

理论之后，哲学登场

——西方文学理论发展新趋势

程朝翔

内容提要 20世纪下半叶，“理论”在西方盛行，成为一切人文学科的统治话语。进入21世纪，特别是在9·11之后，“理论帝国”开始衰落，西方进入理论之后的时代。在这一新时代，有“回归美学”的尝试，也有强势的“伦理转向”。不过，“回归美学”的尝试似乎动力不足，难以为继，而纯粹的“伦理转向”则受到猛烈抨击，对于伦理的关注更多地走向了形而上学和辩证哲学。在这一背景下，形而上学转向、神学转向、辩证转向似乎更具动力。就文学理论而言，更多地走向哲学，包括文学哲学。哲学开始登场，但哲学已经经过理论的洗礼，不再是以往的哲学。

关键词 理论 美学 伦理 形而上学 哲学

20世纪60年代，法国文化界开始赋予“理论”一词以特殊含义，这一特殊含义后来也被英美批评界逐渐接受。^①当时，一批如日中天或崭露头角的理论家成为理论帝国的“建国之母”和“建国之父”，其中包括雅克·拉康、列维-斯特劳斯、路易·阿尔图塞、罗兰·巴特、米歇尔·福柯、雷蒙·威廉斯、露西·伊瑞格瑞、皮埃尔·布尔迪厄、朱丽娅·克里斯蒂娃、雅克·德里达、埃莱娜·西苏、尤尔根·哈贝马斯、弗雷德里克·杰姆逊、爱德华·萨义德等^②。杰姆逊在20

^① See Daphne Patai and Will Corral, eds., *Theory's Empire, An Anthology of Dissent*, New York: Columbia University Press, 2005, p. 7.

^② See Terry Eagleton, *After Theory*, New York: Basic Books, 2003, p. 1. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注。

世纪 80 年代描述过当时理论帝国的统治：“在我们的上一代，还有专业哲学的技术话语……我们还能区别出与之平行的其他学术领域的十分不同的话语——例如政治科学、社会学、文学理论等的话语。今天，我们日渐拥有一种简单地称为‘理论’的写作，它同时既是上述所有话语，又绝非上述任何一种话语。”^① 理论帝国几乎消灭了一切专业差异，统治了所有的人文学科和价值观念。

“理论帝国”的成分极为庞杂，既包括结构主义、后结构主义、后现代主义、精神分析学、叙事学、文化唯物主义、新历史主义，也包括各种身份理论，例如性别理论、女权理论、同性恋理论，还容纳了所谓的“语言学转向”和“文化转向”。当然，也包括后殖民理论——“帝国”的概念就来自后殖民理论专著《帝国书写反击》。该书书名取自小说家萨曼·拉什迪的作品，所谓“帝国”指的是向中心挑战的后殖民时代的前殖民地，而“书写”的“反击”有两个层面：“不仅通过民族主义的主张，宣布自身成为中心并且自决，而更根本的是，通过质疑欧洲和英国形而上学的基础，对从一开始就将中心和边缘置于对立两极的世界观提出挑战。”^② 这一“帝国”既是后殖民的地域概念，也是理论家的形而上学概念。由于后一概念尤其重要，不少理论家直接使用“理论帝国”一词，而集大成的《理论帝国：异见选集》似乎是为早已建成的这一帝国做了最后的总结，同时也宣告了理论帝国在“异见”之中分崩离析。

理论帝国建成之后，其话语成为统治话语；异见成为主流，边缘成为中心。在这一帝国，很多传统概念得到重新界定。价值（value）不再是维系社会和人类的纽带，而成为打破秩序的力量：“对于罗兰·巴特和雅克·德里达来说，价值似乎无可置疑地在于摆脱结构和扰乱系统，似乎边缘的、反常的、不可容纳的成分无论何时何地都是异见势力。”^③ 规范（norm）虽然不可避免，但总是压迫性和限制性的；共识（consensus）也是如此：“在某些后现代的思想里，共识是暴政，团结只是无灵魂的顺从。”（*Theory*: 13）在理论时代，传统人文主义，特别是人文主义的本质主义，受到多方面的攻击。人类不再被认为拥有共同的本性或者共同的价值；相反，不同的种族、阶级、性别都有不同的诉求，反映出诸多“文化差异”。以上重要概念的重新界定不仅有理论、哲学、伦理学后果，也有

^① Qtd. in Raman Selden, Peter Widdowson and Peter Brooker, *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*, Harlow: Pearson, 2005, p. 2.

^② Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, London & New York: Routledge, 2002, p. 32.

^③ Terry Eagleton, *The Event of Literature*, New Haven & London: Yale University Press, 2012, p. 99.

现实的社会、政治、文化后果。理论和现实几乎是同步的，而且是互动的。

理论帝国既有形而上学，也有较为务实的部分，即文化研究，同时还有随之而来的更注重实践的多元文化主义。文化研究吸收了各种理论的“形而上”部分，但也高度关注一切“形而下”的通俗文化——正所谓“高雅理论、低俗文化”^①——同时以“多元文化主义”作为实践工具。与理论在形而上学上的主导同步，在现实政治、文化、社会、教育层面，多元文化主义逐渐占据统治地位，“在诸多西方文化中已成为官方政策”^②。多元文化主义不仅得到政治理论的诠释^③，同时也进入政治治理的实际操作层面^④。在司法实践层面，多元文化主义也得到法律保障。^⑤既然多元文化主义已进入政治和司法操作层面，就必然有相应的教育需求，以培养为多元文化社会服务的人才。这就既要求大学的某些特定学科担负起特殊使命，培养有理论素养和实践能力的多元文化专家和专门人才^⑥；同时也要求中小学担负起一般使命，培养具有多元文化意识的普通公民。^⑦

理论帝国的建立、文化转向、多元文化的兴起，这一切都与世界局势的变化息息相关。冷战之后，国际政治中的霸权削弱，新兴的民族国家和经济体崛起；民权运动、学生运动、反战运动之后，西方国家内部的利益格局得到重新调整，少数族裔和边缘群体走向中心，或者至少向中心发出挑战。与这一变化相适应，理论和多元文化的兴起完成了意识形态调整的重要使命，加固了当代西方世界的思想根基。西方世界作为一个系统或者体系，能够迅速调整意识形态，不断加固自己的思想根基，并且逐步将之落实到政治、司法、教育部门，保持社会的基本稳定和和谐，这一调整应该说颇为成功，反映了西方世界的独特优势。从古希腊

① See Mikita Brottman, *High Theory/Low Culture*, New York: Palgrave Macmillan, 2005. 该书的内容包括巴赫金与时尚杂志和球迷、罗兰·巴特与小报修辞和购物、拉康与色情想象和恐怖小说等，试图颠覆高雅和低俗、理论和生活之间的二元对立。

② Chris Barker, *The Sage Dictionary of Cultural Studies*, London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 2004, p. 127.

