



# 走向无伦理学的反叛\*

R. 波尔

**[摘要]** 本文是作者罗兰·波尔(Roland Boer)对某些左翼提出的伦理疑虑所做的一种释义学的阐述。该文聚焦于把伦理作为一种有责任地与他人关涉的手段这一用法,首先探讨特里·伊格尔顿和朱迪思·巴特勒存在问题的主张,以及阿兰·巴迪欧和斯拉沃热·齐泽克对伦理与他者关涉的质疑;其次,探究他者是如何被构建起来的,并论证伦理通过其自己的话语产生出他者,同时隐藏了它与他者性之选择性话语的产物之间的关系及其各种社会经济的联系。作者通过考察亚里士多德所说的 *ethikos*、*ethos* 和 *mos* 三者的词源学上的困难之处,将这些联系呈现出来。

**[关键词]** 伦理 阶级 他者 伊格尔顿 巴特勒 巴迪欧 齐泽克

也许伦理可以被定义为给社会关系涂油或使其润滑的方法,以使这些关系运行得更加顺畅。更确切地说,伦理假定了众多他者,而这些与他者的社会关系是有问题的,于是伦理看到它的任务是去克服这些问题从而使社会关系以一种改善了的方式运作。通过将伦理定义为给社会关系涂油,显然我对伦理疑虑颇深,正如马克思也有此疑虑。对于他来说伦理是一种令人困惑的意识形态,它证明现状之合理性并保持统治阶级的原有地位。左翼在关于伦理的著述中又进一步提出了这种疑虑:盖亚特里·斯皮瓦克、路西·伊利格瑞、米歇尔·福柯、朱迪思·巴特勒、特里·伊格尔顿、斯拉沃热·齐泽克以及阿兰·巴迪欧是其中一些引人注目的人物。首先,我的疑虑聚焦在明显具有一种统治阶级谱系的伦理之框架。

下面,我以一些定义开始并接着批判当今伦理学两种形式中的一种——与“他者”、“陌生人”或者“邻人”的关系(巴特勒和伊格尔顿)。巴迪欧把他者的“伦理的意识形态”视作一种为“情境

之状态”的申辩而拒斥,齐泽克通过粉碎经由想象的和象征的他者走向不可知的、有创伤的和可憎的他者这条道路来加剧他者的陌生性,我利用巴迪欧的拒斥作为跳板并采用齐泽克的这种加剧从而勾画出我的批判。我赞同他们对伦理学的疑虑——尤其是伦理学容易道德化,提供关于如何生活的建议——但我采用了不同的路向。我的批判是以询问一个预备性的问题开始的:在伦理学中经常作为一种给定的他者首先是如何产生的?答曰:伦理学的话语使之产生,但在这个过程中,它使得它对别的产生他者的话语之僭用变得混乱,它还隐藏了使这些产生得以可能的社会经济

\* 本文选自《反思马克思主义》杂志网站2013年1月10日,经授权发表。本文为国家社会科学基金项目“当代西方马克思主义的大众文化批判理论研究”[项目编号:12BKS059]、浙江省规划项目“当代国外马克思主义的文化批判理论研究”[项目编号:11JCM101Z]的阶段性研究成果。译者林子赛为浙江师范大学法政学院讲师。

联系。这样的结果就是,伦理学给我们的印象是他者乃是一种伦理学可以凭其发生作用的给定。然而,这种隐藏需要深入的质问,尤其是针对它的阶级维度。为此,我转向了亚里士多德,他无疑是伦理之经典传统的奠基者。亚里士多德不仅明白伦理学只适合于男性统治阶级精英(伦理学显然不适合群众),而且明白 ta ethika(希腊语:伦理学)这个术语携带着这些阶级设定。由此,希腊语的 ethos 和拉丁语的 mos(伦理与道德的基础)意指风俗、习惯和就社会关系而言的已知的现状。它们当然不应该被打断,尤其当你碰巧属于统治的、有产阶级的时代。为了回应这些结构上不可回避的联系,我将问及这个用语是否能够由这些与统治阶级相对立的人借用、清除和重整。这最终也许是可能的,因此我认为应该寻求一种与统治阶级的风俗与习惯相对立的立场——aethes(希腊语:不道德)和 praeter morem(拉丁语:与习俗相反的),无伦理的和无道德的。也就是说,我并不寻找一种取消伦理的反道德的立场,而是一种抓住统治阶级的意识形态并使其自我反对的立场。最终,甚至这些用语也应该被理解为无实际用处的东西,因为另一套彻底不同的术语可能更加合适。

