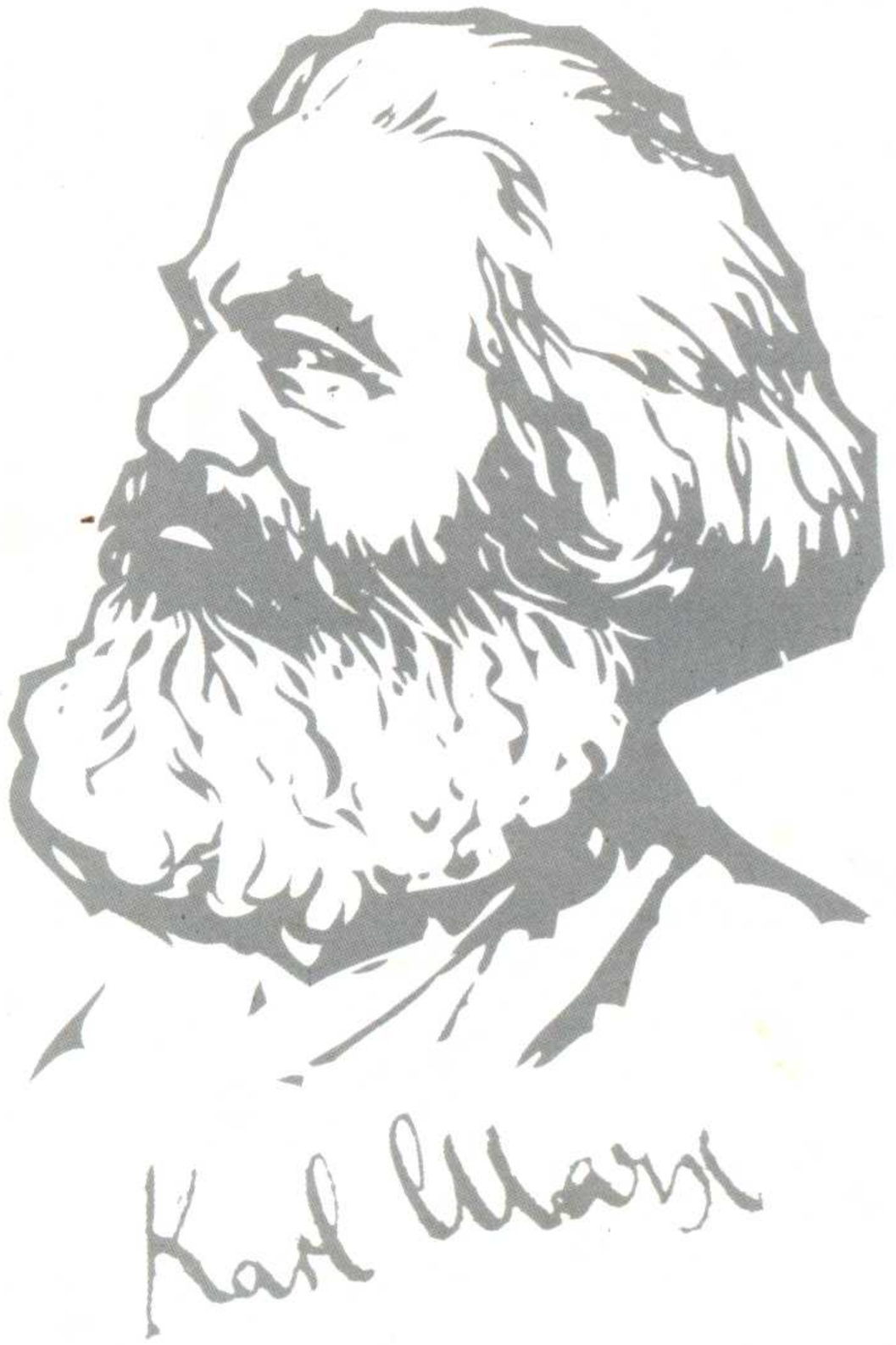
『十三五』国家重点出版物出版规划项目
马克思主义研究译丛 典藏版



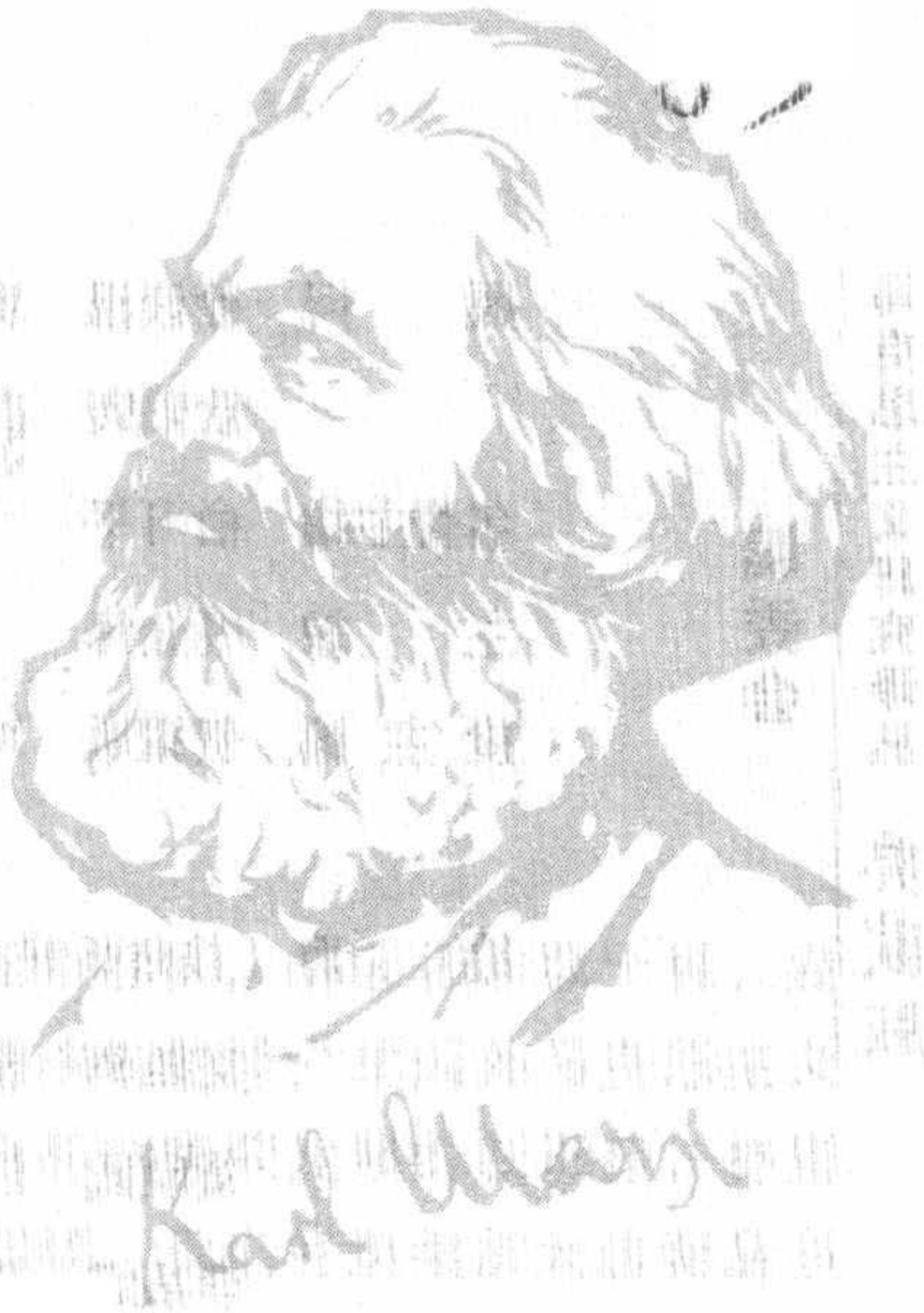
大同世界

Commonwealth

［美］迈克尔·哈特（Michael Hardt）
［意］安东尼奥·奈格里（Antonio Negri）／著
王行坤／译

中国人民大学出版社

『十三五』国家重点出版物出版规划项目
马克思主义研究译丛 典藏版



大同世界

Commonwealth

［美］迈克尔·哈特（Michael Hardt）／著
［意］安东尼奥·奈格里（Antonio Negri）
王行坤／译

中国人民大学出版社
·北京·

图书在版编目（CIP）数据

大同世界/（美）迈克尔·哈特，（意）安东尼奥·奈格里著；王行坤译．—北京：中国人民大学出版社，2016.10
（马克思主义研究译丛：典藏版）
ISBN 978-7-300-23408-3

Ⅰ.①大… Ⅱ.①迈…②安…③王… Ⅲ.①全球化-研究②国际政治-研究 Ⅳ.①C913②D5

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2016）第 232793 号

“十三五”国家重点出版物出版规划项目
马克思主义研究译丛·典藏版

大同世界

[美] 迈克尔·哈特（Michael Hardt）
[意] 安东尼奥·奈格里（Antonio Negri） 著
王行坤 译

Datong Shijie

出版发行	中国人民大学出版社				
社　　址	北京中关村大街 31 号		**邮政编码**	100080	
电　　话	010－62511242（总编室）		010－62511770（质管部）		
	010－82501766（邮购部）		010－62514148（门市部）		
	010－62515195（发行公司）		010－62515275（盗版举报）		
网　　址	http://www.crup.com.cn				
	http://www.ttrnet.com（人大教研网）				
经　　销	新华书店				
印　　刷	北京联兴盛业印刷股份有限公司				
规　　格	155 mm×230 mm　16 开本		**版　　次**	2016 年 10 月第 1 版	
印　　张	20.25 插页 3		**印　　次**	2016 年 10 月第 1 次印刷	
字　　数	345 000		**定　　价**	69.00 元	

版权所有　侵权必究　　印装差错　负责调换

总　序

“马克思主义研究译丛”问世已逾十五个春秋，出版著作数十种，应当说它已经成为新世纪我国学术界有较大影响的翻译介绍国外马克思主义最新成果的大型丛书。为适应我国哲学社会科学繁荣发展的新形势，特别是满足马克思主义理论研究和教学的迫切需要，我们将继续加大这套丛书的翻译出版力度。

“译丛”在不断成长壮大，但初衷未改，其直接目的是为国内学术界乃至整个思想文化界翻译介绍当代国外马克思主义研究的最新成果，提升我国马克思主义理论研究水平，并推动建构有中国特色的哲学社会科学体系，包括学科体系、教学体系和话语体系等；而根本目的是借鉴当今世界最新文明成果以提高我们民族的理论思维水平，为实现中华民族伟大复兴的中国梦乃至推动人类文明进步事业提供思想资源和理论支撑。

“译丛”的鲜明特征是与时俱进。它站在巨人的肩上不断前行。改革开放后，我国学者翻译介绍了大量国外马克思主义研究成果，特别是徐崇温先生主编的“国外马克思主义和社会主义研究丛书”等，将20世纪国外马克思主义的主要理论成果介绍到国内，对推动我国学术研究发挥了巨大作用。20世纪末，特别是进入21世纪后，世界格局出现重大转折，国外马克思主义研究也随之发生了很大变化，形成了一大批新的研究成果。我们这套丛书的使命，就是要在前人工作的基础上，继续进行跟踪研究，尽快把这些新的思想成果介绍到国内，为人们研究有关问题提供参考。

我们所说的“国外马克思主义”是“世界马克思主义”的一部分。“世界马克思主义”有广义和狭义之分。广义的“世界马克思主义”是指自1848年马克思恩格斯发表《共产党宣言》以来的所有马克思主义，既包括经典马克思主义，也包括中国的马克思主义以及其他国家的马克思主义。狭义的“世界马克思主义”则是中国学者通常指称的“国外马克思主义”，

即马克思、恩格斯、列宁等经典作家之后的中国以外的马克思主义。

160 多年来，世界马克思主义对人类社会的发展产生了巨大影响，不仅在实践上改变了世界格局，而且在思想文化上影响深远。仅从思想文化角度看，其影响至少表现在五个方面。第一，它是当今世界上最大的话语体系。如“经济—政治—文化”“生产力”“经济结构”“资本主义”“社会主义”等，已经成为世界通用的概念。不管人们是否赞同马克思主义，都离不开马克思主义的概念和分析方法。第二，它影响并带动了世界上一大批著名学者，包括卢卡奇、葛兰西、哈贝马斯、沃勒斯坦等。正是这些思想家在引领世界思想潮流中发挥着不可替代的积极作用。第三，它深刻影响了当今世界各国的哲学社会科学，包括哲学、经济学、社会学、政治学、法学、新闻学等。第四，它深刻影响了世界各国的社会思想文化和制度文化，包括文学、艺术、新闻、出版、广播、影视以及各种具有社会主义性质的制度文化。第五，它深刻影响了世界各国的大众文化，包括大众语言、生活节日，如三八国际劳动妇女节、五一国际劳动节、六一国际儿童节等。应当说，在当今世界上，马克思主义已经深入人类文明的方方面面。

160 多年来，世界马克思主义本身也在发生着巨大变化，从资本主义一统天下局面下的经典马克思主义发展到社会主义和资本主义两种制度并存局面下多种形态的马克思主义。20 世纪以来，在资本主义国家，先后出现过社会民主主义模式的马克思主义、与苏联模式相对应的“西方马克思主义”，以及近几十年来出现的“新马克思主义”“后马克思主义”等；在社会主义国家，则先后形成了苏联模式的马克思主义、中国化的马克思主义，以及其他各具特色的马克思主义。

尽管世界马克思主义形态纷繁多样，但其基本的立场、观点、方法和价值指向是相同的，这就是在资本主义向社会主义转变的历史大潮中不断批判资本主义，寻找替代资本主义的更好方案，探索社会主义发展的正确道路。中国作为当今世界上最大的社会主义国家，同时也是最大的马克思主义理论翻译和研究大国，认真研究借鉴当代国外马克思主义的最新成果，对于推进中国特色社会主义事业和人类文明进步事业，都具有十分重要的意义。

世界潮流，浩浩荡荡。进入 21 世纪以来，中国的发展一日千里，世界的变化日新月异。全球发展中的机遇与挑战、中国发展中的成就与问题，都在不断呼唤马克思主义的理论创新。

从世界范围来看，全球化的深入推进、信息技术的广泛应用促使人类

社会发展进入了一个全新的时代。同时，以中国为代表的新兴经济体的迅速崛起，以及世界各具特色的社会主义的新一轮发展，正在引发世界格局的重大变化。这些都为马克思主义、社会主义的发展提供了极好机遇。同时，也应当看到，尽管今天的世界是“一球两制”，但资本主义仍然占据主导地位，社会主义主导人类文明的时代尚未到来。时代的深刻变化向人们提出了一系列亟须回答的重大课题。比如，究竟应如何定义今天的时代？对此，国外学者给出了各种答案，诸如“全球化时代”“后工业时代”“信息时代”“后现代社会”“消费社会”等。又如，随着经济全球化、政治多极化和文化多元化的深入推进，人类世界交往的深度和广度都远远超越了以往任何历史时代，由此引发一系列全人类性的问题。如全球经济均衡发展、国际政治民主化、生态环境保护、人的全面发展、后现代状况、后殖民状况、多元文化、世界体系重构、全球治理等问题，越来越受到国际社会的普遍关注，也越来越多地进入思想家们的理论视野。近些年来，随着中国的发展以及资本主义世界金融危机的普遍爆发，马克思主义、社会主义又重新焕发生机，并受到世人的广泛关注。《共产党宣言》《资本论》等马克思主义经典著作又引发世界思想界乃至社会大众新一轮的研究热潮，特别是对“中国模式”的研究方兴未艾。关于社会主义、资本主义以及二者关系问题，马克思主义经典文本等的研究仍然是当代国外左翼学者普遍关注的问题。所有这些问题以及国外学者所做出的回答，都从不同方面反映了人类社会发展的时代潮流。了解这些思想潮流，有助于我们认识、研究当今中国和世界发展的问题。

从中国现实来讲，随着改革开放的深入进行，中国经济社会的发展突飞猛进，国际地位空前提高。中国正在逐步从世界舞台的边缘向中心迈进。中国化的马克思主义理论成果也不断推出。随着中央组织实施的马克思主义理论研究和建设工程不断向纵深发展，我国的理论研究与改革开放实践进程交相辉映，这使我国哲学社会科学在理论与实践、历史与现实、国内与国际、研究与教学的结合上愈加深入，愈加科学，愈加丰富，愈加具有实践性、时代性和民族性。中国思想界从来没有像今天这样朝气蓬勃而又富有创造精神。然而，也应当看到，我国的现代化建设还面临各种困难与问题、风险与挑战，如社会不公、贫富分化、权力腐败、物质主义泛滥、人文精神失落、生态环境破坏等。为解决这些发展中的突出问题，中央提出了“四个全面”战略布局、“五大发展理念”等。要把这些发展的新理念、新思想、新战略等变为现实，还需要做深入的研究。这是我们理论研究面临的首要任务。再者，我国这些年的经济社会发展成就斐然，但国际

话语权还很小，这是制约我国走向世界的关键。中华民族要实现伟大复兴的梦想，就必须在未来世界文明的舞台上有所作为，不仅要解决好自己的发展问题，还要关注人类的命运。这就需要站在世界潮流的高度看问题，特别是要把握和处理好社会主义与资本主义的关系，既要做好社会主义与资本主义长期并存、相互影响的准备，又要培养担当精神，主动引领世界文明的发展，为构建人类命运共同体，最终实现社会主义新文明对资本主义旧文明的超越，做出我们中华民族的新贡献。而要赢得世界的话语权，乃至引领世界文明潮流，就需要认真总结人类现代文明发展的经验，特别是要总结中国特色社会主义建设的经验，把这些实践经验上升到思想理论和学术研究的高度，形成一套现代化的国内外人们普遍认同的价值理念、思维方式、话语体系、学术体系、学科体系等，使之能够进入世界各国的学术研究领域、教学教材体系乃至变成大众的生产生活方式。正是在这样的背景下，中央提出了构建有中国特色的哲学社会科学体系的历史任务。

作为21世纪的中国学者，要承担时代赋予我们的使命，就必须始终站在学术前沿，立足中国，放眼世界，不断汲取人类一切优秀的思想学术成果，以丰富自己的头脑，创新马克思主义理论，为推进中国和世界的发展提供理论智慧。

正是出于上述考虑，我们力求站在世界潮流发展的高度，结合我国现代化建设和理论研究的实际，从国外马克思主义研究的最新成果中选择有时代性、创造性、权威性、建设性的作品，译介给我国读者。这应当说是“译丛”选题的基本原则。

至于选题的内容，主要包括以下四个方面：一是有关基础理论研究成果，即关于马克思主义经典文本和思想发展史的研究成果，如关于马克思恩格斯的文本、基本观点及其发展历程的研究成果，关于国外马克思主义发展史的梳理分析，以及马克思主义中国化的研究成果，等等。这些成果的翻译引进可以帮助我们更加深入地研究马克思主义经典著作，推进马克思主义基本理论和马克思主义发展史、传播史的研究。二是有关重大理论问题研究成果，即关于人类社会发展历史、规律和未来趋势方面的新成果，如关于社会主义的发展、资本主义的走向、人类文明转型、现代性与后现代性等的研究成果。这有助于我们科学把握人类社会发展的规律、现状和趋势，推进马克思主义基本理论的创新与发展。三是有关重大现实问题研究成果，如关于经济全球化、政治民主化、生态问题、后殖民主义、文化多元主义、人的发展问题、共享发展问题等的研究成果。这有助于我们回答和研究一系列重大社会现实问题。四是海外有关中国道路、理论、制度

的研究。这是近些年来国外学术界研究的新亮点，也应当成为我们这套丛书的新亮点。翻译介绍这些成果有助于我们了解国际思想界、学术界乃至国际社会对中国改革开放和现代化建设的认识，从而有助于加强与国际学术界的交流互鉴，提升我们在国际学术界的话语权和影响力。除了这四个方面之外，其他凡是有助于马克思主义研究的新成果，也都在选题之列。当然，由于所处的社会文化环境不同，国外学者的思想认识与我们的观点不尽相同，也不一定完全正确，相信读者会用科学的态度对这些思想成果进行甄别和借鉴。

为更好地完成丛书的使命，我们充实调整了顾问与编委队伍。邀请国内著名的世界马克思主义研究专家作为丛书顾问，同时，邀请国内一批著名的专家学者作为编委，还适当吸收了青年学者。这些学者，或精通英语、德语、法语、日语，或对某一领域、学派、人物等有专门研究，或对国内某一地区、某一方面的研究有一定的权威性。有这样一支语种齐全、研究面广、代表性强的老中青队伍，加之广大学者的积极支持，我们有信心把丛书做得更好。

“译丛”自2002年问世以来，得到我国学术界乃至社会各界同人的广泛关注和大力支持。其中有的译作在社会上产生了较大影响，对推进我国马克思主义理论学科建设发挥了积极作用。这套丛书还日益受到国际学术界的重视，不少国际著名学者表示愿意将自己的新作列入丛书。为此，要衷心感谢所有关心、帮助、支持和参与丛书工作的朋友！需要说明的是，由于这方面的研究成果很多，而我们的能力有限，只能有选择性地陆续翻译出版，有考虑不周或疏漏乃至失误之处，也请大家鉴谅。希望新老朋友们继续为丛书推荐书稿、译者，继续关心、支持我们的工作，共同为繁荣发展我国哲学社会科学和理论研究事业奉献智慧与力量。

杨金海

2016年6月16日

于北京西单

帝国时代的“大同书”

——《大同世界》代译序

《大同世界》（*Commonwealth*）是哈特与奈格里“帝国三部曲”[1]的最后一部。奈格里与哈特亦师亦友，更是本书所提倡的共同研究者（co-researcher）。两人的合作[2]可以追溯至1994年，在共同合作的《狄俄尼索斯的劳动》[3]中就从劳动的角度展开了对“国家形式”的批判。而本书也并非两人合作的终结，在全球风起云涌的社会运动（从“阿拉伯之春”到各种各样的“占领”运动）之后，两位学者于2012年出版了名为《宣言》的小册子[4]，来探讨这些运动所昭示的反抗和民主的可能。相信他们的合作还会继续下去。

译名与“大同”思想史

首先来说说本书的译名。原书序言即“序言：诸众生成—君主”（Preface：The Becoming-Prince of the Multitude）中所加译者注大概解释了这个译名，这里拟从思想史的角度来做一说明。将“Commonwealth”翻译成“大同世界”，肯定会让中国读者想到《礼运》“大同篇”中的“天下为公”。

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。

如果我们“从古代来理解古代”的话，所谓公天下或者官天下，是与家天下相对应的，主要是从政治道德角度来约束君主，提醒人君不能为了一己之私而忘了公平和公正。[5]正如《礼记正义》所解释的那样：“‘天下为公’谓天子位也。为公，谓揖让而授圣德，不私传子孙，即废朱均而用舜禹是也。”这与“父传位于子”的“家天下”，判然对立。[6]于此，君主只是暂时承负着大公无私的“天命”，从君权转移的角度来看，就有了“禅让”和“革命”的观念：前者是认识到气数已尽之后，主动将君权转交给有德者；后者则是在失却“天”的眷顾后，被另一个获得“天命”的君主所强行取代。毋庸置疑，以禅让为主要内容的传统“天下为公”观念，与我们（以及哈特和奈格里）所说的共产主义大相径庭。

时至清季民初，在进步观念、社会主义，尤其是西方无政府主义思潮和传统佛学的冲击下，“天下为公”经由康有为、孙中山等人的再阐释，“大同”便具有了民生主义、社会主义甚至国际主义的内涵。诸如康氏在其《礼运注》中，便把“天下为公”解释为“夫天下国家者，为天下国家之人公共同有之器”，把“讲信修睦”解释为“国之与国际，人之与人交，皆平等自立，不相侵犯”。其曰：

> 夫人类不平，则教化不均。风俗不美，则人种不良。此为莫大之害。……故公世，人人**分其仰事俯畜之物产财力，以为公产**，以养老、慈幼、恤贫、医疾。[7]

更重要的是，在“孔子改制”之说的绳墨下，“天下为公”指涉的不再是上古之世，而成为人类历史未来的发展方向，从而与现代社会主义理论勾连了起来，给后来中国共产主义运动的开端带来了不容忽视的影响。对此，毛泽东曾有如下评论：

> ……资产阶级的民主主义让位给工人阶级领导的人民民主主义，资产阶级共和国让位给人民共和国。这样就造成了一种可能性：经过人民共和国到达社会主义和共产主义，到达阶级的消灭和世界的大同。康有为写了《大同书》，他没有也不可能找到一条到达大同的路。资产阶级的

> 共和国，外国有过的，中国不能有，因为中国是受帝国主义压迫的国家。唯一的路是经过工人阶级领导的人民共和国。[8]

可见毛泽东也认同康有为的大同理想。但与康有为不同的是，毛泽东认为向共产主义的大同世界过渡，只能通过工人阶级领导的人民共和国——在他那里，是从新民主主义到社会主义再到共产主义的不断过渡、不断革命的进程。那么，这种大同世界在中国历史上是否有过哪怕非常微弱的出场呢？

在沟口雄三看来，中国有着日本所缺乏的财产公有的传统。人民公社是将宗族的财产共有制度的规模扩大到了全体人民。[9]这里的宗族的财产共有制度可追溯至宋代的族田义庄制度，是全族成员可以共享的财富。沟口的比附或有一定道理，但须知这种共享制度具有强烈的封建性与宗法性，其济世效果也非常有限，与人民公社是两种事物。

在1958年开始的人民公社建设时期，毛泽东指出，以“五斗米道”为代表的农民运动带有原始社会主义的性质，与人民公社之间存在着内在的关联；并且动员干部们阅读《张鲁传》，古为今用。[10]饶是如此，这种原始社会主义也只是财产上的社会主义，而非生产上的社会主义，正如毛泽东所言，张鲁的政教合一是“以小农经济为基础”的。而儒家经典所记载的井田制或许有生产性共同体的性质，这也许构成了儒家思想与社会主义的关联，但其终归是建立在血缘宗法和国野、乡遂制度之上，远非什么平等社会的产物。后来的限田制和均田制等土地制度可以说是井田想象的某种回响，体现了以平均为特征的公平思想。而这种思想也体现在秦汉尤其是唐代“两税法”以来的旧式农民战争中：小农式的平均分配。

由此看来，共同性（the common）的幽灵除了存在于族田义庄，也存在于张鲁政教合一的财产共同体（在侯外庐看来，中唐以前因为剥削特别残酷，农民战争有着“财产公有”的狂暴的幻想或向往所谓“太平世界”，而在中唐以后因为剥削的稍微缓和，农民则提出现实的等级平等和财富平均的要求[11]）和儒家的井田想象以及后世的限田均田举措之中。在沟口雄三看来，中国接受社会主义是与中国思想的发展有着内在关联的，这个关联就是中国“公”的观念。倘若取近代思想家对“大同”作出的新解，那么将书名翻译为“大同世界”是符合原作者本意（就是共产主义）和我们的文化想象的。

共同性与对抗的力量

下面说说共同性这个概念。一般将“the common”翻译为“公地、公共资源或公共事务”，这是所有人都可以共享的自然资源，如森林、河流和空气等。这也是近代欧洲思想史中的一个问题域：在近代的占有式个人主义崛起之前，欧洲思想也存在共同性或共享的观念。正如洛克所指出的：**虽然自然的东西是给人共有的**，然而人既是自己的主人、自身和自身行动或劳动的所有者，本身就还**具有财产的基本基础**。当发明和技能提供了改善生活的种种便利条件的时候，人用来维持自己的生活或享受的大部分东西完全是他自己的，**并不与他人共有**。[12]也就是说，经过劳动的中介，财产权和私有权得以确立。因此，哈特和奈格里指出，从洛克到黑格尔，在欧洲政治思想的主导观念中，人们占有事物的绝对权利，成为法律规定下自由个体的基础和实质目的。

另外一个研究共同性的作者莱恩堡（Peter Linebaugh）指出，我们一般只知道1215年的《大宪章》（Magna Carta），而很少有人听过1217年的《林业宪章》（the Charter of the Forest）（虽然在当时的英国，二者是并列的）。[13]前者（其核心在于保护私有产权和财产）成为现代的根本法并广为人知，而后者（其核心在于保护所有自由人共享自然资源的权利）逐渐成为历史遗迹，这个症候式的现象也证明了哈特和奈格里的论断：现代的共和国——无论是美国还是法国——根本说来就是财产共和国，施行的是财治（rule of property）。

另一方面，这些公共资源受制于稀缺性逻辑，如果无法得到有效管理，将会导致“公地悲剧”。大卫·哈维在对本书的评论中指出哈特和奈格里没有处理“公地悲剧”问题。[14]我在初读此书的时候也很疑惑他们为何没有提及《公共事务的治理之道》（*Governing the Commons*）。为此，我曾写邮件向哈特教授请教，他也承认奥斯特罗姆的这本书对他们的讨论有所补益，但在写作的时候他们在思考其他作品和作家，并没有将这本书纳入考量。

或许两位作者看重的是另外一种共同资源，那就是因为非物质劳动而生产出的如知识、语言、符码、信息、感受等，这些非物质产品不再受制于稀缺性的逻辑，相反，在流通过程中这些产品反而会得到强化和衍生。观念传播得越广，受众越多，就说明这种观念越具有生命力。这是在生命政治生产霸权时代占据主导地位的共同资源，在实践上可以为所有人所共

享，取之不尽，用之弥多。因此，我将“the common”翻译为“共同性”，同时涵盖自然资源和日益占据主导地位的抽象（人工）的共同资源。

正是通过生命政治生产及人工共同性，两位作者窥见了共产主义的曙光。那么，什么是生命政治生产呢？为了回答这一问题，我们先简要考察下“三部曲”的前两部。

事实上，这三部作品的内容既有所推进又相互交叉：《帝国》已经预告了诸众的历史性出场，《诸众》不过是对这一新历史主体的进一步阐释；《诸众》也提及了共同性的划时代意义，而《大同世界》也是对这一主题的深度阐发。在《帝国》中，两位作者借用史学家波里比阿（Polybius）对罗马混合政体的论述，分析了20世纪70年代以来的全球化世界所出现的新的政治秩序形式——帝国，这是不同于帝国主义和古代帝国的新帝国：以美国为代表的君主制，以其他发达国家和跨国财团所代表的贵族制，以及由边缘性的民族国家和非政府组织所代表的民主制。正是这三个层级构成了新的帝国秩序。

在这种帝国体制下，原本作为历史主体的产业无产阶级退居幕后，取而代之的是去技术化的、异质性的作为奇异性的诸众。诸众对抗帝国，这就是前两部作品的主题。

对抗的力量源于何处？

在马克思主义政治经济学传统中，危机理论一般都是基于客观因素，如资本主义生产利润率趋于下降的趋势、消费不足论、不平衡发展问题或生产过剩问题等，而对主体维度的关注有所欠缺。在哈特和奈格里看来，诸众对抗帝国的主体性力量是内在于资本主义发展进程中的，这是一种内在性的力量，这种力量就源于生命政治生产。

生命政治生产与非物质劳动在两位作者这里是可以相互替换的，这种劳动的终端产品是非物质性的，更为重要的是，在生产过程中，**生产者因为相互协作的不断增强而具备了摆脱资本而自主生产的能力**。这种生产不仅生产产品即客体，同时也再生产生产者之间的协作关系和社会关系即主体，在其生产能力和行为直接就具有政治性的意义上，这种生产是**政治性**的；在其再生产生命形式的意义上，它是关涉**生命**的。因此，两位作者将这种生命形式命名为生命政治生产。在生命政治生产的霸权下，在资本增殖的同时，生产者的主体性也在经历价值自行增殖（self-valorization）的过程。

价值自行增殖这个概念的德语为Selbstverwertung，出自《1857—1858年经济学手稿》，既包括预先存在的价值的保存，也包括这一价值的倍

增。[15]在奈格里看来，与资本的价值自行增殖相对应的是无产阶级主体性的自我强化过程，是外在于资本并且自主发展出来的生命形式和社会形式。在奈格里所属的意大利自主主义思想中，这个概念和出走（exodus）、普遍智能和制宪权等具有同等关键的意义："价值自行增殖是一个社会过程，在资本主义社会内部这个过程构成了对抗资本主义的另类和自主的集体的主体性。"[16]正是基于这个概念，在《帝国》中两位作者写道，真正的事件只有当政治得到肯定之时才会出现，这意味着"创生的完成，主体间的协作性集合即价值自行增殖和无产阶级对生产的管理成为制宪权"[17]。

生命政治生产与共产主义的契机

齐泽克指出："他们（按哈特和奈格里）没有能够在当前的条件下去重复马克思的分析，即无产阶级革命的前途就蕴含在资本主义生产方式的内在矛盾之中。从这个角度说，《帝国》仍然是一本前马克思主义的著作。"[18]如果说齐泽克的批判对《帝国》是有效的，那对《大同世界》就不再适用了。在这本书中，哈特和奈格里创造性地借用了马克思的资本有机构成概念，提出"生命政治劳动的技术构成"概念——谁在生产、生产了什么以及如何生产，这涉及生产的主客体以及生产方式。在帝国时代，劳动形式经历了新的转变：非物质生产日益占据霸权地位；工作日益女性化；国家之间和国家内部的流动劳工日益增多。其结果就是，生命政治生产将经济的中心从物质商品的生产转移到了社会关系的生产，而生产与再生产也日益混同。[19]于是，在生命政治中，劳动就**直接具有了政治性**，不再像阿伦特所说的，劳动只属于必然性的领域。也就是说，生命政治劳动既关涉生命的再生产也具有政治性。

在泰勒制下——两位作者认同列宁的观念——因为工人在生产空间需要臣服并接受"监工和会计"的监管，所以他们在政治领域也需要老板即权威，这个权威就是现代的先锋党。但是在生命政治劳动的语境下，因为劳动者在生产空间能够自主地进行组织和协作，那么在政治领域他们就不再需要自上而下的权威，也就是说，生命政治劳动为诸众的自我组织和自治提供了历史条件。于是，就有了原书序言中的那个命题：诸众正在生成新君主。**原本的现代君主即先锋党必须退出历史舞台**。自发和自觉的二律背反也彻底失效，因为诸众的行动既是自发的也是自觉的。作为新的历史主体，诸众不再需要任何灌输和引导，他们正在成为自为的阶级。

人们的工作以及他们磨炼出的技术（技术构成）增强了他们在政治行动

领域的能力（政治构成）。正是从这个角度，两位作者看到了新的全球民主的可能，这种民主如马克思所说，“不是要实现什么理想，而只是要解放那些由旧的正在崩溃的资产阶级社会本身孕育着的新社会因素”[20]。

另外，生命政治劳动创造出了越来越多的共同性，这些共同性在实质上也为诸众所共享。于是，两位作者提出了如下论断：私有之于资本主义，正如公有之于社会主义，同时也正如共有之于共产主义。这个论断也彻底抛弃了社会主义这个过渡阶段，因为在他们看来，社会主义即便具有反现代性，也属于现代性筹划的一部分，于是为了避免现代性与反现代性的二律背反，他们将共产主义规定为超越二者的另类现代性。

但这并不是能说共产主义就指日可待了，因为生命政治生产的自主性只是部分性的，归根结底依然处于资本的掌控之下。虽然两位作者也提到了“过渡”问题，但是究竟如何过渡到共产主义？

在经典马列主义看来，在资本主义社会和共产主义社会之间，有一个从前者变为后者的革命转变时期。同这个时期相适应的也有一个政治上的过渡时期，这个时期的国家只能是**无产阶级的革命专政**。[21]我们可以看到，哈特和奈格里在《诸众》的最后部分已然否弃了列宁的无产阶级专政学说[22]，在他们看来，在生命政治劳动的语境下，任何形式的代表和先锋队理论都不再具有合法性，诸众可以在日常生活中习得并增强他们的民主能力，从而最终实现世界大同。这是彻底的内在性政治。替换成一组对子就是**诸众内在的生命政治去对抗帝国超验的生命权力**。

另外，这里的诸众政治就不再以无产阶级的阶级政治为主导，而是一种斯宾诺莎意义上的革命平行论：种族政治和性别政治与阶级政治是同样重要的斗争领域，没有先后主次之分。也就是说，阶级失去了其优先性，革命性的阶级斗争必须与革命性的种族斗争和性别斗争携手同行，这些斗争的革命性就体现在消灭作为身份的阶级、肤色和性别的目标中。这是与承认的政治截然相反的。前者是要创造一个无阶级的、肤色和性别对我们的生活不造成影响的社会，后者则想要完善既有的身份——改善工人的条件，让黑人更能接受他们的黑人身份等。另外，这些斗争必须平行地展开，而不能让某个斗争成为主导，也就是说，哈特和奈格里想要毕其功于一役，虽然这是漫长的战役。

抽象与现实

这种推论在逻辑上是自洽的，同时我们也承认，哈特和奈格里很好地贯

彻了马克思科学的抽象法。但在现实层面，我们可以看到，在金融—垄断资本主义制度下，全球的金融—垄断资本家因为货币的抽象权力更加猖獗，不稳定劳动者（precarious labor）越来越多。所谓不稳定劳动者，就是没有稳定雇佣关系、没有就业保障并且缺乏社会保障和国家福利的那些非正规劳动者。正如麦克·戴维斯（Mike Davis）所指出的："全球的非正规工人阶级（与贫民窟居民有交叉，但两者并不完全相同）大约有十亿强，这让其成为地球上增长最为迅速、史无前例的社会阶级。"[23] 斯坦丁（Guy Standing）也认为全球将近四分之一的劳动力属于不稳定阶级。这些人正是诸众的重要组成部分。

在原本的产业工厂内，生产与再生产是截然分开的；在理想型的福特制那里，则意味着八小时工作、八小时休闲、八小时睡眠。但是在20世纪70年代以来的（这与帝国的崛起相平行）新福特主义制度下，实行弹性的工资关系，通过工资的减少来恢复边际利润。其结果是资本变得越来越自由、越来越具有流动性，而劳动一方则因为去中心的分散化生产、更不稳定的就业岗位，而变得更加难以组织，这样在其与资本进行斗争的过程中，其讨价还价的能力势必要受到极大削弱。于是，工人的就业变得岌岌可危，他们除了在劳动场所努力工作之外，在剩余的时间内也得殚精竭虑，打临工或者再充电，自我投资人力资本，方能维持生计。

于是，我们可以看到，原本产业工厂的高墙不见了，社会成为一个大工厂，工人的生产与再生产之间的界限也变得日益模糊。正如布迪厄所指出的，所谓"灵活性"，即意味着夜间工作、周末工作、不规律的劳动时间，以及所有雇主梦里都永永在念的东西。[24] 而资本对劳动的剥削就不再是剩余劳动，而是劳动者之间的社会交往、协作、情感、信息、图像和符码等，也就是两位作者所说的共同性。剥削的结果是劳动力所面对的两种贫困：时间的贫困和空间的贫困。前者意味着劳动者惶惶不可终日，可能从事好几份工作，随时为下一份工作而操心，对自己的生命时间完全失去控制，无法进行任何长期规划；后者意味着劳动者在大都市被边缘化和罪犯化的处境，他们无法进入公共空间，被排斥在大都市的社会空间之外。[25]

在新福特主义的劳动体制下，不稳定劳动者变得越来越灵活，而被制造的不稳定性其根本目的是造就一个完全听命于资本的劳动力群体。因此，我们看到这种灵活性的劳动体制完全是专制性的，恩格斯化用但丁的、关于工厂的那句名言依然有效：**进门者请放弃一切自治！**[26] 只是这里的工厂变成了社会工厂。

布迪厄早在20世纪90年代就认识到这种不稳定性的政治内涵：不稳定已成为一种新型的“统治方式”，其基础是造成一种普遍而持续的不安全状态，旨在迫使劳动者屈从，接受剥削。[27]所谓灵活性，其目的在经济上是灵活剥削（flexible exploitation）；在政治上是以客观规律的名义，在生产领域施行专制。**可以说，不稳定性是资本家阶级对劳动阶级所采取的阶级斗争策略**。其结果就是不稳定劳动者的组织能力以及对抗资本的能力都越来越弱。在这种情形下，政党的代表性也愈来愈弱，这也可以说是汪晖所说的“去政治化的政治”的社会—经济根源。而这是哈特和奈格里所没有看到的。

哈特和奈格里对生命政治生产的分析及对共同性的阐发，都是基于西方后福特主义的语境。后福特社会中扁平化的管理、工人高度的技能化、生产组织内部的充分协作、弹性化的社会分工网络，都在他们的理论中得到了呈现，也让他们看到了生产民主的可能。但是后福特主义并非普遍化的生产模式，尤其在新世纪的中国资本主义兴起以后，新自由主义进一步从欧美蔓延到世界最大的工业生产国，新福特主义得到了前所未有的传播。可以说，当代最具代表性的生产模式已经不是后福特主义，而是新福特主义。哈特和奈格里囿于20世纪70年代意大利的局部经济模式，没有注意到起源于英美、后来风行于中国的新福特主义，这就让他们的理论带有先天的历史缺陷。[28]

当然，两位作者主要偏重的是流动性和灵活性所带来的劳动者之间的普遍交往以及因为这种交往所生产出的共同性，但这种共同性在面对资本尤其是金融资本的力量时，显得非常虚弱。

正如马克思在他的时代所认识到的，资本主义股份企业越来越表现为社会企业，而与私人企业相对应。“这是作为私人财产的资本在资本主义生产方式本身范围内的扬弃。”[29]恩格斯正是从马克思所指出的垄断化倾向看到了向社会主义过渡的可能。而后来的希法亭则认为不需要经过斗争，在金融垄断资本主义的前提下就可以实现对生产的理性规划即社会主义。**生命政治劳动所生产出的共同性是在发达资本主义范围内对资本主义私有制的否定**，但是哈特和奈格里并没有像希法亭那样放弃斗争，只是他们的斗争策略与正统马列主义分道扬镳了。

于是，问题又回来了。诸众到底能否在没有先锋党领导的情况下自我组织，并且跨越无产阶级专政的（社会主义）过渡阶段而直接进入共产主义？另外，性别斗争和种族斗争真的可以和阶级斗争等量齐观吗？（哈维同意齐泽克的观点，认为阶级有着不可否定的优先性。另外，从中国的社会

主义经验来看，在无产阶级掌握政权之后，民族问题和性别平等问题都得到了很大程度的改善。）在我看来，这依然是悬而未决的问题。更为重要的，诸众如何掌握并共享金融这种现代资本主义社会最为重要的抽象权力？

在提到斗争策略时，两位作者认为出走可以代替传统的阶级斗争——这是对资本主义生产关系的否定，是一种对工作的拒绝（refusal of work），当诸众有能力自主创造出共同财富时，资本的控制就成为多余，而当他们离开生产空间时，国家的大厦就会轰然崩塌——但即便如此，后面也还有更为迫切的任务：如何完成夺取共同性的任务？或者用马克思的话说，如何剥夺剥夺者，并构筑一个新的社会，一个大同世界？

或许这本帝国时代的“大同书”也需要期待下一个毛泽东？

这部译著的完成，得益于许多人的帮助。

傅正和夏永红博士对代译序的写作提出了宝贵意见，特此感谢。

感谢哈特教授对原著相关问题的耐心解答；感谢蒋洪生、赵文、吴志峰教授等对译文所提出的宝贵意见；感谢一起阅读、一起讨论的朋友们，是他们让我相信，一个大（共）同世界是可以想象的。另外，也要感谢译文的外审专家和中国人民大学出版社的编辑，他们纠正了我的很多疏漏。当然，译文的任何错误，责任都在我。我的邮箱是 wangxingkun1984@163.com，真诚欢迎读者的批评指正。

王行坤

2015 年 4 月 8 日于美国达勒姆

注释

［1］分别为：《帝国》（*Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000）、《诸众》（*Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin, 2004）和《大同世界》（*Commonwealth*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009）。

［2］关于两人的合作关系，参见 Michael Merrill, “Commonwealth and ‘Commonism’”, *International Labor and Working-Class History*, No. 78, Fall 2010。

［3］Hardt and Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*, Minneapolis: University of Minnesota, 1994.

［4］Hardt and Negri, *Declaration*, Argo-Navis, 2012.

［5］参见张分田：《公天下、家天下与私天下》，见刘泽华等主编：《公私观念与中国社会》，北京，中国人民大学出版社，2003。

［6］参见（汉）郑玄注、（唐）孔颖达疏：《礼记正义》（简体字本），659～

661 页，北京，北京大学出版社，1999。

［7］（清）康有为：《礼运注》，见《康有为全集》，第五集，姜义华、张荣华编校，555 页，北京，中国人民大学出版社，2007。引文中黑体为本文作者所加。

［8］毛泽东：《论人民民主专政》，见《毛泽东选集》，2 版，第 4 卷，1471 页，北京，人民出版社，1991。

［9］参见［日］沟口雄三：《中国的公与私·公私》，郑静译，282 页，北京，三联书店，2011。

［10］毛泽东的相关言论参见赵建伟：《析毛泽东对早期道教的原始社会主义的解读》，载《毛泽东思想研究》，2000（4）。

［11］参见侯外庐：《中国封建社会史论》，307～327 页，北京，人民出版社，1979。

［12］参见［英］洛克：《政府论》，下篇，叶启芳、瞿菊农译，28 页，北京，商务印书馆，1964。文中黑体为本文作者所加，后同。

［13］Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, Berkeley: University of California Press, 2009.

［14］参见哈维的评论以及哈特和奈格里的回应，见 Commonwealth: An Exchange, http://libcom.org/library/commonwealth-exchange。

［15］参见《马克思恩格斯全集》，中文 1 版，第 46 卷上，270 页，北京，人民出版社，1979。

［16］Paolo Virno and Michael Hardt eds. *Radical Thought in Italy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, p. 264. 关于这个概念，也可参见 Antonio Negri, *Marx beyond Marx*, New York: Autonomedia, 1984。

［17］*Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, p. 411.

［18］［斯洛文尼亚］齐泽克：《哈特和奈格里为 21 世纪重写了〈共产党宣言〉吗?》，见罗岗主编：《帝国、都市与现代性》，82 页，南京，江苏人民出版社，2006。

［19］Hardt and Negri, *Commonwealth*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, p. 135.

［20］马克思：《法兰西内战》，见《马克思恩格斯选集》，2 版，第 3 卷，60 页，北京，人民出版社，1995。

［21］参见马克思：《哥达纲领批判》，见《马克思恩格斯选集》，2 版，第 3 卷，314 页。在列宁看来：“谁要是**仅仅**承认阶级斗争，那他还不是马克思主义者，他还可以不超出资产阶级思想和资产阶级政治的范围。把马克思主义局限于阶级斗争学说，就是阉割马克思主义，歪曲马克思主义，把马克思主义变为资产阶级可以接受的东西。只有承认阶级斗争、**同时也**承认**无产阶级专政**的人，才是马克思主义者。”（列宁：《国家与革命》，见《列宁选集》，3 版，第 3 卷，139 页，北京，人

民出版社，1995。）而在中国，毛泽东将其称为“人民民主专政”。

[22] Hardt and Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin, 2004, pp. 348−358.

[23] Mike Davis, *Planet of Slums*, London: Verso, 2006, p 178. 关于不稳定的劳动力和不稳定阶级，参见 Guy Standing, *The Precariat: The New Dangerous Class*, Bloomsbury Academic, 2011。

[24] 参见［法］布迪厄：《遏止野火》，河清译，36 页，桂林，广西师范大学出版社，2007。

[25] Hardt and Negri, *Commonwealth*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, pp. 147−148.

[26] 参见恩格斯：《论权威》，见《马克思恩格斯选集》，2 版，第 3 卷，225 页。

[27] 参见［法］布迪厄，《遏止野火》，河清译，94 页。

[28] 事实上，面对福特制的危机，存在两种应对模式：以英、美为代表的新福特主义和以日、德、意为代表的后福特主义。前者主要打破集体谈判制度，确立更“灵活”的劳资关系；后者以水平化管理代替原本的垂直管理，并向核心劳动力提供就业安全。关于二者的差别，参见谢福胜、黄蕾：《福特主义、新福特主义和后福特主义》，载《教学与研究》，2005（8）。但正如西尔弗所指出的，在整个 20 世纪 90 年代，“精益—刻薄”模式即没有就业安全承诺的新福特主义占据着主导地位（参见［美］贝弗里·J·西尔弗：《劳工的力量》，张璐译，85 页，北京，社会科学文献出版社，2012）。在我们看来，在新自由主义制度下，这种模式一直会占据主导地位。

[29] 马克思：《资本主义生产的总过程》，见《马克思恩格斯选集》，2 版，第 2 卷，516 页，北京，人民出版社，1995。

中译本序

迈克尔·哈特与安东尼奥·奈格里

在拙著出版之后的几年中[①]，共同性已成为某些令人激动不已的社会斗争的核心概念，这着实让我们吃惊不已。在2011年各种各样的扎营和占领运动中，如“阿拉伯之春”和“占领华尔街运动”，西班牙的“愤怒者运动”[②]（Indignados）和其他欧洲社会运动，共同性成为理解这些运动的主张与力量的钥匙。2013年夏发生在土耳其和巴西的针对政府的抗议和冲突，革新并且发展了2011年斗争的诸多主张，强化了共同性的核心地位。

从消极的方面来定义共同性，或许是最为容易的：它既非私有也非公有。换句话说，共同性，一方面与私有产权和新自由主义的策略截然不同；另一方面，与公有财产的统治，即国家的控制和调控也有所不同。私有和公有虽然存在诸多差异，却有一个根本性的共同特征：两者都是严格控制财富使用并且垄断决策的体制。

从积极的方面来看，共同性是这样一种财富形式（或者说是管理财富的模式），这种形式具有如下根本特征：对财富的开放使用、集体的民主决策以及自我管理。请注意，共同性并非自发组织的，而是必须得到管理。所有过去那些“共同性的悲剧”（the tragedy of the commons）[③] 论调都在警

---

① 原著出版于2009年。——译者注

② 2011年5月15日，马德里青年自发占据市中心太阳门广场，静坐并扎营，当时口号是抗议失业、政客贪污、削减社会保障及欧盟的紧缩政策等问题，由此被称为Indignados。——译者注

③ 这个说法起源于威廉·佛司特·洛伊（William Forster Lloyd）在1833年讨论人口的著作中所使用的比喻。1968年，加勒特·哈丁（Garret Hardin）在《科学》中将这个概念加以发展、延伸，称为“公地悲剧”（the tragedy of the commons）：公共物品因产权难以界定而被竞争性地过度使用或侵占是必然的结果。但根据本书的上下文，“common”不仅指有形的公共财富如公地，而且也指无形的共同财富，如信息、知识、情感、图像、符码等，因此将其翻译为共同性。——译者注

示说，如果财富和资源并非由个人所有或国家控制，最终都将不可避免地遭到毁灭。这种论调是基于如下预设：没有人管理或关心共同性。但我们坚持认为，共同性能够且必须以公开、民主的方式得到组织和管理。要发明出这种自治形式，是共同性筹划所面临的最大挑战之一。

必须说明的是，在我们看来，共同性及其组织的逻辑也适用于财富的物质和非物质形式。例如，就物质形式来说，我们可以——并且已然如此——将共同性视为地球及其生态系统，如水资源、海洋、土地、森林、大气层等。全球范围内，为了利用且管理水资源而不断增多的斗争，就很好地说明了这个视角所产生的影响。已出现强有力的斗争去对抗新自由主义的策略——将水供应私有化并将该项权利卖给大企业。我们在本书中简要考察了2000年发生在玻利维亚的富有启发意义的斗争。水是我们的，抗议者如是呐喊。但是这些运动的目标不是将水资源从大企业那里夺过来，再归还给国家。他们说，市场还是国家，私有还是公有，这些并不是全部选择。他们试图让水资源变成共同的，也就是说，就有限资源的分配，构建一个民主的、参与性的决策机制。

就财富的非物质形式来说，共同性也遵循类似的原则。在当代资本主义生产中，观念、图像、信息、符码等越来越占据中心地位。但正如我们所说，无论是让非物质财富私有化还是公有化，都是让它们臣服于资本家所有者（或国家管理者）的控制之下，都会破坏财富使用者的生产力。也就是说，在资本主义生产的核心，我们发现了共同性和私有产权之间的冲突，或者用传统的术语来说，日益社会化的生产网络和财富的私人积累模式之间的冲突。

就共同性而进行的斗争在2011年的扎营和占领运动中，已明确地展现出来，并在2013年夏得到了更大程度的发展。想想2013年伊斯坦布尔的塔克西姆广场。当生态运动和反资本主义运动的积极分子联合起来，反对拆除伊斯坦布尔中心的盖齐公园，并以19世纪奥斯曼帝国建筑为原型建造一个购物中心的计划时，抗议爆发了。这场运动与近几十年来反对全球的新自由主义和城市士绅化或高档化（gentrification）的抗议，存在共同之处。但是，尽管这场运动明确反对私有制，却并不提倡公有制，因为公有制筹划的核心角色是国家。事实上，在此情况下，正如其他诸多情况一样，很难将私有制和公有制区分开来。抗议者另辟蹊径，要求空间共同化，也就是说，向集体自治开放。塔克西姆广场的冲突将伊斯坦布尔以及土耳其其他城市中的诸多问题汇聚到了一起，如对大都市、大都市中的资源和生命形式的控制。不久之后发生在巴西的斗争，更为明确地指向进入城市的

共同权利，让城市的财富向所有人开放。

在理论层面，认识到如下事实至关重要：这些抗议如何表明，在共同性的语境下，经济斗争与政治斗争间的传统分界趋于消弭。甚至当这些抗议主要以经济的词汇出现时——如“占领华尔街运动”中“99%对1%”的口号——共同性的确立也总是要求一个核心的政治行动。共同性的每一项筹划必须发明出集体自治的形式，足以胜任我们对共同财富和资源的管理。也就是说，共同性不仅意味着对所谓“民主的”企业选举体制的批判，而且也意味着更为全面、更具参与性的自治形式的发明。民主再度成为问题，需要从理论和实践方面得到解决。

很高兴拙著有了中译本，并感谢译者和编辑所付出的努力。我们很早之前就认识到，中国的理论探讨以及与劳动、环境和城市空间等相关的对抗性实践，已经成为不仅事关亚太地区，而且也事关全球未来的核心要素。我们衷心希望，拙著中的理念可以对他们的政治辩论和行动有所裨益。

序言：诸众生成—君主[①]
(Preface: The Becoming-Prince of the Multitude)[②]

只有当勇气战胜恐惧，人民才能得享自由。 vii

——司汤达：《拿破仑传》（Stendhal, *Vie de Napoléon*）

权力归于热爱和平之人。

——弗兰蒂：《炸毁这个世界》（Michael Franti③, "Bomb the World"）

战争、磨难、苦痛以及剥削，这些要素日益成为我们这个全球化世界的主导特征。有无数种理由促使我们去向“外部”空间寻求避难，例如，逃离崛起的帝国（Empire）④ 中的规训与管控，逃向某个外部空间，甚至是诉诸某些超验的或超越的原则和价值，来引导我们的生活并指导我们的政治行动。其结果是，全球化创造了一个共同世界。无论如何，我们都在

---

① 生成是德勒兹（Gilles Deleuze）的核心概念，而这里所谓的君主则是马基雅维利（Machiavelli）—葛兰西（Gramscian）思想的概念。在马氏那里，君主是一个可以让意大利重新统一的人；在葛兰西那里，君主是一个夺取领导权的政党；而在哈特和奈格里这里，君主则是诸众所要成为的形态。——译者注

② Multitude 是哈特与奈格里的核心概念之一，借自斯宾诺莎（Spinoza），也是“帝国三部曲”——《帝国》《诸众》和《大同世界》——第二部的标题。在现代性的开端，霍布斯（Thomas Hobbes）正是要通过超验性的理念去统治作为身体与感受的诸众，把他们变成齐一的人民，这正是现代性对多元性与奇异性的否定、对生命多样性和自由的否定。而斯宾诺莎否定了自然权利转让说，认定权力本身是由诸众构成的（constituted），因此“权力应该从属于诸众的力量。政治构成（constitution）（也可以翻译成宪法）总是由对权力的反抗所推动”。政治构成总是由诸众的生命和力量所构成。而诸众（multitude）就是斯宾诺莎的政治主体，与霍布斯的人民截然不同。在霍布斯那里，人民是个体主义的原子，与主权权力相对立，时刻受到后者的威胁；而在斯宾诺莎这里，主权权力从属于诸众的力量，因为诸众摆脱了他们的原子性，组织起自己的集体，发展了自己的社会性。——译者注

③ 生于 1966 年，美国诗人、歌手和作曲家。——译者注

④ 这里特指哈特和奈格里在《帝国》中所论述的那个至大无外、兼具扩张性与开放性特征的全球帝国，帝国意味着主权国家的衰落。——译者注

共享这个世界，这是个没有“外部”的世界。与虚无主义者一样，我们必须认识到，不管我们的批判多么精彩和有力，我们注定要生活在“这个”世界，不仅要屈从于统治权力，还要被各种腐化现象所腐蚀。至于那些可以让我们身处“外部”的政治纯洁性和“更高价值”的美梦，还是抛弃吧！但是，这样一种虚无主义应该成为我们的工具，成为我们建设另类计划的渠道。在本书中，我们阐述了一个伦理计划，一种民主政治行动的伦理，在帝国内部进行对抗。我们会考察诸众的运动和实践曾经怎样、有何

潜能，以便去探索未来全球民主可能呈现的社会关系和制度形式。“生成—君主”是一个过程，在此过程中，诸众学习自我统治的技术，并发明社会组织所能采取的有效民主形式。

只有当我们共享并参与到共同性（the common）之中，诸众的民主才有其可能。所谓“共同性”，首先指的是物质世界的共同财富——如空气、水、大地产出的果实以及大自然。在欧洲经典的政治文本中，共同财富总是被视为全人类的共同遗产，需要共同分享。另外，更为重要的是，我们将共同性视为社会生产的结果，这是社会交往以及再生产的前提，如知识、语言、符码、信息、情感（affects）① 等。共同性这个概念没有让人性独立于自然——要么视其为剥削者，要么视其为保护人；而是聚焦于交往、关怀与共居在共同世界的诸行为，为共同性谋利避害。在全球化时代，对共同性的维护、生产和分配越来越具有关键意义，这种共同性既具有前面我们所说的两种意义，也具有生态的和社会—经济的意义。[1]

然而，那些受当下主导意识形态蒙蔽的人很难发现共同性，尽管这种共同性已经无处不在。全世界的新自由主义政策在最近几十年都试图将共同性进行私有化，将文化产品——如信息、观念甚至是动植物物种都变为私有财产。我们和很多人一样，试图证明这种私有化必须受到抵制。但是，标准的观念认为，私有财产之外就是公有财产——国家和其他政府权威对后者进行管理和调节，就好像共同性毫不相关或完全不存在一样。诚然，长久以来的圈地运动让地球被瓜分成私有和公有财产，而共同土地制度，

如美洲的土著文明或者中世纪欧洲的制度，都被破坏殆尽。但我们世界的很多部分都是共同的，所有人都可以共享，并在积极参与的过程中发展壮

---

① affects（拉丁语 affectus 或 adfectus）为斯宾诺莎使用的哲学概念。在斯宾诺莎的用语中，affectus 既是心灵的又是身体的状态，它与感受（feelings）和感情（emotions）相关，但又不简单等同于感受和感情。斯宾诺莎的 affectus 主要包括三种身—心状态：喜悦、痛苦和欲望。有关此词的中译沿革，参看冯炳坤在翻译德勒兹的《斯宾诺莎的实践哲学》时对此作的详细注解（第 56 页）。本书将 affects 暂译为“情感”。——译者注

大。比如说，语言就像人的感受和姿势一样，很大程度上是共同的，如果语言也变成私有的或公有的——也就是说，我们的词语、短语或语言的某些部分变成私人或政府的财产——我们就失去了进行表达、创造和交往的能力。这样一个例子不是为了安慰读者，暗示私人或政府占有制度并不像看起来那么坏，而是要帮助读者重拾洞见，认识到共同性的存在和潜能。我们计划的第一步就是夺回共同性，并增强其能力。

私人与公共表面上的势不两立，对应着另外一组同样关键的政治概念：资本主义与社会主义。通常认为，治愈资本主义社会疾病的唯一方式就是公共调节，以及凯恩斯主义乃至社会主义的经济管理；反之，社会主义问题也只有通过私有财产和资本主义统治才能得到解决。尽管社会主义和资本主义有时相互交融，有时势不两立，但两者都属于排斥共同性的财产制度。我们在本书中所探讨的对共同性进行制度化的政治计划，将原本的虚假对立弃之一边——既非私有也非公有，既非资本主义也非社会主义——并开辟出新的政治空间。

事实上，尽管还存在将资源与财富私有化的驱动力，但吊诡的是，当代的资本主义生产与积累形式使得共同性成为可能，甚至还需要推动共同性进行扩张。资本不仅是统治的纯粹形式，同时也是一种社会关系，其存在与发展依赖生产性的主体性，后者既内在于资本，同时又与资本处于对抗关系中。在全球化的进程中，资本不仅让地球处于其控制之下，同时也创造、投资并剥削所有的社会生命，根据经济价值的等级秩序对生命施加命令。在新的主导性生产形式下——这种生产形式涉及信息、符码、图像和感受——生产者需要越来越多的自由，同时也需要更多地参与到共同性之中，尤其是其社会形式，如交往网络、信息银行以及文化圈。例如，网络技术的创新直接依赖于公共代码和信息资源的获取，以及与他人在开放网络中进行联系和交往的能力。更为普遍的情况是，在去中心化的关系网中，所有形式的生产，无论有没有涉及信息技术，都需要自由使用共同性。另外，生产的内容——包括观念、图像和信息——很容易再生产出来，因此更趋于成为共同物，这一过程也强烈反对那些试图通过法律和经济手段将其私有化或置于公共控制之下的努力。这种转变正在发生：当代资本主义生产在满足自身需求的过程中，也开启了新的可能，为基于共同性的社会和经济秩序奠定了基础。

从更高阶段的抽象形式来看，生命政治（biopolitical）生产的最终核心不是为主体去生产客体——人们一般就是这样去理解商品生产的，而是主体性自身的生产。这是我们的伦理和政治筹划的出发点。但是伦理生产如

何在主体性生产的不确定基础上得以确立？毕竟，后者不断地转变固定价值并改造主体。德勒兹在考察了福柯（Michel Foucault）的装置（dispositif，指主体生产的物质、社会、感受以及认知机制或体制）概念后宣称："我们属于诸装置，并且在装置中行动。"然而，如果我们真想在装置中行动，伦理基础就要从同一（identity）转向生成。关键"不在于我们是什么，而在于我们在生成的过程中是什么——这就是他者（the Other），我们的生成—他者"[2]。从这个视角来看，今天政治行动的关键就在于对主体性生产的控制或自治。诸众在构筑共同性的过程中，将其自身构建为奇异性（singular）的主体性。

在试图认识当代世界的新情况和可能时，我们总觉得自己的政治词汇
xi 有所匮乏。有时我们会发明新的术语来克服这个困难，但通常我们会试图激活那些过时的、陈旧的政治概念。这既是因为以往的概念历史悠久，同时也因为它们会打破我们对当下世界的一般理解，并赋予其新的意义。本书中有两个概念会起到关键作用：贫穷（poverty）① 和爱（love）。在欧洲，贫穷是一个广为传播的政治概念，起码从中世纪到17世纪如此，不过，尽管我们会竭尽全力去了解其历史，但我们更感兴趣的是贫穷在今天的境况。首先，用贫穷这个概念进行思考会产生积极的效果，帮助我们去质疑传统的阶级划分，并迫使我们以全新的视角去考察阶级构成如何改变，在雇佣关系的内部和外部去观察人们更为广泛的生产行为。其次，从这点来看，贫穷的定位不在于匮乏而在于可能性。穷人、移民以及"不稳定的"（precarious）工人（没有稳定雇佣关系的人）通常视为被排除在"外"的人，但实际上，他们也处于从属关系中，完全被吸纳到全球生命政治生产的大合唱之中。经济数据可以用消极的部分去说明贫穷状况，却无法显示生命、语言和运动的诸形式，以及它们所生发出的创新能力。我们面临的挑战就是找出路径，将穷人的生产力和可能性转化成力量（power）②。

本雅明（Walter Benjamin）以其独有的精致和睿智，在20世纪30年代就捕捉到了贫穷这个概念的变化。他以虚无主义的方式将这种转变置于那

---

① poverty 也可以翻译为抽象意义上的贫乏，正文中我们会交互使用这两种译法。——译者注

② 这里没有翻译成权力的原因，在于英语的 power 实则在其他语言中对应两个词，拉丁文 potestas 和 potentia，法德意语分别是 pouvoir 和 puissance，Macht 和 Vermögen，potere 和 potenza，前者就是强制性的、超越性的权力，后者是内在性的、起源于诸众自身的力量或能力。这里的 power 所呈现的就是后一种意思。——译者注

些经历毁灭之人的经验中，尤其是第一次世界大战所造成的毁灭，这场大战造就了我们的共同境遇。本雅明认识到，从过去的废墟中产生了新的野蛮主义的积极形式。“经验的贫乏对野蛮人产生了怎样的作用？它逼迫他重新开始；去制造新的开端；去开始千里之行；去慢慢建造。”[3]穷人“野蛮的”生产力开始创造一个共同世界。

爱的概念为我们考察权力以及共同性的生产提供了另外一条路径。 xii
爱是逃离个体主义孤独感的一种方式，但并非如当下意识形态所说的那样，只限于夫妻或家庭的私人生活。为了将爱转变为一个政治概念，我们必须认识到其在共同性和社会生活生产过程中的重要性。我们必须与这个词的当代意义决裂，回到其更为久远的含义。例如，在《会饮篇》（*Symposium*）中，苏格拉底就指出，根据迪奥提玛（Diotima）——他的“爱的引路人”——的说法，爱源于贫穷和发明。当试图去阐述她的教导时，苏格拉底宣称，爱自然趋向于理念域去获取美和财富，从而满足欲望。但是，法国和意大利的女权主义者争辩道，柏拉图误解了迪奥提玛。她将我们引向的不是贫穷和欲望在美丽与财富的“圆满”中的“升华”，而是差异所决定的生成的力量。[4]迪奥提玛爱的概念赋予我们关于财富的新含义，拓展了我们关于共同性的认识，并指向了解放的进程。[5]

贫穷和爱的概念也许太微弱，不足以推翻当下的统治权力并深化共同性的筹划，我们需要强调能够激活它们的力量因素。这在某种意义上是一种智性力量。例如，康德就将启蒙理解为一种可以祛除“狂热认识”——这种认识导致了哲学的死亡——的力量，并且可以战胜对思想的钳制。德里达（Jacques Derrida）跟随这个“启蒙了的”康德，将理性重新置于怀疑的力量之下，认识到理性的革命激情正是源自历史的边缘。[6]我们也认为，需要这种智性力量去克服教条主义和虚无主义，但我们坚持要辅之以物质力量和政治行动。在有能力创造出新的大同世界之前，爱需要力量去征服统治权力并捣毁其腐化的机构。

我们在本书中想要阐述的伦理计划始于诸众在帝国内部所进行的政治建构。诸众就是奇异性（singularity）的集合，这种奇异性由贫穷和爱在共 xiii
同性的生产过程中所构成，但是若要描述诸众生成—君主的机制和装置，还需要更多探索。我们不会重提超越性或者重新定义权力意志，并将其强加给诸众。诸众生成—君主是这样一个筹划，即其完全依赖诸众内部决策所具有的内在性。我们会探索诸众所开启的、从造反到革命性机构的转变之路。

我们将本书命名为《大同世界》①，意在回到关于治理的某些经典观念，去考察社会的制度结构和政治构成。一旦我们认识到这个概念所包含的两个层面之间的关联，我们同时也就要强调组织并管理一个共同财富世界的必然性，尤其是关注并且强化我们集体生产和自我管理的能力。本书的前半部分属于哲学和历史的考察，我们会关注共和国、现代性以及资本这三个概念，并阐明这三个概念框架如何阻碍并损害了共同性的发展。对于每一个概念，我们也会从诸众的贫穷与另类现代性（altermoderinity）的可能中去探索出另一种替代方案。本书的后半部分是对当代共同性领域的政治和经济分析。我们会考察“帝国”的全球治理结构以及资本主义统治装置，从而评估诸众当下的状态和潜能。最后我们会对当代革命的可能及其所需的制度化进程进行考察。本书每一章的结尾会有一个小结，以稍有不同（同时也更加哲学）的视角来对每一章的主题进行探讨。（这些小结的功能非常接近斯宾诺莎在《伦理学》中的评注。）这些内容与插曲可以视为进一步的探讨。

让-吕克·南希（Jean-Luc Nancy）以类似的前提追问：“我们能否对（海德格尔的）《存在与时间》进行‘斯宾诺莎式的’阅读或重写?”我们希望，我们的作品迈出了这一步，克服虚无主义现象学并且开启诸众的生产性与创造性进程。正是这些进程将我们的世界革命化，并建构一个诸众共享的大同世界。我们不仅要阐发事件，也要引火燎原。

注释

[1] 最近各领域关于共同性的论述，参见 Nick Dyer-Witherford, *Cyber-Marx* (Urbana: University of Illinois Press, 1999); Augusto Illuminati, *Del comune* (Rome: Manifestolibri, 2003); Massimo DeAngelis, *The Beginning of History* (London: Pluto, 2007); Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto* (Berkeley: University of California Press, 2008); Naomi Klein, “Reclaiming the Commons,” *New Left Review*, no. 9 (May-June 2001), 81－89; Donald Nonini, ed., *The Global Idea of “the Commons”* (New York: Berghahn Books, 2007); 以及 Michael Blecher, “Reclaiming the Common or the Beginning of the End of the (Legal) System,” in *Entgrenzungen und Vernetzungen im Recht: Liber Amicorum Gunther Teubner*, ed. G. -P. Callies, Andreas Fischer-Lescano,

---

① Commonwealth 的原意是共同体，尤其是指以英联邦为代表的共同体，但其字面意思可理解为共同财富。两位作者认为，随着资本主义的财富积累，财富日益以共同财富的形式表现出来，而整个世界作为诸众的对象化活动的结果，最后也必然成为诸众得以共同分享的财富，即大同世界。——译者注

Dan Wielsch, and Peer Zumbansen (New York: DeGruyter, forthcoming)。

[2] Gilles Deleuze, "What Is a *Dispositif*?" in *Michel Foucault, Philosopher*, ed. Timothy Armstrong (New York: Routledge, 1992), pp. 159−168.

[3] Walter Benjamin, "Experience and Poverty," in *Selected Writings*, vol. 2 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005), p. 732. 参考 Patrick Greaney 对本雅明和其他现代欧洲诗人与哲人关于贫穷概念的精彩分析：*Untimely Beggars* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008)。

[4] 参见 Luce Irigaray, *Éthique de la difference sexuelle* (Paris: Minuit, 1984), pp. 27−39; Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale* (Milan: La Tartaruga, 1987); and Adriana Cavarero, *Nonostante Platone* (Rome: Editori Riuniti, 1990)。

[5] 通过阅读马克思和斯宾诺莎的著作，以及基于对共同性的生产力和差异的认识，Franck Fischbach 指认出了与愉悦和快乐相类似的概念。参见 *La production des hommes* (Paris: PUF, 2005), p. 145。

[6] 参见 Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Paris: Galilée, 1983)。

目　录

第一章　共和国（以及作为穷人的诸众） …… 1

1.1　财产的共和国 …… 1

论晚近政治学中的末世论倾向 …… 1

共和国的财产权 …… 5

Sapere Aude! …… 9

1.2　生产性的诸身体 …… 13

从马克思主义对财产的批判…… …… 13

……到身体现象学 …… 17

原教旨主义的正在消失的身体 …… 20

1.3　穷人的诸众 …… 24

诸众：穷人之名 …… 25

谁痛恨穷人？ …… 28

贫穷与力量 …… 32

论身体 1：作为事件的生命政治 …… 35

第二章　现代性（以及另类现代性的远景） …… 48

2.1　作为反抗的反现代性 …… 48

现代性之内的权力与反抗 …… 48

现代共和国内作为财产的奴隶 …… 51

生命权力的殖民性（Coloniality） …… 55

2.2　现代性的矛盾情节 …… 58

马克思主义与现代性 …… 58

社会主义发展 …… 62

卡利班脱离辩证法 …… 66

2.3　另类现代性 …… 70

怎样才能不陷入反现代性之中 …… 70
科恰班巴的诸众 …… 74
断裂与构成 …… 78
论人1：生命政治理性 …… 82

第三章　资本（以及对共同财富的争夺战） …… 98
3.1　资本构成的转变 …… 98
生命政治劳动的技术构成 …… 98
生命政治的剥削 …… 102
生命政治生产和管控的危机 …… 106
3.2　从危机到出走的阶级斗争 …… 110
劳动与资本之间开放的社会关系 …… 110
共同性的幽灵 …… 112
腐化和出走 …… 116
3.3　诸众的时机（Kairos） …… 119
诸众的能力 …… 120
诸众的共同性本质 …… 122
从成为诸众到制造诸众 …… 125
论奇异性1：关于被占有的爱 …… 128
间奏曲：对抗恶的力量 …… 134

第四章　帝国归来 …… 147
4.1　一场失败的政变简史 …… 147
让死人埋葬他们自己的死人 …… 147
美国霸权的穷途末路 …… 151
一美元值多少？ …… 154
4.2　美国霸权之后 …… 157
过渡期（Interregnum） …… 157
帝国治理 …… 160
对非洲新一轮的争夺 …… 163
4.3　造反的谱系学 …… 166
造反向历史注入生命 …… 167
反抗的人类学 …… 170
造反的地理学 …… 173
论身体2：大都市 …… 175

第五章　超越资本？ …… 189
5.1　经济转型的术语 …… 189
新自由主义僵尸 …… 189
社会主义幻象 …… 193
全球贵族制和帝国治理 …… 196
5.2　资本主义还剩下什么 …… 200
共同性的生命政治周期 …… 200
共同性的经济表 …… 203
一分为二 …… 207
5.3　断层线的前震 …… 210
对资本的诊断 …… 210
从共和国出走 …… 213
抗震加固：资本的改良主义计划 …… 216
论人2：跨过门槛！ …… 219
第六章　革命 …… 231
6.1　革命的平行论 …… 231
身份政治的困境 …… 232
革命是怪异的 …… 236
革命组合 …… 241
6.2　起义的交叉 …… 244
反动的交叉：危机和热月（Thermidor） …… 244
民主的决策？ …… 247
起义和制度 …… 250
6.3　治理革命 …… 254
过渡问题 …… 254
革命暴力 …… 258
构成性治理（Constituent Governance） …… 260
论奇异性2：确立幸福（Instituting Happiness） …… 263

致谢 …… 274
索引 …… 275

第一章

共和国（以及作为穷人的诸众）

我厌倦了挂在空中的太阳。我迫不及待地想看到世界的句法归于 *1*
失效。

——卡尔维诺：《交叉命运的城堡》

（Italo Calvino，*The Castle of Crossed Destinies*）

1.1 财产的共和国

自由与财产（大多数人假装孜孜以求），人们最喜欢的这两个主 *3*
题是水火不容的。

——罗伯特·费尔默：《对亚里士多德〈政治学〉的考察》

（Robert Filmer，“Observations upon Aristotle's Politiques”）

因此，最高阶段的政治构成就是私有财产的宪法。①

——马克思：《黑格尔法哲学批判》

论晚近政治学中的末世论倾向

末世论笼罩着当代的权力概念，警示着新帝国主义和新法西斯主义。任何事件都可以通过主权权力和例外状态得到解释，后者意味着对权利的普遍悬置以及凌驾于法律之上的权力的出现。② 的确，很容易找到例外状

---

① 此为字面意思，与两位作者的内容更为相关，而《马克思恩格斯全集》第1卷将其翻译为：“最高阶段的政治制度就是私有制。”——译者注

② 两位作者意指的主要是意大利哲学家阿甘本（Giorgio Agamben）。——译者注

态的证据：优先诉诸暴力手段去解决国内外争端；酷刑的大规模应用及其合法化；战争中大肆屠杀平民；国际法的形同虚设；取消国内国民权利。例子不胜枚举。从这个视角来看，世界景象就像是中世纪欧洲的地狱表演：有些人在火海中煎熬，有些人被肢解，中间则是撒旦在吞食着人们的身体。

4 这幅景象的问题在于它对于超验权威和暴力的过度强调，遗漏并且神秘化了今天真正支配着我们的主导权力形式——体现在财富和资本中的权力，这种权力内嵌于法律之中并且依赖后者而得以存续。

在大众话语中，这种末世论图景无处不显现着新的法西斯主义的崛起。很多人将美国政府看作法西斯主义统治，他们会举出阿布格莱布监狱、关塔那摩基地、费卢杰以及《爱国者法案》（the Patriot Act）。其他人认为以色列政府是法西斯主义的，因为他们拒绝撤出加沙和约旦河西岸，将暗杀和恐吓作为外交政策，并对黎巴嫩进行轰炸。还有些人使用“伊斯兰法西斯主义”（islamofascism）来指代伊斯兰世界的神权政治政府和运动。当然，很多人是在很宽泛的意义上使用“法西斯主义”这个词，指代那些他们因为讨厌而觉得“差劲”的政治体制或运动。但在所有情况下，一旦使用“法西斯主义”这个术语，其所强调的就是权力的极权和暴政性质；而构成/宪法性的、法律过程的日常功能以及利润和财产的恒久压力，则被遗漏或者神秘化了。事实上，一系列的极端事件和案件让很多人忽视了权力稀疏平常但又经久不衰的结构。[1]

学术界的末世论话语普遍对主权概念过度强调。这些作者认为，主权者就是那个决定例外状态的人，因此主权者既内在于、同时又外在于律法。根据这种观点，现代权力根本上还是神学性的，这倒不是说权威的神圣内涵被世俗化了，而是说，主权权力占据了一个超验性位置，凌驾于社会之上，处于其结构之外。在某些方面，这种思想取向代表了那股要求回到霍布斯及其利维坦（Leviathan）的思潮，这个利维坦笼罩在社会之上，但是更为根本地说，这种思想重复了欧洲20世纪30年代的讨论，尤其是卡尔·施米特（Carl Schmitt）的论述。与大众话语类似，经济和法律结构被推向幕后，被视为无关紧要的因素，至多被视为主权可以随意处置的工具。

5 每种现代的权力形式都可能成为主权权力或法西斯主义，而集中营作为既内在又外在于社会秩序的最终管制场所，则成为现代社会的范式性主题（topos）。[2]

这种末世论视角——既是对主权权力的学术研究，也是对法西斯主义的大众性控诉——关闭了对权力进行政治介入的可能。在这样的权力内，不存在解放性力量（尽管这种权力现在受到挫败和阻碍，但还是有脱缰的

可能），也不存在通过民主方式进行改造的希望。只能对其进行反抗和摧毁，除此无他。事实上，这种主权的概念包含着一种极端的二元对立观：我们要么臣服于超验性主权，要么全盘拒绝。值得一提的是，20 世纪 70 年代的左派恐怖主义群体宣称国家已走向法西斯主义，这就意味着，对他们来说，武装斗争是唯一的政治选择。今天那些讨论法西斯主义的左派普遍都会表现出道德义愤和绝望，而非呼唤武装斗争，但是这两个群体根本的逻辑却并无不同：无法与法西斯主义的主权权力进行政治协商，唯一的问题就是暴力。

但是，今天我们所面对的主要权力形式并没有这样的戏剧性或邪恶性，毋宁说，这是一种世俗的、平凡的权力。我们不能把政治和神学混为一谈。当代主导的主权形式——如果我们坚持如此称呼的话——完全内嵌于法律系统和治理机构中，并因此而得到维持，是一种既是法治也是财治（rule of property）的共和形式。换句话说，政治不是一个自主性的领域，而是完全浸没在经济和法律结构中。这种权力行使没有任何特别或者例外的地方。其对自然而然属性（naturalness）的强调——事实上，其悄无声息的日常运作让这种权力更加难以辨识、分析乃至受到挑战。我们的首要任务就是让主权、法律和资本的亲密关系大白于天下。

当代政治思想需要某种行动，就像犹希迈罗斯（Euhemerus）① 在公元前 4 世纪为古希腊神话所做的那样。犹希迈罗斯解释说，其实，所有关于诸神的神话都只是关于人类行为的历史故事，这些故事因为口口相传而得到扩充、修饰和升华。同理，今天的信仰者想象出一个站在山顶、高踞于我们之上的主权权力，而事实上这种主导的权力形式完全属于此世。一种新的政治犹希迈罗斯主义也许可以帮助人们不再关注天界的主权者，而是识别出其在人间的权力结构。[3]

一旦我们剥去当代主权理论的神学外衣和末世论图景，一旦我们将其带回到社会领域，我们就需要对权力在社会中的运作进行更加审慎的考察。从哲学角度来看，我们可以将这种视角转换理解为从超验性（transcendent）分析向超越性（transcendental）批判的转变。康德在哲学领域的“哥白尼革命”终结了一切中世纪式尝试，这些尝试想要将理性和知性锚定在超验性本质与物自体之内。哲学必须尝试去解释内在于思想和经验的超越性结构。“我将所有超越性的认知称为先验的，这种认识不是与客体相关，而是与我们对客体的认识模式相关。”[4] 康德的超越性平面因此占据了一个位置：

① 古希腊神话学家。——译者注

既非完全内在于直接的、内在性的（immanent）经验事实，也非完全外在前者。他解释道，这种超越性领域是知识和经验得以可能存在的前提条件。

但是康德的超越性批判关注的主要是理性和知识，而我们的批判目标是权力。正如康德扫清了中世纪哲学对超验本质和神圣原因的执迷不悟，我们必须超越基于例外状态的理论——这些理论不过重复了君主的皇家特权的旧观念。我们必须关注权力的超越性平面，在这里法律和资本是主要力量。这种超越性力量不是通过主权的命令，甚至也不是通过强力来制造服从，而是通过对社会生活的可能前提进行结构化来显现。

法律作为超越性结构运行，这种直觉将法律与宪法的所有学派——从
7 凯尔森（Hans Kelsen）到罗尔斯（John Rawls）——都引向了康德式的形式主义。[5]人们一般认为财产内在于人类思想与行动，是宪政国家与法治的规范性观念。但这实际上并非真正的历史基础，而是一种伦理要求，是道德秩序的构成形式。个体的概念不是通过“存/在”（being）而是通过“有”（having）得以确立的；个体指向的不是“深度的”形而上学和超验的统一体，而是“表层的”拥有财产或所有物的实体。今天我们日益在股东（shareholder）这个带有“祖传”意味的概念上认识到个体。事实上，经由个体的概念，财产合法性的超验性修辞就被整合到了合法性的超越性形式主义之中。我们可以说，例外就包含在宪法之内。

资本也作为客观的支配形式来施行自己的律法，这种经济性的律法会结构化社会生活，并且让等级制和从属关系看起来自然而然且不可或缺。资本主义社会的基本要素——财产权利集中在少数人手里，大多数人出卖劳动力以维持生存，全世界大多数人口甚至被排斥在剥削关系之外，如此等等——都以先验的形式行使功能。我们甚至很难看出其背后的暴力因素，因为这是规范化的结果，其强力的使用也是客观的。从根本上说，资本主义的统治和剥削所依赖的不是外部的主权权力，而是不可见的内在化的法律。随着金融系统的日益发达，资本对社会生活可能性前提的决定作用就越加深入和全面。当然，金融资本是如此抽象，看起来与大多数人的生活毫不相关；但正是这种抽象赋予其以先验的普遍权力，即便人们自认与金融市场毫无关系。金融手段五花八门，如个人或国家债务，从大豆到计算机生产的各个方面所使用的金融工具，以及对汇率和利率的操控。

8 引申康德的论证形式，我们的超越性批判必须说明相互勾连的资本和法律——我们所谓的财产共和国——如何在所有层面和阶段决定和统治社会生活的可能前提。但很明显，我们的论证对康德的应用并不那么忠实，而是带有选择性的。我们吸纳了他的批判性视角，从而认识到，他的认识

论图式的形式结构与财产和法律的权力结构之间存在对应关系；但接下来，与其说肯定这个超越性平面，不如说我们试图去挑战这个观念。康德无意推翻资本的统治或者资本的宪政国家。事实上，索恩-雷特尔（Alfred Sohn-Rethel）申论说，康德，尤其是在《纯粹理性批判》中，想要“证明资产阶级社会的完全合理性”，让权力和财产结构看起来完全是自然而然且不可或缺的。[6]

但我们并非要跟康德过不去。我们只是想要利用他提供的工具，去对抗当下的统治权力。我们最终会强调，对财产共和国进行超越性批判的实际结果，会如何克服无力感和痛苦的弃绝感——这些感觉伴随着对主权和法西斯主义所进行的“超验性”分析。我们对资本、共和国制度以及两者勾连而成的权力所进行的超越性批判，并不意味着绝对的拒绝或者完全的接受和顺从。相反，我们的批判是反抗和转化的积极过程，在新的基础上让某些指向民主的要素得到发展，且更为关键的是，解放那些束缚在资本内的活劳动以及囚禁在共和国内的诸众。这样一种批判并非要回到过去，或者无中生有地创造未来，而是旨在开启转变的过程，在旧社会的躯壳中创造新社会。

共和国的财产权

现代政治思想史中使用“共和主义”这个词，意指一系列不同的、相互竞争且总是相互冲突的取向。美国建国之父杰斐逊（Thomas Jefferson）晚年在反思美国革命的最初阶段时说道：“我们把不是君主制的一切都想象成共和制。”[7]在英国和法国革命时期，这个词也意味着同样乃至更为广泛的政治立场。但是当今对现代共和主义的具体定义脱颖而出：这种共和主义是奠基于财治和私有财产权神圣不可侵犯原则之上的，这就排除或者支配了那些没有财产的人。对西耶斯（Abbé Sieyès）来说，那些没有财产的人只是“一大群两足的工具，只拥有赚得少得可怜的双手和胡思乱想的灵魂”[8]。从概念来说，共和国与财治并没有必然或内在的关联，事实上，关于共和国，我们完全可以确立或者创造出新的内涵，一种并非奠基于财产的定义。我们的观点就是，财产的共和国在历史中是以主导性的概念出现的。

三场伟大的资产阶级革命——英国的、美国的以及法国的——在各自的进程中都展示了财产共和国的出现和强化。在每个国家，宪政和法治的确立都有助于私有产权得到合法化。我们在本章的后面会考察英国“光荣革命”的激进民主进程如何为财产问题所中断：“有产群体”与“穷人的

诸众”相对立。但是现在我们主要关注财产在美国与法国革命中所扮演的角色。

《独立宣言》确认美国革命的制宪权（constituent power），并确立了一种通过新的、动态且开放的政治形式得以表达的自治机制。但就在十年之后，《联邦党人文集》以及围绕宪法起草的争论挑战了早先的民主要素，并与后者相龃龉。宪法讨论的主导态度是要重新引入并强化国家的主权结构，并且在宪定权（constitutional power）的机制内吸纳共和国的制宪动力。
10 虽然在《独立宣言》中制宪权是根本性的，但是在宪法中，制宪权却被理解为某种国家遗产，这种遗产成为政府的财产和责任，成为宪政主权的组成因素。

与其说制宪权在宪定的公法中被清除出去，倒不如说它受到了权力关系的阻碍（并被排除出公民实践），而这种关系正是宪法的基础，其中最为根本的就是财产权。法律理论家解释道，在每一个形式宪法背后都隐藏着一个“实质的”宪法，后者可以理解为权力关系，其在具体的框架内奠定了成文宪法的基础，并确立了立法、司法解释和行政决定都必须尊重的方向和限度。[9]财产权，其中也包括早先奴隶主的权力，是这种实质宪法的根本参数，是理解其他一切宪法权利和美国公民自由的前提条件。查尔斯·比尔德（Charles Beard）在其经典分析中写道：“宪法根本说来是基于如下概念的经济文件，即根本性的财产私有权先于政府，并且在道德上超出了大多数群众的能力所及。”[10]很多学者都反对比尔德的这种主张，即美国国父们在起草宪法时是在保护他们自己的个人经济利益和财富，但比尔德的分析中暗含着不可争辩的真理，即当时争论的参与者都认为宪法是奠基于经济利益和财产权之上的。例如，约翰·亚当斯（John Adams）写道：“一旦这种观念为社会所接受，即财产权没有上帝的律法那样神圣，没有法律的强力和公共正义去保护这种权利，那么无政府和暴政就会应运而生。”[11]财产在宪法中的神圣地位是行使和发展制宪权的主要障碍。

财产权在宪法中所起作用的一个极端但又关键的例子是，它改变了持枪权的意义。这种权利在17、18世纪的英美传统中得以确立，其目的是利
11 用集体权利去获取并保卫自由，并倾向建立民兵组织而不是常备军，因为后者通常会导致暴政。[12]在美国，这种传统几乎被废弃，宪法第二修正案被赋予了相反的意义：所有人与所有人为敌；因此，每个人都必须小心，谨防那些想要偷窃他们财产的人。持枪权的功能就变成保护私有财产，这种转变造成了所有宪法概念的普遍颠倒。就自由来说，很多人将其视为美国政治思想的核心，正如法国大革命中的正义、平等和团结原则一样，现

在一般被化约为资本主义文明的辩护词。对财产保护的强调也解释了对人性的悲观认识，这在革命时代虽然也存在，却是第二位的，然而在宪法讨论时就成了核心问题。例如，麦迪逊（James Madison）就写道："政府如果不是对人性最伟大的反思，还能是什么？如果人人皆天使，则政府无必要。"[13]自由成了人类存在的消极权力，只是防止人类因内在冲突而导致全面内战。但在这种自然冲突的背后，隐藏的是对于财产的争夺。武装起来的个人才是自由的真正守护者。政治人（Homo politicus）由此变成了财产人（Homo proprietarius）。

在法国大革命中，财产权的核心地位以极具变数，有时甚至是暴烈的方式得到发展。大概看一下从1789年到1793年和1795年的法国大革命的发展，我们就可以看出宪法思想如何不断为有关财产的命令所绑架。例如，财产权在三个版本（1789年宪法的条款2，1793年和1795年宪法的条款1）中以几乎完全相同的文字而得以确立，但在1789年和1793年的宪法中，财产权是与"反抗压迫"的权利相关联的，而在1795年则只是与"安全"相关。就平等权来说，虽然在1789年的条款6和1793年的条款4中，平等权被定义为每个主体的基本权利（因此也适用于财产权），但是在1795年的条款6中，平等权从属于大多数公民或者公民代表的裁决。可见平等权越来越形式化，逐渐演变成保护财产的法律秩序，并且强化了（那些作为财产所有者）个体的剥夺和占有性权力。

当我们关注"真实权利"——jus reale，对事物的权利——的传统概念是如何在法国大革命的进程中被发现时，关于财产更为具体、更为复杂的概念也就浮出水面了。这些"真实权利"，尤其是财产权，已不再属于旧政权，因为它们不再通过维系价值等级和制度设计来决定特权和排斥机制。在法国大革命中，"真实权利"从一个新的本体论平面上产生，这个平面通过劳动生产力而得到确立。但是在法国，就像一切资产阶级革命那样，这些真实权利与正在出现的资本主义意识形态存在着吊诡的关联。一方面，真实权利的意义逐渐超越了抽象的普遍权利，后者在英雄的雅各宾时代似乎占据主导地位。私有财产至少意味着人类改造并占有自然的能力。例如，1795年的宪法条款5就写道："财产就是享受和使用个人自己的物品、收入以及个人劳动与努力成果的权利。"随着革命的进行，这里又发生了一个转化：原本对公意抽象领域的强调转向了财产权利和秩序的具体领域。[14]另一方面，构成地租和收入基础的真实权利与"动态权利"（dynamic rights）恰相对立，后者直接来自劳动。尽管看起来动态权利在革命的早期压制了真实权利，但是真实权利慢慢占据主导地位，并成为核心概念。

换句话说，土地财产和奴隶财产虽然最初看起来从属于古代的生产条件，
13 然后又因与资本主义意识形态相关联的动态权利而被弃之一边，但最后还是保存了下来。另外，当财产权再度被资产阶级革命确立为一系列新权力中的核心概念时，其就不再是一种真实权利，而是成为所有根本权利的范式。1804 年《法国民法典》（Code Civil）第 544 条关于财产的定义今天依然通行："所有权是以最绝对的方式享受和支配物件的权利，但不得对物采用法律和规章所禁止的使用方法。"[15] 从洛克到黑格尔，在欧洲政治思想的主导观念中，人们占有事物的绝对权利，成为法律规定下自由个体的基础和实质目的。

关于财产在共和制宪法中的核心地位，我们还可以从一个否定性视角得到补充说明，这就是海地革命及其对财产的极端敌视。海地革命解放了奴隶，从自由的角度来看，这种革命比欧洲或北美的革命更为激进；但是 18、19 世纪的共和主义者们非但不拥护这场革命，反而迫不及待地予以镇压并削弱其影响。事实上，在接下来的两个世纪内，历史学家完全将海地从现代共和主义革命的万神殿中扫地出门，以至于关于这场革命事件的记忆也日益模糊。从当代的欧洲和北美思想界来看，海地革命是不可思议的，这首先是因为前者根深蒂固的意识形态和种族优越感；但是我们应该认识到，海地革命之所以不可思议，是因为它动摇了财治。简单的三段论是这样的：共和国必须保护私有财产；奴隶是私有财产；因此，共和主义必须反对奴隶解放。面对海地的创举，共和主义者对自由和平等的虚伪拥护就直接与财治相冲突——结果财治胜出了。就此来说，海地革命被排斥在共
14 和主义典范之外，就很好地说明了下面的事实：财产在共和国内神圣不可侵犯。由此可以推论说，海地之所以被排斥在共和主义革命的典范之外，不是因为海地革命与共和主义精神不相符合，而是因为共和主义本身没有实现海地革命在反抗奴隶制过程中所蕴含的自由与平等精神。[16]

财产的首要性在全部现代殖民史中都体现了出来。每当欧洲列强以理性、效率和法治的名义带去新的治理实践时，他们首要确立的"共和德性"就是财治。例如，它在 18 世纪末英国殖民当局和东印度公司的管理者所颁布的"永久居留法"（Permanent Settlement）中得到体现，其目的就是确保财产的安全，尤其是土地财产，同时维持印度地主（Zamindar）——当时的孟加拉有产阶级——的地位，从而增加税收和财政收入。古哈（Ranajit Guha）在其对产生永久居留法的争论所进行的分析中，因为下面的事实而感到困惑：这样一种准封建的土地定居政策为何出自资产阶级的英国人之手，而且其中许多人甚至非常向往法国大革命。古哈认为，欧洲

的资产阶级在统治被征服的领土时，放弃了他们的共和主义理想，从而为他们的权力奠定社会基础，但事实上，他们所确立的正是资产阶级共和国的根本原则：财治。财产的安全和不可侵犯是如此坚实地镌刻在共和主义精神中，以至于殖民当局不会怀疑传播这种制度的好处。[17]

最后，在20世纪上半叶，伴随着福利国家的确立，公有财产在共和国的宪法内扮演了更为重要的角色。但是这种财产权的转变伴随着资本主义对劳动组织形式的改造，反映出公共条件对生产关系日益增强的重要性。尽管有这些变化，原本的公式依然有效：法的精神就是财产（*l'esprit des lois, c'est la propriété*）。帕舒卡尼斯（Evgeny Pashukanis）在20世纪20年代的写作中就非常清楚地预示到这种发展。“很明显”，

> 司法概念的逻辑与商品生产的社会关系的逻辑是相对应的，对私法体系的历史性考察应该在这些关系中，而非权力的行使中进行。与之相对应，支配与从属的逻辑关系只是部分包含在司法概念中。因此，国家的司法概念不可能成为一种理论，但会永远呈现为对事实的意识形态扭曲。[18]

对帕舒卡尼斯来说，一切法律都是私法，公法只是资产阶级法学理论家想象出来的意识形态修辞罢了。对我们来说最为重要的事实是，财产的概念以及对财产的保护，依然是所有现代政治构造的基础。从这个意义来说，从伟大的资产阶级革命直到今天，共和国一直是财产的共和国。

Sapere Aude!

