

无语与言说、个体与社区：西方大屠杀研究的辩证

——兼论大屠杀研究对亚洲共同体建设的意义

程朝翔

〔摘要〕 在西方许多国家，大屠杀研究是学术界、文化界、教育界、政界的重要话题，涉及文学、哲学、历史、政治、国际关系等多个研究领域，是重要的思想资源。汲取这一丰富的思想资源，有利于反思亚洲地区的历史问题，特别是日本侵华的野蛮罪行及其对于亚洲现实问题的影响，有助于建设和平、和谐的亚洲共同体。本文围绕阿多诺的著名论断“在奥斯维辛之后，写诗是野蛮的”，探讨对于再现的禁令，以及再现的必要性、可能性和不可能性；并进而探讨与之有关的各种社区/共同体理论，以分析与大屠杀有关的诸多重要话题，既揭示大屠杀研究本身的重要理论意义，也为亚洲现实问题的解决提供理论参照。

〔关键词〕 大屠杀再现；阿多诺；奥斯维辛；亚洲共同体；日本侵华

〔中图分类号〕 I109.5 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769 (2015) 06-0002-13

在西方多个国家，大屠杀^①研究是学术界、文化界、教育界、政界的重要话题，涉及文学、哲学、历史、政治、法律、国际关系等多个研究领域，是重要的人文学资源。汲取这一丰富的思想文化资源，有利于反思国际和亚洲的人文学发展状况，有助于构建和谐的人文氛围和良好的全球和区域秩序。

在西方大屠杀研究中，有一个重要的话题，即大屠杀是否可以言说。对这一话题的最早也是最著名的论述出自西奥多·阿多诺，后来的相关言论大多是对阿多诺论断的解读。阿多诺写道，“在奥斯维辛之后，写诗是野蛮的”。^{〔1〕}这一论断几乎变成格言，被反复引用和不断解释。而视之为一道“禁言令”(Darstellungsverbot)^{〔2〕}，即禁止在奥斯维辛之后进行文学再现的律令，则是最为

引人注目的解读。

这一论断看似简单明了，但解释起来并不容易。这到底是“对于奥斯维辛之后创作的诗歌的评价，还是对于描写奥斯维辛的诗歌的禁令，还是对于战后艺术和文化的总体谴责”^{〔3〕}，完全是聚讼纷纭、莫衷一是。这一论断在不同的领域，包括“哲学、神学、美学、文学批评”等领域不断地“被引用，而与引用同样频繁的是误引”。^{〔4〕}同时，大部分引用并非来自原出处，而是来自阿多诺之后的零星阐发。^{〔5〕}阐释者之间有时发生激烈争论，但在争论中往往并非互相针对(talk to)或者互相反对(talk against)，而是互相无视(talk past)。^{〔6〕}不过，如果细读这一论断原出处的上下文，就可以了解这一论断在阿多诺思想体系中的意义，也可以了解后人不同阐释中的合理与

①“大屠杀”的英文为Holocaust，指的是二战期间纳粹德国对犹太人犯下的种族灭绝罪行。后来，有人认为，大屠杀的受害者还包括吉卜赛人和东欧的斯拉夫人等。因此，有人改用Shoah一词特指针对犹太人的大屠杀。参见Jack R. Fischel: *Historical Dictionary of the Holocaust*, 2nd ed, New York: The Scarecrow Press, 2010的有关词条。

〔作者简介〕程朝翔，北京大学外国语学院教授，博士生导师，北京 100871。

不足之处。

在做出这一论断之前，阿多诺做出了十分重要的铺垫。他说，“文化批评已经面临着文化与野蛮之间的辨证的最后阶段”。^[7]这一铺垫属于平铺直叙，而随后的一句则是将平铺直叙格言化和警句化：文化（“写诗”）即野蛮。因此，这一论断的一个重要含义就是文化不但不是野蛮的反面，而是本身就是野蛮。阿多诺后来进一步阐发了这一思想，他说，“所有奥斯维辛之后的文化，包括对这一文化的极力批判，都是垃圾”。^[8]由于文化本身即野蛮，希望文化能够阻止、战胜、消灭野蛮的愿望只不过是梦幻，根本无法实现。

阿多诺对于文学表达的“禁令”起初也许源于文学对于野蛮的无语。后来，阿多诺还借用康德哲学的概念，提到了另一个“绝对命令”（categorical imperative）：“希特勒将一个新的绝对命令强加给不自由的人类：必须将自己的思想和行动组织得使奥斯维辛不得重现，使任何类似之事不可发生。”^[9]这具有深刻含义：首先要有思想，当然也要有思想的表达；同时，思想必须带来行动——思想的表达本身也是重要的行动，而行动必须带来预期的结果。因此，这一“绝对命令”其实是对“禁令”的最好解释：文学必须伴随着思想和行动，必须禁止没有思想和行动并因而无法带来积极效果的文学表达。阿多诺后来进一步阐释了他的“禁令”，同时也回应了对于这一“禁令”的质疑和争议：“我不想软化在奥斯维辛之后继续写诗是野蛮的这一论断，这一论断从反面表达了激活有担当的文学的冲动”。^[10]在此，阿多诺所说的“从反面表达”实际上也就是否定或者扬弃肤浅的“担当文学”或者“感伤文学”，使大屠杀这一事件与这种文学彻底绝缘。^①阿多诺在对于萨特等人的所谓“担当文学”的批判中，已经涉及到大屠杀文学中的一个重要问题，即文学与现实（或者历史事件）的关系问题。阿多诺认为，担当文学“因为否定自身与现实的差别，作为艺术也就必然脱离现实”。^[11]也就是说，艺术要与现实（或者历史事件）发生深层次的联系，就不能肤浅地鼓吹担当或者介入，因而融入现实。相反，艺术要在保持独立或者自主的情况下更为强烈地干预或者冲击现实。

萨特的存在主义文学鼓吹选择或者抉择；而在阿多诺看来，所谓选择，重在被选择的内容，而非萨特所鼓吹的选择的形式。在现实中已被预先规定的情境中，所谓选择只能是抽象、空洞的主张，并无实际意义。^[12]同时，文学不是指出出路，而“只是通过文学形式，抗拒世界的走向，因为世界还在用手枪抵住人类头颅”。^[13]世界是野蛮的，如果诗与世界妥协，甚至同流合污，也就只能是野蛮的。

阿多诺对于“禁令”的阐述最早出现于1955年的论文集《棱镜》，而“不想软化”这一“禁令”的说法出自1961年的《文学笔记》（第二辑）。在1966年的《否定辩证法》中，阿多诺以否定的方式再次肯定了这一“禁令”，而且深化了这一“禁令”的意义。从字面上看，阿多诺最后承认了言说的合理性，修正了以往的说法：“长年累月的受难有表达的权力，如同一个遭受酷刑的人有呼喊的权力；因此，奥斯维辛之后不可以写诗的说法可能是错误的”。^[14]也就是说，以文学形式表现奥斯维辛的苦难实属正当合理，不应受到责难。然而，阿多诺随后立刻用一个转折词“但是”和一个强调结构“毫无错误的是……”（Nicht falsch aber ist...）^[15]引向了一个比文学和文化更为深刻的问题：“但是，毫无错误的是要提出一个不甚文化的问题，即奥斯维辛之后自己是否还可以继续活着，特别是那些侥幸逃脱、本来会被杀的人们是否还可以继续活着”。这样的人“被噩梦所折磨，在梦中自己已不再活着，已在1944年被毒气所杀死，而此后的生命只不过是想象而已”。^②这实际上指出了文学和文化的肤浅：在生命和生存的层面，文学和文化苍白无力；是否能“活”都成为问题，是否能“说”难道还有讨论的必要？“如果事关生存，却还关心艺术，那就是野蛮”。^[16]因此，根本问题不是如何以文学形式表现苦难、纪念死者，而是在与死者一起不断受难之后殊途同归，走向湮没。没有任何文学作品足以表达死者的苦难，也没有任何文学作品足以纪念死者。不仅文学如此，各种博物馆和碑塔等纪念建筑的作用也只是警示施虐者和屠杀者的肉体和精神上的后裔，而绝非纪念。

阿多诺本人对自己的论断并无过多解释，但

① 参见 Michael Rothberg. *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*, Cambridge: University of Minnesota Press, 2000, p. 52.

