
November 2018

An Interdisciplinary Discussion on the Political and Ethical Dimensions of Aesthetics: An Interview with Professor Simon Critchley

Xi Wang

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Wang, Xi. 2018. "An Interdisciplinary Discussion on the Political and Ethical Dimensions of Aesthetics: An Interview with Professor Simon Critchley." *Theoretical Studies in Literature and Art* 38, (6): pp.169-174. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol38/iss6/4>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

美学之政治伦理维度的跨学科探讨

——与西蒙·克里奇利教授的访谈

王 曦

摘 要: 西蒙·克里奇利 (Simon Critchley), 现任纽约社会研究新学院哲学系教授, 约翰·乔纳斯荣誉教授, 欧洲哲学论坛执行委员会创始委员、常任委员, 曾任英国现象学学会主席, 法兰克福大学哲学系研究员。克里奇利笔力雄健, 个人学术专著二十本有余, 部分著作已译成汉语、法语、德语、西班牙语、日语等多种语言。此外, 他还是《卫报》的撰稿人, 《纽约时报》大众哲学专栏《石头》的编辑, 该专栏已经吸引了数百万的读者。克里奇利对美学和政治伦理学交叉领域的探讨在西方左翼理论家中独树一帜, 他的《极少的, 近乎无的》《无尽的要求》《无信仰者的信仰》等书在齐泽克与巴迪欧等左翼学者中引发了广泛的理论对话与争锋。在这篇访谈中, 克里奇利教授将政治领域不可削减的美学维度追溯至古希腊, 细致探讨了跨学科视域下核心美学范式的转换, 及其在研究视角上带给当代伦理学和政治研究的独特影响, 这些范式包括: “诗性虚构” “升华” “喜剧范式” “自律/他律”。这既解释了当下西方人文研究领域的“美学回潮”, 又暗示了西方批判理论潜在的社会介入路径。

关键词: 美学与政治; 诗性虚构; 升华; 喜剧范式; 自律/他律

作者简介: 王曦, 文学博士, 南京大学文学院副研究员, 主要从事西方左翼文论与马克思主义美学研究。
通讯地址: 江苏省南京市栖霞区仙林大道 163 号南京大学文学院, 邮政编码: 210023, 电子邮箱: wangxi@nju.edu.cn 本文系 2019 年度教育部人文社科青年项目“当代西方剧场理论与政治美学新范式研究” [项目编号: 19C10284007] 的阶段成果。

Title: An Interdisciplinary Discussion on the Political and Ethical Dimensions of Aesthetics: An Interview with Professor Simon Critchley

Abstract: Simon Critchley is an English Philosopher, the Hans Jonas Professor in New School, New York. He is the founding member of the executive committee of Forum for European Philosophy, the previous program director of *College Internationale de Philosophie* in Paris, the previous president of British Society for Phenomenology and the research fellow of Johann Wolfgang Goethe University. He has held visiting professorship at numerous universities and authored more than twenty books which are translated into French, German, Spanish, Japanese, Chinese, etc. In these books, he develops a strikingly independent philosophical voice of western leftist and inquired the increasingly overlapped terrain of aesthetics, politics and ethics. Some of his books such as *Very Little... Almost Nothing* (1997), *Infinitely Demanding* (2007), *The Faith of the Faithless* (2012) have generated lively intellectual debate in the west, notably with Slavoj Žižek and Alain Badiou. Professor Critchley also writes for *The Guardian* and is moderator of ‘The Stone’, a philosophy column in *The New York Times*, which has attracted millions and thousands of readers.

In this interview, Professor Critchley traced the ineliminable aesthetic dimension of politics back to the time of ancient Greece, and discussed how the shifting of conceptual and normative center of some pivotal aesthetic paradigms may influence the studies of ethics and politics. Some key concepts like ‘poetic fiction’, ‘sublimation’, ‘comic paradigm’ and the dialectic pair ‘autonomy/heteronomy’ are discussed frequently, acted as the very hinge combining the interacted fields of aesthetics, literature,

politics and ethics. This interview, on one hand, explains 'the return of aesthetics' in contemporary western liberal studies, on the other, offers us new potentials of social intervention of western critical theories.

Key words: Aesthetic turn; Poetic fiction; Sublimation; Comic paradigm; Autonomy/Heteronomy

Author: Wang Xi, Ph. D., associate research fellow of Nanjing University, with a research focus on western critical theories and Marxist aesthetics. Address: School of Liberal Arts, Nanjing University, No. 163, Road Xianlin, Qixia District, Nanjing 210023, Jiangsu Province, China. Email: wangxi@nju.edu.cn Fund: Humanity and Social Sciences Youth Foundation of Ministry of Education (No. 19C10284007).

