

戴维·A.

柯林斯

文化的废墟

灭绝思想的残骸

中文初译 v0.1



文化的废墟

灭绝思想的残骸

戴维·A. 柯林斯

CCC2：不可逆性

丛书主编：汤姆·科恩（Tom Cohen）与克莱尔·科尔布鲁克（Claire Colebrook）

“人类世”的第二阶段正在成形：“人类世 1.0”阶段所推测的那些临界点逐一成为现实，使“人类世话语”的思辨泡沫退出舞台。时间性四散，“全球化”的模因遭到撤销。一个事实上对灭绝事件进行管理的时代，正随着普遍的漂移而逐渐降临。随着从思辨秩序向物质秩序的转变不断加速，一个尚无表达手段的因素浮现出来：气候恐慌。

文化的废墟

灭绝思想的残骸

戴维·A. 柯林斯 (David A. Collings)

开放人文出版社 (Open Humanities Press)

伦敦, 2023

版权与许可

首版由开放人文出版社于 2023 年出版。

版权所有 © 2023 David A. Collings。

可免费获取：<http://openhumanitiespress.org/books/titles/the-rubble-of-culture>

本书为开放获取著作，采用知识共享署名-相同方式共享许可协议（Creative Commons Attribution-ShareAlike）授权。在此许可下，作者允许任何人下载、再利用、重印、修改、传播及／或复制其作品，但须注明作者与来源，并以相同或类似的许可协议授权由此产生的衍生作品。无需另行取得作者或出版社的许可。法定合理使用及其他权利完全不受上述规定影响。许可详情见：<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>。

本书所含封面艺术、插图及其他媒体可能受到不同的版权限制。

印刷版 ISBN：978-1-78542-132-7

PDF 版 ISBN：978-1-78542-131-0

开放人文出版社是由学者主导的国际开放获取出版团体，其使命是让当代批判思想的重要著作在全球范围内免费获取。更多信息见：
<http://openhumanitiespress.org>。

【中文版制作说明】本地中文改编依据上述 CC BY-SA 4.0 许可制作，沿用该许可并保留原作者与出版社来源。译者为 Codex AI；本版经独立 AI 对读，未经人工终审，为非官方“中文初译 v0.1”，不代表作者或出版社认可。本页两个 ISBN 均属于英文原版，并非中文版本的出版登记号。完整制作与复核范围见书末说明。

目录

- 序言：在未来缺席之际（原书第7页） • 本版第1页
- 第1章 思想的灭绝（原书第10页） • 本版第4页
- 第2章 辩证法的瓦解（原书第22页） • 本版第18页
- 第3章 另一种盟约（原书第26页） • 本版第22页
- 第4章 火焰的阴影（原书第43页） • 本版第41页
- 第5章 作为毁灭的自由（原书第53页） • 本版第52页
- 第6章 生活于虚空之中（原书第65页） • 本版第65页
- 第7章 悲剧之后（原书第71页） • 本版第72页
- 第8章 虚拟的消退（原书第83页） • 本版第85页
- 第9章 人类，这个反物种（原书第94页） • 本版第97页
- 第10章 非时间的时间（原书第101页） • 本版第105页
- 第11章 深沉得无法流泪（原书第108页） • 本版第113页
- 第12章 消逝的事件（原书第114页） • 本版第119页
- 第13章 伦理的赤贫（原书第118页） • 本版第124页
- 第14章 谁在说话？对谁说？（原书第129页） • 本版第136页
- 第15章 脆弱者的团结（原书第134页） • 本版第142页
- 第16章 这天空的深渊（原书第138页） • 本版第147页
- 致谢（原书第147页） • 本版第157页
- 原注（原书第148页） • 本版第158页
- 参考文献（原书第168页） • 本版第185页

序言：在未来缺席之际

今天，我们生活在一个未来正在迅速消失的世界。全球环境危机——其中，气候发生严重而不可逆变化的前景是最明显的信号——威胁着生物圈的状况，可能使之改变到无法恢复的地步；而我们的各种文化，乃至人类生命本身，都依赖于这个生物圈。

这一惊人的转变带来一种强烈的、几近很可能成为现实的可能性：人类本身可能消失。仅这一可能性就要求我们审慎思考。虽然详细预测未来几十年究竟会发生什么显然愚蠢，但眼下正在展开的过程已经表明：传统社会与现代社会共同以之为基础的那些关于人类将永远存续的假设——无论如何理解这种存续，无论它处于“人”这一概念的意识形态运用之内还是之外——都不再可信。今天，世界诸文化的前提，与它们似乎许下的承诺相反，既无坚实根据，也不恒久，而是脆弱、短暂、会消亡的；无论神圣的还是世俗的期待，都不再稳固。因此，以这些前提为基础的话语与实践正在崩塌；使当代文化得以成立的宏大建筑，如今正在化为废墟。

因此，虽然今天无法知道未来事件实际会怎样发展，但我们能够知道：人类可能在一个世纪之内——甚至仅仅几十年之内——消失，而不是在漫长的地质时间里消失，这已经不可挽回地损害了思想的基础。这一点是确定的。因此，下文试图认真对待这种确定性，着手思考那不可思考之物——我将称之为“终点”。

关于全球环境危机的各种描述已广为人知；关于生物圈现状、促成这一状况及其未来的人类实践史，以及我们可以采用哪些技术和政策应对危机的研究，也已经极其丰富。但研究世界文化遗产的人，尚未充分投入对终点之于思想条件意味着什么的考察。事实上，这绝非易事。一种常见态度已揭示这一挑战的困

难。当人们思及人类的未来可能消失时，往往实际上这样回应：

“好吧，那就完了！还有什么可说的呢？”——仿佛这一前景消灭了直面它、思索它的意义、将它彻底想清楚的可能性。然而，在这个前所未有的时刻，思想的命令并未消失；当深渊在我们面前敞开时，要求我们理解自身处境的任务并不会就此离去。（关于本书中“我们”及相关代词的用法，参见下文的一篇短文。）不过，只要我们可能借以解释这一处境观念本身建立在已经不再成立的前提上，文化的破碎便不只是思想的对象，因为它如今已成为思想自身的条件。要思考文化的废墟，我们几乎别无选择，只能从废墟之中思考，既考察思想的残骸，也将这残骸付诸演绎。

什么形式可能适合这样的思想？传统的书籍有其统领全书的论点、章节以及整体的概念统一性，这意味着一种我们已无法拥有的连贯性。如今召唤着我们的是另一种方法——一连串短论、试探性的探索、暂时性的尝试，使受损的思想或可在其中表达自身。这些探索将不完整，也不一致，它们提示的论证线索本身可能磨损、崩塌；事实上，这些沉思有时可能彼此分歧，也可能即使身处灭绝思想的境况，仍瞥见未曾料及的可能性。这种方法的遥远先例，可以在瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）的《关于历史概念》诸论纲或西奥多·阿多诺（Theodor Adorno）的《最低限度的道德》（Minima Moralia）中找到；它们是思想如何在重压下成形的杰出例子。¹然而，这些作品所回应的迫切处境，不如今天压在我们身上的处境严峻；这些范例无论多么敏锐，都只能部分预示思想在我们这个时刻必须采取的形式。

如今思想应维持怎样的范围与焦点？如果如我所说，世界诸文化通常据以立足的前提正在崩塌，那么思想便面临一项规模极大的重新表述的任务。因此，我所着手做的，不过是追踪那些我最为熟悉的文化前提如今出现的裂缝。虽然这些前提主要塑造了西方的观念与实践，但我在此的目标不是再次肯定它们——进一步扩张西方的霸权——而是在终点的标记之下辨认它们消解的迹

象，偶尔也在这个过程中援引另外的前提和未被预料的选择。

（在较早一本面向普通读者的气候变化著作中，我曾触及某些相关主题，着重讨论我们据以生活的叙事与这些叙事所依赖的未来之日益衰弱之间的不协调；但那本书未曾处理我在此探讨的核心问题。）²而且，我将讨论的关切——主要包括西方宗教传统的根基、现代的历史和政治观念、现代哲学的若干方面、文学的地位、人类在生物圈中的位置，以及时间性与情感的形态——虽然涉及许多探究领域，却只占今日必须处理的领域的一小部分。然而，如果以为投入更英勇的努力，就能对我们的处境作出全面说明，那便错了，因为并不存在一个我们置身其中的“整体”，也不存在一个可据以作出完全自治、有所依据或总体化判断的基础。这些探索并非某个更大论证的片段，而是一片我们无法望见其边界的残骸场中的碎片。

第1章 思想的灭绝

终结性的历史

先前的沉思与我们的沉思有何不同？一个首要标志，就是构想终结性思想这一任务。近年来，“晚期”资本主义已成为批判思想中的一个术语，正如也有人论述“晚期”现代性。但如今的时刻已经比单纯的“晚”更晚；我们面对着一个终点的前景，一个我们所栖居的传统不具救赎性的终结。我们生活在终结性的资本主义、终结性的现代性之中。这一终点的前景，使我们远远超出任何迟晚或迟到的情形，也超出任何“后—”的处境；它要求我们以另一种方式——依据自身可能绝对终止这一点——思考我们的处境。

终结性思想既非最富洞见的思想，也非最具定论性的或最好的思想。它也不在伦理行动的最终原因、末日审判或揭示创造之内在逻辑的顶点事件中，把握历史的目的。它也不是将先前一切扬弃于某种绝对视角之中的观念。相反，它试图把握：当概念化的能力彻底停止时，那意味着什么——由此直面思想或其前提在生物圈内部的根本偶然性。

那么，它是否会领会到，历史抵达某个闭合时刻的一切前景都已被取消？但赖因哈特·科塞雷克（Reinhart Koselleck）的关键著作清楚表明，现代性本身正是以开放历史的观念为前提。³这种历史摆脱了如下假设：人类事务发生在一个有界的范围之内，反复循环于可预知、已知的可能性。如今，它在一种时间性中展开，这种时间性的未来根本未定，其轮廓可由集体行动、一系列经济与社会发展，或不可预见的事件，无限地重新塑造。今天思想面对的，是连这种开放历史的观念也被取消。这并不意味着历史遂退回一个有界、可预知的空间；相反，历史变得既非有

界，也非开放，既非循环，也非线性，既非可知，也非不可知。历史当然仍在发生，但它失去了形状、势头、方向和连贯性。

然而，因为这个终点是作为现代性的后果——尤其是工业时代人类行动的结果——出现在我们面前的，这种根本的不连贯，便揭示了现代性内部始终在起作用的东西。终点似乎并不只是一个尚待发生的终止；它植根于开放历史本身。显然，世界能够突破时间界限的感觉，依赖着一种类似的坚持：世界也须突破环境的限度；唯有现代性亦可在一个远比前现代规范所允许的更为宽广的物质场景中自由运作，开放的未来才可能来临。（事实上，资本主义扩张的倡导者从一开始就至少部分意识到了这种结合；他们无视当时已知的资本主义对环境的严重代价，推动这种扩张。）⁴终点始终是开放历史的阴面，是其默会而毁灭性的对应面：无界的未来与人类消失的前景，始终作为同一过程的一部分共同出现、共同展开。强化的存在召唤着不存在的到来。因此，现代性可能从未真正发生；它始终发生在自身未来被毁弃的场景之中。它是海市蜃楼，是深渊之上的华丽陈设，是一场正在消失的狂欢。

因此，思考历史的终点，也就是思考历史概念本身的崩塌，思考我们以为历史曾是、现是之物的瓦解。但因为我们生活在已经失去连贯性的历史之中，我们表达自身的方式也变得不再连贯：我们从哪个时刻、依据什么、向着何种未来发言？事实上，在这一刻，说话或写作意味着什么？人究竟为了什么目的——为了什么终点——才开口说话？思想之存在的强化，是否也召唤着它的不存在？确实如此：甚至这些文字，也从自身遭到抹除的场景之中生起。终点之思想，已经就是思想的终点。

一堆残骸

如果现代历史制造了自身的瓦解，那么那些表面上推动它前行的概念——例如启蒙、解放或丰裕——便破裂、褪色。当这些承诺失效，当开放的未来被抹除，这段历史就失去了叙事弧线、正当理由和目的。然而，这段历史中的事件仍然有效。它不再是

进步的故事，不再是富有成果的转变的场所；其中的事件仍“发生”——但发生在什么地方？没有那条叙事弧线，没有那个开放的未来，这些事件被搁浅在一个自行消解的框架之中、一条瓦解任何叙事的轨迹之中、一个没有基础的场景之中。因此，现代时间性的崩塌，留下了一系列甚至不具备事件之完整性的发生之事——一片残骸。

那么，我们是否置身于本雅明在《关于历史概念》诸论纲中描绘的场景？在第九条论纲中，本雅明把保罗·克利（Paul Klee）的《新天使》（Angelus Novus）解读为一位“历史天使”：他回望过去，“看到的是一场单一的灾难，它不断将残骸堆在残骸上，抛掷到他脚下”。这位天使受到救赎冲动的鼓舞，“愿意停留，唤醒死者，使被打碎的一切重新完整。但一阵风暴正从天堂吹来，卷住了他的翅膀；风势如此猛烈，以至天使再也无法合拢双翼”。因此，“这阵风暴不可抗拒地将他推向未来，他的背正朝着那里，而他面前的残骸之堆却不断升高，直逼天空。我们所谓的进步，正是这场风暴”。⁵

这位天使的惊愕似乎完美捕捉了我们这个时刻的恐怖，这段文字对进步的祛魅似乎恰好说出了我们的处境。在终点的前景面前，历史不可能进步；它的事件序列，只是在残骸之上继续堆叠残骸。在这种处境中，任何救赎行动的可能性都被封闭；没有任何行动者，甚至连天使，也能拯救如今显然不可救赎之物。至少在这条论纲中，即使并非在其他论纲中，本雅明放弃了弥赛亚希望的前景；天使无力打断历史的毁坏，只能见证其积累。

但这位天使仍有能力回望全部残骸：“在一连串事件出现在我们面前之处，他看到的却是一场单一的灾难”，正是这场灾难不断把“残骸”抛向他脚下。⁶这位天使仍保有一种生活在历史之中的人无缘获得的视角；虽然进步的风暴撑开他的双翼，使他与所见场景密切相连，但他并未陷身其中，而是悬停在稍稍超出或高于它的位置，见证一场自己尚不完全属于其中的灾难。但如今，悬在我们眼前、我们之外的，是历史的终点；救赎的幻想不

再可能存在，任何进步之风也不可能撑开天使的双翼；他所代表的历史正在消解，只剩一堆升向天空的残骸。

终点之思想击碎了本雅明的天使；风暴扫过他，合拢他的双翼，将他埋在更多垃圾堆之下。从此，历史天使发现自己身在曾经目睹的那一堆残骸之内，任凭风暴抛掷；遭到碾压、剥夺一切的他，再也看不见整体，无法以“一场单一的灾难”概括眼前景象，尽管他知道，围绕他的已经不只是“一连串事件”。如今，他成为一位失能的天使、一位无法看见的先见者，一个被降至仅仅有限地位的超自然形象；他成为残骸中的又一个形象、废墟中的居民。

现代历史的思想者不可能有别的命运。她也只能从废墟之中思考。思考残骸，就是演行思想的残骸；这里，宾语性的属格同时也是主语性的属格。历史天使只能是一位处在历史中的天使。然而，这种说法仍然过于自信。这片残骸甚至能够被设想为思想的对象吗？这个主体真的是主体吗——还是这个破碎的主体，发现自己身处对象的残骸之中，只能演行一种虚假、欺骗性的思想形式？思想者能够真正领会她甚至无法构想的东西吗？

思想的灭绝

但思想为什么必须抛开那个从终点之外观看人类历史的形象？为什么我们不能把一种关于人类命运的最终视角纳入今天的思想？终点之思想，难道不恰恰能够让我们权威地综览人类历史的形态——至少是它在近几个世纪中的形式吗？

这些问题，将一种信心明确说了出来：它默默支撑着当代描述正在发生的环境灾难的几种路径。想想“人类世”这个术语目前的用法。⁷地质时期的名称指称有界的地质时间单位，这些单位“根据地球系统的根本变化来决定，而这些变化记录在岩石记录中”。⁸人类世也不例外：如果地质学家采用这个术语，它就会指一个地层，其特征能够由地质学家辨认，使之区别于地球记录中的其他地层。这样的术语理所当然地认为，将有科学观察者——

因而也就是人类——无限地延伸到未来，进行这些观察。它把如下观念嵌入了我们对现在的理解之中：现在将在未来接受某位人类科学家的分析。正如斯里纳瓦斯·阿拉瓦穆丹（Srinavas Aravamudan）所说，这一观念指向一个“行星地形中的一个物理地层，它从某种未来立场被预先设想出来，而这个立足点完全可能处于人类存在之外”。⁹但如果标记我们时代的东西，要在一个没有人类观察者的场景中才变得可见，那么这份记录作为观察对象也将消失，从而抹除作为思想对象的这个地质时代以及其他一切地质时代。事实上，正如君特·安德斯（Günther Anders）在一个相关语境中所论，人类灭绝将摧毁过去本身，因为在这样的事件之后，“过去甚至将不曾是过去”，因为一切可以设想的对过去的指涉，都将被清除。¹⁰在终点的前景之下，我们生活的不是人类世——也不是在许多批评其天真召唤普遍人类性的论述中所提出的一系列替代术语之中——而是在无人可见、空无所成、由遗忘构成的地层之中。

类似的异议也适用于“没有我们的世界”这个说法，它因艾伦·韦斯曼（Alan Weisman）的同名著作而广为流传。¹¹韦斯曼使用目前最好的知识推想未来如何展开，描绘如果人类突然消失，地球将会发生什么。但在这样做时，他依赖着人类知识的视角，必然按照它在我们眼中会呈现的样子来描述它——尽管按照他自己的前提，那个世界里将没有任何人类观察者在场。因此，正如尤金·撒克尔（Eugene Thacker）指出的，“没有我们的世界是一个悖论性的概念；当我们思考它并试图对它采取行动的那一刻，它就不再是自在的世界，而变成了为我们的世界”。¹²此外，这种情景类似于后人类未来的观念所呈现的情景；玛丽娅·格雷奇（Marija Grech）认为，这种观念一方面邀请我们“思考一个没有任何人类在场的未来……另一方面，又把这个无人类的未来拟人化为一个世界，人仍能继续在其中看见、反思和阅读自身”。¹³它也证实了克莱尔·科尔布鲁克（Claire Colebrook）所辨认的广泛模式：“唯一的世界是人类世界，而我们想象的唯一

启示录或终结，是我们在其中丧失自身的那一种。灭绝和启示录成为主体的事件。”¹⁴

这些关切甚至与人类可能灭绝这个观念本身相关。由于灭绝的观念产生于现代地质学和生物学的框架之内，而这些框架表明物种在化石记录中出现、消失，因此谈论人类灭绝，也必须依赖这些框架。于是，这个术语再次依赖科学家的观察地位，从而依赖一种不可能的在场：人类观察者出现在一个人类缺席的世界中。此外，将这一事件称为灭绝，是把一个生物学概念运用于一场文化灾难，将之置于物种物质历史的框架，而非迫使这段历史发生的条件之框架中。我们承受的并不仅仅是灭绝；它是一场经济、文化和政治的灾难，一场既包括科学的语境，也包括科学家所观察事物的灾难。简言之，这种说法将一个超出纯粹物质描述的事件描述为灭绝，把实际上属于自我抹除形式的东西归类为灭绝。

这种处理人类灭绝问题的方式，重新框定了近年思辨实在论思想的关切，特别是雷·布拉西耶（Ray Brassier）的工作；他强调太阳最终熄灭的哲学意义。¹⁵然而，在他的著作中，这些问题来自这样一种事件的前景：它例示了一个世界的逻辑，那个世界中的过程完全不涉及人类，因而那个世界存在于人类对它的感知之外。对于今天任何重新构想人类处境的人而言，思辨实在论思考一个真正外在于思想的世界的努力，依然迫切；但它强调一个遥远的事件——且并非由人类行动引起——因而保留了一种纯由天文和生物过程造成的灭绝。¹⁶然而，如我所说，终点讲述的还不止这些：只要它可能在距今仅仅几十年之后到来，源于人类行动的影响，它也就属于一段文化与政治历史，人类可能通过这段历史造成自身的毁灭；更有甚者，尽管已经收到充分而强烈的预警，人类仍加速促成这种自我抹除。

这些例子表明，要在传统的人类中心主义视角之外构想现在，并非易事。因为即便是描绘一个没有人类的世界，也仍假定人类观察或思想幽灵般的持续存在，我们的处境便要求我们采用

更严格的方法，使人类思想构想它自己的消失。¹⁷对终点的一种严格非人类中心主义的回应，会承认：随着终点到来，思想本身将消失，因此，没有人能最终获得对人类历史的那种最终综览。无论科学还是思想，无论我们预叙终结的形象，还是我们目前对那个非人类未来的猜测，都不会幸存，因为终点将使思想本身归于毁灭。

在这种情况下，若想把终点的含义纳入今天的思想，就必须使未来的那种虚无发生作用——基于上文给出的理由，不是作用于人类未来的灭绝，也不是任何其他客观状况，而是作用于降临主体的状况：思想自身的消失。只有彻底思考思想本身即将遭到的抹除，才能领会这一时刻的意义。“人类灭绝的观念意味着所有人的死亡，”撒克尔写道，“包括那些会思考这一观念、见证其现实的人。”¹⁸因此，正如他在别处论证的，“灭绝永远无法得到充分的思考，因为它的可能性本身，就预设了一切思想的绝对否定”。¹⁹

因此，无法从人类灭绝之外感知它——无法综览人类历史的终点——例示了另一层次的灭绝：不仅是掌控本身被取消，综览的前景本身被瓦解，而且连思想即使在当下也能够充分处理其自身前提条件的观念，都被瓦解。要让那种未来前景发生作用，必须接受思想即使在此刻也具有某种根本的虚无。如果思想无法将自己交付给自身的未来，如果它甚至在表达自身时就已消失，甚至在最基本的运作中也被解除，那么它还是思想吗？但如果它不是，又是什么？究竟什么会在这种消失之中出现？思想如何在自身灭绝之中仍然是思想？

……的残骸 (*Le débris de*)

在解构表达的一个顶点，雅克·德里达 (Jacques Derrida) 以 “le débris de” 这几个字将《丧钟》(Glas) 带到终点，暗示与作者姓名的双关，从而把自己置入构成这部文本的能指之堆。此外，这部文本右栏的最后几个字——“今天，这里，此刻，……的残骸”——呼应了左栏开头的几个字：“毕竟，今

天，对我们，在这里，此刻，一个黑格尔的遗存（物），究竟如何「原文如此」？」这表明对黑格尔《精神现象学》递归结构的某种重铸。对于德里达，黑格尔的辩证法似乎只能以残骸为媒介，显现于“这里，此刻”。²⁰

在《丧钟》中，解构萦绕在表达的巨大垃圾堆上，当能指的逻辑已把传统化为一堆废墟，它仍在那里存活。或许它也已经活过了某种终结性思想。或许文化遗产的瓦解已经发生，与生物圈中的任何危机全然无关；或许德里达有时指向的某一事件，已经使超验所指不再可信，不再有能力充任思想建筑的中心。

然而，要达到这样的立场，解构需要耐心的工作：思想藉此拆解思想，考察重要的表达，以追踪能指如何拆散它们出现于其中的文本。正是解构的劳作，使它与众不同，使它成为如此振奋人心的演行；这种劳作之所以产生，是因为那些著作尚未明确而显然地自行解织，因为尽管困难重重，德里达所视为西方形而上学传统的东西，即使已经闭合，仍然存续。

与此形成鲜明对照的是，终结性思想所考虑的，是一个无需这种解读劳作便能解除文本的事件——一个抹除思想空间本身、表达母体本身的事件。终结性思想不再耐心地证明文本如何解织其超验所指，如何使任何本质或中心形式都不再有效，而是描绘思想被解除所留下的痕迹；这种解除将解构活动和一切有待解构的本质一并扫除。基于同样的理由，它也穿透了保罗·德曼

（Paul de Man）所开启的修辞阅读模式，无论这种阅读多么严谨，或多么能够祛魅。²¹它之所以如此，是因为终点之思想指涉一个事件：即使从来没有人进行概念劳作，以证明它对表达或思想的影响，这个事件也会发生；它并非通过精细的修辞阅读这一媒介展开，甚至与这种媒介相对抗，取消连解构本身赖以成立的前提。

有些人可能反驳说，思想前提的这种瓦解，不需任何这样的劳作，就会在一种物质性中发生；这种物质性即便在语言中运作，也发生于人类指涉之外。例如，德曼一贯强调修辞形象化的

反人类中心主义含义，也曾在一处提到“语言根本的非人类性质”。²² 与此相近，马丁·赫格隆德（Martin Hägglund）认为，一种根本非人类的活动遍布意指逻辑本身，并将德里达的踪迹主题与思辨实在论的某些方面联系起来。²³ 此外，莫妮克·阿勒韦尔特（Monique Allewaert）提出，根本的去中心化发生在“唯物主义形象化”的层面——发生在物质领域自身内部的置换运动之中。²⁴ 但如果形象化在它自己的非人类领域中运作，那么它将在修辞阅读活动本身之外持续存在；它将比人类的毁灭存在得更久。因此，只要这些论证所辨认的，是一种总已经在进行之中的活动的若干方面，是一般而言使语言与物质性去中心化的活动，它们就无法预示终点之思想；终点之思想所例示的，不只是那种逻辑所容许的东西，也是一件迫近而偶然的事件。仅仅将一种即使人类消失后也可能持续的形象化加以理论化，还不够；如上所述，终点之思想必须更进一步，思考思想本身的停止——甚至思考我们解读形象化之非人类维度的能力的停止。

然而，无论这一终点对于思想多么陌生，它都并非发生在一个与思想彻底敌对的空间，因为思想能够记录它，与它抗衡，让人感受到它，即使它始终不可构想。因此，思想直面一种发生于别处的抹除，而这种抹除同时仍是思想本身必须紧面对的事实；思想很快发现，这一事实瓦解了它本身。只要思想在这一过程中，借由一种可称为“终点论证”的程序，直面自身的毁灭，那么它有时看起来似乎类似解构；但实际上它以另一种方式运作，因为它考虑的是：思想如何被一种同时对抗概念化、表达和阅读的东西所瓦解。原来，踪迹之思想或形象之思想，还不是终点之思想：只有后者命名了一种空白，它凌驾于我们对踪迹的追踪之上，摧毁了甚至我们对形象化的领会。

未得救赎的时间

在那些论纲中，本雅明提出，即将来临的革命将救赎死者；过去的世代将不再被判处处于一种不可撤回地囚禁在历史时间之中的历史，而是会从敌基督、从“从未停止获胜”的统治阶级手中

获得救赎。²⁵革命发生于激进的、弥赛亚式的“此刻时间”之中，炸开“历史的连续体”；它将在认出的闪光中把握过去，将历史的失败者从其受奴役的地位中释放。²⁶在这样的时刻，人类的过去将“在它的一切时刻都成为可以援引的”，每一个时刻如今都是末日审判的一个实例。²⁷

但在终点的压力下，思想认识到，这一弥赛亚时刻可能永远不会发生，因为如今生物圈变化单凭其势头，就可能压倒甚至革命本身。过去很可能仍得不到救赎，无法从其流放中获释。不仅如此，因为我们目前排放的二氧化碳还将在大气中循环一百多年，预先取消未来政治干预可能产生的积极效果，未来世代将被限制在现在分派给他们的命运中。更糟的是，只要现在发生于一个可能永远无法救赎它的未来的标记之下，它也就落入那种过去的命运之中，被一种它无法炸开其连续体的历史俘获；如此一来，现在便已注定与过去和未来共同承受失败。

因此，终点取消了嵌入弥赛亚时间中的希望。后者通过它自身的缺席，通过那种缺失的革命可能性在历史连续体中留下的空隙，使人感知到它。过去、现在和未来的世代呼唤救赎；死者、生者、尚未出生的人伸出双手，寻求从这场灾难性历史中获释。但终点将我们所有人判处在残骸中的各自位置，判处在一场不会有新的胜利者来救赎我们的失败之中。一个意味深长的反讽是，这一次连胜利者也将失败：敌基督会被自己的武器击倒，进步会被自己的风暴击倒。

终结性判断的悖论

终结性思想，是对西方终结的哀叹，是献给垂死传统的挽歌，是对我们已经失去之物的爱的表达吗？还是它认识到，这一传统孕育了极大的恐怖，体现并制造了无法估量的灾难？我们是被困在正在逝去之物内部，感受着对某种以无数方式与我们相连之物的丧失，还是意识到这种文化正在杀死我们，毁坏我们生活的条件本身？只要后一种判断必须居于优先位置，穿透我们对所生活的社会的忠诚，它就会违逆我们与这些社会认同的习惯，违

反我们对它们所代表之物的忠诚。即使发现它不可抗拒，我们仍抗拒这一判断。

在对生物圈状况进行科学研究的语境中，也产生了类似的悖论。细致的研究建立起概率性的情景，描述在各种破坏性人类活动的压力下将会发生什么，勾勒生物圈中最可能出现的变化。但这样的研究也揭示了整个文化与物质基础设施的代价，而正是这些基础设施，为研究本身创造了条件。评估我们自身活动所造成的后果，也促成了对那些机制的判断——恰恰是这些机制，使我们最初得以作出这一评估。

在这两种情况下，关于灾难的判断，也都是关于其自身的判断：判断在此似乎陷入了一个疑难。或许可以说，这样的疑难呼应了康德批判哲学中那些疑难性的特征，在那里，判断在考察自身时同样陷入僵局。²⁸但今天，僵局并非由心灵诸能力所固有的缺陷强加，而是由终点施加于思想的一个界限强加；这个终点，思想既无法作为异己之物将之打发掉，也无法作为自身的一部分将之主题化。因此，思想再也不能借助对自身能力的批判来考察其处境；它的程序必须应对一个因素，它既偶然——似乎只是思想即将停止这一经验事件——又专横，同时既少于、又多于自身的一个方面。思想被终点所困；终点毁损了思想据以理解自身的那些范畴。

然而，即便身处批判的残骸之中，思想仍可尝试记录其新处境。当对灾难的判断变为对自身的判断时，思想几乎像是在取消自身，抹除自身的有效性。但尽管如此，这一判断并非无效：它所发现的仍然成立。因此，我们抵达这样的悖论：当灾难性的判断把自身判断为灾难时，它说出了真相。事实上，正因为它说出了自身作为灾难的真相，才进入这一疑难。这一情境的另一特征，也有类似的悖论。判断在判断自身时，还发现：导致它行动的条件，本不应该在历史场域上出现；它对自身的出现作出了否定的裁决。然而，它之所以能够这样做，只因为那种出现，因为它曾出现于历史场域。因此，思想唯有凭借自身在灾难性历史中

的位置，才能将自身判断为灾难——也唯有因为它知道自己关于自身的判断是真实的，才能知道自身的不真实。判断的真理与它的疑难一道出现。

判断使自身失效的举动，使我们得以对自身处境获得一种毁灭性的洞见。它最终揭示了我们如此强烈地活在其中的根本不真实：我们文化的不真实，甚至科学本身的不真实。然而，它这样做时，也将我们从完全受制于这种不真实的状态中解放出来；它将造就我们的历史撬开一道裂缝，使我们能够承认历史中的那处空缺——它标示着一场没有发生的革命。它使我们得以忠于未曾发生之事，忠于一个本可介入现代性本身的事件。因此，它使我们依附于不可能之物——一个即使我们的历史不允许它实现，我们仍可援引的原则。

然而，不可能事件的观念又带来另一重矛盾，一种政治疑难。因为那个事件没有发生，我们对它的意识使我们返回对实际身处之历史的判断，返回我们置身其中的残骸场。终点之思想使我们能够达到这一判断，但它也以不可能的语汇谈论解放事件，由此把我们束缚在那个不可能事件原会拒斥的领域，即仅仅可能的领域。对不可能之物的思想，同时提出一种替代性的历史，又抹除它；它带来一种事件的前景，却又以同一个动作将它清除。它既解放我们，也禁锢我们；或者说，它教导我们：当我们对一种失落的解放获得某种感觉时，才意识到我们确实受到禁锢。我们陷在自身历史之中，又反对这段历史；我们越出自身、反对自身而作出判断；我们仍处于僵局，迷失在一个其出现正是我们所谴责的领域之中。对灾难的判断，是灾难对其自身的判断。

谁，我们？

我所说的这个“我们”，是谁？它不可能是一个生物物种，因为这样的实体并不通过语言陈述来组织自身；它也不是一个政治集体，因为没有任何单一集体能够涵盖它；它也不是所有局部性均归入其中的普遍人类性，仿佛它构成人类世这样的词所召唤的某种 *anthropos*，因为终点的前景击碎了嵌入该词的人类优位

性与连贯性观念。它也不是马丁·海德格尔（Martin Heidegger）的“我们”；德里达在《人的终结》中指出，后者唤起某种潜在的人类本质概念。²⁹它也不是让-吕克·南希

（Jean-Luc Nancy）的“我们”；对南希而言，“存在的共同牵连，就是对世界的分享”，也就是那个世界的创造，而今天我们面对的，已非它的创造，而是它被抹除的前景。³⁰今天，它只能是那些共同处于根本暴露状态的人们的“我们”：我们穿过彼此之间不可胜数的差异，穿过构成如今已经破碎的“独异复数的存在”的无数他异性，共同暴露于人类可能被取消的处境。³¹

这样的“我们”，对于任何人类说话者都不可能成为一个“他们”；坚持使用第三人称，就是否认自己参与这种暴露，把这一处境降低为一个可保持距离地观看或作为客观知识处理的问题。“我们”坚持彼此牵连、共同受苦，处于一种共有而脆弱的境况；它坚持：终点的前景，是第一人称代词所召唤之人的危机。然而，这样的坚持并不总能压倒责任上的巨大差异；事实上，任何从西方内部写出的诚实叙述，都必须在描述其历史和资本主义兴起中享有特权的参与者之行动，以及发达世界各政治共同体内部的态度时，使用“我们”。去除对这一“我们”的一切指称，就会抹去权力不对称塑造了我们世界这一事实。然而，在谈及集体的暴露时，若仍紧抓着这个狭窄的“我们”，就会否认所有那些并不以这种方式承担主要责任之人的人性。因此，最终必须放下这种偶尔采用的狭义用法，回到那个跨越他异性的“我们”，那个唤起承受这一新处境之人的破碎而不可能的集体的“我们”。

废墟之中的呼唤

考虑到今天思想的条件，它已无法承担哲学的事业；哲学试图通过系统的论证，或至少严密整合的命题，回答根本问题。在尝试回答这些恒久问题时，哲学参与一种古老的反思传统，因而以人类经验的连续性这一假设为基础；它的名字本身便援引一种承自另一个时代、承载着伦理意味的观念：爱智慧。那种连续性

已经停止；那份遗产也已不完全属于我们。思想同样无法维系理论的事业。在英语世界，“理论”这个词通常用来指起源于后现象学的欧陆哲学，并延伸到一系列研究计划的思想发展；这些计划试图揭示当代西方几乎每一种话语和实践内部的裂缝。通过持续实施这种内部批判，理论把一个问题域搁置了；它在理论注意的阈限之下运作，在一个外在于那些话语与实践的层面上——或者甚至比理论此前所猜想的更内在于它们——运作，因而以更决定性的方式扰乱它们。

思想提出新问题，面对新的迫切要求，在哲学和理论之后依然存活。或许，今天它对自身的概念，只能取自它所面对的终点，这个从头至尾规定它的因素：它无可置疑地是一种终结性思想。与过去割断，追问只能维持片刻，被剥夺了它可能服务于未来善的机会，这种孤儿般的思想却仍在坚持；它比以往任何时候都更清楚地表明，思想可以不带借口、不带任何提问本身之外的目的，来履行其任务。思想在其受萦绕、已耗竭的状态，在其灭绝的处境中坚持，或许不再能够为自身的问题组织起连贯的答案。但尽管如此，它并不陷入沉默：它将从废墟之中持续呼喊，直到人类本身消失。

第2章 辩证法的瓦解

反精神现象学

在黑格尔的辩证法中，实体即主体。依据《精神现象学》序言，主体通过自身的他异化来中介自身，否定这种简单的否定性；其结果是一种“自我恢复的同一性”，一种“在自身内部的他在中的反思”，唯有它才是“真理。它是自身生成的过程，是一个以其终点为目的而预设终点的圆环；它也以终点作为开端，只有通过展开而抵达终点，它才是现实的”。³²此外，由于“真理是整体”，而整体通过经历其全部发展来完成自身，只有“作为”这一过程的“结果”才能抵达绝对者——一个作为精神而成为现实的绝对者——因此，同时也是世界精神的实体，就必须“承担世界历史的巨大劳动”。这个过程将使实体显现为“本质上是主体”，从而使精神“令其存在与其本质相一致”，克服客体与主体、“认识与真理”的分离。³³唯有这整个序列，这一辩证法的展开，才能为精神的科学奠基，因为“真理只有作为体系才是现实的”，从而引向“作为精神的绝对者——最崇高的概念，也是属于现代的概念”。³⁴

今天，在终点的标记之下，这一论证呈现何种面貌？按照辩证法的说明，今天的主体在气候变化的客观逻辑中介自身，否定这种否定性，使那种他在反映于自身，并由此使世界历史的辩证法在自身中完成；在这一过程中，它在自身消解的前景中发现现实，使自身的消失“与其本质相一致”。因此，实际上，它通过承认毁灭乃精神所固有，来调和“认识与真理”。此外，在这一解释中，既然这一过程的终点也是它的开端，那么，在整个辩证过程中，在主体通过他在中介自身、并最终在人类消失告终的发展中，人类的自我抹除便始终在场。唯有从我们的立足点，在辩证法沿世界历史的进程走过远超黑格尔时刻的许多进一步阶段

之后，才会看见：某种反精神始终穿行于自身的生成过程，以抵达其终点。因此，在这样的说明中，历史构成的不是一种肯定性的辩证法，而是一种灾难的辩证法，它在所有这些生成阶段中发展，使这一系列接续的扬弃，最终在人类的虚无中引向绝对者的实现。在《法哲学原理》序言中，黑格尔写道：“凡是合乎理性的都是现实的；凡是现实的都是合乎理性的。”但今天，凡坚持辩证法进路的人，都必须得出结论：在这段历史中展开自身的，是非理性、无理性、反精神的精髓。³⁵

以这样的方式重写黑格尔辩证法，会使它得以维系吗？通过坚持把那种虚无置于这一漫长发展的绝对者位置，辩证法似乎仍在遵循真理是整体的观念。但通过揭示这个整体是人类的抹除、是无理性的顶点，它便会证明：这一体系最终展开的是自身破碎的条件。此外，由于这种抹除将打断生成过程，取消绝对者的到来，它也将摧毁辩证程序的真理赖以成立的“整体”。一旦主体把人类消失这一实体收回自身，就不再可能回顾性地将整个序列扬弃为整体；揭示这一点，就表明不存在整体的真理，不存在总体性的时刻，不存在抵达精神的历程，而只有这样一个时刻：这一反思性的转折，暴露出整个事业的虚假，暴露出一个总体性的僭妄；而这个总体性在消解之时，身后所留下的，只是其徒劳过程散落的废物。

与否定性共处

在同一篇序言中，黑格尔写下著名论断：精神在一种生命中“赢得它的真理”，这种生命并不从死亡面前退缩，而是“承受死亡，并在死亡中保持自身”；精神“只有在直面否定性并与之逗留时，才是这种力量”。³⁶这种否定性凭借其在精神自我中介中的位置，帮助精神在其全部发展阶段生成种种转化。但如今，既然这一序列通向终点，我们还能真正把这种否定性视为具有生产性的，视为精神自我发展的一个特征吗？

在这里，人可以追随阿多诺，辨认这一辩证法的展开如何始终将个体和特殊之物归摄于一种暴力的普遍性之中，通向的并非

精神的实现，而是一种更为可怕的情况。他在《否定辩证法》中写道：“没有一部普遍历史从野蛮通向人道主义，但确有一部历史从投石器通向百万吨级炸弹。它终止于有组织的人类对有组织的个人所构成的总体威胁之中，终止于非连续性的极致。这种恐怖证实了黑格尔，同时又把他倒转过来。”今天，在“自我实现的绝对者”中实现总体性，“将是苦难的绝对者”。³⁷阿多诺同时倒转并“证实”了黑格尔，主张黑格尔那种受到约束的、狭窄的、意识形态性的辩证法版本——它映照现代国家的发展——最终抵达绝对的恐怖。

在这些时刻，阿多诺揭穿了西方虚伪的自信：西方相信，凭借黑格尔式的历史狡计，它总算以某种方式孕育了一个适当的最终阶段。事实上，按常识性的说法，西方可能会宣称，它确实从一个极其狡黠的过程中脱颖而出；它经历了奴隶解放、大众教育到来、全民生活水平提高、纳粹战败等发展，最终创造出弗朗西斯·福山（Francis Fukuyama）曾描述为以自由民主形式出现的历史终结。³⁸但对阿多诺来说，早已清楚的是，这一运动所产生的，绝非一个值得肯定的状态；历史并未带来我们可能希望的东西，而是导向一个可怕的结果。

阿多诺把黑格尔的论证改造为否定辩证法，从而得以揭示黑格尔与那段通向如此恐怖之历史的共谋；他使我们能够追踪遍布整个体系的意识形态暴力。在这一模式中，人们确实可以追踪：现代西方的核心发展如何把一个层次的暴力扬弃到下一个层次，直至抵达一个抹除整个场景的毁灭状态。这样的序列，如同对马克思主义批判黑格尔的某种修订，将体现一种物质的、而非精神的逻辑：它将依次穿过剥削并使大量人类以及生物圈陷入贫困的各个阶段，在最终抵达终点本身的进程中展开。这种对现代历史的解读，将使思想不再专注于其自身形式，转而突出化石燃料的开采与消费实践；这些实践，使思想得以繁衍的生活世界成为可能。如此，现代性也可能在从黑格尔经马克思到终结性思想、从精神到无产阶级再到人为气候变化的序列中显露自身：它将暗

示，这一序列常常为一个更阴暗的情景提供精神或革命的掩护，为其赖以存在、却少被注意和提及的熊熊燃烧，制造哲学或政治的面具。

但推进这样的论证，就会与阿多诺一道证实黑格尔；人们指向的将是“苦难的绝对者”，而非人类的抹除。如此，人们仍停留在历史批判的视野内，而没有进入与历史之消失的遭遇。今天，思想所与之共处的，既非死亡，也非具有生产性的否定性，而是人类的灭绝，从而也是思想本身的灭绝。³⁹这一终点甚至超过了恐怖，超过了苦难，因为它最终导致作为整体的辩证法彻底消失。

因此，今天仅仅像阿多诺在《否定辩证法》开篇那样说，“哲学曾经显得过时，却因实现它的时刻被错过而继续存活”，并据此说，“哲学既然未能践行与现实合一、或达到实现之境的诺言，就有义务无情地批判自身”，已经不够。到如今，事情已然清楚：哲学不只是错过了那个时刻；当它遭遇自身被抹除的时刻，它已经抵达去实现化、彻底被抽空的时刻。当思想必须与思想死亡的前景共处，与连精神也遭到绝对遮蔽的前景共处时，它无法将这一前景扬弃为一种能够持续的自我批判；递归运动崩塌了，因此整个序列无法抵达其终点。不会有灾难的辩证法：灾难瓦解了辩证过程本身。终点之思想，就是思想的终点。

第3章 另一种盟约

土地上的世代

犹太教十诫先谈对上帝的责任，再谈对人类的责任。人们或许会以为，它们没有谈论对大地的责任。但第二诫规定，人不得崇拜任何“雕刻的偶像”，因为这位上帝是“忌邪的上帝。恨我的，我必追讨其罪，自父及子，直到三四代；但对于千千万万爱我、守我诫命的人，我必施以坚定的爱”。第五诫，即关于对人类责任的第一条诫命，规定人必须孝敬父母，“使你的日子在耶和华你上帝所赐你的地上得以长久”（《出埃及记》20:5、12）。这两条诫命，加上开头关于上帝“曾将你从埃及地为奴之家领出来”的陈述，以及第四诫提及上帝创造世界后在第七日安息之事（20:2、11），将全部十诫连为一体，使其不仅奠基于上帝创造与救赎的力量，更关键地奠基于一项根本要求：他的选民必须忠于那份上帝把土地赐予其子民的盟约。因此，他们对上帝的忠诚，与他们承诺在无数世代中居于上帝的土地、永久守护这份赠礼密不可分。原来，这项要求是集体性的：它要求以色列作为一个民族遵行，因为如果他们不遵行，主就将惩罚施加于后代，正如一代人不照料土地，会给后代造成严重后果。因此，这些诫命理所当然地要求一种长期的忠诚：忠于某种这个民族本身既不拥有也无法拥有的东西，忠于一片必须存续、从而使这个民族本身也得以存续的土地。

这条更深层的诫命，今天对我们说了什么？它暗示，现代性在挣脱那种代际连续性时，侵犯了大地这一不可抹去的赠礼，将其纳入人类的目的，把它变成一场徒劳而迅速的烈焰的燃料。即使这种后果并非由超自然力量，而只是由物理过程施加于我们，这项事业的结果如今也已清楚。审判日似乎就在历史本身之中，

并且作为历史本身而发生——不是在历史终结时，而是在其轮廓之内。灾难促成了对其自身的审判。

亲密的灾难

当代许多话语，一开始就许诺揭示“他们不会告诉你的事”——一个隐藏于权力表象背后的秘密。这类话语理所当然地认为，确有某个人在操纵世界，彼此不同的现存权力背后有一种连贯的意图，而某个终极的“秘密”能够解释一切。这个关于隐秘“真相”的观念，多么令其信奉者着迷——这些阴谋故事，多么摄人心魄！

然而，如果我们时代的秘密难以看见，那并非因为它隐藏着，而是因为它太显而易见——离我们太近，以至我们感受不到。它发生在每一个社会、每一个生态系统、每一条生命之中——持续地、渐次地发生——却以我们容易忽略或无视的方式发生；它从各个方向包围我们，渗入我们经验的每一方面，塑造我们无意识的态度和我们身体的每一寸组织。它离我们如此之近，以至我们通常会忘记它竟然在场。

这种惊人的亲密，使人想到基督教传统一个出人意料的方面。在被钉十字架前夕，耶稣在客西马尼园称上帝为“阿爸”，这是称呼父亲的非正式用语，将表面上最遥远的存在带到最亲近之处（《马可福音》14:36）。对于儿子向父亲说话，这样的词或许十分恰当；耶稣使用这样的词，并不出人意外。但保罗竟允许所有信徒使用这样的称呼：他们领受了“儿子的心”，便可以凭自己的身份发出同样的呼喊，仿佛他们与上帝之子一道，也能体验神圣者的亲密（《罗马书》8:15-17；《加拉太书》4:6）。在这样的时刻，超越者成为一切存在中最为贴近的在场。

今天，仿佛那个时刻的一种阴暗回声，一场凌驾而来的灾难与我们贴近，近如我们自身。无论我们试图做什么，无论我们过着怎样的生活，如今都无从喘息地被这股力量塑造。我们是否该以熟悉的“你”，以亲密或家人的称呼来称呼它？但这种最高的

迫切要求，并非作为一个人、通过家庭的隐喻来到我们面前，而是通过一个执拗地匿名的过程，一场无所不在、侵入一切且不容申诉的干预而到来。这种异己的亲密，这种非人格的贴近，在靠近之际抹除我们。或许我们只能用一种语言之前、言说之外的姿态来回应它——凭借这种姿态，我们如同前人一样，迎接自身不可知的死亡走近；但今天，我们也以它迎接人类的消失。

缺席的审判

梭伦教导我们，“任何人未死之前，都不要认为他幸福”。维瓦斯万·索尼（Vivasvan Soni）在重构这一教诲时指出，幸福并非我们活着时体验到的一种情感，而是在我们生命结束之后，由他人对我们作出的判断所赋予的。索尼借助梭伦的教诲——强调幸福，而非正义——大胆地把关注点从上帝在审判日的行动，移向人在一个人死后的行动，发展出一种与基督教末世论不同的古典选择。索尼接受这一教诲，认为我们在现代性中放弃这样的判断，代价极大，因为18世纪英国叙事对幸福判断的改写，最终使“幸福与政治显得不相容”，并导致“我们政治可能性的视域极度贫乏”。⁴⁰然而，他也强调，作出这样一种判断的责任是“过重而艰难的”，部分原因是作判断的人对他人的生命只能有有限的了解。评估幸福的判断，涉及“极为巨大的困难”，因为它迫使我们面对“有限性的悲剧处境”。⁴¹但他仍认为，只有这样的判断，才能锚定我们的经验，赋予它我们所追寻的叙事完整性和伦理连贯性。

今天，这样一种安排会怎样？我们能否想象，对我们共同的历史会作出这样的判断？无疑，从个人生命转向集体历史，根本改变了关切的尺度。但对个人幸福的判断，永远无法与对这个人生活于其中的文化语境、对个人意图成形于其中的历史事业的判断分开。事实上，作出这样一种判断的过程本身，就以共同的指涉与价值、共同的行动事业为前提，而这些又嵌入一个社会自身对自己的默会理解之中。因此，判断一个人的生命，至少要求对其根本语境、对其在那项更广泛事业中的位置作出默会的判断，

