

提姆西·布里南 (Timothy Brennan)

[明尼苏达大学人文学院]

王进 译

[暨南大学外国语学院]

人文主义的另一种故事

[内容摘要]在后现代、后人文、后真相、后伦理话语共同编织起来的当今时代，人文主义的旧事重提似乎是毫无激情且令人困惑。因此，重新梳理并评述人文主义的思想脉络，首先需要有人文主义的思想史、特别是问题史做出某种历史性的澄清，从思想本体与认识方法两个层面重新认识被称为人文主义的观念体系。然而，作为思想立场的人文主义逐渐崛起，作为（思想的）方法和习惯却在很大程度上已经丧失。以尼采、海德格尔、维柯、霍克海默，萨伊德、本尼特为理论主线索，重新考察并反思人文主义从古典时代传统到后现代时代的思想嬗变，揭示并呈现人文主义作为思想本体与认识方法的双重属性，并由此彰显人文主义在不同历史时代的思想渊源、理论要义与发展动因。在很大程度上，人文主义传统是作为广泛的历史基础的部分，同时也是我们思考问题的当代形式，它给我们提供的是一种对当代语境而言至关重要的序论，厘清的是预防后人文主义诱惑力的思想与行动的领域，为我们呈现的则是另一种早期的关于语言与情感的故事。

[关键词]人文主义；思想脉络；思想本体；认识方法；当代形式

站到那些离经叛道的立场上，当今的人文主义似乎是令人困惑的，其主角与敌手在一夜之间即擦肩而过。因此，无论对人文主义赞成也好，反对也罢，首先需要对其做出某种澄清。毫无疑问，与人文主义相关的首先是世俗。这样的价值观念指向的是人类实际上认识的唯一世界，但它却并非被自然或上帝统治的世界，而是人类自身通过技术与工作塑造的世界。这种观念被称为“物质主义”是恰当的，但是此处构想的物质并不是惰性的物体或事件；如果我们谈论的物质从人文主义视角来看并非“物质主义的”，那么必然牵涉到感官经验与社会交往，或者说是将经验与物质相互结合的基底。人文主义是世俗的，然而这并不意味着它就反对宗教。它只是指向被超验伪装取代的物质，并且将超自然（在经典意义上）视为自然的依附物，即对自然的思想性的呈现。

提及人类创造能力的前提，当然是要肯定他们具有这样的能力。这就意味着他们是自由的、具有主导性的，能够做到在过去因为无视或者正由于其本质属性而无法完成的事情。因此，从逻辑上来看，变革是可能的，未来是开放性的。人文主义者并不相信人类是发挥作用的唯一物种，只是因为任何物种的思维都不可能跳出自身存在的局限，这样的观念并不事先排除对其它物种的伦理行为或对自然环境的尊重意识。正如路德维希·费尔巴哈在《基督教的本质》(1841)当中指出，“如果上帝是鸟类创造的，那么对它们来说他必定是长有翅膀的，因为在鸟类的意识当中，没有什么比长有翅膀更令人幸福的”。¹ 以此延伸，人文主义者坚信每一个人（真正意义上的人类）都拥有共同的特性，这是一个基本准则，即不能因为他/她的个别属性就将其归为一种与此不同的亚物种，或者否定其所具有的人性特征。

被称为人文主义观念体系，并不仅仅是各种理想信仰的集合，而是态度（或立场）相反的思想实践整体。我们论述的不仅是思想立场，而且是（思考的）方法和习惯。这方面内容在战后的人文主义思想中大部分已经缺失，而这也正是我力图著书以说明的。它产生于当

¹Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. Marian Evans, London: John Chapman, 1854, p. 15.

代被我们称为人文学科的研究体系，而当下对于人文学科的攻击和批判在这种程度上可被视为我们文化中反人文主义思想主流的例证。

我们应该记得，人文主义的早期提倡者不仅仅在欧洲，而且在中国和阿拉伯世界，他们表达自己的观念，都是通过一种人文艺术的训练形式（在西方被称为人文（*humanitas*）或全人教育（派代亚 *Paideia*））。因此，我们讨论的知识革命，其基础在于对现有文献的研究，特别是过去被遗忘的古老智慧，我们现在撰写的《为人文主义辩护》也就是这样一种类似的思想复兴。尽管我此处引用了拉丁语与希腊文概念，突出它们对于人文主义的普遍价值，但是在当下它们却经常不受重视。具体表现为转向超自然的不可知论和怀疑论，或者强调人类选择与能力的印度教、佛教、道教、儒学或索罗亚斯德教。

