

重新思考“我们的劳作和生存方式”

朱 康

15年之后，当张旭东教授的《全球化时代的文化认同》于2021年在上海人民出版社推出它的第三个版本，其副标题“西方普遍主义话语的历史批判”中的“批判”被改作“反思”。对于这一变动，张旭东教授在《全球化时代的文化认同》（第三版）前言中给出的理由是：“还原课程和整理稿本来的读书与讨论的气氛，同时突显这个问题及思路的开放性与‘仍在路上’的意味。”一方面是一个发生学的理由：该书肇始于“课程”——张旭东教授2002年在纽约大学教授的“Modernity and Identity: Universalism and Its Discontents”与在北京大学教授的“全球化时代的文化认同”这两门研究生课程；另一方面是一个解释学的理由：把问题保持为问题，借用海德格尔在《存在与时间》中的表述即“任何发问都是一种寻求”，“作为一种寻求，发问需要一种来自它所寻求的东西方面的事先引导”。^①

显然，张旭东教授就是要通过“西方普遍主义话语”的事先引导来对“全球化时代的文化认同”问题予以发问与寻求。于是，该书的主标题与副标题之间的书写与排版的缝隙同时是一种历史与时间的缝隙，而在这缝隙的两边，“普遍主义话语”在“普遍—主义”的逻辑中既预先宣告了一个全球化时代的来临，同时又在它自身的“话语的历史”中将“文化认同”这一在形式上非普遍的甚或反普遍的概念揭示为发问者必须通达的目标：在张旭东教授的论证中，西方普遍主义话语本身就起源于对文化认同的持守，它是具有同一性的有限的、特殊的文化实体在意识、理性、精神中的自我辩护、自我超越与自我展开。

也正是借助于“文化”一词，张旭东教授对西方普遍主义话语的个性化叙述获得了一种恰切而又充满悖论意味的依据。他并没有真的以“西方”作为叙述的范围，而是将“西方”具体化为德国，具体化为这“一个现代性的后发国家”“一个相对落后的西方内部的‘他者’”，他甚至也不是为德国的普遍主义话语勾勒一个完整的发展史，而是以康德、黑格尔、尼采、韦伯、施米特为例证与节点作示范性的说明。^②之所以作这样的选择，张旭东教授借助于尼采的论述所给出的理由是：“德国作为西方内在的他者，特别能感觉到那种普遍与特殊的矛盾”，“德国文化”“对当时由英法代表的普遍的东西，有一种批判的超越的可能性”。^③西方的普遍主义，不是在英国和法国这样正统的西方国家，却是在德国这样一个“不够西方”的国家，获得了更高强度的表达。这一表达之所以可能，正是因为德国有“文化”，甚至，正是“文化”标明了德国相对于英法的“他者性”。美国学者詹姆斯·施密特在其编辑的《启蒙运动与现代性》的前言中说：“启蒙运动是欧洲的一个历史事件，但是，‘什么是启蒙？’这个问题，却独一无二地是一个地地道道的

① [德]海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，生活·读书·新知三联书店1999年版，第6—7页。

② 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），上海人民出版社2021年版，第18—19页。

③ 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第229页。

德国问题。”^①几乎同样的，“文化”也是一个地地道道的德国问题。在《文明的进程》中，埃利亚斯首先就将英法与德国之间的关系呈现为“文明”与“文化”之间的对立：“[英语与法语中所说的]‘文明’使各民族之间的差异有了某种程度的减少，因为它强调的是人类共同的东西，或者说，应该是共同的东西……与之相反，德国‘文化’的概念强调的是民族差异和群体特性。”^②由于强调“共同”，所以“文明”包含着殖民和扩张的倾向，与之相反，由于强调“差异”，“文化”表现的是一个民族的自我意识。但这一“差异”只是相对于英法而言的差异，正是在自我意识的空间里，德语中的“文化”无法直译成英语和法语的对应词，它获得了观念上的纯粹性，指向“通过人的存在和行为所表现出来的价值”。^③沿着这样一个语义的向度，如雷蒙·威廉斯所追溯的，“文化”在19世纪获得了18世纪的普遍历史观赋予“文明”的意涵——“作为一种描述人类发展的世俗过程”，甚至上升至“文明”的意涵之上，用来“批判一种新兴的文明所具有的‘机械的’特质”。^④在这里，德国与英法之间所表现出的“文化”与“文明”的对立，是两者之间的辩证关系的一个环节，“文化”并不是对“文明”的单纯否定，而是对“文明”的扬弃，是对“文明”的实现、克服与超越。或者说，“文化”与“文明”的对立，对于“文明”来说是一种外部对立，但对于“文化”来说是一种内部对立，它作为原本不够“文明”的状态，却将“文明”作为自身运行的内部条件，由此通过实现“文明”的方式来自我克服，通过自我克服来使“文明”进入更高的阶段。