即使后者在范围上远远超过前者。今天，梭伦式的幸福判断，必须敢于恰恰以这种方式扩展范围，关注每个人在一生中都必然面对——即使是不自觉地面对——的更为广阔的问题。

但这样的转移，是否仍完整保留了索尼教导的一个关键构成，即幸福应当在死后宣告中寻找这一主张？人能否在集体死亡之前作出这一判断？或许会认为，终点之思想使这样的行为成为可能：只要我们能够预见，在过度挥霍、灾难性的现代性压力下，人类可能被抹除，我们或许就已经能够对那段历史作出判断。但因为这个事件使我们社会的几乎每一个维度、我们所依赖的几乎每一种价值形式都受到质疑，那一判断本身的有效性也就受到质疑，从而削弱任何预先占据那种最终视角之尝试的力量。然而，若不实施这种骇人之举，不允许某个活着的人预先实行这一行为，就永远不会有这样的判断；拒绝这一行为同样令人不安，因为这取消了那个本可使我们生命获得完整性的伦理框架。因此，看来人类的伦理事业——如果它存在——可能建立在一种为时过早的行为之上，而这种行为是片面、无知且自利的。

但也许不必由任何人来作出这一判断；人类的命运自身，或许已足以作出判断。灾难的客观逻辑也许就够了：生物圈本身或许就带有一种力量，能够将超越的和有限的伦理规定一并纳入其中。这样的判断既无缺陷，也不迟到：它将是决定性的，贯穿我们的时刻，甚至在我们消失之后继续发生。也许最后的审判，正时时刻刻以我们沉浸于其中的非人类世界的声音，对我们说话。

然而，正在席卷我们的灾难，实际上并非一种审判；它只是我们历史的后果。如今展开的灾变只是发生；它不言说；它不提出伦理主张。它没有给出决定性的判断，反而剥夺了我们获得这一判断的机会。它不给我们任何最终视野，不给我们任何从历史之外或之后综览历史的视角，不给我们任何整体的知识，不给我们任何纪念的体裁。它留给我们的，只是在判断所依赖的视角已然消失之处，对判断茫然无措的追索。

聆听草木

在《暴力批判》中，本雅明提出，只有神圣暴力——或其在总罢工中的对应形式——才能斩断国家那种压迫性的、以目的为基础的暴力。他隐晦地往返于神学与政治、弥赛亚与革命这两组语域之间，使其论证的最终所指保持不明，仿佛暗示：尽管表象并非如此，二者仍可能属于同一种经验范畴，神圣者与革命集体可能源于同一个原则。⁴²

在终结性思想的标记之下，这样一种暴力通过生物圈的日常活动强加于我们：改变了的气候迫使全球生态系统发生变化，在我们的全部经验中产生不可计数的效果。因此，生物圈本身已成为神圣暴力的施动者，成为一种凌驾而来的“无目的的手段”在尘世的面容。然而，很清楚，这种无情的版本，远非将其力量与革命结合，而是揭示那场革命缺席的后果。它通过一个根本的物质原则，通过一种间隙性的暴力，给我们留下烙印，仿佛它想——借用乔治·艾略特（George Eliot）《米德尔马契》

（Middelmarch）中的一段名言——迫使我们终于听见“草的生长和松鼠的心跳”，即使它在这样做时——迫使我们放弃那种“我们之中最敏锐的人，也裹着厚厚的愚钝四处行走”的做法——将确保“我们会死于寂静另一侧传来的那阵轰鸣”。⁴³今天，那声音以更加严酷的方式向我们发出呼唤；它穿透那层包裹，迫使我们聆听广大的、属于人与非人的苦难，迫使我们在本来有耳可听却不曾聆听很久之后，听见那无限的轰鸣。它带着一种暴力席卷我们，确实可能将我们完全抹除。

直到永永远远

1798年末的一次演说中，新教非国教派的重要人物理查德·普赖斯（Richard Price），以西面祝福婴儿耶稣时所说的《西面颂》之语迎接法国大革命：“如今容你的仆人安然离去”（《路加福音》2:29）。⁴⁴〔译注：此处“1798”为原文日期。普赖斯相关演说的原始书名页标明演说日期为1789年11月4日，原文此处疑为倒置笔误。〕这种对于新秩序到来所抱的圣经式热忱，贯

穿普赖斯大体具有千禧年主义性质的政治神学；他的论述处处表达着热切拥抱一场在他看来具有救赎意义之事件的态度。埃德蒙·柏克（Edmund Burke）写下《法国大革命反思》，回应普赖斯，拒斥其千禧年主义立场，赞成一种截然相反的政治神学——在其中，神圣秩序体现于教会以及最终国家的历史连续性之中。普赖斯寻求一个净化历史、使历史重新起源的神圣事件；柏克却认为，当教会取代末世启示、教会论取代末世论时，这一事件便已发生，因此任何这种启示式期待都不只多余，而且有害。实际上，他认为，末世启示必须让位于救赎在历史连续性中的不灭在场，神圣事件必须让位于那些注定要持续 *in saecula saecularum*、即直到永永远远的制度（这个短语出现在《以弗所书》3:21的《武加大译本》中）。因此，在他看来，千禧年不是一个将来的时代，而是已经在教会及其继承者——英国宪法与普通法的传统——的连续性中展开。柏克强调这种历史连续性的神圣性，将之描述为“人类那伟大而神秘的合体”，暗指 *corpus mysticum* 这一观念：基督的神圣身体通过圣餐与教会合一；这一用法早已也被运用于世俗语境，包括政治体的观念。⁴⁵普赖斯与柏克的分歧，指向基督教末世论一种构成性的两可：它既珍视耶稣的救赎行动，又期待末世启示，实际上意味着，历史即使仍有待救赎，也已经得到救赎。在这一两可的传统内部，柏克将重点放在历史制度中已经发挥作用的东西上；对他来说，这些制度在其日常运作中，不断演行上帝救赎力量的某个版本。因此，如果普赖斯与柏克具有代表性，那么英国对大革命的反应，就来自彼此竞争的政治神学：一方是新教非国教派所特有的、大体带有千禧年主义性质的立场，另一方是天主教与圣公会对于神圣正义与人类历史之关系的立场。⁴⁶

柏克的论证突出了中世纪教会与现代国家之间强烈的连续性，并将这种连续性延伸至在国家庇护下形成的、表现为政治、社会、经济和法律历史的各种过程。至少按照一种看法，神圣者以世俗的形式持续存在——存在于那些只要不遭到严重中断，便构成（按《钦定版圣经》对《以弗所书》3:21的翻译）“永无终

结的世界”的历史传统之中。在某种意义上，世俗就是永不终结之物。它的神圣含义是明示还是隐含，也许并不重要：世俗依赖这样的观念，即历史能够取代末世启示，无尽能够代替终结。从立足于这种世俗意义的视角来看，任何不尊重其悠久传统的政治共同体，都有遭受永久不连续性的危险；柏克写道，在这样的国家，“没有哪一代人能够与另一代相联。人们将比夏日的苍蝇好不了多少”。⁴⁷对柏克来说，唯一值得培育的存在形式，是那种历经许多世代而持续的存在；个人只是一个集体主体漫长连续性中的一个时刻。

在终点的标记之下，这种世俗的版本会发生什么？由于它并不将历史定义为一个克服堕落状态与最终救赎之间构成性张力的过程，它的视角似乎相当能够经受终点的考验。毕竟，在它看来，历史的目的已被纳入持久的历史制度之中。然而，这一立场实际上也被击碎；终点揭示，这种被高度赋值的连续历史，容易遭到一次绝对的中断——一次粉碎性的抹除，它将揭示：这种连续性实际上并非神秘合体的场所，并非弥漫着神圣在场的领域，而是一种偶然的建构。归根结底，终点提出，没有什么会持续 *in saecula saeculorum*、直到永永远远；正如我们脚下的大陆随时间变形、移动，正如物种出现、消失，人类制度也兴起、衰亡；它们全都“比夏日的苍蝇好不了多少”。更确切地说，由于这个终点是由这一特定历史造成的，其含义就更加可怕：或许只有一种把神圣语言运用于自身偶然制度的文化，确信自己将在尘世万世长存，因而断然否认自身脆弱性或暴力的迹象，才会如此严重地消耗地球，以至招致自身的消解。或许只有自视为永恒的文化，才会带来自身的灭绝。

另一种盟约

在记述自己从大屠杀中幸存的难忘著作《夜》（Night）中，埃利·维瑟尔（Elie Wiesel）回忆，第一次看到焚尸炉的烟囱时，他对一切神圣保证的信念便消失了。他用一段如此灼人、如此无尽凄凉的文字描绘那个时刻，使人不由得在其中看见他的

否定性启示：它摧毁了他此前赖以生活的盟约。“我永远不会忘记那些永远焚毁了我的信仰的火焰，”他写道。“我永远不会忘记那些谋杀了我的上帝、我的灵魂，把我的梦想变成尘土的时刻。我永远不会忘记这些事，即使我被判定活得与上帝本人一样长久。永不。”⁴⁸实际上，那个时刻把他带入了救赎史中的另一个时代——一个以与神圣者的一切盟约被抹除为特征、被剥夺一切救赎希望的时代。读过这样的段落，人们或许可以推断：对维瑟尔来说，此后犹太教的时间将不再是盟约的时间，而是由奥斯维辛、由那些烟囱构成的邪恶中心所规定的时间。

如今，我们的经验在终点的标记之下成形，这个时刻如何对我们说话？维瑟尔捕捉到的，是人类历史最黑暗的时刻之一，一个几乎抹除一切关于善之记忆的邪恶时辰；那么，我们该如何回应一个即将到来、将把关于善与恶的一切思想都抹除的时刻？他在此捕捉的场景，讲述了人类直接对他人施加的巨大罪恶；那么，我们该如何构想一种间接施加于我们所有人的暴力之恶？大屠杀已经使言语贫乏，使我们在其毁灭性的黑暗前哑口无言；我们如何可能哪怕开始说出那个终结时辰的黑暗？那个未来事件将造成远多于大屠杀的死亡，其毁灭如此巨大，以至事后无人留下来记忆；它会开启毁灭历史的又一个阶段吗？还是会延伸、更新维瑟尔所见证的那个事件？现代性的灰烬遗产，无数工业火焰冒出的烟，会盖过那些臭名昭著的烟囱所冒出的烟，还是将那烟无限地倍增，扩散到地球的全部空间，伤害生物圈本身？在此，已经贫乏的言语遭到进一步撕裂；奥斯维辛之后降临我们的失语，让位于一种更严酷的无能，让位于一种不再保有任何言说记忆的沉默。

撒旦万岁！

电视剧《风骚律师》（Better Call Saul）中的一个时刻，身为律师的主人公放弃了以一种非同寻常的方式服务正义的努力，向他所任职的那家大型律师事务所的优势权力让步；就在那一刻，他喊道：“撒旦万岁！”这一举动揭示了我们时代几乎任何

社会行动者为求生存都必须养成的务实态度中，究竟有什么利害攸关：我们接受看似不可避免的事，允许那些支配我们的制度挫败我们实现正义的努力。

这样的务实态度，从一开始就内含于基督教与世俗权力达成的妥协之中：尽管基督教至少部分地建立在反帝国立场上，尤其是在保罗的书信中，但它早在经典文本里就提出，人应当“把凯撒的物归给凯撒”，即使反对帝国权力的原则，也接受其支配（《马太福音》22:21）。⁴⁹如果如保罗所写，基督教与“执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空属灵气的恶魔”争战（《以弗所书》6:12），那么，当它把世俗权柄留在那些统治者手中时，实际上也说了一句“撒旦万岁！”事实上，这种让步此后为原则性的反对创造了模板，因为在西方历史中，没有什么比务实地忍受不正义更为常见。然而，这种模式给予世俗权力如此大的支配空间，以至它几乎完全忘记了对其领域的任何制约，甚至可以把神圣正义的观念吸收到自己的语言与实践之中。因此，基督教——且不只是基督教——向那些它佯称加以规训的权力让步，对它眼中的现世黑暗维持着一种间接的忠诚。

近几个世纪，这种模式同样成立，即使生产力与人口指数增长的环境代价已经越来越清楚。正如克里斯托夫·博讷伊（Christophe Bonneuil）和让-巴蒂斯特·弗雷索（Jean-Baptiste Fressoz）在《人类世的震撼》（The Shock of the Anthropocene）中所展示，对资本主义影响生态系统的批评，早在19世纪初就已开始，与资本主义本身的兴起同时发生，并始终与之相伴。现代工业生产一直知道它所造成的结果正在伤害地球，却仍推进其计划。⁵⁰在这样做时，它追随了充足的先例，抛开原则性的批评，转而选择追求似乎不受限制的权力与财富增长。

然而，在终点的标记之下，嵌入那种对权力的古老让步之中的承诺消失了，抹除了救赎的前景；取而代之的是这样的揭露：那些黑暗权力如今期待我们所有人作出最后一次让步，把人类本

身的灭亡作为现代性的代价而接受下来。或许西方从未真正 寻求实现正义：或许它真正但未曾明说的格言，始终是“撒旦万岁！”

神圣的愤怒

在出埃及的核心时刻，以色列子民逃脱了埃及军队的追捕，红海之水淹没了追兵。在这里，以色列的解放通过上帝对其敌人的屠杀而实现。同样的情景也在基督教经书结尾重现：只有在神圣暴力毁灭所有其他人之后，得救者才能进入新耶路撒冷。因此，虽然解放神学珍视《出埃及记》，将之视为解放的根本象征，坚持圣经传统站在为奴隶与穷人伸张正义的一边，但我们不能不注意到，在这一传统中，救赎何其频繁地以大规模杀戮——有时是杀戮以族群界定的他者——为前提，而从较近代的视角看，这样的暴力近乎种族灭绝。在圣经正典封闭之后很久，类似的模式仍在持续：圣徒击败恶龙的故事，征服者以定居殖民主义之名大批杀害原住民的故事，孤独枪手净化边疆小镇的故事，都在表达一个根本假设：正义将凭强力获胜，神圣化的使命可以正当地诉诸毁灭性的暴怒。这一模式的漫长历史表明，西方政治共同体早已把上帝震怒的神话纳入其统治方式，承担起一度属于宇宙治理的致命权力，即使宗教教义表面上把神圣暴力置于现代国家的掠夺之外。这种模式也适用于国家对其所依赖的生态系统的态度：非人类世界必须服从其命令，接受同样毁灭性的暴力——湿地被排干、森林被移除、河流被筑坝、沙漠被灌溉、平原被定居——为自居于创造顶峰的人类服务。

因此，西方的宗教传统似乎并不只是向黑暗力量让步；其内在的暴力语言，也帮助确立某种黑暗的支配，最终让世界任凭无尽的残暴政权摆布。如此，神圣暴力或国家暴力的话语，自身便带有根本恶的痕迹、撒旦性的维度；恰恰借此，它们才能在一个表面上敌对的世界里统治，进而将某种特定的宇宙正义观强加于桀骜不驯的现实。

然而，也必须记住另一种传统：正如保罗所写，力量存在于软弱之中（《哥林多后书》12:9），或存在于本雅明——或许正指涉那段经文——所称的“一种微弱的弥赛亚力量”之中。⁵¹正如乔治奥·阿甘本（Giorgio Agamben）所论，对保罗来说，弥赛亚性存在于使召命、权力与法律不再运作，存在于掏空世间事物，存在于将它们当作“如同不是”来对待。⁵²但这种力量并未克服世俗权力；相反，它仍被困在一个处于那种权力支配之下的世界里；全部受造之物被交付于“失落与腐朽之物的虚空”，并“在等待救赎时呻吟”。⁵³如珀西·比希·雪莱（Percy Bysshe Shelley）的《解放了的普罗米修斯》（Prometheus Unbound）所暗示，如果一种表面上非暴力的力量能够瓦解暴政，那也只有通过奇迹般的暴力才能做到；讽刺的是，本雅明的微弱弥赛亚力量，只有通过神圣的、净化性的毁灭才能获胜。⁵⁴软弱依赖强力；权力的替代选择，也依赖一种极端形式的自身权力。起初，人可能以为，这一僵局是德里达所谓正义的自身免疫紊乱的一个实例，在其中，“作为与他者之关系的正义”，总须冒着不正义的风险才会发生。⁵⁵但事实上，它体现了一种更为严酷的逻辑：实现正义的行为本身，可能与它希望带来的结果相矛盾，可能在行使正义时造成不正义。⁵⁶

今天，终点之思想改变了这一问题域的面貌。我们时代的环境灾难，是在揭示非人类世界对于人类支配的脆弱性，揭示其微弱的弥赛亚主义吗？还是它在演行生物圈版本的神圣愤怒，借此，一种无法根除的强力终于击穿世俗统治的所有主张？还是它越过了这两种情景，揭示出某些力量根本的漠不关心？这些力量无须服从我们历史的范畴，按远超我们自身的条件展开，或者根本不依任何条件展开。

向谁为谁辩护？

在基督教神学的历史中，不同人物试图提出一种神义论——即用约翰·弥尔顿（John Milton）的话说，“向人类证明上帝之道的正当”。⁵⁷这一事业默默区分了正义与神圣行动：即使几乎

所有以此体裁写作的人，都是为了解释，为何在一位他们同时视为公正而全能的上帝所创造、统治的世界中，仍会存在邪恶与苦难，但他们的努力本身便显露出，他们意识到这样的论证并非不言自明地可信，上帝的公正感并非显而易见。此外，这些论证理所当然地认为，上帝的统治只有在能证明其服务于受造世界之善时，才是可以容忍的。因此，承担这一计划，必然是踏上一项危险的事业。人由此开启了失败的可能性，可能发现：上帝也许必须为自己的做法悔过，甚至向那些被他亏待的人赎罪。为上帝辩明正当这一观念本身，唤起并倒转了通常关于上帝使人称义的强调，后者在保罗神学中居于中心。如果认真看待这一倒转，便会开始注意到一种相当骇人的可能性：耶稣死于十字架，也许不是为人类的过错，而是为上帝的过错赎罪。然而，这一前景也有其自身的救赎含义：如果连上帝也可能以这种方式受苦，那么人类就能在自身苦难中发现那种神圣自我牺牲、那种对无力的彻底屈从的回声。或许上帝值得信仰，不是因为他全能，而是因为他也脆弱，他不是凭武力，而是凭道德感召而治理。如此，人类便在威廉·布莱克（William Blake）所谓“神圣的人形”的一种脆弱版本中，找到自己的位置；那是神性与人类所共享的集体身体。

这可能就是向人类证明上帝之道的代价。但整个努力也依赖一个假设：上帝不应比善更享有主权，不应能以其至高性之名抛弃正义。这个假设可追溯至托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）与继他而起的唯名论者思想之间的一个关键分歧：对阿奎那而言，唯有上帝也受制于他通过爱的意志所确立的形式，神学才能保持连贯；否则，创造的原则既不稳定，也不可知，既不根植于恩典，也不根植于善，因而将不再能为人类理智所把握。⁵⁸然而，对唯名论者来说，任何此类论证都限制了神圣主权，使上帝受制于自己创造的形式，从而剥夺了他的超越性。阿奎那试图避免上帝成为形式之外任意的超越性的体现；唯名论者则试图避免上帝从属于与其受造之物具有类似地位的形式。

然而，这些对神圣正义的探究，也许远不如很早以前《约伯记》中勾勒的路径大胆；《约伯记》是被收入希伯来圣经的最古老文本之一。约伯要求上帝解释，为何强迫他承受无尽的苦难——实际上，就是为何屈服于神圣权力的邪恶维度；在这部书中，它表现为上帝愿意让路西法考验信徒的忍耐（1:6-12）。约伯及其朋友长篇讨论神义论的基本问题，却没有结论。最后，上帝亲自从旋风中发言，拒斥任何要求他交代的尝试，粉碎宇宙具有道德秩序的任何想法，嘲笑人类面对他那可怖的创造时的彻底脆弱与有限。这位上帝超乎正义；他的主权不服务于任何善；他非但不约束受造世界的暴力与非人性，反而赞颂它（38-41章）。全书以约伯沉醉于这位可怖的上帝、向他臣服而结束（42:1-6）。原来，可能有某种不同于道德感召、不同于神圣正义的东西，能够左右人类，因为受造世界的非人类野性中，存在一种不可抗拒的崇高。⁵⁹或许上帝只有放弃一切宣称自身公正的尝试，才真正成为神圣的。

今天，旋风再次对我们说话；我们生活在现代科学研究之后，意识到天文、地质与生物历史的非道德幅度，被一个远比我们自身广大、有力的宇宙所震慑。如今，我们用自己的语汇得知：宇宙的过程并非为我们而发生，它们远远超出我们施加于它们的任何道德要求。如同约伯，我们可能发现，不必寻求一种神义论，因为那些远超我们追问所及的力量，可能使我们肃然敬畏。或许，只有仍拥有毫无保留地侵犯我们的力量之物，才能使我们感到它真正异于我们自身，真正演行着我们概念之外的原则。⁶⁰

然而，即使约伯的神学，在我们时代也改变了面貌。今天摧毁我们的旋风，提醒着我们自身行动对生物圈的影响；因为我们已将生物圈推入比过去对人类更危险的模式之中，它如今诉说的是我们的非道德性，是我们拒绝为自身行动接受限度。在这一点上，我们并不与约伯处于同样位置：这阵旋风暗中指控我们犯下了一桩集体的恶行，一种强化了非人类世界之破坏力的挑衅。在

其灾难性的闯入中，它让我们看见一种实际审判的面容；这种审判如此严酷，以至不容我们提出任何辩护，不接受我们可能提供的任何赎罪。我们已经成为一种如此猛烈的毁灭的施动者，以至它解除了这一整个传统赖以成立的创造观念。一个能够抹除自身的人类，不再臣属于任何创世者，无论人们如何构想他；它也不再要求一个公正的宇宙。它同样无法再以任何简单方式被自然世界的可怖所激起的敬畏打动，因为今天，那可怖之物正是我们自身。我们是那将要毁灭自身的旋风。

隐秘之恶的胜利

在西方历史的大部分时间里，神学家坚持一种匮乏性的恶观念：恶并非具有与善相反的分量和力量，而是未能服务于善。这样，他们就避免陷入一种将上帝与撒旦对立起来的二元论，避免在全能者与一个同样强大的对手之间，制造永无止境的争斗；因为那样做，会赋予撒旦一个比他作为上帝受造之物实际拥有的地位大得多的地位。只有到了现代性来临时，西方才开始主张，人可以积极地以恶对抗善，可以完全出于深思熟虑的意图选择恶。

然而，今天，这种承认显得片面而不完整。如今，唯有一种更强有力的恶的版本，才可能说服我们：一种能够损害目的、损害宇宙据说趋向的道德之善的恶。终点告诉我们，恶能够积极侵入、甚至击败善的建筑本身。我们远非处于一种大概会永远持续的二元斗争之中，而是发现自己身处一场恶将获胜的战斗；在这里，恶的胜利如此巨大，以至它甚至取消了我们据以组织伦理行动的总体叙事空间。

然而，这种说明所提供的恶观念，可能过于主动进取，以至难以使我们信服。今天获胜的恶，几乎尚未达到意识的阈限：它在表面上如此边缘的领域，在日常生活中如此容易被忽略的方面运作，以至似乎根本不符合我们对有意行动的理解。它的后果同样难以把握：仿佛恶正在以铁锈、霉斑或霉菌毁坏事物的方式，破坏我们共有的世界——在一种我们很容易全然不知的分子或化学过程中进行。对今天的我们而言，恶不只是意志的失调；它是

人类繁荣之前提条件中的一种疾病，一种像未知病毒那样侵染善的疾病，而善并不具有抵御它的抗体。

魔鬼的惊惶

听闻人类存在的终点，路西法再次陷入绝望。他的邪恶、他对人类事务的权力，怎么竟如此成功，以至随着人类消失，再也没有新的成员抵达地狱？如今他还能诱惑谁？还能做什么恶？他还有那么多工作要做，那么多制造人类苦难的计划有待完成！在极度痛苦中，他凝视自己被剥得一无所有的未来：他的胜利怎么会如此巨大，以至超出其谋划，过早地强加一场彻底的凯旋？突然，这位黑暗尊者明白：这样的凯旋，也带来了他的失败；根除人类，就是抹除他自己的目的。如今没有了未来，撒旦后悔自己的过去。他希望能够跃入最深的深渊，毁灭自身。但无底坑的使者亚玻伦掌握着深处的钥匙，挡住了他的去路。他被困在自己的牢狱之中：如今，他必须永远承受空洞的命运。

必死的灵魂

基督教中通行的灵魂不朽信念，在今天已难以令人相信；因为我们面对的前景是，整个人类——以及曾如此充分地使人类生命繁荣的生物圈诸多方面——都注定毁灭。当现代天文学家判定宇宙本身最终会消逝，当进化生物学家承认人类最终将灭绝时，这种信念早已值得怀疑。过去一两个世纪，个体灵魂在时间跨度上超过宇宙或物种这一观念，就已经缺乏说服力；而今天，随着终点逼近，这个观念更令人怀疑。

当现代哲学家试图挽救不朽观念时，它也好不到哪里去。康德认为，唯有在无限未来的进程中，唯有凭借灵魂不朽，有限的主体最终才可能符合道德律。⁶¹但正如刘易斯·怀特·贝克（Lewis White Beck）指出的，这种关于个人如何逐渐接近伦理完善的观念，将一个时间过程视为理所当然——从而又一次把灵魂放回时间领域之内。⁶²如阿伦卡·祖潘契奇（Alenka Zupančič）所论，康德真正寻求的，是身体的不朽——也就是必死时间本身的

不朽。⁶³事实上，任何继承了这个体系之洞见的哲学，都会在灵魂不朽概念上面临类似困难，因为该体系坚持人类认知和具身存在的限度。例如，20世纪的现象学传统表明，人类意识与认知的基本方面，与身体的基本定向存在千丝万缕的联系，使我们几乎无法想象一个缺乏这类定向却真正具有认知能力的灵魂。此外，近来对居于启蒙思想核心的孤独主体的批判指出，对个人心灵的关注，忽略了更为关键的关系问题。⁶⁴这些转向身体性与关系的变化，越过基督教思想的某些方面，使我们回到犹太教的救赎观：后者强调一个具身的、必死的人，对共同盟约及其历史展开的参与。

这些发展暗示，坚持个人不朽，与一种个人主义的凯旋论相共谋；后者把人类与非人类他者，置于一种专横的自我宣告之下。事实上，自由意识形态的某些版本暗示，这个凯旋式个人所寻求的，是自由彻底超越物质性与境遇的能力——克服任何对其自主支配权的约束。然而，坚持整个人类的统治地位，也并未比这种立场改善多少；把自己从与广泛生命网络的身体关联中抽离出来，或想象我们能够比自身的物质条件存在得更久，只会把人类判处处于一种无用、专横的孤独。政治与经济领域中类似于这一信念的观念，在很大程度上应为我们陷入当前困境负责；因此，今天人类或许正在懂得：我们无法在不使自己注定毁灭的情况下，成为受造世界的主权者。看来，声称不朽，反而带来更严酷的终止。培育人类繁荣的唯一真正前景，始终是接受一个谦逊的位置，处在我们与一切必死存在所共享的存在之网中——讽刺的是，这一前景或许恰在我们瞥见自身消失之可能性的时刻，才变得可见。

头顶只有天空

约翰·列侬（John Lennon）曾唱出最动人的世俗赞歌之一，邀请听众想象一个头顶没有天堂、只有天空的世界。他所致敬的并非那位曾占据天堂的上帝，而是这样一种人类：放弃为牺牲寻求超验正当理由的想法，能够和平地团结起来，为今天而

活。实际上，那片敞开的天空象征着某种东西的缺席，而人们在自己和彼此施加暴力时，常常援引那东西。然而，列侬在召唤那片天空时，实际上依靠着它能够始终只是天空，始终作为那种缺席之领域的力量。

但天空已不再只是那样的空间；我们的行动改变了它的成分与行为，把它变成一个积极而侵入性的施动者，一个吸收多种排放物的空间——因此，也成为那些削弱人类繁荣的力量所活动的场景。它不再只是天空：这片在超越性消失之后敞开的天空，也在世俗现代性动摇、纯粹属于人类的未来消解之后继续存在。如吉尔·阿尼贾尔（Gil Anidjar）所论，如果我们曾生活在一个继基督教西方历史之后出现的世俗国家之中，那么，如今我们便生活在那个国家之后的阶段，构成该宗教传统一次进一步的、讽刺性的发展；此时，连世俗世界也让位于一种更为严酷的处境，连天空也已不再是它从前的样子。⁶⁵

虚空之外的虚空

《传道书》的传道者审视人类的状况，指出“日光之下并无新事”，发生的一切都一再发生，于是得出结论：“虚空的虚空，凡事都是虚空”（1:9、2）。历史无尽的循环，人类成就在时间面前永久的空洞，使仅仅有限、内在的生命归于徒劳：唯有服从上帝才有分量。

今天，日光之下已有了新事，环境灾变带来一种在人类记忆中前所未有的处境，传道者会说什么？过去，风往南吹，又向北转，循其路径返回；江河都往海里流，然后继续流动（1:6-7）；如今，风与河流偏离古老的路径，变得反复无常、不可预测。人类挣脱了共同生活的古老模式，如今发现自己处在虚空之外，处于一种更难有所得的境况，因为终点揭示，无尽的循环也能够停止，虚空也可能逝去。此外，只要终点瓦解了我们的信心——相信我们可以依靠某种持久的超越性来指引生活——它就使我们暴露于虚无，且无处求援。如果生有时，死有时——哭有时，笑有时——那么，我们如今生活在什么时间？或许传道者会以重新加

强的语气作结：“事情的终局强如事情的起头”（7:8）；或许他会再次宣告——表达一种引人注目的反出生主义情绪——“那早已死的死人，胜过那还活着的活人；但比这两等人更强的，是那未曾生的，就是未曾见过日光之下恶事的”（4:2-3）。⁶⁶

舍离舍离

在南亚出离传统的密教变体中，离开日常生活的苦行者，居住在死者的领域，即火葬场这一禁忌地带。⁶⁷他们在这—空间安顿下来，展开多种灵性实践，以获得特定形式的灵性力量或成就。

我们面对旋风，像约伯一样，在尘土和炉灰中悔恨（42:6）；或者，我们处在一种甚至比《传道书》传道者更加空洞的境况之中——我们是否也参与着一种类似的舍离？我们也知道人类努力徒劳无功，知道我们呼吸着灰烬的遗产。但若如此，我们的处境并非自愿，而是被迫的；地球本身已成为我们的火葬场，它的状况已在使我们脱离曾以为属于自己的生活。更进一步，我们的情形并不意味着离开日常生活，而是意味着住在其中；出离者不再不同于居家者，不再是放弃普通生活、寻求灵性道路的苦行者，而是在我们共同分享的世界中与他人一起生活的人。今天，求道者不是背离世界，而是朝向世界，更加贴近日常时间最赤裸的真相与最简单的事实。在我们的时刻，出离者受到的邀请，是接受自己在这一文化的废墟、人类的停尸所中的一个位置。

这一转向损伤了舍离的灵性遗产。在最伟大的出离传统之一——佛教——中，菩萨不仅为自己寻求觉悟，也发愿解脱一切有情众生。乍看之下，如今似乎仍能履行这一誓愿：例如，人可以尝试使一切有情众生摆脱这样的幻觉，即这一现实具有实质，构成我们可能赖以生活的唯一框架；人可以提出，终点揭示了我们长期视为理所当然之物的空性。但终点之思想封闭了促成一切众生解脱的前景。人类的消失，甚至抹除了这一誓愿的前提条件。

因此，今天朝向尸骨之堆，舍离对日常关切的执著，也就是舍离舍离本身。即使一个人发下这一誓愿，为所有人的觉悟而努力，他也不抱有这种普遍解脱终将来临的幻觉。或许留给他的，只是一种更彻底的立场，一种连救赎事业也放弃的舍离，一种接受连自身最神圣的誓愿亦为空的立场。或许今天，唯有一种接受一切可设想目的皆为空的立场，才能继续存在。

第4章 火焰的阴影

已经成为过去

当终点的前景逼近，当历史过程将导向一个人类可以理解的未来这一观念消解时，驱动历史的张力、历史鲜活的能量，也随之消退。如今，各种社会、政治和经济发展，都已失去持久实现的前景。即使这些发展仍在继续，这一命运也不可挽回地降临于历史变化的全部幅度——从过去，经由我们的现在，延伸到将来的时期——使这一切如今都被归入一个无法作用于任何可信未来的过去。虽然这个过去如今甚至包含现在，但它并非只是压在生者身上，因为它自身也已变得空洞、易逝、幽灵般。然而，由于它无法被移走，强大到无法被解除，它也在一切可设想的方面限制我们的行动。因此，它既无限沉重，又轻得不可思议；它是一种不知为何毫无力量的巨大负担，一个既满载意义又全然无用的矛盾对象，一团人必须呼吸却无法抓住的毒雾。

献给太阳的档案

对于研究过去的人，档案不可或缺；他们多么依赖那些记录出生、婚姻、死亡、法令、法律、税收、收成、合同、财产交易、财务账目、司法裁决、立法辩论、契约劳役或学徒契约条款，以及奴隶解放的文书，更不必说书籍、手稿、通信、日记、航海日志、笔记本、报纸、地图、报告、传单、海报、广告、明信片 and 照片。对研究者来说，幸运的是，庞大的历史档案如今越来越多地从私人转入公共之手，同时也逐渐数字化；原则上，它最终将以比以往更便于检索的格式向全世界的人开放，使我们能够更加全面、准确地描绘人类遗产。

然而，对于研究人类历史进程的人，档案具有什么地位？从一个角度看，档案似乎比博物馆更中立——社会借博物馆为自身

建立世俗圣坛——也比纪念碑更中立，后者把对英雄主义或损失的纪念纳入对自身历史的肯定。档案不如二者显眼、张扬，它可能寻求保存过去，而不把过去置于意识形态框架之内。然而，当一种与过去的新关系塑造我们对所有这些遗存的回应时，档案的意义也随之改变。如今，在美国，我们目睹献给 奴隶主或种族偏见代表人物的纪念碑被移除，目睹专门关注我们历史所固有之不公正的博物馆出现；我们也看见，档案正在成为那些希望挖掘这个国家历史的阴面、使之显露于人前的人所使用的资源。针对其他国家，也正在开展类似工作：正如托马斯·理查兹（Thomas Richards）等人所展示，英国帝国的治理恰恰通过官僚话语运作，通过写在纸上、最终被收入档案的日常行政行为运作。⁶⁸以这些方式阅读时，档案正成为那些与本雅明一道逆着纹理阅读历史之人的资源：如今，它显示文明的文献如何确实也是野蛮的文献，国家历史的圣坛如何保存着大多数人类长期失败的证据。

在终点的标记之下，这样的转向还必须揭示：西方的暴力不仅施加于大多数人类，也延伸到整个生物圈，乃至人类生命的前提条件本身。如果着眼于这种长期的施加来考察，档案是否将成为一场庞大而渐进的抹除、一种耐心而日常的人类毁灭的记录？它是否将见证一场灾难在数百年中耐心展开，而这场灾难仍在我们眼前发生？我们是否将懂得，每一份文明的文献，也都是一份灾难的文献？

在这些问题的压力下，过去的其他标记也获得了新的意义。例如，在我们时代无休止的战争背景下，阵亡者纪念碑显得格格不入；而放在我们参与对整个人类持续施暴的框架中，它们的地位就更加可疑。这种向死者致敬的标记，越来越显得虚假：因为在提供纪念我们自己国家死者的场合时，它们把我们曾对他人施加的暴力搁在一旁，甚至搁置了我们对贯穿人类历史的广泛暴力遗产的意识。此外，它们标记的损失可以被解读为已安全封存在过去之中，因而使我们普遍不愿承认的事实隐藏起来：灾难性的损失正降临地球的生态系统与人类本身，并将延续至未来。因

此，它们可能使我们偏离实际处境，安慰我们，让我们相信自己生活在一个稳定而连贯、已经熬过并克服那些事件的社会。然而，面对这些陷阱，我们也许可以学会以一种新的方式观看这些纪念碑，把它们视为纪念那些已经死去的人，以及那些还将因如今施加于人类的浩劫而死去的人，甚至可能纪念人类本身的死亡；我们可以将它们读作一段更广阔历史内部特定时刻的标记，从而成为一种更为广大纪念的契机。

但过去的物质遗存，不仅标记着漫长暴力史的遗产；它们也正在成为某些力量的目标，后者将摧毁它们，并连同它们一道摧毁关于过去的某种记忆。针对过去的侵略有多种形式：例如，军事入侵时轰炸博物馆、档案馆与古代遗址，或大城市现代化时拆除历史街区。这些实例表明，过去的物质遗存今天常常处于危险之中。

反过来，这种针对记忆的暴力提醒我们：终点的逼近，使整个人类历史档案暴露于一个动荡、破坏性越来越强的生物圈的任性之下。档案无论有多少已在网上开放，最终都将随着互联网和每一种数字界面的消失而失去，只剩离线形式留存。这些物质档案容易遭受火灾、洪水，也可能遭受处于重压之下的社会对研究的忽视；它们将逐渐沉没、腐朽，成为黑暗时代的牺牲品。德里达曾设想，“没有遗忘的可能性”，没有将“保存的时空条件”扫除的“死亡驱力”，便“不可能有档案欲望”；如今，终点通过一种外在的、物质的过程实施这种摧毁，使我们栖居于物理地显现出来的档案热之中，栖居于一种甚至在心理之外也运作的驱力、一种降临于人类全部历史的遗忘之中。⁶⁹

然而，德里达所说的热病，不仅会侵染档案，也会侵染那些流连于其领域的人。终点到来时，谁会幸存下来，阅读那些已磨损、发霉、焦黑的档案？它将是谁的资源？如今，它被交付给非人类的无知，一种不可动摇的漠然。或许只有纪念碑会持续存在，不再纪念任何东西，在我们不再记忆之时记忆。随着人类消

失，档案将不再对任何人说话，而是对风的空白面孔、空洞的天空、太阳炽烈的眼睛说话。

作为灾难史的西方历史

法国大革命之后，现代西方开始假定，历史面前有一个开放而未知的未来。与此同时，按照另外一些解释，一种历史主义出现在各个学科之中，出现在精神的辩证展开之中、现代民族的历史之中，也出现在语言学、生物学和政治经济学等学科的某种发展逻辑之中——正如米歇尔·福柯（Michel Foucault）在《词与物》中所论。⁷⁰未来的开放，悬置了一个关于人类行动的可知或安稳框架，实际上将历史意义的所在，从其最终目的转移到了发展过程本身。这样的逻辑常常积极地理解现代性将其目的内在化这一点，将其视为一种内在资源：凭借它，历史可以不断重新解释自身的利害所在，从其发展中学习，提出其生成过程更新的轮廓。因此，恰恰由于某个既定归宿被抹除，现代历史才能继续把自身想象在一种持续的叙事之中，悬置任何关于其未来的具体定义，以守护这样一个过程：通过它，历史能够无休止地生成关于自身目的的更精细的构想。

然而，这种关于历史不断重新协商自身利害的观念，掩盖了其核心的否定标记，掩盖了其轨迹的一切正面定义均被抹除的迹象。我们可以借用琼·科普杰克（Joan Copjec）的工作：她在受雅克·拉康（Jacques Lacan）教导启发的一项论证中提出，“如果历史没有外部……如果历史没有界限，那么它就必须容纳无限、无穷无尽、不死的重复或亡而不逝者，或者受到它们的侵入”。创造或末世启示、历史的神圣起源或终结被取消，如今以否定的方式出现在历史内部，因为“如果要阻止一个外部的形成”，就必须“在内部铭刻一种否定，它恰恰对外部的可能性说‘不’”，从而将“实在界确立为象征界的内在界限”，确立为一种“阻绝走出或超越象征界之可能性的障碍”。⁷¹凭借这一举措，人们不再把权力置于任何实定的实体——例如国王——之中，因为在现代宪政民主中，不同总统来来去去，只在一段时间

里占据克洛德·勒福尔（Claude Lefort）所称“权力的空位”。⁷²类似地，埃内斯托·拉克劳（Ernesto Laclau）表明，在同样这些民主制度内部不断发挥作用的对抗，并不会导向集体意志的任何实定化身，而是抓住一个霸权能指，塑造一种意识形态的 *point de capiton*（缝合点），把政治秩序缝合在一起，却不创造任何实定的、实质性的所指。⁷³在一个相当不同的领域，还可以找到另一种对应：取消受造世界的神圣起源或终结，部分地通过让人类社会受制于自然灾害的侵入而实现；这些灾害作为神圣超越性被抹除后的版本，可以在任何时刻把非道德灾难的“亡而不逝”之力带入人类时间。因此，现代历史围绕的并非它的永恒成长与成熟，而是其内在界限，即某种超越性或外在界限被取消的标记；它在每一个层面上扰乱历史。⁷⁴

我已在别处详细分析，这一转变对1800年前后历史、美学、政治和伦理观念的某些影响；此后，这些影响持续在西方文化中展开。⁷⁵在这一整个时期，现代社会培育了我所谓“灾难性主体性”的各种版本；例如，它们探索崇高的美学，同时也感到，现代社会出现于那些塑造地球历史、具有惊人偶然性的过程之中。

但在这一历史即将消解的压力下，内在界限的这种构成再次发生变化。如今已很清楚，现代社会依赖地质知识，不只是为了塑造新的主体性，也是为了出于物质目的而开发那段历史，创造了现代化石燃料工业——尤其是石油工业——使其经济从此得以增长，从而改变了人类生命本身的条件。实际上，西方把非人类世界的某些方面纳入自身逻辑时，制造了一种灾难性客观性，制造了生物圈物理轮廓的变化。⁷⁶借用拉康的一个术语，人们可以说，如今世界相对于现代社会是“外密”的（*extimate*），即同时外在于它、又亲密于它；这一元素，即便在运作上属于物质，也深深属于西方的核心动力。如此，毁灭史就是进步史的对应面，是现代性这条地狱般莫比乌斯带的背面。制造物质灾变，是这段历史最具规定性的特征；那段外在历史就是它的内在历史，

是其特有逻辑最能说明问题的实例。西方的历史，就是灾难的历史。

计划性淘汰

在关于康德《什么是启蒙？》的论文中，福柯认为，康德指出了随启蒙思想一同出现的一个方面，即启蒙思想对当下所开启的特定可能性的投入。实际上，康德是在问：“与昨天相比，今天带来了什么差异？”⁷⁷福柯提出，这样的问题包含一种“我们自身的批判本体论”，它“必须被理解为一种态度、一种精神气质、一种哲学生活；在其中，对我们之所是的批判，同时既是对强加于我们的限度的历史分析，又是对超越这些限度之可能性的实验”。⁷⁸然而，这种态度理所当然地认为，有必要超越先前的时刻；这一逻辑如果永远实施，就会邀请未来的人，把我们所处的时刻看作已被令人遗憾地超越，即使尚不至于认为它全然蒙昧。因此，如果说，每个新阶段都以某种方式从前一阶段发展而来，突出只有在新时刻才显现的可能性，那么也可以主张，新事物使先前之物贬值，将其搁置为不足以服务批判思想的東西。在商品世界中，与这个过程相当的，就是认定昨天的人工制品属于媚俗之物，认定过去不只过去了，而且已经过时、失去信誉、失去价值。

一种相关的逻辑也在辩证法中发挥作用。黑格尔认为，在精神的展开中，*Aufhebung*（扬弃）既取消又保留先前阶段；但事实上，每个新阶段并不会完整保留它所克服的东西——因为若如此，它就无法克服——而是把不再保留的东西留在过去。因此，扬弃遗弃了一大批已被超越的精神之方面，留下一个被抛弃之物的档案库、一座过时之物的博物馆。进步是计划性淘汰的一种版本。构成我们历史的垃圾堆并非偶然；它是一种有意实践的结果，是现代性不断超越自身的渴望所造成的结果。

沉默历史的喧嚷

对本雅明而言，只有胜利者书写历史这一事实，使整个进步叙事变得虚假，因为它只从过去选取统治阶级用来为其统治辩护的那些元素。⁷⁹他的批判暗示，如果逆着纹理阅读历史，另一种可能性就会出现。每当历史选择一条路径——每当一种社会力量击败另一种，因此得以强加自己的进步观——它就放弃了另一条路径；因此，每个事件都是从其他事件之可能性的一次偏转。只选择已发生之事的叙事，因而承受着巨大的确认偏误，对现实而非可能、对发生之事的叙事而非未发生之事，有着极大的偏爱。因此，从这一视角看，革命最终将使曾经可能但从未实现的东西成为现实，为历史打开一个它曾拒斥的方向。

本雅明的构想与豪尔赫·路易斯·博尔赫斯（Jorge Luis Borges）的构想有许多共同之处；后者在《小径分岔的花园》中，同样想象一种发生于分岔情景之巨大网络上的历史。⁸⁰但博尔赫斯设想，历史仍沿着所有这些路径发生，仿佛都在同一个总体实在之内展开；本雅明却认为，真正发生的历史只有一个。然而，他也会质疑只有一个情景才是真实的这种观念；他反对利奥波德·冯·兰克（Leopold von Ranke）的主张——历史学家必须把握历史“实际曾有的样子”——会把未现实化的历史也纳入现实，将现实的与潜在的并置于一个不再仅由经验事件定义的空间。在本雅明看来，历史的总体性，既包括发生的事件，也包括大量未曾发生的事件。⁸¹忠于现实事件，就是背叛历史的真实形状；它的范围远远超过表象的单纯实定性。一旦它沉没的方向在弥赛亚事件中浮现，它就会击败那些依赖那种表面上实定的历史的力量。

今天，弥赛亚事件的前景渐渐退去，占主导地位的历史正把我们赶向共同的毁灭；但尽管如此，那些不可见、沉没的、替代性的可能性并未消失；即使沉默，它们仍喧嚷着，要求被听见。在终点的前景之下，占主导地位的历史虽有毁灭性的力量，却仍带着它所不是之物的印记；它扫除一切人类可能性，甚至击败了

自己，揭示胜利者讲述的故事始终是欺诈性的，他们从未真正取得其所追求的结果，革命对其支配的批判仍然成立。地球上被遗忘的人们或许不会获胜，但仍可知道，终点将人类从对那段历史之正当性的信念中，从接受那场灾难之正义的态度中解放出来。

从生命中解放

通俗观念常常把西方历史，特别是过去150年的历史，想象为一系列历经数代的解放性发展；每个新阶段包容并超越前面的阶段，形成某种集体的 *Bildung*（教化），一段渐渐觉醒的历程，一个人类逐步成熟的过程。但仔细审视时，这个历史进步的故事便呈现出另一副面貌。现代性倾向于选择性地把自己的过去读作一系列解放，一长串将人类从束缚中释放的事件；但从另一个角度看，它同时也是一系列更加阴暗的行为，通过它们，现代性奴役人们，使他们臣属于资本逻辑，殖民世界的大多数地区，大批杀害原住民，根除或摧毁无数生态系统。进步也是反进步，启蒙也是蒙昧化。现代性并不必然向前迈进，因为它把人们从先前束缚中解放出来时，也同时制造前所未有的贫困形式、新型的破坏方式。当西方越来越大胆地解放自己时，它也以越来越具毁灭性力量的行动侵犯世界。

这一模式，在美国历史中可以反复看到。例如，建国者们在制宪会议上克服一个可能致命的僵局，正是在南方诸州实际上得到保证，可以把奴隶制扩张到俄亥俄河以南那些日后将成为新州的地区之后；他们把一个不断扩大的种族压迫领域，铭刻进共和国表面上进步的将来之中。⁸²在19世纪末和 20世纪初，美国政治共同体的民主化——以及工人权利的扩大——部分归功于煤矿工人的激进行动主义，因此与煤炭储量的开发同步发生，把解放性的政治与化石燃料燃烧的大幅增长联系起来。⁸³此外，对被俘非洲人及其后代的直接奴役，让位于不那么公开、却仍得到法律认可的奴役形式；煤炭民主则被远不利于工人的石油开采环境所取代。这暗示，历史的展开可能并非一系列温和改革，而是通过采

用更有策略的剥削形式、更委婉的压迫类型、更隐蔽的摧残来实现。⁸⁴

因此，过去两百多年里，西方历史带来了人类生产力、人口与知识惊人而前所未有的释放——每个领域都发生爆炸性的转变——但与此同时，它也让人类臣服于其支配，在全球表面乃至人们活生生的骨骼之中铺上一层核辐射，并且如今正在制造地球历史上第六次物种大灭绝。综合来看，这段历史体现了某种类似尼采“重估一切价值”的东西，因为它抹除了几乎一切行动的道德限度、一切关于主体的幻觉，以没有明确说明的目的之名越过了无数规范。事实上，只要现代国家能够以越来越严格的方式巩固自身，更有力地协调其公民，或更精细地组织其信息，它就使更大的罪行、对加诸有限性之限制的更大胆侵犯成为可能。简言之，我们所看到的或许并非一个进步的故事，而是一个过度越界的故事，是一种犯下更致命罪行、以更大胆姿态跃入深渊的意志的出现。我们栖居其中的，是人类从生命本身中解放出来的历史。

不可避免的革命

卡尔·马克思（Karl Marx）与弗里德里希·恩格斯（Friedrich Engels）在《共产党宣言》中分析现代政治关系时提出，资本主义对无产阶级的剥削，最终会使其贫困到这样一种程度：它将发动伟大的革命，推翻其压迫者，建立无阶级社会。⁸⁵今天，我们可以想象这一论证的一种对应形式：资本主义对非人类世界的剥削超过了后者的承受能力，同样会激起非人类世界以反向暴力回应，摧毁资本主义及依赖它的社会。但即使在这样的情景中，这一事件之后可能发生什么？这样的反抗必然带来权力的转变吗？如果数千个物种灭绝，如果越来越强大的飓风摧毁大城市，如果改变的天气模式迫使数百万人迁徙，并可能在进入新的领地时拿起武器，如果变暖的天气抑制谷物生产、减少粮食供应，如果这种天气为野火频发及烟雾笼罩大片土地创造条件，如果无数其他类似的扰动深刻改变全球各地人类繁荣的前

景，即使如此，各国的回应仍不够大胆，无法防止进一步的毁灭性事件。无论无产阶级还是生物圈的贫困与衰败，都没有任何东西必然把它们与某种特定结果连接起来。即使意识到还会有更多灾难，也未必促成转变。