③ See Anthony Simon Laden and David Owen, eds., *Multiculturalism and Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

④ See Augie Fleras, *The Politics of Multiculturalism: Multicultural Governance in Comparative Perspective*, New York: Palgrave Macmillan, 2009. 该书不仅全面论述了国际上的多元文化治理，而且具体讨论了加拿大、美国、澳大利亚、新西兰、荷兰、英国等国的治理。

⑤ 例如，美国刑法里就有所谓文化辩护的案例（see Sarah Song, *Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007）。

⑥ See Bethany Bryson, *Making Multiculturalism: Boundaries and Meaning in U. S. English Departments*, Stanford: Stanford University Press, 2005. 该书探讨了与美国大学英语系有关的多元文化理论、政策、实践、难题等。

⑦ See Richard Race, *Multiculturalism and Education*, London & New York: Continuum, 2011.

开始，西方思想家就一直重视作品与世界的关系，即文本与环境的关系，或者理论与实践的关系；对于两者关系的探讨、界定、调整，贯穿着西方思想史，在理论和理论后时代也仍是理解西方思想和社会的关键。在这两者中，务虚的理论可以更加桀骜不驯、恣心所欲，而务实的多元文化主义则更加节制、审慎、平衡。但它们的共同点就是反对原有中心，试图重构或调整中心与边缘的辩证法。如上所述，对于理论帝国而言，规范是压迫，共识是暴政。多元文化主义则致力于理解并尊重文化差异，使不同文化和平共处，以建立多元、多极的和谐社会。^① 不过，在现实世界，建立在差异和多个规范之上的多元文化社会有时却难以和平共处，甚至会发生文化冲突，包括暴力冲突。尽管如此，多元文化主义的意识形态已经根深蒂固，即使在理论后的今天，仍有论者认为，西方民主的根基在于“歧见”，鼓吹“共识”是西方精英集团仇恨民主的表现。^② “歧见”或者“共识”基础上的民主应该建立在什么理论基础之上，应该具有什么操作方案，这是理论后时代的核心论题，也会决定理论后时代的文化走向。

多元文化主义有一些孤独的反对方。例如，亨廷顿认为，“多元文化主义和文化差异论的意识形态侵蚀了美国身份中尚存的中心成分（即文化内核和美国信念）的合法性”^③。亨廷顿所关注的正是多元（歧见）与共识、多元与规范之间的矛盾和冲突；他认为这一矛盾和冲突不可调和。多元文化主义很可能颠覆美国的建国之父们所创立的核心价值观，使美国丧失道德凝聚力，从而丧失美国身份。值得注意的是，亨廷顿只反对美国国内的多元文化主义；在全球事务中，他反对普世主义，支持多元文化主义：“有些美国人在国内推行多元文化主义；有些美国人在国外推行普世主义；有些美国人则两样都做。国内的多元文化主义威胁着美国和西方；国外的普世主义则威胁着西方和世界……美国和西方的生存要求西方身份的更新，而世界的安全则要求接受全球多元文化状态。”^④ 亨廷顿希望美国在国内作为一个民族国家保持单一的文化内核和纯粹的西方国家身份；在

^① See Jeffrey G. Reitz, Raymond Breton, Karen Kisiel Dion and Kenneth L. Dion, eds., *Multiculturalism and Social Cohesion: Potentials and Challenges of Diversity*, Berlin: Springer, 2009; Michael Clyne and Dr. James Jupp, eds., *Multiculturalism and Integration: A Harmonious Relationship*, Canberra: ANU E Press, 2011.

^② See Jacques Rancière, *Dissensus, on Politics and Aesthetics*, ed. & trans. Steven Corcoran, London & New York: Continuum, 2010（后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注）；See also Jacques Rancière, *Hatred of Democracy*, trans. Steven Corcoran, London & New York: Verso, 2014.

^③ Samuel P. Huntington, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, New York: Simon & Schuster, 2005, p. 18.

^④ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1997, p. 276.

国际上，则以美利坚民族国家的身份在多元文化的国际政治中扮演重要角色。

亨廷顿受到多方面的反对。他的“美国身份论”或者“西方身份论”被萨义德归纳为“西方对立其他各方的基本范式（也就是冷战对立的重新阐述）”，认为这种范式“在对于9·11恐怖事件的讨论中往往挥之不去、隐而不现、暗中为害。一小撮精神错乱的极端分子仔细计划的、可怕的、病态的自杀式攻击和大规模屠杀居然变成亨廷顿论点的证明”^①。按萨义德的观点，亨廷顿的冷战式二元对立思维在理论和实践上都无法立足。美国已经是多元文化的美国，而美国的“对立面”，例如穆斯林，也已经是多元文化的穆斯林，包括印度尼西亚、马来西亚、巴基斯坦、摩洛哥、埃及、波斯尼亚等等不同文化的穆斯林。同时，穆斯林在文化和科技上已经西方化，既会穿西服打领带，也会驾驶飞机、操纵导弹等等。由此可见，在当今世界，“西方对立其他各方的基本范式”很难成立。不过，萨义德似乎并未注意到亨廷顿的“世界的安全则要求接受全球多元文化状态”的论断；萨义德本人可能也不会反对这一论断。

然而，“世界的安全则要求接受全球多元文化状态”这一论断在理论剖析与现实检验之下也难以立足。齐泽克认为，多元文化主义是“跨国资本主义的文化逻辑”^②。多元文化资本家把所有市场（包括自己的民族国家）都看作可以征服的殖民地；他们站在普世价值的立场上，尊重每一个殖民地的民族文化。但由于他们没有民族国家的核心理念认同，他们多元文化的普世价值空无内容。同时，由于他们普世价值的优越地位，他们的“多元文化主义就是种族主义”^③。不难想象，齐泽克所描述的以无内容、优越感、贪婪、征服欲为特点的多元文化的普世价值并不能带来世界的和谐；相反，还可能进一步扩大文化差异，加剧文化冲突。伊格尔顿也持类似观点，认为“一个在主权上已经全球化的国家即使曾经知道自己是谁，很快也就基本不再会知道，因为它已消灭了对于自我认识来说是必不可少的他者状态”（*Theory*: 181 - 182）。这样一个国家会认为自己拥有普世的价值观念，并将这些价值观念运用于所有情况。但这样的价值观念很可能是空洞无物的，或者是极权的，会走向两个极端，即虚无或者霸权。亨廷顿认识到普世主义与帝国主义的联系^④，认识到“国际上的普世主义威胁到西方和整个世界”，

① Edward W. Said, "The Clash of Ignorance", in *The Nation*, October 22 (2001).