正如我刚才厘清的，这些问题的思想基础在当下语境中出于一些原因是被混淆的，回过头来它们又继续加剧这种混乱。例如，我们当下所处的就是一个独特的、迷茫的历史时刻。生物科技正在消解长期以来关于人类的各种讨论，并且有望根据管理层的计划安排创造出新的人类物种。风险投资资本主义者公开宣称，如果说过去制定经济游戏的是由无数 0 或 1 代码构成的计算机信息技术，那么当今则是由 AGTC 的碱基互补配对原则，即以 DNA 为基础的生物基因技术。关于人类是什么这一经典问题，现在受到各种影响已转向寻求将其扩展至不为前此历史时代所知晓的程度。在这方面需要重新看待二十世纪遗留下来的各种发明和创造：商业化传媒以及在主要西方国家官方‘新闻’的无情咒语对力比多冲动的操控，即不少人所批评的短路化的心智能力。一方面是过量的抗抑郁剂来控制情绪表达，另一方面是社交媒体（推特、脸书）的各种固恋模糊自由时间与广告时间的区别，如此这般该如何防止压迫被广泛误认为是自由、臣服被认为是抵抗？何为右，何为左，已经不再清晰，而正是这一点界定了现时代的人文主义探讨。

因此，《为人文主义辩护》这本书的问世是非常及时的，同样却是明显不合时宜的：仍然怀着满腔热血坚持理想观念，带着一息希望去延续已不复存在的（如果纯粹是错过的）国际社会主义的历史时刻。需要再次提出的是，我们的历史时刻是独一无二的。仅仅在过去的四十多年当中，对于人文主义的各种攻击，比如当时的宗教极端主义拥护者、宗教审查者与现代主义的反动派系的各种标准化观念，都是被视为政治进步的。实际上，反人文主义思想的脉络始终与贵族或神权政治联系在一起，或者其采取启示录的非道德论形式，而同样是贵族的法国人萨德（*Marquis de Sade*）经常作为其象征。实际上，正是萨德（通过乔治·巴塔耶）帮助将反人文主义带入战后理论，并将其改造成失落神灵、性别欲望与反讽进步的某种模型。² 它使得人们将极端对抗行为联系到超越与非规范，而并非社会变革。大卫·奥尔森对性别与性政治的相关论述，对此问题有较为深入的探讨。

对比之下，《为人文主义辩护》回到的是这些思想丰富、但或许已经被当下遗忘的二十世纪中期的持不同政见人文主义者们的各种叙事，具体包括卡列·柯西克、萨特、杜娜叶夫斯卡娅，以及南斯拉夫实践学派。他们是作为广泛的历史基础的部分，而并非仅仅是我们思考问题的当代形式。这种思想谱系提醒我们，近几十年的理论探讨呈现出的是一种奇特的弯路。确实如理论所批判的，人文主义在十九世纪的殖民形式之下表现为资本的某种口号，在十九世纪中叶又被阿多诺与霍克海默以‘辩证法’症断为疑似在管理层面追求进步的技术官僚崇拜，然而这些在总体上来看是一种收编行为。更具代表性的是它是作为唯信仰论者、空想家，以及攻击传统者的理论基石。³ 凯文·安德森描述的是如何在存在主义的基础上宣扬人文主义，萨特将其区别于‘自由派和共和派人文主义’，而这恰恰是理论批判的真正唯一

²Georges Bataille, *The Accursed Share*, vols. 2 and 3, New York: Zone, 1993, pp. 173-84.

³在这一领域的一项重要研究成果就是桑卡·姆图（Sankar Muthu）对蒙田、狄德罗、康德、赫尔德的细读，追溯的是这些重要思想家的反殖民思想深入，探讨的是他们关于“作为道德理想的人性”的思想原则。详见 Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

目标。安德森暗示，人文主义的影响广泛，即使是对其对立面：反抗各种宗教教条，从其它文化引入思想观念阻止种族中心主义，以及直接面向政治而使现实成为创造而非观察之物的思想生活。

战后对人文主义的反对，不由使得我们用一种排除主义的修辞话语来思考人文主义，其内在属性与特征可以追溯到大卫·休谟、杰里米·边沁与拿破仑三世。从历史视角来看，人文主义更多的是回溯到泰勒斯和阿那克萨戈拉的标新立异的世俗性、瓦尔罗对罗马法的文献学研究、伊斯兰黄金时代（阿维洛伊、阿维森纳）对东方知识的保护、新柏拉图主义对埃及文明的伟大重现、第一批欧洲大学对经院主义的创造、在马格利布与黎凡特的伊斯兰学校、波齐奥·布拉秋利尼与伊拉斯姆对意大利文艺复兴的成功解读、伊本·赫勒敦及其后继阿拉伯学者的伟大文学社会学，以及同样具有这种精神的詹巴蒂斯塔·维柯。法国革命的人文主义唤醒的是年轻的黑格尔派学者，特别是路德维希·费尔巴哈和马克思，因此它通常也被视为历史的剧烈变革，或是被认为是转向到没有出口的历史航道。但是，黑格尔主义的左派（包括马克思）延续的是只是东西方思想传统的一种知识精神、言语包容，以及政治活力。