## 他者

前文已经提到,当代许多伦理涉及陌生人、外人或他者。但谁是“他者”?就性别、种族、阶级、宗教、天性、残疾、亚文化、无家可归、贫穷来说,“他者”这个用语作为一个集合单数而出现——我所在的地方,“他者”皆与我相对。在火车上,我遇到女士们,听到一堆话;偶然遇到一个信心满满打着电话的商人或女士;可能需要为一个老年乘客或残疾乘客让出我的座位;避开在洗手间里喝酒抽烟的野孩子;透过窗户看到非人类的他物经过。简而言之,几乎每一个与我分离的人都是一个重合的外在者。火车车厢是一个萌发的伦理的小宇宙。

我会把这种伦理学定义为对与这些无数他者关涉之方式的反思和指示。它的目的是,在世界之中使社会关系变得更好。在摆出我对这种方法的批评之前,我将批判这种伦理学的两个殊途同

归的例子——特里·伊格尔顿和朱迪思·巴特勒。我之所以关注他们是因为他们并不提供资产阶级伦理或商业伦理的版本,而是提供了来自左翼的版本。

## 在现实面前战栗:特里·伊格尔顿

在《与陌生人的麻烦》这本书中,特里·伊格尔顿主张基督教神学与社会主义提供了人类堕落的深刻意识和动摇根基的革新能力。它们引导人们走向一种对同情、怜悯和理解的完全无私的义务,一种对男女同胞的义务。这并非伊格尔顿第一次这样主张,因为在许多近来的著作中,他反复提及了同样传统的罗马天主教的神学形式:并不出于需要而是出于爱而创造世界的上帝之内在本性(上帝的存在不依靠任何外在于上帝的东西);在构建对于恶(资本主义、自私、伤亡、残忍)之同等内在威力的形而上学回答中的简单、内在的、德性的力量;作为无私给予的伦理与爱;对政治宽恕的需要;真正希望的角色,特别是通过并为了 anawim(希伯来语:意即“寻求天主救援的穷人”,常出现在圣咏中。——译者注)(贫穷者和无产者)。经由这种神学,伦理学似乎变得有规律了。

伊格尔顿最近的著作打造了一把三条腿的椅子:马克思主义、拉康式的精神分析以及神学三者提供了有关人类堕落之深度的相同信息和克服这种堕落的可能性。或者更准确地说,精神分析很好地描述了我们跌落的状态,而基督教和马克思主义具有最好的解决办法。这种三足鼎立为选择拉康的想象界、象征界和现实界作为《与陌生人的麻烦》的网格做出了解释——一种变得强有力的决定。伊格尔顿奋力拓展这一网格以适应更多的伦理观点:莎士比亚在象征界中;克尔凯郭尔的感官的、伦理的、宗教的三阶段对应想象界、象征界和现实界;以及从亚里士多德到康德之间的其他人。伊格尔顿展示出这些范畴的方法之困境在于它们落入一种发展的模式之中。尽管他注意到拉康关于想象界、象征界和现实界的辩证的解读,他还是把它们理解为要么是儿童发展中的诸阶段,要么是资产阶级命运的集中的历史叙述,或者是一种基督教在其中注定胜利的进步的叙述结构。这种影响是明显的,因为在原初镜像阶段把握的

想象界变得不成熟,在这个范畴中的伦理学关注自身。象征界是通过自身与他者的妥协而向前的进步,但即使如此还是缺少现实界之令人生畏的地位:那既维持我们的世界也威胁在任何时刻毁灭我们的世界的痛苦的、不可描述的核心。在这一点上,基督教的原罪说出现了,它不仅是到达神学解决办法的跳板,而且也是马克思主义关于被剥削的和异化的人类的深刻的悲观主义真正实现的环节。对于伊格尔顿来说,拉康的现实界是“关于原罪的一种精神分析的版本”。因此精神分析阐明我们跌落的、罪恶的状态,但从这里开始就需要神学与马克思主义。现在的问题是,伊格尔顿并没有详细分析而只是简单假定,马克思主义在犹太教和基督教思想中浸润颇深。