② Theodor W Adorno: *Negative Dialectics*, Original edition: *Negative Dialektik*, 2 Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1966. Translated by E. B. Ashton. London; New York: Routledge, 1973, p. 363. 中译文亦参考德文原文。

对其进行详细解读的后人甚多，如乔治·斯坦纳的解读就在英语世界影响颇大。他对于文化与野蛮的辩证关系进行了自己的解读，但他开出的药方离阿多诺的思想甚远。斯坦纳以自己的语言“引用”了阿多诺：“‘奥斯维辛之后已无诗歌’，阿多诺如是说”。^[17]他还不断回应阿多诺的“之后”说：“我们来自之后”。^[18]他的解读没有阿多诺式的晦涩、模糊、迂回，而是直截了当、清晰易懂：“野蛮兽性有时为受过传统人文主义文化教育的人所强化和精致化。了解歌德，喜爱里尔克的诗歌，似乎无法阻止个人或者制度化的暴虐。文学价值和极端暴虐的非人性可以共存于同一社会和同一个体情感之中”。他还拒绝任何对这一问题的回避：如果说，“‘在集中营里做这些事的人只是自己说在读里尔克。他并没有好好读’。这恐怕只是托词。他很可能的确好好读了”。^[19]他总结说，“不像马修·阿诺德和李维斯博士，我无法自信地宣称人文学可以使人有人性…在美学反应的培育和个体的反人性潜能之间可能存有隐秘的联系”。^[20]他对此开出了一系列药方，包括学习新兴学科和传统人文学科所忽略或者排斥的学科，例如语言学、西方以外的语言和文化、比较文学、科学、数理逻辑、音乐、棋类等等。^①这些药方虽然杂乱，却也显示出一定的乐观主义，似乎认为野蛮之恙有药可医——这与阿多诺的做法大相径庭。

有论者认为，斯坦纳的意识形态与阿多诺毫无关联，因为他“预先设定了他所谓的‘人性文化’(humane literacy)的存在”。^[21]他“为一种被理想化地构想出来的文化的消失而悲哀，因而对这种文化充满怀旧”。^[22]斯坦纳对“奥斯维辛命题”的阐发内容庞杂，确实有这种“预先设定”和“怀旧”的成分。但是，斯坦纳“并未想象对古代价值的简单化的复兴”，而是“既十分关注最初阐发以往理想思想的文学和哲学文本，也十分关注那些展示出摧毁这些理想思想的认识论条件的思想家”^[23]——如上文所述，斯坦纳认为与时俱进、大力发展新兴学科、大力推行多元文化也是医治野蛮之恙的良药。

斯坦纳其实扩展了阿多诺的论断。首先，斯坦纳把诗的时间范围明确地、毫无隐晦地扩展到了歌德和里尔克，即奥斯维辛之前；其次，他把文化的范围从写诗扩展到了读诗，即从文学创作扩展到了文学接受。在他看来，歌德和里尔克的诗歌对于野蛮无语，所以他们的读者也就无法听到人性的声音，无法因读诗而获得人性。在此基础上，他明确拒绝“人文学可以使人有人性”的说法，甚至认为人文学可以导致野蛮。斯坦纳的阐释的意义在于强调一切文化皆有可能成为野蛮，而文化的所有参与者皆有可能成为施暴者——这在后来也被无数次地证明。斯坦纳的阐释极大地丰富了文化与野蛮的辩证法，使阿多诺的思想产生了更深远的影响。同时，他的论述也使所谓“奥斯维辛命题”或者“奥斯维辛之后命题”更加广为人知，虽然这一命题的含义到底是对于诗歌的禁令还是对于文学(文化)教化作用的否定却仍无定论。无论如何，这一命题使我们直面一个令人酸楚和无奈的可能：彬彬有礼的绅士淑女很可能会缺乏人性和正当的公共价值观念，而技术发达、生活精致、高度文明的社会很可能会制造出灵魂扭曲的人类，社会本身也很可能会变成战争机器和杀人机器。当然，如果人和社会连文明和体面的外表都无法获得，就更有可能陷入日复一日、年复一年、万劫不复的苦难，使人完全麻木，成为非人。苦难的社会会造成更多的苦难，也会遭到发达的文明社会的蹂躏。

值得强调的是，斯坦纳毕竟提出了使奥斯维辛不再重现的具体方案，特别是人文教育的改良方案。但阿多诺却并不如此乐观。他认为，在大屠杀背后是启蒙理性和进步叙事、资本主义的现代性等等，这一切造成了社会和人类的“绝对物化”，也构成了大屠杀之类暴行的终极根源。^②野蛮并非来自个体，而是来自使个体灭亡的客观的和客观化的社会过程。^[24]大屠杀是社会发展的必然结果之一，似乎无法避免，也无法通过教育改良等手段来加以预防。因此，阿多诺并不关心大屠杀中的个人心理，而是关心大多数人所无法控制并因而使大多数人处于政治不成熟状态的客观

① Edith Wyschogrod. “The Mind of a Critical Moralist: Steiner as Jew” 一文探讨了斯坦纳的一些药方的含义。见 Nathan A. Scott, Jr. and Ronald A. Sharp, eds., *Reading George Steiner*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994, pp. 158-9.

② 参见 Theodor W Adorno; *Prisms*, (Translated from the German by Samuel Weber and Shierry Weber). London: Neville Spearman, 1967, pp. 34-5. 亦可参见 Michael Rothberg; *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*. Cambridge: University of Minnesota Press, 2000, p. 35, p. 36.

条件。^[25]

不过，虽然大屠杀具有深层的社会原因，但个人责任也必须得到清算。直到今天，漏网的纳粹分子仍被追捕，并不断被绳之以法。^①而在当时虽未通敌，但公开表达反犹倾向的公众人物，战后的态度也受到关注和检视。例如，迈克尔·罗斯伯格详细分析了布朗肖和德·曼对于自己历史的不同态度。20世纪30年代，布朗肖和德·曼都在具有亲纳粹、反犹倾向的报刊上发表文章。布朗肖虽然并不亲纳粹，但他的政治路线“却清楚地表明了20世纪30年代的反犹、极端民族主义、反民主、反资本主义、反共的混杂”。^[26]而德·曼则在《晚报》（*Le Soir*）上发表的一篇题为“当代文学中的犹太人”的“臭名昭著的文章表明，在他当时的思想里，即使犹太人从欧洲消失，也不会中断欧洲文化的幸运的连续性和‘正常发展’”。^[27]

罗斯伯格认为，他们战前的思想有类似之处，但战后对此的态度则大相径庭——特别是在理论思考上。德·曼的思想根源在于他试图割裂历史与文学之间的联系，认为“文学在一个有限的领域享受完全自由”^[28]，而这一态度“有利于压下他所未能幸免的日常的、新闻媒体上的通敌（无论他到底拥有何种‘真实的’意识形态信仰）”。^[29]这种认为只有文学可以不受历史制约，享受绝对自由的理论立场，有利于解脱他自己在特定的历史时刻，由于受环境影响而不由自主地做出的不光彩的事情。罗斯伯格认为，德·曼的这一理论立场一直没有改变；这也是德·曼对于大屠杀一直保持沉默的原因。^[30]