更具挑战意义的是近几十年的主流故事叙事，在此可以发现在二战以后的反殖民主义思想领导者们如何有计划和有意识地使用人文主义的各种思想主题。爱德华·萨伊德颇具声势地主张恢复人文主义信念（反对理论的影响），其思想源自对乔治·马克迪西学术研究在广泛意义上的理解，特别是其对阿拉伯文明对人文主义的贡献，以及与埃格巴尔·艾哈迈德马、哈穆德·达威什等亲密朋友的革命友谊。实际上，他本人经常引用艾梅·塞泽尔的《回乡日记》并以此鸣志。诗人在此呼唤的是黑人与白人作为“胜利集合地”的殖民双方的人性本质，同时激烈批判作为殖民事业思想指引的反人文主义教义，正如他在《殖民主义话语》当中所描述的，正是那些“抱尼采大腿的臭名昭著且喋喋不休的知识分子”。⁴

约翰·杜威实用主义哲学的成型，源自为了扭转二十世纪初反移民风潮的先天论与种族恐慌的某种努力，正如泰戈尔与其他孟加拉学者的梵天文明论在印度独立运动初期对印度右派的世俗化。作为墨西哥共产党的创始人之一、同时也是一位孟加拉革命者，M.N·罗伊曾经与列宁合作撰写《民族问题论》，他在晚年致力于以德拉敦的一家机构为依托，发起一场被其称为“以极端（整体）人文主义观念和精神重新教育印度教育者与年轻知识分子的文化教育组织”。⁵至20世纪50年代，人文主义对于罗伊来说，是战时马克思主义的逻辑的、世俗的、超越党派的版本。

因此，反人文主义的真正起点在政治上来说是充满争议的。融入其观念体系则更多意味着抛弃关于“进步”的、虚伪的西方中心主义哲学，或是以西方男性形象塑造的专横的普世价值观念，转而攻击和批判一个世纪以来关于抵抗和振兴的思想遗产。作为某种象征，在战后反人文主义思想当中，海德格尔的《关于人道主义的书信》成为常被引证的章句，尤为显著。它几乎准确的对应着《世界人权宣言》（1948），而后者在二十世纪是意义最为深远的人文主义宣言，由埃及、智利和其它前殖民地国家的驻联合国代表们所拟定。这两个文本在二十世纪中期成为两个对应物：前者认为“人”在人文主义的框架下不能获得其应有的‘尊严’，因为人文主义依靠的逻辑和价值体系不足以容纳存在的宏阔范围；后者将普世化的保护措施变为法律规定，足以捍卫那些人类主体且避免其因为与欧美规范对应的个性特征而被剥夺生命、自由和独立自主的权力。

对反人文主义的批判本身，尽管并不足以通过这些例子给予充分说明，但更为显著的是

⁴Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, trans. Joan Pinkham, New York: Monthly Review Press, 1972, p. 33.

⁵Dr. Ramendra and Dr. Kawaljeet, *Rationalism, Humanism and Atheism in Twentieth-Century Indian Thought*, Patna: Buddhivadi Foundation, 2007, no page number. See <http://bihar.humanists.net/Roy.htm>.

发现人文主义自我界定为与文字学传统相联系的知识、文学与书本的某种拥抱。⁶ 因为引发的“理论”(在该书的小标题当中)源自语言作为固定语法的极端立场(书面语相对于口语),我们可以开始欣赏在这种独特的哲学性行动方案中的各种动机。海德格尔在其最具代表性的《关于人道主义的书信》中,再次重复这样的台词,却显得他是在反对这样的暴政,特别是他强调“将语言从语法中解放出来,转向一种更原创性的重要框架……留给思想和诗意创造”。他头脑当中的自由并不是口头语言制定新规则的创造性,而是从“公共领域的统治”获取自由,将语言回归到“存在的空间”,即是说,将所有议论、探讨与社会性所依赖的交流与表达手段不再是视为意义或意图,而是一种艺术家—思想家在此栖居的媒介。⁷

海德格尔关于“话在说人,而非人在说话”的著名观点,是受到尼采影响而在战争期间产生的现象学的诸多观点之一。正如芭芭拉·爱斯普林敏锐的观察,像莫里斯·梅洛-庞蒂(萨伊德的早期影响者之一)和萨特均为人文主义思想而重新援引现象学的不同方面。但是,所有现代的反人文主义归根到底是尼采式的,要么拓展要么改编尼采哲学的核心原则:自由选择是一种幻象;知识即使可能也毫无‘用处’;道德限制了人完善自身的各种本能;“真理”是修辞性的,语言只是艺术欺骗的一种手段。如尼采所清晰地表明的,谎言给予人类的是优于其它动物的进化优势。作为一位专业的文字学家,尼采的叛逆之处准确的说,瞄准了他自己早期接受的人文主义传统的文学训练,对此他越来越反感。不仅是知识,而且是艺术这种创造性的虚造物,是人之所以为人的高贵之处;不是重新创造生活,而是用于承认我们的本质是不平等的,是发自内心的。

