的和不可企及的幻想之上：即我們的生活方式、我們的存在的「絕對安全」。追求和平的衝動確實觸及到「我們的生活方式」的一切文明—霸權秩序的一個根本特徵。從中國的萬里長城到美國的國家彈道防禦系統，都透露出這種絕對安全的幻想。《共產黨宣言》(*Manifest der kommunistischen Partei*)有一段精彩的文字，說萬裏長城被「資產階級的廉價商品」象徵性地「擊垮」了。其實，根本等不到這個時候，歷史上游牧部落已經一再突破了這道防線。但是，中國人又一再象徵性地或以其他形式重建長城。正如施米特告訴我們的，絕對安全本身建基於敵人的概念之上，而所謂的敵人是遭到否定的他者。長城巍然屹立，象

微性地否定了敵人作為人的存在，但實際上又暗中承認了這個被否定的、非人化的敵人從外部和內部對我們的康樂和福祉構成的實實在在的威脅。世貿中心雙子座的轟然坍塌給曼哈頓的空中輪廓線留下了一個「缺口」，這是何等的令人毛髮倒豎，它似乎每天都在提醒紐約人，用一道長城來保衛自己的絕對安全，已經越來越不可能了，但又越來越有必要。我們見過各式各樣的長城：現代化和現代性、那種認為財富和權力能夠提供安全、保護、蔭庇的古典觀念（作為殖民主義和帝國主義時代的殘餘物）、地理距離和分隔。曾幾何時，這一切都變得弱不禁風而又遙不可及。溯其緣由，一方面，這個世界上確有那麼一些人把生命看得比其他「價值」更重（我們只能名之為「邪惡」），另一方面，通常意義上的全球化和後現代過程本身亦難辭其咎。

在這種特殊的意義上，我們也許會承認，全球化和後現代主義作為一種意識形態話語，不過代表着構造一個同質概念的又一次嘗試。這個概念並不被用來再現人類狀況，而是被用來駕馭人類狀況。這個駕馭過程假借了自由、多樣性和多元性的名義，也就是說，它所採取的手段是構造和生產主體性以及人性概念本身。在這個意義上，德勒茲 (Gilles Deleuze) 關於肯定性、內部分化和同一的多元——所有這些概念都與黑格爾的二項對立、辯證矛盾等經典概念針鋒相對——的哲學思考很可能成為意識形態和文化政治論辯的新的哲學基礎，因為它一方面為自由民主意識形態的文化主義的自我理解提供了機會，另一方面又為其批評者提供了機會。這些批評者堅持社會系統和文化系統的某些仍處於有關「甚麼是人性」的同質化文化政

治觀念之外——在這個特殊的意義上，仍處於自由民主意識形態建基於其上的晚期資產階級政體的政治權力的控制範圍之外——的持久價值。隨着不同人類群體在某個特定層次上（也就是說，在全世界的一個特定階層內部）的溝通和互動的日益增多，以必要的、隱蔽的政治凝聚力和同質性為基礎的排斥必須根據文明和人性本身的極端排他性來加以界定。即便恐怖主義或伊斯蘭原教旨主義不存在，它們也會被創造出來。伊拉克人、塞爾維亞人，在某種程度上還包括中國人，已經處在這樣的位置上。此外還有非洲大陸，那裏的情況更為隱蔽，這個地區如此徹底地脫離了人們的視線，難道這個現象本身不可怕嗎？在這方面，也同樣沒有甚麼讓人感到新鮮的；而且施米特也同樣可以為我們提供一些現成的教益。在《政治的概念》的結尾，施米特指出（這是在1932年）^⑩：

戰爭受到譴責，但處決、制裁、討伐、絞刑、國家警察、確保和平的措施依然存在。於是，對手不再被稱為敵人，而是被稱為擾亂和平者，並因此而被打入不齒於人類的敗類之列。為保護或擴大經濟權力而進行的戰爭以宣傳為輔翼，必然變成一場十字軍東征，變成人類的最後一場戰爭。這一點隱含於倫理與經濟的兩極性中：這種兩極性具有驚人的系統性和融貫性。但是，這個據說是非政治的——甚至明顯是反政治的——系統服務於現存的或新出現的敵友分類，根本無法逃脫政治的邏輯。

