

目 录

1 / 《当代学术棱镜译丛》总序

1 / 研究的历史

27 /

实践的艺术

31 / 总引言

32 / 消费者的生产

38 / 实践者的战术

49 /

第一部分 一种非常普通的文化

53 / 第一章 一个共同的场所：日常语言

53 / “每个人”(Chacun)和“没有人”(Personne)

55 / 弗洛伊德与普通人

58 / 专家与哲学家

61 / 日常语言之维特根斯坦模型

65 / 现代历史真实性

70 / 第二章 大众文化

71 / 一门巴西的“艺术”

74 / 谚语陈述

78 / 逻辑：游戏、故事和言说的艺术

81 / 一个转变的实践：“假发”(la perruque)

89 / 第三章 实践:使用与战术

91 / 使用,或消费

94 / 策略与战术

99 / 实践的修辞学,千年之计谋

105 / 第二部分 实践艺术的理论

109 / 第四章 福柯与布尔迪厄

109 / 散布的技术:福柯

114 / “博学的无知”:布尔迪厄

129 / 第五章 理论的艺术

130 / 切分与翻转:一种理论的方法

133 / “艺术”的人种学化

137 / 关于未知的叙述

141 / 思考的艺术:康德

149 / 第六章 故事的时间

150 / 言说的艺术

152 / 讲述招数:德蒂安

155 / 记忆的艺术与机遇

161 / 故事

165 / 第三部分 空间实践

167 / 第七章 行走于城市

170 / 从城市概念到城市化实施

173 / 失去的脚步一说

180 / 神秘主义:“使行走”之物

193 / 第八章 航海式与监狱式

197 / 第九章 空间叙述

199 / “空间”与“地点”

201 / 行程和地图

205 / 划界

212 / 犯罪?

217 / 第四部分 语言的使用

219 / 第十章 文字经济

222 / 书写:一种“现代”神话行为

227 / 铭刻在肉体上的法律

230 / 从一具肉体到另一具肉体

232 / 附身仪器

235 / 用于再现的机器装备

239 / “单身机器”

245 / 第十一章 声音的引用

248 / 移位的陈述

251 / 寓言的科学

254 / 身体的声响

258 / 第十二章 阅读:一种偷猎

259 / 关于书籍所提供“信息”的意识形态学

261 / 被埋没的活动:阅读

264 / 产自某一社会精英阶层的“字面”含义

266 / 这种“放肆的缺席”,是一种“分身练习”

268 / 游戏和诡计的空间

275 /	第五部分 相信的方式	170
277 /	第十三章 政治的可信性	170
279 /	信仰的贬值	170
280 /	一种考古学 信任的过渡	170
283 /	从“精神”权力到左翼反对党	170
285 /	关于真实的体制	170
288 /	被朗读的社会	170
292 /	第十四章 无法称呼之物:死亡	170
293 /	一种不可想象的实践	170
294 /	说,就是信	170
296 /	书写	170
298 /	治疗的力量及其复制品	170
300 /	可消失之物	170
303 /	不确定之物	170
306 /	层状地点	170
308 /	多变的时间	170
311 /	索引	170

研究的历史*

I

“只有在一个时代结束之后
人们才能够对使得这一时代
存在的事物加以陈述，
如同它只有在死亡之后
才能成为一本书。”

1980年2月,《日常生活实践》^①首次以袖珍集的形式面世。它介绍了一项经历了漫长时期(自1974年底至1978年)的研究成果。在此之前,这些成果中仅有一些零碎的片断得到过介绍^②。作为一部首次出版的研究著作,能够直接以袖珍本的形式面世在当时并不常见。一般而言,研究著作总是有待认可,它们通常以常规版本发表,但往往更多的却是在炼狱中消失,消失在政府部门或研究中心的秘密之中,被他们归为“灰色文学”。而这部著作自编订完成之日(1979年9月)起就受到了独特的礼遇,关于这些,我们可以从袖珍集的特征、主要作者的品格以及该智力项目的内在逻辑等方面来进行阐述。

* 与这部作品相关的注释收录在正文部分。用数字标出的注释列在每一册的卷末。(此为法文格式,中文版将以*引出的原文注释按照法文版格式收录在正文部分,而用数字标出的注释列在每个章的末尾。译者注也以*标示列在正文中。——译者)

II 在那些年代里,10—18开本的丛书并非普通的袖珍本。它有自己的特征、声誉、章程和宏伟目标。该丛书的主编,或者说是出版商,克里斯蒂昂·布尔若以简朴的形式大规模、低成本地出版了最新的社会和人文科学著作,并将它们与文学著作一起出版,其中有相当一部分是译著。因为布尔若相信文本形式的重要性,就如同他相信作者、体裁和风格的质量与多样性一样。在新兴的观点、抵触的概念和对敌对学派的斥责以及行业术语等嘈杂的纷争中,10—18开本的丛书促进了词语和观念的流通,顺应潮流地发行了人类学、政治经济学、语言学、哲学、社会学等方面的著作。在这些作品中,人们运用马克思主义的法国人的躁怒(*la furia francese*)*来探讨西方的结构主义或种族中心主义。这位主编敏锐的嗅觉和好奇心以及当时有利的经济形势为这个理想主义的赌注赢得了时间。1968年之后的法国,经济繁荣,社会略有动荡,为了顺应经济现代化、城市化的潮流以及大学毕业生的大量增长而依赖于社会科学的效用。成千上万的大学生和他们的老师带着对马克思、弗洛伊德或列维-斯特劳斯的热情撰写论文。他们或支持或反对阿尔蒂塞、乔姆斯基、福柯、拉康,争相购买他们的作品,阅读他们的追随者或反对者的论作,因为他们进入了理论之中,就像以前人们投身到宗教或革命中一样,无论是“后现代主义者”的厌倦,还是意识形态大厦的毁坏都没有影响到大量的作者和读者。唯有一些敏锐分子紧紧追随着这依稀可见的“断层”,在这“断层”处,“光辉年代”的宁静即将消失;他们避开过于简单但仍然发挥效应的对立关系,努力以别样的方式来阐释社会。

III

米歇尔·德·塞托正是这些目光敏锐的反传统思想家中的一位。在知识舞台上,他是一个与众不同的人物,从不遵守某一既定学科的教

* *La furia francese*, 意大利语,意为法国人的躁怒,17世纪欧洲流行语。——译者注。

条,他的智慧光芒遵循与大学、教堂、国家等的所属机构的逻辑不相符的道路。作为一位著名的历史学家,他以关于神秘主义和16、17世纪宗教派别的学术性著作而受人敬仰,同时,他对默默控制着历史学家这一职业的认识论做出了苛刻而清晰的批评,为此塞托也深感担忧。人们责备他把真相的概念相对化,猜疑学术机构的客观性,强调等级关系中的依赖与默契的分量,甚至还责备他质疑公认的典范,正是他们为法国历史流派赢得了声望。不久,人们又抱怨他牺牲对“现实”(réel)的捕捉,将写作的角色置于首位,而历史学家却希望对“现实”进行“真正”的描绘。他会不会是对情境和文本的符号学或精神分析阅读太感兴趣了?这些都是被正确的历史方法排斥在外的,它们有损于建立档案、积累(不可能的)完整的文献资料这一(神圣的)理想的实现。反复的、不公的、恼人的以及诸如此类的责备,不过,对于他在研究工作中提出的任何一个有争议的观点,人们都无法证明是错误的。于是,埃马纽埃尔·勒华·拉杜里* (过于?)出色地重新审视了黎世留统治下的卢登事件,冲破了他的困惑和同行的愤怒:“在作为神学家和历史学家的米歇尔·德·塞托看来,除了驱魔人自认为已经清理过了的地方之外,魔鬼无处不在。”塞托“懂得玩弄各类言论,依次运用各种语言。他时而是医学历史学家、社会历史学家,时而是神学家、精神分析学家、量化者、弗洛伊德或福柯的信徒”;“他从不放松警惕,总是令人难以辨认。通过介绍奇妙的《卢登的痴迷》**,米歇尔·德·塞托创作了那一年内最尖锐的作品。”^③

米歇尔·德·塞托对知识拥有广泛的兴趣,他交错运用各种方法,绝不局限于其中的任何一种,同时他又具备丰富的才能,令我们感到既惊奇又窘迫。对于自己的职业,塞托怀有持久的兴趣,然而在其职业棋盘上,他不断地变换自己的位置,绝不让他入将自己限定在任何一个固

* Emmanuel Le Roy Ladurie, 法国年鉴学派第三代著名史学家,著有《蒙塔尤——1294—1324年奥克西坦尼的一个小山村》,1975年出版。——译者注。

** *La Possession de Loudun*, 《卢登的痴迷》,米歇尔·德·塞托著。——译者注。

定的棋格中。作为耶稣会会员,他拒绝了该隶属本可以为他提供的抚恤金,却又始终没有中断与耶稣会的联系。塞托从前只是一位历史学家,而后又成为了古典文化方面的大师,正如他将苏兰——这位神秘的17世纪耶稣会会员因“疯狂”而对一切抱有怀疑态度——的《书信集》重版这一举措所证明的那样,他不满足于在过去有限的领域中所取得的显赫地位。他关注精神分析,是雅克·拉康的弗洛伊德学院的成员。自从1964年该学院成立直至1980年学院解散,他一直与拉康学派的诸多大贵族保持着学术友谊^④。不过,他同样关注语言学,从不间断地出入格雷马斯理论符号学研究班(巴黎)以及由皮诺·帕伊奥尼*精心组建的乌尔比诺年度会晤(意大利)。

V 1974年,一个研究文化与社会问题的公共组织向他发出了邀请(关于这次邀请的具体情况,我过后再讲),这主要归因于他学术活动的另一个方面。事实上,早在1968年,塞托的声望就已经超出了其研究所涉及的历史学家的领域,而达到了基督教的范围之外,耶稣会会员的身份将他纳入其中,但是他拒绝其限制自己的学术与社会交流。从此,塞托成为众多左派学术研究会的座上宾,政治决策者向他咨询,或者让他参与咨询,高层行政机构的智囊团也向他请教。于是,他以非正式的方式与以埃达尔·富尔为核心的智囊团(*brain-trust*)联系在一起,该智囊团在1968年夏天尝试改革大学并为筹备新学期开学创办了新的基金会。不久,人们建议塞托在这些地方教授历史和人类学:1968年至1971年,他任教于巴黎八大(万森),随后在1971年至1978年,任教于巴黎七大(西尤)。

塞托对1968年5月至9月间发生的“事件”风暴——就如当时的人们所言——进行了活生生的剖析,其分析才能令人惊叹,而这个新的社会角色就源自此才能。他在耶稣会会员的月刊《研究》上发表了一系列至今仍令人眼花缭乱的文章,其中关于这段变幻不定的时期,他赋予

* Pino Paioni, 乌尔比诺大学符号学和语言学国际中心教授。——译者注。

了读者智慧而丰富的阅读,这一阅读富于变化,摆脱了试图麻痹诸多同时代人的担忧^⑤。塞托并不试图提出解决方案,也不尝试给出最终的判断,因为最终的判断会封闭未来,不过,他首先尽力去理解偶然发生的事情。他的对象不是每日的废弃物、政治话语的紊乱、人们的哀诉或责备,而是巨大的言语混乱中更加深刻,甚至更加神秘的本质。这种骚动、这种言辞和对垒的混乱,这种反抗和罢工,关于社会及其潜在的因素和希望,它们想要表达什么呢?在他认为早已察觉的言语与行动的断裂中^⑥,塞托没有看到任何威胁,却看到了未来的可能性。面对不知道或者不能够承担父子关系的父辈们(塞托那一代人),他辨认出了一个巨大的社会事件的开端,发现了子辈们合理的焦虑,无论是平凡的快乐还是对社会秩序的管理都无法缓解这种焦虑。

VI

1968年令塞托感到惊讶,用他自己的话来说,“受到感染”、“发生变化”。这件事情在他身上留下的烙印是决定性的。按照他的另一个说法,即用来描述当代基督教处境的说法,对他而言,这简直是“一次前所未有的断裂”^⑦,并非他希望放弃、忘记或否认自己先前的存在,而是因为从此以后,他的学识、智慧和社会能力都将以别样的方式调动起来,用于进行澄清化的努力,这一努力是最为迫切的。他说,从此他必须“重新回到这个突如其来的‘事件’中,必须理解不可预见性传达给我们的关于我们自己的信息,即从此之后,我们将会变成什么”^⑧。对于这个任务,回避是不可能的:“使之清晰对我而言是必需的。这个必需并非首先对别人而言,更确切地说,是由于真实性的需要。”^⑨他不知道怎样赋予这个根本的寻觅以真实性,他犹豫、摸索,寻找行动的空间、分析的工具和适当干预的方式。他思考学派、大学以及语言学少数派的问题,思索社会中构成文化的因素。他的思想试图找到自身的道路与目标,并且已经辨认出了其真正的问题:“冒失的问题:‘怎样自我创造?’”,这一问题替代了曾经“十分急迫的问题:‘创造什么,怎样创造?’”^⑩从这一问题中,我发现了《日常生活实践》的基础观点回归的首要形式,同时,我的关注点从被动的产品消费转移到源自产品实际使用

中的偏离的匿名创造。

VII 鉴于他在 1968 年以来的诸多研究中对原始地位的捕捉,人们建议塞托担任阿尔克-埃-色南国际讨论会(1972 年 4 月)的报告发言人。该讨论会必须为(同年 9 月)在赫尔辛基召开的欧洲共同体部长间会晤做准备,以便确定一项欧洲的文化政策。这项工作是塞托关于文化实践的思考结晶中的一个决定性阶段。1974 年,他以《多元文化素养》*为题^①,将为阿尔克-埃-色南国际讨论会编订的报告以及对相似对象进行的研究收录成册。权力机构希望以上层知识和公共利益为名使一致性占据统治地位,而他单独选定的这个题目则表明了对该一致性的拒绝。从这些收录的文章中,我们可以紧密地追随此项研究,而《日常生活实践》正是该研究的展开。正如塞托所言,其“理论任务”已经非常清晰:必须关注的是使用文化产品的运作,而非物质市场上提供的文化产品;是“通过某一实践活动将所接受的产品在使用中产生的偏离标志出来的不同方式。”^②重要的不再是,也不再可能是“学者的文化”,这一文化是在其所有者的虚荣中遗失了的宝藏。更不是“大众文化”,这是御用文人从外部赋予的名称,这些文人对权力机构已经清除了的内容进行着清点和美化。因为在他们以及权力机构看来,“死亡的美丽”因关进坟墓而愈加感人与闻名^③。那么,必须将注意力转向“易逝的”匿名创造的“迅速传播”,这些创造为人们的生活提供了保障,同时它们也不会被资本化^④。在研究领域中,如果研究的理论方法仍然被错误地定义的话,那么研究的领域必然会受到限制。该领域包括“作为活动的文化运作”,它们的“轨迹并非不确定的而是毋庸置疑的”,为了赋予“文化运作”以清晰的地位^⑤,我们必须对它们的轨迹所构成的内容的形式与形态进行研究。关于这一点,《多元文化素养》所指出的就是这些了,至于日常实践中战术家的计谋所采取的迂回曲折的方式,有待以后的

VIII

* *La Culture au pluriel*, 《多元文化素养:大众文化研究与文化制度话语》,米歇尔·德·塞托著,李树芬译,天津人民出版社 2002 年版。——译者注。

研究来加以阐述。

奥古斯丁·吉哈尔的友谊和赞赏为此提供了机会。作为国家文化秘书处学习与研究部门(曾经通用的行政划分)的负责人,吉哈尔对塞托早有耳闻,并阅读过他的作品。由于其所在部门负责指导此项研究,他首先在一年内巩固了与塞托的合作。此次经历更增添了他的信心,塞托是一个极具能耐的人。他有能力制定这项关于文化研究与行动的问题体系,而政治决策者及其政府都需要以此来引导他们的选择、终止预算方面的特权。吉哈尔利用恰当的时机娴熟且自信地向科学技术研究总委员会提出了建议^⑤。他在其指导委员会(由保罗·德卢弗里耶主持)占有一席,该委员会负责商讨“文化的发展”。1974年6月,第七计划的准备工作迫在眉睫,委员会却陷于困境,总是无法向总代表(于贝尔·居里安,国家科研中心的前任总主任,左派政府未来的研究部长)提出非常清晰的构思。不过,还剩余一些可支配的研究经费,按照惯例,必须在预算部门冻结未花销的盈余之前迅速将它们投入使用。吉哈尔提出了一项关于智力范围的思考计划并粗略构思了一下,提议大家向米歇尔·德·塞托请教,他陈述理由、劝说大家,最终说服了大家,占据了优势。很快,一项“从社会展望学、具体案例以及研究领域中提取的综合分析”(委员会用语)便交由塞托负责。

IX

一份题为《形势、综合与社会展望学》的研究合同宣告了该项目正式启动。项目最初预计两年完成,后来延长了一年。这份合同实际上是从1974年底至1977年底,但研究的最终编订于1979年提交,因为塞托在1977年至1978年间任日内瓦大学特聘教授,随后,自1978年9月起他又在加州大学圣地亚哥分校任正式教授。塞托可以自由地确定合同的内容与方法,只需确保合同的科学方向并负责召集一批志同道合的合作者。他被要求负责社会展望学部分(专家政治论者就相信此类论述),另外有一位研究员也参与其中,但是后者很快就放弃了进展中的工作,因此塞托不得不决定组建一个文化社会展望学小组以如

期实现合同。“在科学形式下”，文化展望学被视作“乌托邦文学”（依据一份递交给科学技术研究总委员会的研究材料）^⑦。对“未来的介绍”以及“系统分析”的宏伟计划做批评阅读——人们认为这一阅读在对现状的描写中进行了整理并为预见未来赋予了可能性——显得令人失望，概念贫乏，数字重复与修辞过多，以至于口头上的研究无法进行。非常幸运的是，在此期间，风向发生变化，科学技术研究总委员会不再相信这些貌似喜人的泛泛之谈有多么重要。

X 按照合同的规定，塞托可以利用吉哈尔所在部门积累的文献资料和成果。该部门刚刚公布了一项广泛的有关文化实践的调查^⑧，此调查分年龄、性别、社会种类、居住地区等类别，为文化消费和娱乐活动的模式提供了一个精确的数字化快镜。塞托本人则希望将他的计划与此类统计调查区分开来，因为他发现这类统计调查具有局限性，而这些局限性甚至就根源于使用方法本身的特征。并非因为他轻视数字的作用，而是这种方式遮蔽了所有他感兴趣的东西：个人运作与使用、实践者不断变化的联系和轨迹。在《日常生活实践》的引言中，他清晰地概括了对此的评论。统计“抓住了实践的材料而非形式；辨认出了使用的要素而非‘技巧’，归因于‘现用手头材料’（bricolage），归因于‘艺人的’创造性，归因于散漫性，这三者将原封不动‘接受’来的砖土色的部件结合在一起”；同样，“统计‘发现’的唯一一致性。它再现自己所属的系统。”

塞托的批判源自他对历史认识论的思考。在同代人中，他是少有的既热衷于新方法并准备为之献身，同时又熟知新方法的决断与限制的历史学家之一。面对美人鱼的歌声或信息化的现代主义诱惑，他绝不屈服；或许正是对文本的热爱（以及阅读方式的多样化意识）使他免受同代人的影响。同样，他能够不屈服于相反的偏见，这些偏见机械地贬低了对数字、计算机、形式化的参考。我坚持认为，他的清醒源自其哲学素养和对认识论的兴趣。正因为此，塞托强调这样一个事实：除了数据资料的采集条件具有有效性和合理性之外，数据本身不具有任何

有效性与合理性。经过了人工处理或者机器的掺假处理,数据资料保持着经过生产之后的状况;在质量和信息意义方面,它与对生产进行组织的分割以及建立类别的程序是成比例的,每一方都具有对方的价值^⑩。作为历史学家,塞托曾经把自己武装起来抵制数字、表格和百分比的科学性影响。作为文化分析者,他没有任何理由在此接受自己曾在别处拒绝了的观点。

XI

确定了与科学技术研究总委员会达成的合同中规定的研究范围之后,塞托负责确定研究的目标与主要方向。在1975年2月寄给合作伙伴的一份研究材料中,他强调“作为一种适应(或重新适应)的大众日常文化”,强调被视作“实践的方式”的消费或接纳,最后,他还强调“建立符合这些轨迹(或者在当时相互衔接的一系列运作)的分析模型”的必要性。于是,对象的范围、提问的思路、理论的任务都得到了明确。这份材料还讲到,关键在于“勾画日常实践理论的雏形,以便从日常实践的混乱中提炼出‘实践的方式’,相对于社会文化生产的发展而言,社会生活中的大多数实践方式往往只是作为‘抵制’或惰性而表现出来”。《日常生活实践》中所要研究的主要内容已经表述得非常清楚,而《实践的艺术》的总引言讲述的就是这些,除非“今后消费者的计谋构成反规训的体系,即该书的主题”,我们才会再增加新的内容。

1980年,作为对米歇尔·福柯的研究做出的回应,又出现了一个新的术语,“反规训”。福柯的代表作(依据塞托的观点)《规训与惩罚》(*Surveiller et punir*)于1975年出版,出版后立即引起了巨大的反响^⑪。然而,如果说在这两部作品之间“存在着明显且必定的联系”^⑫,而塞托在这个联系中构筑了《实践的艺术》,对福柯的分析做出回答并形成对立的话,并非完全正确,因为塞托的主要研究课题与他在阅读《规训与惩罚》之前就创作的文本是紧密相连的。他在1974年4月发表的一篇文章中就已经使用了“策略”(stratégie)和“战术”(tactique)这类词汇,并且,他在1974年6月即合同的确定阶段,为科学技术研究

XII

总委员会编订的内部资料,亦即,在同期为其准备在谈话者的“第一团体”(premier cercle)(关于这一点,我稍后再讲)中召集的研究者提供的内部资料,就由这类词汇构成^②。不过,塞托在1980年的作品中对福柯的参考确实占有重要的地位。从数量上来看,他对布尔迪厄的参考与对福柯的参考是相当的,或者还稍有过之^③。事实上,这两位作家获得了相似的待遇,他们扮演着同样的角色,两人都提出了重要的理论命题,塞托带着欣赏和敬仰,仔细地阅读他们的论著,细致地探讨他们的理论,最终离开他们的观点,形成了自己的结论。

XIII 说福柯和布尔迪厄是对立理论的代表,主要在于一些相似的理由,但是有关他们的论题的探讨却不足以阐释这些理由。在此,一种走在理论前面的差异以及我们可以视作有择反亲和势的间距产生了,此间距并不妨碍对相反理论的兴趣或热情。借助于下列词语,我指出了某些可以表明某种思想的全部影响的要素:其“风格”、特有的基调,总而言之,其先决条件,这些先决条件不反映作者的批判意识,也从未得到过阐释,但是表明存在于世界中的方式以及使世界变得可以理解的东西却扎根于此。它们包括管理思想结构、决定其优越性和不信任的内部力量的组织^④。米歇尔·德·塞托认为,乐观主义者的冲动、智慧的慷慨和对他人的信任总是可以感知的,因此,在他看来,任何情况最初都不是固定的或令人失望的。可以说,塞托处于权力和机构的统治之中,但对它们的功能却不抱任何幻想,他总是能够辨认出微抵抗的布朗运动,微抵抗建立了微自由,调动了隐藏在普通人身上的意想不到的资源,匿名人群中权力控制的真正界限就从这里发生了迁移。塞托经常列举最弱势者来谈论这个错位和颠覆,比如被西班牙殖民者强行基督教化的南美印第安人。从表面上看,他们似乎完全服从并顺应了征服者的期待,但事实上,他们“将统治秩序隐喻化”,使其法律和表现形式在“另一个层面上”、在自己的传统范围内运行。

这个走在理论前面的区别隶属于伦理学和政治信仰的范围,它汲取了美学的敏感,美学敏感在塞托身上以其令人惊叹的才能表现出来。

“日常生活中布满奇迹,与作家或艺术家的作品一样令人惊叹……没有特定的名字,各种各样的语言引起了瞬息即逝的欢乐,这些欢乐出现、消失、再出现”^⑤。米歇尔·德·塞托在任何地方都能够发现这些奇迹,因为他早已做好了发现的准备,就像17世纪的苏兰做好了与“目不识丁且工作卑微的年轻人”相遇的准备一样,这个年轻人和他谈论上帝的时候,比那些文学或宗教方面的权威更具力量和智慧^⑥。他不轻信建立权威和机构所需要的独断秩序,他关注陷入沉默的不遵循守旧者内在的自由——他们围绕着强加的事实打转或兜圈,他尊重任何抵制,甚至是无足轻重的抵制,尊重这种抵制开创的流动性形式,所有这些使塞托得以坚定不移地相信实践的逃离的自由(*la liberté buissonnière des pratiques*)。从此,在绝大多数人发现了服从与统一的地方,塞托发现了细微的区别;自然而然地,他的注意力集中在细微的游戏空间之上,这些空间“注满”悄无声息的巧妙的战术,正如他喜爱在既定秩序中使用“*insinuer*”这个词,在这个动词的双重意义中游走一样。如今,这个秩序涉及到大规模分配所提供的消费产品,这一点并不重要,大规模分配希望使群众与消费规定的范例相吻合;但是过去,它所涉及到的仅仅是有待相信的独裁真相的秩序和待效仿的庆祝仪式。不同时期、不同秩序的抵制机制是一样的,因为力量的不平等分配同样存在着,相同的转变方法被弱者用作最后的杀手锏,就像那么多源自“远古的智慧”、扎根于人类的过去、“久远的生物”和动物或植物的历史之中的相同的花招和计谋一样,——相对于古希腊的自然主义逻辑学家而言,塞托更喜欢柏拉图哲学的诗学风格,在他看来,这是意料之外的亚里士多德式的论题。

XIV

塞托用一句俏皮话严肃地概述了自己的立场:“提醒自己不应把别人当成傻瓜,这总归是有好处的。”在对最弱势者的智慧和创造性的信任,对其变幻的战术的高度关注以及对没有归依、没有地位、被强者的策略剥夺了一切的弱者的尊重中,一个有关行动以及权力与其臣民之

XV

间的不平等关系的政治概念显现出来了。我似乎隐隐发现了依纳爵*关于行动的概念。于是,我指出了行动的动力,比如依纳爵·罗耀拉在其原则陈述(如《灵操》的命令或《宪法》的准则)中所表现出来的,而非由其与时间、地点、环境的关系决定的政治构思的内容。米歇尔·德·塞托认为,这个行动的概念与对“艺术”、“风格”这两个文艺复兴时期的耶稣会文化所熟知的概念的参照是不可分割的。他在《实践的艺术》一书中借助于这两个概念来理解文化实践,就像在其他地方用它们来阐释神秘主义文本一样。他说,在日常文化中,“秩序被艺术玩弄”,即被艺术挫败和欺骗;“于是,社会交流、技术发明以及道德抵制的风格被灌输到”机构的决定中。即“馈赠的经济学”、“计策的美学”以及“固执的伦理学”,这三个修饰语使日常文化的提升日臻完善,并理所当然地赋予实践以理论对象的地位。于是,下面要做的就是寻找方法“区分不同的实践方式”,思考“行为的风格”(styles d'action),即孕育实践的理论。

XVI 要实现这项艰巨的任务,必须拥有丰富的知识,掌握大量的方法,依据多样的程序进行运用,根据不同的实践进行选择。但是,塞托考虑到要消除有关对其研究目的的一切误解,他希望实现的既非“有关实践理论的历史”,亦非“符号学的构建”——竭力满足18世纪的梦想,这个世纪最终实现了对艺术的完整且系统的描绘。他仅限于“通过在一开始就假定消费者的日常实践属于战术的范畴,从而提出一些对它们进行思考的方式”。为此目的,他的分析从三个层次展开:由行动的方式规定的行为模式(les modalités de l'action)、实践形式(les formalités des pratiques)和运作类型(les types d'opération)。每一个理论命题都被立即用于具体实践的检验,在这里,用于检验城市的运行,在那里,用于检验居住地点的描述,在别的地方,用于检验无声的阅读。问题并不在于建立一个普遍模型以便在这个模子中灌注所有的实践,恰恰相反,

* Ignace de Loyola, 1491—1556, 耶稣会创始人, 反对宗教改革, 著有《灵操》。——译者注。

而是要“对运作图式作详细的说明”，去探索它们之间是否存在共同的类型，是否可以借助于这些类型来分析所有的实践。在与研究的具体对象一致的论述中，分析必须用于理论与具体事物、特殊与普遍之间反复的来回中。塞托在谈到一篇提出了一个中心例词的阅读时就清晰地指出：这个关于实践的分析，在发现极力捕捉的变幻的现实的时候，“来来去去，轮流地被吸引着、游戏着、抗议着、逃跑着……”

为了驾驭此项雄心勃勃且错综复杂的研究计划，米歇尔·德·塞托试图组织起三个谈话团体，并赋予它们各自独立的职责，不过这三个团体之间也有一些相同点，即某些成员重复出现在这几个团体中。从时间上看，“第一团体”出现在1974年6月。塞托在课堂上或在培训班末期聚集了一些年轻的研究员，除极少数几个人之外，他们或者尚未取得学术地位，或者在饮食活动的边缘从事研究活动。其中最老练的人平均年龄也就在30岁左右，而绝大多数人的年龄都不超过25岁。最初的建议是向马丽-皮埃尔·迪皮伊、马丽·菲莉耶、多米尼克·朱丽亚（她因历史学方面的研究被吸纳进来，但拒绝发表意见），帕特里克·米尼翁、奥利维埃·蒙然、伊莎贝尔·奥尔戈戈佐和我提出的；7月，托马斯·甘瑟（美国学生）、皮埃尔·马约尔、皮埃尔·米什兰加入到“第一团体”中；或许由于持续时间的短暂，该团体没有进一步扩展。在一封信函中，米歇尔·德·塞托向谈话者们提议，由他在巴黎的某个区选择“一个富于观察的且深入的实践”，最后大家再一起确定；但是他明确指出，重要的不是在一个“团体”（“团体”出现于60年代，至今，团体的梦想仍然散发着吸引力）中建立互相联系，也不是建立一个封闭的小组。相反，他写道，“我们的小组面向那些也会对此感兴趣的其他小组开放”，“我们形成一个过渡的临时场所，在这里，大家进出自由^②。”他所希望的是与年轻一代的合作，进行经验与素质的竞争，而不希望这一经历最终形成一个“避难所”或一个派别，哪怕只是思想上的。塞托拒绝担任享有特殊威信的领导者或被弟子簇拥的思想大师^③，从而让自

XVIII

己,也让其小组避免了这些危险,该小组使用“实验小组”这一指义不明且罕见的名称。即使“第一团体”存在时间非常短暂,但几乎是在相同的范围内提出的这一建议在《日常生活实践》的撰写之初就可以找到回应。《日常生活实践》共两册,是经过合作写成的,“这使研究得以丰富”并且“使许多过路人能够相互切磋”,无须建立一个特定的场所,也无须积聚他们可以拥有所有权的宝藏。相反,“这一路线的交织,虽然很难构成一个栅栏,但是,我希望它为我们融入大众中做好准备”。

XIX

“第一团体”自1974年6月运行至1975年春天,其活动逐渐减少,最终销声匿迹,甚至还没有真正开始就解散了。其参与者以及那些活跃分子,每个人都在一旁忙于自己的研究,却不知道或者没有能力构思出一个关注与研究共同领域。或许他们的实践和兴趣都太过分散,以至于无法达成共识。或许他们的共同点仅仅是这一代人的焦虑以及与米歇尔·德·塞托的个人联系而已。在发起者拒绝担任其领导和枢纽的情况下,要使一个如此粘合在一起的团体得以建立,以上两点是远远不够的。或许塞托的要求本就是矛盾的,当他意识到自己的矛盾(我指的是他在这个自己发起却又拒绝成为其核心与领导的社团中扮演的角色的矛盾性)的时候,便任由该社团解散了。不管怎样,几个月之后,聚集在一起显然成了一个梦想,而且将永远只是梦想而已。导致其悄无声息地解散的另一要素就是“第二团体”很快赢得的重要性以及从中迸发出来的生命力。但是,“第一团体”的成员之间依然保持着不同程度的联系与持久的合作,并且始终强调应参照具体事例进行“描写或纪实”——塞托在“第一团体”的内部资料中多次使用的短语。“第一团体”并非毫无意义,因为它将一些之前并不相识的人聚集在一起,当然也有几个例外,比如密不可分的米尼翁(Mignon)和蒙然(Mongin)二人(姓氏的接近似乎延长了他们的合作时限);此外,研究的主要参与者最终都是由塞托在“第一团体”的成员中挑选出来的,而某些其他成员感到一种排斥,这是他们若干年之后向我解释的。

谈话的“第二团体”是由米歇尔·德·塞托于1974年至1978年

间,直至他动身赴加州大学之前,于巴黎七大(西尤)建立起的第三期人类学研究班。事实上,这是本书开始的起点、绝佳的场所,按照法国的传统,大家在这里学习、交流心得与疑惑,领会理论纲要,了解社会科学概貌,同样也了解欧美的最新研究成果。在那里,所有的建议都必须经受共同的考证,接受同样严肃的对待,因为所有的理论立场只要一经论证并被用于具体检验就先验地成为可以辩护的。塞托经常引用并借鉴波普*提出的理论的不可驳斥性来作为科学性的准则,不过,在其他方面,塞托并非波普主义者(之前,他太关注黑格尔,而在那些年里他又对维特根斯坦太感兴趣了,以至于他不可能被波普的自命不凡所迷惑)。研究班有条不紊地商讨研究的每一个阶段以及一些草草勾勒的理论假设,我们正是带着这些假设去寻觅“平台”以及将成果展现出来的最后的阐释。这一切都是在一种学术自由、人人平等的氛围中进行的,犹豫不决的实习生或经验丰富的研究员都平等地参与听讲和讨论。不受任何教义的控制,也不被强行地赋予任何信条,唯一的规则(暗含的但却是强烈的)就是对清晰化的渴望和对具体生活中的知识的兴趣。这是令人赞叹的时刻,工作中飘浮着智慧之风、喜悦之形,而这是我在学术机构中从未遇到的。这是一个浅滩,涉水而过的人们鼓励、引路,随后闪开身,每个人都受到同样的倾听,同样的热情和同样强烈的关注,都被视作唯一的、不可替代的交谈对象,受到充满尊敬的极其细致的对待^②。

XX

这里聚集了各不相同、变幻不定的人群,吸引了诸多外国人士,在这里,奇怪地夹杂着与负责人的亲密和疏远、每个人的自由以及相互的保留,正是这种保留避免了他们之间过于亲密、相互模仿或者依赖。人们来到这里,然后离开,有时候隔段时间再回到这里,就像一个精神分析学家在某个艰难的时刻到另一个分析家那里去接受“检查”一样。这

* Karl·Popper, 1902—1994, 英国著名科学哲学家。他在科学哲学领域的主要著作有:《科学发展的逻辑》、《猜想与反驳》、《客观知识、开放的宇宙》、《趋向性的世界》、《研究的逻辑》、《历史决定论的贫困》、《开放社会及其敌人》等。——译者注。

种“实践的方式”赋予了大批学生以才能(丰富的 DEA 论文和研究班的第三期论文就是证据),米歇尔·德·塞托将其中的秘密一起带到了加州^③,但它就像《日常生活实践》中的一个可以感知的映象,赋予了这部作品独特的趣味。其实,“第二团体”在巴黎以及巴黎之外调查点交错的地方建立了实验场所和信息反馈室,《实践的艺术》中的理论建议就是在这些地方诞生并接受多种情境下的检验的。正如我已经指出的,研究班并没有提出这些理论建议,其本质已经体现在米歇尔·德·塞托 1968 年至 1974 年期间的研究中,但是研究班为它们提供了一个有利于其精炼和完善的场所。

XXI

“第三团体”是一个人数有限但较为稳定的小组,由直接与科学技术研究总委员会签订合同的研究者组成。首先是我和皮埃尔·马约尔,在研究的第二阶段还有马丽·菲莉耶。皮埃尔·马约尔立即将主题定为城市的实践,定在街区和住房的私人空间之间的关系中。他的研究非常精确,因为他为巴黎的研究小组带来的不同之处就在于他深入到外省,深入到普通街区,以及纵向研究的材料,其中包括对一直居住在同一个街区中的一个家庭三代人的研究。我的研究首先是以米歇尔·德·塞托的要求为目的的,旨在从行动的逻辑(他在乔姆斯基学派的符号学家和语言学家的团体中大概地听说过)中发现适用于实践的理论模型。我很快得出了一个否定的判断,但是要让他以逻辑的“纯净”为名接受这个否定的判断却非常困难。于是,寄希望于找到一个严密精确的核心以便对实践进行分析,或者至少对涉及到实践的陈述进行分析,我扩大了对时间逻辑(logiques du temps)、模态逻辑(logiques des modalités)和规范逻辑(logiques des normes)的调查。在这个思考的第二阶段,我转向对形式语言和自然语言之间的关联进行研究,尤其以维特根斯坦(既是“最初的”又是“次要的”的维特根斯坦)和逻辑学家

亨迪卡*之间的对立观点为理论支柱。这项研究的资料都收录在《实践的艺术》的第一部分中。

我曾经打算另外编订一部作品,专门研究这个关于逻辑的问题及其对语言陈述进行“浏览”的方式,但是当1979年与米歇尔·德·塞托共同完成了这两册作品的时候,我们决定先将它们出版出来,至于我们希望专门研究逻辑问题和语言实践问题的第三册,就暂且搁置一旁;这最后一部分本该由我和米歇尔·德·塞托两个人来完成。我们的研究最初命名为《逻辑与谋略》(*Logiques et ruses*) (在科学技术研究总委员会起草的中间文件中就是这样命名的),而后又定为《言他物》(*Dire l'autre*) (1980年版),最后,我们将它定为《实践的艺术》(*Arts de faire*)。1980年之后,我们多次反复讨论这项计划、重新制订方案,尽力将编订日程确定下来,塞托将他在加州授课与讲座的部分内容也融入进来。但是,他致力于神秘主义的历史研究,而我则致力于文艺复兴的逻辑和语言历史研究,时光流逝,第三册书一直没有出版^③。塞托对此深表遗憾,同样也非常抱歉《实践的艺术》中“缺少的章节”,本应包括在内的关于记忆和博物馆学,关于信任(第十三章是这方面的一个轮廓),关于痛苦,关于科学性(这份材料我们一起研究了很久,我也在多篇文章中发表了自己的研究内容,尤其是在1974年至1981年的《精神》**中)的章节。

XXII

但是很快,我在“第三团体”中的研究取得了意想不到的进展。我们这个三重唱组合每周利用某个上午聚集在一起进行讨论,也就是尝试对具体实践作理论分析。我提醒大家,在我们这个具体的乐曲中竟然奇怪地没有妇女的参与,我抗议、论证(当时正是妇女意识觉醒的时

* Jaakko Hintikka, 1929—, 著名旅美芬兰籍逻辑学家和哲学家,研究领域异常广泛,几乎涉及逻辑和哲学的所有领域,在数理逻辑和数学基础、哲学逻辑、方法论和哲学史等众多领域作出重要贡献,是当今国际逻辑学和哲学舞台上极为活跃且极富影响力的人物。——译者注。

** *Esprit*, 《精神》, 法国文化界的权威杂志。——译者注。

刻),我做得如此正确,于是大家都决定暂且放下手中的一切来补救这个巨大的空缺。我负责迅速确定目标、平台、方式,因为当时已经是1976年春天,时间紧迫,科学技术研究总委员会正在催促结果。经过多方思考和讨论,我选择了烹饪这一课题,因为它对于日常生活而言是第一重要的,它穿越了所有的阶层,与机遇和环境存在内在的联系——机遇和环境这两个概念已经成为我们理解实践的中心。为了深入细节地了解每日的行为,我们考虑围绕不同年龄和阶层的妇女收集一些较长的谈话,这些谈话将建立在一种灵活的方式之上,从而避免千篇一律的回答,以便形成对比。我们希望在交谈中建立起信任,以便将所有默默支配着日常实践的回忆、恐惧、迟疑、所有未曾说出来的诀窍、决定和感觉都倾诉出来。这种对普通大众“讲话”的方式与我们研究的一个主要目的相吻合,但是在搜集谈话的过程中,它要求我们前所未有地集中注意力并且要具有超凡的情感同化力。

我们建议将这项工作交由马丽·菲莉耶负责,她曾短暂地参加过“第一团体”。该建议提出的时候,她正准备回到曾长期居住和工作过的希腊。马丽·菲莉耶接受了这一任务,并且坚持不懈,最终于1977年出色地完成。她善于与女性交谈者们建立起洋溢着自由、富有意外收获的谈话。和马丽·菲莉耶加入之前的我们的三人组合一样,相对于人类学的古典主义方式,同时又结合语言学重新发现的口语和书面语区别的意义,“第二团体”曾对“观察—合作”模式以及收集深入的谈话的技巧进行了长时间的思考。于是,马丽·菲莉耶在研究中利用了这些先前的理论探索,而皮埃尔·马约尔在对里昂的克鲁瓦胡斯街区的研究中也运用了这一理论探索。我们决定在第二册中全文发表每一系列的谈话以便证明普通大众语言的丰富,只要我们尽力来倾听他们、鼓励他们表达自己就可以了^⑨。原先的三重唱变成了四重唱,不过没有改变计划的最初目的,没有放弃对关于消费者的被动性和某些行为的大众化等共同论题的驳斥。

对这三个谈话团体进行追述并不足以解释我们的研究是如何以支

配各个阶层的具体经历为依据的。还必须谈谈大量社会活动团体或设在国外的研究机构所给予的协助。1974至1978年间,米歇尔·德·塞托不停地旅行,应邀授课,参与和监督大量的研究课程或社会活动项目,他抓住这些机会收集大量有关问题、方法、文化和社会实验的资料^③。有时候,他的旅行逗留时间很长(一个季度),这就使他能够直接地参与具体实验;有时候,逗留相对短暂,他就只能听取或参与讨论别人的报告。于是,一个非正式的活跃的研究网形成了,从欧洲到美洲。尽管有大量的科研任务和走访工作,但由于他定期以个人形式保持的大量联系,米歇尔·德·塞托成了这一研究网的枢纽。这个非正式的研究网的支持协助在《实践的艺术》中随处可见,或者是对巴西民间英雄事迹的叙述,或者是丹麦的口头文化录,或者是美国城市建立的空间,或者是纽约人描述他们的居住地的方式。然而,这些要素——对别处的回忆和见证——并没有起到美化点缀或渲染异国情调的作用,它们每次都被用于分析中,用于连接我们研究事业的理论目的中。

这个跨越了社会组织的交流丰富多样,它在法国之外的空间不受任何限制,和在法国一样,有各种各样的团体:反对专家政治论政府提出的城市化方案的街区活跃分子,监狱或贫困郊区的教育者,移民扶助协会,巴黎地区负责新城市建筑的建筑师,呼吁重建健康管理的年轻女士,反对中央集权政府、倡导保护地区传统与方言的少数派等等。所有这些经历、会谈、叙述、讨论,所有由细微的途径产生的小册子、短期刊物、研究报告的平台,所有这些渠道都用来灌溉和丰富思想,就如同科技文学和堆积在研究中心与相关部门中的灰色文学的分析一样。《日常生活实践》在很大程度上归因于所有这些资料来源以及那些没有留下姓名的谈话者,即使他们的痕迹融入在大量的材料中。塞托非常清楚自己对他们的亏欠,那些关于整项科学研究的文字就是为他们而写的,还有第一章开篇的献词也是为他们准备的:“这部作品献给普通人、平凡的英雄、分散的人物、不计其数的步行者”。

XXV

XXVI

出于偶然(确实是偶然吗?),当作品于1980年首次出版的时候由我来负责,当时米歇尔·德·塞托正在加州全职任教。而现在十年过去了,作者逝世也差不多五年了,我再次认真思考《实践的艺术》以便仔细为其编订第二版。在已发行的第一版的基础上,我作了一些细微的改动,有打印错误(当时出版的物质条件使印刷质量无法达到完美),有对米歇尔·德·塞托后来指出的样本中的一些改动的思考。我还将分析过程中与为了向科学技术研究总委员会汇报研究成果而作的“总引言”中的一些重复部分也一并删去。同样,对于该书的译者(1984年,美国英语译本;1987年,日语、西班牙语译本;1988年,德语译本)在阅读中指出的一些细微的错误或含糊之处,我们也做了修改。按照作者在1984年为美国版做出的决定,依据其功能,我们将所有介绍性的文章编在一起并命名为“总引言”。

XXVII

关于该引言的注释,我删去了三条,因为它们原本是用来宣布一些以后的补充研究,但现在我们知道这些研究已经不再可能进行;我在前面已经指出,它们涉及哲学、语言实践和社会展望学等方面。我也增加了一些脚注并用我的名字的首字母在后面签了名,这些注释主要是为了做到更加精确和将引文翻译成外文。在进行这项细微的工作的过程中,我发现一共有六则引用,分属六种不同的语言(德语、英语、西班牙语、意大利语、拉丁语、葡萄牙语)。这些都并非有意为之,但我喜爱这种偶然的泄露者的角色,同样也是它,依据弗朗索瓦·哈托描写的“旅行之书”^③的形象,“泄露”(米歇尔·德·塞托喜爱玩弄这个词的双重含义)了从欧洲到美洲,从旧世界到新世界的流通。在注释给出的参考中,我对书目信息进行了统一和补充。至于塞托的作品,我每次都关注最新的版本或者收录了曾经遗失的文章的集子。

我还对研究进程中引用的作者编了一份索引。阅读索引往往令人受益匪浅,它毫不掩饰地将一部作品诞生过程中的全部秘密暴露无遗。我们从中可以发现(当然,对于仔细的阅读者而言这一点也不构成惊讶),本卷参照最多的作者无疑是弗洛伊德,在我们的文章中自始至终都对

这位过于清醒的、《日常生活中的精神病理学》(1901年)的作者持仰慕态度。除了弗洛伊德,最深远的影响并非来自福柯,也不是布尔迪厄,他们的文章在同一个章节中被引用和研究;也不是德蒂安和维尔南,他们的希腊人的“计谋”在阐述实践者的计谋中扮演了基本的角色;也不是列维-斯特劳斯,他的“现用手头材料”曾经是推动要素;而是维特根斯坦,我们将最大的信任赋予了他:“这部严密的作品似乎为一门有关日常语言的当代科学提供了一幅哲学画卷。”这一系列索引表明汲取了人类学、历史学、语言学或社会学的塞托的思想首先是如何由其哲学基础构建起来的。所有时期的哲学传统都有所表现:在古代,有赫拉克利特、柏拉图,尤其是亚里士多德;在现代,有霍布斯、笛卡儿、帕斯卡尔、狄德罗、卢梭、康德和孔狄亚克;在19世纪,有黑格尔、马克思、尼采或皮尔斯;在当代,有维特根斯坦、海德格尔、奎因,他们从事英语语言分析哲学,有梅洛-庞蒂、德勒兹、利奥塔、德里达,他们对法语进行了逆转。

XXVIII

我非常遗憾没有能够在这份索引中加入传说或虚构人物的目录,即希腊神话中的英雄或弗洛伊德的“病人故事”中的人物。他们不是作者,但却贯穿《实践的艺术》这部作品的始终,就像在但丁的诗歌中消失的哲学家和诗人一样,时而是演员,时而是隐喻意义的传递者。在这些纸张上满是安提戈涅*、睡美人、灰姑娘、代达罗斯和依卡洛斯、朵拉和小汉斯、埃米尔、费加罗、唐璜、麦克白夫人、俄狄浦斯、与星期五一起的鲁宾孙、司卡班、乌尔利希,还有许多其他人物。作为中间地位的原型人物,他们代替了著名的作者、实名或匿名的个人、富有创造性与谋略的实践者的无名团体、“不为人知的生产者、吟唱生活的诗人”之间的传递者。他们的出场为这部难以归类的作品赋予了深刻的人文色彩和浓厚的诗学色彩,其中“一位艺术家,或许是当代最伟大的艺术家之一,由

* Antigone,古希腊三大悲剧家索福克勒斯的代表作《安提戈涅》之悲剧英雄。——译者注。

于其写作的严密性与隐喻的丰富性之间的永恒的对立”被辨认出来^⑤。这部难以归类的作品,出自“一位成为偷猎者的耶稣会会员”^⑥,我们无法将它归为某一题材或某一学科。它成功地将阅读行为——在诸多观察者与大师看来,阅读行为是被动性的形象——变成适应活动的典范,这一适应活动是对感官的独立生产,我们可以称之为“战术活动的例词”^⑦。

XXIX 昏暗与黑夜的颂词(平凡的智慧、短暂的创造、际遇和形势),这穿越“公共生活”的哲学之旅既没有忽略政治现实(整个第十三章都在对此进行勾画),也没有忽视到处都在重申的时间性的分量。十年之后再次阅读这部作品,大量注释中表明了生者中死者的涌现,令我备受打击。上帝的死亡,人们不再相信他的言语,社会的死亡,信仰的死亡,我们每个人将来要面临的死亡(第十四章)。米歇尔·德·塞托认为,死亡总是反映出写作的进程,从其中,我们看到了西方社会的模型,盛行于16世纪新世界的占据优势的理性方法。这个假说占据了其思想的中心;被运用在《历史的写作》(1975)和文章集《历史的缺席》(1973)中,在《神秘主义的传说》(1982)中又被再次研究。而在此处,它构成了《实践的艺术》的第二部分,“叙述”理论的地位取决于这个理论,而“叙述”理论与实践的理论又不可分离,占据塞托思想的中心。因为叙述是活动的语言,它“为正式的行动开启了一个合法剧院并使人们能够追随运作性的不同阶段。比如,在这些阶段中,我们对空间的叙述予以高度重视”(第九章)。

自从文艺复兴之后,上帝就退出了世界,写作不再是对其言语中隐藏含义的阐释。于是,写作变成了巨大的生产者,变成了所有权力的源泉。依据这个新的历史形象,米歇尔·德·塞托在《鲁宾孙漂流记》中发现了完美的神话表达:从此,“书写的主体就是主人,而使用语言之外另一种工具的劳动者就将星期五”。在这个新的形式下,写作与死亡构成了内在的联系;每个作家都走向自己的死亡。“从这一角度而言,作家自己也是试着对话的垂死之人。但是,在他的脚步与一页黑纸(而不

XXX

再是白纸)上记录下的死亡之中,作家知道他可以说出这样一种欲望:在他者身上等待一种绝妙和短暂的过度,一种在被其改变性质的关注中继续生存的过度”。

这是一场“幸福的灾难”,苏兰也许会这样说,生命记录在死亡中,死亡记录在生命中,这是对不计其数的人们的日常生活的反映,我们的文字中讨论的正是他们坚持不懈的谋略^③。

鲁斯·贾尔

注释

- ① 这部著作分为两册,由三位作者共同完成,《日常生活实践》(*L'Invention du quotidien*):第1册,米歇尔·德·塞托(Michel de Certeau)所著《实践的艺术》(*Arts de faire*);第2册,鲁斯·贾尔(Luce Giard)、皮埃尔·梅约尔(Pierre Mayol)所著《居住与烹饪》(*Habiter, cuisiner*),巴黎,UGE,第10—18页,1980年。 299
- ② 这两册书中的许多片断已经发表在1975年至1979年间的《穿越》(*Traverses*)和1978年至1979年间的《精神》(*Esprit*)中。而此项研究的全部内容已由米歇尔·德·塞托和鲁斯·贾尔在《实践的方式及日常实践》(*Manières de faire et Pratiques quotidiennes*)和《烹饪实践:两篇论文》(*Pratiques culinaires: une mémoire*),两篇相关文章中进行了介绍,载于*Le Progrès scientifique*(科学技术研究总委员会杂志),第193期,1978年3—4月刊,第45—56页。
- ③ Emmanuel Le Roy Ladurie,《Le diable archiviste》,载于*Le Monde*,1971年11月12日,收入其个人作品集*Le Territoire de l'historien*,巴黎,Gallimard,历史丛书,1973年,第404—407页。与Philippe Boutry的其他分析作比较,《De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances. *La Possession de Loudun* (1970)》,载于*Le Débat*,第49期,1988年3—4月刊,第85—96页。关于德·塞托在历史学家中的地位,参见Dominique Julia,《Une histoire en actes》,载于Luce Giard et al.,*Le Voyage mystique, Michel de Certeau*,巴黎,Cerf et RSR,1988年,第103—123页。
- ④ 关于塞托与弗洛伊德和拉康之间的关系,参见Michel de Certeau,*Histoire et* 300

psychanalyse entre science et fiction, 巴黎, Gallimard, Folio, 1987年,第5章至第8章。

- ⑤ 这些文章发表在1968年6月至10月的 *les Etudes* 和 *Esprit* 上,后又收入 *La Prise de parole*, 巴黎, Desclée De Brouwer, 1968年(10月22日印刷成册)。
- ⑥ *La Prise de parole*, 第71页。
- ⑦ 《La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine》(1971),收入 Michel de Certeau, *La Faiblesse de croire*, 巴黎, Seuil, Esprit, 1987年,第183—226页。
- ⑧ *La Prise de parole*, 第10页。
- ⑨ 同上,第22页。
- ⑩ 同上,第133页。
- ⑪ Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, 巴黎, UGE, 10—18, 1974年;第2版,巴黎, Christian Bourgois, 1980年。第9、10章为阿尔克-埃-色南国际讨论会的文件。
- ⑫ *La Culture au pluriel*, 第2版,第247—248页。
- ⑬ 此表述被用作他与 Dominique Julia 以及 Jacques Revel 在1970年共同编订的一项完美的研究的标题,后收入 *La Culture au pluriel*, 第3章。
- ⑭ 同上,第241—243页。
- ⑮ 同上,第249页。
- ⑯ 于是,直接隶属于总理的科学技术研究总委员会便着手负责指导和管理合同中规定的公共研究。
- ⑰ 小组由一些经济学家(Bernard Guibert, Claude Ménard, Alain Weil)以及塞托和我本人组成。研究持续了差不多近一年,对未来展望学与“未来学”方面的刊物充满了热情和愤怒。
- ⑱ *Pratiques culturelles des Français*, 巴黎,国家文化秘书处,学习与研究部门,1974年,第2卷。该部门运用更新的角度,刚刚给出了此项调查的后续部分:
Les Pratiques culturelles des Français, 1973 - 1989, 巴黎, La Découverte et La Documentation française, 1990年。
- ⑲ 参见 Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, 第3版,巴黎, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984年,第1章,第33—36页(有关 Gabriel Le

Bras 的宗教社会学),第 2 章,第 84—92 页(有关对电脑的求助以及 François Furet 对量化历史的评论)。

- ⑳ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, 巴黎, Gallimard, Bibliothèque des histories, 1975 年,2 月印刷。
- ㉑ Michelle Perrot, 《Mille manières de braconner》, in *Le Débat*, 第 49 期, 1988 年 3—4 月刊, 第 118 页。
- ㉒ 参见 *La Culture au pluriel*, 结论部分。《Actions culturelles et stratégie politique》, in *La Revue nouvelle* (Bruxelles), 1974 年 4 月, 第 351—360 页。Michel de Certeau 十分重视这篇文章,在《实践的艺术》中也有所表现(引言,注释 17;第 2 章,注释 5)。
- ㉓ 第四章分别对这两位人物进行了阐述。关于对他们二人的评论,参见该册末尾部分的索引。关于与福柯之间的关系,参见 *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, 第 1—3 章。
- ㉔ Gilles-Gaston Granger, *Essai d'une philosophie du style*, 第 2 版,巴黎, Odile Jacob, 1988, et Gerald Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought. Kepler to Einstein*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1973(该作品中有部分已经翻译,发表在 *L'Imagination scientifique*, 巴黎, Gallimard, 1981),在这两部作品中,作者分别以自己的方式,竭力对 Certeau 所说的思想的风格之特征作定义:“风格,行走的方式,非文本的行为,组织了思想的文本。”(第 78 页)
- ㉕ *La Culture au pluriel*, 第 2 版,第 244—245 页。
- ㉖ Michel de Certeau, *La Fable mystique*, 第 1 卷,第 2 版,巴黎, Gallimard, Tel., 1987, 第 282 页和整个第 7 章。
- ㉗ 这篇题为《Acteurs en quête d'une pièce (suite)》的文章,日期为 1974 年 7 月 14 日,以一份那个夏天阅读的书目结束,包括为两个部分,一个部分为“关于文化的普通作品”(Pierre Bourdieu, Gérard Althabe, Pierre Legendre, Richard Hoggart, 等等),另一部分为“城市空间及其文化”(1970 年的 7 月 *Annales ESC* 专刊, et Castells, Cl. Soucy, Ch. Alexander et S. Chermayeff, R. Williams, 等等)。
- ㉘ 后来,一位经常出入研究班的巴西学生在巴黎七大本内部刊物上对“这位不

愿意拥有弟子的大师”做了一篇绝妙的描写。

- 302 ②⑨ 关于其管理事务的方式,参见 Michel de Certeau,《Qu'est-ce qu'un séminaire?》, in *Esprit*, 1978年10—12月,第176—181页。
- ③⑩ 参见 Paul Robinow,《un prince de l'exil》, et Richard Terdiman,《Une mémoire d'éveilleur》, in Luce Giard (éd.), *Michel de Certeau*, 巴黎, Centre Georges Pompidou, Cahiers pour un temps, 1987, 第39—43和91—96页。
- ③⑪ 我希望将《实践的艺术》的片断和1980年以后发表的关于大众文化的研究收录成册。
- ③⑫ *L'Invention du quotidien*, 第2卷, 第235—271页, 关于烹饪; 第273—295页, 关于街区。
- ③⑬ 1974年至1978年,他每年都赴意大利进行此类工作;1975年赴西班牙、英国、丹麦;1977年至1978年赴瑞士。至于欧洲之外,他1974年和1975年赴魁北克,1974年赴巴西,1976年赴以色列,1977年赴美国(佛蒙特州),1976和1978年亦赴美国(加州)。一个与众不同的地区涉及到他与比利时之间定期的交流,这些交流以布鲁塞尔和那慕尔的 Marie Beaumont 与 Georges Thill 为中心;有关“假发”的扩张从工人世界向科学机构(其中记下了“艺术的成功”和“有失荣誉的乱涂乱画”)的过渡,主要就在于他们二者,Marie 令人难忘的宽厚,笼罩在他们周围的活跃而具有创造性的阶层。
- ③⑭ François Hartog,《L'écriture du voyage》, in Luce Giard (éd.), *Michel de Certeau*, 第123—132页。
- ③⑮ Françoise Choay,《Tours et traverses du quotidien》, 同上, 第85—90页。
- ③⑯ Michelle Perrot, 同上, 第117页。
- ③⑰ Anne - Marie Chartier et Jean Hébrard,《L'Invention du quotidien. Une lecture, des usages》, in *Le Débat*, 第49期,1988年3—4月刊, 第97、99、100页。
- ③⑱ 关于 Michel de Certeau, 参见蓬皮杜国家文化艺术中心关于他的三份文集(前文注释30), 部分见某期 *Débat*(前文注释37)和 *Voyage mystique*(前文注释3)。在最后一份文集中,可以找到我建立的“完整的书目”(同上, 第191—243页)。

实践的艺术

较之研究的目的而言,我更希望介绍的是研究的景象,通过构建场景,指出行动展开的各个标志。在这片早已耕耘的土地上,分析的运行留下了自己的足迹,或是规则的,或是弯弯曲曲的。其中,只有一些是我所熟知的。但很多内容,或许是更加关键的,却依然模糊不清——该景致中层迭的假设或经验,而这景致正是记忆或原有记忆的消失。关于这个无声的历史,我们能说些什么呢?至少可以指出那些日常实践问题已经得到阐释的地方,而使这些地方的研究成为可能的欠缺及差异我也已经指出了。

这部作品中的叙述旨在讲述共同的实践。通过特殊的经历、经常的接触、相互关系和斗争来引入实践,这些经历、接触、关系和斗争构建了空间,即叙述在其中开辟出道路的空间,这就是限定领域的范围。于是,一个“行走的方式”(manière de marcher)同样变得明确,它属于“实践的方式”(manières de faire),即我们此处研究的问题。为了对普通文化进行阅读和书写,我们必须重新学习共同的运作并使分析成为其对象的变体。

至于这两卷作品*的巨大贡献,主要在于它们使研究得以丰富,并使许多过路人能够相互切磋,在现场进行密谈。这一路线的交织,虽然很难形成明确的分隔,但是,我希望它为我们融入大众中做好准备。

* 这项研究由科学技术研究总委员会资助,由米歇尔·德·塞托领导,总引言中对此进行了概述。其研究成果仅有一部分在此发表。第一卷由米歇尔·德·塞托编订,第二卷由鲁斯·贾尔和皮埃尔·梅约尔编订,并且马丽·菲莉耶完成了某些采访的收集。这两卷著作均由鲁斯·贾尔定稿。

总引言

在这两卷作品中进行了部分介绍的研究源自一项对使用者的使用方式(les opérations des usagers)所做的调查,使用者被认为处于被动状态,并且受到既有规则的支配。我们的目的与其说是论述一个如此不可捉摸却至关重要的基本问题,不如说是使之具有可论述性,即在提问和假设的基础上,为此后的各项分析提供一些可行的道路。如果日常实践或“实践的方式”(manières de faire)不再作为社会活动的模糊背景而出现,如果一系列的理论问题、方法、范畴和视角通过穿越这模糊的背景能够联系起来,那么这个目的就可以实现了。

XXXV

对这类实践进行研究并不意味着回归到个体。在过去的三个世纪中,社会原子论被当作历史公理用于社会分析之中,它假设一个基本单位,即个人,而群体则在个人基础之上构成并且总是可以重新回归到个人。一个多世纪以来,这个公理受到社会学、经济学、人类学或精神分析等方面的研究的排斥(但是在历史上,那也许只是一个争论呢?),它也不在我们的研究范围之内。一方面,分析表明,关系(一般是社会关系)决定函数项,而非相反;还表明,每个个体都是一个场所,在这个场所中,具有决定关系的相互作用间冲突不断(通常是对立)。另一方面,且更重要的一方面,我们所论述的问题在于运作的模式(modes d'opération)或行动的图式(schémas d'actions),而非直接涉及作为行

XXXVI

动的创造者或工具的主体。这涉及到一项运作逻辑,其范例或许可以追溯到鱼或昆虫用以躲避天敌的各种各样的计谋,不过,不管怎样,从此以后,它都将被在西方文化中占统治地位的合理性遮蔽起来。因此,我们的研究旨在阐述运作的组合规则 (combinatoires d'opérations)——它也构成一种“文化”(这不是独一的)——并发掘使用者独特的行为模式,他们将自己被控制的地位隐藏在消费者这个含蓄的名称之下(这并不意味着他们是被动的或温顺的)。日常生活通过数以千计的方式入侵其他领域来实现对自己的创造。

鉴于这项研究必定是零碎的,以整体的视角、简介的方式来对其进行介绍应该是意义深远的。鸟瞰全貌,我们仅仅为这一错综复杂的研究提供了一个缩影,其中仍有许多疏漏。

消费者的生产

从有关“大众文化”或社会边缘的研究^①出发,关于日常实践的思考首先由一种必要性从否定的角度来限定,即避免将文化差异局限在打着“反文化”旗帜的群体中——这些群体早就形成了自己鲜明的特征,它们往往享有特权,并且部分地被民俗化——它们仅仅是一些象征或标志而已。但是,有三个正面的限定对于阐述我们的研究尤其重要。

XXXVII 使用,或消费

诸多研究,往往是引人注目的研究,都致力于研究一个社会的表现或行为。幸亏对这些社会现象有所了解,似乎才有可能也才有必要去辨认群体或个人实现的使用。例如,分析电视图像(表现)和在电视机前停留的时间(行为)必须对文化消费者在这段时间内运用电视图像“制作”的内容进行研究。在涉及到城市空间的使用、超市中购买的商品或者报纸上宣传的故事和传说等问题时也是如此。

此处的“制作”(fabrication)是一种生产、一种创造(une poïétique)^②,——但却是隐藏的,因为它散布在(电视传播、城市规划、贸易等)“生产”系统所决定和占据的领域中,因为这些系统越来越具极权性的扩张不再为“消费者”留有任何空间,从而表明它们将这些系统的产品变成了什么。还有另外一种生产,它与合理的、扩张的,且集中、嘈杂、壮观的生产相对应,我们称之为“消费”。它是有计谋的、四处分散的,但是它渗入到任何地方,悄悄地、几乎是不为人所察觉地渗入进来,因为它通过对占主导地位的经济秩序强加的产品进行使用的方式来凸现自己,而不是通过产品本身来显示自己。

例如,很久以来,我们就已经通过研究发现,西班牙殖民者“成功”地将他们的文化强加给印第安人,然而某种含混性却从内部分裂了他们的“成功”:这些印第安人顺从于甚至接受了西班牙人的征服,但对于强加给他们的礼仪、表现或法律往往做出不同于殖民者所期望从中获得的结果;他们并非通过摈弃或改变殖民者的文化来实现对其的颠覆,而是通过他们自己使用这些文化的方式,出于某些目的,并依据不同于他们无法逃脱的体系的参照,实现对殖民者文化的颠覆。在这个表面上将他们“同化”的殖民体系内部,他们是他者;对统治秩序的运用使他们感受到了其权力,但是,他们无力抵抗;他们不需要离开就逃避了这个秩序。维持其差异的力量在“消费”的过程中坚持着。一个相似的含混性渗入到了我们的社会中,程度略弱,伴随着“普通”阶层人士对创造语言的“杰出人物”所传播和强行赋予的文化的使用渗入进来。

XXXVIII

表现的存在与流通(讲道者、教育家或科学普及者将其视作社会经济发展的准则来传授)丝毫没有指出它对于使用者而言意味着什么。我们还必须分析使用者对其进行的操作,但是使用者并非制作者。唯有这样,我们才能够评估图像的生产和隐藏在产品使用过程中的次要生产之间的差异或相似性。

我们就是在这个差异中进行研究的。该研究可以以包括已有的词汇和句法在内的语句特有的构成作为理论标志。在语言学中,“成就”

并不等同于“能力”；言语行为(及其包含的所有陈述的战术)不能缩减为对语言的了解。我们赋予言语行为以特权,使之可以在陈述的背景,即我们研究的课题中确定下来:言语行为在语言学体系这一领域中运行;通过言说者实现语言的适应或重新适应;建立一个与时间和空间相关的现在;在位置和关系的网络中与他者(对话者)形成一种契约。陈述行为的这四个特征^③也表现在许多其他实践(如行走、烹饪等)中。这种平行关系至少表明存在某种意图,我们可以看到,这种意图仅仅部分地具有合理性。它假定按照印第安人的方式,使用者借助于占统治地位的文化结构并位于该结构之中,对其法律“实现了”(bricolent)不计其数且微乎其微的变化,使之符合自己的利益和规则。对于这个密集的行为,我们必须为其确定过程、依托、效果和可能性。

日常创造性之程序

另一个参考将我们研究的第二个目的明确下来。在《规训与惩罚》中,米歇尔·福柯用对“机制”(dispositifs)的分析代替了对运行权力的机构(即可确定的、扩张的、镇压的及合法的机构)的分析,正是这些“机制”“削弱了”权力机构并悄悄地对权力的运行进行了重新组织:这些“微小”的技术程序在细节方面玩弄花招,重新分配空间以使之成为普遍“规训”的装置^④。这一系列问题是全新的。然而,这个“权力的微观物理学”不止一次地赋予了生产(“规训”的)机构以特权,即使它在“教育”范围内揭示了“压制”的体系,而且,它还指出了技术是如何默默地从背后决定或超越机构的指示的。如果“规训”的区域真的在到处扩张并且得到明确的话,那么揭示出整个社会是如何拒绝被归附到这一网络之中的将更加急迫;哪些常见的程序(也是“微小的”、日常的)在玩弄着规训的机制并且只是为了绕过这些机制才服从它们;最后,哪些“实践的方式”在消费者(或者“被控制者”)的一方,形成了组织社会政治秩序的无声的过程的对立面。

这些“实践的方式”构成了成千上万的实践,而使用者通过实践重

新占据了社会文化生产技术所组织的空间。此类“实践的方式”提出了与福柯著作所论述的问题相似和相反的一些问题：相似，因为它们旨在区分近乎微生物的运作，这些运作在专家政治论的结构内部迅速繁殖，并且通过与日常生活中的“细节”相联系的大量“战术”来改变它们的职能；相反，因为它们不再致力于明确秩序的暴力如何转变为规训的技术，而是旨在发掘它们秘密的形式，“规训”网络中的群体或个人分散的、战术的以及权宜的创造性所采纳的秘密形式。至少在今后，消费者的消费程序和计谋将构成反规训的体系^⑤，即该书探讨的主题。

实践的形式

这些运作形式多样，且呈现为零碎的片断，它们与机遇和细节相关，渗入并隐藏在机构之中，成为机构的使用模式，因而缺乏自己的意识形态或制度。我们可以假定它们遵循着某些规则。换言之，其中必定存在一个关于这些实践的逻辑。这就又回到了那个古老的问题，艺术或者“实践的方式”究竟是什么的问题。从希腊人到涂尔干，之间经历了康德，有这样一个漫长的传统，人们致力于明确复杂的形式（绝不是简单的或者“贫乏的”），从而对这些运作进行分析^⑥。从这个方面看，“大众文化”以及所有被称为的“通俗的”文学都得到了不同的表现：“大众文化”主要表现为这个或那个东西的“实践艺术”^⑦，也就是说，组合的与使用的消费。这些实践运用了一些“通俗的”比例，一种投资于行动方式中的思考方式，一种与使用的艺术不可分离的组合的艺术。

XLI

为了抓住这些实践的形式，我进行了两种类型的调查研究。第一种更具描述性，涉及某些依据它们在分析策略中所表现的作用选择出来的实践方式，以便获得一些有所区别的变体：阅读的实践、城市空间的实践、日常仪式的使用、穿越“权威”对记忆的重新使用和运用——这使日常实践成为可能（或者说允许了日常实践的存在），等等。另外，我们还尝试了两项更加详尽的专题研究，这两项研究相互关联，以便追踪对运作的把握，其中一项研究关注家庭实践对空间（里昂的克鲁瓦胡斯

街区)的重新组织,而另一项研究则关注烹饪艺术的战术,这些运作同时对关系的网络、诗性的“现用手头材料加工”(bricolages)以及商业结构的重新使用进行了组织^⑧。

XLII 第二类调查研究涉及科幻文学,科幻文学能够提供一些假设,从而使这个并没有经过思考的思想中的逻辑得到严肃的对待。我们特别关注了这样三个领域。一方面是社会学、人类学,甚至历史学的研究(从考夫曼^{*}到布尔迪厄,从莫斯到德蒂安,从布瓦塞万到劳曼),建立了一个关于此类实践的理论,这些实践包括仪式、现用手头材料加工、空间的操作、网络的运作者^⑨。另一方面,自费什曼开始,加芬克尔、拉波夫、萨什、柴克洛夫等的人种方法和社会语言学研究等阐明了日常生活中相互影响的程序,这些程序与日常言语活动特有的期望、协商和即兴作品的结构相关^⑩。

最后,除了有关“习俗”的符号学与哲学研究(从杜克莱到列维斯)^⑪之外,我们还必须质疑行动(冯·赖特、丹图、波恩斯坦)^⑫、时间(波里奥、里舍和尤古哈特)^⑬或样态化(尤格和克莱斯威尔、怀特)^⑭的领域中沉重的形式逻辑及其向分析哲学的扩张。繁重的机构试图把握住日常陈述中的分层与可塑性,以及逻辑部分(行为的时间化、样态化、命令、判断等)的近乎管弦乐式的组合,它们的主导部分时而由环境决定,时而由形势的急迫决定。与乔姆斯基对语言的口头实践所进行的一项研究相似,这项研究必须致力于赋予日常实践以逻辑与文化的合法性,至少在那些我们掌握了分析所必需的工具的领域中,当然,这些领域目前依然比较有限。

这是一项复杂的研究,因为这些实践时而激励着我们的逻辑,时而又使之混乱。此项研究感受到了诗人的遗憾,和诗人一样,我们的研究也与遗忘作斗争:“我忘记了由环境造成的偶然,平静或者仓促,骄阳或者寒冷,黎明或者黄昏,草莓的味道或被遗弃的滋味,隐约可闻的信息,

* E. Goffman,著名社会心理学家。——译者注。

报纸的头条,电话的声音,最无足轻重的谈话,匿名的男人或女人,所有言说、喧哗、发生、掠过、遇到的事情”^⑮。

多数群体的边缘化

XIII

这三项决定性的研究使我们向文化领域的过渡成为可能,这一过渡由研究的问题体系所决定,并且被一些局部的测试打断,而这些测试取决于尚待确认的研究假设。这一过渡的研究试图界定运作的类型,以确定经济领域中消费的特征,并且在适应的实践中辨认出创造性的痕迹,就在语言的赋予能力丢失的地方创造却在不断地壮大。

现在,边缘化问题已不再是小群体的问题,而成为多数群体的问题;就是这个非文化生产者的文化活动,没有署名的、无法解读的、没有象征的活动,却是在购买奢华产品的时候唯一可能进行支付的行为,这就是我们所谓的生产本位主义经济。边缘化于是变得普遍,成了沉默着的多数群体的边缘化。

这并不意味着社会边缘化的群体都是同一类人。产品的重复使用与一种强制性的语言联系在一起,使之得以运作的程序的运行与社会背景和力量对比有关。面对着电视画面,移民和法国的普通市民并不具有相同的评判或创造空间。在同一片领域中,前者所具有的信息手段、金融财富和各种“保障”都较少,于是这就导致了欺诈、幻想或嘲笑的增多。作用于不平等力量关系,相似的设备也无法生成相同的效果。因此,有必要区分出产品体系在消费者的区域内部执行的“行为”(取其军事意义即“战斗”),区分出在使用者在其中发挥自身“艺术”的场合所留给他们的操作空间。

XIV

因此,程序与其所涉及的力量领域之间的关系必定引出一项文化的战争学分析。如同法律(这是它的一个模式)一样,文化中包含了冲突,并依次地赋予最强大的力量以合法性,移动它或者控制它。文化在紧张的以及通常是暴力的因素中发展,为此,它提供了象征性的平衡、能力的合约以及或多或少是暂时性的和解。消费的战术,是弱者为了

利用强者所采取的机灵方式,从而为日常生活实践增添了一些政治色彩。

实践者的战术

这个关于消费者与生产设施之间的关系概要,太过二元主义,在研究过程中,我们依据三个模式来考虑:对能够将所收集的材料联系在一起的相关问题的研究;对某些数量有限但被视为至关重要的实践(阅读、言说、行走、居住、烹饪等)的描述;将对这些日常运作的分析向表面上看受另一类逻辑所支配的科学领域延伸。通过介绍这三个方向的研究进展,总体的陈述会变得更加细致。

XLV 轨迹、战术和修辞

作为不被承认的创造者,消费者们通过他们具有意义的实践制造出某些东西,这些东西类似于德里尼发现的患有自闭症的儿童所勾画的“线路”(ligne d'erre)^⑥。他们在按照专家政治论建立、书写和运行的空间中活动,其轨迹构成了一些难以预料的句子和某些部分无法解读的“穿越空间的道路”。尽管这些轨道由既得语言的词汇构成,尽管它们一直受到规定句法的约束,但它们还是勾勒出了有着其他兴趣和愿望的计谋,它们既不受其成长于其中的体系的限制,也不被其俘虏^⑦。

甚至统计学对这些轨迹也一无所知,因为它满足于将“词汇”单位分类、计算并列入表格中——消费者的轨迹就是由这些单位组成,但却不能简化为此,而且统计学还满足于依据自己特有的范畴和分类方法来进行。统计抓住了实践的材料而非形式;辨认出了使用的要素而非‘技巧’,归因于‘现用手头材料’(bricolage)、“艺人的”创造性、散漫性,这三者将原封不动“接受”来的砖土色的部件结合在一起。通过这些