—

王曦:非常荣幸能够采访您,克里奇利教授。近年来西方学界对于您的理论给予了高度评价,认为您的著作不仅继承了列维纳斯与德里达的理论事业,将之推到了一个新高度;同时还为沟通大陆哲学与分析哲学的理论鸿沟提供了可行路径。我很高兴告诉您,您的广受赞誉的作品《无信仰者的信仰》(*The Faith of Faithless*)即将被译成中文,而您的两本轻学术读物《你好,幽默》(*On Humor*)和《哲学家死亡录》(*The Dead Philosophers*)已经有中译本了。以我对您作品的阅读来看,您的理论探索为从美学维度考察政治生活,以美学范畴反思伦理、政治概念提供了可行思路:一方面,您将您的伦理—政治学计划的可行性寄望于一些美学范畴,以此为后康德的自律伦理学(*autonomous ethics*)及美学谱系遗留的历史问题寻求解决方案;另一方面,您对美学与政治—伦理学交叉地带的系统考察,又为当今西方左翼应对无动机的民主政治提供了新路径。学界近年来亦出现了对政治和美学的跨学科探索的思潮,这一思潮或体现为对美学之政治伦理维度的重新估价,或表现在政治理论和社会批判理论中对美学研究方法的新关注,能否请您谈谈对这一趋势的看法,在此是否有一些需要我们追溯或重估的重要理论资源呢?

克里奇利:谢谢您,王曦女士。我深感荣幸!关于政治与美学的相互关系,我的看法是任何政体(*political regime*)都是审美性的。举例来说,我对古希腊很感兴趣,特别是古希腊人称为“民主”的那种“政治实验”,它其实是审美性的。正是按着这种方式,人们出现在普尼克斯山(*Pnyx*),他们聚集在这个开放空间中,在大广场上投票。在男性公民集体投票的那一刻,城邦本身成为了一种美学景观。其中最重要的是与公元前5世纪的古雅典关系最为密切的艺术形式,即悲剧、喜剧,或戏剧。那时的戏剧是一种美学展演,它在某种程度上是对城邦自身的反映。居伊·德波在上世纪六十年代探讨了作为景观社会(*the society of the spectacle*)的现代社会,而我认为从古至今所有社会都是景观性的(*spectacular*)。不妨想想古希腊的阿提卡剧场,想想古埃及的金字塔,再想想有着诸如《汉谟拉比法典》这类东西的古美索不达米亚,它们都提供了再清晰不过的美学景观;或者我们考虑下君主

制、民主制等不同的政治形式的运作方式,想想法国的绝对主义君主制下,包括国王塑像在内的公共艺术如何直接为律令执行的合法性授权,以及离我们不那么远的集权主义和法西斯政权下演绎到极致的美学景观,再想想这次大选中,政治如何被那些有着戏剧背景的幕僚们美学化,我们就不难理解美学和政治的纠缠。

我认为自己是历史的学生,越是学习历史,就越是发现自人类结成社会以来,相似的事情便一再上演。当人们聚集到城市中,就会有建立等级制度、官僚统治的趋势,这种制度由掌握书写与律法的书吏、祭司种姓者,以及一些更为清晰的社会等级,从统治者(通常是国王)直至底层人民构成。你会发现这一模式不断地出现,再出现。政治一向是审美性的,它一向具有美学成分:它是被审美地构造的。我认为需要纳入问题域的是不同的美学形式与不同的政治形式之间的互动与更迭。

王曦:您将美学与政治的极致纠缠关系追溯至古希腊,这非常具有启发性。许多学者,比如尼古拉斯·孔普里蒂斯(*Nikolas Kompridis*)在他的著作《政治思想的美学转向》中将近年来政治研究中对审美维度的重视,回溯到18世纪现代民主社会开始成型的时候。您的主张似乎更接近朗西埃,他在《异识:论政治与美学》(*Dissensus: On Politics and Aesthetics*)中指出“政治在原则上是审美性的”。如果您说的那样,任何政体都是审美性的,那么您认为从古希腊到现代民主社会,这些政体的美学范式的主要转变是什么呢?

