



清华大学地区研究·译著 IAS

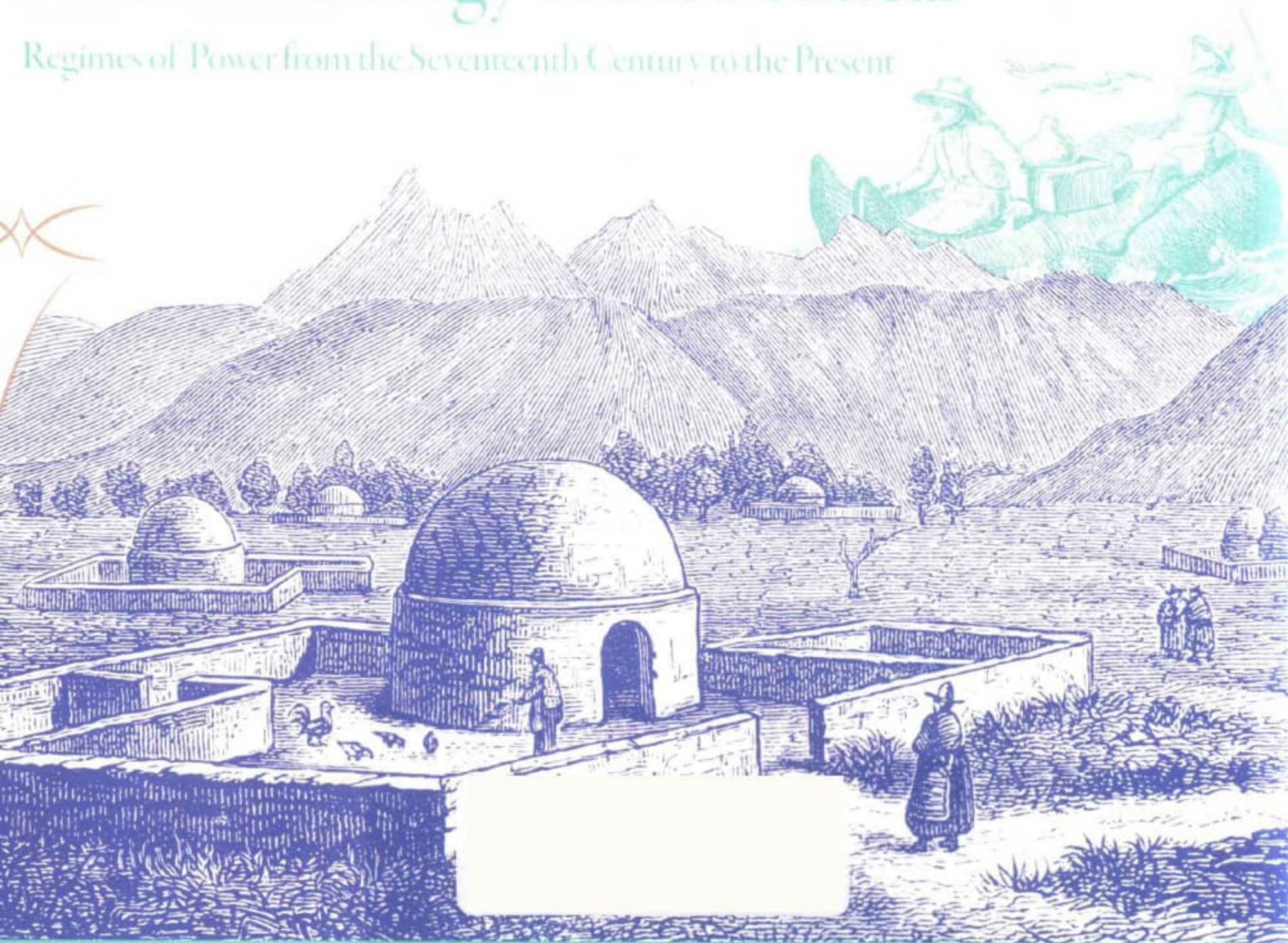
Area Studies, Tsinghua University-Translation

地区研究丛书·拉美系列

刘东·主编

# An Archaeology of the Political

Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present



## 政治性的考古学

17世纪至今的权力制度

Elías José Palti

[阿根廷] 埃利亚斯·何塞·帕尔蒂——著 | 刘博宇——译

This book exemplifies the power of conceptual history at its best not only to illuminate the past, but also perhaps light the way to a better future.

上海人民出版社



北京宸星教育基金会  
Beijing Chenxing Education Foundation

资助

从拉丁美洲到欧洲，一部政治思想的考古之旅  
探索政治的历史演变，重构思想与权力的关系

巴洛克时期的艺术和政治有什么关系？它如何反映权力的变化？  
拉丁美洲的历史为何成为理解现代政治概念的关键线索？  
为什么说拉丁美洲革命不仅改变了地理，也重塑了对政治的想象？  
政治的真正变革，往往始于对概念的重新思考。

# An Archaeology of the Political

Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present

一部思想力作，帕尔蒂通过对“政治性”概念的缜密考古，颠覆了我们关于政治现代性本质与起源的固有认知。

—— 马克·特纳，伦敦大学高等研究院拉丁美洲研究所

本书的卓越性不仅体现在宏阔的时空维度与原创性的理论建构，更在于其融通政治文本、具象艺术、戏剧表演乃至音乐分析的跨学科视野，以及对社会史问题的精妙把握。

—— 《拉丁美洲历史评论》

上架建议：世界史 / 美洲史

ISBN 978-7-208-19508-0



9 787208 195080 >

定价：68.00 元  
易文网：www.ewen.cn

地区研究丛书·拉美系列

刘东·主编

An Archaeology of the Political  
Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present

# 政治性的考古学

17世纪至今的权力制度

Elías José Palti

[阿根廷] 埃利亚斯·何塞·帕尔蒂——著 | 刘博宇——译

上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

政治性的考古学：17世纪至今的权力制度 /  
(阿根廷)埃利亚斯·何塞·帕尔蒂著；刘博宇译.  
上海：上海人民出版社，2025. -- (地区研究丛书 / 刘  
东主编). -- ISBN 978-7-208-19508-0

I. D59

中国国家版本馆 CIP 数据核字第 2025269DK2 号

责任编辑 王 琪

封面设计 安克晨

地区研究丛书

政治性的考古学：17世纪至今的权力制度

[阿根廷]埃利亚斯·何塞·帕尔蒂 著

刘博宇 译

出 版 上海人民出版社  
(201101 上海市闵行区号景路 159 弄 C 座)  
发 行 上海人民出版社发行中心  
印 刷 苏州工业园区美柯乐制版印务有限责任公司  
开 本 720×1000 1/16  
印 张 14.5  
插 页 3  
字 数 179,000  
版 次 2025 年 7 月第 1 版  
印 次 2025 年 7 月第 1 次印刷  
ISBN 978-7-208-19508-0/D·4498  
定 价 68.00 元

## 总 序

### 展开地区研究的三根主轴

首先要说明的是，这套丛书是在一种并存着刺激与困扰的张力中产生的。它既然是以在中国尚属“新兴”的学科来命名，那么顾名思义，当然是顺应了“地区研究”在中国的发展，而这项研究在中国的应运而生，则又肯定是顺应了全球化的迅猛势头。——正是在这种方兴未艾的势头中，中国不光是被动卷进了全球化的进程，还进而要主动成为更大规模的“全球性存在”。就此而言，收进这套丛书中的著作，虽然将视线聚焦在了地球上的某一“地区”，但都要隶属于环球视界中的特定“视域”。

不过，正如罗兰·罗伯逊所指出的，经常要与“全球化”(globalization)相伴生的，竟又是所谓的“全球在地化”(glocalization)。这不光从文化上喻指着，一旦遭遇到“麦当劳化”的夷平，就会激发与强化地方的认同；还更从经济上喻指着，由跨国生产与流通带来的重新洗牌，无论在一个社会的内部还是外部，都会造成新的失衡、落差、不公与愤懑。——正因为这样，反倒是全球化的这一波高潮中，人们才大概是不无意外地看到了，这个世界竟又以原以为“过了时”的民族国家为框架，利用着人类最基本的自卫本能，而煽起了民族主义的普遍排外逆流。

其次要说明的是，这套丛书也是在一种“学科自觉”的批判意识中产

生的。这种批判意识的头一层含义是，正是成为“全球性存在”的迫切要求，才使我们眼下更加警觉地意识到，再像传统学科那样去瓜分豆剖，把知识限定得“井水不犯河水”，就会对亟欲掌握的外部世界，继续造成“盲人摸象”式的误解。正因为这样，我们想借这套丛书引进的，就不光是一些孤零零的研究结论，还更是一整套获致这类结论的研究方法。这样的方法告诉我们，如果不能相对集中优势研究资源，来对一个相对独立的地理区域，几乎是“无所不用其极”地调动各门学科，并且尽量促成彼此间的科际整合，我们就无从对于任何复杂的外部区域，获得相对完整而融汇的有用知识。——不言而喻，也正是在这样的理解中，“地区研究”既将会属于人文学科，也将会属于社会科学，却还可能更溢出了上述学科，此正乃这种研究方法的“题中应有之意”。

接下来，这种批判意识的第二层含义又是，尽管“地区研究”的初始宗旨，当然在于有关外部世界的“有用知识”，而一俟这种知识落熟敲定，当然也可以服务于人类的实践目的，包括作为出资人的国家的发展目标，不过与此同时，既然它意欲的东西堪称“知识”，那么，它从萌生到发育到落熟的过程，就必须独立于和区隔开浅近的功用。无论如何，越是能争取到和维护住这样的独立性，学术研究的成果就越是客观和可靠，越足以令读者信服，从而也才能更有效地服务于社会。——不言而喻，又是在这样的理解中，率先在中国顶尖大学中建立起来的“地区研究”，虽则在研究的国别、项目和内容上，当然也可以部分地与“智库”之类的机构重叠；然而，它在知识的兴趣、理想的宗旨、研究的广度、思考的深度、论证的独立上，又必须跟对策性的“智库”拉开距离，否则也就找不到本学科的生存理由了。

正是基于上述的权衡，我在清华大学地区研究院的第一次理事会上，就向各位同行当面提出了这样的考虑——我们的“地区研究”应当围绕着

“三根主轴”：第一，本土的历史经验与文化价值；第二，在地的语言训练与田野调查；第三，与国际“地区研究”的即时对话。毋庸置疑，这“三根主轴”对我们是缺一不可的。比如，一旦缺少了对于本国文化的了解与认同，从而无法建立起自身的文化主体性，那么，就不仅缺乏学力去同外部“地区”进行文明对话，甚至还有可能被其他文化给简单地“归化”。再如，一旦缺乏对于国际“地区研究”的广阔视野，那么，就会沦入以往那种“土对土”的简陋局面，即先在本国学会了某一个“小语种”，再到相应的“地区”去进行综述性的报道，以至于这种类似新闻分析的雏形报告，由于缺乏相应的学术资源、知识厚度与论证质量，在整个大学体系中总是处于边缘地带，很难“登堂入室”地获得广泛的认可。

关于这种所谓“小语种”的学科设置，究竟给我们的知识生产带来了哪些被动，我上次在为“西方日本研究丛书”作序时，就已经以“日本研究”为例讲过一回了：

从知识生产的脉络来分析，我们在这方面的盲点与被动，至少在相当大的程度上，是由长期政治挂帅的部颁教育内容所引起的。正如五十年代的外语教学，曾经一边倒地拥抱“老大哥”一样，自从六十年代中苏分裂以来，它又不假思索地倒向了据说代表着全球化的英语，认定了这才是“走遍天下都不怕”的“国际普通话”。由此，国内从事日本研究的学者，以及从事所有其他非英语国家研究的学者，就基本上只能来自被称作“小语种”的相关冷门专业，从而只属于某些学外语出身的小圈子，其经费来源不是来自国内政府，就是来自被研究国度的官方或财团。<sup>[1]</sup>

---

[1] 刘东：《序“西方日本研究丛书”》。

有鉴于此，为了让我们蓄势待发的“地区研究”，能真正摆脱以往那种被动的局面，既不再是过去那种边边角角的、聊备一格的国别史，也不会是当下这种单纯对策性、工具性的咨询机构，也为了能够让它所获得的学术成果，最终能被纳入公认的学术主流，进而成为人们必备和必读的文化修养之一，我才提出再来创办一套“地区研究丛书”。当然，如果从学科划分的角度来看，我以往主编的“海外中国研究丛书”和“西方日本研究丛书”，也都属于海外，特别是美国的“地区研究”，具体而言，是属于“地区研究”中的“东亚研究”。于是，如果从这个角度来看，本套丛书亦正乃以往努力的延续。另外，考虑到美国的“地区研究”虽说无所不包，甚至还包括哈佛设立的“美国文明”项目，也即还要包括用来反观自身的“本国研究”，可毕竟它那些最富成果也最具功力的领域，还要首推其中的“东亚研究”“中东研究”和“拉美研究”。既然如此，我们这次就先行推出两个“子系列”，即“地区研究·中东系列”和“地区研究·拉美系列”。——如果再算上我以往主编的两套“东亚研究”，那么或许也可以说，这大概是美国“地区研究”的主要精华所在了。

最后，尽管在前文中已经述及，但行文至此还是要再次强调：在我们规划与期望中的，既有中国特色又有全球关怀的“地区研究”，必须围绕缺一不可的“三根主轴”，即第一，本土的历史经验与文化价值；第二，在地的语言训练与田野调查；第三，与国际“地区研究”的即时对话。从这个意义来讲，我们在这套丛书中引进的，就属于对于那“第三根主轴”的打造，也就是说，它既会形成学术对话的基础，也将构成理论创新对手。也就是说，一旦真正展开了这种学理形态的对话，那么，“前两根主轴”也势必要被充分调动起来，既要求本土经验与价值的参与，也要求在地调查的核实与验证。由此一来，也就逻辑地意味着，对于既具有强大主体性又

具有亲切体验性的，因而真正够格的“地区研究家”来说，无论这些著作写得多么匠心独运、论证绵密、学殖深厚、选点巧妙，也都不可能被他们不假思索地“照单全收”了，否则，人类知识就无从继续谋求增长，而学术事业也将就此停滞不前。

不过话说回来，不会去“照单全收”，并不意味着不能“择优吸收”。恰恰相反，至少从我个人的角度来看，从这套书逐渐开始的、逐字逐句和恭恭敬敬的移译，恰恰意味着在起步阶段的、心怀诚敬和踏踏实实的奠基。也就是说，从这里一砖一瓦缓缓堆积起来的，也正是这个学科之标准、资格与威望的基础——当然与此同时，也将会是我们今后再跟国际同行去进行平等对话的基础。

刘 东

2019年8月28日于青岛海之韵

## 前言

迪克·霍华德\*

埃利亚斯·帕尔蒂坚称,《政治性的考古学》是一部“概念性历史”,其目标和方法不同于以往常见的思想史。他强调了这些方法之间的两个主要区别。对于概念史学家来说,“政治性”的定义并不是一开始就给出的;它本身就是在其内部逻辑的基础上不断地重新定义、转化和争论。因此,重建“政治性”的基本性质并不是帕尔蒂深入研究的目的是(相反,经验性的思想史通常是为了重建其基本性质),而是他深入研究的原型(永远不变的、不可复制的起源)。在一种显而易见的矛盾中,政治性概念的转变与其说是时间性的,不如说是空间性的;他们定义了一个主动建构政治性的框架。这种建构并不是日常意义上的“政治性”;具体来说,它是美学领域的“政治性”。埃利亚斯·帕尔蒂最丰富的一些讨论涉及画家(埃尔·格列柯的《奥尔加斯伯爵的葬礼》)、剧作家(洛佩·德·维加的《没有复仇的惩罚》)和音乐家(特别是现代系列音乐)的作品。

帕尔蒂的考古学场景的美学维度来自他对横跨近两个世纪(1550年至1750年)的巴洛克时期“政治性”出现的解读。帕尔蒂所定义的巴洛克时

---

\* 哥伦比亚政治思想与历史研究丛书主编。

期以他所称的“第一次祛魅”的影响为标志。当然，他也提到了打破天主教对绝对神性世界统一表象的宗教改革运动的影响。宗教改革运动的影响通常是从新教和它对现代个人主义的产生的贡献的角度来研究的。帕尔蒂对巴洛克时期的侧重恰好平衡了这一点。

在帕尔蒂看来，研究巴洛克时期的首要任务是象征性地复现内在世界和超验世界之间被打破的统一与和谐，即使这两个世界存在着不可改变的差异、区别和自主性。这一要务为在“表象时代”发现正确的政治性打开了概念空间。随之带来的是黑格尔（新教徒）所称的“差异中的统一”。其不稳定的逻辑定义了政治性的不稳定且不断变化的参数：时而极端统一，时而极端不同。<sup>[1]</sup> 政治性的单一变体以专制主义的形式出现；它的差异化的变体（例如在莎士比亚的作品中）代表了一种个人主义的出现。巴洛克时期使这一图景复杂化了，因为两极所代表的东西总是包含在象征性的表述中（绘画、教堂建筑或舞台叙事），或是能够将超验性和内在性统一起来的力量中，抑或是其进一步发展逐渐开始界定巴洛克时期政治性出现时的参数中。巴洛克时期并不像它表面上看起来的那样；它既多又少，既优于又劣于，并且有鲜明的自身模糊性。

帕尔蒂强调政治性的巴洛克起源，这使得他的论述有别于那些将政治性的出现定位于两个世纪之后的启蒙运动的重要组成部分的观点。然而，卡尔·施密特及其左派和右派的批判者们对这一试图和平地协调并最终统一国家与个人两极分化的观点进行了尖锐的反自由主义批判。戴维·威廉·贝茨的《战争状态》一书对启蒙运动在政治性的历史研究中的地位提出了不同的解释。<sup>[2]</sup> 贝茨在现代个人和主权国家之间建立了一种辩证的相互依存关系。在这一依存关系中，没有对方的支持，任何一方都不可能存在。

帕尔蒂的概念史另辟蹊径，因为以反宗教改革的哈布斯堡王朝的西班牙

牙为代表的巴洛克专制主义是不可能形成我们认知中的绝对主权的（尽管它清楚地意识到神性不存在于现世的信仰之中）。出于同样的原因，现代个人政治角色的巴洛克构想也不可能拥有开明专制（又称启蒙专制、开明绝对主义）所具有的那种潜在的民主意义。由于巴洛克时期的这种双重自我局限性，帕尔蒂的概念史不得不离开表象时代；其对政治性的概念的定义已经达到了极限。

帕尔蒂的叙述进入“历史时代”，转而关注西班牙的拉丁美洲殖民地。对于英美读者来说，本书的第三章是最具创新性的一章，也是对巴洛克专制主义与开明绝对君主制之间区别的最具启发性的说明。和英国的北美殖民地一样，在西班牙的拉丁美洲殖民地，国家向其居民征税的权力和合法性问题日益凸显。旧的表象问题以新的形式重新出现。在帕尔蒂的叙述中，南北双方一时之间不约而同地意识到了一个共同的挑战。在他们在合法的国家行为和个人权利的问题上进行斗争的时候，“人民”的概念在他们创造的概念空间中应运而生。在美国，合法性问题的反复出现激发了民主共和制的诞生；而在南美，对民主共和的探索则是通过建立我在之前称之为民主共和国的国家来重塑人民。<sup>[3]</sup>

帕尔蒂对历史时代概念挑战的论述比他之前的分析更具叙事性，但他论述的重点仍然是概念性的而非传统性的。在本书的后半部分，他描述了“反政治”的概念，并提到了我对这一概念的使用。这一问题的出现标志着历史时代开始向帕尔蒂所说的“形式时代”过渡。用更约定俗成的叙事术语来说，第四章的概念问题发生在20世纪，其中的许多问题在今天仍然存在。

在这个新概念出现的时刻，以往在政治性“之外”的东西（首先是神性，然后是人民、国家、历史或革命等宏大统一体）开始变得虚幻、神秘，甚至邪恶（如各种极权主义）。对作为历史时代概念框架的内在性与超验性

不解之谜的解析的尝试本身也走到了尽头。这就是帕尔蒂所说的“世界的第二次祛魅”。

然而，与巴洛克主义一样，尽管明知不可能实现真正的统一，但这种不可能实现最渴望和最需要的东西的清醒经历并没有结束对真正统一的追求；不可能本身就会激发人们追求的欲望。21 世纪初，汉斯·凯尔森（Hans Kelsen）试图提出一种纯粹的范式化和形式化的法律理论，但事实证明，这种理论无法解释其不断试图完善的规范的起源，最终只能将其重新整合。当然，卡尔·施密特的存在决定论为这一困境提供了概念上的反击，它声称所产生的形式本身就是起源，因此这也是自相矛盾的。形式时代的结果似乎是，它在对遥不可及的正义的必要追求中否定了自身，而正义之所以更令人向往，仅仅是因为人们知道它是不可能的。在这里，读者可以感受到雅克·德里达等同时代人以及众多法国后现代主义者的影响。

帕尔蒂在最后一章中提到了阿兰·巴迪欧的《世纪》，该书倾向性地声称当今唯一的概念选择是“唯意志论的历史主义”。与《政治性的考古学》开篇对政治性巴洛克的精妙论述相比，这一公认的矛盾论更能呼应黑格尔-马克思主义。帕尔蒂，作为一位经常引用克劳德·勒福尔著作的学者，似乎意识到了这一难题，他指出，这种政治主张本身就是“对立统一的”。这种“对立统一”源于两个概念都来自同一个“极权主义”模式，其结果就是“政治性的坍塌”。这一主张无疑将成为作者未来出版物的主题。帕尔蒂预示了他在论述当代政治挑战时将采取的方向，他问道：“在政治性领域之外可能会发生什么样的政治实践？”尽管这个问题在逻辑上是一致的，但它出现在庞杂代表下的终结篇章，还是令人吃惊。尽管帕尔蒂对克劳德·勒福尔有深入的研究，但他的书可以与《复杂性：共产主义与民主的困境》<sup>[4]</sup>一同阅读，该书也收录在哥伦比亚政治思想与历史研究丛书中。

## 注释

[1] Warren Breckman, *Adventures of the Symbolic: Post-Marxism and Radical Democracy* (New York: Columbia University Press, 2013), 沃伦·布雷克曼在该书提出了这种更黑格尔式的方法, 该书是哥伦比亚政治思想与历史研究系列的一部分。与帕尔蒂的研究一样, 布雷克曼的研究属于概念史领域, 这些书有许多共同的主题, 并分析了一些相同的学者。然而, 布雷克曼强调了浪漫计划的重要性。

[2] David William Bates, *States of War: Enlightenment Origins of the Political* (New York: Columbia University Press, 2012), 作为哥伦比亚政治思想与历史系列的一部分出版。该系列的前一卷, Paul Kahn, *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (New York: Columbia University Press, 2011), 反映了一位美国宪法理论家创造性地解读施密特的尝试。同系列中最近出版的一本书分析了德国反自由宪法理论的地位。参见 Dieter Grimm, *Sovereignty: The Origin and Future of a Political and Legal Concept*, trans. Belinda Cooper (New York: Columbia University Press, 2015)。

[3] 我已经通过比较美国的共和民主与法国对民主共和国的追求来说明这种区别。就美国而言, 共和宪法框架保护个人主义(隐含的新教)社会的自治权。在法国的案例中, 国家对个人的行动旨在产生国家和社会的认同(一种世俗天主教的愿景)。参见 Dick Howard, *The Primacy of the Political: A History of Political Thought from the Greeks to the French and American Revolutions* (New York: Columbia University Press, 2010), 该书也出现在政治思想与历史系列中。

[4] 英文译本见 Claude Lefort, *Complications: Communism and the Dilemmas of Democracy*, trans. Julien Bourg (New York: Columbia University Press, 2007)。马丁·布雷奥在 *The Plebeian Experience: A Discontinuous History of Political Freedom*, trans. Lazer Lederhendler (New York: Columbia University Press, 2013) 一书中提出了“超出政治性领域的政治实践”的另一个可能的方向。这两本书都是哥伦比亚政治思想与历史研究系列的一部分。

## 致 谢

本书是我多年思考、研究和写作的成果。在此期间，我得到了许多朋友、同事和机构的帮助和鼓励。我无法一一感谢他们。不过，我要特别感谢基尔梅斯国立大学思想史中心和布宜诺斯艾利斯大学哲学与文学院的同事们，我在那里工作了近二十年。他们每个人都是我智慧和创造力的源泉。我曾在拉丁美洲、欧洲和美国的所大学中担任客座教授，与学生、教授和老朋友的谈话也滋养了本书（和我）。由圣马丁国立大学克劳迪奥·英格弗洛姆·农（Claudio Ingerflom-Nun）指导的概念史硕士项目，由哈维尔·费尔南德斯·塞巴斯蒂安（Javier Fernández Sebastián）的伊比利亚概念研究项目，以及由阿尔贝托·莫雷拉斯（Alberto Moreiras）和何塞·路易斯·比利亚卡纳斯（José Luis Villacañas）领导的后霸权主义研究项目，都为我提供了极好的场所，让我可以展示自己的观点，探讨和阐述我正在研究的一些问题。我还要感谢他们的成员允许我这样做。

我还要向哥伦比亚大学出版社的编辑们表示感谢，他们从本书诞生之初就给予了我极大的支持和鼓励。我尤其要感谢艾米·艾伦（Amy Allen）和温迪·洛奇纳（Wendy Lochner），他们是我的手稿出版的推荐人，以及亚历山大·戴维斯（Alexander Davis）、克里斯蒂娜·邓巴（Christine Dunbar）和哥伦比亚政治思想与历史研究丛书的编辑迪克·霍华德（Dick Howard）。

我很高兴本书能出现在这套著名的丛书中，并为此感谢迪克·霍华德编辑。在本书的写作和编辑过程中，玛丽亚·皮娅·拉拉（María Pía Lara）一直是我的顾问，她还为我向哥伦比亚大学出版社的编辑和出版商做介绍，使我的工作顺利进行。从一开始，她和费德里科·芬切斯坦（Federico Finchelstein）就是这个项目的两位主要支持者，我非常感谢他们。我还要感谢卢卡斯·玛格丽特（Lucas Margarit）在书目方面的见解和帮助，以及吉蒂·罗斯（Kitty Ross）在修改手稿方面的重要帮助。

最后，我必须提及阿根廷国家科学研究中心（ANPCyT）和国家科学和技术委员会（CONICET）以及古根海姆基金会，感谢它们在研究过程的各个阶段提供的资助。它们的支持对本项目的完成至关重要。

我希望将这本书献给我深爱的父母多洛雷斯·拉雷亚（Dolores Larrea）和萨洛蒙·帕尔蒂（Salomón Palti），以及我的兄弟奥斯瓦尔多·帕尔蒂（Osvaldo Palti），他们是我一生的美好伴侣，还有我的神奇儿子安德烈斯（Andrés），他的魅力和幽默让我的每一天都充满光明和无法形容的喜悦。

于布宜诺斯艾利斯

2016 年 1 月

# 目 录

总 序	展开地区研究的三根主轴	刘 东	1
前 言		迪克·霍华德	1
致 谢			1
导 论	政治性的概念史——考古学课题		1
第一章	政治性的神学起源		5
第二章	悲剧场景：权力的象征性和表达问题		42
第三章	解放话语与民主问题的出现：拉丁美洲案例		87
第四章	悲剧场景的重生和政治性作为概念性问题的出现		137
结 语	漫长周期的结束——世界的第二次祛魅		198

## 导论 政治性的概念史——考古学课题

过去的二十年有大量提及“政治性”(the political)的研究。这一术语最初是由卡尔·施密特(Carl Schmitt)在《政治性的概念》(*The Concept of the Political*, 1932)一书中创立的。在该书中,他将“政治性”与他命名为“主权”的东西联系在一起。在他的定义中,主权者是“在例外状态下做决定的人”<sup>[1]</sup>。经过大量讨论后,“政治性”被定义为法律之前的一个层面,它超脱了一切规范,又约束了一切规范。换句话说,政治性是每一个政治体制秩序最初的建立行为。

由于其带来的非理性主义(本质上是极权主义)的后果,施密特的理论长期以来饱受诟病。然而,在过去的几十年里,施密特理论已成为哲学和理论辩论关键性重构的重要基础。由于诸如克劳德·勒福尔(Claude Lefort)等学者的先驱性著作,施密特的理论成了理解现代民主政治的关键。于是,政治哲学反思的重点发生了转变,以涵盖现实中被称为“政治性”的那个层面。显然,“政治性”和“政治”(politics)是不同的概念。政治只是社会总体的一个示例,而政治性指的是不同示例分解重构的方式。政治性还有方法学衍生物。理解这一层面需要一种历史且概念的方法,该方法不是简单地描述过程和现象,而是能够揭示各个情况下政治和概念问题的本质。

这类方法是各种学术观点的基础。诸如莱因哈特·科泽勒克（Reinhart Koselleck）、贾克·洪席耶（Jacques Rancière）、阿兰·巴迪欧（Alain Badiou）、卡洛·加利（Carlo Galli）、吉奥乔·阿甘本（Giorgio Agamben）、罗伯托·埃斯波西托（Roberto Esposito）、厄尼斯特·拉克劳（Ernesto Laclau）、斯拉沃热·齐泽克（Slavoj Žižek）等众多学者（仅列举出一些比较著名的学者）都致力于阐述政治性的概念，指出它所涵盖的各个方面的多样性。

本书在顺着这条主线的同时，还与为当代政治理论带来变化的主要学者进行了一场批判性辩论。书中采用了许多学者的概念性工具，并对一些概念性工具提出疑问。但是，让本书有别于其他著作最关键的一点是，本书给这场辩论引入了独特的历史性视角。

与这一主题有关的前著认为政治性是一个理所当然存在的领域——一种既定且永恒的本质。<sup>[2]</sup> 本书的时间跨度很大，从 17 世纪一直追溯到当代，表明了政治性领域不是天然存在的跨历史的实体。这不仅仅是因为它只是在近来才作为一个单独的门类成为学术讨论的主题（正如我们已经看到的，政治性不能被追溯到 20 世纪卡尔·施密特提出这一术语之前），更重要的是，政治性不总是作为一个经验实体存在。本书发现了一个主导我们分析的基本假设：17 世纪西方国家绝对君主制的确立带来的一系列权力运行体制的变化所导致的剧变开辟了政治性领域。正是在这个时候，阐明政治性的一系列二元论才出现，使得迄今为止不为人知的内在性和超验性作用受到重视。

本书最重要的是解释了这一剧变是如何产生的：政治性领域是如何从它所要颠覆的神学世界中产生，以及这一领域——也是所有后续政治辩论的范畴——是如何建立起来的。正如我们将要看到的，如果我们忽视了发生在当时的关键转折点，我们将不能完全理解这些辩论的终极意义。

此外，本书还试图表明政治性的维度是一个历史实体，它不仅有可追

溯的起源，还在它存在的四百多年里经历了一系列关键性重构。从17世纪到现在，随着权力运行体制的变化，政治性不断被重新定义。后者实际上表明阐明该领域的一系列二元论形成的不同方式，内在性和超验性的不同运作逻辑，或者，更准确地说，从内在性中产生超越效应（正义效应）的不同模式。

因此，本书试图提供一个更准确的关于现代政治思想史的图景。相较于政治历史和政治哲学理论中描绘的图景，这一图景更加关注其发展轨迹中的不连续因素。最终，它将帮助我们理解为什么不能将思想从一个概念框架转移到另一个概念框架，为什么这样做会不可避免地对于阐明政治概念获取其含义的象征性网络的逻辑造成损害。我认为这是米歇尔·福柯（Michel Foucault）的知识考古学课题的目标。虽然您将会看到，我对他的部分观点持反对意见，并在其他学者的研究中寻求更精确的表述。

除了福柯在他的经典著作《词与物》中分析的两个知识体系——“表象时代”，即古典时期（17世纪和18世纪）和“历史时代”，即现代（19世纪）——我将定义第三种具体的知识体系，即“形式时代”。这一时代出现在20世纪，是由于历史时代（福柯的考古学重建中未提到的概念转变）固有的进化论生态学假设的瓦解所导致的。知识考古学中的每个阶段代表一个特定的权力运行体制，这些体制的出现引发了政治性的重构。依据不同的逻辑类型，政治性被表述（和重新表述）为：表象时代的“折叠逻辑”，历史时代的“无差别/同一逻辑”和形式时代的“跃迁逻辑”。

这些变化是我们在后续篇幅中将探讨的内容。这些探讨属于考古学范畴是因为其目标是发现和回溯权力运行体制所展示出的不同的政治性概念领域、它们所经历的一系列连续性转变，以及它们所引发的不同历史概念的组合。总而言之，本书描述了政治性从出现、重构，到最终解体的漫长周期。

政治性的考古学重建不仅需要研究政治性的思想史，还需要从广泛的历史知识角度所做的政治性思想发展过程的札记，以及对来自不同文化记录（艺术、文学、科学等的历史）的论述的理解。本书试图提供一个基本框架，帮助读者理解每个历史性时刻的政治话语的相关术语，以及定义酝酿和实践政治权力的特定模式的政治性语言。本书自始至终从历史概念的视角，试图提供一个不同于以往的概念框架，将不同形式的政治话语置于这个框架之上，从而避免出现传统政治哲学史研究方法中常见的不合时宜的预测。

为此，有必要超越思想或思维的层面，将我们的注意力放在政治实践本身的概念维度。概念维度是内在维度，没有它，政治实践就不可能存在。在区别象征性和物质性之前的是现象学领域。在现象学领域中，象征性和物质性是融合不可分割的。政治考古学课题的目的就是要深入研究这个领域。

## 注释

[1] Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 5.

[2] 朱利安·弗洛因德 (Julien Freund) 的书名《政治的本质》(*L'essence du politique*, 1965) 就是这种倾向最好的例子。

## 第一章 政治性的神学起源

在这一历史时刻，古典观念（包括本体论观念和政治观念）发生了根本性的危机，超验的永恒原则与内在的宇宙秩序之间的和谐被打破了，世界的“治理”及其合法性问题成为在任何意义上都具有决定性意义的政治问题。

——吉奥乔·阿甘本（Giorgio Agamben），《王国与荣耀》

昆廷·斯金纳（Quentin Skinner）在他的开创性文章《思想史中的意义与理解》（1969年）中定义了他所说的“学说神话”，他的意思是将学说转化为实体，历史学家应该追踪这些实体随着时间的推移而发展的过程，因为作者及其思想只有在他们对该学说的阐述做出贡献时才是重要的。<sup>[1]</sup> 他举的其中一个例子是帕多瓦的马西利乌斯（Marsilius），马西利乌斯是预言了现代权力划分学说的思想家。事实上，整个中世纪晚期和近代早期的思想都是从当时的作者在多大程度上预见了我们自己的民主、表象、主权等观念的角度来探讨的。<sup>[2]</sup> 这是思想史的特有程序。<sup>[3]</sup> 因此，对“思想”的关注几乎顾名思义会导致人们忽略政治和社会语言的基本变化，而只有当我们重新创造整个概念领域并深入其潜在的宇宙观或世界观，即建立这些词汇的一系列假设时，才能观察到这些变化。<sup>[4]</sup>

在《拉伯雷与16世纪的不信神问题》（*Le problem de l'incroyance au XVIe*

*siècle: La religion de Rabelais*, 1942) 一书中，吕西安·费弗尔 (Lucien Febvre) 指出，把 16 世纪对宗教思想的批判看作当今世俗思想的先驱，是不合时宜的。正如他所说：

因此，认为 16 世纪人们的不信神（只要它是现实）与我们的不信神有任何相似之处，都是荒唐可笑的。这是荒谬的，也是不合时宜的。把拉伯雷作为线性系列的起点，把 20 世纪的“自由思想家”放在这个系列的终点（此外，假设他们是一个整体，在思维方式、科学经验，特别是论据方面没有深刻的差异），这简直是疯了。<sup>[5]</sup>

他断言，16 世纪的人们缺乏概念上的知识和经验，因此他们无法构想出一种有规律的自然秩序，一种遵循自身内在规律的宇宙，他们需要一种超自然力量的干预来主宰和保证它的存续。莱因哈特·科泽勒克 (Reinhart Koselleck) 认为，直到很久以后，即 1750 年至 1850 年的一百年间（他称之为 Sattelzeit\*），这一观念才发生了根本性的转变。在这一时期，所有的社会和政治概念都被重新定义，获得了新的含义。然而，科泽勒克的观点仍然存在问题，因为它带来了一个新的问题：这一概念转变是如何发生的？<sup>[6]</sup>

尽管他所阐述的概念史对理解他所分析的那个时期发生的历史 / 概念断裂的深度做出了根本性的贡献，但他对那个时期的关注导致他假定西方思想史上只有一个单一的概念断裂。因此，他将“鞍形期”之前的一切归为“传统”，而将“鞍形期”之后的一切归为“现代”。这样一来，他的《概念历史》一书就忽略了在“鞍形期”前后发生的一系列深刻而剧烈的观

---

\* 德语，鞍形期，意为走向未来的特殊过渡时期。——译者注

念变革，对前现代和现代时期的描绘都显得相当平淡。更重要的是，这还阻碍了对他所分析的概念断裂的正确理解，即在那一刻（鞍形期）到底发生了什么变化，以及它所带来的断裂是如何形成的。正如我们将看到的那样，任何对孕育了我们现代世界观的观念转变的解释的尝试，都会导致前一时期的同质概念的错位，即前现代思想的形象仿佛是一个单一、统一的整体。

此时，我们必须回到费弗尔（Febvre）的理论。他告诫我们不要把16世纪的思想与我们今天的思想混为一谈。然而，这些思想具有宗教性质并被纳入神学框架这一事实，并不意味着所产生的观念转变对于理解现代世俗世界观的出现没有意义。费弗尔的本意并不是否认16世纪思想的激进性，而是强调其宗教性的前提。<sup>[7]</sup>因此，我们发现了费弗尔提出的基本悖论及其对历史学家提出的诠释学挑战：这个全新的世俗世界观是如何从充斥着神学的世界中产生的？<sup>[8]</sup>（实际上，神学是当时唯一的思想体系。）

虽然费弗尔提出了这个问题，但他并没有给出答案；70年后，他的问题仍然没有答案。<sup>[9]</sup>本章将从一个特殊的角度来探讨这个问题：解释1550年至1650年间，伴随着绝对君主制的确立，权力行使体制发生了哪些变化。更确切地说，它旨在追溯神学思想核心的关键转变，这种转变使得西方出现了一种全新的现象：政治性领域。换一种说法：神学是如何成为政治神学的？<sup>[10]</sup>

与思想史的传统研究方法不同，我们在此寻找的不是假定的现代民主先驱。用费弗尔的话来说，这项研究并不是要以我们当下的政治状态为起点，追溯一个线性系列（像“公民人文主义”那样）。<sup>[11]</sup>我们要研究的所有思想家都深受专制主义思想和政治思想神学模式的熏陶。然而，正因为如此（悖论就在这里），他们在争论中向我们揭示了现代民主的基础是如何最终建立起来的。<sup>[12]</sup>

## 古代政府形式理论的转折

用科泽勒克的话来说，我们可以将 1550 年至 1650 年的巴洛克时期视为最初的鞍形期。为了与科泽勒克所研究的两个世纪后的时期区分开来，我将把它称为“界限期”（Schwellenzeit）。我们将看到，前者使我们能够理解后者形成的过程。实际上，正是在那个较早的时期，人们对权力和社会的认识发生了关键性的变化。归根结底，鞍形期是试图解决两个世纪前（1600 年左右）的学者提出的困境的产物。但是，要想充分把握当时历史一概念拐点的本质，我们必须回溯到 13 世纪亚里士多德的《政治学》在西方的接受情况，因为此后六百年的整个政治辩论都围绕着这一古代政府形式理论展开。<sup>[13]</sup>

1269 年，托马斯·阿奎纳（Thomas Aquinas）应邀翻译了《政治学》一书，他的评论成了对这部著作的经典诠释。通过分析这些对亚里士多德理论的诠释，我们可以看到一个与亚里士多德理论和古代世界格格不入的元素是如何被引入政治性中的。

我们可以通过比较亚里士多德的原文和对原文的历次重新诠释来观察这一点。《政治学》以对柏拉图的批判开始，亚里士多德在批判中强调了他所认为的政治领域与家庭领域之间的根本区别，并且他声称柏拉图完全没有注意到这一区别。亚里士多德对柏拉图提出的批评是，柏拉图认为共和国是一种大家庭，而政治权力不过是扩大到包括整个城市的家长权力。相反，亚里士多德强调，这两个领域之间的区别是性质上的，而不仅仅是规模或范围上的，因为它们各自追求的目标是不同的。正如他所说：“有些人认为，政治家、国王、家长和主人的资质是一样的，他们的区别不在于种类，而仅仅在于臣民的数量。例如，统治少数人的人被称作主人；统治更多人的被称作家长；统治更多人的被称作政治家或国王，就好像一个

大家庭和一个小国家之间没有区别一样。”<sup>[14]</sup> 亚里士多德由此强调了政治的特殊性。然而，“政治”这一概念很难翻译。政治与“经纶”(oikonomia)的概念相对，后者指的是家庭领域，涉及每个人的特定目标。相比之下，“政治”则与政体(polis)有关，指的是适用于所有成员的目标。事实上，亚里士多德所说的“政治”被翻译为“社会”更适合——这个概念的含义显而易见。亚里士多德所说的“政治”与我们今天所理解的政治无关。亚里士多德和他同时代的人无法区分政治和社会这两个概念，正是由于这个原因，他在给君主制下定义时遇到了困难。

亚里士多德断言，在政府的三种形式(君主制、贵族制和民主制)中，只有两种形式是独创的：贵族制(或更确切地说，寡头政治，因为它不是最好的政府，而是富人的政府)和民主制：“人们普遍认为民主制有两种主要形式，正如人们说风只有两种——北风和南风，而其他的风只是这两种风的变体一样，人们认为政府也只有两种形式——民主制和寡头政治。”<sup>[15]</sup> 对亚里士多德来说，君主制不过是贵族制的一种变体。他的结论是，最好的政府形式是他所说的“理想国”(politeia)，一种民主制与贵族制的结合体。亚里士多德之所以这样认为，是因为他认为，政治的艺术在于将各种社会因素结合起来。他说：“多种形式的政体存在的原因是每个国家都包含许多要素。”<sup>[16]</sup> 归根结底，政治的艺术在于避免多数人与少数人、富人与穷人之间的冲突，并确保没有任何社会群体被排除在政治决策过程之外；否则的话就会产生异议，并威胁到政体的稳定。

在这种情况下，君主制并不是一个独立的“元素”，它本身就体现了一种原则。事实上，如果我们从社会平衡的角度来思考政治艺术，君主制是没有立足之地的，因为它不代表任何社会团体或任何特定的社会利益，而只代表特定个体的优越地位。亚里士多德说：“王权如果不是徒有虚名，就必须凭借国王的某种巨大的个人优势而存在。”然而，在他的时代，这种优

势已不复存在。<sup>[17]</sup> 如果亚里士多德认为君主制不过是贵族制的一个翻版，那是因为他和他同时代的人都无法理解政治性的原则本身。这种情况在阿奎纳时代（中世纪）开始改变。

13 和 14 世纪，学术思想的出现伴随着权力行使体制的转变。从中世纪晚期到文艺复兴的过渡时期发生了一系列变化，其结果是旧的封建君主制让位于法团君主制。<sup>[18]</sup> 这从根本上改变了作为君主权力存在的前提。封建君主制基于一个假设：家庭和政治领域之间存在基本连续性和线性联系。王权被视为社会主体中等级制度和从属关系的延伸，其起点是家长的权威。君主扮演着公众父亲的形象。事实上，君主行使的权力类型与公爵、侯爵、子爵等在其领地（他们的领地有时甚至比国王的领地还要大）内拥有绝对权力的权力类型之间，除了范围之外，并没有本质区别。国王只不过是一位家长（*primus inter pares*）。<sup>[19]</sup>

然而，从 13 世纪到 15 世纪，国家君主制逐渐得到认可，这使得封建权力从属于中央集权。<sup>[20]</sup> 与此同时，最早的议会和法院出现了，它们代表王国的不同阶层，这深刻地改变了权力的概念。君主因此从社会主体中分离出来；他的职能是维护正义，也就是让王国的各个阶层相互沟通。<sup>[21]</sup> 这里隐含的假设是，权力的来源不是单一的，而是多元的，因为每个阶层都有立法权，而君主的职能就是协调不同的阶层。从这个意义上说，王权在社会中占据了特殊的地位。他的地位既不完全对内，也不完全对外。相反，他将自己置于中间的边缘，将王国的不同阶层连接在一起，使他们相互兼容。

学派思想产生于从封建君主制向法团君主制过渡的政治背景下，更具体地说，是教皇与帝国之间对至高无上的主权的斗争。<sup>[22]</sup> 在这场争斗中，阿奎纳站在教皇这一边，然而，他的政治学说是更大的哲学研究的组成部分。如果说阿奎纳回到了亚里士多德理论时期，那是因为这使他能够解决古代世界尚未出现的基督教神学的伟大问题：上帝是如何在其自身处于对

世界的超越关系中的情况下，在世界内部治理世界的？上帝又是如何将自己的设计铭刻在万物的自发运转中的？总而言之，亚里士多德理论使阿奎纳能够通过重新诠释亚里士多德对“自然”(Nature)的定义，并将其与神的经纶(divine oikonomia)联系起来(一些研究阿奎纳哲学的学生甚至声称他“发明”了“自然”[Nature]这一概念，此处的“N”<sup>\*</sup>是大写。)，来探讨神的经纶(对事物的正确处置)。<sup>[23]</sup>在阿奎纳看来，“自然”(Nature)是上帝管理世界的途径。

这就为探讨第一原因和第二原因之间区别的神的经纶开辟了研究领域。上帝管理着世界，但是是通过他的代理人来实现的，而代理人是事物本质的一部分。上帝于世界中实践的目标体系烙印在这些代理人身上，形成了内在原则。所谓“自然”(Nature)一词，确切地说，是世界的内在目标体系的别称。

在政治层面上，上帝的运作方式是通过他的代理人——在社会世界中代表着神的准则的君主——来实现的：

因此，我们可以从上帝对世界的贡献推导出国王的职责。总的来说，上帝有两项任务：第一是创造世界，第二是治理世界。这也是身体中的灵魂所要完成的两项任务：首先是身体本身的形态，其次是管理和移动身体。这两件事都是国王真正的职责所在，因为国王是被上帝选中的统治者，他由于统治的职责而被称为国王。<sup>[24]</sup>

然而，对于政府形式这个具体问题，阿奎纳既没有探讨，也没有给予任何重视。他认为亚里士多德关于这一问题的理论过于复杂：“如果我们试图提及所有不同的政治形式，那么写起来会很费力，听起来也会很无聊，

---

\* 在神学中，大写的“自然”(Nature)代表控制宇宙的神或终极力量。——译者注

因为每个城市都有自己的政治形式。”<sup>[25]</sup>但是，如果他认为这个问题不值得讨论，那是因为，尽管他承认存在君主制以外的其他合法政府形式的可能性，但对他来说，君主制似乎是最“自然”的，因为它符合上帝统一世界和父亲统一家庭的思想：

因此，统治整个城市或省的国王是卓越的国王；统治一个家庭的人不是国王，而是父亲。由于两者的相似性，有时国王也被称为人民的父亲。由此我们可以得出结论，国王是领导一个省或一个城市的人民走向共同利益的人。

此外，最好的东西来自自然本身，而最自然、最完美的统一体是人；因此，最自然的普通政府是由某个特定的人统治的。<sup>[26]</sup>

此时，阿奎纳提出了一个基本面（亚里士多德的著作中也有论述），尽管他并没有详细阐述：虽然共和制和所有形式的“治民政府”都是完全合法的，但是它们缺乏改革法律的能力。只有君主才拥有立法权。公职人员必须约束自身尊重和遵守现行法律。<sup>[27]</sup>只有国王才拥有立法权的观点很快就会成为亚里士多德无法想象的概念的基石：君主制体现了一种特殊的政治原则。<sup>[28]</sup>

然而，阿奎纳理论的挑战者之一却转向了另一个方向：但丁·阿利吉耶里（Dante Alighieri），一位认为王权高于教皇权威的归尔甫派\*人士。《论世界帝国》第一卷的开头有一段看似奇怪的话，引起了许多读者的注意。这篇题为“世俗君主制对世界的福祉是否必要”的文章写道：

现在，在其他深奥而重要的真理中，关于世俗君主制的知识是最

---

\* 归尔甫党，同国王派相对立，又称“教皇派”。——译者注

重要也是最晦涩难懂的，而这个问题又因为与利益没有直接关系而使所有人避而不谈，因此，我的目标就是要强调这个被忽视的问题，这样我既可以为世界的福祉而守望，又可以为了自己的荣耀而率先赢得如此巨大的奖赏。<sup>[29]</sup>

从字面上看，这句话显然是错误的。但丁在写这本书的时候，已经有了大量关于君主制的论著，并且他对这些论著非常熟悉。那么，他说直到现在，还没有人谈论过君主制是什么意思呢？这与他如何定义基本的神学政治问题有关：理解从多样性到统一性的还原过程：“哲学家（亚里士多德）在其关于简单存在的论著中认为，在每一类事物中，最好的就是最统一的。由此看来，统一是善的根源，多元是恶的根源。”<sup>[30]</sup>

这又把我们带回了神的经纶的问题上：上帝是如何从众生的多元性中创造出一个统一的世界的？这个问题引导他走向与阿奎纳相同的道路，他重塑了亚里士多德的自然观：

因此，既然上帝是完美无缺的，而且作为他的工具的天堂在其所要求的完美性上没有任何缺陷（对天堂的哲学研究清楚地表明了这一点），那么显而易见的是，渺小万物中的任何瑕疵都是其本身的缺陷，不在上帝通过自然和天堂创造和管理事物的意图之内；渺小万物中的任何优点都不来自其本身（其本身的优点只是可能存在），而是首先来自艺术家——上帝，其次来自神的艺术的工具——天堂，也就是人们通常所说的自然。<sup>[31]</sup>

但丁的推论将成为文艺复兴时期知识体系的基础：存在着一条无形的线将众生和万物联系在一起，将它们全部连接起来，由此组成伟大的存在链。<sup>[32]</sup>然而，此时但丁探讨了一个例外情况，让我们回到了最初的问题，

即为什么在他看来“世俗君主制……一直使所有人避而不谈”。在被造物中，总有一种被造物的超验内容是显而易见的，它的世俗形式和神圣本质是融合在一起的，并起到了稳固不同部分之间联系的作用。“因此，这个世界上存在双重秩序，即事物不同部分内部的秩序，以及相对于不属于这些部分的第三方实体的部分的秩序。”<sup>[33]</sup>

根据“任何人都不能既是法官又是请愿人”的司法原则，为社会主持正义的人不能是社会的一部分。因此，君主的形象占据了一个独特的位置，他是“不是一部分的一部分”，但同时又是整体的化身，是一个既在社会内部又在社会外部的“第三方实体”。这与前面提到的权力行使体制正在发生的变化有关。随着封建君主制向法团君主制的转变，君主开始脱离社会，尽管他仍然是社会的一个构成要素。总之，在那一刻，臣民与君主之间的关系与臣民之间的关系开始变得不同。正如但丁所写的那样，这赋予了君主制一种尚待分析的意义，因为这个意义之前并不存在。<sup>[34]</sup>

由此我们可以看到亚里士多德关于政府形式的理论是如何变化，为一个在此之前与之完全格格不入的概念做好准备的：君主制所表达的是其特有的原则。这也表明了政治性是如何开始作为不同于社会性的概念出现的。但是，在16世纪末、17世纪初，随着政治权力体制的新突破的产生，政治才朝着这个方向迈出决定性的一步；在此之前的30年，法团君主制一直占主导地位。

## 巴洛克思想的结构

随着绝对君主制的出现，国王不再是单纯的不同机构之间的仲裁者。现在，他有了与他的臣民完全不同的特质。只要他拥有神圣的本质，他就

会切断与其他凡人的一切联系，并将自己置于超越和优越于他所行使权力的人的地位。这将是一次关键的政治转变。<sup>[35]</sup>

在西班牙，这一转变伴随着菲利普二世统治末期开始的帝国危机。西班牙失去其在欧洲的殖民地是这一转变进程的分水岭，但这也与覆盖整个欧洲大陆的一个更大范围的现象有关。专制主义的转变与旧封建帝国普遍主义理想的消解和国家君主制度的确立密切相关。我们可以称之为从文艺复兴君主制到巴洛克君主制的转变。巴洛克君主制实际上代表了西方思维模式的根本性重组，以及一种新的政治和社会语言的出现。它最终带来了一种科泽勒克所分析的比巴洛克时代早两个世纪的“鞍形期”。埃尔·格列柯（El Greco）的画作《奥尔加斯伯爵的葬礼》很好地表达了巴洛克思想的结构（见图 1.1）。通过对这幅画的简要分析，可以看出这种结构后来是如



图 1.1 埃尔·格列柯，《奥尔加斯伯爵的葬礼》  
(*The Burial of the Count of Orgaz*, 1586—1588)



图 1.2 埃尔·格列柯，《圣母永眠》( *The Sleeping of the Virgin*, 1565 )

何在更具体的政治层面上得以体现的。

在图 1.2 中，埃尔·格列柯采用了一个约定俗成的神圣主题：伯爵之死和灵魂升入天堂。这是一种追求死后与神的最后交流的崇高精神。但是，我们从这里发现了一些新的引人注目的东西。如果我们将其与埃尔·格列柯早期的一幅画作《圣母永眠》比较，这种新颖性就会更加明显。

可以清楚地看到，《奥尔加斯伯爵的葬礼》中有一个分割线。一条水平线将画的顶部和底部赫然分开，即将神和凡人隔开。这两个空间实际上遵循着截然不同的逻辑，这体现在埃尔·格列柯的拉伸和塑造人物的倾向上。这种倾向在这里以两种不同的方式表现出来：水平线以下的人物身体向下弯曲，似乎被其物质存在的重量压垮了，而水平线以上的人物身体则在上

升的过程中向上延伸，寻求与上帝的合一。

文艺复兴时期典型的神圣与世俗相互渗透的理念，在形式与身体的和谐与美感中得到了体现，但这一理念已彻底消失。人物形象的夸张（巴洛克风格极具冲击力的典型表现）加剧了画作中间区域的隔阂，使人物无法从一个空间进入另一个空间。送葬队伍中的人们也无法直接看到上帝。唯一仰望并能看到上帝的人与送葬队伍是分隔开的。这个人就位于图中右下方：一名主持宗教仪式的神父。他的法袍上复现了神的褶子；同样的褶子也出现在基督的衣服和等待接受死者灵魂的裹尸布上。

神父的出现带来了一种新的深度感。事实上，几乎可以感觉到，我们可以从神父和送葬队伍之间穿过。《奥尔加斯伯爵的葬礼》实际上是第一幅描绘不同平面并创造三维效果的画作，这是巴洛克时期的典型技法，这种技法在委拉斯开兹的《拉斯梅尼纳斯》中得到了最好的体现。神父的出现所产生的纵深效果还揭示了另一个全新的维度，即引入了一个新元素：一个中介人的形象。这个中介人是现在唯一能够在神与世俗之间重新建立沟通并恢复世界失去的统一性的人。尽管这种形象在基督教思想中有着悠久的传统，但它现在所履行的职能的特质无疑是全新的。从两个世界之间的交流中断的那一刻起，恢复联系就需要第三个因素的介入，这个因素不完全属于其中任何一个世界，但也不完全与它们格格不入；它既参与两个世界的统治，又不参与任何一个世界的统治。

最后，中介人的形象从此占据了政治舞台的中心——这也成为一个特别棘手的问题。正是中介人的存在强化了支撑和定义17世纪的悲剧意识：一旦上帝不再管辖世界，中介人就会发现自己始终被其双重性所纠缠，既神圣又世俗，既普遍又特殊。<sup>[36]</sup>中介人实际上是将埃尔·格列柯的画作中所呈现的宇宙分裂内化并表现出来，这种分裂发生在上帝从世界中隐退并远离世界（上帝成为潜逃的神）的那一刻。

这使我们能够更好地理解恩斯特·康托洛维茨（Ernst Kantorowicz）在其经典著作中提到的国王的两个身体。在英国内战中，对查理一世的处决合法化的论据就是关于君主的双重身体的观点：他的神圣身体不会死亡，而他的世俗身体会死亡。革命不是针对受膏\*君主，而只是针对他有缺陷的尘世化身。事实上，在国王的两个身体之间存在着一个无法跨越的深渊。正如他在分析莎士比亚的《理查二世》时所表述的那样，君主是“一种比他的崇拜者遭受更多道德悲痛的神”，他会发现自己不可救药地分裂了，这就是他成为悲剧人物的原因。<sup>[37]</sup>瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）说：“在巴洛克时代，暴君和殉道者不过是君主的两副面孔。他们是王子本质的必然极端化身。”<sup>[38]</sup>

这代表了对政治领域理解模式的重要转变。然而，国王的两个身体的问题只是超越王室角色的更广泛现象的一种表现形式（尽管这种现象在国王身上确实表现得更为明显）。巴尔塔沙·葛拉西安（Baltasar Gracian）的《批评家》（*The Critic*）（有人认为它是《堂吉珂德》[*Don Quixote*]之后西班牙黄金时代文学中最重要的作品）很好地说明了中介人的问题本质。

主人公安德烈尼乌斯（Andrenius）本身就是一个“人”（在希腊语中，*andros* 的意思是“人”），他生活在纯粹的自然状态中，直到他被解救并被带入“文明”世界。就在那时，他发现了人类的扭曲。于是，故事的另一个主人公（他的向导克里提罗）向他介绍了这个世界：

这些新知识对安德烈尼乌斯来说很陌生，他的判断力并没有随着经验而提高，这使得他责备起克里提罗来，想知道他为什么不告诫自己森林的危险和野兽的残忍，却要用如此刻骨铭心的仇恨来抨击人类。

---

\* 受膏：涂抹圣油以接受上帝赋予的职位。——译者注

“我们的危险不是更大吗？”他说，“当我们由于对栖身之所的渴求而靠近老虎的巢穴时，你都不惧怕它们，你在看到人时应该更勇敢才对。”

“是的，”克里提罗叹息着回答道，“如果说人不是野兽，那是因为人的非人性超过了野兽，野兽的非理性灵魂不可能创造出如此严重的不平等思想。”<sup>[39]</sup>

在这里，我们可以看到后来被托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes）采纳的一个观点：人是人中之狼，世界是耻辱的舞台。在我们的世俗世界中，人的本质与其被遗弃在纯粹的物质状态中的肉体分离。事情变得棘手，欺骗已成为生活的一部分：

大自然巧妙地，乃至欺骗性地对待人类，诱使他们在无知的状态下来到这个世界；因为他们是在蒙昧无知中进入这个世界的，在他们还没有意识到自己的生命或知道什么是生命之前就开始了生活……我相信如果不是因为这个统一原则，没有人会在这种情况下冒险进入这个充满欺骗的世界，如果他们预先知道他们将要经历的困难的话。因为谁会在一开始就知道这些万般无奈的事情的情况下，贸然闯入这个假王国、真牢笼呢……？<sup>[40]</sup>

掩盖真理是对世界的背弃，这既是一个问题，同时也是真理发挥作用的必要条件。也就是说，真理是一个象征的世界，这个象征的世界支撑着我们的世俗集体生活，并使我们的生活更有意义。

