

列宁 2017

斯拉沃热·齐泽克 (Slavoj Žižek)

弗拉基米尔·伊里奇·列宁 (Владимир Ильич Ленин)

Contents

导言：回忆、重复与修通	3
回忆与重复	3
列宁告别乌克兰	5
暴力、恐怖与秩序	7
列宁主义的自由观	10
自列宁到斯大林.....再返回	14
一位新主人的奇迹	18
主人与分析者	20
修通革命的悲剧	22
正文篇目	25
Note	25
正文目录	25
编后记：在未知领域航行的列宁	27

来源：知乎专栏「从特里格拉夫到列宁格勒」

译者：Zveza zvezd

输出格式：

```
pandoc -s Lenin_2017.md -o Lenin_2017.pdf --pdf-engine=xelatex --toc \  
  --top-level-division=chapter -V CJKmainfont='GenYoMin TW' \  
  -V mainfont='Noto Serif' -V geometry:margin=1in -V documentclass=report
```

齐泽克于十月革命 100 周年之际撰写的政论，我于去年将它翻译成中文，现分段放出。

导言：回忆、重复与修通

回忆与重复

《回忆、重复与修通》——弗洛伊德于 1914 年创作了这篇短文，它的标题为“我们在一百年后的今天如何看待十月革命”这样一个问题提供了最佳的范式。弗洛伊德在文中提及的三个概念形成了辩证的统一：它们指明了分析过程的三个阶段，而从一个阶段到另一阶段的过渡一定会遭遇阻抗。心理治疗中，第一个步骤（回忆）需要被治疗者回忆起被压抑的创伤经历，而催眠可以达到效果，使这些经历浮出水面。不过这个阶段很快就会陷入停顿——以这种手段得到的内容还缺乏合适的象征性情境，因此仍然无效；它无法转换被治疗者的意识主体，阻抗也依然活跃，因此限制了被揭示内容的体量。这种方法的问题在于：它完全专注于过去而忽视了受治疗主体当下的意识群，这一群体使得过去的经历保持着符号化的活跃。阻抗则以转移的形式表达出来：她会重复那些不能正确回忆的经历，把过去的意识转移到当下（例如，她将研究者认作自己的父亲）；她会表演、尝试复刻那些不能正确回忆的经历，而当研究者向她指出这一点时，她会以反抗回应干涉。修通，指的是修通阻抗，并把它从研究的障碍转变成有力的手段。而以彻底的黑格尔观点来看，这种转变具有相当的反身性：阻抗连接着主体与客体，连接着过去与当下，它证明了这样一个事实——我们的思维被锚定在过去，而且这种锚定是由当下生命活动中的困局所带来的。

要讨论 1917 年，我们也要从回忆、回想十月革命的真实经过，以及它向斯大林主义的反转开始。共产主义政权的一大道德-政治问题可以被归纳为“造神，却也造罪”这个题目。与充满血腥与监禁的过去公然对立之后，一个共产主义政权能够从中幸存吗？如果可以，是以哪种形态，又到何种程度呢？此类对立的第一个例子，当然是尼基塔·赫鲁晓夫于 1956 年苏共二十大期间所做的关于斯大林罪行的“秘密报告”。报告的第一个惊人之处在于它将斯大林的个人品行认定为其罪行的关键因素，（因此）相伴地，缺少对权力制度问题的系统分析；第二点在于它竭力要保持“革命起源”的纯洁：对斯大林的定罪局限于 30 年代逮捕和杀害党的高层领导人和军官的大清洗活动（恢复名誉相当具有选择性，布哈林、季诺维也夫等人仍然遭到贬斥，更不用说托洛茨基）而刻意忽略 20 年代末的大饥荒；更甚的是，报告宣称党转回到了它的“列宁主义”根基之上，这样一来列宁就成了被斯大林破坏和背叛的纯正“革命起源”。萨特在他 1970 年对报告的分析中简明扼要地指出：

斯大林的确发起了大清洗，把革命的土地变成了警察国家；他相信苏联必须要通过集中营社会主义才能达成共产主义。但正如一位事件见证者所指出的那样，官方认为说出实情有用，是因为他们实在找不到更好的谎言了。而这个从官方嘴里吐出的真相，马上就变成了被事实所确证的谎言。斯大林十恶不赦？好吧。可全苏维埃社会又是怎么把他推上宝座，又让他在上面坐了四分之一世纪的呢？