克里奇利:事实上,我举的那个古希腊普尼克斯山的例子在某种程度上正是朗西埃所谓“感性分配”(*the distribution of the sensible*)的城邦生活版本。需要补充说的是,我从不相信任何转向,就像我说过的,政体一向是审美性的,所有我所知道的社会都有这一特征。或许你会觉得这是一种奇怪的“解构的姿态”,但我的确不认同任何转向之说。我也不认同所谓的后现代转向;对于那种存在一次美学转向的看法,我同样表示怀疑,尽管这种看法最近被摆上台面是有其道理的。我固然同意美学范畴对研究当代政治社会而言十分重要,我也认同在诸多美学范式和景观之间存在差异,这正是我关注的。以君主政体为例,16世纪的英格兰正是对君主(例如亨利八世或伊丽莎白一世)的美学展演,透过肖像画、公共雕像、教堂建设等,君主的人格得以可视化,并隐隐断言着:君主即人民,人民即君主。我们也可以如是设想在苏联被当

成景观的列宁。对任何政治系统而言,对美学体制(aesthetic regime)的控制都具有本质的重要性。因此我主张,作为民主之特质的东西就是在民主制中被呈现(presentation)出来的东西,即人民。

接下来的问题是,怎样审美性地呈现人民呢?假如你面对的是君主制,那么你首先有一位国王、女王或王后,至少你可以画下他们的肖像,藉此审美地呈现人民,因为君主即人民,人民即君主。然而如果要审美性地呈现人民本身呢,要怎样做?在西方民主中,这是通过表象/代表(representation)^①的观念实现的。我们通常的想法是,在市民社会中,人们通过那些被选举出来并加入政府的人而得到表现/被代表;但实际上这涉及到整个关于表象/代表的形而上学。所谓人民,就其实体而言,是大量个人的松散混合;现在,人们选举出另一些人作为代表,这些代表共同构成在政府中提出与决定法律的人民总体。然而问题在于,让这些代表来呈现作为大量个人的松散混合的人民实体,这何以可能?为了使之奏效,我们不得不接受、承认这样一种“奇迹”:人民实体能够被转译(translate),人民实体在政府中能够被代表。

王曦:那么我能否这样理解:在各式政体中,美学范式的转变都意味着制定及给出新的形式与构想?如果是这样,那么什么才是人民表现他们自身的恰当形式,而不致使之沦为既定体制的消极承受者呢?

克里奇利:正是如此。请允许我以卢梭为例,多年来我一直阅读卢梭,卢梭的美学幻想是反对代议制,他认为代议制只是将权力从人民的手中转移到了代表的手里,因而危害巨大。对卢梭而言,政治的本质是对于人民自身的呈现。这就是卢梭不能接受剧场存在的原因。在那封他写给达朗贝尔的论戏剧演出(*les spectacles*)的著名信件中,来自日内瓦城的卢梭批评了伏尔泰在该城市建设剧场的提议,他认为这将成为一场灾难,因为一旦存在剧场,人民就将开始相信表象/代表,继而开始相信谎言与假象。在卢梭那里,唯一的真相是现实政治的“美学狂欢会”(aesthetic corroboree),也即只能是人民的自我呈现:当人民行走在街上,舞蹈在街上时,人民应当成为他们自己的美学景观(aesthetic spectacle),节日应当成为人民的节日,由他们自己而发,为他们自己而过。卢梭认为,这将是最好的美学形式与最好的政府形式。或者我们回到朗西埃的用语,就是说每种政体都是一种不同的审美感性分配。

王曦:您通过卢梭对民主美学景观的批判来理解审美感性分配,这是一个非常独特的视角。在您的著作《无信仰者的信仰》中,似乎您一方面赞同卢梭对于表象/代表的批判,另一方面又对他对于“公意”这一神圣概念的构想作为解决问题的方法持怀疑态度。并且似乎您提供了一种对于卢梭的解构性解读,将卢梭的政治概念证明为一种道德神学,它需要一系列无穷无尽的补充性虚构、逻辑错位(logical *décalage*)或移置以助其运作。那么我的问题是,这是否意味着,鉴于这是一个没有上帝的绝对权能作最终担保的世界,因而所有的政治概念或者新

的政治构想都不得不依赖一些弥赛亚式的或美学化的乌托邦冲动以使它们得以返魅(re-enchant)呢?