正如在埃尔·格列柯的画作中一样，《批评家》阐述了一种根本性分裂，这一次是按时间顺序展开的。一方面，我们看到了安德烈尼乌斯来到

这个世界之前所生活的原始的前世之地；另一方面，我们看到了另一个由人工象征和传统（convention）构成的缺乏价值的尘世领域，上帝从未在这里显现过自己。<sup>[41]</sup>安德烈尼乌斯还是设法通过了世俗生活的考验，来到了不朽之岛。在葛拉西安看来，理性让我们超越世俗。<sup>[42]</sup>然而，这种关系真正有问题的地方在于，尽管理性有导向作用，但这种导向必须具象化于这个世界。正是此时，中介人的角色出现了。安德烈尼乌斯每到一个岛屿，每到一个地方，都会找到一个指引他的人，使他能更好地驾驭恶劣的环境，摆脱谎言。然而，在这个充满欺骗的世界里，向导也是不可靠的；虚假的向导会披上真理的外衣来欺骗他们所带领的人。

因为这个命运的向导或领路人总是与她的意愿背道而驰；倘若她想靠近贤者，这个向导就肆意地把她引向恶人的家里；当她需要快速行事时，他就阻止她的进度；当她应该慢慢行动时，他就固定她的翅膀让她飞翔；就这样，她的行动被打乱、改变和迷惑。<sup>[43]</sup>

这个问题现在变成了如何辨别真假向导。为此，我们需要一种二阶向导（向导的向导）。然而，这个“向导的向导”也可能骗人，如此循环往复。最终，一旦真理与价值的天然联系被打破，我们就需要插入一个新的中介人，而这个人也会出现问题，如此循环往复，无穷无尽。

真理的概念也是如此。对巴洛克时期来说，理所应当地存在一个唯一的普遍真理，但我们总是不可避免地接触一些对真理的诠释，而这些诠释并不一定可靠，并且反过来又需要被诠释，如此循环往复。正义也是如此：每一条实在法都以正义为前提，但又不过是对正义的解释，而对正义的解释又反过来要求对正义进行解释，如此循环往复。在这里，我们发现了赋予巴洛克时期基础与活力的东西。在上层与下层、内部与外部之间打开的

裂口需要不断地被关上，但这个缺口一旦被关上，就必然会在另一个层面再次被打开。这样，深渊就会在现实的各个层面不断重现。

由此，正如吉尔·德勒兹（Gilles Deleuze）所说，这种褶子结构定义了巴洛克知识体系，并将巴洛克知识体系与文艺复兴时期的知识体系和启蒙运动时期的知识体系区分开来。

物质的各个部分无休止地分割，在漩涡中形成一个个小漩涡，在这些漩涡中又发现了更多更小的漩涡，更多的漩涡在相互接触的漩涡凹陷处旋转……

褶子总是折叠在褶子之中，就像洞穴中的洞穴。物质的单位、迷宫中最小的元素是褶子。褶子不是永远不会成为一部分的点，而是线的一个极简化形式……因此，展开不是折叠的反义词，而是下一个褶子的折叠。<sup>[44]</sup>

我们将看到，这种褶子结构也是巴洛克时期政治思想的基础。它是一种宇宙论原则，这种原则在现实的各个层面都有所体现，并导致了两种原则之间的一种永恒摆动。

折叠操作包含两个过程，即“分裂”（scission）和“中介”（mediation），这两个过程将被反复复制。一方面，与文艺复兴时期上层与下层之间连续性原则的分裂——将自然视为一种贯穿并统一所有生命和事物的物质，并立即将其逐个与上帝沟通——定义了一种二元论的世界观。巴洛克文化的整个结构由外部与内部、上层与下层之间的对立以及两个平面之间的无法沟通所决定。巴洛克式的建筑外墙及其标志性的大量的形式和人物，都与这种明确划分两个领域的使命有关。与此同时的另一方面，这两个平面之间的交流也是必要的。因此，巴洛克不仅是对分裂的思考，也是对这两个

平面之间的中介的思考。这既是必要的，也是不可能的；并且分裂越多，中介也会越多。

一旦上帝抛弃了这个世界，我们就会发现自己被困在一个纯粹的毫无意义的表象领域。但这恰恰促使我们不懈地追寻上帝。价值的缺失也是我们永远无法与世界和解的原因：如果我们能在世界中找到一点点上帝的踪迹，一点点神圣的痕迹，一些无条件的价值，我们就能与世界和解并忘记上帝。对巴洛克时期而言，矛盾的是，上帝正是通过其彻底的沉默与我们对话，并驱使我们继续寻找他。

在已经开始衰落的西班牙，这种对世界非物质性的新认识是整个17世纪的核心问题，它将以一种更加突出的方式表现出来。正是在这里，我们发现了埃尔·格列柯画作中出现的第二个令人困惑的人物形象：位于画作中左下角的男孩，他实际上是埃尔·格列柯的儿子。

在这里，画家使用了一个时代的主题。在那个时代的绘画中，通常情况下，艺术家的作品会提及自己的创作领域，通过这种方式，表象问题就会变成其自身表象的问题并受到质疑。《奥尔加斯伯爵的葬礼》是一个极富戏剧性的场景，它描绘了一个宇宙层面的事件——人类灵魂与神体（divine substance）的交融。然而，值得注意的是，这个似乎完全没有意识到他身后正在发生的戏剧性事件的男孩，正直视着看着这幅画的人。<sup>[45]</sup>这样一来，他就成了另一个中介人物，一个连接画作内部和画作外部世界的纽带。具有讽刺意味的是，正是这个看似与此戏剧性事件格格不入的人物唤起了我们对事件本身的关注：他用左手做了一个手势，邀请我们观看他身后的画面内部所发生的一切。

这有一种奇特的效果。我们会情不自禁地看着这个如此专注地注视着我们的男孩的眼睛。然而，从我们对视的那一刻起，这个场景的戏剧性特征就消失了；事件的悲剧感在他的注视下被淡化了。这种现象与巴洛克时

期特有的一个问题有关，这个问题在 17 世纪的西班牙世界中变得更加明显：表象问题。<sup>[46]</sup>正是在这一时期，我们在文艺复兴时期观察到的无形与有形之间的神秘结合被打破，表象系统由此出现。<sup>[47]</sup>

以儿童形象为代表的表象问题，表现了文字与事物之间、外在象征与内在本质之间自然联系的断裂。<sup>[48]</sup>同样，作为上层与下层之间的中介人的神父（也是第一个有问题的人物），必须将自己置身于队伍之外才能做到这一点，同样，另一个人物，即向我们介绍画中所呈现事件的男孩，也将自己置身于表象系统之外。他必须置身于他向我们介绍的戏剧性事件之外，才能揭示其表达方式的人为性和传统性，以及揭示在表象系统中被再现的事物的根本性缺失。也正是在这里，一个实际上极具政治性的问题被显现出来。

因此，令人困惑的是政治权力的象征（表象）属性与社会的可见表现之间的关系，即政治权力在什么时候代表社会并构成社会。西班牙新派学者的政治思想，尤其是弗朗西斯科·苏亚雷斯（Francisco Suárez）的政治思想，揭示了 17 世纪出现的一类拐点，最终开辟了一个新的领域，而在过去的—个世纪里，这个领域最终被称为政治性。

### 新派学术思想与政治性的出现

在《王国与荣耀》一书中，阿甘本采用了埃里克·彼得森（Eric Peterson）关于传统基督教思想体系中存在政治神学的观点。它的基础是将君主定义为中介人物，即上帝通过其在世界上运作的代理人（神经论原则的化身）。

然而，这仍然是一个严格意义上的神学问题，而非政治问题。正如我们将要看到的那样，当经纶问题转化到政治领域时，替代性问题就变成了一个具体的“政治”问题，它所引发的问题不是上帝是如何在世界中运作或上帝是如何将其意志铭刻在世界的内部，而是如今已被投射到超验领域的君主是如何在社会中运作并将上帝的意志铭刻在社会中的。政治性经纶问题（不再是神的经纶问题）仅出现在 17 世纪，伴随着绝对王权的确立。此时，君主以（自相矛盾的）中介人的形象出现，他必须恢复一个不再拥有构成其本身的原则的——在构成上断裂的（“脱节的”）——社会的统一。由此，神学变成了政治神学。

弗朗西斯科·苏亚雷斯的《捍卫信仰》(*Defensio fidei*) 一书说明了权力行使体制由此产生的转变的性质，以及这将如何为西方政治的出现开辟道路。这本书是应红衣主教贝拉明的要求而写的，目的是驳斥“叛教”的英国国王詹姆斯一世的论点。詹姆斯一世将国王的神权思想系统化，其含义是主权是上帝直接传给国王的。面对这一论断，耶稣会士，作为教皇派来对抗新教改革的代理人，提出了这样的观点：主权并不是由上帝直接授予君主的，而是通过人民的代祷授予君主的。换句话说，上帝将主权赋予人民，人民再将主权转让给君主。

社会契约理论在当时具有特定的含义。所有的新派学术思想都是关于分裂和中介的。但是，关于君权神授的讨论一开始就带有认识论问题的立场。詹姆斯一世用来反驳教皇权威的第一个论点涉及人们在阅读圣典时行使其自然推理的权利，这种权利意味着人们不必等待教皇告诉他们应该怎么想。然而，在苏亚雷斯看来，这其实重新引入了我们在但丁的论述中观察到的原始的神学问题——如何将多元性转化为统一性——这个问题至今尚未解决。在苏亚雷斯看来，詹姆斯一世的论述将我们带入了多元性（观点）的领域，摧毁了所有权威标准和所有真理的可能性：“或者说，任何一

个拥有保罗所要求的谨慎或谦虚的信徒，如何能够在理解《圣经》时不仅将自己置于圣师\*之上，甚至还只将自己的感受视为确定的知识，且将任何与之相左的观点视为人的不确定的观点呢<sup>[49]</sup>？”按照詹姆斯一世的说法，每个人都可以用自己的个人观点代替真理，从而破坏真理的概念本身。此时，如果出现两种相互矛盾的解释，没有办法能解决这些分歧。每个人都可以相信他们想要相信的东西，从而把世界变成个人思想的王国。“因此，如果每个信徒都以自己的理解和个人的感受作为其信仰的基础，危险就会更大。因为这样一来，不仅上帝的福音会变成人的福音，《圣经》的福音也会变得像人的脑袋一样多。”<sup>[50]</sup>

与埃尔·格列柯的画作中上层与下层之间没有交流的途径一样，如果相信一切都建立在观点的基础上，我们就永远无法获得唯一的真理。而要获得唯一的真理，我们需要第三方外部因素的介入，它协调不同的观点，从而将多元性还原为统一性（将观点还原为真理）。由此我们可以发现神的经纶思想和三位一体奥秘思想的共同点：在圣父和圣子之间，还需要第三个位格，即将两者合二为一的力量——圣灵。在宗教领域，苏亚雷斯指出，将观点还原为真理、将多元还原为统一的第三个要素非信仰（faith）莫属。

苏亚雷斯提出了两个论点来证明这一点。首先，他指出詹姆斯一世关于纯粹的自然推理可用于《圣经》解读的论断实际上是自相矛盾的。事实上，第一卷第11章第18节的标题是“国王对教派人士关于信仰统一性的箴言本身包含矛盾性”。在他的论断序言的第43页，詹姆斯一世谴责了“异教徒”（不接受他权威的清教徒）。但苏亚雷斯声称，在这样做的同时，詹姆斯一世的观点又是自相矛盾的。如果他认为自然推理是真理知识的基础，那么他为什么要在声称自己拥有这项权利的同时剥夺臣民的这一权利

---

\* 圣师，教会颁赠予某些教会作家的头衔，因为他们的学说使教会获益良多。——译者注

呢？他凭什么将自己对《圣经》的解释强加于人，并谴责那些不同意自己解释的人呢？<sup>[51]</sup>因此，詹姆斯一世不得不引用国王权威的某项原则（因为如果没有这项原则，任何人——包括那些质疑他合法性的人——都可以随心所欲地发表意见），但他无法再提供论据来证明这项原则的正确性，因为这削弱了他自己的主张。

最后，由于他的论点支持自由行使自然推理，詹姆斯一世摧毁了一切让他自己的观点凌驾于他人观点之上的权威感。这时，苏亚雷斯的第二个论点出现了：“或许，由于基督并不是以自然可见的方式存在，而是隐藏在圣礼的表象之下，那么，难道他最终就不能像肉眼所见的对象那样受到崇拜吗？但这种情况只发生在那些只用感官来信仰的人身上，这些人肯定不会崇拜肉眼可见的基督，因为他们看到的神性是不一样的。”<sup>[52]</sup>苏亚雷斯在这段话中的意思是，我们不是通过推理来获得基督的真理，相反，是通过获得基督的真理来推理。他说，那些不相信基督的人，即使基督出现在他们眼前，他们也无法认出来。要认出祂，首先必须相信祂，相信祂的存在。人必须有信仰。苏亚雷斯说，作为通往真理的道路，信仰先于推理。

事实上，苏亚雷斯并没有否定推理本身，但他认为，推理只能在信仰确立的范围内发挥作用——只有在那里，推理才会变得有效。他的论证如下：詹姆斯一世说，他希望通过推理来获得圣经的真理。在苏亚雷斯看来，这意味着他预先假定《圣经》已经包含了真理，而这涉及信仰的飞跃。这不是自然推理的“结果”，而是其“前提”。如果詹姆斯一世想要运用自然推理来获取《圣经》中蕴含的真理，那是因为他已经对《圣经》本身有了信仰；如果他对《圣经》没有信仰，那么运用自然推理就毫无意义。推理中包含着一种隐含的信仰，只有在前者所确立的界限内，推理才能起作用。

因为比起他相信这些书中所记载的事情，他更相信这些书是正典

(即上帝的话), 因为上帝的话本身就是他相信书中其他事情的理由。但是, 如果他怀着确信无疑的神圣信仰相信这些书中有纯正的上帝之言, 或者相信这些书是正典, 我们就要进一步问他为什么相信; 因为他不能因为这些话写在《圣经》上就相信它是上帝之言, 这既是因为书中几乎没有任何地方能完全清楚地表达这一点, 也是因为即使书中有表达这一点, 我们也会问为什么他相信这些话是上帝之言, 或者是在上帝的指示和启示下写成的言论。因此, 他必须承认, 至少相信这一特定真理的规则和基础, 即那些书是上帝箴言, 而不是因为它写在《圣经》上。因为还有一些上帝之言并未写在正典中, 也就是我们现在所说的传统 (*tradition*)。[53]

我们再一次看到三位一体原则在观点与真理的关系的领域中又一次出现。只有通过作为两者中介的第三要素 (信仰) 的介入, 多元性 (观点) 才能还原为统一性 (真理)。现在, 苏亚雷斯将把这一存在于认识论领域的结构移植到政治学领域。

回到神学问题, 苏亚雷斯回到了阿奎那对亚里士多德的解读, 回到了他关于上帝有两种管理方式的论述, 但苏亚雷斯引入了一个独特的观点。他说, 有一种力量寓于万物之中, 还有另一种力量则在万物之外发挥作用。前者是必要的, 后者则不是。他的意思是说, 当上帝直接管理世界时, 结局 (最终形式) 是刻在相关事物本性中的东西, 这就是为什么该事物必须是它本来的样子, 而不能是别的样子。因此, 我们可以认识到上帝管理世界的直接方式, 因为它的反面是自相矛盾的, 也就是说, 它与自己的定义或概念相冲突。

现在, 除了这些不证自明的真理之外, 还存在着其他一些并非不证自明的真理, 这就为我们提供了一系列可供选择的方案, 引入一种裁量权:

选择的自由 (latitude)。这就是苏亚雷斯回到亚里士多德关于政府形式的理论的地方。每个政治共同体都以权威为前提；如果没有权力和服从的关系，政治共同体就不存在。社会只有在有人发号施令、有人遵守命令的情况下才得以形成。但是，行使权力的方式是多种多样的，这就是不同政府形式的由来；君主制并不是唯一可能的政府形式。

由此，我们进入了传统 (conventional) 领域。权力的存在属于自然法的范畴，是自然秩序的一部分；不可能是反过来。然而，行使权力的方式可能存在不同的潜在变量。苏亚雷斯指出，这就是“神学公理”：“从这些思考中，我们最终得出结论，没有任何国王或君主（根据普通法）直接从神或神权机构中拥有或曾经拥有政治公国 (political principality)，而是通过人的意志和制度作为媒介拥有。这就是著名的神学公理。”<sup>[54]</sup> 所有神学政治思想都是分裂和中介的思想。<sup>[55]</sup> 在上帝与君主之间还需要第三个要素，即赋予君主权力的社会或人民。

苏亚雷斯的意思是，上帝并没有把权力特别赋予某个男人或女人，而是将权力赋予整个社会。主权是一种自然法则，是社会构成的基本要素，但君主的形象是约定俗成的。上帝并不决定谁将成为君主。甚至政府的形式也是可以改变的。上帝并没有规定一个社会必须有君主。一旦我们进入传统 (conventional) 领域，即次要原因的领域，在这个领域中，事物并不是按照预先确定的方式运行的，我们需要有某种事物或某个人在本质与其表现之间起中介作用，并能产生明确的效果。在这种情况下，整个社会就是上帝与君主之间的中介人，赋予君主主权。

需要澄清的是，当苏亚雷斯及其同时代人谈到“人民”时，他们指的不是任何实物，而是一个纯粹的政治原则。作为一项政治原则，“人民”或“社会”体现了超越君主本身的所有主权。它具体化了统治者权威存在元限制的假设。<sup>[56]</sup> 社会只是统治者本身所不能及的一切的代称，是统治者在

不成为其反面（暴君）的情况下无法改变的一切。最后，中介的必要性意味着主权高于君主，即社会高于君主。

詹姆斯一世拒绝接受这一学说，指出它实际上确立了一种无政府主义原则。如果人民将主权赋予君主，那么他们就可以随时撤销主权，由此也就无法建立任何权威；也就是说，如果人民只要想到任何理由，他们就可以不服从君主，那么就不存在主权，也不存在君主。苏亚雷斯是如何回应这一论述的呢？诚然，所有新派学术思想都与弑君的合法性思想有关。<sup>[57]</sup>然而，有必要强调，这是一种权力学说，一种服从学说，而不是反抗学说。由此我们可以发现苏亚雷斯思想的关键之处，它实际上并不是通常被追溯性解释的契约原则，因为如果是这样，苏亚雷斯可以被视为后来启蒙运动所发展的思想先驱。苏亚雷斯论述的真正核心并不在这里，而是在另一个方面。

在《捍卫信仰》(*Defensio fidei*)一书中，苏亚雷斯针对有人反对他的学说会带来无政府主义的后果，提出了一个初步的回应（这也是他最为人知的言论，他将在《论法律》[*De legibus*]一书中进一步阐述这一言论)：一个关于主权一旦被赋予，契约就不可撤销的假设。然而，这种呈现方式削弱了他论述的有效性。事实上，苏亚雷斯仍然需要一些关于王权的限制条件：只要君主是合法君主，人民就必须无条件地服从君主。但如果君主违反了正义，摒弃了上帝确立的神圣价值，他就不再是君主，从而可以被合法废黜。

但这种权力必须有足够的协议，或者是通过古老而明确的文书，或者是通过自古以来的习俗。以此类推，如果国王滥用权力，明目张胆地毁坏城市，把他的正义权力变成了暴政，那么人民就可以使用他们的自然权力来保护自己，因为他们从未被剥夺过这种权力。但是除

了这种情况或类似的情况之外，人民用他们的力量谋逆合法国王的行  
为是非法的，因为一切煽动叛乱的基础或情况都不复存在。<sup>[58]</sup>

苏亚雷斯承认，在所有其他情况下，人民都不能造反，但即便如此，  
他也提出了限制条件。当君主成为暴君时，人民对他的所有义务都不再存  
在。契约的废除不是由人民而是由君主造成的，但这并没有改变更深层次  
的问题。

这样说来，我们似乎没有取得任何进展。他的论点的结论与它想要区  
分的观点并无不同。然而，还有第二个论点——虽然不经常被提及，却重  
要得多——赋予了这第一个论点一致性。问题的核心不在于反抗暴君是否  
合法。这不仅在苏亚雷斯看来是可以接受的，甚至是必要的，在他那个时  
代的所有思想家看来也是如此。<sup>[59]</sup>相反，问题在于“由谁来决定国王何  
时成为暴君”。这是现代政治的底线，也是其创伤性核心所在。

苏亚雷斯的论证是这样完成的。一方面，君主需要社会将主权移交给  
他，才能使自己成为统治者，但反过来说，“如果脱离了君主的躯体，社会  
也就不存在了”。没有权威，社会就不存在。两者相生相伴，互为前提，因  
为只有在君主的躯体中，社会才能找到其统一的原则，并从中获得一致性。

这种权力和社会是由每个人的认可和意愿构成的。因此，从这些  
意愿中产生了权力。在人们作为一个政治团体聚集在一起之前，这种  
权力就已经存在了；但它并不完全或部分地存在于每一个人身上；甚  
至不存在于粗略的人群集合体中……因此，这种权力永远不可能立即  
从人群中产生……

其次，在人们组成一个完美的共同体并在政治上团结起来之前，  
这种力量在人性中是不存在的。这种力量并不存在于每一个单独的人

身上，也不存在于没有秩序或没有联盟的一群人身上。<sup>[60]</sup>

权力的形成和社会的形成是同时发生的。两者互为前提，任何一方都不能单独存在：“除非是残缺或畸形，否则不可能有真正没有头的身体。”<sup>[61]</sup>正因如此，正如苏亚雷斯之前所说，一旦社会赋予君主权力，就不能剥夺他的主权：因为除了君主本人（没有任何个人或特定国家），任何人都无权代表他说话或行事。只有这第二个论点（通常被省略）才使得前一个论点前后一致。

我们再次面临中介问题（三位一体原则）。正如在上帝与君主之间需要社会作为第三要素进行协调一样，反过来说，在整个社会与多元主体之间也需要一个中介作为第三要素进行协调。这个第三要素就是君主。这种统治者不一定必须是君主，但必须是一种能将多元主体还原为单一个体的政治权威。在这样一个权威出现之前，我们所拥有的只是一个简单的生活集合体；社会本身尚不存在。

这就意味着，一个社会永远不会立即与自己融为一体，立即与自己保持一致。构成社会的统一原则来自外部。这就是“政治性”的含义。社会的构成不能归结为其本身固有的平衡机制。它涉及社会之外的一个要素，社会从这个要素中获得一致性，作为一种补充。由此，我们终于能够区分“政治”与“社会”。现在，这两个术语的概念不再重叠，因为每一个术语都是另一个术语预设但无法涵盖的东西的相应索引，索引既包含让后者成立的条件，同时包含可能摧毁后者的因素。

正如社会相对于主权而言是一种过剩关系，因为社会是其合法性的来源，但同时也阻碍了其概念本身的实现（阻碍了使其不可能实现的弑君的合法性原则的实现），反之，主权相对于社会而言也是一种过剩关系。前者赋予后者以统一性原则，而这一原则构成了社会，同时也通过在社会中引

人权力关系而破坏了社会的概念本身；也就是说，社会的构成要求其解体，要求在统治者和被统治者之间进行分割。总而言之，社会的概念是一个不可能的概念，是一个自相矛盾的概念，它包含着一个内在的缺陷。

随后出现的政治性领域将由这种双重过剩来阐明。一方面，我们有社会，它表明主权的所有方面都超越了统治者形象——可以称之为社会原则。但另一方面，我们又发现了相反的过剩（政治原则），它表明了超越社会并构成社会的所有主权。这两个原则最终分离开来，建立起一种既不可分割又相互冲突的相互关系。这种双重的过剩也是二者被转化为政治概念，即极限概念的原因——不是说它们构成了某种遥不可及的理想（只能近似地接近的好得不真实的东西），而是说其实现的时刻也是其毁灭的时刻。

主权的概念是这一悖论的典型示例。一方面，它排除了任何限制的可能性，因为如果对君主施加限制，那就意味着存在一个可以审判他从而使他失去主权的上级权力，而这种上级权力使得君主不再是统治者。另一方面，这也意味着存在着一种君主不成为其对立面（暴君）就不能逾越的限制。也就是说，如果他成为真正的统治者，他就不再是合法的统治者。主权实现的时刻也是其毁灭的时刻。之所以如此，是因为主权的概念本身就包含着一个隐含的缺陷，因为它既排除了契约的概念，又包含了契约的概念：没有契约，主权就无法确立，但有了契约，主权又变得不可行。社会的概念也是如此：它要求政治权力作为其可能性的条件，同时也要求政治权力成为使其错位（即引入权力关系）的条件。这就意味着，社会的形成只能以摧毁社会本身为代价。

这又使得我们回到了最初的问题：17世纪出现的伟大的政治概念转折的意义何在？是什么出现并标志着西方权力行使体制的断裂——是统治者的观念还是契约的观念，是国家的理论还是民主的基础（所谓古典共和主

义)? 不同学者根据其历史视角或其意识形态倾向, 选择了其中之一, 希望能在苏亚雷斯或让·博丹 (Jean Bodin) (或是约翰·洛克 [John Locke] 或霍布斯) 身上找到政治现代性起源的缩影。但是, 在这样做的过程中, 这种典型的思想史研究方式让他们忽略了当时所产生的变革的核心。政治性的概念史——区别于旧思想史约定俗成的标志——包括超越思想领域, 超越各种可能的选择, 并分析“历史上是如何描述这些选择的形成过程的”。

归根结底, 主权与契约之间对立的背后是一个更为重要的现象: 政治性的出现, 也就是说, 一个在社会与自身的建构性不协调的基础上展开的、确立了政治辩论和政治实践从此将发生的舞台的新领域的开辟。这个新领域是由双重过剩编织而成的。过剩的一端是“社会”, 因为这个词指的是属于主权的一切, 但又超越了统治者本身 (我们可以称之为社会原则)。在另一端, 我们发现了一种相反的过剩 (政治性的原则), 它指的是超越并构成社会的政治权力所固有的一切。在社会与自身直接共存的观念破灭之后, 社会本身的构成只能是劳动——政治劳动——的结果。如果不借助外部因素来补充这一建构性空白, 社会就无法实现自身。

然而这样一来, 第三个因素只不过是这一裂痕内在化, 从而在另一个层面上重演了社会的建构性裂痕。以各种形式 (君主、国会、法律、国家、政党等) 相继出现的中介人的形象一次又一次地成为辩论的中心, 成为现代政治的创伤性核心得到最充分体现的地方。无论其表现形式如何, 中介人都会被其自身的双重性所折磨: 人性与神性、特殊性与普遍性、亵渎性与神圣性、传统性 (人为的) 与客观性 (超越的)。即便如此, 我们也不能没有它, 因为已经提出的问题——或者说, 已经成为问题的问题 (如何将特殊意志的多元性还原为单一、统一的普遍意志, 即阐述问题)——永远不会得到解决。一旦忽略了这一现象, 思想史就不可避免地要在一个

或另一个术语（主权与契约、推理与信仰等）之间摇摆不定，且永远无法理解这种摇摆的基础和驱动力是什么。

更具体地说，思想史难以理解的是巴洛克政治思想的实际结构及其特有的习性。深化专制主义的观点似乎不足以作为答案，因为它将政治概念的差异仅仅归结为程度或重点问题。事实上，此时区分国王与上帝已经是一个老话题了。<sup>[62]</sup>君主是正义化身的传统思想已经隐晦地说明了这一点。契约也不是一个新思想了。它的模式是《圣经》中上帝与以色列人之间的盟约。政治概念转变的关键不在于这两个极端，而在于它们之间形成的矛盾关联。变化的不是概念，新出现的是阐述概念的逻辑：褶子逻辑（the folding logic）。

此时，我们必须重新提出之前的问题：苏亚雷斯是支持还是反对限制王室权威？不出所料，思想史学家无法就此达成一致。一些人强调他的专制主义理想，认为他是古西班牙政治约定俗成的化身，而另一些人则指出他的“民主脉络”，认为他是卢梭的前辈。<sup>[63]</sup>因此，这两种观点都忽略了他思想的真正核心。根据我们目前所看到的，苏亚雷斯对上述问题的回答既是肯定的，也是否定的。君主的权力是绝对的，也不是绝对的。这并不是说君主在某些方面是绝对的，在另一些方面是有限的，而是说他在所有方面都既是有限的，同时又是无限的。归根结底，巴洛克思想的定义和特征在于其自相矛盾性。无法做出选择不仅仅是由于无法作出决定，而是一种更激进、更客观的不可决定性的表现。对巴洛克而言，如果人们无法在主权与契约、国家与社会、推理与信仰之间做出选择，那是因为这几个对应的词既相互矛盾，又不可分割。

这就解释了德勒兹观察到的“褶子”结构。正如他所言：“巴洛克指的不是一种本质，而是一种运作功能，一种特质。它无限地产生褶子。”<sup>[64]</sup>如上所述，德勒兹对物质概念的观察同样适用于政治概念。这一点意义深

远，因为它告诉我们一种更普遍的思维结构，一种特有的过程。政治概念不断地自我折叠，只是为了在其中找到它们的反面。就像从契约到主权的概念一样，后者构成了前者的基础，与此同时也是可能摧毁前者的东西。这种折叠反过来又产生了新的概念分裂。它们分裂成两个不同的概念，以便从内部驱逐矛盾，如此循环往复，从而激发了巴洛克特有的方式主义动态性（mannerist dynamic）。

在接下来的章节中我们将看到的，主权与契约的同时排斥 / 预设所产生的僵局将使主权的概念自我折叠，为新的对立留出空间——这一次是主权与政府之间的对立。现在，政府的概念将被定义为主权概念的对立面；两者相互脱离，由此后者成为一个政治类别。反过来，它最终只会在自身内部找到它赖以生存却又使其无法实现的东西：公众舆论的思想。以此类推，所有的社会政治概念都是如此。归根结底，这种有问题的结构，这种来自在反义词之间做出选择的必要性和不可能性的矛盾，正是我们赋予 17 世纪悲剧情绪的原因。正如吕西安·戈德曼所说：

矛盾性，因为它将一切现实都视为对立面的冲突和对立，视为同时相互对立但又不可分割的正反两面，其相互不可还原的性质不会减少任何世俗的希望；悲剧性，因为人既不能回避也不能接受矛盾性，因为只有当他在肯定综合的实际可能性的同时，将其作为自己存在的轴心时，他才成为人，即使他始终意识到，即使这句话本身也无法摆脱矛盾性。<sup>[65]</sup>

面对这种同时存在的选择的必要性和不可能性，主体将不可避免地撕裂，在其内部复制埃尔·格列柯所描绘的宇宙裂变。这为第二章探讨的现代悲剧的宇宙观奠定基础。

## 注释

[1] Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," in *Vision of Politics, vol. 1, Regarding Method* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 57—89 (esp. 59—65).

[2] 这种方法的背后有规范的驱动。一个很好的例子是李华勇 (Hwa-Yong Lee) 的 *Political Representation in the Later Middle Ages* (New York: Peter Lang, 2008), 其中作者讨论了我们可以从帕多瓦的马西利乌斯那里汲取什么来构建我们自己的政治表象理论。以这种方式, 这本书贯穿了 14 世纪到 21 世纪, 仿佛七百年的概念史和政治史不是一个相关因素, 而是一个可随意处理的元素。

[3] 正如昆汀·斯金纳所说: “严格意义上来说, 教义神话同样可以用‘思想史’来阐明。这里的目的 (阿瑟·洛夫乔伊 [Arthur Lovejoy] 的著作中提到的目的, 他是这种方法的先驱) 是‘通过它出现的历史的所有省份’来追踪某些给定学说的形态。其特征性出发点是设定一个既定学说的理想类型——无论是平等、进步、国家理性、社会契约、存在的伟大链条、权力分立, 等等。” Skinner, "Meaning and Understanding," 62.

[4] 尽管斯金纳对这一程序提出了尖锐的批评, 但他自己却屈从于这一程序。他的重要著作《现代政治思想的基础》(*The Foundations of Modern Political Thought*) 的书名本身就已经简明扼要地表达了他所谴责的学说神话: 他“列出了某一学说的形态”(在这里指现代国家学说), 然后“追溯(它)在其所有历史领域的形态”。Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)。在他的文章中, 能看到一个很好的简短例子, 体现出这种方法带来的令人遗憾的后果, 见“Political Philosophy,” in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 389—452。斯金纳首先指出, 意大利的共和主义在 16 世纪是一种反常现象。然而, 他在有关文艺复兴时期政治思想的章节中几乎专门讨论了这一主题。这清楚地表明, 斯金纳对从历史角度理解所研究时代的政治思想兴趣不大, 而对恢复他认为值得当代政治关注的传统兴趣更大。这种方法的主观性是不可否认的。无论如何, 斯金纳的关注点显然仍停留在“思想”层面。斯金纳的研究方法的选择性最终表明, 他的目的并不是要从基本语言的角度来理解这一时期的政治思维结构, 也就是说, 不是要重现文艺复兴时期世界观的心理结构, 即埃德温·帕诺夫斯基 (Edwin Panofsky) 所说的其特有的“惯性”(habitus), 并研究这种惯性如何在政治思想领域表现出来。这是一项重要的贡献, 也是人们对所谓新思想史著作的期望。斯金纳甚至没有从该卷收录的其他作品中获益, 其中许多作品分析了新柏拉图主义, 特别是佛罗伦萨的新柏拉图主义的知识体系, 以及与之相适应的自然哲学、占星术理论、修辞技巧等。所有这些可能有助于他解释马基雅维利及其同时代人何能说出他们最终所说的话——正如他在其理论著作中声称他打算做的那样。由于缺乏这样的解释, 这篇文章对当时的政治思想进行了相当传统的描述。关于斯金纳的思想轨迹及其作品受到的批评的精彩评论, 请参阅 Kari Palonen, *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric* (Cambridge: Polity, 2003)。

[5] Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, trans. Beatrice Gottlieb (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 460.

[6] 见 Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. K. Tribe (Cambridge, MA: MIT Press, 1985)。科塞勒克 (Koselleck) 指出了两个可以解释现代世界观发生观念转变的因素: 一是 18 世纪的科学发现, 它产生了进步的观念; 二是法国大革命, 它为欧洲人的思想提供了一种男人和女人在历史中的能动性的新意识。然而, 他并没有解释这两个因素的出现, 也没有解释使它们成为可能的条件。可以肯定的是, 如果在 18 世纪的科学发现和法国大革命之前没有发生一些观念上的变化, 它们都不会发生。正如胡塞尔在《欧洲科学的危机》(*The Crisis of European Sciences*) 一书中再次指出的那样, 并非科学发现导致了我们的世俗世界, 而是相反。世界必须从其神秘性中脱离出来, 这样才能产生技术态度。同样地, 如果国王被视为神, 他们就不会被处死。那

么，他所引用的现象是如何发生的呢？为了解释这个问题，我们必须追溯之前一系列的概念变化，正是这些变化使得这种发展成为可能。

[7] 吕西安·费弗尔的结语阐明了他的观点：“总而言之，创造现代世界大多数人的深厚宗教信仰，这句话适用于像笛卡尔这样的人，但我希望我已经表明，它适用于一个世纪前的拉伯雷，适用于那些他知道如何极好地表达其深厚信仰的人。”Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, trans. Beatrice Gottlieb (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 464.

[8] 正如费弗尔所说：“不相信。你觉得问题简单吗？一个人，尽管他在其他方面可以想象是不守规矩的，但要与他所属的社会群体的习惯、风俗甚至法律决裂，有那么容易吗？”(Febvre, *The Problem of Unbelief*, 455)。

[9] 根据费弗尔的观点，一种新的世俗理性“语言”只有在一个世纪之后才能出现。只有到那时，非神学的世界观才能出现。他说：“无论是拉伯雷还是他同时代的人，都还没有一块试金石，可以让他们选择正确的尺度来衡量观点：一种强有力的科学方法。让我们给它起两个名字：实验法和批判法”(Febvre, *The Problem of Unbelief*, 462)。因此，费弗尔的“解决方案”(其实并非如此)是将科学方法的发展视为自变量，所有其他变量都源于此，这是一个不言自明的因素，其本身并不需要解释。对他来说，这最终不是概念的偶然发现，而是永恒真理的最终发现，是“衡量观点的正确尺度”。

[10] 本书可视为对吉奥乔·阿甘本的 *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government* (Stanford: Stanford University Press, 2011) 一书的反驳，后者肯定了神学与政治之间的线性连续性。

[11] 按照斯金纳在《现代政治思想的基础》一书中的方法论，并在与斯金纳的讨论中，安娜贝尔·布雷特打算将17世纪的西班牙思想家视为现代共和主义的真正先驱。见 Brett, “Scholastic Political Thought and the Modern Concept of the State,” *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, eds. Annabel Brett and James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 130—148。因此，她的立场忽略了关键的一点：17世纪的概念世界与我们的概念世界截然不同，而揭示这种差异正是理解历史的目的所在。事实上，寻找现代政治思想的先驱（无论是西班牙人还是其他什么人），必然要对我们自己的当前思想进行不合时宜的回溯性投射。

[12] 正如吉尔·德勒兹1980年11月至1981年3月在文森大学就斯宾诺莎所做的演讲中所说，在哲学中，如同在绘画中一样，诉诸上帝可以使思想摆脱各种束缚，从而增强创造力（缺乏束缚被认为是上帝的内在属性之一）。见 Deleuze, *En el medio de Spinoza* (Buenos Aires: Cactus, 2011)。这是本篇演讲经编辑后的唯一多语言版本。

[13] 关于亚里士多德作品在西方的重新引入，见 Bernard Dod, “Aristoteles latinus,” in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, and Jean Pinborg (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 45—79; and C. H. Lohr, “The Medieval Interpretation of Aristotle,” in *The Cambridge History*, 80—98。关于《政治学》(*Politics*)，请特别参考此文 Jean Dundbabin, “The Reception and Interpretation of Aristotle’s Politics,” in *The Cambridge History*, 723—737。

[14] Aristotle, *Politics*, trans. Benjamin Jowett (Kittchener: Batoche, 1999), 3.

[15] Aristotle, *Politics*, 84.

[16] Aristotle, *Politics*, 83.

[17] Aristotle, *Politics*, 82.

[18] 参见 Otto Hintze, *Staat und Verfassung* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962)。

[19] 我们知道，领主有附庸，但他们自己又是上级领主的附庸，以此类推。国王位于等级制度金字塔的顶端，但他的权力只是组织整个社会的隶属关系系统的延伸。

[20] 这些年，“在他的王国里，国王就是皇帝”(*Rex in regno suo est imperator*) 这句格言广为流传。关于这一点，见 Walter Ullmann, *Escritos sobre teoría política medieval* (Buenos Aires: Eudeba, 2003); 以及 Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963)。

[21] 在这种情况下，正义被理解为根据每个人在社会中所处的地位给予他或她相应的东西。正如托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)所说：“当每个人都根据自己的地位采取相应的行动来维持秩序时，完美的社会共同体就出现了。” Aquinas, “Gobierno de los principes,” in *Tratado de la ley, Tratado de la justicia: Gobierno de los principes*, trans. Carlos Ignacio González (Mexico: Porrúa, 1975), 509.

[22] 在 1240 年，即亚里士多德《政治学》译本问世前几年，腓特烈一世与教皇格里高利九世发生冲突，皇帝谴责教皇道德败坏。腓特烈一世随后重新提出了教皇利奥一世很久以前提出的观点，他将教皇定义为耶稣基督的“不配继承人”(industus heres)。这个称谓最初的目的是使教皇的决定合法化，而与他的道德状况或缺乏道德状况无关。换句话说，无论教皇的制裁是由圣人还是恶棍做出的，都是有效的。然而，随着时间的推移，这将有助于区分最高教皇的神圣机构和非神圣机构。见 Ullmann, *Escritos sobre teoría*, 150—155。

[23] 沃尔特·乌尔曼(Walter Ullmann)提出了这一观点，但他使用这一观点的意义与我们不同。他认为，阿奎那和 13 世纪对政治思想的贡献在于发现了“自然人”，从那时起，“自然人”便与基督教主体区分开来。关于这一点，见 Ullmann, *Individual and Society in the Middle Ages* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1966), chap. 3。

[24] Aquinas, “Gobierno de los principes,” 361. 亚里士多德的目的论也使阿奎那能够证明世俗物品从属于神圣物品：“在被造物中，每一个主要原因都比次要原因更有影响力；而第一原因就是上帝。因此，如果万物因第一原因而运动，万物受第一推动者的影响，那么领主的运动就是因作为第一推动者的上帝而运动”(第 408 页)。他指出，社会的目标是达到美德，最终获得对上帝的憧憬(visio cut Dei)。由此，他得出了一个原则，即世间的君主不过是上帝的工具，而上帝在世间唯一真正的代表就是教皇。“在基督的律法中，”他总结道，“国王必须服从牧师”(第 365 页)。

[25] Aquinas, “Gobierno de los principes,” 487. 实际上，在《政治学》中，亚里士多德在三个基本宪法之外还区分了大量的宪法。

[26] Aquinas, “Gobierno de los principes,” 333—334. 归根结底，对阿奎那及其时代的思想家而言，社会秩序意味着人与人之间的不平等。他们是编织社会结构并使其严密的人。阿奎那说：“正是这一点证明了秩序和自然的观念，因为引用圣奥古斯丁的话说，秩序就是对相似和不相似事物的处置，使它们各得其所。这就清楚地表明，秩序是以某种不平等为前提的，在政府中也是如此，因为根据这一原则，一个人对其他人的管理是自然的。”(第 427 页)

[27] “共和政体的统治者不得不遵守政治法律，他们不能为了追求正义而擅自通过法律，而国王和其他君主则在他们内部拥有法律，可以根据具体情况使用法律。正如人民的法律所表明的那样，君主喜欢的法律就是法律；但政治统治者不会使这种情况出现，因为他们不能引入法律未曾预见的新事物”(Aquinas, “Gobierno de los principes”, 460)。

[28] 关于“政治”概念在区分人民政府和君主政府时所经历的语义转变，见 Nicolai Rubinstein, “The History of the Word Politicus in Early-Modern Europe,” in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. Anthony Pagden (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 41—56. 这种转变反过来也是区分政府和帝国的基础。见 Charles H. McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958)。

[29] Dante Alighieri, *The De Monarchia by Dante Alighieri*, trans. Aurelia Henry (Boston: Houghton, Mifflin, 1904), 4.

[ 30 ] Alighieri, *De Monarchia*, 54.

[ 31 ] Alighieri, *De Monarchia*, 72—73.

[ 32 ] 这也是上帝向人类揭示创世秘密设计的手段：“上帝的旨意本身是一种不可见的属性，但通过造物，上帝不可见的属性变得可以为理智所感知。因为，尽管印章是隐藏的，但按有印章的蜡却明显地证明了不可见的印章；上帝的旨意必须在征兆中寻找，这一点也不奇怪，因为人的旨意，除了对有此意识的人来说，在征兆中才能辨别，别无他法” (Alighieri, *De Monarchia*, 74—76)。

[ 33 ] Alighieri, *De Monarchia*, 23.

[ 34 ] 但丁的结论是，只要君主制的多元化继续存在，分裂的威胁就会继续存在。根据这一原则，他得出结论：要实现上帝在人间的统治，必须只有一个普世君主，即帝王。

[ 35 ] 在但丁时代之前，对君主与上帝的认同肯定早已存在。现在改变的是君主所认同的上帝的观念。它现在是一个唯名论的上帝——一个纯粹的、无条件的意志。正是这种上帝的观念也出现在新学者所阐述的法律概念中。正如弗朗西斯科·苏亚雷斯在《论法律》一书中所说，如果法律具有约束力，并不是因为它是公正的；使法律具有强制性和普遍性的是它所产生的权威的性质。Suárez, *De legibus* (Madrid: CSIC, 1971). 归根结底，法律要成为法律，就必须与强制力相关联，必须有人能够认可和执行它。

[ 36 ] 承担调解人角色的实际主体只是当地的一名牧师，这突出了他的世俗性。

[ 37 ] Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 26. 正如坎托罗维奇所说，国王传统上被视为“混合人”，即具有双重性格的人。然而，这并非坎托罗维奇在《国王的两个身体》一书中所关注的重点。这里的关键词是身体。“混合人的概念所表达的双重性指的是暂时的和精神的能力，而不是自然的和政治的身体” (第 45 页)。从“人”到“身体”的转变表达了一个关键的概念转变，因此，这一主题将被赋予新的、迄今未知的政治内涵。

[ 38 ] Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama* (London: Verso, 2009), 69.

[ 39 ] Baltasar Gracián, *El Criticón* (Buenos Aires: Losada, 2010), 55.

[ 40 ] Gracián, *El Criticón*, 67.

[ 41 ] “我们现在，”智者对毫无经验的克里提洛说，“进入世界……你迄今为止看到的是大自然的作品，欣赏并思考它们。现在，你要观察那些艺术作品，人类的巧夺天工……哦，你会发现民间世界和自然世界之间有着多么巨大的距离和差异；这是我认为应该告诉你的，你可以不欣赏任何东西。” (Gracián, *El Criticón*, 68) 后来的一段话是这样写的：“因此，如果你观察得好，所有的人都在利用悲惨的人。世界欺骗他，生活奉承他，财富嘲笑他，健康抛弃他，青春逝去，幸福退却，岁月飞逝，消融他，遗忘吞没他，昨天还是人的他，今天就成了尘土，明天就什么也不是了。” (第 115 页)

[ 42 ] 这部小说发生的悲剧性世纪 (17 世纪) 也是伽利略和笛卡尔的世纪，这绝非巧合。正是在那个时候，当人与上帝之间的一切自然联系都已断绝，人类必须人为地划定界限，让自己在世俗现象的世界中穿行，逃离这个迷宫。理性知识永远无法涵盖现实，现实永远比任何知识都要复杂和丰富。哈姆雷特说：“天地间有更多的东西，霍拉旭，比你的哲学所梦想的还要多” (第一幕，第 5 场)，但至少“哲学”或理性为我们提供了穿越天地的指南。关于这个话题，请参阅 Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, trans. Robert Wallace (Cambridge: MIT Press, 1987); and Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert Wallace (Cambridge: MIT Press, 1991)。

[ 43 ] Gracián, *El Criticón*, 169.

[ 44 ] Gilles Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), 5—6.

[ 45 ] 请注意，男孩口袋中的手帕上有埃尔·格列柯的签名。其实，队伍中还有一个人看着

我们：埃尔·格列柯本人。在不同层面上复制代表表象本身的人物形象是巴洛克的另一种典型技法，也是在表象的尝试中隐含表达的一种手段。

[46] 米歇尔·福柯在《词与物》(*Les mots et les choses*)一书中开始描述他所称的17世纪“表象时代”时提到了西班牙，这并非偶然。他在文中引用的两个例子都是西班牙的：堂吉珂德和委拉斯开兹的《拉斯梅尼纳斯》。见 Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York: Random House, 1990), 《词与物》的英文译本。

[47] 正如福柯所言：“也许在委拉斯开兹的画作中，存在着对古典表象的再现，以及它为我们打开空间的定义。事实上，在这里，再现以其所有元素，以其形象，以其提供的眼睛，以其让人看到的面孔，以其召唤存在的姿态，来再现自身。但是，在这种分散的表象中，有一种本质上的虚无：作为表象基础的东西的必然消失——表象所描绘的人和表象眼中的人只是一种相似。主体本身，也就是相同的主体被省略了。表象最终摆脱了阻碍它的关系，可以以纯粹的形式提供自己的表象。” Foucault, *The Order of Things*, 16.

[48] 值得注意的是，在16世纪，符号与所指之间的关系概念发生了转变。哥伦布就是福柯所说的文艺复兴时期符号系统运作方式的一个例子。兹万·托多罗夫(Tzevan Todorov)展示了哥伦布对命名他所发现的事物近乎强迫性的渴求，这与他捕捉被命名事物本质的意图有关。见 Todorov, *The Conquest of America* (New York: Harper & Row, 1984)。一个世纪后，情况发生了根本变化。在进行了扩张之后，欧洲人发现了地球上存在的文化和语言的无限多样性，随之而来的是一种新的文化联系意识，即对事物的称呼和命名方式将是传统的，并可随着时间的推移而变化。对于像路易斯·德·莱昂神父(Fray Luis de León, 16世纪末西班牙伟大的神秘主义者之一)这样的人来说，名称本身就包含了事物的真正本质，但他认为这只有在伊甸园语言中才是真实的。在最初的前世状态中，上帝将自己直接呈现在我们眼前，而现在不同了，他只能通过形象来揭示自己。但是，所有的形象都是不完美的，都是有缺陷的，因为没有一个形象本身就具有其最根本的意义。在堕落之后，语言变成了一种人工构造，与所有自然物质分离开来，在自然和人工之间没有共同的尺度。由于语言的传统性，被命名事物的本质从未真正存在于用来命名它的词语中。见 de León, *De los nombres de Cristo* (Madrid: PMI, 1994)。尽管这与托马斯的体系并无冲突，但现在这两种秩序之间，即与上帝直接相关的主因与作为这些主因在世运行方式的次因之间，存在着不可逾越的鸿沟。

[49] Francisco Suárez, *Defensio fidei*, trans. José Ramón Eguillor Muniozuren (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971), book I, chap. 10, no. 10, no. 4.

[50] Suárez, *Defensio fidei*, book I, chap. 10, no. 10, no. 7.

[51] 詹姆士一世对清教徒的抱怨是，他们“将自己的想象（没有任何法律依据）作为良心的边界”，从而剥夺了王国权威的基础。James I, “Basilikon Doron,” in *Political Writings: King James VI and I*, ed. Johann P. Sommerville (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 26—27.

[52] Suárez, *Defensio fidei*, book II, chap. 4, no. 1.

[53] Suárez, *Defensio fidei*, book I, chap. 9, no. 11.

[54] Suárez, *Defensio fidei*, book III, chap. 2, no. 10.

[55] 简·弗朗索瓦·库蒂纳(Jean-François Courtine)在研究苏亚雷斯思想的最佳著作之一中指出：“为了论证（国王的神圣权力）这一论点，教皇理论家不会停止解构教皇主权制度与政治主权制度之间的基本类比。因此，教义冲突的逻辑本身就会引导他们指出神意（决定）与政治权威之间存在的内在中介必要性。” Courtine, *Nature et empire de la loi: Études suarézziennes* (Paris: J. Vrin, 1999), 22.

[56] 在这里，社会契约的概念并不表明国王应该遵从社会成员的意愿。在这种情况下，民众的意愿并不具有规范性力量（多数人的愿望并不意味着某件事情就是好的或公正的）。契约在这里的作用是提醒人们，赋予君主权力是为了社会，也是为了自己。也就是说，国王必须遵守永恒的

正义原则。因此，对君主行动的限制不是由民众的意愿决定的，而是由王权所附带的目的决定的。见 Tulio Halperin Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo* (Buenos Aires: CEAL, 1965)。

[57] 事实上，在 *De rege et regis institutione* (1599) 一书中，耶稣会士胡安·马利亚纳讨论了杀害国王最恰当的基督教手段。

[58] Suárez, *Defensio fidei*, book III, chap. 3, no. 3.

[59] 国王是暴君的定义本身就隐含着不承认国王是暴君的意思。詹姆士一世也没有否认这一点。在确定合法国王与暴君的区别时，他不能不诉诸某种契约理想。他说：“首先考虑合法的好国王与篡位的暴君之间的区别，一个国王承认自己是为他的子民而受命的，他从上帝那里接受了沉重的统治负担，他必须为之付出代价；另一个国王则认为他的子民是为他而受命的，是他的激情和无度欲望的牺牲品” (James I, “Basilikon Doron,” 20)。

[60] Suárez, *De legibus*, book II, chap. 3, no. 6.

[61] Suárez, *De legibus*, book I, chap. 8, no. 9. 事实上，苏亚雷斯在此提到詹姆斯一世提出的一个假设，他在对议会的第一次演讲中说：“我是首脑，它（联邦）是我的身体；我是牧羊人，它是我的羊群；因此，我希望没有人会如此不讲道理地认为，我是福音书中的基督教国王，却成了一夫多妻制者和两个妻子的丈夫；我是元首，却拥有一个畸形的躯体……没有头，身体还能算数吗？因此，任何一个王国的荣誉和特权都不能从它们的躯体中分离出来。因此，它们被混淆了，并被结合在我的身上，而我对你们双方来说都是平等的，都是和蔼可亲的首脑” (James I, “Speech of 1604,” in *Political Writings*, 136)。

[62] 见 Alain Petit, “Le pastorat ou l’impossible raccourci théologique-politique,” in *Figures du théologico-politique*, ed. E. Cattin, L. L. M. J., eds. E. Cattin, L. Jaffro, and A. Petit (Paris: J. Vrin, 1999), 9—24; and Passerin D’Entrèves, *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory* (Oxford: Clarendon, 1969)。

[63] 在最近的历史学中，由巴托洛梅·克拉韦罗 (Bartolomé Clavero) 主持的学派已成为前一种趋势的最佳代表，该学派强调新学者思想的传统主义性质（实际上在西班牙历史学中有着深厚的根基）。安娜贝尔·布莱特是当今英语世界中表达后一种趋势最强烈的人之一，她指出了这种思想潜在的民主性。见 Clavero, *Antidora: Antropología Católica de la economía moderna* (Milán: Giuffrè, 1991); 以及 Brett, “Scholastic Political Thought and the Modern Concept of the State,” in *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, ed. Annabel Brett and James T. Annabel Brett and James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 130—148。

[64] Deleuze, *The Fold*, 3.

