

当代普遍性论述的知识谱系、文化政治与历史决定 ——《全球化时代的文化认同》（第三版）笔谈

张旭东

《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史批判》^①（以下简称“《全球化时代的文化认同》”）（第一版）缘自近二十年前笔者在纽约大学和北京大学分别讲授的一门研究生课程。其时正值新旧世纪之交，经济、文化领域里的全球化势头带来种种乐观憧憬，也带来隐隐的困惑和忧虑。其中个人认同和集体认同的问题尤其突出而尖锐，因为它既是全球化的产物，又似乎同全球化带来的世界新秩序、身份的多重性和游移、新的普遍性甚至标准化观念处在一种紧张的、至少是需要“协商”的关系中。正是在这个特殊背景下，此书出版后得到中文世界读者持久的关注与回应，引发了一系列讨论和争议。

过去二十年里，我们不仅亲历了中国经济的“史诗般的增长”（路风），也目睹了经济、文化、政治领域种种矛盾从潜伏到激化、从渐变到突变、从量变到质变的过程。这个新世纪尚未获得自己的名字，但这些变化有的像静水深流，改变了我们对时间的感知；有的则如陨石撞地球，猝不及防地迫使人接受新的生存环境。相比于中国经济的崛起和世界资本主义经济关系、权力关系的结构性变化，即便是2001年的“9·11”事件与随之而来的美国长达十多年的反恐战争，如今看来也只不过是一个一时分散了人们注意力的“边角戏”（side show）。这种深刻的、结构性的变化在2020年的全球疫情、“去全球化”、“脱钩论”甚至“新冷战”格局下更被无可置疑地摆在了历史的前台。

当简单化的“全球化意识形态”被资本主义市场、地缘政治、民族国家主权形态、不平等与阶级冲突、种族问题乃至“文明冲突”一层层剥去它“脉脉含情”的面纱时，普遍与特殊的辩证法、文化内在的政治性或生活世界的“存在强度”等问题，就再次咄咄逼人地出现在了我们的面前。我们眼下面对的不仅是世界历史格局的剧变，还是国内经济、政治、文化的大转型和大调整。此刻，中国知识界、思想界在过去二十年甚至四十年来所持有的言之凿凿或心照不宣的假设、预期、观念和价值，都到了需要系统清理和反思的关头。

一

回顾本书的思想脉络和主要论点，人们会发现，它所内蕴的知识体系，所展现的分析与论述、争辩与阐发并没有过时，相反，它获得了新的历史基础和思想基础，其中所关注的问题，在现下的宏观语境里，被证明仍然是切中肯綮的。在“普遍与特殊”的辩证法这个问题上，笔者的立场

^①《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），上海人民出版社2021年版。此版的副书名与前两版不同。之所以将“批判”改为“反思”，意在还原课程和整理稿本来的读书与讨论的气氛，同时突显这个问题及思路的开放性与仍在路上的意味。

和观点从来不是骑墙的、模棱两可的，而一向是明确的，虽然这种明确性并不能被简化为一种非此即彼的选边和独断论——因为后者作为一种思维方式根本无助于对这些基本问题的思考，甚至妨碍人们进入这样的问题本身。

十六年前本书第一版面世时，中国思想界仍弥漫着“左右之争”的风气，一些读者难免要发问：此书究竟持自由主义拥抱“普世文明”的立场，还是民族主义国家主义“特殊道路”的立场？在意识形态立场背后，还有一种更为僵化的知识体系，它好像以为“普遍性”或“真理”不是一种历史的、由实践中的活生生的人按照他们的利益、理想、价值和希望去探索并为之奋斗的东西，而是一旦印在纸上就自动成为不言自明的、公认的、一成不变的金科玉律。在这里，我们有必要再次确认，在自然科学和形式逻辑之外，一切普遍性或真理只能是特殊性之间，或者说种种非真理、半真理或片面真理之间竞争和斗争的暂时结果和表达。也就是说，它们不仅在历史意义上是变化中的矛盾的对立统一体，在具体的社会、文化、制度、价值观、利益立场甚至审美趣味上，也都是特殊的；这种特殊即使在谬误的意义上，客观上也是朝向普遍性和真理的历史运动的环节、方向和具体步骤。换句话说，普遍性只能是内在于并发扬自种种特殊性具体形态的普遍性渴望、普遍性因素、普遍性自我期许和自我理解，但作为客观历史形态的普遍性，却必须建立在承认、接受、共识和一定程度上的人类共同经验、共同诉求的基础上，也就是说，建立在不同的、作为“特殊的普遍”的种种特殊性形态对普遍性概念的追求、贡献、建构和不断完善的基础上。

从其历史形成和概念构造上看，“普遍性”无非是种种相互间形成特定共存和竞争关系的特殊性间的形态（不妨将其比作本雅明所谓的“星座”/constellation），即便在业已确立的普遍性范畴和概念内部，多元性、多样性、内部的否定性运动和不时的翻转或颠覆，也一直与一元化的、同质性的、肯定性的力量或因素并存，甚至在多数时候居于能动的、创造性的，因而更具有影响力和同化力的地位。这种通过差异性和自我否定、内部断裂甚至主体自我的策略性空洞化、“游牧化”而将一个更为强大的自我在其边缘、彼岸和虚无中一次又一次重新建立和表述的能力，在笔者看来乃是近现代西方文化和思想面对外部或内部挑战时克敌制胜的法宝。在此，决定竞争结果的往往不是古典史诗英雄式的生死搏斗，而是现代意义上的创造力和想象力的系统比拼；所要较量的，是在物质和非物质领域最终“谁比谁生产了更多”（who outproduces who），也是在这样长期的社会系统和文化系统的“生产力”的竞争，谁更具有认识自己、通过自我否定去肯定自己的意志和能力。这种自我否定和自我异化的意愿与能力，就其最终扩大了自身普遍性诉求和自我认知疆界的效果而言，无疑是一种健康、强大、自由的自我肯定的意志的体现，而不是对这种意志和认同的怀疑、限制或背叛。这也是为何本书虽在反思和批判的意义上“正面”论述西方普遍主义话语构造，却以相当的篇幅介绍和分析这种构造内部的颠覆性、否定性和富于概念与形式创意的论述，而不是以常态或主流的自由主义思想体系作为讨论的材料和对象。

如果用“比较文学”这个说不清道不明、据说是以质疑和追问自身存在前提为自身存在前提的学科举例，我们或可以说“普遍性”或普遍性观念就好比“世界文学”。任何人走遍世界也找不到“世界文学”这种东西，找不到以“全人类普遍生活经验”为形象和故事的原型与素材的作品，当然也找不到可以作为“人类”标本的理想读者。我们实际上能找到并乐意阅读的，只能是用不同的语言文字、在具体时空条件下写出来的、反映人类不同的特殊经验的具体的个别的作品。然而，任何热爱文学的读者都知道，在希腊悲剧、中国盛唐诗歌、莎士比亚、19世纪俄国小说或现代主义荒诞派作品中，我们读到、领略到的不仅仅是“地方文学”或历史上特定时代的作品，

同时也是“文学本身”。进而言之，这个文学本体论意义上的“世界文学”或“总体文学”，并不是一个把丰富多彩、气象万千的人类文学感性、文学想象、文学风格统统笼罩和统摄于自身的大一统，而是恰恰存在于我们对各种各样的文学特殊形态的欣赏、体会、分析和理解之中。具体讲，这种想象中的“世界文学”或“总体文学”只存在于文学翻译和种种“跨境”的文学理解活动中。

普遍性不是所有特殊性的总和，正如“世界文学”不是世界各民族文学“家庭成员”的“大合影”。一部“世界各民族文学大系”并不能带来任何有意义的“世界文学”概念。相反，一种关于“总体文学”的观念实际上更主要地是由一种看似神秘的文学想象力和创造性在不同语言、历史、社会、文化共同体及其特殊历史阶段中的某种极限和峰值所决定。也就是说，如果有一种叫作“世界文学史”的东西的话，那么它的源流只能由一条断断续续的、跳跃的虚线把那些创造、颠覆和继承的极限和峰值点在观念地图中标示出来、连在一起。这条虚线必定是在不同的文学传统中穿梭游走、起伏不定、忽隐忽现的。即便在特定民族的文学演变过程中，“文学性”意义上的“普遍”也仍旧只是由种种特殊的、高度个性化的形态，按照“连续性与非连续性”的辩证韵律，在观念和“判断力”的层面上被“叙述”出来。因此，周作人的《中国新文学的源流》虽然只是一部短小的口述记录，但仍然具有中国文学史写作和中国文学观念批判的经典意义和示范意义。

对“西方普遍主义话语”所做的“历史批判”，前提在于承认这种话语在自身历史意义、社会意义和文化意义上客观、具体的“特殊性”中所蕴含的普遍性冲动和创造性。也就是说，作为近代西方历史经验的自我表述和自我理解的“普遍性”话语，之所以能够迫使其他种种非西方主体立场（以及西方内部以“他者”自居的主体立场）进入近代市民社会经济-文化政治主流所规定的“普遍与特殊”的逻辑，恰恰在于后者本身所具有的（或者说还没有完全丧失的）革命性、实验性和生产性，其中就包括了通过不断的自我否定，不断的内与外、自我与他人、普遍与特殊的辩证冲突，而将自身经验的特殊性领域强加给对手，且在相当程度上迫使对手接受相应行为、规则、标准和价值的内在能量和强度。这里既包括空间意义上的“整理混乱”和“克服他者性”的历史实践，也包括时间和意识史内部不断将自身传统的断裂、破碎重新打造为连续性和整体性的反思和表述能力，即一种不断生产出意义和概念、而且不断生产出意义和概念的解释框架和解释空间的劳动与实践。