② Slavoj Žižek, *The Universal Exception*, London & New York: Continuum, 2006, p. 151.

③ Slavoj Žižek, *The Universal Exception*, p. 171.

④ See Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 310.

但却并未认识到全球化时代的多元文化主义也是普世主义的变体。普世主义使美国难以摆脱帝国主义幽灵，多元文化主义则使美国成为国际政治中唯利是图的玩家，已给多个国家和地区带来灾难，以后仍有可能给世界造成灾难。这两者其实一直暗通款曲，是一个硬币的两面。

9·11之后，美国主导的反恐战争从政治上宣示了多元文化主义的部分破产，而在意识形态上也宣示了一个新时代的开始。2003年，伊格尔顿发表《理论之后》一书，正式揭开了这一意识形态新时代的帷幕。其实，理论帝国在此之前已经开始衰落，理论帝国“建国之父”中的很多人早已连肉体都不复存在：“命运将罗兰·巴特推到了一辆巴黎的洗衣车的轮下，使米歇尔·福柯染上了艾滋；命运送走了拉康、威廉斯、布尔迪厄，将杀妻的路易·阿尔图塞关进了精神病院。”（*Theory*: 1）在伊格尔顿之前，已有人宣布过理论的终结^①；不过，由《文学理论导论》这一经久不衰、在25年间发行过三版的最畅销理论读本的作者来宣布理论时代的终结，应该是最有分量也最为恰当的。

我们进入了理论之后的时代，既可能“回归”到另一时代，或迎接这一时代“走向我们”；也可能跨入一个全新的时代。那么，理论之后会是什么时代？

有人说，这将是美学的时代——我们要“回归美学”了^②，甚至要有“美学的复仇”^③。在理论时代，美学曾受到压抑，甚至被否定。有人提出“反美学”的概念，要使后现代与现代的美学决裂。^④在理论时代，“美学有个坏名声，几乎每年都有新书宣布美学已经过时，或者宣布美学的坏影响无法消除”^⑤。美学在理论时代受压抑、被否定，那么理论之后似乎必然会有“回归”或者“复仇”，应该卷土重来。

《美学的复仇》是一本纪念莫里·克里格（Murray Krieger）的论文集，书名也取自莫里·克里格的一句话：“美学可以通过展现一种使事物不再简单的力量，因而也是一种颠覆的力量，来对意识形态进行复仇。”（*Revenge*: 1）书中的论文大多出自名家之手，包括斯坦利·费什、希利斯·米勒、雅克·德里达等。按照编者的意图，该书正是要通过美学对意识形态进行复仇。首先，编者希望在词

① See Fredric Jameson, *The Cultural Turn*, London & New York: Verso, 1998, p. 85.

② See Jonathan Loesberg, *A Return to Aesthetics: Autonomy, Indifference, and Postmodernism*, Stanford: Stanford University Press, 2005. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注。

③ Michael P. Clark, ed., *Revenge of the Aesthetic: the Place of Literature in Theory Today*, Berkeley & London: University of California Press, 2000. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注。

④ See Hal Foster, *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend: Bay Press, 1983.

⑤ Jacques Rancière, *Aesthetics and Its Discontents*, trans. Steven Corcoran, Cambridge & Malden: Polity, 2009, p. 1.

(word) 与世 (world)、诗 (work) 与世 (world) 的辩证中，确立词和诗的自主性，确立形式的连贯性。这也就是重新确立美学的地位。第二，证明美学形式的虚幻性，并且将这种虚幻性昭示天下。第三，以这种虚幻性来揭示和揭露意识形态的虚幻性，戳穿一切虚幻的真理，从而颠覆这种虚幻真理的极权统治，实现对于意识形态的复仇 (see *Revenge*: 11, 21)。第四，确立诗的形式连贯性、自主性、完整性、一致性，终极目的是巩固“西方人文主义的哲学基础”，回击对于文学文本所承载的“整个价值体系和思想实践体系”的挑战 (see *Revenge*: 2)。

在以上四个任务里，有两大矛盾：第一，美学自主性的确立是为了颠覆意识形态，在此意义上，美学具有意识形态目的，并非完全自主。第二，美学的意义在于颠覆意识形态的虚幻性，然而，美学自主性的确立却是为了巩固人文主义的意识形态。这就造成了一个根本性的矛盾，即颠覆意识形态的目的是巩固“另一种”意识形态，戳穿虚幻的目的是维护“另一种”虚幻。因为上述矛盾，编者发起的“美学的复仇”似乎缺乏一致性和连贯性，也缺乏逻辑和理性的力量。编者引用丹尼斯·多诺霍 (Denis Donoghue) 的观点，认为诗并非是“知识的构成成分”，因此“未被认识论所玷污” (*Revenge*: 16)；诗诉诸主体的经验、行动、欲望、情感等等，因而与“世”无关。由此看来，虽然诗的形式需要一致性和连贯性，但“美学的复仇”，即诗的形式复仇，似乎又不需要逻辑性、一致性、连贯性。这可能又是一个无法解决的内在矛盾。