“有效的飘忽不定”分割为统计学自己定义的单位,依据它自己的法则将分割的结果重新组合,统计“发现”的唯一一致性。它再现自己所属的系统,将构成日常生活的五彩缤纷的大量各异的历史和运作置于研究的领域之外。统计学的这些计算的力量取决于其划分对象的能力,但正是由于这个分析之分裂,它失去了自认为找到和展示了的东西^⑩。

“轨迹”(trajectoire)展现了一个运动,但它也产生于一个平面的投射,一个变平的过程。这是一种改写。(眼睛能够看见的)图表被用来代替了运作;可逆的线(两层意义上都可以阅读的)被用来代替了一系列时间上的不可逆;一个痕迹代替了一些行为。为此,我必须对战术和策略进行区分。

XLVI

我将力量关系的计算称为“策略”,从意志和权力的主体与“环境”分离开来的那一刻起,这种计算就具有了可能性。策略假设存在一个场所,可以被限定为“专有的”场所,因此能够为其与外部建立联系奠定基础。政治、经济或科学的合理性都建立在这个策略模型之上。

相反,我将这样一个计算称为“战术”,此计算既不能依赖于专有,也不能依赖于将他者作为可见的整体区别开来的界线。战术只能以他者的场所作为自己的场所^⑪。它成碎片状地渗入进来,无法整体地把握这个空间,也无法远离此空间。它并不拥有一个基础空间以便在其中拓展自己的优势,准备自己的扩张,相对于周围的环境而言,保持自己的独立。“专有”是空间对时间的胜利。相反,战术由于自己不拥有空间,它便依赖于时间,细致地“捕捉”机遇的“翅膀”。无论捕捉到什么,它总是没办法保留住。为了将事件转变为“机遇”,它必须不断地对它们进行加工。弱者必须不断地借助于强大的异己力量。当它将不同的要素组合到一起的有利时刻,这就有可能实现(于是,在超级市场,家庭主妇面对一些不同的、变化的商品,比如储存进冰箱的食物、客人的口味、食欲和心情、最优质的商品以及所选购的商品与家中已有食物的搭配等),但是对这些因素进行智慧地综合的形式不是话语,而是决定

XLVII

本身,是抓住“机遇”的行为和方式。

许多日常实践(如言说、阅读、行走、购物、烹饪等)都是属于战术类别的。更广义地来讲,大多数“实践的方式”也都是战术类别的:“弱者”战胜最“强者”(权贵、疾病、事物或秩序的暴力等)的胜利,巧妙的技巧,施计策的艺术,“猎人”的狡猾,操作的变幻,多样的伪装,兴奋的发现,所有这些既带有诗意又带有战争的色彩。这些运作的成就源自非常古老的学问,希腊人将它们命名为 *mètis*^②。不过,它们可以追溯到更加久远的年代,追溯至植物或鱼类使用花招和伪装时表现出的远古的智慧。从海洋的深处到现代都市的街道,战术展现了它们的成就和永恒。

在我们的社会中,随着地区稳定性的破裂,就好像社会不再固定为有限的团体,战术得到了迅猛繁殖,超出了自己的轨道,到处漂泊,它们将消费者同化为一个过于庞大的体系中的移民,以使这个领域不再成为它们自己的领域,并且将这个体系编织得过于紧密,以使消费者无法逃避。但是,它们在这个体系中引入了布朗运动。这些战术同样也表现出智慧与其所阐述的日常斗争、日常乐趣是何等地不可分离,而策略则在客观的计算背后隐藏了自己与支持它的权力之间的关系,从而受到专有空间或机构的保护。

为了区分不同类型的战术,修辞学提供了一些模型。这没有任何令人惊讶的地方,因为一方面,修辞学描述了“技巧”,语言可以同时成为“技巧”的场所和对象;另一方面,这些运作与改变(诱惑、劝说、利用)他者(接收者)的意愿的机遇和方式有关^③。鉴于这两个原因,“言说的方式”这一修辞学或科学为对日常行动方式进行分析提供了一系列图表模型,而原则上,这分析是被排除在科学话语之外的。行动的两种逻辑(一为战术,一为策略)就是从运用言语行为的这两种方式中分离出来的。在语言的空间(如同游戏的空间)中,社会更加明确行动的形式规则和对这些规则进行区分的运作。

从战术的角度来讲,在为言或行的艺术做出贡献的丰富的修辞著

作中,诡辩家占据着优势地位。科拉克斯*认为,诡辩家以使“最弱勢的”地位显得“最强势”为原则,他们宣称掌握改变权力的技艺,即把握机遇的方式^②。此外,他们的理论将战术记录在一个悠久的传统中,该传统对理性与行动和时机之间的关系进行了思考。这一与环境和他者的意愿联系在一起的逻辑的传统,经由中国的孙武所著《孙子兵法》^③或阿拉伯文选《计谋之书》^④,一直导向了当代的社会语言学。

阅读、交谈、居住、烹饪……

为了对日常生活实践这一并不转化为资产的生产,也就是说并不控制时间的生产进行描述,有一个出发点是必不可少的,因为它是当代文化及其消费焦点,即阅读。从电视到报刊,从广告到商家推出的各类节目,我们的社会使视觉癌变,依据事物展示或被展示的能力来衡量其真实性,并且将交谈也转变为视觉过程。这是一部眼睛的史诗,是阅读冲动的史诗。变成了“符号统治”的经济本身刺激着阅读的迅速扩展^⑤。至于生产—消费的二项式,我们可以用一个更具普遍意义的对应式来代替它,即写作—阅读。(图像或文本的)阅读似乎更加构成了作为消费者特征的被动性的最大点,而这些消费者由“戏剧性的社会”中(定居的或流动的)窥视者构成^⑥。

XIX

其实相反,爱好读书的行为所展现出的是一个寂静的生产的全部特征:目光穿透纸张,通过阅读者的视线改变文本,从某些词语中立即推断和猜测出其意义,在书写的字里行间跨越和跳动。不过,既然无法将它们存储起来(除非进行书写或者录制),除非通过购买(书籍、图像等)实体,而这些实体仅仅是“流逝的”阅读时刻的替代品(痕迹或承诺),阅读者无法逃脱时间的侵蚀(他在阅读的过程中将自己遗忘或者忘记了自己已经读过的东西)。他将愉悦和挪用的谋略带入到他人的文本中:在其中进行侵犯、转移进去,如同内部的噪声一样被不断扩散。

* Corax, 古希腊修辞家。——译者注。

谋略、隐喻、组合,这一生产同样是记忆的“发明”。它使词语成为无声的历史的出路。可读的内容变成了可记忆的内容;帕特在司汤达的文本中阅读普鲁斯特^④;读者在新闻报道中阅读自己童年的风景。作品薄薄的纸张成了移动的岩层、空间的游戏。在作者的空间中被引入了一个不同的世界(读者的世界)。

这一转变使文本变成了可以居住的空间,就像出租的公寓一样。通过过客暂时地将他人的财产转移到这个借用的空间中。房客在公寓中进行相似的改变,他们通过自己的举止和记忆来对公寓进行改变和修饰;语言中的对话者,通过重音、自己的“花招”等向语言中加入自己的方言和自己的故事;马路上的行人,使马路成为自己的欲望和利益的森林。社会法则的使用者以同样的方式将社会法则变成自己所追逐的隐喻和省略等修辞。统治秩序将这一支持用作不计其数的生产活动,然而它却使得自己的那些资产者无法看见这一创造力(就如同那些“老板”无法看见自己的企业中正在发明什么不同的玩意儿^⑤)。最终,这一秩序将等同于音步和韵律对于以往的诗人的意义:激励新发现的一整套限制体系,即兴创作所使用的一整套规则。

因此,阅读引出了一门“艺术”,该“艺术”绝非被动的。它更像中世纪诗人和小说家建立起来的一种艺术理论:渗入在文本以及传统术语中的更新。与现代性(现代性将创造与特有语言,文化语言或科学语言的创新等同起来)的策略紧密相连,当代消费过程似乎构成了一门精细的“租赁”艺术,这门艺术对于如何将自己数以千计的不同之处注入到占主导地位的文本中相当谨慎和熟悉。在中世纪,文本被四种或七种释读的理论所包围,而文本极易受到此类释读的影响。文本仅仅是一本书。此后,文本不再源自传统。它被生产的技术统治阶层强加于民众。不再是一本参考性的书籍,而是完全成为文本的社会,是一部匿名的生产法则的作品。

关于这门读者的艺术,将它与其他艺术进行比较是非常有益的。例如,健谈者的艺术:日常交谈的修辞学就是对“言语情境”和言语活动

进行改变的实践,在言语活动中,对话者位置的交错构成了一张不属于个人的言说之网,创造了交流,但是这交流不属于任何个人。交谈是对“共同场所”进行操作并通过必然的事件使之“适于居住”^②这一艺术所具备的能力暂时的、集体的结果。

LI

但是,我们的研究主要在于空间实践^③,在于经常出入一个空间的方式,在于烹饪艺术的复杂程序,在于在强加给个人的情境中建立可靠性的千种方式,也就是说,通过在其中重新引入利益和愉悦的多种变化开启可能性,使各种情境能够活起来,即一门使用和享受的艺术^④。

扩张:未来的与政治的扩张

关于此类战术的分析已经扩展至两个领域,有关这两个领域的研究早已预见,但方法却在研究的过程中有所改变:这两个领域,一个涉及未来展望学;另一个则涉及政治生活的主体。

有关未来展望学的研究,其“科学”特征首先出现了问题。若研究的目标最终为对现实的理解与规则,是一种出于对连贯性的考虑,那么就必须一方面去观察日益增多的概念的非运作性特征,另一方面还要观察方法与空间思考(瞄准的对象,从已经使用了的政治或经济限定成分开始,空间就不再存在,并且其理论也不存在)的不一致^⑤。被使用的概念的隐喻化,凸现研究特征的分割与作为陈述的约束的综合之间的偏差等提示我们必须将凸现其方法之特征的“模拟”视作话语本身的定义。

同样,我们也来思考一下未来展望学的研究:1. 合理性与想象(即其生产场所在话语中的表现)之间的关系;2. 探索、实用主义的计谋和连续的战术(探索、计谋和战术为实践的研究指明了道路)与策略的再现(策略的再现作为此类运作的最终产品提供给收货人)之间的差异^⑥。

LII

我们发现,在话语中,修辞学悄悄的回归将科学分析“特有的领域”隐喻化,在研究的办公室中,有效的日常实践(属于烹饪艺术的范围)相

对于“剧情”作品(*écriture en “scénario”*)的距离不断增加,而“剧情”作品为每个实验室中实践艺术的窃窃低语勾勒出乌托邦的图表:一方面,是科学与幻想的混合;另一方面,是全球策略的场景与地区战术昏暗的真实之间的不协调。于是,我们被引向对科学活动的“内情”提出质疑,思考它是否并不以粘连的方式来运行——粘连,也就是将话语所显示的理论野心与办公室和实验室的日常研究中的千年以来的计谋固执而短暂的持续并置——而是越来越少地将它们联系在一起。不管怎样,作为管理或企业的结构,这个结构被分化并且可以观察得到,它要求我们对所有这些被科学的认识论太过否定的战术进行重新思考。

III 问题并不仅在于生产的有效过程。它在一个不同的形式下对技术体系中的个体地位提出质疑,因为主体的投入随着专家政治论的扩张而逐渐减少。个体越受缚于这些巨大的框架,就越少地被其涉及,它无法脱离这些框架,但却与之分裂。个体唯有运用计谋,“施展计策”、在电子技术化和信息化的人口稠集区中寻找以前的猎人或农民的“艺术”。今天,社会结构的粉化作用赋予了主体问题政治方面的合理性。证明就是,一丝不苟的行动、地区的运作之类的征候,直至生态学的建立,即对环境的关系进行共同管理的意愿首先担忧的问题。这些重新适应生产体系的方法以及消费者的创造旨在一项腐蚀的社会性的治疗法(*thérapeutique de socialités détériorées*)并运用一些重新使用的技术,而我们能够从中辨别出日常实践的方法。因此,有待建立一项关于这些计谋的政策。在《文明的苦恼》(*Malaise dans la civilisation*)开启的前景中,它必须同样对操作与享受之间微小、多样且不计其数的联盟共同的(“民主的”)再现在今天所能够成为的内容进行质疑,即玩弄社会秩序的社会活动不可捉摸的且主要的真实。

作为尖锐的幻想者,当维托尔德·贡布罗维奇* 让小官员(穆齐尔

* Witold Gombrowicz, 享有世界声誉的波兰小说家、剧作家和散文家。——译者注。

的《没有个性的人》、弗洛伊德的《文明的苦恼》研究的“普通人”)讲话的时候,他曾经赋予这一“政策”一个英雄形象——这位反-英雄经常出现在我们的研究中,他的老调是:“当人们没有所爱的时候,应当爱其所有”:“您会理解,我更应当借助于细微的乐趣,几乎是看不见的,角落里的乐趣……您不清楚人们因为这些微小的细节变得多么的巨大,这如同人的成长一样不可思议”^④。

注释

- ① 参见 Michel de Certeau, *La Prise de parole*, Desclée De Brouwer, 1968; *La Possession de Loudun*, 3^e éd., Paris, Gallimard, Archives, 1990; *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973; *La Culture au pluriel*, 2^e éd., Paris, Christian Bourgois, 1980; *Une politique de la langue* (avec Dominique Julia et Jacques Revel), Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1975; 等等。
- ② 希腊语的 poiein:“创造、发明、生成”。
- ③ 参见 Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. 1, Paris, Gallimard, 1966, 第 251—266 页。
- ④ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975。
- ⑤ 同样也是依据此观点, Henri Lefebvre 有关日常文化的研究构成一个基本的渊源。
- ⑥ 有关从《百科全书》到涂尔干的艺术,参见第 5 章,第 102—107 页。
- ⑦ 关于此文学,参见题为 *Le Livre dans la vie quotidienne* 的小册子, Paris, Bibliothèque nationale, 1975; 和 Genevière Bollème, *La Bible bleue. Anthologie d'une littérature « populaire »*, Paris, Flammarion, 1975, 第 141—379 页。
- ⑧ 这两方面的专题论著,一个由 Pierre Mayol 编订,另一个由 Luce Giard 编订(以 Marie Ferrier 收集的采访为基础)。
- ⑨ 关于 Erving Goffman, 主要参见 *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1973; *Les Rites d'interaction*, *ibid.*, 1974; *Frame Analysis*, New York, Harper & Row, 1974。关于 Pierre Bourdieu, 参见 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972; 《Les stratégies matrimoniales》,

in *Annales ESC*, t. 27, 1972, 第 1105—1127 页; 《Le langage autorisé》, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 第 5—6 期, 1975 年 11 月, p. 184—190; 《Le sens pratique》, *ibid.*, 第 1 期, 1976 年 2 月, 第 43—86 页。关于 Marcel Mauss, 主要参见《Techniques du corps》, 收录在他的集子 *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950。关于 Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, 参见 *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974。关于 Jeremy Boissevain, 参见 *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford, Blackwell, 1974。关于 Edward O Laumann, 参见 *Bonds of Pluralism. The Form and Substance of Urban Social Networks*, New York, John Wiley, 1973。

304

- ⑩ Joshua A. Fishman, *The Sociology of Language*, Rowley (Mass), Newbury, 1972。同样参见 David Sudnow (ed.), *Studies in Social Interaction*, New York, Free Press, 1972; William Labov, *Sociolinguistique*, Paris, Minuit, 1976; 等等。
- ⑪ Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, 1972; David K. Lewis, *Convention: a Philosophical Study*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974, 以及 *Counterfactuals*, *ibid.*, 1973。
- ⑫ Georg H. von Wright, *Norm and Action*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963; *Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, Amsterdam, North Holland, 1968; *Explanation and Understanding*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1971。以及 A. C. Danto, *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973; Richard J. Bernstein, *Praxis and Action*, Londres, Duckworth, 1972; Paul Ricoeur et Dorian Tiffeneau (éd.), *La Sémantique de l'action*, Paris, CNRS, 1977。
- ⑬ A. N. Prior, *Past, Present and Future; a Study of «Tense Logic»*, Oxford, Oxford University Press, 1967; et *Papers on Tense and Time*, *ibid.*, 1968。N. Rescher and A. Urquhart, *Temporal Logic*, Oxford, Oxford University Press, 1975。
- ⑭ Alan R. White, *Modal Thinking*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1975; G. E. Hughes and M. J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*,

- Oxford, Oxford University Press, 1973; I. R. Zeeman, *Modal Logic*, *ibid.*, 1975; S. Haacker, *Deviant Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976; H. Parret (ed.), *Discussing Language with Chomsky, Halliday, etc.*, La Haye, Mouton, 1975。
- ⑮ Jacques Sojcher, *La Démarche poétique*, Paris, UGE, 10—18, 1976, 第 145 页。
- ⑯ 参见 Fernand Deligny, *Les Vagabonds efficaces*, Paris, Maspero, 1970; *nous et l'innocent*, *ibid.*, 1977; 等等。
- ⑰ Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*: 《Des espaces et des pratiques》, 第 233—251 页; 《Actions culturelles et stratégie politique》, in *La Revue nouvelle*, 1974 年 4 月, 第 351—360 页。
- ⑱ 对划分的原则的分析使我们能够将这个批评表现得既细腻又明确。参见集子 *Pour une histoire de la statistique*, t. 1, Paris, INSEE, 1978, 尤其是 Alain Desrosières, 《Eléments pour l'histoire des nomenclatures socioprofessionnelles》, 第 155—231 页。
- ⑲ Pierre Bourdieu, Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant 的研究明确了“战术”的概念, 不过 H. Garfinkel, H. Sacks(见前文注释 9 和 10)等人的社会语言学研究也对此做出了贡献。
- ⑳ Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*。
- ㉑ 参见 S. Toulmin, *The Use of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958; Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Université libre, 1970; Jean Dubois et al., *Rhétorique générale*, Paris, Larousse, 1970; 等等。
- ㉒ Aristote, *Rhétorique*, II, 24, 1402a. 参见 W. K. C. Guthrie, *The Sophiste*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, 第 178—179 页。
- ㉓ Sun Tzu, *L'Art de la guerre*, Paris, Flammarion, 1972。
- ㉔ R. K. Khawam (éd.), *Le Livre des ruses. La stratégie politique des Arabes*, Paris, Phébus, 1976。
- ㉕ 参见 Jean Baudrillard, *Le Système des objets*, Paris, Gallimard, 1968; *La Société de consommation*, Paris, Denoël, 1970; *Pour une critique de l'économie*

politique du signe, Paris, Gallimard, 1972。

②⑥ Guy Debord, *La Société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967。

②⑦ Roland Barthes, *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, 第 58 页。

②⑧ 参见 Gérard Mordillat 和 Nicolas Philibert, *Ces Patrons éclairés qui craignent la lumière*, Paris, Albatros, 1979。

②⑨ 参见 H. Sacks, E. A. Schegloff, etc., 前文所引。

③⑩ 参见下文,第 7—9 章。

③⑪ 在这些实践中,我们已经认可了专题著作,其中包括丰富的且广泛传播的主题书目。参见第 2 卷:*Habiter, cuisiner*, par Luce Giard et Pierre Mayol。

③⑫ 例见 A. Lipietz, 《Structuration de l'espace, problème foncier et aménagement du territoire》, in *Environnement and Planning*, A, 1975, 第 7 卷, 第 415—425 页, et 《Approches théoriques des transformations de l'espace français》, in *Espaces et Sociétés*, 第 16 期, 1975, 第 3—14 页。

306

③⑬ 系列研究: *Travaux et recherches de prospective*, Paris, Documentation française, 主要为第 14、59、65 和 66 卷,尤其是 Yves Barcel 和 Jacques Durand 为未来展望学所作的基础贡献。

③⑭ Witold Gombrowicz, *Cosmos*, Paris, Gallimard, Folio, 1971, 第 165—168 页。

第一部分

一种非常普通的文化

谨将这一部分作品献给普通人*，平凡的英雄、分散的人物、不计其数的步行者。在叙述展开之初，通过援引这个赋予了叙述以开端和必要性的缺席者，我思索着这样一个欲望，而普通人正展示了这一欲望无法分析的对象。对于这个与历史的喧嚣混淆在一起的权威人物而言，当我们将曾经满怀着敬意献给神明或灵感之神的写作献给他的时候，我们想要使别人相信什么呢，或者说我们给予自己权力来表达什么呢？

这位匿名的英雄从远处而来。这是社会的窃窃私语。历来他都先于文本而存在，甚至不等待文本的出现。他嘲笑文本，却在文字的表现中得到进步。他一步一步地占据了科学舞台的中心。舞台的聚光灯舍弃了声名显赫的演员，转向聚集在边缘的配角人物，最后聚焦在公众身上。研究的社会学化与人类学化赋予了无名者和日常生活以特权，其中，变焦镜头勾勒出换喻的细节——为所有人准备的部分。那些昔日象征家庭、集团和秩序的代表逐渐从舞台上消失，然而，在名字的时代，它们曾统治着这舞台。民主、大城市、行政管理以及控制论的数目突然增加。这是一个顺从的、源源不断的群体，紧密交织在一起，如同一片没有裂痕没有缝补的织布，如同众多被量化的英雄，他们在转变成不属于任何人的细胞与理性的、变幻不定的语言时失去了自己的名字与面孔。他们是街道上那一条条被标上了数字的河流。

* 第一、二部分更具理论性，也可以视作是对未来展望的结论，以供其他研究过程中参阅。第三章“实践：使用与战术”保留了引言的性质，为后面的分析勾勒出了总的概貌。

第一章 一个共同的场所：日常语言

《没有个性的人》揭示了对独特性或奇异性的侵蚀与嘲讽：“或许正是小资产阶级效法蚂蚁才加速了巨大的并且是共同的新英雄主义曙光的到来。”^①的确，这个蚂蚁式社会和群众一起偶然形成，而群众首先服从于测量水平的理性划分。社会的浪潮不断壮大。随后，触及到机器拥有者及其管理体系中容纳的干部和技术人员；最后，还蔓延到自认为受其保护的自由职业以及美妙的文学家或艺术家。这股浪潮卷起并冲散了那些曾经如岛群一般的作品，如今它们变成了大海中的水滴，变成了语言传播中的隐喻。语言的传播不再拥有确切的作者，而变成了他者不确定的话语或引用。

13

“每个人”(Chacun)和“没有人”(Personne)

诚然，在过去，有一些事情是由“共同的”疯狂与死亡中的一致性所组织的，而非技术合理性水平的提高。于是，在现代性之初，即16世纪，普通人(l'homme ordinaire)都带有一些普遍的不幸，而且他们将这不幸变得微不足道。正如讽刺文学，特别是北部国家和已经受到民主主义影响的国家特有的讽刺文学所表现的那样，与诺亚方舟相反的是，

14

普通人“登上了”狭窄的满载着疯子与必死之人的人类之舟，因为它将驶向歧途与堕落。于是，在这里，他们被套入了共同的命运(*le sort commun*)之中。因此，这个被称为每个人(*Chacun*)（这个词泄露了名字的缺失）的反英雄同样也是没有人(*Personne, Nemo*)，恰如英语中的 *Everyman*（每个人）变成了 *Nobody*（没有人），或德语中的 *Jedermann*（每个人）变成了 *Niemand*（没有人）^②。这位反英雄总是他者，没有自己的责任（“这不是我的错，是另外一回事：命运”），没有界定个人领域的特殊属性（死亡将所有的差异一并抹去）。然而，在这人道主义的舞台上，他依然在笑着。在这一方面，他理智而疯狂，清醒而可笑，这命运，所有人都无法摆脱，它将每个人都追求的豁免化为乌有。

15 其实，有一种文学通过其创造的爱笑的匿名者道出了自己的地位：因为文学仅仅是一种虚构，所以它是对注定要毁灭的幻景所构成的世界的真实表现。“无论谁”(*n'importe qui*)或者说“所有人”(*tout le monde*)都是一个共同的场所、一个哲学地点(*topos*)。这个普通的人物（所有人和没有人）扮演着这样的角色，即讲述虚幻且疯狂的文字作品与死亡、即他者的法则之间的普遍关系。他在舞台上将文学的定义当作世界，将世界的定义当作文学来演绎。普通人自己在其中并没有得到展现，而是在文本中并通过文本来展现，另外，他还传播了特殊场所的普遍特征，而闪耀着学者智慧的疯狂言论就扎根在这一特殊场所中。他既是人道主义讽刺的噩梦或哲学梦想，又是参照系的外表（共同的历史），此外表使写作——这写作使其可笑的不幸得以面向“所有人”讲述——变得可信。但是当精英主义的写作将“庸俗的”谈话者当作有关自己的元语言之装饰来使用的时候，它同样任由那些将写作从特权中赶走并将其从自身之外吸纳进来的东西暴露出来：一位他者，既非上帝，亦非缪斯，而是匿名者。写作脱离了其专属地点之后误入的歧途便由这个普通人勾勒出来了：萦绕在写作周围的怀疑的隐喻与偏离，“虚荣心”的幽灵，他与所有人的关系与豁免权的丧失之间的关联，以及以自己的死亡之间的关系，所有这一切均赋予写作谜一样的形象。

弗洛伊德与普通人

关于这位“哲学”人物，当代人的评价提供了一些或许更加意味深长的例子。弗洛伊德将自己的分析致力于文明(《文明的苦恼》^{*})或宗教(《一个幻觉的未来》^{**})^③——文化的两种形式，当他将 *der gemeine Mann* (普通人) 作为这些分析的开端与主题时，忠实于阐明 (*Aufklärung*) 的弗洛伊德并不满足于将精神分析的成果(“一种研究方法、一个公正的仪器，可以说就像微积分学一样”)^④ 和“大多数人”的蒙昧主义对立起来，也不满足于将大众的信仰作为一门新的知识联系起来。他重新拾起的不仅仅是从前的图式，从前的图式不可避免地将精神的“幻觉”与社会的不幸同“普通人”(l'homme commun) 联系起来(这是《文明的苦恼》中的主题，但是弗洛伊德认为，与传统相反的是普通人不再笑了)。他希望将自己具有开拓性的“阐明”(élucidation) (*Aufklärung*) 与这个“幼稚的”多数派联系起来^⑤。将“为数甚微”的可以将工作升华为乐趣的“思想家”和“艺术家”丢在一边，于是离开了这些“少有的当选者”——不过，他们指出了弗洛伊德的文本形成于其中的场所，弗洛伊德与“普通人”达成了协议并使自己的话语与大众相吻合，而大众共同的命运乃是被繁重的劳动诱骗、挫败和束缚而屈服于欺骗的法则和死亡的劳动。这份合同类似于米什莱的故事中与从不言语的“人民”(le Peuple) 签订的合同^⑥，它似乎必须允许理论扩展至普遍概念的范畴并以历史的真实为依据。它为理论赢得了一个确定的场所。

16

* 弗洛伊德作品，法文名为 *Malaise dans la civilisation*。——译者注。

** 弗洛伊德作品，法文名为 *L'Avenir d'une illusion*。——译者注。

诚然,多亏了宗教中的上帝,普通人被指责造成幻觉,即“揭示这个世界所有的谜语”并“确信有一个上帝在关注着他们的生命”这一幻觉^⑦。从这个侧面来看,普通人(通过对未来的保障)轻松地赋予自己全部的智慧和对自身地位的保障。但弗洛伊德的理论难道就没有从其援引的普遍经历中得到一点类似的益处吗?作为抽象的普遍形象,普通人在其中还扮演着神灵的角色,即使堕落并与迷信的大众融为一体,他的作用总是可以辨认出来的:他为话语提供了方法,以推广特殊的知识并通过全部的历史来确保其有效性。普通人准许话语超越其限制——仅限于某些疗法的精神分析能力方面的限制,同样也是整个语言活动自身的限制,而语言活动缺失了被普通人视作参照系的真实。他既肯定话语的不同之处(“清晰的”话语依然有别于“共同的”话语),又肯定其普遍性(清晰的话语讲述并解释共同的经历)。无论弗洛伊德对“社会渣滓”(la racaille)^⑧持有怎样的个人意见并且在米什莱关于人民的乐观主义观点中,我们都能找到其反面,普通人总是以话语作为综合与委派的原则:他准许话语如此表述:“对所有人而言,这都是真的”,
17 “这是历史的真相”。普通人在这里以上帝昔日的方式发挥着作用。

不过,年迈的弗洛伊德恰恰预料到了这一点。他讽刺自己的作品,说它“完全多余”,纯属无聊之作(“我们总不能一天到晚吸烟和打牌”),只是“高雅话题”的“消遣”而已,但正是这些话题使他“重新发现了最平庸的真实”^⑨。他将该作品与自己“之前的研究”区分开来,之前的研究与某种方法的规则相关并建立在特殊情况的基础之上。但此处不再涉及小汉斯、朵拉或施雷勃。普通人首先反映了弗洛伊德的道德愿望、伦理学普遍观点在其职业领域中的回归,相对于精神分析方法而言的增加或偏离。由此,他阐述了知识的倒错。其实,弗洛伊德嘲笑这个未来的“文明社会病理学”的引言,是因为他本人就是其谈论的并与之对话的普通人,在他的手中掌握着某些“平庸”苦涩的“真相”。他的思考最终发生了转变。“面对毫不留情的指责,我绝对接受”^⑩,他说,“因为没有做好”。在那里,他被看作与所有的人一样,而且,他笑了。一个具

有讽刺性但充满智慧的疯狂与这样一个事实联系在一起，即丢失了某种能力的独特性以及所有人或没有人重新置身于共同的历史之中的事实。在《文明的苦恼》这个哲学故事中，普通人就是交谈者。在对话中，他是智者与大众的接合点——他者（所有人和没有人）回归到与此区分明确的位置上。他不止一次运用平庸勾勒出特殊性的流露以及智慧向着普遍前提的传导：对于那些严肃的东西，我一无所知。我无异于众人。

“丧失”、“抑制”、“爱神”、“死神”等，在《文明的苦恼》一书中，这些技术研究的工具开辟了从傲慢的阐明（*Aufklärung*）到公共场所的途径，而弗洛伊德的文化分析最显著的特征首先就是这一逆转的轨迹。18 一个看似细微但却至关重要的差异将其结果与文化专家所分配的陈词滥调区分开来：这些陈词滥调指示的不再是话语的对象，而是其位置。平庸的不再是他者（他者负责使人们相信其导演者的豁免）；而是文本的创作经历。当普通人变成叙述者的时候，当他确定了话语的（共同）场所以及话语展开的（匿名）空间的时候，文化的临近便开始了。

相对于任何其他他人而言，这个位置对谈话者来说都并非更加确定。它是一个轨迹的终点。不是某种状态、缺陷或最初的恩赐，而是一个转变的结果，是偏离过程相对于被调整并可以弄虚作假的实践而言的效果，是普通事物在某一特殊地位之上的洋溢。在弗洛伊德看来就是这种情况，他在结束最后几篇关于普通人的故事（就像人们结束一个死囚那样）时用了“研究”（*travaux*）这样的术语：通过对知识的虚构来实现哀悼^①。

普通人的暗示在一些既定的科学领域中实践了对情感流露的研究，而重要的就在于此。以普通人的名义抽象地相互给予讲话的特权（这却不是可以用言语来表达的），或者声称处于这个普遍的位置之中（这或许是错误的“神秘主义”），或者更加糟糕，为感化提供日常的圣徒传记，远非这些，而是要为其历史真实性提供一种运动，将分析的步骤重新引向其边缘，直至这些步骤被讽刺和疯狂的平庸改变甚至扰乱，这

19 平庸在 16 世纪以“人”的名义言说,它重新回到弗洛伊德对知识的实现中。我想描述一下这种侵蚀,它勾勒出了分析技巧轮廓中的普遍人;我希望展示这些开放,它们指出了一门科学在其中发挥作用的边界;我还希望指出那些向着共同场所的转移,在那里,“无论谁”最终都沉默不言,除非重新讲述(不过是以别种方式)平庸。即便这个侵蚀被普通人潮水般的议论所吞没,我们的任务并非用一个再现来替代它,或者用可笑的字词来遮蔽它,而是要指出它是怎样被引入到我们的技巧中来的(以海水回到海滩上的岩洞中的方式)以及它如何能够对话语产生的位置进行重新组织。

专家与哲学家

粗略而言,有待开拓的技术之路在于将科学实践和语言引向它们的起源地,即日常生活(*l'everyday life, la vie quotidienne*)。这个回归现在越来越坚决,它具有自相矛盾的特征,即相对于那些精确性可以与其限制的严格定义相抗衡的学科而言,这同样是一种流放。某些理性方案能够微不足道地提出科学性的步骤、表面的对象及其掺假的条件,自从科学性被这些理性方案赋予了特有的且适宜的场所之后,自从科学性被作为有限且清晰的领域的多样性建立起来之后,总之,自从它不再属于神学范畴之后,它便组织起了整体(*le tout*)以作为自己的剩余部分(*son reste*),而此剩余部分则变成了我们所谓的文化。

20 这一划分对现代性进行了组织。在实践的“抵制”和不可还原为思想的象征化的基础之上,它将现代性划分成科学的与占主导地位的各个方
 20 个方面。即便“科学”的雄心在于从我们的知识力量所发挥作用的空
 间出发来征服这个“剩余部分”;即便为了准备这个宏伟目标的完全实现,
 认识已经对边缘区域进行了清点并以此将光明与黑暗联系起来(这是
 所谓的“人文”混合科学模糊的话语、远征的故事,它们试图使暴力、迷

信和相异性的黑夜变得可以比较——或者说可以想象——并为它们定位：历史学、人类学、病理学等），科学机构在被调整了操作性的人工语言和社会团体的用语之间制造的鸿沟一直以来都是战争或妥协的发源地。这条分割线，而且是变化着的分割线，在为了扩大或质疑技术对于社会实践的权力而进行的斗争中依然是战略性的。它将人工语言和自然语言分离开来，人工语言与某门规定知识的程序相关，而自然语言则组织有意义的公共活动。

面对这些争论（它们明确地涉及到一门科学与文化之间的关系），有两种人或许能够明确地指出其中的一些争论，并指出它们可能的结局，这两种人正面交锋，他们奇迹般地相似又相悖：专家和哲学家。这二者都肩负着担当一门知识与社会之间的调停者的任务，前者将自己的专业知识引入到社会政治决策这一更加广阔却复杂的空间中，后者则相对于某门特殊的技艺（数学、逻辑、精神病学、历史学等），重新建立了普遍提问的确切性。在专家那里，能力变成了社会权威；在哲学家那里，平庸的问题变成了技术领域怀疑的根源。此外，哲学家与专家之间保持的模糊不清的关系（时而具有魅力，时而又被抛弃）似乎通常是哲学家所采取的方法的依据：时而，哲学机构热切地盼望专家（以特殊科学性的名义支撑起通往全部问题的途径）实现它们古老的乌托邦；时而，它们被历史挫败却顽强反抗，它们丢开被夺走的东西，在流亡（啊，记忆，啊，象征性的违抗，啊，无意识的王国）的过程中陪伴着主体、昔日的国王，今天却被专家政治论社会所驱逐。

21

的确，专家在这个社会中激增，最终成为社会的象征，在迅速增长的专业化要求和同样急迫的交流的要求中得到推广和传播。他使哲学家，即普遍概念方面昔日的专业人士大为逊色（并以某种方式取代了哲学家）。不过，他的成功并非那么蔚为壮观。在专家的理论中，分配（保证效率的前提条件）的生产本位主义法则与流通（交换的形式）的社会法则相互矛盾。诚然，渐渐地，每位专业人士都应该同样成为专家，即成为自己的能力在另一个领域中的阐释者和翻译者。这甚至在实验室

的内部表现了出来：只要一涉及到对目标、晋级或投资发表意见，专家们就“以”自己特殊的经历“为名”进行干预——但却是在他们的个人经历之外。他们如何成功地从自己的技术——一门自己娴熟运用和支配的语言——过渡到另一情境中更加普遍的语言？借助于一个奇怪的运作，此运作将能力“兑换成”权威。用能力去替换权威。至少，专家越具权威，他所具有的能力就越少，直至其经费耗尽，就像机器运行所必需的能量一样。在这个转变过程中，专家并非毫无能力（他必须具备某项能力，或者必须让别人相信自己具有），但是随着他那被社会要求和/或政治责任凸显的权威的逐渐扩散，他放弃了自己拥有的能力。权威的（普遍的？）悖论：它被某门知识纳为己用，确切地来讲，在权威发挥作用之处，知识对它而言恰恰是缺少的。权威与“知识的滥用”^②是不可分离的——在这里或许应当认清社会法则的效用，为了建立或修复集体能力的资本，即也许是真实的共同资本，社会法则使个人失去了对自己能力的所有权。

因为不能够满足于自己的所知，专家以其专业所赋予的地位为名来发表意见。于是，他处于公共秩序中并被登记在内，在公共秩序中，专业化值得被作为生产本位主义经济的等级划分规则和实践而接纳进来。为了成功地顺应这个接纳实践，关于一些与他的技术能力无关，但却与其由此获得的权力相关的问题，他能够权威地讲述一些话语，但不再是知识的话语，而是社会-经济秩序的话语。专家以普通人的身份来讲话，而普通人可以通过知识来“获取”权威，就像我们因为工作而领取工资一样。专家被登记在实践的共同语言中，在这里，由于人们总是利用等于或低于自身能力的资本来谋求更多的赢利，权威的过剩导致了其贬值。但是当专家继续相信或者让别人相信这涉及到科学的时候，他就将社会地位和技术话语混淆起来了。把一个当作另一个：张冠李戴。他不认识自己所介绍的秩序。不再知道自己说了什么。长久以来，他们一直都认为自己作为专家在讲述一门科学语言，只有某些人从沉睡中苏醒过来，突然发现，一直以来，他们就像以前的电影中的菲利

克斯猫(Félix le Chat)一样,在空中行走,远离了科学的地面。受科学的委托,他们的话语仅仅是经济权力和象征性权威之间的战术游戏的日常语言。

23

日常语言之维特根斯坦模型

因此,以往某门哲学中的“普遍”话语并没有重新找到自己在这方面的权力。由于哲学问题涉及到语言,在当今的技术社会中,它或许在于对这样一个大规模的划分进行审视,即对专业化进行调整的推论性(推论性通过操作性的分隔维持着社会的理性)和大众化交流的叙述性(叙述性繁殖了大量的计谋,从而允许或抑制权力网络中的流通)之间的划分。撇开这些分析或研究——分析即把推论性和叙述性带入语言实践的共同迹象之下的分析^⑬,而研究或揭示了信仰、仿佛真实的事情、隐喻的暗示,即科学话语中的“共同成分”的暗示,或揭示了日常语言中包含的复杂逻辑^⑭(它们试图将语言中不连贯的且过度等级化的成分重新联系起来),同样可以求助于一门哲学,这门哲学提供了一个“模型”(就像人们谈论汽车模型一样),并且着手一项关于日常语言的严格检验:这就是维特根斯坦的哲学。依我看,维特根斯坦的哲学可以作为专家的根本评论。以此类推:同样也是哲学家作为专家所作的评论。

如果维特根斯坦希望“将其哲学运用中的语言带入到日常使用中”^⑮的话(这是他所进行的计划,尤其是在其研究的最后阶段),那么他就会禁止自己、禁止哲学家在言说(parler)能够传达(dire)的内容之外有任何形而上学的流露。这就是他最坚定不移的方针:“什么也不要说,否则,就说可以说的东西……而后,每当有其他人想讲某种形而上学的内容的时候,就要对其指出他没有为自己的话语中的某些符号赋予任何意义”^⑯。他立志成为日常语言领域中有杰出作为的科学家。

24

所有其他的事物只有与“日常语言的机器”^⑩进行类比或比较,才可以被当作语言来考虑。但是,问题在于将这个“机器”勾勒出来,以免推动任何超越于日常语言能力的东西,因此,永远不要成为某个其他语言领域(如形而上学或伦理学)中的专家或阐释者,永远不要“以这样的名义”在别处进行言说。因此,能力(*compétence*)向权威的转变必然永远无法实现。

在这位赫拉克勒斯*、现代高智商犯罪的整治者所进行的事业中,令人折服的并非首先是其保留性的方法,这些方法是他的激情带来的效果,而这激情正因为他在对“每天的”(这个每天通过语言学方法代替了复兴伦理学中的每个人,不过后者肩负着同样的问题)语言进行分析中不知不觉地产生;究其根本,令人折服的正是维特根斯坦为了重拾自己的表述,从日常语言的“内部”对超越它的伦理学或神秘主义方面的限制进行勾勒的方式^⑪。只有在内心世界中,他才发现了自己无法表述的外部世界。于是,他的研究产生了一个双重侵蚀:一种是日常语言内部的侵蚀,使其出现了这些边缘;另一种侵蚀揭露了所有试图寻找通向“不能言说的内容”的出口的话语无法让人接受的特征(无意义)。他的分析发现了削弱语言的空洞,摧毁了试图将这些空洞填满的陈述。他结合自己无法言说(*sagen*)但却表现(*zeigen*)出来了的内容进行研究。维特根斯坦对一项区域与组合句法的规则进行了检测,它们的依据、连贯性和整体意义都属于相关的问题,甚至都是关键的,但是却无法在某个“特定”的场所进行论述,因为语言不会成为话语的对象。“我们无法紧密地控制词语的使用”^⑫。语言的真相很少得到如此严密的对待,也就是这样一个事实,即语言的真相确定了历史的真实性,超越了我们并将我们包裹在日常的模式之中,任何话语都无法“从其中脱离出来”,无法远距离地着手观察它并讲述它的意义。

* Hercule, 古希腊神话中的英雄,以非凡的力气和勇武的功绩著称。——译者注。

因此，维特根斯坦处于其历史真实性的现状中，而无需求助于历史学家的“过去”。他甚至还摒弃历史文献，因为事实上，通过将过去从现状中分离出来，历史文献为专属地点暨生产地点赋予了特权，而就在这一地点中，历史文献试图“控制”语言事实（或“材料”）并区别于赠与的东西，即那些被认为仅服从于共同准则的产品。维特根斯坦发现自己在共同的语言历史真实性中被“捕捉”。他也不同意将这种依附固定在对象（称之为“过去”）之上，而历史文献的运作虚构地从对象中分离出来（虚构，即要求掌握历史的科学挑战所诞生的空间）^②。事实上，他的地位并不在此，而在于一个双重的斗争，这之间的联系为我们的文化研究提供了一个确切的定位。一方面，他反对哲学的专业化，即简化为一门专业的技术的（实证主义的）话语。更广泛地来讲，他拒绝消毒作用，此消毒作用通过去除日常语言（l'usage ordinaire, l'everyday language）及其基础而使人工语言的产生和掌握唯有对科学而言才成为可能。另一方面，他反对形而上学的贪婪或伦理学的急躁，这二者总是倾向于归纳修正的规则并运用其陈述的无意义来补偿它们在具有共同经历的语言方面运用的话语的权威。他指责傲慢导致哲学“俨然”就像自己赋予了日常语言以意义一般，指责这一傲慢导致哲学为自己假定一个对日常生活进行思考的专属地点。

26

我们尽管各不相同，但都必须服从于日常语言。我们如同被赶上了满是疯子的大船，无法逃脱亦无法叠加。这就是梅洛-庞蒂曾经说过的“世界的散文”（prose du monde）。它囊括了所有的话语，即便人类的经历并不能归结为话语可以讲述的内容。为了自身的建立，科学性允许自己忘记它；为了能够对其进行论述，哲学相信自己控制了它。从这个方面来看，无论是科学性还是哲学，它们都没有触及到这一哲学问题，而这个哲学问题不断地被“将人们推至语言极限”（an die Grenze der Sprache anzurennen）的“冲动”重新揭开^③。维特根斯坦将日常语言重新引入到哲学中——但却是通过赋予自己一个虚拟的控制，哲学早已将其视作一个确切的对象，他亦将日常语言重新引入到科学

中——科学通过排除日常语言而赋予自己一个有效的控制。

于是,维特根斯坦改变了分析的地点,这个场所从那个时候起就由一种普遍性所决定,这普遍性同样是对日常语言的顺应。这一场所的转换改变了话语的地位。一旦被“带入到”日常语言中,哲学家就不再拥有专属的或适宜的地点。他被收回了所有的控制地位。分析话语与被分析的“对象”拥有相同的地位,都由它们所证明的研究来管理,由它们既没有建立也没有超越的规则来限定,同样还被作为各种相互区别的运用(维特根斯坦希望他的作品甚至仅仅由一些片断构成)来传播,被录入到每个人都能够依次“求助”、引用并参考其他片断的某个结构中。不同的场所之间有着持久的交流。哲学或科学的特权消失在日常之中。这个消失以宣告真相的无效而告终。究竟在哪些受青睐的地点,真相才能够得到启示?于是,我们便拥有了一些不再是真相的事实。这类事实的泛滥被权威场所作的批判所控制,或者说扼杀。事实在权威场所中转化为真相。通过从无意义和权力的混淆中辨认出真相,维特根斯坦努力将它们带入到语言事实以及那些在这些事实中反映了语言的无法表达或“神秘的”外在性的事物中。

在维特根斯坦看来,语言行为和使用的重要性不断增长,而我们可以将这一增长的重要性与这个地位联系起来。在日常语言“中”论述语言,无法“紧密地控制它”,无法远距离地观察它,也就是如同抓住一系列实践一样去抓住它,我们处于实践之中,而世界的散文也是通过实践来进行研究的。因此,分析将成为“这项语言研究内部的检验”(eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache)^②。于是,它注定要再现语言的传播,这使得所有系统都成了碎片。但是,通过致力于“明确”关于表述的“运用的词形学”,即检验它们的“运用领域”并“描述它们的形式”^③,分析能够“辨认出”日常运用的不同模式,而这些模式由本身就依附于“生活的形式”(Lebensformen)的“实用主义规则”所控制^④。

现代历史真实性

毋庸置疑，维特根斯坦这项分析的建立在很大程度上归因于他在剑桥所学到的哲学传统，此项研究中的社会语言学或“种族方法论”部分将在后面涉及。从库克·威尔逊到摩尔*和奥斯汀**，哲学传统关注日常语言(*ordinary* 或 *everyday language*)的“讲话方式”(ways of speaking)，直至奥斯汀以“捕捉日常语言的细枝末节”为纲领，并以成为“日常语言的福音传教士”为荣耀(TLS, 1973年11月16日)。他们列出了不少理由，并且也与我们有关：1. 由于惯用的讲话方式比哲学话语蕴含更多的内容，它们无法在哲学话语中找到对等物并且往往无法翻译过去；2. 它们构成了由历史经验所积累的和在每日的言说中堆积的“区别”(distinctions)和“联系”(connexions)的存储^⑤；3. 作为语言学实践，它们反映了学术形式化意想不到的逻辑复杂性^⑥。

28

但是，这些几乎是专业的交流并不能使历史最初的痕迹被遗忘。我再谈三个具有指示意义的方面：首先，维特根斯坦对一门“腐朽文化”“虚假的”魅力和“报纸的”光辉，或者，对与之相似的“喋喋不休的长篇大论”怀有一种几乎是严峻的“憎恶”。针对维也纳的装饰性蜕变，卢斯***要求功能主义的朴实^⑦，这种反应激励他写下了《罪恶与装饰》(*Crime et ornement*)一书；穆齐尔在卡卡尼(Cacanie, 地名)进行的观察中挑起对临床医学的讽刺^⑧，维特根斯坦的憎恶正与这两种反应相类似^⑨。“纯洁”^⑩和腼腆表明了渗入到现代历史及一项文化的哲学政策中风格。正如维特根斯坦所期待的一样，回归到对日常的批判就必须

* G. E. Moore, 英国当代哲学家。——译者注。

** J. L. Austin, 英国哲学家。——译者注。

*** Adolf Loos, 现代建筑的奠基人之一，著有《罪恶与装饰》，英译名为《装饰与罪恶》(*Ornament and Crime*)，此处译者参照法文译。——译者注。

摧毁划分等级的权力与具有权威的无意义这二者所有的修辞学光芒。

29 同样惊人的类比,由于先后担任过高级工程师、数学工作者,维特根斯坦熟知尤利什*,这个没有个性的人的“第二次试验”和第三次试验、“最重要的试验”。维特根斯坦同样拥有“一种新的思考与感觉方式的片段”,看见了“如此强烈的关于新生事物的戏剧”融化“在细节的增加”中。对他而言也是一样,“只剩下哲学可以让他去为之献身”^⑩。但是,和尤利什一样,在“他的(语言学)才能得到恰如其分的发挥”的领域中,他保留了早已被一种科学性升华了的“最完美的纯洁”^⑪——于是,他将技术的严密与对研究“对象”的服从联系起来。与专家的话语相反,维特根斯坦没有以自己的名义用知识交换话语的权力来从知识中获益。他保留了交换的要求,而不要求自己精通于此。

终于,这门日常语言的科学由一个三方面的陌生确定了下来:专家(和大资产者)对普通生活的陌生,科学家对哲学的陌生,直至最后,维特根斯坦作为德国人对惯用英语(他从来没有真正弄懂这门语言)的陌生。这一情形可以与人类学家以及历史学家的情形相比较,不过,前者更加剧了后两者。因为这些一旦脱离了自身(如旅行者或档案保管员)的领域就会对周遭感觉陌生的偶然的方式在维特根斯坦看来就是分析性步骤的暗喻,后者甚至在限定它们的语言内部也是陌生的。“当我们从事哲学研究的时候(也就是说,当我们在这个仅仅是‘哲学’的领域、世界的散文中进行研究的时候),我们就像野蛮人、原始人一样,期待着文明人自我表达的方式,但是却对其做出了错误的阐释”等^⑫。这不再定位于那些被认为是野蛮人之中的文明人的专业人员,而是这样一种定位:它旨在成为自身之中的陌生人、日常文化中的“野蛮人”,消失在共同约定与想当然的复杂性之中。既然我们无法“脱离”日常语言,既然我们无法找到其他场所来阐释日常语言,既然无所谓错误的阐释与真正的阐释,唯有虚幻的阐释,既然总的来看,没有出口,只剩下这样一个事实,即

30

* Ulrich,《没有个性的人》中的主人公。——译者注。

在自身之内而非之外成为陌生人,并且在日常语言范围内“达到自身的极限”——这是与弗洛伊德的位置所接近的一种情况,除了维特根斯坦没有使用无意识的参照来命名这个自身之中的陌生性而已。

通过如上特征,这部严密的作品似乎为一门有关日常语言的当代科学提供了一幅哲学画卷。不深入探讨相关主题的细节,但必须将这个被视作理论假设的模型与“人文科学”(社会学、人种学、历史学等)对日常文化研究的积极贡献进行对照。

注释

- ① Robert Musil, *L'homme sans qualités*, Philippe Jaccottet 译, Paris, Gallimard, Folio, 1978, 第1册, 第21页。
- ② Robert Klein, *La Forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard, 1970, 第436—444页。亦见 Enrico Castelli - Gattinara, 《Quelles considérations sur le Niemand et...Personne》, in *Folie et déraison à la Renaissance*, Bruxelles, Université libre, 1976, 第109—118页。
- ③ Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Londres, t. XIV, 第431—432页。在 *Malaise dans la culture* 一书中,第1节,弗洛伊德回到了 *L'Avenir d'une illusion*, 第1节,事实上,后者同样源自“少数派”与“多数派”(“人群”)之间的对立,而他的分析正是受此启发。
- ④ *L'Avenir d'une illusion*, Marie Bonaparte 译, Paris, PUF, 1971, 第7节, 第53页。
- ⑤ *Gesammelte Werke*, t. XIV, 第431页。
- ⑥ 参见 Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 3^e éd., Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984, 第7—8页。
- ⑦ *Gesammelte Werke*, t. XIV, 第431页。
- ⑧ Freud 致 Lou Andreas-Salomé 的信件,1929年7月28日, in Lou Andreas-Salomé, *Correspondance avec Sigmund Freud*, Paris, Gallimard, 1970, 第225页。
- ⑨ 同上。

- ⑩ *Gesammelte Werke*, t. XIV, 第 506 页。
- ⑪ 参见 *L'Écriture de l'histoire*: 《La fiction de l'histoire. L'écriture de Moïse et le monothéisme》, 第 312—358 页。
- ⑫ 参见专家的分析, *Abus de savoir* 一书就致力于此分析, Paris, Desclée De Brouwer, 1977。
- 307 ⑬ 参见后文, 第四部分: *Usages de la langue*。
- ⑭ 参见第二册: *Habiter, cuisiner*, Luce Giard et Pierre Mayol。
- ⑮ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1976, 第 116 节, 第 48 页。
- ⑯ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961, 第 6.53 节, 第 150—151 页。
- ⑰ *Philosophical Investigations*, 第 494 节, 第 138 页。
- ⑱ 参见 Wittgenstein 关于 *Tractatus* 致 Ficker 的信函: “该书可以说是从内部勾勒了伦理学领域的界限, 而且我确信, 要对此进行论述, 这是唯一严密的方法。”(引自 Allan Janick et Stephen Toulmin, *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, Paris, PUF, 1978, 第 165 页)。维特根斯坦说, *Tractatus* 也包括两部分, 一部分即作品本身, 另一部分, 也是本质的部分, 既没有写出来也无法写出, 而致力于伦理学自身。
- ⑲ *Philosophical Investigations*, 第 122 节, 第 49 页。参见 Jacques Bouveresse, *La Parole malheureuse*, Paris, Minuit, 1971: 《Langage ordinaire et philosophie》, 第 299—348 页。
- ⑳ 关于历史的这个方面, 参见 Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 第 63—122 页, 以及《Écriture et histoire》, in *Politique aujourd'hui*, 1975 年 11—12 月刊, 第 65—77 页。我将有关马克思和维特根斯坦(后者更希望在 URSS 进行研究)的哲学争论置于一旁。参见 F. Rossi-Landi(《Per un uso marxiano di Wittgenstein》), Tony Manser(《The End of Philosophy: Marx and Wittgenstein》, University of Southampton, 1973) 或 Ted Benton(《Winch, Wittgenstein and Marxism》, *Radical Philosophy*, 第 13 期, 1976, 第 1—16 页)的研究。在维特根斯坦身上, 我们可以发现一种历史唯物主义, 这或许是他这位“资产者”特有的, 但是我们却没有发现任何历史的“科学”(马克思意义

上的)。

- ① 参见 Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations*, Paris, Gallimard, 1971, 第 154—155 页。亦见 Norman Malcolm 引用的有关为了离开自以为被关闭在其中的房间,而开始“沿着墙面行走”的人的话语(Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Gallimard, 1965, 第 369 页)。
- ② *Philosophical Investigations*, 第 109 节,英文翻译为《looking into the working of our language》,第 47 页。
- ③ Norman Malcolm 引用,Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, 第 367—368 页。
- ④ 该词源自维也纳,指明“思维、特征以及语言所有可能的类型”(参见 A. Janick 和 S. Toulmin *op. cit.*, 第 98 页)或者,更普遍地来讲,它指明了我们的存在的事实(历史)构成。
- ⑤ 例见 J. L. Austin, *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1969, 第 181—182 页。
- ⑥ 关于这一英国传统,参见 G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, 第 2 版,Oxford, Oxford University Press, 1969, 第 19—20 页,第 100—102 页,等;尤其见 Charles E. Caton (ed.), *Philosophy and Ordinary Language*, Urbana(Ill.), 1963, 以及 V. C. Chapel (ed.), *Ordinary Language*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice Hall, 1964。
- ⑦ 参见 Adolf Loos 翻译的文章,*Traverses*, 第 7 期,1976,第 15—20 页。
- ⑧ R. Musil, *L'Homme sans qualités*.
- ⑨ 单词“exécrer”指出了他对思考风格的反应。例见 *Leçons et conversations*, 第 63—64 页;以及 Jacques Bouveresse,《Les derniers jours de l'humanité》, *Critique*, 第 339—340 期,题为 *Vienne, début d'un siècle*, 1975 年 8—9 月刊,第 753—805 页。
- ⑩ 参见 *Remarques philosophiques* 的序言,Paris, Gallimard, 1975, 第 11 页。
- ⑪ *L'Homme sans qualités*, t. 1, 第 74—75 页。
- ⑫ 同上,第 75 页。
- ⑬ *Philosophical Investigations*, 第 109 节,第 79 页。

第二章 大众文化

- 31 倘若万一人们不满足于用政治控制来代替科学适应的话,离开维也纳或剑桥,告别理论性文章,这并非脱离维特根斯坦——他 1920 年至 1926 年间任乡村教师,而是向着共同经历的大海进军,共同经历的海洋裹起话语、渗入进来并最终将它们卷走。某些记忆作为我的脑海中存放沉默的空间重新向我涌来。于是,在萨尔瓦多共和国嘈杂的夜幕下向着 Igreja do Passo 教堂* 的漫步拉开了一场有关巴西东北部民间文化的研讨会的序幕。与 Misericórdia 微妙的戏剧形成鲜明对比的是,其阴暗的一面展现了冠冕堂皇的城市背后的灰尘和汗水。古老的街道充斥着喧哗和嘈杂,背后掩饰着壮观而寂静的秘密,控制着这狭小的 Laidera do Passo 教堂。它拒绝正面相对的研究员,仿佛从太远或太高的地方而来的民间语言一旦被研究员接近就会与它们脱离。圣罗萨里奥教堂** 呈现一派蔚蓝且大门敞开,与此截然不同,这块黑色的石头展现了巴伊亚洲人性格之中的阴暗面。坚不可破的岩石,尽管(或因为)熟悉且缺乏庄重,却与表达巴西的忧愁的歌曲相似。回到这片圣地,路上的面孔虽变幻不定,却似乎通过传递建筑无法辨认却相似的秘
- 32

* Igreja do Passo, 教堂名, 全称 Igreja do Santissimo Sacramento do Passo, 位于巴西的萨尔瓦多(Salvador)。——译者注。

** Do Rosário, 意大利西西里的圣罗萨里奥教堂。——译者注。

密而不断增多。

一门巴西的“艺术”

观察迅速增多。与我们以前所做的一样,在一些当地的跨学科小组中反复摸索,如里约、萨尔瓦多、累西腓(巴西),以及智利的圣地亚哥、康塞普西翁(智利)、波萨达斯(阿根廷)等地。Pernambuco(在 Crato, Juazeiro, Itapetim)的农民使用一种语言来讲述他们在 1974 年的处境以及当地德高望重的英雄 Frai Damião 的丰功伟绩,而上述观察所做的分析中有一项就专门致力于此^①。话语对空间进行分配,将其分成两个层次。一个层面,是“权贵”与“穷人”之间自古以来的斗争所造就的社会经济空间,如同富人与宪兵一贯取胜的领域,不过,也如同谎言的领域(在那里,真相从来不被言说,即便有,也是低声地、在农民之间流传:“*Agora a gente sabe, mas nao pode dizer alto*”^{*}。在那里,总是强者获胜,而话语总是在欺骗——这与比扬库尔^{**}的一位马格里布工团主义者的陈述不谋而合:“我们总是被轻视。”另一个层面,这个战争学的空间向农民的敏锐展示了隐藏在语言外表之下的错综复杂的冲突,与此不同的是,曾经有一个乌托邦的空间,在宗教叙述中,某种可能性通过奇迹般的限定得到了确定:Frei Damião 是这个空间几乎不变的中心,有关上苍对他的敌人进行惩罚的故事就证明了这一点。

33

至于力量间的实际关系,清晰的话语运用计谋排除了被篡改的字词和对言说的禁止,从而揭示出所有地方的不公正——不仅仅是既定权力的不公正,更深刻地来讲,是历史的不公正:话语在这个不公正之中发现了一个万物的秩序,而任何东西都无权期待这一秩序的改变。

* 现在人们知道了,但是却不能高声地说出来(L. G.)。

** Billancourt, 法国城市名。——译者注。

一直以来都是如此,人们每天都在观察着。但是,这个事实状态没有被赋予任何合法性。相反,为了成为不断被重复的真相,此力量间的关系并没有变得更能令人接受。事实并非如一项法则那样不能接受,即使它依然只是一个事实。这个信念被束缚在一种依附中,被迫服从于事实,然而,它却将一种不接受秩序——秩序强令人们相信它是自然的——的地位的目的和对命运的伦理反抗对立起来(如果某门科学能够允许就事实和法则的关系做出不同取舍的话,那么首先是因为它避免了这个依附)。但是为了对事实和意义之间的非-巧合加以肯定,必须有另外一个宗教背景以超自然事件的模式来重新引入这个“自然”的历史偶然性,并且结合上苍的标志为这个反抗引入一个位置。确切地说,既定秩序的不可接受以圣迹的形式被表述出来。在一门必定不涉及社会-经济关系之分析的语言中,幸亏上天对其对手的打击,历史的战败者——富人或其同盟的胜利不断地书写在他的身上——Damião, 作为一名“受辱”的“神灵”,能够重新站起来希望才可以得到支持。

34 圣迹故事并没有从日常所见中将无论什么样的信息都提取来,就“在一旁”通过一段截然不同的话语间接地对此做出了回答,对于这话语,我们唯有去相信——恰恰就像伦理学的反应必须相信生活并不仅限于我们所看到的一切。同样,在《塞西莉亚》(*La Cecilia*) (J. -L. Comolli 的电影)中,一系列事件随着情节的发展一步一步地摧毁了蒂托·罗西在巴西建立起来的社会主义公社,无政府主义的歌曲构成了这些事件的点缀:这些歌曲依然保持着原貌,直至最后,在某一重新回到秩序中的历史的废墟之上,歌声越来越洪亮,逃离了这封闭着挫败的地方,播撒着声音——这声音将在别处孕育出新的运动:

Un'idea l'amante mia

A cui detti braccio e cuor...

Deh t'affretta a sorgere

O sol dell'avvenir

Vivere vogliam liberi

*Non vogliam più servir**^②

仿效伏都教**中的罗阿精灵***,即另一个参照的“精神”与声音^③,圣迹故事同样也是歌曲,不过是尖锐的,它们与起义无关,而与持续镇压的形势有关。不管怎样,它们为一个无法攻占的地方提供了可能性,因为这个地方并不存在,它是一个乌托邦。圣迹故事创造了一个另外的空间,此空间与一个没有幻想经历的空间并存。这些圣迹故事讲述着真相(圣迹),无法归结为作为其隐喻或象征的特殊信仰的真相。从事实分析方面来讲,圣迹故事是某一政治意识形态引入到此分析中的内容的等价物。

于是,农村里的“信教者”挫败了既定秩序的命运。而且,他们运用一个同样是源自外部权力的参照系统(使命强加给他们的宗教)实现了这一挫败。这些“信教者”重新使用了一个系统,此系统与“信教者”自己的存在相距甚远,已经由其他人建立和传播。他们“迷信”该重新使用,“迷信”乃奇迹的附属部分,确切地说,城市里的以及宗教的权威总是怀疑这个奇迹否认了权力和知识的等级具有“理性”。一个宗教的(“通俗的”)运用改变了他们的运行。讲述这门既得语言的方式将它变成了抵制的歌曲,而这个内部的变化并没有影响其真实性和清晰性,真实性使之令人信服,此外,隐藏在既定秩序中的斗争和不公正乃是由于其清晰性才被发现的。

更普遍地来讲,强制体系的一种使用方式构成了对某一事实状态的历史法则及其教义合法性的抵制。由其他方式建立起来的秩序的一项实践对其空间进行了重新分布;它至少为不平等力量之间的操作以及虚构的标志创造了规则。“大众”文化的不透明性在这里表现出

* “信念是我的情人/我将心灵和臂膀献给她……”“求求你,快点升起来,/哦,未来的太阳,/我们希望自由地生活,/我们不愿再为他人卖力。”(L. G.)

** le vaudou, 安的列斯群岛黑人的一种宗教。——译者注。

*** Loa, 在伏都教的信仰中,教徒们相信存在一位至尊上帝和十分灵验的大批罗阿精灵。——译者注。

来——黑色的岩石阻碍了吸收作用。其中所谓的“智慧”(sabedoria)被定义为计策(trampolinagem, 一个词语的游戏将它与街头艺人的杂技表演及其跨越跳板的技巧联系在一起)和“诡计”(traçaçaria, 在使用或捕捉社会契约里的术语的方式中运用的计谋与欺诈)^④。有数千种方式参与/挫败他者的游戏, 即他者建立的空间, 这些方式突出了集团巧妙、持久、抵抗的活动的特征, 而这些集团没有特性, 但必须斡旋于既定力量与代表的网络中。应该“结合(这些方式)来实践”。在这些斗士的计策中, 有关于技巧的艺术, 有转变某个强制空间的规则而感到的乐趣。某项技艺的巧妙, 战术的巧妙, 令人称赞的巧妙。斯卡潘* 和费加罗** 仅仅是文学方面的反映。如同罗马或者那不勒斯的大路上的引路者具备的技能一样, 一项拥有自己的行家和审美观的技能表现在错综复杂的权力中, 不断地由专家政治论的透明世界中的不透光性和含糊不清——昏暗的角落与道路的拐口——重新创造出来, 消失在其中亦存在于其中, 无需进行全局性的管理。甚至, 不幸的领域也由这个操作与享受的结合改造了。

谚语陈述

过于仓促的推广? 这的确是研究的假设, 不过却建立在对其他领域的检验基础之上^⑤, 并且自然地处于一系列先前的和周边的研究之中, 例如, 有关希腊人的“实践的智慧”(la mêtis)^⑥ 或者卡比利亚*** 和贝亚恩**** 的“实践意义”与“策略”的最新研究^⑦。

* Scapin, 原为意大利喜剧中一个奸诈狡猾的仆人, 后由法国喜剧作家莫里哀于1671年借用此名写就喜剧《斯卡潘的诡计》(Les Fourberies de Scapin)。——译者注。

** Figaro, 法国18世纪戏剧家博马舍所著《费加罗的婚礼》中的主人公。——译者注。

*** Kabylie, 阿尔及利亚东北部山区。——译者注。

**** Béarn, 法国旧省名。——译者注。

事实上,这一研究大众文化的方法受到有关陈述的问题体系的启发,我们应当将其归因于三个方面的参照:奥斯汀*对随行性的分析,格雷马斯作品中的操作符号学以及布拉格学派的符号学。这个陈述的问题体系最初与言语行为(l'acte de parole)有关,对话者在交流或“协议”的特殊情境中即通过言语行为实现并占有语言^①,我们可以将陈述的问题扩展至整个文化领域作为(“陈述的”)程序——它们阐述在语言领域或社会实践系统中的干预——之间的相似性。陈述问题不同于致力于传说、谚语等陈述的更加传统的研究,或者更广泛地来讲,致力于仪式或行为的客观形式的研究,以编写一部有关大众文化的全集,并且在其中分析有限的系统中具有固定功能但形式多样的措辞。在这两个观点之间,假说与方法互相抵触。其一,力求确定历史形势所造就的运作的类型;其二,则更偏向于辨认结构的平衡,而每个社会都以不同的方式来表现该平衡的稳定。

37

显然,它们之间的区别既非如此简单,亦非截然对立。皮埃尔·布尔迪厄在一个“实践的理论”中将这两个方面结合起来,我们在后面还必须回到这个理论中来。不过,从一个特殊情况,即谚语开始,我们便可以将这个选择的赌注明确下来了。

有一种方法在于首先将谚语提取并储存起来,就像阿尔奈**或普洛普***在故事研究中所做的那样。利用收集到的材料,我们或探讨划分为标签或语义单位(行动、主题、行动者)的内容,它们之间的关系可以从结构的观点来分析,而且,它们的堆砌指出了这个或那个小组特有的精神地理学^②;或研究产生的方式,如谚语(通常是二行诗:《Noël au

* Austin, 牛津日常语言哲学学派的传奇人物。——译者注。

** Aarne, 芬兰学派主要代表者之一,芬兰科学院院士,赫尔辛基大学教授,著有《故事类型索引》一书。——译者注。

*** Propp, 俄国形式主义学者,著有《故事形态学》,归纳出民间故事的31种功能。——译者注。

balcon, Pâques au tison》, 《Loin des yeux, loin du coeur》, 《Qui dort dîne》* 等)中通过减少声音的差异(利用韵脚、叠韵等)来加强意义的碰撞的方法^⑩。于是,我们辨认出一些系统,或是意义的系统,或是制作的系统。这些方法通过驾驭它们所限定的资料集及其在此资料集中实现的运作,最终将自己的对象(什么是谚语?)确定下来,并将谚语的收集合理化,对谚语的种类进行划分,使“作为论据的事实”变得可再生(例如,如果我们了解谚语诞生的规则,我们就可以创造出一系列谚语)。因此,通过对谚语进行解释,这些技巧具备了构建社会现象的能力,简直就像生物学中合成胰岛素一样。

超过了谚语的分析,因为从阿尔奈直至列维·斯特劳斯,神话的分析得到了更加长足的发展,它表明一门关于这些话语的科学通过对话语进行分离、挑拣,对其论述的最小单位^⑪进行精练和形式化,如何得以将某一被认为怪异的文学进行分类,如何能够揭露出作为陌生人的身体中的“野蛮思想”和逻辑,最后,如何使我们自己的话语的阐释和产生面目一新。

这个方法的缺陷,即成功的条件,在于从历史背景中提炼资料,在特殊的时间、地点和竞争环境中排除说话者的运作。为了让科学实践能够运用于自己的领域中,就必须将日常语言实践(及其战术的空间)删除。因此,我们不在这个时刻,也不在这样的谈话者面前考虑“正确使用”谚语的数千种方式。这门艺术被排除在外,而谚语的创造者也被重新置于实验室中,不仅因为所有的科学性都要求将研究对象界定和简化,更因为在任何分析之前,能够将研究对象转移到科学场所中来的必要性与一个科学场所的构成是相吻合的。唯有可以转移的东西才具有可论述性。我们无法根除的东西将通过定义保留在领域之外。这些研究赋予话语的特权就源于此。话语,即我们可以最简便地在固定场

* 法文谚语,译为中文分别是“圣诞节天暖,复活节则天寒”,“人远情疏”,“以觉代餐”——译者注。

所中截取、记录、传达和论述的世间之物,然而,言语行为却不能与情境分开。我们从实践之中仅仅抓住了用具(放置在橱窗下面的工具和产品)或描述的图示(可用数字表示的行为、导演的套路、惯用的结构),而将社会中无法根除的东西置于一旁:在不同场合中运用事物或词语的各种方法。这个日常的历史真实性与主体——依据形势进行运作的行动者和创造者——的存在不可分离,其中,有一个主要部分发挥着作用。相反,与施雷勃的上帝——“只和尸体打交道”^⑫——相似,我们的知识似乎只考虑和容忍没有生命力的对象这一社会群体。

39

命运? 我想起了神奇的修本利博物馆* (佛蒙特,美国),在这个重建的小村庄的35间屋子里,充斥着19世纪日常生活中的所有符号、工具和产品,从厨房用品、药剂铺子到纺织工具,到洗浴用品,到孩童的玩具。无数熟悉的、高雅的、在使用中变了形的或者被美化了的事物同样丰富了勤劳的双手和艰辛的或耐性的身体的特征,而这些事物构成了他们每日生活的网络:到处勾勒出来的缺席纠缠不休地出现。至少,这个满是废弃物和收藏品的村庄通过这些废弃物和收藏品井井有条地再现了上百个已经消逝或可能曾经存在过的村庄的呢喃细语,而我们,带着这些与数千种存在的组合联系在一起痕迹开始畅想。作为工具,谚语或其他话语被使用打上了印记;它们向分析展示了行为或陈述过程的烙印^⑬;它们意味着自己作为对象的运作,即与环境相关的并且与陈述或实践的情境形态化一样可以预见的运作^⑭;更广义地来讲,它们指出了社会的**历史真实性**,在这个历史真实性之中,表现的系统或生产的方式似乎不再仅仅作为规范性的框架,而是作为**使用者操纵的工具**出现。

40

* Shelburne Museum, 被誉为拥有全美最重要古董收藏之一,位于优美的张伯伦湖畔。——译者注。

逻辑：游戏、故事和言说的艺术

从这些有关语言的烙印开始，我们就已经重新回到运作者的使用方式中。但是，仅仅对一些特殊的花招和玩意进行描述是不够的。为了对此进行思考，我们必须假设存在无数的程序与这些实践方式相吻合（创造并非漫无边际，并且如同“即兴”的钢琴或吉他“表演”一样，创作必须掌握和运用代码），并假设这些程序中包含一种游戏的逻辑，此游戏为与情境类型有关的行动之游戏。与西方的科学性相反，这个与机遇相连的逻辑以行动领域的非自治为前提。关于这方面，我们可以从中国思想——经典作品《易经》或孙武的《孙子兵法》^⑤，或者从《计谋之书》* 反映的阿拉伯传统中获得丰富而清晰的阐释^⑥。但是需要如此遥远地去寻找范例吗？每个社会总是在某些方面表示出其实践所遵守的形式。那么，自从科学性利用“特有的”场所代替了社会谋略复杂的土壤，利用“人工”语言代替了日常语言^⑦，从而允许并将一种技艺和透明性的逻辑强行赋予给理性之后，西方社会应该往何处去寻找这些形式呢？与埃德加的“被偷走的信”（lettre volée）一样，这些不同逻辑的作品被置于如此明显的地方以至于我们都没有发现它们。无须回到日常语言中，我们便可以而且已经提出了三个地点，而隐藏在显而易见之中的、偶然的实践方式的形式就在这里暴露出来。

41 首先，每个社会都具有自己特殊的**游戏**：这些更替的运作^⑧（作为不同事件的制造者）造就了一些空间，在此类空间中，**计策与环境相适应**。从国际象棋——源自中国的一门关于“战争艺术”的高雅形式，中世纪时期由阿拉伯人传入西方，构成了中世纪庄园文化的主要方面，直

* *Livre des ruses*, 《计谋之书》，阿拉伯著作《暗藏无数计谋的漂亮袍子》，1976年被译成法语在巴黎出版，译名为《计谋之书——阿拉伯人的政治策略》（*Le Livre des ruses — la Stratégie politique des Arabes*）。——译者注。

至纸牌、罗多*或组字游戏**，这些游戏提出了(并且已经形成了)计策的组织规则，同样构成了一个有关随机应变的行动图式的存储(储藏和分类)。它们发挥此项功能完全是因为脱离了日常斗争，日常斗争禁止人们“暴露自己的游戏”，而且其中的运用、规则和计策又过于复杂。解释总是与实践的渗入成反比。在这些游戏中重建战术的形式(就像有人在围棋中所做的一样)^⑩，或者通过将技术占卜——从表面上看，它以依据具体环境调节决策为目标^⑪——比作游戏，我们获得了关于空间——由待论述事件的多样性确定的封闭且“真实”的空间——的实践所特有的合理性的第一笔资源。

对每轮游戏的叙述与这些游戏相吻合。人们相互讲述昨天晚上的纸牌或过去某天的小满贯。这些故事反映了某个空间、规则、分牌等的共时组织使之成为可能的所有联系中的一系列联系。它们是所有可能性中的选择——与特殊的实现(或陈述)相吻合的选择——的聚合影射。如同《世界报》对桥牌或对弈所做的分析，此类分析可以用数字表示，也就是说可以使每一事件都是形式框架的特殊运用这一事实变得清晰可见。但是通过再开一局并进行叙述，这些故事将规则和策略同时记录下来。熟记一切可以记住的内容，这是对弈者之间的行动图式汇编。带着将令人惊讶的要素引入进来的魅力，这些记录传授着既定(社会)系统中可能的战术。

42

故事和传说似乎扮演着同样的角色^⑫。它们和游戏一样，在从日常竞赛中排除和隔离出来的空间，神奇的、过去的、渊源的空间中展开。因此，在那里，可行的优秀的或拙劣的花招每天都装扮成神灵或英雄来上演。人们讲述的是计策，而非真相。我们从普洛普——民间故事“形式主义”研究的先驱暨代表——身上可以发现并且已经发现了一个关

