

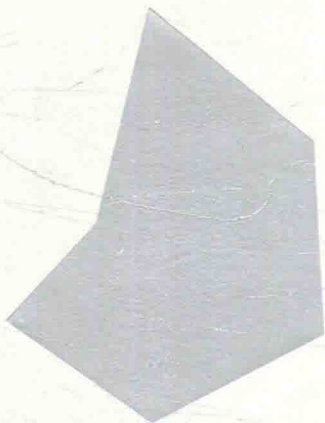
倾向与可能丛书

诸众的语法

当代生活方式的分析

[意] 保罗·维尔诺 著

董必成 译



Grammatica della moltitudine

Per una analisi delle forme di vita contemporanee

Paolo Virno



商务印书馆
The Commercial Press



三辉图书

在传统意义上“人民”是和“国家”联系在一起的，但影响了迈克尔·哈特、安东尼奥·内格里、大卫·格雷伯等理论家的意大利政治思想家维尔诺则认为：斯宾诺莎提出的“诸众”这个概念，相比霍布斯提出的、在传统政治哲学领域内流传甚广的“人民”，更适合分析当今的问题——在全球化的席卷之下，谈话和辩论的“专门之处”正在凋亡和消解，纯粹的智力活动、政治行动和劳动之间的界限已经逐渐消失，我们所拥有的是恐惧和苦恼的完全叠加……

霍布斯憎恨“诸众”这个概念，他把它定义为回避政治统一、反叛、永远不能达成最后协定。但是维尔诺认为，诸众不仅仅是一个否定性概念，同时还是一个丰富的概念——它包含了个性化，模糊的生命政治概念，机会主义和犬儒主义，闲谈和好奇——让我们去检视新的复数的经历和非代议制民主的形式。

上架建议：人文社科 政治哲学

ISBN 978-7-100-14667-8



9 787100 146678 >

定价：48.00元

诸众的语法

当代生活方式的分析

[意] 保罗·维尔诺 著

董必成 译



Grammatica della moltitudine

Per una analisi delle forme di vita
contemporanee

Paolo Virno



商务印书馆
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

诸众的语法：当代生活方式的分析 / (意) 保罗·维尔诺著；董必成译．—北京：商务印书馆，2017
ISBN 978-7-100-14667-8

I．①诸… II．①保… ②董… III．①政治哲学—研究—意大利②社会语言学—研究 IV．① D095.46 ② H0-05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 156836 号

权利保留，侵权必究。

诸众的语法：当代生活方式的分析

〔意〕保罗·维尔诺 著

董必成 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

浙 江 新 华 数 码 印 务

有 限 公 司 印 制

ISBN 978-7-100-14667-8

2017 年 10 月第 1 版

开本 880×1240 1/32

2017 年 10 月第 1 次印刷

印张 5

定价：48.00 元

目录

序言：我们，诸众	001
前言	023
人民对诸众：霍布斯和斯宾诺莎	023
曾被驱除的“多数”：“私人的”和“个体的”	027
探究“多数”的三种方法	030
第一天：恐惧和避难的形式	033
超越恐惧／苦恼的这对耦合	034
共同之处和“普遍智能”	041
没有公共领域的公共性	048
哪个“一”属于“许多”？	050
第二天：劳动，行动，智力	057
创制与实践的并置	060

关于精湛才艺：从亚里士多德到格伦·古尔德	062
作为表演艺术家的说话人	067
文化产业：预期和范例	069
舞台上的语言	074
职场中的精湛才艺	077
智力如同曲谱	080
执政者的理由和退出	084
 第三天：作为主观性的诸众	 093
个性化的原则	095
模棱两可的概念：生命政治	103
诸众的情感色调	108
闲聊和好奇	115
 第四天：诸众和后福特时代资本主义的十个论点	 125
 参考书目	 149
索引	155

序言：我们，诸众

保罗·维尔诺的《诸众的语法》篇幅不大，却投射出一道长长的影子。透过这道影子隐现着整个劳工运动史及劳工运动的异端羽翼——意大利的工人主义（operaismo）¹，此流派鉴于20世纪六七十年代的斗争对马克思主义做了重新思考。但是在极大程度上是前瞻性的。抽象智力和非物质的信号在我们生存的“后福特制”经济体系中已经成为主要生产力，正在深刻地影响着当代的结构和心态。维尔诺的这篇论文审视了新型劳动力增强了的流动性和通用性，现在他们的工作时间几乎扩展至他们的整个生命。“诸众”是一种主观形态，这种彻底的改变就是解放，由此引出一个“我们有什么能耐”的政治问题。

工人主义（workerism）因为不认为劳动是人类生活的决定因素，所以，它与传统马克思主义和官方劳工运动之间的关系显得有些矛盾。马克思主义分析认为劳动异化是由资

1 汉译注：operaismo 为意大利语，其意思和英语 workerism 一样，即工人主义。

本主义剥削造成的，但工人主义者却认为那更像是把生活降格到了工作的地步。矛盾的是，“工人主义者”反对工作，反对惯常高举劳动尊严的社会主义伦理，他们不想去重新适应工作（“接受新的生产方式”），而是想减少工作。工会和党派关心工资和劳动条件，却不为改变工人的命运而斗争，他们充其量也只是使情况变得更令人可容忍一些罢了。工人主义者则对减少工作时间，凭借技术知识和社会化的智力做生产改造两个问题紧紧催逼。

20 世纪 30 年代中期，左派哲学家西蒙娜·韦伊（Simone Weil）主动投身于工厂，在生产装配线当第一手，体验了一次可怕的卑屈。她想知道列宁和斯大林是否真的会踏进车间庆贺工人的劳动。当她宣布放弃马克思主义，与有组织的工人运动决裂后，她在写《压迫与自由》（*Oppression and Liberty*）一书时总结道：“因此，问题已相当清楚，这是一个弄清楚是否可以认为生产组织”不会“在压迫下摧毁灵魂和肉体的问题”^①。那时，凭借自动化达到这一目的为时尚早，她的努力陷入孤立；在 20 世纪 50 年代终于由意大利的工人主义者在她中断了的地方捡起。

从意识形态来说，工人主义是由 1956 年苏联对匈牙利的人入侵促成的，此次入侵显露了官僚社会主义的本性。这使得意大利左派中的左倾青年知识分子〔其中有托尼·内格里（Toni Negri）和马里奥·特隆蒂（Mario Tronti）〕看清楚了苏联不是工人的国家，而是资本主义的一种极权形式。在那

段时间，意大利工人首次从贫困的南部向工业化的北部大迁徙，显得更为动乱。年轻的非熟练工人（大众工人）不愿把自己交给新型的规模化生产系统，而是绕过了优先考虑技术工人的老牌工会，猛力抵制福特制生产流水线。工人主义运动在都灵的第一次大规模劳工冲突后于1961年崛起。《红色笔记》（*Quaderni Rossi*）在其创刊号中分析了青年大众工人对劳动力已造成的影响和随着近期资本主义的转变而出现的新的“阶级成分”。1964年出版的《工人阶级》（*Classe Operaia*）杂志阐述了一种新的政治策略——拒绝工作，向资本用新技术发展其生产力挑战。这一“拒绝的策略”（出自马里奥·特隆蒂的一篇开创性的文章）被应用在资本主义发展“之中”，但是“持反对态度”。它预言了菲利克斯·加塔利（Félix Guattari）和吉尔·德勒兹（Gilles Deleuze）于1972年在《反俄狄浦斯》（*Anti-Oedipus*）一书中对1968年后的资本的分析，并在70年代中期把意大利社会思想家和法国后结构主义哲学家联系起来。大众工人最反对的是将人类的知识转化成机器，使生活沦为“死劳动”。那里有一个存在的维度，但是没有积极性和创造性。他们为改变劳动条件所做的努力是传统马克思主义所未知的，他们主要专注于作为压迫手段的机械论及其对工人阶级的影响。

在《朝霞》（*Daybreak*）中，尼采号召欧洲工人去“公然宣布，从今以后，作为阶级，他们是人类的一种不可能性，而不像人们通常所想的那样，只是一种严酷的、毫无指

望的编制”。他还勉励道，“不可能的阶级”应该从欧洲的蜂巢中蜂拥而去，“用声势浩大的自由迁徙这种行动去反对机器、反对资本、反对他们现在面临的不得不（necessity）在成为欧洲国家的奴隶还是成为某个革命党的奴隶之间做出选择的威胁……”对这种大规模迁徙的颂扬在马克尔·哈特（Michael Hardt）、托尼·内格里所著的《帝国》（*Empire*）（“一个幽灵，迁徙的幽灵，在世界游荡……”），一本在美国的马克思主义学者和艺术评论家圈子里的畅销书中可以看到。维尔诺在《诸众的语法》中也以他自己的方式做了补充。人们可以从被叫作沃伯莱斯（Wobblies）的非正统、流动性外来异教劳工中追溯到这种说法的原型，沃伯莱斯即“世界产业工人联合会”（International Workers of the World），该联合会在20世纪20年代组织起遍布美国的外籍劳工（因此，造成工人主义者对美国工人运动及美国总体的一种奇怪的偏爱）。移民作为一种反抗的形式也使我们回想起马克思关于现代殖民的论述，想起欧洲的劳工逃离了饥荒和工厂工作去美国西部的自由土地^②。意大利社会思想家竭尽他们的创造力，把工人们想“成为独立自主的土地所有者”这个愿望的粗略考虑变成了后现代诸众的期望。尽管哈特和内格里认为这种大批逃离是“阶级斗争强有力的形式”，维尔诺提醒道，逃亡只是“一种暂时状态”，其后还隐喻着后福特制工人的流动性（欧洲劳工在东海岸的工厂工作了一二十年，然后继续迁徙）。两者之间也许差别不大，但意义重大。维尔诺和

哈特、内格里不同，他忍住了，不逃亡，也不就此做个诸众，更别说共产主义，因而转入了另一个辉煌的神话。

自治论者（Autonomist）的理论见于许多地方，也包括美国。但自治运动发展最强烈的地方是意大利，从20世纪60年代持续发展发展到70年代。年轻的工人主义知识分子摆脱了意大利共产党创始人安东尼奥·葛兰西（Antonio Gramsci）传统的、民粹派的马克思主义，从工人本身了解到生产的现实状况究竟如何。他们帮助工人建立自己的组织，通过罢工和破坏活动抗拒迎面而来的生产系统。工人主义者的这种务实和富有战斗性使它有别于意大利社会思想家。他们反对意大利共产党和葛兰西采取小步伐战略（战场在民间）的霸权，意大利共产党和葛兰西的方针导致欧洲共产主义和执政的天主教民主党（保守派）的“历史性妥协”。工人主义者是第一个对整个社会主义传统的基石——无产阶级中心论提出质疑的，并呼吁对阶级分析的类别做重新评价。“改变阶级编排”的概念由塞尔焦·博洛尼亚（Sergio Bologna）提出，使得他们在工厂和大学里刚出现“新的社会主体”的时候重新把革命斗争作为新主体的中心任务。^③1969年的“多事之秋”以大众工人为获得平等的工资待遇所发起的强大攻势为标志。各种工人主义团体联合起来创建了一个新的组织，包括名称都叫“工人力量”（Potere Operaio）的一个团体和一本杂志。这个组织聚集了一批如马里奥·特隆蒂、托尼·内格里、弗朗哥·皮帕尔诺（Franco Piperno）、奥

雷斯特·斯卡尔佐内（Oreste Scalzone）和博洛尼亚这样的理论家，他们重塑的马克思主义成为整个自治运动的新创意。1974年，由于“红色旅”（Red Brigades）这个秘密行当与工人力量内群众组织的公开形式相冲突而导致该团体的自我崩溃。

工人们和控制生产周期的强大压力遭到了来自特务机关和天主教民主党政府的严重挑衅，这种挑衅是随着1969年米兰丰塔纳广场的爆炸案开始的。政府草率地归咎于无政府主义者，以爆炸案来证明警察以强硬手段镇压工人组织是名正言顺的。这种“高压政策”将意大利撕裂，激起的冲击波蔓延至整个70年代，濒临内战。这在菲亚特工厂的工人中引发了组建地下恐怖组织——其中以“红色旅”和“前线组织”（Prima Linea）最为有名，以产业界的领袖人物和政治界的著名人物为目标。绑架意大利天主教民主党主席阿尔多·莫罗（Aldo Moro）以及在政府中止谈判后“红色旅”残酷地将莫罗处死，进一步打破了意大利的政治平衡。

1975年，工人力量被自治运动（Autonomia）所取代，自治运动是一个由学生、妇女、年轻工人和失业者参加的大型运动。他们根茎式的组织体现了工人主义思想家所期望的各种形式的政治行为——反等级制、反辩证、反代议制。自治主义不是正规的政治组织，是自由主义的、新无政府主义的，在意识形态上开放地、宽松地按地区组成，体现了政治分歧间的互相尊重。自治论者团体只在共同的公开行动方面

进行合作。这个尝试性、创造性的群众运动很难与组织严密、采取“武装斗争”的恐怖组织画上等号。1977年，一名自治主义学生在罗马被法西斯分子谋杀，自治运动终于爆发成为“1977运动”^④。运动横扫全国，自治主义者接管了罗马、巴勒莫、那不勒斯的大学，随后又接管了佛罗伦萨、都灵的大学，最后接管博洛尼亚大学。看上去他们似乎还打算接管意大利。接下去他们到底还想做些什么？皮帕尔诺最近承认他们当时真的不知道接下去还该做什么。在这样的不祥之年，这个运动来的不是时候。挑战来自其最左边，共产党利用“莫罗谋杀案”来剔除自治运动，指控自治主义是“无产阶级武装派”的幕后指使者，所有自治论者的领导人，包括内格里，于1979年4月被逮捕和监禁。其他像皮帕尔诺和斯卡尔佐内处于流亡状态（不是他们自己的选择）。当时在具有影响力的自治论者杂志《大都市》编委任职的保罗·维尔诺遭两年监禁后才洗脱一切指控。（25年后，许多自治论者还仍在狱中。）保罗·维尔诺现在是卡拉布里亚大学传播伦理学的系主任。2001年，他在那里做了三次专题讲座并将其编成这本《诸众的语法》。

马克尔·哈特和托尼·内格里所著的《帝国》没有明确提及这一具有社会和政治创造力的时期，这是有充分理由的。当时美国的左派站在欧洲共产主义一边，而对自治主义持怀疑态度。然而，内格里当时提出的论点却与他现在进一步的阐述几乎没有什么不同。那是怎么回事呢？（反

常的是，在《帝国》一书中，自治主义是以幽灵般的形象出现的，在这一点上它比《诸众的语法》给人的感觉更为强烈，而保罗·维尔诺对这一点是持对抗态度的。）现在证明这种策略获得了巨大的成功。目前对《帝国》的评论和批判性研究的文章篇幅已大大超过它自身（大约 500 页）的篇幅。可惜，很少有人会意识到“诸众”不只是斯宾诺莎提出的一个哲学概念——诸众的民主政治——它还有一段挂在另一个名下的历史，是一个充满活力的集体实验的对象。他们从来没有怀疑过那时候提出的问题现在又会被重新提起，也从来没有怀疑过某种知性的复兴现在会发生在意大利。近来随同《帝国》一书在美国重新凸显的不仅是又一个美国文化时尚（“帝国”取代了“全球化”），目前还有一个勇于尝试的且具争议的当代社会实验室。维尔诺的《诸众的语法》是这种新凸显的另一个标志。

马里奥·特隆蒂在 1965 年出版的“拒绝的策略”中提醒说，不要太关注资本的力量或者认为资本为自身的利益遏制劳动力。工人本身在成为与资本相对立的阶级之前就已经是一个阶级。实际上，总是资本“设法利用工人对抗性的斗争意志作为自身发展的推动力”^⑤。《帝国》对这个论点做了拓展：正因为无产阶级“事实上发明了资本在未来总归会被迫采用的社会和生产形式”^⑥，所以，资本主义只能是反应性的，是意大利工人顽强抵制福特制的合理化工作方案，而不仅仅是技术创新才迫使资本进入非物质生产的后福

特制时代。

哈特和内格里强烈反对任何同时强调资本的创造力和工人阶级创造力的“混合动力论”。在这方面他们与德勒兹和加塔利对资本的分析有明显区别，而德勒兹和加塔利的资金流理论则被他们采用了（显然是《帝国》向《千高原》发出清晰的回响）。德勒兹和加塔利把资本看作流体，既别出心裁又十分恰当，在水流经的通道里放上障碍物，流体受阻回涌，然后继续向前流动。然而他们还强调，骗局总是出现在最后，它绝不敢随自己的惯势一直流下去。因为资本主义的极限底线就像股票市场，不受约束的疯狂总归会来的，要么在资本它自己流程的游戏里做变本加厉的解码时打败它，要么不断地置换自己与它们之间的位置。他们当然也承认意大利资本主义在去疆域化工人的压力下被迫做范式转变，但同时也指出它利用这种转变重新获得主动权，对工人阶级重新赋值，使他们变成相对稳定的社会构成。 12

这也是维尔诺在《诸众的语法》中的结论。回顾自治运动那个动乱的年代，维尔诺深知他们的斗争尚未达到目标。他说，政治对抗只有“表面上看起来的”激进冲突，因为自治论者都曾声明算不上是真正颠覆性的，只是对后福特制突变的一种期待。自治运动只不过是“不幸（被那些仍然等同于衰退的福特制范式的人）当作边缘人群、寄生人群的运动来对待了”，但实际上运动不是这样的。然而，现在维尔诺评价道，那只不过是后福特制诸众的一个“愤怒”和“粗鲁”

的版本，因为他们曾老是把非社会主义的诉求（拒绝工作、废除国家）和无产阶级革命混为一谈（他幽默地挖苦“许多人曾瞎扯革命”）。自治运动是一场失败的革命，对此，后福特制的范式就是答案。

但这是一个什么样的答案？并且后福特制时代用什么方法去实现自治运动用更直接的手段没有能实现的目标？新的无产阶级不取代工人阶级，而是扩展向那些他们的劳动正在受着资本剥削的所有人群。在后福特制的经济中，剩余价值不再提取自劳动在产品中的物化，而是存在于支付与不支付的心灵空闲时间的工作这两者之间的差额之中，而这种心灵空闲时间的工作源源不断地产生丰富的但不被承认的非物质劳动的果实。正如马克思在《政治经济学批判大纲》（*Grundrisse*）中写的那样，劳动活动“不再是生产过程的主要作用者，而是站在生产过程的旁边”。诸众被定义为一种力量。在这个定义中，同其实际生产出了什么相比更偏重于其精湛的才艺，更偏重于其潜在的（potential）生产力 and 生产本身。这么说，这就是比以前所获得的更多的收获？工人们习惯了奴性的工作，只给他们留下刚够对身心做补充恢复的那点时间。现在他们的整个生命都是“活劳动”（live labor），一种无形的、不可分割的商品。今天所有诸众确实都成了屏幕上的监控信号。但是机器设备却再也不是“死劳动”（dead labor），它们是工人“活劳动”的一部分，现在“活劳动”插入“普遍智能”之中，将知识向整个公共领域

传播。工人越是具有创造性和适应性，就越能“实现自我价值”（self-valorizing），就越能将剩余的知识带给社会。诸众是生产过程科技突变的副产品，正如消费阶层曾经是商品从物品 [objects (les choses)] 转化成符号 (signs) 过程中的副产品一样。在后福特制时代，通常人际交往已成为生产合作的基础。那么，从纯粹的社会角度说，维尔诺是对的。这就是当初自治论者为了逃避劳动的奴役，尽情地体验生活而提倡“非保障”劳动和流浪的方式所试图达到的目的。 13

但从政治的角度看也正确吗？现在诸众在政治思想领域还是一个新的类别。那么，“政治”与自治运动相比又如何？维尔诺建议：这就是开放多元化的体验，探索非代议制的政治形式，但是要“冷静地、现实地”，不是立足于边缘化的地位。从某种意义上说，诸众通过主动参与知识社会化，最终会实现自治论的箴言——“在中心的边缘”。不管怎样，政治本身已经改变了。劳动、政治和智力不再分离，实际上它们已经成为可互换的，这就给了诸众一个去政治化的外貌。一切都已成为“述行语”（performative）。维尔诺在这里出色地展现了他的主要论点，精湛才艺（艺术、创作、演讲）和政治之间的类比。他们都是政治性的，因为他们都需要听众、观众或读者，都需要一个马克思称为“社会合作”的公开组织的空间，还都需要一种通用语言来交流。并且，他们又都是表演，因为他们从自己身上，而不是在任何终端产品里，发现了他们自己的成就感。

不错，这不是攻打冬宫，但自治论者也从来没有想过要那样的表现。当代诸众还不是一个阶级，它还不可能建立起自己的阶级意识，更遑论与资本家的阶级斗争。然而，正是它作为诸众的存在，才有别于“我们，人民”（人民总是放在国家这个基础上的）所说的“国家形式的危机”。《诸众的语法》用了大量篇幅详尽地阐释了当代生活方式不断变化的性质，但是没有对民族国家（nation-state）的危机做进一步详细阐述，而简单地将其归因于“诸众的离心特性”。在这一点上，《帝国》已有所体现。

- 哈特和内格里也采取“后现代”社会阶级的概念，但他们通过彻底改变其规模和意识形态的视野来试图偏移其日益增长的政治不满。对他们来说不仅是像诸众预示的国家形式的危机，而是目前由全球化形成的那个帝国形态的危机。帝国是一个导致重大转变的强大的政治综合体，这个重大转变
- 14 就是把政党和民族国家降到从属性角色的地位。先进的资本主义是非管制市场，它迫使现代各国将其主权转移到一个处于优势的实体，也就是一个由跨国公司的金字塔、跨政治组织和由仅剩的超级大国——美国领导的先进资本主义国家组成的“无首领、超国家的秩序”（美国很可能是帝国主义性质的，但是它不是帝国）。主权国失去了它的调停权，一个新的宪法程序开始出现，允许强制性国际监管的激增和扩散，以等级制、不平等对待等更复杂的形式取代国家和社会、统治阶级和无产阶级之间传统的对立。因此，哈特和内格里想

到的那种诸众与维尔诺的诸众是相当不同的类型。帝国并不是一个由后福特制经济带来的、强制推行跨越国界普世秩序的“划时代的转变”，它是通过打着旧时工人阶级旗帜的全体诸众提取到的另一种妥协。帝国，现在还呈上升趋势，但已经寄生着自身毁灭的种子。

这是一个大胆的断言，目的是在其基础上撼动帝国。把维尔诺的诸众置入帝国的核心，开创一个全新的政治范例，同时又适当地保留作为历史动力的阶级斗争。虽然民族国家的衰落很可能会削弱革命运动，对此会引起很多人的争论，但哈特和内格里却强调新出现的超国界结构确实已支撑起“新的社会阶层”。所以他们不会反对全球化，实际上会像自治主义赞扬美国般欢迎帝国。很明显，他们需要一个超大的敌人将已被击败的意大利运动打造成全球性的对抗力量（a global counter-power）。

全球诸众具有混合性、流动性、突变性和去疆域性，宛如后现代世界的非物质工人。然而，玄妙的是，它还应包括全球贫困者，这些贫困者已取代了处于社会底层的工人阶级（传统上，工人运动一直来不信任无组织的流氓无产阶级）。贫困者并不是非物质的，在悲惨的境遇中就他们本身来说都太物质了，内格里常常笼统地唤起他们的“贫困与爱情”的好时机（kairos）。（基督教在罗马帝国倾覆期的兴起，好像带着传染性，广泛传播至大半个罗马帝国，但类比成革命的愿望却是成问题的。）在哈特和内格里看来，诸众就是这种

- 将自己从国家和政党中摆脱出来的新的社会阶级，去应对迎面扑来的帝国的挑战。“怀着对立的情绪和渴望解放的心愿”，
- 15 诸众“必须奋力穿过帝国从另一边出来。”^⑦

另一边当然要好得多。另一个例子是天堂。问题是诸众是否有这个能耐去做这样一个不存在的或者尚未存在的壮举。至多，这仍然是一个嘲弄性的假设，一个调查有谁想要追随领导的前途无量的领域^⑧。但是凭这种本质主义的概念就能轻易地“摧毁”资本这种想法却有点难以让人接受。与工业无产阶级不同，后现代的诸众没有组织起“一支工人大军”，很容易发起对抗资本或对抗帝国的那种队伍（法国1986年5月，工人大军也并没有真正行动起来反对政府）。这个“另一边”，富有诗意地说，是适合于濒危的意识形态的全套甲冑。因为这对替代当代的帝国秩序是必要的——诸众必须像攻城槌般奋力穿过去——不要将它的存在弄得更加实实在在的。但哈特和内格里已经忙着思考“如何能真正掀起阶级斗争的具体实例，并且进一步形成连贯性的斗争计划，形成一个能够摧毁敌人的制宪权，建设一个新社会。问题实际上就在于如何才能让诸众把自己的躯体配置成终极目的（telos）”^⑨。

换句话说，终极目的领先于（precedes）诸众，并多半会取代它。难怪《帝国》在美国及其民间如此受欢迎，顺便说一句，大约25年前，意大利运动被残酷镇压时，那里的

有些人只是装作没看见。[曾经遭受围剿的 Semiotext (e) 出版物《意大利：论自治》(*Italy: Autonomia*)，在自治论者遭逮捕后仅一年的 1980 年就已首次出版。现在再度发行。] 弗雷德里克·詹明信 (Frederic Jameson) 将《帝国》誉为“新世纪的第一大理论合成”，艾蒂安·巴里巴尔 (Etienne Balibar) 赞扬内格里是“超马克思主义”，认为他的著作为“阶级斗争的新目的论和战斗性”奠定了基础。至于斯拉沃热·齐泽克 (Slavoj Žižek)，他的信念是：“如果没有写这本书，它终究也会被创造出来。”有可能齐泽克是对的。尼采不是说思想总是不合时宜的？

实际上，精彩的是在《帝国》中含蓄地提出诸众全球化的问题，而不是假设诸众是“帝国赖以存在的生产力，呼吁摧毁帝国并使这种摧毁成为必然”。这场战争纯粹是虚构的，因此是资本的摧毁。这就是为什么他们的对抗很快具有比喻的维度，两种信念之间的战争。由于诸众就像它所生产的工件那样是非物质的，它的外表，哈特和内格里写道：“简单朴素，并且还天真狂野。”它是预言性的、具有创造力的，是能被转化成“绝对的民主权力”的一种“绝对的正向力”。甚至它的摧毁意志最终也会成为“爱和社区”。另一边，邪恶的帝国，共同的敌人，仅仅是一个“空壳”，一个长着泥足的庞然大物，恶毒的、施虐的、操控的，一个永远忙于“运

