

空间的嬗变、私化与终结

以 Z.鲍曼的后现代空间思想为中心

社会
2009 · 3
Society
第 29 卷

胡森森

摘要:现代性的空间是理想化的空间,以空间纯净为原则,营造几何学式词物对应的格网。乌托邦贯穿了 Z.鲍曼思想的路程,其非现实化品格、地域性和终极性集中代表了现代时空的特征。Z.鲍曼从权力关系入手分析自由,将社会视为金字塔层级,监狱则是时间和空间交锋的场所。随着后现代社会的到来,现代性由固态转入液态,地理终结后时间和速度成为权力的标志,空间则丧失了意义。全球化的同时加剧了地方化,政治失去了控制经济资本的能力,私域不断侵占公域,共同体被打破,多元文化主义开始建造新的隔离区。

关键词:空间 自由 私域 共同体

从本质上说,时间与空间并不具有客观真理性,与其这样,毋宁将其视为人类的两种基本体验方式。只有人类才具备清晰的时空概念,借助空间来划分界限、确定位置,借助时间来描述延续性的过程;空间是静态的,而时间是流动的,两者之间的差异恰恰使它们得以彼此丈量。

空间(space)并非仅是物理学意义上物的聚集地,而是人与世界建立联系的场所,人类在大地栖居,从事生活实践,其活动的范围就构成了空间,就此意义而言,空间只有对于人才有意义。海德格尔所说的天地人神四重根汇聚于空间之中,“‘空间’是人存在的家园,‘空间’是为意义和秩序所规定的世界,它把人作为人而展示出来,与此同时,它把人的生活‘空间’安置在切合物性的大地上”(转引自程金生,2004: 2-3),因此空间往往关联着自由、价值和永恒。

相比于时间问题的众说纷纭(尤其是在伯格森的“绵延论”和意识流思想之后,人们对时间的方向性和确定性都产生了怀疑),长期以来在人类对空间的认知中,欧几里得几何学拥有不可撼动的统治地位,

胡森森 北京大学中文系 博士研究生

“欧几里得的空间是理想的感知空间,空间感是人对物体进行定位、测量尺寸和距离的过程,而这些过程从来都是不确定的,它们依赖于感知者的状况”(卡瓦拉罗,2006:177)。欧几里得眼中的空间最具有稳定性,三维空间中物体的位置、体积可以通过坐标系、参数来精确地定位。他没有考虑到感知者本身对“空间感”的影响以及空间本身“变形”的可能,而是赋予空间以客观真理性。这种空间认知模式长期统治了人类的思维,一方面,人们对空间的认知固定化了,将本是人为划定的空间界限上升为“上帝赋予”的自然存在,这就导致了日益精细的划界和分类;另一方面,人们对空间的感觉又是狭窄的,仅仅看到了三维的自然空间,对于自然界以外的空间则缺少了解,当自然科学已经推进到遥远的外太空,天体物理学已经发现了16维的空间后,很大程度上,人们对于生活空间的认知依然停留在欧几里得的那个时代。

随着全球化的到来,许多后现代思想家开始反思现代地理学:这种划分国界、气候、种族和资源的现代地理学包含着鲜明的权力特征,往往是“人类中心主义”或“西方中心主义”的——通过地理学,将某个地域的特征固定化,从而便于控制、管理,甚至殖民,人们逐渐认识到空间背后的文化、政治和心理现象,于是,关于空间是否具有物理客观性的争论出现了。

在欧几里得和牛顿等古典科学家、哲学家看来,空间的客观性是毋庸置疑的,它不受空间中具体物质的影响,也不受认知主体的影响;然而现实却是:在日益精密的空间坐标系、干净整洁的空间规划之外,真实的现代或后现代城市却充斥着混乱,像是找不到出口的迷宫。今天的人们更愿意相信康德的提法“客体是作为感知者想象的产物而存在的,只有当人们观察到它们所占据的不同的空间位置时,它们才清晰起来”(同上:179),既然如此,地理学意义上的空间就不具有永恒的意义。

另一方面,电子媒介的兴起对于传统的空间体验提出了更为严重的挑战。在非物质性的赛柏空间(cyberspace)中,信息数据庞大得惊人,传输速度却比以往更快。在网络信息的时代,现代民族国家对空间的划界越来越失去了意义,人们可以在赛柏空间中和世界上任何一个角落的人交流,网络共和国的建立不再依赖物理空间,而是全凭共同的兴趣和欲望;资本也在全球化时代,借助电子媒介变得空前活跃和无孔

不入,今天的民族国家不再是某个空间区域的主人,而日益沦落为全球化时代的地方警察,任何以物理空间阻挠资本流动的地方行为被视为非法。这种新型的空间完全打破了我们惯有的认知模式,不是地理性的,甚至不能称之为场所或地方,然而又不能说是赛柏空间是观念空间,因为它确实无时无刻不在影响着真实的社会生活。

信息时代的到来,使得传统的时空认知模式面临挑战,人们意识到长期以来坚信不疑的时空本身,是无法直接触摸和体验到的。随着自然科学的发展,质量与能量之间的界限被置疑,时间与空间也可以相互转化和影响。“光”的波粒二象性已经打破了运动与运动主体之间的界限——我们无法说光到底是一种物质还是物质的振动,同样,时空到底是实际的存在物,还是存在物的表现方式,或者仅仅是人类眼中的存在物表现方式,至今还是一个迷。

英国著名社会学家齐格蒙特·鲍曼(Zygmunt Bauman)¹从研究现代性问题入手,进入了后现代性研究领域,其思想转型本身包含了现代性与后现代性时空感的延续和断裂。Z.鲍曼思想中的许多核心范畴,诸如矛盾性、个体化、流动性、共同体、碎片化等,也都是从“时间”和“空间”的角度衍生出来的。Z.鲍曼所描述的从现代性空间到后现代空间的转变,其视角并非纯粹的哲学或科学层面,而是发掘空间体验的“社

1 齐格蒙特·鲍曼,英国著名社会学家,最有影响力的著作是现代性三部曲——《立法者与解释者》(1987)、《现代性与大屠杀》(1989)、《现代性与矛盾性》(1991)和后现代性三部曲(借用了P.Beilharz的说法)——《后现代伦理学》(1995)、《碎片化的生活》(1995)、《后现代性及其缺憾》(1997)。进入新世纪后,Z.鲍曼的思想依然在不断发展,最新的著作有《流动的现代性》、《个体化社会》、《全球化》、《共同体》和《被围困的社会》。1990年获艾马尔菲欧洲奖(the Amalfi European Prize),1998年获阿多尔诺奖(the Adorno Prize)。今天,Z.鲍曼被认为是20世纪伟大的社会理论家之一,也是当代重要的后现代社会学家之一。国外研究Z.鲍曼的文章汇编,有1996年理查德·基尔明斯特(Richard Kilminster)和伊安·瓦尔科(Ian Varcoe)主编的*Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman*和2002年彼得·贝尔哈兹(Peter Beilharz)主编的四卷*Zygmunt Bauman*。这两本论文集收录的文章主要是从社会学角度对Z.鲍曼思想的介绍和运用,*Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman*分为两大部分“文化”(Culture)和“革命”(Revolution),介绍了Z.鲍曼对于民主、革命、现代性、阶级、社会主义等问题的论述,政治色彩较浓;四卷本的*Zygmunt Bauman*则分为8个部分:生平和访谈(Profiles and Surveys)、社会主义和知识分子(Socialism and Intellectuals)、大屠杀(The Holocaust)、后现代(The Postmodern)、伦理学(Ethics)、死亡与宗教(Death and Religion)、社会学和马克思主义(Sociology and Marxism)以及鲍曼的其他思想(Extensions),多是从社会学角度撰写的研究Z.鲍曼的论文,基本涵盖了Z.鲍曼社会学思想的重要范畴。

会一致性”和“个体感性”之间存在的断裂和冲突,个体的社会空间总是给定的,同时又有一种挣脱空间寻找自由的冲动,无论现代空间还是后现代空间都处于这种矛盾状态当中。

在此基础上,Z.鲍曼对于物理空间、社会空间、空间与政治、空间与个体感性等问题进行了深入研究,试图描绘出不同时期空间体验模式背后的某种权力建构机制,探求其造成的种种社会后果。透过空间感的变化,Z.鲍曼描绘了一个充满悖论的当代社会图景,为人们看待现代性、后现代性、伦理、权力与个体自由等问题提供了新颖的“空间视角”。