但是这对伦理学来说意味着什么?在痛苦的、可畏的现实界面前存在着一种伦理学的断裂,一种深刻的彻底的转变吗?关于基督之死的激情的叙述允许我们去直面那野蛮人?它提供了一种转化的叙述,最终的精神分析的治疗吗?人类是经过想象界的主观关涉和象征界的人际牵挂到达他们能够与其同胞更好关联的环节吗?答案是否定的:伊格尔顿没有实现我们的期望。出现的只是关于无利害的善与德性的观察。基督通过为善且不期望由此获得回报而克服死亡和沮丧——就像我把铁铲借给邻居而不期望归还一样。基督教神学给出了可能克服罪恶之深度的简单的、非先有的德性。仁慈、爱、正义、谦逊、适度、温顺、远见、勇气、奉献、无私和容忍——所有这些及其他的德性都集结起来在一个鲜明二元的宇宙中与邪恶作斗争。但最大的德性是爱,伊格尔顿并不把爱理解为欲望,而是理解为一种与敌人和陌生人有关的无差别的、无条件的、无人称的尤其是公共的和政治的爱的规则。对于伊格尔顿来说,这是通向伦理,一种对于“陌生人”无私的和无利害的关怀之义务的关键。在此出现了《圣经》中关于向众人中的陌生人施以仁慈之指示的回响,因为埃及的众人也是陌生人。最终,作为一种伦理行为而在基督十字架上发现的伦理处于基督教教义的核心。它关涉某人必须施以无私之爱的他者,一种将克服恶的平常的善。

除开他缺乏魄力不说,伊格尔顿给出了一种裁剪过的支持所谓经由劳作获得拯救的神学。对

神学上具有左翼特征的人来说,伦理成为了一种生活的准则。最终,伊格尔顿采取了一种在19世纪司空见惯的陈腐的论证。他主张一种道德准则只能建立在基督教神学这一基础之上。在焦虑地看着反对神职人员与世俗化运动的同时,教会和政治领袖们认为基督教的没落使社会的道德粘合发生解散。伊格尔顿很大程度上做出了相同的论证:当资本主义和空虚的消费主义居于统治地位之际,价值消失了。一种强有力的形而上学构架不复存在,伦理被放逐在一片道德的荒芜之地。解决之道是一种基督教教义的恢复:真正说来,是对早年罗马天主教左翼的完整恢复。

### 关于伦理缺失之伦理学: 朱迪思·巴特勒

受福柯的启发,朱迪思·巴特勒寻求一种“自身的叙述”,经由这种叙述主体成为一个伦理学的问题。她主张每一种叙述都是一种个别的指向“你”的处理。因此伦理就是一个产生于对话中的彻底理性的活动——泛泛地说,这也就意味着:“我们也许可以称作关于责任的言辞条件的处理之场合,意味着当我涉入一个反思行为思考并重构自身时,我也在与你说话并由此制定了在语言上与我相关的另一个他者的关系”。这种二元关系之双方是由这种互动得到支撑并进行改变,从而达到一种更好的理解吗?巴特勒论证的关键是这种给出的叙述是有限的、破碎的、不连贯的和不完美的。伦理学在此开始了。如果我的叙述是有限的,那么这必定使我耐心对待在同一牵绊中的对话者。耐心、容忍和努力理解——这些都是畅通无阻地来自这种意识,即对话者都要与可比较的不连贯性做斗争。

巴特勒希望至少反击两种观点。其一来自于尼采。对于尼采来说,自身意识来自于所遭受的暴力、被施加的惩罚或做出的陈述,人们必须对这些做出回应。巴特勒不同意这一点,而主张叙述不需要产生于暴力。这一点导致了她的第二个反击行动:她寻求否定伦理的暴力。当某人相信他自己的立场是非暴力的时候,否定伦理暴力就必然出现,由此使某人能够判断其他不符合这一标准的人。对于巴特勒来说,当普遍者寻求强化自身

施加于个别者身上的力量而不是与个别者协商或鉴于个别者而改变的时候,它就加入到了所设立的无差别的暴力之中。

协商、关联、对话、交互性——这些产生了伦理叙述之适度,寻求否定所设立的绝对和普遍者的暴力,并成为主体、民主、正义、耐心、责任、有为、希望和政治的成果。许多都依赖于伦理之薄弱的任务。首先,巴特勒的伦理学是自身和他者之间的关系,我和你,“无论是虚幻的还是实存的”。然而,没有一种情况下他者是出于绝对原因的,因为他们是半自主的。