但是，如果我們發現政治在現代（後現代）變成了某種非政治的、文化的、倫理的、力比多的或文明的東

世貿中心雙子座的轟然坍塌給曼哈頓的空中輪廓線留下一個「缺口」，這是何等的令人毛髮倒豎。它似乎每天都在提醒紐約人，用一道長城來保衛自己的絕對安全，已經越來越不可能，但又越來越有必要。

如果說盧梭、施米特和毛澤東有甚麼共同性的話，那就在於這樣一種直覺：為國家政治提供了終極正當性的人民「公意」基本上是一個通過教育塑造、培養的問題。因此，教育按其本性就先於民主，並且在這個特殊的意義上具有獨裁的性質。

西，我們就應該期待着看到文化變成了政治的、社會的、策略的、經濟的和特殊的東西。如果盧梭、施米特和毛澤東有甚麼共同性的話，那就在於這樣一個直覺：為國家政治——當然也包括政府本身——提供了終極正當性的人民「公意」基本上是一個通過教育塑造、培養的問題。換句話說，公意是受到國家認可或在政治上受到認可的教育的結果，而教育的功能是要為國家／政府的正當化服務。因此，教育按其本性就先於民主，並且在這個特殊的意義上具有獨裁的性質。如果說國王（主權者）是對非常情況作出決斷的人，獨裁者就是教育者，是了解人民意願的人。我認為，現在可以回到傑姆遜所說的「壓抑的多元性」問題上來了。它使下述常識具有了實質性內容：在全球資本主義及其後現代文化的語境中，說到底，支配人民意願的是資本主義生產和消費的邏輯。這種利他主義的特殊的現代——或全球化／後現代——新花樣是，鑒於文化變成了經濟，經濟變成了文化，鑒於資本與身體的相互滲透，決定一種隱含地而又必然地具有政治性、並且先於普遍性概念的教育的內容的主權者乃是市場本身。

劉鋒 譯

註釋

①⑤⑥⑨⑩ Fredric Jameson, "Notes on Globalization as a Philosophical Issue", in *The Cultures of Globalization*, ed. Fredric Jameson and Masao Miyoshi (Durham, NC: Duke University Press, 1998), 54-77; 58; 65; 71-72; 74.

② Ernest Gellner, *Language and Solitude* (Cambridge and New York: University of Cambridge Press, 1998), 3-13.

③ 羅爾斯與哈貝馬斯之間的辯論，見John Rawls, "Reply to Habermas", in *Political Liberalism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 327-434; Jürgen Habermas, "Political Liberalism: A Debate with John Rawls", in *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999), 49-104.

④ Cf. Richard Rorty, *Achieving Our Country* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998). 關於羅蒂這本書的思路的中文評論，參見張旭東：〈知識份子與民族理想〉，《讀書》，2000年10月號，頁24-33。

⑦ Cf. David Brooks, *Bobos in Paradise—The New American Upper Class and How They Got There* (New York: Simon and Schuster, 2000).

⑧ Max Weber, "Suffrage and Democracy in Germany", in *Weber: Political Writings*, ed. Peter Lassman and Ronald Speirs (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1994), 24-25.

⑩⑪⑫⑬⑭⑮ Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001), 13; 13; 13; 9; 14; 11.

⑯⑰ Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 62; 79.

⑱ Antonio Negri and Michael Hardt, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), xiv-xv.

張旭東 1965年生，上海華東師範大學紫江講座教授（兼職），紐約大學東亞系、比較文學系副教授。中文著作包括《幻想的秩序——批評理論與現代中國文學話語》。英文著作包括 *Chinese Modernism in the Era of Reforms, Postmodernism and China*（與德利克 [Arif Dirlik] 合編）、*Whither China? Intellectual Politics in Contemporary China*（編著）。