Z.鲍曼论证的思路如下,第一,将物理空间还原为社会空间感,并将后者与现代民族国家的建立、边界划定以及大屠杀等现代社会“事件”联系在一起;第二,以空间的视野审视人类亘古不变的“囚徒困境”,揭露和批判种种在“自由”的名目下逃避责任的现实;第三,勾勒出从固态的现代性到流动的现代性这一社会转型期发生的“空间感”裂变,尤其是时间对于空间的征服这一典型的后现代事件,展示空间“失落”的事实;第四,审视当前社会面临的公域被私域侵占与殖民的问题,体现出政治哲学的关怀;第五,Z.鲍曼提醒人们,边界并未消失,全球化时代的空间问题还亟待解决,在种种多元主义樊篱间,必须继续寻求通往人类公共价值的道路。

一、词物对应的格网:现代性的空间体验

Z.鲍曼首先将空间还原为“空间感”,将存在的、物质的空间还原为社会的、感性的空间。Z.鲍曼曾经讨论过“物理的——客观的空间”与“社会空间之间的区分”,认为这两种空间存在着“隐喻性的关系”:1)社会空间可以用来说明物理的、“客观的”和可以测量的亲近/距离;2)只有通过现象学还原,将日常经验还原成纯粹的量,才能达到物理空间的概念,这才是“纯粹的空间”,相对于时间和环境而言全无任何内容;3)也有人认为,物理空间不能被经历,通过描绘和他人的多种关系,可以在智力上掌握物理空间(鲍曼,2003a,171)。

这样 Z.鲍曼分析的对象就不是纯粹的物理空间,而是非常复杂的社会空间。社会空间集中体现了词与物,我们与它们,纯净与越界,现代性与矛盾性(ambivalence,或译二难处境/心理)之间的冲突。

在现代性早期,空间具有无可比拟的意义。在 Z.鲍曼看来,现代

性的空间感来自于词物对应的明晰性，一个概念必然指向一个实体，也只能指向一个实体。这是一种像几何学一样精密的空间意识——“几何学是现代精神的原形。格网(grid)是其主要转义。分类学、类别系统、清点目录、分类目录和统计学是现代实践至高无上的策略”(鲍曼, 2003b:23)。现代民族国家的兴起，民族主义运动的壮大，都和这种空间意识有关。

英国社会学家凯杜里(Elie Kedourie)在《民族主义》一书中将民族主义产生的哲学基础追溯到康德。康德认为“当人服从道德法则时，他就是自由的，这种道德法则他发现于他自己，而非外部世界”，他把个人从宗教中解放出来，也将道德从科学知识中分离出来，“自在之物对于康德的论点来说具有决定意义”。然而康德的追随者费希特(Johann Gottlieb Fichte)却将“自在之物”上升到政治的高度，得出了“整体先于、重于和大于其所有组成部分”的结论，这样新康德主义者推演出了国家理论(凯杜里, 2002: 15 - 29)。

赫尔德(Johann Gottfried Herder)提出，

各民族是由上帝所安排的相互分离的自然实体，因此最佳的政治安排的获得是当每一个民族形成了独立的国家的时候。真正和持久的国家是这样的国家……一个民族通过自然的亲属关系和感情而被形成。相反，存在着不只一个民族的国家则是非自然的，压迫性的，最终要垮掉的。(转引自凯杜里, 2002: 52)

上帝把人自然地分为不同的群体，安排在不同的地域，那么这些不同的民族就应该紧守地域的界限——这也是民族主义的基本信念，无论是传统西方国家还是二战后兴起的独立国家，都尊奉这一信念。可见，在固态现代性阶段，空间与权力是紧密联系在一起。

现代民族国家的兴起开启了领土征服(territorial conquest)的时代，并要求纯净化空间，运用填格法则将所有个体都归并为某一个空间，赋予其单一的性质，从而保证空间的纯净(purity)——这是一种理想化的空间。然而悖论在于，鲜活的个体往往是很难用理性来定义的，复杂的人性使得任何分类都毫无意义。人在很多情况下，不是按照理性所规定的性质来行为，也并不会恪守分配给自己的那一块土地，填充物往往溢出格子，跨越边界，这些在边界之间观光或流浪的“中间物”，

显示了现代性的矛盾性,也嘲弄了词物对应的填格法则,因此必然招致仇视。

Z.鲍曼引用美国人类学家格里高利·贝蒂森(Gregory Bateson)的裂配增殖概念,在“我们”与“他们”之间,存在着两种基本的对立模式,即对称的裂配增殖指的是双方互不相让,“每一方都反作用于对方力量的增长”(鲍曼,2002:37),当对方显示力量时,要用更为强大的力量来震慑他们;互补的裂配增殖则意味着强弱互补的对立关系,双方力量此消彼长,对方越强,自己就有意识地弱化自己,反之则强化自己。虽然贝蒂森也提出了“互惠”这种理想的关系模式,然而在现代历史上,更多呈现出来的还是对立与仇恨。对待“他者”的两大策略则是吞噬(inclusion)或吐出(exclusion),也即同化(assimilation)和驱逐。

从根本上说,“他们”不是自然的存在,而是被“我们”有意建构出来的:营造民族国家共同体(community)的事业,不可避免地要划分出“他们”和“我们”的界限。“我们”是纯净的、清晰的,而“他们”则是掺杂在我们中间的杂草,具有污点(stigma),又是容易混淆的。身份的模糊性招致的仇恨,甚至要超过两大对立群体之间的仇恨,因为陌生人(strangers)很容易渗透进“我们”的共同体,威胁“我们”的生存。在欧洲,这种陌生人的集中代表就是犹太人。

犹太人是“无民族的民族”——没有自己的祖国,这一罪状就足以招致所有民族的仇恨。在现代性时期,一个民族必然要有属于自己的家园或国土,这样才能保证其成员在异国中的信用,一旦出现什么危险,能够诉诸“本国”来解决。但犹太人早已经是欧洲大陆的流亡者,甚至早在现代历史之前,他们的足迹已经遍布欧洲。

但为什么在前现代社会,对于陌生人的恐惧和仇恨没有酿成大规模的屠杀,而恰恰在现代性高度发展的时期,才出现了大屠杀呢?Z.鲍曼从这一问题入手,清晰地解读了现代性的空间纯净原则和国家造园行动之间的关系,¹并提出了现代性与大屠杀之间的“选择性亲和”(elective affinity)关系,从而得出结论,“现代文明不是大屠杀的充

1 “选择性亲和”较早见于韦伯对新教伦理与资本主义精神之间关系的分析中,Z.鲍曼分析了现代性与大屠杀之间的“选择性亲和”关系,指出现代性与大屠杀之间的“类质同像”关系——一组现象间的内部关系可被再现为另组现象的复制(参见郑莉,2004)。

分条件,尽管如此,它毫无疑问是其必要条件。没有它(现代文明),大屠杀是不可想象的”(Bauman, 1989: 13)。

对任何国家而言,无孔不入的犹太人都是越界者,并且是无法“遣送回国”的越界者。这个群体有区别于本国人民的明显特征(外貌、宗教信仰和仪式),是很难被同化的堡垒。犹太人很少和当地人交流和通婚,却又善于经商,拥有财富,生活条件也很优越,始终作为不和谐的存在嘲弄着民族国家的纯洁理想。

实际上,犹太人正是齐美尔所说的“陌生人”(strangers)的典型——即使身处其间却总是置身事外,检视熟悉的事物,仿佛它是陌生的研究对象,问没人去问的问题,质疑无可置疑的东西,挑战不容挑战的事物。(同上:53)

对犹太人的歧视、驱逐和屠杀不是因为个体之间的仇恨,而是因为犹太人整体的存在本身威胁了国家机器的合法性。

对犹太人的屠杀是现代性空间纯净运动的一个缩影。现代民族国家类似于园林,而政府则是园林的园丁,园丁的工作主要就是清除杂草。这种理性化实验进入全盛时期后,就“将人转变成建构新秩序的砖瓦,抑或转变成清理建筑工地时必须清除的瓦砾”(鲍曼, 2003b: 57)。

犹太大屠杀不是野蛮的,相反是由科学、技术、理性、官僚制度和职业伦理参与策划的现代国家行为。Z.鲍曼通过历史考察,发现大屠杀竟然是与所谓的科学逻辑相一致的,种族卫生学和人种学在大屠杀发生之前已经成为了“德国医学界的正统科学”(同上:63)。希特勒将屠杀犹太人看成“除害”,清除细菌和害虫,“纳粹制造出的他者,在很大程度上正是源于有关种族的现代科学话语,这种话语从一开始就充满了病理性变形、退化、疯狂、性倒错等形象”(同上:72-73)。