王尔德戏谑地说：说真话的孩子迟早挨打。那么，赫鲁晓夫稍后的命运（他于 1964 年被政敌击败）算不算证明了这句话呢？在一个核心要点上，萨特的分析还是显得不足：即使赫鲁晓夫是在“为制度代言”——他说“机器本身健康可靠，出问题的是操作人员；这个破坏者的死让全世界松了一口气，一切都在重回正轨”——他的报告仍然带来了破坏性的冲击，他的干预也开启了最终瓦解整个系统的进程，这是今日值得铭记的教训。从这个意义上来讲，赫鲁晓夫 1956 年批判斯大林罪行的报告是一个纯粹的政治行为，在此之后，如威廉·陶布曼所言，“不管是苏维埃政权还是他本人，都没能恢复元气”。尽管在这次大胆的行动中机会主义的动机表现得淋漓尽致，但是有更多因素是不能用单纯计算来解释的。这是过度的鲁莽，无法用战略推理的眼光来阐述。报告之后局势便再也无法倒带，铁腕领导的理论基石已经被毁灭；因此也难怪整个干部系统都因此陷入了暂时的瘫痪。在报告期间，有大约一打的代表精神崩溃并且被紧急送医；风格强硬的波兰共产党总书记博莱斯瓦夫·贝鲁特因心脏病而死，模范斯大林派作家

亚历山大·法捷耶夫饮弹自尽。这里的要点不是说他们是“正直的共产主义者”——他们中的大多数都是对苏维埃政权不抱有任何主观幻想的冷酷操纵者。真正崩溃的是他们的“客观”幻想，是那个为他们无休止地追逐权力提供背景板的“大他者”形象。那个大他者，他们曾为之改换信仰（原先也是为了自身利益而去相信的）的大他者，轰然瓦解了。

赫鲁晓夫的赌博式行动是希望他（有限的）告解能够强化共产主义运动——短期来看他的确达到了目的。我们应当一直铭记，赫鲁晓夫时代是最后一个真正拥有共产主义热情、拥有对共产主义事业信仰的时代。赫鲁晓夫 1959 年访问美国并向美国公众发布挑衅性的讲演，宣称“你们的子孙后代将会成为共产主义者”时，他坚定有力地表达了整个苏联干部系统的钢铁信念。而他于 1964 年去位之后，一种听天由命式的犬儒主义占据了上风，这种情况一直持续到戈尔巴乔夫以更极端的对立手段与过去决裂为止（此时布哈林等人终于被恢复名誉，但是至少对戈尔巴乔夫来说，列宁仍然是不可触碰的参考基准点，而托洛茨基则继续遭到贬抑）。

而在邓小平的“改革”之下，中国的发展已经和苏联截然不同，甚至是背道而驰。经济层面上（某种程度上也包括文化），通常理解的“共产主义”遭到抛弃，国家大门向着西式的“自由主义”敞开（私有财产、利益谋取、享乐的个人主义等），而执政的中共却仍然保持着政治和意识形态上的绝对领导权——这一点不是指理念上的正统性（按照官方的口径，按儒家理念宣扬的‘和谐社会’已经事实上取代了共产主义宣传），而是指它保持着无条件的政治绝对领导，宣称自身是中国繁荣稳定的唯一保证。这样的宣称需要对关于中国历史，尤其是最近两个世纪以来的中国历史的意识形态讨论进行严格监督管控：国家媒体和教科书上，“中国自鸦片战争以来备受屈辱，直到 1949 年共产党获得胜利”之类的陈述丰富多彩，并由此得出“侍我最勤者，乃侍国最忠者”（语出荷马）这样的结论。当历史要扮演正统化的背书人这样一个角色的时候，它理所当然地不能容忍任何实质性的自我批评。中国人已经从戈尔巴乔夫的失败那里学到了教训：完全承认“（旧体制）制造罪恶”只会瓦解整个架构。那些罪恶必须被否认：诚然，他们批判了毛的一些“超前”和“错误”（以及随之而来的大跃进和大饥荒；以及，文化大革命），而邓对毛的评价（七分功，三分过）被奉为圭臬。但这种评价是作为一种官方结论而存在，使得任何对毛的进一步探讨研究显得毫无必要：就算毛有三分过错，这种承认带来的观念冲击也受到了中和，这样他可以继续被尊为国家的奠基人，他的遗体被供奉在纪念馆里，他的相貌出现在每一张钞票上。此处我们看到一个迷信式否认的鲜明例证：我们清楚地知道毛犯下了错误，造成了重大的损失，他的光辉形象却神奇地没有沾染任何污点。这样一来，经济“自由化”带来的剧烈变化与一如往常的一党执政结合在了一起，中国的共产党人就可以（以毛为挡箭牌）端上蛋糕，大快朵颐了。