* 一种摸子填格游戏。——译者注。

** 1946年美国创造的、由随意挑远出的7个字母尽可能多地组成单词的游戏。——译者注。

于策略的全部武器的例子^②。他将自己研究 四百则神奇的故事归结为“一系列基本的”^③功能,作为“人物行动”的“功能”,“依据其在情节展开中的意义来限定”^④。正如雷尼尔所指出的,他对这些功能的确认是否连贯并不确定;如列维-斯特劳斯和格雷马斯先后指出的,他也不确定这些划分的单位是否固定;但是在对战术的分析中,民间故事为之提供了清点和联系,普洛普的新观点在要素单位的基础上还是站得住脚的,这些要素单位并非意义或存在,而是与冲突环境相关的行动。从那以后,和其他阅读一起,这一阅读使我们能够从故事中辨认出大众的策略话语。由此,这些故事赋予了伪装/隐瞒以特权^⑤。一个日常实践的形式在这些故事中显示出来,这些故事经常颠覆力量的关系,并如同圣迹故事一样,确保出生卑微的人在神奇、虚幻的空间中取得胜利。这个空间保护了弱者的武器,使它们免于既定秩序的真相。同时,将它们隐藏在社会的类别中,这些社会类别“造就了历史”,因为它们主宰着历史。历史文献向过去讲述着世袭权力的策略,而这些“神奇的”故事为听众(明白人)提供了在未来可以运用的战术。

最后,在这些故事中,风格的效果、技巧和“形象”,字词的叠韵、颠倒和游戏也参与到这些战术的检验之中。更加谨慎地讲,它们也是活生生的纪念馆,是初学者的标志。修辞学和日常实践与某个系统——语言或既定秩序的系统——内部的操作一样都是可以限定的。“花招”(或“比喻”)将计谋、变动、省略等运用到日常语言中,而科学理性为了建立“本”义将运作的话语中的计谋、变动和省略等消除。但是,在它们被禁止的“文学”领域中(就像在弗洛伊德重新发现了它们的梦境中一样),这些计谋的实践、某一文化的记忆依然存在着。这些花招表明了大众的言说的艺术之特征。如此灵敏,如此敏锐地在讲述者以及小贩的身上发现了它们,农民或工人的一只耳朵便能在言说的方式中识别出对既得语言进行加工的方式。他们在消遣或艺术方面的欣赏也涉及一种在他者的领域中生存的艺术。它在这些语言的花招中区分出了作为实践之典范^⑥的思考和行动的风格。

一个转变的实践：“假发”(la perruque)*

通过这些领域的范例,即发现了“陈述”实践的特殊形态、强制空间的操作以及与特殊情境相关的战术的领域,对“实践的艺术”这一广阔的领域进行分析的可能性展现了出来。“实践的艺术”不同于某些模型,它们(原则上)自上而下地控制着(由高级到初级的)教育所赋予的文化,而且它们都假设某个特定地点的构成(科学空间或有待书写的白纸),“实践的艺术”不依赖于对话者和各种情境,在那些确保其生产、重复与检验的规则的基础之上构建一个系统。但是有两个问题加剧了这项研究的难度。它们主要涉及到同一个政治问题的两个方面。一方面,我们凭什么说“这门艺术”是不同的?另一方面,我们从哪里(从哪个不同的地方)着手此项研究?也许如果求助于这门艺术自身的方法,我们就能够修正其作为“大众的”定义和我们作为观察者的地位。

44

诚然,在此类计谋的实践者(农民、工人等)与我们这些分析者之间,依然存在着社会、经济、历史的差异。它们的所有文化都建立在强者与弱者之间的冲突或竞争关系之中,而这并非偶然,任何传说或仪式上的空间都无法确保自己的中立地位。此外,这个不同之处在研究内部表露出来:紧密相连的时间(调查者对被调查者表示顺从与感激的时刻)与揭示(科学、社会的)机构联盟及(知识、职业、金融等)利益的修订时间之间的断裂。美洲的波洛洛人缓慢地走向他们的集体死亡,而列维-斯特劳斯则进入了法兰西学院。即便列维-斯特劳斯为这个不公正感到痛苦,但这也无法改变事实。这是他的故事,同样也是我们的故事。仅从这个方面而言(它是其他更为重要的方面的索引),人民和从

45

* Perruque, 法文意为“假发”,塞托用这一概念来指一些雇员在工作时间,利用公家的工具干私活。——译者注。

前一样抚育着知识分子：

无需重新谈及人种学或历史学研究诞生之处的社会经济影响^②，也无需谈及自当代的研究之初就将人民的概念列入镇压的问题体系中的政策^③，我们要做的是面对这样一个迫切性：如果我们不等待一场革命来改变历史的法则，那么今天如何来挫败对关于大众文化的科学研究进行组织，并在其中不断重复出现的社会等级划分呢？在工业与科学的现代化中，“大众”实践的再次出现指出了可以转变我们研究对象的道路以及研究进行的场所。

将大众文化的运作模型局限在过去、农村或者原始人的身上是不可能的。它们存在于当代经济的强势地位之中心。这就是假发的情况。此现象到处扩散，即使干部也都要么对此进行处罚，要么“闭上眼睛”装作毫不知情。“进行假发活动”的工人被控告为一己之利而盗窃、回收材料并使用机器，他们为了自由的、具有创造性的并且是毫无益处的工作在工厂里窃取时间（而非窃取财产，因为他使用的仅仅是剩下的东西）。为了享受创造免费产品的乐趣，他们甚至在自己必须使用的机器所支配的现场运用计谋，而这些产品仅仅用来以其作品的形式反映工人的能力，并以其消耗量反映工人或家庭的一致利益^④。加上与其他工人的合谋（以此挫败工厂在工人之间挑唆的竞争），他们在既定秩序的领域中实现自己的“计策”。远非产品向手工艺者或个人单位的退化，“假发”将过去的或别处的大众“战术”重新引入到工业空间（即现在的秩序）中。

46

还有百来个例子可以表明这些实践在最规范化的现代性中的恒定性。结合各种不同的形式，与“假发”相似的情况在行政或贸易管理机构中激增，与工厂中的情形一样。也许，它们和昨天一样在那里广泛流传（还必须接受研究），同样令人生疑，被人压制或者在悄无声息中逝去。不仅车间和办公室，就连博物馆和旁征博引的杂志也对它们进行处罚或者希望将它们遗忘。人种学或民俗学知识的迫切要求抓住了其物质对象或语言对象，贴上标签，注明起源和主题，放入橱窗，置于阅读

中,并在为市民的感化或好奇而提供的乡村“价值”中,专门用于掩饰其保存者认为久远且“自然的”某个秩序的合法性。或者,它们从某一社会运作的语言中提炼出工具和产品以便用于充实其技术方法的门面,并在某个完整的系统的边缘处对其进行整理。

事物的有效秩序恰恰就是“大众”战术为专门的目的所改变的内容,同时它们并不幻想能够在片刻之间实现这一改变。当该秩序被某个统治政权利用,或者只是简单地被某个意识形态的谈话否决的时候,它就是被艺术玩弄。于是,社会交流、技术发明和道德抵制的方式,也就是“馈赠”的经济(以补偿为条件的恩惠)、“计策”的美学(艺术家的运作)以及固执的伦理学(向既定秩序拒绝法律、意义或命运的地位的千万种方式),渗入到服务机构中。“大众”文化,就会是这样,而不是一种被认为是外在的实体,这个实体被粉碎,以便由某个体系来展示、处理和“引用”,该体系用物品来复制它给生者带来的处境。

47

时间与地点的逐渐分离,即由工作带来的同样也是为工作提供的专业化的更替逻辑,在大众交流连续的惯例中再也无法找到相当的对等物。这一事实不会成为我们的法则。这一事实被某些部门忽略,这些部门在与我们那些行善者的恩惠“相媲美”的同时,为它们提供了在对工人进行区分和处理的机构中所得到的产品。事实上,这一经济转变的实践是社会政治伦理学在经济体系中的回归。它或许反映了莫斯*认为的夸富宴(potlach)**,即自愿给予的游戏,依赖互惠并组织起一个由“给予的义务”联系起来的社会网^③。相同的“模仿”不再决定当今社会的经济:自由主义以抽象的个人作为基础单位并依照作为普遍等价物的货币的法则来调节这些单位之间的所有交换。也许今天这个个人主义的假说恰似扰乱了整个自由体系的问题再次浮现出来。某个西方历史学观点的先验性成为了它内在的分裂点。不管怎样,印第安

* Mauss, 法国社会学年鉴派大师。——译者注。

** 莫斯在其研究中对印第安人的夸富宴,即馈赠礼物进行了考察。——译者注。

人的夸富宴仿佛一直保持着,就像另一个经济体的标志一样。它在我们的经济中依然存在着,不过却是在边缘或缝隙之中。它甚至在先进的自由主义中发展壮大,尽管这并不合法。因此,“馈赠”的政策也变成了转变的战术。同样,在馈赠经济中曾经是自愿的丢失变成了利益经济中的抵制:它在其中象征着过剩(浪费)、争执(对利益的拒绝)或不法行为(对财产的伤害)。

48 这一方法源自另一个经济,但与我们的经济紧密相关:虽然它并不合理而且(依据此观点而言)又是次要的,但是它却为我们的经济作出了补偿。正是该方法使我们能够在研究中同样发现一个立场,这个立场不再仅仅由既得权力和观察者的知识来决定,却增添了一丝忧愁。伤感是不够的。诚然,相对于以某个划分为名从劳动中脱离出来并表现出阶级联盟的写作而言,这是“不可思议的”,如果像圣迹故事中一样,这些团体昨天为我们造就了一些大师,今天却隐藏在我们的社会中,它们奋起指明自己在那些以将它们掩饰起来而赋予其荣誉的文本中留下的反复的痕迹。这个希望已经丢失了,随着城市中很久以来就不再拥有的信仰一起丢失了。不再有任何幽灵能使生者想起这之间的相互关系。但是在(我们的)知识能力所组织的秩序中,与在农村或工厂的秩序中一样,转变的实践依然是可行的。

相对于规则与等级制度不断重复出现的经济体系,和往常一样,我们尝试着在科学机构中进行“假发”活动。在科学研究(它确定了知识的现行秩序)的领域中,我们可以运用机器并借助于其剩余部分来改变属于机构的时间。可以制造文本的对象,它们意味着一门艺术及其相互关系。可以表演这个免费交换的游戏,即便当老板和同事们不再“闭着眼睛”的时候会对此进行惩罚。可以勾勒手头的默契与技艺的轮廓。可以用礼物回应馈赠。可以在科学化的工厂中,以此颠覆法则,而法则将劳动归于机器,依照同样的逻辑来看,它还逐渐摧毁了创造的要求和“给予的义务”。我认识一些从事这门转变艺术的研究员,这门艺术是
49 伦理学、乐趣和发明在科学机构中的回归。没有利润(利润存在于为工

厂所付出的劳动之中),往往还会亏损,他们从知识的秩序中提取出某种东西以便在其中记下艺术的“成功”,并挖掘出自己不够体面的一面。如此论述日常的战术,或许就等于实践一种“日常的”艺术,使自己置身于共同的环境之中,并使书写成为“假发”活动的一种方式。

注释

- ① 在一项自 1971 年展开的调查及其第一份报告(*Frei Damião: sim ou não? E os impasses da religião popular*, Recife, polycopié)的基础上建立起来的讨论会;会议材料集没有发行。同一类型的分析针对一项有关 Senhor do Bonfim (萨尔瓦多,巴西)非常流行的朝圣的调查。见 Fernando Silveira Massote, *Explosione social del Sertao Brasileiro*, 论文, Urbino, 1978, 第 74—183 页, 有关宗教。 308
- ② 前两句诗句是无政府主义歌曲 *Amore ribelle* 的节选,“信念”即平均主义的社会;后面的诗句出自 *Canto dei Malfattori*。这两首诗都被 Jean-Louis Comolli 在 *La Cecilia* 中引用, Paris, Daniel et Cie, 1976, 第 99、103 页。有关电影内容,见 Michel de Certeau, Jacques Revel et al., *Ça cinema*, 第 10—11 期, 1976, 第 38—44 页。 309
- ③ 参见 Willy Apollon, *Le Vaudou. Un espace pour les «voix»*, Paris, Galilée, 1976。
- ④ 例如 Tomé Cabral, *Dictionario de têrmos e expressões populares*, Fortaleza, Universidade federal do Cearà, 1972。
- ⑤ 参见 Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, 2^e éd., Paris, Christian Bourgois, 1980; 《Des espaces et des pratiques》, 第 233—251 页; 《Actions culturelles et stratégie politique》, in *La Revue nouvelle*, 1974 年 4 月, 第 351—360 页; 等等。
- ⑥ Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974。
- ⑦ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972; 尤其参见《Le sens politique》, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 第 1

期, 1976年2月, 第43—86页。

- ⑧ 参见后文第四部分“语言的使用”。
- ⑨ 法国人种学中心的 A. Charraud, F. Loux, Ph. Richard et M. de Virville 的研究就是这些: 见他们的报告 *Analyse de contenu de proverbes médicaux*, Paris, MSH, 1972, 或参见 Françoise Loux 的文章, in *Ethnologie française*, 第3—4期, 1971, 第121—126页。之前, 在 *Essai de description des contes populaires* 中就已经运用了同样的方法, Paris, MSH, 1970。
- ⑩ 例见 Alberto Mario Cirese, *I Proverbi: struttura delle definizioni*, Urbino, 1972, à propos des proverbes sardans。
- ⑪ 这些单位依次是“类型”(阿尔奈)、“动机”(汤普森)、“功能”(普洛普)、“试验”(梅莱廷斯基)等。
- ⑫ Daniel Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1975, 第60页。
- ⑬ 我们知道, 分析“陈述内容中陈述过程的烙印”(《l’empreinte du procès d’énonciation dans l’énoncé》)就是陈述的语言学严密的对象。见 Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972, 第405页。
- ⑭ 关于形式, 说话者通过它为陈述(陈述或述说)实现一个地位(涉及存在、可靠性、义务等), 例见 *Langages*, 第43期, 1976年9月, 以及参考书目, 第116—124页。
- ⑮ Sun Tzu, *L’Art de la guerre*, Paris, Flammarion, 1972, 公元前4世纪之作。
- ⑯ R. K. Khawam(éd.), *Le Livre des ruses. La stratégie politique des Arabes*, Paris, Phébus, 1976。
- ⑰ 关于这一方面, 科学性或许是计谋的普及; 技巧不再处于日常语言的运用(及其千万个修辞学“花招”中)之中, 而是在特殊语言(人工语言确保了其构筑的术语单一明朗的使用)的创作之中。
- ⑱ 列维-斯特劳斯将规则、“更替的”、最初的平等阵营之间的差异的制造者, 与惯例、“连接的”、统一的创造者与恢复者对立起来。见 *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, 第44—47页。
- ⑲ 参见 Roger J. Girault, *Traité du jeu de go*, Paris, Flammarion, 1977, 第

2卷。

- ⑳ 参见 Robert Jaulin, *La Géomancie. Analyse formelle*, Paris, Plon, 1966; A. Ader 和 A. Zempleni, *Le Bâton et l'aveugle*, Paris, Hermann, 1972; Jean-Pierre Vernant et al., *Divination et Rationalité*, Paris, Seuil, 1974; 等等。
- ㉑ 我们可以根据 Nicole Belmont 关于大众的“戒律”与“信仰”之间的关系的研究成果:《Les croyances populaires comme récit mythologique》, in *L'Homme*, 第 10/2 卷, 1970, 第 94—108 页, 来分析游戏与故事之间的相互关系。
- ㉒ Vladimir Propp, *Morphologie du conte* (1928), Paris, Gallimard et Seuil, 1970 年;还必须加上 *Le radici storiche dei racconti di fate*, Turin, Einaudi, 1949. 关于普洛普, 尤见 A. Dundes, *The Morphology of North - American Indian Folktales*, Helsinki, Academia scientiarum fennica, 1964; A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966, 第 172—213 页; Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, 第 139—173 页; André Régner, 《La morphologie selon V. J. Propp》, in *La Crise du langage scientifique*, Paris, Anthropos, 1974, 以及《De la morphologie selon V. J. Propp à la notion de système préinterprétatif》, in *L'Homme et la Société*, 311 第 12 期, 第 171—189 页。
- ㉓ 这个用法为 Régner 所创,《De la morphologie selon V. J. Propp》, 第 172 页。
- ㉔ *Morphologie du conte* (1928), 第 31 页。
- ㉕ 茨岗故事中就是这样,主人公从来不撒谎,但是他却能够利于自己地面对自己所接受的命令,让与主人或强者以为他所指代的内容完全不同的内容被讲述出来。同样可以见 Denise Paulme et Claude Bremond, *Typologie des contes africains du décepteur. Principes d'un index des ruse*, Urbino, 1976; 或者,理论方面参见 Louis Martin, *Sémiotique de la Passion*, Paris, coéd. Aubier, 等, 1971 年; *Sémiotique du traître*, 第 97—186 页。
- ㉖ Roman Jakobson 认为,在语言的混乱和“预测”——缺乏意义的话语,并且构成一门“抽象的民间艺术”——中语音的变化和关系遵守如此严密的规则以至于我们从中能够找出比口语传统(Selected Writings, La Haye, Mouton, 标题 6, 1966, 第 642 页)的成层典型(声音和能指)更加复杂的“组织原则”(compositional principles)。在这些没有意义的形式中,字母的游戏因此具有代数

公式的价值,能够指示出文本创作的形式上的可能性。形式化难道登记在这个“抽象的”文学中并且提供了一些民间“表现”的创作实践的逻辑范例?

⑳ 参见 Pierre Bourdieu 的评论分析, *Le Métier de sociologue*, 第 2 版, La Haye, Mouton, 1973, 序言; Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Maspero, 1973; 等等。

㉑ 参见 Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*: 《La beauté du mort》(与 Dominiaue Julia 和 Jacques Revel 合作), 第 49—80 页。

㉒ Miklos Haraszti, *Salaire aux pièces*, Paris, Seuil, 1976, 第 136—145 页。关于“损坏品”, 玻璃工人为了自己的打算而弄坏的玻璃制品, 参见 Louis Mériaux, 《Retrouvailles chez les verriers》, in *Le Monde*, 1978 年 10 月 22—23 日。M.-J. et J.-R. Hissard, 《Henri H. Perruquiste》, in *Autrement*, 第 16 期, 1978 年 11 月, 第 75—83 页。

312 ㉓ Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1966: 《Essai sur le don》, 第 145—279 页。

第三章 实践：使用与战术

尽管人们采取了某些用于抑制或掩饰“假发”的措施，“假发”（或类似的行为）还是渗入进来并且占据了优势。在通过工作或娱乐将艺术家的技艺和同谋者的竞争引入到再生产与分隔的系统之中的所有实践中，“假发”本身只不过是一个特殊情况而已。传环游戏*中的环传递着，传递着：这就是千种“实践”的方式。

50

依据此观点，工作和娱乐之间不再存在明显的差异。这两个活动领域相互同化。它们重复出现并且彼此巩固。在工作的现场，到处流传着以惊讶（“事件”）、真相（“信息”）或交流（“活力”）的假象掩饰经济再生产的文化技巧。反之，文化创作为合理的运作——这些运作通过对工作进行划分（分析）、分区控制（综合）并使之大众化（推广）从而实现了对其的管理——提供了一个传播的领域。另一个区别也必不可少，它根据（工作或娱乐的）地点对各种行为进行分类，并依据它们分别被置于这样或那样的社会棋盘（办公室、车间或电影院）中这一事实来对其进行描述。还有一些其他类型的差别。主要涉及行为的模式和实践的形式。它们穿越了指定给工作或娱乐的分配之间的界线。例如，

51

* 这种游戏指参加者围坐一圈，相互传递一环，由站在圈内的一人猜在何人手中。——译者注。

“假发”活动被插入到工业流水线系统(作为假发在同一个地点中的装饰)中,就像在工厂之外(另一个地点)以零活的形式存在的活动的变体。

尽管这些跨越性的战术与环境所提供的可能性相关,但它们并不遵循地点的法规。它们并不由地点来决定。在这一方面,它们不及以创造与抽象模型相吻合的场所为目的的专家政治论的(和文字的)策略更加地区化。将战术与策略区别开来的就是这些空间中的运作类型,策略能够制造、控制并对它们进行强加,而战术只能使用、操作和改变它们。

因此,必须对运作图式作详细的说明。就像我们在文学中区分写作的“风格”或方式一样,我们可以区分出“实践的方式”——行走、阅读、创作、讲话等的方式。这些行为的风格渗入到某一个领域中,该领域在第一层次(如工厂的体系)中对行为的风格进行调整,但是它们引入了一个利用的方式,此方式遵循其他规则并构成了嵌入在第一层次中的第二层次(“假发”活动就是如此)。与使用方式相似,这些“实践的方式”通过一系列各不相同且相互影响的功能来制造规则。于是,巴黎或鲁贝*的马格里布人将其故土卡比利亚山区特有的“居住”(房屋,或语言)方式灌输到低租金住房或法语的构造强行赋予他们的系统之中。通过这个联系,马格里布人将这些“居住”方式叠加起来,为了对地点或语言的强制秩序的使用方式而创造了一个规则的空间。马格里布人没有离开自己应当生活的地方,并且这个地方将法规强加给他们。他们在那里建立起了多样性和创造性。通过一门二者之间的艺术,他们提炼出了意想不到的效果。

52

这些使用的运作——或者更确切地说是重新使用的运作——伴随着文化适应现象的扩张,即伴随着那些用过渡的方式或“方法”代替通过地点进行确认的移动,而不断增多。这并不妨碍它们与古老的“实

* Roubaix, 法国一区府名。——译者注。

践”的艺术相吻合。我将它们称为使用，尽管这个词往往更多地用于指一个集体接受的或再创的一成不变的方法，即其“风俗习惯”。在词语的模棱两可中一直存在着这个问题，因为，就“使用”而言，确切地来讲，关键在于辨认出一些“行为”(actions)(取此词军事方面的意义)，这些“行为”具有自己特有的形式和创造性，并且悄悄地对消费细微的工作进行组织。

使用，或消费

在分析了“文化商品”及其生产体系^①、分配卡片和地图上的消费者分布^②之后，其中不乏大量优秀的研究成果，似乎可以不再将这些商品仅仅视作为建立商品的流通统计表格或确定商品传播的经济功能的基础的资料，而将它们同样视作使用者着手进行自己特有的运作的全部本领。从这时起，这些事实就不再是我们进行计算的资料，而是其实践的词汇。于是，一旦对电视传播的图片和电视机前消磨的时间进行了分析之后，就需要思考消费者在这段时间内利用这些图片制造了什么。《健康信息》的五十万顾客、超级市场的消费者、城市空间的实践者、报刊文章和传奇的读者，他们利用自己“吸收”、接纳和支付的东西制造了什么呢？他们是如何处置这些东西的呢？

53

神秘莫测的消费者之谜。他的生产散布在电视、城市规划和商业生产的框架之中。社会的结构网络变得更加拥挤、灵活和极权化，因此这些生产更加不明显了。于是，它们千变万化、或者带上了围墙色彩，消失在殖民主义的管理之中，殖民主义管理的产物没有为消费者留下任何可以表明自己的活动的空间。孩子们依然在学校的书本上胡乱涂画；即便因此而受到惩罚，他们还是会找到一个空间，在那里记下自己作为作者的存在。电视观众却不能在屏幕上留下任何印记。他们被从产品中驱赶出来，排除在表现之外。他们失去了作者的权力，似乎变成

了纯粹的接收者,变成了千变万化的、自我陶醉的演员的镜子。至少,他们或许是那些不需要他们就可以自行生产的电视机的图像,是“单身机器”^③的复制品。

其实,在这种理性化、扩张、集中、壮观且嘈杂的生产之外,还有另外一个完全不同类型的生产,我们可以称之为“消费”。它的特征表现为其谋略、应变性、违禁、隐秘、持久的私语,总而言之,表现为一种几乎不可见性,因为它几乎不以自己特有的产品来引人注目,而是借助于一门使用的艺术,并且使用的是被强行赋予的东西。

54 很久以来,人们就已经在其他社会中研究了消费所引起的卑微的却非常基础的各种转化。于是,西班牙人对印第安人进行殖民化时获得的巨大成功就被他们对后者的使用改变了:印第安人通常顺从地,甚至是自愿地,按照与征服者不同的目的来使用由暴力或诱惑强加给他们的法律、实践或抗议;并将它们变成另外的样子;从内部来颠覆这一切——不是通过推动或改变它们(这种方式也可以达到目的),而是通过将它们应用于各种法规、习俗或信念的上百种方式^④,这些法规、习俗和信念与殖民化行为并无关联。他们将统治秩序隐喻化;使之在另一个层面上运行。在他们所吸收的并且也从外部对他们进行了同化的体系内部,他们一直保持着别样的姿态。他们从未离开这一体系便对其进行了改变。甚至在占领者所管理的空间内部,消费的方式依然保持着自己的不同之处。

这难道是一个极端的例子吗?不,即便印第安人的抵抗是以压迫留下的记忆和烙在身体上的经历为基础的^⑤。“大众”阶层将语言“精英”传播的文化变成使用,在这使用中最低限度地存在着相同的过程。强加的知识与象征体系成为实践者进行的操作的对象,但实践者并非这些操作的生产者。某一社会范畴创造的语言能够在周围环境广阔的领域中推广自己的战利品,在这片“荒凉的”领域中,似乎没有任何如此相关联的东西,但是,它被自己错综复杂的程序引入了同化的陷阱,这些程序的成功甚至让统治者都看不见它们了。无论语言多么壮观,如

果它仅仅供使用语言的固执、狡猾而又常见的实践用作背景的话，那么它的特权就有可能仅仅成为表象。被我们命名为某一文化之“庸俗化”或“衰败”的事物，也许将成为一个漫画式的片面形象，它反映了语言使用者的战术对生产的支配能力进行的报复。不管怎样，我们并不能依据消费者阅读的报纸或商业产品来对其进行辨别或形容：在消费者（使用的人）与这些产品（强加给他的“秩序”的特征）之间，存在一种可以说是巨大的使用上的差异。

55

因此，为自身考虑，使用必须接受分析。范例并不缺乏，尤其是语言方面的，这一领域专门用来确定此类实践特有的形式。吉伯特·赖尔*重新提及索绪尔关于“语言”（系统）和“言语”（行为）的区分，将前者比作资本，将后者比作资本所准许的运作：一方面是存储，另一方面是事件和使用^⑥。在消费的情况下，我们几乎可以说，生产提供了资本；而使用者，就像房客一样，无须成为资金所有者即可获得运用这笔资金的权力。但是这个比拟只有对于语言能力和“言语行为”（*speech acts*）能力之间的关系而言才具有意义。仅仅依此而言，我们就已经拥有了一系列问题和范畴，尤其是从巴希蕾**开始，这一系列问题和范畴使得语言研究（指号过程或符号学）中开辟了一个特殊的专业（称之为语用论）专门用于使用或索引式表达，即“必须联系使用背景才能确定其意义的词语和句子”^⑦。

稍后我们将重新回到这些研究中，它们使日常实践（语言的使用）的所有领域变得清晰，在此之前，只要记住它们基于一个关于陈述的问题^⑧便足够了。“使用的背景”（*contexts of use*）将行为置于其与情境的关系之中，从而反映出言说行为（或语言实践）的特征，即其效用。陈述提供了一个关于这些特征的范例，但是这些特征将会处于其他实践（行走、居住等）与非语言系统所维持的关系之中。其实，陈述假定：1. 由

56

* Gilbert Ryle, 英国哲学家, 牛津大学著名分析哲学教授, 日常语言学派的代表之一, 著有《心的概念》等。——译者注。

** Bar-Hillel, 希伯来大学学者。——译者注。

造就其可能性的言说(语言只有在言语行为中才是真实的)赋予的语言系统的实现;2. 由讲述语言的说话者实现的语言适应;3. (真实或虚构的)对话者的介入,以及关系合约或简短演说(对某人发表讲话)的构成;4. 说话的“我”的行为对现在的建立,既然“现在确实是时间的源泉”,是对某种时间性(现在造就了以前和以后)和“现在”之存在的组织^⑨。

这些要素(实现、适应、列入关系中,位于时间之中)使陈述以及使用成为情境的关键、与“背景”不可拆分的结,而我们抽象地将它从背景中区分出来。言说的行为与现在的时刻、特殊的情境以及某个举动(制造语言、改变某种关系的动力)不可分离,它是语言的使用和有关语言的运作。我们可以假设所有这些使用都从属于消费,从而尝试运用关于诸多非语言运作的范例。

我们还必须通过另一个迂回的方法来明确这些运作的性质,而不再以它们与某个系统或秩序之间维持的关系为名来进行,因为力量的关系确定了它们位于其中的网络,而且力量限定了自己能够利用的情境。因此,必须从语言学的参照过渡到战争学的参照中来。问题在于强者与弱者之间的斗争或规则,在于对弱者而言仍具可能性的“行为”。

策略与战术

作为功能主义理性的弱肉强食的世界中不为人知的生产者、吟唱生活的诗人、成功途径的开拓者,消费者制造出了某种以德里尼*所言的“线路”(lignes d'erre)为形象的东西^⑩。他们勾勒出一些“不确定的轨迹”^⑪,这些轨迹看似荒谬,因为它们与自己在其中移动的空间并不

* Deligny, 德里尼,早年为小学教师,后来成为教育工作者,作家,诗人。——译者注。

协调,这个空间早已构建。在系统的组织技巧所支配的场所,它们就是一些出人意料的语句。尽管它们以接收到的语言词汇(电视、报纸、超级市场或城市部署中的词汇)为材料,尽管它们始终被规定的句法(时刻表的时间方式、地点的聚合管理等)包裹,这些“捷径”与它们渗入其中并在那里勾画出带着不同利益和愿望的计谋的系统依然是异质的。它们在一个强加的起伏的地形中流动、往返、漫溢和分流,就像大海渗入到岩石和错综复杂的既定秩序中激起泡沫四溅的运动。

对于这种原则上由机构框架来进行调节的、事实上渐渐腐蚀并移动了这些框架的水流而言,统计学几乎没有任何了解。其实,问题并不在于固体的装备中流动的液体,而在于对领域中的要素进行使用的其他运动。然而,统计并不满足于对这些要素——“词汇”单位、广告用语、电视画面、生产成品、建筑地点等——进行分类、计算并将它们列入表格中,而是运用类别并根据与工业生产或管理生产的类别相符的分类学来进行的。它们抓住的也仅仅是消费实践所使用的材料——显然是生产强加给所有东西的材料——而非这些实践特有的形式,非其虚假狡猾的“运动”,也就是说甚至是“借助所拥有之物来进行实践”的活动。这些运算的力量在于划分的能力,但是此分析能力消除了再现战术的轨迹的可能性,依据某些特有的标准,战术的轨迹对广阔的生产整体中截取的片断进行挑选以便构成最初的故事。

58

我们所考虑的是被使用的对象,而非对它们进行使用的方式。不合常理的是,在普及的编码和透明的宇宙中,使用的方式变得不可见。在这些流向四处的河流中,唯有效果(消费产品的质量和地区化)可以觉察到。河流悄悄地流淌着,只有那些被它们卷走的东西才能感觉到它们的流动。消费实践是社会的幽灵,社会披上了消费实践的名号。就像从前的“精神”一样,它们构成了生产活动多种多样的且奥妙莫测的假设。

为了对这些实践进行分析,我已求助于“轨迹”的范畴^②。它应当在空间中展现一个时间的运动,即一个由流经点的历时连续组成的单位,而非这些点在某个假定为共时或历时的场所中构成的形象。其实,

59 这个“再现”是不够的,既然轨迹已完全呈现出来,既然时间或运动缩减为可以由眼睛来综合的、瞬间可见的线条:我们将一个步行者在城市中的行走投射在一张地图上。无论这个“处理”多么有用,它都将地点在时间上的联系变成了空间的连贯。图形取代了运作的位置。一个可逆转的符号(它一旦投射到地图上就具有了两层含意)被用来代替了一个与特殊的时刻和“机遇”不可分离的实践,于是便成了不可逆转的(我们并没有回到时间上来,也没有重新提及错过的机遇)。因此,这是痕迹而非行为,是纪念品而非成绩:只不过是它们的剩余部分,是其消失的符号。此投射假定可以将其中的一个(轮廓线)视作另一个(与机遇相连的一些运作)。这是“张冠李戴”(用一个代替了另一个),是空间的功能主义管理为了更加有效而必须执行的缩减的典型。我们必须求助于另外一个例子。

策略与战术之间的一个区别似乎展示了一个更加恰当的最初的图式。我将策略称作力量关系的计算(或操作),从意愿与能力的主体(企业、军队、都市、科研机构)可以分离的那一刻起,这个计算就成为了可能。策略假设一个地点,该地点可以作为专属地点被限制,并且可以成为对与目标或威胁的外在性(顾客或对手、敌人、城市周围的乡村、研究的目标和对象等)之间的关系进行管理的基础。与企业管理学一样,所有的“策略”合理化首先都致力于将“专属地点”,即特有的能力与意愿的地点,从“环境”中区分开来。如果我们愿意的话,可以采取笛卡儿行为:将特性限制在被他者隐蔽的权力迷惑的世界中,也就是科学、政治或军事现代化的行为。

在适当的地点与其他部分之间建立停顿会伴有一些巨大的效果,其中有一些必须立即指出:

60 1. “专属地点”是地点对时间的胜利。它使人们能够将既得利益资本化,能够着手准备未来的扩张,并因此获得一种相对于形势的多变而言的独立性。这是通过对某一自治地点的建立而实现的对时间的控制。

2. 这也是一种通过视觉对地点的控制。在某个场所，目光将外来的力量转变成我们可以观察、测量、控制并将其“纳入”到自己的视线之中的对象^⑩，从这里开始，空间的划分使得敞视的实践成为可能。

3. 借助于这个将历史的无法确定性转化成显而易见的空间的能力来定义知识的能力是合理的。但是，在这些“策略”中辨别出一类特殊的知识，一类由赋予自己某一专属地点的能力支持和决定的知识，这更加确切。幸亏“特定”领域（自治城市、“中立”或“独立”机构、“公平”研究的实验室等）的构成，军事或科学的策略总是同样成功地得到了开创。换言之，能力是这门知识的先决条件，而不仅仅是其效果或标志。它使知识成为可能并确定了其特征。能力即由此产生。

相对于策略（其连续的特征将这个过于形式的图式移开，而其与理性特殊的历史轮廓之间的关系也有待明确）而言，我将战术称作估量之举，它由专属地点的缺乏所决定。外在性的任何界限都没有为它提供自治的条件。战术唯有将他者的地点作为自己的场所。因此，它必须与外加于其上的空间相游戏，就像外来力量的法则所安排的那样。在自身的撤退、预见和聚集的位置上，它没有办法远距离地维持自己：正如冯·比洛*所言，战术是“敌人的视线范围内”的运动，在他所控制的空间之中^⑪。它不可能给予一个全面的计划，也无法统计出在一个不同的、可见的且客观的空间中的对手总数。战术利用“机遇”并依赖机遇，而没有供存储利益、增加专属地点和预见出路的基础。它所赢得的东西都没有保留下来。这个无地点或许赋予了它灵活性以便迅速把握住瞬息提供的可能性，不过却取决于时间的侥幸。战术必须警觉地利用特殊形势在对所有者权力的监督中所开启的断层。它在偷猎。但它创造了奇迹。它完全可能处于人们并没有对其有所期待的地方。战术，就是计谋。

61

* von Bülow, 德国首相。——译者注。

总之,这是一门弱者的艺术。克劳塞韦茨*在他的论著《战争论》中谈到计谋时就指出了这一点。力量越强大,就越不敢冒昧地动用部分以求诈取的效果;事实上,出于面子而动用巨大的兵力是相当危险的,而此类“示威演习”通常是徒劳的,“艰苦的必要性相当严肃,它使直接的行动变得如此急迫,以至于都没有为这一规则留下任何空间”。人们统筹安排自己的力量,而不虚张声势地去冒险。力量受缚于其可见性。相反,计谋对于弱者而言则是可能的,而且,它通常被当作“杀身铜”：“服从于策略指挥的力量越弱,策略指挥就越易受计谋影响”^⑮。我这样阐释:策略日益转变为战术。

62 克劳塞韦茨同样将计谋比作精神话语：“正如精神话语是与思想和观念有关的把戏,计谋乃与行动有关的把戏”^⑯。这等于假设了一种模式,正是在这一模式之上,战术——事实上就是把戏——才出人意料地被引入到某个秩序之中。“运用计策”的艺术是机遇的一个内涵。借助于弗洛伊德在谈论精神话语时所确定的方法^⑰,这门艺术将近似的要素组合起来以便将一闪而过的其他事物插入到某个地点的语言之中并使接收者受到强烈的震撼。某一个系统的分区中的条纹、碎片、裂痕以及独特的思路,消费者的实践方也就是精神话语在实践方面的对等物。

没有确定的地点,没有全面的视野,就像我们面对面进行肉搏战时一样,盲目而敏锐,战术由时间的巧合来支配,由能力的缺席而决定,正如策略由某个能力的假设所组织一样。依据此观点,他的论证或许受到古老的诡辩术的启发。亚里士多德,一个巨大的“策略”体系的创造者,就曾经对这个敌人的手段非常感兴趣。在他看来,这个敌人歪曲了真相的秩序。从这个变化多端、行动迅速、令人惊讶的对手身上,他引用了一句格言。这句格言通过确定诡辩术的活力,最终为我在此处所言的战术作出了定义:科拉克斯曾经说过,重要的是“使最弱势的地位

* Carl von Clausewitz, 普鲁士军事理论家,著有《战争论》。——译者注。

变得最强势”^⑩。在其自相矛盾的紧密性中，这个词割裂了作为知识创造性之根源的力量关系，而这一创造性既顽强又微妙，它坚持不懈，积极等待着一切机遇；它被分散在统治秩序的领域中，对那些由建立在专属地点既得权力基础之上的合理性所赋予自身并强加给他人的规则而言，它是陌生的。

因此，策略即行动，该行动受益于某个能力场所（特有场所的属性）的假设而建立了一些理论场所（全面的体系和话语），这些理论场所能够将力量进行统筹安排的全部物质场所联系起来。策略将这三类场所组合在一起并试图利用它们互相控制。因此，它们给场所之间的关系赋予特权。至少，它们都努力通过每个特殊要素的专有地点的分析作用以及将特殊运动与单位或单位整体的组合管理将时间关系引入进来。这个例子首先是军事的，其次才是“科学的”。战术即方法，它因自己赋予时间——环境，介入的确切时刻使环境变成有利的形势；迅速，运动的迅速改变了空间的组织；关系，“计策”的连续时刻之间的关系；不同的时限和节奏可能的交错——的贴切而具有价值。在这方面，策略与战术之间的区别反映了关于行动和安全的两个历史观点（相对于可能性而言，这些观点更多地呼应着限制性条件）：策略将希望寄托在抵抗之上，即一个场所的建立为时间的磨损而进行的抵抗；战术则将希望寄托在对时间、时间所表现的机遇及其引入到权力基础中的规则的零活运用之上。即使日常战争的艺术所运用的方法从来没有以一个如此截然不同的形式表现出来，无论如何，关于地点或时间的赌注区分出了行动的方式。

63

实践的修辞学，千年之计谋

全面丰富的理论参考使我们能够更好地描绘“弱者”的战术或战争学的特征。修辞学所分析的“辞格”(figures)和“技巧”(tours)尤其属于

64 这种情况。弗洛伊德在对精神话语以及淘汰者回归到某个秩序领域中所采取的形式进行的研究中就已经发现并使用了它们：言语的结构与凝聚、双重含义与曲解、移位与叠韵、对同一素材的多种使用等^⑩。在实践的计谋与修辞学运动相同的部分中没有任何令人惊讶的东西。相对于句法和“本”义的合法性，即相对于与那些非“专属”之物不同的“专属地点”的普遍定义而言，修辞学优秀或拙劣的技巧就这样在被置于一边的领域之中发挥着作用。这些就是语言的操作，它们与机遇有关并且专门用于吸引、截取或扭转接收者在语言学上所处的位置^⑪。当语法关注术语的“属性”时，修辞学的变动（隐喻的偏移、省略的凝聚、借代的微型化等）则指出了说话者在惯常的或实际的语言学角逐的特殊环境中对语言的运用。这些都是消费和力量规则的征象。它们都从属于陈述的问题。同样，尽管（或者说由于）“言说的方式”原则上被排除在科学话语之外，它们为对“实践的方式”的分析提供了丰富的例子和假说。总之，在关于战术的普通符号学中，“言说的方式”仅仅是“实践的方式”的一个变体而已。诚然，为了建立这门符号学，必须通览一些思想与行动的艺术，不过是不同于将理性与专属地点的限定联系起来而建立的艺术：从中国的《易经》^⑫中给出的六十四张六边形图表或希腊的 *mētis*^⑬ 直至阿拉伯的 *hīla*^⑭，其他一些“逻辑”显示出来了。

65 我的目的并非直接指向一门符号学的构建。而在于通过在一开始就假定消费者的日常实践属于战术的范畴，从而提出一些对它们进行思考的方式。居住、交通、言说、阅读、购物或烹饪，这些活动似乎与战术的计谋和意外收获的特征相符：“弱者”在“强者”建立的秩序中运用的花招，在他者的领域中运用技巧的艺术，猎人的诡计，机动多变的灵活性，令人惊喜的、诗意的和战争的新点子。

它们或许符合一门超越了时代的艺术，该艺术不仅穿越了连续不断的社会政治秩序的机构建立，而且比我们的历史更加久远，并在人道主义范围之内奇特地结成了一致。其实，这些实践反映了一些罕见的相似现象，如同远古的智慧，某些鱼类或植物运用神奇的技艺来伪装自

己的模仿、计策和花招。这门艺术的方法存在于久远的生物中，它们似乎不仅超越了历史机制的策略划分，还超越了意识机制本身制造的鸿沟。从海洋的底部直到人口聚集地带的计谋，这些方面确保了语言不到之处表面上的连续性和记忆的持久性。

不管怎样，在当代历史的范围内，专家政治论的合理性的普及与扩散似乎也在系统的各个缝隙之间将这些实践细化和繁殖，而它们之前都是由当地一些稳固的单位来调节的。战术渐渐地越轨了。从限定了其功能的传统团体开始，它们就开始在被同一化和扩展的空间中到处游荡。消费者变成了移民。他们往来于其中的系统太过广阔，以至于很难将他们确定在其中的某处，但是分区控制得太过严密，以至于消费者们从来都无法逃脱系统，无法流亡至别处。再也没有别处可言。因此，“策略的”范例自身也发生了变化，仿佛迷失在自己的成功中：曾经基于某个有别于剩余部分的“专属地点”的定义；现在变成了整体。渐渐地，这个“策略的”例子可能用尽了自己的改变能力而仅仅为了构建空间（与从前的宇宙一样全面），在这个空间中活跃着一个控制论型的社会，该社会被用于战术不计其数的且不可见的布朗运动。在社会经济束缚与保障巨大的框架内部，不定的且无法控制的操作迅速增多：几乎不可见的运动数不胜数，在某一地点越来越精细的纹理之上发挥着作用，这个地点同一、连续，并且属于所有人。这就是大城市的现状么？或者说这将是大城市的未来么？

66

在对这有着数千年历史的计谋考古学以及这些计谋是否拥有纷繁杂乱的未来的可能性不予考虑的同时，对现在的某些日常战术的研究不应当忘记它们源自的地平线，另一方面，也不应当忘记它们可以走向的地平线。唤起久远的过去或畅想遥远的未来至少能够抵制分析的效果，分析是根本的但往往又是独断的、强制性的，它致力于描述镇压的机构与机制。镇压的问题在研究领域中所拥有的特权并不令人惊讶：科学机构属于作为自己研究对象的那一体系；而在对该体系进行考察的同时，它们逐渐与家族历史这一广为人知的类型相吻合（一个批判的思

67 想体系不会对自身功能有任何改变,因为批判在隶属性内部建立起了某一距离的表象);夜晚在屋子里讲述魔鬼或狼人的故事,他们甚至在其中添加令人恐惧的成分。但是这个由机构自身实现的清晰化有一个缺陷,就是无法看见与其不同的而且是它制止了的,或者认为自己已经制止了的实践。然而,这些实践都非常幸运地在机构之后继续生存了下来,不管怎样,它们也构成了社会生活的一部分,而且它们更具反抗性,因为它们更加灵活且适宜于连续不断的变化。仔细观察这个不可捉摸却是永恒的现实,我们仿佛在探索社会的黑夜,这黑夜比白昼更漫长,在这片昏暗中,连续的机构被切割,在这巨大的海洋中,社会经济和政治机器仿佛转瞬即逝的岛屿。

研究想象中的远景并非没有任何价值,即使它不具严密性。它重建了不久之前以“大众文化”为名建立起来的内容,但其目的却是为了将那些作为历史矩阵力量出现的事物转变成战术的流动的无穷性。因此,它坚持展现一个社会想象的结构,在这个社会想象中,问题总是不断地表现为各种不同的形式并不断地产生。研究的想象空间同样反对那些必然仅从技术机器的边缘去捕捉此类实践的分析结果,而在技术机器的边缘,实践改变或歪曲了其工具。研究自身相对于被研究的现象而言同样也是边缘的。因此,这一以边缘模式展现上述此类现象的远景,它通过某种侧面研究而具有了对这些现象的减少进行更正和全面治疗的价值。至少,它以幽灵的名义确保了这些现象的出现。于是,这个在另一个场景中的回归使我们想起了实践的经历与分析所阐述的内容之间的关系。

68 这就是日常战术与策略的清晰化之间的不协调的证据,它只能是虚构的,而非科学的。而关于两者各自的所为,究竟有什么被记录下来了呢?作为专业而又沉默的实体的幽灵,图像保存着这两者之间的差异。

注释

- 312 ① 主要参见 A. Huet et al., *La Marchandise culturelle*, Paris, CNRS, 这部作品并不限于对产品(照片、唱片、铜版画)进行分析,同时也对商品的复制以及意

- 识再生产的系统进行了分析。
- ② 例如,参见 *Pratiques culturelles des Français*, Paris, 国家文化秘书处,学习与研究部门,1974年,第2卷。Alvin Toffler 的研究, *The Culture Consumers*, Baltimore, Penguin, 1965, 尽管极少进行统计并且仅限于大众的艺术,但一直处于基础和先锋的地位。
- ③ 关于“单身机器”这个先驱性的主题,在世纪初的艺术(Marcel Duchamp 等)或文学(从 Jules Verne 到 Raymond Roussel),参见 Jean Clair et al., *Junggesellen Maschinen. Les Machines célibataires*, Venise, Alfieri, 1975。
- ④ 例如,关于 Pérou 和 Bolivie 的艾玛腊人,参见 J.-E. Monast, *On les croyait chrétiens ; les Aymaras*, Paris, Cerf, 1969。
- ⑤ 参见 Michel de Certeau, 《La longue marche indienne》,为 Yves Materne (éd.), *Le Réveil indien en Amérique latine* 所作的跋, Paris, Cerf, 1977, 第121—135页。
- ⑥ G. Ryle, 《Use, Usage and Meaning》, in G. H. R. Parkinson (ed.), *The Theory of Meaning*, Oxford, Oxford University Press, 1968, 第109—116页。该作品中很大一部分为关于使用的研究。
- ⑦ Richard Montague, 《Pragmatics》, in Raymond Klibansky (éd.), *La Philosophie contemporaine*, Florence, La Nuova Italia, t. 1, 1968, 第102—122页。Bar-Hillel 重新使用了 C. S. Peirce 的用语,相当于 Russell 的 les 《egocentric particulars》、Reichenbach 的 les 《token-reflexive expressions》、Goodman 的 les 《indicator words》, Quine 的 les 《non eternal sentences》等。Wittgenstein 也属于此,他以寻找使用、而非意义(《Don't ask for the meaning, ask for the use》)为口号,并且主要参照由语言机制所调节的正常的的使用。 313
- ⑧ 参见前文《谚语陈述》,第36页。
- ⑨ 参见 Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, t. 2, 1974, 第79—88页。
- ⑩ Fernand Deligny, *Les Vagabonds efficaces*, Paris, Maspero, 1970, 通过这个词将孤独的年轻人生活的路线勾勒出来,穿越树林的作品,无法在语言的空间中勾勒出路径的人们的漫步。
- ⑪ 参见后文结束语,第291页。
- ⑫ 同上。

- ⑬ “策略只有进入到他者的策略中才会存在”, John von Neumann 和 Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, 第3版, New York, John Wiley, 1964。
- ⑭ “策略是在敌人的视线范围之外的一门战争运动之科学; 战术则是内部的”(von Bülow)。
- ⑮ Karl von Clausewitz, *De la guerre*, Paris, Minuit, 1955, 第212—213页。从 Machiavel 开始, 这个分析还体现在许多其他理论家的思想中。参见 Y. Delahaye, 《Simulation et dissimulation》, in *La Ruse (Cause commune, 1977/1)*, Paris, UGE, 10—18, 第55—74页。
- ⑯ Clausewitz, *op. cit.*, 第212页。
- ⑰ Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard, Idées, 1969。
- ⑱ Aristote, *Rhétorique*, II, 24, 1402a: “使最弱势的地位变得最强势”(M. Dufour 译, Paris, Les Belles Lettres, Budé, 1967, t. 2, 第131页)。Platon 将同样的“新发现”归因于 Tisias, *Phèdre*, 273b - c (Platon, *OEuvres complètes*, Paris, Gallimard, Pléiades, t. 2, 1950, 第72—73页)。同样参见 W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, 第178—179页。关于 Corax 的 *la technè*, Aristote 在谈到《lieux des enthymemes apparents》的时候提及过, 参见 Ch. Perelman 和 L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Université libre, 1970, 第607—609页。
- ⑲ Freud, *Le Mot d'esprit*, 第19—173页, 关于精神话语的技术。
- ⑳ 参见 S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958; Ch. Perelman 和 L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*; Jean Dubois et al., *Rhétorique générale*, Paris, Larousse, 1970; 等等。
- ㉑ 参见 *I-Ching (Chou-I)*, *Le Livre des mutations*, 该作品通过 64 种六边形图形再现了(由六条中断的或者连续的线条构成)宇宙变化过程中所有可能的情况。
- ㉒ Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974。
- ㉓ 参见 Maxime Rodinson, *Islam et Capitalisme*, Paris, Seuil, 1972。

第二部分

实践艺术的理论

日常实践隶属于一个广阔的整体,这个整体很难限定,我们暂且称之为**方法整体**,即一系列运作图式和技术操作。从近来的一些基本分析(福柯、布尔迪厄、维尔南与德蒂安等人的研究)开始,至少可以相对于话语(或“意识形态”,如福柯所言)、经验(布尔迪厄所言的**惯习**)和时间的形式即机遇(维尔南与德蒂安谈论的**光阴**),将实践的功能明确下来,即使不行,也可以为它们给出定义。这些方式确定了某一特殊类型的技术性,同时也在当代研究的蓝图中为该研究进行了定位。

将这项试验定位在一个更加广阔的整体并且是已经拥有了文本的场所(尽管白纸上写的都是虚构的东西,我们依然要对文本进行书写)中,我的目的并非为那些提出了问题,或者与此同时对问题做出了澄清的理论和描述的工作建立一个必定是虚构的表格,甚至也不是要承认自己的欠缺。我所涉及的是分析的地位及其与分析对象的关系。和在车间或实验室里一样,研究在其可能进行的领域中所产生的对象属于其成果,这成果可以说是原初的。因此,它们反映了一个“问题的状况”,即职业或文本的**交流网**(réseaux d'échanges)、现行研究的“辩证法”(如果我们像十六世纪那样,运用“辩证法”来指示同一场景中的不同措施之间的关系的运动,而非分配给某个特殊场所的对这些困难进行统计或“克服”的权力)。依据此观点,我们研究的“对象”与对它们的划分和迁移进行组织管理的智力及社会“贸易”是不可分割的。

为了“忘记”这份自己参与其中的共同研究,为了将话语的对象从其历史渊源中分离出来,“作者”于是否认自己真实的处境。他虚构了一个特定的场所。将主体—客体或话语—对象的关系置于一旁,尽管这样会伴有相反的意识形态,这一抽象的行为导致了“作者”的虚构。它删除了研究隶属于一个网络的痕迹——这些痕迹实际上总是使作者的权力受到影响。它还掩饰了话语及其对象产生的环境。将对象摹拟物与作者摹拟物结合起来的戏剧取代了这一被否认的系谱学。于是,话语通过阐述其产生的环境与规则,并首先通过阐述自己诞生于其中的关系来维持科学性的标志。

73 这个迂回将我们重新引向了我们所欠下的债,如同新话语中基本的要素,而非敬意或认识能够驱除的一种借用。同样,某一次,巴奴尔吉充满激情地从中发现了普遍关联的迹象。所有“特定”场所都被已经存在的他者的场所改变了。我们将这些或近或远的位置称为“影响”,关于它们的“客观”再现于是也同样被排除在外。它们通过自己实现的改变或研究的效果而出现在某个文本(或某项研究的定义)中。同样,我们所欠下的债也没有变成对象。交流、阅读和对照构成了其可能性的条件,每一项特殊的研究都是多面的镜子(其他的面则重新回到这个空间的每个角落),但却是破裂变形了的镜子(其他的事物在这里被打碎和改变)。

世界，并加以批判性反思。福柯认为，在古希腊，公共空间是一个由话语所建构的领域，它通过话语来界定和维持其边界。在现代社会，公共空间已经变成了一个由话语所建构的领域，它通过话语来界定和维持其边界。福柯认为，在现代社会，公共空间已经变成了一个由话语所建构的领域，它通过话语来界定和维持其边界。

第四章 福柯与布尔迪厄

福柯与布尔迪厄的相遇，是法国思想史上的一件大事。福柯的“话语考古学”与布尔迪厄的“实践理论”在方法论上有着深刻的联系。福柯的“话语考古学”关注的是话语的权力关系，而布尔迪厄的“实践理论”关注的是实践的权力关系。福柯的“话语考古学”与布尔迪厄的“实践理论”在方法论上有着深刻的联系。福柯的“话语考古学”关注的是话语的权力关系，而布尔迪厄的“实践理论”关注的是实践的权力关系。

散布的技术：福柯

方法与话语的关系问题一上来就被提上了议程。这些方法并不具备礼仪、习俗或反应(即不再或尚未与话语联系在一起的学问)重复的特性。它们的多变性不断地对自身进行调节,使之适宜于多样的目标和“计策”,不过它们并不依赖于言语的澄清。它们是独立的吗?我们看到,话语中的战术可以成为无话语的战术的形式标志^①。这些思考的方式属于实践的方式,它们同样构建了一个关于实践与理论之间的关系的案例,一个独特但至关重要的案例。

75

米歇尔·福柯在一些作品中研究了19世纪初期监狱、学校和医疗机构中“监督”机制是如何运作的,并丰富了同义词、跳跃的词(mots danseurs),不断地接近那些无法得到的专有名词,如“机制”(dispositifs)、“器械”(instrumentations)、“技术”(techniques)、“机构”(mécanismes)、“机器”(machineries)等等^②。事物在语言中的不确定和晃动已经成为一个征象。但是他讲述的故事本身,即张冠李戴的故事,通过描绘“意识形态”与“方法”不同的演变和交织,在这二者之间假

76

设并提出了一个二分法。事实上,他分析了交错配列法的进程:18世纪末改良主义方案所控制的地方已经被那些从社会空间开始组织的惩戒方法“殖民化”和“残酷压榨”。这个关于人体替代品的警匪故事也许会令弗洛伊德倍感兴趣。

福柯认为,时间的计谋颠倒了两种力量之间的关系,而悲剧一如既往地在这两种力量之间上演着。一方面是启蒙时代,即法国资产阶级革命时期关于刑罚裁判的意识形态。旧制度*的“酷刑”,通常是血淋淋的,它将王朝制度对体现各自象征价值的罪犯的胜利戏剧化了,而18世纪的改良主义方案希望用可行的刑罚,即与轻罪对应的、有益于社会的、对被判刑者富有教育意义的刑罚来代替旧的一切。事实上,军队和学校中逐渐修订的惩戒方法很快就在这个由启蒙运动者建立的庞大且复杂的司法机器中占据了优势。这些方法无需求助于意识形态便得到了优化和推广。通过让所有人(学生、军人、工人、犯人或病人)都获得相同类型的隔离场所,它们使空间的可见性和分区控制更加完美,以便将此空间变成工具,通过监督任何团体来实行惩戒和“治疗”。问题在于一些技术方面的细节,即细微但至关重要的技巧。它们具有理论依据:同样的惩罚的普及以此建立起来,监狱从内部颠覆了革命机构并且到处建立起了“监狱制度”以代替刑罚裁判。

77 于是,福柯区分了两个不同性质的体系。他重新描述了身体的政治技术学在全部教义的建立中赢得的优势。但是他并不满足于区分这两种权力形式。追随着这个“次要的工具性”的实施与辉煌的扩展,他试图将此昏暗的权力的渊源公开,没有拥有者,没有特权场所,没有上级也没有下级,没有镇压也没有独裁,通过从空间上将论述的对象分发、归类、分析和个性化的技术能力达到一种几乎独立的方式。(这期间,意识形态“大行其道”!)在一系列实验表格(同样也是“敞视的”)中,他努力对“普遍规则”、“运行条件”、“技术”与“方法”、不同的“运作”、

* l'Ancien Régime, 旧制度,指法国1789年前的王朝。——译者注。

“机制”、“原则”和“要素”进行命名和分类,它们构成了一门“权力的微观物理学”^③。这一系列图式具有双重作用,既划分无话语的社会实践层,又建立关于这些实践的话语。

由此项分析分离出来的决定性实践,它的水平是由什么造就的呢?福柯借助于一个迂回(此迂回突出了其研究的策略特征),从中发现了对话语空间进行组织的行为——并非如《疯狂史》(*l'Histoire de la folie*)中为建立一个使理性的秩序成为可能的空间而将被排除在外的人囚禁起来的认识论行为与社会行为,而是一个极其细微但到处可见的行为,它对某个看得见的场所进行分区控制以便为观察和“信息”提供占有者。将此行为重复、发展并完善的方法对表现为人文科学的形式的话语进行了组织。由此,一个非推论性行为被鉴别出来,该行为因某些尚需解释的历史和社会原因而受到青睐,并与有关当代科学性的话语联系在一起。

关于此项分析开创的全新的前景^④——它尤其使另外一门关于“风格”(风格,此运行的方式,非文本行为,但却对思想的文本进行了组织)的理论成为可能——,我们可以补充一些与我们的研究相关的问题:

1. 为着手进行一项人文科学中的考古学(《词与物》中开始阐述的话语),为寻找“共同的模型”,为理解“权力的技术”,或许是刑事法律(人类的惩罚)的根源,就像某些人文科学(人类的认识),福柯于是在构成18和19世纪社会活动全貌的一整套方法中进行挑选。这个外科手术所使用的运作关键在于从扩张的当代体系开始回顾历史——司法与科学的技术——,在于从整个身体中将入侵的癌变组织分离出去,在于通过它在前两个世纪的起源来解释其现在的运行。透过庞大的历史文献资料(刑罚、军事、学校、医疗),这一运作提炼出视觉的与敞视的方法,此类方法逐渐增多,并且从中辨认出机器的迹象,这些迹象首先是散布的,在整个社会团体的深度中该机器的要素逐渐得到明确、联系和再创造。

这一显著的历史文献的“运作”同时指出了两个问题,但我们绝不能将它们混淆起来:一方面是技术方法和技术设备在社会组织中的决定性角色;另一方面是这些设备中的一个特殊类别的独特发展。因此还需要思考以下问题:

a) 怎样解释由敞视机制构成的特殊系列享有特权的发展呢?

79

b) 其他诸多系列继续着自己悄无声息的进程,它们既没有促使推论的形成,也没有激励技术的系统化,那么它们的地位如何呢?我们或许可以将其视作一个巨大的储藏,它构成了不同发展的开端或路线。

无论如何,将一个社会的运行简化成一类占主导地位的方法是不可能的。另外一些技术机制以及它们与意识形态之间的竞技在最近的研究中已经得到确定,这些研究尽管前景不尽相同,却都强调其决定性的特征——如塞奇·莫斯科维奇*的研究,尤其是关于城市规划管理方面的研究^⑤,或皮埃尔·勒让德尔关于中世纪司法机器的研究^⑥。它们在相对较长的时间内似乎占据了优势,随后又跌落到一大堆层叠的方法之中,而在为某个系统“提供信息”的角色中,其他研究将它们取代。

一个社会由某些突出的实践构成,这些实践是其规范机构的组织者,还有另外一些实践,它们为数众多,却始终是“次要的”,但尽管如此,并非话语的组织者却总是在那里,为这个社会或其他社会保管着不同的(机构或科学)假设的开端或剩余部分。我们正是应该到这个丰富而沉默的方法“储藏室”中去寻找“消费”实践的踪影,如福柯所发现的那样,在时而细微时而可观的模式之上,这一实践具有能够同时管理空间和语言的双重能力。

2. 最终的成形(当代的观察和惩戒技术)作为福柯对倒退式历史的研究的出发点,很好地解释了那些被他挑选和研究的实践活动的惊

* Serge Moscovici, 法国思想家, 社会心理学家, 著有《流氓的时代》。——译者注。

人一致。但是对于所有的方法,我们都能提出同样的一致性么?刚开始的时候,不能。敞视的方法独特甚至是致病性的发展似乎与某种历史角色不可分离,它们受此历史角色的影响,而此角色担当着对不同的实践进行斗争和控制的武器。一致性是某一特殊的胜利的结果,而非所有技术实践的特征。在一神论的形式下——我们可以将敞视机制所获得的特权与之相比较——一个关于分散实践的“多神论”幸存了下来,它被这其中的某一实践的胜利进程所控制,但并没有被它抹去。

3. 当某个特殊机制转变成权力技术的组织原则时,它的地位会如何呢?其突出对自身而言有何效果?当其中的某一方法被制度化而成为监狱和科学系统时,它与这些方法分散的整体间会建立怎样的新关系?依照福柯的话来讲,此类享有特权的机制或许将失去自己缄默而微小的高端技术的效能。福柯将社会中具有决定性的机器设备安置在一个灰暗层中,离开此暗层,机制便处于被逐步“殖民化”的机构的位置之中,即由那些仍处于沉默中的方法而实现的“殖民化”。其实(至少是本文的一个假设),或许19世纪在先前的方法基础上形成的纪律和监督的系统本身在今天就受到了其他方法的压榨。

4. 我们能够走得更远么?监督机制通过自身的扩张而成了某种解释的对象并因此成为启蒙时代语言的一部分,这一事实难道这不能表明它们已经不再限制那些推论机构了吗?作为管理机制的结果,话语通过自己能够论述的内容来指明那些不具论述功能的东西。于是,我们必须思考话语是由何种其他类型的设备来联系起来的,却不能把它变成自己的对象。除非某个话语(或许是“规诫与惩罚”的话语?)通过分析自己所属的实践来跨越福柯在“意识形态”和“方法”之间提出的划分。

这些问题,目前仅能得到一些轻率的回答,不过它们至少指出了福柯引入到方法的分析中的转变以及在他的研究之后开启的前景。在某种情况下,通过指出机制与意识形态之间的异质和模棱两可的关系,福柯利用可以探讨的历史对象构建了这个领域,在该领域中,技术方法具

备特殊的权力效果,遵守特定的逻辑运行,并且能够制造出秩序和知识机构中的一个基本的转变。有待我们探询的是其他方法的相关情况,这些方法同样非常渺小,也没有被历史赋予“特权”,但是它们同样在机构技术的缝隙中进行着不计其数的活动。对于某些方法而言尤其如此,为了了解有着某个敞视机器在其中运行的特定场所,它们并不具备那些由福柯阐释过的方法所假设的到处存在的先决性。这些技术同样也是操作性的,但是它们最初被剥夺了那些造就了他者力量的事物,它们就是“战术”,我已经假设过,正是它们为我们提供了关于消费之日常实践的确凿迹象。

“博学的无知”:布尔迪厄

82

我们的“战术”似乎只能通过其他社会的迂回来分析:福柯研究的旧制度下的或19世纪的法国;布尔迪厄研究的卡比利亚或贝亚恩;维尔南和德蒂安研究的古希腊文化等等。它们从别处向我们走来,似乎被“西方”理性置于社会边缘的这些战术必须通过另外一个舞台才能够找到可视和清晰的空间。其他的地区将我们的文化从自己的话语中排除的东西交还给我们。但是确切地来讲,难道战术由我们排除或丢失的东西而限定么?正如《忧郁的热带》^⑦中所描述的一样,我们的旅行向着远处前进从而发现在我们身上变得难以辨认的表现。这些关于战术和修辞的计谋被科学家族认作是不合理的,而弗洛伊德长时间以来都试图成为这一科学家族的养子,他通过设想和探寻“未知之乡”(terra incognita),亦即无意识,而重新发现了这些计谋;但是对他而言,这些计谋或许源自某个更加古老更加邻近的地方——源自长久以来被否认的犹太人的独特行为,弗洛伊德将这重新带入到科学话语中,但却将之改装成梦境和口误。弗洛伊德学派成为源自“阐明”(Aufklärung)的合理策略与从更远处回到无意识的大衣之下的“花招”之间的组合。

两个对半的部分

尽管在布尔迪厄看来,卡比利亚是“实践理论”中的特洛伊木马;尽管他致力于其中的三个文本(布尔迪厄写的最精彩的作品,尤其是《颠倒的房屋或世界》*)在一段长篇的认识论话语中被用作多方面的先锋;尽管这“三份关于卡比利亚人种学的研究”以诗歌的方式促进了一门(散文式评论)理论的建立,并且对他而言成了一方可以无穷尽援引精彩片断的矿藏;尽管当布尔迪厄最终将这三篇“旧”文章发表的时候,它们的参照点和诗歌地位已经不再是一种称号(而重新回到评论:一种理论)而且它们被分散成了自己在权威话语中所产生的效果,这门原始的卡利比亚方言还是独自慢慢地消失了,仍旧被照耀着的思辨之景抛弃了它头顶的阳光;这些特征已经表明了实践在理论中的地位^⑧。

这并非偶然。在1972年并且从这一年起,除了《等级的未来与可能性因果关系》(Avenir de classe et causalité du probable)^⑨之外,以“实践意义”^⑩为对象的研究都是以同样的方式进行的。然而有一个变体:关于“婚姻策略”的研究(确切而言,它论述了系谱的结构)用贝亚恩的参照取代了卡比利亚^⑪。于是出现了两个参照地点。贝亚恩和卡比利亚,是否可以说其中一个是另外一个的同源对偶物?它们象征着两种“亲密”,一个被诞生地的远去控制和萦绕,另一个被文化差异的特殊性控制和萦绕。然而,贝亚恩与所有起点一样处于无语言状态(in-fans),为了能够用语言来表达,它似乎应当首先找到某个卡比利亚场景的对偶物(依据布尔迪厄的分析,它与诞生地是如此的接近)。如此“能够具体化”,它提供了真正的(且传奇的:以前的贝亚恩人在哪里?)基础以便将习性——布尔迪厄在理论研究中的个人标志,引入到人文科学中。于是,原始经历的特殊性消失在其对普遍话语进行重新组织的权力之中。

* 法文名为《La maison ou le monde renversé》。——译者注。

84 《实践理论大纲》分为两个相当的部分,其中一部分为另一部分提供了可能性,它首先是一门跨学科性的实践。作为隐喻,在这个意义上,存在一个从一种类型到另一种类型的过渡:从人种学到社会学。说实话,这并非那么简单。要给这本书定位非常困难。布尔迪厄以前宣扬的学科之间的较量,超越了简单的“资料”交流阶段,以各个专业特有的前提条件的相互解释为目标,该书重申的是否就是这些较量呢^②? 它们努力在认识论方面相互阐释;竭力将自己模糊的基础带入到光明中,光明乃知识的抱负和神话。但是,赌注也许已经不同,它也许反映了行为从他处引入进来的东西? 一门学科就是通过这种行为而转向围绕着它并挡在它面前的夜幕——不是为了消除这门学科,而是因为它无法消除并具有决定性。当一门科学试图对自己与外在的关系进行思考,并且不满足于修改自己的生产规则或确定有效性的界限的时候,理论就产生了。这就是布尔迪厄的话语选取的道路么? 不管怎样,实践都是在学科边界之外来构成昏暗的真实的,而理论的问题就可能在此产生。

布尔迪厄的“人种学研究”具有自己独特的风格。它是社会学家所持的安格尔*小提琴,但是,如同所有的安格尔小提琴一样,它是一个比工作更严肃的游戏。这些片断在演奏的时候带有一种罕见的精确性。布尔迪厄从未表现得如此细致、敏锐和才华横溢。他的作品中甚至具有某种美学的内容,因为有某个“片断”——一种特殊且“孤立”的形式^③——变成了该学科与一种陌生、具有决定性和原始性的真实之间的全局关系(而非普遍关系)的象征。这个社会与分析的片断,首先是房屋,我们知道,它是所有隐喻的参照^④。应当说是一间房屋。通过将其内在空间联系起来的实践,房屋颠倒了公共空间的策略并悄悄地组织语言(词汇、谚语等)^⑤。这是公共秩序的变化和话语的产生:这两个特征也将卡比利亚的房屋用作法语学派的倒错,而将法语学派作为

* Ingres, 法国画家,偶尔拉拉小提琴。——译者注。

自己专业的布尔迪厄在其中仅仅揭示了社会等级的“再现”及其意识形态的重复^⑥。相对于社会学所论述的社会而言,安置在这里的住宅以其独特性而成为一个相反但具决定性的地点。依据学科的社会—经济规范性来看,他的研究在作者自己看来甚至是非法的:它过度着重象征系列^⑦。总之,这是一个错误。

“理论”将消除社会学的合法性与人种学的特殊性之间的距离。科学领域的理性和出现在领域之外的实践将被重新联系起来。《大纲》(包括这之后的文章)事实上实现了这两个要素的结合。这项微妙的操作在于将“人种学”的例外嵌入到社会学体系的空缺中。为了继续这项运作,必须更加详细地对这部作品的研究进行思考:一方面是对这些特殊的实践的分析;另一方面是“理论”的构建分配给它们的角色。

“策略”

布尔迪厄研究的实践,被称作“策略”,主要涉及贝亚恩的继承体系,或卡比利亚房屋内部的布置,或卡比利亚时期任务与阶段的分配等。在那里只有某些种族具有繁殖、继承、教育、预防、社会或经济投资、婚姻等的“策略”,并且当实践与环境之间存在差距的时候,也具有“恢复转变”的“策略”^⑧。在研究的每一个具体情况中,差异使我们能够详细地说明“实践逻辑”的“某些特性”。

86

1. 相对于这些以“孤岛”状态构成的策略——或是因为有用而被有效地实践的亲属关系,或是集体的颠覆运动和继承运动区分出来的地点,或是以特殊的、无限的节奏逐步实现的行动时限——而言,系谱表格或系谱“树”、住所的土地测定和几何平面、时间的线形循环都是综合的、同质的生产,即观察的距离效应和“中立化”的结果^⑨。在粗略再现和目测工具等对收集的“资料”进行平整和分类的地方,实践对不同的运作的非连续性和核心进行了组织。因此,亲属关系、空间、时间彼此之间并不相同。

(我补充一下,这个差异处于两个计谋的交界处。科学家通过综合

的表格,将撤销的运作和权力的运作隐藏起来,而正是这些运作才可能产生综合的表格。就实践者这方面而言,他们提供调查者所要求的“资料”,必然地对利用[或未利用]“资料”的运作在“资料”之间建立的实际差异缄默不言。于是,他们共同制造普遍的表格,这些表格对观察者掩饰了他们的战术。实践的知识是这个双重欺骗的结果。)

87 2. “策略”(比如为了让一个小孩婚嫁)相当于“打扑克时出的一张牌”。它取决于“打牌的质量”,也就是说既取决于分牌(拿到好牌),又取决于打牌的方法(是一个玩牌的能手)^②。“出牌”一方面在于调节游戏空间的假设,另一方面在于赋予牌以价值、赋予打牌者以可能性的规则,还在于打牌者面对最初的资本被典押的不同形势时的运作技巧。这个复杂的整体就是一系列不同质的运行:

a) 一些“暗含的原则”或假设(例如,在贝亚恩人的婚姻中,男子相对于女子,或长子相对于幼子的优越地位——在金钱的稀缺占主导的经济中,这些原则保证了遗产的完整与维护),但是这些原则并非确定的(不是鲜明的),这一事实造就了宽容的余地和求助于别人来对抗他者的可能性。

b) 一些“明确的规则”(如 *adot*,即“对幼子放弃土地的补偿”),但是这些规则伴有一个限制,而该限制颠覆了前者(如 *ournadot*,即 *adot* 在无子女婚姻中的重建)。因此,此类规则的所有运用都必须考虑这个总是令人担忧的颠覆,因为它与生命的偶然性联系在一起。

88 c) “策略”,即巧妙的“手段”(“行动是诡计多端的”)“周旋于”规则之间,“使用着传统所提供的各种可能性”,它可以选择更多地使用这一种可能性而非那一种,用这一种可能性来补偿那一种。利用将强硬掩饰起来的柔弱,策略在这个网络中创造了自己特有的贴切。而且,好比在某个阶层中人们能够把握全局结果而无须受限于各个学科的平均数,策略发生了转移,从一个功能过渡到另一个功能,超越了经济、社会和象征的划分:比如,很少的小孩(生育的问题)弥补了一个糟糕的婚姻(婚姻的失败);或者单身幼子在家庭中的操持,仿佛“无须支付工资的

仆人”(经济投资与生育限制),这就避免了给予他补偿(婚姻的益处)。策略并不“使用”原则或规则。它们从中选择自己的运作方法^①。

3. 与转移和“隐喻化”,即不断地从一个类型向另一类型的过渡相似,这些实践提出了一种“逻辑”。为了在他那些文章迷宫似的进程中抓住实践,布尔迪厄比以往更狡猾,比这些实践更狡猾,他从中发现了一些基本的方法^②:

a) 多样化(*la polythétie*):同一事物依据自己所处的不同组合会具有不同的使用和特性。

b) 替代性(*la substituabilité*):由于每一事物在自己所展示的全貌中都有与其他事物的相似性,所以每一事物都可以被其他事物替代。

c) 委婉化(*l'euphémisation*):必须将行动违背了象征的体系所展现的二分法和二律背反这一事实掩饰起来。惯常的行为从反面为这一“委婉化”来提供范例。

最终,相似性建立起所有这些作为对象征秩序之违背的方法,但是它们是被掩饰起来的违背,是被暗加的隐喻;甚至,正是由于这个原因,它们被接受并被认为是合法的,既然它们在破坏语言所建立的区别的同时又遵守了这些区别。依据这个观点而言,发现规则的权威与运用规则就是完全相反的了。这就是现在重新出现的交错配列法,既然我们都必须去运用那些我们不再了解其权威的法律。不管怎样,布尔迪厄重新发现了“相似性的使用”,作为实践的最后动力,这并非毫无意义,并且他在1968年收集了一些科学家(迪昂*、巴什拉**、坎贝尔***等)的作品,而他们都曾经以此作为理论创造的运动^③。

4. 总之,这些实践都由我所说的专属地点的结构来支配。在布尔迪厄的研究中,它具有两个同样基本但却未联系起来的形象:一方面是

* Duhem, 1861—1916, 法国著名物理学家, 科学史家和科学哲学家。——译者注。

** Bachelard, 1884—1962, 法国哲学家, 科学家, 诗人。——译者注。

*** Campbell, 1918—1996, 美国实验心理学家。——译者注。

资本(物质的和象征的财富)的最大限度化,而资本主要由遗产构成;另一方面是个体和集体的发展,即时间(借助于生育)与空间(借助于活动)的传递。计谋、成功或失败的增多反映了这样一种结果,它试图再现“房屋”的两种不同形式^②,不过是补充性的形式,并使之产生效应:财富和团体——土地和后代。一个该“地点”的政治便随处隐藏在这些策略之中。

有两个特征使实践在布尔迪厄对其进行研究的空间及其投注的目光中变得完全与众不同,这两个特征便源自此处:

a) 他一直认为,在这些与某一专属地点(某种遗产)有关的实践和一种关于管理的集体原则(家庭、小组)之间,存在着某种双重联系。当这个双重假设趋于消失的时候,会发生什么呢?既然我们的专家政治论社会就是这样值得关注的情况,那么相对于当今社会而言,昨天或者他处的所有者和家庭的岛国状态则变成了已逝世界的空想,或者是鲁滨逊的漂流。或者,当布尔迪厄在“小资产阶级”或现在的家庭主妇身上遇到同样类型的实践时,实践就只不过是一些“眼前的、目光短浅的策略”,是一些与“一知半解的不协调的整体”、“文化的混合语”即与“杂乱无章的概念的陈词滥调”相关的“混乱的反驳”而已^③。然而,一项相同的实践逻辑正在研究中,但并不涉及对实践在传统社会中的运行作检验的地点。这足以表明,在《实践理论大纲》中,地点的问题体系较实践的问题体系而言似乎已经占据了优势。

b) “策略”这一术语的使用并没有少受限制。用实践对情境作出了恰当的回答这一事实便可证明。但是,布尔迪厄在不涉及确切意义上的策略的同时,在重复着:并没有好几个可能性以供选择,因此没有“策略的意图”;没有因为某条更好的信息而需做出的对修正的尝试,因此没有“最细微的计算”;没有预见,而只有一个“推测的世界”,如同过去的重复。总之,“确切地说,是因为主体不知道自己做了什么,不知道他们的所为所知具有更多的意义”^④。因此,这是“博学的无知^⑤”,是不为人知的灵巧。

带着这些受地点支配的、深奥而又不为人知的“策略”，最传统的人种学又重新回到我们的视野。在那些分散的储藏地——人种学在其中观察着“策略”——人种学确实将某一种族的要素看作是连贯的、无意识的：这是两个不可分离的方面。为了让连贯性成为某种知识、该知识所取得的地位以及它所参考的认知模型的前提，我们必须将这门知识置于客观化社会的远处，这也等于假设，相对于社会自身所具备的知识而言，它是陌生的而且更为高级的。被研究的集体的无意识曾经是其为自己的连贯性所付出的代价（而且是必须付出的代价）。一个社会只有在不知不觉中才成为一个体系。而后果就源自此：为了了解这个社会本来的面目，得有位事先并不了解它的人种学家才行。今天，人种学家不再敢这样说了（哪怕他敢于这样想）。而作为社会学家的布尔迪厄又是怎样使自己受其牵累的呢？

“理论”

其实，社会学从统计（统计本身建立在经验论的调查之上）为之提供的“规律性”开始对“客观结构”进行定义，并将全部“情况”或“客观形势”视作其中某一结构的“特殊状态”^②，在此范围内，社会学必须理解实践相对于此类结构的调节——或距离。在实践和结构（后者透过作为其“特殊状态”的形势表现出来）之间，我们通常所发现的一致源自哪里呢？对这一问题的回答时而借助于实践的自动反应，时而借助于实践者的主观才华。出于一些合理的缘由，布尔迪厄否决了这两个假设。他用自己的“理论”取而代之，其理论旨在运用实践的起源来解释它们与结构的一致。

91

我们可以明白，问题的术语一般而言都是具有欺骗性的。其思考的三项材料（结构、环境和实践），后二者（它们互相呼应）仅仅是被观察的对象，而前者则是从统计开始形成的，并且是建立起来的模型。在任由它们封闭在“理论”问题中之前，一个双重的认识论前提是必不可少的，它在于就以下两个方面进行质疑：a）关于假定给这些“结构”的“客

观性”，它被这样的信念所支持：真实本身展现于社会学家的话语之中；
b) 关于被观察的实践或环境的界限，尤其是相对于“结构”模型所力图分析的整体而言，它们在统计再现方面的界限。但是在理论紧迫性的名义下，这些前提被遗忘了。

92 在问题已经呈现出来的术语之中，布尔迪厄必须找出某种东西，既对实践进行调节，使之与结构相吻合，而且又能解释这二者之间的差距。他需要一个额外的区域。并将它定位在一个进程中，这个进程是他作为教育社会学家所具有的专业强项，也就是经验：这是一种罕有的媒介，处于对其进行组织的结构和由其所生产的“布局”之间。这一“起源”暗示了结构(通过学习而实现)的内在化与实践经验(或习性)的外在化。于是，一种时间上的维度被引入进来：只有当结构在内在化—外在化二者之间保持稳定时，(表达经验的)实践才会准确地适应(表现结构的)环境；否则，实践就会出现偏差，虽则它依然与结构在通过习性实现其内在化时的状况相吻合。

根据此项分析，结构可以改变并成为一项社会变化的原则(甚至是唯一的原则)。而经验却不能。它不具备特有的运动。它只是记录结构的场所，是为其雕刻历史的大理石。其中，没有任何事物不是作为其外在性的结果而出现的。就像原始社会和/或农业社会的传统画面一样，除了外来秩序所勾画的内容之外，没有任何东西在移动，没有历史。这份记忆的不变性为理论确保社会—经济体系会在实践中得到真实的再现。也不是后天的获得或最初的尝试(这些都是可见的现象)，而是经验、习性^③，它们在这里扮演着中心的角色：通过结构来支持对社会的解释。但这是要付出代价的。为了让这一支持具有一贯的稳定性，就必须使之成为无法控制的、不可见的。

93 布尔迪厄感兴趣的是起源和“实践产生的方式”，这不同于福柯。福柯感兴趣的是实践所产生的东西，而非产生实践的东西。因此从检验实践的“人种学研究”到使之成为理论的社会学，其中存在着一个移位，它将话语带向习性，其中，不同的近义词(生存，气质，惯技，“共同的

意义”、“第二特征”等)、定义^⑩以及理据不断增加。从前者到后者,主角发生了变化。一位消极的夜间演员取代了策略的狡猾的多数性。在某个社会中被观察到的种种现象^⑪被归功于这块亘古不变的大理石,就像被归功于这些现象的演员一样。的确,这是一位中心人物,因为他使理论得以进行循环的运动:从今往后,理论从“结构”过渡到(总是以斜体表示的)习性;从习性过渡到“策略”,后者依“环境”而变,而“环境”自身又被带回到“结构”之中,它们是“结构”的特殊结果和状态。

事实上,这个循环从构建的模型(结构)过渡到假定的真实(习性),再过渡到对被观察的事实的阐释(策略与环境)。但是比起被理论安排成循环的那些部分的不同地位而言,更令人惊奇的是理论分配给人种学“片段”的角色:将社会学连贯性之中的某个洞口补上。为使理论得以运作并使“一切都得到解释”,(卡比利亚或贝亚恩的)他者提供了理论所缺乏的要素。这位遥远的异国人具有所有足以定义习性的特征:严密性、稳定性、无意识和领土权(经验乃遗产的等价物)。他由习性“再现”,习性即不可见的场所,如同在卡比利亚人的屋子里,结构在被内在化的过程中被倒错,而这部作品在被外在化的过程中再次被变回貌似能够自由地即兴发挥的实践的形式。正是这个屋子、寂静且确定的记忆作为习性的隐喻被固定在理论之中,而且,正是它为假设引入了一个参照系、一种反映真实的状态。由于理论的隐喻化,这个参照系仅仅是一个似真的事物。房屋赋予了习性以外形,而非内容。此外,布尔迪厄的论证尤其致力于指出其假设对于理论的必要性与益处,而非指明这个真相。如果我们想通过教条来肯定“真实”——话语为了具有综合性就需要“真实”,那么习性同样也会成为一个教条主义的场所。或许和诸多教条一样,它在转移和更新研究可能性这一方面,启发性价值并不小。

布尔迪厄这方面的作品以其分析引人入胜,以其理论令人信服。阅读的时候,我觉得自己被他在阐述时不断高涨的热情所俘虏。他所阐述的都是些相互对照的事实。一丝不苟地检验实践及其逻辑(以某

种方式进行,而这种方式自莫斯之后或许就不再拥有与之相当的形式),最终将它们带入到一个神秘的真相之中,带入到习性之中,而这个神秘的真相专门在再现的法则下对实践及其逻辑进行整理。对贝亚恩人或卡比利亚人的战术进行的细腻的描写突然遇到一些受到重创的真相,就好比一种被清晰地追随的复杂性需要教条主义理性粗鲁的点缀一样。这同样也是风格的对比,风格在被追逐的过程中显得如此诡计多端而又令人眼花缭乱,并且在确定自身的过程中进行大量的重复。“我非常清楚”(这是一种狡猾与违抗性的繁衍)与“但是,不管怎样”(其中应该有着一个总体方向)之间存在奇怪的联系。为了从这个侵犯性的诱惑中走出来,我假设(轮到我了)为了对战术进行分析,在这个对照中必须有某种本质的东西来发挥作用。布尔迪厄的“理论”扔给战术一层覆盖物,仿佛是为了通过向社会—经济理性确认战术的驯服性从而熄灭它们的星星之火,或者为了通过宣布它们的无意识性从而对之进行哀悼,而这一覆盖物应该能让我们学习到某些关于战术与一切理论之间关系的内容。

这些战术,通过它们的标准和方法,将会以一种如此独立的方式来使用机构性和象征性组织,以至于在严肃对待这些战术的同时,社会的科学再现迷失在该术语的各种含义之中。其假设和野心对此不再进行抵制。面对这些不同的微观活动横向的和“隐喻”的丰富性,规范性、普遍性以及划分等都会做出让步。数学和精确科学不断地升华自己的逻辑以追随非人类现象偶然的和由微生物引起的运动。而对于那些对象更加“微妙”、工具更加粗糙的社会科学而言,我们需要做的是通过驱除相同的激增来保护它们的模型(也就是说,一种控制的野心)。事实上,依据可靠的驱除方法,社会科学将这种激增视为独特的(局部的)、无意识的(自身原则中的陌生人),而且它浑然不觉地泄露了其评判者所具有的知识。当“观察者”被封闭在司法机构中的时间足够长,并因此而足够盲目的时候,一切都很好地进行着。他所生产的话语似乎还是牢靠的。

布尔迪厄认为,没有什么东西是真正如此的。诚然,在第一个层次上(过于显然),他假装出去(假装去接近这些战术),但其目的却是为了返回(为了证明他的职业理性)。这只不过是一个虚假的离开,一种文章的“策略”。但是这匆匆忙忙的返回难道不恰恰反映了他了解这些也许是致命的、过于机灵的实践活动让科学知识所承担的危险?这是理智的细化与教条主义信仰之间的(遥远的帕斯卡尔式)结合。布尔迪厄非常了解科学知识和建立科学知识的权力,正同他非常了解这些战术一样,他在他的文章中以如此的才能重新展现了这些战术的计谋。他将这些计谋封闭在无意识的栅栏后面,并且,他通过对习性的崇拜,否认了理性为了成为不同于强者的理性所缺乏的东西。通过习性,布尔迪厄肯定了其知道的内容——传统的大众战术——的反面,而这个保护(对理智的权威所表达的敬意)为他在限制严密的场所对此类战术进行观察提供了科学的可能。

96

如果这些是真的(但是,谁能够这样说呢?),那么布尔迪厄的“教条主义”和其“研究”给我们传授了同样多的信息。话语将他的所知(而非不知)掩饰起来,但由于它实践了其所知,故而完全具有“理论的”价值。这是与其无法去除的外在性之间的某种意识的联系的结果,而不仅仅是阐释的舞台。“博学的无知”仅仅因为知道太多自己既没有言说亦无法言说的事物就不知不觉地被指控为学究,而布尔迪厄会不会就这样回到“博学的无知”呢?