这些历史暗示，灾难性历史通常带来的，不是解放性的行动，而是根本的漠然。马克思与恩格斯仍被这样的观念迷住：巨大的原因会有巨大的效果，历史的逻辑是连贯的。但事实可能恰好相反。像不可逆的气候变化这样巨大而严重的原因，或许几乎没有什么效果。如此，国家便不是革命性转变的场所，不是历史展开其内在逻辑的地方；相反，它可能是历史的连贯性搁浅之处，是历史的无功效性显现之处。或许国家迟钝、冷漠，是一种如此庞大的历史惯性力量，以至可以毫不费力地压过最巨大的紧迫要求。或许现代国家所怀有的最惊人的才能，是在其正当性与存在理由早已消失的时代，仍能长期延续——即使它再也无法假装关怀人民，甚至无法确保自身存续。资本主义在其针对无产阶级的巨大暴力已经清晰可见之后，仍持续了很久；也许这只是一种更为可怕命运的预兆，因为如今，即使其对人类的代价已为所有人所见，资本主义仍在持续。

火焰的阴影

如前所述，科塞雷克认为，大约在18世纪最后十年，对西方历史的解释挣脱了这样一个假设：国家的历史“仍被困在一种可以理解为静态运动的时间结构之内”。一种新的进步观介入，

“开启了一个未来，它超越迄今可预见的、自然的时间与经验空间，并由此——受到自身动力的推动——激发出新的、超越自然时间尺度的长期预测”；这个未来的“特征是……它向我们逼近的速度越来越快”，以及“它的未知性质”。⁸⁶但科塞雷克更进一步；他表明，在这一发展之后，复数的诸历史让位于单数的“历史”，它能够被“构想为一个体系，使一种揭示并确立内在连贯性的史诗统一成为可能”。⁸⁷因此，未来本身的不可预测性，使“最后审判”得以“时间化”；正如弗里德里希·席勒

(Friedrich Schiller) 所写, “世界历史就是世界的法庭”。⁸⁸ 从历史未来中消失的目的, 重新出现在历史潜在的统一性之中, 使历史能够以新的形式保留传统观念的某些方面。

然而, 历史具有内在秩序这一观念本身, 就歪曲了它那根本不可预测的未来, 歪曲了它如今在其中运动的开放时间性: 如我上文所说, 被纳入历史的并非那个目的, 而是其取消, 是其内在界限。这个标记揭示, 历史暴露于革命、自然灾害以及先前未知力量的爆发之中; 现代历史容易受到那些可能违反一切期待的发展、那些随时可能打断进程的灾难的冲击。因此, 系统的、统一的历史观念, 构成一种否认这种开放之危险的尝试, 企图封闭由不可知未来引入的空隙。实际上, 历史主义试图保护社会, 使其免受自身现代性的伤害。一种试图把握现代性实际处境的话语, 应当转而描绘那些永远无法以这种方式系统化、永远无法化为整体的东西; 它将追踪使叙事变形之物的形态, 注意历史中的那些特征: 根本失去根基的标记、严厉反叙事原则的标记, 就在其中出现。

今天, 试图把我们的多重历史化约为一种居于中心的、统一的叙事, 尤其可疑; 哪怕仅仅是因为, 终点比过去更清楚地表明, 这段历史没有任何可以辩护的目的地, 没有任何真正连贯的逻辑。如果今天我们仍能够进行历史叙事, 它就必须采用一种以前从未尝试过的写作方式, 表达历史轨迹如何被一种无用的否定性、一种无功效性所占据, 后者在这些轨迹显现之际就将它们抹除。它将勾勒毁灭通过进步本身这一媒介所采取的形状, 仿佛追踪吞噬世界的火焰投下的图案。但如此一来, 我们便已活过了历史叙事的时代; 我们生活在一个故事边被讲述、边消失的世界里。

第5章 作为毁灭的自由

空洞的公共领域

关于如何避免生物圈灾变的当前讨论状态，充分证明了公共领域这一观念即使曾经有效，如今也已不再成立。人们或许曾期待，只要汇总气候变化对生物圈和地球生态系统之影响的科学发现，就足以迫使公众就如何应对这些影响展开实质性辩论；但实际上，几十年来，美国——以及许多其他国家——的大多数公民和政治人物，一直不愿推动达到必要规模的政治、经济与社会变革。公共领域并非一个由知情且理性的参与者积极讨论的领域，而是一个集体宣示其冷漠、惯性，乃至对专业知识之轻蔑的空间，尤其当这些知识指出，改变所有人的日常生活具有绝对必要性时更是如此。⁸⁹原来，公共辩论相当严格的惯例，往往排除任何挑战习惯性假设、或强烈要求全面改变的话语。这种辩论驳斥它眼中的“危言耸听”的预测或“极端主义”的结论，从而揭示其对现状的投入、其对社会正当性辩护——对一个社会为自身提供的根本辩护——的忠诚，因此也揭示其对一种大致属于柏克式观念的忠诚：社会永远不应质疑自身的前提。因此，公共领域实际并不构成一个理性讨论的领域，而是社会重申其既有观念的一种手段，往往以采纳渐进改革为幌子，实际上即便有所改变，也只是以温和调整取代真正理性的辩论所要求的、远为宏大的转变。

维系这一安排的一个关键因素，是几代以前那些反对改革的论证仍然具有影响力——这些观念反对启蒙，实际上是在呼唤蒙昧化，呼唤倒退至更加残酷的公共规范。虽然一种倾向并不总占主导，也无法永远限制对社会转变的不懈追求，但它仍构成一道几乎永久存在的、阻挡更大胆变革的障碍。例如，反对把公民权利扩展给此前被剥夺权利群体的观念，直到今天仍有效地阻断

了许多实现社会正义的尝试。某些社会抵制以协同行动应对气候变化的模式，并非例外，而是体现了这些 政治共同体的长期状态。因此，一些现代民主社会的倾向，可能就是默许自身灭亡，长久坚持先前的假设，直到执意创造自身消失的条件。公共领域未必是温和改善的土壤，而可能是毁灭人类的最强力量之一。

求伪的意志

直言气候变化严重后果的科学家，迄今未能说服各自的公众采取充分行动；这并不是因为他们的研究、阐述知识的方式或与公众互动的模式中存在任何偶然的缺陷，而是因为公共领域把他们所说的一切，都纳入长期受到认可且狭窄的政治争论惯例之中加以接收。气候科学所受到的这种接待并不独特：对于哲学家、理论家、社会科学家、文化批评者、音乐学家、艺术史家、文学批评者、宗教学者等同样致力于阐述知识的人，现代社会的接待甚至更不友好。虽然公众口头上尊重知识事业，但事实上却把它视为相对边缘之物，主要用于工具性或意识形态性目的。社会接受知识的条件，是将其限制在大学之内，或者更好地，限制在特定学科的空间之内，把它放在公众必须承认、面对或吸收的事物之外的区域。

以这种方式受到限制，知识追求就无法克服冷漠所具有的文化权威。固然，如福柯所论，学科性的知识形式依赖并行某些形式的社会权力，但它们受到限制这一点，表明它们从属于一种更大的支配，即伊芙·科索夫斯基·塞奇威克（Eve Kosofsky Sedgwick）所称的无知特权。⁹⁰这种无知可以运用各种怀疑论、公众意见的惯性，以及信息过度丰裕所造成的疲惫效应；娜奥米·奥雷斯克斯（Naomi Oreskes）与埃里克·M. 康韦（Erik M. Conway）所称的“怀疑商人”，在企图混淆公众对气候研究的认识时，正利用了这一切。⁹¹然而，这些说明还不够深入：公众如此频繁地偏爱自身的无知，而非那些会质疑它的东西；公众执意捍卫无法辩护之物，信任已经失信之物；这些事实表明，公众屈从于一种求伪的意志，一种对幻觉的渴求。它渴望借口，好让

自己遵循先前的态度，安居于熟悉的无知之中，而不接受一种新的、不受欢迎的现实。

尽管存在这一总体背景，科学家仍继续依赖这样的假设：公众确实寻求知识与学习，仍被求真的意志塑造；因此，他们仍忠于教育范式，希望找到能够使公众心智发生巨变的沟通策略。为达此目的，研究者常常高度依赖社会科学领域的同事，寻求哪些精确策略最能使他们触及公众。如今，关于如何最好地框定、举例说明或阐释气候科学，以免它显得太专业、太危言耸听或太远离日常关切，已有无数研究发现。但这类建议往往归结为一种坚持：科学家必须用公众已经可以接受的措辞说话，从而避免挑战人们关于现有生活方式能否继续维持的普遍假设。面对这样的建议，任何试图传达自身发现的科学家，都被要求在两者之间决定：是违反这些假设，从而大概无法触及听众；还是接受这些假设，从而传达对当前状况的错误印象。由于科学家保留着一种大体属于启蒙式的公众观，他们通常仍坚持以这种方式分享研究发现，试图通过无尽耐心的劳作克服公众的抵抗。

这样的进路虽然有许多值得肯定之处，却仍未能正视科学家及许多其他人今日所处的情势。他们的处境揭示，启蒙的承诺——现代社会可以得到如此安排，使知识追求能够为公众和掌权者所用，从而让这些社会变得越来越公正——并不可信，或许从未可信；因为恰恰相反，这些社会把这种有严谨纪律的努力（经济学、历史学或社会学等某些学科除外）视为与治理的务实逻辑或日常生活的现实分离的东西。康德曾主张，被排除在权力之外的理性行动者，能够为所有人的利益自由批评公共政策与制度；今天，我们却看到，知识实践者之所以被排除在权力之外，正是为了让他们无论说什么都可以被当成无足轻重之言。⁹²因此，公共领域将对当代制度的理性批判置之一旁，只是重演已经得到承认的辩论，只允许既有的对抗关系充分发挥作用。在这一语境中，对全球环境危机采取行动的要求，被缩减为环保主义者倡

导、自由市场意识形态者反对的立法，成为熟悉争执又一次令人厌倦的重复。

我们必须得出结论：现代性最不能接受的，就是那些刺穿公认惯例、彻底揭露其欺诈性的洞见；相反，它建立于对真理的仇恨、对理性的敌意之上。但如我所说，面对这种抵抗，知识太容易接受自身被削弱的角色，接受自己在社会规范所划定框架中的位置，顺应某种官僚理性风格，而不尝试挑战它。在这一点上，思想应当注意拉康对知识与真理的区分：只要知识所要传达的东西最终会挑战某种常规框架，它就应当尝试超越自身被削弱的状态，越出学科对象的轮廓，采取一种真理话语。它应当演行一种陈述方式，直面主体核心的抵抗，越出内容传递，去挑战那些保护公众冷漠的防御。⁹³在从知识转向真理时，思想将承担起毫无保留地说出后者的任务，恰恰在它显得蛮横、骇人、无法吸收之处说出它。唯有这样坦率的言说，才会拒绝与我们时代的麻木、与无限冷漠的暴力妥协，因为它将突出真理中最不可接受的东西，即它对公众赖以存在的安慰的斥责。在我们的时代，只有一种公开的革命话语，一种鲜明地拒斥意识形态、乃至社会生活一切主导假设的话语，才具有正当性。

这样的话语绝不会向自己承诺成功；它绝不会通过对自身说服力的务实计算来给自己授权。其目的在于全面转变，而非温和改革。因此，它的真理很可能只有在它所谈论的最终事件中才会实现，因为对真理的仇恨已经在引导现代社会乃至整个人类走向抹除，走向一个可能以自身方式击穿我们时代幻觉的终点。

未经启蒙的自利

在近代早期思想的发展中，不同思想家提出，可以通过个人开明的自利来组织集体。如阿尔伯特·O. 赫希曼（Albert O. Hirschman）所论，他们把利益构想为防御激情的一种保护，因为激情太具破坏性、太不可预测。在约翰·洛克（John Locke）、孟德斯鸠男爵（Baron de Montesquieu）、亚当·弗格森（Adam Ferguson）和詹姆斯·斯图亚特爵士（Sir James

Steuart)等思想家提出的一系列论证中,出现了这样一种观念:为自身经济利益而行动的人,比基于激情行动的人表现得更平静、更温和、更可预见;因此,一个为服务此类利益而组织起来的社会,可以成为民主政治共同体的基础,其治理也能够放弃任意措施,变得远不那么侵入。⁹⁴

如果这一说明可以被视为对现代政治秩序兴起的可信解读——现代政治秩序确实倾向于依赖一种自利、可预见的经济行动者与公民的观念——那么,我们立刻就能看出它所开启的世界存在几个问题。首先,个人利益必然着眼于经济或政治行动者生命期限之内的行动后果;个人将寻求一种与他或她自身最终繁荣相一致的总体之善。这种立场不容易考虑当前经济行动的长期影响。此外,既然整体之善被视为最能保护每个人利益之物,就从来不会有人被要求牺牲自利来维护整体。因此,一个以自利为基础的社会,很难想象自己如何能够违背既有的经济实践,进入新的安排,以确保自身的长久存续,尤其是在它把对自身繁荣的威胁放在有一段距离的未来时。若为共同的政治共同体采用一个伦理核心,使利益从属于其他目的,就会迫使人们重新构想经济与政治行动;它要求如此剧烈地修订集体生活,以至这无异于一场革命,一次对既有秩序的推翻,因此将遭遇巨大而长期的抵抗。

因此,人不得不得出结论:追求自身利益,远非构成“开明自利”的形式,而是与一种真正理性的集体生活观念相对抗。但它从未许诺实现后者。赫希曼提醒我们,利益观念主要是为保护政治共同体免受激情之危险而兴起的;其意图大体是防御性的,指向减少混乱,而非为新秩序采纳一种完全理性的基础。此外,一种强调建立在利益之上的社会秩序如何可能繁荣的理论,必然只着眼于相对有限的时间范围;它从未声称能够把握这种模式的长期后果。简言之,这一构想的合理性,只在于利益比激情相对更理性,而不在于社会能够依据对这一模式最终效果的理性评估,来评价整体。

今天，在终点的标记之下，我们可以看到，整个模式建立在最终而言非理性的自利之上，建立在一种保护自利公民、不让他们面对自身行动最终后果的理论之上。认为自利的相互作用可以确立一个相对安稳的政治共同体，这种观念不过是一个虚构，一项曾经有用的设定；在全球环境灾难的压力下，它的价值迅速消退。同样的纠正，也适用于经济理论的范式；假定人可以在一个机制能够自行纠正的市场中，买到一切必需之物，一旦所谓“外部性”——即市场所产生却未纳入考量的现象——打断其支配，这一设定就失去了可信性。生物圈状况发生相当剧烈的变化等外部性，使整个体系的非理性变得无可误认。

因此，原来，以利益为基础的模式，从来不可能提供超过片面程度的集体说明；通过悬置一种更广泛的理性概念，它们使现代社会永远容易受到那些单靠利益不愿设想的事物的伤害。事实上，通过悬置政治激情，它们把那些可以超出务实考虑、可以援引或回应最高重要性关切的动机，排除在视野之外。然而，对片面的这种选择恰恰就是要点，因为只有这样一种决定，才可能使社会秩序免遭激情洋溢的相互指责所撕裂。毕竟，限制那些借助超验原则为自身辩护的行动，曾经显得正当；也就是说，限制那些借助他人可能不认为合理或具有约束力的诉求来辩护的行动。因此，无论激情还是利益，都无法使社会把握自身处境。然而，理性本身如果不通过这些较低层次的诉求中介自身，又很难在人类事务中发挥作用。所以，理性曾经能够在任何社会秩序的实际生活处境中拥有很大影响力的可能性，极其微小。一个开明社会的观念，本身就是神话。

作为毁灭的自由

约翰·斯图亚特·密尔（John Stuart Mill）在其经典论文《论自由》中主张：“唯一配得上这个名称的自由，就是以我们自己的方式追求我们自己的善，只要我们不企图剥夺他人的善，或妨碍他们获得它的努力。”⁹⁵虽然当代社会以许多方式修订了这一原则，它仍构成关于公民自由之态度的基础；按照这种态度，政

府应当退让，不去管制私人生活的许多活动。不言而喻，赋予此类公民自由的宪法保护，确立了现代自由主义的基本原则；这是今天几乎所有发达民主国家共有的一种特有模式。

然而，这些自由的基本原则，迫使人接受他人的意见与行动，即使在自己看来，后者最终可能抵触自由原则。在当今世界许多政治共同体中，人们发现自己必须容忍那些支持威权政治、从而追求一种破坏自由本身之意识形态的人们的意见。在这样的 情形中，如同德里达最初分析 1992年阿尔及利亚选举被压制时所见，民主患上了一种自身免疫紊乱：它甚至为了保护自身，而提供了瓦解民主的手段。⁹⁶可以说，现代民主国家近来转向偏爱专制政治，是从对气候否认的普遍容忍开始的：某些政治立场毫无歉意地否认科学发现，却并未因此过度丧失公众支持，从而为更多公开虚假、蛮横的立场创造了模板。因此，这一转向与我们时代另一项持续存在的要求并行，并不奇怪：要求公民接受其同胞中各种形式的气候否认。然而，自由主义在施加这一要求时，必然允许一整套具有惊人暴力性的观点，在政治辩论和社会生活的日常交流中充分发挥作用；如今，人被迫对那些与最终可能毁灭人类的力量合作的人保持礼貌。

但自由不只是被困在自身的免疫紊乱之中，不只是被困在那些间接削弱它的东西之中，因为今天它也直接伤害他人。在我们当前的基础设施内，几乎任何行动都会以某种方式伤害环境：无论它产生化石燃料排放，消耗自然资源，增加废物流，还是扰乱许多物种的生存——并通过这些途径，也伤害大量其他人。今天，几乎不可能采取完全不伤害他人的行动。自由之所以陷入这种不可能的情势，部分是因为我们的出生本身已经违反这一原则：我们作为生命，以如此庞大的数量、在这些经济体中存在，迫使我们参与那些损害他人和自身福祉的系统。实际上，我们栖居于一种紊乱之中，它不仅属于民主，也属于具身行动本身；今天，单是维持生存，就意味着以直接破坏这种生存的方式采取行动。生命的宣告带来死亡。

然而，这一情形提醒我们，即使在更早的时代，自由也曾造成直接伤害，因为它依赖的政治安排，积极要求弱势者的从属。古代雅典或罗马的公民，以及近代早期英格兰获得投票权的人，部分通过奴役或支配他人取得自身地位；政治领域本身理所当然地接受一种剥削逻辑，而按其定义，这种逻辑处于政治关切之外。此外，在美国语境中，正如凯瑟琳·尤索夫（Kathryn Yusoff）所论，“自由及其概念装置建立在”对奴隶的压服“之上”，程度之深，以至“逃离囚禁只有在那种囚禁语法的标记及其间隙时刻之内才可能，绝不可能作为一个理想化的外部”。⁹⁷因此，非裔悲观主义思想正确地教导我们，这样的历史把享有特权的欧洲血统男性政治行动者的社会位置，物化为一种虚假的人的概念；事实上，我们必须进一步扩展这一论证，指出它通过把所有其他人——尤其是黑人他者——放到人类之外、放到任何值得生存之地位之外，来实现这一点；从而将他们当作值得被毁灭的人，使他们已经受制于文化强加的灭绝逻辑。看来，启蒙主体建立于人类灭绝之上。自由的各种形式、它的多重遗产，内在地不仅依赖结构性暴力，也依赖对人的毁灭。

今天，在几乎实行普选的情况下，我们可能想象，自己已经克服了这段蒙昧的历史。这样的主张，就表面而言，也至多只是可疑的。更进一步，正如安德鲁·尼基福鲁克（Andrew Nikiforuk）所论，美国等现代国家用化石燃料——煤和石油——取代奴隶这一事实，表明它们如今依赖对地球资源的剥削，实际上保留了一种奴役的版本。⁹⁸那种对黑人身体制造了顽固持续、臭名昭著的结构性暴力的逻辑，也对生物圈制造了毁灭性的结构性暴力。

然而，这种压迫模式并不是我们可以通过又一次解放、通过延伸那种把我们带到此刻的逻辑来克服的。只有彻底而全面地拒斥这个序列，才能释放我们。正如克里斯·华盛顿（Chris Washington）所论，今天唯有人类中心主义框架的灭绝，才使希望成为可能；唯有进入一种“后人类历史”，人才能“建立与

人类和非人类他者共同生活的社群”。⁹⁹这种虚假的人的概念被击碎，终于使一种西方政治史长期拒绝的正义得以出现。但这样的突破，即使今天发生，也来得太晚，因为紧随其后的，很可能是人类具身存在过于实在的灭绝。我们被奴役地球的后果束缚；我们已被弃置于终点。今天，自由的遗产将毁灭强加于我们所有人。

两可的现代性

第二次世界大战之后，被殖民的民族逐渐摆脱欧洲列强而获得独立，进入其历史的后殖民与去殖民阶段；它们以新的方式反抗帝国主义，质疑嵌入殖民主义版本的人格、政治、语言、历史、经济、宗教、社会、文化及诸多其他方面的排斥，由此促成一种对欧洲现代性本身多元而广泛的批判——这种介入方式，与战后其他政治和文化抵抗形式相似，却又不同。

然而，为了表述那种现代性内部的排斥，这些政权借用了它的词汇，例如依靠国家与民族等现代观念，或依靠小说这一典型现代文类所提供的话语可能性。因此，实际上，即使它们动员起鲜明的非欧洲文化传统、实践与规范，也把这些东西放入了从殖民者继承来的框架之中。如霍米·K. 巴巴（Homi K. Bhabha）所写，它们由此启动“一种杂糅过程，相对于政治体吸收新的‘人民’，产生其他意义场所，并且不可避免地，在政治过程中，制造无人占据的政治对抗场所，以及不可预测的政治代表力量”。¹⁰⁰这样做时，它们进入现代时间性的破裂版本，采用经过重新解释的、与前现代过去历史性断裂的观念——现代化意识形态十分珍视这种断裂——同时置换其中许多特有的重音，并在广泛的传统之中如此行事，创造出可以恰当地称作“多重现代性”的东西。¹⁰¹

近年来，这些新国家与主导性的全球体系所维持的关系中，又出现了这种两可性的另一个版本。过去几十年，世界许多国家虽然援引去殖民化的计划，却也推行旨在争取全球财富更大份额的政策，而且常常在过程中严重损害环境。人们可以想到一些著

名实例：尼日利亚对石油资源的开发，印度和中国兴建大型水坝淹没大片地区，以及巴西部分亚马孙雨林的毁坏。¹⁰²这些实例体现一种新的两可性：恰恰为了应对殖民统治造成的贫困问题，而采取复制西方发展模式的策略。这些遭受破坏的景观本身就是复杂的文化文本：它们诉说着克服贫困遗产的渴望，同时又回响着殖民政权强加的暴力逻辑。因此，它们是杂糅话语的实例，是一种新的政治对抗的场所。

随着气候危机加速，这些国家发现自己再次处于边缘地带：它们主要是西方发展长期后果的受害者，却也渴望分享这种发展所能提供的财富。夹在生产主义意识形态与对其代价的敏锐意识之间，它们把自形成之初就贯穿其中的两可性，带入新的阶段。今天，这一模式已演变为愿望与恐怖的鲜明混合：它们在耗竭的景观中建立新国家，在终点的标记之下，于原住民、殖民和后殖民时间性的混合中忍受着，被困在一切杂糅中最残酷的那一种里面。

作为惯性的现代性

虽然现代性把自身定义为对前现代世界及其前提的离开，因而部分通过与过去历史性断裂的观念来定义自身，把不连续和扰动纳入对自身的理解，但事实上，它也会习惯自己的制度与实践，处处抵制根本变化。例如，一个由成文宪法塑造的社会，往往随着时间推移建立起与该文本一致的实践，因此，立法行动实在无法指望带来超过渐进改革的结果；军事官僚机构常常坚持按照上一场战争来组织战备；社会与经济制度投入巨大努力，以便长期维持自身。此外，那些打断长期连续性的事件，最终会塑造此后几代人的期待，确立新的连续性。在20世纪20年代和30年代，许多国家从第一次世界大战中幸存的经验，激发了大量政治与军事情景，正如“9·11”恐怖袭击此后一直影响外交政策与军事干预的发展。最终，现代社会意识到，出人意料的事件必定会发生，于是建立一些机构，其任务就是为这些事件作准备，并尽可能维系现存物质与文化基础设施。因此，尽管现代性如此自

我宣称，它也形成巨大的惯性，以一种着实令人印象深刻的热情，紧守其既有实践。

这一模式如何与现代性对新事物显而易见的迷恋相一致？之所以一致，是因为现代性期待、甚至要求新颖性——往往以新的文化与社会趋势出现、新种类的商品问世、新技术创造出来的形式。没有这类发展，现代社会的许多方面几乎无法运作；资本主义依赖商品无尽的更新，正如艺术永远要求原创性的介入。但现代性内部最有特点的态度，也许是这样一种期待：人不只应为新的发展作准备，还应把它们的到来看成不可避免，因此毫无异议、毫无保留地拥抱它们。实际上，现代性把新事物当作规范。但由于这种期待已被建入既有关系，由于我们社会整个意识形态基础设施都围绕它运行，它反而促成了一种惊人的拒绝：拒绝政治、社会和经济关系本身发生实际变化。现代性把永久转变变成了一种停滞形式。

然而，因为那种转变依赖国际资本主义的无限扩张，并伴随着它对地球生态系统极具破坏性的影响，这个体系的惯性便把它驱向越来越深的毁坏，使整体成为一种朝着人类最终大规模毁灭奔去的盲目势头。现代性的惯性并不使它保持不动；它要求持续向前运动、持续增长、持续将一切吸纳进其生产主义体制，因此也持续侵犯人类与地球本身所能承受的限度。最终，它最具规定性的创新，将是深渊本身。

学科的僵局

在18世纪和19世纪，知识实践者发明了现代学科，从大量相互关联的现象中抽象出不同的知识对象，并把每个对象与其他对象区分开来。通过这种方式，他们建构出一些自洽、边界分明、稳定的实体之虚构，使之能够承受长期而系统的考察；这些虚构最终被当作存在于现实世界中、独立于知识本身而运作的对象。例如，西方社会最终相信，可以从多个领域的书面文本范围中提取一种叫作“文学”的东西，把它作为一种独特实践加以分析；可以在世界各地各种宗教实践中找到一个一致的、叫作“宗教”

的领域；可以区分政治、政治经济与社会的分析；还相信，诸如“文化”这样的实体——人类学知识的对象——可以在传统社会而非现代社会中找到。这些虚构还包含这样一种认识：每个对象都组织着人类集体不可根除的属性，因而按其本性，会跨越时间持续存在，与自身保持一致，可以接受理性分析。合起来，诸学科为一种主张奠定了基础：现代性制度背后的构成性领域，既理性、又稳定、又持久，因而现代性自身的基础设施实际上是正当的。

然而，近年来气候科学所受到的接待表明，社会秩序远非留心科学研究如何指出大规模改变的绝对必要性，反而更倾向于维持对现有安排的忠诚。这种态度似乎与这些学科的合法化功能一致，仿佛它更看重那种功能，而非学科得出的具体发现。然而，知识的合法化倾向与其揭示转变必要性的能力之间的分歧，指向现代社会内部的一道分裂：一端是相信自身根本的理性，另一端是赞同理性对自身限度的分析。

按照乐观的解读，这一分歧应当鼓舞现代社会改革自身，使其日常活动越来越接近理性的要求。但对知识教导的抵抗却表明，情况并非如此：它暗示，这些社会根本上反对知识自身的取向，拒绝接受其教导。在这里，可以借助精神分析话语，提出集体如同主体一样，被无意识驱力——尤其是死亡驱力——所撕裂，并通过这些驱力不断侵犯自身最根本的利益。

如此，学科发现自己面对的，就不是稳定的知识对象，而是自我颠覆的领域。每个领域非但没有证实理性对其一致性的信念，反而否证了这一信念，暴露出其趋向一种不同于表面目的之处境的倾向。作为回应，知识可能会分析这种滑移，追踪集体想要成为他者的渴望。但它若不成为另一种话语，不转变为他异性理论，就无法这样做。然而，这种话语转变将威胁现代性的虚构，削弱它关于拥有稳定架构的声称，反而揭示它受制于一种与此声称冲突的他异性。人们将不再能够把它与那种它相信自己已经超越的非理性、不一致状态区别开来。因此，人们必然把它置

于与先前形态的强烈连续性之中，将其视为传统社会坚持其古老前提的一种间接而精巧的手段。虽然现代性对自身有其独特主张，尤其是其自称现代这一点——因此必须把它作为一种独立形态认真对待——但最终，这样的进路将表明，它深深嵌入于先于它存在的东西之中，因此，尽管它自己并不愿意，它仍维持着它佯称已经克服之物，必须在一条漫长的非现代连续性中找到自身的位置。¹⁰³

因此，原来，当人考察现代社会对于自身滑向遗忘的冷漠时，就会开始看见：它根本不现代——而那些致力于解释它的学科，必须彻底重新构想自身。但一种反学科如今能教给我们什么？它会为了什么目的而发言？或者，它自身的教导是否会揭示，它已不再需要——也从未被需要？

第6章 生活于虚空之中

生活在虚空之中

在其关键著作《永恒回归的神话》中，米尔恰·伊利亚德（Mircea Eliade）指出，古代文化在每年的仪式中演示时间的终结与再生。¹⁰⁴ 创造的行动并不永远搁浅于过去，成为不断扩展的历史的唯一源头；启示录式的末日也不只是一个有待期盼的事件。这些宇宙事件发生在仪式时间里，发生在“那一时间”（in illo tempore）之中；在那时，诸神与集体一起，重复最初的创造行动。这类文化每年都通过重演原初事件来取消并更新时间，以此卸去集体的历史负担。犹太教改变了这一模式，将起源与终结分开，在两者之间安置线性历史，创造出一个并非每年发生、而是贯穿全部尘世时间的周期。¹⁰⁵ 赎罪日让参与者为过去一年所犯的过错忏悔，保留了某种古代传统的痕迹；但犹太教仍将这类事件置于一种积极的历史观之中。历史如今成为上帝的救赎行动展开的领域，而这一展开贯穿一种大为延长的仪式时间。这一历史概念最终成为基督教时间观的基础，并继而成为现代历史主义的基础；后者在自身关于逐步解放与启蒙的观念中，保留了一种经过大幅修订的救赎史意识。因此，即便进步的历史意识也由这一根本基底支撑着，它唤起一种宇宙周期：历史在末日中达到顶点，抹去过去的错误，使世界重新起源。

在历史终点的标记之下，这一宇宙周期还剩下什么？救赎性末日观念的消解，意味着创造的消失，甚至意味着任何把历史根植于宇宙事件的观念的消失；它反而指向人类存在彻底的偶然性，指向人类在生命形式的演化史中出现的偶然，以及这一物种在未来某个时刻不可避免消失。此外，它还指出，人类行动如何在人类本会因演化、地质或天文过程而消失之前，远远提前地造成这种消失，从而揭示出人类的一种偶然维度，远远超出其生

物学上的有限性。但在伊利亚德看来，这些关切并不足以把握这一新情景的全部利害。在任何形式的仪式事件都不复存在时，历史将始终未经净化，其错误得不到救赎；数量庞杂的世俗事件将无限累积，用本雅明式的话来说，时间的残骸将堆积到天空。这将使我们无可求援地暴露于伊利亚德所谓的“历史的恐怖”之中，即时间中那个古代仪式力图消除的方面。¹⁰⁶而且，没有起源和终结这两个使时间具有连贯性的锚点，看似历史的东西便会在一种无形状、无方向的时间性中展开。最后，随着这种古老仪式连遥远的衍生物都消失不见，将再无任何语言或实践能够赋予整体以象征地位，能够开创时间的实在性；终点通过残酷地抹除任何这类能力，将使时间及其世界失去实在性，使其毫无重量地悬在虚空之中。因为，当仪式不能排除混沌并建立秩序，不能克服彻底的偶然性并建立神所规定的必然性时，世界就会崩塌，使宇宙返回一个没有边界、没有名称的状态。由终点标示的时间，就是时间的终点。

当仪式被遗忘

今天，一些原住民长者坚持认为，如果“人们抛弃并最终遗忘古老的仪式”，那么“世界末日”将不可避免。民族学家斯特凡·帕尔门托（Stefan Parmenter）写道，生活在今天危地马拉和伯利兹部分地区的凯克奇人（Q'eqchi'）中，一位长者说：

“当所有仪式都被遗忘……人类将经历艰难的时期：庄稼将毫无收成，动物将死去，人们将挨饿。”¹⁰⁷这句话表达了一种古老的观念：只有仪式行动才能使自然世界繁荣，使它季节更替，并以丰饶的馈赠回应人类的努力。

人们可以怎样从这一视角解释今天的世界？如今，许多原住民社会已经失去了维持其古老传统的机会，那么它们在何种意义上继续存在？在这里，人们也许会试着接续乔纳森·李尔

（Jonathan Lear）的分析：他考察了克罗族（Crow nation）的成员普伦蒂·库普斯（Plenty Coups）在本族传统生活方式消亡很久之后说出这段话的时刻：“野牛离去时，我的族人的心跌

落在地，再也抬不起来。在这之后，什么也没有发生。”¹⁰⁸ 对李尔来说，这句话表明，随着一种“生机勃勃的部落生活”的终结，那些对于普伦蒂·库普斯来说“突出而重要的心理状态”也结束了，以至于“留下的只有一种幽灵般的存在，为主体的死亡作证”。¹⁰⁹ 但李尔接着论证：“有理由认为，普伦蒂·库普斯讲述自己的故事是为了保存它；他这样做，是怀着对一个未来的希望：事情——克罗人的事情——可能再次开始发生。”¹¹⁰ 从这一提示出发，李尔转而追问，我们每个人如何能够培养出类似的勇气，设想自身文化的毁灭，并找到一种面对这种可能性的伦理回应：面对这样的事件，一个人应当怎样最好地度过一生？

思考对这种严峻情境的伦理回应，无疑至关重要，我也将在下文这样做。但此处更紧迫的是思考普伦蒂·库普斯这句话的意涵：他所说的，直截了当，就是世界的终结。¹¹¹ 这句话令人感到诡异，因为普伦蒂·库普斯说出它时，在一切都已不再有意义、在他所熟悉的古老实践已经失去价值之后，他又活了几十年。因此，我们可以谈论这样一种可能性：在世界终结之后，在原住民的现实让位于毁坏了的、无意义的现代世界之后，人仍然可以活下去。在这种情况下，我们也可以说，原住民已经经历并继续经历着世界的终结，许多世界的终结，并因此学会了如何在终结之后生活。正如有奥凯奥温格普韦布洛（Ohkay Owingeh Pueblo）血统的奇幻小说家丽贝卡·罗恩霍斯（Rebecca Roanhorse）所说：“我们已经在一场末日浩劫中幸存下来。”¹¹²

但凯克奇长者所表达的视角，提示了另一种可能性：随着古老生活方式的丧失，世界确实正在走向终结。这一洞见意味着，失去了古老仪式的现代世界也注定崩塌：当它所提供的生活已不再具有任何精神意义时，这种生活就无法持续。我们时代的事件印证了这一视角：现代经济取消了对其繁荣所依托的生命形式的精神敬重，因而创造出了那个很可能导致终点的情景。现代社会抛弃了人类与非人类他者之间象征交换的仪式实践，选择将非人

类世界仅仅视为自身活动的资源，于是再没有什么东西禁止它摧毁大地。正如我在别处论证的那样，这种背离古老实践的转向，也包括废除社会精英与平民之间的象征交换——在形成使现代资本主义成为可能的政治框架的那个时代，这一过程需要巨大而灾难性的努力。¹¹³

因此，在终结之后继续生活的，并不只是原住民：这恰恰是我们所有生活在现代世界中的人的处境。由此可知，我们和普伦蒂·库普斯一样，继承着一场可怕事件的遗产，在一种仅具字面意义的、“幽灵般的”存在中延续。人们可能因此试图把原住民纳入现代时间性；但马克·里夫金（Mark Rifkin）指出，这样做就是把他们置于殖民者的时间之下。¹¹⁴ 我们今天的命运说明，有必要提出相反的做法：从原住民的时间意识出发，重新解释现代性。如果人类灭绝发生在未来几十年，它将是一个已经发生的事件的后果：那些使世界得以成为可能的象征实践的崩塌。

让灭绝重新成为赌注

在《象征交换与死亡》中，让·鲍德里亚（Jean Baudrillard）从前现代的前提出发，阐明资本主义的逻辑。他指出，在传统逻辑中，胜利者可以选择不杀死战俘，而是保全其性命，使他成为奴隶；资本家则以这种缓期处死的现代变体，解放奴隶，以便在工资经济中雇佣他。这样一来，资本家便把工人从以死换死的交换中抽离，使他屈从于被延迟的死亡的威胁。鲍德里亚写道：“这就是主人施加给奴隶的暴力，把他判定为劳动力。”主人通过延迟死亡，将战败者从一种象征的互动中移除，使奴隶服从于一个关系之外的位置。由此可知，“如果奴隶不把自己的死亡重新放上赌桌，就不可能开始任何革命战略”。因此，使工人屈从的行动会召唤出与其对应的行动：工人拒绝这种延迟，在公开对抗其压迫者的战斗中，以自身涉险。¹¹⁵

在关于奴隶制的分析中，一种类似论点的轮廓也可以被辨认出来，只是它针对的并非奴隶制留在资本主义上的印记，而是美国黑人主体的地位。在《奴隶制与社会性死亡》中，奥兰多·帕特

森 (Orlando Patterson) 认为, “奴隶的无权状态, 始终起源于——或者被认为起源于——对死亡、通常是暴力死亡的替代”。因此, 奴隶成为 “一个社会性死亡的人”, 他 “不再凭自身权利归属于任何正当的社会秩序”, 并失去了对其祖先与后代的一切主张。他受到社会性死亡的支配——处于彻底的社会关系之外。¹¹⁶ 在这一分析基础上, 弗兰克·B. 怀尔德森三世 (Frank B. Wilderson III) 认为, 美国黑人迄今仍生活在社会性死亡的模式之中, 处在人类地位、时间与空间以及叙事资源之外, 承受着一种在本体论上截然不同的处境。¹¹⁷ 由于对怀尔德森来说, 这种把黑人排除在人类之外的做法, 奠定了本体论、一个世界本身的可能性, 因此他们的解放所要求的, 无异于 “世界的终结”。¹¹⁸ 类似的视角也体现在克里斯蒂娜·夏普 (Christina Sharpe) 富于感染力的阐述中: 她描述了生活在奴隶船 “尾迹之中” 意味着什么, 描述了一个仍由奴隶船遗产规定的社会环境中继续生活意味着什么。在这样的环境里, 生活于黑人处境中的人遭受着 “驱逐、卑贱化, 系统正是凭借它、在它之上、通过它, 重新想象并重新构成自身”。¹¹⁹ 弗雷德·莫滕 (Fred Moten) 则进一步变奏这些主题, 认为奴隶船的 “船舱” “缝合了现代性”, 而现代性 “在其内心, 在其自身的船舱中, 保留着这种物的运动, 这种被禁止、被置于法外的、无物的社会生活”。¹²⁰

然而, 并不能由此推论, 继承奴隶制遗产的人处在人类之外的本体论地位上。莫滕强调黑人的逃逸性, 即悄然逃离、躲避国家权力并破坏国家思想的诸多特征的能力。¹²¹ 贾里德·塞克斯顿 (Jared Sexton) 延续这一论点, 认为对这种逃逸性加以管制的企图, “针对的是……它不可化约的先存性”, 即社会生活的先在性。¹²² 如果警察只能通过对那些不断逃离的人施以持续暴力来维持权力, 那么社会性死亡就从来不是确定的、永久的或本体论上的; 它在本质上是关系性的、不稳固的、向可能的干预开放的——也就是说, 它嵌入了象征交换的关系之中。它并非只是以一种永远定义奴隶的方式强加在他们身上, 而是产生于一种他们可

以反过来运用的动态之中。因此，正如阿希尔·姆本贝（Achille Mbembe）所展示的，弗朗茨·法农（Frantz Fanon）曾设想一个过程：被殖民的主体将奋起，要求在人类之中占有一席之地，赋予意义的不是他们的生命，而是他们的死亡。¹²³事实上，对于法农来说，这种对殖民暴力的逆转，将导致怀尔德森所谓的“世界的终结”，即殖民体制的毁灭。¹²⁴用鲍德里亚的术语来说，被殖民者将以这种方式，把他们的死亡重新放上赌桌，冒着生命危险反抗其名义上的主人，从而取消死亡的延迟。

这种对延迟死亡的拒绝，这种夺回自己的死亡并将其置于赌桌上的行动，将构成所有继承奴隶制遗产者的一个解放时刻，无论这种遗产采取的是种族主义、资本主义，还是种族资本主义的形式。它还将扩展到许多其他领域：它将取消国家思想的幻觉，取消那种以为定居殖民主义构成一种真正安定秩序的信念，以为白人性天然居于支配地位的信念，或以为任何社会秩序曾经获得本体论地位的信念。而且，它将开启一个资本主义及其国家之后的时代，一个熟悉的治理体制之后的时代；这些体制曾经以排斥和穷困化几乎所有现实存在的人为自身基础。它之所以能做到这些，部分是因为它将复兴那种关于象征交换、关于暴力与角逐中的游戏性利害的古老理解，从而更新一种类似仪式的逻辑——一种使世界之内以及与世界之间的关系性成为可能的逻辑。

今天，当资本主义宣称有权把死亡强加于全体人类时，这一逻辑具有了更进一步的回响。在其历史的大部分时间里，资本主义不仅在对待其从属者时，也在对待非人类自然时，轻视并试图取消象征交换的逻辑。然而，最终即便依据它自己的条件，它也无法克服这一逻辑：当它造成环境损害时，它创造了一种象征交换的形式；无论这种形式多么堕落、多么被按字面实现，它始终存在于对环境的暴力与生物圈的回应之间的交换中。而且，它通过推迟灾难制造一种虚假的丰裕，再次试图创造延迟死亡的情景。今天，我们所有人，无论属于何种种族，都生活在这种被延迟的死亡、这种奴役的尾迹之中，也生活在它的船舱之中。但这

场灾难将不再被延迟；人类可能消失的时刻正在迅速逼近，表明即便是实际的延迟策略也可以被逆转，被推迟的事件会反过来强行到来。如今，随着物理力量与资本主义争夺生与死的利害，象征交换的可逆性出现在生物圈这一领域之中。

不必说，如果那个终点到来，它将抹去反抗与解放的可能性。尽管如此，象征交换的总体逻辑表明，人类可以抓住这一时刻，在公开反抗终结性治理的力量时，把自身的死亡重新放上赌桌；面对即将灭绝的前景，我们所有人都可以取消自身死亡的延迟，把自身置于危险之中，并发动一场革命。¹²⁵ 迈出这一步，我们就可以以所有承受奴隶制遗产之苦的人——无论这遗产采取种族的形式还是资本主义的形式——以及被奴役的非人类世界中一切生灵与生命形式的名义，宣布反抗。通过一个拒绝我们的历史、我们的主体性以及生物圈本身遭受殖民的行动，我们最终可以拒绝一种凭借似是而非的依据才获准拥有的存在，无论我们在这些强加的安排中所处的位置有多大差异。这样，我们将以一种新形式让终点发挥作用：使那些长久以来一直在摧毁我们的体制真正全面地终结——并进入一种超出我们历来所知的生与死的模式。

第7章 悲剧之后

传统与消失

在《传统与个人才能》一文中，T. S. 艾略特（T. S. Eliot）认为，新的文学表达不只是在既有作品之后的序列中占据一个位置；“当一部新的艺术作品被创造出来时，某件事情也同时发生于此前所有的艺术作品。现存的不朽之作彼此形成一种理想秩序，而新的（真正新的）艺术作品加入其中，就会改变这一秩序。”¹²⁶ 还可以补充说，同样的道理也适用于每一次新的物质发展、每一代人的新感受方式、每个历史时代对于先前时代的偏离，尽管方式颇为不同，但仍然有效；每当这样的新事物出现，整个过去都会被改变，在新的光线下显现，呈现出此前未曾想到的要求与意图。

关于终点的思想也改变着过去；它迫使我们重新构想人类的历史，重新解释西方，重新思考文化的每一个方面。然而，它并不只是改变那个过去；它迫使整个传统纳入一种令人震惊的新意识，意识到自身彻底的偶然性以及自身终止的可能性。这一新时刻对过去拥有压倒性的力量；它介入并迫使人们重新评估一切继承之物的能力如此强大，以至于威胁着传统与历史时间性这两个观念。然而，它在粉碎过去的同时，仍遵循艾略特所勾勒的逻辑，在其所属的整体秩序中取得自己的位置。

由此产生的，是一个已被粉碎却仍在延续的秩序，一个依照以往的条件几乎无法辨认的传统。传统中的作品唤起种种看似稳固的语境，如今却突然显得脆弱、瓦解了。它们相信严肃的表达能够长存，这份信心已经被掏空；它们在漫长文化史中的位置，一度似乎保证它们成为永久遗产的一部分，如今却显然可见，它们所属的历史很可能导致它们被彻底抹除。

如今，它们的前提已经丧失，它们关于重要性的主张已经化为废墟，另一些东西开始在其中向我们说话：它们能够在自身所属的世界消失之后，仍作为文本存活；它们能够显现出一种即便置身遗忘之中仍然延续的表达方式。

没有后世

长期以来，创作雄心勃勃的文学作品的人一直假定，这些作品的读者会经过几代人而逐渐形成，而他们的写作会在后世获得恰当的评价。弥尔顿（Milton）希望《失乐园》能“找到适宜的读者，虽人数寥寥”，便依凭了这一假定。¹²⁷怀着这样的信心，作家理所当然地认为，自己进入经典的努力如果成功，就会使自己在经久不衰、备受尊崇的作品群中占据一席之地，永久成为其文学文化的一部分。莎士比亚（Shakespeare）认定自己必将不朽，便向其十四行诗的受赠者保证，自己正在赐予他一个“永恒的夏天”，因为“只要人还能够呼吸，眼睛还能看见／此诗便长存，并赋予你生命”。¹²⁸在这令人惊异的毫不自谦的宣言中，诗人断言，经典以及其中每一个指涉对象，都将与人类同寿。

尽管今天这类断言已不再典型，严肃的写作仍然理所当然地认为，后世必将在判断文学作品的价值时发挥关键作用。各类作家都意识到，某些书在其自身的时代备受喜爱，可能随后很快被遗忘；反过来，在诞生之际鲜有人知的文学，也可能被后来的世代置于显要位置。近几十年来，批评家加快了这一过程，终于认真关注女性以及那些并未因肤色而享有特权者的写作，把新的注意力带给几十位、甚至可能几百位作者；他们的作品如今对于我们的文学史观至关重要。因此，许多代作者在写作时，都同样着眼于未来和现在，有时甚至试图塑造一种感受方式，使其最终能够战胜当下趣味，从而赋予自己的作品一种特殊地位。

类似的态度渗透于许多其他领域。参与公共事务或对其发表评论的人，常常援引某些事迹“将载入史册”的观念，或评论说，“历史会评判”所发生的一切。这些态度与文学领域中的态度一道，指向这样一种意识：现在的意义依赖于未来，甚至可能

依赖于未来的若干阶段；言下之意，没有来自另一个时刻的这种判断，现在就失去了很大一部分价值。在许多方面，这种时间性体现出文化的一定程度的世俗化：人们寄望的不再是上帝的判断，而是人的判断；不过，这种向内在框架的转变，又受另一信念的调节，即唯有获得足够遥远的视角的凡人，才能真正理解某一文本或行为的意义。这些信念表明，我们如今把自己的生活理解为参与一段横跨许多世代的共同历史；对我们来说，现在是这样一个时刻：其观众不仅包括我们自己这一代，也包括我们在那个相隔恰当距离的未来向其致意的人们。

然而，在终点的标记之下，随着后世消失，随着那种有用的距离消解，现在的意义也改变了。我们无论做什么、说什么，可能连几十年后的听众都不会有。届时，我们自身不会被记得，我们的任何事迹或言语不会被记得，我们所作所为的任何语境也不会被记得。正如不朽已经消解，内在的框架或凡人的判断也随之消解；于是，现在被搁浅在一片巨大缺席的边缘，那里无人聆听它的声音。由于这一未来的缺席，现在不再成为自身；被剥去了语境，失去了言说对象，它维持着一种仅为表象的存在，在那已将它席卷而去的遗忘中继续存留。

草是什么？

在美国文学最具界定性的时刻之一，在沃尔特·惠特曼（Walt Whitman）《自我之歌》第六节中，一个孩子走近诗人，问道：“草是什么？”不久，诗人便提出，草“长在黑人中间，也长在白人中间”，长在“加拿大人（Kanuck）、弗吉尼亚人（Tuckahoe）、国会议员（Congressman）、黑人（Cuff）”中间，“同样给予他们，也同样接纳他们”。¹²⁹ 它无处不生，为所有人而生，是一种激进民主、甚至种族民主的隐喻，抹除了新生美国政体中差异的等级秩序。

然而，一百年后，如果草生长在一个人类已被清除的世界里，它就不再述说任何政治状况，甚至不再述说任何人类状况；它将不再是人类关切的隐喻。不过，进一步想来，我们便会发

现，它从来没有述说过我们的关切；除人类之外，从没有谁把它视为我们处境中某些特征的隐喻。草与我们无关。但人类能否不依赖自然的隐喻而生活，不再把人类的意义赋予非人类领域？我们能否以一种真正中性的方式看待春秋、日出日落？即便我们能够如此，生活在一个不再以这种方式加以解释的世界里，会是什么样子——置身于纯然人类的孤独之中，丧失一个可供我们借以述说自身关切的世界？一个非暴力的人类，是否会培养一种观看非人类的能力，不使用这样的隐喻，甚至不进行修辞性的占有？