[65] Lucien Goldmann, *Le Dieu caché: Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* (Paris: Gallimard, 1955), 219. “悲剧性的否定源于这样一个事实，即一个人无法生活在世界上，只能在极端之间做出选择，尽管这些极端是相反的，但并没有停止同样的必要性，并以同样绝对和不可避免的要求呈现在自己面前。”（第 422 页）

## 第二章 悲剧场景：权力的象征性和表达问题

荒诞就是在这种人类需求与世界的非理性沉默之间的对峙中诞生的。

——阿尔伯特·加缪（Albert Camus），《西西弗的神话》

昆廷·斯金纳（Quentin Skinner）从霍布斯写作的修辞传统角度分析霍布斯的政治哲学时，强调了“paradiastole”<sup>\*</sup>的核心作用。这种修辞手法能够重新描述行为或事件，赋予其相反的伦理内容。因此，美德可以被说成是恶行，反之亦然，这似乎令人深感不安，因为它似乎破坏了道德判断的可能性。反过来，它又与标志着人文学科教育顶峰的技术密切相关：《双方》（*utramque partem*）中的论述——以同样令人信服的方式为争论双方辩护的能力。因此，斯金纳对霍布斯在这一问题上的思考及其提出的挑战提供了一个令人振奋的原创观点：“他的解决方案的最大优点是以一种独特的毫不妥协的方式直面问题。他的最后一句话是，如果我们想通过将我们的道德语言确立于这个世界来应对矛盾的威胁，我们只能寄希望于通过法定的方式来做到这一点。他的结论仍然带有浓厚的怀疑色彩，对维护道德哲学的尊严没有什么帮助。尽管如此，他或许是对的。”<sup>[1]</sup>

---

\* 希腊语，字面意思为“在区别旁边”，是一种评估性重述的修辞手法，更通俗地来说是指委婉语和反语，此处译为“矛盾”。——译者注

然而，从这个角度来看，霍布斯的根本贡献只是为一个老问题提出了新的解决方案，从而忽略了这些修辞手法在17世纪的概念世界语境下的含义。问题的关键是：在那个时代，矛盾是如何成为一个具体的政治问题，而不是（或不仅仅是）一个道德问题的呢？悲剧作为一种戏剧形式的重新兴起正是这一问题的体现，并能在这一问题上给我们以启示。

### 悲剧性矛盾下的政治性

在这一时期的悲剧中，我们可以看到对“矛盾”修辞手法和《双方》中论证方法的系统运用，即不同的两方以同样的说服力为相反的观点辩护。<sup>[2]</sup>在莎士比亚的《理查二世》中（恩斯特·坎托罗维奇（Ernst Kantorowicz）将国王的两个身体作为其主人公的原型），可以发现这种技巧在文学上的一些精妙的运用。<sup>[3]</sup>一个很好的例子是，在为自己发动对理查二世的叛乱进行辩护的这一场景中，波林勃洛克声称对他处以流放的审判是不公正的，而约克则通过陈述波林勃洛克擅自从流放地返回这一行为所犯下的罪行来回应他的申诉。而实际上这两个人都是对的。<sup>[4]</sup>

这种矛盾效果不断地在莎士比亚的所有剧作中出现。<sup>[5]</sup>威廉·燕卜荪（William Empson）认为：“其总体效果是显示出作家思想中的根本分歧。”<sup>[6]</sup>然而，这种倾向不断在17世纪出现揭示的远不只是主观上的优柔寡断。“作家思想中的根本分歧”同那种蕴于巴洛克世界观中的更根本的分歧是一致的。事实上，悲剧流派的重生正是其典型表现之一。

巴洛克政治思想与悲剧之间的联系并非偶然。<sup>[7]</sup>两者遵循相同的基本

结构。每个悲剧英雄都面临着无法解决的两难选择。通常，要么与他爱却不该娶的人结婚，要么与他必须娶却不爱的人结婚。这就是巴洛克世界观中固有的根本分裂：这种分裂是通过爱与荣誉（正义与法律）之间的矛盾来表现的。<sup>[8]</sup>如果主人公想要追求超凡脱俗的价值（爱、正义），他就必须违反社会习俗（荣誉、法律）。反之，如果他决定遵守社会习俗，他就必须抛开这些习俗背后的世界观。<sup>[9]</sup>

这与当时蕴含在弑君问题中且引发政治哲学争论的基本政治问题如出一辙。面对暴君的上位，臣民有两种选择：一是寻求恢复正义，反抗暴君，但代价是违反法律和破坏社会（使社会陷入无政府状态）；二是做一个顺民，对他的自然君主表现出必要的服从，但代价是违背自己的道德良知，接受一个“反基督者”为统治者。（在宗教战争期间，这种两难选择不仅是一个哲学问题，也是一个紧迫的问题。）

在政治性出现之后，当正义领域和超验价值领域断绝了与世界的联系时，臣民不得不将矛盾内化；他们注定要过分裂的生活——作为公民（法律主体）和基督徒（道德主体）——同时扮演两种角色，却永远无法将它们融合在一起。

在悲剧中，主人公最终决定选择爱或荣誉（正义或法律）的其中一方，但这样一来，他的道德世界将急剧地坍塌。<sup>[10]</sup>因此，对正义的遗忘或对法律的漠视是行动的条件。通过将法律（国家）置于正义（社会）之上，霍布斯扮演了悲剧英雄的角色。<sup>[11]</sup>但当洛克朝着相反的方向前进时，他也同样扮演了悲剧英雄的角色，至少在其著作的某些部分是这样。<sup>[12]</sup>无论如何，从政治性的概念史的角度来看，这些作者各自采取的立场（这是思想史的主题），只有在他们相互对立的情况下，才是相关的。他们允许我们重建一系列他们能够做出的选择来表达他们的立场。在这里，重要的是要了解这一系列选择是如何建立的，以及最终又是如何重新组合的。

归根结底，霍布斯和洛克其实都是对的。如果我们将他们的思想置于巴洛克的概念宇宙中，那么正如霍布斯所说，只有法律才能提供判断权威合法性的客观依据。如果每个人都称自己有权按照自己的自由、无条件的意识行事，如果“人们不服从统治者，除非他们认同这个统治者”，那么任何常规意义下的政府都不可能建立起来（也就是说，我们永远也不可能摆脱自然状态）。但洛克的观点也是正确的，他指出，如果个人不能判断权威，如果他们被剥夺了主权，那么权威当然也就没有了基础，因为“奴隶永远不可能有契约权或同意权”<sup>[13]</sup>。

要正确理解洛克和霍布斯所采取的立场，我们必须超越他们，进入他们身后的悲剧核心。我们的目标是揭示那些在当时引发政治辩论并亟待解决的潜在问题，即问题的根源。尽管主角的立场是一个主观问题，与主角的想法有关，但是问题的根源让我们回到这些思想的客观基础上，即让这些思想得以阐明并从中获得具体意义的框架。这才是历史概念研究应该关注的重点。

不可决定性的剩余部分（相反的观点同样站得住脚）最终决定了相关问题的政治本质。只有这样，我们才能理解为什么这些问题最终会成为政治辩论的问题，以及它们与悲剧和悲剧世界的联系。所有悲剧都是对主人公做出行动决定之前所发生事件的叙述，是对主人公在做出行动决定的那一刻所面临的困境的叙述，也是对主人公无力摆脱困境的叙述。合唱的作用就是提醒我们注意这一点。合唱团知道主人公所处的矛盾最终是无法解决的，也知道他的决定是如何导致矛盾中的某一方被压制的：要么是违反法律，要么是背叛正义。因此，他无法继续活下去；悲剧主人公事先就被宣判了死亡，他不知道为什么必须这么做，也不知道自己做错了什么。

但是，如果合唱团确实知道这一点，那是因为他们不是戏剧演员，而仅仅是戏剧的旁观者和评论者。<sup>[14]</sup> 正义与法律之间的鸿沟由此展开，产

生了另一种折叠，阐明了一种新的矛盾——知识与行动之间的矛盾——弗里德里希·尼采（Friedrich Nietzsche）认为，狄俄尼派人物哈姆雷特已成为这种对立的杰出象征。正如尼采在其经典著作《悲剧的诞生》中所说的那样：

从这个意义上说，狄俄尼派人物与哈姆雷特很相似：他们都曾一度洞察到事物的真正本质——他们已经觉察到了事物的本质，但付诸行动对他们来说是令人不快的，因为他们的行动无法改变事物的永恒本质；时过境迁，他们认为要求他们去纠正它是可耻或可笑的。知识扼杀行动，行动需要幻想的面纱——这是《哈姆雷特》给我们的启示，而不是约翰·欧·梦的空洞智慧，因为他思考得太多，可能性过剩，根本无法付诸行动。不是反思，不是！——真正的知识，对可怕真相的洞察力，在哈姆雷特和狄俄尼派人物身上，压倒了所有激发行动的动机。<sup>[15]</sup>

行动需要无知，需要自我欺骗。然而，从社会的构成需要工作（实际上是政治工作）的那一刻起，行动就是必要的，且决定并非可有可无。总之，社会生活建立在正义（真理）之上，但她又是幻想（无知、自我欺骗）的女儿。这就解释了为什么当时的戏剧中面具、梦境和幽灵层出不穷，人物的精神崩溃使他们陷入疯狂（现实与幻觉的混淆）<sup>[16]</sup>，以及对心路历程描绘的热衷。<sup>[17]</sup>

幻觉与现实的交织实际上构成了《理查二世》的真正核心。在描写国王被废黜后困惑的重要场景中，他无法理解的是，同样一群人，就在不久之前，还把他当作圣人、上帝的化身来崇拜，而现在却鄙视他，把他当作一个普通的奸邪小人。<sup>[18]</sup>更令人吃惊的是，在同一幕戏中，粗俗的波林

勃洛克突然变成了国王，并且令人难以置信的是，现在所有人都对他俯首称臣，好像他真的是国王一样——理查二世在那一刻之前一直是国王，现在却突然不再是了。理查二世的结论是：成为国王，成为臣民，都只是约定俗成的幻想。“把我们以前的状态当作一场幸福的梦；/从梦中醒来，我们才是真实的自己”，他对沮丧的妻子如此说道（《理查德二世》，第五幕，第一场）。我们都只是剧中的人物，是扮演某一角色的演员。

这又使我们回到了最初的问题：17世纪产生的断裂的最终意义是什么？在第一章中，我们给出了这个问题的第一个答案：这一关键转折点在于人们有了一种新的认识，即社会从未立即与其自身融为一体；赋予社会统一性的原则来自外部。也就是说，将多元性还原为统一性的过程是一种劳动的结果，且需要代理人的行动、中间人的介入和外部因素的干预。然而，这还不是答案的全部。我们现在可以通过引入一个额外的因素来使这个答案变完整，这个因素将之前的表述中隐含的内容明确化。巴洛克的根本发现在于中介的象征性，即政治权力的表象性（虚幻性）。<sup>[19]</sup>对这一点的理解不能停留在“权力表现为象征”这一较为明显但平庸的意义上，而应该是“权力的本质就是象征”。

这就需要从根本上重构政治权力的概念模式。它现在被视为一种无形的力量（vis），一种非物质的流体，就像生活一样，在社会主体中循环往复，使之充满活力。<sup>[20]</sup>国王只是这种力量的有形表现，是一种超越其本身的社会力量的表达，是源于别处的某种东西的象征。这就是佩德罗·卡尔德隆·德·拉·巴尔卡在《人生如梦》（第二幕，第十九场）塞吉斯蒙多的著名独角戏中所努力表达的：

我们活着，当我们看到太阳，  
生活与梦想融为一体时；

生活教会了我这一点，  
人梦中出现的是他自己的  
生活，直到他的生命结束。  
国王梦想自己是国王，他活着  
活在国王的谎言中，  
统辖一切；  
他得到的所有赞美  
都写在风中、叶间  
在途中留下些许尘埃  
在他一息尚存的时候。  
王冠带给了他什么，  
那些消逝且不为人知的  
在关于死亡的另一个梦中？  
富人梦见财富和恐惧，  
他的财富所带来的恐惧；  
穷人梦见他的贫穷，  
和他所有的悲伤和泪水……  
生活是什么？是传颂的故事；  
生活是什么？是极致的狂热，  
恍若隔世；  
至善渺小，  
人生不过是一场梦，  
梦本身也是梦。

权杖的持有者只是在戏剧中扮演了一个角色。但只要每个人都对待他

“仿佛”他是国王，他实际上就与他所扮演的角色融为一体了。社会和个人也是如此。在这个世界上，没有什么是真的；这是一个人物的世界，一个约定俗成的世界，一个“虚幻”（as ifs）的世界。<sup>[21]</sup>

此时出现的重商主义理论就是这种全新世界观的很好的例证。当时，人们已经清楚地认识到，与金币或银币不同，纸币（已经变得越来越普遍）仅仅具有象征性。它可以让我们获得商品，但它本身没有价值。它只是一张印刷的纸，但我们把它当作“仿佛”它真的具有它所代表的价值。问题的关键是，尽管它肯定是一种幻觉，但它并不只是存在于人们的脑中；它被铭刻在人们的社会实践中，是社会实践的固有属性。它不仅仅是海市蜃楼和主观想象的结果；它在实际现实中运作。只要它是一种集体共享的传统，它就会以某种方式成为一个实际的实体——例如，没有人会把钞票扔掉。最终，整个经济就是在这种幻觉的基础上运行的。巴洛克发现的象征不再是一个“思想”世界，而是政治和社会的一个构成维度。<sup>[22]</sup>

实际上，正如卡尔德龙敏锐地观察到的，国王梦想成为国王，但银行家和乞丐、贵族和农民也梦想成为国王。社会中的所有角色都不过是面具和幻觉。作为一种传统思想的“整个世界是一个舞台”（Totus mundus agit histrionem）是莎士比亚环球剧场的座右铭。幻觉是虚无缥缈的、弥漫的、无法把握的，但正是它们组成了社会，塑造了社会。因此，我们无法摆脱它们。尽管悲剧主人公知道它们只是虚幻的，但他自己被困在“虚幻”的解释世界中，永远无法揭示产生这些解释的机制。

在《艺术与幻觉》一书中，冈布里奇提供了一个很好的比喻来说明悲剧性矛盾的本质：格式塔测试（Gestalt test）。

我们可以把这幅画看作一只兔子或一只鸭子。要发现这两种解读都很容易。但要描述当我们从一种解读转换到另一种解读时会发生什

么就不那么容易了。显然，我们不会产生幻觉，以为自己面对的是一只“真正的”鸭子或兔子。纸上的图形与这两种动物都不太相似。但毫无疑问，当鸭子的嘴变成兔子的耳朵时，它以某种微妙的方式改变了自己，使原本被忽视的地方变得突出起来。我说的是“被忽视”，但当我们改称它为“鸭子”时，它是否会被我们注意到呢？为了回答这个问题，我们不得不去寻找“真正存在”的东西，去看它的形状和解读，而我们很快就会发现，这其实是不可能的。诚然，我们可以以越来越快的速度从一种解读切换到另一种解读：我们在看到鸭子的同时也会“记住”兔子，但我们越是仔细观察自己，就越会发现我们无法同时体验其他的解读方式。我们会发现，幻觉是很难描述或分析的，因为尽管我们可能在理智上意识到任何特定的体验都一定是幻觉，但严格来说，我们无法观察到自己产生了幻觉。<sup>[23]</sup>

由此，我们发现了理查国王从梦中醒来后提出的真正问题：什么是“我们是谁的真相”？答案是：“什么都不是。”褪去面具，我们发现的只有我们内心的空虚，宇宙的虚无，即 kenoma。只有死亡，一种纯粹肉体的、毫无意义的死亡，才能将我们从我们的幻觉存在中唤醒——“因为在死亡的沉睡中，会有怎样的梦境降临。”（《哈姆雷特》，第三幕，第一场）如果生活有意义，只有虫子知道——“你的虫子是你唯一的饮食皇帝。”（《哈姆雷特》，第四幕，第三场）——因为它们没有幻觉；有幻觉是人与虫子的区别。生活是一场梦，“一个白痴讲的充满了声音和愤怒的故事，/毫无意义”（《麦克白》，第五幕，第五场），但梦境之外什么也没有，只有幽灵居住在那里。

理查二世照着镜子，这是前文引用的场景的下一幕，它清楚地说明了这一点。<sup>[24]</sup>一旦脱离了权力的象征（他的神秘之躯），理查终于可以看到

自己作为一个人的样子（他的真实之躯）。<sup>[25]</sup>但他看到的是……什么也没有。<sup>[26]</sup>当他脱下他的国王的斗篷时，他的存在逐渐消失；他变得不存在，“一个……什么也没有的东西”<sup>[27]</sup>。然后，他扔掉了镜子，镜子碎成了碎片，就像他自己也碎成了碎片：在他失去了作为社会表象的统一性原则，且“如今不知道该叫自己什么名字”之后（《理查二世》，第四幕，第一场），他变得无形无质，就像没有节拍的音乐。被囚禁在矛盾的世界中，他的头脑中充斥着对立情绪；他“交错”的思想和他的臣民一样多。<sup>[28]</sup>

我一直在研究如何将  
我所居住的监狱与世界进行类比：  
因为世界人口众多  
而在这里，除了我自己，没有别的生物，  
我做不到；但我要努力想明白。  
我要证明我的大脑对于我的灵魂来说是女性，  
我的灵魂是父亲；而这两者会孕育出  
一代又一代的思想，  
而这些思想造就了这个小世界，  
就像这个世界上的人一样，  
因为没有思想是完美的。更好的思想，  
就像对神圣事物的思考一样，夹杂着  
顾忌，并以文字本身  
对抗这句话：  
就像这样，“来吧，小家伙们”，然后又说：  
“这就像骆驼  
穿过小小的针眼一样难。”

野心勃勃的念头，  
在谋划着不可能的奇迹；  
这些虚妄的软钉子  
如何撕裂这坚硬世界的磐石  
在这坚硬的世界里，在我破旧的囚墙里，  
因为他们做不到，只能死在自己的骄傲中。  
趋于满足的思想自以为是  
他们不是命运的第一个奴隶、  
也不会是最后一个；就像愚蠢的乞丐  
坐在囚笼里躲避耻辱，  
许多人已经坐在那里，其他人也必须坐在那里；  
在这种想法中，他们找到了一种轻松、  
把自己的不幸  
压在那些曾经承受过同样厄运的人身上。  
就这样，  
我一个人扮演着许多人，却没有一个角色是快乐的：  
有时，我是国王；  
然后，背叛让我希望自己成为乞丐，  
于是我就成了乞丐：然后，令人绝望的贫穷  
说服我当国王更好；  
然后我又成了国王：渐渐地  
我又以为波林勃洛克把我赶下了王位，  
我变得什么都不是：但无论我是谁，  
我和任何人都不会因为一无所有而高兴，  
除非他因为一无所有而感到轻松。

我听到音乐了吗？

[音乐]

哈哈！就是此刻：当时间被打破，比例失调，

多么酸涩甜美的音乐啊！

人的生命之乐也是如此。<sup>[29]</sup>

矛盾变成了主观分裂，使人疯狂。只有象征性的人物形象，即角色（从而反复将生活与戏剧进行对比），才能防止其人格的消散，并在矛盾中引入秩序原则。尽管面具是虚幻的，但只有它能为我们提供一种身份认同。这就是我们无法摆脱面具的原因。因为面具背后空无一物。它们才是编织社会结构的真正主线。而主权的幻觉则是所有其他幻觉的基础。因此，在国王连同他的皇室形象被废黜之后，整个王国都不可避免地崩溃瓦解。只有新的合法性幻觉才能阻止王国的崩溃瓦解。

同样的最终崩溃也发生在《哈姆雷特》中。我们从一开始就知道，哈姆雷特必须杀死篡位者克劳狄斯，因为他父亲的幽灵迫使他“为他那肮脏和丧心病狂的谋杀复仇”（《哈姆雷特》，第一幕，第五场）。只有这样，哈姆雷特才能重建正义和重构社会。然而，当他最终这样做的时候，这场戏却以他的母亲格特鲁德被无意间杀害而结束，这也使得他的王国被彻底毁灭了——此时，哈姆雷特的宿敌，挪威王子福廷布拉斯，正越过边境，占领他的领地。<sup>[30]</sup>社会的重构和正义的重建必然意味着对法律的践踏和对既有权威的反叛，但这一重建却演变成了其反面：社会生活的解体（王太后被杀）。<sup>[31]</sup>她无法在国王的死亡中幸存下来。在这一时刻，王国变成了一具没有头颅的躯体，一个被解剖的形象，一个怪物。约翰·亨特说：“整部剧看起来就像一间解剖室，里面摆放着人类的各种肢体、器官、组织和液体。”<sup>[32]</sup>她在真正死去之前就已经死了；只有虚构一种新的主权才能重

建她的身份，但这必然是不稳定且短暂的。

现在，我们可以回到最初的问题——什么是“我们是谁的真相”？——并观察发现权力象征本质的后果。政治权力的虚幻性（表象性）凸显了它的脱节性，即它永远不会与自身完全一致。它的内部存在着鸿沟。也就是说，它代表着一种永远不可能完全存在于其中、只能重现的社会力量。正如正义永远无法完全体现在法律中，统治者也无法完全显示其统治权。政治权力所象征的社会力量——社会——对于君主而言是一种过剩关系，这也是它最终被瓦解的原因。统治者自身蕴含着一种无法在国家框架内被理解的、不可预知的过剩，这种过剩是它的一种（隐藏的）适当的政治实质的阴暗面。“人民”（社会）只是一个指代这种政治权力内在过剩鸿沟的代称。它不是一个社会学概念；不涉及任何经验现实；它只是主权的基础和其最终不可能性的索引，是其虚无缥缈和幽灵般的本质的索引。

但是，政治权力的象征性和虚幻性，以及它的最终不可能性，并不意味着它不是社会构成中的有效因素。事实恰恰相反。只有在统治者那里，社会才能找到其统一性原则。由此我们可以看到第二个结果：正是在象征性领域，社会找到了其可能性的条件。权力的象征性构成实际上为构成社会生活的整个社会传统（主观角色）机制提供了解释。然而，问题的关键在于，政治权力在为社会提供一致性的同时，也破坏了社会空间的同质性，从而以权力关系的形式在同质性中引入了裂痕。

这意味着，作为政治权力的可能性条件，社会和人民与统治者一样，都是幽灵般的、虚无缥缈的。与政治权力一样，社会本身也包含着必须以象征性方式加以填补的空白。然而，正如社会既是合法性的源泉，同时也是政治权力的极限——它既是其基础，也有可能摧毁它——政治权力既是社会可能性的条件，同时也是其最终不可能性的索引。<sup>[33]</sup>归根结底，政治权力是社会的幽灵，正如莫莉·史密斯（Molly Smith）所描述的那样，

它代表着社会“内部的黑暗世界”。在那一刻出现的政治性，归根结底不过是“由这种双重矛盾打开的中间空间”。

总而言之，只有幻觉这一空洞的传统赋予我们的世俗存在以意义，因为幻想之外是虚无和死亡。然而，那些赋予我们生活意义的幻觉也同样会破坏我们的生活，比如“酗酒”，正如《麦克白》中的门房所描述的那样，“它是淫荡的等价物：它成就[一个人]，也毁灭一个人；它使他上位，也使他下位”（《麦克白》，第二幕，第三场）。幻觉孕育着生命，也承载着死亡，而这二者密不可分，如同幽灵——活死人——既不是活人，也不是死人。冈布里奇认为，悲剧戏剧之所以成为悲剧戏剧，是因为它揭示了我们无法获得的东西，是因为它超越了幻觉并穿透了产生幻觉的机制。更确切地说，它揭示了这一机制同时表现和隐藏的邪恶内核。总之，悲剧戏剧揭示了折叠结构的基本原理，德勒兹认为这是巴洛克的典型特征，其一，（社会、国家）总是通过这种结构折叠自身，从而在其秘密隐秘的存在中找到自身的幽灵；其二，伪狄奥尼修斯（Pseudo-Dionysius）定义的“数字的基本划分原则”（*numerus infamis quia principium divisionis*）。

### 悲剧、政治和主体的发明

此时，我们必须区分清楚两个概念。在此借用浪漫主义者瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）在《德国悲剧戏剧的起源》（*Ursprung des deutschen Trauerspiels*）一书中提出的概念，将象征与寓言区分开来。寓言提供了最适合悲剧的表达形式。引用格奥尔格·弗里德里希·克罗伊策（Georg

Friedrich Creuzer)的话,本雅明指出:“象征表象和寓言表象的区别如下,‘后者仅仅表示一种普遍的概念或思想,这与其自身不同;前者则是思想的化身和体现。前者是一种替代过程……而在后者中,概念本身已经降临到我们的实体世界,我们在画面中直接看到了概念本身。’”<sup>[34]</sup>在克罗伊策(以及之后的本雅明)看来,浪漫主义的表象思想或“描述”(Darstellung)是以象征的形式出现的,象征是思想的感性表达。在这里,思想与其表达合二为一;物质并未超越其表现形式,而是其表达自身的实际方式。与此相反,对巴洛克来说,事物与其表现形式永远不会重合,两者之间存在着不可逾越的鸿沟。被表现的事物,即本质,是其表现的现象形式缺席的原因。然而,现象的可能性条件——如冈布里奇所说的格式塔测试中产生视幻觉的机制,或如博丹所说的主权,以及后来伊曼努尔·康德(Immanuel Kant)所说的主体(subject)——并不适用于表象。因此,与现象世界的可理解性、可测量性和可操控性相反的是终极原因的根本不可把握性和不可渗透性。这就是寓言的作用。本雅明说:“寓言在思想领域的作用就如同废墟在事物领域的作用。”<sup>[35]</sup>

寓言所代表的不过是表象的不可能性。正如格奥尔格·卢卡奇(Georg Lukács)所言,这种矛盾的表现形式正是悲剧区别于现代现实主义的关键所在:“现实主义必然会摧毁悲剧戏剧中的所有形式创造和生活维持的价值……如果戏剧的生活性掩盖了它的真实性,那么戏剧就失去了它的意义。”<sup>[36]</sup>

现象的可能性条件领域实际上处在模糊的本体论状态。康德意义上的超验既不是本质,也不只是表象;现象的可能性条件始终包含在其中,却从未出现在现象世界中。总之,在17世纪,神学政治领域的开辟以及随之而来的权力经济的出现,为一个新的现实领域的概念提供了基础,这是一个在某种程度上自相矛盾的领域:它既不是超验的,也不是内在的,而是

两者同时存在。它从不存在，却总是重新出现，但它又不适用于表象，所以只能通过寓言来表达。总之，它是不可定义、不可名状的，一种幽灵般的存在，它既是建构性的，又是威胁性的。

正如卢卡奇所说，这个超验领域在悲剧中表现为生与死的交织。

每一个结局都既是到达又是终止，既是肯定又是否定；每一个高潮都是高峰和边界，是生与死的交汇点。在所有可能的人生中，悲剧人生是这个世界上最独特的。这就是为什么它的边界总是与死亡融为一体。真正的、普通的生命从未到达过死亡的边界；它只知道死亡是某个可怕的、威胁性的、无意义的东西，是突然阻断生命之流的东西。神秘主义超越了边界，从而剥夺了死亡作为现实的任何价值。但对悲剧而言，死亡的边界本身是一种始终存在的现实，与每一个悲剧事件都密不可分。<sup>[37]</sup>

换句话说，悲剧的显著特征是生死之间的不可决定性。在一个没有意义的世界里，悲剧英雄“在真正死去之前很久就已经死了”<sup>[38]</sup>。

这是一个明显的政治问题，让我们的讨论回到哈姆雷特。他多少知道，杀死克劳狄斯也意味着王国的毁灭，也就是他的母后的死亡。因此，他犹豫了，他疯狂了。因为他也知道，即便如此，他也还是必须得这样做。这就是他所面临的悲剧性困境。他不能接受克劳狄斯为王，否则就会成为他罪行的帮凶。但为了替父报仇，哈姆雷特不得不犯下新的罪行，从而变得与他的继父毫无区别。在这个世界上，正义是一份有毒的礼物：“这公平的正义 / 将我们装有毒酒的杯盏 / 送到我们自己的嘴边。”（《麦克白》，第一幕，第七场）正义的理想赋予生活以意义，同时也摧毁了生活：“将自己燃烧，为燃烧的激情添加光焰。”（《十四行诗》第一首第六行）

在这里，我们看到了两种不同形式的不确定性。哈姆雷特无法确定克劳狄斯在他父亲被杀一案中的罪责，只有在戏剧演出过程中对某个场景的可疑诠释才能向他证明这一点。然而，观众知道这一点，因为克劳狄斯从一开始就承认了这一点。至于格特鲁德，她在国王谋杀案中是否扮演着同谋的角色在剧中没有定论。我们找不到任何关于她是否参与了刺杀丈夫的暗示。在克劳狄斯是否杀害了他的父亲的问题上，我们发现了一种主观的、认识论上的不确定性——主人公并不知道真相，但他最终可能会像观众一样找到真相。<sup>[39]</sup>在格特鲁德是否有罪的问题上，我们面临的是客观的、本体论的不确定性。这不仅仅是由于我们缺乏相关信息。而是我们无法证实它。

实际上，我们不能把国王被废黜的责任归咎于整个王国，但她也不是无辜的。“她既有罪，也无罪。”无论王国（格特鲁德）是否参与了这一事件，从她承诺服从篡位者的那一刻起，她就是参与者。哈姆雷特无法原谅母亲在父亲尸骨未寒时嫁给克劳狄斯。然而，格特鲁德的态度并无不妥；她和她的王国一样，只是接受了新国王的到来，就像她接受前任国王一样，她也将接受未来的所有国王，这是她的职责所在。事实上，不这样做就意味着内战。<sup>[40]</sup>

如果说格特鲁德（以及王国）的罪责问题是一个不可决定的问题，那是因为这个问题实际上并不是关于她是否参与了杀害前夫的行动，而是关于这一事件——为前夫复仇并杀死克劳狄斯是正义之举还是新的罪行——的“意义”。前一个关于她是否实际参与了谋杀的问题，最终得到了回答；而关于这一行为的意义，即它是正义之举还是犯罪的问题，则无法得到回答，因为“它两个都是”（犯罪和正义之举）。《麦克白》（第一幕，第一场）中的女巫们说：“公平就是污秽，污秽就是公平。”最终，王国是否参与谋杀不会改变这一点；人民的支持不会将罪行转化为正义之举，正如缺乏人

民的支持不会将正义之举转化为罪行一样。

无论如何，哈姆雷特不能也不会参与这种“叛国”行为（接受篡位者为合法国王），尽管这是以无限延长犯罪链条为代价的：为了报仇雪恨，他将实施新的篡位，而新的篡位又要求以新的犯罪为代价，如此循环往复，无穷无尽。这就是莎士比亚的历史悲剧的基本结构（也许有少数例外，比如《亨利五世》）。这些作品通常采用中场叙事，没有开头也没有结尾。在《理查二世》中，最后一幕实际上是第一幕的翻版。在这场戏中，波林勃洛克试图洗刷自己的罪恶感，将埃克斯顿流放，但其罪名其实是波林勃洛克自己犯下的——“我恨杀人者，却爱被杀者。/良心的愧疚让你为自己的行为付出代价。”（《理查二世》，第五幕，第六场）——正如在该剧开头，理查二世对莫布雷所做的那样，由此注定了他的悲剧命运。我们可以预见，同样的命运也会发生在波林勃洛克身上，很可能也会发生在害死他的凶手及其所有继承人身上。“血债血偿”，麦克白断言道（《麦克白》，第三幕第四场）。<sup>[41]</sup>

在这一连串的篡夺中，所有人都受到了应有的惩罚。玛格丽特王后可以这样安慰自己：“你的爱德华死了，他刺死了我的爱德华：你的另一个爱德华死了，为了杀死我的爱德华。”（《理查三世》，第四幕，第四场）然而，这种惩罚并没有重塑正义。自然法一旦被违反，就无法人为地重塑。“从这一刻起，”麦克白在犯下第一桩罪行后说，“世间没有什么严肃的：一切不过是玩具。”（《麦克白》，第二幕，第三场）因此，将其视为正义的惩罚还是犯罪，就成了一个简单的视角问题。<sup>[42]</sup>这就是“矛盾”这一修辞形象被重新激活的客观基础，它也解释了“矛盾”是如何获得新的含义，成为一个明显的政治问题，而不仅仅是道德问题的（上文针对斯金纳的观点提出的问题）。它告诉我们的不是霍布斯（或其他什么人）的思想，而是17世纪（或者更准确地说，福柯所说的古典时代）特有的一种客观的、历

史性的概念发展。

在悲剧中，主人公努力将正义与邪恶区分开来，但他的行为最终却使两者都坍塌了。这就是麦克白发现自己陷入其中的邪恶机制。<sup>[43]</sup>他想通过犯罪来结束他第一次犯罪后所掀起的犯罪浪潮。他期盼道：“这一击可能是这里的全部和终结。”（《麦克白》，第一幕，第七场）。他向往逝者已矣，不会如幽灵一样复生的时代（第三幕，第四场）：

是啊，从那时起，谋杀就开始上演了  
这时代太可怕了：  
脑浆迸裂，人就死了，  
一切似乎结束；但现在他们又复活了，  
戴着背负着二十起致命谋杀的皇冠，  
把我们从王位上推下去：这比谋杀更怪异。

为了摆脱这种永恒的轮回，麦克白又开始了新的犯罪，但这只是为了再现这种轮回。他因此成为文学史上最恶劣的杀手暴君之一的象征，但我们不能说他个人是邪恶的。面临着关于自己罪行的道德困境，他说：“宁可  
与死人在一起，/那些为了让我们获得安宁，而杀死的人们，/也不愿在心灵  
的折磨下 / 躺在不安的狂喜中。”（《麦克白》，第三幕，第二场）

悔恨是麦克白与他的妻子麦克白夫人性格的不同之处。与麦克白不同，麦克白夫人看不到幽灵；她对幽灵没有任何感知力。她相信鲜血可以用清水洗净。对她来说，道德只是人类的一种矛盾。它包含找寻目标但拒绝获得这一目标的途径，就像我们在理查二世的波林勃洛克身上看到的，他说：“我恨杀人者，却爱被杀者。”如果麦克白在看到死人复活时犹豫不决、面色苍白，那么正如他的妻子告诉他的那样，这只是因为他不敢“让自己的

行为和勇气 / 与（他）的欲望一致”。（《麦克白》，第一幕，第七场）<sup>[44]</sup>

事实上，麦克白有意与自己的角色保持一定的距离，尽管这看似荒谬。这样一来，他就会失去所有的身份；他会变成一个没有个性的人物，一个无私的自我，一个幽灵。为了成为并保持国王的身份，他必须杀死所有的竞争者——这是一场无休止的战斗，最终注定要失败，但他不得不尝试：“当我看到生命的时候，伤口 / 在他们身上会更好。”（《麦克白》，第五幕，第八场）他的所作所为是命中注定的（女巫已经预言了这一切）。到头来，他只是一个他自己无法控制的非人机制的傀儡。麦克白的所作所为都是他的角色（职责，拉丁语：officium）所决定的，除此之外，他别无选择。他的悲剧在于，他对此一清二楚。他知道自己是被一股比自己更强大的力量所驱使（一股他作为国王所代表的、超越他自身的力量），而他无力改变这一切。如果他不这样做并杀死他的敌人，另一个人就会这样做（杀死他和他所有的敌人），而这个人就会成为国王。

无论如何，类似的事情会发生在社会的各个层面。这就是“地狱之门的看门人”这一著名场景的含义。（《麦克白》，第二幕，第三场）国王杀死对手，就像裁缝欺骗顾客，如此往复。在这个场景中，莎士比亚实际上表达了詹姆斯一世在其著作《国王的天赋能力》“*Basilikon Doron*”（1599，1603）中阐述的一个概念，他在该书中详细描述了每个社会类别固有的不正当的方面，即每种职业的阴暗面。<sup>[45]</sup>正如地狱之门的看门人所言：“我曾想过让所有职业中的一些走着通向永恒火焰的享乐之路的人进来（地狱之门）。”（《麦克白》，第二幕，第三场）

在这里，我们发现莎士比亚表达的一种全新的、彰显 17 世纪文化特色的世界观。在此之前，人们认为暴君和好国王的区别取决于统治者的道德状况。如果他是一个虔诚、慷慨的人，那他就是一个好国王；如果他倒行逆施、野心勃勃，那他就是一个暴君。宗教改革之后，这种观点变得站

不住脚，因为两者间的区别变得模糊。似乎很难说谁是虔诚的人，谁不是虔诚的人，因为有些人认为虔诚的人在另一些人看来就是反基督者，反之亦然。事情本身变得模糊不清。在莎士比亚看来，“邪恶是一种客观存在于世界中的现象”；它并不是指代理人的道德状况，而是指人类社会的结构和运作。例如，一家公司的老板可能是个希望自己的工人富裕幸福的好人。然而，无论他的内心愿望如何，他都必须是一个剥削者。就像国王必须暴虐一样，公司老板必须支付低工资，否则他就会被逼破产。他是否有错与（资本）所有者角色的最终承担者的人品无关，而是与资本主义生产的运作模式有关；这不能用相关主体的伦理道德来解释，而应该用我们这个世界的组织方式来解释，所有者只是这个世界的参与者。

我们可以称之为“客观的恶”理论，它是人类中心主义宇宙崩溃的直接结果。这一观点——李尔王心碎地发现我们生活在一个无情的、对人类福祉毫不关心的世界里——引发了对弑君问题的全新认识。现在，是暴君还是好国王与手持权杖者的道德品质没有任何关系。詹姆斯一世在对清教徒的抨击中对这一问题做出了最清晰的解释。正如他所说，“宗派主义者”质疑他，不是因为他是一个坏国王，而仅仅是因为他是国王：“在他们广为流传的布道中，我时常受到诽谤，不是因为我有何缺点或恶行，而是因为我是国王，他们认为这是最大的缺点。”<sup>[46]</sup>与康托洛维茨的解释不同，詹姆斯肯定地指出，清教徒指责的不是他本人，而是他的角色，是他作为国王的身份，而不是他可能采取的任何行动，是他的神圣身体，而不是他的世俗身体。因此，对清教徒来说，詹姆斯的邪恶与国王个人的道德构成无关，与他所做的、已经做的或已经停止做的事情也无关，而是与他作为一个社会人物所代表的身份有关。因此，他什么也改变不了。

在巴洛克世界中，幻觉（面具、角色）不仅仅是主观的想法，它们是社会实践的构成部分。它们不只是个人妄想的表达，相反，它们是现实的

内在维度。我们现在看到，在悲剧中，幻觉和邪恶之间的联系密不可分，因此，我们认为邪恶也应如此：邪恶是我们世俗存在的虚幻（传统）本质的结果。现在，虽然这里的结论与《理查二世》的结论相吻合，但我们在不知不觉中绕了一个大圈。在这里，我们发现了与前面所述相反的观点。

在《理查二世》中，所有的恶行都源于对正义的追求，源于在我们的世界中实现（呈现）正义的尝试，而在我们的世界中，正义不可避免地会被表现出来，会被解释，而解释的本质是矛盾的。相反，在《麦克白》中，恶行源于对正义的漠视，源于个人对角色、对面具（职责，拉丁语：officium，“仿佛”）的简单认同。角色（生命）是梦。正义是虚无，是空虚（死亡）。但两者都包含着邪恶。

此时，我们终于可以观察到作为悲剧观点基础主体的特殊概念及其明显的政治性质。哈罗德·布鲁姆（Harold Bloom）的名言“莎士比亚发明了人”<sup>[47]</sup>，通常被理解为资产阶级个性的出现或“自我建构”（Bildung）——自我对自身存在建构的浪漫主义概念。但是，这种理解方式意味着一种不合时宜的换位思考，即追溯到17世纪自我概念的投射，而这种自我概念要到很久以后，即19世纪，才得以阐述，并且与当时的世界观（当然也与莎士比亚的世界观）相去甚远。<sup>[48]</sup>这里的“主体”归根结底是两个虚幻实体——自我和面具——之间正在消失的中介；是在正义与法律、爱与荣誉、死亡与生命中同时存在的矛盾和不可分辨性所产生的僵局（本体论的空白、宇宙论的鸿沟）中出现的幽灵般的存在。<sup>[49]</sup>总之，“主体”只是一个名称，它指向了当时已经出现的新现象学领域：政治性，这个幽灵般的实体，它既为社会（生命）提供了一个虚幻的身份，又摧毁了它（导致死亡），揭示了社会只是一个虚幻的（梦境），其无形的、邪恶的内在结构将在悲剧中展现在我们面前。

我们将看到，拉辛的悲剧以一种一系列篡权和正义的不可能性成为爱

情故事的建构性原则的方式展开<sup>[50]</sup>，进一步揭示了17世纪的主体概念是政治性的空名、政治性的折叠性，以及政治性（主体及最后的社会）的最终不可能性的原因。

### 折叠结构与分裂主体的逻辑

爱情故事的典型手法是激情驱动的向前投射和由此导致的爱情的推迟。例如，在拉辛的《安德洛玛克》中<sup>[51]</sup>，俄瑞斯特斯爱爱弥奥娜，但爱弥奥娜爱的是她的丈夫、厄庇洛斯国王皮洛斯，而皮洛斯爱的是安德洛玛克。但安德洛玛克不能爱皮洛斯，因为她还在为她死去的丈夫赫克托尔服丧。这个故事的基本逻辑可以表示为： $A \Rightarrow B \Rightarrow C \Rightarrow \dots N$ 。这一序列带来的问题是：这种永久性推迟的原因是什么？为什么没有人爱上“对的”那个人？答案是：因为这是历史的作用结构。在激情冲动的逆转（ $A \Leftrightarrow B$ ）中，没有历史的空间；就像《创世纪》中上帝的“我就是我”一样，它在同一处开始，也在同一处结束。<sup>[52]</sup>

在这一连串单恋中，在他们永久的不适应状态中，每个人都受到了（正如在政治领域的一系列篡权中也会发生的那样）他或她应有的惩罚：C为B对A造成的伤害进行复仇，而C又因此受到了D的惩罚，以此类推。《安德洛玛克》中的问题在于，为了让叙事更合理，这一关系链应该在各种关系被梳理清楚后结束。<sup>[53]</sup>但是，在这里，叙事的序列被延长，远远超出了尘世的范围，这就阻止了叙事的结束。<sup>[54]</sup>赫克托尔（即死去的丈夫）这一人物在故事中如同一个幽灵，他从未出现在舞台上，却从黑暗中、从

世界之外推动着故事的发展，由此阻碍了任何合乎逻辑的故事的结束。

这反过来又导致了进一步的分裂：赫克托尔这一人物与他的儿子阿斯提阿那克斯（他也从未出现在舞台上，但他幽灵般的存在也支配着情节的发展）是类似的。如果安德洛玛克拒绝爱皮洛斯，皮洛斯说他就会杀死阿斯提阿那克斯。因此，安德洛玛克发现自己陷入了双重困境：为了救儿子，她必须背叛对已故丈夫的爱，而这意味着再杀他一次；但如果要忠于赫克托尔，她又必须牺牲他唯一的后代。无论哪种选择，她都无意中成了犯罪的帮凶。无论如何，为了活在这个世界上，她必须放弃爱情；也就是说，她必须过一种毫无意义的生活——成为一种活死人，延续那种幽灵般的存在——对未来没有任何期望。这揭示了拉辛的戏剧所处的概念世界的矛盾。

在悲剧的世界里，时间是无效的。有效时间是 19 世纪的概念，是福柯所说的“历史时代”的概念，它的出现意味着与 17 世纪和 18 世纪的“表象时代”彻底决裂。它的出现是科泽勒克的“鞍形期”（Sattelzeit）的显著标志。相反，在巴洛克世界中，时间和历史（被理解为自然的反面）是腐朽和灭亡的故事，是上帝（正义）缺席和他彻底沉默的故事。然而，矛盾的是，将故事主角抛回世界（悲剧）的是他们不断试图逃离世界，排除万难，坚持寻找爱（正义）。正是在他们为世俗生存寻找意义的斗争中——没有爱（正义），世俗生存就变得毫无意义，成为机械式的存在——他们将发现死亡（宇宙的虚无）。这种空洞、无效的动态性正是悲剧宇宙矛盾发展的基础。

正如拉辛的悲剧所显示的那样，逃脱世界及其无用轮回的唯一方式就是欲望的自我消耗。最好的例子就是《菲德拉》（可能是拉辛的主要作品）中的希波吕托斯。他是一个完美的禁欲主义者，一个没有性欲的人。但他无法保持这种状态。不久之后，他发现自己陷入了强烈的激情之中，这种激情压得他喘不过气来，最终摧毁了他。希波吕托斯的继母菲德拉在得知

希波吕托斯的父亲、雅典国王忒修斯去世的消息后，向希波吕托斯表达了爱慕之情，这为他的悲剧命运埋下了伏笔。后来我们才知道，这是一个虚假的谣言。在丈夫死后，菲德拉认为自己终于可以在不损害名誉的情况下实现对继子乱伦般的爱。

希波吕托斯吸引菲德拉的地方在于他是一个完全没有感情的人。但是，就在她表达自己被压抑的感情的那一刻，希波吕托斯放弃了禁欲主义，承认了自己对阿里西亚的爱，从而引发了悲剧性的结局，触发了激情驱动的投射作用。因此，希波吕托斯只是链条上的一环。爱情非但没有将他从世俗中解放出来，提升他的境界，拉开他与世俗的距离；反而将他扔进了“暴风雨”“汹涌的浪潮”之中，使他变成了一个“盲目自负的人”，一个卑劣的人。

在你面前的是一个最可悲的王子，  
一个盲目自负的典型。我害怕  
想到我，爱情的敌人，长期以来  
是如何蔑视它的束缚，以及所有被激情囚禁的人；  
想到我是如何可怜那些被暴风雨折腾的傻瓜，  
发誓永远不在海岸边观看这样的暴风雨；  
而现在，像普通人一样，我所有的骄傲，  
都在汹涌的浪潮中失去了理智。  
顷刻间，我虚妄的防线崩溃了：  
我傲慢的灵魂终于处在惊恐中。

拉辛，《菲德拉》，第二幕，第二场

在这里，我们看到了表象时代的根本问题：表达的问题。<sup>[55]</sup>就如同

真理（一体性的理想）如果不变成它的对立面——纯粹的意见——就无法在世界（多样性领域）中体现出来一样，爱，作为一种对共存的追求，如果不引起不和谐，就无法彰显。一旦正义抛弃世界，进入超验价值消失的空间，爱，无论何时想在其中彰显出来，都不可避免地陷入世俗矛盾的活动中，被犯罪和死亡所玷污。正如阿里西亚告诉忒修斯的那样：“我们的献祭有时会激怒上天；/上天的恩赐往往是为了惩罚我们的罪行。”（拉辛，《菲德拉》，第五幕，第三场）在这一点上，希波吕托斯就像失去王冠后的理查二世一样，似乎也失去了自己的身份：

我寻找自己，却再也找不到自己。  
我的弓箭、标枪和战车都黯然失色；  
海神曾教给我什么，我已记不清了；  
我怠惰的骏马忘记了他们熟悉的声音。

拉辛，《菲德拉》，第二幕，第二场

他成了一个分裂主体，遭受着“可怕的双重性”的折磨。在这里，我们发现了表象时代典型的“折叠逻辑”的一个基本方面：人物的复制。正如在《安德洛玛克》中，阿斯提阿那克斯是赫克托尔的替身，在这里，菲德拉实际上在希波吕托斯身上看到了他父亲的形象：

不！他没有死，他还在你的身体里呼吸。  
我的丈夫在我看来依然存在。  
我看见他，和他说话……啊，上帝；我感受到  
一种无法掩饰的激情。

拉辛，《菲德拉》，第二幕，第五场

我们看到了一连串激情驱动背后的隐藏模式。A（菲德拉）爱着 B（希波吕托斯），而 B 又爱着 C（阿里西亚）。但是，C 只不过是 B 投射出来的 A 的虚幻影像而已。就像我们服从的不是国王的实际身体，而是他的神圣身体一样，我们永远不会爱上我们所爱的人的真实形象，而只会爱我们为他或她创造的理想化形象（C），而这个形象永远不会与真实的人相吻合（就像《堂吉诃德》中的杜尔西内娅·德尔·托波索和阿尔冬莎·洛伦索一样）。<sup>[56]</sup> 这里重要的不是所爱的人，因为他或她真实地存在，而是这个人对我们的意义，以及他或她在我们心中产生的影响。爱人为我们提供了一个身份，就像国王为社会所做的那样，使我们成为主体。然而，与此同时，它也消解了我们的自我，使我们的自我（在康托洛维茨看来，就像 17 世纪的国王一样）产生不可避免的裂缝，将我们的真实身体和虚幻身体之间割裂开来。

伊阿古的格言“我是我所不是的”（《奥赛罗》，第一幕，第一场）是创造历史可能性的主要前提。<sup>[57]</sup> 主体（就像苏亚雷斯所说的社会那样）与他自己从来都不是一体的；他有许多不同的身份，就像他扮演的角色一样。他没有避免传播的基本统一原则。<sup>[58]</sup> 他只是两个存在的缝隙（爱与荣誉、正义与法律、社会与国家）之间的撕裂空间。这就产生了（典型的）角色复制和扩散的方式主义动态性。

为了继续这个戏剧，保持他们的虚幻身份，人物必须不断地自我折叠，以产生一个将他们内在的分裂外化，从而恢复他们身份的新自我。但这个新的自我又会将分裂内在化，从而产生新的复制需求，如此反复。菲德拉的另一个化身阿里西亚就是这种情况，她和菲德拉一样，喜欢希波吕托斯是因为他理想化的父亲忒修斯的形象。她承认，

我在他身上发现了比这些更高贵的东西——

他有他父亲的优点，却没有他父亲的缺点。

我爱，我拥有，一颗永不屈服的心

在爱的枷锁下，却保持着冷漠和骄傲。

拉辛，《菲德拉》，第二幕，第一场

换句话说，她爱上了一个不能爱她的人。希波吕托斯灵魂中迸发的使他能够回报阿里西亚的爱的激情，也使得这种爱成为不可能，因为这种激情贬低了他的理想化形象，使他与父亲一样“脆弱”。因此，爱情非但没有升华他，反而把他扔回了这个世界。这种被拒绝的体验反过来又导致了新的复制。

这种新的分裂与前者截然相反。阿里西亚是菲德拉理想化形象的化身，而她的女仆俄诺涅则代表着她的世俗身体。同埃克斯顿因为波林勃洛克的过失被责罚，以及莫布雷因为理查二世的过失被责罚一样，俄诺涅也被菲德拉指控撒谎，称她是导致悲剧的原因，并最终被逼死。事实上，俄诺涅唯一的罪过是劝说菲德拉说出她对希波吕托斯的爱，从而释放了她被压抑的情感。最终，俄诺涅允许菲德拉将映射在她身上的阴暗面具象化，从而赋予她自己的阴暗面一种积极的存在并加以控制。这样做的代价是自我的异化，这种异化使得自我无法再在其外在表现的作用中认出自己。

因此，矛盾的是，主体只有将自己分解在他们最终所扮演角色木讷的序列中，才能获得（虚幻的）身份并克服内部的分裂。主体是他们所化身的所有角色，但同时又不是其中的任何一个角色。他们创造了所有这些角色，却始终是一个无法把握的、幽灵般的、不存在的存在，栖息在一个无法表达、无法概念化的超验领域，只能被寓意性地暗示。

然而，试图避免自我异化会带来更糟糕的后果。想要保持充满着无限相反冲动的内在自我的完整性的愿望，和对于将矛盾从中驱逐出去的无能

为力，不可避免地导致了疯狂。塞万提斯的典范小说之一《玻璃硕士》(*El licenciado Vidriera*)就是其最好的文学表达。小说的主人公是一名才华横溢的学生，他产生了一种强迫性的、想要避免被这个世界污染，并最终切断与这个世界一切联系的愿望。他认为自己完全是玻璃做的，不允许任何人触碰自己，因为他认为（就像理查二世和他的镜子一样）自己会粉身碎骨。摆脱了世俗身体的重量，他变得绝对敏锐。他对所有事情都了如指掌；然而，尽管人们总是向他请教，却没有人能够理解他。只有中介人物（充当翻译的角色）才能重新建立内在自我与外部世界之间的沟通，从而避免疯狂，但代价是主体的分裂（引入与自身的不协调性）和疏远（在自身的实现中形成自我对自身的误认）。然而，这在这里已经不可能了，因为硕士（*licenciado*）极力地想要保持自我的完整性，他拒绝驱逐矛盾（他是塞万提斯小说中唯一一个不以双人形象出现的主人公，也是唯一一个没有主人公的另一个自我形象的主人公）。因此，他成了一个支离破碎的人，他的思想和身体有着各自独立的生命<sup>[59]</sup>。这也是一种政治表达。洛佩·德·维加（Lope de Vega）的《没有复仇的惩罚》(*Punishment Without Revenge*)展现了这种同源性，即折叠逻辑在私领域和公领域两个层面上的类比模式。

### 激情的经纶和治理的艺术

《没有复仇的惩罚》是洛佩·德·维加唯一一部被他称为“悲剧”的作品。在失去欧洲殖民地之后日益衰落的西班牙，悲剧意识逐渐瓦解，转而演变成了悲喜剧。<sup>[60]</sup>正如在第一章中看到的，这一现象与表象问题的激

化密切相关。在戏剧中，由于缺乏共同语言，剧中人物之间相互误解、沟通中断的现象层出不穷，这阻碍了真正的悲剧情节的发展。因此，悲剧流派自我折叠，在其内核中找到了与之相对的喜剧元素。它告诉我们，悲剧背后的真正悲剧是真正悲剧的彻底缺失。悲喜剧再现了世俗生存——一个纯粹由阴影和面具组成的剧场，“一个故事 / 由一个白痴讲述…… / 毫无意义”（麦克白，第五幕，第五场）的鲜活体验。因此，悲剧被认为是与喜剧相反的流派，但它同时又包含了喜剧——这就如同（公开）处决与（私下）复仇是相反的，但前者又包含后者，也和洛佩戏剧的讽刺性标题告诉我们的一样。

这就解释了巴洛克文化所固有的一种冲击力（如我们在图 1.1 埃尔·格列柯的《奥尔加斯伯爵的葬礼》中所见的那样），即鲜明地划分高低、内外、尊卑、超凡与世俗、自然与传统、公共与私人等之间的界限。这种冲击力越来越令人着迷（导致人物形象的方式主义扩散），因为证据表明，打破对立面的错综复杂是根本不可能的。即便如此，如果我们想要合群，那么区分这两者也并非可有可无，这又让我们回到了权力的象征性本质。洛佩的作品也表明，这种在物质上不可行的区分，可以而且必须在象征层面上得以确立。<sup>[61]</sup>

当时的文学作品在叙事形式的层面上再现了当时在西方兴起的国家权力的逻辑。洛佩的《没有复仇的惩罚》就阐明了这一点。

洛佩首先向我们展示的是费拉拉公爵这个公众人物的阴暗面，他在外面的世界里展示着自己的私生活恶习，而在宫殿里却举止得体，符合他作为公众人物的形象。在该剧的开场，公爵身披黑色斗篷，于夜晚在街头闲逛，寻求非法的冒险活动。唯一发生在宫殿外的另一个场景是公爵的儿子费德里科伯爵偶然遇见了一名陌生的年轻女子、他父亲的未婚妻卡珊德拉。两人立刻坠入爱河。

当卡珊德拉抵达公爵的宫殿，她和费德里科意识到他们的爱情是不可能的，彼此约定避免继续接触。此后，伯爵变成了一具行尸走肉<sup>[62]</sup>，一个与上帝、爱人和自己都疏离的没有生机的存在（《惩罚》，第二幕，1917）。然而，公爵继续他的冒险，却拒绝与卡珊德拉发生关系。事实上，公爵的婚姻是宫廷强迫的。他的婚礼是国家大事——他需要一个合法的继承人，因为费德里科是非婚生子女。费德里科渴望继承公爵的爵位，而公爵也支持他儿子的想法。公爵不与卡珊德拉发生关系的一个可能原因是为了避免怀孕和合法继承人的出生。无论如何，公爵拒绝与妻子发生关系都会给宫廷带来灾难。

全剧的转折点发生在公爵为了支持教皇而出征时。卡珊德拉和费德里科之间期待已久的恋情终于得以实现，当费德里科的未婚妻奥罗拉通过卧室镜子中的倒影看到这对情侣在一起时，他们的关系很快在宫廷中尽人皆知。镜子因此起到了沟通两个领域的作用：它们复制了行动，将本该秘而不宣的事情公之于众（最终，正如我们所见，亲密关系是宫廷中官方关注的问题）。

宫廷中的每个人都很清楚，卡珊德拉和费德里科是天生一对，他们的爱情注定要圆满，因为它顺应了一种超越人类标准的力量：自然法则。正如卢克雷西亚（卡珊德拉的女仆）告诉她的那样：“根据自然法则和所有天公地道，/毫无疑问你和/伯爵会是更好的一对。”（《惩罚》，第二幕，1098）然而，当公爵回到费拉拉并因其对教皇的贡献而被视为神一般的英雄时，冲突出现了。他的改过自新使剧情突然发生转折（*peripeteia*）。此时此刻，我们才意识到卡珊德拉和费德里科之间的爱情所带来的邪恶处境。无论他们之间的感情有多么深厚，也无论公爵以前的生活和他与卡珊德拉的关系有多么不正常，费德里科都玷污了“床和王宫”——他不仅占有了公爵妻子的肉体，还因此阻碍了公爵拥有合法继承人的可能性。

这一令人不安的事件源于一个进入宫廷的外在因素（用拉康的话来说，法律领域/象征领域）：卡珊德拉的到来。她无法想象一个没有爱的世界；也就是说，她将想象与现实混淆在一起，并以这种方式将矛盾内化。公爵改过自新后，她无法把伯爵和他区分开来。对她来说，费德里科就是“他父亲的写照”（《惩罚》，第三幕，2655）。<sup>[63]</sup>她脑中产生各种想法的“令人困惑的真相”在进行斗争（第二幕，1545）。她被想象力“清晰的混乱”所驱使，这些混乱“不仅告诉我不同的理由，还让我产生了不同的念头”（第二幕，1545）。也就是说，她的整个存在是一个矛盾体（任何念头产生前关于真相的混乱的清晰）。然而，混乱不仅存在于她的脑中；混乱也存在于历史的逻辑中。正如一位评论家所言，“父（法）与子（爱）因致命的重复对称而联系在一起。”<sup>[64]</sup>这实际上是划分历史与自然的推动力。

卡珊德拉知道，社会规范没有理性基础，它们是任意的，甚至是邪恶的，因为它们必然与自然法则相对立：“唉，荣誉，凶残的敌人……你的创造者不是律师，而是野蛮的立法者。”（第三幕，2809）然而，它们根本就没有存在的必要。她坚信“如果是因为爱，就不是背叛”（第三幕，1840）。然而，她的性格也表明，如果爱脱离了荣誉，如果想象力脱离了肉体，变得虚无缥缈——“没有躯壳的灵魂”（第一幕，969）——它就会变成一种纯粹的借口，一个掩盖（就像公爵的黑斗篷）和为各种许可开脱的面具。最后，这对恋人的恋情造成了宫廷的混乱和角色的混淆，也因此被要求公开惩罚。公爵处死这对年轻夫妇并非为了个人仇怨，而是官方的正义之举。他说：

我现在要伸张的正义  
不是来自任何个人伤害  
而是来自上帝的爱。因为这是他

的复仇，不是我的，我只是  
神的惩罚的工具。  
我不是一个受屈的丈夫，  
而是一名父亲  
为滔天罪行复仇，因此要求  
一种没有复仇的惩罚。  
无论如何  
这是荣誉法则明确告诉我们每个人的。

《惩罚》，第三幕，2843

然而，为了区别于私人暴力，合法暴力必须采取一种仪式化的形式。它只能发生在公共场合——顾名思义，荣誉是一件公共事务。正如洛佩在《科尔多瓦的指挥官》(*Los comendadores de Córdoba*) (第十一幕) 中所言：“荣誉是一种存在于他人身上的东西。没有一个人从自己身上获得荣誉的，因为人的荣誉是从他人那里得到的。”<sup>[65]</sup>

这里我们发现了17世纪戏剧的经典主题之一。正如巴洛克绘画试图在画面中融入其技巧，来表象表象本身（从而揭示表象，打破表象效应），戏剧作品也常常包含戏中戏。我们已经看到哈姆雷特是如何在宫廷中通过呈现自己创作的戏剧（《捕鼠机》），尝试让他的继父认罪的。因此，主人公也成了作家，从而将自己同时置于戏剧的内部和外部。<sup>[66]</sup>

哈姆雷特的地位与古典悲剧中合唱团的角色密切相关：奥菲莉亚告诉他：“你就像一个合唱团”（《哈姆雷特》，第三幕，第二场）。<sup>[67]</sup>然而，与古典悲剧中的合唱团不同，哈姆雷特的观点并不一定可靠。他无法洞悉事件的全貌，也就无法把握事件的意义。（正如我们所看到的，他最终能够了解克劳狄斯是否杀害了他的父亲，但他根本无法知晓母亲在这一事件中

所扮演的角色)。这是合唱团消失的结果，也是公众人物（观众、人民）表象系统内化的结果。<sup>[68]</sup>此时，该人物也显现出其模棱两可的内在二元性。它也变得支离破碎。

《没有复仇的惩罚》揭示了人民（社会）折叠过程背后的运作逻辑。戏剧性在剧中占据了中心位置，它破解了一个看似无法解决的难题。公爵不能杀死自己的儿子。事实上，费德里科是公爵唯一对其有深厚感情的人。杀死费德里科就等于杀死他自己。然而，他必须这样做，才能保住他的王宫（权力），恢复秩序（荣誉）。如果做不到这一点，他就会被毁灭，即使不是肉体上的毁灭，也是象征意义上的毁灭：“如果他今天夺走了我的荣誉，明天他就会夺走我的生命。”（《惩罚》，第三幕，2890）公爵随后策划了一场闹剧。重复最初的场景，他用斗篷遮住了卡珊德拉的尸体，将其捆绑并戴上面罩，然后叫来他的儿子，告诉他自己抓住了一个闯入宫殿的敌人。作为一个好儿子，费德里科拔出剑刺向那具被盖住的尸体，而他一刺向尸体，公爵就喊来宫廷守卫逮捕他的儿子，称他杀死了卡珊德拉。他解释说，费德里科这样做是因为他想阻止爵位继承人的诞生。因此，“费德里科因他没有犯下的罪行而受到惩罚，以报复他所犯下的罪行”<sup>[69]</sup>。

闹剧场景在权力经济中发挥着重要作用。通过闹剧，君主的清白得以保全，而权力的不法行为的罪责则被转嫁给了权力的中介人（朝臣和仆人）。<sup>[70]</sup>《没有复仇的惩罚》的重点在于，朝臣们明知公爵的行为只是一场闹剧，但他们还是参与其中。事实上，他们在其中扮演了一个角色，为了让行动继续下去，为了恢复宫中的秩序，他们不得不这样做。作为旁观者，他们是使惩罚合法化的必要参与者，这也将私人复仇变成了公共正义。

这是17世纪悲剧中另一个常见的主题。剧中以各种人物形象出现的人民（公众）<sup>[71]</sup>，总是扮演着双重角色。他们代表了互相矛盾的需求——对爱的渴望和有关荣誉的责任。归根结底，这展现的是，矛盾不是在于剧中

的角色中，而是在于世界中。而作为旁观者，我们也无法逃避这一点。<sup>[72]</sup>也就是在这里，表象系统将我们的视线（就像埃尔·格列柯的儿子一样）引向了其框架之外的事物，也就是幕内与幕外之间的沟通点。公爵无疑是奸诈邪恶的。他一直为儿子的死而自责，无法原谅自己。然而，洛佩在这里让我们作为旁观者体验到了自己的邪恶。我们，朝臣和仆人（旁观者），参与了这场虚伪的场景。我们热切渴望卡珊德拉和费德里科的爱情圆满，但是后来，在公爵回来并改过自新后，我们接受，乃至要求惩罚他们。<sup>[73]</sup>最后，我们与公爵共同承担了（惩罚他们的）责任。

这在美学层面上表达了17世纪（伴随着专制主义）出现的一种新的、更广泛的、看似自相矛盾的令人不安的现象：中央政权施加的暴力不同于地主和封建贵族施加的暴力，后者的暴力被简化为单纯的个人复仇。洛佩戏剧中的廷臣和仆人们的行为就像霍布斯笔下的臣民（众所周知，霍布斯将戏剧作为政治的模型）。<sup>[74]</sup>他们知道，利维坦的人造人格只是一个假象，君主并非真正的君主，他的意见也只是私人意见（事实上，即使在“他改过自新”之后，公爵仍在继续从事他的非法冒险活动）。<sup>[75]</sup>但他们也意识到，他们必须抹去这一事实，把他的意见“当作真理”——公众意愿的表达，使集体生活成为可能的那些超验价值的化身——来接受。<sup>[76]</sup>

无论如何，这种约定俗成的解决方案必然是不稳定的。归根结底，它隐藏着一个邪恶的核心，因为它只是一种在私人主体变成公众权威后使私人主体罪行合法化的机制。正是在这里，戏剧隐喻揭示了其最深刻的含义。戏剧表象，到17世纪，已经完全成为一种世俗活动，一种纯粹的娱乐，它已经失去了神圣戏剧的那种仪式效力。在戏剧表象中，有转换，却没有圣体。<sup>[77]</sup>在戏剧中，与弥撒不同，神圣身体并不以其具象的形式出现；两者之间的替代关系纯粹是一种假象。表演者演绎了国王的权威，却不能实践这一权威。这是一场“虚幻”的戏剧，每个人都知道它只是一场戏而已，

因此没有人把它当作真的。

在这里，我们发现了戏剧表象中约定俗成的替代性的真正麻烦之处：演员不清楚自己应该表象谁或表象什么。<sup>[78]</sup>为了产生表象幻觉，表演不仅要创造舞台上虚构角色，还要创造舞台之外的超验现实。表演由此有了双重维度。《理查二世》揭示了君主形象的象征性（人为的、约定俗成的）本质——只有幻觉手段才能将一个普通人转变为国王，一个神圣的形象——而《没有复仇的惩罚》则将我们引向更深一层。它揭示了权威所化身的原则也会遇到同样的情况：只有在象征性领域，通过一种幻觉手段，正义效果才能产生，也就是说，个人复仇才能转化为官方惩罚。<sup>[79]</sup>因此，正义的产生完全是在表象系统（人工象征）的表面上演的一出戏。总之，如果主观认同只能通过对某一原则的认定来实现，那么这一原则就不是既定的；它必须得到确立和界定，这就使我们回到了象征层面，即假象层面。<sup>[80]</sup>

正是在这里，表象系统揭示了其真正含义。它必须从内在中产生超验幻觉，从物质中产生价值幻觉，从假象中产生自然幻觉；简而言之，它必须创造它的“另一方”（这是表象的基础，而其本身是无法表象的）。它是区分已无法区分的事物的机制：正义与犯罪、惩罚与复仇。要使这种虚假的正义变得有效（要使观众从心底认为复仇行为（一种犯罪）是一种应得的惩罚、一种正义之举），就必须对遗忘进行复制。朝臣们不仅要抹去公爵行为（一项滔天罪行，对亲人的杀害）的真实性质，还必须忘记遗忘这一行为本身。尼采关于知识和行为矛盾的观点必须被解读为二度象征的现实——忽略无知的必要性。从中我们找到了洛佩戏剧中表象的复制机制（表象表象自身）背后的原理。它揭示了传统仪式活动和人为替代性活动中隐藏的逻辑。

要使遗忘的复制生效，就必须分割象征领域，在传统仪式（表象）的

世俗领域中切开一个口子，将存在和实践领域分开。在这里，我们再次遇到了贯穿整个表象时代的问题：表达问题。与真理和爱一样，权力（统一领域）要在世界上实现，就必须在不卷入生活的矛盾戏剧的情况下，也就是不卷入社会、不与纯粹的多元对立领域融合的情况下，消解自身。简而言之，它必须变成它的对立面，从使得社会统一的原则（我们知道，只有政治权力才能使社会成为一个整体）转变为不和谐和混乱的根源。<sup>[81]</sup>

这正是投身戏剧性（人工象征和传统）的意义所在。公爵所策划的闹剧的真正目的是将他的公众形象与其自身行为分离开来，将他所享受的权威与最终实现的权威区分开来。他谴责犯罪，但他本人并不实施惩罚。相反，他让他的臣民这样做，就像剧作家与演员一样。因此，国家权威（它最终将从宗教战争中出现）可以以一种凌驾于异议之上的正式实体的形式呈现出来；它可以免于置身于矛盾之中。但是，这种“无辜”是以将国家的罪责推卸给臣民（观众、朝臣）为代价换来的，他们现在要为世俗冲突和社会分歧承担责任。从17世纪开始，正如我们在第一章中所看到的，在弑君问题上，臣民将不得不承受负罪感的重担，这反过来又会导致内部分裂。<sup>[82]</sup> 臣民不可避免地会被相互矛盾的需求，以及他们作为道德主体（基督徒）和法律主体（公民）的双重性所撕裂。

无论如何，要使这种二度遗忘机制发挥作用，首先需要国家权力本身发生分裂，主权与政府这两个层面被明确区分开。最重要的是，这两个实体之间的分裂为一系列二元对立提供了基础，二元对立在那一刻得以确立（埃尔·格列柯的画作也描绘了这一点）。由此，我们终于找到了前面所有论述的交汇点：支撑整个巴洛克宇宙的真正核心。正如表象时代的主体只是正义（幽灵）与规范（面具）这两个空隙之间的协调中介，政治性领域是通过主权与政府之间的对立和不可分割性的戏剧打开的缺口。这标志着一种新的权力行使体制的出现，它在正义和经纶的边缘之间摇摆不定。下

一章将看到，这种发生在政治权力核心的裂变所带来的后果将是令人意想不到且不安的。

## 注释

[1] Quentin Skinner, "Hobbes on Rhetoric and the Construction of Morality," in *Vision of Politics*, vol. 2, *Hobbes and Civil Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 141.