杨继绳的长篇研究作品《墓碑》提供了一个审慎的回忆例证：近二十年的研究之后，他将于 1958 年至 1961 年之间“过早死去”的人数定为 3600 万（官方立场认定这场灾祸三分来自天灾，七分来自人祸，正好是邓对毛评价的翻转）。作为一名资深的新华社记者，杨继绳获得了走访全国各处档案馆的特许权，并写出了关于大饥荒最翔实的报告，（这一点）不管在国内还是国际都可以称作首屈一指。体制内的众多合作者给了他不少帮助：有已经在政府部门内任劳任怨工作了多年，试图核实准确死亡数字的人口学家；有把骇人的当地事件记录保存起来的地方官员；也有只需要眉目示意，就非常高兴为假装在调查中国粮食生产史的同志大开方便之门的省级档案馆管理员。而（官方的）反应呢？武汉市社会治安综合治理委员会办公室将《墓碑》列入“淫秽、色情、暴力及危害青少年书籍”的名单，规定一经发现立即收缴。在其他地方，党的部门用窒息手法对待这本书，禁止在媒体中以任何形式提及《墓碑》，而非用博人眼球的强制措施封杀之。幸而杨继绳本人退休后仍然能安居中国，还不时在学术期刊上发表文章。在众多独到见解之中，杨继绳认为饥荒的其中一个原因在于错误科学理论的应用：中央政府根据乌克兰伪科学家特罗菲姆·李森科的观点，颁布命令改变了数项农业种植方法。其中之一是密集种植，幼苗的种植密度先是提高到三倍，然后又翻了一番。这种理论把阶级团结的思想移植到自然领域，认为同种的植物不会竞争，而是会进行互助——实际上它们毫无疑问会竞争，这就阻碍了作物的生长，拉低了产量。

如上文所示，一次有关（实践的）共产主义过去的错位回忆及重复的组合就是像这样运作的，但这种谬误绝不只是那些拒绝清算过去并因此重走旧路的共产党人的专利。标准自由派和保守派对十月革命的妖魔化同样忽视了其中显而易见的解放意义，把它贬低为一次血腥的夺权行动。两派关于这次革命的见解不同导致双方剑拔弩张，但这并不意味着斯大林主义的偏离轨道就成了次要问题，因为人们完全可以说斯大林路线正是布尔什维克计划的一种固有可能性，说明布党宏伟愿景的结局从一开始就注定了。这正阐明了为什么说他们的计划真正地带有悲剧色彩：这是从胜利之初就被斥为失败的宏图，却又是真正的解放性眼光。

正是在这种情况下，修通作为一种激进的共产主义再思考，和为现代重新实现共产主义（做准备）的手段而进入我们的视野。也正是由此，也只有那些真正忠于共产主义事业的人们才能对斯大林主义和它的

产物所带来的悲哀现实做出尖锐的批判。我们要面对这样的事实：列宁和他的遗产被当成了明日黄花，是已经失效过时的“范例”。他不仅囿于时代限制，对许多已经成为现代社会中心议题的问题视而不见（生态问题，性解放斗争，等等），而且采取了许多不为现代民主气氛所接受的野蛮政治行动，又以全盘集中的国有工业体系思维错误地看待新社会，诸如此类。那么，与其徒劳无功地试着从斯大林思想的浮土中发掘原本的列宁精髓，抛开列宁、回到马克思那里去，去找寻在二十世纪的共产主义运动实践中出现偏差的理论根源，是不是更有裨益呢？