在一个层面上，我们也许希望，有能力实行这种实践的人类毕竟不会孤独，因为它反而终于会成为非人类世界的一部分，成为其无尽丰饶中的一种，在比以往更激进的民主形式中，与草并肩生活。正如列维·布赖恩特（Levi Bryant）谈论“物的民主”，为面向对象的本体论勾勒一种政治，我们也可以设想一种各类生命形式共同分享的民主，一种没有强加的关系模式。¹³⁰但以民主的术语来构想人类与其他生命形式的关系，便是将那些生命形式置于一个人类框架中。这里，我们试图把自身置于一个没有我们的世界里，却再次违背自身意图，保留了人类中心的焦点。

因此，要承认草并非我们关切的隐喻，就需要把它看作完全不承载人类意义的存在；它始终彻底地属于他者，在一种与我们的叙事、投射和隐喻截然相隔的模式与领域中生活。如果人类碰巧彻底消失，草会继续生长，毫不知晓发生过任何事件，像如今一样，在一种我们无法认识、无法言说的生命模式中繁茂。或者更确切地说，既然草甚至不是对我们“一无所知”，既然它的生命模式甚至不是我们意义上的“不可知”，那么我们就必须承认，它生活在这些否定之外，生活在一个连这些抹除也被抹除的领域里；在那里，连对人类的遗忘本身都被遗忘，人类思想踉跄而行，继而消失。¹³¹

然而，几乎悖谬的是，即便草在这一领域中延续，与人类毫无干涉，它仍然是美的。也许，今天我们在美之中能够辨认出

的，正是这种对我们彻底的漠不关心，这场不为任何人、任何事物上演的盛大表演。如果采取这种视角，终点的到来便不能对美造成任何影响，因为它早在人类观看者出现的亿万年前便已到来，也将在其消失的亿万年后继续存在。对于我们，自然美可能超出任何把审美当作人类主体范畴的指涉——但恰恰因此，它才是美的。草不梦想美，也不对我们说话——因而，对我们而言，它最美。

悲剧之后

拉康（Lacan）曾说，俄狄浦斯的罪并不发生在《俄狄浦斯王》主要情节展开的多年前，不发生在他杀父、与母亲交合之时，而发生在他坚持贯彻自己求知的要求之时。在拉康的叙述中，俄狄浦斯要求不惜一切代价听到真相，越过一切可能阻止其探求的障碍，最终跌入某种知识之中；基于这知识，他判定自己有罪，并挖掉自己的双眼。¹³² 人们或许会由此断定，俄狄浦斯对知识的执着是一种悲剧性缺陷，是使他自己付出代价的傲慢，仿佛他最好不要追求这种知识。但这种解读会忽略，他作为底比斯国王所面临的紧迫要求：最切近的语境并不是对悲剧英雄的分析所提供的——尽管亚里士多德对悲剧形式的讨论会如此提示——而是这个人物在 城邦危机中的位置，是戏剧开场时集体发出的要求：国王必须结束折磨城邦的瘟疫与灾荒。悲剧产生于俄狄浦斯无法回避的冲突——拯救城邦的要求与他为此必须付出的自身代价之间的冲突。剧终时，他的命运乃至他本人的悖论性地位，显现出这一冲突：此处适用的是 *pharmakon*（药物／毒物）的逻辑，因为医治城邦的解药对他而言却是毒药；同时适用的还有 *pharmakos*（替罪者）的逻辑，因为，正如勒内·吉拉尔（René Girard）所论证的，俄狄浦斯成为这场危机的替罪羊，成为一个被献祭的受害者，最终通过其放逐，使城邦得以恢复。¹³³

这出戏的意义，与我们自身的处境可能有何关联？当我们追求对生物圈及地球生态系统状况的透彻认识时，是否正在开始一

项类似俄狄浦斯的事业？这样的探求可能再次把我们推进那种悲剧冲突的某个版本之中，推进必须追求某种知识、却因获得它而遭受摧毁的冲突之中。我们也可能发现，自己以往的行动是昧尽良知的；我们可能谴责自己参与了一场巨大的罪行。获得这份知识之后，我们也可能希望刺瞎双眼。但这些自我谴责的行动不会驱散我们已经知道的事情，也不会使瘟疫终结。今天，悲剧性的知识不能带来净化，不能带来解决；知情者的任何象征性行动都无法终结危机，任何放逐都无法使其停止。今天，*pharmakon* 和 *pharmakos* 的逻辑都不再有效。我们如今生活在一个连悲剧本身都被击败之后的世界，生活在它赖以成立的象征姿态已失效之后的世界。今天，我们被放逐在一座将由瘟疫本身统治的城邦之中——而它终将把我们席卷而去。

无限制的越界

在一部经典的王政复辟时期喜剧中，例如威廉·威彻利（William Wycherley）的《乡村妻子》，那些在全剧中追逐不正当享乐的人物，会在最后一幕聚在一起，掩饰先前的行为，并达成某些默契，使一个虽然相当脆弱、但仍可辨认的社会秩序得以恢复。在这类喜剧展开的过程中，剧作家揭露社会规范的虚伪，揭示各个人物在越界、相互欺骗中获得的快乐——譬如，主要女性人物违背婚姻誓言，与主要浪荡子霍纳（Horner）发生性关系——一路激发我们的笑声与享乐；直到最后一刻，才让这种放纵结束，轻轻将它带过，恢复行为得体的外观。在这出戏里，结局本身又制造了进一步的喜剧效果：所有人共同向最善妒的丈夫平奇怀夫先生（Mr. Pinchwife）保证，霍纳确实性无能；但平奇怀夫自己的妻子玛杰丽·平奇怀夫（Margery Pinchwife），即剧名中的乡村妻子，并不了解事态必须如何发展，试图反驳他们，证明“据她确切所知”，霍纳确实能让他这样的丈夫戴上绿帽子。¹³⁴ 在该隐瞒真相的时候，她太过天真，不懂配合。当然，作为回应，那些比她机敏、同她一样暗中享受过霍纳陪伴的女人，立刻插话打断她，促成最后那些必要的欺骗。

这种喜剧形式在一定程度上呼应了颠倒仪式的整体形态。这类仪式几乎存在于每个传统社会，也存在于近代早期欧洲的狂欢节中；在仪式期间，集体中的每个人都被邀请来取消熟悉的规范与等级秩序，嘲弄日常生活所遵循的规则，然后，在仪式结束时，驱逐这场全面的混乱，重新确立那些规范。¹³⁵ 因此，喜剧本身包含着一种对集体生活极其复杂、虽未明说的评论：它揭露规范的虚构地位，却又把规范视为社会关系基本运转的必要条件；实际上，它一面揭开集体准则的人为性，一面坚持这些准则的最终价值。《乡村妻子》以自身的方式唤起这一立场的精微，既坚持社会虚构的回归，也暗示其虚伪的根基；它在传统模式中加入了一种王政复辟时期特有的变化。

但今天显然可见，西方早已抛弃传统规范，始终没有再回到它们那里。过去大约两个世纪中，资本主义经济和社会主义经济同样消除了经济扩张的限制，由此容许一种如此持久的越界模式，以至于它已成为日常状态本身的定义，创造出一种如此根本的期待，使得不能满足它的政府会丧失大部分合法性。现代性似乎要求无限的经济扩张；它以实际的丰裕取代狂欢盛宴的象征性过剩，以非游戏的常规性取代游戏性的颠倒感，从此不再唤起越轨行为的晕眩快感，也不再激发笑声；相反，它表现为日常化的过剩，创造出这样一种社会的规范：它期待生活水准不断提高，因而也创造出一个生态足迹无限扩大的系统。到了如今，传统喜剧内在的笑声已经让位于永续增长的魅惑——或者，在强烈意识到收入不平等的社会里，让位于让所有人共享丰裕的要求。虽然越界或颠倒的某些形式可能仍在其他语境中延续，但在经济领域，它们如今已消散，其惊世骇俗之处早已消解；今天，在一定程度上，我们生活在一个越界之后、喜剧之后的世界，甚至生活在一度适用于集体生活的限制的任何记忆之后。

然而，现代性实际上并没有克服仪式性颠倒中可见的逻辑；它对实际丰裕的追求取消了一项生物学限制，即地球的承载力，而生物圈的实际回应如今正使这一点显现。简言之，喜剧的精微

已经屈服于人类强加的作用与环境灾难之间的相互作用，化为物质力量之间一种鲜明地非象征性的交换。游戏性的挑衅让位于一种残酷的情景：从不自我节制的享乐欲求，面对一种无从申诉的物质性反击。在力求以越界之后、喜剧之后的模式生活时，我们唯一成功做到的，就是生活在地球的限度之外。

这个不真实的世界

在一番发人深省的批评中，阿米塔夫·高希（Amitav Ghosh）指出，现实主义小说理所当然地认为，它以全部日常光彩描绘的世界是高度可预测的，是一个可靠的领域，主人公可以在其中应对稳定社会世界的挑战。¹³⁶ 还可以补充说，在小说的历史中，它一直具有足够的灵活性，能够把某些文化灾难，包括战争的摧残，纳入其虚构空间；这些灾难由于与日常历史有很强的连续性，仍然属于那个世界。但在一个人们生活越来越频繁地被自然灾害打断的时代，这些灾难无论发生时机、规模、猛烈程度还是影响都前所未有，我们便很容易看出，这些惯例从来都是任意的；因为小说在其对现实主义的定义中排除了一系列事件，从而建构出一种受到高度限制、甚至人为造作的现实观。

今天，小说关于现实主义的主张更加可疑，部分原因在于，对这些惯例的依赖，使它得以保护一种显然虚构的建构，使之免受实际情况的冲击；人们因而可以把灾难性事件看成怪异的、异域的，甚至在某种意义上不真实的，仅仅因为这些事件违背了我们生活在可预测世界中的期待。人们回应这些事件时，常常仿佛它们是从灾难电影中闯入现实世界的——仿佛它们属于古怪的小说亚类型——这暗示，人们给予现实主义小说的尊重，容许他们否定当代经验的整个类别。体裁的等级秩序，似乎被复制到人们强加于自身生活事件的可信度等级之中。¹³⁷ 的确，一种受到限制的现实观，或许能帮助解释，为何如此多人无法真正把气候变化视为现实：它过于偏离关于世界稳定性的根本信念。

小说对可预测性的依赖，应当提醒我们注意一种与小说本身同时兴起的观念：集体应当以利益而非激情为基础，部分是因

为，人们根据利益行动时，其行为更可预测。因此，一种以利益为基础的政体能造就一个稳定得多的集体。但正如我们已经看到的，一个由利益界定的社会，甚至不会试图考虑自身运作的后果；它制造外部性，却不加关注。与此十分相似，小说建构的“日常”世界，恰恰制造了打断这个世界的灾难，但关于这个世界的虚构，却禁止小说把它们作为真实事件来处理。

那么，是否可以说，科幻小说是我们时代的典范体裁，唯有它的情景才能恰当地呈现我们所面对的事情？然而，高希的论证已经表明，人们之所以把某些事件看作发生在一个科幻世界中，就是为了降低对它们的信任，为了把它们稍稍放到现实之外。因此，科幻所捕捉到的东西，尚未被视为现实：它过于植根于未来、推测和幻想，因而无法被视为观看实际当下世界的一扇窗。

我们不得不得出结论：高希最终描绘的，是现实本身的一种意识形态，是一种如此紧紧依附于已知与可预测事物的信念，以至于无法充分理解今天正在发生什么。但把这种信念看作一种可以轻易纠正的偶然错误，仅仅看作体裁史的副产品，也是错误的。事实上，这种现实感嵌入了历史叙事、科学研究、法律先例、社会与政治无意识、大众心理学以及其他许多制度和实践的基础性假定之中：它是现代世界的根本信仰。破坏小说可信性的实际情况，撬开了现实本身的意识形态。在终点的标记之下，我们的现实变得不真实。那种不真实，那个不可思议地惊人而难以理解的状态，就是我们今天的现实。

人类的恐怖

随着“黑金属理论”的到来，以及撒克尔（Thacker）关于我们时代“哲学的恐怖”的典范性讨论的出现，我们或许应当转向 H. P. 洛夫克拉夫特（H. P. Lovecraft）开创的恐怖小说模式，把它视为适合这一时刻的体裁。¹³⁸ 在这一模式开端的经典故事中，人类主人公遭遇完全超出日常经验的生命形式，面对一种可能性：我们所不知晓的物种可能统治这个星球，甚至大量消灭我们。¹³⁹ 这种模式当然考虑到了现代科学所隐含的激进反人类中

心主义立场；现代科学必须容纳这样一种认识：我们在天文、地质和生物历史中的位置相对偶然，我们所在的宇宙包含着远远超出我们控制或支配能力的生命形式。

然而，即便这种本已令人警醒的模式，也不足以恰当地呈现我们今天的处境。在洛夫克拉夫特的故事中，恐怖来自对某种人类知识之外、我们先前经验的一切维度之外的事物的遭遇。但今天，我们的处境以一种更日常、也更残酷的可能性，盖过了恐怖本身：正是我们自己在摧毁自身持续存在的条件；我们就是威胁要灭绝我们的异种。我们生活的世界，比恐怖故事所能捕捉的更加恐怖。

反崇高

如果古典体裁和现代体裁同样分崩离析，如果它们赖以成立的根本框架不再维系，那么，伴随现代性出现的那些独特的审美可能性又如何？请看康德（Kant）对崇高的分析，它是其批判哲学与现代美学理论的枢纽。按照康德，崇高需要一种“绝对巨大”的量度，大到无可比拟，大到使那些忙于知性或理性任务的其他心灵能力暂停，例如思考这种巨大的目的，或者把它作为知识对象加以理解。虽然对康德来说，这种量度不可能存在于经验世界，只能存在于心灵之中，但他仍认为，心灵必须在自身之外找到一个触发点——某个浩大或压倒性的自然对象——才能遭遇自身构想无限的能力。¹⁴⁰ 在珀西·比希·雪莱（Percy Bysshe Shelley）的诗《勃朗峰》中，我们可以为这种康德式分析找到一个有用的对应：冰川从山峰奔流而下——对诗人而言，这座峰顶象征着超越人类一切理解的事物——以“毁灭的洪流”闯入人类世界，以一种惊人、非道德性的“对凡人力量的蔑视”，冲破“死亡与生命世界的界限”，冲破凡人生活的领域。¹⁴¹

但今天，阿尔卑斯山的冰川正在融化，在气候变化所造成的更加温暖的条件下迅速消失。观看其残余——甚至观看其一度流经、如今空无一物的山谷——的人，现在知道有比它们更大的力量，并以科学知识的术语来解释它们，从而把它们的绝对量度降

为相对量度。其他自然对象也遭遇了同样的命运；巨型风暴不断增强力量提醒我们，生物圈的变化如今使这类现象比过去更猛烈，因此，当我们带着这一知识遭遇它们时，就无法再纯粹从审美角度把它们体验为崇高的实例。气候变化不仅融化冰川，也融化康德式的崇高，从我们的经验中移除了几乎一切能够触发绝对巨大观念的东西。至少从康德意义上说，我们如今生活在一个崇高已被剥除的地球上。

事实上，今天蔑视冰川之力的力量就是我们，我们以非道德性的暴力压倒它们；我们逆转了一种古老的动态，把自身强加于生物圈自身的物理过程之上。但这样的转变并没有让崇高在我们自身中找到新家；相反，它揭示了那些细小、日常、低于感官阈值的行行为所累积的影响，这些行为合在一起，不可逆地改变了非人类世界的意义。如今，我们体验着一种彻底改变了的审美；如今，我们生活在一个由反崇高塑造的世界里。

荒原

这片废墟的景象：我们难道以前不曾来过？每当阅读《荒原》——那部由传统引文拼贴而成的作品——我们不都造访这里吗？¹⁴²那个空间不也被死者的声音淹没，被历史的垃圾污染，被复苏的缺席所萦绕吗？也许，这首诗的总体立场与我在这里勾勒的许多内容十分契合：它依靠自己对古老神话的演绎，围绕原型的反复出现来组织段落，并将其编排在亚瑟王传说的一种叙事模式中；在这个意义上，它同样暗示，其当时的世界之所以陷入混乱，是由于偏离了古老模式。但当它把自身的当下描写为由性无能的渔王统治的“荒原”的对应物时，它最终仍把自身置于那个更古老叙事的弧线中，暗示那些古老形式可以被更新，现代性可以从其处境中获救。在未来某个时刻，渔王将经历一次精神突破，再次获得生殖力；这种变化可能与雨的到来同时发生，而诗的末尾几行已经吹过些许这样的暗示。在这首诗关于人类中心的、生殖性的未来主义幻想中，一旦国王重新获得性能力，荒原就将焕发生机，让死去的传统复活，完成亚瑟王探求传奇这一特

定支脉所铭刻的模式。因此，这首诗并非由残骸构成，而是用它的碎片支撑自身、抵挡废墟，唤起一个它并不直接描绘的救赎性结局，将自身置于一个由即将到来的解决所界定的框架之中。

因此，关于终点的思想把我们带到远远超出这首诗的美学之处：我们当下的处境不属于任何古老故事，我们的行动也不重复任何原型性的失败。事实上，今天我们能够看见，这首诗叙事弧线的人类中心框架，可以制造出我们如今栖居的这片荒原：执意相信人类活力将带来世界繁荣，很可能正是我们承受的诅咒。在第一次世界大战之后写作时，艾略特寻找一种模式，希望借此召唤从毁灭经验中恢复的可能。今天，在终点的标记下思考，面对一种使战争本身都从属于更巨大危机的前景，我们已无法再期待唤起这种恢复。没有叙事的解决等待着我们；没有原型模式可以描绘我们的命运。我们已经越过一切神话，面对任何仍可能佯称定义我们的 *arche*（本原）的消解。古老之物让位于终点；原型让位于自身形态的破坏；人类的概念让位于它自身的虚无。碎片之诗如今置身于一堆残骸之中。

无尽终结的终点

在过去一个半世纪中，使哲学终结的任务，产生了一波又一波思辨创新；具有讽刺意味的是，这些创新维持了哲学，并赋予它更广阔、更精微的概念范围。尼采（Nietzsche）、海德格尔（Heidegger）、维特根斯坦（Wittgenstein）、德里达（Derrida）、罗蒂（Rorty）与拉吕埃勒（Laruelle）等思想家，以种种思考风格挑战哲学的前提；这些风格虽令人振奋而新颖，却仍明显处在哲学的制度与思辨传统之内，因而，正是在着手终结哲学时，他们扩充了哲学，重新定义了它，并给予它一系列新可能性。大致在同一时期，文学作家也针对文学实行了类似计划；正如罗兰·巴特（Roland Barthes）所论证的，在福楼拜（Flaubert）、马拉美（Mallarmé）、普鲁斯特（Proust）、超现实主义作家以及罗伯-格里耶（Robbe-Grillet）等人那里，“文学似乎把自身作为语言对象加以摧毁，却不把自身作为元语

言加以摧毁”，从而展开“一场与自身死亡的危险游戏”。¹⁴³这一论点很容易扩展到造型艺术与视觉艺术：在漫长的先锋派历史中，现代主义与后现代主义的探索运用这些艺术的资源，揭露其先前未曾明说的前提。在这类努力中，高雅文化的实践通过看似摧毁自身的方式，悖论式地延续，仿佛要在整个自我抹除的谱系中，创造一个奇特的无尽终结。

然而，今天，这种无尽的终结面对的已不是一种终结，而是一个终点；并不是对某些继承而来的前提进行概念性清理，而是从外部压倒它们的抹除。于是，这些文化实践的物质前提变得令人惊讶地可见，以一种它们无法吸收转化的威胁，横断这些熟悉的自我批判风格。在这里，先锋派实践的情感——它渴望以惊世骇俗的方式与传统、与继承而来的假定和姿态决裂——在一种比任何单纯的丑闻都无限更骇人的发展面前消解：全体人类的抹除。这一抹除以非意图、非概念的方式发生，没有任何挑衅姿态，处于一切事件的舞台化呈现之外，也不涉及任何关于“新”的指涉。终点同样掏空传统与先锋派，不与任何文化范畴结盟。虽然那些它扬言将要抹除的实践，或许能够以某种方式关注这一威胁带来的东西，但这些回应不会进一步展开一种元语言，而将揭示那些实践自身的脆弱，甚至其必死性。内部批判的模式如今让位于从外部强加的抹除，将我们从关于终结的思想带到一种终结性思想；这种思想在思考每一种实践的瓦解时，也必然要思考自身的灭绝。

第8章 虚拟的消退

今日的意识形态

在《意识形态的崇高客体》中，斯拉沃热·齐泽克（Slavoj Žižek）结合拉康对弗洛伊德（Freud）《梦的解析》中“燃烧的孩子”之梦的解读，以及马克思（Marx）的意识形态理论，指出意识形态并不使我们逃避现实，而是提供某些条件，使现实通过这些条件获得一致性，得以维系。我们所看到的现实，本身就是我们的意识形态。我们的直接经验是一个谎言：这个平常的日子，这片熟悉的景象，遮蔽着一个不堪承受的真相——实在界——而我们不惜一切代价躲避它。我们这样保护自己，便创造一个框架，使我们能够继续过那看似日常的生活。¹⁴⁴正如齐泽克所指出的，无论我们对世界抱有什么信念，无论我们怎样谈论它，无论我们主张何种政治，我们的意识形态投入，最终都在这些日常行动中，在我们参与的最平庸实践的支撑结构中，更为清楚地显现。¹⁴⁵意识形态恰恰在我们最不注意它的地方，表现得最清楚。

如果情况确实如此，那么一种反对意识形态的左翼政治，今天应当如何行动？根据其根本原则，它将揭露我们表象现实中的几乎一切，如何源于资本主义的支配，并敢于用革命打碎那个现实；这种革命既是一种精神分析意义上的“行动”，也是一种实在界的政治。然而，今天，资本主义的现实正在终点面前侵蚀，而终点是实在界的一种实际版本。生物圈正在实施一场似乎是所能想象的最猛烈的意识形态批判，暴露把资本主义同样强加于人类与非人类世界的代价。这样一来，它似乎也拥有自身的革命力量，仿佛仍然指向某种替代方案，指向集体的繁荣。然而事实上，它以其非人的介入，威胁着要截断对意识形态的一切政治回应，以其生物物理的回击力量，席卷一切可能的伦理回应。今

天，意识形态批判走得如此之远，以至于当它成为实际的批判时，也危及自身：它可能用自身一次至高的介入，吞没我们能够实施的一切“行动”。

虚拟的消退

近几十年来，社会行动者诉诸经过媒介传递的形象来形成身份，已变得更加普遍。例如，随着电视节目逐渐纳入男同性恋、女同性恋与跨性别者，随着包含更多有色人种的节目出现，美国许多观众开始感到，这个社会也许确实会肯定他们：对具有某种身份者的再现，使人们更有可能以社会认可而有效的方式，认领边缘身份。这一模式揭示，对于拥有更具特权身份的人来说，情况一直如此；事实上，它表明，对于生活在后现代世界中的大量人群而言，身份的形成，部分是通过参与视觉叙事而展开的。实际上，媒体充当了获准身份得以呈现的核心空间。最近，这种实践也通过人们在社交媒体上对自身的再现而运作；人们越能消费他人制作的、类似自己可能为自身制作的图像，越能通过这种媒介连贯地再现自己，就越能认领一种在社会上行得通的身份。

这种身份架构表明，媒体不再只是中介某个存在于自身之外的现实，而已成为首要的东西；如今，它是构建那个现实的特权领域，使现实得以存在。如同以往在神话、宗教教义、文学叙事或精神分析情景中进行的类似构建一样，这些视觉呈现先于它们所捕捉的对象，是共享世界的发源地。尽管人们知道，他们在社交媒体上为自己建构的形象有一部分是虚构的，是对某种现实的扭曲，他们却并不因此就把这些形象视为次要或派生之物；这些中介仍然保留着象征的古老特权，保留着令人信服的人造物的力量。

我们共享的“现实”的建构也同样如此：只要媒体把一种现象再现为真实，它就是真实的；只要媒体以视觉方式描绘一个事件，它就显然发生过。事实上，今天如果一件事不采取视觉或媒介化形式，它就不算发生；如果它无法以这些方式被获取，就不会被当作真实事件接受，也不值得公众关注。媒介化领域如今成

了构建共享现实的空间。我们栖居于鲍德里亚称作“超真实”的东西之中，即一种比真实更真实的媒介化现实。¹⁴⁶ 虚拟越是获得特权，经验现实——包括生物圈——就越是消退。

然而，这种媒介化现实的出现，并没有完全背离过去。在人类历史的任何时刻，人们都不曾直接把握现实；他们总是在解释框架中阅读现实，并在这一过程中排斥或否认经验的某些方面。拉康关于实在界无法被象征界同化的论证，捕捉到了这一模式：实在界无法命名，从未被充分捕捉，逃逸于再现；即便显现，也是在象征界的僵局中，在其逻辑性与构成性的死结中显现。¹⁴⁷ 象征的领域已部分转移到视觉叙事或社交媒体再现的机制中，入住新的居所，以执行熟悉的任务。因此，在某些方面，超真实是通过逃避实在界而使身份得以出现的最新策略。

然而，今天，这种逃避的代价变得越来越明显。过去，社会可以近乎无限地推迟与实在界的清算，一代又一代延迟面对自身构成性的排斥与僵局；而今天，这一对峙正迅速逼近，以不寻常的力量暴露我们的中介系统中的裂缝。有时，它可能通过独特的事件或惊人的中断来做到这一点；但它也始终通过低于感知阈值的发展，通过低得无法听见的声音、细微得无法察觉的变化，以及我们日常叙事与视觉系统无法把握的过程，来做到这一点。

“实在界”这个词似乎意味着一个实体、一个“物”的存在；但今天它也通过那些无从指认的东西、那些本身无法把握的东西而到来，通过对一系列庞大现象的细微却持续的改变而到来，而我们通常把那些现象看作生活戏剧的纯粹背景。

尽管如此，如今我们毫不怀疑，这种毁灭性的变化正在发生，它在再现的表面之下不息地流动，它正无情地逼近我们赖以生活的各种体制。具有讽刺意味的是，正是通过围绕它是否正在发生的争论，甚至通过围绕在我们时代究竟什么才算“真相”的内部混战，我们的社会越来越敏感于自身再现可能具有的欺诈性；因此，我们栖居的并不是超真实本身，而是关于如何解释其种种中介的无尽对抗。由此，我们意识到，自己浸泡在一个已经

失去可信度的中介网络中，它们佯称拥有一种已经不再拥有的确定地位。

然而，尽管有这一意识，我们的社会仍部分执着于可见之物的有效性，拒绝放弃一个自身也怀疑的机制。它们之所以如此，主要缘于把握实在界时的一个反讽。它们仍然相信，可以通过再现来把握现实，只不过采用的是比以往更具侵入性、更激进的版本。要是能够穿透现实隐藏的核心，进入事件内在的秘密，该多好！要是能够确保一切都被揭示，该多好！然而，如同色情制作者想要捕捉性的真相，却发现仅仅拍摄性交行为无法做到这一点，人们试图再现我们世界的秘密，最终只会发现，无法以这种方式召来实在界。我们的社会试图越出纯粹再现的机制，却复制了它，既揭露其 欺诈性，也屈从于它的诱惑。我们仍然为一种怀旧之情所迷醉，怀念那个我们能够把握的真实；我们始终难以接受，它无法被任何再现机制同化。拉康的教诲尚未真正被我们领会。

然而，我们的社会拼命试图跨越再现的限度，这一举动不断表明，它们知道再现的机制正开始动摇。我们越来越生活在一个有效性已开始衰败的象征秩序中。即便虚拟的统治看似无可争议，它也正在失去定义我们共享现实的能力。虽然我们永远无法生活在实在界中，但我们已经开始感觉到，它能够打断并瓦解象征界，揭露那个曾经看似无缝网络中的无数缝隙，并以其赤裸、未经中介、诡异的状态，变得奇异地可感。今天，虚拟的机制正开始消退。

从技术到窃取

贝尔纳·斯蒂格勒（Bernard Stiegler）在多部著作中论证，资本主义在其超工业形式下，不仅通过生产过程，也通过消费过程使人陷入贫困。他认为，以往某种力比多经济采取集体欲望的形态，激励跨越时间的行动，塑造注意力、知识、信仰、对约束与权威的接受、伦理参与等各种模式；而当前形式的资本主义试图调动并强化这种力比多流动，最终却将它摧毁，导致集体欲望

及其一度促成的一切计划被遮蔽，并产生一种新的悲惨——一种没有计划、没有过去或未来，甚至没有任何精神的模式。¹⁴⁸ 这一阶段也标志着他所谓技术（technics）的历史中一次重要的偏离。在他的叙述中，人类社会从一开始就依赖义肢，依赖由围绕外部对象的姿态与行动构成的技术，来塑造实践，使知识与技能的持存成为可能；因此，技术的演化内在于人类自身的演化。¹⁴⁹ 这一根本特征通常被哲学忽视或排除，它从史前打制燧石，发展到文字的发明，最终发展到资本主义早期阶段工业装置的建构。但在当前阶段，技术不再是欲望的热情投入之中的一个特征，而是反过来——尤其以其数字形式——把自身强加于欲望，为市场目的剥削意识，造成的无异于一场巨大的文化危机，甚至可能抹除任何未来。针对这些发展，斯蒂格勒提出了一系列补救方案，例如 恢复一种能够使数字技术服从集体目的的跨个体欲望。¹⁵⁰

虽然这种对我们当前集体状态的分析十分深入，但终点的前景揭示，集体的贫困化发生在更根本的层面上。这个前景提示，斯蒂格勒的干预赖以成立的那个关键转向——坚持认为集体努力的一切实例都依赖技术义肢与持存的运用，因此人们必须重新思考人类的每一个方面，理解其如何由技术塑造，并在这一过程中挑战几乎一切哲学——仍然走得不够远。若要能够把终点考虑在内，就必须认识到，技术的形成反过来又依赖对环境的物质方面的征用，用于为集体目的生产这些技术创新——例如用石头制作燧石工具，用纸张制作文本，用硅制造数字技术。集体生活中这个未被思考的特征，即技术，依赖于某种更少被思考的东西，我们可以称其为窃取（kleptics，来自希腊语 *kleptein*，意为偷窃）；文化藉此不断占用物质世界所提供的可能性，并倚赖这样一个假定：它能够无限容忍这种偷窃。窃取也是集体乃至主体性的一项构成性特征，既提供技术的前提，也提供意识本身的前提，使意识能够开始以这种方式分析自己的处境。

因此，一种能够思考窃取的哲学，将使斯蒂格勒论点的每一个方面都更为激进：它会表明，市场不仅如他所说，使生产和消

费的行动者贫困化，殖民劳动与欲望，也使生态系统以及大气和海洋系统贫困化，试图甚至把生物圈都降至无产者的地位。¹⁵¹ 在这一过程中，它不仅打断对未来的情感投入——包括关心气候未来、因而关心人类自身未来的能力——也破坏使人类物种在生物学上存活物质条件。如果说，正如斯蒂格勒所坚持的，市场的支配正迅速制造出一群疏离不满的个体，那么它同时也制造着一种我们可以称为贫困化的生物圈。

对斯蒂格勒而言，市场强加一种取消任何这类未来取向的数字持存形式，从而颠覆技术持存的目的——它作为外部记忆形式为集体目的服务的能力。但在一种更为严峻的发展中，几个世纪窃取的遗产表现为二氧化碳；它在大气和海洋中保留人类排放的记忆，长达一个世纪，从而使未来应对气候危机的行动即便在假设层面上也受到削弱，并严重缩减这一物种哪怕仅仅拥有未来的前景。市场越是试图让环境服从其目的，生物圈就越是拒斥它，使容许技术与窃取无边无际地统治的代价越来越清楚地显现。因此，我们沉迷于数字技术提供的可能性，只是一个小小的症候，它指向一个后果更重大的发展：未来被抹除，不仅是集体欲望的未来，也是集体自身的未来。

身处这场爆炸之中

文学史常常展示，第一波殖民浪潮、工业资本主义的开端以及城市化的兴起之后，西方文化的巨大变革如何促成了十九世纪一系列新的话语形式，并在二十世纪促成进一步的创新。在这方面，主要的例证包括关于城市生活——尤其伦敦与巴黎——的小说，以及好莱坞电影。两种模式都将可能令人难以承受的城市现代性，转化为新的情感复杂性、新层次的世故与趣味，甚至新的叙事表达可能性的资源。然而，当它们把这些经验浪潮转化为艺术材料时，它们维持了一种虚构：人们能够经受并享受日常经验中的激烈变化，由此使受众把西方与生物圈同样缓慢发生的爆炸正常化。鉴于今天我们对于燃烧煤炭和石油以维持促成这些变化的经济所产生的影响已有的认识，如今我们能够看出，这些正常

化策略实际上把那场深层大火重新描述为一种令人目眩的经验模式，使“成为人”可能意味着什么发生了变化。简言之，现代生活的话语把二氧化碳排放量惊人的增长，加工为人类种种奇妙的可能性，制造了一场文化爆炸，其强度与扩张程度不亚于物质层面的那场爆炸。

但与此同时，这些文化实践也使西方的连贯性发生爆炸：话语急剧增殖、转变速度本身，以及无法吸收或把握历史变化的加速，制造出如此喧嚣、如此难以承受的过剩，以至于在整个化石燃料时代，西方一直无法消化自身产物的意义。近几十年来，历史变化进一步加速，这场漩涡只变得更猛烈，这种喧嚣变得更加震耳欲聋。我们最难听见的，恰恰是那场缓慢爆炸本身这一事实，是那个信号被自身无尽后果埋没的深层现象；我们早已习惯这些后果，以一种真正超现代的轻松在其中穿行，如今却几乎不可能辨认出，它们只是那场已在彻底摧毁我们的缓慢爆炸的种种表现。

对经验的恐惧

尼采曾评论说，随着法国大革命，“文本最终消失在解释之下”。¹⁵²今天，类似的事情在上百个领域发生。某个名人的一句评论，可能在社交媒体上收到数百条回应；一档电视节目中的一集，可能激起博客和帖文中的上千条评论；国会正在审议的一项法案，可能在网上产生大量请愿、要求和评论，更不用说全天候电视新闻频道连续数小时的报道；一场实际举行的体育比赛，则可以通过无尽的回放、分析、比较以及有关它在统计汇编中所处位置的讨论，持续存在。实际上，文化的噪声淹没了单纯事件的微不足道。

类似的模式也出现在其他地方。几乎每一个事件，都在上千个论坛上被拍照、摄录、讨论、分析、评论，几乎消失在围绕它的庞大解释光晕中。因此，事件的独特性被抹去，特定时刻的唯一性被纳入解释的范畴。在类似的发展中，文学和文化批评退入一种范围不断扩大的历史主义，常常把文本淹没在上千种语境

中，拒绝承认文本中始终不可化约的东西。而且，无论个人的生活多么独特，贡献多么独一无二，如今他们都只是人口类别的实例，首先作为抽象人口的体现而被解释；事实上，在美国，通过自己的“身份”来呈现自身，正变得越来越必要，人们以此保障自身文化表达能够成立。主体的独特性几乎已经消失。枪手与恐怖分子轻而易举地以类似方式贬低人的意义，把他们仅仅当作某所憎恨的高中、某个厌恶的工作场所的替身，或整个国家的符号来摧毁，也证实了这一模式。

这种对经验特殊性的抗拒，也体现在其他趋势中。如今，我们——更确切地说，我们之中较有特权的人——能够压过经验中那些不喜欢的方面：我们可以用空调对抗变暖的世界，用人工替代品享受脂肪或盐的味道，利用数字照片处理改变自身形象，通过整容手术改变身体的形状与外貌，并借助各种应用程序寻找性伴侣；我们可以改变河流的流向，通过灌溉把沙漠变为肥沃的农业地区，重新设计整座城市的景观，甚至可以造出人工湖或岛屿。我们越来越能够重塑现实本身，使它符合自己的要求。

我们越来越拒绝接受任何东西会遥不可及、无法获取或失落，这也证实了这一模式。人们可以在 Spotify 上找到庞大的流行音乐和古典音乐库，在 YouTube 上找到老电影和视频，通过流媒体服务补看几乎每一部电影，在 Amazon.com 上购买几乎任何一本书，在线查看无数机构的全部文献记录，查找数十亿人的个人信息，甚至在 Google Earth 上漫游世界。借助 Facebook，人们似乎可以与几乎所有“朋友”保持联系，永远不失去曾经熟悉之人的踪迹。更有甚者，每一次毁灭性损失都可以要求赔偿；那些在 9/11 袭击中失去至亲的人，如今已经获得遇难者一生收入的补偿。人们甚至不再被允许感受这个时代普遍存在的焦虑；借助新药的出现，连焦虑也必须消失。

难怪我们的社会甚至无法想象，一场真正推翻国际企业资本主义统治的革命可能发生。这样的事件不仅难以想象，处在一个如今被当作现实本身的系统之外，而且因它能够把人们珍视的一

切置于危险之中而令人恐惧。我们的社会显然被一种激情支配着，执意保留我们熟知的事物，维系我们已经拥有的东西；我们唯一的焦点，就是使一个已然熟悉、已被解释、在某种意义上已被完整经验过的世界保持完好。

通过这些以及其他方式，我们的文化暴露了对经验的恐惧，对未经中介的遭遇的惊恐，对失落的憎恨，对事件的拒绝。但如果没有什么真正失去，也就没有什么曾经鲜活地在场；如果任何事件都不能发生，那么就什么也没有发生。如果每个人都必须消失在一个类别中，那么实际上就没有任何人存在。世界由此濒临成为自身的纯粹复制品，成为海市蜃楼。然而，这种可能性是不可接受的。即便是超真实的首席祭司鲍德里亚，也恰恰通过把它描述为超真实、描述为一种抹除现实的模式，不断指出它的骇人之处；这样的叙述不断把现实带在身后，揭露超真实试图压过却无法压过的东西。他的回应表明，现实的抹除必然是不完整的，纯粹表象的世界永远被其缺失之物萦绕。这样的意识也可能激发远不那么欢快的回应；事实上，在整个后现代文化中，对纯粹再现的世界可能消失——或更糟，对它并不真实——的恐惧，促使人们捍卫现实，对抗其消失。在对经验的恐惧之下，隐藏着更深的恐惧，即世界正在滑走的惊恐。一个幽灵正萦绕当代文化：它消解的前景。

然而，仿佛是对拉康教诲的一次戏仿——从象征界被排斥的东西，会在实在界中重新出现，创造精神病的条件——今天，我们否认的他异性，以一种比以往更加陌生、更加具有威胁性的现实，回来纠缠我们。¹⁵³ 当我们按自己的喜好重塑世界时排放的二氧化碳，会在大气中停留一个世纪甚至更久，创造出这样一种生物圈：它的行动将无可申诉地持续下去，仿佛所有被否认的经验模式，都以更严酷的形式返回。这一模式告诉我们，恰恰是我们对所惧之物的拒绝，更加促使它实现。文化的噪声承诺淹没其他一切，如今却面临被巨大沉寂吞没的前景。我们对消失的防御，正在促成消失；我们对失落的憎恨，正在夺走这个世界。

否定的缺席

在其宏伟著作《美学理论》中，阿多诺（Adorno）探究了一种复杂的辩证法：现代艺术在参与当代文化的各个方面的同时，也否定这种文化，揭露它的意识形态限制，暗示被它封闭的革命可能性。即便文化不断试图将艺术作品纳入日常过程，作品仍然抵抗这一企图，与文化看似不可抗拒的流动相对而立。¹⁵⁴

艺术在其最有力之处，能够揭露我们关于看似客观现实的看法所依凭的意识形态基础。正如齐泽克所论证的，卡济米尔·马列维奇（Kazimir Malevich）的《黑方块》标示着艺术作品的框架，标示着它被安放其中的空场所，因此恰好与马塞尔·杜尚

（Marcel Duchamp）的小便池形成对应：这个现成品只有被安放进那个空位置中，才成为艺术作品。黑方块把艺术化约为其最小场所，而现成品把艺术化约为包含在这一场所中的一件物——任何物；在两种情况下，现代主义作品都穿透一切内容，穿透一切诉诸艺术与某个表象现实之关系的做法，呈现出实在界的一个版本，即那种不可见的、非现象的维度，正是它使艺术得以作为艺术出现。¹⁵⁵ 这些严峻的否定体现出对意识形态的拒绝，提供一个穿透常识性现实观的视点，从而唤起一种实在界意识，可以成为革命性地创造新世界的尝试的基础。

然而，今天，现代主义的拒绝让位于后现代主义的坚持：每一种社会现实都仅仅是建构的，仿佛要把对意识形态的否定，吸收到对其虚构地位的意识与接受之中；与此同时，革命的可能性也在这样一种信念面前消解：无论国际企业资本主义多么令人遗憾，都没有替代它的选择。在这两方面，阿多诺所说的否定性都消退了。即便审美表达敢于揭露意识形态，唤起一种替代的可能性，它的干预也会被吸收到如今已然熟悉的先锋派历史中，仿佛它只是进一步发挥较早时代的激进姿态。现代主义的干预已成为它自己的正统；它不再能够穿透那种看似不可动摇的政治自满赖以成立的假定。我们可以在艺术的总体接受中追踪这一模式的影响。虽然现代主义经典的展览在公众中变得格外受欢迎，它们却

不再有力量撼动关于我们共同生活的根本假定，反而比古典大师的作品更加经典化，更加明显地成为阿多诺所谓“文化工业”的实例。¹⁵⁶即便是旨在揭示我们时代可疑假定的艺术作品，如今也只是将那些已以其他方式表达过的关切主题化，因此很容易被吸纳进熟悉的政治争论。因此，今天的艺术很少能够逃脱这样的命运：滋养艺术市场，把当前再现机制的又一个维度物化。

然而，艺术否定性的消退，使这一机制更加脆弱。没有否定的压力，文化的肯定性表达就不再能示意某种未被言说、超出其显在内容的因素；因此，它们可能沦为纯粹表面，仅仅是虚拟的。为了抵抗这一命运，它们也许会试图建立与实在界的某种关系；但由于革命话语已不复存在，由于一种足以扰动宇宙的“行动”的前景已不复存在，实在界本身似乎也消失了，留下一个无法唤起自身否定性、因而也失去自身肯定性感的社会。

然而，肯定之物战胜自身，恰好发生在它战胜生物圈的同样几十年中。这一配对揭示，当否定之物从一系列文化领域消失时，它会在另一个领域，在文化自身的物质前提中重新出现。今天唯一的革命——以及唯一的先锋派——只能在一个彻底外在的领域中找到，即气候变化。一个失去通往自身否定之路的社会，如今可能在一个新领域中发现它，以一种不再是否定、而是彻头彻尾的灾难的形式发现它。

湮灭的博物馆

取代纪念过去时代的博物馆，今天，我们生活在一座展示人类未来消失的博物馆中。这座博物馆可以在日常生活中环绕我们的某些物件里找到——这些物件已经具体呈现出那些正在造成环境变化、并将摧毁我们的实践。譬如，请看城市中心的标志性景观及其独特的摩天大楼，它们标示着人口、能源和资本的高度集中；请看那些工业厂房和仓库，其高效运转不断要求从化石燃料中取得的能源；请看横切一切按人类尺度组织的景观、述说远距离旅行的高速公路；请看使全球贸易流动成为可能的集装箱船；请看那些机场，人们可以由此远赴他方，一次旅行就耗去一整年

的碳额度；请看人们用于通勤的过大、过强的车辆，每一辆都标示着一段对生物圈造成如此伤害的日常个人出行史；请看以其日常效率，使森林皆伐成为可能的链锯；也请看那些渔船，其设备使寻找某一种鱼的工人，能够捕获大面积海域中一切非微观的生命形式。所有这些景象与物件，在刚过去的时代或实际的当下以最高强度运作，述说着我们置身其中的灾难，述说着我们已经实施并仍在不断实施的过度毁坏。然而，我们以极其漫不经心的方式栖居于它们的领域中，仿佛一心享受着自身作为周围物件之功能的角色。

对关注未来将至之物的人来说，所有这些景象和物件，都构成了那些导致人类消失的过程的首要标志。我们时代的实在界，已经在这些景象中找到居所；今天，我们生活在那些正将我们化为灰烬的机器包围之中。也许，这就是我们时代独特的反美学：这场无人注意的、对我们自身命运的展示，这座展示我们趋向虚无之意志的博物馆。

第9章 人类，这个反物种

在家而无家

彼得·斯洛特戴克（Peter Sloterdijk）在讨论海德格尔的 *Heimatlosigkeit*，即故乡的丧失这一观念时，指出它如今意味着一种深刻的“去自然化”；这不仅体现于实际迁入“气候受控的空间”，也体现于这样一种认识：“在精神分析之后，即便无意识也不再可用作家园；在现代艺术之后，‘传统’不再可用作家园；在现代生物学之后，‘生命’更绝不能用作家园。”¹⁵⁷ 他接着强调，大气军事武器的发展如何进一步推进这一模式，并认为，自二十世纪早期，大致自第一次世界大战以来，人类已在在家而无家，不能再假定大气可供呼吸，因而恰恰在其似乎栖居的地方，从根本上失去安定。¹⁵⁸

今天，我们无法避免把这些观点进一步激进化：由于严重的气候变化，就连地球及其生物圈，也不再能安居于自身之中。人类对生物物理过程的干预，迫使它们偏离自身先前的状态，抵消其过去的模式；军事规划者只能梦想的东西，如今正在行星尺度上实现，整个地球系统扰乱了自身的一切要素。

在这样的总体语境中，那种要求人珍惜并维系本地生态系统的命令，会怎样？人还能以负责而尊重的方式栖居其中吗？如今，它的季节正在改变，它的物种正在死亡或迁移到别处，水流和地形正在变化，关键物种之间的相互关联正在受到扰乱或丧失，那么人可以怎样维系剩余的东西？同样的问题也适用于更广的尺度：今天栖居于这个星球，是否意味着与它形态的破坏、与它滑向另一种模式、与它发现新颖而前所未有的生物协作形式共处？我们是否应在这种无家状态中找到家，在一切熟悉模式的崩塌中，辨认出其他生命安排赖以出现的媒介？今天的可持续性，是否意味着学习如何生活在已经无法持续的事物之中？

今天，这种模式无疑逼迫着我们。但它只是暂时的：在终点的标记之下，我们被迫认识到，即便这一策略，最终也意味着我们将栖居于一个通向自身消失的过程之中。使我们不能安居于家园的东西，最终可能使整个生物圈都不再适于我们居住。因此，当我们与这些转变共栖时，我们也在与自身抹除的到来共处。今天我们正在学习的，不只是如何在无家之中找到家，而是如何在那迫近的灭绝本身之中找到家。

人类，这个反物种

那些想尽量减轻自己对人类当下所作所为之恐惧的人，常常求助于这样一种观念：这一切仅仅揭示了某些内在的方面，揭示了我们所固有而无法克服的一种极具破坏性的特征。具有讽刺意味的是，这种回应常常出现在那些试图以演化生物学解释人类大多数特征的人那里；这一冲动或可理解为一种尊重我们在地球生命系统中所处位置的方式。然而，实际上它所做的恰恰相反，因为它免除了人类的任何伦理或政治责任，而且忽略了我们如何针对那些生命系统采取行动。我们正在促成这个星球的第六次大灭绝——并可能促成我们自身的消失——这一事实表明，即便我们显然是一个物种，是一种在地球生命网络中演化出来的生物，我们也不只是如此，因为我们扰乱地球生态系统的轻易程度，使我们归属一个独特的类别。¹⁵⁹ 此外，我们试图解释自身行动时面对的困难也表明——借用并变奏海德格尔关于此在

（Dasein）的主题——人类是这样一种存在方式：对它而言，人类自身就是一个问题。¹⁶⁰ 任何诉诸生物学解释的人，都是在试图以一个纯粹描述性的答案，回答这个不可能的问题；以我们是一个物种这一事实，解释我们那没有根基的处境。简言之，这样的回答在多个层面上歪曲了我们的情境，也充分说明，我们的行动从来没有生物学上的开脱理由。

但确立这一视角还不够。持这一观点的人仍须追问：演化竟然能够产生这样一个物种，它在世界中的位置本身对它而言就是一个问题，它永远不能简单地安居在地球上，永远不能与自身的

先决条件协调一致；由这一事实又能得出什么？这样的物种，或更确切说，反物种，不能被理解为必然维持着对自身处境的任何特定回应：它可能创造尊重本地生态系统的文化实践——也可能采取摧毁它们的实践。

因此，实际上，地球承受着一种其款待人类所特有的自身免疫紊乱：这种姿态在本质上向一切可能情景开放，包括最具肯定性和最具灾难性的情景。¹⁶¹ 然而，把这看作一种款待的模式，意味着对于地球而言，人类是他异性的一个实例；这一说法很好地捕捉到，人类在自然中没有家园，永远不能使其制度或实践自然化。事实上，由于它与存在及世界的关系以一个问题的形式展开，它确实可能用一系列答案来回应这个问题，而地球的款待无法排除其中任何一个。这种款待模式反过来又内在于演化生物学本身，后者无法阻止这样一个反物种出现。提供生命的先决条件，就意味着容易受到这种出现之可能性的伤害。实际上，人类的无根基状态，它与其先决条件之间焦虑而不确定的关系，使它脱颖而出，成为最能体现这个星球所提供的生命可能性中内在的自身免疫紊乱的实例。