与《美学的复仇》一书的编者相比，后来的《回归美学：自主、无所谓、后现代》一书的作者则试图采取更为“中立”的立场：不探讨美学的意识形态性、阶级性、社会价值等，而只对自主形式 (autonomous form)、 “无所谓” (indifferent)、象征性体现 (symbolic embodiment) 等美学概念进行重新界定。作者重新解读了康德等人的美学思想，认为艺术家在创作艺术品的过程中，力图创造出艺术品的自主形式，使艺术品进行象征性再现，对于艺术品的原材料则无所谓，无论原材料是自然物还是日常用品。该书唯一的一幅插图是杜尚的“泉”，这也正是该书理论阐述的主要例证。“泉”是一个倒置的小便池，拆掉了或者未安装上下水管，摆脱了实用功能。艺术家赋予这一作品自主形式，使之进行象征性再现，成为作为审美对象的艺术品，而原材料对于审美创作过程则无所谓。由此可见，这里所谓的美学，注重的是审美，而非美的物体，即艺术品。作者认为，审美作为一种独特的理解方式，“并非要再现完全不存在的事物。相反，只是以不同的方式对细节加以排列，以使我们看到一种新的意义。这种理解方式既

不声称真理，也不仅仅出于主观”（*Return*: 10）。也就是说，审美不能凭空产生，要有客观对象；然而，审美是对于客观对象的全新理解，从客观对象上解读出全新的意义。

该书旨在重新确立一种重要的认识世界的方式，而绝非仅仅为美学正名——“美学（而非艺术品）的价值在于提供一种可以理解和解释世界上的事物的方式。而且，这种理解和解释的方式在当代文学、哲学、社会学理论中具有中心地位和形成作用，虽然当代文学、哲学、社会学理论在当前普遍将美学视为危险、虚幻的意识形态而加以拒弃的过程中，起了重要作用”（*Return*: 74）。作者认为，美学提供了与启蒙理性截然不同的认识世界的方式，这也正是后结构主义和后现代主义的“反美学”的认识方式。因此，美学也正是后结构主义和后现代主义的思想资源。

该书作者虽曾“与形式主义调情”^①，但却坚决拒绝所谓的“经验形式主义”，其“自主形式”也与形式主义无关。作者只围绕主观审美的形式（“一种判断的形式”，a form of judgment）来构建美学理论，而不涉及审美对象，即艺术品本身（“被归为艺术的一系列物体”）（*Return*: 74）^②。总之，该书的美学是所谓“主观美学”，而非客观美学，并不关注艺术和文学形式本身。就此而言，该书只是要回归到一种特定的认识论，而并非理论之前的关注艺术品（文学文本）、艺术（文学）形式、艺术（文学）价值的美学。

正是由于这一特点，这一美学并不甘心仅仅回归自我，而是抱有“更大野心”，即论证有关的美学概念“对于福柯、布尔迪厄及其追随者的后现代理论”而言“在思想上必不可少”（*Return*: 76）。这一“野心”使所谓“回归美学”表现得三心二意、并不纯粹；同时，就回归的走向而言，甚至并非是我们回归到美学，而是“美学回归到福柯、德里达”（*Shakespeare*: 86）。从这一向后的走向来看，这一美学能否成为理论之后的发展方向，实在是大为可疑。

爱德华·派赫特将《美学的复仇》和《回归美学》两书的书名揉成了他的专著《当今莎士比亚研究：丧失了浪漫主义》中一章的题目：“美学的回归？”其中的问号表现出他对“回归美学”的怀疑。派赫特认为，浪漫主义和美学已经“丧失”，回归已无可能。《回归美学》的作者试图在美学与一些社会科学学

^① Edward Pechter, *Shakespeare Studies Today: Romanticism Lost*, New York: Palgrave, 2011, p. 170. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注。

^② 爱德华·派赫特对此观点进行了分析（see *Shakespeare*: 30）。

科之间进行调和，但这种调和不太可能成功，因为在专业分工明确的今天，各个不同学科都有自己明确的界限，并因此而互相排斥。美学与其他学科互不兼容已成为常态。同时，虽然有人会怀念浪漫主义时期的美学，但却缺乏回归的“目的、信念、愿望”（*Shakespeare*: 90）。派赫特认为，即使是《美学的复仇》和《回归美学》的作者也时常模棱两可：“在讨论这一问题时，模棱两可是司空见惯的，常常还有迟疑，有时甚至还有抵抗。没有人张开双臂欢迎美学。”（*Shakespeare*: 48）其实，词语已经说明一切：“复仇”和“回归”都指向过去，而非未来；复仇的鬼魂来自过去，可能会把人推回过去，却不可能带人走向未来。

不过，也有人试图建构一个纯属未来的美学王国——雅克·朗西埃的美学统治就是一个未来的美学王国。朗西埃认为，文学和艺术有三种统治（*regime*），即伦理统治、再现统治、美学统治。伦理统治以柏拉图的《理想国》为代表，文学艺术并不独立，从属于道德教化和社会和谐。再现统治以亚里士多德为代表，文学艺术已经独立，但是不同的体裁有高低贵贱之分，有等级制度，也有约定俗成的约束力。而美学统治则是与过去截然不同的新统治，艺术与生活终于融为一体：“在这一统治中，艺术之所以成为艺术是因为艺术同时也是非艺术，即有别于艺术之物……艺术品的孤独状态承载着解放的允诺，但这一允诺的实现却意味着艺术作为一种独立的现实已被压制，意味着艺术已被转换为一种生命形式。”^① 在美学统治下，艺术的界定充满着矛盾或者“歧见”：艺术品无处不在，但也不复存在；世界上的所有东西都已成为艺术品，但同时艺术品也就无所谓艺术品。艺术不再是复数，而成为单数；因为艺术体裁不复存在，艺术中的等级也就不复存在了。人们在进行艺术创作时不可能有充分的表达，但这也带来了无限的可能性以及解放和自由。在美学价值的影响下，以往的人性不复存在，而将有一个即将到来的新人类和一种即将到来的新生活。然而，艺术虽“已被转换为一种生命形式”，但却不同于生活，以独立的身份对生活发生影响和冲击，这正是艺术的力量之所在。^② 朗西埃的美学统治很像一个乌托邦，但却有现实政治意义：在美学统治下的歧见和悖论之中，似乎可以找到民主的真谛。

雅克·朗西埃的美学统治试图与历史决裂，创造一个全新的未来。然而，历

^① Qtd. in Joseph J. Tanke, *Jacques Rancière : An Introduction : Philosophy, Politics, Aesthetics*, London & New York: Continuum, 2011, p. 84.

^② See Jacques Rancière, *Aesthetics and Its Discontents*, p. 14, pp. 65 - 69.