[2] 与此相关的一种手法是耶稣会士培养的“含糊其词”(equivocation)，即通过说半真半假的话进行欺骗。莎士比亚的作品中多次提到这种手法。例如，在《麦克白》中，他提到“恶魔的含糊其辞/谎话连篇”(《麦克白》，第五幕，第五场)。关于莎士比亚的“透视主义”，见 W. R. Elton, "Shakespeare and the Thought of His Age," in *A New Companion to Shakespeare Studies*, ed. Kenneth Muir and S. Schoenbaum (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 180—198.

[3] 关于莎士比亚笔下政治与修辞之间的关系，见 David Colclough, "Talking to the Animals: Persuasion, Counsel and Their Discontents in Julius Caesar," in *Shakespeare and Early Modern Political Thought*, ed. David Armitage, Conal Condren, and Andrew Fitzmaurice (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 217—233; Markku Peltonen, "Political Rhetoric and Citizenship in Coriolanus," in *Shakespeare and Early Modern Political Thought*, 234—252; and Cathy Shrank, "Counsel, Succession, and the Politics of Shakespeare's Sonnets," in *Shakespeare and Early Modern Political Thought*, 101—118.

[4] 唐娜·汉密尔顿(Donna B. Hamilton)对莎士比亚戏剧的政治背景进行了出色的描绘，展示了詹姆斯一世时期(Jacobean period)辩论的矛盾论点。弗朗西斯·培根(Francis Bacon)等哲学家将国王比作亚里士多德的原动力，称其为主要代理人，针对詹姆斯一世的君权神授主张，议会中的下院议员于1610年提交了《暂时不满请愿书》，他们在请愿书中再次向国王提出，国王必须“接受一定的法律规则的指导和管理”，过度的王权会使臣民沦为奴隶。Hamilton, "Shakespeare's Romance and Jacobean Political Discourse," in *Approaches to the Teaching of Shakespeare's The Tempest and Other Late Romances*, ed., Maurice Hunt (New York: Modern Language Association of America, 1992), 68—69.

[5] 罗赛特(A. P. Rossiter)描述了莎士比亚戏剧中每个主要问题的矛盾性。Rossiter, "Ambivalence: The Dialectic of Histories," in *Angels with Horns: Fifteen Lectures on Shakespeare* (New York: Theatre Art Books, 1961)。另见 Norman Rabkin, *Shakespeare and the Problem of Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 1981)。

[6] William Empson, *Seven Types of Ambiguity* (New York: Meridian, 1955), 217.

[7] 实际上，巴洛克风格与悲剧意识有着悠久的历史传统。这并非偶然：在19世纪，悲剧作为一种戏剧形式正在衰落，浪漫主义者当然也意识到了这一事实。正如我们将在第三章中看到的，科泽勒克的鞍形期代表了巴洛克的临界期(Schwelienzeit)所开辟的地平线的顶点和终点。只有这样，其特殊话语的基本结构才能显现出来。政治领域依然是开放的，但失去的是巴洛克所固有的、决定其悲剧情绪选择的必要性和不可能性。

[8] 吕西安·戈德曼沿袭了卢卡奇的《悲剧形而上学》，将这一冲突归结为人与世界的矛盾(主人公内在自我与外在世界的不相称，他与世界的长期不适应)，尽管这并不正确，但并未彻底表达悲剧冲突的本质。爱与荣誉之间的矛盾既是主观的，也是客观的。这两个原则都是世界上真实的、内在的组成部分，是人类经验中引人注目的方面(这里的爱不能仅仅指欲望)。同时，它们也表达了一种主观的分裂：人类同时受到两种相反的驱动力(信仰与责任)的驱使。Lucien Goldmann,

*Le Dieu Caché: Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* (Paris: Gallimard, 1955).

[9] 对于王子和国王而言，情况确实如此。正如拉尔特斯对妹妹奥菲利娅所说，“他的伟大，他的意志不是他自己的；因为他自己受制于他的出身：他不能像无价值的人那样，为自己雕刻；因为他的选择取决于整个国家的安全和健康；因此他的选择必须受到约束”（《哈姆雷特》，第一幕，第三场）。

[10] 见 Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)。

[11] 托马斯·霍布斯指出，“善恶的尺度就是民法：而法官就是立法者，他始终是社会的代表。” Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), chap. 29. “没有公权力，就没有法律；没有法律，就没有不公正”（第13章）。

[12] 在《民治二论》中，洛克反对那些像罗伯特·费尔默（Robert Filmer）一样拒绝叛乱权的作者。洛克声称，他们这样做剥夺了君主制的基础，最终破坏了君主制：“他们剥夺了人类自由的权利：因此，他们不仅将所有臣民置于暴政和压迫的极度痛苦之中，而且还动摇了王公的头衔，动摇了王公的宝座（因为通过这些卑鄙的制度，除了一个人之外，他们也都是天生的奴隶）。” Locke, *Two Treatises of Civil Government*, chap. 1.

[13] 见 Hobbes, *Leviathan*, chap. 29; and Locke, *Two Treatises of Civil Government*, chap. 1.

[14] 弗里德里希·尼采认为，这也是圆形剧场的功能：圆形剧场允许观众从所有不同的角度观察戏剧；没有任何东西对他们隐蔽的。

[15] Friedrich Nietzsche, “The Birth of Tragedy,” in *The Philosophy of Nietzsche* (New York: Random House, n. d.), 209.

[16] 正如米歇尔·福柯所指出的，“17世纪的世界对疯狂有着奇怪的好感。在这里，疯狂是事物和人的核心”。Foucault, *Madness and Civilization* (New York: Random House, 1965), 31, 37.

[17] 在那些年里，剧本中对舞台效果的边缘性引用成倍增加。事实上，当时最先进的机械设备都是为舞台而开发的，而不是为制造商品而开发的。见 José Antonio Maravall, “The Social Role of Artifice,” in *Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure*, trans. Terry Cochran (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), 225—250.

[18] 理查二世：“上帝保佑国王！没有人会说阿门吗？我既是牧师又是书记员？上帝保佑国王！虽然我不是他；但是，阿门，如果上天认为他是我。”（莎士比亚，《理查二世》，第四幕，第一场）

[19] 《哈姆雷特》中明确提到了这一点，当时王子指出，将一个普通人变成国王并不是自然而然的事情，而是人为的结果。他说：“这并不奇怪，因为我的叔父是丹麦国王，在我父亲活着的时候，那些想诋毁他的人，为了得到他的画像，每幅画要出二十、四十、五十、一百个金币。以神的血起誓，如果哲学能发现的话，这里面一定有什么不寻常的东西。”（《哈姆雷特》，第二幕，第二场）

[20] 生命是一种液体的观念是那个时代的基本原则。将这一理论系统化的是格奥尔格·厄恩斯特·斯塔尔（Georg Ernst Stahl），他还提出了燃素理论。

[21] 见 Arturo Farinelli, *La vita è sogno, parte seconda* (Torino: Fratelli Bocca, 1916), 283—285.

[22] 思想具有或可能具有欺骗性或虚幻性，这当然不是什么新发现。从这个意义上解释巴洛克将是还原论的。

[23] E. H. Gombrich, *Art and Illusion: A Study of the Psychology of Pictorial Representation* (New York: Pantheon, 1960), 5—6; 引自 Norman Rabkin, *Shakespeare and the Problem of Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 35.

[24] 理查二世与詹姆斯一世（莎士比亚剧团的支持者和保护者）之间的联系在剧中得到了清

晰的表达。在多个场景中，理查二世用最详尽的语言描述了詹姆斯的君权神授学说。即使在得知博林布鲁克起义以及他的大多数追随者叛变之后，他仍然对自己神圣的授权所带来的权力充满信心。正如他所说：“波涛汹涌的大海中的所有水 / 都无法洗去受膏国王身上的香膏 / 世俗之人的气息无法废黜 / 主选出的副手 / 博林布鲁克逼迫的每一个人 / 对我们的金冠举起精明的钢刀 / 上帝为他的理查在天堂赐予 / 一个光荣的天使：那么，如果天使战斗 / 弱者必须倒下，因为天堂仍然守护着权利。”（《理查二世》，第三幕，第二场）

[25] 镜子作为一种象征，也有两种相反的含义：它既是外在表象、表象幻觉的表现，也是穿透灵魂、事物和人的内在存在的工具。当哈姆雷特试图确定他的母亲格特鲁德是否对他父亲的死负有罪责时，他说：“你不能走，除非我给你安上一面镜子 / 在那里你可以看到你的内心。”（《哈姆雷特》，第三幕，第四场）

[26] “把杯子给我，我将在里面读到 / 还没有更深的皱纹吗？ / 忧伤在我的脸上 / 击打了那么多次 / 没有留下更深的伤痕吗？哦，谄媚的玻璃杯 / 就像我繁荣时的追随者 / 你在迷惑我！就是这张脸吗 / 每天在他家的屋檐下 / 留住上万人？ / 这就是那张面对无数愚蠢行为 / 最后被博林布鲁克打得落花流水的脸吗？ / 这张脸上闪烁着脆弱的光辉 / 这张脸和荣耀一样脆弱 / [他把玻璃杯摔在地上] / 因为它就在那里，裂成了一百条裂缝。 / 沉默的国王，请记住这场运动的寓意 / 我的悲伤是多么快地摧毁了我的脸。”（《理查二世》，第四幕，第一场）

[27] 在《哈姆雷特》（第四幕，第二场）中，莎士比亚又回到了这一主题。哈姆雷特说：“身体与国王同在，但国王不与身体同在，国王是一件东西。”吉尔德斯特恩回答说：“一件东西，大人！”哈姆雷特说：“什么也不是……”

[28] 参见 Northrop Frye, *On Shakespeare* (Markham, ON: Fitzbury & Whiteside, 1986), 67—69。

[29] 莎士比亚，《理查二世》，第五幕，第五场。

[30] 一种较为传统的解释认为，福廷布拉斯的到来象征着王国秩序的恢复。然而，我们知道他也不是一个合法的国王。贺拉斯在该剧一开始就告诉了我们这一点。最终，在这种“保守”的观点中，悲剧只是秩序和稳定框架中的一个插曲，这是一个非常反莎士比亚的概念。莎士比亚的所有作品都在批判每一种秩序的脆弱性和不稳定性，或者更糟糕的是，秩序和混乱的混杂和混淆是不可避免的：《麦克白》（第一幕，第一场）中的女巫们重复道：“公平是污秽的，污秽也是公平的。”

[31] 将国王比喻为其王国的丈夫由来已久，这也是詹姆斯一世言论的核心动机之一。他说：“我是丈夫，全岛都是我的合法妻子。” James I, “Speech of 1604,” in *Political Writings: King James VI and I*, ed. Johann P. Sommerville (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 136. 然而，性别类比是漫无边际的。正如乔纳森·戈德堡（Jonathan Goldberg）所言，国王有时也被称为女性。Goldberg, *James I and the Politics of Literature: Jonson, Shakespeare, Donne, and Other Contemporaries* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999). 关于莎士比亚戏剧中的这种类比和类似类比，见 W. R. Elton, “Shakespeare and the Thought of His Age,” in *A New Companion to Shakespeare Studies*, ed. Kenneth Muir and S. Schoenbaum (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 182—183。

[32] John Hunt, “A Thing of Nothing: The Catastrophic Body in Hamlet,” *Shakespeare Quarterly* 39, no. 2 (1988): 29. 莫莉·史密斯（Molly Smith）认为：“当我们将詹姆斯一世时期对这一主题的处理与早期的描写比较时，斯图亚特对支离破碎的身体的强烈迷恋就会变得最为明显，早期的描写强调的是君主双重身体之间的统一而非支离破碎。” Smith, *The Darker World Within: Evil in the Tragedies of Shakespeare and His Successors* (Cranbury, NJ: Associated University Presses, 1991), 42.

[33] 正如我们将在第三章中看到的，这就解释了为什么君主制作为一项原则，对亚里士多德和古人来说是不可想象的，而民主制作为一项原则，对17世纪的政治哲学来说，现在在概念上是不可把握的（尽管它不断被引用）。

[34] Georg Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie des Alten Völker, besonders des Griechen*

(1819), 引自 Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama* (London: Verso, 2009), 164—165。

[ 35 ] Benjamin, *Origin of German Tragic Drama*, 178.

[ 36 ] Georg Lukács, “Metaphysics of Tragedy,” in *Soul and Form*, trans. Anna Bostock (Cambridge: MIT Press, 1974), 159.

[ 37 ] Lukács, “Metaphysics of Tragedy,” 161.

[ 38 ] Lukács, “Metaphysics of Tragedy,” 159. 根据卢卡奇的概念，本雅明断言，“正如普通生物的生命活动包罗万象一样，悲剧英雄的死亡过程也是如此，每当英雄以深刻但未被察觉的理由——开始把他死亡的情况说成是生命的情况时，悲剧的反讽总是产生了”（Benjamin, *Origin of German Tragic Drama*, 114）。

[ 39 ] 关于格特鲁德罪责的不确定性，见 Carl Schmitt, *Hamlet or Hecuba: The Intrusion of the Time into the Play* (New York: Telos, 2009)。不过，施密特将这种不确定性归咎于莎克·斯佩尔的担保人詹姆斯一世登基的非常规情况，而这实际上只是整个问题的一个局部。让我们在此指出，施密特写这本书是为了回答本雅明对他在《德国悲剧戏剧的起源》中提出的主权思想的批评。我们将在第三章中看到，本雅明认为不确定性表达了君主权力中更为关键和固有的一面。

[ 40 ] 然而，对一个明显是篡位者的国王的接受总是部分的和有条件的。在这一时刻，谈论王国就会产生误导：不再有那个东西，而只有持有相反观点的不同党派。更恰当的说法是，就像格特鲁德一样，王国作为一个整体，既有罪又无罪，既接受又不接受篡位者为合法国王。

[ 41 ] 关于《理查二世》与当时政治的联系，见 Chris Fitter, “Historicising Shakespeare’s *Richard II*: Current Events, Dating, and the Sabotage of Essex,” *Early Modern Literary Studies* 11, no. 1—47; Charles R. Forker, preface to *King Richard II*, by William Shakespeare (London: Bloomsbury, 2004), 1—169; and Ernest William Talbert, *The Problem of Order: Elizabethan Political Commonplaces and an Example of Shakespeare’s Art* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1962)。

[ 42 ] 这是霍布斯对旧的政府形式理论的根本性改变。在他看来，特定形式与相反形式之间的区别仅仅是一个见仁见智的问题（归根结底是武断的）。他说：“对君主制不满的人，称之为暴政；对贵族制不满的人，称之为寡头政治；同样，对民主制不满的人，称之为无政府状态（无政府的意思是缺乏政府）。同样的道理，他们也不应该相信，他们喜欢的政府是一种，他们不喜欢的政府是另一种”（Hobbes, *Leviathan*, chap. 19）。

[ 43 ] 关于莎士比亚悲剧中的“大机制”思想，见 Jan Kott, *Shakespeare: Our Contemporary* (London: Norton, 1966)。

[ 44 ] 麦克白夫人这样斥责她的丈夫：“你想成为伟大的人物 / 你不是没有野心，而是没有 / 与野心相伴的疾病，你想成为伟大的人物 / 你想成为神圣的人物，你不想玩弄虚假 / 却想错误地赢得胜利。”（《麦克白》，第一幕，第五场）然而，她对道德准则的无知并不能阻止她罪恶的幽灵无意识地出现并纠缠着她，导致她疯狂，最终走向死亡。

[ 45 ] “由于我们国家的全体臣民（因为我们王国古老而基本的政策）被分为三个阶层，所以这里的每个阶层一般都有的一些特殊的恶习。由于长期的习惯，这些恶习在他们中间被认为是美德而不是恶习。”他举例提到了商人：“商人们认为整个公共财产都是用来养活他们的。他们认为这是他们的合法收益和交易，是为了在失去所有其他人的基础上让自己富裕起来。”James I, “Basilikon Doron,” in *Political Writings: King James VI and I*, ed. Johann P. Sommerville (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 25, 29. 正如让-克里斯托夫·阿格纽（Jean-Christophe Agnew）所言，人们越来越需要固定社会角色的性质，与此同时，人们也意识到在17世纪的英格兰，社会角色已变得具有流动性。菲利普·斯图布斯等作家在《弊端剖析》一书中表达了他们的担忧，即已经无法区分主体的社会地位。见 Agnew, *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1550—1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 73—74. 关于这一主题，另见 Joel Hurstfield,

“The Historical and Social Background,” in *A New Companion to Shakespeare Studies*, ed. Kenneth Muir and S. Schoenbaum (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 168—178.

[46] James I, “Basilikon Doron,” 26.

[47] Harold Bloom, *Shakespeare: The Invention of the Human* (New York: Riverhead, 1998).

[48] 这种观点倾向于将悲剧冲突置于主观方面，将其解释为揭示了某种个人弱点——哈姆雷特致命的优柔寡断、麦克白的杀人野心等。从而试图在莎士比亚笔下的人物身上找到一种心理深度。这不仅对古典世界来说是一个奇怪的概念，而且会让人忽略莎士比亚世界观的关键方面：不确定性是世界的构成因素。他告诉我们的是，错在我们自己，不是因为我们自己，而是因为我们是这个世界的一部分，在这个世界里，困境是无法解决的，时间是不协调的。因此，我们所有的决定都必然是错误的，任何行动都会导致悲剧性的结局。我们无法逃离悲剧，正如我们无法逃离世俗的存在（我们的牢笼）一样。回到哈姆雷特的经典例子：他无法决定杀死继父这一事实并不能仅仅说明他个人或他的心理构成。归根结底，这一点与当时的思想无关，只有在浪漫主义者的阅读中才会成为核心。关键在于，哈姆雷特之所以犹豫不决，是因为他知道，为了给父亲报仇，他必须犯下新的罪行，从而与继父划清界限。这（成为罪犯）并不被视为一个“主观”问题，尽管它肯定会产生主观影响，揭示了世界构成的混乱。

[49] 吕西安·戈德曼将悲剧英雄（主体）描述为生活在这个世界中却从不接受这个世界的人，他永远追求高高在上的绝对价值，而根据定义，这些价值是无法实现的。戈德曼写道：“对于每一种意识而言，世界本身并不是模棱两可和自相矛盾的。只有人的意识才是如此，因为人的意识只是为了实现严格意义上无法实现的价值而活着。尽管在否定的悲剧中，上帝和世界之间不再有任何共同之处，但由于人和他的中介，他们并没有因此而不再是同一个整体、同一个宇宙的组成部分。” Goldmann, *Le Dieu Caché: Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* (Paris: Gallimard, 1955), 71—72.

[50] 关于法国古典主义与巴洛克之间的概念关系，见 René Wellek, “The Concept of Baroque in Literary Scholarship: Postscript 1962,” in *Concepts of Criticism* (New Haven: Yale University Press, 1963)。

[51] 克里斯托弗·马洛对奥维德的翻译是另一个很好的例子。

[52] 正如勒内·吉拉德（René Girard）在 *Géométries du Désir* (Paris: L’Herne, 2012) 一书中所言，《罗密欧与朱丽叶》在这方面相当反常。这对情侣似乎违反了悲剧爱情的“逻辑”，即爱与恨密不可分。吉拉德认为，在这种情况下，莎士比亚通过不触及这对情侣的纯洁性来解决问题，并将冲突的根源置于外部世界，即家庭之间的斗争。

[53] 见 Frank Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction* (London: Oxford University Press, 1993)。

[54] 见 Emilio Nañez and Juan Manuel Azpitarte, *introduction to Teatro completo, by Jean Racine* (Madrid: Editora Nacional, 1982), 45.

[55] 表达问题是霍布斯政治权力理论的基础和主线。霍布斯指出：“上帝在圣经中对他（一个人）说话，并不是说上帝立即对他说话，而是说上帝通过先知、使徒或教会的调解，像对所有其他基督徒说话那样对他说话。说上帝在梦中对他说话，无异于说他梦见上帝对他说话”（Hobbes, *Leviathan*, chap. 32）。

[56] 正如安东尼·卡斯卡迪在分析洛佩·德·维加的《多罗蒂亚》时写道：“被爱者的理想化也是对她的破坏，因为从那一刻起，她再也无法在世界上找到自己真正存在的位置。正是意识到了这一点，才产生了小说作为一种体裁的控制性焦虑，其主导因素是对欲望本初语境的存在始终丧失信心，而不是对其恢复的希望。” Cascardi, “The Archeology of Desire in Don Quixote,” in *Quixotic Desire: Psychoanalytic Perspectives on Cervantes*, ed. Ruth A. El Saffar and Diana de Armas Wilson (Ithaca,

NY: Cornell University Press, 1993), 43.

[57] 布鲁姆 (*Shakespeare: The Invention of the Human*, 435) 称伊阿古是“虚无主义的死神学家”。斯蒂芬·格林布拉特 (Stephen Greenblatt) 认为, 伊阿古的性格揭示了嬗变 (最典型的魔鬼能力), 即即兴创造自己的身份, 是我们在世俗世界中生活, 尤其是掌握权力的根本条件: “我们应该补充一点, 伊阿古将自己也纳入了这种无休止的叙事发明中。即兴表演事业的成功取决于角色扮演, 而角色扮演又与能力有关, 尤其是以彼之道还施彼身的能力。这种能力首先需要一种意识, 即一个人并不是永远固定在一个单一的、神圣认可的身份上, 伊阿古用一种戏谑的自我塑造理论向罗德里戈表达了这种意识——我们的身体是花园, 而我们的意志是花园的管理者, 因此, 如果我们要种植荨麻, 或播种莨菪, 摆放牛膝草, 除去百里香, 用一种草药供给它, 或用多种草药分散它的注意力, 或者让它因懒惰而不育, 或者让它因勤劳而肥沃, 这一切的力量和可控的权威都在于我们的意志。”(《奥赛罗》, 第一幕, 第3场) Greenblatt, “The Improvisation of Power,” in *The Greenblatt Reader* (Oxford: Blackwell, 2005), 171.

[58] 这也是堂吉诃德的妄想, 他断言: “我就是我……我知道我不仅能够成为我所命名的人物, 而且能够成为法兰西的所有十二位贵族和所有九位勇士。” Miguel de Cervantes, *The Adventures of Don Quixote*, ed. M. Cohen (Harmondsworth: Penguin, 1950), 1:5.

[59] 病愈后, 他回到了家乡。但由于他的超常智力没有得到认可, 他不得不前往佛兰德, 决定在那里过上纯粹的士兵生活。关于这一主题, 请参阅 Armand Singer, “Cervantes’s Licenciado Vidriera: Its Form and Substance,” *West Virginia University Bulletin: Philological Papers* 8 (1951): 13—31; and Sybil Dünchen, “The Function of Madness in El Licenciado Vidriera,” in Michel Nerlich and Nicholas Spadaccini, *Cervantes’ “Exemplar Novels” and the Adventure of Writing* (Minneapolis: Prisma Institute, 1989), 99—123。

[60] 在他的新艺术规则 (preceptiva nueva) 中, 洛佩本人解释了这种创作技巧。他指出, 当贵族人物之间的三角悲剧爱情在大众人物之间复制时, 就会产生模仿效果。因此, 在公爵或侯爵夫人口中听起来严肃而悲壮的话语, 如关于荣誉和责任的话语, 在宫殿的厨房里由卑微的仆人重复时, 就会呈现出滑稽的一面。

[61] 塞万提斯的戏剧《嫉妒的埃斯特拉玛杜兰》(*El celoso extremeño*) 以最成功的戏剧形式表达了划分王国的意愿, 以及这种意愿的不可能性。该剧讲述了一位富有的老人娶了一个美丽的姑娘, 并因嫉妒而失明, 将她和她的女仆们幽禁在一座与外界隔绝的城堡里。城堡里的居民只能仰望天空——这是巴洛克建筑理想的情景再现, 它只在房间顶部开了一扇窗, 进入房间的光线随后通过一组放大的镜子反射到室内。然而, 与外部世界的隔离并不是真正意义上的隔离, 因为宫殿中的居民依赖于外部提供的食物和其他需求。可以预见的是, 用来接待商人的房间也成了通往灭亡的大门, 因为从这里进来的年轻人最终勾引了女孩。但是, 与我们想象的相反, 老人在注意到女孩的不道德行为后, 并没有惩罚她。相反, 他接受了这种情况, 甚至让她嫁给了新的年轻伴侣。无论如何, 这种对“罪恶”的接受, 在当时的文学作品中是绝对不允许的。

[62] 费德里科的仆人巴廷说: “如果你既不想活, 也不想死, 那我就说你就像他们所说的雌雄同体, 也就是说, 一个人既不是男人, 也不是女人, 而是两者都有一点, 就像你自己分不清是生是死一样” (Lope de Vega, *Punishment Without Revenge*, act II, 1216)。

[63] 公爵也说了同样的话 (Lope de Vega, *Punishment*, act III, 2657—2659)。

[64] 见 Margaret A. van Antwerp, quoted in Antonio Carreño, introduction to *El castigo sin venganza*, by Lope de Vega (Madrid: Cátedra, 1993), 65。

[65] 见 Américo Castro, “Algunas observaciones acerca del concepto de honor en los siglos XVI y XVII,” *Semblanzas y estudios españoles* (Barcelona: Ínsula, 1956)。

[66] 见 Carreño, introduction to *El castigo sin venganza*, 58。

[67] 剧中人物的“外在性”思想出现在托马斯·凯德所著的《西班牙悲剧》中，莎士比亚曾以该剧为基础创作了《哈姆雷特》，据说该剧的作者还写了一部《哈姆雷特》，目前这部作品已经失传。

[68] 见 Christoph Mencke, *Die Gegenwart der Tragödie* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2005)。

[69] R. D. F. Pring-Mill, introduction to *Lope de Vega: Five Plays* (New York: Hill & Wang, 1961), xxxix.

[70] 这样做的代价是，从不再参与事件的那一刻起，君主就不再直接了解事件。他只能通过调解人提供的信息来了解发生了什么，而调解人总是给他不同的版本。

[71] 关于拉辛表现人民的方式，见 Bernard Weinberg, *The Art of Jean Racine* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), chap. 5。

[72] 正如纳涅斯 (Nañez) 和阿兹帕塔 (Azpitarte) 对拉辛的评价 (对洛佩·德·维加的评价也是如此)：“拉辛的能力在于将选举悲剧的重担从人物身上转移到观众身上。现在，观众是在条件完全不相容的困境面前身份分裂的人” (Nañez and Azpitarte, introduction to *Teatro completo*, 56)。

[73] 埃米莉·伯格曼 (Emilie Bergmann) 说：“黄金时代喜剧的观众通过剧中人物来感知和解释各种现象，并在舞台上的表演过程中接受、拒绝或修改这些感知和解释，并将其纳入对戏剧的理解过程中。这种并行和重复的现象为戏剧提供了一种作为表象的自觉视角，在识别其形象的过程中，获得深入的理解。由嵌入式艺术作品引发的双重视角提醒观众注意戏剧本身的虚幻性，但它既具有主题功能，也具有反思功能。” Bergmann, “Visual and Verbal Modes of Representation in Peribáñez,” in *Studies in Honor of Elias Rivers*, ed. Bruno M. Damian and Ruth El Saffar (Potomac, MD: Sinpta Humanistica, 1989), 36.

[74] 霍布斯认为：“人”(person) 一词源于“角色”(persona) 一词，而角色最初是指球员的外貌或面具。因此，无论是在舞台上还是在普通对话中，人都与演员一样，人格化就是扮演或代表自己或他人 (Hobbes, *Leviathan*, chap. 16)。关于霍布斯在代表与政治之间建立的关系，见 José Maria Hernández, *El retrato de un dios mortal: Estudio sobre la filosofía política de Hobbes* (Barcelona: Anthropos, 2002)。

[75] “小猫永远是小猫 / 小狗，小狗，永远如此，阿门。”《无复仇的惩罚》中的布冯式人物巴廷如是说，表明他对公爵的道德和社会复兴感到难以置信 (Lope de Vega, *Punishment*, act III, 2389)。

[76] 这又回到了悖论的问题上。与斯金纳的解释不同，对霍布斯而言，悖论 (道德判断的不可把握性) 并非真正的典型政治问题，恰恰相反，它是政治问题的解决方案。正是超验真理观念的粉碎，为政治秩序铺平了道路。正如宗教战争所证明的那样，只有抛开超验真理的观念时，我们才能接受常规的理性准则。关于霍布斯的真理与服从之间的分离，见 Carlo Altini, *La fabrica de la soberania: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos* (Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007), chap. 3。

[77] 在莎士比亚的《亨利五世》中，合唱团呼吁人们注意剧院指挥观众想象的力量与君主指挥臣民的力量之间的差异。然而，正如斯蒂芬·格林布拉特 (Stephen Greenblatt) 所指出的，随着剧情的发展，这两种力量逐渐融合。见 Greenblatt, *Shakespearean Negotiations* (Berkeley: University of California Press, 1988), 2。

[78] 正如简·克里斯托夫·阿格纽所说：“他当然从未声称在舞台上代表他自己，也没有声称代表剧作家。最后，他也没有代表他的角色。他就是他的角色。” (Agnew, *Worlds Apart*, 103)

[79] 埃米莉·伯格曼指出：“堂吉诃德的疯狂与区分现实与幻觉的问题一样重要，不仅在书籍中，而且在演员的服装中，都存在着解释假象的象征功能的问题。” (Bergmann, “Visual and Verbal Modes of Representation,” 41)

[80] 斯宾诺莎的作品向我们展示了同样的矩阵如何在政治哲学思维层面发挥作用。斯蒂

芬·康诺利 (Stephen Connolly) 在最近一篇关于斯宾诺莎的“康纳斯”(conatus) 概念的文章中强调：“这个定义的核心是——我们生产了我们的自然权利，它是我们劳动的产物——它不是别的，就是工作。” Connolly, “Conatus, Political Being, and Spinoza,” *Critical Legal Thinking*, March 16, 2015, <http://criticallegalthinking.com/2015/03/16/conatus-political-being-and-spinoza/>.

[81] 玛丽亚·罗莎·阿尔瓦雷斯·塞勒斯提到了与语言表现相关的表达问题。正如她所说：“禁止用语言表达激情，承认激情意味着让激情逸散和扩展。” Álvarez Sellers, “El Castigo sin venganza: Lope de Vega,” in *Análisis y evolución de la tragedia española en el Siglo de Oro* (Kassel: Kut und Rostwitha Reichenberger, 1997), 2:473.

[82] 关于 17、18 世纪国家政治中无罪与有罪的辩证关系，见 Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Oxford: Berg, 1988)。

### 第三章 解放话语与民主问题的出现： 拉丁美洲案例

人们通常认为绝对君主制为民族国家的崛起做了准备，这一点无可厚非，但同样，绝对君主制也对俨然辉煌的世俗王国的崛起负有责任。意大利城邦昙花一现且动荡的故事——它与后来的革命故事的相似之处在于，它们都可以追溯到古代和古代政治领域的辉煌——本可以预示现代政治性领域的机遇和困惑，当然，除非历史上不存在这样的预示和警告。此外，几个世纪以来，正是专制主义的推行为这些困惑蒙上了更多疑云，因为它似乎在政治性领域本身找到了一个完全令人满意的替代品，以国王的身份或更确切地说是王权制度来取代已经遗失的关于世俗权威的宗教认可。但是，革命者很快就揭穿了这一解决方案是一种伪解决方案，它在几个世纪的时间里只是掩盖了所有现代政治体制最根本的窘境，即它们的极度不稳定性，这本质上是缺乏权威的结果。

——汉娜·阿伦特，《论革命》

在《德国悲剧戏剧的起源》一书中，瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）详细阐述了巴洛克悲剧是如何体现现代主权概念中的矛盾性的。这一矛盾与卡尔·施密特（Carl Schmitt）就霍布斯关于统治者是“在例外（状态）

下做决定的人”的概念所观察到的矛盾截然不同。<sup>[1]</sup>施密特认为，在传统宇宙中，只有统治者的决定才能为社会生活所依赖的规范体系提供基础。这里的矛盾在于，要建立正常的法律秩序，就必须有一个秩序之外的人，一个被置于秩序的规范之外的人。建立这种秩序的人应该能够改变这种秩序，而这正是主权的定义。换句话说，要终结暴力，就必须有一个能够毫无限制地使用暴力的人。否则，我们就无法摆脱自然状态。然而，在这种方式下，主权实例仍将是自然状态在政治共同体中心的一个残余——用本雅明的话说，是“野兽”，即其建立行为的传统性痕迹无处不在，给秩序本身烙上了不可泯灭的专断印记。<sup>[2]</sup>本雅明反过来强调了他认为的由第一个矛盾产生的第二个也是更重要的矛盾，这也是巴洛克悲剧所揭示的：

统治者的权力与其统治能力之间的对立带来了悲剧（Trauerspiel）所特有的一个特征，但这是一个普遍特征，且只有在主权理论背景下才能显现。这个特征是暴君的优柔寡断（indecisiveness）。负责决定宣布紧急状态的王子第一时间就暴露出他几乎无法做出决定……<sup>[3]</sup>

一方面，国王拥有崇高的地位，另一方面，国王也声名狼藉毫无功勋，这从根本上造成了一种不确定性，即这究竟是一部独裁暴政剧，还是一部烈士情怀史。<sup>[4]</sup>

统治者由其双重特质（既神圣又褻渎）所决定的悲剧命运，表现在这一事实中，即双重特质使得绝对的决断力既是必要的，又是不可能的。这就是阻挠他的幽灵：他作为人类的局限性与他必须完成的任务之间的不可逾越的不相称性。这就是优柔寡断（indecision）与不可决定性（undecidability）之间的关键区别。后者不仅与需要做出决定的、同时又是必要的矛盾的价值观（悲剧性困境）的存在有关，而且从根本上说，还与

必须做出决定的主体的解体有关。<sup>[5]</sup>然而，不可决定性彰显的不仅仅是占据主权地位的人的主观弱点。正如汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）所言，这种绝对权力与极端软弱（两者是一回事）<sup>[6]</sup>不稳定的混合展现了政治性领域的结构性条件：其构成上的不一致性。这种不一致性源于超验性和内在性在一个封闭领域中的重叠。封闭领域，顾名思义，它既是有限的，又是无限的（也就是说，既是有框架的，又是无限可分的，一种方式主义领域）。<sup>[7]</sup>这就是整个巴洛克文化的核心困境：如何重新建立法律与正义、合法性与正当性之间的关系，在这两个术语（有限与无限）之间的联系被打破的情况下。这又让我们回到埃尔·格列柯的《奥尔加斯伯爵的葬礼》（图 1.1），更具体地说，是其设计的一个基本特征，它表现了巴洛克的新空间感：人为地产生超越二维表象平面的平整度的深度感。

事实上，埃尔·格列柯画中描绘的二元宇宙并非如此。中介人的形象引入了一种反常性。他的存在突破了二维平面，将神圣和世俗的领域框定在三维空间中，使它们成为三维空间的内层。在这个有限性和无限性交织的入侵过程中，没有终极范围。这就产生了一种“极度不稳定”的感觉，阿伦特认为这是专制主义君主制的特征。无地面的空间在不同的连续层面上进行着折叠和展开的永恒运动。这种永恒的折叠和展开表现在中央图案内部三维设计的复制上，其框架为三角形，上部顶点是上帝的形象，底部是神父和男孩的形象。场景的动态性由人物视线所暗示的两个矢量的功能决定（见图 3.1）。

场景所在的中心三角形外的人物（见证人）向下转动的头部强调了空间的封闭感。这些人都注视着中心的三角形，将我们的注意力集中在它上面。然而，在这个自我封闭的设计中，我们发现了两个例外点，即位于三角形下顶点的人物——那些中介人（神父和男孩），他们正注视着中心框架之外的事物。不过，两人的视线方向相反。神父的视线表明存在一个向上

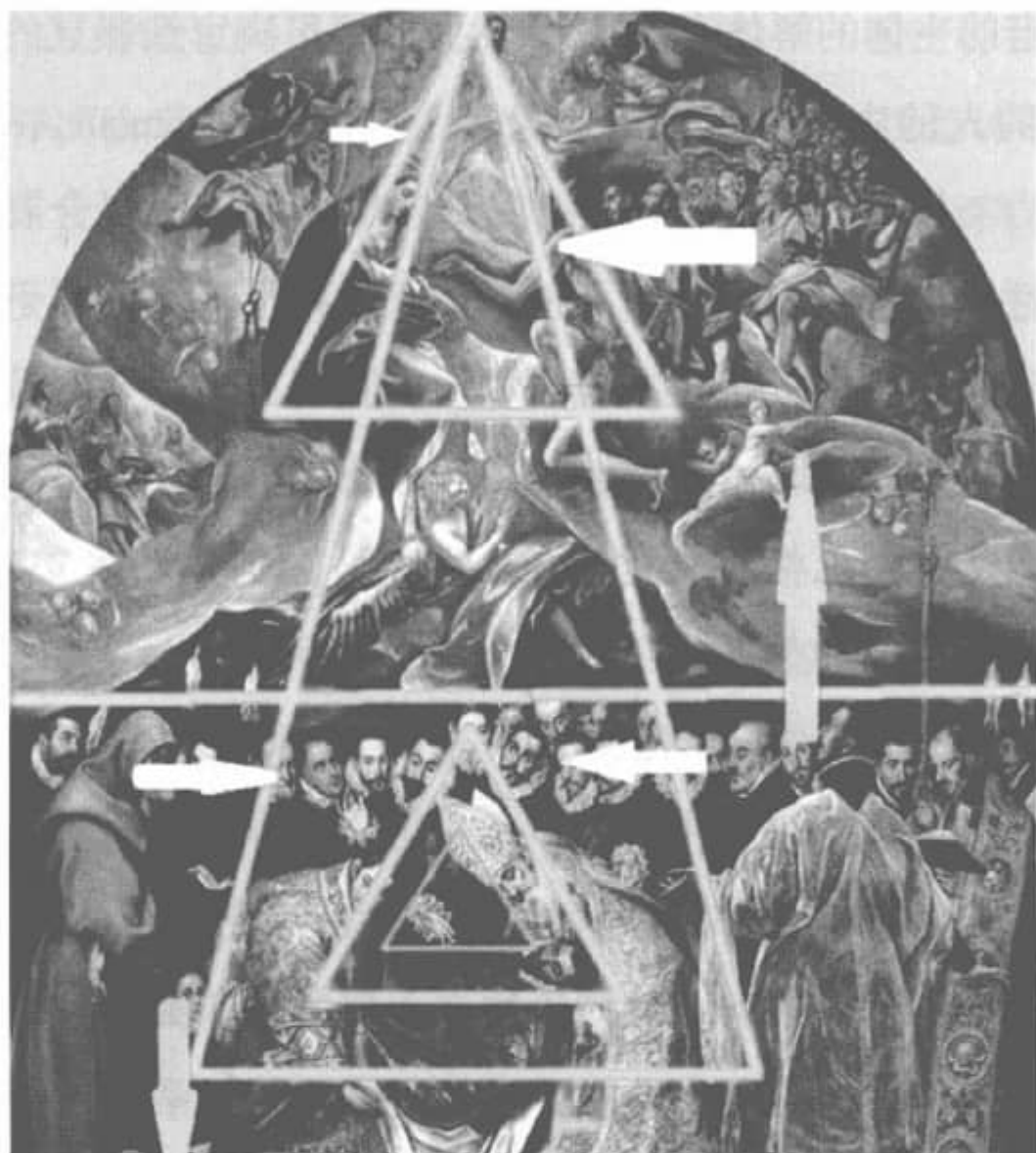


图 3.1 埃尔·格列柯《奥尔加斯伯爵的葬礼》的矢量图

的矢量，它表达了刻在世俗领域中心的超越意志。然而，男孩的目光不仅超越了画内部的中心框架，还超越了画的本身，这揭示了一种超验效应，这种效应产生于表象系统的内部，是一种具象的手段，其虚幻性通过队伍所携带的火把发出的人造光产生的塑性效果而得到强调。

在这里，我们发现了至关重要的一点，也是政治性得以彰显的一点：如何从内在性中产生超验效应。这是政治性的考古学研究方法的关键问题。从本质上讲，不同的权力行使体制只是从内在性中产生超验效应的具体模式，是在世俗世界中人为制造意义感的不同机制，是一种社会生活在失去自然基础的情况下赖以生存的正义力量。

尽管这些机制在不同的权力行使体制下有着截然不同的形式，但所有

不同的正义效应产生机制都有一个共同点。这使得我们回到埃尔·格列柯的画作，以及画作中的一个特殊细节：在主要场景所在的中心三角形之外，有大量的人物——见证人——在旁观看。为了让产生正义效果的机制发挥作用，见证人的介入总是必不可少的。他们是政治性领域的构成因素，是其中的结构性要素。在一个正义已然荡然无存的世界里，他们必须参与其中，从表象中创造出意义感的幻觉，从合法性中创造出正当感的幻觉。在巴洛克式政治机器的特殊情况中，见证人的介入是一种新的分裂的运作条件，通过这种分裂，政治权力可以驱逐矛盾。《没有复仇的惩罚》展示了在表象时代从内在性产生超验效应的机制的运作，以及见证人在启动这一机制中的作用。

正如我们在第二章中所看到的，折叠程序的复制产生了新的分裂。以国王的两个身体为代表的主观分裂外化为政治性领域的客观分裂。只有这种政治领域的分裂，才能将本雅明所指出的统治者同时存在的行动必要性和不可能性——统治者必须行动但又不能行动，如果不沉浸于矛盾之中，就无法在世界上实现正义，也就是说，如果不从社会统一性的表达变成异议者，就无法将其分别投射到两个不同的层面：存在与实践、主权与经纶。统治者不再自己行动，而是作为创作者，他让人们行动起来。在这里，我们再次看到了巴洛克特有的折叠逻辑的运作。要使从内在性中产生超验效应的机制变得有效，权力的基础必须与权力的实践切断联系；也就是说，国王必须变成一个无用的国王（*rex inutilis*），这是古典时期行使权力的制度的显著特征，这一特征表现在主权与政府、正义与经纶这两个边界之间的紧张关系中。<sup>[8]</sup>

我们现在终于可以理解“神学成为政治”这一说法的含义了。这并不是说君主变成了上帝；相反，情况恰恰相反。是上帝（潜逃的神灵）成了专制主义君主，一位已经脱离了世俗政治，成为巴尔塔萨·格拉西安

( Baltasar Gracián ) 所说的“隐藏的陛下”的君主：

因为要看到他（国王），就得受他自己意愿的影响，而他永远也不会想看到他，因为这位王子的唯一存在形式就是不为人所知；他的大臣们为了让你们看到他而采取的方法，就是先蒙蔽你们的双眼。想想看，你是多么盲目……

安德烈尼乌斯将他的目光转向宫殿，想看看他能不能瞥见隐藏的陛下的任何身影或模样，但他发现这一切都是徒劳的，因为窗户紧闭，栅栏被挡住了，玻璃也很厚，什么也看不到。<sup>[9]</sup>

主权与政府的分裂表明了不列颠群岛与欧洲大陆政治进程的根本区别。正如厄恩斯特·坎托罗维奇所写，国王的两个身体这一隐喻只完全适用于17世纪的英国的这一特例。欧洲大陆所尝试的解决方案则截然不同。古代拉丁语格言 *Dignitas non moritur*（王位永不逝去）被译成法语 *Le roi ne meurt jamais*（国王永不逝去）就很好地阐明了这一点。<sup>[10]</sup> 国王的形象被等同于尊严（*dignitas*）、他的神圣身体、他的王位。但是，这也是尊严（*dignitas*）与职责（*officium*）（正义与角色，存在与实践）之间剧烈分裂的另一面。权威的神圣身体和世俗身体最终将化身为两种不同的权力。

我们可以看到关于三位一体奥秘的古老神学问题（第三个术语的存在协调了其他两个术语之间的关系，并重新建立了统一性）再次出现，但这次是在新的世俗领域。将国王的形象等同于上帝，会使这一问题从政治角度得到重新表述。关于上帝如何将自己的旨意铭刻在这个世界上的问题，现在将被重新定义为：一个被置于他的领域之上和之外的“国王”，是如何将自己的意愿体现在“社会”中的，又是如何从社会内部对社会进行管理

的。此时此刻，这个典型的政治问题发生了转变：它不再是正义问题，而是经纶（对事物的正确处置）问题。<sup>[11]</sup> 政治的创伤性核心由此从关注主要原因转移到关注次要原因（中介）。

主权和政府基于两种不同的逻辑。主权与家长权威一样，属于自然领域。它的功能是产生正义。政府属于人为领域。它将一种实用（理性）知识付诸行动。因此，二者代表了奥秘的两种不同形式——对奥秘的洞悉意味着洞悉者的优越地位。统治者展示的是对出神的自然的洞悉力——洞察上帝的思想，这种优越的洞察力使他能够揭示被造物的神秘设计。相比之下，大臣们拥有的是技术知识，这种知识不是天生拥有的，而是后天习得的。最后，主权和政府有两个不同的关注侧重点。主权关注的是人民；它指的是人民与其自然之主之间的神秘联系，这种联系构成了社会。与此相反，政府的关注点是人口（这也是为什么人口普查和统计记录开始被系统地执行）。<sup>[12]</sup> 主权负责维护使社会生活成为可能的自然秩序，而政府则关注臣民的日常需求，即他们的物质福祉。<sup>[13]</sup> 因此，主权与政府之间的分裂与权力行使体制的关键转变和公共权力职能的急剧扩展密切相关，这促进了米歇尔·福柯所说的“生物政治学”在西方的发展。<sup>[14]</sup>

因此，主权与政府相伴而生，并相互参照。只有王室权威的绝对化才能为政府（权力的管理机构，行使权力并使权力在社会中有效存在的模式）作为一种不同于主权的形式（权力的基础，权力合法性的来源，权力本身的超验价值）的出现开辟道路。这与中央集权的民族国家的确立和官僚机构的发展有关<sup>[15]</sup>，而这反过来又带来了西方思想中关于政治思考方式的彻底转变。

政治理论将重现埃尔·格列柯描绘的宇宙分裂。“王者之镜”的古老传统（旨在教育未来的国王）被朝着两个不同方向发展的政治文学所取代。

一方面是政治哲学，涉及主权理论的阐述，以及权力的基础及其限制等问题。另一方面是一种治理艺术，涉及实际行使权力（即权力的实践）所产生的实际问题。<sup>[16]</sup>外交部门的人员（与军队一样，外交部门是第一个经历职业化进程的部门）通常负责撰写论著，这些论著是为大臣和总督撰写的，旨在教导他们管理国家的正确方法。<sup>[17]</sup>

虽然治理艺术以马基亚维利的国家理性思想<sup>[18]</sup>为前提，但它重新定义了这一思想。<sup>[19]</sup>维森特·蒙塔诺（Vicente Montano）的《王子的奥秘》（*Arcano de principes*）就是一个很好的例子：遵循马基亚维利的教导，他甚至鼓励人为延长战争，以此来防止人口过剩。<sup>[20]</sup>不过，从蒙塔诺的提议中，我们也可以看到，相对于马基亚维利模式，这些文本的创作背景发生变化的过程。

治理艺术应该是一种既理论又实用的知识。<sup>[21]</sup>医学实践为其提供了模式，这又让我们回到了蒙塔诺。他在政治领域提出的在人口增长过快时驱逐（或实际消灭）部分人口的建议，与当时的基本医疗技术——放血疗法，通过这种方法，人体可以排出有毒的体液——有异曲同工之妙。然而，蒙塔诺的“马尔萨斯主义”的关键并不在于此，而在于他对导致社会顽疾的“体液”的定义：它是一个没有属性的人，一个抽象的存在。对蒙塔诺来说，重要的不再是文艺复兴政治传统中主体的道德品质（他们的共和美德），而仅仅是他们的数量。因此，人民变得只认同他们作为商品消费者的角色。在一个始终处于自给自足边缘的经济体中，如果他们的数量增长过快，其结果将是哄抬物价。物价上涨，引发通货膨胀、饥饿，最终导致王国的财政崩溃。

尽管蒙塔诺意识到他的建议有违道德，但他所面临的问题并非道德问题，而是严格意义上的政治问题。鉴于所讨论的原则具有争议性，将材料公之于众似乎并不明智，因此蒙塔诺决定不出版这本书。即本书的书

名——《王子的奥秘》——就说明了问题所在。事实上，在有关治理艺术的论著广泛传播的同时，有关国家的奥秘（*arcana imperii*）<sup>[22]</sup>的书也越来越多。但是，在接下来的一个世纪，随着西班牙帝国的急剧衰落和君主制度开始面临的众多挑战，这类书便变得名声扫地了。正如弗雷·路易斯·德·莱昂神父（Fray Luis de León）所指出的那样，那些书详细介绍了政府的秘密，因此其拥有者要比马基亚维利及其追随者，也就是备受诟病的“政治家”更加危险。<sup>[23]</sup>

即便如此，由于那些书的目标读者不是国王，而是社会中的一部分人——公职人员和有志于成为公职人员的人——那些书要想达到其预期目标，就必须为公众所知。无论如何，那些书的作者都不禁感到他们正在进入危险的领域，正在披露隐秘而神圣的东西。他们可以效仿弗吉尔（Virgil）说：“我将搬走地狱（*Acheronta movebo*）。”<sup>[24]</sup> 事实是，在接下来的一个世纪里，巴洛克思想中萦绕的幽灵将被证明是戏剧性的真实存在。新的治理艺术所引发的矛盾——或者更确切地说，导致它消亡的政治领域的折叠——将显现出来，尽管这些矛盾的最终后果呈现在西班牙殖民地中。

18世纪下半叶，革命运动遍及西班牙的海外属地，虽然彼此迥异，但所有的属地都发出了共同的战斗口号：“国王万岁，坏政府去死。”这并非巧合。历史学家将这一表述解释为当时下层阶级传统主义精神构成的特征。<sup>[25]</sup> 然而，迄今为止所看到的情况提醒我们注意这种观点的错误之处：它将概念非历史化，因此忽略了这一战斗口号其实并不古老的事实。它第一次出现是在17世纪（我们称之为“界限期”[*Schwellenzeit*]），即加泰罗尼亚和葡萄牙（1649年）、那不勒斯和巴勒莫（1647—1648年），以及安达卢西亚（1650—1651年）的叛乱期间。<sup>[26]</sup> 归根结底，它是世俗化进程的一种表现形式，而当时悲剧的戏剧形式也揭示了这一点。正如本雅明所说

的：“在正义取代邪恶的巴洛克戏剧中，激情戏剧非常适合被世俗化。”<sup>[27]</sup> 归根结底，这一战斗口号并没有告诉我们人民对传统主题的所谓依赖，而是告诉我们对象可见性条件的变化。只有绝对君主所建立的一系列对立，才能让臣民（包括民众）看到政府作为一个独特的现实领域的存在，一个处于主权和社会之间、作为两者中介的存在。<sup>[28]</sup>

存在与实践、主要原因与次要原因这两个领域的分离，旨在保护新兴国家免受实际政治实践的动荡，使其处于超越、外在的地位，以对抗撕裂社会的矛盾。然而，正如三位一体的奥秘一样，“分裂”总是需要一个中介的介入，一个沟通两个领域——主权的天堂和社会的大地——的媒介：政府的行动。而正是后者再次成为问题所在，触发了折叠逻辑，现在它将在一个新的领域运作：权力的经纶（人工象征领域）。

我们将看到，相关的政治范畴将自我折叠，在其内部找到自己的对立面，从而启动从内部驱逐矛盾的重复机制，产生新的对立面，这个新的对立面反过来又要求中介的作用，如此循环。与主权的出现催生了（社会契约）这一概念，而社会契约既使其建立又使其解体类似，政府的同源概念也折叠，在内部找到其可能性—不可能性的条件：“公众舆论”或“公众同意的法律”。在这里，我们发现了治理艺术的矛盾，蒙塔诺的文章也解释了这一矛盾：政府赖以生存的原则（公众舆论）最终会破坏政府。<sup>[29]</sup> 但是，要做到这一点，相关范畴必须首先经历一系列有意义的重构。它最终将为莱因哈特·科泽勒克（Reinhart Koselleck）所说的鞍形期（Sattelzeit），即重新定义所有社会和政治概念的关键时期，做好准备。这就是所谓民主革命时代的起源，它为悲剧画上了句号。虽然悲剧不会消失，但它会被放到一个阴影领域，在公共话语中只作为一个幽灵、一个无声的不存在的存在而存在。

## 华金·德·菲内斯特拉德与现代政治的起源

1780年这一年对于西班牙殖民地来说意义重大。在这一年里，一个三个世纪以来一直保持惊人稳定的帝国发生了前所未有的骚乱。新格拉纳达王国发生的事件就很能说明问题。<sup>[30]</sup>这一年发生了一场以“国王万岁，坏政府去死”为口号的大起义。这场所谓“平民（comunero）叛乱”将首都围困，直到当地大主教出面干预，与叛军签署和平协议，叛乱才得以平息。叛军一经解除武装，便被消灭殆尽。不久之后，皇家随行人员（visaya real）被派往该地区，目的是平定叛乱。华金·德·菲内斯特拉德（Joaquín de Finestrada）是卡普钦修士中的一员，他撰写了《受过教育的封臣》（*El vasallo instruido*）一书，描述了他从这次经历中吸取的教训。虽然这显然是在为君主制辩护，但他的书让我们看到了18世纪权力和观念方面发生的一系列根本性变化。书中还展示了绝对君主制在试图确保权力的过程中，是如何最终导致革命发生的。

与传统的思想史研究不同，我们的研究并不是要寻找所谓独立思想的前驱，因为这必然会带来一种追溯性的、不合时宜的预测。事实上，菲内斯特拉德的著作与此相去甚远。他认为，平民起义破坏了该地区的“一切良好秩序”：“四肢变成了头颅，臣民变成了统治者，忠实者变成了党派人士”。<sup>[31]</sup>这种破坏使得统治他们社会的永恒的正义准则，即每个社会赖以生存的自然从属原则，变得暗淡无光，使臣民无法辨别它们。<sup>[32]</sup>菲内斯特拉德认为，这就是民众“妄图夺取战争权力”的毁灭性后果。在他看来，叛乱揭示了人民已经忘记的事实，即君主作为共和国神圣身体存活的表现形式，构成了社会的可能性条件，没有君主，社会就会崩溃。“如果政治社会的神圣身体失去了存在的意义，那么国家也就毁灭了；尽管那些组成国