康德是财产共和国的先知，这倒不是主要因为他的政治或经济观念，而是间接因为他通过认识论与哲学考察所发现的权力形式。我们主张效法康德的超越性批判方法，但在此过程中，我们决定离经叛道，对其进行批判性的阅读。我们所主张的政治筹划不仅（跟随康德）要对超验主权进行批判，（与康德不同的是）削弱财产共和国的超越性权力，而且最后要（超越康德）肯定社会生活的内在性权力，因为这种内在性空间是民主得以确立的唯一可能的空间。

我们对内在性的肯定并非基于对社会直接或自发能力的信仰。内在性的社会空间应该以政治的方式组织起来。因此，我们的批判性筹划不只是

对权力机制的拒绝，或者用暴力进行对抗。当然，拒绝是对支配重要且有力的回应，但拒绝本身并没有超越消极姿态。暴力也是重要且必要的回应，去对抗那些盘踞于我们体内的支配性暴力。但这种暴力只是回应性的，并不能创造出新生事物。我们需要教育那些自发行为，将拒绝转化为反抗，将暴力转化为力量的使用。前者是一个直接性反应，而后者源自与现实的对抗，以及对我们的政治嗅觉和习惯、我们的想象和欲望的培养。更为关键的是，反抗和力量的协调使用超越了权力的消极性反应，走向组织性筹划，从而在社会生活的内在性平面上构建起一个另类计划。

吊诡的是，对发明和组织的需求将我们重新带回到了康德那里，或者说，带回到了一种镜像声音里，这种声音贯穿于康德的写作，并且呈现出不同于现代权力的操控和权威的替代性可能。例如，这种替代性就明晰地在其短小精悍的文本《回答一个问题："什么是启蒙？"》中得到表现。[19]所谓不成熟状态，就是让他人代替我们说话和思考；而从不成熟、依赖他人的状态中解放出来，并确立为自己说话和思考的能力，就意味着——康德引用贺拉斯的名言——"要有勇气运用你自己的理智（sapere aude）"。然而，启蒙的这个内涵及其关键格言在康德的写作过程中变得模糊不堪。一方面，他阐述我们需要采纳的思考方式，但在这一点上也不够大胆：只是要求我们积极去扮演我们在社会中的相应角色，比如说，去交税，去参军，去做公务员，并最终去服从主权的权威，即弗雷德里克二世。这就是那个严守生活规律的康德。当时的人们就说，你可以根据他早晨散步的时间来给自己的钟表对时。事实上，康德的主要作品也构成了欧洲强大的理性主义传统的一部分，这个传统将启蒙视为"理性的修补"过程的一部分，这个过程与当时的社会秩序正好合拍，并起到了维护后者的作用。

但是，另一方面，康德也开启了另一种解读这句启蒙名言的可能："要有勇气运用你自己的理智"其实真正意味着"理智知道如何去运用勇气"。这个简单的颠倒意味着在思考、言说以及行动三方面都需要大胆和勇气，同时也要将危险纳入考量之中。这就是非主流的康德，勇敢无畏的康德，这一面相在其文本中往往被埋没，但不时会以火山爆发之势表现出来。这时，理性不再只是责任的基础以维持固化的社会秩序，而是一种对当下固化力量不服从的、反抗性的力量，试图去确立新的秩序。毕竟，为什么我们要有勇气为自己言说和思考，如果这些能力注定要在服从的枪口前噤声？事实上，康德的批判方法是双重性的：他的批判的确规定了知识的失验条件和现象界的系统，但是这些批判也不时会越过超越性平面，从而呈现出力量与创造的人本主义内涵，而后者正是构建自由与生命政治世界的关键。

主流的康德为财产共和国超越性秩序的稳定提供了工具，而非主流的康德则摧毁了这个基础，为生命政治内在性平面上的转变和自由创造开辟了道路。[20]

这种对康德的另类解读帮助我们区分了两条政治路线。主流康德的路线在政治思想领域内，得到了社会民主理论家的忠实发展，他们谈论理性和启蒙，但从没有真正进入到如下平面——在这个平面上，有勇气运用理智与知道如何运用勇气结合起来。对他们来说，启蒙永远是未完成的计划，总需要接受现有的社会结构，同意权利和民主的妥协政策，去服从那最小的恶。社会民主理论家因此从未彻底质疑财产共和国，要么对其视而不见，要么幼稚地以为可以对其进行改良，从而创造出民主和平等的社会。

例如，哈贝马斯（Jürgen Habermas）和罗尔斯的社会民主筹划就旨在维护基于超越的、形式的图式之上的社会秩序。在他们事业的早期，哈贝马斯和罗尔斯两人都提出过更具动态性的概念，立志于社会转变：前者利用黑格尔式的交互主体性（intersubjectivity）概念，去开启激进的生产性主体能力的可能；后者则坚持“差异原则”（difference principle），这样社会决断和制度就可以让社会中的弱势群体也能受益。这些提议都以不同的方式指出了社会转型的机制。但在他们事业的发展过程中，社会转变和主体能力的可能都日益模糊或完全被抛弃。哈贝马斯的交往理性和交往行动概念意指不断调和社会现实的过程，因此是对现存社会秩序的被动接受，甚至是强化。罗尔斯构建了进行判断的形式的、超越性的图式，这一图式将主体能力和改造过程都中立化了，将重点也放在了维持社会系统的平衡之上。我们在哈贝马斯和罗尔斯那里所看到的社会民主版本乃是主流康德启蒙概念的回声，尽管他们声称进行过修正，实际上是通过超越性的形式主义图式强化了现存社会秩序。[21]

吉登斯（Anthony Giddens）和贝克（Ulrich Beck）所提出的社会民主版本，其基础更加经验主义和实用主义。在某种意义上，哈贝马斯和罗尔斯需要“外在于”社会平面的起点和中介，吉登斯和贝克则是从“内部”出发。采取了怀疑论视角的吉登斯试图从经验和现象层面，在改良的过程中对社会进行全面代表（representation），也可以说，他是从社会平面转移到了超越性平面。但是，当社会拒绝服从，当贫民窟开始反抗，社会冲突全面爆发，进而使得从社会现实中直接出现的改良主义中介变得不再可能时，吉登斯便求助于主权权力，从而终结改良过程。吊诡的是，吉登斯引入了一个超越性计划，但最后却不得不求助于超验性的权力，从而打乱了原计划。贝克比吉登斯乃至其他所有社会民主理论家有过之而无不及，他

愿意将自己的理论基础确立在社会场域，并且直面这个场域所包含的含混斗争、不确定性、恐惧与激情。例如，贝克也认识到工人对抗工厂体制和工厂倒闭的斗争机制。虽然他分析了一种社会形式的枯竭，例如生产性工厂体制所代表的现代性，但是他无法真正认识到新的社会力量的出现。他的思考因此与超越性结构的固化相遇，后者最终主导了他的分析。在贝克看来，现代性转化为超现代性（hypermodernity），后者最终也不过是现代性主要结构的延续而已。[22]

相似的社会民主立场在当代的全球化理论家那里也非常普遍，如赫尔德（David Held）、斯蒂格利茨（Joseph Stiglitz）和弗里德曼（Thomas Friedman）。康德主义的回声在这里不是很强，但这些理论家的确从全球体系的角度来宣扬改良，不过他们从没有去质疑资本和财产的结构。[23]在不同的理论家那里，社会民主的共同本质就是社会改良，虽然有时甚至将目标锁定为平等、自由和民主，但都没有认识到财产共和国的结构，有时甚至还强化了这个结构。如此一来，社会民主的改良与资本的改良若合符节。社会民主理论家一般视他们的计划为未完成的，就好像如果假以时日并努力争取，他们所期望的改良就会实现一样。但这种想法无疑是虚妄的，因为这个过程必然要遭遇法律和财产不容置疑的超越结构从外部所施加的阻碍。社会民主的理论家继续坚持主流康德的超越性立场，提倡启蒙的过程，但这个过程却吊诡地让现存社会秩序的一切要素维持下去。对财产共和国的改良或者完善永远不会产生平等或自由，其结果只能是对不平等和奴役的强化。费尔默，一个17世纪清醒的保守分子，就在本章开头的警句中明确指出，自由和财产势同水火，不可能并行不悖。

这样一种新康德主义立场看起来很合理，但是在历史的某些节点上却扮演着破坏性角色，尤其是在法西斯主义崛起的时候。当然，导致这种悲剧发生，每个人都有责任，但是从19世纪末到20世纪二三十年代的新康德主义构成了资本主义社会以及欧洲政治的主导意识形态。事实上，新康德主义是社会民主改革的唯一意识形态。在马堡［以柯亨（Hermann Cohen）和纳托普（Paul Natorp）为代表］和海德堡［以李凯尔特（Heinrich Rickert）和文德尔班（Wihelm Windelband）为代表］，同时还有牛津、巴黎、波士顿和罗马，所有的康德主义流派都大行其道。很少有意识形态大合唱在精神科学（Geisteswissenschaften）的整个系统中传播如此广泛、影响如此深远。企业老板和工团主义者、自由主义者、社会主义者扮演不同角色，有些在交响乐团里伴奏，有些则加入合唱团。但在这场大合唱之中，也有些不和谐的音调：对不可阻挡的社会改良和精神进步的教条式信仰，

对他们来说就意味着资产阶级理性的进步。这种信仰不是基于某种想要带来社会转变的政治意愿，也不是基于参与斗争的任何风险。当法西斯主义崛起的时候，现代性的超越性意识迅速被弃之一边。我们要哀叹这样的事实吗？看起来，那些抱有超越性幻象的当代社会民主思想家，在面对风险与危险时，与他们的前辈相比，并没有任何更有效的回应。对进步的虚幻性信仰遮蔽并且阻碍了政治行动和斗争的真实手段，同时也维护了权力的超越性机制，这种机制不断地对那些有勇气去认识和行动，而非维持启蒙规则——这种规则已经成为例行公事——的人施加暴力。

在接下来的章节中，我们会运用非主流康德的方法；对这个康德来说，有勇气去运用理智也意味着知道如何去运用勇气。这也是一种启蒙筹划，却是基于另类理性的筹划，那里唯物主义和改造的方法论呼吁反抗、创造力和发明的力量。虽然主流康德直到今天还提供支持和维护财产共和国的工具，但是非主流的康德也帮助我们看清如何将其推翻并建设一个诸众的民主国。

1.2　生产性的诸身体

In girum imus nocte
Et consumimur igni.
（我们在夜晚前行
让烈火来燃烧/拯救我们。）

——居伊·德波（Guy Debord）

从马克思主义对财产的批判……

马克思在其早期著作——从《论犹太人问题》和《黑格尔法哲学批判》到《1844 年经济学哲学手稿》——中将私有财产视为一切资本主义法治结构的基础。资本和法律的关系确立了吊诡的权力结构，这种结构既极为抽象，同时又非常具体。一方面，法律结构是社会现实的抽象表征，相对来说与社会内容彼此疏离；但另一方面，资本主义财产确立了对劳动进行剥削的具体条件。两者都是总体化（totalizing）的社会框架，扩及整个社会空间，相互协调，并且将具体与抽象的平面聚合在一起。马克思为抽象与具体的吊诡性综合增添了新的认识，那就是，劳动才是私有财产的积极内容。马克思写道：“私有财产的关系潜在地包含着”，

> 作为**劳动**的私有财产的关系和作为**资本**的私有财产的关系，以及这两种表现的相互关系。一方面是作为**劳动**，即作为对自身、对人和自然界因而也对意识和生命表现来说完全异己的活动的人的活动的生产，是人作为单纯的劳动人的**抽象**存在，因而这种**劳动人**每天都可能由他的充实的无沦为绝对的无，沦为他的社会的从而也是现实的非存在。另一方面是作为**资本**的人的活动的对象的生产，在这里，对象的一切自然和社会的规定性都消失了，在这里，私有财产**丧失**了自己的自然的和社会的特质（因而丧失了一切政治的和社会的幻象，而且没有任何**表面上的**人的关系混合在一起）。①

私有财产在其资本主义形式中，产生了完全意义上的剥削关系——将人的生产视为商品——并且从视野中也排除了人类需求与贫困的实在性。

马克思早期文本中的批判方法是强有力的，但还不足以把握财产通过法律对人类生活施行控制的方方面面。20 世纪诸多马克思主义学者都将对私有财产的批判引申到了法律话语之外，以说明在资本主义社会中构成压迫与剥削的不同物质性基础。例如，阿尔都塞（Louis Althusser）就很清晰地说明了这个视角的转变，他分别以语文学和学术的语言说明马克思从青年人本主义到成熟唯物主义的思想转变。事实上，阿尔都塞认识到马克思对作为剥削物的财产所进行分析的方式的转变，开始是从超越的形式出发，之后则是从资本主义社会中生产与再生产对身体的实际组织的角度。在这里，批判上升到真理的高度，但同时也被取消了，因为哲学让位给了政治。就在大约同时期，霍克海默（Max Horkheimer）、阿多诺（Theodor Adorno）以及法兰克福学派的其他作者在马克思主义内部也进行了相互呼应的转变，尤其是当他们面对美国资本主义发展状况的时候：强调基础与上层建筑这两个概念范畴之间分界的解体，随之而来的在物质层面上极为有效的统治意识形态结构（与阿尔都塞的“意识形态国家机器”相对应）的建构，以及资本对社会实质吸纳（real subsumption）的完成。这些以不同方式介入的结果就是批判的“现象学化”，也就是说，将考察重点放在诸身体的集

① Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, in *Early Writings*, trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton (London: Penguin, 1975), p. 336. 译文见马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，67 页，北京，人民出版社，2000。——译者注

体维度中，将批判与对象的关系视为物质性的**装置**——简单说来，就是从超越性向内在性的转变。[24]

这种转向的结果在马克思主义传统内部一度难以识别，这就是诸身体的视角。当我们将这种转变归功于阿尔都塞和法兰克福学派时，我们的做法只是策略性的，因为我们相信，真正的转变在他们那里也只是在学术层面初露端倪，得到真正发展的是在激进主义或行动主义那里。法国的《社会主义还是野蛮》（*Socialisme ou barbarie*）与意大利的《红色笔记本》（*Quaderni rossi*）是20世纪60年代最早在马克思主义传统中认识到身体维度的理论—实践意义的重要杂志。从某些方面来说，以南亚工人和农民起义为研究对象的杂志《庶民研究》（*Subaltern Studies*）也发展了类似的思想。当然，在这段时期，全世界范围内的马克思主义分析都出现过类似的轨迹。关键就在于，分析是立足于对被压迫者和被剥削者斗争的分析，认识到这是每一种制度性关系和每一个社会组织图式的根源所在。特龙蒂（Mario Tronti）在20世纪60年代早期写道："直到今天我们还在分析资本，但是从现在开始我们必须认识到，斗争才是历史发展的原则。"[25]潘泽瑞（Raniero Panzieri）——与特龙蒂一样，也曾是《红色笔记本》的核心人物——补充道，尽管马克思主义是以社会学的姿态出现的，但其根本任务不仅是将社会学视角转化为政治科学，同时也要转化为革命科学。再者，卡斯托亚迪（Cornelius Castoriadis）在《社会主义还是野蛮》中强调，革命研究需要不断去关注社会运动的形式，并根据后者来调整自己。最后，在1968年事件之前，卡拉尔（Hans-Jürgen Krahl）在德国社会主义青年运动一次意义重大的讨论中坚持认为，需要与革命过程的所有超越性概念进行决裂，如此一来，宪法的每一个理论观念必须立足于具体经验。[26]

在此语境下，回顾一下20世纪70年代的情境主义宣言——"论最后一个阶级的觉醒"（"Contribution à la prise de conscience d'une classe qui sera la dernière"）——也许会很有意思。这个先锋文本的神奇之处当然不在于其荒谬地带有达达主义意味的宣言，或者其复杂的"字符主义"（Letterist）悖论，而在于如下事实，那就是，它能够对劳动的具体境况进行考察。这种考察以初步、片面但又正确的术语说明了，当非物质生产（immaterial production）取代其他增殖方式，成为居统治地位的生产方式时，劳动力就可以摆脱资本的控制。情境主义的工人考察以某种不可思议的方式预见到了21世纪的社会转型。以生产非物质产品为目标的活劳动，如认知或智识劳动（cognitive or intellectual labor），总是会突破加诸自身的限制，并发展出无法被磨灭的欲望和不断改善的生命形式。当非物质生产成为居统治地

位的生产方式时，资本主义生产过程的所有要素都要被刮目相看，有时要完全摆脱历史唯物主义的传统分析方法。所谓的“从资本主义向社会主义过渡”以这样的形式出现：在实践中解放，构建新的世界。也就是说，通过工人调查这样的活动，批判的“现象学化”又革命化了——而且我们也看到了马克思的复活。

身体现象学融汇到马克思主义理论之中，始于对权利和法律意识形态以及任何超越性中介或辩证关系的颠覆，但这需要以政治的形式进行组织，而且事实上，这一视角为理解 1968 年事件提供了基础。这种思想发展让我们想起了几个世纪以前的意大利文艺复兴。文艺复兴的哲学家将他们对经
26 院哲学传统的批判与认识真实自然的实验结合起来，例如，使用手术刀和解剖刀去揭示身体运作的秘密，进而用分析动物的方式去理解城邦。20 世纪五六十年代的理论家也是如此，当有些人说现代性趋于终结的时候，这些理论家认识到，不仅需要对马克思主义传统展开批判，还要将这种批判建基在激进行动的经验上，通过对工厂和社会斗争的解读，使用解剖刀去揭示集体身体的新秘密。

许多路径都展现了欧洲马克思主义理论的演变。最根本的谱系当然是去追踪工厂内外工人斗争的发展，从工资要求到社会要求，从而将斗争的分析范围扩大到社会生活的方方面面。斗争的机制不仅是对抗性的，也是建构性的，或者更进一步说，是构成性的（constituent）——去解读政治经济学的新时代，同时提出新的替代方案（我们会在第三章详细分析经济转型以及随之而来的构成/宪法斗争）。但是其他重要的思想动向，无疑也促使欧洲的马克思主义理论家关注身体维度。例如，波伏娃（Simone de Beauvoir）的作品以及第二波女性主义思潮，将焦点集中在性别差异和性别等级上，这些差异和等级从根本上说来，源于物质和身体因素。反种族主义思想，尤其是起源于反殖民主义斗争的那些思想，迫使欧洲的马克思主义理论家采取身体的视角，去认识支配的结构和解放斗争的可能。我们可以在另外一条截然不同的路径中认识到身体在理论中的重要性，那就是阿兰·雷乃（Alain Resnais）在 20 世纪 50 年代的两部电影——《夜与雾》（*Night and Fog*）和《广岛之恋》［*Hiroshima mon amour*，杜拉斯（Marguerite Duras）原著］——它们昭示着整整一代欧洲知识分子的精神面貌，对犹太人的大屠杀以及日本核灾难的恐怖始终笼罩着他们。大屠杀的威胁和现实将生命的主题带到了前台，以至于在谈论经济的生产和再生产的时候，都不能不考虑身体的核心地位。每一种视角——女性主义的、反种族主义的和反殖民主义的，以及大屠杀意识——都迫使那一代的马克思主义理论
27

家承认，不仅存在劳动身体的商品化，同时还有对性别化与种族化身体的折磨。从弗洛伊德到马尔库塞，一系列对人类精神不满和贫困的经典研究，都可以解读成殖民主义—资本主义暴力的百科全书，这绝非偶然。

然而，吊诡的是，即便在资本取得胜利的20世纪60年代——那时，生产方式直接对身体进行投资，生命的商品化让它们之间的关系完全抽象化——在工业和社会生产的过程中，身体仍以造反的形式重回舞台。这就将我们带回到我们前面所分析的资产阶级社会的原初必然性，那就是共和国要以私有产权为作为基础，这是共和国的正常状态，而非例外状态；同时揭示了社会秩序的超越性条件和物质性基础。只有身体的视角及其力量才能够去挑战财产共和国所编织的规训和管控。

……到身体现象学

哲学并不总是密涅瓦（Minerva）① 的猫头鹰，在黄昏时开始飞翔，以回顾的形式去揭示即将过去的历史阶段。有时，哲学可以预见历史——但这并不总是好事情。在欧洲，那些保守的哲学家经常会预见到历史事件的发生，并为其提供意识形态基础，其中就包括20世纪的法西斯主义和极权主义的崛起。[27]我们可以考察一下20世纪头十年主导欧洲思想界并预见到极权主义的两位思想家：柏格森（Henri Bergson）和秦梯利（Giovanni Gentile）。他们的作品可以帮助我们去追踪另外一个重要谱系，让我们以新颖且有力的视角重新审视身体现象学。

20世纪初期欧洲思想的这一流派所蕴含的真正预见性要素，是对生命哲学的发明，这种哲学将激进行动的伦理学确立为核心，对保守的政治意识形态有着深远影响。物活论（Vitalism）对批判传统、先验认识论以及康德主义自由主义意识形态展开了毁灭性的打击，并产生了极大影响。究其原因，部分就在于这种思想呼应了当时某些主要的政治和经济发展趋势。作为颠覆性力量的工人运动的首次爆发，让资本主义统治处于危机之中，资本的稳定价值受到了混乱的相对主义的威胁。资本主义意识形态需要重回原点，重申其价值，证明其决断力，并且摧毁社会中介机制所制造的一切障碍。这种情境就为盲目而骄傲的自发主义（voluntarism）提供了生长的土壤。物活论——在柏格森那里是奔腾不息的流，在秦梯利那里则是否定之否定的辩证过程，为确立霸权意志提供了强大的意识形态支撑。当历史的概念被迫迎合权力的目的论时，先验抽象就要付出代价。柏格森最后

① 古希腊神话中的智慧和技术及工艺之神。——译者注

成了天主教徒，而秦梯利则成了法西斯主义者：这就是历史重新进入他们思想的方式。当历史受到绝对的相对主义的威胁时，宗教价值或者自发主义的确定性看起来就成为了不二之选。

这一时期伟大的历史主义思想家也在两个极端间难以取舍：要么是相对主义，要么是宗教或自发主义的逃避。这种困境在19世纪晚期狄尔泰（Wilhelm Dilthey）和约克伯爵（Graf Paul Yorck von Wartenburg）之间的通信中已表现得非常明显。对约克伯爵来说，相对主义意味着犬儒主义和物质主义（materialism）；而对狄尔泰来说，相对主义在历史进程之中并通过此进程开启生命和奇异性确定性的可能。[28]这场辩论以认识论的术语表现出来，并且处于历史与事件的关系中，预示了20世纪欧洲的悲剧，在这场悲剧中，事件和超越性在漫长的“欧洲内战”中以恐怖的形式出现，而历史主义也只是意味着政治取向的混乱，如法西斯主义和民粹主义等形式。批判传统的毁灭以及新康德主义的解体是物活论思想在欧洲文化与政治讨论的混乱场景中取得霸权地位的必要前提。

在此语境下，现象学表现为反柏拉图主义、反唯心主义以及最为重要的——反超越性的革命。现象学首先是这样一种尝试，即超越后黑格尔主义的历史主义所带来的怀疑论和相对主义，同时试图在每一个概念和观念背后发现生命模式和物质实体。通过对康德主义的复杂遗产以及物活论的消极影响进行反思，现象学的批判远离超越性抽象，对活生生的经验重新进行考察。这种扎根在具体与具有规定性的存在之中的做法，赋予20世纪现象学以极大的力量，这与我们前面所考察的马克思主义的转变——从财产批判到身体批判——互相呼应。

海德格尔（Martin Heidegger）探索出了一条影响深远的现象学路径，却没有能够走向我们所关注的对身体的批判和肯定。他的思想主要关注的是现代性的失败及其价值的毁灭。他将现象学带回到古典存在论的传统中，不是为了发展出一种通过人类生产能力而重构存在的方法，而是对我们大地的境况（telluric condition）、我们的无力和死亡进行沉思。所有可以用于建构的要素，所有反抗和斗争所产生的影响，都“被缴械”（disempowered）了，“被抛”（thrown）在存在的表面。现象学从前门抛弃的东西，如柏格森的物活论、秦梯利的自发主义以及历史主义的相对主义，海德格尔都从后门捡了回来，将其作为存在的当下构成的结构要素。例如，海德格尔关于“泰然任之”（Gelassenheit）的概念——从任何参与中抽身——不仅因为混淆了历史与命运，从而带回了早期的物活论和自发主义，同时也将它们重构为对法西斯主义的辩护。舒曼（Reiner Schürmann）写道：

“在阅读《存在与时间》的时候，谁能想到几年之后，海德格尔会将‘此在’（Da-sein）托付给某个人的意志？那个统治着此在的偶然意愿的制度化，就决定了海德格尔思想中的人类学、神学以及民粹主义。”[29]因此，现象学的关键特征，即对身体的批判和肯定在海德格尔那里完全消失不见了。 *30*

但是，这种海德格尔式的思路不应该遮蔽更为重要的从胡塞尔（Edmund Husserl）到梅洛–庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）的现象学路径。尽管依然束缚在德国学术界先验思辨哲学的牢笼内，但胡塞尔毕生都在努力打破个体作为主体的思想，将主体性重构为与他者的关系，同时通过意向性去确立知识。（这个任务让他在20世纪30年代谴责了欧洲科学的发展，并指认出各学科伦理内容的危机，它们的目标和意义已经被资本主义、国家主权、帝国主义及战争所篡改。）在梅洛–庞蒂那里，处于身体的具体现实之中意味着与他异性（alterity）更为深刻的关联，在存在的认知模态和语言形式中，身处他者之中。他异性的经历总是要涉及构建共同性的任务。内在性因此成为哲学的专属领域，这种内在性不仅反对形而上学的超越性，也反对认识论的先验论。于是，梅洛–庞蒂和其他人的现象学路径与马克思主义批判相汇合就不是什么偶然了，后者的批判对象是法律和财治、作为自然或原初结构的人权，甚至是身份这个概念（如个体、民族、国家等）本身。当然，在这段时期内，现象学不是唯一的趋势——抛弃先验批判，自下而上地进行建构行动，从而确认身体的反抗和生产力——我们在其他地方也看到了类似的趋向，例如，在唯物主义传统中将建构性的斯宾诺莎主义伦理学与对固定价值的尼采主义批判结合起来。但是现象学与其他流派相比，更加关注身体性（corporeality）与他异性的根本关系。

通过梅洛–庞蒂的著作去追踪现象学的谱系，为我们考察福柯提供了特 *31*
别具有启发意义的视角。在其对权力的分析中，我们已经可以看到福柯采纳并推进了这些核心要素，他不是将存在放在抽象或者先验的框架中，而是放在诸身体及它们的他异性的具体现实之中。[30]当他坚持认为，权力并不存在中心的、先验的焦点，有的只是在日常实践和规训政权中以毛细血管形式得以运作的微观权力群族时，很多论者都反对说，福柯背叛了马克思主义的传统（福柯自己也在强化这种印象）。但在我们看来，福柯这个阶段的作品对身体和权力的分析，跟随的是梅洛–庞蒂的思路，而且的确发展了青年马克思没有完全把握的直觉，即要把对财产以及资本主义社会的先验结构的批判带回到身体现象学之中。福柯极力模糊自己与马克思的关系，但这种关系无疑是极为深厚的。

福柯的身体现象学在其对生命权力的分析中达到顶点。如果我们专注

核心要素的话，福柯的研究计划非常简单明了。第一条定理就是，身体是存在的生命政治结构的构成性要素。第二条定理是，在权力不断生成和消灭的生命政治领域，身体在反抗。他们必须反抗，方能存活下去。我们不能将历史理解为一个生命权力在其中通过支配对现实进行规划的领域。相反，历史为生命政治对抗和反抗生命权力的过程所规定。第三条定理是，身体性反抗生产主体性，但不是以孤立的或独立的方式，而是与其他身体的反抗处于复杂互动之中。我们接下来的分析将证明，这种通过反抗和斗争而产生的主体性，不仅对于颠覆现存权力形式，而且对构建另类解放制
32 度，都是至为关键的。回到我们先前的讨论，我们可以说，福柯高举的是非主流康德的旗帜，这个康德不仅敢于运用自己的理智，而且也知道如何去运用勇气。

原教旨主义的正在消失的身体

“原教旨主义”（Fundamentalism）已经成为一个意义模糊、被滥用的术语，通常指涉的是僵化、不宽容的信仰系统。将各种各样的原教旨主义连接在一起的，是它们与身体的奇怪关系。第一眼看去，我们可能会认为，原教旨主义提供了身体性视角的极端例子，这种视角对生命政治来说是核心的。他们对身体都有着异常乃至于沉迷的关注，将身体的呼吸吐纳、习惯和行为作为观察和评估的对象。但是，如果仔细观察的话，我们就会看到，原教旨主义对身体的警觉并没指向对生命政治至关重要的身体的生产性：通过行动中的身体，自下而上地对存在进行建构。相反，对原教旨主义的沉迷是要防止或者控制身体的生产力。事实上，最终说来，原教旨主义让身体消失了，因为它们其实并非沉迷关注的对象，而只是高高在上的先验形式或本质符号而已。（这也是原教旨主义与当代权力结构如此脱节的原因所在：它们最终指向的是超验性而非超越性平面。）这种与身体的双重关系——既对其关注又让其隐没——是对原教旨主义的有效定义，让我们可以将各种各样的原教旨主义置于共同的基础上进行理解，并且通过比较认识到生命政治视角的特征和价值。

主要的宗教原教旨主义——犹太教的、基督教的、伊斯兰教的和印度教的——都通过饮食控制、身体仪式、性禁忌，甚至是身体性的屈辱和克
33 制，对身体进行严格的关注和审查。事实上，将原教旨主义与其他宗教实践区分开来的首要因素就在于，前者赋予身体极端的重要性：身体做了什么，它的哪部分在公共场合暴露，什么进来了，什么又出去了。甚至当按原教旨主义的规范要求用面纱、头巾或其他衣物将身体的某一部分遮掩起

来时，身体的重要性反倒彰显了出来。很显然，在宗教原教旨主义中，女性的身体是最受关注和管制最多的对象，但是没有其他身体可以逃脱审查和监控——男人的身体，未成年人的身体，婴儿的身体，甚至是死人的身体。原教旨主义的身体是有力的、有爆发力的，同时也是脆弱的，这就是需要对其进行持续监视与关注的原因所在。

各种原教旨主义也因为它们最终将身体消解进超验领域而殊途同归。原教旨主义宗教对身体的关注表现为对身体的穿透，就像用 X 光去观察灵魂一样。如果限制饮食只是事关身体健康的问题，那么这只能成为营养师的说明书，以卡路里或者因进食而导致的疾病去说明对猪肉、牛肉或鱼肉的摄入量大小。然而，身体对饮食的摄入对灵魂来说也非常重要，或者说对主体与宗教共同体的归属关系非常重要。这两件事并非风马牛不相及，因为从这个角度来看，灵魂的健康只是考察身份归属的一个参数而已。同理，遮掩身体的衣物也是内在德性的体现。然而，对身体的终极遮蔽在烈士这个概念中体现得淋漓尽致。烈士的身体在其英雄行为中是至关重要的，但是那种行为指向对前者而言的是彼岸的超验世界。这便是原教旨主义与身体之间关系的极端体现，既肯定又否定。

民族主义原教旨主义也通过对人口的关注与关怀而聚焦于身体。民族主义政策采取广泛的技术手段，去确保身体的健康和福利，对出生率和公共卫生、对营养和住房、对疾病控制和生育行为都进行分析。身体构成国家，因此国家的最高目标就是身体的保健和保存。民族主义虽然看起来也像原教旨主义那样关注身体，但身体只是被视为民族身份这个终极的、超验客体的表征。当其披上道德的外衣时，民族主义通过身体看到的是国民性格；当其披上军国主义的外衣时，民族主义通过战场上身体的牺牲展现的是民族精神。因此，烈士或者爱国的士兵对民族主义来说是典范性角色，彰显了身体如何消失、如何成为更高价值的一个指标。

联系这种与身体的双重关系，我们可以将白人至上主义（以及全部的种族主义）视为原教旨主义的一种形式。19、20 世纪出现的现代种族主义是一个不断“表皮化”（epidermalization）的过程，通过皮肤确立等级秩序——颜色、气味、外表和肌理。[31] 尽管白人至上主义和殖民权力对身体有着狂热的专注，但是种族的身体性符号并不完全是稳定和可靠的。那些漂白成白人但又并非真正白人的群体，让真正的白人至上主义者深感头痛。事实上，在美国的文化史和文学史中，因为漂白和种族混淆而造成的困扰比比皆是。这些焦虑让我们明白，白人至上主义并非真正关乎身体，起码不是以简单的方式关乎身体，而是要以本质的形式越过身体，进入到超验

领域。指涉世系和族谱的关于血统的话语，构成了种族主义和民族主义首要的共同基础，是身体被超越的一种方式。事实上，在某些方面，随着生物技术和 DNA 测试的发展，最近的种族话语已经从皮肤转向分子水平，让种族区分有了新的标准，但是这种以种族术语体现的分子身体性特征，实则只是超验的种族实质的指标而已。[32] 最终说来，种族主义总是包含着精神的或形而上学的要素。但是这些不能让我们得出白人至上主义与身体无关的结论。相反，就像其他原教旨主义者一样，其与身体处于双重关系之中。身体至关重要，同时，身体也被隐没。

35 与身体的双重关系也可以说明，经济主义（economism）也可以视为原教旨主义的一种类型。初看起来，因为身体的物质性，经济主义完全关乎身体，只要它坚持认为，经济关系和行为的物质事实对它们的再生产完全够用，不需要其他与身体性无关的要素，如意识形态、法律、政治和文化等。经济主义首先关注商品的身体，将生产出来的物质产品和进行生产并交易的物质性人类身体都视为商品。人类身体必须通过其他商品及生产性消费来不断生产和再生产自身。从此意义来说，经济主义只看到身体的世界——生产的身体、被生产的身体、被消费的身体。尽管看起来经济主义只关注身体，但是其真正的目标是看穿身体，关注超越身体的价值。如此，在资本主义和社会主义形式的经济主义中，就充满了“形而上学的微妙和神学的怪诞”[33]。从这个角度来看，人类和其他商品的真正的身体并非经济主义的对象；真正关键的是其之上或者背后的经济价值量。这就是人类身体可以成为商品的原因所在，也就是说，当人体以价值来计量时，他们的奇异性也就消失了，与其他商品没有任何差别。因此，经济主义与身体也有着典型的原教旨主义关系：物质性的身体至关重要，但同时也被价值的超越平面所遮蔽。

但是，我们需要通过最后的迂回来延续这个思路。尽管所有的原教旨主义——宗教的、民族主义的、种族主义的、经济主义的——最终都会否定身体及其力量，但它们最开始也的确彰显了其重要性。这就是我们需要认真对待的问题。换句话说，偏离并颠倒原教旨主义对身体的关注，可以作为新视角的起点，去肯定身体的需要及其无限的力量。

就宗教原教旨主义来说，最为丰富且神奇的（同时也是最为复杂和矛
36 盾的）例子就是福柯在伊斯兰大众运动中所瞥到的生命政治潜能，那是对抗伊朗国王的运动，那次运动在当年导致了伊朗革命。受《意大利日报》的委托，福柯在 1978 年的 9 月和 11 月对伊朗进行了为期两周的考察，并且写出了一系列短评。在短评中，福柯以凝练而动人的文字描述了这场起

义的发展，对这个国家的力量关系、伊朗石油在冷战中的意义、伊朗国王的政治权力以及压迫的程度等，进行了基本的政治分析。当然，在这些散文中，福柯没有宣扬政治伊斯兰主义，他明确坚持，什叶派神职人员或伊斯兰本身没有任何革命性的地方，但是他的确认识到，就像欧洲或其他地方的历史事件一样，宗教在伊朗也规定了斗争的形式，可以去动员各大众阶层。不难想象，尽管并没有使用这些术语，但福柯所想的，的确是宗教激进主义在伊朗反抗中所产生的生命政治力量。就在两年前，福柯出版了《性经验史》的第一卷，不久之后他便在法兰西学院的讲座中讲授生命政治的诞生。因此，在这些文章中，他对在大众运动过程中宗教力量谨慎对待日常生活、家庭纽带以及社会关系的现象非常敏感，也就不足为奇了。在起义的语境下，福柯解释道："宗教对他们来说，就是承诺和保证，可以帮他们找到某种东西，从而彻底改变他们的主体性。"[34]在伊朗国王被推翻之后，一个压迫性的神权政体取而代之，对此我们并非要责怪福柯。在他的文章中，我们发现，最为关键的是，他在起义的宗教原教旨主义及其对身体的关注中，发现了生命政治力量的因素，如果善加利用，也就是说，将这种因素从神权政体的框架中解放出来，就可能带来主体性的彻底转变，并参与到解放的筹划之中。

我们不需要通过这么复杂的例子来识别民族主义所潜在包含的进步因素。尤其是在民族解放斗争的过程中，民族主义成为诸多政治运动实验的源泉。[35]思考一下，法农（Frantz Fanon）在阿尔及利亚革命期间以精神分析师的身份所作出的分析指出，压迫和解放具有很强的身体性特征。渗透在各种机构和日常规则中的殖民主义暴力，就积聚在被殖民者的血肉之中。法农解释道，正如在热力学系统中那样，进入系统的暴力也要从某处释放出来：最常见的状况就是，从被殖民者的精神错乱中释放出来，这是一种内向的、自我强加的暴力，或者以被殖民者之间的相互施暴形式表现出来，其中包括部落间、氏族间或个体间的流血冲突。于是，对法农来说，民族解放斗争就是对身体的一种训练，让暴力外化出来，找到其源头，对准殖民主义者。[36]在革命的民族主义旗帜下，那些受尽折磨的身体可以发现他们真正的力量。当然，法农清楚地认识到，一旦取得独立，民族和民族主义将再一次成为障碍，封闭革命所开启的动力系统。民族主义不可能完全逃脱原教旨主义，但这不应该掩盖如下事实：尤其是在民族解放斗争的语境中，民族主义对身体的极大关注昭示了生命政治的行动，如果善加疏导，就可能形成强有力的力量。

我们必须以稍微反讽的态度去考察白人至上主义的原教旨主义，去看

清这种思想通过对身体的关注如何为我们提供生命政治行动的可能。例如，20 世纪六七十年代美国的黑人权力（Black Power）运动就转变并重估了奠基种族主义思想的人类差异的表皮化。黑人权力聚焦于身体的表面，如肤色、发质、脸部特征等，但不是将皮肤漂白或将头发拉直。生成黑色才是目标，因为黑色不仅是美的，而且也象征着为自由而斗争。[37] 这与其说是一种反种族主义（antiracist）话语，不如说是一种抗种族主义（counterracist）话语，这种话语利用对身体的关注去肯定黑色。我们应该注意，这种抗种族主义的话语并没有与某些先验的、形而上学的认识走在一起，在后者那里，身体隐没，有的只是本质性的、精神性的黑人性，或者说当两者合流的时候，抗种族主义也成为另外一种原教旨主义。与物质性、身体的美丽和力量相结合的抗种族主义，为生命政治行动开启了新的可能。

38

最后，马克思在其早期对古典政治经济学的解读中，展示了颠覆经济主义的可能。在亚当·斯密（Adam Smith）和其他作者那里，马克思看到了对身体及其生产力的关注，但他同时也看到，当身体只是为了资本去生产价值的时候，劳动的身体的生产力是如何被挤压并最终隐没的。这种认识激发马克思写下了最为诗意的段落，借此他希望在生命的所有领域，让身体的全部生产潜能都得到发挥。当劳动从私有财产中解放出来时，就可以发展我们所有的感官和行动，简言之，我们所有的“与世界的人类关系——看、听、闻、尝、感觉、思考、沉思、感受、需求、行动、爱”[38]。当我们以更为宽泛的形式去看待劳动和生产，将其置于生活的各个领域时，身体就不可能被消解、不可能臣服于任何超验的规则或权力。

在每一个框架内，对身体的强烈关注——这是原教旨主义的典型特征，为生命政治的视角提供了可能。因此，最终说来，生命政治是原教旨主义的解毒剂，因为它拒绝超验的、精神的价值或结构，拒绝让身体隐没，坚信身体的力量。

1.3 穷人的诸众

39

不管其他政治秩序如何，共同体（Common-wealth）就是底层与穷人所构成的全部诸众组建的政府。

——沃尔特·雷利：《国家学说》
（Sir Walter Raleigh, *Maxims of State*）

水手、叛徒和罪犯的情绪和智慧，要比那些围坐在桃木桌子旁、

有教养的人高出很多。他们必须如此。今天，刽子手的绞索在无数人的脖子上挂着，对他们来说，情绪高昂是生命和理性的特征，以面对无时不在的毁灭的恐怖和混乱的世界。

——詹姆斯：《水手、叛徒和流放者》

（C. L. R. James, *Mariners, Renegades, and Castaways*）

诸众：穷人之名

共和国的主导形式为财产所规定，而诸众由于为贫穷所规定，所以与共和国处于对立状态。这种冲突，不仅应该以财富或者贫穷的概念来理解，更为重要的是，还要以生产出的主体性形式来理解。私有财产创造出的主体性，既是个体性的（彼此间相互竞争），也可以联合成一个阶级，从而去保护他们的财产（对抗穷人）。现代资产阶级共和国的宪法在个人主义和财产的阶级利益间维系着这种平衡。从这个角度来看，诸众的贫穷并不意味着苦难、剥夺或者匮乏，而是确立社会主体性的生产，结果就是彻底多元且开放的政治体，这个政治体既反对个人主义又反对排他性的、联合起来的拥有财产的社会团体。换句话说，穷人指的不是那些一无所有的人，而是那些无视社会秩序或财产、内嵌在社会生产中的广泛的杂多性（multiplicity）。这样一个概念对立其实也是政治冲突。其生产性就在于，让穷人的诸众成为财产共和国真正且有效的威胁力量。

理解诸众与贫穷之间构成性关系的根本基础，在17世纪英格兰的政治斗争中得以确立。“诸众”这个术语在大众政治话语和小册子中获得了几乎全是技术性的意义，意指那些无视身份地位和财产状况、聚集一处从而形成政治体的那些人。[39]可以理解，虽然这个意义上的诸众被明确地排斥在主导的政治体之外，代表社会上地位最低且身无分文的那些人，但这又是一个开放的、包纳性的社会群体，其典型特征是社会等级和群体的无限混杂。例如，泰特（Nahum Tate）在重写莎士比亚《理查二世》（*Richard the Second*，1681）的作品中，当以一系列的职业去描述诸众时，给出了这个社会群体的混杂观念，“鞋匠、兽医、纺织工、皮匠、绸布商、啤酒商、屠夫、理发匠以及其他含混不清的杂乱噪音”[40]。但即便是泰特所描述的职业多样性，也不足以把握诸众边界的无限特征，或者其作为社会群体或政治群体的力量，虽然其所描述的职业可以视为现代工人阶级的雏形。毕竟，诸众与身份高低或财产多少无关。

在掘地派（Levellers）和新模范军（New Model Army）的支派就英国新宪法，尤其是普选权的本质所进行的1647普特尼辩论（Putney Debates）

中，我们逐渐认清了诸众与贫穷的关系。掘地派强烈反对将选举权局限于有产者的做法。托马斯·瑞斯波罗格上校（Colonel Thomas Rainsborough）虽然为他们代言，但是并没有使用“诸众”这个术语，然而在他的论证
41 中，他的确将穷人视为边界无限且混杂的政治体。瑞斯波罗格进一步说：“我认为英格兰最贫穷的那些人也要活得伟大，因此先生们，我真诚地认为，很明显，每个生活在政府中的人，都是出于自愿而接受政府的统治；我同时也认为，英格兰最穷的那些人无须受制于政府，如果在此政府中他毫无发言权的话。”[41]极而言之，当瑞斯波罗格说到“最贫穷的人”时，他已经看到了一个政治体，但贫穷不是只限于或者不能只通过匮乏而得到界定。这种穷人的诸众是无关财产的共同体，是没有边界的混合体，包括泰特所描述的各种手艺人，但又不限于此。此外，对瑞斯波罗格来说，穷人的概念是开放的、包纳性的政治体，本身就直接支持普选权（至少是扩大的选举权）和平等的代表权。事实上，瑞斯波罗格在普特尼辩论中的主要对手即新模范军中的埃韦顿（Commissary Ireton），立刻就认识到这一政治主体对财治的威胁。埃韦顿推论说，如果选票属于所有人，那为何财产不属于所有人呢？这就是逻辑的终点。

“诸众”这个词的历史是一个语文学谜团，因为在政治演讲和提及诸众的写作中，文字记录寥寥无几。17 世纪的英国文献关于这个术语存在着大量的记录，但是作者的目的是要去破坏、污蔑甚至否定诸众。这个词的前面总是要加上一个贬义的形容词，让其负面意义更为突出：目无法纪的诸众，有头无脑的诸众，无知愚昧的诸众，等等。费尔默和霍布斯，以这两个最突出的代表为例，不仅都要否定诸众的权利，还要否定其存在。费尔默基于圣经文本，反对贝拉明主教（Cardinal Bellarmine）等人的观点，后者坚信基于共同的自然权利，诸众有权决定社会秩序。他论述道，权力
42 并非由自然权利平等地分配给诸众，而是给了第一个父亲——亚当，然后亚当再将权力传给所有的家长。费尔默宣称：“从来就不存在独立的诸众，他们最初对共同体也不具有自然权利，这只是最近诸多虚构和想象的一部分。”[42]霍布斯以更为直接的政治考量质疑了诸众的存在。在他看来，诸众并非政治体，如果要实现这种转变，诸众必须成为人民（people）。而所谓人民，就需要意志和行为的统一。也就是说，多必须化约为一，从而也就否定了诸众自身的本质：“当诸众统一而成为政治体，并成为人民……而他们的意志全部与主权者的意志相符合时，就不存在特殊的权利和要求；拥有主权权力的人在发号施令的时候，只需要单数的他即可，而不再需要复数的他们。”[43]费尔默和霍布斯是 17 世纪英国政治思想主流的代表，让我

们看到了当时英国对诸众的否定性反思或回应。但是这种反思或回应的强度，即费尔默和霍布斯所表现出的恐惧和憎恶，恰恰是诸众力量的证明。

既然自然界与政治体都遵循着相同的基本规律，那么，考察17世纪英国政治思想中诸众政治的另一条路径，就是转向物理学。例如，玻意耳（Robert Boyle）就挑战了当时的主流观点，即所有的存在体都是由同质的、简单的元素所构成，并提出，杂多性和混杂性在自然界中才是主要的。他写道，“不计其数的微小物体群在来回移动”，小颗粒（corpuscle）的“诸众”“被驱动着，时而与这个物体，时而与另外一个物体相结合”[44]。所有的物体都依然是混合的诸众，并通过颗粒联合的逻辑，不断进行新的混合。既然自然界和政治体遵循相同的规律，那么玻意耳的无界限诸众的物理学，也就直接肯定了政治诸众及其混合政治体的存在。当霍布斯明白了这个威胁，对玻意耳进行口诛笔伐时，也就不足为奇了。[45]

为了将诸众的物理意义与政治意义贯通起来，我们需要横穿英吉利海 43
峡，前往荷兰。就像玻意耳一样，斯宾诺莎的物理学反对任何纯粹身体的原子主义，而是关注混杂和组合的过程。两位作者都认为，自然是由基本粒子间的相遇而构成的。这里没有必要去详细探讨两者不同的认识论——一个是理性主义—机械主义的理论，另一个是微粒子—实验的概念。[46]相遇要么导致分解成更小的物体，要么导致组合形成更大的新物体。在斯宾诺莎的政治学里，诸众也是混合的、复杂的生物体，由趋向性（clinamen）与相遇的同样逻辑所构成。诸众因为对其他生物体来说是开放的，所以是一个包纳性的生物体，其政治生命也取决于这些相遇的质量，无论因为愉快从而构成强力的生物体，还是因为悲伤从而分解成虚弱的生物体。很明显，这种彻底的包纳性，是使得斯宾诺莎的诸众成为穷人的诸众的一个要素。我们要重申，所谓穷人并不限于社会底层，这无关身份或财产。最终，斯宾诺莎迈出决定性的一步，将诸众定义为民主可能的唯一主体。[47]

为了更好地理解诸众和贫穷的关系，我们需要退回到几个世纪之前，去看看穷人诸众的幽灵在文艺复兴时期的意大利是如何面对世俗与宗教权威的判决的。圣方济各（Francis of Assisi）的行乞命令宣扬穷人的美德，既是为反对教会权力的腐败，也是为反对私有财产制度——这两者是紧密相连的。圣方济各派的信徒推崇“教会法”——“根据自然法，全部事物属于所有人”，“根据神法，所有的事物都是共享的”，而这些格言反映了教父和使徒们的基本原则：共享一切（使徒行传2：44）①。一场激烈的辩论 44

① 经文为：信的人都在一外，凡物公用。

预示了三个世纪之后的普特尼辩论，这场辩论发生在教皇和圣方济各派之间，前者肯定财治，并因而否定自然法所规定的共享制度；后者则认为，没有共同财富作为基础，一个良善且正义的社会不可能在大地上创造出来。事实上，也就是在这场辩论发生几年后的 1324 年，帕多瓦的马西略（Marsilius of Padua）不仅将贫穷视为基督教圆善的唯一基础，而且让我们更感兴趣的是，他同时认定贫穷也是民主社会的唯一基础。[48]

在现代性的几个世纪中，“诸众”这个术语只有在 17 世纪的英格兰取得了我们现在所讨论的意义，但是穷人诸众的幽灵却在全世界徘徊，并且所到之处，都威胁到了财产的统治。例如，在闵采尔和再洗礼派反抗德国君主的 16 世纪伟大的农民战争中，就存在这个幽灵。[49]在反抗欧洲殖民统治的斗争中，从 1781 年图帕克·卡塔里（Tupac Katari）在拉巴斯对西班牙统治发起的进攻，到 1857 年印度反抗英国东印度公司的统治，穷人的诸众一直在挑战财产共和国。在海上，诸众让海上的生产和贸易得以繁荣，同时也养活了那些盘剥他们的海盗系统。这种消极印象让我们清楚地明白：诸众九头蛇（hydra）威胁着财产和秩序。[50]诸众的威胁一部分就是因为其杂多性，有时是由各种身份组合而成的，如水手、逃亡黑奴、仆人、士兵、店主、劳工、叛徒、罪犯、海盗以及其他各种在海上谋生的人。但是，其威胁还在于，诸众会破坏财产及其统治结构。当那些有钱有权的人警告说，九头蛇在海上横行的时候，他们不是在呓语，而是试图掌控并消解对他们来说真正且强有力的政治威胁。

朗西埃（Jacques Rancière）所理解的政治的性质，与我们就 17 世纪的争论所讨论的诸众非常接近。对朗西埃来说，“政治的全部基础就在于穷人与富人的斗争”，或者更准确地说，在于对共同性有权统治与无权管理的人群的斗争中。[51]正如朗西埃所言，当那些无关紧要的无权者让自己发言时，政治就应运而生。只要我们补充说，当穷人一方与富人毫无可比之处时，毫无分量的那部分人——穷人——就是对诸众的精彩定义。富人一方诉诸虚假的普遍性，以财产共和国的伪装去代表整个社会，而事实上其所代表的只是排斥性的身体，其自身的统一性和同质性由私有产权所保障。相比之下，穷人则不是社会某一群体的排他性身份，而是不论身份或财产，以杂多性内嵌在社会生产机制中的群体，因为主体性的开放性和多元性而生机勃勃。正是因为穷人诸众的存在，才对财产共和国造成了实实在在的威胁。

谁痛恨穷人？

看起来所有人都痛恨穷人。富人当然如此，他们通常用道德说辞去表

达厌恶，就好像贫穷是某种内在失败的标志一样，有时候则会用可怜和同情的语言去掩饰这种厌恶。甚至那些不是很富的人也痛恨穷人，可能因为在穷人的形象中，他们会看到自己未来的景象。总之，以不同形式表示表现出来的对穷人的痛恨，其隐藏因素是恐惧，因为穷人构成了对财产的直接威胁——不仅因为他们缺乏财产，人们甚至会理解他们的偷窃行为，就像高贵的冉阿让（the noble Jean Valjean）那样，也因为他们具有颠覆和推翻财产共和国的力量。“邪恶的诸众是我们想要排除在外的群体”，梯也尔（Adolphe Thiers）在1850年的法国国民议会中如此宣称。诸众是危险的，必须用法律进行驱逐。梯也尔继续说道，因为诸众捉摸不定，不可能作为 46
一个统一整体进行统治。[52]每一个痛恨和恐惧的案例都应该以相反的方式来进行肯定，或起码视为对穷人力量的承认。

在实际统治中，掌权者会采取分化穷人、剥夺他们的行动和表达方式等手段，同时也会采取意识形态的软性方法，去驯化、破坏甚至消解穷人的力量。有趣的是，在基督教神学和教义内，居然采用了如此之多的意识形态策略，或许正是因为在基督教内，穷人对于财治的威胁才是最为强烈的。教皇本笃十六世（Pope Benedict XVI）在其2006年的《天主是爱》通谕（encyclical *Deus caritas est*）中，就试图直接挑战圣经的基础，并以意识形态的方式去神秘化穷人的力量。他断言说，圣徒共享万物的命令在现代社会是不切实际的，另外，基督教团体不应该牵扯社会正义的问题，这应该留给政府去解决。他所提出的策略是，应该代表贫穷和磨难施行慈善，将穷人视为可怜的对象，而非强大的主体。本笃十六世的做法并没有什么新鲜的地方。在基督教意识形态对穷人所发动的十字军征讨的漫长历史中，他只是最新代表而已。[53]

试图通过神秘化的方式取消穷人力量的尝试，在海德格尔1945年的讲座中达到顶点（或最低点）。这个演讲的题目很简单，就是“论贫穷”（Die Armut）。演讲的场景非常具有戏剧性，同时也很重要。从那年的3月开始，法国军队穿越莱茵河，海德格尔和他在弗赖堡大学哲学系的一些同事在威登斯坦城堡避难。这座城堡位于城东的黑森林内，在那里他们继续他们的课程。6月底，法军即将到达城堡，同时海德格尔也确切知道苏军已抵达厄尔巴（Elba）海岸①，维也纳陷落，柏林也为期不远。他决定在最后一次讲座中，选取荷尔德林（Hölderlin）的一句话进行评论，这句话写于18世纪末的法国大革命期间：“因为我们，一切都积聚在精神中，我 47

① 原文疑有误，第二次世界大战期间苏军没有到达厄尔巴岛，且厄尔巴岛为法国人解放，与苏军无关。——译者注

们必须变得贫穷，才能成为富有。”在手稿中引文的空白处，海德格尔补充道：“在世界历史的当下，为什么我要选择注解这句话，这会在注解本身中得到说明。”在审视具有历史意义的灾难——纳粹的终结，他心目中德国和德国人民的终结以及共产主义的胜利——时，海德格尔以对贫穷的本体论论述作为回应。[54]

尽管海德格尔表示，其意义会在其与世界历史时刻的关系中昭示出来，但我们还是要先考察讲座的哲学内容。海德格尔以一贯的方式进行论证，去质疑荷尔德林句子中的每个关键词。荷尔德林的“我们”到底意味着什么？答案很简单：我们德国人。他的“精神”意味着什么？海德格尔的读者对这个答案不会感到意外：精神意味着本质的本体论关系，也就是这样的事实，即人类本质是通过其与在（Being）的关系而得到规定的。这种对精神的关注，以及对存在的触及，为海德格尔解读后半句中的贫穷和财富的本体论打下了基础。贫穷并不真正与财产有关，如一般用法所告诉我们的，贫穷意味着不拥有必需品的状态。贫穷与有无关，而与在相关。“贫穷的本质就在于在。真正的贫穷意味着：在以这样的状态呈现，我们什么都不缺，除了那些非必需品。”[55]这里海德格尔有可能得出一个庸俗的结论，那就是贫穷由必然性和约束所规定，而财富则意味着占有非必需品的特权，可以享受自由。但这样的概念除了庸俗之外，也无法解释荷尔德林的逻辑，即我们必须变得贫穷才能变得富有。

海德格尔以一贯的方式求助于德语的词源学。古德语词 frî 是自由或释放（freie or free）的词源，意味着保存或者保护，允许某物寄居在其本质之中。他继续论证道，释放某物就意味着保护其本质免受必然性的束缚。对自由的释放就颠倒或者转变了必然性：“因此，必然性绝不意味着自由的反面，如一切形而上学所理解的那样，而是说，自由是被颠倒的必然性。”这里，海德格尔玩起他的把戏。的确，穷人缺乏非必需品，后者是自由的核心要素。“我们所匮乏的，我们并不拥有，但正是我们所匮乏的东西拥有我们。”我们可以承认这一点，“一切都积聚在精神上”，也就是说，人类本质处于与在的关系中。从某种意义上来说，因为我们与在的关系，甚至在我们的匮乏中，我们也属于非必需品的自由：“一旦人类的本质坚持处于自由存在与人性的关系之中，也就是说，一旦人类本质欠缺非必需品，那么人类就真正变得贫穷了。”[56]变成贫穷导致富裕，这是因为贫穷本身昭示了其与存在的联系，在这种联系中，必然性变成自由，也就是说，成为对本质的保存和保护。海德格尔总结道，成为贫穷（being-poor）就是成为富裕（being-rich）。

那些对海德格尔式哲学的复杂性不是很习惯的读者可能现在要问，为什么要如此大费周章，去混淆贫穷和财富的关系？正如海德格尔在开始的空白处所作的解释所说，答案要在他所面对的“世界—历史”情境中去寻找，尤其是在纳粹近在咫尺的失败和苏军兵临城下的情境中。要记住，海德格尔在其他著作中以本体论术语表达了他的反共产主义思想。例如，早在十年前的《形而上学导论》中，他从形而上学的角度断言，美国和苏联在毫无节制的技术发展方面，并无差别。在他看来，对这两个国家的人来说，万物并没有集聚在精神层面。但是为什么在 1945 年 6 月海德格尔决定去考察贫穷的本体论意义？答案看起来好像是，他将贫穷的某种概念看作共产主义的本质及其主要吸引力，因此他想要在家门口对抗敌人。事实上，在其讲稿的最后几页，海德格尔对共产主义的斗争变得一目了然。穷人并非与富人相对立，他认为这是共产主义的主张，贫穷的真实意义只有从“精神的”视角才能发现，这种视角认识到人类本质与在的关系。[57]

对共产主义意识形态来说，这当然是一个含混且无力的挑战，我们更为关心的是海德格尔将贫穷的力量神秘化的方式，以及他如何披着拯救贫穷概念的伪装去谴责贫穷。尽管穷人在海德格尔的眼中，因为与在的关系而具有尊严，但在这种关系中，他们依然是被动的，就像在面对全知全能的上帝时无能为力的造物一样。从这个意义来说，海德格尔对待穷人的方式，可以说是教皇本笃十六世所表现的慈善的更为复杂的版本。当且仅当他们的力量完全被消解，成为消极的客体时，穷人才能成为被可怜和慷慨的对象。他们就成了消极的客体。隐藏在这个慈善闹剧的薄薄面纱背后的，是对穷人的恐惧，这就立刻让海德格尔联想到了对共产主义的恐惧（对教皇来说则体现在解放神学中）。

海德格尔在贫穷和共产主义之间作了明确的接合，但是我们应该记住，对穷人的厌恶往往是种族主义的幌子。以海德格尔来说，我们可以跟随阿多诺的思路，就纳粹德国的权威主义人格与反犹主义之间的关系，进行思辨的论证。[58]如果我们置身美洲的语境中，情况总是这样，即对穷人的厌恶表达了稍加掩饰或置换的种族主义。在整个美洲，贫穷和种族之间的关联如此紧密，这种厌恶总不可避免地导致与对黑色身体或有色人群的排斥。小亨利·路易斯·盖茨（Henry Louis Gates Jr.）和科奈尔·韦斯特（Cornell West）这样论述美国：“种族差异和阶级差别在这个国家混同起来，其结果是悲惨和肮脏，这种混同如此深入人心，以至于很少有人能够分清种族和阶级的界限在哪里。”[59]只要存在厌恶穷人的地方，附近就很有可能存在种族恐惧和敌视。

50 另外一个并不太明显的关联，将海德格尔关于穷人的本体论屈从与施米特的政治神学以及对超验的主权权力的肯定联系了起来。这种关联看起来有些令人难以置信，因为海德格尔坚持形而上学的终结，并且拒绝将存在置于超验本质之中，而这在本体论领域所占据的位置与施米特的政治主权是相对应的。但在光谱的另一极，这种关联又是非常明显的，那就是两者都否定和恐惧内在性力量。施米特主权权力的概念及其元首理论试图以政治的方式掌控穷人的诸众及其力量，就像海德格尔的分析试图以本体论的方式所作出的否定那样。这时候，当我们说施米特和海德格尔都支持纳粹政权时，就不是无关紧要或茶余饭后的谈资了。我们绝不应该拒绝向反动思想家学习，事实上，近年来很多左翼学者都非常倚重施米特和海德格尔的著作，但我们要记住，他们依然是反动派，这个事实在他们的著作中也会体现出来。[60]

海德格尔和施米特没有真正挑战穷人的本体论关系，而只是神秘化并试图操控它，这种关系基于革新，将主体性和穷人的力量引向了相反的方向，并介入既存现实，创造新的存在。这在人类和存在之间确立了新的联系，从这个意义来说，这也是精神性的，但在其肉体性、物质性的构建行为中，同样也是物质性的。这就是我们所要考察的穷人的本体性力量——共产主义的核心，是海德格尔与施米特不知如何面对的敌人。

贫穷与力量

在 17、18 世纪伟大的资产阶级革命过程中，诸众的概念被从政治和法律词汇中清除出去，通过这种方式，共和国的概念（**公有物**而非**共有物**）
51 也变得狭隘，它成为确立和保证财产的工具。财产不仅是定义共和国，也是定义人民的核心，两者都成为普遍概念，但在现实中排斥了穷人的诸众。

在霍布斯关于诸众与人民的概念区分中，排斥是核心内容。霍布斯宣称，国王就是人民，因为人民与诸众不同，前者是统一的臣民，因此可以由单一人格所代表。表面上，他的区分是几何学的：人民是一（因此可以拥有主权），而诸众是多（因此是不统一的，无法自我治理）。这只是我们所看到的玻意耳和斯宾诺莎关于身体物理学的争论在政治学领域的应用。在这里我们需要问的是，霍布斯笔下人民的整体背后到底是什么？在 17 世纪的英国政治话语中，一般都将“人民”视为不动产（或官职等的）的终身保有者（freeholder），也就是说，那些拥有足够经济力量去竞选议院议员的人。换句话说，将这些人联系在一起的是财产，而财产的匮乏也决定了诸众的多元性。在《比西莫斯》（*Behemoth*）中，霍布斯将财产的功能说得

更清楚了，那就是将穷人排除出人民之列。他写道，商人唯一的荣耀——“他们的职业就是私人收入”——“就是通过买卖的智慧，让自己更加富有”，“并且以他们所指定的价格，让穷人将劳动力出卖给他们；这样大多数穷人在监狱的工作，或许比缝缝补补等其他劳动，更能让他们过上好的生活”[61]。财产的匮乏将穷人排除出人民，对霍布斯来说，这并非偶然要素，而是不断再生产维持人民范畴的条件。穷人的诸众是维持人民及其财产共和国的支柱。

马基雅维利从另外一个方面论证了这个关系，并且昭示了穷人的反抗力量。在其所设想的梳毛工反叛中，14 世纪的梳毛工反对富裕的佛罗伦萨人。马基雅维利这样写道：“让我们都赤身裸体，这样你就能看出我们彼此相同。”马基雅维利的造反者对富裕的羊毛工厂主说：“让我们穿上彼此的衣服，毫无疑问，结果我们看起来就像是贵族，而他们就成了平民，是贫穷和富裕让我们不平等。”穷人不必为他们的反叛所带来的暴力感到自责，因为“对我们来说，在饥饿和囚禁的恐惧所笼罩的地方，就没有必要再害怕地狱”。造反者接着说，忠诚的仆人还是仆人，而好人总是穷人。现在正是时候，“我们不仅要摆脱贵族，而且要比他们更加高贵，那时，他们将从我们这里得到更多的悲伤和恐惧”[62]。这段话的核心就在于，贫穷并非人性本身的特征。在其他文本里，马基雅维利关于人类贫穷与弱点的看法陷入到自然主义认识中，就像之前的卢克莱修（Lucretius）与之后的里奥帕蒂（Leopardi）那样，哀叹这个残忍、冷漠的宇宙中的人类命运。例如，他在《金驴记》（*The Golden Ass*）中写道：“我们身边的每种动物生来都是有所遮盖的，唯独人类生来赤条条，毫无保护；他没有皮，没有刺，没有毛，没有鳞，什么都没有，没法保护自己。”[63]但是这种源自旧的唯物主义传统的现实主义论调，其所具有的静态特征并不能让马基雅维利满意。相反，他的唯物主义方法需要变得明快，不是现实主义的，而是动态的和叛逆的，就像梳毛工起义的情形那样，去反对财产及其相关制度。

马基雅维利在现代政治思想内，提出了根本性的替代思路，不仅将穷人视作资本隐形权力残暴剥夺的残余物，不仅将他们视作生产与再生产的新条件下的囚徒，同时也将他们视为反抗的力量，这种反抗让他们认识到，在这种体制的剥削背后，依然存在共同性的踪迹：共同的社会生活，共同的社会财富。穷人占据了一个悖论性的位置，既被排斥，也被包纳，这也反映了一系列的社会矛盾，首先就是贫穷与财富的矛盾，还有屈从与生产的矛盾，以及等级制和共同性的矛盾。马氏所揭示的这个另类思路更为重要的意义在于，揭示出社会矛盾是动态性的，由对抗和反抗所推动。其历

史与政治分析的关键在于这样一种进程，即从义愤到社会失序或暴动的创造，接下来便提供了诸众反叛的条件，这些诸众远离财富，却被包纳在财富的生产过程中。人类绝不是赤裸的，根本不能用赤裸生命（bare life）①进行规定，而是有所遮盖的。人类不仅拥有痛苦的历史，而且拥有生产的能力和反叛的力量。

斯宾诺莎将马氏的这个思路推进了，而且在诸多理论推进中，强调了力量的身体性要素。他不仅认识到身体是贫穷与需要得到表达的位置，而且强调说，身体所蕴含的力量不可估量："还无人知道，身体到底能做些什么。"[64]斯宾诺莎将贫穷与力量结合在一个动态过程中，这个过程正是迈向共同体的生产。例如，当斯宾诺莎谈及儿童的无知、我们身体的虚弱或者人类社会的残酷时，他总是将贫穷的状态视为转变的逻辑起点，通过团结与爱的建构走出孤独与虚弱。斯宾诺莎在这些不同形式中所指认的力量可以概括成对共同性的追求：在认识论中，他聚焦于构成理性并且赋予我们思考以更大力量的"共同概念"；在伦理学中，他认为行动的目的是共同善；同样，在政治学中，斯宾诺莎寻求的是这样一种机制——在这种机制中，奇异性的身体可以集体构成共同力量。对斯宾诺莎来说，这种穷人借以对抗贫穷，并且创造共同财富的共同力量，是支撑民主可能性的首要力量。

马克思在这个替代性轨道上更进一步，肯定了马基雅维利的直觉和斯宾诺莎的假设，前者认为穷人的力量处于社会反抗的中心，后者认为诸众的力量对于民主的可能性来说是根本性的。与其他人一样，马克思的论证也以贫穷开始，认为贫穷的资本主义形式的根源，就在于所谓原始积累漫长而各异的过程中。当工人与土地和其他生产资料相分离时，他们在双重意义上是自由的：他们摆脱了奴役，因而是自由的；同时，他们自由地一无所有，没有财产甚至没有土地权。② 马克思写道："是**抽掉了**劳动的真正现实性的这些要素而存在的活劳动（同样是非价值）；这是劳动的完全被剥夺，缺乏任何客体的、纯粹主体的存在。是作为**绝对的贫穷**的劳动"。马克思所谈论的绝对贫穷不仅是指那些生活极端贫困、饿得奄奄一息的人，

① 赤裸生命是阿甘本的核心概念，关于这个概念参见 Agamben, *Homo Sacer*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1998。——译者注

② 马克思的原话大致是：货币占有者要把货币转化为资本，必须在商品市场上找到自由的工人。这里说的自由，具有双重含义：一方面，工人是自由人，能够把自己的劳动力当做自己的商品来支配；另一方面，他没有别的商品可以出卖，自由地一无所有，没有任何实现自己劳动力所必需的东西。参见《资本论》，中文 2 版，第 1 卷，197 页，北京，人民出版社，2004。——译者注

也指所有的工人，只要他们的活劳动与资本中所积累的对象化劳动相分离。但是，赤裸和贫穷只是事实的一方面，与马基雅维利和斯宾诺莎一样，马克思直接将无产阶级的贫穷与其力量联系起来，因为在资本主义社会中，活劳动就是“物质财富的基本前提”。因此，活劳动作为客体既是“**绝对的贫穷**”，同时作为主体也是“**一般可能性**”。在马克思看来，贫穷和力量的结合就是私有财产的终极威胁，这种威胁是根本性的。[65]

有些读者可能会反对说，我们在依赖贫穷和诸众这些概念时，完全不可救药地混淆了马克思的概念，比如说，分不清因为暴力性的剥夺而导致的“前资本主义的”苦难和因为雇佣劳动和剥削而导致的资本主义的苦难之间的差别。正因此，我们背离了马克思的唯物主义方法，也模糊了马克思主义分析的阶级特征。我们的批评者可以说，甚至空想社会主义者也不会如此神秘化马克思与科学社会主义对剥削的分析。但是，我们要坚持说，我们的方法与传统马克思主义分析一样，都是唯物主义的，但部分是因为劳动和剥削的性质改变了——这点我们在后面的章节会详细分析，我们推翻了与工人阶级相关的某些传统观念。一个很关键的变化就是，当下的剥削不再为生产的功能服务，只是成为支配的工具而已。这就对应了如下一个在世界各地以不同方式和语境出现的事实，即生活和工作为流动性和灵活性所支配，资本主义的生产和剥削体制所带来的不稳定性日益加剧，雇佣工人和穷人不再臣服于各不相同的生产条件，而是同时被吸纳入生产者的诸众之中。穷人不论是否领取工资，都不再处于资本主义生产的历史原点或地理边界，而是日益进入中心地带——因此，穷人的诸众就处于革命性改造筹划的中心。[66]

论身体 1：作为事件的生命政治

我是图画，我是自然，我是真理。

——古斯塔夫·库尔贝（Gustave Courbet）

想要知道福柯如何理解生命权力，我们需要将其放在更广阔的语境之中。这个语境就是在 20 世纪 70 年代后半期，福柯在写作《规训与惩罚》（1975）以及《性经验史》第一卷（1976）的过程中所发展出的权力理论。在这两本书中，福柯的权力概念总是双重性的。他将主要精力集中在规训政权、权力建筑以及权力通过分配和毛细血管网络所得到的应用。这种权力与其说是在压制，不如说是在生产主体。在这些著作中，有时在看起来

无关紧要的注释中，福柯也在不断尝试提出异于权力的他者（甚至是另类权力），对此他好像也想不出适当的称呼。反抗（resistance）是他最常用的术语，但这并没有真正表达他的意图，因为一般认为，反抗是依附并从属于其所对抗的权力的。或许有人会向其提议使用具有马克思主义内涵的“反权力”，但这个术语意味着次级权力，与其所反对的权力并无本质区别。在我们看来，这些著作中所描述的权力的他者，最好视为主体性生产的另类模式——不仅反抗权力，而且寻求摆脱权力的自治。

这种对权力双重性的理解有助于我们考察福柯所提出的生命权力概念。
57 这里福柯的注意力主要集中在操控生命的权力上——或者说，管理和生产生命的权力——这种权力通过对人口的管治而得以运作，如管理他们的健康、再生产能力等。但总是存在一股暗流，坚持将生命视为反抗力量，视为追求另类存在的生命的另一种力量。反抗的视角让这两种权力的差别得以昭示：我们所反抗的生命权力在本质或形式上与生命本身的力量截然不同，后者是我们保护与追求自由的基础。为了区别两种“生命的权力”，我们根据福柯本人的著作，采纳了生命权力与生命政治（biopower & biopolitics）这一对概念——虽然福柯本人并没有坚持这种用法，前者可以（粗略）定义为掌控生命的权力，后者是生命本身的力量，可以反抗并寻求主体性生产的另类模式。

学界对福柯的主流阐释并没有完全注意到生命政治的双重性。由埃瓦尔德（Francois Ewald）和埃斯波西多（Roberto Esposito）所开启的阐释主要从对人口的规范管理角度出发，去分析生命政治的领域。其结果就是对生命的精算（actuarial）管制，这要求从统计学的角度去看待个体，将他们划定为规范性的集合，而构成这些集合的微系统越被去主体化和同质化，这些集合就越协调。虽然这种阐释忠于原著（尽管视角有些狭隘），但我们得到的只是“自由主义”的福柯和生命政治图式，因为面对这种充满威胁、无所不包的掌控生命的权力，两人并没有提出另类权力或有效的反抗，而只有微弱的批判和道德义愤。[67]

来自阿甘本的另外一种解读（主要是源于德里达和南希的著作）也认为生命政治是一个含混且充满冲突的领域，然而只是在其极限处才能看到
58 反抗，如权力的极权主义形式边缘，或是不可能性的边缘。这些作者可以轻而易举地解释荷尔德林的“哪里有危险，哪里就有拯救”。这种阐释在某种程度上区分了生命权力与生命政治，却使得生命政治变得毫无力量，并缺乏主体性。这些作者从福柯那里寻求生命政治的定义，完全排除了自主与创造性行动的一切可能，但是在这种分析过程中他们却退回到海德格尔

那里，否定生命权力反抗的任何构建能力。阿甘本将生命政治置于神学—政治的讨论中，认为让生命权力产生裂痕的唯一可能就在于“失效”（inoperative）行为，这种空洞的拒绝让人想起海德格尔的泰然任之，完全不可能建构出另类权力。[68]

最后，我们可以构建出生命政治阐释的第三种潮流，虽然这种潮流并没有完全参考福柯及其术语，包括那些通过自然主义或者存在的先验常数来理解生命的作者。从这个视角来看，在乔姆斯基所提出的恒定的逻辑—语言学结构中，或者在西蒙顿（Gilbert Simondon）、斯蒂格勒（Bernard Stiegler）以及斯洛特戴克（Peter Sloterdijk）等人所提出的前个体和交互个体间（interindividual）的存在论延续（ontological duration）以及生产关系中，我们可以看到，生命政治主体可以拥有一定程度的自主性。不过，虽然这种自主性可以用于反抗现存权力结构，但却缺乏动态特征，因为它被限定在恒定的、自然主义框架内。这些恒定性的生命政治反抗也不可能创造出生命的另类形式。[69]

在我们看来，所有这些阐释都没有抓住福柯生命政治理念的真正意蕴。我们的解读不仅将生命政治视为在地化生命的生产性力量——例如，伴随身体与欲望的社会合作与互动——所产生的感受和语言，自我和他人关系所产生的新的范式，等等，同时我们也认为，生命政治是新的主体性的创生，这既是反抗，同时也是去主体化（de-subjectification）。如果我们依然局限在对福柯文本的文献学分析，我们就会错过关键问题：他对生命权力的分析不只是一种经验性的描述，指出权力如何通过主体而运作并围绕主体而运转，同时意在阐发另类主体生产的潜能所在，因此辨别了本质上有所不同的权力形式。这一点可以从福柯的如下论述中推导出来：自由与反抗是使用权力的前提所在。“当我们将权力的使用视为强加在他人行为之上的行动模式时，当我们将这些行为视为某些人对其他人的治理时，我们必须将自由纳入考量。权力只能施加在自由主体身上，正因为如此，那些主体才算是自由的……在权力关系的核心，不断激发这种关系的，是意志的顽强以及自由的不妥协。”[70]如此看来，生命政治以事件的形式出现，正是自由这个事件所编织的细密织体。

与生命权力相反，生命政治首先具有**事件**（event）的特征，“自由的不妥协”扰乱了规范系统。生命政治事件从外部而来，因为它破坏了历史连续性，破坏了现存秩序。同时，我们也不能只从消极的方面去理解生命政治。生命政治不只是断裂，同时也是创生，从内部生发而来。福柯在其早期关于语言学的著作中就认识到了事件的创造性特征：**言语**（la parole）作为事件，介入并扰乱了**语言**（la langue），同时也扩充了后者，并使之成

为一种语言创造。[71]尽管如此，对生命政治语境来说，我们不能仅从语言学和认识论角度去理解，同时也要从人类学和存在论的层面，将其理解为自由的行动。在此语境下，言语超越语言的创造性扰乱成为事件的特征，而这个事件，通过生命规范与形式的积累，以及主体化的力量，介入主体性领域，实现了新的主体性的生产。生命政治事件所产生的断裂，是创生与真理标准的源泉。唯物主义目的论，即那些创造历史之人的欲望和他们对自由的追求所引导的、自下而上出现的历史概念，无不吊诡地与尼采的永恒轮回观念相契合。事件的奇异性，由强力意志所驱使，证明了永恒的真理性；事件，以及激发事件的主体性，构建了历史，并赋予历史以意义，这就取代了将历史视为由确定原因所决定的线性进步进程的观点。认识到事件与真理之间的关系，我们就可以将相对主义的控诉弃之一边，这通常是对福柯生命政治的指控。同时，认识到生命政治也是事件，我们就可以将生命理解为由建构性行动所编织的织体，同时在战略层面去理解时间。

福柯的事件概念，在这一点上很容易与巴丢（Alain Badiou）的概念区分开来。巴丢将事件确立为当代哲学的核心问题，将其视为真理出现的场所，可谓功莫大焉。事件本身具有不可化约的杂多性，也即含糊性，将真理的确立与单纯的判断形式相分离。在此方面，福柯与巴丢的区别可以清楚地从两位思想家对事件的态度看出来。对巴丢来说，事件，例如耶稣被钉上十字架以及复活，法国大革命或中国的“文化大革命”，都是在事情发生**之后**而确立的价值和意义。因此，他关注那些事后赋予事件以意义的介入行为，以及不断回归事件的忠诚和一般（generic）过程。但福柯强调的却是事件的生产与生产性，这就要求前瞻而非后顾的眼光。换句话说，事件内在于存在以及颠倒事件的战略之中。巴丢对待事件的态度反映其没有认识到自由和权力之间的关联，而这正是福柯从事件内部出发所强调的。对事件的回顾性态度并不能让我们进入到起义行动的理性之中，这必须在历史进程中去争取，从而创造革命性的事件，并与主导性的政治主体性相脱离。没有制造事件的内在逻辑，我们只能在外部将其视为信仰问题，重复德尔图良（Tertullian）的那句话：“因为荒诞，我才相信”。[72]

生命政治的事件可以将生命的生产转变为反抗、创生以及自由的行动，这就将我们带回到作为政治策略的诸众形象。我们可以从一个截然不同的领域来举例，如意大利反法西斯主义游击队员波利斯（Luciano Bolis），来看看他的回忆录中如何在沙地的谷物与诸众的反抗之间建立关联（这可以让我们想起惠特曼具有民主特色的草叶）。波利斯完全认识到，在那些投身战斗的诸众的痛苦中，他的牺牲只是沙地中的谷物。他解释道：“但我相

信，幸存者有责任去书写那些‘沙地谷物’的故事，因为甚至那些由于特殊情况或不同感知而没有成为‘诸众’一员的人也明白，我们的解放以及解放所依赖的价值，需要付出如下代价：鲜血、恐怖、期望以及‘游击队员’这个词所昭示的全部意义，但这些在今天依然被人们因空洞的自满所误解、嘲笑和拒绝。”[73]生命政治在主体性与历史之间，是一种游击队员式的关系，由诸众的策略所打造，由事件和反抗所形成，由那种将政治决策与斗争中身体的建构连接起来的话语所阐述。德勒兹以类似的游击队员的方式，将生命的生命政治生产阐释为“相信世界”，他感慨地说，我们已经失去了世界，或者说，我们的世界被剥夺了。“如果你相信世界，无论多么难以察觉，你都在促成可以摆脱管控的事件；不论多么短暂或狭窄，你都在创生新的时空……我们反抗管控的能力，或者我们对管控的屈服，都要在我们每种行动层面上进行评估。”[74]反抗的事件不仅有能力去逃避管控，同时也可以创造一个新的世界。

关于身体的生命政治的力量，还有最后一个例子，这也是来自其他领域。让我们看看埃克哈特（Meister Eckhart）的布道文《耶稣荣入圣城》中的一段话：

现在注意！如果一个人要永保处子之身，那他就决不能生育。如果他要生育，他就必须成为妻子。这里，“妻子”是可以给予思想的最为高贵的名字，这确实比“处子”更为高贵。那接受上帝的人，必须是善的，通过这种接受，他就是一个处子。但上帝在他身上生育是更好的；因为让礼物生育出果实，是对礼物的唯一答谢。精神是妻子，它以生育为答谢，将耶稣带回到上帝父亲般的心灵中。[75]

埃克哈特试图将我们的注意力集中在生命政治事件的生产性上，但这是多么的复杂！要阅读这样一段话，我们必须穿越几十年的女性主义理论：从波伏娃的分析开始——女性不过是父权制的建构，很大程度上是通过将她们束缚在生物性的生育功能上，从而让她们处于臣服地位；然后是女性主义宗教学者，他们揭示了基督教的父权制模式以及处女和妓女的二元对立；最后是女性主义政治理论家，他们揭示了女性的角色，即她们如何在欧洲政治哲学的经典中，成为混乱和具有危险繁殖力的形象，因而必须被排除在公共领域之外。当我们抛开男性主义以及异性恋的标签后，就会看

到，埃克哈特那段话中呈现出一个酷儿（queer）。当男人变成女性时，生产性就出现了，埃克哈特的神秘视界让我们想起苏瑞伯庭长（President Schreber）的幻觉。据弗洛伊德的报告，他认为自己正在变成女人，通过上帝而受孕，从而生育出新的人种。有趣的是，埃克哈特的生产性与性别倒错行为相一致。（埃克哈特能否认出女性的男性特征，就像他发现男性的女性特征那样？）事实上，生命政治事件，总是一个酷儿事件，一个颠覆性的主体化过程，这个过程能够颠覆主导性的身份和规范，揭示权力与自由间的关联，从而开启另类主体性的生产。

因此，生命政治事件与一切形式的形而上学实体论或概念论相决裂。存在通过事件而产生。有意思的是，在生命政治事件与美国的实用主义之间，存在着很强的呼应关系。皮尔斯（Charles Peirce）写道："如果自然对我们来说是高度统一的，那只是因为我们的力量已经适应了我们的欲望。"[76]事实上，实用主义者建议对生命政治事件进行述行性（performative）分析，并证明生命政治力量的运动在相反的方向上也起着同样的作用，也就是说，我们的欲望也可以适应自然。在第二章最后的"论人 1"中，我们还会回到这一问题。（请读者注意，这些总结性的讨论可以作为单独章节阅读。）

注释

［1］关于左派对美国政府法西斯主义性质的指控，参见 Naomi Wolf, "Fascist America, in 10 Easy Steps," *The Guardian*, 24 April 2007。关于右派对"伊斯兰法西斯主义"的使用，参见 Norman Podhoretz, *World War Ⅳ: The Long Struggle against Islamofascism* (New York: Doubleday, 2007)。

［2］在最近关于主权的研究中，阿甘本的著作无疑是最成熟和最为重要的。尤其要参考 *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998)；以及 *State of Exception*, trans. Kevin Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005)。亦可参考 Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception: Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt* (Paris: La découverte, 2007)。

［3］Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Paris: Renaissance du livre, 1923), pp. 209–212.

［4］Immanuel Kant, introduction to *Critique of Pure Reason*, ed. Paul Guyer and Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), All, B25, p. 149.

［5］关于我们之前对法律思想中的康德主义所进行的分析，参见 Michael Hardt and Antonio Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-form* (Minneapolis: Univer-

sity of Minnesota Press, 1994), pp. 217−261; 以及 Antonio Negri, *Alle origini del formalismo giuridico* (Padua: Cedam, 1962), chap. 1。

[6] Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1978), p. 35.

[7] Thomas Jefferson Samuel Kercheval, 12 July 1816, in *Writings*, ed. Merrill Peterson (Washington, D. C.: Library of America, 1984), p. 1396.

[8] Emmanuel-Joseph Sieyès, *Écrits politiques*, ed. Roberto Zapperi (Paris: Éditions des archives contemporaines, 1985), p. 81.

[9] 关于实质宪法的概念，参见 Costantino Mortati, *La costituzione in senso materiale* (Milan: Giuffrè, 1940); and Ernst Forsthoff, *Rechtsstaat im Wandel* (Stuttgart: Kohlhammer, 1964)。

[10] Charles Beard, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (New York: Macmillan, 1913), p. 324.

[11] John Adams, "Defense of the Constitutions of Government of the United States," in *The Works of John Adams*, 10 vols., ed. Charles Francis Adams (Boston: Little, Brown & Co., 1850), 6: 9.

[12] 关于持枪权，参见 J. G. A. Pocock, "Historical Introduction," in *The Political Works of James Harrington* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 138−143; Antonio Negri, *Insurgencies*, trans. Maurizia Boscagli (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), pp. 163−164; 以及 Joyce Lee Malcolm, *To Keep and Bear Arms: The Origins of an Anglo-American Right* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994)。

[13] *The Federalist*, no. 51, ed. Benjamin Fletcher Wright (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961)..

[14] 参见 Negri, *Insurgencies*, pp. 205−212 and 235−236。

[15] Henry Cachard, ed., *The French Civil Code* (London: Stevens and Sons, 1895), p. 134.

[16] 关于作为不可思议事件的海地革命，参见 Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995), pp. 70−107。关于海地在现代革命万神殿中的地位，参见 Nick Nesbitt, *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2008); Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004); and Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham: Duke University Press, 2004)。

[17] 参见 Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of*

Permanent Settlement, 2nd ed. (Durham: Duke University Press, 1983)。

[18] Evgeny Pashukanis, *General Theory of Law and Marxism*, in *Selected Writings on Marxism and Law*, ed. Piers Bierne and Robert Sharlet (London: Academic Press, 1980), p. 69. 关于帕舒卡尼斯，参见 Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law* (New York: Praeger, 1955)；以及 Antonio Negri, "Rileggendo Pashukanis," in *La forma stato* (Milan: Feltrinelli, 1979), pp. 161–195；关于私法与公法的关系，参见 Karl Renner, *The Institutions of Private Law and Their Social Functions*, trans. Agnes Schwarzschild (London: Routledge and Kegan Paul, 1949)；John R. Commons, *Legal Foundations of Capitalism* (New York: Macmillan, 1924)；从历史视角的考察，参见 Franz Wieacker, *The History of Private Law in Europe*, trans. Tony Weir (Oxford: Clarendon Press, 1995)。

[19] Immanuel Kant, "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'" in *Political Writings*, 2nd ed., ed. H. S. Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 54–60.

[20] 对非主流康德的解读，与我们立场类似的请参见 Michel Foucault, "What Is Enlightenment?" in *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow (New York: New Press, 1997), pp. 303–320；以及福柯对康德的介绍 *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (Paris: Vrin, 2008), pp. 11–79。近年来，许多优秀且富于原创性的作品也提供了对康德的另类解读，与我们所感兴趣的非主流康德有着程度不同的差别。尤其参见 Peter Fenves, *Late Kant* (New York: Routledge, 2003)；以及 Kojin Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx*, trans. Sabu Kohso (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003)。

[21] 哈贝马斯早期关于交互主体性的作品的例子，请参见 Jürgen Habermas, "Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind*," in *Theory and Practice*, trans. John Viertel (Boston: Beacon Press, 1973), pp. 142–169。其后期关于交往性的公共空间，参见 *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984)。这两个概念在罗尔斯的如下作品中都可以找到：John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971)。我们可以在这部作品中看到其思想远离再分配的图式：*Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999)。

[22] 代表性的作品，参见 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990)；Giddens, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy* (Cambridge: Polity, 1998)；Ulrich Beck, Anthony Giddens, and Scott Lash, *Reflexive Modernization* (Cambridge: Polity, 1994)；以及 Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, trans. Mark Ritter (London: Sage, 1992)。

[23] 对"全球社会民主"的批判，与我们的术语有所不同的著作请参见 Walden Bello, "The Post-Washington Dissensus" (Washington, D. C.: Foreign Policy in Fo-

cus, September 24, 2007）。

［24］阿尔都塞关于马克思思想断裂的著作，参见 Louis Althusser, *For Marx*, trans. Ben Brewster (New York: Pantheon, 1969)。关于法兰克福学派，参见 Max Horkheimer and Theodor Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, trans. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002)。

［25］Mario Tronti, *Operai e capitale* (Turin: Einaudi, 1964), p. 89. 也可参见 *Socialisme ou barbarie* (Paris: Acratie, 2006)；以及 Ranajit Guha and Gayatri Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies* (New York: Oxford University Press, 1988)。

［26］参见 Raniero Panzieri, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico* (Turin: Einaudi, 1976), pp. 88–96; Cornelius Castoriadis, "Recommencer la revolution," *Socialisme ou barbarie*, no. 35 (January 1964), p. 136; 以及 Hans-Jürgen Krahl, *Kostitution und Klassenkampf* (Frankfurt: Neue Kritik, 1971), chap. 31。

［27］参见 Georg Lukács, *The Destruction of Reason*, trans. Peter Palmer (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1980)。

［28］*Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877—97*, ed. Sigrid von der Schulenburg (Halle: Niemeyer, 1923).

［29］Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées* (Toulouse: T. E. R., 1996), p. 650.

［30］关于福柯与梅洛-庞蒂的关系，参见 Daniel Liotta, *Qu'est-ce que une reprise? Deux études sur Foucault* (Marseille: Transbordeurs, 2007)。

［31］参见 Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Markmann (New York: Grove, 1967), p. 116。

［32］关于新的医疗技术如何转变种族话语的边界，参见 Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. 44–48。

［33］马克思在《资本论》第一卷关于拜物教的著名篇章中论述了商品的形而上学特征，参见 *Capital*, vol. 1, trans. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), pp. 163–177。（中文版见《资本论》，中文 2 版，第 1 卷，88～102 页，北京，人民出版社，2004。——译者注）

［34］Michel Foucault, "L'esprit d'un monde sans esprit" (interview with Pierre Blanchet and Claire Brière), in *Dits et écrits*, vol. 3 (Paris: Gallimard, 1994), p. 74. 也可参见 Foucault, "Téhéran: la foi contre le chah," ibid., pp. 683–688。福柯关于伊朗革命的短文和采访作为附录收在 Janet Afary and Kevin Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), pp. 179–277。

［35］对于民族主义和民族思想重要性的持续关注，尤其是在那些受压迫国家的情况，参见 Pheng Cheah, *Spectral Nationality* (New York: Columbia University

Press, 2003)，以及 *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006)。

[36] Frantz Fanon, *Wretched of the Earth*, trans. Richard Philcox (New York: Grove, 2004).

[37] 关于黑色与自由，参见 Cedric Robinson, *Black Marxism* (London: Zed Press, 1983)；以及 Fred Moten, *In the Break: The Aesthetics of the Black Radical Tradition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003)。

[38] Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, p. 351.

[39] David Wootten, ed., *Divine Right and Democracy* (New York: Penguin, 1986), p. 273. Russ Leo 引导我们研究了 17 世纪英国思想中诸众的角色，在此表示感谢。

[40] Nahum Tate, *Richard the Second*, 2. 1. 25, 引自 Wolfram Schmidgen, "The Last Royal Bastard and the Multitude," *Journal of British Studies* 47 (January 2008), 64。

[41] *The Putney Debates*, ed. Geoffrey Robertson (London: Verso, 2007), p. 69.

[42] Robert Filmer, "Observations upon Aristotle's Politiques," in *Patriarchia and Other Writings*, ed. Johann Sommerville (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 236. 费尔默对诸众力量的拒绝，也可参见上述著作，pp. 1−68。

[43] Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. J. C. A. Gaskin, pt. 2 (Oxford: Oxford University Press, 1994), chap. 21, p. 125. 关于必须将诸众化约为统一体的要求，也可参见 Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson (London: Penguin, 1968), chaps. 16 和 17，尤其是，pp. 220−221 和 pp. 227−228。关于诸众与人民的区别，参见 Hobbes, *De Cive* (New York: Appleton Century-Crofts, 1949), chap. 12, sec. 8, p. 135。

[44] 转引自 Wolfram Schmidgen, "Empiricist Multitudes in Boyle and Locke," 2005 年秋天在芝加哥 Conference of the Society for Literature, Science, and the Arts 上宣读的论文。我们在这一段完全接受 Schmidgen 的分析。

[45] 关于霍布斯—玻意耳争论以及关于社会秩序的科学辩论与政治问题，参见 Steven Shapin and Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton: Princeton University Press, 1985)。

[46] 斯宾诺莎与玻意耳之间的区别，在前者与 Henry Oldenburg 的通信中得到了体现。最近关于这场辩论的分析，参见 Luisa Simonutti, "'Dalle sensate esperienze' all'ermeneutica biblica," in *Spinoza: Ricerche e prospettive*, ed. Daniela Bostrenghi and Cristina Santinelli (Naples: Bibliopolis, 2007), pp. 313−326；以及 ElhananYakira, "Boyle et Spinoza," *Archives de philosophie* 51, no. 1 (1988), 107−124。

[47] 参见 Antonio Negri, *The Savage Anomaly* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991)。

[48] 关于圣方济各主义法学理论与贫穷的关系，参见 Giovanni Tarello, "Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham," in *Scritti in memoria di Antonio Falchi* (Milan: Giuffrè, 1964), pp. 338–448。在解放神学的语境中，关于圣方济各主义将贫穷视为当代政治切入点，参见 Leonardo Boff, *Saint Francis: A Model for Human Liberation* (New York: Crossroad, 1982)。Marsilius 对"无上贫穷"(supreme poverty) 的赞美，参见 *Defender of Peace*, trans. Alan Gewirth (New York: Columbia University Press, 1956)，特别见 Discourse Two, chaps. 12–14, pp. 187–233。

[49] 参见 Franz Mehring, *Absolutism and Revolution in Germany, 1525—1848* (London: New Park Publications, 1975)。

[50] 参见 Peter Linebaugh and Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra* (Boston: Beacon Press, 2000)。

[51] Jacques Rancière, *Disagreement*, trans. Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), p. 11.

[52] Adolphe Thiers cited in Jeffrey Schnapp and Matthew Tiews, eds., *Crowds* (Stanford: Stanford University Press, 2006), p. 71.

[53] Pope Benedict XVI, *God Is Love* (San Francisco: Ignatius Press, 2006).

[54] Martin Heidegger, "Die Armut," in *Heidegger Studies*, vol. 10 (Berlin: Duncker & Humblot, 1994), pp. 5–11. 译文出自我们自己。关于海德格尔此次讲座的背景，我们参考了 Philippe Lacoue-Labarthe 对法文版的精彩介绍，Martin Heidegger, *La pauvreté* (Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2004), pp. 7–65. F. W. von Herrmann 在 *Heidegger Studies* 的初版注解中（p. 11）作出了解释，说明海德格尔在空白处加进了关于世界历史的这句话。

[55] Martin Heidegger, "Die Armut," in *Heidegger Studies*, vol. 10 (Berlin: Duncker & Humblot, 1994), p. 8.

[56] Ibid., pp. 8, 9.

[57] 齐泽克（Slavoj Žižek）以类似的方式，论证了海德格尔在其 1942 年关于荷尔德林哀歌《伊斯特河》的讲座中，如何将反共产主义转译成本体论的论证。齐泽克通过斯大林格勒战役集中论述了海德格尔对"胜利本质"的解释。更为笼统地说，齐泽克断言，海德格尔本体论的核心要素起到了为纳粹军国主义辩护的作用，参见 Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006), pp. 275–285。

[58] 参见 Theodor Adorno, Else Frenkel Brunswik, Daniel Levinson, 以及 R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality* (New York: Harper & Brothers, 1950)。

[59] Henry Louis Gates Jr. and Cornell West, *The Future of Race* (New York: Knopf, 1996), p. xiii.

[60] 关于海德格尔与施米特之间深厚的理论关联，参见 Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi* (Paris: La découverte, 2007)；以及 Carlo Galli, *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno* (Bologna: Il Molino, 1996)。

[61] Thomas Hobbes, *Behemoth*, ed. Ferdinand Tönnies (New York: Barnes & Noble, 1969), Dialogue 3, p. 126.

[62] Niccolò Machiavelli, *Florentine Histories*, trans. Laura Banfield and Harvey Mansfield Jr. (Princeton: Princeton University Press, 1988), bk. 3, chap. 13, pp. 122–123.

[63] Niccolò Machiavelli, *The Golden Ass*, in *Machiavelli: The Chief Works*, 3 vols., ed. Allan Gilbert (Durham: Duke University Press, 1965), chap. 8, vv. 118–123, 2: 772（译文有所改动）。

[64] Baruch Spinoza, *Ethics*, in *Complete Works*, trans. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002), bk. 3, Proposition 2, Scholium, p. 280.

[65] Karl Marx, "Economic Manuscript of 1861–63," trans. Ben Fowkes, in Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 30 (New York: International Publishers, 1982), p. 40. 另见 *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus (New York: Vintage, 1973), pp. 295–296。（中文参见《马克思恩格斯全集》，中文 1 版，第 46 卷上，252～253 页，北京，人民出版社，1979。——译者注）我们的解读与 Dussel 对《资本论》全部手稿的解读在根本上是相符的。虽然 Dussel 的兴趣在于解放神学，并参与了这一运动，但是毫不奇怪，他对马克思关于贫穷的论述会极为敏感。参见 Enrique Dussel, *Towards an Unknown Marx: A Commentary on the Manuscripts of 1861—63*, trans. Yolanda Angulo, ed. Fred Moseley (London: Routledge, 2001), esp. pp. 6–11 and 240–245。

[66] 当贝弗利·西尔弗强调说，工人阶级得以划分的方式通常会忽视性别和种族对阶级身份的建构作用时，她也提出了类似的问题。为了分析工人阶级如何被划分和遮蔽，她将波兰尼模式（强调剥削作为占有和暴力）和马克思模式（强调经济现象）结合了起来。参见 Beverly Silver, *Forces of Labor: Workers' Movements and Globalization since 1870* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), esp. pp. 16–25。关于这些问题与马克思的原始积累概念之间关系的精彩讨论，参见 Sandro Mezzadra, "Attualità della preistoria: Per una rilettura del cap. 24 del Capitale, I," in *La condizione postcoloniale* (Verona: Ombre corte, 2008), pp. 127–154。

[67] 参见 Francois Ewald, *L'État-providence* (Paris: Grasset, 1986)；以及 Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, trans. Timothy Campbell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008)。

[68] 参见 Agamben, *Homo Sacer*；以及 Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, trans. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simona Sawhney (Minneapo-

lis: University of Minnesota Press, 1991)。德里达的早期作品如 *Writing and Difference* 以及 *Margins of Philosophy*，虽然它们使用的方法完全不同，却得到类似的结果。在某些方面，德里达后期的作品尝试用“生命政治”的语言去定义政治方法。尤其参见 *Specters of Marx*, trans. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994)；以及 *Politics of Friendship*, trans. George Collins (London: Verso, 1997)。

[69] 参见 Noam Chomsky and Michel Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate* (New York: New Press, 2006)。

[70] Michel Foucault, "The Subject and Power," in Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 221–222.

[71] 关于福柯的语言学创新，参见 Judith Revel, *Foucault* (Paris: Bordas, 2006)；以及 Arnold Davidson, *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001)。

[72] 巴丢的著作贯穿着事件理论。参见 Alain Badiou, *Being and Event*, trans. Oliver Feltham (New York: Continuum, 2005), pts. 4 and 5, pp. 173–261。关于巴丢的论断“在现有的统治机制下，当代政治运动无法摆脱‘主导性政治主体性’”，参见 "Prefazione all'edizione italiana," in Badiou, *Metapolitica* (Naples: Cronopio, 2001), pp. 9–15, esp. pp. 13–14。

[73] Luciano Bolis, Il *mio granello di sabbia* (Turin: Einaudi, 1946), p. 4.

[74] Gilles Deleuze, *Negotiations*, trans. Martin Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), p. 176.

[75] Reiner Schürmann, ed. and commentary, *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher* (Bloomington: Indiana University Press, 1978), p. 4.

[76] Charles Peirce, *Elements of Logic*, i n *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), p. 474.

