

后现代交锋丛书

Baudrillard
and
Millennium

拒绝冒任何生命危险，这比毁灭生命更为严重。这是一种根本的虚无主义，鲍德里亚谴责的正是这种虚无主义。

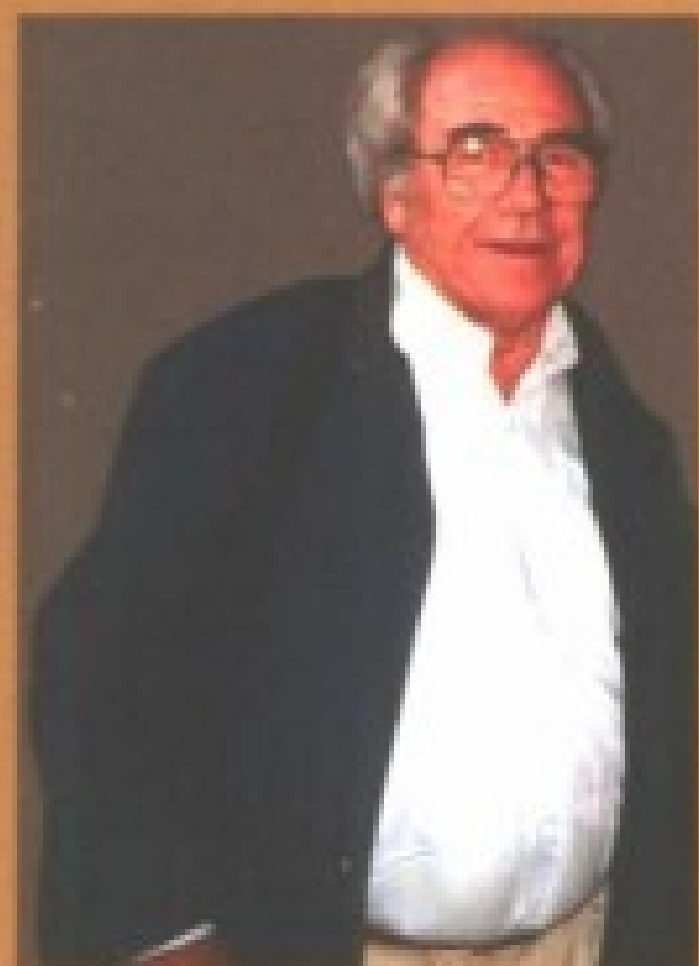
[英] 克里斯托夫·霍洛克斯 / 著

鲍德里亚与千禧年
Baudrillard and Millennium



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

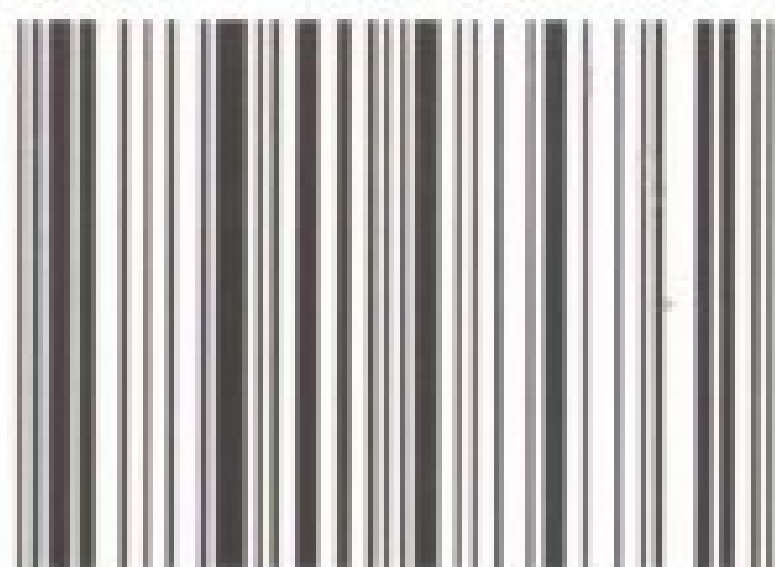
鲍德里亚与千禧年



法国思想家让·鲍德里亚说：“在某种意义上说，我们并不相信2000年。”这样的说法已经够让人不安了。可是，他还有一个更加令人不安的说法：千禧年可能不会出现。他对千年虫的分析为我们展现了一个痴心于记忆、哀悼、清洗其过去的不断进行自我忏悔的文化，描绘了一个甚至连“历史的终结”都已经消失的世界。可是，在这个灰色的现实图景背后，鲍德里亚又向我们揭示出，我们依稀还有一丝可能性尚存，而且最后甚至还可能会有一个令人啼笑皆非的突然转变。

《鲍德里亚与千禧年》一书阐述了鲍德里亚这位重要的文化分析家关于后现代时期的这种极端的无为状况的思想，剖析了诸多批评家对其思想体系进行的指责和批评。该书探讨的主题，诸如自然灾害、肉体、“受害者文化”、身份和互联网病毒等核心概念，映现出鲍德里亚的千禧年思想自1980年代至2000年的发展过程——从拟像到消亡。

ISBN 7-301-08476-5



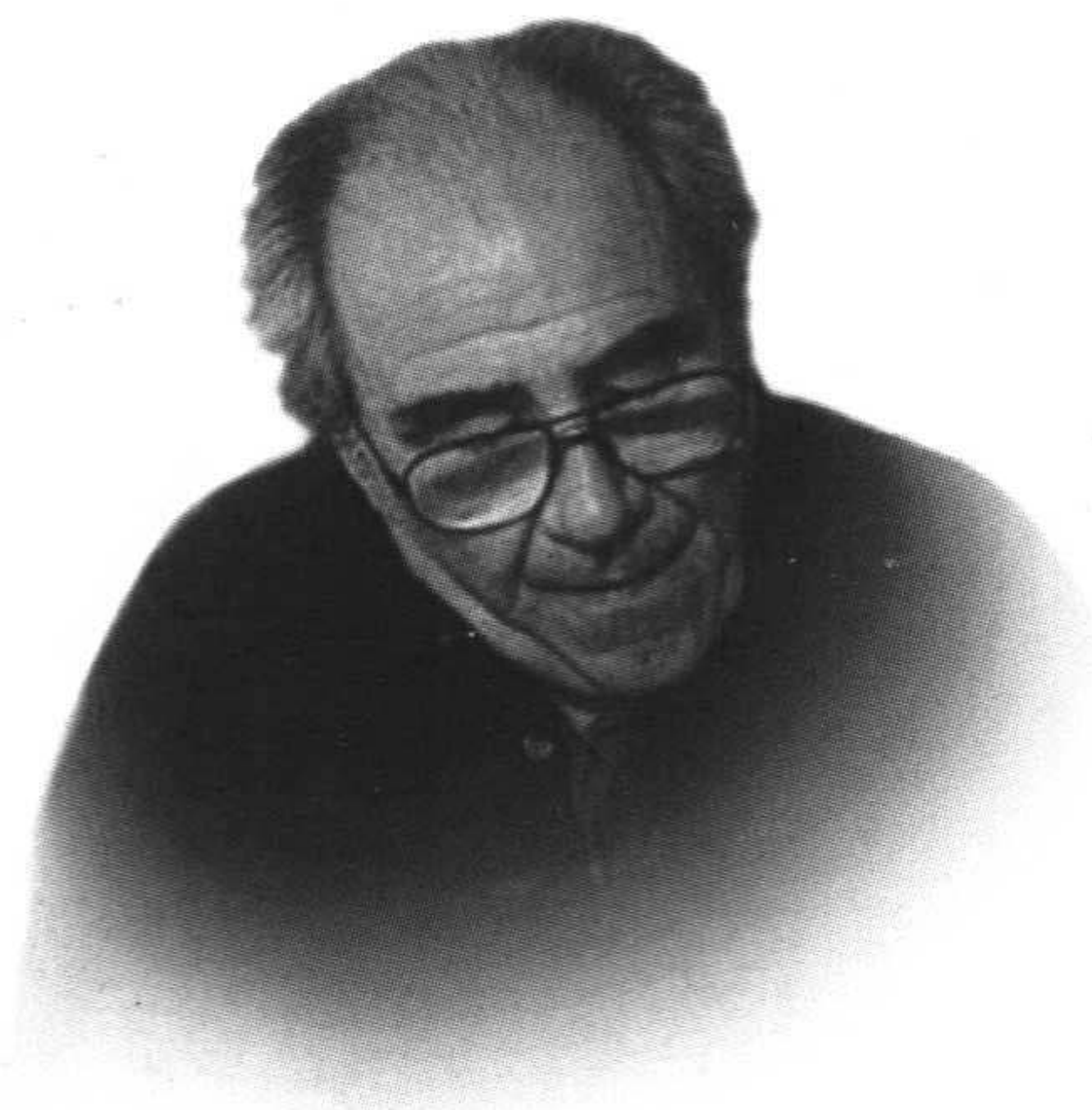
9 787301 084762 >

ISBN 7-301-08476-5/G · 1367

定价：12.80元

后现代交锋丛书

postmodern encounters



鲍德里亚与千禧年

Baudrillard and Millennium

[英] 克里斯托夫·霍洛克斯 / 著

王文华 / 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权合同登记图字:01-2004-2917号

图书在版编目(CIP)数据

鲍德里亚与千禧年/(英)克里斯托夫·霍洛克斯著;王文华译. —北京:北京大学出版社,2005.3

(后现代交锋丛书)

ISBN 7-301-08476-5

I. 鲍… II. ①霍… ②王… III. 哲学思想—西方国家—现代 IV. B505

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第135818号

Baudrillard and Millennium

Text copyright © 1999 Christopher Horrocks

The author has asserted his moral rights.

No part of this book may be reproduced in any form, or by any means, without prior permission in writing from the publisher.

书 名: 鲍德里亚与千禧年

著作责任者: [英]克里斯托夫·霍洛克斯 著 王文华 译

责任编辑: 刘 军

标准书号: ISBN 7-301-08476-5/G·1367

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn>

电子信箱: zyl@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62767346

排 版 者: 兴盛达打字服务社 82715400

印 刷 者: 北京中科印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

787毫米×1092毫米 32开本 5.75印张 70千字

2005年3月第1版 2005年6月第2次印刷

定 价: 12.80元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。
版权所有,翻版必究

后
现
代
交
锋



王岳川序

王岳川

(北京大学中文系教授)



后现代主义文化思潮在西方出现了半个世纪，进入中国已经 20 年了。如今，这一思潮的发展已经从哲学美学和文化领域进入经济法律、日常生活领域，甚至进入了国际政治和科学领域，从而使上世纪诸多争论不休的问题，变得更为复杂。面对这些深层次和表层次问题，需要从根源上弄清问题的实质，厘定不同思想家的后现代精神走向，从而给人一种较为清晰的后现代谱系学脉络。

后现代主义的源起与文化意向

一般而言，学界在后现代、后现代主义、后现代性几个关键范畴上存在着理解的偏差，并引发一些无谓的争论。其实“后现代”(postmodern)是一个历史概念，指“二战”以后出现的后工业社会或信息时代；而与此相关，“后现代主义”(postmodernism)是这一社会状态中出现的一种文化哲学思潮；“后现代性”(postmodernity)则是一个社会理论概念，指后现代社会结构的功能性转型和知识话语转型问题。后现代是后现代主义产生的时代土壤，后现代主义是后现代社会的文化哲学表征，后现代性是后现代转向的话语系谱和结构模式。后现代思潮在世界文化意识



领域掀起了一阵话语转型风，在人们的思维方式和价值信仰上，造成了传统与现代话语(discourse)的断裂。而文化美学转型则波及整个艺术和批评领域，引发了前所未有的知识话语紧张。

“后现代主义”这些年在学界热了起来，不管是强烈的批判者，还是积极的支持者，对“是不是有后现代”，“什么是后现代”这类常识问题已经不再感兴趣，而是面对后现代社会，认真思考一些更为深层的问题。如今，后现代与现代性问题、后现代文化和传媒问题、后现代与后殖民主义问题的论争，形成了后现代文化与其他学科类型的复杂关系。人们达成了普遍共识：后现代主义思潮是后现代社会或后工业社会、信息社会、晚期资本主义的产物。它孕育于现代主义母胎(20世纪30年代)中，并在“二战”以后与现代性绝裂，而成为一个对西方现代性加以质疑的文化思潮。

后现代主义与现代主义在若干问题上既针锋相对，又具有共同的话语论争平台，因而又被人看成是共属“现代性”问题这一框架中。大致上说，有三种现代性话语：“高度现代性”(表征为马尔库塞、哈贝马斯等对卢梭、马克思所强调的解放、救赎与乌托邦精神的继承)，“低度现代性”(表征为福柯、德里达、罗兰·巴特对尼采、波德莱尔、西美尔、本雅明的颠覆性思维方式的继承，强调揭露现代性的负面效应)，“中度现代性”(表征为布迪厄和吉登斯等以

一种反思性态度和实践性策略对现实加以冷静剔解和分析)。后现代主义正式出现于 20 世纪 50 年代末到 60 年代前期,其声势夺人并震慑思想界是在 70 年代和 80 年代。这一阶段,欧美学术界引起一场世界性的文化哲学家之间的“后现代文化哲学论战”。到了 90 年代,后现代主义以一种多元边缘的后现代性特征渗入当代文化肌体,成为言人人殊的当代文化症候。进入 21 世纪,后现代主义“原创性”思想家大多谢世,一些“阐释性”后学家成为普世化播撒的主要力量。

宽泛地说,后现代主义是一种汇集了多种文化、哲学、艺术、社会学、传媒学思潮的庞杂问题丛。就文化哲学而言,解构主义、西方马克思主义、女权主义、后殖民主义、文化研究构成了当代后现代主义论争的文化景观。但是,这些流派的观点是互相渗杂甚至是互相对立的。如果说,解构主义、女权主义是广义的后现代思潮的积极推进力量的话,那么,西方马克思主义就是后现代中一股激进的批判力量。而且,对后现代主义的不同观点,构成思想家不同的身份认同:积极推进后现代主义的人,往往以做一个后现代哲人为荣,可以称之为后现代主义者,如德里达、利奥塔尔、斯潘诺斯、伊哈布·哈桑、格里芬等;严肃批判、抵制后现代主义的思想家,则以后现代批判者的身份出现在思想论坛,如哈贝马斯、杰姆逊、伊格尔顿等;以学者的身份对后现代主义进行客观研究,无意于做一个后现代



主义者,对后现代主义保持清醒的认识的学者,如理查德·罗蒂、佛克马、赛义德等。正是这种“推进”、“批判”、“研究”的合力,构成了起伏跌宕的后现代文化思潮。

后现代主义张扬一种“文化批评”精神,力图打破传统形而上学的中心性、整体性观念,而倡导综合性、无主导性的文化哲学。后现代性的显著标志是:反乌托邦、反历史决定论、反体系性、反本质主义、反意义确定性,倡导多元主义、世俗化、历史偶然性、非体系性、语言游戏、意义不确定性。具体阐释这些思想和语境,是专门研究家的事情。但可以化约化理解:后现代主义是一种禀有“后工业社会哲学精神”的新哲学,它意味着不再追求永恒不变的终极真理,也不贬斥历史的、变化的、偶然的因素,不再把文化美学看作反映现实的镜子。相反,后现代重视解释学精神,通过对整体性的瓦解走向差异性。文化哲学家不再是那种声称能解决或解释文化领域何以并如何对实在具有一种特殊联系的形而上学者,而是一些能理解各种事物相关方式的专家。

后现代主义者表现出一种叛逆性和价值选择性。这种选择性指涉出一种存在状态的多元性和文化审美的宽泛性。因此,后现代主义超出了语言艺术的界限,并对各类艺术的界限和艺术与现实的界限加以超越。这样一来,高雅文化与通俗文化的界限模糊了,艺术与非艺术的对立、小说与非小说的对立、文学与哲学的对立、文学与其他艺术的对立统统消解了。后

现代文化美学走向价值空场的“反文化”、“反艺术”、“反美学”倾向,使其自身抵达平面游戏的边缘。

后现代主义文化症候是在与现实主义、现代主义相比较的“差异性”中呈现出来的。就精神模式而言,现实主义注重“理想模式”(典型),现代主义注重“深度模式”(象征),而后现代主义则追求“平面模式”(空无);就价值观而言,现实主义讲求代永恒价值立言的英雄主义,现代主义讲求代自己立言的反英雄(荒诞),而后现代主义则讲求代“本我”立言的非英雄(凡夫俗子);就人与世界的关系而言,现实主义强调历史发展的必然性和人的社会性,现代主义强调世界的必然性与人的偶然性相遇中的个体存在状况,后现代主义则强调存在的偶然性(生命与艺术是偶然的)和生命的本然性;就艺术表现而言,现实主义以全人观物,叙事人无所不知,无所不晓,并具有一种求雅的审美趣味,现代主义以个人观物,具有一种雅俗相冲突的审美取向,而后现代则强调纯客观的以“物”观物,讲求无个性、无感情的“极端客观性”,并表征出一种直露坦白的求俗趣味;就艺术与社会的关系而言,现实主义认为艺术是超功利的审美欣赏,具有一种提升读者的功能(教化大众),现代主义认为艺术是对社会异化压抑的一种反抗,艺术表现为反抗性反弹的痛苦与丑,而后现代主义则认为艺术是一种商品,是日常生活中解魅化、大众化的消费品。



事实上，从现实主义到现代主义再到后现代主义，精神模式、价值观念、人与世界的关系、艺术趣味、艺术与社会的关系等，都发生了一系列的精神降解。这主要是由于在现代化的设计蓝图中，人类理性出现了危机，而后现代主义则以游戏的方式去解构危机中的理性，而最终出现了精神价值体系中的“危机共振”——社会、科学、哲学、美学、艺术、信仰的危机综合爆发症候。对此，不妨通过德里达“解构”策略的后现代意向、拉康的无意识话语理论、哈贝马斯的重振现代性设想、利奥塔尔的后现代叙事话语、鲍德里亚的后现代大众传媒理论等，去看看后现代思想家的意识问题，以及面对当代问题的人思角度和解决问题的深度。

后现代话语与后殖民文化身份

后现代主义的发展最终在政治维度上成为后殖民主义理论的来源之一。我们可以通过“后学”研究发现后现代、后殖民主义对西方现代性霸权的批判，使“边缘话语”得以获得某种发声的可能性，使西方中心主义的合法性受到质疑，使第三世界同第一世界对话和互动成为可能。

后现代理论为全球化的出场奠定了基础。全球化并不是全球“同质化”，也不是全球“一体化”，而是要让人类将尊重差异作为精神生态的信条，作为“人

类性”的底色,让东西方学会正确理解对方,让东西方变成人类的集合体。或许可以说,传统是一元的,有时甚至有封建专制独断性;现代则成为二元对立的文化——传统与现代、东方与西方、先进与落后、经验与超验等,将一切看成二元对立的,从而维护西方中心主义的话语权;后现代主义提出多元,使任何东西都只能多元性地加以理解,人们变得更宽容,心态更平和。开放社会扩大了人的内在空间,缩小了外在空间。人的精神自由和尊重这种自由成为人的本质规定性——无论是东方人还是西方人,都毫无例外。后现代后殖民主义倡导的多元文化主义不再是纯粹的理论探讨,而是对文化差异尊重的当代实践,已然进入文化、族群、阶级、性别、教育、文艺、政治的诉求中,从而获得不同文化体系之间趋向平等式的认同和共识——在文化战略方面日益消除西方中心主义。

多元文化的发展伴随着人类历史而发展。几千年来,人类多种文化并存互动:中国文化传统、希腊文化传统、希伯来文化传统、阿拉伯伊斯兰文化传统、非洲文化传统等多种文化不断消长,此起彼伏地影响着人类社会的进程。今天在美国,黑人文化、印第安文化、西裔(Hispanic)文化、亚裔(Asian)文化等少数话语,形成不同于主流白人文化特色的新文化声音,种族间的冲突层出不穷,黑人民权运动、新左派运动、同性恋运动、女权运动、反文化运动等此起彼



伏,社会正在发生大分裂。世界在全球化中出现了多元文化的吁求,表明世界在后现代的洗礼下正在走向新的多样化。

可以说,当今世界在全球化的浪潮中,整个地球已演化成为一个地球村,经济一体化和热核战争的威胁使整个人类荣辱与共。霍金说人类也许活不过这千年,因为地球环境在恶化,在百年左右海平面将升高而使众多的岛国和沿海城市淹没。因此,人类的未来应该是东西方所共同来思考的未来。现代人在无穷扩张自我,当扩张到极限时就丧失了“自我”。自我的消失使得人们成为“非我”,这在本质上是对生态文化和文化生态美学的违背。因而,在德里达解构西方中心主义和赛义德提出“东方主义”之后,中国学者所提出的“发现东方”与“文化输出”从根本上说,意味着“人是目的”,表明“东方”思想在东西方对话中有其不可忽视的特性。

后现代主义文化研究决非要重新树立后现代大师,相反,应该在发自西方内部的对西方中心主义批判之后的“后思想”平台上,展开以中国为代表的东方文化价值重建的工作。即坚持以我为主,东西互动,和而不同,重建中国形象,保持文化生态。让世界认识到中国文化不是西方人眼中的那种扩张性文化,而是有深刻历史感和人类文明互动的大文化。近些年来,西方学界提出“生态美学”或“生态文化”的新理论,其实吸收了东方尤其是中国文化

中诸多思想精髓,如绿色和谐思想、辩证思想、综合模糊思想、重视本源性和差异性的思想、强调“仁者爱人”等思想。这些思想是走出现代中心主义之后的中国思想对西方的一种滋养或者互动。因而,在后现代时期,人类不再可能再造现代性神话,不再可能维护西方中心话语,而只能走出东方主义与西方主义的二元对立状态,立足于全球化语境中的东西方语境,重释中国问题并阐释文化输出的思想,从而走向东西方文化整合的新景观——“人类之体,世界之用”。

需要说明的是,北京大学出版社推出这套全新的《后现代交锋丛书》,文字浅显,领域广泛,知识新颖,话题众多,几乎收罗了西方现代和后现代思想家的主要论述(福柯、德里达、库恩、霍金、拉康、鲍德里亚、麦克卢汉、利奥塔尔等),触及到当代世界性的重大理论问题和热点问题。尽管书中有的问题并非是完全意义上的后现代“主义”问题,有的问题理解还存在某些文化盲点,但无论如何,这些有趣而新颖的后现代“时期”的话题,仍然丰富和拓展了后现代多元文化论域,具体化了后现代多维理论层面,使人能开拓文化视野,深化问题意识,获得阅读广度,进而有可能在全球化问题框架中思考新世纪的中国立场和文化身份问题。

是为序。

2004年冬日于北京大学



汉 译 前 言

王 治 河

(中国后现代发展研究院常务副院长)



作为当代西方最重要的一股文化思潮,后现代主义的影响已经遍及西方社会的方方面面。它的声势之浩大,波澜之壮阔,立意之尖新,分析之犀利,触角之多元,内涵之丰富,理论之复杂是当代任何一个思潮所无法比肩的。也正因此之故,任何一个研究后现代的学者无不跃跃欲试,试图把它说清楚。即使不能擒获全豹,至少也要获得一个关于后现代的明晰概念。这些努力都是值得欣赏的。然而如同任何一个美丽的诱惑后面都有一个丑陋的陷阱在等待一样,把后现代主义说清楚的背后所隐藏的危险就是:将后现代主义简单化,进而妖魔化。看一看下面这些对后现代主义的评价,就知我所言非虚。

妖魔化后现代

有学者在国家级哲学刊物上撰文,说后现代主义“视人本主义为大敌”,反对“理性主义”、“理想主义”,以混淆黑白、颠倒是非为乐事。其结论是:“后现代主义的实质是学术商业主义。”也有人称今天社会发生的一切丑陋现象为“后现代乱象”。据说后现代世界是一个虚无的世界,没有意义,“凡生于意义者,已死于意义”。还有哲学界老硕学接着鲍德里亚讲:在后现代世界里,理论已经穷尽了自身,世界已经摧毁了自身,剩下的只有碎片,而“玩弄碎片,就是后现代”。



一些人据此对后现代大加讨伐，似乎后现代带给人们的除了“虚无主义”，就是“无政府主义”，除了“玩世不恭”，就是“绝望”。更有台湾地区作者将“后现代”与“癌症”连在一起，发明了“后现代癌症”一词。其对后现代之憎恨，之厌恶，由此可见一斑。

这种简单化的态度显然无助于对后现代作认真的学术研究，其背后浓郁的“大批判”色彩也令人忧虑。

简单化对于解说一般事物固然存在着某种便利。但对于阐释后现代主义这样一种异常复杂、深刻的思想运动，简单化则是研究者应该极力抵制的一种诱惑，因为它会将我们引入歧途。建国后发生在实用主义和存在主义身上的悲剧，足够惨痛，希望不要在后现代主义身上重演。

因此之故，写这篇前言的此刻，我有一种如履薄冰的感觉。虽说这十多年来自己一直从事后现代研究，来美读书后研究方向依然是后现代，所师从的又是美国当代著名建设性后现代主义的代表人物柯布(John B. Cobb, Jr.)和格里芬(David R. Griffin)，但对有些后现代思想家如勒维纳斯和德勒兹的原著所读不多。没读原著，心里便不免发虚。此外，由于浸淫后现代研究这些年，对这些后现代思想大家不免多少有一种感情上的偏爱，我很怕由于一己之好恶影响了读者的判断。因此我更愿意读者把这篇前言看作我一己学习心得之分享，看作一个邀请，邀请读者与我一起深化对后现代思潮的研究，邀请读者贡献出自己的视角。对于后现代思想家来说，一个人能够获得的观察事物的视角越多，他(她)的解释就越丰富、深刻。

后现代的故事还没完

尽管后现代主义特别是解构性的后现代主义存在着不少有待克服的理论困难,但我不同意“后现代已经终结”的说法,更不同意把后现代主义当作“死狗”来处理。这方面我比较倾向于这样一个说法:虽然后现代主义不可能解决我们所面临的所有问题,“但公平地说它值得一听,它内涵着许多值得深思的教训”。结论是:“后现代的故事还没有完。”^①

后现代的故事没有完不是因为讲故事的人赖着不愿退场,而是因为后现代思想家所提出的问题依然没有得到解决,因为现代性依然很强势,现代世界观或现代思维方式依然占统治地位。作为对现代性的全线抵抗,后现代自然就还有话要说。

如同后现代一样,现代性也是一个充满歧义的概念,可以从不同角度加以界定。按照格里芬的理解,现代社会中存在的“个人主义、人类中心主义、父权制、机械主义、经济主义、消费主义、民族主义和军国主义”,都是现代性的重要理论内容。而我更愿意把现代性界定为以二元对立思维为特征的现代思维方式。个体与群体,精神与肉体,人类与自然,男性与女性,科学与精神,理性与价值,理性与情感的分离与对立,都是现代性的表现。

后现代主义所要超越的,后现代思想家所要抵抗的,就是这种现代性。按照著名生态哲学家盖尔的

^① 参见《国际宗教哲学杂志》Vol.50(2001),p.26。



界定：“后现代主义应该被理解为一种传统，这种传统与现代性的占统治地位的思想传统相对立，试图追问现代性的各种假定，在此基础上发展一种人与世界，人与人之间的新型关系。”^①一般说来，解构性的后现代主义侧重前者，即侧重“追问现代性的各种假定”，而建设性后现代主义则侧重后者，即侧重“发展一种人与世界、人与人之间的新型关系”。可惜的是，或许由于地域所限，这套丛书的编者对建设性后现代主义鲜有论及，希望后来者在编辑一套新的《后现代交锋丛书》时能弥补这一缺憾。

现代性的典型态度是“霸道”

现代性的典型态度是什么呢？概言之就是“霸道”。求道，闻道，得道都是值得称许的事。唯独这“霸道”，让人难以接受。顾名思义，霸道者之所以霸道，是因为自以为自己是道，也就是真理的唯一拥有者。也就是说，由于霸占着道，所以霸道。

这种霸道的一个核心表现就是“唯我独尊”，表现在人与自然的关系上是剥削自然，表现在男女关系上是压迫妇女，表现在理性和感性关系上是蔑视感性，表现在科学与非科学的关系上是科学沙文主义，表现在人我关系上就是容不得不同意见，表现在国家关系上就是霸权主义。

从一种多元宽容的立场出发，后现代向形形色

^① Keller, Catherine and Anne Daniell ed. *Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernism*. Albany: State University of New York Press, 2002, p.32.