可以毫不夸张的说,若不熟悉尼采思想就无法理解人文主义在当代的反冲力。比起其它思想来源,反人文主义的来源更多的是尼采,从观念到观念,从词语到词语。巴塔耶在二十世纪40年代后期将尼采推上神坛,宣称“尼采的地位仅次于共产主义”,⁸而且他巧妙地认为自己“和他一样”。尽管没有直接标明引用,福柯和德勒兹后来将尼采视为极端左派,是直接源自巴塔耶早期对黑格尔主义左派从语言内部实现颠覆的语言挪用实验。巴塔耶重新运用黑格尔“总体性”、“主权”和“否定”等概念术语,用以表明人类主体被迫呈现的残酷本能、非道德论和虚幻主体性。福柯“主体的死亡”与德勒兹的“纯粹内在性”都是巴塔耶早已熟练动作的不同回响。

尽管如此,反人文主义经历过不同阶段。⁹ 举一个有趣但鲜为人知的例子,人类学的反人文主义在十九世纪后期与二十世纪初期是作为文化的主导方面,试图和解尼采批判的不同方面。在明确控诉神化“实证与理性西方”与排斥非洲人与亚洲人作为人类的学术人文主义,一种伴随反方法论而崛起的反叛人类学不仅在知识上引人注目,而且在商业上也是利益可观的。它对很多人来说开始显得极端,产生大量的大众博物馆展览与宣传资料:“为避免排除被殖民的他者,人类学的共识是要明确关注以种族为标准从西方文明叙事中隔离出来的各种社会形态。人类学家不再研究欧洲‘文明人种’(Kulturvolker),以及其以历史与文明为界定方式的社会形态,而是转向关注被殖民的‘自然人种’(Naturvolker)”。¹⁰

正如民粹主义话语的目的在于置换学术主流话语,人类学给德国人承诺的是他们能按照国家新帝国主义理念重新创造自我。对外国领土的占领提供给反人文主义的是“能够提供实证数据的各种民族志主体、物件、身体部位,以及田野场地”,并且由此将帝国的、自然的、

⁶这里讨论的是马克思主义、反殖民主义、左派,以及尼采反人文主义关系的文字学意义,更加全面的研究请参阅 Timothy Brennan, *Borrowed Light: Vico, Hegel and the Colonies*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2014.

⁷Martin Heidegger, *Basic Writings*, David Farrell Krell (ed.), San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993, pp. 218, 237.

⁸Bataille, *The Accursed Share* vols. 2 and 3, p. 318.

⁹Brennan, *Borrowed Light*, p. 162.

¹⁰Andrew Zimmerman, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*, Chicago: University of Chicago Press, 2001, p. 3.

以及德国人的一切联系到一种直接导向“种族卫生学”理论的思想潮流。¹¹ 有位特别知名的人类学家列奥·弗洛贝尼乌斯，认为“德国人与非洲人相似，都是具有情感、理性本能、艺术、诗歌、意象与神话的人种”，因此与处于边缘的庶民建构一种反人文主义的亲缘关系，并就此使得德国人的日耳曼属性在欧洲族群中独树一帜。¹² 绝对的文化与心理他者的这种新东方主义理论，能够将自身呈现为一种起义抵抗的意识形态，弱者倾向于重新强调其“差异性”以图反抗现有秩序。

这种关系翻转过程，正如斯特凡诺·格拉诺斯指出的，现象学对旧有理论术语重获主导优势，自我宣传其自身的“无神论”，并且与人文主义的“宗教”形成对立之势。¹³ 亚历山大·柯瓦雷、亚历山大·科耶夫、巴塔耶与海德格尔在二十世纪 30 年代均挑衅性地宣称：世俗主义是宗教信仰的一种形式，这种观点被雷蒙·阿隆在 1944 年再次使用，并由此作为二十世纪 60 年代后法国思想生活转向右翼的新哲学家而名声大噪。他们坚信，不是人文主义过度估算了困扰他们的人类本能，而是“人类”的堕落，同时伴随着社会乌托邦诸神的陨落。他们也并不反对共产主义，坚持（尽管他们的行动也是如此）自己只是希望能够将我们从“各种世俗的、精英化的、寻求变革的责任义务”当中解放出来。¹⁴ 根据我们现在的回忆来看，这些观点获得提炼与提倡是在主流共产主义被接受的高峰期，就像反殖民主义情绪在第三国际的影响之下在欧洲获得发展动力。