在中国社会漫长的发展过程中，我们在古人的意义创造和意义阐释实践里，也曾见识过类似的整体上的（或者说把自己作为整体的）创造能力和赋形能力，见证过蕴含在其中的能量和意志。虽然以现代知识参照系来看，中国古人的世界在客观上只是“特殊”的、局部的，但中国古代文明的内心视野及其思想目光之所及，则是一个普遍性的世界。尽管古人是用中国人特殊的文字记录了中国特殊的经验，但从《诗经》、《楚辞》、《论语》、《庄子》、《左传》、《史记》、陶潜、唐诗一直到《红楼梦》，那个特殊的“文化中国”不仅仅给中国人，而且事实上是给所有人提供了关于生与死、身与心、人与自然、存在与虚无、理智与情感、此生与不朽的“普遍意义”和“普遍价值”。与近代西方普遍主义自我论述相似的是，中国古人的文化普遍主义最有力的表述并非“天不变道亦不变”那样的主观宣示，而是不同时代的中国人在治与乱、“夷”与“夏”、穷与达、得道与失道、百家争鸣与万马齐喑的变化和循环中能够“文起八代之衰”和“继绝学”的接续与再造传统的意志和能力，包括翻译、吸收、同化异域文明和智慧的胃口和能力。

现代性历史条件把割裂的人类生活前所未有地连接在一起，于是，在漫长的历史发展过程中形成的不同的意义系统、情感道德系统和价值系统都在小小的地球村中比邻而居、熙熙攘攘、摩

肩接踵。这种尼采所谓的“比较的时代”自然带来思想领域内部空前的多样性、冲突和挑战。资本主义全球市场范围内的社会化大生产、分工、分配和消费体系的持续演化，科学技术的加速发展，交通的便利，信息的爆炸与瞬间传播为传统的、古典意义上相对静态的“普遍与特殊”带来了全新的历史条件。在这样的条件下，如何作为一个“世界人”行事与如何作为“自己”活着，在许多时候是同一枚“硬币”的两面；在另一些决定性的时刻，则逼迫人们进行非此即彼的抉择。这种抉择不但在个人意义上以机遇与挑战或两难处境的形式界定了我们的生活，更在一种“生活形式”和价值认同的意义上确定了我们潜在的、却是难以逃避的文化归属和存在的政治性。

从中国文化意识出发处理近代西方普遍主义话语，自然而然地带出了一个“文化政治”的概念。这个概念笔者曾在2015年出版的《文化政治与中国道路》一书中给予进一步展开。然而，无论在2005年还是在2015年的中国知识界，将“政治”同“文化”并提，甚至将两者凝聚为一个词语、一个一体化概念，都仍带有某种“音乐厅里的枪声”的突兀感。在当时，“文化政治”概念固然吸引了许多读者，激发了他们的思考和问题意识，但同时也使一些“普遍主义者”“文化主义者”和“唯美主义者”感到面对某种增强版的“特殊性”时的不自在，因为政治思维无疑从根本上取消了康德式或古典自由主义经济学意义上的自由、自律、原子式个人的先验的普遍性，取消了所有形式主义、实证主义和一切唯名论的有效性，而将它们通通推到现实的社会关系、集体性选择和随之而来的分裂、矛盾、冲突状态之中。然而在2020年，“文化政治”作为一个概念，却可以说获得了空前的分析和解释的有效性。

不过，在今天，当各种利益、制度、价值、立场之间的冲突日益激化，在它们各自都比以前任何时候更断然地提倡自觉，更坚定地、不容置疑地为自身的正当性和自然权利辩护，甚至不惜为之一战的时候，笔者却更愿意从基本学理的反思再出发，去分析眼下的问题，而不是简单、急躁地把文化政治概念用于某种“底线思维”。这个基本学理是艰苦的理论思维的结果，它也同所有的放矢的理论思辨一样，一旦被清晰地表达出来，就会同时具有经验甚至常识层面的可理解性。“文化政治”并不指对文化的泛政治化理解，或对政治的泛文化主义理解；当然它更同文化和政治之间彼此的功利性、工具化的相互利用无关。所谓文化政治不过是这样一个概念，它在意识层面标志和指示出这样一个朴素的认识：文化在终极意义上是生活世界和生活形式的自我表达；就这个生活世界和生活形式具体的存在形态而言，它本身具有一种固有的、却是隐而不彰的政治强度，即像任何生命体一样保存自己、肯定自己、伸张自己、捍卫自己的意愿和意志。

文化政治乃是这种存在的政治在生活形式及其自我表达方式领域的自我意识。借用黑格尔“量变到质变”的辩证概念，它在常态下仅仅作为文化存在，但是在特定条件下可以显露出其内在的政治强度甚至战斗精神，正如水在常温下是水，但一旦越过沸点，就会变成蒸汽，可以化为一种力去推动物理世界的变化。书中也提到卡尔·施米特对黑格尔这一量变/质变辩证法在纯粹政治领域的运用：经济利益的冲突在常态下只是利益冲突，因此只属于相对自律的经济范畴；而一旦它达到或突破某个临界点，利益冲突就会发生质变，实质性的矛盾焦点就会从非政治化的经济范畴转移到排斥经济理性的单纯的政治范畴，就会在“敌我之辨”领域里变成你死我活的斗争；相对于这样的新的范畴里面的冲突，经济利益就已经变得无关紧要了。在这个文化政治的主要定义之外，这个概念也包含一层更为当代性、更学院气、更理论化但实则更为浅显的意义，即所有貌似非功利的、专业化的概念构造和意义生产活动，都可以在具体的权力关系和马克思主义结构分析中显出它的特定的意识形态立场、倾向性和战术策略。

同样，从文化政治概念回到作为本书核心的普遍性概念，在2020年，笔者更愿意强调在普遍性层面进行思考的重要性和紧迫性。今天的中国已经是全面工业化的国家，并且正在社会发展的各个领域迅速缩小同“成熟的市民阶级国家”之间的历史距离。此刻我们更需要以前所未有的自信、眼界和开放态度，继续自身制度、价值、文化和生活形式建设方方面面的理性化、合理化探索，以便尽快在现代性历史条件的框架内同资本主义先进国“并驾齐驱”。严格地讲，只有在这个基础性、前提性的“普遍性”平台上，我们才能够实质性地进入更为深刻、更为关键的“普遍与特殊”的辩证法，即在普遍性范畴内部，通过将自身“特殊性”中潜在的普遍性因素发扬光大，进而通过它们同其他种种“特殊的普遍”互动、交流、沟通、竞争，通过它们实现对自己的肯定和超越，去参与界定并丰富这种普遍性概念的斗争。面对今天美国甚嚣尘上的“脱钩”论，中国能够坚定不移地继续走改革、开放、创新的既定道路，参与和吸纳全世界社会经济发展的积极因素，就是这种史诗性智慧的确切表达。

在文化、思想和学术领域，我们应该抱有同样的期待，并作出同样的努力。这就是在更大的经验范围和知识范围内思考特殊与普遍、整体与局部、自我与他人、主观与客观的辩证法；在连续性和非连续性的双重意义上思考新中国集体经验的整体性问题。这需要我们成为更善于学习、倾听和自我更新的民族；在对外交往中承认他人的生活世界及其价值根基，并通过哲学意义上的翻译、对话、交流和理解建立起富有生产意味的主体间性（intersubjectivity）。与此同时，在普遍性层面的文化自我建构过程中，在承担“存在的政治”的历史使命的同时，我们也必须注意，不能有意无意地听任那种“自我肯定”的意志及其内在政治强度无差别地限制和压抑内部的多样性、个别性与活力，而是有意识地去激发和发扬自我同一性内部的否定性和超越性因素，以便能够通过持续的革新与创造不断地“生产出更多的东西”。

在今天重提“全球化时代的文化认同”，外部语境和内部语境都已经发生深刻的变化。但就“立足当代中国的思考”而言，无论这种变化一时多么严峻，最终仍具有理论上的积极意义。因为这个变化的根本，就是中国的全面工业化，以及它所带来的当代中国人劳动和社会组织的质的、不可逆转的改变。这个物质生产和社会组织领域的根本性改变决定了当代中国人集体经验的历史性和未来可能，也在实践中督促我们去尝试新的思想实验和理论创新。

二

十五六年的历史距离（如果从2002年北大系列演讲算起，则是近二十年），也可以让读者在今天更为清晰地看到贯穿于这本书中的两条知识线索和问题史脉络。一条脉络是康德—黑格尔—马克思—卢卡奇这条由批判哲学—思辨哲学—唯物史观和政治经济学以及“西方马克思主义”文学批评和意识形态批判构成的主线，它无疑是这本书内容的叙事组织原则和内在精神实质的主要方面。另一条脉络类似交响乐乐章里面的“副主题”，由尼采的存在哲学、韦伯社会学（及其内含的文化政治概念）、近代宪政国家法权结构及其政治哲学、法理学批判（施米特）构成。《全球化时代的文化认同》的具体展开，实则是一场“两条路线的斗争”，也就是说，以上两条知识线索与问题史脉络，体现在本书的论证中，是竞争甚至斗争的关系。这种动态关系，在卢卡奇对尼采哲学的分析中，在韦伯社会学作为“市民阶级的马克思”的定位中，在施米特（以及隐藏在“纯哲学”幕后的海德格尔）用“存在”或“文化斗争”这样的概念，向经济矛盾、阶级政治、议会党派政治之外寻求一种实质性的、更为激烈的政治概念和政治行动的努力中都得到淋漓尽