色的现代性霸权进行了挑战。

以挑战科学的霸权为例。面对世人数百年来对科学的顶礼膜拜，后现代思想家和科学家向我们证实：“西方科学在许多至关重要的方面出了错。”^① 爱因斯坦说：“我们切莫忘记，单凭科学与技巧并不能给人类的生活带来幸福和尊严。”伽达默尔说：“中国人今天不能没有数学、物理学和化学这些发端于希腊的科学而存在于世界。但是这个根源的承载力在今天已枯萎了。科学今后将从其他根源寻找养料，特别是从远东寻找养料。”^②

对科学霸权的反思不仅发达国家的有识之士在做，发展中国家、第三世界国家也在做。印度出版的《科学、霸权和暴力：现代性的挽歌》一书就谴责后殖民国家对科学家和工程技术专家的过度推崇。作者质问道：“有谁能对邪恶的政治家、军事家和跨国公司滥用现代科学不痛心流泪，进而不去审视现代科学的哲学和主流文化呢？难道暴力的根源就不能在科学的本性里找找吗？现代科学是否有某种东西使其成为一项向权力和金钱开放的人类事业？”^③ 捷克总统哈维尔在题为《现代时期的终结》的演讲中也指出，现代科学由于“不能与现实最固有的本性和人类经验最固有的本性联系在一起”，而正在被后现代科学所超越。读者通过本丛中彼得·科尔斯的《霍金与上帝的心智》、《爱因斯坦和大科学的诞生》和蔡汀·沙达

① 斯普瑞特奈克. 真实之复兴. 北京: 中央编译出版社, 2001. 24

② 洪汉鼎. 百岁西哲寄望东方. 中华读书报, 2001-07-25

③ 斯普瑞特奈克. 真实之复兴. 北京: 中央编译出版社, 2001. 75



的《库恩与科学战》可以体认后现代对科学局限性的揭示与超越。正是库恩埋葬了许多科学流行的旧观念,为人们提供了许多新概念,如范式、不可通约性、科学共同体、常规科学、收敛式思维、发散式思维,等等(见本丛书蔡汀·沙达著《库恩与科学战》)。

不难看出,后现代思想家实际上帮助我们捅破了“科学万能”的气球。他们并非像一些批评家指责的那样,是“科学的谋杀者”。后现代主义既不反对科学,也不反对理性,它所反对的是对科学的迷信,是科学沙文主义。这种科学沙文主义把科学看作认识他人和世界的唯一可靠模式,同时否定一切不能实证的人类价值及精神活动。可以肯定的是,这种科学沙文主义倘若存在一天,中医就一天没有出头之日。

如同科技狂欢时代的守夜者,后现代思想家对科学万能的挑战,使我们避免在科学的颂歌中彻底迷失,对此我们应该心存感激。

从一种复杂性思维出发,后现代挑战了现代“非此即彼”的二元对立思维,挑战了现代简单化思维。这套丛书虽然只选取了若干后现代思想家的思想,但其对现代思维的挑战是一目了然的。哈拉维的“赛博格”概念不但隐喻着范畴的模糊化,而且也隐喻着各种过去在现代思维模式下鲜明对立两极的模糊(见本丛书乔治·迈尔逊著《哈拉维与基因改良食品》)。鲍德里亚的“超现实”概念则挑战了我们传统的“现实”概念,以及建立在物质/精神,主体/客体两分思维基础上的镜式反映论(见本丛书克里斯托夫·霍洛克斯著《鲍德里亚与千禧年》)。尼采的系谱学则有助于克服人类理性主义的“自鸣得意”(complacency),它并非要摧毁

理性,而是旨在提醒我们:笛卡尔以来的现代理性关于自己具有必然性和普遍性的假定可能是一个幻觉,因为它忽略了理性在过去的历史形态,在现在的不确定性以及在未来的脆弱性(见本丛书戴维·罗宾逊著《尼采与后现代主义》)。与此同时,弗洛伊德“使人们注意到表面的确定性和真实性之下的那些不可捉摸的流沙般的东西”(见本丛书菲尔·莫伦著《弗洛伊德与虚假记忆综合症》)。维特根斯坦则通过做梦和口误提醒我们,我们生活的许多方面都是很神秘的(见本丛书约翰·希顿著《维特根斯坦与心理分析》)。企图一劳永逸地把握某种真理是一种需要治疗的“独断症”。

后现代对他者持一种开放的心态

与党同伐异、态度霸道的现代思维方式的闭锁相比,后现代主义持一种对他者开放的心态。这里讲的“他者”不仅包括其他人、其他文化、其他民族,而且包括女性与自然。这也就是为什么女性主义运动和生态运动在后现代主义这里找到了理论支持。用柯布博士的话说就是,“后现代主义者使差异拥有了立足之地”。^①

事实上,几乎所有后现代思想家对他者和差异都持一种开放的态度。德里达对“分延”、“不在场”和“踪迹”的强调事实上是对他者的开放。用他自己的话说,“对逻各斯中心主义的批判首先是对他者(the other)

^① John B Cobb, Jr., *Postmodernism and Public Policy*, Albany: State University of New York Press, 2002, p.50.



的追求”。^①德里达之所以如此推重他者,是因为在他看来,“对他者的尊重”是“唯一可能的伦理律令”。^②其实,德里达的后现代解构主义之所以要颠覆形形色色的现代霸权和现代占统治地位的二元对立思维,其目的是为差异,为他者,为弱小争取生存的空间。德里达个人的生活经历无疑深刻地影响着他的这种尊重他者的哲学立场。德里达曾经坦承,童年时代作为一名犹太儿童,在犹太人遭受迫害和种族暴力(包括犹太儿童被驱逐出学校)时所感受到的极端孤立感。^③虽然日后成为后现代大家的德里达强调他童年的经历与他的哲学没有因果关系,但是这段经历对他思想形成的深刻影响应该是毋庸置疑的。

“他者”在后现代另一个掌旗人罗蒂那里也被放到十分重要的位置。罗蒂促请人们提升对不熟悉之人群的关注,以避免将他们边缘化。对维特根斯坦的治疗方法来说差异也“具有至关重要的意义”(见本丛书约翰·希顿著《维特根斯坦与心理分析》)。

不难看出,推重开放构成后现代思维的一个重要特征。所谓“开放”,按照海德格尔的理解,意味着“不阻塞”,也就是“不设界”。^④它让存在物无碍地“相互依

① Derrida, “Back from Moscow, in the USSR”, in *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Peggy Kamuf, ed., New York: Columbia University Press, 1991.

② Derrida, *Writing and Difference* (1978), pp.95-96

③ Le nouvel observateur, “An Interview with Derrida” in *Derrida and Difference*, ed. David Wood and Robert Bernasconi, Evanston: Northwestern University Press, 1988, p.75.

④ Heidegger, *Poetry, Language and Thought*, trans. A Hofstadter, New York: Harper and Row, 1971, p.106

靠,相互团结”。这种后现代的开放态度是对现代闭锁心态的否弃。诺斯若波写于20世纪40年代后期的一段话清晰地表达了部分先觉的西方知识分子对这样一种态度的呼唤:“我们必须使自己的直觉、想象力甚至灵魂向与我们自己的视野、信仰和价值观不同的视野、信仰和价值观开放。我们必须使学术界将世界问题作为一个整体来思考,从与整体的关系的角度看待区域性问题的。”^①著名过程思想家苏哈克则将“开放”界定为“存在向新价值的取向”。^②

对于向他者开放的后现代转折,柯布有着明确的理论自觉:“今天,由于欧洲文化优越论不再统治我们,我们更做好准备向其他文化学习。”^③在柯布看来,“后现代思想的一个主要原则是包容,是让不同的社群和团体发出声音”。^④事实上,“设身处地”和“换位思考”一直是所有后现代思想家所推崇的原则。在这个意义上,后现代主义与多元主义走到了一起。用柯布的话说,“成为后现代的,也就是成为多元论的”。

后现代与虚无主义无缘

后现代思想家在挑战现代性的霸权中或许有激

① F.S.C. Northrop, *The Meeting of East and West*, New York: Collier Books, 1966, p.10

② Suchocki, Marjorie. “Openness and Mutuality in Feminism and Process Thought and Feminist Action”. in *Feminism and Process Thought*. Ed. Sheila Greeve Davaney. New York: Edwin Mellen Press, 1981, p.63.

③ John B Cobb, Jr., *Transforming Christianity and the World*, p.31

④ John B Cobb, Jr., *Postmodernism and Public Policy*, p.190.



进、偏颇之处^①，但他们绝对不是一群唯恐天下不乱的造反派，更不是一群虚无主义者，因为他们始终“怀有乌托邦的梦想”，始终坚持着某种价值，守护着某种理想。在2004年8月《世界日报》发表的生前最后一篇访谈中，德里达强调他的解构主义是站在“肯定生命的一边的”。这使我想起不久前金惠敏先生在《中华读书报》发表的《“后现代帝国”的扩张》一文中介绍的罗蒂与德里达的对话。按照罗蒂的说法，德里达是个真正意义上的“人本主义者”。这话我相信。尽管德里达一生大多数时光是在形而上的思想王国里翱翔，但他并未将自己囚禁在学术的象牙塔中。“为人类操心”依然是他的宿命。他曾为捍卫法国阿尔及利亚裔移民的权利挺身而出，也曾为反对种族隔离政策进行过顽强的斗争。“9·11”事件后，他也曾写了《9月11日的概念》和《流氓》两篇评论文章。他也十分关心中国的命运。^②他曾大声疾呼：“不能没有马克思。没有马克思，没有对马克思的记忆，没有马克思的遗产，也就没有将来。无论如何得有某个马克思，得有他的才华，至少得有他的某种精神。”

也正是这个“很难对一致性感到激动”的德里达与美国著名后现代哲学家罗蒂和欧洲其他五位思想家哈贝马斯、艾柯、瓦提莫、穆希格、萨瓦特一道于

^① 我在《扑朔迷离的游戏——后现代哲学思潮研究》(中国社会科学文献出版社,1993,1996,1998)中对此有所分析。

^② 值得注意的是,几乎所有后现代思想家(不管是解构性的还是建构性的),都对中 国有一种天然的亲近。我在《后现代主义与中国》(载于《求是学刊》)一文中对这一现象有专门的讨论。

2003年5月31日发出反战强音《战争之后：欧洲的重生》，制造了“当代欧洲思想界的轰动之举”。众所周知，德里达和哈贝马斯是理论宿敌，两人有长达几十年的恩怨。德里达在解释他和哈贝马斯的不计前嫌的联合行动时说，不管他和哈贝马斯之间在理论上有多大分歧，“现在都是共同发出声音的时候了”。因为他们都担忧世界的前途和人类的命运。^①显然，这样的后现代思想家与反理性主义、反理想主义、反伦理主义无缘。用霍伊的话说，后现代并非“无方向感”，它不仅与“什么都行”(anything goes)的无政府主义无缘，而且也与“一切都无意义”(nothing matters)的虚无主义无缘。^②

尽管用一个共同认可的概念来界定后现代很难，但一个不争的事实是：几乎所有后现代思想家都有一双饱含忧郁的眼睛，骨子里都对人类的命运和前途有着浓重的忧患意识。

简单化是后现代研究上的误区，因此而导致的妖魔化不仅不利于学术的发展，而且不利于吸收养分，实在是误人误己的双输局面。即使以反解构性的后现代主义为旗帜的建设性后现代主义，也对它的对手采取了极其慎重的分析态度。如著名建设性后现代主义思想家柯布就曾充分肯定解构性的后现代主义的长处，认为解构性的后现代主义对人类社会内

① 夏榆·德里达：我很难对一致性感到激动。南方周末，2004-10-21

② David Hoy, *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*, Cambridge: The MIT Press, 2004, p.231.



在的假定的解构“有助于揭露和克服给人类带来众多灾难的根深蒂固的‘同化癖’(homophobia)”^①

抵抗“齐一性思维”

看一看现代“同一性思维”，“齐一化”概念，“同质思维”在我们现实生活中的猖獗，例如现代非持续的经济模式的横行，消费主义、拜金主义在华夏大地的肆行无忌，掠夺性的全球化的“压路机”，以一元吞并多元，对多元文化、本土文化、边缘文化的疯狂碾压，我们没有理由不对后现代的抵抗心存钦佩。德里达对福山所欢呼的自由资本主义大合唱和“全新的世界秩序”的拒斥就是这一抵抗的一部分（见本丛书斯图亚特·西姆著《德里达与历史的终结》）。

按照建设性后现代哲学的奠基人怀特海的分析，“划一的福音(uniformity of gospel)”是“危险的”。^②后现代提醒我们不向“齐一化”的霸权屈服。这使我们怀想起 2000 多年前的庄子，因为正是庄子“从不把自己的观点强加于万物之上，从不人为地强求千篇一律，万人一面。他非常反对这种违背天下的常然，违背万物的性命之情的做法”。^③或许因此之故，庄子的哲学被后现代思想家引为同道。

① Cobb, John. B, Jr. "Responses to Relativism." in *Soundings* (Winter 1990), p.73

② Whitehead, *Science and the Modern World*. New York: The Free Press, 1967, p.206.

③ 樊美筠. 中国传统美学的当代阐释. 北京: 中国社会科学出版社, 1997.76

也正是通过对现代“齐一性”思维方式的全面抵抗，后现代思想家捍卫了人类的自由。按照霍伊的分析，抵抗与自由是天然地联系在一起，抵抗的动力来自“争取自由”。^①与“辞职”不同，抵抗并未抛弃可能性，它导向希望，也就是导致向无限的可能性开放。关于为什么要抵抗，朱迪丝·巴特勒提供了一个令人信服的心理学区解释：人们之所以要抵抗，不仅仅因为自己受到了限制，而且因为自己体认到自己成为这些限制的一部分，自己已经与这些限制自由的东西同流合污。

针对资本主义对人的麻醉化、机械化，后现代思想家德勒兹和夸塔里强调与那些要求僵硬的中心性、权威、稳定性的偏执狂和服从性人格（也就是霸道之人）进行对抗的重要性。因为这种人格不能容忍别人与他的不同之处，而且很容易成为法西斯运动的一分子。在为德勒兹和夸塔里的名著《反俄狄浦斯》英译本所写的序言中，福柯提出了这样的问题：如何在反抗的时候不成为你所憎恨的体制的翻版？如何抗击我们自己身上的法西斯主义？这种法西斯就深藏在我们所思所想和日常行为中，它“使我们迷恋权力，对那些支配我们、剥削我们的东西反而充满了欲望”。^②在德里达看来，尽管海德格尔是后现代的一个重要思想来源，但海德格尔身上“仍然存留着形而上学的残余”。或许正是这些残余导致他对纳粹主义的青睐（见本丛书杰夫·科林斯著《海德格尔与纳

^① David Hoy, *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*, Cambridge: The MIT Press, 2004, 231.

^② 米歇尔·福柯.反法西斯主义的生活艺术.天涯,2000(1)



粹》),从而铸成千古之恨。所谓“形而上学”在后现代的辞典里系指对“同一”的迷恋。

后现代主义是一剂 不可多得的“药石”

抵抗孕育着希望。作为一股健康的力量,后现代主义对于疗救现代病,是一剂不可多得的“药石”。后现代对“齐一性思维”的抵抗,对人的自由的捍卫有助于把我们从“非人”的状态中解放出来,使我们免做各式各样的机器和动物,如“生产机器”、“欲望机器”、“经济动物”和“消费动物”。当我们打好行囊准备跟着感觉走的时候,当我们孤注一掷意欲与邻居拼消费的时候,后现代提醒我们三思而后行。

作为一个国家,面对列强的霸权,中国敢于说“不”;作为一个人,面对消费主义的猖獗,面对横流的物欲,你是否敢于说“不”?是否敢于依然坚守浪漫?这是后现代主义向我们提出的另一个挑战。

后现代主义者虽然不完全等同于浪漫主义者,但他(她)身上显然流淌着浪漫主义的基因,因为它坚信每个人都有其独特的价值,都是唯一的和不可替代的。一味仿效他人在浪漫主义者和后现代主义者看来是件可笑复可悲之事。这就是为什么浪漫主义者和后现代主义者不仅一直拒绝参加风靡全球的现代经济主义、物质主义、消费主义、拜金主义以及进军自然的大合唱,而且大唱反调。他们看重精神生活,主张过一种崇尚自然的简朴生活,懂得欣赏大自然抒情而生动的意蕴。因此他(她)们是天然的生态主义者。他们相信梭

罗在瓦尔登湖畔悟出的真谛：“一个人的富有与其能够做的顺应自然的事情的多少成正比。”^①这，也是一种抵抗，一种高贵的抵抗，因为它需要过人的胆识。

后现代对现代性的抵抗是否能成功，在多大程度上能成功，尚是个未知数，但它捍卫自由的卓绝努力，它对生命的奇异与丰盈的守望，对浪漫的坚持，是永远令人钦佩的。

展望未来，后现代的一些纯属刻意标新立异的东西注定会随风而逝，然而它的许多富有生命力的思考毫无疑问将会化为经典，作为一种“别思”、“别眼”，在未来的岁月里“启发我们去思，去想，去发明，去创造”。^②

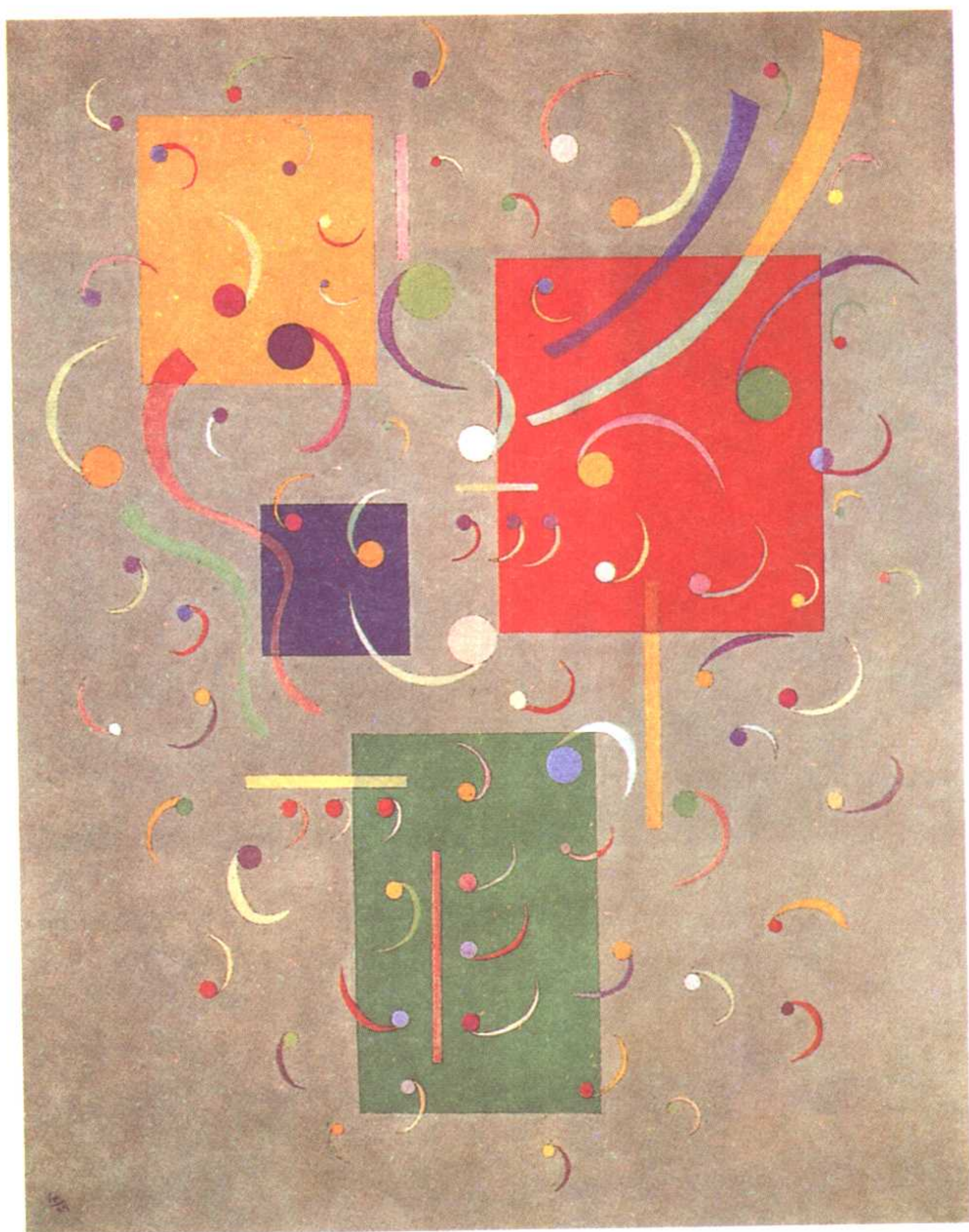
后现代主义或许有一万条不足，但在倡导“尊重他人，倾听他人”这一点上它绝对值得引起我们的深思。如果我们在尊重他人上多一点诚意，许多悲剧可以消除；如果我们在倾听他人上多一点耐心，许多空疏的批判和误解可以避免，我们的灵性与思维也可以因此得到滋养。这实在是个利人利己的双赢结局。

现在，摆在读者面前的这套《后现代交锋丛书》就提供了这样一个倾听他人的机会。相信有心人自会惜缘。

2004年圣诞夜于小城克莱蒙

① 艾伦·杜宁.多少算够.长春:吉林人民出版社,1997.113

② 王治河主编.后现代主义辞典.北京:中央编译出版社,2004.13



康定斯基·圆



康定斯基·构成第六号



《后现代交锋丛书》文字浅显，领域广泛，知识新颖，话题众多，几乎收罗了西方现代和后现代思想家的主要论述，触及到当代世界性的重大理论问题和热点问题。这些有趣而新颖的后现代“时期”的话题，丰富和拓展了后现代多元文化论域，具体化了后现代多维理论层面，使读者能够开拓文化视野，深化问题意识，获得阅读广度，进而有可能在全球化问题框架中思考新世纪的中国立场和文化身份问题。

——王岳川（北京大学教授）

后现代主义在倡导“尊重他人，倾听他人”这一点上值得引起我们的深思。如果我们在尊重他人上多一点诚意，许多悲剧可以消除；如果我们在倾听他人上多一点耐心，许多空疏的批判和误解可以避免，我们的灵性与思维也可以因此得到滋养。

现在，摆在读者面前的这套《后现代交锋丛书》就提供了这样一个倾听他人的机会。相信有心人自会惜缘。

——王治河（中国后现代发展研究院常务副院长）



《后现代交锋丛书》是一套题材和角度罕见的作品。

“后现代”可以说是人文社科界和科学界等领域的时髦用语。不过与学术和科学有关的后现代话题往往意味着学术的前沿领域和古奥的词汇，而这套丛书则大胆尝试将前沿学术与大众生活结合，是对前沿学术与科学的普及化，是可读、时尚、前沿的完美结合。

——刘兵（清华大学教授）

《后现代交锋丛书》篇幅精练，但内容的涵盖面却相当广大，涉及西方近十多年来在知识文化界中所产生的许多重大争论。令人惊讶的是，丛书中有几种将当代科技发展的重大发明，如因特网、移动电话，乃至全球化，与直观上毫无关系的哲学家、思想家、语言学家联系了起来，真令人有豁然开朗之感！

这套丛书一定会吸引很多读者，使他们在繁忙紧张的工作之余，在饭桌上，或在自己的汽车内，或在就寝前阅读和议论。

总之，欢迎您到后现代世界来！

——金吾伦（中国社会科学院研究员）

后现代交锋丛书

译审委员会

· 主 任 靳希平 金吾伦 王文华

· 委 员 (按姓氏笔画排列)