克里奇利:你说的这种情况对于那些附魅的(enchanted)形式而言是否必要呢?我的答案是否定的,不过就我的主张而言,更倾向于你提到的那种返魅。代理上帝而填补空位者,自不必以宗教的形式,不过我认为,需要为政治生活的伦理维度留有位置。一方面,固然可以有祛魅(disenchanted)到极致的政治性的生活形式,那是自由主义的一种版本——这里不是指你会在美国找到的那种版本的自由主义,而是你上溯至任何传统(例如中国的法家)中都能够找到的一类观念——那就是法,而法就是一定之法,是你所要遵从的东西;如果你不遵从法,你就会受到惩罚;法必须维持市民职分(the parts of citizens)的特定义务及权利。由此可见,可以有很多种途径来实现法制的政治治理,因而在此意义上,返魅并不是必需的。但另一方面,我不希望政治仅仅意味着受制于没有人情味儿的法制治理。可是这并不必然表示我要投身于弥赛亚主义的形式了;在此我倒是对于宗教和艺术的功能抱有浓厚兴趣。宗教与美学的分离是一个相当现代的分离,也就是说,在中世纪的基督教欧洲,这种分离并不存在,它们是同一现实的两个方面。而现代世界是祛魅的,这一观念意味着我们已经丧失了上帝、神话以及那些如今我们称之为迷信的东西。我们能够使世界返魅吗?对此我并不确定。但是我们确实需要咏唱/反复言说(chant)世界,需要一些唱诵、歌咏,或者那种能将殊异之生命注入事物的审美经验的维度的存在。我想,这就是诗和文学在现代世界中所扮演的角色吧。

二

王曦:您强调“诗性虚构”在当代政治抵抗中的力量,这一观点在左翼学界中可谓独特。在您的著作《无尽的要求》中,您做了这样的界定,“在一种新的政治名称的缺场之下,政治的任务就是对于最高虚构(supreme fiction)的诗性建构”。考虑到我们处在这样一个有效政治行动者缺失而乌托邦冲动消逝的时代,您认为怎样一种虚构或虚构性力量(fictional force)才是至关重要的;另外,如何保证这些一度是解放性质的虚构不会退化变质?

克里奇利:这个问题非常复杂。就我主张的一切政治系统都是美学体制而言,我认为一切政治系统都是虚构。社会机构、官僚体制、国家机器,所有这些都是虚构,当然,它们也具有现实力量。在政治中,问题不是虚构与事实的对阵,而是虚构与虚构的对阵,以及如何调动(deploy)某些特定的虚构来对抗其他虚构。你提到的“最高虚构”,是一个我从美国诗人史蒂文森(Wallace Stevens)那里拿来的观念,他曾写过一首题为《最高虚构笔记》的诗。所谓“最高虚构”乃是一个我们知其为虚构的虚构,然而除了这个虚构,不再有任何东西是我们能够信奉的。这一观念意味着,一切事物、一切人皆是虚构,

我们造就了这种虚构,它具有现实力量;批判任务是揭示出世界只是我们制造出来的模样,而这一活动并未耗尽虚构的范畴,仍存在别一种虚构之可能性。正如我书中所写的,马克思在他写于1843年的《黑格尔法哲学批判》导言中所尝试的,很接近至高虚构的观念。马克思给予这一至高虚构的名称是“无产阶级”,一个特殊群体被设定为一般性的,政治主体的逻辑表现为那句“我一无所有,我应该是一切”。诗与政治领域的碰撞是将政治视为一种激进的造物,那种卢梭所言的“完美艺术”的希望,在艺术与政治的关系中,我想强调的一点是,它必须在一个民族或一种自由的联合体得以形成的行动之中达成。