德国文化中的普遍主义话语是英法文明中的普遍性生活的结晶。正是出于这种“文化”与“文明”的内部辩证法，出于对更高的“文明”的追求，德国文化来到一种关于“普遍历史”的想象与论述之中。埃利亚斯以康德写于1784年的《世界公民观点之下的普遍历史观念》为例来说明“文化”与“文明”在德国内部的对立：

我们由于艺术和科学而有了高度的文化。在各式各样的社会礼貌和仪表方面，我们文明得甚至于到了过分的地步……道德这一观念也是属于文化的；但是我们使用这一观念……只不过是成其为文明化而已。^⑤

在埃利亚斯的分析中，康德的这一表述直接反映了德国中等阶层的知识分子与“文明化”的宫廷贵族之间的矛盾，只是在间接的意义上才孕育着民族问题的萌芽，表现德国的自我意识。^⑥由于埃利亚斯的焦点完全在“文化”与“文明”的对立关系上，他完全没有涉及康德这一表述的上下文中的其他概念，尤其没有讨论的是，这一对立为何要笼罩于一个“普遍历史”的观念框架？而在张旭东教授看来，理论的目标是“要不断打破特定事物的局限和禁锢，去寻找一种普遍的、辩证的东西”，因此他在《全球化时代的文化认同》中将自己的工作方式设定为“对一系列经典文本的重读和重新解释”。而他重读的第一个文本就是康德的这一《世界公民观点之下的普遍历史

① [美]詹姆斯·施密特编：《启蒙运动与现代性》，徐向东、卢华萍译，上海人民出版社2005年版，第1页。

② [德]诺贝特·埃利亚斯：《文明的进程》（第一卷），王佩莉译，生活·读书·新知三联书店1998年版，第63页。

③ [德]诺贝特·埃利亚斯：《文明的进程》（第一卷），第62页。

④ [英]雷蒙·威廉斯：《关键词》，刘建基译，生活·读书·新知三联书店2005年版，第104—105页。

⑤ [德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆1990年版，第15页。

⑥ [德]诺贝特·埃利亚斯：《文明的进程》（第一卷），第67、98页。

观念》。而在这一文本中他解释的第一个概念就是“历史”：一种源于“人类意志的自由运用”、体现“人的原初能力的持续而缓慢的发展”的“整个人类的历史”。^①这正是“普遍历史”，是“普遍的世界历史”。自此开始，张旭东教授对这一文本有三次大段的引用及长篇的分析，其第三次引用摘取的是这一文本所提出的第五命题，强调唯有在社会里，人类的禀赋才能得到实现，人类的最高任务必须是实现——

外界法律之下的自由与不可抗拒的权力这两者能以最大可能的限度结合在一起的一个社会，那也就是一个完全正义的宪法……^②

这是一个普遍法治的 *Bürgerliche Gesellschaft*——市民社会，在康德的论述中，唯有通过这一任务的完成，人类才能成就其他的目标，成就作为民族共同体的国家乃至各国家联合而成的普遍世界公民状态中的国家共同体。张旭东教授由此总结，这是一套包含着“从个体到公民社会，到宪法国家，到普遍历史或永久和平”诸环节的“普遍主义的话语”。^③而在公民社会这个环节里，康德提出“文化本身就是人类的社会价值之所在”。^④而在另一个文本《人类历史起源臆测》的一个注释中，面对文明状态与人类作为一个物种的自然目的发生不可避免的冲突，康德断言“唯有一个完美的公民宪法（这是文化的终极标的）才能扫除这种冲突”。^⑤显然，康德的“普遍主义的话语”正是“文化”的话语，经由公民社会上升至世界公民状态，也就是沿着“文化”上升至世界公民状态。因此，所谓“世界公民观点之下的普遍历史观念”，其实是以世界公民状态为终点而对普遍的历史进程所作的逆向的设定。康德在一个连国家都未真正形成的德国想象一个打破了国家界限的共同体，这一姿态，借用阿尔都塞的说法，是一种“极端地思考”的姿态：“为了使思想成为可能，就需要占据一个近乎不可能的位置。”^⑥