与德·曼相反，布朗肖断然拒绝了历史与文学之间的对立^[31]，并在禁言令之后走出了新的一步。对于大多数与大屠杀有牵连的人来说，阿多诺的禁言令似乎可以使他们得到解脱，可以让他们保持沉默、无所作为。不过，布朗肖却在沉默之后走出了必需的第二步（*pas*，*法文*，有两个意思：步和不），否定了沉默的第一步。布朗肖增加了灾难之后的不眠、警觉、守夜、放哨。“知识分子不是为自己，而是为他人值守，度过一个

又一个不眠之夜”。这一切说明无法彻底摆脱过去：“生命只是幸存而已，不可能死、不可能消失”。灾难中的“‘最后之言’不断重复自己，虽然作者不愿意承认自己罪孽的创作”。布朗肖因此而重新发表了早期作品，“这是一个德·曼所无法采取的政治行动，因为德·曼只坚守沉默并坚认牵连的无可避免”。^[32]

在此，德·曼的历史行为已十分清楚，似无进一步讨论的必要。而受到质疑的主要是他的理论立场，特别是他的理论立场对于大屠杀研究的现实相关性。“问题的关键不是德·曼的通敌和早期出版物的反犹倾向，而是人们可以在道德缺陷和思想态度之间建立的明显联系”。^[33]当然，理论家个人的历史行为也会影响理论的声誉乃至理论的走向。在所谓的德·曼事件（即德·曼的历史问题的揭露）之后，解构主义理论的声誉和走向都受到影响。正如娜斯鲍姆所说，“最近几年，与解构主义有关的文学理论家明显地进行了伦理学转向，这颇为引人注目。毫无疑问，这一变化可以部分归因于保罗·德·曼政治生涯的丑闻，这使理论家们急于证明解构主义并不隐含着对于政治和社会情况的忽视”。^[34]由此可见，个人责任不仅包括政治行为和社会行为的责任，也包括理论思考的责任。在大屠杀研究中，社会责任与个人责任之间、理论与实践之间都存有密切联动的关系，不能偏废任何一方。

在以上诸种因素中，理论言说最为复杂、最容易造成分歧。近年来，在受德·曼事件牵连、不得不在政治上表态并进行了伦理转向之后，一些理论家借助德·曼笔记^[35]的整理和出版，开始对德·曼理论进行了更深入的研究，为德·曼理论正名。德·曼理论遭遇的最大非难就是只关注文学中纯属文本的因素，包括反讽、修辞、隐喻、美学等等，而缺乏人性、社会性、道德性。^[36]不过，这可能正是德·曼理论的力量所在：他以纯文学的方式研究文学，使文本与作者完全脱离，成为纯物质性的；他的“理论”是抗拒理论的，也是“非人的”。文本的“物质性”就是文本中的标记和痕迹，这也就是所谓文学性；他强调文

① 最新的个案为现年94岁的奥斯卡·格勒宁于2015年7月15日被德国吕纳堡法庭判刑4年。他是前纳粹党卫队中士，在奥斯维辛集中营管理囚犯们被剥夺的财物，因而被称为奥斯维辛记账员。检方认为，这相当于帮助死亡营运转。格勒宁表示，今天已很难理解当时目睹死亡营的暴行后，他还能如此盲目地服从纳粹体制。他认为这也许是因为他们在成长过程中已习惯于服从所带来的方便，而这种服从容不得任何半点抵触。（据CBS/AP新闻，2015年7月15日；<http://www.cbsnews.com/news/nazi-auschwitz-guard-oskar-groening-germany-prison-accessory-to-murder/>）

本来自一个没有我们的过去；而所谓未来也是历史性的，既没有我们也满足不了我们的预期，也绝无救赎。他的文学史的时间“不按年月顺序，不是线性的，不按时钟；永远在我们的世界秩序和我们世界的理解之外”。^[37]他的非人的文学在我们之外挑战我们，拒绝总体化的伦理、自然、人性等等概念；“他的文本似乎自来找我们，似乎来自一个非人的未来”。^[38]

阿多诺说，与卡夫卡和贝克特的伟大作品相比，“担当艺术的官方作品如同小儿的游戏——伟大作品能够激发起焦虑，而存在主义则只会谈论焦虑。通过拆解虚幻，伟大作品在内部引爆艺术，而自诩的担当则只会从外部征服艺术，因而也是虚幻地征服艺术”。^[39]也许与一般的伦理学转向相比，德·曼理论更具有内在的、抵抗伦理的伦理力量——他的伦理跳出了一般伦理的世界，似乎从外部挑战伦理；同时，德·曼理论使文学非伦理化、非政治化、非人化，这似乎又从文学和伦理内部进行引爆，更具有伦理颠覆性，同时也就更具有伦理性。

作为“人物”(persona)的德·曼和作为“文本”的德·曼之间存有辩证关系：作为“人物”，德·曼具有道德和不道德的“双面人生”^[40]；而文本既是德·曼人生的一面，又似乎脱离了德·曼，成为独立存在，在今天已无德·曼的时代，作为历史为并不在现场的人们所艰难地阅读或者误读。这也指向大屠杀研究的一个重要话题，即在文学、历史、伦理的交织之中，言说的艰难，甚至是毫无可能。

埃利·威塞尔说过，“一部描写特布林卡的小说或者不是一部小说，或者不是描写特布林卡”。^①这十分具体地指向了大屠杀文学再现的不可能以及这种不可能的原因。“大屠杀文学”本身就是“矛盾的词语”：文学有关人性，而大屠杀没有人性；文学探讨人生的意义与价值，而大屠杀使人生丧失了意义与价值。^[41]就此而言，“大屠杀文学”似乎成为道德上的不可为之事，应该受到道德上的谴责。而从另一角度，大屠杀是历史，需要历史的真实；而文学是虚构，需要想象力。这两者之间也存有不可调和的矛盾。总之，文学、历史、道德三者之间的界限、矛盾、互动，是大屠杀是否可以言说这一问题的关键。

在西方，文学与伦理之间的矛盾历史悠久。文学不受约束，要求有绝对的自由，设定自己的规律与疆界，并且免于接受道德判断——乔治·奥威尔称之为“教士的特权”。这一切难免与伦理发生冲突，所以柏拉图的“理想国”里没有诗人的位置。^[42]在大屠杀书写中，道德准则至高无上，文学与伦理更容易发生矛盾和冲突。

在柏拉图的理论中，文学与历史的关系也涉及到伦理。文学再现永远也不可能是“原物”，这是文学再现的“原罪”。^[43]大屠杀书写不可能是事件本身，但却“不断努力达到历史状态”^[44]，其途径如下：(1)“(公开或者隐含地)宣称具有历史真实性，但又声称有别于历史书写”；(2)“虽未宣称但却预设拥有历史真实性，并在潜文本或者上下文中透露这一预设”；(3)“将自己描述为史学”。^[45]在以上三种情况中，只有最后一种完全属于历史领域；但即使是历史，也既可以是“历史事件”，又可以是“历史书写”。^[46]而“历史书写”也并非事件本身，也有可能远离事件，因而受到伦理的压力和制约。而在前两种情况中，即使是文学作品，也一直受着历史的压力和制约。因此，在大屠杀书写中，文学、历史、伦理的交织、互动一直存在，并且遵循“依次传递的原则(a transitive principle)，即再现处于历史的限度之内，而历史则处于道德的限度之内”。^[47]

在这一理论背景下，大屠杀文学和艺术受到严格、严肃、严厉的审视。例如，阿多诺质疑文学表达的一个重要原因就是文学会带来愉悦，即使是对于苦难的文学表达也会带来愉悦：“被步枪托击倒在地的人们遭受着赤裸裸的肉体痛苦，对此的所谓艺术表达包含着从中榨出快感的可能性，即使是微乎其微的可能性。”^[48]这种“榨出快感”的可能性(当然还有带来商业收益的可能性)使大屠杀文学，特别是大屠杀通俗文学、大众文学、畅销文学，时常受到质疑。而用电影、电视形式再现大屠杀的作品则因为更大的虚幻性、欺骗性、娱乐性而受到更强烈的质疑——即使是十分严肃的电影、电视作品也无法避免娱乐性的一面，而对于让“纯粹的娱乐”来提供道德和伦理教益，我们必须慎之又慎——因为“一旦按表面价值来衡量虚假的意象，那么麻烦就开始