如果人们接受了伦理学的前提——自身,他者和两者之间的关系——那么巴特勒的叙述会非常有说服力,尤其是她对列维纳斯的犹太复国主义中不恰性的不凡的拆解。但这些前提是实情。对于巴特勒来说,伦理包括了社会的改良,给社会关系涂油以便嘎吱作响、生锈的部分能运行得更加顺滑、更加公正和较少暴力。即使依赖于有意识的和相对自由的施动者的观念,谁不想要正义、坚忍、责任、理解的民主呢?伦理是人际关系、社会互动的题材,也是一种逐渐地和耐心地改良世界的政治愿望。但这种版本的伦理学实际上是一种改革的形式,一种反对革命的劝告。因为按照巴特勒,那将会是一种绝对的道德准则和冷漠的普遍者的暴力的设立。

最终,巴特勒与伊格尔顿的善良、正义、勇气和责任等简单而适度的德性走得很近。我认为伊格尔顿未能达到一种激进伦理学这一点使他像巴特勒那样进入了社会改革者的同一个阵营。就巴特勒这一方面来说,步入社会改革者的节点明显就在她主张对于暴力的最困难的伦理回应不是突然相信寻求复仇的权利,而是意识到我们绝不可以暴制暴而是要施以耐心与克制之时。这是一个伊格尔顿会喜欢的论证,因为它只是耶稣所说的“有人打你的右脸,连左脸也转过来由他打”的一种世俗化的说法。即使在巴特勒那里,伦理学似乎也发生了不可避免的神学转向。

### 炸毁他者

自身、他者以及两者的中介——这些组成了近来巴迪欧所谓的“伦理神学”。作为走向我自己

批判的进阶,我将经过巴迪欧和齐泽克。此二人皆给伦理学的讨论带来巨大的冲击。除去共同的基础不谈,两人走向伦理学的路向是完全对立的。巴迪欧主张问题不在于他者而在于相同者,而齐泽克却将他者推向了精神分析的极端。对于巴迪欧来说,他者性描述了现状:我们必须承认的是,这些差异对于思想来说没有吸引力,它们只不过相当于人类无限的自明的多数性。伊拉克什叶派社区与德克萨斯牛仔之间的差异就好像我与来自里昂的表弟之间的差异那样明显。一切都不同——这又如何!伦理学对于他者的关注成为了对于现状的便捷的意识形态,它同时使我们相信存在着一个问题,并且它所要求的一切只是一点细微的胡乱修理,一种我们差异的庆祝,和一份带着理解与耐心生活的愿望。

至此我同意巴迪欧的解决方案但对其并不确定:那将依他的著名的或许是有问题的事件及其真相而定,其中提到了一种令生活不安的事件并在其行进中聚集着好战的、忠诚的团体。事件也许是多样的,但每一个事件打破了由伦理上润滑油滑过的差异之给定的领域。对于伦理来说发生了什么呢?作为当下情境的自由意识形态伦理被丢在一边,而作为一种事件伦理学在此形成了善恶之间的伦理区分:由对原理的忠实而得到体现的善标明了符合于事件的东西;由此需要伦理去提供保持对那原始真理忠诚之勇气。与此相对,恶却使我们走向:(a)幻想,正如把事件—假象与真正的事件混淆在一起,并变成一种错误事件而感到恐惧的追随者(纳粹);(b)经由筋疲力尽与拒绝承认而对真理的背叛;(c)灾难或将真理树立在主张一切答案的权威主义者的傲慢中。因此伦理学——或者准确地说,关于真理的伦理学——变成了真理的侍女,伦理学提供识别力以避免将虚假的真相与真实的东西相混淆(小心谨慎!),提供勇气去做到一以贯之和决不气馁(继续前行!),提供节制力以不至于设立完全真理(你并不完美!)