我们其实还可以将你的问题转换为:对左翼抵抗而言,何种虚构性力量才是至关重要的。所谓虚构的种类,我是指压抑性质的虚构与解放性质的虚构。我曾介入到2011年纽约的占领运动(the Occupy movement)中。占领运动是这样一种虚构:抗议者们所做的是占领空间,并将这一空间建构为一个对占领运动大会(general assembly, GA)、图书馆、厨房(凡此种种)的虚构,然后通过那些特定的标语——“我们是那99%”(“We are the 99%.”)或“这就是民主的模样”(“This is what democracy looks like”)——清楚地表达出这一虚构性空间。这些表达是虚构,然而这些虚构具有解放性质,它们对于人类皆具的特定权力的松绑释放。我算不上一个标准的自由主义者;标准的自由主义者的反应是将虚构与事实对立起来,比如,“呃,唐纳德·特朗普是个骗子,而我们要诉诸事实”。对此我并不买账;我认为政治领域一向是虚构对阵虚构的问题。诚然,一些虚构会退化变质;另外,要是你拥有枪械或军力,那么你的虚构就很可能胜出了。政治是虚构对阵虚构的问题,而当权者是有枪械棍棒的人,那么我们要做什么呢?在绝大部分时间中,人民都是被击败的,他们输了。但是换个角度看,在那些表面上失败了时刻中,或许还有些什么东西被清楚地表达了出来。举个例子,无政府主义思想史是一部失败史。纵观人类历史,无政府主义也鲜有出场的时刻,不过可以肯定的是,它在现代世界中的第一次出场是在17世纪40年代的英格兰,它围绕宗教团体,比如掘土派(the Diggers)展开,并且他们唯一想要的东西就是土地。这些人想要土地,是为了种他们的庄稼,过普普通通的生,并且在一个短暂的时期内,他们就是这么做的,但之后却被镇压了。对无政府主义者来说,历史的趋势从壮丽的/景观性的浮现(spectacular emergence)的时刻转到了被镇压的时刻。因而无政府主义的历史是一部被击败的历史,但是我从看到的并不完全是消极的东西。我所想见的是,事实是至少它在历史中发生了,人类的确能在一个特定时刻揭竿而起,行壮丽之事而又不失几分优美,并且它具有影响。举个或许不太恰当的例子,你可以说,占领运动失败了;但是占领运动的影响是什么?在我看来,它的主要影响是使得经济不平等问题成为了主流话语。现在人人都谈论经济不平等问题,你可能会觉得有些乏味;但你要

知道,至少在本世纪初的美国,没有人会去谈论经济不平等。占领运动将这一问题摆上台面,几年之后,将自己描述为社会主义者的伯尼·桑德斯的竞选运动的核心话语正是经济不平等。你应该还记得希拉里·克林顿去年的若干次竞选演讲,你会发现她同时也在越来越多地引入这些关于经济不平等的话语。所以占领运动是具有一定影响的,但是它产生影响的方式却总是像上面提到的那样。政治的问题,是你打算在什么地方拿你的原则做讲求实际的妥协,还是你就要坚守一份赤子之心(pure soul)而在特定时刻离去。我对此不甚清楚;我想,有某些时刻发生了某件事,它被镇压了,它失败了,它具有一定的后续影响:这就是虚构吸引我的地方。

王曦:在召唤政治主体性的新策略的问题上,以及在看似牢不可破的全球资本主义“铁笼”中构想政治联合(political associations)的可行方案的问题上,您的观点的确给出了富有教益的提示。还有一个非常有趣的问题,关于您和您的朋友英国作家汤姆·麦卡锡(Tom McCarthy)等人创立的奇特社团“国际灵航协会”(International Necronautical Society, INS)^②。事实上,这个奇特的虚构性社团也在上海举行过一场发布会,我还记得当时它宣布要“呈现那作为对待政治、社会、美学领域的一种态度的非本真性(inauthenticity)”。能否请您再谈谈它的确切含义?

克里奇利:好的。我在上世纪90年代末结识了这位叫汤姆·麦卡锡的作家,很快我们就成为了非常要好的朋友,并开始共同写作,我们合作了一篇关于詹姆斯·乔伊斯的文章与一篇关于莎士比亚的《威尼斯商人》的文章。我们想表达的主要观点是,文学无关于对真实性(authenticity)的生产,它不是对真实道德生活的生产,在那种生活中,自我(the self)能够以英雄的方式找到其实体性内容;与此相反地,文学所触及的是那永远更幽深的“非本真性”的领域。我们开始进一步发展这种思想。我们建立了一个叫做“国际灵航协会”的虚构性协会,起草了一份长长的文件,非常严肃地阐述了落实这一关涉非本真性的声明有多么必要。它在中国的版本极其忠实于原版,它们只有一个区别,就是在中国的版本中,舞台中央放了一小瓶花。它是关于文学与技术,文学与真实性的。我们想努力展现,文学不是对于自我的某种真实道德观点的表达;文学乃是一种技术机器(technological machine),它所生产的是永远更加错综复杂、永远更具非真实性的一些中介——相比于寻常事物,这才是我们必须加以注意的东西。

三

王曦:另一个引起我兴趣的话题是您在著作中尝试重构整套关于审美升华的话语体系,您将其定义为“从‘悲剧—英雄’范式向‘喜剧—反英雄’范式的转换”。从您早期的著作《伦理学-政治-主体性》到《无尽的要求》,再到您的《列维纳斯的问题》,您颠覆、解构了德国唯心主

作者讲述的关于审美升华的整套叙事,并且和您影响很大的列维纳斯、拉康等法国思想家们的观点有所不同,您能就这个问题多谈谈吗,您对审美升华的观点和您主张的“有限的伦理学”(ethics of finitude)有何关联?