① Elie Wiesel, Lucy S. Dawidowicz, Dorothy Rabinowitz, Robert McAfee Brown: *Dimensions of the Holocaust, Lectures at Northwestern University*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1977, p. 7. 特布林卡为德国纳粹在波兰的死亡集中营之一。

了”。^①让大屠杀带来娱乐和商业收益都是不道德的，而娱乐和商业利益也会带来虚假和错误的认知。

在大屠杀文学和艺术作品中，《辛德勒名单》^②是一部畅销小说，后来又改编成一部在票房和奖项上都大有斩获的影片。不过，《辛德勒名单》也受到多方批评。批评者指出，《辛德勒名单》表现了大屠杀中的非常态，即一位基督教徒来拯救犹太人，因而既是对大屠杀的淡化，也是对大屠杀的炒作。^③这涉及到对大屠杀叙事的两个方面：（1）主角应该是受难者或者是幸存者，而非外来的救赎者；（2）所谓“救赎”是启蒙运动以来的进步叙事的一部分，与大屠杀所凸显的历史的断裂和脱节完全对立。

另一部也改编为电影的大屠杀小说《索菲的选择》^④也受到乔治·斯坦纳和埃利·威塞尔等人的批评，特别是因为其作者并非大屠杀的幸存者。斯坦纳认为，只有大屠杀的幸存者才可以“原谅不可原谅之事”，而局外者无此权利——这里涉及的是伦理问题；而威塞尔则认为，只有大屠杀亲历者才能将体验转化为认识，才能描述大屠杀——这又涉及到认识论的问题。^⑤莫里斯·布朗肖在论述不可能有描写奥斯威辛的小说叙事时，也将《索菲的选择》作为例子。^⑥

《索菲的选择》中有较多的性描写，这也涉及到对大屠杀文学和艺术作品中的另一禁忌。对大屠杀小说中的性描写，特别是非正常的性描写，批评家应该提出以下问题：“这种描写是否旨在回应大屠杀再现中的道德问题，或者其本身也违背道德？简而言之，大屠杀是否已成为无谓的性探索的借口和掩护，否则就会被视为色情的描写”？^⑦在严肃的大屠杀文学作品中，性描写应该

坚守道德底线，在表现方式和镜头数量上都有所节制；如非必需，甚至应该完全避免性描写。而打着大屠杀文学旗号的低俗文学作品，更应该受到批评家和观众的唾弃。

《辛德勒的名单》和《索菲的选择》所受到的批评集中反映了大屠杀文学和艺术作品的两难之境：大屠杀的灾难需要文学表达，但文学表达却难以承载如此深重的灾难。于是，长达9小时23分钟的系列纪录片《大屠杀》^⑧便试图以艺术的形式表明，大屠杀无法进行艺术再现，从而使该片成为大屠杀艺术再现的标杆。

这部纪录片完全是对于大屠杀的幸存者和亲历者的采访和提问，他们是影片的主角，他们的讲述构成了电影的内容和形式。这部影片在艺术形式上的突破意义重大：一般来说，取得美学成就并不需要形式上的突破；但就大屠杀的美学再现而言，在历史和道德因素的压力下，美学形式也需要创新。^⑨这部影片在电影形式和电影语言上的创新通过研究大屠杀的主体，即幸存者和亲历者来得到实现，并以艺术的形式，探讨了大屠杀研究中的两个重要问题，即记忆和创伤。

露丝·韦津利认为，内部因素和外部因素的复杂交融使幸存者无法交流他们各自不同的地狱经历——痛苦、剥夺、受虐、屈辱、丧失、对于幸存的负罪感等等。他们无法与没有直接经历、当时不在现场的局外人进行交流。内部的心理因素在于讲述等于再次亲历；除此之外，很多人还有一外部因素：为了保护孩子，他们不忍心将苦难和伤痛传递给下一代。作为更大的外部环境，在灾难刚刚过去的岁月里，社会上也反感对于苦难的讲述，使幸存者难以启齿。^⑩因此，讲述极为困难。而这部影片则对证人提出接连不断的具体

① H. Huttenbach: “Contra ‘Schindler’ and His ‘List’: A Warning”, *Genocide Forum*, vol. 1, no. 4, online. Available: www.chgs.umn.edu/Educational_Resources/Newsletter/The_Genocide_Forum/Yr_1/Year_1__No_4/year_1__no_4.htm >1 (accessed June 15, 2005). 转引自: David B. MacDonald ed., *Identity Politics in the Age of Genocide: The Holocaust and Historical Representation*. London; New York: Routledge, 2008, p. 161.

② 小说: Thomas Keneally. *Schindler's Ark* (美国版书名为: *Schindler's List*), Hodder and Stoughton 1982. 电影: *Schindler's List*, dir. Steven Spielberg, Universal Pictures, 1993.

③ 小说: William Styron. *Sophie's Choice*, Random House 1979. 电影: *Sophie's Choice*, dir. Alan J. Pakula, Universal Pictures, 1982.

④ 参见 Sharon Oster: “The ‘Erotics of Auschwitz’: Coming of Age in The Painted Bird and Sophie's Choice”, in Michael Bernard-Donals and Richard Glejzer eds., *Witnessing the Disaster: Essays on Representation and the Holocaust*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2003, p. 97.

⑤ Claude Lanzmann, dir., *Shoah*. New Yorker Films, 1985.

⑥ Ruth Wajnryb. *The Silence: How Tragedy Shapes Talk*, Allen & Unwin, 2001, pp. 85 - 95. Sophie Gelski 和 Jenny Wajsenberg 在 “Teaching the Holocaust Today” 一文中对露丝·韦津利的观点进行了归纳和分析。见 Konrad Kwiet and Jürgen Matthaus eds., *Contemporary Responses to the Holocaust*. New York: Praeger Publishers, Inc., 2004, p. 225.

问题，将证人的情绪推向极限，逼迫证人说出难以言说的事情，从而开拓了“见证的艺术”。^[53]

其实，大屠杀的幸存者和亲历者为数极少，使他们摆脱创伤开口作证又难上加难；大屠杀的六百万受难者已不可能开口作证，而大屠杀的设计者和实施者又处心积虑地掩盖罪行、毁灭罪证，因此即使是亲历者也很难了解全面的情况，只能了解很小的局部细节。这一切使传统史学在研究大屠杀时受到很大局限。

利奥塔对传统史学的这一困境进行了描述。他认为，传统的史学方法已经失效，“几百万人被灭绝，很多可以证明罪行及其性质的人证和物证也被毁灭……历史研究需要给罪行定量。然而需要用来确定罪行的文件也被大量毁灭。……结果是无法举出大屠杀的数据证据，而要求对战犯审判进行修正的历史学家详尽地列举反对意见，认为罪行未有定量的确认”。^[54]利奥塔还认为，“大屠杀如同灾难性的地震，在毁灭了生命和财物的同时，也摧毁了测量地震强度的仪器”。在此之后，没有幸存者的证言，也无法知道震级。^[55]但是，人们还是会知道发生了巨大的灾难；人们不能再以科学和人文学通常的方法了解此类灾难，但此类灾难却以永恒的象征意义，长存于人类的记忆之中。用统计学方法或者历史考据的方法来确认死者人数十分必要，应该尽量追求资料和数据的准确，但大屠杀式的灾难已经使所有研究方法失效；因此，对无法改变基本事实的某些数字进行挑剔，是愚蠢和野蛮的行为。