致的表现。

对于当代中国历史主体及其政治自觉、文化自觉的建构来说，对这两个传统、两条路线予以清晰、准确的把握，其关键远非仅仅做出简单的知识上的区分和认定，而是在于如何将它们看作同一枚“硬币”的两面、把它们同时收于意识和批判视野之中。这枚“硬币”当然不是个人或思想传统意义上的身份、立场、方法和价值系统（这些当然都有坚持自身特殊的同一性和排他性的权利），而是作为政治-文化实体和整体的近代西方。“普遍与特殊”“自我与他者”“混乱与秩序”这样的矛盾和冲突贯穿于这个实体和整体的历史经验和思想经验，事实上正是这个实体和整体在“变”中保持“不变”、在断裂中保持连续性、在外化和异化中保持弹性和自我再塑造能力的动态和韵律，是那种无形的逻辑和结构本身。事实上，只有这样的总体性视野和对于观照对象的内在结构性矛盾及生成机制的持久兴趣，方才适合于，或者说配得上当代中国思想本身的文化使命及其政治自觉。

过去十五年来，国内读者对于这种西学谱系内部“两条路线”的接受情况，与各自专业领域的分野相关。大体上看，具有文学批评、美学和文化研究及思想史研究背景的读者似乎更关注“批判哲学”或“辩证思维”的传统，或许是因为这些领域往往无法避开形式与历史、主体和自我意识建构、个性之于总体、叙事性形象和真理等方面的问题。对于这样的认识兴趣和批评兴趣而言，历史经验和历史意识的辩证展开与其连续性、内在张力及其克服，本身具有方法论和本体论的意义；而近代西方思想，特别是黑格尔-马克思传统（包括其中隐含的浪漫传统、革命传统和生产-创造传统）也就在这个意义上成为持久的参照系和灵感来源。这条话语路径深深植根于近现代中国历史经验和思想传统中，也同社会政治运动的主潮密切相关：曾经发生或正在发生的启蒙传统、自强传统、革命传统、劳动、创造、现代化和改革传统都从中汲取精神力量与正当性来源。但由于这个传统同样也是近代市民阶级和市民社会的思想-价值主流，同近代西方的兴起及其在政治、经济、科学、艺术领域的成就与霸权有着千丝万缕的联系，因此它也势必成为非西方或“后发现代性”社会形态和文化政治自我意识反思、批判和抵抗的对象。

黑格尔体系在现代西方价值世界和意识形态总体框架内部的暧昧地位，即它同时被视为自由主义（个人主义、民主、竞争、否定和创造）和反自由主义（集体主义、国家主义、极权主义）的表征，就是这个传统自身丰富性和内在矛盾性的例子。马克思主义中国化，则可以被视为一个“外部”例子，即非西方文化政治主体性如何主动将西方概念体系、认识方法和实践意志“据为己有”并内在化，同时在这一过程中进行一系列深刻、系统的本土化、“去殖民化”和再政治化的斗争。这一传统的普遍力量和有效性即便在当代世界仍旧发挥着巨大的威力，并在相当程度上构成当代中国历史主体意识和文化政治自觉的思维方式以及某种特殊的“历史感”的话语编码。甚至《全球化时代的文化认同》这本以它为反思和历史批判对象的书也不能完全逃脱这种叙事语法和思维定式，因为毋庸讳言，这种叙事语法和思维定式本身是被20世纪中国文化思想发展孕育和塑造出来的，也在过去三四十年的当代中国思想生活中，在个人和集体的双重意义上，自觉或不自觉地承担了理解和叙事的功能。必须承认的是，这种黑格尔-马克思式的认识框架，是我们开阔历史视野、处理和组织新的历史经验、形成新的历史叙述过程中难以摆脱的工具和参照。但不能否认的是，随着20世纪的落幕和21世纪的展开，由19世纪欧洲主要民族特殊历史经验和思想视野决定的思想-话语体系日益受到来自内部和外部的挑战，它们所赖以形成的历史条件、历史运动及其所展现的“可能性视域”都必须重新经受事实和实践的检验与批判。

《全球化时代的文化认同》里的另一条叙事主题和线索，即以尼采—韦伯—施米特为路标的思想脉络，在相当程度上正是针对上面这种近代世界历史的主导叙事所提出的反题。前者针对历史主义、经济主义、形式主义及文化与价值领域里的颓废倾向提出存在的原则、文化和集体性生活形式自我肯定的需要，以及来自生活世界的实质性矛盾，并从这种矛盾中不断获得其强度和例外形态的政治的概念，在本书的理论视野中尤为重要。值得特别指出的是，本书处理这一主题线索的方法是将它放进同德国古典哲学构建的世界历史和世界历史主体的普遍性追求的“大叙事”和“辩证总体”的对话、冲突和斗争中去，把它的存在论和生命哲学的“肯定性”作为黑格尔—马克思式的历史辩证思维自我否定、自我生成之“否定的精神”的“否定之否定”，以便重新打开“普遍与特殊”的辩证法。

对这交锋的双方，细心的读者或许会察觉到作者在本书中表现出了大体相当的兴趣、耐心乃至同情。这里需要强调的是，这种顾此而并不失彼的态度，并不是出于个人主观上的折中主义或举棋不定，而是源自对于“否定之否定”辩证法的尊重与信心：承认这种辩证法过程自身的客观性、不确定性和它所寻求的“更高的综合”及其必要的内在复杂性。这种交锋事实上已经存在于整个19世纪后半叶至20世纪中叶的欧洲思想发展史之中，而并非始于作者别有用心的导演或虚构。尼采对黑格尔和历史主义的猛烈批判，卢卡奇对尼采深刻的批判性阐释，韦伯对马克思主义发起的“社会科学”的挑战，施米特对近代宪政国家的法理学考察（这种国家形态背后的哲学辩护包括黑格尔法哲学、新康德主义和实证主义）都是这个“两条路线的斗争”的具体体现。而它们之间的交集和隐秘的“共识”则更意味深长，这其中就包含卢卡奇对尼采哲学内在的政治性甚至阶级本质的洞察，施米特对本雅明在17世纪德国巴洛克戏剧中关于主权形态分析的欣赏，以及卢卡奇及其他西方马克思主义思想家在批判海德格尔存在哲学的同时对其内含的“生产”“行动”和集体性概念的赞同。^①

对这一路径的考察突破了黑格尔—马克思传统（以及自由主义传统）的常规知识范围，却能够与近二十年来在中文世界兴起的政治哲学、法哲学、民族主义和民族国家理论、全球化研究乃至“新国学”或“中国论述”形成隐形的对话关系，甚至同这些思想讨论场域中所呈现的关于中国伦理实体和政治实体的经验分析和价值说明在大体上具有一致性；尽管本书总体上的黑格尔—马克思主义面貌和叙事结构，以及海内外一些简单化的“自由主义”立场对这一路径及其当代理论暗示的迫不及待的质疑和反驳，客观上模糊或放大了思想议题上的同构关系。在这部分内容里，最为具体、在理论和方法上最具冲击力的，无疑是对施米特政治哲学、法哲学著作的介绍和初步分析。这也成为本书初版在当年的“左右之争”中被有意无意地误解为试图以“德意志道路”为中国社会发展和政治体制“特殊性”张目、拒斥所谓“自由民主普世价值”的主要原因。

回顾过去，我们可以看到，在质疑西方自由民主政体的形式主义、实证主义和唯名论倾向时，一些现象观察和理论表述有时确实难免有简单和急躁的倾向，但总体上讲，建立在施米特对“政治的概念”的重新厘定、对议会民主政治的内在^②批判的知识基础和概念框架上的政治哲学兴趣，带来了对于近代西方和中西古代世界政治经验、政治观念和政治实践的更为深入、系统、理性的

^① 事实上，海德格尔是尼采—韦伯—施米特路径上不可或缺的思想存在和话语场，只是由于他写作和思维的“纯哲学”或“哲学概念内部的革命”特性，在主题上不适合于在本书中展开。

^② 所谓“内在”，意在强调这一批判从根本上讲仍旧根植于近代欧洲市民阶级历史经验、价值观和政治立场。

认识；假以时日，这种关注将有助于完善当代中国文化自觉和政治自觉所需的知识准备，从而在复杂而变动不居的现实政治和文化政治中辨析名与实、量与质、常态与非常态、“无休止的辩论”与终极权力的决定性到场，在这种种缠斗中判别双方的胜负或理解“竞争双方的两败俱伤”（the mutual ruin of contending parties）。

这种知识准备自然是随着一种新的历史意识和可能性视野一道被提到议事日程上来的。如果说“普遍与特殊的辩证法”和“文化政治的自觉”的议题在2005年还带有一定的理论抽象性，那么在2020年，它所对应的具体历史经验及其思想挑战已经变得再清晰不过。这种具体而清晰的历史命题可以表述为如下这样一种矛盾结构。