史的幽灵不断出现，对美学统治的乌托邦造成巨大威胁；因此，朗西埃不得不对来自过去的伦理统治特别是在9·11之后愈加强大的“伦理转向”发起全力进攻。美学固然不会退场，但伦理转向势不可挡。

在朗西埃的体系中，伦理有特殊含义。伦理非道德；道德有行为和规范之分，有现实和律法之分。两者互为辩证关系，互相制约，互动互补。而伦理则彻底消解了两者之间的区别：一方面，现实判断的行为在律法（即规范）面前卑躬屈膝，完全被压倒；另一方面，律法的极端性又不给自己留任何余地，完全等同于现实秩序。而最终造成的结果则是：“事实与律法之间的界线越来越模糊，以至于让路于一场前所未有的无限邪恶、无限正义、无限救赎的大戏。”（*Dissensus*: 185）

朗西埃在从理论上界定“伦理转向”时，针对的既是政治上的伦理转向，又是美学上的伦理转向。就政治上的伦理转向而言，代表人物是乔治·W. 布什，代表事件是所谓反恐战争和人道主义战争。^① 乔治·W. 布什本人对此有一经典表述：“在抗击邪恶轴心的战斗中，无限的正义是唯一适当的正义。”（*Dissensus*: 186）那么，所谓无限的正义是什么正义？他说：“这是一种没有另外一种正义可以作为其规范的正义，是一种将自己置于法律之上的正义。”（*Dissensus*: 188）在这样一个伦理体系里，人道主义“从干涉权进化为针对邪恶轴心的绝对正义”，“人权成为复仇的特权”（“*Jacques*”: 181, 186）。值得强调的是，所谓人权，往往是当事人无法行使的权利，往往需要第三方来加以行使，因此，这种“没有权利的人们的绝对权力”（“*Jacques*”: 181）很容易转化成有权力的人们的绝对权力，成为世界霸权的合法依据。

就美学上的伦理转向而言，朗西埃选定的代表人物是利奥塔，选定的代表事件是奥斯维辛。这一选择难免引起剧烈震动，不过这可能也是朗西埃所希望实现的效果。朗西埃首先在政治的伦理转向与美学的伦理转向之间、在布什和利奥塔之间搭起一座桥梁，那就是人权，或“他者的权利”（“*Jacques*”: 181）。利奥塔反思20世纪80年代的一系列非人行为，写下了《他者的权利》一文。文中认为，正如汉娜·阿伦特所说，作为动物的人（即所谓智人，*Homo sapiens*）并无人权；要想有人权，人必须有其他属性，必须成为作为“他者”的人，必须成

^① See Solange Guenoun, “Jacques Ranciere’s Ethical Turn and the Thinking of Discontents”, in Garbiel Rockhill & Philip Watts, eds., *Jacques Ranciere: History, Politics, Aesthetics*, Durham & London: Duke University Press, 2009, p. 181. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注。

为一个对话社区中的“我”和“你”中的一方。所谓人权就是这两者对话的权力。在老师与学生的关系中，学生需要沉默，以便学习对话；在成人与儿童的关系中，儿童是不完全的人，只能成为说话的对象，而且无法理解他者的话——这一经历在成年后也会发生影响，包括创伤性影响，因而阻止对话；在纳粹与集中营囚徒的关系中，囚徒并非对话者，并非他者，甚至并非敌人，只是垃圾，只能被焚烧。^①

朗西埃对此进行了仔细分析甚至过度解读。他首先指出，人必须有其他（other）属性才能有人权的说法并不新鲜，埃德蒙·伯克、卡尔·马克思、汉娜·阿伦特都这样认为。但是，他们区别的是人与公民；而到了“共识和人道主义行动的时代”，亦即利奥塔的时代，则变成了区别人和非人。所谓“非人”（inhuman）就是“将一个人与自己分割开的东西。按利奥塔的说法，公然侵犯人权的不人道行为来自于对另一个非人的误读——我们可以说这是一个‘正面的’非人”，即“我们自身内部不可控的部分，呈现出多种面貌、拥有多个名称的部分：儿童的依附、无意识的规律、对于绝对他者的服从关系”等等，因此，“他者的权利”是“目睹我们服从于他者的律法的权利”，侵犯他者的权利无非表现了一种征服不可征服之物的欲望和意志，这种欲望和意志“将成为启蒙和大革命的梦想，这又导致了犹太人的大屠杀”，因为犹太人的“天职就是见证对于他者律法的必然依附”（*Dissensus*：191 - 192）。至此，朗西埃时而逻辑缜密、时而思维跳跃的论证终于到达了终点：纳粹大屠杀和奥斯维辛的不可再现。

奥斯维辛不可再现这一命题来源于阿多诺的著名论断：“奥斯维辛之后，写诗是野蛮的。”^② 这一著名论断曾引发出无数讨论，派生出大量文献。就伦理转向而言，奥斯维辛不可再现这一命题涉及两个问题：首先，是否有再现的可能性。有的体裁可能无法再现其他体裁的内容，例如伯克认为弥尔顿在《失乐园》中刻画的撒旦形象无法以绘画形式再现，莱辛认为维吉尔《埃涅伊德》中的拉奥孔无法以雕塑形式再现。^③ 第二，是否允许再现——阿多诺的著名论断常被解读为对于再现纳粹大屠杀的禁止令。

朗西埃认为，在伦理转向中，无法再现和禁止再现这两者之间的界线已被抹

① See Jean-François Lyotard, "The other's rights", in S. Shute and S. Hurley, eds., *On Human Rights*, New York: Basic Books, 1993, pp. 136 - 147.

② Theodor W. Adorno, *Prisms*, trans. Samuel and Shierry Weber, Cambridge: MIT Press, 1981, p. 34.

③ See Jacques Rancière, *Aesthetics and Its Discontents*, p. 123.