米勒近期也对阿多诺的论断进行了解读，他的解读和斯坦纳的解读同属美国传统，有诸多相似之处。米勒也认为人类教养无法阻止野蛮，但他将人类教养的范围进一步扩大到了哲学领域，为能产生康德、黑格尔、马克思、维特根斯坦、海德格尔这样伟大的哲学家，却仍然屠杀了6百万犹太人的德国感到悲哀。这一拓展涉及到哲学这一人类思想和理性的最高体现，实际上也呼应了阿多诺所提到的思想与行动的辩证。希利斯·

米勒还从句法和语义上分析了阿多诺的原文（Nach Auschwitz noch ein Gedicht zu schreiben ist barbarisch.），认为不应该翻译为“在奥斯维辛之后，写诗是野蛮的”，而应该翻译为：“在奥斯维辛之后，即使要写一首诗也是野蛮的”；或者翻译为“即使再多写一首诗也是野蛮的”。^[56]米勒的翻译强调了对于写诗的绝对禁令，强调在行动上不可以有任何妥协。

米勒还从词源上分析了野蛮（barbaric）一词，认为野蛮一词最早为希腊人所用，指的是非希腊人，他们的语言听起来就像是bar bar bar bar的噪音，毫无意义；而这又是巴比塔（Babel）的来源——奥斯维辛之后的诗大概就是这种搞乱巴比塔工程的噪音。其实，斯坦纳在《巴比塔之后》中首次暗示了巴比塔与大屠杀的联系^①；而米勒则从“野蛮”（barbaric）一词的词源着手分析，以更为复杂的论证，得出了同样的结论。

米勒专注于语言与大屠杀的联系，自然转向社区/共同体（community）理论；社区/共同体“由语言所建立、通过语言而建立”^[57]，有关理论也就成为米勒探讨大屠杀文学的出发点。米勒大屠杀研究专著《社区/共同体的熄灭》的书名来自南希的重要概念，其中“熄灭”一词强调完全焚毁，而不仅仅是解体和脱节，明显联想大屠杀的“焚毁祭物”和焚尸炉。^②

米勒详细解读了南希的社区/共同体理论。由于南希的叙述过于复杂晦涩，米勒对重要部分进行了大段引用。^[58]南希的社区/共同体并非传统意义上的社区/共同体。在南希的理论中，共同体的成员不是个体（individuality），而是单体（singularity）；单体之间的最重要关系是“你和我”，但其中的连接词“和”并不表示“并列关系”（juxtaposition），而是“揭示关系”（exposition）——你向我揭示你（expose），也就是对我进行阐述（exposition）。这样，所谓交流也无法形成内在的纽带和交融，而只是向外进行表述。这种共同体实质上是分崩离析的堆砌。^[59]因此，社区/共同体

① 斯坦纳提到“野蛮”与语言和沉默的关系，例如，“世界大战的灾难，以及人们清醒地认识到，1914-18年所发生的疯狂和野蛮的终极事件和纳粹大屠杀不可能以文字形式得到充分理解和描述——对于贝尔森又能说什么？——这一切强化了保持沉默的诱惑。”George Steiner. *After Babel: Aspect of Language and Translation*. 3th ed. Oxford: University of Oxford Press, pp. 193-4.

② J. Hillis Miller. *The Conflagration of Community: Fiction Before and After Auschwitz*. Chicago: University of Chicago Press, 2011, p. 6. 本文作者的中译文同时联想日本军队的“熄灭作战”，即被中方总结为“三光政策”的反人类暴行。“community”一词既有强调个体成员的一面，也有涉及民族国家的一面，因此中译文中与前者对应的为“社区”，与后者对应的为“共同体”。

本身就是脆弱的，甚至是根本不存在的，需要精心呵护。否则，就可能走向灾难。

米勒不仅引用了南希的理论，也论述了斯蒂芬·威廉姆斯、本尼迪克特·安德逊、德里达、海德格尔、布朗肖等人的理论^①，其中布朗肖的理论尤其值得注意。按米勒的解读，布朗肖所谓的“不可言说的社区”有两个含义：（1）这一社区内部有不可言说的秘密，其中包括杀害和献祭社区成员的秘密。这是兄弟会的社区，封闭排外，甚至连女性也无法容忍；（2）在这一社区里，并非一切都不可言说，而只是言说或者言语行为得不到社区官方或者公共层面的认可。^[60]米勒在大屠杀研究的背景下解读布朗肖理论，但在研究日本对于历史的态度时，这两点也有极强的现实相关性。

对于米勒来说，理想的社区是“虚构社区”，现实中并不存在，只存在于文学作品之中。当然，米勒相信语言的“行为功能”，认为虚构的文学作品可以建立现实中并不存在的社区，并通过语言的行为功能来促使现实社会建立同样的社区。^②而哈贝马斯更是相信人类可以通过“沟通行为”（communicative action）来建立社区或者共同体；具体到哈贝马斯本人的环境，便是建立新的德国、统一的欧洲共同体和作为整体的西方世界。

在哈贝马斯的理论体系中，有两个重要概念，即“生命世界”和“系统”。^③所谓“生命世界”类似于米勒所说的原初的或者即将建立的有机社区；而“系统”则类似于“不运转的”或者“被搞坏的”社区。^④在生命世界里，言语对行动进行协调的机制强迫人们顾及到其他讲话者、倾听者、行动者以及他们的道理。话语可以确保维护平等尊重他人、普遍团结所有他人的诸多规则。平等、包容性等诸理想已写进生命世界的交流实践中。与此相反，系统则灌输将他人当成达到自己目的的手段的工具性习惯，而培育出对他人目的的冷漠无谓。哈贝马斯认为，如果系

统侵入生命世界，就会造成社会病理，也造成病态的、有道德缺陷的人。^[61]这是哈贝马斯对于“社会病状”的诊断，也是他对大屠杀的溯源。

哈贝马斯不仅致力于诊治各种“社会病状”，也致力于预防社会疾病。在所谓的“历史学家之争”中，哈贝马斯扮演了让德国沿着健康道路发展的角色；他有力反驳了德国拒绝与历史决裂的一批政治家、历史学家和其他人士，也为德国勾勒了完全融入欧洲共同体和西方共同体的草案。

在20世纪80年代，科尔政府努力试图使德国不光彩的历史“正常化”，而一些历史学家（例如厄内斯特·诺尔特和安卓思·希尔格拉博）则试图使纳粹大屠杀“相对化”，使之在德国历史中不再具有独特的地位，将其排除在德国历史的主流之外，成为众多历史事件当中普通的一件。^[62]这一暗流一直存在，哈贝马斯对此进行了强烈的批评。哈贝马斯认为，我们的历史是我们现实的一部分，我们与过去的关系部分界定了我们现在的身份以及我们将来的走向。纳粹主义是德国历史的一部分，但德国要将自己融入民主的欧洲和整个西方世界，则必须彻底抛弃这一过去^[63]，与过去一刀两断。德国必须将自己融入欧洲共同体，因为这是回应阿多诺所说的“绝对命令”的唯一办法；只有这样，才能保证奥斯维辛不会再现。因此，哈贝马斯还强烈批评了保守阵营要求德国停止滑向欧盟、保留德国马克等“丑陋、危险”的建议。^[64]

哈贝马斯深入探讨了所谓的传统民族身份的问题。他强烈质疑了传统形式的民族身份，认为这与现代国家的民主政体并不相称，与现代意义上的爱国主义也并不相称。他认为，“每一种传统都有深刻的矛盾和多重歧义，有些事情的连环发生是无法弥补的，到今天为止的一切文化成就都有野蛮黑暗的一面”。^[65]因此，一个现代意义上的德国必须远离传统意义上的民族身份，而“任何想使德国回到传统形式的民族身份的人，都是

① 除了 *The Conflagration of Community* 一书外，米勒在 *Communities in Fiction* 中也介绍和分析了多种社区/共同体理论。见 J. Hillis Miller: *Communities in Fiction*, New York: Fordham University Press, 2015.