我并不希望在这里质疑巴迪欧的事件,因为其他人已经开始这么做了。然而,他求助于善与恶(与资本相关)是成问题的,这不只是因为善恶的神学的剩余,而尤其是因为它们恢复了基本伦理学模型的地位。它是被所有为资本主义及其破坏性的意识形态申辩者所背叛的,也是巴迪欧想

要恢复其正确地位的绝对准则。这里提出两个反对这一模型的论点:其一,在善依然是我们渴求的绝对价值的地方,柏拉图主义崭露头角。柏拉图的主要问题在于他是一个反对民主的人,支持凭卓越性而统治的阶层的意识形态,表达了从奴隶和学徒劳动力那里榨取剩余价值的少数有产阶级的声音。因此我对巴迪欧为何赞赏柏拉图及其创造的苏格拉底表示困惑。更加实质性地来说,问题并不在于善恶被背叛、欺骗和伪造所删除,也不在于善恶需要恢复到它们恰当的位置,而在于善本身就是一个问题。我对什么挑战着善,什么被表明为恶极感兴趣,这特别是因为我想知道谁因何缘由而决定什么是恶。

齐泽克的出发点与巴迪欧相似:差异是我们情境的一部分,多样文化的容忍属于可憎的自由主义。当然齐泽克的应对有所不同,因为伦理是将想象界、象征界和现实界一同系住的“博罗米结”(Borromean Knot)。在想象界中,他者是与我相像的镜中之人,我进入与镜中人的关系中。大多数伦理学聚集于此。然而,在象征界,他者成为“庞大的他者”,行为是无人称的规则,是法、国家或者未成文的道德设定。但在现实界中,他者是非人,是无论在对话中还是通过给予部分的叙述都不可能与之订立契约的令人恐惧的东西,因为如果承认这个他者,任何东西都得分崩离析。这三个层次彼此缠绕在一起。故当伦理学试图处理他者时,它只是凭着容忍与耐心在想象界层次这么做。但这一路向遗忘了两点。第一,被遗忘的理想的成双的关系之第三者是象征界,它既凸显了社会网络的无名无形的各个他者,也突显了法律上庞大的他者。第二,在我的伙伴或喝醉的朋友之冷静的外表下潜伏着由象征界中介的现实界的痛苦的他者。与这种可憎的、深不可测的他者之间不可能存在互惠互利。我获得我能找到互惠互利这一印象只是因为象征界阻碍了使我的他者处于爱争吵的伙伴或酒吧中夜壶的地位。我们在此可以读到一种对于齐泽克来说没有释怀的巴尔干的伤痛,在巴尔干这种情景都是伤痛的现实界:和我的孩子们一起玩耍的邻居——无论是塞尔维亚人、克罗地亚人还是波斯尼亚人,穆斯林、东正教徒还是罗马天主教徒——一夜之间成了我不共戴天的敌人,随时准备切开我的喉咙。这里的现

实界以可憎的急切性爆发了出来。我们获得了这种意味,齐泽克对于现实界永恒的情结和他来自“前南斯拉夫”一再重复的故事与玩笑是处理那种伤痛的失败的努力。

什么是恰当的伦理回应?我们并不与想象界中的他者打交道,而是通过径直走向现实界的其他者而与隐藏着的第三个同伴,居中的象征界打交道。这是如何发生的呢?你打碎了他者的面相,这样你就朝向了受创伤的不可能与之对话的他者。直面恶人、地狱甚至上帝(属于现实界的)是彻底打破由现实界所支撑的现状的第一步。顺利发轫于伊格尔顿,伦理学要求伦理的暴力打碎一切已知的伦理准则。

我以为,巴迪欧和齐泽克针对他性之伦理而采取的不同对策——通过一个对其来说伦理降格为助手的闯入的事件而打破这种他性,或号召我们正视可憎的他者——表达了对于伦理学反叛的渴望。巴迪欧通过一种革命性的伦理学来挑战“现成存有的”伦理学。齐泽克通过将其推向令人厌恶的极端而逐渐破坏他性之伦理学,使伦理学不能如其所理解的那样成为可行的并因而是革命性的。而我希望以一种略微不同的方式吸取这一反叛的冲动。

## 产生他者

至此,我关注了四种来自左翼的对于伦理学的不同贡献,发现伊格尔顿与巴特勒的前景没有巴迪欧和齐泽克那么好。然而,一个关键但很奇怪却没有处理的问题是他者最先是如何产生的。这里的排列组合略有不同,现在伊格尔顿与巴迪欧在假定他者作为一种给予这点上靠得较近。对于巴迪欧来说,无数的他者是不值得注意的,因此不需要对其产生进行说明。而对于伊格尔顿来说,无数的他者是给予的,由此其构成了伦理学的关键问题。与此相对,巴特勒含糊其辞,认为自身与他者可被视为“幻想的或实存的”。对于那些一贯主张身体与性是话语上或表达行为上建构起来的人来说,这是一个发生动摇的奇特环节。我们可能会期望在话语上产生他者,在破碎的和有限的说明中人类给出另一个不同者。但是巴特勒并没有采纳那种选项。相反,她犹豫不决,放松了她