去，两者之间的区别已被消解。奥斯维辛叙事已经成为西方统治性、专制性、极权性的叙事。他甚至认为，利奥塔精心构建出一种“宏大叙事”，并借以让犹太人篡夺了无产阶级的位置，取代无产阶级成为现代性的牺牲品（see “Jacques”：180, 183）。犹太人向后看的悲悼叙事取代了无产阶级向前看的革命叙事。伦理转向可以归纳为一个“双面的裁决”（a Janus-faced dictum），即摩西律法和麦当劳律法，前者代表犹太问题，后者代表全球化的资本主义，它们狼狈为奸，“共同压制美学和政治，以便造福于当前以伦理之名大行其道的唯一律法”（“Jacques”：179）。

朗西埃的论述虽有观念上和哲学上的“高傲”（“Jacques”：191），但也具有极强的当下性和论战性，以凶猛的火力反击仇恨民主的精英及其“分包商”（“Jacques”：187）。因此，他的论述中不乏极端的言辞和观点。也许朗西埃意识到伦理转向势不可挡，他只是提供一种“歧见”而已。正因为如此，他的反对“伦理转向”和“伦理统治”的“美学统治”也是抗击其他歧见的一种统治性、专制性的话语，来势汹汹、势不可挡、压倒一切。他的理论富有思辨性和战斗性，但并不追求全面和平衡。

特里·伊格尔顿也不断回应西方的伦理转向。他认为，9·11之后美国风行起一批“反理论术语”，包括“邪恶”、“热爱自由”、“坏人”、“爱国者”、“反美”等等，“这些术语是反理论的，因为它们要求关闭思想”（*Theory*：223）。伊格尔顿这位爱尔兰天主教家庭背景的英国人认为自己的国家——“那艘曾经名为联合王国的美国的海外航空母舰，是美国懦弱的海外走狗行列中最有名的”——对这些事情比美国更加“羞羞答答、言不由衷”。因此，伊格尔顿希望重启思想，让人们至少想一想敌人“为何如此仇恨我们”（*Theory*：225）。在反恐政治中，以上概念是不可讨论的；但伊格尔顿恰恰致力于探讨这些问题，经历了所谓的“形而上学”或者“神学”转向，他因此甚至被称为“神圣的特里”（Holy Terry），而这恰好与他的著作《神圣恐惧》（*Holy Terror*）谐音。

伊格尔顿并不因为西方政治上的伦理转向而完全排斥伦理转向。他认为，“白宫为关闭分析而让邪恶一词流行起来，但这不应该阻挡我们认真对待邪恶”（*Theory*：216），相反，“应该从‘深层的’道德和形而上学的层面上”（*Theory*：191）抗击原教旨主义，包括伦理上的原教旨主义。

朗西埃对“道德”和“伦理”加以区别，而伊格尔顿则对“道德”（moral）和“道德说教”（moralistic）加以区别。伊格尔顿批评杰姆逊在分析伦理时将两

者混为一谈。杰姆逊认为，“无论伦理出现在何处，都可以被视为象征着将事物神秘化的企图……用一个两极对立的神话，舒服地将事物简单化”，即认为伦理就是僵硬地将善与恶一分为二（qtd. in *Theory*: 143）^①。杰姆逊甚至认为，善与恶是“过时的古老范畴”^②，而在伊格尔顿看来，亚里士多德传统的伦理学旨在构建和谐的人际关系；人们之间的伦理关系与其他社会关系互相补充、互相支撑，构成了一个完整的社会系统：“伦理关系到我们如何最为有益地生活在一起，而政治则有关于什么制度会最为有效地促进这一目的。”^③ 伦理的重要性在于，伦理问题，例如个人之间的友谊，“可以为比友谊更不直接的各种关系扮演一种道德体育馆的角色”（*Trouble*: 318），让比个人关系更为遥远的社会关系在个人友谊的体育馆内训练、锻炼、强身、健体，从而茁壮成长，不罹患疾病，不中途夭折。这一切都是为了健康的社会关系：“对于阿奎纳来说，人类友谊首先并非个人事务；但也正是通过个人友谊，我们才能培育出在更不具个人性质的法律和政治事务上也需要的那种敏感。”（*Trouble*: 189）

伊格尔顿对于正面的伦理价值，例如人生的意义、幸福、爱等等，进行了反复论述。例如，他认为，爱就是“一个人的茁壮成长是通过另一个人的茁壮成长来实现的这种状态”，“爱意味着为别人创造一个可以茁壮成长的空间，而别人也同时为你创造一个可以茁壮成长的空间”^④。爱这一重要的伦理范畴的最重要特点就是相互性，是人类之间的相互关系。这种关系的反面则是对于相互空间的挤压和侵占。例如，邪恶就是对某些事物的极端的、无止境的、绝不放弃的追求，甚至包括对生命的极端追求、对艺术的极端追求等等。^⑤ 而原教旨主义的一个重要标志就是对文本的字面意义的极端追求（see *Theory*: 202）。

伊格尔顿试图从邪恶、恐怖等带有形而上学色彩的概念中发掘出它们的政治、历史含义以及这些概念内部的形而上学与外部的政治、历史因素的辩证法和这些概念内部的形而上学中的辩证法。邪恶等概念带有形而上学色彩是因为这类概念内部具有十分复杂、难以梳理的逻辑，甚至是无逻辑基础上的强大逻辑。邪恶往往没有直接的动机，或者因为有太多的动机，反而丧失了因果关系的逻辑。

① See also Terry Eagleton, *On Evil*, New Haven & London: Yale University Press, 2010, p. 14.

② Terry Eagleton, *On Evil*, p. 13.

③ Terry Eagleton, *Trouble with Strangers: A Study of Ethics*, Malden & Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 325. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注。

④ Terry Eagleton, *The Meaning of Life*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2007, pp. 167 - 168.

⑤ 在 *On Evil* 中，伊格尔顿以托马斯·曼的《浮士德博士》中的作曲家阿德里安·莱韦屈恩为例，分析疯狂的“为艺术而艺术”与邪恶之间的关系。

邪恶往往是为了邪恶而邪恶，完全是“淫荡的乐趣”^①，并没有特别实际的考虑。邪恶致力于制造普遍的混乱，并且乐此不疲。如果说邪恶是出于对于现状的愤恨和不满，那么这种愤恨和不满也是普遍和一般意义上的，并没有特定的对象和目标。就此而言，邪恶确属形而上学范畴。然而，这种抽象的形而上学来源于政治、历史因素的长期积累，与之形成了一定距离，但又保持着辩证关系。因此，伊格尔顿不断强调，要想战胜邪恶，不仅需要从形而上学上了解邪恶，也需要消除邪恶的政治、历史根源。例如，消除贫富之间的悬殊差距尤为重要：富人因拥有过多的财富而已麻木不仁，穷人则因为一贫如洗而已连身体都被耗尽（see *Theory*: 184），遑论情感。因为贫富悬殊，富人和穷人都没有安全感，都生活在恐惧中，而“恐惧，并非仇恨，才是大多数人类恶行（尤其是仇恨）的根源”（*Theory*: 185）。要改变这一切，必须有“根本性的社会变革，而不仅仅是变心”（*Theory*: 184）：“如果我们想要我们的思想方式和感情方式发生足够根本性的改变，我们就必须改变我们的行为方式。教育或者变心是不够的。”^②当然，从伊格尔顿对于形而上学的注重来看，他显然认为教育和变心（a change of heart）不可或缺。这就是邪恶概念的内在因素与外部因素之间的辩证法。