一方面，在时间和历史的轴线上，作为历史记忆载体和当下集体实践的意志和理性结构的当代中国主体意识，必须不断在由近代西方历史经验和价值表述所搭建的既有的世界历史舞台上上演新的戏剧；这一切虽然是“新人”的集体品格和集体行动所带来的新的情节、新的冲突与和解，但它们在相当程度上都被现代性的内在价值和尚未充分实现的普遍性所界定。事实上，正是“有待完成”的现代性（启蒙、理性、平等、自由等）依照其自身的理想与现实之间的差距和张力而具体界定了“时间”和“时间性”的历史实质和历史意义，而“新人”无论带有怎样的否定性、革命性和创造性，仍不过是由近代西方“人的解放”所开启的普遍自由概念的进一步的、更为实质性的自我实现和自我丰富。在这个意义上，当代中国不管是要自居为苏联解体后“社会主义”或“共产主义”未竟事业的担当者，还是客观上成为全球资本主义发展的“新边疆”和“第二次生命”，它都仍在康德—黑格尔—马克思规定的方向上延续着大写的历史，无论后者怎样一次又一次地被种种自以为是的意识形态立场想当然地“终结”。

另一方面，在族群、疆域、生活世界及其文物制度等“空间”维度上，有关存在、风俗、文化、集体意识及其自保、自我辩护和普遍性价值伸张等跨历史阶段的表述，在冷战后新一轮全球化和制度竞争的国际条件下，也把“文明论”议题逐渐推到了当代中国文化意识的前台和中心地位。19世纪和20世纪初欧洲文明内部的“文化斗争”“民族斗争”和“阶级斗争”，无疑为这种新的、带有同样深刻差异性、但在更大的全球规模上展开的“自我与他人”、普遍与特殊的交往和冲突提供了思想和理论上的操演和准备。21世纪以来中国经济的迅速发展和集体行动空间的膨胀，在把民族国家的物质边界和制度边界日益深入地推进到资本主义世界市场中去的同时，也将种种隐形的文化、价值、观念结构明确化，甚至（在文化政治的意义上）政治化了。《全球化时代的文化认同》所处理的“存在的政治”及其文化—思想表述问题，一方面，回应了2001年“9·11”事件后被重新提出的“文明冲突”论；另一方面，也在21世纪第一个十年期间中国社会普遍的乐观情绪下，为某种“文明论”“文明国家”甚至“中国梦”的思想性、学理性探讨做了一些话语和知识谱系上的前期“清理场地”的工作。在本书议题的关键指向上，上述几个问题都同生活形式和价值的确定性、意义、伦理自觉和政治强度密切相关，这也是本书初版和第二版以“今天我们怎样做中国人”为题的访谈^①作为“代序”的原因。

尼采—韦伯—施米特这条思想和话语路径当然可以也理应获得同自身学理价值和历史地位相当的专门而持续性的研究，本书也在论证过程和叙事结构允许的范围内给予了尽可能严格、深入

^① 这篇访谈已编入《文化政治与中国道路》（第二版），上海人民出版社2021年版。因此《全球化时代的文化认同》（第三版）出版时不再收录之。

的讨论。但它作为《全球化时代的文化认同》两条知识脉络或两个持久的对话传统之一，仍然在总体上从属于一个更大的问题或问题意识内部的“对立统一体”，这就是：所谓存在的政治或文化政治的论述体系，无论它是以尼采的“绚烂的思想诗”（卢卡奇）面目出现，还是以韦伯、施米特的犀利无情的社会学、法理学或政治哲学的概念严格性面目出现，无论其本身在拒斥历史主义、相对主义、形式主义和辩证法“否定之否定”原则时暗含了怎样的时间超越或主体本质的更新与再造，其在空间性、肉身性和政治本体论的形而上框架内，都依然要经受历史矛盾的挑战、洗礼和转化。也就是说，任何本体论或政治本体论观念本身依然是历史的产物。

换句话说，价值和“文明”需要通过对自己“永恒的复归”的向往、对其政治强度的凝神关注，来处理主观与客观、量变与质变、一与多、纯与杂、高与低、自我与他人等一系列历史经验和生存挑战，这是思辨哲学在偏重时间性、否定性、变化和矛盾的恒常性轴线上的永恒母题。这个“现代性与历史”的经典关系并不仅仅适用于对现代性历史经验的反思，事实上也同样适用于对于以“古代世界”“文明源流”或“价值根基”面目出现的种种同样是当代的、政治性的、意识形态性质的“存在的诗”的批判分析。本书所持的这一思想立场和分析方法（包括它总体上的马克思主义外观），或许可以解释为何它在相对系统地处理尼采—韦伯—施米特这一路径的思想经验和概念表述时，从当前流行的“政治哲学”“古典学”或“社会学”圈子收获的往往并不是支持与呼应，而是怀疑和沉默。但实际上，历史与生活形式、政治性与“存在的诗”、时间性与空间性、变与不变之间的关系并不是单向决定的，而与此同时，存在的政治和文化政治也从未停止挑战历史思维和主体的辩证法。前者试图将康德式的道德理想主义、黑格尔—马克思式的辩证冲突和否定性、创造性主体概念通通“据为己有”——也就是说，把它们不断地吸收进新的阶级认同、文化认同和价值认同的内部构造中去，以组织、锻造和表述更具有政治强度和文化自我肯定性的生活方式和权力系统。后者在追求现实力量、实体性、自我辩护自我伸张的说服力和感召力时，都会自觉不自觉地把自己种种历史矛盾因素内在化、本体论化，同时意识形态化；都会在动员、强化、外化自身价值或“存在领域”的过程中再次更新和激活新一轮“主人与奴隶的辩证法”和新一轮事关人的劳动与价值创造、人的尊严与自由的竞赛。

由此可对这个特殊知识谱系的考察作进一步延伸，它相对隐微，但不乏重要性。这就是以尼采哲学的“存在内部的多重性”或“多元性”概念为源头、彰显于20世纪后半叶法国后结构主义和美国后现代主义理论论述中的去中心化、流动性、消解等级秩序与固定意义的“弥散”或“游牧”倾向。本书将法国哲学家德勒兹作为这种当代西方哲学思维和政治思维“小传统”的代表形象，但同时也表明，它的谱系和渊源可以追踪到黑格尔—马克思哲学思想“大传统”^①中对“他者”“对立面”“杂多”“事实性”以及“永恒的否定和变动”的坚持。这种结构内部的反结构倾向、地域内部的“脱地域化”倾向，以及一切哲学和概念意义上的同一性内部的非同一性、颠覆、“逃逸”和“横逸斜出”、根茎相连的“状态”，在金融资本时代以技术创新、形式创意为增长极的资本主义“创造性破坏”（或“寓立于破”）中得到最为直观、具体的呈现。它同时也为后现代性条件和氛围下的个体身份认同、自我形象、生活方式和价值观内部构造带来了一系列新的、多元主义的变化。

^① 这个“大传统”的另一个“源头”，即斯宾诺莎哲学中所谓“泛神论”倾向所包含的多样性和非辩证、非历史、“自我肯定”的变化能量，限于篇幅只能按下不表。

从这种加快的“自我建构”过程及其文化—符号资本组织的新形式回看整个近代西方（及西方化的）市民阶级主体形成史，包括它在政治领域的主权形态和文化—价值领域里的自我形象，我们可以看到，这个集体性主体在其历史冒险的过程中，同时坚持了同一性与非同一性、连续性和非连续性。在坚守自身信仰、道德、伦理、习俗，为自己的利益、生活方式和价值而战时，其核心身份/认同可以说同时从同一性与差异性、连续性与非连续性、普遍性与特殊性、中心与边缘、自我和他者中获得能量、滋养、资源、灵感和技能。这一切最终被编织进一个“自由的故事”或“人类自由发展史”（这是美国哲学家罗蒂对黑格尔哲学及其美国解释的总结），但只有通过普遍与特殊的辩证法和文化政治的考察，我们才能再一次打开这个故事，就是说，在我们今天的历史视野内，带着我们今天的问题，批判地分析这个“普遍性故事”的具体历史经验和特殊讲述方式。

《全球化时代的文化认同》（第二版）出版时，用“比较的时代”作为导论开篇，这个来自尼采的观察和反思提醒我们，在现代性历史条件下，不同社会形态、生活方式、价值系统和文化风格趣味事实上都已被抛入了一个与形形色色的他人并存、互动、攀比、竞争、学习或搏斗的地球村。在此条件下，一切在长期的相对封闭的历史形态中形成的习俗、价值、意义参照系和意义生产—赋予机制都在经受空前的挑战。无论在个体经验还是集体经验层面上，社会向心力、文化凝聚力、集体认同感乃至最一般的人的自我理解及其可能性都经受着前所未有的考验，因为从未有过如此之多的制度、形式、风格、观念和意象同时摆在我们面前供我们选择，而我们对这种选择的集合样式和最终结果并不一定有真正的主导和控制能力。尼采的经验观察背后的问题，并不是当代消费者面对商品的海洋时所感到的那种眼花缭乱、无所适从的迷失感，而是人类精神生活和道德品质如何保持自身的实质性、具体性和生命意志，即人何以为人的根本性问题。因为一个只会在杂乱纷呈、万花筒般的“风格”之间跳来跳去的人是没有实质性和行动能力的，那只会是“存在”的反面，即颓废和虚无。显然，在尼采看来，在多种风格和生活形式之间无所适从或盲目追逐的颓废，同那种历史发展阶段之间竭力“赶超”、一味追求“进步”和“世界性”的“优等生文化”所内含的虚无出自同一种虚弱和不安。