第二章

现代性 （以及另类现代性的远景）

65

我们进入太空，一切准备就绪……但是，如果我们仔细观察的话，我们的激情就会荡然无存。我们并不想征服太空，我们只想将地球的疆界延伸至宇宙的边界……我们并不需要其他世界。我们只是需要镜子。我们不知道该拿其他世界如何是好。

——斯坦尼斯拉夫·莱姆：《索拉里斯星》

（Stanislaw Lem，*Solaris*）

2.1 作为反抗的反现代性

67

印度的经验表明，殖民统治在形式上的终结，并没有终结殖民主义知识的统治。

——古哈：《孟加拉的财产原则》

（Ranajit Guha，*A Rule of Property for Bengal*）

现代性之内的权力与反抗

现代性总是一分为二的。在将现代性理解为理性、启蒙运动、与传统相决裂、世俗主义等之前，我们必须将现代性理解为一种权力关系：统治与反抗，主权与争取解放的斗争。[1]这一观点与下面的标准历史叙事背道而驰：现代性源于欧洲，与殖民地的前现代相对立——不论是野蛮的、宗教的还是原始的前现代。正如米格诺罗（Walter Mignolo）所说："没有殖民统治就没有现代性，因为殖民主义就是现代性的构成要素。"[2]之所以是构成性因素，因为它揭示了现代性核心的等级关系。因此，现代性不是单纯

地出现在欧洲或是殖民地，而是贯穿在两者的权力关系中。[3]也因此，反现代性的力量，如对殖民统治的反抗，并非外在于现代性，而是完全内在于现代性之中，内在于权力关系之中。

事实上，当历史学家坚持认为，欧洲在美洲、亚洲和非洲的扩张不应被视为**征服**，而应该被视为殖民**遭遇**（encounters）时，他们或多或少地认识到，反现代性就内在于现代性当中。征服这个概念侧重于强调欧洲扩张的暴力和野蛮，但这却将被殖民者视为被动的客体。另外，这种观念也意味着，先前存在的文明要么被一扫而净，要么被殖民者妥善保存，与殖民世界毫不相干。在古哈看来，这种传统观念是这样描述作为殖民地的印度社会的："要么是19世纪英国自由主义—资产阶级文化的复制，要么是前资本主义文化的遗留。"[4]现代性就介于这两者之间，也就是说，介于统治者与臣服者之间的等级秩序中，在这种关系中，两者都得到了改变。遭遇的概念强调了权力关系的双重性，以及因为统治与反抗斗争而产生的混合与转变的过程。

从殖民遭遇入手，历史学家记录了两项重要的事实：前殖民的文明在很多方面都是颇为先进、富饶、复杂以及成熟的；被殖民的文明对所谓的现代文明的贡献是巨大的，同时也不大为人所承认。这一视角有效地打破了原本的二元对立，如传统与现代、野蛮与文明。更为重要的是，现代性的遭遇揭示了不断进行的相互转变过程。

例如，在西班牙人到达墨西哥中部很久以前，纳瓦人（阿兹特克说纳瓦特尔语的印第安人）已经建造了高度发达的城市，名为水岭（altepetl），规模堪比地中海的城邦。水岭的建造依据蜂窝式或组合式逻辑，城市的不同部分对应于应向君主所纳贡的劳役和赋税种类。当末代皇帝夸乌特莫克（Cuauhtémoc）在1521年向科尔特斯（Cortés）投降时，水岭并非在漫长的拉丁化过程中单纯地为欧洲城市形式所取代，也并非得到了完整的保存。西班牙人所有的早期定居和治理形式——赐封、乡村教区、印第安人自治区、行政审判——都是建立在现有的水岭之上的，都因这种城市形式而设立。[5]纳瓦文明并没有完好无缺地延续下来，西班牙文明也是如此。伴随着城市结构和行政实践，音乐、语言以及其他文化形式都得到了深刻的混合，使得两者都得到了转变。[6]

另外，在美国成形之前，易洛魁人发展了联邦主义制度，去协调六个部族——摩和克人（Mohawks）、奥奈达人（Oneidas）、奥农达加人（Onondagas）、卡尤加人（Cayugas）、塞尼卡人（Senecas）和图斯卡罗拉人（Tuscaroras）——之间的关系，形成了制衡制度、军人与文官权力相分离，

以及美国宪法中的其他特征。易洛魁联邦主义在18世纪的美国得到了富兰克林和杰斐逊等人的热烈讨论和欢迎。土著印第安人给予欧洲定居者的物质援助——如何种植谷物，如何防御严冬，等等——也被整合进了民族神话之中，但一般都认为，美国政治体制完全来自欧洲。[7]这些例子都旨在说明，现代性遭遇的特征主要就是混合与相互转变。

但是，这些例子的问题在于，它们没有指出现代性的暴力和不平等的权力关系。现代性遭遇的主导力量不只是**差异**，同时还有**反抗**。在古哈看来，殖民主义编史学的首要成就，以及我们需要警惕的，“是一种魔术手法，将反抗从英国统治下的印度政治史抹去”[8]。现代性纯属欧洲的发明，虽然这种观点纯属臆想，但它不断去否定世界其他地方——尤其是臣属于欧洲统治的那些地方——在构建和支撑现代性方面所起到的作用。与其将其视为某种精神压抑，我们不如将其视为精神分析意义上作为**拒斥**（foreclosure）的否认。虽然在精神分析看来，被压抑的要素或观念被深埋在内心，但被拒斥物却被排斥在外，这样，自我就可以假装这种观念从未出现。因此，当被压抑物回归神经质主体，它从内部出现，被拒斥物却是从外部对神经质主体施加影响。这里，被拒斥要素不只是非欧洲民族和文明对现代文化与社会的历史贡献，同时更为重要的，也是内在于并且反抗现代性的难以计数的**反抗**。尽管有很多力量想要将“反现代”的他者清理出去，但反抗依然内在于现代性之中。[9]

当然，坚持反现代性的力量就内在于现代性之中，两者处于共同的遭遇领域，并不意味着现代世界就是同质性的。地理学家完全有理由抱怨，尽管人们不断讨论空间，但当下关于后殖民性和全球化的理论探讨一般将空间视为空洞的，没有任何真正的差别。[10]中心—边缘模式是其中的一个框架，以空间术语可以很好地把握现代性权力关系的双重性。主导性的中心和臣属性的边缘互为前提，边缘的制度性“欠发达”恰恰满足了中心发展的需要。[11]然而，当这种现代性的地理学认为反抗外在于统治时，也误入了歧途。普遍的看法是，欧洲或者“西方”是同质的、整齐划一的，在权力关系中处于主导一极，但这就掩盖了欧洲内部的解放斗争与阶级斗争的悠久历史。[12]相应的，很多分析也忽视了欧洲之外的统治与管控形式，其将前者视为欧洲统治的影子。这种错误不可能通过简单复制中心与边缘而得到纠正——例如，在欧洲以及那些臣属国家内部寻找中心和边缘。若想理解现代性，我们就必须认识到，统治和反抗并非外在于彼此，从而能将反现代性排斥在外部。我们必须明白，反抗意味着内部所产生的差异。因此，我们的地理学相较于城市和乡村、欧洲与外部以及全球南方和北方

等划分，就更为复杂。

将现代性看作权力关系，其目的还在于破除这样一种观念，即现代性 71
是未完成的计划。如果我们将现代性视为对抗野蛮主义和非理性的力量，那么正如我们前面所讨论的哈贝马斯以及其他社会民主主义者的观点：完成现代性的努力就是一种必需的进步进程。[13]但是，当我们将现代性理解为权力关系的时候，完成现代性不过是旧调重弹，只是再生产统治关系。更多的现代性或更彻底的现代性并不是问题的答案。恰恰相反！为了寻找出路，我们必须去考察反现代性的力量，也就是那些现代统治关系内部的反抗。

现代共和国内作为财产的奴隶

现代性的历史与共和主义的历史紧密相连，有时甚至难以区分。如前所述，在17、18世纪，许多关于共和国的理念竞相争鸣，有些则与诸众的统治概念非常接近，但结果却只有一个概念——财产共和国——占据了主导地位。共和国与现代性若合符节，因为财产关系是构成共和国权力关系的一种形式——优越形式。吊诡的是，考察共和国、财产和现代性的最好切入点或许是现代奴隶制的历史。尽管奴隶制对共和国来说是不光彩的历史，但在整个18世纪乃至19世纪，黑奴以及奴隶贸易都是极为普遍的，这甚至是欧洲和美洲共和政府的核心特征。在美国，奴隶关系以及奴隶生产是共和国及其经济的基石。在法国和英国，尽管在宗主国范围内没有那么多的奴隶，但奴隶制和奴隶贸易却是其国民经济、政治辩论以及殖民地管理不可或缺的组成部分。我们很容易看到，奴隶制是如何深刻地扎根在共和国之内。于是，我们需要问的就是，当奴隶制与共和主义和现代性的 72
标准意义形同水火时，为何还能够在现代的共和国内运作如此之久，何况还不是作为过去的边缘性残留，而是作为核心、持久的基础？

奴隶制在共和国内是不光彩的，首先是因为它破坏了共和国的核心意识形态原则：平等与自由。人口的其他部分，如女性和那些一无所有的人，在共和国的宪法中，也被剥夺了政治权利和平等权，但奴隶的不平等和不自由却造就了最为醒目的意识形态矛盾。尽管18、19世纪的很多共和主义文本都将奴隶制视为现代价值的首要障碍，并据此来定义共和主义的自由与平等，但那些作者所反对的主要是古代的奴隶制，而忽视了他们所处时代的奴隶制——美洲的黑奴制，正是后者在支撑他们的社会。[14]这个意识形态盲点是整体运作的一部分，其目的就是让奴隶消失，或者当奴隶的存在无可否认时，将他们归为前现代世界的残留，与共和国和现代性互不相干。

奴隶制对共和国来说是不光彩的，还因为其破坏了资本主义自由劳动力的意识形态。资本主义意识形态将奴隶制作为首要的消极性背景：自由由以下事实所规定，即雇佣工人拥有自己的劳动力，因此可以自由地去出卖劳动力，并换取工资。作为他们自己劳动力的所有者，工人就不像奴隶那样，可以在意识形态上被吸纳进财产共和国之中。另外，既然奴隶制淆乱了劳动和财产之间的根本差别，奴隶在财产共和国内也就构成了最明显的意识形态矛盾，自由或财产都无法得到保证。我们又可以看到，共和主义与资本主义意识形态运作想要让奴隶消失不见，或者将他们归为前现代经济关系的残留，如此一来，资本最终可以将其从历史中抹去。[15]

但是，当我们讨论物质和经济问题而非意识形态问题时，让奴隶消失
73 并非易事。因为在历史的发展进程中，很难将奴隶制与雇佣劳动区别开来。如果我们将注意力局限在西欧国家的范围内，就像很多历史著作所做的那样，就能够使资本主义生产的发展看起来与奴隶生产相对绝缘，或者最起码，只是让人们认识到，奴隶贸易和奴隶生产为欧洲产业资本的出现提供了只是主要的外部财富来源。另外，正如很多历史学家注意到的，奴隶种植园经济对生产规划、劳动分工以及规训制度进行了最初的试验和完善，这些也是后来的工厂所要面对的任务。从这个角度来说，奴隶制和资本主义看似处于先后关系，就好像资本和现代性与奴隶制是相互排斥的，并且前两者慢慢消灭了后者。

一旦我们扩大视野，认识到资本产生和发展的根本前提在于一个巨大的框架之内——人力、财富和商品都远远超过了欧洲的边界——那么我们就可以看到，在 18 世纪和 19 世纪的大部分时期，奴隶制完全是资本主义生产的内在组成部分。正如马克思所述：“苏里南、巴西和北美南部各州的黑奴制……直接奴隶制也像机器、信贷等等一样，是我们现代工业的枢纽。没有奴隶制，就没有棉花；没有棉花，就没有现代工业。奴隶制使殖民地具有了价值，殖民地造成了世界贸易，而世界贸易则是大机器工业的必不可少的条件。”[16] 奴隶和无产阶级在全球资本主义劳动分工中可谓互相补充，但与伯明翰、波士顿或巴黎的工人相比，牙买加、累西腓或亚拉巴马的奴隶同样在资本主义经济中处于中心地位。与其假设资本主义生产关系必然排斥和摧毁奴隶制，我们不能不认识到，在 18、19 世纪，两者其实通过巨大的隔离计划而相互支持——一方处于大西洋的东边，一方处于西边。[17]

不过，以上所有观点都没有抓住作为现代奴隶制本质的种族等级制特
74 征。一般将奴隶制视为财产共和国内部的异常现象，同理，人们也从类似

的意识形态视角出发，将种族主义视为现代性的外部和变态现象。这又将我们带回到了那个未完成的假说，就好像如果现代性臻于完善的话，就会最终消灭种族主义。于是，认识到奴隶制与财产共和国的内在关系就可以让我们看到，现代性中的种族主义不只是一种意识形态，同时也是物质性的、制度性的实践系统：一种超越了奴隶制的权力结构。现代性中种族等级制的存在——不只存在于奴隶制之中，也以其他形式出现——并非意味着现代性的“未完成性”，而是昭示着种族和现代性之间的内在亲缘关系。[18]前面我们已经说过，没有殖民统治，就没有现代性。现在我们认识到，种族也是现代性的构成性要素。这三者——现代性、殖民统治，种族主义——形成了一个综合体，彼此相互支撑。

奴隶制也可视为财产共和国精神错乱的象征，通过否定或拒斥机制来维持其在意识形态上的一致性，要么拒绝承认奴隶制在现代的创伤性存在，要么将其排斥在现代社会之外。这就是海地革命在现代历史中被忽视的原因之一。毕竟，如前所述，海地革命与英国、美国或法国的革命相比，更忠于共和主义意识形态，起码表现在以下方面：如果所有的人都平等自由，那么就不应该有人成为奴隶。但是，海地在革命史册中却被抹去。海地革命的过程充满了相互对立的力量、悲剧的转折以及灾难的结果，但尽管如此，海地革命依然是反对奴隶制的第一场现代革命，因此，我们可以将其称为第一场真正的现代革命。但果真如此的话，我们可以只从意识形态性的自我定义，而非从物质性、制度性的实质出发去认识共和国和现代性，海地革命虽然符合前者，却背叛了后者。解放奴隶颠覆了财产的统治，立法反对种族隔离（如1805年海地宪法第14条所规定的，不论肤色，一概将海地人视为黑人）破坏了制度化的种族等级制。也许，海地革命对当时欧洲和北美的共和主义者（以及当下的我们）来说成为不可思议的事件，这场革命必须被压制或排斥，因为它揭示了共和主义和现代性在意识形态与现实之间所存在的深刻矛盾。[19]

认识到奴隶制和现代共和国之间的亲缘关系——更宽泛地说，现代性的双重性，可以让我们注意到奴隶的力量以及他们的反抗。当奴隶被视为抽象的范畴时，他们就成为绝对服从的角色，成为自由完全被剥夺的主体。于是，奴隶就成为可以证明福柯定义的极端案例，我们在前面引述过：权力只作用于那些自由的主体。如果奴隶确实处于绝对的统治之下，那么根据福柯的看法，就不可能有权力施加在他们身上。当然，说奴隶是自由的，这有点自相矛盾。福柯的重点在于，所有的主体都能取得某种自由空间，不论这种空间是多么有限，从而提供了**反抗**的可能。说权力只施加在那些

“自由主体”身上，就意味着权力只作用于那些能够反抗的主体、那些先于权力施行而行使自由的主体。从这个角度来说，奴隶是最为自由的，这当然不是指当他们从早到晚处于奴隶主的鞭子之下的时候，而是指当他们反抗施加在他们身上的权力的时候。[20]斯宾诺莎有着类似的说法，并将其提升到本体论的高度：没有人能够将自己的全部权利和权力转让给他人，以至于不再是人类的一员；同样，没有任何的主权权力可以任意而为。[21]奴隶反抗将贫困和权力之间的关系推向了极端，并体验到了自由。

在历史中，这种反思揭示了奴隶造反、起义和出走逃跑的巨大意义。
76 奴隶制不是因为共和主义价值观的善心而被推翻的，就好像这还是前现代的残余物；也不是被资本的力量所消灭，就好像这是前资本主义的形式，有待资本去彻底清除。相反，奴隶制恰恰是由奴隶自己所推翻的，他们让奴隶制作为一种治理形式变得不可持续、作为生产形式变得无利可获。[22]杜波依斯（W. E. B. Du Bois）为这个假说提供了一个极端的例子：在美国，奴隶是他们自身解放的主角，并且决定了内战的结局。他解释说，为了破坏种植园经济，并且防止粮草流入南方同盟军，奴隶们开始了逃亡，“就像罢工那样，最后直接牵涉到了几十万人”，这就大大地削弱了同盟军的力量。[23]杜波依斯将这场总罢工视为一个象征，概括奴隶反抗的漫长历史，同时更为重要的，证明奴隶们是自由的，不仅能够在他们自己的解放过程中起到决定性作用，同时也能够影响全人类的进程。他宣称：“正是黑人自己迫使人们认识到，民主和奴隶制是互不相容的，是他们自己让解放成为必然，并且让现代世界如果不是完全接受，那也得认真考虑囊括所有种族和肤色之人民的民主观念。”[24]奴隶的反抗和造反揭示了财产共和国与现代性的内在矛盾。

类似现象可以在东欧第二波的奴役和奴隶制中发现——从 17 世纪封建制生产关系的复辟开始，然后是宗教战争，直到民族国家的诞生。马克思和韦伯对这段历史都非常关注，不仅因为这段历史打破了具有决定论色彩的生产方式阶段论——东欧的工人在经历相对的自由化阶段之后，在资本主义生产方式的形成过程内重新回到了被奴役状态——也是因为这证明了：
77 在前工业时代，劳动力的流动性和自由如何构成了反抗和对抗的力量，这是资本所不能容忍的力量。事实上，这些奴役最终被消灭，一部分是因为农民都逃向了西欧的大都市。这种逃亡让仆人与主人的冲突转变为工人阶级面对资产阶级时所表现的“抽象的”、客观的对抗。[25]也就是说，即便在奴役的情况下，“自由主体”也是有力量去反抗的，而反抗作为反现代性的力量，是理解现代历史运动的关键所在。

对奴隶反抗的反思还让我们认识到，尽管奴隶们经历了帕特森（Orlando Patterson）所谓的“社会性死亡”，但他们在反抗的过程中依然是生机勃勃的。人不可能被剥夺为“赤裸生命”，如果这个词意味着没有任何自由反抗的空间和力量的话。[26]人类只有在我们前面所讨论的马基雅维利的意义上才是“赤裸的”：满怀义愤、力量和希望。这就将我们带回到了现代性的定义问题：其双重性不只是等级制，还在于对抗。奴隶的反抗之所以是反现代性的力量，并非因为他们反对自由和平等的意识形态价值——恰恰相反，正如杜波依斯所阐明的，奴隶反抗完美地体现了现代性的这些价值——而是因为它挑战了现代性权力关系深处的等级制关系。从这个角度来说，反现代性就内在于现代性本身，与后者难解难分。

生命权力的殖民性（Coloniality）

在现代性的权力关系中，反现代性得到控制，不只通过臣服的外在形式——从奴隶主的皮鞭到征服者的宝剑，再到资本主义社会的警察和监狱——更为重要的，也通过主体化的内在形式。得意洋洋的现代性—殖民统治—种族主义的技术和工具渗透、强加在那些被统治的人口上。当然，这并不是说，现代性拥有完全和绝对的控制，而是让我们将注意力再次集中在诞生于现代性内部的反抗上。换句话说，现代权力的无处不在对应着反现代性的内在起源。

某些后殖民主义研究中最具影响力的作品强调表征和意识形态建构模式的有效性，并以此来证明殖民权力的强大甚至无所不能。例如，萨义德（Edward Said）对东方主义的研究就说明了，对被殖民和被统治人口的表征——如在小说、历史、政府文件以及其他文本中——不仅让殖民者心中的殖民等级制合法化，同时也塑造了被殖民者的意识。[27]斯皮瓦克（Gayatri Spivak）带有煽动性的名言称，贱民（subaltern）无法说话，这也是对表征的意识形态力量的强调。英国殖民意识形态和印度传统的父权制意识形态就烧死寡妇的习俗起了冲突，对此斯皮瓦克解释说，在被殖民的印度，寡妇占据了一个卑贱的（abject）位置，被双重噤声：一方面是“白人男性从棕色男人那里，救出棕色女人”这样的话语；另一方面是传统的话语，即“女人想要去死”。这些意识形态建构完全渗透进了殖民地，就斯皮瓦克的例子来说，完全抹去了女性贱民可以说话的位置。[28]这些对意识形态和表征的建构能力所进行的分析如此有力，部分原因就在于它们说明了殖民统治不只通过暴力和强力而得到实现和维持，暴力和强力毕竟是个别偶然现象；更多是通过心照不宣的同意——也就是说，接受社会中广泛传播

的殖民意识模式和知识形式——而实现的。

被现代殖民者意识形态控制的宗教机构提供了某些最为有效的工具。各种主要宗教都牵涉其中——如伊斯兰教、印度教、儒教，以及当下在非洲和拉丁美洲迅速扩张的基督教福音派和五旬节会，所有这些宗教或宗教派别都起到了突出的作用；但考虑到其漫长的历史，及其与欧洲的征服和殖民活动的密切关系，天主教仍发挥着最为特殊的作用。今天人们已经普遍认识到，在西班牙对美洲的征服和殖民过程中，对西班牙国王的士兵和将军来说，天主教的修道士和牧师在意识形态和道德层面起到了补充作用。教会不仅试图将异教徒转化为基督徒，同时就自然环境和当地人口的能力制定出详细的意识形态结构，去质疑他们进行理性思考乃至成为基督徒，或者至少成为人的能力。天主教会这些种族主义和殖民主义的意识形态建构，最为突出之处或许就在于其恒久性：甚至教皇本笃十六在 2007 年访问巴西时也要重复这些话语。教皇说："基督是救世主，是他们默默期望的救世主。"这里的"他们"指的就是美洲人。"他们接受圣灵，让他们的文化变得硕果累累，让他们得到净化，同时播下无数的种子，从而将他们引向福音的道路。事实上，耶稣的宣言及其福音与前哥伦布时期文化并没有任何隔阂，也非外来文化的强加。"[29]这种意识形态建构，就像教皇的发言所表明的，是且必须是内在于被统治人口的，如此才能让他们相信他们所面对的是已然存在的东西，只是有待去实现而已，而非从外部强加的东西。

当然，对这些表征以及意识形态建构进行批判是非常重要的，就像很多后殖民研究所做的那样，但这些工作也存在着缺陷。意识形态批判总是认为，尽管意识形态已扎根很深，但在最终的分析中，总是外在于那些臣属的主体，至少可与后者相分离。也就是说，关于意识形态和表征的概念还没有认识到现代性—殖民统治—种族主义这个综合体。例如，当一般将种族主义或"种族思维"视为意识形态时，关于种族的话语就呈现为现代性的偏离或失败，虽然这种话语广为传播，但相对来说却远离作为一个整体的现代社会。然而，种族主义就像殖民统治一样，不只是现代性的内在要素，同时也是后者的构成要素。正如卡迈克尔和汉密尔顿（Stokely Carmichael and Charles Hamilton）所述，种族主义不只是个人的偏见和取向问题，而是远远超越了意识形态层面，在权力的治理、经济和社会层面都有所体现，从这个意义来说，种族主义是"制度性的"[30]。赫斯（Barnor Hesse）写道：这样的定义将重点从明显自主的意识形态领域——这个领域中表现为谨慎的相面术以及原生血统的隐喻等加密的观念——转移到了"实践的体制"中。[31]换句话说，赫斯告诉我们，最好不要将种族主义视为

意识形态，而应视为一种治理术（governmentality）。这是一个重要的转变：界定现代性—殖民统治—种族主义综合体的权力关系首先并非事关知识，而是事关行动；因此，我们的批判不应该停留在意识形态和认识论的层面，而是要关注政治和本体论的层面。权力不仅规范意识形式，同时还塑造生命形式，权力完全施加于被统治的主体之上。另外，我们也需注意，权力也是生产性的——不只是外在于主体，行使禁止和压迫的力量，同时更为重要的是，也是从内部生产主体的力量。因此，我们可以将现代性的种族主义和殖民统治视为生命权力，这有助于实现视角的转变。

回到天主教会，我们或许可以将臭名昭著的西班牙宗教裁判所视为生命政治的原型，这些机构到17世纪为止在秘鲁和美洲的其他地方就已经确立起来，成为殖民政权的重要基石。宗教裁判所当然是一种意识形态结构，发展和强化了西班牙人和基督徒的高等身份概念，同时也负责揭露和捕捉教会与国王的异端和敌人。另外，这也是一个高度发达的官僚机构，发明了协议、程序、规章和记录的系统，这些后来便成为现代国家官僚制的构成要素。因此，与其说利马宗教裁判所是前现代非理性的残余，不如说它是现代性的发源地，因为它集合了种族思维、殖民统治、行政结构，生产出了定义现代性的等级制和权力关系。宗教裁判所也许是极端案例，却明确地说明了主体是如何通过诸如真理的坦白，对正确行为的奉行，以及其他实践和过程而得以生产出来。现代性—殖民统治—种族主义的权力从来不只是上层建筑的现象，更是物质基础，贯穿了被统治人口的集体存在，施加在他们身上，从内部生产生命的形式。[32]

如果殖民统治是生命权力的一种形式，内在地发挥作用并生产生命形式，是否意味着反抗无处容身，必然归于失败？瓦赫特尔（Nathan Wachtel）以更具历史性的方式提出问题：16世纪秘鲁的反殖民起义是否彻底被击溃？他回答说，如果我们考虑到战争的局势及殖民状况，答案是肯定的。但根据这些起义得以发展的语境来看，当地的起义也可以采取不同的形式。智利的阿洛柯人采用了欧洲的战争工具，但是秘鲁的印第安人更注重传统的方法，同时也存在很多小范围的消极抵抗形式。但是，瓦赫特尔总结说，我们应该对我们所期望发现结果的翻转采取开放态度。有时，表面上是失败，其实却是成功，反之亦然——衡量失败与成功的标准并不是固定的。[33]这就将我们带回到了更为普遍的理论问题上：生命权力无所不在的渗透和无所不能的作用强加在主体之上，这是否意味着反抗毫无可能？这个问题也呼应了很多对福柯权力研究持反对态度的观点，这些研究者认为，所有内在于权力的都要臣服于权力。为了理解这个问题，我们需要瓦赫特

尔所提出的“视角的翻转”（reversal of perspective）。我们不应该将权力视为第一性，将反抗视为后起现象；相反，这听起来也许有些自相矛盾，但
82 反抗是先于权力的。这里我们就能够理解福柯概念的全部意义，即权力只是作用在自由的主体之上。他们的自由先于权力的作用，他们的反抗只是去争取、扩大以及强化原本自由的努力。在此语境中，徒劳地梦想着外部世界可以提供外在立足点或支撑的地方，这种想法注定是要失败的。

我们的概念筹划也许可以视为一种交错法（chiasmus）。我们的研究从意识形态外部位置，即对现代性—殖民统治—种族主义综合体的研究，转移到生命权力的内部位置，后者以相反的方向进行，从反现代的反抗内部转移到生命政治斗争，这场斗争能够带来断裂和另类世界的建构。

2.2 现代性的矛盾情节

83 阿莱格里亚想象一幅困在黑暗中的世界地图，突然星火燃起，继而有燎原之势，在两个美洲形成了革命燃烧的项链。

——西尔克：《死者年鉴》
（Leslie Marmon Silko, *Almanac of the Dead*）

马克思主义与现代性

面对现代性，马克思主义的传统态度是矛盾的，有时甚至是相互对立的。它包含一个很强的叙事主题，欢呼现代性的进步，将任何反现代的力量都视为迷信和倒退，但也包含一个反现代性的脉络，这主要体现在那些坚持阶级斗争的理论和政治立场中。工人、农民以及其他被资本主义所统治的阶级，他们对资本的反抗构成了现代性内部反对现代性的核心力量。

马克思本人的著作为第一种立场提供了坚实的基础。例如，在《大纲》① 的“资本主义生产之前的诸阶段”中，马克思坚持认为，亚细亚和古代（奴隶）生产方式与资本主义生产方式之间存在着必然的关联。这种对经济史的目的论解读在经济形式和实践之间制造了分裂，这种分裂有时会在同一历史时期出现，在马克思的时代，将一切都引向了资本主义生产方式的核心地位。马克思本人在稍有不同的语境中，也使用同样粗糙的进
84 化论逻辑，断言人体解剖是蕴含着猿体解剖的钥匙。马克思和恩格斯一样，

① 即《1857—1858 年经济学手稿》，一般简称为《大纲》。——译者注

在他的很多著作中都断定，欧洲之外都是“没有历史的人民”，远离资本的发展，停滞在不变的当下，没有能力进行历史创新。[34]这就可以说明，为何马克思对19世纪50年代的反殖民主义起义、农民战争以及那些没有直接加入资本主义生产的工人运动评价甚低。这个视角也让马克思认为，殖民化（如英国对印度的殖民）是进步的必然过程，因为殖民引入了资本主义生产关系。[35]从这方面来说，我们应该说，19世纪和20世纪早期思想界对马克思这方面思想所进行的主要批判，并没有质疑这种分析的目的论和进化论基调。例如，韦伯将宗教、政治、文化以及其他现象也纳入分析，但并没有弱化进步的决定论逻辑。[36]

马克思本人思想中的现代化和进步主义方面，在马克思主义话语体系中得到了大量的繁衍。社会民主思想中“未完成的”现代性概念就是基于类似的预设，虽然这些思想与马克思本人的思想已相去甚远。科学社会主义的漫长传统，以及社会主义的工业发展政策，都来自马克思这方面的思想。产业无产阶级之外的劳动力和反抗遭到忽视，或被视为前资本主义的和原始的暴力形式，这在马克思主义传统中也非常常见。[37]

世界体系理论在继承马克思这方面的思想时，提供了含混但又非常重要的见解。早在布罗代尔（Ferdinand Braudel）的见解中——世界体系理论就是受了他的启发——甚至在更早的资本主义发展形态学理论中，就认为世界市场是通过资本主义出口商品能力的线性增长而得以形成的。这种理论认为，资本会逐渐将整个世界都吸纳入自身之内。这肯定会发生，却不是以简单的或者线性的发展方式。的确，世界体系的视角并没有以绝对线性的发展方式来分析全球的资本扩张：空间的扩张（这是线性的，因为资本主义的整个过程被视为不可逆的）伴随着时间性的封闭，后者描述了资本主义扩张的周期性矛盾。在这些周期及发展过程中（从原始积累到产业集中，再到金融积累，然后就是危机，最后又从头开始），发展的霸权中心在地理上不断转移——从地中海沿岸到大西洋再到太平洋——最后形成了空间的等级乃至排斥的区域。虽然这些理论考虑到周期性变化，但还是坚持资本主义发展和扩张的系统性特征。这种观点虽然谈及了“反体系”运动，但也无法充分说明反现代性的力量：在历史、社会及经济的发展的决定力量中，它无法认识到阶级斗争才是最为根本的；它无法理解资本是一种关系，既连接又切断劳动的力量与资本的统治之间的关系；最后，它也没有充分考虑到那些处于资本主义生产之外的主体的反抗。世界体系理论更为简单的版本依赖发展的阶段论，其中每一个阶段都决定着更高程度的社会进步与经济关系。甚至在最为成熟的理论家那里，世界体系因为没有

认识到反现代性的黑暗力量，也重复了马克思主义与现代性之间的关联。[38]

但是，将马克思主义等同于现代性的进步主义概念，也并不正确。当我们考察马克思主义传统中最为接近阶级斗争和革命行动的理论——那些旨在推翻资本主义现代性的权力并与其意识形态相决裂的理论——时我们就会发现完全不同的东西。20 世纪早期出现的反帝国主义理论和政治筹划，为马克思主义和革命共产主义提供了反现代的重要先例。在卢森堡（Rosa Luxemburg）的作品中，资本主义企业的价值实现与增殖受制于资本主义市场扩张的界限，最为重要的就是殖民地的边界。在这些界限——以及资本通过原始积累的持续过程所进行的扩张能力——中，同时还伴随着集体利润的稳定化，全世界日益被吸纳进资本主义的统治之中。但从卢森堡的视角看来，这种发展带来了诸多矛盾，而她关于矛盾和危机的概念则强调了因为反对资本主义现代性而产生的主体性力量。

资本对国内及国外的非资本主义阶层的破坏越剧烈，它就越发降低了所有工人的生活水平，于是当下资本历史的变化也就越大。这就造成一系列的政治、社会灾难和痉挛，在这些情况下，因为周期性的经济灾难或危机的影响，积累就难以为继。但是，甚至在资本自身所导致的自然经济的停滞到来之前，国际工人阶级就会开始对资本的反抗。[39]

在发展的边界上，资本主义因为反现代性的力量——无产阶级——的反抗而危机重重。

在列宁那里，资本主义危机的主体特征更具戏剧性。尽管在第一次世界大战中，资本主义列强之间因为帝国主义扩张而大动干戈，但反对战争以及反对导致战争的资本主义逻辑的斗争为反资本主义和反殖民主义斗争提供了共同的基础。列宁在《帝国主义是资本主义的最高阶段》——其副标题为“通俗的论述”——中，除了分析了金融资本、银行等之外，还提出，帝国主义战争不仅会为全世界的工人带来苦难和死亡，同时也提供了摆脱隔离彼此的意识形态藩篱的机会。列宁谴责了欧洲国家的那些“工人贵族”，因为他们的沙文主义和改良主义有力地支持了帝国主义；同时他又认为，存在反帝国主义斗争的可能，这种斗争可以将“10 亿人（殖民地加半殖民地）”与“‘文明’国家资本的雇佣奴隶”[40]联合起来。这种对抗资

本主义现代性的共同斗争激发了共产主义运动，同时也完全脱离了进步主义话语中的决定论和目的论。

毛泽东继承了革命共产主义的思路，并在反现代性的力量中对此进行了强化。毛泽东认识到，中国的经济与社会发展不能通过模仿现代性的模式而得以实现。若想改革政府结构，改变工人生活水平，将他们从资本主义统治中解放出来，就需要另一条道路。当然，毛泽东对农民政治角色的肯定是对正统马克思主义的极端重要的修正，这主要体现在他对斯大林主义经济学思想的强有力批判之中。[41] 汪晖指出，甚至在毛泽东最为极端的现代性筹划中，也存在着强烈的反现代性要素。他解释说，这种“反现代的现代性”，其特征就在于将晚清以来的中国思想，与革命共产主义传统中的反现代性思想结合了起来。[42]

一旦我们认识到革命共产主义思想中所存在的反现代性潮流——我们必须承认，这种潮流甚至在我们所提及的作者那里也总是含混的，也总会混杂着现代性与进步的观念——我们就必须对马克思的著作另眼相看，因为有些著作并不支持我们前面所提及的现代性路线。在其生命的最后时光，即19世纪70年代的下半叶，经过了数十年的《资本论》写作以及创立共产国际的努力之后，马克思开始注意财产的前资本主义或非资本主义形式，并阅读了一些现代人类学和社会学的作品，如路易斯·摩尔根（Lewis Morgan）、马克西姆·柯瓦列夫斯基（Marksim Kovalevsky）、约翰·菲尔（John Phear）、亨利·梅因（Henry Maine）、约翰·拉伯克（John Lubbock）以及毛勒（Georg Ludwig Maurer）等。他由此发展出一个假说：资产阶级私有财产只是诸多财产形式的一种，而资本主义财产的规则所以能够成立，是因为残忍而复杂的规训性训练。于是，他推翻了19世纪50年代所发展的“资本主义以前的状态”的僵化理论，开始质疑以下观点，即经济规律可以独立于历史与社会环境而自行运作，并将自己的视角拓展到欧洲中心主义的界限之外，将欧洲的历史放在全球视角的考量之下——而在全球范围内也存在着根本性的差异。

马克思与其早期关于现代的“进步”预设相决裂，这还要归功于他在19世纪70年代后期所接到的一个请求，即让他在俄国两个革命团体间进行裁判：一方引用马克思的著作，坚持认为俄国在共产主义斗争开始之前，必须发展资本主义；另一方则认为，在俄国的农村公社米尔（mir）中已经存在共产主义的基础。马克思发现自己处于尴尬的位置，因为，虽然他的主要著作都支持前一种观点，但他当时的想法却同意后者。马克思试图调和这两种观点，在给查苏利奇信件的草稿中他宣称，为了回答这个问题，

“我们必须从纯理论回到俄国现实中来”①。马克思在另外一封信中解释，《资本论》中所描述的西欧摧毁公社财产的历史必然性，并非代表普遍历史，不一定适用于俄国或任何其他地区。马克思写道：“要把我关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成一般发展道路的历史哲学理论，一切民族，不管它们所处的历史环境如何，都注定要走这条道路”[43]，那就大错特错了。事实上，在俄国，革命的任务是要去阻止威胁到俄国公社的资本的“进步主义”发展。马克思接着说道：“如果革命在适当的时刻发生，如果它能把自己的一切力量集中起来以保证农村公社的自由发展，那么，农村公社就会很快地变为俄国社会新生的因素，变为优于其他还处在资本主义制度奴役下的国家的因素。”[44]对反现代性力量的肯定，以及巴里巴尔的“反进化主义”（anti-evolutionist）是否揭示了马克思的内在矛盾？果真如此的话，这也是一个健康的矛盾，可以丰富他的思想。[45]

马克思在通信中已经察觉到却没有详细论述的一个重要问题就是，反现代性的革命性力量就深深植根在共同性之中。马里亚特吉（José Carlos Mariátegui）② 在认识欧洲内部和外部反现代性的反抗方面有着得天独厚的优势。在20世纪20年代踏足欧洲，并研究了那里的社会主义和共产主义运动之后，他回到了祖国秘鲁，并且发现，安第斯当地的公社（ayllus）也处于类似的基础之上。当地的公社维护并保存对土地的共同所有权、共同劳动以及公社的社会组织，在马里亚特吉看来，这些都与革命前的俄国农村公社非常类似，这也正是让马克思颇感兴趣的米尔。他写道：“尽管有一百年的共和立法，但印第安人并没有成为个人主义者。”他们基于共同性，在公社里进行反抗。[46]马里亚特吉当然认识到传统印加社会中的神权与专制要素，但也在其中发现了共同性，后者可以成为反抗的基础。在与欧洲共产主义的接触中，他认识到当地人民和“印加共产主义”社会形式的重要性以及潜能。当然，这并非前哥伦布时代的残余，也并非欧洲政治运动的一个衍生品，而是源自对现代社会的反抗。我们应该将欧洲内外的反现代性视为共同性的社会表达。

社会主义发展

虽然马克思主义理论传统对现代性有着矛盾的态度，但社会主义国家

---

① 中文见《马克思恩格斯选集》，2版，第3卷，767页，北京，人民出版社，1995。——译者注

② 何塞·卡洛斯·马里亚特吉：秘鲁马克思主义先驱，他是1926年成立的秘鲁社会党的理论家，这个党在他去世之后更名为秘鲁共产党。——译者注

的实践与现代性之间却有着更为显著的密切关系。发生在俄国、中国以及古巴的三场伟大的社会主义革命——尽管导致这些革命的斗争都贯穿着反现代性的强大力量——结果都坚决追求现代性的筹划。正如诸多作者所论述的，那些主要的资本主义国家在整个20世纪，一直致力于在其他国家推广和强加发展的意识形态和经济政策——这些政策被宣传为有百利而无一害，实际上却再生产了现代性—殖民统治的全球等级制。然而，社会主义国家的筹划却同样致力于发展的观念，颠倒性地重复了它们所反对的资本主义国家的权力图式与结构。对帝国主义的批判依然是后革命时代的社会主义国家的意识形态支柱，但它也不得不与对发展主义的政治经济学的推广相伴而行。

正如我们之前所说，在布尔什维克取得胜利之前，在革命思想中有很强的理论取向认为，社会主义的目标与其说是解放，不如说是更高的发展，有人甚至认为，要重复主要国家的现代化甚至在其基础上进行改善。作为国民的人民与社会主义国家的建构，要服务于发展主义意识形态，这就忽视了另类需求与本地传统的自主发展。有时，一般认为国民经济发展是不得已的任务，以赶上资本主义国家，但更多时候其却被视为终极的目标。当然，批评发展并不意味着拒绝经济的繁荣（恰恰相反!），正如对现代性的批判并不意味着反对理性或者启蒙一样。如前所述，这需要我们采取不同的视角，从而认识到现代性和发展计划的继续只是复制了等级制——这正是前两者的根本特征。[47]

现代性的矛盾以及社会主义国家中经济政策的发展主义，在列宁1898年的《俄国资本主义的发展》中已显出端倪。列宁所肯定的经济发展的现代模式直接与这本书中对底层阶级的“前现代”或反现代对抗的赞扬相冲突。他试图用延宕的方法去解决这个矛盾：经济发展是有必要的，这样才能让底层阶级成熟，从而对资本主义统治进行有效的抵抗。但我们要注意，无论何时，当列宁通过延宕的方法去解决矛盾时——最明显的例子是国家的消亡理论——他是在掩盖真正的问题。转变的过程或者过渡永无尽头，矛盾永远存在。在这里，列宁所缺乏的并非革命斗争的精神，而是对资本主义意识形态及其进步观念的神秘化功能的有效分析。[48]同理，社会主义国家的发展主义意识形态以及经济政策并没有背叛革命的力量和理论，而是弱化了这种矛盾——过分强调现代性进步的一面，却忽视了反现代性的要素。

毫不奇怪的是，在20世纪最后几十年，当现实存在的社会主义的“伟大希望”（great hope）逐渐失去吸引力时，三个伟大的社会主义实验都陷

入共同的危机之中。在苏联，其发展模式不就是解放的远景转变成资本主义发展的语言吗？它想象着通过发展阶段论，通过将资本主义现代性蹩脚地吸纳进社会主义的修辞并作出相应修改，就可以摆脱经济依附。马克思主义被简化为进步主义的进化理论，反现代性的所有要素都被该理论排斥为落后的、欠发达的。苏联的危机波及社会发展的方方面面，如政治结构的民主地位、官僚制精英的统治机制以及苏联准殖民扩张所造就的地理环境。

在中国，危机没有导致崩溃，而是促成体制的演化，这种演化在对劳动所进行的资本主义组织的路线中优化了高度集权化的政治管理。① 这可以通过社会主义的、官僚制的或中央集权化的方法来实现，也可以通过更加分权的方式，在统一的全球市场的框架下——这个框架通过工资的不平等以及恶劣的劳动条件，提供利润和竞争性优势——赋予市场力量以足够的空间和支持。中国通往新自由主义的道路与资本主义国家有所不同，其私有化是有限度的，国家控制依然很强，城乡之间出现了伴有等级制的新的阶级分化，等等，但是其效果却是非常明显的。如果我们稍作回顾的话，中国当下的新自由主义政权让我们更加清楚地认识到，发展主义的意识形态与社会主义政权是多么的若合符节。

最后，古巴故步自封，到目前为止控制住了危机所导致的后果，虽然有社会主义之名，但其最初的构成要素已杳然无踪。同时，危机所带来的巨大压力也会持续产生深远的影响。古巴必须不断拒绝那个充满危险的选择：苏联经验的灾难性终结或者中国的新自由主义发展。

同样的社会主义意识形态在那些所谓的欠发达或发展中国家中，从印度到东亚国家，从非洲到拉丁美洲，也产生了数十年的影响。这里，在资本主义的发展理论和社会主义的依附理论之间存在深刻的连续性。[49] 现代性和现代化的计划，成为控制和压制反现代性力量的关键要素，而后者源于革命斗争。“民族发展”和“全民国家”的观念不断给出幻象式的承诺，实际上不过是大国为现存的全球等级制提供合法性而已。事实上，名义上是“全体人民的联合”，实际上却是组织起来的政治操纵，后者假装克服了阶级冲突（其实只是压制了而已），因此淆乱了左和右的政治意义，同时还有法西斯主义和共产主义的差别。这种（打着社会主义旗号的）现代

---

① 原文如此。国外有很多学者（包括马克思主义者）都把中国特色的社会主义视为资本主义，哈特和奈格里也是如此。这种看法是否成立，相信读者自有鉴别。包括下文提到的所谓“中国通往新自由主义的道路”等说法也是如此。——译者注

性的反动计划在经济危机时表现得最为明显：这是苏联20世纪30年代恐怖经验的一部分，在某些方面这些经验还在重演，不过不是以“全体人民的联合”的名义，而是以所谓的中间派主义（centrism）表现出来——左右派的竞选政党力量都疯狂涌入议会，并秉持民粹主义的立场，巴里巴尔（Étienne Balibar）将其称为“中间派的极端主义”[50]。

这三场伟大的社会主义经历的“错误立场”——我们反讽地借用苏联官僚所使用的古老术语——与其说是因为资本主义发展的进步主义规范而内化进了“现实存在的社会主义”的统治阶级的意识之中，不如说是因为如下吊诡的现象，那就是，这些规范内化的程度太弱。尽管这些社会主义的实验失败了，但俄罗斯和中国的资本主义却高歌猛进。在经过相对短暂的危机之后，这类国家又重回资本主义道路，与脱离资本主义的发展时相比，变得富强了。历史证明，“现实存在的社会主义”是原始积累和经济发展的强大推进器。除了其他创新，在欠发达的情况下，它发明了资本主义国家只有在周期性危机时才会使用的工具（如凯恩斯主义）；它预见并将治理的工具规范化，从而控制（我们在第四章将会看到的）例外状态，这种例外状态在当下全球秩序中也会不断得到利用。考虑到当下全球资本主义发展的穷途末路，“现实存在的社会主义”的危机就变得极具当下相关性。**这正是说的阁下的事情。**①

但是，如果忘记或者低估俄国、中国以及古巴的社会主义革命如何帮助和鼓舞全世界的反帝国主义和反资本主义的解放运动，那就大错特错了。我们应该慎之又慎，在批判它们的时候，并非要强化主导意识形态的伎俩，将这些革命从记忆中抹去。每一场革命都激发了斗争的发展，在全世界范围内，以病毒传染的方式，将它们的希望和梦想传播给其他运动。事实上，在历史的当下时刻，去现实地计量社会主义国家的明确危机到底在多大程度上帮助或者阻碍了解放运动，或许是大有裨益的。也就是说，如果我们说始于1917年的“短暂的20世纪”在1989年终结，那也绝非意味着共产主义的希望和运动终结了，而是意味着新的世纪开始了。我们会评估今天反现代性的力量在资本主义全球化的进程中所起到的抵抗作用，并且试图摸索出一条道路，从发展主义意识形态的牢笼中逃脱出来——社会主义国家也囚禁在这个牢笼之内。

---

① 只要换一个名字，这正是说的阁下的事情（Mutato nomine de te fabula narratur），这句话引自贺拉斯《讽刺诗集》第1卷第1首。马克思也引用过。参见《资本论》，中文2版，第1卷，8页。——译者注

无论如何，我们从这段历史中可以明确地看到，解放斗争不能以现代性和发展阶段论来进行阐发。在社会主义革命和民族独立的斗争中，那些没有得到实现的反现代性力量，又在我们的时代再度出现。当切·格瓦拉试图与结构性的决定论以及社会主义的历史线性发展思想——在他看来，这些只不过复制了资本主义现代性的基本特征——决裂时，他似乎在他生命的最后时刻察觉到了这个问题。他写道："使用资本主义遗留给我们的迟钝武器，去实现社会主义的梦想，这只能是死路一条。如果要建成共产主义，就必须同时建设新的物质基础，塑造新的人性。"[51] 切对于社会主义发展主义的制约要素当然有着第一手的认识。在古巴革命成功之后，他就任古巴国家银行行长以及工业部长。但在 1965 年，他从公众视野中神秘消失，加入到革命斗争中去，先是在刚果，后来是玻利维亚，并最终在那里牺牲。有人认为，切离开古巴和自己的岗位是因为浪漫主义者对冒险的无尽追求，或者不愿意承担国民经济建设的艰巨任务。但在我们看来，他的行为是对社会主义国家官僚制和经济紧身衣的拒绝，是对发展主义意识形态的拒绝。在这种国家内，他希望塑造的共产主义的新人性是不可能找到的。他重返丛林，其实是一次破釜沉舟的努力，试图去重新发现他所知道的解放斗争时期的反现代性力量。今天我们比切所处时代更清楚地认识到，只有自下而上的运动，只有立足于生产与政治过程基础之上的主体性，才有能力去构建创新意识和转变的意识。这种意识不再从知识分子团体那里灌输而来——这曾经是所谓的科学社会主义的有机组成部分——而是源自工人阶级和诸众，正是他们自主地、创造性地提出了反现代性和反资本主义的希望与梦想。

卡利班脱离辩证法

在现代性的历程中，怪物总是在理性主义和启蒙运动最为激进的筹划中不断出现。在欧洲，从拉伯雷到狄德罗，从莎士比亚到雪莱夫人，怪物总是呈现出与众不同的畸形以及令人恐惧的超常状态，就好像现代理性的框架难以容纳它们非同寻常的创造性力量一样。同样，在欧洲之外，统治者也将反现代性的力量视为怪物，从而对它们的力量进行约束，并将对它们的统治合法化。拉丁美洲印第安人用人来献祭的故事，就可以用来为 16 世纪的西班牙人的残忍、暴力以及疯狂作辩护，就好像食人族的观念为后来的非洲殖民者提供口实一样。16、17 世纪遍布欧洲和美洲的猎杀女巫、烧死女巫以及审判女巫现象提供了另外一个例证，说明反现代性的力量如何被诬蔑为非理性以及迷信，从而背叛了理性和宗教。事实上，猎杀女巫

的现象主要出现在那些当时发生过大规模农民起义的地方，而这些起义往往是女性所领导的，旨在反对殖民统治、资本主义统治以及父权制。[52]但是，现代性在处理怪物问题方面也存在困难，因此试图将他们作为狂热想象中的幻象或虚构，就此打发掉。马克思写道："柏修斯需要一顶隐身帽来追捕妖怪。我们却用隐身帽紧紧遮住眼睛和耳朵，以便有可能否认妖怪的存在。"[53]但是，怪物是确实存在的，我们应该仔细看、用心听，从而去理解，关于现代性，它们到底要告诉我们什么。

霍克海默和阿多诺试图通过将反现代性的怪物——如非理性主义、神话、统治以及野蛮等——与启蒙置于辩证关系中，从而去把握它们。他们 *96*
写道："我们毫不怀疑，社会中的自由不可能脱离启蒙思维。但是，我们也认为我们清楚地说明了这种思维的概念，以及具体的历史形式和这些形式纵横交错的社会机构，已然包含了倒退（即启蒙的颠倒）的种子，这种现象在今天可谓举目皆然。"[54]他们认为，现代性与其反面紧密地捆绑在了一起，这就不可避免地导致自我毁灭。霍克海默和阿多诺在 20 世纪 40 年代初期流亡美国，他们写作《启蒙辩证法》就是为了解释纳粹在德国的崛起，以及在这个政权中理性和野蛮的难解难分。在他们看来，纳粹并不是什么反常的人，而是现代性本质的一种症候。他们认为，无产阶级也服从同样的辩证法，即无产阶级自由和理性的社会组织计划，反倒不可避免地为极权的、严格管制的国家提供了条件。霍克海默和阿多诺看不到这种辩证法的吸纳或解决，只看到现代性理想不断产生的灾难，其结果就是，我们并没有走向一个更为人性的社会环境，而是陷入新的野蛮主义。

因为与马克思主义思想中带有目的论色彩的现代化思路的大胆决裂，霍克海默和阿多诺的论述是极为重要的，但是在我们看来，在将现代性与反现代性构建为辩证的关系时，他们犯了两个错误。首先，这个公式将反现代性的力量同质化了。有些反现代性力量，如纳粹，事实上犯下了恐怖的恶行，奴役了人民。但是其他反现代性力量通过不可制服的自由而挑战了等级制和主权的结构。其次，通过将这种关系限制在辩证法内，霍克海默和阿多诺将反现代性确立为现代性的对立面，甚至与后者相矛盾。如此，辩证法就导致了关系的停滞，而不是运动。这就可以说明为何霍克海默和 *97*
阿多诺看不到出路，反而认为人类注定要在对立面的游戏中被奴役下去。问题部分就在于他们没有认识到反现代性形象内部所存在的差别，因为这些角色中最为强大、同时我们也最感兴趣的并非与现代性处于沉思的、否定的关系之中，而是保持了对角线的关系，并非单纯地反对一切现代和理性的东西，而是要创造出新的理性以及新的解放形式。我们需要走出霍克

海默与阿多诺辩证法所设定的恶性循环，认识到反现代性的怪物、解放的怪物如何总是超越现代性的统治，指向另一条道路。

摆脱这种辩证法的一个途径就是从现代性怪物的立场去看待这种关系。例如，莎士比亚《暴风雨》中的怪物——畸形的卡利班（Caliban）是一个强有力的象征，代表了被殖民的土著，他们被描述为恐怖的、充满威胁的怪物（卡利班这个名字同时可以理解为食人族的变位词，意味着加勒比岛上在殖民期间被消灭殆尽的加勒比人）。魔法师普洛司帕罗（Prospero）叙述说，他想要成为这个怪物的朋友，并对它进行教化，而一旦它威胁到他的女儿米兰达（Miranda），他便只能将卡利班囚禁起来。根据经典的记述，土著的怪异和野蛮为欧洲以现代性的名义进行统治提供了合法性。但是，他们不能简单地将卡利班杀死或者驱逐。“我们不能没有他，”普洛司帕罗向米兰达解释道，“他为我们生火，给我们砍柴，为我们服务。这于我们有益。”[55]他们需要怪物的劳动，因此必须把怪物留在岛内。

卡利班的形象在加勒比地区20世纪的反殖民斗争中成为反抗的象征。殖民者所制造出来的野蛮形象从另外一个角度被重构，以叙说被殖民者的痛苦故事以及他们反对殖民者的解放斗争。雷塔马尔（Roberto Fernández Retamar）写道：“普洛司帕罗侵略了我们的岛屿，杀死了我们的祖先，奴役卡利班，并让卡利班学习他们的语言，这样他就能理解卡利班。于是，卡利班只能用习得的语言去诅咒他——除此他没有别的语言，只能祈祷‘红色瘟疫’（red plague）去报复他。据我所知，没有什么比这个隐喻能更好地表达我们的文化境况，我们的现实……我们的历史，我们的文化，如果不是卡利班的历史和文化，还能是什么？”[56]卡利班的文化就是反抗的文化，利用殖民统治的武器反戈一击。对雷塔马尔来说，古巴革命的胜利就是卡利班对普洛司帕罗的胜利。瑟赛尔（Aimé Césaire）① 也以类似的思路重写了莎翁的剧本，被普洛司帕罗长久奴役的卡利班最后赢得自由，但不是通过打破束缚他身体的锁链来现的，而是通过将他从怪物形象的意识形态中解放出来实现的——这种怪物形象意味着欠发达、无能以及低人一等，而这种形象已经被内化了。因此“卡利班的理性”成为非洲—加勒比思想的隐喻形象，在与欧洲经典保持距离和自主性的前提下发展起来。[57]

这个反殖民的卡利班为我们走出霍克海默和阿多诺所深陷的辩证法提供了出路。从欧洲殖民者的视角来看，怪物就徘徊在理性与疯狂、进步与野蛮、现代性与反现代性的辩证斗争中。但是，从被殖民者的视角来看，

① 来自法属马提尼克岛，法农的导师，既是作家也是政治家。——译者注

在他们寻求解放的斗争中，卡利班和殖民者有着同样多的理性和文明——如果不是更多的话。如果要说他是怪物，那只是因为他对自由的渴求超越了生命权力的殖民关系的界限，打断了辩证法的锁链。

若要认识怪物的野蛮力量，我们有必要回到欧洲哲学的另外一个时刻，这个时刻除了表达典型的种族主义以及对他者的恐惧，同时也强调了怪物进行自我改造的能力。斯宾诺莎收到他的朋友巴林（Pieter Balling）的一封来信，信中将他儿子最近的死亡与他总不时听见儿子的声音联系起来。斯宾诺莎在回信中说出了他自己的幻觉：有天早上，天已经变亮，我从很深的梦境中醒来，发现那些梦境中的形象依然在我眼前，栩栩如生，就好像 *99*
这些事物真实存在一样——尤其是有个黑皮肤的、患疥癣的巴西人，而这个人我从来没见过。[58] 这封信最值得注意的地方在于其对黑人的种族主义建构，将患疥癣的巴西人视为类似卡利班的存在，这主要源于斯宾诺莎从荷兰商人和企业家（尤其是荷兰的犹太人）那里得到的二手知识，他们于17 世纪就开始在巴西经商。当然，斯宾诺莎在欧洲哲学家中绝不是唯一一个使用种族主义意象的人。经典作家中有很多人——首当其冲的就是黑格尔和康德——不仅把非欧洲人、尤其是那些深色皮肤的人看作非理性的代表，而且也从理论上论证他们低下的思考能力。[59] 然而，如果我们就此打住，就会错过斯宾诺莎所描述的怪物的有趣之处，因为接下来他会解释，这个怪物如何为他构成了想象的力量。对斯宾诺莎来说，想象并非创造幻觉，而是真实的物质力量。这是可能性的开放领域，在其中我们可以认识到一个身体与另一个身体的共同之处，由之而产生的共同观念是理性的基础和筹划的工具，这个筹划就是旨在增强我们思考和行动的力量。但对斯宾诺莎来说，想象总是逾越性的，它将超越现有知识和思想的界限，为改造和解放提供可能性。他描述的这个巴西怪物就不只是殖民心态的象征，同时也是一种表达了逾越性的、野蛮的想象的力量。当我们将反现代性的所有形象都化约为相反身份之间互相驯服的辩证法游戏时，我们就错过了这些野蛮想象的解放性可能。[60]

当然，过去存在、当下依然存在的反现代性力量也可能一点也不具有解放性。霍克海默和阿多诺在纳粹的筹划中正确地看到了反动的反现代性，我们在很多现代筹划中也能看到，如种族清洗、3K 党的白人至上主义幻想，以及美国新保守主义统治世界的美梦。这些筹划的反现代性要素，就 *100*
在于如下尝试：在现代性中心打破关系，同时让统治者可以免受被统治者的干扰。从科尔特斯（Juan Donoso Cortés）到施米特的主权学说之所以是反现代的，就因为他们试图去打破现代性的关系，通过解放主权者，终结

处于其核心的斗争。这些理论所主张的所谓政治自主性，不过意味着统治者游离在被统治者之外，由此他们可以免受后者的挑战和反抗。当然，这种梦想只是幻象，因为没有被统治者，统治者也无法存活下去，正好像没有了卡利班，普洛司帕罗也难以为继一样，且最终来说，没有了讨厌的工人，资本家也难以为继。但这个幻象却一直存在，直到今天依然在引发无法言说的悲剧。这些怪物是噩梦的真实构成。

这就赋予了我们去分析反现代性力量时双重的积极任务。首先，要区分两种反现代性观念：一种是旨在解放主权权力的反动的反现代性观念；另一种则是解放性的反现代性，旨在通过肯定反抗和扩大被统治者的自由，去挑战和颠倒等级秩序。其次，认识到这些反抗和自由如何逾越了统治的关系，现代权力中的任何辩证法都无法恢复原来的统治。这些怪物拥有释放创造性力量的诀窍，去超越现代性与反现代性的对立。

2.3 另类现代性

Mesrin：你从哪儿来？

Azor：世界。

Mesrin：你说的是我的世界？

Azor：哦，这我倒不知，因为有好多世界！

——马里沃：《争议》

(Marivaux, *La dispute*)

在这个世界中，还有许多世界的可能。

——萨帕塔口号

(Zapatista slogan)

怎样才能不陷入反现代性之中

目前为止，我们至少从三个方面考察了作为反抗形式且内在于现代性的反现代性。首先，这并非要防止现代性的扩张，从而保存前现代或非现代的要素，而是在现代性的权力关系内去争取自由。其次，反现代性并非在地理上外在于现代性，而是与现代性共生。我们不能说欧洲领土是现代的，而殖民地是反现代的，正如被统治的地区同样现代。反现代性也贯穿着主导世界的历史，如奴隶造反、农民起义、无产阶级斗争以及所有的解

放运动。最后，反现代性并非暂时外在于现代性，因为前者并非作为一种反动单纯生发于现代权力的运作之后。事实上，反现代性总是先在的，正如反抗等级制和宰制的自由主体总是先于权力关系一样。现代性需要作出回应，去驯服这些解放性力量。

但是，当我们认识到解放斗争的野蛮、过度和不可驯服的特征时，我 *102*
们就遭遇了反现代性概念和实践的界限。事实上，正如现代性难以摆脱自己与反现代性的关系一样，反现代性与现代性最终也难解难分。这也是反抗之概念与实践的一般界限所在：容易陷入二元对立的怪圈。我们需要从反抗转移到另类模式，从而认识到解放运动可以取得自治，并摆脱现代性的权力关系。

全球化反抗运动的标语或许可以启发我们走出这个困局。20 世纪 90 年代末和 21 世纪初，当大规模的游行示威出现在北美和欧洲全球体系领导的会议门口时，媒体很快将这种运动称为“反全球化”。这些运动的参与者对这个称呼非常不满，因为他们虽然挑战了当下的全球化形式，但其中绝大多数参与者并不反对全球化本身。事实上，他们提议的另类全球化模式，也同样关注全球贸易关系、文化交流以及政治进程，而且，这些运动本身就构建了一种全球网络。他们自己提议的名称不是“反全球化”，而是“另类全球化”（在法国是 *altermondialiste*）。这种术语变化就揭示了一条对角线（diagonal line）①，摆脱了全球化和反全球化对立的目光短浅的游戏，将重点从反抗转移到了另类模式。

类似的术语转换也置换了关于现代性与反现代性的讨论。另类现代性与现代性存在对角线关系。它既与现代性的等级制相冲突，也与反现代性相矛盾，将反抗的力量更为清晰地引向自治领域。但我们应该马上注意到，另类现代性也容易招致误解。对有些人来说，这个术语可能意味着一种改良主义过程，让现代性去适应新的全球境况，同时保持其根本特性。对其 *103*
他人来说，这可能意味着现代性的另类形式，尤其是从地理和文化的角度所作出的定义，如中国的现代性、欧洲的现代性、伊朗的现代性等。在我们看来，“另类现代性”意味着与现代性及其权力关系的彻底决裂——正是后者规定着前者，因为在我们的概念中，另类现代性既是从反现代性传统生发而来，同时又脱离了反现代性，它超越了二元对立和反抗。

---

① 这个词应从几何学的意义来理解，既非指向正向，也非指向反向，而是对角线的方向，即既不是“→”，也不是“←”，而是“/”。——译者注

法农关于“被殖民知识分子”进化阶段的论述为我们提供了最初的指导，引领我们从现代性和反现代性走向另类现代性。在法农所定义的第一阶段，被殖民知识分子被最大限度地整合进欧洲文化和思想之中，认为一切现代的、好的和正确的事物都源自欧洲，从而贬低殖民地的过去与当下文化。这种被整合的知识分子比欧洲人更加现代和欧洲化，除了他们深色的皮肤。少数勇敢的被殖民知识分子进入第二阶段，反抗思想中的欧洲中心主义与殖民权力。法农解释道：为了保证自己的拯救，为了逃脱白人文化的至上神话，被殖民知识分子认识到必须回归自己未知的根源，并且无论如何，让自己委身于野蛮的人民。[61] 在宗主国，也很容易发现那些反现代的知识分子在种族、性别、阶级或性方面采取类似行动，逃脱并挑战现代性的制度化等级制，同时肯定被殖民人民的传统和身份，并以此为基础和指针。法农认识到反现代性知识分子立场的高贵，同时也警告其中可能的陷阱，即要小心民族意识、黑人性（negritude）① 以及泛非洲主义。其危险就在于：对于身份和传统的肯定，无论是钟情于过去的苦难还是光荣，都会确定一个静态的立场，虽然这种立场与现代性的统治是对立的。知识分子需要避免陷入反现代性的迷局中，从而进入第三阶段。“坚持传统或者恢复被忽略的传统不仅是逆历史潮流而动，而且也是与自己的人民为敌，”法农继续写道，“当人民为反对无情的殖民主义而支持武装或者甚至是政治斗争时，传统的意义就发生了改变。”[62] 身份不再是固定不变的，而是必须被转化为革命性的生成。对法农来说，革命过程的最终结果必须是新人性的创造，这就超越了现代性与反现代性的静态对立，而呈现为动态的创造性过程。从反现代性到另类现代性的转变过程，并非由对立、而是由断裂和改造所构成。

在考察反现代性与另类现代性之界限的时候，近些年在美洲和太平洋地区兴起的本土性运动和话语成为一个特别复杂的领域。当然，反现代性的经典领域就是：自欧洲人入侵以来，对本土传统和身份的肯定就成了进行防御的强有力的武器。但吊诡的是，在某些社会，尤其是那些公民权利基于历史条约的社会，如澳大利亚、新西兰和加拿大，权利的诉求与传统和记忆的保存是互相关联的。这些社会会惩罚那些偏离身份的行为。根据普遍流行的自由主义的文化多元主义意识形态，本土的主体被号召，乃至被要求符合本真的身份。[63] 尽管如此，当下有很多本土运动和话语能够逃

① 黑人性出自塞泽尔 1939 年发表的长诗《还乡笔记》。这是一个旨在恢复黑人价值的文化运动，提出了“黑人应以黑人文化传统自豪”的论点。——译者注

脱反现代性的陷阱，并走向另类现代性。

反现代性与另类现代性立场的含混关系是可想而知的，例如，在20世纪80年代早期由巴塔拉（Guillermo Bonfil Batalla）所辑成的拉美本土理论家选集的序言中，巴塔拉这样解释，所有作家所坚持的印第安性（Indian-ness）筹划事实上都意在消灭“印第安人”。这种消灭对他来说，并非意味着在身体上消灭印第安人，虽然这是过去五百年现代性筹划的一个间接副产品。他也不是说，通过在拉美进行自由主义寡头所推行的“现代化”政策，对本土人口进行西班牙化和同化，通过通婚、移民和教育让“印第安人”消失，从而将本土文明送进博物馆。相反，消灭印第安人的计划是要清除殖民者所创造的身份，因此这是建立在反现代性的坚实基础之上的。对我们来说，关键就在于后面的争论。一旦殖民身份被清除，接下来的一个选择就是去恢复“本真”的身份——如基切人（Quiché）、玛雅人、克丘亚人（Quechua）、艾玛拉人（Aymara）等——就像他们在与欧洲文明遭遇之前就已经存在的一样，并且有着自己传统的社会组织模式和权威。这样一种观念依然内在于反现代性的传统之中，处在法农所说的第二阶段。巴塔拉在这本书及其他著作中的话语，依然封闭在反现代性的身份构成中，但是他没有提出通往新选择的方向。他写道：“少数族裔的身份并不是抽象的、非历史的隐德来希（entelechy），这并非一个外在于社会生成的维度，或者一个永恒不变的原则。”[64]这种社会生成的概念揭示出走出本土主义反现代性的可能性，从而走向本土的另类现代性。

小说家西尔克（Leslie Marmon Silko）是另类现代性理论家中最为有趣的一位。她的小说展现了土地的盗窃、私有产权的统治、军国主义以及现代统治方式的其他方面如何日复一日地摧毁不计其数的土著美洲人的生活。西尔克小说中最为独特的地方就是混杂、运动和转变的过程，正是这些因素破坏了身份与传统的反现代性结构。其作品中充满着混血儿——印第安人与黑人的混血、印第安人与白人的混血，以及被氏族驱逐的印第安人和其他杂交人种，这些人在沙漠中一直在穿越边界。她的主角永远不会忘记过去、长者的智慧以及祖先的经典，但是为了让传统保持活力并领会古代的禁忌，他们需要不断地创生这个世界，并在这个过程中改造自己。土著美洲人需要持续地改造自身的实践、知识以及仪式，从而维持自身的力量。在西尔克的世界中，如果既想对破坏者进行反抗并维持生存，同时又保护自己从过去继承而来的最为珍贵的财富，那么革命是唯一的选择。[65]

墨西哥争取土著权利的萨帕塔主义（Zapatista）① 运动，为另类现代性提供了明确的政治典范。萨帕塔主义者拒绝采用传统的策略，将权利与身份相挂钩：他们既不要求获得与其他身份相同的对土著身份的法律认同（从而认同实证法的传统），也不认为（根据自然法）就国家来说，传统的土著权力结构和权威至高无上。事实上，对大多数萨帕塔主义者来说，政治化的过程已经导致了与墨西哥政府的冲突，同时，也意味着他们拒绝本地共同体的传统权威结构。于是，当他们在1996年与塞迪略（Ernesto Zedillo）政府就圣安德烈土著权利与文化协议进行协商时，自治和自决权就成了引领萨帕塔主义运动的主导原则。但是，当政府无法履行协议时，萨帕塔主义者就开始组织一系列的运动，通过设立地方自治行政席位以及“善好政府委员会”，将其原则付诸实施。尽管萨帕塔社区的成员主要是土著，尽管他们与种族主义进行持续不断的艰苦斗争，但他们的政治并没有寄托在固定的身份之上。他们并不要求“成为我们自己”的权利，而是要求“成为我们想成为的自己”的权利。这些运动原则和自我转变使得萨帕塔主义者得以摆脱反现代性的陷阱，从而走向另类现代性。[66]

另类现代性不只是要加入到反现代性斗争的漫长历史中去，同时也要和现代主权与反现代抵抗之间所存在的僵化辩证法进行决裂。从反现代性到另类现代性的转变过程中，传统和身份得到了改造，与此同时，反抗也获得了新的意义，可以致力于另类秩序的建构。如前所述，为反抗奠定基础的自由走到了前台，构成了一个事件，去宣告新的政治筹划。这种另类现代性的概念让我们可以很好地区分社会主义与共产主义：社会主义在现代性与反现代性之间莫衷一是，而共产主义必须与共同性建立直接的关系，从而与现代性和反现代性同时决裂，并发展出另类现代性的道路。

科恰班巴②的诸众

另类现代性不只事关文化与文明，同时也与劳动和生产相关联。在整个现代时期，人们一直认为这些斗争领域互不相关，甚至彼此排斥。很多地方都有这种陈腐的观念——虽然并不全错——那就是，劳工斗争是由产业工人阶级在现代性筹划中所进行的活动，文明斗争则是有色人种与土著在反现代性筹划中所进行的活动。从文明斗争的角度来看，劳工运动的目

① 萨帕塔民族解放军是位于墨西哥东南部恰帕斯州的一支农民武装，这个组织把争取“土地与自由”作为行动口号，致力于反对新自由主义全球化。——译者注

② 玻利维亚中部城市，科恰班巴省首府。——译者注

标和政策可能与统治阶级的一样有害，可能会重复他们的种族主义行为，并推广他们欧洲中心主义的文化理念；从劳工运动的角度来看，文明斗争总是落后的、前现代的，甚至是原始的。许多其他的主体性也要纳入这场冲突里来。农民运动有时会与其中一方结盟；性别斗争有时会与另一方结盟，有时则会与双方并肩战斗，但总会被这两方所吸纳。这些意识形态以及实践的冲突可能会阻碍甚至脱离共产主义的民族解放以及反帝运动。但是，从反现代性到另类现代性的转化，随之带来一个重要的转变——在斗争的领域至少可能形成新的同盟。这并不意味着这些运动的合流或一方屈从于另一方，而是意味着双方可以自主地在平行的道路上共同前进。

玻利维亚的社会运动为莫拉莱斯（Evo Morales）在2005年当选总统奠定了基础，这是反现代性平行论（parallelism）的绝佳案例。这让那些表达如下要素的政治形式得到了彰显：自主性，以及各种各样的要求和社会主体性之间的联系。斗争中有两个关键事件：一个是2000年在科恰班巴及周围山谷围绕水资源控制而进行的斗争；另一个是2003年在埃尔阿尔托（El Alto）及高地为争夺天然气资源而进行的斗争。在他们的行动纲领里，有反抗近年来在全世界大行其道的新自由主义的经典案例。在科恰班巴——玻利维亚的一个中等规模城市，世界银行建议政府取消为公共用水所提供的一切补贴，将供水系统卖给外国投资者，这样后者就可以确立“恰当的收费系统”。当政府真的接受了这个建议并卖掉供水系统之后，外国财团立刻把当地水价抬高了35%，接着抗议就开始了。2003年因为天然气而引发的抗争，其经过也如出一辙。这些并非个案，而是展示了至少在2000—2005年这段时间玻利维亚所进行的持续不断的高水平动员的最显著案例。这些斗争最引人注目之处就在于，它们能够在扁平网络中对一系列的经济和社会要求进行协调，更为明确地揭示了从反现代性向另类现代性的转变。

若要明白情况的复杂之处，我们需要去认识玻利维亚的社会和运动在每个转折点所呈现出的杂多性。首先，根本的问题是，这些斗争并非只是（关于土地、劳工和自然资源的）经济问题，也不纯粹是种族、文化或文明问题，这些斗争无所不包。其次，在每个斗争领域都存在主体性的杂多性。当社会学家萨巴莱塔（René Zavaleta）将20世纪70年代的玻利维亚概括为socieded abigarrada——可以勉强翻译为多肤色的、多样的甚至是杂色的社会——时，他就把握到了这种杂多性。[67]萨巴莱塔认为这种社会多元性是消极的，认为这是玻利维亚“前现代的”特征，就好像现代性意味着同质性的阶级、身份以及社会机构一样。但是，在我们的概念中，玻利维亚不仅像法国、印度或加拿大那样是现代国家，而且也是向另类现代性开

放的。在另类现代性的语境下，萨巴莱塔所认识到的多元性是通往社会转型的潜在通道。这里的问题是，社会的杂多性如何进行互动，或者更具体地说，它们如何在共同的斗争中相互协作。为了理解这种机制，我们必须更加细致地分析 socieded abigarrada 的本质，并认识到构成社会运动的各种社会奇异性之间的关系。

介入这些斗争中的种族群体间所存在的广泛差异性也是一目了然的：除了欧洲人的后裔，在玻利维亚官方统计中，还存在 36 个不同的土著族裔或民族，其中人数最多的就是艾玛拉人和克丘亚人，同时还有杂交族裔的人口。这是一条中轴线，围绕这条轴线所展开的运动是多元的或多肤色的。劳动的形式和分化也同样多元，但缺乏对玻利维亚经济史的了解，这条轴线就无法得到理解。在 1952 年的革命①之后，工人和农民的运动都以极大的统一性得到了组织，玻利维亚的矿工以及人数相对较少的产业工人在国家政治中起到了关键作用。但是，在 20 世纪 80 年代后期，因为政治和军事压迫，以及更为重要的、改变了玻利维亚劳动力结构的经济重组，终结了传统工人阶级的霸权。有些大型矿场关闭，之前很多以矿工身份受雇的农民不得不再度迁徙，去寻找新的工作。当越来越多的工人不断迁徙，居无定所，没有稳定的工作时，工人阶级在构成上就变得更加复杂，同时就像全球其他工人阶级那样，变得更加灵活和流动。随之而来的工人以及工人状况的杂多性，使得过去以集中化的结构去自上而下组织工人的方式变得不再可能。矿工不再可能代表全玻利维亚的工人阶级，正如在其他国家，汽车工人或钢铁工人不可能再扮演此角色一样。工人阶级内所有的霸权和代表关系都变得问题重重。甚至传统的工会也不再可能真正代表阶级主体和经验的杂多性。但是，这种转变并不意味着告别工人阶级或者工人斗争的衰落，而是意味着无产阶级杂多性和新的斗争面向的增加。玻利维亚的社会运动是“多肤色的”，这至少在两个相互关联的层面上是成立的：种族的、族裔的、文化的层面；以及劳工在共同斗争中所介入的不同部门的层面。[68]

有一批当代玻利维亚学者跟随萨巴莱塔使用“诸众—形式”这个术语，而非过去的阶级—形式，对内部充满差异的另类现代性斗争进行命名。诸众—形式概括了 socieded abigarrada 内斗争的特征。虽然在萨巴莱塔看来，

---

① 1952 年 4 月，玻利维亚政府在美国的压力下出兵朝鲜，工人、学生与农民发动武装起义，民族主义革命运动领导人埃斯登索罗就任总统。其间，政府把美、英垄断资本控制的矿产公司收归国有，实行了土地改革，建立了普选制。——译者注

与阶级的积极统一性相比，诸众是消极的或者只是自发的力量，但这些当代学者却认为，诸众就是统一政治行动的主角。诸众是政治组织的一种形式。一方面，诸众强调了斗争中社会奇异性的杂多性；另一方面，诸众积极协调他们的共同行动，并在扁平的组织结构中维持平等关系。例如，2000 年在科恰班巴的“保护水资源的协调行动”就是这样一个扁平结构。事实上，最近玻利维亚的经历清楚地展示了诸众—形式如何不仅在不同的工人阶级群体、在种族和族裔的杂多性领域中，而且也在前两者之间建立起了政治组织。利纳拉（Alvaro García Linera）① 解释道：“运动的碎片化表现了现实本身在结构上的分裂，如族裔、文化、政治、阶级以及区域，这就要求我们发明社会接合的新方法，用暂时的扁平网络机构取代等级制的融合。”[69] 诸众—形式并不是什么万能钥匙，可以解决所有问题，却可以提出真正的政治问题，提供一个模式，为一系列彼此自主和平等的社会奇异性创造契机，让它们在彼此平行的扁平网络中通过行动去改造社会。[70]

因此，诸众是一个应用平行论的概念，能够把握另类现代性斗争的具体性，后者在奇异性的巨大杂多性中保持自主、平等和相互依赖的关系。在玻利维亚的斗争中，就像在全球很多类似的地方一样，并不存在唯一的劳工形象，如矿工，去引导或宣称代表所有的工人。事实上，矿工、产业工人、农民、失业人口、学生、家务劳动者，以及其他部门的巨大人口都平等地参与到斗争中去。玻利维亚的斗争既非外来群体引导，也非土著群体领导。社会奇异性的杂多性——或多或少由各自文化、族裔或劳动地位所定义——对诸众中的共同斗争进行协调。这里的主导原则与我们前面所讨论的萨帕塔主义不谋而合：并不追求对身份的承认、保护或肯定，而是旨在争取诸众进行自决的权力。在另类现代性中，反现代性的障碍和分支——尤其是在文明斗争与劳工斗争之间——已经被斗争的新面貌所取代，它将杂多性确立为政治行动的首要因素。

玻利维亚诸众的斗争也昭示了另类现代性的另外一个本质特征：另类现代性奠基于共同性之上。首先，这些斗争的首要目的就是确保资源，如水和天然气不被私有化。在这个意义上说，另类现代性的诸众与财产共和国相龃龉。其次，更为重要的是，诸众的斗争基于共同的组织结构，在这里，共同性并非自然资源，而是一个社会筹划，而且这种共同性也是创新和创造力取之不尽的源泉。例如，在埃尔阿尔托，激发 2003 年斗争的全国天然气保护委员会就在业已存在的本地自治实践和结构中发挥作用。埃尔

① 玻利维亚副总统，本身也是社会学家，社会学教授。——译者注

阿尔托是拉巴斯一个杂乱的郊区，人口主要由艾玛拉人构成，在过去的20年中，他们从农村迁徙来首都。一方面，斗争源自并且奠基于艾玛拉农村社区的组织模式和自治政府的实践活动，这些都因为如下共同性而得以确立：对资源和财产的共享，对社区责任的公担，如此等等。另一方面，在全市范围内以联盟形式组合的埃尔阿尔托社区委员会，构成了自治政府的另一个基础。社区委员会提供一系列服务，从教育到医疗以及其他社会福利，就共享的资源和公民责任进行决断。而这些服务并非由政府所提供。当大众动员在2003年爆发时，它并非如某些人所想的，只是一场自发的反抗，而是从业已存在的网络和运行良好的自我管理实践中自然生发出来的成熟的组织结构。[71]

由一系列奇异性构成诸众，基于自决与共同性采取行动，这一图景还遗漏了另类现代性的一个根本要素：不断地转变、混杂性和运动。每种奇异性都是社会生成。于是，诸众所呈现的就不只是介入共同斗争中的 socieded abigarrada，还有一个处于不断转变过程之中的社会。毕竟，反抗以及与他人的协作总是一个转变的经历。但这并非一个静态的马赛克式多肤色图案，社会更像是一个万花筒，其中颜色不断转变，从而构成更新、更美的模式，甚至组合成新的颜色。

断裂与构成

我们在本章探索了另类现代性的某些领域，并且认识到，它们既源自反现代性斗争又对其有所超越。另类现代性的任务在某些试验诸众形式的社会运动中有所显示：不只是要对由现代性所确立的等级关系和反现代性所确立的身份作出反抗和挑战，同时也要基于共同性创造出另类的社会关系。另类现代性虽然与超现代性和后现代性在某些方面有所类似，但与后两者存在着本质差别。

我们可以用戏谑的民族主义速记法说，德国人发明了超现代性的概念，美国知识分子提出了后现代性，而法国人找到了另类现代性——虽然我们所主张的另类现代性与亲法情绪没有任何关系。所有这些概念与现代性都存在某种程度的历史断裂，但是断裂的性质以及所开辟的可能性却有所不同。“超现代性”包含以下概念：贝克和哈贝马斯所主张的第二现代性和自反性现代性，这些概念并不主张要与现代性的原则进行决裂，而是要对现代性的某些主要制度进行改造。这些视角的确深刻地认识到了民族国家的结构性变化，如对劳工和资本主义生产的使用和调节、对社会的生命政治组织、核心家庭等，但都没有与现代性进行决裂的意思。事实上，它们

认为无此必要。它们所要做的只是对现代性进行现代化，从而通过对自身制度采取自反性的方式来进行自我完善。但在我们看来，超现代性只不过延续了现代性的核心即等级制，对其信念进行改良而非抵抗，因此即便当它们认识到资本对社会的“实质吸纳”所采取的新形式，它们也不会去挑战资本主义的规则。[72]

后现代性与超现代性相比，作出了更实质性的决裂，意在终结现代性的核心要素，这也是有些作者欢呼、有些作者哀叹的原因所在。在我们之前的著作中，我们也使用了后现代性的概念，去强调那些能够在社会各领域内呈现出新的条件和可能的历史断裂的重要性：例如，经济层面，在非物质生产的霸权下，重新对生产关系进行组织；政治层面，国家主权结构的衰落以及全球管控机制的出现。“后现代性”这个术语却颇为含混，因为这主要是一个否定性的意指——主要关注事物的终结。事实上，很多认同这个概念的作者与“否定思想”以及/或者危机（Krisis）哲学的传统有着密切关联。[73]他们关注启蒙的毁灭性命运以及理性在面对权力的新面相时的无能为力。虽然他们对理性在面对危机时的无能为力采取强烈的抗议和谴责态度，但他们并没有认识到当下的主体就具有反抗权力和追求解放的能力。危机哲学家正确地把握到——有时可能是无意识的——启蒙思想的主导路线和欧洲中心主义的衰落，但他们只能提供微弱的思想和美学主义思考，同时把持着启蒙批判的墓地，然后自然而然地在墓地周围开始谈论神学。[74]后现代性的各种理论之间存在着重大分歧，但都注意到了社会规范和习俗的变动不居，然而，这个术语本身却没有把握反抗的内涵，也没有具体说明什么可以“超越”现代性。

与超现代性和后现代性相比，另类现代性与现代性形成了更为根本的决裂。事实上，另类现代性与现代性进行了两次决裂：首先，它扎根在反现代性的斗争中，反对作为现代性核心的等级制；其次，它与反现代性相决裂，拒绝辩证的对立，从反抗走向另类秩序的构建。另类现代性拒绝超现代性的信念，即现代性的核心原则可以得到改良和完善。反现代性的斗争早已肃清了这些幻象的残余。与后现代性的大多数主张相比，另类现代性提出了新的价值、新的知识以及新的实践；简言之，另类现代性构成了主体性生产的**装置**。

为了更好地对另类现代性进行说明，我们提出三条路线，每一条路线都代表了最终在另类现代性中走向统一的斗争历史。首先是欧洲的启蒙主义路线，或者说，是欧洲启蒙主义内部的另类路线。我们之前通过考察马基雅维利、斯宾诺莎和马克思的内在关联，对其进行了说明。自资产阶级

社会和现代欧洲哲学产生之时，这条路线就旨在反对绝对主义主权，探索绝对民主，虽然有时身着共和主义的外衣出场。[75]欧洲哲学的经典作家，如康德和尼采，与这条路线有着含混的关联；虽然我们要对他们以及欧洲思想进行批判，但我们必须记住，这个传统及其伟大的哲学家，也就解放问题提出了极其强大的概念。让人类从贫穷、剥削、迷信以及宰制中解放出来，这种理想虽然有时会因为主导的超越性结构而变得面目全非甚至踪迹全无，同时这种超越性结构使得现代性的权力关系得以合法化和强化，但是，这种理想作为另类的、边缘的思想路线，依然存在于欧洲思想之中。

全世界的工人运动构成了第二条路线，这条路线经常会采取戏剧化甚至悲剧性的方式推进，同时，这条路线在现代性、反现代性和另类现代性的边界间不断游移。在马克思主义理论和社会主义实践中，另类路线也经常会变得面目全非甚至踪迹全无。在主导的工人运动理论中，线性进步的
116 意识形态以及资本主义发展经常与这样一种信念难解难分，即欧洲思想和社会是创新的根源，因此世界的其他地区只需紧随其脚步。社会主义国家以及“现实存在的社会主义”总是暗自以为，需要维持资本主义现代性的生产关系，进步要在“发展的阶段”中得到实现。对这种观念的彻底批判，不能让这一传统中所存在的另类路线被遮蔽。我们必须注意到这一传统中的思想家所存在的强大的两难性：在早期和后期马克思的思想中，马克思认识到，共产主义意味着对私有财产的批判，同时也对自己理论中的欧洲中心主义、进步主义性质进行批判；在列宁的思想中重复出现这样的困境，即重新开辟反帝国主义斗争的领域，并且将共产主义行动从资本主义发展的结构性障碍中牵引开去；在毛泽东所面对的矛盾中，是继续利用共同性去建设新文明，同时进行激进的反资产阶级革命，还是利用官僚，去建设市场经济和权威主义国家，这种紧张关系在长征和抗日游击战时就存在，一直延续到“大跃进”和“文化大革命”。虽然这个传统有失败和灾难，但在革命经验的现实中，在反对剥削和等级制的解放斗争中，以及在反现代性反抗的所有经历中，都存在一条另类路径，有可能与现代性所发明的宰制关系进行彻底决裂。多年之后，我们现在可以进行回顾并认识到，现实存在的社会主义的结局说明，那些看起来只是规定了劳动组织的
117 剥削和统治的社会关系切实地渗入整个社会之中。在现实存在的社会主义中，也就是说，虽然生命权力统治完全实现了，但生命政治的力量也随之出现，从而构成了另类现代性的路线。

第三条路线将反抗殖民统治和帝国主义的反现代性力量与种族化统治的不同变体结合在一起。如前所述，我们指出这些运动可能会陷入反动的、

对立的立场，从而无法走出现代性的辩证法。但是更大的危险是，成功的反抗可能会再度催生出现代性的等级制权力关系。在那些民族解放取得成功的地方反而会产生如下情况：在少数精英的基础上，延续资本主义的财产和宰制关系，从而肯定自己在全球等级制中的低下地位，并接受这样的事实——他们国家中的大多数人口都注定要过悲惨的生活。这样的后殖民国家有多少！但是在反现代性的传统中，也可能存在另类现代性的力量与形式，尤其是我们已经看到的，当共同性成为斗争的基础和目标时，这种可能性就更大。这里的共同性并非只是给定的要素，如土地或自然资源，更是一种结果，源自社会关系或生命形式的网络。

但是，这三条路线的任何一条都无法穷尽另类现代性的意义。我们的命题是，这三个领域中的任何一个所包含的反现代性的力量，虽然在过去不断遭受挫折和收编，但当今天它们与其他领域的反抗路线联合起来时，却有可能以另类现代性的面目重新出场。资本主义总体性并非如有些人所认为的，就意味着历史的终结和对抗的消失，而是代表着反抗在生产领域和社会生活方方面面扩散的边界。我们需要将这三条路线接合起来，从而认识到另类现代性所要求的转变和人类学的转型。正如法农和格瓦拉在不同语境所呼吁的，为了打败现代性并超越反现代性，必须创造出新的人性。

从反现代性到另类现代性的转变，也昭示了当代知识分子角色的某些转变。首先，尽管对规范性结构、社会等级制、剥削等的批判依然有其必要，但这还不是知识分子活动的充分基础。知识分子必须创造出新的理论和社会结构，将斗争的实践和欲望转变为规范和制度，从而提出社会组织的新模式。换句话说，批判的志业必须不断推进，与过去进行决裂，描绘出新的未来。其次，在进步的力量中，没有先锋队的位置，甚至也没有葛兰西意义上的有机知识分子的位置。知识分子是且只能是一个激进分子，作为诸多奇异性中的一员，参与到共同研究的筹划中，去制造诸众。知识分子既非“外在于行动”，去决定历史的运动，也非仅作为“旁观者”对运动进行批判，而是需要完全“参与进去”。今天的知识分子与公元一世纪的基督教教父虽然在很多方面有所区别，但在某些方面却有不少共同之处：那就是在帝国之内组织穷人进行反抗权力的革命行动，知识分子不仅需要与传统知识和习俗进行彻底决裂，同时也需要创造出新的思想和实践体系，正如在今天我们必须找到摆脱资本主义现代性的出路，并创造出新的文化和新的生命形式一样。那么我们就半开玩笑地将他们称为“新教父”（new patristic），其任务不仅是谴责错误、揭露幻象，不仅要塑造新的知识实践的机制，同时也要和其他人一道，参与共同研究，从而生产出新

的真理。

论人1：生命政治理性

想象一下那些只能出声地思想的人！（正如有些人只能出声阅读。）

——维特根斯坦：《哲学研究》①

（Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, no. 331）

在《古典时代疯狂史》（*History of Madness*）中，福柯详细解释了疯狂如何通过对某些精神状态和人口的一系列收纳和排斥行为而发明出来。通过考察这段历史，福柯不仅试图挑战理性至高无上的统治，同时也试图在疯狂之外确立另一种真理。福柯问道："关于疯狂的真理的生产，是否可能摆脱知识关系的形式？"[76]另类现代性的视角就寓于这种另类理性中，这也超越了理性与疯狂的二元对立。但是超越疯狂**之外**的真理到底是什么？或者简单地说，这种**另类**如何可能？何处追寻？

一个合乎逻辑的回答就是去寻找**外部**的真理和理性。事实上，当我们回顾福柯关于疯狂的研究时，我们必然会超越他思想中的欧洲界限，从而去分析殖民理性对针对被殖民者的疯狂所造成的影响，以及前者赋予后者的属性。[77]20 世纪下半叶某些对认识论的强有力的批判，因为立足于被统治者的身份和立场，的确从外部或他处确立了视角。"卡利班的理性"以及去殖民的认识论就是对抗欧洲中心主义的思想要素；女性主义认识论挑

战了思想和知识生产中性别宰制的力量。[78]这些思想取向的最大贡献之一就是揭露了传统认识论虚假的普遍性和客观性，揭示这些知识系统乃是内嵌于等级制和权力关系中，而后者正是现代性的根本特征。

基于身份的外在视角和基础赋予了认识论批判以强大的力量，但同时很多敏锐的批判者也认识到，这也是一个制约要素。例如，哈拉维（Donna Haraway）就提醒我们，任何基于身份寻找外在视角的努力，都摆脱不了这样一个迷梦：回到伊甸园，回到绝对纯净的场所。[79]化用法农的术语，还可能存在这样的危险，即这些尝试会陷入反现代性的泥沼中。认识论问题就像政治一样，我们需要关注内在于现代性的批判和反抗的力量，并且从

---

① 译文见［英］维特根斯坦：《哲学研究》，陈嘉映译，164 页，上海，上海人民出版社，2001。——译者注

这个内在立场去发现创造另类秩序的方式。在认识论的语境下，从反现代性到另类现代性的转变，必然导致对生命政治理性的理解。

在探索生命政治理性的尝试中，有两种观念为我们提供了最初向导。首先，**对共同性的体验**提供了一个框架，从而可以打破普遍性与特殊性对立所导致的认识论僵局。一旦我们批判了作为主导现代理性特征的虚假普遍性，任何推广普遍真理的尝试都会正当地受到质疑，因为这种批判不仅揭露了争夺普遍性的具体主张，同时也揭露了普遍真理得以确立的超越性或超验性基础。面对这些问题时，仅仅关注特殊知识，从而舍弃对真理的追求，其实还远远不够。共同性可以化解普遍性和特殊性的对立。我们一般所使用的“常识”① 能够部分表达我们的意思，因为这些知识超越了特殊性的限制，具有一定的普遍性，但是这种术语也将共同性视为某种消极的东西，由社会所给定。我们会跟随斯宾诺莎的“共同概念”（common notions）理念关注共同性因为集体性的社会实践所具有的**生产和生产力**。就像普遍性一样，共同性也要诉诸真理，但是这不是自上而下，而是自下而上所建构的。[80]

这将我们直接带到了第二个指导性观念：认识论需要建基在斗争的领域之上——斗争不仅要推动对当下宰制现实的批判，同时也要促进新的现实的构成。当我们说，真理是自下而上构建而成时，我们的意思是，真理是通过共同性的反抗与实践而得以确立的。于是，我们的生命政治概念及其发展就意味着从反现代性转向另类现代性。某种意义上说，这也是生命政治的斗争，可以生产出新的现实和真理。

若要发现共同性的知识，首先要批判科学传统中的客观性伪装，当然，这并不意味着我们要到这个传统的外部寻找。这是立足于内在的批判，福柯称之为“知识的造反……是去反抗中央集权化的权力效果，这些权力效果与一切科学话语的制度化和作用纠缠在一起，后者在我们这样的社会中得到组织”[81]。对科学客观性的批判与真理的政治学是联系在一起的，这种政治学支撑和强化了统治的殖民主义的、资本主义的、男性主义的以及帝国主义的实践，而这种批判现在已被广泛接受，起码在激进学术界如此。让我们特别感兴趣的，并且这种内在的、造反的视角所特别昭示的，是一个形成中的共同主体，这种主体与超越性毫无关系。

事实上，共同性的出现吸引了很多作者去探索维特根斯坦这里的语言

① 原文为 common sense 和 common knowledge，两者都有常识的意思，字面意思是大家共享的普遍知识。——译者注

游戏和生活形式等概念所开启的认识论和政治可能性。“那你是说，人们的
122 一致决定什么是对，什么是错?”维特根斯坦问道，“人们所说的内容有对有错；就所用的语言来说，人们是一致的。这不是意见的一致，而是生命形式的一致。”[82]我们应该强调维特根斯坦这里论述的两个方面。首先，通过将真理建基于语言和语言游戏，维氏就将真理从超越性的僵化形式中解放出来，并将其置于流动的、可变的实践领域，将讨论从知转移到了行。其次，在解构真理之后，维氏也确立了真理的一贯性。语言实践是真理的构成要素，这在生命形式中得到组织：想象一种语言，就是想象一种生命形式。[83]维特根斯坦的概念一方面能够避开个人的、偶然的经验，同时也能够避开超越性的身份和真理，从而揭示两者之间或之外的共同性。总之，语言和语言游戏是对共同性的组织和表达，就像生命形式那样。维特根斯坦式的生命政治从知识的领域转向了生命的集体实践，所有这些都立足于共同性之上。[84]

哲学传统内很多流派对认识论的批判都与共同性有着密切关联。例如，我们早先所探讨的从梅洛-庞蒂到利维纳斯再到德里达的现象学之路，这个脉络对知识的批判就结合了对共在（Mitsein 或 being - with）的分析，后者也是共同性的另外一个强大概念。但是，关键不在于是否提到共同性，而在于何处提到共同性，比如说，共同性是自然而然或者本来就有的，还是立足于集体实践之上的？我们需要考虑与功能主义人类学或社会学相类似的那种原理。德科拉（Philippe Descola）将这种功能主义概括为这样一种视角：在固定的地方，一个自然集合的所有构成性要素，其目的是延续一个稳定的总体性。[85]正如列维-斯特劳斯（Claude Lévi - Strauss）所说，“每一种身份概念的使用，必须首先对概念自身进行批判”，也就是说，对每一
123 种“实质性身份”或自然总体性进行批判，由此对每一种共同性概念的使用也要始于自我批判。[86]由此，共同性处于吊诡的位置，既是基础或前提，同时也是过程的结果。于是，从这个论点出发，在我们的研究中，我们分析的目标应该是“成为共同性”（being common）而非“制造共同性”（making the common）。

当代某些人类学家与我们有着类似的路径，他们也在另类的生命政治理性中认识到了共同性的角色，从而超越了自然与文化、**自然科学**与**精神科学**的对立。例如，爱德华多·卡斯特罗（Eduardo Viveiros de Castro）就以巴西亚马逊丛林印第安人的非现代本体论为立足点，去批判现代认识论的传统。他大胆地从美洲印第安人的视角出发，颠覆一系列的现代哲学立场，并解释这样一个事实：美洲印第安人将动物和其他非人物种也视为某

种人类。如此一来，人类与一般所谓“自然”的交往就成了“社会关系”。于是我们可以看到，现代哲学（从康德到海德格尔）认为视角创造了客体，但这里的视角却创造了主体；现代哲学认为只存在一种自然和多种文化，但这里却只存在一种文化（所有物种都算作人类）和多种自然（占据不同的世界）。卡斯特罗由此发现，与现代哲学的“文化多元主义”不同，美洲印第安人拥有“自然多元主义”：“一种文化，多种自然——一种认识论，多种本体论。视角主义意味着文化多元主义，因为一个视角并非一种表征。视角并非表征，这是因为表征总是思想或精神的属性，而视角却总是从属于身体”，另外，“我所谓的‘身体’并非意味着一个独特的实体或固定的形态；身体在这个意义上是感情或存在方式的集合体，所有这些构成了**惯习**（habitus）”[87]。多元本体论并非意味着要对存在进行固化的分割。在其对雅韦维提（Araweté）宇宙论的研究中，卡斯特罗描绘了这样一个宇宙，那里生成先于存在，与他者的关系不再只是确立身份的方式，同时也成了恒定的过程：成为美洲虎，成为他者。[88]我们这里的目标——同时也是卡斯特罗的目标，并非要提出非现代的美洲印第安人本体论，而是利用这种视角去批判现代认识论，从而将其推向另类现代性的理性。正如我们在讨论维特根斯坦时所看到的，这里也需要从知转向行，从而生成杂多的存在，这些存在不断向他者展开，通过身体的视角而得到揭示。而身体，就是感受和存在方式的集合体，也就是说，是生命形式——所有这些都立足于制造共同性的过程之中。

拉图尔（Bruno Latour）也通过另一条途径得到了类似的结论，即共同性必须建构出来，但是他却满足于以下的结论：我们必须对**探索的过程**进行组织，即摸索试错的经验。我们同意拉图尔的主张，即在文化与自然之间，我们所体验的世界总是碎片化的，但是我们坚持一种更为强大的力量，不是去重构失落的总体性，而是将它们转化为共同经验的组成部分，然后**通过实践**，使它们构成为新的生命形式。[89]

当我们如此强调共同性的时候，有些人可能会反对说，这会意味着否定差异的同一性或相同性。其实，我们应该强调，当共同性在维特根斯坦或卡斯特罗那里出现时，其实是对奇异性的肯定。维氏的语言游戏和生命形式等概念在它们涉及他者的时候，就代表共同性：共同性通过奇异性之间的交往而形成，例如语言所表达的奇异性。这同样也适用于卡斯特罗所描绘的美洲印第安人的多元本体论以及生成过程。视角的差异不仅意味着意见或原则的差异，同时也意味着我们所居住世界的差异——或者说，视角的差异意味着我们生活在不同的世界之中。但是世界由生成所规定，这

125 种生成不断与他者性进行互动。虽然同一与差异相互对立，但共同性与奇异性却是相互兼容并相辅相成的。

我们现在要指出，生命政治理性所需要完成的任务有三：首先，需要让理性服务于生命。其次，技术要服务于生态需求。我们所谓的生态学，不只是保护自然，同时也要对“社会”关系——这就是卡斯特罗所说的人和非人之间的关系——进行发展和再生产。最后就是财富的积累要服务于共同性。于是下面就很清楚了（我们将前面三要素的顺序颠倒过来进行论述）：只有对共同产品进行社会性占有，才可能有经济增殖；只有共同性筹划直接控制技术，生活世界及自然环境的再生产才有其可能；只有服务于诸众的共同自由，理性才能作为共同性制度的一种机制进行运作。

除非生命政治理性扎根于集体行动的领域——在这片领域中，共同存在的状态转变为制造共同性的过程，否则这一切都是无生命的、消极被动的。生命政治理性的集体实践需要采取**战略性探索**的形式——一种战斗的形式。其之所以必要，首先是因为如我们在“论身体 1”中所述，在生命政治的语境中，真理作为存在的事件，其诞生和死亡由共同经验所生产。斯宾诺莎曾经开玩笑说：如果想要说出我手中两种硬币的真理，并把握它们的价值，我就必须参考那些赋予货币以价值的共同声音。真理只能大声说出。在“论人 1”中，我们看到，真理不仅是宣布出来的，同时也是创造出来的，而斯宾诺莎将其等同于如下公式：**实践出真理**（experientia sive praxis），真理由那些想要过上共同生活的主体行动所形成。在主体与真理、公民和他们的力量之间，不可能存在超越性或者超验性的力。斯宾诺莎写
126 道：“在政治理论方面，我与霍布斯的差别就在于，我永远要让自然权利不受侵犯，因为国家的主权权力只有与它超出臣民的力量相适应的权利，此外对臣民没有更多的权利。这就是自然状态里常有的情况。”[90] 直接说出来就是，真理是在共同行动中创造出来的，没有任何中介。

我们所想到的战略性探索，一方面与传统马克思主义的“工厂调查”相类似，这需要结合社会学的超然视角和政治性的目的，去考察工人的条件和关系，但这与工人的境况还是处于根本隔离的状态，因为这些掌握在政党知识分子精英手中。[91] 另一方面，这与 20 世纪 60 年代的辩论会中普遍存在的知识的互动生产也非常相似，人们甚至认为这是某种伦理实践，这种实践完全介入社会境况的共同结构，但是尚未作为政治行动被有效动员。[92] 与我们的战略性探索相接近的是第三个概念，这个概念综合并超越了前两个概念：福柯的**装置**。它既是物质的、社会的、感受的，同时也是认知的机制，这在主体性的生产过程中起到了积极作用。福柯将**装置**概括

为异质性要素的网络，由战略性的目标所支配：

> 我将装置理解为一种结构，在特定的历史时期，其主要功能就是回应某个要求。因此，装置具有完善的战略功能，这意味着它可以协调、引导各种力量关系，对力量关系进行理性、统一的介入，要么将其引向某个方向，要么压制或者稳住并利用这些关系。装置总是内嵌在权力关系中，但也总是与知识的某个或多个界限紧密相关，这些界限既来自于装置，同时又支撑着装置。[93]

福柯战略性知识的概念，让我们可以将共同性的集体性生产理解为对当下力量关系的一种介入，从而颠覆主导权力，并重新将这些力量引向某个方向。在这个意义上，知识的战略性生产直接意味着主体性的另类生产模式。装置的机制不仅从知识过程延伸到了主体性的生产，向共同性的构成开放，同时也内在于历史和生命，并且参与到使前两者革命化的过程中去。生命政治理性就通过装置和共同性之间的某种本体论呼应而得到定义。 *127*

我们通过福柯所得出的结论，在过去的数十年中也通过诸多诸众运动所引发的讨论而得到确认。其中一条路径就源自20世纪60年代产业工人运动，以及他们科学知识的危机。工厂内外的知识分子想要从党的等级制那里去争夺知识生产的过程，发展出“共同研究”的方法，与工人共同自下而上构建出内在于现实的另类知识，并介入当下的权力关系中。[94]另外一条路径由教授和学生所发现，他们在校外活动，将自己的专业知识服务于社会运动，并通过学习运动和参与生产深化自己的研究。人们不是将这种激进的研究仅仅视为社区服务，就好像用专业知识去完成道德任务，而是认为这种研究在学术上就高人一筹，因为它开启了知识生产的更强大的力量。[95]第三条路径主要源自近几年的全球化运动，采取了发端于工厂的“共同研究”方法，并将其应用到生命政治生产的整个领域。在社会中心和游牧大学（nomad universities）①，在网站和运动刊物上，激进知识生产的先进形式得到了发展，并且完全内嵌在社会实践的循环中。[96]所有这些路径中，战略性探索总是通过装置而成为知识的生产。这是对主体性生产 *128*

① 这是网络上的开放课程，并不提供学位，也不提供死板的知识，而是旨在激发学生的探索意识，相关介绍见 http：//www. nomaduniversity. com/。——译者注

的积极推动，从而改变现实，并最终涉及新的真理的生产。凯利（Robin Kelley）写道：革命梦想从政治运动中喷涌而出，而集体的社会运动则是新知识的孵化器。[97]战略性探索不能只说不做。

梅兰德里（Enzo Melandri）说，我们对现实中的实践不断进行确认和辨别，希望这些实践都成为革命性的，确认的手段数不胜数。真正缺乏的是革命。我们不应该在海上逡巡，而是要找到那根针。① 是胜是败，这取决于革命的命数。[98]

注释

[1] 关于现代性的二重性以及现代性的等级关系，参见 Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. 69–92。

[2] Walter Mignolo, *The Idea of Latin America* (Cambridge: Blackwell, 2005), p. xiii. 关于将现代性定义为世界体系之中对中心—边缘关系管理的看法，参见 Enrique Dussel, *Etica de la liberación* (Madrid: Trotta, 1998), pp. 19–86。

[3] Dussel 发明了“跨现代性”（transmodernity）这个概念，来命名作为全球现象（超越欧洲）的现代性。参见 Enrique Dussel, *The Invention of the Americas*, trans. Michael Barber (New York: Continuum, 1995)。

[4] Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), pp. 97–98.

[5] James Lockhart, *The Nahuas after the Conquest* (Palo Alto: Stanford University Press, 1992), p. 14. 同时可参见 Michael Ennis, “Historicizing Nahua Utopias” (Ph. D. diss., Duke University, 2005)。

[6] 例如，参见 Serge Gruzinski, *The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th—18th Centuries*, trans. Eileen Corrigan (Cambridge: Polity Press, 1993)。

[7] 关于易洛魁联邦主义，参见 Iris Marion Young, “Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project,” in *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, ed. Duncan Ivison, Paul Patton, and Will Sanders (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 237–258; 以及 Donald Grinde and Bruce Johansen, *Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy* (Berkeley: University of California Press, 1991)。

[8] Guha, *Dominance without Hegemony*, p. 89.

---

① 原文是“we have to stop focusing on the haystack and find the needle”，needle in haystack 有大海捞针之意。——译者注

［9］我们在非常宽泛的意义上使用拉康的拒斥概念。参见 Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (New York: Routledge, 1996), pp. 64–66。

［10］参见 Matthew Sparke, *In the Space of Theory: Postfoundational Geographies of the Nation-State* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005)；以及 James Ferguson and Akhil Gupta, "Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality," *American Ethnologist* 29, no. 4 (November 2002), 981–1002。

［11］世界体系理论提供了最为清晰、最具影响力的中心—边缘模式。参见 Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis: An Introduction* (Durham: Duke University Press, 2004)。

［12］参见 Neil Lazarus, "The Fetish of 'the West' in Postcolonial Theory," in *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies*, ed. Crystal Bartolovich and Neil Lazarus (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 43–64。

［13］参见 Jürgen Habermas, "Modernity: An Unfinished Project," in *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, ed. Maurizio Passerin d'Entrèves and Seyla Benhabib (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997), pp. 38–58；以及 *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987)。

［14］参见 Susan Buck-Morss, "Hegel and Haiti," *Critical Inquiry* 26, no. 4 (Summer 2000), 821–865。

［15］关于资本主义发展过程中奴隶和财产的矛盾，有些学者关注其与金融投机起源的关系，如 Ian Baucom, *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History* (Durham: Duke University Press, 2005)。

［16］Marx to Pavel Vasilyevich Annenkov, 28 December 1846, in Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 38 (New York: International Publishers, 1982), pp. 101–102.（中文见《马克思恩格斯选集》，2 版，第 4 卷，538 页，北京，人民出版社，1995。——译者注）

［17］关于奴隶制和资本主义生产之间的历史联系，参见 Sidney Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* (New York: Penguin, 1985)；Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750* (New York: Academic Press, 1980)；以及 Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery* (London: Verso, 1998)。

［18］关于种族在现代性中的重要作用，参见 Paul Gilroy, *The Black Atlantic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993)。

［19］关于海地革命对理解现代性的本质以及否定观念的意义，参见 Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham: Duke University Press, 2004)。同时可参见 1805 年海地宪法，在 Fischer 著

作的附录部分，pp. 275–281。注意，甚至在海地宪法中，私有财产也是神圣不可侵犯的（第6条）。

[20] 这种福柯主义的视角在很多方面与 George RaWick 的视角相似，参见 *From Sundown to Sunup: The Making of the Black Community* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1972)。

[21] Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise*, trans. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2001), chap. 17, p. 185.