于奇智 王文华 王岳川 王治河 丛 中

刘 钢 刘 军 李建会 李醒民 张祥龙

尚 杰 金吾伦 靳希平

· 丛书主持 周雁翎

· 责任编辑 刘 军

· 绘 图 王恩健

目 录

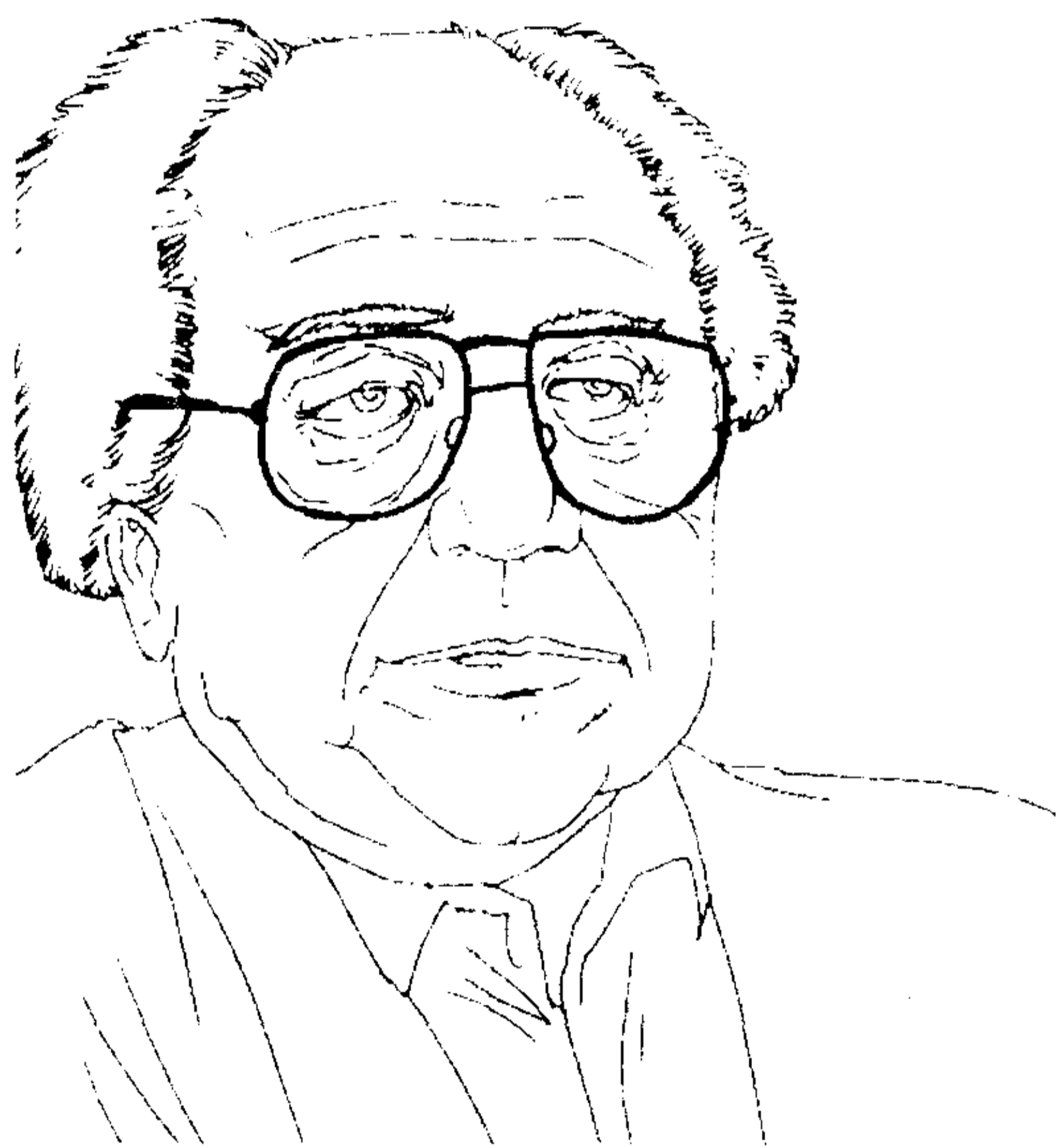
- 王岳川序 / 1
- 汉译前言 / 11
- 导读 鲍德里亚的思想谱系 / 1
- 引言：逃离千禧年 / 23
- 背景 / 29
- 超越线性历史 / 35
- 历史的终结？ / 45
- 忏悔与回收：20 世纪之重新激活 / 59
- 技术、模仿及“崭新” / 71
- 千禧年的阴影和最后的倒计时：鲍德里亚的最后论题 / 85
- 千禧年世界秩序：全球化、特殊性和普遍性 / 95
- 千年虫病的扩散：恶化、病变、转移 / 105
- 2000 年的身份认同：后人类状况 / 111
- 超越千禧年：反鲍德里亚，关键幻觉和镜子人的回归 / 125
- 千禧年之后：鲍德里亚终结篇 / 131

- 结语 / 141
- 参考书目 / 143
- 关键概念 / 145
- 鸣谢 / 150



鲍德里亚的思想影响是如此巨大，以至于他的影响从1996年起被称为“鲍德里亚效应”，因为他就是一位“现时代最重要和最具煽动性的作者”。

导读 鲍德里亚的思想谱系



让·鲍德里亚(1929—)被认为是法国旗帜最为鲜明、著作最为晦涩、创作力最为丰富的后现代理论家,是“现时代最重要和最具煽动性的作者”。



导读 鲍德里亚的思想谱系

刘悦笛

(中国社会科学院哲学所助理研究员)

让·鲍德里亚(Jean Baudrillard)是与我们日常生活最切近的世界级社会思想家。为什么这样说呢?先来看三组镜头:

镜头一:2004年秋,CCTV重点推介的“梦想中国”节目,宣称能在短期内将“普通的你”打造成耀眼的明星。于是,在电视工业的商业运作下,千千万万观众每晚坐在电视机旁观看直播,并通过手机短信进行投票互动,冠军的手机短信支持率高达386715人之众。

这种通过电视向千家万户复制传播的视觉影像,被鲍德里亚视为“拟象”(Simulacres),电视大众就生活在“拟象化”(simulacrization)的文化境遇里。

镜头二:2003年冬,好莱坞电影《黑客帝国Ⅲ:矩阵革命》在107个国家同时上映,全球首映的票房高达4310万美元。从1999年首部《黑客帝国》的出现,到2002年的续集《黑客帝国Ⅱ:重装上阵》,还有最新推出的这部电影,共同的特点就是:电影

中的主人公在网络化的虚拟现实与真实存在之间来回穿梭。

电影所呈现的真实与虚拟之间的界限销蚀,被鲍德里亚称为“超现实”(hyperreality)。据称,该系列片缔造者沃卓斯基兄弟就深谙他的思想,鲍德里亚的书《拟象与仿真》还曾隐喻性地显身在片中。

镜头三:2001年夏,美国“9·11”事件爆发,世界各地数以十亿计的人们,通过CNN、FOX的卫星转播,几乎共时性地观看到“世贸双塔”的倒塌。

然而,这种载入史册的真实事件,在鲍德里亚看来却可能是“并未发生”的,因为它对大众而言只是呈现于媒体的“媒体事件”。

这些看似怪异思想的创造者——鲍德里亚,不仅从法兰西到美利坚仍是位“炙手可热”的人物,而且,在中国本土也逐渐引发了研究的热情。^①他在“消

^① Jean Baudrillard, Volume I, edited by Mike Cane, London: Sage Publications, 2000, pp. I-VII. 就在千禧年,“现代社会思想大师”丛书中的《让·鲍德里亚》卷出版,这四卷本共收录了88篇研究鲍德里亚的最重要论文。随着鲍德里亚的思想轨迹的展开,在20世纪80年代中期之后,关于他的思想研究在欧美越来越热,在90年代初期达到了一个高潮。根据笔者统计,《让·鲍德里亚》卷收入1990年的论文有9篇,1991年有11篇,1992年有9篇。鲍德里亚已被翻译成汉语的专著有三部:《完美的罪行》(王为民译,商务印书馆2000年版)、《消费社会》(刘成富、全志钢译,南京大学出版社2001年版)和《物体系》(林志明译,上海世纪出版集团2001年版)。



费社会理论”和“现代性的命运”方面的建树有目共睹，其影响居然横亘了欧美学界30年，至今以鲍德里亚为文本的研究还在继续。其中，“拟象理论”是鲍德里亚最著名的思想，足以成为他的思想标志。

一、“拟象理论”：后现代文化 化的思想坐标系

鲍德里亚创建“拟象理论”的主旨，就在于要从历史序列的角度，为后现代文化设定一个坐标系。在《符号交换与死亡》(*L'échange symbolique et la mort*, 1976; *Symbolic Exchange and Death*, 1993)这本极具创造性的名著里，鲍德里亚提出了“拟象三序列”(The Three Orders of Simulacra)说。他认为，拟象的三个序列与价值规律的突变相匹配，自文艺复兴时代以来依次递进：

- ① 仿造(counterfeit)是从文艺复兴到工业革命的“古典”时期的主导模式；
- ② 生产(production)是工业时代的主导模式；
- ③ 仿真(simulation)是被代码所主宰的当前时代的

主导模式。^①

第一序列的拟象遵循“自然价值规律”。比如,在工业革命之前,艺术品的仿制只能通过手工制造的方式来完成,从一幅画临摹成另一幅画,这是并不破坏自然规律的模仿,这种“仿造”只能在原作之外增加“赝品”。那个时代的形象的复制只能如此。

第二阶段的拟象遵循“市场价值规律”。工业革命之后,由于机械化大生产方式的出现,艺术形象的复制就可以采用机械制造的方式,比如古典主义的名画可以通过印刷术来翻制,这也就是本雅明所说“机械复制时代”的艺术生产方式,^②市场规律这只“无形的手”在其中起调控作用。

第三阶段的拟象遵循的则是“结构价值规律”。行至现时代,以“互联网”为标志的知识经济时代已经来临,任何艺术形象都可以被转化成影像在网上传播,这些被无限复制的“拟象”,已成为可以被简约为1和2两个数字的符码,“仿真式”的一种拟象开始

^① Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London: Sage Publications, 1993, p.50.

^② 本雅明. 机械复制时代的艺术作品. 杭州: 浙江摄影出版社, 1996



在历史中脱胎而出并占据主宰。

在鲍德里亚的视野里,第三阶段的“拟象”,主要用以描述当代社会出现的一种提供给大众的“形象文化”,如无所不在的电视影像对大众文化的环绕和包围就是如此。这种形象虽然首先能“反映基本现实”,但进而会“掩饰和歪曲基本现实”,进而又会“掩盖基本现实的缺场”,最后进行到“纯粹是自身的拟象”领域,不再与任何真实发生关联。^①

可见,所谓“拟象”就是游移和疏离于原本,或者说没有原本的摹本,它看起来已不是人工制品。“Simulacrum”被翻译成“类像”也有道理,类像的“类”指的是形象群的复制性,拟象的“拟”指的形象自身非真实的虚拟性,还有形象与形象之间的摹拟性。“拟象”创造出的正是一种人造现实或第二自然,大众沉溺其中看到的不是现实本身,而只是脱离现实的“拟象世界”。

这很好理解,当代欧美都市大众就生活在这样的世界里,在大众的日常生活的衣、食、住、行、用当中,“形象文化”便无孔不入——外套和内衣、高脚杯和盛

^① Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

酒瓶、桌椅和床具、电视机和音像设备、手机和计算机、自行车和汽车、霓虹灯和广告牌——无不充满了商业形象，这种形象是被大规模生产出来的，是毫无现实感的形象泛滥。这是因为，通过“文化工业”的巨大过滤器，一切的商业形象都经过了“机械复制”的链条，成为了游离于摹本而趋于无限复制的“拟象”。

安迪·沃霍尔著名的波普艺术《25个有色的玛丽莲·梦露像》(1962)可以与“拟象理论”互为印证。画面



玛丽莲·梦露像



中是丝网印刷的横竖排各5个玛丽莲·梦露照片，她们都被套以头发的黄色、双唇的红色和诱人的肤色，除了印刷造成的阴影差异之外，这为数众多的梦露像几乎都是一样的。这就暗示出，“文化工业”一方面在不断生产这种“拟象”并使其增殖和蔓延，但另一面，大众所面对这种拟象所感受到的却只是“千人一面”。当然，还有《黑客帝国》系列电影，它几乎成为诠释“拟象理论”的电影版本，那种技术化社会对大众的“完美的控制”被演绎得淋漓尽致。

“拟象”是由“文化工业”所生产的，“文化工业”在生产消费品的同时，也在生产着消费者。“梦想中国”节目之所以在国内引起收视热潮，是因为，在电视工业的驱动下，“梦想中国”的直播现场成为了“明星制造秀场”，普通的参赛者被“包装”而赋予了“形象化”的灵光圈，并通过电视向千家万户的复制传播而成为“拟象”。与此同时，千千万万的电视观众也在通过手机互动而同谋式地参与进了这场铺张的“秀”之中，亦即也在为电视工业所塑造。

本质上说，在鲍德里亚的视野内，后现代文化的核心特质在于：拟象与真实之间的界限得以“内爆”，

今天的文化现实就是“超现实”的，^① 不仅真实本身在超现实中陷落，而且，真实与想象之间的矛盾亦被消解了。互联网上的“网络游戏”即为明证，无论是在战争类游戏中指挥“千军万马”，还是生活类游戏里“娶妻生子”，游戏者们都栖居在一种虚拟现实的世界内，网络终端之外的真实被侵蚀了。

同时，“拟象”与大众之间的距离也被销蚀了，“拟象”已内化为观众自我经验的一部分，幻觉与现实混淆起来。毫不夸张地说，生活在这种拟象所环绕包围的世界内，“我们的世界起码从文化上来说是没有任何现实感的，因为我们无法确定现实从哪里开始或结束”。^②在文化被高度“拟象化”的境遇中，大众只有在当下的直接经验里，体验时间的断裂感和无深度感，实现日常生活的虚拟化。

鲍德里亚的《海湾战争并没有发生》(*La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu, 1991; The Gulf War Did Not Take Place, 1995*)还指出，关于1991年的海湾战争，其

① Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, pp.70-76.

② 詹姆逊(原译杰姆逊).后现代主义与文化理论.西安:陕西师范大学出版社,1987.200



实大众看到的,只是没有发生的虚拟的“媒介之战”。

同理可证,美国的“9·11事件”、“入侵阿富汗”、“伊拉克战争”,对于大多数的中国人而言,其实都是不真实的“媒体事件”或“电视战争”。当大众夜以继日地观看美军与伊拉克抵抗力量交火的时候,他对这场战争的观赏实际上与对美国越战大片的观感并无两样。因为他们所看到的电视影像,只是由持某一政治倾向的摄影师捕捉、剪接和变形的结果,大众看到已远非是真实的伊拉克,而是被具有实时转播功能的媒体所“虚拟化”的纪实叙事作品。更何况,对于摄影师和交战双方而言,他们是置身于真实的战争现场之中,而对于歪在沙发里、吃着零食、瞥眼看电视的大众而言,这场战争倒似乎更像一场影像游戏。

总而言之,“拟象理论”无疑成为了“后现代文化”的重要符码之一,同时亦成为了测度文化“后现代性”的重要标准之一,从而也成为了“后现代主义”思想内的中坚力量。

二、从“消费符号”到“符号交换”:

消费社会的多棱镜像

实际上,“拟象理论”的创建,是建基于“消费社

会”理论基础上的。消费社会的批判,正是鲍德里亚的思想起步点。

《物体系》(*Le Système des objets, 1968; The System of Objects, 1996*)是鲍德里亚最早的著作之一,在结论篇里他明确地指出,“要成为消费的对象,物品必须成为符号”,这种身份的转换,也使得人与人之间的关系“变成了消费关系”。^①《消费社会》(*La Société de Consommation, 1970*)仍以物的分析为起点,进而提出了“消费社会的逻辑”,并将该社会类型界定为“进行消费培训、进行面向消费的社会驯化的社会”,而“消费”则“是(通过对消费个体进行分化作用)实现社会控制的一种有力因素”。^②

如此可见,早期的鲍德里亚将马克思主义批判理论与结构主义符号学结合起来,试图提出一整套的商品符号学原理和消费社会逻辑。这种努力从他开始反思“批判之维”的《符号的政治经济学批判》(*Pour une critique de l'économie du signe, 1972; For a Cri-*

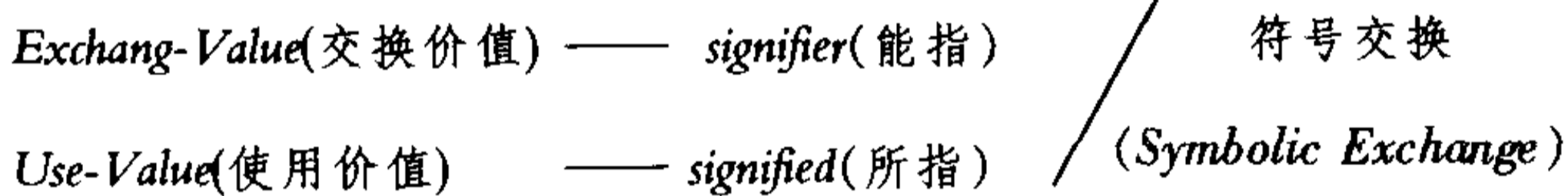
① 鲍德里亚(原译为布希亚).物体系.上海:上海世纪出版集团,2001.223

② 鲍德里亚(原译为波德里亚).消费社会.南京:南京大学出版社,2001.73,77



tique of the Political Economy of the Sign, 1981)里,仍没有减退,他甚至更极端地认定:“商品完全被当作符号,被当作符号价值,符号则被当成商品。”^① 第一阶段和转型阶段的鲍德里亚,更多是从“符号消费”或“消费符号”的角度来看待消费社会的。

思想成熟阶段的鲍德里亚,才真正走向了成熟的“符号交换”理论,这已成为了他的社会思想的精髓。在《符号交换与死亡》写作前后,鲍德里亚还吸收了福柯等人的后结构主义观念,其理论的内在构架是这样的:^②



在鲍德里亚看来,一方面,在现代消费社会,“所指的价值”取消了,也就是说,符号形式所指向的“真实”的内容已经荡然无存,符号只进行内部交换,不会与真实互动;另一方面,劳动力与生产过程也发生了类似的变异,所有终极生产内容均告消逝,生产只能发

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St Louis: Telos Press, 1981, p.218.

^② Jean-Claude Girade, 'Toward a Politics of Signs: reading Jean Baudrillard', *Telos*, no 20, 1974, p.137.

挥一种符号的代码或编码的功能，同时，货币和符号、需要和生产目的、劳动本身也都成为悬浮的了。前一方面“符号真实指涉”的终结，后一方面则是“生产真实性的真正终结”。^①

在这个意义上，鲍德里亚才最终认定，“这是劳动的终结，生产的终结”，“能指—所指辩证关系终结”，“使用价值—交换价值辩证关系的终结”，“古典符号时代的终结，生产时代的终结”。^②所以，他黯淡地提出，唯有死亡，才能无视和逃避这个为代码逻辑所支配的世界，^③逃避这个任何物都与其他物既等同又无关的世界。看来，“死亡的平等”所能规避的，似乎就是庄子表面意味上的“齐物”的宇宙。

总之，鲍德里亚好似为他的观众们擎起一枚“万花筒”，人们从里面窥见的是消费社会所折射的方方面面，但万变不离从“消费符号”到“符号交换”的“圆中”。既然鲍德里亚的主要思想已经呈现出来，那么，他究竟是一个什么样的人呢？

① Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, pp.6-7.

② Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, p.8.

③ Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, p.127.



三、生平素描：书斋里 革命的“游击队员”

鲍德里亚是个很有意思的独特的人，无论是成长经历还是学术历程，他一辈子都与其他法国知识分子不同，或者说，在“故意”保持着某种距离。

他在1929年生于法国东北部的兰斯，生长在祖父母是农民、父母是公务员的法国传统家庭，并没有受到多少知识熏陶。在高中阶段后，他便与父母决裂了，这种“决裂的模式”，平行位移式地深刻影响了他此后的整个生活。作为一位有天分的学生，他没有沿袭传统的受教育路线，而成为了大学预备班的“逃兵”。这样做的直接后果是，他不得不在教授了多年的语言课程后，为得到一份大学的工作而艰苦努力。用中国的话来说，他就成为了一位“未考取大学”又来教大学生的特殊人才，还真有点“自学成才”的味道，所以在大学他始终是个边缘化的人物。

他还是位“文学爱好者”，由于在1960年后翻译了彼得·魏斯的戏剧作品而获得了一定的名声。同时，他也是马克思主义者（如马克思、恩格斯、布莱希

特)著作的法语译者之一。1966年,经过几多波折,他终于在巴黎第十大学(楠泰尔学院)获得了一份教席,但两年后学生运动爆发。但他并没有迷失在大多数知识分子的革命热情里,在政治立场上,他在激进马克思主义与环境决定论之间采取了“折中态度”,从而偏离了当时知识分子的主流姿态。

鲍德里亚回顾说:“在20世纪60年代我进入大学,但那是从一条迂回进入的路。总之,就正常的职业生涯来说,我总是没有命中目标,其中包括我从来没有升到教授。”但是,他虽然在国内连教授“职称”都没有拿到,却成为了享誉世界的大学者。这种疏离主流的姿态,反倒使他感到轻松和愉快,因为“这就是我所要的。这是我自己的游戏,我想说,我要的是某种程度的自由”!由此,足见他在体制内来“反体制”的革命态度,在“学术共同体”边缘游弋和游走的姿态,尽管他曾千方百计地要挤进学术体制之中,而且始终生活在其中,并在学术共同体中得到了认同。

逐渐地,他的研究开始把新兴的“大众传媒”和“消费主义”包容进来,在当时,这些问题还是“决不



能成为学术”的问题。在这个意义上，鲍德里亚可以说是一位“始终赶时髦”的人，这种时尚化的取向一直伴随着他的学术生涯。同时，尽管他曾也致力于批判的马克思主义的研究，但他的思想套路却与早期法兰克福学派大异其趣，尤其与阿多诺式的咄咄逼人的精英文化立场迥异。鲍德里亚眼中的马克思主义，就是要对现代消费社会进行积极的解析，这种解析同时吸收了罗兰·巴特、麦克卢汉等人思想的精义。

在20世纪70年代末期，在承担了一阵编辑的工作之后，鲍德里亚的工作和写作才都稳定了下来。1986年，在被授予了博士头衔后，他便辞去了大学教职，开始专心从事写作还有摄影创作。在20世纪90年代末期，他竟然又因摄影而赢得赞誉，并在法国、英国、意大利举办了摄影展，从而呈现出与一般的社会思想家不同的生活方式和态度。

纵观鲍德里亚迄今为止的生涯，可以看到，他并没有像其他法国知识分子那样曾是社会运动的热情参与者。但是，他的学术思想却一直与社会现实保持着最紧密的接触。最明显的例子就是，在人们并未意

识到商业社会和商业文化的研究价值的时候，他就早在1968年便出版了名著《物体系》，集中论述了“物及其消费社会：意识形态体系”的问题，而罗兰·巴特的《流行体系》(*Le Système des la Mode, 1967*)的出版只比他早一年。

鲍德里亚毕生的革命化的激情，其实都耗尽在体制之内的学术与非学术研究之中，他真可谓是一位在书斋里革命的“决裂先锋”。当回眸自己前半生时，鲍德里亚总结说：“我总是置身于一种虚拟的决裂状态中：与大学乃至与政治界(决裂)，我总是能以一种保持距离的方式被卷入政治界之中。”这种贯穿始终的“决裂模式”，不仅决定了他要时时成为时代先锋的前卫思想家，并与政治保持了一种“若即若离”的微妙关系，而且，更为关键的是，他的生活中的这种“决裂模式”是“虚拟”的，这决定了他的思想探索并不是要践行的，而只是一种在思想层面上需要成功的东西。

在《符号交换与死亡》这本专著的英文版封面上，设计者用重复丝网印刷的手法，将九个骷髅版画像进行多色彩的复制和造型。这个封面设计就好似



一个象征,鲍德里亚就犹如这样的幽灵一般,飘荡和跨越在各个思想领域和学科的沟壑之间。

鲍德里亚是一个在思想丛林里不断冲锋的“游击队员”,他的思想进程经过了几个演变的阶段。第一阶段:“马克思主义与符号学时期”,代表作是《物体系》和《消费社会》。转型时期转而批判马克思主义,代表作是《符号的政治经济学批判》和《生产之镜》。第二阶段:“社会思想成型时期”,《符号交换与死亡》成为了他整个学术生涯最关键的作品。20世纪70年代中期又在一系列的领域八面出击,《博布尔效应》、《忘掉福柯》、《在沉默大多数的阴影里》、《媒介的内爆》出版。第三阶段:“从批判理论到宿命理论时期”,代表作有《诱惑》、《宿命策略》、《冷酷的记忆》。第四阶段:“拟象第四序列时期”,该观念的发展体现在《罪恶的透明》和《拟象与仿真》当中。最新的专著,还有《终结的幻想》、《完美的罪行》、《不可能的交换》。关于“千禧年”的最新思想,就出现在这一阶段,它是鲍德里亚思想在“历史时间观”上的延伸。

四、影响与评价

鲍德里亚的思想影响是如此巨大，以至于他的影响从1996年起被称为“鲍德里亚效应”(Baudrillard Effect)，因为他就是一位“现时代最重要和最具煽动性的作者”。^①

从1971年至2000年前后，鲍德里亚就为他的读者们奉献了20多部专著和200多篇文章（还有选集），以其“高产”和“高质”而在当代社会思想家中位置凸显。他也是向英语圈输出知识最多的法语作者之一，几乎一有法文专著出现就尾随有相应的英译本推出。由于他的思想的原创性和冲击力，他也成为了世界上备受关注的思想家，他的周围聚集着如凯恩(Mike Cane)、凯勒(Douglas Keller)这样的虔诚的研究者。

鲍德里亚的影响也是多维度的。他不仅是后现代性的先知，而且，在现代消费社会理论和文化研究方面成果卓越。有人关注他用结构主义的马克思主

^① Jean Baudrillard, Volume I, edited by Mike Cane, London: Sage Publications, 2000, p.XVI.