注释

① 参见上文第二章,第42页,有关民间传说和言说的艺术的战术所提供的“全套武器”,不过是在某个隐藏的场所中。

314

② Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975。关于福柯以前的作品,参见 Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, Folio, 1987, 第1章。

③ Michel Foucault, *op. cit.*, 第28, 96—102, 106—116, 143—151, 159—161, 185,

189—194, 211—217, 238—251, 274—275, 276 页等。一系列理论“图表”为这部作品指定了方向；这些图表勾勒出了一个历史对象并为其创立了适宜的话语。

- ④ 主要参见 Gilles Deleuze, 《Ecrivain, non : un nouveau cartographe》, in *Critique*, 第 343 期, 1975 年 12 月, 第 1207—1227 页。
- ⑤ Serge Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1968。
- ⑥ Pierre Legendre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974。
- ⑦ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1958, 尤其是关于《le retour》的部分, 即关于颠倒的、转变为对记忆的研究的旅行的沉思。
- ⑧ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972。书名即第二部分、理论部分的标题。法国人对布尔迪厄的批评相对于福柯而言倒不是特别多。难道这是贝亚恩王国引起的恐惧和崇敬的同步效果么？布尔迪厄的观点之“意识形态”特征使其受到 Raymond Boudon 的批评 (*L'Inégalité des chances*, Paris, Armand Colin, 1973 ; *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977)。在马克思主义的角度: Christian Baudelot 和 Roger Establet, *L'Ecole capitaliste en France*, Paris, Maspéro, 1974 ; Jacques Bidet, 《Questions à P. Bourdieu》, in *Dialectiques*, 第 2 期; Louis Pinto, 《La théorie de la pratique》, in *La Pensée*, 1975 年 4 月; 等。从认识论的角度看, Louis Marin, 《Champ théorique et pratique symbolique》, in *Critique*, 第 321 期, 1974 年 2 月。W. Paul Vogt 已经介绍了 Bourdieu 的论文: 《The Inheritance and Reproduction of Cultural Capital》, in *The Review of Education*, 1978 年夏天, 第 219—228 页。同样, J.-M. Geng, *L'Illusion Inconnu*, Paris, UGE, 10—18, 1978, 第 53—63 页, 关于 Bourdieu 的《totalisation sociologique》和《foi sociologique》, 对此, Bourdieu 迅速地在《Sur l'objectivation participante》中做出了回应, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 第 23 期, 1978, 第 67—69 页。
- ⑨ In *Revue française de sociologie*, t. 15, 1974, 第 3—42 页。
- ⑩ Pierre Bourdieu, 《Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduc-

tion», in *Annales ESC*, t. 27, 1972, 第 1105—1127 页;《Le langage autorisé», in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 第 5—6 期, novembre, 1975, 第 183—190 页;《Le sens pratique», *ibid.*, 第 1 期, février 1970, 第 43—86 页。Et cette épopée sociale du «goût» qu'est *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, surtout chap. 2 et 3, 第 9—188 页。

- ① 参见《Les stratégies matrimoniales》。
- ② Bourdieu, Jean-Claude Passeron et Jean-Claude Chamboredon 希望的正是此较量, dans *Le Métier de sociologie*, 2^e éd., La Haye, Mouton, 1973, 第 108—109 页。
- ③ *Esquisse d'une théorie*, 第 11 页。
- ④ 参见 Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972; 《La mythologie blanche》, 第 247—324 页。
- ⑤ 参见 Bourdieu 的分析, *Esquisse d'une théorie*, 第 45—69 页。
- ⑥ Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers*, Paris, Minuit, 1964; *La Reproduction*, 同上, 1970; 等等。
- ⑦ 参见 Bourdieu 1972 年发表这篇文章时对其作的指责, *Esquisse d'une théorie*, 第 11 页。 316
- ⑧ 《Avenir de classe》, in *Revue française de sociologie*, t. 15, 1974, 第 22、33—34、42 页等。
- ⑨ *Esquisse d'une théorie*, 第 211—227 页;《Les stratégies matrimoniales》, 第 1107—1108 页;《Le sens pratique》, 第 51—52 页; 等等。
- ⑩ 《Les stratégies matrimoniales》, 第 1109 页; 等等。
- ⑪ *Ibid.*
- ⑫ 主要参见《Le sens pratique》, 尤其见第 54—75 页。
- ⑬ *Le Métier de sociologie*, 第 257—264 页。
- ⑭ 我们知道, 在传统的社会中, “房屋”既指住宅(财产), 又指家庭(家系的团体)。
- ⑮ 《Avenir de classe》, 第 11—12 页。布尔迪厄并没有特别重视社会中消费者的个人策略的研究。参见同上, 第 8 页, 注释 11, 关于 Albert O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1970。

- ②⑥ *Esquisse d'une théorie*, 第 175—177、182 页;《Avenir de classe》, 第 28—29 页; 等等。
- ②⑦ *Esquisse d'une théorie*, 第 202 页。
- ②⑧ *Ibid.*, 第 177—179 页。
- ②⑨ 生存(习性)的术语和观点源自 Marcel Mauss, *sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966, 第 368—369 页;在布尔迪厄引用的其他一些著名的文章中, Panofsky 曾经强调了习性在中世纪的理论意义和实践意义(参见 *Le Métier de sociologie*, 第 253—256 页)。布尔迪厄认为,观念是古老的。参见 *Le Métier de sociologie*, 第 16、86, 等等, 有关社会学家的“图式”; 或者 *L'Amour de l'art*, Paris, Minuit, 1969, 第 163 页, 有关“品味”。它今天得到一套令人印象深刻的由学究术语和公理组成的仪器的支持, 这些术语和公理是一些有趣的提示, 它们提示了在当代专家政治论中阅读某一中世纪秩序之回归的可能性。
- ③⑩ *Esquisse d'une théorie*, 第 175、178—179 页;《Avenir de classe》, 第 28—29 页; *La Distinction*, 第 189—195 页。
- 317 ③⑪ 参见英雄颂词,《Avenir de classe》, 第 28 页 sv. 今后, 我们还可以研究《Les stratégies de l'habitus》, *ibid.*, 第 30 页 (c'est moi qui souligne ce «de»)。

第五章 理论的艺术

福柯的《规训与惩罚》

当理论必须凌驾于话语不复存在的区域之上，而不是像通常那样，作为讲述其他话语的话语的时候，一个特殊的问题出现了。有如突然的变化：口头语言的土壤开始缺失。理论化的运作处于自己正常运行的领域边缘，就像悬崖边的汽车一样。前面，就是大海。

97

通过将话语与非推论性的实践联系起来，福柯和布尔迪厄将自己的研究定位在这个边缘上。不过，他们并非开先河者。无须追溯至久远的年代，从康德开始，就没有任何理论研究能够避免——或多或少正面地避免——对自己与无话语的活动、与这个由那些属于人类经验而又未被语言驯服和象征的内容所构成的巨大“剩余”之间的关系进行阐释。而这门特殊的科学就避免了这一直接的较量。它赋予自己先验的条件以使得唯有在特定的、有限的领域，即其将事物“记录”下来的领域中才会与这些事物相遇。在范例和假设的框架中，它能够让事物“讲话”，而它就在这个分区中等待它们，这部提问的机器，就像猎人的陷阱，将它们的沉默转变为“回答”，于是变为语言：就是这个实验^①。相反，理论的提问不会忘记，也不能忘记在科学话语的相互关系之外，还有它们共同的，与为建立自己的领域而必须排除出去的东西之间的关系。这门科学与大量不言说（或者是尚未言说？）的内容以及具有“大众”实践特征的内容结合在一起。它就是此“剩余部分”的记忆。是科

98

学裁判面前不可接受的安提歌妮*。它不断地将这份难以忘记带回到科学场所中,在那里,技术方面的约束使之成为“政治上”(方法论上,原则上,暂时地)必不可少的遗忘。它是如何实现的?通过哪些卓越的策略,或者通过哪些计谋?这就是问题所在。

切分与翻转:一种理论的方法

我们必须回到福柯与布尔迪厄的研究中来。他们的研究都非常重要,向我们展示了他们之间显著的差异,正因为如此,我们可以在试验开始之初稍作停留,该试验并不试图成为有关实践理论的历史。他们二者的著作将研究的领域定位在两个几乎截然相反的端点。不过,他们的作品尽管彼此相距甚远,但似乎具有相同的研究方式。尽管各自运用的材料、相关的问题以及开放的前景不尽相同,我们还是能够从中发现一个相同的研究图式。于是,我们在此处便获得了两种不同的方式以“孕育”实践的理论。好比烹饪方式,它可以在某些情形下并结合各种不同的兴趣来实践;它还拥有同样丰富的技巧和优秀或拙劣的实践者;而且,它也允许进行各种尝试。若是要运用不定式(或命令式)——以动作来强调方法——将其特征刻画出来,这个理论化的运作则被归结为两个片断:首先,切分(découper);然后,翻转(retourner)。首先是“人种学”的分离,然后是逻辑的颠倒。

第一个动作在无边无际的背景中对某些实践进行剪切,以便将它们当作特别的群体,它们在理论产生之处形成了一个严密但陌生的整体。独树一帜的福柯运用的“敞视”方法,或布尔迪厄限定在贝亚恩人或阿比利亚人身上的“策略”就是如此。以此方式,它们接纳了人种学

* I'Antigone, 希腊索佛克里斯的悲剧《安提歌妮》中的女主人公,此处喻指被逐出象征社群之外。——译者注。

的形式。而且,在不同的情况下,被孤立的类型(福柯)或地点(布尔迪厄)被视作整个人类的借代;部分(因为有限而可以观察)被认为展现了实践(难以一确定的)全貌。诚然,福柯认为,这种孤立以对技艺特有的动力学的澄清化为基础:它是由历史文献的话语产生的切分。布尔迪厄认为,这个孤立被任为是由对遗产的保护所组织的空间提供的:它被作为社会—经济和地理的资料而接受。但是这个人种学和借代的切分对他们二者的研究而言是共同的,即使其确定的方式是不同的。

第二个动作将如此切分的单位翻转过来。此单位是晦涩的、默示的且久远的,它被颠倒,变成阐明理论并支撑话语的要素。在福柯看来,学校、军队或医院的监督细节中隐藏的方法,不具推论合法性的微型设备,启蒙时代所陌生的技术,都变成了使当今社会系统和人文科学系统变得清晰明白的理性。通过这些方法,而且在这些方法中,什么都无法逃过福柯的眼睛。它们使得福柯的话语能够成为话语本身,并且从理论上来讲成为敞视的,能够看到一切。在布尔迪厄看来,远处的且昏暗的场所,即由相对于话语秩序而言充满计谋的、形式多样的、违抗的“策略”组织起来的场所同样也被颠覆,以便将其显然的事实和基本的联系提供给理论,该理论到处都能发现同一秩序的复制品。这些策略被带回到已经外在化的习性中,它们对自己的知识毫不知情,它们使布尔迪厄掌握了对一切进行解释并产生意识的方法。即使福柯关注其方法对系统的效果,而布尔迪厄关心的则是“唯一的原则”,他的策略就是此“唯一原则”的效果,但是当他们将孤立的实践,如同失语的或秘密的实践,转变成理论的首要部件的时候,当他们将这个黑夜中的群体变成一面镜子——他们的解释性话语的决定性要素在其中闪耀着光芒——的时候,他们二人则运用了相同的技巧。

通过这个技巧,理论包含在自己所论述的方法之中,尽管它只考虑其中的一个类型,为这个隔离群假定一个借代的价值,从而冒险忽视其他实践,它还是忘记了那些使其自身的形成得到确保的方法。尽管话语由方法限定,福柯已经在人文科学的领域中对之进行了分析。他的

分析被自身所见证的生产模式证实,同样也属于一种机构,与其确定了作用的其他机构相类似。福柯讲述了敞视方法的历史,与之相比,尚且有待于明白是这个双重的动作——既限定对实践所陌生的主体又将其模糊的内容颠覆成清晰的文字——引入了怎样的区别。

101 但是,最好首先明确这两个动作的性质,而不是将他们的研究局限在这两部作品中,这两部作品因动机的需要而突出。其实,造就这两部作品的方法远不是异乎寻常的。它甚至是一个经常被使用的古老的方法,反而需要我们更多的重视。想想本世纪初两个著名的例子就可以了:涂尔干的《宗教生活的基本形式》和弗洛伊德的《图腾与禁忌》。当他们构建一门实践的理論的时候,他们首先将实践定位在一个人种学的空间里,这个空间相对于当今的“文明”社会而言是“原始的”、封闭的,而且他们在这片昏暗的地点发现了其分析的理论方法。正是在澳洲的阿兰塔部落——在所有“原始种族”中,我们可以确定这个种族的原始性——的祭祀实践中,涂尔干发现了当代社会伦理学与理论的原则:与每个个体模糊的意志相对立的约束(祭祀的约束)一方面使共同存在成为可能,另一方面使群体中的成员之间的约定成为可能;换言之,放弃与克己的实践允许了多样性和契约的存在,即允许了社会的存在:被接受的限制是社会契约的缔造者^②。至于弗洛伊德,他在原始游牧部落的实践中,辨认出了精神分析的基本概念:乱伦、阉割、法律与父亲的死亡之间的联系^③。这是一个迂回,它因为没有任何直接的经历能对其做出评判而更加令人惊叹。无论是涂尔干还是弗洛伊德都没有对自己探讨的实践进行过观察。他们从未身临其境地观察过,远远不及工厂中的马克思^④。那么,为什么这些实践构成了封闭的谜团,在这一谜团里,理论的关键词进行着颠倒的阅读?

今天,这些蕴含着理性的秘密的实践不再具有如此久远的象征。随着时间的流逝,它们彼此接近。现在到澳大利亚或远古之初去寻找人种学的真相是没有意义的。它就处在我们的系统(敞视的方法)中,或者就在旁边,再不然,就在我们的城市内部(贝亚恩人或阿比利亚人

的策略),甚至更加接近(“无意识”)。但是,无论其内容多么接近,其“人种学的”外表依然存在。因此,成为问题的首先是赋予实践的形式,这些实践远离知识却掌握其秘密。由此产生了一种现代性的形象。

102

“艺术”的人种学化

理论思考并未选择使实践与自身之间保持距离,从而必须让自己跳出来对实践进行分析,它只要将实践翻转过来,而自己依然保持在远处。思考重复着自己进行的切分。这是历史强加给它的。没有话语的方法被集中并且固定在一个由过去组织起来的区域中,正是这个区域赋予了它们对于理论的决定性作用,使它们成为文明知识的原始“储存”。

随着源自启蒙运动的理性决定了学科、逻辑联系和权力,方法也逐渐被赋予了一种边缘的价值。于是,它们像与科学作品有关的相异性和“抵制”一样表现出来,而科学作品的严密性与实用性自18世纪就得到了彰显。作为同样的进步,一方面,我们发现实践的艺术(或方式)逐渐分化,其名称在民间文学中有很多形式^⑤,它是“人类的观察者”^⑥与日俱增的好奇心指向的对象,另一方面,我们也发现全新的知识轮廓勾画出的科学也在分化。

从本质上来看,由此产生的差异不再涉及“理论”与“实践”传统的二项式,从宇宙这部作品中辨认出的“思辨”与具体“运用”之间的区分对这个二项式作了详细说明。不过,差异以两个不同的运作为目标,其一是推论性的(在语言中并通过语言而实现),其二则没有话语。自16世纪以来,方法的观念逐渐打乱了认识与实践的关系:权利与修辞的实践逐渐变成了运用于不同领域中的推论“行为”,因此,变成了某个阶级中的转变技巧,从这些实践开始,一个话语的基本图式就变得必不可少,此话语将思维方式组织成行动方式、生产的合理管理以及在适宜的

103

领域中调整的运作。这就是“方法”，现代科学性的萌芽。其实，它将柏拉图划为活动符号的艺术^⑦变得系统化。不过，它正是通过话语实现了对能力的整理。因此，界线也无法区分出两门按等级划分的学问，其一是思辨的，其二与特殊性联系在一起；前者忙于辨识世界的秩序，后者在前者为其确定的范围内和万物的细节一起得到安排。但是，界线将由话语阐述的实践和并非（或尚未）由话语阐述的实践对立起来。

无话语的“能力”，就本质而言，无文本（既是文本又是科学的是方法的话语）的“能力”，其地位如何呢？它由丰富多样的但并不规范的操作性构成。这一迅速增加并不遵守话语的规则，但却遵守生产的规则，即重农主义以及资本主义经济的最高价值。因此，它对科学作品管理生产的特权提出了质疑。时而刺激时而促进了语言的技术专家们。依据这一增长，征服并非令人鄙视的实践，相反是“巧妙”、“复杂”且“可操作的”的学问。从培根到克里斯蒂安·沃尔夫或让·贝克曼，他们都付出了巨大的努力来占据这个广阔的“艺术”和“手工艺”的储藏室，由于还不能够置身于科学领域之中，“艺术”和“手工艺”早已被“描写”引入到语言中，于是，被带入到一个更加巨大的“完美”之中。借助于这两个术语——源自叙述性的“描写”和以技术最佳化为目标的“完美”——“艺术”的地位得到了确定，就在科学的近旁，却又在科学之外^⑧。

104

《百科全书》是此项工作的成果，如同作为旗帜的《科学、艺术和手工艺分类字典》。它将“科学”与“艺术”并列置于临近的位置，这个临近的位置对此后的同化做出了允诺：其一是运作的语言，其语法和句法构成了既定的、可控制的、可记录的系统；其二是技术，期待着先进的知识而恰恰又缺乏知识。在《艺术》卷中，狄德罗试图明确这些不同成分之间的关系。他说，“如果对象得以实施”，我们就涉及到“艺术”；“如果对象被关注”，则为“科学”。实施与思辨之间的区别，相对于笛卡儿主义的影响而言，更受培根哲学的影响。根据“艺术”的表现和实践，这一区别在“艺术”的内部反复出现：“所有的艺术都具有自己的思辨与实践——思辨，仅仅是对艺术规则的非操作性认识；实践，仅仅是对相同

规则的习惯性的并且是未经思索的使用”。因此,艺术是一门学问,这门学问在渊博的话语之外运作,并且在话语中是缺乏的。不仅如此,这能力以其复杂性超越了先进的科学。于是,关于“艺术的几何学”,狄德罗写到:“显然,在作坊的几何学要素中,专业学院的几何学要素仅仅是最简单最单纯的。”例如,在诸多杠杆、摩擦、纺织撵断、钟表机械等问题中,“计算”仍然是不够的。解决方法应当说是一个非常古老的“试验性的、短工的数学问题”,即使由于“专业词汇的缺乏”以及“同义词的丰富”^⑨,其“语言”依然处于未经梳理的状态。

105

继吉拉德*之后,狄德罗指出,满足于通过对材料进行切分、雕琢、接合等来对它们进行“改造”的艺术通过短工,并没有像造就制造业的艺术^⑩那样赋予它们“新的本质”(通过融解、组合等)。相对于掌握了一门特有的语言而言,艺术倒没有“形成”新的产品。它们现用手头材料加工(bricolent)。但是依据生产力标准对知识的重新组织和等级划分以其运作性赋予了这些艺术参考的价值,以其“试验性和短工的”灵敏赋予了艺术先锋的价值。此类艺术对科学的“语言”一无所知,它们在科学语言之外构成了行动的绝对(然而,从话语中抽取出来的效力证实了其生产本位的理想)和“作坊”或农村中有待清点的知识的累积(逻各斯就隐藏在手工业中,窃窃议论着科学的未来)。一个迟来的问题体系被引入到科学和艺术的关系中。时间的障碍借助于就认识论方面而言高深的科学将它们逐渐实现的清晰化从能力中区分出来。

实践与科学依然保持着距离,但又超越了科学,“观察者们”纷纷向此涌来。丰特奈尔**在1699年就提出:“手工艺者的作坊到处闪烁着睿智与创意,不过它们却丝毫未能吸引我们的目光。对于非常有用并且被巧妙地想象出来的工具和实践而言,缺乏观众……”^⑪这些“观众”成为收藏家、描述者、分析者。但是从中辨认出在学者之前出现的学

* Girard, 法兰西著名算学家。——译者注。

** Fontenelle, 法国科学家、文人,伏尔泰称之为路易十四时代最多才多艺的人。——译者注。

106 问,他们需要将学问从“非特有的”语言中分离出来,需要将有关已经出现在日常能力中的“奇迹”的错误表达翻转成“特有的”话语。科学将使所有这些灰姑娘变成公主。一个有关此类实践的人种学运作的原则因而被提了出来:多亏了语言学上的倒错,这些实践的社会性孤立召唤着一种将它们引入到科学文本领域中的“清晰化”。

值得注意的事实,从18世纪到20世纪,人种学家或历史学家坚持认为技术本身是值得尊重的:他们指出技术的所为。没有任何阐释的需要。描述就足够了。相反,他们将某一群体用于确定或象征自己的活动的故事视作“传说”,而“传说”指代其讲述的内容之外的东西。实践的处理与话语的处理之间奇怪的差异。于此,前者记载行动的“真相”,后者破译言语的“谎话”。对前者粗略的描写尤其与冗长的阐释——阐释将神话或传说变成很久以来就被语言专家、文人赋予了特权的对象——与古文解释学方法形成对照,而此古文解释学方法由法学著作家传达给教师和(或)人种学家,用以评论、注解和翻译科学文本中的参考资料。

107 游戏已经完成。实践缄默的要求受到了历史性地限制。150年之后,当涂尔干开始讨论艺术的(实践的)问题,即“作为无理论的纯粹实践的内容”的时候,才纠正了这个“人种学”的定义——而且是为了强调此定义。运作性的绝对就在此,即此“纯粹性”之中。他写到:“一门艺术就是实践方式的系统,这些实践的方式适用于专门的目的,它们或是由教育传递的传统经历的产物,或是个人自身经历的产物。”艺术被囊括在特殊性之中,缺乏作为唯一话语的事实推广,它同样形成一个“系统”并且由“目的”组织——这两个前提使得科学与伦理学能够在自己的立场上坚持“特有的”话语,即以实践的名义被记在地点中。

这位将社会学基础与教育理论联系起来的伟大先驱赋予艺术创作或艺术形成利益,亦为特征:“只有在与行动所作用的事物产生联系并亲自对艺术进行实践才可能获得艺术。”涂尔干没有再像狄德罗那样将这门有关作坊里的短工掌握的知识的理论的延误与运作的“直接性”对

立起来。只剩下一个建立在教育标准之上的等级。涂尔干继续道，“或许，艺术可能会受到思考的启示（启蒙时代的关键词），但思考并不是艺术的基本成分，因为艺术可以离开思考而存在。但是不存在任何一门艺术，其所有内容都是经历过思考的”^⑩。

那么，是否存在一门科学，其“全部内容都经历过思考”呢？不管怎样，在与《百科全书》（《百科全书》曾探讨过“沉思”这个词）相似的词汇中，理论接受了这个对“一切”进行“思考”的任务。更普遍地来讲，涂尔干认为社会是一个文本，唯有他才能看见的文本。此处，知识已经被写在实践中，但尚未阐释清楚。而科学是镜子，使知识变得清晰可见，是话语，对运作性——直接而明确的但却是语言和意识私有的，并且早已是知识的却仍然未经梳理的运作性——进行“思考”。

关于未知的叙述

和祭祀一样，“它与我们之间的距离比我们根据其表面粗糙性所认为的距离还要近”^⑪，相对于科学，艺术就其自身而言是一门基本的知识，但若离开了科学它也就无法辨认。对于科学而言这是危险的地位，因为它只剩下讲述自己所缺乏的知识的权力。况且，在科学与艺术之间，我们所面对的并非取舍，而是它们的互补性，若有可能的话，是它们之间的联系，也就是说，如同沃尔夫在 1740 年（继史威登保* 之后，或者在拉瓦锡**、德佐德雷、孔德*** 等人之前）所思考的，“一个第三人，科学与艺术在他的身上汇合：他能够弥补理论家的不足，拯救那些带有偏见的艺术的情人——他们偏执地认为艺术能够脱离理论而自我完

108

* Swedenborg, 瑞典科学家、神秘主义者、哲学家和神学家。——译者注。

** Lavoisier, 法国伟大的化学家。——译者注。

*** August Comte, 法国哲学家。——译者注。

善……”^⑭。这个“定理之人”(l'homme à théorème)与“经验之人”(l'homme à expérience)^⑮的中间人就是工程师(l'ingénieur)。

109 这位“第三人”已经并且总是纠缠着清晰的(哲学或科学的)话语^⑯,不过他并没有像人们所期望的那样突然出现。整个19世纪的工作一方面将技术从艺术中分离出来,另一方面将这些技术“几何化”和“数学化”,而这位“第三人”被赋予的地位(今天,这个位置逐渐被专家政治论者的地位所超越)就与此项研究相关。我们已经渐渐地将那些能够与个人成就分离的东西从能力中切分出来,并且运用构成形式、内容和力量的可控制的联系的机器对其进行了完善。在工程师的裁决下,这些“技术工具”被取消了手工能力(在变成机器的同时,它们又超越了手工能力)且被置于一个特定的空间中。它们属于工艺学。从此,能力逐渐失去了那些客观地将其与实践联系起来的内容。随着能力被剥夺了技术而被转变成机器,它似乎退回为一门主观的知识,从其方法(这些方法从此以后被颠倒,并被作为某一工艺学所生产的机器而强加到能力身上)的语言中分离出来的知识。它就像是“直觉”或“反射”的能力,几乎是隐秘的,而其地位依然是一片空白。19世纪的技术最优化,通过从“艺术”和“手工艺”的宝藏中汲取范例,即机械发明的机遇或束缚,仅仅为日常实践留下了一块缺乏方法或者特有产品的土地;它将其构筑在民间领域之上,或者构筑在一片更加寂静的土地之上,在那里,没有口头的话语,就像以前没有并且今后也没有短工的语言。

有一种“知识”依然在那里,它缺乏技术装置(人们将技术装置变成机器),或者从生产本位主义的合理性(烹饪、清理、服装等日常艺术)来看,其实践方式并不具合法性。相反,工艺学的殖民化遗留下的这个剩余获得了“私有”活动的价值,负责与日常生活有关的象征性投资,在集体或个人特殊性的影响下运行,总而言之,变成了科学或文化的正确实践边缘或间隙中的内容既具有传奇色彩又积极热烈的记忆。作为独特性的标志——日工的诗歌般的或悲剧性的抱怨,实践的方式被大量地引入到长篇或中短篇小说中。首先,19世纪的现实主义小说就是这

样。实践的方式从中找到一个全新的表现空间——虚构的空间，这个空间里满是日常的精湛技艺，而关于这些技艺，科学不知道该做些什么，并且这些技艺因为能够很容易地被读者辨认出来而变成了大家的微观历史签名。文学变成了这些缺乏工艺学特权的实践的宝库。在精神病学机构的大厅或精神分析室里的病人所作的叙述中，仍然是实践的方式，很快占据了一个特殊的位置。

换言之，这些“故事”为日常实践提供了叙述性的华丽装饰。诚然，它们仅仅描述了一些片段。只不过是一些隐喻。不过，虽然在知识连续的轮廓中存在一些中断，但这些故事在一系列连续的叙述材料中实现了一个全新的变体，从民间故事、行动的全部图式^①开始，直至古典主义时期的《艺术的描写》，这些叙述材料阐述了以叙述为形式的实践方式。因此，这个系列同样包括当代的长篇小说——也包括微型小说，对手工艺、烹饪等技艺的人种学描写往往就属于此类微型小说。一个类似的连续性提出了一个与日常实践相符的叙述性理论。

110

这些实践向叙述的“回归”（我们必须依照许多别的例子来检验其能力及范围）致力于一个更加广泛的现象，并且是从历史方面而言更加不确定的现象，我们可以将其称作包含在能力之内的知识的唯美化。这门知识与其方法相分离，被认为是一种“品味”、“触觉”，甚至是一种“才华”。我们认为它具有有一种时而富有艺术性，时而又具有反射性的直觉的特征。我们说，这是一门无法自我了解的学问。这一“认识行为”不会伴有自我意识，无法通过内在的重复或“思考”来获得。在实践与理论之间，它依然占据着“第三个”位置，非推论性的，而是原始的。它退缩在后，具有原初性，就像那些在这之后得到区分和清晰化的食物的“源泉”。

这一知识并不为未人们所知晓。它在实践中的地位与人们赋予童话或神话的地位相似，是无法认识自身的知识的言语。就二者而言，问题在于一门未经主体思考的知识。主体展现着知识，但却无法将其据为己有。总之，他们是自己的能力租户，而非拥有者。关于这一点，

111

我们不会去寻思是否存在一门知识(我们假设应当有这样一门知识),但是它仅仅为其拥有者之外的其他人知晓。就像诗人或画家的能力一样,日常实践的能力只会被那些在推论性的镜子中将其清晰化的阐释者所熟知,而这些阐释者自己也不掌握这个能力。因此,能力不属于任何人。它从实践者的无意识过渡到非一实践者的思考,不属于任何主体。是一门匿名的、参考性的知识,是技术实践或知识实践的可能性条件。

112 这门隐匿的知识既没有显而易见的方法(它不再拥有特定的语言),也没有合法的拥有者(没有特定的主体),弗洛伊德的精神分析为此提供了一个特别值得注意的版本。一切都在这样一个假设之上运行,此假设的结果使我们认为它是真的:知识是存在的,但是它是无意识的;反之亦然,正是无意识的人才知晓^⑩。弗洛伊德的访客的叙述与“病人的故事”(Krankengeschichte)运用大量的篇幅来讲述它。而且,从弗洛伊德开始,所有的精神分析家都是从自己的经验来学习:在处于“应该知道”这一位置的同时,“人们已经知道”所有那些知识能够或将允许他们进行联想的事物。所有一切就好像狄德罗谈论的“作坊”变成了被驱逐并撤退了的地点的隐喻一样发生着,今天,在这些地方的深处,“实验与短工的”知识超越了精神分析理论或“学院”对它们所持的话语。有关他的访客——和所有其他的人——,分析家经常这样说:“在某处,他们知道知识。”“某处”:那么是哪里呢?是他们的实践——讲话与行走的姿势、举止、方式等。知识就在那里,但是它属于谁呢?它是如此的严密和精确,以至于科学性的全部价值都似乎带着武器和行李被转移到此无意识的一边,于是,意识就只剩下这一知识的一些碎片和作用,即与那些从前刻画“艺术”特征的计谋与战术相类似的事物。通过这个巨大的转变,正确的是那些未经思考并且没有言说的东西,不知道与不说话*,而“清楚的”意识只有在“非特有的”的语言中才属于

* L'in-fans, 古拉丁语,含义为不说话。——译者注。

这门知识。

但是,除了改变知识和话语的分布,这个逆转也瞄准了意识的特权。在手工艺者的“作坊”里,就像在无意识的作坊里,存在着一门基本的并且是原始的知识,它超越了清晰的话语,但却缺少自己特有的文化。分析家同样为无意识的知识——就像为“艺术”的知识一样——提供了“特有”词语以及“近义词”间的区分的可能性。对于那些悄悄转移到此渊博的知识深处的东西,理论毫不掩饰地对其“科学”语言的某个部分进行了“思考”。在三个世纪的时间里,尽管有着意识的历史偶然因素和知识的连续性定义,这两个不同术语之间的联系却一直存在,一方面是参考性的并且“未开化”的经验,另一方面是清晰的话语,后者实现了对光明的昏暗源泉的颠倒性再现。这话语就是“理论”。它在字面上保留了“看见/使看见”或“沉思”(theôrein)的古老而古典的意义。它是“清晰的”。这门原始的知识因为脱离了将其客观化的技术与语言而成了主体的智慧,然而它却被某些中立词语糟糕地下了定义(具有嗅觉、触觉、味觉、判断力、本能等),这些词语在关于美学、可知或反应的体制中摇摆不定,仿佛“能力”被缩减成了知识的一个不可掌握的原则。

113

思考的艺术:康德

一个显著的事实是,康德在一项脱离了对判断力批判的兴趣建立最初草拟的研究^⑨过程中,阐述了实践的艺术(Kunst)与科学(Wissenschaft),或技术(Technik)与理论(Theorie)之间的关系。他在这个从兴趣到判断力的过渡中,与艺术相遇。是一门超越了学问的实践知识、超越了美学形式的参照。从中,康德天才般地发现了他所说的“逻辑触觉(logische Takt)”。实践的艺术位于美学的范围内,被置于作为思想之“非逻辑”条件^⑩的判断力符号之下。“运作性”与“思考”之间传统的矛盾被这样一个观点所克服,此观点于思考的根基处发现了一门艺术,

并将判断力变为理论与实践(*praxis*^{*})之间的“中间术语”(Mittelglied)。这门思考的艺术便构成了此二者之间的综合单位。

114 康德的例子明确涉及到一些日常实践：“判断力的能力超越了知性(*l'entendement*)。……例如，判断女佣应当穿的服装的能力；判断某一建筑物该有的庄严感以及不应当与目的相悖的装饰的能力^①。”判断力不涉及唯一的社会“共识”(convenance)(默认的契约网中零活的平衡)，而是，更加广泛地，涉及到大量要素之间的关系，而判断力只有在通过与又一个要素建立适宜的关系来具体地创造一个新的整体这一行为中才存在，这一行为就如同我们改变表格而不破坏它，从而将红色或赭石色增加到其中。这个从既定的平衡状态到另一种平衡的转变突出了此艺术的特征。

为了将判断力明确下来，康德引用了话语的普遍权威，然而此权威只不过是局部的、具体的：他写到，在我的角落(*in meinen Gegenden*；在我的地区、在我的“国家”)里，“普通人”(der gemein Mann)说(*sagt*)魔术师(*Taschenpieler*)隶属于一门学问(如果您懂得其中的诀窍的话，您也可以成为魔术师)，但是走钢丝的杂技演员(*Seiltänzer*)却隶属于一门艺术^②。在钢丝上表演，需要一直保持平衡，在每迈出一步的同时借助于新的参与来创造新的平衡；就是要保留一个永远都无法获得的关系，而不断的新的参与却使人觉得似乎“保持了”这个关系。因为事实上，实践者本人就属于其无须打破便不断改变的平衡之中，实践的艺术便如此得到了出色的定义。通过这个以预先存在的一致为基础建立一个新的整体和不顾要素的变化而维持表面关系的能力，实践者密切地专注于艺术的创作。这就是兴趣在实践的经历中激发了绵绵不尽的创造性。

但就在科学研究之中，这门艺术同样指出了那些不依赖于规则和

* Praxis, 德语单词“实践”，马克思用语，指为改变社会现实而进行的一系列活动，法语中多译作 *pratique*。——译者注。

范例的必然运用的东西,但是正如弗洛伊德所言,它们就剩下“触觉问题”(eine Sache des Takts)^③作为最后的手段。当重新回到这一点的时候,弗洛伊德非常重视预断,即一个判断力的问题,这个问题在实践参与中,对大量要素之间的关系或平衡表示明确的怀疑。弗洛伊德和康德一样认为,此处涉及到一个自主能力(faculté autonome),它能够自我升华但却无法自我习得:康德说,“判断力的缺乏恰恰就是我们所谓的愚蠢,对于这一缺陷,我们无法补救”^④。相对于其他人而言,这一缺陷不会更照顾科学家。

115

因此,在使人理解的知性与使人产生欲望的理性之间,判断的能力是想象与理解的表面“整理”和主观“平衡”。它具有意愿的外形,这个意愿并不与外在性相关,而与运用模式相关:它调动了想象与知性的和谐的普遍原则的具体经历。这是一个意义(Sinn),但却是“集体的”意义:集体意义(Gemeinsinn)或者判断力。即使没有紧紧盯住某一否认知识之间的意识形态划分及其社会等级划分的主题的细节,我们至少能够得到这样一个结论:触觉将(道德的)自由、(美学的)创造和(实践的)行为一同扭结在一起——这是“假发”中已经出现的三个要素,当代的日常战术之例^⑤。

当古老的宗教经历也曾经作为“触觉”对特殊实践中的“和谐”的捕捉与创造,通过一系列无穷无尽的具体行为来重新联系(religare)和构建一致的伦理学与诗学行为的时候,前人或许就要在这一方面来研究建立在伦理学与诗学行为中的判断力。纽曼还从中发现了一个“触觉”。但是由于历史的迁移,尤其限制了宗教艺术在“走钢丝”可能具有的平衡,一个美学经历逐渐代替了这门艺术,该经历本身渐渐地从运作性与科学性中分离出来,以至于从施莱尔马赫*直到高达美**,它成了边缘的经历,“解释学的”传统不断地求助于它以支撑其对客观科学的

* Schleiermacher, 德国哲学家, 提出了语法阐释与心理阐释相结合的诠释方法。——译者注。

** Gadamer, 20 世纪最重要的哲学家、阐释学家之一。——译者注。

116 批判。鉴于形势(从巴赫的艺术到大革命的艺术)所赋予的才华,康德处于一个交叉路口,在那里,具体的宗教行为依然保持着伦理学与美学的形式(而教条主义的内容从中消失了),艺术创作仍然具有道德与技术行为的价值。这个可递的结合在他身上已经从“兴趣的批判”游移到“风俗的形而上学”,为分析日常能力的美学、伦理学与实践的性质提供了基础性的现代参照。

法国大革命期间,康德在《柏林月刊》(*Berlinische Monatsschrift*) (1793年9月)上发表了一篇关于“公共格言”的文章,这是一篇清晰的新闻体裁文章,他在其中还努力将触觉确定下来:“这在理论中会是正确的,但在实践中却没有价值”^⑥。因此,这篇重要的理论文章以一句名言作为对象暨标题,并且它运用了报刊文章的语言(我们已经谈论了康德的一部“民间作品”)。它介入到一场辩论中,在这个辩论中,继康德回答了克里斯蒂昂·贾尔伍的异议(1792年)之后,弗里德里希·根茨* (1793年12月)和赫贝尔格** (1794年2月)在同一本杂志中依次作文发表了对格言的评论。此“言”即 *Spruch*,也就是说既是谚语(智慧),又是警句(判断)和神谕(知识的权威言语)。是否由于大革命的影响,谚语获得了宗教文本的经文(*Spruch*)的哲学关联,并且在其周围,如犹太教法典、古兰经或《创世纪》的老版本,聚集了理论家的解释学知识^⑦? 关于谚语的哲学辩论同样使人想起抄写人之间谈论的不说话(*Infans*)的新教历史,或者是《聪明的三岁小孩》^⑧这一民间主题。但是,从此,重要的不再是童年,更不是老年(就像我们将 *Gemeinspruch* 译作“古老的格言”或 *Old Saw* 时引用康德的话语一样),而是无所谓谁和所有人,是“平常”人和“普通”人(*gemein*),他们的说法又一次质疑文人并使他们的评论激增。

共同的“说法”没有确定一个原则。它证实了这样一个事实,康德

* Friedrich Gentz, 奥地利政治家、哲学家。——译者注。

** August Wilhelm Rehberg, 德国学者,著有《法国革命研究》。——译者注。

将这一事实作为符号来阐释,或者是带着一种实践家对理论的兴趣不足,或者是带着一种理论家自身理论的发展不足。“当理论还很少(*noch wenig*)被运用到实践中去时,这不是因为错误从实践回到理论中,恰恰相反,而是因为**没有足够的**(*nicht genug*)我们必须从经历中学到的理论……”^①无论给出的例子怎样(我们重新发现了冲突的传统问题),康德将他的论证组织成一个由三个动作组成的剧本,普通人在其中依次以三种人物(商人、政客和世界公民)的形象出现,与三位哲学家(贾尔伍、哈勃斯和门德尔松)相对照,并且使与道德、宪法和国际秩序相关的问题能够依次得到分析。除这些变化之外,判断力中的能力表面的协调之原则在这里同样重要。无论是在科学话语中,还是在一门特殊的技术中,抑或在一种艺术的表达中,它都无法确定于其中。这是一门思考的艺术,日常实践和理论一样都属于这门艺术。就像走钢丝的杂技演员的表演一样,它具有伦理学、美学和实践的价值。因此,一门艺术对以理论的名义论述实践的话语,如弗洛伊德或布尔迪厄的话语,进行组织一点也不令人惊讶。但是,由此,一个不太属于康德哲学范围的、关于某种话语的问题开始展开,该话语既是艺术的理论又是对理论进行言说或构建的艺术,也就是说,这话语是记忆和实践,总而言之,是触觉的叙述。

注释

- ① 康德在他的 *Kritik der reinen Vernunft* 中就已经说过:学者即“法官,迫使证人回答自己的提问”。
- ② Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968. 同样参见 W. S. F. Pickering, *Durkheim on religion*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975。
- ③ Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1951。
- ④ 参见 Fritz Raddatz, *Karl Marx, une biographie politique*, Paris, Fayard, 1978。

- ⑤ 参见 *Le livre dans la vie quotidienne* 的目录, Paris, Bibliothèque nationale, 1975。
- ⑥ Louis-François Jouffret 在 1799 年创立了人类的观察者协会。
- ⑦ Platon, *Gorgias*, 465a. 参见 Giuseppe Cambiano, *Platone e le tecniche*, Turin, Einaudi, 1971。
- ⑧ 在 Jacques Guillerme 和 Jan Sebestik 的《*Les commencements de la technologie*》中, in *Thalès*, t. 2, 1966, 第 1—72 页, 我们发现了一系列关于这个中间地位的例子: 艺术即 *Descriptions* 的对象(第 2、4、32、37、41、46—47 页等)并且认为艺术是未完成的, 应当得到完善(第 8、14、29、33 页等)。
- ⑨ *Encyclopédie*, Genève, Pellet, t. 3, 1773, art. 《Art》, 第 450—455 页。
- ⑩ *Ibid.*, art. 《Catalogue》(由 David 依据一份 Girard 的手稿完成), 参见 J. Guillerme et J. Sebestik, *op. cit.*, 第 23 页。
- ⑪ Fontenelle, 为 *l'Histoire de l'Académie royale pour 1699* 所作的序言, *Sur la description des arts* 就发表在其中。Cit. in J. Guillerme et J. Sebestik, *op. cit.*, 第 33 页, 注释 1。
- ⑫ Emile Durkheim, *Education et Sociologie*, Paris, Alcan 1922, 第 87 页 sv. 参见 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, 第 211 页, 他从中发现了对“博学的无知”的“完美描述”。
- ⑬ Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires*, 第 495 页。
- 318 ⑭ Christian Wolff, 为 Belidor 的 *Architecture hydraulique*, 1740, 的德文译本做的序言, 未编页码。Cit. in J. Guillerme et J. Sebestik, *op. cit.*, 第 23 页, 注释 2。
- ⑮ H. de Villeneuve, 《*Sur quelques préjugés des industriels*》(1832)。Cit. in J. Guillerme et J. Sebestik, *op. cit.*, 第 24 页。
- ⑯ 就很多方面而言, 专家的地位就是一个变体。参见前文注释, 第 1 章, 第 19 页。
- ⑰ 参见前文, 《逻辑: 游戏, 故事和言说的艺术》, 第 2 章, 第 40 页。
- ⑱ Freud 一贯的观点, 尽管这门知识的地位从理论上而言是不明确的。
- ⑲ 关于这一发展, 从 *Critique du goût* 的计划(1787)直至 *Critique de la faculté de juger* 的编订(1790), 参见 Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969, 第 416—422 页。康德的文章见 *Kritik der Urteilsk-*

raft, 第 43 节,《Von der Kunst überhaupt》(Werke, ed. W. Weischedel, Insel-Verlag, t. 5, 1957, 第 401—402 页);或 *Critique de la faculté de juger*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1979, 第 134—136 页。布尔迪厄对康德美学的批判,基础的但却是运用社会学家的剪刀来进行的批判,相对于我的批判它处于另一个角度,尽管它涉及到康德在“自由的艺术”和“必要的艺术”之间的区分 (*La Distinction*, Paris, Minuit, 1979, 第 565—583 页)。

⑳ 参见 A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968, 第 19—24 页; Jürgen Heinrichs, *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, Bonn, Bouvier, 1968, 第 34—43 页。《Innerer Sinn und Bewusstsein》; Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979, 第 120—165 (《A Universal Voice》)、331—350 页 (《The Metaphysics of Taste》)。

㉑ 在 A. Philonenko, *Théorie et praxis*, 第 22 页, 注释 17 中引用。

㉒ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 第 43 节。

㉓ Freud, *Gesammelte Werke*, t. XIII, 第 330 页; t. XIV, 第 66、250 页, 等。

㉔ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit. in a. Philonenko, *Théorie et praxis*, 第 21 页。

㉕ 参见前文, chap. II, 第 43 页。

㉖ *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. 文章 (Kant, *Werke*, ed. W. Weischedel, t. 6, 1964, 第 127 页 sv.) 由 Dieter Heinrich 结合 1793 年底至 1794 年初有关理论/实践问题的讨论重新出版和介绍。 319
这一讨论: Kant, *Gentz, Rehberg, über Theorie und Praxis*, Francfort Main, Suhrkamp, 1967. 我后面会引用这份重要的材料。同样请参见其另外成册的英文翻译(已经证实此译非常到位): Kant, *On the Old Saw : That May Be Right in Theory, but it Won't Work in Practice*, 引言, G. Miller, 翻译, E. B. Ashton, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1974. 法文参见: Kant, *Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie...*, 翻译, L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967。

㉗ 有关 Kant 和大革命, 参见 L. W. Beck, 《Kant and the Right of Revolution》,

in *Journal of the History of Ideas*, t. 32, 1971, 第 411—422 页; 尤其是 L. W. Beck (ed.), *Kant on History*, New York, Library of Liberal Arts, 1963。

⑳ *Evangile de Luc 2*, 第 41—50 页, 有关 Jésus enfant, 《assis au milieu des docteurs, les écoutant et les interrogeant》。传播文学中结合 *L'Enfant sage à trois ans* 重新提及的主题, 这部作品已经由 Charles Nisard 分析, 见 *Histoire des livres populaires*, Paris, Amyot, 1854, t. 2, 第 16—19 页, 并且被 Geneviève Bollème 引用, 见 *La Bible bleue*, Paris, Flammarion, 1975, 第 222—227 页。

㉑ Kant et al., *Über Theorie und Praxis*, 第 41 页。是 Kant 强调指出的。

第六章 故事的时间

我们在围绕这些实践上升、下降、旋转的同时,有某一事物不断逃脱我们的研究,它既无法被言说,亦无法被“传授”,但是它应该被“实践”。有关判断力或触觉,康德就是这么认为的。如果他相对于实践和理论将判断力或触觉的问题置于一个“先验的”层次(并且也不是相对于理性的“光辉”将其置于参考的剩余部分的位置),那么他并没有为我们明确其语言会是怎样的。关于这一问题,他引用了:一个普通的谚语,或者说“普通”人的用词。这一方法依然是法律方面的(而且早已是人种学方面的),它使为批注提供的片段向他者言说。民间的“神谕”(Spruch)应当谈及这门艺术,而评论将解释此“言”(dit)。诚然,由此,话语认真对待言语(parole)(绝没有将其视作实践的欺骗性的外表),但它却处于言语之外,与评判者的观察保持着距离。这是有关他者就其艺术所谈的内容之言语,而非此艺术的言语。如果我们认为该“艺术”只能够被实践,并且只能在自己的运用之外实践,那么它并不拥有陈述,而语言应当也是其实践。这是一门言说的艺术(un art de dire):康德从实践的艺术中发现了思考的艺术,而此实践的艺术恰恰就是在这门言说的艺术之中运作的。换言之,这就是叙述。如果言说的艺术本身就是一门实践的艺术和思想的艺术,那么它可以既是其实践又是其理论。

言说的艺术

前面的研究引向这一方向。于此,我辨认出一项经验和一个假设。

1) 一个首先具有指示性的事实。实践的方式不仅指出了被理论视作对象的活动。同时也对理论的构建进行了组织。福柯的“方法”、布尔迪厄的“策略”,更普遍的意义而言,战术,它们远非位于理论创造的外部或边界,而是构成了一个运作的领域,在这个领域内部,理论的制造同样也得到了发展。尽管在一个别的领域中,我们重新遇到了维特根斯坦有关“日常语言”^①的观点。

2) 为了阐述理论与方法——理论即产生于这些方法并借助于它们进行探讨——之间的关系,一个可能性呈现出来:以叙事形式出现的话语。实践的叙述化(narrativisation)是一种文本的“实践方式”,它运用自己特有的方法和战术。自马克思和弗洛伊德(避免追溯至更久远的年代)以来,就不缺乏权威的例子。福柯还宣布只进行“叙事”(récit)创作。就布尔迪厄而言,他使叙事成为其体系的先锋和参照。在很多研究中,叙述性(narrativité)作为总指示(标题)、其各个部分之一(“案例”的分析、“生活”或集体的“故事”等),或者作为其装饰(引用的片断、采访、“言语”等)渗入到渊博的话语中。并且深受欢迎。我们在假设叙述性并非话语中无法清除或尚待清除的剩余部分而是在话语中具有必要的功能时、在假设叙事的理论与实践的理论不可分离,仿佛既是其条件又是其作品时,难道不应该承认其科学合理性吗?

或许,这就是在自从现代科学存在以来就成为日常实践之乐园的小说中辨认出其理论价值。尤其是在长久以来讲述实践的传统行为(亦是伟绩)中重建“科学的”重要性。在这种情况下,民间故事为科学话语提供了一个范例,而不仅仅是以供探讨的文本对象。至于那些不知所云的并且在前面被分析引用了的材料,它不再为其提供地位。相

反,这种“知一言”的能力(savoir-dire)与自己的对象完全一致,因此,它也不是知识的他者,而是一种明智话语的变体和理论方面的权威。那么,我们便可以理解将“言语的艺术”与“实践的艺术”联系起来的交替与同谋关系、方法的同源与社会的鳞状迭盖:相同的实践时而产生于言语的领域中,时而产生于动作的领域中;它们从一个领域到另一个领域,在此处、彼处,同样都是战术的和敏锐的;它们相互指责——从工作到夜晚的聊天,从烹饪到传说,到胡乱的言语,从真实故事中的计谋到叙述故事中的计谋。

这个叙述性是否引向了古典主义时代的“描写”呢?一个基本的区别将它们区分开来:在叙述中,重要的不再是最贴近地与真实配合(技术运作等),不是通过文本所展示的“真实”来使文本广泛流传。相反,被叙述的故事建立了一个虚构的空间。它远离“真实”——或者更确切地说,假装逃避形势:“很久很久以前……”正是通过这样的方式,它不仅仅描绘了一次“事件”,而是造就了这一“事件”。再用康德引用的话来讲,它本身是走钢丝的杂技演员的行为,是环境(地点、时间)和对话者本人参与进来的平衡动作,是能够通过移动整体来运用、整理和“安置”言语(un dit)的方式,总之,是“一个触觉的问题”。

121

的确存在叙事的内容,不过它也属于运用计策的艺术:为了能够出其不意地抓住机遇并改变平衡,它通过过去(“某一天”、“曾经”)或引用(一种“说法”、一条谚语)来实现转变。话语更多地由其运作的方式,而非其展现的事物,来突出自己的特征。对于与其言说的内容截然不同的东西,必须同样认真地来理解。因此,话语产生了一些结果,而非对象。它是叙述,而非描写。这是一门言语的艺术。公众并没有受其迷惑。从“技巧”(truc)(只需了解便能够实践它)——亦从显露/推广(必须无限期地了解)中,公众辨别出了艺术,恰如康德(那么他本人在哪里呢)援引其话语的普通人轻松地将魔术师与走钢丝演员区别开来一样。叙述中的某种东西避免了那些只需知道或者必须知道的东西的秩序,并且,由于这些特征而属于战术的风格。

在福柯身上,我们可以很自然地发现这门艺术:悬念、引用、省略、借代的艺术;形势(时事、公众)和(认识论的、政治的)机遇的艺术;总之,运用故事的虚构施展“计策”的艺术。并非是福柯的博学(虽然是惊人的博学)首先成就了他的高效,而是这门作为思考与行动之艺术的言说的艺术。运用修辞学最巧妙的方法,通过(范例“故事”的)形象化图表与(理论区别的)分析图表学术性的交替,他对自己所针对的公众产生了显著的作用,他移动自己时而渗入其中的领域,创造一个全新的整体“安排”。但是这门叙述的艺术借助于历史文献的“描写”扮演作为其他者的角色并改变了其规则,但并未用其他叙述来代替它。该叙述的艺术没有自己的话语。它自己并不能言说。实践着无一地点(non-lieu): *fort ? da ?* 那里,又不是那里。假装消失在自己操作的博学或者分类的背后。即乔装改扮成档案管理员的舞蹈演员。尼采的笑声穿越了历史学家的作品。

为了把握叙事(récit)和战术(tactique)的关系,必须确定一个更加清楚的科学范例,而实践的理论在该范例中明确地以讲述实践的方式作为自己的形式。

讲述招数:德蒂安

既是历史学家又是人类学家,马塞尔·德蒂安毫不犹豫地选择了讲述。他将希腊故事置于自己面前,并非是为了以故事之外的其他东西为名来论述它们。他拒绝划分使之变成知识的对象并且是有待了解的对象,岩穴中保存的“秘密”期待科学研究赋予它们以意义。他没有料到在所有这些故事背后存在一些秘密,对这些秘密的逐渐揭露将赋予他属于自己的一个相对后退的位置,一个阐释的位置。这些故事、叙述、诗歌和论著,在他而言,都是实践。它们真实地讲述自身所做的事情。它们就是自身所意味的行为。毫无必要为它们增加一个批注,批

注其实并不了解它们要表达的内容,反而会将之隐藏起来,亦毫无必要去思考它们究竟是什么的隐喻。它们构成一个运作的网络,成千上万的人在其中勾勒运作的形式和招数。

在这个文本实践的空间中,如同在对弈的游戏中,其形象、规则、参与者在文学的范围中增多。德蒂安在艺术家身上发现了上千个已经运用了的花招(古老的计策的记忆对于所有的对弈方而言都是基本的),但是他运用了这些花招;他借助于这套目录来创造了其他的目录:轮到**他来讲述**。他诵读此类战术的行为。为了讲述它们所讲述的内容,除此之外,没有其他的话语了。你们要问它们有什么“值得”言说的?我想重新给你们讲述一下。向谁询问有关贝多芬重新演奏的奏鸣曲的意义呢。对于口头传统的诵读,如杰克·古迪*的分析,亦是如此:一种方式,用与环境和公众“协调”的艺术来再一讲述表面上运作的系列和组合,来对它们进行重新讲述^②。

123

叙述并不表达一个实践。它不满足于讲述某项活动。而是去进行这项活动。只有参与到活动之中才能理解活动本身。德蒂安就是如此。他通过叙述希腊故事来讲述希腊的实践……“曾经有一次……”《阿多尼斯的花园》**、《香水豹》***、《处死的狄俄尼索斯》****、《圣餐》*****:故事讲述者道出的神话^③。他以自己的方式在现代的舞台上亲自实践希腊的叙述从而勾勒出希腊人的花招。借助于长久以来被历史编纂学视作基本的一门艺术,德蒂安对它们进行保护,使之避免了博

* J. Goody,英国剑桥大学社会人类学教授,著有《传统社会中的书写》、《野性心理的驯化》、《书面与口头的交界》、《书写传统的权威》等。——译者注。

** *Le Jardin d'Adonis*,《阿多尼斯的花园》。阿多尼斯,希腊神话中的美少年。——译者注。

*** *La Panthère parfumée*,《香水豹》。——译者注。

**** *Dionysos mis à mort*,《处死的狄俄尼索斯》。狄俄尼索斯,宙斯和塞墨勒的儿子,原为蔬菜植物之神,相传他首创用葡萄酿酒,并把种植葡萄和采集蜂蜜的方法传播各地。——译者注。

***** *La Cuisine du sacrifice*,《圣餐》。——译者注。

物馆学的篡改,并且,从《神话学》* 直至《言说的人种志》^④,人类学从其他人身上重新发现了它们的重要性:讲述故事的艺术。于是,他在历史编纂学过去实践的内容和人类学今天作为一个陌生的对象重建的内容之间发挥着作用。在这二者之间,讲述的乐趣找到了与科学的契合。叙述者轻松地讲述其故事。使之成为所有的花招和迂回,并如此实践一门思考的艺术。这棋局中的骑士,他带着这些故事“曲折的”尝试——阿德里安的儿子,实践的正式游戏——而穿越文学巨大的棋盘。甚至就在此,他像钢琴家那样“阐释”这些故事。通过为两个“形象”,即希腊的思考艺术在其中得到独特的运行的两个“形象”赋予特权,他完成了这些故事。这两个“象征”即舞蹈和斗争,也就是叙事文本中运用的形象。

德蒂安和让-皮埃尔·维尔南共同创作了一部关于希腊人的“*mêtis*”^{**}的作品,即《论希腊人狡黠的睿智》^⑤。这部作品有一系列连续的故事。主要致力于总是包含在某个实践中的智慧之形,而“嗅觉、洞察力、预见、思想的灵活、圈套、机灵、仔细的注意、时机感、丰富的技巧、长久的实践经历”^⑥在此互相配合。希腊文化异常的“稳定性”,尽管缺乏希腊思想为自身所建立的图像(和理论),*mêtis*以“其诀窍、灵巧和计策”,以其全部渠道,从能力直至计谋,而接近日常的战术。

通过这个分析,我尤其想到了三个要素,因为相对于其他行为而言,它们更加清晰地将 *mêtis* 区别开来,但也因为它们同样突出了谈论 *mêtis* 的叙述的特征。这就是 *mêtis* 与“机遇”、伪装、荒谬的不可见性之间的三重关系。一方面,*mêtis* 依赖于并寄希望于“恰当的时机”(le *kairos*):这是一个时间的实践。另一方面,*mêtis* 丰富了面具和隐喻:这是一个特定地点的背叛。最后,它消失在自己的行为中,就仿佛消失在自己的所为之中,而没有再一现它的镜子。*Mêtis* 的这些特征同样

* Les Mythologies,《神话学》,列维·斯特劳斯著。——译者注。

** 希腊人所说的 *mêtis*,即其适应形势、顺乎自然的能力。——译者注。

可以归因于叙事。因此,它们为德蒂安和维尔南提供了一个“补充”:在一种他们所分析的实践智慧的形式和他们的分析方式之间应当存在一种理论联系,如果叙述者的叙述性同样是某种与 *mètis* 相似的东西的话。

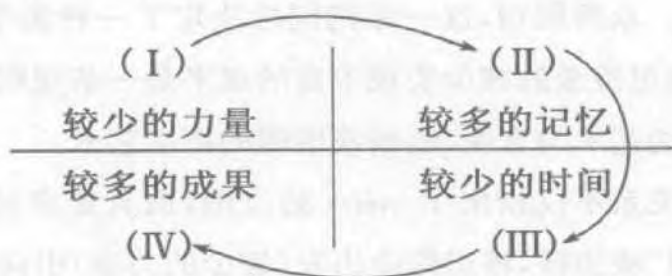
记忆的艺术与机遇

Mètis 在其涉及到的力量关系中是“绝对的武器”,它使宙斯在众神中赢得了至高无上的权力。这是一项经济原则:利用最少的力量,获取最多的成果。众所周知,这一原则同样决定了一种美学。由于一些不同的原因,通过资金的减少实现丰富的成果是一条规则,这一规则同时策划了实践的艺术与言说、绘画或演唱的诗学艺术。

这一经济关系不仅指出了 *mètis* 的范围,而且更多的是为它设定了框架。“花招”或逆转,将运作由出发(较少的力量)引向终结(较多的成果),它首先包含了一个知识的媒介,不过,是一门以其形成的时限及其独特内容的永无止境的积累为形式的知识。这是“年龄”的问题,作品中写道:“年长者的经验”与“年轻人的轻率”相对立。这一知识就源自诸多不同的时刻和相异的万物。它没有普遍且抽象的陈述,没有特定的场所。这是一门记忆^⑦,其认识与自身形成的时间无法分离,并且从中提炼出独特性。这一记忆受到大量事件的教化,它穿梭于这些事件中但并不拥有它们(其中的每个事件都已逝去、是地点的缺失,但却却是时间的碎片),它也结合先前的或可能的特征推测和预见“未来丰富多样的道路”^⑧。于是,一个时限被引入到力量关系中并将改变这一关系。其实,*mètis* 寄希望于对其有利的的时间集合,而反对对其不利的地点的构成。但其记忆依然是隐匿的(它没有可以确定下来的地点),直至“恰当的时机”,它以一种依然是短暂的方式表现出来,尽管这一方式与时限中的隐匿相反。这个记忆的闪现在机遇中闪烁着光辉。

Mètis 具有兼领以往的经历并清点可能性的能力,由于这一渊博的能力,机遇将整个这门知识确定在最小的范围内。它在最短的时间内聚集了最多的知识。这部具体的百科全书被简化为最小的版本,通过一个改变环境的行为,它近乎就成了点金石!而这百科全书尤其提到了周界与点之间的同一性的逻辑主题。但是,此处的外延是持续的;而内涵则是瞬间的。借助于这个从空间到时间的转移,经历的模糊的周界与其回想的准确时刻之间的重合恰恰就是机遇的理论模型。

坚持最初的要素,我们可以得到一个关于“花招”的图式的再现,从起始点(I)——较少的力量——直到终结点(IV)——较多的成果。如下图所示:



127

在(I)中,力量减少;在(II)中,知识—记忆增加;在(III)中,时间减少;在(IV)中,成果增加。这些增长与减少按照相反的比例结合在一起。有如下的关系:

- 从(I)到(II),力量越少,就必须有越多的知识—记忆;
- 从(II)到(III),知识—记忆越多,就必须有越少的的时间;
- 从(III)到(IV),时间越少,成果就越卓著。

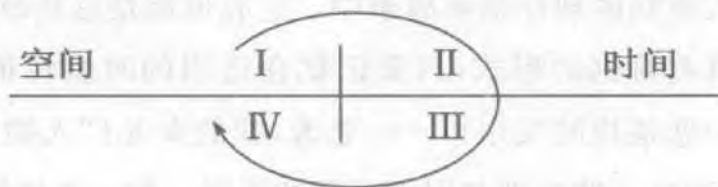
在所有的日常实践中,如同在毗邻的“民间”故事中,机遇是一个如此重要的焦点,而我们必须稍作停留并明确这个最初的草图。然而,机遇一直使定义落空,因为它既无法脱离形势又无法脱离运作。它并非一个能够与使其产生的“花招”相分离的事实。机遇处于一系列要素之中,却扭曲了其关系。质量上不同规格的对照不再仅仅是冲突或矛盾

的对立,而机遇就通过该对照表现为环境中孕育出的扭曲。这一“歪曲的”进程以上文中标出的反比例关系作为指引:它们类似于比例与歪曲,而比例与歪曲通过镜子的作用(颠倒、弯曲、缩减或扩大)或者透视法的作用(愈远愈小等)使得可以将不同的空间并置在同一张表格中。但是,在机遇渗入进来的后续部分中,他律规格的并置涉及时间与空间,或状态与行为等。它由成相反比例的关系表现出来,与帕斯卡尔认为的连接不同“秩序”的关系相似,后者属于此类型:愈模糊愈清楚;愈享有恩惠的特权愈数目贫乏;等等^⑨。经由“扭曲的”关系、连续的急剧变化,便有了质量上向他者的过渡。

128

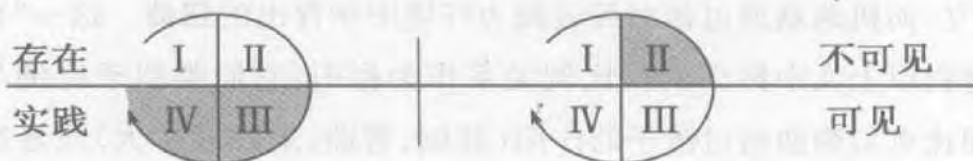
在由颠倒性关系所缔结的质异中,我至少会抓住两种类型,两者结合成为系列,从而导致了两类不同的阅读。这两种质异是:

1) 一个空间与时间的差异给出了聚合序列:在起始点(I)的组成中,记忆的世界(II)出现在“恰当的时刻”(III)中并且制造了空间(IV)的改变。根据这种区别,该序列以空间的组织作为开端和结束;时间在这二者之间,是从别处突然出现的奇特,并且产生了向下一个点的状态的过渡。总之,在两个“平衡”之间,时间突然介入进来:



2) 一个既定的存在(状态)与实践(生产与改变)之间的差异与上一个差异联系在一起。它尤其依赖于可见与不可见之间的对立,但并不完全与之符合。根据这个轴线,我们可以得到如下的聚合序列:鉴于力量可见的建立(I)和记忆不可见的获得(II),记忆准时的行动(III)导致既定秩序中可见的效果(IV)。该序列的第一部分包括两个事实的环境,其中,不可见的知识逃离了可见的权力;随后,一个运作的部分出现了。为了区分存在/行动和可见/不可见的循环,我们可以得到如下图式:

129



在表格中将这要素概括出来, 如下图:

	(I) 地点	(II) 记忆	(III) <i>kairos</i>	(IV) 效果
时间		+	+	
实践			+	+
出现	+		+	+

记忆控制着空间变形。关于“恰当的时机”(kairos)的方式, 它制造了最初的中断。其独特性使违背地点法则成为可能。脱离了其深不可测且变幻不定的秘密, 一个“举动”改变了当地的秩序。于是, 序列的终极性旨在一个对可见的组织管理进行转变的运作。但是, 这一改变以时间不可见的资源作为条件, 此时间即遵守其他法则并出其不意地使某种东西避免了空间的物质分配的时间。