[22] 参见 Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery* (London: Verso, 1988)；以及 Yann Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat: Économie historique du salariat bridé* (Paris: PUF, 1998)。

[23] W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction* (New York: Russell & Russell, 1935), p. 67.

[24] W. E. B. Du Bois, *The Gift of Black Folk* (New York: AMS Press, 1971), p. 139.

[25] 参见 Furio Ferraresi and Sandro Mezzadra, introduction to Max Weber, *Dalla terra alla fabbrica: Scritti sui lavoratori agricoli e lo Stato nazionale (1892—1897)* (Bari: Laterza, 2005), pp. vii—xliv；以及 Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat*, pp. 109–130。

[26] 参见 Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985)。关于赤裸生命，参见 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford, Stanford University Press, 1998)。

[27] Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978).

[28] Gayatri Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

[29] Pope Benedict XVI, "Inaugural Address of the Fifth General Conference of the Bishops of Latin America and the Caribbean," 13 May 2007, www. vatican. va.

[30] Stokely Carmichael and Charles Hamilton, *Black Power* (New York: Vintage, 1967).

[31] Barnor Hesse, "Im/Plausible Deniability: Racism's Conceptual Double Bind," *Social Identities* 10, no. 1 (2004), 24. 另见 Hesse, "Discourse on Institutional Racism," in *Institutional Racism in Higher Education*, ed. Ian Law, Deborah Phillips, and Laura Turney (London: Trenthan: Books, 2004), pp. 131–148。更为宽泛的，论述种族等级制之于现代国家发展的相关性，参见 David Theo Goldberg, *The Racial State* (Oxford: Blackwell, 2002)。

[32] 这一点我们借鉴了 Irene Silverblatt 富有启发性的分析，参见 *Modern Inqui-*

sitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World (Durham: Duke University Press, 2004)。

[33] Nathan Wachtel, *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530–1570*, trans. Ben Reynolds and Siân Reynolds (New York: Barnes & Noble, 1977).

[34] 参见 Roman Rosdolsky's critique of Engels, *Engels and the "Nonhistoric" Peoples: The National Question in the Revolution of* 1848, trans, and ed. John-Paul Himka (Glasgow: Critique Books, 1986)；以及更简明的 Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Los Angeles: University of California Press, 1982)。

[35] 例如 Karl Marx, "The British Rule in India" 以及 "The Future Results of British Rule in India," in *Surveys from Exile*, vol. 2 of *Political Writings*, ed. David Fernbach (London: Penguin, 1973), pp. 301–307 and 319–325。

[36] 韦伯在"学术与政治"的著名演讲中，感叹我们无法将对历史境况的认识从经济主义中解放出来。参见 Max Weber, *The Vocation Lectures*, trans. Rodney Livingstone (Indianapolis: Hachett, 2004)。

[37] 对马克思主义传统这些方面的批判，参见 Cedric Robinson, *Black Marxism* (London: Zed Books, 1983), pp. 9–63；以及 Ward Churchill, ed., *Marxism and Native Americans* (Boston: South End Press, 1983)。

[38] 我们这里总结了沃勒斯坦和阿瑞吉等人的作品，虽然他们之间也有重要差别。在我们看来，阿瑞吉是唯一一个成功说明在全球化时代，循环的经济发展中存在断裂的理论家。特别是，他预见到了新的循环，其特征是相对和平的中国霸权主导全球化的过程，这决定了社会与政治关系的新阶段。参见 *Adam Smith in Beijing* (London: Verso, 2007)。关于阿瑞吉作品和世界体系理论在当代政治和理论讨论中的重要性，参见 Perry Anderson, "Jottings on the Conjuncture," *New Left Review*, no. 48 (November-December 2007), 5–37。

[39] Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, trans. Agnes Schwarzschild (New York: Monthly Review, 1951), pp. 466–467.

[40] V. I. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (New York: International Publishers, 1939), p. 10 (1920 法文、德文版序言)。(中文见《列宁选集》，3 版，第 2 卷，578 页，北京，人民出版社，1995。——译者注)

[41] 参见 Mao Tsetung, *A Critique of Soviet Economics*, trans. Moss Roberts (New York: Monthly Review, 1977)。

[42] Wang Hui, *China's New Order* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003), p. 150. 另见 Jean-Louis Rocca, *La société chinoise vue par ses sociologues* (Paris: Presses de Sciences Po, 2008)。

[43] Marx to Nicolai Mikhailovsky [also known as the "Letter to Otechestvenniye

Zapiski"], November 1877, in Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 24 (New York: International Publishers, 1989), p. 200. (中文见《马克思恩格斯选集》, 2 版, 第 3 卷, 341 ~ 342 页。——译者注)

[44] Karl Marx, "First Draft of Letter to Vera Zasulich," March 1881, ibid., p. 360. (中文见《马克思恩格斯选集》, 2 版, 第 3 卷, 773 页。——译者注)

[45] 有关马克思关于俄国公社的信, 参见 Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx* (London: Verso, 1995), pp. 106 − 112; 以及 Enrique Dussel, *Elúltimo Marx (1863—1882) y la Liberación latinoamericana* (Ixtapalapa, Mexico: Siglo XXI, 1990), pp. 238−293。

[46] José Carlos Mariátegui, *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality* (Austin: University of Texas Press, 1971), p. 57. 关于"印加共产主义"与欧洲共产主义在马里亚特吉那里的关系, 特别参考 pp. 35−44, 74−76; 以及 "Prologue to *Tempest in the Andes*," in *The Heroic and Creative Meaning of Socialism: Selected Essays of José Carlos Mariátegui*, ed. Michael Pearlman (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1996), pp. 79−84。

[47] 对发展主义话语历史的分析, 参见 Gilbert Rist, *The History of Development* (London: Zed Books, 2002)。对发展主义意识形态和政治经济学的批判, 参见 Arturo Escobar, *Encountering Development* (Princeton: Princeton University Press, 1994); 以及 Giuseppe Cocco and Antonio Negri, *GlobAL* (Rome: Manifestolibri, 2006)。

[48] 这也是阿尔都塞在批判苏联意识形态的毁灭性效果时, 对列宁所进行的批判。参见 Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971)。

[49] 沃勒斯坦认为, 在威尔逊主义和列宁主义的伟大的意识形态对抗之间——这种对抗在 20 世纪下半叶以资本主义现代化理论和社会主义依附理论的形式得以延续, 双方都共享民族发展的共同的意识形态。参见 Immanuel Wallerstein, "The Concept of National Development, 1917—1989: Elegy and Requiem," *American Behavioral Scientist* 35, no. 4−5 (March-June 1992), 517−529。

[50] 关于"中间派的极端主义", 参见 Étienne Balibar, introduction to Carl Schmitt, *Le léviathan dans la doctrine de l'etat de Thomas Hobbes* (Paris: Seuil, 2002), p. 11。

[51] Ernesto Guevara, "Socialism and Man in Cuba," in *Che Guevara Reader*, ed. David Deutschmann (Melbourne: Ocean Press, 2003), p. 217 (译文有所改动)。格瓦拉对苏联经济政策的批判, 参见 Ernesto Che Guevara, *Apuntes criticos a la economia politica* (Havana: Centro de estudios Che Guevara, 2006)。

[52] 参见 Silvia Federici, *Caliban and the Witch* (New York: Autonomedia, 2004); 以及 Luisa Muraro, *La Signora del Gioco* (Milan: Feltrinelli, 1976)。

[53] Karl Marx, *Capital*, vol. 1, trans. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), p. 91. （中文见《马克思恩格斯选集》，2版，第2卷，101页，北京，人民出版社，1995。——译者注）

[54] Max Horkheimer and Theodor Adorno, *The Dialetic of Enlightenment*, trans. Edmund Jephcott (Palo Alto: Stanford University Press, 2002), p. xvi.

[55] William Shakespeare, *The Tempest*, 1. 2. 311−313.

[56] Roberto Fernández Retamar, *Caliban and Other Essays*, trans. Edward Baker (Minneapolis: University of Minnesta Press, 1989), p. 14.

[57] 参见 Aimé Césaire, *A Tempest*, trans. Richard Miller (New York: TGC Translations, 2002), esp. act 3, scene 5。另见 Paget Henry, *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (New York: Routledge, 2000)。

[58] Spinoza to Pieter Balling, 20 July 1664, in Baruch Spinoza, *Complete Works*, trans. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002), p. 803.

[59] 对斯宾诺莎书信的精细分析及详细考证，参见 Augusto Illuminati, *Spinoza atlantico* (Milan: Mimesis, forthcoming)。另见 Michael A. Rosenthal, "'The black, scabby Brazilian': Some Thoughts on Race and Early Modern Philosophy," *Philosophy and Social Criticism* 31, no. 2 (2005), 211−221; 以及 Warren Montag, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries* (London: Verso, 1999), pp. 87−89 and 123。关于康德的种族主义，参见 Emmanuel Chukwadi Eze, "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology," in *Postcolonial African Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 103−140。

[60] 关于想象的力量，参见 Antonio Negri, *The Savage Anomaly* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), esp. pp. 86−98。另见 Daniela Bostrenghi, *Forme e virtù della immaginazaione in Spinoza* (Naples: Bibliopolis, 1996)。

[61] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Richard Philcox (New York: Grove, 2004), p. 155.

[62] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Richard Philcox (New York: Grove, 2004), p. 160. 法农关于新人性的观念，参见 Lewis Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man*, New York: Routledge, 1995。

[63] 例见 Elizabeth Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* (Durham: Duke University Press, 2002); 以及 Manuhuia Barcham, "(De) Constructing the Politics of Indigeneity," in *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, ed. Duncan Ivison, Paul Patton, and Will Sanders (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 137−151。

[64] Guillermo Bonfil Batalla, "Utopía y revolución," in *Utopía y revolutión: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, ed. Bonfil Batalla

(Mexico City: Nueva Imagen, 1981), p. 24. 另见 Bonfil Batalla, *México profundo: Una civilización negada* (Mexico City: Grijalbo, 1987)。

[65] 参见 Leslie Marmon Silko, *Ceremony* (New York: Penguin, 1977); *Almanac of the Dead* (New York: Penguin, 1991); 以及 *Gardens in the Dunes* (New York: Simon and Schuster, 1999)。

[66] 本段的论证主要来自 Shannon Speed and Alvaro Reyes, "Rights, Resistance, and Radical Alternatives: The Red de Defensores Comunitarios and Zapatismo in Chiapas," *Humboldt Journal of Social Relations* 29, no. 1 (2005), 47–82。

[67] 参见 René Zavaleta, *Las masas en noviembre* (La Paz: Juventud, 1983) 以及 Lonacional popular en Bolivia (Mexico City: Siglo XXI, 1986)。关于萨巴莱塔将玻利维亚视为 socieded abigrarrada, 参见 Walter Mignolo, "Subalterns and Other Agencies," *Postcolonial Studies* 8, no. 4 (November 2005), 381–407; Luis Atezana, *La diversidad social en Zavaleta Mercado* (La Paz: Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinares, 1991), pp. 109–160; 以及 Luis Tapia, *La producción del conocimiento local* (La Paz: Muela del Diablo Editores, 2002), pp. 305–325。

[68] 参见 Alvaro García Linera, *Re-proletarización nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952—1998)* (La Paz: Muela del Diablo Editores, 1999); 以及 "La muerte de la condición obrera del siglo XX," in Alvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, and Luis Tapia, *El retorno de la Bolivia plebaya* (La Paz: Muela del Diablo Editores, 2000), pp. 13–50。

[69] Alvaro García Linera, introduction to *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, ed. García Linera (La Paz: Diakonía/Oxfam, 2004), p. 17.

[70] 萨巴莱塔对"诸众"的用法, 参见 René Zavaleta, "Forma classe y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia," in *Boliva, hoy*, ed. Zavaleta (Mexico City: Siglo X X I, 1983), pp. 219–240。当代学者对此概念的用法, 参见 Communa 小组的作品, 其中包括 Raquél Gutiérrez, Alvaro García Linera, Raúl Prada, Oscar Vega, and Luis Tapia。代表性的文本包括 Raquel Gutiérrez, Alvaro García Linera, and Luis Tapia, "La forma multitud de la política de las necesidades vitales," in *El retorno de la Bolivia plebeya*, pp. 133–184; García Linera, "Sindicato, multitud y comunidad: Movimientos sociales y formas de autonomía política," in *Tiempos de rebelión* (La Paz: Muela del Diablo Editores, 2001), pp. 9–79; 以及 Raúl Prada, "Politica de las multitudes," in *Memorias de Octubre* (La Paz: Muela del Diablo Editores, 2004), pp. 89–135。萨巴莱塔和 Communa 小组对"诸众"用法的区别, 参见 García Linera, "Sindicato, multitude y comunidad," p. 39, n. 30。

[71] 在埃尔阿尔托的现有自治政府结构中, 2003 年起义中存在的两个来源强调了不同的方面: 关于对社区委员会的强调, 参见 Raúl Zibechi, *Dispersar el poder:*

Los movimiento como poderes antiestatales (Buenos Aires: Tinta Limón, 2006), pp. 33－60；对艾玛拉社区结构的强调，参见 Pablo Mamani, *El rugir de las multitudes* (La Paz: Ediciones Yachaywasi, 2004), pp. 139－159。在埃尔阿尔托，青年和学生主体性的造反形式中，包括嘻哈和其他文化形式的角色，参见 Jiovanny Samanamud, Cleverth Cárdenas, and Patrisia Prieto, *Jóvenes y política en El Alto* (La Paz: PIEB, 2007)。对 2003 埃尔阿尔托起义中诸众角色的哲学反思，参见 Raúl Prada, *Largo octubre* (La Paz: Plural, 2004)。我们感谢 Lia Haro 与我们分享她在玻利维亚的研究成果。

[72] 例见 Ulrich Beck and Christoph Lau, "Second Modernity as a Research Agenda: Theoretical and Empirical Explorations in the 'Meta-Change' of Modern Society," *British Journal of Sociology* 56, no. 4 (December 2005), 525－557。关于超现代性和后现代性，参见 Antonio Negri, *Fabrique de porcelaine* (Paris: Stock, 2006)。

[73] Jean-Marie Vincent 用文明的资本主义"总体化合流"以及文化"消极"过程，来分析对现代性的克服。参见 Jean-Marie Vincent, *Max Weber ou la démocratic inachevée* (Paris: Éditions du Felin, 1998), pp. 184－189。另见 Massimo Cacciari, *Krisis: Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein* (Milan: Feltrinelli, 1976)。

[74] 后现代主义的弱版本，从利奥塔到罗蒂到鲍德里亚再到瓦蒂莫（Gianni Vattimo），在面对危机的时候，都提出了美学化的回应，有时则陷入神学中。

[75] 参见 Jonathan Israel, *Radical Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 2001)。

[76] Michel Foucault, "Le pouvoir psychiatrique," in *Dits et écrits*, 4 vols. (Paris: Gallimard, 1994), 2: 686. 另见德里达对福柯的批判，"Cogito and the History of Madness," in *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 31－63；以及 Foucault, "Réponse à Derrida," in *Dits et écrits*, 2: 281－295。

[77] 参见 Johannes Fabian, *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa* (Berkeley: University of California Press, 2000)。

[78] 除了我们前面提及的 Henry, *Caliban's Reason*, 参见 Walter Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference," *South Atlantic Quarterly* 101, no. 1 (Winter 2002), 57—96。关于女性主义认识论的梳理，参见 Linda Alcoff and Elizabeth Potter, eds., *Feminist Epistemologies* (New York: Routledge, 1993)；以及 Sandra Harding, ed., *The Feminist Standpoint Theory Reader* (New York: Routledge, 2004)。

[79] 参见 Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto" and "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective," *in Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), pp. 149－181 and 183－201。

[80] 例见葛兰西对“常识”富有启发性的讨论，in “Critical Notes on an Attempt at Popular Sociology,” in *Selection from the Prison Notebooks*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), pp. 419–472。关于斯宾诺莎的“共同概念”，参见 Martial Guéroult, *Spinoza*, vol. 2, *L'âme* (Paris: Aubier-Montaigne, 1974), pp. 324–333。

[81] Michel Foucault, *Society Must Be Defended*, trans. David Macey (New York: Picador, 2003), p. 9.

[82] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953), no. 241, p. 75. (中译文见［英］维特根斯坦：《哲学研究》，陈嘉映译，134 页，译文有所改动。——译者注)

[83] Ibid., no. 19, p. 7.

[84] 关于维特根斯坦式的从知到行的转变，以及从认识论到政治行动的论述，参见 Linda Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 2005)。

[85] Philippe Descolà, *Par-delà nature et culture* (Paris: Gallimard, 2005), pp. 129–131.

[86] Claude Lévi-Strauss, ed., *L'identité: Seminaire interdisciplinaire* (Paris: PUF, 1983), p. 331.

[87] Eduardo Viveiros de Castro, “Exchanging Perspectives: The Transformation of Subjects into Objects in Amerindian Ontologies,” *Common Knowledge* 10, no. 3 (2004), 474–475.

[88] Eduardo Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, trans. Catherine Howard (Chicago: University of Chicago Press, 1992) [originally *Araweté: Os deuses canibais* (1986)].

[89] 参见 Bruno Latour, *Politics of Nature*, trans. Catherine Porter (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004)。

[90] Baruch Spinoza, Letter 50 to Jarig Jelles, in *Complete Works*, pp. 891–892. 中译文参考了《斯宾诺莎书信集》，洪汉鼎译，北京，商务印书馆，1993。

[91] 参见 Gianfranco Pala, ed., “L'inchiesta operaia di Marx” (1880), *Quaderni rossi*, no. 5 (April 1965), 24–30。

[92] 关于 20 世纪 60 年代的辩论会，例见 Marshall Sahlins, “The Future of the National Teach-In: A History” (1965), in *Culture in Practice* (New York: Zone Books, 2000), pp. 209–218。

[93] Michel Foucault, “Le jeu de Michel Foucault,” in *Dits et écrits*, 3: 299–300.

[94] 参见 Romano Alquati, *Sulla Fiat ed altri scritti* (Milan: Feltrinelli, 1975)；以及 *Per fare conricerca* (Turin: Velleità alternative, 1993)。

［95］例见 Charles Hale，“Activist Research v. Cultural Critique，” *Cultural Anthropology* 21，no. 1（2006），96－120。

［96］例见 MTD Solano and Colectivo Situaciones，*La hipótesis 891*（Buenos Aires：De mano en mano，2002）；Collettivo edu-factory，ed.，*L'università globale*（Rome：Manifestolibri，2008）；以及 Marta Malo，ed.，*Nociones comunes：Experiencias y ensayos entre investigatión y militancia*（Madrid：Traficantes de Sueños，2004）。

［97］Robin Kelley，*Freedom Dreams*（Boston：Beacon Press，2002），p. 8.

［98］我们在转述梅兰德里的时候，用“确认”替换了他的“类比”，但我们希望没有与他的意思相差甚远。参见 Enzo Melandri，*La linea e il circolo*（Macerata：Quidlibet，2004），p. 810。

第三章

资本 （以及对共同财富的争夺战）

129 因此，我们要求，我们决定收回共同的（Common）土地和共同的森林，供我们生计之用。在我们看来，你们与我们完全平等，并不能凌驾于我们之上，而且我们深知，**英格兰**，这片我们生于斯长于斯的土地，是我们所有人的共同财宝，人人有份。

——温斯坦利①等：《英国受压迫的穷苦人宣言》

（Gerrard Winstanley et al.，“A Declaration from the Poor Oppressed People of England”）

3.1 资本构成的转变

131 用外语写作对我们头脑的影响，就好像是暗箱中的重复视角。暗箱能够准确清晰地记下图像，与真实的物体和视角完全一样，以至于**效果取决于暗箱，而不是真实物体**。

——里奥帕蒂：《凡人琐事》

（Giacomo Leopardi，*Zibaldone*）

生命政治劳动的技术构成

经济生产正在经历一个过渡时期，其造成的后果是，资本主义生产的产品就是社会关系和生命形式。也就是说，资本主义生产正在变成生命政

① 温斯坦利是一位英国新教改良者，克伦威尔时期的政治活动家。在英国内战期间，温斯坦利领导了与约翰·利尔伯恩麾下的“平均主义者”齐名的另一组基督教共产主义派别，号称是“真正的平均主义者”的“掘地派”。——译者注

治生产。在我们为这种新情况而发明出新的认识工具之前，我们还是回到马克思的方法，以抓住当下经济生活的状态：去考察资本的构成。这就需要区分在当下生产过程中，劳动力和不变资本所占的比例和扮演的角色。我们特别需要去考察资本的“技术构成”①，或者说，劳动的技术构成，去搞清楚在当下的全球经济中，谁在生产、生产了什么以及如何生产的问题。首先，确立劳动的技术构成，能够为我们提供一个基础，不仅能够让我们认识到当下资本主义的剥削和管控形式，同时也可以为我们提供从资本中得到解放的工具。

政治经济学学者所强调的三种主要趋势，为我们提供了认识当下劳动在全球诸多地方所发生转变的工具。第一个趋势就是在资本主义价值增殖的过程中非物质生产的霸权或者主导地位。[1] 高兹（André Gorz）写道：“产品的非物质维度，它们的象征、美学和社会价值，在现实世界中占据了统治地位。”[2] 例如，图像、信息、知识、情感、符码以及社会关系在资本主义的价值增殖过程中，都超越了有形商品或者商品的物质性层面。当然，这并不意味着汽车、钢铁那样的物质性商品的生产就消失了，或者在量上减少了，而是说这些物质性商品越来越依赖和从属于非物质因素和商品。生产这些非物质商品（或者物质性商品的非物质方面）的劳动形式，可以称为心脑劳动（labor of head and heart），其中包括服务业、情感性劳动（affective labor）② 以及认知劳动，但我们也不能被这些传统的提喻手法所误导：认知与情感性劳动并不是某一器官的功能，而是需要头脑和身体的共同运作。也就是说，即便产品是非物质的，生产过程也同时需要脑力和体力。一旦我们将具体的差异抽象出来，就会看到，劳动的不同形式主要体现在生命政治的特征上。博耶（Robert Boyer）写道：“如果要猜测未来几十年将要出现的新模型，我们也许会想到**人对人的生产**，并且探索这种创新所需要的制度性语境。”[3] 正如马拉泽（Christian Marazzi）所注意到的，资本主义生产正在向“人类起源学模式”转变，也就是说，经济正经历生命政治的转向。作为不变资本的生命体成为转变的核心，而生命形式的生产也成为附加值的基础。这样一个过程充分利用了人类机能、能力和知

---

① 由生产技术水平决定的生产资料和劳动力之间的量的比例，叫作资本的技术构成。不变资本和可变资本之间的比例，叫作资本的价值构成。而由资本的技术构成决定并且反映资本技术构成变化的资本价值构成，叫作资本的有机构成。——译者注

② 关于情感（affect），见前文。而所谓情感性劳动，则是与体力劳动相对应的一种（在马克思看来的）非生产性劳动，这种劳动看起来不算辛劳，却需要巨大的情感和情绪投入，主要存在于服务业。——译者注

识——而这些都是在工作中获得的，但更为重要的是，那些在工作外所获
133 得的技能，与自动化和计算机化的生产系统相互动的那些技能，直接成为价值的来源。[4]心脑劳动的一个显著特征是，生产的**客体**其实也是**主体**，由社会关系或者生命形式所规定。

劳动的技术构成的第二个主要趋势，就是工作的女性化（feminization of work），这主要涉及三个相对独立的变化。首先，从量上来说，在过去的二三十年中，在全球的中心和边缘地区，女性在雇佣劳动市场上所占的比例都迅速提升。其次，工作的女性化意味着工作日的本质性转变，无论男女，劳动的“灵活性”都有所提高。工作时间的分配也有所变化，尤其是在欧洲和其他领先国家，一般都是八小时工作、八小时休闲和八小时睡眠的时间安排。兼职、非正式雇佣以及临时工——这些在全球边缘地区早已存在——在中心国家也正成为主流。最后，工作的女性化意味着那些与“女性岗位”相关的传统特征，如情感、情绪和公关等，正成为所有劳动部门的核心，虽然在全球不同地区表现形式有所不同。（这与形成第一个趋势的生命政治生产的主导地位正相吻合。）传统的生产性劳动与非生产性劳动的划分在此语境下已经失效，因为资本主义生产不仅追求商品的生产（也许这已不是主要目标了），也要进行社会关系和生命形式的生产。当工作时间与休息时间变得浑然难分时，劳动的生产性力量就转变为生产社会生命的力量。我们可以接受用“女性化”来描述这些变化，只要在说出这个词的时候带有一点辛辣讽刺的意思，因为这并没有导致性别平等或者摧
134 毁劳动的性别分工。恰恰相反！女性无论是工作还是休息，都在进行情感性劳动。事实上，如果有女人不愿意进行情感性劳动，如微笑、安慰受伤的情绪、组织社会关系、照料抚慰他人，那么她们就会被视为异类。虽然她们也成为雇佣劳动力，但是在全世界范围内，妇女主要还是负责无酬的家务和再生产性劳动，如家务劳动和生育并照看孩子，或者在城市或乡村的非正式部门承担更为沉重的任务。妇女的双重工作日是她们接受高等教育，以及获得更好和更高报酬的工作的巨大障碍。传统上与女性岗位紧密相关的劳动性质的变化，以及妇女不断加入雇佣劳动大军之中，这些都导致了妇女境况的恶化（其实，男性也是）。“女性化”的术语也会有所误导，但这也是我们认为这个概念更为有用的原因所在，只要我们注意到这些过程的性别化本质，认识到劳动正**生成为生命政治**性质的转变，这个转变让我们注意到劳动与生命、生产与再生产的边界日益模糊。[5]

劳动的技术构成的第三个主要趋势，源自移民与社会和种族混合过程的新模式。在中心国家中，资本主义企业的所有层面，从大企业到小公司，

从农业综合经济到制造业，从家务劳动到工地建设，都需要合法与非法移民的不断流动，来补充当地的劳动力。我们将会看到，这在资产阶级内部不断产生意识形态冲突，虽然他们从经济角度更喜欢移民，但是在他们道德的、民族主义且更多是种族主义的意识中，则反感这些移民。同时，南方国家之间也存在大量的劳工流动，一个国家内部也存在大量的移民，且这些移民都属于特定的生产部门。这些移民在数量上改变了劳动力市场，让它们更加全球化，虽然说，劳工的运动并不自由，而是受到特定路径的 135
严格限制，且经常会有极端的风险。同时，劳动力市场也经历了本质性的变化。一方面，劳工移民的性别正在转变，妇女的比例有所提高，无论是在传统女性岗位——如家务劳动、性工作、照顾老人或护理方面，或者在制造业的低技术和劳动密集型行业，如电子、纺织、鞋类或玩具，在所有这些领域，年轻女工的比例是最大的。这种转变与劳动的“女性化”相伴而生，对南方国家的女性会产生种族主义的偏见，如“灵活的手指”。莫汉蒂（Chandra Mohanty）写道：工作范畴自然化中的**灵活性**、**暂时性**、**不可见性**以及**家务性**（domesticity）观念，是将第三世界女性建构为廉价劳动力的关键。[6] 另一方面，劳工移民会（并且总会）带来种族分裂和冲突。因为在穿越国界的过程中，移民总是会让全球种族的劳动分工问题变得更加显眼，在其他时候，尤其是在那些中心国家中，种族等级制会成为冲突的引爆点。然而，虽然移民创造出了极端艰难和痛苦的条件，却总有可能在经济和社会层面，通过出走和对抗，去颠覆并改造种族分化。

这三种主要趋势向政治经济学的传统概念和方法提出了挑战，因为生命政治生产将经济的重心从物质商品的生产转移到了社会关系的生产，而生产与再生产也日益混同。经济学家就所谓的无形价值（intangible values）和无形资产提出了一个问题，因为经济分析的方法主要依赖量化计量，并且计算那些可以被计数的物体的价值，如汽车、计算机和小麦。包括马克思主义传统在内的政治经济学批判普遍关注的是用计量（measurement）和量化方法去理解剩余价值和剥削。但是生命政治产品则倾向于**逾越**（exceed）这些量化计量，并且采取**共同**形式，这些形式很容易共享，但很难 136
被圈定为私有财产。如果我们以这个新视角回到马克思，我们就会发现，资本概念在其著作中的演进事实上为我们提供了分析政治经济学语境的重要线索。尽管资本主义社会中的财富最开始表现为巨大商品堆积，但是马克思揭示出，资本事实上是通过商品生产来创造剩余价值的过程。马克思认识到资本的实质是一种**社会关系**，或者说，是通过商品生产和剩余价值创造而导致的对社会关系持续不断的再生产。将资本视为社会关系，这就

为我们分析生命政治生产提供了第一个关键启发。

福柯非常看重马克思思想中的新奇和丰富，这种思想可以得出“人生产人”的结论。但他提醒道，我们不应该将马克思的这句话理解为人本主义的表述。“对我来说，应该生产的不是自然所设计好的人，也不是人的本质所决定的人；我们必须生产出尚不存在的、我们尚不知道什么样子的人。”他还提醒我们，不要将这种生产只理解为一般所理解的经济生产的延续：“我不同意那些人，他们将这种人生产人的现象理解为价值的生产、财富的生产或有着某种经济有使用价值的物品的生产；恰恰相反，这种生产是对我们存在的破坏，是某种完全他者性的创造，一个彻底的创新。”[7]也就是说，我们不能以生产的主体和被生产的客体来理解这种生产。生产者和产品都是主体：人既生产，也被生产。福柯清晰感觉到（但似乎没有完全理解）这种情形的爆炸性：生命政治过程不仅限于作为社会关系的资本的再生产中，同时也为自主的过程提供了潜能，这个过程可以摧毁资本，并且创造出全新的未来。生命政治生产以及我们所归纳的三种主要趋势，明确地昭示出剥削和资本主义控制的新机制，接下来我们会有更详细的讨论。但是在跟随福柯直觉的同时，我们要从最开始就注意到，生命政治的生产，尤其是在其超越资本主义关系的边界并且不断指向共同性的时候，如何让劳动更具自主性，同时为解放的筹划提供工具或武器。

生命政治的剥削

我们考察了劳动的技术构成——谁生产、生产什么、如何生产，也考察了马克思在面对正在出现的生命政治生产形式时考察资本构成方法的前半部分。现在，我们来看看资本的“有机构成”，这表现为不变资本和可变资本之间的比例关系，或者以能够体现马克思的“有机”概念来说，就是死劳动与活劳动的关系（前者以机器、货币、原材料和商品的形式表现出来）。若要考察当代资本的有机构成，就需要在生命政治的语境以及新的剥削形式下考察剩余价值生产的新条件。也就是说，有机构成不只涉及资本主义生产的“客体”条件，更为重要的是，也涉及体现在劳资对抗——这种对抗体现在剥削和造反中——关系中的“主体”条件。

当下的资本主义积累更多地在劳动过程之外实现，如剥削就以**剥夺共同性**的形式得以实现。这种转变可以从两个主要现象中辨认出来。批判新自由主义的学者总是强调，今天的资本主义积累越来越表现为剥夺性积累，越来越具有掠夺性，主要措施就是将公共财富和社会共同占有的财富转化为私有财产。[8]娜奥米·克莱因（Naomi Klein）使用“灾难资本主义”分

析全世界很多国家所采用的新自由主义经济政策模式，这种模式利用灾难——无论是军事或政治上的人为制造还是因为环境灾难而自然降临的——的帮助实现了公共产业、公共福利结构、公共交通网等的大规模私有化。[9]那些研究边缘地区——尤其是其国家结构甚为薄弱的国家，其中包括非洲的大部分地区——的学者强调这些情况，即新自由主义积累涉及对共同性的剥夺，且主要是以剥夺自然资源的形式发生。在那些没有主权国家和强有力法制结构并饱受战争之苦的地区，对石油、钻石、黄金以及其他资源的剥夺层出不穷。外国的资本主义企业通常只是雇用少量的当地人口，它们对当地财富的剥夺和转移，与过去的殖民政权并无二致。[10]因此，马克思主义学者近几年重新关注原始积累这个概念，也就不足为奇了，因为这个概念可以让马克思在资本主义生产过程之外去理解财富的积累，那就是通过对人力、社会和自然财富的直接剥夺，例如将黑奴卖给种植园主，或者从美洲掠夺黄金。但是正如我们在第二章所见，当代马克思主义学者因为下面的发现而偏离了马克思：在这种原始积累机制与资本主义生产过程之间并不存在线性的历史关系，并不存在发展的进步历史，比如以更高形态取代前一个较低的社会形态，而是一个不断反复的运动，在这里，原始积累不断重现，并与资本主义生产并行不悖。因为当下的新自由主义经济通过对共同性的剥夺而实现持续积累，原始积累这个概念逐渐成为核心的分析工具。[11]

对剥夺共同性的第一种分析从剥夺和占有的角度关注了新自由主义政策，却没有为我们提供合适的手段来分析资本的有机构成。尽管它充分论述了国家政策和死劳动的命运，但是对资本有机构成的其他要素却语焉不详，如活劳动的生产力。换句话说，政治经济学家（以及政治经济学的批判者）不应该满足于对新自由主义的认识，即将资本主义积累片面或者主要理解为对现有财富的剥夺。资本就其本质来说，是且必须是一个通过其所雇用和剥削的劳动力来创造财富的**生产**体系。

对剥夺共同性的第二种分析关注对生命政治劳动的剥削，这让我们可以对资本的有机构成进行更好的马克思主义分析。我们之前所勾勒的劳动的技术构成之三个主要趋势，与财富的共同形式的生产紧密相关，如知识、信息、图像、情感和社会关系，这些都被资本所占有，从而生产剩余价值。我们马上就注意到，第二个外观首先指向与第一个外观所不同的共同性概念。第一个是相对静态的、传统的概念，一般指的是自然资源。现代早期的欧洲社会理论家将人类可用的自然恩惠视为共同性，如肥沃土地和大地上的水果，通常以圣书中的宗教术语来作为证明。例如，洛克就宣称：“正

如大卫王所说（《旧约》诗篇第115篇，第16节），上帝‘把地给了世人’，给人类共有。”[12]共同性的第二个概念是动态的、涉及劳动产品以及未来生产的工具。这种共同性不只涉及我们所共享的大地，也包括我们所创造的语言，我们所确立的社会实践，以及规定我们关系的社交模式等。这种共同性的形式并不像第一个概念那样服从于稀缺性的逻辑。杰斐逊有句名言：“从我这里获得思想的人，增长了教益而无损于我；就像借用我的蜡烛点亮自己蜡烛的人，照亮了自己而无损于我。”[13]对共同性第二种形式——人造的共同性，或者消弭了自然与文化界限的共同性——的剥削是理解生命政治劳动剥削新形式的关键所在。

当我们分析生命政治生产的时候，我们的注意力又从剥削回到了异化
140 （alienation），正好和马克思的思想轨迹相反——但是，又没有回到他青年时的人本主义。生命政治生产以新且特别的方式昭示了异化的特征。例如，考虑到认知和情感性劳动，资本不仅异化了工人的劳动产品，同时也异化了劳动过程本身，以至于工人在工作的时候，都无法感觉到他们进行思考、爱和关心的能力。[14]之所以关注异化，还因为有些与剥削紧密相关的特征尤其是那些与资本的生产性角色相关的特征已经消失了。虽然资本还会压迫生命政治劳动力，剥夺其产品，甚至在某些情况下还为生产提供必要的工具，但资本已经不再组织**生产协作**。在论及机器大工业时，马克思认识到，资本家在生产过程中的关键角色就是提供协作——这与剥削的机制紧密相关——也就是说，让工厂提供工具给工人，共同劳动，制定协作计划，并强制实施这种协作。马克思认为，资本家确保协作，就像战场上的将军或者乐队的指挥一样。[15]但是，在生命政治生产中，资本并不决定协作的组织，起码不像马克思所说的那样。甚至在最严格的、剥削最严重的情况下，如呼叫中心或餐饮业，认知和情感性劳动也会普遍摆脱资本家的统治，自主地进行协作。智识性、交往性或者情感性的协作方式通常都是在生产性相遇（productive encounters）中创造出来的，不能从外部进行操控。事实上，与其说资本提供协作，不如说是**剥夺协作**，这是剥削生命政治劳动力的核心要素。这种剥夺不是发生在个体工人身上（因为协作已经昭示着集体性），而是发生在社会劳动身上，以信息流动、交往网络、社会符码、
141 语言创新以及情感和激情的形式表现出来。生命政治剥削涉及对共同性的占有，在这里，以社会生产和社会实践的形式表现出来。

于是，资本通过**外在于**其自身的生命政治剥削来占有和剥夺价值。因此，当生命政治生产日益具有主导性时，经济学家更加频繁地使用“外部性”（externalities）这个概念去理解价值的增减就不是偶然的了。例如，他

们说，教育良好的人口对某个具体国家的协作来说，就是积极的正外部性，正如文化低下的人口是消极的负外部性一样：企业的生产力完全受到外部因素的影响。[16]我们在后面会更加详细地处理外部性问题，但现在我们可以假定，经济学家已经认识到资本以外要素不断增长的重要性，因为在事实上，与传统的经济学构想不同，资本日益处于生产过程和财富的生成之外。也就是说，生命政治劳动正变得更具自主性。正如新自由主义的批判者所说，资本变得更具掠夺性，因为它想要占有和剥夺自主生产出来的共同财富。

我们可以用不同的经济学术语，从不同的视角来看待这个问题：我们可以用**资本主义地租**取代利润，来理解对劳动力的剥削和剩余价值的积累。[17]利润主要通过生产过程中的内部活动而得以生成，地租则通常被理解为剥夺的外在模式。在20世纪30年代，凯恩斯预见并且欢呼“食利者的安乐死”，以及之后作为资本主要代表的“无功能的投资者”（functionless investor）的消失。他认为：资本主义的食利者阶层只是一个过渡阶段，时机成熟时就会消失。资本的未来属于那些积极参与到组织和监管活动中的资本主义投资者。[18]然而，在当下生命政治生产的网络中，对共同性的价值剥夺不再需要资本家介入生产之中。地租再次表现出的重要性为我们提供了洞见，通过它我们可以理解为何金融资本，以及凯恩斯所指出的广大无功能的投资者阶层在对资本主义积累的组织方面占据核心地位，从而占有并剥夺那些外在于劳动过程而创造出的价值。

对马克思概念的最后解读：在本书及其他很多作品中我们都指出，马克思的资本对劳动的实质吸纳这个概念非常有用，这个概念的意思是，资本不再简单地在规训式装置和生产过程中吸纳之前就外在于资本创造出的劳动行为（这只是形式吸纳），而是创造出新的、真正的资本主义劳动形式，也就是说，将劳动完全整合进资本主义的躯体内。在生命政治的语境下，可以说资本不仅吸纳了劳动，而且吸纳了作为整体的社会，或者说是社会生命本身，因为生命既是生命政治生产过程的要素，也是其产品。资本与生产性的社会生命之间的关系，已经不是马克思所谓的**有机的**了，因为资本日益外在化，在生产过程中所起的作用越来越小。生命政治的劳动力不再是资本主义机体内一个起作用的器官，而是变得更具自主性，而资本通过其规训性政权占有装置以及剥夺机制等，寄生在劳动力之上。有机关系的断裂与劳动日益增长的自主性处于资本主义生产和管控危机新形式的核心，这也正是我们要处理的问题。

生命政治生产和管控的危机

资本处于危机之中。那又怎样？我们每天都能在报纸上看到危机：股市危机、信用危机、信贷危机——各种各样的危机。有些人破产了，有些人发财了。曾几何时，人们相信资本主义经济的客观不均衡，其周期以及
143 生产、流通和实现的特有危机最终会导致崩溃。结果，最为老谋深算的资本分析家告诉我们，资本就是通过崩溃，或者说通过危机所导致的创造性破坏而得以运作的。事实上，在当代新自由主义的经济体制内，危机和灾难成为更加重要的杠杆，可以用来对公共财产进行私有化，并实施资本主义积累的新机制。[19]但并非所有的资本主义危机都是一样的。[20]虽然**客观性**的经济危机对资本主义积累来说有一定作用，但是**主观性**的和政治性的（或者也同样是经济的和政治的）危机对资本却是一种实在的威胁。这种危机在当下生命政治生产的语境中已经出现：资本主义管控模式无法再掌控劳动力新的技术构成所具有的力量；事实上，资本主义管控正越来越成为生命政治劳动生产力的障碍。

在勾勒当下危机的框架之前，我们应该记得在20世纪70年代所出现的类似的资本主义管控危机中的基本词汇。那次危机发生在如下语境中：60年代的劳工斗争和社会斗争在主要国家内破坏了福利国家模式的基础。那时国家和资本主义生产的危机不仅由工人的斗争所引起——这些斗争要求更高的工资、更大的财富再分配幅度，以及对劳工阶级生活品质的提高——同时也是因为工人与其他社会运动之间或多或少地联合，不断提出社会和政治方面的要求。当亨廷顿感叹说，“黑人，印第安人，美国墨西哥人，白人少数群体，学生和女人”对国家的要求不但导致了财政和经济危机，更为重要的，也导致了管控危机时，他也隐约预感到了这个危机。[21]但是，将这些危机和其他危机以及随之而来的资本和国家的转型联系起来非常关键。在20世纪早期，福利国家作为对工人斗争所引起危机的回应，起到了有效作用，但到了70年代，这种机制无法继续控制新出现的社会和
144 经济力量。为了回应70年代的危机，我们看到世界发生了一个转变：福利国家转变为新自由主义国家，并且出现了生产和管控的生命政治形式。

我们将在资本主义统治结构和解放斗争相互决定的关系中来理解这些历史变迁。（我们很难将这种关系称为辩证的，因为并没有整体的解决，有的只是先后运动。）一方面，工人以及其社会斗争决定资本的再结构化；另一方面，这种再结构化也提供了未来斗争的条件。也就是说，在资本主义发展的每个阶段，随着劳动技术构成的转变，工人使用现有的手段来发明

新的反抗和逃避资本的形式，而与之相对应的是，资本被迫重构生产、剥削和控制的基础，再次改变技术构成，工人则会为新的反抗发现新的武器，如此等等。我们的命题是，今天，我们遭遇到另外一场危机。

为了对当下生命政治危机进行评估，我们可以回到之前所提到的劳动转变的三个主要趋势。每一种趋势都表明资本主义对劳动力控制的新策略，但是在每种情况下我们都发现，管控机制与生命政治劳动的生产力相矛盾，并且妨碍了价值的创造，从而加剧了危机。就第一种趋势来说，即劳动的认知、情感和生命政治形式的发展，以及资本主义控制策略在广度和深度上都得到了很大的强化。这些强化策略主要对生产性合作的共同领域进行分化，从而确立某种控制前哨，这样个人乃至国家机构就可以通过各种规训和监视技术来进行调节和控制。其他策略致力于掠夺作为生命政治生产基础的共同性，例如，通过对初级教育进行私有化、减少中等教育预算的方式摧毁公共教育机构。策略的广度在金融领域得到体现，因为其并不直 *145*
接介入生产网络，而是通过扩张，剥夺并私有化历史上所积累的知识、符码、图像、情感实践和生命政治关系。资本的占有过程因此与生命政治所社会化地创造出来的共同性相对立。就这个方面来说，金融世界就模仿了（或者说映照并颠倒了）社会劳动力的运动。当我们认识到，共同性不仅是发展的客体，同时也是其主体时，就会明白那些努力去维持并且再生产其“生命形式”的诸众不能再用传统的规训和管控体制来对待。正如美国次贷危机以及之后的全球经济危机所表明的，当国家被迫救市，从而纠正过度私有化的错误并确保社会福利的时候，资本和活劳动之间的冲突就出现在了金融领域。

这里我们遭遇到了第一个矛盾，因为深度和广度的管控策略都破坏了共同性，前者分割了生产的共同基础，后者私有化了共同成果。每当共同性遭到破坏，生命政治劳动的生产力就会降低。例如，科学知识的生产是一个非常专门化的领域，但是这个领域与生命政治生产有很多共同特征。若要生产新的科学知识，过去科学行为所生产出的相关信息、方法和观念就必须对广大的科学共同体开放，同时，在不同的实验室和研究者之间，应该通过期刊、会议等中介，建立高度发达的合作与流通机制。当新知识产生的时候，它必须成为共同的财富，将来的科学生产可以将其作为起点。生命政治生产必须以这种方式确立一种良性循环，从已有的共同性走向新的共同性，从而成为扩大生产的基础。然而，对共同性的分化和占有不可 *146*
避免地要破坏这个良性循环，这让资本日益成为生命政治生产的障碍。

对应工作“女性化”的资本主义管控的第二个策略就是不稳定性

（precarity）的确立，根据市场灵活性的各种模态来对劳动进行不同形式的组织。在20世纪下半叶的欧洲和日本，大量的劳动力都曾经有着相对稳定和有保障的职业，工作日都非常固定。相比之下，在最近的几十年中，劳动力不稳定的现象非常明显。工人在诸多工作间不停地流动。不稳定性的核心方面就在于——考虑到工作日和工作本身——它确立了一种新的时间政体，或者换句话说，不稳定性是一种管控机制，决定工人的时间安排，摧毁工作时间与业余时间的区分，虽然不要求工人整天工作，却需要其时时待命，准备工作。[22]当然，劳动的不稳定性对中心国家的妇女和少数族裔，以及边缘国家——在这些国家，没有保障的非正式就业早已司空见惯——的绝大多数男女工人来说，都不是新鲜事物。现在，不稳定性在全世界劳动力的层面已变得十分普遍，事实上，已经呈现出新的极端特征。一个具有轶事意味的人类学案例可以说明这种极端的不稳定性。在利比里亚首都蒙罗维亚郊区的一个住宅区，达尼·霍夫曼（Danny Hoffman）报道说，一个名为穆罕默德的人有次组织并部署了成千上万的年轻人，他们很多曾是利比里亚或塞拉利昂的正规军士兵。今天他会派遣他们前往利比里亚东南的非法钻石矿场进行不定期工作；明天他会组织他们在这个国家里的另一个地方的橡胶种植园工作；他甚至会派遣两千人作为军人去往特定

地点实施裁军计划，从而从联合国机构领取基金。他的职员甚至随时为军事行动做好准备。这些人构成了不稳定的劳动的极端案例：一个**漂浮的人群**，无限灵活和机动，随时为工作做好准备。[23]如果再将这些人视为产业劳动后备军或者任何种类的后备军就不再合适了，因为没有了“常备军”，也就是说，没有了有保障的、稳定的劳动力。或者说，在不稳定性的管控体制下，全部的劳动力都成为后备军，工人时时待命，等待老板的召唤。因此，我们可以将不稳定性视为一种特殊的贫困，一种时间上的贫困，在这种情况下，工人失去了对时间的掌控。

劳动的不稳定性导致了第二个矛盾，因为它颠倒了生命政治生产所需要的对时间的掌控。观念、图像或者情感的生产不可能在固定的时间段内进行，因此生命政治生产就会让工作时间与业余时间之间的传统区分趋于无效。生命政治劳动的生产力，尤其是生命政治生产所需要的创造力，需要生产者拥有组织自己时间的自由；但是，不稳定性所施加的管控会取消这种自由，这会让人处于一种不稳定的状态，时间不再是自身的。当然，你可以根据要求进行思考并产生情感，但这只是以一种机械方式所进行的生产，它会限制创造力和潜在的生产力。因此，矛盾就变成了生命政治劳动的生产力——如果任其自主组织时间的话——与不稳定性所强加的障碍

之间的直接对立。

资本主义管控的第三个策略，主要应对的是日益增加的移民和劳动力的混合，这就涉及障碍——无论是自然的还是社会的——的建构，从而疏导并阻止劳动的流动。对现有边界的强化以及新边界的建构通常伴随着一种道德的、甚至是文明的恐惧。美国人对墨西哥人的恐惧，或者欧洲人对穆斯林的恐惧，都伴随着对劳动力流动的限制。在全球的中心和边缘国家，种族主义和种族隔离都作为管控的武器而得到升级。不光是国家之间确立了边界，更为重要的是，一国之内也设立边界，如在大都市和农村之间将人口分隔，从而阻止文化与社会的融合。除了在边界设立障碍防止移民，我们还应该关注一国之内让部分人口陷于非法地位所导致的后果。秘密活动不仅会剥夺人民的社会服务和公民权，也会让他们望而却步，无法与社会的其他部分进行自由交流。正如不稳定性创造了时间的贫穷，地理和社会的隔离也强化了空间的贫穷。

对移民的阻碍以及隔离的构建就非常明显地造成了生产的矛盾，起码就其一个方面来看是如此。当中心国家的政府“成功”地驱逐非法移民时，商业界立马就会指责劳动力的短缺：谁来挖土豆、摘苹果？谁来照顾老人、做家务？没有非法工人，谁去血汗工厂工作？曼德维尔（Bernard Mandeville）在两百多年前说：“如果私有产权得到保证，没有钱肯定比没有穷人要好些；不然谁会愿意工作呢？”[24]流动和融合的矛盾，在更深的层次上还存在更加严重的重复。为了提高生产力，生命政治生产不仅要对其运动进行掌控，同时也要与其他人不断进行互动，即那些在文化上和社会上具有差异，但同样处于平等状态的人。当代经济学家在设计、广告、专门工业、时尚和文化工业等领域大肆谈论创造力，但是普遍忽视了这样的事实：生命政治生产的创造性需要一种开放、动态的平等文化，需要不断的文化流动和融合。[25]通过封闭空间以及社会等级制的确立而确立的管控机制已经成为生产力的障碍。这个视角的矛盾实际上是包纳（inclusion）与隔离（exclusion）的矛盾，在政府层面上昭示了两种整合模式的危机：通常与法国相关的共和主义—同化主义（assimilationist）① 策略和以英国为典型的多元文化主义策略。（美国同时采纳了这两种策略，以不同的方式进行了某种接合。）这些模式当前都处于危机之中，因为它们的共同目标就是创造并维持社会等级，关闭社会空间，从而阻碍生命政治生产，虽然他们

① 同化主义意味着移民必须放弃原本的语言和习俗，融入当地的文化社会中。例如，当越南人来到法国时，他们必须说法语，并且像法国人那样生活。——译者注

的说法与此恰恰相反。

所有这三个矛盾都表明，资本的策略以及剥削和管控的技术日益成为生命政治劳动生产力的障碍。资本无法产生积累的良性循环，这种循环可以通过生命政治生产，从现有的共同性走向新的扩大的共同性，并让后者成为新的生产过程的基础。但事实与此相反，每当资本想要控制生命政治劳动并占有共同性时，它就会阻碍生产过程。当然，这并不是什么新现象。自从马克思开始，政治经济学批判就关注资本主义生产的社会化与资本主义的私人积累之间的矛盾；但在生命政治生产的语境下，这种矛盾加剧了，而且似乎达到了更高的阶段。

3.2 从危机到出走的阶级斗争

150

我已经受够了清醒的音调，
现在该扮演真正的魔鬼了。

——歌德：《浮士德》
(Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*)

劳动与资本之间开放的社会关系

在生命政治生产的语境下，我们认识到，资本不应该仅仅简单地被理解为一种社会关系，更应该是一种**开放的**社会关系。最初，资本在其内部集聚劳动力，并对劳动进行控制，或者用马克思的话说，它能够构建可变资本（即雇佣劳动力）和不变资本的有机构成。但在今天，资本的有机构成出现了日益加剧的断裂，资本逐渐解体，其中可变资本（尤其是生命政治劳动力）与不变资本日益分离，当然还有与后者相伴随的统治和管控的政治力量。生命政治劳动趋向于生成自己的社会协作形式，并自主地生产价值。事实上，生命政治生产的社会组织越具有自主性，它的生产力就越高。资本在以往可以创造一个生产循环，并在价值创造的过程中吸收劳动力，但这一做法在如今变得越来越困难。也许，我们不应该再用“可变资本”去指涉这种劳动力，因为其与不变资本的生产性关系变得日益遥远了。

151

那我们应该就此宣称资本已经玩完了吗？革命已然开始了吗？或者用更为专业的术语说，可变资本已经确定无疑地从不变资本的魔爪中解放出来了吗？不！如前所述，危机并不意味着崩溃，资本的矛盾无论多么严重，也并不必然意味着终结，或者出现了不同于资本主义统治的新秩序。事实

上，资本内部的断裂和生命政治劳动所出现的自主性呈现出了一个政治豁口。我们可以用资本关系的断裂**为赌注**，并在生命政治劳动新出现的自主性基础上进行政治性活动。资本创造的开放的社会关系提供了一个机遇，但是需要政治组织对其进行推进。在法国大革命前夜，当西耶斯（Abbé Sieyès）质问第三等级的价值何在——第三等级是一切！但在政治上却一文不名！——时，他开启了新的政治和哲学论述，这种论述的基础与当下的经济形势所呈现的机遇相类似。正在成为社会生产中心的第三等级不再愿意接受其臣属的地位，并拒绝向旧制度的统治阶级纳税。在考察生命政治生产、剥削和管控的新形式之后，我们应该发展当下阶级斗争的语言：阶级斗争的基础是什么？冲突的首要社会路线是什么？能够为组织行动所用的政治形式是什么？

让我们从基础开始。与资本相关且新近出现的生命政治劳动的自主性打开了资本的社会关系，其存在首先依赖于如下两个事实。首先是我们前面所讨论的：在经济生产中，**共同性**所取得的中心地位既是生产的基础，也是生产的结果。其次是这样一个事实：劳动力的生产力日益**逾越**资本雇佣所设立的边界。就其潜能来说，劳动力总是逾越其与资本的关系，也就是说，与他们在工作时间的表现相比，人民有能力做得更多、生产得更多。但是在过去，生产过程，尤其是工业过程严重地制约着逾越资本边界的潜能的实现。例如，汽车工人有着超凡的机械技能和知识，但他们的岗位是固定的，他们的潜能只能在工厂里得到实现，因此只能受困于与资本的关系，以及与家中车库里的汽车的关系。但与此相对照的是，生命政治劳动的表现，如情感和智识天赋，创生协作与组织网络的能力，交往技能和其他能力，都不需要固定的场所。你不仅可以在工作场所，而且也可以在大街上或家里与邻居和朋友形成关系。生命政治劳动力的能力逾越工作领域，充满整个生命。我们不用“过度”（excess）这个词来指代这种能力，因为从劳动力的角度或者从整个社会的角度来看，这种能力永远不算多。只有从资本的角度看，这才是一种过度，因为它并不生产可以被个体资本家所占有的经济价值——尽管说，正如我们即将看到的，这种生产并不生产那种能够在更广阔社会层面被资本所占有的经济价值，如一般所说的外部性（externalities）①。

① 经济外部性是经济主体（包括厂商或个人）对他人和社会造成的非市场化的影响，分为正外部性和负外部性。正外部性指某个经济行为个体的活动使他人或社会受益，而受益者无须花费代价；负外部性指某个经济行为个体的活动使他人或社会受损，而造成外部不经济的人却没有为此承担成本。——译者注

现在我们可以提出第一个假说：生命政治语境下的阶级斗争采取出走的形式。我们所谓的出走，是通过实现劳动力潜在自主性的方式从与资本的关系中**退出**（subtraction）的过程。因此，出走不是拒绝生命政治劳动力的生产力，而是拒绝资本对生产能力日益强加的制约因素。这是生产能力的表现，通过穿越资本社会关系的豁口而逾越与资本所结成的关系。作为第一个概括，我们可以将阶级斗争的这种形式视为一种黑奴逃亡（maroonage）。正如奴隶集体逃脱奴隶制的锁链，并构建自治的共同体和逃奴堡（quilombo）①，生命政治劳动力从其与资本所形成的关系中退出，也必须发现并建构可以让他们的生产能力得到实现的新的社会关系、新的生命形式。但是，与黑奴逃亡不同，这种出走并不必然意味着走向别处。我们可以寻找一种逃逸路线，同时停留在原地，改造生产关系和社会组织的模式。

阶级斗争依然涉及反抗资本主义控制，并攻击资本主义权力的基础，这一点我们在后面会详细论述，但它也要求从与资本的关系、与资本主义生产关系中出走。尽管在劳动关系中，对**反抗**的要求是直接给予工人的——工人总有说不的力量，有停止为资本提供劳动力的力量，他们颠倒生产过程的能力一直呈现在他们生产的能力之中——**出走**的要求倒没有那么明确。只有建基于共同性——既能够进入共同性，也能够利用共同性——的出走才有其可能，而资本主义社会似乎想要通过对生产资料甚至社会生活的方方面面进行私有化来消除或者掩盖共同性。在考察政治组织的问题之前，我们需要更为充分地考察当今社会已然存在的可资利用的共同性。

共同性的幽灵

共同性的幽灵已经在资本主义社会出现，尽管是以被遮蔽、神秘化的形式出现。尽管在意识形态上存在敌对心理，资本却不能没有共同性，这在当下表现得尤为突出。为了追踪共同性的幽灵，我们需要注意生产性社会协作以及资本主义社会所呈现的各种各样的抽象模式。揭示共同性的某些现存形式，就是为诸众从其与资本所确立的关系中出走确立了第一步。

共同财富的一个巨大蓄水池就是大都市。正如城市和建筑史家所解释的，现代城市的形成与产业资本的形成紧密相关。地理上工人群体的集中，对资源和其他产业的接近，信息和交通系统，以及城市生活的其他特征等，

① 在巴西最初的奴隶制时期，由一小群成功逃跑的原住民们组成的抵抗团体。——译者注

这些都是工业生产的要素。在整个19世纪和20世纪，城市的扩张和城市空间的质量都由产业工厂及其需求、节奏以及社会组织的形式所决定。今天，我们正见证一个转变，那就是从**工业城市**向**生命政治大都市**的转变。在生命政治经济中，在生产过程与构成城市的共同性之间，存在日益强化和直接的联系。当然，城市不只是一个被建构的环境，不只由高楼大厦、街道、地铁、公园、垃圾回收系统以及交通网所构成，同时也需要文化实践、思想交流、情感网络和社会机构的动态结构。城市内所包含的共同性要素不只是生命政治生产的前提，同时也是这种生产的结果；城市是共同性的源头和共同性源流的入海口。（我们会在后文的第四章以及“论身体2”中更加详细地探讨生命政治大都市的机制。）

154

认识大都市的共同财富以及对其进行私有化所作出的尝试，这项任务主要由城市房地产经济学完成，而这门学科亟待祛魅。我们要知道，地租和土地价值曾经是古典政治经济学的一大难题。如果如斯密所说，劳动是一切价值之源，那么土地或者不动产的价值该怎么计算？当然，通过耕作和建设，劳动被吸纳入土地中，但这并不能充分说明不动产的价值，尤其是在城市环境中。说地租是垄断价格，这也没有回答核心问题。不动产的价值不能从内部得到说明，而只能借助外部因素得到理解。[26]

当然，当代不动产经济学家完全认识到，城市中一栋别墅、大楼或一片土地的价值，并不完全由财产的内部特征所决定，如建筑的质量或面积，而是同时或者首先由外部性所决定——既包括负外部性，如空气污染、交通堵塞、喧闹的邻居、高犯罪率以及周六晚上让人难以入睡的底层迪斯科舞厅；也包括正外部性，如毗邻操场、活跃的区域文化关系、思想交流圈，以及和平、积极的社会互动。在这些外部性中，我们可以看到共同性的幽灵。这些经济学家主要的关心是，外部性处于财产关系之外，因此抵抗市场的逻辑和交换。他们宣称，在有效的自由市场下，人们会作出理性决定，但是当“市场失灵”，外部性开始起作用，社会成本不再等于私人成本时，市场理性就不复存在，市场也就失效了。由此，不可思议的是，尤其是在都市环境中，不动产的价值主要由外部性决定。市场失灵是常态。最为正统的新自由主义经济学家因此殚精竭虑，希望发明对这种情况进行“理性化”，并对共同性进行私有化的策略，以便共同性可以被交易，并遵从市场法则，从而将污染和交通状况货币化，以保持社会成本和私人成本的对等，并恢复市场交换的逻辑。[27]

155

我们应该注意，外部性的关键角色让我们能够重新思考政治经济学的某些标准预设。如前所述，当下的政治经济学者思考的不再是地租而是利

润，同样，他们也不再思考（只是基于占有之上的）“绝对地租”，而是（基于追加在财产上的劳动价值的）“相对地租”。在生命政治生产和城市再生产的社会循环中，与外在于自身的“共同工作”相比，追加在财产之上的工作变得日益次要，因此，普遍趋势是，相对地租变得无足轻重，绝对地租日益重要。[28]

房地产中介，这些每天交易着都市价值的人，他们的双脚立足大地，他们的双手贪婪地握紧自己的口袋，不需要任何复杂理论就能理解共同性
156 的主导角色。他们的祈祷文——“地段、地段、地段”——就是他们策略的表达，努力将负外部性最小化、将正外部性最大化。地段只是接近并利用共同财富的别名——不只是公园，同时还有邻里关系的质量、交流渠道、思想和文化活动等。房地产中介不需要对外部性进行私有化并将市场“理性化”。一旦涉及共同性，他们就非常善于从大都市及其“非理性”中盈利。

但是，我们的目标不是告诉别人怎样通过房地产致富，而是去追踪共同性的幽灵。房地产经济学的理论以及房地产中介的实践都证明了大都市如何成为共同性的巨大蓄水池，其中不仅包含物质因素，同时更为关键的，也包括或好或坏的非物质要素。但是，这些经济学家不理解的是，共同财富从何而来。从市场和资本主义组织机制的角度来看，共同性可能是外部的，但它却完全**内在于**生命政治生产的过程中。生产出的共同财富部分被地产投机商和金融家所剥夺、占有和私有化，正如我们前面所指出的，这已经成为进一步生产共同性的障碍。这个困境在都市艺术家住宅区和改造区之间的经典辩证关系中得到了很好的说明：落魄潦倒的艺术家搬进便宜的住宅区，因为他们付不起更高的房租，而除了他们所生产的艺术之外，他们也生产了新的城市景观。当他们的活动让住宅区在思想文化上更加活跃、更加时尚时，财产价值提高了，以至于连艺术家都难以承受，只能迁出。最后，富人搬进来，慢慢地这片住宅区又失去了其思想文化特色，变得贫瘠无聊。虽然城市的共同财富不断为房地产市场和投机所占有和私有化，但共同性依然作为幽灵继续徘徊。[29]

157 金融是我们追踪共同性幽灵的另一个巨大领域。齐美尔（Georg Simmel）说，大都市的特质就是货币所要求的：细致的劳动分工，非个人化的相遇，时间上的共时性等。[30]在很大程度上，这些特征的核心就是抽象的力量。金融资本就是进行抽象的巨大机器，既表征又神秘化了共同性，就好像在镜子中扭曲变形一样。[31]

长久以来，人们一直批判金融资本扩大了经济风险，却什么也不生产，

在2008年的全球危机之后，对金融的批判变得前所未有的广泛。金融就是赌场资本主义，其批判者说，和没有任何社会功能的合法赌博没有什么区别。他们声称，产业资本的用处就在于它直接介入生产过程，并通过实物生产价值，而金融资本的产品却是虚拟的，以钱生钱，始终处于抽象的形式，因此与真实价值的生产是寄生性关系。这种批评部分正确，金融工具既用来做风险管理，也用来做投机，而生命政治经济也日益趋向非物质产品。但是批评者没有抓住金融的核心本质。如果金融投机可以视为赌博，而投资者就像那些赌马的人，但正如赌马人要观察动物和赛道的状况，投资者也要通过一系列数据——有些是非常抽象的——去估算某个生产部门的未来表现。金融资本，究其本质来说，是**表征**共同性的精密机器，这种共同性是对生产某种特定商品、商品群或其他某种资产或现象所必需的共同关系和网络。这种**表征**涉及共同性自身不可思议的抽象过程，事实上，金融产品越来越呈现出抽象和费解的形式，以至于它们不再直接指向生产，而是指向未来生产的表征或者表征的表征。金融的抽象力量让人迷惑，这就是数学模型如此重要的原因所在。抽象化本身之所以可能，只是因为财富的社会特征被表征。在每一级抽象水平上，金融工具都掌握更广阔的社会网络，这些网络直接或间接地在生产过程中进行协作。换句话说，这种抽象的力量既立足于共同性，也对共同性进行神秘化。[32]

就其与资本其他形式的关系来说，金融在最近几十年中得到了大幅度的扩张。阿瑞吉将这种现象阐释为一种循环现象，与金融在19世纪末和更早些时候以英国为中心的崛起存在着平行关系。[33]从我们的观念来看，更为重要的是，将金融的崛起与生命政治生产的出现联系起来。就生命政治劳动变得具有自主性这一点来说，金融就成为资本主义强有力的工具，去占有生产出来的共同财富，外在于这种财富并且与生产过程相脱离。从这个方面来说，金融就是货币的力量本身。齐美尔写道："货币以其纯粹的形式代表了纯粹的交往。它让最为抽象的概念变得可以理解；它的核心意义可以超越其个体性。因此，货币是人与世界关系的全面表达，这种关系只有在单一、具体的情况中才能得到认识，但是只有当这种单一性成为编织所有单一性的实际精神过程的体现，并且以这种方式创造出现实时，这种关系才能真正得到理解。"[34]金融通过抽象化，在最广阔的社会形式中抓住了共同性，将其作为可以交换的价值进行呈现，对共同性进行神秘化和私有化，从而创造利润。我们既不打算欢迎也不打算谴责金融资本。我们提议将其视为考察领域，从而追踪潜藏在那里的共同性幽灵。

我们以上的两个例子，房地产和金融，都昭示了抽象化与共同性之间

159 的含混关系。在结束这个讨论之前，我们也许会通过马克思对资本力量进行抽象的方法来说明这种含混性。抽象化对资本的运作和对资本的批判都至关重要。事实上，马克思在《资本论》中的出发点就是对决定商品交换价值的抽象劳动所进行的分析。马克思解释道，在资本主义社会，劳动必须从木匠劳动、瓦匠劳动或纺纱劳动等具体劳动中抽象出来——不管其具体功能如何，将其理解为普遍的劳动。这种凝结在商品中的抽象劳动就是它们所共享的共同实质，这使得它们的价值成为可以普遍通约的，并最终让货币成为一般等价物。太多的马克思的读者都渴望从文本的开篇得出政治结论，将这些概念区分应用于政治立场：用具体劳动反对抽象劳动，用使用价值反对交换价值。但是，马克思对待抽象化的观念是不太明确的。不错，抽象劳动和交换体系是抽取剩余价值和维持资本主义统治的工具，但是抽象劳动的概念——表征不同职业中劳动所具有的共同性——却是使得思考工人阶级成为可能的因素。没有抽象劳动，就没有工人阶级！这是资本通过追求自身利益并维护其自身核心功能的同时创造出反对工具，并最终克服资本主义生产方式的又一个例子。资本主义抽象总是依赖共同性——没有共同性就难以为继，却可以不断地将后者神秘化，因此就有了抽象化的含混性。

腐化和出走

任何社会制度都依赖共同性，并且实际上通过其所利用、组织和创造的共同性而得到规定。社会制度因此成为出走筹划的核心资源。但是我们应该记住，并非共同性的所有形式都是有益的。正如经济学家所说，有些
160 外部性是积极的，有些则是消极的，共同性的某些形式，正如斯宾诺莎所说，会增强我们思考和共同行动的力量，而有些则会削弱这种力量。有益的形式是生成的发动机，有害的形式则会传播腐化，破坏社会交往的网络，并削弱社会生产的力量。于是出走就需要一个拣选的过程，从而将共同性的有利形式最大化，将有害形式最小化，也就是说，要对抗腐化。当然，正如我们所见，资本通过管控和占有机制构成了共同性腐化的一个形式，分割并将共同性进行私有化，但是共同性腐化的相对独立形式也可以在统治性的社会机构中找到。

资本主义社会中，共同性以腐化形式出现的三个最为关键的机构就是家庭、企业和国家。这三者都会动员共同性，提供通往后者的途径，但同时又制约并扭曲共同性。这些就是诸众进行拣选的场地，在这里可以将有利的、生成性的共同性形式与有害的、腐化的形式区分开。

在当代社会，家庭也许是动员共同性的首要机构。事实上，对很多人来说，家庭就是首要的——如果不是独一无二的——分享集体的社会经验、协作性劳动的组织，以及表现关爱和亲密关系的场所。它建基于共同性之上，但这一共同性同时又因为一系列强加的等级制、规约、排斥和扭曲行为而受到腐化。首先，家庭是性别规范的机器，会不断倾轧共同性。家庭权威的父权制结构，在不同文化中虽有所不同，但基本一致。家庭内部的劳动性别分工虽然受到批判，但事实上却变本加厉。家庭所规定的异性恋规范在全世界范围内都是大同小异。家庭通过强加的性别等级制和性别规范腐化了共同性，以至于任何尝试另类性别实践或者性别表达的努力都要失败，并且受到惩罚。

其次，家庭在社会想象中是亲密和团结关系的首要体现者，压制并篡 *161*
夺了其他可能形式。隔代关系不可避免地要打上家长—孩子关系的烙印（以至于教师也要像家长那样照顾他们的学生），同代友谊则被视为兄弟姐妹之间的关系。所有另类亲缘结构，无论是否基于性别关系，都要受到禁止或被纳入家庭的统治之下。家庭模式的排斥性特征不可避免地导致内部的等级制、性别规范和异性恋规范，这不仅是社会缺乏理解其他亲密和团结关系的表现，也是缺乏创造并实验另类社会关系和非家庭亲属结构自由的表现。[35]

再次，尽管家庭表面上在欲望和利益方面超越个人并走向共同体，但是它却导致了自恋和个人主义的最为极端的形式。事实上，人们居然相信，当他们为了家庭的利益而行动时，他们是出于利他主义。这实在很奇怪，因为这些行为不过是最为盲目的自我中心主义。例如，当学校的决定对他们的孩子不利，而对其他学生或共同体有利的时候，很多家长就打着德性的旗号，以他们孩子的名义无所不用其极，去表达最为凶猛的反社会抗议，这些家长都有着奇怪的自恋感，将孩子视为自己生命的延伸。那种因为家庭延续性的逻辑而让未来利益正当化的政治话语——例如，我们无数次听到，某项公共政策对孩子的利益必不可少——就将共同性化约为一种投射性的个人主义，无法用更为广阔的社会视野去思考未来。[36]

最后，家庭因为成为积累和转移私有财产的核心机构而腐化了共同性。如果没有基于家庭组织的继承法，那么私有财产的积累在每一代结束时都会被打断。打倒家庭！——不过，这不是为了让我们成为孤立的个人， *162*
而是去实现家庭所承诺但又时刻在否定和腐化的对共同性平等与自由的参与。

企业是共同性既得以生成而又遭到腐化的另外一种形式。总体来说，

资本主义生产是这样一种巨大装置：它发展了社会协作的共同网络，同时又将其作为私人积累进行占有。当然，对许多工人来说，工作场所是他们外在于家庭，能够与其他人进行协作的唯一场所，是他们逃脱当代社会中个人主义和隔离感的唯一场所。正如马克思所说，以规划好的方式进行共同生产激发了“动物精神”①，因此在工作场所产生了社会性和生产性交换的奖励和快乐。可以预计的是，企业鼓励工人全心全意地将他们在工作中所体验到的激励和满足感归因于企业，然后他们就会有付出和忠诚的感觉。意识形态告诉我们，对企业好，就是对每个人好。的确如此，我们不应该否认事实：资本主义社会的工作的确涉及共同性，并且是以不同的程度为社会和生产性协作提供了场所，而为底层劳动力所提供的协作场所就要少些。正如我们已详细解释的，生产中所涉及和滋生的共同性不仅被资本所强加的等级制和宰制所剥夺，同时也被束缚腐化了。这里我们要补充的是，就企业与家庭同时滋生与腐化共同性的方式方面，二者有着惊人的相似性。在当代社会的荒漠中，这两个机构看起来很像是共同性的绿洲。在工作场所，就像在家庭中那样，协作关系也必须听命于严格的内部等级制和外部制约。结果就是，很多试图逃脱家庭恐怖的人，误闯进了企业敞开的怀抱，有些人则逃避企业，在家庭中寻找安慰。人们一直谈论的家庭和工作间的“平衡”，不过是在两者间选择较小的恶，在共同性的两个腐化形式之间进行选择。但是，对我们社会中的很多人来说，不论如何被扭曲，这些是他们能够利用的仅有的社会空间。[37]

最后，国家（nation）也是共同性在其中得以组织并受到腐化的社会机构。很多人当然能够体验到归属于国家这样一个共同领域的感觉，其中包含整个人口集体性的文化的、社会的和政治的表达。在危机和战争期间，当国家呼吁其国民为了国家的整体利益将个人利益置于一边时，国家作为社会生活中心领域的地位就得到强化。根据本尼迪克特·安德森（Benedict

---

① 英文原文是：Whether the combined working day, in a given case, acquires this increased productivity because it heightens the mechanical force of labor, or extends its sphere of action over a greater space, or contracts the field of production relatively to the scale of production, or at the critical moment sets large masses of labor to work, or excited rivalry between individuals and raises their animal spirits, or impresses on the similar operations carried on by a number of men the stamp of continuity and many-sidedness, or performs different operations simultaneously, or economizes the means of production by use in common。中文译本并没有 animal spiritis 的对应翻译，原文对应的中文是：和同样数量的单干的个人工作日的综合比较起来，结合工作日可以生产更多的使用价值，因而可以减少生产一定效用所必需的劳动时间。……是由于激发个人的竞争心和振奋他们的精力。参见《资本论》，中文2版，第1卷，382页。我们可以看到，animal spirits 被翻译成了“精力”。——译者注

Anderson）的著名说法，国家（民族）不只意味着共同的历史，或者一系列语言和文化传统，而且是一个想象的共同体——其实这是组织共同性的另一种说法。我们的政治想象是多么贫乏，以至于国家成了我们**唯一**可以想象的共同体，成了我们表达社会团结和逃脱个人主义的唯一形式！当政治**只能**以国家的名义进行时，这是多么可悲！当然，在国家内，就像在家庭和企业中一样，共同性要屈服于各种制约：国家在内外关系上都受到等级制和排斥机制的规定。国家通过建构和强化“人民”这个国民身份而进行运作，这就排斥或者压制了那些不同的身份。当然，国家及其人民，同时还有那些统合社会领域的向心机制，在某些情况下——尤其是反殖民主义和反帝国主义的斗争中——可能成为解放斗争的一部分，但即便如此，如法农所说，国家和民族意识也可能是个陷阱，这只有在战争之后才能得到充分的认识。那些号召人民为了国家与人民的统一和光荣而进行斗争的宣传，在我们听来总是具有法西斯主义的味道，不论是在中心国家还是在边缘国家，我们总是能够听到。这是权威主义、极权主义和军国主义的回响。这些都是共同性在国家范围内被腐化的案例。[38]

尽管有所反感，但我们还是应该记住，家庭、企业和国家关涉并动员 *164*
共同性——尽管是以腐化的形式，因此为诸众的出走提供了关键资源。所有这些机构提供了生产性协作的网络、开放的财富资源以及交往圈，这些既激发了共同性的欲望，同时又摧毁了后者。诸众必须逃离家庭、企业和国家，但同时又要在他们所激发的共同性承诺的基础上重新建造。记住，在生命政治生产的语境下，扩大利用共同性的权限就意味着夺取生产和再生产的资料；同时，这也是从资本抽身，并构建诸众自主性的基础；这个出走的筹划就是当下阶级斗争所采取的首要形式。

我们具有斗争意识的读者可能不会接受下面的看法：将出走视为阶级斗争，因为其中没有足够的对抗。别担心，摩西很早前就认识到，那些当权者不会让你轻易离开。更为重要的是，出走并不意味着作为赤裸生命离开，赤身裸体，身无分文。不，我们需要拿走我们的果实，这就意味着对共同性——我们过去劳动的成果，以及未来的自主生产和再生产的资料——进行再占有。这里就是战场。

3.3　诸众的时机（Kairos）

可是这种逐渐的，并未改变整个面貌的颓毁败坏，突然为日出所 *165*

中断，升起的太阳就如闪电般一下子建立起了新世界的形相。

——黑格尔：《精神现象学》

（G. W. F. Hegel，*Phenomenology of Spirit*）

诸众的能力

所有的客观条件已然就绪：生命政治劳动不断逾越资本主义统治的边界；资本的社会关系中出现裂痕，开启了生命政治劳动取得自主性的可能；出走的基础已然具备，共同性不断产生；资本剥削和管控的机制与生命政治的生产力持续对立，并成为后者的障碍。但是，也存在不利的客观条件：新的资本主义机制应用新的方式去占有和私有化共同性，陈旧的社会机构不断地腐化共同性。我们该如何面对？对客观条件的分析只能将我们带到这里，无法再前进一步。资本主义危机并不会自动地导致崩溃。在共同性的生命政治领域内进行生产同时也被生产的多元的奇异性并不会自发地实现出走，乃至构建它们的自主性。必须要有政治组织，以穿过豁口，并生成政治事件。必须有一个政治主体抓住**时机**——在单调性和线性时间的重复之间开启断裂的那个时刻。

我们提议，将诸众视为自足的概念，去政治性地组织出走和解放筹划，因为我们相信，在当下生命政治的语境中，传统的基于统一性、领导集中制以及等级制的组织形式不再可欲或者有效。[39]诸众这个理念很多年前就已成为知识界和政治圈的话题，我们可以利用这些讨论来评估和优化这个概念。我们看到，最具生产性的批判和挑战主要集中在两个核心问题上：一个涉及诸众采取政治行动的能力；另一个涉及其行动的进步或解放特征。

就第一种质疑来说，即便对诸众概念的最好批判也接受我们的观念，特别是，在生命政治语境中，社会由彻底的多元性所构成，或者说，由不可被化约的奇异性的杂多性所构成这一点。问题是，这些奇异性能否以及如何政治性地集体行动。根本的问题就是政治的概念本身。例如，皮埃尔·马舍雷（Pierre Macherey）正确地解释说，政治需要在社会而非个体层面作出决断的能力。他写道："诸众的肉体如何成长为一个身体？对政治实体的介入是必要的，在我们的情况下，这个实体虽然要维持诸众的块茎结构，但必须成为集体性的，并拒绝一切自上而下的命令形式，从而忠诚于内在性的目标，这个目标要求诸众在水平的层面上展开。"[40]马舍雷认为诸众的杂多性为政治带来了障碍或者挑战，因为在他看来，作为政治体来行动并作出决断需要统一性。他进而认为，诸众的任何政治筹划都面对一个

矛盾：要么牺牲水平的杂多性并采取统一的自上而下的组织形式，从而不再成为诸众；要么维持其结构，从而无力作出政治决断和行动。

拉克劳（Ernesto Laclau）也认为，诸众的内在性和多元性是发挥政治能力的障碍。他承认当下存在诸众的首要条件是：社会领域彻底成为异质性的。他解释道，沿着诸众的路线，政治行动要求处于内在性平面的奇异性介入接合（articulation）过程，去定义并组织它们之间的政治关系。但是当他坚持说，为了实现这种接合，一个能引导这一过程并将所有奇异性都同一化的主导性霸权力量必须从内在性的平面崛起时，他就误入歧途了。霸权将奇异性的多元性呈现为一个统一体，从而将诸众转化为人民，在人们看来，后者因其统一性而具备进行政治行动和决断的能力："从根本来说，政治行动总是要成为对'人民'的建构。"[41]就像马舍雷一样，拉克劳将诸众视为通往政治的一个过渡角色，而非政治角色本身。

第二种质疑关涉的主要不是诸众是否有能力政治性地开展行动，而是行动的方向，也就是说，不是诸众政治的形式，而是其内容。具体来说，这些作者看不出诸众的政治决断和行动为何会指向解放。例如，维尔诺（Paolo Virno）最为卓有成效地发展了诸众这个概念，但是却认为诸众的政治极端含混，因为在他的观念中，诸众被赋予了与社会团结同等重要的社会侵凌性（agressiveness）。政治哲学的漫长传统警示我们，有关自然状态中的人是无所保留的善的假设是幼稚且不负责任的。同样，维尔诺也强调生命政治生产中"自然状态"的两面性。诸众所掌握的强大新工具——语言工具，还有其他交往、情感、知识等工具——并不必然就产生好的结果，也可能会导致恶的结果。维尔诺因此提倡一种"现实主义"的立场，他坚持认为，任何对诸众积极政治能力的讨论，都要清醒地认识到其消极作用。[42]

巴里巴尔（Étienne Balibar）同样坚持认为，诸众的概念缺乏内在的政治标准，这种标准可以确保其进步的取向或者反体制的特征。在面对全球剥削的体系时，它可以进行反抗和辩论。与维尔诺一样，巴里巴尔强调诸众立场的两面性，例如，他这样解释诸众恐惧的双重意义：诸众感到的恐惧以及诸众所激发的恐惧，可能导致不同的政治选择。打个比方，诸众就像是航船，但如果没有舵手，我们也无法预知船会驶向哪里。[43]

齐泽克和巴丢将诸众的政治方向问题推进了一步，他们认为诸众并非具有两面性，而是会与统治的力量相结盟。齐泽克认为，诸众即便在进行反资本主义斗争时，也只是模仿并支持着资本主义权力，他甚至认为对诸众的误解可以追溯至马克思。他指出，马克思的错误就是相信资本会生产

出自己的掘墓人，资本主义社会的发展和生产会在资本内部创造出对抗自身的、具有革命能力的政治主体，即无产阶级。齐泽克坚持认为，资本在其内部所生产的对抗和另类力量最终只是在支撑这个体系。例如，他通过各种各样的商品及这些商品所激发的欲望来解释资本如何在市场和消费领域创造出不断繁衍的杂多性。从这个视角来看，诸众的杂多性及其水平网络结构只是资本自身去中心化和去辖域化运作的镜像而已，因此，尽管我们认为诸众是在反抗资本，但他们实则是在重复和再生产资本主义统治。因此，在齐则克看来，根本的改变，或者说对抗资本主义统治的革命，永远不可能像诸众那样从资本内部出现。[44]

齐泽克将诸众思想的错误归于马克思，巴丢则将这些错误追溯至福柯及其反抗的概念。既然反抗总是对权力的反抗，巴丢论述说，它就永远无法逃脱权力，并永远也无法认识到必须要有一个摆脱权力的事件。他认为，任何关于创造性、反体制的诸众概念都是痴人说梦。这里，“所谓的‘反抗’，不过是权力自身前进的一个组成部分”。诸众的现有运动对巴丢来说就无足轻重。“小资产阶级的大众运动已然黔驴技穷，我们看到的不过是他们剧目中的几个普通表演而已，他们喧嚣地声称自己有权什么也不做，但却要享受一切，小心翼翼地避免一切规训形式。但是我们知道，无论哪个领域，规训都是开启真理的钥匙。”[45]巴丢对诸众的批判，事实上是齐泽克观念的衍生和普遍化：齐泽克指出马克思的错误，指责诸众虽然在反抗资本，但不过是在模仿和支持资本的统治，而巴丢则通过批判福柯，认为诸众和反抗的其他筹划只是权力自身前进的一个组成部分而已。

169

诸众的共同性本质

关于诸众政治能力和方向的质疑与批判非常有用，因为这些能够帮助我们聚焦并搞清楚这个概念，搞清楚诸众在生命政治现实中进行解放的组织筹划能力到底有多强。为了回应这些问题，我们要表明，诸众不是自发的政治主体，而是政治组织的筹划者，因此将问题从**是/成为**（being）诸众转变成**制造**（making）诸众。在直接考察这个问题之前，我们需要探讨诸众概念的哲学与政治基础，尤其是诸众与自然互动并改造自然的方式。

就像“人民”一样，诸众是政治构成过程的结果，虽说人民是由凌驾于多元的社会领域之上的霸权性力量所造就的统一性形成的，但是诸众却是在没有霸权的内在性平面上形成的。我们可以从另外一个视角来认识两者的差别：这两个政治构成过程在政治和自然状态之间表现出不同的关系。政治理论的漫长传统告诉我们，对霸权或主权的建构需要政治生活从无政

170

府状态进入文明状态。诸众的构成却混淆了自然状态与文明或政治状态的区分：它完全是政治的，但又没有完全摆脱自然状态。一旦我们看到自然的转变在诸众构成中所起到的作用，它就不像看起来那么具有吊诡色彩。

女性主义学者认识到，那种将自然视为固定不变的、与文化和社会互动相脱离并先于后者的观念已然成为政治思想的障碍。他们已经证明，自然处于不断被建构和被改造的过程之中。例如，巴特勒就通过质疑自然的固定性，挑战传统的生理性别（sex）和社会性别（gender）区分。巴特勒解释道，第二波女性主义思想的主流考察社会性别如何被塑造，并社会性地被建构，却认为生理性别差异是自然的、生物性的，因而是永恒的。她论证说，不只社会性别，生理性别也是社会性地建构出来的，因此她跟随福柯认为，生理性别和生理性别差异也是话语结构的产物。这并不是说生理性别与生物学或身体毫无关系，而是说，我们关于生理性别的知识和思想乃至我们的理解模式，都完全内嵌在规定性的社会话语中。[46]其他女性主义学者从科学和生物学角度来论述这个问题：自然根据社会建构和实践而进行自我调整。福斯托-斯特林（Anne Fausto-Sterling）探索自然和身体如何通过社会交往而不断被改造，特别是我们对自然性别和自然性别差异的理解如何完全内嵌在社会与文化的实践和意识中。她论述说，甚至人类的骨架架构——这个在我们看来属于自然界中最为固定的身体组成要素之一，也需要受到外界的刺激才得以发展，同时也根据其在成长期与身体实践——很多是具体的社会性别实践——的复杂关系而作出各种各样的调整。文化塑造骨架。[47]当然，这并不是说，自然就不存在了，而是说，自然不断被社会和文化交往所改造。自然处于变化之中，这个论断与构成本体论（constituent ontology）的哲学命题紧密相关——存在也处于社会行动和实践所引发的变化过程中。用斯宾诺莎的术语来说：上帝，或存在，或自然，并非与世界中诸样态的互动相隔离，并先于后者，而是完全由后者所构成。[48]

这些对自然可变性和可塑性的论述指向了共同性问题——事实上，自然不过是共同性的另一种说法。但是，我们应该记住之前对共同性所区分的两种内涵。虽然传统观念将共同性视为外在于社会的自然世界，但是对共同性的生命政治认识却渗透进生活领域的各个方面，不光指向大地、空气、诸元素，甚或动、植物生命，而且也意指人类社会的构成性要素，如共同语言、习惯、手势、情感、符码等。根据传统观念，如在洛克和卢梭看来，社会的形成与历史的进步不可避免地要摧毁共同性，将其垄断为私有财产，但共同性的生命政治观念不光强调维护共同性，

同时还强调保护生产共同性的条件，并且对其特征进行选择，去芜存菁。我们可以称之为共同性的生态学——这种生态学同等关注自然与社会，以及处于动态的相互依赖、相互关怀和相互改造过程中的人与非人世界。现在我们可以更好地理解，诸众若要政治化，并不需要像传统主权理论所认为的那样脱离自然状态，而是需要动员对共同性的改造，这种改造在自然、文化和社会的层面同时进行。

共同性的改造将我们直接带向了主体性生产的问题。如果我们记得所
172 谓的后现代争论在 20 世纪八九十年代围绕这个问题的争论是如何白热化的，或许会有所裨益。一方面是后现代主义者，他们普遍关注意识的生产。在某些方面，他们的立场重复了经典法兰克福学派的论断，即异化意识是资本主义社会生产出来的，具体地说，是由其文化工业、消费的命令以及商品文化所生产出来的，但是，法兰克福学派的悲观态度却被他们的欢呼所取代了。主体性在商品化的资本主义文化圈中生产出来，在某些人看来，这预示了某种基于游戏和偶然性之上的自由观念。另一方面是那些维护主体性的现代主义者，他们不仅借用理性、现实和真理的名义，还打着解放政治的大旗。在他们看来，外在于权力运作的稳定主体对政治的基础来说是必要的，如阶级政治、种族政治、女性主义和其他身份政治问题。我们以简单的语言所描述的这两种立场垄断了最为常见的讨论，但是与我们的观念最为接近的第三种立场，在同时期由福柯、德勒兹和瓜塔里（Guattari）所发展。这些作者在体制结构、心理分析话语、国家机器等机构中聚焦主体性生产的社会机制，但是他们认为主体性通过权力的装置而得以生产，这并不值得乐观，也不值得悲观。他们将主体性的生产视为政治斗争的首要领域。我们需要介入主体性生产的循环，从管控的机制中逃走，并构建自主性生产的基础。[49]

主体性生产的政治帮助我们更好地理解我们前面所分析的共同性转变的经济过程。生产观念、符码、图像、情感和社会关系等的生命政治生产被直接视为人类主体性的构成性要素：这个领域就是主体性得以生成并寄居的场所。有人可能依然认为，经济生产就是主体与自然间所发生的互动关系，是客体通过劳动而得到改造的过程，但是生命政治劳动所改造的
173 “自然”日益成为主体性自身。经济生产与主体性之间的这种关系抽空了传统的劳动过程观念的基础，并创造了一个可能令人眩晕的圆环。但是，我们可以从共同性转变的视角来面对生产过程问题，从而理解这些表面上的吊诡现象。很明显，这种作为生命政治生产核心的经济过程也是一个本体论过程，在此过程中，主体性和自然都得到改造和构成。

因此，我们不应该将诸众理解为一种存在，而应该理解为一种制造——或者说，一种并非固定或者静态的，而是不断得到改造，不断被丰富，由制造而得到构成的存在。这是一种独特的制造，因为并不存在制造者。在主体性生产的过程中，诸众就是自己不断生成他者的制造者，也是集体性自我改造从未间断的过程。

从成为诸众到制造诸众

一旦我们的视角从成为诸众转变为制造诸众，一旦我们认识到诸众是奠基于共同性之上的不断转变的过程，那么我们就可以更好地回应之前所提到的对此概念的质疑和批判。第一个质疑认为，诸众无法进行政治行动，因为没有霸权对其进行统一化。问题在于，是否只有霸权性的、统一性的主体才有政治行动的能力，扁平化组织的杂多性是否也有此能力？我们可以通过之前的经济学考察来回应这个问题。生命政治生产能且只能在共同性的领域进行。观念、图像和符码，这些不再只由天才或者大师生产，让学徒做帮手，而是由相互协作的生产者所构成的庞大网络所生产。劳动在资本主义统治下变得日益自主，资本的剥夺和管控机制也成为组织生产力的障碍。生命政治生产就像是没有指挥家而正常演奏的乐队，一旦有人走向指挥台，这个乐队反而会鸦雀无声。

生命政治的经济生产模式，为我们提供了一个理解政治行动的形象类比：正如广阔的社会杂多性生产非物质产品和经济价值，诸众也有能力去生产政治决断。这不只是一个类比，因为同样的能力已然付诸实践，它对一方来说是必要的，对另一方也同样是充分的。也就是说，生产者以计划的方式自主地组织协作和集体生产的能力对政治领域也具有直接性的启发，为集体决策提供了工具和习惯。在这个方面，阿伦特（Hannah Arendt）等思想家所设定的经济生产和政治行动之间的裂缝就被弥合了。阿伦特的政治概念主要聚焦于多元性与自由，认为政治行动是奇异性在共同世界中进行交往与协作的领域。她将这种形式与**工具人**（Homo faber）的经济领域区分开来，因为后者属于工作场所，并且不得不工具性地制造产品。她论述说，经济生产者必然会鄙视行动和言辞，他们认为政治不过是无所事事和无所用途的闲谈。工作只是狭隘地指向一个目的，以至于“生产过程的力量完全被终端产品所吸收和耗尽”，而政治过程的力量却永远不会在产品中耗尽，而是会成长，“其结果会繁衍；在人类事物的领域中，延续下去的就是这些过程，而它们的延续是没有尽头的，虽然物质会消失，人会死去，但它们却会像人类本身一样，延续下去”[50]。阿伦特明确地指向物质生产

的经济范式，并以工厂作为她的典型，但是一旦注意到生命政治生产，我们就会明确地看到，她所赋予政治的一切特征也可以同等地应用于经济领域：诸如奇异性的广泛多元性在共同世界中进行协作，对言辞和交往的关注，以及既基于共同性又生产共同性的这个过程的连续性。这就是我们使用“生命**政治**”来命名这种生产形式的一个原因，因为经济能力和行为本身就已直接地具有政治性。这里我们应该注意，阿伦特也区分了第三种人类根本性的活动，她称之为劳动。她头脑中的劳动对应于身体的生物性功能，因此是生活必需品的生产。她解释道，这种劳动的条件和目标就是为了生命本身。当然，阿伦特最初试图将劳动的这个概念作为标准，将政治领域与需求领域区分开来，但这里我们再次看到，这种区分也彻底失效了。政治也许从来没有真正与需求领域和生命脱离开来，当下生命政治生产的目标日益成为生命形式的生产。因此，我们有了“**生命**政治”这个术语。于是，对制造诸众的关注让我们认识到，生产活动同时也是自我—制造的政治行动。

我们现在终于可以轻松地回应与诸众政治能力相关的第一组质疑。的确，政治行动和决断所需要的对奇异性的组织并非直接或者自发的，但这并不意味着霸权和统一化，主权和统一性权力的形成——不论是国家、政党还是人民——就是政治的必要前提。自发性和霸权并不是唯一的选择。诸众可以通过在共同性中所进行的冲突性或协作性交往而发展出组织自身的力量。尽管有人识别出这种趋势，但还会有人质疑，诸众是否为这种责任而准备就绪，是否完全具备了政治性的组织、行动和决断的能力。记住列宁在十月革命之前的警告：永远不要依赖理想的或者想象的人民发动革命。他断言说，俄国人民还没有准备好自己统治自己，而是需要一个霸权性力量去引领他们走完过渡阶段。他们在工作中被训练，需要接受臣服、监管、“监工和会计”：他们在工作中有老板，在政治中也必须有老板。[51] 列宁的警告中所包含的逻辑触及了我们之前的论述，即在当代经济中，生命政治生产取得霸权的趋势以及随之而来的品质和能力。如果我们能在人们的日常生活、工作以及社会生产中实质性地确立自我组织和协作的能力，那么诸众的政治能力就不再是问题。

与诸众的政治方向——是进步还是反动，是反对还是支持权力的体制——相关的第二组质疑并不容易回应。在前面的章节中，我们提出了反抗的概念，那就是反抗先于权力，因为权力只有作用于自由主体才会起效，因此，尽管反抗“内在于”权力，却并不必然就强化或者重复权力结构。我们也考察了事件的生命政治观念，但与那种将事件视为“自外而来”的

观念不同，在后者那里，唯一的政治责任就是忠于事件以及事件所昭示的真理，在事件到来之后维持纪律。持那种事件观的人，只能靠弥赛亚的狂热去等待另外一场事件的到来。生命政治事件就栖身在共同性生产的创造性行动中。的确，在创造行动中存在神秘的要素，但这是每天都产出自诸众的奇迹。

但是，反抗和事件的创造还不能确立诸众的政治取向。共同性的特征及其与诸众的关系对我们有所启发。马舍雷认为，共同性的造反特质总是逾越权力的界限。他写道："经由共同生命，我们必须理解集体创造的所有形象，这些形象能够让协作与合作发挥作用。这个网络一旦运作起来，就能够无限扩展下去。这就是为何共同生命能够逾越其所要反抗的所有体制和所有固定秩序的原因。"[52] 基于共同性的诸众总是可以逾越权力的界限，这个事实就表明其与统治体制的不可兼容——这就是其反体制的特性——但还不能说他们已经确立了解放性的政治取向。

诸众政治方向的一个面相就在于，它从在社会机构中所积累的所有共 *177*
同性的腐化形式中出走，这些机构包括家庭、企业和国家。诸众必须去其糟粕，取其精华，对共同性进行甄别。我们现在可以看出，这些机构的共同性主要是因为等级制、分化和限制而被腐化，它们阻碍了主体性的生产，更有甚者，阻碍了共同性的生产。通过甄别和出走，诸众必须利用共同性再度启动其生产过程。

政治取向也应该在**制造**诸众的过程中得到定义，不过我们不仅要将这种制造视为诸众的政治构成，而且也要理解为他们的经济生产。在生命政治生产的语境下，通过利用并生产共同性，诸众不断地在改造自己。这让我们想起马克思对傅立叶乌托邦思想的赞美：无产阶级就是处于转变之中的主体，不仅通过劳动，而且还通过在工作束缚之外的闲暇时间所进行的社会化的、协作性的、创造性的行动而得到改造。马克思扩展了傅立叶的洞见，他解释道："这个直接生产过程就是训练，而对于头脑里具有积累起来的社会知识的成年人来说，这个过程就是［知识的］运用，实验科学，有物质创造力的和物化中的科学"[53]。诸众基于共同性的扩张和在生产中的自我改造为诸众在政治领域中的自治明确了最终方向。

但是，所有这些由生命政治事件所激发的要素，一方面在逃避共同性的腐化形式，另一方面致力于扩大有益于共同性的生产，却依然没有充分确定诸众的政治取向。这里我们需要直接介入组织问题，因为这是诸众的特征——进步、解放和反体制——必须在自己持久的机构中受到检验和强化的部分。这将成为我们需要面对的首要任务之一，我们会在"论奇异性 *178*

1”以及之后的间奏曲乃至本书的后半部分对适合于诸众的政治组织理论展开论述。组织问题就成为我们的论述对象；我们必须在这里确保诸众成为革命性角色，事实上，诸众是当下唯一有能力进行革命的角色。

论奇异性1：关于被占有的爱

179

让你的爱像黄蜂和兰花那样。

——德勒兹与瓜塔里
(Gilles Deleuze and Félix Guattari)

我们目前所积累的理论要素——从穷人的诸众到另类现代性筹划，从生命政治劳动的社会生产力再到从资本主义统治的离去 ——虽然有其效用，却因为没有一个要素来进行统合，将这些理论要素激发成为连贯的筹划，以至于每一个要素都可能各自为战，无从发挥作用。这个缺失的要素就是爱。是的，我们知道这个词会让很多读者不舒服。有些人会如坐针毡，有些人则不屑一顾，哂笑不已。[54]有人指责爱不过是感性的东西，不适合哲学讨论，更不要说政治话语了。让诗人们去赞美并享受爱吧，很多人会这么说。但我们认为，爱对哲学和政治来说是一个核心概念，没有考察并发展这个概念是当代思想虚弱的一个关键原因。把爱留给牧师、诗人和精神分析师实属不智。于是，对我们来说，有必要做些概念清理，清除那些导致这种观念——爱不适合哲学与政治话语——的误解，并重新认识这个概念以证明其相关性。我们会发现，哲学家、政治科学家甚至是经济学家，甚至在他们以想象中的冷静的精确性进行思考时，实际上也是在讨论爱。

180

如果不是因为害羞，他们肯定会承认的。这会帮助我们证明爱是我们一直在发展的筹划的活灵魂，没有爱，其他一切都是无生命的堆积。

为了将爱理解为哲学与政治的概念，有必要从穷人、社会团结的无穷形式，以及我们在穷人中随处可见的社会生产的视角开始。团结、对他人的关怀、共同体的创造，以及在共同筹划中的协作，对穷人来说是赖以存活的核心机制。这就将我们带回到了我们早先所强调的贫困要素。尽管穷人是因为物质匮乏而被定义，但人却不可能被化约为赤裸生命，相反，他们被赋予发明和生产的能力。实际上，穷人的核心本质不在于他们的贫乏，而在于他们的力量。当我们团结起来，形成一个比任何单一个体都强大的社会体时，我们就是在建构一个新的、共同的主体性。于是，穷人的视角帮助我们发现了我们的出发点：爱是共同性生产和主体性生产的过程。这

个过程不只是生产物质性商品和其他必需品的**手段/资料（means）**，而且其自身就是生产的**目的**。

如果这样一个命题听起来太过感性的话，我们可以通过政治经济学的分析来取得同样的结论。正如我们在本章所证明的，在生命政治生产的语境下，共同性的生产并非外在于经济生产，既非处于私人领域，也非处于再生产的领域中，而是内在于资本的生产中，与后者难以分割。在情感网络的生产中，在协作计划中，以及在社会主体性中所产生的爱，是一种经济力。以这种观念来看，爱并非像一般所认为的是自发的或消极的。爱并非简单地在我们身上发生，就像是从某处神秘降临的事件。爱是一种行动，一个生命政治事件，在共同性中得到规划和实现。

从哲学的角度来看，爱也是生产性的，可以生产存在。当我们论及主体性即爱的生产时，我们并非简单地在世界上创造新的客体或者主体。我们所生产的是一个新世界，一个新的社会生命。也就是说，存在不是生命借以展开的不变背景，而是一个活生生的关系，在其中我们拥有不断介入的能力。爱是一个本体论事件，它标志着与现存物的断裂以及新事物的创生。存在由爱所构成。这种在本体意义上具有构成性的能力已经成为哲学家之间无数争论的新战场。例如，海德格尔在我们前面讨论过的其关于贫穷的演讲中，大费周章地对抗本体论构成这个概念。他论述说，人类通过贫穷而走向富足，当他们缺乏非必需品的时候，就昭示了何为必需品，从而也就昭示了其与存在（Being）① 的关系。但是，海德格尔在这个关系中所想象的存在并不具有构成性的能力，事实上，作为整体的人类在面对存在时，是无能为力的。从这个角度来看，斯宾诺莎站在海德格尔的反面。海德格尔或许会说，当人类认识到与存在的关系时，就会变得富足，但对斯宾诺莎来说，这种关系是截然不同的。尤其是在斯宾诺莎《伦理学》神秘的第五部分中，我们积极地通过爱来构造存在。斯宾诺莎以其一贯的几何精确性解释道：爱就是愉悦，就是我们行动和思考力的增强，同时认识到外在的目标。通过爱，我们与目标建立关系，从而去重复并扩大我们的愉悦，形成更新的、更强大的身体和思想。也就是说，对斯宾诺莎而言，爱是向上瞄准的共同性的生产，用更多的力量去创造更多，直到汇入上帝之爱，也就是作为整体的自然之爱——最具普遍性的共同性。我们可能会说，每一种爱的行动都是一个本体论事件，因为它标志着与现有存在的决裂，并创造出新的存在，通过爱从贫穷走向存在。毕竟，存在是共同性的