为生的一种“寄生机构”，构成其“消极的残渣和回退”的运作。“寄生虫会耗竭其宿主的活力，然而，也会危及到它自身的生存。”哈特和内格里推断：“帝国权力的功能‘不可避免地与其衰落相联系。’”^⑩那又为什么要呼吁权力对象的反向权力呢？

因为历史等不及了。在内格里的通篇作品中有一个问题不断重复出现，这就是决策时刻的不可约性。虽然他在“活力论者唯物主义”的传统上花了大量口舌——尼采、柏格森、德勒兹——但“权力意志”或“生命冲动”对于精力充沛的列宁主义者来说显然是不够的。他写道，这些总是要冒这样的风险，“陷入坏透了的漫无边际的诡辩之中：漫无边际稀释了决策的强度……”^⑪没有终极目的，只有一大堆叙述，这种决策无论如何也不会有什么意义。《帝国》涉及的阶级斗争是一种原始类型的阶级斗争：斗争去寻找阶级（a struggle looking for a class）。维尔诺的恰好相反：阶级寻找斗争。但哈特和内格里已经知道他们正在寻找什么样的阶级。他们的真正目的是借力启动革命的机器。他们引用斯宾诺莎的话：“先知产生他自己的人民。”他们想要产生自己的诸众，但是他们并不清楚诸众是否会工作。他们甚至坦率地承认：“现在一点也不清楚这个预言的作用是否能有效地提出我们的政治需求，形成后现代革命反对帝国的宣言……”^⑫后现代（postmodern）革命，恰如其分。这个阶级斗争也已是后现代的。

维尔诺没有什么关于终极目的的锦囊妙计，也没有现成的计划方案给诸众——当然，也没从“另一边”出来。这样的事以前也已尝试过，但结果没那么好。为什么“后现代革命”就会有所不同？谁要是关心诸众，就该先弄清楚它是怎么回事，从它那里可以期盼到什么，而不是从一些革命的要素来推导出它的存在模式。在维尔诺的发明清单上，最终目的是“要把政治行动从它现在的瘫痪状态中解救出来”。《帝国》也正在尝试这样去做，但是无价值的战斗不行——诸众反击战……

维尔诺提出后福特制是“资本的共产主义”时，也许说到点子上了。这并不是说眼前不再会有战斗，因为后福特制给我们带来了“共产主义”。战斗总是会有的，但那不会是所谓消灭敌人的战争。确切地说，这种战斗是要加强存在于资本中的某些力量，将它们与其他力量结合起来，形成一个新的共产主义系统。这就是维尔诺一直试图提供的：一种战斗的描述，当代生活中的一些要素最终将被动员起来，通过后福特制使一种虚拟性的蓝图得以实现。难题不在于摧毁资本或帝国——摧毁，他们说——难题在于增强自身的能力。关键在于这个主体有什么能耐？

“资本的共产主义”：在资本也能容纳的情况下让资本中具有尽可能多的共产主义成分：取消工作，解散国家等。但是，无论什么形状或形式的共产主义都需要平等，而这，资本不会提供。因此，后福特制只能满足一个虚拟的共产主义

的要求。一种没有物质平等的广义智力的公社性。“共产主义”怎么会这样呢？这个虚拟的共产主义足以把臣服的“人民”转变成自由人的“诸众”，这就是帝国正宣称要实现的，但诸众未必就超越第一世界而欣欣向荣，或者更低一点要求。在那些不发达国家，新的劳动阶级正在通过斩尽杀绝和过度开发寻找自由。各地的不平等现象正呈指数级增长，所以就有了玩世不恭，不是特别有创意的玩世不恭。

这是没有理由的醒悟。自治主义的优点之一就是它决不怕大声宣称：“我们是奢侈的先锋。”那时，被剥削的无产阶级仍被认为是革命智慧的资源库。但是只有那些摆脱了奴役的人才敢想象真正的自由会是怎么回事。这就是意大利人在自治主义被“击败”前想尝试的，那就是他们今天通过活跃的理智的辩论正在重新探索的。诸众这个观念就是这个正在进行的事业的一部分。这是一个我们应该能够负担得起的奢侈品：奢侈地想象将来我们有能力积极地把一切联合起来。这些虚拟性带着矛盾的、可逆的特点出现在资本之中，就是在等待着被解放。非物质工人是流动的、超脱的、随机应变的、好奇的、投机取巧的和愤世嫉俗的，也是向着制度和习俗的；他们善于创造并通过人际交往和语言分享知识；他们多半是去政治化的，但也是不顺从的。诸众是一个“两栖”类别，能逐步滑向“反面的发展”，或者落得一事无成，所以战斗不断肆虐——不是与帝国战斗，而是它自身的内斗（within itself）。这是首次“以争斗定义为力量合成”的战

斗^⑬，不是战胜外部的敌人。

资本让我们提前做设计，实在太清楚任何创造性的步骤很快会被工具化，就从内部将其转化为二元对立，不管他们自称如何激进，已证明方案屡屡失败是由于他们已变得不适
18
宜于考虑当代现实的复杂性。自治论者关于工作所假设的矛盾立场，或者哈特和内格里提出的对帝国的战略性接受就是毫无拘束的超前思维这个奢侈品的一部分，这已成为世上挤压在平庸低俗和自鸣得意的忧郁之中的珍品。所以没有人会责备他们那样想，只会责备还没有充分展开想象就过早掉回焦躁的革命毒品的泥沼，取悦每个人，只会增强那种全身无力却温暖舒适的感觉。

对于资本，并不一定要去“摧毁”它。它具有足够的自毁性，但是不像哈特和内格里所想象的那种方式。因为它从不停止触发那些抵抗自己统治规则的因素。这是德勒兹在1991年写的：“资本主义的欢乐足以解放人民是令人生疑的，那些老是援引社会主义血腥失败的人似乎没把它看作全球资本主义市场现状的一次失败，由于它涉及血腥的不平等，人民离开了这个市场，等等。这从美国‘革命’失败开始，甚至从苏联失败的前夕开始已经经历了好长一段时间。这种局面和革命性的尝试都是由资本主义本身所产生的，并且它们不会消失。”^⑭ 资本主义本身就是革命的，因为它不断挑起不平等并诱发动荡。它还不断提供它自己类型的“共产主义”，既可当作疫苗，防止其进一步升级，也可作为

超越它本身限度的激励因素。对这两方面，诸众可采取这样两种方法来应对：吸收其冲击，或倍增其由不可预知的方式产生的裂隙。

一个幽灵，资本的幽灵，在世界游荡……

西尔维尔·罗廷格

(Sylvère Lotringer)

注释：

- ① 西蒙娜·韦伊，《压迫和自由》，阿默斯特：麻省理工大学出版社，1958年，第56页。
- ② 卡尔·马克思，《资本论》第一卷，“殖民的现代理论”。
- ③ 参见塞尔焦·博洛尼亚，“摩尔的部落”，意大利文版《自治论——超越政治的政治》，纽约：Semiotext(e)，III，3，1980年，第36—61页。由西尔维尔·罗廷格和克里斯蒂安·马拉齐（Christian Marazzi）编辑。
- ④ 参见Bifo。“自治的剖析”，意大利文版《自治论》，第148—170页。
- ⑤ 参见马里奥·特隆蒂，“拒绝的策略”，意大利文版《自治论》，第28—35页。
- ⑥ 马克尔·哈特、安东尼奥·内格里，《帝国》，坎布里奇，马萨诸塞州：哈佛大学，2000年，第268页。
- ⑦ 《帝国》，第218页。
- ⑧ 参见克里斯蒂安·马拉齐，“金钱和战争”（“Denaro e Guerra”），收录于在安德烈·富马加利（Andrea Fumagalli）、克里斯蒂安·马拉齐和阿德利诺·扎尼尼（Adelino Zanini），《帝国的货币》（*La Moneta nell'Impero*），维罗那：Ombre Corte，2003年。新经济时代的崩溃显示诸众对普遍智能金融化的反抗。布莱特·尼尔森（Breit Nelson），《市场和警察：永恒的全球战争中的金融资本》（*The Market and the Police: Finance Capital in the Permanent Global War*）（未出版）。
- ⑨ 《帝国》，第403—404页。

⑩ 《帝国》，第413、344、361、63页。

⑪ 安东尼奥·内格里，《凯洛斯、阿尔玛·维纳斯、诸众》。巴黎：Calmann Levy，2000年，第194页。

⑫ 《帝国》，第63页。

⑬ “战争”和“战斗”，见吉尔·德勒兹，《危象和临床》。明尼阿波利斯市：明尼苏达大学出版社，1997年，第132页。

⑭ 吉尔·德勒兹和菲利克斯·加塔利，“我们发明了老一套”（“Nous avons inventé la ritournelle”）《新观察家》（*Le Nouvel Observateur*），1991年9月。吉尔·德勒兹《两个疯狂的政权》*Two*

20 *Regimes of Madness*），纽约：Semiotext（e），1974年（即将再版）。

前言

人民对诸众：霍布斯和斯宾诺莎

我认为相对于大家更加熟悉的“人民”(people)的概念, 21
“诸众”(multitude)的概念是对当代公共领域做细致分析的一个很重要的工具。我们必须记住“人民”和“诸众”这两个概念之间的选择一直处于实际争论的核心(现代中央集权国家的建立、宗教战争等)和17世纪理论—哲学争论的核心。“人民”和“诸众”这两个在炽烈的冲突之火中锤炼出的互相抵触的概念在现代政治—社会类属的定义中发挥了重要的作用。“人民”的观念占了上风,“诸众”这一概念则在竞争中败北而成了一个失落的词条。在说到社会生活形态和新建大国的民众精神时,人们不再说诸众,而喜欢说人民。然而我们需要问一下,今天,在漫长的轮回将达尽头之际,这个古老的争议是否还没有再次展开?今天,在现代政治理论正经历激烈转变的关头,这个曾被击败的概念是否还没有显示出非凡的活力,为自己做出扣人心弦的复仇雪耻?

人民和诸众这对立的两极有霍布斯（Hobbes）和斯宾诺莎（Spinoza）作为它们推定的创始人。斯宾诺莎认为，诸众（multitudo）表示在公共场合（public scene）、在集体行动、在处理公共事务中所持存的这么一种复数（plurality which persists as such），没有聚合成一，不会在向心运动中消失。诸众是赋予这个许多（many）的社会和政治的存在形式，被视为存在着的许多：一种永恒的形式，不是一个阶段性的或间隙性的形式。在斯宾诺莎看来，诸众乃公民自由的楣梁[斯宾诺莎，《神学政治论》（*Tractatus Politicus*）]。

霍布斯憎恶（detests）诸众，“憎恶”，这里是我做适当考虑后使用的一个带情感色彩的、不很科学的词，他激烈反对诸众。以社会和政治的许多存在，被视为存在着的许多，以这样多数的形式但不聚合成一个综合的统一体，他认为是“至高无上的帝国”最大的危险。也就是说，是对国家这个政治决策垄断者的最大危险。理解一个概念的意义最好的方法——这里说的是诸众的概念——就是用固执的反对者的眼光去审视它。掌握一个概念的所有含义及其微妙之处的人恰恰就是想要把这个概念从理论和实践的视野里抹去的人。

在对霍布斯描绘讨厌的诸众所采取的方式做浅释之前，最好先确切地确定这里所想要达到的目标。我是想通过展示诸众的范畴（正是因为它被其死对头霍布斯已做过处理）来帮助解释当代的若干社会行为。经过了几个世纪的“人民”，然后是那些国家（民族国家、中央集权国家等），最后，在

现代曙光来临之际被取消的相反极性终于又回来显示自己了。诸众被视为社会、政治和哲理的最时髦的东西吧？也许是的。对于现象—语言学游戏这个相当可观的范围、生命的形式、伦理倾向、当今世界生产的显著特征等，除非理解为来自于这个“许多”（many）的存在模式，否则最终也许仅有些许理解，也许全然不能理解。为了研究这个存在模式，我们必须求助于非常不同类型的概念组合：人类学、语言哲学、政治经济学批判、伦理学。我们必须周游这个“诸众”的大陆，并且频繁地改变视角。

说完了以上这些，让我们简要地了解一下霍布斯作为明察秋毫的对手对“许多”的存在模式所做的描述方式。在霍布斯看来，这决定性的政治冲突发生在诸众和人民之间。近代公共领域既可作为诸众的活动中心，也可作为人民的活动中心。内战总是凶险的，在这种二择一的选择中自有它的逻辑形式。根据霍布斯所说，人民的概念是与国家的存在严格相关的，而且还是一种反响，人民即国家的反映：有了国家，就会有人民。没有国家，便没有人民。在那本对诸众的恐怖揭露得广而又深的《论公民》（*De Cive*）书中说：“人民（people）有点像‘一’，具有单一的意志（one will），可以把统一的行动归属于它。”（霍布斯，《论公民》第十二章，第八部分）

对霍布斯来说，诸众是“自然状态”中固有的；因此，

- 它是早于“国家”(body politic)¹的固有存在。但是,遥远的
- 23 历史可以再次重现,就像一种“被压抑的经验”,在间或动摇国家主权的危机中以回归来验证它本身。在国家之前就存在着许多;国家建立以后,就只有一个——人民,人民被赋予单一的意志。按照霍布斯所说,诸众回避政治团结;反抗权威;不加入持久的协议;由于它从未将自己的自然权利转让给至高无上的权力,也就从未达到法人的地位(status)。诸众正是通过它的存在模式(通过它的复数特性)和行为模式来阻止这种“转让”。霍布斯,这位曾经伟大的作家,用令人敬佩的优雅来强调诸众是如何反国家的,然而,也正是由于这个原因,诸众是反人民的:“人民(the people),激起公民(Citizen)违抗国家(City),即诸众(multitude)违抗人民(people)。”(霍布斯,出处同上)这里将这两个概念之间做了全面的对比:如果有人民,就没有诸众;如果有诸众,就没有人民。在霍布斯和17世纪国家主权辩护者眼中,诸众纯粹是一个负面的、边缘性的概念;也就是说,诸众被视同为压在国家之上的危险因素;它是随时会阻塞“巨大机器”的碎片。这是一个否定诸众的概念:这就是说,诸众不使自己适合成为人民,因为它实际上否定国家对政治决策的垄断;简言之,它是“自然状态”在公民社会的回流。

1 汉译注:这里所说的“国家”是指一个政府领导下组成一个政治集团的人民,也指政体。

曾被驱除的“多数”：“私人的”和“个体的”

诸众如何在中央集权国家的创立中幸存下来的？在主权的现代概念被充分肯定后通过哪些隐秘和笨拙的方法使它自己为人所知？在哪里听到它的回声？把这些问题做极端风格化，以便让我们尝试着去鉴定那些一直以来以自由主义思想和民主社会主义思想去理解许多、被视为存在着的许多的方法（这样，从政治传统上说，在人民的统一方面已经有它们无可争议的基准点）。

在自由主义思想看来，凭借公—私这一对术语，“许多”产生的焦虑得以缓和。诸众，作为人民的极性反面，呈现出被称之为私（private）的有点凄惨和屈辱的特点。顺便说一句，即便公—私这一对两分体本身在泾渭分明之前，在上千年的理论和实践纷争期间，也曾经过了血和泪的锤炼；因此，通过一系列复杂的因果关系得以保留下来。对我们来说，还有什么比说公共经验和私人经验更正常的事吗？但是这个分叉点并不总是被认为理所当然。留点争议的余地也很有意思，因为现在我们也许生活在一个更新的17世纪，或者生活在一个旧的范畴分崩离析的时代，需要我们创建新的范畴。许多概念对我们仍显得奢侈和不寻常——例如，非代议制民主的概念或许已趋向唤起一种新的常识，起先是为了追求，然后成为“明摆着的事”。但还是让我们回到正题上来吧。“私”不仅意味着个人的东西，不仅意味着这个人

或那个人内心世界的东西；“私”首先意味着被剥夺：声音被剥夺、公众场合露个面也被剥夺。在自由主义思想看来，诸众作为一个私人维度幸存下来。这个“许多”是失语的、远离公共事务圈的。

以民主社会主义思想来看，我们在哪里才能找到古代诸众的回声？也许在集体一个体这一对术语里吧。或者，更妥当地说，是在这第二个术语里，在个体维度中。人民是集体；用假定的无能和过度的不安隐匿起来的诸众是单独的个体。个体是在远离个体的某个地方所做的乘除法运算里无关紧要的余数。用什么样的措辞来表达严格意义上的个体？个体似乎是难以形容的，就像诸众在民主社会主义传统里难以形容一样。

在此有一个观点我应该事先说一下，因为这个观点在我以下要说的内容里将会多次提到。我相信在今天的生活方式中，公—私这两者的耦合是人们直接感受的事实，集体一个体的耦合也一样，凭它们各自的力量无法再站得住脚，难免喘着粗气，精疲力竭。这就像在世界的当代生产中正在发生的那样，因为生产加载了精神（ethos）、文化、语言交流——不交给计量分析，这样反倒能被理解为有着广泛基础的世界性经验。现在，正是那种曾经严格的细分已被混合在一起，叠加其上。很难说集体经验在何处结束，个体经验又在何处开始。很难把公众经验从所谓的私人经验那里分离出来。现在，这种边界的模糊，甚至连公民（citizen）

和生产者 (producer) 这两个类别也能把我们难住 ; 或者, 即使它们像在卢梭、斯密、黑格尔, 甚至连马克思本人那里那般重要, 作为类别也只是变得稍微可靠点儿 (也不过是引起争论的靶垛)。

25

当代诸众既不是由“公民”组成的, 也不是由“生产者”组成的 ; 它占据了“个体和集体”之间的中间区域 ; 那么, 对于诸众, 用“公众” (public) 和“私人” (private) 之间的区别也就没有办法验证。这恰恰是由于很久以来这些术语间耦合的溶解已被认为是明白无疑的了, 就像我们可以不再说人民 (people) 聚合成国家的统一。虽然人们不愿高唱那跑了调的后现代风格的曲子 (“多样性很好, 大一统灾难要提防”), 然而, 这对于认识诸众与“一” (One) 不相冲突却是必须的 ; 确切地说, 诸众对“一”做了重新定义。实际上这个“许多”需要一个统一的形式, 需要作为“一”存在。但这里的关键是 : 这种统一不再是国家 ; 而是语言、智力、人类共有的才能。这个“一”不再是承诺 (promise), 它是前提 (premise)。统一不再是万物向其汇聚的什么 (国家、领袖), 像人民的那种情况 ; 而是理所当然地作为背景或必要前提。必须把这个“多数”看成是共享经验的、泛型的、普遍的个性化。因此, 与之相应, 我们必须设想“一”远非结论性的东西, 也许可以看作一个基础, 允许存在差异的基础, 或者允许这个许多, 被视为存在着的许多的政治—社会存在的基础。我这样说只是为了强调现在反思诸众的类别时不允

许做狂热的简化或肤浅的缩写；相反，这种反思必须面对一些严酷的难题：尤其是这个“一”和“许多”（One/Many）之间关系的逻辑难题（需要重新阐述，而不是删除）。

探究“多数”的三种方法

当代诸众的具体定义可通过发掘三个主题单元来做重点定位。这第一个主题单元就是那个霍布斯式的：害怕／寻找安全感之间的辩证。显然，即使“人民”的概念（用其17世纪的表达，不是自由主义者就是民主社会主义者）也是围绕某些策略的开发以挡开危险和获得保护。我认为（在今天的演讲中）在实证和概念的层次上说，害怕的形式已经随同相对应的类型、一直与“人民”的概念相关联的“庇护”一起失效了。取而代之的是相当不同的恐惧／避难的辩证：它表明了现今诸众的一些性格特质。恐惧—安全：这好像是哲学和社会学意义上的筛网或石蕊试纸，用来显示诸众的形象并非全是“蜜桃、奶油和蜂蜜”，用来鉴定诸众的形象里潜藏着何种毒物。诸众是一种存在模式（mode of being），现今流行的存在模式。但是，像一切存在模式一样，它具有矛盾的双重性（ambivalent），或者我们可以说，它本身含有失落和拯救、顺从和抗争、奴性和自主。然而，关键的一点是，这些可供选择的可能性具有一种奇特的神态，不同于出现在人民／共同意志／国家集体里的那种神态。

我将在接下来的研讨会中讲到的第二个主题，是诸众的概念与将人类经验分成劳动（Labor）、政治（Politics）和思想（Thought）的古老三分法的危机之间的关系。这与亚里士多德提出的细分有关，后来在 20 世纪又重新被提起，尤其是由汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）提出的，直到最近一直存在于我们常识性的概念之中。然而，现在这种细分已趋式微。

为了能够说说诸众的主体性（subjectivity of the multitude），第三个主题单元包括对几个类别的筛选。尤其是要分析其中三个类别：个性化原则类、闲聊类和好奇类。第一类是一个严峻的、形而上学的问题，曾被错误地忽视了：是什么使得个人放弃个人身份？而另外两类是与日常生活有关，是闲聊和好奇，是海德格尔赋予哲学概念尊严的两个类别。虽然我的论证中将援用《存在与时间》（*Being and Time*）的某些内容，但我谈论这些类别的态度却会非常地非海德格尔，或者实际上是反海德格尔的。

第一天： 恐惧和避难的形式

超越恐惧 / 苦恼的这对耦合

31

恐惧和灾难的辩证见于《判断力批判》(*Critique of Judgment*)中的一段“崇高的分析”(康德,第二卷,第一部分)。据康德说,当我看到一场可怕的雪崩而自己处于安全区域时,心中充满了安全的喜悦,然而,也加强了对自身无能为力的感觉。崇高(sublime)恰恰就是表达这种有点矛盾的双重感觉的词。顺着我偶然受益于实证性而避开了灾难这点出发,我要问一下自己:什么东西才能够绝对地、制度性地保护我的存在。也就是说,我问自己:什么东西会让我有安全感,不是从这个或那个特定的危险,而是从自己生存于世的固有的风险中得到安全感。人们在哪里可以找到无条件的庇护?康德回答说:在道德的“我”,因为人们正是在那里发现了有一些非因情因人而异的或高于世俗境界的东西。超然的道德法则以绝对的方式保护我的人生,因为它将它的价值置于有限的存在和无限的危险之上。崇高的感觉

（或者至少是它的一种表达形式）包含着：因享有一个意外的避难之处而觉得获得了救助，进而将其转化成对无条件安全的探求，这种安全只有道德的“我”能够保证。

为了一个具体的原因我已经提到了康德：因为他提供了一个非常明确的世界模式，其中就有过去两个世纪里构想的恐惧/避难的辩证。这里存在一个尖锐的分歧：一方面是特定的危险（雪崩、内政部的恶意关注、某人失去了工作等）；另一方面是与我们生存于世相关联的绝对危险。两种形式的保护（和安全）对应这两种形式的风险（和恐惧）。在真正的灾难面前，有具体的救助对策（例如雪崩来临时的登山避难所）。对于绝对的危险，需要的保护却来自……这世界本身。但是我们要注意，人类动物的“世界”不能与非人类动物的环境（environment），或者更确切地说，局限的栖息地（habitant）相提并论。在局限的栖息地，后一种动物凭着特殊的本能完全能找到方向。关于这个世界永远有着不确定的（indefinite）东西；它装满了意外和惊喜；它是一个充满活力的环境，但从来没有掌握一劳永逸；因此，它是一个永恒的不安全感的来源。虽然相对危险是“有名有姓”的，但绝对危险却没有确切的脸面，没有清晰的内容。

康德学派区别这两类风险和安全是从海德格尔探索的区别恐惧（fear）和苦恼（anguish）中引申出来的。恐惧涉及的是非常明确的事实，涉及常见的雪崩或者涉及某人失去了工作；苦恼，却没有清晰的引起缘由。在《存在与时间》（海

德格尔，第40节）里，苦恼纯粹是由于我们的生命暴露于世所引起的，是我们与世界的关系采取模棱两可、优柔寡断的态度本身的体现引起的。恐惧总是局限的、可以指名的；苦恼却是无所不在的，不能与明显的成因相联系；它可以在任何时候、任何情况下存在。对这两种形式的恐慌（恐惧和苦恼）以及与之相应的解毒剂应做历史—社会分析。

局限性的恐惧与无法指明的恐惧之间的区别在有实质性社区的地方是有效的，在那里构成指导我们实践和集体体验的途径。这条途径是由重复着的因此也是让人放心的惯例和习惯构成的，是由统一的社会思潮（ethos）组成的。恐惧将自己处于群体之中，处于群体的生活方式和公共交往之中。而另一方面，苦恼只有在远离它所属的社区，远离它所共享的习性，远离它熟悉的“语言游戏”时才露面，然后渗透到广袤的世界。在社区以外，恐慌是无所不在的、无法预料的、源源不断的；简言之，充满苦恼的。与恐惧相对应的是安全，原则上说，社区能够担保安全；与苦恼（或者像它本身向世界显示的那样）相对应的则是来自于宗教体验的庇佑。

所以，要在恐惧和苦恼之间、相对恐慌和绝对恐慌之间
 33 画出分界线显然已无可能。“人民”的概念，尽管有许多历史的变体，也与习以为常的“内部”和未知的、敌对的“外部”之间的清晰分离息息相关。而“诸众”的概念，却取决于这种分离的消失。恐惧和苦恼之间的区别正如相对保护和绝对保护之间的区别，是无据可循的，这至少有三个原因。

第一个原因是人们不能再理直气壮地说实质性社区。当今世界，一时冲动的变化不能颠覆传统的、日复一日的生活方式，但是这些变化进入个体之间，如今这些个体已经习惯了不再有固定的风俗习惯，已经习惯了突变，已经与不寻常和意想不到相接触。那么，无论何时、无论如何，我们所拥有的的是一个不断创新的现实。因此不可能在稳定的“内部”和不稳定的却在尘世间的“外部”之间制定一个实实在在的分界。生活方式总是变化多端，为面对无节制的、不稳定的生活所需的教养，将我们引向与如此善变的生存环境直接的和持久的关系。

于是，我们所拥有的是恐惧和苦恼的完全叠加。如果我们失去了工作，我们当然会被迫去面对一个明确的危险，这个危险给人以一种具体的恐惧；然而，这个真实的危险立即被涂上无法辨认的苦恼的色彩。在我们生活的世界面前这个危险与更常见的失去方向融为一体；由于人类动物缺乏特殊的本能，因此，它被视为存活于人类动物中的绝对的不安全感。人们也许还会说：恐惧总是充满苦恼的，局限的危险总是使我们面对世上存在的普遍风险。如果实质性社区曾经隐藏或蒙住我们与世界的关系，那么现在它们的解散便是为我们澄清这种关系：人失去工作，或者劳动功能的性质改变、或者城市生活的寂寞——将这些我们与世界关系的方方面面设想成许多这样的特质，这些特质以前属于人们在社区的围墙外所感觉到的那种恐怖。这里我们也许得找到一个新的术