义来研究消费社会方面的贡献,有人关注他“后马克思主义批判”和宿命理论方面的成就,包括政治经济学批判、主体理论批判、真实的意识形态批判、女权主义批判、阶级理论批判、后现代主义批判等等,还有的人关注他的信息革命的新理论。从《让·鲍德里亚》论文集来看,人们对他的关注不仅包括社会理论、后现代主义、文化这些“老问题”,而且还囊括了鲍德里亚对战争、美国、诱惑、小说与艺术等相关的“新研究”。

然而,必须看到,鲍德里亚在欧美学界始终是一位“剑走偏锋”式的人物。虽然他的思想已被越来越多的人所接受,但并不能说他对现代社会和文化的描述和深究就完全准确。他只是提出了现代文化的较为彰显的方面,在现代大都市里,“拟象”无疑具有蔓延之势,但是在除此之外的其他地方呢?况且,中国与欧美文化还处于不同的社会发展阶段,鲍德里亚的消费社会理论只是阐释现代欧美社会的一种版本,并不具有绝对的普适性。由于他的思想较为庞杂、所触及的问题丰富,其中难免还有自相矛盾之处。但这些,都不能抹去他身上作为一位世界级的社

会思想家所闪现的光辉。

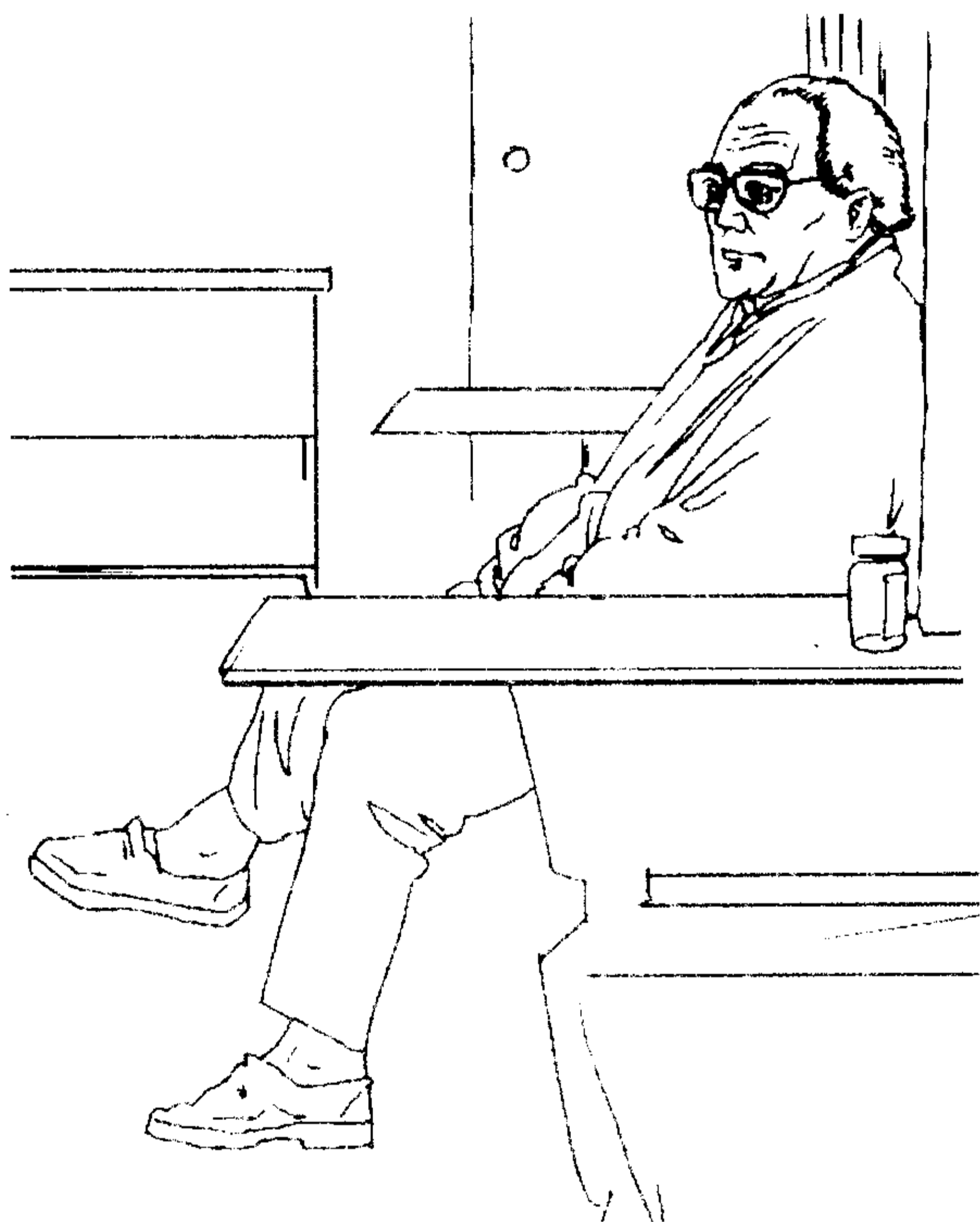
《鲍德里亚与千禧年》只是对鲍德里亚一枚思想碎片的解读和阐发,要掌握其思想深义,还需要对其整个思想体系有所掌握,这正是本导读所做的微薄工作。



1996年，有人问让·鲍德里亚，2000年新年除夕他会在什么地方，他回答道：“什么地方都行，只要不在这个世界。”他不无讽刺地借用诗人夏尔·波德莱尔的诗句精辟地表达了自己对千禧年“大灾难”的立场和看法。

引言：逃离千禧年

*I*ntroduction: Escaping the Millennium



1996年，有人问鲍德里亚，2000年除夕他会在什么地方，他借用波德莱尔的话说：“什么地方都行，只要不在这个世界。”

引言：逃离千禧年

1996年，有人问让·鲍德里亚，2000年新年除夕他会在什么地方，他回答道：“什么地方都行，只要不在这个世界。”^①他不无讽刺地借用散文诗人夏尔·波德莱尔(Charles Baudelaire)的诗句精辟地表达了自己对千禧年“大灾难”的立场和看法。波德莱尔这位19世纪“内在英雄主义”(inner heroism)和抵制城市生活这一异化文化运动的参与者和观察家，曾经吐露说自己的灵魂极端痛苦，急切企盼逃离这个世界，可是，他之所以产生这种思想则是因为这个新生现代

^① 该采访记录发表在 *Icon Review*, 1996 年秋第八页。但原文编辑误为“...somewhere in this world”，这表明，至少对于一个人来说，逃离千禧年的想法简直不可思议。

城市世界所表现出来的典型特征——混乱迷惘。^①

本书旨在介绍另一个法国“逃亡者”——让·鲍德里亚的千禧年思想。尽管批评家指责他提倡风格之美却牺牲了内容，但我们也不能简单轻易地就把鲍德里亚跟他的文化先驱波德莱尔归为同一类人。我们也不应该这么认为，以为鲍德里亚从波德莱尔的历史“窗户”中获益良多，说他作为一个社会评论家，可以通过自己精深而敏感的意识 and 经验，透过这个窗户来观察社会、经济和文化等方面发生的变革。到20世纪后半叶，现代性(modernity)的这一特征，与其说它是一种批判性的立场还不如说是一种负担和累赘。当我们越来越走近世纪之末的时候，现代性的这种累赘感就像脱口秀一样也显得越来越重了。

我们现在这个时代固然复杂，鲍德里亚所面临的任務则更加令人吃惊和畏惧，因为他不仅需要

^① “... It always seems to me that I should feel well in the place where I am not, and this question of removal is one which I discuss incessantly with my soul. ... At last my soul explodes, and wisely cries out to me: ‘No matter where! No matter where! As long as it’s out of this world!’” (“我一直觉得，只要不在现在这个地方，我就会感觉很好，这个疏离问题是我不停地跟自己的灵魂讨论的问题。……最后，我的灵魂爆炸了，它对我大声地喊道：‘不管是什么地方！不管什么地方！只要不在这个世界就行！’”) Charles Baudelaire, ‘Anywhere Out of the World’, *Twenty Prose Poems*, trans. Michael Hamburger, London: Jonathan Cape, 1968, pp. 56–57.



全球化文化进行分析,而且,在这种分析中他还必须放弃一切这样的说法,即鼓吹现代世界对主体性(subjectivity)具有令人无法忍受的但同时也是具有极大的启迪意义的影响。在后现代时期以及后现代时期之后,人们批判的对象已经不再集中在那些早期批评家以及梦想工业和技术变革的人们所具有的那种敏锐的审美眼光。对于鲍德里亚来说,不管我们面对的世界是多么无聊和平庸,也不管我们理想中的世界又是多么曼妙动人、富有诗意,人们永远不会获得任何自我实现。

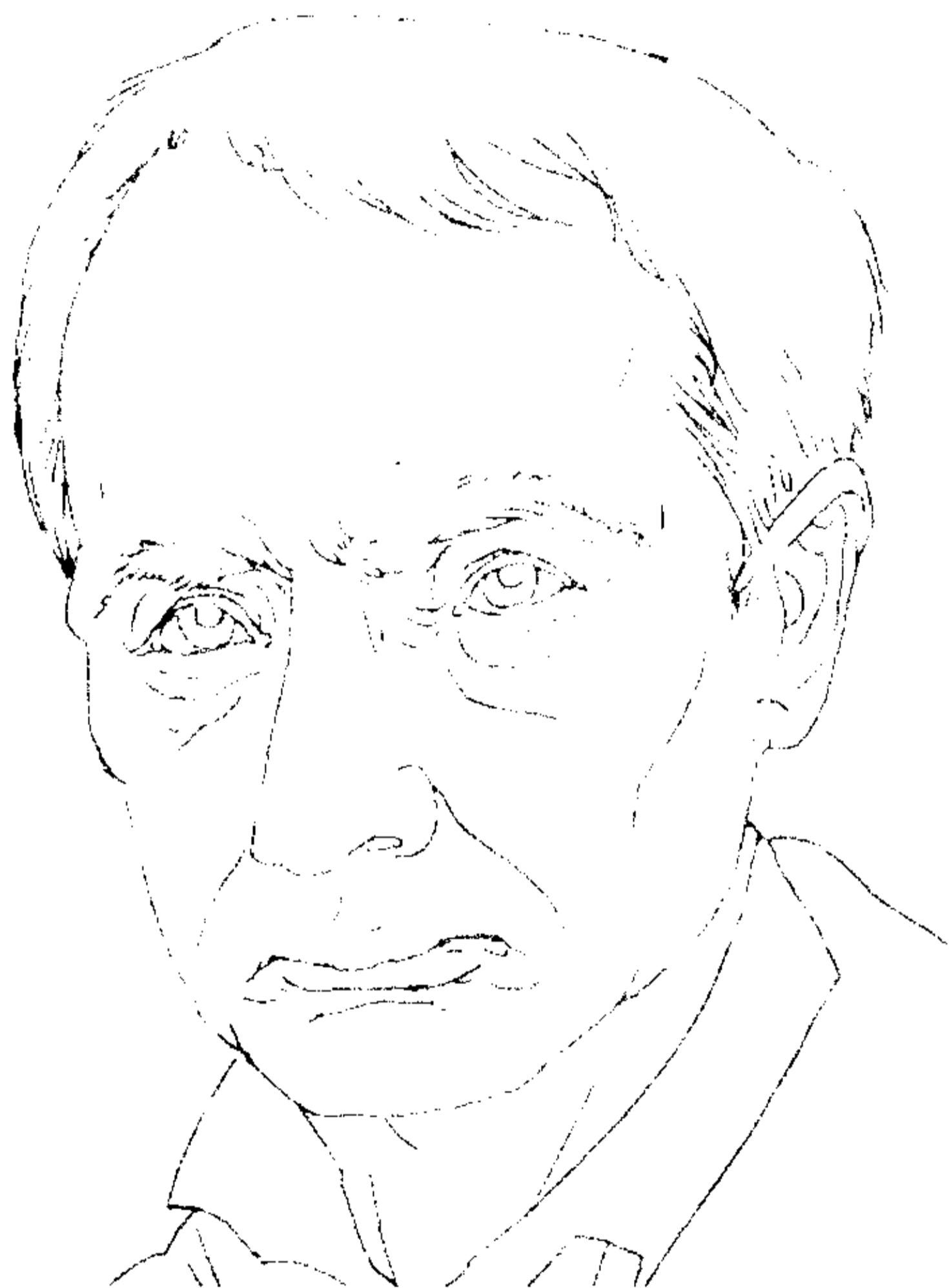
下文将尝试在鲍德里亚本人以及当代哲学家和理论家们的思想背景下对其有关千禧年的看法和认识进行阐释和讨论。同时,我们也会先对鲍德里亚进行简短的批评,但我们的这种批评是比较次要的。之后,我们将接着探讨鲍德里亚对其论证所做的结论,他的结论通常都让人兴致勃发、欲罢不能。此时,鲍德里亚思想的激进特点自然会彰显无遗,他对世界极尽挖苦讽刺之能事,波德莱尔则虽然希望逃离这个世界却又对它热爱有加,他们二人之间的性格特点此时也就会形成殊为鲜明的对比。



当我们越来越走近千禧年的时候，第四个“拟象体系”出现了。这个体系具有类似细胞分裂那样的性质，可以以病毒、幂或“癌细胞转移”那样的速度发展。它所描述的系统或模式倾向已经取代了现实，并在其自身的内在逻辑范围内无限扩展，但这种发展的结果经常混乱不堪、无法预料。鲍德里亚运用细胞分裂这个比喻说明，文化也是无限可分的，它可以像癌细胞一样不断分裂再生，从特殊走向普遍，从稳定走向不稳定，这种发展过程充满随意性，并且按幂的速度发展。

背 景

Background



夏尔·波德莱尔(1821—1867),法国著名诗人,现代派诗歌的先驱,象征主义文学的鼻祖。1857年发表传世名作《恶之花》,诗作惊世骇俗,却又形式完美。波德莱尔说:“在这部残酷的书中,我注入了自己全部的思想,全部的心灵,全部的信仰和全部的仇恨。”

背 景

预言将有灾难降临，这简直是无聊之极。如果认为灾难已经发生，这反倒还更有创意一些。^①

让·鲍德里亚发表过好几篇关于两千年和千禧年的文章。他第一次明确表达自己的思想是在一篇1992年于法国发表的题为“2000年的后形而上学”(*Pataphysics of the Year 2000*)的文章中。文中，他对将千禧年看作是历史的终结(*the end of history*)这一传统看法进行了发展和综合。“后形而上学”指的是阿尔弗雷德·杰瑞(Alfred Jarry)所谓的“研究想象出来的

^① Jean Baudrillard, *Cool Memories II: 1987-1990*, trans. Chris Turner, Cambridge: Polity Press, 1996, p. 68.

解决办法的科学”(the science of imaginary solutions)^①，这门新兴学科对传统科学和理性本身提出了挑战(请参见本书后面的“关键概念”)。要想理解这个概念，我们不仅要看到，鲍德里亚在20世纪80年代发表的一系列著作代表了他对这一问题所持的主要观点，同时，我们还必须认识到，过去人们一般认为鲍德里亚在他的论著中仅仅讨论过“模拟”(simulation)问题，这种看法其实是不对的。

什么叫模拟？模拟描述的是现代后期在通讯、自动化和系统理论方面发生的一场革命，这场革命直接产生出来的符号系统，并不是简单地隐藏(conconceal)现实，而是从大众传媒的特殊模式和方法、政治过程、遗传学、数字技术(cybernetics)中制造出现实来。这个通过模仿模本而得出的现实模本运

^① Pataphysics (后形而上学) 为法国人阿尔弗雷德·杰瑞(Alfred Jarry, 1873-1907)所创。该学科主要研究的是特殊真理而非普遍真理，其主要目的就是要通过想象的办法解释自然规律中的例外情况。鲍德里亚在描述事件和历史是如何脱离中心这一过程时曾经举过一个典型的例子：“我们不要总结规律说，自由落体运动方向指向地心，我们应该说，真空向周边上升，这个规律也许更加合适。”参见 Roger Shattuck and Simon Watson Taylor (eds.), *Selected Works of Alfred Jarry*, New York: Grove Press, 1965; 以及 Charles Levin, *Jean Baudrillard: A Study in Cultural Metaphysics*, Hemel Hempstead: Prentice Hall Europe, 1996, pp. 277-278。



背

景

用不同的相似形式 (forms of semblance) 取代了过去的“拟象体系” (orders of simulacra): 第一种相似形式是, 以保障现实这个原件的真实性为目标的文艺复兴“副本”; 第二种相似形式是工业化“系列产品”, 在这个工业化系列里, 批量生产出来的产品并不指向某一个具体的原件或者所指对象, 它们只有在与其他同类产品的关系中才具有意义。随着通讯系统、自动化、晚期资本 (late capital, 通过形象和意义流通而非通过简单的产品流通) 的出现, 事先就已经被指定标明了的“现实”现在已经出现, 这种现实是按照模式和符码以自我指涉的方式生产出来的, 这样的现实就是“超现实” (hyperreality), 即, 现在的现实比真实还要真实。

当我们越来越走近千禧年的时候, 第四个“拟象体系”出现了。这个体系具有类似细胞分裂那样的性质, 可以以病毒、幂或“癌细胞转移”那样的速度发展。它所描述的系统或模式倾向已经取代了现实, 并在其自身的内在逻辑范围内无限扩展, 但这种发展的结果经常混乱不堪、无法预料。鲍德里亚运用细胞分裂这个比喻说明, 文化也是无限可分的, 它可以像

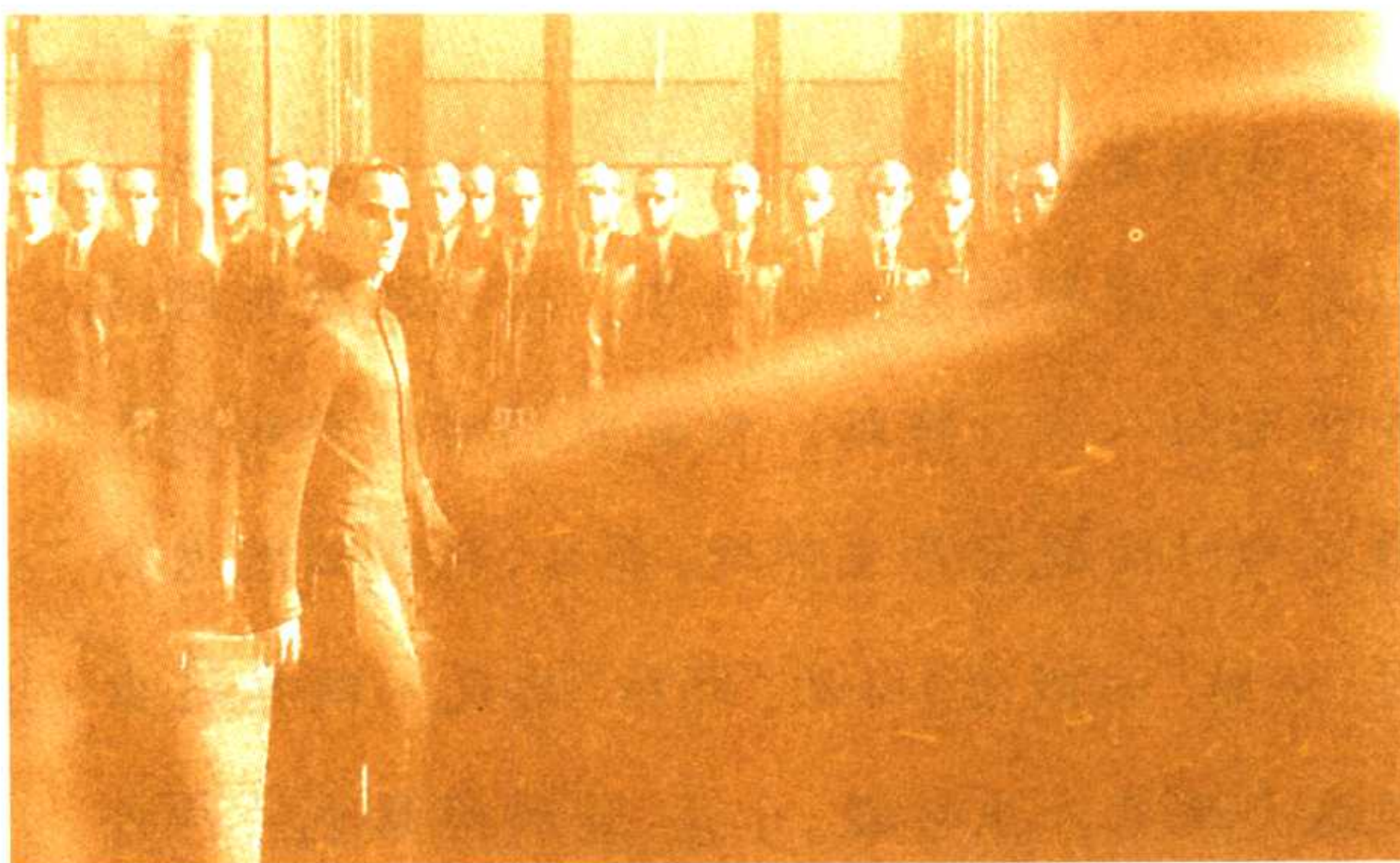
癌细胞一样不断分裂再生,从特殊走向普遍,从稳定走向不稳定,这种发展过程充满随意性,并且按幂的速度发展。这种不稳定的发展不仅可能会导致与系统预期目的完全相反的结果,而且组织原则也完全不同。鲍德里亚运用混沌理论(chaos theory)把这种新的组织原则叫做“奇异吸子”(strange attractors)原则。这就完全超越了理性主义所谓的可证实原则、真理原则和现实原则。因此,显然,那些执著于通过理性和判断来处理一切、热衷于这种现实模式的思想家们就会对这种事件描述方式感到非常不安。在这种情况下,我们就特别需要认识一下鲍德里亚的千禧年思想。



鲍德里亚声称：“我们每一个人始终都可以意识到这种随意性的存在，或者说这种时间和历史的人为性特征。”假如我们对这种线性前进式的时间概念产生怀疑，那么，我们必然也会对“终结”的概念，以及“终结”总是不断推迟出现这个现象产生怀疑。于是，这种终结也同样必然是一种人为的终结。因此，把它说成是一种“终结幻觉”也许倒是一种更为合理的解释。

超越线性历史

Beyond Linear History



美国影片《黑客帝国》形象地表现了虚拟现实世界中人类的生存境况。这部影片的导演沃卓斯基兄弟颇为心仪鲍德里亚的思想，鲍德里亚的著作《拟象与仿真》也隐喻性地现身其中。

超越线性历史

我们在谈论终结（尤其是历史终结）的时候，存在这样一个问题，那就是，我们必须讨论终结之外还有什么东西以及终结的不可能性问题。^①

鲍德里亚对千禧年的看法与其历史假说具有密不可分的关系。他认为，从现代线性时间的角度看，历史已经消失了，因为现代线性时间观念可以说就是“一种纯粹人为的过程”。^②实际上，就我们的理解来说，历史就是一种模拟，因为历史所表现出来的时

^① Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, Cambridge: Polity Press, 1994, p. 110.

^② 同上，第7页。

间模式,其存在依赖于终结概念,但同时它又对这个终结问题悬而不论。假如我们把时间理解为一种毫无意义的事实序列,每一件事实都会通过因果关系引发另一件事实,而这种因果联系又无绝对的必然性和计划,那么,对于鲍德里亚来说,历史就只有在这种模仿(simulated)时间中才能发生。鲍德里亚声称:“我们每一个人始终都可以意识到这种随意性的存在,或者说这种时间和历史的人为性特征。”^①假如我们对这种线性前进式的时间概念产生怀疑,那么,我们必然也会对“终结”的概念,以及“终结”总是不断推迟出现这个现象产生怀疑。于是,这种终结也同样必然是一种人为的终结。因此,把它说成是一种“终结幻觉”(the illusion of the end)也许倒是一种更为合理的解释。

鲍德里亚在强调这一点的时候特别将我们的这种线性时间概念和文化进行了对比。在我们对文化的认识中,我们一般会把文化的终结定位在与此不同的位置上——通常为时间的开端之处。与犹太—基督教传统的现代性不同的是,另外一些文化传统

^① Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, p.8.



也有自己完整的时间秩序，它们无需期待“自由”、“到来”会伴随终结而到来。有些在我们的信仰系统出现之前的信仰系统或者我们信仰系统之外的信仰系统“将罪恶一劳永逸地放在了源头处”^①，它们并不期待未来的审判，它们谈论的只有文明发祥之初时的完美无缺，而它就是从那个完美的起点产生出来的。鲍德里亚满怀希望地说，我们也应该把我们的终结以及悔罪情结抛在脑后。如果做不到这一点的话，我们起码应该对这种顽固的千禧年终终结观提出挑战：这种千禧年终终结观通过信仰救世主、集体自杀和诉诸暴力等手段来促使我们期待、伪造、加强这种终结观。我们必须看到，这种千禧年急迫症根植于我们目前所处时代的世俗的现代时间观之中，在这样的一个时代，事件发生得越来越快，经济交流、文化交流、政治交流，甚至是性交流也越来越快。

在他写的第一篇论述千禧年的文章中，鲍德里亚还引述了艾利亚斯·卡内提(Elias Canetti)说过的话：“在某一个时间点上，历史已经不再真实。如果认

^① Jean Baudrillard, *Cool Memories II: 1987-1990*, p.69.

识不到这一点,全人类就会突然脱离现实。”^①

卡内提写下上面这些话的时候,时间正是1945年,当时,原子弹把人类最后一个“依然生效的神话”(valid myth)——太阳也摧毁了。广岛和长崎被原子弹轰炸之后,“阳光从宝座上被轰了下来,原子弹成了一切事物的度量标准。最最微小的东西赢得了胜利:这就是权力的荒谬怪诞之处”。^②

世界大战期间我们这个世界发生的原子弹爆炸、大屠杀等等一系列事件,使得战前那段历史显得简直就像旧石器时代一样原始,卡内提对于这样一个世界感到非常恐惧。但是,尽管如此,他仍然坚持认为,历史是可以恢复原貌的。不过,因为种种原因,鲍德里亚却提出三个假设,这三个假设使他对卡内提的观点产生了怀疑。这里,他把历史问题看作是一种线性发展过程,现在已经被通讯、自动化打断,永远都无法恢复和挽回了。

鲍德里亚的第一个假设是,现代性飞速发展,我

① Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, p. 1. 也可以参见 Elias Canetti, *The Human Province*, trans. Joachim Neugroschel, London: André Deutsch, 1985, p. 69.

② Elias Canetti, *The Human Province*, p. 67.



们已经被抛离了原来所处的时空，我们再也不能像原来那样持久地反思生活事件及其与自身的关系并得出结果。这是因为，现代媒体已经“把每一个事件都原子化了”，它可以把意义、信息、图像当作政治事件、历史事件或客观事件朝任何方向发送出去。任何理论或解释都只会“把概念从其至关重要的能指、所指关系中撕裂出去”^①，结果，为了对这些事件进行数字处理，并将其通过计算机、电路和网络交流，这些事件被发送到了周边的真空地带，从而，时间被彻底清除掉了。

第二个假设与此正好相反：历史的步伐就像光接近一个大密度的星体时一样，已经缓慢了下来。鲍德里亚把历史跟社会理论和“沉默的大多数”民众联系了起来。“城市、商品、信息和电路”^②，所有的这些东西，当其被吸收进入冷漠的社会人群的时候，都密集起来，历史缓慢的步伐根本无法超越这种惯性。鲍德里亚的结论是，历史根本无法赶上其历史的终结，因为历史实际上已经被冷漠的社会人群所产生的重

① Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, p. 2.