① 在海德格尔那里，与大写的存在相对应的是诸在者。——译者注

另一种说法，它是一种拒绝被私有化或者被圈占，并向所有人开放的存在。（没有私人本体论这种东西。）于是，说爱在本体论意义上具有构成性，就意味着：爱生产共同性。

一旦我们将爱视为共同性的生产，我们就需要认识到，正如共同性本身，爱也具有双重性，容易腐化。事实上，在今天的大众话语与流行文化中，爱明显被腐化了。这种腐化的首要特征就是，爱从共同性变为同一性，或者经历了统一化的过程。爱的积极形式就在于它处于共同性与奇异性持续的互动之中。

爱的第一种腐化形式就是同一性之爱，这种爱基于一种狭隘的理解，例如，将爱你的邻居这个命令理解为去爱那些和你亲近的人、最像你的人。家庭之爱——将家人置于首位，外人放在最后——是同一性之爱的一种形式。种族之爱和国家（民族）之爱，或者爱国主义，也是类似的例子，这些爱要求你去爱那些和你最为相像的人，然后才是那些和你不同的人。家庭、种族和国家（民族）是共同性的腐化形式，同时也是爱的腐化形式的基础。从这个角度，我们可以说，民粹主义、民族主义、法西斯主义，以及各种宗教原教旨主义，与其说基于恨，不如说是基于爱，这是一种严重腐化的同一性之爱。

对抗这种腐化的首要策略就是，对爱你的邻居这个命令进行更为普遍化的阐释，不是将邻居理解为离你最近或最像你的人，而是相反，理解为他者。罗森茨威格（Franz Rosenzweig）说："邻居只是守护某地的人。爱确实意味着人与万物在任何时候都可以成为邻居，这适用于一切，适用于世界。"[55]于是，爱你的邻居——这个律令在任何一神论宗教中都会有所体现的——要求我们去爱他者，也就是说，去爱他异性。如果你不能接受这

种解经学的阐释，那么想想惠特曼的诗，其中陌生人的爱不断因为相遇而出现，与之伴随的是惊叹、成长和发现。当尼采的查拉图斯特拉（Zarathustra）说，比邻居之爱更高的是"对最远者的爱"[56]，这是在呼应惠特曼。对陌生人的爱，对最远者的爱，对他异性的爱，可以作为对抗同一性之爱的解毒剂，后者强制爱不断去重复自己，阻碍并扭曲了爱的生产性。这里就出现了作为生命政治事件的爱：爱不光意味着与现存物的决裂和新事物的创造，而且也意味着在共同性关系中奇异性的生产和奇异性的构成。

腐化之爱的第二种形式使爱呈现为统一化即成为同一性的过程。在我们的文化中，当代浪漫之爱的主导概念——也是好莱坞每天都在售卖的——要求恋爱双方最后结合为统一体。这种浪漫之爱的腐化形式遵循这

样的顺序：恋爱—婚姻—家庭，从而认为恋爱中的人就像残缺之物一样，终于找到了另一半，最终成为（或恢复为）完整的整体。婚姻和家庭以统一体的形式结束了恋爱关系，最后如我们所说，腐化了共同性。作为统一化之爱的类似过程，也在许多宗教传统中得到表现，尤其是在它们的神秘主义形式中：对上帝的爱意味着与神圣存在融为一体。毫不奇怪，这种神秘融合的概念通常使用浪漫之爱的常见语言，让人们联想到婚约、神圣的婚姻等，因为它们都指向同样的目标：让多成为一，让差异成为同一。同理，爱国主义的各种形式也包含这样的意义，将差异和他异性抛在一边，形成一个统一的国民、一个民族身份。事实上，作为统一化之爱的第二种腐化形式与爱的第一种腐化形式即同一性之爱有着密切联系：对同一（same）之爱，爱造就同一。

现在应该清楚的是，我们的论述在哲学上的核心在于：共同性中的杂多的奇异性机制与旧有的多与一的辩证法毫无关系。虽然一与多处于对立 *184*
的位置，但共同性与杂多性却并行不悖，前者甚至由后者内在地构成。在政治行动领域，我们很容易理解共同性与杂多性之间的这种关系：如果我们并非共享共同的世界，我们彼此就无法进行交流，或者满足彼此的要求或欲望；如果我们并非杂多的奇异性，那么我们就没有交流和交往的必要。就这个方面来说，我们同意阿伦特关于政治的概念，即奇异性在共同世界所进行的交往和构成（composition）。[57]

于是，强调奇异性在共同性中的相遇，就是对抗因同一性和统一化而产生、腐化之爱的首要策略，后者会导致主体性生产的停滞，也会摧毁共同性。同一性和统一化会扼杀创造性，只有重复，没有差异。我们应该将爱理解为奇异性在共同性中的相遇和实验，继而生产出新的共同性和新的奇异性。虽然在本体论的语境下，我们将爱的过程视为**构成**，但在政治的语境下，我们应该强调其**组成**的力量。爱组成奇异性，就像音乐中的主题，但不是组成统一体，而是组成社会关系的网络。将爱的这两个面相——共同性的构成和奇异性的组成——结合起来，就是将爱理解为物质性、政治性行动的核心挑战。

通过宣称经济生产事实上也关乎爱，我们开启了讨论，但是我们完全知道，经济学家并不这样认为。事实上，经济学家一直坚持曼德维尔 18 世纪早期《蜜蜂的寓言》中的反爱主题，认为经济学与爱之间没有任何关联。曼德维尔提到一个富有且强大的蜂房，但这个蜂房却为私人的邪恶所弥漫，如欺骗、贪婪、懒惰和懦弱。蜂房中的道德家不断对抗这些恶，却毫无效果。最终，蜂房之神因为厌恶无休止的劝说，让所有的蜜蜂都变得 *185*

有德性，并消除了邪恶，但是，蜂房的工作却戛然而止了，蜂窝的社会也四分五裂。很显然，这个寓言针对的是社会道德家和理性主义的乌托邦主义者。曼德维尔就像之前的马基雅维利和斯宾诺莎一样坚持认为，与其宣扬人**应该如何**，社会理论家应该研究人**实际如何**，并分析那些真正驱动人们行动的激情。

曼德维尔的寓言调侃了18世纪的英国，这也正是其本意，但是有些人，其中包括亚当·斯密，就认为这其实是对资产阶级意识形态的肯定。斯密接过曼德维尔的论题论述说，邪恶，而非德性，才是公共利益的源泉，也就是说，人们出于贪婪而工作，出于懦弱而遵守法律等，以此来支撑这样的观念——自利（self-interest）才是市场交换和资本主义经济的基础。如果每个人都是出于自利而行动，那么公共善就会因为市场行为而得到实现，就好像这是由看不见的手所安排。当然，斯密坚定地提倡同情和其他道德情操，并非要宣扬恶，只是想要把道德命令和善意的公共控制与经济活动区别开来。斯密最想从市场中清除出去的是共同性：只有出于私人利益，才会有公共善。斯密有这样一段著名的话：我们每天所需要的食料和饮料，不是出自屠户、酿酒家或面包师的恩惠，而是出于他们自利的打算。我们不说唤起他们利他心的话，而说唤起他们利己心的话。我们不说自己有需要，而说对他们有利。[58]我们对他人的爱在经济交换领域没有容身之处。

当我们将注意力从蜂房内部的社会转移到外部的蜜蜂授粉行为时，就会得到关于经济生活的另外一种寓言。对蜜蜂来说，位于蜂房飞行距离之内的花朵都成了正外部性。蜜蜂在苹果花、樱桃花之间飞来飞去，采集花蜜然后运回蜂房。在蜜蜂采集花蜜的时候，它的腿会摩擦并沾上花粉，当它飞到另一朵花上时，腿上的花粉就会沾染在下一朵花的柱头上。那么，对花来说，蜜蜂的行为是一种正外部性，完成了结果所必需的交叉授粉。蜜蜂与花的经济寓言昭示了一个基于正外部性和良性交换的互助社会，蜜蜂与花互相提供彼此之所需。[59]

我们可以想象，曼德维尔和斯密或许会对这个寓言皱眉，因为它昭示了德性和有意识的主动互助是社会生产的基础。我们对蜜蜂授粉的寓言也有所保留，但原因有所不同：这就是它所昭示的爱。蜜蜂和花朵之间的确显示了一种爱，但这是静止的、腐化的爱。（我们知道，我们将蜜蜂和花朵拟人化了，将人类特征和欲望投射到它们身上，但寓言不都如此吗？）蜜蜂和花朵的联姻是天作之合；它们各作为一半“成全”了对方，形成了一个整体，从而用同一性和统一化封闭了共同性。但读者可能要问，这种统一

不正是共同性的生产力模式吗？难道它不生产蜂蜜和果实吗？是的，也可以称之为某种生产，但这只是同一性的重复。我们所寻找的——在爱中也真正重要的——是主体性的生产以及奇异性的相遇，这些组成新的组合（assemblage）并且构成共同性的新形式。

让我们换一个物种来写新的寓言。某些兰花会释放雌蜂性外激素的气味，而花朵的形状就像是雌蜂的性器官。当雄蜂从一朵兰花飞到另一朵兰花上时，授粉就通过这种“准交配”完成了——它们将自己的性器官放到花朵里，然后在此过程中传播它们身上的花粉。瓜塔里在给德勒兹的信上用少年般的欢乐惊叹：黄蜂干了花！黄蜂就是这样干的，没有目的，就是为了乐子！[60]瓜塔里的兴奋部分来自这样的事实，即它否定了通常归之于自然的勤劳和“生产主义”。这些黄蜂不是勤勉的工蜂；没人强迫它们去 *187*
生产任何东西。它们只是在享受乐趣。对瓜塔里来说，第二个有趣之处就在于这个授粉故事强化了他一直以来对婚姻和家庭中腐化之爱的痛恨。黄蜂和兰花并不像蜜蜂和花朵那样表达婚姻和室场稳定关系的任何道德，而是激起了同性恋社区常见的猎艳和群交场景，尤其是在艾滋病爆发之前的情景，就好像让·热奈（Jean Genet）、沃伊瑙罗维奇（David Wojnarowicz）和德拉尼（Samuel Delany）作品中的段落。当然，并不是说这种爱就是瓜塔里（或者热奈、沃伊瑙罗维奇或德拉尼）所认为的爱的典范，而是提供了治疗婚姻和家庭中腐化之爱的解毒剂，让爱向奇异性的相遇开放。

当黄蜂和兰花的故事出现在德勒兹和瓜塔里的《千高原》中时，也就是在瓜塔里那封信之后的几年，这个寓言在进化论的语境下得到了修改和润色。首先，德勒兹和瓜塔里坚持认为，兰花并没有像植物学家所说的那样模仿黄蜂或者试图去欺骗它。兰花是生成—黄蜂（成为黄蜂的性器官），黄蜂是生成—兰花（成为兰花再生产系统的一部分）。这种相遇和交往的核心就在于这两种生成共同形成了一个新的组合，一个黄蜂—兰花机器。这个寓言没有动机和利益：黄蜂和兰花并没有因为互助而成为道德典范，也并非自我中心的自爱的典范。德勒兹和瓜塔里的机器语言让他们避免了“这意味着什么”的问题，而是集中关注“这到底如何运作”的问题。这个寓言告诉我们，黄蜂—兰花之爱，这种爱基于他异性的相遇，同时也基于成为差异的过程。[61]

马基雅维利的蜜蜂（至少就斯密的解读来说）是资本主义美梦的典范，即个体在市场自由交换劳动和商品，专注于自利，对公共的善毫不在意。相比之下，勤勉的工蜂以互助的形式与花朵相结合，是社会主义乌托 *188*
邦的体现。但是，所有这些蜜蜂都属于已然成为过去的产业生产霸权时期。

爱着兰花的黄蜂指向生命政治经济的条件。你也会要问，这些黄蜂什么也不生产，怎么会成为经济生产的典范？蜜蜂和花朵生产蜂蜜和果实，但黄蜂和兰花只是审美主义者和享乐主义者，只创造快感和美感！的确，黄蜂和兰花的互动并不一定要生产有形的商品，而我们要关注的乃是非物质的无形产品。在它们爱的奇异性相遇中，新的组合创生了，其表现就是每一种奇异性在共同性中的持续变形。也就是说，黄蜂—兰花之爱是激发生命政治经济的主体性生产的典范。让我们告别工蜂，来关注黄蜂—兰花之爱的奇异性与生成吧！

间奏曲：对抗恶的力量

霍拉旭，天地之间有许多事情，
是你们的哲学里所没有梦想到的呢。①

——莎士比亚：《哈姆雷特》
（William Shakespeare，*Hamlet*）

作为情感联系的动力，爱在双重意义上成为共同性的力量：既是共同性施加影响的力量，也是构成共同性的力量。因此，它也是走向自由的运动，其中奇异性的组合不是导致同一性或统一化，而是引导每一个平等参与交往和协作之网的奇异性日益具有自主性。爱是穷人走出困苦与孤独生活并且参与到制造诸众的筹划之中的力量。在继续我们的研究时，我们必须指认出，在社会和政治机构中，这趟自由和平等的征途到底如何能够得到延续和强化。

你也许会说，这种政治理论对天使来说很好，但对人类就不一样了，因为人的行动并非总是基于爱，而且他们经常破坏共同性。于是，与其假设人性本善，假设人性本恶难道不是更现实些吗？事实上，这样一种“现实主义”或者悲观主义的立场是欧美政治哲学的主导观念，从霍布斯“一切人反对一切人的战争”的观念到普莱斯纳（Helmuth Plessner）的政治人类学论点，都认为人有着“潜在的无休无止的同种间的侵凌性”[62]。从这个视角来看，不考虑渗透进人心之恶的、基于爱的现代政治人类学是非常幼稚的。事实上，一厢情愿地认为人性本善是非常危险的，因为这势必要削弱对抗和约束恶的政治和概念工具。这些作者坚持认为，通过关注人类

① 此处用朱生豪译文。——译者注

是多么危险，尤其是人性是多么的混乱、暴力和充满冲突，他们可以发展理论对抗邪恶，从而构建一个能够制止邪恶的社会。

我们同意这样一种现实主义视角，它要求政治哲学如其所是地认识人性，这非常重要。人类并非天生就是善的。这与我们在上一章发展的术语——共同性和爱的双重性——相呼应，也就是说，这些都具有积极形式和消极形式。另外，如我们所说，人民诸众的自发行动并非一定就是反体制或指向解放的。事实上，正如斯宾诺莎所说，很多人为自己的奴役而斗争，好像这就是他们的拯救一样。[63]

政治人类学的这种悲观概念所存在的问题是，虽然它排除了一切根本的善，但是却将恶作为人性根本的、不变的要素。某些宗教术语将恶视为超验性的（比如视为罪），有些则视为先验性的（标志着人类社会极限的彻底的恶）。圣保罗的一句话同时抓住了这两个层面："非因律法，我就不知何为罪。"（《罗马书》7：7）如果恶是彻底的，那么我们就必须努力去制止它；如果如康德所说，恶和罪只是因为"理性的沉睡"而成为"必要的幻象"，那它们就必须得到调节。法律的形式（以及让法律进行运作，从而根据先验规范控制整个社会行为的实践和理论机制）在这个形而上学框架中总是构成了彻底恶的本体论的先验补充。[64]在最为政治化的讨论中，形而上学的基础是可有可无的。人性中的恶只是在经验中得到肯定：看看人类所做的恶，以及每天一直在做的恶吧——战争、残忍和磨难！这就走向了某种世俗的神正论：当世界上有如此多的恶，当人们以邪恶的方式行动时，人怎么可能是善的？无论是基于宗教的、哲学的或者经验的基础，悲观主义的政治人类学都将恶视为人性不变的特征，因而人性必须在社会中得到制约。

但是，我们在这里面对的其实是错误的问题。首先，问人性是善是恶本就是错误的，因为善和恶只是偶然的评估，而非不变量。它们只是意志行使之后得到的评判。例如，斯宾诺莎就像之后的尼采一样，认为人类追求某物并非因为他们以之为善，而是因为他们追求某物，才以之为善。当福柯在与乔姆斯基的辩论中作出如下论断时，他以更为清楚的政治术语表述了斯宾诺莎的观点，那就是，正义——在他们的辩论中是正义战争——只是政治行动的结果：无产阶级向统治阶级发动战争，并非因为他们认为战争是正义的，他们之所以认为战争正义，是因为他们想要推翻统治阶级。[65]当我们说善和恶，就像正义和非正义那样，是依赖力量关系的相对范畴时，我们并非要否认它们的存在，而是要强调，它们并非固定不变的基础。

人性是善抑或恶，这是个错误的问题，因为将政治人类学的分析奠基于任何不变量都会导致死路一条。问题不是用什么不变量去定义人性，而是**人性可以变成什么样子**。关于人性（如果我们要保留这个术语的话）最为关键的事实是，它可以而且一直处于不断的变化之中。真正的政治人类学必须关注这个变化的过程。这就将我们带回到通过组织和自我转变从而制造诸众的问题中。善恶问题只有在诸众的制造开始之后，在其进行筹划的语境中才能真正谈及。

我们反对关于人性恶一成不变的看法，但并不打算取消这个词。恶的
192 确存在。我们随处可见。但是恶的问题可以这样来认识：我们需要理解其谱系，从而掌握对抗恶的能力。政治人类学的悲观看法承认恶的存在，却将其视为恒定的东西，这就阻碍了任何试图去理解其起源的尝试，结果只能得出这样的结论：恶就是在（evil just is）。

我们的政治人类学观点是，将恶视为爱与共同性的衍生和变形。恶是爱的腐化，从而成为制约爱的东西，或者从另一个角度说，恶是共同性的腐化，从而成为阻碍生产和生产力的东西。恶并没有原初的或最初的存在，与爱相比，恶只是次生的东西。之前我们谈及爱在种族主义、民族主义、民粹主义和法西斯主义中的腐化；那里我们不仅分析了共同性因为资本主义占有和私有化而遭受的破坏，同时也指出，共同性在家庭、企业和国家中的腐化都被制度化了。恶既是腐化也是障碍，这种双重位置为我们的研究提供了最初的标准。

以这种方式提出恶的问题，让我们可以回到斯宾诺莎的概念，后者可以成为我们谈论爱的政治的典范。我们应该以斯宾诺莎式的几何论述开始：在感觉层面，它指认出对生命的努力（conatus）和对生命的欲望；这种努力基于并指向欲望（cupiditas）；而欲望最后又在爱（amor）中得到强化和肯定，后者在理性中运作。这个顺序的运动并没有涉及否定——欲望并没有否定努力，爱也没有否定欲望——而是一个渐进积累的过程，如此欲望和爱都逐渐成为生命的强大努力。这个过程直接就是政治性的，因为这个顺序的术语所指涉的对象都是集体社会生命的形成，乃至更宽泛地说，是共同性的构成。斯宾诺莎写道，既然每个人都害怕孤独，因为没有人在孤身一人时可以自我防卫，并获得生活必需品，那么我们就可以认为，人自
193 然要求政治状态；人也不可能完全消除这种状态。[66] 这段话与 17、18 世纪其他作者的描述非常相像，他们在社会的形成过程中否定自然状态，但是根本的差异在于，斯宾诺莎以肯定的、积累的方式推进问题：为自由和共同性所作出的努力就存在于生命最基础的层面；然后是欲望开启共同性的

建构；最后，爱强化了那些形成社会的共同制度。人性没有被否定，而是在这个顺序中得到了转变。

但是，斯宾诺莎是最为彻底的现实主义者。他认识到，经由爱对共同性的社会建构并不会顺利进行，人类也会成为障碍的制造者。从表面来看，他的解释是，人类因为无知、恐惧和迷信，会创造出障碍和恶。为了对抗恶，我们必须克服无知和恐惧，并消灭迷信。智识的真理和意志的正确运用是恶的解毒剂。但任何斯多葛主义者都会这么说！斯宾诺莎的不同之处在于更深的层面，那就是，思想和身体的教育或训练都是基于爱的现代运动。他并不像奥古斯丁那样将恶视为存在的空无（privation）；他也没有将恶视为爱的匮乏。恶不过是变坏的爱，是腐化的爱，从而阻碍了爱的运作机制。无知、恐惧和迷信也并非知识的匮乏，而是知识的力量变成与自己相对立的东西，身体的力量也被扭曲，并受到阻碍。最终说来，爱是创造共同性的力量，而恶是消解或者腐化共同性的力量。

这就让我们可以因为斯宾诺莎而明白，为何人们总是为了自己的奴役而斗争，好像被奴役就意味着自己的拯救，为何有时穷人会支持独裁者，为何工人阶级会投票支持右翼政党，为何受欺凌的夫妇或孩子还要保护虐待他们的人。这些情形都是无知、恐惧和迷信的结果，但将其称为虚假意识并不能解决问题。向被压迫者灌输真理，指导他们争取自己的利益也于事无补。人们为了自己的奴役而斗争，这并不难理解，其实这就是变坏的、失败的和被扭曲的爱和共同体所导致的结果。当我们对抗恶的时候，首要的问题是，**到底是哪种爱变坏了？哪种共同性被腐化了？**人们会沉迷于变坏的爱以及共同性的腐化形式。令人难过的是，这些通常是人们所知道的爱和共同性的唯一形式！在这个语境中，斯宾诺莎以医学的框架来思考伦理学，是完全合理的：治疗身体和思想的疾病，但更为重要的是，识别出我们的智识和身体能力如何被腐化，如何反对它们自身，成为自我毁灭的东西。或许这可以解释弗洛伊德会对斯宾诺莎这种伦理学和政治学的医疗模式如此着迷的原因。

但这还不仅仅是医疗模式。伦理学和政治学在“力的本体论”（ontology of force）① 中走到了一起，这种本体论取消爱和力之间的分别，而这曾是诸多形而上学、先验的和宗教的视角都试图去强化的。从唯物主义视角来看，爱是存在与力关系中的关键要素，正如力让爱的力量得以实现一样。例如，马克思说道，“物质带着诗意的感性光辉对人的全身心发出微笑”，

① 为了与作为力量的 power 区别开，这里我们将 force 翻译为“力”。——译者注

唯物主义在它的创始人培根那里，还在朴素形式下包含着全面发展的萌芽。这些物质形式是“**本质的力量**”，被赋予了“**趋向、生命力、紧张**”，甚至是“物质的**痛苦**”[67]。在爱和力之间，存在着某种怪异的关系！这种**怪异性**，这种体现自我和他人之间关系的充溢的力量，是每种社会制度的基础。我们已经看到，斯宾诺莎如何在从**自然倾向**的物质性到理性的、神圣之爱的运动中提出制度的发展问题。这种运动在诸众中组合孤立的奇异性。虽然来自完全不同的视角，但我们仍能在维特根斯坦关于痛的沉思中发现类似的东西，这种东西除非通过构建共同的语言经验，并最终确立共同的生命形式，否则就不可得到言传。斯宾诺莎的孤独和维特根斯坦的痛，两者
195 都是存在匮乏的表象，将我们引向共同性。力和爱共同锻造了对抗存在的腐化及其所导致的痛苦的武器。[68]

爱不只是形而上学的发动机，除了生产共同性，并在社会中进行强化，它也开辟新的战场。当我们想到爱的力量时，我们需要牢记，并没有前定的保证；其运作和后果也不是自动的。爱可能变坏，阻碍并摧毁这个过程。对抗恶的斗争需要在爱中进行训练或教育。

需要说清的是，我们应该对爱的力量进行区分，并将其三个运作或行动领域结合起来。首先且首要的是，爱的力量是共同性的构成，且最终说来，是社会的形成。这并不是说要否定社会奇异性的差异，从而形成统一化的社会，就好像爱意味着融为一个统一体，而是在社会关系中对它们进行组合，并以此来构成共同性。但是，既然爱的过程可能走向歧途，生产出共同性的腐化形式，既然爱可能变坏，成为阻碍和摧毁共同性的障碍，在某些情况下将共同性的杂多性转化为同一性和统一性，或者在共同的关系中强加等级制，那么（其次），爱的力量就必须成为对抗恶的力。爱现在采取义愤、不服从和对抗的形式。出走是我们早先指出的对抗共同性腐化制度的一种方法，从同一性中脱身，从臣服和奴役中逃逸。爱的力量的前两个表现——联合与反抗的力量，构成共同性和对抗腐化的斗争——与第三种表现共同发挥作用：制造诸众。这项筹划必须将出走的过程与旨在创造共同性制度的组织性筹划联合起来。所有这些表现形式都因为对诸众的训练或**教育**（Bildung）而启动。爱并不会自发地运行良好，并在持续的
196 社会形式中实现共同性。应该学习如何去应用爱，并通过对我们欲望的集体组织——感性和政治教育过程，形成新的习惯。在新的社会制度中形成的习惯和实践，会构成我们正在转变的人性。

这里应该搞清楚，爱总是涉及力的使用，或者更为准确地说，爱的行动本身就是力的应用。爱可能是天使，但必须是武装的天使。我们早先已

认识到，构成性的爱的力量及其对共同性的创造昭示着本体论的力——如果我们可以这样命名的话，这种力出现在存在的生产或者现实的生产过程中。当我们关注针对等级制和共同性的腐化而进行的反抗和出走行动时，爱之力的对抗性形象就变得更为清楚。另外，制造诸众，形成共同性的制度，激发了我们所谓的构成性的政治力量。但是，爱的这三种力并非彼此独立的，它们只是爱的力量之不同表现形式。

我们应该清楚，爱和力之间的关联并没有任何绝对的保证。我们知道，爱的种族主义的、家长制的、同一性的以及其他形式的腐化在力中也并不罕见。事实上，它们通常形成力的剩余，就好像要掩饰它们从共同性偏离的误入歧途。那么，难道我们无法区分爱的力量及其腐化的力量吗？答案是否定的，以这种方式担心力的使用是一种错误的谨慎。我们可以轻易列举出好几种标准来对爱之力进行区分。第一，爱和力之间关联的内容是共同性，这可以在社会团结和政治平等的过程中组成奇异性的交往。第二，爱之力指向奇异性的自由。第三，使用力的组织形式总是公开的、构成性的、水平的，以至于每次当它在自上而下的僵化的权力关系中固定下来时，爱总会逾越它并越过其界限，重新打开组织，让所有人都参与进来。第四，爱和力之间的关系在奇异性的共识和每个奇异性的自主性中，在互惠关系和集体的自治中，得到合法化。第五，这种力总是要在机构中强化这个过程，而这些机构允许它可以更强大地持续下去。我们还可以列出其他标准。

真正的困难，并不在于概念层面的区分标准，而是在政治领域中我们该如何进行战斗。甚至当我们清楚理解爱的力量及其腐化时，甚至当我们在社会中看清恶——即变坏的爱以及共同性的腐化形式，而我们和其他人都沉迷于其中——时，我们也没有绝对的胜算。里奥帕蒂在其著名的诗歌《花朵》（*Lenta ginestra*）中捕捉到了爱的脆弱性，以及与看似无法逃避的死亡和毁灭命运进行共有斗争的奇异性。维苏威火山令人恐惧地矗立在那里，但金雀花娇美的花朵依然缘坡而上。如果事先就知道胜利在望，人们当然愿意加入战斗。但里奥帕蒂却为这一事实欢呼——无论面对的力量多么强大，爱都会进行不懈战斗。只有将希望组织起来，并建构出人类共同体时，胜利才有可能，对火山的恐惧才有望消除。[69]

最后，让我们回到开始所面对的悲观主义的政治人类学，从而强调我们关于恶的概念所揭示的政治意义以及对抗恶的方法。甚至在那些与我们的思想相类似的作者那里，我们也认出这样的趋势，即将恶视为不变的人性，并将其与旨在制约恶的政治关联起来。倒是有一个例子可以很好地发挥这种观念，这个例子来自保罗书信中的一段话，在这段话里，保罗提出

了**阻拦者**（katechon）的概念。保罗解释道，阻拦者阻止“不法者”，撒旦，直到合适的时间，才让世界末日降临（帖撒罗尼迦后书 2：1—12）①。这个神秘的“阻拦者”在基督教神学中一般被阐释为一种主权权力：在基督教早期，德尔图良将阻拦者解释为罗马帝国；在 20 世纪，施米特认为，
198 阻拦者是基督帝国。姑且不论具体所指，这些作者都一致认为，**阻拦者**是较小的恶，可以保护我们远离更大的恶。这种观念与悲观主义的政治人类学完美契合。如果我们认为，恶或同种间的侵凌性或类似要素是人之本性，那么制约恶就成为政治的核心任务之一——如果不是**唯一**的核心的话，这让我们不得不接受“更小恶的政治”[70]。

在我们看来，恶是在共同性的创造中腐化爱和阻碍爱的因素，这个定义就意味着对抗恶的政治，而非阻拦恶的政治。既然恶相对于爱是次生性的，我们就不会受制于外在的约束，而是可以进入其内在机制。爱是对抗恶的战争，更为重要的是，爱的第一性表明了我们在这种战斗中所拥有的力量。如果恶是第一性的，那么我们就会无能为力。在帝国中，我们就只能去阻止它，并且拖住死亡。但既然恶衍生于爱，那么恶的力量必然就略逊一筹。爱比死亡要更加强大。通过爱的行动，我们就拥有了对抗恶的力量。这种爱的政治不需要接受更小恶的统治。这并不是说，我们应该梦想着一劳永逸地打败恶，不是，因为爱和共同性的腐化会一直延续下去。我们的意思是，我们要战斗，并且一定能打赢这场战斗。

在本书的后半部分，从这个观点开始，我们拟在诸众运动的内部去发现可以生产新的主体性以及形成新制度的共同性机制。但在此之前，我们应该去面对爱与力的关系在社会主义和布尔什维克关于党的概念中的可怕历史经验。前提是理性的、可以理解的：当我们彼此孤立时，一切都不可能；只有统一性才会激活义愤和个人反抗的价值，并让后者蔓延开来。激进分子因此手拉手前进，用知识和激情武装自己，创造出一个紧密组织的团体。那将是改造社会的星星之火。但结论却是错误的：党会秘密但却毫不留情地决定规范和策略，其决定（甚至是生杀大权）与运动的经验日益
199 脱离，并为资本主义异化逻辑所吸纳，变得官僚化和专制化。本应赋予杂多性以力的要素转变成为同一性的暴力。统一性成为超验价值，革命的宣

---

① 第二章有这样的话：他是抵挡主，高抬自己，超过一切称为神的和一切受人敬拜的，甚至坐在神的殿里，自称是神。我还在你们那里的时候，曾把这些事告诉你们，你们不记得吗？现在你们也知那拦阻他的是什么，是叫他到了的时候，才可以显露。因为那不法的隐意已经发动，只是现在有一个拦阻的，等到那拦阻的被除去，那时这不法的人必显露出来，主耶稣要用口中的气灭绝他，用降临的荣光废掉他。——译者注

传语腐化共同性。不，党不会打败恶。今天，关于腐化的记忆只会让我们更进一步去发现对抗恶的力。

注释

[1] 关于正在出现的非物质生产的霸权，参见 Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude* (New York: Penguin, 2004), pp. 103−115。

[2] André Gorz, *L'immatériel* (Paris: Galilée, 2003), p. 35.

[3] Robert Boyer, *La croissance, début de siècle* (Paris: Albin Michel, 2002), p. 192.

[4] Christian Marazzi, "Capitalismo digitale e modello antropogenetico di produzione," in *Reinventare il lavoro*, ed. Jean-Louis Laville (Rome: Sapere 2000, 2005), pp. 107−126.

[5] 关于工作的女性化，参见 Guy Standing, "Global Feminization through Flexible Labor: A Theme Revisited," *World Development* 27, no. 3 (March 1999), 583−602; V. Spike Peterson, *A Critical Rewriting of Global Political Economy* (London: Routledge, 2003), pp. 62−65; Valentine Moghadam, *Globalizing Women* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005), pp. 51 − 58; 以及 Nazneed Kanji and Kalyani Menon-Sen, "What Does the Feminisation of Labour Mean for Sustainable Livelihoods," International Institute for Environment and Development, August 2001。

[6] Chandra Mohanty, "Women Workers and Capitalist Scripts," in *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, ed. M. Jacqui Alexander and Chandra Mohanty (New York: Routledge, 1997), p. 20. 另见 Peterson, *A Critical Rewriting of Global Political Economy*, pp. 65−68。

[7] Michael Foucault, "Entretien" (with Duccio Tromadori), in *Dits et écrits*, 4 vols. (Paris: Gallimard, 1994), 4: 74 [英文版见 *Remarks on Marx* (New York: Semiotext (e), 1991), pp. 121−122]。在这个采访中，福柯谈及了自己与法兰克福学派的差别。

[8] 例见大卫·哈维在 *The New Imperialism* (Oxford: Oxford University Press, 2003) 和 *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005) 中对新自由主义的分析。另见 Aihwa Ong, *Neoliberalism as Exception* (Durham: Duke University Press, 2006)。

[9] Naomi Klein, *The Shock Doctrine* (New York: Metropolitan Books, 2007).

[10] 关于南非和中非的经济剥夺，参见 James Ferguson, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order* (Durham: Duke University Press, 2006), pp. 194−210。

[11] 关于原始积累，参见 Jason Read, *The Micro-Politics of Capital* (Albany: SUNY Press, 2003); 以及 Sandro Mezzadra, "Attualità della preistoria," in *La condizione*

postcoloniale (Verona: Ombre corte, 2008), pp. 127–154。

[12] John Locke, *Second Treatise of Government* (Indianapolis: Hackett, 1980), p. 18. (中文见[英]洛克:《政府论》,下篇,叶启芳、瞿菊农译,17 页。——译者注)

[13] Thomas Jefferson to Isaac McPherson, 13 August 1813, in *The Writings of Thomas Jefferson*, ed. Andrew A. Lipscomb and Albert Ellery Bergh, 20 vols. (Washington, D. C.: Thomas Jefferson Memorial Association, 1905), 13: 333.

[14] 与情感劳动相关的异化概念,参见 Kathi Weeks, "Life within and against Work: Affective Labor, Feminist Critique, and Post-Fordist Politics," *Ephemera* 7, no. 1 (2007), 233–249. 另见 Christophe Dejours, ed., *Plaisir et souffrance dans le travail*, 2 vols. (Paris: A o-cip, 1987–1988); 以及 Yves Clot, *La fonction psychologique du travail* (Paris: PUF, 1999)。

[15] 关于协作,参见 Karl Marx, *Capital*, vol. 1, trans. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), pp. 439–454。

[16] 关于经济学中的外部性,参见 Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif* (Paris: Amsterdam, 2007); 以及 Carlo Vercellone, ed., *Capitalismó cognitivo* (Rome: Manifestolibri, 2006)。

[17] 参见 Carlo Vercellone, "Finance, rente, et travail dans le capitalisme cognitif," *Multitudes*, no. 32 (March 2008), 32–38。

[18] John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (London: Macmillan, 1936), p. 376.

[19] 再参见 Klein, *The Shock Doctrine*。

[20] 关于传统政治经济学所考察的危机形式,参见 Adelino Zanini, *Economic Philosophy* (Oxford: Peter Lang, 2008)。

[21] 参见 Michel Crozier, Samuel Huntington, and Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy* (New York: NYU Press, 1975), p. 61。

[22] 关于欧洲工作的不稳定,参见 Anne Gray, *Unsocial Europe: Social Protection or Flexploitation?* (London: Pluto Press, 2004); Andrea Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo* (Rome: Carocci, 2007); Evelyne Perrin, *Chômeurs et précaires, au coeur de la question sociale* (Paris: La dispute, 2004); Pascal Nicolas-Le-Strat, *L'expérience de l'intermittence* (Paris: L'Harmattan, 2005); 以及 Antoniella Corsani and Maurizio Lazzarato, *Intermittents et précaires* (Paris: Amsterdam, 2008)。

[23] Danny Hoffman, "The City as Barracks: Freetown, Monrovia, and the Organization of Violence in Postcolonial African Cities," *Cultural Anthropology* 22, no. 3 (2007), 400–428.

[24] Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, cited in Marx, *Capital*, 1: 764.

[25] Richard Florida 宣称，“创造性阶层”在一个包容、开放和多元的社会中，更容易繁荣。参见 *The Rise of the Creative Class* (New York: Basic Books, 2002)。

[26] 杰姆逊在建筑和金融资本的语境下对地租问题提供了精彩的分析，参见 “The Brick and the Balloon: Architecture, Idealism, and Land Speculation,” in *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983—1998* (London: Verso, 1998), pp. 162–190。

[27] 请参见诸多文献中的一个例子，Edward Glaeser, “Market and Policy Failure in Urban Economics,” in *Chile: Political Economy of Urban Development*, ed. Glaeser and John R. Meyer (Cambridge, Mass.: Harvard School of Government, 2002), pp. 13–26。

[28] 参见 Antonio Negri and Carlo Vercellone, “Le rapport capital / travail dans le capitalisme cognitif,” *Multitudes*, no. 32 (March 2008), 39–50。

[29] 关于城市空间中的共同性，参见 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, 3 vols., trans. John Moore (London: Verso, 1991)。

[30] 参见 Georg Simmel, “The Metropolis and Mental Life,” in *The Sociology of Georg Simmel*, ed. Kurt Wolff (Glencoe, Ill.: Free Press, 1950), pp. 409–424。

[31] 就货币作为等价物、作为流通手段和资本的精彩分析，参见 Michel Aglietta, *Macroéconomie financière* (Paris: La découverte, 2002)；以及 Aglietta and André Orléan, *La monnaie: Entre violence et confiance* (Paris: Odile Jacob, 2002)。

[32] 参见 Christian Marazzi, *E il denaro va: Esodo e rivoluzione dei mercati finanziari* (Turin: Bollati Boringhieri, 1998)；以及 *Capital and Language: From the New Economy to the War Economy*, trans. Gregory Conti (New York: Semiotext (e), 2008)。

[33] 参见 Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (London: Verso, 1994)。

[34] Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, 3rd ed., David Frisby, trans. Tom Bottomore and David Frisby (New York: Routledge, 2004), p. 129.

[35] 朱迪斯·巴特勒（Judith Butler）创造性地解读安提戈涅反对克瑞翁的话，试图在异性恋规范家庭的规则之外去思考建构另类亲缘关系的方式，参见 *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death* (New York: Columbia University Press, 2000)。另见 Valerie Lehr, *Queer Family Values* (Philadelphia: Temple University Press, 1999)。

[36] 参见 Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Durham: Duke University Press, 2004)。

[37] 关于美国平衡工作与家庭的斗争，参见 Arlie Russell Hochschild, *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*, 2nd ed. (New York: Holt, 2001)；以及 Kathi Weeks, “Hours for What We Will: Work, Family, and the Movement for Shorter Hours,” *Feminist Studies* 35, no. 1 (Spring 2009)。

[38] Pheng Cheah 认为国家是思想和政治的核心，是保证自由的场所——尤其

在全球的从属地区，并为此提供了最为一贯的分析，参见 *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation* (New York: Columbia University Press, 2003)；以及 *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007)。

[39] 参见 Hardt and Negri, *Multitude*。

[40] Pierre Macherey, "Présentation," Citéphilo, Palais des Beaux-Arts, Lille, 19 November 2004.

[41] Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005), p. 153.

[42] 参见 Paolo Virno, "Il cosidetto 'male' e la critica dello Stato," *Forme di vita*, no. 4 (2005), 9–36。

[43] 参见 Étienne Balibar, "Spinoza, the Anti-Orwell: The Fear of the Masses," in *Masses, Classes, Ideas*, trans. James Swenson (New York: Routledge, 1993), pp. 3–38; 以及 "Potentia multitudinis, quae una veluti mente dicitur," in *Ethik, Recht und Politik*, ed. Marcel Senn and Manfred Walther (Zurich: Schulthess, 2001), pp. 105–137。

[44] 参见 Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006), pp. 261–267。

[45] Alain Badiou, "Beyond Formalization: An Interview," trans. Bruno Bosteels and Alberto Toscano, *Angelaki* 8, no. 2 (August 2003), 125.

[46] 参见 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990)；以及 *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993)。

[47] Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality* (New York: Basic Books, 2000), p. 4. 关于骨架发展与生理性别的关系，参见 Fausto-Sterling, "The Bare Bones of Sex: Part 1—Sex and Gender," *Signs* 30, no. 2 (2005), 1491–1527。更为宽泛的关于科学研究中社会性别和身体的关系，参见 Elizabeth Wilson, *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body* (Durham: Duke University Press, 2004)。

[48] 关于斯宾诺莎思想中的诸样态在本体论上的构成性特征，参见 Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin (New York: Zone Books, 1990); Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991)；以及最近的 Laurent Bove, *La stratégic du conatus* (Paris: Vrin, 2001)。

[49] 很多女性主义者通过协调后结构主义与身份的要求，而得出类似结论。参见 Rey Chow, "The Interruption of Referentiality: or, Poststructuralism's Outside," in *The Age of the World Target* (Durham: Duke University Press, 2006), pp. 45–70。

[50] Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press,

1958), p. 233.

[51] V. I. Lenin, *State and Revolution* (New York: International Publishers, 1971), p. 43.

[52] Macherey, "Presentation."

[53] Karl Marx, *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus (London: Penguin, 1973), p. 712. (引文前面还有一句话：自由时间——不论是闲暇时间还是从事较高级活动的时间——自然要把占有它的人变为另一主体，于是他作为这另一主体又加入直接生产过程。见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷下，225～226页，北京，人民出版社，1980。——译者注)

[54] Daniel Bensaïd 似乎对我们关于爱的概念尤其反感。参见 *Un monde à changer* (Paris: Textuel, 2003), pp. 69–89；以及 "Antonio Negri et le pouvoir constituent," in *Résistances* (Paris: Fayard, 2001), pp. 193–212。

[55] Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, trans. Barbara Galli (Madison: University of Wisconsin Press, 2005), p. 234.

[56] Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 44–45. [原文是：我劝你们爱邻人吗？我宁愿劝你们逃避邻人，而去爱最遥远的未来的人！爱最遥远的未来的人比爱邻人更崇高；比爱世人还要崇高的，乃是爱事物和幽灵（译文参考了［德］尼采：《查拉图斯特拉如是说》，钱春绮译，64页，北京，三联书店，2007)。——译者注]

[57] Arendt, *The Human Condition*, in particular pp. 50–57.

[58] Adam Smith, *The Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (New York: Modern Library, 1994), p. 15. (中译文参见《国富论》，上卷，14页，北京，商务印书馆，1972。——译者注)

[59] 关于将授粉作为正外部性的例子，参见 Boutang, *Le capitalisme cognitif*。

[60] Félix Guattari, *The Anti-Oedipus Papers*, ed. Stéphane Nadaud, trans. Kélina Gotman (New York: Semiotext (e), 2006), p. 179.

[61] Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), p. 10.

[62] 参见 Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981)。关于普莱斯纳的同种间的侵凌性概念，参见 Paolo Virno, "Il cosidetto 'male' e la critica dello Stato," *Forme di vita*, no. 4 (2005), 9–36。

[63] Baruch Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, in *Complete Works*, trans. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002), pp. 389–390.

[64] 参见 Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, ed. and trans. Allen Wood and George Di Giovanni (Cambridge: Cambridge Uni-

versity Press, 1998)。关于康德恶的理论中的含混与矛盾，参见 Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (Paris: Félix Alcan, 1905), p. 621。更宽泛的讨论，参见 Richard Bernstein, *Radical Evil* (Cambridge: Polity, 2002)。关于赋予法律基于形式、先验要素以规范性功能的法律形式主义的形象，参见 Antonio Negri, *Alle origini del formalismo giuridico* (Padua: Cedam, 1962)。

[65] 参见 Baruch Spinoza, *Ethics*, pt. 3, Proposition 9, Scholium, in *Collected Works*, p. 284; 以及 Michel Foucault and Noam Chomsky, "Human Nature: Justice vs. Power," in *The Chomsky-Foucault Debate* (New York: New Press, 2006), p. 51。

[66] Baruch Spinoza, *Political Treatise*, chap. 6, in *Complete Works*, pp. 700–701.

[67] Karl Marx and Frederick Engels, *The Holy Family*, in *Collected Works*, vol. 4 (New York: International Publishers, 1975), p. 128. (中文见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第2卷，163页，北京，人民出版社，1957。——译者注)

[68] 关于对痛的讨论，参见 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1984)。

[69] 参见 Antonio Negri, *Lenta ginestra* (Milan: Sugarco, 1987)。

[70] Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, trans. G. L. Ulmen (New York: Telos, 2003), pp. 59–60. 阿甘本在 *The Time That Remains* [trans. Patricia Dailey (Stanford: Stanford University Press, 2005), pp. 108–112.] 中对保罗书信的解读表现出了他一贯的博学和睿智。维尔诺（Paolo Virno）认为**阻拦者**是理解诸众制度的关键，参见 *Multitude: Between Innovation and Negation* [New York: Semiotext (e), 2008], pp. 56–67。

第四章

帝国归来

当有一个民族，因为战争和胜利，以及最高程度的军事秩序和智慧而声名卓著，并且为了这些事物惯于做出最大牺牲时，当他们出于他们的自由意志，大声呼吁“我们要消灭武器”，并且从根本摧毁全部军事制度时，或许，最伟大的时刻将会到来。 *201*

——尼采：《人性的，太人性的》

(Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*)

4.1 一场失败的政变简史

不管世界喜不喜欢，我们都要经营这个世界。世界无能为力——我想，我们也无能为力。 *203*

——康拉德：《诺斯特罗莫》

(Joseph Conrad, *Nostromo*)

让死人埋葬他们自己的死人

就地缘政治来说，21 世纪头十年最有意义的事件就是单边主义的绝对失败。20 世纪末，全新的全球局势出现，由此开启了新的治理过程，并开始奠定全球秩序的新结构。新的帝国正在形成。这是与之前帝国主义截然不同的帝国，前者主要基于民族国家的权力，但全球范围的主导力量，尤其是美国政府，并没有直接参与帝国的形成过程，而是否定和压制新帝国，从过去召唤幽灵，让政治统治的死魂灵占据舞台，以期重现过去的辉煌梦。帝国主义征服的野心，民族主义的荣耀，单边决策，以及全球领导权都借

尸还魂了，随之而来的是令人恐怖的实实在在的暴力。在美国内部，这些幻想是最为强大的，过去看似不同的选择——如孤立主义、帝国主义和国际主义——都融合在了一起，成为统一计划的不同面相，一切都以美国例外主义为中心。但是，不出几年，这些幽灵般的形象就立刻土崩瓦解了。21 世纪初的金融和经济危机对美国的帝国主义美梦发起了最后一击。在本世纪头十年的结尾，单边主义在军事、政治和经济方面的失败已是不争的事实。[1]除了迎头直面帝国的形成之外，别无选择。

过去十年终结了单极世界的美梦。国际关系学者的一般叙述是，20 世纪见证了一个巨大转变：一系列由主要民族国家所统治的多极世界——这可以回溯至威斯特伐利亚和约，但真正的出现却要归功于欧、美、日帝国主义——向由冷战中两个超级大国所规定的双极世界转变。苏联的解体以及冷战的结束让很多学者和政策制定者们有了新的选择，那就是要么回到某种多极形式，要么创造出以美国为中心的单极体系——只有一个超级大国，一个没有对手的帝国主义国家。但是美国在过去十年确立霸权和单边统治的努力和失败说明，这种单极世界的愿景只能是幻象。在这点上，甚至美国的战略家也开始认识到，单极世界的崩溃并不意味着回到之前的双极或多极世界，而是将会出现新的秩序。美国国务院政策规划司前司长理查德·哈斯（Richard Haass）这样解释：

当下的世界也许看起来是多极的。主要的力量——中国、欧盟、印度、日本、俄国以及美国——囊括了全世界超过一半的人口，占据全球 GDP 的 75%和全球军费开支的 80%。但是，表象也具有欺骗性。今天，世界与经典的多极世界模式有着根本的差别：出现了更多的力量中心，很多极都不是民族国家。事实上，当代国际体系的核心特征之一就是民族国家失去了对权力的垄断，在某些领域，甚至开始衰落。就上层来说，国家受到区域和全球组织的挑战；就下层来说，受到国内军队的挑战；就两翼来说，受到各种各样的非政府组织和企业的挑战。权力现在分散在很多地方的很多人手里。

因此，在哈斯看来，传统的几何学分法——单极、双极或多极——已无法描述正在出现的全球秩序。他继续写道：“21 世纪国际关系的核心特征就在于其非极性：不是一个国家、两个国家或者多个国家来统治全球，

而是由占有和行使各种各样权力的多重主体来实施统治。这揭示了与过去的结构性偏离。”[2]现在，下面的观点已经被普遍接受甚至成为常识：将当下全球秩序——这个秩序事实上在冷战末期就开始形成——的特点归结为权力的分配，或者更为准确地说，是关系网权力（network power）的形式，这就要求主要的民族国家、大企业、跨国的经济和政治机构、各种各样的非政府组织、媒体以及一系列的其他权力进行广泛协作。也就是说，21 世纪的问题是帝国问题，很快这将成为常识。[3]

那么，这是失落的十年吗？在迂回考察借尸还魂的帝国主义冒险和单边主义矫饰——这些对帝国主义机器的“完善”只是证明了其不可避免的过时——之后，我们能否回到正轨？我们需要更为仔细地考察单边主义的失败以及多边主义的不可能，从而认识帝国的形成如何从这个过程开始——它如何日渐成形，如何走上新的征途。

以美国为中心创造出单极秩序的努力，是一场发生在全球体系之内的政变，也就是说，是想让所有正在崛起的“贵族”权力——其他主导性的民族国家和跨国公司——臣服于帝国秩序，从而强化美国的“君主”权力。这场政变是想要将正在崛起的帝国转变为原本的帝国主义，但这次只有一个帝国主义力量。记者和学者已经详细地记录了这场政变的最初事件和最终失败。在“9·11”事件之前，“新美国世纪计划”① 已然准确就绪，但是每一场政变都需要导火索，需要一个灾难性事件来让夺权合法化。在帝国体制下，“反恐战争”的修辞为紧急状态提供了借口，于是他们发动政变，其目的是将控制全球秩序的权力集中在美国手中，确立单边控制，并根据华盛顿的意志，去提升或降低民族国家的地位，削弱国际和跨国机构的力量和自主性等。在新崛起的帝国体制之上，强加一个中央权力，一切国际决定都要在这里通过。对阿富汗和伊拉克的侵略和占领是关键，但是这场政变也在全球体系的不同层面引起一系列的经济和政治运作。军事失败是这场政变破产最为明显的标志，但绝不是唯一标志。很多人不厌其烦地重复说，自从“9·11”之后，一切都有所不同了，但从这个角度来说，事实并非如此。历史断裂的修辞支持了这场政变的力量，但是我们现在可以清楚地看到，在这场政变失败之后、尘埃落定之时，无论进攻和单

① 1997 年成立的一个名为“新美国世纪计划”的机构。其目标是建立美国治下的世界和平，所有其他国家都应该屈服于美国的领导和意志。这是个智囊机构，主要成员包括切尼，原国防部长拉姆斯菲尔德、副部长沃尔福威茨，企业界巨头福布斯，还有布什的弟弟。这个机构有一个非常清晰的目标：要确保 21 世纪是美国世纪，就应该加强对中东石油的控制，以油制欧，以油制亚。——译者注

边主义冒险是怎样的恐怖和悲惨，这些都不再意味着根本的转变，而只是通往帝国的路径而已。[4]

因此，在政变的早先时候，某些策划者和支持者开始歌颂过去的帝国主义结构，尤其是美国和英国的帝国主义，也就不是偶然的了。虽然很多年以来，“帝国主义者”在政治光谱中一直是个侮辱性的称谓，几乎可与“法西斯主义者”相提并论，但突然却有一批重要学者和政客公开宣扬帝国主义！其他人虽然避免使用这个词，却重提为帝国主义的传统辩护：它有能力重构全球环境，它广播文明，它有道德优越性，等等。更为审慎的学者和政策制定者被动接受这场政变及其成功，同时还警告预防过激行为，从而让帝国主义统治更加人性和长久。这种关于霸权讨论的典型论调就是警告过度依赖“硬实力”的危险，并推荐发展“软实力”[5]。但是，无论这些立场有多么不同，实质都是对全球秩序所持的帝国主义观念。

对政变最为热衷、信心也最为坚定的幻想家是所谓的新保守主义者，这是一个由记者、伪学者以及政府官员所构成的群体，他们在美国主流媒体和保守主义圈子内都很有影响力。这些意识形态专家是“理想主义者”，因为他们有着关于全球政治秩序的相同愿景，在这个愿景中，美国占据主导，单边地决定其他国家的政治事务，因此确保了世界和平。他们同样具有末世论情怀，警告人们不遵循他们教导的可怕后果。弗鲁姆和珀尔（David Frum and Richard Perle）写道，在反恐战争中，“美国人没有中间道路。要么是胜利，要么是大屠杀”[6]。这些意识形态专家从根本上是反帝国的，也就是说，反对与正在出现的帝国结构中所广泛存在的权力网络进行合作，而狂热支持帝国主义。实际上，他们的战争口号是：“要么帝国主义，要么死亡！”

虽然野心很大，但新保守主义者实际上非常浅薄。他们眼高手低，对行使帝国主义权力和维持单边霸权的必要基础漠不关心。他们的计划基本上依赖军事实力，但是他们却无法发明或发现新的军事能力，只是将他们的信念维持在战略层面，如我们在下半部分将要看到的。另外，他们对经济规划也无所用心。有时，他们与新自由主义经济学的提倡者结盟，但这依然不是他们的关注重点。他们核心的日程是政治性的：确立并实施美国的单边能力，从而“塑造全球环境”，去组织并掌管全球政治事务。但即便在政治领域里，新保守主义者也对取得道德或政治权威的必要性视而不见。他们想当然地认为，民族国家和其他重要力量会毫无保留地听命于华盛顿的意志。简言之，新保守主义者模仿了已成往事的英帝国主义者的姿态，却缺乏支持那些梦想的内容——没有维持统治或者确保臣服于霸权的

实力——他们最终变成了小丑一样的角色。[7]他们从事的是一个非常奇怪的计划：想要行使霸权，却从不考虑确立霸权的必要前提。

在政变的失败已经昭然若揭之后，新保守主义者又各自投靠其他阵营。最为机智、惯于见风使舵的那些人试图通过转变他们的立场——如重新强调民族国家的力量来构建全球秩序——来挽救他们的事业，并且宣称，他们从没有真正支持过政变。而强硬派则依然对他们的远景深信不疑，指责布什政府或其他人办事不力，最为常见的就是指责美国在伊拉克所犯的军事错误。[8]当然，政变的失败绝非因为美国单边主义的无能，其实，在政变所导致的诸多血腥战争爆发之前，这些帝国主义计划就已然失败了。也许新保守主义意识形态专家是合格的掘墓人，专门去发掘已然死去的意识形态。

还有一个奇怪的对称性历史现象，那就是大量左翼的学术和大众书籍将这一未遂政变分析为向帝国主义的回归。从 2003 年到 2005 年的短短两年中，这类书籍充斥着书店的书架。它们解释说，并没有新的世界秩序，也并没有新的帝国形式。因此（多么让人宽心!）没有必要去发明新概念和新理论。正如整个 20 世纪那样，全球秩序和统治由美帝国主义所规定。当然，从表面来看，这些论述是正确的，因为这场政变的确旨在恢复帝国主义，但就实质来说却大错特错了。一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑。事实上，这些学者被政变煽动者的言辞给欺骗了，他们对帝国主义权力借尸还魂的形象和矫饰信以为真。这些关于新的（也许不是那么新的）美帝国主义的理论实际只是美国例外主义的颠倒性重复而已。也就是说，美国之所以是例外，并非如那些为美国欢呼和辩护的人所说，是因为美国的德性和对自由民主的天职，而是因为美国有统治世界的意愿，更有甚者，诸多民族国家学者也持有这种观点，认为美国有统治世界的能力。但是，是时候了，该让死人去埋葬死人。[9]

美国霸权的穷途末路

既然政变失败了，试图确立美国对全球事务单边控制的企图也已破产，我们需要详细考察军事、经济、政治和道德方面的失败，从而分析帝国体制所面对的境况。军事失败最为明显，也最富有戏剧性。入侵阿富汗和塔利班政府的速崩只是前奏，伊拉克已成为美国可以不顾联合国和其他传统盟国的反对，乐于证明其单独行事能力的试验场。巴格达很快就被攻下，美国及其盟国的武力占领了伊拉克全境，并立刻成立了占领政府。截至 2003 年夏，任务已经完成：单边军事力量表现出其效率，这场政变似乎已

成胜局。赢家环顾四望，寻找行使其权力的下一个战场（叙利亚？伊朗？）。

但是，在接下来的几年中，预想的军事胜利却不翼而飞：最开始，对
210 美国军事占领的反抗只是星星点点，然后是不定期的阵雨，最后则是大规模的倾盆大雨。过去的报道都说阿富汗已经被成功地纳入占领力量和临时政府的控制之下，但是不久就爆发了激烈的冲突。在伊拉克，军事占领力量及他们在新成立的伊拉克政府中的同伙对此都无能为力。死亡率逐渐上升，大洪水肆虐和无休止的内战不可避免。美国军事力量的最终“爆发”以及伊拉克暴力的减少并不能改变以上趋势。在伊拉克的试验场，单边军事力量已经证明，它并没有能力去创造并维持全球秩序，只是展现了自己的无能为力。即便美国最终宣称胜利，单边主义在伊拉克也彻底被打败了。

略作回顾，我们可以看到，伊拉克的失败彰显了军事思想中的两条真理。第一条证明，有必要确保征服和占领军队的人数和构成。伊拉克单边主义计划的首要因素通常被称为“军事事务的革命”（revolutionary in military affairs，RMA）或“防御转型”（defense transformation）。这项战略——虽然遭到了军队和原有军事组织的反对，却得到美国前国防部长拉姆斯菲尔德的公开支持——基于两个战略创新：在战争中，通过战争中信息和武器技术的协调，减少作战人数；重新组织军事结构，让其更加灵活机动。2003 年的“巴格达胜利”以及这项战略表面上的成功激起了人们对赛博格（cyborg）和机器人军队的梦想——这样就可以不费一兵一卒（也就是美国的军人）去消灭敌人。伴随着伊拉克反抗的增强，这种策略的有效性也大打折扣。日益明显的是，配备高科技移动设备的军队组织相对轻便，在发起进攻时的确更为强大，却拙于防守已然攻下的阵地，或者用记者的术语来说，它能打赢战争，但无法赢得和平。传统的观念，即占领新区域需要
211 大量人手，又作为常识而回归。2007 年年初，拉姆斯菲尔德被撤去国防部长一职，美国政府放弃了“军事事务的革命”中的核心战略，开始向伊拉克大规模增派士兵。[10]

伊拉克的失败重新肯定了第二个关于军事的传统观念，彰显了冲突双方主体性的巨大差别。武装反抗，尤其是反对外国占领军的武装反抗，是生产主体性的强大发动机。占领在伊拉克人中创造出强烈的意愿，让他们不畏流血牺牲，有时甚至采取恐怖、野蛮的形式。它再一次教导我们，占领者的在场就足以激发反抗。但是，对占领军来说，无论意识形态宣传怎样将战争与“9·11”事件进行联系，或者更为普遍地，生造出“恐怖主义”或激进的伊斯兰主义，让它们成为全球的敌人，他们都不会有这种主体性的生产。在过去的某些时候，爱国主义可以激发主体性的生产，从而

支持国外战争，但在今天，这种机制的效果已大打折扣。占领军现在主要是雇佣军。马基雅维利很久之前就认识到，“武装的人民”比任何雇佣军都要强大，因为前者有主体性的生产来驱动。任何技术方面的优势都不能改变主体性方面的不平衡。

美国单边主义策略的两个障碍——技术转型的局限以及主体性的不平衡——在城市战争中却若合符节。军事战略家很清楚，起义和反抗将越来越多地在大都市发生，RMA 所动员的技术装置对这里的作战环境来说并不适用。[11]在都市景观迷宫般的街道中，士兵很难展开战斗，或者远距离射击。正如我们在“论身体 2”中所论述的，大都市也是生产主体性的工厂。共同性设施良好的空间、交往的网络，以及构成大都市的社会习惯，都能对主体性生产在反抗中起到强大的推动作用。大都市在一夜之间就可以完 *212*
全点燃，而大火却很难扑灭。

当然，一处战场的失败并不能证明军事战略的彻底失败。有些人可能要说，失败只是因为战术错误，例如，解雇前复兴党官员，遣散伊拉克军队，或者没有迅速应对反抗。我们可以放心，美国军队的战略家及其智库——在抽象理论和动画模拟的帮助下——为城市环境重新制定 RMA 策略，并且通过技术和战略创新，实现像“长期区域统治”这样的目标。[12]以色列军事理论家也着力发展出有效的战略，从而不费一兵一卒就可以控制新占领城市。[13]但是，已经很明显，无论未来有怎样的创新和改善，这个战略都无法支持美国的单边军事计划。

美国对伊战争的首要负责人也许是幼稚的或者不专业的军事战略家，但他们无疑是聪明的政治思想家。他们意识到，美军士兵的大规模伤亡势必要削弱国内对战争的支持。他们考虑的不只是阿富汗和伊拉克，而是未来单边国际秩序的要求。如果依循陈旧的军事战略逻辑，美国军队不可能与其他大国抗衡，如俄罗斯与中国。首当其冲的问题就是人手不够。新战略的承诺就是，它可以克服数字上的不平衡，并将劣势转化为优势。他们相信，这种技术—战略优势是创造长期单边军事控制的唯一希望。尽管这些战略满足了政治逻辑的要求，却无法在军事上对国家弱小、装备不精的阿富汗和伊拉克取得绝对优势。

在政变及其失败时期，美国的国际政治霸权已经急剧衰落。2003 年入侵伊拉克的某些策划人也许真的梦想过美国的坦克在巴格达受到鲜花与亲吻的礼遇，同时，其他民族国家也要感激美国在战争中的领导作用。也许 *213*
人们很快就会忘记，在 20 世纪的关键时期，尤其是在冷战的白热化阶段，美国在全世界的很多地区都占据着霸权地位。对美国霸权的意识形态解释

主要标榜这样的观念，即无论在国内还是国外，美国政府都坚持不懈地推行和保卫自由与民主。但是，我们很清楚，美国政府在历史上以或公开或秘密的方式，民主地颠覆了从危地马拉到智利、从菲律宾到印度尼西亚等国家的民选政府，并支持独裁。[14]其他国家支持美国霸权的真正原因在于，它们认为美国的行动增进了它们的国家利益，或者增进了那些掌权者的利益。但是，这是一个微妙的平衡，因为物质利益必须与“理想主义”的意识形态说辞相配套，没有后者，前者也难以为继。[15]正如西塞罗笔下的罗马，美国的全球领导权对其同盟者来说，更像是保护人（patrocinium）而非统治者（imperium）。

阿布格莱布监狱的照片可以很好地说明美国道德和政治权威的腐化，以及美国的形象如何从自由民主的捍卫者变为人权和国际法的破坏者。数十年以来，持续不断的批判声音抗议美国军方训练敢死队的方式和鼓励虐待的做法。但是，美国士兵在伊拉克虐待并戏弄俘虏的照片，完全粉碎了其所剩不多的道德形象，让焦点转移到美国在关塔那摩以及其他非正规监狱的做法——将恐怖和虐待作为政治和军事工具并大规模应用，同时彰显了这样的事实：美国政府违反国际法，同意并推广虐待囚犯的做法。托马斯·弗里德曼在阿布格莱布监狱的照片公之于世之后警示说：“相比伊拉克战争的失败，我们可能失去了更为重要的东西。我们可能会失去美国的道德权威，及其在世界上的激励作用。”[16]在侵犯权利或者使用虐待手段方面，美国当然不是最严重的，但是其形象不能再承担推广个人权利和法治、自由和民主的功能了。

我们认为，美国霸权的意识形态伪装越来越捉襟见肘，因为其实质正变得越来越空洞。也就是说，其他国家已经认识到，美国的国际行径——战争、单边主义冒险、经济模式等——不再能继续增进它们的利益。我们在下一章会从经济角度进行更为详细的分析，但目前认识到这场政变与美国硬实力和软实力的衰败——即美国军事策略的失败及其道德和政治权威的一落千丈——如何相重合，已经足够了。

一美元值多少?

美国单边主义以及美国在帝国体制内所发动政变的失败，不能只归因于军事力量或策略。除了政治和道德权威，经济实力也是确立霸权的“软实力”的一部分。单边主义计划中的经济、军事、政治或道德各自根据不同的逻辑运作，在权力上升时，它们会相互促进，而在权力衰败时，则会相互抑制。就最宽泛的层面来说，至少在当下资本主义的条件下，经济领

域内霸权力量的成败取决于能否在比较广泛的层面上保证资本家的利润，不只是为了自己的国家利益，还要关照同盟国家的利益。评估经济霸权不可能是一门精确的科学，但是我们对以下症候进行解读时发现，越来越多的国家对单边的美国经济控制投出“没有信心”票。

尽管美国在伊拉克的军事失败有目共睹，但其经济失败却可能最为关键，且为我们提供了强有力的证明，那就是美国不可能成功推行单边计划。控制伊拉克的石油当然很重要，但是占领伊拉克的首要经济目的是以新自由主义的方式对其进行彻底的改造。[17]由保罗·布雷默（Paul Bremer）所领导的伊拉克临时管理委员会被指控破坏了伊拉克经济的现存社会结构，其中包括劳动权、国有企业以及福利体系，将原本的经济结构夷为平地，从而创造出新的空间，移植入纯粹的新自由主义经济。布雷默政权遭到一系列强硬经济反抗的抵制（同时还有其自身的无能）。该政权很快就认识到将国家的经济商品私有化并卖给外国企业的难处。外国企业不敢接手，一方面，因为国家持续的暴力让商业很难开展；另一方面，因为它们担心，国际法不承认它们对占领政权所出售的国有企业和资源享有合法的所有权。凭空创造出纯粹的新自由主义经济之所以不可能，还因为伊拉克工人对私有化的抵制。据克莱因报道，事实上，某些被国有企业解雇的工人立刻就加入了军事抵抗之中。在伊拉克，除了在军事方面的失败，美国的单边计划在经济方面也失败了，因为它没有能够创造出新的经济政权去生产并保障利润。就单边主义计划来说，伊拉克是个典型，表明彻底的新自由主义改选必然要结合美国的军事控制和政治霸权。[18]

虽然不可能给出满意答案，但是我们必须指出，核心问题在于美国的单边主义——及其“反恐战争”、其政治霸权以及经济政策——是否有利于商业，并且有益于全球资本的利润。很明显，这不是质疑它是否有益于某些具体的企业，如哈里伯顿（Halliburton）或柏克德（Bechtel）①，而是其是否有益于作为整体的集体资本。处理这个问题的一个有效方法就在于，聚焦美国在国际经济协议中将自己意志强行施加于其他民族国家的能力。事实上，美国在取得经济霸权方面正面对越来越多的困难。例如，在世贸组织多哈回合会议上——在多哈始于 2001 年，在坎昆始于 2003 年——人们对美国的提案投出的反对票越来越多，并且一直如此。当僵局出现时，每次年会都会被视为失败，这些僵局主要是关于主导国家的农业补贴和进

① 前者成立于 1919 年，是世界上主要的能源服务公司之一；后者始创于 1898 年，是一家具有国际一流水平的工程建设公司，目前在全球各地区拥有四万余名员工。——译者注

入工农业市场问题。在这方面，象征着美国失败的最关键事件是，美国没能取得拉美对美洲自由贸易区协议（FTAA）的支持。在20世纪的大部分时间内，美国都可以依赖其“后院”，指望拉丁美洲国家来支持自己的经济计划。但在2005年的马德普拉塔（Mar del Plata）①，拉美地区国家至少有一部分能够宣布自己摆脱美国霸权的统治。这不只是对国家主权的政治肯定，而且更为重要的，这意味着这些国家的统治精英不再认为美国霸权对他们的经济利益有益。于是，所有这些断断续续的失败，从巴格达到多哈再到马德普拉塔的对华盛顿意志的反抗，都可以理解为对美国政府软实力所投的“没有信心”票，这就是其单边经济计划失败的症候。

昭示一个国家掌握国际经济霸权最为根本的要素，可能就是国家货币的地位和功能。在过去的几十年中，美元的主导地位因以下因素而得到体现：在全球经济中是交换和储备的首要货币，这就体现了全球对美国经济的信心，以及对美国经济领导权的承认。但这并不意味着美元与其他货币相比就一直保持着较高价值。事实上，操纵汇率经常是主要国家的伎俩，在国际舞台上作为解决国内经济问题的机制。今天的美元依然是国际货币，但这只是过去荣耀的余光了。阿瑞吉写道：“美国的霸权，而不是单纯的主导地位，就任何方面来说都已经终结了；但是，正如英镑在英国霸权终结的30到40年内依然作为国际货币而通行，美元也将如此。”[19]也许，在将来的某一天，欧元或人民币或者某种混合货币将占据统治地位，到了那时，美元霸权早已旁落。

始于2007年的美国次贷危机以及之后的全球金融和经济危机，表明了美国霸权在当下全球地位的某些重要面相。一方面，它揭示了新政和福利结构在美国经济所取得的成就遭到破坏的程度，而这些破坏很大程度上是因为依赖全球金融市场。全球化稳定并保护了美国的经济私有化政策，为后者提供保证。但另一方面，当美国本国民众无法支付他们的房贷时，全球范围内的资本家将在多大程度上受到美国危机的影响就很清楚了。虽然美国市场因其霸权还在吸引全球投资，但其规模已经大幅缩小了。美元的价值不再依赖国家的生产力——本来，货币符号就是后者的象征——而是依赖其敲诈全球金融市场的能力。[20]

在遭遇2005年的卡特里娜飓风之后，美国单边主义计划在各个方面的失败汇成一个完美风暴。政府机构在应对紧急情况时所表现出的腐化和无能，事实上只是近些年来被系统性剥夺的社会机构所呈现出的表面现象。

---

① 阿根廷东部港口城市。——译者注

失败的新自由主义经济计划的后果一度在全球范围内产生影响，现在已经在国内激起巨大涟漪。某些记者和政客将受其影响而迁移的人口称为“难民”，这种现象所激起的愤怒表现了美国人的焦虑——他们已分不清这是国内还是国外的情形，因为他们已经习惯将这些图像与全球边缘地区关联起来。卡特里娜飓风也暴露了美国难以解决的种族隔离，揭示了种族与贫穷 218
之间的紧密联系。这场灾难不仅提醒我们，很多非裔美国人并没有足够的资源，如在路易斯安那和密西西比的人口等，同时也让我们认识到，美国的政府机构和媒体对不同的种族人口如何采取不同的政策。在飓风经过的几周后，美国社会各个层面的种族主义情绪，从政府机构到普通人的偏见，都栩栩如生地展现出来。最后，卡特里娜灾难在美国民众对伊拉克战争所持态度的问题上起到了转折点的效果。有些论者指出其中的直接联系：花在战争上的经费削弱了国家基础建设的能力，入侵伊拉克所征用的密西西比和路易斯安那的国民警卫队无法用于救灾行动等。但是我们认为，公众意见所建立的关联在更为抽象和更为深刻的层面起到更大的作用。截至2005年夏天，就在庆祝“巴格达胜利”所带来的帝国主义荣耀的两年之后，单边主义计划的破绽随处可见，而卡特里娜所带来的灾难则坐实了其中的问题。这一灾难可能会延续很久，但已经很明显的是，政变失败了。

4.2　美国霸权之后

在他们所经历的变化中，诸省一般会从有序走向无序，然后再由 219
无序走向有序，因为世间的事物就其本性来说，不可能保持静止不变。

——马基雅维利：《佛罗伦萨》
（Machiavelli，*Florentine Histories*）

过渡期（Interregnum）

美国单边主义计划的失败促使很多分析家开始寻找全球霸权的可能继承者。新的哈里发会出现，并且基于穆斯林统一性的基础在神权政治下对全球的绝大部分地区发号施令吗？结盟的欧洲是否会重夺其统治地位并主导全球事务？世界其他地区是否在等待中国行使其单边主义霸权的那一刻？我们认为，所有这些“觊觎王位”的观念都不可行，因为它们都是基于这样的假设，即全球秩序的形式依然是帝国主义的，尽管美国无法维持单边主义霸权，其他民族国家或主权权力却可以取而代之。在我们看来，美国

单边主义的失败不仅证明了美国计划的失败，同时更为重要的，也证明了单边主义本身的失败。今天，我们生活在一个交替期，一个过渡期，在这段时期内，旧的帝国主义死了，新的帝国仍在生成之中。

阿瑞吉就美国霸权的衰落提供了最为敏锐的分析。根据阿瑞吉对积累
220 周期的解读，一个霸权力量在全球经济体系中的上升时期具有如下特征，那就是对新的生产过程的稳定投资，而从生产向金融的转变则是衰落的症候。20 世纪 70 年代以来美国经济的金融化就象征着美国的“秋天”，在他看来，这与英国在将近一个世纪之前的霸权衰落是颇为相似的。对阿瑞吉来说，伴随着正在衰退的经济霸权的，是美国的军事失败，如越南战争，这是美国霸权衰退的又一个证明。就在美元脱离金本位制以及第一次石油危机之后不久，越战发出了危机的**信号**，而对伊拉克的占领则意味着**终极**危机。因此，阿瑞吉提出假设认为，美国所领导的全球积累周期将要为以东亚为中心（其早期著作以日本为中心，最近则是以中国为中心）的新周期所取代。但是，如果将阿瑞吉的论述解读为——尽管他的著作中的确有这种意思——中国或者其他任何民族国家将重复美国霸权的形式，正如美国取代英国，或者再往前如尼德兰取代热那亚和威尼斯那样，那就大错特错了。事实上，新的积累周期需要新的全球政治秩序，以及对地理和全球资本运作模式的重新组织。也就是说，中国不可能成为新的帝国主义力量，当今世界也不会再出现一个全球性超级大国在更大范围重复民族国家霸权的特征。事实上，阿瑞吉的分析最具独创性的地方在于，根据对亚当·斯密的创造性精读，他认为“在世界各个文明之间的更为平等的基础上，世界—市场社会”出现了。他将中国的崛起视为一个具有重大意义的样本，代表了与主导国家相比的边缘国家的普遍崛起，从而象征着并非基于单一民族国家霸权的全新积累方式的出现。阿瑞吉的论述指出，美国霸权的衰落标志着基于单一民族国家——以帝国主义、单边主义或者其他形式——
221 对全球经济和政治体制行使单一霸权的终结。当下正在出现的全球秩序必然呈现出全新的形式。[21]

之前为美国霸权效忠的理论家和政策制定者也足够聪明，他们认识到了这种变化，因而不得不为全球秩序寻找另外一种范式，以面对全球失序的威胁。但是，他们的想象力有限，当单边主义没有能力解决全球秩序问题时，他们立马就诉诸多边主义，也就是说，由几个主导国家通过协作来共同指导全球秩序。基辛格公开宣称：“当下的世界类似 17 世纪的欧洲；它需要变成 19 世纪的欧洲。”[22]在三十年战争之前，17 世纪的欧洲混乱不堪。威斯特伐利亚和约让战争终结，并创造出欧洲秩序，其组织原则就是

宗教和绝对主权。因此，在主权国家的协议之外，不存在所谓的国际秩序；在民族国家之外，也不存在行使权力的结构。在基辛格看来，到了19世纪，威斯特伐利亚和约所造就的政治秩序达到了完善阶段。他补充说，今天我们所期望的与19世纪欧洲现实的唯一区别就是宗教的消失和意识形态的强化，从而恢复诸多主权国家的共同行动。甚至基辛格也认识到，16世纪将政治统治与宗教权威相勾连的欧洲原则——“在谁的领地，信奉谁的宗教”（Cuius regio，eius religio）——在今天已经无法成为全球秩序的基础。他关心的不是文明间的冲突，而是不同民族国家之间的多边协同行动。福山在抛弃新保守主义和单边主义的美梦之后，也通过号召大国之间相互协作从而造就多边秩序的方法呼应基辛格。但是，福山和基辛格所想象的国家间的多元秩序，并不需要国际机构的支持。[23]这就是为何基辛格的想象力要回溯到19世纪才能描述这样一种秩序。

事实上，能够维持多边秩序的国际体系已经完全不复存在。1945年之后所建构并用来维持战后秩序的所有国际和跨国机构都已处于危机之中，仅举一例。在联合国建成之初，人们认为可以在国际层面上来建构一种“应该”，一种法学上的“**应然**”（sollen），然后由民族国家通过协同行动来实施。但是，当下的多边主义道德责任已然失去其效力。这并不是说联合国将国际秩序的根本问题进行宪法化的努力在根本上是徒然无功的。除了掩盖非正义行为以及为主导国家频繁操纵，联合国有时也能够实现最低标准的和平。我们来简单考察联合国的法律秩序在冷战期间处理诸多危机中的几个事例：在1956年的两大危机中，即苏伊士运河危机和匈牙利危机，联合国现实主义的政治运作避免了更具破坏性的世界灾难。联合国的秩序不是“神圣同盟”或帝国主义独裁，而是一个法的国际体系，充满矛盾，且经常可能失效，但最终还是可靠的，而且能够积极行动。其起源并非植根于19世纪，而是20世纪法西斯主义的失败，后者激发了诸多民主期待。但联合国发挥作用的前提已不复存在。《联合国宪章》的文字和精神都已失去意义。简言之，多边主义的全球秩序，一个能够协调国际协议与合作的新威斯特伐利亚和约已然不可能，很大程度上是因为其所依赖的制度性秩序——从联合国到布雷顿森林体系——已经失效。

222

那么，单边主义的失败并不一定会导致其在某段时间内首要竞争对手的再度出现，也即是说，多边主义不会在短期内形成。事实上，国际体系无法在美国所发动的政变中持续下去。在失败的时候，力士参孙拉着敌人同归于尽。但是，维持多边主义秩序所需的国际机构在单边主义最后一搏之前已然摇摇欲坠。不管怎样，伴随着单边主义的失败，多边主义及其国

223 际结构无法再回应当下——军事、经济、意识形态或者法律等领域——的挑战。在这个语境下，呼应基辛格回到威斯特伐利亚时代的号召，已然失去意义。

帝国治理

对政治想象力仅限于先前全球秩序的已有形式的人来说，一旦单边主义失败，多边主义成为不可能，剩下的就只是无序，一场一切人对一切人的战争，丛林法则在全球市场内运作。但是，我们应该明白，甚至在弱化的单边和多边主义控制下，全球化也在继续进行。我们需要去认识正在涌现的、操控全球体系的管理、调节和控制的新形式。事实上，一旦采取新视角，我们就可以开始看出，一个全球规范、结构和权威的复杂网络已然存在，虽然这个网络还不够完善，且在某些方面还比较脆弱，但网络本身却是真实而有效的。

萨森（Saskia Sassen）对正在涌现的经济和政治控制的制度形式所进行的精确分析为我们考察这个新的全球秩序提供了坚实的基础。萨森果断地将所有无用的讨论弃置一边，这些讨论将民族国家不断增长的重要性与全球化的趋势对立起来，就好像这两者是互不相容的。她论述说，新出现的全球秩序不仅外在于民族国家而形成，而且更为重要的是，也内在于民族国家。这个新秩序开启了一个让民族国家的某些要素“去国家化”（denationalization）的过程，让国家越来越关注全球日程和体系。全球的事务内在于国家，国家的事务也内在于全球。因此，萨森建议，用这样的集合去理解未来新出现的全球政治和制度秩序。在这个集合中，“民族国家和国家间的体系在构建壁垒方面依然重要，但是它们并非唯一的要素，并且从内到外都经历深刻的改变”[24]。她揭示了全球秩序的条件如何得到改变，一方面，美国或其他任何想要称霸的国家都无法行使单边主义控制，并成功
224 地施行帝国主义计划；另一方面，没有任何多边主义的国家间制度结构能够单独去管理或调节全球体系。她所认识到的决定全球秩序的集合乃是由一系列因素杂合而成：跨国的、国家的、非国家的机构和权力。

相比之下，有很多作者使用“治理”（governance）而非“统治”来考察这些在民族国家内外所形成的权力和集合的新颖性。“全球治理”就是一般用来指代那些在统一性的全球权威——如霸权力量或国际体系——缺席的情况下，以各种形式运作并生产规范的调节性结构。[25]这个术语的两个重要谱系在某些方面有所重叠，但其所引起的讨论却有很大不同。首先，“治理”来自企业的话语，原本强调权威结构、管理和问责机制，这些与

国家结构相比是资本主义企业制度的典型特征。这种企业管理的术语为思考全球秩序提供了国家行动主体之外的主体，它是包含国家、企业和其他统治机构的杂交体系。[26]其次，治理的话语也来自哲学话语，如福柯和卢曼（Niklas Luhmann）的作品。两位思想家以不同的方式考察了治理这个新概念的谱系，聚焦于行政过程中由行动主体、调节和规范之间的关系所决定的创造性。卢曼和福柯都试图将主权及其专断权的传统概念转化为新的概念，那就是更为灵活的决策结构和更为开放的协商过程。在这个语境之下，治理标志着政治传播方向的颠倒：自下而上的过程取代自上而下的过程，归纳程序取代演绎程序，与此同时，体系的重心指向诸多层面的决策网络中国家和非国家行为主体之间更大规模的合作。[27]

治理概念的这两个关键谱系——企业的和哲学的，为我们分析当下情 225
境提供了新的视角。全球治理并非基于统治与合法性的管理模式、来自单一的权力中心，它是一个持续的协商过程，是为了共识规划与协调的制度安排，在这种安排中，诸多国家和拥有不同权力的非国家行动者进行合作。这些行动者只有合作才能决定全球范围内的政策制定过程。今天的全球秩序为一系列的规范、习俗、条例和法律所规定，这些在全球范围内构成了需求和权力的异质性整体。

不同学者通过发展不同的治理概念来建构截然不同的全球秩序的模式。其中一个模式主要来自经济学和金融学，它聚焦“市场价值”，并将其视为治理有效性的计量标准。这种想法具体的制度性代表就是那些建构并管理国际经济和社会关系的规则。这种模式将治理视为调节多中心的（polycentric）以及分配的机制，而这种调节主要由国家和非国家机构所规定，但是由于其主要源自企业的概念，因此其所理解的权力和规则的功能和结构只是那些支持商业和利润的要素。[28]

来自新制度主义自由主义传统的第二个模式将治理视为某种机器，这种机器可以在不同利益和司法关系，即全球治理的后主权形式中进行构建。我们应该这样理解这个模式，那就是，它以国际关系的现实主义传统为起点，且与后者紧密相关，这个模式将国家作为首要行动者，从而彰显了国家和国家间的机构在新的全球语境下进行运作的方式，虽然这些方式有所转变。例如，事实证明，这个模式在对抗和协商的很多领域中非常有用， 226
这些对抗和协商在国内和国际层面上是开放的，都有助于地区冲突的解决和调节。但是，新制度主义治理并不局限于这些行为，它也借助防御性警力和特别法院为整合和利用政府结构创造了有效的机制网络。[29]

治理的第三个模式借鉴了工会制度的新法团主义（neocorporative）工

具，这些工具如果基于个人层面就无法得到有效的应用。这里，治理是不同利益之间进行交换的自我调节过程，由那些赞同多元和多头政治（polyarchic）司法的行动者所驱动，从而防止国家和政府机构从规范性生产的领域退回到共同遵守的规则的生产，并努力以渐进的方式为稳定的司法秩序建构单一的平台。[30]相比其他模式，第三个模式为我们理解帝国的治理提供了更为切近的视野，这个帝国中的各种经济和政治体组合为一个寡头，其中包括国际机构、主要的民族国家、跨国企业、洲际和区域联盟等，这些机构共同创造了一个开放的、构成性的过程。实质上，在这个模式的背景下，全球资本似乎有选择地混合了盎格鲁—撒克逊的“哥特体制”（gothic regime）① 和日耳曼的“普芬道夫②模式”（Puffendorf model），从而建构起一个调节性结构，可以用更为普遍的中介性工具接合资本家的利益和组织起来的劳动力的力量。“Trutina Statuum”是罗汉公爵（Duke of Rohan）对17世纪秩序的称呼，即国家间的“平衡”，或者说这样一种机制：聚合并解散国家与非国家行动者所构成的调节性集合。[31]这与黑格尔式国家相去甚远，后者在绝对精神的哲学中决定着历史的统一步伐。全球治理的当代实践和结构，为我们提供了极其多元和灵活的过程。

所有这些模式都将治理的理念作为一种多元主义调节的形式自下而上地确立，并且在一个多变的、多层级的乃至多中心的几何学构造的网络中得到巩固。国家（有些国家更甚）依然是战略性场所，正是在这些地方，全球政策制定的不同基础得以确立关系，正如大型企业和跨国公司有时要提供（并实施）再分配和社会平衡的最小治理标准一样——这些是国家需要扮演的角色。因此，治理的不同概念都分享了法律生产**装置**的去宪政化（deconstitutionalization）和治理化（governmentalization）观念，这个装置从主权那里夺走权力，让其满足市场要求，并在不同的行动者之间进行权力分配。[32]

但是，我们不应该将这种治理形式混同于民主制。是的，这种制度由多元主体所构成，相对灵活和开放，而且是“自下而上”形成的，起码就国家主权的结构来说是如此。但是其多元性是非常排他的，只向少数特权组织开放，它是在等级制基础上所形成的诸多权力的寡头制，其开放性高度受制于权力和财产。事实上，其多元性和开放性在其与市场交换的结构和实践中，可以得到最明确的理解。在这个意义上，全球治理完全由统治

---

① 哥特体制存在于12—16世纪这段时期。——译者注

② 普芬道夫是17世纪德国法哲学的开创者。——译者注

的“后民主”实践所渗透。

起码，这些对全球治理的分析应该弄清楚，单边主义和多边主义的失效并不必然导致权力真空或混乱。在某些方面，在美国政变失败后，集体的资本已经实现了对经济、社会、政治和军事危机的拨乱反正。今天正在出现的帝国，在某些人看来，（用我们前面的话语来说）似乎是一个非极（nonpolar）世界。但是，一旦我们采取新的视角，我们就可以看到，事实上，全球治理存在很多极，并且有很多行动正在建构国家和非国家行动者的集合，确立新的权力形式，并决定调节和管理的新规范和实践。从这个意义来看，我们可以说，达沃斯，即一年一度的世界经济论坛所在地，其重要性正在赶超华盛顿。事实上，全球体系正处于危机之中，因为其权力结构和调节机构有所偏袒，所以通常很低效，在不同地方实施的程度也有所不同，但是这场危机彰显了一个过渡期，在这段时期内，全球治理的过程正在建构崛起中的新帝国的基础结构。

对非洲新一轮的争夺

认识到旧的帝国主义已经终结，新的帝国秩序正在形成，并不必然就意味着社会之间或之内的分化和等级的终结或者哪怕是弱化。某些资本主义全球化的支持者宣称，世界正在变“平”（flat），也就是说，全球经济正在变成一个平滑的空间，经济机遇和生产的条件在全球范围内正变得越发平等，但这是纯粹的意识形态神秘化。劳动和权力持续的全球分化有时可能并不发生在国家之间——如中国与越南，法国与阿尔及利亚，或者英国与尼日利亚——但事实上，以国家为中心的差异和等级制观念在过去很多时候也被证明是有问题的。关键一点是，在新形成的帝国结构中，分化并没有减弱，而是在很多方面变本加厉了。很多学者，尤其是人类学家和地理学家都已证明，全球化的世界并不是平的，而是极度不平衡的，充满了或新或旧的差异和等级制。[33]

就我们的分析来说，最为关键的是劳动与权力的分化作为社会管控机制所起的作用。地理上的不平衡与分化，正如帝国主义时期一样，也起到了维持等级制和转移（从而控制）社会对抗的作用。伟大的帝国主义者罗得斯（Cecil Rhodes）对这些功能了如指掌：“我的一个宿愿就是解决社会问题，就是说，为了使联合王国4 000万居民免遭流血的内战，我们这些殖民主义政治家应当占领新的土地，来安置过剩的人口，为工厂和矿山生产的商品找到新的销售地区。我常常说，帝国就是吃饭问题。要是你不希望发生内战，你就应当成为帝国主义者”[34]。当然，不再有殖民政府和殖民

地来维持这些地理区分，但是对资本及其全球治理机制来说，分化作为维持等级制和转移社会冲突的方式依然是必要的。在今天，这种不平衡有时聚集在密集的区域内，颠倒了城市的地形。尤其是在欧洲，富裕的白人城市中心和贫穷的有色人种边缘地区在地理上的分化演变为创造和维持不平衡的一种模式。美洲的大城市，从洛杉矶到里约热内卢，以不那么明显的地理分化模式呈现出另外一种模式。拉各斯和雅加达杂乱无章的都市圈展示出分配和分化的其他模式。劳动与权力的分化在其他领域也起到作用，甚至也可以由此追踪跨国和洲际间的联系，如南—北关系、东—西关系等。这里，我们不拟探索这些不平等发展的图式，虽然这是一个极其重要的任务。我们的关注点仅仅是，这些分化依然处于帝国的结构中，有时会在不同领域得到彻底的再组织，且经常会得到强化，正如罗得斯所理解的那样，这些分化依然有其必要，因为可以通过维持等级制和转移社会冲突来维持统治。

认识到当下的情况与马克思的分析如何不同，或许会让我们的观点更为明晰。在马克思看来，资本对劳动的形式吸纳正在转变为实质吸纳，这个历史转变过程对应的正是资本主义全球化过程。对马克思来说，在资本主义生产之外创造出来的劳动实践和关系，如果在其统治下依然保持不变的话，那么这种吸纳就是**形式的**。例如，我们可以想象手工生产的方法如何得到保存，并在机器大工业中得到应用，或者非资本主义农业实践如何在资本主义农业的形式中得到保存。于是，形式吸纳就意味着同时处于资本内部和外部的现象。但是，当资本创造出不再属于非资本主义形式而是真正的资本主义性质的新劳动过程时，这种吸纳就变为**实质的**。对马克思来说，在工厂内部生产出来的工业劳动形式是实质吸纳的典型。被实质吸纳的劳动不再处于资本内外的边界上，而是完全内在于资本。20 世纪某些伟大的帝国主义理论家，如卢森堡（Rosa Luxemburg），将马克思的分析扩展出单个社会之外来分析帝国主义，将后者视为主导的资本主义经济对非资本主义经济的形式吸纳过程。从这个角度来看，形式吸纳标示出了资本与其外部之间所存在的边界，帝国主义者利用这个边界来维持等级制并转移社会冲突。因此，从这个视角来看，全球化的过程也涉及从形式吸纳向实质吸纳的转变，将所有的社会都纳入资本生产的循环之中。正如马克思和恩格斯的著名宣言所说，资本迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资本主义生产方式，并按照自己的面貌为自己创造出一个世界。想象一下，全世界都处于实质吸纳阶段，一个单一的资本主义整体也许可以很容易产生平的世界观，这个世界没有劳动和权力的地理分化。事实上，我们需要认识到全球化过程中的双向运动，即从实质吸纳向形式吸纳的转

变，它不是要创造出资本的新“外部”，而是在资本主义世界中起到维持分化和等级制的作用。但是，这并不意味着回到过去：实质吸纳和形式吸纳并存于全球化的资本主义世界，其地理由新旧边界和裂缝所划定。[35]

从实质吸纳向形式吸纳的回归，在某些方面，与最近再度出现的资本主义剥夺的过时的寄生形式相呼应。如果正如基辛格所想象的，有任何19世纪国际协议的复归，那就是我们今天正在见证的新的“对非洲的争夺”，欧洲民族国家在19世纪末为了争夺对领土的帝国主义控制权，将这片大陆转变为殖民地。19世纪的欧洲人首先想到的财富形式，就是他们从非洲所能攫取的财货，如象牙和黄金。今天，对全球各地的类似攫取再度出现，哈维（David Harvey）将其称为剥夺性积累，这种剥夺形式不仅涉及财富的生成，而且更为重要的是，通过合法与非法手段占有现存的财富，通常是从穷人或公共机构那里进行剥夺，尤其是在法律规定含混不清的情况下。[36]在列强通过剥夺而积累所展开的普遍竞赛中，很明显，形式吸纳的旧有要素再度出现了。 *231*

当然，这种占有总是要受到超经济暴力的支持和赞助。克莱因所说的“灾难资本主义”就是这样一种范式：剥夺性积累和新自由主义经济政策的强行实施由某种休克所实现，这种休克可以是军事政变，也可以是入侵占领或者生态灾难。当然，资本总会试图从灾难中获取利润，将其作为财富和生产集中的杠杆。但是，克莱因认为，自20世纪70年代以来，尤其是在当下的过渡期和无序状态下，通过灾难和剥夺性积累实现的经济转型成了主导模式。[37]

我们在此宣称，对资源的新剥夺正在全球范围内发生，但在非洲所呈现的形式更加剧烈和野蛮。从塞拉利昂的钻石矿到乌干达的油田，攫取矿物的资本主义形式已然成为当地的主导经济形式。这些矿藏的所有权主要属于外国企业，并且处于非正规民兵的保护之下。詹姆斯·弗格森（James Ferguson）指出，与标准的说法相反，稳定、和平与法治在这个语境下，与经济增长并无对应关系。相反，他观察到，“那些最为‘失败’的国家（在世界银行和国际货币基金组织的改革者眼中）恰恰在吸引外资方面最为成功”[38]。在一个世纪之前，欧洲国家领衔对非洲的争夺，今天，则主要是企业在全球治理复杂形势的掩盖下对非洲继续进行瓜分。

因此，在这个语境下，我们不应吃惊，有些陈旧的、看起来已然过时的术语又回归了，很多学者用它们来描述资本主义全球化过程中的不平衡和差异。一个令人吃惊的例子就是某些优秀的研究中国史的学者，他们在20世纪80年代就开始回归马克思“亚细亚生产方式”的概念。马克思的 *232*

这个概念在很大程度上是借自黑格尔的历史理论，用来描述静态的从而是非历史的社会生产装置，这种生产的核心是专制国家，通过对自给自足的村社进行剥夺而攫取剩余财富。马克思将这种生产方式与欧洲的资本主义发展机制进行对比。正如我们在第二章所见，亚细亚生产方式的概念因为其历史的非准确性和欧洲中心主义色彩而受到了马克思主义者和非马克思主义者的强烈批判。瑞贝卡·卡尔（Rebecca Karl）解释，在后毛泽东时代的研究中国史的学者之所以重提这个概念，并不是想让亚洲从属于任何新的有关普遍世界历史的概念，而是在全球资本主义体系中指认中国的独特位置。他们认为亚细亚生产方式的“永恒停滞”是一种力量：中国的统治在几千年中维持稳定，肯定了以国家为中心的资本主义发展模式。[39]我们且将这个概念的有用性放在一边——虽然在我们看来这很成问题，但这些史学家所强调的区分却是非常真实的。但是，我们认为这些区分指认的不是一个**外部**，而是正在出现的全球帝国结构**内部**的分化和等级制界限。

当下全球形势的无序和复杂，如各种陈旧形式的暴力再度出现、经济剥夺、政治宰制等，让很多人向往通过旧的模式，如单边主义霸权和多边主义协作，来理解全球秩序。虽然在这个过渡期，过去的幽灵会不断出现，但是我们坚持认为，正在出现的全球秩序需要全新的视野才能得到理解。威廉·罗宾逊（William Robinson）就认识到了这种新形势：“霸权的警棍不会从美国传向一个新的霸权的民族国家或区域联合体，而是会传向一个跨国的结构。”[40]一旦我们聚焦于在全球治理语境中形成的集合和权力，我们就可以看出，新的帝国结构正在形成，且只有通过不同国家间的、跨国的以及非国家的力量的联合，才能发挥应有功能。我们的未来政治，要在帝国的框架内进行思考。

233

4.3 造反的谱系学

234

我嘛，我讨厌乌合之众，讨厌畜群。在我们看来，他们愚蠢或者犯下了邪恶的暴行……我从未喜欢过他们，除非是在造反的日子里，但就是那时也不一定！……在那些日子里，空气中有伟大的呼吸——你可以体会到为人类诗歌所陶醉的感觉，这种感觉像自然一样，只是更加热烈。

——福楼拜致路易丝·柯蕾，1853 年 3 月 31 日
（Gustave Flaubert to Louise Colet, 31 March 1853）

造反向历史注入生命

在本章的论述过程中，我们概括了新出现帝国的主要特征：国家和非国家力量的组合，其治理的集合，其内在矛盾，其地理等级以及权力和劳动的分化等。我们应该开始注意到，虽然我们经常听闻当前全球秩序的不稳定和不确定状况，但也许这些并非客观情况，而是那些不是很明显——至少从强权者看来不是很明显——的冲突和对抗的结果。事实上，如果我们想更加深入地理解全球秩序，我们就必须从另外一个角度来考察这个问题——即抵抗和造反的角度。这就将我们带回到了我们在第二章所探索的方法论原则，即自由的公理，我们可以进行如下概括：权力只能施加在自由主体之上，因此这些主体的造反并非后于权力，而是先于权力，是他们的自由表达；作为行使自由的造反不仅先于权力，而且预示了权力在作出回应时所采取的形式。如果我们想更好地理解正在出现的帝国的本质，那 *235*
么，我们就需要考察针对这个帝国的对抗、造反和反抗。为争取自由而进行的斗争决定了权力结构的整体发展。[41]

从这个原则出发，我们可以看出，帝国也主要因为内部发展而陷落。例如，罗马帝国之所以崩溃，并非因为蛮族的入侵，而是因为其合法性的衰落、阶级斗争的加剧以及反帝国统治力量的增强。同样，苏联的解体也并非因为冷战的军事和政治压力，而是因为国内对不自由境况的造反，尤其是因为以极端规训形式对机器大工业进行的社会主义管理和新出现的生命政治生产所要求的自主性之间的矛盾。[42]

于是，我们的任务就是，基于主体在面对不自由和非正义、严酷的控制和等级制形式，以及全球治理的无序世界中的剥削和占有的残酷形式时所产生的**义愤**（indignation），去考察自下而上所产生的对抗性主体性。正如斯宾诺莎所说，义愤是地面零点，是反抗和造反运动所赖以发展的基本原料。但是，有人或许要问，我们真的要回到开端吗？当下已经存在组织良好的反对党，甚至还有某些左翼政府正在对抗军国主义、资本主义全球化以及全世界范围内的不公；在过去的一个世纪内，有工会以工人的名义进行协商；有各种各样的非政府组织努力为那些缺乏基本必需品的人提供服务和保护。为何我们还要另起炉灶？为何不直接考察已有反抗的制度形式？这当然也是重要的任务，在我们之前的作品中，我们也致力于与诸众已有的反抗当下帝国统治的运动形式展开广泛对话，并指出传统的抗议和造反模式如何需要改变，并且在当下的情形中得到了怎样的改变——例如， *236*
工会如何在生命政治生产的语境下发展出新的策略，去接纳穷人和那些非

正式就业的人；社会运动应该如何在国家之间构建网络，等等。[43]在本书的前几章，我们也在另类现代性中考察了诸众的运动，例如将种族斗争和劳工斗争结合起来。这里，我们想从更为哲学的视角来对待这个问题，从最为基本、最为抽象的视角出发，逻辑性地回归到诸众结构的崭新视角。我们可以将这种考察当成经验考察的一个补充。

让我们从义愤开始，将其作为反抗和造反的原料。正如斯宾诺莎所提醒我们的，在义愤中，我们发现了自己反抗压迫并质疑我们集体受难的力量。在义愤的表达中，我们的存在造反了。[44]因此，义愤也包含着一定的暴力。这与我们之前所触及的事实紧密相关，即反抗权力的暴力并表达自由，这些总是要涉及力的维度——当工人面对老板时，当被殖民者面对殖民者时，当公民面对国家时，如此等等。

反抗权力的滥用和因为义愤而产生的专断的力和反抗，可能看起来是直接性的或者自发性的，并因而是幼稚的（但其力量并不因此就会削弱）。义愤总是作为奇异性的现象而产生，去回应具体的障碍或违规行为。那么，是否有可能存在义愤的**战略**？义愤可以导向政治自决的过程吗？[45]在现代政治运动的历史中，基于义愤的自我组织的造反，其伟大代表通常被称为暴动（jacqueries）：从16、17世纪欧洲激烈的农民起义到19、20世纪工人的自发反抗，从反殖民统治的起义到种族暴乱、各种形式的城市造反、食物危机等。一般情况下，这些事件在政治史中都作为反面被描述。是的，标准的版本会说，这些人饱受磨难，有正当的理由，但是他们的自发性行为让他们走上了歧途。一方面，暴动的暴力超出合理手段，似乎不分青红皂白地摧毁了他们发怒的对象：想想海地造反杀死白人殖民者的故事，或者1967年夏天暴乱时，底特律在大火中的形象。另一方面，根据标准的叙事话语，暴动的自发性并不会造就作为被推翻权力替代品的组织结构和合法机构。暴动开始风起云涌，然后就消失殆尽。弗朗索瓦·维庸（Francois Villon）① 的伟大诗歌充斥着暴动的伟大冒险和悲剧命运。但是，我们也要注意，某些人对传染性的蔓延和不断出现的起义有不同的称呼。这些起义从欧洲到俄国，再从印度到中国，从非洲到美洲以及之外，不时打断现代历史的进程。[46]除了短命和非连续性特征，这些不断出现的暴动不仅深刻地决定了压迫的机制，而且也规定了权力结构自身。

在处理暴动所引发的政治问题之前，我们应该认识到，这些暴动受到

① 法国中世纪最杰出的抒情诗人。他继承了13世纪市民文学的现实主义传统，是市民抒情诗的杰出代表。——译者注

它们所反抗的生产关系的强烈影响。从这个视角来看，暴动比通常所认为的更少具有普遍性，但更加睿智，用韦伯的术语来说，农民暴动可以是zweckadequat，也就是说，有能力达到目标，并且在其自发性中能够进行某种程度的“组织”。在整个现代性历程中，农民起义反对地租制度，认识并摧毁了贵族制和殖民权力的象征性场所。产业工人的起义通过对固定资本和机器的破坏而得到发展，最让我们感兴趣的是，在对社会生产的生命政治政权的斗争中，如2005年11月发生在巴黎郊区的事件，反抗者对学校以及公共和私人交通工具——也就是对社会劳动力进行剥削起到根本作用的社会流动和分化的条件——的关注行为，昭示了一种新的智慧。[47]