对空间纯净化的要求不仅仅出现在纳粹德国,事实上是任何现代民族国家的共同主张。现代医学的诞生改变了人们对于身体和疾病的认识,医学对身体的诊断和规训和现代权力产生了结合,M.福柯在《不正常的人》中认为,“不正常的人”有三个源头——畸形人(monstre)、需要改造的个人(individu à corriger)和手淫的儿童(enfant masturbateur)。从18世纪开始,“规范化”运动在教育领域、医学领域和工业生产领域产生了效果,人类的身体被分为“规范”与“病态”,“病态”的或者不正常的身体理所当然地要被规训起来,医学,尤其是精神病学,是知识与权

力的联姻。结合 Z.鲍曼的分析,对犹太人的大屠杀可以说是血统、精神、生理等领域种族主义的大爆发。现代空间纯净运动则离不开医学、理性、种族主义等话语的参与(福柯,2003:50),在宣传自由和民主的同时,“自由主义(liberalism)的大瞥之下却猛地飞出一把种族主义(racism)的短剑”(鲍曼,2003b:107),对“异乡人”或“矛盾性”驱逐和根除,使现代民族国家酿成了种种滥用理性的悲剧。

在《后现代伦理学》一书中,Z.鲍曼(2003a:171-172)提出了对于社会空间的三分法,即认知的、道德的和美学的。

对于这三种“非客观的”,“人造的”空间种类来说,社会空间经常同时讨论它们,这三个概念好像是被作为代表同样的社会“制图”之“平面”来使用的。然而,尽管所有这三个空间都配置亲近和距离、封闭和开放的概念,它们生产的机制在它们的语用论和结果上是不同的。如果说认知空间是通过知识的获得和分配在智力上被建构的,美学空间是通过由好奇引导的关注和对经验强度的探索在情感上进行划分的,那么道德空间的“建构”就是通过感觉到的/假定的责任的不平均分配来实现的。

在 Z.鲍曼看来,现代性对于空间纯净化的要求,是与认识论中心主义相一致的,即现代性追求的是一种空间的“可认知性”,理性能够解决一切社会问题。这样,鲜活的、面对面的道德意识就必然被简化为对体制的服从,道德空间就成为缺失的东西。后文还要涉及无论是现代的认知空间抑或后现代的美学空间,道德都是缺席的,对于这两者的批判,透露出 Z.鲍曼的道德中心主义立场。

整个犹太大屠杀过程,类似于资本主义“道德盲视”的生产流水线,在科层制的参与下,个体有可能心安理得地做一些自己无法看到结果的行为,由于是“远距离的杀害”,虽然许多人都参与了屠杀行为,却仅仅承担了流水线的一部分工作,无法看到行为的结果,并不认为自己在犯罪,而用“服从命令”来安慰自己。这样,先天的“面孔”道德又被“面具”道德所取代,道德越来越等同于职业道德(work ethic)——对上级负责,对工作负责——大屠杀的参与者心甘情愿地完成自己的工作,很少质疑自身行为的道德合法性。

Z.鲍曼从卡夫卡(Franz Kafka)、西美尔、舍斯托夫(Lev Shestov)等

犹太艺术家和思想家身上,发现了犹太人与艺术家之间的相似性,即在制度现代性面前,他们都是可耻的越界者,由于其对理性官僚机器的质疑而始终无法进入现代社会的城堡,只能流亡或被屠杀。然而,他们作为矛盾性的存在本身,又预示着从高度理性化原则统治下解放的可能,艺术、审美也成为绝望之中的唯一希望。

Z.鲍曼不仅看到了现代社会内部对于陌生人和矛盾性的恐惧,也同时看到了共同体的存在为现代人营造了温情脉脉的家园意识。有了敌人也就有了朋友,一些天赋禀性各异的人们却因为同属一个共同体而产生了兄弟般的情谊,这种共同体的氛围虽然是建构出来的,但却千百年来发挥着作用,Z.鲍曼并没有全盘否定其作用。“熔化(瓦解)工作本身并不是终点:固形物(传统)被熔化(瓦解),以便新的、比被熔化的固形物(传统)更多的固形物(传统)被铸造出来”(鲍曼,2003c:43)。在每一次社会革命中,旧的共同体都被打破,而革命过后,又必然会重新根植被拔除之物,塑造崭新的共同体,可以说这是人类历史的宿命。

共同体的存在至少有三个作用。第一,以空间丈量时间,不同地域、人群中的时间观念并不相同,每一个共同体内部都有自己独特的时间体验;第二,公共空间(public space)的建立,使得广场和国民议会厅成为每个公民参与政治的场所,公共话题使得人们紧密团结在一起;第三,劳资双方、穷人与富人之间也存在着辩证的依存关系。虽然 F.W.泰勒(F.W. Taylor)发明了冷冰冰的生产流水线,“使生产者的生产表现与他们的动机、情感分离开来”,“机器的非人格节律”为工人设定“行动步伐”,拒绝个人的决定和选择,但 H.福特(Henry Ford)却也营造了“工人之家”,希望把工厂建构成“工人之家”,从而“将他的工人和他的工厂牢固而安全地联系在一起”。这样虽然劳资、穷富之间存在着根深蒂固的矛盾,但双方都承认自己以对方的存在为存在的条件,斗争和谈判一样,都没有破坏共同体本身,这和后现代的个体化社会形成了鲜明对比(同上:37-41)。随着现代性变得更富有液体流动的特征,共同体的缺失并没有带来自由和解放,却造成了后现代人尤其是新穷人(new poor)难以克服的空间零余感。

可以看到,Z.鲍曼对于现代空间体验的论述是与其社会学家的身份一致的。对于社会现象的宏观把握,与对于个体感性体验的微观分析结合在一起,既看到了理性化工程的悖论,又对其后果加以辩证的分

析,既强调矛盾性存在的合理性,又重视共同体的作用,这就为其对后现代空间论述的展开设置了平台。

现代性的空间纯净理想意味着空间的重要意义,虽然时间对于空间的优先性在现代边沁式监狱中已经有所展现,但直到全球化的到来,空间才彻底丧失了权力象征的作用。全球化伴随着地方化,已经占有空间的人不再迷恋空间而移居到时间之中,而更多的人则面临着双重困境:速度的滞后与公共空间的剥离。权力没有退隐,而以个体化的形式构造了新隔离区。

二、空间与政治:自由之后的新囚徒困境

透过第一部分,我们可以部分洞悉到 Z.鲍曼的真正意图:将物理学意义上的空间联系并归结为社会学和政治哲学领域,思考人类个体自由、社会权力、建构与反建构、规训与反规训等问题。正如英国学者丹尼斯·史密斯(2002:52)在《后现代性的预言家:齐格蒙特·鲍曼传》中所言:反犹问题和重建马克思主义是 Z.鲍曼一生的两大困惑。作为一名来自社会主义波兰的社会学家,马克思主义的阶级分析法在 Z.鲍曼思想中留下了印迹。在分析“自由”这个概念时,Z.鲍曼(1988:28)提出,“自由本身是这样一种社会现实,它在社会中被生产出来,并被社会赋予属于那个特定时空的意义”,这样就从社会时空的角度,尤其是空间角度,对于自由进行了界定。

自由是一种权力关系,“自由的魅力来自于差异”,一部分人的自由意味着另一部分人的不自由,社会按照自由程度组成了金字塔的几个层级;自由是相对的,是相对于不自由的人而言的;从历史上说,自由是君主的让步,由于对方实力的增长,君主不得不让渡给少数有钱有势的臣民一种特权,于是自由民成了高贵和有教养的象征(Bauman, 1988:33-34)。总之,自由是特权,也是权力,从来没有绝对的、无差别的自由。

沿着自由这一范畴,Z.鲍曼对 J.边沁(Jeremy Bentham)的“全景监狱”(panopticon)进行了分析。这种分析策略可能是受到了 M.福柯的启发——在《规训与惩罚》、《疯癫与文明》中,后者从权力关系入手分析现代理性软硬兼施的规训手段——但 M.福柯强调的是全景监狱作为最高的规训手段,由于规训者随时能看到被规训者,而被规训者始终看不见对方,被规训者就由“被监视”转变到主动的“自我监视”,积极地服

从和取悦权力中心；Z.鲍曼也看到了全景监狱的这种监视作用，但和M.福柯将其视为区别于古典式惩罚的现代规训手段不同，他更强调的是两点，一是从囚犯、狱卒再到上级管理者的金字塔层级关系；二是监视者相对于被监视者，人数上处于绝对劣势，这和流动的现代社会时期多数人观看少数人的“对观监狱”(synopticon)¹形成了鲜明对比。