语来形容它们，一个不同于“恐惧”或“苦恼”的术语，而是考虑将这两个术语合二为一。出现在我脑海里的这个术语便是不可思议（uncanny）。但是要在来这里来证明这个术语的用法就太浪费时间了〔维尔诺，《蒙达尼泰》（*Mondanità*）：65—67〕。

34 让我们转到第二个批判方法。根据传统的解释，恐惧是一种公众共有的感觉，而苦恼则属于被人类伙伴们孤立的个体。苦恼与恐惧形成对照（恐惧是由危险引起，实际上与许多社区成员有关，在别人的帮助下是可以抵抗的），带有强烈迷失感的苦恼感却回避公众领域，而只触及所谓的个体内部性情。这种解释现在已完全靠不住了。实际上由于某些原因，这种解释必须被推翻。今天，所有的生活方式都有“觉得不在家”（not feeling at home）的体验，据海德格尔说，这是苦恼的根源。因此没有什么比“没有在家的感觉”更为共享、更为常见，并且在某种意义上说，更具有公共性（public）。现在，因体会到由不可捉摸的世界造成恐慌压力的人绝不孤单。换句话说，恐惧和苦恼汇聚在一起的感觉很快会成为许多人的担忧（concern of many）。或许人们可以说，“不在家的感觉”实际上是诸众概念的显著特质，而“内部”和“外部”之间、恐惧和苦恼之间的分隔是霍布斯派（不仅仅是霍布斯派）关于人民的观念。人民是“一”，因为实质性社区群体的合作是为了削弱由特定的危险带来的恐惧感。而诸众的团结却是由于那来自“觉得不在家”的风险，

是由于被全方位地暴露于世界。

现在让我们考虑第三个，也是最后关键性的评论，也许是最激进的。它涉及同样的恐惧/寻求安全之间的耦合。关于这个耦合的错误观点是：我们首先体验到恐惧的感觉，只有那时，我们才使自己有了寻求庇护源的愿望。但这些刺激反应，或者说因果模式实在是用错了地方。而我们应当相信，最初的体验会是设法获得一些避难的方法。首先，我们要保护自己；那么，当我们决心保护自己时，我们便专注于识别我们可能不得不关注的危险。阿诺德·盖伦（Arnold Gehlen）过去常说，生存，对于人类动物来说是个繁重的任务，为了面对这个任务，最重要的是我们需要减轻一个定向障碍，因我们没有拥有一个稳固的“环境”这个事实所造成的定向障碍[盖伦，《人的本性》（*Man: His Nature*）]。在人的生存环境里，这种为应付生活的探索是最基本的。即使我们正在寻找一种使我们能够保护自己的取向，我们也会感知到，常常是回顾到，各种形式的危险。

对此还有许多可以说。危险不但从我们最初寻找避难所开始就为它自身做了界定，而且，危险还在极大程度上表现为一种具体形式的避难所，这才是真正的关键点。如果我们仔细观察，就会发现危险包含着恐怖的救星策略（人们只要想一想在有些种族“飞地”里的狂热崇拜）。危险和避难所之间的辩证已解决了，最后，是可供选择的保护形式之间的辩证。与避难出自恐惧（sources of refuge to be feared）相

对照，我们发现第二种庇护源（second rank sources of refuge）能够作为前一种庇护源的毒性的解毒剂。从历史和社会学的角度来看，不难看出邪恶恰恰把自己表达成对这个世界固有风险的令人惊骇的反应，表达成一种对保护的充满危险的求索：我们只需想一下将自己托付给至高无上的统治者的倾向（是现实生活中的人或戏剧中的人都可以，这没关系），或者想一下某人为了达到职业生涯的顶点而做的狂热挤拼，或者恐外仇外。我们也可以这样说：真正的充满苦恼只是面对苦恼的某种方式。让我重复一遍：这里关键的是在消除苦恼的不同策略之间的选择，是极为不同的避难形式之间的对立。出于这个原因，让我顺便说一下，忽视安全这个主题是愚蠢的，而更愚蠢的是没有做进一步的定性就炫耀起这个主题（没有认识到在这样一个主题中真正的危险，或其特定的类型）。

当代（或者，你喜欢说后福特制时代）诸众的经验主要起源于对恐惧／寻求安全这一辩证的改变。这个许多——正因为他们许多——是共享着“不在家的感觉”的那些个，事实上，他们把这种经验置于他们自己的社会和政治实践的中心。此外，在诸众的存在模式里用肉眼就可以观察到一种在不同的、有时正好相反的消除苦恼的策略之间连续不断的摇摆（oscillation）（然而，这种摇摆是人民难以理解的，因为他们是主权国家不可分割的部分）。

共同之处和“普遍智能”

为了更好地理解当代诸众的概念，最好对有些资源做更深刻的反映，这些资源是能指望用来保护我们免受尘世的危险所必需的。我建议通过亚里士多德的概念来对这些资源做鉴定，一个语言学的概念（或者，更好地说，是有关修辞学的概念）：“共同之处”（common places），亚里士多德把它们称为通用部目（topoi koinoi）。

今天当我们讲这个“共同之处”时，我们的意思多半是指老一套的表达方式，到目前为止，是指没有任何意义、陈词滥调、乏味的比喻（“早晨是雄辩的”）、陈腐的语言习惯等。当然，这不是“通用部目”表达的原意。就亚里士多德来说（亚里士多德，《修辞学》I, 2, 1358a），这个通用部目是我们所有谈话最普遍有效的逻辑和语言形式（我们甚至还可说：是语言的骸骨结构）；该部目也允许我们使用的各种个性化表达的存在，还为这些表达赋予结构。如此“之处”是共有的（common），因为（从精练的演说家到嘟囔着听不清在说些什么的酒鬼，从商人到政治家）没有人可以离开如此“之处”。亚里士多德指出的这些“之处”中的三种：更多与更少之联系、反对之对立、相互作用之类别（“如果我是她的兄弟，她就是我的姐妹”）。

36

下面这些类别却真像一个个真正的骷髅架，但从未这样出现过。它们是“精神生活”的纬线，但又不显眼的

(inconspicuow) 纬线。那它是什么呢？真的能从我们的谈话形式中看到吗？这就是“专门之处”(special places)，亚里士多德把它们称为专用部目(topoi idioi)。这些都是说话的方式——隐喻、俏皮话、训谕等——适合这个或那个相关的生活圈。现在的“专门之处”也是讲述/思考某事的方式，但最终适合在当地政党总部、教堂、大学课堂或某个球队的粉丝之间，以及诸如此类的场合。无论是城市生活还是其精神风貌(ethos)(共享的风俗习惯)，这些都是凭借彼此间不同的，常常是互不相容的“专门之处”表达出来的。某种表达方式可能在这个场合起作用，在另一个场合便不起作用；某种类型的辩论可能成功地说服这个听众，却难以说服那个听众；等等。

有一种转变我们必须接受，这种转变可以这样概括：当今世界，谈话和辩论的“专门之处”正在凋亡和消解，而通过“共同之处”，或者说通过用通用的逻辑—语言形式为各种谈话形式建立起来的话语模式，可获得清晰的能见度。这意味着为了在世界上获得方向感并保护自己免遭来自尘世的危险，我们不能依赖那些局限于这个或那个特定环境的思想、推理和谈话方式。体育迷群体、宗教团体、政党派别、工作场所等所有这一切“之处”显然会继续存在，但它们之中没有一个已经充分具备或正在具备这样的特性：可以向我们提供风向图；或取向标准、可靠的罗盘、各种具体风俗的统一体，各种讲述/思考事物的具体方法的统一体。在任何

地方，在任何情况下，我们在既具有广泛普遍性又具有基础性的逻辑—语言结构基础上，以同样的方式讲话／思考。伦理修辞的形态正在消失。这些（缺乏“精神生活”原则的）“共同之处”正在移向最前沿：更多与更少之联系、反对之对立、相互作用之关系，等等，这些“共同之处”，也只有这些“共同之处”，具有为我们提供取向标准的特性，从而，为我们从世界的运行方向提供某种避难之处。 37

由于不再是被忽视的，而是被推到了最前沿，“共同之处”成了当代诸众避邪的资源。它们出现在台面上，就像一个工具箱，装有随手可用的东西。如果不是“精神生活”的基本核心，不是人类这种语言动物（最严格意义上的措辞）的中心，这些“共同之处”还会是什么呢？

因此，我们可以说，“精神生活”本身逐渐成为公众的（public）。我们之所以转向最普遍的范畴乃是为了有准备地面对纷乱杂繁的具体情况，不再只是面对着处理“专门的”或者领域性伦理交际的代码。让“不在家的感觉”和卓越的“共同之处”携手并进。无论在什么情况下，一旦实质性社区消失，我们将永远与整个世界相接触，于是，这样的智能，纯粹的智能就成为实实在在的罗盘。智能，甚至以其最纯化的功能出现，也会显得像普通的（common）东西那样显而易见。“公共之处”也不再是一个被忽视的背景，不再被“专门之处”的涌现所屏蔽。“精神生活”就是铺在诸众存在模式下的太一（One）。让我重复一遍，我必须坚持这个观点：

就智能部分移向最前沿来说，就是最一般的和抽象的语言结构正在成为人们自身行为的定向工具这样一个事实——这种状况，在我看来是定义当代诸众的条件之一。

刚才，我谈到了“公共智力”（public intellect）。但是“公共智力”这个说法是与悠久的历史传统相矛盾的。根据传统，思想被理解为隐蔽的、孤独的活动，思想是我们与别人相分离的一种内心行为，缺乏视觉表现形式，在社会事务的范围之外。看来好像只有一位思想家对“精神生活”抵制公共性这个悠久的传统表示反对；在马克思的几个页面里我们看到智力被描述成好像是外在的、集体的东西，如同公益性成果。在《1857—1858年经济学手稿》的“机器论片段”中[“Fragment on Machines” of the *Grundrisse*, (Notebook VII)], 马克思在论及普遍智能（general intellect）时，用英文书写这些词，以示强调，仿佛还要将它们排成斜体词。普遍智能这一概念可能有数个来源：可能来自对卢梭“共同意志”（general will）的辩论性反应（据马克思说，是智能，而非意志将那些带来生产的人结合起来）；或者是对亚里士多德的主动理智（*nous poietikos*——筑造、作诗之智能）这个概念的唯物主义新说法。但在这里文献学并不重要。据马克思说，重要的是当这种智力活动真正成为财富生产的主要动力时，属于这种活动外在的、集体的和社会的特征。

除了马克思著作中的这些页面外，我再重复一下，历史传统归结于智力的那些特征说明了智力对公共领域的感觉迟

钝和关系疏远。亚里士多德在他早期的一篇作品《劝勉篇》（*Protrepticus*）中将思想家的生活比作异乡人的生活。思想家必定离群索居，必得将自己远离群众的嘈杂忙碌，必须远离集市的喧嚣纷扰。从严格意义上说，对于公共生活，对于政治—社会共同体，在严格意义上说，思想家和异乡人同样都有不在家的感觉。这是关注当代诸众状况的一个很好的起点。但是，只有当我们愿意从异乡人和思想家的类比中得出另外一些结论时，它才是一个很好的起点。

像个异乡人，就是说，“没有在家的感觉”，对于现今许多人来说是一种常态，不可避免的、共享的状态。那么，那些觉得不在家的人，为了得到一种取向以保护自己，必须转向“共同之处”或者语言理解力的最普遍范畴；从这层意义上说异乡人常常是思想家。正如你所见，我刚做了反相的类比：在思想家所在的社区的眼里，不是思想家成了异乡人，而是异乡人，那些“无家可归”的诸众绝对被达到了思想家的地位。那些“无家可归”的人除了表现得像个思想家外，别无选择：对于他们来说，这样做并非是要钻研一些生物学或高等数学，只不过是为了保护他们自己免受飞来横祸的打击而转向最基本的抽象智力范畴，是为了躲避意外和不测。

据亚里士多德说，思想家是异乡人。是的，可只是暂时的：一旦他写完《形而上学》（*Metaphysics*），就可以返回去处理尘世俗务。同样，即使是最严格意义上的异乡人，来到雅典的斯巴达人，在一段特定的时间内他们也是异乡人：

可迟早有一天他们将得以返回故乡。而当代诸众“感到不在家里”的状况却是永久的和不可逆转的。实质性社区的缺失、与各种“专门之处”没有任何关联，使得这种异乡人的生活、“感到不在家”的生活、外来生命（bios xenikos）的生活成了他们无法避免的永恒体验。那些“无家可归”的诸众只好信赖智力，信赖“共同之处”：信赖自己的生存之道，于是，就成了思想家的诸众（即使这些思想家只上过小学，从来没有看懂过一本书，甚至在严刑威迫之下也不会）。

现在我们做第二步评论。有时我们谈到当代都市的行为方式喜欢用幼稚（childishness）来形容。我们谈到这种行为方式用的是贬低的语气。我们一旦赞同这样的贬低便是愚蠢，这值得我们问自己一个问题：都市生活和幼稚的联系中是否具有逻辑上一致性这样的东西（简言之，事实的核心）。也许童年是每个以后为免受周围世界的伤害而寻找保护的个体发育基质；它例证了战胜一种原始的犹豫不定，即战胜优柔寡断组合感的必要性（这种组合感有时表现为害羞的犹豫不决和半信半疑，开始知道如何表现的非人类“宝宝”所未知的一种感觉）。人类宝宝用重复（repetition）来保护自己（重复同一个童话、重复再来一次、重复同一个游戏或者重复同一个姿态）。重复被理解为面对新的或意想不到的体验引起的震惊而采取的防护性对策。因此，问题好像在于：宝宝的经验真的转入了成人的经验，真的转移到大都市汇聚中心普遍的行为模式中去了吗（像齐美尔、本雅明等许多学者

描述的那样)？童年时期重复的经验实际上延续到成年，因为在缺乏稳固确立的风俗习惯，缺乏实质性社区，缺乏成熟完整的道德风尚的情况下它构成了避难处的主要形式。在传统社会里（或者，你喜欢说，在“人民”的经验里），宝宝们感到如此亲切的重复被更复杂、组织更缜密的保护形式——道德风尚所替代；也就是说，被惯例和习惯、被构成实质性社区基础的那些习性所替代。然而，在诸众的时代，这种替代不再重现。重复，绝对不是被替代，是坚持。还是瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）抓住了问题的要点。他花了大量的时间和精力去关注童年时期，关注儿童游戏、宝宝想要的重复的关爱；他还随此一并识别出因艺术作品的技术再现性而创立的一种新型的感知领域〔本雅明，《启明录》（*Illuminations*）〕。所以，有些事在观念上应当相信思维的两个层面之间有一个连接。在这个技术复制的可能性里面，孩子“再来一次”的请求又回来了，还是增强版的；或者说，是对重复的需求作为一种避难方式的再次显现。心灵的公共性、令人重视的“共同之处”、普遍智能——这些都表现为重复的安慰性的形式。这是真的：今天的诸众，就包含一些类似孩子气的东西在内，但是这些类似孩子气的东西却严肃极了。

没有公共领域的公共性

我们已经说过，诸众是由没有在家的感觉来定义的，正像由随之而来的诸众对“共同之处”、对抽象智力的熟悉来定义。现在我们需要补充的是恐惧 / 安全避难所的辩证恰恰源于这种对抽象智力的熟悉。“精神生活”的公众性和共享性被染上了矛盾的色彩：就其本身和本质而言，它也是消极的可能性的宿主、令人畏惧的形象的宿主。公共智力是统一的基础，从这个基础上，既可以蹦出令人毛骨悚然的保护形式，也可以涌出能实现真正意义上的安全的保护形式（取决于保护我们免受上述前一种保护形式的伤害的程度）。诸众所依靠的公共智力也是反对势力发展的起点。当人类的基本才能（思维、语言、自我反思和学习能力）来到最前沿，局面会出现令人不安、令人郁闷的现象；或者它甚至可以让位给非公开的公共领域，或者让位给非政府的公共领域，远离主权的神话和礼制。

我的论点用极其简洁的方式说，就是：如果智力的公共性不交给公共领域范畴，不交给众人可以参与公共事务的政治空间范畴，就会产生可怕的后果。没有公共领域的公共性（a publicness without a public sphere）：这就是消极的一面——邪恶，如果你愿意听的话，这就是诸众的体验。弗洛伊德在他“不可思议”（弗洛伊德，《论文集》）一文中显示了外来的思想力量如何能够具有令人痛苦的特性。他说，对

于病人来说，思想有一种外在的、实际的、立即生效的力量。害怕，这种精神状态由于他人的影响会成为条件反射的、毁灭性的。此外，同样的情况，在巫师降神会上，参与者被捆绑在一起，形成一种融合的关系，看上去好像被抹去了个体特性的每一丝痕迹。那么，弗洛伊德研究的对“思想万能”的信仰和巫师降神会的极端情况明确清楚地例证了没有公共领域的公共性会成什么样子；当普遍智能不被铰接进政治空间里又会成什么样子。

41

普遍智能，或者称公共智力，如果它不成为一种共和体（republic）、一个公共领域、一个政治共同体，它就要大幅增加屈从的形式。为了使这个观点更清晰，我们可以思考一下当代的生产。语言和认知习性的共享（sharing）是后福特制劳动过程的构成要素。所有的工人进入生产是由于他们会讲、会想。请注意，这与“专业性”，或者与“技能”或“工艺”这些古老的观念没有丝毫的关系：讲话和思考是人类动物的通有习性，是任何形式的专业化的对立面。这种初始的共享从某种意义上来讲有“许多”的特征，被视为“许多”，被视为诸众；另一方面，它本身就是今天生产的基础。共享，迄今为止是一个技术要求，是反对劳动分工（division）的——它与那个分工相抵触并导致分工的崩溃。当然这并不意味着对劳动负荷不再做划分和分配等；更确切地说，意味着职责的划分不再符合客观的“技术”准则，而显然是任意的、可逆的、可改变的。就资本而言，真正重要的是对

语言—认知人才的这种初始共享，因为正是这种共享保证了创新反应的敏捷性、适应性等。所以，在实际生产过程中，这种对通用的认知人才和语言人才的共享显然不会成为公共领域，不会成为政治共同体或宪法原则。那么，会发生什么？

智力的公共性，也就是说智慧共享，在某种意义上使每个死板的劳动分工归于无效；然而，在另一种意义上却在助长人身依附（personal dependence）。普遍智能、劳动分工的终止、人身依附：这三个方面是相互关联的。智力的公共性，当它不是发生在公共领域时便转化成等级制度肆无忌惮的增殖扩张（unchecked proliferation of hierarchies），还像它们疯长般的毫无理由。说这种依附关系是个人的（personal）有两层含义：在劳工世界，一个人依赖于这个人或依赖于那个人，不是依赖于具有匿名强制力的规则；此外，是整个人的屈服，是这个人的基本的交际和认知习性。

哪个“一”属于“许多”？

42 我们的分析是从“人民”和“诸众”这两方面之间的对立开始的。到目前为止的探讨中，有一点依然是清楚的，这就是诸众并没有让自身摆脱那个“一”，排除自身的普遍性，排除自身的共同性／共享性；倒是对“一”做了重新定义。诸众的“一”已与国家构建的、人民向其会聚的“一”不再

有任何关系。

人民是向心运动的结果：从原子化的个体到“政体”的统一、到最高统治权。这种向心运动的极端性结果就是这个“一”。另一方面，诸众是离心运动的结果，从“一”到“许多”。但是哪个“一”作为他们自己许多差异性的起始点并且如此保持下来？当然这不可能是国家；它必定与一些绝然不同的统一性 / 普适性的形式有关。我们现在可以再次考虑在开始分析时谈到的一个观点。

诸众用来作为自身后盾的统一是由心灵的“共同之处”、人类共有的语言—认知官能和普遍智能组成的。同这种与国家的显然不一样的统一性 / 普适性有关。我们得清楚：人类的认知—语言习性之所以不成为人们关注的焦点，是因为有人决定要让它们成为人们关注的焦点；他们这样做是出于必要，或因为他们在缺乏实质性社区（或“专门之处”）的社会里构成的一种保护的形式。

那么，诸众的“一”不是人民的“一”。诸众不汇入公意（*volonté générale*），理由很简单：因为他们已进入普遍智能。无论如何，仅仅作为一种生产资源出现在后福特制社会的公共知识，可以构成一个不同的“宪政原则”；它可以取代非官方的公共领域。这个许多，由于他们是“许多”，利用智力的公共性作为他们的基础或平台：祸福与共。

当然，当代诸众与17世纪政治思想领域的哲学家研究的诸众是有很大差别的。在现代曙光来临之际，“许

多”的含义与伟大民族国家诞生前的社区自治共和国公民的含义相吻合。那时的“许多”所用的是“抵抗权”(jus resistentiae)。那个权利，荒谬，那并不等于正当防卫：它是更微妙、更玄乎的东西。与中央权力结构相比，这个“抵抗权”包括对个人、对地方社区或社团所拥有的特权的确认，因此，生命的安全保护形式已被确认为独立的形式，

43 这样，保护的实施已来自社会。那么，就意味着要积极地去捍卫：这是一种保守(conservative)的暴力(以这个词的善良、高尚的含义)。也许抵抗权(或可说成：保护已有的并值得继续存在的某事某物的权利)能提供17世纪诸众(multitudo)和后福特制诸众之间最强的联系。即使对于后一种“诸众”来说，也不是“夺取政权”，建立一个新的国家或者新的政治决策垄断权的问题；而是与捍卫多数的经验、非代议制民主的形式、非官方的习惯和惯例有关。至于除此之外的其他方面而言，不难看出两个“诸众”之间的差异：当代诸众从根本上说是基于“一”的推定，这个“一”的普遍性比起国家来只会多不会少：公共知识、语言、“共同之处”(想想看，只要你愿意，还有互联网……)。此外，当代诸众还承载着资本主义的历史，还与工人阶级的需求息息相关。

我们必须阻止恶棍式的类比使古代和现代之间短路；我们需要描绘出当代诸众的原本历史特质，避免把当代诸众勾画成陈年旧事的简单翻版。让我举个例子。有代表性的是，

后福特制的诸众煽动政治代表制的崩溃：这并非无政府主义的姿态，而是作为冷静地、现实地寻找新的政治形式的手段。当然，关于诸众采取非正规的政治组织形式的倾向，霍布斯已让我们警惕：“在于他们的天性而非结盟，或者有时只不过是一大群人，没有什么联盟为任何特定的图谋，非因彼此间的义务。”（霍布斯，《利维坦》：154）但显然，以普遍智能为基础的非代议制民主有着完全不同的意义：它绝不是填隙的、边缘的或残剩的；而是实实在在的专用拨付，是凝结在现代国家管理机构中的知识和权力相统一的重新表达。

当我们说到“诸众”时，便遇到一个复杂的难题：我们必须面对一个没有历史学、没有辞书可查的概念。反之，“人民”是一个全然编入法典的概念，对此我们有恰当的词汇，熟知各个微妙之处。显然就是这么回事。我已经说过，在17世纪的政治—哲学思想中“人民”战胜了“诸众”：因此，“人民”享有配置适当词汇的特权。关于“诸众”，留给我们 44 的却是绝对缺乏编纂，没有一个明确的概念词汇。但是这对于哲学家和社会学家，尤其对于在这个领域做研究的人是个精彩的挑战。它牵涉到具体事项方面的工作，对它们做详细考察，同时还要从中推导出理论范畴。这是一种双向运作，从事到词，再从词到事：这需要后福特制时代的诸众。我重复一下，这是一项颇具魅力的任务。

显然，与社会学相比，“人民”和“诸众”是更符合政治思想范畴的两个类别，这实际上意味着“人民”和“诸众”

之间的关系是可以互相替代的政治存在形式。但我认为，从让我们了解和评价后福特制这种从属性劳动的存在模式，让我们了解乍一看似乎神秘莫测的一些劳动行为方式等这些方面来说，诸众这个概念的含义是非常丰富的。我将在我们研讨会的第二天尝试着做更全面的解释，这确实是政治思想的一个类别，在他们那个年代的论战中被击败，现在作为分析后福特制时代的活劳动（living labor）最有价值的工具而再次出现。姑且说，诸众是两栖类的：一方面它对我们说社会生产基于知识和语言；另一方面它讲到了国家形式的危机。也许这两件事之间有着密切的联系。卡尔·施米特（Carl Schmitt）是抓住国家本质的人，是20世纪主要的政治理论家；60年代他已是一位老人时，写了一个十分苦涩（对他来说）的声明，意思是由于诸众的再现，人民逐渐隐退：“国家性（stateness，亦即德语 Staatlichkeit）的时代行将结束[……]。作为政治统一模式的国家，作为最奇特的一切垄断权持有人的国家，也就是说，作为政治决策垄断者的国家[……]正在被废黜。”[施米特，《政治的概念》：10（英译注：由译者从德文翻译成英文）]不过，必须做一重要的补充：只有当国家从此以后永远不再是垄断者时，只有当诸众肯定地说出它的离心特性时，这种决策的垄断才能够真正从国家中排除出去。

我想尽我所能，消除一个很容易让人陷入的误解，来结束我们第一天研讨会。这个误解就是似乎诸众会标志着工人

阶级的结束。在“许多”的天地里不再有蓝领工人的空间，蓝领工人是平等的，并组成了一个对他们之间千变万化的差异不甚敏感的统一体。

45

这是一种愚蠢的思维方式，这种思维方式对于那些觉得需要将问题过于简单化的人来说是很珍贵的，可以使话语产生惊人的效果（就像我朋友常说的：对猴子做电击）。无论在马克思还是在任何严肃的人看来，都不把工人阶级等同于某些习性、等同于某些惯例和习俗等。工人阶级是一个理论上的概念，不是存作留念的快照；它意味着生产的相对剩余价值和绝对剩余价值这个主题。那么，当代工人阶级、当前的从属性劳动力及其认知—语言的合作就具有诸众的特质，而非人民的特质。无论如何，这个诸众不再对国家性（stateness，亦即 statualità）承担“大众”的天职。“诸众”的概念不推翻工人阶级的概念，因为工人阶级这个概念不再受“人民”的定义约束。现有的“诸众”根本不影响产生剩余价值。工人阶级不再假定为人民存在的模式，当然，是由于诸众的许多事情起了变化：心态、组织和斗争的形式。一切都变得复杂。说说这些会是多么的容易：现在有了诸众，不再有工人阶级……但是，如果我们真的要不顾一切地简单化，一切我们该做的就是喝完一瓶红酒。

另一方面，在有些篇幅里，甚至在马克思的篇幅里，工人阶级失去了“人民的”外表，却获得了“诸众”的精神。此其一例：我们可以想一想《资本论》（*Capital*）第一卷最