不过，难道列宁当时的处境不正是被类似的绝望所包围着吗？诚然，当今的左翼正面临着一整个进步运动时代终结所带来的分裂与崩解，这强迫着他们去重新定义自身事业的最基本坐标。但是，也正是这同样的经历，催生了列宁主义。回忆一下吧，当 1914 年秋天，所有的欧洲社会民主党派（俄国布尔什维克党和塞尔维亚社会民主党是光荣的例外）都决定加入所谓“爱国阵线”的时候，列宁该有多么震惊。当德国社民党的日报《前进报》（Vorwärts）报道社民党人在帝国国会投票支持军事行动时，列宁甚至以为这是俄国秘密警察用来欺骗俄国工人的假消息。在这样一个军事冲突把欧洲大陆深深撕裂的时代，要拒绝“选边站”的观念和他祖国之内的“爱国热忱”该有多么困难啊！有多少伟大人物（包括弗洛伊德）也曾向狂热的民族主义躬身，哪怕只有短短几周！

用阿·巴迪乌的话来说，1914 年的冲击是一次“大灾难”（désastre），是让整个世界都深陷其中的灾厄：它不仅让田园诗式的资产阶级信仰崩坏，同时也重创了伴随其发展的社会主义运动。连列宁本人的立场也深受动摇——他本来在《怎么办？》（Что делать?）一文中表现出了永不满足和不畏牺牲的精神。这种全无希望（Verzweiflung）的时刻，却为列宁主义的诞生敲开了大门，打破了第二国际以来的进化主义史观——而列宁是唯一一个能够坚定屹立风口之上的人，也是唯一一个能清晰阐明这一切灾难背后真相的人。在绕道而行，仔细研读黑格尔的《逻辑学》之后，列宁终于得以在这失望时刻重生，洞见那独一无二革命机遇。

当今左翼所面临的处境与当初孕育了列宁主义的情境有着不可思议的相似性，它的任务就是要“重读”列宁。“重读”不意味着要回到列宁那里去，而是要承认‘他已经死了’，即他给出的具体解决方法失败了，而且是遭遇了惨败。“重读”列宁意味着我们必须明辨什么是列宁所做的实事，什么是他所开创的可能性，也要承认列宁的行为和那甚至能压倒列宁自身的另一面思维之间的冲突。“重读”列宁不是要做他做过的事，而是要总结他未竟的事业，反思他错失的良机。

列宁告别乌克兰

列宁最后一次登上西方媒体头条，是在 2014 年那次最终扳倒乌克兰亲俄总统亚努科维奇的大规模骚乱期间。我们在电视屏幕上见证了基辅的抗议大潮，一次又一次看见愤怒的示威者推倒列宁雕像。这些进攻的怒潮其实可以理解，因为这些雕像象征着苏维埃政权的压迫，而普京领导的俄国被视作苏维埃政策的延续者，它继续强迫其他国家臣服于俄罗斯的主宰。我们也应当回想一下列宁雕像在全联盟境内疯狂增生的那个历史场景：赫鲁晓夫在苏共二十大上批判斯大林之后，仅 1956 年年内，全境所有的斯大林像就完全被列宁像替换。后者简直就是前者的替身，这一点也被 1962 年某期《真理报》（Правда）头版上的奇事揭露得一清二楚：

列宁形象于 1945 年起出现在《真理报》刊头（审慎推测得到的原因是斯大林希望进一步强化他在党内的权威——既考虑到从死亡边缘和资产阶级欧洲影响下归来的士兵有潜在的破坏力量，也是出于对“列宁临终前曾发出反对他的警告”这一流言的警惕）。而到了 1962 年苏共二十二大，斯大林遭到公开抨击后，两张列宁像赫然出现在刊头，就好像这个奇特的列宁分身是覆盖了那个不知所踪的、其实从来都没上过刊头的“其他领导人”！

那么，为什么要把两张一模一样的列宁像并排安放呢？某种意义上来说，在这种怪异的重复中，缺席的斯大林反而变得比以往任何时候都更加突出，这种隐性的存在本身正好回答了“为什么要放两张，而不是单张列宁像？”这个明显的问题。

尽管如此，乌克兰人以推倒列宁像的方式来宣告他们与苏维埃支配决裂和强调自身国家主权的决心仍然显得讽刺之极：乌克兰的民族认同黄金年代并非在沙皇俄国时期（这一时期乌克兰独立国家的论断遭到严厉禁绝），而是在苏联成立的前十年，到这个时候他们的民族认同才完全成熟。维基百科上，关于乌克兰 19 世纪 20 年代情况的文章也记述到：