相对于囚犯而言，狱卒是绝对自由的，他随时监视囚犯并决定其命运，然而相对于上级管理者而言，狱卒又是不自由的，他和囚犯一样要在上级面前表现出谦卑和服从，随时担心被批评、惩罚甚至解雇，上级管理者之上又有政府这个庞大的官僚机器，他们也要在其面前表演。权力层层分割下来，每个人在上一级面前都噤若寒蝉，这就是社会的金字塔结构：整个社会被分割成清晰的权力空间，个体总是属于某个位置，同构必然有同样的功能。

Z.鲍曼思想的辩证之处在于，概念总是成对出现的：有了文明就有压抑，有了现代性就有了矛盾性，而有了自由之后安全(security)问题也必然出现了，自由与安全之间的此消彼长，从古典时期到现代时期一直延续到流动的现代社会阶段。每个人都渴望自由同时又惧怕风险，为了安全甚至会主动牺牲一部分自由，从狱卒到管理者，每个人都在争取自由的同时维护自己的安全，因为驱乐避苦正是人类的天性。

从另一个角度来看，J.边沁的监狱又代表了人类乌托邦的理想，它是可以和柏拉图的“理想国”相参照的，类似的金字塔结构，清晰的权力关系，对生活井井有条的安排，还有对美好未来的指向和期许。Z.鲍曼(1988:19)揭露了现代国家理性造园运动的理想状态就是全景监狱。

稍加思考，我们就可以把(边沁的)圆形监狱(Panopticon)理解成对整个社会的一种隐喻——一个可供生存其中的社会，一个秩序井然的社会，一个没有犯罪、不合作行为很容易现形并得到迅速处理的社会，一个积极地为其成员们寻求最高利益和最大幸福的社会，一个拥有一切对其自身生存和成

1 Z.鲍曼这个概念并非独创，而是来自托马斯·马提安森(Mathiesen, Thomas)的论文“The Viewer Society: Michel Foucault’s ‘Panopticon’ Revisited”，对观监狱是Z.鲍曼分析流动现代性的核心范畴之一，它隐喻了消费社会的普通消费者与文化偶像之间的关系。在Z.鲍曼的著作中，有许多概念都是借鉴别人，而又超出其所指，生发出多种涵义，这种写作和思想方式也具有明显的后现代性。

功不可或缺的功能和义务的社会。

全景监狱的实质就是要求监视对象的固守原地。在现代时空战中,时间是征服空间的机器或工具,空间僵化被动,“只能进行防御性的豪铎战并阻碍时间的前进”。时间则是战争中积极主动、具有进攻性和活力的一方。全景监狱的秘密在于监狱管理者的时间优势:上层权力总能通过强迫下层遵循惯例化的时间,从而禁止其在空间上的移动,于是“速度、交通工具的运用以及由此产生的移动自由,一起构筑起了权力的金字塔”。只是全景监狱也有内在缺陷,权力的主体往往也被限制在一定范围之内,并不具有真正的自由,同时其对空间的控制也伴随着承担许多沉重的行政任务。

监狱代表了现代性的空间理想。Z.鲍曼对全景监狱的分析,指出了现代性时期人类的异化,权力被精细分割后形成了科层制的官僚机器,同时人类的道德、理想、美感也丧失了生命的鲜活感,对先天道德法则的服从变成了对职业伦理的遵守。那么在进入后现代或流动的现当代性阶段后,异化现象还存在吗?人类能否摆脱“监狱”的命运?

Z.鲍曼的看法是悲观的。随着全球化的到来,对于静止的要求固然放松了,速度战胜了距离,时间超越了空间,“流动”成为当代世界的一大特征,但时空的裂变又加剧了时空占有的两极化,权力则意味着从空间义务中撤离。一方面,少数精英彻底超越了空间的束缚,成为全球化时代的“在外地主”(absent landlord),以资本为通票在全世界的每一个角落观光旅游,速度成为自由的象征;另一方面,大多数穷人们被彻底剥夺了空间,在精英们抽身而退的同时,穷人们脚下的土地却一寸寸离自己而去,在全球化时代产生了大量失去家园的“新穷人”,这些人成了流浪者。

流浪者的悲剧命运在于,不仅没有摆脱固态现代性时期的全景监狱——在全球化时代,流浪者的越界依然被认为是社会不稳定因素,驱逐、惩罚、遣送仍然是不变的命运,与此同时,伴随着物质空间的没落,一种新的精神监狱——对观监狱被建立起来。对观监狱的特征如下所述。第一,是一种全球化的监狱,由于电脑信息技术和大众传媒的介入,距离已经没有任何意义,无论身在何地,人们都摆脱不了电脑空间;第二,采取的手段也由强迫变成了诱使,通过屏幕的展示,诱使观众模仿

偶像们的行为,尤其是模仿其独立解决个人问题、摆脱个人困境的成功之路,这样人们就不会从现存制度反思苦难的根源,而只能感叹自己的无能;第三,不再是少数人观看多数人,而成了多数人观看少数被挑选出来的精英分子(包括企业界、体育界、演艺界的各个名流),或者更准确地说,是被剥夺了自由移动权利的“当地人”仰视处于九天之上的“全球人”,他们置身于世界之外,摆脱了任何义务的束缚,他们“可望而不可即,既崇高又平庸,既高高在上、不可一世,又给普天下的下等人树立了一个为之效仿或梦想效仿的光辉榜样”(鲍曼,2001:52)。

如果说全景监狱不允许私人空间的存在,那么对观监狱则消解了公共空间的意义。刚刚从牢笼中走出的后现代人发现自己置身于一块荒漠,面前是数不清的、难以抉择的歧路,人类依然没有摆脱囚徒困境。更可怕的是,由于个体化社会的形成,共同体越来越脆弱,社会人失去了归属的家园,在消费社会的喧嚣中隐藏着难以言说的“零余感”。

三、后现代:丧失意义的空间

Z.鲍曼空间思想的真正贡献在于其对“后现代性”(或曰“流动的现当代性”)的冷峻审视。我们生活着的这个时代,无论是把它称为后现代社会、晚期现代性、自反性现代性、流动的现当代性抑或晚期资本主义,时间和空间都发生了空前的裂变。如果说,前现代时期的人们习惯了自己的地缘时间,以空间为丈量标准可以划分出不同的“时间共同体”,那么后现代时期的时间、速度却战胜甚至超越了空间。

后现代究竟是一个空间时代,还是时间时代?对这个问题众说纷纭,早期的詹明信(Fredric Jameson,又译杰姆逊)和一些后殖民思想家重视空间差异性,强调多元文化主义的兴起,发掘第三世界独特的声音,“历史境况变了,我们今天已经不再身处古典时期的历史困境”(詹明信,1997:509),当务之急在于“我们要掌握后现代主义文化的基本对象——坚持守望在跨国性的世界空间里。……在这后现代空间里,我们必须为自我及集体主题的位置重新界定,继而把进行积极奋斗的能力重新挽回”(同上:515)。这主要着眼于后现代主义文化兴起后,历史意识消解、都市空间重组以及人与对象之间关系的重构。

美国学者 E.W.苏贾(Edward W. Soja)(2004:96)在《后现代地理学》

中指出,詹明信的空间化理论来自马克思主义者列斐弗尔(Henri Lefebvre)¹的空间精神,并认为詹明信的这种后现代空间化模式是一种“认知图绘的美学”,其目的是“在文化逻辑和后现代主义的诸种形式中体察权力和社会控制”。可见,提出空间理论和对于空间的重视,是为了对后现代文化予以分析和批判。

詹明信等人对空间的重视与 Z.鲍曼并不矛盾,前者重在空间背后的文化象征意义,后者则侧重于社会人对于空间的感知。Z.鲍曼接续了西美尔关于空间压缩和时间加速的论述,看到了后现代社会技术飞速发展使得时间空前加速,资本的增值越来越依靠速度,于是资本变得轻盈,开始超越物质空间,在电子网络的街道间自由穿行。所以 Z.鲍曼认为,这是个地理终结(end of geography)的时代,今天时间和速度已经成为权力的标志,而空间则失去了往昔的重要意义。

利奥塔(Jean-Francois Lyotard)在《后现代状态》一书中宣布宏大叙事的消解之前,社会工程(social engineering)早已失败,理性造园运动也失去了雄心壮志。反观整个 20 世纪后期的历史,可以看作“第二次巨变”(Great Transformation Mark Two):在完成了由古典国家到现代民族国家的“第一次巨变”之后,经历了现代性酿造的一系列悲剧,面对着无法控制的社会进程,人们放弃了依靠理性来控制 and 规划的企图,民族国家的神话和福利国家(welfare state)的承诺一道破灭了。