② 米勒在 *The Conflagration of Community* 和 *Communities in Fiction* 中，都运用了“言语行为理论”（speech act theory），特别强调了语言的“行为功能”（performative function）。

③ 参见 Jürgen Habermas: *The Theory of Communicative Action, Vol: 2, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston: Beacon Press, 1987.

④ 米勒详细论述了理想、有机、原住民社区与“被搞坏的社区”、“不可言说的社区”、“独体”（singularities）而非“个体”（individuals）所构成的社区之间的对立，参见 *The Conflagration of Community*, pp. 5-38 和 *Communities in Fiction*, pp. 1-17.

在摧毁我们与西方之间纽带的唯一可靠基础”。^[66]哈贝马斯试图重新定义现代性、现代德国，以及现代德国与世界的关系。这种对于历史的态度旨在建构现代和谐的国际关系和秩序，使过去的黑暗一面不至于再现。

“历史学家之争”涉及到纳粹大屠杀在历史中应该如何言说的问题。而所谓“言说”，除了语言之外还有建筑，即大屠杀纪念性建筑（包括博物馆、纪念馆、纪念碑、纪念公园、雕塑等）。大屠杀纪念性建筑是对于大屠杀历史的公开的、公众性的言说和反思，具有强大的语言力量和再现功能。哈贝马斯在大屠杀受难者纪念碑揭幕之际写到：“纪念碑的目的是挑战后代，要他们对纪念碑表达了什么、对发生了半个世纪之后的奥斯维辛对德意志身份意味着什么，有一个立场和态度”。^[67]哈贝马斯十分明确地指明了言说的对象，即后代——历史是为了未来、为了后代。纪念建筑的言说对象并非受难者——受难者无以告慰；“纪念碑针对作恶者的后代，而似乎并非是为受难者提供的补偿性礼物”^[68]——这也表明哈贝马斯与阿多诺一脉相承，都认为受难者的苦难无法安慰也无法表达；对他们的最大尊敬似乎就是禁言。纪念性建筑不是廉价的安慰，而是大屠杀的标志，目的是警示后代，特别是罪犯的后代，使大屠杀永不再现。

总之，哈贝马斯指出了执行阿多诺的“绝对禁令”就必须铭记的一些原则，其中包括：（1）过去对于未来十分重要；过去应该成为集体的批判性自我反思和自我改造的一部分。（2）反省必须是公共层面的，而非私人的或是私下的，因而纪念建筑十分重要。（3）民族并非是非自然体，将一个集体与其过去、与其他集体联系起来的不是血缘。民族是政治结构，构成民族或者政体的是对于我们是谁、我们想成为谁的公共思考，即把自己的目标（即集体身份）作为行动方案而非命中注定的伦理思考。^[69]

大屠杀研究的诸多方面，包括文学再现（是否可以再现、是否能够再现；再现中的大众文化因素、商业因素、性关系等）、历史事件与历史书写（证人证言、记忆、创伤；实证和定量的史学、面向未来的道德维度的史学等）、伦理学探讨（不可再现的“绝对命令”；个人责任与现代性的道德体系中的内在问题等）、个体与社区和

共同体的关系等，都具有普适意义，对于研究日本侵华的反人类罪行和建立和谐的亚洲共同体具有重要的参考意义。不过，在转向日本和亚洲之前，首先必须探讨大屠杀研究中的另外一个重要话题，即大屠杀是否是独一无二的，不可与其他事件类比。

对于这一问题，克里斯托弗·布朗宁的观点广受引用。布朗宁认为，“大屠杀是人类历史上的分水岭事件”，与其他的人类屠杀有两点不同：“第一，意图的总体性和范围，即一个不剩地杀死纳粹帝国掌控范围里的所有犹太人，无论男女，包括孩童；第二，使用的手段，即对于现代民族国家和西方科学文化的管理能力和技术能力的运用。”^[70]这一论断常被引用以支持大屠杀是独一无二的观点。

这一观点指出了大屠杀的极端性，即极端彻底的杀戮和极端技术化的手段。这种极端性不见得表现在其他的反人类罪行之中，但其他的反人类罪行可能会有其他的极端表现方式。因此，将大屠杀与其他的反人类罪行进行对比研究是合理、合法的研究方法。米勒就持有类似观点，他不仅认为大屠杀文学会在有关“类似”（analogous）事件的文学作品中得到回应——“类似”并非“完全相同”，但“将‘有类似之处的事件’并列起来，会有助于理解类比中的双方”^[71]；他甚至认为可以将美国非裔奴隶的历史以及美国对于伊拉克和阿富汗的军事打击和关塔那摩监狱的酷刑与大屠杀类比。

大屠杀是否应该在人类历史和文学叙事里占有独一无二的地位，这一问题应该有一个辩证的答案。首先，大屠杀在一些方面的极端性是独一无二的，任何比较研究都应该充分考虑这一极端性。第二，对于受难者、受害者和他们的亲属而言，大屠杀无疑是独一无二的事件，他们的感情应该受到充分尊重。第三，对于德国历史而言，大屠杀是独一无二的，是最重要的历史事件；试图将大屠杀与其他历史事件等而观之，将其淹没于历史的沧海之中，就是否认历史。^①同样，对于其他国家的历史而言，类似野蛮的反人类史也是独一无二的。第四，大屠杀的警示作用也是独一无二的。大屠杀似乎是一切人类文明都无法解释的；在大屠杀面前，诗、艺术、哲学都苍白无力——既无法阻止野蛮，又似乎与野蛮携手。大屠

① 哈贝马斯对此问题的看法，参见 Deborah Cook: *Adorno, Habermas, and the Search for a Rational Society*. London; New York: Routledge, 2004, pp. 176-7.

杀是对人类文明和人文学的独一无二警示。第五，除以上情况之外，将大屠杀置于其他一切屠杀之上，赋予特殊地位，认为其他任何屠杀都不可等量观之，则会抹杀大屠杀研究的普适性，特别会否认大屠杀不可再现的绝对禁令的普适性，是一种不可允许的危险做法。^①

大屠杀研究中的诸多方面对于日本侵华的反人类罪行研究和亚洲共同体建设研究都有重要的借鉴意义。在有关日本侵华的反人类罪行研究和亚洲共同体建设研究中，有三个重要问题值得关注。第一，对于日本侵华的反人类罪行性质的认识，即对于历史问题的性质的认识问题。在第二次世界大战期间，日本以建立“大东亚共荣圈”这一非法“共同体”的统治为最高宗旨，以现代官僚国家机器为推进工具，通过诸多反人类的技术路径来实现这一最高宗旨，其中包括：全面的侵略战争并建立傀儡政权、歼灭战术（在实施中，以此为代表的类似战术被中方归纳为“三光政策”）、对于多个民族的屠杀、生物化学细菌战（包括人类活体解剖和试验）、劫持劳工和强迫劳役、强奸和强迫卖淫、奴化教育等。

就以上单项的反人类罪行而言，日本的罪行并不能完全与纳粹的大屠杀罪行一一对应。纳粹大屠杀是德意志第三帝国国家战略的直接体现，并由国家机器的最高掌控者直接实施。而日本的一系列罪行虽然是国家战略的实施手段并由国家机器直接实施，但军方却成为某些罪行和最高统治者之间的缓冲。然而，就国家战略的推行、国家机器的直接实施、军事和行政化的实施手段而言，日本系列罪行的总体特征与纳粹德国的大屠杀是相同的。另外，纳粹大屠杀是针对犹太民族的种族灭绝，而日本虽然没有直接提出种族灭绝的纲领，但就其侵华的反人类罪行的多种类型、残忍程度、不择手段而言，并不亚于纳粹的大屠杀。

第二，对于历史反省的明确的公共层面的表达。在此方面，纪念性建筑十分重要。在日本，靖国神社与广岛和平纪念建筑是此类建筑的代表。靖国神社标志着当代日本与日本民族主义的丑陋历史的不可分割的联系，标志着当代日本无法摆