家的人仍然存在，但国家也无法再继续存在。”<sup>[33]</sup>

臣民无权判断君主是否背离了他的使命。菲内斯特拉德说：“个人并不享有公共权威，但他们拥有一个可以汇集他们的诉求、表达他们不满的君主。”<sup>[34]</sup>在这种情况下，封臣就会把自己同时作为当事人和法官。“封臣要么被晋升为有权解决既定规范不相称问题的高层专职法官，要么他们认为自己被自己管辖？如果是后者，他们又如何敢于谴责这些准则是不公正、残酷且专制的呢？他们如何判定废除这些准则？”<sup>[35]</sup>

要实现正义，就必须有一个凌驾于争执各方之上的中介机构，且各方都从属于中介机构。正义原则与司法权的优越性相关联，它构成了社会生活理念的基础。菲内斯特拉德说：“优越性的缺失带来了对相应人权的捍卫的缺失。”<sup>[36]</sup>

这一概念使菲内斯特拉德得以清晰地区分主导这两种秩序的原则：君主原则，代表统治权威；贵族原则，代表政府。国王的尊贵地位和他的权威（正义的化身）所依赖的基础并不是他的个人品质。菲内斯特拉德认为：“审判大众的权力，并不是作为对其行为和美德的奖赏被赋予最公正且优秀的战士、最有政治头脑和最有智慧的人的。”<sup>[37]</sup>然而，这些特质却是将封臣提升为公职人员时不可或缺的品质。按照这种方式来解释，古代政体的君主制就是古典意义上的“混合政府”；也就是说，君主制将两种不同的原则（君主原则和贵族原则）结合为一个统一的制度。

亚里士多德的理论在这里是非常有用的，虽然只有当主权与政府之间存在根本区别的情况下（才是有用的）。只有这样的区分才能解决这一理论在存在多种合法政府形式的假设与君主权力的自然性和唯一性假设之间所引发的矛盾。实际上，这一矛盾从主权和政府被认为是不同的形式开始，就不复存在了。君主权力是自然的、独一无二的，尽管其行使方式采用了不同的形式。

这种区别启动了悲剧所揭示的政治神学机器。正如罗兰·巴特（Roland Barthes）在谈到拉辛的戏剧时所说，不公正的上帝（权力）并不是不可想象的，却是令人无法忍受的。因此，人类将世界的罪恶归咎于自己。只有这样，他才能继续相信上帝是神圣的。<sup>[38]</sup>同样，要维护国王的神圣（超然）特性，臣民就必须承担起政治权力的实际实践，即对世界的物质“治理”的重任，而物质治理则成了一个单纯的实践问题和世俗问题。

然而——这也是菲内斯特拉德从起义中得到的根本教训——一旦国王的神圣身体（主权）和他的躯体器官（政府）被区分开来，这两者就不可能持续分离，否则就会破坏君主政体赖以生存的基础。这种区分产生了一个令人不安的后果。如果不破坏社会本身建立的基础，主权就不会受到质疑。但是，只要存在不同的形式，政府就可以被质疑，并由此被修改为另一种约定俗成的形式。

这似乎支持了“国王万岁，坏政府去死”的格言。由此，我们进入了菲内斯特拉德文字的核心，也就是他想要解决的根本问题。尽管我们已经看到，他的政治理念是以彻底分离主权和政府领域的理想状态为前提的，但他认为，如果君主制想要继续生存下去，就必须将这两者重新合为一体。

面对叛军的挑战，身为公职人员的菲内斯特拉德坚持认为公职人员的存在是必要的，这不仅是一个实际问题，也是一个概念问题。<sup>[39]</sup>没有公职人员，任何政治权力都不可能存在。归根结底，他们的权威不容挑战，因为他们是君主存在的化身。

谁能否认大臣们的声音就是君主的声音？众所周知，主权是从上帝那里传承下来的，上帝在凡间将主权视为绝对权威。上帝单靠自己是无法治理王国或国家的。上帝需要有治理才能的贤臣……他们是政府可靠的水渠和安全的运河，是为政府服务的工具。上帝的命令与国

王的命令一样值得受到尊重和敬仰，因为他们代表了君主本人的品格。虽然是具象的画作，但由于它们受到尊重且有着与上帝的联系，上帝的画像是爱国主义崇拜的对象，与上帝本身一样值得受到人们虔诚的崇拜。如果有人反对这一点，那就犯了圣像破坏者（神圣画像的粗暴反对者）的严重错误。<sup>[40]</sup>

官员与国王之间的关系与国王与上帝之间的关系是一样的；原型与其画像之间的重叠也是一样的。作为君主在社会中的代表，官员们也有着君主的神圣本质。正是从这种替代之谜中，二者获得了存在的意义。如果不破坏它所结合的这两者，就无法切断他们之间的联系。

菲内斯特拉德认为，实际上，反叛者质疑殖民地官员的决定，并不是质疑他们作为个人、作为私人的权威，而是质疑他们作为公众的权威。鉴于国王赋予了这些官员权力，同时国王也是官员权力的最终来源，质疑官员就等同于质疑君主本人。在菲内斯特拉德看来，对君主和政府进行彻底区分是“畸形的”。这等于一方面创造了一个无法行使权力的跛脚国王，另一方面又创造了一个没有任何权力、任何人都没有义务服从它的政府。

保留国王的生命，却让他的 大臣们去死，这就等于让国王徒有皇家虚名（而无实权）。在君主制国家中，把君主从统领国家的职责中分离出来，就意味着建立一个没有首脑的畸形政府，也就是说，大臣们的法律权威并不真实，他们的命令并不是直接来自公共权威……如果政府是独立于王室成员而掌权的，那么人们就没有义务去尊重、服从或敬仰它，因为它被臣子们视为独立于国王之外，大臣们也因此成为私人，他们不再代表国王本人，也不再代表国王行事。在这种假定下，人们不会服从于国王，也不会服从于政府；每个人只需按照自己的想

法生活，可以自由地聚集在一起造反……

不容忽视的是，对画像的侮辱和伤害最终都会伤害到原型……因此，说“政府去死”等同于说“国王去死”，密谋反对前者就意味着暴虐后者，这并非不合逻辑。没有大臣的国王就如同没有灵魂的躯体：它既没有活动，也没有生命，只是一具冰冷的尸体。<sup>[41]</sup>

菲内斯特拉德认为，要想避免无政府状态，就必须拉近主权与政府之间的距离。然而，这将使替代性问题再次出现。主权与政府之间的划分为政治神学开辟了一个新领域，此后所有试图将二者融合的尝试都不可避免地会被纳入这个领域中。

实际上，主权与政府的划分促成了一种迄今不为人所知的“奥秘经济”。与司法不同，政府运行所需的技术知识从根本上脱离了神学的范畴；尽管与传统的奥秘有很大不同，但这种知识并不公开。实际上，传统的奥秘概念具有模糊性。一方面，人们认为只有国王才能洞察正义的秩序，洞察造物的设计，而这为国王的尊贵地位奠定了基础。但另一方面，永恒的正义准则的超验性中也隐含着其透明性的思想。它们的先验性（正义准则被认为是永恒有效的，仅仅是因为与其相反的准则是自相矛盾的）使得它们显而易见，至少对于那些判断力未被激情削弱的人来说是这样。这就是为什么要成为一个好臣民（与成为一个好公民不同），并不需要受过教育，而只需要在道德上是正确的即可。这就是“良知”（*synderesis*）这一概念所要表达的含义，即对道德基本原则的内在理解。<sup>[42]</sup>封臣必须参与构成信徒社会的道德世界中。然而，这最终会使臣民能够判断君主头衔的公正性（他是合法国王还是暴君），从而使弑君问题始终存在且无法消除。

在政府领域，情况却不再如此。随着政府的出现，支配社会生活的准则因其传统特质而失去了它不言自明的特性。因此，要想掌握这些准则，

就必须具备知识能力，而这种能力并非上帝赋予人们的，而是需要后天习得的，也因此并非人人都能掌握。因此，主权与政府之间的划分并没有摒弃奥秘的神秘内涵，而是为其增添了新的理性基础，作为对其根本性的补充。而这就需要对于弑君问题进行彻底的重新表述。

菲内斯特拉德对平民的指控说明了这种对峙如今发生了怎样的变化。他指出，反叛者声称政府规定的应缴税额是不公正的。但平民是如何能够评价它的公平性的呢？他们怎么会知道建造舰队、发展新作物生产、修建大教堂等需要多少钱呢？<sup>[43]</sup>在这里，我们发现主权与政府之间的二元对立在奥秘领域中又出现了。这一分歧为呈现在两个边界之间的奥秘经济铺平了道路。本属于自然权利范畴（臣民不能拒绝这一义务，否则就会破坏自然秩序）的纳税义务，现在却成了纯粹的形式原则。但是，这一原则的形式主义现在又与它的内容（即应缴纳的税额）的物质性相对立。物质性不是预先确定的，也不能像传统上认为的那样，仅凭正义的道德原则就能确定。后者现在完全成为政府的问题：

自然法和神法的确立是国王的特权。然而，封臣对我们的君主所负有的自然和宗教的责任和义务是混乱的、模糊的，而且没有确定的程度。自然和宗教都没有提到贡献的程度……正如圣托马斯所传授的那样，决定对臣民财富征收税款的旨意是人类法律的结果，因此是由我们的君主通过他的贤明政府所决定的。<sup>[44]</sup>

启蒙运动不仅没有反对天主教君主制，反而加强了权力行使的神秘性。<sup>[45]</sup>这使得菲内斯特拉德得以重新思考弑君问题。他当然反对弑君合法化的原则。事实上，他曾宣誓“将传授和执行反对弑君的教义，以作为1777年获得学位的必要条件”<sup>[46]</sup>。然而，按照古老的社会契约传统，他不

能明确否认对王权加以限制的必要性。因此，在写完这段话后，他立即声明，犯有“暴虐压迫罪”的国王可以被废黜：

我同意，一个由于没有合法头衔而试图用武力占据王位的王子，一个既没有得到上帝的召唤也没有被王国选中、既没有世袭的权利也没有战争的正义，就想夺取使公共权力服从于他个人利益、用超出人民能力的税收来压迫人民、用阴谋诡计来反对共和国、用暴虐的行为来伤害威严的权杖的王子，可以被认为是篡位者。在这种情况下，他是社会不正义的入侵者和篡夺者，毫无疑问，在这种可悲的情况下，王国有权反抗他、取代他，甚至判处他死刑，以捍卫王国的清白、利益、生命和自由，并通过他的暴政压迫所产生的自然权利来救赎王国；这一切的前提是没有其他手段可以实现这一目标。<sup>[47]</sup>

菲内斯特拉德通过确认起源合法性与行使合法性之间存在着根本的不对称性来解决这一矛盾。尽管他列举的一些原因——“征税压迫人民”“密谋反对共和国”等——实际上是指与权力行使有关的问题，但菲内斯特拉德坚持认为，只有起源的非法性才是允许废黜国王的理由。<sup>[48]</sup>

在这里，权力的存在与实践（君主原则与贵族原则）之间的明显区别显示出对君主制的极大作用。君主头衔的合法性或不合法性涉及正义领域，因此可以由封臣们进行明确的评估。在这个层面上，正如新派学者所证实的那样，弑君问题是无法解决的。相反，主权的行使（政府）不属于自然法的范畴，因此，臣民无法对其评价，因为只有那些精通治理艺术的人才能掌握相关知识。

这就引出了菲内斯特拉德提出的改革方案的核心内容，也就是他的《受过教育的封臣》一书的书名所揭示的内容。他说：“人民在辉煌中承受

着可悲的堕落，除了缺乏公立学校（的教育）之外，并无其他原因。”<sup>[49]</sup>他的公共教育计划有两个目标。第一个目标是在当地民众中传播服从精神。“在无知盛行的地方”，他说，“自然、宗教和政治的权利也会被忽视”。但他马上转换了目标：人民起义的最终原因，他写道，与其说是民众的不稳定性，不如说是政府在控制民众方面缺乏经验。因此，他的教育改革计划的第二个目标是“公开传授”治理艺术，将其传播到整个王国。

如果政府无视其所领导的人民所遵循的不可否认的真理，它还能保证什么呢？如果政府忽视了“变通”原则，它又怎能为其据理力争呢？……如果它缺乏对这些具体要点的指导，它又怎能让王室的封臣以及以王室名义施政的大臣服从呢？……公开教育给王室大臣和封臣带来珍贵的光辉。它是提升适应王国治理和准确执行的智慧的高度的不可或缺的一步。<sup>[50]</sup>

在非内斯特拉德看来，教育统治者和教育臣民这两项任务是紧密联系在一起，而这种联系是以神学政治为前提的。向民众灌输服从习惯的必要性又把我们带回了“荣耀”（glory）这一话题——也就是说，构成神圣三位一体的第三个要素，它将另外两个要素，即圣父和圣子联系在一起，从而使神圣的本质与物质的躯体重新结合在一起。<sup>[51]</sup> 圣餐的奥秘（将面包和葡萄酒变为基督的身体和鲜血）需要信徒们（con-sensus）齐声高呼“阿门”，同样，将神圣的本质变为其世俗的化身——国王，也需要人民对君主的赞美。它的功能是在君主与其臣民之间产生神秘的结合，从而构成共和国。没有确认行为，就没有权威；国王是没有身体的头。人民不能是一个他们不是其中一部分的场景的单纯的旁观者。就像洛佩·德·维加（Lope de Vega）的《没有复仇的惩罚》中的廷臣一样，人民是正义制度中的一个

积极因素。

在基督教的图解中，羔羊形象的双重性表达了国王与其臣民的神圣结合（见图 3.2）。羔羊是人民的象征，是基督的羊群；同时，基督就是羔羊——在《圣经》和弥撒中，祂被称为“上帝的羔羊”。归根结底，如果臣民没有在某程度上参与国王的神圣本质的构成，如果正义的永恒原则没有烙印在他们的精神中，共和国的神圣身体（奥体）就永远都不可能形成。这正是“良知”（synderesis）概念所要表达的内容。



图 3.2 Jan van Eyck, *The Adoration of the Mystic Lamb* (1432)

然而，让菲内斯特拉德备受煎熬的问题——同时也是他的作品与基督教福音流派相区别的关键点<sup>[52]</sup>——是在政府层面复现“赞美”原则。荣耀机制如何在假象层面上复现？

如果说菲内斯特拉德认为，只有公共教育才能使民众（这一概念现在已经不同于基督徒，尽管他们仍然是基督徒）养成服从的习惯，那是因为这里所涉及的知识的性质。正如我们所指出的，这不再是一个纯粹的伦理

问题，而是需要有一定的辨别能力。因此，为了理解政府行为背后的原因并认同这些行为，臣民必须在某种程度上与官员具有相同的理性能力。在这里，我们看到了菲内斯特拉德改革计划的两个方面之间的联系：保证臣民的服从也就保证了政府行使职责的明智性和负责官员行为的正确性。

归根结底，菲内斯特拉德为公共教育赋予的双重功能表达了公职人员本身的双重性，而这种双重性来自他们所要统治的社会的最底层。因此，公职人员代表着超越与内在的双重性。换句话说，奥秘经济是从“虚无”中开辟出来的。一方面，政府的形成导致正义问题（在行使职责的合法性层面上）脱离了社会，从而通过为奥秘理念提供理性补充而强化了权力的神秘性。但另一方面，由于权力源于社会本身，政府的形成必然要求在民众中传播这种知识，这就意味着与奥秘思想的决裂。

荣耀问题及彰显替代机制有效性的中介实例的问题在于，它在被残酷地从主权的政治舞台上剥离出来，即沦为一个纯粹的道德问题并被归入公民的内部议题后，又会作为一个政治问题重新出现在政府行动的层面上。由于它现在所依据的知识具有所谓传统性质，它的第二次出现将以一种加剧的方式发生。我们可以说，公众舆论之于政府行为，就如同社会契约之于主权：公众舆论是“自然”领域中的良知原则在“人工象征”领域的类似原则。因此，政府行为在公众舆论中发现了其隐藏的、创伤性的核心，即建立政府行为的核心，同时也是摧毁政府行为的永久威胁。

一旦当时正在兴起的新闻系统承担起在全社会传播技术知识的任务，这种新的奥秘经济的典型缺陷就会得到实质性的体现。即使新闻系统的目标是为君主服务，促进王国的繁荣和正常运转，但事实上，新闻系统最终会打破政府对知识的垄断，从而让政府的行为接受公众的评判。菲内斯特拉德自己多少也意识到，他并没有摆脱这种困境。事实上，他在写作中陷入了一种表演性的矛盾：虽然他从未试图批评王室的授权，但他质疑大臣

们的行为，也就是说，他把自己当成了他们行为的评判者。他写道：“正是对祖国的热爱，促使我公开表达我在这件事上的感受。我对我们英明的政府怀着最崇高的敬意，从不去探究它的动机。我并非要识破它的政理，而是提出我的思考方式，从而让它越来越有经验。”<sup>[53]</sup>他将叛乱主要归咎于大臣，归咎于他们不熟悉治理艺术。但是，按照他自己将大臣与国王相提并论的戒律，这无异于质疑君主本人。在这里，我们可以看到奥秘经济的出现是如何开辟一个政治领域（公开的宣传领域）的，菲内斯特拉德自己的言论也不可避免地被纳入这个领域中。虽然他的言论与平民（comuneros）的言论截然相反，但效果几乎是一样的：他把自己当成了政府行为的评判者。无论他接受与否，他都被困在了政府机器中，被困在了由此产生的新的奥秘经济所隐含的矛盾之网中。

因此，新的宣传领域的出现最终破坏了专制主义秩序赖以建立的逻辑。然而，如果把它的形成仅仅归咎于“解放话语”的出现，那就大错特错了。因为这一事件背后另有隐情。这句话反过来说可能更为恰当。作为政治行动基础的知识性质的假设必须脱离伦理和自然层面，权力领域必须在主权与政府之间、在权力的存在与权力的实践之间分裂开来，才能出现“公众舆论”这样的东西。总之，只有当神学成为“政治神学”时，“公众舆论”才有可能出现。

将奥秘一分为二（神秘与理性）所产生的奥秘经济实际上复制了另一种更基本的、位于其核心的经济：替代性经济。菲内斯特拉德的终极目标是终结主权与政府之间的裂痕。但这种裂痕并不是可以简单地扭转或回到原点的。将国王的身体与官员的声音融合在一起的尝试，只是将自然与人工象征之间的二元对立转移到了另一个层面，却并没有消除这种对立。

菲内斯特拉德写道，国王和他的大臣们是不可分离的：

国王的大臣是国王在尘世的化身，是国王在尘世的代言人，是人民的灵魂；尽管他们作为私人拥有封臣的身份，但他们作为国王的大臣仍然是公众人物，因此他们理应得到与国王本人同样的尊敬和服从，因为国王的人格和法律权威在他们身上闪耀着光芒，比太阳的光辉在星空中更加清晰。<sup>[54]</sup>

但这导致了一系列基本问题。君主怎么可能化身为王室官员，王室官员又怎么可能成为国王的代言人、国王的代表，以及国王得以在尘世中存在的方式呢？也就是说，鉴于官员的世俗本质，他们怎么可能参与君主的超凡本质中呢？平民说，他们服从国王是因为国王具有神圣的本质。正如菲内斯特拉德所说：“因为我们服从和尊敬上帝，所以我们也应该服从和尊敬君主，因为他们是上帝在尘世的化身。”<sup>[55]</sup>但为什么要服从一个不过是和他们一样的人的官员呢？这正是起义者所不能接受的。

最终，主权与政府之间的融合只能以在另一个层面上重新打开裂缝为代价。当国王的两个身体之间的裂缝通过政治领域结构本身的分割而被弥合时，它又重新出现在人工象征的一边，出现在官员的两个身体的问题上。主权与政府之间的分裂（这标志着不列颠群岛与欧洲大陆政治进程之间的关键区别）现在发展成为既是私人又是公众人物的公职人员的双重性。他将像莎士比亚笔下的理查二世一样，被自己的双重身份所割裂。事后，我们可以看到折叠逻辑在起作用。

事实上，问题并不在于主权与政府之间的区别，而在于它们同时的区别性和不可分割性，在于两者之间实质上不可能完全分离。正如菲内斯特拉德所指出的，对大臣的质疑实际上是对国王的直接质疑。而这也是有概念根源的。真正关键是非内斯特拉德没有注意到的一点，如果主权和政府能够融合在一起，那么君主制的结局将更糟糕。只有严谨地保持国王与政

府之间的区别，才能使政府形式的多元性和传统性与王权的统一性、单一性和自然性的假设相协调。这最终起到了保护君主权力不受政治实践变化影响的作用。它是通过将权力基础问题从其自身活动中剥离出来而实现的，就像悲剧中的人物通过自我复制恢复自己的身份（这也是他们的自我异化）一样——在他们自己的实现中，在他们自己的外部投射中，在他们所扮演的不同角色中，他们不可能认出自己。

无论如何，专制主义话语在试图将君主和政府统一起来的过程中，最终为随后的几十年中叛乱者带来的出人意料的结果铺平了道路。然而，要使这一结果成为可能，叛乱者首先必须对上述论述进行改动，以削弱其核心假设：他们必须将王室主权从一个领域转移到另一个领域，将其置于与政府所处的同一传统平面上。主权与政府最终会达成统一，但并不是像菲内斯特拉德所希望的那样在自然的一面产生。此时，这种统一只能在人为的一面产生。君主制就像古代亚里士多德学说所假定的那样，成为三种可能的政府形式之一。

相反，主权作为一种奥秘原则和神圣正义的化身，现在只属于唯一应该存在的自然实体：国家。在18世纪末，各种学者由此可以公开宣扬一种思想，而这种思想在半个世纪前还是不可想象的。臣民们现在可以想象一种独立于王室的自然国家和代表纯粹传统型权威的王权之间的对立。

此时，弗朗西斯科·马丁内斯·玛丽娜（Francisco Martínez Marina）可以肯定地写道：

父权和父权制政府无疑是人类最早的政府，也是许多世纪以来唯一的政府，它与政治权力、绝对君主制，以及各国在不同时代采用的任何合法政府形式都没有任何相似之处或联系……根据第一种观点，父权来自自然，优先于一切传统；它不受任何契约——不适用于政治

权威，更不适用于绝对君主制的不变的、不可沟通且合法的情况——约束。这种类型的政府是由时间、必要性和人们的自由认同产生的；它的形态是多变的，可经历成千上万次的变化。<sup>[56]</sup>

这使我们能够理解为什么产生于1808年的王室空缺会带来这样的后果：主权在王室空缺产生之前，其本身就已经是一个空缺。<sup>[57]</sup> 弗朗西斯科·苏亚雷斯无法想象的事情现在发生了：那具“被砍头的、残缺不全的、畸形的躯体”终于复活了。<sup>[58]</sup>

这种政治概念的重新调整最显著的表现是在西班牙出现了“历史立宪派”思潮。它的起因是梅尔乔·加斯帕·德·霍韦亚诺斯（Melchor Gaspar de Jovellanos）在历史学院发表的接受论。<sup>[59]</sup> 霍韦亚诺斯认为，西班牙帝国的弊端源于去官僚化（即大臣的行为）背离了西班牙的传统宪法。“西班牙有可能没有宪法吗？毫无疑问，它是有的，因为宪法除了是一套巩固君主和臣民权利的基本法律，以及维护彼此关系健康的媒介之外，还能是别的什么东西呢？有谁会怀疑西班牙没有法律且不了解法律呢？是否存在专制主义攻击和破坏过的法律呢？如果没有的话，那就恢复它们吧。”<sup>[60]</sup>

这将带来政治论调的重新重组。这两种流派（关于治理艺术和政治哲学的论著）之间的分歧原本取代了传统的王子镜像，现在让位于一种以国家为主题的新型研究。这些研究的方向是发现专制主义可能违背的传统宪法。这样，我们就完成了一个完整的循环：16世纪末出现的主权思想，在两个世纪之后，恰巧让位于它最初排除的思想，即国家主权思想。<sup>[61]</sup> 这个新的实体——国家——随后拥有了专制君主制的所有属性，而这些属性已经从专制君主制中分离出来。

然而，这一变化所隐含的概念冲突不容忽视，即使是历史立宪派也注意到了这一点。霍韦亚诺斯本人也认为必须在术语上做出区分。正如他所解

释的，谈论“国家主权”是荒谬的。所有的主权都以主体的存在为前提。说某种事物（个人或群体）是“主权本身”是无稽之谈。“我们必须承认，主权这个名称并不适用于这种绝对的权力；因为主权是相对的，就像它承担了一部分权威和威严一样，它也承担了一部分服从和顺从；因此，称人或人民本身就是主权是不严谨也不恰当的。”<sup>[62]</sup>因此，作者建议回到“最高权威”（supremacy）这一古老的概念，并将其与主权（sovereignty）区分开来。

因为国家在建立君主制时所拥有的权力与它授予君主主持和管理国家时所拥有的权力是截然不同的，所以这两种权力显然必须用两个不同的词来表示，既然主权一词被用来表示君主的权力，那么就必須用另一个词来表示国家的权力……正因为如此，我认为用最高权威来表示会更好一些，因为尽管这个词也有多种含义，但毋庸置疑的是，国家的最高权威在这种情况下要高于和优于在政治上被称为主权或最高权力（supreme）的一切权力。<sup>[63]</sup>

但很明显，主权的概念在定义上排除了这一概念。在我们将另一种主权（“国家的最高权威”）置于主权之上时，这个词就失去了其本身的含义，它被简单地转化为另一个包含前者不具备的所有属性的术语。

我们可以看到，平民困境所展现的政府层面的替代性问题（官员的两个身体之间的对立——作为公共角色的神圣身体和作为私人角色的世俗身体），隐藏着一个更根本的分裂。现在变得支离破碎的是神圣身体本身。官员需要同时服从两种截然相反的规范体系，而这正是其权力的来源。让人惊讶的是，国家与社会之间的对立最终让步于一种矛盾的局面：存在着两种相互矛盾的主权，即君主的统治权和国家的主权。它们之间的冲突不可避免。

## 人民的发明

在这里，我们可以看到埃尔·格列柯的《奥尔加斯伯爵的葬礼》中描绘的更广泛的宇宙分裂的最终（也是某种自相矛盾的）结果：阿甘本在《王国与荣耀》中研究的神的经纶理论问题是如何转化为一个恰当的政治问题，并最终破坏古代政体的基础的。然而，要观察它，我们必须引入阿甘本视角中完全没有的一种历时视角（时间顺序）。这就要求我们的研究既是概念性的，又是历史性的，因为只有这样，我们才能感知神学框架内的一系列转折，这些转折最终为现代政治解放事业铺平了道路。

我们迄今为止所看到的一切揭示了国家概念作为一个独立于主权权威而存在的实体得以出现的条件，以及它为什么会破坏古代政体赖以生存的基础的逻辑。但这仍然没有阐明国家是如何形成的，如何具体化的，以及如何在政治舞台上表现出来的——换句话说，它是如何从一个单纯的原则变成一个有效的政治因素的。

领土机构的权力实际上自古就源于伊比利亚半岛。正如不同学者所指出的那样，虽然1664年后法院不再召开会议，但议会充当了领土机构（尤其是拥有投票权的城市）的代表。查尔斯·贾戈（Charles Jago）和欧文·汤姆森（Irving Thomson）指出，法院实际上是在城市的压力下被取消的，因为城市认为法院更容易受到王权的影响。<sup>[64]</sup>何塞·安东尼奥·马拉瓦尔（José Antonio Maravall）在《国家理论》（*Teoría del estado*）一书中是这样解释的：尽管西班牙君主制从来不是英国那样的议会君主制（parliamentary monarchy），但它不论怎样都是一种“议会”君主制（councilary monarchy）。

除了代议制实例（法院和议会）之外，还有两个领域的领土机构的权

力是有效的：税收和司法。1601年，无敌舰队战败后，西班牙成立了百万赋税局（Service of Millions），使地方政府掌握了征税权——他们从那时起开始负责征收和管理赋税。1442年，应巴利亚多利德法院的请求，国王约翰二世批准了一项原则，即王室法令在和地方政府发生分歧时无效。这使王国作为“城市共同体”的形象得以延续，这些城市构成了“完美的社会”，是自成一体、自给自足的共同体。

然而，在17世纪，王室也确实发展了一套重要的王室财政体系，它越来越少地依赖于地方政府征收的贡品。1632年，马德里议会对食盐实行皇室垄断（estanco），这开启了百万赋税局的解体。在接下来的一个世纪中，不仅皇家金库确立了独立于各城市贡品的财政体系，而且君主权力也越来越多地干预地方政府的内部组织，对税收和行政管理实施了一系列规定和控制措施。王室巡视（Visitas Reales）、财产仲裁法庭（Juntas de Propiosy Arbitrios）等机构制度的设立，都是为了打击当时所谓城市寡头政治的“腐败”<sup>[65]</sup>。

在美洲殖民地，这种中央集权进程在七年战争和1762年哈瓦那被占领之后变得更加明显。何塞·德·加尔韦斯（José de Gálvez）对新西班牙总督辖区（包括当代墨西哥和中美洲的领土）的访问，就是王室试图干预城市企业并引发抵制的一个例子。尤其令人恼火的是财政总审计局（General Accounting of Finances）的确立，该机构负责控制城市和村庄的财政，以及市议会（cabildos）中荣誉摄政者的任命。与此同时，慈善基金会大量涌现，中央政府借此承担起保护底层民众的责任，并试图实现领土合理化，具体表现为将城市划分为警区，任命大法官和地方法官，这些官员还负责收集人口普查信息。

这些措施大大扩展了王室的职能，现在，王室的使命不再局限于维护正义和维持王国各机构之间的平衡，还包括管理王国的经济。然

而，这一系列限制官员与当地居民建立关系的法规表现了政府相对于社会的超验性（许多官员抱怨说，为了遵守政府的规定，他们应该只待在家里）。

领土机构的代表们则反过来谴责殖民管理者的腐败和野心。最终，西班牙帝国发生的事件与早先发生在英伦三岛的事件类似，埃德蒙·摩根（Edmund Morgan）将其定义为“人民的发明”<sup>[66]</sup>。为了捍卫他们的共同利益，当地政府开始引用“人民”甚至“国家”的概念。他们开始代表人民发言，行使他们的代表权。君主国不能接受的正是这些人民的呼声。1753年，新西班牙总督坚定地斥责了领事馆“代表全体人民说话”的行为，并以此认为这种“代表”行为直接威胁到了国王的权利。正如安妮克·伦佩里埃（Annick Lempérière）所指出的，对于总督的谴责，领事馆作为一个职业公会，无权代表人民，只能行使王室的特许权。<sup>[67]</sup>代表不同社会阶层的其他团体也是如此。他们在国王面前有代表权，但只能代表其特定群体的利益行事。只有国王才有权以整个社会的名义发言，因为只有国王才能让构成古代社会的多元群体找到他们的统一原则。

事实上，这些机构以人民为名，破坏了整个政治体系赖以存在的逻辑。菲内斯特拉德富于表现力地说明了这一点。正如他所说，起义者以共同利益代言人的身份起义，他们创造了一个“双头怪物”：

他们自称是王国的元首，将属于整个国家的权力、威严和主权都据为己有，制造了一个可怕的双头怪物，使王国的美丽变得枯萎、破败不堪，破坏了成员之间的完美和谐以及他们与元首之间的相互关系，而元首必须是唯一能代表国家一切行动的人。<sup>[68]</sup>

通过区分人民的身体和国王的形象，反叛者在正义的原则上打开了一条裂缝。于是，如何确定正义的本位就成了一个有争议的问题——正义的本位是在国家还是在君主身上？因此，这种区分甚至比国王（主权）和大臣（政府）之间的区分更能挑战君主制。矛盾的是，在与城市机构的斗争中，君主制也引用了人民（或国家），并声称代表人民。王室向人民保证，他们会将人民从地方寡头政治的压迫统治下解放出来。<sup>[69]</sup>问题在于，尽管这场争论中双方所引用的“人民”只是一个模糊的实体，其虚无缥缈的程度不亚于君主们所谓上帝化身，但17世纪80年代殖民地的起义（以及更早些时候伊比利亚半岛的起义）赋予了“人民”或“国家”实实在在的现实意义。迄今为止纯粹的原则终于在18世纪中叶形成了一个政治实体。<sup>[70]</sup>

这场关于正义表达的争论造成了前所未有的局面。被专制主义权力归化和政治化的国家最终向专制主义权力宣战，宣布它是人为的。主权与政府之间的裂痕依然存在，但各自的表达方式发生了变化。君主制现在被置于传统（现在被视为“自然”原则对立面的“政治”原则）一边，而主权则被一个新的“自然”实体——国家——占据。更重要的是，主权在国家机器的边缘找到了自己的表达机构，并最终与之对立，从而结束了17世纪开始的循环。

随后，专制主义国家在一系列反常现象下崩溃了，而这些反常现象正是专制主义国家在试图将其权威建立在无可争议的基础上时自己制造出来的。这种脱离了社会、被置于一种超越社会的地位的权力，曾经与撕裂它的冲突毫不相关（因为只有这样，君主制才能使社会保持一致，并发挥其作为社会整体的连接者的作用），现在却被这个国家视为外来的乃至敌对的实体。正是在这里，专制主义话语自我折叠，最终在自身内部找到了摧毁专制主义的解放的逻辑。

## 民主作为一个问题的出现

近期有关独立革命的“修正主义”著作指出，殖民时期与独立时期之间存在着基本的连续性。既有的（相当停滞的）观点认为殖民政权是一个无差别的整体，在三个世纪中基本保持不变，这种观点也投射到了独立后时期。拉丁美洲似乎是一个没有历史的地区，注定将永远保留其封建的天主教状态。这种相当单一和简单化的拉丁美洲历史观忽视了殖民联系的断裂所带来的深刻政治变革。

君主政体的断裂将拉美政治体制置于民主的视野之中。当然，无论从哪个定义来看，当时建立的政府政权都不能被视为“民主”。事实上，当时的统治精英几乎一致拒绝民主。但在政治性的概念史中，这并不重要。事实是，独立后，所有政治行动的开展都围绕着民主，但这并不意味着民主国家已经建立，也不意味着民主国家的建立会像思想史学者假设的那样逐步实现。这意味着民主是政治性的创伤性核心所在，是命名政治的象征，是政治话语中展现的政治形象。

要理解这一点，我们必须回到 17 世纪。神圣与世俗、普遍与特殊之间的分裂，以及随之而来的对能够重建二者统一的第三因素的中介需求的引入，使得民主变得不可想象，因为它代表了社会与自身直接（非中介）统一的理念（现在看来是荒谬的）。这一点我们可以在苏亚雷斯的著作中清楚地看到。民主在他的政治哲学中所占的地位与君主制在亚里士多德的政治哲学中所占的地位相同：民主是政治理论的核心概念，但它同时是一个无法界定的概念。

苏亚雷斯在《捍卫信仰》一书中赞同了亚里士多德的观点，即君主制既不是唯一合法的政府形式，也不是唯一自然的政府形式。但在定义民主

时，他的论证变得更加复杂，明显与亚里士多德的观点拉开了距离。首先，他说：

你们会说，如果这种推理是有效的，那么它也就证明了上帝并没有直接赋予整个社会这种政治权力，因为如果上帝这样做了，民主就会直接是神圣制度的产物，就像我们对君主制和贵族制的推论一样。但这种存在于民主政体中的荒谬性和虚假性不亚于在其他政体中的荒谬性和虚假性，这不仅是因为自然理性并不认为君主制或贵族制是必要的，自然理性认为民主政体也不是必要的；事实上自然理性认为民主政体是更加不必要的，因为正如亚里士多德所证明的，民主政体是所有政体中最不完善的，且这种不完善性是显而易见的。<sup>[71]</sup>

至此，他确信民主就像贵族制和君主制一样，只是几种政府形式中的一种。也正如并非所有政府都必须是君主制一样，政府也并非必须是民主制或贵族制。任何政府形式都不是先天注定的，而是约定俗成的，它取决于主观干预——它由社会决定。苏亚雷斯认为，这一点对于贵族制和君主制与民主制一样。但他马上又补充道：

但这也是因为，如果一个制度是神圣的，那它就不能被人所改变。首先，这句话的前半部分让步状语从句是不存在的，因为从上帝没有赋予君主制或贵族制权力这一事实中，我们可以得出结论，权力是被赋予整个社会的，因为可以说，已经没有其他人类主体可以被赋予权力了。至于第二点，即由此可以推出民主是神圣的制度，我们的回答是，如果想要把它理解为一种积极制度，就必须否认这一推论；但如果把它理解为一种准自然的制度，就可以而且应该从容接纳

这一推论。<sup>[72]</sup>

苏亚雷斯在这里陈述了他在前一段论述中否认的观点：即民主是神圣的制度，是上帝直接建立的。因此，它不能再被视为与其他政体一样的另一种形式的政体。他随后声明：

因为这些类型的政体之间有很大的区别，如果没有积极制度（神圣的制度或人的制度），君主制和贵族制便不可能实行，正如我所说的，单凭人类的理性并不能确定上述任何一种政体是必要的；因此，如果脱离信仰或神圣的启示来看待人的本性，积极制度是不存在的，关于这些政体，必然会得出这样的结论：它们不是由上帝直接建立的。但是，民主可以在没有积极制度的情况下，通过纯粹的自然制度或自然起源建立，只需否定新制度或积极制度即可。因为自然理性本身决定了最高政治权力自然产生于一个完美的人类社会，并通过同一理性力量与整个社会相联系，除非通过新的制度将其转移到另一个制度上去，因为根据理性的力量，既不存在另一种决定，也不需要一个更加永恒不变的决定。

因此，按照法律专家的说法，只要是上帝直接赋予社会的权力，就可以说是消极的自然法，而不是积极的自然法，或者说是让步的自然法，而不是绝对规定的自然法。<sup>[73]</sup>

这样看来，民主具有双重性。一方面，它只是一种与其他政府形式平行的（“积极”）形式。同时，他将其与堕落后的初始自然状态（“消极形式”）相联系。也就是说，他将民主与任何类型的权威建立之前的状态联系在一起，那时人类还没有分裂成不同的国家，人与人之间是平等的。

现在，民主的两个定义将重叠在一起，使其在概念上变得模糊不清、问题重重。民主既是一种政府形式，也是一种非政府形式，是一种没有既定命令和服从关系的状态。无论如何，一旦这种原始状态消失，重建它就不再可行。在社会的构成不协调性凸显后，民主就变成了一个不可能的概念，总是难以捉摸。即便如此，其固有的模糊性尚未被认为有问题。只有在君主制衰落之后，模糊性的问题才显现出来。

由于被认为是人民主权的象征，民主成了所有政府建立的基础。独立后，民主将成为每一个后传统政权的内容。正如胡安·包蒂斯塔·阿尔韦迪（Juan Bautista Alberdi）所说：“民主源于人民主权，这是一项与所有的政府形式兼容的原则。”（着重号作者所标）<sup>[74]</sup>一旦失去了超自然的保障，革命中诞生的新政府就只能将其合法性建立在臣民的意愿之上。然而，这种通用的民主内涵本身在制度领域有着不同的诠释，这也解释了这一概念在当时为何是模棱两可的。<sup>[75]</sup>我们现在可以理解，为什么民主的支持与批判并存只是表面上的矛盾，因为它们分别涉及两个不同的领域：国家的政治基础（其普遍内容，即政治制度获得合法性的终极原则）及其在制度领域的表达方式（政府形式）。事实上，这两个定义（作为政府形式的民主和作为人民主权象征的民主）在时代语言中永远不会混淆。这两条语义线索共同存在于民主中。因此，这一概念的内在模糊性使得“民主”最终无法拥有确切的定义。

然而，民主的问题本质并不在于其表达方式的模糊性（它可以采取的形式的多样性），而在于它的通用性。这种通用性使得它在制度领域可以有多种可能的理解，这同时也阻碍了它与其中任何一种理解完全吻合。归根结底，无论哪种秩序的建立，都涉及终结或至少暂时中止作为人民主权表现形式的民主。反之，民主的体现则意味着一切权力的错位。革命领袖马里亚诺·莫雷诺（Mariano Moreno）指出：“这就是为什么每当人民设法表

达其普遍意愿时，以前统治他们的所有权力都会戛然而止。”<sup>[76]</sup>作为人民主权的表现形式，民主指的是一种先于任何政府体制形式的状态；它与制宪权力相一致，而制宪权力的出现意味着现有法律秩序的瓦解。

如此一来，民主与政府之间在概念（定义）上的不一致性就显而易见了。所有的政府机构都意味着平等的终结，意味着在社会核心中引入一种分裂，通过这种分裂，统治者和被统治者相互分离。因此，民主概念的双重性隐藏着一个更为根本的悖论：如果说民主是所有后传统政府的普遍本质，那么贵族制也是如此。正如科尔内利奥·萨韦德拉（Cornelio Saavedra）在他的《回忆录》中所指出的：“在（民主）制度的内部，有一些公民，由于他们恪守道德和法律原则的正确行为，成了值得其他公民赞赏和思考的人。”他接着说，“无论哪种制度在社会中占主导地位，这些对他们服务的表彰、思考和奖励”都是政府赖以存在的基础。<sup>[77]</sup>因此，在独立之后，民主既是一种命定的结局，也是一个问题；从定义上看，它总是被引用，却又总是难以捉摸、无法把握。简而言之，革命留给 19 世纪的遗留问题并不仅仅是一系列需要逐步实现的原则（启蒙运动的自由主义理想），而是一个更为复杂和棘手的问题：如何在不破坏作为社会分治基础的平等主义基石的情况下实现社会分治。

代议制政府自然是解决这一难题的办法。正如伯纳德·曼宁（Bernard Manin）所言，代议制政府不是民主的一种形式，而是一种民主制和贵族制的混合体。<sup>[78]</sup>代议制的前提是，国家普遍意志的形成并不完全是一个意志问题，而总是涉及一些知识。它要求人们接受一种客观地强加于臣民的真理，从而建立起一种自愿达成的协议（也就是说，这种协议并不只是某一特定意志强加于他人意志之上的结果）。无论如何，代议制政府似乎是后传统背景下唯一被接受的政府形式。它的对立面——直接民主——实际上是自相矛盾的，因为它无法克服其作为个人意志的单纯总和的限制。换言

之，它无法解决这一古老的表述问题：如何管理将众多主体还原为一个统一的过程；如何从每个社会中存在的个人意志、需求和观点的多样性中产生一个共同体。

要实现这种还原，就必须对社会做出一定的改变：代表的作用。在此，我们可以找到阿贝·西哀士（Abbé Siéyès）所确立的原则，该原则抛弃了古代政体的紧迫任务：国家的普遍意志并不出现于其自身代表之前。<sup>[79]</sup> 普遍意志出现前只存在一系列缺乏将其自身统一起来并形成一个整体的原则的特殊意志。国家的普遍意志只有在代议机关中才得以体现；也只有在代议机关中，国家的普遍意志才能得到表述。

因此，议会承担了国王的角色，作为使社会成为一个整体的第三个因素。但是，这并不意味着代表环节失去了它在上帝（正义）从世界上消失的那一刻起就出现的问题本质。所有的代表都假定被代表者不存在。<sup>[80]</sup> 如果代表者与被代表者之间没有一定的距离，代表就失去了必要性——因为人民也可以自己代表自己。<sup>[81]</sup> 事实上，只有当代表与被代表者的意志之间存在一定距离时，国家的普遍意志才能自成体系；否则，我们将仍然只有多种特殊意志。这就意味着，虽然有些矛盾，但代表工作从代表环节的断裂之处开始展现其作用。

无论如何，事实是，避免一切制度中介的人民直接（民主）表达的革命幻想无法解决表达问题。这一难题只会被转移到另一个层面，而在另一个层面，这一问题又将不可避免地再次出现。实际上，它仍然无法解释那种所谓试图在制度体系的边缘表达自己的普遍意志的构成。换句话说来说：制宪权力是如何构成的？

古代政体终结后，中介问题将从超验领域转向内在领域，在其核心打开一条裂痕。民主概念中存在的模糊性将在其同源概念“人民”中再次出现。从那时起，国家的神圣身体（作为政治原则和主权的所谓真正和最后

的承担者的人民)将不可避免地发现自己与其世俗身体之间的过剩关系。人民的神圣身体永远不可能与其世俗身体完全一致(卢梭对普遍意志[法语:volonté générale]和公众意志[法语:volonté des tous]的区分就是对这一点的最好诠释)。归根结底,这就是为什么人们认为作为政治原则的人民(主权的承担者)与“实际存在”的人民之间存在着不可逾越的鸿沟,从而导致了限制选举权等一系列措施的出现。这绝非仅仅是一种实际情况的经验佐证,而是一种“结构效应”,是一个深刻而根本的政治问题的表面和症状性表现:社会的建构性裂痕及其与自身相关的不可避免的不协调性。

即便如此,人民作为一种政治原则永远不可能显现出来,除了通过人民自身。换句话说,国家的普遍意志永远无法表达自己,除非它将自身变成一个有争议的问题。<sup>[82]</sup>因此,民主一词所代表的政治性的创伤性内核,应在17世纪得到根本性的重塑。现在出现的问题并非源于权力对社会的超验性,而是相反,源于权力的内在性。臣民的形象与君主形象之间自相矛盾的巧合(两者代表的都是公民这一事实)阻碍了主体将其建构性矛盾投射到外部并将其驱逐出内部的展开。问题现在变成了,一个国家如何代表自己。更确切地说,共同体如何才能通过自身产生一种政治性效果,产生一种对自身的超越,从而构成共同体本身,而又不在这一过程中重现超验(权力关系)的幽灵?换句话说,主观产生的权力如何能客观地施加到权力的创造者身上来?这并不一定意味着消除所有的中介,但它确实涉及重新定位中介,将其重新调整到与社会本身相同的现实层面上(即通过内在中介的悖论)。然而,到了这一步,诞生于17世纪巴洛克政治话语再也无法提供任何解决方案了。要解决这一难题,就必须对政治话语进行彻底的重新表述,通过这种表述,所有相关的范畴都将获得新的含义。指导政治辩论的指针将再次错位。

权力的超验概念的瓦解需要一种新的政治话语体系。一旦政治主体

(国王的附庸)与道德主体(基督徒)、公民义务与道德良知之间的双重对立消失,公民的形象就会将这一矛盾内在化。随后出现的主权主体将始终过着分裂的生活,因为它同时具有臣民和君主的双重性质,臣民和君主融为一体。再也没有办法将这两种性质分离开来,因为一种性质必然会带来另一种性质。因此,尽管矛盾并没有消失,但它不再是巴洛克特有的折叠逻辑。二元对立的逻辑不再起作用,而出现了一种不同的(在某种意义上是相反的)逻辑,通过这种逻辑,裂痕将被试图弥合:一种无差别的同一性的逻辑。这就是迪克·霍华德(Dick Howard)所描述的西方思维中的一种更普遍的趋势,他称之为“反政治学”<sup>[83]</sup>。现在,我们的目标不再是分离矛盾层面并将每个层面投射到不同的实例上,而是在不同的层面上将其结合起来并加以调和。<sup>[84]</sup>

用政治术语来说,问题的关键在于如何确保所有被代表的事物都在代表的同一层面上实际存在,如何使政治秩序复制社会秩序并实现两者之间的存在同一性,从而消除社会相对于政治的建构性过剩。总之,必须确保社会中存在的一切都能在制度体系中得到体现,特别是那些决定其本质、其底线的东西:社会的主权效力。至此,表象时代结束,历史时代开始。<sup>[85]</sup>

### 克服政治与社会二元对立的理想

与思想史学家通常的看法相反,19世纪出现的有机主义社会概念并不与社会契约思想相悖。相反,有机主义概念将自己置于社会契约学说的隐

含假设之上——它包含了社会契约学说无法涵盖的内容。社会契约概念提出的根本问题是：是什么导致了一部分人与另一部分人合作，而不是与其他人合作？换句话说：哪些社会群体可以声称自己是构成一个国家的主权的合法拥有者（旧总督辖区的成员、各省的成员，或者每一个具体城市的成员）？显然，没有任何一个社会群体可以这样做。因此，社会契约理想需要一个划界标准，但由于其所涉及的主体的普遍性，这个标准并不存在。要回答这个问题，就必须重新构建这一概念。现在，构成一个国家的任务（表达问题）将从政治领域（主权）中抽离出来，转移到历史领域。历史成为新的主导象征，整个政治话语都将围绕它重新表述。社会的构成（人民的构成）不再是单一的、原始的、制度化行为的结果，而是在主体背后长期演化的结果，决定了主体规范方向的特征。简言之，这意味着制度化行为的时序化。<sup>[86]</sup>

因此，在政治权力与市民社会对立的背后，我们发现了一种将二者联系在一起共同的生成力，即某种进化逻辑，二者都是从这种逻辑中衍生出来的，它们只是这种逻辑的不同表现形式。历史因此占据了议会（在此之前是国王）之前占据的位置，成为表达社会整体的第三个因素，“历史的劳动”这一说法也由此而来。中介工作从主观层面转移到了客观的物质过程层面。历史成了这一知识体系所依赖的，也是福柯所说的关键性概念工具：客观超验的悖论。<sup>[87]</sup>现象世界的可能性条件被内在化、客观化，且不以主体的意志为转移。

这一概念性转变重新定义了政治代表概念的含义。现在，政治体制具有代表性不仅意味着它是由人民的意志建立起来的，还意味着它以一种实质性的方式表达了社会本身。要想真正有效，代表环节不应局限于形式上的合法化机制，即代表的任命——毕竟，一个制度完全合法并不意味着它能很好地代表它所治理的社会。我们的目标是在统治者和被统治者之间找

到一种存在性认同，一种超越严格的政治法律关系并能实质化的纽带。

然而，为了使这一实质性的新代表概念在政治体制辩论中得到体现，我们首先必须摒弃的是将人民视为同质统一整体的浪漫主义观念。历史劳动的作用在此达到了极限，亟须一种主观的补充。此时，中介问题再次出现。

这种重新表述发生在19世纪下半叶，当时“人民”这一概念被认为是纯粹虚构的。人们认为，这样一个实体并不真正存在。与此相反的是，存在着多个单一的社会角色，每个角色都有与其他角色不兼容的关注对象、愿望、需求、观点和理由。这使得代表权问题再次出现，从而引发了关于选举制度的激烈辩论。因此，独立一百周年（1910年）之前的半个世纪，是以一系列选举改革为标志的激烈的政治试验期。

这一时期的认同逻辑提出了一个问题，即如何使由不同利益和观点组成的复杂现实在政治体制领域得到表达，而又不在代表过程中丧失其所包含的任何要素。只有这样，民主与代表才不再是相互矛盾的术语，代议制民主的理念（后来将取代代议制政府的理念）才得以产生。

这反过来又要求修正代议制的运行原则。1868年，巴西作家若泽·阿伦卡尔（José de Alencar）在其对不同改革项目的评论中证实了这一点。他说：“所有这些修正都揭示了一种普遍良知的形成：人们确信或至少怀疑作为政治组织基础的原则是错误的。”<sup>[88]</sup>所有的选举改革提案都倾向于对代议制进行细分。这些提案的共同目标是准确地识别社会的不同组成部分，以便赋予其代表自主权，即它们自己的表达权，从而避免在无差别的多数原则下压制各个组成部分的独特特质。

显然，多数人的意见永远不会是全体人民的意见，而必然只是部分人民的意见。因此，将多数人的主权神圣化等同于建立一部分人（多数人）对另一部分人（少数人）的暴政。阿伦卡尔说：“从多数人制定法律

的那一刻起，显而易见的是，统治者是他们，至于他们是以自己的名义还是以所有人的名义发声，这并不重要。这就是形而上学的微妙之处。”<sup>[89]</sup>实际上，并不存在所谓民意，存在的只是一系列不同的意见。因此，有必要对代表/表达系统进行补充，使其变得更加复杂。正如莱奥波尔多·莫帕（Leopoldo Maupas）在《阿根廷政治科学杂志》（*Revista Argentina de Ciencias Políticas*）中写的那样：“我们的政治问题不仅是选举问题，从根本上来说，它是社会问题，因为我们需要让社会中的特殊利益团体在政府中拥有代表权和表达权。”<sup>[90]</sup>

因此，问题的关键不再是如何使不同的意见形成唯一、共同的真理。功能代表制的建立为社会的政治表达工作开辟了一个新的领域，而后者是无法通过集体审议机制来实现的。社会的整体性不再被视为单一制度和原始行为的结果，也不再被视为自发的过程和历史自我发展的产物。相反，它被视为一项不断需要更新的任务，即相互协调并使各种不同的要素相互兼容。这成了当下政治的实际工作。鲁道夫·里瓦罗拉（Rodolfo Rivarola）在《编年史与文献》（*Crónicas y documentos*）一书中总结道：“代表将不再是作为未定义的同质实体的国家的人民代表，而将成为社会的代表，也就是说，社会利益的异质性必须在议会中找到协调或调和的代表。”<sup>[91]</sup>

社会代表模式试图在代表与被代表之间建立一种实质的联系，以消除两者之间的隔阂。这种联系可以让代表们遵从自己的良知，并最终以与其所代表的人相似的方式做出决定。这样，我们就可以解决代表的悖论和超验的幽灵。在理想状态下，这将带来社会与政治制度之间的完美契合，后者将以一种精简的方式精确地复制前者。

这种对政治与社会无差别的认同的尝试表现了一种激进的内在性理想。政治秩序不再是社会之外的一个领域，而是社会的一种功能，是社会功能体系中的一种，是社会自我建构的手段。最终，占主导地位的理想是建立

一种制度，在这种制度中，政治被简化为一种单纯的治理艺术，而其中与之相对的主权领域被去除了。然而，问题在于，与殖民政权的机构不同，这些功能团体不再被视为自然团体。这使得对它们的识别变得复杂起来，因为这需要付出一定的辨别“劳动”。

在这一点上，社会基础知识的概念在另一个层面上被重新引入，它定义了社会是如何构成的，并决定了哪些功能群体应在政治体制中得到代表。这将是某类专业知识，即“社会科学”的范畴。智利作家何塞·维克托里诺·拉斯塔里亚（José Victorino Lastarria）是社会代表制的主要倡导者之一，他早在1846年就提出了这一概念。他当时指出：

政府不仅要了解国家的财富和资源，还要正确分配和管理这些财富和资源……它应该了解自己的能力和财产，总之，应该掌握社会科学广泛领域所包含的所有知识。不难想象，在……社会中，并非所有个人都具备这些能力。<sup>[92]</sup>

因此，代表/表达领域的绝对内在性理想与代表/具象（社会空间的定义方式、构成社会空间的要素的确定）领域的绝对超验性是类似的。领导者们开始以一种客观的、非个人的、超越主观观点的知识为名义发言。归根结底，传统的奥秘思想从此时开始重新出现，并在被转移到另一个层面后被重新表述。于是，知识分子成了真理的基石，而在此之前，历史才是基石。由此，真理又变得主观起来。这就意味着，知识的传承者具有双重性，他们不再只是他们自己，而是同时具备了特殊性和普遍性。他们代表的只是整个社会功能体系中的另一种功能，是社会功能体系的核心。

实际上，确定构成社会的不同组成部分的任务不能在没有任何矛盾的情况下被交给社会团体本身，因为任何决定、任何选举本身就包含了对它

的定义。例如，议会不能决定代表的方式，因为议会的召开本身就包含了谁应该有代表权的定义。这一定义说到底其实是恰当的政治实例。同样，为了保持其有效性，它又不能再保有它的政治性；它必须抹去自己的政治性。

事实上，无差别/同一逻辑不过是否定政治性（用霍华德的话说，也就是“反政治”）的形式。其最终目的是压制任何决定论的实例，从而消除任何主观因素的残余，因为从定义上讲，主观因素总是有争议的。19世纪的政治史其实是一部为消除主权机构并将其从政治话语中去除而不断建立不同机制的历史。无差别/同一逻辑要求调动一系列手段来消除权力。在古代政体中，君主无休止地通过表达权力的象征来彰显自身的权力，而在19世纪，人们试图让权力的所有残余形式消失，同时消解权力残酷的不透明性。现代政治工程由此发展起来。其中最好的例子就是权力的分工机制。“制衡”制度背后隐藏的是对主权的压制：显而易见的是，如果人民将主权移交给一个确定的代理人，那么成为统治者的将是这个代理人，而不是人民。权力的划分机制使得主权在转移之后被稀释和消解，变成了一种模糊和难以捉摸的东西。它不再存在于行政、立法或司法部门中。它将被置于所有这些部门中，但同时又不在其中任何一个部门中；它在每个部门中飘忽不定的循环将使它的地位变得无可撼动。

在寻求实现完全的内在性和政治与社会的无差别/同一性这一理想的过程中，一整套新的知识工具被利用起来，而这些工具本身并不构成表象系统的一部分。将表象还原为单纯的转变必然会掩盖这一操作的政治（偶然）性，而这种还原是在科学的客观性和中立性的面纱下产生的。这并不是存在于各种可能的选项中的一种选择。特定社会的构成及其形成方式将是一个客观事实，而不是见仁见智的观点。在这种情况下，政治性不可能以政治的原本面目出现，因为其可见性的条件不存在，关于政治的论

述也就不可能存在。历史时代必须终结，政治与社会之间的无差别/同一逻辑必须终结，构成这一知识体系的权力的不可见性也必须终结，然后政治性的概念才能在话语层面被清晰地表述。但要实现这一点，我们必须等待 20 世纪——形式时代取代历史时代的时期的到来。

## 注释

[1] Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 5.

[2] 见 Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign* (Chicago: University of Chicago Press, 2002)。

[3] 关于这方面的分析，见 José L. Villacañas, Román García, “Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción,” *Revista de Filosofía* 13 (1996): 41—60。

[4] Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama* (London: Verso, 2009), 70—71, 73.

[5] “犹豫不决”与“优柔寡断”之间的界限，甚至在那些将这一点理论化的作者中也很常见。例如，埃内斯托·拉克劳（Ernesto Laclau）在伯克利的一次会议上，以工人罢工集会为例说明了“优柔寡断”的问题。对他来说，这就是必须做出决定的时刻。然而，这是一个最好的例子，说明了什么是“优柔寡断”，什么是“犹豫不决”。正如我们将在第四章革命暴力问题中看到的那样，这种区别对于理解 20 世纪的政治思想，以及政治视野是如何开始消解的至关重要。

[6] 汉娜·阿伦特说，权力的绝对化只是为了在世俗的语境中掩盖“某种基本的权威缺失”这一现实，从而导致长期的不稳定（见本章引言）。

[7] 正如本雅明所言，“在卡尔德龙的戏剧中，（框架封闭和小型化的技巧）与当时建筑中的涡旋相吻合。它无限地重复自己，并将它所围成的圆圈缩小到无法测量。反思的这两个方面同样重要：游戏性地将现实微型化，以及将反思的无限性引入亵渎命运的有限空间”（Benjamin, *Origin of German Tragic Drama*, 83）。

[8] 正如乔治·阿甘本（Giorgio Agamben）所言：“君主在结构上是受伤的（mechainié），在这个意义上，他的尊严是与其无用和无效的可能性来衡量的，在这种关系中，无用的王权使实际的行政管理合法化，而这种实际的行政管理他总是从自己身上割裂开来，然而在形式上仍然属于他。” Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011), 99. 阿甘本的论述清楚地说明了专制主义所产生的新权力制度的性质，但他仅仅将其视为一个神学概念的延续，从而忽略了 17 世纪前后神学宇宙内部所产生的深刻断裂。无论如何，关键的一点是，主权与政府领域之间的裂痕是从内在性中产生超越性效应的有效机制的条件，而只有在政治领域中引入裂痕才能实现这种分裂，正如我们将看到的，主权机器将为此付出巨大的代价。允许权力绝对化的裂痕将带来巨大的戏剧性后果。

[9] Baltasar Gracián, *El Criticón* (Buenos Aires: Losada, 2010), 125—126. 关于这一主题，见 José Luis Villacañas, “El Esquema Clásico en Gracián: Continuidad y variación,” *Eikasia: Revista de Filosofía*, 37 (2011): 211—241。

[10] 恩斯特·坎托罗维奇（Ernst Kantorowicz）说，尤其是在法国，“人们强烈地倾向于从活着的国王身上解读出一个活生生的理想人物的特征，几乎可以预见，迟早有一天，国王永垂不朽这句话也会出现”。Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Thought*

(Princeton: Princeton University Press, 1981), 409.