现代性是领土征服的时代。空间不仅仅意味着界限和权力,同时也代表了义务。在第一次巨变产生民族国家后,无论政权更迭、劳资纠纷甚至社会危机,知识分子始终作为社会立法者,执行将“脱域的东西重新植入”的历史使命,每一次旧的共同体被颠覆后,总会有新的共同体得以建立。甚至在资产阶级和无产阶级的剑拔弩张的背后,也存在着一种坚固的共存关系——富人离不开穷人,穷人也离不开富人,贫穷不是罪过,甚至在宗教的意义上说,每一个穷人都是耶稣的化身,富人对穷人是富有义务的。民族国家的不朽神话和乌托邦的梦想属于其每一个成员,冲突总是要通过双方的协商来解决,每一次分离不是永别,

1 法国马克思主义者列斐弗尔在大陆并不著名,但其空间思想在国外影响很大,他认为空间不仅仅是社会关系演变的静止容器或平台,整个 20 世纪的世界历史实际上是一部以区域国家作为社会生活基本容器的历史,而空间的重组则是战后资本主义发展以及全球化进程中的一个核心问题。

总会有重逢的那一天。这样,才会存在公共的社会空间,富人和穷人才可能携起手来度过像大萧条这样的难关。

随着全球化的到来,民族国家走向了终结,其存在的合法性——空间的明晰和纯净——在无孔不入的全球资本面前显得极为落后。新的全球精英不再像他们的父辈那样被束缚在共同体内部,不再孜孜以求空间的扩张。他们的优势在于速度。正因为瞬间移动成为可能,他们可以放弃任何一片领地,同时也就放弃了对这片领地负责的义务。他们超越了空间,从空间的义务中抽身而退,不再承担对穷人的义务;劳资关系发生了空前的变化,资本离开了谈判桌,工人与工厂、公司之间的关系沦为赤裸裸的金钱关系,再也没有丝毫福特主义(Fordism)“工人之家”的温情。人们宣称这是一个解放和自由的时代,代价却是人群的空前分裂。富人们拉起了吊桥,也就宣布了不负责,固态现代性时期的共同体彻底崩溃了,只留下一片个体化的荒漠。

Z.鲍曼注意到,在当代西方出现了一股质疑福利国家的思潮,福利国家存在的合理性姑且不论,但当前的质疑本身却来自旧伦理崩溃与新伦理建立之间出现的空白。在全球化时代,穷人沦为了多余人,是消费社会里有缺陷的消费者(flawed consumers),贫穷不值得同情而应受谴责;现代时期那种“我们还会重逢”的承诺破灭了,劳动力雇佣沦为短期关系,工人与公司之间的关系是瞬间的、不确定的,富人们直言不讳地质疑福利国家存在的合理性,主张应强迫个人通过自己努力去面对社会风险;主张废除福利国家的实质,就是不承认共同体内部道德义务的存在。同时,“贫穷”在消费社会还有重要功能——警示那些暂时合格的消费者,“一看到流浪者(vagabond)、旅游者(tourist)就浑身颤抖。原因不在于他是流浪者,而在于旅游者有可能成为一个流浪者”(Z.鲍曼, 2001:95),于是那些拥有了工作、稳定收入的中产阶级,对于穷人的暧昧和对于“福利”的反感甚至要超过了富人:我们为什么要把钱给予那些不相干的穷人?借用圣经中该隐的一句话:我是弟弟的保护人吗?

但 Z.鲍曼回答说,是的,我们就是弟弟的保护人,而且恰恰因为这一切都没有“恰当的理由”,恰恰因为在道德面前任何理性的论证都于事无补。

按照 Z.鲍曼(2003a:171)对社会空间的三分法,社会空间分为认知的、道德的和美学的。在现代性早期,由于理性的优先地位,知识压倒

了道德,伦理被上升为必须遵守的法律,人们生活在类似笼子的知识空间中,国家的目标是将所有成员的生活安排得井井有条,同时防止陌生人和跨界者的入侵;而在流动的现代性时期,社会空间又被美学化了,出于对认知空间宏大叙事的心有余悸,人们干脆放弃了道德诉求本身,不再有任何固定的信仰,人与人之间的关系也纯粹是美学意义上的——瞬间、轻盈,他者不再能给我束缚。相反,在从知识和美学的遮蔽下还原的道德空间中,我对于他者是有着先天道德义务的,伦理学优先于存在论,我和他者是鲜活的“face to face”的道德关系,人们之间的关系不是“being with”而是先天共在的“being for”,这种道德中心主义的主张贯穿于 Z.鲍曼思想的始终。他毫不讳言法国思想家勒维纳斯(Emmanuel Levinas)对于自己的影响,正是出于对伦理学的强调,勒维纳斯对海德格尔的存在主义进行了批评——任何哲学如果剔除了伦理学,必然会沦为知识或趣味上的游戏。

这正是 Z.鲍曼的可贵之处,在大多数人刚刚走出固态现代性,翻身道情的诉苦还未终止之时,Z.鲍曼开始了对新时代的反思——“拆除美学空间”对于道德的重要性和难度丝毫不比“拆除认知空间”小(同上:212)。只有驱除了认知和美学的迷障,道德的本真才能显现出来。伦理不等于法律,人性不是先天的善,每个人不一定是道德的,但人类先天的是道德相关的人,道德意识的出现要早于知识论,在这个意义上每个人都是“道德人”,因此知识论从本质上是无权批判伦理学的,而逻辑实证主义更没有理由去反对形而上学,真正需要反思的恰恰是理性滥用后的唯科学和唯知识论:从表面上看,它们剔除了道德抉择的困惑,代之以理性的清晰性,然而没有困惑的抉择本身就是非道德的;无论在认知空间或者美学空间中,道德都是缺失的,于是“面孔”被“面具”所替代。

可以说道德空间是 Z.鲍曼的理想,类似伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)和巴赫金(M. Bakhtin)的所说的游戏,道德本身就具有自足性和召唤结构,从不会强迫人们参与,道德是其自身发展变化的主体,道德行为的目的指向自身,是无功利的。然而无论是在固态现代性还是在流动现代性时期,这种道德空间都没有能够建立。

在全球化时代,政治再也不具备控制经济资本的能力,并且也丧失了这种愿望。随着经济的速度战胜了政治的界限,民族国家沦为地方

警察,承担着维持和保护全球资本运动的功能。它放弃了许多固态现代性时期的职责,虽然这并非其本意,但日益强大的全球精英们,已经拥有了可以脱离地方政权管辖的资本。Z.鲍曼发现了政治薄弱导致的经济失控,这构成了风险社会的重要原因之一,然而在人们不再需要空间的今天,如何才能恢复安全、减少风险?

Z.鲍曼提出的解决方法似乎带有西方中心主义的色彩。他认为“对全球化的有效反应只能是全球性的”,既然政治对经济失控了,那么就理所当然地需要建立新的全球政治,甚至是“世界共和国”,来适应和控制飞速全球化的经济,“需要足够强大的全球代理机构,来抗衡全球市场和金融资本集结而成的力量,这没有任何疑问”(Bauman, 2001: 121),“我们需要一种新的力量来重建和复兴同全球化时代相适应的公共舞台”(鲍曼, 2005: 74)。从逻辑上讲,这种办法是行得通的——只有加强政治的作用,才能避免失控的经济吞噬掉人类的最后一点共同体意识,否则经济全球化将会导致越来越严重的贫富差距和社会冲突。然而 Z.鲍曼没有指出新的力量和公共舞台究竟是什么,全球化的进程是不平衡的,民族-国家的本土意识并未消散,在世界的大多数国家依旧根深蒂固,从民族国家到地区联盟,再到统一的世界共和国,人类需要的适应时间还相当漫长。此外,统一的全球政治如何建立,在全球资源紧张和分配不均衡的情况下,在“帝国”已经控制了全球经济和意识形态的条件下,如何平衡强国与弱国,富国与贫国之间的利益,还是很棘手的问题。

四、个体化社会与私化的空间

流动的现代性意味着空间问题的部分退隐,空间不仅意味着权力,同时也包含责任、伦理、义务和归属感。当流动取代坚硬,时间取代空间,一切政治问题看起来有了皆大欢喜的解决,然而对于流动的现代性之下孤苦无依的个体而言,只是统治的方式或风格有了变化而已,穷人或流浪者的处境并未改变。非但如此,Z.鲍曼提醒我们,私域对于公域的侵占,有可能让人类的公共意识更加淡漠。

西美尔早在 20 世纪初就提出了现代都市人所面对的困境,“都市人的个性特点遭遇到现代时间和空间的双重改变,即时间连续不断的迅速变化,使得人的精神生活变得空前紧张,加之空间的相对缩小,又