这一图式重新体现在很多故事中。它有可能是这些故事的最小单位。它可以具有喜剧的形式, 只要记忆在适当的时候将情况扭转, 比如: “但是……您是我的父亲! ——老天, 我的女儿!” 人物的空间分布忽略了时间, 而这一转变则归因于时间的返回。有一个侦探的形式, 在这个形式中, 过去在追溯的同时颠覆了等级秩序的情况: “就是他, 凶手!” 圣迹剧的结构也与此有关: 另一个时刻, 其他的时刻, 这位“神灵”突然出现, 他具有记忆——关于奇特行为的无声的百科全书——的特征, 其在宗教故事中的形象如此真实地再现了那些不具有地点但拥有时间(“耐心!”)的故事的“民间”记忆。结合不同的版本, 不断地求助于外部的世界, 即改变既定秩序的举动能够、应该源自其中的世界。每日的实践关键在于抓住机遇并使记忆成为改变地点的方法, 只有当这些实践投射出阴影, 所有不同的版本才能在象征和叙述的映射中存在和

放大。

最后一点,亦是本质的一点,有待确定:时间是怎样和有组织的空间联系在一起的?其有关机遇方式的“突破”是如何实现的?总而言之,如何在已经形成一个整体的地点中植入记忆?这是发挥平衡与战术的时刻,是艺术的瞬间。然而这一植入并没有被记忆-知识所固定和明确。机遇是让人来“抓住”的,而非创造。它由形势所提供,即由外部环境提供,敏锐的眼睛能够从中辨别出新的和有利的整体,而外部的环境将借助于又一个细节来构成这个整体。增加一笔,就“完美”了。为了得到实践的“和谐”,缺少一点虚无、一小块东西、一种在具体情况中变得珍贵的残渣,而记忆的隐性宝藏将为我们提供所有这些。但是,源自这一资源的片断只能插入到外部强加的设备中,以将其转变为不固定的、零碎的和谐。在实践的形式下,记忆并不具有它安置在其中的完全准备好的组织。它相对于发生的情况而被调动起来——它善于将意外的情况转变为机遇。唯有在出乎意料的相遇中,唯有在他者身上,记忆才能得到确定。

131

好比那些只在其他动物的巢穴内下蛋的鸟类,记忆在并非其专有的地点进行生产。它从外部环境中接受形式和介入,即便内容(缺乏的细节)其实源自它自己。这个流通与一种改变不可分离。而且,即便被改变——可以移动的、多变的、没有固定的地点,记忆仍然将介入的力量视作自己的能力。永恒的特征:记忆(及其“资本”)在源自他者(环境)并失去(只剩下回忆)的过程中形成。这种变化是双重的:进行练习以使自己被触及的记忆本身;以及记忆虽然挽留但却已经消失的对象。当记忆不再具有能力的时候,便开始衰弱。相反,记忆由那些并不依赖于它的事件构成,而它自己则与这样一个期望联系在一起,即某种源自外部的东西将要或者必须发生的期望。远非过去的圣物盒或垃圾箱,记忆因为相信可能而存在着,并且细心地、伺机地等待着这些可能。

与过去关于空间操作的战争“艺术”相似,记忆的“艺术”发展了才能,使之总是在他者的地点中,但又不拥有这一地点,利用这一变化但

又不迷失在其中。这个力量并非权力(即使其叙述可以成为权力)。确切地来讲,它采纳了权威这个名字:即那些从集体或个人的记忆中“提取”的内容,它们“将”秩序或地点的逆转、改变、向差异的过渡以及实践或话语的“隐喻”“权威化”(使之成为可能)。“权威”对所有民间传统如此微妙的支配就源自这里。而记忆从别处而来,它源自自身之外,它发生了移动。其艺术的战术反映了记忆的本质,反映了其令人焦虑的随意性。最后,我想强调一下它的某些方法,即对日常行为中的机遇进行特别组织的方法:变更的把戏、独特性的借代实践(但事实上这只是一个普遍的作用)和一个棘手且“多样的”变化性。

1) 实践的记忆由变更(*altération*)的复杂把戏来调节,这不仅因为记忆只有通过外部的相遇标志出来,并且将他者连续的徽章和花纹收集起来才能够形成,而且因为这些不可见的文本只能由新的环境来“唤起”。“召唤”的方式与刻印的方式向吻合。此外,或许记忆仅仅是他者的“召唤”或呼唤,其印象被作为不知不觉中已经改变了的时间整体的超负荷。这个最初的并且是秘密的文本逐渐“离开”,从笔触所及之处“离开”。不管怎样,记忆由环境决定,如同钢琴的声音“归于”琴键一样。记忆是他者的意义。它同样在联系中发展——在“传统的”社会中,如爱情之中——然而,当特定地点的自治化实现的时候,它便会衰退。较之记录性而言,记忆更具回答性,直至其多变的脆弱性消失的时刻,它变得不再适应新的变化,只能重复自己最初的回答而已。

这个变化制度时刻对触觉进行着组织,即环境整体中的渗入伴有的触觉。迅速把握住的机遇,甚至是触觉变成回答这一转变,是未曾预料到的期待中的惊喜之“逆转”:事件所记录的内容,尽管短暂、尽管迅速,但都被转变,转变成言语或举止。针锋相对的。回答的敏捷和准确与相对于瞬间而言的依赖不可分离,亦与其因为特定地点的减少而表现出的警惕不可分离。

2) 这个回答是独特的。在其源自的整体中,它只是又一个细节(一个举动,一个词)如此贴切以至于它改变了环境。但是记忆能够

提供什么其他的东西呢？它由特殊的碎片和片断构成。一个细节、很多细节，都是回忆。这些回忆中的每一点，当镶嵌在阴影中的时候，都与自身所缺乏的整体相关。它们各自闪耀着光芒，仿佛一个对整体的借代。在一个图画中，只有一个美妙的创伤，这深蓝。在一个整体中，这个视线的光泽，或卷发缝隙中的白色微粒。这些特征具有装饰性的力量：这个远处的类型渐渐倾斜……，这个甚至不知哪里而来的香味……推敲的细节、内部的特征已经在记忆中发挥作用，就像介入到机遇中一样。同样的触觉在此处和彼处表现出来，它同样是具体细节和形势之间关系的艺术，而形势在此处被视作事件的痕迹，在彼处，又由契合或和谐的生产来运作。

3) 最奇怪的或许是该记忆的多变性，其中的细节从来都不是它们本来的样子：既非对象，因为它们如同对象一样消失了；亦非片断，因为它们同样构成了被自己所遗忘的整体；既非整体，因为它们不足以成为整体；亦非固定的，因为每个召唤都将它们改变。这个变幻的无地点的“空间”具有控制论世界的敏锐。它可能构成（但是这个参照相对于清晰性而言，更具指示性，它反映了我们所不知道的东西）了实践艺术的模型，或 *mêtis* 的模型，通过对机遇的把握，它不断地在权力得到分配的地点中重建时间奇特的确切性。

134

故事

在将改变其运行和平衡的细节引入进来的这个结构中，一切似乎都是相同的。当代的科学分析使记忆回到“社会框架”^⑩中，中世纪神职人员的技术如此巧妙地将记忆转变为地点的构成，并这样来准备时间在可控制的空间中的现代转变^⑪，这些分析和技术忘记或放弃了其迂回，即使它们表现出重要的兴趣，即通过何种方法、何种合法的策略理性来解释机遇的兴趣，而机遇——这个冒失的瞬间，这一毒药——已

经被学者的话语的空间化所控制。科学的文本、特定地点的构成不断地将时间这逃跑者引向可观察且可见的系统的规范性之中。于是,没有惊喜。地点的维护去除了这些罪大恶极的花招。

但是,这些花招又回来了,它们鬼鬼祟祟地并且悄无声息,不仅回到了科学活动^⑫和日常实践中——日常实践虽然不再拥有话语,却并没有因此而失去丝毫的生命力,而且回到了多言的、日常的、富于计谋的故事之中。为了将它们从中辨认出来,只要不局限于(却是必要的工作)检验其形式或重复的结构即可。在这里,有一个能力得到运用,而记忆之艺术的所有特征表现出来。举一个唯一的例子。在一个熟为人知的、可以归类的故事中,一个“环境”的细节就可以改变能及范围。“诵读”这个故事,也就是玩弄这个增加的要素,该要素隐藏在共同地点的幸福的刻板行为之中。这个嵌入在作为其支柱的范围之中的“虚无”使该地点产生了其他的效用。有耳便能闻。灵敏的耳朵能够在言(dit)中辨别出言说行为(l'acte de<le> dit)此时此地所表现出的差异,并且不会任由自己专注于讲述者诡计多端的技巧。

必须再一次明确一下花招,它们将集体的传说或日常交谈的故事变成机遇,并且在很大程度上属于修辞学^⑬。但我们已经可以这样认为,并将之作为出发的假设,即在对实践的方式进行讲述的艺术中,实践的方式通过自身来表现。同样可作为范例的是,借助于这个“迷宫式的智慧”(intelligence en dédales)(如弗朗索瓦兹·弗隆蒂斯^⑭所言),德蒂安和维尔南成为了讲故事者。这种对于故事的推论实践既既是艺术又是话语。

其实,所有这些都是一个非常古老的故事。年迈的亚里士多德没有被完全视作走钢丝的演员,他喜爱迷失在话语的迷宫和敏锐之中。于是,他具有了 *métis* 的年龄:“我愈孤僻,便愈喜爱故事”^⑮。为此,他给出了令人钦佩的理由;正如对晚年的弗洛伊德而言,这是一种内行的欣赏,欣赏他这一编织和谐的触觉,以及他出其不意地构造该触觉的艺术:“神话的情是其智慧的爱情意义,因为神话由惊奇构成。”^⑯

注释

- ① 参见前文,第1章,第23页。 319
- ② Jack Goody,《Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec ou sans écriture; la transmission du Bagre》, in *L'Homme*, t. 17, 1977,第29—52页; Jack Goody *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977。
- ③ Marcel Detienne, *Les Jardin d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972; *Dionysos mis à mort*, *ibid.*, 1977; Detienne et al., *La Cuisine du sacrifice*, *ibid.*, 1979。
- ④ 参见 Richard Bauman and Joel Scherzer (eds), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974; David Sudnow (ed.), *Studies in Social Interaction*, New York, Free Press, 1972。 320
- ⑤ Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974。
- ⑥ 同上,第9—10页。
- ⑦ “Mémoire”取其古义,即时间多样性的出现,而不局限于过去。
- ⑧ 引号中间的部分,为 Detienne 和 Vernant 在 *Les Ruses de l'intelligence* 中借用的表达或引用,第23—25页。
- ⑨ 参见 Michel de Certeau,《L'étrange secret. “Manière d'écrire” pascalienne》, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. 13, 1977,第104—126页。
- ⑩ 参见 Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, La Haye, Mouton, 1975。
- ⑪ 参见 Frances A. Yates, *L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1975。
- ⑫ 参见后文,第四部分:《语言的使用》。
- ⑬ 参见后文;而且前文中也已经提到:第二章《逻辑:游戏,故事和言说的艺术》。
- ⑭ Françoise Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1975。
- ⑮ Aristote, *Fragmenta*, ed. Rose, Leipzig, Teubner, 1886, fragm. 668。
- ⑯ Aristote, *Méta physique*, A, 2, 982 b 18。

第三部分

空间实践

第七章 行走于城市

观察者或步行者

在世贸中心的111层楼上,观察曼哈顿。在被风搅动着的雾气之下,曼哈顿这城市之岛,海中之海上,矗立着华尔街幢幢摩天大楼,于格林威治村处凹了下去,接着中城区的屋脊重新拱起,在中央公园那里又缓和下来并且最终翻涌到哈莱姆区以外。这是由一条条垂线构成的波涛。波涛的汹涌暂时为视线所中止。广阔的土地在眼睛的注视下平静下来。它成了肌理图(texturologie),重合了野心和退化这两个极端,不同种类和风格的粗暴对立,以及由昨日建成、今天已经沦为垃圾桶的建筑物与抹去了空间的城市化入侵之间构成的对比。与罗马不同,纽约从来都没学会带着所有往昔而老去的艺术。它的当前在人们抛弃过去挑战未来的行动中,每时每刻都在被重新发明着。这是一座由构成巨大地形变化的登峰造极的场所造就的城市。观察者可以从中看到一个抛弃自身的世界。其中我们可以找到以前用神秘的模型和材料描画过的对立统一(*coincidence oppositorum*)的建筑形象。在这一由水泥、钢铁以及玻璃组成,并且被冰冷的海水于两大洋(大西洋和美国)之间切割开来的场景之上,地球上地位最高的人物正在撰写一部关于过度消费和生产的修辞巨著^①。

观察这样一个世界的乐趣到底是出自何种认识机制呢？人们从中得到强烈的快感，我自问，这种“观察整体”、俯瞰、将人类建筑奇观最异乎寻常的部分集合起来的愉悦从何而来。

上升到世贸大厦的顶楼，等于挣脱城市的控制。身体不再被条条街道包围，它们依据一种不知名的规则将我们翻过来又翻过去；不论是玩家还是被玩者，身体也不再受制于种种迥异的流言以及纽约交通带来的神经过敏。登上那高处的人从带走并混合了所有作者或者观众的身份的人群中挣脱出来。成为了海水之上的依卡洛斯，他就可以不去理会代达罗斯用无尽的移动迷宫编织的诡计。他所处高度的提升将他变成了观察者。将他放到远处。将施加巫法使人“着魔”的世界变成了呈现在观察者面前和眼皮底下的奇观。它使得观察者可以饱览这一幕奇观，成为太阳之眼，上帝之目。这是一种想要像 X 光一样透视一切的神秘冲动所带来的激昂。仅仅成为这个观察点而不是别的什么，这不过是人类的认知假想罢了。

那么接下来该不该重新跌回到那阴暗的、拥挤着高处可见低处却不见的人群的空间中去呢？这是依卡洛斯的坠落。在大楼的 111 层贴着一张广告，就像一尊狮身人面像，给一瞬间变成了幻觉者的行人出了个谜：*It's hard to be down when you're up.*

想看到整个城市的愿望先于能满足这个愿望的方法而出现。中世纪或文艺复兴时期的绘画通过某种观察的角度来描绘俯瞰中的城市，而这一角度事实上从未存在过^②。它们同时创造了在城市上空的飞翔以及飞翔带来的全景。这种假想已经将中世纪的观众变成了苍穹之眼。它们创造了神。自从科技手段发明了“无处不看的能力”^③之后，
141 这种情况是否有所改变呢？从前的画家所想象出来的全览之眼，在我们的实现中继续存在着。同样的意欲透视一切的冲动，在如今实现了昔日只能在画中存在的乌托邦的时候，继续纠缠着建筑物的使用者们。

* 意为：“一旦上来就很难再下去。”——译者注。

这座作为曼哈顿船头的420米高的大楼,继续编织着吸引读者的假想,这假想将城市的复杂性变得可读,并且把城市中模糊不清的流动固定成一纸透明的书页。

人们眼皮底下这巨大的书页是否不只是一个模型,一个视学假象呢?它等同于空间组织者、城市规划者或地图绘制者通过某种远距离投射而制造出来的复制品。全景式城市是一个“理论上”的模拟品(也就是说视觉上的),总而言之是一幅画,这幅画存在的先决条件就在于对实际的遗忘和不了解。为这种假想所创造出来的上帝般的观察者,就像施瑞伯眼中的上帝那样只辨认人间的尸体^④,他必须把自己排除于种种日常行为的晦明交织之外,并且使自己对此完全陌生。

相反,城市平凡生活的实践者生活在“下面”(down),生活在被条条门槛挡住了视野的“下面”。这种生活的基本形式在于,他们是步行者,Wandersmänner,他们的身体依循着城市“文章”的粗细笔画而行走,他们写下了这篇文章,自己却不能阅读。这些实践者生活在彼此不能相见的空间之中;对此他们的认识就如同对性的认识那样盲目。在这种交织中互相呼应的道路,就像是每一部分都由许多其他部分来暗示的谜诗,失去了可读性。一切都在发生,仿佛有一种盲目正刻画着被居住的城市中那些有组织的实践活动^⑤。这些由前行和交叉的字母组成的网络编写着一出多样的故事,既没有作者也没有观众,由诸多的路线片段和空间变形架构起来:与模型相比,这个故事每天而且无穷尽地发生着变化。

142

日常生活中,有一种奇特的东西逃脱了肉眼的想象总合,它没有面积,或者说它所占的面积只是一条向前推移了的疆界,一条在可视之物上显现的边界。在这一整章中,我想要找出一些实践行为,它们不同于

可视、全景敞视^{*}，或者理论建筑的“几何”或“地理”空间。这些关于空间的规划令我们想到一种具体的“操作”形式（“做法”），想到“另一种空间性”^⑤（一种关于空间的“人类学”的、富有诗意以及神秘的经验），以及被居住城市不透明和盲目的变化。一个转移了的城市，或者说是隐喻上的城市，就这样渗入了被规划了的、可读的城市那清晰的文章之中。

从城市概念到城市化实施

143 世贸中心大楼只不过是西方城市规划成果中最宏伟的建筑罢了。视学知识的乌托邦很久以来就酝酿着这样一个计划：克服并结合城市化过程中所产生的矛盾。这关系到对人类的收藏品或积累物之增长的管理。“城市是一个大修道院”，埃拉斯莫如是说。透视的眼光和展望的眼光，构成了在一块荧幕之上对不透明的过去和不确定的将来的双重投射。它们开创了（自16世纪以来？）城市规划的事实向城市概念的转变。远在概念自身成为历史现象之前，它就已经假设这一事实是可以实施的，仿佛它是属于城市规划合理性的一部分。城市和概念的结合从未将这两者视为一体，但却利用了它们之间的紧密结合：规划一座城市，等于同时思考真实的多样性以及将这种对多样性的思考付诸实施；等于知道并且能够进行结合。

* “全景敞视结构”(Panoptique)是福柯在研究监狱的历史时提出的一种监狱建筑设计的设计模式，这种建筑模式最早由英国哲学家边沁(Bentham)发现，其设计想法是这样的：以一个瞭望塔为中心，瞭望塔是警卫监视犯人的地方，牢房则呈环形均匀分布在瞭望塔周围，每个犯人一个牢房，每个牢房前后有两扇窗户，朝里面的窗户正对瞭望塔上警卫房间的窗户。这样既呈现出监狱严谨而封闭的空间结构，也实现了对犯人监视的最大化。阳光从每个牢房穿过，投射在警卫的房间，构成了“透明的环形铁笼”，像一个“舞台”，警卫对犯人的一举一动都了若指掌，但犯人却看不清警卫，也无法跟其他犯人沟通。——译者注。

可操作的概念?

由乌托邦式的、关于城市规划的论述建立的“城市”^⑦,决定于一项可能性的实施,它分三步进行操作:

1. 生产一块洁净的空间:因此理性机构应该驱逐所有可能连累这项生产的,物质上、精神上或者政治上的污染。

2. 用一种时间的消失或者一种同步体系,来代替传统那难以觉察和固执的抵制:模棱两可的科学计划,在所有的数据证明其可行性之后,应该取代使用者的策略,这些策略不仅借助种种“机会”施加诡计,而且通过这些陷阱事件,这些清晰可见的错误,到处散播该计划的可疑性。

3. 最后,创造一个通用的主语,一个不为人知的主语,也就是城市本身:像对待它的政治模型——霍布斯理想中的国家——一样,可以将所有分散的、被分配给了多个现实主语、集团、组织以及个人的功能和谓语慢慢地贡献给城市。“城市”有了自己的名称之后,就有了依靠有限的、彼此独立而又互相关联的固定财产来构思和建设空间的能力。

在这个由“投机”和分类操作组织起来的地方^⑧,某种管理手段同某种清除手段结合了起来。一方面,多亏了倒置、移动、叠加等方法,城市的不同部分和不同功能得以理清和重新分配;另一方面,那些不可处理的部分被排斥在外,成了功能主义管理中的“垃圾”(不规则,异常,疾病,死亡等等)。诚然,社会的进步使得管理过程中垃圾的比例得以增长,并且把(健康、安全等方面的)不足变成了加强社会秩序网络的手段。但事实上,一些与目标相悖的后果也在不停产生:盈利体系中产生了一种损失,这种损失以其造成的自身之外的贫穷和自身之内的浪费的多种形式,一直将生产倒错为“消费”。另外,城市建设的合理化导致了在策略性论述、假设性计算上面,或者在一种为了某个最终决定而必须摧毁自身的必要性上面的弄虚作假^⑨。最后,公务机构在青睐(时间上的)进步的同时,使人忽略了进步存在的可能性条件,也就是被科学

和政治手段遗忘了的空间。就这样,概念城市运转着,它是发生变化和适应的地方,是进行改变的主体而同时又是不断为新的特征所充实的客体:它既是现代性的机器又是现代性的主人公。

145 今天,不管这个概念发生了怎样的变化,我们都必须证实,是否在论述过程中,城市成了对社会经济和政治策略来说几乎虚构的总体标记,是否城市生活使得原先为城市化计划所排斥的事物不断抬头。权力的语言“城市化了”,但是城市却被交付给了一些互相矛盾的行为,这些行为在全景敞视权力之外互相补偿、互相配合。城市成了主宰政治传奇的主题,但是,这不再是一个规划过和审查过的操作所发生的场地了。在将城市意识形态化的种种话语之下,权力上的阴谋与苟合不断繁殖,它们没有明显的特征,没有可掌握的维度,没有理性的透明度——它们是不可能被管理的。

实践的回归

概念城市在退化。这是否意味着,造就了城市以及城市专业人士的理性所遭受的疾患,同样也是城市人群的疾患?也许,城市与建立起城市的程序同时在恶化。但是要懂得去怀疑我们这样的分析。那些代表知识的部长们就一直认为,世界受到威胁,而这一威胁动摇了他们意识形态和地位的变化。他们将理论上的不幸变成了关于不幸的理论。但是,当他们将自身的迷惘转化成“灾难”、想把民众禁锢在他们的话语引起的“恐慌”之中时,他们是不是再一次说对了呢?

146 与其站在靠颠倒内容(只谈论灾难,而不再提及进步)而获得特权的言论一边,我们不如尝试另一条途径:分析微观的实践活动,不论是个体的还是群体的,这样的活动是城市化体系本应管理或者取缔的,然而却逃过了城市的衰败而继续存在着;跟踪观察这些活动的大量繁殖,它们远远没有受到敞视化管理的监督或排斥,相反却在不断增长的非法性中得到巩固,发展并渗入到社会监督的网络之中,根据一些模糊却又稳定的战略互相结合起来,以至建立起了日常调节性和偷偷摸摸的

创造性,而这两点被今天已经失控的监督机构的措施和话语掩藏了起来。

这条途径可以说是米歇尔·福柯关于权力机构所作的分析的延伸,也可以说是与其相辅相成的。福柯将这一途径转向了那些技术手段和程序,它们是“微小的工具”,仅仅通过对“细节”的组织,便能够将一种人类生活的繁多性转变成“规训化”城市,能够对所有与教育、医疗、司法、军队或者就业有关方面的异常进行管理、区别、分类、等级化^①。“这些常常极为细小的规训上的诡计”,“微小然而完美”的阴谋,它们的功效来自于程序和程序为了制造“操作者”所重新分配的空间之间的关系。但是,从人们游戏规训(或者与规训游戏)的角度来讲,与这些生产规训空间的机器相对应的是怎样的空间处理呢?在目前集体管理模式与个人重新适应模式之间存在矛盾的形势之下,这个问题并非不是最重要的,如果我们承认对于空间的处理确实创造了社会生活的决定性条件的话。我想研究一下这些程序中的几种——多样的、抵抗的、狡猾的以及执拗的——它们逃脱了规训的控制,然而也并不因此就完全处于规训的势力范围之外,它们应该引导我们建立起一种关于日常实践活动、关于已使用过的空间以及关于我们与城市之间那令人不安的亲密关系的理论。

失去的脚步一说

147

“女神通过脚步而表明身份”

维吉尔《埃涅阿斯纪》

这个故事始于地面上的脚步。它们有数量,但却是一种不成系列的数量。我们数不出这个量,因为构成它的每一个单位都是质的:一种融合了触觉感知和运动学适应的风格。它们的集合是数不胜数的个性

的集合。脚步游戏是对空间的加工。它们造就了种种场所。从这方面来说,步行的运动机能形成了“其存在确实造就了城市的真实体系”之一,但是这些体系“没有任何物质上的集中地”^①。步行的运动机能并不局部化:正是它们在进行空间化。比起那些说话者用手指在掌上比划的中国字,它们并不更加具有可以被记录于某一容器中的性质。

诚然,步行的过程可以被呈现在城市地图之上,通过记录走过的痕迹(这里比较密集,那里非常疏朗)以及行走的路线(从这里经过而不是那里)。但是这些粗细不同的曲线,如同词语一样,只能让我们想到,曾经发生过的事情如今已经不在。对行程的记录丢失了曾经存在的东西:“经过”这个事实的本身。走、游荡、或者“舔橱窗”^{*}这样的行为,换言之行人的活动,被转换成了一个个点,它们在地图上形成了一条总体的、可倒置的线路。于是留给我们感知的只有一件珍贵的纪念品,它被放置在一块电影银幕那么大的无时性之中。这个纪念品是有形的,它的效果就在于将使它成为可能的行为变为无形。这些固定下来的东西产生了遗忘的程序。线条代替了实践。它展现了地理体系能够将行动转化为有形之物的(贪婪)本性,但是它却让我们忘记了一种生活在这个世界上的方式。

步行者的陈述(*énonciation*)

我们可以将上述表述与说话这一行为相比较,同时着眼于在有形边界之外的不可接近之物,这样能使我们的讨论更加深入^②,而不是停留在对绘图制作一味的批评之上。走路行为之于城市体系,就如陈述行为(*speech act*)之于语言或者被陈述之物^③。就最基本的层次而言,这一行为有着三重“陈述”功能:这是一个步行者对地形体系的适应过程(正如说话者适应并接受语言);这是一个某一地点的空间实现过程(正如话语行为是语言的有声实现过程);最后,它包含了不同位置之间

* *relicher les vitrines*, 意指在商店的玻璃橱窗外只看不买的行为。——译者注。

的关系,也就是说行动外衣之下的事实“契约”(正如话语陈述是一次“简短演说”,“将对方置于说话者的对面”并且调动起了对话者之间的契约)^⑭。于是走路行为似乎找到了第一个定义:陈述的空间。

另外,我们也可以将这一判断延伸至书写行为与书面语言之间的关系,甚至把它搬移到“笔触”(画笔的姿势和能力)与已完成绘画(形状,颜色等等)之间的关系。一开始就被隔绝在语言交流的范围之内,陈述行为在其中仅仅能得到一种运用,而且它的语言体态也将仅仅成为第一个标记,标出了一种体系之中被使用的形式以及该体系的使用模式之间那更为普遍的区别,也就是说在两个“不同世界”之间的区别,既然人们在其中是根据相对立的形式来考量“相同的事物”的。

从这个方面来看,步行者的陈述展现了三个瞬间就把这种陈述行为同空间系统区分开来的特点:现时性,间断性,“阶段性”。

149

首先,如果有某种空间秩序确实组织着一个由可能性(比如,某个地方人们可以通行)和限制性(比如,某堵墙阻止人们前行)构成的整体,那么步行者将其中的某些可能性和限制性现实化了。通过这样的行为,他既使它们存在又使它们出现。但是他同样将它们进行了移位,并且据此发明了其他的可能性和限制性,因为步行过程中的横穿、改道或者即兴发挥等行为青睐、改变或者抛弃了基本的空间元素。查理·卓别林就是这样增加他那根手杖的可能性的:他可以用同一件东西创造出其他的东西,并且他还超越了该物件的性质原先所定下的使用疆界。同样地,步行者将每一个空间能指转变成了其他的东西。如果从一方面来说,他仅仅把已建秩序定下的可能性中的几种变为了现实(他只从这里经过,而不是那里),那么从另一方面来讲,他增加了可能性的数量(比如,通过创造捷径或者拐弯)以及限制的数量(比如,他不允许自己取道法律许可或者必须经过的道路)。于是他做着选择。“城市的使用者抽取一些话语的片断并偷偷地把它们实现。”^⑮

如此,步行者就创造了间断性,或者通过在空间“语言”的能指中进行挑选,或者通过变动它们的实际使用方式。他将某些地点遗忘或者

弃之不顾,却用其他另一些地点组织起“罕见的”、“偶然的”或者不合法的空间“表达方式”。但是这一点已经牵涉到一种关于步行的修辞学了。

150 在陈述行为的范围之内,步行者,相对于他的位置来说,组成了一近一远,一此一彼。此和彼这两个副词在语言交流中确切来说是短语属性(instance locutrice)^⑩的指示——这一巧合加强了语言学陈述和步行者陈述之间的平行性——在这个事实的基础上还必须补充一下,这个被步行行为必然包含了的、指示了“我”对空间的现时性适应的标识(此一彼),同样有着这样的功能:使与这个“我”有关的他人介入,并且因此而建立起一种空间的连接和更替。其中,如果涉及到被马林诺夫斯基*和雅各布森抽离的关于词语的功能。我要特别指出“阶段性”这一体态,这些诸如“喂”、“好的,好的”之类的词语,建立、保持或者打断了对话者之间的接触^⑪。不停跟随和被跟随的步行行为,创造了一种对于环境的流动组织性,一种阶段性 topoi** 的连续性。并且,如果阶段性功能,作为确保交流的努力,已经成为了会说话鸟儿的特点,正如它是“儿童获得的第一种语言功能”一样,那么无怪乎它作为在信息表达之前或同时出现的功能,不管是轻盈还是沉重,都会跳跃、三步并两步、舞蹈和散步,就像是回声迷宫中的一连串“喂”。

从自地图中挣脱出来的步行者的陈述行为出发,我们可以分析其中种种模态,也就是说分析陈述行为与过程(或者“陈述”)之间的关系类型,前者给予后者一种事实价值(关于必然性、不可能性、可能性或者偶然性的“真势”[aléthique]模态),一种认知价值(关于确定性、排斥性、可接受性或者争议性的“认知”[épistémique]模态)或者一种与义务有关的价值(关于必要、禁止、允许或者可选的“道义”[déontique]模态)^⑫。步行对它所“说”的路线进行着证实、怀疑、尝试、侵犯、遵守等

* Branislow Malinowski, 1884—1942, 社会学家、人类学家。——译者注。

** 拉丁语 topos 的复数,原义指“所在地”、“处所”、“位置”。——译者注。

等行为。所有的模态都在其中起着作用,它们每一步都在变化,分散在不同的比例之中,它们的连续性和密度根据时段、道路以及步行者的不同而改变。这些陈述性操作的多样性不可穷尽,因此我们只能将其缩减为它们的图形轨迹。

151

道路修辞

路人的行走展现了一系列的环绕和转弯,它们可以同“表达法”或者“文笔修辞”作比较。存在一种关于步行的修辞。与“组织”语句的艺术对等的,是一种使路线转向的艺术。就如普通的语言一样^③,这种艺术包含并组合了不同的风格和用法。风格将“一种在象征意义上(……)展现个人生活基本方式的语言学结构”^④具体化;它包含一种特别的东西。用法决定了使交流体系得以确实展现的社会现象;它与某种标准有关。风格和用法两者都指向一种“行动的方式”(说话、走路等等的方式),但是前者是作为对象征意义的特别处理,后者是作为某种编码的基本组成部分。它们的交叉是为了形成一种关于用法的风格,亦即存在的方式和行动的方式^⑤。

“居住的修辞”这一概念是由阿兰·梅达姆^⑥开创的康庄大道,后为奥斯特洛维茨基^⑦以及欧格亚^⑧两人所进一步系统化,在引入这一概念的同时,我们假设,由修辞所陈列出的“比喻”为有关适应某地的方式的分析提供了模型和假想。在我看来,有两种假说影响着这一应用的有效性:1)我们假设,空间实践同样对应着关于某种已建秩序基本组成部分的操作;2)我们假设,它们同修辞比喻一样,与城市化体系所决定的某种“字面意思”相比,存在某些偏差。因此在语言形象和道路形象(关于后者,我们已经可以借着舞蹈形象来做风格化选择了)之间存在同源性,两者的存在都在于对互相可隔绝的单位所进行的“处理”或者操作^⑨,在于“模棱两可的安排”^⑩,这些安排,以一种晃动中的影像扰乱并增多被摄像物的方式,将意义翻转并移向一种模糊性。在这两种模式之下,有一种类比是可以接受的。我还要补充说明的是,城市

152

规划者以及建筑师们眼中的地理空间相当于语法学家和语言学家们创造的“本义”，为的是使用一种正常的和标准化的、可以为“引申义”所参考的水平。事实上，这个（没有形态的）“本义”，我们在日常、语言或者步行者的用法中仍然寻其不得；它只不过是同样特别的某一种用法生出的虚构罢了，而这一用法是属于原语言范畴、属于正是被这一特点特殊化了的科学^⑦。

走路这一举动是和空间组织互动的，不管这些组织多么敞视化：走路对它们来说既不陌生（不会在其他地方发生），也不相同（不能从中得到自己的身份）。它在其中创造出了阴影和模糊的东西。它使自己的不同参考和引用（社会模型，文化用法、个人动力）渗入其中。它本身就是连续相遇和连续场合的结果，后两者不停地使它发生改变并且使之成为他者的徽章，也就是说使之成为发现、穿越或者诱导路程的传播者。这些不同方面组成了一种修辞，甚至给修辞下了定义。

153

在关于空间实践的文章中分析这种“日常表达的现代艺术”^⑧的同时，欧格亚从中发现的，这里尤其要指出的，是两种基本的风格修辞：提喻和连词省略。我认为，这种主导地位从它的补充性两极出发，绘出了一种关于这些实践行为的程序。提喻在于“从某种含义出发使用某个词语，该含义是同一个词另一含义的一部分”^⑨。一般而言，提喻指出的是部分，而不是包含这一部分的整体。因此，在“我并不知道这个如此珍贵的头颅的命运会是如何”一句中，“头颅”代替了“人”；同样地，在讲述某一路线时，“小砖房”或者“小土丘”可以代替“公园”。连词省略是将起连接作用的词取消，可以是连词也可以是副词，可以是在某一语句的内部也可以是在句子之间。同样，在步行过程中，连词省略挑选或者分割经过的空间；它跳过起连接作用的部分，甚至忽略一些完整的部分。从这一点看来，所有的步行行为都在不断跳跃、或者小步蹦跳，就像孩子们单脚跳一样。它实践了对起连接作用的场所的省略。

事实上，这两种道路修辞互相呼应。前者使某种空间组成部分得到膨胀，令其担当起一种“更多”（一种整体性）的角色，并随之代替这一

“更多”(某一橱窗中待售的自行车或者家具可以指代整条街或者整个街区)。后者通过省略创造出了“更少”,在空间连续性中制造了一些缺席,并且仅仅保留了被挑选的片断,甚至是一些只值得纪念的东西。前者通过使用片断代替了整体性(更少取代更多);后者松开了那些片断,同时取消了连续性和因果性(虚无取代了某物)。前者进行着密集化工作:它扩大了细节并且缩小了整体。后者进行着切割工作:它拆散了连续性并且取消了真实性。就这样,被实践活动处理并翻转的空间,变成了夸大的个性和分散的小群岛^③。从夸大、缩小以及片断化处理这些修辞工作中,产生了一种乐曲选集式(由并列的引用所组成)和简略式(由缺席、笔误以及暗示所组成)的空间分句法。关于连贯和整体化的、“衔接”和即时化的空间的技术系统,被道路修辞用具有神话结构的路段取代了,倘若我们这里的神话指的是一种与具体存在的地点/非地点(或者来源)有关的陈述,一篇以从常用说法中挑选出来的部分编织而成的文章,一个暗示性和片断化的故事,故事中的缺失之处被套入了他们所象征的社会实践之中。

154

在这个关于空间的文体学比喻之中,修辞是姿态;更确切的,像里尔克所说,是一些行动的“姿态之树”。它们甚至撼动了残疾儿童管理机构那被冻结了的和被算计过的领土,在这些领土之上,智障儿童们在阁楼里嬉戏和舞蹈着他们的“空间故事”^④。这些姿态之树到处移动。它们的森林在街道上行走。它们改变着布景,但是却不能被画面固定在一个地方。如果无论如何都需要一个插图来加以形容的话,那将是那些过渡性画面,也就是黄绿色和金属蓝的书法,它们嚎叫却并不尖叫,并且它们在城市的地底下滑出了一道道条纹;而城市是用字母和数字“绣成的帛”,是展现漆在手枪上之暴力的完美姿态,是写在书中的湿婆,是舞动的图形,其中地铁轨道的隆隆声伴随着瞬间出现的事物:纽约的粗糙雕刻品。

如果姿态的森林真的出现的话,那它们的行走并不能够被静止在画中,它们行动的意义也并不能够被记录在某篇文章之中。它们修辞

上的迁移带走并且流放了城市化建设中具有分析性和连贯性的本义；这是一种由大众创造出来的“语义流浪”^②，他们使城市在某些地区渐渐消失，在其他地区又将其夸大，并且将城市扭曲、肢解甚至使其偏离了原来静止的秩序。

神秘主义：“使行走”之物

这些关于行动的修辞法(提喻,省略,等等)同时刻画了一种“关于无意识的符号体系”以及“由话语展现出来的某些客观性的典型方法”^③。“话语”^④与梦境^⑤之间的相似性在于对同样的“文体学方法”的使用:因此这种相似性同样包含了商业实践活动。从弗洛伊德到班韦尼斯特,“老的比喻目录”为我们提供了一份适用于关于前两种表达记载的修辞法的清单,而对于第三种来说,这份目录也同样适用。如果其中有着平行性的话,这并不仅仅是因为陈述行为在这三个领域内有着统治权,也是因为它的推论过程(语言化的,梦想中的或者行走中的)建立起了产生它的地点(来源)和它所产生的无地点性(一种“经过”的方式)之间的关系。

从这一观点来看,在将行走过程向语言学习过程靠拢之后,我们可以从梦境这个角度把它们驳倒,或者至少可以从这一点出发而发现在空间实践之中与被梦到过的地点密不可分的东西。行走,就是地点的缺乏。这是一个关于缺失和寻找适合之物的不可定义的过程。被城市多样化聚集起来的漫步行为是一次宏大的剥夺地点的社会经历——确实是一次经历,被分裂为数不胜数以及极其细小的流放物(移动以及行走),得到这些互相交叉的成批逃亡之间的关系和交错的补偿,创造了一块城市布料,并且被放置于本该成为地点的事物的符号之下,然而该事物却只是一个名称——城市。由这个地点提供的身份更加象征化(名称化),因为,虽然市民之间存在着头衔和利益的不平等,但是其中

只有一种行人的大量繁殖,一张由被交通借去的居所组成的网,一种穿越本义之相似物的原地踏步,一个被无地点性或者梦中之地萦绕的租赁物世界。

名称和象征

有一种关于空间实践和这种缺席之间的关系,关于“专有”名词以及和“专有”名词之间的游戏,它们为我们准确地提供了这一提示。步行意义与词语意义之间的关系指出了两种表面上看来互为对立的行为,一种属于外在(走路,就是使自己置身于外面),另一种属于内在(一种能指稳定性之内的流动性)。步行行为确实遵循着语义学反应;它被一些意义模糊的名称所吸引或对其产生反感,而城市自身,它对许多人来说变成了一片“沙漠”,其中荒谬之物是令人恐惧之物,它已没有阴影的外形,而是像在让·热内*的戏剧中一样,成了一种不可替代的光线,这一光线生产着城市形态,然而却没有带上某种阴暗,某种由专家治国权力到处创造的以及把所有居民都置于监督(什么样的监督?我们并不知)之下的阴暗:“城市将我们置于它的眼光之下,要承受这种眼光我们不得不眩晕。”一个鲁昂**的市民如是说⑥。在那些被某种陌生的理智猛然照亮的空间之中,专有名词挖掘着储存那些被隐藏起来而又为我们所熟悉的意义的贮藏室。它们“具有意义”;换言之,它们以感召和呼唤的方式推进了行动,这些感召和呼唤将路线翻来覆去,为的是给它一些暂时还不可预测的意义(或者方向)。这些名词在地点之中创造了无地点性;把它们变成了过道。

在巴黎市区,一位住在塞夫勒***的朋友拐进了圣佩勒****街和塞夫勒街,而他要去看望的母亲其实住在另一个街区;这些专有名词读出

* Jean Genet(1910—1986),法国著名剧作家、小说家、诗人。——译者注。

** Rouen,坐落于塞纳河畔,距巴黎123公里。——译者注。

*** Sèvres,位于巴黎近郊。——译者注。

**** Saints-Pères,巴黎市的一条街道,字面含义为“圣父”。——译者注。

了他脚步组成的句子,而他本人却浑然不知。号码(112 街道,或者圣夏尔街 9 号)同样吸引着一些行程,就如它们可以纠缠人们的梦境一样。另一位女性朋友不知不觉抗拒着那些被编了号的街道,那些因此对她来说以召集和分类的方式“意味着”命令或者身份的街道;她取道那些无名无姓的小路。这又是一种专有名词不能使她行走的方式。

那么它们究竟在拼读些什么?它们被整理为在语义学上划分并处理城市面积的类别,它们是按编年顺序分类和历史合法性承认的操作者,这些词语(*Borrégo*, *Botzaris*, *Bougainville**……)渐渐失去了它们深刻的价值,就像是用旧了的钱币,但是它们指意的能力在最初的定义之后存留了下来。圣佩勒街,科伦坦·塞尔顿**,红场……它们献身于行人指派给它们的一词多义;它们脱离了它们本该定义的地方而成了一些旅行想象中的约会地,它们变成了比喻,用某些不同于原本价值然而却为行人所知/所不知的陌生理由决定了这些约会地。奇怪的地名研究脱离了地点,漂浮在城市上空,就像一块多云的静止的“意义”地形,并且因此带领着身体的行走:星形广场,协和广场,鱼市口……这些星座使交通成为了间接连通者:星星领导着路线。“协和广场并不存在,马拉帕特***如是说,它只是一个概念。”⑥它不仅是一个概念。我们得做更多的比较,才能意识到专有名词所具有的魔力。它们仿佛被它们所引导并点缀着的旅行之手带走了。

158

连接着手势与脚步,开辟着方向与方位,这些词语的使用建立在它们原初用途的镂空和磨损之上。它们变成了腾出来的空间,可使用的空间。这种丰富的不确定性在造成语义淡薄的同时,也使得专有名词具有了这样一种功能:将某种次要的、诗意的地理学附加在被禁止或者许可的字面意义之上。它们还使其他的行走渗入到交通的功能主义和历史范畴之内。人们的行走追随着这些名词:“我用一个美丽的名字

* 皆为法语地名。——译者注。

** *Corentin Celton*, 巴黎一地铁站名。——译者注。

*** *Malaparte*, 意大利战后最有影响力的记者、剧作家和小说家。——译者注。

填满这个大而空的空间”^⑧。使人们行走的,是一些关于方向的纪念物,有时是纪念物留下的垃圾,是巨大的野心倾泻下来的残渣^⑨。象征并且指引行人脚步的,是虚无,或几近虚无。是一些恰恰已经不再“专有”的名词。

在这些象征化的论述要点之上,我们可以描画(同时也许可以建立)空间实践和能指实践之间关系的三种截然分明(而又互相结合)的功能:可信的,可记的以及原初的。它们指出了“允许”(或者使成为可能或可信)空间适应进行的事物,以一种悄然和隐退的记忆进行重复(或者自我提醒)的事物,以及在空间之中被结构化了的,不断为某种简单(in-fans)的来源所指出的事物。这三种符号使用,以一种同样逃脱了城市建设系统化的方式,组织起城市设想(传奇、回忆以及梦想)中的拓扑斯理论。这三种符号使用,我们已经可以在专有名词的功能之中找到:它们把某个词加在某个地点之上(在避免使用它们的分类能力的同时,它们获得了“许可”其他事物的能力),并使之具有可居住性或者可信性;它们提醒或者追忆仍然在行走的,蜷缩在行走的姿态以及身体之中的鬼魂(本该已经消失的逝者);最后,在命名,也就是说在强加给人们一种来自于他者(某个故事)的指令并脱离改变功能主义身份的同时,它们在地点之中创造了他者法律挖掘出的腐蚀性或者无地点性。

159

可信的和可记的:可居住性

通过一个仅仅是表面的悖论而使得人们相信的话语,正是那取消了自身所命令的东西,或者从不实现自身承诺的话语。它远远没有表达出一种真空状态,描写出人们之所缺,而只是编造了这一切。它让位于真空。这样,它带来了曙光;它“允许”在由确定地点构成的系统中有游戏的存在。它“批准”了在起分析和身份归类作用的棋盘中存在游戏空间(*Spielraum*)的生产。它使得某一地点具有了可居住性。因此,我把它称之为“地方权力”。这是体系中的一个错误,体系用意义填满了地点,并且把它们缩减到“不可呼吸”的地步。作为征兆性趋势,功能主

义极权制度(包括它规划游戏以及节日的时候)于是尝试着消灭这些地方权力,因为它们会造成体系的模棱两可性。极权制度所谴责的,正是被它称之为迷信的东西:一些多余的语义范围,它们“过广”而且“过多”^④地渗透着,并且把一部分技术手段和财政收益推广者保留给自己的领土让与给某种往昔和某种诗学。

实质上,专有名词已经成为“地方权力”或者“迷信”。人们也用数字来替代它们:不再是歌剧,而是 073;不再是卡尔瓦多斯*,而是 14。那些像多余的居民一样萦绕城市空间的故事和传说也同样如此。它们是驱魔活动的主题,依据的是技术结构的唯一逻辑。但是这种消灭活动(如同针对这些传说赖以生存的树木、树林以及幽深角落所进行的消灭活动一样)^⑤把城市变成了一种“痛苦的象征”^⑥。它把可居住的城市抹去了。于是,就如一位鲁昂妇女所说:这里,“没有,没有任何特别的地方,除了我自己的家,就是这样……什么也没有”。没有任何“特别”的地方,即没有任何引人注目之处,没有任何能勾起回忆或者故事的地方,没有任何由其他的事物指出的地方。剩下的唯一可信之物,就是人们用于居住的岩洞,在某一时代仍然是传说的渊藪,布满斑驳的阴影。除此之外,用另一位城市居民的话来说,只有“那些人们身处其中却不再相信任何事物的地方”^⑦。

专有名词提供了一种可能性:将丰富的沉默放入地窖,把没有言语的故事存入谷仓,正是通过这种可能性,或者说通过它们四处建造地窖和谷仓的能力,地方传说(legenda:应该这样来读,也只能这样来读)才有了出口,有了出去和回来的方法,也就有了可居住的空间。也许散步以及旅行为外出和往来作了补充,这种往来曾经由传说来保证,而从今以后,地方缺少了传说。身体的移动有着使昨日或者今天的“迷信”进行巡回的作用。旅行(就像步行一样)是曾经打开了其他世界之窗户的传说的代替品。如果旅行没有通过某种回归带来了“对我记忆之沙漠

* Calvados,法国的一个省,编号为 14,位于诺曼底地区。——译者注。

的探索”、远游之后对于身边事物新鲜感的重拾,以及有关纪念品和传说的“发明”(“对法国乡村的短暂印象”,“音乐和诗歌的片段”^④),总而言之就像“背井离乡”(海德格尔?)一样,那么它还能带给我们什么呢?这种步行流放所产生的结果,恰恰是目前身处之地所缺少的传说;成为移位和浓缩的结果,这是一种虚构,它像梦或者步行修辞一样,具有双重特点^⑤。必然的结果是,我们可以衡量这些意义实践的重要性(而不用自己给自己讲故事),就像衡量制造空间的实践一样。

161

从这一点来看,它们的内容比较具有揭示性,而把它们组织起来的原则就更加如此了。关于地点的叙述只不过是一些零碎活计。它们是用世界的碎屑做成的。即使与“迷信”的文学形式和行为模式相对应的是—些30年来人们经常分析其结构和组合方式的固定模型,我们所需的材料(所有关于“展现”的修辞学细节)却是来自于命名学、分类学、歌功颂德或者喜剧谓语等等的残余,也就是说来自于分散的语义地点的片段。这些异质甚至对立的内容填补了叙述的同质形式。多余的东西以及其他的东—西(来自于他处的细节以及增生)渗入到了既定范围和既成秩序之中。因此,我们甚至得到了空间实践和已建秩序之间的关系。从表面上来看,这种秩序四处被意义的省略、衍生以及缺席立了桩、打了洞:这是一个筛子式的秩序。

用来组成叙述的、与遗失的故事和模糊的姿态相关的语言纪念品,被并列放置于一幅粘贴画中,在这幅画中,它们之间的关系被忽视了,并且因此而组成了一个象征性的整体^⑥。它们被空隙串联了起来。因此,它们在文章的结构化空间里制造出了反文本、引退和失踪的效果以及过渡到其他风景的可能性,就像地窖和灌木丛一样:“ômassifs, ôpluriels”^⑦。通过它们所开启的传播过程,叙述成了流言的对立面,因为流言总是某种空间测量的命令者、建设者以及后果,是公共行为的创造者,公共行为把使人相信加到使人去做之上,由此而巩固了秩序。叙述进行分散化工作,流言进行总体化工作。如果说它们之间总是存在互相倾斜的现象的话,那么就今日来看,存在更多的是批准行为:叙述

162

在街区的隐蔽角落、家庭或者个人那里进行着私有化和自身巩固,而媒体的流言则覆盖了一切,并且在城市——自治法律的关键词,所有专有名词的替代者——的形象之下,抹去或者打击着因为仍然抵抗着城市而披上罪名的迷信。

叙述的分散性已经指出了可记之物的分散性。事实上,记忆,就是反对博物馆:它是不可定位的。某些片断从记忆里脱身并进入到了传说之中。物品也是如此,而且,词语是空洞的。某个过去在其中沉睡,就如同在走路、吃饭、睡觉这样的、古老的革命在其中沉睡的日常行为之中。回忆只不过是昙花一现的迷人王子,在某一时刻唤醒了我们那没有话语的故事中的睡美人。“这里,曾经有一家面包店”;“杜布伊太太以前就住在那里”。让人惊讶的是这样一个事实:曾经被居住过的地方就像是不存在的存在方式。展现自我的事物指出了已经不再存在的事物:“您看,这里曾经有……”,但是曾经有的东西再也看不到了。指示词指出的是可见之物的不可见特征:确实,某一地点本身的定义,就在于成为在组成该地点的块状地层之间发生的一系列移位和结果,并且利用这些移动的厚度。

“回忆把我们牵系在那里……这是私人的,引不起任何人的兴趣,但是它毕竟造就了一个街区的灵魂”^⑧。世上只存在被诸多鬼魂萦绕的地方,它们静静蜷缩在那里,人们既可“提起”它们,也可只字不提。我们只能居住在鬼魂萦绕的地方——这是全景敞视监狱(*Panopticon*)模式的反面。但是这些“鬼魂”,就像巴黎圣母院里的哥特式皇家雕像两个世纪以来被围圈在昂坦街某座建筑物的地下室之中一样^⑨,它们已经破碎了,且只谈论它们所看见的东西。这是一种三缄其口的知识。关于已知而又沉默的事物,只有隐晦含蓄的话语在“私下”传播。

地点是一些片断化而又久远的故事,是一些被他人遮住了视线的往昔,是一些堆积起来的时光,这些时光本可以被展开,但是它们尤其是作为等待中的故事而存在,它们停留在谜一样的状态之中;最后,地点是一些囊括在身体的痛楚或愉悦之中的象征。“在这里我挺舒服

的”^⑤：这种自在的状态就像一道光芒一样，瞬间划过它所栖身其中的语言，这就是一种空间实践。

童年以及关于地点的隐喻

“隐喻就是为一事物借用属于另一事物的名称。”

亚里士多德《诗学》

可记之物就是可以被地点梦见的事物。在这个隐迹的地点之上，客观已经与缺席挂上钩，后者将前者组织成某种存在，并且使之“在那里”，即“此在”。但是我们已经看到，这种“在那里”只有在作为空间实践的情况下，也就是说，只有在作为过渡到他者的方式的情况下，才得以进行。其中，我们最后要辨认出的是，在不同的隐喻形式下某种决定性和原始性经验的重复，以及孩子与母亲身体之间的分离。就是在这里，出现了空间以及主题定位（某种“非全部”）的可能性。我们不用借鉴弗洛伊德关于这种矩阵实验所作的著名分析，他在做这一分析时跟踪观察了他一岁半的孙子所玩的游戏，他把线轴扔向远处时，嘴里发出一种高兴的哦-哦-哦-哦声（叫声很高，用来表示“那边”，“扔出去了”或者“没有成功”），而当他用线把卷轴卷回来时，嘴里发出一声喜悦的哒（用来表示“这里”，“回来了”）^⑥，我们从中只需要记录这种与母亲的身体融为一体之后的（危险而又令人满足的）分离，而线轴就是替代品：从母亲体内出来（轮流地，母亲消失，之后，孩子又让她消失）构成了在一种缺席背景上的定位和外在性。这一能够引起愉悦之情的操作使得母性物体“出去”，使得自身消失（作为与这一物体的同类），使得（因为）没有他者而在那里，同时又保持着和消失之物之间的必要联系，这种操作是一种“最初的空间结构”。

也许我们可以更加深入地探讨这种分离，直至论及那一将被鉴定出男性性别（那么如果是女性性别，从这一刻起进入了另一种与空间之间的关系，又会怎样呢？）的胎儿与母亲分割开来的名称。在这个游戏

之中,就像在孩子那个“开心的忙碌”——孩子在镜子前面观察自己,认出一个人(是他自己,总体意义上的)然而又是别的他(这个,是他用来认出自己的一个形象)^②——中一样,最为重要的,在于这种“空间窃取”的过程,这一“窃取”把通往另一世界的过道作为存在法则和地点法则记录了下来。拿空间做实践,也就是在重复童年时愉快而又无声的经验;也就是在某个地点中,成为他者并进入到另一个世界。

被弗洛伊德拿来与母性大地之原地踏步相比较的步行活动就这样开始了^③。这种自我与自我的关系操控着地点的内在变化(层次之间的游戏)或者行人对堆积在地点之内的诸多故事的展开(交通和旅行)。决定了空间实践的童年接着发展出这些空间的结果,大量生产并淹没了私人 and 公共空间,摧毁了其清晰的表面,并且在规划的城市中创造了一座“隐喻上的”或者移动中的城市,就像康定斯基*所梦见的那样:“一座根据所有的建筑学规则建造,而突然之间又为一种不信任计算的力量动摇了的城市。”^④

注释

- 320 ① Alain Médam, 《New York City》, in *Les Temps modernes*, 1976年8—9月份,第15—33页,这是一篇绝妙的文章;另见其书 *New York Terminal*, Paris, Galilée, 1977。
- ② Henri Lavedan, *Les Représentations des villes dans l'art du Moyen Age*, Paris, Van Oest, 1942; Rudolf Wittkower, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, New York, Norton, 1962; Louis Marin, *Utopiques : jeux d'espace*, Paris, Minuit, 1973;等等。
- 321 ③ Michel Foucault, 《L'oeil du pouvoir》, in Jeremy Bentham, *Le Panoptique* (1791), Paris, Belfond, 1977, 第16页。
- ④ Daniel Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1975, 第41、

* Wassily Kandinsky, 1866—1944, 出生于莫斯科, 为现代抽象艺术的创始者。——译者注。

- 60 页等等。
- ⑤ 笛卡儿已经在其作品《Regulae》中使盲人成为那些反对视觉假象与视觉欺骗的事物和地点的保证人。
- ⑥ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976, 第 332—333 页。
- ⑦ Françoise Chaoy, 《Figures d'un discours inconnu》, in *Critique*, avril 1973, 第 293—317 页。
- ⑧ 我们可以补充那些城市规划手段,它们从空间上对事物进行分类,依据的是“记忆艺术”的传统(见 Frances A. Yates, *L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1975)。建设知识空间组织(以及一些被分派给每一种“形象”或“功能”的“地点”)的力量就是从这一“艺术”出发而发展自身的手段。该力量决定了那些乌托邦式的构想,我们可以在边沁的《Panoptique》一书中重新发现它的影子。尽管与知识的连续地位有关的(过去、将来、现在的)内容和(保存或创造的)计划多种多样,它却始终是一种稳定的形式。
- ⑨ André Glucksmann, 《Le totalitarisme en effet》, in *Traverses*, 第 9 期, *Villepanique*, 1977, 第 34—40 页。
- ⑩ Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975。
- ⑪ Ch. Alexandre, 《La cité semi-treillis, mais non arbre》, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, 1967。
- ⑫ 见 Roland Barthes 在《Architecture d'aujourd'hui》, 第 153 期, 1970. 12—1971. 1, 第 11—13 页中所言:“我们谈论我们的城市(……)仅仅是在居住、穿梭、观看它的时候”;及 Claude Soucy, *L'image du centre dans quatre romans contemporains*, Paris, CSU, 1971, 第 6—15 页。
- ⑬ 见关于这一主题的诸多研究,领头的是 John Searle, 《What is a Speech Act?》, in Max Black(ed.), *Philosophy in America*, London, Allen & Unwin, 及 Ithaca(N. Y.), Cornell University Press, 1965, 第 221—239 页。
- ⑭ Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, t. 2, 1974, 第 79—88 页,等等。
- ⑮ Roland Barthes, 同前; Claude Soucy, 同前, 第 10 页。
- ⑯ “这里和现在限制了在包含‘我’的话语的现在属性中,当代共存的空间和时间

属性。”(E. Benveniste, 同前, t. 1, 1966, 第 253 页)

- ⑰ Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Seuil, 1970, 第 217 页。
- ⑱ 关于这些模态, 见 Hermann Parret, *La Pragmatique des modalités*, Urbino, 1975; A. R. White, *Modal Thinking*, Ithaca(N. Y.), Cornell University Press, 1975。
- ⑲ 见 Paul Lemaire 的分析, *Les Signes sauvages. Une philosophie du langage ordinaire*, Ottawa, Université d'Ottawa et Université Saint-Paul, 1981, 尤其是序言。
- ⑳ A. J. Greimas, 《Linguistique statistique et linguistique structurale》, in *Le Français moderne*, october 1962, 第 245 页。
- ㉑ 关于另一个领域——聋哑人手语中的修辞与诗学, 见 E. S. Klima 和 U. Bellugi, 《Poetry and song in a language without sound》, working paper, San Diego(Cal.), UCSD, 1975; 及 E. S. Klima, 《The Linguistic Symbol with and without Sound》, in J. Kavanagh and J. E. Cuttings(eds), *The Role of Speech in Language*, Cambridge(Mass.), MIT, 1975。
- ㉒ Alain Médam, *Conscience de la ville*, Paris, Anthropos, 1977。
- ㉓ Sylvie Ostrowetsky, 《Logiques du lieu》, in *Sémiotique de l'espace*, Paris, Denoël-Gonthier, Méditations, 1979, 第 155—173 页。
- ㉔ Jean-François Augoyard, *Pas à pas. Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*, Paris, Seuil, 1979。
- ㉕ 在其对烹饪实践所作的分析中, 皮埃尔·布尔迪厄认为起决定性作用的并非调味品, 而是对调味品的使用(《Le sens pratique》, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 第 1 期, 1976. 2, 第 77 页)。
- ㉖ J. Sumpf, *Introduction à la stylistique du français*, Paris, Larousse, 1971, 第 87 页。
- ㉗ 关于“专有理论”, 见雅克·德里达, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972; 《La mythologie blanche》, 第 247—324 页。
- ㉘ J.-F. Augoyard, 同前。
- ㉙ Tzvetan Todorov, 《Synecdoques》, in *Communications*, 第 16 期, 1970, 第 30

- 页; Pierre Fontanier, *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1968, 第 323 页; Jean Dubois, *Rhétorique générale*, Paris, Larousse, 1970, 第102—112页。
- ⑩ 关于这一被实践活动组织成“小群岛”的空间,见皮埃尔·布尔迪厄, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, 第215页等;《Le sens pratique》, 第51—52页。
- ⑪ 见 Anne Baldassari 和 Michel Joubert, *Pratiques relationnelles des enfants à l'espace et institution*, Paris, Crecele-Cordes, 1976; 以及同样出自这两位作家的“被策划的事”, in *Parallèles*, 第1期, 1976. 6。
- ⑫ 关于隐喻,见雅克·德里达,同前,第287页。
- ⑬ E. 班维尼斯特,同前, t. 1, 1966, 第86—87页。
- ⑭ 对班维尼斯特来说,“话语”,“是一种被说话之人接受并处于相互主观性条件之中的语言”(出处同上,第266页)。
- ⑮ 关于“梦工作”专有的“表现方法”——浓缩与移位,见 Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1973, 第240—300页。
- ⑯ Ph. Dard, F. Desbons, *La Ville, symbolique en souffrance*, Paris, CEP, 1975, 第2000页。
- ⑰ 见 Patrick Modiano 在 *Place de l'Etoile* (Paris, Gallimard, 1968) 中的题词。
- ⑱ Joachim du Bellay, *Regrets*, 189。
- ⑲ 例如作为一种强大城建野心的代名词的萨尔塞勒(Sarcelles, 巴黎附近的一个卫星城市),它对该市的居民来说具有一种象征价值,同时,它对整个法国来说变成了一个彻底失败的坐标。这一极端灾难最后为城市居民提供了一种关于特殊身份的“声誉”。
- ⑳ *Superstare*: 建立在过广和过多的模式之上。
- ㉑ F. Lugassy, *Contribution à une psychosociologie de l'espace urbain. L'habitat et la forêt*, Paris, Recherche Urbaine, 1970。
- ㉒ Ph. Dard, 同前。
- ㉓ 同上,第174、206页。
- ㉔ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, 第434—436页。
- ㉕ 关于那些取代(并变成)了出发地点中的传说的旅行照片,我们同样可以这

么说。

- 324 ④⑥ 那些相互之间的必要关系被忽视的词语,它们可以说是象征性的。象征是一种以思想的“不足”为特点的认知手段,关于这一定义,见 Dan Sperber, *Le Symbolisme en general*, Paris, Hermann, 1974。
- ④⑦ Francis Ponge, *La Promenade dans nos serres*, Paris, Gallimard, 1967。
- ④⑧ 引自一位居住在里昂 la Croix-Rousse 的女居民(Pierre Mayol 所作的采访);见第二部分: *Habiter, cuisiner*, by Luce Giard and Pierre Mayol。
- ④⑨ 《世界报》,1977年5月4日。
- ⑤⑩ 见注释 48。
- ⑤⑪ 见 *L'Interprétation des rêves* 和 *Au-delà du principe de plaisir* 中的两种分析。另见 Sami-Ali, *L'Espace imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974, 第 42—64 页。
- ⑤⑫ Jaques Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, 第 93—100 页。
- ⑤⑬ Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, 1968。
- ⑤⑭ V. Kandinsky, *Du spirituel dans l'art*, Paris, Denoël, 1969, 第 57 页。

第八章 航海式与监狱式

这是旅行的封闭。静止在车厢内,看着静止的事物滑过。发生了什么?火车之内和火车之外,什么也没动。

165

一动不动的旅客被安插在车厢的格子里,编上了号,接受过了检查,这是一种对理性乌托邦的完美实现。检票活动和食物供给从一个格子过渡到另一个格子:“检票了”……“三明治?啤酒?咖啡?……”只有 W. C. 在封闭的体系内打开了一个缺口。这是恋人们的幻想地,病人人们的出口,孩子们的偷闲所(“尿尿!”)——一个非理性的角落,就像从前乌托邦里的爱情和下水道一样。除了这一被用于过分行行为的谬误,其他的一切都被划成了方格。只有一个理性化了的牢房在旅行。一个敞视性和分类化权力中的气泡,一种使得秩序生产成为可能的密闭组件,一种封闭和自治的岛屿的特性,只有这些能够穿越空间并使自身独立于对某一地点的依赖之外。

车厢之内,是某种秩序的静止。这里,休息和梦想统治全局。没有任何可做的事情,人们处于理性的状态之中。每一事物都处于自己的位置之上,就像在黑格尔的《法哲学》中一样。每个人都像一个印刷字体一样,被安放在一页有着军事化列队的纸张之上。这一秩序是一种有组织的体系,一种理性的安宁,它对于车厢来说,就如同对于文章一

166

车厢之外,是另一种静止,事物的静止:巍峨的群山、绵延的绿色、固定的村庄、建筑物的柱廊、日暮瑰色中城市的黑色轮廓、一片不知是史前还是史后海洋上夜间光亮的跳跃。火车总结了丢勒的《忧郁》——关于世界的思辨经验:存在于这些事物之外,它们留在那里,与我们脱离,具有绝对性,它们离开我们,自己却什么都没有做;离开这些事物,并且惊讶于它们短暂而又平静的奇特性。这是被抛弃之物的迷人之处。然而它们并没有移动。它们只有一种动作,就是那种由景色的改变不停地在事物之间引起的,欺骗我们眼睛的动作。它们像我们一样,并没有改变位置,只有我们的目光连续地破坏并重建着这些固定物体之间的关系。

在车厢之内与车厢之外的两种静止之间,产生了一种张冠李戴的现象,就像一把锋利的剃刀,颠倒了这两种静止各自的稳定性。此种交错是由车窗和铁轨来完成的。这是两个儒尔·凡尔纳——旅行中的维克多·雨果——式的主题:“鹦鹉螺”号潜水艇的舷窗,在观察者浮动的情感与海洋的真实动静之间的透明分割;铁轨,用一条直线,切割了空间,并且把土地安宁的特征变成了这些特征消失的速度。车窗使得我们看见,而铁轨则使得我们穿越。这是分离的两种补充方式。前一种创造了观者的距离:你触摸不到;你看得越多,记住得越少——为了眼睛能够得到更多的旅程,手的权利被剥夺了。后一种无限地刻画着“穿越”的指令;这是关于一条单独而又无尽的直线的书面命令:走吧,出发吧,这里不是你的故乡,那里也不是——这是一条使人们脱离故乡的命令,它迫使我们付出一种关于空间的对眼睛的抽象使用,同时离开了所有专属的地方,丢失了脚步。

玻璃窗和铁路线,这两者一方面创造了作为推定叙述者的旅客的内心世界,另一方面也造就了生命的力量,后者作为没有语言的物品而存在,是某种外在的寂静所拥有的能量。但是自相矛盾的,正是这些被拉远了距离的事物的寂静,它们在玻璃窗之后,远远地,使我们的记忆开口说话,或者把我们秘密的梦想从阴影之中抽离出来。这一绝缘体

用种种离别催生出了种种念头。玻璃和钢铁生产出了思辨者和真知者。我们需要这种分割,为的是我们内心故事中未知的景色和奇特的寓言能够既产生于这些事物之外,又并非完全将它们撇开。

这种分割是唯一产生声音的事物。随着它不停前进并创造了两种倒错的寂静,铁路有节奏地吟唱着,吹着口哨,或者呻吟着。其中有着铁轨的撞击,玻璃窗的振动——空间与空间的摩擦到了抹去它们之间疆界的地步。这些空间之间的咬合没有发生的地点。它们通过短暂的鸣叫和瞬时的声响来表现自己。无形的边界最终混淆了起来,它们只能互相倾听,而绵延的只有那种摧毁了所有所到之处的撕裂。

但是这些声响同时显示出了原则以及原则的成效,这一原则承担起旅客和大自然被剥夺的所有行动:机器。火车头在远处调动起其工作过程中的所有回声,就像所有剧院的机器设备一样无影无形。它的交响乐团甚至是谨慎而又间接地指出了故事的缘由,并且以某种流言的方式保证了另一个故事的到来。其中同样有着偶然性的存在。从这一系统发动机中,产生了种种摇晃、刹车和惊喜。这一剩余事件属于无形而又唯一的表演者,我们只能通过他喃喃自语的规律性或者一些扰乱秩序的偶然的奇迹才能辨认出他。机器作为首要发动机,它是创造所有行动的孤独的神。它是分隔观众和生灵的操作者,同时又把他们连接了起来,它是它们之间的流动的象征,永不懈怠的 *shifter*^{*},静止事物之间关系变化的创造者。

168

火车的车厢既是航海式的又是监狱式的,是儒尔·凡尔纳笔下那些船舰和潜水艇的同类,它把梦想与技术结合了起来。“思辨”重又回到了机械的心脏部位。在旅行的过程中,相互对立的事物重合了起来。这是一个奇特的时刻,在这一时刻里,某个社会制造出了空间的观赏者以及违犯者,他们神圣而又幸福地置身于那些车厢的蜂房似的光环之中。在这些充满懒散和思考的地方里,在这些两个社交场合(事业和家

* 英文,意为“移动装置”。——译者注。

庭,它们是具有围城特点的暴力)之间的天堂般的圣殿中,存在着乌托邦式的礼拜仪式,包括没有受祝人的祈祷。(这么多旅行中的想法能说给谁听呢?)议会不再遵守教条主义制度的等级划分;它们被专家治国理论的框架和自由原子论的悄然合理化,组织了起来。

像往常一样,我们需要付钱才能进入。这是至福的历史性门槛:哪里需要付钱,哪里就有故事。只有付了这个税,才能得到休憩。相比于搭乘飞机的人来说,火车中的幸福者还算是谦虚的,前者需要支付更多的金钱来得到一个更加抽象(变成了一片白色的风景以及关于世界的电影虚拟)和更加完美(一个被固定在航空博物馆内的雕像的位置)的位置,但是,观看与我们分离之物的(“忧郁”的)乐趣却减少了。

169 还是一如往常地,我们得出去:只有失乐园。终点站是否是幻想的结尾呢?这是另一个门槛,是人们在筛子式的车站中瞬间的迷失造就了这个门槛。故事重新开始了,它用它的波涛狂热地包裹住列车停下来的框架:检修者凭着手中锤子的敲击声来寻找车轮上的裂缝,搬运者举起包裹,检票者四处走动。制帽和制服在人山人海组成了工作秩序的网络,而梦想家旅行者们的波浪则投进了由一张张充满期待或者严肃神情的脸庞编制而成的渔网之中。愤怒的叫声,喊声,喜悦。在车站流动的人群中,停下的机器突然显得庞大,它作为沉默的偶像、失败的上帝而所具有的了无生气几乎使它显得不合时宜。

每个人都回到自己固定的工作位置上去,回到办公室或是车间。假期式的封闭结束了。航海中美丽的抽象被工作场所中的妥协、模糊性以及依赖性所替代。与现实的肉搏战重新开始了,这种现实把失去铁轨和车窗的观看者给撵走了。崇高的旅行者的灵魂的鲁滨逊漂流记也结束了,而这个灵魂曾经可以相信,自己因为被玻璃和钢铁包围着,所以是纯洁的。

第九章 空间叙述

“创造人类的，是叙述。”

皮埃尔·雅内《记忆进程和时间概念》，1928年

在如今的雅典，公共的交通工具被称为 *metaphorai**。人们上班或者回家，就搭乘一辆“隐喻”——一辆公共汽车或者火车。叙述也同样可以具有这样一个美丽的名字：每一天，它们穿越着，组织起某些地点；它们对这些地点进行挑选，并且把它们连接为整体；它们以此创造出了句子和路线。这是空间的行程。

170

从这一点来看，叙述结构具有空间句法的价值。依靠全套的法规、有序的驾驶以及检察，它们控制着空间（或者交通）的变化，这些变化由叙述在排列成线性或者互相交错的地点的形式下进行：从这里（巴黎），去那里（蒙达尔纪），这个地方（一个房间）包括了另一个地方（一个梦想或者一种回忆）等等。更为引人注目的是，这些地点被文字描写展现或者被演员们塑造了出来，它们互相之间，以或多或少紧密或者随意的方式，被某些明确指出从一处到另一处的经过方式的“体态”连接了起来：这个路程可以具有“认知”模态，当它与人们的认识（例如：“他不确定这

171

* 法语中 *métaphore* 为“隐喻”之意。——译者注。

里就是共和国广场”)有关;可以是“真势”模态,当它与地点的存在有关(例如:“高科尼地区不太可能是终点站”);也可以是“道义”模态,当它与某种强制性有关(例如:“从这一点出发,您必须要经过那一点”)……在许多其他的模态中,这些注解以一种何其灵活的复杂性草拟出那些日常的或者文学上的叙述,它们就是我们的公共交通工具,我们的 *metaphorai*。

每一篇叙述都是关于旅行的叙述——一种空间实践。在这一点上,它引起了日常生活策略的注意并成为其中的一部分,从空间指示最基本的知识(“在右边”,“往左拐”)——叙述的开端,由脚步撰写接下来的部分——出发,直到每一天的“消息”(“猜猜看,我在面包店里遇见了谁?”),电视“新闻”(“德黑兰:霍梅尼*日渐孤立……”),传说(茅屋里的灰姑娘一家)以及被讲述的故事(回忆,关于异乡的小说,或者关于或多或少已经遥远的过去的小说)。这些被叙述出来的历险故事制造出关于行动的地理学,同时衍生出某种秩序的某些公共地点,它们构成的不仅仅是步行者陈述行为和道路修辞的一个“补充”。它们并不满足于将后两者迁移并重叠到语言的领域。事实上,是它们组织起了人们的步行行为。在脚步进行旅行的之前或同时,它们就已经在旅行了。

172 隐喻的这种大量繁殖——通过从自身“衍生”出的移动而组织起地点的小故事或者叙述(就像我们“描绘”一条曲线一样)——它应该属于哪一种分析呢?我们只需记录下与空间操作有关的研究(而非与空间系统有关),其中为数最多的是提供方法和种类的工作。在最近的研究中,我们尤其可以发现这样一些类型:参考空间语义学的(莱昂斯**关于“地点主语”[locative subjects]以及“空间表达”所作的研究便是如

* Khomeiny, 伊朗宗教领袖。——译者注。

** John Lyons, 英国语言学家。——译者注。

此)^①,参考感知心理语言学的(米勒*和约翰逊·莱尔德**关于“定位假设”的理论)^②,参考关于地点描写之社会语言学的(例如威廉·拉波夫***)^③,参考“领土”规划行为之现象学的(比如阿尔伯特·舍夫兰以及诺曼·阿什克拉夫特)^④,参考某种关于对话中定位指示的“人种方法学”的(例如谢格罗夫****)^⑤,参考某种将文化作为空间元语言来研究的符号学的(比如塔尔图[Tartu]学派,尤其是洛德曼*****,B. A. 伍斯彭斯基)^⑥等等。就如不久之前,与语言使用有关的意义实践在语言体系之后得到了重视,今天,空间实践也在人们考察过空间秩序的规则和类别之后引起了注视。我们的研究正是属于分析的“第二”时,它从结构过渡到了行为。但是,在这个非常广泛的整体之中,我要考察的仅仅是叙述行为。它们将使得我们能够明确关于空间组织实践的某些基本形式:“地图”和“路程”的两极化,划限或者“定界”的步骤,以及“叙述聚焦”(也就是说在叙述中指出人身体之所在)。

“空间”与“地点”

首先,为了界定一个范围,我要指出空间与地点之间的一种区别。一个地点就是一种秩序(不管是怎样的秩序),根据这一秩序,各个组成部分被安排到共存的关系之中。于是,两种事物共处一位的可能性被排除了。“专属”的法则统治全局:被考察的部分一个挨着一个,每个部

173

* George. A. Miller, 美国心理学家,以研究认知心理学,特别是认识学习理论而著称。——译者注。

** Philp. N. Johnson Laird, 英国心理学家,认知学者,曾于1976年与米勒合作《语言与感知》(*Language and Perception*)。——译者注。

*** William Labov, 美国著名社会语言学家,社会语言学的开拓者之一。——译者注。

**** Emanuel A. Schegloff, 美国社会学家。——译者注。

***** Y. M. Lotman, 前苏联符号学家。——译者注。

分都处在某个被自己定义了的“专属”而又明显的地方。所以，一个地点就是一种关于位置的瞬时地形。它暗含着某种关于稳定性的提示。

一旦我们将方向矢量、速度大小以及时间变化纳入考察范围，空间就产生了。空间是活动之物的交叉。在某种程度上，空间是被在空间里发生的活动的整体所激活的。空间产生于这样一些操作，它们为空间指引方向，对之加以详细说明，使之具有时间性，并且引导空间以多用途整体的形式发挥作用，而这一整体又是由互相冲突的程序或者契约规定的相似性所组成的。空间对于地点来说，将会变成被说出口的词语，也就是说，当它陷入某种实施行为的不明确性时，当它变成某个与多种惯例有关的术语时，当它作为某个现在（或者时间）的行为出现时，以及当它被相邻地点造成的变化修改过时，空间变成了词语。与地点不同的是，它既没有“专属”的单一性，也没有“专属”的稳定性。