这种战时“反动现代主义”，在多梅尼科·洛苏尔多看来，非常巧妙地选定了传统左派的词汇。¹⁵ 其结果是一种题材的翻转突变，一系列的佯装攻击的实际效果是打破了以往的对立关系，使得它们失去了效用。现象学使用“本体”与“存在”的概念术语，试图从新的视角探讨物质生活，将马克思主义者纳入了仅仅是思辨或是半宗教色彩的形而上学阵营。阿多诺在最早期的文章之一《自然历史概念》中认识到这种难题，并对海德格尔进行挑战，就此开启长达一生的哲学征程，这一项目在其晚期著作之一《否定辩证法》当中达到顶峰。书有一篇幅较长的章节《本体性需要》，阿多诺于此认同“德国的本体论，特别是海德格尔的哲学，直至今日仍然有效（即 1966 年）”。¹⁶ 此中要义是人性本质的熟悉问题。对于阿多诺来说，围绕自然/历史之间二元关系的唯一方法是“在最极端的历史决定论条件下、作为自然本体最具历史性的场域来理解历史性的本体，或者历史存在深深栖居于作为自然的自身而又有可能去将自然理解成为历史本体”。¹⁷ 换句话说，正是人类的本质在实现变革，从继承的传统条件中创造新意。面对既有的限定条件，人类能够寻求出路，并找到解决办法。恩斯特·布洛赫将整个现象学运动总结为“自在”（In Itself）的警世名言，即“单一式存在。但这还不足够；实际上这仅仅是最低的限度”¹⁸。

我们需要辨别的是对人文主义过度或误用的不同批判话语（阿多诺、弗朗兹·法农）、反人文主义（叔本华、尼采、海德格尔，以及他们的继承者，比如说吉奥乔·阿甘本）和后人文主义（德勒兹、福柯、唐娜·哈拉维、布鲁诺·拉图尔、列维·布莱恩特等人）。与反人文主义对主体性与历史进步毫无缘由的偏向的政治厌恶不同，后人文主义转向将人类特权弱化

¹¹Ibid., p. 241.

¹²Ibid., pp. 7, 246.

¹³Stefanos Geroulanos, *An Atheism that is Not Humanist Emerges in French Thought*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2010, pp. 2-15.

¹⁴Ibid., p. 6.

¹⁵Domenico Losurdo, *Heidegger and the Ideology of War: Community, Death and the West*, Amherst, NY: Humanity Books, 2001[1991], p. 101.

¹⁶Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton, London: Routledge, 1990[1996], p. 61.

¹⁷Theodor W. Adorno, 'The Idea of Natural History', trans. Robert Hullot-Kentor, *TeLos*, 60(1984), pp. 111-24.

¹⁸Ernst Bloch, *Literary Essays*, trans. Andrew Joron and others, Stanford, CA: Stanford University Press, 1998, p. 1.

到自然水平（如我们所见的当下的“人类学景观”的兴起）。其言说方式是人类学意义上的转变。科学主义，可以说是当今后时代人文主义的最显著形式。其思想谱系首先区别于尼采，尽管其社会达尔文主义与生物主义还带有尼采式的修辞与艺术风格。

但是，此处我们找到一个原因，用于理解近年来普遍发生的斯宾诺莎转向，以及向十七世纪科学启蒙时期的其它机械理性主义者的转向，包括笛卡尔、莱布尼兹、比埃尔·培尔与尼古拉·马勒伯朗士。现在的理论从另外一个角度支持他们，将早期的文化主义置换为具有现实基础的物质主义，而不放弃二十世纪 80 年代与 90 年代的术语：多样的、偶然的、个性的与生物性的（这种单向度批判的理论基础被罗伯特·斯宾塞巧妙地称为“对杂体性的罪行”）。因此，我们能够从昆汀·美亚索与格雷厄姆·哈曼的反思现实主义，以及简·班尼特的新主体论清楚地看到这一点。

人文主义与人文学科之间的相互依赖，在这种交汇之处显得特别清晰。将人文主义者与其反对者（“反一”和“后一”形态）隔离开来的既是方法论层面的，也是政治方面的。科学将物质的可控部分分割出来以求控制观察过程；人文学科则考察社会整体。科学寻求确定参数范围内的定理；人文学科并无此类限制，它探讨关系的集合体，特别是在其环境当中作为复杂、交互的总体性的人类。科学视现实为物质；人文学科视之为反思的物质（对物质的认识与评价）。科学重视量化，人文强调定性。对于科学来说，在物质存在之外无它；对人文来说，无独立存在的物质。在科学当中，相互竞争且彼此不容的理论（比如在当代物理学领域）并不被视为对科学追求的弱化，也不质疑它们能否提供可靠描述现实的能力；在人文学科当中，彼此不容的理论之间的矛盾（被大众视为人文学科非科学属性的标志）被视为最终沦为政治性的不同动机、对立利益和哲学立场的矛盾。在科学领域，早期的某种共识被否决导致崩溃，象征着一种最终突破的临界点，正在接近一种关于现实的全面整体理论，并且始终处于已经接近的状态（实际上，因为它似乎从未能够达到）；在人文领域，它则意味着新的哲学选择在已有社会需求基础上的某种胜利。科学证明其自身的方法是通过物质结果、社会效益，更优选择或将来的负面效果都在严格的考虑范围；相比之下，人文学科拷问自身的方法，将其自身导向一种经常性的自我批评。科学解答是什么；人文则关注为什么和如何做？