在邪恶和恐怖这类概念内部也有形而上学的辩证法。在希腊诸神中，酒神狄奥尼索斯是狂欢之神，代表着“美酒、欢歌、迷狂、戏剧、繁殖、放肆、灵感、多变、戏谑、弥漫、反常、行乐、违法、双性、边缘、曲线”^③等，在人间有众多追随者。然而，对于执著于秩序、约束、理性、审慎、纪律的统治者（例如欧里庇得斯的剧作《酒神》中的底比斯国王彭修斯），这意味着对国家统治的极大威胁，因此无法容忍，结果就只能发生暴力和血腥冲突。其实，对统治者而言，给予酒神一点尊敬、一点地位、一点空间，也许有利于民间情绪的释放，有利于政权的稳定，有助于暴力冲突的避免。无限地追求秩序反而走向了秩序的反面，带来了恐怖、邪恶、仇恨。理性与癫狂的辩证法是理解恐怖、邪恶、仇恨的关键。

希腊诸神是双面神，而基督教上帝也是双面神。上帝是仁爱的，但上帝之爱是终极的、绝对的、无限的、不可抗拒的，因此也是“神圣恐怖”：“终极的爱行为不是灵魂的交融，而是在等待进毒气室的队列中将一位陌生人替换下来。一个人可以为朋友而死，正如一个人可以为爱一位陌生人；但为陌生人而死是终极

① *On Evil* 中一章的题目。

② Terry Eagleton, *Why Marx Was Right*, New Haven & London: Yale University Press, 2011, p. 144.

③ Terry Eagleton, *Holy Terror*, pp. 2-3.

的伦理‘事件’。基督教徒认为这种献身是上帝所要求的，这也是上帝并非有时仁爱有时恐怖的一个原因，而是上帝之爱本来就是神圣恐怖的一个原因。”（*Trouble*: 319）由此看来，爱，对于人类的普遍的爱，可以带来恐怖和死亡。对于原教旨主义者来说，爱和恐怖更是毫无分别；为爱而杀戮已成为常态。这种爱与死亡和恐怖的辩证使我们看到，一旦进入终极领域，在上帝或者其他超越了一般道德判断的力量的作用下，两者密不可分，甚至合二为一。

伊格尔顿不避讳伦理，不忌惮伦理，但他试图超越一般伦理的道德判断。因此，他更认可自己经历了一次“形而上学或者神学转向”。在《文学事件》里，他更明确地进行了哲学转向，从理论和文学理论转向了文学哲学。《文学事件》的书名将深刻隐藏于平常之中，使用了一个看似平常、却拥有深厚的哲学和理论渊源的概念，即事件（the Event）。《文学事件》中的“事件”虽然直接来源于德莱克·阿特里奇的《文学的特性》一书^①，却有语言哲学的渊源。对海德格尔而言，通过获取语言和存在的“获取事件（Ereignis）”，“人类获得人性并在语言的房屋里变得自如”^②。对德里达而言，真正的“事件（événement）”是开放的、不会结束的。“事件”就像“幽灵”（例如《哈姆莱特》中的幽灵和马克思所说的幽灵），是突如其来、不可预测的。语言和书写“事件”就像档案，可以不断记录和归档；就像遗产，“继承基本上并不是接受……是选择、筛选、驾驭、开发、激活”^③。

在这一哲学和理论背景下，伊格尔顿的“文学事件”显然也是动态和开放的。他的文学定义建立在语言哲学家维特根斯坦的“家族相似性”理论之上。一部文学作品和另一部文学作品不会完全一样，但它们都会有相似的成分；这些相似的成分使文学作品之间具有“家族相似性”，我们也就可以借以归纳出文学的定义。据伊格尔顿说，文学有“虚构、道德、语言、非实用、规范”等因素。一部作品里集结的这些因素越多，家族相似性就越大，也就越接近于文学。^④在文学家族的这些相似性因素之间，也存在哲学的辩证关系。例如，道德和规范之间存有相似之处；道德具有规范性，而文学体裁的规范性也赋含价值判断。这与

^① See Derek Attridge, *The Singularity of Literature*, London & New York: Routledge, 2004, pp. 58 - 62. See also Terry Eagleton, *The Event of Literature*, p. 237.

^② Lin Ma, *Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event*, London & New York: Routledge, 2008, p. 40.

^③ Qtd. in Simon Glendinning and Robert Eaglestone, eds., *Derrida's Legacies: Literature and Philosophy*, London & New York: Routledge, 2008, p. 38.

^④ See Terry Eagleton, *The Event of Literature*, p. 25.

虚构和非实用因素构成对立和辩证关系，凸显出文学的想象自由和体裁束缚。《文学事件》无论是在结构框架上，还是在内部成分上，都带有浓厚的哲学色彩，是一部文学哲学之作。

不过，今天，我们是否可以回到昨天，回到传统意义上的哲学，包括传统意义上的文学哲学？答案并不明确。杰姆逊对于这种“回归”持强烈批评态度。他说：

目前对于古典自由主义的回归——以及对于传统学科的回归，包括伦理学、美学、政治哲学，已经成为当前思想氛围的特点——已经趋于倒退（regress）到马克思前的立场和问题，其途径是断言马克思的质疑（problematic）对于后期资本主义来说不再有效。这一判断的关键特点并非在于缺乏马克思主义对于这些问题的一系列回答和解决，而是压制了这些问题本身，并且消除了在我们必须对美学生产、意识形态运行、知识分子的角色及其观念革新所进行的描述中，为试图定位当今社会生活（商品化）的逻辑以及定位全球化金融资本的新的运作而进行的探索。^①