最后一次航行

在马克·吐温（Mark Twain）的《哈克贝利·费恩历险记》结尾，哈克（Huck）因萨莉姨妈（Aunt Sally）仍将试图使他“文明化”（原文作 *civilize*）而沮丧，说出那句著名的话：“我想我得溜到边疆领地去了。”¹⁶² 在这里，哈克做出了典型的美国式姿态：奔赴西部，以逃避“文明”中自己不喜欢的某个特征。这一时刻表明，人们进入边疆，不仅是为了寻找开阔空间、占据新的领地，也是为了通过直接的身体离开，回避自己生活的某些方面，或避开尚未解决的问题。如此说来，边疆——乃至东部沿海最初殖民定居活动中的很大一部分——产生于一种冲动：抛弃历史和政治现实，在历史之外、复杂纠葛之外，寻找一个替代空间，将自身抛向一个没有困难的地区。美国，至少部分地说，或许是一片逃避之地。

这一模式在边疆关闭之后仍然延续；美国人强烈偏爱始终向前看，表明这个国家也以类似方式体验时间本身，将它体验为不断离开一段自己想要忽视的历史。这种偏好同样体现在太空时代：关于星际旅行的科幻故事，有时与逃离地球历史问题的愿望，或抛弃环境已成为废墟的星球的愿望重合。例如，奥克塔维娅·巴特勒（Octavia Butler）关于在气候变化中生活的系列小说，包括《播种者寓言》和《天赋寓言》，以强烈的多种族与女性主义洞见，深入探讨一系列问题，思考诸如气候变化的压力是否会使奴隶制——尤其是性奴隶制——回归之类的可能性。巴特勒的作品堪称美国科幻乃至整个美国小说中，最具文化与政治洞察力的写作之一。因此，这个系列最初的主人公劳伦·奥拉米娜（Lauren Olamina）所做的事就格外引人注目：她带领一小群被她命名为“地种”（Earthseed）的人从洛杉矶向北迁徙，最终在自己创立的宗教中纳入这样一种信念：“地种的命运，／是扎根／于群星之间。”¹⁶³即使在这部经典的非洲未来主义系列小说中，即使在一场对气候变化可能如何影响美国文化的真正深刻的探索中，那个根本模板依然适用：渴望离开一个星球，在群星之间的某处定居。

一个如此深植于国家文化——如今也深植于国际文化——的幻想，在许多领域产生了无数影响。其中之一，是资本主义倾向于使国家视角从属于全球流动，由此在寻找更广阔增长途径时，把特定历史抛给过去。与美国一样，国际资本主义希望逃避地理上受限的传统和时间性的约束，尽可能自由地穿行于全球空间与时间。在这方面，它以一种新模式、新尺度复活定居殖民主义的心态，试图为自身目的殖民整个地球——以及生物圈。实际上，太空旅行的幻想反映了这一事业：寻求不受束缚地在地球上流动，并试图把整个全球市场带入一个不再受先前生命形式、原住民传统、过去的要求或规范塑造的领域。

如今，资本主义开始争夺这个星球剩余的能源资源，试图把一种无尽扩张的繁荣模式继续推进，而这种模式明显越来越违反

增长的限度；与此同时，资本主义对其资源无休止的物化所造成的后果也越来越清楚。于是，它赖以运作的幻想消解了，让一直潜伏在其下的东西显现出来：一场行星环境灾难。那些试图逃离过去的人，如今已几乎别无选择，只能面对早已环绕我们的废墟，面对这个无处可逃的被毁坏的星球。今天我们能够开始的唯一异域旅行，将由气候变化本身赞助，它将把我们带入我们尚未想象、也可能不愿思索的经验形式。我们面前只剩最后一次航行：驶入自身的消失。

我们这些即将消失的人，向你们致意

面对生物圈以及我们熟悉的生态系统的变化，我们可能求庇于这样一个想法：至少群星长存，不受我们行动的改变，因此它们与太阳一道，体现着非人类世界中一个不受任何损害的维度。的确，我们也许愿意与康德一道，沉思他结束第二批判时所说的话：“有两样东西，我们愈经常、愈持久地反思它们，它们就使心灵充满常新而不断增长的惊奇与敬畏：我头顶的星空和我心中的道德律。”¹⁶⁴ 群星能够唤起无限感，因此可能仍然触发崇高感；此外，康德把它们与道德律联系起来，暗示了他在第三批判后面一部分中所作的目的论理性批判的某些维度，已然指向这两种经验如何唤起宇宙具有某种目的（*telos*）的可能性，虽非确定性。¹⁶⁵

毫无疑问，夜空将始终是一种非人类浩瀚的隐喻，一切人类关切都消失于其中；在它的空间里，即便我们对存在本身——以及它的起源与终结——的追问，最终也面对不可知之物。只要我们还在这里观看，天空就可能以这些方式对我们说话。但它真的完全不受我们处境的改变吗？

随着现代天文学以及演化生物学的到来，我们已意识到，类似我们自己的生命形式，可能已在散布于宇宙各处的行星上出现。因此，许多人开始好奇，是否有可能接收到来自其他地方的同类所发出的电子信号；近几十年来，这份好奇促成了持续辨识这类生命的努力，主要是“搜寻地外文明”（Search for

Extraterrestrial Intelligence, SETI)。然而，尽管不同团队竭尽全力，研究者迄今尚未探测到任何来自外太空的确切信号。

没有这样的信号，可能意味着什么？研究者设计了一个更强、接收范围更广的传输接收系统；过去，他们在任一时刻只能巡视一小片区域，而如今将能够“监测整个夜空”。¹⁶⁶重新设计后的 SETI 始终可能接收到一次通信。但迄今的缺席，也许意味着任何先进到能够发送信息生命形式，都遭受着与我们相同的困境：要创造一个能够从事这种活动的社会，可能就需要持续开发行星的化石燃料能源，从而触发我们所经历的气候变化的某个版本，进而导致那个社会消失。因此，生活在另一颗行星上的生命，也许只能在很短的时期内发送这类信号，大大缩小潜在接收的时间窗口，从而降低别处任何生命探测到它的可能性。简言之，能够以这种方式通信的生命，可能依赖于迅速摧毁自身存在前提的技术。

这只是一种可能的解释。尽管如此，促使人们作出这类思考的物质语境表明，我们对夜空的看法已经改变。头顶的星空如今可以提醒我们，任何技术文明都必然何等脆弱，相应地，智慧物种能够彼此通信的机会又何等渺小。夜空的沉默如今告诉我们这样一种可能性：每一个这样的物种，都可能承受着宇宙的孤独，即便还有许多类似于它的物种；因为仅仅设想 跨越行星存在的狭窄边界，就意味着自身正处于消失的边缘。因此，每一个传向宇宙的这类信号，都传递着这样一条信息：“我们这些即将消失的人，向你们致意。”

无人类的经验

君特·安德斯（Günther Anders）在 1956 年核军备竞赛最激烈时发表的《对氢弹的反思》中，以尖锐的洞见提出：既然“现代的人〔原文如此〕”如今拥有一种否定形式的全能，即摧毁创造物的力量，“我们便不再是直到今天，人们一直称作‘人’的那种存在。虽然解剖学上并无改变，我们与宇宙及自身的关系却已彻底改变，使我们转化成一个新物种……事实上，在

我们称霸的短暂时期中，隔开我们这些泰坦巨人与昨日之人的鸿沟，已经宽到后者开始让我们觉得陌生。”如今我们“就是无限”，便不再像浮士德那样，“因无法超越自身有限性而受折磨”；他的渴望“已如此彻底地成为过去之物，以至于我们很难设想它”。事实上，上一代“视为最重要的东西，对于我们这些他们的儿子、第一代泰坦巨人来说，毫无意义；他们用来表达自身历史的那些概念，已经过时”。¹⁶⁷

安德斯在这里提出的主题，直接预示了本书所关注的问题：在人类获得自我湮灭能力的到来中，他辨认出一个从根本上动摇人类所继承的一切概念的事件。我们时代的理论家倾向于用“人类世”这一观念来捕捉人类的新处境，强调人类拥有成为地质力量、在地球地层上留下印记的泰坦式力量。这个术语暗示，人类在成为这样一种力量时，确实仍是 *anthropos*（人）。但安德斯正确地坚持，伴随核力量，人类不再是原先的样子，而进入另一种状态；我们尚未为之做好准备，也完全没有能力面对它的挑战。在奥斯维辛实施灭绝的人，仍是“直接参与”的，在身体上接近被他们杀害的人；核时代的施害者却与被毁灭者相隔遥远，因此在这一时刻，“非人的行为，是没有人的行为”，以无情的匿名方式发生。¹⁶⁸ 即便在杀戮行动中，我们也已经迈出一步，越过 *anthropos*，越过那个看见受害者面孔的人。然而，同样也因为“我们是第一代泰坦巨人，我们也是第一代侏儒或矮人”；正当我们获得一种虚假的、破坏性的全能时，我们也与一个新的真相同在：“作为整体的人类是可以被灭绝的。”他写道：“这一变化开启了一个新的历史时代，如果‘时代’一词可以用来指涉眼下这段短暂间隔的话。”¹⁶⁹ 实际上，安德斯预先表明，随着这一事件，我们进入了某种不同于人类世的状态——一个人类超越自身、在无限与虚无中丧失自身的时代，因此，这个物种中的人类性遭到彻底减除，成为一个没有形式、没有定义的实体。在这个意义上，我们也不再是一个物种，而是一个反物种，不仅因为我们对生物圈和其他生命形式的影响，也因为我们能够取消自身先前的有限性模式，取消我们自己的存在形式。

那么，我们进入的是否并非地质时代，而是历史时代？正如安德斯所提示的，这些变化如此深刻，以至于我们甚至与不久前的过去断绝了联系；那种认为我们与前代共享有限性、想象力或欲望的意识，已经瓦解。无限粉碎性力量的前景，使我们与历史连续性断开，与任何“人类”历史的观念断开。

今天，我们可以怎样接受这些思考？核湮灭的前景与人类因严重气候变化而消失的前景之间，当然存在强烈的相似性；两种情况都唤醒了关于我们彻底虚无的思想。但核战争的可能性源于国家争夺全球权力的竞争；只有主权者有能力强加这种命运，即便其这样做的权力，依靠的是爱德华·汤普森（Edward Thompson）所谓“灭绝主义”的普遍意识形态与基础设施。¹⁷⁰ 今天，发达世界中几乎每一位公民，都参与着可能导致人类消失的活动；我们用于破坏的泰坦式力量，如今与日常生活中最平凡的实践已无法区分。而且，人类的湮灭如今可能不在一瞬间发生，而是在几十年中展开，甚至在生活似乎仍在继续时展开：生命与湮灭发生于完全相同的经验之中，抹去有限与无限之间的区分，抹去继承而来的人类观念与一种新处境之间的区分。

因此，历史的断裂不仅关乎一个可以定位于广岛的单一事件；它也是日常生活时间性内部的一道裂口。对我们而言，广岛每天都在发生。我们同时处于历史之中和历史之外；我们活在一种永恒的断裂中，它嵌入日常生活自身的结构。如果我们在某种意义上仍然是人，我们也已经失去通往这种经验的道路；在这种有限性之中，我们同时在场又缺席。我们已变得无人类。

第10章 非时间的时间

非时间的时间

今天，理论家是否应当再次解构在场的形而上学？他们是否应当延伸德里达对于时间性暴露于踪迹逻辑之下的论述，也许进一步发挥马丁·赫格隆德（Martin Hägglund）对这种暴露所作的严谨阐释？¹⁷¹ 这样做就意味着，时间仍然是时间，其逻辑仍然以与以往运作相一致的方式成立。但今天，现在以一种解构未曾预见的方式瓦解自身：这个现在属于这样一种时间，它在其日常进程中抹除任何人类时间性，因而构成一种非时间。这种非时间是时间的反面，即便是德里达式时间的反面；它并不坚持于踪迹或间隔化的运动之中，而坚持于它们的消失之中，创造这样一种运动：时间在自身内部承载着自身作为时间的消解。这不是一切都在其中消解的时间；相反，它是一种消解时间本身、从而消解我们曾经知道何谓消解的时间——一种侵蚀时间性本身之逻辑的非时间。这种非时间不仅摧毁在场的形而上学，也摧毁任何试图解构那种形而上学的论述；它同样抹除时间和一切关于时间的思想。

这种对时间的瓦解也延伸到空间。正如德里达的分析所表明的，两者必然相互交织，踪迹与间隔化产生于延异（*différance*）的同一问题域之中。然而，人类未来的取消，甚至瓦解了这种思考。因此，残骸堆无法构成一个堆放某些零碎物件的地方：在这一非现在中，残骸是一个非地方，甚至算不上思想的一个场所。如果认真对待思想消失的前景，那么我们也必须说，思想今天发生于其中的世界，同时也是一个非世界，一个思想无法找到任何方向、无法找到任何定位标志的领域。

虽然在某种意义上，我们如今生活于一个独特的时间之中，生活于一种独属于我们时代的经验之中，但如果“我们的时代”

标示着那个使这句话具有任何意义的历史框架的终点，那么，我们还能谈论“我们的时代”吗？还是说，我们的时代根本就不是我们的时代，甚至不是一个我们如今在其中经验着时间之瓦解的时间？也许，我们这些经验着“我们的时代”的人，其实并未经验它，因为非时间本质上处于经验之外，处于思想或情感中可能发生的一切之外，处于时间中可能成形的一切之外。也许，我们无法在场于我们时代的非现在。也许，正如雅克·卡利普

（Jacques Khalip）所写的，灭绝可能是“一种反生命的不恰当名称，它不能被化约为当下生活的境况与实践知识”，是一种“错时”（*contretemps*），即便在生命内部，也表现为“恰恰未被活过的东西”。¹⁷²

如果这一切属实，那么，意识到终点前景的人，就走出了仍然被这种文化物化的时间。那么，这是否就是阿甘本

（Agamben）所谓“当代”的一个实例：凝视“自身的时代，从而感知的并非它的光，而是它的黑暗”？这种思想是否“以一种同时也是‘太晚’的‘太早’，一种同时也是‘尚未’的‘已经’的形式，把握其时代”？¹⁷³但关于灭绝的思想，甚至不能在这个意义上是不合时宜的；它永远不可能落后于或领先于自身的时代，因为它把握的是一种没有时间的时间，一种非时间的时间。这种思想穿透了当代这一观念本身，在时间内部找到那个已经促成思想自身消失的特征。

我们这些如此生活的人，在此生之内经验着未被活过的东西，因此可能与拉康的上帝拥有相同地位：已经死去，却还不知道。也许，我们也已经死了。阿伦·舒斯特（Aaron Schuster）沿着拉康的思路提出，对于在死亡驱力所界定的模式中延续的人类主体来说，情况确实如此。但今天，这种驱力也在生物圈的运作中，以一种彻底外在的形式持续存在；它在那个领域中实现的不仅是对主体的某种颠覆，也是主体的抹除，使主体以又一种方式成为死后之物。按照这一解释，我们之所以无法在场于我们时

代的非时间，是因为在某种意义上，我们已经死了；我们这些在这一时刻延续的人，在某种意义上已经从这一时刻消失。¹⁷⁴

然而，尽管已经消失，我们依然留下；尽管已没有可供生活的空间或时间，我们仍然持续存在。因此，最让思想困惑的，也许正是这种时间与非时间、空间与非空间、经验与非经验的同时性，是这种在一个已然消失的领域内继续生活的处境。这一时刻就是非时间的时间；它是我们这些已经消失的人仍继续生活于其中的媒介。

西方的衰老

如果终结性思想超出以往的思想模式，它是否带来一股新的思潮，一种新的文化趋势，一种审美或哲学的先锋派，或者任何其他概念化或商品化的新颖性版本？它是“下一个重大事物”吗？它是否提出了终极的前沿干预，是推翻旧有陈规的最终一项？例如，它是否超越了解构、拉康式精神分析思想、酷儿理论、去殖民研究、文化研究、后现代主义、后人类理论、伦理转向、宗教转向、情感转向、动物研究以及创伤研究？对许多理论家来说，终结性思想或许确实做到了以上一切，而且远不止于此。它的干预很可能更直接地打击一系列珍视的假定，以更加严厉的方式拆解继承的前提，以更惊人的挑衅使一切值得尊重的先驱更加激进。关于终点的思想，或许是最先锋的事件，把人类毫无保留地带入一种“后—”处境的领域，带入一种真正而决定性地遮蔽我们从过去接受的一切的处境。

然而，这个前景立即崩塌。思考人类灭绝，并不是又一次参与制造新颖性：这样的思想并不像先锋派那样走在众人前面，也不提出进一步的概念创新，不提出另一轮凭借原创性使思想复活的思辨。那样的立场不断更新现代性的意识形态，试图再次体验某种革命性断裂，体验与先前之物的切割，体验进入未曾预料的未来的陶醉。因此，终点并不是一种“后—”，不是一个在时间顺序或逻辑上接续文化或思想的先前阶段、因而可以与这些阶段比较的事件；它不参与现代性（以及现代主义、后现代主义）对

于先前之物的越界，也不促成解放、建构或实验的新阶段。相反，它揭示了所有这类断裂如何被一种终结性实践遮蔽：它们依赖于这实践，却从未察觉或抵抗它。事实上，它表明，对新颖性的执着如何依靠欺诈性的前提；不断企图超越任何限度的努力，已经被实际实现，而到来的不是一场断裂，是一个真正湮灭的事件。

因此，关于终点的思想没有令人眼花缭乱的口号，没有鼓动追随者的新号令。现代主义的拥护者一度高喊：“使之新！”要求大胆地重新构想世界；而这种思想带来一个相反的宣告：“它已经被弄老了。”它记录着一次残酷打击的影响，一场突然发作的文化失智，一次针对审美与思想事业的基础、甚至针对人类一切熟悉事物的攻击。

当然，思想所做的并不只是感受这一影响：它如今必须费力解释自身的新处境，考察这一打击如何摧毁了它的理解手段。它必须消化自身衰老的消息，正视突如其来的无能。然而，在这样做时，它并没有更新自身，而是追踪自身如何早已超过失效日期，却仍在延续，如何只能表达自身的缺席。

那么，任何试图思考终结性思想的努力，究竟处于何种地位？由于它在某种意义上仍属于历史，仍在一个文化场景中找到位置，而它又试图把握这一场景的取消，所以违背其本意，它本身也会被接受为一股新思潮。对此，它只能指出：所有这些新颖性的浪潮，都已注定参与一场徒劳的运作，它们的意义已预先被抹除。这样，它至少可以承认，自己所贡献的是一种将被黑暗遮蔽的“启蒙”，它的行动与姿态注定只会无人阅读、遭到遗忘。它知道，自己至多只能是灭绝思想的残骸。

午夜过后几分钟

2014年5月，两个科学家团队分别发表报告，指出南极西部冰盖已经融化到底部如今坐落在一层水上的程度，并开始了一个缓慢却不可逆的过程，正在滑入大海——而途中没有任何露出

地表的岩石，没有任何地质构造可以阻止这种滑动。那一庞大的冰体终将进入海洋并融化，使全球海洋的海平面上升十英尺或更多。¹⁷⁵ 如果这些报告属实，这一过程将在未来一两个世纪中展开，直到完成才会停止。这样的过程，无论多么漫长、乏味，都不会过时；它从不流行，也从不落伍，更不属于其时代。无论那些几十年里出现什么文化浪潮，无论什么政治运动来去，无论什么新的批判阶段出现，它都只会继续滑动，冷漠而不可阻挡。

生活在这一时刻的我们，尚未面对气候变化将带来的最糟情形；我们通常仍然遵循过去的习惯，仍然相信某种历史的逻辑。然而，我们如今的生活，已经处在触发了那些我们无力控制的地球物理过程之后。于是，人们也许会想到原子科学家用来标示其对于我们离核战争爆发有多近的判断的“末日时钟”；他们有时宣称，我们生活在午夜之前仅剩几分钟的时刻。这一隐喻常常提醒我们，核湮灭并非不可避免，而是可以协商的，是一个凭足够意志就能防止的事件。它暗示，我们或许能够拨回时钟，能够让自己远离那个午夜的到来。然而，南极西部冰盖的滑动，却相反地告诉我们，如今我们生活在午夜过后几分钟，生活在已经触发某些缓慢事件之后，尽管还处在它们最终完成之前。一旦我们越过某些气候“临界点”，一旦气候变化把行星的地区和系统改变到如此程度，以至于它们开始直接促成进一步的变暖，规模远远超过当前的人类影响，同样的时间性也将适用于其他领域。¹⁷⁶ 实际上，我们处于熟悉的历史模式结束与终点之间的一段时间括号之中；我们生活在一个历史已被悬置却仍在发生、时间一面终结一面继续的时代。

终有一天

即便今天，活动家和抗议者仍在唱民权运动颂歌《我们终将战胜》，唤起记忆、痛苦、坚持、韧性与希望的深厚储备，分享那种几乎难以承受的、渴望正义到来的情感。每当一群抗议者唱起它，他们都参与了一个向过去延伸的集体，参与了一种政治情感模式：它继承了受压迫者的先知式、甚至千禧年式希望，承载

着神圣的重量。面对美国非裔群体所承受的看似无尽的不公浪潮，面对不断翻新的不平等、暴力、虐待与剥夺选举权的形式，这场长期的抵抗运动唤起了对将至之物的根本信仰。在这首颂歌的高潮时刻，这种信仰的时间结构凸显出来；当唱到“终有一天”这个词时，它翱翔至抒情的高处。正义的时刻尚待到来，仍未兑现。它遥不可及，但信仰的双手仍能把握它，仍能认为它是真实的。

这是一种从政治秩序始终排斥的东西中产生的信仰。民权运动及其继承者，通过自身的道德力量，揭露国家构成性的不义，揭露法律所依赖的未经授权的暴力。两者都为被历史击败的人发声，因此，正如本雅明所提示的，也为那些革命将予以救赎的过去世代发声。因此，在那首颂歌中，人们可以听见弥赛亚期待的声音，听见对一种正义的要求，它将推翻一个由几个世纪的胜利所巩固的系统；人们听见生者与死者共同的声音，这声音在整个人类历史中回响。

然而，即便本雅明也让人几乎无法设想，他所说的革命会有任何持续起作用的历史原因，从而把它归入一种真正的弥赛亚事件，置于任何可能实现的区域之外。因此，我们很可以把他立场的意涵再推进一步，提出放弃这种弥赛亚期待的诱惑。沿着这一思路，卡尔文·沃伦（Calvin Warren）在一个鲜明的非裔悲观主义论证中提出，希望的政治维持着一种永远拒绝让希望实现的结构，再生产“那些将黑人存在碾碎的暴力形而上学结构”。在这种情况下，他认为，“对黑人苦难唯一的‘伦理’回应”，就是拒绝希望任何这类实现，犯下“政治背教”，拒绝相信“终有一天”将会发生的事。¹⁷⁷

今天，这种背教以猛烈的紧迫性降临于我们。抵抗运动仍在继续；抗议者仍唱着这些歌词；对那个正义之日的呼唤仍然存在。然而，在终点的标记下，“终有一天”脱离了任何可能的未来实现，自由漂浮；它退入不可能的领域，放弃了对未来的主张。追求正义的人很可能拒绝它虚假的承诺。但这样做，并不是

放弃正义的要求，而是更清楚地发出这一要求。因此，我们必须重新构想有关这种信仰的整个问题：今天，人们呼唤“终有一天”，并非为了表明对未来事件的信心，而是为了拒绝那种不断排除正义到来的进步现代性——从而表明，即便这同一历史结束于终点，它仍违背自身意愿地孕育着一种革命可能性，超出实际最终发生的一切。¹⁷⁸ 因此，呼唤“终有一天”，恰恰标示着一个政治实在界的前景，而这一历史一直否认它。但如此说来，这个标记暗示，背教与信仰携手而行，是同一种共同召唤的不同名称，召唤那超出我们历史经验的东西。

一种新的孤独

关于终点的思想，并不来自一个传承给我们的谱系。它也不是可以传递的遗产，不是可以引导新一代进入的真理。因此，承受这一思想的人，延续于一个搁浅在人类及行星历史中的时刻，与其他任何世代的同伴隔绝，只彼此相联。因此，在某种意义上，我们无法继承过去，无法把先于我们的人视为我们的先辈；我们也无法养育新一代，让他们从我们这里继承一种可行的传统，迈向历史的新阶段。我们是孤儿，无儿无女，遭到放逐，迷失了方向。

因此，这种处境使这一时刻无限脆弱；无论我们对于自身时代说些什么，都只能述说“眼下”发生的事情。生活在这个悬置的时刻中，既不在历史之内，也不在终点，我们知道，无论今天如何生活，都只是一时的、暂定的、临时的、转瞬即逝的。今天我们能够辨认的一切定居模式、权力安排、话语风格或谋生方式，都只在眼下适用。一切坚固的东西都已烟消云散；一切看似永久的东西——甚至资本主义，甚至科学——都变成暂时的；就连这份关于消逝的思想也会消失。

抢救人类学

几十年来，人类学家研究着传统社会，而这些社会注定将抛弃其传统生活方式，部分原因恰恰就是与西方的这种接触。专注

于保存这些生活方式之知识的民族志学者，实践的是一种抢救人类学，在旧有方式消解之前把它们记录下来。这种实践体现了现代性如何常常试图继承它所摧毁的东西，如何沉溺于雷纳托·罗萨尔多（Renato Rosaldo）所谓的“帝国主义怀旧”，渴望间接参与那些被它交付遗忘的实践。¹⁷⁹

但今天，现代性也在消解；如今，原本要捕捉一个消失中文化的话语，面临自身消失的前景。试图抢救那种文化将是徒劳的，不仅因为将无人继承这类知识，也因为知识的模式本身正在逝去。因此，今天所看到的任何文化实践，其意义都不超出自身的时刻，既不向继承者致意，也不指向一种持久的知识，只唤起它们不久将进入的遗忘。今天，民族志即便还能存活，也只存在于消失中的相遇实践里，存在于那些可能注定消失的人之间的交流中。

走向一种诚实的当下主义

面对终点的思想，一个人很可能回答：“我不为未来而活；我过一天算一天。”但仔细观察，这个人很可能办理了汽车贷款，缴付健康保险，拥有租约或房贷，并期待自己的就业条件不会中断。这个人甚至可能还在养育孩子。因此，这一宣言并不诚实，因为它否认了一件人人可见的事——我们每个人，或许违背自身意愿，都浸泡在一种远远延伸至未来的持续时间性之中。

然而，真正的当下主义确实可能存在。它将接受所有这些期待的瓦解；它将对住所、工作、收入、健康及更多东西的消失毫不惊讶地承受下去。它将把一种敏锐的脆弱意识，纳入自身日常的时间感。然而，这样的直接性，将不再类似一种自我肯定的现在感；相反，它将接受现在的短暂，接受现在甚至从自身之中消失。它既不生活在未来，也不生活在现在，而生活在一种已经消失的时间中。

第11章 深沉得无法流泪

沉默的鸟

今天，我们道路的上方，刻着但丁（Dante）在地狱入口所看见的那些话；这些话告诉我们，我们这些遭遇终点思想的人，进入了另一个版本的地狱，一种没有缓刑的荒凉状态。那个据说用来在死后惩罚受诅咒者的地方，如今成了生者的领域，更糟的是，也成了尚未出生者的领域；一旦进入，我们便开始一场既不会通往炼狱、也不会通往天堂的探索。我们进入一个无处可逃的黑暗地带。

但由于我们是因为终点的思想而进入这一领域，而非因为道德上的失败，人们确实可以问，我们是否已处于希望之外。在正统的说法中，当一个人屈服于绝望时，就犯下了拒绝希望的罪。但这样的教义假定，希望有其根据，它以某种方式向生者开放。在终点的标记下，不存在这样的根据；人类的未来已被封闭。因此，今天，人既不能希望，也不能绝望，因为承载这类道德意味深重之情感的整个框架已经消解。如果今天我们放弃希望，并不是因为进入了一种绝望状态，而是因为那个框架脱落了，把我们留在一种没有未来的处境中。

在这种情况下，我们可以怎样回应艾米莉·狄金森（Emily Dickinson）的断言：希望的歌声“从不停止——丝毫不曾”？¹⁸⁰ 它是否可能即便消失之后仍然延续——或者即便在无望之中也能找到？保罗（Paul）写道，亚伯拉罕“在无可指望的时候，因信仍有指望，就得以作多国的父”（《罗马书》4:18）；他已经提示了这样的可能，表明他把一种无望的希望视为亚伯拉罕信仰的核心。¹⁸¹ 在《解放了的普罗米修斯》接近结尾处，雪莱表达了一种相关的看法，德摩戈尔贡（Demogorgon）谈到一种“希望”，它“创造出／它所凝望的东西，从自身的残骸

中”。¹⁸² 这些主张无疑在本雅明的弥赛亚主义中延续，在信徒与革命者共同抱持的根本期待中延续。

然而，即便在那首似乎确认希望永远坚持的诗中，狄金森也没有完全赞同它。虽然诗说，希望的歌声“在狂风中——最甜美”，而“风暴必定十分凶狠——／才会使那小鸟羞惭／它曾让那么多人温暖”，她的措辞却暗示，有一天确实可能来临一场风暴，使希望羞惭，使它的歌声沉默。以这个最微小的姿态，她预示了我们如今所承受的：一场强烈到使那只鸟沉默的狂风。但诗仍然坚持，希望的歌声“从不停止”。这是否意味着，即便在希望的沉默中，我们仍能听见已经失去的希望？如今是否仍有希望的某种亡灵留给我们？相反，终点告诉我们，那些一度看似无尽的东西确实会终结，沉默确实就是沉默。今天，我们已经失去了方向，甚至不再指向那种内部仍承载希望的无望，甚至不再指向那种仍带着它所否认的超验归宿印记的虚无主义；在终点的思想中，希望与无望一同逝去，留给我们的东西超出这类情感的范围，处在连绝望也可以滋长的时间之外。

失落的失落

在日常生活中，失落向我们揭示我们对所失之物的依恋；当我们面对并接受失落时，我们肯定了那张把我们与世界相连的情感之网的复杂性。因此，失落是有限性与必死性的现象学的一部分；我们种种希望与悲伤的模式，我们的友谊、忠诚、依恋和爱，都述说着脆弱者的团结，述说着我们这些区区凡人共同具有的有限性。当我们跨出个人的失落时，类似的模式也会出现：在失去我们追求的政治变革时，或用本雅明式的术语来说，在失去历史中从未实现的东西时，我们发现，是什么把我们同这段历史仍不断许诺的东西、同我们与其他世代所共享的东西联结起来。

但我们时代更加严酷的失落，把我们带到这一模式之外。伴随终点的思想，我们失去了自己身为其中一部分的整个历史，即便我们仍发现自己生活于其中。在这个奇怪的时代，所爱之人的死亡具有一种新的回响，因为如今，那种使这次独一无二的死亡

具有意义的共享经验的连续性，也被席卷而去。因此，人类最终的失落，部分地构成了失落本身的失落。而且，如果我们考虑自身灭绝的意义，考虑它将造成的骇人恐怖，也许我们会开始以千百种方式悲伤，只是我们会发现，自己正在向着所哀伤的那份失落悲伤下去，无法消化这失落并继续前行；因此，我们可能为悲伤本身而悲伤，体验一种没有形状、没有名称的情感。¹⁸³

但这种极致的失落会瓦解我们的一切感受吗？还是会把我们带回与他人共享的有限性，突出我们的暴露感，使这张相互依恋的网络更加鲜明？面对失去失落的前景，我们可能重新回到失落，重新把握它，终于感觉到它是珍贵的，甚至因其揭示我们有限性的能力而不可替代。我们这些即将失去失落的人，也许终于学会珍惜它、赞颂它，在其中找到一个标记，标示我们是谁，以及我们正不再是谁。

深沉得无法流泪

在《颂歌：忆幼年而悟不朽》的最后一节中，威廉·华兹华斯（William Wordsworth）写到一种情感状态：一个人经历了童年幸福的丧失，并进入充分成年的人类必死性意识之后，便会来到这种状态。他写道：“聚拢在落日周围的云／染上一只眼睛所赋的肃穆色彩／那眼睛曾守望人类的必死性”；“对我而言，最微小的花儿绽放”——那最不起眼的盛开之花——“也能给予／常常深沉得无法流泪的思想”。¹⁸⁴ 虽然把落日视为死亡的隐喻，确实是成年生活的常见之事，但诗人把最小的花朵看作共同脆弱性的标志，则意味深长；他用一种“深沉得无法流泪”的情感来感受它，这种情感流淌在悲伤的阈值之下，在明确的失落感之下。这份情感似乎关切的是一般意义上的有限性，是降临于一切现象之物的惊人脆弱。

那么，什么情感可以记录这样的前景：这种脆弱可能让位于消失？那种思想是否会“深沉得无法流泪”？人能够为人类被抹除这样巨大的事件哭泣吗？人能够为尚未发生的事情悲伤吗？对于共同脆弱性的意识，能够容纳甚至这种程度的暴露、这种前景

吗？这样的悲伤是否会过于显露——或过于深沉？或者，它是否会如此压倒一切，以至于人根本无法承受去感受它？这样的情感最终是否会消失于麻木或空白之中——消失于一个连深处本身都不足以抵达的更深之地？

当我们思考人们面对环境灾难时似乎缺乏悲伤的现象，这些反思或许有所关联。几乎每个人似乎都已精通一门艺术：避开这一处境所要求的强烈情感。如果一个人确实为即将到来的东西感到悲伤，他很可能觉得自己全然孤独，体验着似乎无人共享的哀痛。然而，情形或许比表面看来更复杂。正如卡丽·玛丽·诺加德（Kari Marie Norgaard）在她关于气候否认的著作中所提示的，许多人回避全面面对气候变化的意涵，是因为他们感到内疚、无助、受威胁，或不堪重负。她指出，与朋友或熟人谈论这样困难的事情，违背了关于闲谈中可以讨论什么的文化规范；这一情况完全符合有关否认如何被社会组织起来的论述。¹⁸⁵ 因此，它凸显出，文明礼貌如何可能成为面对我们时代核心难题的障碍。但这种不情愿，或许更能揭示：某种不情愿可能源于对利害关系过分鲜明的意识，源于一种强烈到无法承受的情感冲击。具有讽刺意味的是，回避与躲闪也许正是认识的迹象。

因此，强烈感到悲伤却以为只有自己如此的人，与感到悲伤却回避它的人，也许共享同一种情感，尽管处理它的方式不同。然而，对两者来说，这种情感都如此难以承受，以至于甚至无法采取一种深沉得无法流泪的悲伤的形式；它持续在一个更深的层面上，在悲伤本身之外或彼端，与我们情感生活自身的结构相抵触。在我们的时代，情感本身在一种重得无法承受的思想的压力下屈曲。人类被抹除的前景，过于巨大，单纯的情感无法支撑。

思想的幸福

在其最后几篇文章之一《退隐》中，阿多诺回应了批评者的指责：法兰克福学派实践的是一种退隐，因此是一种政治消极主义。作为回应，他坚持认为，要求每一种思想都必须立即发出行动号召，是基于一种恐惧：怕“无拘束的思想，以及那种不容将

思想讨价还价的姿态……是正确的”。对阿多诺而言，被“关起来”的人，应当依靠思想本身来“找到出口”：“如果门都被堵住，那么思想比任何时候都更不应停下。”事实上，“思想中的乌托邦时刻越是避免……把自身对象化为乌托邦、从而破坏自己的实现，它就越强大”。先于思想的内容，思想本身“实际上就是抵抗的力量”。因此，思想并不是一种退隐，而是一种幸福。

“因为思考的人不必把愤怒施加于自己，他也不愿把它施加于别人。思考者眼中升起的幸福，就是人类的幸福……思想就是幸福，即便在它界定不幸之处亦然：通过把不幸说出来。仅仅藉此，幸福便进入普遍的不幸。谁不让思想萎缩，谁就没有退隐。”¹⁸⁶

如果今天认真对待这一立场，那么即便终结性思想也是幸福。虽然它界定一种无从求援的不幸，照亮某种很快可能再无出口的状况，但它能够界定这种不幸、思考这种囚禁，这一能力本身就在抵抗它所描绘的东西。即便思想说到人类灭绝，它能够不顾一切困难这样说，便构成了普遍人类仍可发声的最后一种方式。如今，思想必须遭遇自身消失的前景，在终点的标记下碎裂为残骸；它能够承认这一事件，这一能力本身仍然是一种抵抗，是唤起那不会存在之物的一个实例。即便终结性思想，也是幸福。

终点的创伤

在《超越快乐原则》的关键分析中，弗洛伊德认为，当一个事件超出心灵所能吸收的程度，当一种扰动突破心灵用以防御过强刺激的保护层时，创伤便降临于心灵。心灵发现这一缺口无法承受，便反复回到那里，以便束缚那过度的兴奋。因此，正如凯西·卡鲁斯（Cathy Caruth）所提示的，萦绕心灵的并不是经验本身的内容，而是那一事件“令人震惊而出乎意料的”侵入，是“它本身不可理解性的冲击”。由于那一事件通过破坏心灵维持自身的方式而使它受创，它始终处于心灵所能把握的东西之外，超出心灵的理解模式。¹⁸⁷

能否说，终点的思想构成了今日思想的一种创伤？这种思想并不是一个在暴烈的身体经验时刻强加自身的事件，它也不在过去，或不完全在过去，也不导致熟悉类型的强迫性重复。¹⁸⁸然而，它降临于一种永远无法为它做好准备的思想，以某种超出心灵所能理解或认识的东西侵入心灵；事实上，关于人类消失的思想，穿透了几乎一切可用的理解模式，穿透了心灵以往用以组织经验的一切实践，以一种无法同化、不可能的思想震惊心灵。而且，精神分析的方法无法帮助一个人从终点的思想中恢复，因为通过将创伤带入意识而进行修通的努力，无法导向康复；有关的事件仍在发生，并将持续发生，直到心灵自身消失。因此，在某些方面，这种思想甚至超出了创伤对于不可思之物的表述条件。这个事件并不发生，却又无尽地发生；它并不以任何直接方式打碎我们，却又令我们震惊到无以复加；它似乎没有发生，同时却以一种仿佛无限的力量打击我们。

如果创伤如卡鲁斯所提示的，标示了未被认领的经验的地方，那么这种思想所述说的，是一个更加严峻的前景，一种将彻底抹除人类经验的发展，因此是一种任何经验都不可能认领的最终事态；它击败了经验自身的结构。正如布拉西耶（Brassier）在部分回应这些创伤思考时所论证的，灭绝的思想“是一种先验创伤：它是某种物理现象的概念转换，而这种物理现象瓦解了显现图景赖以理解它的现象学资源”。¹⁸⁹这种思想破坏了现象学经验本身的完整性；正如我们前面所看到的，它导致时间中形成一种非时间，形成一种甚至在生命本身中运作的遗忘。

因此，由于终点的思想并不作为一个身体事件发生，心灵似乎可以不受创伤地延续，维持那些熟悉的习惯，保护它免遭过强的侵入。然而，在这样做时，它也维持着自身与一种持续恐怖的关系：这种恐怖在日常经验之下清晰可感，却没有任何东西可以帮助心灵将其同化。我们生活于一种与自身冲突的情感状态中：我们同时受到保护又脆弱不堪，既安全又被摧毁；我们已经消失，却仍继续生活。

第12章 消逝的事件

太过平常，以至无法把握

地球生物圈及其生态系统的变化，以及世界上现存物种地位的变化，发生得如此缓慢，以如此渐进的步骤，经过如此漫长的时间，以至于它们始终难以构成一个事件。这些罗布·尼克松

（Rob Nixon）所谓“缓慢暴力”的实例，发生在意识的阈值之下，造成可被察觉的时刻中的某些方面，却并不直接作为自身显现，因此几乎从一切试图叙述它们、再现它们或使它们可见的努力旁边滑过。¹⁹⁰ 就像橄榄球运动员常常经历的亚脑震荡——未造成足以被认定为完全脑震荡的严重损伤的强烈碰撞——可能随着时间推移对大脑造成巨大伤害一样，这些渐进的变化本身似乎微不足道，直到很久以后，才发现它们已经严重而不可逆地改变了一切。即便它们确实促成某个看似事件的东西，例如更猛烈的飓风，人们仍可以忽略那个关键背景，只描绘那场异常猛烈的风暴本身，把它理解为一个反常事件，一次例外的灾祸降临。

这一回应模式证实，新闻深深偏向于报道事件——已经发生的事情，从背景中凸显出来的事情，可以指认、描述、“报道”和拍照的具体时刻。一种现象如果本身构成背景，就很难成为新闻。因此，环境灾难有时确实会成为新闻：辽阔海滩被垃圾污染，某个夏季破纪录的炎热，极地海冰前所未有的损失——但这样的报道始终无法完全捕捉其深层原因。另一些时候，新闻会报道某份有关气候变化的科学报告发布，但那样的报道就必须强调对问题的一次具体表述，而非问题本身，将焦点转向研究、治理或政治接受的问题。结果，新闻很少报道我们时代最主要的发展，而这发展按其自身定义，从来不会从背景中升起，成为前景中的东西。

因此，人们很可能会疑惑，为什么应该思考它，对它产生某种感受，讨论它，或以任何方式回应它。也许人们知道，它极其重要，它迫切要求行动，它是我们时代压倒一切的问题，但依然……没有拍下它攻击的视频，没有呈现它不义的图像，没有什么东西能激起一种发自内心、充满激情的抗议，来反对它及其原因。

但这种局限并非我们时代独有，也并非新闻独有。尼克松坚持认为，今天我们必须打造新的表达形式——能够把问题的完整维度带入公众意识的形式——这一点是对的；然而，无法言说或理解那种暴力，也许内在于我们继承的体裁和话语之中。它嵌入我们的图画体裁之中，这些体裁依照古老惯例，强调那些在前景中变得更为可见的东西。它同样是我们文学体裁的根本特征；文学体裁着重展现共享经验固有的压力如何累积，走向一个达到高潮的冲突、抒情表达或叙事解决。所有这些模式共享这一特征，表明它们源于一种更基本的理解体裁，源于理解本身的模板。

如果这一切属实，那么，当思想试图抓住终点时，终点在某些方面也会从旁滑过。它同样无法被捕捉于单一图像中，无法通过某个具体死亡来再现；除了反事实叙事，它逃逸于一切叙事。它始终过于巨大，无法把握；前景过于模糊；过于抽象，无法作出具体回应。然而，它却是我们时代压倒一切的发展，甚至是人类历史上最紧迫的要求。它既迫切，却又莫名缺席；既空白，却又无所不在；它要求一种既不可能又必要的思想，一种足够大胆、敢于承担它所无法把握之物的思想。

错位的思想

研究气候科学各方面或其影响的科学家，必然接受学科知识的惯例，从写作中移除几乎一切可辨认的情感痕迹，移除关于其意涵的任何断言，以尽可能专注于研究、方法、细节和发现。虽然这样做，使他们忠于那少数能够表达渐进性知识的体裁之一，但同时，他们也搁置了任何把这种知识转译为事件语言的尝试。尽管如此，当他们为了保护研究过程本身的完整性，排除对所绘

制状况的一切情感或政治反应时，也间接造成现实与情感之间的严重分离，把知识与回应隔开。虽然他们已经足够勇敢，去追踪气候变化的各个方面，我们仍必须停下来问：他们究竟是为谁这样做？

当其他人公开谈论气候变化对我们社会的意涵时，通常是在公共政策、经济激励，或创造与实施新技术的必要性这些体裁之内展开，依靠特定学科的体裁或治理的理性，因此，他们同样回避了对所讨论之物的更充分回应。

但充分放声表达一种回应，是否就会更好，也并不清楚。人应当像卡珊德拉（Cassandra）回应她所见的未来恐怖那样反应吗？人应当为即将到来的灾难前景，以绝对的痛苦呼喊吗？她的苦难未能影响任何人；她惊恐的话语未能触动任何心灵，也许因为别人都不曾看到她所看见的，她的知识并不属于他们。然而今天，发出呼喊的人说出的，是人人都已知道的事情。尖叫是多余的；它触及不了任何人，因为每个人早已听过，即便只以一种被他们否定或搁置的方式听过。狂烈的情感落到这样一些耳朵上：它们已经吸收了足够多的信息，对进一步的恳求变得充耳不闻。这信息似乎并不是给他们的。

在这些条件下，人很可能会问，我们对所获知识的真正回应，究竟会在何时发生？知识何时才真正触及内心？还是说，它永远逃开我们，消失在过于权威、过于治理化、过于情绪化或过于熟悉的东西之中，以至于无法产生任何影响？它是否注定永远像来自未来的幽灵那样，从我们身旁滑过，未被把握，也未被知晓？我们是否会允许自己成为那个信息的收件人，成为那个声音所针对的人？也许，在仍处于社会惯例内、接受话语分隔的层面上，它永远无法触及我们；也许它只在一种延迟认识的时刻到来，在弗洛伊德所谓 *Nachträglichkeit*，即“事后性”的时刻到来：像狼人个案中的人一样，我们在无意识中领会多年前曾经看见的东西的意义，领会那必定已经在某个此前未被意识到的层面上留下印记的东西。¹⁹¹ 也许，它在一个变形透视的时刻向我们到

来：就像观看汉斯·荷尔拜因（Hans Holbein）《大使们》的人，转身离开时，终于能够从一个奇异角度看见前景中的骷髅；我们也一样，当跨出规范性的理解模式时，能够看见自身命运的轮廓。¹⁹²也许，这种知识是在我们不再是日常自我之时击中我们，是在我们以某种不可预测的方式走出象征界的保护网，与未来的幽灵、那位实在界的使者相撞之时。

消逝的事件

从前，在不太久以前，阿兰·巴迪欧（Alain Badiou）还能够谈论对事件的忠诚，谈论政治、爱情、科学或艺术中的一个独特时刻，主体通过这个时刻出现，又通过对它的忠诚，获得与真理建立关系的可能。这样的事件可能是坠入爱河，或经历一场革命；无论如何，它总是在某个具体时刻发生，以一种能够抓住一个人、将她转化为主体的方式发生。¹⁹³

然而，今天，终点瓦解了这一情景；它的意义远远超出任何独特时刻，因为它抹除了任何这类到来的先决条件，预先抽空任何既定转变的持久力量。然而，这种取消也许并没有完全抹去事件的逻辑；譬如，人们可以维持一种与不会发生的革命的关系，与某个时刻的关系，即便它缺席，仍然可能界定一个人对经验其他一切方面的回应。实际上，人们或许能够忠于不会到来的东西留下的印记，忠于一种已被瓦解的希望的存在，即便那个事件不曾、也不会发生，仍参与一种事件的伦理。

然而，这样的立场不必停留在期待落空、希望受挫的姿态中。相反，它能够开启一种与日常时间的更新关系。这个前景让人想起布朗肖（Blanchot）在《灾异的书写》中探究的一种可能。他写道：“犹太弥赛亚思想”提示了“事件与其不发生之间的关系”。在一种叙述中，弥赛亚已经在场，“在罗马城门口的乞丐与麻风病人中间”；如果如此，“那么，他在那里，并不就是到来”。更进一步，“甚至无法确定他是一个人——是某个特定的人”，因为“任何人都可能是弥赛亚——都必须是他，都不是他”。这一切之所以如此，部分是因为“弥赛亚的到来尚不意

味着历史的终结、时间的废除。它宣告一种更加未来的时间”。¹⁹⁴ 如果未来并不是字面意义上处于未来，而是处于现在的未来维度中；如果正义并非要在一个最终事件中到来，而是在随时可能发生的行动中到来，那么，人所忠于的事件就不是一个独特时刻，而是它留在日常时间中的印记。对巴迪欧作这样的修订，很可能导向其自身的伦理：当我们寻求实现不可能之事时，它就发生；当我们希望实行正义时，它就显现。也许，事件只能通过这些平凡行动而到来；只有当一个普通人以正义行事时，弥赛亚才会出现。

但在终点的标记下，这样一种伦理呈现出非同寻常的意味：实际上，即便事件已变得不可能，人仍维持对它的忠诚；人在当下实现正义，却不把它与任何后果或任何承诺联系起来。这种伦理超出了我们在德里达关于弥赛亚性或不可能正义的思考中所能找到的东西，因为通过这样的行动，人实现了一种无用的、全然不具救赎性的救赎形式。并不是说，人通过做不可能之事，就跨过其不可能性，使它变为可能；相反，即便人实现了它，使它变得可感，也揭示出它仍然是不可能的，仍处在一个由终点界定的历史所无法企及之处。弥赛亚在其消失中显现；事件恰在其消逝时发生。

第13章 伦理的赤贫

受诅咒者的幸福

康德要求人们不带任何病理性动机而服从道德律；具有讽刺意味的是，这项要求暗示，不服从道德律或许会令人满足。¹⁹⁵此外，自从伯纳德·德·曼德维尔（Bernard de Mandeville）写出“私人的恶德”如何带来“公共利益”（原引文作 *publick*，原书附 [sic]），或亚当·斯密主张“我们期望的晚餐，并非来自屠夫、酿酒师、面包师的仁慈，而是来自他们对自身利益的关切”以来，一种看法已经成为常识：那些确实遵循自身病理性利益的人，可能最能服务公众。（当然，正如许多学者所指出的，这种对斯密的解读严重扭曲了他的整体立场；然而，关于其著作意旨的这种通行见解仍然延续着。）¹⁹⁶ 这些立场的可取之处，在于拒绝了康德论证的极端性：他的论证甚至排除了人们践行道德律的指令时可能获得的愉悦感。然而，这些熟悉的论证积极解释自利行动，把病理性动机提升为实现善的手段，也就有可能转而采取相反的立场，认为追求这些动机比实行正义更为优越，这类动机是更好的指引。面对这种立场，一个仍坚持追求正义的人或许会问：为什么这样坚持自身利益，竟能带来如此繁荣？这个念头呼应了《希伯来圣经》中更严厉的问题：“恶人的道路为何亨通呢？”（《耶利米书》12:1）但这个问题已经承认，他们确实亨通；追求自己的快乐，的确可能带来富足，甚至幸福。粗略浏览世界历史，也会得出同样的认识：那些沉溺于毫无约束地剥削他人、消费各种商品和服务，并且不大关心他人或未来而繁衍自身及其文化的人，通常非常享受自己的行为；他们在那些事后看来具有彻底毁灭性的行为之中，过得欣欣向荣。