② 同上，第 4-5 页。鲍德里亚在 *In the Shadow of the Silent Majorities*, New York: Semiotext(e), 1983 中考察过这个现象。

力拖住了。这个类比实际上把社会看成了必须考虑的因素之一。

第三个类比叫做“立体声效果”(stereophonic effect),指的是那些能够达到像数字化处理以后的音乐那样完美境界的技术。音乐的模仿使得音乐本身消失在了超保真特殊效果之中。对于鲍德里亚来说,这样的过程在微观物理学(microphysics)中以及所有下列的情况下都具有相当重要的意义:事件与其重新播放(replay)之间、或者说因与果之间差距悬殊,(音乐、事件、试验等)被复制得异常纯净,以至于我们会怀疑原来的因,比如说数字化处理以前的音乐,是否真的存在。鲍德里亚得出结论说,对于卡内提来说不幸的是,由于这些技术非常完美,我们既不能返回到原来真实的事件或者说立体声之前的音乐之中,也无法在更为广阔的层次上探寻出分辨真假历史的基础和根据来。那么,这三个类比提出了什么样的关键问题呢?

第一,鲍德里亚使时间概念的定义问题成了一个问题。他所谓的“真正的时间”(real time)提醒我们既要注意西方线性、延缓发生的历史中的人为文化



因素,也要注意历史事件的急迫性和人为直接性,比如说就像新闻那样。我们对现实的迷恋使我们没有意识到,事件也在别的地方发生,于是,我们就期望这些事件最终会结束并将我们从这个线性的时间中解脱出来,这样我们就可以在后现代意义上的“现在”、几乎是在事件未发生之前就已经占有了它们。在鲍德里亚看来,这表明我们对事件的意义或者说目的缺乏信心。

第二,由于我们内心强烈要求自己与现实加以理解,结果就会出现各种形式的文化行为。如果我们可以把记忆理解为信息储存、处理和回收的过程的话,那么,鲍德里亚主要就是将上述文化行为放在与这种记忆的主题的关系中对其进行了形式区分。这就相当于鲍德里亚曾经说过的话,历史会通过我们的技术得以重新播放。

第三,鲍德里亚的历史观显然不是那种特别符合“终结论”(endist)的哲学历史观。历史不会终结,实际上,所谓历史终结这种观点本身就是一种幻觉。就像鲍德里亚表明的那样,这种虚幻的终结可以有不同的形式,这就要看人们到底是用什么样的修辞手

段来描述它了。

他在“后形而上学”结论部分总结道，我们这代人对历史越来越不信任，而对未来主义技术和信息则越来越信任，越来越企图从中挖掘出宝藏来。我们沉睡不醒却不自知。2000年也许不会发生，但是我们对此也是无从知晓。

要想进一步探讨鲍德里亚历史观的内在含义，我们就需要把他的说法和观点放在他关于历史终结的思想背景中来进行观察，尤其是应该放在他设计后现代和千禧年的思想背景下进行考察。这样我们就会更加深切地理解他在1992年说过的话：2000年也许不会发生，而且实际上，2000年早已被丢在我们身后了。



鲍德里亚既没有建立什么东西方之间的辩证法，也没有采取任何虚无主义立场。指出历史存在短路现象并不意味着他“毫无”信念，而只是意味着他希望“把历史的返归曲线记录下来，并尽力消除其消极有害的影响”。这种做法所起的作用就是在历史发生之后对其进行记录和描述，但是却没有虚无主义或者说毁灭一切之后的那种自在和惬意。历史的目的并不是要如此终结。对于鲍德里亚来说，历史现在正在返归原初之中。

历史的终结？

The Ends of History?



弗朗西斯·福山（1952— ），美国政治学者，1992年因出版《历史的终结和末人》而获得世界性的声名。

历史的终结？

……在我们这个时代，进步的神话似乎在很大程度上已经没有任何吸引力。取而代之的是现代性神话本身。未来几乎已经变得跟过去一样空洞和不真实了。^①

在上述引文中，马泰·卡林内斯库(Matei Calinescu)澄清了现代性危机与颓废状态的联系，由于我们意识到世界末日即将到来，所以任何一个事件都变得至关重要了。焦虑不安、自我的反省、痛苦的执著、决然的放弃，尤其重要的是，“对时间越来越强烈的

^① Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity: Modernity, Avant-Garde, Decadent, Kitsch, Postmodernism*, Durham, NC: Duke University Press, 1987, p. 247.

意识”，所有这些的一个必然后果就是颓废。可是，难道对于进步终结观我们就没有一点反对和抵制吗？既然颓废就是一种文化补偿，虚无主义也不过是一种哲学上的副产品，那么，这种终结的主要特征是不是就是趋熵(entropy)和枯竭(exhaustion)呢？

这些问题都是鲍德里亚所要思考的问题。有一点我们应该注意的是，鲍德里亚的历史观不属于任何历史理论家的理论框架之内，因为他既不鼓吹历史演进的脚步越来越松弛(颓废衰败论)，也不提倡通过在哲学和理论上的努力跨越启蒙运动与现代思想陷入的绝境，从而最终实现历史的复兴。

关于“终结论”的大讨论，总体上看存在两种截然相反的观点。有些人，他们或者哀叹或者否认启蒙运动的价值观念的死亡，所以他们企图坚持自己原来的基本立场，抵制后现代主义者们表现出来的那种全然放弃、不负责任的做法，鲍德里亚就被归类为后现代主义者。还有另外一些人，他们反对启蒙运动(counter-Enlightenment)，主张对价值观和历史观进行激进的重新思考。简言之，在哲学和理论领域，在“历史的终结”以及千禧年的意义问题上存在着非常



激烈的斗争。

在西方文化中，历史终结观有着非常复杂的思想渊源。我们可以分辨出，这种观念肇始于康德，通过黑格尔传给马克思，而后者对 20 世纪的思想产生了重大影响。作为启蒙理性的一个必要的组成要素，从哲学上看，历史一直与人类自由这一理想的实现具有密不可分的关系。^①原来，历史描述的是理性和信仰的分裂，这样，理性就不仅可以对个体的相对主体性自由进行探究，而且还可以依据牢固的真理、正义和社会目的标准对世界认知或进行道德和审美判断。

黑格尔的辩证法认为，历史的意义在于自由的实现，为了实现自由，我们不仅要理性道德进行唯心主义式、类宗教式的追求，而且还要进行艰苦卓绝的斗争，争取使个体的人性而非对一切以个体利益为中心的谋划得到对方的普遍“承认”。黑格尔从来没有想象过，维护这种自由的斗争会最终终结。即使美国革命和法国革命满足了社会争取自由权利的斗

^① 参见 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, London: Oxford University Press, 1967。



争要求,战争在这段历史终结之后依然会继续下去。

继黑格尔之后,马克思将历史定义为物质上的进步,只有社会把社会、经济和政治生活集体化之后,自由才会真正开始。但是,20世纪末期,历史的演进似乎并没有遵照这种辩证唯物主义所设计出来的方案前进。这时大量的出版物,如赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse)的《单面人》(*One-Dimensional Man*)、丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)的《意识形态的终结》(*The End of Ideology*)等,都提出这样的观点:历史的终结短路了,因为,由于人们能够迅速获得奖赏和回报,所以资本主义的阶级矛盾被掩盖了起来。^①以前,工人阶级被认为是未来的继承者,可是,现在,工人们满足于社会福利和消费品而不再关心什么责任。于是,人们接着就提出这样一个问题,这究竟是一场灾难还是一种满意的结局呢?要么这是一种“不真实的意识”(社会是大众消费无意而生的复制品)——“真实”经济状况的一个意识形态面具;要么就像弗兰西斯·福山(Francis Fukuyama)在20世纪80年代非常

① 参见 Hebert Marcuse, *One-Dimensional Man*, London: Ark, 1986; Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York: Free Press, 1962。



有争议地提出的那样，这也许是世界自由民主化的一个方面，这也就意味着极权主义政府作为一个可行的历史可能性的最后终结。因为到目前为止，这样的国家还没有实现民主，社会也还尚未稳定下来，福山说，“自由民主仍然是全球不同地区、不同文化唯一最值得追求的政治理想”。^①

鲍德里亚不赞同为历史安排如此辩证的终结。他回应说，“这不是福山所谓的通过解决所有的历史矛盾而到达历史的终结，而是历史被稀释为了事件：历史在媒体屏幕上被公演，从而被极端透明化。”^②一切都作为历史的形式呈现了出来，或者说一切都“历史化”了，因此历史这个词也就丧失了其超验价值。比如说，美国已经成为了没有幻觉的乌托邦，一个走到了极限的、平庸的、铲平一切的平均主义乌托邦。这表明，与福山的观点正好相反，历史没有完成，而且绝对没有完成。^③

① Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London: Hamish Hamilton, 1992, p. xiii.

② Jean Baudrillard, *Paroxysm: Interviews with Philippe Petit*, trans. Chris Turner, London and New York: Verso, 1998, p. 8.

③ 同上，第 88 页。



上述历史观的特点是，信赖启蒙运动价值观念，持现代的、进步的历史观，即注重理性、真理和批判的价值观。哈贝马斯(Harbermas)是一个新的哲学家变种，他把现代性看作是一个“没有完成的计划”，其“交流行为”努力追求的目标就是要实现启蒙运动所主张的那种不受歪曲的、正义的公众言论的价值观。^①

但是，关于历史的终结或完成问题，还存在着一种反启蒙思想的想法，追溯起来看，这种看法从尼采到鲍德里亚一直延续地传承了下来。^②

弗里德里希·尼采在其 1874 年著的《不时髦的看法》一书中^③，批评他那个时代人们研究历史的目的就是为了使现在显得就像过去那样仅仅是一段插曲，而相比之下个体的创造行为则显得非常卑微和渺小。因此，个体也就必须掌握大量的知识，这些知

① 参见 Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: twelve lectures*, trans. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press, 1988。

② 有一点我们应该注意，那就是，鲍德里亚对“后现代”这个词一直表示怀疑。这个术语描述的都是他所审查的现象，而不是他自己本人的立场。

③ 参见 Friedrich Nietzsche, *Unfashionable Observations*, trans. Richard Gray, Stanford, CT: Stanford University Press, 1995。



识已经远远超出了他们所能掌握的程度。这实际上也就助长了一种逆来顺受的相对主义思想，因为变化也就意味着现在是不重要的。于是人们就产生了一种嘲讽心态和玩世不恭的生活作风，因为这种历史观只会令人们产生一种迟到的感觉。在《人性的，太人性的》一书中^①，尼采主张要创造一个新的“历史哲学”来取代形而上学哲学，因为他认为，形而上学哲学是宗教信仰的一个蹩脚的替代品。

对于 20 世纪后期尼采的追随者们来说，尼采的思想中还有许多非常激进的后现代思想有待学习。比如，利奥塔尔(Lyotard)就认为，由于没有现成规则可以遵循，在创造标准的时候，尼采的“权力意志”(will to power)是我们头脑中首要考虑的东西。我们必须创造标准。^②尼采声称，现代科学世界观是建立在真理信念基础之上的基督教世界观的发展和延伸，它鼓励禁欲主义的人生态度，即，要压抑欲望。鲍

① 参见 Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1986。

② Jean-François Lyotard and Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming*, trans. Wlad Godzich, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985, p. 17.

德里亚对科学、理性主义和技术在对现实进行建构的时候所体现出来的形而上学和客观特征进行了攻击，他的这种态度跟基督教的这种对真理的信念之间存在着密切的关系。

鲍德里亚分析过尼采的如下著名的论断：

那么，什么是真理？真理就是一些可以移动的比喻，……使用的时间长了以后，对于一个民族来说就成了固定的、规范性、约束性的东西。

真理就是我们忘记了它是幻觉的幻觉……^①

对于尼采来说，真理往好里说不过是一种模棱两可的东西，往坏里说则是一种服务于颓败和死亡的东西。“自我意识幻觉”(self-conscious illusion)是一个可以替换真理的重要概念。尼采作品中“幻觉”和真理这两个概念对于鲍德里亚的论证来说是至关重要的。鲍德里亚说，尼采关于“关键幻觉”(vital illusion)写得非常精彩^②：“关键幻觉”就是人们对世界、历史和真理所持的看法，按照这种看法，人们应该把真理

^① Friedrich Nietzsche, 'On Truth and Lies in a Nonmoral Sense', in *Philosophy and Truth*, trans. and ed. Daniel Breazeale, Sussex: Harvester Press, 1979, p. 84.

^② Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, p. 94.



当作一种捏造和虚构出来的东西对待。另一方面，如果我们毫无意识地把幻觉客观地看作是一种现实，并且就像卡林内斯库所说的那样，赋予其如真理所具有的显赫的“道德”威望的话，“我们就会对其本质茫然无知，从而成为毫无生气的教条的奴隶”。^①

鲍德里亚必须比尼采更进一步，把幻觉确立为内在于后现代晚期(late postmodern)世界的现象和事件中的一种形式，一种从大众传播和数字理性用技术合成的现实中产生出来的形式。因此，在我们这个时代，真理和虚构之间的关系要复杂得多。不过，鲍德里亚和尼采一样，都意识到，现代性永远无法逃避，只能从内部使其激进化。

鲍德里亚把历史看作是现代技术的加速，他的这种看法，在他提到“颓废”哲学家西奥兰(E. M. Cioran)的思想的时候就显得更加紧迫了。西奥兰写道，我们使用的机器，我们并不是在驾驶着它把人性载向命运，相反，我们使用的机器只是我们发明出来的东西，或者说就是人本身，“因为人已经走在通向

^① Matei Calinescu, *Five faces of Modernity: Modernity, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, p.186.

命运的道路上了；人在寻找各种手段和辅助工具来更快捷、更有效地达到命运”。^①对于西奥兰来说，根本没有所谓的进步的目标，现代社会跟早期文明一样没有多少意识：“每一个阶段就其本身而言都是完美的——而且终究是会灭亡的。”^②但是，鲍德里亚并没有把技术仅仅看作是人类驾车驶向死亡时表现出来的一个症状。原因与结果，既是一种人类介入其中的体现，又是一种非人类作用的结果，它在鲍德里亚的千禧年思想体系中远为可逆得多；同样，从其他文化的立场看世纪终结的颓废和反思也是可逆的。鲍德里亚声称，颓废是一种自恋现象，这就像“西方的颓废观念是其文化语言的一部分一样。西方一向喜欢想象自己的灭亡。这里，我并不是想要确定西方文化的对照点”。^③

西奥兰认为，民主把暴力作为负面价值驱逐了出去，这其实是非常软弱无力的，而巴尔干人却一直

① E. M. Cioran, *The Fall into Time*, 1964, quoted in Calinescu, 1987, p. 149.

② E. M. Cioran, *A Short History of Decay*, trans. Richard Howard, Oxford: Basil Blackwell, 1975 (originally published 1949), p. 146.

③ Jean Baudrillard, *Paroxysm: Interviews with Philippe Petit*, p. 41.



保持着这种暴力倾向,可见他们是非常强悍有力的。与其相对的是,鲍德里亚则声称,民主制度确立起了一种新的变异暴力形式,它要求人们进行互动和参与,而民主制度所确立的自由则导致制度内部发生变异。因此,鲍德里亚既没有建立什么东西方之间的辩证法,也没有采取任何虚无主义立场。指出历史存在短路(short-circuiting)现象并不意味着他“毫无”信念,而只是意味着他希望“把历史的返归曲线记录下来,并尽力消除其消极有害的影响”。^①这种做法所起的作用就是在历史发生之后对其进行记录和描述,但是却没有虚无主义或者说毁灭一切之后的那种自在和惬意。历史的目的并不是要如此终结。对于鲍德里亚来说,历史现在正在返归原初之中。

^① Jean Baudrillard, *Paroxysm: Interviews with Phillippe Petit*, p.8.



这样,我们所谓的“历史的终结”、“政治的终结”、“社会的终结”、“意识形态的终结”其实没有一样是真正发生了的。最糟的恰恰就是什么东西都不会终结,一切都会滞后,所有这些东西都会不断慢慢地、无聊地、反复地展开,这就好像是指甲和头发,即使人死了也会继续生长。

忏悔与回收：20 世纪之重新激活

*Repenting and Recycling: the 20th
Century Reactivated*



弗朗西斯·福山在《历史的终结和末人》一书中表达了他的乐观观点：“在过去几年中，自由民主理念作为政治体制的合法性理据，在全世界范围内得到普遍赞同。”

忏悔与回收：20世纪之重新激活

事实上，我们现在正在积极地进行着某种类似哀悼的活动，与此同时，我们也在重复这个世纪发生的所有重要事件的轨迹，粉饰和美化这个世纪，好像发生的一切……都是混乱不堪的一团糟，每一个人都在像当初创造历史时那样热切地消解着历史。^①

尼采说过，人生的度量就是永恒循环的试验：我们生活的时候应该好像我们会反复不断地重新生活一样。鲍德里亚则认为，历史是逆向运动的、永无止境的，它是一种“反向”(backhanded)的永恒。

^① Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, p. 32.

鲍德里亚关于历史的论述具有某种只在各个主题之间转换而从不公布任何事实的倾向。不过,我们仍然可以分辨出他的逆向(retroactive)历史运动说的基本要点。

第一,鲍德里亚声称,历史就是对过去的或者被压抑了的价值观念和能量——比如说,东欧人的自由意识——的复活。第二,这种复活的动机就是要重新激活价值观念,以期清洗、净化历史,或者说把历史当作是对现在的忏悔来进行“正面肯定”(positivise)。第三,这些复活了的价值观念并不以原来的形式出现,而仅仅作为极端的观念传播,其本身并不具有任何历史意义。第四,回收(recycle)和复活旧的冲突矛盾和价值观念实际上就意味着,历史本身正在倒退,所以,这些被回收了的形式根本就没有任何历史意义。第五,有些价值观念不会马上被回收,这多少有点像是废弃产品和残余废弃物(residue)一样。千禧年的一个使命就是把这些东西处理掉。

最为重要的是,千禧年体现的是人性中希望从过去寻求忏悔和赦免的一种愿望。鲍德里亚认为,人们复活现代历史中最善和最恶的东西,目的是为了



分辨出什么是善，什么是恶，从而最终获得赦免。他把这叫做千禧年“滞后”(hysteresis)，他用这个词来告诉我们，历史、政治、社会 and 意识形态虽然早已失去了意义但仍然不断向前发展。人们不仅在探究现代这个时代“出了什么毛病”，而且开始“对旧的前沿问题、对旧的差异、对特殊性、对宗教——甚至是对道德领域的悔过自新，开始进行千禧年式的复原、后退、复兴、复活”。^①无论是在什么地方，人们都认识到了人性中的错误，并开始对其进行改变，目的就是为了在重新书写和恢复 20 世纪活力的混乱过程中把这些人性的错误中性化——急切地希望通过对 20 世纪进行重新制作来消解 20 世纪。

这样，我们所谓的“历史的终结”、“政治的终结”、“社会的终结”、“意识形态的终结”其实没有一样是真正发生了的。最糟的恰恰就是什么东西都不会终结，一切都会滞后，所有这些东西都会不断慢慢地、无聊地、反复地展开，这就好像是指甲和头发，即是人死了也会继续生

^① Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, p.32.

长。^①

对于鲍德里亚来说，可以把千禧年比作是虚弱的身体，原本处于休眠状态的疾病现在被激活了。比如，癌细胞开始在胚胎中重新复制，这完全已经超出其自身的目标，而且这种意义上的复活是毫无用处的。这个比喻也许不太恰当，但却也凸现出了20世纪“复归”(retro)方案的大致轮廓。这不仅包括媒体、文化和时装的复归，而且还包括，比如，冷战后重新燃起的地区冲突。鲍德里亚说，千禧年的历史，正在将自己的垃圾桶抢掠一空，掸掉旧的意识形态、价值观念和体制上的灰尘并将其重新投入流通，从而企望在垃圾中寻求救赎。从重新占据了当代文化的后现代艺术，到柏林墙的倒塌，我们似乎完全陷入了一种对过去发生过的一切的不停的重新播放之中。

但是，希望通过回收某些活力、将其重新放回历史来恢复其原有的某些活力，我们千万不要把这种愿望跟历史的原状混为一谈。比如，东欧集团解冻了，他们的自由思想以一种激烈、动荡、暴戾、超越的

^① Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, p.116.



形式释放出来,成为一种理念(Idea)。但是,这种自由只会颠覆西方社会的千禧年自由观,使其变成一场共同参与的虚拟心理剧(virtual psychodrama)。重新回收回来的旧的价值观念,必然会一同重新制作历史,加快历史前进的步伐,而在重新制作历史的过程中,人们根本不会进行任何筛选和区分。柏林墙倒塌之后,回收回来的历史自由不仅包括解冻了的人权,还包括切尔诺贝利(Chernobyl)核电站事故、俄罗斯匪帮组织、黄色刊物的进口等等。

鲍德里亚运用沃尔特·迪斯尼(Walt Disney)低温保存自己的身体这个例子幽默地向我们表明,重新激活的价值观念与其跟历史的关系是多么不相匹配。迪斯尼把自己的身体冷冻在液氮中,梦想有朝一日复活以后能够生活在一个更加美好、更加发达的世界。但是,他苏醒复活后也许还可能身处18世纪、古代埃及世界或者其他他本人在其迪斯尼世界上演过的一幕幕虚幻世界的场景之中。迪斯尼将面临的痛苦和失落正是我们大家现在努力追求达到的东西。^①

^① Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulations*, trans. Sheila Faria Glaser, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994a, p. 13.

可是，这到底是不是一种怀旧或者哀痛情怀——或者说意味着，人们已经意识到，一切都已经终结但还会重新出现呢？鲍德里亚反对这种看法，他说，我们由于对终结和开始的梦想已经消失，所以感到无限忧伤和怨恨。我们一直在努力倒回过去，以求避免不得不进行的空洞模仿，可是，我们的一切努力失败了。我们越努力挽救真实、挽救所指，比如战争的“意义”，我们就越陷入这种模仿，比方说海湾战争。鲍德里亚创造了“灾难符号的反转”(reversing of the sign of catastrophe)这个说法就是为了说明，将来不会再有灾难，因为，不管它是核战争还是革命，“失去的东西都已经被抛在了我们身后”。^①

在鲍德里亚的思想中，历史也许一直都是一·种·非·线·性·的·东·西，我们可以用各种各样古怪的方式将其倒回过去。因此，历史更像是一种文字游戏(anagram)或回文诗(palindrome)，而不像是一个句子，历史的韵脚和字词颠倒(spoonerism)游戏也许能够增加一种新的诗歌手段，重新恢复其旧有的魅力。现在发生的众多繁复的事件，反倒可以证明，千禧年的意义被

^① Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, p.121.



悬置了起来。事件的这种“打击”集中体现了人们的一种心态，只要发生的事件具有些许意义，只要其具有的意义只不过是某种预期意义，都是在程序编辑和广播过程中预先设定好了的，那么，他们就会拒绝接受。

当今的历史太真实、太直接，因为构成历史的事件根本就没有时间在媒体之外得到发展。一旦历史被压缩为“当前的事件”，历史也就完全变成了一种新闻的“实时直播”。鲍德里亚声称，大事件，“那种既不是用引发该事件的原因也不用该事件引起的后果来衡量、为其自身创造了舞台和戏剧效果的大事件，再也不存在了”。^①对于鲍德里亚来说，这不是历史的完成，而是历史的真正终结，因为历史现在已经成了一种吃腐尸的东西，它需要得到新的食物、新的事件，这样它就可以接着把它们也都吞噬掉。很显然，对于鲍德里亚来说，处于千禧年之际的历史，只不过是在进行废物回收和废物处理而已。

鲍德里亚猜想，当现在和将来都被低温冷冻起来以后，所有的排泄物都会从过去重新复活。失效了

^① Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, p.21.

的意识形态、过时了的乌托邦、不再时兴的概念以及僵化了的思想，都会在我们被污染了的大脑中残留下来。“历史和思想的垃圾所造成的问题比工业垃圾要严重得多。谁能除去我们数个世纪以来沉积下来的愚昧呢？”^①千禧年文化找到的答案就是把所有这些垃圾都回收起来，这样也许可以抵消历史从时间循环中跌落的势头。

鲍德里亚提出的“残余废弃物”的概念，是一种千禧年所需要的残余废弃物，其范围还包括自然世界，因为对他来说，自然世界已经变成了一个我们无法处理掉的累赘和负担。技术结构和工业结构把功能、模型和程序都压缩了起来，它把我们的栖息之地变成了一种多余的东西、一种期待解决的问题。比如，我们知道，一旦法律承认自然也具有自己的权利，自然也就已经变成了一种废物，因为只有当自然消失了以后法律才会正式授予自然其自己的权利。人性，一旦出现了人权，也就成为一种理想化了的東西，人们就会按照这种理想化了的形象来推销它，这就好像是慈善机构一样，只有在出现了贫困之后才

^① Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, p.26.



会存在,同样,要想让“权利”成为永恒的东西,人就必须变得非常“落魄卑微”。^①

另外,这并不是说,在鲍德里亚的思想中,发生在世界中的事件只不过就是媒体的人工产品,或者就像早期的批评家如诺姆·乔姆斯基 (Noam Chomsky)所分析的那样,世界就是“对共识的加工和生产”,也不是像马歇尔·麦克卢汉 (Marshall McLuhan)认为的那样,世界就是新的通讯系统对社会进行的激进重组。^②这也不是说,鲍德里亚接受了福山所谓的自由民主的全球秩序这个既成事实。实际上,鲍德里亚思考的是历史、意义和历史复制三者关系中更高层次上的不稳定性。事情并不像左派和右派都一致想象的那样稳定。鲍德里亚在探讨千禧年问题的时候,他是如何认识技术、媒体和全球主义思想的呢?在我们考察这个问题的同时,我们还应该特别警惕,不要指责他不负责任地把现实、媒体和历史消减

^① Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, p.79.