[11] 根据纪尧姆·德拉佩里埃 (Guillaume de la Perrière) 的定义：“政府通过对事物的正确处置，以达到合适的目的。” La Perrière, *Le Miroir politique*, quoted in Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 134.

[12] 见 Arndt Brendecke, *Imperium und Empirie: Funktionen des Wissens in der Spanischen Kolonialherrschaft* (Köln: Böhlau 2009)。

[13] “如果说一方面，当权力问题在主权理论中被提出时，人确实不可能存在，而只有权利主体的法学概念才可能存在；另一方面，当人口成为与政府（而非主权）相对的人时，我认为我们可以说，人之于人口，就如同权利主体之于主权” (Foucault, *Security, Territory, Population*, 110)。

[14] 福柯写道，“权力技术与其对象之间不断的相互作用，逐渐在现实中雕刻出人口及其特定的现象。在作为权力技术相关联的人口构成基础上，一系列可能的知识形式对象变得清晰可见。反过来，由于这些知识形式不断创造出新的对象，人口可以作为现代权力机制的特权相关物而形成、延续和保持” (Foucault, *Security, Territory, Population*, 109)。

[15] 官僚机构一词是由文森特·德古尔内 (Vincent de Gournay, 1712—1769 年) 提出的。他认为，官僚制是希腊人定义的三种传统形式 (民主制、贵族制和君主制) 之外的“第四种或第五种政府形式”。见 François Bluche, *L'Ancien Régime: Institutions et Société* (Paris: Éditions de Fallois, 1993)。

[16] *Del governo et amministrazione di diversi regni et repubbliche* (1567), by the Italian F. Sansovino, 是这一流派的开山之作，关于这一点，详见 Michel Senellart, *Les arts de gouverner: Du régime médiéval au concept du gouvernement* (Paris: Éditions du Seuil, 1995)。

[17] 虽然对当时的作者来说，主权理论与治理艺术有着完全不同的取向，但它们似乎并不相互对立。一本书的书名就说明了这一点：Andrés Mendo, *Principes perfectos y Ministros ajustados: Documentos políticos-morales en emblemas* (Lyon: Boissat and Remens, 1662)。门多试图将这两种论文体裁结合起来，他在书中的两个部分各用了一部分来论述这两种体裁。

[18] 1559 年，教皇保罗四世将马基雅维利的作品列入《禁书索引》，这使他成为西语世界的诅咒人物。他和他的追随者通常被贬称为“政客”。然而，正如不同的西班牙思想史研究者所指出的那样，他的影响是深远而普遍的。塔西佗主义 (Tacitism) 以一种省略的方式表达了这种影响。在 16 和 17 世纪，人们援引塔西佗的权威来阐述建立在国家理性概念基础上的“政府艺术”，但马基雅维利的启发是不可否认的。关于马基雅维利在西班牙的被接受情况，见 B. Antón Martínez, *El tacitismo en el siglo XVII en España: El proceso de "receptio"* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1992); Maria Begoña Arbulu Barturen and Sandra Bagno, eds., *La recepción de Maquiavelo y Beccaria en el ámbito hispanoamericano* (Padua: Unipress, 2005); M. F. Escalante, *Álamos de Barrientos y la doctrina de la razón de Estado en España (posibilidad y frustración)* (Barcelona, Fontamara, 1975); José A. Fernández Santamaría, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595—1640)* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989); José Antonio Maravall, *Teoría del Estado en España en el siglo XVII* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997); José Luis Mirete, “Maquiavelo y su recepción de la teoría del Estado en España (Siglos XVI y XVII),” *Anales de Derecho* 19 (2001): 139—144; and Enrique Tierno Galván, “El tacitismo en las doctrinas del siglo de oro español,” in *Anales de la Universidad de Murcia, 1947—1948* (Murcia: Universidad de Murcia, 1949)。

[19] 这就引出了将巴洛克政治思想与文艺复兴政治思想区分开来的问题。在思想史上，对从马基雅维利到霍布斯的早期现代安全政治传统的典型看法忽略了一个基本事实，即霍布斯对政治的追问方式与马基雅维利的方式不再有任何共同之处。在霍布斯时代，人们关注的主要政治问题不再是根据旧的政府形式理论，为每一种社会找到最佳的政府形式。人们也不再关注如何维护权力的问

题。现在的/key问题变成了奥托·吉尔克（Otto Gierke）后来所说的“衔接”问题：如何将单一生命的多元性还原为社会的单一整体。因此，托马斯·霍布斯提出了一个惊人的说法：“当许多人被一个人所代表时，他们就变成了一个人。因为被代表者的统一性使人成为一个人。” Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), part 1, chap. 16. 这意味着共同体的一致性来自表象领域。总之，传统观点忽视了17世纪的伟大发现——“权力”：政治权力的象征性和中介实例的代表性（虚幻性）。与这一发展相关联的是政府艺术的出现，它完全不同于国家理性的概念（更接近福柯所说的“生物政治学”）。

[20] 这一主题在《王子的奥秘》中反复出现，但在第二章“人口增长的积极补救措施”中表述得更为粗略：“基督教强国在管理国家事务方面更为娴熟，他们也通过不同的手段来减轻其统治区人口过多的负担。战争是其中最重要的手段。” Vicente Montano, *Arcano de principes* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986), 33—37.

[21] 这表明一个新的公职人员阶层正在崛起，他们开始意识到自己的权力，意识到自己在王国中扮演着重要角色。正如桑切斯·蒙卡达（Sánchez de Moncada）所说：“对这门科学的无知是王国中所有令人遗憾事件的根源，统治是一门科学。” Moncada, *Restauración política de España* (Madrid: Luis Sánchez, 1619), 引自 Fernández Santamaría, *Razón de Estado*, 189. 有必要回顾一下，17世纪初，君主政体开始制定一系列获得公共管理职位的条件，其中包括技术教育。关于国家机器的形成和公职人员日益增长的意识，见 José María García Marín, *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998), *passim*。

[22] 塞内拉特写道，“为了将超越性转移到王子身上，根据道德目的进行治理的艺术成为国家的奥秘（*arcana imperii*）……看来，国家这台大机器的每一个部件都必须适应整个机制，否则就无法发挥作用，物的力量取代了人的力量”（Senellart, *Les arts de gouverner*, 59）。

[23] Ponce de León, *Censura de Ponce de León sobre los Anales e Historias de Cayo Cornelio Tacito, para consultar si convendría imprimir su traducción en español* (1778), 引自 Fernández Santamaría, *Razón de Estado*, 169.

[24] 整个表述是：如果我不能感动天堂的神灵，我将感动地狱的神灵（*Eneid*, VII:312）。

[25] 见 John L. Phelan, *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781* (Madison: University of Wisconsin Press, 1978); and Eric Van Young, “El enigma de los reyes: Mesianismo y revuelta popular en México, 1800—1815,” in *La crisis del orden colonial: Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750—1821*, ed. Eric van Young (Mexico: Alianza, 1992), 399—427. 卡洛斯·巴罗斯（Carlos Barros）在对中世纪晚期的研究中发现，“国王万岁”这一表达方式是一种抗议呐喊，但另一部分“坏政府必亡”（*muera el mal gobierno*）则不是。最终，我们看到了“让骑士们去死”（*mueran los caballeros*）和“让神职人员去死”（*mueran los clérigos*）的表达。见 Barros, “Viva el Rey! Rey, imaginario y revuelta en la Galicia bajomedieval,” [http://www.h-debate.com/cbarros/spanish/viva\\_el\\_rey.htm](http://www.h-debate.com/cbarros/spanish/viva_el_rey.htm)。

[26] 见 John H. Elliot, “Revueltas en la monarquía española,” in J. H. Elliot et al., *1640: La monarquía hispánica en crisis* (Barcelona: Centre d’Estudis d’Historia Moderna Pierre Vilar/Crítica, 1992), 123—144; and Thomas Werner and Bart de Groof, eds., *Rebelión y resistencia en el mundo hispánico del siglo XVII* (Leuven: Leuven University Press, 1992)。

[27] Benjamin, *Origin of German Tragic Drama*, 126.

[28] 这方面的一些有趣研究有：Tamar Herzog, “‘Viva el rey, muera el mal gobierno’: Sobre la división de tareas y la inversión de papeles en la administración de la justicia quiteña (siglos XVII y XVIII),” in *Dinámica del Antiguo Régimen y orden constitucional: Representación, justicia y administración en Iberoamérica (siglos XVII y XIX)*, ed. Marcos Berllingeri (Torino: Otto, 2000), 77—98; Natalia Silva Prada,

*La política de una rebelión: Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México* (Mexico: El Colegio de México, 2007); Wolfgang Reinhard, ed., *Las élites del poder y la construcción del Estado: Los orígenes del Estado moderno en Europa, siglos XIII a XVIII* (Madrid: FCE, 1996)。

[29] 我们在这里发现了莱因哈特·科泽勒克在其 1954 年博士论文（1959 年出版）中描述的那种辩证法：“绝对主义是启蒙运动产生的必要条件，而启蒙运动又是革命产生的条件。” Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Oxford: Berg, 1988), 8.

[30] 这是一组省份的名称，大致相当于现代的哥伦比亚。

[31] Joaquín de Finestrada, *El vasallo instruido* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000), 180.

[32] “如果恒星试图通过某种证据篡夺行星之王太阳的光芒，那么星空中将会出现怎样令人不安的混乱？在我们的眼中，如果最高司法权的光芒可以从国王手中被夺走，并被臣民占有，那么王国中也会出现同样的混乱”（Finestrada, *El vasallo instruido*, 177）。认为他们有权发动战争“是政治和基督教秩序被彻底摧毁的最好迹象，这种秩序是臣民服从上级，诸侯服从君主”（第 179 页）。

[33] Finestrada, *El vasallo instruido*, 207.

[34] Finestrada, *El vasallo instruido*, 218.

[35] Finestrada, *El vasallo instruido*, 221.

[36] Finestrada, *El vasallo instruido*, 308.

[37] Finestrada, *El vasallo instruido*, 248.

[38] 见 Roland Barthes, *Sur Racine* (Paris: Seuil, 1963), 55.

[39] 菲内斯特拉德写道：“没有一个国家，无论它多么野蛮，不知道国王和大臣的必要性，他们执行和实施上级当局的指令”（Finestrada, *El vasallo instruido*, 307）。

[40] Finestrada, *El vasallo instruido*, 187—188.

[41] Finestrada, *El vasallo instruido*, 188—189, 339.

[42] 1732 年的《语言字典》（*Diccionario de la lengua*, Madrid: Impr. Francisco del Hierro）将分音符（syneresis）定义为“灵魂的美德和能力，即注意到并理解规定公正有序生活的道德原则”（引自 Fernández Santamaría, *Razón de Estado*, 81）。

[43] “谁能比国王及其大臣更了解王室财产的日常开支？臣子对内阁的秘密有什么了解？又有谁比国王和他的大臣们更了解王室财产的日常开支？或者知道必须在仓库中积累大量储备作为战争前的口粮？或者是流入皇家国库的租金？”（Finestrada, *El vasallo instruido*, 210）。

[44] Finestrada, *El vasallo instruido*, 210—211.

[45] 关于西班牙君主制的天主教性质，见 José María Iñurrategui Rodríguez, *La gracia y la república: El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano de Pedro Rivadaneira* (Madrid: UNED, 1998); 以及 José María Portillo Valdés, *Revolución de nación: Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780—1812* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000)。关于天主教君主制与启蒙运动之间的紧张关系，见 José Carlos Chiaramonte, *La crítica ilustrada de la realidad: Economía y sociedad en el pensamiento argentino e iberoamericano del siglo XVIII* (Buenos Aires: CEAL, 1982); and Chiaramonte, *La ilustración en el Río de la Plata: Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato* (Buenos Aires: Puntosur, 1989)。

[46] Finestrada, *El vasallo instruido*, 364. 他提到的誓言——即使作为一种假设，也不传授暴政学说——实际上是西班牙国王查尔斯三世要求的获得博士头衔的条件。

[47] Finestrada, *El vasallo instruido*, 365.

[48] “这种学说不适合于这样一些君主：他们或因上帝的旨意、或因王国的选举、或因血缘的权利、或因正义的战争而登上王位。在这个最重要的问题上，宗教权利、自然权利和政治权利都

是一致的。压迫、暴政和迫害都无法剥夺人民的牧羊人、共和国之父、王国之主的荣耀和正当头衔，他们拥有最神圣、最不可撼动的权利。国王的生命是共和国的灵魂和基石，它高于诸侯的利益，因此，与其让祖国失去领袖，不如忍受暴力、侵略和奴役。无论合法的君主有多么糟糕，他们都不可能剥夺领主的称号……王公贵族的王位是上帝任命的，他们不承认世上有任何比他们更高的权威可以审判他们，除了上帝自己。被压迫的人民总是低人一等，无权评判国王的行为”（Finestrada, *El vasallo instruido*, 367—368）。

[ 49 ] Finestrada, *El vasallo instruido*, 124.

[ 50 ] Finestrada, *El vasallo instruido*, 127.

[ 51 ] 阿甘本曾指出荣耀和礼仪主体在基督教神学中的中心地位，因为在神学领域，它与神圣的物质领域中的圣灵相关。正如他所说：“基督教神学通过辩证地反对物质和本体的统一性（神学）以及人和实践的多元性（经纶），动态地改变了圣经中的一神论，同样，圣父和圣子（更广泛地说，三位一体）之间的受领荣耀被界定。三位一体的经济构成了荣耀经济”（Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 201）。

[ 52 ] 正如保罗·普罗迪（Paolo Prodi）所指出的，在特伦特大公会议（1545—1563年）之后，涉及教会福音实践的正义观念发生了重大转变。这一点在忏悔圣事中最为明显，在忏悔圣事中可以清楚地观察到双重现象。一方面，教会对意识的控制扩大到包括在此之前一直被视为隐私的领域。另一方面，作为这种控制的结果，信徒们现在被鼓励更积极地参与自我救赎，表达他们对犯罪的悔恨和愧疚。普罗迪指出，通过这种方式，教会决定性地帮助确立了个人良知作为其行为法官的地位。见 Paolo Prodi, *Una storia della giustizia: Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto* (Milano: Il Mulino, 2000)。

[ 53 ] Finestrada, *El vasallo instruido*, 147.

[ 54 ] Finestrada, *El vasallo instruido*, 188.

[ 55 ] Finestrada, *El vasallo instruido*, 316.

[ 56 ] Francisco Martínez Marina, *Discurso sobre el origen de la monarquía y sobre la naturaleza del gobierno español* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1988), 92—93.

[ 57 ] “修正主义”版本强调殖民政权与独立后出现的民族国家之间的连续性，以及缺乏为后者的出现铺平道路的终极过程。因此，他们认为摆脱殖民统治是偶然事件造成的，如1808年巴约纳叛乱后出现的王室空缺。但这种观点无法解释以前的王朝危机，如王位继承战争（1701—1713年），并没有在殖民地产生类似的情况。显然，在这期间发生了一些变化，导致此类事件产生了这样的后果。本章分析的正是这些变化。有关对这些修正主义版本的更详细批判，请参阅 Elías J. Palti, “Beyond Revisionism: The Bicentennial of Independence, the Early Republican Experience, and Intellectual History in Latin America,” *Journal of the History of Ideas* 70, no. 4 (2009): 593—614; and Palti, “¿De la tradición a la modernidad? Revisionismo e historia político-conceptual de las revoluciones de Independencia,” in *Independencia y revolución: Pasado, presente y futuro*, ed. Gustavo Leyva et al. Gustavo Leyva et al. (Mexico: FCE/Universidad Autónoma Metropolitana, 2010), 174—190.

[ 58 ] 因此，像维克托里安·比利亚巴这样的作家才会在1797年提议在殖民地成立一个议会。虽然该议会遵循传统的代表原则，但从议会宣称拥有在此之前一直属于王室主权的专属属性——立法权——的那一刻起，它就从根本上背离了这一原则。这样一来，君主权力就只剩下了行政权，甚至不包括国家的全部领土。

[ 59 ] 巴勃罗·费尔南德斯·阿尔巴拉德霍（Pablo Fernández Albaladejo）展示了波旁王朝如何利用西班牙的爱国主义言论来试图使新王朝合法化。18世纪40年代是在与英国冲突的背景下阐述这一论述的关键时期。见 Fernández Albaladejo, *Materia de España: Cultura política e identidad de la España moderna* (Madrid: Marcial Pons, 2007), 197—244。

[ 60 ] Gaspar Melchor de Jovellanos, “Memoria en que se rebaten las calumnias divulgadas contra los individuos de la Junta Central del Reino, y se da razón de la conducta y opiniones del autor desde que recobró la libertad,” in *Escritos políticos y filosóficos* (Barcelona: Folio, 1999), 187.

[ 61 ] 在这里，我们可以看到政治概念史与传统的政治思想史或政治哲学史之间的根本区别。国家与皇室册封之间的区别不仅是一位或多位作者的想象（昆汀·斯金纳将他们与单纯的“意识形态复制者”区分开来，他们将成为公共话语中语义转换的代名词）。这既是一个概念的转变，也是一个客观的过程，因为它不是任何特定作者头脑中的产物，而是在政治和社会实践的核心产生的概念改变，是政治权力行使制度中象征层面的转变。

[ 62 ] 见 Gaspar Melchor de Jovellanos, “Nota a los Apéndices a la Memoria en defensa de la Junta Central” (1810年7月22日)，见 *Escritos políticos y filosóficos*, 210。按照这一思路，查尔斯·莱斯利（Charles Leslie）指出：“没有最终的实例，就不可能有治理。如果终极实例存在于人民之中，也就不存在政府。” Leslie, *The Best Answer That Ever Was Made*, 15, quoted in John N. Figgis, *El derecho Divino de los reyes y tres ensayos adicionales* (Mexico: FCE, 1942), 298.

[ 63 ] Jovellanos, “Nota a los Apéndices, 215.

[ 64 ] 见 Charles Jago, “Habsburg Absolutism and the Cortes of Castile,” *American Historical Review* 86 (1981): 307—326; and Irving A. A. Thompson, “Crown and Cortes in Castile: 1590—1665,” *Parliaments, Estates and Representation* 2 (1982): 29—45。

[ 65 ] 见 Clara García Ayluardo, *Las reformas borbónicas: 1750—1808* (Mexico: FCE, 2010); and Horst Pietschmann, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España: Un estudio político-administrativo* (Mexico: FCE, 1996)。

[ 66 ] “他们赋予主权的人民本身是虚构的，而且可以继续虚构下去，他们是一个神秘的团体，只在声称代表他们行事的议会行动中作为一个民族存在。或许可以这样说，代表们发明了人民的主权，以便为自己争取主权。” Edmund Morgan, *The Invention of the People: The Right of Popular Sovereignty in England and America* (New York: Norton, 1988), 49—50.

[ 67 ] Annick Lempérière, *Entre Dieu et le Roi, la République: Mexico, XVIe—XIXe siècle* (Paris: Les Belles Lettres, 2004).

[ 68 ] Finestrada, *El vasallo instruido*, 192. 胡安·弗朗西斯科·贝尔贝奥（Juan Francisco Berbeo）是公社的领袖，他在宣言开头宣称：“我知道我是以人民一致的声音说话的……”（引自 Phelan, *The People and the King*, 158）。贝尔贝奥实际上是与作为人民代言人的“王室代表”一起签署协议的。因此，双方似乎都假定了两种不同的合法性来源（王室和国家主权）。

[ 69 ] 莱昂·德阿罗雅尔的《致莱雷纳伯爵的信》是波旁王朝开明改良主义最纯粹的体现。许多人认为这是西班牙的第一部宪法，因为它包含了一个完整的政治改革方案。德阿罗雅尔的理由是西班牙没有宪法，必须制定一部宪法。León de Arroyal, *Cartas económico-políticas* (Oviedo: Instituto Feijóo, 1971).

[ 70 ] 随后，问题变得复杂起来。平民（未被纳入旧政体社会传统机构框架内的人群）的崛起使波旁王朝重新认识到这些机构作为社会秩序守护者的作用。这也是这些年框架得到加强的原因。在这种情况下，虽然君主政体并没有放弃其作为人民代表的意愿，但它更愿意承认其他领土机构是这一“自然”国家的合法表现形式。然而，这种新的合作精神注定是短暂的。王室日益增长的财政需求导致颁布了王室收入合并法令（1804—1808年），标志着其戛然而止。见 Carlos Marichal, *La bancarrota del virreinato: Nueva España y las finanzas del Imperio colonial, 1780—1810* (Mexico: FCE, 1999); Margaret Chowning, “The Consolidation of Vales Reales in the Bishopric of Michoacán,” *Hispanic American Historical Review* 69, no. 3 (1989): 451—478; and Gisela von Wobeser, *Dominación colonial: La consolidación de los vales reales, 1804—1808* (Mexico: UNAM, 2003)。

[ 71 ] Francisco Suárez, *Defensio fidei*, trans. José Ramón Eguillor Muniozguren (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971), book III, chap. 2, no. 6.

[ 72 ] Suárez, *Defensio fidei*, book III, chap. 2, no. 6.

[ 73 ] Suárez, *Defensio fidei*, book III, chap. 2, no. 6—7.

[ 74 ] Juan Bautista Alberdi, *Escritos póstumos de Juan Bautista Alberdi* (Buenos Aires: Impr. Europea/Impr. A. Monkes/Impr. J. B. Alberdi, 1901), 12:113.

[ 75 ] 见 Elías J. Palti, “Democratismo: El rechazo a la democracia en el temprano siglo XIX latinoamericano desde la perspectiva de una historia conceptual de lo político,” in *El lenguaje de los ismos: Algunos conceptos de la modernidad en América Latina*, ed. Marta Elena Casaús Arzú (Guatemala: F&G, 2010), 37—52.

[ 76 ] Mariano Moreno, “Sobre el Congreso,” in *Escritos políticos y económicos* (Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1915), 284.

[ 77 ] Cornelio Saavedra, *Memoria autógrafa* (Buenos Aires: Carlos Pérez, 1969), 9—10.

[ 78 ] Bernard Manin, *The Principles of Representative Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

[ 79 ] 最早提出这一概念的是埃德蒙·伯克，他在著名的《致布里斯托尔治安官的信》(1777年)中提出了这一概念。重印于 R. J. S. Hoffmann and P. Levack, eds., *Burke's Politics: Selected Writings and Speeches* (New York: Knopf, 1949)。

[ 80 ] 拉丁文 *repraesentare* 的意思是使不存在的东西呈现出来或表现出来，或重新呈现出来。

[ 81 ] “如果一个人习惯性地做与其选民意愿相反的事，那么他就不能成为代表，或最多只是名义上的代表。但是，如果一个人自己什么也不做，如果他的选民直接采取行动，那么他就不是一个代表，或最多是一个名存实亡的代表，这也是事实。我们对代表活动的要求延续了这一看似矛盾的含义：被代表者必须在场，也必须不在场。代表的概念本身就说明了这两种相互冲突的立场中的真理。被表征意味着在某种意义上被呈现，而事实上并没有真正地或完全地呈现。这一概念的含义所强加的自相矛盾的要求，正是授权与独立之争的写照。” Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation* (Berkeley: University of California Press, 1972), 151, 153—154.

[ 82 ] 由此产生的问题是：第一，如何在社会上所有对立意见中确定真正表达普遍想法的意见；第二，由谁来决定。

[ 83 ] 见 Dick Howard, *The Primacy of the Political: A History of Political Thought from the Greeks to the French and American Revolutions* (New York: Columbia University Press, 2010)。

[ 84 ] 黑格尔的辩证法思想是这一概念运作模式的著名表达，也是福柯认为历史时代应有的知识体系之一。

[ 85 ] 在本书中，我将不再详述这一概念，因为 19 世纪的思想史，尤其是形成前进化论者的自然观和历史观，是我之前大部分著作的主题。见 Elías J. Palti, “The Metaphor of Life: Herder's Philosophy of History and Uneven Developments in Late-Enlightenment Natural Sciences,” *History and Theory* 38, no. 3 (1999): 322—348; Palti, “The Return of the Subject as a Historico-Intellectual Problem,” *History and Theory* 43 (2004): 57—82; and Palti, *El tiempo de la política: El siglo XIX reconsiderado* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007)。

[ 86 ] 福柯认为，概念的时间化是这一概念史时代，即“历史时代”的显著标志。Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge: Harvard University Press, 1964)。

[ 87 ] 正如吉尔·德勒兹 (Gilles Deleuze) 在其福柯作品的课程中所言，“迄今为止，在整个 17 世纪，从定义上讲，有限是派生的东西。只有无限才是原初的。原始有限性的存在意味着所有概

念的颠倒和逆转”。Deleuze, *Curso sobre Foucault* (Buenos Aires: Cactus, 2013—2015), 2:229。

[ 88 ] José de Alencar, “O principio representativo” (1868), in *Dois escritos democráticos de José de Alencar*, ed. Wanderley Guilherme dos Santos (Rio de Janeiro: UFRJ, 1991), 22. 几年后，马尔科·阿韦利亚内达（Marco A. Avellaneda）在提到这一点时说：“各地的选举权都处于危机之中。” Congreso Nacional, *Diario de Sesiones del Honorable Congreso de la Nación Argentina*, session 61, November 15, 1910 (Buenos Aires: Imprenta del Congreso de la Nación, 1910).

[ 89 ] José de Alencar, “O sistema representativo,” in *Dois escritos democráticos*, 32.

[ 90 ] Leopoldo Maupas, “Trascendencia política de la nueva ley electoral,” *Revista Argentina de Ciencias Políticas* 22 (1912): 427.

[ 91 ] Rodolfo Rivarola, “Crónicas y documentos,” *Revista Argentina de Ciencias Políticas* 104—106 (1919): 266.

[ 92 ] José Victorino Lastarria, “Elementos de derecho público constitucional teórico positivo político” (1846), in *Obras completas, vol. 1, Estudios políticos y constitucionales* (Santiago: Impr. Barcelona, 1906), 42, 56.

## 第四章 悲剧场景的重生和政治性作为 概念性问题的出现

民主代表谱系的重构不仅不会使我们得出历史结构是连续的结论，难道不会反而揭示出历史结构的断裂程度吗？因此，与其把民主看作宗教向政治转化的一个过渡阶段，我们难道不应该得出以下结论吗：一种形式向另一种形式的旧的转化是为了确保一种已经被废除的形式得以保存；神学与政治性开始分离；新的社会制度开始形成；宗教在社会的薄弱环节被重新激活；宗教的作用不再是象征性的，而是想象性的；以及最后，它表达了民主在解读自身故事时不可避免的——毫无疑问是本体论的——困难，以及政治或哲学思想在设想现代社会的悲剧而不使其成为悲剧时遇到的困难？

——克劳德·勒福尔，《神学政治的永恒性》

20世纪无疑是政治概念史上一个充满挑战的时期。世界各地突然爆发的一连串戏剧性的血腥事件似乎挑战着人们的理解力。在《世纪》(*The Century*)一书中，阿兰·巴迪欧(Alain Badiou)对人们普遍认为20世纪是人类陷入集体疯狂的时期这一观点提出了质疑。<sup>[1]</sup>他说，这种观点揭示了历史学家对这一时代的困惑，但对理解这一时代几乎没有任何帮助。巴迪欧试图弄清这些看似非理性的事件背后的原因，他把重点放在了广义上

的大规模暴力和狭义上的革命暴力兴起的条件上。实际上，在他看来，革命主体性的出现是最具时代特征或象征意义的现象，而从经典马克思主义到马克思列宁主义的过渡正是这一现象的体现。

并不是以前没有积极分子，而是这些积极分子的眼里并没有对革命夺权的期望。他们的实际行动也不是围绕这一目标展开的。巴迪欧认为，对历史进程中的根本性转折即将来临的假设，对决定性事件即将来临的确信，标志着政治概念史上这一新时代的起点。巴迪欧称其为“对真理的渴求的世纪”。

他认为，19 世纪是一个被历史自发运动的信念所支配的时代，即相信通过遵循其自身的内在趋势，历史最终会实现其概念本身所代表的目标。但是，这个目标总是被投射到一个模糊且不确定的未来层面上。随着 20 世纪的到来，这一理想的实现将变得更加迫切和不确定。人们认为，乌托邦预测证明其现实性的时刻终于到来了。正如巴迪欧所说：“这是行动的世纪、见证成效的世纪和绝对现实的世纪，而不是预示的世纪或未来的世纪。”<sup>[2]</sup>然而，这些目标的实现不能再完全依赖于历史本身的前进，它需要主观的干预，而这将成为政治反思的中心。

在 1850 年到 1920 年期间，我们从历史进步主义走向了政治历史英雄主义。这是因为，我们对历史自发发展的态度从相信变成了怀疑。新的观念告诉我们，历史的发展是被迫的。20 世纪是一个唯意志论的世纪。我们甚至可以说，这是一个矛盾的唯一意志论历史主义的世纪。<sup>[3]</sup>

一旦失去了 19 世纪革命性观点所提供的目的论的确定性，革命事业就变成了一种主观的自我肯定。现在人们认为，是主体构建了历史，提供了历史的意义和目标，并引领着历史。这就是巴迪欧所说的“对真理的渴求”，它最终解释了当时所表现出的迄今为止从未出现过的、看似非理性的

暴力程度：“事情的发展是如此的激进，以至于在其实现过程中，人类生命的独特性没有被考虑在内；除了物质，那里什么都没有。”<sup>[4]</sup>正如安德烈·马尔罗（André Malraux）所说，20世纪是命运被政治取代，政治变成悲剧的世纪。

政治性作为一个主体问题的出现，它的表现形式作为一个需要专题化的现实客体的出现，与这种失去了客观基础的主观性新观点的出现密不可分，它必然与所有客观性（理性、历史）有着过剩关系。事实上，主观领域（在适当的时候与政治领域相一致）与现象/客观领域始终存在冲突：前者同时预设且否定后者。巴迪欧因此提出了“矛盾的唯一意志论历史主义的世纪”。

无论如何，尽管“历史逻辑”思想作为一个假设仍然是可行的，但很明显，历史（大写的H）本身并不会说话，它只有在被迫的情况下才会说出真理。这就为主观性出现时的过剩性做出了解释。现在，问题的关键在于如何解释这种过剩，如何洞察其本质和它在政治舞台上出现的条件。

这是对19世纪的巨大颠覆。主体行动不再隐藏在中立性或客观性（理性或历史）的面纱之下，而是被重新确认为它本身。正是这一点使得政治性作为一个独特领域变得可思考。其条件是打破将历史视为目的论和进化论过程的概念。事实上，20世纪将见证19世纪所统一的一切被打破：理性与历史、真理与知识、政治与社会。反过来，这也标志着主导整个政治思想的无差别或同一逻辑的终结。不知何故，我们突然回到了巴洛克的二元论。正义从法律中分离出来，意义从历史中分离出来，现象世界从感知世界中分离出来。最后，基础领域脱离了内在性，重新回到了超验性领域，然而，17世纪，超验性从根本上被重新定义：“它不再是普遍性和唯一性的源泉，相反，它成了偶然性的源泉，偶然性的出现扰乱了系统的内在逻辑，阻碍了系统的自我再生。”下文将分析这一变化的本质，但在此之前，

先看看这一重新定义过程可能带来的结果。

如果说司法与法律二元论的重新确立使二者互不相容，那么它们之间的相互对立也变得不可能。此时，“跃迁逻辑”出现了，它取代了之前的无差别/同一逻辑。司法与法律之间的裂痕需要中介，但这需要任何规范性都无法涵盖的跃迁，这是一种深渊般的行为，它向激进的不可决定性的边缘倾斜，在这种情况下，所有的确定性和基础都会被打破——总之，完全进入那个被称为政治性的领域中。这样，主体就成了命名这种脱离合法性的行为的象征，跃迁在其支持下涵盖了整个政治领域。由此，“主体”和“政治性”达成了一致。

### 序列音乐与基本矩阵：决定论如何转变为唯意志论

巴迪欧提到的 20 世纪的一个奇怪现象是政治与艺术之间的密切联系。“西方最具创新性和创造性的思潮所提出的最重要的论点是艺术的政治价值和影响。先锋派甚至极端地认为，艺术的形式变异所形成的政治性要比‘严格意义上’的政治性更多。”<sup>[5]</sup>然而，政治与艺术之间的关联需要更多的解释，它的含义并不是显而易见的。巴迪欧问：“如今，在这种关联看起来如此细微的情况下，我们如何去思考 20 世纪的艺术与政治之间的紧密联系？”他认为，将艺术与政治统一起来的是它们与过去决裂的意愿（“每个先锋派都宣布他们将与之前的艺术图式在形式上决裂”），这也解释了为什么各种形式的宣言层出不穷，以及先锋派团体之间长期存在的分裂和排斥。归根结底，先锋派的艺术和革命政治都表达了同样的“对真理的渴求”，这种渴求

贯穿了整个“短暂的”20世纪。巴迪欧总结道：“我们仍然有责任在本世纪的艺术中找出对真理的渴求的祭祀和圣像崇拜形式。”<sup>[6]</sup>更确切地说，他问道：“20世纪是否存在一种意志，能够迫使艺术通过刻意欺骗的手段，从真理的矿井中开采出一种像钻石一样坚硬的真正的矿石？我们是否可以在这个世纪看到对假象的批判，一种对表象、意象和‘自然’的批判？”<sup>[7]</sup>

在巴迪欧看来，音乐——尤其是安东·韦伯恩（Anton Webern）的序列主义——是先锋派艺术的最佳表现形式。然而，它与音乐传统的关系比他所说的要复杂得多。事实上，无调性在其支持者看来与和声原则并非对立的，相反，它是对和声原则的补充。对皮埃尔·布列兹（Pierre Boulez）1952年创作的双钢琴曲《结构》（*Structures*）的简要分析，有助于说明这种决裂进行的方式的复杂性，以及艺术与政治之间关联的本质。归根结底，它让我们观察到了更广泛的概念条件，正是这些条件使得政治性成为话语层面上一个话题。

在创作《结构》时，布列兹从奥利弗·梅西安（Olivier Messiaen）的钢琴研究中选取了一个主题。他为主题中的每个音符赋予了一个数字，然后根据其连续的等级进行移调（见图4.1）。



图 4.1 皮埃尔·布列兹的原始序列，来自奥利弗·梅西安的钢琴研究

这整个过程产生了一个网格，它将成为第一架钢琴（S）的矩阵。反过来，颠倒过来的序列构成了第二个网格，而它将成为第二架钢琴（I）的矩阵（见表4.1）。

梅西安的研究中的基本要素，同时也是引起布列兹注意的一点，是他将序列的概念扩展到了所有参数。也就是说，序列不仅决定了音符的顺序，

表 4.1A 第一架钢琴 (S) 的矩阵

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
2	8	4	5	6	11	1	9	12	3	7	10
3	4	1	2	8	9	10	5	6	7	12	11
4	5	2	8	9	12	3	6	11	1	10	7
5	6	8	9	12	10	4	11	7	2	3	1
6	11	9	12	10	3	5	7	1	8	4	2
7	1	10	3	4	5	11	2	8	12	6	9
8	9	5	6	11	7	2	12	10	4	1	3
9	12	6	11	7	1	8	10	3	5	2	4
10	3	7	1	2	8	12	4	5	11	9	6
11	7	12	10	3	4	6	1	2	9	5	8
12	10	11	7	1	2	9	3	4	6	8	5

表 4.1B 第二架钢琴 (I) 的矩阵

1	7	3	10	12	9	2	11	6	4	8	5
7	11	10	12	9	8	1	6	5	3	2	4
3	10	1	7	11	6	4	12	9	2	5	8
10	12	7	11	6	5	3	9	8	1	4	2
12	9	11	6	5	4	10	8	2	7	3	1
9	8	6	5	4	3	12	2	1	11	10	7
2	1	4	3	10	12	8	7	11	5	9	6
11	6	12	9	8	2	7	5	4	10	1	3
6	5	9	8	2	1	11	4	3	12	7	10
4	3	2	1	7	11	5	10	12	8	6	9
8	2	5	4	3	10	9	1	7	6	12	11
5	4	8	2	1	7	6	3	10	9	11	12



表 4.2B 作曲用到的路径解析 (音强)

<b>I</b>			
	2		5
		6	2
			9 2
			8 1
		8	3
		12	7
2		12	
	6		8
		9 8	
		2 1	
	2		3
5			7

表 4.3A 作曲用到的路径解析 (起奏法)

<b>S</b>					
1			6		
	8		6		
		1 2			
		2 8			
	6		12		
6			3		
			11		9
			12		1
				3 5	
				5 11	
			1		5
				9	5

表 4.3B 作曲用到的路径解析（起奏法）

I		
1	9	
11	9	
1	7	
7	11	
9	5	
9	3	
	8	6
	5	1
	3	12
	12	8
	1	12
	6	12

这样做的总体效果是，虽然各要素保持不变，但它们会发生永久性的位移和移调，从而产生出不断变化的声音组合（见图 4.3）。<sup>[8]</sup>

The figure shows three staves of musical notation in treble clef, each with a sequence of 12 notes. The notes are represented by whole notes with stems pointing up. Above each note is a number from 1 to 12, indicating its position in the sequence. The notes are arranged in a way that shows the progression of the sequence across the staves.

图 4.3 矩阵 S 前三行的具体细节

序列所产生的轨迹的任意性（在序列中，任何音符都可以充当主音）突出了作曲的形式主义。这些轨迹是公理系统。可以说，序列主义是非欧

几里得世界中的音乐创作。它让人们关注“形式”。在这里，重要的不是内容或结果，而是过程本身。序列是一部音乐机器；今天，我们完全可以设计出一个可以读取、翻译和演奏布列兹作品的电脑程序。归根结底，音乐形式主义复制并展示了当时艺术和思想中一种更为普遍的驱动力，即弗里德里希·基特勒（Friedrich Kittler）所说的“1900年的话语网络”的显著特征，它将其与“1800年的话语网络”区分开来：“在1900年的话语网络中，话语是由‘随机生成器’产生的。心理物理学构建了这样的噪声源；新的科技媒介存储了它们的输出结果”。<sup>[9]</sup>科技在音乐创作中的应用包含着内在的模糊性。法国声学/音乐研究所（IRCAM）的成立是其中隐含的理性主义驱动力的结晶。它实现了布列兹赋予音乐创作科学基础的计划。他写道：“音乐家必须学习一定的科学知识，使之成为其创造性想象力的组成部分……在教育会议上，科学家和音乐家将熟悉彼此的观点和方法。我们希望通过这种方式形成一种当下几乎不存在的共同语言。”<sup>[10]</sup>

皮埃尔·舍费尔（Pierre Schaeffer）的《音乐对象论》（*Traité des objets musicaux*）将《结构》作曲中包含的概念系统化，为以科学方法理解音乐中的基本要素——声音对象——提供了前提条件。舍费尔是一名工程师，他分析了声音对象的结构，使对其进行操控和作曲成为可能。舍费尔与皮埃尔·亨利共同创立的电声音乐就是其直接成果。

声学材料为先锋派音乐理论提供了天然基础，使其可以被有条理地、科学地研究。它还能解释音乐史的发展进程。在阿诺尔德·勋伯格（Arnold Schoenberg）看来，从巴赫到无调性的整个发展轨迹都是声音的物理特性逐步展开的结果；不协和音的引入是将更多和声相继纳入创作的自然而然结果。<sup>[11]</sup>与巴迪欧不同，勋伯格并不认为先锋派作曲与过去音乐史的发展相矛盾。恰恰相反，他认为先锋派音乐与之前的音乐是相辅相成的。

就像勋伯格认为半音阶是自然音阶的延伸一样，舍费尔将电声音乐视为调性作曲原则在构成声音的其他参数（音色和音高）方面的延伸。虽然调性体系将作曲局限于两个参数（音调和音强），但对声音对象内部结构的揭示（对舍费尔而言，这一成就堪比显微镜的发展给自然科学带来的革命）使得新音乐及其创作也包含了另外两个内在变量。由此，声音本身只是一个序列。图 4.4 概括了他的发现。

	Durée demesurée (macro-objets) pas d'unité temporelle		Durée mesurée unité temporelle durée réduite (micro-objets)			Durée demesurée (macro-objets) pas d'unité temporelle	
	facture imprévisible	facture nulle	tenué formée	impulsion	itération formée	facture nulle	facture imprévisible
hateur masse définie	ENCHATILLONS (En)	Hn	N	N'	N''	Zn	ACCUMULATIONS (An)
fixe hateur complexe		Hx	X	X'	X''	Zx	
masse peu variable	ENCHATILLONS (Ev)	Tx Tn trames particulières	Y	Y'	Y''	Zy pédales particulières	ACCUMULATIONS (Ay)
variation de masse imprévisible	unité causale E   T cas générale   cas générale		W	φ	causes multiples mais semblables K   P   A cas générale   cas générale		
			← sons tenues		sons itératifs →		

图 4.4 声音类型一览表

通过这种方式，舍费尔完成了布列兹（以及在他之前的勋伯格）将音乐理性化的理想。<sup>[12]</sup>然而，矛盾的是，也正是在这一点上，调性和音乐创作原则的极端任意性被暴露无遗：“我们在音乐对象中找到了与物理世界相关的客观基础，但我们也必须在此迄今为止似乎更大的纬度中做出选择。因此，独奏曲（solfeo）的标记不再是物理声音的表象，而是相对任意的象

征，是音乐‘理念’。”<sup>[13]</sup>正如自然音阶只是可能序列中的一部分，管弦乐的声音也只是声音对象的一部分。舍费尔将他的音乐概念与当代语言学领域的研究成果相联系；与语言中的象征一样，声音也是基本元素。<sup>[14]</sup>在这两者中，我们也发现了激进的决定论和激进的任意性之间同样矛盾的关联。<sup>[15]</sup>然而，要解释这一悖论，就必须引入第三个要素，它同时兼具这两种特性（确定性和任意性），尽管其含义截然不同。

让我们回到序列主义。序列是产生音乐的一种非个人化的机械性装置，但这种装置本身并不能发挥其功能。它是一种人工象征，但还不是艺术。将这一人工象征变为艺术作品的是艺术家的行动，是他让音乐机器开始运转，并在序列中勾勒出任意轨迹。作曲由此获得了表演性，成了一种二维行为。就像马塞尔·杜尚（Marcel Duchamp）的“小便池”或卡尔海因兹·斯托克豪森（Karlheinz Stockhausen）在他的《直升机弦乐四重奏》（Helicopter String Quartet）中的直升机一样，声音和序列都是现成的，只有通过艺术家的主观指定其为“艺术品”，它们才能成为“艺术品”。反过来说，艺术家在指定这些作品为“艺术品”的过程中，也使自己成了一名艺术家。因此，音乐创作既是一个建立在自然（物理）基础上的决定性过程，也是艺术家的一种主观自我肯定行为，它将声音物质转化为艺术作品。历史主义转变为先锋主义、激进的决定论转变为激进的唯一意志论的过程是怎样的呢？这一领域的结构是如何使物理客观性和非实体主观性这两个相反的极端紧密地联系在一起的呢？要回答这些问题，就必须引入第三个因素。

此时，我们必须回到对历史的探讨中来。事实上，音乐形式主义是巴洛克时期的发现，因此它也是西方（现代）音乐的源头。巴洛克音乐是纯粹的建筑。巴洛克建筑的“形式主义”意味着与任何外在音乐实体的决裂。其表现形式是，与“灵魂状态”或“情绪”（多利亚调式为痰调，弗里吉亚调式为胆调，等等）相关联的古老调式（多利亚调式、弗里吉亚调式、吕

底亚调式、爱奥尼亚调式和迈克索利迪安调式) 的消失, 以及将它们简化为两种调式: 大调式和小调式。唯一幸存下来的调式是那些符合人工象征的严格性的调式。旋律从属于和声不仅意味着调式的减少, 也意味着与作为调式基础的实质性原则的决裂, 即把音乐创作的形式要求放在首位。但形式主义的基础是自然关系, 即和声原则。自然将自己置于形式层面之上。自然本身成了一个体系。

然而, 在巴洛克建筑与序列形式主义之间, 存在着一个深渊。序列形式主义并没有放弃音乐创作的天然基质这一概念; 相反, 它强化了这一概念。但这种天然基质不再是和声系统, 而是噪声, 更准确地说, 是白噪声。类似于风声, 白噪声是一种包含所有谐波的声音。它是创造所有声音的原材料。例如, 合成器通过对白噪声过滤, 然后提供特定的音高, 就能产生长笛或钢琴的声音。正如天然音阶只是序列——一种特定的、任意的声音形式化 (*mise en forme*) 的结果, 声音本身也是序列——一种特定的、任意的声音材料和噪声的形式化 (*mise en forme*) 的结果。因此, 在形式、序列、音乐创造机器之外, 是无差别的噪声声块, 它就像亨利·柏格森 (Henri Bergson) 的生命的植物液浆 (*vegetative plasma of life*) 一样, 只有通过其任意的“形式化”过程才能达到一致。反过来, 形式也需要其永久性的转换, 以产生新的音乐编排。这些序列是离散的、不可还原且不可翻译的。它们背后没有任何共同的原则可以在它们之间建立相互关联。<sup>[16]</sup>但是, 构成它们的元素却可以无限地转换, 从而产生出不断更新的声音集合, 就像柏格森旋转生命形式的万花筒一样。

因此, 形式的转换是建立在天然基础之上的, 它的基础是声音物质的物理特性。噪声是作曲的天然基础, 但这一天然基础与巴洛克的天然基础 (和声原则) 不同, 它没有实质、一致性或内在结构。它就像上帝在发布命令之前发出的咕噜咕噜的噪声——一种无定形、无意义的基质——形式和

意义正是从这种基质中产生的。基特勒指出：“1900年前后，噪声无处不在。”<sup>[17]</sup>我们现在可以看到20世纪“话语网络”的基本矩阵的全貌及其运作方式。历史主义向先锋主义的转变，决定论向唯意志论的转变，要求对自然基质进行去实体化。白噪声与和声不同，它不对主观安排设置任何限制，也不提供任何产生它的方向。在这里，我们看到了20世纪音乐形式主义背后的核心问题：形式与主体之间的摇摆，通过穿越噪声媒介，构建了20世纪的整个知识体系。因此，噪声（对自然的去实体化概念的表达）作为“移位器”（shifter），在历史主义与先锋主义之间、激进的决定论与激进的唯意志论之间建立了矛盾的统一。

我们不能将此仅仅理解为音乐创作中随机性与必然性的重叠。序列和噪声就像马尔可夫链：一种决定性和任意性的复合混合物。它们同时具有任意性和确定性，但又以截然不同的方式存在。序列的部署是确定的，但序列本身是任意的（纯粹的主观决定的结果）。相反，白噪声是一种客观元素，其基础是自然本身；但它不包含任何方向或结构。因此，对它所包含的内容的部署不可避免地具有任意性，为声学物质提供的形式在结构上是不确定的。

无论如何，噪声在序列中总是排在第一位，这不仅是指无形先于有形（形式的提供总是一个后续事件），而且它还表明了音乐创作本身的“外部性”。噪声是一种被否定的音乐表达形式。噪声本身是不可表达的，要想使它在音乐范畴内得以表达，就必须赋予它一种形式。因此，如果说从一个序列到另一个序列的转调需要回到白噪声的自然基质，那么这也意味着沉入不确定性的泥淖，形式将变得支离破碎，可理解性也将逐渐消失。正如德里达在克尔凯郭尔之后所说的：“决定的时刻就是疯狂的时刻。”

在这里，我们得到了主体的新概念。它指的是穿越不可表达之物（不可体验或代表之物）的不可能的操作，闯入无形（意义产生之前）的泥淖。在自然的去实体化之后，主体只是表明意义的创造操作其本身是无意义的。

然而，通过这种方式，（艺术）主体一旦从音乐生产机器（序列）的领域中脱离出来，就会以一种强化的方式重新出现在机器本身的创造行为的前意识层面上。通过增强主体的创造力，自然的去实体化将与主体的本体论化/实体化相对应。正如我们所看到的，自然基质内容的部署在结构上是不确定的；声音材料不提供任何方向或定位，其表达完全依赖于主体的决定，缺乏一切客观基础。在这里，主体的运作就像这个基本矩阵所依赖的未经思考的前提，既是假定的，又永远无法主题化。〔18〕

由此，我们进入了纯粹的任意性领域，这种任意性摆脱了理性。总之，它代表了整个知识体系的极限概念，即20世纪的“话语网络”。而且，它的基本前提——使它得以出现的隐藏前提——是对自然概念的破坏过程，即自然概念的去实体化。这反过来又表达了一种更广泛的历史/概念现象，代表了政治和社会概念去实体化的普遍过程的基本模式。所有这些迄今为止作为主要象征的概念——它们是在19世纪的进程中为应对巴洛克产生的危机而形成的，填补了“上帝之死”留下的空缺——现在都将经历类似的过程。与此尤其相关的是它所产生的历史概念的错位。最终，概念史上的这一时刻将代表莱因哈特·科泽勒克的“鞍形期”的逆转（科泽勒克本人忽略的一种现象）。现在，我们可以理解使得政治性作为话语层面的对象出现转折的本质了。

### “历史”进化论的断裂与形式时代的出现

我们在当代音乐中看到的基本矩阵强调了政治性思想——虽然它与西

奥多·阿多诺 (Theodor Adorno) 的假设相反——但这并不意味着我们可以从中得出任何具体的政治纲领。<sup>[19]</sup>相反，它说明了不同政治纲领将呈现并最终相互争论的新领域的结构。这一基本矩阵不应被理解为一套概念或原则，而应被理解为一种特定的概念“生产”方式。它贯穿了 20 世纪的整个思想，甚至跨越了人文科学与自然科学之间的巨大鸿沟。事实上，19 世纪末产生的历史进化论的错位与生物学中“有机体”概念的重新定义密切相关。“有机体”失去了其目的论内涵，从而为一种新的、“更强”的时间不可逆转性和历史进程的根本“可建构性”概念的出现奠定了基础，这种时间性概念也是先锋派艺术的基础。<sup>[20]</sup>

在生物学领域，这一进程在 1900 年雨果·德弗里斯 (Hugo de Vries) 对有机体的整体功能主义概念进行抨击时达到了顶峰。在德弗里斯看来，系统发育层面的进化现象源于突变或随机的整体突变。这样一来，突变 (即变化) 就变成了不可预测的偶然事件，它们在毫无征兆或目的的情况下产生于生物体内部。早在 20 世纪初，厄恩斯特·卡西雷尔 (Ernst Cassirer) 就说过：“生物学最重要的发展之一”是“学会了严格运用整体性观点，却没有因此走上目的论的道路或接受最终原因”。<sup>[21]</sup>

我们再次见证了历史时代的终结和形式时代的到来。这个时代的显著标志是对进化模式的超越和对非连续性的强调。这与我们在音乐序列中观察到的模式相同，每一种新形式的出现都意味着根据其组成元素的独特和单一的排列方式对系统进行全面的重新配置。卡西雷尔所说的这种“思想革命”，首先发生在自然科学领域，然后从元素物理学转向场物理学。

这一方向转变过程中的第一个基本转折点是法拉第和麦克斯韦建立的电磁场概念。赫尔曼·韦尔 (Hermann Weyl) 在《物质是什么?》中详细揭示了从旧的“物质理论”到新的“场理论”的转变。他认为，

这两种理论的真正区别，也是从知识角度来看唯一重要的区别，在于不能把“场”仅仅看作一个集合的整体或部分的集合体。“场”的概念不是事物的概念，而是关系的概念；它不是由碎片构成的，而是一个系统——力量线的总和。<sup>[22]</sup>

这也意味着物理学概念的去实体化：它们不再是指物体或元素，而是指它们之间的关系。在卡西雷尔看来，广义相对论代表了物理学中这一概念重构过程的顶峰，因为“它将所有特殊的系统原理汇入一个最高公设的统一体中，这个公设代表的不是事物的恒定性，而是某些量级和规律在参照系的所有变换中的差异性”<sup>[23]</sup>。正如卡西雷尔所说，它为一个全新的概念体系提供了基础，产生了一种新的象征形式，这将彻底重新阐明自然科学和人文科学的知识秩序。

对整体性和结构性概念的认识并没有消除人文科学与自然科学之间的差异。然而，它却消除了这两种科学之间的隔阂。现在，人文科学可以比以前更自由、更公正地专注于对其形式、结构和表现的研究，因为其他知识领域也在专注于各自特定的形式问题。<sup>[24]</sup>

格式塔心理学是新象征形式的一个例子。卡西雷尔写道：“有了它，过去的元素心理学变成了结构心理学。”形式因此成为维系文字和事物的纽带。经验对象被降格为单纯的现象现实，以便在它们背后发现它们的关系系统，而不是它们的形成原理。这将反过来带来形而上学的重生。

米歇尔·福柯认为，19世纪不断地宣告着形而上学的终结。形而上学的回归是通过双重运动实现的：它在重新引入经验秩序与超验秩序之间的鸿沟这一概念的同时，也重新复制了代表制度，将其折叠回自身的建构机

制上。<sup>[25]</sup>这使得主体性概念产生了分支，变得极其模糊。

这种转变意味着主体概念的破坏和分散，主体概念开始取决于系统关系的多元博弈，并且它最终将在这些博弈中得到阐明。于是，一种新的时间性范式出现了。时间变得多元化，但——这才是重点——它不再是一种确定的存在物（主体）的功能，而是时间场所特定配置中的一个要素。正如卡西尔在谈到相对论时所指出的：

在最后的表述中，我们难道没有发现批判唯心主义的时空理论与相对论之间特有的、关键的区别吗？这一理论的基本结果不正是破坏了康德所要求的时空统一性吗？如果对时间的所有测量都取决于产生它的系统的运动状态，那么这似乎只会产生在数量和种类上都无限多的“时空”，而这些时空永远不会形成“那个”时间的统一体……从一些学者（例如劳厄 [Laue]）的著作中我们发现：“爱因斯坦学说的大胆性和崇高的哲学意义在于，它消除了一个传统偏见，即一个时间适用于所有系统。”<sup>[26]</sup>

如果说主体在历史时代仍然具有“功能”，那么这种功能并不取决于自然对象，而是像语言一样，取决于定义它的最具代表性的配置：“相对论极其清楚地表明，功能思想是如何作为每个时空决定中的必要动机起效的。”<sup>[27]</sup>

非欧几里得几何学的发展终结了只有一种可能的物理空间概念的思想。它不再总是在不成为主体建构的客体的情况下被预设为知识（直觉的先验之一），因为这两者（客体和主体）现在都被置于特定形式的内部。此外，这些偶然衔接在一起的形式彼此之间根本不连续；它们不对任何连续形成的遗传模式作出响应。早在结构主义出现之前，卡西雷尔就指出（虽然弗

迪南·德·索绪尔在同时期也提出了类似的观点):“这些形式中没有任何一种可以被简单地简化为其他形式,或从其他形式中衍生出来;每一种形式都有一种特定的方法,通过这种方法构成其本身‘现实’的一面。”<sup>[28]</sup>这打破了历史时代存在的前提条件。

对知识多维性的认识不断受到阻碍和拖延的原因是,它似乎破坏了进化原理。事实上,并不存在一种连续不断地从一个维度通向另一个维度的“进化”。我们必须承认,在任何一个已知的时刻,都存在着一种无法被解释的普遍差异。同样显而易见的是,当下,这个问题已经失去了它的重要性。在生物学中,我们对进化论的理解也不是这样的:每一种新的形式都是通过旧形式的一系列偶然变化的简单积累而产生的……这就对“自然不会跳跃”(拉丁语:Natura non facit saltus)原则引入了一个非常重要的限制因素。物理学领域的量子理论和有机自然领域的变异理论都证明了上述原则存在的问题。同样,在有机生命领域,如果我们把它理解为已经存在的事物的“展开”,那么“进化”终将是一句虚言。<sup>[29]</sup>

由此,“整体性”概念(结构)就脱离了“终极性”概念(功能),同时,必然性也将脱离偶然性。现在,整体性(必然性)指的是自成一体的系统,其内在动力趋向于保持其内部平衡(稳态)和自我复制。因此,“历史性”只能来自这个系统的外部;它表明存在一个意向中介在系统中发挥作用,而这个中介超出了系统的结构本身。在这里,我们发现了回归形而上学的关键性的第二个概念转折。

一旦主体的概念脱离了它以去实体化的方式出现的现象领域,仅仅作为一个指定的特殊领域或形式中的一种功能,它就会在另一个层面上以一

种强化的（本体论的）力量重新出现。在这第二种意义上，它指的是先前的形式实例（相对于本体领域）。当形式的概念成为阐明整个思想客观性领域（包括确定的〔本体论的〕主体的领域）的原则时，在这个领域之外或之下，仍然存在着主要的（本体论的）制度行为，通过这种行为，特定的形式获得了其特殊的、偶然的配置。<sup>[30]</sup>

这种埃德蒙·胡塞尔（Edmund Husserl）命名为“自我领域”（主体构成之前的主体形成过程）的制度行为，即（即刻被赋予意向意识的）原始现实感觉的表达领域——在他后来的著作中，他将其重新定义为“生活世界”（Lebenswelt）<sup>[31]</sup>。在“生活”这一通用类别的标签下，它贯穿了这一时期的整个哲学思维。这是一个激进的隐喻，包含了超越形式领域的现实思想，它将保护创造性的潜能，后者是打破系统偶然性的源泉，新的形式也是由此产生的。“年轻的”格奥尔格·卢卡奇（Georg Lukács）在给克尔凯郭尔的文章（收录于《心灵与形式》一书中）的标题就说明了这一点：“形式在与生活的碰撞中被打破。”他解释道：

你必须在你发现的不同的事物中选择一个，你不能寻求“中间道路”或“更高的统一性”来解决“只是表面上的”矛盾。因此，任何地方都不存在系统，因为人们不可能生活在系统中……思维的逻辑体系中永远没有生活的空间；从这个角度看，这种体系的起点永远是任意的，从生活的角度看，它只是相对的——仅仅是一种可能性。生活中没有系统。生活中只有独立的事物、不同的个体和具体的事物。存在本身就是与众不同的。<sup>[32]</sup>