严格的话语并允许一个先在的他者的空间。只有齐泽克提供了一个关于他者产生的理论,并且这是一种精神分析式的理论,它采用了拉康式想象界、象征界和现实界的三联体而反对其他理论。

但他者是如何在伦理学中产生出来的?我将首先观察没有他者——男性或女性,穆斯林或神道教徒,非洲人或印度尼西亚人,难民或公民,动物或植物——伦理学将一无是处。在这一情况下,需要问的是:谁或什么东西告诉我他们是“他者”?并不是伦理学预设了我们应该与一个先在的他者范畴发生关系的方式,而是伦理学的话语没有最先创造出他者?我并不明白为什么一个来自中国或塞尔维亚或格陵兰岛的人是与我不同的,对我来说是一个陌生人。我并不明白为什么这棵树在我的窗外,辣椒在阳台上,或者我碰到的袋鼠为什么对我来说是异类——当然除非存在一个能把它们如此构建起来的话语。

然而,这样一种话语的产物从来不在孤立的状况中发生,即使一种严格话语的方法试图给出这种印象。首先提到的是,其他话语同样产生他者,比如女性主义之有性别取向的他者,(后)殖民话语之殖民的他者,政治经济之有阶级的他者,或者同性恋理论之有性欲的他者。在每一种案例中,一种专门的话语产生了作为那种话语自身运作一部分的他者。当然,没有话语是在纯粹孤立状况中运作的,尤其是这些我刚才提及的话语。每种话语通常都意识到它们之间的诸多重合之处,从而产生复杂且多面相的他者。与伦理学相关的问题是它往往隐藏这些重合之处,并由此僭取他者之非伦理话语的产物。齐泽克在他对拉康式精神分析的发展中给出了一个显明的例子,因为拉康式的三联体为他提供了一种关于另一性(alterity)的专门建构,这一建构随后被伦理学所挪用。必须说明的是,齐泽克采用那种三联体来削弱传统伦理学对于改进自己与他者关系之关切,指出他者并不是其似乎就是那样。不过,就伦理学来说,齐泽克从一种相互的话语中引出他者并假定了他者的预先给予的地位。

话语关联性进一步的方面涉及它与其社会经济语境的关系。在这一点上我需要引入也许可被称作话语联系的东西。我用话语联系所意指的是一个话语与其社会经济语境之间的关联,传统马

克思主义者的意识形态之范畴使得这种关联得到阐明。在此,阶级的话语具有启发性,因为阶级的产物发生于社会经济因素与话语因素之间的交汇点上。也就是说,阶级上不同的他者——工人阶级和资本家,农奴和领主,奴隶和主人——在没有社会经济条件与话语(或用传统的说法,意识形态)的相互作用的情况下不会出现,而这种相互作用既使话语本身也使阶级上他者的产生成为可能。或者使用传统马克思主义的术语,客观的与主观的条件对于这些他者的产生来说都是必要的。另一个例子是性身份的建构。彼得·德鲁克主张,没有资本主义的发展,古时的女同性恋与男同性恋身份之建构是无法得到理解的,正如近来在弱势的和工人阶级的年轻人中另类的性别身份之兴起——作为LGBT(lesbian女同性恋者,gay男同性恋者,bisexual双性恋者,transgender变性者)或“同性恋怪人(queer)”而被人理解——随着福特主义的衰退和新自由主义经济的实施而发生。我们或可把这样一种话语标明为一种政治的话语,一种也可应用于后殖民主义、女性主义和环境主义的话语,只要它们明显意识到在产生他者的过程中的话语联系。