克里奇利:这种思路起于我对塞缪·贝克特的兴趣。贝克特的著作引起我注意的地方在于他描述了一些处在缓慢的死亡过程中的人,譬如贝克特的《马隆纳死了》,主人公在这本书里并没有真的死去,小说将他的濒死状态无限延长,它似乎呈现了一种主体与限度的微乎其微的关联性,不可触及的限度。与此不同的,在海德格尔和尼采等一些思想家那,你发现的是一种你能够完全掌控自己限度的观点,比如“向死的存在”(being-towards-death)。似乎主体可以借着掌控、肯定自己的限度,抵达某种本真性,释放自己的全部潜能。与此相对的,在贝克特那里,你看到的是那些与自身的限度保持着一种极其脆弱、微乎其微的被动关系的存在,我们无法掌控自己的限度,我们不是相信自己有绝对自主权且在命运的击打下触及自身限度的悲剧英雄主角。我们漂泊不定,但这并不令我们绝望万分,在喜剧中我们以一个旁观者的身份拉开一定距离看自己的滑稽。

我还想补充的一点是,悲剧和喜剧的体裁划分,以及我们界定它们而列出的不同标准,是一个相当现代的产物。当然哲学中通常会给出悲剧和喜剧的区分,譬如黑格尔给出的经典划分,也即悲剧具有实体性,是关涉伦理、共同体生活的实体;而喜剧关涉主体性,是那些不具有实体性的主角,在幻相中来来往往逗我们发笑。以这种划分去看戏剧有时候相当误导人,我更欣赏的是塞缪·贝克特给出的一种定义,当他的戏剧《等待戈多》1953年第一次在巴黎公演时,他把这部戏剧描述成“悲喜剧”。对我而言,悲剧的实体性总处在瓦解中,它充斥着假象、错觉;政治生活也是一样,交织着这种悲喜剧的维度。我认为在喜剧中有更强的悲剧性,这也是我为何主张以喜剧、以幽默为前提重新思考一些伦理、政治概念。

王曦:这么说来,您对悲喜剧范式的重新定义,基于您对主体无法逃避的他律维度的思索。让我感兴趣的一点是,您在书中同时认为列维纳斯式他律的伦理主体需要借助一套审美升华机制,在日常生活世界中落实为一种“投身的伦理”(ethics of commitment),您将其称作“伦理是经由美学抵达对美学的僭越”。您能就这一问题详细谈谈吗?

克里奇利:很好的概括,美学和伦理学因为升华机制不可避免地纠缠在一切。这是一个必须追溯到拉康的问题,拉康的第七讲义《精神分析的伦理学》,它有两个主题:关于伦理学的问题和审美升华的问题。我采纳了一种与列维纳斯近似的主张重构了拉康的论断,也即伦理关系该是与拉康所言的“实在界”之间的关系,表现的是无法被吸纳进知识、理智等知性范畴的经验的维度。拉康的第二个话题,也是他这篇讲义的后半部分,是关于升华的概念。升华在精神分析中是一个相当重要的话题,对弗洛伊德而言,人类是注定不快乐的,我们是疯狂的、神经质的,我们只能是人类事实上能够是的一切。弗洛

伊德认为唯一能取代不可能实现的快乐的就是升华了,但他从来没将升华理论化。弗洛伊德写过一篇关于升华的文章但却散轶了,拉康继续了这个论题。在拉康的讨论中,我们会发现美学又回了问题域之中。我指的是,在拉康那里,不可达成的伦理要求,我们与他人的伦理关系引发的无尽要求,可以被升华,被美学化地予以呈现。