在所谓“回归”中，缺乏上层建筑与经济基础的关联，缺乏在上层建筑中对经济基础的定位，缺乏活生生的现实带来的理论深度，缺乏理论和生活的丰富性和复杂性。这种缺乏现实相关性的回归趋于简单化，甚至会滑向简单化的二元论。这种二元论是“浓烈形式的意识形态”，是“伦理二元论的终极形式”；按照尼采的说法，这种二元论的善恶对立“总是令人生厌，应该从根源上清除，方法就是通过超验进入另外一种‘超越善恶’的思维方式”（Valences: 198）。然而，杰姆逊也提醒说，“这绝非如同懦弱之辈或者资产阶级的知识分子所想，道德将被普遍抛弃，凡事从此皆可允许”（Valences: 198）。倒是“他者”这一概念，因为总是通过“邪恶”概念传播，可以休矣。而与之相对的“自我”概念也可同时消灭（Valences: 198）。

由此可见，杰姆逊虽然“强烈反对在今天复兴伦理学之类的学科”——这类学科“已被证明既自相矛盾又贫乏无力，在一个糟糕的意义上过于学术”（Valences: 198）——但他并不反对讨论伦理问题。相反，他反复讨论了黑格尔对于伦理的批判，并分析了黑格尔的“行动伦理”。黑格尔认为所谓伦理世界观

^① Fredric Jameson, *Valences of The Dialectic*, London & New York: Verso, 2009, p. 190. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注。

是“一窝没有脑子的矛盾”，因为这种世界观只是将道德律法中的“应该”混同于实际发生的情况，“让可能性取代了现实性”：道德世界观“通过让自己不得不变成一个道德行为者来证实自己是道德行为者，而在肯定道德律法在现实世界不被遵守的同时（不被遵守首先就证明了它有存在的必要性），论证道德律法的有效性”。以上为两个互不相容的环节，而杰姆逊引用了黑格尔的原文来说明道德世界观与这两个环节的关系：“因为一个环节对它来说并无真实性，它却设定这同一环节为真实的：或者，做的是同样的事情，为了断言一个环节拥有存在，它就断言相反的环节本身也是拥有存在的。在这样做的时候，它其实承认，它对两个环节都不认真。”^①这其实是“毫无诚意的玩弄”和“装腔作势”。杰姆逊分析黑格尔对伦理的批判旨在从根本上瓦解传统的意识形态化的伦理学；而他对黑格尔“行动伦理学”的分析，特别是对（未来）主人/（未来）奴隶之间辩证关系的分析，则指向了一种新的形而上学的辩证伦理。在黑格尔看来，在这一辩证伦理中，（未来）主人/（未来）奴隶之间“生死之战的赌注并非支配的意志和追求社会权力的欲望，而是得到他者承认的必要，而黑格尔将此归因于自我意识的出现”（Hegel: 55）。值得注意的是，杰姆逊曾提及“他者”与“邪恶”这一传统伦理学范畴的关系；此处的论述由这一关键概念建立起与传统伦理学的联系。

（未来）主人/（未来）奴隶之间生死之战的结局充满辩证关系：“（未来）主人通过对生命的藐视（也许我们可以说是他对自己死亡的毫不在意）来取得胜利，认可对他来说便是顽固地忠诚于荣誉。”（Hegel: 55）而（未来）奴隶则相反，“执著于任何条件下的生命以及他自己身体的生命，宁愿屈服而不为服务于抽象概念而死”（Hegel: 55）。从表面上看，主人是理想主义者，代表着正面的哲学价值，而奴隶是物质主义者，惧怕身体的死亡。然而，黑格尔接着却“歌颂起死亡焦虑，以及失败者对于死亡这一绝对主人的臣服”（Hegel: 56）。奴隶的这种焦虑“为以后在思想上被认作绝对怀疑主义、在政治上被认作绝对自由主义（法国大革命中的恐怖）的那种东西埋下了伏笔”，成为“否定（the Negative）的至高无上的力量和“否定”的实践，打破并消解一切妨碍它的实在物，一切生存在本体存在的现状中的东西”（Hegel: 56）。最后，“因此而不太清楚，到底是否是超越了身体和身体满足的主人占据着智慧的位置；相反，在此，与主人愚昧的日本武士式的无畏相比，否定的价值战胜了理想主义，构成了一种在哲学上更令人满

^① Fredric Jameson, *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*. London & New York: Verso, 2010, p. 42. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首词和引文出处页码，不再另注。

意的消解物质 (the physical) [以及其他一切] 的力量” (Hegel: 56)。

杰姆逊的论证充满着哲学的思辩,但他也不时使用一些充满联想的文学、历史、政治词汇。例如,法国大革命的恐怖与当今的“神圣恐怖”有无联系?日本武士与现代的武士道精神的军国主义者有无联系?杰姆逊用类似的词语将思辩指向现实。然而,他论证的力量在于思辩:所谓(未来)主人/(未来)奴隶之间的辩证主要发生于思辩层面。即使这种思辩有现实指向,也坚拒二元论,不将某些思辩的概念与现实直接对号入座,不将现实中的人和事物进行二元划分。

杰姆逊将哲学与“理论”加以区分,认为哲学是被概括化的系统,“是有几种可能形式的系统哲学,是一种一个人当然可以同情甚至可以信奉(我本人就信奉)的意识形态,但又不必隐瞒它与我愿意称为‘理论’(甚至称为理论性写作)的那种东西的根本性区别——后者并不声称有系统性和哲学性”(Hegel: 51-52)。由此可见,杰姆逊对传统哲学持保留态度,认为其系统性使之具有意识形态性质。既然意识形态是可以信奉的,那么哲学很可能是宗教在当今的替代物。当然,杰姆逊似乎也无法抗拒哲学“转向”:对于黑格尔伦理学,“最好就是以一种哲学的形式加以理解”(Hegel: 52)。不过,他的哲学已经是理论洗礼过的哲学了;理论之后,似乎已经不可能有纯粹的哲学,也不可能有什么纯粹的美学和伦理学。哲学以形而上学和辩证法的形式登场,美学和伦理学也是如此。哲学与理论不断纠结:“After Theory”到底应作何解:“理论之后”,抑或“追赶理论”,抑或“理论请先”?

[作者简介] 程朝翔,男,1959年生,北京大学文学博士,北京大学外国语学院英语系教授,研究领域为英美文学和西方人文教育思想。近期发表论文有《1920年代中国莎士比亚研究》(收入《1920年代东亚文化交流》[II],日本思文阁,2011年)等。

责任编辑:张 锦