然而，即使一个人似乎对追求自身快乐感到无比自在，他也必然在结构上意识到这种快乐的限度。否认的生活要付出巨大的

心理代价：一种快乐遮蔽了某种更大喜悦的可能性。在某个层次上，一个不断推迟这种喜悦前景的人，不可能不盼望它的到来：所盼望的未必是所有人普遍服从道德律——那会是多么严峻的事件——而是为所有人实现社会正义的欢欣时刻。在赫伯特·马尔库塞（Herbert Marcuse）那里，可以找到这种洞见的一个版本；

他在论述战后美国的“压抑性去升华”时，暗示可能存在一种非压抑性的替代方案。¹⁹⁷ 这样的论证，很可以成为一个更广泛主张的范式：西方生活在一种压抑性的富足、一种灾难性的幸福之中——如今，终点之思确实使这一点清楚显现。因为受诅咒者的幸福不会抹去诅咒的现实，富足的快乐也不能消除它明知却加以否认的恐怖。

爱玛就是我

如今，以壮观景象呈现的环境危机——例如海面浮油、亚马孙雨林焚烧、珊瑚礁白化，或大规模火灾与洪水——已如此熟悉，以致许多人记不起它出现之前的时代，因而也无法想象一个没有这种危机的世界。即使那些在危机急剧恶化之前就已生活于世的人，也可能无法重构先前那个时代给人的感觉。如今，几乎每个人都习惯了危机；它像呼吸一样平常。事实上，人们对危机报道如此熟悉，已经期待它的出现；如果报道突然沉寂，公众反而会想念它。它是这种文化的背景噪声不可或缺的一部分，同任何其他特征一样，是其内在构成。

这种熟悉的景观在我们的灾难电影中得到回应。如今，灾难电影形成了种类繁多的亚类型，而且想必还会继续增殖。全球毁灭的情景无所不在，以至于实际事件只是对它们的回响；几乎每当自然灾害以足够猛烈的力量来袭，都能听到有人评论，说这让他们想起某部科幻片或末日电影。这类评论表明，比起这些情景的实际实现，情景本身更根本地塑造了我们对现实的感知；对普遍灾难的期待已经内置于我们的日常生活。终结性资本主义的世界知道，自己的消除已经发生，而它仍苟延于世——那些把这种意识审美化的娱乐景观，则令它感到快乐。

是什么使这些熟悉的恐怖变得可以忍受？正如一个人无论其文化的历史多么可悲，都会认同自己的文化，今天，人们同样热爱那段包含这场无尽危机的历史，无论它多么可怕。这种疯狂是我们的疯狂；我们并不羡慕别人的恐怖。的确，在那些了解气候变化全貌而且收入充足的人当中，大多数仍然购买大房子，生育好几个孩子，每年乘飞机旅行数次，毫不吝惜地花钱，享受某种自由——一种毁灭的权利——的快乐，而所受的折磨最多不过是良心上的一阵刺痛。¹⁹⁸ 他们虽然表面上痛惜这场巨大危机，甚至一时设想自己或许能够改变行为，与其他生命形式共生，但在实践中，他们驱散这样的心绪，回到那些深为熟悉的快乐之中；因此，这种转瞬即逝的刺痛，可能只会促使他们在重新投向那些快乐、从良知漂向参与疯狂的过程中，加倍享乐。¹⁹⁹

如今已很清楚，这场灾难深深植根于我们所认识的世界，以至于它已经成为我们自己；要终结它，就必须使我们成为不同于现今自己的存在。这种程度的改变令我们惊骇；仅仅是这个前景，就让我们觉得难以忍受，远远超出我们可能欲求的范围。我们并不害怕末日；我们期待着它。提醒我们的同胞，说我们的生活将导致那一可怕事件，是不会产生效果的，因为这一事实不仅人尽皆知，而且正是他们享乐结构的一部分。因此，企图通过“教育”使我们的同胞脱离他们正在过的生活，注定徒劳；这种事业只能表明，我们有能力居高临下地训导自己的同辈，而这些同辈在某个层次上，已经认同了自己所参与的灾难。

然而，很少有人愿意承认这一点，接受这场灾难就是我们。在这方面，我们缺乏勇气。据说，居斯塔夫·福楼拜（Gustave Flaubert）谈到《包法利夫人》的主人公爱玛·包法利时说过：“Emma, c’ est moi”——爱玛就是我。这意味着，他在揭露她对世界的深深厌倦、她对实现浪漫故事中人为编造的情境的无尽渴望，以及她对表象和陈词滥调的迷恋时，也认识到自己与她并无任何本质区别，他所憎恶的那种浅薄同样界定着他自己。如果他确实迈出了这一步，那么他便敢于肯定，病理性是人类处境

的一项基本事实。但它不是最终或决定性的事实，不是唯一的真相；正如这句声明没有取消福楼拜对爱玛致命欲望的无情剖析，我们的承认也不会抹去这样一种可能：我们或许可以放弃自己在这种疯狂中的快乐，放弃对我们时代灾难的热爱。

不知法

一项众所周知的原则认为，不知法不能成为借口；即使不了解法律的命令，一个人也受法律约束。严重气候变化同样适用一项类似原则，不过形式有所不同：不了解日常行为的后果，不能成为实施这些行为的借口。在这两种情况下，我们都被自己不知道或不愿面对的东西所约束；即使假装不知道限度，我们逾越限度仍然有罪。这是一项严厉的原则：即使声称无意实施任何越界行为，它仍要求人们负责。但这种强加的责任，与某种约束着我们的知识是一致的，即使这种知识大多仍处于无意识之中——那就是，逾越限度不可能没有后果。拒不承认这种知识，不过是在否认它，因为这坚持着一个显然错误的观念：非人类世界仅仅是供人使用的一组资源；它所做的，只是把越界扩大为更加专横的侵犯。

因此，承认世界回应人类行动的力量，就是承认一项基本原则。但迈出这一步还不够；这种承认要求人们不再逾越那些限度，不再激起那种回应。变化中的生物圈那些仅仅属于物理层面的现实，也能承载伦理分量。甚至终点之思也可能具有类似的锋芒，成为一种更具毁灭性的提醒。然而，在其歼灭力量中，它还说出了更多：它揭示，我们的无知远比自己以为的更加深重，某种越界发生的时间比我们怀疑的更长久，也更加系统化。或许，直到现在，我们才得以认识自己曾经何等深刻地无知，我们对那项基本原则的违背何等严重，以及我们在多少代以前就偏离了生态系统所能承受的范围。

作见证

在犹太人大屠杀期间，遭受纳粹政策迫害的人，有时决定活下来，以便为那些暴行作见证：分享自己对所发生之事的亲身证词，帮助将其确立为历史事实，使世界了解法西斯主义的最终意涵，并向人类的良知问责。对他们而言，生存是一项伦理任务。挑战不仅在于排除万难地活着，也在于尽可能多地记忆，并记住细节，从而将对那些事件的某种直接认识交给世界。²⁰⁰

然而，今天，在终点的标记下，那一种伦理计划已不再可能。由于恐怖降临于全人类，而非某个特定的受害群体，人们不再为了日后向世界讲述事件而作见证；此外，由于终点的存在，人的证言不再拥有未来的听众。我们如今生活在这样一个世界：对这场恐怖的记忆不会服务于任何目的，确保它永不重演的努力，已经预先被取消。

但即便如此，人们今天是否仍可以作见证？这样的证言是否仍可能具有价值？或许，人们可以记录今天事件的意涵，以忠实于一种真理伦理——从而与任何、所有希望尽可能全面理解当代事件意义的人团结行动。在这种情况下，任务就不再是把我们的记述传给未来的人，而是不戴眼罩、不作否认地生活，以我们能够鼓起的最大诚实与勇气，面对当下的意义。于是，任务便是承诺去看见正在发生的事，穿透意识形态和混淆的重重层次，抓住那些否则会被我们遗漏的东西——并就此向自己说出真话。它的目的不是任何未来的善，而是一项要求：真正生活于这个当下，即便——尤其是——这个当下与自身尖锐分裂；并且与其他所有力求同样生活的人并肩，彼此合作。

如果这样的目的因为缺少未来的善而显得不够充分，那么或许应当考虑阿尔贝·加缪（Albert Camus）在《西西弗神话》结尾提出的论证。在该书开头，他思索“自杀在确切的何种程度上构成对荒诞的解决”。²⁰¹对于存在毫无意义这个事实，人应当如何作出最佳回应？在最后一章，加缪思考西西弗抵达高处之后，望着石头重新滚落平原的那个时刻：“每当他离开高处，逐渐下

行到众神的巢穴时，他都高于自己的命运。他比他的巨石更坚强。”加缪写道，他的处境之所以悲惨，是因为他“意识到”自己的命运；但正是这一事实使他能够获胜：“西西弗，诸神的无产者，无力而反叛，知道自己悲惨处境的全部范围：这就是他下山时所想的。那本应构成其折磨的清醒，同时为他的胜利加冕。”当西西弗俯察自己的任务时，他“知道自己是自己岁月的主人”。归根结底，对加缪而言，“向高处奋争本身就足以充实一颗人心。应当想象西西弗是幸福的。”²⁰²

加缪关于自杀所提出的问题，在今天非常切题，因为人在意识到终点正在逼近之后如何继续生活，并不是立即就能明白的。加缪在结论中给出的解答，不能直接适用于我们的处境，因为他没有面对人类消失的问题；事实上，与我们时代严酷得多的虚无相比，他所面对的荒诞还算温和。尽管如此，他的论证可以为我们所能追求的东西提供范式。我们可以尽可能培养对自身处境的清醒认识；我们可以在与这种终结形态的否定性相逗留、与我们时代的恐怖相伴中找到价值。如此一来，我们不必假装能够承受它的重量，因为它对于我们所知的情感实在过于沉重；也不必假装清醒本身具有救赎力量，因为相反，它更加揭示了我们未获救赎的处境。【译注：原文此处作 *ludicity*，结合前文 *lucidity* 按“清醒”理解。】我们所声称的，只是一种微弱的掌握：一种持续有意识地面对自身处境的能力，并由此勇敢地充分衡量这一时刻。我们会作出反对自杀的选择，并肯定为自身命运作见证这一伦理计划。

本我所在之处

曾几何时，弗洛伊德这样概括分析的目标：“本我曾在之处，自我应当到来。”²⁰³对拉康而言，这句话指向精神分析的基本计划：在与无意识的对峙中，尝试取代意识的特权，以本我及其基础驱力来挑战自我的幻觉。因此，它实际上是在挑战具有意向性的自我，要求它随福楼拜一道说：“爱玛就是我。”²⁰⁴

可是，今天，与无意识相遇会是什么样子？人是否能够承认，正在到来的终点揭示了自己的无意识，这场歼灭使驱力得到充分实现？今天，面对这种版本的本我，人能否说：“是的，它就是我”？我们这一时刻的主体，敢不敢实施一个绝对具有摧毁性的行动（Act），在实在界中完成一种伦理？²⁰⁵今天，要完成这个伦理计划，人就必须实行一种或许是最严酷的拉康式主体废黜：通过这一行动，解除对主体的声望与完整性的认同，并承担参与某种驱力形式的责任——这种驱力在其最广阔的尺度上，导致人类消失。

人可能会忍不住在这样的前景面前退缩，转而寻求替代方案。或许，人会声称，承担这种共谋根本不可能。倘若如此，伦理任务就是把这种不可能性本身承担为自己最具界定性的特征，从而承认：伦理任务恰恰以其缺席的形式、以这一计划彻底未完成的形式，继续存在。

但这种选择会判处主体被放逐于驱力之外；它会放弃分析的根本目的。因此，人必须拒绝任何这种替代方案，并坚持最初的要求即使在今天仍然成立：即使在这种版本的本我所在之处，自我也应当到来。唯有如此，今天的主体才能在灭绝面前维持伦理的完整性；唯有如此，人或许才能栖居于这个已经消逝的世界。

没有未来

李·埃德尔曼（Lee Edelman）对异性恋生殖文化及其对儿童的拜物化作出了极有力的批判。他指出，侵入每一个主体的死亡驱力的酷儿情欲，不为这种文化所接受；这种文化转而把它投射到酷儿身上，将他们视为对生殖意识形态的致命危险。对此，他主张酷儿认同那种驱力，并成为实在界的形象，由此彻底违抗那种意识形态；他实际上勾画了一种实在界伦理，强烈肯定驱力，以至于穿透了生殖意识形态。在他或许最为锋利的一步中，面对这种立场会取消生殖、从而取消物种未来的指责，他肯定了这一前景，大胆接受从其立场中产生的“没有未来”。²⁰⁶

在今天，在终点的标记下，这个论证表现如何？在我们的时代，未来无论如何都已濒临消失，转而反对未来就不再构成反抗。如今很清楚，驱力运作于“经济”的无尽增长、商品形式对日常生活日益加剧的殖民，以及最终对生物圈的剧烈改变之中。驱力始终内在于这一切。然而，规范性文化确实一直利用童年和生殖未来主义作为诡计，把“家庭”蒙在自己头上，使这种驱力不被看见。²⁰⁷ 它也依赖于关于繁荣、增长和普遍富足的道德论证；尽管资本主义无尽扩张对人类命运的后果显而易见，它仍通过这些表面上有说服力的理由，为取消对驱力的一切限制进行辩护。

毫无疑问，那些承认自己共谋于死亡驱力之情欲的人，穿透了当代意识形态，拒绝给予它那些虚假的慰藉；在这个层次上，埃德尔曼的论证所确立的范式是适用的。然而，今天作出这样的承认，并不仅仅表明一个人肯定欲望与驱力坚决的非规范性质，或无意识中本来就具有悖常性的本我；它还承认，一种驱力栖居于自身之中，而这驱力不受约束的运动，正在取消人类的未来。这种对照的伦理面向很清楚：资本主义从未公开肯定自己对未来的拒斥，也从未承认驱力本身的运作。它始终企图撇清自己的酷儿欲望。然而，它的实际实践表明，它一直是酷儿，一直是一种无目的情欲的虔诚实践者，甚至欢欣地参与我们时代具有歼灭性的享乐。因此，它早就该抛弃托辞，终于承认自己的真实形态。

危机的症状

尽管极少有历史行动者能够回应这一时刻的伦理挑战，承认自己参与了那些很可能导致人类消失的实践，他们中的许多人仍然感到一种强烈的危机。他们对此的回应并非诚实面对，而是好斗的防御，调动他们所能采用的最倒退的行动方式，希望以同样强有力的回答拒斥那场危机。美国及一些其他国家的反动政治行动者长期否认气候变化；包括现代民主国家在内的各种政体滑向威权政治；某些国家为了坚持国家主权，甘愿容忍本国人民遭到彻底摧毁和陷入赤贫（如叙利亚）；无国家组织试图通过国际恐

怖主义强加其意志：这些行为都以一种凶猛回应我们的当下处境，这种凶猛呼应了“行动”的激进性，却服务于令人震惊的愚钝目的，仿佛政治实体面对严重威胁时，只能以某种政治返祖来回应，回到一种早已完全丧失可信度的政治风格。这种回应暗示，对一些行动者而言，面对终点的前景，唯一可以想象的回答，就是培育一种政治：粗暴地强加国家或无国家行动的超验理据，仿佛只要援引最高权威，就足以遏制威胁。

仅仅哀叹这种模式、从中看出现代政体最可贵之物可能消亡，是不够的。还必须把它读作一种症状——也就是说，用拉康的术语来说，是一种缝合社会幻想的企图，借此掩饰“大他者中的匮乏”、社会现实的不连贯或不一致，或者在当前语境中，掩饰现代政治的承诺与其前提条件消失之间的裂隙。²⁰⁸ 这种症状——依赖一种返祖式的政治权力观——揭示出，今天的政治正在经历自身的危机；面对其崩溃的到来，它试图顶住自己日益显露的合法性缺失，勉强维持一体。然而，具有讽刺意味的是，这种症状的出现，只会使它意图掩饰之物更加明显。这些暴力形式恰恰提醒我们它们并不是什么：一种真正面对自身新条件、实行“行动”的集体版本的政治。今天，政治转型的前景，或许在那些最大胆地企图摧毁它的努力中，发出了最响亮的声音。

不可接近的律法

在终点的标记下，就连伦理思想也在衰败。有些伦理理论无法应对这样一个前景：世界被人类的消失所界定。乍看之下，只要还有某种机会避免人类消失，它们就能很好地论证采取协调行动的必要性。例如，功利主义思想由一种后果论所塑造，按杰里米·边沁的说法，试图实现最大多数人的最大幸福；它会主张不惜一切代价，为全世界的人保存幸福的条件——并进一步增进那种幸福。在其伦理理论中，康德提出了一项绝对命令，依照这项命令，人应当能够把自己采取的任何行动提升为一项普遍原则——并由此坚持，为所有人行动具有伦理上的必要性。²⁰⁹ 阿拉斯代尔·麦金太尔（Alasdair MacIntyre）等德性理论家的主张之一

是，德性的培养发生于个人生命的叙事之中，也发生于个人在伦理反思与实践的漫长传统中的位置叙事之中；因此，人很可能得出结论：今天必须以德性的方式行动，为自己也为所有人守护那些叙事的未来，因为唯有挽救人类的未来，才能保存过一种有德性生活所必需的背景。²¹⁰在这三种情形中，人都可能推导出第二层论证：必须保护人类的未来，使伦理行动的前提条件得以继续存在。

然而，面对终点的前景，这些理论就动摇了。如果那些后果得以成立的前提条件枯萎，后果论伦理就难以立足。由于绝对命令要求人思考，把一种行动转变为普遍准则，是否可能破坏那条准则本身，因此，一旦他人所构成的整个世界能否延续受到质疑，它同样遭受损害。而如果有德性生活的叙事背景崩塌，德性伦理也难以存续；若连一个想象的整体叙事弧线都不存在，人便缺少当下行动的背景。未来的消失使所有这些理论化为废墟。

只有找到一条不依靠内在性论证、不援引未来或普遍之善的伦理原则，才能克服这一困局。近来的一种理论提出了这样的原则。在关于海德格尔、纳粹主义和犹太教的著作中，让-弗朗索瓦·利奥塔（Jean-François Lyotard）主张，西方始终憎恨某种无法同化的思想，一种既不能吸收、也不能驱逐的方式——纳粹主义曾企图灭绝的思想。在这种思想中，上帝是“某种不可接近的律法”的名字，“它不在自然中以形象表征自身，而是在一本书中被讲述”。²¹¹它所指涉的不同于“希腊—基督教西方称为上帝的东西”；关于这位上帝的思想，以列维纳斯所说的“异于存在”的方式，不发生于哲学话语中，而发生于“无法偿还的债务的故事”中。²¹²它作为一项无法同化的要求强加自身，穿过每一种神话、每一种神圣的版本；听到它的人便成为它的人质，被“驱逐，注定出走”。²¹³这条无名、不可再现的律法，在没有正当化、没有哲学根据、没有解释性论证的情况下强加自身。²¹⁴这种纯粹的强加、这种绝对的迫切要求，不借助内在性的解释资源，不带来安慰或慰藉；恰恰相反，它像诅咒一样落在接受者身

上，穿透一切可能为其要求提供正当性的理由。正因为如此，它避免了我上文概述的那些理论的局限，不论代价如何，都要求在每一个场合实行正义。

这种纯粹要求的理论如此严酷，或许不配被称为伦理。在利奥塔赋予它的形式中，它既不属于宗教，也不属于哲学或精神分析的领域。它以自身的严格性穿透所有这类学科。实际上，它超出了思想本身的程序。此外，利奥塔强调，这条律法的强加注定使其接受者出走；任何人类共同体都不可能服从它的要求。那条律法不能成为任何集体的一部分，不能成为任何政体的特征，也不能成为任何实定法制度的一个方面。然而，正因为如此，它能够将自身强加至最后的苦涩终局，甚至在伦理理论本身的终点之后。

这种空无、任意而专横的要求观念，很适用于我们今天的处境：因为它不援引任何未来的善，因为它把我们遗弃在历史之中，不留救济，不给慰藉，所以无论终点靠近到何种程度，它都命令我们在每一个场合实行正义。今天，唯有这条律法为我们存续，因为唯有这样一条律法——它对人类的昌盛绝对漠不关心——才能经受住人类彻底消失的前景，经受住思想本身可能灭绝的可能性。

伦理的赤贫

今天，那些将精神分析伦理贯彻到底的人，那些敢于面对终点说“甚至这个本我也是我”、以惊人的主体废黜形式回应我们时代恐怖的人，所面对的不仅是驱力本身，也是其后果；他们由此接受了那项最专横的要求：在一切理据和一切后果之外承担责任。然而，在终点的标记下这样做，他们便越过了拉康、埃德尔曼和利奥塔所勾勒的情景，采取更加激进的立场，穿行于这些实在界的版本之中，去承担它们之外的湮没。

那么，人如何构想一种属于湮没、并且置身湮没之中的伦理？甚至能够勾勒这样的计划吗？它会借用列维纳斯或德里达所

展示的伦理吗——回应他者的面容，践行一种惊人地不对称的伦理，或一种不期回报而给予的不可能的好客？²¹⁵ 这样的情景无论多么极端，仍然援引面向其他人类的姿态这一背景；它们把人类的延续视为当然。但我们的时刻表明，必须回应人类的消失，回应连不可能的好客都赖以成立的前提条件的抹除。列维纳斯和德里达都通过揭示伦理行动与日常自我中心主义的秘密共谋，穿透伦理行动的常识观念，试图分离出一种拒绝自我赞许的文化规范的伦理特征；因此，他们都朝向一种夸张的伦理姿态，这种姿态成为自身的目的。结果，他们两人都没有考虑，如果他们所勾勒的情景的前提条件遭到抹除，将意味着什么；对他们而言，极端性从不在更尖锐的命令面前让步。

一种充分衡量终点的伦理，不再把自己置于不对称或不可能性的背景之中。相反，它会培养这样一种立场：践行自己只能无法完成的事；即使无物可给，仍然慷慨；爱自己无法拯救之物。即使承认自己无法设想任何可以为之服务的未来之善，它仍维持伦理。简言之，它会实行一种伦理之后的伦理，在关系的一切承诺都已消失之后，培养一种关系的方式。接受那种失败本身，它将经历最严酷的赤贫，在伦理本身之中，经历伦理的灾难性丧失。²¹⁶

第14章 谁在说话？对谁说？

谁在说话？对谁说？

任何着手书写终点之意涵的人，都必须思考这些问题：谁能够说出终结性思想？谁能够听见它？

分享这种思想的人，不能在任何已知的言说类别中说话：此人所分享的，既不是一种知识形式、一类智慧、一次命令、一种叙事或抒情体裁、一场忏悔、一番抱怨、一篇祷告、一种阅读风格、一种政治倡议方式，也不是一种向善的取向。但它在这方面的失败，并不是由于疏忽或伪装。例如，它并不陷入别人曾陷入的施为性矛盾。犬儒主义者第欧根尼（Diogenes）主张人是动物，并在公共场合践行自己的教导（例如在市场上手淫），因而陷入这种矛盾：他试图向别人证明自己是一只动物，由此反而重新确认人类交流和辩论的首要地位。更近一些，李·埃德尔曼在肯定一种酷儿式的未来弃绝时，所使用的言说媒介，却把一个随着时间持续存在、远远超出发言时刻的理论争论场域视为当然；实际上，他是在出版、辩论、批评回应及理论遗产的媒介中弃绝未来，而这种媒介依赖未来的不断到来。具有讽刺意味的是，犬儒主义与酷儿批评都为某个具体论点辩护，暗中试图说服别人接受，因此，它们都保留着某种面向公众和未来的取向；无论公开声称什么，这些话语仍维持着言说的乐观主义。然而，与这些立场不同，终结性思想所说的人类——因而也是公共讨论场域——的消失，是一个不依赖于它的任何倡议就会发生的事件；这个事件很快就会取消它还能够保有任何价值的条件。关于终点的言说，并没有陷入一种在施为上自相矛盾的说话方式，而是阐明了我们时代言说与其自身条件、任何意向性计划与人类自身瓦解之间的矛盾。

终结性思想陷在这一矛盾之中，因而无法采取那种许诺启蒙或给予快乐的传统话语形式。它传达一种在任何人类语境中都不受欢迎的异己思想。它对展示哲学的场合、表达上的竞争、文学风格的诱惑或批评时尚的争夺，都完全漠不关心。在某个层次上，它在结构上是匿名的，不被对某次特定陈述、某位具体作者或某种个人化批评方式的指涉所束缚。的确，终点外在于一切话语，因此任何捕捉或占有它的企图，都会被它预先击败；在实际事件面前，所有表达它的尝试都毫无用处。

因此，这种言说方式极不寻常，很难纳入既有的言说观念。福柯在《什么是作者？》一文中提到一种陈述类别，即“话语实践的创始者”，其中包括像马克思或弗洛伊德这样的人：他们“不仅使未来文本可以采用的若干类比成为可能”，而且还“为引入不同于他们自身的要素腾出空间，然而这些要素仍然留在他们所创始的话语领域之内”。因此，他们与这些话语的“后续变形”保持“异质”关系。²¹⁷然而，说出终结性思想的人所做的恰恰相反：此人试图把握这个正在到来的事件如何撤除话语实践的基础，终点本身如何已经清理出一个人人都可以探索的空间。它提出，我们现在全都栖居于一片残骸之中，但并不声称对这一领域拥有最高权威，而是指出根本不可能存在这种权威；一切试图勾勒其意义的努力，也都必然成为终点的牺牲品。因此，即便在这一层次上，它仍然匿名、无功，表达着那在逻辑上先于它并抹除它的东西。

如果这些都成立，那么，人究竟怎样还能陈述这一思想？要说出终结性思想，就必须在某个场合进行某种表达。因此，某个人——任何人——必须成为这非意图的、匿名的思想得以发声的场所。在终点的压力之下，作者身份本身退化为不多于这样一个场所：一个异己话语可以由之说出的、裸露的空间。

可是，那么谁能够听见这种言说？很难看出终结性思想如何能够面向公众，因为如果不存在一个公共审议可以为之服务的目的，就不清楚公众能否存在；更尖锐地说，如果不存在一个让讨

论甚至能够发生的未来，也同样如此。如果假定公众作为一种康德式理念、一种伦理而非经验的可能性继续存在，那么就连这个理想如今也在黯淡，被其前提条件的消失所压倒。因此，聆听这种思想的人，不再是作为旧有意义上的公众成员来聆听，而是作为公众之抹除的一员，经历一种没有目的的接受能力所陷入的困境。

同样，任何探索终结性思想的书，都很难属于一个继续存在的世界。只要它参与普通的思想交流，巩固这些思想协助创造的世界，并由此遵守每一本书与读者建立的默契，它就背叛自身，破坏自己思考终点的任务。但如果它关注那一可怕事件，就会取消这份契约，拒绝言说与接受的规范。这样一来，它不仅违反听者的期待，也违反说者的期待——因为说者永远是话语的第一位听众，是最先以自己的脉搏衡量话语的人。因此，这样一本书会打断一切熟悉的意图与接受形式；它对作者和读者同样难以忍受，即便它以某种方式仍被写出、被阅读。

但如果这种言说方式仍然可能，既然尽管困难重重，它仍能被说出和听见，那么就意味着，在所有这些期待之外，这样的表达仍然可能。只要这样的聆听仍能发生，人便发现，即使公众已被抹除，集体也可能在一种全新的、无功的、裸露的处境中延续。分享这种处境的人或许已经不可辨认：他们可能不知道谁在说话或谁在聆听，然而，即便身处废墟，他们那无用的接受能力仍然延续。

实在界中的真理

终结性思想不在象征秩序或语言秩序之内占据位置，也不在明显依赖这种秩序的制度权威或政治支配框架中占据场所。它也不栖居于一种对他者的想象关系之中——这种关系由模仿理想自我、使自己类似某种时髦或成功思想方式的形象的企图所构成。因此，如果采用拉康划分的三个界域，这种言说发生于实在界：它把作者与读者一同置于那个不可能的场所——并说出一种无法获得语言或想象确认的真理。

这种真理的非凡位置，从标示人类消失那一时刻的结构性困境中就能看出。正如布拉西耶所言：“灭绝是实在的，却不是经验的，因为它不属于经验的秩序。”²¹⁸ 因为任何人都不可能确知最后一个人何时死去，而且即使在那一时刻，宣告这一知识也不可能有所听众，消失的时刻便不可能发生于象征界或想象界，只能发生于实在界。甚至对那个时刻的预期，也无法被言说的仪式所同化；这些仪式仍然默默肯定言说与语言的相互性，因而肯定人类在时间中的延续。对那场消失的意识也不能采取知识的形式，因为任何主体都不可能把它当作一种心智财产、一个话语或意向对象来调用：它仍属于真理的领域，而非知识的领域。在实在界中说出真理，就是穿透一切社会关系方式、一切互惠、相互性、慷慨、好客或教导的实例，即使其表达的场合必然发生于这些领域之内。它在律法之外运作，即使不能逃离自己在律法领域中的位置。因此，它不给作者或读者任何特权；它把双方都交付于那个遭弃绝的场所，置于一恐怖而无法同化的真理、某种不可能思想所在之地。

那么，谁能够说出或听见这种思想？只有心灵中超出象征界或想象界位置的那个方面，只有主体中超越主体性的某个维度。然而，人只有在这种思想进入表达、制度和关系的领域时，才能说出或听见它。虽然它以实在界的锋利穿透那个领域，却仍能够在那里被唤起、以某种方式被记录——否则它就会彻底消散。因此，这种思想只在思想的间隙中到来，存在于思想恰恰在未能抓住它时所把握的东西之中。

那么，为什么还要书写——或阅读——灭绝之思？人已不能声称把它写下是为未来的他者作见证，甚至不能声称自己最终会在它之后存活；人甚至无法声称理解自己试图思考的东西。尽管如此，人或许仍可以书写这种思想，仅仅是为了学会如何在它的标记下生活，即使这样做要求我们整理几乎所有熟悉概念——人类、知识、伦理，甚至书写本身——消失之后留下的残骸。完成这样的任务虽然不可能，它的意涵却仍可能触及主体性中某个过

剩的区域——正如祖潘契奇在相关语境中所提出的，主体性中超越主体的某个方面——并由此通过我们经验中未曾预期、尚不知晓的区域进入我们。²¹⁹ 原来，主体不同于自身，或者多于自身。

因此，即使对我们，即使对表面上有限的主体而言，也仍然可能克服一切困难，与这一时刻协调共振，萦绕于这一时间的非时间之中，尽管如此一来，我们也会变得与人类本身命中注定将成为的那样诡异。

燃烧的书

艾米莉·狄金森 (Emily Dickinson) 曾经寻求读者；最终，她放弃了这个希望，写出从未走出家门的诗歌。弗朗茨·卡夫卡 (Franz Kafka) 以强烈的激情写作，把自己完全交付给写作的生活，却在出版数部作品之后，要求马克斯·布罗德 (Max Brod) 在自己死后销毁未出版的著作。这两位作者都在作者的世界中寻找位置，都专注于一种表达方式，而这种方式由于语言媒介的缘故，必然意味着面向他人的言说；但他们又都在某个时刻背离了听众，把作品交付于一种悖论性的状态：一种不为任何人的表达，一种寂静之中的言说。当然，这些姿态是局部的，而非绝对的：狄金森知道，别人可能在她死后编辑和阅读她的诗；同样，卡夫卡已经发表了部分作品，也知道布罗德可能不遵从他的请求。尽管如此，在这些姿态中，他们至少部分地以实在界、而非象征界或想象界的术语来理解自己的作品，暗示自己试图唤起一种真理，而这种真理永远无法在听众生活之处、在话语制度支配之处找到位置。

试图书写人类灭绝之思的人，同样横跨象征界与实在界之间的区域，在能够说出与不能说出的交汇处工作。同样，阅读这种书写的人，在话语惯例之内理解它，却也以另一种更难捉摸的方式领会它。这样的书写没有稳定地位，在世界中没有清楚的位置。只要它从实在界的某个场所出现，其内容就永远不完全显现，其真理也不完全可以辨认。如果狄金森和卡夫卡的例子能够提供指引，那么我们可以说，恰恰在这种书写出现的地方，它也

同时消失；领会它所传达的，就是抓住它的表达所不能说出的东西。因此，那种书写在被阅读的时刻燃烧，在抵达世界时消融。

黎明前的时刻

有些思想风格适合白昼的明亮；有些拉格曲适合黄昏；还有一种冥想属于夜晚。然而，终点之思属于黎明前的时刻，属于漫漫长夜将尽、死亡之前的那一刻。在这一时刻，一种绝望的清明到来，一种摆脱幻觉、清醒看见恐怖的视野：一切逃避已经消失，一切未来计划已经消散，人能够接受自己在一堆灰烬中的位置。这是真理终于降临于人的时刻。被判罪的人如今屈从于最后一击。正如在那一刻，人开始从人类共同体滑向其外部空间，在终点，整个集体也越过自身，进入一个无法认识、无法命名的领域。然而，在那一刻，已经越出自身的共同体辨认出一种只属于它的真理。在黎明前的时刻，人类终于遭遇自身的灭绝。

第15章 脆弱者的团结

作为死亡权力的生命权力

按照米歇尔·福柯的说法，现代社会围绕保存生命这一命令来组织，并通过所谓生命权力来施展最严密的权力形式。生命权力是一种行政理性，它不把人当作公民，而是当作人口中的身体，通过统计调查与人口学、经济理性的实施、生产机器的采用、规训制度的强加、生活的普遍医疗化，以及对饥饿和瘟疫的缓解，使他们接受“对生命的计算性管理”。²²⁰ 但如果有人完全停留在其论证的这个部分——部分原因可能是，它呼应了他其他著作中的重点，例如关于监禁制度、医学和治理术的研究——就会忽略一个事实：福柯最初的论证也指出，今天，“为了大规模屠杀的目的，整个人口以生命必需的名义被动员起来”。因此，要点并不是现代社会不断管理生命的流动，而是说，社会拿“一个人口群体的生物性存在”作为赌注，以至于“使整个人口暴露于死亡的权力”——例如在核爆炸中——“正是保证个人持续生存的权力的背面”。²²¹ 因此，生命权力，即对生命的管理，同时也是死亡权力，即根除生命的权力；生命（bios）与死亡（thanatos）、生命的保护与生命的暴露，携手并行。

值得在这里停留，思考福柯最初立场的含义。例如，我们能否说，生命政治的出现可能增强国家保存生命的权力？迈克·戴维斯（Mike Davis）在《维多利亚时代晚期的大屠杀》中的分析表明，事实恰恰相反：19世纪末，中国与印度发生饥荒时，英国坚持自由放任经济学的决定使饥荒更加恶化，压倒了传统的救饥策略，把数百万人弃置于死亡。²²² 这项研究表明，现代生命权力对身体具体需求的回应远不如从前，因为它依赖政治经济学的主张，而非早先政体那些临时应变却仍有效的策略。福柯关于战争的讨论延续了这一论述，因为它断言，现代战争可能比过去暴烈

得多：国家如今不仅力求击败其他国家，而且力求消灭整个人口。现代国家的理性本身，虽然有时 许诺克服公共卫生的挑战，从而拯救数百万人的生命，却也可能通过其经济理论的好斗性、其暴力的形式或其种族灭绝式种族主义的支配，危及数百万人的生命。

今天，现代国家愈发强加生命权力的逻辑。它们越来越坚持要保护人口免遭各种医疗、人口、军事与环境威胁，并纾解移民与难民的困境，因此越来越公开地把自身界定为生命权力的实例；与此同时，某些抵抗形式也越来越公开地对人口群体及意图保护他们的人使用暴力，包括大规模谋杀、恐怖活动、袭击平民群体，以及攻击医务和维和人员。然而同时，这些国家又把新自由主义经济学的逻辑强加给所有人，以增长和效率的名义压倒抵抗，仿佛是在另一种伪装下重演饥荒治理的逻辑。

生命权力把人类与非人类存在都看作纯粹的物质实体，因而实际上摧毁了其中超出单纯用途的东西，即鲍德里亚会称为它们的象征价值、它们把自身置于赌注之中的能力，转而将其视为生物性物质无差别流动中的诸多项目。²²³ 它似乎决意实现边沁“为最大多数人创造最大幸福”的格言，把世界切分开来，以服从普遍效用的最高命令，结果却为最大多数人制造了最大的忧郁：因为它把幸福转化为工具化计算中的一个因素，甚至使幸福也从属于管理，从而取消了幸福自身独立的力量。这样一来，它在把一切生命形式降为平淡无色的流动的道路上走得很远，摧毁了它假装要保存的东西。

然而，甚至这一模式也遮蔽了更深层的势头：由生命意识形态所辩护的过度行为，使地球的生态系统及生物圈本身承受不可忍受的压力，因此，即使生命权力成功保存了生命，也凭自身成为死亡权力的一种形式。因为，正是在其成功之中，生命权力始终让人类繁盛到这样的程度：任何可以想象的物质实践，都无法无限期地维持它。在福柯没有讨论的层面上，生命的过剩取消了地球有限性的边界，成为一种至高的越界，一种对限度的如此巨

大蔑视，以至于耗尽了人类生命自身的前景。在我们的时代，生命权力本身就是死亡权力，是世界毁解的一面。

灾难的主权

卡尔·施米特主张，每一个政体都依靠一个同时处于政治秩序之内与 之外的主权者，此人独占宣布例外状态的权力。阿甘本以这一主张为基础，把这个主权者与“神圣人”（homo sacer）联系起来：这是罗马法中的人物，不配被献祭，却可以被杀而不受惩罚。在这种论述中，主权者与神圣人共同出现于紧急状态，因为主权者对法律的悬置，对应着将神圣人驱逐出公民身份或法律保护之外。按照阿甘本的说法，这种状况界定了生命权力时代的现代国家，它把人降为纯粹的生物性地位，降为赤裸生命的处境。²²⁴

在终点的标记下，主权会怎样？阿甘本概括的政治局势虽然广泛适用，但今天，每个国家都发现自己受制于一种更有主权的力量，即灾难本身。灾难把自身强加给所有生命，不理睬规范结构、公民身份的宣告或边界的划定，在每一个转折处取消政治，把每一个人都当作纯粹生物物理过程中的一个环节。²²⁵ 情况不只是阿甘本所说的那样，每个国家在对拘禁营的隐秘参照中管理自己的人口；如今，灾难把整个星球降为一座巨大的营地，将全人类圈进一个空间，在其中承受迫在眉睫的集体死亡的威胁。²²⁶ 这种力量同时模仿并取消主权，将先前政治决策的暴力综合为一股持续破坏的力量，以新形式强加那种凶猛。以往那些本想制造普遍富足、却逾越一切限度的行为，反而制造出这个新的行动力量，把惊人的生物性脆弱强加给包括国家行动者在内的所有人。只能得出这样的结论：政治主权者为了经济目的，越过生态系统的容忍度，其实始终在制造这一至高的紧急状态；如今，它以极致的凶猛在全世界强加自身。曾经是政治上把公民降为赤裸生命的做法，如今在生物圈对其生物的强加中成为字面现实；政治向生命政治（及死亡政治）的漂移，在它让位于一个真正超出自身的框架时，终于完成。

结果，人类如今发现自己处于一种力量的主权之下：它不容上诉，永远无法撤销这个紧急状态，把所有生命形式都当作神圣人的实例，甚至根本不意识到自己正在这样做。政治如今在其固有形式中被悬置，以一种彻底非人类的方式发生，取消一切质疑其强加的企图。我们承受着一种比以往任何时候都更赤裸的状态。

脆弱者的团结

在这种极度紧急的状态中，城邦被取消，甚至主权者也被一种更加险恶的形式所遮蔽，那么，对于仍然持续存在、以这种不存在的方式活下去的我们，还剩下什么？即使对我们而言，还可能有什么样的政治形式？

唯有一种脆弱性的政治，一种被抹除者和被遗忘者的团结，一种注定消失之人的破碎相互性。我们共同生活，已不再是人口问题，不再是应当通过生命权力的制度化知识来治理或管理的东西，而是通过被判定灭亡者之间的直接关系来维系——通过所有濒临瓦解者之间的关系，无论人类还是非人类。在一个没有目的、没有根基的世界中，我们共同处于彻底暴露的处境——不仅暴露于死亡或具身性的紊乱，也暴露于我们共同存续形式的有限性。

W. H. 奥登 (W. H. Auden) 在《1939年9月1日》一诗中，捕捉了一个即将进入战争的世界的阴郁心绪：谎言、恐惧与无防备的麻木构成的场景，其中只剩一个希望：“我们必须彼此相爱，否则就得死。”²²⁷ 今天，我们生活于更大的谎言阴影下，面对更黑暗的前景，必须即使没有那样的希望，也维持类似的爱；我们必须彼此相爱，并且死去。留给我们的，是正在消失者对正在消失者的爱，是一种即使在灭绝的阴影下也仍延续的温柔。²²⁸ 我们今天实行的正义，在自身之外没有目标，也不能以任何其他目的作为托辞；我们分享的爱，不能让我们摆脱命运，不能医治我们，只能在那无法医治之物当中支撑我们。这样的爱使苦难得以发生于一个关系形式仍然有效的领域之中，即使这些关

系转瞬即逝；它以一种如此微弱的力量支撑它们，这力量无力阻止任何事，也无力抗争任何事，却又如此强大，使每个人都能肯定另一个人。在这样的爱中，或许会出现某些相互性形式，甚至在自身彻底无用之中仍然存活。我们的共同体真正徒劳，是一种湮没中的团结。

第16章 这天空的深渊

爱命运 (*Amor fati*)

在最早几次讨论永恒轮回思想的文字之一中，尼采写道，如果这一思想“占据了 you，它就会改变现在的你，或许还会把你碾碎”，作为“最沉重的重负”压在“你的行动之上”。²²⁹它是“最深渊般的思想”，是最大胆、最难为任何人所承受的思想。²³⁰但这种思想能经受住人类灭绝之思吗？这一思想甚至需要如此极端的姿态吗？尼采有时主要把激进的肯定应用于过去，例如他提出，“把一切‘曾经如此’重新创造为‘我就是这样意愿的’——唯有这，我才称为救赎”。²³¹但在别处，他也将这一肯定扩展到未来：“我对于一个人的伟大的公式，是爱命运：不愿任何事情有所不同，既不向前，也不向后，在全部永恒中都不如此。不只是承受必然，更不是把它掩盖起来——一切理想主义都是在必然面前撒谎——而是爱它。”²³²因此，很清楚，对尼采而言，这最深渊般的思想会包含一切将要到来的东西；因为，如果人要肯定通向这一时刻的全部事件进程，也必须肯定那些事件的一切后果。爱命运适用于过去、现在和未来。

如此一来，这最深渊般的思想就变得更加深渊般；今天，绝对肯定的重量变得更大。然而，乍看之下，这一思想的性质在原则上不会改变。从表面看，绝对乃至无限肯定的能力，不会排除任何可以想象会发生的事，无论它多么可怕。绝对肯定这一存在，也就是对人类的消失说“是”。的确，以爱命运的方式，它不只是忍受这件事，而会爱它。按这种理解，今天尼采式伟大的标志——无限肯定能力的标志——将是爱人类从兴起到自我抹除的整个序列的能力。

这种肯定并不意味着赞同或认可，也不表明愿意把那段历史中的任何部分判断为善。它不会暗示，人类消失比延续更好，也不

会希望相反的情形。它只是在一切这种判断之外，对所有已经发生和将要发生的事说“是”。因此，它甚至敢于肯定最黑暗的命运，对思想本身的歼灭说“是”。此外，它会拒绝对已经发生或将要发生的事抱有任何形式的怨恨、怀旧、悲伤或哀叹；它会断言，要激进地接受每一场丧失、每一种可怕的极端处境，以及每一个可能侵犯并毁解人类的过程。这一思想不会被任何可能降临于思想本身的恐怖命运所吓倒：它会敢于肯定并爱这一切，甚至拥抱终点本身。

但这一初步论述过于狭窄地聚焦于永恒轮回的观念。对尼采而言，这一思想参与了一系列干预，意在带来价值的重估——为自由精神腾出空间，为那些准备踏上成为未来哲学家这一伟大事业的人腾出空间。因此，具有讽刺意味的是，肯定全部历史的努力之中，铭刻着这样一种期待：这样做将产生另一种未来，这种肯定可能使人类的转变成为可能。结果，即使这一思想，也以人类持续进入未来为前提，把思想全面改变的前提条件视为当然。因此，像其他先锋派实践者一样，尼采依赖新事物、剧烈改变的价值，即使其思想越过了许多被算作现代性的东西；他同样与某种历史理解纠缠在一起，结果，连他的思想也被终点击倒。无论已经出现了怎样的自由精神，它们都不会比其余人类更能熬过终点。

这一困境表明，我们为了让自己能够肯定人类灭绝而可能构造的任何立场，都怀有类似的野心：它会把自己标榜为绝对先锋，从而致力于证明自己的独特能力。它无非又是一次企图，把这个场合转化为哲学主权的机会。绝对肯定的立场，把人类恰恰能够通过肯定自身条件来战胜它们的能力视为当然。这样的姿态不会产生任何主权，而会迅速消失得无影无踪；它只会证明自己的虚荣、自己的僭妄、自己的虚无。在人类灭绝的标记下，不可能存在任何哲学胜利。今天只剩一种回应：思想面对自己不可能获胜时，拥抱自己的失败，接受人之存在的彻底虚无。

无尽的耗费

前现代思想常常为历史、思想或行动设定一个目的，使自身从属于一个框架，而这个框架又锚定于某种神圣限度——一个起源或终结、一种根基或实体。然而，现代思想在取消这一目的之后，围绕那个抹除的标记——围绕内在限度——来构建框架，例如康德的批判哲学，或黑格尔把否定性纳入精神运动的做法。然而，无论前现代还是现代的方式，都容易遭受终点之思的冲击；终点之思使创世之中没有任何人类根基这一点变得可见，并削弱现代性的理性自主、世俗历史或文化一致性等概念。

乔治·巴塔耶（Georges Bataille）的著作探索了这两种立场——前现代与现代——之外的替代方式，既不接受目的，也不接受把目的的取消铭刻进某个哲学体系，而是回到取消的时刻，就其自身加以探索；去体验当目的、限度或终结的观念本身消失时，当人经历无限的焦灼、并拒绝把它吸收进任何知识形式时，究竟会发生什么。这样的思想恰恰与歼灭、非存在或不可能之物相处——与那些摧毁思想任何假定完整性、摧毁任何有头颅的人类形式的东西相处。受到尼采式欢欣的启发，巴塔耶为这种无头状态而欣喜，肯定这种徒劳的过剩、纯粹的耗费、超出一切可设想目的的无限——这一撕开一切封闭哲学或神学体系的运动。²³³

是否由此就意味着，巴塔耶会赞颂资本主义鲁莽的挥霍，赞颂化石燃料燃烧到甚至迫使生物圈改变其模式的程度？他会把资本主义读作纯粹耗费的一个实例吗？可是，资本主义试图驾驭并控制生物的丰饶，从所占有之物中获利；它力求代谢生命的过剩，在此过程中变成丽贝卡·谢尔登（Rebekah Sheldon）所谓“躯体资本主义——对生命本身的干预及货币化”。²³⁴ 因此，它恰恰是那种希望使过剩服从自身目的、把受诅咒的份额纳入系统增长的体系的完美实例。相比之下，对耗费的赞颂肯定一种没有利润或回报的毁灭性姿态；它渴望的不是经济扩张，而是丰饶与丧失。因此，巴塔耶对耗费的赞扬，构成了对资本主义的严厉拒绝。此外，正如他对法西斯主义的憎恨所清楚表明的，他也拒斥

现代国家为了自身目的驾驭古老过剩、使神话服从某种政治秩序之迷醉的任何企图。他的无神学敦促我们越过资本主义或国家的限制，肯定一种与古老仪式相连的力比多生活，肯定现代性所不容忍的耗费形式。简言之，他的立场要求我们把自己的耗费形式，安置于身边那些制度和实践之外的东西之中。

企图把丰饶封闭于现代经济之中的灾难性后果，暗示着：如果坚持巴塔耶的替代方案，便永远不会产生这场环境危机。给予受诅咒的份额以其应得之物——拒绝使它服从这些体系强加的任何“头颅”——便会阻止那条通向终点的序列。巴塔耶拒绝目的论、神学、哲学、国家和资本主义的封闭性，使其立场对人类和非人类世界的伤害都小得多。他对无头状态的赞颂，实际上是在超出自身之物面前保持谦卑的立场。

但是否由此就意味着，他的立场会肯定终点本身？在《内在体验》中，巴塔耶借助体验的观念，排除每一种外在权威，首先珍视“驶向人的可能性之尽头的航程”。²³⁵今天，这一理想可以有两种读法：它可能肯定人们在这条航程上可能发现的一切，默默假定人类在未来无限长久的时间里仍能展开这种冒险；但它也可能把与未来抹除的遭遇视为最高挑战，视为标示“可能性之尽头”的那个场所。该书另一句话中也有类似的含混：“只有在一个条件下，我才能承受未来的重量：让别人，始终是别人，生活于其中——并且让死亡洗过我们，然后无尽地洗过这些别人。”²³⁶在这里，巴塔耶从他人的死亡中寻得躲避未来之思的庇护，却又肯定一种“无尽地洗过这些别人”的死亡——从而唤起一种无尽死亡的前景，对有关未来的日常幻想作无限取消。然而，终点似乎提供了无限取消的前景，却以一次完成而非无尽延续的方式做到这一点；实际上，它把死亡的丰饶引入一个点状而有限的事件，而这个事件具有讽刺意味地根除了无尽死亡的前景。