“这是比较的时代！”尼采这句话所点明的既是关于“永恒的当下”的生活、存在、价值和意志的危机，也是事关未来“更高的人性”的意义、目标和道德精神实质内在完整性的危机。在这个交汇点上，以“相同事物的永恒的循环往复”（the eternal return of the same）为标志的集体生活形式的自我保存和自我肯定（即“存在的政治”或文化政治）同以黑格尔—马克思所描绘的人和历史的否定性的自我否定、自我超越和自我塑造在时空维度上和思想斗争的使命的意义上是完全重合在一起的。在此存在和命运的转轮也是时间和历史的转轮。普遍与特殊、具体与抽象、主体与客体、同一性与差异性的二元或多元对立都必须同时在“存在”和“历史”领域被展开、吸收和整合为新的全体、总体、实体和主体。《全球化时代的文化认同》这本书所做的，无非是选取一个切入点和一组知识思想文本，为处理这个摆在我们面前的大问题寻找一个“可以上手”的工具箱、操作平台和脚手架，并借此对这个问题的问题史和话语构造提供一种初步的梳理和探测。

三

最后，在上述“比较的时代”的意义上，笔者想谈谈本书在其第三版出版的时间节点上，需要面对与承担的新的时代命题和思想命题。

20世纪中国的自强（洋务）、变法、启蒙、革命、建国（中华民国和中华人民共和国）、现代化、

“改革开放”和与之相伴的新一轮“向西方求真理”和拥抱所谓“普世文明”，在某种意义上都可以视为那个“比较的时代”的题中应有之义，是它的常态和“前期”。但随着冷战结束，随着新一轮资本主义全球化产业分工、资本和劳动力配置、市场和信息整合，随着日益加速、覆盖率和影响力日益广泛且具有穿透力的技术创新和文化-消费形式创意，这个“比较的时代”在各个方面都在变得愈发驳杂、过量、紧张，愈发以看似无穷无尽的选择限制了人的选择空间，以前所未有的自由压缩了人的行动的可能性和想象力范围。在生态环境危机、全球性疫情面前，人类“征服自然、改造自然”的能力既得到了充分的证明，又显得弱小无力。以自动化、人工智能、网络化、高度金融化和超级高科技跨国企业“赢者通吃”为特征的当代资本主义生产和财富创造系统在将资本的社会化大生产和自我增值不断推向前所未有的高度的同时，也造成了越来越明显的分配不均、社会撕裂，以及新的对抗性“文化斗争”的土壤。随着中国（在较弱程度上也包括印度、越南等人口众多的其他亚洲国家）决定性地步入工业化时代并在重要技术域快速升级，原有的财富与实力格局正在全球范围内发生深刻的变化。在经历了19世纪欧洲帝国主义列强和殖民宗主国对非西方社会的全面宰割、20世纪以美国为首的西方对社会主义阵营的全面打压，以及美苏超级大国对“第三世界”的控制和操纵后，21世纪迄今为止的全球性矛盾和斗争呈现出一种前所未有的复杂性、总体性和激烈程度。原有的大体上以种族、地域、民族国家及其整体发展阶段为边界划定依据的矛盾和冲突，早已突破其历史态势和格局，一方面渗透进民族国家内部，在其边界内造成深刻的的不平等和对立^①，另一方面则又溢出原有的政治、文化、宗教和意识形态蓄水池，成为流动性的、不断随着社会地形和地势改变形状的社会情绪、社会能量、社会诉求和种种“不安定因素”。

对这些全球范围内的趋势做进一步的现象描述和经验分析不是本文的任务，在此笔者只想在《全球化时代的文化认同》的议题范围内，在“普遍与特殊的辩证法”和“文化政治”视野里确认几个冲突和斗争的新的焦点。在尼采所定义的“比较的时代”的历史条件下，面对种种“存在的政治”和不同的生活世界“自我肯定”的倾向，对人类更高、更为强大的道德精神实质的追求可以通过一系列负面价值（如绝望、冷酷、怨恨、占有欲和征服欲）将人类社会引向持续不断的相互敌视、冲突和战争；也可以遵循一系列正面价值（希望，理想，创造，相互间的理解、同情、尊重和关爱），在增进人类自由、尊严、正义和幸福方面作出持续的、进一步的努力。从尼采的“比较的时代”中我们可以引申出人类自我创造、自我实现的普遍意义和特殊意义：在“历史”和“文化”、“自我否定”和“自我肯定”的方向上，以概念和生命、成长（becoming）与“存在”（being）的辩证统一将人类领域不断在普遍性的新高度及其内在特殊性、多样性与活力的基础上建构出来。与此同时，这个“比较的时代”也可以呈现为各种深层矛盾的激化和恶性冲突，进而形成残酷现实和伪理论、伪教义之间的相互助长。如果仅仅在策略的意义上把前者定义为理想，后者定义为现实，那么笔者想以对这个现实（而非理想）所凭据的核心意识形态及其外在表现做一略显简单粗暴的“认知测绘”（cognitive mapping），作为讨论的收束。之所以说“简单粗暴”，一个原因在于以下的观察和分析基本上只是以美国为例。

冷战结束后，“竞争”（competition）概念是新自由主义同新保守主义两种不同的政治-意识形态潮流在利益结构和“价值观”上的重合点。在这个阶段的前期，即从苏联解体到美国“9·11”

^① 美国和其他西方主要国家内部出现的制造业凋敝、民粹主义、种族主义、极右翼暴力倾向即是其症候群的一部分。

后发动“反恐战争”前后，“竞争”概念已经以“效率”等看似非政治化、非军事化的术语外衣隐藏在一系列新自由主义经济学、管理和治理理念、政策和实践的中心位置。在西方“自由民主资本主义市场经济”内部，这种看似纯粹是经济学和管理技术官僚主义的思维和话语带来直接而深刻的国内政治后果，它针对所谓社会政治的“遗留问题”——具体地理解为对劳动阶层、福利国家、社会肌理及其文化屏障的系统——进行侵蚀和清算。在国际上，“新自由主义”的表现方式则主要是借自由贸易、全球化、新技术革命和“民主化”而推行的“自由帝国主义”政策，包括不同程度、不同方式的“政权更迭”，以及以普遍真理和道德规范自居的历史审判（比如宣布谁“站在历史的错误的一边”）。在这个阶段，“竞争”的意识、意志和手段被裹挟在赢得冷战胜利的喜悦、乐观和自信之中，同时挟发达资本主义国家在生产、技术、军事力量和文化软实力等方面的绝对优势而号令天下，因此它的总体面貌是普世主义的、自我肯定的、乐观自信甚至唯我独尊的；更准确地讲，是一种以普遍主义方式讲述自身独特历史经验、优势和霸权的形态（它同时还给自己披上了“经济人”的“理性选择”的“科学”乃至“公理”色彩）。但诺贝尔经济学奖得主约瑟夫·斯蒂格里茨（Joseph Stiglitz）对所有模仿或照抄美国经验的国家所提出的言简意赅、用心良苦的建议是：“做美国自己所做的事情，不做美国嘴上说的事情。”这句话很好地点明了新自由主义条件下“普遍与特殊”关系的实质及其内在的政治性。

随着美国在反恐战争中祭出“善与恶”（good and evil）、“不追随我即反对我”（you are either with me or against me）等宗教战争语言或“道德清晰化”要求，一种新的“为捍卫我们的生活方式而战”的帝国（而非“帝国主义”）意识形态和价值层面的“自我伸张”成为所谓“新保守主义”的观念标志。这种观念的外化表现为扩大对外军事行动、加强国内行政—警察权力，也包括社会生活和文化生活领域“传统”和“保守”势力对20世纪六七十年代左翼思潮、青年造反文化、民权和妇女运动、环境保护意识和文化多元主义实验的全面反动或“理性化”。但保守主义对“60年代”的反动和“理性化”吸收（比如把它“容纳”在中产阶级生活方式、商业创意和科技创新活动中）早在20世纪80年代“里根—撒切尔时代”的新自由主义范式下就已全面、系统地展开，其中的连续性或交叠共识提示我们“新自由”与“新保守”之间在价值、文化自我、资本积累和社会规范等关键领域的“貌离神合”——两者实际上共享着某种“存在的诗学”或“普遍的特殊性”的深层结构。也就是说，新自由主义一系列的行动——如追求全球自由贸易及其体制下的产能和资源分配、对企业放松政府管制、加强管理层权重、以“效率”名义扩大失业、压缩劳工集体谈判权——非但没有系统排斥“新保守主义”的价值理念、文化趣味和权力意志，反而客观上同后者是兼容的，在有些方面甚至是共生的。反过来讲，“新保守主义”权力主体和文化主体所赖以成立的经济、组织基础、生活方式乃至“阶级意识”都同新自由主义之间具有高度的连续性，甚至可以说是乘着后者作为全球资本主义新形态、作为新型资本拥有者和管理者的特权意识的历史浪潮而登上历史舞台的。事实上，在小布什和奥巴马共四届总统任内，美国朝野的“社会意识”和美国资本主义的“社会存在”的底色正是新自由主义和新保守主义之间求同存异、和而不同、你中有我、我中有你的“既合作又竞争”的关系。在国际关系上，美国外交政策作为内政的延伸，也放大了这种具有内部差异性和复杂性的交叠共识。比如在对华商贸关系上，“新保守主义”的小布什政府执行的大体上仍旧是克林顿时代后期形成的新自由主义路线。而在奥巴马第二届总统任内，美国民主党政府“重返亚洲”“不允许中国这样的国家制定全球规则”的政策，事实上又是“自由帝国主义”国际关系思维同“新保守主义”“新罗马”帝国思维的混合。