遗留的问题是,为什么我所思考的来自左翼的伦理主张不去阐明这种产生另一性的过程,而是偏向于或者把他者假定作为一种给予或者从另一种话语那里借用他者之产生呢?我以为这种缺陷存在于伦理学自身之中,因为它通过僭取其他话语中的他者,系统地隐藏了它与其他话语的关系及与其社会经济语境的话语联系。而其原因在于伦理学话语显而易见的逻各斯中心主义的焦点。两个因素在此发挥了作用:由意识形态向话语的福柯式转换,这一转换意图将生命注入意识形态之可能疲惫的范畴中,而其影响是实现了意识形态与社会经济因素的关联性;“语言转向”,在这之中语言成为了首要的因素并且话语成为了逻各斯中心主义。结果是那提供了这种分析之跳板的马克思主义遗产被抛弃了。也就是说,使得话语建构得以可能的梯子被踢走了,这样一来,任何提供马克思主义的关于阶级、性别或性倾向的分析都被贬斥为“本质主义”。由此,伦理隐藏了产生他者的过程,而给我们的印象是他者是为了伦理能够发挥作用而被给予的。

## 伦理与阶级

所有这些都引向了我论证的下一步,在此我将准确地就这些事物而质问伦理学。这里我的疑虑是,如果伦理学寻求(既就与相关话语的关系也就它的话语联系而言)隐藏其产生他者的过程,那么必须有这么做的理由——这些理由将明显具有索然无味的阶级维度。我的质问采取对古典词源学解释的形式,但并不强化这种设定,即所有的西方思想都源自东欧和南欧的那些部分(希腊和罗马),而是正视这种古典主义。

伦理学(Ethics)源自古希腊语 *ethikos*, 这个形容词的意思是“属于道德的”或“为了道德的”——有点同义反复的定义。这个同义反复的问题归咎于亚里士多德,因为他关于道德的论著, *ta ethika*, 确保这个词固定了下来并且开创了一门反思的学科。但形容词 *ethikos* 实际上是一个更大的关于名词 *ethos* 和动词 *etho-* 的语簇的一部分, 这两个词的基本意思是风俗和习惯, 正如亚里士多德本人明显认识到的那样。这一语簇的其他用语包含的各种意思有熟悉的地方, 动物的巢穴(荷马), 或者是人类的性情、品性和举止(复数形式)(赫西俄德、希罗多德、修昔底德)。与拉丁语 *mores*(复数)的重合在这一点上变得明显, 因为 *mores* 成为了 *ethoi*(也是复数)的翻译, 尤其在品性和举止的意义上。而这个拉丁语簇的中心是 *mos*, 它与 *ethos* 的基本意义非常贴近。*Mos* 也意味着习惯、风俗、通常用法乃至律法, 虽然它也标明一种有点变幻莫测的关于情绪和意志的意思。

至此我的疑虑可恰当提出。当亚里士多德在《尼各马可伦理学》开篇认为他关于伦理学的细致反思并不是为了绝大多数低级趣味的人们时, 我的疑虑获得了力量: “一般民众十足的庸俗表现在他们宁愿选择奶牛那样的存在方式。”<sup>①</sup>当然, 亚里士多德所意谓的是奴隶、农民、工匠和女人, 他们组成了希腊城邦的绝大部分。毋庸赘言, 那些对亚里士多德的实践伦理学, 对他不希望逃避实践事务而使实践事务成为伦理学中心的愿望表示同情的人, 发现亚里士多德的这种动向存在问题。比如说, 麦金太尔通常在这些事情上就非常敏锐, 他试图净化这些“非本质的和引起反对的元素”或

宣称亚里士多德的传统已经涤净。我并不同意, 因为亚里士多德的这一动向对于他的伦理学来说是完全具有本质性意义的。

为了解释这一点, 请允许我拓宽 *ethos* 和 *mos* 的范围, 或者更准确地说, 用那些与它们最相近的道德的和阶级的同义词来发话。我引用了克鲁瓦的杰出分析, 他一再表明, 在希腊和罗马的经典文本中, 一组明显中性的用语具有鲜明的道德与阶级的维度。如此说来, 类似善的、美的、勇敢的、神佑的、适时的和幸运的这类用语与许多其他诸如出生好的、富裕的、高贵的、正直的、精英和社会栋梁等用语相重合。而相对立的用语——坏的、丑的、诅咒的、不合时宜的和不幸的——有它们自己的道德和阶级的关联者: 贫穷的、卑贱的、懦弱的、出生差的、社会的群氓或渣滓。所有这些都意味着那些明显无恶意的柏拉图式的问题——什么是善的? 什么是美的? 什么是伦理的? ——失去了它们阶级的清白而成为只对少数的、反对民主的、蓄奴的、有产的、种族限定的男性寡头政治有关系的问题。从这个角度看, 将亚里士多德所提出的伦理从那些支撑它们的阶级假设分割开来近乎是不可能的, 这不只因为亚里士多德自己寡头政治的教导, 而是因为伦理学的术语和善是一套不可分割地限定于成年男性有产者的阶级术语, 由此从其范围内排除出女性、奴隶、契约劳工和贫穷的农民。