后一章，马克思在此分析了工人阶级在美国的状况（第一卷，第33章，“殖民的现代理论”）。在这一章中有一些关于美国西部、关于从美国东部的大批迁徙、关于“许多”的个人主动性的极好描写。欧洲劳工由于瘟疫、饥荒和经济危机，远离祖国，前往美国东海岸工作。但是请注意：他们在那边只待了几年，只有几年。然后放弃了工厂的工作，向西部自由的土地迁徙。雇佣劳动被视为一个短暂的阶段，而不是无期徒刑。即使前后只有20年，雇佣劳动者也已有可能将骚乱的种子播撒到劳工市场的铁律之中：他们通过主动放弃自己起初可享有的条件，造成劳动力的相对短缺，从而提高工资。马克思对这种状况的描述向我们提供了非常生动的工人阶级的，也是诸众的肖像。

第二天：
劳动，行动，智力

在上一次的研讨会中我试图从恐惧 / 避难的辩证关系入手来说明诸众的存在模式。今天，我想论述人类经验的经典分类，将人类经验分为三个基本领域：劳动 [或创制 (*poiesis*)]、政治行动 [或实践 (*praxis*)] 和智力 [或精神生活 (*life of the mind*)]。这里的目的是仍然是相同的：清晰地阐述和深入地探究诸众的概念。

你会记得，“诸众”是政治思想的一个核心范畴：在这里把它作为问题提出是为了解释后福特制生产方式的一些显著特征。这样做是因为我们知道“生产方式”不仅意味着一种特定的经济配置，还是生活方式的复合统一，社会学、人类学和伦理的集群：请注意，是“伦理” (*ethical*) 而不是“道德” (*moral*)；这里所说的是常见的做法、惯例和习惯，不在“必须”的维度。现在把人类经验分为劳动、（政治）行动和智力三大领域的三分法已陷入危机，那么，我认为可以让当代诸众作为这危机的背景。诸众明确地肯定自身是一种存在模式，在这种模式中，有着上述各领域之间的平

置，或者至少是杂交吧。即使在福特制时代，到近年，这些领域好像还界限清晰、各自分离。

劳动、行动、智力：这种传统的类型可以追溯到亚里士多德，后来又由汉娜·阿伦特热情地做了回顾[阿伦特，《人的境况》(*The Human Condition*)]，这个三分法似乎很清晰、很真实，几乎无可挑剔。它已在常识领域扎下了坚实的根基：那么，它不但是哲学的任务，还是广泛共享的思维模式，这不成问题。60年代，当我开始卷入政治时，我也认为这个分类是毋庸置疑的，对我来说就好像直接触摸或直接看到那样毫无疑问。没有必要去读亚里士多德的《尼各马克伦理学》(*Nicomachean Ethics*)去了解劳动、政治行为和智力映像构成的三个领域是由相互间根本异质的原则和标准所支持着的。显然，这种异质不排除互相交叉：政治映像可被用来表现政治；反过来，政治行动也常常乐意得到生产领域相关主题的滋养；等等。但是，与交叉这种现象一样多的是劳动、智力和政治仍保持着本质的区别。这是由于结构性上的原因。 50

劳动是与自然界的有机交换：新物品的生产，一个重复的和可预知的过程。纯粹的智力具有隐士般的、不显眼的特征：思想家的冥思逃避旁人的注意；理论思考减弱世界的表象。政治行动不同于劳动，政治行动介于社会关系之间而不是介于自然物质之间；它与可能性和不可预见性相关；带着隐秘不明的动机，政治不会阻碍它在其中运作的的环境，而是修改这种环境。它也不同于智力，政治行动是公开的，被交

给外在性和偶然性，交给“许多”的嘈杂声；用汉娜的话说，它涉及“有他人在场”（《人的境况》第5章，“行动”）。政治行动的概念可以从它与其他两类有关的对立中推导出来。

那么，这个60年代曾经在公众场合出现过的，至今仍被包括在这代人常识中的古老的三分法正是今天已经失效的三分法。也就是说，纯粹的智力活动、政治行动和劳动之间的界限已经逐渐消失了。尤其是我认为这个称为后福特制的劳动世界已经吸收了政治行动的许多典型特征；而这种政治和劳动的融合构成了当代诸众决定性的面相特质。

创制与实践的并置

当代的劳动已将许多最初标注着政治经验的特性融合进自身。创制在许多方面已具有实践的特征。这是我想说的杂
51 交最一般形式的第一个方面。

但是请注意，甚至连汉娜·阿伦特也坚持要谴责劳动与政治之间界限的崩溃——这会导致政治不再意味着某些地方党部的生活，而是泛人类经验的重新开始，是与偶然性和不可预见的亲密关系，是出现在别人面前。根据阿伦特所说，政治已开始模仿劳动。在她看来，20世纪的政治已成为一种新客体的装配制作：国家、政党、历史等。那么，我认为事情似乎已经在朝阿伦特认为的相反方向走：这并不是政治已经符合劳动；确切地说，是劳动已获得政治行动的传统特色。

我的推理与阿伦特相反并对称。我认为：在当代的劳动世界里，是我们发现了“出现在别人面前”，发现了与他在场、与新工艺创建、与偶然性、与不可预见性和可能性本质上的精通等之间的关系。我认为：后福特制的劳动、剩余价值的生产劳动、从属性的劳动、发挥人才和专业资格的作用等，从世俗的眼光看，已更多地与政治行动相关。

附带说一句，在我看来，这解释了政治的危机，蔑视周围政治实践的意识，陷入政治便会名声扫地的现状。实际上，现在的政治行动以极其糟糕的方式显得有点像劳动经验的多余副本，因为劳动经验，即使在其畸形的、暴虐的方式中，也已经包含着政治行动的某些结构特征。政治领域，从这个词最严格的意义上说，紧紧跟随着那些定义劳动现状的程序和风格元素；但是请注意：虽然它密切地追随着，却提供了这些程序和风格元素蹩脚的、粗糙的和过分简单的一个版本。政治提供了一个交流网络和认知内容，比生产过程中实施的要可怜得多的变种。虽然不如劳动复杂，但还是太像了，政治行动似乎样样都一样，样样不理想。

在当代生产中包含某种政治实践的结构特征，有助于我们理解为什么后福特制的诸众今天可能会被看作去政治化（de-politicized）的诸众。因为雇佣劳动世界里已经有了太多的政治（由于它是雇佣劳动），去政治化正是为了继续享有自主尊严这样的政治。

关于精湛才艺：从亚里士多德到格伦·古尔德

公共行动能被纳入劳动过程，以前是通过一种不容置疑的面相为公共行动做担保，虽则古老，但不失有效，这种面相归类于：精湛才艺（*virtuosity*）。

现在这里使用这个词的通常含义，我用“精湛才艺”来指表演艺术家的特殊才能。艺术大师，例如，为我们演奏令人难忘的舒伯特作品的钢琴家，或者技艺娴熟的舞蹈家、雄辩服众的演说家、从不令人生厌的教师、能做迷人布道的神父。请仔细考虑一下，对艺术大师的活动下个什么样的定义。首先，他们的活动是一种成就感（活动本身的目的）蕴藏于活动本身的活动，没有将这种活动本身客观化成终端产品，没有成为“制成品”，没有变成能保存表演的客体。其次，是一种需要别人在场的行动，只有在观众面前，这种活动才存在。

没有终端产品的活动：钢琴家或舞蹈家的表演不给我们留下可以从表演本身区别开来、表演结束后可持续下去的已界定的对象。需要他人在场的活动：只有被人看到或听到，表演（*performance*）[这里，“表演”一词作者使用英语]才有意义。显然，这两个特征是互相关联的：艺术大师需要观众在场，正是因为他们不生产终端产品、一旦活动停止后仍能在世上流传的物体。缺乏具体的外在产品，艺术大师必须依靠目击者。

“精湛才艺”的范畴在《尼各马可伦理学》中论及；即使在 20 世纪，它在现代政治思想里还到处可见，它甚至在马克思的政治经济学批判中也留有一席之地。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中恰恰是利用精湛才艺的概念来区别劳动（或创制）与政治行动（或实践）：当我们制造出一件物品时我们是在劳动，作品与行动可以分离开来；当我们行动的目的存在于行动本身时我们是在实践。亚里士多德写道：“因为创制的结束非其本身以外的结束，而行动并非如此；良好的行动〔理解成伦理行为和政治活动，维尔诺补充〕结束本身就是其结束。”（《尼各马可伦理学》伦理，VI，1140 b）汉娜·阿伦特含蓄地重启了亚里士多德的观念，她将表演艺术家、艺术大师与那些从事政治活动的人相比。她写道：“表演艺术〔……〕确实跟政治有着更密切的关联。表演艺术家——舞蹈家、演奏家、音乐家等——有了观众才能展示他们的精湛才艺，正像演员需要他人在场才能登台表演；两者的‘工作’都需要一个公开组织的空间，并且两者的表演本身又都取决于他人在场。”〔阿伦特，《过去和未来之间》（*Between Past and Future*）：154〕

53

可以说，每个政治行动都是行家里手的。事实上，每个政治行动都与精湛才艺共享意外可能性，都没有“终端产品”，都需要直接的、不可或缺的他人在场。一方面，所有艺术家在本质上都是政治的。请想一想格伦·古尔德（Glenn Gould）这个例子〔古尔德的《格伦·古尔德的读者》（*The*

Glenn Gould Reader) 和施耐德的《格伦·古尔德》(*Glenn Gould*)]。这位伟大的钢琴家与众不同,讨厌将他具有鲜明特点的演奏活动作为一个表演艺术家的身份;换句话说,他厌恶公开展示。他终其一生反对他的职业所固有的“政治因素”。在某些场合,他公开宣称他要放弃“职业生涯”(active life),即不做暴露于众目睽睽之下的行为(英译注:“职业生涯”是政治活动的传统名称)。为了使自己的精湛才艺非政治化,他努力将他作为艺术家的行动尽可能在最严格的意义上接近劳动观念——留下外在产品。这意味着将自己关在录音室里,以生产的唱片(顺便说一句,真正杰出的产品)仿冒“终端产品”。为了避免精湛才艺中根深蒂固的公共政治维度,他只得假装他精湛的表演产生出了一个有形物体(独立于表演本身)。哪里有最终产品、独立存在的产品,哪里就有劳动,不再有精湛才艺,因为这个原因,也就不再有政治。

甚至马克思也谈到过钢琴家、演说家、舞蹈家等。在他的一些最重要的篇章中提到过他们:在他的“直接生产过程的结果”中,还有,在他的剩余价值理论(Theories of Surplus-value)中几乎用同样的措辞论及。马克思分析智力劳动,对其两个主要类型做了区分。一方面,是非物质的或心智的活动,这种活动“结果是这样一种商品,这种商品脱离生产者而存在[……]书籍、绘画,以及所有与艺术家所进行的艺术活动相分离的艺术品”。(见《资本论》第一卷附

录，“直接生产过程的结果”：1048）这是第一类智力劳动。另一方面，马克思写道，我们需要考虑所有那些“产品与生产行为不相分离”的活动（出处同上，1048）——那些活动，即成就感在活动本身，没有被客观化成可以超越活动本身的终端产品。这样的区分与亚里士多德区分物质生产和政治行动是一样的。唯一不同的是马克思在这里没有涉及政治行动，他分析的是两种不同表现形式的劳动。对这些专门定义的创制类型，他用有终端产品的活动和没有终端产品的活动来区别。第二类智力劳动（“产品与生产行为不相分离”的活动），根据马克思的区分法，包括所有将他们的劳动变成具有艺术性的那些：如钢琴家、管家、舞蹈家、教师、演说家、医生、牧师等。

54

那么，如果生产出终端产品的智力劳动不造成任何难题的话，没有终端产品的劳动（艺术家的劳动）就会置马克思于尴尬的境地。第一种智力劳动符合“生产性劳动”的定义。但第二种呢？我顺便记起，对马克思来说，生产性劳动不是从属性的、累人的、卑微的劳动，而正是这类劳动、也只有这类劳动才是产生剩余价值的劳动。当然，原则上甚至连艺术家的演出也能产生剩余价值：舞蹈家或钢琴家等的演出，如果是以资本主义方式组织的话，是可以产生出利润来的。但是，马克思受表演艺术家与那些本来就是出力不讨好、令人沮丧的奴性（servile）职位的极其相似性所干扰，认为都不产生剩余价值，于是都被打回非生产性劳动的领域。奴性

劳动是没有资本（capital）投入但却要支付工资的那种劳动（例如，管家的个人私人服务）。按照马克思所说，虽然一方面是因为这些“精湛才艺”的工作者从数量上来看是一个不很重要的例外情况，更重要的是另一方面，他们几乎总是汇聚进奴性的／非生产性劳动的领域。这样的汇聚恰恰是依据这样一个事实，他们的活动没有让位给独立的终端产品：在那里没有自主的制成品，在极大程度上就不能说生产性（剩余价值）劳动。马克思实际上接受了这样一个等式：没有终端产品的劳动＝个人私人服务。总之，对马克思来说，艺术家的劳动是一种雇佣式劳动，然而，不是生产性劳动。（《剩余价值理论》：410—411）

让我们总结一下。精湛才艺面临两种选择：它要么隐匿政治活动的结构特征（缺乏终端产品、暴露在别人面前、权变意识等），就像亚里士多德和汉娜·阿伦特所说的那样；要么像马克思所说的那样，呈现出“不是生产性劳动的雇佣劳动”的特性。当生产性（productive）劳动整体上具有表演艺术的特性时，这一分歧便衰落、消亡。在后福特制时代，那些生产剩余价值的行为者——从结构的观点看，毫无疑问——如同钢琴家、舞蹈家等一样，并且由于这个原因，也就同政治家一样。参照当代生产，汉娜·阿伦特对表演艺术家和政治圈里的活动的观察评论就很清晰了：为了工作，需要一个“公开组织的空间”。在后福特制时代，劳动需要一个“公开组织的空间”，并且类似于艺术表演（没

有终端产品)。这个公开组织的空间被马克思称为“合作”(cooperation)。可以这么说：生产性的社会力量发展到一定水平，劳动合作将语言交流吸收了进去，或者，更确切地说，是政治行动(political actions)的复合体。

你还记得马克斯·韦伯对政治作为职业的非常著名的评论吗？[韦伯，《政治作为一种志业》(*Politics as a Vocation*)]韦伯详细阐述了一系列定义政治家的素质：懂得如何使人将自己灵魂的健康置于危险之中；令人信服的伦理和作为责任的伦理之间的平衡；奉献于某人的目标；等等。我们应该参考丰田主义(Toyotatism)、基于语言的劳动、认知能力的生产性动员来重读这篇文章，就会觉得韦伯的智慧在对我们讲述今天为物质生产所必须具备的素质。

作为表演艺术家的说话人

我们每个人都是，并且永远都是艺术大师、表演艺术家。我们有时平庸，有时笨拙，但是在任何情况下都是艺术大师。实际上，精湛才艺的基本模式，这个概念的经验基础，是讲话者的活动。这不是见多识广、知识渊博的主持人的活动，而是任何播音员的活动。人类的口头语言不是纯粹的工具，也不是复杂的仪器信号（这些很有可能是非人类动物语言固有的特性：只要想一想蜜蜂它们用来协调食物采集所发出的信号），有其本身的实现，不会产生独立于已经发声的这个

动作之外的“物体”(至少不是作为一个规则,非必须的)。

语言是“没有终端产品的”。每种说话都是艺术表演。之所以这样认为,显然也是由于语言表达(直接地或间接地)与别人在场有关。语言意味着——同时又是再次提起——阿伦特所说的“公开组织的空间”。我们要重读《尼各马克伦理学》关于创制(生产)和实践(政治)之间的本质区别这些章节,它们与索绪尔在[索绪尔,《普通语言学教程》(*Course*)]中所写的“言语”(parole)的概念¹,尤其是与爱弥尔·本伍尼斯特(Emile Benveniste, *Problems*)对说话(utterance)这个主题的分析(这个“说话”并不理解成所说内容的意义,即“说了些啥”,而是发出了词语的声音而已,就是指说话这个事实)有非常密切的联系。用这种方式,我们也许可以证实实践与创制的分异特征,这与口头语言与运动表象型的,甚至非语言的交流之间的分异特征完全相符。

还有更多可以讲。不像钢琴家、舞蹈家或者演员,说话人没有剧本或乐谱也能够说。说话人的精湛才艺是双重的:

1 汉译注:言语(parole)指个人的实际语言官能或行为,与群体的语言体系(langue)形成对照。索绪尔论述了langage、langue、parole三者之间的区别。中国著名教育家、修辞学家陈望道把langage译为“语言或语言活动”(指表情达意的一种活动、一种作用、一种能力);把langue译成话语或语言(指某一社会、某一民族、某个国家所用的表情达意的手段的具体的体系);把parole译成“言谈或言语”(指个人所有的表情达意的能力的行使,或是指某社会所有的表情达意的手段的运用)。许国璋则根据实质意义,把langage译为“群体语言”;langue译为“社会语言”;parole译为“个人语言”。

因为它不但不产生有别于表演的终端产品，它甚至不留下通过表演有可能实施的终端产品。实际上，言语（parole）的行为只是利用了语言的潜能（potentiality），或者更精确地说，利用了语言的通用功能：没有预先制定的详细文本。说话人的精湛才艺是所有其他形式的精湛才艺的典范和顶峰，这恰恰是因为说话本身包含着潜能/行为关系，而平常的或派生的精湛才艺则是预先确定的行动（比如说，像巴赫的“哥德堡”变奏曲），可以一遍又一遍地重复体验。不过，稍后我们再回到这一点上来。

现在足以说明当代生产成为“艺术名家的”（因此也是政治的）正是因为它们本身包含着语言的经验。这样的话，我们就可以在工业部门找出后福特制的基质，工业部门存在着“通过信息传播手段的生产交流”；因此，也存在于文化产业。

文化产业：预期和范例

随着文化产业的兴起，精湛才艺成为面向大众的劳动。正是在这里，艺术大师开始打卡上班。实际上，在文化产业领域中，劳动活动没有终端产品，也就是说，是一台与众不同的电话总机和必要的元件，交往活动本身作为终端。但是，也正是由于这个原因，最重要的是文化产业中雇佣劳动结构与政治行动结构有着重叠。

在这个行业中，沟通交流是通过传播手段产生的，职责和作用同时是“艺术性的”和“政治性的”。著名的意大利作家卢西亚诺·卞塞雅迪（Luciano Bianciardi）在他最有名的小说《苦日子》（*La vita agra*）里描述 50 年代米兰文化产业的辉煌和痛苦。在这本书的一个引人瞩目的页面里，他用写实的笔法举例说明了文化产业和传统的工农业之间的区别。《苦日子》的主人公为了给在他所在地区一桩刚发生的与工作有关的死亡复仇，从格罗塞托来到米兰，结果加入了崭露头角的文化产业。不过，没过多久他被解雇了。下面就是这一页所描写的，在今天，具有明显的理论价值：“[……]然后，他们把我解雇了，唯一的理由是我拖着脚步走，行动缓慢，即使绝对没有必要这么做，我也老是东张西望。然而，干我们这一行，需要我们从地面高高地把脚抬起，再‘砰’的一声击向地面，我们的行走需要拍击路面，跃起来，扬起尘埃，也许是一团尘雾，然后躲进尘雾里。这不像农民或工人。农民行动缓慢，因为他们的工作就是这样子的，与季节相关；农民不能在七月里播种，二月里收获。工人行动迅速，他们在流水作业线上，因为在作业线上的生产受给定时间的限制，如果行动跟不上生产节奏，他们就会遇到麻烦[……]。但事实上，农民属于第一活动领域，而工人是第二活动领域。一个是从无到有的生产，另一个是把一种东西变成另一种东西的生产。有一种简单的衡量标尺为工人农民而备，这就是定量：工厂每小时生产多少件产品？农场得到多

少盈利？我们的职业不同，没有定量测度。如何衡量一个牧师、记者、或公共关系中某人的技能？这些人既从不无到有地生产，也不把一种东西变成另一种东西。他们既不是老大也不是老二。他们是老三，而且我敢说〔……〕甚至老四也排不上。他们既不是生产工具，也不是输送线上的传动皮带。他们是润滑剂，最纯粹的凡士林。如何去评价一个牧师、一个记者、一个公共关系的从业人员？如何计算信仰的数量、购买欲的数量、这些人鼓动起人心亲和度的数量？不能。在这种情况下，我们没有别的衡量尺度，只有衡量他浮在水面上的能力，并争取上升得更高，总之，升为主教。也就是说，选择第三或第四职业的那些人需要政治类的技能和资质。政治，大家都知道已有很长一段时间不再是良好的管理科学，反而成为征服和维护权力的艺术。因此，政治家优秀与否不是根据他们设法为他人谋好事来衡量的，而是根据他们上升至顶部的速度和保持在顶部的持久度〔……〕。同样的，对于第三、第四职业，由于没有可见的产品作为衡量标尺，会用同样的评判标准。”〔卞塞雅迪，《苦日子》：129—132；粗体为维尔诺所注（英译注：小说片段的英译文系英文翻译者译自意大利原文）〕

58

从很多方面来说，卞塞雅迪的分析显然过时了，因为他描述的文化产业的职能如同边缘的、古怪的例外情况。而且，充其量也完全是为了推翻权势而肤浅地贬抑政治。尽管如此，我刚刚读到的这段文字还是显示了非凡的直觉。这种

敏锐的直觉，以卞塞雅迪自己的方式不但对阿伦特关于艺术家和政治家之间相似性这个论点，而且还对马克思关于没有单独存在的“终端产品”作为目标的劳动的表达法做了回顾和重新体现。卞塞雅迪强调了文化产业中正在显露出劳动的“政治维度”。然而，他将这个维度与文化产业中不存在独立于活动本身之外的劳动产品这一事实联系了起来，这才是至关重要的。哪里缺乏外在的“终端产品”，哪里就有政治行动存在的理由。我应该澄清的是：文化产业（毕竟像现在后福特制时代的一般产业一样）在生产过程终端有制成品可供出售的情况确实已不罕见。关键的一点是：尽管物品的物质生产交付给了机器的自动化系统，而由活劳动提供的服务却越来越像语言艺术的服务。

我们应该问问自己：如果联系到战胜福特制 / 泰勒制模式，文化产业起何种作用？我相信它能对后福特制生产范式做总体上的调整。因此我认为，文化产业的作用模式从某种角度开始，已成为典范性的和普遍性的。在文化产业里，即使在经本杰明和阿多诺验讫的它那古色古香的化身里，也可了解到后来进入到后福特制时代生产方式的早期迹象，成为广义性的并提升到经典（canon）之列。

为了解释清楚，我们暂时回过头来说说法兰克福学派的思想家们对被他们夷平的传播产业的批判。在阿多诺与霍克海默的《启蒙的辩证法》（Adorno and Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* : 120—167）里作者粗鲁地断言

“灵魂的工厂”（出版、电影、广播、电视等）也遵照了福特制的序列化和模块化标准。同样，在那些工厂里，那个“输送带”——占主导地位的汽车工厂的象征，似乎也在显示自己的威力。这里的论点是：资本主义表明它甚至能使它的精神生产也实行机械化和模块化，正如它在农业和金属加工领域所做的那样。序列化，毫无意义的一些单一性任务，计量经济学的感觉：这些都是循环的重复（refrains）。显然，在文化产业的特殊情况下，这种批判方法使得一些抵制福特制组织的劳动过程完全同化的要素得以继续存在。所以也就是说，在文化产业有必要保留一些不循规蹈矩、非程序化的空间，即对不可预见的灵光敞开着的空间，对坦率的交流和创造性的即兴创作敞开着的空间：这并不是为了眷顾人类的创造力，理所当然的是为了使企业的生产力达到令人满意的水平。可是对于法兰克福学派来说，这些方面都只不过是影响力的残留物、过去留下的废物。顶要紧的是文化产业被普遍福特制化了。然而，在我看来，从我们现在的观点看，不难看出这些传说的残留物（若有一定的空间，允许不拘礼节的、出乎意料的、“计划之外”的空间）终究还是承载着未来发展的潜力。 59

如果这些不是过去的残留，那就是预期的征兆。现在，不拘礼节的交往行为、竞争互动式的会议、让电视节目充满活力的“意料之外”（总之，已呈僵化的和调节超过一定阈值的方方面面），这在后福特制时代已经成为整个社会生产

领域的典型特征。这不仅对我们当代文化产业来说是真的，对梅尔菲的非亚特来说也是真的。如果说卞塞雅迪曾对无终端产品的（艺术）活动和政治态度之间的关系用边缘像差般的编排来讲述劳动的话，那么，现在这已经成为常规。精湛才艺的混合物，政治和劳动之间的扩展渗透已无处不在。还有什么问题？如果有的话，就是传播产业今天该承担何种具体的社会角色，因为所有产业部门都会受到它的模式的启发。以前预料的后福特制转折点的那个包袱完全抖开了吗？为了回答这个问题，我们应该在“景观”和“景观社会”这个概念上磨蹭一会儿。

舞台上的语言

我认为“景观”这个概念，虽然就其本身来说是相当模糊的，但还是提供了一个有用的工具，供我们对后福特制诸众的某些方面进行解密（实际上后福特诸众就是艺术家的
60 诸众、通常依靠“政治”技能进行工作的工人）。

“景观”（spectacle）这个概念是由境遇主义者（Situationists）在60年代首创的，是一个名副其实的理论概念，与马克思主义论证原则并非毫不相干。按照居伊·德波（Guy Debord）的说法，“景观”是已经成为一种商品的人际交往。通过景观传递的恰恰就是人类的交往能力，口头语言的交流。如我们所见，问题的核心不在于恶意地反对消费社会〔这总

是有点令人怀疑，就帕索里尼（Pasolini）来说，危险在于哀叹低水平的消费主义与糙皮病之间幸福的同居。人际交往，犹如景观，是众多商品中的一个商品，并不置有特殊的品质或特权。但另一方面，在某种角度上，它是一种涉及所有产业的商品。这是问题所在。

一方面，景观是特定行业的特定产品，事实上，这个特定行业就是所说的文化产业。另一方面，在后福特制时代，人际交往也通常是富有成效的合作所必需的基本要素；因此，它是起支配作用的生产力，有点超越了它自己领域的域名，而与整个产业界、与一切创制有关。在景观里，我们发现了以各种独立的、受人迷恋的形式展示的最具影响力的社会生产力，这些生产力，每一个当代工作过程都必须吸收利用：语言感悟能力、知识、想象力等。因此，景观具有双重性（double nature）：既是特定行业的特定产品，但同时又是一切生产方式的精华所在。德波写道，景观是“闪耀在系统合理性上的普遍光泽”（德波，出处同上，论题15）。景观所呈现的，可以说，是社会的生产力本身在更深程度上与语言交往能力、与普遍智能的叠合。