因此，巴塔耶的著作凸显了：人类灭绝虽然看起来可能是人类所能实现的最高耗费，却又成为约束的另一实例。巴塔耶赞颂

一种丰饶形式，它在古老文化中跨越时间，发生于公认的集体丧失模式里；而终点则把那种丧失聚拢成一个事件，取消这类丰饶的一切后续前景。它构成一种根除丧失本身的集体丧失形式。终点的这一属性说明，企图约束耗费，会创造一个无限毁灭性的事件；把过剩导入渠道，会使它变得如此暴烈，以至于毁解它由之产生的背景本身。结果，为政治管理或经济增长的目的而约束过剩，最终会产生一个炸毁耗费本身的终点。

然而，人们可能回答，巴塔耶想象一个在一切道德评价之外繁盛的无头宇宙，因此他或许能够接受连终点在内的一切。如果人类不是至高者，如果受诅咒的份额出现于所有生命形式之中，那么人类的丧失——以及我们如今正在造成的第六次灭绝事件中消失的数千个其他物种的丧失——或许只是那种更广阔丰饶中的一个时刻。按这种理解，在那幅“生物丰盈”的浩大图景中，没有任何东西会哀悼人类的逝去，因为它发生于一个无关道德的宇宙之中，这宇宙穿透一切可能的概念封闭。²³⁷如果走到这一步，人或许可以把信心寄托于超越人类的韧性，寄托于一种与任何人类关切都无关的丰饶。在这种思路中，过剩甚至不应被容纳于仪式耗费之中，而应被安置在一个全然不同的层次：生命相对于自身的纯粹过剩，它无法停止用无尽的进一步耗费序列扰乱自身——其时间尺度远远大于我们所熟悉的任何尺度。

这样的立场无论多么吸引人，仍然回避了产生终点的具体历史。这个事件并不是生物丰盈的又一个实例，即各个物种在某种生命过剩中纵情来去；它产生于人类使生物圈服从自身目的的企图。因此，它表达的恰恰是对那种韧性的侵犯。巴塔耶会拒斥这样的臣属化，正如他拒绝法西斯主义对神话的征用、或资本主义对过剩的吸收；他会试图保护每一种非人类的丰盈，也保护它在人类集体中所采取的形式。肯定无限、拥抱过剩，就是背离作为限度的终点，斥责它是西方有头颅式傲慢最恶劣的症状。因此，终点抹除一切终极目的，却也取消了斥责这些终极目的的无神

学：它既不给我们一个目的，也不给我们一种无限的方式，而是给予一个对目的论与耗费同样敌对的事件。

不可能的到来

如果这些肯定或耗费的形式在终点面前失败，那么，是否最好以向死而在的形式寻求海德格尔式本真性？在向死而在中，人接受此在那种激进的“不可能性的可能性”，认识到死亡是自己“最本己的”命运。²³⁸ 这种生存论计划——把自己的命运吸收到根本的生存姿态之中——是否也适用于整个人类的消失？然而，即使撇开终点问题，这一思路在自身的基础上也站不住脚；正如布朗肖所指出的，死亡“并不具有足以支撑这种关系的坚实性。它是并不发生于任何人身上的东西，是从不发生之物的不确定与未决”。²³⁹ 人无法与某种并非事件、不可设想、最终无法预期的东西维持关系。然而，死亡的问题不会就此消失。相反，布朗肖写道：“为了完成它，有某件事必须由我来做；的确，一切都仍有待我去做：它必须是我的工作。但这项工作超出了我，它是我的一部分，而我无法照亮它、无法抵达它，也不能成为它的主人。”²⁴⁰ 因此，对布朗肖而言，人发现自己身处一种没有结果、没有目的地、没有确定性、没有任何可设想的掌控的努力之中——身处无限的无功化之中，对此无处藏身。

这一立场与巴塔耶的立场十分近似；这里同样存在一个无限的过程，它占据人而不给喘息，无法被归入任何用途、知识或掌控。像巴塔耶一样，布朗肖同时穿透前现代与现代的安排，把自己置于目的被取消的场所，就其自身加以探索，勾勒当限度的观念消失时会发生什么。然而，他对这一场所的勾勒有其自身的意义。布朗肖并不诉诸仪式的丰饶或生物的过剩，不诉诸现代性试图捕获的耗费形式，而是思考与它们紧密相关却仍有区别的濒死过程。现代性也许试图以各种方式捕获这种濒死，把它用于权力、财富或哲学封闭的目的，而濒死却逃脱这类征用，从任何这样的物化中滑开。

布朗肖与巴塔耶之间的这一平行关系，或许意味着布朗肖的立场同样成为终点的牺牲品。但布朗肖把自己对濒死的论述扩展到灾难，表明即使在他最初的立场中，也已嵌入一个视角，使他或许能够接近终点问题。他的著作说明，源于对死亡的思考的立场，与植根于耗费的立场有着显著不同；即使可以说死亡构成这类耗费的一个实例，它也发生于一个更难把握的认识论领域。一旦布朗肖着手讨论灾难本身的问题，这一立场对终点之思的意义便清楚起来。与人们可能的预期相反，他并不把灾难当作历史中的事件，而是把它当作一种不曾到来却已到来的东西，并且以这种方式暗中破坏那整个表面上并非灾难性的经验领域。他在《灾异的书写》的第一句话中写道：“灾难毁坏一切，同时又让一切保持完整。”它是“那不曾到来之物，那已经终止一切到来之物。思考灾难……就是不再有任何能够在其中思考它的未来”。²⁴¹ 它不在时间中发生，而是移置并使时间本身失效，毁解到来、事件的可能性。在它的冲击之下，时间“没有现在”，“我没有我”；的确，一切正在发生之事如今都“在存在之外”。²⁴² 因此，灾难并非构成某种历史经验的东西；它所破坏的，正是这种经验本身的可能性。它使时间、事件、历史、身份、主体和经验一并失效。

布朗肖以这种方式处理灾难，并不是要取消例如犹太人大屠杀、全球热核战争的威胁，或其他任何历史灾难实例的意义；这些在他的文本中始终是关键参照。相反，通过这一转变，他试图认真对待这类事件对于我们时代普通生活的意义。正如人无法理解一场将抹去任何见证者的核战争的意义，人也永远无法仅凭经验调查把握犹太人大屠杀的意义：因此，这个事件发生于另一个场域，属于一种更难把握的类别。²⁴³ 因而，这一思路几乎独一无二地能够唤起我此前提到的事实：终点永远不会发生于象征界或想象界，而只会发生于实在界，只会发生于言说或思想永远无法传达之物中。因此，布朗肖的思想已经是一种终点之思，已经阐明了领会终点这一不可能的任务。²⁴⁴

然而，如果这种思想写于严格意义上的终点之思尚未可能到达布朗肖之前，如果它无法记录那将超出思想、成为现实之物的迫近到来，它还能在这一方面成为典范吗？核战争虽然会抹除人类，却不能假定它必然发生；但今天，另一个很可能做到这一点的事件正在到来。因此，我们的处境或许超出了他所唤起的情形。于是，人或许会忍不住提出：只要终点可能实际到来，他的著作就凸显了终点之中那令人震惊而独特的东西——只要它到来，它就会构成一个例外事件，在其中，作为不可能之物的实在界实际发生。

因此，这个问题值得一种尤其细致的回答。正如我前面所说，在一个层次上，那部著作所指向的是无人将见证的事件。因此，它指明的终点，必然仍是终点之思，是一个只在预期中才对我们完成的事件。或许只有在这一阶段，人才能充分把握布朗肖阐释的力量：一旦预期一个歼灭性的事件，那么这个事件就其在不曾到来之中到来，毁坏一切，同时让一切保持完整，甚至抹去事件可能发生于其中的时间。虽然这一论证以另一种方式适用于过去的灾难，例如犹太人大屠杀，但对于那些尚未在经验上发生、却已经发生的灾难，它具有特殊的力量。因此，实际上，当人意识到终点已经发生于实在界，已经抹去时间性、主体性和历史经验的有效性时，才终于把握了布朗肖。然而，这样的回答有可能否认一个事件的现实性。从事件向未曾到来的移置，不能是绝对的；因为如果它变得绝对，那么未曾到来也会消失，连同整个问题域一同消失。因此，即使一种立场强调事件发生于发生之外，它仍依赖发生本身。预期永远不能穷尽它所预期之物，已经发生的灾难也不能抹去未来将实际发生的那个场合。

因此，灾难之思必然发生于两个层次：一是已经发生、并由此已经移置我们全部经验的东西；二是超出我们对它的思想、发生于任何见证之外、并在一切可设想的人类领会方式之外坚持存在的东西。如果像布朗肖所说，灾难（如同死亡）永远不成为事

件，那么这一主张只在某个领域内成立：它永远不会成为对我们而言的事件，永远不能按人类的方式理解。然而，它仍然发生。

因此，在这些领域里，人最终遭遇的是一种超出布朗肖所论的灾难，一种发生于与我们分离并超出我们的区域中的灾难——由此揭示了那种我们无法领会之物的决定性位置。即使在思考灾难时，思想也无法思想它：它滑过去，未被抓住，亦不为人知。在这里，我们再一次、但以更加严格的方式，必须得出结论：终点之思就是思想的终点。

这天空的深渊

那么，对于面对人类可能灭绝的我们，还剩下什么？思想可能用以回应那一事件的各种策略被剥夺，神学、哲学、文学或思想本身可能提供的每一层缓冲被剥夺，甚至尼采、巴塔耶、布朗肖、德里达或埃德尔曼这些无用否定性的典范提出的每一种姿态也被剥夺；人承受着那一巨大事件的毁坏，得不到任何缓解。在这里，被剥去自身的思想，在这天空的深渊面前成为彻底的震惊，承受一种创伤之外的创伤。

但这种遭遇从不会成为一种出神的领会，因为人从不直接面对终点本身，从不承受绝对的非存在；某种更微妙的东西向我们到来，一种湮没，它到来之后，吞没了一个仍在这里的世界。于是，人承受一种非遭遇，一种悄然的湮没：其中，凡是仍能感知之物都已经逝去，正如人的领会方式已经无法抓住自己伸手所向之物。然而，世界在其抹除之中，仍是一种庇护；这种无休止、无法掌控的濒死，仍是一种继续活着的形式。生活在这种濒死之中，人仍能看见天空，飞过其辽阔空间，与无限嬉游——但这天空同时也是深渊，这舞蹈同时也是湮没。这样的飞翔只发生于实在界；它不留下可见痕迹；它把人遗弃在同一片残骸之中，遗弃在星空下这同一片焦黑的大地上。因为，如果残骸不能阻止人投向终结性思想——投向这穿越湮没的一跃——那么，那种思想也不能阻止人返回毁坏的领域。在这片残骸之中，连弃绝也脱落了，而寂静——它仍是对言说的一种唤起——破裂并崩塌。留

给人的，是无法掌控的不安、精神的绝对混乱、破碎的思想，在这天空的深渊之下。

致谢

在本书的写作与修订过程中，我从许多学生、同事和朋友那里获得了鼓励与支持。我感谢Jiankun Wu，一次关键的交谈促使我从初步勾勒转而着手写作本书；感谢杰克·罗杰斯（Jack Rodgers）和莫莉·艾斯纳（Mollie Eisner），他们就早期草稿提出了看法；感谢亚历山大·施卢茨（Alexander Schlutz），与我就这一计划及其主题进行了数次深入的交谈；感谢泰勒·谢伊（Taylor Schey）和克里斯·华盛顿（Chris Washington），他们阅读了全部书稿，并提出敏锐的修改建议；感谢蒂洛塔玛·拉詹（Tilottama Rajan）、蕾·特拉达（Rei Terada）、科林·耶格（Colin Jager）和尼克·哈尔米（Nick Halmi），他们支持我在这个项目及其他方面的工作；感谢瑟尔韦·库尔茨（Soelwe Curdts），她邀请我于2021年7月在杜塞尔多夫海因里希·海涅大学英语与美国研究系“阅读过去”（Reading Past）研讨课的线上版本中，分享这一计划的部分内容，也感谢研讨课参与者的有益评论；感谢鲍勃·马克利（Bob Markley）和露辛达·科尔（Lucinda Cole），他们就出版策略给予精到建议；感谢鲍登学院授予我教师休假补助，支持我在一个学术休假年内完成并修订本书书稿；感谢“CCC2：不可逆性”丛书编辑克莱尔·科尔布鲁克（Claire Colebrook）和汤姆·科恩（Tom Cohen）的支持与修改建议，也感谢两位匿名书稿评审的意见；感谢开放人文出版社的创办者，他们创建并维系着出版社，也感谢出版社那些出色的同事，他们负责本书整个制作流程；最重要的是，感谢特里·尼克尔（Terri Nickel），感谢她有益的修改建议、无比的慷慨与耐心，以及我们共享的有限性所带来的喜悦——思想的幸福正是穿过这种喜悦，再一次照耀出来，即使这一次面对的是这样的写作计划。

原注

1. Walter Benjamin, “On the Concept of History” (《论历史的概念》), 载 *Selected Writings* (《选集》), 总编 Michael W. Jennings, 第4卷: 1938–1940, Howard Eiland 与 Jennings 编, Edmund Jephcott 等译 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), 389–400; Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life* (《最低限度的道德: 受损生活的反思》), E. F. N. Jephcott 译 (London: Verso, 1978)。
2. Collings, *Stolen Future, Broken Present: The Human Significance of Climate Change* (《被窃取的未来, 破碎的当下: 气候变化对人类的意义》) (Open Humanities Press; Ann Arbor, MI: University of Michigan Library, 2014)。
3. Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (《过去的未来: 论历史时间的语义学》), Keith Tribe 译 (New York: Columbia University Press, 2004), 22。
4. 关于资本主义如何拒斥指出其环境代价的人, 参见 Christophe Bonneuil and Jean-Baptiste Fressoz, *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History, and Us* (《人类世的冲击: 地球、历史与我们》), David Fernbach 译 (New York: Verso, 2017), 198–221。
5. Benjamin, 392。
6. Benjamin, 392。
7. 对本篇中观念的进一步探索, 参见 “Toward a Poetics of Disappearance: The Vanishing Commons in Clare’s ‘The Lament of Swordy Well’ ” (《走向消失的诗学: 克莱尔〈斯沃迪井的哀歌〉中正在消逝的公地》), *Romanticism on the Net* 72, July 2020. https://ronjournal.org/files/sites/140/2020/06/RoN72-73_02.pdf。
8. Jan Zalasiewicz 等, “Stratigraphy of the Anthropocene” (《人类世地层学》), *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 369 (March 13, 2011): 1038。

9. Srinavas Aravamudan, “The Catachronism of Climate Change” (《气候变化的时代后错置》), *Diacritics* 41 (2013) : 8。另参 Claire Colebrook, *The Death of the PostHuman: Essays on Extinction* (《后人类之死: 灭绝论集》), 第1卷 (Open Humanities Press, Ann Arbor, MI: University of Michigan Library, 2014) , 24。
10. Günther Anders, “Reflections on the H Bomb” (《关于氢弹的反思》), *Dissent* 3 (1956) : 149。
11. Alan Weisman, *The World Without Us* (《没有我们的世界》) (New York: St Martin’ s, 2007) 。
12. Eugene Thacker, *In the Dust of This Planet* (《在这个星球的尘埃中》) (Washington, DC: Zero Books, 2011) , 5。
13. Marija Grech, “ ‘Where nothing ever was’ : Anthropomorphic Spectrality and the (im)possibility of the post-anthropocene” (《“在从未有过任何东西之处”: 拟人化幽灵性与后人类世的〔不〕可能性》), *New Formations* 95 (2019) , 34。
14. Claire Colebrook, “The Future in the Anthropocene: Extinction and the Imagination” (《人类世中的未来: 灭绝与想象》), 载 *Climate and Literature* (《气候与文学》), Adeline Johns-Putra 编 (Cambridge: Cambridge University Press, 2019) , 269。
15. Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* (《无羁的虚无: 启蒙与灭绝》) (New York: Palgrave Macmillan, 2007) ; 尤其参见223–39。
16. 除布拉西耶之外, 这里我所想到的关键思辨实在论者, 是 Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (《有限性之后: 论偶然性的必然性》), Ray Brassier 译 (New York: Continuum, 2008)。他考察人类感知之外的世界时, 所依据的是“原化石”, 而不是太阳之死; 尤其参见8–27。
17. 参见 Grech, 35。
18. Thacker, “Notes on Extinction and Existence” (《关于灭绝与存在的札记》), *Configurations* 20 (2012) : 137。因此, 布拉西耶在思考人类最终灭绝的含义时, 有理由问: “思想如何思想思考之

- 死？”参见 Brassier, 223。然而，正如前面所指出的，他提出这个问题，是回应一个将在极其遥远的未来适时发生的事件，而非一个可能由于人类行为而相对较快发生的事件。
19. Thacker, *In the Dust of This Planet*, 123。撒克尔继而通过分析康德的《万物的终结》探索这一主题，认为康德在灭绝之思中理论化了一种类似的疑难；参见123–24。另见他在“Notes on Extinction and Existence”，144–46中对该文的讨论。两处文字都参照 Immanuel Kant, “The End of All Things”（《万物的终结》），载 *Religion and Rational Theology*（《宗教与理性神学》），Allen W. Wood 与 George Di Giovanni 编译（Cambridge: Cambridge University Press, 1996），217–31。但康德讨论的是假定末日之后的永恒中变化的缺席；这篇文章至多只是间接谈到灭绝。
20. Jacques Derrida, *Glas*（《丧钟》），John P. Leavey, Jr. 与 Richard Rand 译（Lincoln: University of Nebraska Press, 1986），262、1。
21. 关于德曼传统中的修辞阅读，以及其他批评传统，如何关联气候变化与人类世的一系列问题，以下著作提供了振奋而必要的探索：Tom Cohen, Claire Colebrook, and J. Hillis Miller, *Theory and the Disappearing Future: On de Man, On Benjamin*（《理论与正在消失的未来：论德曼，论本雅明》）（New York: Routledge, 2012），以及 *Twilight of the Anthropocene Idols*（《人类世偶像的黄昏》）（London: Open Humanities Press, 2016）。
22. 参见 Paul de Man, “Textual Allegories by Paul de Man”（《保罗·德曼的文本寓言》），Erin Obodiac 转录的手稿，UCIspace@the Libraries, 2010；转引自 Tom Cohen, “Toxic Assets: De Man’s Remains and the Ecocatastrophic Imaginary (An American Fable)”（《有毒资产：德曼的遗存与生态灾难想象〔一则美国寓言〕》），载 Cohen, Colebrook, and Miller, *Theory and the Disappearing Future*, 109。见 ucispace.lib.uci.edu/handle/10575/1092。
23. Martin Hägglund, “Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux”（《激进无神论唯物主义：对梅亚苏的批判》），载 *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*（《思辨转向：欧陆唯物主义与实在论》），Levi Bryant、Nick Srnicek 与 Graham Harman 编（Melbourne: re.press, 2011），114–29。

24. Monique Allewaert, “Toward a Materialist Figuration: A Slight Manifesto” (《走向唯物主义的形象化：一份简短宣言》), *English Language Notes* 51 (2013) : 61–77。
25. Benjamin, 391。
26. Benjamin, 396、395、390。
27. Benjamin, 390。
28. Howard Caygill, *Art of Judgment* (《判断的艺术》) (Oxford: Basil Blackwell, 1989) , 2。
29. Derrida, “The Ends of Man” (《人的诸终结》), 载 *Margins of Philosophy* (《哲学的边缘》), Alan Bass 译 (Chicago: University of Chicago Press, 1982) , 109–136。这篇文章的最后一句是：“但是，谁，我们？” (136)
30. 参见 Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural* (《单一复数的存在》), Robert D. Richardson 与 Anne E. O’ Byrne 译 (Stanford: Stanford University Press, 2000) , 4、29、15–21。
31. 如果像南希所说, “世界是人类的暴露”, 那么今天, 在终点的标记下, 它又以进一步的方式暴露人类 (18) 。
32. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (《精神现象学》), A. V. Miller 译 (New York: Oxford University Press, 1977) , 10; 斜体为原文所有。
33. Hegel, 11、14、17、21。
34. Hegel, 14; 斜体为原文所有。
35. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (《法哲学原理》), H. B. Nisbet 译 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) , 20。
36. Hegel, *Phenomenology* (《精神现象学》), 19。
37. Theodor Adorno, *Negative Dialectics* (《否定辩证法》), E. B. Ashton 译 (New York: Continuum, 1997) , 320。
38. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (《历史的终结与最后的人》) (New York: Free Press, 1992) 。

39. 比较 Brassier, *Nihil Unbound*, 224。他写道：“与至少自黑格尔以来一直充当哲学思辨动力的死亡模型不同，[太阳的灭绝]并不构成思想的一种内在限度——那种限度会为思想提供必要的刺激，使其超越自身边界，从而把本来应当外在于思想之物纳入其中。……太阳的灭绝既不是思想自身的限度，也不是思想所面对的限度。”
40. Vivasvan Soni, *Mourning Happiness: Narrative and the Politics of Modernity*（《哀悼幸福：叙事与现代性的政治》）（Ithaca: Cornell University Press, 2010），6。
41. Soni, 68–69。
42. Benjamin, “Critique of Violence”（《暴力批判》），载 *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*（《反思：随笔、箴言与自传性文字》），Peter Demetz 编，Edmund Jephcott 译（New York: Schocken, 1986），277–300。
43. George Eliot, *Middlemarch*（《米德尔马契》）（New York: Penguin, 1965），226。
44. Richard Price, *Political Writings*（《政治著作》），D. O. Thomas 编（New York: Cambridge University Press, 1991），195。
45. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France, and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to That Event*（《对法国大革命以及伦敦某些社团就此事件所作活动的反思》），Conor Cruise O’ Brien 编（New York: Penguin, 1968），120。关于神秘身体（corpus mysticum）如何扩展到世俗语境，并最终扩展到政治身体的概念，参见 Steven Blakemore, *Burke and the Fall of Language: The French Revolution as Linguistic Event*（《伯克与语言的堕落：作为语言事件的法国大革命》）（Hanover, NY: University Press of New England, 1988），15–17。
46. 参见 David Collings, *Monstrous Society: Reciprocity, Discipline, and the Political Uncanny, c. 1780–1848*（《怪异的社会：互惠、规训与政治的诡异性，约1780–1848年》）（Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 2009），74–81。
47. Burke, 193。
48. Elie Wiesel, *Night*（《夜》），Stella Rodway 译（New York: Avon, 1960），44。

49. John Dominic Crossan and Jonathan L. Reed, *In Search of Paul: How Jesus' s Apostle Opposed Rome' s Empire with God' s Kingdom; a New Vision of Paul' s Words & World* (《寻找保罗：耶稣的使徒如何以上帝的国对抗罗马帝国；保罗言语与世界的新视野》) (New York, HarperCollins, 2004)。
50. Bonneuil and Fressoz, 198–221。
51. Benjamin, “On the Concept of History”, 390。关于本雅明在此处及全文中对保罗的引用，参见 Giorgio Agamben, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (《剩余的时间：〈罗马书〉注疏》)，Patricia Dailey 译 (Stanford: Stanford University Press, 2005)，138–45。
52. Agamben, *The Time That Remains*, 27、96、23。
53. Agamben, *The Time That Remains*, 41。
54. 关于珀西·比希·雪莱《解放了的普罗米修斯》第 I 幕的非暴力政治，与第 III 幕德摩高根暴力的变革效力之间的矛盾，参见 Tilottama Rajan, *Romantic Narrative: Shelley, Hays, Godwin, Wollstonecraft* (《浪漫主义叙事：雪莱、海斯、葛德文、沃斯通克拉夫特》) (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010)，75–76。关于本雅明的暴力思想与雪莱剧作的关系，参见拙著 *Disastrous Subjectivities: Romanticism, Modernity, and the Real* (《灾难性的主体性：浪漫主义、现代性与实在界》) (Toronto: University of Toronto Press, 2019)，163。
55. Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International* (《马克思的幽灵：债务的状态、哀悼的工作与新国际》)，Peggy Kamuf 译 (New York: Routledge, 1994)，27。
56. 比较 Derrida, *The Gift of Death and Literature in Secret* (《死亡的赠礼与秘密中的文学》)，David Wills 译 (Chicago: University of Chicago Press, 2008)，69、71。
57. John Milton, *Paradise Lost* (《失乐园》)，1.26。参见 Milton, *Complete Poems and Major Prose* (《诗歌全集与主要散文》)，Merritt Y. Hughes 编 (Indianapolis, IN: Odyssey Press, 1957)。

58. Thomas Pfau, *Minding the Modern: Human Agency, Intellectual Traditions, and Responsible Knowledge* (《用心于现代: 人的能动性、思想传统与负责任的知识》) (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2015), 149–51。
59. 参见 Stephen Mitchell, “Introduction” (《导言》), 载 *The Book of Job* (《约伯记》), Mitchell 译 (New York: HarperCollins, 1987), vii–xxxii。
60. 此处依据拙著 *Stolen Future* (《被窃取的未来》) 第12章, 188–206。
61. Kant, *Critique of Practical Reason* (《实践理性批判》), 第3版, Lewis White Beck 译 (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1993), 129。
62. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant’s “Critique of Practical Reason”* (《康德〈实践理性批判〉评注》) (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 270。
63. Alenka Zupančič, *Ethics of the Real: Kant, Lacan* (《实在界的伦理: 康德, 拉康》) (New York: Verso, 2000), 79–81。
64. 参见 Nancy Yousef, *Isolated Cases: The Anxieties of Autonomy in Enlightenment Philosophy and Romantic Literature* (《孤立的个案: 启蒙哲学与浪漫主义文学中的自主焦虑》) (Ithaca: Cornell University Press, 2004)。
65. Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature* (《闪米特人: 种族、宗教、文学》) (Stanford: Stanford University Press, 2008), 39–63。当然, 人可以追溯天空或诸天观念更漫长的历史; 然而, 在这篇短文中, 我更愿意聚焦于: 在终点的标记下, 天空那种特定的世俗用法如何向我们显现。
66. 关于分析哲学传统中较近的一种反生育立场, 参见 David Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* (《最好从未出生: 进入存在的伤害》) (Oxford: Clarendon, 2006)。
67. 关于南亚宗教背景下密教兴起的讨论, 参见 Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (《印度教导论》) (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 157–172。

68. Thomas Richards, *The Imperial Archive: Knowledge and the Fantasy of Empire* (《帝国档案: 知识与帝国的幻想》) (New York: Verso, 1993)。
69. Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression* (《档案热: 一种弗洛伊德式印象》), Eric Prenowitz 译 (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 19。
70. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (《词与物: 人文科学考古学》) (New York: Random House, 1970)。
71. Joan Copjec, *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation* (《想象没有女人: 伦理与升华》) (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), 94、95、96。
72. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory* (《民主与政治理论》), David Macey 译 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 17-19。
73. Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (《论民粹主义理性》) (New York: Verso, 2005)。
74. 沿这些思路对内在限度的更广泛讨论, 参见拙著 *Disastrous Subjectivities*, 4-19。
75. 参见 Collings, *Disastrous Subjectivities*。
76. 对这种转向灾难性客观性的更深入探索, 参见拙著 *Disastrous Subjectivities*, 171-80。
77. Michel Foucault, *The Foucault Reader* (《福柯读本》), Paul Rabinow 编 (New York: Pantheon, 1984), 34。
78. Foucault, *The Foucault Reader*, 50。
79. Benjamin, "On the Concept of History", 391-92。
80. Jorge Luis Borges, *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings* (《迷宫: 小说及其他作品选》), Donald A. Yates 与 James E. Irby 编 (New York: New Directions, 1964), 19-29。
81. Benjamin, "On the Concept of History", 391 (论利奥波德·冯·兰克) 及390 (论“任何曾经发生的事, 都不应被视为已为历史所遗失”)。

82. Alfred W. Blumrosen and Ruth G. Blumrosen, *Slave Nation: How Slavery United the Colonies and Sparked the American Revolution* (《奴隶国家：奴隶制如何联合各殖民地并引发美国革命》) (Naperville, IL: Sourcebooks, 2005), 203–24。
83. Timothy Mitchell, *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil* (《碳民主：石油时代的政治权力》) (New York: Verso, 2011), 15–18。
84. Douglas A. Blackmon, *Slavery by Another Name: The Re-Enslavement of Black Americans from the Civil War to World War II* (《另一个名字的奴隶制：从内战到第二次世界大战美国黑人的再度奴役》) (New York: Anchor, 2009) ; Timothy Mitchell, 12–42。
85. Karl Marx and Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party* (《共产党宣言》), 载 *The Marx-Engels Reader* (《马克思恩格斯读本》), 第2版, Robert C. Tucker 编 (New York: Norton, 1978), 469–500; 尤其参见482–83。
86. Koselleck, 22。
87. Koselleck, 33、35。
88. Koselleck, 38。
89. 关于公共领域的历史与意识形态的关键讨论, 参见 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (《公共领域的结构转型：资产阶级社会的一个范畴研究》), Thomas Burger 译, Frederick Lawrence 协助 (Cambridge, MA: MIT Press, 1991)。哈贝马斯虽然谈到“基本蓝图”——按照这份蓝图, 公共领域应通过理性的公共运用来规范权威(27)——但其总体分析揭露了这一领域兴起过程中的矛盾要素, 以及它在他所谓“资产阶级意识形态”中的位置。
90. 例如参见 Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977* (《权力/知识：访谈与其他著作选, 1972–1977年》) 所收文章与访谈, Colin Gordon 编, Gordon 等译 (New York: Pantheon, 1980) ; Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (《衣柜认识论》) (Berkeley: University of California Press, 1990), 4–8。

91. Naomi Oreskes and Erik M. Conway, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Climate Change* (《贩卖怀疑的商人：少数科学家如何在从烟草烟雾到气候变化的问题上遮蔽真相》) (New York: Bloomsbury, 2010)。
92. Kant, “An Answer to the Question: ‘What Is Enlightenment?’” (《答复这个问题：“什么是启蒙？”》)，载 *Political Writings* (《政治著作》)，第2版，Hans Reiss 编，H. B. Nisbet 译 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)，54–60。
93. 参见 Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis* (《精神分析的另一面》)，*The Seminar of Jacques Lacan* (《雅克·拉康研讨班》) 第17册，Jacques-Alain Miller 编，Russell Grigg 译 (New York: Norton, 2007)，172：“真理被体验到，这完全不意味着它因此对实在界知道 [connaît] 得更多。”知识声称了解关于实在界的某种东西；真理则遭遇它、体验它。
94. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* (《激情与利益：资本主义胜利之前为其辩护的政治论证》) (Princeton: Princeton University Press, 1977)。
95. John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays* (《论自由及其他论文》)，John Gray 编 (New York: Oxford University Press, 1991)，17。
96. Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason* (《无赖：论理性的两篇文章》)，Pascale-Anne Brault 与 Michael Naas 译 (Stanford: Stanford University Press, 2005)，28–41；一个较早的相关论证，见“Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides – A Dialogue with Jacques Derrida” (《自身免疫：实在的与象征的自杀——与雅克·德里达的对话》)，载 Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (《恐怖时代的哲学：与尤尔根·哈贝马斯和雅克·德里达的对话》) (Chicago: University of Chicago Press, 2003)，85–136。

97. Kathryn Yusoff, *A Billion Black Anthropocenes or None* (《十亿个黑人人类世, 或者一个也没有》) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018), 96。
98. Andrew Nikiforuk, *The Energy of Slaves: Oil and the New Servitude* (《奴隶的能源: 石油与新的奴役》) (Berkeley: Greystone Books, 2012)。奴隶制与化石燃料依赖之间的连续性, 证实了尤索夫论证的某些方面, 并揭示: 种族政治渗透于支撑现代气候体制的地质知识之中; 参见 Yusoff。
99. Chris Washington, *Romantic Revelations: Visions of Post-Apocalyptic Life and Hope in the Anthropocene* (《浪漫主义的启示: 人类世中后末日生活与希望的愿景》) (Toronto: University of Toronto Press, 2019), 4。
100. Homi K. Bhabha, “Introduction” (《导言》), 载 *Nation and Narration* (《民族与叙事》), Bhabha 编 (New York: Routledge, 1990), 4。关于小说在表达民族方面的核心作用, 特别是在后殖民语境中的这一作用, 参见该文中一篇关键文章: Timothy Brennan, “The National Longing for Form” (《民族对形式的渴望》), 44–70。
101. 参见 Shmuel N. Eisenstadt 编, *Multiple Modernities* (《多重现代性》) (New Brunswick NJ: Transaction, 2002)。
102. 对于作家行动者如何回应此类后殖民国家施加于环境的暴力, Rob Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor* (《缓慢的暴力与穷人的环境主义》) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011) 是一部出色的指南。
103. 关于现代性问题的关键论证, 参见 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (《我们从未现代过》), Catherine Porter 译 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), 以及 Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essays on the Ontology of the Present* (《单一的现代性: 当下本体论论集》) (New York: Verso, 2002)。另参拙著 *Monstrous Society*, 31–34 中关于“非现代”史学的讨论。
104. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return; or, Cosmos and History* (《永恒回归的神话; 或, 宇宙与历史》), Willard R. Trask 译 (Princeton: Princeton University Press, 1954)。

105. Eliade, 102–12。
106. Eliade, 150。
107. Stefan Parmentou, “The End of Days: Climate Change, Mythistory, and Cosmological Notions of Regeneration”（《末日：气候变化、神话历史与宇宙论中的再生观念》），载 Rosalyn Bold 编, *Indigenous Perceptions of the End of the World: Creating a Cosmopolitics of Change*（《原住民对世界终结的认知：创造一种变革的宇宙政治》）（Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019），84、85。
108. Jonathan Lear, *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*（《激进的希望：面对文化毁灭的伦理》）（Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008），2，引用 Frank B. Linderman, *Plenty-Coups: Chief of the Crows*（《丰功酋长：克罗人的首领》）（Lincoln: University of Nebraska Press, 1962），308–09。
109. Lear, 49、50。
110. Lear, 52。
111. 这里我越过了李尔此书的其余部分；那些部分仔细考察了普伦蒂·库普斯（丰功酋长）故事后续时刻所产生的某些伦理可能性。然而，由于那些反思关涉的是一个原住民族群如何调用自身的幻视传统，来想象如何适应新处境，它们最终把我们带入一个由现代性界定的领域——因此，仍容易受到我在这里勾勒的回应的冲击。
112. Alexandra Alter, “‘We’ ve Already Survived an Apocalypse’ : Indigenous Writers are Changing Sci-Fi”（《“我们已经经历过一次末日而存活”：原住民作家正在改变科幻》），*New York Times*, August 4, 2020。
113. David Collings, *Monstrous Society*。
114. Mark Rifkin, *Beyond Settler Time: Temporal Sovereignty and Indigenous Self-Determination*（《超越定居者时间：时间主权与原住民自决》）（Durham, NC: Duke University Press, 2017）。
115. Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*（《象征交换与死亡》），Iain Hamilton Grant 译（Thousand Oaks, CA: Sage, 1993），39–40。法文原版出版于1976年。

116. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (《奴隶制与社会性死亡：比较研究》) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982) , 5。
117. Frank B. Wilderson III, *Afropessimism* (《非裔悲观主义》) (New York: Liveright, 2020) , 227。
118. Wilderson, 205–206。
119. Christina Sharpe, *In the Wake: On Blackness and Being* (《在尾流中：论黑人性与存在》) (Durham, NC: Duke University Press, 2016) , 29。
120. Stefano Harvey and Fred Moten, *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study* (《底层公地：逃逸规划与黑人研究》) (New York: Minor Compositions; Brooklyn, NY: Distributed by Autonomedia, 2013) , 93。
121. 例如参见 Harvey and Moten, 47–57。
122. Jared Sexton, “The Social Life of Social Death: On Afro-Pessimism and Black Optimism” (《社会性死亡的社会生活：论非裔悲观主义与黑人乐观主义》) , *InTensions* 5 (2011) : 36–37。
123. Achille Mbembe, *Critique of Black Reason* (《黑人理性批判》) , Laurent Dubois 译 (Durham, NC: Duke University Press, 2017) , 167–69。关于他对这些主题及相关主题进一步、扩展的思考, 参见 *Necropolitics* (《死亡政治》) , Steven Corcoran 译 (Durham, NC: Duke University Press, 2019) 。
124. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (《大地上的受苦者》) , Richard Philcox 译 (New York: Grove, 2004) , 2、5–6。法农对这些主题的反思, 启发了非裔悲观主义思想中的这一脉络。关于“世界终结”的观念, 另参 Calvin Warren, “Black Nihilism and the Politics of Hope” (《黑人虚无主义与希望的政治》) , *The New Centennial Review* 15 (2015) : 239。但法农设想的是殖民体制的终结, 沃伦所指的则是世界的全面毁灭——“某种类似于世界之死的东西”, 一个“会摧毁一切可能解决方案之领域”的事件。
125. 关于以暴力行动回应环境危机之可能性的思考, 参见 Andreas Malm, *How to Blow Up a Pipeline: Learning to Fight in a World on*

- Fire* (《如何炸毁一条管道：在燃烧的世界中学习抗争》) (New York: Verso, 2021)。
126. T. S. Eliot, “Tradition and the Individual Talent” (《传统与个人才能》), 载 *Selected Essays: New Edition* (《论文选：新版》) (New York: Harcourt, Brace, 1950), 5。
127. Milton, *Paradise Lost*, 7.31。
128. William Shakespeare, 第18首十四行诗, 载 *The Complete Works of Shakespeare* (《莎士比亚全集》), 第3版, David Bevington 编 (Glenview, IL: Scott, Foresman, 1980), 1587。
129. Walt Whitman, *Song of Myself: The First (1855) Edition* (《自我之歌：1855年初版》) (New York: Penguin, 1976), 29。
130. Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects* (《物的民主》) (Open Humanities Press; Ann Arbor: University of Michigan Library, 2011)。
131. 对人类关切之彻底抹除的探索, 参见拙文 “Blank Oblivion, Condemned Life: John Clare’s ‘Obscurity’ ” (《空白的湮没, 受判罚的生命: 约翰·克莱尔的〈晦暗〉》), 载 *Romanticism and Speculative Realism* (《浪漫主义与思辨实在论》), Chris Washington 与 Anne C. McCarthy 编 (New York: Bloomsbury, 2019), 75–91。
132. Jacques Lacan, *Anxiety* (《焦虑》), *The Seminar of Jacques Lacan* 第10册, Jacques-Alain Miller 编, A. R. Price 译 (Maldon, MA: Polity, 2014), 332。
133. 关于 pharmakon (药/毒), 参见 Derrida, “Plato’s Pharmacy” (《柏拉图的药房》), 载 *Dissemination* (《播撒》), Barbara Johnson 译 (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 95–117; 关于 pharmakos (替罪者), 参见 René Girard, *Violence and the Sacred* (《暴力与神圣》), Patrick Gregory 译 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), 94–98。
134. William Wycherley, *The Country Wife* (《乡村妻子》), Thomas H. Fujimara 编 (Lincoln, NB: University of Nebraska Press, 1965), 139。

135. Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (《近代早期欧洲的大众文化》) (New York: Harper and Row, 1978), 178–204。
136. Amitav Ghosh, *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable* (《大错乱：气候变化与不可思议之物》) (Chicago: University of Chicago Press, 2016), 11–24。
137. 另参 Ghosh, 63–73。
138. 例如参见 Thacker, *In the Dust of This Planet*。
139. 这一模式中的典型故事，参见 H. P. Lovecraft, “At the Mountains of Madness” (《疯狂山脉》)，载 *Tales* (《故事集》) (New York: Penguin Putnam, 2005), 481–586。
140. Kant, *Critique of the Power of Judgment* (《判断力批判》)，Paul Guyer 译 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)，131–40。这里对我们时代崇高之命运的讨论，依据拙著 *Disastrous Subjectivities* 的尾声，171–80。
141. Shelley, “Mont Blanc” (《勃朗峰》)，载 *Shelley’s Poetry and Prose* (《雪莱诗文集》)，第2版，Donald H. Reiman 与 Neil Fraistat 编 (New York: Norton, 2002)，97–101，第107、103、113行。
142. T. S. Eliot, “The Waste Land” (《荒原》)，载 *The Complete Poems and Plays, 1909–1950* (《诗歌与戏剧全集，1909–1950年》) (New York: Harcourt, Brace, and World, 1971)，37–55。
143. Roland Barthes, *Critical Essays* (《批评论集》)，Richard Howard 译 (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1972)，98。
144. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (《意识形态的崇高客体》) (New York: Verso, 1989)，44–45。
145. Žižek, 31。
146. Baudrillard, *Simulations* (《仿真》)，Paul Foss、Paul Patton 与 Philip Beitchman 译 (New York: Semiotext(e), 1983)。

147. 关于实在界与象征界关系的有益指南，参见 Bruce Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*（《拉康主体：在语言与享乐之间》）（Princeton: Princeton University Press, 1995），24–31。关于实在界的深入思辨论述，参见 Žižek, *Interrogating the Real*（《诘问实在界》），Rex Butler 与 Scott Stephens 编（New York: Continuum, 2005）。
148. 这一论证的代表性表述，见 Bernard Stiegler, *The Decadence of Industrial Democracies*（《工业民主的颓败》），Daniel Ross 与 Suzanne Arnold 译（Malden, MA: Polity Press, 2011）；尤其参见 42–3、101、150–51。另参 *The Lost Spirit of Capitalism*（《资本主义失落的精神》），Ross 译（Malden, MA: Polity Press, 2014），19–21。这两部书分别构成《不信与失信》（*Disbelief and Discredit*）丛书第1卷和第3卷，该丛书是斯蒂格勒阐发这一论证的关键系列之一。
149. 这是斯蒂格勒奠基之作 *The Fault of Epimetheus*（《爱比米修斯的过失》）的论题；该书为 *Technics and Time*（《技术与时间》）第1卷，Richard Beardsworth 与 George Collins 译（Stanford: Stanford University Press, 1998）；尤其参见29–81及134–79。
150. 沿这些思路展开的代表性论证，见 *Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals*（《心生离异的个人所组成的失控社会》），*Disbelief and Discredit* 第2卷，Daniel Ross 译（Malden, MA: Polity Press, 2013），尤其50–79、103–26。斯蒂格勒在晚年触及其论题对我们在人类世中处境的含义，把人类世视为他早期著作所分析轨迹的进一步、更凶险的发展。虽然他有时提及当前环境危机可能造成的可怕后果，例如“熵灾难”的前景，却没有进一步理论化终点及其对思想的含义。参见 Stiegler, *The Neganthropocene*（《负熵人类世》），Daniel Ross 编译（London: Open Humanities Press, 2018），238。
151. 关于资本主义试图把自然纳入自身过程，参见 Jason W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*（《生命之网中的资本主义：生态与资本积累》）（New York: Verso, 2015）。
152. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*（《善恶的彼岸：未来哲学的序曲》），Walter Kaufmann 译（New York: Vintage, 1966），49。

153. Jacques Lacan, *The Psychoses* (《精神病》), *The Seminar of Jacques Lacan* 第3册, Jacques-Alain Miller 编, Russell Grigg 译 (New York: Norton, 1993), 13。
154. Adorno, *Aesthetic Theory* (《美学理论》), Gretel Adorno 与 Rolf Tiedemann 编 (New York: Routledge and Kegan Paul, 1984)。
155. Slavoj Žižek, *Interrogating the Real*, 312–13。
156. 参见 Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture* (《文化工业: 大众文化论文选》), J. M. Bernstein 编 (New York: Verso, 1991)。
157. Peter Sloterdijk, *Terror from the Air* (《来自空中的恐怖》), Amy Patton 与 Steve Corcoran 译 (Los Angeles: Semiotext(e), 2009), 60–61。
158. Sloterdijk, 109。
159. 参见 Elizabeth Kolbert, *The Sixth Extinction: An Unnatural History* (《第六次灭绝: 一部非自然史》) (New York: Henry Holt, 2014)。Dipesh Chakrabarty, “The Climate of History: Four Theses” (《历史的气候: 四个论题》), *Critical Inquiry* 35 (2009): 197–222, 主张人为气候变化取消了自然史与社会史的传统区分, 将人类作为物种的观念置于历史框架内, 从而动摇历史学科的基本假设。但正如我在此所提出的, 人类在历史中的位置扰动了其作为物种的地位, 因此, 它至少部分属于反物种的类别。
160. 参见 Martin Heidegger, *Being and Time* (《存在与时间》), John Macquarrie 与 Edward Robinson 译 (New York: HarperPerennial, 1962), 32: 此在“具有这样一个突出事实: 在它的存在中, 这一存在对它本身成为一个问题”。
161. 关于德里达式好客所具有的构成性不稳定的相关讨论, 参见 Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* (《激进无神论: 德里达与生命的时间》) (Stanford: Stanford University Press, 2008), 103–6。
162. Mark Twain, *Adventures of Huckleberry Finn* (《哈克贝利·费恩历险记》), 第2版, Sculley Bradley 等编 (New York: Norton, 1977), 229。

163. Octavia Butler, *Parable of the Talents* (《天赋寓言》) (New York: Warner, 1998), 65。
164. Kant, *Critique of Practical Reason*, 169。
165. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 318–22。
166. Seth Shostak, “Scanning the Skies” (《扫描天空》), SETI 研究所网站, August 2023: <https://laserseti.net/>。
167. Anders, 146–47。
168. Konrad Paul Leissmann, “Hiroshima and the ‘Auschwitz Principle’: Günther Anders’ Theory of Industrial Killing” (《广岛与“奥斯维辛原则”: 君特·安德斯的工业杀戮理论》), 载 *The Genocidal Temptation: Auschwitz, Hiroshima, Rwanda, and Beyond* (《种族灭绝的诱惑: 奥斯维辛、广岛、卢旺达及其之外》), Robert S. Fry 编 (Lanham, MD: University Press of America, 2004), 200; Anders, *Die atomare Drohung* (《原子威胁》) (Munich: Radikale Überlegungen, 1981), 200, 依 Leissmann, 202的翻译及引文。
169. Anders, 147–48。
170. Edward Thompson, “Exterminism, the Last Stage of Civilization” (《灭绝主义: 文明的最后阶段》), 载 *Exterminism and Cold War* (《灭绝主义与冷战》), *New Left Review* 编 (London: Verso, 1982), 20。
171. Derrida, “Différance” (《延异》), 载 *Margins of Philosophy*, Alan Bass 译 (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 1–27; Hägglund, *Radical Atheism*。
172. Jacques Khalip, “Contretemps: Of Extinction and Romanticism” (《错时: 论灭绝与浪漫主义》), *Literature Compass* 13 (2016): 634。
173. Giorgio Agamben, “What Is the Contemporary?” (《何谓当代?》), 载 *What is an Apparatus?* (《什么是装置?》), David Kishik 与 Stefan Pedatella 译 (Stanford: Stanford University Press, 2009), 44、47。
174. Aaron Schuster, *The Trouble with Pleasure: Deleuze and Psychoanalysis* (《快乐的麻烦: 德勒兹与精神分析》)

- (Cambridge, MA: MIT Press, 2016) , 7、38。本节通篇论证回应 Brassier, *Nihil Unbound*。他提出, 太阳最终的灭绝也是“时空的灭绝”(230); 要找到一种在哲学上与这一思想相称的认识, 或“承认”灭绝的“真理”, 人就必须“也认识到, 他或她已经死了”(239)。
175. Justin Gillis and Kenneth Chang, “Scientists Warn of Rising Oceans from Polar Melt” (《科学家警告极地融化导致海平面上升》), *New York Times*, May 12, 2014。
176. 潜在临界点的重要例子包括: 北极冰盖融化时, 北冰洋吸收热量; 北极永久冻土中甲烷释放增加; 以及饱受干旱、日趋干燥的亚马孙雨林释放二氧化碳。参见拙著 *Stolen Future*, 7–11、26–28; Fred Pearce, *With Speed and Violence: Why Scientists Fear Tipping Points in Climate Change* (《以速度与暴烈: 科学家为何惧怕气候变化的临界点》) (Boston: Beacon Press, 2007); 以及 Nikolas Kozloff, *No Rain in the Amazon: How South America’s Climate Change Affects the Entire Planet* (《亚马孙无雨: 南美洲的气候变化如何影响整个星球》) (New York: Palgrave Macmillan, 2010)。
177. Calvin Warren, “Black Nihilism and the Politics of Hope”, *The New Centennial Review* 15 (2015) : 218。感谢 Taylor Schey 提供这一参考文献。
178. 这里我暗指莫里斯·布朗肖的标志性立场。他在“Refusal”(《拒绝》)中最直接地表达了自己对拒绝的理解; 该文载 *Friendship* (《友谊》), Elizabeth Rottenberg 译 (Stanford: Stanford University Press, 1997), 111–12。
179. Renato Rosaldo, “Imperialist Nostalgia”(《帝国主义的怀旧》), *Representations* 26 (1989) : 107–22。
180. Emily Dickinson, *The Complete Poems of Emily Dickinson* (《艾米莉·狄金森诗歌全集》), Thomas H. Johnson 编 (Boston: Little, Brown, 1960), 116。
181. *The Holy Bible* (《圣经》), 修订标准版 (New York: Thomas Nelson, 1946, 1952)。感谢 Taylor Schey 提醒我这段经文。
182. Shelley, *Prometheus Unbound* (《解放了的普罗米修斯》), 4.573–74, 载 *Shelley’s Poetry and Prose*, 286。