过去四十年来（如果从“里根—撒切尔”时代揭幕开始计算），“新自由主义”和“新保守主义”

对内对外都巩固、加强了资本（特别是金融资本和文化/符号资本）及其拥有者（包括上层管理层）的自由和权力，把它们重新塑造为一种价值系统、一种生活方式、一种新的“普遍性上层文化”（universal high culture）。这种建立在全球资本主义新阶段的物质、技术、政治和社会条件上的“普遍性上层文化”固然有它的“自我意识”，也不乏“按照自己的面目去改造世界”的雄心壮志。但在具体现实中，它却最终只能依托既有的历史地形、社会屏障和权力格局，去造成一种特殊的政治经济和意识形态形势。在这种新的形势中，过去遗留下来的矛盾有一些被解决了，但更多的矛盾不但延续下来，而且变得更尖锐、更激化、更具有结构性和总体性。这就是一般意义上的“资本主义不均衡发展”和自由民主政体对这种结构性不均衡加以“理性化”（或“合理化”“正当化”）所造成的，不断从经济领域向政治、文化、道德领域传递不平等、冲突和对抗。值得特别指出的是，全球化过程（特别是中国、印度等亚洲大国的经济发展）使得在整个19世纪和20世纪大部分时间内具有决定性意义的西方/非西方差异、矛盾和对垒，逐步转移为同时存在于西方和非西方社会内部的差异、矛盾和对垒。

以特朗普2016年当选美国总统为标志的“寡头民粹主义”政治的兴起，虽然在其社会基础和社会起源上可以归咎于上述这些历史性、结构性矛盾（特别是随美国制造业衰落而来的白人劳工阶级经济地位的日益恶化），而特朗普执政风格也带有针对美国传统两党制精英政治主流的反拨和颠覆，但它最终不但没有摆脱这种“建制派”——基于新自由主义和新保守主义“交叠共识”的——政治路线，反而使其得到了强化、激化、对抗化甚至暴力化。本来，特朗普竞选口号中确实带有明确的民粹主义、孤立主义（包括贸易保护主义、单边主义、美国例外论等）和保守主义（特别在宗教、家庭、文化等问题上的）信息，同时与种族主义、白人至上主义、排外主义保持某种“策略性模糊”的眉来眼去的关系，而他的执政纲领本来也不是不可以遵循其竞选期间大力宣传的“初心”，奉行“对外不打仗，对内搞建设”（即全球范围内的军事收缩和在经济领域复兴制造业和投资基础设施）这种相对无害的基本国策。但在其四年执政过程中，特朗普政府像是被作用于一个隐形引力场，不断地偏离原始轨道，一步一步走上“邪路”，将特殊集团和阶层利益、意识形态和种族偏见甚至个人和酋长作风通过“总统行政权力”的扩张而最大程度地激化、极端化。在对华政策上，从“贸易战”到高科技“断供”，从包括军事动作在内的外交冲撞到整个国家安全机器开足马力宣扬中国威胁论，其对抗性或“极限施压”举措远远超过中美建交后的任何时期，而直追美苏冷战高峰期的全面对抗、“生死搏斗”的强度（至少在修辞层面）。

在特朗普任内，这种针对中国的“去全球化”和“再政治化”逐渐被确定为美国的生存之战，乃至为捍卫美国制度、价值和生活方式的“最后的斗争”。这可视为卡尔·施米特有关政治范畴从非政治领域（经济、道德等）过渡到政治领域（以“敌友之辩”为其终极特征）的教科书“范例”。同时，由于中美两个经济体在全球资本主义生产分工和消费市场中事实上无法拆分，所以这种“存在的政治”或“文化政治”意义上的“敌我关系”，在经济和物质交换领域又客观上被限制在“竞争”的新自由主义范围之内。因此，所谓“贸易战”“科技战”等名称的正解，是“既是贸易，也是战”，即不同领域内具有相对特殊性的高强度、随时可达到“敌我”层面的具有新的政治自觉和政治强度的“竞争”。必须指出，在字面上，是“竞争”而非“战争”，被用来表述这场生存斗争的界定和规范性原则，这不是因为特朗普政府或美国朝野的软弱、利益纠葛或绥靖主义幻想，而恰恰是由于新自由主义和新保守主义在“用实力说话”的理性原则之外，事实上共同抱有对美国资本主义和民主的“制度自信”“文化自信”“价值自信”和道德优越感——出于一种特殊的普遍主义自我理解，同时也为了再一次激发美国人对美国和由美国经验界定的人类自

由、幸福观念所持有的信心、追求和创造性能量。所有这一切，都是尼采所谓的“爱自己的存在”，带有为自己的生活形式和价值信仰而战的实质。特朗普执政的四年，总体上是以闹剧的形式上演了某种历史和政治的悲剧，它对于辩证思维和文化政治分析的意义，是不应该随着“特朗普主义运动”阶段性的草草收场而被弃之如敝屣的。

从历史长时段分析着眼，“竞争”是经典马克思主义所分析的“自由竞争的资本主义”向列宁、希法亭、卢卡奇等所分析的帝国主义垄断形态过渡的政治哲学中介和战略转换器，是在社会经济领域里压制和消解阶级政治的同时，在文化、价值、制度、审美和观念领域将矛盾重新引入泛政治领域的核心范畴。冷战时期美苏“和平竞赛”概念，甚至国际共产主义运动明确、公开地以在全世界范围内消灭资本主义为自己的奋斗目标这个历史事实都未能揭示出这一范畴全部的丰富性和激烈程度，根本原因在于苏联在经济上被隔离在资本主义全球体系之外，因此，在和平时期，苏联的劳动者和生产组织方式并不会危及美国劳工阶层的就业和收入，因为前者并没有进入资本主义全球和全社会竞争体系的内部。同时，也因为苏联国家治理方式高度集中，官方意识形态固守原典性质的经院哲学意义上的马克思列宁主义，因此它在文化、价值、道德和审美领域，事实上也未能像在体育领域或消费品市场里一样，同西方形成你中有我、我中有你，在犬牙交错的竞争态势中、在一套相同的规则体系内的“同台竞赛”。如何深入认识“竞争”概念内在的强烈的政治性及其表现方式、游戏规则灵活性和相当程度的“非政治性”，是当代中国文化思想和理论工作必须面对的问题。

鉴于这种高度政治化和政治哲学化“斗争”的共识和底线在中美双方都已经获得其战略明晰性，“竞争”的本质意义就不可能再次隐身于“韬光养晦”或“战略模糊”的幕后（这些都不会因拜登班子入主白宫而发生根本性的改变，尽管有局部的、相对的、技术性的缓和与“理性”措施），除非冲突的一方单方面退出政治领域和文化政治的自我主张，而仅仅将自己的存在限定在经济和日常生活领域。因此，当代中国文化意识在其普遍性追求及存在的自我肯定两个面向上都必定面临艰巨的挑战和艰苦的思考。如何在“普遍与特殊的辩证法”和“文化政治”双重视域里和双重意义上把握自身存在、劳动、创造和安全的价值、意义，并正视和处理其中无可逃脱、无从推卸的政治性和政治责任，是当代中国人的集体自我面临的前所未有的考验。这个考验又可以进一步分解为两个方面：一是如何在历史和时间轴上的自我否定、自我超越和自我实现的意义成为“世界历史”或“普遍的”人；一是如何在空间（包括地理空间、社会空间和文化空间）、共同体、生活方式、习俗、趣味和情感世界里随时存在的“自我与他人”“内部与外部”“中心与边缘”“承认与拒斥”之间的紧张中寻求公道的、有尊严但与人友善的、心平气和的集体存在方式。

《全球化时代的文化认同》所谈及的政治哲学和文化政治主题，在此种历史局势和思想环境下，或可以为深入思考“主权”和国家形式内在的政治实质性和政治强度提供一个初步的分析框架和理论参照系。书中强调，施米特对18、19世纪欧洲宪政国家主权形态的批判上接17世纪霍布斯传统，下续20世纪更为残酷、更具有“总体战”性质的国内冲突和全球冲突，强调的是欧洲市民阶级国家的历史起源和实质性（而非形式主义、实证主义和唯名论的）政治运作，特别强调“主权者”（它可以是个人、集体或权力机制）作为国家命运的最后守护者和责任承担者具有在宪法之外“裁断例外状态”的功能，以确保“在法律中止的地方，国家仍然存在”。因此，施特劳斯认为，施米特的学说就其道德伦理实质和政治目的来说，都仍然是自由主义的。这一在今天仍然会引发巨大争议的法理学论述，事实上在马克思主义批判理论的视野中一直具有其清晰的（尽管是在政治哲学概念术语、观念史辨析和宗教文化典故及寓意的层层掩盖下的）阶级属性和

阶级斗争指向。就是说，它不过是延续了尼采哲学试图激发“资产阶级再次为本阶级的生存而战”的意志、想象、行动及认知严格性的“天才的努力”（卢卡奇）。

1. 主权者和“例外状态”：文化-政治体制的内在强度和结构稳定性

仅仅揭示 20 世纪以来西方哲学思想和政治思想内在的特殊性、阶级性、政治性还不够，因为我们对近代西方普遍主义话语的历史考察的主要兴趣之一，在于从中归纳出构建历史中的政治共同体与文化共同体自我意识和政治强度的思维、行动及方法，并使之发挥作用。其中又可以进一步区分出两个面向，即“主权”形态内部同质性（homogeneity）面向，以及生活世界与精神形态“内在丰富性与自由”的面向。就前一个面向而言，我们需要记取古典政治经验和政治智慧中有关事实性平等和形式平等之间的差异。正如亚里士多德所言：“只有同等地位者之间才有平等，地位不同者之间只有不平等。”（There are only equality among equals, and inequality among unequals.）^①当代西方学术讨论和思想论争内部，特别是古典学和政治哲学领域内的一些潮流与转向，在知识上为反思当代自由主义主流话语的形式主义和唯我论倾向提供了有益的参照和资源。