这些在某些方面（不是全部）作为不相容的配套对比，并不是在大众科学话语当中的普遍知识形态，特别是至少从二十世纪 80 年代以来的为人熟悉的报纸文章题材当中，人文学科的无用属性被嗤之以鼻并公之于众。更为引人注意的现实则是即使是那些心存善意捍卫人文学科的诸多努力，倾向于忽视科学缘起于人文的发展史，在古典时期的相对模糊性，以及在十七世纪期间的致命隔离：这种变革类似于经济学从政治经济学转向十九世纪中期的新古典改良，即是说从人类行动与价值转向数学模型，从利益需求转向到“均衡经济”与“边界效应”的各种问题。

有人会质疑，既然有丰富的历史渊源，为什么人们还是会忽视那些过去的思想家，忘记他们曾经证明我们现今理解的科学概念在某些重要方面并不比人文学科具有更多的科学性？在此，我指的并不是那些超越理论边界、为求获取权威地位而运用既定科学方法的方面、模仿其研究程序，或者援引某些行为的各种举措。当然，推动这些发展趋势的不是简单的机会主义，而是严肃的信念；同时，也可以明显发现对科学重复范式的引用，比如说索绪尔语言学、结构主义、符号学、逻辑实证主义、分析哲学、阿尔都塞式马克思主义、德勒兹对莱布尼兹与斯宾诺莎的痴迷，以及他对分形(Fractals)、力线(line of force)，以及模态空间(modal spatialities) 语言的模仿，以上种种概念均来自理论数学的虚拟空间。在当今的人文领域，这种采取科学框架的隐喻思维继续呈现出一种前所未有的发展劲头，特别是在动物研究、政治生态、数字人文以及遥测读数方面。尽管形式多样，但它们的共同点在于，都反对或者说没能看到或理解到我上文中通过卡尔敦与维柯讨论的政治文学的各种传统，但其中一个思想

分支有意识地被卢卡奇、葛兰西，以及像萨伊德之类当代左派文学家的批判理论所选择并借此发挥。

人文主义的方法论输入问题再次走向前台。这些新的思潮并不是简单挑战人类的观念，或是质疑他/她的本质属性，而是希望能够消除批判思想的这种观念，并且通过这些途径对人类的消解提供一种革命性的解决办法。对比之下，维柯与黑格尔的预期力量，出于伦理原因完全自由的创造出“后人类”的概念，就此有意识的假设缺乏意志力。

维柯比其他任何人更多地将自然科学与诗学阐释的整体理论、语言与文学修辞的理论进行对照，因此后者的复杂性、关联性与彻底性，对于他和其他后继学者而言，自我构成一种科学理论。他对笛卡尔与斯宾诺莎的巧妙反驳，既直截了当又怒火不断。因此，他创造的是一种文学世俗性与社会学意识的传统，在世纪之初指导政治斗争，而在[世界之末则成为缺席在场](#)。

马克斯·霍克海默在《传统与批判理论》（1937年）当中有效论述的是自然科学方法论对辩证法思想之优势的不公正假设，¹⁹ 他公开引用维柯的观点。这些假设在本质上都是非主流的各种对抗理论，比如阿尔都塞式马克思主义、新生态批评与数字人文。作为其中一位主要的贡献者，佛朗哥·莫雷蒂有意采用了德拉·沃尔佩表面科学主义的、反葛兰西式马克思主义。这些各自不同的理论家们被联系到一起，是出于对文字学重视意愿、精神与信仰的焦虑。这种情况下，“精神”指的只能是相对于真理与文本事实可阐释性的各种理论框架的关系。

换句话说，在人文主义问题上的探讨，就是对从历史经验获取知识、从研究文本恢复过去经验的认知可能性。这种立场遭到的嘲弄特别来自尼采，以及斯宾诺莎传统的阿尔都塞与德勒兹（值得重点指出的是，斯宾诺莎并不如此）。对于佛朗哥·莫雷蒂与数字人文来说，阅读的过程并不排斥真理，亦如其它。但是，有一种真理必须追踪或围绕，通过将阐释过程从人类头脑的混沌状态脱离出来，转向机器以挖掘数据、整合方案，或人工智能。