总而言之，空间就是一个被实践的地点。因此，在几何学意义上被城市规划定义了的街道，被行人们转变成了空间。同样地，阅读，就是地点实践所产生的空间，而这一地点是由一个符号系统——一部作品所构成的。

174

梅洛-庞蒂已经把“几何”空间（与我们所说的“地点”类似的“同质同性的空间性”）和另外一种“空间性”作了区分，他称后者为“人类学意义上的空间”。这种区分属于另一种不同的判断，其目的在于从“几何学”的单一性中分离出某种关于“外部”的经验，这个“外部”具有空间的形式，对它来说，“空间是存在性的”并且“存在是空间性的”。这种经验是一种与世界的关系；它在梦境和感知中，因此也可以说是在这两者的分化之前，就表达了“同样的关于我们生命的基本结构，而我们的生命处于与某个环境的一定的关系之中”，——一种被欲望定位了的生命，与“存在的方向”密不可分，同时处于某一风景的空间之中。从这一点来看，“有多少泾渭分明的空间经验，就有多少空间”^⑦。我们的视野决定于某种使这一视野存在于世界中的“现象学”。

如果我们对与这种经验相结合的日常实践进行考察，就会发现“地

点”和“空间”之间的对立在文字作品中,更加倾向于两种决定性因素:一种是通过某些最终被缩减为某个已逝之人的在那里的物品,这是“地点”法则(不管是小石子还是尸体,在西方,一具失去生命的身体似乎总是会建立起某个地点,并且用一个坟墓的形象来代表这一地点);另一种是通过加诸于一块石头、一棵树或者一个人的某些操作,它们凭借那些具有历史主题的行为(某个运动似乎总是会影响到某一空间的生产并且将之与某个故事联系起来)对“空间”进行了详细的说明。在这两种决定性因素之间存在着某些过渡,比如让冲破约束的主人公死亡(或者使之成为风景),他们因为冒犯了地点法则而负罪,所以必须用他们的坟墓来弥补;或者相反,让没有生命的物品(如一张桌子、一片森林、某个构成该环境的角色)复活,它们从自身的稳定性中走了出来,把曾经的栖身之地变成了陌生的属于它们自己的空间。

因此,叙述进行着这样一项工作,它不停地把一些地点转变成空间,或者把一些空间转变成地点。叙述同时也组织着地点与空间之间关系变化的游戏。这些游戏数不胜数,它们囊括了从对某种固定的、几乎矿物学式(没有什么发生变化,除了话语本身,它就像一次旅行,穿越了全景)的秩序的应用,到使得空间增加的行动的快速连贯性(就像在侦探小说或者在某些通俗小说中一样,但是这种空间化的狂热同样因为文本而受到限制)。从所有这些文本出发,我们可以建立起一种关于地点确认和空间实现的类型学。但是要从中找出这些不同操作相互结合的模式,就必须有一定的分析的标准和类别——这是一种必要性,正是它能把我们引向最为根本的关于旅行的文本。

175

行程和地图

关于地点的口头描述,关于居所的叙述,关于街道的文字描写,这些都代表了首要的、范围广泛的汇编。林德和拉波夫在一篇文章中,仔

细分析了纽约居民对纽约公寓的描述,他们从中列出了两种迥异的类型,其一他们称之为“地图”(map),其二称之为“行程”(tour)。第一种属于这样的模式:“厨房的旁边,是女孩子们的房间。”第二种:“你往右拐就进了起居室。”然而,在纽约汇编中,只有百分之三的描述是“地图”式的。其余的,也就是说几乎全部的描述都是“行程”式的:“你从一扇小门进去”等等。这些描述绝大部分都是行动式词语,并且指出了“怎样走进每个房间”。关于这第二种模式,两位作家明确指出:一个回路或者一个“行程”是一种 *speech act* (陈述行为),它们“提供了一个极小的道路系列,通过这些道路才能进入每个房间”;而“道路”(path)是一系列具有向量形式的单位,这些向量要么是“静态的”(“在右边”,“在您面前”等等),要么是“动态的”(“如果您往左拐”,等等)^⑧。

换言之,描述行为在某种抉择的术语中摇摆:要么看(这是对地点次序的了解),要么走(这是空间化行动)。描述行为要么展现出一副图(“这里有”……),要么组织起某些行动(“你走进去,穿过去,拐个弯”……)。在这两种假设之间,纽约的叙述者们所作的选择远远偏向于第二种。

抛开林德和拉波夫的研究(他们的研究主要针对“自然语言”所遵循的互动规则和社会惯例,这个问题我们在下文中还将谈及),我想通过这些纽约文本——以及其他一些类似的情况^⑨——试着去明确当“行程”指示和“地图”指示在同一种描述中共存时,它们之间所具有的关系。在做与看两者中的前者如此明显地占据主导地位的日常生活中,它们之间到底存在着怎样的协调性呢?在这些日常叙述的基础之上,我们要讨论的问题最终落在路线(一系列有逻辑性的操作)和地图(所有观察结果的平面化)之间的关系上,也就是说,落在关于空间的两种象征性和人类学语言之间的关系之上。这是经验的两极。看起来,我们能够从“日常”文化过渡到科学论述之上。

在关于公寓或者街道的描述中,关于空间的操作,或者说“行程”,占了首要位置。这种描述形式往往决定了叙述的整体风格。当另一种

形式介入时,它似乎是受到第一种影响了,或者是以第一种为基础的。行程影响地图的例子有:“如果你往右拐,那里有……”,或者相似的形式,“如果你往前直走,就会看到……”。在这两种情况下,决定去看。但是我们同样可以找到行程作为地点指示的例子:“那里有一扇门,你走接下来的那一扇”——一个地图的组成部分是一条路线的假设前提。于是在由路线描述占据主导的叙述中穿插了地图式的描述,后者的功能指出的要么是由行程获得的某个结果(“你看……”),要么是被它假设为限制性的某个条件(“那里有一道墙”),要么是某种强制性(“那里是单行道”),等等。空间操作的链条似乎布满了它自身所产生的结果(对于地点的某种介绍)或者所暗含的意义(某种当地的秩序)。因此我们就有了旅行文本的结构:有关行走和姿势的故事中充满了对于地点的“引用”,这些地点从故事中产生或者允许故事产生。

177

从这个侧面出发,我们可以把日常叙述中“行程”和“地图”的组合与它们自五个世纪以来在关于空间的文学以及科学作品中互相结合后来又渐渐分离的方式来作比较。特别是,如果我们将“地图”置于它现今的地理学形式之下来考察,就会发现,在现代科学论述产生的那个阶段中(15至17世纪),“地图”似乎渐渐脱离了作为其可能性条件的路线。最早的中世纪地图仅仅包含行程的直线走向(这是一些主要为朝圣而作的即时指向),其中夹杂着对于所经路段的评注(该经过、停留、住宿、祈祷等等的城市),以及用小时数或者天数标注的距离,亦即步行的时间^⑩。每一张这样的地图都是一个记录人们行动的备忘录。其中占据主导位置的,是所要进行的行程。行程包括了地图的组成要素,正如现在,人们对途经的某一道路进行描述的同时,还会在纸上画一张草图,指出某些地点,画出在该城市中的脚步所经之处:“往右走20步,然后往左拐,再走40步……”。这幅图把空间实践串联了起来,就像作为姿势艺术和步行叙述的、被日本人当作“地址簿”^⑪的城市道路地图,或者像令人称奇的描绘托托米瓦加人(Totomihuacas)外迁的阿芝台克地图(15世纪),它描下的路线并不是一种对于“公路”的纪录(那时还没

178

有公路),而是一种“步行日志”——布满了彼此之间有着规则距离的脚印,以及展现旅途过程中连续发生的事件的图案(用餐、作战、穿越河流或者山脉等等);它们并非“地理地图”而是“历史书籍”^⑫。

从15到17世纪,地图具备了自治性。也许,长久以来点缀地图的“叙述”形象(各种各样的航船、动物以及人物)的大量使用仍然具有指示人们行为(旅行、战争、建筑、政治行为或者经商)使地理地图的制作成为可能的功用^⑬。这些图形展示远远不是“插图”,不是对于文本的图式注释,它们就像叙述的片断一样,在地图中标出了产生它们的历史行为。因此,画在大海之上的帆船意味着某次发现了该处海岸线的航行。它等于一种“行程”式的描述。但是地图渐渐地超越了这些形象;它占领了空间;它一点点地抹去了对于令它自身得以产生的行为的图形展现。这是一出“戏剧”(人们那时就是这么称地图册的),它被欧式几何学以及描述几何学改变了,由抽象地点的形式上的总体而构成,在这出“戏剧”中,同样的投射系统却并列起了两种截然不同的要素:由传统提供的资料(例如托勒密时期的地理学)以及来自于航海家们的资料(例如13至16世纪航海用的罗盘地图)。因此在同一方面,地图检查着性质不同的地点,其中某些地点被传统所接纳,另一些则是产生于观察。但是其中最重要的一点在于它抹去了路线,这些路线在为前一种地点作铺垫和影响后一种地点的同时,事实上保证了不同地点之间的过渡。地图是一幅全景,其中,原先分散的要素被集合了起来,以便形成一种关于地理知识的“状态”,地图把一些行为抛进了它的从前或者之后,就像抛进后台一样,而地图正是这些行为的结果或者可能性条件。地图仍然独立。对行程的描述消失了。

在关于日常文化的空间叙述之中,可以被辨认的组织行为被某种排除了地理地点系统的工作颠倒了过来。两种描述之间的区别当然不在于实践活动(这些活动四处可见)的存在或者缺席,而是在于这样一个事实:由展示知识成果的专有地点构成的地图,形成一幅幅显示清晰成果的图画。相反,空间叙述展现的是一些能够在某个强制而非“专

有”的地点中,仍然能够把这一地点“揉乱”的行为,就像某个女居民在谈及自己公寓的房间时所说的那样:“我们可以把这些房间揉乱。”^④从通俗故事到对住所的描述,“做”(陈述行为)的强化在某些地点上,赋予讲述行程的文章以生气;从远古的宇宙到现代的低租金房,这些地点的特点在于,它们是一种强制秩序的不同形式。

从一种先定的地理学——它延伸至那些小到“我们在其中什么也干不成”的房间(如果我们局限于房屋的话题之上),到已经消失的可以“派任何用场”^⑤的传奇式阁楼,日常的描写讲述的是无论如何我们能够其中以及以之为基础制造的东西。这是一些空间的表达手法。

180

划界

作为关于地点的操作,在划分疆界方面,叙述同样扮演着一个流动且具有权威的法庭的角色。就像一直以来,当这种角色被法律语言阐述并加以重复时,它往往在次要的等级上出现。根据案件笔录中那传统而优美的语言,法官们最近“前往相关地点”(法律上的交通和暗喻)就“有争议的”疆界,“听取”多方互相矛盾的陈述。他们的“中间判决”,就像人们所说的那样,是一种“划界行为”。这些中间判决被书记官用书法写在文件上,其中,书写有时接连着(或由后者开始?)划分疆界的简图,它们从根本上来讲不过是一些元叙述而已。它们把每一方讲述的迥异故事结合在一起(这是作为不同情况核对者的抄写人的工作):“穆拉迪埃先生声称,其祖父在他田地边上种了这颗苹果树……让-皮埃尔提醒我们说,布维先生在他与其兄安德烈共有的一块土地上储存有一个肥料堆……”这是关于地点的系谱学,关于领地的传说。与校勘本相似,法官的陈述使不同的说法和平相处。它“建立”在“初始”叙述(穆拉迪埃先生,让-皮埃尔以及许多其他人的叙述)的基础之上,这些“初始”叙述已经具备了空间立法的功能,因为它们通过某些“举动”或

某些关于行动(栽种一棵苹果树,储存一个肥料堆,等等)的叙述,固定并且分派了土地。

181 “划界行为”作为口头契约和叙述合集,是由一些片断组成的,这些片断来自于以前“搅和”在一起的故事。从这个意义上讲,“划界行为”为我们照亮了神话的形成过程,正如它们同样具有建立并连接空间的功能一样。它们被保存在法院书记室的大量材料之中,它们构成了一种宽广的关于旅行的文学,也就是说关于组织或大或小的社会以及文化空间的行动。但是这种文学自身所代表的只不过是口头叙述中极小的一部分(关于争议点的那部分),而口头叙述是永无休止的工作,它不停地编织并检查着空间,对比和移动着疆界。

这些叙述“行为”,就像皮埃尔·雅内所说的那样^⑥,为空间性分析提供了一块肥沃的土壤。在属于这块土地的问题之中,我们应当区分那些与尺寸(伸展性)、定位(向量性)、相似性(同形异义)等有关的不同问题。从中,我将仅仅保留几个与作为首要和“基本”问题的划界行为有关的几个方面:对空间的划分使空间结构化了。一切都与这种区分有关,它使得空间游戏得以发生。从住房(墙壁建成的住房)到旅行(由地理意义上的“别处”或者宇宙学意义上的“那边”构成),在城建系统和乡村景色的运转过程中,除了由疆界的划分所组织起来的空間,不存在其他的空间性。

182 在这种组织行为中,叙述起着决定性作用。诚然,它进行着“描写”。但是“所有的描写都不仅仅是一种固定”,而是“在文化上有所创造的行为”^⑦。当所有必需的条件聚集起来时,叙述甚至具有配分功能和操演力量。它成了空间的建立者。反过来讲,叙述消失(或者其陈述事物的能力减弱)之处,便同时存在着空间的丢失;失去了叙述(就像我们有时在城市有时在乡村所见到的那样),集体或者个人就倒退向某种令人不安的,关于一个畸形、模糊、昏暗的总体的宿命论经验。当我们考察叙述在划界行为中的角色时,我们首先可以发现它首要的功能——批准建设,其次是疆界的改变或者扩张,以及由此带来的在封闭

的书面环境里发生的两种行为的对立,这两种行为互相交叉(设置并跨越疆界),把叙述变成了一种“填字游戏”(一种对空间有力的格子化)式的方格框,其中疆界和桥梁似乎是最为根本的叙述形象。

1. 创造一个上演各种行动的剧院。叙述首先具有批准的功能,更确切地说,创建的功能。严格地说,这种功能并不具有司法性,也就是说与法律或者判决无关。它属于乔治·杜梅齐尔*关于印欧词根 *dhe*,“安置”,通过其梵语衍生词(*dhātu*)和拉丁衍生词(*fās*)所作的分析。“*Fās*”,他写道,“确实是无形世界中神话的根基(*assise*),如果没有这一根基,那么所有由 *iūs*[人权]控制或者许可的行为,也就是从广义上来讲所有人类的行为,都会是不确定的,危险的,甚至是致命的。*Fas* 是不可分析,不可怀疑的,就像 *ius* 一样:它和它的名词一样,不可变化”。有,或者没有 *assise: fas est*, 或者 *fas non est*。“某个时期或者某个地点,根据它们是否给予人类行为这种必需的根基,被人们称为 *fasti* 或 *nefasti*(吉或凶)”^⑧。

与在古印度(同样的人物轮流扮演着不同的角色)所发生的事情不同,上述功能在印欧世界的西方板块中引起了制度方面的特别注意。作为“创造西方”的某种仪式恰与 *fās* 相对应,该仪式在罗马被一些专职神甫——*fētiāles*,进行着。它在“罗马采取任何针对外族行动的前夕”进行,宣战、军队派遣、与另一个民族结成联盟。这是一种由三个离心步骤构成的行为,第一步位于内部但是接近边境,第二步位于边境之上,第三步位于边境之外的异国。仪式在所有国内或军事行动之前进行,因为它的目的在于为政治或者军事活动提供必要的范围。因此它也是一种 *repetitio rerum*:既是一种继续以及对最初的建设性活动的重复,也是一种朗诵以及对解释新事业合理性的谱系学的引用,亦是一种预言以及在战争、契约或者征服之初对成功的许诺。就像正式演出

183

* Georges Dumézil, 1898—1986, 法国历史学家、宗教学家、法兰西学士院院士、法兰西学院教授,主讲印欧文化。著有《从神话到小说 哈丁古斯的萨迦》、《罗马的神话》、《印欧的神》、《印欧比较文学论集》等。——译者注。

之前的总彩排一样,仪式,作为象征性的叙述,发生于历史事件之前。*Fētiāles* 们的绕场或者“行进”,为那些在国境线外冒有危险的军人、外交官以及商人的活动开启了空间、建立了基础。因此,在《吠陀经》* 中,毗湿神**“通过他的脚步,为在因地亚进行的战争打开了发展的空间”。这是一个基础。它为人们即将采取的行动“提供空间”;它“开启了一个领域”,并使之成为那些行动的“根据地”和“剧院”^⑨。

184

确切地说,这就是叙述的首要功能。它为正式的行动开启了一个合法剧院。它开辟了一块土地,允许具有危险性或偶然性的社会活动的发生。但是与罗马制度精心摒弃的功能相比,上述这一功能具有三重不同:它以一种分散(而非统一)、微型化(而非全国化)以及多功能(而非专业)的形式保证着 *fās* 的进行。分散,不仅仅是因为社会环境的多样化,也是由于权力“参照”之间不断增加的异质性(或者不断外显的异质性):“神圣”领土的对外交流,被叙述不停重复的地点的失宠以及中立领土的扩展,并不具备合理性的它们显示出了叙述的流失和重组,而这些叙述划分了疆界,引导了占有行为。(然而某种官方的历史文献——历史书籍,电视新闻等等——却试图把本国空间的可信性强加给所有人。)微型化,是因为社会经济的专家统治化给家庭或者个人带来了 *fās* 或者 *nefas* 的游戏,同时携带着不停繁殖的“家庭故事”、“生活故事”或者所有关于精神分析的叙述。(渐渐脱离了这些特殊故事、变成了盲目流言的公开辩解,仍然野蛮地在阶级对抗或者种族冲突中保持着常态,或者重新出现。)最后,多功能,是因为如此之多的微型叙述的混合为这些叙述指派了一些功能,它们来自于叙述在其中流通的集体。但是这种多功能性并不触及与叙述性有关的渊源:我们可以从围绕在人类存在历史之黑暗开端周围的叙述“残片”中,辨认出那些创造了行动空间的远古仪式;这些被埋藏的片断不知不觉与“传记”历史

* Veda,亦称《韦达经》,印度教教义的经典著作之一。——译者注。

** Visnu 或作 Vishnu,印度教中宇宙的保护神,仁慈和善良的化身。——译者注。

挂上了钩,后者的空间正是由前者所开辟。

叙述活动,哪怕它形式多样并不再具有统一性,只要是与外族的边境和关系有关,它就会继续发展。片断化和分散的叙述活动不停地实施着划界操作。与之相关的,仍然是“批准”并先于行动发生的 *fas*。和罗马的 *fetiales* 一样,叙述先“行”于社会实践,以便为后者打开疆域。司法上的举措和手段之后才会出现,就像罗马法律的条例(*iūs*),在承认每个人的行动空间的同时^②,自身也成为某些以 *fas* 为“根基”的行为的一部分。根据这些条例专有的规则,法官们的“中间判决”在广阔的异质空间里才起作用,这些空间被不可胜数的口头叙述创造并流传开来,而后者又产生于关于家庭或者地方的故事,产生于已成惯例或者专业的“举止”,产生于对道路和景色的“朗诵”。这些行动戏剧并不创造行动;它们把行动连接了起来并对之进行操控。它们是叙述权威的基础,后者被法官们“倾听”、核对并分成不同级别。在进行调节的判断出台之前,有着作为基础的叙述。

185

2. 疆界和桥梁。叙述被一种矛盾性控制着,这种矛盾来自于疆界和桥梁之间的关系,也就是说某个(合法的)空间与其(陌生的)外在之间的关系。为了了解这一点,我们应该重新回到基本的单位。让我们把语法暂放一边(它并不是我们这里需要谈及的内容),着眼于实用范畴,或者更确切地说,着眼于某种句法,它决定了那些使人适应空间的“程序”或者一系列的实践。我们可以把出发点建立在米勒和约翰逊·莱尔德为他们称之为“区域”的基本单位所下的定义之上:他们说到,这是关于行动的程序之间的交集。“区域”就是某种互动所创造的空间^③。结果是在同一个地点,有多少程序与程序之间的互动或交集,就有多少“区域”。并且对空间的划分具有了双重性和实用性,因此在叙述判断中,它与“中间”过程具有了关联。

186

通过这一点,某种强烈的矛盾性介入每一种划界行为和其自身的流动性之中。一方面,叙述坚持不懈地设置疆界。它增加疆界的数量,但是着眼的是角色(事物、动物、人)之间的互动:行动者和谓语(好的、

狡猾的、富有野心的、荒谬的等等)以及活动(前进、逃避、流亡、回归等等)同时分享着某些地点。对地点的逐渐适应(在叙述过程中获得谓语句)与行动者连续的迁移(内在或外在的活动)之间的交点划出了疆界。这些疆界在人们重新分配可能性财产和功能时重新出现,为的是建立起一个越来越复杂的相异性网络,一种空间的组合方式。它们是某种从交集出发来区分疆界的工作的结果。因此,在这些疆界尚未被划分的黑夜里,某些身体只有在爱情或者战争在他们身上留下“痕迹”时,才能被区分开来。这是关于疆界的悖论:产生于互相之间接触的、两个身体之间的不同点,同时也是相同点。其中相接与断开是不可分离的。互相接触的身体之中,究竟哪一个拥有能把它们互相区分开来的疆界?既不是这个也不是那个。这是不是等于说:没有任何人?

187 关于疆界的理论和实践问题:它属于谁? 河流,墙壁或者树木,它们构成了疆界。除了地图上的线条为疆界假设安上的无地点性,不存在其他的无地点性。它担负着调停的角色。叙述使它开口说话:“停下”,有狼出入的森林说。“Stop!”河流在展示它的鳄鱼时说。但是这种角色的扮演者,恰恰因为它是疆界的发言人,而在创造鸿沟的同时,也创造了同样多的交流;甚至,它只有在说出究竟是谁从别处来穿越此处时,才设置了某个边缘。它也是一个过道。在叙述中,疆界作为第三者而起作用。它是一种“两者之间”——一种“两者之间的空间”, *Zwischenraum*, 摩根斯泰恩* 在其一首绝妙的讽刺诗中这样称,这首诗是关于“围栏”(Zaun),它与“空间”(Raum)和“穿过缝隙观看”(hindurchzuschauen)押韵。这是一个有关栅栏(木板条围成的场所, *Lattenzaun*)的故事:

Es war einmal ein Lattenzaun

* Christian Morgenstern, 1871—1914, 德国诗人。——译者注。

*mit Zwischenraum, hindurchzuschauen**

作为第三者地点以及互动和会晤的间隙,疆界仿佛是一个真空,是交流和相遇的叙述性象征。从那里经过的一个建筑师马上抓住了这个“两者之间的空间”,用它来建造一所大房子:

*Ein Architekt, der dieses sah,
stand eines Abends plötzlich da—
und nahm den Zwischenraum heraus
und baute draus ein grosses Haus.*

真空被填满了,“两者之间”变成了固定下来的地点。接下来的故事不言而喻。参议院“披上了”这座建筑(法律在其中安了家),而建筑师逃去了非洲或是美洲。

*Drum zog ihn der Senat auch ein.
Der Architekt jedoch entfloh
nach Afri-od-Ameriko. ②*

用水泥浇注栅栏,填满并建筑起“两者之间的空间”,这是那位建筑师一开始的冲动;这也只是他的幻想,因为他无意中触动了地点的政治性,最终当他发现这一点时,他只能远远地逃离法律的统治区。相反,叙述通过自身的故事,更青睐一种“模棱两可的逻辑”。它把疆界“变成”交汇点,把河流“变成”沟通两岸的桥梁。事实上它讲述着一些转化和移动行为:关闭之门正是人们所开启之物;河流正是提供通道之物;

188

* “从前有个栅栏围起来的地方/栅栏的空隙能让人透过它张望/一个建筑师看到了它/一天夜里突然来到这里/用这个地方/建起了一所大房/于是参议院把它占用/而建筑师不得不向非洲或美洲逃亡。”(L. G.)

树木正是为前进中的脚步设置路缘之物；栏杆正是使目光得以流过的空隙组合。

到处都有着桥梁的模棱两可性：它轮流焊接和分开着不同的地方。它把它们区分开来同时又威胁着它们。它使人们脱离了封闭的生活，同时又摧毁了地方的自治性。例如在诺瓦穆捷*人的叙述之中，它就是这样作为中心和双重角色，介入了1972年拉佛斯(La Fosse)和弗洛芒廷(Fromentine)之间某座桥梁建造的之前、之中和之后^②。它继续着一种双重生活，包含着数不胜数的关于地点的回忆和日常的传说；它们通常被某些专有名词作了概括，这些专有名词是隐藏的悖论、历史的省略、待解的谜语：穆松桥，欧德麦桥，夏拉桥，城堡桥，十字桥，德波瓦赞桥，拱桥，德鲁瓦德桥，魔鬼桥，彭蒂尔桥等等。

189 正是这样，桥梁到处象征着博斯**绘画中邪恶的事物，他在这些绘画中发明了对空间的修改^③。他逾越了疆界，违背了地点法则，他画出了起点，某种状态的变化，某种自负权力的野心或者某种流放行为的失踪，总之是画出了对某种秩序的“背叛”。但是他同时建立起了另一个使人迷惑的地方，他把曾在内部受到控制的古怪之处留在或者使其出现在疆界之外，他给予隐藏在疆界之外的差异以客观性（也就是说，表达和展示），这样做的结果是，从此以后，旅行者在穿越桥梁和回到领地时，会重新发现他出发时想要寻觅和回来时逃避过的“别处”。在疆界之内，异国已经存在，它是记忆中外外国的情调和喧闹，是令人不安的亲密，仿佛疆界本身就是把内部呈现给外部的桥梁。

犯罪？

地图勾画之处，就是叙述穿越之处。它是“叙事引导”(diégèse)，在

* Noirmoutier, 位于法国西南部布尔丹省、大西洋海岸边的岛城。——译者注。

** Jérôme Bosch, 约1450—1516, 尼德兰中世纪晚期画家。——译者注。

希腊语中,这个词用来指叙述:它开启了步伐(它“领导着”)并且穿越空间(它“逾越”疆界)。它脚下的行动空间是由动作构成的:它与形象变形有关,属于拓扑学,而不是给地点下定义的局部叙述。其中,疆界只有在一种双重模式下才会显现。它引导着一个双重游戏。它所做与它所说正好相反。它把空间交付给它似乎想要驱诸门外的怪异之处。或者,当它标记某个停留点时,这个点并不稳定,而是更多地随程序与程序之间交集的变化而变化。疆界是可移动的界限和界限的移动,它们也是 *metaphorai*。

在空间的组织性叙述之中,疆界似乎扮演着希腊语中称之为 *xoana* 的角色,也就是由多谋的代达罗斯发明的小雕像:这些雕像和他本人一样狡黠,它们只有在移动自身(和疆界)的时候才设置疆界。这些指示物用笔直的字体标出空间的弯曲和移动。因此,它们这种分布工作完全有别于那些由杆子、桩子或者固定的立柱形成的空间分割,后者植根于土地之中,剪切并拼贴出了一种关于地点的秩序^⑤。它们也是可移动的疆界。今天,关于疆界的叙述性操作取代了以往谜语般的描述,它们在关于设定疆界的问题上,恰恰通过固定这一举动来慢慢进行移动。米什莱已经谈过这一点:在古代文化即将结束之前,奥林匹斯山上那些众神并没有在自身的倒台过程中拉上“一大帮的地方小神,也就是与该地区的生活密切融和的,仍然拥有着大片田野、树林、山丘、源泉的下等小神。这些居住在橡树和幽深流水中的神仙,不可能被驱逐出这些地方……他们在哪里?在沙漠中,在荒野上,在森林里?是的,但更多的是在房屋里。他们栖身在家庭生活的最隐秘之处。”^⑥但是他们也栖身在我们的街道和公寓里。也许它们充其量只是灵巧的、证明叙述性和其自身犯罪形态的人。就算他们改名换姓(所有的权力都与地名研究有关,并且在命名的同时建立起地点秩序),也丝毫不能损害这种多重的、潜伏的、移动的力量。这一力量在经历了历史上不停更名的变化之后,继续存活了下来。

如果犯罪者只有在移动的时候才存在,如果他的特征在于并非生

活在社会边缘,而是生活在被他挫败和移动的规则的缝隙里,如果他偏好关于状态的行程,那么叙述就是犯罪者。社会犯罪在于按照字面意思来理解叙述,在于把叙述变成了身体存在的原则,在这种存在之中,社会不再为个人或集体提供象征性的出口和对于空间的期望,除了规训化整理和非法偏离,也就是说监狱的某种形式以及在监狱外部的游荡,不再有其他的选择。相反,叙述是一种预留的犯罪,虽然它自身也会移动,并且在传统(古代,中世纪等等)社会中与某种不可撼动的秩序兼容;但是这一秩序同时又足够灵活,能使叙述的这种引起争论的流动性得以繁殖,后者并不尊重地点,有时与之游戏有时施以威胁,它从日常叙述极小的形式一直延伸到昔日嘉年华会似的游行^①。

自然而然地,接下来我们需要知道的是,在某个社会里究竟是哪些具体的变化产生了这种违法的叙述性。无论如何我们已经可以说,在空间方面,这种违法始于将实体登记到秩序的文本之中。移动中的实体造成的移动黑影不停组织起某个相对于彼处的此处,某种相对于“陌生”的“亲密”。空间叙述至少是一种口头语言,也就是说,一种分派地点的语言体系,因为它与一种“叙述聚焦”,一种实践叙述的行为相连。这是关于“空间关系学”(proxémique)的主题^②。这里,在记忆组织里重新找出叙述的线索之前,我们只需提醒大家,因为这种聚焦性叙述,空间再一次作为实践地点而出现。

注释

- 324 ① John Lyons, *Semantics*, Cambridge, Cambridge University Press, t. 2, 1977; 《Locative Subjects》, 第 475—481 页; 《Spatial Expressions》, 第 690—703 页。
- ② Georges A. Miller and Philip N. Johnson-Laird, *Language and Perception*, Cambridge(Mass.), Harvard University Press, 1976。
- ③ 见“行程和地图”一节。
- ④ Albert E. Schefflen and Norman Ashcraft, *Human Territories. How we Behave in Space-Time*, Englewood Cliffs(N. J.), Prentice Hall, 1976。

- ⑤ E. A. Schegloff, 《Notes on a Conversational Practice: Formulating Place》, in David Sudnow (ed.), *Studies in Social Interaction*, New York, Free Press, 1972, 第 75—119 页。
- ⑥ Ecole de Tartu, *Travaux sur les systèmes de signes*, éd. Y. M. Lotman, and B. A. Ouspenski, Bruxelles Complexes, and Paris, PUF, 1976, 第 18—19、77—93 页等; Iouri Lotman, *La Structure du texte artistique*, Paris, Gallimard, 1973, 第 309 页 sv., 等等。 325
- ⑦ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976, 第 324—344 页。
- ⑧ Charlotte Linde and William Labov, 《Spatial Networks as a Site for the Study of Language and Thought》, in *Language*, t. 51, 1975, 第 924—939 页。关于实践与空间的关系, 同样参照 le groupe 107 (M. Hammad et al.), *Sémiotique de l'espace*, Paris, rapport DGRST, 1973, 第 28 页 sv.
- ⑨ For example Catherine Bidou and Francis Ho Tham Kouie, *Le Vécu des habitants dans leur logement à travers soixante entretiens libres*, Paris, rapport Cerebe, 1974 ; Alain Médam and Jean-François Augoyard, *Situations d'habitat et façons d'habiter*, Paris, Ecole spéciale d'architecture, 1976 ; etc.
- ⑩ George H. T. Kimble, *Geography in the Middle Ages*, Londres, Methuen, 1938; 等等。
- ⑪ Roland Barthes, *L'Empire des signes*, Genève, Skira, 1970, 第 47—51 页。
- ⑫ 这是皮埃尔·雅内复制和分析的地图, 见 *L'Evolution de la mémoire et la notion du temps*, Paris, A. Chahine, 1928, 第 284—287 页。正本被保存在 Cuauhtinchan(普韦布拉, 墨西哥)。
- ⑬ 比如 Louis Marin, *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Minuit, 1973 : 《Le portrait de la ville dans ses utopiques》, 第 257—290 页, 其中, 作者根据对三个十七世纪城市的再现, 讲述了图形(一种“行程-话语”)和地图(一种文本-体系)之间的关系——“叙述性”和“地理性”之间的关系。
- ⑭ 转引自 C. Bidou and F. Ho Tham Kouie, 同前, 第 55 页。
- ⑮ 转引, 同前, 第 57、59 页。
- ⑯ 见 Pierre Janet, *L'Evolution de la mémoire et la notion du temps*, 特别是关于

“叙述步骤”和“生产”的报告,第249—294页。A. Médam and J. -F Augoyard (同前,第90—95页)已经通过这一部分决定了他们的调查材料。

⑰ Y. M. Lotman, in Ecole de Tartu, *Travaux sur les systèmes de signes*, 第89页。

⑱ Georges Dumézil, *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969, 第61—78页, about the 《lus fetiale》。

⑲ 同上。

326 ⑳ 同上,第31—45页。

㉑ G. Miller and Ph. N. Johnson-Laird, 同前,第57—66、385—390、564页等。

㉒ Christian Morgenstern, 《Der Lattenzaun》, in *Gesammelte Werke*, Munich, R. Piper, 1965, 第229页。

㉓ Nicole Brunet, *Un pont vers l'acculturation. Ile de Noirmoutiers*, DEA d'ethnologie, Université de Paris VII, 1979。

㉔ Michel de Certeau, *La Fable mystique XVI^e-XVIII^e siècles*, t. 1, 2^e éd., Paris, Gallimard, 1987; 第2章, 《Le Jardin: délires et délices de Jérôme Bosch》, 第71—106页。

㉕ 关于这些僵硬的雕像的流动性,见 Françoise Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1975, 第104页和第100—101、117页等。

㉖ Jules Michelet, *La Sorcière*, Paris, Calmann-Lévy, s. d., 第23—24页。

㉗ 关于这一模糊性,见例如 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans*, Paris, Gallimard, 1979。

㉘ Paolo Fabbri, 《Considération sur la proxémique》, in *Languages*, n° 10, june 1968, 第65—75页。E. T. Hall, 《Proxemics: The Study of Man's Spatial Relations》, in I. Gladston(ed.), *Man's Image in Medicine and Anthropology*, New York, International Universities Press, 1963, 其中将“proxémique”定义为“study of how man unconsciously structures spaces—the distance between man in the conduct of daily transactions, the organization of space in his houses and buildings, and ultimately the lay out of his towns”。

第四部分

语言的使用

第十章 文字经济

“只有言语在行走，从一人之口
到另一人之口，歌唱和传说，
在国土之内，维持人们的生活。”

N. F. S. 格朗德维希^①

丹麦诗人、预言家格朗德维希的作品中所有的主题都奔向“活语言”(det levende ord)，这口语的圣杯；他上面的题词，就像最近的诗歌一样，使今日的我们能够在我们的“文字”社会中寻找失去和重回的声音。我试图在语言中倾听这些微弱的身体功能，倾听这些不尽相同的声音，它们被经济的胜利 *conquista* (征服) 拉远了距离；后者自从“现代”(17 和 18 世纪) 以来，便为自己冠上了文字之名。我的主题，就是口语，但是是被三、四个世纪以来的西方工作改变了的口头性。就像格朗德维希(或者米什莱)一样，我们不再认为，在城市的大门之外，在乡村不远的远方，存在着广阔的诗歌和“异教徒”牧场，那里依然流传着歌唱、神话以及关于 *folkelighed*^② (这是个不可翻译的词语，因为它在法文中对应的词“popularité”[民众性]，也同样被我们的使用贬了值，而这个词对于“people”[人民]来说，相当于“国籍”对于“国家”的意义) 愈演愈烈的流言。这些声音只有在文字体系的内部才能被听到，它们重

195

196

新回到了体系内部。它们舞动着,前进着,在他者的天地里流动着。

现代“学科”里——与印刷术成就的“复制”密不可分——文字仪器的使用伴随着与“人民”(相对于“资产阶级”)和“声音”(相对于书面语言)的双重脱离。其中产生了这样一个与经济和政治力量相去甚远的信念,那就是“由人民来说话”。这是一句诱惑而又危险,独有而又丢失了的(尽管有过激烈和短暂的冲突)话语,通过对自身的镇压变成了“人民的声音”,它被用来怀旧、审查,尤其是用来进行广泛的运动,后者通过学校把这句话与书写重新挂上了钩。今天这句话被人们用所有的方法“纪录”了下来,它被标准化了,我们四处可以听到它,但是它已经被“铭刻”了下来,也就是被电台、电视或者光碟操纵着,并且被它自身的传播技术“清洗”了一番。作为实体的声音,这句话在它所渗透之处,往往变成媒体生产和再生产之物的摹拟物——对其自身贗品的复制。

因此,如果我们想要寻找这个被近代西方历史同时殖民化和神秘化了的声
197 音,那么结果将会是徒劳的。何况根本就不存在“纯粹”的声音,因为它总是被某个体系(家庭的,社会的等等)决定,被某种接受它的集体系统化。即使每个集体的声音组成了一幅很容易辨别的有声风景——一个关于声音的景点,仍然有一种方言(某种口音)像一股香味一样,在语言中凭借自己的痕迹而引起他人的注意;即使有某种特别的声音因为它能安抚或者激怒听众,就像一只无形的手触动了一种乐器,而在千万种声音中脱颖而出,在所有存在的声响中也并不存在独一性,陈述者的行为在口头使用一种语言时规定了这种语言的用途。同样,我们不应当再幻想把所有这些声响集中到一种“声音”、一种专有“文化”的旗号下——或者是其他一些大而空的名称。口头性更像是一条由它自己所编织的线条中的一条,渗入到一种文字经济的网络(无穷尽的绒绣)之中。

为了在我们的法律巨著中找出声音的痕迹,我们应当首先分析这种经济,分析它的历史形成、规则以及成功的手段——这是一项巨大的工程,我应该用连环画来代替它! 我只想画出在我们的社会里,由书写

和口语之间的脱节造成的历史成形,以便指出其中的某些后果并记录下几个如今的变形。

我马上就要指出的是,参考书写和口语并不等同于提出两个对立的词语,这两个词语之间的矛盾也许能够被另外第三个词语所克服,或者两者之间的等级关系可以逆转。我们不可能回到这些“形而上的对立”(书写 vs 口语,语言 vs 言语)之中的某一个,正是关于这些对立,雅克·德里达说:“它们的最终参照……在于某种先于差异而出现的价值或者意义的存在。”^③在人们的思考中,这些矛盾假设出这样一条原则,它有着单一的来源(某种作为奠基的考古学)或者最终的矛盾化解(某种目的论的概念),也就是说,一种被这一参考单位所支撑的论述。相反,虽然此处并非解释之地,我还是假设,两者的存在是原初性的;两者之间的差异正是形成它们自身的条件;语言通过某种象征无限期地掩盖着人们将两者之间的差异结构化的工作。

另外,从人类学文化的视角来看,我们也不能忽略以下两点:

198

1) 这些“单位”(例如书写与口语)是在连续和互相交织的历史内容内部互相区分的结果。因此,它们不可能独立于这些历史性因素之外,也不能被提升到总体分类的高度。

2) 这些差异正如某个范畴(比如语言)或某个系统(比如书写)与其自身所产生的外在或者剩余之物(言语,或者口语)之间的关系,无论是在与这两个词语之间的连贯性有关的方面(其中一个词语的可定义性以另一个词语的不可定义性为条件),还是在与两者的操作性有关的方面(其中一个若是活跃的、处于领导地位并具有连贯性,那么另一个就是死板的、被领导的,它对于对方的反抗也并不明显),这两个词语都不具有平等性和可比性。因此我们也就不可能假设它们具有相同的颠倒符号的功能。它们之间存在质的差异,不存在任何共同点。

书写：一种“现代”神话行为

近四个世纪以来，书写实践渐渐地重新组织起所有那些与欧洲创造自身和全人类历史野心有关的领域，因此，它披上了一种神话价值。关于神话，我所指的是一种片断化的论述，它与社会中不同性质的实践活动相关，并且把这些活动象征性地互相连接起来。在近代西方，担负这一角色的已经不再是一种既成论述，而是一个作为实践活动的步骤：书写。书写的来源不再是人们所谈论的内容，而是生产文本和文本式社会的形式各异和喃喃自语的活动。“进步”是书写式的。根据不同的模式，我们可以通过口语来为一种突出“合法”实践行为（科学的，政治的，教育的等等）的事物下定义（或者直接将其定义为口头性）。“口头”的东西不参与进步；相反，“书面”的东西是与声音和传统的神奇世界相分离的。西方文化的界限（以及前沿）正是借着这一分离而显现。我们也可以在现代的外观上，读到诸如此类的记录：“在这里，工作，就是书写”，或者，“在这里，只有写下的东西我们才会懂”。这就是所谓“西方”事物的内在法则。

书写，它究竟是什么？被我称之为书写的事物，是指在一个专有的空间——一页纸上所进行的具体活动，它的目的在于构建一个文本，该文本对于原本将其隔绝开来的外部世界具有某种权力。从这个基本层面来讲，存在三个决定性因素。

首先是**白纸**：一个“专有”的空间为作为主体的人限定了一个生产地点。这是一个脱离了世界模棱两可性之魔咒的地点。它为人设置了相对于某一活动范围的后退距离。它属于一种局部而又可控制的操作。于是在人仍然为声音所操纵的传统世界里，出现了某种分离。一块拥有自主性的面积，就这样被安放在人的眼皮底下，后者同样进行着属于他自己的活动。这是一种笛卡儿式的举动，它凭借一个书写地点

建立起了人对物的掌握(或者人与物的分离)。在一张白纸面前,儿童们已经被放到了工业家、城市规划者,或者笛卡儿主义哲学家的位置之上,——这样的位置要求他们学会管理一块专属和明显的空间,在其中实施某种专属的欲望。

其次,某个文本在这一地点中产生。为了生产某种秩序的目的,某些语言学的片断或者材料在这一空间里根据某些阐述性的方法得到了处理(也可以说是加工)。一连串相互之间存在联系的(身体上以及精神上的)操作(书面上来讲就是书写)在白纸上描出了一些笔画,它们画出一些词语,一些语句,总之是一个体系。换言之,在白纸之上,一种巡回、渐进以及被调节的实践活动(一个步骤)组成了另外一个“世界”的赝品,它不再是被广为接受的世界,而是被制造出来的世界。生产理由的模型被写在了纸张的非地点性之上。在不同的形式之下,这一建立在专属空间之上的文本,是现代西方世界最为基本和普及的乌托邦。

200

第三个因素:这一建设并不仅仅是个游戏。的确,在所有的社会中,游戏是个剧院,里面演出着各种行为的标准模式,但是它的可能性条件在于这样一个事实:它脱离了社会里的现实行为。相反,文字游戏作为某个体系的产物和成形空间,它的“意义”在于回归现实;因为要改变现实,文字游戏才凸现出来。它作用于它的外部世界。书写实验室具有“战略性”作用:要么某一传承于传统或者外部世界的信息在其中得到收集、分类、被嵌入某个体系并因此而发生改变,要么那些在这一特别地点中产生的规则和模型使得人们能够施作用于环境并使之发生变化。纸张是中转站式的岛屿,其中进行着工业转化:凡是进入其中的事物都是一种“既成品”,凡是出自其中的事物都是一种“产品”。进入其中的事物指示了作为主体的人相对于传统所具有的某种“消极性”;出自其中的事物则显示了人生产物品的能力。文字工作在自身内部改变或者保留了从外部接收到的事物,并且在内部创造了用于适应外在空间的工具。它把挑选完毕的事物储存起来,并且为自身提供了不断

201

模式相适应的能力结合起来的同时,它成了资本家和征服者。科学实验室与(正是被马克思定义为“科学”的“书本”的)^④工业,两者遵循着同一种图式。现代的城市亦是如此:这是一个有限的空间,其中发生进行着收集-储存外来人口的意图,以及把乡村改成城市模式的意图。

即使是改革这种“现代”的念头,也代表了以整个社会为目标的文字计划,该计划有着不同于往昔的、使自己化身为白纸的野心,将自身记录下来(也就是说使自己成为一个专有体系)的野心,以及按照自身所生产之物的模型来重建历史的野心(这将是一种“进步”)。只要这种野心在经济、管理或者政治领域里加强文字操作,这一计划就会实现。今天,通过某种在这一进步之中指出门槛的倒错行为,文字体系流动行走着;它具有了流动性和专家治国性;它把曾经具有自主权的人变成了对指使并利用他们的机器的操作者。这就是信息化社会。

无怪乎,三个世纪以来,学习写作决定了人是否能优秀地进入资本家和征服者的社会。这是他最为基础的启蒙实践。只有在这样一个惊人的飞跃产生令人担忧的后果时,我们才开始质疑通过文字实践来教育儿童的合理性。

202

从这一结构化实践中,我将仅仅记住一个范例,因为这一范例具有神话价值。这是西方社会有能力创造的(事实上,它用一些实践行为代替了传统社会中的神话)为数不多的神话之一:笛福笔下的鲁滨逊·克鲁索。这部小说结合了上文讲过的三个因素:划分出一个作为专有地点的小岛,一种主人对物品体系的生产,以及对一个“自然”世界的改造。这是一部关于写作的小说。此外,在笛福笔下,当鲁滨逊决定开始进行书写小岛这一资本家和征服者工作之时,正是他决定写日记之时,他想以此来保证自己对时间和周围的事物拥有掌握的空间,用白纸建立起第一座用于实现其愿望的岛屿。无怪乎自从只让学生爱弥尔阅读这部小说的卢梭以来,鲁滨逊既是被推荐给那些培养未来哑口技术人员的“现代”教育者的人物形象,又是那些想要创造一个无父世界的孩子的梦想。

在分析这种作为现代神话实践的书写行为的同时,我也丝毫不想否认它为我们带来的好处,尤其是今日或多或少属于文职人员亦即儿童的我们;因此,在一个从书写中汲取力量的社会里,我们是书写的专家和受益者。我甚至还想指出两个关于书写的、明确这种力量来源的方面。它们属于我所讲过的人的范围,因为它们涉及书写与可鉴别身份的话语的丢失之间的关系,以及说话者所采取的一种新的语言处理方式。

圣经自好几个世纪以来,一直是最为优秀的书写的代表,但我们不能过高地衡量西方社会与圣经之间的关系。如果我们把历史简单化(我之所以生产一个仿制品,是因为我知道,对一个模型进行评价,并不是通过它所提供的证据,而是通过它在阐释过程中产生的效果),我们可以说,在“现代”这一阶段之前,也就是16至17世纪之前,一直是这一书写在说话。神圣的文字就是一种声音,它在传教(这是 documentum 的首要含义),它是上帝心血来潮的“想一说”,上帝期望读者(事实上是听众)“想一听”,这样才能进入真理世界。然而,因为一些此前我们已经分析过的原因,“现代”的形成伴随的是这种话语渐渐不再被听到这一事实,它在文本的腐化和历史的变迁中变了质。我们听不到了。“真理”不再依赖于与上帝的伟大声音融为一体的倾听者的注意力。它将产生于某一种工作——历史的,批评的,经济的。它属于一种想一做。今日变质且熄灭的声音,首先就是这一伟大的宇宙之声,人们发现,它已经不再降临;它不再穿越时代的距离来到我们身边。一些建立在话语基础之上的地点消失了,一些被人们认为是接受自话语的身份被丢弃了。这是放弃性的工作。这种丢弃使得身份从此以后依赖于一种生产活动,一种永无休止的行走(或者是脱离和隔绝)。人类与行动展开教量。

书写渐渐被动摇。在科学、研究或者政治等不同的形式之下,另一种书写一步步地登上舞台:它不再是说话的事物,而是被制造出来的东西。这种新的书写仍然与消失中的事物有着联系,在慢慢远去却依然

作为源泉的事物看来,这种书写负下了债,它应该是一种实践,一种仅仅依靠某种行为来支撑自身的身份的不明产物,一个始终与那些为其发展做出贡献的事物有关的步骤,天主教文化的专属声音对它而言变成了身外之物,它能指(这也是声音的定义)之中的现在变成了过去。文字的资本家式征战依赖于这种丢弃以及“现代”社会为了离开这种声音而重塑自身所作的巨大努力。改革工作只不过是其中的一个主要结果。它与上帝的声音密不可分,后者到那为止,一直为其他的文明指引结尾(这些文明之中,没有任何一种在其信奉的诸神死去之后能继续存活):“我们的诸神不再说话了——上帝死了。”

在书写的同时,人们与语言的关系也同样发生了改变。书写与语言相辅相成,但是我们同样需要着重指出这第二个方面,以便弄清今天的话语以怎样的形式重新回归。有另一条历史捷径不妨考虑。现代的转折点首先是在17世纪通过陈述语的贬值和陈述过程的集中而凸显出来的。当说话者确信自己所说真实可靠之时(“上帝在世界上说话”),人们的注意力就集中在破译他所陈述的话语、世界的“秘密”之上。但是,当这种确信因为确保它的政治和宗教机构而动摇时,人们的疑问就指向了寻找唯一说话人替代者的可能性:谁会开口说话?又对谁说?第一说话者的消失造成了交流问题,也就是说,创造而非仅仅倾听某种语言的问题。在逐渐分散的语言海洋里,在这没有界限和锚桩的世界里(人们开始怀疑某个唯一的人是否能够驯服它并使之说话,很快这种行为将变得不可能),每一种特别的话语都证明了一个位置的不存在,过去,这个位置被安排宇宙的行为指派给每一个个人,因此它也就具有了通过专属方式为自己在语言的角落里划一块领地的可能性。换言之,正是因为话语丢失了自己原有的席位,个人才会作为主体而诞生。过去由某种宇宙性语言指派给他的地点,被认为是“使命”和世界秩序中的固定场所,它如今变成了“虚无”,一种真空,它使得作为主体的人不得不学会掌握空间,学会把自己摆到书写生产者的位置。

由于主体的这种孤立,语言具有了客观性,变成了一块较解译工作

而言更需要开垦的土地,一方杂乱的、需要耕耘的自然。统治全局的意识形态变成了科技手段,其主要目的在于创造一种语言,而不再是阅读语言。语言本身也需要被制造出来,“书写”出来。建立一种科学与建立一种语言,对于孔狄亚克*来说,这是同一种工作,正如对于1790年的人们来说,进行革命就是要锻造并推行全国统一的法语^⑤。这一点暗示着要把所有曾经的事物(传统的以及个人的),也就是在人民之中所有仍然与土地、住所、口语以及非语言性工作有关的一切,统统留在过去。对语言的掌握保证并孤立了一种新的“资产阶级”权力,一种通过制造语言而建立历史的权力。这种基本上属于文字的权力不仅仅否认了“出生”特权,也就是说贵族特权:它为社会经济的发展制定了法典,并且根据自己的标准统治、监督或者挑选着所有那些并不掌握这一语言的人。书写变成了一条区分社会不同阶级的准则,这一区分昨天还给资产阶级以特权,今日却偏向于专家治国论者。书写就像一条教育法规一样发挥着作用,这条法规被统治阶级制定,将(修辞的或者数学的)语言变成自己的生产工具。这里,鲁滨逊的故事又解释了这样一种情况:书写的主体就是主人,而使用语言之外另一种工具的劳动者就将是星期五。

205

铭刻在肉体上的法律

上述这一历史性变化并不改变整个通过书写来构造社会的组织。它开创了另一种用途。这是一种新的使用模式。一种迥异的运作。我们需要把这种模式的建立与一项远古到几乎无法追溯的工作联系起来,后者旨在将(社会和/或个人的)肉体置于书写法则之下。这项工作

206

* Etienne Bonnot de Condillac(1715—1780),18世纪法国哲学的重要代表之一,对洛克经验论在法国的传播起了极其重要的作用。——译者注。

先于书写在现代社会中所披上的历史形象而产生,并将在这一形象消失之后继续存在。它把自己嵌入这一形象之中,并将其定义为某种连续的考古学,我们不知道要给予这种考古学以怎样的名称和地位。在其中起作用的事物关乎法律与肉体(一个被书写它的事物所定义、限制、连接的肉体)之间的关系。

世上不存在非书写在肉体上的法律。法律对肉体具有控制权。将个人孤立于集体之外的这一想法之所以产生,正是因为刑事裁判需要处以惩罚的肉体,而婚姻法需要被刻上集体间交易代价的肉体。从出生到死亡,法律“抓住”某些肉体,利用它们来书写自己的文本。通过各种各样的入门方式(仪式般的,学校式的,等等),法律将这些肉体变成清规戒条,变成规章制度活生生的图画,变成由社会秩序所创办的剧院中的演员。甚至,对康德和黑格尔而言,不存在没有死刑的法律,也就是说,在某些极端的案例中,不存在这样一个事实:肉体通过自身的毁灭来标识出文字和社会标准的绝对性。这是一个需要讨论的观点。无论如何,剩下的只有不停书写在肉体之上的法律。它被刻在用其臣民之肤做成的人皮纸上。它把他们集成一个司法汇编。它以此来书写自己的书本。这些书写执行着两种补充性操作:通过这些书写,活着的人被“写入文本”,变成了规则的能指(这是一种文本化);另外,社会存在的理由或者社会的 *Logos*(理念)“变得有血有肉”(这是一种附身)。

所有的传统都在展示这一点:仆人的皮肤是主人的手用来书写的纸张。在《错误的喜剧》里,奴隶德洛米奥对其主人——以弗所城的安提福说:“如果我的皮肤是羊皮纸,而您对我的鞭打是墨汁……”^⑥ 莎士比亚以此指出了书写的原初地点以及法律通过“予其以肤”的方式与其臣民所保持的控制与被控制关系。所有的权力,包括法律的权力,首先都是在其臣民的背上留下痕迹。知识同样如此。欧洲人种学就是这样被书写在来自其他地方的肉体所提供的空间之上。因此我们可以设想,羊皮纸和纸张被放到了皮肤的位置之上,并在那些和平年代取代了皮肤,在其周围形成了一个保护圈。书籍只不过是肉体的比喻罢了。

但是在危机年代,纸张已经不足以满足法律的需要,法律重新被刻画在肉体之上。印刷品的来源是所有印在我们身体之上的文字,姓名和法律的(红铁)烙印最终用痛苦和/或愉悦改变了我们的身体,将它变成一种他者的象征,一种说出的话,叫出的名,给予的姓。这一小说式的场景,代表了成为用于鉴别身份的文字这一社会以及情感上的经历:“我的身体将仅仅是你在其上刻出的图形,是只有你而非任何其他人所能辨认的所指。”奇怪的是,被集体法规书写的痛苦还伴随着一种愉悦,一种被(不知何物)承认的愉悦,一种成为社会语言中一个可鉴和清晰的文字的愉悦,一种被记录在没有主人和没有作者的象征中的愉悦。每一个烙印都在重复着这种被他者法律书写的双重身体感觉。根据不同的情况,它是一个远古和陈腐的比喻,不再作用于被附身的书写;或者,每当书写在肉体之上触摸着烙刻已久的陌生文本的伤疤之时,烙印是书写鲜活的记忆^⑦。

为了能将法律书写在肉体之上,人们需要一种仪器来调节法律与肉体之间的关系。从那些用来在皮肤上划下痕迹、文身的器械以及最原始的方法,到司法手段,总有一些工具在肉体上作业。昔日,是燧石磨成的刀或针。今天,是从警棍到嫌疑犯手铐和囚室等不一而足的工具。这些工具组成了一系列物品,它们被用于在臣民身上镌刻法律,给他纹上图案使之成为规章的展示品,生产一个使标准变得清晰可见的“复制品”。这一系列在两者之间形成;它为法律镶上了边(把法律武装起来),同时瞄准了人的肉体(要给它刻上记号)。作为进攻性疆界,它组织起了社会空间:它把文本和肉体分隔开来,但是它也将两者结合在一起,从而使得人们能够将文本上的“虚构”变成由肉体生产和实现的模型。

这一整套用于书写的工具是可以被隔离的。人们将它们储存在仓库或者博物馆里。它们可以在使用之前或之后被收集起来。它们留在那里,等待着或者被弃置着。这些坚硬的东西可以用在那些已经远去、陌生的躯体之上,也可以重新服务于其他的法律,除了那些曾经依靠它

们才得到应用的法律之外。这些用来捆紧、扳直、切割、开启或者圈闭肉体的物品是不可思议的陈列物：光亮的铁器或钢器，结实的木块，像印刷字块一样排列起来的牢固而抽象的字母组合，弯曲或挺直的器具，用于捆绑或者挫伤的工具，它们画出了一种已被取消的司法行为，也已经开始浇铸用于标识但暂时还不存在的肉体。在不断变化的法律和不停逝去的活着的人之间，这些不变的工具为空间加注标点，组织起网络和边界，一方面借助那象征性的司法汇编，另一方面借助于具有肉体的生灵。不管它们如何地分散（就像一具骨架的块块小骨一样），这一整套工具用一个个坚硬的点画出了规章与同样具有流动性的肉体之间的关系。作为分散的工具，它们是法律的书写机器，——某种社会锁链的机械体系。

从一具肉体到另一具肉体

上述所说的整套器械把一具具个体肉体变成了社会躯体。它使这些肉体生产出某种法律文本。另一套与之平行的器械同时存在着，但是它属于医疗或外科手术的类型，而不再是司法工具。它提供的是一种针对个人的“疗法”，而非针对集体。它所处理的肉体从集体之中脱离出来。在很长一段时间里，它只不过是社会整体的一个“器官”——臂，腿或头，或者是各种力量或宇宙“思想”的交汇点，因为各种疾病、平衡、异常以及其自身的不正常现象，它渐渐作为一个单独的整体而凸显出来。从15到18世纪，“区别”这一个体肉体的过程经过了漫长的历史，就如同人们在化学或微观物理学方面“区别”肉体一样；同样，肉体成为一个社会的基本单位也经过了很长的时间，在这一过渡期内，肉体作为政治或宗教秩序的微型（一个“缩影”）而出现^⑧。当参考单位渐渐不再是社会躯体而是个人躯体之时，当医疗政策的统治开始取代司法政策的统治之时，社会文化学假说出现了一个变化，那就是对个体的代

表、管理以及个体的福利。

医疗方面个人主义的显现,圈出了一块专属的“肉体”空间,其中我们可以分析各个因素的组合规则与交流原理。从17到18世纪,有一种想法一直困扰着医学^⑨:在这一肉体之中有着一种关于运动着的物体的物理学,一直到19世纪,这一科学模型才被热力学和化学参考所取代。这是一种梦想,目标是能够掌握一种关于身体中被脉动、压缩、平衡性变化以及各种各样的工作所联系在一起的不同组成部分的机制原理。这是一出身体的戏剧:一整套关于泵、送风装置、过滤装置、杠杆等复杂的机器,其中有着液体在流动,各器官互相之间做着呼应^⑩。对人体各部件以及它们之间的相互作用的认识,使得我们能够用人工器官来替代那些恶化或者存在缺陷的部位,甚至可以使我们制造出机器人。身体被修复着。被改造着。甚至是被制造着。于是整套的矫形外科器械以及手术工具层出不穷,使得我们从今往后,能够解剖并修复人体、能够对之进行切割、替换、摘除、添加、修改或者矫正等等的行为。这些工具组成的网络正在复杂化并扩展着。时至今日它仍然存在着,尽管我们已经过渡到了化学医学和控制论模型。在身体机制所提供的不可胜数的可能性之上,又加上了千万种锋利和精细的钢铁制品。

210

但是它们的激增是否改变了它们的功能呢?工具仪器换了部门,从法律的“应用”过渡到了外科或矫形医学的“应用”,但是它们仍然保留着以法律的名义标识或改造肉体的功能。尽管(科学的、意识形态的以及神话学的)文本汇编发生着变化,尽管肉体相对于社会而言获得了自治权并且披上了机械装配的形象,但是,将第一具肉体与其他肉体联系起来的、也许被手术可能性的增加而夸大的工作,依然是由书写在肉体之上的文本所决定,依然由知识的附身所决定。这是法律性证书的稳定性。是这些工具令人匪夷所思的功能方面的死板,虽则它们活跃于切割、捆紧、塑造肉体,后者被永无止境地奉献于为社会堆积躯体的创造活动。

211

这些用钢铁和镍制成的物体似乎为我们指出了一种必要性(或是

一种宿命?):必须通过使用钢铁来将法律引入人的肉体之中,在一种文化中,只有那些被工具书写过的肉体才能被该必要性批准或承认为人体。即便在19世纪初医学上的意识形态开始慢慢地倒转过来,即便在大多数情况下去除疗法(病痛是一种额外的东西——某种无关或过多的东西——应当通过流血、清洗等等手段来将之去除)被添加疗法(病痛是一种缺失,一个赤字,应当通过药物、支架等等来填补)所替代,但是具有工具性的成套设备继续扮演着在人体上书写崭新而非陈旧的社会知识文本的角色,恰如少年教养院的大铁门永远一成不变,即使人们可以改变它铭刻在受刑者身上的规范文本。

也许卡夫卡笔下的神秘机器,在经历了一代又一代之后,它的形式不再那么暴力——也许同样不再那么有效,能燃起营地的目击者在那个被他者的书写弄得遍体鳞伤的垂死者眼中看到的至高无上的愉悦光芒。至少,对这一体系的分析能够使我们发现那部将身体变成文本雕刻的机器的变异和运行机制,也能够使我们发出这样的探询:这种难以辨认的书写究竟旨在满足什么人的眼睛。

附身仪器

212 在17世纪,有一场运动使清教徒改革者以及法律学家们偏向了被称为 *Physicians*^① 的医生们的知识,某种巨大的野心从这场运动中产生:这一野心的目的在于从某一文本出发来重塑历史。让书写为腐败的社会和没落的教会提供重塑这两者的模型,这是改革的神话。这是对源头的回归,不仅仅是天主教西方的源头,也包括宇宙的起源,该回归的目的在于创造一种产生并附身于 *Logos* 的宇宙起源论,使 *Logos* 重新但以不同的方式“得到肉身”。这一神话的不同变体在文艺复兴时期随处可见,它带着这样一种在乌托邦、哲学、科学、政治或者宗教性质方面不停变化的信念:理智应当能够建立或修复世界,我们不再需要阅

读某种秩序或者某个隐藏的作者的那些秘密,而是应当生产一种秩序,并且将这一秩序书写在野蛮或者堕落了的社会的身躯之上。书写获得了对于历史的权利,以便纠正、制服或者教育这一历史^⑫。它在“资产阶级”的手中获得了政权,后者用文字的工具性取代了出生特权,与该特权相关的是这样一种假设:既成世界就是真理。书写具有了科学性和政治性,坚信理论只有在被书写到自然中去时才能改造自然,这一坚信很快就变成了“明智”或者革命的假说。书写具有了暴力性,在迷信的民众或者着了魔的地区的非理性中切着、割着。

印刷术通过书写描绘出了这一文本与肉体的结合。想象中的秩序(酝酿好的文本)在重复这一秩序的肉体(书本)之上产生,同时开辟了条条小径和道路,开辟了宇宙之不谐和之中的理性网络。过程在将来会发展出多种形式,目前只不过是更加泰罗制化了的技术手段的隐喻,后者把活着的人变成了秩序的印刷品。但是根本的想法已经存在于这一使自己书本化的 Logos 之中,存在于这些被启蒙运动时代认为会重塑历史的书本之中。它的象征也可以是那些从 18 到 19 世纪不停增加的“机构”:它们给予文本以“可应用于”并决定公共或者私人躯体的地位,因而使得文本具有了实效性。

213

这一神秘而又高涨的改革热情根据三个为它下了定义的词语而运作:首先是一种模型或者“虚构”,也就是说一个文本;其次是用来应用或书写这一热情的器械,也就是说工具;最后,是同时作为模型的支撑和附身的材料,也就是说一种自然物,主要是被书写变成物体的血肉之躯。通过使用工具,使一具肉体与社会论述为其所下的定义相符合,这就是运动。这一运动出发于某种标准性思想,后者的流动依赖于某种经济交流法则,或者依赖于由常见传奇故事和知识创新所产生的变体。一开始,存在一种由某个制定法律的“象征性”体系所决定的虚构,也就是一种对躯体的代表(戏剧)或关于躯体的寓言(一种“说法”)。换言之,一个作为某一契约之能指(术语)的躯体。这一推论性形象应该把信息传递给曾经被命名为“血肉”的这一陌生的“真实”。从虚构到给虚

构以实体的陌生,其间的过渡由某些工具来实施,由于待(改)造的肉体会进行不可预见的抵抗,因此这些工具的数量不断增加。工具无穷尽的分裂变化是必需的,以便于人们将这些作为统一模型的、关于身体的说法及/或认识进行调整,并且将之应用于关于身体的模糊不清的事实;身体在对外来干涉进行抵抗的同时,逐步显露了自身的复杂机制。于是乎,在工具与血肉之间产生了一种游戏,游戏的展现一方面是通过虚构中的变化(对认知的修正),另一方面是由于对个体差异的忽视而产生的惨叫以及发不出声的痛苦。

214 工具首先是手工艺产物,然后是工业产物,它们在某些依赖于工具的服务的形象周围不断普及,这些形象是社会交流空洞的中心和最为纯粹的能指,是一些“虚无”——它们永久地代表着旁门左道、锋利的蜿蜒曲折的手段、具有穿透力的诡计以及锐利的转弯,对于工具要渗入迷宫似的躯体来说,这些都是必要而且是由前者所产生的。通过这样的方式,工具成了知识的金属词汇,它们从这些旅行中把知识带了回来。这是一些关于实验知识的数字,由躯体的痛苦征服而得,而躯体本身变成了展现这些征服的版画和地图。被切割或添加、分解或重组的血肉,讲述着关于所有这些作为不朽英雄的躯体的丰功伟绩。对于一次生命或者一次潮流来说,它们凸显出了工具的所作所为。它们是关于工具的人体叙述,流动着,昙花一现。

但是当(也只有当)某种“自然”被认为游离于模范之外时,当某种“材料”从信息化和改革化操作中脱颖而出之时,器械才具备工具性。对于这样一种书写而言,某一外在不可或缺。一旦在需要镌刻的文本以及使该文本历史化的肉体之间出现分离,整个系统就会停止运行。然而恰恰是工具使一切变得不同以往。它们标志出了两者之间的分离,没有这一分离,所有的一切都会变成分散的书写,变成关于虚构和模拟的不确定组合,或者恰好相反,变成自然力量、性欲冲动以及本能爆发的连续发生。工具是书写的执行者,同时也是它的护卫者。它们保护着这一限定书写并将其与待教育肉体区分开来的特权。相对于它

们所执行的文本而言,工具所形成的网络维持着一种本体参照系——或者是一种“真实”——工具为这一参照系提供信息。但是这道围墙在慢慢分裂。工具渐渐让步,它们的用途或者习惯发生改变,对于当代秩序而言,它们几乎已经过时;而在这一秩序中,最终混为一体的书写和机器装备变成了由遗传规则所发现的程序模具的偶然模态^⑬,在这一秩序中,昔日臣服于书写的“肉体”现实,如今也许只剩下那声叫喊——出于痛苦或是愉悦——那是与不可确定的模拟组合不相适宜的声音。

215

事实上,在失去那一(神秘的)将可想象之物组织起来的能力的同时,文本、工具以及肉体组成的三元体系仍然秘密存在着。尽管对于控制论的科学性而言它是违法的,但它依然存活了下来。它被分成了小块,变成了片断,但是它依靠许多其他的同类而积累了自身。那些认识论的形式永远也不会被新秩序的出现而取代,它们层叠起来,构成某一现在的根底。在工具体系之中,到处存在着纪念品和口袋,比如这些领取半饷的军人,在代表了某种体制和某种帝国征服之后,在王朝复辟时期继续组织着法国的网络和核心。工具披上了民俗的外衣。它们也是从已逝的机械帝国中遗留下来的半饷军人。这些工具人口在一种作为纪念性废墟的地位以及一种密集的日常活动之间摇摆。它们形成了一个由物品组成的中间阶级,这些物品已经退休(进了博物馆),却仍然在工作(对许多附属性工作来说它们具有可操作性)^⑭。它们的这种繁杂的劳作四处可见,从厕所到地位最高的实验室,从商店到手术室。不管是小玩意,还是为我们提供身体信息的手术刀,它们本是另一时代的产物,然而却在我们的时代里大量繁衍。

用于再现的机器装备

有两种主要的操作为工具的作用指出了特点。前者首要着眼于将多余、患疾或者不美观的部分从身体之中剔除出去,或者补上身体所缺

216

少的东西。于是工具的突出,依据的是它们所执行的行为:切割、拔除、摘取、去除等等,或者是安插、放置、粘贴、覆盖、组合、缝合、连接关节等等,——更不要说那些被用来代替缺失或者恶化的器官的器具:心脏的阀门和调节器,假关节,安放在股骨之中的钉子,人造虹膜,小骨替代品等等。

从内或者从外,这些工具纠正了一种多余或是不足,但是这种多余或不足是相对于何物而言呢?就像人们褪腿毛或是涂睫毛,剪发或是植发的时候,这种去除或者添加的行为实际上是一种法典。它将人们的身体维持在一种标准范围之内。从这一角度来看,即使是衣服也可以被看作是工具,多亏了这些工具,社会法规才能监督人们的身体和四肢,并通过潮流的变化对它们进行调整和训练,如同军事训练一样。而汽车,就像一件胸衣,同样对它们进行着塑造,并使它们与某种姿势模型相适应。这是一种矫形工具。在某一社会里,由传统挑选并在市场上售卖的食物,同样在喂养身体的同时塑造着身体;它们给身体加上了一种等同于身份证的外形和活力。眼镜、香烟、鞋子等等以自身的方式重建了身体“画像”……社会通过某种机器装备,利用生者表现自己并且将生者变成自己的代表,而这一机器装备的界限在哪里呢?身体顺从于如此之多的法律,而那一被用来在身体之中进行移动或纠正、添加或去除等行为的规训仪器^①又会止于何处呢?说实话,身体只有在适应这些法典的时候才成其为身体。何时何地,身体之中有某一事物没有被一种社会象征工具书写、重建、培养、确定身份?也许,在这些不懈书写最远的界限处,在有着错误的地方,我们能听到的只有那声呐喊:它逃脱了出来,它逃脱了书写的势力范围。从第一声呐喊到最后一声,某种东西爆发了,它对于身体来说是异处,是 *in-fans* 和不足的教养,是孩子身上那让人不能容忍的东西,是着魔、疯狂或是患病的东西——是一种“举止”的缺失,就像《珍妮·迪尔曼》中那个婴儿或者是《印度之

歌》中那位副领事的号叫”。

这种关于去除或是添加的初级操作只不过是另一种更为普遍的操作的必然结果,后者的目的在于让身体再现法典。我们已经看到,这项工作“实现”了一种社会语言(就该术语的英文意义而言),并给予这一语言以有效性。为了使身体拼读出一种秩序而为之“装配机件”,这是一项浩繁的工程^⑤。而要用身体来实现这一与法律的对接,自由经济比起极权主义而言同样富有效率。它只不过是依据其他的方法来进行这一工作。它并没有压制各个团体以便为它们烙上某一专制政权的烙印,而是首先将它们雾化,接着增加紧密的交易网络的数量,后者使个体单位与社会经济以及文化规则(或是“潮流”)相适应。有时,我们会自问为何这样的方法行得通。究竟是何种欲望或需要驱使着我们将自己的身体变成某种具有鉴别身份性质的法律的标记?而那些能够回答这一询问的假设,则以另一种方式显示出了工具在我们的幼稚“本性”以及社会推论之间所建立的种种联系的力量。

218

首先,是演说的某种可信性创造了信徒。它生产出了实践话语的人。使人相信,就是使人实践。但是奇怪的是,反过来,使人实践的能力——书写并装配身体的能力——恰恰是使人相信的能力。这是因为法律已经通过并在身体上得到了应用,它“附身于”各种身体实践,因此它可以获得信任并且使人相信,它是以“真实”的名义在说话。它声称“这一条例是由事实本身传达给你们的”,由此它使自己变得可信。人们相信那些被认为是真实的东西,而这一所谓的“真实”是由某种信任指派给话语的,前者给了后者一具被法律镌刻过的身体。法律总是不停地需要“预支”身体,需要附身资本,以便使自己被信任和被实践。它之所以被铭刻是因为那些已经被铭刻下来的东西:证人、遇害者或是一些使人们认为法律可信的范例。就这样,它用关于法律的言语来确定

⑤ 这两部电影分别归功于尚塔尔·阿克爾曼(Chantal Akerman)和瑪格麗特·杜拉斯。(L. G.)