通过世界公民这一“近乎不可能的位置”，康德使“普遍历史”的思想成为可能。而张旭东教授通过对康德这一思想的考察，为西方的或者说德国的普遍主义话语设定了三个最基本的元素：市民、国家、世界。正是市民（*Bürger*）作为普遍历史的承担者建立了国家并形塑着世界。而在这三个元素之中，“市民”与“国家”一直保持着概念与实存的稳定，“世界”则随着“普遍历史”自身的历史发生着术语与范围的移动。康德在其《遗著》（*Opus Postumum*）中有一则未完成的笔记，在那里康德要求“人类作为理性的存在”——

有序地组织起来，直到最后一切有机体在至高的世界中完成最终目的，成为一个遍及一切的总体……带来一个完整的组织。地球—全球 当下 即刻（*Earth—globe now now*）……^⑦

这同样是对普遍历史最后阶段的想象，“一个完整的组织”是对世界公民的国家共同体的一个描述性说法，但“世界”这一概念却变成了“地球—全球”。这是在康德的“普

① 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第 50 页。

② 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第 127 页；[德]康德：《历史理性批判文集》，第 9 页。

③ 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第 172 页。

④ [德]康德：《历史理性批判文集》，第 7 页。

⑤ [德]康德：《历史理性批判文集》，第 70 页。

⑥ [法]阿尔都塞：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，陈越编、陈越等译，吉林人民出版社 2003 年版，第 150 页。

⑦ 转引自彼得·芬维斯：《康德和理论的过渡》，李莎译，童庆炳、李春青主编：《文化与诗学》（2014 年第 1 辑），生活·读书·新知三联书店 2015 年版，第 21 页。

遍历史”思想内部的空间移动，却预示着西方普遍主义话语的结构转型。在张旭东教授选取的普遍主义话语的五个历史例证中，康德与黑格尔共享着同一个“世界”与“世界历史”的措词，而从尼采到施米特，则以“地球”作为政治斗争的“大空间”。从尼采开始，“资产阶级从‘安全’的自由时代转变到了伟大的政治时代和为统治地球而斗争的时代”，^①经韦伯以“征服了多大的自由空间供[后代]驰骋”作为审视民族是否完成历史使命的标准，^②再到施米特——

在“政治的概念”上……只有超越了自己的自说自话，市民阶级才能够面对真正的敌人，才能更好地坚持自己的价值，“保卫自己的存在”。这种战斗，用尼采的语言，就是“为成为地球的统治者而战”。^③

显然，在施米特这里，正如在尼采那里，“地球”已变成一个政治单位。张旭东教授因此将从尼采到施米特之间的普遍主义话语共同归入“为统治地球而斗争的时代”，并确认这一时代——

就是20世纪，就是康德—黑格尔的绝对国家的理想在世界范围内的矛盾和冲突中四分五裂，转化为残酷的、你死我活的阶级斗争、民族斗争、意识形态对抗和文化冲突的历史。^④

施米特去世于1985年，而在此前两年，美国哈佛商学院的西奥多·莱维特（Theodore Levitt）在《哈佛商业评论》发表了《市场的全球化》一文，宣告技术的力量将催生出一个“消费品标准化的全球市场”，从而消除“传统的国家或地域偏好差异”。^⑤虽然这是一篇本来主旨在营销学的论文，但常被看作“经济全球化”这一概念的起源之地（其实作者并未使用这一术语），且常被误认为发表于1985年（它只是在这一年被收入了一本题为 *Sunrise ... Sunset: Challenging the Myth of Industrial Obsolescence* 的文集）。这样两个并无关联的事件，在某种程度上隐喻了普遍主义话语空间的又一次移动：从“地球”到“全球”。在20世纪80年代的全球空间里，一方面是技术、信息、资本的普遍流动，另一方面是资本主义与社会主义两个世界间冷战结构的松动，直至1991—1992年欧洲的两个世界变成一个世界。1992年10月24日，时任联合国秘书长加利在联合国日致辞中宣布：“第一个真正全球化的时代已经到来。”而从1986年申请恢复关贸总协定缔约方地位（“复关”）开始，中国便主动汇入了这全球化的趋势，到2001年，中国被已于1995年取代关贸总协定的世界贸易组织正式接纳为新成员（“入世”），在全球化的经济格局里占据了一个相对稳定和平等的位置，从而使全球化不仅构成了中国外部的生存环境，而且进入了中国内部的生活意识。对中国来说，这其实是一个悬而未决的时刻：人们无法准确预测中国在全球化之中的命运。在这样一种庞大而复杂的语境之中，张旭东教授于2002年在纽约大学与北京大学相继开设的关于普遍主义与全球化的课程，显然是一个充满勇气的理论行动，它包含着对未知的探索的热情与对未来的塑形的意志。也正是基于这一状况，他只能将西方普遍主义话语具体化为德国普遍主义话语，从一个作为西方的外部的他者中国出发，向一个作为西方的内在的他者德国那里寻求形象、姿态、概念与命题。也正是在这一意义上，当这两门课程的讲述被