脱的过去的幽灵。靖国神社具有双重性质：一方面，它是宗教法人，并不具有官方的性质，似乎并不属于严格的公共层面。但另一方面，它供奉着法律意义上的，也就是公共层面上的罪犯，并接受公职人员和公共人物的祭拜。在此意义上，它具有无可否认的公共意义。这种处心积虑的模糊性是靖国神社存在的基础，也是日本无法摆脱的历史的阴影。

在日本和平纪念建筑中，广岛和平纪念公园尤其值得注意。首先，其功能的转变值得注意。日本设计师丹下健三在1942年构思了“大东亚共荣圈纪念建筑项目”，该纪念区域原本计划建于富士山脚下，为宏伟的纪念神社建筑。因为战败，该计划被放弃，而于1949年改头换面，成为于1954年建成的广岛和平纪念公园。^②这一转变使广岛和平纪念公园带有不可摆脱的模糊性。其次，纪念建筑旨在警示罪犯的后裔；而在此，谁是罪犯是含糊的。再次，如果功能为纪念，那么在纪念无辜的受难者的同时，对这些无辜者的国家和同胞所犯下的滔天罪行也应有明确的谴责；对日本侵华的反人类罪行不可再现，从而使核爆炸永不再现也应有明确的祈祷。

第三，深刻的历史反思必须以深刻的理论反思作为基础，对于“脱亚论”之类影响深远的理论必须有十分深入的研究和批判。福泽谕吉的“脱亚论”与日本历史上的战争有何关系，与今天日本对于亚洲邻国（特别是深受其害的邻国）的态度有何关系，与今天日本极力配合美国重返亚太战略有何关系，需要理论家深入探讨。只有先进技术，而没有深刻的理论思考和反思的社会很难承担起当今复杂的人类社会所需要的各种责任和义务。就社会的核心价值而言，日本与欧美相距甚远；日本要想脱亚入西，尚需脱胎换骨。不过，日本试图脱亚配合美国，对亚洲共同体乃至国际社会造成的现实破坏和潜在危险却不可小觑，需要随时警惕。

米勒在分析“社区/共同体”理论时，重点探讨了让-吕克·南希的观点，特别是“社区/共同体”遭到主动破坏的观点。米勒认为，南希著作 *La communauté désœuvrée* 的英译《不运转的

① 对此问题的详细讨论，可参见 Alan S. Rosenbaum, ed., *Is the Holocaust Unique Perspectives on Comparative Genocide*. 3rd ed. Boulder, CO: Westview Press, 2009.

② Lisa Yoneyama: *Hiroshima Traces: Time, Space, and the Dialectics of Memory*, Berkeley: University of California Press, 1999, pp. 1-2; Dennis B. Stewart: *The Making of a Modern Japanese Architecture: From the Founders to Shinohara and Isozaki*. Kodansha international. ltd, 2003, p. 175.

共同体》(The Inoperative Community)并不准确,因为这一译名的含义是被动的(不运转),而原文的意思则是主动的(désœuvrée, unworked),即“被搞坏的”。米勒认为,有些人在主动破坏民主的社区/共同体,例如小布什总统^[72]，“其政府的言辞以真正邪恶的方式,呼应了法西斯国家(例如纳粹政权)的神秘化的诉求”^[73]。米勒为奥巴马这位非裔美国人成为总统感到高兴^[74],认为他虽然做得不够^[75],但“在努力扭转走向法西斯主义的趋势”^[76]。与斯坦纳一样,米勒似乎认为多元文化主义是救世的灵丹妙药。

不过,在国际上推行多元文化主义,既需要重要的前提,也隐含着巨大的风险。在哈贝马斯的共同体中,也有多元文化主义的位置。^[77]然而,这一多元文化主义的前提是在哈贝马斯反复强调的国际法宪法化^①的前提下,与丑陋的民族主义的历史决裂。这与多元文化主义在美国国内的情况相似,即在摒弃蓄奴和屠杀土族美国人的野蛮历史的前提下,以法律保证多元文化主义。而在亚洲的背景下,如果推行多元文化主义,也应该是在维护二战胜利后所建立的国际法秩序并彻底清算日本的野蛮罪行的前提下的多元文化主义,而不能容忍日本的故意模糊化做法,即公共和私人层面的模糊、道歉和抵赖的模糊、和解和挑衅的模糊、和平与加入世界警察队伍的军国主义的模糊。

在国际上推行多元文化主义有巨大风险。齐泽克通过对于不同社区的分析,揭示了当今多元文化主义的本质。齐泽克认为,主体(即个人)最初浸润在出生于此的那个社区(例如家庭和本地社区),后来为了成为自主的个体,便与这一原初的(first)社区割断联系,进入一个继发的(secondary)社区。这一继发的社区便是民族国家,而主体在此的身份也发生变化,拥有现代职业(无名大公司的工作而非师徒关系),获得来自社区的知识而非代代相传的智慧,诸如此类。^②再后来,无名大公司变成跨国公司,进入全球资本的时代。在这一时代,跨国资本家已经进入另一个继发的社区,完全丧失了民族国家的归属感,

把包括自己国家在内的所有民族国家视为资本的殖民地。多元文化主义则是“跨国资本主义的文化逻辑”;跨国资本家尊重所有文化,但并没有任何文化的认同感和归属感。多元文化主义是空洞无物的,也是居高临下的,因此也是一种种族主义。^③同时,由于在全球资本市场和多元文化中无法找到任何归属感,其反面即原教旨主义也就应运而生。这种原教旨主义包括原教旨主义的民族社区、原教旨主义的宗教社区、原教旨主义的生活方式社区等。^[78]“资本的逻辑越变得具有普适性,其对立面就会越具有‘非理性的原教旨主义’的特征”^[79];“多元文化主义的开放性和新的原教旨主义并非是真的两难之境,而是我们这个后政治的世界的两张面孔”^[80]

齐泽克认为,“只有将我们的困境重新政治化才能打破自由主义的全球化注定滋生最为倒行逆施的原教旨主义仇恨的恶性循环”^[81]。在亚洲的背景下,多元文化主义的美国为了全球资本的殖民版图而重返亚太,联手日本本土和海外的原教旨主义的、不可言说的社区,将会给亚洲社区带来巨大的现实和潜在威胁。正如齐泽克所说,重新政治化也许是一个可能的对策。所谓政治化包括不断重申二战胜利后的国际政治共识,并通过国际社会不断地回到现场而彻底禁绝悲剧重演的可能。“与大屠杀的现代条件相决裂,前提是不断地见证罪行,使当事人一遍又一遍地重返犯罪现场,即使这一作证的当事人从严格意义上讲当时并不在现场”^[82]。作为当事人的日本,要想不重犯罪行,就必须世代代不断重新见证罪行;而国际社会以大阅兵为平台,共同重返战场,也是政治态度的最明确表达。

二战的胜利是人类共同核心价值的胜利,二战的胜利果实(特别是国际法和国际政治方面的果实)必须得到维护。亚洲各国建立友好关系,在政治上互信,在经济上建立自由贸易区,逐渐实现一体化,将会造福于亚洲、造福于世界。在此过程中,对于历史的思考极为重要。应该以史为鉴,以历史眼光保证政治远见,警惕非政治化的、以无国际法的国际警察面目^[83]出现的全球资

① 参见 Jürgen Habermas: *The Divided West*. Cambridge: Polity Press, 2006 和 Jürgen Habermas: *The Crisis of the European Union*, Cambridge: Polity Press, 2012.

② Slavoj Žižek: *The Universal Exception*. New York: Continuum International Publishing Group, 2006, pp. 166 - 7. 在此,齐泽克阐发了黑格尔原初身份和继发身份的理论。

③ 见 Slavoj Žižek. *The Universal Exception* 中“9. Multiculturalism, or the Cultural Logic of Multinational Capital”, p. 171.