183. 关于为悲伤本身而悲伤，参见拙著 *Stolen Future*, 151。
184. William Wordsworth, “Ode” (《颂歌》)，后来题为 “Ode: Intimations of Immortality on Recollections of Early Childhood” (《颂歌：从童年回忆中获得的不朽启示》)，载 *Major Writings* (《主要作品》)，Stephen Gill 编 (New York: Oxford University Press, 1984)，297–302，第199–201、205–6行。
185. Kari Marie Norgaard, *Living in Denial: Climate Change, Emotions, and Everyday Life* (《活在否认之中：气候变化、情感与日常生活》) (Cambridge: MIT Press, 2011)，80、105、132–4。
186. Adorno, “Resignation” (《放弃》)，载 *Critical Models: Interventions and Catchwords* (《批判模型：干预与关键词》)，Henry W. Pickford 译 (New York: Columbia University Press, 1998)，289–93。
187. Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (《超越快乐原则》)，James Strachey 译 (New York: Norton, 1961)；Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (《未被认领的经验：创伤、叙事与历史》) (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996)，6。
188. E. Ann Kaplan, *Climate Trauma: Foreseeing the Future in Dystopian Film and Fiction* (《气候创伤：在反乌托邦电影与小说中预见未来》) (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2016) 借助当前精神医学将创伤理解为创伤后应激综合征的看法，提出一种“创伤前应激综合征”，以记录面向未来的焦虑所产生的影响，并理论化它在当代文化中的存在。
189. Brassier, *Nihil Unbound*, 230。布拉西耶在最后一段进一步完成这一论证，认为哲学可以实现对“灭绝的绑定，通过这一绑定，求知意志终于得以与自在之物相称” (239)。
190. Nixon, *Slow Violence* (《缓慢的暴力》)。
191. 参见 Freud, “From the History of an Infantile Neurosis” (《一个幼儿神经症病例的历史》)，载 *Three Case Histories* (《三篇病例史》) (New York: Collier, 1963)，196、202。

192. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (《精神分析的四个基本概念》), Jacques-Alain Miller 编, Alan Sheridan 译 (New York: Norton, 1981), 88–89。
193. Alain Badiou, *Being and Event* (《存在与事件》), Oliver Feltham 译 (New York: Bloomsbury, 2013), 245–53、412–30。
194. Blanchot, *The Writing of the Disaster* (《灾异的书写》), Ann Smock 译 (Lincoln: University of Nebraska Press, 1986), 141–2。
195. Kant, *Critique of Practical Reason*。
196. Bernard de Mandeville, *The Fable of the Bees* (《蜜蜂的寓言》) (New York: Penguin, 1989)。原题为 *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits* (《蜜蜂的寓言：或，私人的恶德，公共的利益》)。Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (《国民财富的性质和原因的研究》), 第 I 卷 (Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1981), 26–27。关于斯密论证整体复杂性的有益指南，参见 David McNally, *Political Economy and the Rise of Capitalism: A Reinterpretation* (《政治经济学与资本主义的兴起：重新阐释》) (Berkeley: University of California Press, 1988), 152–257; Vivienne Brown, *Adam Smith's Discourse: Canonicity, Commerce, Conscience* (《亚当·斯密的话语：经典地位、商业与良知》) (New York: Routledge, 1994)；以及 Athol Fitzgibbons, *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue: The Moral and Political Foundations of The Wealth of Nations* (《亚当·斯密的自由、财富与德性体系：〈国富论〉的道德与政治基础》) (Oxford: Clarendon Press, 1995)。关于斯密著作取得经典地位的过程，参见 Salim Rashid, *The Myth of Adam Smith* (《亚当·斯密的神话》) (Northampton, MA: Edward Elgar, 1988), 135–81。
197. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (《单向度的人：发达工业社会意识形态研究》) (Boston: Beacon Press, 1964), 72。
198. 关于毁灭的权利，参见拙著 *Stolen Future*, 139–40。
199. 关于一个相关论点，参见 Colebrook, “Not Symbiosis, Not Now: Why Anthropogenic Change is Not Really Human” (《不是共

- 生，不是现在：为什么人为变化并不真正是人的》），*Oxford Literary Review* 34（2012）：199。她主张，近来的“后理论转向——转向情感、活力、具身性或生命系统”——否认了“人类世时代的两面：既有‘人’对地球边界不可挽回的侵犯，也有人类物种持续的短视，即它无法思考自己相对于这个星球的脱离、失联、恶意和愚蠢，而它仍不断把这颗星球想象为环境、家园（oikos）、宇宙（cosmos）或盖娅（Gaia）”。简言之，对共生的坚持否认了人类作为反物种的地位，否认了它那些可能反对自身背景、反对自身未来繁盛的特征。然而，过于强烈地坚持这一维度，会压倒对这种“愚蠢”可能作出的伦理回应；必须小心，不要将这一维度自然化，因而把这种反生命性变成人类本质的一个方面。
200. 关于这一主题的有益讨论，参见 Terrence Des Pres, *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps*（《幸存者：死亡营生活剖析》）（New York: Oxford University Press, 1976），27–50。
201. Albert Camus, *The Myth of Sisyphus, and Other Essays*（《西西弗神话及其他随笔》），Justin O’ Brien 译（New York: Vintage, 1955），5。
202. Camus, 89–91。
203. Freud, *New Introductory Lectures in Psychoanalysis*（《精神分析新论》），James Strachey 译（New York: Norton, 1964），71。在 James Strachey 的译文中，这句话是：“Where id was, there ego shall be.”（本我曾在之处，自我应当到来。）但弗洛伊德使用普通的德语代词来命名这些心灵机构；这里我将遵循他的用法，不过为了清楚起见，将“它”（It）的首字母大写。弗洛伊德在这句话后又写道：“这是一项文化工作——不无类似于须德海的排干。”这暗示精神分析实际上排干“它”（It），使之可为“我”（I）所通达；可以说，他的伦理参与了为文化目的而占用心灵景观的行动，使精神分析共谋于某些反生态实践。这里我所遵循的拉康式解读，则向相反方向移动，坚持这样一种伦理计划：“我”遭遇它无法排干的东西，接受自身文化强加的限制。
204. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*（《精神分析的伦理》），*The Seminar of Jacques Lacan* 第7册，Jacques-Alain Miller 编，Dennis Porter 译（New York: Norton, 1992），7。
205. 与此处语境相关主题的研究，参见 Zupančič, *Ethics of the Real*。

206. Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (《没有未来: 酷儿理论与死亡驱力》) (Durham, NC: Duke University Press, 2004), 1-31; 尤其参见29。
207. 关于资本主义如何依靠家庭意识形态、以同性恋者为替罪羊, 从而掩饰它实际上松动传统家庭结构这一事实的相关讨论, 参见 John D' Emilio, "Capitalism and Gay Identity" (《资本主义与同性恋身份》), 载 *The Lesbian and Gay Studies Reader* (《女同性恋与男同性恋研究读本》), Henry Abelove 等编 (New York: Routledge, 1993), 467-76。
208. 关于“大他者中的匮乏”的一种对当前语境有用的讨论, 参见 Žižek, *Sublime Object* (《崇高客体》), 118-128。
209. 例如, 康德举出一个例子: 某人手中保管着属于另一人的存款, 而那人刚刚去世。康德认为, 此人仍必须履行义务, 因为若据为己有, 就是按照一条原则行动, 而把它提升为普遍原则所造成的后果, 会使该原则“自我毁灭”。参见 Kant, *Critique of Practical Reason*, 27。
210. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (《德性之后: 道德理论研究》), 第3版 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), 204-25。
211. Jean-François Lyotard, *Heidegger and "the jews"* (《海德格尔与“犹太人”》), Andreas Michel 译 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), 80。
212. Lyotard, 81、84。参见 Immanuel Lévinas, *Otherwise than Being; or, Beyond Essence* (《异于存在; 或, 超越本质》), Alphonso Lingis 译 (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998)。
213. Lyotard, 93。
214. Lyotard, 94。
215. 这一方面的关键表述, 见 Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (《总体与无限: 论外在性》), Alphonso Lingis 译 (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 以及 Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money* (《给予时间: I. 伪币》), Peggy Kamuf 译 (Chicago: University of Chicago Press, 1992)。

216. 这里我从 *Stolen Future*, 136–58 中较早关于不可能伦理的思考转向别处，以顾及终点标记之下伦理反思的新语境；同时部分借鉴了我在 *Disastrous Subjectivities*, 160–69 中关于伦理的赤贫的论证。
217. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (《语言、反记忆、实践：论文与访谈选》)，Donald F. Bouchard 与 Sherry Simon 译 (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977)，131、132–3。
218. Brassier, *Nihil Unbound*, 238。类似地，撒克尔主张，灭绝之思“反对这样一些观念：灭绝描述了一个事件〔实际的或虚拟的〕；或者，灭绝是在大规模上对作为消亡的死亡的经验〔或经验的不可能性〕；或者，灭绝是一个可以测量的科学数据”；它“只能作为一种思辨性的歼灭被思想……只能作为这种歼灭被说成存在”。参见 Thacker, *In the Dust of this Planet*, 125。
219. Zupančič, 96–104。
220. Foucault, *The History of Sexuality: Volume I, An Introduction* (《性史：第 I 卷，导论》)，Robert Hurley 译 (New York: Vintage, 1990)，140、138–45。
221. Foucault, *The History of Sexuality* (《性史》)，137。
222. Mike Davis, *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World* (《维多利亚时代晚期的大屠杀：厄尔尼诺饥荒与第三世界的形成》) (New York: Verso, 2001)。
223. Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*。关于工业革命时代这种对人类的还原性处理，与鲍德里亚式象征交换之间较量的广泛论述，参见拙著 *Monstrous Society*。
224. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (《政治神学：论主权概念的四章》)，George Schwab 译 (Chicago: University of Chicago Press, 2005)；Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (《神圣人：主权权力与赤裸生命》)，Daniel Heller-Roazen 译 (Stanford: Stanford University Press, 1998)。
225. Colebrook 在 “Not Symbiosis, Not Now”，187 中暗示了对阿甘本的类型重读。

226. Agamben, *Homo Sacer*, 166–80。关于核时代的地球成为一座巨大集中营的论证，参见 Anders, “Theses for the Atomic Age”（《原子时代论纲》），*The Massachusetts Review* 3（1962），495。
227. W. H. Auden, “September 1, 1939”（《1939年9月1日》），*Selected Poems: New Edition*（《诗选：新版》），Edward Mendelson 编（New York: Vintage, 1979），86–89。
228. 关于一种在这场灾难中仍然持续的爱，我较早的思考见 *Stolen Future*, 152–53。
229. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science, With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*（《快乐的科学，附韵文序曲与歌曲附录》），Walter Kaufmann 译（New York: Vintage, 1974），274。
230. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*（《道德谱系与瞧，这个人》），Walter Kaufmann 译（New York: Vintage, 1967），306。
231. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for None and All*（《查拉图斯特拉如是说：一本为无人也为所有人的书》），Walter Kaufmann 译（New York: Penguin, 1966），139。
232. Nietzsche, *Ecce Homo*（《瞧，这个人》），258。
233. 对其立场的关键表述，见 Georges Bataille, “The Notion of Expenditure”（《耗费的观念》），载 *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*（《过剩的视野：著作选，1927–1939年》），Allan Stoekl 编，Stoekl、Carl R. Lovitt 与 Donald M. Leslie, Jr. 译（Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985），116–29。对巴塔耶著作的有益论述，见 Derrida, “From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve”（《从有限经济到普遍经济：一种毫无保留的黑格尔主义》），载 *Writing and Difference*（《书写与差异》），Alan Bass 译（Chicago: University of Chicago, 1978），251–77；以及 Denis Hollier, *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*（《反建筑：乔治·巴塔耶的著作》），Betsy Wing 译（Cambridge, MA: MIT Press, 1992）。

234. Rebekah Sheldon, *The Child to Come: Life after the Human Catastrophe* (《将临的孩子：人类灾难之后的生命》) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016), 118。
235. Georges Bataille, *Inner Experience* (《内在体验》), Leslie Anne Boldt 译 (Albany, NY: SUNY Press, 1988), 7。
236. Bataille, *Inner Experience*, 21。
237. 布鲁斯·巴杰米尔 (Bruce Bagemihl) 尝试解释哺乳动物和鸟类中普遍存在的非生殖性性行为，以及自然界中的非二元性别属性，所借助的概念远远超出对达尔文进化论的规范性挪用；他最终主张自己所谓“生物丰盈”，尤其借助巴塔耶关于生物浪费与奢靡的异端教导。参见 Bagemihl, *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity* (《生物丰盈：动物同性恋与自然多样性》) (New York: St Martin's, 1999), 252–55。由此，巴杰米尔在另一种语境中凸显了：巴塔耶的思想能够对现代西方的关键思想传统作出尖锐的纠正。
238. Heidegger, *Being and Time*, 304–11、307。
239. Blanchot, *The Space of Literature* (《文学空间》), Ann Smock 译 (Lincoln, NB: University of Nebraska Press, 1982), 155。
240. Blanchot, *The Space of Literature*, 126。布朗肖在其著作多处论述死亡事件的缺席、与此相关的无法预期死亡，以及在濒死面前转向一种激进的被动性，其中包括 *The Space of Literature*, 120–59; *The Step Not Beyond* (《不逾之步》), Lycette Nelson 译 (Albany, NY: SUNY Press, 1992), 93–100、106–10、123–25；以及从略有不同的角度展开的 *The Writing of the Disaster*, 3、13–33、39–40、65–72、117–18、121。
241. Blanchot, *The Writing of the Disaster*, 1。
242. Blanchot, *The Writing of the Disaster*, 15、5。
243. 关于核事件的非经验地位，参见 Derrida, “No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives)” (《没有末日，不是现在〔全速前进，七枚导弹，七封信函〕》), *Diacritics* 14 (1984), 20–31。关于布朗肖对思考核事件可能意味着什么所作的专门思考，参见 *Friendship*, 101–8。

244. 布朗肖在 *The Writing of the Disaster*, 38中承认, 他的灾难之思与拉康的实在界之间存在联系: “在不可能的实在界的掌控之下书写, 在灾难的那一份额中书写, 一切现实在那里安然无恙地沉没。”

参考文献

Adorno, Theodor. *Aesthetic Theory*. Edited by Gretel Adorno and Rolf Tiedemann. Translated by C. Lenhardt. New York: Routledge and Kegan Paul, 1984.

中文题名：美学理论。

---. *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. Edited by J. M. Bernstein. New York: Verso, 1991.

中文题名：文化工业：大众文化论文选。

---. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Translated by E. F. N. Jephcott. London: Verso, 1978.

中文题名：最低限度的道德：受损生活的反思。

---. *Negative Dialectics*. Translated by E. B. Ashton. New York: Continuum, 1997.

中文题名：否定辩证法。

---. "Resignation." In *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Translated by Henry W. Pickford. New York: Columbia University Press, 1998. 289-93.

中文题名：《放弃》，载《批判模型：干预与关键词》。

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.

中文题名：神圣人：主权力与赤裸生命。

---. *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Translated by Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press, 2005.

中文题名：剩余的时间：《罗马书》注疏。

---. "What Is the Contemporary?" In *What is an Apparatus?* Translated by David Kishik and Stefan Pedatella. Stanford: Stanford University Press, 2009. 39-54.

中文题名：《何谓当代？》，载《什么是装置？》。

Allewaert, Monique. "Toward a Materialist Figuration: A Slight Manifesto." *English Language Notes* 51 (2013): 61-77.

中文题名：走向唯物主义的形象化：一份简短宣言。

Alter, Alexandra. "' We' ve Already Survived an Apocalypse' : Indigenous Writers are Changing Sci-Fi." *New York Times*, August 4, 2020.

中文题名：“我们已经经历过一次末日而存活”：原住民作家正在改变科幻。

Anders, Günther. *Die atomare Drohung*. Munich: Radikale Überlegungen, 1981.

中文题名：原子威胁。

---. "Reflections on the H Bomb." *Dissent* 3 (1956): 146-55.

中文题名：关于氢弹的反思。

---. "Theses for the Atomic Age." *The Massachusetts Review* 3 (1962): 493-505.

中文题名：原子时代论纲。

Anidjar, Gil. *Semites: Race, Religion, Literature*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

中文题名：闪米特人：种族、宗教、文学。

Aravamudan, Srinavas. "The Catachronism of Climate Change." *Diacritics* 41 (2013): 6-30.

中文题名：气候变化的时代后错置。

Auden, W. H. *Selected Poems: New Edition*. Edited by Edward Mendelson. New York: Vintage, 1979.

中文题名：诗选：新版。

Badiou, Alain. *Being and Event*. Translated by Oliver Feltham. New York: Bloomsbury, 2013.

中文题名：存在与事件。

Bagemihl, Bruce. *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. New York: St Martin' s, 1999.

中文题名：生物丰盈：动物同性恋与自然多样性。

Barthes, Roland. *Critical Essays*. Translated by Richard Howard. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1972.

中文题名：批评论集。

Bataille, Georges. *Inner Experience*. Translated by Leslie Anne Boldt. Albany, NY: SUNY Press, 1988.

中文题名：内在体验。

---. "The Notion of Expenditure." In *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Edited by Allan Stoekl. Translated by Stoekl, Carl R. Lovitt and Donald M. Leslie, Jr. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. 116-29.

中文题名：《耗费的观念》，载《过剩的视野：著作选，1927-1939年》。

Baudrillard, Jean. *Simulations*. Translated by Paul Foss, Paul Patton and Philip Beitchman. New York: Semiotext(e), 1983.

中文题名：仿真。

---. *Symbolic Exchange and Death*. Translated by Iain Hamilton Grant. Thousand Oaks, CA: Sage, 1993.

中文题名：象征交换与死亡。

Beck, Lewis White. *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

中文题名：康德《实践理性批判》评注。

Benatar, David. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Clarendon, 2006.

中文题名：最好从未出生：进入存在的伤害。

Benjamin, Walter. "Critique of Violence." In *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Edited by Peter Demetz. Translated by Edmund Jephcott. New York: Schocken, 1986. 277-300.

中文题名：《暴力批判》，载《反思：随笔、箴言与自传性文字》。

---. "On the Concept of History." In *Selected Writings, Volume 4: 1938-1940*. Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings. Translated by Edmund Jephcott and others. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. 389-400.

中文题名: 《论历史的概念》, 载《选集》第4卷: 1938-1940年。

Bhabha, Homi K. "Introduction." In *Nation and Narration*. Edited by Bhabha. New York: Routledge, 1990.

中文题名: 《导言》, 载《民族与叙事》。

Blackmon, Douglas A. *Slavery by Another Name: The Re-Enslavement of Black Americans from the Civil War to World War II*. New York: Anchor, 2009.

中文题名: 另一个名字的奴隶制: 从内战到第二次世界大战美国黑人的再度奴役。

Blakemore, Steven. *Burke and the Fall of Language: The French Revolution as Linguistic Event*. Hanover, NY: University Press of New England, 1988.

中文题名: 伯克与语言的堕落: 作为语言事件的法国大革命。

Blanchot, Maurice. *Friendship*. Translated by Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 1997.

中文题名: 友谊。

---. *The Space of Literature*. Translated by Ann Smock. Lincoln, NB: University of Nebraska Press, 1982.

中文题名: 文学空间。

---. *The Step Not Beyond*. Translated by Lycette Nelson. Albany, NY: SUNY Press, 1992.

中文题名: 不逾之步。

---. *The Writing of the Disaster*. Translated by Ann Smock. Lincoln, NB: University of Nebraska Press, 1986.

中文题名: 灾异的书写。

Blumrosen, Alfred W. and Ruth G. Blumrosen. *Slave Nation: How Slavery United the Colonies and Sparked the American Revolution*. Naperville, IL: Sourcebooks, 2005.

中文题名：奴隶国家：奴隶制如何联合各殖民地并引发美国革命。

Bonneuil, Christophe and Jean-Baptiste Fressoz. *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History, and Us*. Translated by David Fernbach. New York: Verso, 2017.

中文题名：人类世的冲击：地球、历史与我们。

Borges, Jorge Luis. *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings*. Edited by Donald A. Yates and James E. Irby. New York: New Directions, 1964.

中文题名：迷宫：小说及其他作品选。

Borradori, Giovanna. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

中文题名：恐怖时代的哲学：与尤尔根·哈贝马斯和雅克·德里达的对话。

Brassier, Ray. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

中文题名：无羁的虚无：启蒙与灭绝。

Brennan, Timothy. "The National Longing for Form." In *Nation and Narration*. Edited by Homi K. Bhabha. New York: Routledge, 1990. 44-70.

中文题名：《民族对形式的渴望》，载《民族与叙事》。

Brown, Vivenne. *Adam Smith's Discourse: Canonicity, Commerce, Conscience*. New York: Routledge, 1994.

中文题名：亚当·斯密的话语：经典地位、商业与良知。

Bryant, Levi R. *The Democracy of Objects*. Open Humanities Press; Ann Arbor: University of Michigan Library, 2011.
<http://www.openhumanitiespress.org/books/titles/the-democracy-of-objects/>.

中文题名：物的民主。

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France, and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to That Event*. Edited by Conor Cruise O' Brien. New York: Penguin, 1968.

中文题名：对法国大革命以及伦敦某些社团就此事件所作活动的反思。

Burke, Peter. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: Harper and Row, 1978.

中文题名：近代早期欧洲的大众文化。

Butler, Octavia. *Parable of the Talents*. New York: Warner, 1998.

中文题名：天赋寓言。

Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus, and Other Essays*. Translated by Justin O' Brien. New York: Vintage, 1955.

中文题名：西西弗神话及其他随笔。

Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

中文题名：未被认领的经验：创伤、叙事与历史。

Caygill, Howard. *Art of Judgment*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

中文题名：判断的艺术。

Chakrabarty, Dipesh. "The Climate of History: Four Theses." *Critical Inquiry* 35 (2009): 197-222.

中文题名：历史的气候：四个论题。

Cohen, Tom, Claire Colebrook, and J. Hillis Miller. *Theory and the Disappearing Future: On de Man, On Benjamin*. New York: Routledge, 2012.

中文题名：理论与正在消失的未来：论德曼，论本雅明。

Cohen, Tom. "Toxic Assets: De Man's Remains and the Ecocatastrophic Imaginary (An American Fable)." Cohen, Claire Colebrook, and J. Hillis Miller. *Theory and the Disappearing Future: On de Man, On Benjamin*. New York: Routledge, 2012. 89-129.

中文题名:《有毒资产:德曼的遗存与生态灾难想象(一则美国寓言)》,载《理论与正在消失的未来:论德曼,论本雅明》。

Colebrook, Claire. *The Death of the PostHuman: Essays on Extinction*, volume 1. Open Humanities Press; Ann Arbor, MI: University of Michigan Library, 2014.

中文题名:后人类之死:灭绝论集,第1卷。

---. "The Future in the Anthropocene: Extinction and the Imagination." In *Climate and Literature*. Edited by Adeline Johns-Putra. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 263-80.

中文题名:《人类世中的未来:灭绝与想象》,载《气候与文学》。

---. "Not Symbiosis, Not Now: Why Anthropogenic Change is Not Really Human." *Oxford Literary Review* 34 (2012): 185-209.

中文题名:不是共生,不是现在:为什么人为变化并不真正是人的。

Collings, David. "Blank Oblivion, Condemned Life: John Clare's 'Obscurity.'" In *Romanticism and Speculative Realism*. Edited by Chris Washington and Anne C. McCarthy. New York: Bloomsbury, 2019. 75-91.

中文题名:《空白的湮没,受判罚的生命:约翰·克莱尔的〈晦暗〉》,载《浪漫主义与思辨实在论》。

---. *Disastrous Subjectivities: Romanticism, Modernity, and the Real*. Toronto: University of Toronto Press, 2019.

中文题名:灾难性的主体性:浪漫主义、现代性与实在界。

---. *Monstrous Society: Reciprocity, Discipline, and the Political Uncanny, c. 1780-1848*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 2009.

中文题名:怪异的社会:互惠、规训与政治的诡异性,约1780-1848年。

- . *Stolen Future, Broken Present: The Human Significance of Climate Change*. Open Humanities Press; Ann Arbor, MI: University of Michigan Library, 2014.
中文题名: 被窃取的未来, 破碎的当下: 气候变化对人类的意义。
- . “Toward a Poetics of Disappearance: The Vanishing Commons in Clare’ s ‘The Lament of Swordy Well.’ ” *Romanticism on the Net* 72 (July 2020).
中文题名: 走向消失的诗学: 克莱尔《斯沃迪井的哀歌》中正在消逝的公地。
- Copjec, Joan. *Imagine There’ s No Woman: Ethics and Sublimation*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.
中文题名: 想象没有女人: 伦理与升华。
- Crossan, John Dominic and Jonathan L. Reed. *In Search of Paul: How Jesus’ s Apostle Opposed Rome’ s Empire with God’ s Kingdom; a New Vision of Paul’ s Words & World*. New York, HarperCollins, 2004.
中文题名: 寻找保罗: 耶稣的使徒如何以上帝的国对抗罗马帝国; 保罗言语与世界的新视野。
- Davis, Mike. *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World*. New York: Verso, 2001.
中文题名: 维多利亚时代晚期的大屠杀: 厄尔尼诺饥荒与第三世界的形成。
- de Man, Paul. “Textual Allegories by Paul de Man.” Manuscript transcription by Erin Obodiac. UCIspace@the Libraries, 2010. ucispace.lib.uci.edu/handle/10575/1092.
中文题名: 保罗·德曼的文本寓言。
- D’ Emilio, John. “Capitalism and Gay Identity.” In *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Edited by Henry Abelove and others. New York: Routledge, 1993. 467-76.
中文题名: 《资本主义与同性恋身份》, 载《女同性恋与男同性恋研究读本》。

- Derrida, Jacques. *Archive Fever: A Freudian Impression*.
Translated by Eric Prenowitz. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
中文题名：档案热：一种弗洛伊德式印象。
- . "Différance." In *Derrida, Margins of Philosophy*. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1981. 1-27.
中文题名：《延异》，载《哲学的边缘》。
- . "The Ends of Man." In *Derrida, Margins of Philosophy*.
Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982. 109-136.
中文题名：《人的诸终结》，载《哲学的边缘》。
- . "From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve." In *Writing and Difference*. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago, 1978. 251-77.
中文题名：《从有限经济到普遍经济：一种毫无保留的黑格尔主义》，载《书写与差异》。
- . *The Gift of Death and Literature in Secret*. Translated by David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
中文题名：死亡的赠礼与秘密中的文学。
- . *Given Time: I. Counterfeit Money*. Translated by Peggy Kamuf. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
中文题名：给予时间：I. 伪币。
- . *Glas*. Translated by John P. Leavey, Jr. and Richard Rand. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986.
中文题名：丧钟。
- . "No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives)." Translated by Catherine Porter and Philip Lewis. *Diacritics* 14 (1984): 20-31.
中文题名：没有末日，不是现在（全速前进，七枚导弹，七封信函）。

- . "Plato's Pharmacy." In Derrida, *Dissemination*. Translated by Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981. 61-171.
中文题名: 《柏拉图的药房》, 载《播撒》。
- . *Rogues: Two Essays on Reason*. Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press, 2005.
中文题名: 无赖: 论理性的两篇文章。
- . *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Translated by Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994.
中文题名: 马克思的幽灵: 债务的状态、哀悼的工作与新国际。
- Des Pres, Terrence. *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps*. New York: Oxford University Press, 1976.
中文题名: 幸存者: 死亡营生活剖析。
- Dickinson, Emily. *The Complete Poems of Emily Dickinson*. Edited by Thomas H. Johnson. Boston: Little, Brown, 1960.
中文题名: 艾米莉·狄金森诗歌全集。
- Edelman, Lee. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.
中文题名: 没有未来: 酷儿理论与死亡驱力。
- Eisenstadt, Shmuel N., editor. *Multiple Modernities*. New Brunswick NJ: Transaction, 2002.
中文题名: 多重现代性。
- Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return; or, Cosmos and History*. Translated by Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1954.
中文题名: 永恒回归的神话; 或, 宇宙与历史。
- Eliot, George. *Middlemarch*. New York: Penguin, 1965.
中文题名: 米德尔马契。

Eliot, T. S. "The Waste Land." In *The Complete Poems and Plays, 1909-1950*. New York: Harcourt, Brace, and World, 1971. 37-55.

中文题名: 《荒原》, 载《诗歌与戏剧全集, 1909-1950年》。

---. "Tradition and the Individual Talent." In *Selected Essays: New Edition*. New York: Harcourt, Brace, 1950. 3-11.

中文题名: 《传统与个人才能》, 载《论文选: 新版》。

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Translated by Richard Philcox. New York: Grove, 2004.

中文题名: 大地上的受苦者。

Fink, Bruce. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

中文题名: 拉康式主体: 在语言与享乐之间。

Fitzgibbons, Athol. *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue: The Moral and Political Foundations of The Wealth of Nations*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

中文题名: 亚当·斯密的自由、财富与德性体系: 《国富论》的道德与政治基础。

Flood, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

中文题名: 印度教导论。

Foucault, Michel. *The Foucault Reader*. Edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon, 1984.

中文题名: 福柯读本。

---. *The History of Sexuality: Volume I, An Introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage, 1990.

中文题名: 性史: 第 I 卷, 导论。

---. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.

中文题名: 语言、反记忆、实践: 论文与访谈选。

- . *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Random House, 1970.
中文题名: 词与物: 人文科学考古学。
- . *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Edited by Colin Gordon. Translated by Gordon and others. New York: Pantheon, 1980.
中文题名: 权力/知识: 访谈与其他著作选, 1972-1977年。
- Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*. Translated by James Strachey. New York: Norton, 1961.
中文题名: 超越快乐原则。
- . *New Introductory Lectures in Psychoanalysis*. Translated by James Strachey. New York: Norton, 1964.
中文题名: 精神分析新论。
- . *Three Case Histories*. New York: Collier, 1963.
中文题名: 三篇病例史。
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.
中文题名: 历史的终结与最后的人。
- Ghosh, Amitav. *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*. Chicago: University of Chicago Press, 2016.
中文题名: 大错乱: 气候变化与不可思议之物。
- Gillis, Justin and Kenneth Chang. "Scientists Warn of Rising Oceans from Polar Melt." *New York Times*, May 12, 2014.
中文题名: 科学家警告极地融化导致海平面上升。
- Girard, René. *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.
中文题名: 暴力与神圣。

Grech, Marija. “‘Where nothing ever was’: Anthropomorphic Spectrality and the (im)possibility of the post-anthropocene.” *New Formations* 95 (2019): 22-36.

中文题名：“在从未有过任何东西之处”：拟人化幽灵性与后人类世的（不）可能性。

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

中文题名：公共领域的结构转型：资产阶级社会的一个范畴研究。

Hägglund, Martin. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

中文题名：激进无神论：德里达与生命的时间。

---. “Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux.” In *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Edited by Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman. Melbourne: re.press, 2011. 114-29.

中文题名：《激进无神论唯物主义：对梅亚苏的批判》，载《思辨转向：欧陆唯物主义与实在论》。

Harvey, Stefano and Fred Moten. *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*. New York: Minor Compositions; Brooklyn, NY: Distributed by Autonomedia, 2013.

中文题名：底层公地：逃逸规划与黑人研究。

Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

中文题名：法哲学原理。

---. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. New York: Oxford University Press, 1977.

中文题名：精神现象学。

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. London: SCM Press, 1962.

中文题名：存在与时间。

Hirschman, Albert O. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

中文题名: 激情与利益: 资本主义胜利之前为其辩护的政治论证。

Hollier, Denis. *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*. Translated by Betsy Wing. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

中文题名: 反建筑: 乔治·巴塔耶的著作。

The Holy Bible. Revised Standard Version. New York: Thomas Nelson, 1946, 1952.

中文题名: 圣经, 修订标准版。

Jameson, Fredric. *A Singular Modernity: Essays on the Ontology of the Present*. New York: Verso, 2002.

中文题名: 单一的现代性: 当下本体论论集。

Kant, Immanuel. "An Answer to the Question: 'What Is Enlightenment?'" In *Political Writings*. Second edition. Edited by Hans Reiss. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 54-60.

中文题名: 《答复这个问题: “什么是启蒙?”》, 载《政治著作》, 第2版。

---. *Critique of Practical Reason*. Third edition. Translated by Lewis White Beck. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1993.

中文题名: 实践理性批判, 第3版。

---. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

中文题名: 判断力批判。

---. "The End of All Things." In *Religion and Rational Theology*. Translated and edited by Allen W. Wood and George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 217-31.

中文题名: 《万物的终结》, 载《宗教与理性神学》。

Kaplan, E. Ann. *Climate Trauma: Foreseeing the Future in Dystopian Film and Fiction*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2016.

中文题名: 气候创伤: 在反乌托邦电影与小说中预见未来。

Khalip, Jacques. "Contretemps: Of Extinction and Romanticism." *Literature Compass* 13 (2016): 628-636.

中文题名: 错时: 论灭绝与浪漫主义。

Kolbert, Elizabeth. *The Sixth Extinction: An Unnatural History*. New York: Henry Holt, 2014.

中文题名: 第六次灭绝: 一部非自然史。

Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Translated by Keith Tribe. New York: Columbia University Press, 2004.

中文题名: 过去的未来: 论历史时间的语义学。

Kozloff, Nikolas. *No Rain in the Amazon: How South America's Climate Change Affects the Entire Planet*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

中文题名: 亚马孙无雨: 南美洲的气候变化如何影响整个星球。

Lacan, Jacques. *Anxiety. The Seminar of Jacques Lacan, Book 10*. Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by A. R. Price. Maldon, MA: Polity, 2014.

中文题名: 焦虑, 《雅克·拉康研讨班》第10册。

---. *The Ethics of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan, Book 7*. Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by Dennis Porter. New York: Norton, 1992.

中文题名: 精神分析的伦理, 《雅克·拉康研讨班》第7册。

---. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by Alan Sheridan. New York: Norton, 1981.

中文题名: 精神分析的四个基本概念。

---. *The Other Side of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan, Book 17.* Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by Russell Grigg. New York: Norton, 2007.

中文题名：精神分析的另一面，《雅克·拉康研讨班》第17册。

---. *The Psychoses. The Seminar of Jacques Lacan, Book 3.* Edited by Jacques-Alain Miller. Translated by Russell Grigg. New York: Norton, 1993.

中文题名：精神病，《雅克·拉康研讨班》第3册。

Laclau, Ernesto. *On Populist Reason.* New York: Verso, 2005.

中文题名：论民粹主义理性。

Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern.* Translated by Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

中文题名：我们从未现代过。

Lear, Jonathan. *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

中文题名：激进的希望：面对文化毁灭的伦理。

Lefort, Claude. *Democracy and Political Theory.* Translated by David Macey. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

中文题名：民主与政治理论。

Leissmann, Konrad Paul. "Hiroshima and the 'Auschwitz Principle' : Günther Anders' Theory of Industrial Killing." In *The Genocidal Temptation: Auschwitz, Hiroshima, Rwanda, and Beyond.* Edited by Robert S. Fry. Lanham, MD: University Press of America, 2004. 193-206.

中文题名：《广岛与“奥斯维辛原则”：君特·安德斯的工业杀戮理论》，载《种族灭绝的诱惑：奥斯维辛、广岛、卢旺达及其之外》。

Lévinas, Immanuel. *Otherwise than Being; or, Beyond Essence.* Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.

中文题名：异于存在；或，超越本质。

---. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

中文题名：总体与无限：论外在性。

Linderman, Frank B. *Plenty-Coups: Chief of the Crows*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1962.

中文题名：丰功酋长：克罗人的首领。

Lovecraft, H. P. *Tales*. New York: Penguin Putnam, 2005.

中文题名：故事集。

Lyotard, Jean-François. *Heidegger and "the jews."* Translated by Andreas Michel. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

中文题名：海德格尔与“犹太人”。

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Third edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

中文题名：德性之后：道德理论研究，第3版。

Malm, Andreas. *How to Blow Up a Pipeline: Learning to Fight in a World on Fire*. New York: Verso, 2021.

中文题名：如何炸毁一条管道：在燃烧的世界中学习抗争。

Mandeville, Bernard de. *The Fable of the Bees*. New York: Penguin, 1989.

中文题名：蜜蜂的寓言。

Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press, 1964.

中文题名：单向度的人：发达工业社会意识形态研究。

Marx, Karl and Friedrich Engels. *Manifesto of the Communist Party*. In *The Marx-Engels Reader*. Second edition. Edited by Robert C. Tucker. New York: Norton, 1978. 469-500.

中文题名：《共产党宣言》，载《马克思恩格斯读本》，第2版。

Mbembe, Achille. *Critique of Black Reason*. Translated by Laurent Dubois. Durham, NC: Duke University Press, 2017.

中文题名：黑人理性批判。

- . *Necropolitics*. Translated by Steven Corcoran. Durham, NC: Duke University Press, 2019.
中文题名: 死亡政治。
- McNally, David. *Political Economy and the Rise of Capitalism: A Reinterpretation*. Berkeley: University of California Press, 1988.
中文题名: 政治经济学与资本主义的兴起: 重新阐释。
- Meillassoux, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Translated by Ray Brassier. New York: Continuum, 2008.
中文题名: 有限性之后: 论偶然性的必然性。
- Mill, John Stuart. *On Liberty and Other Essays*. Edited by John Gray. New York: Oxford University Press, 1991.
中文题名: 论自由及其他论文。
- Milton, John. *Complete Poems and Major Prose*. Edited by Merritt Y. Hughes. Indianapolis, IN: Odyssey Press, 1957.
中文题名: 诗歌全集与主要散文。
- Mitchell, Stephen. "Introduction." In *The Book of Job*. Translated by Mitchell. New York: HarperCollins, 1987. vii-xxxii.
中文题名: 《导言》, 载《约伯记》。
- Mitchell, Timothy. *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*. New York: Verso, 2011.
中文题名: 碳民主: 石油时代的政治权力。
- Moore, Jason W. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. New York: Verso, 2015.
中文题名: 生命之网中的资本主义: 生态与资本积累。
- Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Translated by Robert D. Richardson and Anne E. O' Byrne. Stanford: Stanford University Press, 2000.
中文题名: 单一复数的存在。

- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1966.
中文题名: 善恶的彼岸: 未来哲学的序曲。
- . *The Gay Science, With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1974.
中文题名: 快乐的科学, 附韵文序曲与歌曲附录。
- . *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1967.
中文题名: 道德谱系与瞧, 这个人。
- . *Thus Spoke Zarathustra: A Book for None and All*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Penguin, 1966.
中文题名: 查拉图斯特拉如是说: 一本为无人也为所有人的书。
- Nikiforuk, Andrew. *The Energy of Slaves: Oil and the New Servitude*. Berkeley: Greystone Books, 2012.
中文题名: 奴隶的能源: 石油与新的奴役。
- Nixon, Rob. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
中文题名: 缓慢的暴力与穷人的环境主义。
- Norgaard, Kari Marie. *Living in Denial: Climate Change, Emotions, and Everyday Life*. Cambridge: MIT Press, 2011.
中文题名: 活在否认之中: 气候变化、情感与日常生活。
- Oreskes, Naomi and Erik M. Conway. *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Climate Change*. New York: Bloomsbury, 2010.
中文题名: 贩卖怀疑的商人: 少数科学家如何在从烟草烟雾到气候变化的问题上遮蔽真相。

Parmento, Stefan. "The End of Days: Climate Change, Mythistory, and Cosmological Notions of Regeneration." In Rosalyn Bold, editor. *Indigenous Perceptions of the End of the World: Creating a Cosmopolitics of Change*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019. 71-90.

中文题名：《末日：气候变化、神话历史与宇宙论中的再生观念》，载《原住民对世界终结的认知：创造一种变革的宇宙政治》。

Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

中文题名：奴隶制与社会性死亡：比较研究。

Pearce, Fred. *With Speed and Violence: Why Scientists Fear Tipping Points in Climate Change*. Boston: Beacon Press, 2007.

中文题名：以速度与暴烈：科学家为何惧怕气候变化的临界点。

Pfau, Thomas. *Minding the Modern: Human Agency, Intellectual Traditions, and Responsible Knowledge*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2015.

中文题名：用心于现代：人的能动性、思想传统与负责任的知识。

Price, Richard. *Political Writings*. Edited by D. O. Thomas. New York: Cambridge University Press, 1991.

中文题名：政治著作。

Rajan, Tilottama. *Romantic Narrative: Shelley, Hays, Godwin, Wollstonecraft*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010.

中文题名：浪漫主义叙事：雪莱、海斯、葛德文、沃斯通克拉夫特。

Rashid, Salim. *The Myth of Adam Smith*. Northampton, MA: Edward Elgar, 1988.

中文题名：亚当·斯密的神话。

Richards, Thomas. *The Imperial Archive: Knowledge and the Fantasy of Empire*. New York: Verso, 1993.

中文题名：帝国档案：知识与帝国的幻想。

Rifkin, Mark. *Beyond Settler Time: Temporal Sovereignty and Indigenous Self-Determination*. Durham, NC: Duke University Press, 2017.

中文题名: 超越定居者时间: 时间主权与原住民自决。

Rosaldo, Renato. "Imperialist Nostalgia." *Representations* 26 (1989): 107-22.

中文题名: 帝国主义的怀旧。

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

中文题名: 政治神学: 论主权概念的四章。

Schuster, Aaron. *The Trouble with Pleasure: Deleuze and Psychoanalysis*. Cambridge, MA: MIT Press, 2016.

中文题名: 快乐的麻烦: 德勒兹与精神分析。

Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.

中文题名: 衣柜认识论。

Sexton, Jared. "The Social Life of Social Death: On Afro-Pessimism and Black Optimism." In *Tensions* 5 (2011): 1-47.

中文题名: 社会性死亡的社会生活: 论非裔悲观主义与黑人乐观主义。

Shakespeare, William. *The Complete Works of Shakespeare*. Third edition. Edited by David Bevington. Glenview, IL: Scott, Foresman, 1980.

中文题名: 莎士比亚全集, 第3版。

Sharpe, Christina. *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham, NC: Duke University Press, 2016.

中文题名: 在尾流中: 论黑人性与存在。

Sheldon, Rebekah. *The Child to Come: Life after the Human Catastrophe*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

中文题名: 将临的孩子: 人类灾难之后的生命。

- Shelley, Percy Bysshe. *Shelley's Poetry and Prose*. Second edition. Edited by Donald H. Reiman and Neil Fraistat. New York: Norton, 2002.
中文题名: 雪莱诗文集, 第2版。
- Shostak, Seth. "Scanning the Skies." SETI institute website. August 2023. <https://laserseti.net/>
中文题名: 扫描天空。
- Sloterdijk, Peter. *Terror from the Air*. Translated by Amy Patton and Steve Corcoran. Los Angeles: Semiotext(e), 2009.
中文题名: 来自空中的恐怖。
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1981.
中文题名: 国民财富的性质和原因的研究。
- Soni, Vivasvan. *Mourning Happiness: Narrative and the Politics of Modernity*. Ithaca: Cornell University Press, 2010.
中文题名: 哀悼幸福: 叙事与现代性的政治。
- Stiegler, Bernard. *The Decadence of Industrial Democracies*. Translated by Daniel Ross and Suzanne Arnold. Malden, MA: Polity Press, 2011.
中文题名: 工业民主的颓败。
- . *The Fault of Epimetheus*. Translated by Richard Beardsworth and George Collins. Stanford: Stanford University Press, 1998.
中文题名: 爱比米修斯的过失。
- . *The Lost Spirit of Capitalism*. Translated by Daniel Ross. Malden, MA: Polity Press, 2014.
中文题名: 资本主义失落的精神。
- . *The Neganthropocene*. Edited and translated by Daniel Ross. London: Open Humanities Press, 2018.
中文题名: 负熵人类世。

---. *Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals*. Translated by Daniel Ross. Malden, MA: Polity Press, 2013.

中文题名：心生离异的个人所组成的失控社会。

Thacker, Eugene. *In the Dust of This Planet*. Washington, DC: Zero Books, 2011.

中文题名：在这个星球的尘埃中。

---. "Notes on Extinction and Existence." *Configurations* 20 (2012): 137-48.

中文题名：关于灭绝与存在的札记。

Thompson, Edward. "Exterminism, the Last Stage of Civilization." In *Exterminism and Cold War*. Edited by New Left Review. London: Verso, 1982. 1-33.

中文题名：《灭绝主义：文明的最后阶段》，载《灭绝主义与冷战》。

Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine, 1969.

中文题名：仪式过程：结构与反结构。

Twain, Mark. *Adventures of Huckleberry Finn*. Second edition. Edited by Sculley Bradley and others. New York: Norton, 1977.

中文题名：哈克贝利·费恩历险记，第2版。

Warren, Calvin. "Black Nihilism and the Politics of Hope." *The New Centennial Review* 15 (2015): 215-248.

中文题名：黑人虚无主义与希望的政治。

Washington, Chris. *Romantic Revelations: Visions of Post-Apocalyptic Life and Hope in the Anthropocene*. Toronto: University of Toronto Press, 2019.

中文题名：浪漫主义的启示：人类世中后末日生活与希望的愿景。

Weisman, Alan. *The World Without Us*. New York: St Martin's, 2007.

中文题名：没有我们的世界。

Whitman, Walt. *Song of Myself: The First (1855) Edition*. New York: Penguin, 1976.

中文题名：自我之歌：1855年初版。

Wiesel, Elie. *Night*. Translated by Stella Rodway. New York: Avon, 1960.

中文题名：夜。

Wilderson, Frank B. III. *Afropessimism*. New York: Liveright, 2020.

中文题名：非裔悲观主义。

Wordsworth, William. *Major Writings*. Edited by Stephen Gill. New York: Oxford University Press, 1984.

中文题名：主要作品。

Wycherley, William. *The Country Wife*. Edited by Thomas H. Fujimara. Lincoln, NB: University of Nebraska Press, 1965.

中文题名：乡村妻子。

Yousef, Nancy. *Isolated Cases: The Anxieties of Autonomy in Enlightenment Philosophy and Romantic Literature*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

中文题名：孤立的个案：启蒙哲学与浪漫主义文学中的自主焦虑。

Yusoff, Kathryn. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

中文题名：十亿个黑人人类世，或者一个也没有。

Zalasiewicz, Jan, and others. "Stratigraphy of the Anthropocene." *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 369 (March 13, 2011): 1036-55.

中文题名：人类世地层学。

Žižek, Slavoj. *Interrogating the Real*. Edited by Rex Butler and Scott Stephens. New York: Continuum, 2005.

中文题名：诘问实在界。

---. *The Sublime Object of Ideology*. New York: Verso, 1989.

中文题名：意识形态的崇高客体。

Zupančič, Alenka, *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. New York: Verso, 2000.

中文题名：实在界的伦理：康德，拉康。

中文版制作说明

本版全题为《文化的废墟：灭绝思想的残骸》，英文原题为 *The Rubble of Culture: Debris of an Extinct Thought*，作者戴维·A. 柯林斯（David A. Collings）。翻译底本为开放人文出版社 2023 年首版英文 PDF，共184个物理页。底本

SHA256:

06b6a270bcf492ee2e0d9aa3442a3f403882f6909475b35cd315aae8cea9ba46。

本书中文文本由 Codex AI 初译，并由未参与相应部分初译的另一 AI 对照英文底本复核。AI 复核并非独立人工终审。本版统一标记为“中文初译 v0.1”；不宣称中文首译、正式出版或官方译本。

译文包含原版封面、半扉页、丛书说明、扉页、版权及许可、目录、序言、16章正文、致谢、244条原注、204条参考文献和原封底文字。底本没有索引或正文图表。源文件中的两张空白页不机械重印，但保留其来源记录。原注沿用原编号，集中置于书末；正文引注可跳转至对应原注。

参考文献完整保留英文或其他原语的可检索著录，并附中文题名。文献内的页码属于所引版本。目录同时标出原书页码与本版页码；正文所述“原书第X页”指本书英文版，链接指向对应译文。数字、年份和原文引文中的限定语照实保留。原封底所列 *Blank Splendor* 的年份“2024”亦依底本保留。

版式沿用原版的6×9英寸开本、单栏正文、宽边留白、无衬线标题、衬线正文及深红封面。中文适配允许篇幅与分页变化。原封面和真实封底的画面作为未修改底图保留，中文采用 PDF 原生文字置于相应文字区域；鸟形、荒地景观、出版社标识及原版条码均保留。原出版标识仅说明来源。中文字体使用 Noto

Serif SC 与 Noto Sans SC；斜体作为中文排版适配使用10度合成倾斜并保持原有字宽。

本译文作为改编作品，按知识共享署名-相同方式共享 4.0 国际许可协议（CC BY-SA 4.0）提供。原作者版权及原书所述封面艺术、插图和其他媒体可能另有许可的通用提示继续适用；现有版权页及资产中未发现更具体的另行限制声明，这不构成对第三方素材权利的额外保证。

最终文件的结构、完整字符串、目录及注释目标、全页渲染和高风险页面的实际复核记录，连同来源、资产哈希及可重建脚本，保存在本书本地交付目录。制作本版不包含上传、公开发布或对外发送。



OPEN HUMANITIES PRESS

开放人文出版社

哲学／文学批评

人类如今面临着在未来数十年左右走向灭绝的可能。这不仅关于这一物种生物学命运的现实；它也带来了思想自身灭绝的前景。然而，对于思想而言，它也可能消失，这究竟意味着什么？

思想可能消失，粉碎了贯穿西方所有制度与学科的一项假设：某种版本的思想具有持久性，并将存续下去。事实表明，没有一种熟悉的实践立足于稳固的根基；在终点的标记之下，也就是在人类灭绝的前景之下，每一种实践都遭到粉碎和瓦解。文化遗产化作一片废墟。

戴维·柯林斯是鲍登学院的英语教授，讲授英国浪漫主义、批判理论、性与性别，以及环境研究课程。他著有《被窃取的未来，破碎的当下：气候变化对人类的意义》（2014），以及数本探讨英国浪漫主义文学时代文化实践变形的著作，包括《灾难性的主体性：浪漫主义、现代性与实在界》（2019）和《空白的辉煌：英国浪漫主义中的纯然存在》（2024）。他的文章涉及与灾难一同劳作、消逝的公地之诗学、遗忘的款待、彩虹之约的瓦解，以及死亡的经济。他曾担任北美浪漫主义研究学会理事会主席。

英文原版 ISBN: 978-1-78542-132-7

CCC2: 不可逆性

丛书主编：汤姆·科恩与克莱尔·科尔布鲁克

中文初译 v0.1 · 非官方译本