自己的地位：“前人已经实施过了”，或者“别人相信了也实践了”，又或“你本人，你的身体也已经刻上了我的签名。”

换言之，规范话语只有在自身已经成为一个文本、一篇与真实接轨并以真实的名义说话的文章，也就是说一种由身体来叙述、由人像来装饰的历史化了的法律之时，才会变得“可行”。为了使自己在令人相信的同时生产出更多的文本，法律本身的文本化是一个先决条件。而工具正好保证了从话语到文本的过渡，这一过渡的实现靠的是一些代表法律的操作，它们使身体与法律相吻合，如此便使法律带来了这样一种信誉：它是由真实本身来作叙述的。从法律的启蒙状态一直到刑罚的出现，所有的社会正统观念都利用工具来为自己披上历史的外衣，并生产出与（用身体发出的）话语密切相关的可信性。

219 另外，还有一种动力补充着这第一种，并与其互相交织，它驱使生者成为标志并且在话语中找到化身意义单位、变成身份的方法。从这些模糊和分散的肉体、这种脱轨和不安的生活，最终过渡到某个词语的清晰性、成为言语的一个片断，一个仅有的、通过其他词语可以辨认同时亦可被引用的名词：这种激情萦绕着用工具与自身肉体作战的苦行者，或者是那个用语言代替工具的哲学家，就像黑格尔所说的那样，他是那么“奋不顾身”。但是无论何人都可以作证，他们饥渴地想要获得或者成为一个名词，保留自己的称谓，化身为一个所说，即使牺牲性命也毫不在乎。这种身体的文本化对应着法律的重现；它支撑着法律，甚至于似乎是法律的根基，无论如何它都为法律服务。因为法律耍弄着它：“给我你的身体我就给你意义，我使你成为我话语中的名词和词语。”这两种论题互相交谈；法律也许将不再拥有任何的权利，如果它不依赖于那一隐晦的欲望：拿血肉与光荣的身体交换，被书写下来——哪怕是致命的，并变成一个被承认的词语。同样，唯一在这里与这种意欲成为标志的激情相对立的，是那声呐喊，是身体之中那一逃脱了命名者法律的偏离或出神、反叛或出走。

也许所有不属于愉悦或痛苦之呐喊的经验都被体制收集了起来。

所有未被这种出神移动或摧毁的经验都被“审查官之爱”^①捕获了,被法律的话语聚集并利用了。被引导了方向,制成了证书。被社会体系书写了下来。我们还需要在那声声呐喊中寻找没有被文字工具性的秩序所“重塑”的事物。

“单身机器”

鲁滨逊辛勤操持的小岛在 18 世纪的天空中刻下了一种新的文字实践,我们可以将该实践的产生与其之后的推广作比较,在 1910 至 1914 年前后,数部荒诞派机器表现了这一实践的推广,其中的人物形象在阿尔弗雷德·雅里(《超人》[*Le surmale*], 1902;《佛斯特洛医生》, 1911),雷蒙·鲁塞尔(《非洲印象》, 1910;《洛克斯·索罗斯》, 1914),马塞尔·杜尚(《大玻璃:或新娘甚至被单身汉们剥光了衣服》, 1911—1925),弗朗兹·卡夫卡(《在流放地》, 1914)等作家的作品^②中不断涌现:这是一些关于书写操作之中的禁锢的神话,书写永不休止地装配自己,并且永远只讲述自身的故事。只有在虚构的故事中才有出口,它们是画中的窗户,是镜子玻璃窗。除了书写形式之下的洞口和裂缝,不存在其他。这是一些关于剥光衣服和折磨的喜剧,是感官之落叶的“自动”叙述,是变形脸孔的戏剧蹂躏。这些创作之所以被归为荒诞,并不是通过它们在语言边缘所展现的真实的含糊不清,而是通过生产虚拟物的装置与他物的缺失之间的关系。这些关于小说或圣像的虚构讲述的是,对于书写来说,既没有入口也没有出口,只有无穷无尽的创造游戏。神话讲述的是事件的无地点性,或是某一并未发生的事件,——如果说所有的事件都是一种入口或是出口的话。生产言语的机器被人们用历史清洗过,被真实的种种不堪改变了用途,成为绝对的机器,与另一种“单身汉”无任何关系。

用弗洛伊德的话来说,这是一种“理论虚构”,它在 1900 年就已经

221 描绘出了一种生产梦想的单身机器——昼进夜退^⑩。它被书写在一种没有土地没有躯体的语言之中,带着整整一份关于致命流放和艰难逃亡的剧目单。孤独的机器使死者的爱神起作用,但是这一丧葬仪式(除此之外别无其他)是在缺席者之墓中演出的一出戏。在图形和语言操作的领域中并不存在死者。身体的分离或是死亡引起的“痛苦”仅仅留在文学之中。伤害、折磨、令人死去的“痛苦”只在书页的内部进行着。单身状态是文字上的。变成了气缸和印刷机压字框的人物,是画在“玻璃”上、组装在一起的破坏力和动力,他们的视角展现与位于其后(玻璃是一扇窗户)及其前(玻璃是一面镜子)的物体混合在一起,在被安放在德雷尔小姐乡村房屋的书房里的、杜尚的《新娘甚至被单身汉们剥光了衣服》这面玻璃—镜—画(painting-glass-mirror)之中^⑪,人物不仅仅表现了绘画主题的分散性,也表现了玻璃的透明度带来的交流圈套。这是关于言语的滑稽戏:绘画的组成部分掺杂了光学效果,它们既不连贯也不相关。欣赏者目光的偶然滑动将它们汇聚在一起,却并没有将它们结合。被机械组织起来的背叛“剥光”的新娘永远也不会与真实或者意义相结合。

的确,只有一种情欲,作为对另一种缺失的渴望,能够使生产性机器运转起来,但是它针对的是某一永远不在那里的、使得照镜者的目光变得无法摆脱的事物,照镜者被自己的复制品所吸引,它在玻璃—镜子提供/拒绝的各种事物之中晃动。照镜者发现自己分散在不可掌握的事物之中。绘在马塞尔·杜尚的玻璃上的图形画出了剥光的假象,作者和读者是那些永远都是单身汉的照镜者。视线包含和欺骗了缺失的交流。其他的单身机器同样起着作用,它们根据机械的形象来辨别性器官,根据光学假象来鉴定性特征。因此在阿尔弗雷德·雅利的《日与夜》中,有一具题词悬于那面环绕着海中仙女之岛的玻璃城墙之上,仙女在军事化装饰的中央被玻璃所包围;关于“那个热情亲吻镜子中自己的复制品的人”,这句题词是这样说的:“玻璃在某个方面活跃起来并变成了性器官,而人与其形象则透过城墙互相欣赏。”^⑫在这座“淫荡的玻

222

璃之岛上”，某种机器在每一个有着横三角图案的地方都制造了一个只不过是代用品的性器官。因此，在《一万海里》(*Les dix mille milles*)中，一面玻璃将车厢外骑自行车追赶火车的男人们与车厢内那个女人隔了开来。

这些作为神话片段的悲-喜剧承认，使用同时作为承诺和幻影的语言而进行的交流是不可能的。有一种诗学再一次预告了这一理论。自此以后，人们的思考便朝着这一方向前进。在拉康看来，“lalangue”(语言结构)一类实际上将说话(*le parler*)与结合的不可能性(“没有性关系”)联系起来，甚至是将语言本身的不可能性与本应创造的交流的不可能性联系起来。这位语言学家还补充道：“正如哲学家的语言是相互了解之不可能性的所在地一样，lalangue 是性关系之不可能性的所在地。”^②对于那些渴望交流的人来说，他们所能做的只有去喜爱代替了他们之间交流的语言。而这正是一种由机器提供的语言模型，这部机器用性质不同而又互相结合的零件所组成(就象所有的陈述一样)，并且通过自身的机制游戏发展着一种单身自恋主义的逻辑。

“问题是要穷尽词语的含义，跟它们游戏，直到破坏它们最隐秘的属性为止，要最终声明词语与我们习惯使用的其表达性内涵之间的分离。”^③从此以后，重要的不再是所说(一种内涵)，也不是说话(一种行为)，而是变化，以及更让人意想不到的、使变化的数量得以增加的手段的发明^④。

因此，“真实”出现在文本之中为的是使自己得到生产和出口，这样的时代已经结束了。书写似乎与事物的暴力相结合并且将事物放置于某一理性秩序之中的时代也结束了。现实主义只是一种假装，是关于真实的一出戏剧。在左拉之后出现了雅里、鲁塞尔、杜尚等人，也就是说，出现了关于另一种不可能性以及被交付给该不可能性之机械原理或者孤独勃起的书写的“理论虚构”。文本模仿着自身的死亡，并将之转变为不值一提的东西。这一作为完美尸体的书写再也得不到任何的尊重。它只不过是关于真实的幻想圣事，是为嘲笑昔日假设而准备的

空间。在那里,为了葬礼而进行的讽刺而又细致的工作不断展开。

在笛福笔下那征服性的书写之中,主要的部分都受到了牵连:白纸只不过是一面玻璃,玻璃所展现的事物被自身所排斥的东西所吸引;被书写下来、禁锢在自身之中的文本丢失了作为其上级的参照物;多样性用途变成了单身堂璜或者“鳏夫”“不结果的免费品”,只有象征性的后代,没有妻子,没有自然,没有任何其他。书写在这里是“题词之岛”,是 *Locus Solus*^{*},是“流放地”,——是多劳的梦境,被不可能性——梦境以为这是说话的对象或者主题——所占据。

正是通过这一将书写现代神话剥光的行为,单身机器才以嘲弄的方式变成了亵渎神明之物。它攻击着西方那一暂将事物真相与文本相连并对之进行改造的野心。它偷走了存在(内容,意义)的相似物,而后者正是圣经的神圣秘密,四个世纪以来的资产阶级书写将圣经变成了文学和数字力量。也许这一反神话对我们的历史而言仍然过于超前,即便它在科学保障的腐败之下,在学院派广大的“担忧”之下,或者在政治话语逐渐的隐喻化之下,已经得到了多重的肯定。

注释

- 326 ① *Traslation of Grundtvig, Budstikke i Høinorden* (1864), 31 X 527, quotation in Erica Simon, *Réveil national et culture populaire en Scandinavie. La genèse de la Højskole nordique, 1844—1878*, Copenhagen, 1960, 第 54—59 页。
- ② E. Simon, 同前,第 54—59 页。
- ③ Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, 第 41 页。
- ④ Karl Marx, 《Manuscripts de 1844》, in Marx und Engles, *Werke*, ed. Dietz, t. 1, Berlin, 1961, 第 542—544 页。
- ⑤ Michel de Certeau and al, *Une politique de la langue*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1975。
- 327 ⑥ Shakespeare, *The Comedy of Errors*, III, 1, 13。

* 意为“荒凉之所”。——译者注。

- ⑦ 阅读是文本在肉体上的铭刻,关于这一点,见 Lucette Finas, *La Crue*, Paris, Gallimard, 1972, 前言。
- ⑧ 关于这一叙述,见 A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, Oxford, Basil Blackwell, 1978; 以及在此之前的 C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1964。
- ⑨ Charles Webster, *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform, 1626 - 1660*, London, Duckworth, 1975, 第 246—323 页。
- ⑩ Jean-Pierre Peter, 《Le corps du délit》, in *Nouvelle Revue de psychanalyse*, 第 3 期, 1971, 第 71—108 页。J.-P. Peter 所区分的身体的三种连续形象可以与物理学的三种范例相联系,前者是后者的变体和应用,我们要了解的是冲击波物理学(*la physique des chocs*, 17 世纪),远距离作用物理学(*la physique des actions à distance*, 18 世纪)以及热力学(19 世纪)。
- ⑪ Ch. Webster, 同前,《Conclusions》,第 484—520 页。
- ⑫ 关于这一书写相对于历史所掌握的新权力,见 Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 3^e éd., Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984。
- ⑬ 见 Jean Baudrillard 的分析, in *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976; 《L'ordre des simulacres》, 第 75—95 页,和 *Traverses*, n°10 entitled *Le Simulacre*, feb. 1978。
- ⑭ 它们被铺展在冰冷的纸上,就这样摇摆 in André Velter 和 Marie-José Lamothe 的美丽书本中,见 *Les Outils du corps*, photos de Jean Marquis, Paris, Hier et demain, 1978。但是它们同样繁衍在那些技术目录中,例如 *Chirurgie orthopédique*, catalogue de Chevalier Frères, Paris, 5—7 place de l'Odéon。
- ⑮ 参考 Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, 其中所进行的分析为我们开启了一块待盘点的广阔领域,甚至超越了某些敞视手段。
- ⑯ 社会法典在扭曲个体本质的同时被书写其上,这是一种涂尔干式的想法。书写的首要形式将会是扭曲,后者给予前者以标志性力量。见 Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968。
- ⑰ 见 Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974。

- ⑮ Michel Carrouges, *Les Machines célibataires*, Arcanes, 1954 (以及 1975 年修改和增加过内容的重版); Jean Clair and al., *Junggesellen Maschinen. Les Machines célibataires*, Venise, Alfieri, 1975。
- ⑯ *Die Traumdeutung*, chap. 7, about the *psychischen Apparat*. *Theoretische Fiktion* 这一表达特指“对一种原始的身体仪器的虚构”。
- ⑰ Katherine S. Dreier and Matta Echaurren, «Duchamp's Glass 'La mariée à nu par ses célibataires, même'. An Analytical Reflexion». (1944), in *Selected Publications. III. Monographs and Brochure*, New York, Arno Press, 1972.
- ⑱ Alfred Jarry, *Les Jours et les Nuits* (1897), Paris, Gallimard, 1981.
- ⑳ Jean-Claude Milner, *L'Amour de la langue*, Paris, Seuil, 1978, 第 98—112 页。
- ㉑ Michel Sanouillet, in Marcel Duchamp, *Duchamp du signe. Ecris*, éd. M. Sanouillet, Paris, Flammarion, 1975, 第 16 页。
- ㉒ Jean-François Lyotard, *Les Transformateurs Duchamp*, Paris, Galilée, 1977, 第 33—40 页。

第十一章 声音的引用

加布里耶·柯塞，《歌唱与话语》，1675

Vox...
Nympha fugax*^①

加布里耶·柯塞，《歌唱与话语》，1675

鲁滨逊本人就已经指出了在其文字帝国之中是怎样出现裂缝的。在某一时期，他的事业确实被迫中断，并且被某种反复回到小岛岸边的缺席烦扰着。这是“一个男人赤脚在沙滩上留下的足印(*the print*)”。这是界碑的不稳定性：疆界让步于外来之物。在书页旁的空白处，一个无形的鬼魂留下的痕迹(*an apparition*)扰乱了有条不紊的资本主义化工作所建立起的秩序。它使得鲁滨逊产生了“疯狂的念头”(*fluttering thoughts*)，“古怪的脾气”(*whimsies*)以及一种“恐惧”(*terror*)^②。这位资产阶级征服者变成了一个“游离于自身之外”的人，自己也被那个并不说明任何问题的(野人)脚印变成了野人。他几乎成了疯子。他做着梦，但都是些噩梦。他对上帝统治下的世界失去了信心。他失去了理智。他从昔日对他而言具有意义的苦行中脱离了出来，经历了一天又

225

226

* “声音……瞬间的仙女”。

一天炼狱般的生活，一心想着干掉那个陌生人，或是担心自己被吃掉。

于是，在写下的书页之上出现了一个污迹——就像小孩子在象征上帝威严的书本上乱涂的画。在语言之中渗透进了一个错误。具有归属性的土地被某种并不在那里也并没有（像神话一样）^③发生的事物改变了性质。鲁滨逊只有在具备观察的可能性之时才会重新获得控制权，也就是说用某个可感知的生命、某个可见的物体代替缺席者的印迹：这就是星期五。只有在那时他才重新回到自己的秩序之中。混乱，是出于某一短暂发生过的事物留下的痕迹，出于某一过程的“几乎什么也没有”。在吃人的冲动和被吃的恐惧之间摇摆的暴力产生于在安特卫普的哈德薇希*之后，我们仍可称之为某种“缺席的存在”的事物。在这里，他者并不构成隐藏在鲁滨逊所书写的体系之下的另一体系。他的这座小岛并不是一种誊写，我们不可能在其中揭露、破译、解读出一种已定秩序强加的、但又与其是属于同一类型的体系。留下痕迹并经过的事物并没有属于自己的文本。它只能出自于主人的话语，也只能存在于主人所处的位置之中。这种差异在语言上的表达只有鲁滨逊自己的阐释性狂热——梦和“古怪的脾气”。

227 这本 1719 年的小说已经展现了将作为声音而出现在书写范围之内的事物的无地点性（留在岸边的一抹痕迹）和荒诞主义模态（一种阐释性疯狂），即使丹尼尔·笛福仅仅将身体的一隅（一只赤脚）认作文本中无声的标注，而不是通过作为身体对语言的标注的声音。这种形式以及这些模态也已有了一个名称：鲁滨逊说，它们揭露了某种“野蛮”（wild）的东西。于此于彼，这一命名都是关于某种真实的“绘画”；这是一种组织自身所说的操演行为。它“示意”着，正如人们向某人示意告辞。它行它之所言，并构成了它所宣称的野蛮状态。就像人们以点名的方式将某人开除一样，“野蛮”这一名称同时创造和定义了文字经济在自身之外所建立的东西。另外，它也立刻被派作其主要谓语的用途：

* Hadewijch, 1200? —1269, 13 世纪女神秘主义者。——译者注。

野蛮之物是短暂的；它会留下痕迹（污迹、笔误等等），但是它并不会被书写下来。它改变了某一地点（打扰了这一地点），但是它自身却并不创造地点。

由丹尼尔·笛福所开创的“理论虚构”描绘出了与书写有关的改变的一种形式，一种同样将自己的身份强加于声音之上的形式，因为在不久之后，星期五出现了，他将面临一个历时悠久的选择：要么呐喊（“野蛮”的撕裂，呼唤对教育学——或者精神病学——“处理”的阐释和纠正），要么使自己的身体成为统治性语言的执行者（执行命令的身体在成为“主人的声音”的同时，代表了一种理性，接受“陈述之替代”作为自身存在的地位，不再是他者之“所言”的行为而是行为过程）。现在轮到声音像一条痕迹一样进入文本之中，成为身体的表象和借代，它是转瞬即逝的引用，就像哥萨尔（G. Cossart）笔下的“仙女”——*Nymphe fugax*，瞬间的过路者，肉眼可见的幽灵，文字经济中“异教”或者“野蛮”的回忆，来自另一传统那令人担忧的噪声，无尽的阐释性生产的借口。

我们还需要确定几种由于口头的排外性（exclaustration）而被强加于口头性之上的历史形式。由于这种旨在实现经济专属性和有效性的排外，声音主要以引用的形式出现，而引用在书写的领域之内，与鲁滨逊小岛上的那个脚印是同质的。在文字文化之中，引用将阐释结果（引用使得文本得以生产）和变质结果（引用令文本产生担忧）结合了起来。它在这刻画了其两种极端形式的两极之中摇摆：一方面，是文本前-引用，其作用在于从某些纪念物出发来生产文本，而这些纪念物是从一种作为权威而发生作用的传统之中挑选出来的；另一方面，是回忆-引用，是具有结构性而又被书写驱逐的口语关系那骚动和片断性（像一个声音残片）的回归在语言中留下的痕迹。这两者似乎都是极端范例，在它们之外不再有任何与声音有关的事物。在第一种情况下，引用对于话语而言变成了话语之繁衍的工具；在第二种情况下，引用逃脱并切割了话语。

如果我们只保留这两种变化情况的话，我会把前者称为“寓言科

学”(这是人们在18世纪经常给它的名称),把后者称为“声音的回归与迂回”(既然它们的回归像春天的燕子一样,带着微妙的模态和过程,像修辞中的迂回和诗段,并且表现为占取空地的路程,像玛格丽特·杜拉斯所言的“为了声音的电影”,以及昙花一现的巡回——“小转一圈便走了”)。对这两种形式的粗略描写可以作为一种口头实践考试的预备,同时要明确指出那个依然使声音具有说话方式的框架的几个特点。

移位的陈述

229 有一个总论题贯穿并决定了上述所说的形式,而要介绍这些形式,我们也应当重新回顾这个论题。我将从其语言学角度来讨论。从该角度出发,鲁滨逊参与并参照了陈述问题的一个历史性移位,也就是说“说话的行为”或者 *speech act* 的历史性移位。在被普遍认为被说以及在说的世界的分裂之下,关于说话者及其身份的问题变得尖锐:当不再有建立整个特殊陈述的神圣说话者时,谁在说话? 这一问题曾经似乎被某一体系解决了,该体系通过自身的文字生产为主体提供了一个稳固而又有分寸的位置^④。有一种自由经济存在着,其中分散以及互相竞争的活动应该促进某种总体理性,在这一经济之中,书写这一劳动同时产生了产品以及产品的生产者。从那以后,原则上,在这些灵巧的作坊里人们不再需要声音了。因此,在古典主义时期——该时期的首要任务在于形成衍生于自然并用于改变自然(鲁滨逊的所为代表了这一行为,他通过记日记或者说“理智之书”开创了自己的事业)的科学和技术“语言”——,每一个这样的“书写”体系都将自己的“资产阶级”生产者置于怀疑之外,他们确信这一自动仪器能使他们获得在世界躯体之上的征服。

一个新的国王在成长:个体,不可掌握的主人。人自身成为由某一创世纪决定的、曾经与其作品“相分离”的上帝,这一特权被转移到了具

有开明文化的人的身上。诚然,上帝的资产阶级后代对犹太基督教上帝的诸多特点进行了挑选:新的上帝会书写,但是他却不讲话;他是作者,但是在对话中他并没有受对象的限制。于是,在作为交流障碍而重新回到今天之前,关于陈述的担忧事先被解决了。被放置在“进步”旗帜之下的、不断增长的物体生产,也可以被当作是关于其发起人的自传体文本:他们在实现自身的过程中讲述着自身的故事。由此形成的历史是关于他们的历史;该历史通过一种双重的切分而实现,这一切分一方面隔离了作为力量和知识之主题的具体操作,另一方面使自然重新成为取之不尽的宝藏,他们的产品脱离了自然,因此他们掠夺着自然。新的创造者在孤独之中豁免了自然,而被奉献给他们征服的自然变得贫瘠:这两种历史性假设割断了主人(他们不说话)与宇宙(它不再说话)之间的口头交流,并且在三个世纪的时间里使一项过度的工作成为可能,这项工作斡旋着两者之间的关系,并且作为人一神的生产者以及宇宙的改变者而变成了一页新历史的无声的中心策略。

230

然而,被该项工作剔除了的原则问题又回来了:谁说话?对谁说?在变成了在生产工具和成果的书写之外,这个问题重新出现。它在旁侧重生,来自于文字事业之扩张所及的疆界之外。其他的“某物”仍在说话,以不工作之人——野人、疯子、孩童,甚至是妇女——的多种形式展现给主人;接着,往往以被书写排除在外的人民的某个声音或某些呐喊的形式,总结以前有过的其他形式;再下来,在无意识的招牌底下,这一语言继续在资产阶级以及“知识分子”中间“说话”,但是后两者并不知道这一点。一种言语就是这样重新出现或者维持现状,但是,它类似于那些“逃脱”了某一社会文化经济的统治、某种理性的安排、某种入学教育的掌握、某种精英力量以及最终“逃脱”了开明意识的控制的事物。

这种奇特陈述的每一种形式,都有一种科学和社会动力与之相对应:文明的殖民化,精神病学,教育学,人民教育,精神分析学等等——在这些挣脱了束缚的领域,书写得到重建。但是在这里,更为重要的是

231

这样一个作为所有此类新征服的出发点(以及没影点*)的事实:说(讲话)和做(书写)的中心偏移。人们说话的地方位于文字事业之外。口头表达在生产陈述体系的地方之外出现。关于前者,我们已经不知道它从何处而来;至于与权力相关的后者,我们越来越不明白它如何能说。

这一两分法首当其冲的受害者也许是修辞法:它假装使言语变成根据他者意愿而起作用的事物,建立起某些融合和契约,协调或修正某些社会实践,并且因此而塑造历史。它渐渐被科学领域弃绝。它重新在传奇繁荣的地方出现,而弗洛伊德将之重置于被流放的、不生产梦想的、有着某种无意识“语言”之回归的区域之内,这一现象并非偶然。在18世纪技术(或者科学)与歌剧之间不断增长的对立^⑤之中,或者从更细微之处来说,在(作为写下的理性的)辅音与(作为身体的气息和独特现象的)元音之间的语言学区别^⑥之中,这一分离已经如此昭然,借助着索绪尔在“语言”以及“话语”之间建立的区分,它似乎最终获得了自己的科学地位和合法性。在这一模式之下,叶尔姆斯列夫《普通语言学》的“首要论题”是将“社会的”与“个人的”,“主要的”与“附属以及或多或少属于偶然的”^⑦分离了开来。它同样假设,“语言之所以存在,是为了统治话语”^⑧。那些具体分析这一论题(就符号的任意性而言,该论题本身也依赖于索绪尔的“首要原理”)并将共时性与仅仅着眼于事件的叙事对立起来的推理,指出了某一传统,索绪尔通过把它上升到科学性高度的方式而使之得到推广;在两个世纪之后,这一传统令陈述(可记录的事物)与陈述行为(说话这一行为)之间的区别形成了文字人物的假说。关于另一种同样出现在索绪尔笔下,并将言语的“创造性”和“语言体系”对立起来的意识形态传统^⑨,我们这里就不详述了。

被置于一旁——或者废弃不用——的陈述行为,即使移了位,也不能同陈述体系分离开来。只要保留两种关于这一重新结合的社会历史

232

* (绘画)透视画中平行线条的会聚点。——译者注。

形式,我们就能首先区分出某项书写工作,以便掌握它所不能成为的“声音”,而没有这一“声音”它也不能够存在;其次,我们能够区分出声音的那些不可见的回归;声音在陈述的表面划下道道条纹并且像陌生人一样,以“想象力”的形式穿过语言之屋。

寓言的科学

要对寓言的科学作一番思考,这将涉及到所有关于话语——蛮族的、宗教的、疯狂的、幼稚的或者流行的话语——的学者或者精英们的古文解释学;两个世纪以来,它们通过贯穿那些旨在将“人民的声音”引入被许可语言之中的人类学、“宗教科学”、精神病学、教育学以及政治或历史编纂手段而慢慢建立起来。这是一片广阔的领域,从对于18世纪古老或者异国“寓言”的“解释”,到奥斯卡·刘易斯*那部作为如此之多的“生活故事”^①的出发点的、给予桑切斯的孩子以“说话权”的先锋作品。这些不同的“另类价值体系”(或者说关于他者的科学)的共同特点在于它们书写声音的意图。在远处说话的事物应当在文本中找到位置。因此野蛮人的口头性将被书写在人类学话语之中:创作“神话”以及宗教“寓言”(就像《百科全书》所说的那样)的“才能”,被书写在渊深的知识之中;或者是那“人民的声音”,被书写在米什莱的编年史之中。人们所能听到的远处的声音,将会被转化成与西方世界想要阅读自身产物的欲望相吻合的文本。

233

另类价值体系的操作似乎建立在两个条件之上:一个被定义为“寓言”的事物;一种工具——翻译。用“寓言”来定义(蛮族的、宗教的、疯狂的、幼稚的或者流行的)他者的位置,这并不仅仅是将之与“说话之

* Oscar Lewis, 1914—1970, 美国人类学家,《桑切斯的孩子》是他的著名作品之一。——译者注。

物”(fari)相提并论,而是将之与一种“并不知”其所言的话语对号。当这一话语比较严肃之时,开明的或者学者的分析就会假设,有一种本质的东西涌流在蛮族的神话、信仰者的教条、儿童的幼稚絮语、人们的遐想之语或者箴言式的交谈之中,但是这种分析同样假设,这些话语并不清楚自己所言的本质。“寓言”就是完整的话语,只不过它需要智者的注解,才能使它“暗示”的东西变得“明了”。通过这一诡计,研究工作甚至在自己的目标之中,事先为自己加上了一种必要性和一个地位。它肯定自己总是能够将阐释置于破坏寓言所说的不知之中。它与陌生声音之间的距离被悄悄变成了一种差距,后者将声音所隐藏的(无意识的)真相和声音所展现的圈套分割开来。文字工作的统治性就通过这种作为其历史产物的“寓言”结构而具有了合法性。

234 为了使这一统治从合法性过渡到事实,存在这样一项工具:翻译。一种经过世代代而不断完善的机器。它使我们能从一种语言过渡到另一种语言,能在把语言转移到内在的同时去除它的外在性,并且能够将来自声音的异常或荒谬的“声响”变成(文字的、被生产以及被“包涵”的)“信息”。正如我们在叶尔姆斯列夫的著作中所能证实的那样,翻译工作假设在“日常的自然语言之中”,所有的(图形、体态或者有声的)言语都有“可译性”。从这一假说出发,关于翻译的分析可以将所有的表达方法归于一种形式,该形式建立于一个特殊的领域之中,但是我们认为它并不“特殊”,而是具有某一“普遍特点”^①。自此之后,接踵而来的操作都具有了合理性:抄写,是将口语变为书面;模式的建立,是将寓言认作为一个语言体系;意义的生产,是该模式运行于已经变成文本的事物之上的结果;等等。这种工厂式的工作就这样将作为“寓言”的原材料变成书写下来的、可读的文化产品,要考察这一工作的每一个阶段是不可能的。我将仅仅指出抄写的重要性,因为抄写是日常实践并且被认为是自然之事,通过首先用书写代替口语(比如关于民间传说的抄写),它使得人们相信,建立于这一书面资料之上的分析所产生的书面产品与口头文学相关联。

这些事先为文字操作保证了最终成功的诡计,它们的可能性条件却在于某一奇特的事实。与那些所谓具体的、其发展遵守某一领域之自治的科学所不同的是,“另类价值”科学借助一条通往他处的通道而繁殖自身的产品。它们的前进依据的是一种“性”过程,后者将他者的到来作为“异质”科学自身进步的必要转折。从我们的视角而言,上述的表现是通过这样一个事实:口头性永远是一种外在性,没有这一外在性,书写便不能运行。声音令人书写。这就是米什莱的编年史与“人民的声音”之间的关系,虽然他说,他“从没能使它说话”,——或者是弗洛伊德关于精神分析所进行的写作与朵拉(Dora)的快感之间的关系,朵拉是他的研究对象,她在治疗的整个口头交流过程中“逃脱”了他。

235

从人类学到教育学,我们证实,书写那不可动摇的成功与某种最初的失败和某种缺席相关联,仿佛话语构建自身的目的在于成为某种作为其可能性条件的损失的结果和遮掩,仿佛所有文字征服的意义在于使那些代替某种缺席的声音的产品得到繁衍,然而它们却永远不能捕获这一声音,将它带回到文本中的位置,将它作为陌生物而删除。换言之,现代书写不能够出现在存在的地点之中。我们已经看到,文字实践正是产生于存在与体系之间的错位。它的形成始于说话的古老书写单位之中的一条裂缝。它的形成条件在于某种从自我到自我的无身份性。

因此,整个“异质”文学可以被看作是这条裂缝的产物。它同时讲述着它对口头性所做的事(使其变质)以及它如何通过声音而保持自己变了质的质。文本就这样讲述着书写之中变了质的声音,而声音通过自身不可超越的不同之处使书写变得必要。借助这一文学,我们有了关于瞬间“被引用”(待评判)和变了质的声音的第一个形象——失去的声音,在主题(“寓言”)中被抹去,而正是这一声音使得关于主题的文字生产得以进行。但是这一另类价值书写的“性”功能,这一总是出差错的功能,将书写变成了色情;是其“主题”的不可接近性使其进行着生产。

身体的声响

236 从上述的形成过程中,我要指出另一个现代形象:“身体的声音”。歌剧为我们提供了关于这一场景的一个范例:18世纪,在文字模型组织着技术与实践的同时,歌剧渐渐形成。作为声音的空间,歌剧让某种陈述行为说话,后者在自身最辉煌的时刻脱离了陈述,扰乱了句法且寄生其中,并在公众之中使那些并不具有言语的、由身体构成的地点受到伤害或者得到愉悦。在威尔第的歌剧《麦克白》中,关于麦克白夫人的疯狂的终曲是这样的:一开始由管弦乐队伴奏的歌声不断推进,而后乐队停止演奏,歌声独自行进,在一段时间内继续追随着旋律的曲线,摇摆着,慢慢脱轨,迷了路并最后在寂静中消失。这是许多声音中的一种,它在其插入并迷失的话语中打了洞。

在现代舞台上,口头表达的轨迹和身体一样奇特,对总是作为笼统话语的意义而言不甚明了。因此我们只有以玛格丽特·杜拉斯介绍“关于声音的电影”的方式来“回想”这些轨迹:“女人的声音……它们来自一块黑夜的空间,这一空间仿佛从一个位于真空、位于一切之上的阳台上升起。它们被欲望联结了起来。互相撕扯……忘记了我们自身。不知如何使自己被人听到”。毁灭,她说:“书写停止了。”^②

237 为了重新听到这些声音,为了创造一块听觉空间,甚至是哲学也为之发奋,从德勒兹的《反俄狄浦斯》到列奥塔的《性动力经济学》。这是一种颠倒,它引导精神分析从某种“梦的科学”过渡到关于说话的声音在听众身体那黑夜的岩洞里所改变的事物的经验。文学文本发生变化,成为模棱两可的厚度,其中活动着一些被缩减为某一意义的音。一个复数的身体,其中流动着一些昙花一现的口头流言,这就是失败的书写、“声音的舞台”所成之物。将冲动缩减为符号,书写使这一行为变得

不可能。就像毛瑞斯·欧哈那*所做的那样，书写倾向于创造一些“为了十二种混合在一起的声音而存在的呐喊”。于是，除了这些变了质以及使其他事物变质的声音，我们不再知道这到底是什么。

事实上，在智者的书写纸中，这只不过是声音的回归，通过这些声音，社会躯体用引言、句子片断、“词语”的音调以及事物的声响来“说话”。“我的父母就是这么说话的”，埃利亚斯说道，“我的父亲就是这么说话的”^⑬：这是与某些陈述渣滓相连的有声魔法。这种分散为有声片断的新语包含着一些重新成为音的词语：例如，玛丽-珍娜“希望使用某些词语来表达它们在她的嘴里以及耳朵里弄出来的声响”^⑭。或者是某些声响变成了音，就像“松树猪”这种松果玩具在跳跃的时候发出的“声响”^⑮。或者是一些韵脚，儿歌，*jibidis* 和 *jabadaos***，它们是装着丢失的意义以及现存的记忆的有声宝盒：

Dibedoup, debedi

Voilà le chien qui entre à

Dibedoup, debedein

Avec le chat sur les reins

*Dibedoup, debedeu****

La souris entre les deux. ^⑯

通过那些继续用有声引用来纠缠日常生活的传说和鬼魂，一种关于身体的传统保持着自身。听得见却看不见。

事实上这是一些关于身体的模糊记忆，身体被安插在日常言语之

* Maurice Ohana, 1914—，法国作曲家。——译者注。

** 儿语词。——译者注。

*** 这是首法国儿歌，第一、三、五行亦为儿语，并无所指，仅仅是为了与原诗中下一行的韵脚相吻合，第二、四、六行意为“看狗狗进来了”，“背上驮着只猫”，“老鼠夹在它们中间”。——译者注。

238 中,并像符号森林中的白色石子一样,为言语设立路标。总而言之,是爱情体验。被引用的片断所发出的诗意的音继续留在那里,它们在生活的散文中被切割开来,既没有评论也没有翻译。这些被触及的身体所发出的回声到处都“有”,就像是爱情“呻吟”和声响,它们是打碎将要在自身周围繁衍的文本的呐喊,是某种关于陈述的意群组织之中的陈述性错误。这是关于勃起,或者没有名称的痛苦,或者关于眼泪的语言学同类:没有言语的声音,从沉浸在回忆中的模糊身体中流淌下来的陈述行为,此时身体不再使用他者的声音赠与爱情或者负债话语的空间。呐喊和眼泪:关于将要来到的事物的失语陈述,我们不知它从何而来(从何种身体的阴暗债务或书写而来),不知它如何到来,可以这样说,它的到来不需要他者的声音。

这些关于没有语境的声音的错误,关于身体的“淫秽”引用,这些等待某种言语的声响,通过一种秘密参考某一陌生秩序的“无秩序性”,它们证明了有他者的存在。但是他们同时又无尽地(不停的喃喃细语)讲述这对于某种不可能的存在的期望,后者将这一期望留下的痕迹变成了自己的身体。这些对于声音的引用被记录于一种日常散文之中,后者只能用陈述和行为来生产关于前者的后果。

注释

- 328 ① Vox,声音的赞歌,见诗集《Ingenii familia》,其中包括了 *Ingenium, Liber, Vox, Memoria, Oblivio*, in Gabriel Cossart, *Orationes et Carmina*, Paris, Cramoisy, 1675,第 234 页。
- ② Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, Harmondsworth, Penguin, 1975,第 162 页。
- ③ 关于神话的这一方面,见 Claude Rabant,《Le mythe à l'avenir (re)commence》, in *Esprit*, avril 1971,第 631—643 页。
- ④ 同上,第 5 章,第 199 页。
- ⑤ 关于“语言的两种实践”以及“书面与口语”,见 Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 3^e éd., Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984,从第

197 页开始。

- ⑥ Michel de Certeau, 《Théorie et fiction》, and 《Le monde de la voyelle》, in Michel de Certeau and al., *Une politique de la langue*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1975, 第 82—98、110—121 页。 329
- ⑦ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, éd. Tullio de Mauro, Paris, Payot 1974, 第 30 页。
- ⑧ 同上, 见 T. de Mauro 的注释, 第 420 页。
- ⑨ 同上, 第 138—139 页。也可参考 Claudine Haroche and al., 《La sémantique et la coupure saussurienne : langue, langage, discours》, in *Langages*, 第 24 期, 1971, 第 93—106 页。
- ⑩ D. Bertaux, *Histoires de vies ou récits de pratiques? Méthodologies de l'approche biographique en sociologie*, Paris, rapport Cordes, 1976.
- ⑪ Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, 1968, 第 139—142 页。
- ⑫ Margurite Duras, *Nathalie Granger*, Paris, Gallimard, 1973 ; introduction of 《La femme du Gange》, 第 105 页；和 son interview by Benoît Jacquot, in *Art Press*, oct 1973.
- ⑬ Pierre Jakez Helias, *Le Cheval d'orgueil*, Paris, Plon, 1975, 第 27、41 页。
- ⑭ 同上, 第 54 页。
- ⑮ 同上, 第 55 页。
- ⑯ 同上, 第 69—75 页。

第十二章 阅读：一种偷猎

“一劳永逸地停止词语的意义，
这就是恐怖时代所要的东西。”

让-弗朗索瓦·利奥塔《异教徒基本知识》

239 不久前，阿尔文·托夫勒宣布了一种脱胎于大众艺术消费的人类“新种族”的诞生。这种正处于形成过程中的、在媒体牧场里贪婪觅食的种族，它的显著特点也许在于它的“流动性”^①。它等同于从前的游牧生活，但是它的目的却在于从此在人工大草原和森林里捕猎。

240 这一预言性的分析仅仅针对消费“艺术”的人群。然而法国文化部秘书处所进行的一项调查(1974年12月)^②却指出在何种程度上，唯有精英人士才受益于这一生产活动。自从1967年以来(这是法国全国统计及经济研究所[INSEE]在此之前所作的一次调查的日期)，用于文化中心之创办和发展的公共基金加深了法国人之间文化上的不平等。他们增加了表达和象征的场所，但是实际上，利用这些场所的都是同样的群体：文化，就如金钱一样，“只奔向富人”。作为多数的公众群体并不在这些艺术之园中徜徉。但是他们却被抓住并聚拢在媒体之网中，电视(捕获了十分之九的法国人)、报刊(十分之八)、书籍(十分之七，其中的七分之二阅读量较大，并且，据1978年秋的一项调查，五成人的阅读

量有所增加)③等等构成的网络之中。于是这不再是游牧生活,相反,是一种“减少”和圈围:被这一扩张性的圈地运动组织起来的消费活动将会披上盲目活动的外表,多亏了媒体这样的空间征服者那不断增长的流动性,该活动才渐渐静止并得到“处理”。这是消费者的固定和媒体的流通。对于大众来说,他们只剩下了啃食配量模拟物的自由,而这些模拟物是由系统分配给每个人的。

这正是我所反对的想法:如此对消费者的再现是不可接受的。

关于书籍所提供“信息”的意识形态学

总体而言,这一关于“大众”的形象并没有展现自己。它更多地栖居于“生产者”为某一群体提供信息,也就是说,为社会实践“提供形式”的抱负之中。甚至是那些反对媒体之推广/庸俗化的抗议行为也常常是属于一种类似的教育学抱负;精英阶层认为,他们的文化模型对于需要进行思想教育和心灵升华的民众而言是必要的,他们为小报或者电视的“低水准”而激动,并总是认为,公众是依据被强加给他们的产品而被塑造的。正是在这一点上,他们误解了“消费”这一行为。人们猜想,“吸收”必然意味着与我们吸收之物“变得相似”,而不是令所吸收之物与我们自身“相似”,使之成为属于我们的事物,拥有它或者适应它。在这两种可能的意义之间,必须做出选择,并且首先是以某一故事的名义。我们应当描绘出这一故事的远景:“从前……”

241

在18世纪,启蒙时期的意识形态希望书籍能够改革社会,希望学校的普及会改变人们的风俗习惯,希望某个精英阶层能够因为他们的产品而具有重新塑造整个民族的能力,如果这些产品的传播覆盖全部国土的话。这一教育学神话④将一种消费理论记录于文化政治的结构之中。诚然,通过它所煽动的技术展逻辑,这一政治被一直导向当前的体系,后者颠倒了昔日忧心于发扬“启蒙思想”的意识形态。传播工具

从此战胜了径自流传的各种想法。信息中转器取代了信息本身。曾以学校之网作为支撑的“教育”程序发展到了将教师“队伍”视为无用而抛弃或打破的程度,而正是后者在两个世纪的时间里完善了这些程序:今天,它们组成了这样一种仪器,它在实现那一想要框住所有市民,尤其是每一个人的古老梦想时,渐渐摧毁了启蒙思想的目的、信念和教学机构。总而言之,在教育学中发生的一切,似乎它们的技术性措施的形式过度地实现了,甚至将使之成为可能的内容也剔除了,从此内容便失去了自己的社会功能。但是在这一演变的整个过程之中,想要通过“文字”体系来生产社会的想法所造成的后果一直是这样一种信念:只要有所坚持,公众就会被(语言或者图形的)书面形式所塑造,他们会相似于他们所接收的事物,并最终被/如同强加给他们的文本烙上烙印。

昔日,这一文本只存在于学校之中。今天,社会自身就是文本。它有着城市规划、工业、商业或者是电视传播的形式。但是,使学校考古学过渡到传媒之技术统治论的嬗变,并没有损害关于消费自身之消极性的假说——一种正需要被讨论的假说。相反,它巩固了这一假说:标准化信息提供的大量植入使得传统教学师生之间的关系变得不可能或者不可见;“信息”技术人员于是被企业的系统化转变成了被禁锢于某一专业之中的公务人员,并且(对使用者)越来越无知;生产逻辑自身在隔离生产者的同时,引导他们做出这样的假设:消费者不具备创造性;一种(衍生于这一体系的)相互之间的盲目最终使这些和那些人相信,首创性仅仅栖身于技术实验室之中。即使是关于这一规训纳入体系的措施所实施的压制的分析也假设有这样一个消极、“被提供信息”、被处理、打上烙印并且没有历史性角色的公众的存在。

生产的高效暗示着消费的颓败。它产生了关于集中-消费的意识形态学。作为某种阶级意识和技术盲目的结果,这一传奇对某一体系来说是必要的,该体系区分并垂青作者、教育学家、改革者,总而言之,相对于其他非“生产者”而言的“生产者”。如果否认这一被那些“作者”企业孕育并(自然地)证实了的“消费”,我们便能发现一种否认消费的

创造性活动，并且能使一种想要通过为整个国家“提供信息”而创造历史的（真实而又特殊的）生产活动所具有的过分抱负得以相对化。 243

被埋没的活动：阅读

阅读只不过是消费的一个方面，但却是其最基本的方面。在一个越来越书面化、越来越被通过文字（科学，经济，政治）模型来修改事物和改革结构的力量所组织、渐渐变成混合型（管理的，城市的，工业的等等）“文本”的社会里，我们常常可以用书写-阅读这一二项式来代替生产-消费二项式，前者是后者的对等和总体显示。多亏了一开始在封闭领域内实施的文字操作，（轮流在改良、科学、改革或者教育等性质中变化的）重塑历史的意愿所建立起的力量，其必然结果是阅读与书写之间的大规模分享。

“现代化，现代性，就是书写。”弗朗索瓦·傅勒^⑤如是说。书写的普及事实上导致了习俗被抽象的法律所代替，传统权威被国家所取代，以及集团因为个人利益而瓦解。但是这种转变是在书面和口语这两种截然不同的因素的“混血”形象之下实现的。傅勒和奥祖夫最近的研究事实上展现了在不再那么学校化的法国，存在着一种“广泛的半扫盲运动，它以阅读为中心，由教会和家庭发起，主要针对女孩子”^⑥。只有学校将阅读和书写两种能力结合了起来，但是这种结合往往相当脆弱。实际上，阅读和书写在19世纪以前长时间地被分离；今天，许多受过教育的人在进入成年生活之后，很快就分离了“只阅读”和书写；因此我们 244

需要探究阅读与写作分离之后，阅读自身的发展历程。

另一方面，那些以理解心理语言学^⑦为目标的研究在阅读中区分了“词汇行为”与“文字行为”。这些研究表明，受教育的儿童同时学习

^⑤ François Furet(1927—1997)，法国历史学家。——译者注。

阅读和识字,而不是依靠识字来阅读;阅读意义和辨认字母对应于两种不同的活动,即使这两种活动有所交叉。换言之,只有通过听觉和口语习惯而获得的文化记忆,才允许并逐渐丰富了语义探究策略,其中,对某一文本的辨识精确、明确或者纠正了之前待认的事物。不管是儿童的记忆还是科学家的记忆,口头交流的实现为阅读作了铺垫并使之成为可能,它是书面文本几乎从来不引用的不可胜数的“权威”。所有这一切,似乎都是因为在与口头传达相联系的某种期望(等待)或预期(做出假设)的形式下,意义的建构是最初的石料,它被图形材料的鉴别工作渐渐雕琢、打磨、证实、细化,为的是给予阅读以发生的条件。图形所作的只不过是其中进行雕琢和挖掘。

245 尽管有着那些在文字帝国主义之下挖掘阅读实践之自治性的工作,一种事实情况已经被超过三个世纪的历史创造了出来。当代文化的社会和技术运作将这两种活动等级化了。书写,就是生产文本;阅读就是接收他人的文本而不在其中留下自己的印迹,不重新塑造这一文本。从这一角度来说,从前教会人员推荐女孩和主妇们阅读教理书或者圣经,同时又禁止这些贞洁女子书写某一不可触碰的神圣文本,那么这种阅读在今天延伸为电视提供给“消费者”的“阅读”,后者不可能将自己的书写刻画在(显示关于他者,——关于“文化”生产的)屏幕之上。“存在于阅读与教会之间的联系”^⑦在今日阅读与传媒教会的关系之中重新出现。在这种模式之下,与学者对社会文本的创立所对应的,似乎仍然是忠实者对这一创立的“接收”,他们满足于复制语言操作者所创建的模型。

不幸的是,我们应该质疑的,并不是这一工作的分裂(它只不过过于真实罢了),而是阅读向消极性的融入。确实,阅读就是在某种既成体系(文本体系,类同于某一城市或卖场所建立的秩序)之中进行长途跋涉。最近的一些分析显示,“所有的阅读都改变着对象”^⑧, (博尔赫斯已经说过)“一种文学与另一种文学之间的差异更加在于该文学被阅读的方式,而不在于文本自身”^⑨,最后,一种语言或者图形符号体系是

某些形式的贮藏地，这些形式等待读者去发掘它们的意义。因此，如果说“书本是读者带来的一种效果(建筑)”^⑩的话，我们应当将读者的行为视为一种 lectio，是“读者”(lecteur)自身的产物^⑪。读者并不夺取原作者的位置，也不为自己谋取一个作者的位置。在文本中，他创造了除文本本来“意图”之外的东西。他使文本与其(丢失或者成为附属的)初衷相脱离。他组合起其中的片段，并且在由它们使意义无穷多数化的能力所组织起来的空问之中创造了无知。这种“阅读”活动是否专属于文学批评(总是受到关于阅读的研究的青睐)，也就是说重新专属于某类学者，还是可以扩展到整个消费文化？这就是应该由历史、社会学或者教育学来提供答案要点的问题。

246

不幸的是，奉献给读者的丰富文学只能提供一些关于这一点的片断化细节，或者它只属于文字经验。人们的研究更多的是关于对阅读的教育^⑫。因为缺乏某种贯穿于所有尚未被发现的“书写”形式(比如我们想阅读一篇文章那样“阅读”某一风景)^⑬中的实践所留下的印迹，这些研究往往是谨慎地在历史和人类学方面进行。它们在社会学方面数量更多一些，但基本上都是数据型的：它们更多的是计算着被阅读过的物品，社会所属以及出入场所之间的关系，而不是分析阅读本身这一行为，它的模态和它的类型^⑭。

剩下的还有在今天尤其多产(从巴特到里法特尔或者姚斯)的文学领域，它又一次被书写青睐，但又高度产业化：“作家”们将“阅读之乐”流放到了阅读与写作艺术以及重-读之趣紧密相连的地方。然而在那里，在巴特之前或自巴特以来，一些异常和创造力正讲述着自身的故事，它们游戏于人们对“读过的作品”的期望、批评和规范性之间；在那里，能够对之作出总结的理论模型^⑮也已经开始建立。不管怎样，人类穿越自身篇章的故事在很大程度上还不为人所知。

产自某一社会精英阶层的“字面”含义

247 有一些分析跟随着阅读活动,研究它的转弯和在书页中的漂移,研究它用窥探的眼光看书中的隐喻与变形,从几个词语出发进行想象或者沉思飞行,这些分析在文本那军事化排列的表面之上建构起了另外一些空间,它们是昙花一现的舞蹈,至少在最初接近文本的时候,人们不知如何保持将可读文本(书籍、影像等等)与阅读行为分离的平等性。不管是报纸还是普鲁斯特的作品,文本只有通过读者才能获得意义;它依读者而改变;它根据某些挣脱其怀抱的感知编码而组织自身。它只有在与读者的外在关系之中,通过某一在两种互相结合的“等待”之间进行的、关于暗示与计策的游戏,才能成为文本:一种是组织某一可读(字面意义)空间的“等待”,另一种是组织某一对作品的实现过程(阅读)而言必不可少的行为的“等待”^⑥。

奇特的现象是,这一阅读活动的原则在三个多世纪之前就已经由笛卡儿提了出来,关于“密码”或者被加密的文本的组合艺术以及范例的当代工作,他是这样说的:“如果有人想要猜某个用普通字母写下的密码的话,他会把所有有 A 的地方读成 B,把所有有 B 的地方读成 C,就这样,用根据字母表顺序的后一个字母来代替前一个字母,在用这种方式阅读之时,他会找到某些具有意义的话语,于是他就丝毫不会怀疑这究竟是不是被他这样找到的密码的真实意义,哪怕写下这个数字的人用了另一个完全不同的密码,赋予每个字母以另一种含义……”^⑦。与能指相连的编码操作创造了意义,因此意义并非是由某个仓库,某个“意图”,或者某种作者的活动来决定的。

那么,这一限制文本“专属性”、隔离其语义自治性并且使之成为某一“作品”的秘密顺序的长城到底是从何而来呢?是谁建立起了这道篱笆,使它成为读者永不能触及的岛屿文本?这种虚构将消费者置于附

属地位，因为在就这样被弃于一旁的宝藏那无声的“财富”面前，他们从此总是由于不忠或无知而披上罪名。这种对于藏身于作品（意义的保险箱）之中的“宝藏”的虚构，其根基显然并不在于读者的创造性，而在于复因决定读者与文本之间关系的社会机构^⑩。阅读在某种程度上被一种（教师与学生之间，或者生产者与消费者之间的）力量关系磨灭，阅读正是这一关系的工具。阅读行为被某些拥有特权的人通过对书本的使用而悄悄建立了起来，他们才是其“真正”的阐释者。这一使用在文本与读者之间建立起了一条边境线，官方阐释者只会为这条边境线发放护照，将他们（同样合法）的阅读变成正统的“字面意义”，后者又将其他（同样合法）的阅读定义为异端（与文本含义不相“符合”）或者无意义（被交付给了遗忘）。从这一观点来讲，“字面”含义是某一社会权力，某一精英阶层权力的指示和结果。文本自身被交给了多样化的阅读，它成为一种文化武器，一块禁猎地，一种法律的借口，该法律将专业人士以及社会上许可的学者对文本的阐释合法化，使之成为“字面含义”。

另外，如果说读者在文本中的自由发挥在学者之中得到了宽容的话（只有成为巴特才能得到如此特权），相反，这种发挥却被禁止赋予学生（他们被教师们严厉并且巧妙地带回“接收到的”意义的马厩之中）以及公众（他们被细心地告知“应该思考的东西”，他们的创造被认为是可忽略的，并沦为无声）。

这就是社会等级化，它隐藏了阅读实践的真相，或者使之变得无法辨认。昔日，教会作为学者以及“信徒”之间社会性分离的教育者，将书写保持在一种“文学”的地位，认为其独立于读者之外，并且，因为事实上受其注释者的牵绊，文本的自治性成了体制内部社会文化关系的复制品，其中被推荐的读物固定了应该要阅读的东西。随着体制的削弱，在文本与读者之间出现了体制原来所隐藏的这两者之间的相互性，仿佛体制在让步的同时，使人看到了由阅读产生的“书写”那不可胜数的多样性。读者的创造性逐渐增长，因为控制这一创造性的体制的势力逐渐减弱。这一自宗教改革运动以来就见端倪的演变过程已经使 17

世纪的牧师们感到担忧。今天,是学校、报刊或电视的社会政治手段,将读者隔离在教师或生产者所掌控的文本之外。但是在这种新的正统性的幕布之后,(就像昔日那样)^⑨隐藏着那种无声、违反性、讽刺或者诗意的活动,它出自读者(或者电视观众),他们将自己的特点保存在私人生活之中,不为“教师”所知。

因此,阅读置身于一种社会层理(阶级关系)与诗意操作(实践者对文本的建立)的接口处:有一种社会等级化行为致力于使读者与某一精英(或半精英)阶层所散布的“信息”相适应;而阅读行为通过使自身的创造性渗入文化正统性的缝隙而对前者施加诡计。在这两种情况中,前者遮掩住了与“教师”不相符合的事物并使之变为隐形;后者则将这些事物分散在私人网络之中。两者协同合作,使阅读变成一位陌生人,其中首先产生了戏剧化和占主导地位的唯一的文字体验,其次产生了某种共同诗学的印记,它们既罕见又分散,就像从水底冒出的水泡一样。

这种“放肆的缺席”,是一种“分身练习”

250

读者的自治性依赖于一种社会关系的变化,这一社会关系复因决定了读者与文本之间的关系。这是一项必要的工作。但是这一改革将重新成为某一精英阶层的极权主义(他们借口自己能创造出不同的行为,并用一种标准性教育来替代以前的模式),如果他们不能相信这样一个事实的话:在消极性体验之外,已经存在另一种体验,它虽然偷偷摸摸或者被压制,却有着多样化的形式。一种关于阅读的政策应该与某种分析相结合,后者在描述长久以来有效的实践活动之时,能使它们染上政治色彩。我们只要抽取阅读活动的几个方面,就能发现它是如何逃脱信息法则的。

“我读着,我遐想着……因此我的阅读就是我放肆的缺席。阅读是

否有可能是一种分身练习？”^②这是一种最初的体验，甚至是宗教奥义式的体验：阅读，就是身在别处，在他们不在的地方，在另一个世界^③；就是构建一个秘密的舞台，在那里人们可以随意进出；就是在屈服于专家治国之透明度、屈服于热内笔下那将社会反常这一地狱进行物化的完美光明的生存里，创造一些有着阴影和黑暗的角落。玛格丽特·杜拉斯写下了这一点：“也许我们总是在黑暗中阅读……阅读属于夜之黑。即使我们在户外，在光天化日之下阅读，黑夜却在书的周围弥漫开来。”^④

读者是众多微型化并审查世界的花园的生产者，鲁滨逊是一个待发现的小岛的生产者，但是这个小岛同时也受鲁滨逊自身狂欢的“纠缠”，后者将多数与不同引入了某一社会或文本的书写秩序之中。所以他是小说作者。他失去了领地，在他所创造和所改变的无地点性之中摇摆。有时他确实就像森林中的猎人一样，眼中有着书页，他发现猎物，他笑着，他开“火”，或者像游戏者一样，他束手就擒。有时他失去对现实的虚构的安全感：他与人群的远离把他从使自己置身于社会棋盘的确信中流放了出来。到底是谁在阅读？是我，还是我的某一部分？“在阅读这些令人堕落的文本之时，我并不是一种事实，而是对我的不确定。我读得越多，就越不理解它们，就越不确定自己。”^⑤

251

这是一种共通的体验，如果我相信那些并不可数或可引的证词的话，而且这些证词并不仅仅是字面上的。这种体验对那些《我们俩》(*Nous deux*)、《农业法国》(*La France agricole*)或者《屠夫的朋友》(*L'Ami du boucher*)的男读者和女读者来说同样存在着，不管日常生活中的亚马逊人或者尤利西斯们所穿越的空间的普及或者技术手段发展到了怎样的程度。

读者远不是作家、某一专属地点的建立者、如今在语言的土地上工作的昔日劳作者的继承人、掘井人和砌屋人，他们是旅行者；他们在他人的土地上穿梭，在他们并未书写的田野里过着偷猎式的游牧生活，以掠夺埃及财富取乐。书写积累着，储存着，通过地点的建立来抵御时

间,通过复制品的扩张来增加产量。阅读并不能够保证自己不被时间磨蚀(人们遗忘和被遗忘着),它并不保存所得的知识,或者保存得并不妥善,每一个它所经过的地点都是对那遗失了的天堂的重复。

确实,阅读没有地点:巴特在司汤达的作品中阅读普鲁斯特^②;电视观众在时事报道中阅读自己童年的风景。女观众这样谈论前一晚看到的节目:“那个节目很蠢,可是我却陷在里面了”,她被哪个地方吸引住了,哪个地点既是又不是她所看到的那一画面?读者也是如此:他的地点不在这里或那里,不是这个或那个,而是既非此亦非彼,又在内又在外,他在混合两者的同时失去了这两者;在组合起横陈在他眼前的文本之时,他既是这些文本的唤醒者又是其主人,但永远都不是拥有者。通过这样的方式,他同样特别起草了每一篇文本的法律,就像关于社会阶层的法律一样。

游戏和诡计的空间

为了描述这一活动的特点,我们可借助于几种模式。该活动可以被列为列维·斯特劳斯在“野蛮思想”中所分析的那种“零碎活计”的一种形式,也就是说一种用“手头工具”所做的安排,一种“与计划无关”并且调整“之前的建筑和拆毁行为的残渣”的生产活动^③。但是与列维·斯特劳斯的“神话世界”相反,虽则这种生产活动组织着某些事件,但是它并不形成一个整体:这是分散在过程中的一个“神话”,是某个并不成形的时期的脱粒,但是却被分解为重复以及各种不同的愉悦,分解为记忆以及连续的知识。

另一种模型:精妙艺术,它的理论来自于中世纪的诗人和小说家;他们在文本以及传统词语中加入了创新。精炼的步骤使许许多多的差异渗透进了作为其框架的权威写作之中,但是他们的游戏却并不遵守后者的法律所规定的限制。这些诗学诡计,与对某一专属(书面)地点

的创造无关，它们穿越几个世纪之后，在当代写作之中仍然保持着自身，同样它们敏捷地实践着对手法和比喻的使用，而这两者，“bof”* 有时仅仅一带而过。

在波鸿** 继续的对 *Rezeptionsästhetik* (感知审美) 以及 *Handlungstheorie* (行动理论) 的研究同样为我们提供了几种不同模型，用于解释文本战略和接受者的“期待”以及连续假设之间的关系，后者将戏剧(或小说)看作是一种预先考虑过的行动^⑤。诚然，这种文本生产与读者的期待使文本在发展过程中所生产的事物相关联，它是通过一种沉重的概念设备而表现出来的；但是它在读者与文本之间介入了某些舞蹈，在那里，一种正统学说，作为一出令人失望的戏剧，已经为这一被循规或者无知的消费者包围的“作品”设定了地位。

253

通过这些以及其他的研究，我们将自己引向一种不再仅仅描述“放肆的缺席”，而是在文本中刻画进与退，战略与游戏的阅读。这种阅读来来去去，轮流地被吸引着，(但是被何种同时在读者和文本中苏醒的事物所吸引?) 游戏着，抗议着，逃跑着。

我们应该重新找出那些在表面看来顺从又寂静、以自己的方式模仿阅读的身体中所进行的运动；各种各样的隐退到阅读“小房间”的方式从读者身体中释放出一些不为人知的姿势，一些咕哝、怪癖，伸展或转动的动作，不安的声响，它们最终组成一曲原始的身体管弦乐^⑥。但是在另一方面，从最基本的层面来讲，阅读自三个世纪以来变成了一种眼睛的动作。它不再像从前那样伴随着口头发音带出的声响，或者肌肉的动作。不再高声或低声地阅读，这是一种“现代”体验，曾在几千年的时间里不为人所知。从前是读者将文本内在化；他用自己的声音组成了文本的躯体；他是它的作者。而今天，文本不再将自己的节奏强加于读者身上，它不再通过读者的声音来表现自己。这是身体的隐退，作

* 法语中用于表达怀疑、冷漠或者讽刺之情的叹词。——译者注。

** Bochum, 德国城市名。——译者注。

254 为文本自治性的条件,其实是与文本保持距离。对读者来说,它是 *habeas corpus*^{*}。

身体从文本中抽身而退为的是在其中仅仅加入眼睛的流动性^②,正因如此,文本的地理形态越来越少地组织读者的活动。阅读从决定它的土壤中解脱了出来。它脱离了这片土壤。眼睛的自治性中止了身体与文本之间的同谋关系;它使身体摆脱了与文字地点的联系;使书面的东西变成了一种客体,并增加了主体所享有的在文本中畅游的可能性。我们有一个提示:快速阅读的各种方法^③。正如相对于地面交通引起的限制而言飞机带来了显著增长的非依赖性一样,相对于文本限制性的自治以及浏览空间的增加,快速阅读的技巧通过眼睛停顿次数的减少而得到了浏览的加速。从地点中挣脱出来的阅读中的身体能够更加自由地运用自己的动作。身体就这样组织着每个主体所具有的通过阅读来改变文本,并且像省略步骤一样把它“省略”的能力。

为了赞扬读者的放肆,我省略了一些方面。巴特已经区分出三种阅读:随意在某些词语处停下的阅读,直奔向结尾而“毫不等待”的阅读,以及收获写作欲望的阅读^④。有关于色情、打猎或者宗教奥义的阅读。还有其他一些与梦境、战斗、自学等等相关的阅读,这些就不是我们讨论的对象了。不管以何种方式,文本所增长的自治性并不保留读者,因为媒体的力量正是在后者的想象之上延伸,也就是说在所有从他身上落入文本之网的东西——恐惧、梦想、存在于幻觉中而事实上缺失的威信——之上延伸。在这上面起作用的是那些将数字和“事实”变成
255 一种以被释放的亲密为目标的修辞学的权力。

(我们的)科学仪器倾向于分享它必须遵从的权力的幻影,也就是说倾向于假设群众被扩张性生产的征服和胜利所改变,在这一点上,提醒自己不应把别人当成傻瓜,这总归是有好处的。

* 这是(17世纪)英国法律的中心概念,它保证个人的自由并防止任意的逮捕行为。(L.G.)

注释

- ① Alvin Toffler, *The Consumers*, Baltimore, Penguin, 1965, 第 33—52 页, 根据 Emmanuel Demby 的调查。 329
- ② *Pratiques culturelles des Français*, Paris, Secrétariat d'Etat à la Culture, Service des études et recherches, 2 t., 1974.
- ③ 根据 Louis-Harris 的一项调查(1978 年 9—10 月份), 法国的读者数量自 20 年来大致增加了 17%: 阅读量大的读者所占比例保持不变(22%), 但是阅读量中等或较小的读者所占的比例却有所增加。见 Janick Jossin, in *L'Express*, 11 november 1978.
- ④ Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France pendant la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Sepven, 1963 : 《Naissance d'un mythe : l'Education》, 第 753—767 页。
- ⑤ François Furet and Jacques Ozouf, *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Minuit, 1977, t. 1, 第 349—369 页, 和《lire seulement》, 第 199—228 页。 330
- ⑥ For example, Jacques Melher and G. Noiset, *Textes pour une psycholinguistique*, La Haye, Mouton, 1974; and also Jean Hébrard, 《Ecole et alphabétisation au XIX^e siècle》, communication au Colloque *Lire et écrire*, Paris, MSH, june 1979.
- ⑦ F. Furet and J. Ozouf, 同前, 第 213 页。
- ⑧ Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, Paris, Seuil, 1977, 第 83 页。
- ⑨ Jorge Luis Borges, cit. in Gérard Genette, *Figures*, Paris, Seuil, 1966, 第 123 页。
- ⑩ M. Charles, 同前, 第 61 页。
- ⑪ 我们知道, “lecteur”在中世纪是对教师的一种称谓。
- ⑫ Especially Alain Bentolila(ed.), *Recherches actuelles sur l'enseignement de la lecture*, Paris, Retz, 1976; Jean Foucambert et J. André, *La Manière d'être lecteur. Apprentissage et enseignement de la lecture de la maternelle au CM2*, Paris, Sermap, OCDL, 1976; Laurence Lentin, *Du parler au lire. Interaction entre l'adulte et l'enfant*, Paris, ESF, 1977; etc. 在此之上, 我们至少还要加

上一种“made in USA”的丰富文学: Jeanne Sternlicht Chall, *Learning to Read: the Great Debate...1910—1965*, New York, McGraw-Hill, 1967; Dolores Durkin, *Teaching Them to Read*, Boston, Allyn&Bacon, 1970; Eleanor Jack Gibson and Harry Levin, *The Psychology of Reading*, Cambridge (Mass.), MIT, 1975; Milfred Robeck and John A. R. Wilson, *Psychology of Reading: Foundations of Instruction*, New York, John Wiley, 1973; Lester and Muriel Tarnopol (eds), *Reading Disabilities. An International Perspective*, Baltimore, University Park Press, 1976; 等等。还有三份重要的期刊: *Journal of Reading*, since 1957 (Perdue University, Dept of English), *The Reading Teacher* since 1953 (Chicago International Reading Association), and *Reading Research Quarterly* since 1965 (International Reading Association, Newark, Del.)。

331

- ⑬ 见 F. Furet 和 J. Ozouf 的参考书目, 同前, t. 2, 第 358—372 页。我们还可以加上 Mitford McLeod Mathews, *Teaching to Read, Historically Considered*, Chicago, University of Chicago Press, 1966。Jack Goody 所作的研究 (*Literacy in a Traditional Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968; *La Raison graphique*, Paris, Minuit, 1979; etc.) 为人种—历史分析开启了诸多道路。
- ⑭ 除数据性调查之外, 另可见 J. Charpentreau and al., *Le livre et la lecture en France*, Paris, Ed. Ouvrières, 1968。
- ⑮ 当然有罗兰·巴特: *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973; and《Sur la lecture》, in *Le Français aujourd'hui*, 第 32 期, janvier 1976, 第 11—18 页。还要略带偶然地加上: Tony Duvert,《La lecture introuvable》, in *Minuit*, 第 1 期, novembre 1972, 第 2—21 页; Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire*, Paris, Seuil, 1969, 第 202—217 页, about《le besoin d'interpréter》; Michel Mougnot,《Lecture/écriture》, in *Le Français aujourd'hui*, 第 30 期, mai 1975; Victor N. Smirnoff,《L'oeuvre lue》, in *Nouvelle Revue de psychanalyse*, 第 1 期, 1970, 第 49—57 页; Tzvetan Todorov, *Poétique de la prose*, Paris, Seuil, 1971, with《comment lire?》, 第 241 页 sv.; Jean Verrier,《La ficelle》, in *Poétique*, 第 30 期, avril 1977; *Littérature*, 第 7 期, *Le discours de*

l'école sur les textes, octobre 1972 ; *Esprit*, 题为 *Lecture I* (1972. 11) 和 *Lecture II* (1976. 1) 的两期；等等。

- ⑯ 参考 M. Charles 的“建议”，同前。
- ⑰ Descartes, *Principes*, IV, art. 205.
- ⑱ Pierre Kuentz,《Le tête à texte》, in *Esprit*, décembre 1974, 第 946—962 页；《L'envers du texte》, in *Littérature*, 第 7 期, octobre 1972.
- ⑲ 有一些资料,不幸的是其数量非常稀少,它们为轨迹的自治性以及天主教读者对《圣经》的阐释和信念做出了解释。关于“辛劳”的父亲,见 Rétif de la Bretonne, *La vie de mon père* (1778), Paris, Garnier, 1970, 第 29、131—132 页,等等。
- ⑳ Guy Rosolato, *Essais sur le symbolique*, Paris, Gallimard, 1969, p. 288.
- ㉑ 圣女大德来(Thérèse d'Avila)将阅读视为一种祈祷,一种对另一个有着欲望流动的空间的发现。其他数以千计的思想家亦如此认为,孩子也已经知晓这一点。
- ㉒ Marguerite Duras, *Le Camion*, Paris, Minuit, 1977 ;《Entretien à Michèle Porte》, cit. In *Sorcières*, 第 11 期, janvier 1978, 第 47 页。
- ㉓ Jacques Sojcher,《Le professeur de philosophie》, in *Revue de l'université de Bruxelles*, 第 3—4 期, 1976, 第 428—429 页。
- ㉔ R. Barthes, *Le Plaisir du texte*, 第 58 页。
- ㉕ Claude Lévi-Strass, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, 第 3—47 页。在读者的“零碎活计”中,那些全部从官方固定汇编中提取并重新被使用的元素,能够使人相信,在阅读中没有任何新事物。
- ㉖ 特别要参考 Hans Gumbrecht,《Die dramenschliessende Sprachhandlung im Aristotelischen Theater und ihre Problematisierung bei Marivaux》, and Karlheinz Stierle,《Das Liebesgeständnis in Racines *Phèdre* und das Verhältnis von (Sprach)-Handlung und Tat》, both in *Portica*(Bochum), 1976.
- ㉗ Georges Perec,《Lire : esquisse sociophysiological》, in *Esprit*, janvier 1976, 第 9—20 页,作者在其中非常精妙地谈到了这一点。
- ㉘ 但是我们知道,在阅读中,声带和声门的张肌与缩肌仍然活动着。
- ㉙ 见 François Richaudeau, *La Lisibilité*, Paris, CEPL, 1969 ; Georges Rémond,

《Apprendre la lecture silencieuse à l'école primaire》, in A. Bentolila (éd.),
Recherches actuelles, 第 147—161 页。

⑩ R. Barthes,《Sur la lecture》,第 15—16 页。

第五部分

相信的方式

第十三章 政治的可信性

“我喜欢相信”一词。一般来说，
当人们说“我知道”时，
他们并不知道，他们只是相信。”

马塞尔·杜尚《符号的杜尚》
(*Flammarion*, 1975)

一天，莱昂·波里亚科夫*说，犹太人就是法国人，只不过他们不再去的是清真寺，而不是教堂。在哈加达**的幽默传统里，这个玩笑指出了某些已经成为过去的信仰，它们不再组织奉行活动。在今天，政治信念似乎遵循着同一条道路。人们可以是社会主义者而无需曾经是，无需参加游行、会议，无需交纳党费，总而言之，不需要付钱。“从属”与其说是用来鉴定身份，还不如说是用来让人顶礼膜拜的，它的突出将仅仅是通过被人称为投票的东西，这话语权的剩余，一年一次的选举。在

259

* Léon Poliakov(1910—1997)，出生于圣彼得堡，研究反犹太主义的历史学家，前纽伦堡战犯法庭的专家，法国“当代犹太人资料中心”创始人。——译者注。

** Hagadah，希伯来文原意为“叙事”，指犹太教拉比文学中一种形式，包括传说、箴言等。——译者注。

260

“信任”的相似物上生存的党派，细心地收集古老信念的纪念品，并在处理这一合法性虚构时，能够妥善地管理自己的事务。它只需要通过调查和统计数字来增加对这些幽灵证人的引用，并重新引用老一套的叙述。

一种相当简单的技术就能维持这一信任戏剧。只要调查针对的不是那些将“党员”直接与党相联系的事物，而是那些不会使他们投身他处的事物——针对的不是信念的能量，而是信念的停滞：“如果‘您相信别的东西’这一说法是错的话，那么‘您仍然跟我们在一起’这一说法就是对的。”这样操作的结果于是包含（依赖）可入党的其他人。它们甚至依赖于所有信念的磨损，因为这些其他人同时指出了被询问之人相信过的事物的浪潮，和一种更强的、能够将他们引向别处的信任的不存在：“票”不会流亡，它们仍然在那里，它们横陈在曾经待过的地方，但是却给同一个整体以栖身之处。数字变成了故事*。这个故事可以很好地作为博尔赫斯“存在即是被感知”的延伸^①。这是一种关于渐变的寓言，数字不再记录这一涉及信仰的渐变。

261

因为仅仅是初步分析，所以对“信仰”一词我指的并不是相信的对象（一种教条，一种计划等等），而是在某一建议中对主体的投资，是在将这一建议认作是真实的同时对之加以陈述的行为^②——换言之，一种关于肯定而非其内容的“模态”^③。然而在政治领域内，相信的能力似乎到处在倒退。它曾经支撑着“权力”的运行。自霍布斯以来，尤其是在英语传统之内，政治哲学认为这一联系是最为基本的^④。通过这一联系，政治明示了自己与宗教之间的差异以及连续性的关系。但是体制赖以生存的“使相信”的意愿，曾经在这两种情况之下，为关于爱和/或身份的调查提供了一个呼应物^⑤。因此，探寻我们社会里相信的偶然因素以及以这些变动作为渊源的实践，这是很重要的。

* 这里，“数字”和“故事”在法文中分别为“compte”和“conte”，两者的发音相同。——译者注。

信仰的贬值

在很长一段时间里,人们认为信仰的储备是无穷无尽的。只需在信任的海洋里开辟一些理性小岛,划分并保证某一批评那脆弱的胜利。剩下的被认为是不可枯竭的,可以被转向其他的目标和意图,就像瀑布里的水能够被运输并用作水能一样。人们竭力“捕获”这一力量,将之从一个地方转移到另一个地方:从该力量所栖身的所谓异教社会导向它应该支持的天主教;接着,从教会导向君主政治;再后,从传统主义宗教感情导向共和国、国民教育或者社会主义体制。这些“改宗”的目的在于将信任力量转移的同时将之捕获。在属于进步的新兴宗教之中,那些不能或者还没有被转移的事物属于“迷信”;统治秩序能够使用的事物具有“信念”的价值。资源是如此丰富,以至于人们在开采时忘记了对这一资源进行分析的必要性。各种战斗和改革运动的目的在于将相信的能源“放”到正确的地点之中和正确的(待相信的)对象之上。

渐渐地,信仰被污染了,就像空气或水一样。这一总是可靠而又可处理的动力开始稀缺。同时我们发现,我们并不知道它是什么。这是奇怪的悖论:那么多关于其意识形态内容和体制性框架的论战和思考(除了在英国哲学中,从休谟到维特根斯坦、普莱斯、亨迪卡或奎因),它们并没有包含对相信行为之本质的阐释。今天,仅仅操纵、转移和提炼信仰已经不够,我们需要分析其组成,因为我们想要人工制造信仰。甚至商业和政治的市场策略也部分地投入这项工作^⑥。从此以后,有太多的对象要相信,却没有足够的可信度。

有一种倒错产生了。从前的权力灵活地管理着他们的“权威”并因此填补了它们技术或管理设备的不足:这是一些关于顾客、国籍、“合法性”等等的体系。然而它们尝试着使自己更加独立于这些通过理性化、监督以及空间组织来进行的忠诚游戏。作为这项工作的终点,发达社

会中的权力使用着一些相当细致和紧密的手段,为的是监督所有的社会网络——警察、学校、医疗、安全等方面的行政“敞视”体系^⑦。但是它们慢慢失去了所有的可信度。它们有着更多的力量,更少的权威。

263 技术人员往往并不为此操心,他们忙于推广和升级那些维持和监督手段。这是一种愚弄人的保证。学科的复杂化并不能补偿对主体投资的取消。在企业里,工人积极性的降低比警察部门发展得更快,前者是后者的靶心、借口和结果。产品的浪费,时间的侵占,“假发”,雇员的轮转或削减等等,这些都从内部损耗着一个像在丰田公司一样^⑧,为了避免所有的漏洞而倾向于变得如同监狱一般的体系。在管理部门、办公室里,甚至在政治或宗教培训机构里,编制的监狱化呼应着信念的消逝。它也在催生着这一消逝。利益并不能取代信仰^⑨。

信任枯竭着。或者,它躲避到了传媒和娱乐那边。它去度假了,但它仍然是被广告、商业和时尚捕获并加工的一个对象。为了重新抓住这些远离并消失的信仰,企业自身出力制造可信度的模拟物。壳牌公司创造了“引导”方向的“价值”信条,让其干部和雇员们采用。许多其他的企业也是如此,哪怕它们行动缓慢,而且仍然依赖着一种古老的家族、家庭或地区“精神”的虚拟资本。

到哪里才能找到用来将可信之物注射进机器的材料呢?有两个传统矿场,一个是政治的,另一个是宗教的:在前者之中,管理上的需要及其干部体制的过度发展补偿了战士们身上信仰的流动与衰落;相反在后者之中,某些正在自我损坏或故步自封的机制让信仰到处分散,而它们曾在很长一段时期里发酵、维持并监督了这些信仰。

一种考古学 信任的过渡

这两个“矿场”之间的关系既奇特又古老。

1. 宗教性似乎更容易被开采。那些致力于开发市场的企业贪婪

地重新使用了信仰残渣,而在昨日,人们还在激烈地将这些信仰作为迷信来斗争。广告披上了天使的外衣。为数众多的是那些某一经济和社会秩序的管理者,教堂缓慢的沉没令他们担忧;“价值”的剩余物就横陈在教堂里,而他们想要将之重新命名为“符合现时”而加以回收。在随着承载它们的船舰下沉之前,信仰急忙下船进了企业和管理部门。这些纪念品的使用者们不再相信它们。但是前者仍然通过后者用各种“完整主义者”组织起了某些意识形态和财政团体,为的是检修这些历史的残骸,并使教堂变成没有信徒的信仰博物馆;它们被作为储备放在那里,让自由资本主义尽情开采。