景观的双重性让人在某些方面联想到货币的双重性。大家知道，货币也是一种商品，由国家造币厂制造，在罗马，赋予金属的或纸质的形式。但它还有第二个属性：它是所有其他商品的等价物、计量单位。货币同时具有特殊性和普遍性；景观也同时具有特殊性和普遍性。这种对照无疑会吸引

人的眼球，但却是错误的。与货币不同，货币衡量生产过程的结果，是已成结论性的结果；而景观涉及的是生产过程的履行阶段（*in fieri*），在其演变过程，在其可能性。按照德波

61 所说，景观揭示了女人和男人能做什么。景观以另一种形式揭示社会的集合体能是什么、能做什么，而货币以其本身反映商品的价值，从而显示社会已经（*already*）生产出了什么。如果货币是回指已完成劳动的“真正的抽象”（使用经典马克思主义表达法），指的是劳动的过去时态，那么，据德波所说，景观则是描绘了劳动本身的“真正的抽象”，劳动的现在时态。如果货币是交换的先锋，那么景观，已成为商品的人际交往，如果有什么区别的话，那就是生产性交往的先锋。那么，我们很可能推断，由人类的交往能力转化成商品的景观确实具有与货币不同的双重性。但是以何种方式不同呢？

我的假设是传播产业（毋宁说景观，或者甚至还可以说文化产业）也是一种产业，有其专门的技术、特殊的规程、特有的效益等；另一方面，它也起着生产工具的产业这个作用。按照传统习惯，生产工具的产业是指生产出供各种生产领域使用的机械和其他仪器设备的产业。然而，在某种情况下，生产工具不能约化为机器设备，除此以外还包括与活劳动不可分离的语言—认知能力，在称为“生产工具”的这个重要部分中包括技能和传媒程序是完全合理的。如果这些技能和程序不是在文化产业里创造的，那又会是在什么地方创

造的？文化工业生产（更新、试验）传媒程序，这些传媒程序必定也会在我们当代经济的那些更传统的部门中像生产工具那样发挥作用。一旦后福特制稳固确立，这就是传播产业要担任的角色——生产传播工具的产业。

职场中的精湛才艺

精湛才艺和其内在的政治维度，不仅是文化产业的特征，也是当代一切社会生产的特征。我们可以说，在后福特制时代，劳动组织中生产活动不产生终端产品这种情况，在以前是一个特殊的存疑的情况（这方面只要回顾一下马克思的不确定性），现在成为了所有雇佣劳动的象征。让我重复之前说过的一点：这并不意味着汽车仪表盘不再生产，而是因为越来越多的职业性任务是履行那些行动本身内在的活动（这里不包括从而产生的不受约束的非全日制劳动）。 62

这是马克思本人在《政治经济学批判大纲》中所预示的一种情况。那时他写道：随着大型自动化工业的出现和自然科学在生产过程中密集的系统性应用，劳动活动“不再是生产过程的主要作用者，而站在生产过程的旁边（to the side）”（《政治经济学批判大纲》：705）。马克思又补充道，这种将劳动置于直接生产过程“旁边”表明，劳动越来越相当于“监督和管理行为”（出处同上：709）。换句话说：工人或职员的任务不再是完成单一的、特定的作业，而是改善

和加强社会合作。请允许我跑题。马克思社会合作（social cooperation）的概念是如此复杂和微妙，可以从两种不同的方式来理解。首先在于“客观的”含义：每个人干着由工程师或工厂领班组合成的彼此有关却又各不相同的具体事情；在这种情况下，合作胜过个体行为；它与单个工人独自干的方式无相关性。其次，然而我们也必须从“主观的”概念来理解合作：当个人工作的出色部分包含着开展、改善和增强合作本身时，也体现了合作。对于后福特制来说，合作的这第二种定义占优势。我想通过比较来阐明这种优势所在。一开始，资本主义企业的一个资源是所谓的“侵吞工人的技术诀窍”。那就是说：当工人找到一种方法可以用较少的努力来完成他们的工作时，就会有额外的休息等。企业统治集团知道了这事，就利用这个可怜的成功来更改劳动力的组织。在我看来，当工人或职员的工作在一定程度上确实包含了这样的业绩，即找到或发现改善劳动力组织的应急手段、“诀窍”和解决方案时，就会发生重大的改变。在后一种情况，工人不是偷偷地应用他们的知识，而是明明白白地被要求这样做；也就是说，使它成为一项规定的工作任务。关于合作，实际上也会发生同样有效的改变：如果工人实际上是由工程师来协调或是要求工人发明和制作出新的合作程序，那是另一回事。这里是让合作的行动、语言的交流融合迈到前台来，不再留在后台。

当“主观的”合作成为主要的生产力，劳动活动体现出

明显的语言交往品质时，就需要他人在场。劳动的单向性消失：与他人的关系是一个起推动作用的、基本的组成部分，不是什么类似附件的东西。劳动移到了直接生产过程的旁边，不再是它的一个部件。生产性合作是一个“公开组织的空间”。这个突然插入劳动过程的“公开组织的空间”鼓动起传统所说的政治的精神面貌。政治（从广义说）成了生产力、工作任务、“工具箱”。我们可以说，绣在后福特制纹章上的格言，理所当然应该是“政治高于一切”。毕竟，如果不是要求对行动的嗜好服从于生产、面对可能性和不可预见性的能力、对新事物的沟通能力，“全面质量”这个话题到底还能意味着什么呢？ 63

当雇佣劳动涉及上一代人曾在当地聚会中心尝试过的那些对行动、对关系的容适力、对他人在场等这一切的渴望时，我们可以说，人类动物的一些显著特征，尤其是掌握语言，被纳入了资本主义的生产。在现有的生产方式中包含非凡的人类起源学（anthropogenesis）可是件了不得的大事。忘掉海德格尔喋喋不休地唠叨那“技术时代”……这件大事不但没有缓和，反倒激化了资本主义经济—社会结构的自相矛盾。没有人像那些认为自己与他在场有关的那种人那样贫穷的了，也就是说，他们拥有的交流能力、他们拥有的语言能力被贬为了雇佣劳动。

智力如同曲谱

如果后福特制的全部劳动都是生产性的（创造剩余价值的）劳动，那恰恰是因为它以政治—艺术的方式在运作，接下去要问的是：艺术家工人演奏的是什么曲谱（score）？他们凭哪个脚本进行语言交流表演（performance）？

钢琴家演奏的是肖邦圆舞曲，演员也总是或多或少地忠实于预排时的脚本，演说家至少也参考了一些笔记；所有的表演艺术家都可以依靠本子。但是，当精湛才艺应用到整个社会劳动时，哪个才是合适的本子？从我的观点看，我认为没有太多的本子留给后福特制时代的诸众来表演，仅留下的本子叫智力，作为人类通用能力的智力。据马克思说，现代艺术大师的曲谱是普遍智能，已成为社会生产支柱的社会普遍智能、抽象思维。因此我们又回到第一天考虑过的一个主题（普遍智能、公共智慧、“共同之处”等）。

马克思用普遍智能来指如今社会生产力所依赖的科学、普遍意义上的知识、技术诀窍。工作政治化（就是说，包容进劳动领域的那些东西迄今仍属于政治行动）恰恰出现在思想成为生产财富的主要来源时。思想不再是无形的活动，而是变得有点外在的、“公众的”，因为它闯入了生产过程。大可以这样说：只有那时，只有当语言的智力作为它的重心时，劳动活动才有可能把以前属于政治行动范畴的许多特性吸收到它自身内。

至此，我们已经探讨了劳动和政治之间的并置。然而，现在是人类经验的第三方面——智力开始发挥作用。它是被工人艺术家永远重复表演的曲谱。我认为，不同领域（纯粹的思想、政治生活和劳动）之间的杂交只有当那种作为主要生产力的智力成为公用的时候才会开始。只有到那时，劳动呈现出艺术的（或社交的）样子，从而，它为自己涂上“政治的”色调。

马克思在两种不同的场合认为思想具有外在表征和公开倾向。首先，是当他表达“真正的抽象”时，而且从哲学的角度看也是一种非常美妙的表达；另一种场合是当他论述“普遍智能”时。例如，钱是一个真正的抽象。事实上，钱确实体现、兑现了人类思想的一个基本准则：等价的理念。这个本质上完全抽象的理念获得了实实在在的存在，我们甚至能听到它在钱包里叮当作响。思想成了东西：阐明了什么是真正的抽象。另一个例子是普遍智能的概念，普遍智能不是别的，是更加绝对的真正抽象的概念。马克思用普遍智能这个词来表明这样一个阶段，在这个阶段，某种现实（例如一个钱币）不再具有思想的价值和效度，而是我们的思想因此直接获得实质事实之价值。如果在抽象思维，那是经验事实（例如，等价交换），体现了纯粹思维的复杂结构；但就普遍智能来说，关系就颠倒了：现在是我们的思想本身体现出价值和影响力的典型事实。普遍智能是精神的抽象直接在它们本身的真实的抽象阶段。

然而，这里问题出来了，或者，如果你愿意，也可说对马克思的构想产生了某种不满。难点源自这样一个事实：马克思把“普遍智能”设想为一种科学客观化能力，设想为一种机器系统。“普遍智能”在这方面固然重要，但它不是一切。我们应该将普遍智能的维度作为活劳动的属性而存在，而不是将普遍智能体现在机器系统中〔或者说，浇铸进钢铁里（cast in iron）〕。今天，普遍智能首先体现着活生生的主体的交往、抽象思考和自我反思。坚持这个观点看来是对的：正是根据经济发展的逻辑，一部分普遍智能不凝结为固定资产，而是以认知范式、对话演绎、语言竞争的名义在交流互动中展开，这是必然的。换句话说，公共智慧与合作完全是一回事，是人类劳动互相配合的一致行动，是个人的交往能力。

在《资本论》第一卷第五章中，马克思写道：“劳动过程，就是我们在上面把它描述为它的简单、抽象的要素来说，是制造使用价值的有目的的活动〔……〕因此，我们无须提出工人在他与其他工人方面的关系；提出人及其劳动是一方面，自然界及其物质是另一方面已足够了。”（《资本论》第一卷：290）在这一章中马克思把劳动过程描述为人类与大自然之间有机更新的自然过程，因此抽象地、广泛地说，没有关注到历史—社会的关系。然而，如果继续保持这种非常广泛的层面（几乎是人类学的），但是从劳动的概念中剔除了互动的方面，即与其他工人的关系，那么我们还

是应该问一下这是否合理。只要劳动活动有其核心在交流表现之中，这当然是不合理的。那么，探查劳动过程若是从一开始就没有呈现工人与其他工人的关系是不可能的；或者，如果我们想再次采用精湛才艺、人的“公共”关系的范畴也是不可能的。

合作的概念本身完全包括人类的交往能力。尤其是在合作真正作为劳动活动特有“产物”的地方，好多方面就会得到促进、得到完善，由合作的人精制了，这不容怀疑。普遍智能需要艺术的行动（广义的政治行动）。正因为有这样互相协调一致的部分，智力才没被导入机器系统，而是以人类劳动的直接活动、以其语言合作来体现。

66

让我们重复一遍：智力，纯粹的思维能力，拥有语言的简单事实，这里就有着“曲谱”，后福特制的艺术大师总是一遍又一遍地演奏着的曲谱。（大家应该注意到今天的演讲和我此前研讨会中的演讲两者之间方法上的差异：今天我所说的艺术家的“曲谱”就是智力，在我以前的讲座中视为辟邪的资源，为抵御世俗环境里不确定的危险的避难所。将这两个概念放在一起考虑是很重要的：当代诸众以他们的生命形式和他们的语言游戏将自己置于“公众智能”这两个含义的交叉路口。）我要回过头来在此强调我之前提出的一个重要的论点。在词语最严格意义上说的艺术家（例如，钢琴家、舞蹈家）用的是明白无疑的曲谱，就是说，是最恰当、最严格意义上的终端产品（end product）的曲谱。而后福特

制艺术大师们“演奏”的曲谱是他们自己的语言能力，当然不能认定为终端产品。普遍智能不应意味着人类已获得的知识总和，而是思考的能力（faculty）；就这种潜力本身而言，并非它无数的具体实现。“普遍智能”只不过是通常的智力（intellect in general）。回到我们已验证过的说话人的例子还是很有用的。用自己语言能力的无限潜力作为唯一的“曲谱”，一个播音员（任何一个播音员）可以口齿清晰、毫不含糊地做出预定的言语行为：那么，语言能力就是预定讲稿的对立面，具有这样或那样明显特征的终端产品的对立面。后福特制诸众的精湛才艺与脱稿演讲者的精湛才艺是同一回事：精湛才艺没有脚本，或者说，是基于一个与纯粹和简单的活力（dynamis），与纯粹和简单的潜能同时发生的脚本为前提。

这里必须补充说一句：“曲谱”和艺术表演之间的关系是由资本主义企业的规范来规定的。人类动物最通用的交往和认知能力被投入工作（被投入营利）有着历史索引可查、是历史决定的形式。今天，普遍智能表现为不朽的雇佣劳动、等级制度、生产剩余价值的一个支柱。

执政者的理由和退出

现在我们可以勾勒出劳动、（政治）行动和智力之间杂交的一些后果，出现在生产层面上和公共领域内（国家、管

理机构)的后果。

67

智力一旦与劳动挂上钩马上就公开了；但是我们必须注意到，智力一旦联系到雇佣劳动，其典型的公共性也就会受到控制和扭曲。这种公共性一遍又一遍地以其生产力的角色被唤起；而一遍又一遍地以其公共领域的角色（从该词的恰当意义上说），当作潜在的政治行动的根源、当作不同的宪政原则被镇压下去。

普遍智能是社会合作的基础，这种合作的范围比与劳动明确相关的合作更为广泛。更广泛的，同时又完全是异质的。我们回到研讨会第一天讲到的一个主题。虽然生产过程的连接是基于工作的技术和等级的划分（division），可是取决于普遍智能的合作行动却从共同参与，即从交流和认知能力的初步共享（sharing）转移到了“精神生活”。然而，合作超过了智力，但它不去废除资本主义的合作行动，却去扮演了资本主义合作行动最杰出的资源。它的异质性既无声音也无可视性。情况走向了反面，由于智力的出现成为劳动的技术前提，一致行动超越了劳动，由此带来的是：反过来却将智力纳入了作为工厂管理体制特征的管理准则和层次结构。

这个悖论带来两种主要的后果。第一种后果在于政治权力的性质和形式。智力在被开拓成生产力的同时，其独具的公共性也被劳动剥夺了自身的真实表达，只能通过行政机构肥厚性增生（hypertrophic growth of the administrative apparatus）的方式在国家范围内做间接的体现。行政管理不

再是政治议会制，而是“国家性”（statualità）的核心；但实际上就是如此，因为行政管理体现了普遍智能的独裁聚结，是知识和控制之间的融汇点，是过度合作的倒影。确实，人民已经关注多年的“政体”内官僚机构体积的增加和确定、相对于法律的卓越法令；不过，对此我想指出一个新的阈值。总之，我们不再面对众所周知的国家合理化过程；正相反，我们必须承认实现智力国家化（statizzazione）的状况已经发生。“执政者的理由”这个古老的表达法第一次获得非隐喻性的意义。霍布斯清楚每一个单独个体的天赋人权转移（transfer）到至高无上的统治者手里时绝对权力合法化的原则；另一方面，我们该谈谈智力的转移，更精确地说：智力本身的、不可约的公共性转移到国家的行政管理。

第二种后果与后福特制权力的盛行有关。自从“公开组织的空间”由智力开启以来不断地沦为劳动合作，就是说，沦为等级体系紧密的关系网，在所有生产的具体运作中采取人身依附（personal dependence）的形式取消了“他人在场”的功能。换句话说，艺术名家的活动显得像普遍卑屈的工作（servil work）。马克思所预见的钢琴家和侍役的类同被新纪元所有雇佣劳工与“表演艺术家”有某种共同之处意外地证实了。只不过生产剩余价值的劳工显出奴性劳动的外表而已。当“产品不能与生产行为相剥离”时，这种行为对履行工作的人的人格产生怀疑，尤其是对履行工作的人的人格与已经委托这项工作或者正在委托这项工作的人的人格之间的关系

产生怀疑。投入工作的是共同的东西（common），就是智力和语言，但是由于这样的团体不转化为公共领域（也就是说，变成了政治领域）使任务不受个人感情影响的技术部门成为虚构；而且还诱发黏滞的臣服个性。

关键的问题是这样的：有可能将智力（普遍智能）和（雇佣）劳动分离吗？而今天它们是合并一块的；有可能将智力和政治行动合并吗？而今天它们是分离的。有可能将智力/劳动这个“古老的联盟”转向智力/政治行动这个“新颖的联盟”吗？

将政治从目前的瘫痪状态解救出来与将智力的公共性在雇佣劳动领域以外发展起来没有什么不同，都是与之相反。这显示了两个有区别的剖面，然而，它们之间却存在着极强的互补联系。一方面，普遍智能断言，只要将自己与商品生产和雇佣劳动之间的榫接拆开，自己就是自主的公共领域。另一方面，资本主义生产关系的颠覆只有随着非国家运行的公共领域（non-state run public sphere）的建立、随着依靠普遍智能的政治共同体的建立方能体现。假如把后福特制经验的显著特质（卑屈的精湛才艺、对语言能力的肆意利用、与“他人在场”经久不衰的关系等）视作斗争的同态复仇形式，那就是一种全新的民主形式。

69

非国家运行的公共领域是符合诸众存在方式的公共领域。它得益于语言/思维的“公共性”，得益于艺术家曲谱名下智力外在的、明显的、共享的“公共性”。这就像我们在

研讨会第一天谈到过的“公共性”，相对于那种由国家主权设立的，或者引用霍布斯的话说：“统一的政治体统治下的”公共性是完全异质的。今天这种“公共性”作为杰出的生产性资源彰显出来，可以成为宪政原则，实际上的公共领域。

怎样才能使非奴性的精湛才艺成为可能？我们如何设想从卑屈的精湛才艺走向“共和制的”精湛才艺（理解“诸众共和国”意味着不再是国营的公共事务领域）？我们如何从原则上构想以普遍智能为基础的政治行动？我们必须小心翼翼地涉足这一领域。我们所能做的是指逻辑形式（*logical form*）的东西，尚缺可靠的实证经验。现在我提出两个关键术语：不合作主义和退出。

倘若诸众能从自由主义传统的束缚中摆脱出来，也许“不合作主义”会代表诸众政治行动的基本形式。这不是无视具体法律的问题，因为这样说显得不合逻辑，或与其他基本规范相矛盾，例如，与宪法章程相矛盾。事实上，这里只是对更深地忠于国家的控制表示不情愿。反之，激烈的反抗就会涉及我们怀疑国家的实际控制能力。为了对此有更好的理解，请允许我跑题一会儿。

霍布斯认为，因为“国家”（*body politic*）制度，甚至在还不知道要求我们遵守什么之前就得强迫自己去遵守：“既然所有的民法是凭借着公民服从的义务才成为有效的，所以这种义务先于每一个民法。”（《论公民》第十四章，第21条）基于此种理由，我们不必去寻找明确规定公民不该

反抗的特定法律。如果无条件接受控制权不是已经预设的 (presupposed), 那么, 具体的立法前提 (显然包括“不准造反”的声明) 将不会有任何效力。霍布斯认为, 最初的服从契约来自“自然法则”, 即来自自我保护和安全的共同利益。不过, 他很快补充说, 这种“自然法则”——超级法律, 迫使人民遵守君主的一切命令, 实际上只有当我们已经离开了自然状态才成为了法律, 到那时国家已经建立。由此, 形成了一个真正的悖论: 服从的义务既是国家存在的原因, 又是国家存在的结果; 这个义务正是由这个国家支持的, 而国家要依靠它构建自己的基础; 它既是领先的又是随后的, 就这样, “至高无上的帝国”出现了。

70

原来如此, 那么, 诸众针对的只是起初没有内容的服从形式, 只有令人沮丧的默从和“违反”之间辩证关系的基础。通过破坏有关的法律来废除社会化医疗制度或者停止外来移民, 诸众退回到隐蔽处, 假设为躲在强制法的每一次行动后面, 使强制法难以控制继续有效的能力。激进的反抗也“先于民法”, 因为不能把它只看作违反了这些法律, 而且还应看作是对这些法律的有效性的依据提出质疑。

现在让我们进入第二个关键词: 退出。不合作的发源地并不只存在于表达抗议 (protest) 的社会斗争里, 而且尤其存在于那些表达背叛 (defection) 的地方 [就像阿尔伯特·赫希曼 (Albert O. Hirschman) 所阐明的 (赫希曼, 《退出》): 并不是提意见 (voice), 而是退出 (exit)]。

没有什么比逃离、退出的行动更为消极的了。背叛是对发生着斗争的特定环境做更改，而不是把这些环境看作一成不变的；是对已经出现麻烦的环境做更改，而不是面对麻烦在别人提供的替代方案中选择这个或选择那个方案来应付。总之，退出里包含了毫无拘束地修改游戏规则的创新才能，置对手于完全失衡的境地。回顾我们第一天研讨会在这个主题上展开的研讨，只要想一想美国的工人19世纪中期抛弃工厂的管理体制，大批离去，冒险进入“边远地区”，在廉价的土地上开拓殖民地，他们抓住了机会改变自己的初始境况。类似的事情在20世纪70年代末的意大利也发生过，新生代的劳动力挑战了所有人的预期，选择临时工和非全日制工作，而不要在大公司全职就业。尽管这种情况只持续了短暂一段时间，但职业的机动性却起到了政治资源的作用，使产业纪律黯然失色，允许建立起一定程度的自主权。

退出，或者说背叛，是不顾一切地呼喊“失去的只是锁链”的极性反面：与不顾一切的呼喊相反，退出取决于一种潜在的财富，在于对繁荣的发展潜力，总之，采取“第三条路”（*tertium datur*）的原则。但对于当代诸众，什么实质上的繁荣使得他们以选择反抗的代价来选择逃离呢？是什么决定生死存亡？显然不是空间性的“边远地区”，而是知识的充裕、交往、精湛才艺的一致行动和由普遍智能的公共性预设的一切。背叛可以让他们生动地、自主地、积极地

表达这种充裕；并且以这种方法阻止这种充裕的知识“转移”到国家行政权力中去，阻止它的结构作为资本主义企业的生产资源。

然而很清楚，不合作、退出，这些只是暗示正确的政治，并不是说卑屈的、技艺精湛的诸众会这样。

第三天：
作为主观性的诸众

诸众概念的是非曲直也许应该与伟大的法国知识学家加斯东·巴什拉（Gaston Bachelard）提出的由量子力学所带来的难题和悖论同样对待。巴什拉认为〔巴什拉，《没有的哲学》（*The Philosophy of No*）〕必须把量子力学理解为语法上的主语，为了对这个主语有充分的认识，我们必须利用许多哲学上的异质（heterogeneous）“谓语”：有时候一个康德的概念是有用的，有时候是受完形心理学〔格式塔（Gestalt）〕启发的一个概念或者甚至一些学术理论上的微妙想法。我们现在的情况也确实如此。诸众也必须借助来自不同学术领域和不同作者的概念来研究。

这就是我们在研讨会的头两天里开始做的。第一天我们通过恐惧／避难的逻辑论证接近了“许多”存在模式的主题。你会记得，我们引用了霍布斯、康德、海德格尔、亚里士多德（通用部目，“共同之处”）、马克思和弗洛伊德的那些关键词语。第二天我们通过创制和实践、劳动和政治行动之间的并置展开讨论，继续研究当代诸众。在这方面我们利

用的“谓语”来自汉娜·阿伦特、格伦·古尔德、小说家卢西亚诺·卞塞雅迪、索绪尔、居伊·德波，并再次引用了马克思、赫希曼等人的话。今天我们要考查另一组概念，我希望借此能从不同的视角来阐明诸众。新的视角出自主观性的形态（forms of subjectivity）。

我们将要把它们归属于“诸众”这个语法主语的谓语为：a. 个性化的原则，即古老的哲学问题，这个问题由这样的结论来定，即是什么能使奇异性（singularity）成为异常的（singular），是什么能使个人（individual）成为个体的（individual）；b. 福柯的“生命政治”的概念；c. 情感色调或者今天用来给“许多”的生命形式下定义的心情或情绪（Stimmungen）；d. 机会主义和犬儒主义（但是请注意：通过情感色调我并没有传递心理涟漪的意思，只是与人自身生存于世有关的特性）；e. 最后，也是奥古斯丁（Augustine）和帕斯卡尔（Pascal）分析的两个现象，在海德格尔的《存在与时间》里上升到哲学主题之列：闲聊和好奇。 76

个性化的原则

诸众意味着：众多；字面意思是：存在着的许多。作为一个永恒的社会和政治存在的形式，它与人民这个具有凝聚力的统一体截然相反。因此，诸众是由个体（individuals）的网络组成；这个许多是奇异性（singularity）。

至关重要的一点是要把这些奇异性看作终点，而不是看作起点；是个性化过程（process of individuation）的最终结果，而不是唯我论的原子。正因为它们是渐进分化的复杂结果，因此，这个“许多”不会预设未来的统合。诸众的个性化是这个过程的最后阶段，此外再没什么别的了，因为其他一切（从一到许多的这个过程）都已经发生了。

当我们谈论个性化的过程或谈论个性化的原则时，我们心里应当清楚：先于个性化本身的是什么。首先，这与预个性的现实（pre-individual reality）有关，也就是说，是常见的、普遍的、未分化的某些东西。产生奇异性的过程有个非个性、预个性的开始（incipit）。奇异性植根于它的对立面，出自于它的对跖地上的那些东西。诸众的概念似乎与自由主义思想共享一些东西，因为诸众重视个性，但同时，诸众也使自己尽量远离自由主义，因为诸众的个性是源于普遍的、泛型的、预个性的个性化过程的最终产物。表面上的接近被翻了过来，成为极端疏远。

让我们问这样一个问题：处于个性化基础上的预个性现实是由什么组成的？可能答案会很多，并且都是合理的。

首先，预个性是人类的生物学基础。也就是感觉器官、运动技巧系统、感知能力等。在这方面，梅洛-庞蒂（Merleau-Ponty）持有一些非常有趣的想法〔《现象学》（*Phenomenology*）：215〕：“除了我的生和我的死，我不再意识到我是我的感觉的真正主体。”他在后来的研究中写道：

“视觉、听觉和触觉，这些感觉场，[……]是先于和外在于我的个人生活的。”（出处同上：347）知觉无法被第一人称单数代词所概括。听到、看到、触摸到的绝不会是一个个体的“我”，是整个物种如此这般。谈到知觉，用匿名代词“某人”显得更合适：某人（one）看到、某人摸到、某人听到。刻在知觉中的预个性的禀性是一个泛型的生物天赋能力，是难以个性化的。