造反、财富的毁灭、权力结构的社会性破坏，事实上，一直都是获得有关组织知识的场景。暴动的恐怖与其中所包含的解放驱动力——反抗封建领主、殖民力量、种族主义体制等——相对应。尽管在暴动中组织是以一系列要求的形式出现的，但总是存在着让诸众的行动保持共同性的压力，而这种组织性动力所呈现出的最为常见的形式，就是对非正式网络的建构和再生产。过去，从暴动中发展出的组织在城市里一般被视为叛乱性的，在农村则被视为游牧式的。例如，在欧洲历史上，从14世纪佛罗伦萨的梳毛工起义到17世纪那不勒斯的马赞尼洛①起义，从16世纪的德国农民起义到反抗旧制度的法国农民起义。从这个角度来看，俄国革命可以视为城市暴动（当然也和农村的行动协调进行），而中国革命可以视为游牧式的典型，如长征就是农民暴动。在我们后续分析的展开过程中会发现，今天的暴动——尤其是考虑到都市环境——会以新的组织形式将这两种特征结合起来。

在这里，我们应该注意到，那些反动的理论家，尤其是那些处于伟大的西班牙和德国反革命传统中的理论家，如施米特，也关注暴动，但是却赋予其相反的意义，将其解读为保守性事件，粉饰并维护了那些反对革命运动所推行转变的力量。[48]在我们看来，这些分析中有一个缺陷是根本性的，那就是他们只看到暴动如何赋予传统的统治结构以“大众”合法性，却没有看到其为创造性和游牧式力量所赋予的更大的合法性。暴动总是以它们自己的方式表达了双重的力量：新的力量反对统治力量，生命形式反对剥削结构，解放筹划反对统治图式。在当代世界，城市和农村的暴动模式越加混合与交叉，这种双重力量就会更多地涌现。

---

① 马赞尼洛（Masaniello），托马佐·安尼洛（Tomaso Aniello，1620—1647）的绰号，渔民，1647年那不勒斯反对西班牙统治的人民起义领袖。——译者注

239

通常在我们的分析中，无论是本书还是其他著作，我们所关注的是宪定秩序的断裂，这种断裂因为生产者对生产关系的拒绝以及对推翻生产关系的物质条件的组织而产生。事实上，构成我们著作首要起点的马克思主义和共产主义革命传统将革命过程理解为主要发生在经济生产领域内的行动。今天，甚至对想要忠于这些传统的那些人来说，革命行动的视角也要放在更大的视野内来进行理解，即生命政治的视角。正如我们在第三章所坚持认为的，经济生产的场所已经扩展至整个社会范围，经济价值的生产越来越难以与社会关系和生命形式的生产区分开来。工人革命已远远不够；生活中的革命以及生命的革命需要出场了。索雷尔（Georges Sorel）似乎直觉到了这个转变，却没有认识到反抗剥削的斗争和反抗社会秩序堕落的义愤的表达之间存在的真实关联。索雷尔将“决战前夜”（le grand soir）① 建构为一个神话——在他看来，是必要的神话。但列宁坚持认为，真正需要的是下面的关联：伦理—政治的义愤和无休止的暴力行动、剥夺，以及暴动所传达出的反抗权力的符号和制度的破坏行为。[49]

但是，列宁补充说——我们也根本上同意——核心问题是如何将起义的时刻转化为治理的时刻，如何让起义继续下去，并成为稳定的机制，也就是说，如何让暴动变得有效。对世界上的诸多时段和各地工厂里的工人来说，对抗关系的稳定化是通过阶级斗争将其转化为工资问题（同时在个人和社会层面上，其中包括福利、社会服务等）。但是，在生命政治生产的语境下，越来越难以将关于剥削、福利和生存的斗争转化为货币和工资问

240

题。那么，生命政治领域内的起义行动如何稳定下来？旧有的社会主义和共产主义答案在这里苍白乏力。为了发掘新的答案，我们需要转向反抗的政治人类学。我们依然相信，义愤的表达和暴动中的造反对社会转变来说是必不可少的，但没有组织，目标就不可能达成。也就是说，暴动还不够，但也不可或缺。

反抗的人类学

行文至此，我们需要发展出“革命的生命政治”理论，或者说生命政治语境下的革命理论，为了探索其基础，我们必须从考察当下政治学的人类学结构开始，也就是说，臣服和反抗的条件。在“间奏曲”部分，我们批判了从霍布斯到施米特的政治人类学的悲观主义传统。现在我们要补充

---

① “决战前夜”（le grand soir）这个词出现在［法］乔治·索雷尔：《论暴力》（乐启良译，上海人民出版社 2005 年出版）85 页。这里的意思是起义性事件或革命事件。——译者注

另外一个批判，那就是对从洛克到康德一系的自由主义传统的批判，这个传统因为立足于占有式个人主义的预设，同时用先验图式来寻求合法性，从而为资本主义社会秩序提供了有效的辩护——虽然青年马克思和麦克弗森（C. B. Macpherson）已然对其进行了有力的批判。[50]或许，如果我们在这里指出，当下的新自由主义和新保守主义意识形态所隐含的政治人类学如何与这两个传统相结合，会更为有用。那就是，在一个普遍充满不安全感和恐惧感的生命世界中，产生了毫无保留的占有式个人主义：在生命权力的绝对统治之下，这是对资本主义社会的彻底神秘化。[51]在面对这些神秘化时，我们必须认识到，剥削依然是社会的基础，因此活劳动必须去维持这种剥削，而诸众必须听从资本家的权威。这就是义愤和起义必须对抗的主权。如果说生命权力彻底的资本主义形式构成了当代社会中全部人类学条件的根本基础，那么我们不难推断出，不服从、造反和起义的形式也同样是生命政治的，即渗透在共同性的现实中的奇异性表达。根据斯宾诺莎的定义，“义愤是对那个伤害他人之人所产生的恨”[52]。这就是造反基于共同性的原因所在。

义愤、不服从、反抗和造反在社会的人类学结构中构成了断裂的形象，同时吊诡的是，也构成了连续性的形象。正如我们在暴动的语境中所见的，它们不断重现，同时它们也为社会机构的延续提供了条件。福柯既坚持造反的奇异性和在地性特征，也坚持其持续效果的延续性：“没人有权说：‘为了我一个人去造反，因为这会成就全人类的解放。’但我也不同意有些人所说的，‘造反无用，永远是一个样子’。我们不应该将那些冒着生命危险去反抗权力的人道德化。造反是对是错？让我们对这个问题保持开放性态度。人们起来造反，这是事实，也是主体性（不是伟人，而是普通人的主体性）进入历史并赋予历史以生机的方式。”[53]不仅造反的断裂在人类学意义上是连续的——“人们起来造反，这是事实”——而且，造反是诸众创造历史、赋予历史以生机的方式。不然，历史就会死去。

在革命的产业工人运动中，“立足于工厂内的反抗”形塑了工人行动的形象：在工厂内部反抗资本。从专业的产业工人时代到大众工人（mass worker）时代，这种“可变资本”立足于“不变资本”内部，并反抗后者的关系，因为劳动的技术构成和组织化的无产阶级的政治构成而采取了多种多样的形式。今天，在生命政治生产的语境下，当工厂不再是资本生产的首要场所时，这种形象还在持续，但也有所转变：无产阶级内在于整个社会，并且就在社会中进行生产；无产阶级也反抗同样的社会整体性。这标志着政治和造反的另外一种人类学条件。现今，对剥削和异化的拒绝更

加明确地指向作为整体的资本的社会，并昭示了出走的进程，这是一种与资本统治相对的人类学（和本体论）脱离。

242 今天，反抗的政治人类学还具有一种新的时间性，这种时间性对过去、现在和未来的关系进行重新组织。通过考察劳动和资本主义剥削的时间性如何转变，我们可以认识到这种转变的大概情况。马克思和马克思主义传统关注两个首要的时间分化：必要劳动时间（其中工人再生产自身所需要的价值得到生产）和剩余劳动时间（其中资本家无偿占有的价值得到生产）的分化；工作时间和生活时间的分化。正如我们在第三章所论述的，在生命政治生产中，这两种时间分化都开始消解。必要劳动时间和剩余劳动时间不再是先后关系，而是共时关系；同理，工作时间也与生活时间相重合，后者也充满了剥削和统治的逻辑。于是，我们不能再通过对时间的可计量单位去认识资本增殖和占有的资本主义时间性，而是要聚焦看似例外于线性时间性的同时性。我们之前对生命政治生产的分析不断回到穷人的形象，去理解传统资本主义时间分化的不断消解，即生产和剥削、工作和生活的交叉。穷人的生命政治生产力总是会逾越强加其上的计量标准，总是会溢出资本主义剥削的机制。我们这里真正面对的是两种时间性：资本主义例外的时间性和诸众逾越的时间性。两者都摆脱了时间的旧有计量方式。之前，资本和劳动处于非对称、非共时的时间性中——如恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）所说，资本主义时间性植根于当下，而无产阶级时间性指向未来——但是现在两者在同样的时间领域中揭示出同一个选择。[54]事实上，今天我们已不能再将革命视为处于未来的、与我们相分离的事件，革命必须立足当下，这是一种“逾越性”的当下，在某种意义
243 上，已然包含了未来。革命运动与资本主义控制处于同样的时间领域中，其既处于后者之内又与后者相对抗的位置通过出走行动而得以体现，为诸众对抗资本主义统治的例外性提供了逾越性的生产力。

1968 年的斗争也许第一次彰显了资本主义发展与社会革命发生冲突的层面与时间的重合。事实上，在 1968 年，社会主义工人运动进入了历史的最后阶段，因为它处于剥削和契约性劳动制度之间的辩证关系之中，并且根据后者的逻辑而行动。这种辩证的二元性遭到了破坏：与劳动过程相“分离”的工会失去了意义，同样，与共同的社会智能——现在已是生产的主要特征——相“脱离”的老板也失去了意义。当工人运动的辩证条件不复存在以后，资本所依赖的中介的制度性机制也无所依托。

这就是资本主义治理所要恢复秩序的混乱情况——一个困难，也许甚至是不可能的任务。如前所述，统治的结构不再可能继续凌驾于社会领域

之上来决定剥削的过程，而是必须植根于社会领域中。这就是为何治理的全球秩序必然具有不稳定和不安全的特征。

这也是我们必须重新思考暴动的条件。当处于这种新的人类学条件中，考虑到暴动共同的本体论基础和面向出走的趋势，暴动到底可以表达什么？造反中的义愤，其紧迫性和对抗性应该如何得到组织？在此语境下，从自发性到组织的道路是什么？事实上，反抗的人类学条件在这里已然完全得到了改变。有趣的是，虽然我们在其他作品中着意将诸众与乌合之众、暴民和大众区分开来，但在这里我们看到，当所有这些人的义愤和造反得到指导和组织的时候，反而浮现了将这些社会群体融合在一起的可能。事实上，这种对所有从属阶级——那些被奴役者、被压迫者、被剥削者——进行的再组织，从来都是阶级斗争的任务。我们也许可以跟随本节题跋中的福楼拜说，我们讨厌乌合之众，除非是在造反的时候、当他们创造出某种人类诗歌的时候。未来的诗歌必然由诸众来谱写。

244

造反的地理学

在分析劳动的生命政治转变的某些时间维度之后，我们现在需要考察其空间维度。我们可以从第三章的结论开始，那就是，大都市已经成为生命政治生产的首要场所。资本的生产不再限于工厂或任何其他单独的场所，而是蔓延至整个社会领域。通常与大都市相勾连的特质，如交往、与社会差异的不期而遇、获得共同性以及生命集体形式的生产等，都日益成为城市和乡村环境的特征；另外，这些特征也是生命政治生产的核心要素。在大都市领域，社会生命进行生产的同时也在被生产。

强加在生命政治劳动力之上的灵活性和机动性，同时还有移民压力，一起创造了去辖域化的特殊动态机制。当我们讨论边界的消失以及游牧主义时，我们应该清楚，边界的消失并不必然导致游牧主义，而是相反，游牧主义会打破边界，并且威胁到资本主义所控制区域的稳定性。[55]产业资本旧有的发展计划可以将城市化、工业化和国家建设联合在一起，但是生命政治生产却打破了这个过程。集体资本日益面对的是机动灵活的诸众。从统治和剥削的视角来看，这只能是混乱无序的。因此，资本所面对的任务就是不断去重建边界，重新对劳动人口进行辖域化，并重构社会空间的固定维度。换句话说，资本必须对当地的社会等级进行重新定义，从而为其秩序和统治重建边界。

新的分化和等级制的产生，是我们前面所描述的普遍进程的一个典型案例，那就是与马克思的设想相反的，从实质吸纳向形式吸纳的转变。但

245

是我们应该搞清楚，边界的构建以及向形式吸纳的转变不只是意味着向旧有等级制的回归，就好像农民或手工劳动者与产业劳动者，或资本主义社会与殖民地之间的分化，又再度出现了。这不是一个进化过程的倒退，而是一种新的历史现象。[56]对于政治权威和统治的图式来说也是如此：甚至那些看似过时的形象再度出现时也是新的。这里的差别就在于，政治统治的形象是转变过程的结果，而非原因。就社会转变的节奏和质量来说，我们之前所谓的上层建筑即政治结构，保持了相对的独立性。在本书的剩余部分，我们会考察这些新的政治结构。

在生命政治生产中，因为强加的灵活性和机动性，劳动的核心特征就是其不稳定性，也就是说，缺乏有保障的合同、固定的日程、稳定的就业，使得工作时间和生活时间在非正式和不断变换的工作的任务和挑战中混同在了一起。在欧洲的语境下，不稳定的工人所寄居的标志性空间就是贫穷的都市边缘，即**市郊**（banlieu）。**市郊居民**（banlieusards）每天穿越城市的边界只是为了糊口，他们中的大多数人在他们的有生之年都参与了欧洲内部和洲际间的移民——但是他们的运动一直受制于一系列的障碍，在地铁站、街道和购物中心，甚至在整个城市，随时都被警察所盘查或受到财产等级制的限制。即使**市郊居民**在社会上被排斥，他们也完全内在于经济和社会生产的过程中，因此，我们从他们身上完全可以看出对不稳定劳动者进行剥削和控制的模式。[57]

在这个不断打破内外边界的不稳定的劳动的世界中，很明显，不再有政治先锋队的位置去领导或代表大众。只有劳动主体性的网络在进行协作和交往。当然，这个网络通常会包含矛盾的要素，尤其是当**市郊**或贫民窟的政治重要性不再只是作为现象性的要素，而是作为政治**装置**再度出现时。[58]我们之前说过，当下剥削的结构要求对空间进行再构造，并且对边界进行持续重构，从而维持社会劳动力的贫穷和不稳定。但是，在这些不同的等级制的转变过程中存在这样一个时刻，那时，义愤及其在暴动中的表达成为根本性的。当穷人、岌岌可危的人以及被剥削者想要夺回大都市的时间与空间时，政治问题就产生了。核心计划必须从反抗转向建设，从暴动转向组织——这是一个极其艰巨的任务，我们必须迎难而上。

生命政治生产及其网络的时间性和空间性是矛盾的，但这种矛盾性质至少指明了一个豁口、一种潜能。通过这些网络，我们如何可能从反抗走向建设，从而让生产性的主体性去积累力量？问题与其说是如何支援并延长造反的时间，不如说是如何指认出力量积累和斗争成熟的基础。不同的时间性在事件中爆炸，而各种各样的空间形象在暴动中结合。就像资本主

义治理一样，暴动重构了社会空间，但它是从另外一个角度来完成重构的：摧毁等级制，开辟运动的新道路，创造新的区域关系。这种再构造的事件如何可能发生？这种力量如何能成为社会筹划的灵魂，诠释滋养义愤的爱？我们应该注意，关于社会再生产、收入、福利和公民权行使等问题而进行的斗争通常采取的方式是夺回诸众的生命时间和生命空间。这尚不足以定义组织计划，但无疑是一个肯定性规定，是力量的标志。当经济—政治的 247
要求与诸众对力的行使紧密结合，并且成功决定一个事件的时候，那就是造反的力与历史相结合，并且革命计划重新得以开始的时候。

与这种发展甚至是这种发展的潜能相对立的，是被应用的恐怖——反对一切反抗形式的恐怖，但吊诡的是，反抗却被贴上了“恐怖主义”的标签。暴动、夺回财富和权力的斗争，以及都市的起义，都成为资本主义生命权力的根本敌人。但是，这些只是产生于生命政治生产领域内的社会反抗，其与大都市的关系，正如产业工人的斗争之于工厂的关系。同时，正如在工厂里，这里也存在着双重关系：**市郊居民**，处于大都市之内同时又对抗后者，既想要夺回又想摧毁大都市，重新占有其财富以及其交往和协作的网络，并且又摧毁其等级制、分化以及统治的结构。这是一个顽固的、根本性的矛盾。

在这种情况下，任何解决方案和计划的制订都要在全球社会空间内给出。正如我们所见，国家主权不再能够组织全球社会空间，国际机构、企业或者非政府组织也无能为力。甚至在全球治理的政权内，这些不同权力的杂交集合也无法决定全球的空间布局。唯一可能的基础就在于全球人口的运动，以及他们对全球剥削规范和统治的拒绝。在大都市的层面，将造反带入全球社会空间的领域内意味着，在生产性的社会网络中，在**市郊**、大都市以及在制造诸众的过程中据以将无产阶级联合起来的网络中，完成对在地性反抗的深化。构建全球公共空间，就要求诸众在出走的同时，创造出可以巩固和强化穷人反抗的人类学条件的制度。

在第五章和第六章中，我们会以更为具体的话语去考察政治组织和革 248
命。但是在此之前，在当下的情况中，我们必须完成对政治经济学的批判，然后发展出政治制度的理论。在离开这个主题之前，我们应该记住，没有被剥削者的造反和穷人的暴动，就没有批判性思维或筹划组织的可能。

论身体 2：大都市

我要创造出不会分离的城市，双手互相搂住彼此的脖子。 249

用同志间的爱，用同志之间的男性之爱。

——惠特曼：《为了你，民主》

（Walt Whitman，“For You O Democracy”）

首先，我们可以将大都市理解为诸众的骨骼和脊髓，也就是说，是支撑诸众行动的环境，以及由情感、社会关系、习惯、欲望、知识以及文化交流组合构成的储藏室。都市不仅铭写并再度激活诸众的过去——其臣服、痛苦和斗争——而且也为诸众的未来提供了积极和消极的条件。但是，这种拟人化的比喻可能有所误导，因为通常认为，这意味着功能主义和等级制的关系：头来主导，手去服从，等等。因此，我们可以将都市理解为**无机的身体**，也就是，诸众没有器官的身体。马克思在启发了德勒兹和瓜塔里的段落中写道：“自然界，就它自身不是人的身体而言，是人的**无机的身体**。”[59]自然构成了共同的财富，这也是创造性的人类活动的基础，马克思解释道，过去的人类行为铭写并印刻在自然之中。在生命政治生产的时代，主要由大都市扮演这个角色，成为诸众的无机身体。

事实上，当我们聚焦生产的时候，我们就得到了一个更加准确和具有意义的类比：**大都市之于诸众，正如工厂之于产业工人**。在之前的时代，工厂是首要场所，并为产业工人阶级的三种核心行为提供了条件：生产；工人内部的相遇和组织；工人的对抗和造反。但是，当下诸众的生产行为越过了工厂的高墙，渗透到整个大都市，并且这些行为的性质和潜能在此过程中都得到了根本性改变。通过逐一考察诸众在这些领域——生产、相遇和对抗——内的行为，我们来追踪这些变化。

大都市是生命政治生产的场所，因为它是共同性的空间，是人们共同生活、共享资源、相互交往以及交换商品和观念的空间。事实上，当代意大利语还保留着中世纪的拉丁语用法，共同性——意大利语是 il commune——对应的意思就是城市。正如我们在第三章所发现的，成为生命政治生产基础的共同性与其说是体现在土地、矿物、水和天然气等自然要素中的“自然共同性”，不如说是语言、图像、知识、情感、符码、习惯和实践等所蕴含的“人工共同性”。这种人工共同性贯穿着整个大都市领域，并且构成了大都市。于是，大都市就完全嵌入并整合进生命政治生产的循环中：生产的基础就依赖于对共同性进行取用的权利，生产的结果又再度铭刻入大都市内，重构并改变整个大都市。大都市就是生产共同性的工厂。相比机器大工业，这种生命政治生产的循环越来越脱离资本，越来越具有自主性，因为其协作图式乃是内在于劳动过程而生成，所以任何外在强加的命令都成为生产力的障碍。产业工厂生产**利润**，因为其生产力依赖协作

图式和资本家的统治，但大都市主要生产**地租**，这是资本攫取自主创造出 *251*
的财富的唯一方式。因此，都市的房地产价值在很大程度上是共同性的表现，或者是经济学家所谓的那些内嵌在大都市周围地区的“外部性”的体现。我们在第三章考察了生命政治生产的这些方面，但现在我们可以更好地理解它们如何处于大都市之中。

生命政治生产正在改造城市，并创造出新的大都市形式。建筑学家和城市史家对城市有一个标准的划分时期的方式，彰显了其与经济功能转变所存在的同步性。在农业生产占主导地位的社会，即在前资本主义社会，城市提供了交换的场所。**商业城市**与生产相分离，因为商品主要在别处生产：矿物在山区，谷物在农村。自18世纪以来，工业大城市的形成将工人聚集在了市区，并且将各种产业聚集在了一起——焦化厂和炼钢厂以及汽车工厂彼此联合。**工业城市**为资本主义生产的兴起提供了可能。当然，之前的城市总是存在着某些生产，如手工劳动和制造业，但是工厂转移了生产的经济霸权。尽管工厂位于城市之内，但其与后者依然是分离的。产业工人阶级在工厂进行生产，然后穿过高墙，进入城市，开始其他生命活动。今天，**生命政治城市**正在生成。伴随着生命政治生产霸权的出现，经济生产的空间和城市的空间也开始重叠。不再有工厂的高墙来隔离彼此，“外部性”也不再处于产生价值增殖的生产场所的外部。工人在城市的各个角落中进行生产。事实上，共同性的生产正成为城市的生命本身。[60]

大都市为共同性——这种共同性既产自社会生命，同时也是社会生命的源泉——所渗透，除了这个特征之外，大都市还有另外的根本特征：不 *252*
期然的偶然相遇，或者说，与他异性的相遇。那些描写大都市的欧洲现代主义伟大作家，从波德莱尔（Charles Baudelaire）到弗吉尼亚·沃尔夫（Virginia Woolf），从乔伊斯（James Joyce）到穆齐尔（Robert Musil）和陀思妥耶夫斯基（Fyodor Dostoyevsky），他们都强调共同性和相遇之间的关系。乡村生活被描述为同一事件的单调重复。你认识村中的每一个人，陌生人的到来是一个惊人的事件。相比之下，都市则是奇异性之间不期而遇的场所，你不仅会遇到那些不认识的人，还会遇到来自他处的人，他们有着不同的文化、语言、知识和精神。例如，波德莱尔就将进入城市视为“沐浴在诸众中”（prendre un bain de multitude），当我们完全委身于相遇，委身于“不可预知的事件，不认识的行人”的时候，就会产生“普遍交融”（universal communion）的沉醉感。[61]尽管第一眼看来，共同性可能与杂多性以及奇异性的相遇产生冲突甚至互相矛盾，但是正如我们之前在生命政治生产的语境中所见的，共同性与同一性有所不同，它与杂多性和奇

异性的相遇是完全兼容的。正如波德莱尔在大都市的语境中所证明的，共同性和不期而遇是相互依存的。

一旦用这些特征来概括大都市——内嵌在共同性中，向偶然的相遇开放——很明显我们就可以看到，大都市生活正成为普遍的地球境况。就量的方面来说，这与世界历史最近所经历的重大变迁相关：地球上的城市人口第一次占据多数。但是这种城市空间和世界人口的量的观念并没有很好地抓住我们想要强调的转变。从质的方面看，传统的城乡差别呈现不同图景：城乡差别消失了，并得到了再组织。例如，马克思在分析19世纪法国
253 的政治图景，并对城市无产阶级与农民政治能力的差别进行区分时，他的依据就是交往和协作。无产阶级不仅能得到新闻和信息，而且有能力进行内部交流，在无产阶级内部创造出交流和讨论的群体。城市无产阶级在工厂内并肩协作，本来就具有协作的能力。但是，19世纪的法国农民，至少在马克思看来，是不具有交往能力的，因为他们彼此隔离在家庭或者小的共同体之内，散落在乡村中，没有共同的关系和共享的社会结构。或者换句话说，马克思认为农民内嵌在“自然共同性”之中，无产阶级则内嵌在“人工共同性”之中。人工共同性是政治行动的前提。但是，当下的交往和社会协作网络已经在全球范围内得到普及。我们再也不能带着隔离和没有交往能力等偏见去认识农村生活。当然，虽有不同程度的共同性，但是城乡差别的原有分化正在消失。[62]

当我们关注全球的城市化时，我们的意思并不是说，所有地方正变得一样，恰恰相反，不同城市因为不同性质的共同性和相遇而有所区别。正如我们在前面的经济外部性语境中所看到的，共同性既可以是正的，也可是负的：城市中活跃的文化圈是共同性的积极形式，而污染、交通堵塞、社会冲突等则是消极形式。同理，相遇可能是有益的，也可能是有害的。当建筑家和建筑史家慨叹美国“都市圈”（megalopolis）的崛起时，这些缺乏规划且没有任何形式的城市正在取代柏林、纽约、上海等城市——这些城市在20世纪30年代是经典的、集中化的大都市。他们所抗议的正是共同性的稀释以及对奇异性之间相遇的不断阻碍。他们解释说，都市圈最为缺乏的是不同文化之间的差异化。[63]同理，当戴维斯（Mike Davis）用“贫民窟”来描述日益普遍化的全球条件时，与其说他这么做是强调这些居民
254 的贫穷，不如说是强调围绕着这些居民的共同性的消极形式，以及他们所遭遇的有害相遇。[64]在我们看来，所有这些结构都是都市圈，彼此因为共同性和相遇的强度和性质而有所不同。

最近，有学者通过一系列的研究考察了非洲城市的具体形式，即从拉

各斯到金沙萨再到约翰内斯堡的非洲都市（Afropolis）。这些学者坚持认为，不能简单地将这些城市视为贫民窟或者失败的城市，虽然很多城市充斥着大量的贫困和剥夺现象。从外在的视角来看，很明显，在非洲的诸多大都市内，城市规划大幅缺席或者毫无效果。但这些学者却关注这样的事实，即：虽然基础设施薄弱、贫困人口庞大，但是大都市却实现了其功能——最为常见的是通过交往、流动性、就业、交换和协作等外人难以察觉的因素所形成的非正式网络。换句话说，穷人的诸众发明了求生的策略，找到了避难所，并生产出社会生命的形式，不断通过相遇的扩张性循环发现或创造出共同性的资源。当然，我们不是说：别担心穷人，他们的生活好着呢！城市就应该像那样！这些研究的意义在于它们表明了穷人在极端艰难的条件下到底能做什么，他们如何能够生产出共同性并对相遇进行组织。[65]

我们目前所使用的作为大都市特征的相遇概念，只是消极的和自发性的。为了让大都市之于诸众的关系正如工厂之于产业工人阶级的关系，大都市不只需要成为相遇的场所，同时也要成为组织和政治的场所。这就是希腊人对城邦（polis）的定义：奇异性之间的相遇需要发生在政治性组织的地方。当恰当的相遇导致新的共同性的生产，例如当人们以不同的知识进行交往，以不同的能力去协作，从而形成新的事物时，大都市的巨大财富就彰显了出来。实际上，恰当的相遇产生了新的社会身体，比原本单个的身体要更加强大。当然，并非每一次相遇都是令人欣喜的。在大都市，大多数与他人的自发相遇可能是冲突性甚至是毁灭性的，会生产出共同性的有害形式，例如，当邻居的噪音吵得你晚上睡不着时，当闻到他们令人恶心的垃圾的气味时，或者更为普遍的，当大都市的交通拥堵和空气污染降低居民的生活质量时。与他人形成促进交往和协作的新关系并不容易，虽然这可以创造出新的、更加强大的社会机体，并生成更为愉快的共同生命。相反，不恰当的、冲突性的相遇会破坏社会机体，并腐化诸众的共同生命。事实上，正因为如此多的相遇都是有害的，大都市的居民通常会避开与他人的相遇，选择彼此擦肩而过，在共同空间建立起无形的高墙，避免接触，就好像皮肤已经变得僵硬麻木。那些拥有特权的人将自己藏匿在自己的领地中，虽然他们就住在其他人的附近，但是他们乐于接触的只是自己的同类。这时，大都市的根本特征变质，它不再是与共同性和与他者相遇的空间，从而也就不再是交往和协作的空间。[66]

大都市的政治就是对相遇的组织。其任务就是促进愉快的相遇，使其不断发生，让不恰当的相遇几率降至最低。首先，这就要求对他异性的开

放，并且与他人确立关系的能力，从而生成愉快的相遇，并创造出有着更强能力的社会机体。其次，或许更为重要的是，要求我们学会从冲突性和毁灭性的关系中脱离，并消灭由此产生的危险的社会机体。最后，既然如此多的自发相遇都并非令人愉快，大都市的政治学就要求我们弄清楚，如何尽可能多地将冲突性相遇转化为愉快的、生产性的相遇。[67]

256 这里我们应该搞清楚，对大都市中相遇的组织不只是一个政治问题，而且也是一个经济问题。愉快的相遇在经济层面也是重要的行为，且事实上，在很多方面都已成为生命政治经济的核心。在这些相遇中，共同性被发现，同时也得到生产。这就让我们的论断有了新的意义：大都市之于诸众，正如工厂之于产业工人。诸众对愉快相遇的组织，对应着工人在车间对机器的使用——要么围绕着具体的机器，要么在流水线上进行协作；但是财富的生命政治生产——这里是核心问题——必须从另外一个角度进行理解，不是从资本的视角，而是从诸众的视角。事实上，资本无法组织大都市中的愉快相遇，而只能占有或剥夺其所生产出来的共同财富。诸众必须自主地组织这些相遇，并让大都市政治所需要的训练进入正轨。20 世纪 60 年代中期，在黑人权利运动的语境下，格雷丝（Grace）和詹姆斯·博格斯（James Boggs）① 提出了类似的论断：城市是黑人的领土。[68]在自主性旗帜下的都市造反，事实上是导致工业城市危机的首要动力，同时还导致了美国霸权的危机。今天的都市造反虽然还受到种族要素的强烈影响，但不再由产业界的形象所引导。当大都市的生产内嵌在资本主义增殖过程中时，都市起义就呈现出新的原创要素，以宣告新的组织形式，就好像第一次产业工人罢工那样，开启了破坏工厂和机器的活动。

但是，诸众从来就不被允许去自由地、和平地参与对大都市组织的管理。除了共同性和相遇，都市还有一个或许是最为重要的特征，那就是对

257 抗和暴力。词源学可以让我们认清这个面相：在古希腊语中，大都市（metropolis）就是统治和控制殖民地的“母城/邦”（mother city）。这也是这个词的法语形式在帝国主义时期的意义：母邦法国即是位于欧洲的法国领土，从而与法国在非洲、亚洲、太平洋和加勒比地区的殖民地区分开来。今天，“大都市”依然具有等级制的意味，但是其地理因素有所改变，且变得更加复杂。当然，普遍说来，在当代大都市之间，依然存在严重的不平等，如纽约和墨西哥城，伦敦和孟买，巴黎和达喀尔，上海和成都等，这些都

① 二人为夫妇，都是非裔美国政治活动家。詹姆斯既是汽车工人也是作家，最为著名的作品为 *The American Revolution: Pages from a Negro Worker's Notebook*。——译者注

让人想起殖民关系。但是，除了等级制之外，我们还需要认识到，在大都市的不同居住区之间，甚至在同一个居住区之内，也存在着等级制。这是强度和边界的地理学，就好像从太空所绘制的地表地图那样。

从以下意义来说，所有当代大都市都是病态的：其等级制和分化腐化了共同性，并且通过制度化的种族主义、穷人与富人之间的隔离以及各种各样的排斥和臣服结构阻碍了有益的相遇。例如，说圣保罗是围墙之城就是在诊断其疾病。[69]这种疾病不只妨碍了积极的相遇，还会带来消极的相遇。在全世界的很多主导地区，如果你很穷且是有色人种，那么你就不能上地铁，或者在你开车的时候，会有很多警察找你的麻烦。在世界的边缘地区，你的居住区可能因为缺乏洁净的饮用水和有效的污水排放系统，而充斥着犯罪和疾病。大都市成了丛林，其所创造的共同性和相遇让我们避之唯恐不及！

因为地租和房地产价值，大都市内部的分化在经济上不断得到生产和强化。将日渐破败的市区改造为士绅化或高档化居住区的做法是创造和维持社会分化的武器，在每个大都市内部都以较小规模再生产出了全球等级制和不平等。正如我们在第三章所论述的，地租和房地产价值直接从共同性而来，这就是经济学家所命名的大都市周围的正、负外部性。但是，地租与共同性的关系并非纯粹是消极性的、寄生性的。当然，与生产利润的产业资本形式相比，地租与生产的组织并没有直接关系；但是，对财富的占有和再分配，维持和扩大阶级分化，也涉及社会生产，特别是对非物质劳动生产力的组织。这就有助于我们理解为何地租已然成为新自由主义范式性的经济工具，以及为何其金融化政权——我们在第五章将要看到——主要服务于服务和非物质商品的生产。地租因为**对共同性的去社会化**（desocialization of the common）而运作，通过富人之手将大都市中生产和积累的共同财富进行私有化。奥斯曼（Haussmann）大道的清晰视线对这种权力的应用并不是必要的。① 地租和房地产是无所不在的隔离与控制的装置，在整个城市蔓延，并构成了社会剥削的**装置**。当代大都市的结构形成了一种无声的经济统治，在残忍和野蛮程度方面这种统治与任何其他暴力形式相比都毫不逊色。[70]

这就为下面这句论断——大都市之于诸众，正如工厂之于产业工人阶

---

① 奥斯曼在拿破仑三世时期对巴黎街道进行了彻底的改造。巴黎城市大改造是为了适应工业革命的需求，以及工业革命所带来的一系列经济、社会和文化转变的需求。对此，列斐伏尔写道：这次改造并不是为了取得优美的街景透视效果，而是为了用机关枪扫射巴黎。见朗索瓦兹·邵艾：《奥斯曼与巴黎大改造》。——译者注

级——赋予了第三种亦即最后一种意义：大都市正如工厂一样，是等级制与剥削、暴力与磨难、恐惧与痛苦的场所。对一代代的工人来说，工厂就是他们身体受损、躯体被工业化学物质毒害、生命被危险机器扼杀的地方。大都市也是一个危险和有害的地方，对穷人来说尤其如此。但是正因为如此，大都市也像工厂一样，是对抗和造反的场所。如前所见，因为生命政治生产需要自主性，而资本越来越外在于生产过程，因此其所有剥夺价值的工具都成为生产的障碍，并且破坏或腐化了共同性。看起来吊诡的是，
259 资本成了财富生产的障碍。因此，诸众的义愤和对抗不仅指向等级制和统治的暴力，而且也要维护共同性的生产力和相遇的自由。但是，这种生产性的诸众的造反场所究竟在哪里呢？对产业工人来说，工厂提供了造反的空间：老板就在你面前，你可以破坏机器、占领工厂、中断生产过程等。

看来大都市中的诸众并没有类似的造反空间，因此无处排遣自己的义愤，但是在最近几年中我们见证了一系列的大都市暴动，这些暴动就在试着解决这个问题。例如，始于 2001 年的**纠察队运动**（piqueteros）① 发展了我们就工厂和大都市所提出的论断：那些没有工厂大门阻挡的失业工人决定“纠察”整个城市，堵塞街道，阻碍交通，让大都市陷于停滞。也就是说，**纠察队运动**试验了一种反对大都市的盲目罢工。我们在第二章所分析的 2000 年和 2003 年发生在玻利维亚的争夺水和天然气的斗争，也发展出了类似的战略，即频繁堵塞连接主要城市的公路。在 2003 年斗争的高潮期，造反的诸众从埃尔阿尔托下山——这是环绕拉巴斯的贫穷的郊区——占领了市中心及那些排外的白人居住区，冲垮了种族隔离和财富的障碍，从而在精英中造成了恐慌。2005 年发生在巴黎郊区的造反也阻碍了大都市的流动性，焚毁汽车和教育机构——**市郊居民**认识到后两者是社会流动性的工具，因此同时否定了它们。正如在玻利维亚那样，法国的造反也将种族和劳工对抗在抗议中结合起来，去反抗对共同性的剥夺和对相遇的阻碍。这些造反不只**发生在**大都市中，而且也是**对抗**大都市的，也就是说，对抗大都市的病理和腐化形式。[71]

暴动和自发的造反，正如我们前面所说，并不一定就是有所助益的，
260 有时也可能具有自我毁灭性。大都市诸众政治的第三个任务就是组织对抗，去反抗大都市的等级制和分化，利用痛恨和义愤去反对等级制和分化所造成的暴力，在大多数情况下，这个任务要优先于促进共同性和愉快相遇的

---

① 这是一场反私有化运动，参加者有小企业主、劳工、失业者以及养老金领取者等。——译者注

生产。在毁灭中也有愉悦——攻击你的仇人，你痛苦的渊源！世界的大都市化并不一定意味着等级制和剥夺的普遍化，也可能意味下面的情况：造反的普遍化，交往和协作网络的发展，以及奇异性之间共同性和相遇的强化。这就是诸众的归宿。

注释

[1] 例见 Philip Gordon, "The End of the Bush Revolution," *Foreign Affairs* 85, no. 4 (July-August 2006), 75−86。

[2] Richard Haass, "The Age of Nonpolarity: What Will Follow U. S. Dominance," *Foreign Affairs* 87. no. 3 (May-June 2008), 44—56. 另见哈斯对美国在中东主导地位终结的分析，"The New Middle East", *Foreign Affairs* 85, no. 6 (November-December 2006), 2−11。类似的观点，参见 Fareed Zakaria, *The Post-American World* (New York: Norton, 2008)。

[3] 参见 Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000)。

[4] 阿瑞吉将政变的失败及其帝国主义筹划放在更为长久的历史框架中："新美国世纪计划的新帝国主义，也许标志着 60 年来，美国想要成为世界国家中心的尝试的不光彩的结束。这个尝试改变了世界，但就在美国最为成功的时刻，也没有真正达到目的。" Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing* (London: Verso, 2007), p. 261.

[5] 关于"软实力"的讨论，主要参见 Joseph Nye, *Soft Power* (New York: Public Affairs, 2004)；以及 *The Paradox of American Power* (Oxford: Oxford University Press, 2002)。

[6] David Frum and Richard Perle, *An End to Evil: How to Win the War on Terror* (New York: Random House, 2003), p. 7.

[7] 尼尔·弗格森 (Niall Ferguson) 是对美国的帝国主义思想进行批判的最为著名的人物，指责美国人没有实力，却妄想成为真正的帝国主义力量。参见 *Colossus* (New York: Penguin, 2004)。

[8] 想要与这种意识形态划清界限的新保守主义者，参见 Francis Fukuyama, *After the Neocons* (London: Profile, 2006)。那些坚持原本信念的人，参见 Richard Perle, Norman Podhoretz, Max Boot 和其他人在 "Defending and Advancing Freedom" 研讨会中的论文，*Commentary* 120, no. 4 (November 2005)。

[9] 这种学术思想的两个更为明智的代表，参见 Ellen Wood, *Empire of Capital* (London: Verso, 2003)；以及 Tariq Ali, *Bush in Babylon: The Recolonisation of Iraq* (London: Verso, 2003)。

[10] 关于我们对"军事事务的革命"及其在伊拉克应用的分析，参见 Michael

Hardt and Antonio Negri, *Multitude* (New York: Penguin, 2004), pp. 41–62。

[11] 参见 Jennifer Taw and Bruce Hoffmann, *The Urbanization of Insurgency* (Santa Monica, Calif.: Rand Corporation, 1994); and Stephen Graham, "Robo-War Dreams: Global South Urbanization and the United States Military's 'Revolution in Military Affairs,'" LSE Crisis States Working Papers, 2007。

[12] Stephen Graham, "Imagining Urban Warfare," in *War, Citizenship, Territory*, ed. Deborah Cohen and Emily Gilbert (New York: Routledge, 2007), pp. 33–56.

[13] 参见 Eyal Weizman, *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation* (London: Verso, 2007)。

[14] 乔姆斯基不懈地记录了美国的对外干涉史，这些干涉在全世界范围内破坏了民主政府，参见 *Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance* (New York: Owl Books, 2004)。关于拉丁美洲更具体的情况，参见 Greg Grandin, *Empire's Workshop: Latin America, the United States, and the Rise of the New Imperialism* (New York: Metropolitan Books, 2006)。

[15] Emmanuel Todd 是个很好的典型：作为欧洲人，他最初认为美国的全球霸权会给他们带来好处，但最后他的幻想破灭了。参见 *After the Empire: The Breakdown of the American Order*, trans. C. Jon Delogu (New York: Columbia University Press, 2003)。

[16] Thomas Friedman, "Restoring Our Honor," *New York Times*, 6 May 2004.

[17] "鲜血换石油"这个框架并不足以理解 2003 年对伊拉克的入侵，详细分析参见 Retort, *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War* (London: Verso, 2005), pp. 38–77。

[18] 关于新自由主义转型的模型，参见 Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* (New York: Metropolitan Books, 2007)。关于美国占领伊拉克的经济计划，参见 Klein, "Baghdad Year Zero," *Harpers* (September 2004), 43–53, 以及 *The Shock Doctrine*, pp. 389–460。

[19] Arrighi, *Adam Smith in Beijing*, p. 384. 另见 pp. 198–202。

[20] 我们同意克鲁格曼分析的某些方面，参见 Paul Krugman, *Conscience of a Liberal* (New York: Norton, 2007)。

[21] Arrighi, *Adam Smith in Beijing*, p. 8. 另见 Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (London: Verso, 1994)。

[22] Henry Kissinger, Speech at the International Bertelsmann Forum, 23 September 2006, 引自 Daniel Vernet, "Le monde selon Kissinger," *Le monde*, 25 October 2006。

[23] Francis Fukuyama, *State-Building* (Ithaca: Cornell University Press, 2004).

[24] Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

[25] 对“全球治理”的介绍，参见 Gianfranco Borrelli, ed., *Governance* (Naples: Dante & Descartes, 2004)；以及 David Held and Anthony McGrew, eds., *Governing Globalization* (Oxford: Polity, 2002)。

[26] 例见 Robert Cobbaut and Jacques Lenoble, eds., *Corporate Governance: An Institutionalist Approach* (The Hague: Kluwer Law International, 2003)。

[27] 关于福柯的治理术概念，参见 Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago: University of Chicago Press, 1991)。关于卢曼和自创生学派，参见 Niklas Luhmann, *Legitimation durch Verfahren* (Frankfurt: Suhrkamp, 1969)；Gunther Teubner, *Law as an Autopoietic System* (Oxford: Blackwell, 1993)；以及 Alessandro Febbraio and Gunther Teubner, eds., *State, Law, and Economy as Autopoietic Systems* (Milan: Giuffrè, 1992)。

[28] Sabino Cassese, *Lo spazio giuridico globale* (Bari: Laterza, 2003)；以及 *Oltre lo Stato* (Bari: Laterza, 2006)。

[29] 例见 Robert Keohane and Joseph Nye, “Between Centralization and Fragmentation and Fragmentation: The Club Model of Multilateral Cooperation and Problems of Democratic Legitimacy,” Kennedy School of Government Working Paper no. 01−004, February 2001；以及 Robert Keohane, *Power and Governance in a Partially Globalized World* (New York: Routledge, 2002)。

[30] 例见 Bob Jessop, “The Regulation Approach and Governance Theory,” *Economy and Society* 24, no. 3 (1995), 307—333；以及 Mary Kaldor, *Global Civil Society* (Oxford: Polity, 2003)。

[31] Hans Maier, *Die ältere deutsche Staats—und Verwaltungslehre*, 2nd ed. (Munich: C. H. Becksche, 1980), p. 223. Maier refers to Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat* (Munich: R. Oldenbourg, 1911).

[32] 参见 Sandro Chignola, ed., *Governare la vita* (Verona: Ombre corte, 2006). 另见 Ulrich Beck, *Politik der Globalisierung* (Frankfurt: Suhrkamp, 2003)；以及 Ulrich Beck and Edgard Grande, “Empire Europa,” *Zeitschrift für Politik* 52, no. 4 (2004), 397−420。

[33] 例如，关于东亚的情况，参见 Aihwa Ong, *Neoliberalism as Exception* (Durham: Duke University Press, 2006)；关于非洲，参见 James Ferguson, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order* (Durham: Duke University Press, 2006)。James Mittelman 发展了劳动和权力的全球分化的概念，参见 *The Globalization Syndrome* (Princeton: Princeton University Press, 2000)。

[34] Cecil Rhodes, quoted in V. I. Lenin, *Imperialism* (New York: International Publishers, 1939), p. 79. (中文见《列宁选集》，3 版，第 2 卷，642 页，北京，人民出版社，1995。——译者注)

[35] 关于形式和实质吸纳，参见 Karl Marx, *Capital*, vol. 1, trans. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), pp. 1019–1038。关于卢森堡将帝国主义视为资本将外部内在化的分析，参见 *The Accumulation of Capital*, trans. Agnes Schwarzchild (New York: Monthly Review Press, 1968)。关于我们在全球化语境中对形式和实质吸纳的分析，参见 *Empire*, esp. pp. 254–256。

[36] 参见 David Harvey, *The New Imperialism* (Oxford: Oxford University Press, 2003)；以及 *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005)。

[37] Klein, *The Shock Doctrine.*

[38] Ferguson, *Global Shadows*, p. 196. 另见 Patrick Bond, *Looting Africa* (London: Zed Books, 2006)。

[39] Rebecca Karl, "The Asiatic Mode of Production: National and Imperial Formations," *Historein* 5 (2005), 58–75.

[40] William Robinson, *A Theory of Global Capitalism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004), p. 129.

[41] 我们以福柯式的术语所表达的“自由的公理”，是“工人视角”的方法论原则的继续，E. P. Tompson, Mario Tronti, Karl-Heinz Roth 等作者在 20 世纪六七十年代对这个视角展开过研究。

[42] 关于苏联的解体，请见我们的论述：*Empire*, pp. 276–279。

[43] 这个主题贯穿于我们的 *Multitude*。

[44] 关于斯宾诺莎的义愤概念，参见 Laurent Bove, *La stratégie du conatus* (Paris: Vrin, 1997)；以及 Filippo Del Lucchese, *Tumulti e indignation: Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza* (Milan: Ghibli, 2004)。

[45] 就社会斗争回应不公正的经验所进行的理论分析，参见 Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice* (Paris: La découverte, 2004)。Renault 的分析依赖 Honneth 的假设，这个假设将交往性的“先验性”分析带回到社会矛盾和劳动的剥削之中，参见 Honneth, *Kritik der Macht* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988)；以及 *The Struggle for Recognition* (Cambridge: Polity, 1995)。

[46] 对资本主义体系中不断出现的冲突的分析，参见 Guido Rossi, *Il conflitto epidemico* (Milan: Adelphi, 2003)。

[47] 参见 Alain Bertho, *Nous autres, nous mêmes* (Paris: Du Croquant, 2008)。

[48] Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen* (Berlin: Duncker & Humblot, 1963).

[49] 关于索雷尔，主要参见本雅明的阐释，*Reflections on Violence*, ed. Jerome Jennings (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)。关于列宁，主要参见 *What Is to Be Done?*，以及 *State and Revolution*，以及 *Thirty-three Lessons on Lenin* (New York: Columbia University Press, forthcoming)。

[50] 参见 C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Ox-

[25] 对“全球治理”的介绍，参见 Gianfranco Borrelli, ed., *Governance* (Naples: Dante & Descartes, 2004)；以及 David Held and Anthony McGrew, eds., *Governing Globalization* (Oxford: Polity, 2002)。

[26] 例见 Robert Cobbaut and Jacques Lenoble, eds., *Corporate Governance: An Institutionalist Approach* (The Hague: Kluwer Law International, 2003)。

[27] 关于福柯的治理术概念，参见 Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago: University of Chicago Press, 1991)。关于卢曼和自创生学派，参见 Niklas Luhmann, *Legitimation durch Verfahren* (Frankfurt: Suhrkamp, 1969)；Gunther Teubner, *Law as an Autopoietic System* (Oxford: Blackwell, 1993)；以及 Alessandro Febbraio and Gunther Teubner, eds., *State, Law, and Economy as Autopoietic Systems* (Milan: Giuffrè, 1992)。

[28] Sabino Cassese, *Lo spazio giuridico globale* (Bari: Laterza, 2003)；以及 *Oltre lo Stato* (Bari: Laterza, 2006)。

[29] 例见 Robert Keohane and Joseph Nye, “Between Centralization and Fragmentation and Fragmentation: The Club Model of Multilateral Cooperation and Problems of Democratic Legitimacy,” Kennedy School of Government Working Paper no. 01−004, February 2001；以及 Robert Keohane, *Power and Governance in a Partially Globalized World* (New York: Routledge, 2002)。

[30] 例见 Bob Jessop, “The Regulation Approach and Governance Theory,” *Economy and Society* 24, no. 3 (1995), 307—333；以及 Mary Kaldor, *Global Civil Society* (Oxford: Polity, 2003)。

[31] Hans Maier, *Die ältere deutsche Staats—und Verwaltungslehre*, 2nd ed. (Munich: C. H. Becksche, 1980), p. 223. Maier refers to Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat* (Munich: R. Oldenbourg, 1911).

[32] 参见 Sandro Chignola, ed., *Governare la vita* (Verona: Ombre corte, 2006). 另见 Ulrich Beck, *Politik der Globalisierung* (Frankfurt: Suhrkamp, 2003)；以及 Ulrich Beck and Edgard Grande, “Empire Europa,” *Zeitschrift für Politik* 52, no. 4 (2004), 397−420。

[33] 例如，关于东亚的情况，参见 Aihwa Ong, *Neoliberalism as Exception* (Durham: Duke University Press, 2006)；关于非洲，参见 James Ferguson, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order* (Durham: Duke University Press, 2006)。James Mittelman 发展了劳动和权力的全球分化的概念，参见 *The Globalization Syndrome* (Princeton: Princeton University Press, 2000)。

[34] Cecil Rhodes, quoted in V. I. Lenin, *Imperialism* (New York: International Publishers, 1939), p. 79. (中文见《列宁选集》，3 版，第 2 卷，642 页，北京，人民出版社，1995。——译者注)

述，参见 *Multitude*，pp. 115–127。关于马克思对 19 世纪法国农民政治能力的论述，参见 *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*（New York：International Publishers，1998），pp. 123–129。

［63］关于都市圈，参见 Kenneth Frampton，“Towards a Critical Regionalism，” in *The Anti-Aesthetic*，ed. Hal Foster（Port Townsend，Wash.：Bay Press，1983），pp. 26–30。

［64］参见 Mike Davis，*Planet of Slums*（London：Verso，2006）。

［65］例见 Achille Mbembe and Sarah Nuttall，eds.，*Johannesburg：The Elusive Metropolis*（Durham：Duke University Press，2008）；Filip de Boeck and Marie-Francoise Plissart，*Kinshasa：Invisible City*（Ghent：Lu-dion，2004）；AbdouMaliq Simone，*For the City Yet to Come*（Durham：Duke University Press，2004）；以及 Rem Koolhaas，ed.，*Lagos：How It Works*（Baden：Lars Müller，forthcoming）。

［66］关于相遇的哲学阐释，见德勒兹对斯宾诺莎的阐释，后者论述了感受与快乐和悲伤激情的关系，参见 *Expressionism in Philosophy：Spinoza*，trans. Martin Joughin（New York：Zone Books，1990）。关于相遇不同形式的政治阐释，参见 El Kilombo and Michael Hardt，“Organizing Encounters and Generating Events，” *Whirlwinds：Journal of Aesthetics and Protest*（2008），www. joaap. org。

［67］在对孟买的考察中，Arjun Appadurai 提出了类似的大都市政治学的概念，将其视为自下而上的对相遇的组织，他称其为“深度民主”。参见“Deep Democracy：Urban Governmentality and the Horizon of Politics，” *Public Culture* 14，no. 1（2002），21–47。

［68］Grace and James Boggs，“The City Is the Black Man's Land，” *Monthly Review* 17，no. 11（April 1966），35–46.

［69］Teresa Caldeira，*City of Walls：Crime，Segregation，and Citizenship in São Paulo*（Berkeley：University of California Press，2000）.

［70］关于城市地租和金融，参见 Carlo Vercellone，“Finance，rente et travail dans le capitalisme cognitive，” *Multitudes*，no. 32（March 2008），27–38，以及本期杂志的其他文章。另见 Agostino Petrillo，“La rendita fondiaria urbana e la metropolis，” Presentation at Uninomade，Bologna，8 December 2007。关于将日渐破败的市区改造为中产阶级居住区，参见 Neil Smith，*The New Urban Frontier：Gentrification and the Revanchist City*（New York：Routledge，1996）；就国际视角进行的解读，参见 Rowland Atkinson and Gary Bridge，eds.，*Gentrification in a Global Context：The New Urban Colonialism*（New York：Routledge，2005）。

［71］关于 2005 年 10 月和 11 月的法国抗争，参见 Revel，*Qui ha peur de la banlieue*?；Bertho，*Nous autres*，*nous meme*；以及 Guido Caldiron，*Banlieue*（Rome：Manifestolibri，2005）。

第五章

超越资本？

我们身处的战后资本主义——这是腐朽的、国际的，也是个人主义的资本主义——是个失败。它既不智能，也不美丽，既不正义，也毫无德性——它也并没有带来商品。简言之，我们讨厌它，我们开始鄙视它。但是当我们想知道如何取而代之的时候，便陷入到了前所未有的无助之中。 261

——凯恩斯：《国家的自足》

(John Maynard Keynes, "National Self-Sufficiency")

5.1 经济转型的术语

当房屋着火时，我们甚至忘了晚餐——是的，但是我们会在灰烬中重做晚餐。 263

——尼采：《善恶的彼岸》

(Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil)

新自由主义僵尸

美国单边主义与经济上的新自由主义（neoliberalism）间的联姻是相对晚近的结合。最初的求爱行为始于皮诺切特（Augusto Pinochet）于 1973 年在智利所发动的政变，这是一场美国中情局在背后支持的政变，并且将弗里德曼和“芝加哥男孩”① 所提出的经济计划付诸实践。当撒切尔夫人在

① 指接受弗里德曼和芝加哥学派的经济学思想，并受到中情局资助的来自拉美的学生，后来成为拉美经济学家，在各国经济领域占据要职。——译者注

1979 年当选英国首相的时候，这一结合更加深入。不过，直到 20 世纪 80 年代，这个结合才随着里根入主白宫而真正完成。那时候，似乎对公共产品和产业进行激进私有化以及对劳动组织进行无情打击已经变得自然而然且不可避免，社会普遍相信自由贸易的意识形态应该与美国对全球政治和军事事务的主导紧密结合。这一时期的神话还有：里根推倒了柏林墙，不仅打败了苏联，还打败了社会主义本身，以至于在全世界范围内，除了美国所支持的新自由主义经济政策，已别无其他道路。[1]

当然，在事实上，有其他选择，无论相反的论述如何铺天盖地。正如我们在第四章所见，全球权力各种各样的多边主义安排，在这段时期通常
264 会涉及主要欧洲民族国家间的协同行动如何与美国的单边主义相竞争。当然，多边主义的选择并非是反资本主义的，但是它们却呈现出国家控制与私有化、福利结构和自由市场的不同混合结果。事实上，有人可能会说，这种竞争乃是基于如下原则：究竟哪种政治安排可以更好地保证全球资本主义体系的利润和延续性。新自由主义和美国单边主义之间结合的政治决断——当然，这个决断不是在董事会议事厅或政府办公室作出，而是在不同的行动者之间作出的——集中并强化了资本主义的统治，从而控制全球的经济转型，如某些经济学家所说，从福特制向后福特主义转变，或者从以产业生产为中心的范式转向以生命政治生产为中心的范式。这是一个极端的决定，尤其是在我们进行回顾的当下，但这种极端性却彰显了其所要解决任务的重要性，以及管理这种转型的艰巨性。

伴随着美国单边主义的失败，这个联姻也解体了。事实证明，单边主义的政治和军事力量无法管理资本主义的转型，在最近十年左右或看似更久且没完没了的全球战争背景下，经济的无序状态更加恶化了。这种失败因为美国金融崩溃和之后的全球经济危机而为人所共知。事实上，很明显，当我们考察危机的性质以及资本的转型时，单边主义的武器完全无法应对新自由主义面对的挑战。

用最具概括性的术语来说，危机是因为生命政治劳动的新本体论产生的。在当代经济中心所涌现出的智识的、情感的和认知的劳动不可能被工厂社会时代发展出来的规训和统治形式所管控。事实上，我们在其他地方论述过，这种向生命政治生产霸权的转型受益于 20 世纪六七十年代在全球范围内反抗资本主义管控下的帝国主义和产业规训模式过程中所积累的斗争经验。这种转型是对工人运动和社会斗争打败了资本主义生产和统治的
265 某种形式的回应。[2] 回归美国单边主义及其帝国主义想象，从而控制这种转型，无异于用老方子来治新病。归根结底，将资本主义经济战略同单边主

义结合起来的首要责任，与其说在于美国政府，不如说在于神经过敏的全球股票市场，以及富人惊慌失措的灵魂。小心资产阶级的不安全感！当然，资本依赖强大的中央政治权力去稳定市场并为利润提供稳定性，这并非第一次。但结果是这种转型的性质以及生命政治生产的必要条件变成了对过时的规训和管控形式的模仿而已。

正如我们在第四章从政治和军事方面看到的，当单边主义的失败成为不争的事实时，很多重要的评论者和政治家都转向多边主义，将其视为新自由主义的政治依靠。例如，多边主义一直就是世界经济论坛的官方意识形态，该论坛将全世界的政府官员和企业领导都汇聚在瑞士的达沃斯。这个逻辑的推论是，更为全球化的世界日益依赖权力的多边主义体系，但是对这种多边主义的支持却无处可寻。单边主义打败了多边主义：美国可能变弱了，不能再一手遮天，但是它还没有弱到让多边主义得逞的境地。所以，一旦单边主义失败，多边主义并不一定就能实现。或者说，在单边主义给其致命一击之前，多边主义的基础已然腐化了。事实上，想要寻找一种可以支持新自由主义经济的政治形式也许是徒劳的。但是，与那些提倡“政治自主性”的派别不同，我们并不认为政治权力可以独立组织并维持经济系统。这里的问题不只是缺乏政治支持，还有更为重要的，即新自由主义本身的无能。

事实上，若要理解新自由主义如何失败，乃至为何永远也无法成为资本主义生产的选择，我们就必须转移视角，关注生命政治的领域。新自由主义政策全部的关键特征——强私有产权和弱劳动权利，对共同性和公共产品的私有化，自由市场和自由贸易——关注的是商业和财富的再分配。哈维写道：“新自由主义主要的实质性成就是重新分配财富和收入，而非去生产它们。”这主要归功于富人通过对公共产品和穷人的剥夺而实现的积累。在这个意义上，哈维继续解释道，根本说来，新自由主义是复辟阶级权力的计划。[3]在新自由主义政策下，富人变得越来越富，而穷人无论是在本国或他国，都变得越来越穷。剥夺过程——如对石油、天然气和矿物的剥夺——是新自由主义的范式性产业。但是在新自由主义政策下，财富“生成”的很大一部分都只是通过吞食社会主义的尸体得以实现的，不光是在先前的第二世界范围内，也包括第一和第三世界，新自由主义经济政策将先前积累在公共财产、产业和机构中的财富转移到私人手中。记住，资本主义生产方式的本质是且必须是**生产**财富，而这是新自由主义的致命弱点。于是，新自由主义的危机与其说是单边主义或多边主义无法为财产的再分配提供有效的政治安排和保证，不如说是新自由主义无力提供一个

计划去刺激和组织生产。没有这种计划，任何资本主义策略都无法成功。

那种相信新自由主义可以成为长久经济计划的幻象恰恰证明了要让人们去理解后工业经济生产的本质是多么的困难。当然，让人们看到工厂里生产出的汽车、钢筋和电冰箱，或者农场里打出的成吨的谷物很容易，但是我们如何能够触摸到非物质产品，而这种产品已经成为生命政治经济的主导要素——如图像、符码、知识、情感，甚至是社会关系和生命形式？

为了理解这种情况的新颖性，我们需要对知识在资本主义经济史中所起的作用进行简略的考察。经济史家坚持认为，通过实践和劳动而得以发展的知识在重商主义时期已然成为一种生产力。[4]在产业资本主义时期，知识依然是发展的根本性力量，但是伴随着产业范式的转型，其重要性不再体现为内在要素——表现在工人的实践中，并凝聚在他们的技能中——而是体现为外在要素，就是独立于工人并能够控制工人的要素。伴随着产业资本主义的成熟，知识成为根本性的，同时也完全被吸纳进统治的体系之中。相比之下，在当下的经济中，在社会中广泛传播的知识——大众智识（mass intellectuality）——正成为核心生产力，并且逐渐脱离管控的体系，而这种转变正在弱化产业范式。韦尔切洛内（Carlo Vercellone）写道：

> 产业资本主义的危机，在很大程度上是社会转型的结果，这种转型在两个主轴上勾画了另类发展的模式：超越所谓的对劳动进行科学组织，对知识重新占有和社会化，从而创造出拒绝生产主义的另类劳动形式；它不是基于商品，而是基于下面的要素，即为了“人对人的生产”和大范围的智识能力再生产而进行的日益深化的知识生产，扩大福利国家所提供的集体服务（健康、教育、研究等），来作为非生产主义发展模式的部门和动力。[5]

换句话说，生产正成为“人生产人的”（anthropogenetic），从而生产生命形式。从知识在经济生产中的发展轨迹可以看出，当下出现了两个重要事实。首先，知识不再只是创造价值（以商品形式出现）的工具，知识的

生产本身就是价值创造。[6]其次，不仅知识不再是资本主义控制的武器，而且资本也面临着一个吊诡的境况：资本越是被迫通过知识生产去实现价值增殖，知识就越是脱离其统治。

这里我们也接触到资本在生命政治生产阶段所面对的两难困境，而不

只是其新自由主义的表现形式。我们在后面会更加详细地探讨其后果，但目前认识到下面一点就够了：新自由主义之所以还没有遇到危机，只是因为它与单边主义捆绑在一起并共同下沉。事实上，新自由主义已经死了，因为它没有能够掌握并介入生命政治生产力中；它无法提出促进生产、增进财富生成的计划。换句话说，生命政治生产向资本提出了问题，而新自由主义无法解答。

社会主义幻象

正如当单边主义的失败昭然若揭，主要的评论家和政治家都回归多边主义（而没有认识到多边主义已然死去）一样，当新自由主义的失败成为既定事实时，同样的一群人又转向社会主义或者某种对经济进行管理和控制的政府形式（而不理解其效力已然完全耗尽了）。这两种意识形态，即新自由主义和社会主义，看似当代经济想象仅有的两个选择。但是这两个选择在生命政治经济时代都无法控制并刺激生产。

对 20 世纪的冷战双方来说，社会主义的确提供了有力的经济生产模式。关键是要理解，社会主义与资本主义并非截然对立，正如许多重要的研究苏联的专家所指出的，社会主义是对资本主义生产进行国家管理的政权。强社会主义要素——对经济的官僚制规划和调节，国营工业和公共服务，对资本和有组织劳动的国家调节等——在所有资本主义国家中都非常常见。在 20 世纪下半叶，那些边缘国家——有些与美国结盟，有些与苏联结盟——中占主导地位的意识形态就是各种各样的发展主义，这些意识形态首要关注的就是通过国家介入和官僚制规划发展生产力。与依附理论紧密相关的进口替代工业化计划也完全依赖国家对市场和关税的控制，以及对民族工业的形成和规划所进行的介入。[7]归根结底，社会主义是促进和调节产业资本的政权，是通过政府和官僚机构来施行劳动规训的政权。而伴随着从产业经济向生命政治经济的转变，社会主义管理和调节便失去了其全部有效性。

例如，在意识形态和统治方面，因为无法超越产业经济模式，社会主义苏联最终解体。一般的说法是，军备竞赛、在阿富汗的军事失败以及人们对商品的渴求是其解体的原因，这虽然有一定的解释效力，但在我们看来，更为重要的是苏联在最后几十年内社会生产的内在社会动力和障碍。阿列克谢·尤尔恰克（Alexei Yurchak）① 的一项对“晚期社会主义”所进

① 就职于加州大学伯克利分校人类学系，主攻社会与文化人类学。——译者注

行的精彩的人种志研究表明，从20世纪60年代到80年代的时期内，苏联社会远不是冷战时期极权主义理论家所宣称的那样是一片荒漠，而是一个在文化和意识形态上极端活跃的环境。这种活跃性并不是社会主义政权所培植或推动的；相反，这个政权会制造各种各样的障碍去扼杀社会和文化的创造性，结果就导致了严重的停滞。尤尔恰克意味深长的概括表明，那些经历过解体的人，认为这一结果是意料之外、情理之中：社会主义政权在他们看来好像会永远存在下去，但同时他们又很清楚，这个政权难以为
270 继。[8]社会主义政权对工业社会有效地施加了规训，但一旦开始向生命政治生产过渡，社会主义规训就变成其所需要的社会自主性和文化创造性的障碍。

社会主义和生命政治生产间的不兼容不仅限于苏联模式，而是适用于一切社会主义形式，包括官僚制规划、国家调节等。在我们看来，在最根本也最为抽象的层面上，社会主义的两个首要特征——对经济活动的公共管理以及规训式的劳动政权，与生命政治生产直接冲突。我们之前论述过，生命政治生产因日益摆脱资本主义统治而具有自主性，因为其协作模式不再像在工厂里那样由资本从外部提供，而是内在于生产过程，自主生成。同理，也需要摆脱国家管控和政府规训形式的自主性。也许可以“控制别人进行思考”或者“创造出对秩序的情感关系”，但是与自主性社会行为所取得的成果相比，其结果是苍白的。另外，生命政治生产的结果——其中包括社会主体性和关系、生命形式等——也具有直接的本体论维度。在这个过程中，价值得以生成，却无法得到计量，或者说，价值不断逾越任何计算图式单位；它溢出企业的复式记账本并扰乱民族国家的公共资产负债表。你如何能够计量一个观念、一张图像或者一个关系的价值？生命政治劳动过程的自主性以及价值的不可计量的逾越性都是当下资本主义统治中矛盾的核心要素。为了占有剩余价值，资本必须异化生产性的奇异性，对生产性协作进行控制，并驯化价值的非物质和逾越性的特征，从而剥夺生产出的共同性——所有这些都成为生产过程本身的障碍，并破坏生产过程。政府管理和控制也生产出了同样的矛盾。无论共同性是否被占有，其
271 价值被私人还是公家所剥夺，是处于资本主义控制下还是处于政府控制下，结果都是一样的：生命政治生产的周期被打断并腐化了。

什么样的政体才能促进并控制当下的生产？为了考察这个问题，我们必须用经济学术语去进一步探索社会生产和社会财富到底意味着什么。很多经济学家使用“社会资本”（social capital）这个概念来处理这个问题，从而超越了生产的纯粹的经济学意义。他们解释说，我们并非原子化个人

所组成的社会，而是由各种社会织体连接在一起的，这些织体包括理解和信任的关系网、共享的知识和行为规范、语言和习惯等。没有信任和同情，市场交换就不会发生。没有社会知识和规范，工人就无法在一起进行协作和生产。因此，社会资本是一个补充性概念：共同性的不同形式构成了财富的仓库，从而让产业资本、金融资本、商业资本等的运行成为可能。[9]社会资本的这个内涵的确注意到了非物质的社会关系的经济角色，却将它们视为生产过程的边缘。也就是说，社会资本本身并不是生产性资本。既然社会资本被视为资本首要形式的补充，那么经济学家就一直让其服从自己的图式，设计公式去计量社会资本，从而将其封闭在产业簿记表中。但是，因为社会资本的功能只是补充和完成资本主义生产的产业范式，依然处于量与平衡的概念秩序中，所以并没有解决因为生命政治生产、其自主化生产力及其对计量规范的逾越而产生的调节和控制的难题。

社会民主的传统版本在今天依然主张正义的、人性的和可持续的政治，从而管理资本主义生产和资本主义社会；但是这些理论无法面对生命政治生产提出的挑战，从而最终在新形势下迷失方向。社会民主的教条，如在大企业和工会之间确立协议和信任、调节可能的冲突、为工人谋取微薄的利益等，因为法团主义的困境而完全失败，而且也越来越远离不断扩张的工人范畴。就像社会资本理论一样，社会民主在最好的情况下，将生命政治生产的新形象视为福特主义工业及其积累模式的补充或者附加物。因此，从这个视角来看，在政治上具有相关性的生命政治劳动的唯一形象就是那些可以适应传统工会结构的形象。实际上，社会民主理论只能看到过去的生产形式和关系，至于其他内容，在它的视野内是不存在的。

由吉登斯提出并由布莱尔（Tony Blair）实践的“第三条道路”的社会民主的确比教条的社会主义要略胜一筹，因为前者认识到，福特制时代的社团主义工会政治已然被超越了（起码在意识形态层面上）。这种修正的社会民主从根本上接受新自由主义的某些核心要素，如去管制化、私有化等，同时将它们与对经济价值的如下理解结合起来，即这种价值是通过生命政治劳动力的社会性和协作性发展而创造出来的。其结果也许是对生命政治生产更深入的认识，以及占有其产品的更大努力，从而让它们为资本主义利润和发展服务，但这依然没有应对好生命政治生产所提出的挑战。尽管与新自由主义要素相结合，但没有任何社会主义调节的形式能够将生命政治生产在其结构内“理性化”，或者促进这种生产的发展。公共或私有机制都无法管理或控制它。

因为新自由主义和缺乏管制的资本主义所造成的危机和灾难，我们在今天也听到了某种回归社会主义，或者某种对经济的政府控制形式的急切呼唤。事实上，资本以令人担忧的速度在毁灭共同性之有形和无形的社会

形式。气候变化、资源消耗以及其他生态灾难都日益成为威胁。极端的社会不平等、财富等级制、种族和民族、极端的贫穷以及其他一系列威胁都在破坏共同性的社会形式。在面对诸多末世性场景时，我们以为政府管理和调节是解决之道。至少，国家调节能够避免金融崩溃最糟糕的后果！某些国家控制肯定能拯救地球，至少能延缓末日的到来！至少，国家能够向穷人再分配一些全球精英通过剥夺而积累的财富。当缺乏管制的资本主义发生灾难时，社会主义总是能起到纠偏作用。当然，我们完全同意，政府应该停止毁灭地球的行为，在全球范围内平等地再分配财富，这种做法才是正义且有益的。但是这些观念中的社会主义观点就像我们早先所批判的新自由主义一样，只是将社会主义视为再分配财富的机制，而非生成财富的机制。因此，我们关于社会主义幻象所要强调的是，就像新自由主义一样，社会主义无法在生命政治生产时代完成促进、管理并调节生产的任务。

在结束对社会主义所做的简短反思之前，我们应该记住社会主义与共产主义的差别，在过去的20世纪中，这个差别完全被模糊了。在当下标准的媒体化用法中，共产主义就意味着对经济和社会的集权化的国家控制，与法西斯主义毫无差别的极权主义政府形式。有时，当一个概念腐化时，我们似乎应该将其抛弃，并寻找另外一个概念。但是在这里，我们认为最好就这个概念进行斗争，并坚持使用其原本的意义。在纯粹的概念层面，我们可以这样定义共产主义：共有（common）之于共产主义，正如私有之于资本主义、公有之于社会主义。[10]但“共有”到底是什么意思？共同性

的制度和政府会是什么样子？这是我们在本书剩余章节所要考察的问题之一。

全球贵族制和帝国治理

全球政治和经济统治的所有选项在现在看来都已失效。当单边主义证明了自己的绝对失败时，多边主义在其腐朽的基础上已然崩溃了；当事实证明，新自由主义无力管理资本主义生产时，社会主义和国家管理的所有版本已然展示了它们同样无力介入并发展生命政治生产力。不过，即便如此，全球资本主义经济依然在运作。生产如何得到调节和管理？利润如何得到维持和保证？目前尚不存在完全成形的经济体系来满足这些需求。就

全球权力结构来说，正如帝国治理的复杂多元形式在过渡期确立了一种统治的形式，同理，在当下的转型期，国内的与跨国的法律和政治结构所形成的错综复杂的结构通过调节生产、贸易、金融和财产关系支撑着全球经济的运作。

我们之前讨论过的帝国治理的特征也适用于经济领域。这里，那种令人厌倦的用民族国家去反对全球化的争论毫无价值。当面对不断深化的资本全球化时，或者更为准确地说，面对全球资本的强化和扎根时，很明显，一方面，国家结构不再能够完成调节的任务；另一方面，没有一个全球国家（global state）像当初的民族国家管理国家资本那样去调节全球资本。事实上，**政治上的相互依存**确立了经济管理、调节和控制的机制。当然，这是一个极端混杂的领域，由相互协作的国家机制、双边和多边主义协议、国际和跨国机构构成。但这种混杂体是脆弱的，不仅因为这些要素的折中主义，而且也因为其所依赖的主要国际经济机构——这些机构大多在先前的多边主义全球框架中得到发展——本身就是虚弱且不稳定的。今天我们通过事实越来越认识到，这些机构全都无法应对危机：国际货币基金组织无法解决货币危机，世界银行无法解决贫穷危机，联合国粮食及农业组织无法解决粮食危机，世界贸易组织无法解决贸易危机，如此等等。当然，这些机构也并非完全无用，但是它们无法成为稳定、持久的全球经济秩序的基础。资本主义全球化的发展——世界市场、分配网络、相互联系的生产结构等——已经远远超前于资本主义的权力结构。

这不是说没有人来进行管理，全球资本的运作没有得到政治、法律和制度性的调节与支持。资本主义权力的全球结构正在运作，但它们是临时性的，并且在体系的不同层面连接在一起。在其他地方，我们考察了在全球经济管理和调节领域中所发展出的某些具体机制，如为了管制那些国家法律系统没有完全涵盖的合同而重新阐释商人法（lex mercatoria）的新法律规范。[11]这里，我们想要从更为广阔的视角，在与帝国治理结构的关系中考察全球资本主义权力结构及其法律框架的问题。

从帝国治理的视角来看，一目了然的是全球经济权力结构的“贵族制”性质。这里，我们在某种意义上戏仿波里比阿对古罗马的颂词，将正在出现的帝国描述为一个具有多重结构的混合政体，将单一的君主制、有限的贵族制和更广泛的（伪）民主制结合在一起。[12]约瑟夫·奈用一个现代类比描述了混合帝国的金字塔结构：世界政治的日程就好像三维的象棋游戏。对此，奈解释说：

> 在这个游戏中，我们只有上下左右兼顾才能胜利。最上面的棋盘，是国家间的军事问题，美国在未来几年中依然会保持超级大国的地位，或者说保持单极或者霸权地位。但是，中间的棋盘是国家间的经济问题，权力的分配已然是多极的了。没有欧盟、日本和其他国家的同意，美国无法在贸易、反托拉斯或者金融调节问题上取得它想要的结果。再将这种分配称为“美国霸权”就毫无意义了。最下面的棋盘是全球性问题，权力在国家和非国家行动者之间广泛分配，混乱组织。再将当下的局势称为“单极世界”或者“美利坚帝国”也毫无意义了。[13]

在奈的权力游戏里，中间棋局就是贵族制统治的地方，正如他所说，主要关涉的是全球经济的管理和调节，这是多边国家关系、多国和跨国企业以及全球经济机构的领域。最近很多学者都提出，一个跨国的或全球的资产阶级正在形成，这个阶级与那些对企业和各种各样的国家和机构进行管理的人物紧密结合，形成新的全球贵族制并发挥作用。[14]但是，这里我们首要关注的不是这个贵族阶层的社会学定义，而是要对贵族在帝国体系的金字塔结构下对全球经济管理和调节有一个结构性的认识。

首先我们需要注意的是，这种贵族制并不是由同质同等的权力所组成，彼此能自然而然地和平合作。贵族总是充满对抗性的群体。当你看到全球贵族制的内在运作时——如在世界经济论坛会议上或世贸组织的谈判中——将发现，权力间的等级是非常明显的，同时还有阴谋诡计，主导国家会将自己的意志强加于他人，并且排除异己，而边缘国家会联合起来进行对抗。关于贸易、反托拉斯法案、金融管制、产权法等也有着各种各样的策略和权力游戏。无论从国内还是从国际来说，政府调节结构和企业的动态关系是贵族制内部的另一个冲突场域，在法院内外都会发生。因此，有时金融报道读起来就像是体育版（如果说不是犯罪报道的话）。

当然，贵族制在不同国家是根据不同的模式得以组织的。“后社会主义”贵族制也许是最为新颖的模式。在俄罗斯，由工业和金融寡头、黑帮老大以及政府官员组成的贵族制已经出现了。在中国，贵族制的后社会主义模式与国家和政党的关系更为密切，同时对企业家和商业精英的参与施加严格控制。在这些后社会主义贵族制内，社会主义所剩下的特征除了集权化的权力结构，就是官僚和政党特权。

但是，相比官僚制的构成和内部动态关系同等重要甚至更为重要的，是作为整体的全球贵族制与帝国结构其他层面之间的复杂关系。一方面，我们看到贵族与君主间持续不断的冲突。君主因为单边主义而不愿意听从贵族的请求，但这种单边主义会失败，不仅因为军事和政治力量的衰竭，同时也因为成千上万小贵族的造反。贵族的抱怨声势浩大，且人数众多：其他主要的民族国家，同时还有边缘国家，都想参与并分享全球资本主义体系的成果；企业也认识到单边主义会带来无尽的战争，对商业百害而无一益；如此等等。正如奈所说，再将帝国的中间的、贵族制层面视为由“美国霸权”所决定的多级主义安排已经毫无意义。但是与君主持续不断的冲突不应该迷惑我们，让我们认为贵族制想要终结君主制，或者与诸众站在一边。（19 世纪的法国历史充满着这样的诡计，贵族和资产阶级欺骗 *278*
无产阶级和穷人，让他们去前线打仗，当战争胜利后就将他们弃置一边，然后重新确立一个新的君主或帝国秩序。）全球贵族制需要君主：它需要一个位于华盛顿（或北京）的中央军事力量；一个位于洛杉矶（或孟买）的中央文化力量；一个位于纽约（或法兰克福）的中央金融力量；如此等等。贵族要不断进行协商，以取得更为有利的关系，让君主与之合作，并确保自己可以获得更大的利润。

另一方面，全球贵族必须与那些宣称代表帝国金字塔结构最底层的“人民”的有机体和机构进行合作。在某些情况下，从属民族国家的政治精英会将自己打扮成全世界人民的代表，就像教皇和阿訇所做的那样，但实情往往是，他们是贵族的穷亲戚，想要从贵族那里分一杯羹；在其他情况下，各种各样的人道主义 NGO 和救助组织也宣称代表人民（至少代表他们的利益）；而主流媒体总是乐于披上传递人民声音的外衣。帝国体系的这个层面全是烟雾与假象，因为根本来说，并没有有效的代表方式，也没有全世界人民需要去代表。但是对代表机制的利用却起到了关键作用。特别是就贵族制来说，这个第三层级提供了中介机制去平息怒火中烧的诸众。毕竟，抛开贵族和君主之间不断的争吵和竞争，将他们联合起来的要素就是对平民的共同恐惧。尽管贵族无法介入并管理诸众，但其与帝国体系第三层级——虽然两者间充满了冲突——的不断协商，还是提供了控制机制和消除恐惧的方法。

贵族绝不可能从帝国体系中脱离出去。全球贵族除了受制于内部的斗争外，还与立于其上的君主层面以及立于其下的“大众”层面处于持续的 *279*
冲突之中。但这并不会导致僭越行为，他们只会要求更多的权力和更多的利润。帝国政制的三个层面彼此需要，彼此都不可或缺。

帝国体系的真正威胁不在于其内在冲突或矛盾，而在于诸众的反抗。斯宾诺莎写道："实际的（贵族）政府之所以不是绝对的，其原因只能是，诸众是统治者恐惧的对象。因此，诸众自身还得以保持一定的自由。即便法律上没有明文规定，但民众至少根据默契有权要求与维护这种自由。"[15] 正如我们在本书上半部分所分析的，穷人的诸众、另类现代性的力，以及生命政治生产力正变得越来越具有自主性，并逾越了之前约束它们的计量和控制形式。我们需要再一次从共同性的领域出发，继续分析和探索正在出现的哪些另类要素能够挑战并最终取代帝国统治。

5.2 资本主义还剩下什么

280

> 但资本主义生产由于自然过程的必然性，造成了对自身的否定。这是否定的否定。这种否定不是重新建立私有制，而是在资本主义时代的成就的基础上，也就是说，在协作和对土地及靠劳动本身生产的生产资料的共同占有的基础上，重新建立个人所有制。
>
> ——马克思：《资本论》
> （Karl Marx，*Capital*）

共同性的生命政治周期

理解当下经济生产的关键就是共同性，这既是一种生产力，也是一种财富得以生产的形式。但正如马克思所说，私有财产让我们变得愚蠢，如此愚蠢以至于对共同性视而不见！看来，经济学家和政治学家看待世界的概念只有公有制和私有制，要么为国家所有，要么为资本家所有，就好像共同性并不存在一样。事实上，经济学家已经认识到共同性，却普遍将其置于经济关系之外，视为"外部经济"或"外部性"。为了理解生命政治生产，我们需要颠倒这个视角，将这种**生产性的外部性内在化**，将共同性置于经济生活的中心。在当下转型的过程中，共同性的立场揭示了经济增殖的过程如何日益内嵌于社会生活的结构之中。[16]

在经济思想中，外部性的概念有着漫长的历史。在20世纪早期，马歇

281

尔（Alfred Marshall）使用"外部经济"这个术语指称那些发生在单个企业或工业之外的经济活动和发展，其中包括在工业区社会性地发展出来的知识和专业技能。[17]这个术语在接下来的20世纪经济学文献中得到了广泛应用，但其意义却各有不同且含混不清。当然，这毫不奇怪，因为"外部经

济”从根本上说是一个消极术语，意指所有外在于经济、外在于私有财产交换领域的活动。于是，对大多数经济学家来说，外部经济只是意味着还未被认识的经济行为。在20世纪50年代，米德（J. E. Meade）通过区分两种外部经济或“非经济”（diseconomy）来揭示这个术语的内涵：一个是“未支付的要素”（unpaid factors），其中包括蜜蜂对果树的授粉行为；还有就是“氛围”（atmosphere），其中包括落在果园中的雨水。[18]甚至就苹果的生产来说，我们可以很容易看到，这些指向共同性的“外部”要素是如何得重要。当经济学家认识到他们无法再忽视那些外在于市场的所有因素，却不断反对考量这些因素时，问题就变得更加有趣了。在某些经济学家看来，外部经济是“遗失的市场”（missing markets），或者说是“市场失灵”的表象。这些经济学家坚持认为，任何事物都不应该外在于市场，任何生产性商品都不应该“无人拥有”（unowned），因为这些外部性会逃脱市场所施加的有效机制。[19]

在最近几年，共同性的概念越发清晰，主要应该感谢的不是经济学家，而是律师和法律理论家。事实上，关于知识产权的讨论让人们不得不去关注共同性及其与公众的互动。本克勒（Yochai Benkler）① 写道：“我们所掌管的最为重要的资源就是开放的共同性，没有这种共同性，人类就无法得到理解，而这种资源就是20世纪之前的知识和文化，20世纪上半叶的科学知识以及当代的科学和学术思想。”[20]我们所继承的共同知识和文化与公有制或私有制都不相协调，甚至还有所冲突。共同性与私有财产的冲突总是关注的焦点：专利和版权是让知识成为私有财产的两个机制，在最近几年中起到了非常大的作用。共同性与公有制的关系也非常重要，却被忽视了。在概念上将共同性——如共同知识和文化——与公有的、制度性安排区分开来非常关键。因此，思考私有、公有和共同性的三角关系会非常有趣，但这容易造成一种印象，那就是三者可以构成一个封闭的系统，其中，共同性介于公有和私有之间。事实上，共同性存在于既不同于私有制，也不同于公有制的另外一个层面，并且具有自身的自主性。

在信息经济和知识生产的领域，很明显，使用共同性的自由对生产来说是根本性的。正如互联网和软件使用者及学者所经常指出的，在网络环境中，利用共同性——如共同知识、共同符码和共同交流网络——对创造力和增长来说是根本性的。有学者论述道，因为知识的私有产权而产生的知识和符码的私有化会破坏共同性的自由，从而削弱生产和创造性。[21]从

① 以色列裔美国法学家，主要研究网络中的共同性和财富问题。——译者注

共同性的视角来看，经济自由的标准叙事完全被颠倒了，这非常重要。根据这个叙事，私有财产是自由（同时还有效率、纪律和创新）的核心场所，与**公共的**控制相反。现在，共同性成为自由和创新的核心场所——自由交往、自由使用、自由表达和自由交往——这与**私人**控制相反，私人控制即是因为私有产权及其法律结构和市场力量而产生的控制。在此语境下，自由只能是共同性的自由。

283 在生命政治生产的时代，之前被视为外部的共同性现在完全被“内嵌化”了。换句话说，无论是自然形式的共同性还是人工形式的共同性，都正在成为所有经济生产部门的核心要素。与其将共同性视为外部性的形式，如“遗失的市场”或“市场失灵”，还不如将私有财产视为“遗失的共同性”或“共同性的失灵”。

一旦我们采纳共同性的立场，政治经济学的很多核心概念都要重新认识。例如，在我们的语境下，价值增殖和积累必然要采取社会而非个人的特征。共同性在广阔、开放的社会网络中存在，并因为后者而起作用。价值的创造和共同性的积累都意味着社会生产力的扩张。在此意义上，经济增长要在社会增长的意义上进行理解。但是，“社会增长”这个概念看似太过含糊和抽象，很难起到作用。对此，我们可以从社会感知（sensorium）的视角来赋予这个积累概念以更哲学化的精确性——当然，我们也要认识到，这绝不会让那些经济学家满意。共同性的积累与其说意味着我们拥有更多的观念、更多的感情、更多的图像等，不如说让我们的力量和感觉得到强化：比如思考、感觉、观察、交往、相爱等。以和经济学相近的术语来说，这种增长既意味着社会可供使用的共同性的不断增长，也意味着基于共同性的生产能力的强化。

让我们从社会角度重新思考政治经济学概念的一个事实是，生命政治生产已经不再由稀缺性的逻辑所制约。它具有独有的特征，那就是它并不需要通过摧毁或者消耗原材料去创造财富。**生命政治生产让生命（bios）进行运作，却并不消费生命**。另外，其产品也不是排他性的。当我与你分享一个观念或图像的时候，我思想的能力并没有弱化；相反，我们关于观
284 念和图像的交流增强了我的能力。情感的生产、交流的网络以及协作模式直接就具有社会性，并为整个社会所共享。

生命政治生产的特征也迫使我们重新思考经济周期的概念。在宏观经济学的所有课程中，如何理解商业周期都是核心问题。在产业生产的霸权下，资本主义经济周期性地重复这样的循环：扩张，巅峰，下降，衰退，扩张，如此依次循环。经济学家通常都关注循环的“客体”原因，如通货

膨胀、失业率、供求失衡，并试图通过财政和货币方案去调节繁荣和崩溃时期，从而在解决通胀问题的同时，维持增长率和就业率。当我们在之前的作品中分析产业里的商业周期时，我们发现，强调“主体”因素，尤其是工人有组织地对资本主义统治的拒绝和反抗，会更具启发性。当然，工人起义通常会处于客观的经济指示器的“背后”，如通货膨胀、供求失衡，以及生产和分配的断裂。例如，这个视角将20世纪70年代的财政和经济危机放在60年代工人斗争的蔓延和强化的语境中理解。[22]事实上，至少从20世纪30年代开始，政府就通过工资、就业和福利政策等去应对“主体”方面的原因，从而管理经济周期的动荡。但是，无论是从主体还是客体来看，产业中的商业周期都依然存在，有时也会得到调节，但并不会因为财政、货币或社会政策而消失。

生命政治的周期却有所不同。经济依然会有增长和衰退，但是这些必须与共同性的**性质**放在一起进行理解。正如我们反复强调的，存在有益的共同性，也存在有害的共同性，有些社会机构会强化共同性，有些则会腐化它。如果我们将生命政治经济的增长理解为社会构成的过程，该过程强化了我们普遍的社会力量的话，那么我们就必须将衰退理解为社会解体（decomposition），正如某些毒药会毒害身体一样。共同性的有毒形式以及腐化共同性的机构会摧毁社会财富，并阻碍社会生产力。既然生命政治生产的一个核心要素就是生产网络脱离资本主义统治和腐化的社会机构从而获得自主性，那么阶级斗争通常采取出走的形式以脱离统治，获得自主性。专业经济学家的量化指标在生命政治领域几乎一无是处，尤其是因为共同性的生产不仅不断逾越控制关系，而且也逾越了计量的框架。因此，有用的经济学指标必然是与质相关的。共同性的哪些质构成了社会？共同性到底如何能为生产性的社会力量所用？生产网络脱离控制形式的程度如何？社会机构增强或弱化有益共同性的可利用性和生产性到了哪种程度？如果这些指标存在，它们就可以追踪到一个根本意义上毫无规律的生命政治周期，这个周期可以通过社会结合与解体而得到理解。但是差强人意的生命政治生产的经济科学还有待发明。

共同性的经济表

1758年，魁奈（Francois Quesnay）出版了《经济表》（*Tableau économique*）的第一版，这本书呈现了农业经济中投资和消费的平衡。他的图表以锯齿形追踪了整个社会的货币交换：手工业者购买谷物，农业人员购买手工产品，地主与国外商人进行交换，如此等等。货币的这种锯齿形

运动体现了经济体系的和谐，因为每个社会阶级都依赖其他阶级进行购买和销售。魁奈的《经济表》旨在证明重农主义教条的两个核心论点：一国的财富不在于黄金或白银的储量，而在于其净产品；农业是经济中唯一的

生产性部门，因为手工业和制造业所产出的价值低于投入的价值。于是，对魁奈来说，剩余价值主要由地主通过地租而获得。

马克思对《经济表》十分着迷，魁奈分析农业社会的方式在很多方面影响了马克思，后者对资本的简单和扩大再生产的分析，就意在像魁奈那样，希望对产业经济进行概括，通过资本主义生产、流通、交换和消费的循环，去追踪价值的轨迹。但是，有两个要素使得马克思与魁奈的分析存在根本差别：首先，劳动，而非土地，是资本主义经济中财富的源泉；其次，资本主义体系并非稳定的平衡，而是处于不断的扩张中，永不停歇地寻求新的市场、新的原料、新的生产力等。在这个体系中，剩余价值主要以利润的形式为资本家攫取。

今天，我们需要创造出新的经济表去追踪价值在生命政治经济中的生产、流通以及占有。当然，这并不是说产业生产就不再是经济中的重要部门了，就好比马克思对产业资本的关注并不意味着农业不再重要一样。我们的主张是，生命政治生产在当下的经济中正在取代工业在过去一百年的霸权性地位。在过去的时期内，正如农业需要工业化，并采取工业的机械化方式、工资关系、财产统治以及工作时间，今天的工业也必须转变成生命政治性的，并日益整合进交往性的网络、知识和文化圈，以及对图像和情感等的生产中去。换句话说，工业以及生产的所有其他部门都将不得不服从共同性的经济表。

但是，创造一部新的经济表会遇到两个直接的困难。首先，生命政治劳动的自主性会威胁到图表的和谐性，会让魁奈的锯齿变得残缺。资本依

然依赖生命政治劳动，但是，生命政治劳动对资本的依赖性却越来越弱。与产业劳动相比——后者依赖资本主义统治以及管理的其他形式来提供原料，并且强化生产所需的协作关系，生命政治劳动可以直接利用共同性，并且有能力在自身内部自主生成协作。其次，尽管经济表中通常都充满量化的数字，但是生命政治生产的社会生命、共同性以及其他全部产品都无法进行量化。我们如何能够创造出由质所构成的经济表？我们如何能够平衡质的要素的投入和产出，并决定体系的平衡？例如，让我们考虑如下事实：在生命政治对价值的生产过程中，主体性的生产日益占据核心地位。主体性是一种使用价值，但是这种使用价值也可以自主地进行生产；主体性是一种交换价值，但是这种交换价值却无法量化。很明显，我们需要一

种不同种类的经济表。[23]

马克思为产业生产所创造的术语，在生命政治生产的语境下依然适用，但需要进行一些修正。例如，他将工作日划分为必要劳动时间和剩余劳动时间，在必要劳动时间内，创造出再生产工人社会所需要的价值；而在剩余劳动时间内，则生产出为资本家所占有的剩余价值。在生命政治语境中，**我们要将必要劳动视为生产共同性的劳动**，因为共同性就体现了社会再生产所必需的价值。在产业资本的语境下，工资关系是因为必要劳动而引起的阶级冲突的首要领域，工人进行斗争，意在延长社会必要劳动，而资本家则试图压缩它。在生命政治经济中，这种冲突还在继续，但是工资关系不再包含这种冲突。冲突日益成为争取共同性的斗争。基于共同性的社会生产听起来有些类似提出“社会资本”的理论家所持的立场，这些人如前所见，关注社会再生产的需求和机制，同时坚持认为，只是通过工资并不能解决问题。通常说来，“社会资本”的提倡者依赖社会民主的提议，呼吁通过政府行为保证社会再生产。相比之下，我们要将基于共同性的再生产放在私人或公共管理和控制之外进行理解。

如果我们从共同性中的社会再生产网络来理解必要劳动及其所生产的价值，那么我们就必须将剩余劳动和剩余价值理解为社会协作的形式，以及由资本所占有的共同性的要素。资本所占有的并非单独的财富，而是社会力量的产物。于是，如果重写马克思的定义，剩余价值率就不仅是资本对工人劳动力剥削水平的反映，也是资本对生产的共同力量的剥削水平的反映，这些共同力量构成了社会劳动力。[24]结果就是，马克思所提出的资本主义生产的**社会性**与资本主义积累的**私人性**之间的矛盾在生命政治时期变得更为剧烈了。我们必须记住，当资本积累共同性然后将其私有化的时候，其生产力也受到了削弱。这是一个极端动荡和爆炸性的情形，在这种形势下，处于市场内的社会生产力既具有对抗性，也具有自主性，对资本主义积累来说既是前提条件，也是威胁要素。也就是说，资本骑虎难下：继续留在上面，会被虎所伤；下来的话，也难逃虎口。[25]

资本总是为危机所规定。将近一个世纪之前，当卢森堡认识到资本主义再生产的循环会不可避免地导致帝国主义之间的战争时，她就得出了这个结论。这里，我们看到了资本关系内部的危机，资本不断面对的是社会生产力日益具备的自主性、对抗性，以及难以管理的形式。为了维持资本主义控制，看来有两个选择：战争或者金融。战争已经尝试过了，并且和最近的单边主义军事冒险一起耗尽了威力。安全措施、监禁、社会监视、对公民权和人权的剥夺，以及伴随着战争而来的一切，这些在短期内可能

289 会加强控制，但也会阻碍生产力，尤其是生命政治经济中的生产力，因为在这种经济中，自由、交流和社会交往是最为重要的。正如我们前面所见，全球的贵族联手终结了单边主义及其军事政权，部分原因在于单边主义不利于商业发展。金融的方法更为有效。在很多方面，金融化已经成为资本家在面对福特制社会关系危机以及产业资本所依赖的其他社会基础的危机时所采取的应对方式。只有金融有能力去面对生命政治经济的迅速变化和日益全球化的社会生产周期，剥夺财富并施行统治。只有金融才有能力在对生命政治劳动力的灵活性、流动性和非稳定性进行监视及强迫的同时，去削减社会福利！金融的秘密就在于它外在于生产过程。它并不试图去组织社会的劳动力，或者决定协作的方式。金融赋予生命政治生产以自主性，同时却有能力从外部去剥夺财富。[26]

绘制共同性的经济表无法模仿魁奈和马克思分别为农业和工业经济所绘制的表格形式。这些表格不仅追踪了交换的过程，而且追踪了不同经济主体以及社会阶级之间的相互依赖关系。当生命政治劳动日益增长的自主性内嵌入共同性中时，这些关系的互惠性被打破了。当然，资本依然需要劳动力去生产其可以占有的财富，却遇到了来自生命政治劳动日益强烈的对抗和反抗。结果就是，我们只能找到斗争表，而非经济表。我们可以将表格分为三栏，第一栏由对生命政治劳动自由的保卫所构成。后工业劳动力的组合具有如下特征：被强制的流动性和灵活性，缺乏稳定的合同和有保障的就业，在职业生涯中要不断更换工作，在工作日中时常要做不同的工作，并且在很多情况下，要跋山涉水，去不同的城市和国家寻找工作。生命政治劳动力从根本说来并不拒绝流动性和灵活性（就好像梦想着回到
290 福特制工厂的固定性中去那样），但是拒绝对流动性和灵活性施加的外在控制。生命政治劳动的生产力要求自主性，以决定自己的运动和转变；它要求自由，来建构生产性的相遇，形成协作网络，并让自己脱离有害的关系，如此等等。第一栏的斗争就是**共同性对工作的斗争**——拒绝工作的统治，即保卫创造性的自由力量。第二栏由对社会生命的维护所规定。在福特制体系下，由国家福利系统补充的工资，其目的是维护无产阶级的再生产，虽然这种目的不一定能够达到。当下不稳定的工人阶级（即不稳定阶级）与工资的关系已经变得截然不同。不稳定阶级依然需要工资来维持自己的再生产，但与资本的关系却处于不断脱离的过程中，他们越来越依赖可以从社会财富的其他来源中所获得的收入和再生产资料。第二栏中的斗争因此可以理解为**共同性对工资的斗争**——也就是说保障再生产社会生命的收入，但反对因为工资关系而不断产生的暴力的、不可靠的依赖关系。

我们图表的第三栏由对民主的捍卫所规定。这些斗争依然处于萌芽状态，但它们却需要发明社会制度，以实现对社会生产力的民主管理目标，为生命政治生产的自主性提供稳定的基础。第三栏的斗争将是**共同性反对资本的斗争**。完成这个表格的任务已经提上日程。

一分为二

在20世纪60年代出现的“文化大革命”期间，中国的知识分子跟随毛泽东提出“一分为二”的口号，以之作为继续阶级斗争和肯定无产阶级立场的号召。他们宣称，他们的反对者采取资产阶级立场，相信“合二为一”。[27]毛泽东的这个口号抓住了我们在本章所分析的资本的危机。生命政治劳动变得日益具有自主性，并且变得与资本主义管理和控制日益具有对抗性，资本越来越难以将劳动整合进其统治结构中。 *291*

在产业生产的语境下，资本整合劳动的能力是自然而然的。就概念来说，最明显地表现在马克思的分析中：马克思在分析劳动过程的时候，将资本分为不变资本——所有可以将自身价值转移到产品价值中去的生产性要素，如原材料和机器——和可变资本，后者即劳动力，其价值是可变的，因为它注入产品中的价值要大于自己得到的价值也即工资。可变资本的概念将劳动力（也就是工人阶级）作为一个整体置于资本之内。这种将劳动整合进资本的行为并非意味着劳动总是平和的，是资本主义借以发展的工具。相反，激进工人运动的漫长历史揭示了如下事实：劳动既内在于资本，又对抗资本，阻碍、破坏甚至颠倒其发展。特龙蒂在20世纪60年代的分析有一个伟大贡献，那就是证明了工人斗争相对于资本主义发展的优先性。他写道：“我们需要转化问题，转变方向，并且从头开始——这个‘头’就是工人阶级斗争。就社会化发展的资本层面来说，资本主义发展臣服于工人斗争，后于工人斗争，并且不得不让自己再生产的政治机制与工人斗争相对应。”[28]我们可以将特龙蒂所分析的工人阶级斗争视为一分为二的例子，因为在造反过程中，工人展现了自己脱离并对抗资本所有者的自主性，但是在接下来的时间里，当斗争结束，两者又合二为一了。或者说，特龙蒂的辩证法是一个双向运动：工人斗争强迫资本进行再结构化；资本主义再结构化又破坏了工人组织的旧有条件，并创造了新的条件；新的工人起义强迫资本进行再结构化；如此循环。这种两方面的辩证法只要没有转变为革命行动，就永远不会打破其内嵌于资本的关系。 *292*

从产业经济向生命政治经济的转变改变了这种情形，在某些方面实现并扩大了特龙蒂在工厂中所预见的结构。产业公司不再像之前那样（至少

在主导国家中）能够集中生产力，将劳动力整合进资本之中。但是，如前所见，以公司为中心的资本霸权和整合能力的耗尽并不意味着资本主义发展的终结。以社会为中心的资本将要取代以公司为中心的资本，其中作为整体的社会是生产活动的主要场所，并且相应的也是劳动冲突和反抗资本首当其冲的地方。[29]在以社会为中心的语境下，在生命政治生产的社会空间内里以公司为中心的资本所采纳的整合机制不再有效。这里，真正出现了一分为二：日益具有自主性的劳动力，以及日益成为纯粹统治力量的资本。劳动力因此不再是整合进资本身体内的可变资本，而是一个独立且日益具有对抗性的力量。[30]