在 20 世纪政治-法律思想框架里，施米特的挑战具有独特的意义和重要性。这并不简单地来自他本人特定的天主教、“保守主义革命”和“文化斗争”意义上的反自由主义立场，而恰恰来自将所有这些立场和价值观“放进括号里”之后的历史观察、概念分析和论述逻辑的“意义剩余”。后者基于古典人文理性主义（包括古希腊形而上学真理观和天主教哲学内在的普世主义倾向）、近代政治现实主义（针对各种“政治浪漫派”）和 20 世纪初德国学院职业规范的严格性、严肃性和系统性，是无法被简单的、不加反思的当代意识形态偏好或舆论潮流“一棍子打死”的。施米特的“主权者”理论和“例外状态”学说遵循一种“常态与非常态”的辩证思维，正如他的“政治的概念”遵循着一种“从量变到质变”的辩证思维。它们都来自经验观察和概念分析两方面的支持，同时也具有强烈的针对性，即针对自由民主制或“议会民主制度”的内在结构性矛盾。因此就逻辑的自洽与学理说服力而言，它远远胜过那些仅仅是出于本能而“想当然”地掩饰、无视自由民主政体内部矛盾，或只将其“大事化小、小事化了”的意识形态辩护。

施米特对现代民主政体的分析始终不离对其事实上的权力形态及其现实运用的历史起源和社会基础的批判性考察。在历史研究领域，他对霍布斯国家理论的研究客观上展现出一种可与历史唯物主义辩证批判分析相媲美的方法和兴趣。在现实政治和法律实践领域，他对卢梭的“公意”概念提出了独到的辨析和解释，即认为“公意”作为共同体内部“一般的、普遍的政治诉求”，是一种在客观的历史和社会条件下形成的东西，“它要么存在在那里，要么不存在”；也就是说，在给定的历史时空里，它属于一种不以人的主观意志和意识形态偏好为转移的事实性范畴。真正的权力基础和权力来源，出自这种社会现实的客观性并受其制约；存在于现实中和“地面上”的国家（这也是黑格尔国家理论的基石和出发点）在实际运行中所依据的并不仅仅是一套人为或天才设计的程序、规则或“契约”：只有在一一切都“正常”的情况下方才如此。而所谓“常态”，无非是指现代民主政体的“形式”与“内容”大体相适应，即现实中每时每刻都产生出来的新旧矛盾尚不至于冲垮各种制度和规范的藩篱和轨道。但政治之所以为政治，就必须同时考虑常态和

^① [古希腊]亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，商务印书馆 1997 年版，第 136 页。引文根据英译本有所修改。

非常态，并且在严格的理论意义上，应该把对于“非常态”或“例外状态”的考察置于对“常态”状态的考察之上，因为前者应对的是矛盾被激化或得以解决的“重大历史关头”，因此更具有制度缔造、制度创新的本质意义。用施米特咄咄逼人的语言来表述，就是“常规什么也证明不了，而例外可以证明一切：它不但确认了常规，而且确认了常规的实际存在，而这种存在只能从例外情况中引申出来”^①。

施米特对现代自由民主体制的理论挑战的另一个重要方面，在于他指出民主本身有一种与生俱来的特质，即对于其现实权力形态来说不可或缺的排他性与追求“内部同质性”的倾向，尽管当民主制在现实中和宪政国家框架内行使力量时，往往会更明显地表现出对包容性、多样性和对少数、边缘、弱势的保护的追求。这一点在“非常态”或“例外状态”中表现得尤为明显。事实上有理由相信，对现实中的国家政治的历史考察和对其现时行为的考察（比如对魏玛共和国宪政危机及其应对的观察和分析），才是施米特宪政理论和法理学理论的具体来源。这种对合法性、正当性乃至“人”的概念具有定义权的政治共同体必须保持一种深刻的（在“常态”下往往是隐而不显的）排他性和战斗性。这种排他性当然也是一种具有特殊政治强度和具体政治后果的特殊性。由这种内在于政治概念的同质性和排他性，也可引申出当代“自由民主制度”隐含的“内与外”的区分，尽管在作为价值、文化和生活方式“帝国”的“时空无限性”的自我理解上，它是“没有外部”的。施米特对殖民地的法理地位的观察为这种“内与外”关系提供了一个很好的旁注。他说，对于殖民宗主国来讲，“殖民地是国际法意义上的内部、国内法意义上的外部”。这一观察同样适用于一切以“普世价值”自居，但始终无法抹除具体实质和抽象形式之间的鸿沟或差异性的政体、立场、文化或生活方式。

沿着对这种排他性的历史性考察，施米特指出自由民主政体随着自我“普遍化”、永恒化及以人性本身自居而日益发展出一种绝对的、总体性的、事关“善与恶”“人性与反人性”的“敌我之辨”：一言蔽之，它变成了一种“政治神学”。古典政治将“敌人”限定在具体的政治领域而不涉及其他领域，类似于在传统战争或武装冲突中，正规参战人员在战斗之外仍被对手赋予人的尊严和人的待遇。但现代政治却日益频繁而系统地将“敌我之辨”扩大到一切领域（包括“在感情上把敌人视为邪恶和丑陋的东西”），在事实上或象征意义的“总体战”中，将整个人类生存领域推到潜在的你死我活的冲突中去，以便通过打赢“人类最后一战”而获得想象中的“永久和平”。施米特带着辛辣的讽刺口吻写道：“于是，对手不再被称为敌人，而是被称为扰乱和平者，并因此而被打入不齿于人类的败类之列。为保护或扩大经济权力而进行的战争以宣传为辅翼，必然变成一场十字军东征，变成人类的最后一场战争。这一点隐含于伦理与经济的两极性中：这种两极性具有惊人的系统性和融贯性。但是，这个据说是非政治的——甚至明显是反政治的——系统服务于现存的或新出现的敌友分类，根本无法逃脱政治的逻辑。”^②

对近代西方自由民主体制及其普遍性自我论述的具体性和自我认同或同一性做历史分析和理论分析，目的并不在于简单地将其仅仅视为一种特殊的东西，进而揭露其伪善、霸权和欺骗性；也不在于同样简单地模仿或拷贝一种存在于客观事实中的制度和观念体系——无论是出于真心诚

① 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第380页。

② 张旭东：《全球化时代的文化认同——西方普遍主义话语的历史反思》（第三版），第384页。

意的学习目的，还是出于“以其人之道还治其人之身”的竞争或对抗目的。毋宁说，近代西方历史经验和制度经验在实践和理论两个层面都为当代中国社会发展和思想生活提供了珍贵的材料、例证和教训。在经验层面和概念层面，这些都应该被同时视为成就和局限、理想与遗憾。作为历史认识的对象和思想指导行动过程中的参照系与竞争语境，当代西方普遍主义论述体系在凝聚、塑造、阐发和重新发明市民阶级历史实质的政治自觉和文化认同方面，为所有人提供了一个迄今为止最重要、最有形式和理论建构能力的话语系统。考察这种集体经验和价值共同体的主权形态和内在政治强度的辩证法，不过是从这个复杂整体的方方面面中抽取一个角度，为当代中国文化和文化政治意识提供一种知识准备和一种思维训练。

2. 多样性、非连续性、否定性和“去地域化”：文化-政治主体的内部活力和自我更新能力

贯穿于《全球化时代的文化认同》的另一个角度、兴趣或关注点，则是把近代西方普遍主义话语体系作为一个总体和连续体看待，在考察其历史发展和历史叙述的过程中，去分析它如何在保持自身总体上的同一性和连续性的同时，应对和处理内在及外在于其主观性自我的多样性、差异性、矛盾、断裂、否定与自我否定、耗散和“去地域化”倾向。由于本书同时把黑格尔-马克思的辩证概念作为一种方法和原则，也由于在对西方普遍主义话语的“主权形态”的考察中侧重于同一性、连续性、同质性甚至排他性概念，因此这个平行线索或侧重点强调的是非连续性对于连续性、差异性对于同一性、否定性对于肯定性、去地域化对于再地域化的辩证意义和贡献。这种对于特定历史主体的内部景观和外部风景的多样性与复杂性、活力与自我更新自我塑造能力的强调和追求，并不仅仅是近代西方某些个别的、特定的话语体系的特点，而是一种在“比较的时代”呈现出来的总体性特征。黑格尔《精神现象学》已经向我们展示了这样一出近代主体的戏剧：意识作为意识，其活动、内容和历史性不在于求证自我同一性，即那种“我=我”的没有创造性的简单同一性，而是取决于意识寻求其自我分裂、外化和对象化，从而得以在新的意识或自我意识层面包容、吸收、“克服”客观世界和他者的异质性，最终将后者把握或“理解”为自身同一性内部的差异性和丰富性，即一个扩大的、丰富的自我。马克思对于资本和资本主义生产力与生产方式的观察、描述和分析，是黑格尔辩证法“精神”的现实版和世界历史版。自此之后，西方思想中关于意识、主体和自由的历史运动的叙述，就再也无法同资本和资本主义的扩张、异化、“创造性破坏”与新一轮的创新和创造分开来讲了：它们成为同一个故事。