^② 参见 Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, London and New York: Ark, 1987; Noam Chomsky, *Manufacturing Consent: the political economy of the mass media*, New York: Pantheon Books, 1988。

为媒体以及其他模仿模式的副产品，从而加速了历史的终结。尽管批评他的人是这样认为的，但实际情况却远非如此。现在我们就来讨论鲍德里亚对技术问题是如何认识的。



“假如你把电视上看到的千分之一的东西放在心上的话,你就完蛋了。”鲍德里亚说,“但是,电视又能保护我们,使我们不会完蛋。电视既能让我们免疫,又可以让我们预防,它保护我们不受无法忍受的责任的压迫和摧残。”有无数的人从日常生活中走了出来,在电视上表演自己的艾滋病和婚姻问题戏剧。所以,随时都可以成为一节“现成”生活的片段让媒体进行解密处理的不是别的,正是我们人自己。

技术、模仿及“崭新”

*T*echnology, Simulation and the ‘New’



贾尼·瓦提摩(1936—),意大利哲学家,都灵大学教授。他的《现代性的终结:后现代文化中的虚无主义和解释学》是研究后现代哲学的名著。

技术、模仿及“崭新”

晚期资本主义社会最显著的特点——不仅包括完全“拟象化”(simulacrization)了的商业化,而且包括因此而导致的“意识形态批评”的崩溃,这些特点并不代表……非人性化,正好相反,它指向的是一种全新的人类体验。

——贾尼·瓦提摩

贾尼·瓦提摩(Gianni Vattimo)在其《现代性的终结》(*The End of Modernity*)一书中运用阿诺德·盖仑(Arnold Gehlen)的**后历史**(post-histoire)^①这一概念指出,真正的机遇来自于历史和现代性的终结危机之

^① Arnold Gehlen, 'Die Säkularisierung des Fortschritts' (1967), in *Einblicke*, vol. VII, ed. K. S. Rehberg, Frankfurt: Klostermann, 1978.

中。他重申盖仑的观点说,现代性处于危机之中,因为现代性已经被“世俗化”了,他同时也得出同样的结论说,现在的进步不过是消费社会的日常生产过程而已,它要求一个恒常不变的“崭新”(the new)概念,这样才能确保我们这个制度的生存。但是,这个所谓的“历久常新”使进步丧失了向前运动这层含义,因此导致了“历史终结”体验的产生。而正是这个“崭新”确保了世界不会发生任何改变。这种深刻的技术的静止不变性,我们可以从科幻小说作品中观察到(我们还应该说,简单地读一下鲍德里亚的作品我们也可以清楚地看出来)。在科幻小说中,现实的经验被消减为形象的消费,或者说“装备着空调、电脑操纵着一切、被裹得严严实实发不出任何声音的沉寂”。^①

后现代技术文化也许代表了进步、真理和人类价值观念的危机,但是,哲学家瓦提摩却企图从我们的知识和存在的模式中开辟出一块积极的思想天

^① Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, trans. And intro. Jon R. Snyder, Cambridge: Polity Press, 1988, p. 7.



地。首先,瓦提摩从海德格尔的思想角度研究了人文主义的危机。海德格尔把我们的技术世界的建立(Gestell)看作是西方形而上学最先进、最合乎逻辑的产物,理性统治了对象世界,这就是理性主义的客观完成。人文主义为其价值观念——如自由、真理或理性——辩护,并无法令我们相信,人文主义的价值观念是一种可以代替技术价值观念的观念,因为它本身在本质上属于形而上学。人文主义其实就是形而上学。

后现代危机的出现并不是因为技术威胁到了人文主义的价值观念,而是因为技术揭示出了这些价值观念必然会导向的后果。瓦提摩声称,要想逃避技术的统治,以及技术背后的理性客观化思想的统治,就需要像海德格尔那样想象到,技术的本质并不是什么技术性的东西。对于技术自身的无处不在的、独特的现实,以及技术的合理性和必要性,我们必须予以反驳。而且,我们不仅需要对技术背后的理性主义形而上学思想进行哲学审查,还需要对技术的规律进行哲学审查。

技术文明企图强行要求人们承认,其世界图景

就是唯一可能的现实,瓦提摩创造了一个新词“软思想”(weak thought)来专门指称一种削弱这种企图的意识形式。软思想是一种后现代哲学思想,它不仅削弱了技术化的现实对其有效性的宣称,同时也拒绝支持对人文主义的乡愁,因为人文主义认为,人这个主体处于中心地位,它控制和维系着对象世界。瓦提摩的“软思想”不相信任何形而上学的、技术的或人文主义的现实。软思想力图对被当代文化的其他语言污染了的科学技术有所经验,并希望表明这样一点,即,现实世界在真实和虚构、信息和形象这两个方面之间已无清晰的区分,现实世界如何才能变得“更轻些”。^①这就是瓦提摩在千禧年之际所谓的“既成虚无主义”(accomplished nihilism),它要求我们对现实进行虚构化的体验,因为这已经是我们唯一可能的自由了。^②

像查尔斯·莱文(Charles Levin)这样的作家认为,鲍德里亚的思路跟自由后现代主义者(liberal post-

^① Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, Milan: Garzanti, 1985, p.189. 参见 Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, p. liii. 43。

^② 同上,第29页。



modernists)如瓦提摩、理查德·罗蒂(Richard Rorty)的自由放任主义(*laissez faire*)立场^①属于同一类看法,他们都把虚无主义看作是我们的唯一机会,但是,对于瓦提摩主张虚构、消除形而上学真理、人的价值观念和技术现实的观点,鲍德里亚的反应是非常明确的:“*pensiero debole* [软思想]真的是一种头脑软弱的思想形式”。^②

他们二者之间的差别在于,瓦提摩坚持认为,把世界变成一个对我们来说虚构的故事的能力就是一种思想能力,因此,也就是一种哲学事业。对于鲍德里亚来说,这当然显得太以主体为中心(subject-centred)了,而且也实在太低估了我们努力希望客观表现和把握的这个世界——不管是虚构的世界还是真实的世界——在进行报复和挖苦时所具有的力量了。而且更为不幸的是,我们可以这样认为,瓦提摩在将其技术哲学视为一种逻辑的、理性主义的哲学,并将其与形而上学和人文主义放在同一条路线上的时候,他其实完全没有看到,存在技术的对象世界之中

① Charles Levin, *Jean Baudrillard: a Study in Cultural Metaphysics*, Hemel Hempstead: Prentice Hall, 1996, p. 114.

② Jean Baudrillard, *Cool Memories II: 1987-1990*, p. 36.

的邪恶性、可逆性以及这个对象世界的混乱核心,甚至也没有看到,他的软思想本身就是对这个世界的一种黯淡反思而已。计算机也是有病毒的!

在鲍德里亚眼里,技术的作用要比瓦提摩和海德格尔想象的灵活得多。技术的这些作用之一就是戏谑,比如,一盘磁带可能既带有讨论艾滋病的信息又带有艾滋病病毒本身。后现代哲学家们企图让人文主义和技术休战,但是,他们没有意识到,还有另外一些思想可能更切合 20 世纪后期的实际情况。人既没有被技术异化,也没有对技术进行“软思想”,“人利用替身、整容术、生物克隆和虚拟形象来把自己隐藏起来、让自己消失”。^①录音电话替我们把来电记录了下来,录像机在我们不在家的时候替我们看电影。计算机键盘上敲打几下,鼠标点击几下,就会赋予我们正在编辑的文件本身不应该具有的价值,尤其是当我们不经意间把文件删除掉,因此丢失了文件的时候,就更是如此。

在这样的思想中,我们可以看到,鲍德里亚对千

^① Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, trans. Chris Turner, London and New York: Verso, 1996a, p. 40.



禧年技术的看法既不是维护人、反对机器和密码，也不是宣布技术的胜利。通讯技术也可以替我们做一些工作。在它令人们腐化堕落的过程中，它同时也起到了削弱我们对现实的信念的作用。同样道理，大众通讯，大众文化，混乱不堪的意识形态、陈规陋习、奇异景观和陈词滥调，所有这些令人眼花缭乱、错觉陡生的东西，同时也给我们提供了一个智力测验。因为我们还有什么地方比在这里更能学会对一切形象、一切评论提出质疑呢？电视产生冷漠、距离、怀疑和麻木。电视把世界变成了一个形象，这不仅麻木了人们的神经，让人们再也无法想象，而且也促进了肾上腺激素的涌现，而这只会导致失落感和幻灭感的产生。

“假如你把电视上看到的千分之一的东西放在心上的话，你就完蛋了。”鲍德里亚说，“但是，电视又能保护我们，使我们不会完蛋。电视既能让我们免疫，又可以让我们预防，它保护我们不受无法忍受的责任的压迫和摧残。”^①但是，有一种虚拟技术完美主义，它把我们放在了一个灭绝物种的位置上，或者说

^① Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, p.63.

把我们变成了一种与技术异化模式更相切合的迟钝的、毫无生机的残余废弃物。比如，一张光盘不会因为使用时间过长而无法读盘，这一点促使鲍德里亚认为，这就好像光盘的使用者并没有使用过光盘，因此，使用者也就并不存在一样。不仅如此，鲍德里亚提出，媒体不断上演“现实秀”的这种虚拟技术，跟达达主义的“现成”具有一定关系。他这里指的是艺术家马塞尔·杜尚(Marcel Duchamp)创作的著名的小便池，杜尚把它从现实世界中提取了出来，让它成为一个“现成”的艺术作品。同样，有无数的人从日常生活中走了出来，在电视上表演自己的艾滋病和婚姻问题戏剧。^①所以，随时都可以成为一节“现成”生活的片段让媒体进行解密处理的不是别的，正是我们人自己。

我们可以说，那些支持虚构反对现实的后现代主义者没有看到的是，将世界虚构化，这一直是我们安排给技术完成的工作之一，把所有的行为和事件变成信息和数据，通过这样的办法达到世界的实现，这种“完美的罪行”(perfect crime)只是一种走向灭

^① Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, p.28.



绝的途径而已。鲍德里亚引用了阿瑟·克拉克(Arthur C. Clarke)的小说“神的90亿个名字”，故事中说西藏僧人请IBM(国际商用机器公司)的专家来为他们计算神有多少个名字。他们的任务完成后，终结的预言也实现了，于是，这些技术专家们走下山谷，星星也一颗接一颗地熄灭了。换句话说，我们的技术已经提前计算出了终结的结局。

瓦提摩认为，通过揭示形而上学的适用范围的虚构能够对技术现实起到抑制作用。与瓦提摩不同的是，鲍德里亚认为，技术把对世界的幻觉和对远现实(*telereality*)的远见吸收进入“实时”(real time)和虚拟之中，这些东西都是跟幻觉——完全的幻灭、失落和消失——正好相反的东西，而这一点却是瓦提摩看不到的。所有的这些我们“批判”的对象——比如，历史、权力、工作、梦想和性爱——都反过来报复我们，它们彻底消失，让所有批判它们的人也都无路可走，只能学着它们的样子消失。在这种情况下，软思想，就好像是晚会上那个最后离开的人一样，他留下来的理由也最后消失了：“甚至比工业机器更加不幸的

是,被迫停工的正是我们的思想机器本身。”^①

技术现实吸收幻觉的一个后果就是,可信度——本来是对象和形象的属性之一——取代了信仰——我们人自身作为主体的属性之一。我们判断事件的时候依据的是事件的密码和模式,而不是某条形而上学或人文主义原则。正是因为这一点,所以,所有关于千禧年事件的讨论在很大程度上不是一个信仰问题——用对象检验主体的问题——而是一个可信度、证实和定义的问题。一旦上帝和真理不再是激进的幻觉而仅仅是信仰的对象的时候,信仰也就会不断遭受人们的批评和指责,它会在可信度或者说对象和形象的“说服力”的攻击下纷然崩溃。所以,我们对海湾战争的信仰,与它作为一件值得作为新闻进行报道、客观化了的事件的可信度相比,就处于次要地位了。我们的唯一选择就是相信其幻觉性,对这场战争显而易见的现实提出质疑,而不是支持或谴责这场战争。这里,起码是在浅表上,鲍德里亚和瓦提摩是站在同一条战线上的,^②唯一的例外

① Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, p. 27.

② 参见 Jean Baudrillard, *The Gulf War Did not Take Place*, trans. Paul Patton, University of Sydney: Power Institute, 1995.



是,鲍德里亚对虚构的偏好,在更大的意义上是对战争的技术“现实”、媒体和 CNN(有线新闻网)的一种挑战,而不是一条哲学家们为了在现代性终结之时获得一种积极的人类体验而走的“轻便”、优雅之路。

技术、模仿及「崭新」



就是在这里，鲍德里亚引入了他的后形而上学的解释：“历史的终结”不过是历史的许多把戏中的一个而已。历史让我们相信它已经终结了，实际上它已经朝另一个方向走了，它在重新播放战争、种族冲突、种族主义和宗教起义，这些都是处于不断消解之中的历史的一部分，因此在这种重新播放中也改变了历史的意义。事件现在已经失去历史意义，新闻媒体进入了超政治阶段，这时候，事件就可以被重新广播，这样真实就在复制、后期音响同步和字幕处理过程中被创造了出来。

千禧年的阴影和最后的倒计时： 鲍德里亚的最后论题

*The Shadow of the Millennium and the Final
Countdown: Baudrillard's Final Thesis*



麦克卢汉(1911—1980),加拿大传播理论家,20世纪60年代最走红也最富有争议的思想家之一,90年代重新被认为是“IT时代的先知”。鲍德里亚有时被称为“法国的麦克卢汉”,但他的立场实则比麦克卢汉要深刻和激进。

千禧年的阴影和最后的倒计时：鲍德里亚的最后论题

鲍德里亚与千禧年

Baudrillard and the Millennium

1998年，鲍德里亚最后两篇论述千禧年的文章，是他对这一事件最明确的分析。我们前面讨论过的许多课题在这两篇文章中都有所重现，不过，这两篇文章凝缩了他自20世纪70年代以来所有著作的内容。

鲍德里亚在进行总结前是以对一件非常平凡的事件的分析开始的。巴黎蓬皮杜中心展示着一只数字钟，上面显示着距2000年还有几百万秒的时间。这只钟完美地象征了世纪的终结，因为它把时间倒着数光了。通过这个现象，鲍德里亚发现，西方文化具有与众不同的历史危机，因为倒计时不仅说明我们在面对千禧年的时候不仅像是在面对着一枚炸弹，

而且还说明了，我们把时间解释成了一种递减和损耗而不是递加的过程。对于鲍德里亚来说，历史和时间已经不再从过去的源头开始不断地增长，而是在不断地递减为零。我们这里最关心的就是鲍德里亚对于这个过程以及产生这个过程的文化是如何分析的。

鲍德里亚后来发现，蓬皮杜中心的那只数字钟实际上在完成倒计时之前就被当局撤走了。这到底是因为他们希望防止千禧年产生坏的影响还是因为他们害怕这可能会在全球媒体巨头 CNN 沮丧地称之为 Y2K^① 来临之际引发某个真实的事件的发生？对这个事件的悬置本身对于鲍德里亚来说也是具有重大意义的。这使他对于千禧年之际发生的事件，尤其是 Y2K 事件有所领悟。这个“数字困境”作为一个反事件 (non-event)——可能许多民族的文化都没有留意它，把世纪之末的真正重要后果掩盖了起来——即，这个世纪已经终结了。这个数字事件的魔法，把其他具有潜在意义的事件都冻结了起来。欧洲、单一

① Y2K, the year two kilo, 意即两千年，千年虫病毒也用此称。

——译者



货币、克隆等事件，在这个人们所期待的虚空中——在 Y2K 这个“即将来临的小行星”的阴影中——被悬置了起来。这个停滞的静止状态有点像选举的截止时间（或者是总统丑闻）一样，它把政治生活提前冻结了一年多时间。在它的漩涡中充满了回收和忏悔，不仅是对我们这个世纪（为了得出一个政治上正确的资金平衡表）出现的洗钱活动、良心丧失、环境污染等问题进行的回收和忏悔，而且也是对种族“清洗”进行的回收和忏悔。

但是，不管是什么事件，只要发生的时候非常奇特，出乎人的意料，而且是从另外一个历史中发生出来的，那么我们就希望它出现。而且我们还要求对提出的终结问题予以回答：“我们到底是处于历史的终结之中，还是处于历史之外，亦或是处于无限的历史之中？”^①鲍德里亚问道，既然这个世纪的历史已经完成，我们现在一直是在不断地把它当作一个永无终

① 参见 Jean Baudrillard, *The Shadow of the Millennium(or the Suspense of the Year 2000)* trans. François Debrix, 1998b (Internet publication), <http://www.ctheory.com/a61.html>, 26 September 1998。原著为 Jean Baudrillard, *A l' Ombre du Millenaire ou le Suspens de l' An 2000*, Paris : Sens & Tonka, 1998。

结的危机来反复重新经验一番,结果,我们发现,历史的完成已经是不可能的事了,以至于我们都已经感到食欲不振、开始厌食起来了。那么,在这种情况下,我们如何才能跨越千禧年的阴影呢?

鲍德里亚这里提出的问题是,终结之外又是什么呢?

嗯,在终结之外就是虚拟现实,也就是说,编辑好的现实的地平线,在这个虚拟的现实中,我们的所有生理和社会功能(记忆、情感、智力、性爱、工作)都会逐渐失去作用。^①

我们现在的这个全球化过程不是一个进步的过程而是一个分裂了的过程,我们所处的世界不是一个现代发展的世界而是一个派生的世界——赘生物。我们的问题是,在这样一个全球化过程中,在这样的一个世界中,如何处理那些并没有真正发生的事件?鲍德里亚的千禧年观还有另外一个认识维度,这个问题他在20世纪80年代后期之后的著作中大量地论及到了:极端现象的加速出现,使以前的现代

^① Jean Baudrillard, 'The End of the Millennium or The Countdown', *Theory, Culture and Society*, London: Sage, No. 1, February 1998c, p. 2.



历史过程过度高速运转，因此，比方说，不再以一般的运动方式发展而是以幂的速度发展；不再是在发生着变化，而是在“穿越极限”。这里，思想过度地终结了，历史也终结了，变成了信息和当下瞬间的新闻事件。正如泰利·吉列(Terry Gilliam)的电影《十二只猴子》(Twelve Monkeys)告诉我们的一样，线性时间现在已经是可逆的了，所以，我们“甚至在人类出现之前就重新创造了世界，就是要看看没有我们人类的时候或者在我们人类之外，世界会是什么样子；就是要感觉一下，一旦我们都消失了以后，事情会是个什么样子；最后，就是要重新创造一个源头，但是在重新创造的时候，要把这个源头仅仅创作成为一种具有明确界限的摹仿”。^①

重新创造一切，这是一种“治疗式”的痴迷，这意味着，记忆“不在这里”(not-here)，来与信息中的“不在这里”的事件相对应。这个特点一般会在文化僵化的时候出现，在文化化石化(fossilization)之后，艺术创造出来之后就会进入博物馆，根本没有机会去接受

^① Jean Baudrillard, *the Shadow of the Millennium (or the Suspense of the Year 2000)*.

历史的检验。强迫性精神神经病企图通过复制过去来忘记现在，在事物进入历史之前就将其转变为遗产。斯皮尔伯格(S. Spielberg)的电影《侏罗纪公园》(Jurassic Park)告诉我们，恐龙的DNA克隆技术突然出现之后，恐龙祖先的化石很快也被毁掉了，最后这些复活的恐龙也被迅速毁灭掉了。鲍德里亚说，我们同样也被压缩在摹仿的源头和摹仿的终结之间，或者说，在化石和克隆之间。我们是我们以为已经死了的、过去了的的东西的猎物，这些东西现在又重新返了回来，正准备向我们这个成熟的，但也是脆弱的体系中最要害的部位给予最致命的打击。随着艾滋病的出现，甚至死亡作为倒计时的一部分这一点也被凸现了出来。

就是在这里，鲍德里亚引入了他的后形而上学的解释：“历史的终结”不过是历史的许多把戏中的一个而已。历史让我们相信它已经终结了，实际上它已经朝另一个方向走了，它在重新播放战争、种族冲突、种族主义和宗教起义，这些都是处于不断消解之中的历史的一部分，因此在这种重新播放中也改变了历史的意义。事件现在已经失去历史意义，新闻媒



体进入了超政治阶段,这时候,事件就可以被重新广播,这样真实就在复制、后期音响同步和字幕处理过程中被创造了出来。但是,也许世界欺骗了技术。在讨论这个激进的结论之前,我们应该先来描述一下与此有关的千禧年秩序问题。

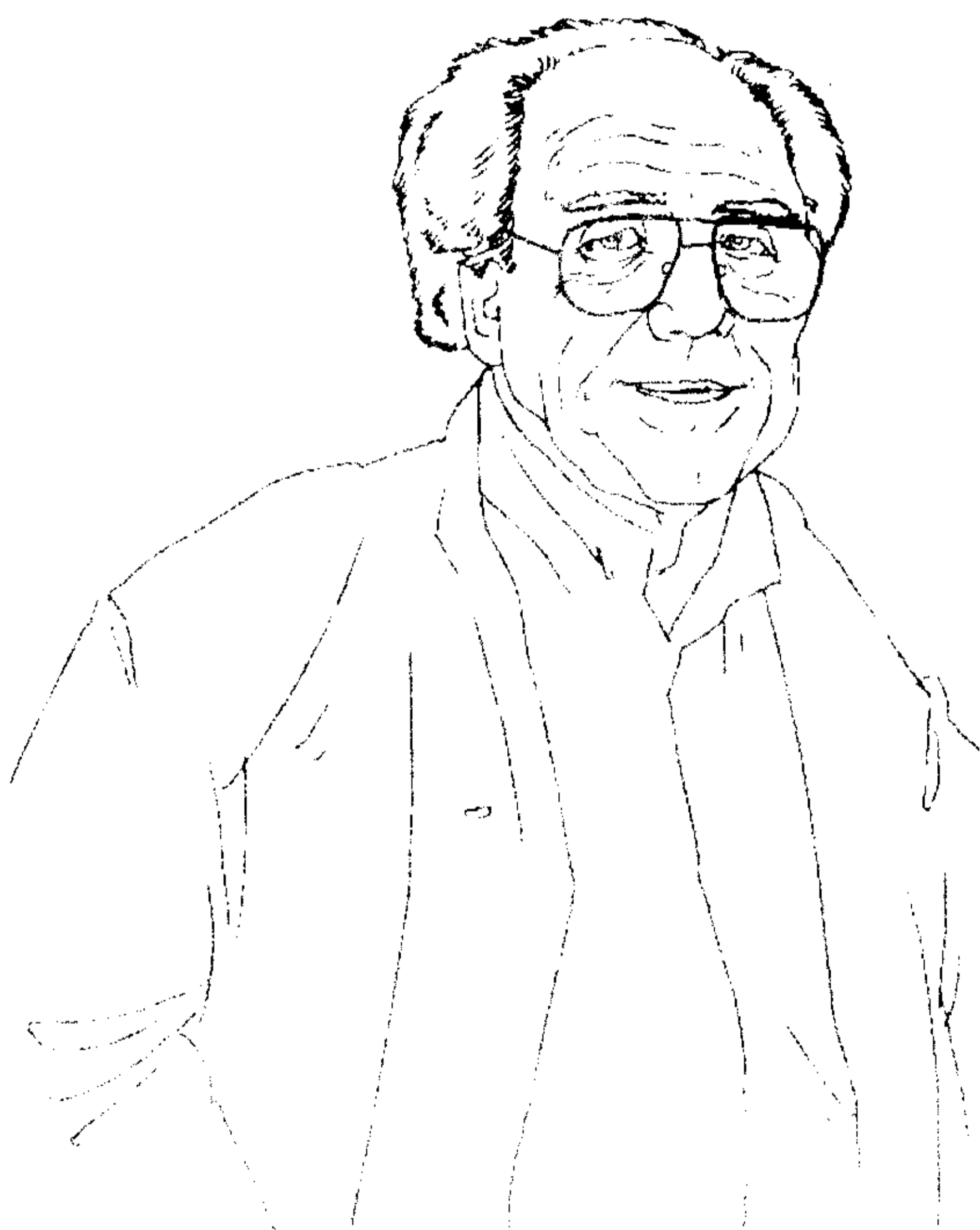
千禧年的阴影和最后的倒计时：鲍德里亚的最后论题



鲍德里亚蔑视人权，是因为他认为，这些价值观念的正面意义不断地扩大，毫无任何消退的迹象，这反而掩盖了人们对世界更为严重的蔑视。那些说客们倡导对生命的尊重（他们说，没有任何理念比人的生命更有价值，可以拿一个人的生命来换取），而鲍德里亚则指责他们这是在不冒任何风险、不做出任何牺牲的情况下，拿没有任何意义的思想和人来做买卖。拒绝冒任何生命危险，这比毁灭生命更为严重，这是一种根本的虚无主义。鲍德里亚排斥的正是这种虚无主义。

千禧年世界秩序：全球化、 特殊性和普遍性

*The Millennium World Order: Globalisation,
Singularity and the Universal*



“我们必须去，必须到流血的地方去为我们自己挽救现实。”鲍德里亚这样要求西方社会承担起它应当承担的道德义务。

千禧年世界秩序： 全球化、特殊性和 普遍性

鲍德里亚与千禧年

Baudrillard and the Millennium

全球化是技术、市场、旅游业、信息的全球化。普遍性是价值、人权、自由、文化、民主的普遍性。全球化似乎是不可逆的；而普遍性的东西则可以说是正在逐渐出局。^①

鲍德里亚写作风格多具片断性和散文性，这经常令读者们无法看到他对于千禧年困境的观察是多么敏锐、多么始终如一。鲍德里亚的评论家们一直坚信，实际上鲍德里亚是一个传统维护论者，或者说，鲍德里亚未能论及不公正、不正义和压迫问题，或者说，他回避对制度、意识形态或者跨国公司资本进行

① Jean Baudrillard, *Paroxysm: Interviews with Phillippe Petit*, p.11.

正面的批评。在一定意义上,鲍德里亚主要致力于对文化与社会价值观念和运作方式以及左、右翼思想家在提出其解决办法和解读方法时所体现出来的观念和思想进行激烈的攻击。

鲍德里亚的方案非常坦率直接。千禧年时代,全球交换体系已经形成,既有普遍的价值观念,也存在诸如语言、文化、个体以及机遇和偶发事件等具体特殊的形式。因为平等、民主、人权之类的价值观念正在失去传统的正当性、权威性,已经不能像过去那样调和与整合各种特殊性(即个人化的、彼此对抗的形式和文化)了。这些普遍的价值观念已经被全球化扫地出门了,结果,只剩下“全能的全球技术结构来跟特殊性抗衡,而这些特殊性现在也返回到原初的野蛮状态,只能自力更生、自寻出路了”。^①人文主义目标导致的结果殊难预料。鲍德里亚开玩笑地称,“高清晰度民主”(high-definition democracy) 屏幕上闪现出来的人权表就好像是气象图一样,这总有一天会把全球对人权的侵犯状况展现得清清楚楚,但最终

^① Jean Baudrillard, *Paroxysm: Interviews with Phillippe Petit*, p.14.