生活是不断跃迁的，就像柏格森旋转万花筒。包括自然科学和人文科学在内的整个知识领域都将根据这种“跃迁逻辑”进行重构，这种“跃迁

逻辑”将取代 19 世纪主导思维的“无差别/同一逻辑”。特定形式的错位和另一种形式的衔接并不是循序渐进的进化过程，而是进入了一个超验领域，在这个领域中（就像在白噪声中一样），区别变得模糊，辨别力消失了，对现实的所有感觉都被消解了。第二种（本体论）意义上的“主体”（非理论性主体），只是这种难以想象的操作的代名词。无论如何，由于系统中固有的动力观念已经被打破，加上系统现在缺乏任何超越自我的目的论推动力（因为它们只倾向于自我再生），历史的变化、偶然性的出现（基于形式的相对性的这种模式的隐含前提）就无法解释了，除非假定在这些系统之外存在着某种实例，这种实例在不强迫它们重新配置的情况下扰乱了整个系统。总之，这是一个形而上学的领域，在这个领域中，现实的原始感官——系统得以明确表达的基础形成了，甚至最终错位，从而为新的感官视野的出现留出空间。因此，结构主义与现象学、决定论与唯意志论之间长期存在争论。除了表面上的对立之外，它们还以对方为前提，并永久地相互参照，因为它们是考古学基础的组成部分，共同阐明了这一基础。

在适当的时候，这种与 17 世纪的巴洛克风格截然不同的新的宇宙论的分裂将使政治性成为一个可被感知的概念。汉斯·凯尔森（Hans Kelsen）与卡尔·施密特之间的争论就说明了这一点——尤其是形式与生活、结构与主体之间的对立是如何“揭示”政治与社会之间的新关系体系的。<sup>[33]</sup>

### 形式与主体（凯尔森与施密特）之间的政治性

汉斯·凯尔森对社会表征理论的批判表明，在 20 世纪，政治语言是

如何相对于上一世纪发生变化的。19 世纪下半叶见证了作为单个统一整体的“人民”的浪漫主义思想是如何消解的，以及它是如何被分解成若干构成“市民社会”的单一异质群体的。这为社会表征理论的出现铺平了道路，该理论的目标是修复社会与政治制度之间的裂痕。然而，该理论提出了一个“技术性”问题：如何识别出具有足够同一性的群体，使他们的代表能够合法地代表其所有成员，而不仅仅是他们中的大多数人。这个技术性问题很快就揭示出社会与政治制度之间的完美统一的理想是无法实现的，因此，权力关系也就无法被超越。归根结底，它揭示的是中介行动——也就是中介者的介入——的必然性，而中介者必然超越了社会本身。

凯尔森认为，如果说 19 世纪晚期对人民或国家这一浪漫主义概念的批判（以及对其虚幻本质的发现）带来了另一种相反的理论——例如“社会群体”的概念，其统一性和同一性的虚幻性不亚于国家的虚幻性——那是因为这些批判未能深入这些虚幻性背后的概念核心，也就是说，虚幻性只是概念核心的表面效应。

这个技术性问题最终体现了社会动态性的内在特征。顾名思义，社会是分裂和冲突的领域。社会本身不会产生同一性，产生同一性需要一个补充条件。统一性只能在政治领域实现，但政治领域如今与社会领域截然不同。国家和人民的概念得以恢复，但它们不再被视为客观现实，即历史进程的结果。它们只是唯一真正存在并产生这些幻觉的实体——国家——的虚幻投影。反过来，国家是一个法律概念。它本身并不是一个对象，而是规范性形式秩序的统一性的体现。

但这里说的“人民”是什么呢？它似乎是一个使得众人成为一个统一体的基本的民主条件。对于民主而言，作为统一体的“人民”甚至更为重要，因为它不仅是客体，或者说与其说它是客体，不如说它是统治主体——或者说，根据该理论，它应该是统治主体。然而，以“人民”之名

出现的统一体却给现实研究带来了最大的问题。根据社会学研究结果，这个统一体被国家、宗教和经济冲突分割开来，与其说它是一个统一的整体，不如说它是一个群体的集合体。只有在规范层面上，我们才能谈论统一。因为，作为思想、情感和愿望的统一体和利益的集合体，人民的统一是一个伦理/政治假设，它是基于国家或国家意识形态常见的虚构方式而存在的。从根本上说，只有法律要素才能或多或少地被视为人民的统一体——国家法律秩序的统一体——它规定着受其规范约束的人的行为。在这个统一体中，通过其规范的内容，人类行动多样性的统一体形成了，而这正是“人民”作为一个国家要素和一种特定的社会秩序所代表的。作为这种统一体，“人民”绝不是如人们简单地认为的那样，是人的化身和集合体，而是由国家法律秩序所规定的个人行为体系。<sup>[34]</sup>

这意味着表述实例的去实体化。它不再代表任何主体或机构，而是指一种程序，并且是特定领域（政治性）所特有的。归根结底，社会表征理论——社会与政治制度形成统一体（消除一切超验残余和随之而来的权力关系）的愿望——导致了领域的非法转置，忽视了社会和政治领域必须遵循两种截然不同的逻辑的事实。它们是两种不同的形式，两种不同的关系体系，分别遵循各自特有的表述原则：因果关系和归因关系。<sup>[35]</sup>

因此，凯尔森开始将政治概念去实体化。在他看来，政治概念并不是指代对象，而是指代对象之间的系统关系。<sup>[36]</sup> 我们可以看到这种新的概念生产方式（基本矩阵）是如何在政治领域运作的。刚才提到的国家概念也可以被应用到它的同源概念：“公民。”这是一个政治概念，而非社会学概念。它没有实际的实体，而只是从其内部的司法/形式系统中获得其存在的意义。公民只是既定规范秩序中的一个落脚点，是特定网络中的一个节点。其中隐含着对自然权利思想的批判。在法律制度建立它们之前，是不存在权利这个概念的。在凯尔森看来，所有的权利都是政治权利。自然

权利的概念以及公民的概念只是一种司法虚构，是由确立这些权利的法律秩序所产生的幻觉。总之，在凯尔森看来，没有超越形式的自由（生命）。在他的政治理论中，形式的概念与相对主义问题密不可分。

凯尔森的立场通常被视为20世纪自由主义缩影的代表，但他在反对自然权利的概念时却与整个19世纪自由主义传统背道而驰。他声称，这一概念是所有形式的极权主义的根源，因为它使得特定的规范领域被假定作为一种必须强加于主体甚至违背主体意愿的绝对价值。在他看来，这一点的最佳体现就是卢梭对“人民意志”（*volonté générale*）和“所有人的意志”（*volonté de tous*）的区分。人民的普遍意志本应与这些超验价值（自然权利）相一致，但它成了一个形而上学的实体。这必然与主体的实际意愿相对立。而主体的意愿，根据定义，是既多元又单一的。

我们清楚地看到，个人自由的概念与社会秩序的概念之间存在的无法解决的冲突，从本质上来说，只有通过客观有效性——也就是与受其规范约束的人的意愿无关的有效性——才能得到解决……

从个人主义角度理解社会，主体是孤立的个体；而从普遍主义角度理解社会，公民只是更大的有机整体的一部分，是集体的一部分，且从完全个人主义的、以自由为基础的出发点来看，这个集体具有超验性和形而上学的特征。<sup>[37]</sup>

除了凯尔森对自然权利思想的批判背后的意识形态争论之外，他的观点还揭示了当时政治语言的一个特征，而这个特征以政治与社会的不可还原性假设为基础。其结果是“价值问题”与“事实问题”被严格区分开来。马克斯·韦伯（Max Weber）用最系统的方式揭示了这一点。<sup>[38]</sup>根据韦伯的观点，理性思维、科学，可以告诉我们达成目标的手段，但不能告诉我

们目标本身应该是什么。科学不能告诉我们应该追求什么样的目标，因为这不是一个技术性的决定，而是一个伦理性的选择。按照这一逻辑，在给埃里克·沃格林（Eric Voegelin）的回信中，凯尔森断言：

实证主义社会科学无法证明社会秩序的建立对绝对价值的实现的必要性。因为它只能把社会制度看作实现预设目标的手段，但如果预设的是另一种目标，这种手段就是不恰当的。也就是说，只有在一定条件下，它才能评估社会制度，或者说，赋予社会制度一种相对的价值——积极或消极“价值”，即手段与目的之间的关系。<sup>[39]</sup>

事实领域与价值领域之间的根本不连续性思想是 20 世纪之交发生的系统与终极、结构与主体（本体与本体论）之间普遍的分裂在政治层面上的具体表现。只有结构，也就是系统，才能对理性逻辑作出响应，从而成为科学探索的合法对象。然而，在系统之外，还有生命（又称伦理领域，自由领域等，如此反复）<sup>[40]</sup>，而生命不能在不被破坏的前提下被还原为理性。总之，生命参与了胡塞尔称之为“形而上学的回归”的现象，即存在着一个超越现象世界的主观意向领域，而这也是形式时代的特征。然而，凯尔森的观点在这方面尤为激进。他一个人将这种政治和社会思想领域的对立推向了它最后的逻辑结论，后者恰恰是这种对立被压制的原因。

形式是偶然的、相对的、离散的、相互不可还原的。它们不是普遍的，因为它们不是建立在理性或自然之上。它们也不是历史的。这源于规范与事实之间绝对不连续性的假设。规范（权利）并非源于事实（历史）。否则就是犯了自然主义或心理主义谬误。因此，20 世纪对历史的反叛本身就是一场为政治 / 法学现实对抗自然 / 心理解释的斗争。历史最终可以解释主观倾向——为什么某个社会选择了某种特定的规范体系，而不是其他可能

的规范体系。也就是说，历史可以解释其经验“起源”，但无法解释其“基础”。不同于自然现象，正义效应的产生遵循的是归因逻辑，而非因果逻辑。每种规范秩序所固有的意识形态维度是权利与政治领域中的内在维度；它产生于特定形式的内部，且只能从特定形式内部产生。

因此，尽管凯尔森赞同这个假设，即价值不是科学的对象，因为它们指的是理性知识无法触及的感知外领域，但他也拒绝接受不同于特定规范体系内部产生的价值的存在。他谴责各种遵循不同于归因逻辑的规范性考量，认为它们是形而上学的、虚幻的和极其危险的，因为它们蕴含着极权主义的种子。

在凯尔森看来，形式法学涵盖了整个政治性领域，包含了政治性领域的所有实质性内容。然而，它蕴含着一种张力，因为形式的相对性要求在相互竞争的规范框架中做出选择，同时还假设了一个系统外的伦理领域的存在。对这一系统外领域的构想很快就成了凯尔森理论中的问题核心，其中蕴含着某种潜在却难以想象的东西。这反过来又将导致一种相反的方法的出现，这种方法使得价值形成领域的超验性变得更为激进。

卡尔·施密特是这一相反方法的最佳代表，他认为凯尔森将政治性还原为司法性的行为是争论的核心目标。事实上，他的主权理论与凯尔森的实证主义权利学说完全相反。然而，尽管二者互不相容，前者却是从后者的前提出发的。<sup>[41]</sup> 如果如凯尔森所言，每一种规范秩序都是一种相对的、偶然的表达形式，如果规范秩序不是建立在纯粹的理性、自然或历史之上，那么这种秩序就必然会产生一种原始的无序性，秩序从这种无序性中产生，并从这种无序性中获得其构建的基础。换一种说法：基础领域本身就是无基础的（就像音乐中的噪声）。

这就是施密特所说的“主权者是在例外状态下做决定的人”<sup>[42]</sup> 的含义。凯尔森将概念去实体化，却将形式实体化，从而犯了一个谬误。<sup>[43]</sup> 司

法体系不是，也永远不可能是独立的。施密特说：“决定性的论点依旧是：规范有效性的基础只能是规范；用法学术语来说也就是，国家与其宪法，与其统一的基本规范是一致的。”现在，一旦这种秩序被剥夺了自然或理性基础，随即产生的问题就是：“如果它所指的不是自然法体系或一般法理的统一性，而是积极有效秩序的统一性，那么如何能够将一系列积极属性追溯到具有相同归属点的统一体呢？”换句话说：“如果不依靠积极决定和命令，那么带有不同归属点的各种归属知识的必然性和客观性又能依靠什么呢？”<sup>[44]</sup>

决定性（主权）实例构成了法律秩序的统一性，同时也使之错位，阻碍了历史的可迭代性，即制度的单纯再现，转而开启其偶然性和时间性。施密特说：“每一次转变中都蕴含着一个权威的介入（*auctoritatis interpositio*）。”<sup>[45]</sup>根据这一时期整个思想所依据的反形式前提（包括凯尔森的理论），施密特反对蕴含在其隐藏实质下的生命：“在例外中，真实生命的力量冲破了由于重复而僵化的机制的外壳”（这句话让人想起前面引用过的卢卡奇的文章标题）。<sup>[46]</sup>这种从形式到生命的重心转移最终为政治性思维奠定了基础。

施密特在《政治性的概念》一书中开宗明义地指出：“国家的概念以‘政治性’的概念为前提。”<sup>[47]</sup>在他看来，政治性并不是相互竞争的规范体系争夺强权的领域。如果从这个意义上理解政治性，我们就仍然处于自然或经验历史的领域。“这与该决定的因果和心理来源无关。”<sup>[48]</sup>对立公理之间的斗争已经预先假定了它们的存在，却没有说明它们是如何产生的。这种斗争总是具有具体的形式，并在指定的特定领域内进行。正如凯尔森所言：价值，无论其为何物，只有在规范体系的内部才能得到表述。然而，政治性让我们回到规范体系本身的表述实例。它由此让我们超越了伦理领域和充满争议的公理之间的对立，因为它出现在每一个规范领域破碎的

地方。

这使施密特得以观察凯尔森学说的基本问题。在他对政治性进行法学还原的背后，隐藏着第二种更为根本的操作，因为它使前者成为可能，并赋予其一致性：对对立的伦理还原。只有忽视对立，凯尔森才能对自己权利理论中隐含的政治维度视而不见，才能抹去制度依赖的决定论（主观）基础。施密特准确地指出了凯尔森理论中存在的矛盾：

凯尔森是自相矛盾的：一方面，他以这种批判性来源的主观主义形式概念为出发点，也将法律秩序的统一性视为一种独立的法学感知行为，但另一方面，他又强调自己的世界观，要求客观性，甚至指责黑格尔的集体主义是国家的主观主义。他所强调的客观性不过是避免一切个人主义，同时将法律秩序追溯到非个人规范的非个人有效性。<sup>[49]</sup>

这带来了民主形式的实质化。尽管凯尔森强调形式的相对性，但他无法提出任何民主形式之外的合法形式。或者，我们只有一种极端的非法性：专制。他的世界观因此变成了狭隘的二元论，他把过去关于政府形式的三元理论简化为二元理论。

只有通过意义的转变，自由思想才有可能进入社会乃至政治思想的范畴内，这种转变将把通常意义上的对社会联系的绝对否定和特殊意义上的对国家的绝对否定，转化为同一事物（民主）的一种特殊形式。这种形式与其辩证的对立面结合在一起，代表了通常意义上的国家乃至整个社会的所有可能形式：民主与专制。<sup>[50]</sup>

显然，这种对立不是中性的，而是带有伦理色彩的。民主与专制也

因此成为不对称的对立概念。这种对立性是其定义的对立性决定的。因为后者（此处指专制）集合了所有从前者（此处指民主）分离出来的消极属性。<sup>[51]</sup>只有民主才能在伦理上被接受。凯尔森对政治性实例的否定最终意味着他承认民主是一种准自然实体，是唯一的理性实体。施密特认为，这样一来，政治性的伦理还原就把自由主义的民主理想变成了更糟糕的排除形式；那些不接受它的人就被剥夺了他们作为人的条件，被排除在人类本身之外。<sup>[52]</sup>

对对立的伦理还原以及随之而来的对政治性的否定将凯尔森的理论置于本体论领域，而忽视了本体论的维度。最终，凯尔森的论证表明，政治思维（不同于政治性思维）总是发生在既定的形式之中，以既定的形式为前提，因而也有着自然前提的外观。也就是说，政治思维需要再现那些表述它的具有既定形式的幻觉。与此相反，政治性思维需要打破这些幻觉；它提出了一个挑战，即能够从任何幻觉之外观察形式。然而，只有将系统外领域本体化，这一切才能实现。如果说施密特可以用他的主权理论揭示凯尔森法学理论中的盲点，并以某种方式解决其内在矛盾，那么他能这样做的方式只有发展自己的理论盲点，并从他自己的体系中提出一些从根本上否定其主题化的前提条件。这些前提条件在施密特的体系中成为公理，并且只有当我们在凯尔森理论的角度来理解它们时，它们才说得通。

实际上，凯尔森在将形式实体化的同时（施密特十分清楚这一点），还揭示施密特将决定性实例——主体——实体化的隐藏机制。施密特主权概念的神学意义比他自己以为的要深刻得多。正如凯尔森所指出的，“超主体”（*subjectum superaneum*）的概念是“无意义的怪物”，是形而上学的概念，是想象的投射。<sup>[53]</sup>在形式之外，并不存在一个能够决定一切的主体。主体统一性是虚幻的。我们能够在形式之外发现的是社会中介的多元性。只有在政治领域，他们才构成单一的主体。<sup>[54]</sup>

施密特的谬误在于，鉴于系统的离散性和偶然性，我们无法从系统对决定性实例的需求中得出决定主体实际存在的结论。为了建立他的主权概念，施密特必须创造一个形而上学的实体（主权主体）。然而，主权主体存在的假设并不足以使他的概念具有一致性。主权概念的建立需要主权主体存在的假设，但施密特拒绝承认主权主体的存在，因为这让凯尔森最关心的问题——从事实到规范的转变——无法得到解释。即使我们接受主权主体的存在，这仍然无法解释为什么主观性决定能够具备客观有效性。即便是最好的情况下，我们也只能接受自然主义的历史领域的存在。正如我们在凯尔森的历史观中所看到的，（虚幻）主体最终可以解释规范的“起源”，但不能解释其“基础”。蕴含于施密特的理论中却被省略（正是这种省略使得他的理论总是被批判）的主权主体存在的假设，将把主体这一形而上学的形象与一种超验的价值联系起来，将其与理性或自然等同起来，或将其想象为与历史具有相同的目的性（历史目的论的化身）。这就是知识体系的基本悖论。巴迪欧在《世纪》中将这种知识体系的基本悖论称为唯意志论与历史主义之间同时对立预设。主观唯意志论既包含历史观，又以历史观为前提；它与目的论的历史观相矛盾，又包含目的论的历史观。

这里重要的一点是，虽然对主观决定论实例（价值形成的无基础的基础）的关注最终使政治性概念得以在公开话语中得到阐述，但这只能以政治概念的重新实质化为代价。要使脱离所有神学 / 形而上学残余的政治性概念主题化，就必须对政治语言进行彻底的重新表述。只有 20 世纪的最后 25 年（恰逢艾瑞克·霍布斯鲍姆 [Eric Hobsbawm] 所说的“极端时代”的结束）发生的新的历史 / 概念转变，才能最终使其主题化。这将标志着形式时代的结束。现在的问题是如何将政治性概念去实体化，这不仅指形式内的要素的去实体化，也指形式之外的现实（施密特所说的适当的政治领域）的去实体化。然而到那时，政治性概念将暴露出一些令人费解的问题。

### 当代场景：政治性作为一个问题的出现

主体概念只是形式概念的对立面。两者相互对立，但又互为前提。只要形式是约定俗成的，即它们不以自然或普遍理性为基础，那么它们就需要一个创始实例。形式必然会随着时间的推移而变化，但从一种形式到另一种形式的过渡只能由外部媒介（主体）来完成。因此，要想达到系统外领域类别的去实体化，就必须打破这种对立，克服形式与主体、自我调节系统与意向行动（结构主义与现象学）之间的对立，而这需要对时间性问题、关于系统历史性的概念，以及变化的根源进行彻底的重新表述。

一旦一个超越系统且使其从系统中脱离的实例存在的假设，被看作对政治哲学中产生它的神学/形而上学宇宙遗迹持续存在的揭示，那么人们就必须重新解读形式概念，才能发现其中的偶然性。也就是说，只有当我们意识到形式的变化从来都不是完全自我封闭的自我调节系统时，形式的变化才可能发生；形式变化的中心存在着一片空白区域，它决定了形式变化与其自身并不相关，而是与外部系统有关。这里的外部系统不仅仅是字面上的位于形式的外部，还孕育并发现了形式。正如雅克·德里达（Jacques Derrida）所说：

如果说整体化没有任何意义，那么这不是因为一个领域的无限性无法被有限的关注或论述所概括，而是因为这个领域的本质——语言和有限的语言——摒弃了整体化。这个领域从效果上来说作用是作用领域。也就是说，它之所以是无限的替代领域，只是因为它的有限性。这也就是说，因为它是经典假设中的那种有限的领域且并不巨大，它缺少了一些东西：一个发现替代作用并为替代作用提供基础的中心。

我们可以说——严谨地使用那个在法语中总是被人们忽视了其消极含义的词——这种由于中心或起源的缺乏或缺失而出现的功能转变是补充性转变。我们无法确定它的中心，也无法对它彻底地整体化，因为它存在一个在中心缺失时取代中心位置的替代性和补充性象征——这一象征被作为剩余物和补充物添加到中心了。<sup>[55]</sup>

正如汉斯·布鲁门贝格（Hans Blumenberg）所说，施密特的主体概念不过是一种修辞手法，其目的是象征性地填补形式的内在空白。<sup>[56]</sup>从形式时代的错位中产生的认识论体系将不再引用原始的基础实例，而是通过关注其内在空白来理解这些感性领域。这些内在空白是那些创造了它们，但无法在其内在逻辑的框架内被客观化而不使其（它们的可能/不可能性条件）错位的东西。<sup>[57]</sup>主体概念随后被完全重构。它既不是那些结构之前的东西（其建构行为），也不像结构主义所说的那样仅仅是结构的一种效应，相反，它是一种非结构的效应。<sup>[58]</sup>它只是一个索引，指向的不是外部系统（超验性），而是其内在的、本体论的空白。更确切地说，它是命名这一空白的手段，是赋予空白以语言存在的手段，以便象征性地控制它。然而这样一来，它（主体）的概念就会脱离一切积极属性。它将变成一个广泛无形的概念；不可把握、不可理解、不可表达；仅仅是空白的代名词；是一个空洞的象征。我们在这里找到了属于系统外领域的元素去实体化的前提。

位于每一个既定秩序核心的主体形象所表现的建构性空白，就是德里达（Derrida）所命名的“空间”（khōra）：世界形成之前的空虚之地，根据柏拉图的说法，那是造物主创造事物之地。<sup>[59]</sup>这再次将反思转化为新的现象学领域。这一时期的思想将超越形式领域，其目的不是恢复形式的原始意义（形式的原始制度行为），而是纳入意义产生之前的实例，在那里（就

如同在白噪声中)意义与无意义融为一体。

此处我们面对的是一种新的时间范式——用海德格尔的话说,是“时间的时间化”(die Zeitigung der Zeit)。这个新范式提出了一个关于形式内在历史性的问题。比起原初基底(Urgrund)，“空间”更像是一个断裂点；它是指向特定秩序内在错位实例的索引。时间性不再是从外部赋予形式的东西，而是形式隐藏在内部的东西，在它们同时存在的必然性和不可能性中——作为完全自我封闭和自我调节的系统被建立为客观秩序。反过来，这也将重构政治性的建构方式。克劳德·勒福尔的民主概念和作为“空虚之地”的主权概念（这一定义不禁让人想起德里达关于柏拉图式“空间”的概念）是对这一重新表述过程的最好诠释，也是对20世纪最后25年政治语言变化的最好诠释。

实际上，勒福尔是那个在某种程度上将政治(la politique)与政治性(le politique)之间的区别重新引入当代哲学辩论中的人。对他来说，政治性表示的并不是一个领域，而是一个关系概念。它表明社会是参照“外部事物”构成的这一事实。社会团体保持其一致性的参照点在它的外部。这个参照点不一定是一个实体，但它包含了社会生活所依赖的前提，阐明了社会生活的规范范围。这个参照点还包含权力。正如勒福尔所说的：

这个(社会)空间尽管(或因为)有多重划分，却是一个整体，而且它在所有多重维度上都被结合成同一个整体，这意味着它指向一个可以看到、读到和命名它的地方。甚至在我们对其进行经验确定性研究之前，这个象征性的极点就已被证明是权力了；它体现了社会的自我外在性，并确保社会能够实现对自身的准表象。当然，我们必须注意不要将这种外在性投射到现实中；如果我们这样做了，它就不再对社会具有任何意义。更准确的说法是，权力向外部事物呈现出一种

姿态，并根据外部事物来定义自身。无论其形式如何，它总是指向同一个谜团：关于内部与外部的衔接，关于用于构成共同空间的分裂，关于用于建立关系的断裂，关于社会外化与内化同时进行的运动。<sup>[60]</sup>

政治性是一种“内在性/超验性”作用，而我们所分析的不同的权力行使制度则是从内在性（一种正义效应）中产生超验效应的不同模式。勒福尔在谈到社会的自我外化时暗指的正是这一点。他认为，这种对外部性的提及从根本上源于神学，并揭示了神学在政治性中的永恒性。然而，这并不意味着线性的连续性。促进政治性向现代性过渡的转折点在于，在外部的去实体化之后承担这种关系的新动力。<sup>[61]</sup>外部不再是指对立面。此时，基础（超验）实例获得了普遍特征。勒福尔对马克思关于“人权”概念的批判的修正说明了这一点。

在《论犹太人问题》一文中，马克思以麦克斯·施蒂纳对“人”的概念及其“幽灵”虚幻的特性的批判为基础，揭示了《人权宣言》和《公民权利宣言》中的内在不一致性，而这些对马克思来说是资产阶级国家所产生的正式的政治司法解放的矛盾的征兆。<sup>[62]</sup>与此相反，勒福尔却恰恰从“人”作为所谓人权的承载者的抽象（普遍）特性中发现了其一致性。人的不确定性表达了他极强政治性中的匿名性。正如勒福尔所指出的：

现在，“人的不确定性”的概念与“不确定性”的概念是不可分割的。人的权利将权利还原为一种基础，它虽然有名字，却是无形的，它拥有自身的内在性，正因如此，它逃脱了所有想要控制它的力量，无论这些力量是来自宗教还是神话，是来自君主还是民众。因此，这些权利超越了既有的一切特定表述。<sup>[63]</sup>

如果政治秩序有自然基础，如果它需要自然基础，那么这个自然基础始终是无法确定的，或者说是在概念上无法把握的。就像拉康的“实在界”（Real）一样，政治秩序与它的制度化是不可分割的，它标志着一个相对于它所建立的秩序的过渡点。从这个角度看，民主的定义是一种价值的“拓扑”；其纯粹的过渡性阻碍了其与任何特定的社会场所或政治主体的联系。民主主体总是错位的，它不可避免地出现错误和不稳定性。人权主体的抽象性和普遍性决定了人权总是可以被用来质疑特定的积极秩序，乃至所谓民主秩序。他说，这些权利“避免一切声称要控制（它们）的力量，无论这种力量是来自宗教还是神话，是来自君主还是人民”。

因此，在勒福尔看来，极权主义的本质并不在于对人权的否定（如通常所假设的那样），也不在于人权概念本身（如凯尔森所说的那样），而在于将自身定位为体现特定权利或价值的场所的特定主体或机构对人权的挪用。这意味着，只要民主成为一种价值，只要有人（某个主体或权力实例）认同民主，民主最终就会变成一种威权主义形式。<sup>[64]</sup>因此，极权主义逻辑与其内容并不相关。它并不取决于什么价值被挪用，而是取决于挪用这些价值的行为本身。它的目的是通过识别本质与表象一致的特定社会场所，来消除政治性秩序基础的民主不确定性。

此时，我们可以看到主体的去本体论化是如何产生的。形式时代的知识体系在自足系统与超验主体性（结构主义与现象学）之间的分叉，表现为概念生产方式的平行分叉。属于系统内领域范畴的去实体化是通过将其转化为关系概念（领域内的归因点）的方式产生的，而属于系统外领域范畴的去实体化则是通过将其转化为普遍概念的方式产生的。普遍概念的内容是不确定的，其定义在不破坏它自身的情况下也是不固定的。

政治概念的这种不确定性恰恰促进了民主概念的产生。对勒福尔来说，民主一词并不是指任何既定的政府形式。相反，它是德里达“正义”概念

的表现形式。与正义一样，民主的前提在于“所有法律客体化权利意识的不可还原性”<sup>[65]</sup>。它表明存在着一种超越既定存在的东西，它总是可望而不可即，且拒绝任何制度秩序对它的还原或挪用。因此，民主只是政治性的另一个代名词。最终，在勒福尔看来，民主处于其自身的不可能性的边缘；它永远无法在政治领域实现，除非它自身被毁灭。民主只是社会不可避免地与自己脱节的这一事实的体现。

然而，这也是所有政治思想达到其最终极限的时刻，因为它对任何政治话语都具有破坏性，包括所谓后基础主义。政治范畴的根本不确定性使得任何关于它的讨论都是不可能的。任何政治性思想的阐明都必然要求重新引入形而上学元素、特定实例的实体化，以及随之而来的政治概念的一般性质的消解。必须减少它们的独特性，才能使它们在政治话语中得到表达。斯拉沃热·齐泽克通过雅克·拉康对德勒兹的主体的去实体化的观点的反对来观察这一点。“精神分析的这种‘反俄狄浦斯’激进化，”他说，“正是我们要不惜一切代价要避免的陷阱模型：错误的颠覆性激进化模型，完美地契合了现有的权力格局。”面对这一点，齐泽克表达了他的保留意见：“如果谱性维度需要最低限度本体论的支持，也即需要某种惰性的最小现实（*peu de réel*）才能维持谱性，该怎么办？”<sup>[66]</sup>实际上，只要他想要阐明政治话语并提出政治计划，勒福尔就不能忽视对“最低限度本体论支持”（*peu de réel*）的要求。因此，他开始破坏自己的前提，同时消解其民主概念的普遍性，并在其中引入区别：

民主结合了这两个看似矛盾的原则：一方面，权力来自人民；另一方面，权力不属于任何人。民主正是在这种矛盾中蓬勃发展。每当后者有被解决的风险或已经得到解决时，民主就趋于或已经被毁灭。如果权力场所不再是象征性的，而是真正空虚的，那么行使权力的人

就会被视为纯粹的普通个人，形成私人利益服务的派系，同样，整个社会的合法性也会崩溃。团体、个人和各个作用部门的私有化程度不断提高：每个部门都努力使其个人或社团主义利益占上风。发展到极端情况时，市民社会就不复存在了。<sup>[67]</sup>

如前所述，勒福尔所建立的人民与民主之间的区别只会导致其最终的逻辑结果：一般人类原则的不确定性思想。而现在，勒福尔表明，民主秩序的建立需要政治权力对某些一般原则的某种认同/挪用。否则，所有合法性概念都将消失，秩序无法建立，最终，社会也将瓦解：

事实上，如果权力建立的模式及其行使的性质，或者更广泛地说，政治竞争，被证明无法赋予社会分裂以形式和意义，那么整个社会就会出现事实上的冲突。作为象征性媒介的权力和作为现实机关的权力之间的区别消失了。对空白场所的引用让位于令人难以忍受的真实真空的形象。<sup>[68]</sup>

最终，如果没有人权的确定性，没有权力的实现，就不会有真正的政治。国家作为价值实现场所的消失；其双重本质（超验性和内在性）的同时消解，以及它被简化为粗俗的经验主义的现实，不可避免地会导致极权主义。

如果冲突加剧，如果冲突不再在政治领域找到象征性的解决方案，如果统治者和政党不再能够维持构成民主制度特征的内部社会超验性，那么权力就会沦落到世俗的现实层面，作为某种服务于野心勃勃的利益和欲望的特殊的东西——如果权力在社会中展现自己，同时表明或

指向它作为一种分裂的形象——那么，单一民族的幽灵，它的实质身份、对分裂的拒绝、重新激活对士兵身体的寻找、对权力化身的寻找，将让位于极权主义的出现……那时，当政治秩序和世界秩序的基础丧失时，当社会制度产生最终不确定感时，对自由的渴望就带来了与自由的渴望相反的可能性——奴役。<sup>[69]</sup>

然而，政治概念去实体化的过程同时又使其变得不可行。事实上，这一说法在勒福尔政治理论的语境中的地位并不明确。它似乎复制了列奥·施特劳斯（Leo Strauss）对“深奥”与“通俗”、“哲学”与“政治性”话语的区分。<sup>[70]</sup>正如施特劳斯在《自然权利与历史》中所说，我们必须假设自然权利的存在，即使我们知道它们不存在；否则道德判断就不可行。<sup>[71]</sup>对他来说，意识到政治秩序缺乏基础是哲学家的特权（一种知识贵族）；社会必须忽视它。勒福尔当然拒绝这种说法，以及它所带来的保守后果。他称这只是一场骗局（un leurre），并声称任何合法性都不能建立在纯粹的欺骗之上。<sup>[72]</sup>但他在前面的引文中所说的话似乎与施特劳斯的说法并不那么相似。

无论如何，按照勒福尔自己的逻辑，这个假设可以而且应该被颠倒过来。他的提议中被否认但仍然隐含的是，以同样的方式，如果没有一部分人民对权利的相反认同/挪用，所有合法性观念也将被消解。如果权利的确定性是权力单方面的，剥夺了人民现实化的可能性——那么某些不可避免的特定主体最终可能会像东德人一样说“Wir sind das Volk”（我们是人民），也就是说，如果没有“人民”，政治也就没有适当的地位，只能接受来自权力的指令。总之，民主将沦为狭隘的政治性/司法性。彻底消除政治本体论的所有残余也不能解决这个问题。避免极权主义的唯一方法不是避免主体的本体论化，而是避免主体的重复。

试图抹去本体论的所有残余、彻底消除政治权力的本体论的最好例子是安东尼奥·内格里（Antonio Negri）和迈克尔·哈特（Michael Hart）提出的“帝国”概念，它在某种程度上是勒福尔“民主”理念的消极面。没有中心、缺乏任何可识别的积极属性的权力的概念也会阻碍对它的任何挑战的思考，不会为可能反对它的反权力的表达留下空间（尽管，内格里和哈特不愿意承认这一点）。勒福尔的民主梦想（抹去一切形而上学的残余）在这里展现为最糟糕的极权主义噩梦。<sup>[73]</sup>为了避免这种情况，我们应该能够想到一种与权力相反的超验形式，即通过产生一种平行的本体论来对抗权力，这种本体论不是建立政治秩序的价值本体论，而是最终允许其争论的本体论（实际上，齐泽克要求的正是这第二个“*peu de réel*”）。用瓦尔特·本雅明的话来说，与建立和维持法律秩序的“神话暴力”相对应的，我们必须反对破坏这一秩序的“神圣暴力”。<sup>[74]</sup>

然而，真正的悖论是，无论哪种方式（无论是通过实体化权力还是反权力），勒福尔所说的“极权主义逻辑”（试图缝合社会的本体论裂痕并假设一种代表制度，该制度将否认自身的存在，从而社会整体性在这种制度下将变得透明）将作为政治话语所依赖的工作假设保持不变。为了发挥作用，每一个解放项目都必须引用一种价值观；因此，它必须消解其普遍性，为自己提供一个明确的内容，并认同那种价值，而对于勒福尔来说，这正是极权主义的精髓。总之，每一个解放计划都将包含其固有的极权主义冲动，因为这构成了其可能性的条件。（齐泽克本人并没有忽视他对最低限度本体论的要求中所包含的消极一面。）极权主义和民主绝不是对立的术语，而是密不可分的，因为前者是后者的基础；压迫和解放是密不可分的。勒福尔问道：“想象中的自治领域如果不是一个由专制思想统治的领域，那么它会是什么？”<sup>[75]</sup>

这意味着迄今为止政治思想所依赖的整套矛盾的解体。因此，对政治

概念的去实体化的计划最终将被证明是无法实现的。为了实现这一目标，就必须在话语网络中引用、本地化和重新引入与产生共同体意识相关的外部因素，这样做的结果是，其独特性和普遍性被削弱。然而，这同时也变得不可能：一旦系统之外的主体的存在揭示了其形而上学基础，重新对主体实体化的尝试就失去了基础。

20 世纪最后 25 年的所有思考都将围绕着政治概念重新实体化同时存在的必要性和不可能性展开。政治概念去实体化的计划最终会扰乱政治概念本身，使阐明该范围的一系列对立派最终崩溃。最近对民主问题的一些阐述使我们能够更好地观察这一努力所固有的悖论类型。

### “政治性的回归”和代理人问题

雅克·朗西埃（Jacques Rancière）的新书《民主的仇恨》阐释了过去四分之一世纪中政治语言发生的转变，特别是要求代理人实体化的权力去实体化机制的方式（以避免最终将权力本体化）同时使其（政治语言的转变）变得不可能。但这也表明，尽管代理人的实体化不再可行，但对于政治性概念来说，它的必要性却丝毫不减。总而言之，它使我们能够观察到哲学话语当前在试图将政治性看作一个概念而不仅仅是其内容时所面临的问题的深刻的困难本质。

朗西埃首先讨论了他所定义的民主“丑闻”，即民主相对于政治性领域的异位特征。说到这里，他将这一概念追溯到了它的历史起源。对他来说，古代世界随机分配职位的做法是民主独特、原始和“可耻”本质的最

佳体现。与所有其他形式相反，民主被认为是那些没有统治权的人的政府。民主并不是我们现在所想象的那样，是真正由全体人民组成的政府，而是由“无名之辈”组成的政府。“这是一种基于除了优越性的缺乏外没有其他特权的优越性丑闻。”<sup>[76]</sup>因此，机会的必要干预是将差异引入普通民众（demos）的无差别群体的唯一途径，没有它，任何政府都是不可能的。

然后，由那些没有任何统治权的人组成的政府的概念表达了政治性固有的悖论，也代表了政治性的最终极限。原则上，只要统治需要优越性，统治权就必须赋予那些凭借卓越的知识或道德能力而出类拔萃的人。因此，根据定义，每种政府形式都是贵族制的。正如我们现在倾向于假设的那样，“无名之辈”最终能够统治的想法并非显而易见，而是很奇怪的。但对于朗西埃来说，这也是有迹可循的。事实上，那些要求自己拥有合法统治权的人只有在其他人了解支持他们要求的理由的情况下才能这样做；因此，双方（统治者和被统治者）在共同参与逻各斯（Logos，世界的可理解的规律）时变得平等。

如果没有一个主人与他命令或指示的人的“平等”对话（无论这种平等对话有多少），就没有任何服务可以被执行，没有任何知识可以被传授，没有任何权威可以被建立。不平等社会只有通过众多的平等关系才能正常运作。民主丑闻凸显了这种平等与不平等的交织，后者使民主成为公共权力的基础。<sup>[77]</sup>

朗西埃认为，不平等必然建立在平等的基础上。在政治权力实例的基础性时刻，在构成共同体的附属差异的建立过程中，“不平等”必须受到平等的对待。因此，对于朗西埃来说，民主不是一种政府形式（实际上，不会有民主政体之类的东西；我们所认为的代议制民主是一种矛盾修辞，一

种自相矛盾的说法)，而仅仅是一种政治权利的基础性时刻的残余，是存在于不平等核心的平等的残余。它永久地提醒我们，政治秩序的建立存在一种“异位”关系。为构成政治秩序的差异发挥作用提供基础的因素正是导致政治秩序混乱（平等）的原因。总而言之，“民主”只是一种“非政府”原则。

严格来说，不存在所谓民主政府。政府总是基于少数人对多数人的统治。因此，“人民的力量”对于不平等社会和寡头政府来说也必然是异位的……

由此，政治政府就有了基础。但这个基础实际上也是一个悖论：政治是一种没有基础的统治权基础。州政府只有在具有政治性的情况下才是合法的。而它只有在没有基础的情况下才具有政治性。这就是民主在被准确地理解为“机会法则”时的含义……民主既不是一个被统治的社会，也不是一个社会的政府，正是这种不可治理性，让每个政府最终都必须找到它的基础。<sup>[78]</sup>

因此，朗西埃将平等或自然权利的观念从主观领域转移到了客观领域：平等与主体的本质无关，而与政治领域的本质及其结构不一致性有关。他解释说，主体只是社会空间中这种构成性差距的标志。

在这里，他采用了前一本书《分歧》（1995）中已经提出的推理思路，在书中他详细阐述了马克思的无产阶级概念。正如他指出的，“无产阶级”（民众的成员）一词并不表示任何实质性内容；它不指任何确定的结构情境中的社会行为者，也没有任何可以在其中识别的内容。无产阶级只是指在社会关系的统治体系中造成空洞的群体。它标志着其中存在一个（光谱）扇区，该扇区构成了该系统的组成部分，但并不是“一个不是部分的

部分”。

马克思所说的无产阶级既包含在这个秩序之中，又超越了这个秩序。在经典的资本主义条件下，作为工人阶级的一部分，他将自己融入结构领域中。但这种包含也包括那些不再属于该领域的过剩，这种过剩无法用该领域中可用的语言来说明。正如马克思所表明的，工人所遭受的不公正（侵权行为）的类型（附加价值的榨取）是无法根据资本主义生产体系的类别来阐明的；工人作为劳动力的一员获得“公正”的薪水。工人不仅仅是劳动力，这既是资本主义生产方式的基础，同时也是资本主义生产方式无法思考的东西，对这一点的揭示将对其造成破坏，产生其内在逻辑的扭曲（侵权）。

然而，朗西埃对无产阶级概念的解释从根本上与马克思的解释背道而驰，其中政治概念的去实体化 / 去本体论化的普遍过程的后果显而易见。这里出现的“主体”没有任何分配到其结构条件的计划；它不通过任何特定的能力或派系来区分；它只指定“法官，一个用来‘count the uncounted’的代名词，一种叠加在社会群体现实之上的主观化方式”，它无法被还原为社会空间的统治领域，并破坏了历史的重复性（现有结构的单纯复制）。<sup>[79]</sup>

但是，一旦无产阶级概念被剥夺了其一切积极属性，它也就失去了马克思所具有的对资本主义制度的明确否定的性质——将无产阶级视为既定秩序找到其隐藏真相（普遍效应所在之处）的社会场所。就像勒福尔的民主概念一样，无产阶级成了一个通用概念，与其他政治排除的通用形式（如今天被称为“少数派”的概念）没有区别。当前正在进行的政治概念的去实体化 / 去本体论化过程最清晰的表达，也是内格里和哈特的“大众”概念。

对于这些学者来说，大众只不过是一种非实质性力量，从中无法得出任何明确的政治计划。它只是其自身表现的纯粹冲动，与另一个同样通用

且不确定的类别——“帝国”——相对立。这是内格里和哈特的批评者已经广泛展示的，且这些学者实际上最终也承认了这一点。<sup>[80]</sup> 事实是，一种基于提倡纳入非实质性主体的政治，其定义完全由其发现其被排除在系统（根据朗西埃的说法，也就是 the uncounted）之外的情况决定，只能让位于扩大既定秩序的计划，即使其在其基础不被质疑的情况下能更好地被社会化地理解。通过这种方式，政治与其对立面，即朗西埃所说的“治安”（police）——一种系统自身固有逻辑的替换——变得难以区分。

这让我们回到巴迪欧以及他对 20 世纪的定义：“唯意志历史主义”的矛盾的世纪。尽管政治性反对一切历史主义，但它预先假定了历史感的观念。恢复与“治安”不同的政治需要将社会场所作为超验性参照点，这个参照点使给定的秩序超越政治本身，同时包含了政治被否定的真理。换句话说，我们应该能够赋予特定主体产生普遍效应的能力，打乱阐明该秩序的逻辑（部分不再是一部分，而是社会整体的表现形式），从而赋予它可实现的历史使命。

总而言之，政治性思维要求主体的去实体化，但一旦它失去其特性、正价或属性，成为一个通用概念（只是问题的名称）后，政治性概念本身就开始瓦解，变得模糊、难以定义，最终变得与其对立的术语——朗西埃的治安——没有区别。因此，即使是像内格里和哈特这样对主体进行彻底去实体化的计划，在赋予其政治有效性时，也不可避免地会陷入某种形式的本体论化。正如阿尔贝托·莫雷拉斯（Alberto Moreiras）所说，大众拥有救赎性这一表述只是简单假设了救赎性的存在，却没有考虑其形成过程：“帝国无法提供主体化理论。它限制了自己，即总是看起来已经形成了的主体，可以继续享有其合法或屹立不倒的地位。”<sup>[81]</sup> 内格里和哈特拒绝弄清楚大众是如何在实际政治舞台上表达自己并实现其所谓解放潜力的。但与此相对应的是，作为主体的大众的建构过程不再被视为政治行动的结果。

最终，大众将不再是一种政治建构，而是一种历史建构，从19世纪的意义上来说，也就是一种客观的物质过程的结果。因此，内格里和哈特将历史归于构成据称将结束当前国家弊病的主体的使命。最终，这种观点意味着历史的自发客观展开与价值领域（“历史的狡猾”概念的某种版本）之间的某种共谋的存在。总之，它包含了一种理想主义（形而上学）矩阵的历史哲学。正如尚塔尔·墨菲（Chantal Mouffe）指出的那样：

政治分析的所有关键问题都被回避了，例如关于大众如何成为革命主体的问题。我们被告知，这取决于大众如何在政治上面对帝国，但这正是他们的理论框架无法解决的问题。他们相信大众的希冀必然会导致帝国的终结，这引发了第二国际的决定论，这一决定论预测，资本主义的经济矛盾必然导致资本主义的崩溃。当然，在这种情况下，革命主体不是无产阶级，而是“大众”。尽管有这些新概念，它仍然采用的是旧的决定论框架，没有为有效的政治干预留下空间。<sup>[82]</sup>

这种假设一个被剥夺了所有积极属性的实体为历史主体的激进的主观不确定性，必然会强化历史主义决定论。无论如何，这都是有征兆的，它揭示了一个超出内格里和哈特思维范围的问题。所有不同的“后基础”学者都不禁想要偷偷地重新引入本体论假设——无论是在历史哲学方面，还是在代理人的实体化方面（客观或主观目的论）——这揭示了一旦脱离各种形式的本体论，政治性就变得不可想象，不可能详细阐述任何关于它的话语。然而，这种向形而上学领域的倒退在今天的政治思维中得以显现，只是也征兆性地揭示了目的论预测不能找到任何象征性的基础来维持自身已经到了何种程度。当前的政治词汇不包含允许学者以话语方式阐明这些假设的类别。巴迪欧断言：“有趣的是，今天这些类别已经死亡且被埋葬

了。”<sup>[83]</sup>这让我们回到了最初的观点，巴迪欧将其视为 20 世纪出现的显著表现。在这一时期，政治变成了悲剧，政治性创伤性核心——暴力问题，特别是革命暴力问题——得到了集中体现。

### 革命暴力和代理人问题

当然，暴力不仅仅是一个像其他问题一样的问题，因为它代表着政治的底线，它的归零点。暴力的独特之处在于它标志着一个例外点。事实上，在谴责暴力之后，任何学者都不能不指出，尽管如此，在某些情况下还是必须得有暴力的。暴力存在于例外中。<sup>[84]</sup>它在历史中发挥着基础作用，但不能成为历史常规进程的一部分。暴力参与了历史，同时又扰乱了历史的概念。

20 世纪初期，乔治·索雷尔（Georges Sorel）在《暴力论》（*Reflections on Violence*, 1907 年）中详细阐述了这一点。为了反对第二国际的社会民主主义领导人及其社会主义进化论概念，他强调暴力不参与政治经济，更不参与任何“革命经济”——对他来说，这个词代表了一种术语上的矛盾。从政治经济学的角度来看，第二国际的工会主义是合理的。通过和平、合法的手段，工人阶级可以获得的比通过暴力所能获得的东西更多。然而，对索雷尔来说，这意味着革命视野被封闭在资产阶级理性的范围内。工人阶级诉诸暴力（这也是总罢工的意义）引发了另一种逻辑，即主观自我肯定的逻辑，索雷尔将其置于“神话”的标题之下。它打破了一切政治理性，反抗一切“革命经济”。它代表着对无限性的赌注。它意味着“对天

的攻击”。简而言之，它确认了工人阶级为革命主体。<sup>[85]</sup>工人阶级因此拥有两个灵魂：工会主义者和革命者。无产阶级身体的分裂是对把20世纪定义为政治概念史的历史性世纪的另一种表现，即“形而上学的回归”。索雷尔引用柏格森的话来说明这一点：

柏格森问我们……以考虑心灵深处以及在创造性时刻发生的事情。他说：“存在两个不同的自我，其中一个可以说是另一个（它的空间表象或社会表象）的外部投射。我们通过深刻的内省获得前者，这使我们将自己的内在状态视为活着的事物，不断变化，变成无法衡量的状态……但我们如此掌控自我的时刻很少，这就是我们很少自由的原因。我们大部分时间都生活在自己之外，几乎感知不到自己的任何东西，除了我们的灵魂，一个无形的影子……因此，我们为外部世界而活，而不是为自己而活；我们说话而不是思考；我们是被行动的，而不是我们自己行动。自由行动就是恢复对自己的占有，并回到纯粹的持续状态。”（Bergson, *Time and Free Will*）<sup>[86]</sup>

对于索雷尔来说，系统主体与先验主体之间的分裂对应于工人阶级中工会主义与革命战斗性之间的分裂。革命战斗性是伊曼纽尔·列维纳斯（Emmanuel Levinas）后来所说的“前本体论的自我”在政治中的表达。<sup>[87]</sup>它标志着象征秩序瓦解的时刻，也是建立该秩序的时刻。最终，这也是施密特的主权所在的领域，也是政治性最终作为概念出现的地方。然而，在20世纪的进程中，暴力问题最终将使先验主体的观念以及随之而来的政治性概念本身变得有问题。莫里斯·梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）对苏联革命经验的反思说明了它是如何产生的。

1940年，莫斯科审判后不久，阿瑟·凯斯特勒（Arthur Koestler）出版

了小说《正午的黑暗》，书中描述了以革命原则的名义在苏联实施的暴力，尤其是这种暴力给左翼思想带来的困境。在凯斯特勒的小说中，审判官伊万诺夫指出，大自然每年都会杀死数百万人。现在，他问道，如果共产党为了“历史上最有希望的实验”而杀害了数十万苏联人，“为什么这会引道德愤怒”？他说，大自然“对人类进行了大量无意识的实验，为什么人类没有权利对自己进行实验”？<sup>[88]</sup>凯斯特勒小说中的被告尼古拉斯·鲁巴肖夫（Nicholas Rubashov），作为斯大林政策的反对者，最终会和尼古拉·布哈林（Nikolai Bukharin）一样——承认他的叛国罪和对革命的背叛。

七年后，作为对凯斯特勒小说的回应，梅洛-庞蒂发表了《人道主义与恐怖》一文。他打算通过此文解决小说给左翼思想带来的困境。凯斯特勒提出的那种自由人道主义，由于缺乏革命人道主义的辩证精神，从根本上无法让人理解“狡猾、欺骗、流血和独裁如果能让无产阶级掌权，且只是为了达到这个目的，那么它们就是正当的”<sup>[89]</sup>。

——将自身折叠在内在存在中并拒绝介入历史的“美丽灵魂”的人文主义，以在历史上的邪恶和暴力面前保持被动态度为代价，保留了其正直性。拒绝诉诸革命暴力意味着现有秩序的神圣化或自然化，这非但不能消除暴力，反而有助于维持暴力（“来自上层的暴力”）。这让我们回到了梅洛-庞蒂所强调的悖论：“一旦人文主义想要以任何一致性来充实自身，它就会转变为它的对立面，也就是暴力。”归根结底，暴力是我们无法避免的。没有办法避免它。“一个反共主义者，”他写道，“拒绝承认暴力是普遍存在的。”而这正是赋予政治悲剧情绪的原因。那些谴责苏联大屠杀的人“正试图忘记自希腊以来一直困扰欧洲的一个问题，即人类的处境可能没有令人满意的解决方案”<sup>[90]</sup>。因此，革命激进分子如果真的想要继续其革命，就不可避免地要诉诸那些他打算废除的方法。

对于梅洛-庞蒂来说，关键在于清楚地区分合法和非法的暴力形式。这

使得事情变得复杂起来。做出这种区分的标准不能是抽象的道德，因为抽象的道德根本无法辨别暴力发生的背景和情况的特殊性。最终，解决这个问题不能没有对未来的既定愿景和其导向的目的。“目前，问题不在于知道一个人是接受还是拒绝暴力，”他表示，“而是知道一个人所联合的暴力是否是‘进步’并倾向于自我压制或自我延续的。”<sup>[91]</sup>

然而，梅洛-庞蒂随后意识到这一原则带来的问题。事实上，在凯斯特勒的小说中，“叛徒”鲁巴肖夫也是基于此为自己的行为辩护。对于梅洛-庞蒂来说，诉诸历史只不过是鲁巴肖夫忽视他对自己行为的责任，将其负担转嫁给历史的借口（梅洛-庞蒂知道，这种说法也适用于苏联政权的官员）。这使得梅洛-庞蒂在历史概念中引入与其相对的细微差别。事实上，只有理性过程中缺口的存在，才能为主观责任的思考做好准备。

对于梅洛-庞蒂来说，鲁巴肖夫和反革命分子的错误在于错误的历史观。这是一种“机械”的历史观，没有给主观决定和行动留下空间：

鲁巴肖夫和他的同志们在革命斗争中所经历的个人与历史的团结被转化为一种机械论哲学，这种哲学改变了团结本身，并且成了鲁巴肖夫作出的非人性选择的根源所在。对他们来说，人只是周围环境的反映，伟人的思想最准确地反映了行动的客观条件，而历史至少在原则上是一门严谨的科学……

在这里，鲁巴肖夫和他的同志们遵循的是一种社会学科学主义，而不是马克思的任何观点。政治人是一名采用有效手段实现既定目标的工程师。鲁巴肖夫遵循的逻辑不是马克思所描述的表现为客观必然性与大众自发运动不可分割的历史存在逻辑；它是只处理他可以随意操纵的惰性物体的技术人员的总结逻辑。<sup>[92]</sup>

当然，梅洛-庞蒂赋予马克思一个他同时代（形式时代）的概念，而这对于马克思来说是不可想象的。他所坚持的主体概念意味着存在着一种未被历史规律所掩盖的残余，一个历史无法自行解释的过剩点，在这个过剩点上历史必须被迫说出真相。正是在那里，目的论的确定性逐渐消失。根据梅洛-庞蒂的说法，历史的不确定性是鲁巴肖夫假装忽视的东西，这使得他的论点前后不一致：

显然，鲁巴肖夫非常清楚，除了这样一部完全决定论的历史的碎片之外，没有人能知道任何东西；他也清楚，对于每个人来说，这个客观化的历史都存在着缺陷，没有人能拥有比他所看到的历史的“主观形象”更多的东西，而这种东西无法与被视为远远超越人类的客观化历史相比。<sup>[93]</sup>

历史终结的不确定性最终开启了政治领域，使暴力行为成为“政治行动，而不是知识运作”<sup>[94]</sup>。然而，这并没有否认历史是评估政治行动，尤其是暴力行动的合法性最终标准的假设。历史的神秘化不能和与之相对应的私人伦理的神秘化相对立。正如梅洛-庞蒂所说：

马克思主义者已经认识到内在生活的神秘性。他生活在世界和历史中。在他看来，决策不是私人事务，也不是对我们所认可的价值观的自发肯定；相反，它在于质疑我们在世界中的处境，将我们置于事件的进程中，正确理解和表达历史的运动；在历史运动之外，价值观仍然是空话，没有其他实现的机会。<sup>[95]</sup>

历史的真相是不可触及的，但它总是有前提的：“不管发生什么，我们

都必须在不确定性和混乱中努力揭示真相。”<sup>[96]</sup>

然而，尽管梅洛-庞蒂关于暴力的陈述并不否认历史作为主观行为进步性最终评判者的观念，但它确实将问题转移到了另一个领域。他知道，对于历史的终结，永远不是只有一种观点。正如他所说，在韦伯之后，存在着“多神论”和“诸神的斗争”。<sup>[97]</sup>正是在这里，我们找到了为主体的出现腾出空间不确定性的根源，以及阻止这一突破口的办法。这里的问题实际上并不是如何确定暴力在什么情况下是合法的，而是确定谁可以发号施令，谁有权决定暴力行为何时合法。这意味着，为了主体的出现，历史必须变得不确定；然而，我们必须能够建立一个让历史真相被看到的社会场所。否则，任何学科和历史都是不可能的。正如他所说：

马克思主义革命并不是非理性的，因为它是现有逻辑的推断和结论。然而，根据马克思主义，后者只有在一定的社会情境中才能完全被感知，并且只有唯一经历过革命的无产阶级才能感知，因为他们是唯一经历压迫的人……对主体的批判反映了普遍性，无产阶级被作为思想和行动上的革命机构，革命不仅是理性和意志的事情，还是存在问题，或者说，“普遍”理性是阶级理性，而相反的无产阶级实践是有效普遍性的载体——总之，马克思主义的最小元素（同这个词在化学中的含义一样）显示了人类在历史中的创造力。<sup>[98]</sup>

我们在这里得到了施密特主权概念的更精确表述：主体是决定暴力何时合法或不合法的人。这个概念性的三要素（主权—主体—暴力）是构成“短暂的20世纪”的政治性领域的载体，也是它作为一个概念出现的基础。

我们还在这里了解了政治概念去实体化过程的最终限制因素。历史的不确定性要求主体的确定性。这表现为梅洛-庞蒂话语中存在的不对称性。

虽然主体对历史终结的肯定具有表演性——它试图将这些终结强加于历史，但主体的决定却具有陈述性——它只是寻求承认一个既定现实。在这个层面上没有任何不确定性的余地。

历史的去实体化再次与主体的实体化相对应。然而很明显，梅洛-庞蒂只是以这种方式将问题转移到另一个平面，却没有解决它。聚焦工人阶级而不是历史并不会让事情变得更好。为什么我们没有资格确定历史的终点是什么或如何实现它们，却有资格确定引导我们实现这些终点的主体？事实上，后者已经假设前者为其前提：如果不知道历史的终点是什么，我们也就无法知道谁应该引导我们走向历史的终点。要回答这两个问题，就需要深入了解历史前进的假设逻辑及其未来的发展。更根本的是，为什么历史终结的确定性是反常的，而历史主体的确定性却并非如此？

梅洛-庞蒂实际上察觉出了主体的模糊性。主体既是历史内部的又是外部的，同时也是历史的创造者和产物：“革命行为既表现为历史的创造，又表现为与其总意义相关的历史真理。”<sup>[99]</sup>他也意识到这句话中蕴含的矛盾性，却无法避免这种矛盾性。正如历史不会代表自己说话一样，主体也不会。后者必须如此命名。这就提出了一个问题，谁是主体背后的主体？谁可以指定后者，谁可以决定社会普遍性具体表达的场所以是什么，谁的行动将与历史共谋？如果关于这个问题的分歧是不可避免的，那么它们就不能被接受，除非它们是对现实的错误理解的表达。

正是在这里，在命名主体的过程中，对历史的引用变得不可避免。指定真理所在之处的人无法接受这一行为的主观性证据，除非他们让自己陷入恶性循环。如果出现分歧，历史主体指定的真假应该相信历史本身。我们应该让它说出真相，说出它的最后一句话。以这种方式，梅洛-庞蒂最终做了他批判的凯斯特勒的角色鲁巴肖夫所做的事情：

他只是将其投射到未来，期待着我们了解整个历史的幸福日子，尽管严格的科学让我们陷入分歧和冲突。只有在遥远的未来，科学才能消除我们预测中的主观因素，并为我们与历史的关系构建一个彻底客观的模型。<sup>[100]</sup>

他的论证由此产生了一个完整的循环；它突然被送回到它最初想要离开的同一点：历史中隐藏逻辑的“形而上学”观念，以及他对此拥有的明确视角。最终，正如他所说，这种诉诸历史只不过是逃避主观责任的借口，将我们不当行为的负担转嫁给历史。然而，他无法避免这一点。事实上，对我们的行为承担责任只意味着能够用历史的眼光来证明它们的合理性；也就是说，为了做到这一点，为了对我们的行为负责，我们必须诉诸清空主体意义感观念的历史。

无论如何，这个问题超出了梅洛-庞蒂理论的范围。它只是表达和揭示了一个更广泛的问题：巴迪欧指出的唯意志主义和历史主义之间的矛盾关系是 20 世纪政治思维的特征，是这两个术语之间同时建立的矛盾而又不可分割的关系。典型的解决方案包括展开平面，分离客观平面和主观平面。也就是说，历史必须在政治话语层面上错位，以释放目的论确定性的主体，然后将其投射到二阶政治话语（主观平面），在那里它们作为一阶政治话语隐含的基础。

事实是，一旦历史观念被移出政治话语的层面，一旦其客观性假设被破坏，主体观念也就站不住脚了。将问题从一个层面转移到另一个层面并不能解决问题。历史终结的不确定性所造成的裂痕无法再被弥合，它迟早会再次出现在该主体的另一个层面上。在这里，我们谈到了暴力真正有问题的方面，这一点隐含在梅洛-庞蒂的论点中，但他未意识到：其合法性问题的根本不确定性，即没有办法将革命暴力与极权主义区分开来。既不存

在一个可以决定它的客观标准，也不存在一个可以命令它的主观代理人。

正如勒福尔所说，梅洛-庞蒂无法表达的东西以及将他的论点陷入恶性循环的东西，正是构成极权主义真正核心的东西。梅洛-庞蒂在自己的论点中复制的东西的创立操作，正如他所说，并不是引用历史的客观性（鲁巴肖夫对他来说是“罪孽”），而是将社会主体作为真理的所在。政治的创伤性核心已经包含在主体的指派行为本身中。对这一行动中隐含的价值的识别/挪用，即可能有人有权决定暴力何时合法的假设，不仅会成为各种暴行的根源，而且也会成为暴行本身。

然而，如果将某个特定的社会行为者指定为主体的可能性不存在，对政治的思考也就不存在，这一点仍然是事实。如果打算对抗权力的暴行，我们就无法避免它，即使我们知道这样做不再可能，知道任何警告和归因都将缺乏基础，并需要建立一个可以揭示其神学起源的超验实例。总而言之，这样做就意味着恢复一种已经暴露其形而上学本质的历史观——甚至更严重的是：它在政治方面是反常的；正如勒福尔所表明的，它是“极权主义逻辑”的基础。

无论如何，梅洛-庞蒂在确定暴力合法性方面所观察到的同样的不确定性，在代理问题以及谁可以这样做的问题上将不可避免地再次出现。我们无法界定可以决定问题的“我们”（道德主体）。正如巴迪欧所言：“政治危机揭示的是，所有群体都不存在，不存在法国人或无产阶级，正因为如此，表象的面貌及其反面（自发性的面貌）都是易变的。”<sup>[101]</sup>

我们现在可以完成巴迪欧在《世纪》中提出的最初假设。正如他所说，从经典马克思主义到马克思列宁主义的转变是更广泛现象的局部表现。它伴随着19世纪历史目的论概念的消解。在那一刻，历史终结的不可能决定不再仅仅是一种实际的、物质上的不可能，而是一种概念上的不可能。这些目标不再被视为预先设定的，而是已经铭刻在历史概念本身中。主体代

理机构有效性领域的开辟，不仅体现在这些目标的实现上，更体现在这些目标的确定上。20 世纪上半叶的一切思想都建立在这个前提之上，这标志着政治概念史上的划时代转变。

然而，20 世纪下半叶见证了政治思想史的新转变。更准确地说，历史的目的论概念的消解过程的不断深化，而这与主体作为其（主观目的论）代理人的概念本身的消解相关。再次说明，它的不可能决定不仅是物质的、实践的——正如资本主义逻辑吸收工人阶级的主题所暗示的那样，由于经验环境——而且是概念性的。这里真正的悖论是，开辟主体代理机构领域并赋予主体行动在历史终结定义中新的相关性的目的论历史观的消解，最终也将使其站不住脚。正如尼采所说，没有上帝，真理的观念就站不住脚，同样，没有历史，主体的观念也站不住脚。在这一点上，我们进入了一个后悲剧宇宙。

用安德烈·马尔罗的话说，20 世纪之交也是西方历史上政治变成悲剧的时刻。一旦关于历史终结的确定性消失，它的调用就会以帕斯卡式赌注的形式出现。我们不知道历史是否会终结，因此我们必须对它押注。这一悲剧场景具有对绝对主义的赌注形式，它缺乏任何客观的保证。然而，对绝对主义押注的想法意味着该赌注的主体存在的假设成立。这个前提的不确定性反过来又使话语自我折叠。然后，后悲剧场景就有了二阶赌注的形式。它不再是一个关于绝对主义存在性的赌注，而是一个关于赌注（赌注的主体）存在的赌注。话语的目的不再是创造一种具有超验意义的幻觉，而是创造这种幻觉的主体，将我们自己建构为我们自己的意义幻觉的幻觉主体。

这让我们回到了暴力问题。对于乔治·索雷尔来说，诉诸暴力建立了一种不同的逻辑，它不是方式逻辑，也不是目的逻辑，而是主体自我肯定的逻辑。然而，一旦这种逻辑脱离了任何目的，一旦它不再被铭刻在时间

范围、目的论框架、历史生成的既定观点中，主体就会被锁定在它自己的自我再生的循环中。<sup>[102]</sup>这标记了迄今为止阐明政治性领域的超验性/内在性作用的术语。然后，所有阐明这一领域的反对派都会消失。巴迪欧随后发现，“政治性从来都是虚构的”<sup>[103]</sup>。四个世纪前伴随着巴洛克开始的漫长循环就这样结束了。它代表着“世界的第二次祛魅”。

## 注释

[1] 最明显的例子是 Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: 1914—1991* (New York: Vintage, 1996)。

[2] Alain Badiou, *The Century* (New York: Polity Press, 2007), 58.