使人感觉到一种生存的焦虑”(转引自王岳川,1999:80)。进入 21 世纪后,西美尔所提出的双重改变愈演愈烈,后现代居民的“主观世界”更加难以适应“客观世界”的变化,可以说,后现代文化的悲剧性要比现代文化更加复杂。

Z.鲍曼在进入对后现代空间的分析时,也创造性地运用了这位他最欣赏的社会学先驱的思想。时间加速和空间紧缩演变为后现代时期的时间瞬息化和空间碎片化(fragmentation),空间不仅丧失了意义,并且被分割成无数私域,贴上了个人占有的标签。

自由与民主代表了西方文化的精神,然而两者又是有所区别甚至对抗的。自由倾向于个体而民主则强调参与公共事业,绝对的自由并不能带来民主,相反可能削弱对于公共事业的热情,因为民主首先意味着一种义务或者责任。古希腊人认为,人首先是公民,需要作为国家的一份子参与公共事业,城邦政治的结果使得希腊公民一方面可以保留自己的职业如士兵、商人和诗人,另一方面也可以做政治家,来实现自己的全德(excellent)。这种各个公民之间的协作关系使得人“脱离了私人利益的狭小范围,而注意到较广的见解与较高的目的”,“身体与精神同为国家服务;他全体理想的活动都密缠于公共事务当中”,相反,近代国家由于分工的细化,使得私人生活与公共生活相脱离,人们过多地专注于自己的私人生活,“油腻的家务(greasy domesticity)蒙蔽了他的世界眼光”(狄金森,2006:103),对于政治和公共事业愈加冷漠,从固态现代性到流动现代性,社会正在变得越来越个体化。

正如托克维尔(Alexis de Toqueville)所言,个体是公民最大的敌人。对于个体化问题,许多西方学者都表示了忧虑。Z.鲍曼在《个体化社会》中,提到了德国社会学家诺贝特·埃利亚斯(Norbert Elias)去世后出版的《个体的社会》(*Die Gesellschaft der Individuen*),认为埃利亚斯用“的”取代了“和”与“对”,不仅抓住了社会学的核心问题,还改变了话语形式——原来作为对抗力量的个体与社会如今“相互促成对方的形成”——“社会塑造其组成成员的独特个性,个体又在社会用他们的种种依赖编织的网络内寻求合理而又可行的策略,并通过其自身的行为活动形成社会”。“群体在分化中生存;个体在分化中倒下”(鲍曼,2001:43-47),只有在现代性产生之后,社会中的成员才被强迫转变成个体,而 Z.鲍曼关心的问题是,在个体的社会,还会有政治和公共

话题的存在？

Z.鲍曼的忧虑并非无的放矢，在利奥塔宣布宏大叙事消解后，后现代人从禁锢的牢笼走向了自由的沙漠，对于民主、政治的冷漠空前加剧。吉登斯在《现代性的后果》中提到了生活政治取代解放政治，斯洛文尼亚思想家齐泽克(Slavo Žižek)则在《意识形态的崇高客体》中谈到了新的犬儒主义的出现——在思想上反对之，而又在行动上笃行之。齐泽克指出，从前的意识形态意味着“人们都在这样做，但人们对此一无所知”，而今，意识形态已经演变为斯洛特迪吉克在《犬儒理性批判》中所说的“他们对自己的所作所为——一清二楚，但他们依旧坦然为之”，这样齐泽克总结出了犬儒主义的演变——大犬儒主义(kynicism)代表着以讽刺和挖苦的方式对官方文化的通俗化、鄙俗化拒绝；以日常的平凡朴实，对抗占统治地位的意识形态；犬儒主义(cynicism)则是占统治地位的文化对这种大犬儒主义的颠覆，它也承认掩藏在意识形态普遍性下面的特殊利益，承认也重视意识形态面具与现实之间的距离，但它总能找到保留那个面具的理由(齐泽克, 2002: 39 - 41)。于是利奥塔的后现代状况报告之后，知识精英们不再梦想比现在更好的政治，黑格尔的“存在即合理”被庸俗化为 F.福山(F.Fukuyama)的历史终结论。

但是，Z.鲍曼的批判锋芒从来没有削弱，对自由的质疑伴随着对个体化的批判，他认为应该区分“法律上的个体”(individual de jure)和“实际意义上的个体”(individual de facto)。在写了《个体化社会》之后不久，Z.鲍曼为德国社会学家乌尔里希·贝克夫妇(Beck-Gernsheim)的著作《个体化》(*Individualization*)撰写了一篇序言，重申了自己的看法：个体化是一种命运(fate)，而不是一种选择(choice)。拒绝个体化非常困难，人们无法为自己的命运去责备任何人，而只能依靠自己来解决问题(Beck & Beck-Gernsheim, 2002: xvi)，这构成了后现代的最大悲剧。

当社会空间被私化(privatization)以后，自然出现了公域(public sphere)缺失、私域(private sphere)侵占公域的现象。Z.鲍曼提醒人们注意，在亚里士多德区分开的“私宅沙龙”(oikos)和“公民议会厅”(ecclesia)之外，还存在着第三种地域，即集会广场(agora)，在此，个人与公众相遇、了解和共处，因此“集会广场是民主的家园。通过它被造访的次数，通过造访它的人数以及人们停驻的时间长短，可以感触到民主的脉搏”(Bauman, 2001: 201)。集会广场承担了私宅客厅和国民大会

厅之间的桥梁,把私人问题转变为公众问题。然而集会广场如今已经被抛弃,意识形态没有终结,只是地理终结了,填满集会广场的不再是公共话题,而变成了私人话题的公共化。公域正在被私域殖民,而公共兴趣也沦为了对公众人物私生活的关注,公共生活的艺术被削减成了私人生活的公共展示(Beck & Beck-Gernsheim, 2002: xviii)。随着个人侵入公众场合,公域被分割成一个个私域,或者上演私域的舞台,公共空间再也没有公共话题,只有对个人隐私的猎奇兴趣。

循着 Z.鲍曼的思路,笔者认为空间的私化、私域对公域的侵占存在于物质、政治和艺术审美等层面。

在物质空间中,拆除了共同体之后,富人们主动修建隔离区,将自己隔绝开来,富人区内全副武装的保安、先进的防暴和报警设备,展示出人与人之间的冷漠,也预示着新富人的轻盈——他们彻底放弃了社会的中底层。Z.鲍曼发现当今城市中有两类貌似“公共空间”的场所,一是塞纳河右岸的保卫广场(La Défense),表现了后现代建筑的冰冷,其“让人敬畏、不敢驻留……盛气凌人并且难以接近……没有可供休憩的长椅,没有遮阴蔽日的大树”(Bauman, 2000: 96 - 97),广场不再是人类的公共家园,而是拒绝进入的象征物。广场依然存在,广场上的人们却不再交流,人与人之间变得空前陌生,只有当广场上空的大屏幕亮起,人们同时仰望着那些肥皂剧和娱乐节目,从这些人的隐私中获得快乐。另一种“公共空间”的目的则是让城市居民变成消费者,在音乐厅、展览馆、旅游胜地、运动场和商场中,只有行动而没有互动,购物天堂中只有陌生人的相聚,消费纯粹是个人化行为。

政治空间则更像是超级市场,个体在其中随意游荡,选取自己钟爱的商品。在《网络共和国》一书中,美国学者桑斯坦(Cass R. Sunstein)发现,随着网络的普及,政治联盟非空间化了,因特网可以体现民主、自由和共和的原则,但同时也可能破坏它们。“自由”的对立面未必是“管制”,在传播世界中有无数可能的选择,但人们的社会环境、包括消费市场无疑会影响传播信息的内容和人们做出的选择,这样“自由的选择”反而会限制自己的视野,最终导致的问题是产生一种群体极化(group polarization),即“团体成员一开始即有某些偏向,在商议后,人们朝偏向的方向继续移动,最后形成极端的观点”(桑斯坦, 2003: 47)。现代性的一大特征是时-空延伸,人们开始超越时空的限制,依据共同的爱好

在网络上结成联盟,因为其组成人员大多在某个问题上意见一致,群体的观点则会必然趋于极端而非中间,这样温和派在网络交流中会演变为激进派,结果是与持不同意见者交流的机会更少了,缺少批评声音则导致这个小圈子里越来越强化自己的信念。