这种一分为二源于一种双向运动。一方面，生命政治劳动逐步在争取自主权。它不仅越来越有能力组织生产性的协作，并对社会生产进行自我管理，而且强加其上的资本主义控制机制也减弱了其生产力，并且引发了对抗。另一方面，资本越来越需要撇清劳动与自己的关系，即便当它不得不从劳动中攫取财富的时候。我们在第三章所分析的劳动的技术构成特征也昭示了这种双向运动。在生命政治生产中，工作日日趋解体。福特制产业承诺——八小时工作、八小时休闲、八小时睡眠——就全球来说，只在少数工人身上实现，无法再成为一个指导性的理想。无论是好岗位还是差岗位，工作与非工作的界限正在瓦解。更为重要的是，工厂生活的时间规划——管理时间的方法、时间的准确性、时间规训，这些都超越工厂成为整个社会的规范——也不再适用。在很多方面，工人要组织自己的时间，但这几乎是不可能的任务。德国社会学家用“工作边界的消失”（**Entgrenzung der Arbeit**）来描述如下现象：工作（就空间来说）蔓延进社会，（就时间来说）蔓延进生活。[31]第二个且紧密相关的例子是劳动在生命政治生产中不断增加的不安全性。有保障的、稳定的就业在很多方面是资本之内的产业劳动内在本性的体现。极端的例子就是忠诚的工人及其家庭，公司对他们生活的方方面面都极为关心。但是，通过从绝大部分劳动力那里剥夺安全感，资本正在排斥劳动，将劳动排除在外，割断原有的稳定性、福利和支持的纽带。当然，工作日的瓦解以及劳动日益增加的不安全性并不意味着工人摆脱了资本主义统治——远远不是！工人依然不得不根据资本主义社会生活的商品化时间性在商品世界中安排自己的生活。缺乏安全感的工人依然需要将自己视为商品，有时程度更甚。就关键方面来说，所有工人依然臣服于资本的统治。

当我们说“一分为二”的时候，我们并不是宣布资本的死亡，而是指认如下现象：资本越来越难以将劳动力整合进自身之中，由此标志着资本

的概念分裂为两种互相对抗的主体性。结果就是两种主体性的生产，或者说两种处于同一个社会世界，但又互相冲突、对立的主体性的生产。资本主义权力正在不断丧失其生产性功能，失去对生产性协作进行组织以及控制劳动力再生产的社会机制的能力，它不安地与生产性主体性的诸众——这些主体性正在不断取得构成/宪法能力，从而有希望自主地维持自身并创造一个新世界——共处一处。

是否有可能将工人阶级重新整合进资本？这是我们之前所分析的社会民主理论制造的幻象。这也可能意味着：一方面，再造某些机制，资本可以通过这些机制介入、管理并组织生产力；另一方面，重新激活福利结构和社会机制，从而为资本确保工人阶级的社会再生产。但是，我们认为，即便精英有这种政治意志，它也不大可能实现。木已成舟，无论好坏，都没有回头路了。换个说法，过去的三段式辩证法让互相对立的主体性统一起来成为一个整体，这种想法已经失效了。这种对统一和整合的宣扬只是虚假的承诺。

如前所述，在这种分化的情况下，资本主义维持权力的首要策略就是金融控制。马克思在对货币二重性的分析中多处预见到了这种情况。在其无关政治的一面，货币是一般等价物和交换的中介；在资本主义社会，货币代表了凝结在商品中的劳动量的价值；而在其另外一面，货币作为价值的唯一代表，编织了控制劳动的权力。货币是由私人积累的，是社会生产财富的表征，后来又拥有了统治社会生产的权力。[32]金融世界利用其复杂的表征性工具拓展和强化了货币的这两个方面，而这两方面对剥夺生命政治生产的价值并对生产施加控制来说，是至关重要的。

在指认出货币的这两个方面之后，马克思强调了这样的事实，那就是，两者相互冲突，并且昭示了如下的社会对抗：作为商品交换一般等价物的劳动价值的表征，与由资本所统治的社会生产条件之间的对抗。传统对抗货币统治的反资本主义策略，就是通过建构一个基于交换乃至价值表征的交换体系，去摧毁货币的这两种表征功能——既要消除资本主义统治，也要消灭货币作为一般等价物的角色，同时梦想着回归到使用价值的史前世界。还有一个策略是维护货币特征的一个方面，破坏另一个方面：将货币作为价值的表征予以保存，但是消灭其代表整个生产社会领域的权力，这种权力借助公平贸易和等价交换的理念，对统治起到了支撑作用。第三种策略则是既维护货币的两种表征功能，又让其摆脱资本的控制，这是否可能？货币（以及普遍说来的金融世界）代表生产的社会领域的权力，能否掌握在诸众手里，从而成为自由的工具，并且消灭苦难和贫穷？正如抽象

劳动的概念对于将产业工人阶级——其中包括不同部门的各种各样的工人——理解为统一、积极的主体来说必不可少一样，货币和金融的抽象是否也提供了类似的工具，从而制造来自不同劳动形式——灵活的、流动的和不稳定的——的诸众？对此我们目前还无法给出令人满意的答案，但是在我们看来，以这种方式去重新占有货币的努力会指向当下的革命行动的方向。这就会为一分为二提供一个突破点。

5.3 断层线的前震

296

资本主义的表现与对资本未来发展的预测是毫不相关的。大多数文明，在它们来得及实现自己的承诺之前就已经消失了。因此，我并不打算根据资本的表现去论述资本主义的间奏曲会延续下去。事实上，我准备提出完全相反的结论。

——熊彼特：《资本主义，社会主义与民主》
(Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*)

对资本的诊断

资本充满了问题，传统的疗法无法治愈。无论是私有的、新自由主义的方式（无论是在单边或多边主义的指导下），还是公有的、以国家为中心的方式（凯恩斯的或者社会主义的）都没有产生任何积极效果。事实上，这些只是让事情变得更糟。我们应该竭尽所能地寻找一个新的治疗方案，虽然我们清醒地认识到，对疾病进行彻底的治疗可能会让病人彻底死去，安乐死反而可能是最为人道的结局，但是在接受这个事实之前，有良心的医生还是要不遗余力地进行正确的诊断，然后开出有效的药方。

有人可能会说，虽然存在危机，但资本没什么大问题。看看那些富起来的人！看看股票市场是怎样反弹的！看看这些产品是怎么生产出来的！是的，正如熊彼特在本节的题跋中所说的，这些资本主义表现的一般标准，以及其他标准如利润率等对资本主义的诊断来说可能并非最为相关的要素。[33]当然，资本并不会长生不死，它会历经出生和死亡，就像其他生产

297

方式那样。我们的任务是发现相关的症候，考虑如何治疗这些症候，从而对资本进行准确诊断。

熊彼特在半个多世纪之前诊断出的一个症候是，拥有资本的企业家的能力正在衰落。20 世纪早期，熊彼特在奥地利工作，受到 19 世纪资本主义

发展模型的影响，他认为企业家是资本的重要生命力所在。熊彼特解释说，很多人误以为企业家功能的本质就是承担风险，但承担风险的只是投机而已。熊彼特所说的企业家是那种引进新事物的人，是为创造乐趣所驱动的创新者——这种人有尼采式个人英雄意味，让资本处于永远的运动之中。但是，到了20世纪中期，当熊彼特身处美国，并分析其日益官僚化的企业文化时，他预见到资本的企业家功能开始失效，取而代之的是经济进步的机械化单调形式，这种进步由管理理性和充斥董事会议事厅的千人一面的灰色西装所控制。熊彼特认为，一旦失去创新能力和企业家精神，资本也就难以为继了。[34]

但是，很多人都会说，在计算机时代，资本的企业家功能已经被微软的比尔·盖茨和苹果的乔布斯等角色重塑和重新激活了。在媒体眼中，他们的确起到了这样的作用，但是他们并非熊彼特意义上的企业家。他们只是推销员和投机家：他们代表企业，去推销Windows或者iPod的最新版本，他们的一部分财富就依赖这种推销的成功，但是他们并非创新的核心。像微软和苹果这样的企业，它们之所以能够存活，是因为它们吞食了以互联网和计算机为中心的生产者网络生产出的创新能量，这些网络远远超越了企业及其雇员的边界。事实上，生命政治的生产是自下而上、由诸众式企业家精神所驱动的。于是，熊彼特以下的断言就是正确的：资本主义企业家作为经济创新源泉的功能已经失效了。但是他没有认识到，多头的诸众会取而代之，成为生命政治的企业家。

这就将我们引向资本主义疾病的第二个症候：它无法介入并发展生产力。当马克思和恩格斯描述欧洲从封建主义向资本主义生产关系长达几个世纪的转变时，他们关注的是生产力的扩张：当封建主义关系开始阻碍生产力的发展时，资本主义的财产和交换关系就开始出现，刺激并带动生产力的发展。马克思和恩格斯在《共产党宣言》中写道：“在这些生产资料和交换手段发展的一定阶段上，封建社会的生产和交换在其中进行的关系，封建的农业和工场手工业组织，一句话，封建的所有制关系，就不再适应已经发展的生产力了。这种关系已经在阻碍生产而不是促进生产了。它变成了束缚生产的桎梏。它必须被炸毁，它已经被炸毁了。”[35]每一种生产方式，包括资本主义生产方式在内，首先必须强有力地扩张生产力，但最终对生产力又会起到阻碍作用，从而为下一种生产方式奠定基础。问题不是人们的生活是否比之前更糟糕了，而是他们的能力和潜能能否得到更为全面的发展。

资本主义财产关系在今天日益成为阻挠生产力发展的障碍。有人可能

反对说，资本主义发展在更高的水平上进行：例如，数码电子设备的速度和性能每两年都会翻番。但是，这种对资本表现的计量不是生产力发展的反映，后者需要以人类的、社会的和主体的力量来计量。事实上，对这些新事物来说，并没有科学的计量方式。我们要判断人们的能力和创造力是否得到了全面的发展，或者说，有多少生命被浪费了。这才是一种生产方式的健康水平在最为基础的水平上得到计量的方式。事实上，当下我们在
299 全世界范围内看到越来越多的现象可以证明资本主义生产关系阻碍了绝大多数人口的能力发挥。在主导地区，我们经常听到“没有工作的增长”，而在边缘地区，从资本的视角来看，越来越多的人口正在成为“可以废弃的对象”。在更为普遍的意义上，很明显，绝大多数受雇于资本的人口很少有机会去发展自己全部的生产能力，而是束缚在日常的任务中，远远实现不了他们的潜能。在生命政治生产的语境下，这与全面就业或者让每个人都有工作的愿景没有任何关系；而是与增强我们思考和创造的能力，创造图像和社会关系的能力，以及交流和协作等的能力紧密相关。这里没有必要进行道德控诉，就好像资本应该为人口负责一样。我们不是以道德家而是以医生的身份去评估病人的健康状况。在无法利用现有生产力，并且无法促进其增长——也就是说，浪费人口的才智——的经济体系中，这是一种重要症候。

资本主义疾病的这些症候导致了资本积累中不断出现的危机。始于2008年的严重金融和经济危机让人们又重新注意到了这个事实。如前所述，人们一般从客体方面来看待资本主义危机，认为是从生产到流通再到实现的循环过程出现了障碍。当（无论是作为货币形式的还是作为商品形式的）价值在生产周期中无所作为时——因为劳动力短缺、导致生产停滞的罢工、阻断流通的交通问题，或者需求不足，商品卖不出去从而无法实现其价值和利润——危机就爆发了。今天，我们要从主体方面认识危机。生命政治商品，如观念、情感、符码、知识、信息和图像等依然需要通过流通来实现自己的价值，但是这种流通已然内嵌于生产过程。生命政治生产周期的确完全内嵌于共同性生产中，而共同性同时也就是主体性和社会
300 生命的生产。这个过程——取决于我们的视角——既可以理解为因为共同性而产生的主体性生产，也可以理解为因为主体性而产生的共同性的生产。于是，我们应该将生命政治生产周期的危机理解为主体性生产的中断，或者共同性生产力的障碍。

有一天，资本先生病了，就去看医生，他说每天晚上都被反复出现的噩梦所惊扰。（我们知道，将资本比作人，就好像它是一个主体，拥有人的

特征和欲望，正如将股票市场赋予情感性生命一样——震荡、萧条或者繁荣——都是具有误导性的。）资本先生解释说，在梦中，他站在长满果实的果树面前，沐浴在阳光下，但是他的手臂却因为关节炎无法举起去摘哪怕是最近的果实。他忍饥挨饿，只能眼睁睁地看着眼前的美味果实。最后，费了九牛二虎之力，他终于摘到其中一个果子，但是当他低头端详的时候，大为惊惧：手中是一个干枯的头颅！求求你，医生，这到底是什么意思？医生回答说，你的问题不仅出在被困扰的意识，还有被困扰的身体。在生命政治生产时期，传统的主客体对立已经被打破。不再存在主体生产客体，然后客体再生产主体的情况。这里存在某种短路，通过共同性，主体生产主体的同时，也在再生产主体。那么，资本先生，你手中所要拿走的就是主体性本身。但是吊诡同时也悲剧的是，一旦你想染指主体性的生产，你就会破坏共同性并腐化这个过程，从而让生产力萎缩。当然，资本先生被这个诊断弄得完全不知所措，但还是让医生开出药方。医生考虑到，无论过去私有和公有的控制，还是新自由主义和社会民主主义的策略，都只会让事情更糟。最终，在深思熟虑之后，医生神秘地说，资本先生，我能告诉你的只有一点：别碰那些果实！

在我们看来，对资本未来的悲观预测并不意味着资本一夜之间就会崩溃。我们对作为**崩溃理论**的资本主义末世论的过时版本没什么兴趣，这些不过是吓唬资产阶级并且点燃无产阶级革命狂热的工具。[36]事实上，今天即便在最为严重的危机面前，只要有人敢谈及资本的最终消亡，立马就会被人视为灾难理论家。（值得注意的是，像之前的凯恩斯和熊彼特那样，论及资本主义生产方式如何与何时终结的人太过罕见。）[37]我们不是宣扬末世论，而是基于两个预设去阅读资本的疾病的症候：资本不会永远统治下去；并且在继续自己统治的时候，资本会创造出取代自己的生产方式和社会的前提。这是一个漫长的过程，就好像从封建主义向资本主义生产方式的过渡，没人能够说清这个过渡会在何时实现，但是我们已经在生命政治生产的自主性、共同性的中心地位以及它们日益摆脱资本主义剥削和统治的趋势中，看到了新社会在旧社会的躯壳内生成。

从共和国出走

在历史中出现的主要共和国形式——其核心任务是保护和服务私有财产——一直都是资本强有力的支持，促进其发展，调节其失误，确保其利益。但是，财产共和国不再是资本的好助手，而是已经成为生产的障碍。早先，我们主要从政治的视角考察了共和国和诸众的差异，以及诸众从共

和国的出走。现在，我们需要从经济生产的视角来面对这个问题。当然，我们要记住，在生命政治时代，经济和政治过程更加紧密地交叉在一起，
302 以至于有时难以分辨。共和国的哪些方面阻碍了生产力以及共同性生产的发展呢？什么样的政治和经济措施能够消除这些障碍，从而促进发展并治愈资本的疾病？在这一部分，我们可以看到，为了生产力新的扩张以及共同性的无障碍发展，也就是说，为了拯救资本，诸众自由、平等和民主的政治将必不可少。

在前面的部分，我们已经看到，在某种意义上，自由对共同性的生产必不可少。生产主体性的诸众，在当下必须脱离（私有）资本主义的或者（公有）国家的权力，保持自主性，从而生产和发展共同性。先前，生产可能——并且在很多情况下只得——由资本家所组织。资本家提供协作方式，将无产阶级组织进工厂，让他们围着机器劳动，分配具体任务，施加劳动纪律。国家有时也能以同样的方式对生产进行组织，为生产过程提供所必需的协作和交往方式。共和国与资本的关系具有如下特点：私有与公有之间能够做到相互平衡和转换，从而维持各自对诸众的权力。共和国有时会更加注重私有制，有时则更加注重公有制，但是这两者都是进行组织的权力，同时也是相互排斥的两极。但是，在生命政治生产时期，对生产性主体性的诸众进行组织所需要的协作和交往却是内在生成的，不再需要资本家或者国家从外部对生产进行组织。相反，任何外部组织的努力，只会打断和腐化业已在诸众内部运作良好的自我组织过程。诸众有效地进行生产，并且只有当他们被赋予自主行动的自由，并且使用自己的协作和交
303 往机制时，才能发展出新的生产力。这种自由就要求从财产共和国中出走，后者无论是以私有制还是以公有制形式表现出来，都是管制的装置。

很明显，这里所需的自由不是个人主义的自由，因为共同性只能由奇异性的诸众通过交往和协作社会性地生产出来。这种自由也不是集体主义的，就好像这些生产主体在一个同质的整体中统合在一起一样。其意义与我们前面所说的有异曲同工之处：大都市是自由的空间，是对奇异性的主体性之相遇进行组织的空间。对自由的需求说明，契约的旧模式——既包括公民与国家的契约，也包括工人与资本的契约——如何越来越成为生产的障碍。无论是用服从去换取安全，还是用劳动力去换取工资，契约的结果总是权威的确立与合法化，这总会不可避免地阻碍甚至破坏通过主体性进行的共同性生产。进入契约关系的双方所存在的个人主义也阻碍了共同性的生产——无论我们将这些个体视为先在的存在还是政治—历史过程的结果。在契约中，个体被安置到与权威人物的垂直关系中，而非与自己类

似的人处于水平关系中。个体永远不可能生产共同性，就好像个体不借助共同的观念和与他人的思想交流就无法生成新的观念一样。只有诸众才能生产共同性。

正如对经济生产的利益来说政治自由必不可少一样，政治平等也是如此。等级制会撕裂共同性，并且将人们从共同性中驱逐出去。比喻已经成为理解生命政治生产的社会周期的常见方法。例如，当我们将知识或情感的生产比喻为谈话的时候，所谓每个人都拥有同样的知识、天赋和能力，因此，每个人都在说同样的内容的假设便是荒唐的。谈话之所以是生产性的，正是因为差异性。值得一提的是，平等并不意味着同一性、同质性或者统一性，恰恰相反。当差异性意味着等级制，即只有“专家”言说而普通人只能聆听的时候，生产也会受到制约。在生命政治领域，人们参与的自由度越大，并且在生产性网络中发挥不同的天赋和能力，共同性的生产就越高效。进而言之，参与就是某种形式的教育，这种教育扩大了生产力，因为那些参与进来的人都因此而变得更有能力。 *304*

但是，这个比方所描绘的生产关系图画太过和谐与平和，忽视了构成它们的相遇所存在的不同品质。很多人甚至在对话过程中也是沉默不语的。简单地将众多声音放在一起，却没有合适的协作方式，很快就会产生不和谐的声音，让所有人都听不清楚。正如我们在“论身体2”关于大都市的部分所看到的，在现有社会状态中，很多自发的相遇都是有害的，会导致共同性的腐化或者产出消极的、有毒的形式。如果说为促进生产和推进生产力扩张所要求的平等，其特征就是开放性和扩张性的参与网络，而且这个网络要尽可能远离等级制的活，那么，我们实现目标所需要的首要行动就要求打断谈话，让我们从这种有害的关系和共同性的腐化形式中脱身。这些决裂行为在很多时候是走向平等的第一步。

自由和平等也意味着民主的确立，这种民主与构成霸权基础的政治代表制是相互对立的。如果仔细分析的话，我们会发现，这两种代表形式是紧密相关的。首先是要求将诸众建构为人民的代表制。当然，正如拉克劳（Ernesto Laclau）所精彩解释的，人民并不是一个自然的或自发的结构，而是由某种代表机制所形成的，这种机制通过一个领导、一个政府组织或者（在某些情况下是）一个核心理念，将现有主体性的多元性和差异性转变为统一体。拉克劳明确指出：“如果不通过民主要求的多元性建构出大众的同一性，那么霸权就不存在。”[38]代表制的第二种形式在宪政的层面上最为明显，它在代表和被代表者之间的分离性综合（disjunctive synthesis）中运作。例如，美国宪法让被代表者与政府既联合又分离。同理，让代表与被 *305*

代表者分离开来的做法也是霸权的基础。[39]在这两种形式中，代表和霸权的逻辑要求人民的存在依赖于领导，反之亦然，因此这种制度安排决定了一个贵族制而非民主制政府，虽然这些贵族由人民选举出来。

但是，生命政治生产的需求与政治代表制和霸权存在直接的冲突。只要代表的行为在同一性的构建过程中削弱或者同质化奇异性，那么它就会因为制约我们之前所说的必要的自由和多元性而破坏共同性的生产。人民也许能够保住现有的共同性，若要生产出新的共同性，却需要诸众以及他们在奇异性中相遇、协作和交往。代表与被代表者的分离所创造的霸权也是共同性生产的障碍。不仅所有这些等级制会破坏生命政治生产，而且霸权或者从诸众外部对生产过程强加的控制，都会腐化和制约生产过程。

民主——而非由代议制和霸权所代表的贵族制——其任务在于促进共同性的生产和生产力的提高，也就是说，避开资本的生命政治危机并治愈其顽疾。这种生产者的民主，除了自由和平等，还需要一个更为根本的要素——决断的权力。决断的权力可以组织生产，创造协作和交往的形式，并且促进创新。资本主义企业家的神话还会存在，虽然个体资本家或者整个资本家阶级还会介入和组织生产性协作并试图进行创新，但这只会腐化共同性并阻碍其生产。必须出现（且已经出现）的是共同性的企业家精神，诸众的企业家精神，这种精神在生产性主体性的民主制内运作，而这些主体性都被赋予了决断的权力。

最后，诸众从财产共和国的出走、从对生产进行操控的等级制的出走，以及从一切社会等级制的出走，或许是共同决断最为关键的典型。究竟应该如何作出决断？会有投票吗？虽然我们还无法描述这种民主的结构和功能，但是现在我们至少可以清楚地看到，构建这种民主对医治资本的疾病并促进生命政治生产的扩张来说，是必不可少的。

抗震加固：资本的改良主义计划

从我们的分析可以得到这样的结论：资本正处于毁灭之路。它不仅会毁灭外在世界——全球环境和贫穷人口首当其冲——也会毁灭自己。那么，我们还能将资本从其死亡冲动中解救出来么？最后一个成功提出治愈资本主义疾病方案的是伟大的经济思想家凯恩斯。因为他的作品的启发，全球出现了国家对生产进行调控的政权，为生产者所提供的福利结构，对有效需求的激发，以及其他各种治愈机制。但是，今天我们已经看到，在生命政治时期，这些旧的药物不再有效，有时还会加剧病情。但这并不意味着改革不再可能。在我们以上论述的基础上并不难提出一系列良性改革措施，

但真要提出这些措施又会出现明显的悖论。首先，全球贵族不大可能有能力推行这些重要的改革，或者彻底绕开毁灭之路。其次，如果这些改革措施真的付诸实践，它们在治愈资本疾病的时候也会立即指向资本之外，指向新的生产方式。这种境况让我们想起一个古老的犹太笑话。问：一只乌鸦身体上有什么差别？答：它的两个翅膀长度一样，除了左边的。让我们以悖论的精神继续：将这个逻辑一直往下推，想着它最后会说明什么，同时心里又一直明白，这个逻辑会成为彻底的废话。

如我们所见，当下的资本主义危机不能只通过客观的表现来进行理解——如信用紧缩、通胀、不景气、猛涨的能源价格、猛降的房价、货币危机、生态危机等——更需要通过主体的方面来理解。生产性主体性遭遇了无数的障碍：诸众无法利用共同性；共同性被腐化；缺乏条件去共同创造，并组织生产性的相遇等。因此，最为迫切的改革是为共同性的企业家精神和协作性社会网络创新提供条件。我们不指望全球贵族会在短期内来向我们咨询，但是我们还是要提出一些可能救治资本的改革措施。

改革的第一个措施是提供生命政治生产所需要的基础设施。最为明显的需要有足够的有形的基础设施，这对全球的绝大多数人口来说都是匮乏的。在全球边缘地区的主要大都市中，大多数人口不得不挣扎在有毒的环境中，在死亡的边缘忍受生命的痛苦：没有洁净的饮用水，缺乏基本的卫生条件、民用电、买得起的食物以及其他生活必需品。与其称之为生命政治，阿希列·姆班贝（Achille Mbembe）① 将这种现状称为“坏死政治”（necropolitics），这种政治掌管着社会死亡和自然死亡。提供基本的基础设施也是一个环境问题，因为如果环境遭到破坏，那么获取足够的食物、清洁的空气和水以及其他生活必需品就会变得困难重重。资本不能随意抹去某些人口；在生命政治经济中，它需要每个人都具有生产性。[40]

但是，赤裸生命对生命政治生产来说还远远不够。为了支撑生产性的主体性，还需要社会和思想的无形基础设施。在生命政治生产的时代，主要的生产工具不再是纺织机、轧棉机或压力机，而是用于构建关系的语言工具、情感工具、思考工具等。当然，人类依然拥有大脑，拥有语言能力和构建关系的能力，但是这些能力需要得到发展。这就是为何对生命政治经济来说基础教育和高等教育比之前更为重要的原因所在。每个人都需要用语言、符码、想法和情感去进行工作，乃至更为重要的，去和他人共事，这些能力都不是天生的。也许，我们人类可以启动某种全球教育，为所有

① 喀麦隆政治理论家。——译者注

人提供义务教育，从识字开始，然后进入自然、社会与人文科学的高等教育中。[41]

除了社会和知识的基础设施，还应该构建开放的信息与文化基础设施，从而充分发展诸众的能力，让他们能够进行更充分的思考并与他人进行协作。这种基础设施必然包括开放的物理基础（例如能够使用有线或者无线的交往网络）、开放的逻辑基础（如开放的符码和协议），以及开放的内容基础（如文化、思想以及科学作品）。这种共同的基础设施可以对抗私有化的机制，如专利、版权以及其他非物质财产形式，这些形式让人们无法介入已有的观念、图像和符码中去，并使用它们生产新的产品。共同性的这种开放性也能够确保所有的必需品，如药物和其他科研成果，都能够以民众可承受的价格买到。[42]

另外一个必要的基础设施改革是提供足够的基金去满足高级研究的技
309 术要求。例如，支持专利的一个原因是企业需要利润去进行研究和发展，虽然这会限制对共同性的使用从而削弱生产能力。的确，很多研究，例如医学、药物学、计算机科学和材料科学等，都需要巨大的投资。如果把专利和版权所产生的巨额利润拿走，就必须有其他资金来源支撑研究，无论是来自私有或者公有机构。

除了物理的、社会的和非物质基础设施的改革，另外一系列的改革也必须提供生命政治生产所需要的自由。第一种自由就是流动的自由，也就是在国界之内和国家之间移民或者滞留的自由。从我们在前面很多地方的分析可以看到，生命政治生产力依赖如下能力：组织有益相遇，从有害的关系和共同性的有毒形式中抽身。流动的自由因此可能构建自由的空间，让诸众流向可以发挥创造力的地方，组织最为愉悦的相遇，并且确立最具生产性的关系。确立开放公民权的某种形式是我们能看到的支持这种自由并且扩大生命政治生产的唯一方法。

第二种关于自由的改革牵涉时间，我们生活中非自由时间的绝大部分都属于工作时间。正如我们之前所见，对生命政治劳动自主性的所有侵犯，包括老板的统治，都是对生产力的障碍。（事实上，在生命政治时代，评估你被迫浪费的时间——在呼叫中心，在办公桌前，在田野里或者在工厂中——也是计量剥削的很好方式。）确立时间自由的改革就是在国家以及全球范围内，无论工作种类，确立有保障的工资。将收入与工作相分离，
310 就会让每个人都能控制自己的时间。很多作者，包括我们自己，都基于经济正义（财富通过广泛的社会网络而得到生产，因此，补偿的工资也应该同样是社会性的）和社会福利呼吁过有保障的收入（既然在现有经济下充分

就业不大可能，那就必须给那些没有工作的人提供收入）。但是，我们需要认识到，全部人口都拥有基本生活保障也符合资本的利益。让诸众具有自主性并自由掌控时间，对促进生命政治经济的生产力来说也是必不可少的。[43]

生命政治劳动所要求的自由，还包括构建社会关系以及创造自主社会机构的能力。发展这种能力的一种可能改革，就是在政府的所有层面确立参与式民主机制，从而允许大众学习社会协作和自治。正如杰斐逊所说，参与政府事务就是自治的教育，发展人民的能力，激发他们的兴趣。只有通过参与，才能真正学会民主。[44]

如前所述，以上只是为拯救资本主义生产所提出的几项改革措施，我们绝无理由相信，当面对巨大的金融和经济危机时，统治经济关系的全球贵族有意愿或者有能力将之付诸实施。只有斗争才能使改革出现，只有当资本别无选择时才会接受改革。要求为社会生活提供有形的和无形的基础设施的无穷斗争已然开始出现，争取诸众自由和自主权的斗争也已开始。这些都需要得到发展和深化，以实现改革的目标。

读到这里，有些读者可能开始怀疑我们的革命动机。为什么我们要提出改良措施去**拯救**资本？这不会延迟革命吗？这里，我们处理的是另外一种过渡问题。很显然，我们不同意崩溃理论的观念，以为“天下大乱则大治”，认为资本主义统治的终结来源于灾难性的危机，然后就会出现新的经济秩序，一切重新开始。这也不同于社会主义过渡的概念，这种过渡将财产 311
从私有制转变为公有制，并增强国家对社会生产的调控、管制和管理。我们所说的过渡要求诸众同时摆脱私有制和公有制，并获得自主性；在协作、交往和组织社会相遇过程中接受教育和训练，从而实现社会主体的转变；最终实现共同性的不断积累。这就是资本创造出自己掘墓人的方式：追求自身的利益，并维持自身的生存，它就必须强化生产性主体的能力和自主性。当那种能力的积累跨过门槛时，诸众就会带着自主地统治共同财富的能力出场。

论人2：跨过门槛！

如果一个人可以写出一本关于“伦理学”的书，而这本书真正是 312
关于“伦理学”的，那么，这本书就会爆炸性地毁灭世界上其他所有的书。

——维特根斯坦：《伦理学讲座》
（Ludwig Wittgenstein，“Lecture on Ethics”）

在后工业时期，一个公司的价值是什么？一般说来，一个企业的价值由其最初的投入和追加的劳动成本、原料价格、设备维护、商品运输等成本所构成。它计算起来可能比较复杂，但一切都可以归入复式记账法的栏目中去。狄更斯名著《艰难时世》（Hard Times）中毫无灵魂的工厂主葛雷梗（Thomas Gradgrind）可以用这种方式秘密地将他生活的方方面面都计算出来："总是带着一把尺子，乘法表格也装在他的口袋里，他随时都准备去称量人性的任何部分，然后告诉你价值几何。"[45]所有的价值都可以得到精确计算，正如政治经济学经典告诉我们的，所有的价值都来自劳动。因此，价值取决于规训劳动和计量其努力的能力，这种能力就是成千上万的工人的物质努力，以及在制造过程中有组织控制的严厉程度。

今天，一个公司的价值越来越取决于非物质财富，如"商誉"（goodwill）和其他不可见要素，这些要素可以在转瞬之间就被创造出来或者毁灭掉。经济学家认为，商誉就是因为如下因素而产生的价值：公司名誉，在市场中的地位，雇员的关系，管理才能，与政府官员的关系，以及其他非物质资产的价值。对会计来说，将商誉量化并且计量其他非物质资产的价值是一个极其艰难的任务。事实上，一个包含无形资产的公司，其价值在很大程度上由证券交易所、银行、买家和卖家、同一部门的不同企业家、评级机构以及企业家、非物质财富的企业家和中介人的协定等共同决定。公司的价值及其无形资产，似乎就是其市场功能的货币化实现。[46]因此，是商誉决定价值还是劳动决定价值？如果金融市场不是已经确立了这个选择关系，并且当代资本主义已经适应这种选择，那么这个问题就是非常可笑的。这甚至让我们要质疑，当今的生产是否还有一点劳动力的影子？财富是否真的来源于主人的脑子？当然不是。那么，为什么我们不嘲笑商誉的观念，并对无形价值进行祛魅，而是要严肃对待呢？

为了考察无形价值的问题，我们需要迂回一下，先简要考察劳动价值论的传统观念。在马克思主义传统中——我们自认也属于这一传统——价值理论有两种形式。首先，这是关于抽象劳动的理论，只要劳动是所有生产行为的共同本质，抽象劳动就存在于一切商品之中。马克思主义者分析这种质的概念如何转变为价值规律的量的概念，后者主要针对如何计量劳动价值的问题。价值大小表现了一个具体的商品和生产这个商品所必需的劳动时间之间的关联，这个关联可以用"简单劳动"的单位来表示。在斯威齐（Paul Sweezy）看来，这个价值量理论的主要任务就是研究在商品生产者社会中究竟有什么规律制约着劳动力在不同生产领域间的配置。斯威齐解释说："用现代术语来说，价值规律问题从根本来说就是普遍均衡理

论，这个理论最初因为简单商品生产而产生，后来则适应了资本主义的发展要求。”[47]在劳动所表现的每一种特殊形式的背后，是能够根据社会需要从一种用途转向另一种用途的全球社会劳动力，其重要性和发展程度则最终依赖于社会生产财富的能力。 *314*

价值规律也呈现出第二种形式，这种形式将劳动的价值视为对抗性的形象，视为体系中一个开放且永远断裂的主体而非平衡要素。在马克思的所有作品中，一般认为劳动力生产的一个要素相对独立地维持价值规律第一个版本所追求的均衡运作。这就意味着，与其被观念化为计量方式，我们可以在与“必要劳动”的关系中找到“统一”，这种劳动不是一个固定量，而是体系中的动态要素。用历史的视角来看，必要劳动由斗争所决定，并且奠基于无产阶级不断增长的需求：它是反对工作的斗争以及改造生产行为的产物。因此，也就出现了第二个观念，它将价值规律视为构成性不均衡（constitutional disequilibrium）的发动机，而非资本主义体系均衡的发动机。从这个角度来看，价值规律其实是剩余价值规律的一部分，因为它协助制造了均衡的构成性危机。当我们将价值规律应用于资本主义发展的时候，它就会制造危机——不只是流通和不平衡的危机（这些现象不过是体系平衡模式的产物），也是因为斗争和周期主体性的不均衡而导致的危机，这种危机因为无力控制需求的增长（也即生产性主体的要求和欲望）而产生——在这个框架中，价值规律或者剩余价值规律同时以两种形式表现出来：资本主义发展周期中不断地去结构化和再结构化的规律；作为转变力量的诸众不断组合与解体的规律。由古典政治经济学所规定的劳动价值论由此在资本主义发展过程中被消灭。在后工业时期，资本生产出新的组织形式。[48] *315*

但是，这个超越价值规律的过程又将原本存在的矛盾带回来，并且深化了这些矛盾。首先是“简单劳动”对“熟练和复杂劳动”。后者不能视为前者的集合，因为前者一般被视为计量单位。这里就出现了那个无意义论题的根源：熟练劳动最大的使用价值（也就是说，其最高生产力水平）可以从其产品的价值推导出来，而非通过在生产中所使用劳动的内在“差异”才得到解释。第二个矛盾是“生产性”劳动对“非生产性”劳动。经典的定义告诉我们，与非生产性劳动不同，生产性劳动直接生产资本。但是，这个定义完全化约了生产力以及生产性力量的概念。如果使用生产性劳动这个概念的话，必须将其内嵌在社会协作中，而非让其处于其所集结的简单劳动单元的量的关系中，劳动越多地为资本所吸收就越是如此。协作和共同性让劳动具有生产力，随着生产性力量的发展并日益成为共同资

产，协作也得到了强化。最后，第三个矛盾就是包括智识、科学、交往和情感性活动在内的生命政治劳动力，它既不能化约为简单劳动的总和，也不能化约为协作（无论协作是多么复杂）。生命政治劳动的特征是创造力——共同性所表现出来的创造力。

当下，这些矛盾已然变得非常真实和关键，也就是说，它们已经不再是系统中可能存在的矛盾趋势。随着资本主义的发展，这些矛盾已经成为具体的难题。在马克思所定义的资本主义简单协作发展时期，或许简单劳动和复杂劳动的区分是有效的，但是在工场手工业时期，这种关系已经成
316 为了一个难题（aporia）。同样，工场手工业时期所存在的生产性劳动与非生产性劳动之间的区分，在机器大工业时期也成为难题。现在，在后工业时期，生命政治劳动的生产性价值已经通过包纳（而非排斥）生产的所有其他要素而成为霸权性价值。很明显，因为这种演化，现在已不可能将（经典形式的）价值规律视为**计量**全球经济体系的**法则**，或者均衡的准则。当代努力发明新术语——如市场价值、商誉、无形资产等——去进行计量的尝试表明，价值规律已经无法再去计量生产力，但是这些术语却表明生产能力性质的真正改变，虽然后者依然是基于劳动。[49]尽管计量对资本来说必不可缺，但是所有用来计量劳动和价值的**装置**——如生产性和非生产性劳动，劳动时间以及对工作日的组织，劳动组成的霸权乃至工业对生产的霸权，工作工资和社会收入——现在都处于危机之中，无法应用于生命政治社会。

于是，我们需要新的价值理论。但这还是价值理论吗？在本书每一章结尾的讨论中，我们都追踪了劳动价值逾越经济和权力时所表现的图式。在第一章，我们坚持生命政治事件如何逾越了发展的连续性、时间性的重复以及历史的线性展开。在第二章，我们强调了生命政治理性和知识的生产逾越了在现代性中所构建的知识和权力的工具性规范。在第三章，我们讨论了爱作为构成性的社会驱动力如何逾越所有的宪定权力。在与这些讨论相关的间奏曲部分，我们坚持认为，爱因为其溢出性的力量也需要训练，从而防止自身的变质，也需要力量去对抗恶。最后，在第四章，关于大都市中进行共同性生产的诸众的逾越行为，我们开始赋予其具体的图式。现
317 在我们要呈现历史和本体论溢出的世界在主体性方面的相关性。

为了弄清逾越对生命政治的意义，我们需要确立这种**非计量**（non-measure）与计量价值的传统模式之间存在的差异。在生命政治语境下，价值溢出政治和经济控制。其计量方式无法从再生产整体劳动力所必需的时间量推导出来，也无法从随之而来的社会秩序中推导出来。生命政治价值

基于协作中的共同性，以价值增殖形式所表现出的需求来自诸主体，这些需求也不断改造这些主体：共同性的领域由主体性的生产所激活。斯宾诺莎写道："如果两个人同心合力，他们就会有更大的力量，因此，他们对自然的掌控力就会比一个人的时候要大得多：越多的人团结在一起，他们的力量也就越大。"[50]在当下的情境中，价值必然指代的是作为整体的生命活动，因此生产性劳动的不可计量性和溢出就是一个穿越社会整个生命政治结构的过程。[51]

越过门槛让我们得到生命政治逾越过程的第一个定义，这个过程溢出了现代政治经济学传统所构建的控制劳动力和价值生产的藩篱。用认识论术语来说，逾越是断裂和创新的语言行动，它不满于重新组合语言的延续性，而是一方面揭示意义积累起来但还没有得到表现的力量，另一方面又揭示符号的创新性表达。[52]用物理学术语或者所谓的身体生物物理学（biophysics）来说，逾越是生活模式的不断变形，以及在共同性之中对社会生命新形式不断强化的创新。在唯物主义哲学的历史中，身体的自然性创新总是以**偏斜**表现出来，这是影响原子落下的要素，让原子摆脱原本的单一轨道，从而决定事件。逾越应该理解为**装置**，一种欲望机制，不光认识到其自身的结构，同时也对这个结构进行试验，并介入试验过程中。最后，用伦理学的术语来说，当我们将其视为在爱中进行训练的经历时，这种逾越便失去了其明晰性——正如维特根斯坦在本章题跋中所说的——不再是生命政治过程的产物，而是其表演性机器。[53]

在哲学史中有一个延续的传统，虽然不断遭到压制，却将价值视为生命的表达，并将其阐释为创造的力量。自古希腊开始，意志逾越工具性知识的原则就遭遇到了强大的对手，即知识等级制，这是由教条哲学强加在生命之上的等级制。但是，哲学史中这个关于反抗和逃逸线的另类潮流也一直存在。例如，我们可以从圣奥古斯丁对自由意志的肯定中看出，这个自由意志将人带到改造存在自身的门槛边上。与那种将真理与工具理性相等同的智识主义（intellectualism）不同，圣奥古斯丁认为自由意志存在于万事万物中：是意志让思想去行动，思想不外乎是意志的力量。[54]正如恩斯特·布洛赫提醒我们的，我们也可以在伊本·西那（Ibn Sinā）（阿维森纳）和伊本·路西德（Ibn Rushd）（阿威罗伊）等"亚里士多德左派"那里看到，他们都坚持物质的创造性，并且发现了解释和发展生命力量的人类能力。[55]从邓斯·司各脱（Duns Scotus）到库萨的尼古拉斯，从斯宾诺莎到尼采和德勒兹，我们可以追踪出这些逾越和伦理述行（performativity）**装置**的发展。这个另类谱系，在将爱理解为强力意志的时候——即对共同

的主体性的本体论生产时——达到了顶峰。

但是，我们依然需要基于逾越并跨过门槛的新价值理论。首先，我们应该注意到，我们并不需要将价值视为不同于历史事件认知的某物的某种
319 理论。从马克思到尼采的最为强大的理论体系中，已然将价值视为由历史所决定的创新，也就是构成性行为。狄尔泰进行了巧妙总结：在这个社会—历史现实中，人所做的一切事情都是因为使用了意志；在意志中，目标成为主体，虽然它一般以动机的形式出现。[56]德塞都（Michel de Certeau）也展示了**装置**如何在福柯的历史研究中激发了生命事件的爆发，而这些事件奠定了未来，“就像笑声一样”[57]。但我们需要更进一步。正如维特根斯坦所说的，我们处于爆炸的阶段，这是一个独一的、伦理的、全新的以及不可化约的规定性。

所有这些都意味着价值理论可以而且应该视为一个**装置**，摆脱决定论，以创造性的术语重新定义生命的时间性和空间。逾越是一个创造性行为。新的价值理论应该基于经济、政治和社会创新的力量，而这些力量在今天已经成为诸众欲望的表达。当反抗成为创造性且无边无际的溢出时，当人类行动逾越并且决定权力的平衡中的断裂时，价值就被创造出来了。于是，当生命政治过程的构成性要素和生命权力结构之间的关系失去平衡时，价值就被创造出来了。当加诸发展的控制——资本的国家和集体机构就是用发展来确立自身合法性的——再也无法抵挡诸众、劳动力和社会奇异性的整体组合的反抗时，只有在那时，才会有价值。

这个假设引出了一系列的政治立场。首当其冲的是**劳动力对抗剥削**。决定资本主义统治非均衡的要素有不顺从、破坏、工业暴动、对基本收入的要求、对诸众的智识劳动的解放和组织等。资本主义权力可以通过静止或者动态的方式来追踪和管制这种非均衡。对压制和/或管制的不同技术的选择取决于反抗的强度。当诸众的逾越性力量获胜时，系统就进入危机状
320 态，镇压可能以资本主义组织最为发达、最为成熟的水平进行，或者就开始于权力结构中的改良过程。[58]

质疑的第二种口吻——这种质疑从反抗性主体的视角提出逾越行为的概念——让**奇异性对抗同一性**。我们早前提到，并且在第六章也会回到这个问题，即同一性如何代表了资本主义神秘化和压迫的根本工具。在此语境下，同一性的作用是在弱化或者破坏奇异性通过同一性辩证法在构建诸众和共同性的过程中所产生的进步。但是，奇异性永远也不能化约为同一性，正如诸众无法成为统一体一样。

第三，这个假设让**共同性对抗财产共和国**。当劳动和生命进行逾越时，

它们总是指向共同性的建构，后者是当下生产力的唯一标志。但是，财产共和国会压制、剥削并私有化共同性，从而根据私人所有制和自由主义的政治代议制原则对财产进行重新分配。这个计划会令奇异性窒息并且抵消共同性的力量。服务于资本主义剥削的资产阶级同一性政治和共和主义的超越性实际上是坏死政治（necropolitics）或死亡政治（thanatopolitics）。生命权力会时时刻刻对抗生命政治生产的逾越性行为。

那么，如何用经济术语来定义价值？除非我们将经济学纳入生命经济学，同时参考生命政治和生命—社会，以及生命—反抗、生命—革命，甚至生命—幸福，否则这个问题就毫无意义。资本主义摧毁了经济学，将其变成数学，而现在需要我们将其重新带回生命领域和**家政学**（oikonomia）的古典意义中去。经济价值决定于协作性行为（知识的、手工的、情感的或者交往的）在反抗并超越利用市场的金融规则对社会实行的资本主义调节时完成的溢出和逾越过程。如果价值的**计量**还有任何意义的话，它必须通过对共同性生产的民主操作而得到决定。作为共产主义者，重申这个古老格言也许不无用处：自由不仅是政治价值，而且首先是经济价值，或者进一步说，是生命政治价值。从这些政治考量出发，我们可以开始解释社会行动和共同劳动的逾越性运动。正如我们在第六章将要看到的，由生产的生命政治所昭示的当下的本体论需要用一个彻底民主的机构来补充。

我们提出了一条艰难的路径，但这条路径已有人涉足。当对工人反抗产业资本主义的发展进行研究时，马克思追踪了类似的训练过程："工人要学会把机器和机器的资本主义应用区别开来，从而学会把自己的攻击从物质生产资料本身转向物质生产资料的社会使用形式，是需要时间和经验的。"[59]当代生命政治生产的无产阶级主体也要学会从何处发动攻击，只有当诸众在共同性中得以立足并且认识到资本只是障碍之时，这种攻击才会变得更加容易。

注释

［1］对新自由主义和美国单边主义之间的关联，以及从皮诺切特到里根及之后的发展所进行的精彩描述，参见 David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005)；以及 Naomi Klein, *The Shock Doctrine* (New York: Metropolitan Books, 2007)。

［2］参见 Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. 260–303。

［3］Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, p. 159.

[4] 参见 David Landes, *The Wealth and Poverty of Nations* (New York: Norton, 1999); 以及 Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (London: Routledge, 1967)。

[5] Carlo Vercellone, "Sens et enjeux de la transition vers le capitalisme cognitif," paper presented at the conference "Transformations du travail et crise de l'économie politique" at the University of Paris 1, Panthéon-Sorbonne, 12 October 2004. 另见 Robert Boyer, *The Future of Economic Growth* (Cheltenham: E. Elgar, 2004)。

[6] 例见 Kenneth Arrow, "The Economic Implications of Learning by Doing," *Review of Economic Studies* 29, no. 3 (June 1962), 155–173。

[7] 从全球化视角对依附理论的分析，参见 Giuseppe Cocco and Antonio Negri, *Global* (Buenos Aires: Paidos, 2006)。

[8] Alexei Yurchak, *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation* (Durham: Duke University Press, 2006). 我们对苏联解体的分析发展了这个观点，参见 Hardt and Negri, *Empire*, pp. 276–279。

[9] 关于"社会资本"这个概念的各种用法，参见 David Halpern, *Social Capital* (Cambridge: Polity, 2005)。

[10] Nick Dyer-Witherford 生造了"共有主义"去描述基于共同性和共同财富的社会，参见 "Commonism," *Turbulence* 1 (June 2007), 81–87; 以及 *Cyber-Marx* (Urbana: University of Illinois Press, 1999)。

[11] Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude* (New York: Penguin, 2004), pp. 169–171. *The Indiana Journal of Global Legal Studies* 关于这些问题有很多优秀的资源。

[12] Hardt and Negri, *Empire*, pp. 304–324.

[13] Joseph Nye, "U. S. Power and Strategy after Iraq," *Foreign Affairs* 82, no. 4 (July-August 2003), pp. 60–73.

[14] 例见 William Robinson, *A Theory of Global Capitalism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004), pp. 33–84。

[15] Baruch Spinoza, *Political Treatise*, in *Complete Works*, trans. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002), chap. 8, para. 4, p. 725 (译文有改动)。(中译文参考了《政治论》，冯炳昆译，92~93 页，北京，商务印书馆，1999。——译者注)

[16] 在"认知"生产语境中，关于经济外部性的内在化问题，参见 Carlo Vercellone, ed., *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel*? (Paris: La Dispute, 2003); 关于略有保留的意见，参见 Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif* (Paris: Éditions Amsterdam, 2007)。

[17] 关于马歇尔的外部经济概念，参见 Renee Prendergast, "Marshallian External Economies," *Economic Journal* 103, no. 417 (March 1993), 454—458; 以及 Marco Bellandi, "Some Remarks on Marshallian External Economies and Industrial Tendencies,"

in *The Economics of Alfred Marshall*, ed. Richard Arena and Michel Quéré (New York: Palgrave Macmillan, 2003), pp. 240–253。

[18] J. E. Meade, "External Economies and Diseconomies in a Competitive Situation," *Economic Journal* 62, no. 245 (March 1952), 54–67.

[19] 参见 Andreas Papandreou, *Externality and Institutions* (Oxford: Clarendon Press, 1994), pp. 53–57。我们在本段对外部性的考察，借鉴了 Papandreou 对外部性历史的精彩分析。

[20] Yochai Benkler, "The Political Economy of the Commons," *Upgrade* 4, no. 3 (June 2003), 7.

[21] 例见 Lawrence Lessig, *Free Culture* (New York: Penguin, 2004)；以及 Kembrew McLeod, *Freedom of Expression: Resistance and Repression in the Age of Intellectual Property* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007)。

[22] 将工人斗争视为经济周期和危机的动力的研究，参见 Antonio Negri, "Marx on Cycle and Crisis," in *Revolution Retrieved*, trans. Ed Emery and John Merrington (London: Red Notes, 1988), pp. 43–90。

[23] 以其他不同方式强调生命政治生产的自主性和创造力的分析，参见 McKenzie Wark, *A Hacker Manifesto* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004)；以及 Richard Florida, *The Rise of the Creative Class* (New York: Basic Books, 2002)。

[24] 关于我们所重写的马克思关于剩余价值率的定义，参见 Karl Marx, *Capital*, vol. 1, trans. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), p. 326。

[25] 杰斐逊使用"骑虎难下"这个成语来解释为什么美国既不能维持也不能废除蓄奴制。参见 Jefferson to John Holmes, 22 April 1820, in *Writings*, ed. Merrill Peterson (New York: Library of America, 1984), pp. 1433–1435。

[26] 参见 Christian Marazzi, *Capital and Language*, trans. Gregory Conti (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008)。

[27] "文化大革命"的这种意识形态事件启发了德波和巴丢等人，参见 Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, trans. Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1994), p. 35；以及 Alain Badiou, *The Century*, trans. Alberto Toscano (Cambridge: Polity, 2007), pp. 58–67。

[28] Mario Tronti, *Operai e capitale*, 2nd ed. (Turin: Einaudi, 1971), p. 89.

[29] 我们跟随马克思，将这种情况称为资本对社会的实质吸纳。关于马克思实质吸纳的概念，参见 *Capital*, 1: 1019–1038。

[30] 在 20 世纪 70 年代对这种新情况的预见，参见 Antonio Negri, "Marx on Cycle and Crisis," in *Revolution Retrieved*, trans. Ed Emery and John Merrington (London: Red Notes, 1988), pp. 43–90。

[31] 关于产业中的时间规训及其在社会中的日益普遍化，参见 E. P. Thompson,

"Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism," *Past & Present*, no. 38 (1967), 56–97。关于德国社会学家就"工作边界的消失"的争论，参见 Karin Gottschall and Harald Wolf, "Introduction: Work Unbound," *Critical Sociology* 33 (2007), 11–18。感谢 Stephan Manning 让我们注意到这些文献。

[32] 对马克思《大纲》中"货币"部分的阐释，参见 Antonio Negri, *Marx beyond Marx*, trans. Harry Cleaver, Michael Ryan, 以及 MaurizioViano (New York: Autonomedia, 1991), pp. 21–40。

[33] 关于利润率的失效和经济危机，参见 Robert Brenner, *The Boom and the Bubble: The U. S. in the World Economy* (London: Verso, 2002)。

[34] 关于企业家的特质，参见 Joseph Schumpeter, *The Theory of Economic Development* (1911), trans. Redvers Opie (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934), pp. 128–156。关于企业家功能的失效，参见 Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper & Brothers, 1942), pp. 131–134。

[35] Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 8. (中文见《马克思恩格斯选集》，2 版，第 1 卷，277 页。——译者注)

[36] 例见 Henryk Grossmann, *The Law of Accumulation and Breakdown of Capitalist Systems: Being Also a Theory of Crises* (1929), trans. Jairus Banaji (London: Pluto Press, 1992)。

[37] 有些另类经济学家提出了后资本主义未来的一些设想，例见 J. K. Gibson-Graham, *A Postcapitalist Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006)；以及 Michael Albert, *Parecon: Life after Capitalism* (London: Verso, 2003)。

[38] Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005), p. 95.

[39] 关于政治代表制和民主之间冲突最为详细的讨论，参见 Hardt and Negri, *Multitude*, pp. 241–247。

[40] 参见 Achille Mbembe, "Necropolitics," *Public Culture* 15, no. 1 (2003), 11-40。关于全球边缘地区大都市灾难性的生存状况，参见 Mike Davis, *Planet of Slums* (London: Verso, 2006)。

[41] Christopher Newfield 强调了人文和社会科学领域内公共的高等教育在生命政治经济中的必要性。参见 *Unmaking the Public University* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008)。

[42] 关于基础设施中对共同智识、文化和交往的需求，参见 Yochai Benkler, *The Wealth of Networks* (New Haven: Yale University Press, 2006)。

[43] 很多经济学家已经详细论述过这种有保障的收入在主导国家中，例如美国和欧洲国家中，已经完全可行了，他们也提出了相当正式的提议，但是很明显，在世界边缘地区的人口比例要大很多，而这些人口的能力则因为贫穷而受到损害，

因此，这种体制就更有必要推广。巴西政府的“家庭津贴”（family stipend）实验让贫穷家庭分配到一定的钱，这就类似有保障的收入，这是一个重要的例子，因为它证明了这个计划在即便不是最富的国家内也是可行的。

［44］关于杰斐逊将分区民主制作为诸众自治的培训，参见 Michael Hardt, *Thomas Jefferson: The Declaration of Independence*（London: Verso, 2007）。关于当代对参与式民主的试验，参见 America Vera-Zavala, *Deltagande demokrati*（Stockholm: Agora, 2003）。

［45］Charles Dickens, *Hard Times*（Ware, Hertfordshire: Wordsworth Classics, 1995）, p. 4.

［46］关于商誉和无形资产，参见 Michel Aglietta, “Le capitalisme de demain”（Paris: Fondation Saint-Simon, 1998）；以及 Baruch Lev, *Intangibles: Management, Measurement, and Reporting*（Washington, D. C.: Brookings Institute, 2001）。

［47］Paul Sweezy, *The Theory of Capitalist Development*（New York: Oxford University Press, 1942）, p. 53.

［48］关于价值理论，参见 Isaak Rubin, *Essays on Marx's Theory of Value*, trans. Miloš Samardžija and Fredy Perlman（Detroit: Black and Red, 1972）; Ronald Meek, *Studies in the Labour Theory of Value*（London: Lawrence and Wishart, 1956）；以及 Claudio Napoleoni, *Smith, Ricardo, Marx*, trans. J. M. A. Gee（Oxford: Blackwell, 1975）。将价值规律化约为剩余价值规律，参见 Mario Tronti, *Operai e capitale*（Turin: Einaudi, 1966）；以及 Negri, *Marx beyond Marx*。关于危机理论，参见 Negri, “Marx on Cycle and Crisis”。

［49］参见 André Orléan, *Le pouvoir de la finance*（Paris: Odile Jacob, 1999）。

［50］Spinoza, *Political Treatise*, chap. 2, para. 13, p. 686（译文有所改动）。

［51］参见 Maurice Nussenbaum, “Juste valeur et actifs incorporels,” *Revue d'économiefinancière*, no. 71（August 2003）, 71–85。

［52］关于这种双重方法，参见 Giorgio Agamben, *Signatura rerum*（Milan: Bollati Boringhieri, 2008）。

［53］这里，我们想到的是德勒兹对斯宾诺莎《伦理学》的阐释。参见 Michael Hardt, *Gilles Deleuze*（Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993）；以及 Antonio Negri, “Kairos, Alma Venus, Multitudo,” in *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini（London: Continuum, 2003）。

［54］Augustine, *De civitate dei*, bk. 14, chap. 7, cited in Heinz Heimsoeth, *Les six grands thèmes de la métaphisique*（Paris: Vrin, 2003）, p. 223.

［55］Ernst Bloch, *Avicenna und die Aristotelische Linke*（Berlin: Rütten & Loening, 1952）.

［56］Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, vol. 1 of *Gesammelte*

Schriften (Leipzig: Teubner, 1914), p. 47.

[57] Michel de Certeau, "Le rire de Michel Foucault," *Revue de la Bibliothèque Nationale*, no. 14 (Winter 1984), 10–16.

[58] 关于将经济创新视为历史断裂的解释，尤其是熊彼特的论述，参见 Adelino Zanini, *Economic Philosophy: Economic Foundations and Political Categories*, trans. Cosma Orsi (Oxford: Peter Lang, 2008)。

[59] Marx, *Capital*, 1: 554–555。(中文见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，469页，北京，人民出版社，1972。——译者注)

第六章

革命

323 我们经常看到字面上的民主。但是我必须时刻强调，这个词的精髓依然在沉睡，依然没有被唤醒，虽然因为它的声音，人们的笔下和嘴上爆发出了强烈的回音和怒气。这是一个伟大的字眼，我认为，它的历史还有待书写，因为历史还有待创造。

——惠特曼：《民主图景》

(Walt Whitman, "Democratic Vistas")

6.1 革命的平行论

325 我不属于任何种族，除非有人强迫我。我不属于任何国家，除了那个我不得不寄居的国家。我没有任何传统。我是自由的。我拥有的只是未来。

——理查德·赖特：《异教西班牙》

(Richard Wright, *Pagan Spain*)

因为我是混血儿（mestizo），我没有国家，我的祖国抛弃了我……

（作为女同性恋，我没有种族，我自己的人民抛弃了我；但是我属于一切种族，因为我身上的酷儿就属于一切种族。）

——阿占杜拉：《边陲》

(Gloria Anzaldúa①, *Borderlands*)

---

① 墨西哥裔美国籍女性主义作家，诗人，学者和社会活动家。——译者注

我永远属于低等种族。

——兰波：《地狱一季》
（Arthur Rimbaud，“A Season in Hell”）

身份政治的困境

最近，身份政治产生了很多很坏的影响。一方面，右翼（以及一大波重要的左翼）的下意识反应就是维持并管治对身份视而不见的意识形态立场，任何谈及社会等级制、种族隔离，以及身份伤害的人都会被指认为罪魁祸首。奥巴马的当选只是强化了这样的观点：我们已然进入“后种族”时期。另一方面，很多激进左翼，且更为重要的是出于与我们同样的目的，批判身份政治制造了革命的障碍。他们会这样论述：对身份——阶级、种族、性别、性取向，有时甚至是宗教身份——的承认和肯定会暴露社会伤害，从而产生矫正这些社会问题的要求，并创造出造反和解放的武器，却无法实现社会转变尤其是个人改造，而这些正是革命所必需的。但是，所有的革命运动又都是基于身份的。这里我们就遭遇了一个两难困境：革命政治要从身份开始，但不能停在那里。问题不是如何区分身份政治和革命政治，而是相反，跟随身份政治内思想与实践的平行的革命潮流，这些潮流——或许是吊诡地——全部指向对身份的取消。也就是说，革命思想不应该逃避身份政治，而应该通过身份政治而运作，并从中学习。

身份在财产共和国内成为反抗斗争的首要工具，这是不可避免的，因为身份本身就是基于财产和主权的。在第一个层面，财产的统治是创造身份并维持等级制的手段。例如，财产与种族存在深刻的勾连，不仅因为在全球很多地方，私有产权的历史深深内嵌在奴隶财产的传统中，同时也因为无论有没有种族隔离的合法化政策的帮助，拥有和支配财产的权利都是种族化的。同理，在全世界，男性的财产特权就决定了女性的臣属地位，这由以下观念表现出来：从作为财产的妻子和妇女的交换，到继承法和性别化财产（gendered property）的更为微妙的形式。在第二个同时更为深刻的层面，身份**就是**财产。构成17、18世纪资产阶级意识形态起源的主权性个体和占有式个人主义在哲学意义上将身份视为财产。洛克写道：“每个人都拥有**财产**，这就是他自己的**人身**（person）。”[1]身份在物质层面上也充当财产的角色。例如，谢丽尔·哈里斯（Cheryl Harris）解释说，白人的白色就是财产，因为“法律赋予白色‘所有者’以其他形式财产所有者同样的特权”[2]。虽然不可转让，但就像绝大多数财产形式那样，身份是一种头衔和占有，通过它编织了排斥和等级制的权力之网。身份是财产共和国的武

器，但我们也可以让这个武器倒戈对准财产共和国。

在我们对各个身份领域革命计划的解读中，我们发现了三个共同任务。 *327*
首先，揭示作为财产的身份的暴力，从而在某种意义上，重新占有那个身份。例如，非裔美国人身份的“原始场景”（primal scene）可以视为海斯特姑妈（Aunt Hester）的尖叫：弗里德里克·道格拉斯（Frederick Douglass）在他的自传中记述了当他听到姑妈被主人鞭笞而发出的惨叫时，因恐惧而催生的奴隶身份认识和更为普遍意义上的黑色如何在他体内扎根。[3]认识到黑色的事实，正如杜波依斯和法农在他们的自传性论述中所说明的，不只是发现了差异，而且最主要的是发现了集体性的臣服和暴力。但是身份的暴力在很大程度上是隐而不见的，尤其是对那些臣服于这种暴力的人来说，这就让反抗更加艰难了。杜波依斯的那个著名论断——臣服者在主流社会的视野中被遮蔽了——就包含这一层意思。臣服者被神秘地隐藏起来，变成不可见的，甚至当他们在光天化日之下清扫房屋、照顾孩子、生产商品，或者维持统治者的生命的时候也如此。抵制这种臣服的首要任务——这也是当下身份政治最为普遍的形式——就要求我们去攻击这种不可见性，撕开面纱，从而揭示整个社会的等级制结构。

揭示身份暴力的斗争在当下变得更为紧迫，尤其是当主导性的话语在北美和欧洲宣称种族、性别和阶级等级已然被消灭的时候。是的，这种话语告诉我们，曾经有过令人不舒服的社会等级制，曾经有过奴隶制和黑人歧视法规，曾经有过女性在父权制之下的普遍臣服，还有过对土著人口的压迫和大屠杀，以及血汗工厂对工人的压迫，但是这一切都成为过去时了，社会必须对身份视而不见。黑人入驻白宫就是这种话语的最终确证。根据这个观念，女性主义、反种族主义的社会运动、工人斗争以及其他身份政治已然终结了，社会身份的区分只是因为那些继续谈论这个问题的人而存在。那些提倡社会不平等意识以及身份路线的人创造了阶级、性别和种族 *328*
等其他身份分化。结果就是，我们日益面对“无视肤色”的种族主义、“无视性别”的性别歧视、“无视阶级”的阶级压迫等悖论形式。[4]

例如，美国批判性的种族研究者以反讽的证据解释说，民权的法律范式的版本取得了胜利，因为在反种族主义的名义下，今天主导性的法律话语要求在法律思想和实践中必须采取“无视种族”的视角。他们论述说，法律上对种族的无视，只是隐藏了一直存在的种族等级制，让它们更加难于用法律工具来对抗。[5]拉丁美洲的自由主义寡头自从独立之时，就在动员类似的“无视种族”的意识形态，试图通过教育、通婚和移民（当不再采取肉体消灭的时候）的方式，将本土人口西班牙化，消灭“印第安人”，

从而将土著文明的残余送到博物馆，让游人参观。这种民族整合的话语当然并没有消除——甚至在绝大多数情况下都没有减少——种族臣属现象，而是让继续存在的殖民化更为隐蔽、更加难以对抗。[6]再举一例，市场意识形态是“无视阶级”的，因为它将个体视为自由和平等的商品所有者，在市场上出售商品：无产阶级有自己的劳动力，资本家则带着货币和财产。但是市场意识形态遮蔽了劳动过程本身所存在的等级制和统治、财产和贫穷的“经济”暴力、征服、帝国主义和排斥的“超经济暴力”，以及创造并维持社会分化的社会控制。我们相信，读者对这些论述以及其他身份领域的相关论述已非常熟悉，后者包括女性所遭受的性别暴力（这种暴力有时隐藏在婚姻和家庭之内）以及同性恋恐惧症和异性恋规范的暴力。

329 当然，身份的暴力和等级制不只是意识（或盲从和偏见）问题；而是像财产的其他形式那样，身份主要通过社会结构和制度来维持等级制。因此，在不同领域，身份政治的首要任务就是对抗这种盲点，将那些在身份层面所产生的社会臣服、隔离和排斥的机制揭露出来，后者是残暴而又真实的，但通常却难以发觉。在某种意义上，将身份的臣服作为财产问题揭示出来意味着重新占有身份。因此，我们必须将身份政治的首要任务置于这样的位子，也即将**对剥夺者的剥夺**置于传统的共产主义话语中。

但是，通常情况往往是，身份政治开始并且终结于第一个任务，有时还伴随着苍白的骄傲和肯定。温迪·布朗（Wendy Brown）宣称，当身份计划与伤害相结合，并创造出一种群体投资，以**怨恨**的态度来维持被伤害的地位时，意在揭示社会暴力和等级制的身份计划就搁浅了。我们可以说，人们将身份视为占有物，并且将其作为财产来保护。布朗坚持认为，这种身份政治最为缺乏的就是应该将对自由的向往明确为其基础。[7]事实上，最近女性主义理论和黑人研究的某些最为有趣的成果论述说要回归到自由的话语，因为这种话语曾经激活了女性主义和黑人激进主义。例如，弗雷德·莫顿（Fred Moten）不仅将黑色视为屈从和臣服的标志，也将其视为力量和能动性的地位。“黑色的述行性本质”就是对奴役的反抗，或者更普遍地说，是对自由的追求。[8]在某种程度上，莫顿在呼应杜波依斯和塞德里克·罗宾逊（Cedric Robinson），杜波依斯屡次指出，解放的力量是黑人的特殊礼物之一；而罗宾逊指出，自由和力量是整个黑人激进主义传统的核心。[9]琳达·则瑞丽（Linda Zerilli）也试图以同样的方式发掘出女性主义与自由实践的内在关联，从而回到第二波女性主义早期的某些强大潮流中。

330 在则瑞丽看来，一个以自由为中心的女性主义，与其说关注“知”（并且揭示女性在社会上臣服的方式），不如说是关注“行”——“改造、建造

世界，重新开始”[10]。再举一个例子，革命马克思主义的传统表明，无产阶级身份是反抗资本的武器和阶级斗争发动机，它不仅揭露了工人阶级所遭受的暴力和痛苦，也为工人的力量构建出了某种图式：他们有能力去反击资本，并从中获取自由。身份政治的第二个任务就是，从义愤出发，将臣属的身份用作武器去追求自由，从而反抗统治的结构，并实现**掌握国家权力**的角色。

身份政治的第二个任务——争取自由——努力避免沉迷于伤害和受伤话语的风险，不过我们并不保证这个过程会固着于某个身份并陷入停顿。当我们将现存主体的解放视为自由时，身份就不再是战争机器，而是成为了一种主权形式。作为财产的身份，无论多么具有反叛性，总是可以整合进财产共和国的统治结构内。

以这种方式将此过程终止的一个身份政治版本——在20世纪90年代尤其影响深远——将此过程确立为承认的筹划，这个筹划通常由黑格尔式辩证法所引导，体现在某些最为突出的代表——如查尔斯·泰勒（Charles Taylor）和霍耐特（Axel Honneth）——旨在表现现存的身份、确认他们的本真性，并最终构建一个所有身份表达都可以互相尊重和包容的多元主义框架的斗争中。但是这种方式以道德代替了政治，承认将对自由的追求化约为表达和宽容的筹划。这里，马克思对黑格尔辩证法的批判依然是有用的：它只肯定了现有的，并没有创造出新的要素。身份不再是手段，而是变成了目的。[11]

终止此过程的另外一个身份政治版本的主要特征便是民族主义，它可 *331*
以宽泛理解为确立身份主权的尝试。例如，美国的黑人民族主义——这种民族主义从反殖民主义斗争以及民族解放目标中获得灵感——很少从领土方面进行论述，却旨在确立种族身份的主权，后者就意味着分离和自决，控制共同体的经济，管理共同体等。这很容易让我们想到女性主义的某些流派和男女同性恋政治的民族主义，因为它们都为某种民族主义所规定，工人政治中也存在工人民族主义漫长而复杂的历史。在这些事例中，民族的隐喻指向的是共同体与作为整体的社会之相对分离，并暗示一个主权人民的建构。与多元文化主义对承认的斗争相比，所有这些民族主义都是对抗性结构，不断反抗臣服的结构。但是，这些民族主义结果却都强化了身份的固着性。每一种民族主义都是一个规训性结构，强化对身份规则的服从，管制共同体成员的行为，并让他们与其他共同体分离。我们将会看到，基于这些原因，某些黑人民族主义最革命的推行者，如马尔科姆·艾克斯（Malcolm X）和休·牛顿（Huey Newton），最终都远离了民族主义的立场。

让身份的前两个任务关系革命政治的关键就是揭露出暴力和臣服现象，并进行反抗，而且争取自由不只是回到身份并就此打住。为了增进革命性，身份政治必须找到继续前进的方式。

释放（emancipation）和**解放**（liberation）这两个术语的差别在这里非常关键：释放是追求身份的自由，是成为你**真正所是**的自由；解放则旨在追求自决和自我转变的自由，去决定你能**成为什么**的自由。固着于身份的
332 政治让主体性的生产陷于停滞；解放则要求介入并接管主体性的生产，使其继续前进。

革命是怪异的

还要有第三个政治任务，它支持前两个任务，让身份的造反性功能继续前进，并且让身份政治走向革命筹划：追求身份自我的消灭。身份的自我消灭是理解下面问题的关键：革命政治可以始于身份，但不能就此停止。这个悖论性过程可能听起来像是辩证否定，但正如我们将要看到的，这是一个严格的自我转变和转化的肯定性运动。另外，这是一个将女性主义、种族政治、阶级政治和其他身份政治的革命潮流与非革命版本区别开来的标准。

革命共产主义传统为我们理解这个悖论性命题提供了最为明确的例子。在这个传统看来，无产阶级是人类历史上第一个最为革命的阶级，因为它旨在作为阶级消灭自身。资产阶级却努力去保全自己，就像贵族和所有之前的统治阶级那样。特龙蒂写道："为了对抗资本，工人阶级必须反抗自身，因为他自身就是资本……工人反抗工作的斗争，反抗自身的斗争。"也就是说，身份政治旨在消灭自身的身份。[12]这个共产主义命题并不像看起来那样充满悖论，因为革命工人要摧毁的不是他们自己，而是将他们定义为工人的身份。换句话说，阶级斗争的首要目标不是杀死资本家，而是消灭维持特权和权力的社会结构和制度，并且消灭让无产阶级臣服的条件。我们在其他地方详加论述的"**拒绝工作**"口号就是这个计划的核心。对工
333 作的拒绝，以及最终对工人的消灭，并不意味着生产和创新的终结，而是创造出尚未出现过的超越资本的生产关系，这种生产关系允许并且激发我们创造力的扩张。[13]这个超越工人身份的运动包纳并且推进了前两个任务，揭示了暴力和等级制的结构和制度形式，正是这些结构和制度决定了工人的臣服和摆脱这种臣服、争取自由的斗争。当然，除了将工人身份作为武器来争取其自身的消灭外，这里没有去承认或肯定工人身份，以及将身份作为财产来占有的空间。消灭身份的筹划因此负担了**消灭财产和消灭国家**

的任务。为了使革命共产主义成为不仅是释放同时也是解放的任务——即不仅要有生产力的释放，同时也要让工人从工作中解放——就必须开启一个超越工人身份的自我转变过程。

这个构想让我们弄清了阶级政治的革命与非革命形式。革命政治不只追求工人境况在资本主义社会机构内的改善。通过获取更好的工作条件、高工资，强化社会服务，政府内有更好的代表以及其他改良措施，工人可以获得承认甚至是释放，但是他们还是将保持着工人的身份。革命的阶级政治必须摧毁工人臣服的结构和制度，从而消灭工人身份，开启主体性的生产以及社会和制度创新的过程。革命性阶级政治的目的不是让工人作为新的统治阶级去夺取政权，从而延续一个阶级取代另一个阶级进行统治的漫长历史。它也不能让一个阶级身份普遍化，从而让每个人都变成资产阶级或无产阶级，并最终创造出社会平等。这些非革命的计划都没有动摇工人的身份，而革命过程必须消灭工人身份。假如没有资本家和工人，社会会是什么样子，怎样来生产呢？这正是我们在第五章乃至全书在讨论共同财富的自主生产时所探索的问题。

请不要担心，这个对身份的革命性消灭不会损害身份政治的前两个任务，或者导致混乱和无所区别（indifferentiation）的社会深渊。我们很快会回到这些问题。首先，我们要将这种分析扩展至其他身份领域，并且指出，在每个领域中，革命性如何以同样的方式得到定义，那就是对身份的自我消灭。

革命的女性主义之所以与其他女性主义视角有所不同，就在于其消灭性别的目标。除了以下任务——证明女性不是天生的而是后天造就的，揭示家长制的暴力，反抗其社会机构，并要求女性的平等和解放——革命的女性主义也旨在消灭作为妇女的身份。温迪·布朗解释说："革命女性主义承诺，我们可以成为新的男性和女性，可以接管生产性别的条件从而进行不同的生产，不仅要消除法律和其他制度中所蕴含的性别偏见，而且要证明人类可以摆脱已有历史中的性别范畴的生产。"[14] 盖尔·鲁宾（Gayle Rubin）早先提出这个观点，即"消灭生产出性别的社会制度"[15]。也许，我们应该将当代"以自由为中心"的女性主义潮流，如我们前面所提到的则瑞丽的作品，放在革命女性主义概念的线索中进行理解，只要该潮流将对自由的追求理解为解放而非释放，理解为消灭身份和改造性别关系，而非维持和肯定性别身份。多娜·哈拉维将这个革命性命题称为"对没有性别的怪异世界的乌托邦梦想"[16]。革命计划要超越释放的改良主义远景——一个不仅没有性别差异，而且也没有性别等级的世界——同时也努力消灭

335 身份本身。事实上，还将会有差异，但这是奇异性的繁衍，而非我们所认识的性别。因此，革命的女性主义在拉伯雷的意义上是怪异的，洋溢着创造性和发明的力量。

从这个视角来看，酷儿政治可能是身份政治最为革命的形式，这已表现在诸多重要作家的作品中，如迈克尔·华纳（Michael Warner），朱迪斯·巴特勒以及爱娃·塞奇威克（Eve Sedgwick），这些作品将身份政治与对身份的批判结合起来。也就是说，酷儿政治揭示了异性恋、恐同症以及其他性别等级所包含的暴力和臣服，从而提出对抗后者的筹划，但同时又在穆诺茨（José Muxoz）所谓的“去身份化”（disidentification）过程中，消灭（或者起码质疑或动摇）作为“同性恋”的身份，以及女性、男性和其他性别身份。杰各斯（Annamaire Jagose）说：“酷儿……是一个身份范畴，但这个范畴并不想强化甚至稳定自己……酷儿与其说是身份，不如说是对身份的**批判**。”[17]这里，我们应该注意，在其他诸多作者眼里以及在大众话语中，“酷儿”不再是对身份的批判，而是成为一个新的身份范畴，通常指涉的是 LGBT（即女同性恋、男同性恋、双性恋和变性者）。正如我们在其他身份领域所注意到的革命性与非革命性潮流在概念（和政治）上的区别，酷儿理论和酷儿政治也存在两种趋势：一个是肯定酷儿身份；另一个则将酷儿视为反—身份（anti-identity），从而破坏并消灭所有的性别身份，并开启一系列的生成过程。[18]

黑人激进主义，尤其是在北美、加勒比地区、英国以及其他流散（diasporic）地，也有着奠基于革命命题的强大传统，这种传统与身份领域有着类似之处，以消灭黑人的黑色身份为目的，去支援反对白人至上主义的造反运动。法农在早期作品中曾写道：“我的主张是，人的解放必须要求从自身的肤色中解放出来。”[19]这种从自身的解放就是对身份的自我消除，这
336 不仅意味着种族等级制的消灭，同时也意味着我们所知道的种族的消灭，用法农的话说，它也意味着新人性的创造。我们之前所引弗雷德·莫顿等人的说法——对自由的追求是黑人激进主义传统的核心——也揭示了这样的革命命题，即我们应该把自由理解为解放，而非释放，因此要超越种族身份去改造人性。就这方面来说，马尔科姆·艾克斯和休·牛顿质疑并且最终偏离他们最初提倡的黑人民族主义，这一事实对我们来说就颇具意味，因为他们注意到了民族主义对身份的肯定与革命计划之间的冲突。尤其是牛顿，他不断从民族主义转向国际主义的革命框架，并最终走向“国际共同体主义”（intercommunalism），从而构建起了解放的政治框架，这个框架意味着种族身份及其臣服结构的消灭。[20]我们最终将这个革命观念也理解

为吉尔罗伊（Paul Gilroy）如下理论尝试的基础：将黑人政治话语引向种族的消灭。在吉尔罗伊看来，虽然当下的种族身份看起来变得日益固化且坚不可摧，成为某种普遍被承认的对象，但是他提出："不仅要从白人至上主义那里解放出来（不管这个任务是如何紧迫），也要从一切种族化及种族学思想，从种族化地看、种族化地想以及关于思想的种族化思维中解放出来。"[21]当然，如果我们接受吉尔罗伊命题的话，那么种族不仅是作为思考的对象，同时更为重要的，是作为社会结构，作为等级制、种族隔离和统治的制度而需被消灭。再次强调，对身份的取消意味着财产和主权的消灭。只有不仅摧毁作为臣服身份的黑色，同时也摧毁一切作为肤色的黑色和白色以及其他种族身份的象征，才有可能创造出新的人性。[22]

这些从身份政治涌现出的平行革命的命题受到了两个关键性批判，这些批判强调革命计划的核心方面。第一种批判宣称，取消身份的命题会削弱身份政治揭露并反抗社会压迫的能力，也就是说，我们的第三个任务与前两个任务相矛盾，它取消了前两个任务的分析和政治工具。从这个角度看，取消身份的努力只会帮助那些最主要的反动策略去遮蔽身份及其背后的等级制。例如，很多女性主义学者都批判巴特勒的作品（尤其是《性别麻烦》和《至关重要的身体》）让女性的范畴变得缺乏稳定性。没有性别身份作为基础，就不再可能去强调和分析性别等级制，并进行斗争。[23]吉尔罗伊反对种族意识的论述，其目的是消灭种族身份，但这个论述也遭到了批判：没有种族思维，就不可能揭示种族主义的暴力；没有黑人身份，就不可能有造反的主体去与白人至上主义作斗争。[24]这些批判强调了以上三个任务是不可分离的。没有前两个任务，第三个任务——取消身份——就是幼稚的，可能会让我们更加难以应对现有的等级制。但没有第三个任务，前两个任务依然陷于身份结构中，无法开启解放的进程。另外，尽管我们为了明确起见，将三者以一二三的顺序列举出来，但是这些任务必须同时完成，不能将革命时刻推向不确定的未来。

对身份领域中各种革命命题的第二个批判以差异的名义提出，它警告我们，对身份的取消可能会导致差异的消失，这会让我们处于一个无差别的社会领域中。例如，有些人担心，酷儿和女性主义的超越性别的乌托邦世界会充满雌雄同体的存在，没有了差异和欲望。要知道，身份的取消——这里我们谈的是性别身份——并不意味着差异本身的消除，因此也不会造成千人一面的后果，这一点很重要。恰恰相反，它会开启差异的释放和繁衍，这是不会导致社会等级制的差异。例如，塞奇威克就观察到——其实是抱怨说——我们性欲望的所有差异都可以划分为两个范畴，

即同性恋和异性恋，这是由我们的欲望对象的性别所决定的。如果我们仔细观察的话，我们会看到，性欲望的世界充满着数不清的差异，这些差异比前面两种欲望要重要得多。[25]一旦取消同性恋和异性恋的范畴，以及男性和女性身份，性别差异的诸众就会涌现出来，正如德勒兹和瓜塔里所说，不是两种性别或零性别，而是 *N* 种性别。[26]吉尔罗伊也使用类似的流散概念来指认一个差异得到繁衍的取消种族的社会。他解释说，流散的境况和视角，并不意味着对不变的起源及其纯洁的、固定的身份的缅怀，而是恰恰相反，这些揭示了杂交和运动所能产生的丰富性和社会创造力。因此，吉尔罗伊预言了一个为“宴会交际”（**convivality**）所规定的社会，在这个社会中，社会差异和谐共处、自由交往。在他看来，这种情况正在英国大都市的多元社会生活中涌现。[27]革命计划必须超越多元文化主义对种族身份的承认，从而在衍生的差异中创造出我们不再认为与种族相关的宴会交际。

在考察了关于身份的三个首要政治任务之后，我们需要重新考察这个概念，事实上，对我们的考察过程来说，比身份概念更为合适的概念是**奇异性**——从邓斯·司各脱和斯宾诺莎到尼采再到德勒兹，这个概念在欧洲有着漫长的历史（见第五章最后的“论人 2”关于欧洲思想另外一条路线的论述）。就身份来说，奇异性的概念主要由三个特征所规定，所有这些特征都与杂多性有着内在关联。首先，每一种奇异性都指向外在于自身的杂多性，并且为后者所规定。奇异性无法单独存在或者单独得到理解，其自身的存在和定义都源自其与其他奇异性的关系，正是这些奇异性构成社会。其次，每一种奇异性都指向自身之内的杂多性。贯穿每一种奇异性的无数分化并不会破坏（而只会构成）其自身的定义。最后，奇异性总是处于生成变化之中——这是一种暂时的杂多性。第三个特征主要来自前两者，因为与构成社会杂多性的其他奇异性的关系，以及每一种奇异性内部杂多性的内在组成，都处于不断的流动变化之中。[28]

将我们的视角从身份转向奇异性，这尤其澄清了进程中的革命时刻。虽然就身份来说，这个进程只能以自我消灭的否定和吊诡形式存在，但就奇异性来说，这却是一个转变的时刻。在我们的语境中，很明显，革命过程之所以会导致差异的衍生，是因为奇异性的本质就是要成为不同的东西。奇异性的概念及其杂多性和转变由此可以消灭一切辩证法的幻觉，后者经常会戕害身份的话语。奇异性昭示了共同性是杂多性的场域，因此摧毁了财产的逻辑。身份之于财产，正如奇异性之于共同性。因此，身份和奇异性的差别就呼应了我们之前对释放和解放的区分：身份可以被释放，但只

有奇异性才能解放自身。

我们应该记住，这个消灭身份的革命过程是怪异的、暴力的，甚至会产生创伤。不要试图拯救自己——事实上，你**自己**必须被牺牲！但这并不意味着解放会将我们抛入无差异的大海中，再没有认同的对象，而是说现有的身份不再是救命稻草了。很多人宁愿就此打住，回到原初身份，而不愿意跳入未知的世界之中，在没有种族、性别或其他身份结构的环境中生活。取消身份同时也要求摧毁我们之前所说的共同性的腐化机构，如家庭、企业和民族。这就需要对统治权力不断进行暴力斗争，同时，因为这些机构也部分地构成了我们自身，所以暴力斗争就会比流血还要痛苦。革命就不能心软。革命需要怪物。只有失去你所是，才能发现你将是。 *340*

革命组合

在列出身份政治——或者说奇异性政治——的三个首要任务之后，我们需要分析诸奇异性之间的关系。种族、阶级、性别和性斗争会在何种程度上相互支撑或冲突？到目前为止，我们通过突出不同身份领域之间所共有的任务，强调了臣服形式和造反与解放过程的平行特征。现在，我们需要关注处理这些问题过程中的冲突与手段。

身份政治，就其概念来说，存在某种平行论——种族臣服的结构与性别臣服、阶级臣服等共享某些要素——这就使得在不同的分析和政治传统中有了转译（translation）的可能。这些转译对学者和活动家来说是非常有利的，却并不意味着彼此间毫无差别——对种族、阶级、性别和性的等级制得以产生作用的分析方式，以及进行对抗的策略是截然不同的——但是转译的确依赖共同性。

共同性的这个基础并不否认身份是分化且充满冲突的。**交叉性**（intersectionality）的概念突出了两种主要的分化。首先，杂多的身份相互交叉，这就是说，暴力和等级制的结构在确定的主体那里会产生重合，如黑人女同性恋或者艾玛拉农民。这就意味着，每一种身份都被从内部进行分化：种族等级制分化性别和阶级，性别等级制分化种族和阶级，如此等等。（这种内部的杂多性如我们所说，让奇异性较之于身份成为更合适的概念。）其次，不同身份的政治目标不一定会彼此相同，反而通常可能会分化、分裂，甚至相互冲突。不过，揭露并且反抗种族暴力并不一定会对反抗性别臣服的斗争有所帮助；就历史来看，恰恰相反，反种族主义斗争以及工人斗争 *341*
通常会忽略甚至加剧性别臣服。也就是说，交叉分析会让我们注意到如下事实，那就是，尽管身份所遭受的暴力和臣服的交叉形式在某些方面是平

行的，但是面对这些问题的政治筹划却可能——在某些人看来绝对会——相互冲突。不过，在我们的分析语境下，虽然追求对身份的承认、肯定甚至释放的斗争可能会相互冲突，但奇异性的解放运动却有能力进行相互接合，进而处于平行的发展之中。另外，交叉分析证明，这种接合和平行论并非自发，而是需要争取的。[29]

当我们根据斯宾诺莎所提供的模式来思考平行论的时候，它也可以成为掌握和发展交叉性教育的工具。斯宾诺莎所谓的平行论由下面的命题所规定：观念的秩序和关联与事物的秩序和关联一样。[30]斯宾诺莎坚持认为，两种属性即思维和广延是相对自主的——心灵不能让身体去行动，身体也不能让心灵去思考，但是思维和广延领域内的发展却处于同样的秩序和关联，因为它们都参与并且表达了共同的本质。于是，从属性的角度来考察身份领域也强调了每一种身份的相对自主性。正如心灵无法导致身体去行动，阶级斗争也不必然会推动或抑制性别压迫，种族斗争也并不必然会对抗恐同症和异性恋规范，如此等等。但无论是造反或解放，奇异性在每一个领域的转变可能（在我们看来是必须）以同样的秩序和关联前进。与斯宾诺莎的模型不同的是，这里的平行论并非给定的，而是必须通过政治的方式来争取的。必须通过一个转译过程来揭示和理解这些潜在的呼应关系，这个过程既承认每个领域语言的独立性，同时也支持各个领域的交流互动。它也需要接合的政治过程来面对这些冲突，并且将它们勾连起来。结果就是政治行动的蜂房，四周聚满了造反和转变的事件。我们将在下文考察这个蜂房的智能以及内在组织。

很明显，引入这种平行论意味着并没有某一个领域或社会组织优先于其他领域或组织。当齐泽克看到身份政治所提倡的文化多元主义成为主导性教条时，他提出了反对意见：阶级斗争与种族或性别斗争有着根本性的差异（前者优先于后者）。“就阶级问题来说，种族—性别—阶级序列弄混了政治空间的不同逻辑：反种族主义和反性别主义的斗争主要由获得他者承认的目标所引导，而阶级斗争则旨在推翻甚至消灭他者——尽管这并不意味直接的身体性消灭，并且，阶级斗争旨在消灭他者的社会政治角色和功能。”[31]我们同意齐泽克的批判，因为这个批判指出了身份斗争有可能将身份视为一种财产，从而偏离解放进程。但是，当齐泽克认为阶级斗争与反种族主义和反性别主义斗争存在根本区别的时候，他就错了。我们看过很多陷于身份之中的阶级政治形式，它们肯定工人身份并且赞美工作。更为重要的却是，齐泽克没有认识到性别和种族政治的革命形式：正如革命性阶级斗争的目标不是消灭资产阶级而是他们的“社会政治角色与功能”

（我们补充说，还有工人的社会政治角色和功能），革命性的女性主义和反种族主义政治不仅要对抗性别主义和种族主义者，或者甚至是家长制和白人至上主义，更要推翻性别和种族身份的基础。当齐泽克将革命的阶级斗争与种族和性别斗争的非革命版本进行比照的时候，他的类比便无法成立了。在它们的非革命版本中——如工人的工资要求、防范性暴力的法律保护以及臣属群体的社会权利运动——各种各样的斗争虽然都极为重要，但的确是彼此分化，并且通常相互冲突的。但是，在它们的革命版本中，消 343
灭身份、财产和主权的行动打开了杂多性的领域，因此三者是相互平行的。

采取斯宾诺莎的平行论视角有助于我们避免在谈及种族、阶级、性别和性等（这个“等”尤其令人尴尬）范畴时可能频繁遭遇的尴尬。斯宾诺莎坚持认为万物存在无限的属性，由此本质可以通过平行的方式得到表达，但是人类只能认识到其中两种：思维和广延，心灵和身体。也许我们可以用同样的方式说，尽管我们在社会中能够指认出有限的数字，但是斗争和解放的道路却是无限的。多元性甚至不确定的数字并不是问题。重要的是，我们如何来阐述它们，将它们以平行的方式置于共同的计划中。

今天，奇异性的平行论表明，对革命最为重要的一个挑战就是，我们无法继续在一个单独的领域内进行或者思考革命行动。没有平行的发展，任何革命斗争都可能搁浅、停滞不前。忽视甚至加剧性别等级制的种族革命行动将不可避免地受到阻碍，正如没有与自己平行的种族领域保持步调的阶级政治那样。杂多性和平行论为当下的革命政治设立了评估标准：解放的平行道路要么因为彼此呼应而共同前进，要么彼此隔离而裹足不前。也就是说，革命过程像是两条腿走路，需要步调协调有序。也许一只脚能跳几步，但很快就会跌倒，除非有很多脚。革命只能像蜈蚣——其实也就是作为诸众——那样前进。只有在由平行论和杂多性所构成的生命政治斗争领域，为了共同性的革命斗争才有成功的可能。

我们希望通过以上论述说明奇异性革命斗争的平行协调是有其可能的， 344
但绝不是直接性的或者自发性的。在接下来的部分，我们必须发展出奇异性之间相遇和接合的逻辑，也就是，治理革命的民主组织和决策的逻辑。要进行平行的革命斗争，必须了解如何在起义事件中进行交叉，并且在制度性形式中延续革命进程，从而确保不会让这个进程窒息在官僚制程序中，而是让其在构成性的相遇中成为可复制的，让转变过程成为可持续的，并创造出长久延续下去的政治体。

在继续论述之前，我们应该注意到，虽然今天的学者们普遍将革命等同于现代性，并且无论是难过还是庆幸，他们都宣称，在当下时代，革命

已死，但是他们的论述和我们的论述截然不同。正如我们在第二章所论述的，既然现代性总是双重性的，也由等级制、殖民统治和财产所规定，那么现代革命最终来说是不可能的。甚至反抗现代规训和管制的反现代斗争也无法实现解放的过程，从而超越反抗，创造出新的世界。在现代性和反现代性斗争中出现的革命梦想和计划——它们是如此之多！——最终都指向现代性的彼岸。只有我们正在见证的另类现代性——扎根于奇异性中共同性和诸众的互动之中——才是真正的革命领域。以最为图式化的方式来说，规定了现代性的身份—财产—主权将由另类现代性所取代，而后者由奇异性—共同性—革命所规定。最终，革命成为了当下的秩序。

6.2 起义的交叉

345

就他们自身来说，他们只是人而已。甚至成双成对的时候，他们也只是人而已。而一旦集合到一起，他们就成为某种危险而又新奇且不断成长的巨大东西的组成要素，成为它的心、它的肌肉、它的思想。一旦集合到一起，他们就成了改变的工具。

——克丽·休姆：《骨人》
(Keri Hulme, *The Bone People*)

反动的交叉：危机和热月 (Thermidor)①

对革命运动来说，平行斗争本身还远远不够。反对现存秩序的起义要求那些平行的潮流相互交叉，不仅要打破等级制的社会结构，也要改造斗争中的奇异性并让它们的力量得到强化。我们很快就会分析这些起义事件在过去所采取的形式，以及它们今天所具有的潜能，尤其是民主决策在革命过程中的潜能。但是，交叉并不必然就是革命的。我们已经看到，“交叉分析”如何探索在确定的社会主体身上交叉从属所采取的不同形式——我们都为种族、性别和阶级位置等所规定——从而为身份政治提供了机会和制约条件。在这一部分，我们会分析交叉作为管制机制去维持现有的政治秩序，约束并控制造反和解放运动的某些方式。

---

① 1794 年7 月28 日，罗伯斯庇尔、圣茹斯特等22 人被送上断头台，在他们被砍头那一刻，观看的群众因表示喜悦而鼓掌长达 15 分钟。热月政变一般被视为“反动派的反扑”。——译者注

现代政治主导的管控模式通过身份的**中介**而得以运作，很明显，这种模式在北大西洋世界主要是基于康德哲学的某些要素。（我们在本书的不同地方强调过，先验中介由一种明确的形而上学支撑，在这种形而上学中，精神形式和本体结构先验地对经验的内容进行组织。）正如经典形而上学一般认为，实体和因果或者模态与关系的范畴——这些都被视为“类”的概念——足以定义本体论过程，而先验哲学中的中介范畴——一般将其视为生产性的——将先验的图式主义视为机器一样的存在。在康德的思想和康德主义中，先验图式主义在知识和权力的构建中取得了越来越多的自主性。因此，身份在先验的形式统一中既被斡旋促成也被肯定。[32]

现代政治思想用**表征**来阐释这些认识论和本体论的图式。在卢梭和黑格尔等思想家那里有一个传统的观念：表征能够将所有社会、文化以及经济的特殊性编织进国家的普遍性中。但是，施米特却正确地认识到表征（代表）的反民主本质：代表性的特征恰恰在“民主”中引入了反民主的要素。[33]我们认为，应该将现代共和国中典型的代表制机制理解为一种双重运作，一个分离性的综合，既将被代表者与政治权力相结合，同时也让二者保持距离。代表制先验领域中的身份的中介也导致了一个类似的双重结果。一方面，具体的身份被转化为抽象的代表，政治中介的结构可以从中（图式性地）生产出一个形式的统一体。（人民的概念就是这样一个形式统一体。）另一方面，代表的逻辑要求身份保持静止和分离：我们被迫不断去表现我们的身份，并且会因为任何偏离而受到惩罚。例如，伊丽莎白·波维内利（Elizabeth Povinelli）就注意到，澳大利亚规定，如果土著居民想要保持他们的权利和公共资源，就必须忠实于他们的传统身份，保持其记忆和文化——事实上，也就是保持不变，或者说遵守一种表征。[34]这就是理念主义的独裁。权利与身份之间的关联就是表征性图式的武器，用来将所有身份都束缚在承认的逻辑中，并管制奇异性的生成。政治中介表面上的悖论因此就在两个独立的层面得到了解决：身份只有在社会层面上忠实表现它们的分离和不变的特征时，才能实现先验层面上的抽象统一。

但是，现代政治代议制及其中介机制很久之前就处于危机之中。20 世纪诸多的政治科学学者，如韦伯、米歇尔斯（Robert Michels）、莫斯卡（Gaetano Mosca）和帕累托（Vilfredo Pareto）等就指出代表制如何因为政党政治而导致官僚制，因而，代表制具有社会普遍性的论断就完全成为一句虚话，政治统治完全掌握在精英手中。[35]很多作家都在全球语境下对代表制的危机作了类似的分析，于是就有了“民主赤字”（democratic deficit）这个术语，表现为中介机制和代表机构的大幅度匮乏，而现有的机制和结

构却非常低效。[36]这些对代表制危机的分析通常都属于“对自由主义的内部批判”，也就是旨在修复和保存自由主义的批判。

权力体系应对代表制危机的首要方案就是以治理的形式建立新的社会中介机制。正如我们在第四章所见，治理并不依赖任何先验图式主义，并且也不通过固定结构而运作。事实上，这是治理的偶然形式，通过托依布纳（Gunther Teubner）所描述的“没有国家的宪政化”[37]的法律过程来对偶然性进行治理。治理并不为身份的表征去保存图式——这种身份表征正是（无论是文化多元主义还是普世主义形式的）宽容的共和政体的核
348 心——而是试图创造出没有代表的社会秩序；治理并不试图解决危机，而是对危机进行管理。正如我们在第五章结尾的“论人2”中所表明的，治理所缺乏的是身份和代表所要求的**计量**机制。正如资本无法再通过基于价值计量的规训政体去统治生产过程，而是必须依赖抽象和灵活的金融管制装置一样，代表式中介没有了身份的计量，也无法管理社会，只能依赖抽象和灵活的治理管制。这些机制的抽象性和灵活性突出了秩序结构的偶然性，以及秩序与混乱之间的微弱区别。在这个意义上，治理就是管理例外状态的系统。没有中介的代表性机制，对身份的治理以及对社会等级制的管理就在两个极端徘徊：强制的“无视身份的”视角，就好像等级制并不存在一样；以及当这些等级制成为社会生活不可否定的要素时所产生的“身份恐慌”。

当然，治理的目的是维持统治阶级的力量，并支持资本的利益，但是它从没有成功解决并终结危机。事实上，协调和斗争的过程，在治理的领域内不断重启。在某些方面，治理与工会斗争存在某些类似之处，事实上，有些作者提议用协商和劳动法的模式对抗当下的治理形式。[38]以往的劳工领导说“协商永无止境”时，他们虽然依然承认斗争的重要性，但从没有质疑资本的终极霸权。我们不应该低估这一事实：治理是（主权）权力和（社会）反权力之间的冲突和斗争的公共场所。

相比之下，考虑到治理的抽象和灵活机制，不难看出，为何新保守主义和当下其他右翼意识形态不想保存任何先验图式主义，而是通过将计量
349 理论奠定于自然法坚实的基础之上，去解决代表性危机的问题。当然，从伯克到黑格尔，再到列奥·施特劳斯和奥克肖特的保守主义，总是存在某种相对主义色彩，因为它总是诉诸习俗和传统，但这其实只是为不变的计量方式的本体论基础提供了背景。新保守主义策略与治理相对立，反对其偶然性和流动性，强调价值和身份的固定性，有时甚至还会与资本主义管控的新形式产生冲突，只要后者容忍或者鼓励经济和社会价值的流动。新保

守主义者想要一个新的热月，试图在财产和社会等级方面确立彻底的价值标准，从而复辟旧制度，或者至少让社会现实完全符合他们对想象的过去的表征。因此，新保守主义者实际上支持的是神权政治，虽然他们表达的是世俗信念：他们的神是中央银行和最高法院，因为只有它们才会确保价值的稳定性。

民主的决策？

民主决策让身份的平行斗争转变为起义性的交叉，将奇异性组合成为诸众的革命事件。这种定义虽然没错，却幼稚得让人难堪。这种概念抽象从来无法真正说明民主决策的建构背后所隐藏的激情之复杂性和丰富性。其中某些激情可能汇集到革命的方向去——如诸众的理性和愉悦与恐惧和悲伤相对抗，反对专制的义愤，对压迫的反抗以及不服从和反抗——但是解放运动也总是会因为受压迫者内部的冲突和误解而遭到破坏。我们之前提到的在平行的路径中起到转译作用的过程会让每一条路径都有所发展，但通常最后也会变成误解的不和谐音符。在革命运动中，分歧是很常见的。民主决策的任务不仅要规划解放之路，也要为解决诸众内部的（通常是庸俗无聊的）冲突提供框架。我们需要考察如何规划决策，这样才能不断前进，去制造诸众并推进革命的进程。

当我们谈及塑造诸众的交叉时，我们所想到的是与传统观念中的**联盟或联合**完全不同的东西。诸众在共同性内因为奇异性的相遇而形成。当然，联盟和联合运动都是组织起来反对共同的敌人，但这些运动通常也认识到不同社会群体之间平行的臣属与斗争关系：例如，产业工人和农民，女性与非裔美国人，或者工会与教堂。[39]但是，联盟和联合不可能超越固定的身份去追求解放。在起义交叉中所形成的接合过程并不只是简单地将身份连接在一起，而是在解放的过程中转变奇异性，这种解放也在奇异性中确立共同性。这种阐述是一种本体论的过程，可以在形成诸众的过程中改变社会存在。朗西埃写道，政治是共同性行动的领域，是一个永远充满竞争的领域。[40]诸众的形成必须达到一个**分享点**（partage），分开并共享共同性。我们应该强调，制造诸众以及起义的事件，并非如萨特（Jean-Paul Sartre）所说，只是一个融合或统一的过程，而是开启奇异性的繁衍，这些奇异性由共同性之中长久的相互作用所构成。[41]民主决策必须决定和维持这个接合和构成的过程。

这里应该搞清楚，我们所主张的革命概念与20世纪共产主义革命运动

所主张的和实践的存在着很大的不同。传统的主流观念将起义和革命理解为新的身份的创造：一个先锋主体，与社会的其他部分相分离，并对后者
351 进行领导。例如，列宁将社会斗争中社会群体的接合置于政党的霸权之下，这就形成了某种反权力，在某些方面也反映出其所要面对的中央权力的身份。托洛茨基在回顾俄国革命的进程时也提出了类似警告，反对群众自发性的幼稚观念。他认为，群众起义需要革命领导的“密谋”，革命领导需要负责计划和决策。列宁和托洛茨基的概念对19世纪晚期和20世纪早期的俄国来说，可能是现实且实用的，与那个时期其他社会主义运动的立场相比，也是更为有效的。但是对我们今天的世界来说，这种主体性和革命决策的理论就完全不合时宜了。事实上，我们今天距离构建能够指导革命的政治图式的任务还甚远，但是，一旦到来，这种图式与传统会有根本性的差别。现在需要的是一个组织过程，来确立革命的决策，同时从内部推翻统治力量，而不是凌驾在诸众的运动之上。[42]