从这一点出发,我认为列维纳斯要求我们承担的伦理要求存在的问题是:我们无法履行那项无尽的要求,那项不可达成的极端要求。在列维纳斯那里,只有创伤,那太过激了!列维纳斯说,“我不仅对我的迫害者负责,我同样也对我遭受的迫害负责。”列维纳斯去世时,有一段时间我在英国的犹太教堂演讲。我作为一名非犹太裔对着犹太人发表列维纳斯的演讲,他们中有些还是奥斯维辛集中营和大屠杀的幸存者。当我提到列维纳斯的那句“你要为你经受的迫害负责”时,他们激动地说:“这太疯狂了,我拒绝接受!”虽然我明白为何列维纳斯提出这种极端的伦理要求,但我们需要一套升华机制,使我们堪忍受那种伦理要求。因此,在列维纳斯的工作中缺失的是我们如何承受这种要求。我在《无尽的要求》一书中以我的方式试图完成的工作之一,就是与列维纳斯的关系中思考幽默这种伦理情境能否提供一套审美升华的话语。在我看来,幽默是我们和他人参与其中的那种实践,它提供了一种我们乐于接受的,他人的尊严和完整性在这种实践中被认可的情景。我一直尝试去思考哪些情境性的伦理经验,将我们置放于无与伦比的不可控的境地,我们发现自己处在一种特殊类型的与他者的关系之中,置身于一种他律情感的影响下考虑自身的要求与选择。

王曦:您说的这种他律伦理让我想起了在您书中反复出现的爱的主题,您在《无信仰者的信仰》等著作中将爱与“他律情感”(hetero-affectivity)联系起来,指出爱也提供了一种具体的伦理经验将我们置放于无与伦比的不可控的境地。引起我注意的是,在列维纳斯那里爱也作为一个主题词出现,但似乎在他的著作中,爱和伦理学是可以替换的同义词,不知道您的论述和列维纳斯有何不同。

克里奇利:这是个很有趣的问题,爱的主题的确是我试图多维度思考的。你提到的“他律情感”的观点是我在《无尽的要求》中提出的,我认为这是定义情感理论的基本维度。爱是如何进入我们正在讨论这幅伦理图景的呢?我觉得我能想到的最好的对爱的定义就是给出不具有之物,接收你无权掌控之物。你接受爱像接受一种恩泽,它完全是你的庸常生活状态之外的存在。爱必然在人际关系中展开,去爱就是置身于这种奇特的关系中,这种与超出主体掌控之物的遭逢,这种强烈的非对等关系。当然即便是当代学者对爱的主题的伦理思考也各有差异,在哈特和奈格里那里爱呈现一种更广阔的类似圣方济各会的爱的观念,我认为我更青睐基督教传统下对爱的解读。爱是一种至上的心绪,当然还有信、望这两样,但如《哥林多前书》中的叙述,爱是至大的。这是我持续了多年的研究兴趣,尤其是中世纪女性神秘主义者那

里对上帝的激进之爱。虽然我并不是基督徒也并不隶属任何教会,但我尝试去理解这种自愿投身于某项要求,在一种激烈的非对等关系中投身善的要求的伦理经验,以思考这一传统对当代动机匮乏的伦理学有何启迪,这就是我在《无尽的要求》一书中的主要任务,探讨主体如何被激发、行动,自愿投身于伦理要求。我之前的同事巴迪欧对保罗的解读也较好地体现这一点。在巴迪欧对保罗的解读中,伦理经验可以被形式化为这四个时刻:恩泽、信仰、爱与希望。对善好的要求是具有普遍性的,这即是巴迪欧解读下保罗的恩泽。巴迪欧那里,信仰是主体的生成,是对加之于主体之上的要求的认可接受,爱是一种实际的劳作,也即主体将在信仰中奉为善的付诸实践。爱在希望的基础上将自己与正义关联,这种希望是正义得以兑现,正是对正义的要求使你的信念持续下去,使你爱邻人如爱自身。这是一种政治之爱。所以对我而言,这些传统的启迪在于如何就日常交流和人类之爱思考宗教传统。而你说的我和列维纳斯在这一问题上的差异,我觉得在于爱在他那里是个附属概念,这也使他定义下的伦理要求成为将主体陷入撕扯、分裂状态的无法承受的使命。而我更倾向于精神分析学家梅兰妮·克莱因,主体不可避免的分裂的创伤需要修复,伦理的撕扯需要借助爱这种升华机制来缓解。对我而言,列维纳斯伦理学的问题之一,就在于他的伦理学缺乏这种升华机制,这也是我在研读列维纳斯的思想时,试图克服的一点。