在艺术领域,公共空间的丧失表现为审美的个体化和贵族化,作家越来越脱离大众,写作成了码字,稿费和评奖比读者更加重要,写作失去了使命感,于是日常语言遮蔽了诗歌语言,“酷”成了媚俗,个体化、私人化的写作甚嚣尘上。写作不再关系“经国之大业”、“不朽之盛事”,而人与人之间的艺术交流也越来越少。这里可以用意大利影片《天堂影院》作为艺术公共空间坍塌的见证:电影院是一座特殊的建筑——在一个共时性的空间里,人们共同欣赏着历时性的艺术——电影,同时与它产生共鸣,围绕着共同的对象或话题,建立了艺术的联系,这包含着艺术沟通人群的可能性。就时间而言,在电影院的时光是无法用线性时间丈量的,它不是机械时间,而是一种伽达默尔所说的节日时间,时间的流逝并不会带来时间的减少,相反这种时间是属于游戏的时间,是艺术境界的时间,是最接近永恒的时间。这样,旧的天堂影院轰然坍塌的那一瞬间就具有了象征意味——我们开始走向孤独,尽管新建起来的天堂影院要更加富丽堂皇,但那个曾经带给我们无限快乐的时代一去不复返了。

Z.鲍曼(Bauman, 2000: 69 - 70)对于空间私化问题提出了警告,

许多颇具影响的思想家(于尔根·哈贝马斯是其中最为突出的一位)警告过私域被公域入侵、占领和殖民化的可能。如果像这些思想家们那样,返回到对于激起奥维尔或赫胥黎(Aldous L. Huxley)式反乌托邦(dystopias)灵感的时代的某种新鲜记忆,指出那种恐惧是可以理解的。然而,这种预感似乎源于他们理解了这一在我们眼前发生、却被我们错误认识的过程。事实上,一种与这种警告相反的倾向——即公域正在被以前划归为不适合公开表达的私人问题殖民化——看来正在形成。

后现代主义强调个体感觉和个人问题,带来的最大困惑就是公共空间和公共论坛的丧失,公共问题并不因为我们的漠不关心而解决,个体化有可能成为新的一种霸权形式,造成巨大的交往危机。当今的场

所日益被精确划分,人们不愿意进入不属于自己的场所。个人的经验不再被更多的人分享,局限于自己的狭小天地拒绝和陌生人说话。

网络时代的权力并没有退隐,而是“从街道和集市、从会堂和国会、从地方政府和中央政府流动,并且超出公民控制的范围,流进电子网络的表层”。传媒的价值不仅在于它提供了我们希望得到的东西,更重要的是提供了相遇的机会,让我们与更多的信息、声音相遇,这样人才能学会理解他人,学会共同商议,共同决定,这本就是民主的应有之义。但如今的大众传媒最终成为个人可以随意定制的、随意筛选信息的消费品,我们不断学习的机会逐渐丧失,于是陷入另一种权力控制中去。

Z.鲍曼认为,“个体如果不首先变成公民,那么权利的个体(the individual de jure)就不能变成真正的个体(the individual de facto)”(同上:40)。个体首先是公民而不是消费者,消费者关注的是私人的利益、感觉和效率,而公民则是在公共论坛讨论公共问题的人。大众传媒绝非个人化的空间,消费主义(consumerism)更不是通向民主的道路,自由购物并不能承诺给我们一个未来,相反,公共论坛坍塌之日,拒绝他者声音的人群必然走向孤独。

五、全球化的空间:没有消失的边界

如果空间感的变化确实如 Z.鲍曼所言带来了严重的后果,并会继续威胁人类的未来,那么解决的方式何在? 在全球化的今天,私域侵占公域的现实在学术界表征为形形色色的多元文化主义,Z.鲍曼则旗帜鲜明地指出,多元文化主义只是回避和顺应了问题,而没有提出任何“改变”和“解决”之道,知识分子除了“合理化”的论证现实之外,更重要的是不能回避问题,在价值消解的时代抱持价值追问,反而是难能可贵的品性。

全球化时代时间战胜了空间,导致了新的部落主义(tribalism)的产生,Z.鲍曼将其形象地称为“游牧族的复仇”。众所周知,以往的人类文明可以概括为农耕文明战胜并同化游牧文明的历史,定居者共同体(settled communities)要比游牧者共同体(nomads communities)优越得多,而今游牧族却以其对空间的超越变得轻盈而快捷,农耕式的定居生活在这个全球时代成了弱者的标志——“时间和空间已经被有差别地分配给全球权力阶梯的不同层级。那些能够负担得起权力的人只是生活在时间

中。那些负担不起权力的人则生活在空间之中。对前者而言,空间无关痛痒。对后者而言,他们却需拼尽全力让空间变得重要”(同上:40)。

毋庸置疑,游牧族的出现,是和全球化的进程相一致的。随着各个群体之间文化交流的深入,固态现代性所拟定的边界被不断跨越,边界本身也开始变得模糊,划界(boundary drawing)行为似乎失去了原来的意义。后现代主义对于中心权力话语的消解,为多种文化的发生提供了前所未有的平台。随着“政治正确”原则的确立,任何带有种族、性别和肤色歧视的语言和行为都会受到谴责,人类似乎可以轻易超越边界的束缚而变成全球人。Z.鲍曼使用了肯·舒威特(Ken Jowitt)有关“创世纪话语”(Genesis discourse)取代“约书亚话语”(Joshua discourse)的论述,约书亚话语“公开或是不言自明地假定一个遵纪守法、决定论性质的、预先规定好一切的宇宙”,这恰恰是现代性的理想空间,如今约书亚话语被创世纪话语取代了,局部有序的背后是全球的混乱,世界成了这样一种场所,“极不稳定,无方向地变化不休,放任自然,进行永无休止的实验,其结果却是不确定而且本质上无法预测的;简而言之,恰恰是秩序形象的对立面”(Bauman, 2001: 34)。Z.鲍曼认为这意味着秩序本身的贬值,统治者与被统治者相互交锋的传统状态被打破了,但这并不意味着被统治者的解放。

另一方面,对地方秩序的强调却以多元文化主义(muticulturalism)政策的形式出现了,Z.鲍曼认为多元文化主义由“文化多元主义”(cultural pluralism)理论赋予特征并支持,虽然强调“自由的宽容”,关注共同体的自决权利,但多元文化主义本质上是一种保守力量。(鲍曼, 2003c: 132)全球化的同时伴随着地方化的加剧,反全球化的呼声越来越多并争取到更多人的同情。少数精英们全球化的过程,也正是大多数人被地方化的过程,现代性的围墙倒塌了,却出现了后现代的隔离区;如果说现代民族国家采取强迫的手段控制自己的成员,那么后现代时期的多元文化主义通过强调差异来获取合法性。悖论在于,在经济全球化的同时,民族主义和分裂主义也兴盛起来。经济战胜了空间,政治还保留着镇压的遮羞布,而文化的边界却日益清晰了。

多元文化主义是一把双刃剑,一方面打破了西方中心主义的迷障,以多元文化的交流对话代替了东西方传统的二元对立,强调每一种文化都拥有主体性,而不是其他文化仰视或俯视的对象,正是在这种语境

下,后殖民主义、女性主义、文化研究等思潮纷纷兴盛起来,多元文化主义为不同文化都提供了发声的机会。但另一方面,多元文化主义恰恰兴盛于经济全球化的时代,全球化的过程也是地方化的过程,伴随着各个国族和群体经济资源差距的空前加大,因此总显得软弱无力,甚至如果多元文化仅仅以差异性来使自己合法化,就有沦为强势文化俯视下的异类景观,成为与中心话语共谋的“意识形态终结的意识形态”的危险。Z.鲍曼指出,多元文化主义“本质上是作为一种保守力量发挥作用的,它的影响是,把不可能要求公开同意的不平等,重新塑造为可以珍视并遵守的‘文化差异’”(同上:132)。多元文化主义与种族主义的结合,更可能会酿成一些悲剧。

个体先天是没有边界的,因此无论早期现代民族国家的划界,还是多元文化主义对差异的刻意强调,从本质上说,身份都是外界附加在个体之上的。既然身份是人为建构起来的,那么对身份的刻意强调并不具备客观性。在此意义上,Z.鲍曼认为,“对文化多样性的承认只是事情的起点,而非结束;它只是一个漫长的也许还是艰苦曲折的、但最终又是有益的政治过程的起点”(同上:169)。个体绝不能依靠隔离区获得解放,无论隔离区采取的手段是强迫还是诱惑(seduction),在多种文化之外,总有一种人道在召唤着我们。

进入流动的现当代性阶段后,空间邻近不再意味着亲近,多元文化主义对身份和差异性的呼吁已经取得了巨大成果,然而承认并不意味着分配上的平等,在拆除了固态现代性的监狱之后,又存在着构建新隔离区的危险。人不应该只有一种身份或只从属于一种群体,多元文化主义也要警惕其历史化和追溯性的方式导致现世关怀的迷失,通往解放的道路也许有多条,但对价值的追求从来是一致的。