这也只会使情况更糟。^①

因此，我们可以看到，世界并没有因为历史的普遍价值观念而获得历史的完成，而仅仅被综合在了一起而已。但是，从“启蒙”的角度看，全球化是不稳定的，容易发生猛烈的、异常的、不合常理的颠覆和逆转，而这些逆转可能会以种族的、宗教的、语言的、神经质的或神经官能症的形式出现。

这个思想框架使鲍德里亚得以观察到，这些可笑的逆转和不可预见的事件，凸显出全球性和特殊性之间玩的千禧年游戏。鲍德里亚的眼光敏锐，能够紧跟全球化秩序的影响这个形势，相比之下，其他评论家们只能求助于已显古老、笨拙、不合时宜的哲学和政治思想范式，因为在我们这个时代，普遍的价值观念已经因为全球化而变得异常牵强、左右失宜，因为特殊性而被消除得了无痕迹了。

鲍德里亚同时还从全球的高度突出讨论了诸如人道主义、民主、言论自由和信息自由之类的普遍价值观念，其可逆性及其负面的压迫作用。比如，20世

^① Jean Baudrillard, *Fragments: Cool Memories III*, 1991-95, trans. Emily Agar, London and New York: Verso, 1997, p. 71.

纪后期的“多愁善感情绪”使我们能够自鸣得意地指责、洗脱、抵偿西方对过去所谓的“第三世界”的利用和剥削。实际上,更准确地说,现在,我们在道德上和情感上对贫困的利用简直就是一种“慈善食人主义”。我们用怜悯和同情来与别人的贫困进行等价交换。鲍德里亚声称,这成了一个新的能量来源,利用它,我们就可以支配“第四世界”(南半球被围困地区),把这个地区当作一个可以让西方把自己洗脱得干干净净的工具,而这个工具本身其实是一个非常多余的残余废弃物而已。^①紧随其后的就是国际社会的团结、人道主义干涉、吸血式的保护。鲍德里亚用嘲弄的口吻说,因为这些问题原来本身就是西方制造出来的产品,所以我们从中获益是再自然不过的了。因此,我们就像需要毒品一样需要灾难,而贫穷国家正好供应这些东西。这样,我们就可以让危机晚些时间发生,而且,在媒体的帮助下,我们可以依靠这种灾难性的食人主义来生活,同时,因为提供了人道主义援助,所以我们就可以使食人主义这种行为成为合乎道德规范的常规做法。这种全球性现实的

^① Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, p. 66.



出现，就好像是我们西方国家提供的经济援助正好把一些国家维持在欠发达水平一样。这二者都可以确保灾难能够进一步持续下去。

实际上，在许多地区，比如像中东、南亚、非洲和拉丁美洲这样的地区，灾难已经生产过剩。他们不断地遭受着洪水、地震、饥荒、生态危机、大屠杀等灾难，可是，我们从中换来的灾难只不过是几场龙卷风、经济危机、连环车祸、计算机病毒、千年虫病毒，以及我们将来才会体会到的事先设计好了的人为的遗传学和计算机自动化灾难。相比之下，我们的这些灾难要比他们的小得多。因此，上述这些地区在象征意义上比我们优越，我们嫉妒他们，嫉妒他们那里可以出现《圣经》上描述过的光荣的大事件。上帝无视我们的存在。不仅如此，随着原材料价格下跌，西方对这些必需商品支付的价格太低，虽然这是他们赖以生存的东西。反过来，其他国家出口的唯一价格过高的（非法）商品就是毒品，这是他们维系自己生命的唯一生活来源。因此，他们以高昂的价格出口堕落和死亡，并通过这种办法偿还他们的世界债务。

除了把那些普遍性的东西全球化之外，各种形

式的中立化的结局就是，我们把自己消灭了。当疾病、死亡、负面作用、暴力、异常性、种族和语言差异等，都在差异的名义下被消灭之后，我们消除掉特殊性的目的就是为了把正面的东西发扬光大。而这样的最后结局就只能是我们自己的毁灭。在千禧年之际，我们通过预示不幸和灾难的征兆来追逐希望，就好像是因为全球变暖于是我们就不得不去寻求寒冷和严酷一样。^①

鲍德里亚蔑视人权，是因为他认为，这些价值观念的正面意义不断地扩大，毫无任何消退的迹象，这反而掩盖了人们对世界更为严重的蔑视。那些说客们倡导对生命的尊重（他们说，没有任何理念比人的生命更有价值，可以拿一个人的生命来换取），而鲍德里亚则指责他们这是在不冒任何风险、不做出任何牺牲的情况下，拿没有任何意义的思想和人来做买卖。拒绝冒任何生命危险，这比毁灭生命更为严重，这是一种根本的虚无主义。鲍德里亚排斥的正是这种虚无主义。

^① Jean Baudrillard, *Cool Memories II: 1987-1990*, p. 81.



如果我们这里再补充上这么一条，西方觉得自己不得不怜悯那些无论什么风险都冒的人，那么，鲍德里亚对现实的看法就再明白不过了。这是西方的一个问题，因为我们认为必须挽救现实。比如说，我们因为萨拉热窝发生的事情感到非常紧张，急迫地企图通过超现实的媒体和人道精神的骚扰来维护现实，而萨拉热窝人也被迫不得不加入我们这个挽救现实的行列。鲍德里亚抱怨说，“我们必须去，必须到流血的地方去为我们自己挽救现实”。^①但是，对于我们所谓的战争的“受害者们”来说却并不存在这样的问题，他们还是照样做着他们一直做着的事情，他们并没有觉得自己可怜、值得同情。我们说，他们的这种现实不应该存在，这种说法本身就是一个实际上存在着的一个现实。这就是所谓的“真实”的含义。因此，这种体验是一种非常少有的体验。

种族主义也存在着相似的问题，本来，随着民主思想的广泛传播，种族主义思想已经失去了遗传学和理论上的支持，人们已经不再相信这种荒谬的思

^① Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, p. 134.

想,种族主义思想本应该是明日黄花了。可是,由于文化特殊性不断遭受侵蚀,而且没有真正意义上的异己性存在,反而助长了自我对人为的他者(artificial other)的病态憎恶。可以说,这是流行全球的享乐主义思想和冷漠所导致的一个副产品。

种族主义拼命地寻找一个他者来充当邪恶的代表,这样它就可以与之战斗了。人道主义则同样急切地想把他者看成是一个受害者,这样它可以对其施以援助……你所追杀的那个人已经不再是替罪羊了,你哀叹其命运不幸的那个人才是你的替罪羊。但是,他仍然是一个替罪羊,而且他就是原来那个做替罪羊的人。^①

鲍德里亚突出强调了这种绝望的境地,这里,理性的、逻辑的、进步的解决办法仍然是不可能的。按照他的分析,全球化思维表现出了各种各样的症状,但是,其中最为根本的则是,这个全球化了的系统本身的脆弱性。千禧年并不简单地是技术理性的胜利。

^① Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, p.132.

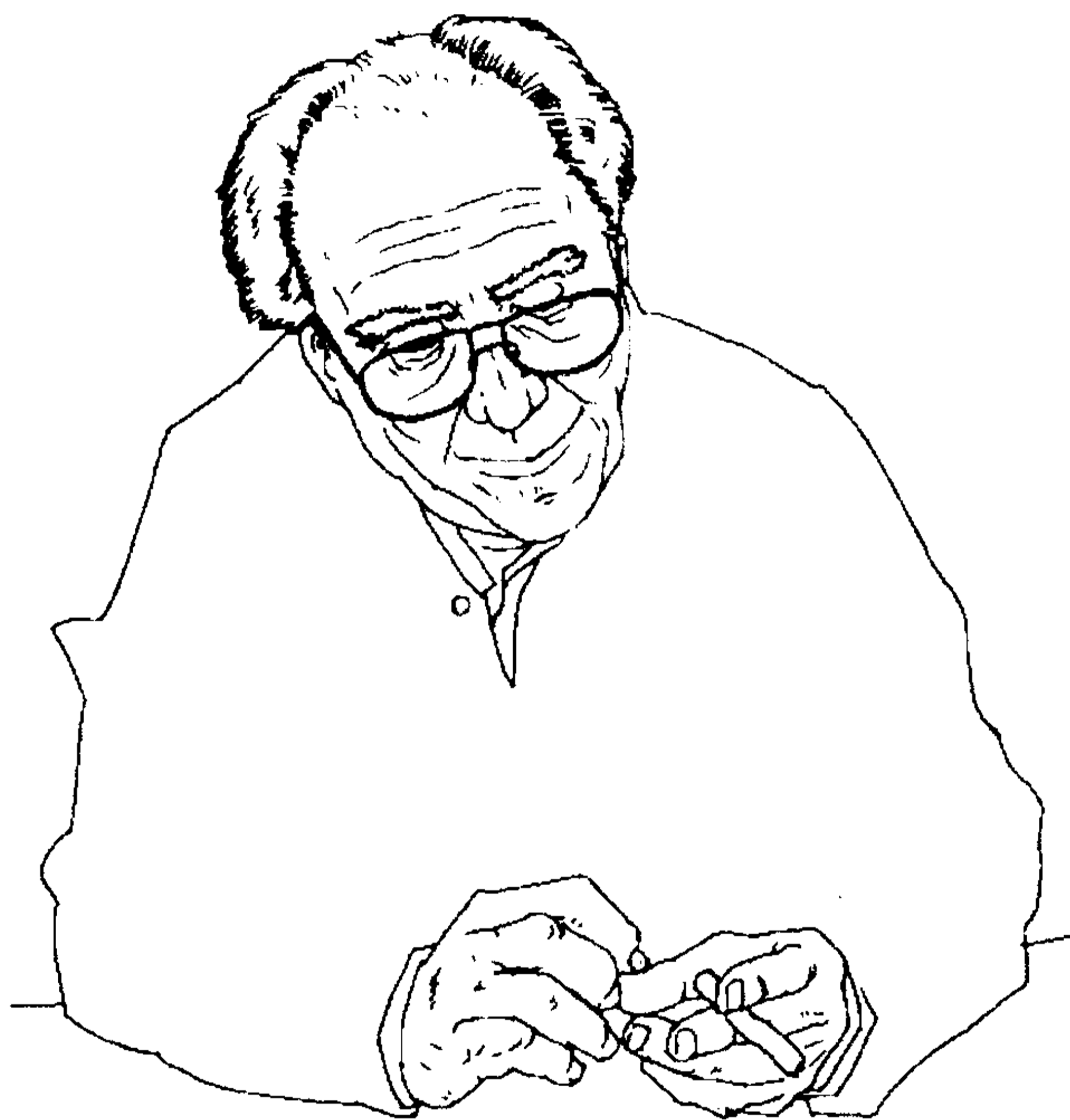


鲍德里亚与千禧年

幸运的是，或者应该说不幸的是，细菌、病毒、灾难不断地发生，它们表明我们并不完美，它们就是我们在这个模仿世界里的“签名”，它们确保了我們仍然可以想象到，我们是存在着的。

千年虫病的扩散： 恶化、病变、转移

Extreme, Viral, Metastatic: Y2k as Proliferation



鲍德里亚的诸多批评，实则有着强烈的现实意义。他批判西方社会的“多愁善感情绪”，用怜悯和同情来与第三世界的贫困进行交换。鲍德里亚批判西方不愿为改善国际政治、经济秩序付出任何牺牲。这种拒绝冒任何风险的“人道精神”，在他看来是根本的虚无主义。

千年虫病的扩散： 恶化、病变、转移

跟政治一样，社会、经济、两性关系、审美观点等，都无限膨胀发展，并且变得越来越透明，而且越发展膨胀，它们的存在就越失去自我。我们身处其中的这个千姿百态的千禧年对从社会认同到网络病毒等一系列现象都产生了深远的影响，在对这种影响进行形而上的描述的时候，我们使用了一整套全新的术语，而这些术语鲍德里亚在描述上述千禧年世界的极端发展的时候也派上了用场。

鲍德里亚在讨论我们所处的这个千禧年的时候，把它说成是一个污秽、肥胖的千禧年，而我们从现代过度发展成满身赘肉，“从运动、变化发展成郁滞、过度郁滞和病变转移”，其实正好体现了污秽和

肥胖这两大特点。由于上述这些特点,我们所处的这个历史的终结期的一切都走向了极致,“过度肥大、增生扩散、连锁反应、超越极限。绝对不是缺乏,而是恰恰相反”。^①

瓦提摩认为,科学技术可以逐渐和缓地接受艺术和文化的“污染”,从而展现出其自身的任意性现实(arbitrary reality)。可是,我们可以看到,上面对千禧年的描述与瓦提摩的理想已经相距甚远。在鲍德里亚眼里,这个世界的病变要比瓦提摩认为的远为严重、远为极端得多。

这样的发展导致的结果就是,对一切都加以肯定,从而完全排除了否定,对一切极限都加以超越,从而也就终结了一切。解放扼杀了自由,证实毁灭了真理,通讯和交流肃清了共通性,信息窒息了千姿百态的形式,事件终结了历史。千禧年间的事件非常像是癌症或者是计算机病毒,出乎意料、捉摸不定、混乱不堪,体现不出任何历史理性。乌托邦已经不再是一个历史地改变生活方式(即最大乌托邦[maximal

^① Jean Baudrillard, 'The End of the Millennium or The Countdown', *Theory, Culture and Society*, p. 5.



utopia])的问题,而是一个历史短路以后的生存(即最小乌托邦[minimal utopia])问题。即使是我们的技术都感觉到这一点,因为计算机也“安装上了一些小捣蛋鬼、电子病毒等负面的破坏性的东西,这样就可以避免走向完美,走向极限”。^①

我们的“完美罪行”就是产生出一个极其完整、毫无瑕疵的现实样本,结果使我们这个历史主体越来越远离现实,好像我们从来就没有出现在历史之中一样。幸运的是,或者应该说不幸的是,细菌、病毒、灾难不断地发生,它们表明我们并不完美,它们就是我们在这个模仿世界里的“签名”,它们确保了我們仍然可以想象到,我们是存在着的。

无论是什么地方,都会出现一些异常的事件或个体,它们这些“极端现象”都是对这个系统超越了极限的描述,这种对极限的超越就是这个系统当初最为致命的策略安排——或者说对立的返归,对于我们整个系统原来的目的来说正好是针锋相对、反戈一击。所谓极端现象,指的是任何一个系统都达到了自身的极限(这就好像是信息系统储存的数据太

^① Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, p. 40.

多，只有花上几年的工夫我们才能将其整理出来)；所谓对立的返归，是说诸如个体的失败、骚动和犯罪之类的反弹，这是社会运转秩序的直接后果。

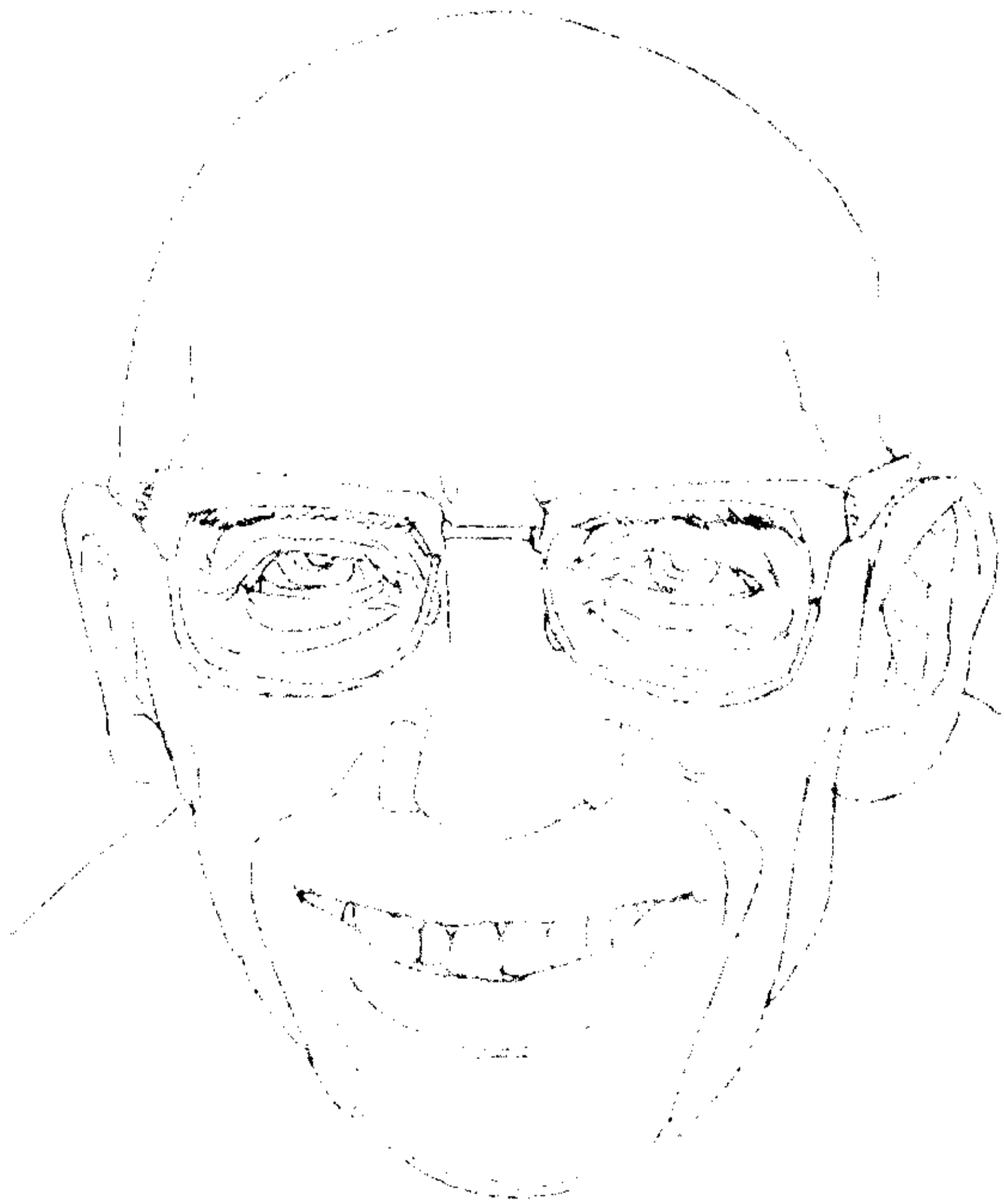
在这样的一个千禧年图景中我们应该好好分析一下，人类还会有什么样的生活状况？人类这个物种在这场大灾难中还会有什么样的机会？既然人类不过是一堆基因密码，我们还会有什么样的可能性？



政治话语和社会学话语更加凸现了社会的不幸和贫困,在这些论述中,社会学家们重新复制了自己研究的社会对象的匮乏和不幸。而文化,正如历史学家米歇尔·福柯所说的,过去是为性而忏悔,而现在则是为其不幸而忏悔。政治立场正确,这个标准,就像是千禧年的洗衣房,把所有的一切都去清洗了一遍,它把黑人说成是“有色人”,把残疾人说成是“体能异常人”,把妓女说成是“性工作者”。鲍德里亚得出结论说,这种医治疾病的做法,“比它企图掩盖的问题还要肮脏”。

2000年的身份认同：后人类状况

J.D.2000: the Posthuman Condition



“而文化，正如历史学家米歇尔·福柯所说的，过去是为性而忏悔，现在则是为不幸而忏悔。”

福柯(1926—1984)，法国后结构主义哲学家和历史学家。他对于权力及性的开拓性研究深入到社会科学的未知领域乃至禁区。

2000年的身份认同： 后人类状况

在过去的那个时代，黑格尔、马克思、法兰克福学派、境遇主义者(situationists)都怀有一个这样的梦想，终结异化，使主体(我们自己)获得解放，再不受非真实的、异化了的生活、工作和文化的束缚。不幸的是，他们的这个解放人类主体的梦想确实实现了，而且实现到了令人恐惧的程度。异化终结了，可是人文主义的主体却并没有因此在自由中重新获得自我，它仅仅获得的是一个身份(identity)，它仅仅是一个身份的所有者，而并没有获得自己企盼已久并为之努力奋斗的主体性。一切自由的梦想都幻灭了。

欲望、肉体和性爱，都像进步、启蒙、革命、幸福一样，只不过是一些乌托邦而已。现在，我

们害怕癌症所以躲避阳光（开始关注肉体的复活？），我们害怕危险所以放弃性爱，我们在公众中对自我表达得越来越少，我们不再吸烟，不再喝酒，不再奸淫。新的政治生态学(New Political Ecology) 已经开始了。关注你自己的个人误差(personal equation)吧！关注我们这个物种的生存问题吧，尽量少享乐一点吧！^①

“新个人主义”描述的是一种资产阶级个人主义之后的社会个人存在，他们经过自由意志和异化之间的战斗之后塑造了自己的主体性。新个人的特点是，演艺界、体育界和企业界的英雄主义。异化早已消失得无影无踪了，而且异化现在已经是一个极为奢侈的享受，因为异化还可以让主体想象自己还可能与原来的样子有所不同。可是，现在，异化已经完全屈从于“个性身份认同逻辑”(identity logic)：千禧年时期的主体已经变得跟自己一模一样，它只能通过个体间的差异而不是通过本质上的极端的他者性(otherness)来跟其他主体发生联系。就像鲍德里亚说过的那样，“个性身份认同是一个荒唐、无聊的梦。假

^① Jean Baudrillard, *Cool Memories II: 1987-1990*, p. 34.



如你没有其他更好的事情可做,你就会做梦,梦想着自己变成了你自己。当你丧失了所有的特殊个体性的时候,你就会做这样的梦。”^①

我们可以从基因革命(genetic revolution)的角度来认识这种转变。过去,人文主义是从一个人的美德、天赋、本质、品质及其享有的内在自由等等方面来进行定义的,现在,人文主义则被放在了人权的框架内进行考察,人权最主要的愿望就是力图把个体作为一个独特的个性和一个独特的物种来进行保护。但是,鲍德里亚认为,现在技术决定了我们跟大猩猩的大部分基因组都是一样的,而跟老鼠的基因组相同的部分则略少一些,那么,我们到底对我们“自己”有多少控制权和主导权就很难说了。更何况,人类基因组的百分之九十都是多余的,对于我们的存在也似乎没有多少意义。我们有权力说,这些基因组是属于我们的吗?

鲍德里亚提出这些问题的目的是为了说明,在我们对人类这个物种的基因序列无穷无尽地进行试验的过程中,人文主义的自由观和超越思想是如何

^① Jean Baudrillard, *Paroxysm: Interviews with Phillippe Petit*, p. 49.

被一步一步地清除掉的。在人们通过人工、“驯化”和技术的手段去追求不朽的同时,进化、自然选择和死亡的神话也已经被抛在了脑后。^①于是,随着人性和非人性界限的消失,人文主义的人性也就消失掉了。不过,这种“不朽”不会包含任何敌对或“邪恶”的因素,因为构成这个因素的病毒、病菌之类的威胁将会被彻底清除。在这种净化过程中,人类这个物种已经丧失了所有的免疫系统,它没有幻觉,没有威胁,直接面对自身。我们面临的是一场大灾难。

显然,对于鲍德里亚来说,人类特有的象征符号正在消失。梦想、乌托邦、理想、死亡和肉体,这一切的象征空间和充满活力的幻象都被“新秩序”终结掉了。甚至欲望都成了问题,因为在下一个千年,男女之间的本质差别(他者性)会被毫无目的的性别克隆所取代,人类的繁衍已经不再需要两性行为了,只剩下了解剖学意义上的差别。这就意味着,在未来的这个超越两性的时代,两性之间真正的本质差异消失了,取而代之的只有性别“取向”上的冲突和矛盾。两性行为只需在机器上打开开关、换个档就可以完成,

^① Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, pp. 89-100.



根本用不着像我们现在这样互相色迷迷地盯着对方,然后就决定了自己的终身大事。个性上的差异取代了本质上的差异(他者性),这样我们唯一可以走向的极端就是主体的反映形式了。例如,男人的性别身份认同使男人们在黄色书刊上疯狂地把女性描绘成性欲对象,而女性们则把自己疯狂地描绘成男性性骚扰的对象。双方都既十分疯狂又十分冷漠,只是性别不同而已。

身体不仅在技术和科学方面发生了急剧、显著的变化,而且在心理方面也发生了急剧的变化。在千禧年里,人们对待身体会像男性对待女性或者女性回应男性一样:像进行拜物教仪式一样。身体会因为自己非常接近于完美的典范而亢奋起来,但却再也不会因为一个“他者”或一个超验的理想而激动起来。我们的身体只会精通个性身份认同这个白色的魔法(magic),而根本不会了解具有不同本质(他者性)的黑色魔法。

这就是我们所谓的塑身运动 (body-building): 你进入到自己的身体里就像是进入到一套神经和肌肉的系统中一样。身体本身是没有

肌肉的，身体上的肌肉是后来加上去的。对于大脑和社会交流关系来说也是一样的道理：塑身、锻炼大脑、处理词汇。^①

肌肉就好像是“性格铠甲”一样，过去，女性用自己的外表形象把自己包裹起来，她跟自己的理想自我之间是一个自恋的关系。可是现在，在做塑身运动的时候，理想的健美自我就会把这种自恋的舒适感清除得干干净净：于是我们就变得紧张压抑，所有的动作都要按着节拍走，一切活动都是为了自己身体健美，所以显得极不自然，毫无人情味。

我们可以看到，按照鲍德里亚的分析，这就会导致“他者”的逊位，结果，除了可怜巴巴的不再是主体的主体(subject-who-is-no-longer-one)以外什么都没有剩下，因为主体性会设想跟他者性和异化进行斗争。我们唯一所能拥有的东西就只有个性特征的怪异变体了，这种变体在摧毁他者的同时又创造出一个人为的他者性来。这是一种孤僻自闭、精神单一(isophrenic)、同义反复^②、水平单向、手忙脚乱式的疯

① Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, p. 125.

② Jean Baudrillard, *Cool Memories II: 1987-1990*, p. 27.



狂,而不是过去的那种精神分裂的、异化了的超验性的疯狂。现代自我让路给千禧年的自我(selfsame)。现代的人是一种歇斯底里症病人^①,他的行事举止都是因为他害怕自己的自我没有出现,而取而代之的后现代的人则是一种敏感病人,他的举止行事和反应则是因为自己过度“在此”(being there)。

千禧年的“身体道德”确保了我们没有马克思也照样可以生活。我们消耗能源不再是因为我们在工作,而是因为我们在休闲、健身,那些实际上已经残疾的人^②(我们每个人都在用键盘、开汽车,或者做过整容手术)都可以通过塑身运动、健身操等等新奇的锻炼方法来摆脱“压力”。

鲍德里亚说,我们既不应该成为我们的身体、自我、他者和自然,也不应该跟自己的身体、自我、他者和自然妥协——更不应该调和男女或善恶。《新国际卫生标准》(New International Hygienic Order)颁布之后,我们到处都可以看到人们在跑步、散步,对自己的身体关心得战战兢兢,总想着要最大限度地开发

① Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, p. 145.