[3] Badiou, *The Century*, 15.

[4] Badiou, *The Century*, 8.

[5] Badiou, *The Century*, 148.

[6] Badiou, *The Century*, 132.

[7] Badiou, *The Century*, 131.

[8] 这首曲子可在视频网站 (YouTube) 上听到，由阿尔方斯 (Alfons) 和阿洛伊斯·康塔尔斯基 (Aloys Kontarsky) 演奏。见 <https://www.youtube.com/watch?v=EmErwN02fX0#>。

[9] Friedrich Kittler, *Discourse Networks 1800/1900*, trans. Michael Metteer (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990), 106.

[10] Pierre Boulez, quoted in Georgina Born, *Rationalizing Culture: IRCAM, Boulez, and the Institutionalization of the Musical Avant-Garde* (Berkeley: University of California Press, 1990), 1.

[11] 正如阿诺德·勋伯格 (Arnold Schoenberg) 所指出的，就和声与调性之间保持的数学比例的复杂程度而言，我们走得越远，它就越不和谐。主音更接近调性，因为它与调性保持着最简单的数学关系，而副主音则是主音倒置的结果。三度和六度需要更复杂的数学比例，以此类推，直到半音阶的半音。因此，半音阶只是完成了迄今为止主导调性音乐的和谐原则。和声自然声学基础的渗透也可以解释和声的历史。从巴洛克到古典主义、浪漫主义、到印象主义，最后到表现主义 (十二重音)，每一个时期都是在半音阶中加入更多的和声而形成的，而这一原则也是这些时期的基础和决定因素。然而，这并不是这一发展过程中的最后一个阶段。按照这一逻辑，下一步 (继续加入更多谐波的结果) 将是微调。勋伯格写道：“我们音乐的进化并不仅仅归功于我们的音阶，最重要的是，这个音阶并不是音乐的终极目标，而是一个暂时的停顿。引导我们的耳朵找到它的泛音，仍然包含着许多必须面对的问题。如果我们暂时还能摆脱这些问题，那也只是因为自然音程与我们无法使用自然音程之间的妥协——这种妥协，我们称之为调和系统，相当于无限期延长的休战。这种将自然关系简化为可处理关系的做法，并不能完全阻碍音乐的发展；而耳朵将不得不去解决这些问题，因为它就是这样被安排的。然后，我们的音阶将转变为更高阶的音阶，就像教会调式转变为大小调式一样。”因此，这种理性主义倾向使勋伯格不仅能解释音乐创作过去的发展，还能预测其未来的演变。Schoenberg, *Theory of Harmony* (Berkeley: University of California Press, 1983), 25.

[12] 在托马斯·曼的《浮士德博士》一书中，勒沃库恩 (肖恩伯格的象征性形象) 在其音乐理念中明确表达了这一理想。Thomas Mann, *Doctor Faustus: The Life of the Composer Adrian Leverkühn as Told by a Friend* (New York: Vintage, 1999).

[ 13 ] Pierre Schaeffer, *Traité des objets musicaux: Essai interdiscipline* (Paris: Seuil, 1966), 35.

[ 14 ] 类似的概念在绘画中的表达是亚历山大·罗琴科 ( Alexander Rodchenko ) 的 *Pure Colors: Red, Yellow, Blue* (1921) ( 三幅原色画 )。通过这种方式, 这位俄罗斯建构主义者意图“将绘画还原到其逻辑结论”。

[ 15 ] 正如费迪南德·索绪尔所指出: 就语言而言, 如果我们从内部视角将语言视为符号之间的关系, 那么它就是绝对理性的, 是一个确定性的系统; 但如果我们从外部视角将语言视为符号与其参照物之间的关系, 那么它就是完全随机的。基特勒用以下措辞描述了与 19 世纪话语概念的决裂, “1800 年的话语体系不是游戏, 而是假装是人的内在性和声音; 1900 年, 一种不符合传统书写系统的书写方式占据了主流, 这种书写方式从总体上激化了书写技术。显然, 1900 年的话语体系是一种掷骰子游戏, 其中有按顺序排列的离散单元, 在歌词中被称为字母和标点符号, 自马拉美以来的作家都将主动权让给了它们” ( Kittler, *Discourse Network*, 211—213 )。

[ 16 ] “将信息从一种媒介传递到另一种媒介, 总是需要对信息进行重塑, 使其符合新的标准。在一个需要意识到将感官经验的一种秩序与另一种秩序分割开来的话语网络中, 转置必然取代翻译” ( Kittler, *Discourse Network*, 265 )。

[ 17 ] Kittler, *Discourse Network*, 219.

[ 18 ] 这也适用于艺术领域。对前卫艺术而言, 只有艺术家的决定才能将物品转化为艺术品, 但这并不能解释一个人如何成为艺术家, 一个有资格这样做的人, 他的决定就足以将一个庸俗的小便池转化为艺术品。

[ 19 ] 西奥多·阿多诺认为, 当代音乐对调性的否定是对形式束缚的反叛, 是对人类创造潜能的解放。他还认为先锋派是与资本主义市场结构和艺术商品化进程的决裂。总之, 他认为无调性是解放潜能的源泉, 因此具有明确的政治影响。见 Adorno, *Philosophy of New Music* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006)。

[ 20 ] 见 Elias J. Palti, “The ‘Return of the Subject’ as a Historico-Intellectual Problem,” *History and Theory* 43 (2004): 57—82。

[ 21 ] Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura* (Mexico: FCE, 1982), 141.

[ 22 ] Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, 139.

[ 23 ] Ernst Cassirer, *Substance and Function: Einstein’s Theory of Relativity* (New York: Dover, 1923), 404.

[ 24 ] Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, 145.

[ 25 ] 实际上, 福柯忽略了 19 世纪末产生的这一认识论变革, 这导致他陷入了一系列矛盾。弗里德里希·基特勒注意到了这一点, 并阐述了他所称的 1800 年与 1900 年“话语网络”之间的差异。见 Palti, “The ‘Return of the Subject’”; and Kittler, *Discourse Networks 1800/1900*。

[ 26 ] Cassirer, *Substance and Function*, 414.

[ 27 ] Cassirer, *Substance and Function*, 420.

[ 28 ] Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 1, Language* (New Haven: Yale University Press, 1977), 78.

[ 29 ] Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, 152—153.

[ 30 ] 格式塔理论也说明了这种分裂在知识领域的运作方式。在格式塔转换中, 形式作为有意义的整体立即出现在意识中。为了说“这是一只鸭子”, 我们不必一个部分接一个部分地逐步再现这只鸭子——例如, “这是耳朵”“这是嘴巴”等——直到我们最终发现这是一只鸭子。相反, 我们要反其道而行之。我们必须先发现它是一只鸭子, 然后才能分辨出它的各个组成部分。也就是说, 为了对某个对象产理性认识, 我们必须已经知道我们正在谈论的是什么。概念思维需要先于现实感官, 并将世界配置为一个有意义的对象, 从而将其作为一个现象学领域进行符号化的揭示。这也是

皮尔斯 (C. S. Peirce) 在逻辑学领域以归纳 (abduction) 之名所提到的——归纳和演绎之外的第三种智能方式，也是这两种方式的前提。这种前思辨的、前概念的符号实例开辟了有意义的先河，概念最终可以在这些先河中展示自己。它确立了证据的基础，并立即赋予意向，最终使我们能够断言命题的有效性 (或无效性)。

[31] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970).

[32] Georg Lukács, *Soul and Form* (Cambridge: MIT Press, 1974), 32.

[33] 关于披露的概念，见 Maria Pia Lara, *The Disclosure of Politics: Struggles over the Semantics of Secularization* (New York: Columbia University Press, 2013)。

[34] Hans Kelsen, *The Essence and Value of Democracy (1929)* (Berkeley: University of California Press E-Books Collection, 1982—2004), 90. 这部著作最初是发表在《社会科学和社会政策档案》(*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*) 上的一篇短文，后来被扩充成书，并于 1929 年出版。关于这本书起源的研究，见 Sara Lagi, *El pensamiento político de Hans Kelsen (1911—1920): Los orígenes de la esencia y el valor de la democracia* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007)。

[35] 见 Hans Kelsen, "Causality and Imputation," *Ethics* 61 (1950): 1—11。

[36] 见 Siegfried Marck, *Substanz und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie* (Tübingen, 1925); and Carlos Miguel Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen* (Paris: Kimé, 1997)。

[37] Kelsen, *Essence and Value of Democracy*, 86, 89.

[38] 关于这一主题，见 Ralf Dahrendorf, "Max Weber and Modern Social Science," in *Max Weber and His Contemporaries*, ed. Wolfgang J. Mommsen and the Netherlands, vol. Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel (London: German Historical Institute/Allen & Unwin, 1987), 577 ff.

[39] Hans Kelsen, *Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's "A New Science of Politics": A Contribution to the Critique of Ideology* (Frankfurt: Ontos, 2004), 11.

[40] 这是一系列对立的基础，如解释与理解、自然科学与哲学、唯名论科学与意识形态科学之间的对立。

[41] 正如卡洛·加利所言：“凯尔森毫无根据的形式主义与施密特毫无根据的决定论、非个人的法律与个人的权威，当然是相互对立的，但却是在现代危机的同一范围内，即试图将秩序与主体毫无矛盾地统一起来。凯尔森赋予后者以优先权，施密特赋予前者以优先权，但不是自由主义意义上的主体，也不是天主教意义上的人，而是权威，是具体实例意义上的权威，是能够建立司法秩序的形成性意见。” Galli, *Lo sguardo di Giano: Saggi su Carl Schmitt* (Bologna: Il Mulino, 2008), 61.

[42] Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 5.

[43] 正如施密特所言，“形式”这一节点概念仍然模糊不清，既定义过度，又定义不清。施密特认为：“在马克斯·韦伯的社会学理论中，可以观察到三种形式概念。”这使得该理论前后矛盾 (Schmitt, *Political Theology*, 27)。

[44] Schmitt, *Political Theology*, 19—20.

[45] Schmitt, *Political Theology*, 31.

[46] Schmitt, *Political Theology*, 10.

[47] Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 19.

[48] Schmitt, *Political Theology*, 30.

[49] Schmitt, *Political Theology*, 29.

[50] Kelsen, *Essence and Value of Democracy*, 84.

[51] 见 Reinhart Koselleck, "The Historical-Political Semantics of Asymmetric Counter-concepts," in

*Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. K. Tribe (Cambridge: MIT Press, 1985), 159—197。

[ 52 ] Schmitt, *Concept of the Political*, 52.

[ 53 ] Hans Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts: Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1920), 8.

[ 54 ] 这是施密特主权理论的基本矛盾。它的前提是社会领域缺乏同质性，用施密特的话说，它是一个“多元体”。因此，需要一个主权实例为其提供统一性。然而，这一主权实例的建立需要人民的认可。施密特认为，这正是其构成的机制。但是，在这种情况下，人民将先于主权者，主权者也就不是其构成的必要条件。总之，施密特的主权理论拒绝社会领域统一性的思想，与之相矛盾，但同时又以之为前提。

[ 55 ] Jacques Derrida, *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 289.

[ 56 ] “在一系列历史哲学的围猎之后，现代押注于创造历史的是人这一论断。只有当我们认识到这一表述所产生的角色转变时，才能理解其含义。我在《新时代的合法性》(*Die Legitimität der Neuzeit*, 1966)一书中提出并解释了这一概念，但尚未注意到它所隐含的整个理论过程。因为，在这种方式下，既没有发现也没有证明谁是历史的代理人；历史的主体是历史，而不是历史的代理人。历史的主体只是被命名的。” Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede* (Stuttgart: Reclam, 1999), 129.

[ 57 ] 见 Derrida, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973)。

[ 58 ] 实际上，这一重新表述囊括了过去二十年中出现的更广泛的认识论变迁，这一变迁贯穿了整个西方思维，包括自然科学。实际上，最近一系列变化汇聚在一起，将事件概念置于科学和哲学思考的中心。伊利亚·普里戈金的耗散结构理论就是一个例子。事件概念是该理论不可分割的一部分，有助于解释系统在偏离平衡状态时的行为。参见 Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos* (New York: Bantam, 1984)。事件的概念也与生物学中的元进化（进化过程本身的进化）有关。参见 Humberto Maturana, *Biology of Cognition* (Urbana: University of Illinois Press, 1970); Humberto Maturana and Francisco Varela, *Autopoietic Systems* (Urbana: University of Illinois Press, 1975); and Erich Jantsch, *The Self-Organizing Universe* (Oxford: Pergamon Press, 1989)。关于这一主题，另见 Elías Palti, “Time, Modernity, and Time Irreversibility,” *Philosophy and Social Criticism* 23, no. 5 (1997): 27—62。

[ 59 ] 见 Jacques Derrida, *Khōra* (Córdoba: Alción, 1995)。该术语首次出现在《传播》(*Dissemination*, 1972年)的末尾。在《语法学》(*Of Grammatology*, 1967年)中，他仍然用“下层结构”来指称这一预示性领域。

[ 60 ] Claude Lefort, “The Permanence of the Theological in the Political?” in *Democracy and Political Theory* (Cambridge: Polity Press, 1988), 225.

[ 61 ] 见 Claude Lefort, “The Question of Democracy,” in *Democracy and Political Theory*, 9—20。

[ 62 ] 见 Karl Marx, “On the Jewish Question” (1843), in *The Marx-Engels Reader* (New York: Norton, 1978), 26—46。

[ 63 ] Claude Lefort, “Human Rights and Politics,” in *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* (Cambridge: MIT Press, 1986), 257—258.

[ 64 ] 这一说法（民主也可能成为极权主义的一种形式）可以从勒福尔特的理论中推导出来，尽管他并没有这样说。

[ 65 ] Lefort, “Human Rights and Politics,” 260.

[ 66 ] Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 2000), 238, 251.

[ 67 ] Claude Lefort, “The Logic of Totalitarianism,” in *The Political Forms of Modern Society*,

279—280.

[ 68 ] Claude Lefort, "The Permanence of the Theological in the Political?" in *Democracy and Political Theory*, 233.

[ 69 ] Claude Lefort, "Démocratie et le événement d'un 'lieu vide' ," *Le temps présent: Écrits 1945—2005* (Paris: Belin, 2007), 468.

[ 70 ] Leo Strauss, "Persecution and the Art of Writing," in *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

[ 71 ] Leo Strauss, *Natural Rights and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

[ 72 ] Claude Lefort, "Trois notes sur Leo Strauss," *Écrire: À l'épreuve du politique* (Paris: Calmann-Lévy, 1992).

[ 73 ] 因此，在短暂的 20 世纪结束后的 30 年里，所有最严重的暴行都是以民主的名义犯下的，这并不奇怪。减少社会不平等的世俗趋势发生急剧逆转也不足为奇：由于缺乏任何可能彻底改变当前秩序的替代方案，这种趋势所助长的社会争论政治已不再有意义。

[ 74 ] Walter Benjamin, "Zur Kritik des Gewalt," in *Walter Benjamin: Gesammelte Schriften* (Frankfurt: Surkhamp).(Frankfurt: Surkhamp, 1999), 2:179—204.

[ 75 ] Lefort, "Human Rights and Politics," in *Democracy and Political Theory*, 270.

[ 76 ] Jacques Rancière, *Hatred of Democracy* (London: Verso, 2006), 41.

[ 77 ] Rancière, *Hatred of Democracy*, 48.

[ 78 ] Rancière, *Hatred of Democracy*, 4, 52.

[ 79 ] Jacques Rancière, *La Mésentente: Politique et Philosophie* (Paris: Galilée, 1995), 121.

[ 80 ] 见 Gopal Balakrishnan, ed., *Debating Empire* (London: Verso, 2004); Paul A. Passavant and Jodi Dean, *Empire's New Clothes* (New York: Routledge, 2004); and Chantal Mouffe, *On the Political* (New York: Routledge, 2005)。在解释众人如何在政治实践中实现其所谓解放潜能时，作者们仅限于说：“我们没有任何模式可以为这一事件提供。只有众人通过其实践实验来提供模式，并决定何时以及如何将可能变为现实。” Antonio Negri and Michael Hardt, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 411.

[ 81 ] Alberto Moreiras, "A Line of Shadows: Metaphysics in Counter-Empire," *Rethinking Marxism* 13, no. 3/4 (2001): 224.

[ 82 ] Mouffe, *On the Political*, 111.

[ 83 ] Badiou, *The Century*, 9.

[ 84 ] 汉娜·阿伦特或许是这种模式在当代的最佳范例。在《论暴力》一书中，她谴责一切形式的暴力行动，认为这与真正的政治体制相矛盾，因为政治体制需要辩论，需要思想的交锋。正如她所说，在死亡危险面前建立起来的那种兄弟情谊压制了主体的独特性。因此，一个人根本无法参与批判性的辩论。然而，在《在过去与未来之间》一书中，她称赞法国抵抗运动是真正政治行动的最佳体现，因为它催生了一个真正的公共领域。见 Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt, Brace & World, 1970), 69; and Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin, 1974), 4。赞赏法国抵抗运动的方法，而不赞赏其他采取暴力行动团体的方法，当然是武断的，表达的只是一种主观偏好。然而这也表明，任何理论家都很难不接受政治构成中某种形式的暴力行动。

[ 85 ] “要研究暴力的影响，必须从它的远期后果而不是它的近期结果出发。我们不应问暴力对当代工人的直接好处是多于还是少于巧妙的外交手段，而应问在无产阶级与社会的关系中引入暴力会产生什么结果。我们不是在比较两种改革，而是在努力找出当代暴力与未来社会革命的关系。” Georges Sorel, *Reflections on Violence* (London: Georg Allen & Unwin, 1925), 47—48.

[ 86 ] Sorel, *Reflections on Violence*, 29—30.

[ 87 ] 索雷尔和施密特简单地假定了前本体论自我的存在，因为它是政治思维的条件。对埃曼努埃尔·列维纳斯而言，这反而成了一个问题：它本身是如何构成的？因此，他开始探究构成政治训诫的本质。他将这种训诫称为他者的强加。对他而言，正是被他者冲击的“原始创伤”构成了我们的自我。见 Levinas, *Otherwise Than Being, or Beyond Essence* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998)。然而，正是在这一点上，主体的概念本身就成了问题。训诫不能参与象征秩序，因为它限定了本体论领域。然而，产生训诫的他者本身必须已经是一个自我，否则它就会把我们卷入无限的倒退之中。最终，这种前本体论的自我观念，以及与之相伴的政治概念本身，从根本上变得不可想象。关于列维纳斯的思想所引发的政治问题，见 Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005)。

[ 88 ] Arthur Koestler, *Darkness at Noon* (Morrisville, NC: Lulu, 2010), 70.

[ 89 ] Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem* (Boston: Beacon, 1969), xxviii—xxix.

[ 90 ] Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, xxviii, 2, 13.

[ 91 ] Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, 1.

[ 92 ] Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, 14—15 (his italics).

[ 93 ] Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, 17.

[ 94 ] Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur, in Oeuvres* (Paris: Gallimard, 2000), 228. 英译本中缺少这一句。

[ 95 ] Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, 21.

[ 96 ] Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, 22.

[ 97 ] Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, 36.

[ 98 ] Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, 28.

[ 99 ] Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, xl.

[ 100 ] Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, 17.

[ 101 ] Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?* (Paris: Seuil, 1985), 11—12.

[ 102 ] 我在此书中进一步阐述了这一点。Eliás J. Palti, *Verdades y saberes del marxismo: Reacciones de una tradición política ante su “crisis”* (Buenos Aires: FCE, 2007).

[ 103 ] Badiou, *Peut-on penser la politique*, 113.

## 结语 漫长周期的结束——世界的第二次祛魅

迄今为止未被皮埃尔发现的还有一千万件事。古老的木乃伊被包裹在一层层的布里；我们需要时间来逐步打开这位埃及国王的裹尸布。而现在，因为皮埃尔开始看清世界的最初表面，所以他盲目地认为自己已经到达了最里层的本质。但是，迄今为止的任何地质学家所深入的地球的最深处，也只是其表面的一层又一层而已。相对于其核心而言，世界只不过是其表层所产生的表层而已。我们千辛万苦地挖掘金字塔；经过无限的分组我们终于到达了它最中心的位置；我们欣喜地看到了石棺；我们打开棺盖却发现，里面什么也没有！——它令人震惊的空旷，就如同人广阔的灵魂一样！

——赫尔曼·梅尔维尔（Herman Melville），《皮埃尔》（*Pierre; Or, the Ambiguities*）

在20世纪，政治性作为一个可以被主题化的对象的出现，体现了政治概念史的重大转变，这标志着与19世纪的彻底决裂。19世纪的理想是政治体系与市民社会的统一，以及消除政治性相对于社会领域的任何超验性痕迹。这需要一种从内在性中产生的超验效应的特定生产方式，且其中的政治性缺乏可见性条件。接下来的问题是如何构想社会的自我超越。政治行动因此只不过是社会构成本身的工作，只是社会功能体系中的一项功能。

反过来，社会和政治性的非分化/同一思想代表了一种试图弥合两个世纪前巴洛克时期出现的宇宙裂痕的尝试——正如埃尔·格列柯的《奥尔加斯伯爵的葬礼》中所表明的那样——并且其最终目的是融合这幅画中所描绘的两个平面，即神圣平面和世俗平面。然而，政治性出现后，中介问题总是会在某个特定平面上重新浮现。社会相对于其自身的构成性分离的观念必然在表达与变革之间造成冲突。尽管政治制度的目标是以简洁的方式复制社会，但这里的社会就其本身而言并不是完整的。它必须被构建为一个自由代理人的共同体，而这正是政治体系的任务。

克服分裂需要中介，需要一个像埃尔·格列柯画中受到送葬队伍尊重的神父一样的代理机构的干预，且这个机构应该被置于社会本身之外。内在中介的悖论需要一种不涉及任何决策实例的社会表达机制（将主体的多元化降维到共同体的统一），将其从主观领域转化为客观领域。在这里，我们得到了随后出现的历史概念——一个单一的集体名词。根据莱因哈特·科泽勒克的定义，历史的概念显示出其自身的时间性。然后，历史填补了这一空白，占据了中介代理人的位置，成为在分裂宇宙中产生融合并重新统一的第三个术语。但如果它扮演的不是个新角色，那么该术语的引入带来的则是对其运作模式思想的关键性重新表述。

这种中介作用从主观层面向客观层面的转化，以价值领域和事实真相之间某种秘密共谋为前提，并且只有这样，社会的构成才能受命于历史的自发发展。以这种方式，这一过程被剥夺了其政治实质，即代理人及其行动的典型政治特征，取而代之的是一种非个人力量，即历史自动主义。决策实例的设定意味着重新引入一个超验的代理人，他的存在会使权力关系的存在被污名化。它将使每个已建立的秩序中固有的令人难以忍受的事实性残余变得清晰可见。

19世纪无法接受这一点。它无法接受每个社会制度所固有的权力不对

称的事实存在。它需要排除决策主义的依据，以及每个已建立的秩序最终的任意性。然而，社会的分裂不仅仅是一种最终可以被克服的偶然事件；这是它的内在条件，它的构成因素。历史概念的引入所带来的重新表述，等于抹杀了主权，使主权变得不可见，但这注定会失败。超验问题迟早会不可避免地再次出现。

因此，19 世纪的政治概念史就是一部试图抹杀主权的不同尝试的历史，也是一部最终无法抹杀主权的历史。正如卡尔·施密特谈到自由主义时所说，它代表了对政治性的政治否定。相反，20 世纪政治性作为一个问题的出现表达了思维模式和权力实践模式的急剧转变。它实际上设定了一个不可逆转的转折，意味着跨越了一条无法回头的界限。暴力合法性问题的不断扩大就是这一点最好的体现。区分暴力的合法使用和非法使用所同时存在的必要性和不可能性并不是什么新鲜事；它是政治性的基础，并赋予政治性以悲剧性色彩。但这个难题在 20 世纪获得了全新的含义。正义与法律之间的对立非但没有消失，还发展到了令人无法接受的极端程度。最终，暴力问题的根本不确定性变成了对一个负责该问题并解决它的主体的迫切需求，从而消除了法律与正义之间的世俗裂痕。这一行动的显著政治特质（暴力、异类、不受法律或道德规范影响）不但没有被消除，反而被置于政治反思和实践的中心。

这是历史进化观断裂的结果，它将为新的、“更强”的主观代理机构的思想做好准备。主体将不再仅仅被视为历史计划的承载者（Träger），而是历史计划的创造者。当作为对 20 世纪下半叶极权主义经历的反应，关于历史终结的同样的不确定性在与主体相关的领域重演时，这里的问题开始暴露出来。当时接受一切主体投射的普遍性（其最好的表现形式是“大众”的概念）将使其根本无法承担或构想任何历史角色。更准确地说，当时所揭示的是，不存在能够决定问题的主体，即有权行使合法暴力或决定谁可

以这样做的“我们”。它本身只是一种形而上学的幻觉，而且实际上是一种反常的幻觉。与单纯的犹豫不决不同，彻底的不确定性定义了政治性领域的本质，它与采取一项没有任何依据的决定的需要无关，而是与决定性主体的消解和其虚幻本质的揭示有关。然而，这只是更深层次问题的外在表现。

主体的解体实际上是政治性领域重大结构性转变的表面表现，是表达这种转变的反对派共谋的结果。到那时，尽管在合法暴力和非法暴力之间做出决定仍然是必要的，但它变得毫无意义，而不是无法决定。最终，这种自命不凡的行为最终变得不正当，成为极权主义的根源。从历史终结观崩溃的那一刻起——就不再有任何方式能够区分“反动”暴力（历史上它会自我延续）和“进步”暴力（这往往会自行取消），或者用本雅明的话来说，不再有对“神话”（经验的、世俗的）暴力和“神圣”（有意义的）暴力的区分——决定性的行动也被剥夺了其悲剧意义。<sup>[1]</sup>虽然仍然有必要做出决定：无论这个选择是什么，都不会产生任何影响，因为这不涉及任何实质性的问题，也没有任何历史命运的实现取决于该决定的内容。然后，决策行动就吸收了其所有实质内容，失去了一切意义。因此，为主体代理机构提供自由度的决策行动（打破历史主义目的论的确定性）最终将使其变得毫无意义。

最后，暴力的不可决定性问题的关键在于政治性概念本身，以及迄今为止阐明其领域的内在性和超越性的作用。正如我们所看到的，超验主体的假设只是作为一个指向超出给定范围的指标。只有这种调用才能维持解放的期望，否则我们将注定继续被困在系统性决定的牢笼中。然而，就在这个前提成立的那一刻，我们也发现，实现所谓解放潜力的尝试具有潜在的破坏性弥赛亚（受膏者，即基督）驱动力。在这里，我们看到了不可辨别性逻辑在政治话语中运作的另一种方式：在与相反术语的共谋中，

因为它们都源自相同的极权主义逻辑，所以它得到了复制。此时，我们来到了所有政治哲学（包括所谓后基础政治哲学）都瓦解的时刻。<sup>[2]</sup>

事实上，对于新施密特思想家来说，政治哲学诞生于对冲突作为政治性构成要素的否认。正如罗伯托·埃斯波西托（Roberto Esposito）所指出的：

当然，哲学表象否认冲突的必要性是有原因的，一种“生死攸关”的原因。这个原因是，最初正是冲突否认了表象，从某种意义上说，在政治哲学的绝对范围内，冲突无法被表象——除非以它自身的解体形式。不管怎样，冲突，就其全部表现形式而言，只不过是政治、其事实和事实性的现实——而且……它的“有限性”。这种真正的事实性和事实现实，不符合政治哲学的代表性框架，也无法用概念性语言来表达。<sup>[3]</sup>

当然，所有的政治哲学都需要对冲突的象征性驯化，即冲突在竞争的减压形式下的升华。<sup>[4]</sup>根据埃斯波西托的说法，它只能以自我压制的前景的形式在政治话语中得到表达。这样，“后基础”的当代观点在不同的版本中提出在其他基础上重新建立政治哲学——这些基础不是否认冲突，而是将冲突作为政治的基本资料置于其反思的中心。然而，这种后基础政治性思想的典型幻觉在于相信可以巧妙地区分秩序哲学与冲突哲学、服从政治与解放政治。事实上，冲突的独特性剥夺了其可能的主题化，只不过是一种更为激进的独特性的表层表现：解放与服从不可区分的“丑闻”（“解放”实际上是暴力自我抑制前景的能指，是暴力的象征性驯化手段，它破坏了暴力的残酷性事实，消解了暴力的独特性）是表达政治性领域的内在超越性作用被破坏的结果。在这里，我们达到了“世界的第二次祛魅”。

世界的第一次祛魅发生在我们称之为“界限期”(Schwellenzeit, 1550—1650年)的时期。在这一时期,上帝抛弃了世界,这表明价值观领域已经从世界上彻底消失了。世界获得了超验性,这是一种无法用我们的传统语言来表达,也无法以任何地球力量的形式体现的特性。于是,正义脱离了法律,变得缥缈、难以理解。即便如此,世界总是被预先设定好的。如果实在法永远不能将自己等同于正义,那么它至少不能停止不断援引正义作为其基础。

这开启了政治性领域。从它的诞生到现在,政治性领域经历了多次连续的重组。但是,正如勒福尔所说,“外部”(相对于政治性领域本身而言)的概念仍然是其构成前提。前几章分析的不同权力行使制度表达了阐明政治性与勒福尔所说的外部之间的关系的不同方式——它们表达了在内在性以外的超验效应的不同产生方式。政治性的考古学里的每个时代(表象时代、历史时代和形式时代)都需要一种特殊的机制来产生正义感和意义感。每个时代都按照特定的功能逻辑工作:表象时代的折叠逻辑;历史时代的无差别/同一逻辑;以及形式时代的跃迁逻辑。20世纪产生的这种外部的去实体化并没有打破超验性与内在性之间的二元论。相反,它将这两个术语之间的对立激化到了令人无法接受的地步,而跃迁逻辑(历史主义和唯意志论主义的矛盾结合)就是外部去实体化的表现。然而,它代表了这场内在性超越性游戏的最后阶段。

实际上,与社会定义相关的外部的去实体化过程很快将政治性变成无形的实体,使其获得缺乏任何积极内容的普遍性。而这将为政治性的解体做好准备,产生政治性话语的自我折叠,从而使得这个名称(这种感觉投射背后的运作机制)的条件主题化。到那时,勒福尔的“民主”类别,或者德里达的“正义”类别,就开始简单地作为缓解超验性的工具;也就是说,在客观目的论和主观目的论消解之后,它们获得了表演性地建立既定

与超既定之间联系的功能，从而使既定秩序的内在分离显现出来。因此，“外部”仅仅表现为一种话语效果，它并不假定超验领域的存在。它只是每个既定秩序所固有的内部虚空的外部投影的产物。这一启示标志着迄今为止阐明的政治性领域及其固有的内在性超越性游戏的创建冲突的结束。20 世纪下半叶艺术从先锋派到新先锋派表现形式的转变，启发我们了解这种概念上的位移是如何产生的。

《白上白》(图 C.1) 由乌克兰至上主义者卡西米尔·马列维奇在俄国革命的一年后绘制，该画表明了 20 世纪前几十年外部的去实体化之后，超验性和内在性之间的二元论特性的转变。正如序列主义试图将音乐作品简化为其声学的主要元素（声音）一样，马列维奇也试图将绘画创作简化为其基本属性：色彩。实际上，这里的色彩其实是无色的。虽然白色就像和声学中的白噪声一样包含所有颜色，但它本身没有颜色，就像白噪声没有

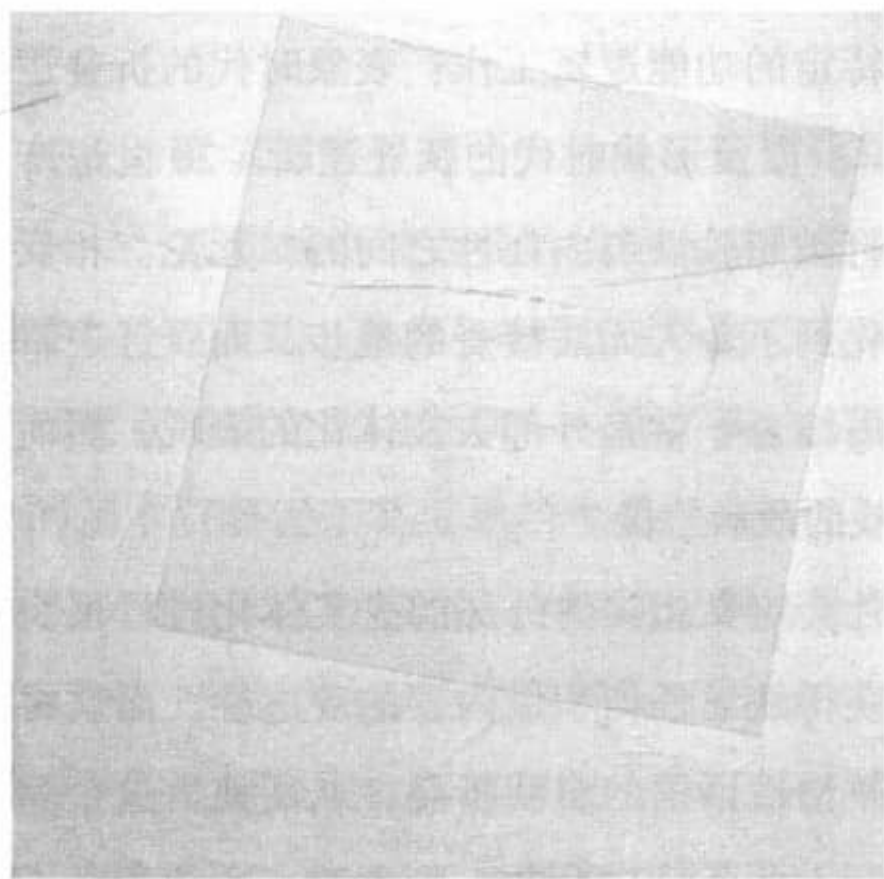


图 C.1 卡西米尔·马列维奇 (Kazimir Malevich), 《至上主义构图：白上白》(1918 年)。纽约现代艺术博物馆 (MoMA)。© 2015。数字化图像，纽约现代艺术博物馆 / 佛罗伦萨斯卡当代艺术博物馆。

声音一样。它代表了由于其自身的丰富性而导致的颜色的缺失——正如涵盖整个音调范围的声音也使音乐作品缺乏表现力一样。这种对艺术自然基本要素的去实体化其实就是表象系统的逆转。《白上白》实际上可以被看作埃尔·格列柯的《奥尔加斯伯爵的葬礼》在 20 世纪的对立面。

在马列维奇的画作中，二元宇宙仍然是构图的基础，通过白色的无差别堆积中的差异作用表现出来，但与之相反的人物的轮廓却消失了。埃尔·格列柯画作中人物、主题和寓言的丰富质感被一种虚无缥缈的几何图形所取代，这个图形没有任何具体的表达，其边界是弥散且令人难以捉摸的。伴随着其悲剧感的巴洛克场景的深度在这里变成了没有内容的平坦表面。这使得该表面上唯一可被感知的元素更加引人注目：画家的笔触。这也是唯一区分它与背景图案的东西。通过这种方式，正如埃尔·格列柯的绘画一样，马列维奇使自身存在于揭示其传统本质的表象体系中。

但这一启示的激进化达到了清空任何实体表象的程度，它也就同时促进了它的反面的产生。在埃尔·格列柯的画作中，神圣与世俗层面的对立看起来被画框完美地包围着，它描绘了一个封闭、独立的宇宙，尽管其内部存在裂缝。在马列维奇的画中，几何图形的叠加和不对称正方形的不精确轮廓（白色背景不再像埃尔·格列柯那样位于其上方，而是位于其周围）暗示着一个无限空间。它给人一种将它投射到画框之外的印象，给人一种它打算打破包围它的界限并拥抱周围生命的感觉，仿佛它受到一股不可抗拒的外部力量的推动。艺术家的痕迹（画笔的笔触）在这里表现为画面之外的生命的内在痕迹，它既维持着表象，又创造了表象，并同时表象施加了暴力，这种暴力使得表象摆脱它的固有边界并与其自身融合（这幅画是在俄国革命之后绘制的）。

马列维奇只是想让这幅画“在白色自由的深渊里遨游”。事实上，这种愿望最终会在 20 世纪下半叶消解整个二元宇宙；这个二元宇宙清晰地表达

了先锋派的构成，即便是以非实体化的方式。20 世纪 60 年代单色艺术的激增就是这一点的体现。在通常被认为是马列维奇作品的后现代版本的罗伯特·劳森伯格的《已擦除的德·库宁的作品》中，甚至人物和背景之间的微妙差别也消失了（图 C.2）。笔触（艺术家的主观性）最终会被保留下来，但现在，它们失去了以前的表现力，不再是任何周围生活的痕迹。这幅画中唯一突出的元素是镀金的框架和低调的铭文，为的是表明艺术家所在的艺术机构及其献祭的潜在机制。如果没有标题，我们将无法了解画作中隐藏在画家画笔笔触下的内容：德·库宁实际擦除的画作。<sup>[5]</sup> 这幅作品将无

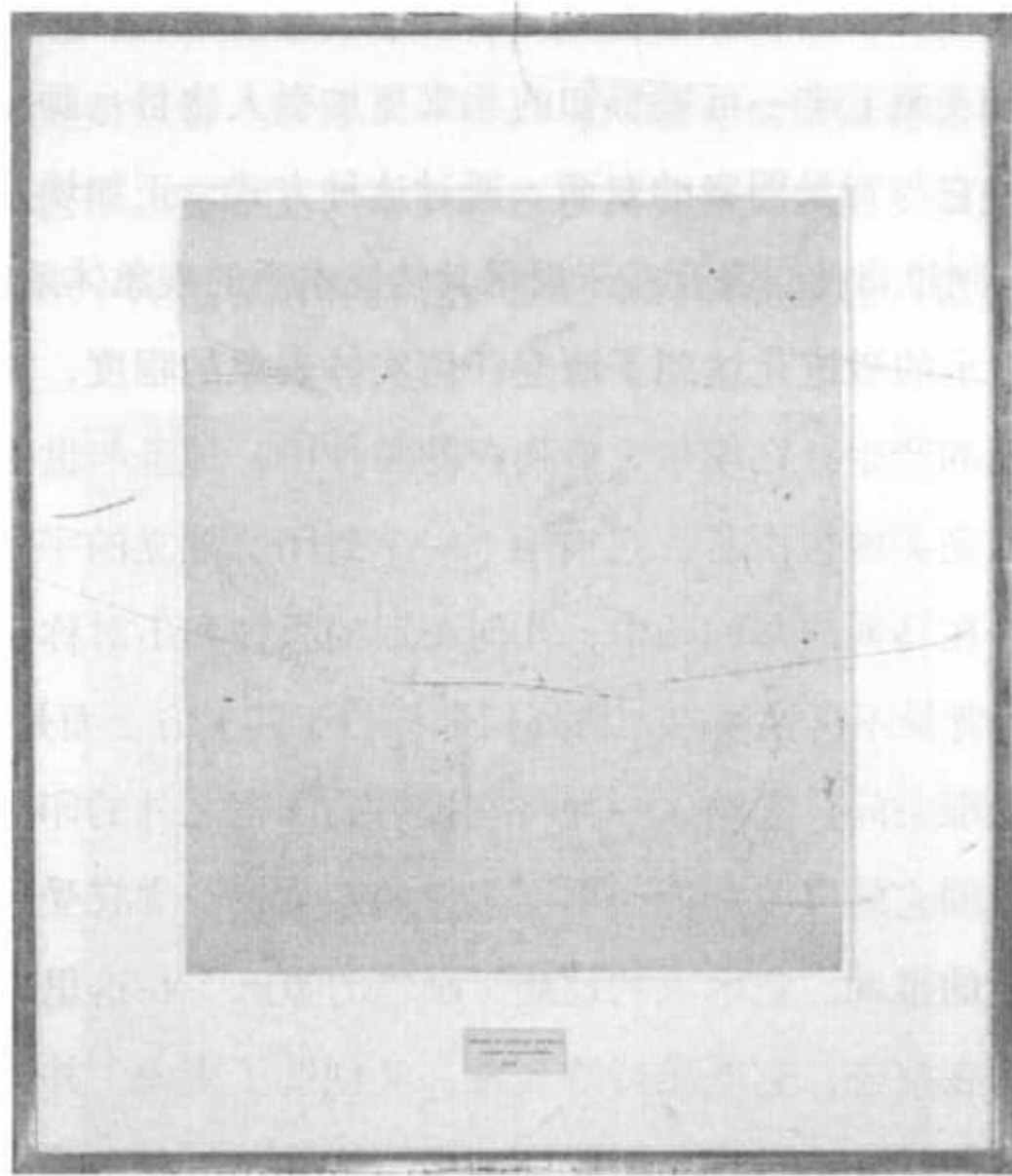


图 C.2 罗伯特·劳森伯格 (Robert Rauschenberg), 《已擦除的德·库宁的作品》(Erased de Kooning Drawing, 1953 年)。© 2015 罗伯特·劳森伯格 / 纽约视觉艺术家和画廊协会 (Visual Arts and Galleries Association, VAGA) / 布宜诺斯艾利斯阿根廷视觉艺术家协会 (Sociedad de Artistas Visuales Argentinos, SAVA)。

法被人理解。与暴力的情况一样，不可决定性会自我扩展并包含决策实例，而不仅仅是其产物。

最终，新先锋派质疑的是先锋派的建立前提。这是一种外部表象的观念，也是一种超越艺术的生活观念，后者应该寻求重新加入其中，这就是主体名称所指定的（不可能的）操作。<sup>[6]</sup>在劳森伯格的画中，外部消失了。它像德·库宁的画一样，在画作的白色深渊下被内化和抹去。这幅画就像德里达提到的柏拉图式的“空间”（khōra），建构表达的东西就包含在其中。但这个空间除了“被擦除”（surrature）之外，并没有建构表达的东西。这意味着（无论是具象的还是非具象的）表象系统最后被打破。接下来出现的一个问题就是福柯结合莫里斯·布朗肖的著作所说的“外部思想”。

就像马列维奇之于绘画一样，布朗肖打算让语言在白色自由深渊中畅游，或者正如福柯所说，“语言不是一个词，只是一种沉思，一种颤抖，它少于沉默，少于空虚、广袤的空虚的深渊”。布朗肖的这一行为是将语言恢复为白噪声的无形物质，“回归到结果和起源的双重空虚”，在那里找到为表达本身无法表达的东西腾出空间的力量。我们可以称之为“布朗肖的语言无调性”。福柯继续说道：

它要求语言进行对称的转换。它必须不再是不知疲倦地产生图像并使它们发光的力量，相反，它必须转变为释放图像的力量，将它们从所有的压舱物中解放出来，并以逐渐发光的内在透明度推动它们，使它们爆炸并分散到可以想象的失重状态……因此，小说并不在于让我们看到不可见的事物，而是让我们看到可见事物的不可见性在多大程度上是不可见的。<sup>[7]</sup>

布朗肖的著作就像马列维奇对白色图案的把玩一样，受到外部的推动。

它不可抗拒地被那些不适合表象、只能在话语内部表达为内在空虚的东西所吸引。福柯说：“吸引力除了空虚之外什么也没有。”然而，就像塞壬（古希腊神话中人首鸟身的怪物）的歌声一样，“魅力并非源于当前的歌声，而是源于……那首歌将成为的承诺。”<sup>[8]</sup>外部的歌所包含的是什麼承诺？这种承诺和阿多诺在《新音乐哲学》中所相信的无调性主义是同一种东西：从形式的牢笼中解放出来（再者，从资本主义市场的框架中解放出来，从艺术商品的商品化中解放出来）。摆脱法律——或者音乐创作中的和声规则的约束将开启我们对不确定性的认识，将使我们体验到生命的充实。<sup>[9]</sup>

因此，外部被视为建立系统并立即包含系统的解放潜力的东西。简而言之，它只不过是当时哲学所指定的政治领域。先锋派和政治性概念的出现在严格意义上是当代的，两者有着相同的考古学基础。此外，两者同样被认为是无法用普通语言表达的。关于布朗肖的著作，福柯表示，理解语言的尝试为超越话语的“第二语言”的出现腾出了空间。<sup>[10]</sup>

勒福尔告诉我们，这种对外部的引用定义了政治性的概念，“体现了社会的自我外部性”。然而，他也建议我们，“不要将这种外部性投射到现实中……更准确的说法是，权力对外部事物做出一种姿态，并根据外部事物来定义自己”。他继续说道：“无论其形式如何，它指的总是同一个谜：关于内部与外部的结合、建立共同空间的划分、建立关系的断裂、其内化密切相关的社会外化运动的谜团。”<sup>[11]</sup>

我们在此了解了劳森伯格的绘画理想，这是一个艺术对外部的内在化的概念，是内在的自我外在的计划。无法表达的外部的思想被重新引入表象本身的框架。归根结底，外部表象的根本无法表达性本身只不过是一种表象形式。正如劳森伯格在他的画作中所展示的那样，这个裂痕并没有真正超出画面，也不是将表象与其外部事物（生活）分开的裂痕，而是表象的内在裂痕的表现。它是画面本身的内部被擦除的画作，是隐藏在表达

之下作为其隐含实质的艺术（无法表达的）理想，而且它只有在它的指定（画作下面的铭文）中才能被感知。除了镀金的框架之外，这里什么也没有。外部以及与之相关的间隙的思想只是内部裂缝的外部投射，它铭刻在表象系统的核心。

如今，一旦我们发现外部什么都没有，它只是一个虚幻的投影，或者更准确地说，是系统内部的构成性空虚的象征性表现，我们会得到什么呢？那就是“外在的思想”。代表制度的断裂不可避免地使其自我折叠。正如概念艺术家约瑟夫·科苏斯（Joseph Kosuth）所说，艺术终结后艺术家的唯一角色就是“探索艺术自身的本质”<sup>[12]</sup>。

艺术概念的消解预示着一种更广泛的现象，即“世界第二次祛魅”的到来。正是在这个时刻，19世纪形成的所有概念，作为迄今为止世俗世界中集体共享生活视野（民族、历史、革命等）的阐明者，都失去了它们以前的效力。然后，所有超验意义的投射不仅被发现是难以理解的，更彻底的是，它们是不存在的、是幻觉、是纯粹的神话，最后，还可能是反常的。总之，它标志着内在性和超越性游戏的结束。至此，我们会发现，正如巴迪欧所指出的（就像霍布斯鲍姆的民族，科泽莱克的历史一样），政治性不是一个永恒的范畴，而是一个偶然的现实，它的出现实际上是一个相对较新的现象。这种现象不过是神学思想领域的分歧所导致的一种意外。而这些揭示将会对政治性造成破坏。正如勒福尔所说，神学类别虽然在世俗化之后仍然存在，但它们现在属于已经失去象征功效的想象的秩序。

无论如何，与世界世俗化的进程一样，政治性领域的消解（世界的第二次祛魅）也是一种客观现象，是我们无法随意改变的。例如，我们不能像改变我们的宗教信仰或政治信仰那样对世界“复魅”。<sup>[13]</sup>这些19世纪的概念在当代的解体预示着一种决裂，其不可逆转性与19世纪发生的决裂一样不可逆转。然而，此时我们也发现，在打破了所有意义的幻觉之后，我

们离不开这些幻觉，我们仍然需要幻觉，我们不能停止寻找幻觉，即使我们不相信它。这为政治思维创造了一个全新的情境。

这就提出了一个问题：一旦共同体意识被剥夺了与外部的一切联系，那么它如何才能得到表达呢？或者，换句话说，在一个上帝和他的所有世俗代理人都暴露出其神话根源的情况下，会出现什么类型的象征宇宙？这个问题又衍生出许多其他相关的问题：在不仅被剥夺了所有客观保证而且被剥夺了所有主观支撑之后，什么样的政治实践是可能的？最后，超越表达它的内在性超越性游戏的政治领域的结构是什么？简而言之，政治领域之外可能会发生什么样的政治实践？

这些问题在今天都是绝对关键且完全无法解决的，并且这不仅仅是事实上的不可能。问题的本质阻止了它的解决；这些问题不能给自身提供必然需要根据其他概念坐标进行重新阐述的答案，这些问题也不能给其自身提供随之而来的对政治性领域的消失所引起的类似问题的重新定义。无论如何，尽管我们目前还没有能力回答这些问题，但仍然可以追踪引导我们找到这些问题的轨迹，重新体验政治性领域出现的历史概念转折，并追踪这一系列问题在历史上所经历的替换，试图理解在它所经历的不同过程中形塑它的特定类型的逻辑。最后，我们可以确定最终导致政治性领域混乱的条件，将政治性领域的概念变成一个象征上难以捉摸、实质上难以辨别的“问题”。

## 注释

[1] 实际上，与梅洛-庞蒂对主体的看法一样，本雅明也肯定了两种暴力形式之间存在着根本的不对称。神话（保守的）暴力与价值无关，而是与自然生命（das bloße Leben）、无意义的生命（nuda vita）、被剥夺了意义和价值的生命有关。相反，神圣暴力与生命（über alles Leben）有关，与历史有关，实际上是历史的源泉。它为了活人而牺牲生命，为了维护活人的灵魂（die Seele des Lebendigen）而牺牲生命。正如在《出埃及记》的故事中，神圣的暴力与正义的理想（摆脱奴役和到达应许之地）联系在一起。然而，正如德里达所指出的，这种区分很快就被本雅明提出了质

疑，因为后一种暴力的内容也显示出其自身的不确定性。“关键的决定，即允许我们认识或承认这种纯粹的或革命性的暴力的决定，人类是无法做出的。这是因为，神圣的暴力、最历史性的暴力、最革命性的暴力、最决定性的暴力并不适合人类的任何决定，也不适合我们的任何知识或可决定的确定性。” Jacques Derrida, “The Force of Law: The ‘Mystical Foundation’ of Authority,” in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David Gray Carlson (New York: Routledge, 1992), 55—56.

[2] 关于这一点，见 Oliver Marchart, *Postfoundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007)。

[3] Roberto Esposito, *Dieci pensieri sulla politica* (Bologna: Il Mulino, 2011), 31.

[4] 尚塔尔·墨菲 (Chantal Mouffe) 提供了一个很好的例子，说明政治思维在面对对立时的内在不可能性。她在《政治的回归》一书的序言中指出：“本书的核心主题是对政治的反思，以及对权力和对立的不可磨灭性的反思。”正如她在几页之后所说的那样：“自由民主要求在游戏规则上达成共识，但同时也要求围绕明确区分的立场形成集体身份，并有可能在真正的不同选择之间做出选择。这种争论性多元化是现代民主的构成要素，我们不应将其视为威胁，而应认识到它代表了这种民主的存在条件。” Mouffe, *The Return of the Political* (London: Verso, 1993), vii, 4.

[5] 劳森伯格曾向他非常欣赏的画家威廉·库宁 (Willem de Kooning) 索要一幅画，然后将其擦掉。据劳森伯格说，擦掉这幅画是他对这幅画的一种敬意。

[6] 正如彼得·比格尔 (Peter Bürger) 在其经典著作中雄辩地指出，将艺术与生活重新结合的典型先锋派理想，意味着对建立在艺术自主原则基础上的整个西方艺术传统的颠覆。Bürger, *Theory of the Avant-Garde* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989). 然而，他从未质疑过艺术本应重新融入生活的意义。他只是想当然地认为存在着一种超越艺术表象的生活，而后者则试图向其靠拢。比格尔在他自己的作品中也表达了这种态度，这也是他的理论中固有的盲点。关于对比格尔理论的批评，见 Hal Foster, *The Return of the Real* (Cambridge: MIT Press, 1996)。

[7] Michel Foucault, “La pensée du dehors,” in *Dits et Écrits: 1954—1988, vol. 1, 1954—1969* (Paris: Gallimard, 1994), 523—525.

[8] Foucault, “La pensée du dehors,” 523, 526.

[9] Theodor Adorno, *Philosophy of New Music* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006).

[10] “在歌曲之外重新找到自我，就像一个人活着穿越了死亡，但用第二种语言将其重新恢复” (Foucault, “La pensée du dehors,” 532)。

[11] Claude Lefort, “The Permanence of the Theological in the Political?” in *Democracy and Political Theory* (Cambridge: Polity, 1988), 225.

[12] Joseph Kosuth, “Art After Philosophy,” in Ursula Meyer, *Conceptual Art* (New York: Dutton, 1972), 155—170; 引自 Arthur C. Danto, *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 13.

[13] 正如米歇尔·福柯 (Michel Foucault) 所说：“话语实践并非纯粹和简单的话语生产方式。它们体现在技术流程、制度和一般行为准则中。” Foucault, “History of the Systems of Thought: Summary of a Course Given at the Collège de France, 1970—1971,” in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, ed. Donald Bouchard (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982), 200. 这意味着，非草书实践的变化不仅不以我们的意志为转移，也不以我们的良知为转移。我们对政治语言在过去 20 年中发生变化的了解，其实并不亚于我们对经济或社会在这一时期发生的变化变化的了解。总之，就像世俗化进程一样，世界的第二次迷失与主体的信仰无关 (事实上，即使在上帝死后，大多数人仍然相信上帝的存在)，因为它指的是这些信仰公开表达方式的客观变化。总之，对它的任何研究都与任何思想史无关；它只能从政治概念史的角度来观察。