本的版图划分，以及原教旨主义的历史和民族 执着。

〔参考文献〕

- [1] [7] Adorno, Theodor W. *Prisms* [M]. (Translated from the German by Samuel Weber and Shierry Weber), London: Neville Spearman, 1967: 34, 34.
- [2] [68] Ball, Karyn. *Discipline the Holocaust* [M]. New York: SUNY Press, 2008: 222, 67.
- [3] [16] Caygill, Howard. Lyric Poetry before Auschwitz [M] // David Cunningham & Nigel Mapp, eds., *Adorno and Literature*. New York: Continuum International Publishing Group, 2006: 69, 70.
- [4] [5] [21] [24] [25] [26] [27] [28] [29] [30] [31] [32] [50] [82] Rothberg, Michael. *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation* [M]. Cambridge: University of Minnesota Press, 2000: 25, 26, 31, 36, 45, 60, 72, 71, 72, 72, 85, 95, 80, 22.
- [6] [42] [43] [44] [45] [46] [47] [52] Lang, Berel. *Holocaust Representation, Art within the Limits of History and Ethics* [M]. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000: 5, 1-2, 19, 20, 20, 20, 34, 10.
- [8] [9] [14] [15] Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics* [M]. (Original edition: Negative Dialektik. 2 Aufl. Frankfurt/M.: SuhrkampVerlag, 1966.) trans. by E. B. Ashton. London; New York: Routledge, 1973: 367, 365, 362, 353.
- [10] [11] [12] [13] [39] [48] Adorno, Theodor W. *Notes to Literature: Volume Two* [M]. trans. by S. Weber Nicholson. New York: Columbia University Press, 1992: 87, 77, 79, 80, 90, 88.
- [17] [18] [19] [20] Steiner, George. *Language and Silence: Essays on Language, Literature, and the Inhuman* [M]. New Heaven: Yale university press, 1998: 53, ix and 4, 30, 30-1.
- [22] Wilson, Ross. *Theodor Adorno* [M]. (Routledge Critical Thinkers), London; New York: Routledge, 2007: 111.
- [23] Wyschogrod, Edith. The Mind of a Critical Moralist: Steiner as Jew [M] // Nathan A. Scott, Jr. and Ronald A. Sharp, eds., *Reading George Steiner*. Johns Hopkins University Press, 1994: 153.
- [33] [36] [37] [38] Cohen, Tom; Colebrook, Claire; Miller, J. Hillis. *Theory and the Disappearing Future: on De Man, on Benjamin* [M]. London; New York: Routledge, 2012: 23-4, 18-9, 12, 12.
- [34] Nussbaum, Martha. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* [M]. New York: Oxford University Press, 1992: 29.
- [35] McQuillan, Martin ed. *The Paul de Man Notebooks* [M]. Edinburg: Edinburg University Press, 2014.
- [40] Barish, Evelyn. *The Double Life of Paul de Man* [M]. New York: Liverlight Publishing, 2014.
- [41] Patterson, David; Berger, Alan L & Cargas, Sarita. *Encyclopedia of Holocaust literature* [M]. New York: Greenwood Press, Inc., 2002: xiii.
- [49] [53] Magilow, Daniel H and Silverman, Lisa. *Holocaust Representations in History: An Introduction* [M]. London: New York: Bloomsbury Academic, 2015: 108, 105.
- [51] Oster, Sharon. The "Erotics of Auschwitz": Coming of Age in The Painted Bird and Sophie's Choice [M] // Michael Bernard-Donals and Richard Glejzer eds., *Witnessing the Disaster: Essays on Representation and the Holocaust*. The University of Wisconsin Press, 2003: 94.
- [54] [55] Lyotard, Jean Francois. *Differend, Phrases in Dispute* [M]. Cambridge, Mass.: University of Minnesota Press, 1988: 56, 56.
- [56] [57] [58] [59] [60] [71] [72] [73] [74] [75] [76] Miller, J. Hillis. *The Conflagration of Community: Fiction before and after Auschwitz* [M]. Chicago: The University of Chicago Press 2011: ix; 8; 19-22; 16-27; 17, 23, 25; xii; 6; 11; 11; xv, 50-1, 69, 74, 111, 153, 238, 239, 241; xiii, 70, 74, 111, 153, 237.
- [61] [64] Finlayson, James Gordon. *Habermas: A Very Short Introduction* [M]. Oxford: University of Oxford Press, 2005: 62, 132.
- [62] Cook, Deborah. *Adorno, Habermas, and the Search for a Rational Society* [M]. London; New York: Routledge, 2004: 177.
- [63] [69] Thomassen, Lasse. *Habermas: A Guide for the Perplexed* [M]. New York: Continuum International Publishing Group, 2010: 137, 317-8.

- [65] [66] Habermas, Jürgen. *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate* [M]. Cambridge: The MIT Press, 1991: 257, 227.
- [67] Habermas, Jürgen. *Time of Transitions* [M]. trans. by C. Cronin and M. Pensky. Cambridge: Polity Press, 2006: 44.
- [70] Browning, Christopher R. *Nazi Policy, Jewish Workers, German Killers* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2000: 32.
- [77] Ingram, David. *Habermas: Introduction and Analysis* [M]. New York: Cornell University Press, 2010: 234-243.
- [78] [79] [80] [81] [83] Žižek, Slavoj. *The Universal Exception* [M]. New York: Continuum International Publishing Group, 2006: 169, 27, 205, 206, 206.

大屠杀见证：创伤记忆与历史再现

王欣

〔摘要〕 第二次世界大战已经过去了70周年，但对于纳粹大屠杀的研究和讨论却一直没有停止。战后对于大屠杀的见证分为三个部分：大屠杀幸存者的见证、德国人对罪恶的见证和历史的再现。幸存者的见证由于创伤后应激反应，充满了再现的困境；德国人的见证则聚焦于集体罪恶和个人罪恶的问责；而历史学家的再现则从道德的、法律的、文化的、现代性的角度规范了再现的过程。这三个部分体现了大屠杀见证过程中的三个阶段，都将成为历史经验不可分割的组成部分。本文从这三个部分出发，对大屠杀的再现过程进行特征描述和归类，以求获得创伤后各类反应的发展逻辑及各种问题间的整体关联，在概念和经验上揭示和解释大屠杀的原因和现象。

〔关键词〕 大屠杀；见证；创伤；记忆；平庸之恶；齿轮理论

〔中图分类号〕 I109.5 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769 (2015) 06-0014-08

1945年5月8日，随着德国宣布无条件投降，第二次世界大战在欧洲战场宣告结束。据统计，自1933年1月30日希特勒上台以来，德国纳粹仅在波兰就建立起奥斯维辛等6座集中营，总计大约有600余万犹太人遇难，其中，奥斯维辛集中营就屠杀了110万到150万犹太人。大屠杀不仅是一场针对犹太人的种族灭绝的浩劫，也是一场以现代化的技术和效率集体犯下的罪恶，引发了战后对文明和罪恶、历史和记忆的深刻反

思。多米尼克·拉卡普拉（Dominick LaCapra）、劳伦斯·兰格（Lawrence Langer）、夏洛特·德尔波（Charlotte Delbo）、索尔·弗瑞兰德（Saul Friedlander）、丹尼尔·戈德哈根（Daniel Jonah Goldhagen）、汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）、多利·罗伯（Dori Laub）、恩利·维塞尔（Elie Wiesel）等历史学家、人类学家、精神分析家和文化批评家从各种角度对于这场浩劫进行了书写和反思。正如奥斯特（Paul Auster）所言：“记

〔基金项目〕 2015年四川大学中央高校重点项目“美国种族批评理论研究”（SKQY201513）；教育部国别与区域研究基地四川大学欧洲/欧盟中心资助

〔作者简介〕 王欣，四川大学外国语学院教授，四川 成都 610064。