王曦:你提到的异质性情感的观念让我想到了一个辩证法对子,即自律/他律^①,在美学、社会及政治的领域中,这也是一个关键性的对偶。尽管很多哲学家都承认现代民主政治决不会仅仅依赖于自我建构的(self-instituted)自律,乃至强调那接连不断地搅合进来的他律力量,但最为重要的是,这种搅合进来的力量是作为结构之外的强制力出现的,就像科内利乌斯·卡斯托里亚迪斯(Cornelius Castoriadis)在他的著作《哲学、政治、自治》(*Philosophy, Politics, Autonomy*)中表述的那样;不过您似乎对此有着不同的想法。另外,看起来您是在试图构想一种由内而发的政治抵抗,能否请您再谈谈这方面的问题,或许您能就它与您的伦理学主张以及您的命题“间隔的政治”(a politics of interstices)的关系给我们一些线索。

克里奇利:是的,你说的对。我所说的他律性是由内而发的,它与我之前描述的那种基于我对他人的道德感的伦理学相关。因此,它不是关于外在强制的。在历史上,赞同自律的学说认为,国家、国王对公民施加强制力,因而公民要求自治权(autonomy)。这些讨论从宗教改革开始就存在于欧洲政治中,它们十分有效。我估计,在这种解释下,西方思想(至少是其现代阶段)迟于17世纪末就已为自律观念所主导了,而道德生活与政治生活的唯一正当的形式此时也已奠基于自律原则。我认为这很成问题。我致力于批判这种观点是为了引入被低估的他律的维度。虽然他律一向仅仅被视作来自他者的束缚,不能选择你想要的,但在我看来,列维纳斯正是一位关于他律的思想家。他

律并不意味着抛弃自律,相反,应当指出的是,自律的基础只能是那些作为与他者之间的他律关系的环节,即法或曰习俗(Νόμος),这种法不是我施加给我自己的法,而是要求我必须适于他者的法。注意:这是对自律的特权地位的批判。在康德那里,以及在康德之后,自律在政治道德上是毋庸置疑的善。但我认为情况复杂得多。对康德来说,伦理学的两条奠基性原则显然是自律和理性,并且它们是密切相关的。自律是对于我的理性的运用。因而在康德看来,道德在本质上是理性的事业,并以我的理性为原因与目的。为克服这种康德式的图景,我要指出的是,伦理是一种来自他者的道德感水平上的情感关系,它可以被理性化,但理性化是第二步。因而我在此是一名现象学主义者。我们对这个世界的基本开放性(fundamental openness)是情感性的,通过情绪与感觉,而理性只是感受能力之一,因此绝对有必要对这些情感加以说明。

在政治上,我倾向于无政府主义,对政治颠覆、中断、异见的形式的问题也抱有兴趣。与以前相比,或许我不再那么乐观了,但就我依然相信人类团结一致的行动能够造就异乎寻常之事而言,我并不悲观。我是一个卢梭主义者,相信人类在根底上善良正直。但能否藉此设想一种作为公正合宜的政治系统的政治呢?我不知道,确切地讲,我愈发怀疑这一点。我认为,无政府主义对那些通常的治理系统而言意味着一种随时可能的中断,它赋予人民权力,对人民有着巨大的解放性质的影响。至于它是否会持续下去,能否被机制化,我想这些问题是开放性的。虽然人类历史在大部分时间里都是对人类尊严的践踏,如同一场惨剧,人类已然处于恶劣的情境中,人们被当权者残忍对待,轻慢处置,并未得到应有的尊重,凡此种种。但我依然相信,在特定境遇之下,人类能够找到发现彼此,认识自身,即使只是在很小的群体中。令人惊异的时刻是可能到来的;至于这些时刻能够持续多久,那是另一个问题了。

注释[Notes]

① 需要注意,克里奇利在此对政治理论中“呈现”(presentation)与“代表”(representation)的二元对举,这和卢梭对代议制民主的批判一脉相承。同时,“representation”作为美学概念(表象)和政治语汇(代议制)的内在张力,也是政治和美学内在纠缠关系的一个直接原因。

② “Necronautical”来自名词“necronaut”,后者来自希腊语“死亡”(νεκρός)与“航海者”(ναύτης),一般指拥有“濒死体验”的人。所谓“国际灵航协会”与濒死体验研究无关,而是开展艺术项目。

③ 在汉语学界中,对于“autonomy/heteronomy”存在“自律/他律”与“自治/他治”两种广泛使用的译法,并且两种译法没有分化出明确的领域或含义上的区别。本文取“自律/他律”的译法,个别地方为取其他义项或为照顾习惯而没有遵照这种方式翻译的,文中以英文做出标注。

(责任编辑:王嘉军)