在19世纪最后三十年里，尼采哲学带来了一种思想、道德和文化政治的转折，但其要旨不在于否定这种近代市民社会历史运动的自我否定—自我实现的辩证法，而在于为其提供新的生命哲学和存在的诗学的能量、意志、内部多样性与想象力的可能和潜能，从而把民主时代的“群氓”和“颓废者”“提升”到一种艺术的、战斗的（“酒神般的”）状态，将它重新定义为一种希腊—罗马意义上的“创造”和“牺牲”，一种更高贵的人性。对于这种“爱自己的存在”的诗意的呼唤，卢卡奇不带一丝感伤地将它理解为“号召资产阶级再次为自身利益而战”，即（在1848年欧洲革命失败之后，特别是1871年巴黎公社失败之后）针对劳工大众、社会主义思潮和（尚在尼采视野之外的）殖民地人民的“权力意志”的“自我肯定”。在资本主义—帝国主义政治经济的一般性历史条件下，这种战斗呐喊可以看作为资本积累和持续扩大再生产过程中的“创造性破坏”而做道德准备和审美操练，一种存在意义上的强者的自我确认和自我肯定。这一看似简单甚至过于政治化的观察，事实上极具思想史层面的深刻意义和启发性，它展现的是一种在具体历史环境中的政治性思维和学理上的洞悉力。事实上，在韦伯对德国市民阶级软弱无力的失望、愤懑和批

判中，可以听到尼采呐喊的回声；在海德格尔对存在、集体性、工作、冒险和“行军”的渴望中，也可以看到尼采所期待的那种所谓“更高的道德”和更为有力的“风格”。在施米特法理学和政治哲学对“议会民主制”的“观念史分析”中，这种倾向就更为明显。因此可以说，卢卡奇所看到并予以关注的，不仅仅是尼采哲学显白的（exoteric）政治强度和隐晦的集团归属，而更主要的是它所带来的“绚烂的风格”，即那种能够激活“生活世界”内在的审美活力乃至“非理性”能量（“金发野兽”）的塑形能力和表达能力。这种塑形能力和表达能力所对应和“再现”的是一种现实中的、但不能被市民阶级“理性话语”和学院官话所把握的政治形势和社会力量对比。正是在后一种意义上，卢卡奇把尼采视为一个“天才”，把尼采哲学视为“马克思主义最凶恶的对手”，同时他也承认，在整个自由主义和社会民主主义思想阵营里，“还找不出能够与尼采大致交手一下的人”。

在第二次世界大战结束后延续至今的长期和平中，这种西方“生活形式”内部的政治强度和“创造性破坏”，一方面在冷战、反恐战争（包括近期来日益增强的同中国的竞争意识）中继续保留了其传统或“经典”形态；另一方面，西方社会内部矛盾和思想斗争的焦点，在相当程度上转移到文化、审美和个人生活方式领域。20世纪60年代青年文化和“反文化”运动中出现的“个人的就是政治的”（the personal is political）口号，事实上可以放在整个战后西方文化发展的内在逻辑和整体性中理解。随着战后资本主义生产步入后工业化时代“弹性”状态（自动化、计算机化、全球产业链和物流-销售渠道的建立和数字化都极大地推进了这一进程），随着种族平权、多元文化、性解放及性倾向、性别认同差异性逐步为社会主流和政治主流接受，随着西方“大都会中心”内部的多样性、异见性、流动性和变化-创新过程的不断加强，西方文化理论和政治理论总体上呈现出一种“后现代”“后结构主义”面貌。其主要特征包括去中心化、反等级秩序、反本质主义、反线性目的论。它质疑一切意义解释的明确性和单一性，质疑一切主体构造内在的完整性、一体性和神圣性；强调一切事物、符号、结构和意义本身的游移和差异，强调存在作为流动性和多样性的生成、繁衍的无限可能和相对于先前自我形态的否定性和颠覆性。罗列在这里的特征当然不是完整或全面的概括，但读者无疑都能在当代全球性生产组织、社会景观、消费方式、文化生产、艺术创意、学术思想讨论和日常生活领域的方方面面接触、感受和认识到它们。本书中讨论（但限于篇幅未能加以展开）的德勒兹哲学概念（如“去地域化”和“游牧思想”），不过是这种总体性结构动态的哲学换喻或风格化寓言，因为“地域化—去地域化—再地域化”的流动性、多样性和非连续性，贯穿于所有晚期资本主义经济、文化、科技创新和制度—权力形态的所有范畴。

这种反系统的系统性、这种不断通过“去地域化”强化“帝国”内在政治强度、文化认同与普遍性自我声称，比任何固体化、制度性和在地化的因素都更能够描述晚期资本主义的时空边界、主权形式和对“人性本身”的界定权与治理权。无疑，这种建立在资本-文化之间更深刻、全面的共谋关系基础上的全球体系也将“竞争”概念提升到全球性的（海德格尔的用语是“行星规模的”）、直达人性本身的（即福柯意义上的“生命政治”的）层面。特朗普政府在内政外交领域一系列超常规的（有时是毫无章法的、“危险的”）举措，在一些方面和瞬间，通过施米特意义上的“非常态”和“例外状态”，已经把全球范围、全人类社会范围，以及从经济到文化的整个价值系统范围内的“竞争”和“斗争”中“敌我之辨”意义上的政治充分地展示出来。然而，在高度抽象的理论意义上，这个突变不过是美国政治主权和文化主体在“普遍与特殊”之间的往复运动中，从普遍性一极向特殊性一极所做的一次小小的移动。

显然，在不同的“普遍的特殊”概念之间的实体性、政治性竞争过程中，竞争双方（或多方）不仅需要坚持自身特殊性指向其“特殊的普遍”的理想前景和现实路径，同时也必须接受和坚持自身客观、事实上的“有限性”和“特殊性”，从而保留再一次进入普遍与特殊的辩证冲突的势能和具体性、丰富性。但在维系和巩固自身主权形态和主体空间的同时，新的全球竞争局势要求参与竞争的各方不但相互竞争，而且同时与自身生产方式、生活形式、文化-审美形式和权力形势内部的僵化、固化、本质化、单一化及空洞化进行不懈的斗争。近代西方和当代西方（特别是作为新罗马的美国）在保持自身内部多样性、开放性、灵活性和自我修正、变化和可塑性（plasticity）方面的历史经验和制度经验，仍然值得非西方世界深入研究、学习和吸收。这种经验同样和近代西方政治哲学、文化哲学讨论所具有的“普遍与特殊的辩证法”密切相关。这其中的历史经验、理论总结、形式创造和政治智慧，需要我们从自身文化政治的兴趣出发去加以把握，以便在“解构与建构”“民主与集中”“自由与自律”“边缘与中心”“一与多”“分与合”“雅与俗”“精英与大众”之间找到更具有活力与创造性的平衡。

在一部 2005 年的电影《天堂王国》（*Kingdom of Heaven*, Ridley Scott 导演）里，占领耶路撒冷的欧洲十字军被萨拉丁打得大败，最后在阿拉伯人保证其撤回欧洲途中的人身安全后，放弃玉石俱焚式的抵抗，出城投降。影片最后，欧洲十字军首领在承认失败、签订“城下之盟”后忍不住问了萨拉丁一个问题：“耶路撒冷对你有什么价值（What is Jerusalem worth）？”萨拉丁头也不回地答道：“什么价值也没有（Nothing）”，但随即又回过头来加了一句，“它值一切（Everything）”。如果耶路撒冷作为三大宗教共享的圣城本身可以作为“普遍性”抽象概念的一个具体的象征或注脚的话，我们在这个镜头里看到的就是为争夺普遍性的制高点的斗争，既是实实在在的“生死搏斗”，又是一种意识形态意义上的虚构和游戏。这种二重性及其相互间的流动性与辩证关系为我们思考生活形式基础上的“主权”概念和历史的辩证运动上的“否定”和“绝对”概念提供了一种戏剧性的角度。在这个戏剧场景里，作为客观的社会存在、社会组织和社会力量的各种宗教本身当然只有特殊性，但它们之间（准确地说，它们各自关于普遍性的自我理解和过度表述之间）的冲突和斗争却必须以普遍性的名义，而且最终作为普遍性本身的客观显现而展开。这是“普遍与特殊的辩证法”本身的实体性-政治性真理与历史性真理（或哲学真理）之间的内部张力和复杂性。这个戏剧场面也为当代中国文化意识对自身的普遍性追求，以及它对普遍性问题的思考方式提供了一个反思或“叙事”角度。对于普遍性概念内部从有限到无限、从局部到总体的矛盾及其解决过程而言，“中国”这个概念其实“什么价值也没有”，因为它（像阶级、国家、民族这些终将消亡的事物一样）只是一种过渡性真理的有待被扬弃的形态；但同时，它又是“一切”，因为它在集体存在的具体时空和具体生命形式的意义上，是通往真理、意义和价值的唯一通道，也是生活、存在和文化的全部财富。与此同时，这个问题的问法也可以调转过来，就是说，由“存在”一方对“时间”发问，由“特殊”一方对“普遍”发问，由“中国”对于“世界历史”发问：对于当代中国文化主体和价值实体，“普遍性的价值何在”？回答只能是萨拉丁式的：它“什么价值也没有”，但同时又是“一切”！

作者系美国纽约大学比较文学系、东亚研究系教授，国际批评理论中心主任