内战之后苏维埃政府最终得以掌权，而此时乌克兰已经是一片赤地。超过 150 万人死于战

乱，无家可归者不计其数，而且乌克兰苏维埃还要面对 1921 年的大饥荒。鉴于乌克兰境内的惨状，苏维埃政府在二十年代的乌克兰政策上做了相当的变通。由此，在民族共产主义领导人尼古拉·斯凯普尼克追求的乌克兰化政策的庇护下，（乌克兰）苏维埃政府支持了国内的民族文学艺术复兴运动。乌克兰文化和语言得以复苏，乌克兰化政策也成为了全联盟范围内“本土化政策”（Коренизация）的一部分。同时，布尔什维克致力于全民医疗、教育和社保的推行，以及对人民工作和住房的保障。新的法典得以颁布，妇女的权益极大地提升，千百年来根深蒂固的不平等现象一扫而空。约瑟夫·斯大林在三十年代初逐渐稳固权力，成为党的实际领导人之后，上述政策中的绝大多数都遭到撤销。

这种“本土化政策”遵循了列宁明确阐述过的原则：

无产阶级不能不反对把被压迫民族强制地留在该国疆界以内。这也就是说，要为自决权而斗争。无产阶级应当要求受“它自己的”民族压迫的殖民地和民族有政治分离的自由。不这样做，无产阶级的国际主义就仍然是一句空话，要想在被压迫民族的工人和压迫民族的工人之间达成相互信任或阶级团结是不可能的。（列宁《社会主义革命和民族自决权》，1916 年 1-2 月）

列宁一以贯之地坚信这一立场。十月革命之后，列宁与罗莎·卢森堡之间立刻爆发了一场争论，前者认为哪怕有“坏分子”夺权的风险，也要无条件支持众多小国的政治分离权利，而后者坚持只能同意进步力量占主导的新生国家获取完全的主权。在反对斯大林建立中央集权苏维埃这一计划的最后努力中，列宁再次呼吁赋予各个小国政治分离的自由（这样一来，格鲁吉亚就很有可能独立），坚决要求承认苏联各加盟国作为政治实体的完全主权——难怪斯大林在 1922 年 9 月 27 日写给政治局成员的信件里公开指责列宁的“民族自由主义”。在正式宣布苏维埃俄国政府同样是其他五个共和国（乌克兰、白俄罗斯、阿塞拜疆、亚美尼亚和格鲁吉亚）政府之前的具体提议中，我们可以清晰地看出斯大林所选择的前进方向：

若当前决议由俄共（布）中央委员会表决通过，这一决议并不会公开，而是会在全俄苏维埃大会召开之前传达到各共和国的中央委员会，并交苏维埃各个机构及各共和国的中央执行委员会或苏维埃代表大会流通查看。如此一来，便可以在全俄苏维埃大会上宣称（政府合并）是各个共和国的共同愿望。（摩西·卢文《列宁最后的斗争》密歇根大学出版社 2005 年版，P61）

中央委员会和它的政治基础间的影响与交流由此被完全切断了，最高权力得以直接强制推行它的意志。雪上加霜的是，情势完全演化到了原先的对立面：中央委员会现在只能通过那些最高权力想让它通过的那些决议，就好像这是它自己的意愿。（但是也要注意正是列宁自己在一年前强制通过了取缔党内派别的命令，他的“得意作品”成了他现在竭力对抗的进程）。让我们回想一下一个明显的例子：1939 年，相同的戏码在波罗的海三国再度上演，这三个国家“要求”加入苏维埃联盟，最终成为其一部分。斯大林在三十年代初的作为等于是退回到了沙俄时期的对外政策和民族政策。例如，作为这种转变的一部分，俄罗斯对西伯利亚和中亚的殖民不再被作为帝国主义行径而受到批判，反而成了冲击当地旧社会惰性、促进现代化的进步之举，受到（官方的）颂扬。