② Jean Baudrillard, *Fragments: Cool Memories III*, 1991-95, p. 74.

自己的潜能,这简直是自找罪受。

荣耀,命运,征服,以及所有自然能够为我们提供的各种各样的冒险活动,我们不仅要我们自己完成这些任务,而且还要努力让自己做得更好,所有这些都成了对我们身体的挑战。正因如此,有的残疾人奥运会上的运动员们把自己的肢体弄残,就是为了让自己的机会大一些;正因如此,瘸腿的人总是要拖着病腿去爬乞里马扎罗山。千禧年的新个人发明危险,而不是简单地等待命里注定的危险的到来。在他们人为地重新创造生存条件的同时,生存斗争也就消失了。^①再不会有什么高峰——有的只是危险的体育运动。

因此,千禧年不是给英雄和命运设计的,千禧年里的新个人的主要个性身份特征就是一种受害者的特征。在“新受害者秩序”中,他者性是围绕着遭受着不幸、贫困、挫败、残疾的主体转的,其中,受害者的策略就是要在良心不安这面“死亡者名单之镜”(necrological mirror)中辨认出自己来。^②每个人都专注

^① Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, p. 105.

^② Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, p. 137.



如何才能获得一定的身份和地位，不管自己是一个新合同的受害者也好，还是因为自己缺乏信念也好，或者是因为自己国家下了法令，我们每个人都应该为自己的生活负责，或者是由于我们人类这个物种能够忏悔，能够回收灾难。在我们忏悔和回收灾难的过程中，我们在20世纪所获得的所有自由都被撤了回去，这包括性爱、吸烟、酗酒、超速驾车、堕胎。自由的行为现在全部被取缔了，因为这些行为被认为是对受害者有害的。^①

顺着这条思路，既然每个人都获得了解放，都应该自己照料好自己，人们突然意识到，其实他们并不希望获得自由。鲍德里亚说，这里有一个似是而非的悖论，因为“那些获得解放的人从来就不是你以为的这些人：比如，儿童、奴隶、妇女或者殖民地的人民。从来都是这些人之外的那些人获得了解放，是他们那些人不再受上面的这些人的束缚和约束……因此，非常具有戏剧性的是，人们对儿童的关心主要集中在要保证这些儿童的父母们不要遗弃自己的孩子，或者至少保证这些父母们尽量晚一些遗弃自己

^① Jean Baudrillard, *Paroxysm: Interviews with Phillippe Petit*, p.59.

的孩子”。^① 鲍德里亚提出一个解决这个问题的方法，那就是，比如，就萨拉热窝的战事来说，不要带着受害者的精神去战斗，要跟邪恶进行战斗，永远不要跟不幸进行战斗。^②

政治话语和社会学话语更加凸现了社会的不幸和贫困，在这些论述中，社会学家们重新复制了自己研究的社会对象的匮乏和不幸。而文化，正如历史学家米歇尔·福柯(Michel Foucault)所说的，过去是为性而忏悔^③，现在则是为其不幸而忏悔。政治立场正确，这个标准，就像是千禧年的洗衣房，把所有的一切都去清洗了一遍，它把黑人说成是“有色人”，把残疾人说成是“体能异常人”(differently abled)，把妓女说成是“性工作者”。鲍德里亚得出结论说，这种医治疾病的做法，“比它企图掩盖的问题还要肮脏”。^④在这种背景下，人们把艾滋病人的特殊命运和作为牺牲品的特征仅仅看作是一种感情上的传染病，只会引起

① Jean Baudrillard, *Paroxysm: Interviews with Phillippe Petit*, p.60.

② Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*. p. 135.

③ 参见 Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, London: Penguin, 1990.

④ Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*. p. 139.



人们的自我怜悯和自我厌恶，我们从诸如直接援助组织(Live Aid)、喜剧救济会(Comic Relief)、儿童援助中心(Children Aid)、世界援助中心(World Aid)等组织机构中，都可以看到同样的这种感情传染病——这是我们对全国上下普遍流行的良心不安和色情爱好所做的一种集体补偿。

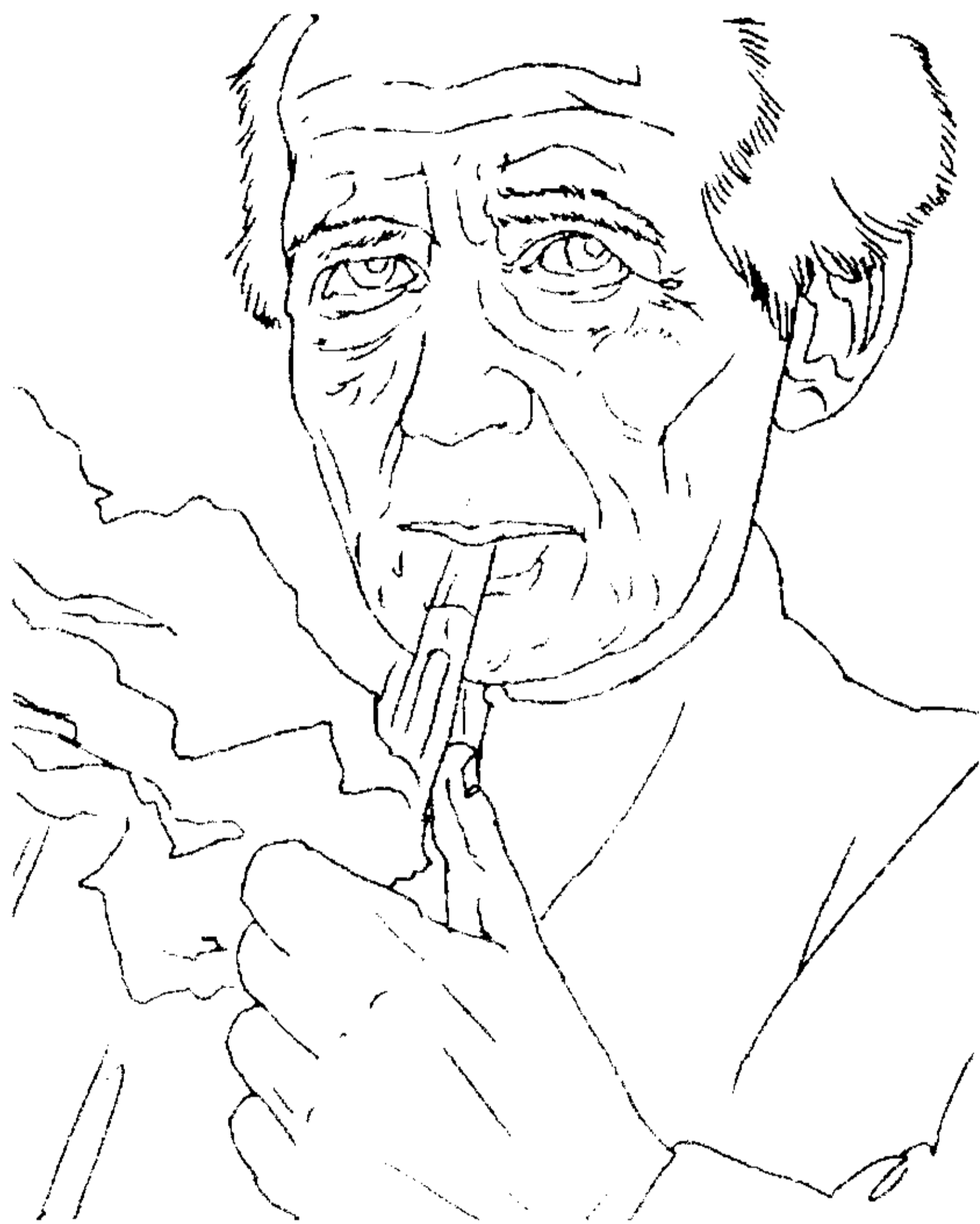
这就是千禧年中的新个人的生活状况，这就是两千年之际人类的反命运(non-destiny)。



鲍德里亚在进行社会批评的时候，他的语调和风格可以说根本不是那种冷漠的或者说享乐消费主义的语调和风格。相反，鲍德里亚的写作笔调就好像“一个被绑在从病理学意义上讲反常的社会桅杆上的人，他把一切都看得一清二楚，他毫无幻想，他已经接受现实，因为他清醒地知道，不会马上就有什么医治的办法的”。

超越千禧年：反鲍德里亚， 关键幻觉和镜子人的回归

*Beyond the Millennium: Anti-Baudrillard, the Vital
Illusion and the Return of the Mirror People*



齐格蒙特·鲍曼(1925—),英国波兰裔社会学家和哲学家。他经常被认为是“后现代主义”这一概念的始创者。他的重要著作有《立法者与阐释者》《现代性与大屠杀》《现代性与矛盾状态》《后现代伦理学》及《后现代性及其缺憾》。鲍曼对于理性主义的批判给社会科学研究注入了新的洞见。

超越千禧年：反鲍德里亚，关键幻觉和镜子人的回归

鲍德里亚与千禧年

The Millennial and the Millennium

假如我们谴责让·鲍德里亚，说他践踏了哲学家们对理性和伦理判断提出的要求，说他“未能”对真正的人类的不正义、苦难和压迫进行真正的描述，那么，我们就不免有失偏颇了。许多康德主义哲学家和马克思主义哲学家们，如克里斯托弗·诺里斯(Christopher Norris)、道格拉斯·凯尔纳(Douglas Kellner)、阿列克斯·卡利尼库斯(Alex Callinicos)都研究过鲍德里亚的思想，他们纷纷指责他，说他的“垃圾理论”(trash-theory)只不过是现代主义思想的一个组成部分，这种思想的宗旨就是要用艺术取代哲学，用价值取代真理，用形象取代现实，用波德莱尔取代康

德。^①

但是,人们同时也确实同意,认为鲍德里亚有权对我们现在的状况进行评论。比如,理性主义者曾经批判过鲍德里亚。他们说,一个人的双脚只有踏在坚实的绝对普遍的真理上,他的评论才会具有真正的分量,对于这种批评,社会学家齐格蒙特·鲍曼(Zygmunt Bauman)就曾表示过激烈的反对。这些批评者总是最不情愿承认,他们自己的姿态和立场本身就是历史、社会和世俗化演变的一部分。^②正如克里斯·罗杰(Chris Rojek)所说的,鲍德里亚在进行社会批评的时候,他的语调和风格可以说根本不是那种冷漠的或者说享乐消费主义的语调和风格。相反,鲍德里亚的写作笔调就好像“一个被绑在从病理学意义上讲反常的社会桅杆上的人,他把一切都看得一清二楚,他毫无幻想,他已经接受现实,因为他清醒地知

① Christopher Norris, *The Truth About Postmodernism*, Oxford: Blackwell, 1993, p. 63. 也可参见 Alex Callinicos, *Against Postmodernism: A Marxist critique*, Cambridge: Polity Press, 1989; Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: from Marxism to postmodernism and beyond*, Cambridge: Polity Press, 1989。

② Zygmunt Bauman, 'The Sweet Scent of Decomposition', in Chris Rojek and Bryan S. Turner (eds.), *Forget Baudrillard*, London and New York: Routledge, 1993, p. 43.



道，不会马上就有什么医治的办法的”。^①

事实上，鲍德里亚自己就曾经列举过批评他的人一般都会怎么反驳自己。他说，这些鼓吹现实和真理的人说，世界上还有许许多多的人连生存都有困难，而他却想否认现实的存在，这简直太荒唐了；说他没站在穷人的立场上对富人进行抨击；有的地方的人还没有经历过革命，可是他却贬低阶级斗争；有许多人根本还没有获得平等的人权，可是他却侮辱女权主义和人权。不过，鲍德里亚明白，他们这些善意的批评背后其实隐藏着一种蔑视。这些批评者们把现实说成是一本人寿保险单或者一种人权的表达方式，更有甚者，他们还认为，人们仅仅寄希望于那些对自己生存可以提供看得见的证明的东西（“石膏圣徒雕像现实主义”[plaster-saint realism]），在他们眼里，人们太天真，太意志薄弱了。这种蔑视正好反映出了那些鼓吹现实的人内心中就非常希望把他们自己的生活也简单地归结为一堆事实、证据、原因和结果组成的集合而已。鲍德里亚的结论是，

^① Chris Rojek and Bryan S. Turner (eds.), *Forget Baudrillard*, p. 110.

“如果一个人的怨恨和不满听起来条理清晰、头头是道的话，那么他的这种怨恨和不满往往是从家里开始的”。^①

^① Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, p.95.



我们之所以命中注定会有这种反讽式的结局,是因为我们通常以为,技术能够控制、操纵和异化大众,但是我们的实际现实却颠覆了这种认识和看法。还有另外一种更为有趣的研究千禧年的方法就是,思考一下这样一个问题,比如说,大众是如何通过对意义的冷漠来操纵媒体的;或者,我们整个社会是如何让那些掌握着政治权力的人认为一切政治权力都处于掌控之中的,而实际上,权力恰恰是一种容易变得不稳定的东西。

千禧年之后：鲍德里亚终结篇

After the Millennium: Baudrillard's Endgame



“媒介是人的延伸”，而人同时又受到媒介的控制和操纵。

千禧年之后：鲍德里亚终结篇

在一篇题为“千禧年的终结或倒计时”(The End of the Millennium or The Countdown) 的文章结尾处,鲍德里亚为我们展现了一个千禧年之谜的图景,但是具体如何解决这个谜,他却没说。

我们可以把让·鲍德里亚所描述的千禧年理解为“对世界和世界表象的激进变化、激进幻觉进行的一种整理和秩序重组”,他的千禧年观是要“把事件、存在和事物的所有内在特殊性都压缩为了现实的公分母”。^①但是,与此同时,我们还必须把鲍德里亚的千禧年观理解为一面镜子,在这面镜子里,每一个模

^① Jean Baudrillard, *Paroxysm: Interviews with Phillippe Petit*, p.69.

仿对象、每一个被模仿的特殊个性背后都隐藏着一个敌人，这个敌人过去被打败了，可是现在却在蠢蠢欲动，等待着一有机会就爆发出来，打破这个模仿的现实。

所以，无论在什么地方，物体、孩子、死者、形象、女人，无论什么东西，只要在这个以个性身份认同为基础的世界里它的作用仅仅是为我们提供一个被动的反映的话，那么，它现在已经时刻准备着要进行反扑了。而且现在，这些东西已经越来越不像我们了，……我不要再做你的镜子！^①

于是，鲍德里亚看到这样一个场景，即使在这个系统已经完全普遍化了的时候，个体特殊性反倒出现了。而且正是因为这个系统已经完全普遍化了，所以，个体特殊性才开始出现了。而且，祸不单行的是，镜子的这面还发生了这样一些极端的现象：致命的金融危机、艾滋病、计算机病毒、混乱的秩序、虚假信息(disinformation)。原始的社会群落、病毒或原子之类的物体一旦被科学技术发现之后就不会满足于仅

^① Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, p.149.



仅维持自我：它们会逐渐渗入到这个系统中来。因此，鲍德里亚认为，我们真应该对理性主义的、科学技术的主体，比如说医药，表示怜悯，因为这些主体提前就被疾病解除了武装，因为微生物之间早已开始互相作用、互相影响，而且它们已经完全具有了抗药性，这就好像是害虫对杀虫剂产生了抗药性一样。

随着“愚昧的世界”^①的出现，鲍德里亚在另一个层次上看到了新的希望，因为愚昧的世界的出现必将导致某种激烈的反应，除非它又能重新引发更为平庸的行为。虽然我们的专家们会想象出一些办法来保障全社会的人民具有充足的生活来源，但是，马上就会有一些人被排除在这种社会保障之外。同样，教育方面的进步也总是被智力上的迟钝所打败。

鲍德里亚认为，要想解决这个问题，也许我们可以采用这样的办法，即观察一下处于我们这个世界之外、同时还没有“发展”起来的，或者，谢天谢地，未能发展起来的世界。那里的社会尚处于青春期，他们迷惘不堪，混乱不堪，还没有“买进”人文主

^① Jean Baudrillard, *Fragments: Cool Memories III*, 1991-95, p.98.

义和理性等历史范畴,还没有做这些思想的股东,我们的将来也许就寄托在他们身上。

在《千禧年的终结》一文的最后几段文字中,鲍德里亚提出了后形而上学这个概念,他认为,在后形而上学阶段,我们周围的一切都会超越其自身的界限,超越物理学和形而上学的界限。鲍德里亚反复重申,这个阶段非常具有反讽性,因为它甚至迫使我们超越海德格尔提出的技术观,即把技术看作是形而上学的终级发展的观点,它使我们能够用一种反讽的眼光来观察和思考科学、媒体和技术。

我们之所以命中注定会有这种反讽式的结局,是因为我们通常以为,技术能够控制、操纵和异化大众,但是我们的实际现实却颠覆了这种认识和看法。还有另外一种更为有趣的研究千禧年的方法就是,思考一下这样一个问题,比如说,大众是如何通过对意义的冷漠来操纵媒体的;或者,我们整个社会是如何让那些掌握着政治权力的人认为一切政治权力都处于掌控之中的,而实际上,权利恰恰是一种容易变得不稳定的东西。

鲍德里亚的主要观点如下。诸如科学、技术或政



治权力等主体，可能会这么以为，认为它们已经将其研究的对象，比如说自然、大众和世界，置于自己的控制之下了。可是，这种看法（导致了各种各样的压迫和异化）其实是完全可以推翻的。对象也许是在跟主体玩一场游戏，自然现象在跟科学逗着玩儿，大众是在跟媒体逗着玩儿，等等。这就是我们这个时代对象对我们的反讽。鲍德里亚举了一个例子……

我们采用非常精细巧妙的方法力图将对象捕捉下来，可是，科学研究的对象是不是在跟我们闹着玩儿，它将自己呈现为一种对象，实际上它是在嘲笑我们太自以为是，嘲笑我们自以为是地企图对它进行客观的分析？现在的科学家们都倾向于承认这一点，这种对象的反讽，正是我们这个世界的极端虚幻的存在形式，这种虚幻性不再是物理意义上的或者形而上学意义上的（心理上或哲学意义上）的东西，而是一种，用杰瑞的话说，后形而上学的东西。^①

诡计、反讽、幻觉、否认、颠覆、复制、激进，这些都

^① Jean Baudrillard, 'The End of the Millennium or The Countdown', *Theory, Culture and Society*, p.8.

不仅是我们人文主义主体性所处的状态，而且还是整个世界的存在状态。如果我们能够超越传统的智慧，不再认为现代世界中的技术、形象和事件意味着异化、剥夺、意志的丧失，而历史不过是一种失败了冒险尝试，那么，我们就可以观察到，在我们利用技术改变这个世界的同时，技术也把我们对这个世界的幻觉“展现得淋漓尽致”。这就是我们的千禧年反讽。技术表面上是超现实的，是高清晰的，而且我们都认为技术已经取得了胜利，但是，实际上，这也许只不过是对象跟我们玩的诡计，其目的就是为了让自已隐藏起来，以便可以继续这样存在下去。技术就像是尼采所说的面纱一样，它既把激进的幻觉隐藏了起来，又保守了这样的一个秘密：世界开玩笑似的让我们做着控制一切的梦。这就是隐藏在千年“终结”之际的答案，但是，这个答案却不允许我们去发现。

要么是模仿对现实的谋杀这个“完美罪行”，要么是对对象对消失在技术背后的世界的反讽，这两种看法是不可调和的，但同时又都是“真实”的，在此二者之间我们必须选择其一。在鲍德里亚关于千禧年



的思想中,这两种对世界的看法必须同时进行考虑。可是,实际上,“根本不允许我们对这二者进行选择”。^①千禧年灾难也许是我们这个世纪世界中最大的一个骗局了。

^① Jean Baudrillard, 'The End of the Millennium or The Countdown', *Theory, Culture and Society*, p.8.

结 语

当有人问鲍德里亚目前对千禧年有什么看法的时候,鲍德里亚回答:“我没有什么更新、更有创意的话可讲。”鲍德里亚通过这种保持沉默的方式明确地回避了对一年之后可能会发生什么事件进行任何预测和评论,也许他不太愿意让世人看到自己过分地卷入这场即将到来的灾难吧。这也许可以说成是一种完美的逃脱吧。

参 考 书 目

- Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, Cambridge: Polity Press, 1994.
- Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, trans. Sheila Faria Glaser, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994a.
- Jean Baudrillard, *The Gulf War did not take place*, trans. Paul Patton, University of Sydney: Power Institute, 1995.
- Jean Baudrillard, *Cool Memories II: 1987-1990*, trans. Chris Turner, Cambridge: Polity Press, 1996.
- Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, trans. Chris Turner, London and New York: Verso, 1997.
- Jean Baudrillard, *Fragments: Cool Memories III, 1991-95*, trans. Emily Agar, London and New York: Verso, 1997.
- Jean Baudrillard, *Paroxysm: Interviews with Philippe Petit*, trans. Chris Turner, London and New York: Verso, 1998.
- Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Millennium (Or the Suspense of*

the Year 2000), trans. Francois Debrix, 1998b (Internet publication), <http://www.Ctheory.com/a61.html>, 26 September 1998.

Jean Baudrillard, 'The End of the Millenium or The Countdown', *Theory, Culture and Society*, London: Sage, NO. 1, February 1998c.

关键概念

阅读和理解鲍德里亚及其对千禧年的看法会有一些困难，与其说这是一种技术问题还不说这是一种文体问题，因为他使用的科学术语和哲学术语都是可以清晰地加以界定的。

比如说，后形而上学(pataphysics)，指的是一门提供想象的解决方案的科学，一般来说，这些解决办法都是反物理学和反逻辑的。鲍德里亚采用这个术语的目的是为了反对和颠覆流行的文化、技术和社会模式。

同样，他还借用太空物理学的最新理论来表达那种“存在”以及意义和技术界限之外的，肉眼看不到的，无法观察到的颠覆性力量：奇异吸子(strange

attractor) 与暗物质这两个术语指的是一种无法抵抗的、将宇宙拖向宇宙边缘的吸引力。鲍德里亚在文化和社会意义上使用了这两个词，他不仅用它们来表示媒体和技术系统的扩张，而且还希望表达这样的思想，即，导致这两个概念产生的原因都处于理性的、进步的、人文主义的过程之外。

鲍德里亚还借用了一些医学术语，比如转移 (metastasis, 疾病从一个地方移动到另一个地方)、发作 (paroxysm, 疾病的突然爆发)、滞后 (hysteresis, 某种原因造成的结果延期发生)，他用这些术语分别表示：媒体对事件传播的瞬间性；发生于 20 世纪末震动很大的社会事件；某些事件即使其历史生命已经结束却依然在不断传播扩散。

理解鲍德里亚思想的主要困难在于，他的语言都比较精炼，多暗含讽刺，而且颇似名言警句。有时候，由于他的语言的关系，鲍德里亚的思想会显得非常晦涩，只要坚持不断地反复阅读其主要作品，我们就会逐渐体会到，他的作品中有一套“路数”或者说策略反复出现——其中最突出的就是，在拒绝享受任何特权利益的时候所采取的立场或明确，或妥协，



或决绝，因为这些立场会非常有助于我们千禧年文化所热切期望的价值观念的积累。可是，鲍德里亚对自己研究的千禧年对象既不进行任何批评也不予以任何否定，而只是对其进行更为刻毒的描述，并在这种描述和夸大的过程中揭示其存在形式。

掌握了这些主要线索之后，我们现在终于可以对鲍德里亚的千禧年思想进行一下总结了。2000年不会发生，因为，第一，历史只不过是一种用因果关系联系起来的对事件(events)进行的具体的线性文化构思和描述，所以，历史本身已经仅仅是一种虚构。第二，大众传媒同时向各个方向加速传播事件，因此也就躲过了事件创造历史(而不仅仅是新闻)时所处的时空。第三，退步、赎罪、残余废弃物(residue)的回收(recycling)、管理、净化等社会和文化过程，客观上将历史带上了返归之路。所有20世纪发生的战争都会再次逆向发生，所有的自由都将被全部收回。

不过，千禧年不是终结，因为终结本身就是线性历史的一部分。而且，即使是终结本身也永远不会到来，因为技术文化已经确保，所有开始了的过程都将继续展开，但是只不过不会具有任何意义。在这个虚

空之中,千禧年的技术、数字、全球化文化已经使人文主义、形而上学和启蒙运动的价值观念失去了作用和意义。与这些普遍的价值观念正相对立的各种形式的灾难和个体特殊性(singularity)都爆发了出来,颠覆了这些价值观念本来预期的目标和企图。除此之外,技术文化这种病毒和癌细胞开始转移,导致了诸如计算机病毒、金融危机等现象极端致命地扩散,那些持理性主义和进步观的人虽然费尽心机但却无济于事,根本无法对其进行任何控制。其实,这些问题本来就是他们这些人煽动起来的,现在,这些问题已经非常严重,我们可以说,它们已经成了对他们的努力的一个极大的讽刺。

总结地说,我们相信,我们对“现实”的幻觉,是一种完全统一化了的、污秽的(被极端暴露了的)、饱和了的、模仿出来的“客观”幻觉(‘objective’ illusion of reality),这种幻觉已经完全统治了整个世界,但与此同时,我们还应该准备好思考这样一个问题,即,这个被统治了的世界(对象)会不会为我们(主体)提供一个更为激进的幻觉(radical illusion):技术就是这个世界为了悄无声息地消失而玩的一个诡计(ruse)。



但是,这两种看法到底哪个是正确的呢,这就很难确定了。我个人认为,鲍德里亚的千禧年理论就像是一个量子(quantum)理论,对于他来说,这两种说法也许可能同时都是正确的。科学家的观察和实验在开始的时候就会影响被观察原子的旋转方向,同样,我们对千禧年的看法本身就会促使我们要么产生前一种看法并对其加以证明,要么产生后一种看法并对其加以证明——即要么是**消失**(disappearance)的观点,要么是**模仿**(simulation)的观点——这也许完全依赖于我们一时的狂想了。

鸣 谢

在此谨对让·鲍德里亚、邓肯·海斯(Duncan Heath)、克里斯蒂娜·马泰欧(Cristina Mateo)、托比·克拉克(Toby Clark)、弗兰·罗伊德(Fran Lloyd)、瓦勒里·梅洛(Valerie Merlo)和约翰·杜顿(John Dutton)表示至诚的谢意。

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文