77

其次，语言是预个性的；它是由某个社群的所有讲话人共同使用的历史——自然语言。语言既属于每个人又不属于任何人。并且对于语言来说，没有个体的“我”，只有“某人”：某人说。最初，口头语言的使用是相互心灵之间（interpsychic）的、社会的、公众的现象。在任何个体，更不用说婴儿了，并不存在“私密语言”（private language）。在这一点上人们便能充分理解“公共智力”或普遍智能概念了。然而，语言不像感官知觉，语言是预个性的领域，个性化过程扎根其中。个体发育，即人类个体的发育阶段，实际上包括语言作为公共的或相互心灵之间的经验向语言作为单一化的和相互心灵之间的经验这样的一段变迁。在我看来，当孩子懂得“（个人）言语”（parole）的行为不再完全依赖于既定“（社会）语言”（langue）（既定语言在许多方面类似于羊水或匿名动物环境），这个过程便开始了；当然，它也建立在与讲话的通用技能（faculty）和难以确定的表达能力（capacity）的关系上（表达能力的确定这一问题从未在这种

或那种历史—自然语言中解决过)。进一步澄清讲话的心理功能(faculty)(或者说:智能)与言语的特定行为之间的关系:这能使我们超越历史—自然语言的预个性,推动说话人的个性化。事实上,虽然语言既属于每个人又不属于任何人,但从说些什么的纯粹的、简单的能力到与众不同的、因情况而异的说话方式这段变迁却是能够决定“我自己的”个人见解的空间。但这是一个复杂的命题,这里因为时间关系,我只能提及而已。最后:我们应该记住,虽然这个预个性的感知功能仍然是这样,没有让位给个性化的行动,但另一方面,预个性的语言功能却是个性化奇异性的基础或者领域,这种奇异性正在其中形成。

第三,流行的生产关系是预个性的。因此,我们还要面对一个本质上是历史的预个性现实。在发达的资本主义社会,劳动过程调动起人类最普遍的要件:知觉、语言、记忆和情感。在后福特制时代,总的来说这些要件的作用和任务与马克思在《1844年经济学哲学手稿》(*The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*)中论及的“类本质”(Gattungswesen)或“通有存在”(generic existence)相符。

- 78 整个生产力领域是预个性的。这是一致行动式的社会合作,是创制(poietic)、“政治”、认知、情感力量的总和。它是普遍智能,一般的、客观的、外在体现的智力。个性化的个人组成的当代诸众支持着它们,也支持着这一预个性现实(另外,自然还有无名的感官知觉和既属于每个人又不属于任何

人的语言)。

一个两栖类主体 (An amphibian Subject)。法国哲学家吉尔伯特·西蒙栋 (Gilbert Simondon), 吉尔·德勒兹的亲密朋友, 他的一个重要的文本即将在意大利出版发行 (出版方: Derive Approdi); 这个文本至今还相当被忽视 (请注意, 甚至在法国也是如此)。这本书的书名为“精神个性化和集体” (*L'individuation psychique et collective*)。西蒙栋对个性化原则的反思, 提出了一些其他概念上的“谓语”, 可应用于手头的语法主语——诸众。

西蒙栋的两个论题特别适合来讨论诸众时代的主观性。第一个论题论述了个性化永远不会结束 (individuation is never concluded), 预个性永远不会彻底转化为奇异性。因此, 根据西蒙栋所说, 这个主语 (subject) 包含着预个性元素和个性化特征的永久交织; 而且, 这个主语就是这种交织。这将是一个严重的错误, 根据西蒙栋的观点, 主语仅由其组成部分中的一个组件来确定, 这个组件成了唯一的一个。可是, 这个主语恰恰是一个复合体: 不但是个“我”, 而且还是个“一”, 不可重复的唯一性, 并且还是无名的普遍性。

然而, 个性化的“我”与人类的生物学基础 (感官知觉等)、与母语的公共性或心灵交往的特性、与生产合作和普遍智能同居着, 对此, 我们必须加一句: 这种同居共栖并不总是相安无事的。恰恰相反, 这种同居产生出各种各样的危机。这个主语是一个战场。预个性似乎老是质疑个性化的

行为：后者显示自己是一个不稳定的结果，却又总是可逆的；在其他时候，在另一方面，他却又是一丝不苟的精密的“我”，好像带着狂热的贪婪、带着所有预个性方面的世俗经验在努力还原本我。在这两种情况中，自然不会缺乏可怕的恐慌和焦虑等各种各样的病态表现。一个“我”不再有世界，或者世界不再有一个“我”：这两者是振幅的两个极点，尽管是以更包容的方式出现，却从来都不是完全缺席。根据西蒙栋，这种振荡是由情感和激情来突出显示的。实际上，预个性和个性化之间的关系是由情感来调停的。

附带说一下，这个主体（主语）并不总是预个性和个性化方面和谐的交织，经仔细检查，涉及“许多”中的每一个与普遍智能之间的关系。在我们研讨会的第一天，我们已经尽可能地强调了令人痛心的一种局面，这种局面是能够通过“普遍智能”来体现的，即如果普遍智能不被转化成为公共领域，最终却成为丧失人格的专制力量的压迫手段。在这种情况下，预个性就会变得咄咄逼人，势不可当。20 世纪的批判性思想，尤其是法兰克福学派，认为苦恼来自个人与普遍生产力的分离。我们想象一个人被限制在寒冷潮湿的壁龛里，这时，在远离这个人的地方，无名的社会力量（或人类）之光在闪烁。这是一个完全错误的想法。苦恼和不安全感并非源自个体的存在和预个性力量之间的分离，而是来自它们的绝对交织性，当这种交织显得不融洽时，便是病态的振荡和危机。

现在让我们转到西蒙栋的第二个论题。在这个论题里，作者论述：集体、集体的经验、团体的生活，并不像我们通常认为的那样，单一个体的特质会在其中减弱或消失；相反，它是一个新的、更彻底个性化的领域。通过参与到集体中，这个主体一点也不会放弃那个最独特的单一个体的特质，才有机会个性化，至少在一定程度上能与人共享预个性的现实，而这种预个性是所有个体在自身都有着的。根据西蒙栋所说，在集体中，我们努力完善我们的奇异性，使其达到高潮。只有在集体中，当然不是在孤立的主体中，才能使认知、语言和生产具有个性化体验的形状。

这一论点能让我们对“人民”和“诸众”之间的对立有一个更好的了解。对于诸众来说，集体不是向心的或者合并的。它不是在其中形成“公意”和预示国家统一的场所。由于诸众的集体经验是使个性化的过程更为激进，而不是更为黯淡，出于对这种经验的考虑，作为原则问题，可以推断同质性将被排除在外；能够为至高无上的统治者“代表”些什么或者向至高无上的统治者“转移”些什么的也将被排除在外。诸众的集体（collection of the multitude）被视为未来的或者第二级的个性化、建立非代表制民主政体（non-representational democracy）的可行性。逆向地说，我们可以把“非代表制民主政体”定义为历史—社会个性化的预个性：科学、知识、富有成效的合作和普遍智能。这个“许多”坚持作为“许多”，没有追求国家的统一是因为：（1）由于

个性化的奇异性，他们已把各种预个性固有的统一性/共性丢在后面；(2) 通过集体行动，他们更加重视和促进个性化的进程。

社会个体 (The social individual) 是马克思在“机器论片段”(《政治经济学批判大纲》: 705) 中创造的一个概念，我认为它对理解当代诸众的主观性是十分重要的。让我直截了当地说吧，这是一个与西蒙栋关于预个性现实和奇异性相交织的论点客观上相关的概念。这就是“社会个体”的概念。在我看来，这不是偶然的，因为马克思在他论述普遍智能、公共知识的同一个页面上也使用了这种说法。个体之所以是社会的，是因为个体之中体现着普遍智能。或者再回到马克思的《1844年经济学哲学手稿》，个体是社会的，因为个体是站在单数的“我”旁边的公开体现形式，是类本质 (Gattungswesen)，是“通有存在”，是智人物种 (Homo sapiens) 的全部要件和官能。

“社会个体”这个词是矛盾的修辞，对立的统一：似乎是黑格尔学派的奇思怪想，暗示性的、虚无缥缈的，使得我们无法受益于西蒙栋对其含义的解读。“社会”应该解读为预个性，“个体”应该视为个性化的最终结果。因为“预个性”这个词必须包括感官知觉、语言和生产力，我们也可以说，“社会个体”是公开展示（其本身各个层面或构成要素）出类拔萃地发育、发展的个人。

这样，就有了一种词汇链，把“许多”的存在、个性化

原则这个古老的问题、马克思“社会个体”的概念、西蒙栋关于每个主体中的预个性要素（语言、社会合作等）和个性化要素之间同居的论点等这一切联系了起来。因此我提议把“社会个体”与诸众结合起来。用马克思的理论——但与很大一部分马克思主义不相符——我们可以说，对事物现状的根本变革在于给每一个人类成员的存在以最显著的位置和最大的重视。这看似有些矛盾，但我相信，马克思的理论今天可以（或者更确切地说：应该）被理解为一个现实的和复杂的关于个体的理论、一个严谨的个人主义的理论：因此，它是一个个性化的理论。

81

模棱两可的概念：生命政治

福柯（Foucault）70年代在法兰西学院授课时，在一些课程中介绍了“生命政治”（bio-politics）这一术语（见福柯）。这个术语曾被用来表示发生在18世纪末、19世纪初“人口”（population）这个概念的变化。在福柯看来，在此期间，就生命本体而言，仅仅是生物学过程的生命开始受政治性的统治和管理。近来，“生命政治”这个概念已成为一种时尚：被频繁地、满腔热情地在各种上下文中援用。我们应该避免这种无意识地、不假思索地使用这个术语。那么，请问一下自己，生命如何及为何突入公共场景的中心？国家如何及为何控制和统治生命？

在我看来,要想理解“生命政治”这一术语的理性内核,我们应该从另外一个概念开始,一个来自哲学观点的更复杂的概念:劳动力(labor-power)的概念。这是一个在社会科学各领域所论及的概念,可是由于这个概念的严酷性和模棱两可的矛盾性,又往往被轻易地回避了。如果这方面有专业哲学家怀着认真的态度来参与,他们可得投入不少的精力和注意力了。“劳动力”是什么意思?劳动力意味着生产的潜力。潜力,也就是天资、能力、活力。泛型的、待定的潜在可能性:存在于某种叫得出名称的或尚未叫得出名称的劳动,总之,各种劳动开展着的地方,无论是生产汽车门、收获梨子还是对着同线电话的话筒喋喋不休、校对员的工作。劳动力是“人的脑力与体力的聚合在物质形态上的存在,是一个人生存的人格”。(《资本论》第一卷:270)我们应该充分注意到所有的这些能力。谈到劳动力我们就隐指了各种能力:语言能力、记忆力、能动性。只有在当今世界,后福特制时代,才是劳动力充分领悟自身的现实。也就是说,只有在当今世界,劳动力的概念不可能再被简化到体力和机械力属性的聚合(就像在葛兰西的时代那样);而现在,劳动力将“精神生活”也包含进自身,理应如此。

让我们进入要点。资本主义的生产关系是基于劳动力和有效劳动之间的差距。我再复述一下,劳动力是纯粹的潜力,与其相应的行动绝然不同。马克思写道:“谈劳动能力并不就是谈劳动,正像谈消化能力并不就是谈消化一样。”(《资本

论》第一卷：277）无论如何，我们这里讨论的潜力拥有非常具体的商品特性。潜力是一些非当前、非现实的东西；但是在劳动力的情况，这个非当前的东西却受供求规律的支配（维尔诺，*Il ricordo*：121—123）。资本家购买的就是这种生产能力（“存在于物质世界的所有身体和智力智能的总和”），而不是简单地购买一个或多个特定的服务。交易完成后，资本家就可以随自己的意愿使用已经到手的商品了。“劳动力的买者消费劳动力，就是叫劳动力的卖者劳动。劳动力的卖者也就由此在现实上成为发挥作用的劳动力，成为工人，而在此以前，他只不过在可能性上是工人。”（《资本论》第一卷：283）劳动实际上所付出的不仅仅偿还了资本家先前为保证获得他人的工作潜力而花费的金钱；劳动还得这样再持续一段额外的时间。这就是剩余价值的起源，这里有着资本积累的奥秘。

劳动力化身为（从字面上说）哲学思想的一个基本范畴：明确地说，是潜力，是活力。“潜力”，正如我刚刚说过的，意味着非当前的，非现实的。那好啊！非现实（或非真实）的东西成了资本主义的一件异常重要的商品。但这种非现实的潜力、活力，呈现出一个务实的、实证的社会经济学维度，而并非仅留下一个抽象的概念。于是，潜力当它尚未被实际应用时，处于资本家和工人之间交换的核心。销售的对象不是一个真正的实体（已经实际执行的劳务），就其本身而言，是没有自主的时空存在的东西（是通用的工作能力）。

劳动力模棱两可的矛盾特性（虚构的一些东西，却像任何其他商品一样被买卖着）是生命政治的前提。不过，为了了解它，我们还必须得通过另一个论证步骤。马克思在《政治经济学批判大纲》中写道：“而工人要向资本提供的使用价值，也就是工人要向他人提供的使用价值，并不是物化在产品中的，它根本不存在于工人之外，因此不是现实的存在，而只是在可能性（potentiality）上，作为工人的能力存在。”（《政治经济学批判大纲》：26。这里的粗体字强调为维尔诺所加）这里至关重要的一点是：出售的只是以可能性（possibility）存在的东西，这种东西与卖方这个活着的人是不可分离的。工人的活体是劳动力的基质，就劳动力本身而言，没有独立的存在。“生命”，纯粹、简单的生物学（bios）概念，由于是活力（dynamis）、潜力的暂附肉体，于是就具有了特别的重要性。

83 资本家对工人的生命、对工人的躯体感兴趣，仅仅为了一个间接的原因：这个生命、这个躯体包含着能力、潜力、活力。活着的身体成为管辖的对象不为其内在价值，而是因为它是真正重要的基质：劳动力作为最多样化的人类能力（讲话、思考、记忆、行动等的潜在能力）的总和。赢得的奖赏是非物质（其本身还处在非现实状态）的劳动力时，生命便处于政治的中心。由于这个原因，仅就这个原因，谈论“生命政治”便是合理的。这个活体是国家行政机构所关注的，是尚未实现的潜力的有形迹象，是尚未客

观化的劳动的外表；就像马克思雄辩地说的那样，是“如同主观性的劳动”。工作潜能，恰像是可以买卖的又一件商品，是劳动尚未客观化，也是“如同主观性的劳动”。人们可以说：尽管钱是价值交换的通用代表物——或者说是产品的可交换性本身——然而，生命却取代了生产潜力，取代了无形的活力。

福柯定义为生命政治的专业和权力的机制，它的并非虚构的起源可以不假思索地追溯到劳动力存在的模式。劳动力的现实意义体现在作为潜在的潜力（它本身可以买卖的这一事实），以及它与工人直接的肉体存在之间的不可分离性，这就是生命政治的现实基础。福柯嘲弄自由主义理论家，像威廉·赖希（Wilhelm Reich，非正统的精神病学家），赖希声称痉挛性地关注生命是对意图做压抑的结果：对身体的管教是为了提高劳动的生产率水平。福柯是完全正确的，但他正在瞄准一个简易的目标。这是千真万确的：对生命的管辖真可谓是五花八门、组织缜密，从限制冲动到彻底放纵、从一丝不苟的禁令到艳丽炫耀的宽容、从穷人的贫民窟到奢侈的凯恩斯主义式的收入、从戒备森严的监狱到福利国家。说了这许多，但我们还得提出一个关键性的问题：为什么生命要如此这般的管理和控制？答案是绝对明确的：因为它只不过是充当了才能的基质，已经具有商品一致性的劳动力。这不是实际劳动生产率的问题，而是工作潜能可交换性的问题。仅凭可以买卖这个事实，潜能对这个资源库

提出质疑，从这个资源库中，它，即活体，是无法分辨的。更重要的是，它揭示了这个资源库就像不可胜数又各不相同的政府策略的目标。

84 那么，我们不应该相信，生命政治，像它自己独有的精心构思，把劳动力的管理包括了进去。恰恰相反：生命政治只不过是一种效应、一种反响，或者实际上是基本事实的一个表达——历史和哲学的事实——其中包括作为潜在的潜力的贸易。凡是有生命政治存在的地方，就涉及人类存在的潜力维度进入最前沿，进入直接经验：不是说过的话，而是说话的能力本身；不是实际上已经完成的劳动，而是通用的生产能力。只有，也只能在劳动力的名义下，存在的潜力维度才会显而易见。在这种潜在里我们看到人类动物所有不同能力和潜力的纲目。事实上，“劳动力”并不指某种特定能力，而是指人类的全部能力，像在生产实践中涉及的那样多。“劳动力”并不是一个专有名词；它是一个普通名词。

诸众的情感色调

现在我想简略地谈谈情感状态（emotional situation），诸众发现自己陷入的情感状态。让我说得清楚些，我这里表达的“情感状态”不是指一组心理倾向，而是指存在着和感觉到的情绪的表现形式，最终广泛深入地遍布于各种体验环境

中（工作、休闲、感受、政治等）。情感状态除了无处不在之外，还总是矛盾的（ambivalent）。也就是说，它可以经常体现为赞同的形式，也可以不时体现为抵触的形式；常常具有听天由命的特点，但又总是有些焦躁不安。换种方式说，情感状态具有一个受各种不同的乃至对立的复杂情绪影响的中性内核（neutral core）。

这个中心内核指向一个存在的基本模式。现在，可以肯定的是，当代诸众的情感状态体现出一些“不良情操”，如机会主义、犬儒主义、社会整合、不厌其烦地改变论调、乐观地听天由命。但是，必须振作起来，从这些“不良情绪”中迈向中性内核，即迈向存在的基本模式。从原则上说，这甚至可能带来非常不同于现今所流行的发展。难以弄清的是解药，可以这么说，目前能查到的似乎只有毒药。

后福特时代诸众情感状态的特点是生产和伦理、“基础结构”和“上层建筑”、工艺流程的变革和情绪、科学技术和情感色调、物质发展和文化之间的直接关联（immediate connection）。让我们暂停一会儿，先来考虑一下这种关联。今天对从属性工人的基本要求是什么？是习惯于流动、能跟上突然的转换、能够适应各种不同的企业、从一套规则转到另一套规则的灵活性、有适应单方面庸俗无聊的语言交流的才能、善于处理对有限可能性的交替选择。你要知道，这些要求的素养不是产业训导的结果；而是重心在工作场所之外的社会化的结果。这些事实上必须的、要求提供的“职业素

养”，包含了人们在职前较长的人生漫游阶段，或没有稳定生活阶段获得的才能。也就是说：在等待就业期间，这些普遍适用的社交才能已经开始发展起来了，犹如得自尚未发展成永久习性的习惯，所有这些才能，一旦找到工作，将确确实实成为“职业的工具”。

后福特主义许诺很好地利用这种没有惯例的做法，这种应对不稳定和可变性方面的训练。但是决定性的因素是一种社会化（此处用社会化这个词意味着：我们与世界的、与别人的、与自身的关系），这种社会化基本上来自工作场所之外，社会化本来就在工作之外。这些是本雅明说过的城市化的冲击，语言游戏的大量产生、规则和技巧的不断变化，这些构成了竞技场，在这个竞技场中我们发现才能和资格的形成，这些后来才成为“职业性的”才能和资格。细看一下就会发现，这种工作场所之外的社会化（在后福特制时代，把“公务职务”也结合进“职业说明书”）包含着经验和情绪，20世纪伟大的哲学家和社会学家，从海德格尔和齐美尔开始，已经从这些经验和情绪中意识到虚无主义的鲜明特点。虚无主义是一种不再享受坚实基础的实践，这种基础是由支撑结构和保护措施构成，人们可以赖以依靠。在20世纪，虚无主义似乎是平行于生产合理化和国家合理化过程这个多声部旋律中的对位音。也就是说，一方面是劳动，另一方面是都市生活的不稳定和可变性。然而现在，虚无主义（没有形成惯例的做法等）已进入生产，已成为专业资格，并已投入工作。

只有体验过那种随意改变的都市生活方式的人，才知道在实行准时制生产方式（just in time）¹的工厂里该怎么做[“just in time”准时制生产方式，作者以英文书写]。

几乎无须再多讲，就这样，这个被绝大部分社会学的和哲学的传统用来代表“现代化”进程的模式走向崩溃。按照那种新的模式，创新（科技的、情感的、伦理的）重组了习俗盛行的传统社会。歌德在《浮士德》（*Faust*）中所描写的
86
安详宁静的生活场面如今都不复存在了，农民费莱蒙和鲍西丝将会被现代企业家迫迁到别处。人们再也不能说“现代化”，在这里，创新以日趋简约的规则插手以无归属、不能预料、匿名为特征的场面。关键在于，当前频发的骚动受益于、并且发现它自己最珍贵的资源存在于现代化模式开列出的所有那些要素，而不是得益于现代化的结果；不确定的期望值、不可预知的委派、脆弱的身份和不断变化的价值观。先进的技术并不引发一场“取代”，比如驱除先已存在的“通晓”；不如说，它们只是成了专业资历（professional profile），最彻底的一种取代的经验本身。虚无主义，一旦隐藏在技术—生产力的影子下，就成为那种生产力的基本要素、被劳动市场高度重视的素质。

1 汉译注：准时制生产方式（Just In Time）：简称JIT，基本原理是以需定供。即供方根据需方的品种、规格、质量、数量、交货时间、交货地点等要求，在精确测定各环节作业效率的前提下，按订单准确地计划和安排生产，以消除一切无效作业与浪费，最后将物品配送到指定的地点。不多送，也不少送，不早送，也不晚送，所送物品要个个保证质量，不能有任何废品。

这只是一个背景，重要的是，在这个背景前，赫然出现两个未必起教化作用的情感色调：机会主义（opportunism）和犬儒主义（cynicism）。现在让我们通过这些“坏情绪”来辨认出一种存在之道，不需要对其固有的性质做令人乏味的表达。

机会主义：机会主义扎根于工作场所之外的社会化，特点是：突如其来的转变、明显的冲击、持久的创新和长期的不稳定。机会主义者是那些面对源源不断的总是可以互换的可能性，使自己获得更多可能性的人，先是屈从于最接近的那一个，然后又迅速地从这一个迂回到另一个。这是一个组织上的、冷静的和非道学气的机会主义的定义。这是一个敏感的问题，对千变万化的机遇的娴熟、与可能性的无论有多宽广的亲密关系，这个敏感问题被无常的机会弄得尖锐化。在后福特时代的生产方式中，机会主义获得某种技术上的重要性。这是当代诸众面对这样一个事实的认知性和行为性反应，这个事实就是连续生产线上不再组织常规操作，被高水平的不可预测性所替代。现在，正好是这种能力纵横捭阖于抽象的、可互换的机遇之中的时候，在后福特制生产的某些部门，这种能力构成了专业素质（professional quality）。在这些部门，劳动过程不是根据单一的具体目标规定的，而是从一系列等效的可能性（possibilities）中每次确定一种可能性，每次根据这个被指定的可能性安排劳动过程。信息设备不再是通向单一终端的工具，而是引导人们进入连续不断

“投机取巧”的精心制作。每当具体的劳动过程渗入“交往行为”，或者，回到研讨会第二天涉及的一个主题：每当劳动本身含有政治行动的特质，机会主义获得的价值犹如一种不可或缺的资源，这样，就不用再把自己只看成哑巴式的“工具性行动”。毕竟，如果没有政治家的一些天赋，还会是机会主义吗？ 87

犬儒主义：犬儒主义也与长期不稳定的生命形态和语言游戏有关。在劳动时间以及业余时间，毫无依据的规则（rules）人为地构筑起行为的边界线，置这种恒久的不稳定性于众目睽睽之下。诸众情绪状态的特点恰恰就在于“许多”极端接近了活生生的个体环境的规则。当代犬儒主义的起始阶段存在着这样一个事实，起先，男人和女人体验规则远远多于体验“事实”，并且远远早于他们经历具体的活动。但体验规则也正好意味着承认他们因循守旧和虚幻不实。于是，人们不再沉浸在预先定义的“游戏”之中，而是怀着真正的忠诚参与其中。相反的，一个人看见自己在个人“游戏”中全然不是真心诚意、实实在在的，那无非是处于直接自我肯定（self-affirmation）的地位——更加残酷和傲慢的自我肯定，简单说来就是愤世嫉俗，它更多地运用这些完全相同的以习俗老套、性情不定为特征的规则，不抱幻想，只有熟练的瞬间效忠。

我相信普遍智能和当代犬儒主义之间有着一种很紧密的联系。或者说得更好一些：我认为犬儒主义是对普遍智能可

能的反应方式之一（当然不是唯一的方式；在这里矛盾的情感状态这个主题回来了）。让我们对这种联系给出一个更清晰的解释。普遍智能是社会知识被转化为主要的生产力；它是认知范例、人造语言和概念集群的复合体，使社会交往和生活方式充满生气。普遍智能将自己与全然锚定在等值原则（principle of equivalence）上作为现代性典型特征的“真正的抽象”区别开来。“真正的抽象”，尤其是钱，代表着劳动、产品、交换主体的可公度性。因此，普遍智能与等值原理无关。社会知识的模式不是计量单位，但它们是构成有效的异质可能性的前提。技术—科学代码和范例作为“直接生产力”、建设性原则（constructive principles）来体现。它们与任何事物都没有等值，但它们作为各类行动的前提。

是抽象的知识而不是等价交换物，这样的—一个事实，反映在当代犬儒主义（cynic）形象的身上就是为社会关系提供订货单。为什么？因为等值原理为平等主义的意识形态构成了基础，尽管是一个矛盾的基础，却支持没有约束的互惠赏识的观念，更别说普世的和透明的语言交流理想了。反之亦然，普遍智能，如同一个清晰的社会实践介绍，并不提供任何可用来做比较对照的计量单位。犬儒派承认，在特定的环境里，他们凭借某些认知前提（cognitive premises）扮演着卓越的角色，但同时又缺乏真正的等值（equivalences）。以防万一，他们压制平等对话的愿望。从一开始就为他们的实践宣布放弃任何对互为主体这个基础的追求，放弃任何对共

享道德评价判断标准的要求。于是，在犬儒派的行为里，从他们不耐烦地抛弃对平等的要求，可以看出对等（equality）原则的堕落是如此与商品交换紧密相关。犬儒派达到了这样一种地步，将他们的自我肯定恰恰托付给了等级制度和不平等的倍增（和液化），这种倍增（或液化）似乎是想不到的生产知识向心性所需要的。