六、结语

通过前面的论述可以看出,Z.鲍曼的空间思想是其社会学思想的重要组成部分。我们可以尝试将 Z.鲍曼的空间相关思想概括为“后现代空间体验论”,将“空间体验”作为理解 Z.鲍曼社会理论的关键词。

Z.鲍曼本人并没有时间和空间方面的专著,也很少对空间概念详细讨论,其“后现代空间体验”的思想比较零散,但 Z.鲍曼思想中的许多核心范畴诸如矛盾性、个体化、流动性、共同体、碎片化等却也都是从

“空间”的角度衍生出的。尤其是伴随着“流动的现代性”阶段到来,时间战胜了空间,速度战胜了距离,时空裂变的现实促使 Z.鲍曼不断更新和发展自己的思想,“流动”(liquid)这一兼具空间与时间特征的概念成为 Z.鲍曼近期著作的关键词,Z.鲍曼多本近著以流动为题——流动的爱(*Liquid Love*)、流动的恐惧(*Liquid Fear*)、流动的时间(*Liquid Times*)和流动的生命(*Liquid Life*),表明了 Z.鲍曼在后现代社会时空问题上的继续思考。

综观 Z.鲍曼的空间体验论,其具有下列三个特征。

第一,个体生命体验性。“体验”具有与生命的同构共生性,也是 20 世纪的关键词之一,“体验”与生命、艺术连接在一起,是构成 Z.鲍曼社会批判理论的重要维度。¹“体验”更强调其对生命意义的“本质直观”,是感性的自然生发,而非制度化的强制模式,既不借助于工具理性和历史理性,又不沦为主客二分的纯粹日常生活经验。Z.鲍曼关注的对象并非空间的物质特征,而是后现代人对于空间的直观体验,强调空间是社会人的感性所“体验”着的空间,空间体验的变化将对个体的生命和生活产生影响。

第二,社会建构与象征性。在前现代-现代-后现代的社会转型过程中,空间感的变化是一条重要的脉络。空间具有社会性,对空间的“体验”不同于对物质空间的理解,后现代空间体验其实就是“社会人”对空间的感性理解。无论在现代民族国家的造园运动中,还是在消费社会的购物狂欢中,空间体验变化本身都是社会“建构”的产物,任何建构本身就包含着异化和遮蔽,它从来不是真正“自由”的选择。

由于 Z.鲍曼的社会学家身份,对空间的分析不是纯粹哲学和科学意义上的,而更强调体验的“社会性”,即每个人的空间体验都不同,但具体到人类社会的某个历史阶段和某个地域,对于空间的认知和体验大体上具有社会一致性,任何个体的体验都无法脱离所属的社会阶层

1 “体验”德文原词为“erlebinis”,在狄尔泰的解释学看来,这个概念是动词“erleben”(经历)的名词化,两者都来自德文“leben”(生命)一词,因此体验概念的背后联系着社会个体与生命、艺术、意义、世界的相关性,成为 20 世纪人文学和社会科学的关键词之一。人文学者多强调个体体验与社会制度之间的断裂与冲突,社会科学则更多寻求实证及合理化解解决,Z.鲍曼是社会领域社会理论家,然其立场则偏重“人文”学的批判与反抗,不难看出其早年从事社会主义运动的影响。

和阶段。从分析社会制度入手展开对“社会”人空间体验的描述,也使得 Z.鲍曼为社会学、政治哲学、文化人类学等学科提供了新的可能性。

第三,自反性、批判与否定意识。必须指出的是,Z.鲍曼描述的空间体验又是“社会”制度影响下个体所信仰和遵循的感知模式,这样 Z.鲍曼的空间思想最终导向的必然结果是对于人类空间感的质疑乃至解构。

Z.鲍曼曾对空间概念进行考察,以此进入对于现代空间争夺战的分析中。Z.鲍曼的策略是从语源入手,打破传统观念——后者认为空间距离是客观的,社会空间来源于自然的“客观”空间经验内所构成的概念的隐喻置换。相反,Z.鲍曼指出,早在金属标尺作为客观标准供人们顶礼膜拜之前,距离是以“人体和人际关系”来衡量的。人体自古就是万物的“度量衡”:人类自古就用身体(部位、产品和活动)来度量世界,例如一摩根即一个人从早到晚可耕完的一块田。Z.鲍曼的思想对我们有所启发,其实在中国的计量单位中,寸最早来自中医切脉,称距离手腕一寸长的部位“寸口”,简称“寸”,匝则指的是环绕一周。人类需要“远近”的概念才能对事物进行分类,而分类本身也意味着将对象和自己的亲疏关系固定化了。从社会空间的渊源和意图入手,Z.鲍曼透视到了现代社会科层化的本质,而这种空间认知模式也是产生形形色色的殖民主义、性别歧视主义和种族主义的渊藪。

Z.鲍曼本人的社会学思想具有鲜明的批判意识,无论是对现代性和后现代性的空间模式都提出了质疑。这就意味着 Z.鲍曼的后现代空间体验论决不是停留在对现象的描述,或者对已有体验模式的合法化论证,而是不断揭露其背后的权力机制,并寻求人类彻底解放的可能。

这恰恰是同 Z.鲍曼提出的“写作社会学”(Writing Sociology)策略一致的:社会学家“应该尽可能地像真正的诗人一样,去揭示还隐藏着的人类的可能性”,而“刺穿那些显而易见、不证自明的真理的那些屏障”,不仅是诗人的天职,也是社会学家的天职。这些屏障不仅存在于现代社会,也同样存在于后现代社会。长期以来,社会学曾经把貌似不可逾越的界限或屏障当成人类潜能的界限,努力论证已存的社会制度,从而迷失了方向,在今天,社会学要比以往的任何时候都更加重要。

Z.鲍曼的立场很明确,绝不为了论证已经成型的社会模式而写作,而

通过写作反思当前的社会结构,探寻它与个体现实生活的关系。大多数个体生存的困境,根源在于社会模式本身的弊端,没有完美的社会,只有更好的社会。在“参与性”与“中立性”之间不存在新的选择,“不介入式”的社会学没有存在的可能性,社会学家写作的意义在于——通过对现有社会结构的反思,不断寻觅新的可能性,保证人类的选择继续并越来越多地是“真正自由的选择”。

参考文献

- 鲍曼, Z. 2001. 全球化:人类的后果[M]. 郭国良,等,译. 北京:商务印书馆.
- . 2002. 通过社会学去思考[M]. 高华,等,译. 北京:社会科学文献出版社.
- . 2003a. 后现代伦理学[M]. 张成岗,译. 南京:江苏人民出版社.
- . 2003b. 现代性与矛盾性[M]. 劭迎生,译. 北京:商务印书馆.
- . 2003c. 共同体[M]. 欧阳景根,译. 南京:江苏人民出版社.
- . 2005. 被围困的社会[M]. 郇建立,译. 南京:江苏人民出版社.
- 程金生. 2004. “空间”与“永恒”——实践哲学视域中的价值问题[M]. 南昌:江西人民出版社.
- 狄金森. 2006. 希腊的生活观[M]. 彭基相,译. 上海:华东师范大学出版社.
- 福柯,米歇尔. 2003. 不正常的人[M]. 钱翰,译. 上海人民出版社.
- 卡瓦拉罗,丹尼. 2006. 文化理论关键词[M]. 张卫东,等,译. 南京:江苏人民出版社.
- 凯杜里,埃里. 2002. 民族主义[M]. 张明明,译. 北京:中央编译出版社.
- 齐泽克. 2002. 意识形态的崇高客体[M]. 季广茂,译. 北京:中央编译出版社.
- 桑斯坦,凯斯. 2003. 网络共和国[M]. 黄维明,译. 上海人民出版社.
- 史密斯,丹尼斯. 2002. 后现代性的预言家:齐格蒙特·鲍曼传[M]. 萧韶,译. 南京:江苏人民出版社.
- 苏贾,爱德华·W. 2004. 后现代地理学[M]. 王文斌,译. 北京:商务印书馆.
- 王岳川. 1999. 二十世纪西方哲性诗学[M]. 北京:北京大学出版社.
- 詹明信. 1997. 晚期资本主义的文化逻辑[M]. 北京:三联书店.
- 郑莉. 2004. Z.鲍曼论现代性与大屠杀的选择性亲和[J]. 求是学刊(4).
- Bauman, Zygmunt. 1988. *Freedom*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1989. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- . 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- . 2001. *The Individualized Society*. Cambridge: Polity; Malden, MA: Blackwell.
- Beck, Ulrich and Beck-Gernsheim, Elisabeth. 2002. *Individualization*. (trans. by Patrick

Camiller) London; SAGE Publications.

责任编辑:李 聆