近几百年来，维柯的思想影响始终活跃并且流行至今，即使其并未直接介入人文主义的探讨过程，它们也是始终如影随形。个体人文主义者时常被提出，但是在人文学科内部的反科学思想的真正相关性问题的或多或少被忽视。维柯思想的直接传承人包括约翰·哥特弗雷德·赫尔德、黑格尔、儒勒·米什莱、弗朗齐斯科·德·桑克蒂斯、葛兰西、乔治·索雷尔、V. N. 沃洛希诺夫、尼古拉·马尔、卢卡奇、西蒙·德·波伏娃、何塞·卡洛斯·马利亚特吉、科尼利厄斯·卡斯特罗利亚迪斯、霍克海默、萨伊德，以及众多其他理论家。作为一种导向，他们在二十世纪（萨伊德《东方学》的批判对象）的实证主义转向当中推动人文研究离开被称为“文字学”的狭义的文学文本科学，转向卡尔敦与维柯最初设想的更广泛的社会学意义上的文字学观念。埃里希·奥尔巴赫在其1924年关于维柯研究的德文版译本中有了这种构想，“我们现在认识到的被称为人文的任何事物：严格意义上的整个故事、社会学、国家经济、宗教史、语言、法律与艺术”。²⁰

当今的后人文主义，并不同于笛卡尔式哲学家朱利安·德·拉·美特利（维柯的同代人）称为“机器人（Machine Man）”的新兴事物的思想激情，反而呈现为这种对知识本体的总体性、整合方法的反对观念。因此，布鲁诺·拉图尔（从艾伦·图灵的勇敢新世界出发）设想：既然计算机已经能够完成人类个体无法解决的任务，那么它们自身就已经成为脱离人类对话的主客体关系，拥有自身独立的文化、不再依存于人类的制造、编程与阐释。其拥护者们并没有意识到这种施为性的矛盾：除非计算机可以对人类进行编程，发展他们自身的硬件，挑

¹⁹Max Horkheimer, 'Traditional and Critical Theory', in *Critical Theory: Selected Essays*, trans. Matthew J. O'Connell and others, New York: Continuum, 1982.

²⁰Vorrede des Übersetzers and Giambattista Vico, *Die Neue Wissenschaft: Über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, Nach der Ausgabe von 1744, trans. and intro. Erich Auerbach, Munich: Allgemeine Verlagsanstalt, 1924, p. 23 (作者译).

战他们程序员们的各种指令编码，否则它们则毫无独立地位可言。

无论其动机如何，后人文主义对于人文主义者来说，至少以哲学与科学的态度对待异化问题，去除人类技能与智能、虚化人类意志与努力，以及消解人类的思维能力。重要的是，这不是作为一种冷静的观察结论，而是一种欲求。人类主体从自身的认知能力被异化出来，脱离其身体内容，从物种层面被降级，被剥夺其意志力，是作为一种崇高的形式。这对于意志与历史而言是广泛意义上的、被历史决定的种种努力。人文领域中的科学主义，在这种程度上不加区别和谐化的是市场化的崇高。在忽视文学社会学的同时，它导向《纽约时报》或《自然》提供的各种故事的多样浅薄近况，其报道带有缺乏独立性的热忱，即使是关于物理学家探讨宇宙起源，也是或多或少的沿用卢克莱修《物性论》与柏拉图《蒂迈欧篇》的叙述语言。

例如，简·本尼特的《系统与事物》将斯宾诺莎、拉图尔为代表的“物质主义”联系到神经科学，以求证明“身体与力量的活力或创造性存在于不同范围或层次”，以及“反对人类例外主义的傲慢自恃”。²¹正如事物本身蕴含着创造力，人类现在这种构想中同样是作为毫无差别的事物（例外的情况或许在于，在被本尼特忽视的明显意义上，人类并没有像她那样介入到对其自身无例外主义物质性的理论化过程）。同斯宾诺莎的逻辑不同，本尼特消解了人类与事物之间的隔阂分界，目的是创造出对各种异质性不加区别的氛围或环境。多样性以这种方式实现自我言说，实际上却已经成为统一性的障眼法，就像纯粹主体意识的自我言说是通过一种非人化的哲学思维。

正是在这种意义上，德勒兹（本尼特的思想源泉之一）早就说过他不是作为被塑造的意志，而是更大意义层面的渠道，问题“何人书写有何不同”提出的预期创见只是作为一种自我炫耀而非像其表面看上去的那样，比如说，以一种集体意识的投射方式来弱化声誉的重要性。他告诉我们，挑战他的话语并不是简单的不认可他的习性、他创造的概念、新术语，或者含糊的阐释，而是反对自然本身。毕竟，他只是自然的代言人，仅仅作为通过其身体的各种感知形式的一种渠道。这种极端张扬的个体主义，通过这种方式将其自身呈现为去中心化的形式。