这样说来, 如果 *ethos* 和 *mos* 标明习惯的和风俗的东西、人类正确的品性和举止, 那么它们就开始与那些来自希腊和罗马世界的阶级假设相混淆。在希腊和罗马世界那里, 道德的、社会的和经济的用语共同用来标明某人在强力统治阶级中的地位或在被统治阶级中的惯常的地位。当我在社会层面提及什么是风俗的和习惯的东西, 提及我们所期待的是不去打乱社会的“和谐”而是去遵循所有这些维系社会纽带的伦理的和道德的预期、假设和法律的时候, 这种与希腊罗马的联系变得更强了。而且, 既然伦理学确实来自于 *ethos*, 而这种习惯又不是出自于天性, 当亚里士多德指出, 我

<sup>①</sup> 这与商务印书馆廖申白译注的《尼各马可伦理学》的中文译文有所出入。廖译此句为: “一般人显然是奴性的, 他们宁愿过动物式的生活。”参看[古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》, 商务印书馆2003年版第11页。——译者注



们必须接受训练和实践来习得正确的习惯时,他就揭示了这一事情的真理。我们没有必要去破译这些“正确的习惯”可能是什么。

## 无伦理学的反叛

由伦理学产生的他者已经采取了些许不同的形态,尤其当那种话语之阶级、经济和性别偏向的联系被注意到的时候。也许伦理学有足够的理由去隐藏这些联系;或者更准确地说,在一个普遍化的以统治的意识形态为特征的动向中,它系统地消除了它独特的位置并宣称适用于每个人。那么对于伦理学我们应该做些什么呢?一种选择是使这个用语摆脱其有害的阶级关联并用新的内容进行填充。对于那些希望维持女性主义伦理学、环境伦理学、同性恋伦理学或真正工人阶级、革命的或马克思主义伦理学用语的人来说,这是其偏好的选择。伦理学将会被转用于十分不同的目的。这里的陷阱是我们不能轻易地辨别形式与内容,因为一种形式不可避免地拖着其之前关联的尘土。也就是说,形式与内容的纠缠证明类似伦理学这样的用语从来无法摆脱其统治阶级的维度。稍换种说法,伦理的框架就其传统地被隐藏来说设定了争论的用语,且我们不能从那统治阶级框架中消除类似伦理学这样的用语。

基于这些理由,我建议聚焦于那与伦理语簇之阶级假设对立的的东西之上——*ethikos*, *ethos*, *ethika*, *mos*, *mores*。它使得采用 *aethes* (或 *aethesia*) 这样不熟悉的、不平常的、非惯常的和非预期的术语成为非伦理的。或者,在其拉丁语形式中,我倾向于 *praeter morem*, 与习俗相反的,和 *sine more*, 与习俗相对的东西——简而言之,非道德的、不合道德规范的用语出现在诸如修昔底德、埃斯库罗斯、欧里庇得斯、维吉尔和特伦提乌斯这些经典作家中,而这正是这些用语为什么如此有感染力,因为它们说出了那些在限定的统治阶级区域之外的立场。请仔细注意:我并不主张一个反道德的立场,超越伦理。反道德的宇宙可能也很好,因为关于一块漂浮在太空中的石头无所谓善或恶,正如达尔科·苏文(Darko Suvin)曾指出的那样。可能遭到反对的是,这些用语也是统治阶级话语的一部分,标明阶级的他者,它们也在这个

框架之中。为了回应这种反对,我认为,对那些与统治阶级相对立的人的领域之评价将成为一种颠覆伦理真正话语及其阶级关联的行动。也就是说,这种立场可能被视为挑边站的行为,因为这些用语指明什么是破坏性的、不受欢迎的,什么撼动了惯常的和舒适的社会秩序——一种无伦理的和无道德的政治。当然,如果在精英的伦理学文献中问及沉默的群众,它们可能会提供非常不同的术语。

(作者工作单位:澳大利亚纽卡斯尔大学)

(责任编辑:黄晓武)