毫无疑问，机会主义和犬儒主义是“不良情操”。尽管如此，我们可以假设诸众的每一个冲突或抗议都将扎根在同一个存在模式中（前面提到的“中心内核”），只不过目前暂且表现为这些令人讨厌的形式。当代情感状态的中性内核容易受反面表现的影响。这些反面影响包括对可能性的交情，不管它是什么可能性，以及对行动给予不同待遇的环境赋以结构的传统规则极端亲近。这种交情和这种亲近，现在是产生机会主义和犬儒主义的源头，组成诸众不可磨灭的、颇具特色的迹象。

闲聊和好奇

最后，我想说一下两个出了名的、不光彩的日常生活现象。这两个现象已由马丁·海德格尔授予哲学主题的头衔。首先是闲聊（idle talk），这是一种会蔓延的喋喋不休的讲话，语无伦次、无视内容，只是不停地唠叨。下一个是好奇（curiosity），是对“新”的，只要是新的，便贪得无厌。在

在我看来，这是语法主项“诸众”所固有的另外两个谓项，只不过要有人有时候用海德格尔的话来对付海德格尔本人，方能理解。说到闲聊，我想将重点放在诸众与口头语言关系的一个更深的层面；而“好奇”则与诸众的某种认识论方面的品质有关（这里说的认识论当然只是自然而然想到的，没做深究）。

海德格尔在《存在与时间》（35—36节）中分析了闲聊和好奇。它们被挑选出来作为“非真实生活”的典型表现，这样做的特点是用循规蹈矩来矫平所有的感觉和理解。在“非真实生活”里，由非人称代词“人们、某人”做主导是没有异议的：某人说、某人在做、某人认为这样或那样。用西蒙栋的话说，预个性主导场面，无论如何要抑制任何个性化。这个“人”是无名的，泛指的。它培养可靠的确定性；它传播的意见总是已经共享了的。它是媒体传播的无名主题。这个“人”为我们供养了闲聊，为不能被捆着的好奇松了绑。

这个匿名的“人”饶舌健谈爱打听，掩盖了人类存在的这个明显特征：生存在世。请注意：属于世界就不是超脱地对这个世界冥思苦想。或者说，“属于”这个词意味着务实的参与。尤其是与我赖以生存的环境的关系不在于理解和表达，而在于适应环境的实践、寻求保护、确定现实取向、对周围事物的操纵干预。对海德格尔来说，真实的生活就好像在劳动中找到生活的准确表现。原来，世界是一个大工场、

一个生产手段和生产目标的复合体、为进入劳动世界做通用性准备的排演场。据海德格尔说，与世界的这个基本关系被闲聊和好奇扭曲了。这个喋喋不休的“人”、这个沉溺于好奇的“人”不干工作，从承担的任务中转移出来，将每个“照料事情”的重大责任悬置起来。这种“人”随同匿名一起还得加上闲散两字。世界工场也被转化成世界景观。

让我们问自己这样一个问题：让闲聊和好奇处在劳动之外，逗留在这样一个自由自在、休闲消遣的王国，这是真的吗？当然，根据我们在整个研讨会上所辩称的，难道我们不应该认为这些姿态已成为人际交流占支配地位的当代生产的支点？不应该认为持续创新中的管理能力在当代生产中是最值得看重的？

让我们从这个“闲聊”，自认为是卓越的社交角色开始，从其不受每一个约定或前提的约束开始，从其充分的自主性（autonomy）开始；从预定的目标，限定的苦差事、忠实复制真相的义务显出它的自主性。在“闲聊”那里，事物和话语之间的外延一致性达到新低。说话不再需要外在合理性，这种合理性即说话要基于所说的事件。说话本身构成了事件（event），包含了只能由发生的事实来验证的事件本身。海德格尔写道：“说话的时候，所说的语言已经包含有一种平均的可理解性；[……]所说的话在相当大的程度上能够被人领会和理解，尽管听者没亲临话语所说事实的第一现场。”（《存在与时间》：212）他继续写道：“闲聊就

是无须先把事情据为己有就已经懂得了一切的可能性。”（出处同上：213）

闲聊破坏了这个指称范式。这个范式的危机源自大众传媒（mass media）。一旦他们从逐点相符的责任解脱出来到非语言世界，各种关系就可以无限地增生，可以由一个生成另一个。闲聊没有根据。如此缺乏根据，表明了日常交流的短暂而又时常缺乏实质性内容的特性。然而，这种同样缺乏根据却每时每刻在授权发明和试验新型的论述。交流，取代了反映和传播那些实际存在的、事物本身产生的状况，未经编辑的真实经历，新的事实真相。我很想说，闲聊很像背景噪声：就其本身而言是无关紧要的（这里指的不是那种与特定现象有关的刺耳噪声，例如，运转着的摩托车或电钻），但它还是给出了这样的素描：由此可以衍生出大有讲究的差异、与众不同的调制、突如其来的阐明。

我认为闲聊构成了我们研讨会第二天论及的后福特制的精湛技艺的主要话题。你还会记得，艺术大师是那些生产出不可辨别的、甚至不能从生产行为本身相分离的东西的那些人。艺术大师们只是讲话人中的佼佼者。但是现在我要将这个定义再加上非公版讲话人这一条；即这个讲话人讲话时既不反映这个也不反映那个事态，而是用他们自己的字眼来判定新的事态：根据海德格尔，这些人就是在参与闲聊。这个闲聊是表述行为的（performative）：言论确定事实、事件、事态〔奥斯汀，《如何以言行事》（*How to Do Things with*

Words)]。或者,如果你愿意,在闲聊中可以看出表演的本质:不是“我打赌”或“我发誓”或“我娶这个女人为妻”,而首先是“我说”。以断言的口气说“我说”,凭我说了这些,我就做了这些;而且,还正在做的时候我就宣称我做了什么。

与海德格尔假定的相反,闲聊不但不是一个可怜的、该抛弃的经验,而且它还直接关系到劳动和社会生产。30年前,许多工厂里贴有这样命令式的标语:“保持安静,正在工作!” 91 无论是谁,工作中必须保持安静。只有在离开工厂或办公室方可开始“闲聊”。在后福特制时代,这个原则有了突破性进展,语言已经进入工作场所。今天,在某些车间里,也会适当地贴上一些标语,与过往的那些相对照,但宣告:“正在工作,请讲!”

工人不需要多少标准的说话方式,需要的是非正式的交流行为,能够灵活地面对各种各样的可能性(不过,好像带有点机会主义的优点了)。用语言哲学的术语,我会说:这不是(个人)言语,而是(社会)流通的语言,是语言的能力,而不是语言的任何专门应用。这种能力是清晰地表达各种话语的通用能力,恰恰在计算机语言中具有经验价值。实际上,你瞧!与其说“说什么”还不如纯粹和简单的“说的能力”来得重要。

让我们转到“好奇”上来。这个主题也作为“非真实生活”无异议的主角——匿名的“人”。据海德格尔说,好奇也活跃在劳动过程之外。每当任务完成、劳动结束、空闲下来时,

这个擅长“观看”的好奇变得不安分起来，四处游荡、见异思迁。海德格尔写道：“从暂停工作休息一会儿的意义上说，或者让工作结束，操劳就可能得到休息。休息的时候，操劳并未消失；不过工作时的勤奋却变成了自由的，不再束缚于工作世界。”（《存在与时间》：217）从劳动世界解放出来意味着“勤奋”用在了各种个人的事情、事例或活动上，然而，所有这些都化为眼前众多纯粹的景观。

奥古斯丁在他的《忏悔录》（*Confessions*）的第十卷，从好奇的概念引申出一个精彩的分析。海德格尔引用了奥古斯丁的这个分析。根据奥古斯丁的描述，好奇的人是这样的人，沉湎于目欲（*concupiscentia oculorum*），贪婪的视线，渴望目击不同寻常的甚至骇人听闻的场景：“追求快感时，他们寻求美丽动人的视觉对象、悦耳动听的声音、芬芳馥郁的香水和那些尝着有味儿、摸着柔软的东西。但是，当他们的动机是出于好奇心，他们就会去寻找与上述那些截然相反的东西[……]出于对调查和发现的嗜好。看着只会使人恐惧的被砍得血肉模糊的尸体快乐吗？然而，人们会蜂拥而至，来看躺在地上的尸体，仅仅是为了由此导致的悲伤和惊悚的感觉。”（奥古斯丁，《忏悔录》：第十卷第35节）奥古斯丁和海德格尔认为好奇是以堕落的、乖张的方式体现对知识的热爱。总之，是一种演绎的激情（*deductive passion*），是对沉思活动（*bios theoretikos*）、对致力于纯知识冥思生涯的粗俗可笑的模仿。哲学家和好奇的人都没有现实功利；两

者都致力于为体验学问而做学问，向着没有外在目标的愿景。92 但是，就好奇来说，感官篡夺了思想的特权：只是用肉体的眼睛，而不是用隐喻的心灵的眼睛来观察、探究和评价一切现象。美学思想被转换为偷窥狂（voyeur）“对经验、对学问的渴望”。

海德格尔的评价具有权威性：在好奇说来，根本的隔阂在于隐藏；好奇的精神是“任自己由世界的表象带走；在这种存在方式中专注于摆脱它生存于世的自身”。（海德格尔，《存在与时间》：216）我想将海德格尔的评价与瓦尔特·本雅明的立场做个比较。在“机械复制时代的艺术作品”中（本雅明，《启明录》：217—251），本雅明提出了对“人们”、对大众社会的存在之道的审察，一言以蔽之，对“非真实的生活”的审察。当然，他使用了不同的专业术语。但他得出的结论与海德格尔截然不同。海德格尔认为是一种威胁，本雅明推断为一种许诺，或者至少是一个重要的机会。艺术和各种各样经验的技术复制，通过大众传媒成为可能，用的只不过是仪器，仪器可以最充分地满足普遍的、随便什么都喜欢的好奇心。不过，被本雅明誉为通过感官的“对学问的渴望”，却被海德格尔贬为“贪婪的视线”。让我们就这方面做更详细的观察。

好奇心（海德格尔所说的）和技术复制（本雅明所说的）两者努力拉近距离，把一切都置于触手可及的位置（或者说得更好一些，目光可及的位置）。可是这种套近乎的愿望却

为两位作者设计出相反的意见。在海德格尔看来，没有认真地“照看事物”就直接逼近远处的场景，带来的唯一结果只能是彻底毁掉透视效果：视觉不能再分辨“前景”和“背景”。当所有的东西不分接近度全进入会聚（如海德格尔说的，那些发生在好奇的情况），就更少有机会能有一个稳定的聚焦中心去观察这些事物。好奇就像游弋着的玩具气垫车，摆脱重力，在现象上方的低空盘旋（没有深入现象中去）。而在本雅明这一边，关于大众传媒的好奇心，本雅明说：“当代大众有一种欲望，要想让事物在空间上和人情味上同自己更靠近一点儿，这种欲望一如接受复制品来克服每一个真实的独一无二的欲望一样强烈。”（《启明录》：223）对于本雅明来说，好奇作为一种了解世界的途径，扩展和丰富了人类的感知能力。好奇的那种快速转移视场，通过大众传媒已成为可能，不要限制自己被动地待在给定的场景；正相反，它每次都重新决定该观察些什么，那些值得提到前台，那些应该留作背景。媒体训练感官将已知的当作未知的来看，甚至从日常生活最平庸、最重复老套的那些方面辨别出“巨大的、意外的自由边际”。然而，媒体同时也训练感官做相反的作业，将未知的当作已知的来看，将意外、令人惊讶成为熟悉知晓，将缺乏惯例成为习以为常。

让我们再看看另一个很有意思的类推。对于海德格尔和本雅明这两位来说，那些心怀好奇的人总是分心。他们一会儿探察、一会儿学习、一会儿又尝试各种事情，但都不是专

心去做。在这方面两位作者的评价也出现了分歧。海德格尔这方面，认为分心是与好奇心相关联的，是毫无根基的明显证据，是彻底的靠不住。心不在焉的人就是追逐那些总是不同的，但各有可取之处且又可互换的可能性的人（机会主义这个词早先的含义，如果你愿意这么理解）。正相反，本雅明对分心本身赞赏有加，认为可以从中辨识人工复制和技术构建最有效的手段。他写道：“分心〔……〕表明一种暗地里的控制，即对新任务在多大程度上能由统觉解决的程度的控制。〔……〕电影把崇拜价值〔对于被认为是独一无二的艺术品的崇拜〕斥入后台，这不仅是凭着把公众摆到批评家的位置上〔像我们先前谈到的，决定什么是背景，什么是前景〕，还凭着这样一个事实，在电影这一位置又全然不需要注意力。大众〔或者说诸众就是大众，只要你愿意〕就是审查员，但是个心不在焉的审查员。”（参见同上，240—241；引语中方括号内的注释出自维尔诺）

不言而喻，分心是智力学习的一个障碍。但是。如果感官学习参与进来，情况就会彻底改变：这种学习绝对受分心的喜欢和支持；这种学习要求一定程度上的离散度和易变性。因此，大众媒体的好奇心是技术上对可再生技巧方面的感官学习，是对智力产品的直接感知，是科学范式形象性的愿景。感觉——或者说，“贪婪的目光”——成功地占用了——一个抽象的现实，也就是说，是概念在技术上的具体化；大众媒体这样做不是倾向于好奇，而是让分心日益显现锋芒。

因此，（分心）好奇和（非指称性）闲聊是当代诸众的属性特征：天生就具有矛盾的属性特征；却是不可避免的属性特征。

**第四天：
诸众和后福特时代
资本主义的十个论点**

我已尝试着用政治哲学、伦理学、认识论和语言哲学的一些范畴作为基础，对所谓后福特制的当代生产的性质做了说明。我这样做并非是要弄得像一项专业工作，而是因为我确信，要想对此有一个清晰的阐述，就需要这种多样化的分析，这种宽广的视野。不依靠伦理学—语言学概念群就无法理解后福特制。此外，通过这样的分析不难看出问题的实质在于创制和语言，生产和交往之间的逐步认同。

为了对我们时代特征的生活方式和语言游戏用一个统一的术语来命名，我使用了“诸众”这个概念。这一概念，作为“人民”概念的对立面，被定义为断裂、以优势取胜和创新的复合体，这我已说过。现在，让我列举这个定义其中的一些方面，没有特定的排序：像陌生人（*bios xenikos*）那样活着是常态；讲话中的“共同之处”要比“专门”之处更为流行；智力这个像社会生产支柱那样重要的避邪装置应有的公开性；没有终端产品的活动（精湛技艺）；以个性化为原则的聚合；对现实世界的可能性物尽其用，无所不能；语言

非指涉性方面的过度膨胀（闲聊）。在诸众这里，有着人类 98
 动物的本体状态在史学上、现象学上、经验论上的充分展示：
 生物学上的朴质、存在的不确定性或潜能（potential）性、
 缺乏决断的环境、由于缺乏专业化的本能而用语言方面的智
 力作为“补偿”。它就像已经长到地表的根茎，最后会袒露
 在肉眼前面。这些一直以来都是真实的，只不过现在才公之于
 众。这就是诸众：基本的生物配置，成为历史决定的存在方
 式，存在论在其现象方面展现出来。甚至可以说，后福特制
 时代的诸众就这样在历史—实证的层面显示出人类起源学；
 也就是说，显示了人类这种动物及其鉴别特征的起源本身。
 诸众就是这一起源的缩影，概括了这一起源。回头想想，这
 种相当抽象的想法只是以另一种方式说：当代资本主义的主
 要生产资源存在于人类的语言—交往能力之中，存在于人类
 特有的交流和认知能力（活力、动力）的综合之中。

我们的研讨会即将结束。能够说的都已经（或好或差地）
 说了。现在，在我们周游“诸众”大陆的终点，我们只需要
 坚持一下，对我们的分析再做一些补充说明以进一步完善。
 为此，我关于诸众和后福特时代资本主义提出十个方面。为
 方便起见，我称这些方面为论点。这些论点不能算详尽，也
 不是要想否定别的可能的分析或后福特主义的定义。这些论
 点只是具有可明确论证的外观和（我希望）真正的论文应有
 的严谨性。有些论述可能会交叉，好像聚合成了同一个“论
 点”。此外，顺序排列也是任意的：例如，把“论点X”标

注成“论点 Y”一点也没关系（反之亦然）。最后，大家必须知道，我常常过于精细或过于粗糙地肯定或否定，而不做可能是正确的或（明智）的肯定或否定。在某些情况下，我会说的比我想象的要多。

论点 1

后福特制（随之诸众）随着令人难忘的“1997 运动”的社会动荡，出现在意大利。

后福特制，在意大利由受过教育的、无稳定工作的流动性劳动力的骚乱引起的；他们憎恨职业伦理，以正面反对的态度反对历史遗留的传统和文化，在他们与生产流水线工人之间，与他们的惯例和习俗、与他们的生活方式之间标注上一个清晰的断裂记号。后福特制源于那些集中在社交人物间的冲突，这些人物，尽管他们明显的边缘地位，却正要成为资本主义发展新周期的真正支点。此外，先前已经发生过一次生产方式上激进的革命，那次革命伴随着劳工阶层中不成熟的政治冲突，稍后，这个劳工阶层将成为剩余价值生产的支柱。这足以使人回忆起 18 世纪大不列颠流浪者的危险，他们已被赶离土地，将要进入早期的工厂。或者让人想起 1910—1920 年间美国非熟练工人的斗争，这些斗争发生在亨利·福特和弗雷德里克·泰勒的转折点之前，这个转折点正是基于系统地从劳动中排除劳动技能。每次激烈的生产组织蜕变注定是这样开始的：再次迫使事物之间的关系（新兴技

术、投资的不同配置等之间的关系）转化为社会关系，让人联想到“原始积累”的阵痛。有时，正是在这种蜕变之间难以操控的间隙里，日后将成为无法拒绝的事实进程的主观方面会露出真实面貌。

意大利资本主义的杰作中恰恰包含有这些起初以激进冲突的外表出现，然后转化为生产资源的行为模式。1977 运动中集体倾向的转变（退出工厂；无视稳定就业，善于学习和网络沟通）转向专业化的新概念（机会主义、闲聊、精湛技艺等）：这是意大利反革命（counter-revolution）的最珍贵的成果[“反革命”的意思不是简单地复辟到先前的状态，照字面说，就是相反的革命（revolution to the contrary），即为了重启生产力和政治统治的一次经济和制度的彻底创新]。

1977 年的运动，不幸被当作边缘人群、寄生人群的运动来对待了。然而，边缘的和寄生的，当时就是那些以这种名义提出指控的人持有的观点。实际上，他们完全将自己等同于福特制范式，相信只有在工厂里制造耐用消费品这样稳当的工作才是“主要的”和“富有成效的”。因此，他们等同于已处在衰退期的生产周期。可仔细观察，1977 年的运动却使后福特制诸众的某些特质提前体现了出来。一如既往的愤怒和粗鲁，然而无论如何，这个运动的精湛才艺毕竟不带奴性。

论点2

后福特制是马克思“机器论片段”的经验实现。

马克思写道：“现今财富的基础是盗窃他人的劳动时间，这同新发展起来的〔（机器的自动化系统）英译注：维尔诺加上的〕由大工业本身创造的基础相比，显得太可怜了。一旦直接形式的劳动不再是财富的巨大源泉，劳动时间就不再是，而且必然不再是财富的尺度，因而交换价值也〔必然不再是〕使用价值的尺度（英译注：楷体和方括号来自尼古拉斯的英文翻译）。（《政治经济学批判大纲》：705）在《政治经济学批判大纲》的“机器论片段”，我从中提取了上述引证，马克思支持的一个几乎不是马克思主义的论点：抽象知识—科学知识，首先，也是最重要的，但不是唯一的趋向于同主要生产力平起平坐，还将重复性的分工劳动降到剩余的位置。我们知道，马克思借助于这样一个相当具有启发性的意象来象征构成社会生产动力中心的知识复合体，并且同时为它预先设置了必需的领域：普遍智能。只是它那宣传性的杰出能力将劳动时间弄成了“可怜的基础”。所谓的“价值规律”（根据价值规律，产品的价值是由投入该产品的劳动时间总量所决定的），这个马克思认为的现代社会关系的基本原则，就被资本主义发展本身所瓦解和驳倒。

在这一点上，马克思提出了一个关于超越主导生产率的

假设，这个假设与出现在他的其他作品中的一些更有名的假设绝然不同。在“片段”中，资本主义危机不再归因于真正基于个人提供劳动时间的生产资料内在的比率失调（因此，也不再归因于与“价值规律”的威严相关联的失衡，例如，利润率的下降）。现在面临的是：直接地、专一地调用科学的生产过程与仍然同包含在产品中的劳动量相符的财富计量单位之间相割裂的这个矛盾走到了前台。根据马克思所说，这种差异的逐步扩大意味着“以交换价值为基础的生产便会崩溃”（《政治经济学批判大纲》：705），并因此导致共产主义。

可是，后福特制时代最明显的是马克思描述的全面真实地实现这种理想的趋势，并且没有带来任何解放的后果。知识所起的作用和渐成次要的劳动时间之间的不平衡并不是孕育危机的温床，却催生了新的、稳固的权力形式。生产观念的激进蜕变，一如既往，属于老板手下工作的范畴。要说“片段”是暗指胜利已经在望，却更像为社会学家准备的工具箱。“片段”描述了一个横在我们所有人眼前的经验现实：后福特制结构的经验现实。

101

论点 3

反映在诸众身上的劳动社会危机。

劳动社会的危机与劳动时间的线性缩减当然不会同时发生。然而，后者在今日世界却显示出前所未有的普遍性。高兹（Gorz）和里夫金（Rifkin）在“工作的终结”上的观点

是错误的[高兹,《重申工作》(*Reclaiming Work*);里夫金,《工作的终结》(*The End of Work*)];他们散布各种误解;更糟糕的是他们阻止我们关注他们提出的问题。

劳动社会的危机在于这样一个事实(论点2提出的):社会财富来自科学、来自普遍智能,而不是来自个人提供的工作。所需要的工作似乎可以缩减到生活中微不足道的一部分。科学、信息、一般知识、合作,所有这些都体现自身为生产的关键支撑系统——就是这些,而不是劳动时间。即使这样,劳动时间作为社会发展和社会财富的参数仍然会继续有效的。因此,社会上的剩余劳动力形成了一个矛盾的过程,形成了暴力对抗和恼人的悖论的戏剧场面。劳动时间是尚在使用中的计量单位,但已不再是一个真正的计量单位。忽视了这个两面性中的任何一面,即只强调了它的有效性,或者只强调了它的缺乏真实性,结果都差不多:第一种情况是没有意识到劳动社会的危机;第二种情况的结局是以高兹和里夫金表达的那种方式保证和解。

劳动社会的超越是在以雇佣劳动为基础的社会制度所规定的形式中产生的。超时工作,这是潜在的财富来源,表现为贫困:工资补偿、结构性失业(由投资带来的,而不是由于缺乏投资造成的)、无限灵活地使用劳动力、等级制度的扩散、古代训诫措施的复兴、对个人的控制手段不再受工厂制度规定的制约。在现象学的层面,这是为了“超越”而允许的磁暴(magnetic storm),矛盾的是这种超越恰恰是在那

个被超越的对象的基础上发生的。

让我重复这个关键词条：劳动社会中超越的产生符合雇佣劳动的规律。这个词条可以适用于后福特制的情况，就像马克思观察到最初出现的股份制公司所评论的那样。马克思写道：“股份制是在资本主义体系本身的基础上对资本主义的私人产业的扬弃。”（《资本论》第三卷：570）也就是说：股份公司声称有可能摆脱私有财产制度，但是这种声称总是发生在私有财产领域，甚至还不成比例地增加着后者的力量。对于后福特制来说，也同样是对股份公司来说，困难在于要同时考虑这两个互相矛盾的观点，即维持生存和达到目标，合法性和可超越性。

劳动社会的危机（如果正确理解的话）意味着所有后福特制劳动力可以用马克思分析的“产业后备军”的类别来形容，也就是说：失业。马克思认为“产业后备军”可分为三种类型或形态：流动的（fluid）（今天我们说的人事变动、提前退休等），潜在的（latent）（技术革新会随时干预的地方、减少就业），不景气的（stagnant）（用现在的话说：打黑工、临时工、非正式工作）。根据马克思说的，它是流动的、潜在的、不景气的失业群体，当然不是雇佣劳动阶级；他们是劳动力的边缘部分，而不是它的主要部分。然而，劳动社会的危机（具有我已经试着略述的复合性特征）使得这三种确定的类别实际上适用于所有的劳动力。流动的、或潜在的、或不景气的，也同样适用于雇佣劳动阶级。每个雇佣劳动

的安置都容忍该劳动的非必要性以及该劳动所固有的过量社会成本的流失。但是，这种“非必要性”一如既往地以临时性或“灵活性”的形式体现为不朽的雇佣劳动。

论点 4

对于后福特制时代诸众来说，劳动时间和非劳动时间之间在性质上缺乏差别。

103 当今世界，由于不再有任何东西来把劳动与人类的其他活动区别开来，社会时间似乎显得有点精神错乱。因为工作不再按照在工作中心才有效的明确的标准和程序来构成专门的、独立的实践，而这个标准和程序与那些管理非劳动时间的标准和程序是绝然不同的，所以也就没有清晰的、界限清楚的门槛来划分劳动时间和非劳动时间了。据葛兰西说，在福特制时代，智力仍保留在生产之外；只有工作结束后，福特制工人才可以看报纸、去当地聚会中心、去思考和对话交谈。然而，在后福特制时代，由于“精神生活”已完全被列入生产的时空之中，其中必要的同质性已占主导地位。

基于人类通用能力的运用，劳动和非劳动显示出完全相同的生产力形式：语言、记忆、社交、伦理和审美爱好、抽象思考和学习等的能力。从做“什么”和“怎么”做的角度看，就业和失业之间没有实质性的区别。可以这么说，失业是未获得酬金的劳动，反过来，劳动是获得酬金的失业。可以有充分的理由对没完没了的工作做辩护，也可以同样地对

越来越少的工作做辩护。这些诡谲的套话互相矛盾，放在一起便彰显出社会时间是如何的精神错乱。

旧的“劳动”与“非劳动”之间的区别，最终在获得酬金的生活与非获得酬金的生活的区别出现之际归于消失。这两种生活之间的界线是任意的、无常的，任政治决策所为。

劳动力参与其中的生产合作总是比由劳动过程调动的生产合作来得更巨大、更富有成效。它还包括非劳动领域、在工厂和办公室之外成熟起来的经验和学问。劳动力之所以增加资本的价值只是因为它从来也没有失去非劳动的品质（劳动力与生产合作固有的联系比最严格意义上的劳动力仅仅在劳动过程中盲从地联系要更为丰富多彩）。

由于社会合作先于生产过程开始，又迟于生产过程结束，因此，后福特制劳动也总是成了隐性劳动（hidden labor）。不要将这里表达的意思误解为未签订契约的劳动、“打黑工”。隐性劳动，首先是指不获取报酬的生活，也就是说：是人类活动的一部分，在各方面都像劳动活动，然而，不被计入生产力。