但是，这种类似观点的不言自证，只是对于那些对辩证法理性不做些许让步的人们。本尼特与德勒兹，就像后人文主义思潮中的其他学者们一样，充满着反叛精神，被克制的是他们对舒适集体生活的想法。但是，就像我在文章开端提到的，这也恰恰说明了人文主义的主题为什么如此令人困惑，为什么其对立方面又如此忽视彼此。左派和右派已经交换了各自的角色，双方都视为对象为共谋。从人文主义的视角来看，后人类的立场，毫无意识的、同时也令人不安地趋同于资产阶级的思想。²²在这种语境当中，客观性的事实是作为唯一的主体性，依靠的是通过非人化方式协调的作者主体。这种策略，现在是作为非此非彼性的精神原则，有助于建构一种毫无承诺的权力。这种利益的关系，见到或者不见，在资本主义的象征域自我复制。除了2008年发生的信贷危机与华尔街投机诈骗所联系到的一些诉讼案例，大部分的金融市场及其运作被普遍认为是（用布鲁诺·拉图尔的批判话语来说）是作为“到现在为止还没有人类可以做到的人类的欺骗和造假”。²³

这个（可以被我们称为）“非人化”的概念，在当代资本主义不仅是作为正式将集体视为个体的合法借口。在两种互不相容的公共形式之间，与变色龙相似的变化转向在资产阶级那里找到自己的模式，一方面是作为资本机器当中一种毫无情感、且行之有效的螺丝钉，另

²¹Jane Bennett, 'Systems and Things:A Response to Graham Harman and Timothy Morton', *New Literary History*, No. 43 (2012), pp. 230-2.

²²下面的两段话取自（略有修改）Timothy Brennan, 'The Free Impersonality of Bourgeois Spirit', *Biography*, Vol. 37, No. 1 (2014), p. 11.

²³Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter, London:Harvester Wheatsheaf, 1993[1991], p. 70.

一方面则是将资产阶级作为诗人、反叛者、先锋哲学家（正如史蒂夫·乔布斯被广泛引用的名句：“那些疯狂之人、那些不幸之人、那些叛逆之人、那些麻烦之人，他们是方孔当中的圆钉...他们推动人类的前进”）。²⁴ 因此，谈到今天的垄断商们、血汗工厂主们、逃税者们，难道这不是此种形式的戏讽吗？就像曾经作为资产阶级感知印象的大礼帽与钱袋，这些难道不是当代资产阶级的界定特征？作为一种更为随意、或许仅仅是轻浮的象征物，军事无人机非常适合用来捕捉这种变动，当代无政府时期的资本主义在意识形态方面最为引人注目的部分。极度的唯利是图，以及主观主义的欲望要求的是对主体的象征性牺牲。作为个体的人必须被消灭，资本主义者才有可能存活；历史性的主动者必须被做成瘫痪，他或她由此可以做出昧着良心的行为，而无需承担任何正义的后果；将非法的资金放入无人岛的离线账户，或提倡虚拟现实，意味着混淆的是被关注的计算机银行与内华达州地下空调仓库的地板。为什么会有这样的混乱现象存在？甚至于在那些从任何主体性层面都不愿意与资本主义扯上任何关系的人们，那些表露出对资本主义愤恨的人们，以及那些颠覆性的支持将精神之伦理意志的退场缺席视为对资本的某种抗议的人们之间？²⁵

带着这种无政府主义思想，后人文主义发现其对立面仅在资本主义的某一方面：启蒙主义的傲慢自大充满创业信心的力图掌控自然。但是，它忽视的则是辩证地伴随着这些举动的事物：对自然的否定（以集体生态毁灭的形式）以及对个体的消除，特别是那些无名的、收入微薄的制造业者、被迫购买的消费者、购买占有的精神贫乏现象、与其形成共谋关系的国家监管，以及借助产品将人类个体等同于仿制的销售数据。它完全忽视的是左翼哲学开启的空间：资本主义反对启蒙主义的各种指令观念，将所有的责任义务模糊化，对证言证词进行选择性的遗忘，对信息进行私有化，将知识技能神化为市场天才（即，具体化和被客观化）。

《为人文主义辩护》给我们提供的是一种对当代语境至关重要的序论，厘清的是预防后人文主义诱惑力的思想与行动的领域，为我们呈现出另一种早期的关于语言与情感的故事。关于为数庞大的、被不公正地遗忘、等待被重新发现的历史文献，还有很多值得我们去研习。它们就像卢克莱修关于享乐主义的鸿篇巨作被遗忘在一座德国修道院那样凋零枯萎，直到布罗科利尼在十五世纪以来才偶然发现。仅仅六十年左右，或许甚至都不到，使我们与这些有待研究的经典文献隔离开来。对我们来说，熟读它们并不仅仅是学习行为，而且是一种政治行为，是对人类创造、也是为了使想法不同的人所创造的现代性重新彰显。我们现在仍然可以做到。另外一种选择，就在彼处等待阅读与行动。

（责任编辑：于琦）

²⁴这段话是苹果电脑公司1997年“与众不同”（Think Different）的商业广告（乔布斯语）。

²⁵ 在消费文化对“新主体性”的生产过程中发现一种对具有资本主义属性的后人文主义的本体论的抵制，相关代表性的论著详见 Chris Kraus and Sylvère Lotringer, *Hatred of Capitalism: A Semiotext(e) Reader*, Cambridge, MA: MIT Press, 2002.