① 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第286页。

② 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第406页。

③ 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第550页。

④ 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第218页。

⑤ Theodore Levitt, “The Globalization of Markets”, *Harvard Business Reviews*, 1983, May-June.

整理为《全球化时代的文化认同》，该书的副标题应该也必须题为“西方普遍主义话语的历史批判”。批判，正如康德对它的功能的描述：“批判，而且只有批判才含有能使形而上学成为科学的，经过充分研究和证实的个案，以至一切办法。”^①在张旭东教授这里，则是让批判含有使德国普遍主义话语成为中国普遍主义话语的个案与办法。在这个意义上，这是全球化时代的“历史理性批判”，所表现的是对正在展开的全球化时代的中国的历史性理解，是把正在展开的全球化时代的中国的历史提升为哲学理论的努力，是对中国在全球化中的历史命运及其运动规律所作的一系列臆测。

但仅仅是在中国“入世”20年后，全球化时代发生了自身的转折：全球的许多地方都在涌动着逆全球化的浪潮，而在世界贸易组织之中，恰恰是中国这个西方的外部的他者，在维护这一原来由西方国家主导的贸易原则与经济秩序。这还是全球化时代，但已经是一个“新全球化时代”或者“再全球化时代”了。对于中国来说，全球化不再是2001年时所感受的未知与未来形态了，它已经有了一段具体的、现实的历史。正是在这样一个时刻，《全球化时代的文化认同》的副标题被改作“西方普遍主义话语的历史反思”。而这样一种从“批判”到“反思”的改动，除了张旭东教授在书中明言的理由，不妨说，它还包含着对自身理论态度的重新界定，如黑格尔所说：“哲学的事实已经是一种现成的知识，而哲学的认识方式只是一种反思，——意指跟随在事实后面的反复思考。”^②正是基于这种“反思”的立场，面对当代中国人在物质生产和日常生活领域的活力与创造，张旭东教授焦虑于当代中国知识分子和“文化人”在形象生产和意义生产领域的滞后。按照他对于“文化”的作用的揭示——“在终极意义上是生活世界和生活形式的自我表达”^③，今天中国的难题在于：生活世界和生活形式没有一个成熟的中介来使之进入自我表达的充分的形态。《全球化时代的文化认同》的第一版在代序之中曾经发问：“我们今天怎样做中国人？”这样一个自鲁迅“我们现在怎样做父亲”而来的句式，包含的是一个韦伯式的吁求：“我们所渴求的并不是培养丰衣足食之人，而是要培养那些我们认为足以构成我们人性中高贵的伟大的品质。”^④但我们如何培养？那些“人性中高贵的伟大的品质”来自何处？正是在这里，“我们今天怎样做中国人”的问题，需要另一个问题作为它的前提，将这个“我们”缩减为一个小的共同体，首先提问：今天我们怎样做中国的智识者？正如韦伯向德国人允诺：

我们确实期望，未来将以我们这一代的素质为其自身的素质的祖先。我们致力以求的是以我们的劳作和生存方式为本民族后来者树立先驱者的楷模。^⑤

作者系华东师范大学国际汉语文化学院副教授

① [德]康德：《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》，庞景仁译，商务印书馆1978年版，第161页。

② [德]黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年版，第7页。

③ 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第8页。

④ 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第396页。

⑤ 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第400页。