这里关键的一点是要认识到在劳动领域里，劳动之外积累成熟的经验具有惊人的影响力；同时，我们还必须意识到这个更为普遍的经验领域一旦被纳入生产过程，便服从于资本主义生产方式的规则。这里也存在着双重风险：要么拒绝这种被纳入生产方式的宽宏大度，要么以这个宽宏大度的

名义去拒绝特定的生产方式的存在。

论点 5

后福特制时代，在“劳动时间”和更长的“生产时间”之间存在着永久的不相称。

马克思在《资本论》第二卷第 12 章和第 13 章中，对劳动时间和生产时间两者之间做了区别。可以想一想播种和收获的周期。农场工人工作一个月（劳动时间）；然后是随着粮食作物的生长而较长的一段时间间隔（生产时间，但不再是劳动时间）；最后，到达收获期（又一次劳动时间）。在农业和其他行业，从“劳动活动”这个术词本来的含义上说，生产比劳动活动更为广泛；劳动活动几乎只占整个周期的一小部分。“劳动时间”和“生产时间”这一对术语是用来理解后福特制现实非常切题的概念性工具，也就是说，是社会工作日的现代表达。马克思除了采用这个来自农业的例子，“生产”和“劳动”之间的不相称还相当符合“机器论片段”所论述的状况；换句话说，符合论述中所说的劳动时间表现为“可怜的残渣”。

这种不相称具有两种不同的形式。首先，它显示在每个工人的每个工作日中。工人监管和调整（劳动时间）机器的自动化系统（自动化系统的运行定义为生产时间）；工人的活动往往因对设备的维修保养（maintenance）而结束。可以这么说，在后福特制环境，生产时间只是间断性地被劳动时

间所打断。虽然播种是后续的粮食作物生长阶段的必要条件，但这种监管和调整的现代活动，却自始至终处在自动化处理过程的旁边。

还有第二种更彻底的方式来设想这种不相称。在后福特制时代，“生产时间”包括非劳动时间，而社会合作正是扎根于这段非劳动时间之中（参见论点4）。因此，我把“生产时间”定义为获得酬金的生活和非获得酬金的生活、劳动和非劳动、显性的社会合作和隐性的社会合作之间不能分解的整体。“劳动时间”只是以这种方式去理解的“生产时间”的一个组成部分，还不一定是最突出的一个。这种迹象促使我们部分地、或通盘地重新系统阐述剩余价值理论。根据马克思的观点，剩余价值源自剩余劳动，即来自必要劳动（补偿资本家为获得劳动力而承担的开支）和整个工作日之间的差值。那么，不得不说，在后福特制时代，剩余价值首先取决于以下这两者之间的差距，即并不像计算劳动时间那样计算的生产时间和依照劳动时间这个术语的真正含义计算的劳动时间之间的差距。重要的不仅仅是劳动时间内在的必要劳动和剩余劳动之间的不相称，或许还更多地在于生产时间（包括非劳动时间，其自身独特的生产力）和劳动时间之间的不相称。

105

论点6

后福特制的特点：一方面，是最多样化生产模式的共存；

另一方面，本质上是发生在工作场所之外同质性的社会化。

不同于福特制的劳动组织，今天的劳动组织总是参差不齐。技术创新并未普及：与其说技术创新确立了一个明确的、主导的生产模式还不如说它使得无数各种各样的模式存活下来，包括那些陈旧落后卷土重来的模式。后福特制重新编辑了整部劳动史，从大众劳工的群岛到专业员工的飞地（enclaves），从再次壮大的自主劳动形式到重新设置的个人实力形式。在这很长的一个时期里，各种生产模式仿佛按照世界博览会的标准互相跟随着重新同步（synchronically）登场。然而，各种模式的扩散增殖，组织形式的凌乱破碎，这背后的背景和前提，是通过普遍智能，通过计算机数据通信技术，通过包括非劳动时间在内的生产合作建立起来的。矛盾的是，恰恰在知识和语言成为主要生产力时，有了劳动组织形式的无限制增生，更不要说他们的折中共存了。

我们很可能会问，软件工程师与菲亚特工人，或者与临时工有什么共同之处。我们必须有勇气回答：就职位条列、专业技能和劳动过程的性质来说，几乎没有。但是说到工作场所以外每一个体社会化的外表和内涵，我们也可以回答：106 通通相同。就是说，这些员工具有共同的情感色调、兴趣、心智和期望值。只可惜，虽然在先进的行业，这些同类的气质（ethos）（机会主义、闲聊等）被包括进了生产和专业资格条列，但是对那些落入传统行业的员工以及在工作 and 失业之间摇摆不定的边缘工人（border-workers）来说，这种气质

反而增强了“世俗世界”。简洁地说，在工作中的机会主义（opportunism at work）和城市经验所需的普遍的机会主义两者之间能找到这条接缝。从劳动过程分离出来的本质上一致的社会化特性，站在了参差不齐的生产模式的对位声部，与他们世界博览会的风格共存。

论点7

在后福特制，普遍智能并不与固定资产重合，而主要表现为活劳动的语言复现。

按我们在研讨会第二天已经说过的，马克思毫无保留地将普遍智能（知识作为主要生产力）与固定资产、与机器系统内在的“客观的科学能力”等量齐观。用这种方法他便遗漏了今天绝对卓越的维度，在这个维度中，普遍智能本身就表现为活劳动。为了支持这种批评，有必要分析一下后福特制生产。在被称为“第二代自主劳动”，并且还有像梅尔菲的菲亚特这样对操作程序做了彻底改革的工厂，不难看出在机器系统中，知识和生产之间的联结绝不是疲惫不堪的，相反的，它清楚地表明自己是男人和女人间的语言合作，是他们事实上的一致行动。在后福特制的环境里，各种各样的概念和逻辑方案起着决定性的作用，而这些概念和逻辑方案是不能被置于固定资产中的、不能与多元化的生活主题的复现相分离的。因此，普遍智能包括正规和非正规知识、想象力、伦理倾向、思维方式和“语言游戏”。在当代劳动过程

中，有着思想和话语，它们起着像生产性“机器”那样的作用，无须采取机械结构或电子管那样的形式。

107 当活劳动的活动包含有越来越多的语言服务时，普遍智能就成了活劳动的一个属性。这里我们就要谈到尤尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas）的立场缺乏根据。受黑格尔在耶拿的学说的启发[哈贝马斯，《劳动和交流》（*Arbeit and Interaktion*）]，他将劳动与交流，“器械的或‘战略的’行动”与“交往行动”做对比。他判定两者符合不能互相比较的标准：劳动直接来自于手段/目的之逻辑，而语言交往依赖于交流、互相承认、具有共同的信仰（ethos）。可是今天，雇佣劳动（被雇佣的、剩余价值的生产劳动）就是交流。劳动过程不再是沉默寡言的，而是侃侃而谈。“交往行为”不再拥有特权甚至排外，不再置于伦理文化关系或政治之中，不再待在生活的物质再生产领域之外。反而行之，对话的言辞已经坐落在资本主义生产的核心。简言之：为了充分理解后福特制劳动的规则，就必须多多地求教于索绪尔和维特根斯坦（Wittgenstein）。确实，这两位作者早就失去了对社会生产关系的兴趣¹；不过，既然他们在语言经验上有过如此深刻的思考，那么，他们在有关“绕嘴多舌的工厂”方面会比专业的经济学家给予我们更多的教诲。

已经说过，个人的有一部分劳动时间注定要用来充实和

1 汉译注：已不在世上的委婉说法。

增强生产合作本身，生产合作好像一面马赛克，个人充当其中的一颗嵌镶块。说得更清楚一点：一个员工的任务就是把个人的劳动与他人提供的服务之间的联系做得更好、更多样化。正是劳动活动的这种反射特性（reflective）强调了劳动中语言—互相联系方面显得日趋重要；它也强调了机会主义和闲聊成为非常重要的工具。黑格尔说过的“精明的劳动”，表达的意思就是促进自然因果关系的能力，目的是针对一个既定的目标而利用其本身的力量。因此，在后福特制领域，黑格尔的“精明”已被海德格尔的“闲聊”所取代。

论点 8

后福特制劳动力的整体，即使最无技能的，也是智力劳动力，是“大众知性”。

对后福特制时代活劳动的整体（不包括第三产业中某些经过职能评估的行业）我使用了“大众知性”（intellectuality of the masses）这个术语，在这种大众知性内存储了不能在机器系统中具体化的认知和交往技能。大众知性是一种卓越的体现形式，现在，在这个形式里体现出普遍智能（参见论点 7）。这里我几乎无须说，我不再以任何方式指从属性劳动的任何虚构的博学；我当然也不会认为今天的工人是分子生物学或者古典文献学领域的专家。正如我前面几天提到的，通常的智能，其突出之处在于：最通用的思维能力、语言的能力、爱好学习、记忆力、进行抽象化和相互关联的能力、

倾向于自我反思。大众知性与思想行为（如书籍、代数公式等）无关，而是与思考和语言交流这些简单的能力有关。语言（如同理解力或记忆力）比脑子里所想到的东西要更具扩散性，更少专业性。它不是科学家，只是一个简单的扬声器，这就是大众知性的一个很好的例子。他们与新“工人贵族”毫无关系；相反，他们站在了相对的另一极。仔细想一下，大众知性简直是破天荒地对我们已经引用过的马克思主义对劳动力下的定义完全正确这一点做了证实：“人的脑力与体力的聚合在物质形态上的存在，是一个人生存的人格。”（《资本论》第一卷：270）

对于大众知性，必须避免那些致命的简单化，这种简单化发生在那些老是寻求对过去经验做轻松重复的人身上。对于其支点在知识和语言里的一种存在方式是不能按照经济—生产的范畴来定义的。总之，我们不是在这里处理链条的最后一环，在此之前的那一环，据我所知，就是职业工人和装配线工人。大众知性的特色，它的身份，可以说，看不出与这些工人的劳动相关，特别是在他们的生活方式、文化消费、语言实践这个层面看不出。不过，这是硬币的另一面，只有当生产不再以任何方式作为形成身份的具体场所，只有到那时（*exactly at that point*），生产才真正地将它自身向各种各样的经验、兼容并蓄的语言能力、伦理倾向和主体性的细微差别等各个方面扩散。

大众知性位于这个辩证的核心。因为在经济—生产关

系方面很难对它进行描述，正是由于这个原因（不要说：尽管由于这个原因），它是当今资本主义积累的一个基本成分。大众知性（对诸众的另一个称呼）之所以处于后福特制经济的中心，恰恰是因为它的存在模式彻底避开了政治经济学的概念。

109

论点 9

诸众把“无产阶级化理论”抛在交往群体之外。

在马克思主义理论的探讨中，“复杂”劳动（智力的）与“简单”劳动（非技能的）之间的比较引发了不少难题。凭什么计量单位使这种比较成为可能？常常听到的回答是：凭精神物理学测定的纯体能消耗，这个计量单位与“简单”劳动相吻合；“复杂”劳动只不过是“简单”劳动的倍数。由于是知识型劳动力与非技能劳动力之间做对照，两者之间的比率可以通过考虑不同的教育成本（学校、专业类别等）来确定。对这个陈旧的且具争议的问题我没有多大兴趣；不过，在这里我想利用一下这方面使用的有关术语。我认为大众智能（参见论点 8）总体上说是“复杂”劳动——但是，值得注意的是——这里的“复杂劳动”是不能化简（not reducible）为“简单”劳动的。这种复杂性以及不可约性来自这样一个事实：这种劳动力为了履行其工作职责，调动了人类的语言—认知能力。这些能力，或才能，使得个人的职责往往以高比率的社交能力和高智商为特征，即使他们并非

都是专业性职责（这里我们不涉及工程师或语言学家，只是普通职工）。只要你愿意，可以这么说，不可化简为“简单”劳动的就是由大众智能实施的、具体操作的合作的品质（cooperative quality）。

鉴于后福特制时代的劳动都是复杂劳动，不可以再化约为简单劳动，也就意味着确认“无产阶级化理论”今天已完全离开了交往群体。这一理论在发出智力劳动对体力劳动具有潜在相似性这个信号时已居于其荣誉之巅。也正因为如此，这个理论已不适合对大众知性负责，或者，这是同一回事，已不适合对作为普遍智能的活劳动负责而告终。当智力劳动（或复杂劳动）不能等同于一个专业知识的网络，而成为借助人类通用语言—认知能力的劳动时，“无产阶级化理论”便失效了。就是这一概念上的（和实践上的）演进，修改了问题的所有说法。

缺少了无产阶级化当然不意味着合格工人保留享有特权的地位。而是意味着一种通过减法的同质性（homogeneity by subtraction），减去那个通常暗指不具有后福特制劳动力特征的“无产阶级概念”，尽可能地复合化或知性化。换句话说，缺乏无产阶级化意味着后福特制的劳动者是诸众，不是人民。

论点 10

后福特制是“资本的共产主义”。

在 20 世纪 30 年代，社会制度在西方的蜕变有时用一种显然是自相矛盾的说法来表示：资本的社会主义（socialism of capital）。人们用这个称呼来指国家在经济周期承担决定性的角色、终止放任不管的自由主义、由公共产业做计划指导的中央集权管理、全面就业的政策、福利制度的兴起。资本主义对十月革命和 1929 年危机的反应是庞大的生产资料社会化（或者说得更好些：国有化）。用我刚才引用过的马克思的话说，存在着“在资本主义体系本身的基础上对资本主义的私人产业的扬弃”（《资本论》第三卷：570）。

社会制度在西方的蜕变，在 20 世纪 80 年代和 90 年代，可以用更切题的方式综合为这样一个说法：资本的共产主义（communism of capital）。这意味着资本主义的开创精神为了其自身的利益而主动协调那些物质和文化条件，这正好为潜在的共产主义提供一个平静的现实主义版本做了保证。想象一下构成这一前景的支撑点的一些客观因素：革除不能容忍的丑闻、坚持雇佣劳动、废止国家像个高压政治的产业、废止国家作为政治决策的“垄断者”；体现个体生命独特性的一切措施。然而，在过去 20 年的进程中，对这些相同客观因素的一个潜移默化、糟糕透顶的诠释已显露眼前。首先，随着“体制内”的那些人劳动时间的增加，“体制外”的那些人异化的增加，使社会必要劳动时间发生了不可逆转的缩减。甚至在临时工的排挤下，从业工人整体都显得像是“人口过剩”或像“产业后备军”。第二，激进的危机，或者事

实上的废除种族隔离，国家像一个个微型复制品般出现，像个中国匣。第三，能够有效操作的“一般等价物”下跌后，我们目睹了对差异的迷信崇拜——只可惜这些差异，在声称占有大量颇为神秘的依据的同时，产生出各种各样的专横和区别对待的阶层。

如果我们能够说，福特制用自己的方式吸收并重写了社会主义经验的某些方面，那么，后福特制则已经从根本上摒弃了凯恩斯主义和社会主义。就像它在普遍智能和诸众之间所起的铰接作用那样，后福特制以其自身的方式提出了典型的共产主义要求（取消工作、解散国家等）。后福特制是资本的共产主义。

随着福特制时代的到来，俄罗斯的社会主义革命接踵而至（还有西欧的革命尝试，虽然失败了）。我们最好问一下哪次社会动荡扮演了后福特制的前奏。我相信，1960—1970年，在西方有着一次失败的革命——第一次目标不是对准贫困和落后，而是明确地反对资本主义生产方式的革命，因此，是反对雇佣劳动。如果我提到了失败的革命，并不是因为许多人在瞎扯革命，我也凑个热闹。我指的不是主观臆想的闹剧，指的是清醒的事实：在很长一段时期，无论在工厂或城市低收入地区，在学校也像在某些脆弱的国家机关，两种对立的势力相互对峙，导致政治决策的瘫痪。从客观、严肃的角度看，可以坚持认为在意大利和其他西方国家有过一次失败的革命。后福特制，或者说“资本的共产主义”是对这次

失败了的革命的回答，所以，不同于20世纪20年代的那些革命。“答案”的性质与“问题”的性质相等却相反。我认为20世纪60年代和70年代的社会斗争表达的是非社会主义的要求，甚至是反社会主义的要求；对劳动的激进批判、对差异的偏爱，如果还想说，那就还有完美的“个性化原则”；不再是占有国家的欲望，而是能力倾向（当然，有时有点暴力），是保护自己免受国家的侵害、解除国家束缚这样的一种能力倾向。从1960—1970年失败的革命中不难看出共产主义的启示和取向。由于这个原因，形成了后福特制对那次革命的反应，使有点自相矛盾的“资本的共产主义”得以问世。

参考书目

只有那些在研讨会中提到的作品开列如下。文本中的书目 113
信息指的是英译本，除非另有说明。

Adorno, Theodor W., and Max Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung* (1947), *Dialectic of Enlightenment*, translated by John Gunning, New York: Herder and Herder, 1972.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

Arendt, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1968.

Aristotle. *Nicomachean Ethics in The Basic Works of Aristotle*, edited by Richard McKeon, New York: Random House, 1941.

Aristotle. *Rhetoric in The Basic Works of Aristotle*, edited by Richard McKeon, New York: Random House, 1941.

Aristotle. *Protrepticus: A Reconstruction*, edited by Anton-Hermann Chroust, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1964.

Augustinus, Aurelius [Augustine of Hippo] . *Confessiones* (401 c. e.) . *Confessions*, translated by R. S. PineCoffin, London: Penguin Books, 1961.

Austin, John L. *How to Do Things with Words*, Cambridge: Harvard University Press, 1962.

Bachelard, Gaston. *La philosophie du non: Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique* (1940) , *The Philosophy of No: A Philosophy of the New Scientific Mind*, translated by G. C. Waterston, New York: The Onion Press, 1968.

Benjamin, Walter. "Das Kunstwerk inn Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" in *Illuminationen* (1936) , "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" in *Illuminations*, translated by Harry Zohn, edited by Hannah Arendt, New York: Schocken Books, 1969.

Benveniste, Emile. "L'appareil fennel de l'énonciation" in *Problèmes de linguistique générale* (1970) , *Problems in General Linguistics*, translated by Mart Elizabeth Meek, Coral Gables, Florida: University of Miami Press: 1997.

Bianciardi, Luciano. *La vita agra*. Milano: Rizzoli, 1962.

Debord, Guy. *La société du spectacle* (1967) . *Society of the Spectacle*, translated by Donald Nicholson-Smith, New York: Zone Books, 1994.

Foucault, Michel. *Résumé des cours 1970-1982*. Paris: Julliard, 1989.

Freud, Sigmund. "Das Unheimliche" (1919) . "The Uncanny,"

- translation on by Alix Strachey in *Sigmund Freud, Collected Papers, Vol. 4*. New York: Basic Books, 1959.
- Gehlen, Arnold. *Der Mensch. Seine Natur and seine Stellung in der Welt* (1940) . *Man: His Nature and Place in the World*, translated by Clare McMillan and Karl Pillemer, New York: Columbia University Press, 1988.
- Gould, Glenn. *The Glenn Gould Reader*, edited by Tim Page, New York: Knopf, 1984.
- Gorz, André. *Misères du présent, richesse du possible* (1997) . *Reclaiming Work: Beyond the Wage-based Society*, translated by Chris Turner, Cambridge, England: Polity Press, 1999.
- Habermas, Jürgen. "Arbeit and Interaktion" in *Technik and Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- Heidegger, Martin. *Sein and Zeit* (1927) . *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row, 1962.
- Hirschman, Albert O. *Exit, Voice and Loyalty*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1970.
- Hobbes, Thomas. *De Cive* (1642) , edited by Sterling P. Lamprecht, New York: Appleton-Century-Crofts, 1949.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan* (1651) , edited by Michael Oakeshort, Oxford: Basil Blackwell, 1957.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urtheilskraft* (1790) . *Critique of judgment*, translated by Werner S. Pluhar, Indianapolis, Indiana:

Hackett Publishers, 1987.

Marx, Karl. *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1932) . *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, translated by Martin Milligan, edited by Dirk J. Struik. New York: International Publishers, 1964.

Marx, Karl. *Grundrisse der politischen Oekonomie* (1939-1941) . *Grundrisse*, translated by Martin Nicolaus, London: Penguin Books, 1973.

Marx, Karl. *Das Kapital* (1867) . *Capital*, Volume 1, translated by Ben Fowkes, London: Penguin Books, 1990: Volume 2. translated by David Fernbach, London: Penguin Books, 1992; Volume 3, translated by David Fernbach, London: Penguin Books.1991.

Marx. Karl. *Theorien über den Mehrwert* (1905) . *Theories of Surplus-value*, translated by Emile Burns, edited by S. Ryazanskaya, Moscow: Progress Publishers, 1969.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception* (1945) . *Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith, New York: Humanities Press. 1962.

Rifkin, Jeremy. *The End of Work*. New York: G. I. Putnam's Sons, 1996.

Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale* (1922) . *Course in General Linguistics*, translated by Roy Harris, edited by Charles Bally and Albert Riedlinger, LaSalle, Illinois: Open Court, 1986.

- Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort and drei Corollarien* (1963) . *The Concept of the Political*, translated by George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Schneider, Michel. *Glenn Gould. Piano solo. Aria et trente variations*. Paris: Gallimard, 1988.
- Simondon, Gilbert. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 1989.
- Spinoza, Benedictus (Baruch) . *Tractatus Politicus* (1677) . translated by Samuel Shirley, Indianapolis, Indiana: Hackett Publishers, 2000.
- Virno, Paolo. *Mondanità. L'idea di mondo tra esperienza sensibile e sfera pubblica*. Roma: Manifestolibri, 1994.
- Virno, Paolo. *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*. Torino: Bollati Boringhieri, 1999.
- Weber, Max. *Politik als Beruf* (1919) . *Politics as a Vocation*, translated by H. H. Gerth and C.Wright Mills, Philadelphia: Fortress Press, 1965.

索引

(索引页码为原书页码, 即本书边码)

- action, 行为, 16, 21, 22, 37, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 75, 78, 80, 86, 87, 88, 107
- Adorno, Theodor W., 西奥多·阿多诺, 58, 113
- Arendt, Hannah, 汉娜·阿伦特, 26, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 75, 113
- Aristotle, 亚里士多德, 26, 35, 36, 38, 49, 52, 53, 54, 75, 113
- Augustinus, Aurelius [Augustine], 奥里利厄斯·奥古斯丁, 113
- Austin, John L., 约翰·奥斯汀, 90, 113
- Autonomy, 自主性, 89
- Bach, Johann Sebastian, 约翰·塞巴斯蒂安·巴赫, 56
- Bachelard, Gaston, 加斯东·巴什拉, 75, 113
- Benjamin, Walter, 瓦尔特·本雅明, 39, 58, 85, 92, 93, 113
- Benveniste, Emile, 爱弥尔·本伍尼斯特, 56, 113
- Banciardi, Luciano, 卢奇亚诺·卞塞雅迪, 58, 75
- Communism, 共产主义, 9, 11, 16, 17, 100, 110, 111
- cooperation, 合作, 13, 55, 60, 62, 63, 65, 67, 68, 78, 79, 80, 101, 103, 104, 105, 106, 107

- curiosity, 好奇, 26, 76, 88, 89, 91, 92, 93
- cynicism, 犬儒主义, 17, 76, 84, 86, 87, 88
- Debord, Guy, 居伊·德波, 75
- defection, 背叛, 70
- Deleuze, Gille, 吉尔·德勒兹, 78
- disobedience, 不合作, 69, 70, 71
- Ford, Henry, 亨利·福特, 58, 77, 84, 85
- Foucault, Michel, 米歇尔·福柯, 81, 84, 114
- Freud, Sigmund, 西格蒙德·弗洛伊德, 40, 75, 114
- Gehlen, Arnold, 阿诺德·盖伦, 34, 114
- generalintellect, 普遍智能, 12, 19, 35, 37, 38, 63, 65, 66, 77, 78, 79, 80, 87, 88, 105
- Goethe, JohannWolfgangvon, 约翰·沃尔夫冈·歌德, 85
- Gorz, André, 安德烈·高兹, 101, 114
- Gould, Glenn, 格伦·古尔德, 5, 53, 75, 114
- Gramsci, Antonio, 安东尼奥·葛兰西, 9, 81, 103
- Habermas, Jürgen, 尤尔根·哈贝马斯, 107, 114
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔, 24, 107
- Heidegger, Martin, 马丁·海德格尔, 26, 32, 34, 75, 76, 85, 88—91, 93, 107, 114
- Hirschman, Albert O., 阿尔伯特·赫希曼, 70, 114
- Hobbes, Thomas, 托马斯·霍布斯, 5, 21, 22, 23, 43, 67, 69, 75, 114
- idletalk, 闲聊, 5, 26, 76, 88, 89, 90, 93, 97, 99, 106, 107
- Kant, Immanuel, 伊曼努尔·康德, 31, 75, 114

- Keynes, Maynard, 梅纳德·凯恩斯, 83, 111
- labor [poiesis], 劳动 [创制], 5, 49, 52, 54, 55, 56, 60, 75, 97
- Marx, Karl, 卡尔·马克思, 65, 75, 78, 80, 81, 82
- Merleau-ponty, Maurice, 莫里斯·梅洛-庞蒂, 76
- opportunism, 机会主义, 76, 84, 86, 87, 88, 97, 106
- Pascal, Blaise, 布莱兹·帕斯卡尔, 76
- performance, 表演, 13, 52, 53, 54, 55, 56, 66, 90
- Reich, Wilhelm, 威廉·赖希, 83
- resistance, 抵制, 11, 19, 42, 71
- Rifkin, Jeremy, 杰里米·里夫金, 101, 105
- Rousseau, Jean-Jacques, 让-雅克·卢梭, 24, 38
- Saussure, Ferdinandde, 弗迪南·德·索绪尔, 75
- Schmitt, Carl, 卡尔·施米特, 44, 115
- Schneider, Michel, 米歇尔·施耐德, 53
- Simondon, Gilber, 吉尔伯特·西蒙栋, 78, 79, 80, 89, 115
- Smith, Adam, 亚当·斯密, 24, 115, 116
- spectacle, 景观, 59, 60, 61, 89, 93, 114
- Spinoza, Baruch, 巴鲁赫·斯宾诺莎, 5, 11, 16, 21, 115
- sublime, 崇高, 31
- Taylor, Frederick, 弗雷德里克·泰勒, 58, 99
- uncanny, 不可思议, 33, 40, 114
- Virno, Paolo, 保罗·维尔诺, 9, 10, 12, 13, 16, 17, 33, 52, 82, 100, 115
- Virtuosity, 精湛技艺, 5, 13, 52, 53, 56, 63, 66, 69, 71, 90, 97, 99
- Weber, Max, 马克斯·韦伯, 55