这一回收的运作依靠两种很可能是错误的战略性假设。前一种假设信仰仍然被牵附于自身的对象之上,只要保存这些对象就能保留信仰。事实上(历史和符号学都这样显示),信任的投资从神话过渡到神话,从意识形态过渡到意识形态,或者从陈述过渡到陈述^①。就这样,信仰从某种神话中抽身并使之几乎保持完整,但是这个神话却被改变了用途,变成了资料^②。在这些过渡的过程中,那些仍然与其渐渐抛弃的领土相连的信念并不足以与那些将其转移到别处的运动作斗争。在仍然挽留这一信念的物体与将其动员到别处的物体之间,不存在对等性。

另一种战略假设的只是,信仰仍与其最初的目标紧密联系,但是不同之处在于,它可以被人为地与目标脱离;它朝向传媒叙述、娱乐“天堂”、私密或旅行式隐退等的逃亡可以被中止或转向;人们于是可以将其重新带回正路,带回到它离开过的规训秩序。但是信念并不能够如此简单地在它所抛弃的田野里重新生根。人们并不能够如此容易地将它遣返到那些变得“不可思议”的管理部门或企业之中。那些宣称使工作地点“充满生气”并“重新具有价值”的仪式并不改变这些地点的运作。因此它们也就不能产生信徒。公众没有那么天真。他们拿这些欢庆活动和这些模拟物来取乐。他们不会被“牵着走”。

2. 政治性组织慢慢取代教会成为实践信仰的地点,但是正因如

是《萨伏依神甫的信条》(*La profession de foi du vicaire savoyard*)一书中个人、非社会性和普遍的宗教。这种预见性的观点比人们所称的更为不连贯,但是它已经将“世俗”和政治教条的发展与一种脱胎于所有教条并失去了权力的个人意识的彻底化相联系了起来。后来的社会学分析证实了这一预见的正确性^⑮。

从那以后,随着“精神力量”(在古文化时期为世俗力量做保障,而在天主教时期的西方却与之竞争)的脱轨、分散或微缩,信仰重新扎根于仅有的政治体系之中。

267

从“精神”权力到左翼反对党

今天,作为两种裁判的政与教,它们在考古学上的区分仍然被有结构地记录于法国社会之中,但仅仅是在政治体系的内部。自两个世纪以来,以前被教堂或相对于新兴权力的教会所占据的位置,仍然可以在一种所谓的左翼反对党中被辨认出来。同样,在政治生活中,一种意识形态内容上的嬗变可以令一种社会“形式”完好无损^⑯。这些在相同的结构图式上转移信仰过渡中的某一痕迹,将会成为天主教道德标准的历史:一种预言式的对立(17世纪的皇港[Port-royal])转变成了18世纪某一“开明”议会阶层的政治对立。一种由神职人员和贵族组成的知识界已经将接力棒交到了“精神”权力所支持的相对于政治或“世俗”权威的对立派手中。

不管过去发生了什么,如果我们不对所有政党的典型心理社会学特点之间进行比较^⑰,那么在功能主义方面,面对已建秩序,在保卫另一个世界的教会和自19世纪以来推动着一个不同的未来的左派政党之间,已经产生了某种关系。在很多方面,我们都能发现两者间相似的功能主义特点:意识形态和教条在其中有着某种权力的掌握者不曾给予它们的重要性;创造另一个社会的计划在其中所带来的后果是话语

268

(改革的,革命的,社会主义的,等等)相对于事实的宿命性或正常状态的优先角色;通过伦理价值、理论真相或烈士名册所取得的合法性应该补偿所有因其存在而成为事实的权力所赋予自身的合法性;在那些关涉到还不存在的事物的地方,“使相信”的手段扮演着一个更具决定性的角色^⑮;比起在获得的权力允许并经常要求妥协的地方,那些不妥协和教义排斥更为强势;最后,通过一种表面上自相矛盾的逻辑,所有的改革力量试图获取政治优势,为支持自身的计划而变成教会式管理,失去最初的“纯洁”并使之成为机构的装饰,以及,将它们的战士们变成官员或征服者。

这一类比有着结构上的理由:它们不直接与一种党派心理学或一种意识形态的批评社会学有关,而是首先与关于“位置”的逻辑挂钩,该逻辑在一种相对于既在权力的距离、竞争和要实现之改变的关系之中,生产并复制着作为后果的党员动员活动、“使相信”的战略以及一些教会机构。

269 通过“狂热”或教派向社会主义的转变,天主教成为众多工作的目标^⑯,这些工作自身也对其所分析的过渡进行着操作。但是,如果说这些转变将某些宗教信仰的纪念品向新的政治组织进行输送的话,我们却并不能够以此得出这样一个结论:这些被遗弃的信仰残片能使我们在它们的输送中辨认出宗教性。在其中,我们所受到的限制是出于一种不合理的、将被相信对象与相信行为对号的活动,以及出于这一活动的必然结果;后者认为在所有那些有着曾经属于宗教的因素运作的集团里,仍然存在着宗教性。

另一种分析模式似乎更加符合历史和人类学资料:教会,甚至是其他的宗教,它们将不会是参考单位,而是一些处于相信与被相信的可能性关系之中的社会变体;它们有可能成为相信和知识的(形式)模态与可使用内容系列(半词汇化)之间关系的特殊历史形态(和操作)。今天,相信与知识相得益彰,与在以往的宗教中相比有所不同;相信不再根据同样的规则将被相信之物模态化;最后,那些待相信或待了解的对

象,它们的定义方式、地位以及存储在很大程度上得到了更新。因此我们不能将两类“信仰”孤立并记录在某一连续性之中,我们只能保留这两者中关于 *belief*(信任)的共同事实,它被认为是不可变化的因素。

为了在新的政治和党派变体——左派政党将它置于一个在历史上仍然由昨日的教会角色决定的位置中加以展示——中分析话语与信任之间的关系,我们必须抛弃考古学视角,找出今日信任、知识以及两者内容相互定义的模式,并以此而尝试在政治组织——在这种体系之中,地位的要求与历史的限制所许可的战略发展着自身——中掌握相信与使相信的几种功能。这种对现实性的接近可以使我们从中区分出两种手段,正是通过这两种手段,某一教条主义才令自身得到人们的信任:第一种手段是被认为是不可接近的、以真实的名义说话的抱负,这一真实同时是被相信之物的原则(一种总数)和相信这一行为的原则(一种总是被取消、不可证实、缺席的东西);第二种手段是被某种“真实”赋予权力的话语所具有的成为实践的有组织因素,亦即“信誉商品”的能力。这两种传统手段在今天重逢于这样一种体系之中,该体系将待消费产品的话语——一种将真实变成应该相信和购买的“商品”,与传媒的叙述性(一种关于真实的体制)相结合。我们应该强调的是前者,后者已比较为人所熟知。

270

关于真实的体制

事物的巨大静默被传媒变成了其反面。昨天还是由秘密所组成的真实,从此以后可以聒噪。到处只有新闻、信息、数字以及调查。历史从来没有讲过这么多的话,展现过这么多的事物。确实,神的代表者们也从来没有像今天的神谕和规则制造者以时事的名义所作的那样,用一种如此连续、如此详尽和如此指示化的方式使他们所膜拜的神开口说话。关于所发生之事的叙述构成了我们的正统性。数字论辩是我们

的神学战争。战士们不再披戴由进攻或防守的想法制成的武器。他们作为某一“真实”的传递者而出现。他们的着装带有经济和社会土壤的颜色。当他们前进的时候,土壤自身好像也在前进。但是事实上,是他们在制造着土壤,模拟着土壤,用土壤来掩盖面目、获得信任,进而创造了他们的法律舞台。

271 马勒维尔、卡尔加尔、伊斯兰教、西撒哈拉独立阵线、核能、霍梅尼、卡特、等等,这些历史片断将自己组织成了教条商品。“闭嘴”,政治发言人或负责人说,“事实就在那里。这里是数据、情况等等。所以你们应该……”。被讲述的真实永无休止地口授着该相信和该做的事。而我们能拿什么与事实作对呢?我们只能折腰,并遵守它们所“意指”(signifier)之事,就像德尔斐的神谕^②。对模拟物的制造就这样为我们提供了生产信徒和奉行者的方法。真实的这一体制是我们现代教条主义最为明显的形式。因而它也是党派之间最受争议的形式。

它不再拥有专属地点,也没有总部或权威。作为匿名编码的信息支配并充满了社会实体。从早到晚,叙述不停地纠缠着街道和建筑物。它们附着在我们的生存之上,同时教育我们生存应该是什么样子。它们“掩盖着事件”,也就是说,它们用事件来制造我们的传说(*legenda*,应该这样来念,这样来说)。自初醒之时就被电台(声音就是法律)抓住的听众,一整天都行走在由新闻、广告、电视叙述组成的森林里,它们在夜晚还要把无数的信息从睡梦的门槛里塞进来。这些故事比起昨日被神学家讲述的上帝来有过之而无不及,有着一种天意和宿命论的功能:事先组织起我们的工作,我们的节日,甚至是我们的沉思。社会生活增加了被叙述模式印刷出来的举止和行为;它不停复制并堆积着叙述的“拷贝”。我们的社会在三重意义上变成了一个被叙述的社会:它同时被叙述(关于我们的广告和信息的寓言)、叙述的引用和对它们无尽的朗读所定义。

272 这些叙述有着奇特的双重能力,它们能将所见变成所信,并用一些相似物来炮制真实。这是双重的倒错。一方面,现代产生于一种与愚

信作斗争并建立在视野与真实之间契约基础之上的观察性意愿,它从此改变了这一关系并让人清晰地看到应该相信的事物。虚构决定了视线的范围、地位和对象。媒体、广告或者政治展现就是这样工作的。

诚然,虚构在昔日就已经存在,但是它们存在于被限制的审美和戏剧范围之内:虚构在其中标志出自己(比如借助于作为幻觉艺术的视角);它用自己的游戏规则和创作条件,为我们提供了自己专有的元语言^②。它仅仅以语言的名义来说话。它将某种象征叙述化,同时使关于事物的真相成为悬念或者几乎成为秘密。今天,虚构宣称将真实在场化(*présentifier*),以事实的名义说话,并因此而使人们将它所制造的相似品认作为参考物。这些传说所面向的群体(和付费者)不再必须相信他们所看不到(传统视角)的事物,而是必须相信他们所看到的事物(当代视角)。

这块有着信仰在其中发展的土地的倒错产生于知识例词中的一种嬗变:真实的可见性取代了作为古老假说的真实之不可见性。现代性的社会文化舞台令人重新想起一种“神话”。该神话通过其可见性(并因此而通过其科学或政治重现性)决定了社会参照;在这个新的(相信真实是可见的)假说之上,加上了我们的知识、观察、证据以及实践的种种可能性。这个全新的舞台是可以被无穷扩展的关于视学调查和透视冲动的领域,在这舞台之上,相信与关于真实问题之间的奇特勾结依然存在。但是从此以后,它游戏在被看见之物、被观察之物或者被展示之物的组成部分之中。当代的“模拟物”^③在总体上就是相信在看见之中的最后定位,是与应该被相信之物相符的被看见之物,——一旦这样一个假设被抛弃:想要使一个隐形海洋(真实)中的潮水冲击可见之物的堤岸,并以此而产生其存在带来的后果、可破译符号或者愚弄人的反射光。模拟物,就是当那一假说——关于隐藏在表象之下的存在(或人类)的一种不可见的广博——崩溃之时,可见之物与真实之间的关系发生演变的结果。

被朗读的社会

面对着从此以后只是作为可见和可读产品的“虚构”，观众-观察者清楚地知道，这些只不过是“相似物”，是人为操纵的结果——“我很清楚这只是一个玩笑”——，但他还是认为这些模拟物有着某种真实的地位^②：尽管我们对有关它们的生产过程所知晓的一切为他揭穿了谎言，有一种信任还是存活了下来。就像一位电视观众所说的那样：“如果这是假的话，那总会有人知道的。”他假设有其他社会地点的存在，它们能够确保被认为是虚构的事物，以及能使他“依然”信任的事物。就好像信任已经不能再用直接的信念表达出来，而只能转个弯通过其他人应该相信的事物所体现。信任不再栖身于一种隐藏在符号之后的隐形变化之上，而是建立在其他的集团、其他的领域或者其他的学科所应该成为的状况之上。“真实”在每一个地方，都是对另一个“使相信”的参考。在科学学科中也是如此。例如，信息论与历史之间的关系在一种令人惊讶的张冠李戴上发挥作用：历史学家们向信息论要求一种“科学”力量信誉，该力量能够给他们的话语以真实的技术重量；信息论者向历史要求一种借助于学识的“具体性”所提供的“真实”的有效性。每一方都期待从对方那里得到一种保证，这个保证填载着它们的模拟物^③。

274

从政治上来讲也同样如此。每个党派的可信度来源于它在参照物（在东方实现的革命“奇迹”？）或对手（对面恶人身上的缺陷或不幸）中所相信或使相信的事物。每一种政治话语，多亏了它对支撑它的经济分析（这一分析自身也是由对政治的参考而生效）的假设或使他人所做的假设，才具有了真实效果。在每个党派内部，“负责人”的职业话语之所以立足，也是因为它们以为拥有基层战士或选民的信任，反过来，众多选民所说的“我很清楚这只是玩笑”的对立面是他们以为那些政治机构中的干部具备信念或知识。信任于是在真实的价值之上运转着，人

们认为他者“总是”具有这一价值,哪怕他们“清楚地知道”,太清楚地知道,在他们所处的位置之中,“这是狗屎”达到怎样的地步。

于是引用将成为使相信的绝对武器。因为它在他者被认为应该相信的事物之上起作用,因此它是“真实”赖以建立的手段。引用他者之言来抬高自身,就是使在某一特殊地方生产的模拟物变得可信。那些“民意调查”变成了其最为基本和最为消极的方法。永恒的自我引用——调查的多数化——是一种虚构,通过这一虚构,国家被引导着相信自己是什么。每一个公民,尽管自己并不相信,却以为从所有人身上能够学到他人的信任。引用取代了变得不可信的教条,使专家统治机构能够以他人的名义使自己被所有人相信。引用,就是给予权力生产的模拟物以真实性,通过使人相信其他的人相信这一模拟物而无需提供任何可信的物体。但是这指出了那些“无政府主义者”或者“不正常的人”(在大众意见之前引用他们的言语);向公众的挑衅承认那些通过他们的举止表示不相信的人的存在,他们摧毁了虚构的“真实”,每一个人都只能以他人信念的名义“仍然”支持这一“真实”。

275

在这一“成就意见”的工具可以被掌握它的人操纵的范围之内,我们必须探究它所提供的将“信仰”变成“不信任”、“怀疑”甚至是控诉的能力,正如我们应该探究公民是否有能力在政治上控制那些可循环的信任的对象以及政治生活之外的事物。

注释

- ① 关于《Esse est percipi》(存在即是被感知),见 Jorge Luis Borges and Adolfo Bioy Casares, *Chroniques de Bustos Domecq*, Paris, Denoël, 1970, 第 139—144 页。 332
- ② 见 W. V. Quine 和 J. S. Ullian 的注解, *The Web of Belief*, New York, Random House, 1970, 第 4—6 页。
- ③ 关于这一点,详见 Jaakko Hintikka, *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1969; Rodney Needham, *Belief, Language and Experience*, Oxford, Basil

- Blackwell, 1972; Ernest Gellner, *Legitimation of Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974; John M. Vickers, *Belief and Probability*, Dordrecht, Reidel, 1976; *Langages*, 第 43 期, 题为《Modalités》, septembre 1976; 等等。
- ④ For example R. S. Peters and Peter Winch,《Authority》, in Anthony Quinton (ed.), *Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1973, 第 83—111 页。
- 333 ⑤ Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974, 第 28 页。
- ⑥ For example Dale Carnegie, *Public Speaking and Influencing Men in Business*, New York, Association Press, 1931; and especially Martin Fishbein and Icek Ajzen, *Belief, Attitude, Intention and Behavior*, Reading(Mass.), Addison-Wesley, 1975.
- ⑦ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975; 等等。
- ⑧ Kamata Satoshi, *Toyota, l'usine du désespoir*, Paris, Ed. ouvrières, 1976; 一种仍然属于“古科技”的体系,它涉及到监督所有的活动,而不在于通过某些以生产信徒为目标的价值来牵附这些活动。
- ⑨ 在地方行政系统特别是城市子系统之中,Pierre Grémion 同样证实了合法性机制“不再存在”;参考其作品 *Le Pouvoir périphérique. Bureaucrates et notables dans le système politique français*, Paris, Seuil, 1976, 第 416 页 sv。
- ⑩ Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, 2^e éd., Paris, Christian Bourgeois, 1980;《Les révolutions du croyable》,第 15—32 页。从一种逻辑的角度来看,奎因和 Ullian(同前,第 8—9 页)正是将他们的最初的分析献给了这些信仰(Belief)从陈述到陈述的过渡。
- ⑪ 在那些将神话从一个部落带到另一个部落,并慢慢“穷尽”了它们的故事传统、小说建筑或者政治意识形态的分析(见 Claude Lévi-Strass, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973;《Comment meurent les mythes》, p. 301—315)之上,还应加上关于这些缓慢的资源减少的分析,资源的减少造成了信仰从神话中的抽离。
- ⑫ 见 Georges Duby, *Guerriers et Paysans*, Paris, Gallimard, 1976, 第 184 页 sv。

- ⑬ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 3^e éd., Paris, Gallimard, 1984; 《La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (X^{VI}^e-X^{VIII}^e siècle)》, 第 152—212 页。
- ⑭ Jean-Jacques Rousseau, *Le Contrat social*, IV, 8.
- ⑮ 关于美国的“世俗宗教”, 详见 Robert N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, Harper&Row, 1970, 第 168—189 页。
- ⑯ 关于这一点, Maurice Agulhon 在分析一种中世纪社会性“形式”的持久时作出了演示, 尽管该“形式”的内容多变, 从天主教虔诚(16—17 世纪)到共济会(18 世纪)再到社会主义(19 世纪), 详见 *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence*, Paris, PUF, 1968。 334
- ⑰ 这是我们可以给与 Yvon Bourdet 所作的精细分析的指责, 这些分析过度集中在党派的心理或伦理学之上, 使之成为一个与产生它的历史地点相隔离的形象: *Qu'est-ce qui fait courir les militants?*, Paris, Stock, 1976。
- ⑱ Daniel Mothé, *Le Métier de militant*, Paris, Seuil, 1973, 在其中, 作者正是作了这样的注释: 党员们对现在感到悲观, 而对将来感到乐观。
- ⑲ 特别参照 Henri Desroche 所作的众多研究。
- ⑳ 这里的“signifier”依据的是赫拉克利特书中一句话中的含义: “L'Oracle qui est à Delphes ne parle pas, ne dissimule pas, il signifie”(Diels, fragm, 93)。
- ㉑ Erwin Panofsky, *La Perspective comme forme symbolique*, Paris, Minuit, 1975; E. H. Gombrich, *L'Art et l'Illusion*, Paris, Gallimard, 1971, 第 255—360 页; Robert Klein, *La Forme et l'intelligible*, *ibid.*, 1970。
- ㉒ 关于这一模拟物, 见 Jean Baudrillard, *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976; 《L'ordre des simulacres》, 第 75—128 页; 以及同一作者的《La précession des simulacres》, in *Traverses*, 第 10 期, 1978, 第 3—37 页。
- ㉓ Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire*, Paris, Seuil, 1969; 《Je sais bien mais quand même》, 第 9—33 页(关于信仰)。
- ㉔ Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, Folio, 1987, chap. IV《l'histoire, science et fiction》。

第十四章 无法称呼之物：死亡

276

在将死之人的周围，医职人员抽身而退。这是“医生和护士们的逃避症候群”^①。他们在离去的同时留下一些指示，所使用的词汇已经将生者置于死者的位置：“他需要休息……让他睡吧”。将死之人应当保持安静并且处于休息状态。除了用在病人身上必要的护理和镇静剂之外，这一指示对病人的亲属来说，对承受关于焦虑、绝望或者痛苦的陈述的不可能性提出了质疑：这不应该被说出来。

277

将死之人是被流放之人(*outcasts*)，因为他们是通过并为了生命之保存而组织起来的机制中的不正常之人。一场“预想中的葬礼”，作为机制的排斥现象，将垂死者事先摆到了“太平间”里；它用死寂，或者更糟的是，用保护生者不受某个声音侵扰的谎言把垂死者包裹起来，这个声音将会打破藩篱而叫喊道：“我要死了”。这声叫喊将导致一种 *embarrassingly graceless dying**。谎言（“不会的，你会好起来的”）是针对交流的一种保证。因为，如果被禁止的话语突然爆发时，它会背叛这场把医院动员起来，并且因为将护理理解为治愈而不愿去考虑失败的战斗；它将是渎神的。

* 意为“不雅到令人尴尬的死亡”。——译者注。

一种不可想象的实践

甚至，作为死缓者的将死之人跌落在了等同于人们能做之事的可想象之外。在从治疗可能性所限制的领域出来之后，他进入了一块无意义地区。在没有任何事情能够被做的地方，没有任何事物能被听见。跟游手好闲的人一样，甚至更甚，垂死者变成了不道德之人：一个是不工作的主体；另一个是甚至不再被奉献给某种工作的物体；在一个主体的消失到处被工作的增加所补偿并掩盖的社会里，这两种人都是不可容忍的。符合自身专家统治极权主义逻辑的纳粹主义的产生就是为了处理死者，为了使了无生气的尸体给他们设下的界限变成盈利手段。

在无行为的主体与无作者的行为、个人的焦虑与实践之管理的结合中，垂死者将关于主体的问题带回到无行为的极端界线，在那里，这是个最放肆和最不能被忍受的问题。在我们看来，工作的不存在就是无意义，应该清除这种不存在，以使那不懈地组织任务并建立了“总是有事要做”的西方文本的话语能够继续下去。垂死者是这一话语中的口误。他是并且也只能是猥亵的。因此他被批评、被剥夺了语言、被裹上了无声的尸布，无法称呼。

垂死者的家庭也没有任何可说的。体制从他们手中夺走了病人，它负责的并不是个人，而是个人的病痛，后者是被技术人员隔离、转化或者清除的对象，这些技术人员致力于保护健康，就像其他人致力于保护秩序或者卫生一样。病人被推出了社会之外，这个社会与以往的乌托邦相符合，将所有寄生在工作理性中的东西——垃圾，犯罪，残疾，衰老——从街道和房屋中清理出去，而病人应该在处理疾病的地方，在疾病被立即变成日常生活和语言之外的科学和语言学对象的专业机构里继续生自己的病。他被放在社会一旁，置身于秘密的技术领域（医院，监狱，垃圾场）之一，这些领域使生者从所有减慢生产和消费链的事务

中解脱开来,并且在没有任何人想要进入的阴影里,修复并挑选着还能够重新回到进步表面的东西。病人被控制在那里,对他的家人而言变成了陌生人。他不再住在他们的房屋之中,也不住在他们的言语里。也许这个被流放的人有朝一日会从那陌生的国度重新回来,在那个国度里,人们不知何为语言,而它也只能被遗忘。如果他不再回来,那么他将一直是一个不可意指的遥远的对象,是不能在空间和日常语言中留下痕迹的工作和失败的对象。

死亡在别处,一方面,它被认为是医疗战斗暂时的失败或中止,另一方面,它逃开了共有的经验,出现在科学力量的界线和为人熟悉的实践活动之外。在一个仅仅将“休息”正式认作无活力或者浪费的社会里,死亡被抛弃了,例如,它被抛给不再流通的宗教语言,被交付给那些曾经以信仰为灵魂而从此却失去了信仰的仪式。它被安放在这些同样被科学生产力“移位”了的以前的空间里,后者至少还为人们提供了一些东西,用某些(变得不可辨认的)符号来称呼这一失去了意义的事物。典范性的全国性的景象:为戴高乐的逝世而举行的奢侈仪式,很长的时间里,被大多数曾将自己的死亡交托给戴高乐的显要人物认为是“迷信”。对于他们所不能称呼的事物,他们就给之冠上自己不能相信的一种语言。在作为边缘词汇的,与宗教、魔鬼、巫术或者神怪有关的目录里,秘密沉淀下来或者带着面具重新出现的,是变得不可想像和无法称呼的死亡^②。

279

说,就是信

被驱逐的死亡重新回到某种异国语言(关于过去、从前的宗教或者遥远的传统的语言)之中;它应该用陌生的方言来谈及;要用自己的语言来谈论死亡,就像在“自己家中”死去一样困难;这些都定义了一个被驱逐之物,它只能在化了装之后才能重新回来。这是没有语句之死亡

的矛盾症状，整个文学都指出了这样一个与荒谬之间的关系所聚焦的点。在理性的伤口周围繁衍着文本。又一次，文本用只能缄口的事物来维持自身。死亡，是主体的问题。

有一个提示：分析性治疗展现了在何种程度上经验与位于死亡地点的主体的立场所紧密相关。忧伤的人说：“我不能死”^③；强迫症者说：“我不能不死”（“无论如何”，弗洛伊德说，“强迫症者都需要死亡的可能性来解决他们的冲突”）^④。但是在出现在心理分析交流领域之前，这一主体的立场属于俄狄浦斯的问题：“是否只有当我什么也不是时，我才真正成为一个人？”雅克·拉康这样评论：“故事的后续就是在那里开始：在快感原则之外。”然而正是在那里，在既定体制和共同语言两种沉默之上，加上了第三种沉默：主体自身的沉默。主体更多地寻找着一种言说。鲍里斯·维昂*这样说：

280

我不愿断气

不，先生，不，女士

不要在品尝了

折磨我的滋味之前，

那番最强烈的滋味。

我不愿断气

不要在品尝了

死亡的味道之前。

在垃圾桶里断气，这对在西方世界得到普及的“为生活而斗争”来说是潜在的恐惧；在这种断气与死亡之间，有着话语上的区别，它将“什么是存在？”这样一个问题加到了拥有品和代表物的消失之上。这是一个“无聊”的问题。是什么都不再说的言语，是除了孕育说这一行为的

* Boris Vian(1920—1957)，法国著名作家及爵士音乐家。——译者注。

失去之外什么都没有的言语。在停止或报废的机器和死亡的行为之间,有着说的可能性。死亡的可能性就在这个两者之间玩耍。

垂死者停在断气与死亡之差异的门槛上,他被阻止说出他所成为的这种虚无,他不能进行只会导致他的问题的行为。甚至,在这样一个他既没有财产也没有证据可以展示的时刻,给他一个在他者的语言中所接收到的位置,就够了。仅仅被称呼——“拉扎尔!”——并且通过自己的名字在另一种欲望的语言里留下痕迹,而没有任何属于自己的事物给予他选择死亡和出生的权利,这将是一种交流之外的沟通。在那里,他与自己不能得到的事物、与失去之间的必然关系能够承认这一欲望。这将“象征”死亡,为之找到一些(不“带来”任何内容的)词语,在对话语言之中开启并不交还生命的病愈。

281

但是这个位置被拒绝给予这个被孤立的人。他失去了权力与社会面目,这也令他无法得到自己的损失或许能补偿给他的东西:进入相互间的关系,其中的词语仅仅诉说了“我想你”。

然而,在死亡、相信以及说话之间,有着一种最初以及最后的偶合。确实,在我生命的整个历程里,我最终只能相信我的死亡,如果“相信”指的是一种与在我之前以及之后不停到来的他者的关系的话。没有任何比我的死亡更为“他者”的东西了,它是所有改变的索引。但是,也没有任何东西能更好地确指这一位置,在那里我可以说出我对他者的渴望,说出对自己被等待死亡的无力语言所接受的感激——既没有担保也没有财产可以奉献;因此,除了我的死亡之外,没有任何东西能更为准确地定义说话的意义。

书写

这“最后的时刻”只不过是一个终点,说话的欲望在其中避难、愈演愈烈并摧毁自身。也许,死亡中具有等待形式的事物早在社会生活之

前就已经渗透,但是它一直掩藏着自己的猥亵。它所传达的信息在那些逐渐松弛的脸孔上出卖了自己,但是为了说出这些脸孔所宣布的东西,它们却只会用谎言(闭嘴,你们这些由我的眼睛,我的皱纹和这么多的赘肉讲述的衰老),并且人们竭力不让它们说话(脸啊,不要说出我们所不想知道的东西)。

死亡那秘密的不道德性沉淀在心理分析或宗教为其保留的受保护的岩洞里。它寄居在星相学、招魂术、巫术等众多的暗喻里,它们是得到宽容的语言,因为它们形成了蒙昧主义区域,进步社会就是与之相比才“凸显”出来。因此说的不可能性要追溯到对话者的努力与对话者自身被取消的时刻之前。它被记录在所有那些将死亡禁锢或者驱逐出城市边界、时间、工作以及语言之外的手段之中,以便为自己保留一个位置。

282

但是,要描绘垂死者的形象,我会使用同样的方式。我参与了将死亡定位在别处,定位在医院或者最后的时刻之中的圈套:我将它比喻成他者的形象;在将其与垂死者等同的情况下,我使它变成我所不在的地方。通过这种表现方式,我为死亡驱了魔,它就安身在我们附近,在某个我假设不属于我的时刻里被流放。我保护着我的位置。我所讲述的垂死者,只要他不是我自己,就仍然是猥亵的。

改变就在书写的工作里开始发生,书写中的表达只不过是效果与/或垃圾。我自问我在做些什么,既然“意义”就隐藏在举止之中,隐藏在书写行为里。如果不是以一种不可能的话语的名义,又为什么要书写呢?在书写之初,就已经有了丢失。不能被言说的事物(在场与符号之间一种不可能的相符)是关于一项总是处于开始状态的、以一种身份的无地点性和物的牺牲为原则的工作的假说。“写呀,该死的,把它写出来!”^⑤这句乔伊斯的命令出自一种脱离了符号的在场。写作以其图形重复着这一缺失,而图形是一种穿越了语言的行走的遗物。它呼唤着一种作为其前言和目的的不在场。它通过对被据位置连续的抛弃而存在,它被加诸于一种与其脱离的外在性之上,这是它来自别处的接收

者,是欲望之旅在纸上画下的文字道路上那个被等待却永远不被听见的来访者。

283 作为对言语之丢失的实践,写作只有在自身之外,在另一个位置,才具有意义,这就是读者的位置,写作在出于自身的必要性而生产这一位置时,前往这种自己不能到达的在场而去。它朝向一种永远不会得到的话语,正是出于这点,这一话语组织起与某一来自他者的、无关而又绝对的回应无限相关的运动。书写正是利用这一损失而形成自身。这是一种垂死者的手势,是拥有在穿越知识领域时的变节,是对“示意”行为谦虚的学习。

不能言语的死亡就是以这样的方式使自己得到书写并找到一种语言,而不停回到这一消费工作里的,是通过声音来占有事物的需要,是否认那一将不同的存在互相结合的不可逾越之物的疆界的需要,是在知识中忘记自身与他人之间的关系在每一个位置上所建立的脆弱性的需要。

治疗的力量及其复制品

从这一在与死亡的关系中建立起来的“文学”写作中,“科学”体系(它也属于“文字”)脱颖而出,它出发于生与死之间的分割,将死亡视为失败、堕落或威胁而与之相遇。自三个世纪以来,为了使那些充满科学野心并有能力将进步资本化而无需受他者的缺失之苦的话语成为可能,这一生与死之间的分割是必要的。但是只有向体制的演变才使得它们逐渐成形。

284 因此,这一使征服工作与死亡相对立的分割,以及通过经济和治疗管理而占据 18 世纪广而空的乡村空间——不幸所在的地区,活死人的新土壤——的意志,在与悲惨的息息相关之中建立起了知识。医疗认知的体制化生产出了极大的关于治疗策略的乌托邦,该策略包括了从

学校到医院所有在社会空间内与死亡工作作斗争的手段。权力的普遍化赋予一种负责治愈甚至是组织预防性秩序的管理以“医疗”形象。

这一卫生运动本应堵塞所有那些有敌人渗入的缝隙。它甚至将学校作为“医疗警察”的一个特殊部门而纪录下来；它侵入私生活空间，为的是使用卫生手段来填补所有向恶开放的秘密和私密的道路；它将卫生作为全民问题建立在与生物学之不幸的斗争之中。政治的这种医疗模型同时参考西方对于身体之无限进步的野心（在一种体育成为公共场景的挑战性经济之中），以及一种充耳不闻的持续性变化（它拖累了作为国家殖民扩张之根基的生物资本）。

写作，作为建立与某种意愿相符的空间的可能性条件，与身体相连，就像与一张流动、不透明、逃跑的纸相连一样。从这种相连出发，书籍在经济、人口学或者教育学空间范围内，变成了实验室经验。从该词的科学意义来说，书籍是对可纪录的身体的一种“虚构”；是一个被某视角所建立的“剧本”，该视角的目的在于使身体成为某一社会能够写下的事物。这一作为生活与所写之物间关系的身体-书籍，从人口学到生物学，渐渐披上了科学的外形，其中的假说都是与衰老所进行的斗争，后者被认为是一种宿命或者是由可控制因素所组成的一个部分。这种科学是变成白纸的肉体，在白纸之上，文字操作可以无穷尽地生产一种想-做的前端，一种进步。

285

但是正如用于书写的白纸一样，这一身体-支撑会磨损。作为对生命的管理和对肉体的掌握或书写而被生产出来的事物，不停地向工作讲述着死亡。逃脱或重新回到科学话语之中的事物承认其声称要驱除的纠缠不休的对手的存在。不管从哪一方面，都有一种文学在政治和治疗体制周围繁衍。它使这一魔鬼重新浮出水面，并且讲述着这一被驱逐者与我们之间那令人担忧的近距离。从尼采到巴塔耶，从萨德到拉康，这种自18世纪以来被“科学”话语之建立从自己的“专属”领域驱逐并将其视为他者而组织的“文学”，在语言中标志出了被清除者的回归。在今天，这也是虚构的区域。它承认自己在知识方面所缄口之事。

它之所以“不同”，只是因为，在停止处理文字操作所生产的物体之时，它的主题变成了这种操作；它讲述着写作本身，写作是死亡领域中的书籍工作；它是文字神话向自身的回归；它使得社会文本欲占其位的不谨慎的他者在书籍空间里重新出现，从这一意义来说，它是文字神话向自身的回归；它甚至在自己被流放的地方，将形影不离的被驱逐者搬上舞台，性与死亡轮流将对被驱逐者的询问带回到我们身边。被科学创造的幻想物寄生在一种微不足道之上，以这种微不足道的模式，或者以一种关于变化和失去拥有物的诗学的模式，文字空间响应着科学，它带上了色情色彩。在进步神话——书籍——的形式之中，重建的危险游戏发展着。甚至是肉体，最后也被书写其中，但是它就像建立在他者伤口之上的陶醉，像一种与昙花一现密不可分的快感的“消耗”，像那不可掌握的、将“过度”与可消失之物相结合的没影点。

在与丝毫不浪费流逝的时间、计算并积累时间、使知识效益化以便将资本变成不朽之替代品的能力相联系的一种文字论断中，肉体如同瞬间一般重新回来，后者是生与死的同步：两者位于同一个地点^⑥。

可消失之物

只剩下死亡不再被命名。但是它被书写在生命话语中，虽然后者并无可能给它一个特别的位置。生物学重新找到了“内在所强加的死亡”。弗朗索瓦·雅各布说：“既然有着通过性而进行的繁殖，个人就必须消失。”^⑦死亡是进化的可能性条件。个人失去自身的位置，这就是空间法则。资本的传递及其发展是因为一种总是由死亡来签名的遗嘱才得到保证。

符号从各个方面将写作与性和死亡的关系重新带回写作之中，在这些符号之外，我们可以自问，那些使被驱逐的形象——“在弗洛伊德时代是性与道德主义；现在则是一种无限制的科技暴力和一种荒谬的

死亡”^⑧——发生移位的历史运动是否更加是对某种模型的渐进式揭露,该模式与社会实践紧密相关,并且随着自身效率的降低而趋向于代表性事物。建立在写作力量基础上并反对死亡的文明,它的衰落将会通过那些组织死亡的事物的写作可能性而表达出来。只有一个时代的结束才能使人们能够对使得这一时代生存的事物加以陈述,仿佛它只有有在死亡之后才能成为一本书。

287

因此,写作(这一本书),就是必须在敌人的领地内行走,甚至是在堕落的范围之内,在被别的地方对死亡的定位划出了的受保护区域之外。写作,就是在死亡空间的近处,用关于可消失之物的词汇来生产语句。写作,就是实践享受与操纵之间的关系,在这两者之间,财富生产过程中的一种堕落(笔误)创造了某种不合时宜但却满怀感激的等待(一种信仰)的可能性。自马拉美以来,文字经验在前进的行为和该行为在其中留下巡回痕迹的致命土壤之间的关系模式上展开。从这一角度而言,作家自己也是试图对话的垂死之人。但是,在他的脚步于一页黑纸(而不再是白纸)上记录下的死亡之中,作家知道他可以说出这样一种欲望:在他者身上等待一种绝妙而短暂的过度,一种在被其改变性质的注意里继续生存的过度。

注释

- ① Maurice Berger and Françoise Hortala, *Mourir à l'hôpital*, Paris, Centurion, 1974, 第 155 页。 334
- ② Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973.
- ③ Guy Le Gaufrey, «La douleur mélancolique, la mort impossible et le réel», in *Lettres de l'École freudienne*, 第 13 期, décembre 1974, 第 38—49 页。 335
- ④ Serge Leclair, *Démasquer le réel*, Paris, Seuil, 1971 : «Jérôme ou la mort dans la vie de l'obsédé», 第 121—146 页。
- ⑤ James Joyce, *Giacomo Joyce*, Paris, Gallimard, 1973, 第 16 页。
- ⑥ 关于这种“两者位于同一个地点”的叙事结构,关于被劈开的主体的结构,参考

- Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 3^e éd., Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984, 第 337—352 页。
- ⑦ François Jacob, *La Logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970, 第 331—332 页。
- ⑧ Robert Jay Lifton, *Death in Life. The Survivors of Hiroshima*, New York, 1968, cit. in A. Alvarez, *Le Dieu sauvage. Essai sur le suicide*, Paris, Mercure de France, 1972, 第 281 页。

不确定之物

“日常生活半明半暗状态的无政府主义”

卢卡奇

理论鼓吹着一种多元认识论,它来自于一种“观点的多样化,每个人都敏感地以同他人一样的概括力量使用这一多样化”。作为“沿着道路和纤维的循环”的艺术和互相间交流的艺术,进步将会是“交叉”的。它与复杂性相关,将导向“一种没有实质,也就是说不具固定性质和参照物的交流哲学”^①。

291

但是理性技术在清除教条主义之时没有这么兴高采烈。它防御着在计划中制造不透明性和模糊性的干预或者计划。它有着自己的关于功能的可读性和区别性的规则,它将这些功能一一书写在纸上,一条接着一一条,以使这一图表能移印在土地或墙面上,移印在城市或机器之上。

各个部分之间功能关系的可读性,和模型在扩大和突出方面的复制,这就是技术的两条操作原则。诚然,它们进入了无穷复杂化的道路,这一复杂化呼应着需求的多样化,而需求自身又被包含在被制成册的、经过分析而被分布在某个空间之上的系统之中;这一空间的根本(包括在 *computer* 之中)^②在于成为一种可读的赝品,一种从头至尾全被奉献给某个静止眼球阅览的物品。这是奇怪的交错,理论朝向不确定之物前进,而技术则朝向功能性区别前进;技术将一切,连同自身,都转变成这一区别。仿佛前者清晰地进入偶然性和隐喻的弯曲小径之中^③,而后者则热衷于将自身机制中的功利主义和功能主义法则假设成“自然的”。

292

这里,我们感兴趣的是在技术表面之下发生并扰乱了技术规则的事物。这就是技术很久以来就已经被发现了的界限,但是我们必须给予这一界限以另一个范围,而不是一块“无人之地”的范围。因为这涉及到一些有效的实践。概念设计者非常了解这种运动,他们给它冠以“抵制”的名称,它扰乱了功能主义计算(一种官僚主义结构的精英形

式)。他们不能不注意到它与日常生活间的关系在秩序中所灌输的虚构特点^④。但是他们不应该承认这一点。在办公室里对这一主题进行讥讽,是一种亵渎,并且有罪者将会被他们瓦解。艺术对象不可触摸。那么我们就把这种功能主义理性留给它优秀口才——在管理和权力话语中到处剩留的委婉词藻(euphémie)^⑤——的泛滥,并回到日常实践的嘈杂声中吧。

293 日常实践并不在经济社会中形成褶皱。它们与这些很快就要被技术组织出于制造能指和交流物的目的而纳入自身的边缘特性没有任何关系可言。相反,通过日常实践,某种不可编译的差异渗入该体系欲与操作手段保持的和睦关系之中,体系宣称能够保证对这些手段的管理。日常实践远远不是一种地方性和可归类的反叛,而是一种共同和无声的颠覆,几乎是盲目的——这就是我们的颠覆。从中我将仅仅指出两种症状:地点的“普遍存在性”和时间上的失败。这也暗示着,成层的社会空间可以被缩减为它们可控制和可建设的表面,而某些偶然因素将意外的状况重新引入到被计算过的时间里。在同一个地点之中有着厚度的不可辨认性,在历史的行为和事件里有着不可辨认的诡计。书写就从这些追溯中开始刻画自己,它既讽刺又短暂,乱涂乱画着,就好像画在墙上的、作为某一共同过渡的徽章的自行车,为了某些不确定的路程而脱落下来^⑥。

层状地点

区别所有地点的差异不属于一种重叠的秩序,但是它有着互相咬合的层状外形。那些铺展在同一表面的因素构成了数量;它们被用于分析;它们形成了一个可处理面。所有的城市“革新”都更喜欢摧毁一切,从零开始,用水泥书写下在实验室里从各种不同“需求”出发而完成的组合,我们应给予其以功能主义方面的答复。需求是这一组合的首

要“物质”，体系将它生产出来同时又对其进行切割。这一部分就像数字一样明了。甚至，决定每一种需求的不满事先就呼唤着将该需求与其他需求相结合的建筑，并证明了这一建筑的合理性。这是生产逻辑：自18世纪以来，该逻辑从某些集中点（办公室，工厂，城市）出发繁衍着自身的推论和实践空间。它否认不为它所创造地点的合理性。

然而，在技术手段的普遍生产性书写之下，存在着某些模糊和顽固的地点。其中，历史的变革、经济的嬗变、人口的混合，这一切都成为层状结构并留在那里，蜷缩在人们的风俗习惯、仪式礼节以及空间实践之中。那些不久之前还将它们串联起来的可读性话语已经消失，或者仅仅在语言中留下些许片断。从其表面来看，这一地点就好像是一幅粘贴画。而事实上，这是一种厚度上的普遍存在。一种异质层理的堆积。每一层都像一本破烂书里的书页，反映了一种关于地理单位、社会经济分布、政治冲突以及身份象征的不同模式。

294

这个用某些不属于现代而仍然与崩溃的总体相连的碎片组成的整体，它受到微妙的补偿性平衡手段的管理，后者悄然保证着某些补充性的存在。与这种“电子、质子、光子……的混合物”同质的无穷小的行为、多样化的活动；所有那些拥有处于永恒“互动”中的不明确财产的生灵——在托姆*看来，物理学理论正是通过该“互动”来再现宇宙。这些行为在街区或村庄里给人们带来了关于“静止”的幻想，虚假的停滞。这一工作及其带来的游戏仅仅在观察行为——处于与一种从其他阶级中“脱颖而出”的阶级所保持的距离之中——只能抓住它想要生产的事物与抵制它的事物之间的关系之时才会变得不可见。村庄、街区和建筑物，并非只有它们在让异质层理的碎片共同起着作用。共同语言中最小的句子也以同样的方式“行走”着。它的语义单位建立在同样微妙的补偿性平衡手段之上，一种句法和词汇分析为这些手段加上了人工

* René Thom(1922—2002)，法国数学家，突变论的创始人，他在《结构稳定性和形态发生学》一书中阐述了突变理论，荣获国际数学界的最高奖菲尔兹奖章。——译者注。

295

框架,一种将自身的模型认作为事实的“精英阶层”的框架。我们更应该呼唤一种梦境模型(因为与实践相结合而具有理论性质),弗洛伊德在谈到罗马时重新提起了这一模型——罗马不同的时期全部在同一个地点延续,保存完好而又相得益彰^⑦。

地点,是一种隐迹纸本。富于智慧的分析也只能辨认最后那篇文本;而该文本对分析而言也只不过是其认识论决定、标准以及目标所带来的效果。那些根据这一重建而被酝酿出来的操作行为,如果说它们具有“虚构”特点,并且它们的成功不只在于它们的洞察力,而更加在于它们粉碎这些在分散的力量和时期之间所进行的游戏的复杂性的能力的话,又有什么好奇怪的呢?

多变的时间

关于计划向它们所不能决定的事物进行的转移,有着另外一个形象:不可预见之物。流逝、进行切割或者连接的时间(也可能它从来没有被予以考虑)并不是被计划过的时间。显而易见的是,展望性计划,哪怕当它们在建立多种假设时,也并没有将这一时间计算在内。多变的时间仅仅作为在生产中导致“事故”和错误的黑夜而出现。这是体系中的纰漏以及体系魔鬼般的敌手;这是历史编纂学应该驱除的东西,它用科学可解释性(关联、“因”与果,系列的连续性,等等)的一种透明组织性代替了这些他者的不恰当行为。展望所不能生产的东西有历史编纂学加以保证,后者遵循着同样的用(虚构的)“理性”生产遮掩不确定之物之阴暗这一(基本)要求。

296

这些由话语所建立起来的时间存在于现实之中,它们被敲碎了,颠簸着。理论时间屈服于某些“束缚”和依赖性^⑧,它事实上是一种与不可能之物、失败以及曲折相联系的时间,因此它被自身的他者移了位。它等同于那些作为“时间隐喻”^⑨而在语言中流动的事物。然而奇怪的

是,恰恰是可控制之物与失误之间的关系建立起了象征行为,该行为被那些自身并不连贯却起着连贯作用、自身并不可想象却起着连接作用的事物组装成了整体。

理性的失误或者失败正是使理性进入另一维度的盲点,这是一种思想的维度,它将差异作为自身不可掌握的必要性而与之相结合。象征与失败密不可分。因此,那些建立在与机会的关系之上,也就是说建立在多变的时间之上的日常实践,它们在整个时期里将会被分散在思想行为的情况中。它们是思想的永恒姿态。

因此,将不可预见之物作为某种不合理事件或理性破坏者从计算中清除或者驱逐,这等于禁止了城市中一种活生生的“神秘”实践的可能性。等于仅仅给城市居民留下一些规划碎片,这一规划是由他者的权力所建立,并且被事件改变了性质。多变的时间是在城市的有效话语中讲述自身的事物;一种不可确定的寓言,相对于公理帝国而言,它在功能主义治国论中更好地联结着隐喻实践和成层地点。

注释

- ① Michel Serres, *Hermès II. L'interférence*, Paris, Minuit, 1972, 第 12—13 页。 335
- ② Manuel Jacob and Daniel Furjot, *Informatique et capitalisme*, Paris, Maspéro, 1972, 第 117—127 页。
- ③ 关于科学和将一种逻辑严峻性与想象结构相结合的“补充性”的想象上的“预先假定”,见 Gerald Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought. Kepler to Einstein*, Cambridge(Mass.), Harvard University Press, 1974, 尤其见第 91—161 页。关于隐喻在科学推理中的角色,见 Mary Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, London, Macmillan, 1974, 第一章与最后一章。
- ④ 例如,关于使计划走向决断的有效话语,应当存在更多的(有教益的)“文本”,比如 Lucien Sfez 在他《Critique de la décision》一书的“附录”(Paris, Armand Colin, 1973, p. 353—356)中所提及的那些被悲惨地总结过的文章。但是这一点是否可以被承认?

- 336 ⑤ 班韦尼斯特把“影射一种语言的辱没而又不导致这种辱没”的“委婉词藻”(用“nom de dieu”代替“nom d'une pipe”) *Problèmes de linguistique générale*, t. 2, Paris, Gallimard, 1974, 第 254—257 页)与“褻渎”(blasphémie)(它使精妙词语“逃脱”并且比起它所应该揭示的东西来“背叛”了更多)相对立。
- ⑥ 见 Ernest Berringer 在纽约的涂鸦。
- ⑦ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, 3^e éd., Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984, 第 312—358 页。
- ⑧ 这是 Jean-Claude Perrot 在其出色的研究(*Genèse d'une ville moderne. Caen au XVIII^e siècle*, Paris, Mouton, 1975, 第 54—98 页)中所使用的词语,为的是指出城市进化“理论”与发展实效之间的关系。
- ⑨ 见 Harald Weinrich, *Le Temps*, Paris, Seuil, 1973, 第 225—258 页。

索 引

A

- AARNE, 阿尔奈, 37, 38, 309 n. 11.
Abus de savour, 306 n. 12.
 ADER A., 310 n. 20.
 AGULHON Maurice, 334 n. 16.
 AJZEN Icek, 333 n. 6.
 AKERMAN Chantal, 尚塔尔·阿克
 尔曼, 217.
 ALEXANDER Ch., 321 n. 11.
 ALVAREZ A., 335 n. 8.
 ANDRÉ J., 330 n. 12.
 ANDREAS-SALOMÉ Lou, 306 n. 8.
 APOLLON Willy, 309 n. 3.
 ARISTOTE, 亚里士多德, 62, 135,
 163, 305 n. 22, 313 n. 18, 320 n.
 15 et 16.
 ASHCHAFT Norman, 诺曼·阿什克
 拉夫特, 172, 324 n. 4.
 AUGOYARD Jean-François, 欧格亚,

151, 152, 332 n. 24, 325 n. 9.

AUSTIN J. L., 奥斯汀, 28, 36, 308
 n. 25.

B

- BACH J.-S., 巴赫, 115.
 BACHELARD, 巴什拉, 89.
 BACON, 培根, 103.
 BALDASSARI Anne, 323 n. 31.
 BAREL Yves, 306 n. 33.
 BAR-HILLEL, 巴希蕾, 55, 312 n. 7
 BARTHES Roland, 罗兰·巴特,
 XIX, 246, 248, 251, 254, 305 n.
 27, 321 n. 12 et 15, 325 n. 11, 331
 n. 15 et 24, 332 n. 30.
 BATAILLE, 巴塔耶, 285.
 BAUDELLOT Christian, 315 n. 8.
 BAUDRILLARD Jean, 305 n. 25,
 327 n. 13, 334 n. 22.
 BAUMAN Richard, 319 n. 4.

- BECK L. W. , 319 n. 27.
- BECKMANN Jean, 让·贝克曼, 103.
- BEETHOVEN, 贝多芬, 123.
- BELLAH Robert N. , 333 n. 15.
- BELLAY Joachim du, 323 n. 38.
- BELLUGI U. , 322 n. 21.
- BENTHAM Jeremy, 321 n. 3 et 8.
- BENTOLILA Alain, 330 n. 12.
- BENTON Ted, 307 n. 20.
- BENVENISTE Émile, 班韦尼斯特, 155, 303 n. 3, 313 n. 9, 321 n. 14, 322 n. 16, 323 n. 34, 336 n. 5.
- BERGER Maurice, 334 n. 1.
- BERNSTEIN Richard J. , 波恩斯坦, XLII, 304 n. 12.
- BERRINGER Ernest, 336 n. 6.
- BERTAUX d. , 329 n. 10.
- BIDET Jacques, 315 n. 8.
- BIDOU Catherine, 325 n. 9.
- BIOY Casares Adolfo, 332 n. 1.
- BLACK Max, 321 n. 13.
- BOISSEVAIN Jeremy, XLI, 303 n. 9.
- BOLLÈME Geneviève, 303 n. 7, 319 n. 28.
- BORGES Jorge Luis, 博尔赫斯, 245, 260, 330 n. 9, 332 n. 1.
- BOSCH Jérôme, 博斯 188.
- BOUDON Raymond, 315 n. 8.
- BOURDET Yvon, 334 n. 17.
- BOURDIEU Pierre, 皮埃尔·布尔迪厄, XLI, 37, 71, 82 - 85, 88 - 92, 94, 95, 97 - 100, 117, 119, 303 n. 9, 305 n. 19, 309 n. 7, 311 n. 27, 314 n. 8, 315 n. 9, 12 et 16, 316 n. 17, 25 et 29, 317 n. 12, 318 n. 19, 322 n. 25, 323 n. 30.
- BOUVERESSE Jacques, 307 n. 19, 308 n. 29.
- BREMOND Claude, 311 n. 22.
- BRUNET Nicole, 326 n. 23.
- BÜLOW K. Von, 冯·比洛, 61, 313 n. 14.

C

- CABRAL Tomé, 309 n. 4.
- CAMBIANO Giuseppe, 317 n. 7.
- CAMPBELL, 坎贝尔, 89.
- CARNEGIE Dale, 333 n. 6.
- CARROUGES Michel, 328 n. 18.
- CASTELLI-GATTINARA Enrico, 306 n. 2.
- CATON Charles E. , 308 n. 26.
- CERTEAU Michel de, 米歇尔·德·塞尔托, 303 n. 1, 304 n. 17, 306 n. 6, 307 n. 20, 309 n. 2 et 5, 311 n. 28, 312 n. 5, 314 n. 2, 320 n. 9, 326 . 24 et 5, 327 n. 12, 328 n. 5, 329 n. 6, 333 n. 10 et 13, 334 n. 24 et 2, 335 n. 6, 336 n. 7.
- CHALL Jeanne Sternlicht, 330 n. 12.

- CHAMBOREDON jean-Claude, 315
n. 12.
- CHAPEL V. C., 308 n. 26.
- CHAPLIN Charlie, 卓别林 149.
- CHARLES Michel, 330 n. 8, 331
n. 16.
- CHARPENTRFAU J., 331 n. 14.
- CHARRAUD A., 309 n. 9.
- CHOAY Françoise, 321 n. 7.
- CHOMSKY, 乔姆斯基, XLII.
- CIRESE Alberto Mario, 309 n. 10.
- CLAIR Jean, 312 n. 3, 328 n. 18.
- CLAUSEWITZ Karl von, 克劳塞韦
茨, 61, 313 n. 15.
- COMOLLI Jean-Louis, 34, 309 n. 2.
- COMTE Auguste, 孔德, 108.
- CONDILLAC, 孔狄亚克, 205.
- CORAX, 科拉克斯, XLVIII, 62, 313 n.
18.
- COSSART Gabriel, 哥萨尔, 225,
227, 328 n. 1.
- CRESSWELL M. J., 克莱斯威尔,
XLII, 304 n. 14.
- CUTTINGS J. E., 322 n. 21.
- D**
- DANTO A. C., 丹图, XLII, 304
n. 12.
- DARD Ph., 323 n. 36.
- DAVID, 317 n. 10.
- DEBORD Guy, 305 n. 26.
- DEFOE Daniel, 丹尼尔·笛福, 202,
223, 225 - 227, 328 n. 2.
- DELAHAYE Y., 313 n. 15.
- DELBOS Victor, 318 n. 19.
- DELEUZE Gilles, 德勒兹, 236, 314
n. 4.
- DELIGNY Fernand, 德里尼, XLV,
57, 304 n. 16, 313 n. 10.
- DE MAURO Tullio, 329 n. 8.
- DEMBY Emanuel, 329 n. 1.
- DERRIDA Jacques, 雅克·德里达,
197, 315 n. 14, 322 n. 27, 323,
32, 326 n. 3.
- DÉSAUDRAY, 108.
- DESBONS F., 323 n. 36.
- DESCARTES, 笛卡儿, 247, 321 n.
5, 331 n. 17.
- DESROCHE Henri, 334 n. 19.
- DESROSIÈRES Alain, 305 n. 18.
- DETIENNE Marcel, 德蒂安, XLI,
71, 82, 122 - 125, 135, 303 n. 9,
305 n. 19 et 20, 309 n. 6, 314 n.
22, 319 n. 3, 320 n. 5 et 8.
- DIDEROT, 狄德罗, 104, 105,
107, 111.
- DREIER Katherine S., 卡特琳·S·
德雷尔, 221, 328 n. 20.
- DUBOIS Jean, 305 n. 21, 314 n. 20,
323 n. 12.

- DUCHAMP Marcel, 马塞尔·杜尚, 220, 221, 223, 259, 312 n. 3, 328 n. 23.
 DUCROT Oswald, 杜克莱, XLII, 304 n. 11, 309 n. 13.
 DUHEM, 迪昂, 89.
 DUMÉZIL Georges, 乔治·杜梅齐尔, 182, 325 n. 18.
 DUNDES A., 310 n. 22.
 DURAND Jacques, 306 n. 33.
 DURAS Marguerite, 玛格莉特·杜拉斯, 217, 228, 236, 250, 329 n. 12, 331 n. 22.
 DÜRER, 丢勒, 166.
 DURKHEIM Émile, 涂尔干, XLI, 101, 106, 107, 303 n. 6, 317 n. 2 et 12, 327 n. 16.
 DURKIN Dolores, 330 n. 12.
 DUVERT Tony, 331 n. 15.
- E**
- ECHAURREN Matta, 328 n. 20.
 ÉCOLE DE PRAGUE, 布拉格学派, 36.
 ÉCOLE DE TARTU, 塔尔图学派, 172, 324 n. 6.
 EHRARD Jean, 329 n. 4.
 Encyclopédie,《百科全书》, 104, 107, 233, 303 n. 6, 317 n. 9.
 Enfant sage à trois ans (L'),《聪明的三岁小孩》116, 319 n. 28.
 ENGELS, 326 n. 4.
 ÉRASME, 埃拉斯莫, 142.
 ESTABLET Roger, 315 n. 8.
- F**
- FABBRI Paolo, 326 n. 28.
 FERRIER Marie, 马丽·菲莉耶, XXIV n., 303 n. 8.
 FICKER, 307 n. 18.
 FINAS Lucette, 327 n. 7.
 FISHBEIN Martin, 333 n. 6.
 FISHMAN Joshua A., 费什曼, XLII, 304 n. 10.
 FONTANIER Pierre, 322 n. 29.
 FONTENELLE, 丰特奈尔, 105, 317 n. 11.
 FOUCAMBERT Jean, 330 n. 12.
 FOUCAULT Michel, 米歇尔·福柯, XXXIX, XL, 71, 75 - 82, 92, 97 - 100, 117, 119, 121, 146, 303 n. 4, 314 n. 2 et 3 et 8, 321 n. 3 et 10, 327 n. 15, 333 n. 7.
 FREUD, 弗洛伊德, LIII, 15 - 19, 43, 62, 63, 76, 82, 101, 111, 114, 119, 135, 155, 163, 164, 220, 231, 235, 279, 286, 295, 306 n. 3 et 8, 313 n. 17 et 19, 317 n. 3, 318 n. 18 et 23, 323 n. 35, 324 n. 53, 328 n. 19.
 FRONTIST-DUCROUX Françoise, 弗朗索瓦兹·弗隆蒂斯, 135, 320

- n. 14, 326 n. 25.
- FURET Françoise 弗朗索瓦·傅勒, 243, 329 n. 5.
- FURJOT Daniel, 335 n. 2.
- G**
- GADAMER, 高达美, 115.
- GARFINKEL H., 加芬克尔, XLII, 305 n. 19.
- GARVE Christian, 克里斯蒂昂·贾尔伍, 116, 117.
- GELLNER Ernest, 332 n. 3.
- GENET, 让·热内, 156, 250.
- GENETTE Gérard, 330 n. 9.
- GENG J.-M., 315 n. 8.
- GENTZ Friedrich, 弗里德里希·根茨, 116, 319 n. 26.
- GIARD Luce, 鲁斯·贾尔, XXXIV n. 303 n. 8, 305 n. 31, 307 n. 14 324 n. 48.
- GIBSON Eleanor Jack, 330 n. 12.
- GIRARD, 吉拉德, 105, 317 n. 10.
- GIRAULT Roger J., 310. 19.
- GLADSTON I., 326 n. 28.
- GLUCKSMANN André, 321 n. 9.
- GODELIER Maurice, 311 n. 27.
- GOFFMAN Erving, 考夫曼, XLI 303 n. 9.
- GOMBRICH E. H., 334 n. 21.
- GOMBROWICZ Witold, 维托尔德·贡布罗维奇, LIII, 306 n. 34.
- GOODMAN, 312 n. 7.
- GOODY Jack, 杰克·古迪, 123, 319 n. 2, 330 n. 13.
- GREIMAS A. J., 格雷马斯, 36, 42, 310 n. 22, 322 n. 20.
- GRÉMION Pierre, 333 n. 9.
- GRUNDTVIG N. F. S., 195, 326 n. 1.
- GULLERME Jacques, 317 n. 8.
- GUMBRECHT Hans Ulrich, 332 n. 26.
- GUTHRIE W. K. C., 305 n. 22, 313 n. 18.
- GUYER Paul, 318 n. 20.
- H**
- HAACKER S., 304 n. 14.
- HADEWIJCH D'ANVERS, 哈德薇希, 226.
- HALBWACHS Maurice, 320 n. 10.
- HALL E. T., 326 n. 28.
- HAMMAD M., 325 n. 8.
- HARSZTI Mikios, 311 n. 29, 333 n. 8.
- HAROCHE Claudine, 329 n. 9.
- HÉBRARD Jean, 330 n. 6.
- HEGEL, 黑格尔, 165, 206, 219.
- HEIDEGGER, 海德格尔, 160.
- HEINRICH Dieter, 318 n. 26.
- HEINRICHS Jürgen, 318 n. 20.
- HÉLIAS Pierre Jakez, 埃利亚斯,

- 237, 329 n. 13.
- HÉRACLITE, 334 n. 20.
- HESSE Mary, 335 n. 3.
- HINTIKKA Jaakko, 262, 332 n. 3.
- HIRSCHMAN Albert O., 316 n. 25.
- HISSARD M.-J. et J.-R., 311 n. 29.
- HJELMSLEV Louis, 叶尔姆斯列夫, 231, 234, 329 n. 11.
- HOBBS, 霍布斯, 117, 143, 260.
- HOLTON Gerald, 335 n. 3.
- HORTALA Françoise, 334 n. 1.
- HO THAM KOUÏE Francis, 325 n. 9.
- HUET A., 312 n. 1.
- HUGHES G. E., 尤格, XLII, 304 n. 14.
- HUGO Victor, 维克多·雨果 166.
- HUME, 休谟, 262.
- J**
- JACOB Françoise, 弗朗索瓦·雅各布, 286, 335 n. 7.
- JACQUOT Benolt, 329 n. 12.
- JAKOBSON Roman, 罗曼·雅各布森, 150, 311 n. 26, 322 n. 17.
- JANCO Manuel, 335 n. 2.
- JANET Pierre, 皮埃尔·雅内, 170, 181, 325 n. 12 et 16.
- JANICK Allan, 307 n. 18, 308 n. 24.
- JARRY Alfred, 阿尔弗雷德·雅利 220, 222, 223, 328 n. 21.
- JAULIN Robert, 310 n. 20.
- JAUSS, 姚斯, 246.
- JOHNSON-LAIRD Philip 约翰逊-莱尔德, N., 172, 185, 324 n. 2.
- JOSSIN Janick, 329 n. 3.
- JOUBERT Michel, 323 n. 31.
- JOUFFRET Louis-François, 317 n. 6.
- JOYCE James, 乔伊斯, 282, 335 n. 5.
- JULIA Dominique, 303 n. 1, 309 n. 2, 311 n. 28.
- K**
- KAFKA Franz, 卡夫卡, 211, 220.
- KANDINSKY V., 康定斯基, 164, 324 n. 54.
- KANT, 康德, XLI, 97, 113 - 118, 120, 121, 206, 317 n. 1, 318 n. 19 et 24 et 26, 319 n. 27.
- KAVANAGH J., 322 n. 21.
- KHAWAM R. K., 305 n. 24, 310 n. 16.
- KIMBLE George H. T., 325 n. 10.
- KLEIN Robert, 306 n. 2, 334 n. 21.
- KLIBANSKY Raymond, 312 n. 7.
- KLIMA E. S., 322 n. 21.
- KUENTZ Pierre, 331 n. 18.

L

- LABOV William, 拉波夫, XLII, 172, 175, 176, 304 n. 10, 325 n. 8.
- LACAN Jacques, 雅克·拉康, 222, 279, 285, 324 n. 52.
- LAMOTHE Marie-josé, 327 n. 14.
- LAUMANN Edward O., 劳曼, XLI, 303 n. 9.
- LAVEDAN Henri, 320 n. 2.
- LAVOISIER, 拉瓦锡, 108.
- LECLAIRE Serge, 335 n. 4.
- LEFEBVRE Henri, 303 n. 5.
- LE GAUFÉY Guy, 335 n. 3.
- LEGENDRE Pierre, 皮埃尔·勒让德, 79, 314 n. 6, 328 n. 17, 333 n. 5.
- LEMAIRE Paul, 322 n. 19.
- LENTIN Laurence, 330 n. 12.
- LE ROY LADURIE Emmanuel, 埃马纽埃尔·勒华·拉杜里, 326 n. 27.
- LEVIN Harry, 330 n. 12.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 列维·斯特劳斯, 38, 42, 44, 82, 123, 252, 310 n. 18 et 22, 314 n. 7, 323 n. 44, 332 n. 25, 333 n. 11.
- LEWIS David K., 列维斯, XLII, 304 n. 11.
- LEWIS Oscar, 奥斯卡·刘易斯, 232.
- LwroN Robert Jay, 335 n. 8.
- LINDE Charlotte, 夏洛特·林德, 175, 176, 325 n. 8.
- LIPIETZ A., 305 n. 32.
- Livre dans la vie quotidienne (Le), 303 n. 7, 317 n. 5.
- Livre des mutations, 《易经》, 40, 314 n. 21.
- Livre des ruses, 《计谋之书》, XLIII, 40, 305 n. 24, 310 n. 16.
- Loos Adolf, 阿道夫·卢斯, 28, 308, n. 27.
- LOTMAN Iouri ou Y. M., 洛德曼, 172, 324 n. 6.
- Loux Françoise, 309 n. 9.
- Luc, 319 n. 28.
- LUGASSY F., 323 n. 41.
- LUKACS, 卢卡奇, 291.
- LYONS John, 约翰·莱昂斯, 172, 324 n. 1.
- LYOTARD Jean-François, 让-弗朗索瓦·列奥塔, 236, 239, 328 n. 24.

M

- MACFARLNE A., 327 n. 8.
- MACHIAVEL, 313 n. 15.
- MACPHERSON C. B., 327 n. 8.
- MALAPARTE, 马拉帕特, 157.
- MALCOLM Norman, 307 n. 21, 308 n. 23.
- MALINOWSKI, 马林诺夫斯基, 150.
- MALLARME, 马拉美, 287.

- MANNONI Octave, 331 n. 15, 334 n. 23.
- MANSER Tony, 307 n. 20.
- MARIN Louis, 311 n. 25, 315 n. 8, 320 n. 2, 325 n. 13.
- MARX, 马克思, 101, 119, 201, 307 n. 20, 326 n. 4.
- MASSOTE Fernando Silveira, 308 n. 1.
- MATERNE Yves, 312 n. 5.
- MATHEWS Mitford McLeod, 330 n. 13.
- MAUSS Marcel, 莫斯, XLI, 47, 94, 303 n. 9, 312 n. 30, 316 n. 29.
- MAYOL Pierre, 皮埃尔·梅约尔, 303 n. 8, 305 n. 31, 307 n. 14, 324 n. 48.
- MÉDAM Alain, 阿兰·梅达姆, 151, 320 n. 1, 322 n. 22, 325 n. 9 et 16.
- MEHLER Jacques, 330 n. 29.
- MELETINSKY, 309 n. 11.
- MENDELSSOHN, 门德尔松, 117.
- MÉRIAUX Louis, 311 n. 29.
- MERLEAU-PPONTY Maurice, 梅洛-庞蒂, 26, 173, 321 n. 6, 325 n. 7.
- MICHELET, 米什莱, 16, 190, 195, 233, 235, 326 n. 26.
- MILLER George A., 172, 185, 324 n. 2.
- MILNER Jean-Claude, 328 n. 22.
- MODIANO Patrick, 323 n. 37.
- MONAST J.-E., 312 n. 4.
- MONTAGUE Richard, 312 n. 7.
- MOORE G. E., 摩尔, 28.
- MORDILLAT Gérard, 305 n. 28.
- MORGENSTERN Christian, 摩根斯泰恩, 185, 326 n. 22.
- MORGENSTERN Oskar, 313 n. 13.
- MOSCOVICI Serge, 塞奇·莫斯科维奇, 79, 314 n. 5.
- MOTHE Daniel, 334 n. 18.
- MOUGENOT Michel, 331 n. 15.
- MUSIL Robert, 穆齐尔, LIII, 13, 28, 306 n. 1.
- N
- NEEDHAM Rodney, 332 n. 3.
- NEUMANN John von, 313 n. 13.
- NEWMAN, 纽曼, 115.
- NIETZSCHE, 尼采, 122, 285.
- NISARD Charles, 319 n. 28.
- NOIZET G., 330 n. 6.
- O
- OHANA Maurice, 欧哈纳, 237.
- OLBRECHTS-TYTECA L., 305 n. 21, 313 n. 18.
- OSTROWETSKY Sylvie, 奥斯特罗维茨基, 151, 322 n. 23.
- OUSPENSKI B. A., 伍斯彭斯基, 172, 324 n. 6.

OZOUF Jacques, 欧祖夫, 243, 329 n. 5.

P

PANOFSKY Erwin, 316 n. 29, 334 n. 21.

PARKINSON G. H. R., 312 n. 6.

PARRET Hermann, 304 n. 14, 322 n. 18.

PASCAL, 帕斯卡尔, 127.

PASSERON Jean-Claude, 315 n. 12 et 16.

PAULME Denise, 311 n. 25.

PEIRCE C. S., 312 n. 7.

PEREC Georges, 332 n. 27.

PERFLMAN Ch., 305 n. 21, 313 n. 18.

PERROT Jean-Claude, 336 n. 8.

PETER Jean-Pierre, 327 n. 10.

PETERS R. S., 332 n. 4.

PHILIBERT Nicolas, 305 n. 28.

PHILONENKO A., 318 n. 20.

PICKERING W. S. F., 317 n. 2.

PINTO Louis, 315 n. 8.

PLaton, 柏拉图, 103, 313 n. 18, 317 n. 7.

POE Edgar, 埃德加·坡, 40.

POLIAKOV Léon, 莱昂·波里亚科夫, 259.

PONGE Francis, 324 n. 47.

Pour une histoire de la statistique, 305

n. 18.

Pratiques culturelles des Français, 312 n. 2, 329 n. 2.

PRICE H. H., 普莱斯, 262.

PRIOR A. H., 波里奥, XLII, 304 n. 13.

PROPP, 普洛普, 37, 42, 309 n. 11, 310 n. 22.

PROUST, 普鲁斯特, XLIX, 247, 251.

PTOLéMÉE, 托勒密, 178.

Q

QUINE W. V., 奎因, 262, 312 n. 7, 332 n. 2, 33 n. 10.

QUINTON Antony, 332 n. 4.

R

RABANT Claude, 328 n. 3.

RADDATZ Fritz, 317 n. 4.

RÉGNIER André, 雷尼尔, 42, 310 n. 22.

REHBERG August Wilhelm, 赫贝尔格, 116, 319 n. 26.

REICHENBACH, 312 n. 7.

RÉMOND Georges, 332 n. 29.

RESCHER N., 里舍, XLII, 304 n. 13.

RÉTIF DE LA BRETONNE, 331 n. 19.

REVEL Jacques, 303 n. 1, 309 n. 2, 311 n. 28.

- RICHARD Ph. , 309 n. 9.
- RICHAUDEAU François, 332 n. 29.
- RICOEUR Paul, 304 n. 12.
- RIFFATERRE, 里法特尔, 246.
- RILKE, 里尔克, 154.
- ROBECK Milfred, 330 n. 12.
- RODINSON Maxime, 314 n. 23.
- ROSOLATO Guy, 331 n. 20.
- ROSSI-LANDI F. , 307 n. 20.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 卢梭, 202, 266, 333 n. 14.
- ROUSSEL Raymond, 雷蒙·鲁塞尔, 220, 223, 312 n. 3.
- RUSSELL, 312 n. 7.
- RYLE Gilbert, 吉伯特·赖尔, 55, 312 n. 6.
- S**
- SACHS H. , 萨什, XLII, 305 n. 19.
- SADE, 萨德, 285.
- SAMI-ALI, 324 n. 51.
- SANOUILLET Michel, 328 n. 23.
- SATOSHI Kamata, 333 n. 8.
- SAUSSURE Ferdinand de, 索绪尔, 231, 232, 329 n. 7.
- SCHEFLEN Albert E. , 阿尔伯特·舍夫兰, 172, 324 n. 4.
- SCHEGLOFF Emanuel A. , 柴克洛夫, XLII, 172, 305 n. 29, 324 n. 5.
- SCHLEIERMACHER, 施莱尔马赫, 115.
- SCHREBER Daniel Paul, 施雷勃, 39, 141, 309 n. 12, 321 n. 4.
- SEARLE John, 321 n. 13.
- SEBESTIK Jan, 317 n. 8.
- SERRES Michel, 335 n. 1.
- SFEZ Lucien, 335 n. 4.
- SHAKESPEARE, 莎士比亚, 206, 327 n. 6.
- SHERZER Joel, 319 n. 4.
- SIMON Erica, 326 n. 1.
- SMIRNOFF Victor N. , 331 n. 15.
- SOJCHER Jacques, 304 n. 15, 331 n. 23.
- SOUCY Claude, 321 n. 12.
- SPERBER Dan, 324 n. 46.
- STENDHAL, 司汤达, XLIX, 251.
- STIERLE Karlheinz, 332 n. 26.
- SUDNOW David, 304 n. 10, 23, 310 n. 15.
- SWEDENBORG, 史威登保, 108.
- T**
- TARNOPOL Lester et Muriel, 330 n. 12.
- THÉRÈSE D'AVILA, 圣女大德来, 331 n. 21.
- THOM René, 托姆, 294.
- THOMPSON, 309 n. 11.
- TIFFENEAU Dorian, 304 n. 12.
- TISIAS, 313 n. 18.

TODOROV Tzvetan, 309 n. 13, 322
n. 29, 331 n. 15.

TOFFLER Alvin, 阿尔文·托夫勒,
239, 312 n. 2, 329 n. 1.

TOULMIN Stephen, 305 n. 21, 307
n. 18, 308 n. 24, 313 n. 20.

U

ULLIAN J. S., 332 n. 2, 333 n. 10.

URQUHART A., 尤古哈特, XLII,
304 n. 13.

V

VELTER André, 327 n. 14.

VERDI, 威尔第, 236.

VERNANT Jean-Pierre, 让-皮埃尔·
维尔南, 71, 82, 124, 125, 135,
303 n. 9, 305 n. 19 et 20, 309 n. 6,
310 n. 20, 314 n. 22, 320 n. 5 et 8.

VERNE Jules, 儒尔·凡尔纳, 166,
168, 312 n. 3.

VERRIER Jean, 331 n. 15.

VIAN Boris, 鲍里斯·维昂, 280.

VICKERS John M., 332 n. 3.

VILLENEUVE H. de, 318 n. 15.

VIRGILE, 维吉尔, 147.

VIRVILLE M. de, 309 n. 9.

VOGT W. Paul, 315 n. 8.

W

WARNOCK G. 3., 308 n. 26.

WEBSTER Charles, 327 n. 9.

WEINRICH Harald, 336 n. 9.

WHITE Alan R., 怀特, XLII, 304 n.
14, 322 n. 18.

WILSON Cook, 28.

WILSON John A. R., 330 n. 12.

WINCH Peter, 332 n. 4.

WITTGENSTEIN, 维特根斯坦, 23 -
31, 119, 262, 307 n. 15, 16, 20 et
21, 308 n. 29 et 30, 312 n. 7.

WITTKOWER Rudolf, 320 n. 2.

WOLFF Christian, 克里斯蒂安·沃
尔夫, 103, 108, 317 n. 14.

WRIGHT Georg H. von, 冯·赖特,
XLII, 304 n. 12.

Y

YATES Frances A., 320 n. 11, 321
n. 8.

Z

ZEEMAN I. R., 304 n. 14.

ZEMPLENI A., 310 n. 20.

ZOLA, 左拉, 223.