尽管如此，共产主义传统提供了有效的方法，通过对劳动和生产转化的分析来考察新的潜能。在第三章，我们考察了与资本有机构成（也就是可变资本和不变资本的关系）相关的资本技术构成（其实是劳动力的技术构成）的变化。现在我们需要探索，在与其政治构成的关系中，无产阶级的技术构成到底是什么。这个术语可能听起来有些含糊，但其基本的前提是清楚的：人们的工作以及他们磨炼出的技术（技术构成）增强了他们在政治行动领域的能力（政治构成）。正如我们在本书通篇所强调的，如果
352 无产阶级的技术构成改变了，以至于生命政治生产的特征在生产领域中占据主导地位，那么新的政治构成就有其可能，这与生命政治生产所需要的具体能力相呼应。技术构成的改变并不能自发地创造出斗争和革命的新政治图式——这需要组织和政治行动——但是它表明我们可以利用新的可能性。我们认为，当下生命政治生产的性质和特征让民主决策所需要的政治构成过程具备了可能。

我们应该注意，指出技术和政治构成之间的关系，也就将先锋组织的问题历史化了，将其置于新的视角之下。这可以通过粗略的时段划分来得到澄清。在20世纪初期，当工业生产的特征主要是专业（professional）工人的等级排序时，布尔什维克政党、德国的委员会（Räte）① 以及各种各样的委员会运动都用政治图式来阐释那种技术构成：先锋党对应工厂中专业工人的先锋队。在20世纪中叶，当工业生产主要由相对去技术化的大众

① 德语中的 Räte 指的是像苏维埃那样带有自治色彩的委员会。——译者注

工人（mass workers）来负责时，大众政党——意大利共产党有时扮演这个角色——则试图创造一种新的政治图式以适应这个新情况，仅仅将工会视为政党的“传动带”，并且实践策略，而这些策略在阻碍工业生产和要求提高工资与社会福利这两个选项间游移。以这种方式坚持技术和政治构成之间的关系，的确可以维持（或者至少解释）这些政治组织，因为它认识到了如何让这些组织扎根于当下的形势中，从而努力从政治方面阐释生产中的组织以及工人的能力。但果真如此的话，就会把他们制约在过去。今天，当劳动的技术构成发生如此深远改变的时候，任何提倡先锋队政治构成的提议，在最好情况下，都已是犯了时代误置的错误。[43]

当下正在出现的生命政治生产的霸权也带来了新的民主能力。我们在第三章和第五章所强调的三个相互交叉的运动在这里也非常关键。首先，虽然在产业生产的霸权时期，资本家一般为工人提供组织生产所需要的协作资料和策略，但是在生命政治生产中，劳动越来越具备自主负责协作的能力。其次，生命政治劳动也日益脱离资本主义控制，而具有自主性，只要后者插手介入，就会阻碍生产，降低生产力。再次，与资本主义控制所强加的自上而下的等级制协作形式不同，生命政治劳动会创造出扁平的网络形式。生命政治劳动的三个特征——协作、自主以及网络组织——为民主的政治组织提供了坚实的基础。记住列宁所说的，民众既然在工作中需要老板，那么在政治中也需要老板：现在的民众没有服从，没有监督，没有“监工和会计”，是不行的。[44]今天，生命政治生产显示了人性经历了多大的变化。民众在工作中不再需要老板。他们需要扩张与他人在交往和协作时所结成的网络；老板日益成为工作的障碍。对劳动的技术构成的关注为我们创造了民主能力的视角，这种能力是人们在日常生活中亲自实践的。当然，劳动的民主能力并不能直接导致民主的政治组织的创造，但是却提供了坚实的基础，来供我们想象和创造。

353

我们应该注意到当下民主组织形式呈现出的与先锋队组织相关的重要策略性进步。就历史来看，先锋队承担着**撼动**（destabilizing）资本主义体系，从而启动革命的任务。20 世纪 70 年代的西欧共产主义和自主主义（autonomist）运动——这些运动既反对斯大林主义也反对国家的共产主义议会政党——重新规划并扩展了原本的命题：破坏资本主义的战术必须得到以下要素的补充，那就是要有一个能够深刻**摧毁**（destructuring）资本主义社会的战略，使其等级制和统治结构彻底解体。[45]生命政治劳动所启示的民主组织的形式为革命行动的定义增添了另外一种要素：除了破坏的战术和摧毁的战略之外，增添了构建新力量的计划。通过这种新力量，诸众

354

便能够管理共同性。因此，革命的目标旨在创生社会生命的新形式。这就意味着政治决策的新形式。在生命政治领域，决断所需要的知识和意志都内嵌在历史存在中，因此决策总是述行性的，并且会导致主体真正的人类学转变，其中包括让-吕克·南希所说的，决策前提的本体论转变。[46]

我们将经济和政治相提并论的做法，可能会让有些读者感到不安，甚至可能会令其怀疑我们有经济主义的取向，就好像我们真的认为经济力量决定社会生活的所有领域。不！当我们坚持认为，考察工作过程中所表现出的资质、才能和技术是理解日常生活中诸众普遍能力的一种方式时，这只是其中的一个方面——却是非常重要的一个方面！正如我们之前所说，阿伦特否定经济对政治生活的相关性，因为在她看来，劳动能力（任务的机械重复、服从命令等）与政治生活毫无关系，因为后者要求自主、交往、协作和创造力。但是，生命政治劳动却日益具备政治能力，因此，在经济领域所出现的能力，在政治领域也让民主组织的发展具备了可能性，事实上，这也证明了两个领域之间日益增强的关联。在这方面，我们的论述可以置于革命主张的漫长历史中，这种主张结合了经济与政治的要求。我们在第一章提及，17 世纪的英国诸众用自由去反对财产。苏维埃革命呐喊的口号是“和平、土地和面包”。而我们的口号得结合经济与政治的考量，如“贫穷和爱”或者（如果有人认为这个口号太感性，也可以叫）“力量与共同性”，意即穷人的解放，以及社会协作力量的制度性发展。在任何情况下，认识到政治和经济的交叉，不仅对描述当下的社会生活是根本性的，而且对构建民主决策的机制和实践也是根本性的。

起义和制度

若要为革命开辟道路，起义就必须可持续，并且凝聚成一个制度性过程。这种起义的制度性概念不能与政变相混同，因为后者只是用类似的同质化制度取代已有的国家制度。但是如我们所说，诸众对掌管国家机器毫无兴趣，甚至不想将其用于其他目的，或者这么说，诸众掌管国家机器的目的只是为了打破它们。诸众不是将国家视为自由的领域，而是将其视为统治的窝点，因为国家不仅确保了资本主义剥削，维护私有财产的统治，而且也维持和调节一切身份等级制。对反抗屈从地位的行动来说，对国家制度的政治干预无疑是有用和必要的，但是解放的目标只能是对以上要素的消灭。在有些人看来，这可能意味着起义与制度相对立，但事实上，正如我们所说，起义需要制度——只是不同的制度。

在社会理论的历史中有一个由来已久的分歧，其主流将**社会契约**视为

制度的基础，而另外一条少数派路线则认为制度的基础是**社会冲突**。虽然主流试图将冲突排除出社会，从而确立社会的统一——对契约的服从就意味着放弃了造反和冲突的权利——但少数派路线却认为，冲突内在于社会，是社会的基础。当杰斐逊宣称，诸众每隔一段时间（至少一代人时间，在他看来也就是每 20 年）要向政府造反，并且制定新宪法的时候，他就为少数派路线贡献了自己的思想。[47] 另外两个少数派路线思想家马基雅维利和斯宾诺莎都认为，冲突之所以是制度的基础，不只因为它是对权威和压迫的造反和反抗，而且更为重要的，是因为诸众内部断裂和变化的冲突之路。[48] 这些少数派路线的作者坚持认为，只有当社会机构的发展向冲突保持开放，并由后者构成时，才有可能是民主的。

当我们以主流观点来看待制度时，起义看起来就会为困难所阻碍。一方面，没有能够发展出制度性、连续性的反抗和造反，很快就为主导秩序所掩埋和吸纳，就好像扔进水中的石头，水花很快就消失不见了。另一方面，进入制度的主导形式——这种形式基于身份——通过代表而运作，且要求统一和一致，也会慢慢弥合由造反所撕开的社会断裂。造反的领袖进入政府，然后我们多少次会听过这样的话："你们必须现在就回家，放下武器。我们会代表你们。"但是，根据少数派路线，基于冲突的制度过程可以强化起义，而不会否定其所造成的断裂和力量。在关于暴动的讨论中，我们看到，只有当反抗发明并且强化一系列新的集体习惯和实践，亦即新的生命形式时，它才能真正变得强大长久。例如，让·热奈在巴勒斯坦难民营、约旦的敢死队以及美国的黑豹党中游历时，被这些群体的"风格"所征服，在他看来，所谓的风格就是那些人对新生命形式的发明，他们共同的实践和行为，以及真实的姿态和感情。[49] 如果我们拥有历史学家的才能和工具去考察当代反抗如何在另类的制度形式中得到强化，这些考察就会大有裨益——例如，纽约 1969 年石墙事件（Stonewall Rebellion）① 的断裂力量如何通过一系列男女同性恋组织的形成而得到延续；南非反对种族隔离的斗争如 1976 年的索韦托起义如何成为制度性进程的一部分；20 世纪 70 年代发生在马尔盖拉港、倍耐力和菲亚特工厂内的意大利工人造反，如何通过建构工人委员会和其他政治机构而得到深化和发展；1994 年发生在墨西哥的萨帕塔起义如何通过创建自治委员会、议事会或基层社区机构以

① 1969 年 6 月 28 日凌晨发生在纽约市格林尼治村石墙酒吧的一连串自发性暴力示威冲突。警察的检查直接导致了冲突的发生。石墙暴动通常被认定是美国历史上同性恋者首次反抗政府主导之迫害性别弱势群体的实例，亦被认为是美国及全球同性恋权利运动发轫的关键事件。——译者注

及好政府的治理（juntas）而得到发展。关键在于，在每个事例中发现，制度性进程究竟怎样（以及在何种程度上）非但没有否定造反所创造出的社会断裂，反而是扩张并发展了它。

现在，我们手边有好几个要素来为制度提供新的定义。制度建基于冲突，因为制度既扩展了反抗统治权力时所产生的社会断裂，同时自身内部也可能存在不一致的现象。制度也强化集体习惯、实践与能力，这些意味着新的生命形式。最后，制度是开放性的，因为它们不断得到构成它们的奇异性的塑造。这种制度的概念与我们之前所说的“爱的训练”有着强烈的对应关系，因为前者并没有化约奇异性的杂多性，而是创造了管理它们相遇的语境：为了避免消极的相遇，我们弱化了它们的力量，并且延长和重复那些愉悦的相遇，这就会让愉悦的相遇大大增多。如此理解的制度是起义和革命过程中的一个必要组成部分。

我们可以基于控制论网络中生产活动的共同经验而得到关于制度的类似定义。当然，我们应该注意到，早期关于网络政治作用的写作中所蕴含的激情通常会存在如下的神话：网络可以得到控制，例如，网络的透明性总是好的，控制论的蜂群总是智能的。[50] 网络技术的试验的确导致了新的决策过程的发展，在这个过程中出现了杂多性和互动。虽然旧的社会主义精英曾经梦想过“决策机器”，网络技术人员和使用人员的经验也描绘出**制度性决策**的图式，这是由诸多微观政治途径构成的。“成为媒介”（become the media）就是传播学制度性建构的一个路线，其中对网络中言论表达的集体控制成为政治武器。这里我们发现了一个由冲突和多元性所定义的制度概念，这个制度由集体习惯和实践所构成，并且有可能得到各种奇异性的改造。[51]

对我们就制度所下定义的两种反对意见立马就出现了，这两个意见让我们的定义与社会学家和政治理论家的标准立场截然区分开来。我们可以想象到社会学的反对意见，即我们的概念并没有充分说明那些与制度进行互动的个体性与身份。根据正统的社会学概念，个体进入制度，然后拥有身份。也就是说，制度悄无声息地强迫个体去遵守既定的行为模式，为他们提供生活的程式，例如，对爱的欲求就意味着婚姻，对自由的欲求就意味着消费。但是，这些被制造出来的行为模式在社会中绝不是整齐划一的，而是通过强迫人们去服从种族、性别和阶级属性——就好像这些属性是自然的、必然的——然后确立身份结构。相比之下，我们的制度概念并非从个体开始，以身份终结，或者通过服从而起作用。奇异性——反抗统治权力，同时也经常相互冲突——进入制度性进程。正如我们所说，根据定义，

奇异性总是杂多的，且一直处于自我改造的进程之中。这个制度性进程让奇异性可以在彼此的互动和行为中取得恒定性，并以这种方式创造出生命形式，但是这些模式不会固着于身份。也许，根本的区别就与能动性的场所有关：根据正统社会学概念，制度形塑个体和身份；而在我们看来，奇异性形塑制度，而后者处于流变之中。

我们猜想，来自政治理论家和法律理论家的反对意见主要是我们关于 359
制度的概念无法形成主权的基础。这个视角认为，在经济和社会世界的个体生命，正如在自然状态下那样，主要面对的是风险、危险和稀缺性。只有当个体进入制度，并且至少将一部分权力和权利让渡给主权权力时，他们才能得到保护。当法律理论家强调，制度中的法定权利和义务的关系必须固定不变，才能确立并维持社会秩序时，他们也持有类似的看法。制度必须成为宪定权的基础，也就是说，成为主权的宪定秩序。相比之下，根据我们的定义，制度构成了制宪权而非宪定权。制度性规范和责任在日常的互动中得以确立，但是也处于不断的进化过程中。构成诸众的奇异性并没有让渡他们的权利或权力，因此他们禁止主权权力的形成。而在他们的相遇之中，每一个奇异性都变得更加强大。因此这个制度性进程为诸众提供了避免两个重大危险的保护机制（但这并非是完全有保证的）：就外部来说，是统治权力的压迫；就内部来说，是诸众内部奇异性之间的毁灭性冲突。

在改造社会存在结构的制度性进程中让起义得到强化，这是革命的有利状态。当康德宣称，法国大革命不应该理解为革命，而应理解为“基于自然法的宪法的演化”时，他非常接近我们的定义。他尤其强调该过程的公共和普遍意义。“这个事件既非由重大事件，也非由人类所犯的罪恶所构成……亦非由古代卓著的政治结构所构成，这些结构就像变戏法一样消失了，取而代之的就像是地底下冒出来的其他结构。不，绝非如此。这只是旁观者的思维模式，在伟大革命的游戏中**以公共的形式**揭示出自己，并且 360
对参与者的一方而非另一方，展示出普遍但无功利的同情。”[52] 一旦革命成为制度性进程，成为一种政府形式，革命就是起义，康德将其称为公共的，我们称之为共同的。

康德继续解释，革命对社会存在的改变在历史中构成了一种创造，并且指向未来。“由于其普遍性，这种思考方式在很大程度上一次性地展示了人类的特征；由于其无功利性，人性的道德特征至少在其禀性中不仅可以让人们相信进步，而且本身就是进步，因为其能力是堪用于当下的。”[53] 作为新的统治形式的革命，无论康德对进步的信念是多么的大，事实上都被

挤压在过去与未来之间，只有很小的改造空间。革命必须不断去对抗已经确立的宪定权和过去所积累的社会问题。想想革命者所亵渎的法国和加泰罗尼亚教堂中的哥特式建筑，他们破坏了圣人和国王的塑像。是的，对于破坏珍贵文化遗产的行为，我们愤怒不已，但是我们必须理解，他们是要从肉体上摧毁纠缠他们的权力象征。而通常的情况是，即便当革命者认为他们的行动足以将我们带入未来时，过去还是会纠缠不已。例如，托克维尔描述了过去如何不时地暗中潜入革命的未来之中，但这并非如反动派所说，是历史的规律和革命的命运，而只是一种可能的结果。我们可以坚持康德对进步的信仰，但这有两个前提：第一，进步不是自然规律，而是基于革命斗争；第二，进步在制度形式中得到强化。革命创造的新统治形式遏制了过去，开创了未来。

6.3 治理革命

361 革命律法的目标就是为了维持革命，并加速或调节其进程。

——孔多塞：《论革命一词的意义》
(Condorcet, *On the Meaning of the Word Revolutionary*)

过渡问题

很多革命思想甚至都没有讨论过过渡问题，只是关注开端，而忽略后面的戏剧内容。打败统治权力，摧毁旧制度，砸碎国家机器——甚至推翻资本统治、父权制和白人至上主义——这些还不够。但是，如果我们认为诸众已然形成，并且不仅肃清了等级制和现有社会的腐败，还能够管理共同性的杂多性，让他们自由平等地相互协作，简言之，民主社会已然达成，那么，这些也许真的就足够了。果真如此的话，也许摧毁权力结构的起义事件就足够了，压迫枷锁下的完美人类社会就会自动繁荣地生长出来。但是，当下的人性还远算不上完美。我们都身陷当下权力形式的身份、等级制和腐化之中，并且也是同谋的一员。正如我们前面所说，革命不只是释放，也是解放；不只是毁灭事件，也是漫长持久的改造过程，并最终创造
362 出新的人性。这就是过渡问题：如何将起义事件扩展为解放和改造的过程。

孔多塞指出——阿伦特大约在两百年之后做出回应——“‘革命’一词意指的只是那些将自由作为自身最终目标的革命。”[54]我们要接着说，革命必须将民主作为自身的目标，因此革命改造的方向和内容必须由诸众民

主能力的增强与否来计量。就本性来说，人们并不能自发地彼此进行自由协作，并共同治理共同性。例如，杜波依斯在研究美国内战之后重建的诺言、背叛和失败后就敏锐地认识到，释放黑奴还不够。除了美国政府的陷阱和托辞以及被剥夺的南方奴隶主，除了北方的冒险资本家所创造的肤色和阶级等级制，杜波依斯还看到，在奴隶制被废除之后，美国人口的大多数，无论是白人还是黑人，都处于贫穷和无知之中，缺乏民主的能力，释放黑奴只是一个开始。[55]

在现代革命思想的编年史中，列宁提供了理解革命过渡的经典论述。正如我们之前所提到的，列宁认识到，当前的人性还无法胜任民主。在他们的习惯、日常行为、精神世界，以及日常生活的各种微小行为中，人们依然受制于等级制、身份和隔离，也就是共同性的腐化形式。没有主人、领导和代表，他们还无法进行民主自治。列宁因此提出由两个否定所构成的辩证性过渡。首先，专政时期必须否定民主，从而领导社会并改造人口。一旦新的人性创造出来，并能够自治，那么专政就会被否定，新的民主就会达成。[56]列宁对这个问题进行了清晰的论述，但是他的辩证解决方案在今天已经被普遍且正确地否决了，不仅因为“过渡的”专政会牢牢掌握权力，去反对民主中的辩证性否定，且更为重要的是，专政的社会结构绝不会主持制造诸众所必需的民主训练。恰恰相反！专政只能导致奴性。只有通过民主行为才能真正理解民主。

我们必须为过渡问题提供一种肯定的、非辩证的解决方式，以民主的方式走向民主。我们前面的分析已然提出了关于民主转变的某些要素。我们解释说，起义事件必须在转变的制度性进程中得到强化，而这种转变就发展了诸众进行民主决策的能力。制造诸众就是旨在实现民主的民主组织筹划。我们关于过渡的概念并非依赖辩证法去开启这个进程，并最终达到相反的结果，而是描述了一个非症候式的方法，其结果就是，即便运动永远没有终点，过渡和目标、手段和目的之间的距离是如此微小，以至于也可以忽略不计。我们不应该把这个进程混同于过去的改良主义幻象，后者相信渐变，并将革命延宕至无限的未来。不！与当代社会及其统治权力的断裂必须是彻底的：起义必须在过渡时得到清理，同样，过渡也必须不断得到起义力量的更新。也就是说，在计量当下社会的状态时，关键不是计较杯子是半满还是半空，而是要打破杯子！

但正如我们所说，过渡的进程并非自发的。如何来治理这种过渡？用什么或者由谁来描绘出指导过渡的**政治对角线**？毕竟，政治路线并非总是笔直且一目了然的，而是会沿着神秘曲线曲折前进。这些问题会将我们拖

回到先锋党、领导和代表的困境中去。在历史的进程中，革命运动的领导权和革命进程不断落到领袖人物或领导组织手中——政党、军人集团、委
364 员会、理事会等——由他们（在不同程度上）代表大众。我们曾多少次听说过，因为需要领导而在革命斗争中让一个（在生产过程中具备更多知识、更高意识或地位的）社会群体凌驾于其他团体之上，从而打破了我们之前所说的平行论。产业工人要领导农民，白人工人要领导黑人工人，男性工人领导女性工人，如此等等。通常领导的确立都伴随着如下主张：与社会、经济、私人或者文化因素相关的“政治自主性”[57]。

看来我们的论述将我们引向了一个僵局。一方面，过渡并非自发的，必须根据政治对角线原则进行引导。另一方面，放任某种社会身份或先锋队群体抑或领导掌管这个过程，势必会破坏这个过渡本身要行使的民主功能。在无效率和混乱不堪与等级制和权威的极端中间，仿佛没有革命过程的容身之处。

走出僵局的方式就是将**政治对角线**带回到**生命政治图表**（biopolitical diagram）里去，也就是说，调查人们在日常生活中，特别是在生命政治生产过程中已然行使的民主能力。用我们前面探讨的术语来说，也就是探索生产性诸众的技术构成，从而发现他们潜在的政治构成。这里我们看到，第三章和第五章的经济分析得到了政治上的结果。如前所见，在生命政治语境下，观念、图像、符码、语言、知识、情感等的生产是通过水平的交往和协作网络，因而呈现走向自主的共同性生产的趋势，也就是说，这是生命形式的生产和再生产。但这并不意味着革命已然开始，过渡问题得到
365 了解决，原因在于：首先，生命政治生产的自主性只是部分性的，因为它依然处于资本控制的指导和约束下；其次，这些经济方面的能力并不能直接以政治能力表现出来。但是，这的确意味着，在生命政治图表的共同结构中潜存着诸众自主对过渡进行政治诊断的能力。经由政治行动和组织实现这种潜能，意味着通过交叉的起义事件，将平行的革命斗争推进到管理共同性的制度性进程中。

葛兰西关于“消极革命”的定义及其限制有助于我们理解政治对角线和生命政治图表之间的关系，以及如何去面对过渡的困局。正如其他核心概念一样，葛兰西在不同语境下使用“消极革命”这个概念，使其具备极为广泛的含义。其中首要的使用方式是用法国资产阶级的积极革命过程来比照19世纪意大利资产阶级社会的消极转变。葛兰西解释说，消极革命是没有革命的革命，也就是说，虽然有政治和制度结构的改变，但没有出现关键的主体性生产的过程。真正的主角是“事实”，而非社会行动者。其

次，葛兰西也使用“消极革命”来指认20世纪20年代和30年代美国工厂制度的发展，也就是资本主义经济生产结构的变化。“美国主义”和“福特主义”意指的就是马克思所谓的资本对劳动的关系，由“形式吸纳”向“实质吸纳”的转化，这意味着真正的资本主义社会的建成。资本的结构性转变之所以是消极的，是因为其进化的周期很长，且没有得到一个强大主体的驱动。在将“消极革命”作为历史分析的描述工具，并且考察了资本主义社会的上层建筑和结构性转变后，葛兰西似乎又将其用作走向斗争之路的工具。我们如何能够在一个完全被资本吸纳的社会中制造革命？葛兰西所能看到的唯一答案就是一个相对“消极的”革命，那就是通过市民社会制度而开始的漫长征途。[58] 366

葛兰西各种各样的政治提议构成了对列宁主义的列宁主义批判。他批判列宁，因为他强调“阵地战”而非“运动战”，也就是说，反对用起义对抗统治权力，他呼吁用文化和政治领域内的一系列斗争去从资产阶级那里夺取霸权。[59]但葛兰西的批判依然是列宁主义的。对于19世纪的意大利资产阶级或者20世纪的无产阶级来说，消极革命并非优于积极革命，而是当首选的道路行不通，没有积极的主体来领导革命进程时的一种迫不得已的选择而已。葛兰西政治中所有的核心理念——包括阵地战、霸权和消极革命——都旨在非革命时期发明革命行动，但是在未来的某个时间点，当这种政治成为可能时，就会指向积极的革命空间。

因此，在很多方面，葛兰西是生命政治图表的先知。他认识到，产业工人先锋队无法成为积极的无产阶级革命主体，至少就其对于农民的“领导权”来说，他质疑了工人先锋队的可行性。葛兰西也认识到，在福特制下，当社会被吸纳入资本时会导致无产阶级技术构成的改变。他最终似乎也直觉到，在生命政治图表下，资本主义生产最终会越过工厂的高墙，充斥整个社会领域，从而打破结构和上层建筑的分界，让文化和生产关系与经济价值和生产直接处于同一领域。他甚至认识到，新的技术构成意味着新的主体性的生产：“在美国，理性化决定着对新类型的人的需求，让这种人适应新的工作类型和生产过程。”[60]但葛兰西没有预见到——他怎么能够预见到——伴随着生命政治图表的发展，新政治对角线的可能性出现了。诸众的制造及其在革命制度中民主决策能力的组成和强化正意味着主体性的生产，而在葛兰西看来，这种主体性的生产对积极革命（而非消极革命）来说是必需的。在生命政治领域，对列宁主义的葛兰西式回归让我们可以将其思想中看似彼此分离的要素结合起来。我们面对的不是选择——起义还是制度性斗争，消极革命还是积极革命。事实上，革命必须既是起 367

义也是制度，既是结构转变，也是上层建筑的转变。这是诸众“生成—君主”之路。

革命暴力

在讨论过程中，还有一个难以逃避的问题：“革命是否一定是暴力的？”是的，但并不一定是我们所想的那样。革命并不一定要流血牺牲，但它的确要求武力的使用。因此，与其问是否一定需要暴力，不如问需要哪种暴力。根据我们对起义和制度之间关联的分析，这个问题需要在两个不同领域内进行考察：反对统治权力的斗争以及诸众的制造。[61]

在第一个领域内，需要武力来取得自由，因为统治力量会使用武力。身处埃及的犹太奴隶很愿意跟随摩西兵不血刃地离开，但是法老不会答应；一般来看，一旦统治者的权力受到威胁，他们就会以暴力作为回应。只有通过反对统治权力的防御性斗争和内战——分裂社会中两个群体之间的漫长战争——才有可能获得解放，但是战争并不一定意味着流血牺牲。葛兰西用我们之前所论述的对“运动战”（典型的武装起义，如在圣彼得堡攻占冬宫或对古巴圣地亚哥的蒙卡达兵营发动进攻）和“阵地战”（一般是在文化和政治领域内漫长的、非武装的斗争）的区分来辨析不同情况下所需要的武力和武器类型。葛兰西原则上并不反对武装斗争，我们也是如此。关键是，武装并不总是最好的武器。反对统治权力的最好武器——枪支、和平的街道游行、出走、媒体动员、罢工、逾越性别规范、沉默、反讽等——要视情况而定。

我们知道，“视情况而定”这个答案并不很有说服力。但是，我们能做的就是为各个情况下何为最好武器提供标准。首先且最为明确的标准就是，哪种武器和策略最为有效，且最有可能赢得斗争？记住，拥有最强火力的人并不一定能够取胜。事实上，在我们看来，当下“没有武装的诸众”相比武装部队要更加有效，出走比面对面的斗争要更为强大。在这个语境下，出走通常采取破坏、从合作中退出、反文化实践和普遍的不服从等形式，这些实践是有效的，因为生命权力总是“臣服于”（subject）其所统治的主体性。当他们从这个领域撤离，他们就创造出了生命权力无法容忍的真空。世纪之交出现的另类全球化运动，在很大程度上是通过在控制的连续性中创造出断裂，并用新的文化表达和生命形式来填补真空等形式起作用的。事实上，这些运动留下了一个武库，其中包含不服从的策略、新的民主语言和伦理实践（维护和平、保护环境等），这些最终可以为新

的造反所用。

第二个标准更为重要：哪种武器、何种暴力形式对诸众自身来说最为有利？发动战争总是需要主体性的生产，通常来说，那些对敌人最具杀伤效果的武器就是那些对斗争发起者有着最为恶毒影响的东西。当杰斐逊在1793年慷慨激昂地为法国大革命做辩护时，他似乎忘记了第二个标准。他 *369*
在给威廉姆·肖特（William Short）① 的信中这样写道：全世界的自由有赖于反抗，那么少的流血如何能够达成这一目标？我自己也因为献身于这一事业的很多烈士而深感伤痛，但与其见到这一事业的失败，我宁愿半个世界了无人烟。即便到时国家只剩下一男一女（Adam and Eve），只要他们拥有自由，那也好过现在。[62] 当然，我们并不同意杰斐逊在这里所表达出的对大量流血牺牲的认同——很明显，他在这段话里也是故作惊人之语——但是他似乎也忽视了这一点，即之所以需要革命行动，目的是促进共同性的生产以及诸众的制造过程。（我们并不喜欢“不自由毋宁死”这个口号，但是我们更不喜欢“自由和死亡”。）除了大量的流血牺牲之外，还剩下一个问题，杰斐逊所说的“一男一女”是什么意思？如果他满足于赤裸生命的概念，让人性回归到某种想象中原初的、自然的或基础的状态，那么我们将坚决反对他的思想。但是，从与我们更为接近的视角来看，杰斐逊想要用“一男一女”去象征新的人性的开始，这种新人性来自革命进程。无论如何，在革命斗争中评估武器和暴力的形式时，首先要考虑其对诸众和建立制度过程的影响，然后才是对抗敌人的有效性。

这就将我们直接引向了第二个革命要求使用武力的场域：制造诸众的领域，参与并解决冲突，引导构成诸众的奇异性走向更为有益的关系，同时克服革命在这个过程中进行转变的障碍。制度的力量在这一部分就承担了这个角色。圣茹斯特（Louis de Saint-Just）和杰斐逊一样，也在1793年奋笔疾书，坚持制度的革命性功能：“恐怖可以让我们消除君主制和贵族制，但什么才能让我们远离腐化呢？……是制度。”[63] 我们已然质疑了圣茹斯特这句话的前半部分，质疑了在对抗当下统治权力及其社会等级制时，武装斗争的有效性和可取性——更不要说恐怖了；但是让我们更感兴趣的， *370*
是他这段话的后半部分，对用制度力量反对腐化所作出的肯定。圣茹斯特也许认识到，腐化是因为偏离了革命领导所确立的路线，而制度是一种生产服从的方式，但即便如此，我们也要喊出同样的口号——用制度反对腐化——虽然我们所指涉的意义是不同的。

---

① 曾任杰斐逊的私人秘书，也是杰斐逊的义子。——译者注

在本书的很多地方，我们从两个方面分析了共同性的腐化：因为强加的社会等级制（例如通过私有化）而导致的对共同性的破坏；以及在那些削弱诸众力量，阻碍其主体性的生产并且加剧其内在冲突的制度内滋长共同性的消极形式。于是，革命行动就意味着摧毁我们先前所谓的滋长共同性的腐化形式的制度，如家庭、企业和国家。反对这些制度的斗争在各条阵线进行，很多甚至都还不为我们所知，但是我们可以肯定，这些斗争即便没有流血，也会是暴力的、丑陋的、痛苦的，会以各种各样的未知方式考验我们。想想那些轻微威胁到家庭之腐化形式的人，当他们质疑生育权、性行为、亲属结构、劳动性别分工或家长制权威时所受到的严厉惩罚。没有漫长艰苦的斗争，不可能轻易战胜这些腐化共同性的制度。但圣茹斯特澄清说，斗争不仅需要摧毁腐化的制度，也需要建立新的制度。正如我们所说，我们需要新的制度来对抗腐化，但不是靠社会统一化，服从社会规范的方式，而是要促进共同性积极形式的生产，让进入共同性的渠道保持平等开放，支持构成诸众的个体性之间愉悦的相遇——同时扫除一切障碍。这或许是对我们之前论述的更为具体、更为实际的重述，那就是：爱的训练也需要武装起来，去对抗恶。

革命者所面对的最为恐怖的暴力，也许是我们在身份政治的革命潮流中所发现的怪异的自我转变。消灭身份，将过去的你抛诸身后，并建立起一个没有种族、性别、阶级、性取向等其他身份的世界，这是一个极其暴力的过程，不仅因为统治权力会斗争到底，也因为这个过程需要消除我们自身的某些核心认同，让我们成为怪物。甚至圣茹斯特和他嗜血的同道也无法想象这种恐怖！

构成性治理（Constituent Governance）

我们必须对革命进行治理，不仅要引导和调节其方向，而且也要将制宪权的力量确立为新的生命形式、新的社会存在。我们讨论新的制度性进程在革命进程中对构成和强化起义的作用：既对抗统治权力及其腐化形式，也确立新的集体性习惯和实践。我们也考察了民主决策的形式如何能够在生命政治语境下生成昭示着过渡道路的政治对角线。但这些还不够。这些必须得到治理性、宪政性和法律性框架的支撑。因为在很多地方，我们的分析已然解释了现存的治理模式和结构是革命的障碍，所以我们的术语遇到了另外一个僵局。我们以民主的名义批判了革命治理的诸多看法：夺权的概念，即将权力从现有的资产阶级国家机器那里接管过来（用马克思的术语来说）；创造出与现有国家结构同质的“反权力”计划；在宪定权的

结构中终结制宪权发展的机制；以及通过某种专政形式而完成革命过渡的辩证法观念。但我们充分注意到，革命过程并非是自发的，需要得到治理。我们如何才能发明出统治的民主形式以完成革命进程？这不是虚假意义上的民主——我们受够了政客、媒体以及他们虚假的代表——而是意味着诸众积极和自主的自治。 372

我们在看似不可能的地方找到了走出这种僵局的策略：在帝国内部，作为统治的首要形式的治理结构正在出现。我们在第四章论述过，当下全球秩序并没有采取“世界国家”的形式，甚至也不能在民族国家的语境内再生产治理结构，相反，当下的全球秩序越来越表现出如下特征，即：出现新的治理形式，在施行统治的时候不需要全能的政治权力去以各种各样的形式进行管理和调节。我们部分考察了治理概念的谱系，一直追踪到调节和管理的结构以及资本主义企业的问责制，但事实上，企业治理的特征在帝国构成/宪政性所采纳的各种各样的治理中依然大量存在。全球治理是“后民主的”，言下之意是，它避开了代表制结构，而这种结构在过去一直是国家权力合法化的工具。这种国家权力通常采纳的是由寡头力量间接统治的多元调节形式，包括那些占有财产的寡头。结果就是，治理结构具有灵活性和协调性，从而适应不断变化的形势，其不需要稳定性和规范性来进行统治，而只需要管理危机并治理例外情况。

那些喜欢挑刺的读者也许对我们的分析——帝国中存在的是“没有统治的治理”——提出相反的建议：他们或许会说，我们要用固定的法律结构和规范性的治理过程去反对帝国。但是，我们的意见与其说是反对性的，不如说是颠覆性的。帝国的治理机制的确存在优点：比如阐释了生命政治语境并昭示出奇异性网络日益增长的自主性，诸众所生产的流动的和不可计量的价值形式，以及共同性不断增长的力量。我们的意见是利用治理的概念，颠倒其帝国的职能，将其重构为民主和革命的概念。 373

我们在联邦制的概念中发现某些因素，有些理论家用这个概念来理解全球治理的功能。与传统模式相比，如美国和瑞士的联邦制，我们的联邦制并非指向国家主权，而是用来接合各种各样的权力，并且调和具有不同目标的政治制度。在民族国家和帝国之间，联邦制构建了不同的地域性中介的队列。但联邦制表面上的杂多性很快就消失了，因为其中介机制只想要创造出一种游牧的国家—形式，再生产主权和管控的形式。[64]

对治理提供更有用分析的是法学理论家，尤其是基于卢曼（Niklas Luhmann）系统理论的德国法学理论家，这个系统理论强调全球治理的两个主要特征：一个**逾越**了固定的法律体系及其规范结构的极限；另一个因为

全球社会的冲突和相互抵牾的规范而将法律体系**碎片化**了。因此，从政府到治理的转变可以用法律术语来理解，那就是从统一的、演绎的规范结构向多元、可塑结构转变。治理不再徒劳地希望给全球法律秩序带来统一（无论是基于国际法还是民族国家之间的共识），并试图确立可以管理冲突，且在全球社会的碎片中实现规范性、兼容性的网络逻辑。以这种方式理解的治理的确“统治例外状态”，但是与施米特在定义主权时所说的“主权就是决定例外状态”全然二致。这里的例外状态不是需要决断的偶然性事件，而是一直不存在于社会之中。既然它们所调节和管理的社会充满了例外状态，那么治理的结构也必然总是偶然性的——我们可以说是流动的结构，处于全球社会的汹涌波涛中。[65]

374 治理的某些要素，如这些法学理论家所提出的，与我们关于生命政治社会的分析若合符节，以至于可以视为对本书某些章节的概括。他们所理解的碎片化就是我们所谓的奇异性的杂多性；他们从社会与规范结构关系中看到的流动性，就是我们认识到的劳动与价值间的关系；他们从例外性规范情况的治理中所看到的网络逻辑，就是我们所说的生命政治生产的协作；他们看到的作为偶然的法律框架基础的社会冲突，就是我们所说的革命性制度概念的基础。但从这些是否可以推断出：这些法学理论家是隐蔽的革命者？不！事实上，从我们的视角来看，他们对社会转变的可能性依然持冷漠、怀疑甚至犬儒的态度。然而，他们在全球治理的分析方面与我们的一致的确说明，帝国的治理概念可以翻转颠倒过来，并转化为革命的概念。这不是辩证式颠倒的理念操作，而是实际的颠覆之路。

事实上，帝国治理的结构与诸众运动有着强烈的对应关系，对此我们不应感到惊奇。治理不得不根据新的图表，去登记和代表诸众所表达的法律诉求和政治力量。在本书的很多地方，我们都指出，诸众的斗争首先是与权力相关的，因为他们是社会创新的中心，而权力只能通过试图去捕捉和掌控他们的力量而进行回应。

颠倒帝国形式的构成性治理，不仅要呈现出统治的规范性图式，呈现出社会共识和协作的功能性结构，也要为社会试验和民主创新呈现出开放的、社会化的普遍图式。这可能是一种宪政体制，其中“法律的源泉”以及合法性手段只是基于制宪权和民主决策。正如起义要变得具有制度性那

375 样，革命也要以这种方式成为构成/宪法性的，通过一个接一个的斗争，在不同层级不断地溢出每一个系统性均衡，从而走向共同性的民主。

虽然造反和起义可能是阶段性的、短暂的，但是在革命过程中，却存在着求制度和构成/宪法的意志（will to institution and constitution）。这里我

们想到了维也纳艺术史家阿洛伊斯·李格尔（Alois Riegl）所说的 Kunstwollen，这个词可以勉强翻译为“求艺术的意志”（will to art）。李格尔分析了在另一个转型时代——晚期罗马艺术如何反对古代形式，它不仅确立了新的技术和新的“产业”，而且也确立了新的观察和体验世界的方式。他将晚期罗马的 Kunstwollen 视为治理造型艺术转变的力量，将所有奇异性的艺术表达接合成为一致的制度性发展的欲望，这不仅昭示了连续性，同时还有过程中的创新。Kunstwollen 完成了两个任务：超越历史的门槛；在一致且持久的筹划中组织逾越的、流动的社会力量。[66] 当下的革命进程也需要得到 Rechtswollen 的治理，也就是说，一种制度性和构成性的意志，以类似的方式，在强大且持久的共同进程中将诸众的奇异性与反抗和造反的诸多事例接合起来。

论奇异性 2：确立幸福（Instituting Happiness）

通过建筑、图像和故事，人类正在准备，如有必要，熬过自己的文明。而且首要的是，大笑着熬过自己的文明。

——本雅明：《经验与贫乏》

（Walter Benjamin，“Experience and Poverty”）

我们已经有能力重新开始这个世界。像当下这样的情形，自从诺亚时代，还从未有过。

——潘恩：《常识》

（Thomas Paine，*Common Sense*）

欢迎来到公元元年。几个世纪的黑暗和血泪之后，史前史就这样终结了，不是砰的一声，而是宽慰的一声叹息。① 历史的开始并不意味着社会斗争的终结，而是意味着我们都有能力去处理冲突，将其转化为和平的、生产性的关系。历史的开始也不意味着我们的能力得到了全面的实现；果真如此的话，历史尚未开始就已终结。这是教育和训练过程的开始，我们都集体地参与其中，构建社会生活，将民主政府付诸实践。

从狄德罗到丰特内勒（Fontanelle）再到杰斐逊，这些启蒙革命家跟随

① 这句话化用了艾略特的诗句，原句是：这就是世界完结的方式，不是砰的一声垮掉，而是轻轻地啜泣着消亡。This is the way the world ends. Not with a bang but a whimper. ——译者注

古希腊人和古罗马人，将终极的政治目标设定为公共幸福问题。今天，幸福应该再度成为政治概念，在某些方面就像 18 世纪启蒙哲人所理解的那
377 样，而在另外一些方面则超出了他们的想象。首先，他们所理解的幸福是恒久的状态，而非转瞬即逝的感觉，如快感。幸福是能够延续和重复的快感。他们也坚持幸福的集体特征，强调其公共性，而非私人性。从前面两个特征我们就可以看出，为何幸福应该成为政府的首要目标。这是一种集体善，或许是终极的集体善，必须以制度来确保其长久存在。但是，幸福并不是领导或代表为群众所提供的东西。这是一种积极而非消极的感受。诸众必须自我统治，去创造幸福的恒久状态（因此我们将其称为“共同幸福”而非“公共幸福”）。幸福并非无欲无求的满足状态，而是欲望的马刺，是强化我们所欲、所能的机制。当然，人类并非天生就完全有能力进行自我统治，解决冲突，并形成长久的有益关系，但是我们的确拥有这些潜能。最后，幸福就是我们发展我们民主决策和训练自治能力的过程。[67]

因此，对幸福的要求就是对启蒙目标的肯定和欢迎。让我们感兴趣的启蒙的核心，并非意味着我们中的某些人或所有人已经或者将要达到绝对自主、自治、自知等启蒙状态。相反，其核心是认识到人类是可以改善的。在历史进程中，我们能够以个体和集体的形式进行改善。在政府的领域内，这必然涉及在实践中学习。杰斐逊解释道：在社会中进行自治的资质并不是天生的。这是习惯和长久训练的产物。[68]民主不仅是诸众——他们已然具备自治的能力——的目标，而且应该成为一种学习机制，一种扩大这些能力的**装置**，它不仅增强参与政府的能力，而且也增强参与的欲望。这是狄德罗和马基雅维利殊途同归的地方，因为对幸福的召唤完全是现实的政
378 治目标，是基于当下的人性，正如马基雅维利清楚地认识到，人类可以变得如何不同，他们如何通过学习改善自身，并且实现之前不可想象的目标。关键是获得更为强大的新能力，去开启新的政治筹划，在这个筹划中，民主既是目的也是手段。

长久以来，人们一直在嘲笑启蒙思想家对进步的信念，因为历史中充满了人为的灾难和愚蠢，如此多关于进步的宣言都导致了灾难和毁灭。有些人指出，纳粹的行政理性导致了大屠杀和毒气室；还有些人指出，科学“进步”导致了环境灾难和核污染。事实上，并不存在自动的进步活动，没有人能够保证明天就比今天好，但认识到这样一种偶然性不应该使人误认为我们得到了犬儒的结论而忽视如下事实：我们的确有能力去改善我们的世界、社会和自身。这是一种唯物主义目的论，不会盲目相信推动历史的看不见的手或目的因（final cause）。这是一个由我们的欲望和斗争所推

动的目的论，没有终点。我们以以下要事来衡量进步，那就是，我们不断强化实现共同幸福的能力，并造就一个民主世界，在这个世界中，我们所有人都可以，而且有能力和意向进行统治。

因此，确立幸福不只是政治筹划，同时也是本体论筹划。伴随着力量的增强，我们也变得有所不同、有所成长，同时也让我们的社会存在有所强化。存在并非意味着在彼岸世界的领域中一成不变，而是一直从属于生成的过程。人性也并非一成不变，在训练和教育的过程中也会潜移默化。但这并非意味着我们可以任意而为，或者可以完全摆脱过去，创造出新的世界。正如进化论生物学家所言，在自然界没有跳跃。但是，这的确意味着：在我们的世界和我们自身最基本的层面上，改变是可能的，我们可以介入这个过程，让其顺从我们的意愿，走向幸福。

思想史家考察了作为政治概念的幸福失落的过程：18 世纪的幸福在 19 世纪变得内向了，变成了多愁善感的情绪。丰特内勒的《论幸福》被亚当·斯密的《道德情操论》所取代；圣茹斯特关于公共幸福的宣言为 19 世纪小说中的家庭情感所取代；杰斐逊作为政治权利的幸福概念为个人满足的叙事所取代。幸福与理性脱离了，而在 18 世纪两者一度紧密关联，在今天幸福已经退化为一种激情、我们所感觉而非实践的东西——退化成没有任何政治意义的个人感受。同情和怜悯代表着联合和社会构成的机制，但这是一种无力的机制，甚至会削弱我们的力量。

379

因此，我们有必要考察早先的作者，从而理解幸福的政治和本体论筹划。例如，斯宾诺莎哲学与政治的目标就是愉悦（gaudium），这是一种积极的感受，标志着我们行动和思考能力的强化。斯宾诺莎说，我们依然尚未认识到身体能做些什么，头脑能想些什么，我们就永远不会了解它们力量的极限。通往愉悦之路就是不断开启新的可能性，扩展我们的想象之域、我们去感受和被影响的能力、我们行动和展现激情的能力。事实上，在斯宾诺莎的思想中，在我们施加影响的能力（我们头脑的思考能力和我们身体的行动能力）和我们被影响的能力之间存在着呼应关系。我们头脑的思考能力越强，被其他人的观念所影响的能力就越大；我们身体的行动能力越强，被其他身体所影响的能力也就越大。斯宾诺莎解释说，我们进行思考和行动的能力越强，我们与他人互动并创造出共同关系的能力也就越强。换句话说，愉悦就是与他人愉悦相遇的结果，这种相遇会增强我们的能力，同时也会强化这些相遇的制度，从而让这些相遇可以恒久和重复。

在斯宾诺莎之前，但丁认为，愉悦和爱不仅对存在具有生产性，而且对共同—存在（being-in-common），即社会生命，也是具有生产性的。对但

丁来说，爱是一个事变（accident），这个事变可以改造世界，并创造新的生命——这就超越了其先辈的概念，如爱的情感性概念（例如，在圭尼泽利①那里，爱生产情感）或爱的理性主义观念（在卡瓦尔康蒂②那里，爱生产知识）。但丁告诉我们，爱是共同性的实践。爱在穿越整个城市的过程中能够生成新的快乐形式和新的共居形式，这些新形式在共同性中肯定了奇异性的自主性与互动。[69]

我们如何能够为我们的世界重新提出幸福、愉悦和爱的政治概念？通常的答案可能会是对抗悲惨境遇的政治计划，这里的悲惨不仅意味着缺少财富和资源，更意味着缺乏创造和创新，以及进行自治的能力。悲惨意味着一个人与自己的能力、自己的生成相分离。事实上，我们已然提及这个计划的基本提纲，这是我们可以而且应该向现有政府和各种各样的全球治理机构提出的要求。

首先，我们必须要求对消灭悲惨的生活境况的支持，也就是说，政府必须为每个公民提供最基础的生活资料。在很多国家内，关于是否应该为所有公民提供有保障收入的辩论还在继续，所谓有保障收入意味着能够满足生产性需求和体面的存在。很多政府，尤其是那些最为富裕的国家，已然为它们的公民提供了基本的医疗保障。但是那些处于悲惨境况中的大多数人，那些最易受到饥荒和疾病影响的人，却身在异邦。当务之急是在全球范围内为所有人提供基础的生活资料，确立全球性的收入保障和真正普世的医保，不管行动的主体是联合国那样的国际机构还是公民组织或其他群体。

为所有人提供最低标准的生活资料并不能消灭悲惨境况，因此还需要

第二个提议，那就是要求平等，反对等级制，让每个人都有能力参与到社会的构成、集体的自治以及与他人的建设性互动中。每个人都需要享受基本的教育，以及具备一系列基本的社交技能和技术知识。任何政治参与都需要某些前提。一旦享有这些基本的权利，大家自然会有所不同，但是他们都将有能力平等参与到对社会的集体管理中。但是即便当人们拥有参与治理的技能、知识和能力时，他们依然与权力相隔离。我们想要这样一个政府：它不仅向所有人的参与开放，而且也在民主决策过程中让每个人都

---

① 圭尼泽利（Guido Cuinizelli，约1235—1276），意大利诗人。圭尼泽利继承了普罗旺斯和西西里诗人的传统，开创了“温柔的新体”诗派。其作品传下极少，主题都是爱情。——译者注

② 卡瓦尔康蒂（Guido Cavalcanti，1255—1300），意大利诗人，对但丁影响很大。——译者注

学会如何参与。在国家的语境内，这条提议所要求的政治平等一般被称为公民权。我们这里所要求的是某种全球公民权，这种权利可以为所有人提供平等参与全球性社会治理的手段与机会。

第三个提议必须要求民众享有对共同性的权利，反对私有产权的藩篱。今天，科技发展已经有可能让每个人都自由且平等地使用资源和财富，并且能够利用资源和财富进行生产。当然，在过去稀缺性的语境下，平等共享资源的要求通常会导致难以解决的困境。如果你在地里种植谷物，那么其他人就不能在那块地里再种植；如果你使用某台机器进行生产，那么其他人就不能同时使用那台机器。但是，今天的生产和财富日益摆脱了稀缺性的逻辑。如果你在生产过程中使用某个观念，我也可以同时使用。事实上，我们对该观念使用和传播得越多，它就越具有生产性。增强生产性的共同性，并且让每个人都自由享用，这对共同利益也有好处。政府尤其应该支持知识的积累，这种知识包括科学知识和符码——这些要素在生产过程中越来越占据核心地位；不过，社会知识和技能，避免社会冲突和支持有益相遇的方法，以及增进生产性交往和交流的手段，所有这些也变得日益重要。

这三个提议是对当今统治权力提出的正当和理性的要求。它们为我们之前所说的构成性相遇提供了有益条件，这些相遇构成了大都市中诸众的财富：确保每个人都拥有基本的生活和健康资料；为我们在平等关系中相遇创造条件，使我们拥有进行社会化交往的知识和技能；为所有人提供享用积累而来的共同财富的机会，从此构成我们相遇的基础，并且使这些共同财富在这些相遇中得到强化。记住，我们在分析中已然看到，全球大多数人口已经在生命政治生产的网络中、在大都市的生活中、在每个社会生命的结构中拥有了可观的能力。我们可以向统治权力提出要求，要求这些能力得到保障并普世化。

但不幸的是，当下的统治权力并没有答应这些基本要求的打算。面对权力的傲慢，最有力的回应不是悲叹我们的贫乏的命运，陷入忧郁之中，而是大笑。需要提醒的是，笑是一个严肃的问题。这不是对我们虚弱的安慰，而是愉悦的表达，是展现我们力量的声音。福柯提醒我们：即便战争非常严酷，也不要以为只有哀兵才是兵。当欲望和现实联系起来（而不是让欲望退回到代表的形式中），才会拥有革命性的力量。[70] 确立幸福的过程将一直伴随着笑声。

首先，我们的笑是理解的笑，这种笑伴随着我们对主导权力的现实主义批判。统治者、破坏者和腐化者并非他们自以为的那样强大，而我们比

他们想象的要强大。尤其是在今天的生命政治语境下，一分为二，也就是说，生产性力量在共同产品——如观念、符码、情感、图像等——的生产过程中越来越具有自主性。资本依然能够占有生产出来的共同性，统治力量也会继续施加它们的控制，但是我们会大笑，同时认识到，它们的虚弱对我们的未来意味着什么。

我们的笑也是创造和愉悦的笑，坚实地立足于当下。我们对共同性平等和自由地共享——通过这种共享，我们可以共同生产出新的、更为伟大的形式；我们通过自我转变的自主过程，从身份的臣属中解放出来；我们通过共同实践进行构建——通过这种构建，奇异性构成诸众。所有这些都是我们增强力量和愉悦的无尽循环。当我们确立幸福的时候，我们的笑容像水一样纯净。

最后，我们的笑也是毁灭的笑，是对抗邪恶的武装起来的天使的笑。幸福也有黑暗的一面。斯宾诺莎曾向一位朋友描述过摧毁有害之物的愉悦。[71]毁灭与痛恨并无关系，因为恨并不能产生任何好的结果。这种愉悦与幸灾乐祸也毫无关系，后者从别人的痛苦中寻求快乐。对有害之物的摧毁与随之而来的力量和愉悦的增强相比是次要的。消除我们对身份、我们被奴役的前提将极为痛苦，但我们依然会大笑。在对抗腐化共同性之制度——如家庭、企业和国家——的漫长斗争中，我们也许会流泪不止，但我们依然会大笑。我们反对资本主义剥削、财产统治以及通过公共和私人控制对共同性进行破坏，在这些斗争中我们会饱受磨难，但我们依然会满心欢喜地大笑。我们的笑声将埋葬一切。

注释

[1] John Locke, *Second Treatise on Government* (Indianapolis: Hackett, 1980), p. 19. 另见 C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (London: Oxford University Press, 1964)。

[2] Cheryl Harris, "Whiteness as Property," *Harvard Law Review* 106, no. 8 (June 1993), 1731. 另见 George Lipsitz, *The Possessive Investment in Whiteness*, 2nd ed. (Philadelphia: Temple University Press, 2006)。

[3] 参见 Saidiya Hartman 对道格拉斯和海斯特姑妈的祈祷, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America* (Oxford: Oxford University Press, 1997)。

[4] 例见 Eduardo Bonilla-Silva, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2003)。

[5] 例见 Gary Peller, "Race Consciousness," in *Critical Race Theory*, ed. Kimberlé Williams Crenshaw et al. (New York: New Press, 1996), pp. 127–158。

[6] 例见 Silvia Rivera Cusicanqui, "*Oppressed but not defeated*": *Peasant Struggles among the Aymara and Qhechwa in Bolivia, 1900–1980* (Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, 1987)。

[7] Wendy Brown, *States of Injury* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

[8] Fred Moten, *In the Break: The Aesthetics of the Black Radical Tradition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003). 另见 Robin Kelley, *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination* (Boston: Beacon Press, 2002)。

[9] 关于黑人激进主义传统，参见 Cedric Robinson, *Black Marxism* (London: Zed, 1983)。

[10] Linda Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), p. 65.

[11] 参见 Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994); Axel Honneth, *The Struggle for Recognition* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996); Nancy Fraser 对识别政治的有益批判，参见 *Justice Interruptus* (New York: Routledge, 1996)。

[12] Mario Tronti, *Operai e capitate* (Turin: Einaudi, 1966), p. 260.

[13] 关于拒绝工作的简要定义，参见 Paolo Virno and Michael Hardt, eds., *Radical Thought in Italy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), p. 263。另见 Antonio Negri, *Books for Burning: Between Civil War and Democracy in 1970s Italy*, trans. Timothy Murphy and Arianna Bove (London: Verso, 2005); 以及 Mario Tronti, "The Strategy of Refusal," in *Autonomia: Post-Political Politics*, *Semiotext (e)*, 2nd ed., ed. Sylvère Lotringer and Christian Marazzi (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008), pp. 28–34。

[14] Wendy Brown, *Edgework* (Princeton: Princeton University Press, 2005), p. 108.

[15] Gayle Rubin, "The Traffic in Women," in *The Second Wave of Feminism*, ed. Linda Nicholson (New York: Routledge, 1997), p. 54.

[16] Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto," in *Simians, Cyborgs, and Women* (New York: Routledge, 1991), p. 181.

[17] Annamarie Jagose, *Queer Theory: An Introduction* (New York: NYU Press, 1996), p. 131.

[18] 对酷儿理论分化的精彩概括，以及对"酷儿"各种概念的解释，参见 Nikki Sullivan, *A Critical Introduction to Queer Theory* (New York: NYU Press, 2003), pp. 37–56; 以及 Jagose, *Queer Theory*, pp. 101–132。

[19] Frantz Fanon, *Black Skin White Masks* (New York: Grove, 1967), p. 8. Lewis Gordon 强调了法农对新人性的呼唤，参见 *Fanon and the Crisis of European Man* (New York: Routledge, 1995)。

[20] 关于 Malcolm X，参见 "The Young Socialist Interview," in *By Any Means Necessary* (New York: Pathfinder, 1992), pp. 179－188，特别是 p. 181；以及 Angela Davis, "Meditations on the Legacy of Malcolm X," in *The Angela Y. Davis Reader*, ed. Joy Jones (Oxford: Blackwell, 1998), pp. 279－288。关于 Huey Newton，参见 Erik Erikson and Huey Newton, *In Search of Common Ground* (New York: Norton, 1973), pp. 27－32; Judson Jeffries, *Huey P. Newton: The Radical Theorist* (Jackson: University of Mississippi Press, 2002), pp. 62－82；以及 Alvaro Reyes, "Huey Newton e la nascita di autonomia," in *Gli autonomi*, vol. 2, ed. Sergio Bianchi and Lanfranco Caminiti (Rome: Derive/approdi, 2008), pp. 454－476。

[21] Paul Gilroy, *Against Race* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), p. 40.

[22] 与黑人革命传统相类似的，在美国还有"新取消主义"(new abolitionism)，后者旨在消灭作为肤色的白色。这些作者以极具煽动性的口吻写道，我们必须采取一切手段去取消白色种族，其意思就是取消白人的特权，参见 David Roediger, *Towards the Abolition of Whiteness* (New York: Verso, 1994)；以及 Noel Ignatiev and John Garvey, eds., *Race Traitor* (New York: Routledge, 1996)。

[23] 例如，Toril Moi 借鉴波伏娃理论提出，女性的范畴并不像巴特勒所说的那样成问题。参见 *What Is a Woman? and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 3－120。

[24] 例如，Hortense Spillers 并不反对"无种族性"的目标，却质疑吉尔罗伊实现目标的方式。参见 "Über against Race," *Black Renaissance /Renaissance Noire* 3, no. 2 (Spring 2001), 59－68。

[25] Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 1－66.

[26] 参见 Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 296。

[27] 吉尔罗伊关于流散和杂交，参见 Paul Gilroy, *Against Race* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. 97－133。关于宴会交际，参见其 *After Empire* (Oxfordshire: Routledge, 2004), p. xi and passim。

[28] 在德勒兹、巴丢以及其他几位当代法国哲学家那里，奇异性都是一个重要的概念术语。我们对这个概念的认识主要是奇异性和杂多性的关系。

[29] 关于交叉分析的经典命题，参见 Kimberlé Williams Crenshaw, "Mapping

the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color," *Stanford Law Review* 43, no. 6 (July 1991), 1241–1299。

[30] Baruch Spinoza, *Ethics*, in *Complete Works*, ed. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002), pt. 2, Proposition 7, p. 247.

[31] Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006), p. 362.

[32] 参见 H. J. De Vleeschauwer, *The Development of Kantian Thought* (New York: T. Nelson, 1962)；以及 Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge* (New Haven: Yale University Press, 1959)，后者发展了马堡学派的思想，尤其是柯亨的教学。

[33] Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, 6th ed. (Berlin: Duncker & Humblot, 1983), p. 218. 另见 Olivier Beaud, "'Repräsentation' et 'Stellvertretung': Sur une distinction de Carl Schmitt," *Droits*, no. 6 (1987), 11–20。

[34] Elizabeth Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* (Durham: Duke University Press, 2002).

[35] 参见 Antonio Negri, "Lo stato dei partiti," in *La forma stato* (Milan: Feltrinelli, 1977), pp. 111–149。

[36] 我们在全球语境下对民主危机的理解，参见 Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude* (New York: Penguin, 2004), pp. 231–237。

[37] Gunther Teubner, "Societal Constitutionalism: Alternatives to State-Centered Constitutional Theory?" in *Transnational Governance and Constitutionalism*, ed. Christian Joerges, Inger-Johanne Sand, and GuntherTeubner (Oxford: Hart, 2004), pp. 3–28.

[38] 参见 Alain Supiot, *Au-delà de l'emploi* (Paris: Flammarion, 1999)。

[39] Robin Kelley 在 *Freedom Dreams* 中从历史的视角分析了处于起义交叉边界处的一系列革命联合。

[40] Jacques Rancière, *Disagreement*, trans. Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), p. 14.

[41] Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, vol. 1, trans. Alan Sheridan-Smith (London: Verso, 2004).

[42] 就列宁来说，参见 *What Is to Be Done?* (New York: International Publishers, 1969)。关于列宁，另见 Antonio Negri, *Lafabbrica della strategia: 33 lezioni su Lenin*, 2nd ed. (Rome: Manifestolibri, 2004)；以及 Slavoj Žižek, ed., *Revolution at the Gates: Žižek on Lenin, the 1917 Writings* (London: Verso, 2004)。就托洛茨基来说，参见 *The History of the Russian Revolution*, trans. Max Eastman (New York: Simon & Schuster, 1932), esp. chap. 43, "The Art of Insurrection"。

[43] 对先锋队政治图式所作的时代区分显示了我们与齐泽克和拉克劳主张的区别。齐泽克回归列宁的举动与其说是颠倒了列宁的方法（基于当下无产阶级的技

术构成来决定政治构成），不如说是无条件接受先锋队政治结构，他并没有参考劳动构成。而拉克劳却坚持下一阶段的霸权概念，尤其是意大利共产党在其民粹主义时期，而非工人主义时期所推广的概念。

[44] V. I. Lenin, *State and Revolution* (New York: International Publishers, 1971), p. 43.

[45] 关于20世纪70年代的共产主义运动发展，参见 Negri, *Books for Burning*。

[46] Jean-Luc Nancy, "The Decision of Existence," in *The Birth to Presence*, trans. Brian Holmes et al. (Stanford: Stanford University Press, 1993), pp. 82–109.

[47] 参见 Michael Hardt, "Thomas Jefferson, or, The Transition of Democracy," in Thomas Jefferson, *The Declaration of Independence* (London: Verso, 2007), pp. vii-xxv。

[48] 参见 Filippo Del Lucchese, *Tumulti e indignatio: Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza* (Milan: Ghibli, 2004)。

[49] Jean Genet, *Prisoner of Love*, trans. Barbara Bray (Hanover, N. H.: University Press of New England, 1992).

[50] 关于网络政治的神话，参见 Carlo Formenti, *Cybersoviet* (Milan: Raffaele Cortina, 2008), pp. 201–264。

[51] 关于网络机构的政治可能，参见 Tiziana Terranova, *Network Culture* (London: Pluto, 2004); Geert Lovink, *Uncanny Networks* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003); Olivier Blondeau, *Devenir média* (Paris: Amsterdam, 2007); 以及 Alexander Galloway and Eugene Thacker, *The Exploit* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007)。

[52] Immanuel Kant, *The Conflict of Faculties*, trans. Mary Gregor (Lincoln: University of Nebraska Press, 1992), p. 153 (emphasis added).

[53] Ibid., p. 153.

[54] Condorcet, "Sur le sens du mot révolutionnaire," in *CEuvres de Condorcet*, ed. A. Condorcet and F. Arago, 12 vols. (Paris: Firmin Didot, 1847), 12: 615. 另见 Hannah Arendt, *On Revolution* (London: Penguin, 1963)。

[55] W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction* (New York: Russell & Russell, 1935), p. 206.

[56] 参见 Lenin, *State and Revolution*。

[57] 关于“政治自主性”论述的一个版本，参见 Mario Tronti, *Sull'autonomia del politico* (Milan: Feltrinelli, 1977)。

[58] 参见 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Books, 1971), pp. 105–120（关于消极革命）and pp. 279–318（关于美国主义和福特主义）。

[59] 关于运动战和阵地战的区别，参见 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Books, 1971), pp. 229–235。

[60] Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Books, 1971), p. 286.

[61] 我们在之前的著作中考察了革命暴力的问题，但是我们在本书的分析让我们可以提供新的见解。参见 Negri, *Books for Burning*; 以及 Hardt and Negri, *Multitude*, pp. 341–347。

[62] Jefferson to William Short, 3 January 1793, in Thomas Jefferson, *Writings*, ed. Merrill Peterson (New York: Library of America, 1984), p. 1004.

[63] Saint-Just, "Fragments sur les institutions républicaines," in *CEuvres choisies*, ed. Dionys Mascolo (Paris: Gallimard, 1968), p. 310.

[64] 参见 Olivier Beaud, *Théorie de la fédération* (Paris: PUF, 2007)。

[65] 例见 Gunther Teubner and Andreas Fischer-Lescano, "Regime Collisions: The Vain Search for Legal Unity in the Fragmentation of Global Law," *Michigan Journal of International Law* 25, no. 4 (2004), 999–1046。

[66] 参见 Alois Riegl, *Late Roman Art Industry* (Rome: Giorgio Brentschneider, 1985)。关于 Kunstwollen 概念的争议，参见 Jas' Elsner, "From Empirical Evident to the Big Picture: Some Reflections on Riegl's Concept of *Kunstwollen*," *Critical Inquiry*, no. 32 (Summer 2006), 741–766。本雅明对李格尔概念所进行的改造，与我们这里的观点有着类似思路，关于这一问题的精彩分析，参见 Katherine Arens, "*Stadtwollen*: Benjamin's *Arcades Project* and the Problem of Method," *PMLA* 122, no. 1 (January 2007), 43–60。

[67] 参见 Vivasvan Soni, "Affecting Happiness: The Emergence of the Modern Political Subject in the Eighteenth Century" (Ph. D. diss., Duke University, 2000)。

[68] Jefferson to Edward Everett, 27 March 1824, in Thomas Jefferson, *Writings*, vol. 16, ed. Andrew Lipscomb (Washington, D C: Thomas Jefferson Memorial Association, 1904), p. 22.

[69] 关于但丁和爱，参见 Giorgio Agamben, *Stanzas*, trans. Ronald Martinez (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); 以及 Giorgio Passerone, *Dante: Cartographie de la vie* (Paris: Kime, 2001)。

[70] Michel Foucault, preface to Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, pp. xi-xiv.

[71] 斯宾诺莎关于"义愤"的定义见 *Ethics*, pt. 3, Definition 20, p. 314。

致　谢

对那些为本书写作提供帮助的朋友，在这里不可能一一致谢。我们愿意简单提及那些与我们就手稿进行讨论，并就翻译提供帮助的人：Alain Bertho，Arianna Bove，Beppe Caccia，Cesare Casarino，Giuseppe Cocco，Antonio Conti，Patrick Dieuaide，Andrea Fumagalli，Stefano Harney，Fredric Jameson，Naomi Klein，Wahneema Lubiano，Matteo Mandarini，Christian Marazzi，Sandra Mezzadra，Timothy Murphy，Pascal Nicolas-Le Strat，Charles Piot，Judith Revel，Alvaro Reyes，America Vera-Zavala，Carlo Vercellone，Lindsay Waters，Kathi Weeks，Robyn Wiegman，以及 Tomiko Yoda。对于他们的启发，我们深表谢忱。

序言所引 Michael Franti 的原话来自“Bomb the World，”copyright © 2003 Boo Boo Wax，版权所有，使用得到许可。

索　引

（以下所标页码为英文原书页码）

abstraction，抽象化，157－159

Abu Ghraib prison，阿布格莱布监狱，4，213

Adams，John，约翰·亚当斯，10

Adorno，Theodor，西奥多·阿多诺，49

Adorno，Theodor，and Max Horkheimer，阿多诺与霍克海默，23－24，95－97，99

affective labor，情感性劳动，132－134，140，144－146

Afghanistan，阿富汗，206，209，210，212，269

Africa，非洲，231，254

Agamben，Giorgio，吉奥乔·阿甘本，57－58

altepetl，水岭，68－69

alterglobalization movements，另类全球化运动，102，127，368

altermodernity，另类现代性，102－115；定义，115－118，344

Althusser，Louis，路易·阿尔都塞，23

American Revolution，美国革命，9－11

antimodernity，反现代性，67－82，85－89，94－100；界限，101－108，117－118。也见 resistance，反抗

antiracist theory and politics，反种族主义理论和政治，26，37－38，256，259，327－328，331，336－338。也见 Haitian Revolution，海地革命；indigenous populations and politics，土著人口和政治；intersectionality，交叉性；race，种族；resistance：to colonial domination，反抗殖民统治；resistance：to slavery，反抗奴隶制

Arendt，Hannah，汉娜·阿伦特，174－175，184，354，362

Argentina，阿根廷，259

Arrighi，Giovanni，乔万尼·阿瑞吉，158，216－217，219－221

Asiatic Mode of Production，亚细亚生产方式，84，232

Augustine of Hippo，奥古斯丁，318

Badiou，Alain，阿兰·巴丢，60－61，168－169

Balibar，Étienne，巴里巴尔，89，93，167－168

banlieu，市郊，245－247；November 2005 revolts，2005 年 11 月造反，237，259

bare life，赤裸生命，53，77，108，308，368，380

Baudelaire, Charles, 夏尔·波德莱尔, 252
Beard, Charles, 查尔斯·比尔德, 10
Beauvoir, Simone de, 西蒙娜·德·波伏娃, 26, 62
Beck, Ulrich, 乌尔里希·贝克, 18–19
Benedict XVI, Pope, 教皇本笃十六世, 46, 79
Benkler, Yochai, 尤查·本克勒, 281–282
Bergson, Henri, 亨利·柏格森, 27–28
Benjamin, Walter, 瓦尔特·本雅明, xi
biopolitical diagram, 生命政治图表, 364–365
biopolitical production, 生命政治生产, 132–137, 139–141, 172–173, 180; as analogy for political organization, 作为政治组织的类比, 173–175; crises of, 的危机, 142–149; reforms necessary for, 必要的改革, 307–311
biopolitics, 生命政治, 31, 38, 56–61, 117, 240, 317。也可见 reason: biopolitical, 生命政治理性
biopower, 生命权力, 31, 56–57, 77–82, 117, 240
Black Power movement, 黑人权力运动, 37–38, 256
Blair, Tony, 托尼·布莱尔, 272
Bloch, Ernst, 恩斯特·布洛赫, 242, 318
Boggs, Grace and James, 格雷丝与詹姆斯·博格斯, 256
Bolis, Luciano, 卢西亚诺·波利斯, 61
Bolivia, 玻利维亚, 108–112, 259
Bonfil Batalla, Guillermo, 吉尔莫·邦菲尔·巴塔拉, 104–105
Boyer, Robert, 罗伯特·博耶, 132
Boyle, Robert, 罗伯特·玻意耳, 42
Braudel, Ferdinand, 费迪南德·布罗代尔, 84
Bremer, Paul, 保罗·布雷默, 215
Brown, Wendy, 温迪·布朗, 329, 334
Butler, Judith, 朱迪斯·巴特勒, 170, 337

Caliban, 卡利班, 97–98, 119
capital, 资本, 7, 291–295, 296–301, 306–311; as an open social relation, 作为开放的社会关系, 150–153; organic composition, 有机构成, 137–142; technical composition, 技术构成, 131–137。也见 crisis, 危机; finance, 金融; labor, 劳动; rent, 地租; social capital, 社会资本
Carmicheal, Stokely, 斯托克利·卡迈克尔, 80
Castoriadis, Cornelius, 科尼利斯·卡斯托亚迪, 24
Catholic Church, 天主教, 78–79, 80–81。也见 Benedict XVI, Pope, 教皇本笃十六世
Certeau, Michel de, 米歇尔·德塞都, 319
Césaire, Aimé, 艾米·瑟赛尔, 98
China, 中国, 87, 91–92, 93–94, 212, 219–220, 232, 238, 277, 290–291
Chomsky, Noam, 诺姆·乔姆斯基, 58, 191
Cicero, 西塞罗, 213
city, 城市。见 metropolis, 大都市
class struggle, 阶级斗争, 85, 151–153, 164, 285, 291, 330, 341–342。

也见 exodus，出走
colonialism，殖民主义，14，37，67－70，77－82，84，97－99，117，119
common，共同性，89，111－112；as basis for knowledge，作为知识的基础，120－125；defined，定义，viii；destruction of，的破坏，272－273；in economic production，经济生产中的，135－137，151－152，176，185－188，280－290，299－306；expropriation of，的占有，137－142；love as production of，爱作为共同性的生产，181－182，189－198，380；in the metropolis，大都市中的，153－156，249－260；as nature，作为自然，171－173；和独一性，183－184，320，339，340，344，350；在社会机构中，159－164，177，370。也见 corruption，腐化
commonwealth，共同财富，xiii
communism，共产主义，47－49，89，94－95，321，333。in contrast to socialism，与社会主义的比较，107，273
Condorcet，孔多塞，362
cooperation，协作，140－141，162
co-research，共同研究，118，127－128
corporations，企业，162－163，164
corruption，腐化，159－164，177，284－285，302－306，361－362，369－370；of love，爱的，182－184，192－199
counterpower，反权力，56，348，351，371
crisis，危机，86，217，220，227－228，275，288－289，307，310；of biopolitical production，生命政治生产的，142－149，151，299－301；of socialist states，社会主义国家的，91－93
Cuba，古巴，92，93－95

Dante Alighieri，但丁，379－380
Davis，Mike，迈克·戴维斯，253－254
Delany，Samuel，塞缪尔·德拉尼，187
Deleuze，Gilles，吉尔·德勒兹，x，61，172，186－187，249，338
democracy，民主，304－306，310，346，362－363，371－373，377－378
Derrida，Jacques，雅克·德里达，xii，57－58
Descola，Philippe，菲利普·德科拉，122
developmentalism，发展主义，90－95，269
dialectic，辩证法，183－184，243，291－292，294，320，330；of antimodernity，反现代性的，95－100；as model of revolutionary transition，作为革命过渡模式，362－363
Dickens，Charles，查尔斯·狄更斯，312
Dilthey，Wilhelm，狄尔泰，28－29，319
dispositf，装置，x，24，115，126－128，246，318－319，377
Donoso Cortés，Juan，胡安·多诺索·科尔特斯，100
Douglass，Frederick，弗里德里克·道格拉斯，327
Du Bois，W. E. B.，杜波依斯，76，77，327，329，362

Eckhart，Meister，埃克哈特，62
economism，经济主义，35，38

Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 萨帕塔民族解放军。见 Zapatistas, 萨帕塔主义
emancipation, 释放, 329, 330; in contrast to liberation, 与解放相比, 331–334, 336, 339, 341, 350, 361–362; of slaves, 奴隶的, 76
Empire, 帝国, 197 – 198, 203 – 209, 219, 226–228, 234–235, 274–279, 372 – 373。也见 governance, 治理, encounter, 相遇, 43, 183, 250 – 260, 303 – 305, 379, 382; of singularities, 奇异性的, 184, 186 – 188, 350, 357
Enlightenment, 启蒙, 16 – 17, 21, 95 – 97, 114–115, 376–378
entrepreneurship, 企业家精神, 297 – 298, 306
equality, 平等, 11–14, 20, 110–111, 302 – 304, 333, 381 – 382; gender, 性别, 133 – 134, 334; racial, 种族的, 72, 77
Esposito, Roberto, 罗贝托·埃斯波西多, 57
Euhemerus, 犹希迈罗斯, 5–6
event, 事件, 58 – 63, 176 – 177, 246; insurrection as, 作为事件的起义, 349 – 350, 361 – 362, 365; love as, 作为事件的爱, 180–181, 183
evil, 恶, 189–199
Ewald, Francois, 弗朗索瓦·埃瓦尔德, 57
excess, 过度。见 measure and exceeding, 计量和逾越
exodus, 出走, 76 – 77, 152 – 153, 165 – 166, 241, 243, 285, 301 – 306, 368; from corrupt social institutions, 从腐化的社会机构, 159 – 160, 164, 177, 195–196
exploitation, 剥削, 22 – 23, 54 – 55, 137 – 142, 309; struggles against, 反抗剥削的斗争, 319–320, 235–247
expropriation, 剥夺, 137 – 142; of the expropriators, 对剥夺者的剥夺, 329
externalities, 外部性, 141, 154 – 156, 185–186, 251, 280–283

family, 家庭, 160 – 162, 164, 182 – 183, 187
Fanon, Frantz, 弗朗兹·法农, 103 – 104, 118, 120, 335–336; on nationalism and national liberation, 论民族主义和民族解放, 37, 163
fascism, 法西斯主义, 4–5, 20, 27–28
Fausto-Sterling, Anne, 安妮·弗斯托-斯特林, 170–171
federalism, 联邦制, 69, 379
feminist theory and politics, 女性主义理论和政治, 26, 62, 119, 170 – 171, 329–330, 334–335, 337。也见 gender, 性别; intersectionality, 交叉性; queer theory and politics, 酷儿理论和政治
feminization of work, 工作的女性化, 133–134, 135, 146–147
Ferguson, James, 詹姆斯·弗格森, 231
Filmer, Robert, 罗伯特·费尔默, 41–42
finance, 金融, 142, 145, 156 – 158, 289, 294–295
Flaubert, Gustave, 古斯塔夫·福楼拜, 244

force，力，16－17，194－199，236，246－247，267－271。也见 violence，暴力
Fordism and post-Fordism，福特制与后福特主义，264，272，289－290，292，365－366
foreclosure（in psychoanalysis），（心理学的）拒斥，69－70，74－75
forms of life，生命形式，81，121－124，194，354，356，358，371；production of，的生产，131－133，175，267，364
Foucault，Michel，米歇尔·福柯，x，31，75，81－82，136－137，172，191，224，241，382；on biopower and biopolitics，论生命权力和生命政治，56－61；on the Iranian Revolution，论伊朗革命，35－36；on reason and knowledge，论理性与知识，119－120，121，126－128
Fourier，Charles，查尔斯·傅立叶，177
Francis of Assisi，圣方济各，43－44
freedom，自由，10－11，13－14，47－48，96，100，101，189，234－236，321；Foucault's conception of，福柯的自由概念，59－61，81－82；and identity，身份，37，329－336；required for biopolitical production，生命政治生产所需的，282，289－290，302－305，309－310；and slavery，和奴隶制，72，75－77。也见 emanicipation，释放；liberation，解放
Free Trade Area of the Americas（FTAA），美洲自由贸易区，216
French Revolution，法国大革命，11－13，151，359－360，369
Freud，Sigmund，西格蒙德·弗洛伊德，62，194
Friedman，Milton，弥尔顿·弗里德曼，263
Friedman，Thomas，托马斯·弗里德曼，213－214
Frum，David，大卫·弗鲁姆，207
Fukuyama，Francis，弗朗西斯·福山，221
fundamentalism，原教旨主义，32－38

Garcia Linera，Alvaro，阿尔瓦洛·加西亚·利纳拉，110－111
Gates，Bill，比尔·盖茨，297
Gates，Henry Louis，Jr.，小亨利·刘易斯·盖茨，49
gender，性别，62，133－135，160－161，170－171，325－328；aboltion of，取消，334－335，337－340。也见 feminist theory and politics，女性主义理论与政治；intersectionality，交叉性
Genet，Jean，让·热奈，187，356
Gentile，Giovanni，吉奥瓦尼·秦梯利，27－28
gentrification，士绅化或高档化，257－258
Giddens，Anthony，安东尼·吉登斯，18－19，272
Gilroy，Paul，保罗·吉尔罗伊，336－338
Gorz，André，安德烈·高兹，132
governance，治理，223－228，274－279，347－348，372－375
Gramsci，Antonio，安东尼奥·葛兰西，365－368
Guantanamo，关塔那摩，4，213

guaranteed basic income，有保障的基本收入，309–310
Guattari，Félix，菲利克斯·瓜塔里，172，186–187，249，338
Guevara，Ernesto（Che），切·格瓦拉，94–95，118
Guha，Ranajit，拉纳吉特·古哈，14，68，69

Haass，Richard，理查德·哈斯，204–205
Habermas，Jürgen，尤根·哈贝马斯，18，71
Haitian Revolution，海地革命，13–14，74–75
Hamilton，Charles，查尔斯·汉密尔顿，80
happiness，幸福，376–383
Haraway，Donna，多娜·哈拉维，120，334
Harris，Cheryl，谢丽尔·哈里斯，326
Harvey，David，大卫·哈维，231，266
hegemony，霸权，167，169，173，175，304–305，366。也见 unilateralism，单边主义
Heidegger，Martin，马丁·海德格尔，29–30，46–50，181
Hesse，Barnor，巴诺尔·赫斯，80
heteronormativity，异性恋规范，160–161，328，335
Hobbes，Thomas，托马斯·霍布斯，4，41–42，51，189
Hoffman，Danny，达尼·霍夫曼，146–147
humanity，creation of a new，创造新人性，94，104，118，336，361–362，366，369
human nature，人性，52，196，353，361–362，378；pessimistic conceptions of，悲观主义的概念，11，189–193，197–198
Huntington，Samuel，塞缪尔·亨廷顿，143
Hurricane Katrina，卡特里娜飓风，217–218
Husserl，Edmund，埃德蒙德·胡塞尔，30
hypermodernity，超现代性，19，113

identity，身份，103–107，119–124，172，195，320，347，348，358；and revolutionary politics，与革命政治，325–344，371。也见 singularity，奇异性
identity-blindness，对身份视而不见，325，327–329，348
immaterial production，非物质生产，25，132–133，258，266。也见 biopolitical production，生命政治生产；property：intellectual，智识财产；value：intangible，无形价值
imperialism，帝国主义，86–87，203–209，219–220，228，230。也见 Empire，帝国；unilateralism，单边主义
indigenous populations and politics，土著人口和政治，68–69，79，89，104–112，123–124，328，346–347。也见 colonialism，殖民主义
indignation，义愤，235–243
industrial workers' movements，产业工人运动，19，107–111，121，237，241，250–259，291，364，366
Inquisition，Spanish，西班牙宗教裁判

所，80−81
institutions，制度，159 − 164，177 − 178，192−198，284−285；revolutionary notion of，制度的革命概念，355−360，369−370，374−375。也见 governance，治理
insurrection，起义，238 − 240，345，355−367
intellectuals，role of，知识分子的角色，103−194，118。也见 coresearch，共同研究
intersectionality，交叉性，340−344，345，349−350
Iranian Revolution，伊朗革命，36
Iraq War，伊拉克战争（2003），206，208，209−215，218，220

jacqueries，暴动，236−248
Jagose，Annamarie，安娜玛丽·杰各斯，335
Jefferson. Thomas，托马斯·杰斐逊，9，139，310，355 − 356，377，379：on violence，论暴力，368−369
Jobs，Steve，史蒂夫·乔布斯，297

kairos，时机，165
Kant，Immanuel，伊曼努尔·康德，xii，6−8，15−17，115，190，346，359−360
Karl，Rebecca，瑞贝卡·卡尔，232
katechon，阻拦者，197−198
Kelley，Robin，罗宾·凯利，128
Keynes John Maynard，约翰·梅纳德·凯恩斯，141−142，306
Kissinger，Henry，亨利·基辛格，221，223
Klein，Naomi，娜奥米·克莱因，137−138，215，231
knowledge as productive force，作为生产力的知识，145，267 − 268，271，281−282。也见 reason：biopolitical，理性：生命政治的
Krahl，Hans-Jürgen，汉斯-尤根·卡拉尔，24−25

labor：divisions of，劳动：分工，73，135，160，228−230，245；increasing autonomy of，不断增长的自主性，150 − 151，165，173，270，286 − 293；as poverty，作为贫穷，54；and slavery，和奴隶制，72−73；technical composition of，技术构成，131−135，352 − 354。也见 exploitation，剥削；industrial workers' movements，产业工人的运动；precarious labor，不稳定的劳动；value：labor theory of，劳动价值理论；working class，工人阶级
Laclau，Ernesto，厄尼斯特·拉克劳，166−167，304−305，424n43
Latour，Bruno，布鲁诺·拉图尔，124
laughter，笑声，382−383
Lenin，Vladimir Ilich，弗拉基米尔·伊里奇·列宁，90 − 91，175 − 176，239，350 − 351，353，362 − 363；论帝国主义，86−87，116
Leopardi，Giacomo，贾科莫·里奥帕蒂，197
Lévi-Strauss，Claude，克劳德·列维-斯特劳斯，122−123
liberation，解放，93 − 94，97 − 98，101−102，331−344，349−350。也见 emanicipation，释放；freedom，自由

Liberia，利比里亚，146–147
Locke，John，约翰·洛克，139，326
love，爱，xi-xii，179–198，316，318，379–380；gone bad，变坏的，193–197；training in，训练，193–195
Luhmann，Niklas，尼克拉斯·卢曼，224，373
Luxemburg，Rosa，罗莎·卢森堡，86，230，288

Macherey，Pierre，皮埃尔·马舍雷，166，176
Machiavelli，Niccolò，尼科洛·马基雅维利，51–52，356
Macpherson，C. B.，麦克弗森，240
Madison，James，詹姆斯·麦迪逊，11
Malcolm X，马尔科姆·艾克斯，331，336
Mandeville，Bernard，伯纳德·曼德维尔，148，184–186
Mao Zedong，毛泽东，87，116，290–291
Marazzi，Christian，克里斯蒂安·马拉泽，132
Mariátegui，José Carlos，何塞·卡洛斯·马里亚特吉，89
Marshall，Alfred，阿尔弗雷德·马歇尔，280–282
Marsilius of Padua，帕多瓦的马西略，44
Marx，Karl，卡尔·马克思，38，76–77，95，116，136–137，159，177，194，249，252–253，286–289；critique of property，对财产的批判，22–23，280；on money，论货币，294–295；on poverty，论贫穷，53–54；on precapitalist forms，论前资本主义形式，83–84，87–89。也见 Asiatic Mode of Production，亚细亚生产方式；cooperation，协作；subsumption，formal and real，形式和实质吸纳；value：labor theory of，劳动价值理论
Marx，Karl，and Friedrich Engels，马克思与恩格斯，230，298
Mbembe，Achille，阿希列·姆班贝，307
Meade，J. E.，米德，281
measure and exceeding，计量与逾越，135–137，151–152，176，242–243，270–271，312–321，373。也见 monsters and monstrosity，怪物和怪异
Melandri，Enzo，恩佐·梅兰德里，128
Merleau-Ponty，Maurice，莫里斯·梅洛-庞蒂，30
metropolis，大都市，153–156，211–212，244–247，249–260，382
Mignolo，Walter，沃尔特·米格罗诺，67
migration，移民，134–135，147–148，244–245
modernity，现代性，19，29；as “incomplete”，作为“未完成的”，71，84；and Maxism，和马克思主义，83–89；and monsters，和怪物，95–100；as a power relation，作为权力关系，67–71；in relation to colonialism，与殖民主义的关系，77–82；and state socialism，和国家社会主义，89–95。也见 altermodernity，另类现代性；antimodernity，反现代性；Enlightenment，启蒙
Mohanty，Chandra，钱德拉·莫汉蒂，135

monsters and monstrosity，怪物和怪异，95－100，194，334－335，339－340，371
Morales，Evo，埃沃·莫拉莱斯，108
Moses，摩西，164，367
Moten，Fred，弗雷德·莫顿，329，336
multiculturalism，多元文化主义，104，123，148－149，330，338，342
multilateralism，多边主义，221－223，263－266
multitude，诸众，243－244，277－279，309－311，319－320，354－356；in Bolivian thought，在玻利维亚思想中，110－112；democracy of，的民主，361－367，377；as form of political organization，作为政治组织的形式，61，165－178，195－196，349－351，359；in the metropolis，在大都市，249－260；movements of，的运动，235－236，374；of the poor，穷人的，45，50－55，254；in 17th-century English thought，在17世纪英国思想，40－44，354；and violence，和暴力，367－370。也见 exodus，出走
Munoz，José，何塞·穆诺茨，335

Nancy，Jean-Luc，让-吕克·南希，viii-xiv，57－58，354
nation and nationalism，民族和民族主义，33－34，36－37，163－164，182－183，331，336
neoconservatives，新保守主义，207－208，349
neoliberalism，新自由主义，viii，92，137－139，143－144，155，215－217，231，258；crisis of，的危机，263－268，272－274。也见 alterglobalization movements，另类全球化运动
Newton，Huey，休·牛顿，331，336
Nietzsche，Friedrich，尼采，115，183
Nye，Joseph，约瑟夫·奈，275－276

Obama，Barack，巴拉克·奥巴马，325
ontology，本体论，29－30，47－50，123－124，171，173，346，378－379；and love，和爱，181，184，194－196

Panzieri，Raniero，伦涅罗·潘泽瑞，24
parallelism，平行论，108，111，326，340－345，349－350
Pashukanis，Evgeny，艾温尼·帕舒卡尼斯，14－15
Patterson，Orlando，奥兰多·帕特森，77
Paul of Tarsus，保罗，190，197－198
peasants，农民，88－89，107，236－238，252－253，366
Perle，Richard，理查德·珀尔，207
phenomenology，现象学，24－25，29－32，122
Pierce，Charles，查尔斯·皮尔斯，63
Pinochet，Augusto，奥古斯托·皮诺切特，263
Plessner，Helmuth，海穆特·普莱斯纳，189
poor，the，穷人，xi，39－55，148，180，181，242，253－254
postmodernity and postmodernism，后现代性与后现代主义，113－114，171－172
Povinelli，Elizabeth，伊丽莎白·波维内

利，346–347
precarious labor，不稳定的劳动，146–147，245–246，289–290，293
primitive accumulation，原始积累，54，86，93，138
production，生产。也见 biopolitical production，生命政治生产；immaterial production，非物质生产；subjectivity，production of，主体性的生产
property，财产，viii-ix，3，9–15，22–23，39–41，50–51；and identity，和身份，326；intellectual，知识产权，281–282，308–309；slaves as，作为财产的奴隶，72–75
Putney Debates，普特尼辩论，40–41

queer theory and politics，酷儿理论与政治，62，335，337–338
Quesnay，Francois，弗朗索瓦·魁奈，285–286

race，种族，34，49，74，79–80，98–100，134–135，147–148，182，217–218，327–328；abolition of，的消除，335–340。也见 antiracist theory and politics，反种族主义理论和政治；colonialism，殖民主义；indigenous populations and politics，土著人口和政治；intersectionality，交叉性；slavery，奴隶制
Rainsborough，Thomas，托马斯·瑞斯波罗格，40–41
Rancière，Jacques，雅克·朗西埃，44–45，350
Rawls John，约翰·罗尔斯，18
Reagan，Ronald，罗纳德·里根，263
real estate value，房地产价值，154–156，257–258
reason，理性，98–99；biopolitical，生命政治的，119–128
refusal，拒绝，16，58，152，239；of work，工作，332–333
religion，宗教，28，32–33，35–36，78–79，182–183，190–191，221。也见 Catholic Church，天主教
rent，地租，141–142，154–156，251，257–258
representation，代表（表征），78，123，278，304–305，356；crisis of，的危机，346–349；of economic value，经济价值的表征，157–158，294–295
republic，共和国，8–21，27，45，50–51，148–149，301–303，320，326，330；and slavery，和奴隶制，71–76
resistance，反抗，16，61，100，106–107，153，176，234–236，240–244；to colonial domination，殖民统治，67–71，81–82；Foucault's conception of，福柯的概念，31，56–59，168–169；limits of，的界限，101–103；to military occupation，军事占领，211–212；to slavery，奴隶制，75–77。也见 antimodernity，反现代性
Resnais，Alain，阿兰·雷乃，26
Retamar，Roberto Fernández，罗贝托·费尔南德斯·雷塔马尔，97–98
revolt，造反，234–243，356–357；anticolonial，反殖民的，81；slave，奴隶，75–76；urban，城市的，256，259；worker，工人，86，144，291–292

revolution, theory of, 革命理论, 24－25, 238－243, 325－326, 331－344, 349－355, 359－360, 371－375; passive, 消极革命, 365－367。也见 transition, revolutionary, 过渡, 革命; violence: revolutionary, 革命暴力

revolution in military affairs, 军事事务的革命, 210－212

Rhodes, Cecil, 塞西尔·罗得斯, 228－229

Riegl, Alois, 阿洛伊斯·李格尔, 375

Robinson, William, 威廉·罗宾逊, 232－233

Rosenzweig, Franz, 弗朗兹·罗森茨威格, 182

Rubin, Gayle, 盖尔·鲁宾, 334

Rumsfeld, Donald, 唐纳德·拉姆斯菲尔德, 210－211

Russia, 俄国, 88－91, 175, 212, 277。也见苏联。

Said, Edward, 爱德华·萨义德, 78

Saint-Just, Louis de, 圣茹斯特, 369－370

Sartre, Jean-Paul, 让-保罗·萨特, 350

Sassen, Saskia, 萨斯基娅·萨森, 223－224

Schmitt, Carl, 卡尔·施米特, 4, 50, 100, 197, 238, 346, 373

Schumpeter Joseph, 约瑟夫·熊彼特, 296－298, 301

Schürmann, Reiner, 雷纳·舒曼, 29－30

Sedgwick, Eve, 夏娃·赛奇威克, 337－338

September 11, 2001, attacks, “9·11”恐怖袭击, 206, 211

Shakespeare, William, 威廉·莎士比亚, 97

Sieyès, Abbé, 西耶思, 9, 151

Silko, Leslie Marmon, 莱斯利·西尔克, 105－106

Simmel, Georg, 格奥尔格·齐美尔, 157, 158

Simondon, Gilbert, 吉尔伯特·西蒙顿, 58

singularity, 奇异性, 252－254, 305, 357－359; and the common, 和共同性, 124－125, 174－175, 183－184, 188, 194－197, 380; in the multitude, 诸众中的, 111－112, 166－167, 350, 383; in relation to identity, 与同一性的关系, 320, 338－344。也见 encounter, 相遇

Situationists, 情境主义者, 25

slavery, 奴隶制, 71－77, 152

Sloterdijk, Peter, 彼得·斯洛特戴克, 58

Smith, Adam, 亚当·斯密, 38, 154, 185－186, 220, 379

social capital, 社会资本, 271, 287－288

social democracy, 社会民主, 17－20, 71, 84, 271－272, 287－288, 294

socialism, 社会主义, 54, 89－95, 187－188, 263, 268－274; in contrast to communism, 与共产主义相比, 107, 273

Sohn-Rethel, Alfred, 阿尔弗雷德·索恩-雷特尔, 8

Sorel, Georges, 乔治·索雷尔, 239

sovereignty, 主权, 3－6, 42, 50, 100, 106, 359, 373; and identity, 和身

份，326，330，331
Soviet Union，苏联，46，48，93－94，238，351，354；collapse of，的解体，91－93，204，235，263，269－270。也见 Russia，俄国
Soweto uprising，索韦托起义（1976），357
Spinoza，Baruch，巴鲁赫·斯宾诺莎，75，125－126，190，191，192－194，235－236，356；on common notions，论共同概念，53，121；on indignation，论义愤，98－99；on joy，论愉快，379，383；on love，论爱，181；on the multitude，论诸众，43，279。也见 parallelism，平行论
Spivak，Gayatri，斯皮瓦克·佳亚特里，78
spontaneity，自发性，15－16，165，169，175，236－237，243。也见 encounter，相遇；jacqueries，暴动
Stiegler，Bernard，伯纳德·斯蒂格勒，58
Stonewall rebellion（1969），石墙事件（1969），356
subjectivity，production of，主体性的产生，31，56－57，127－128，171－173，211－212，332；in economic production，在经济生产中，133，287，293－294
subsumption，formal and real，形式和实质吸纳，142，229－231，245，365－366
surplus value，剩余价值，135－141，285－288。也见 exploitation，剥削
Sweezy，Paul，保罗·斯威齐，313－314
Tableau économique，《经济表》，285－290
Tate，Nahum，纳胡姆·泰特，40
Tertullian，德尔图良，197
Teubner，Gunther，贡塔·托依布纳，347－348
Thatcher，Margaret，玛格丽特·撒切尔，263
Thiers，Adolphe，阿道夫·梯也尔，45
transcendental critique，超越性批判，6－8，15，17－20，29－31，120－122，346－347，
transition，revolutionary，革命过渡，91，175，310－311，361－365，371
Tronti，Mario，马里奥·特龙蒂，24，291－292，332
Trotsky，Leon，托洛茨基，351
unilateralism，单边主义，203－209，221－223，263－268，275－277
United Nations，联合国，222
value，价值，132－137，150－159，270，294－295，299；intangible，无形的价值，135，312－313，316；labor theory of，劳动价值理论，313－316；new theory of，新价值理论，316－321。也见 expropriation，剥夺（占有）；surplus value，剩余价值；*Tableau économique*，经济表
vanguard party，先锋党，198－199，350－352
Vercellone，Carlo，卡罗尔·韦尔切洛内，267－268
Villon，Francois，弗朗索瓦·维庸，237

violence，暴力，16，231，256－260；of colonialism，殖民主义的，37，67－69；and identity，和身份，327－341；revolutionary，革命的，367－371
Virno，Paolo，保罗·维尔诺，167
Viveiros de Castro，Eduardo，爱德华多·卡斯特罗，123－124，125

Wachtel，Nathan，内森·瓦赫特尔，81
Wang Hui，汪晖，87
Weber，Max，马克斯·韦伯，76－77，237
West，Cornell，科奈尔·韦斯特，49
Whitman，Walt，沃尔特·惠特曼，61，182－183
Wittgenstein，Ludwig，路德维希·维特根斯坦，121－122，194－195，318
Wojnarowicz，David，大卫·伊瑙罗维奇，187
working class，工人阶级，109－110，159，291，294－295，332。也见 industrial workers' movements，产业工人运动；multitude，诸众
working day，breakdown of，工作日的消解，133－134，146－147，242，286－287，292－293
World Economic Forum，世界经济论坛，227－228，265，276
world-systems theories，世界体系理论，84－85
World Trade Organization，世界贸易组织，216，275

Yorck von Wartenburg，Graf Paul，约克伯爵，28
Yurchak，Alexei，阿列克谢·尤尔恰克，269－270

Zapatistas，萨帕塔主义者，106，111，357
Zavaleta，René，雷内·萨巴莱塔，108－110
Zerilli，Linda，琳达·则瑞丽，329－330，334
Žižek，Slavoj，斯洛沃热·齐泽克，168－169，342－343，424n43

马克思主义研究译丛·典藏版

从戈尔巴乔夫到普京的俄罗斯道路：苏联体制的终结和新俄罗斯
［美］大卫·M·科兹　弗雷德·威尔
非理性主义：卢卡奇与马克思主义理性观　［美/法］汤姆·洛克莫尔
马克思与黑格尔的对话　［美］诺曼·莱文
马克思主义理论的新起点
［美］斯蒂芬·A·雷斯尼克 理查德·D·沃尔夫
资本主义的起源：学术史视域下的长篇综述　［加］埃伦·米克辛斯·伍德
大同世界　［美］迈克尔·哈特　［意］安东尼奥·奈格里
平等与自由：捍卫激进平等主义　［加］凯·尼尔森
马克思社会发展理论新解　［美］罗伯特·布伦纳
革命的马克思主义与20世纪社会现实　［比利时］欧内斯特·曼德尔
超越后殖民理论　［美］小埃·圣胡安
民主化的进程　［匈］捷尔吉·卢卡奇
马克思的《大纲》：《政治经济学批判大纲》150年　［意］马塞罗·默斯托
理解马克思　［美］乔恩·埃尔斯特
中国辩证法：从《易经》到马克思主义　［美］田辰山
马克思传（第4版）　［英］戴维·麦克莱伦
苏联的马克思主义：一种批判的分析　［美］赫伯特·马尔库塞
全球动荡的经济学　［美］罗伯特·布伦纳
马克思的幽灵：债务国家、哀悼活动和新国际　［法］雅克·德里达
马克思以后的马克思主义（第3版）　［英］戴维·麦克莱伦
反对资本主义　［美］戴维·施韦卡特
马克思的复仇——资本主义的复苏和苏联集权社会主义的灭亡
［英］梅格纳德·德赛
激进民主　［美］道格拉斯·拉米斯
马克思思想导论（第3版）　［英］戴维·麦克莱伦
马克思与恩格斯：学术思想关系　［美］特雷尔·卡弗

Commonwealth by Michael Hardt, Antonio Negri
Copyright © 2009 by Michael Hardt and Antonio Negri
This edition arranged with Melanie Jackson Agency, LLC
through Andrew Nurnberg Associates International Limited
Simplified Chinese version © 2016 by China Renmin University Press. All Rights Reserved.

著作权合同登记号
图字：01-2010-3530

作者简介

迈克尔·哈特（Michael Hardt，1960— ），美国著名马克思主义理论家与政治哲学家，目前任教于美国杜克大学，著有《德勒兹：哲学学徒期》以及《帝国》和《诸众》（与奈格里合著）等。

安东尼奥·奈格里（Antonio Negri，1933— ），颇具传奇色彩的马克思主义理论家与活动家，曾任意大利帕多瓦大学教授，代表作有《超越马克思的马克思》《野蛮的异类：斯宾诺莎的形而上学和政治学》和《颠覆的政治：21世纪的宣言》等。

内容简介

本书是“帝国三部曲”的最后一部，主要论述从“财产共和国”（republic of property）走向“大同世界”的历史趋势。作者将当今的全球体系称为“帝国”，指出帝国已成为一种新的主权形式和新的社会现象，现代共和国归根结底是财产和资本施行统治的共和国，因此必然会滑向寡头统治，并与“自由、平等、博爱”的现代理念渐行渐远。全球化并非只是帝国主义与民族国家历史的最新阶段，而是某种崭新之物。随着全球化的进展，民族国家的主权不可逆转地趋向衰落，资本主义经济导致了一种新的全球秩序、全球规则和全球结构，世界最终越来越趋向于“大同”。

策划编辑　郭晓明　余　盛
责任编辑　霍殿林　牛晋芳
装帧设计　彭莉莉



爱悦读 · 拓视界

ISBN 978-7-300-23408-3



定价：69.00元