今日，普京的对外政策明显是沙皇-斯大林这条纵贯线上的延续点。根据他的说法，正是革命之后布尔什维克党人的转变损害了俄罗斯的利益：“布尔什维克们出于一系列原因——愿上帝审判他们——把大片历史上归属俄罗斯的南部土地划归乌克兰共和国。这个决定没有考虑到当地人口的民族构成，而这些地方正组成了今天乌克兰的东南部。”（出处：2014 年 3 月 18 日的演讲）2016 年 1 月，普京在他对“列宁最大的错误”的描述中再次强调了相同的论点：

“应当以你的理念作为治理国家的向导，但前提是理念的结果必须是正面的，而不是像弗拉基米尔·伊里奇（列宁）的想法那样。他的想法，比如给予地区高度自治权，最终摧毁了苏联。这些思维在俄罗斯这座大厦下埋入了核弹头，并且稍后就要爆炸。”（见《新闻周刊》2016 年 1 月 22 日的报道）

简而言之，列宁因为严肃看待俄罗斯帝国内各民族自治权以及（进而）质疑俄罗斯霸权而成了罪人。也难怪我们在俄罗斯阅兵式和公共节庆中还能看见斯大林的画像，而列宁根本无迹可寻。几年前的一次大规模民意调查中，斯大林在“从古至今最伟大的俄罗斯人”中名列第三（不过斯大林是纯种的格鲁吉亚人），而列宁只能屈居第六。今天的斯大林并非是因为共产主义信仰而受敬仰，而是因为他恢复了俄罗斯的伟大地位，在列宁的反爱国主义“偏差”之后“拨乱反正”。对列宁来说，“无产国际主义”

必然伴随着保护弱国不受强国欺侮的举动：一个主宰着其他国家的“大国”必须要将全部权力交还他国，这一点切中要害，指明了他们（革命家）所宣扬的国际主义的严肃性。

暴力、恐怖与秩序

不过，就算列宁在民族解放问题上（的高风亮节）可以弥补过失，他对野蛮暴力和恐怖政治的鼓吹和执行又该怎么解释呢？激进政治活动的历史中，暴力常常和所谓的“雅各宾传统”联系在一起，而正是这种联系让那些试图从头开始（建设无产阶级政权）的人们对它弃如敝履。就连许多当代马克思主义者（后马克思主义者）都羞惭于所谓雅各宾式的国家集权恐怖政策，想要把马克思本人从中剥离出来——他们说，是列宁把这种雅各宾传统（重新）引入到马克思主义之中，从而扭曲了马克思的自由主义精神。可这是真的吗？且让我们仔细看看，雅各宾派怎样有效地摆脱对多数票的依赖，去代表那些掌握“永恒真理”的人（这是很“极权主义”的说法）。那么，作为倡导团结统一、反对宗派分裂的狂热分子，雅各宾派是怎样正当解释这种“摆脱”的呢？

“所有的困难都在于如何明辨真理之声，哪怕是只为少数人所掌握的真理之声，和宗派嘈杂之间的区别，后者只会人为制造分裂，掩盖真相。”

罗伯斯庇尔的回答是，绝不可以用计数的方法来削减真理，单个的人同样可以获取真理。那些宣称自己获得真理的人不应该被看做宗派主义者，而是智者和勇士。罗伯斯庇尔在 1792 年 12 月 28 日的国民大会上说，任何少数派或多数派的呐喊呼告都只不过是一种“让那些被定义成‘少数派’的人闭嘴”的方式而已。“无论何时何地，少数派都拥有一项永恒的权利：让人们听到真理之声。”大会上的这项声明极其重要，罗伯斯庇尔把它作为审判国王的恰当理由。吉伦特派则提出了更加“民主”的解决方案：在这种棘手局面下，应该在全法国范围内召开地方会议，并让代表们投票决定国王的命运，只有这样行事才能让审判合理而正当。罗伯斯庇尔回应道，启蒙的人民经历暴动和革命已经声名鹊起，他们极大地改变了法国的政治生态，缔造了共和国，而这种“求助群氓”的办法只会消弭他们神圣至高的意志。吉伦特派所极力暗示的是，革命起义“只是一部分，甚至是一小部分人民的行动，所以应当征求那沉默的大多数人的意见”。简而言之，（雅各宾派认为）革命已经让一切尘埃落定，革命中的种种事实（如果革命本身是正当的）已经证明了国王的罪行，所以如果再把这确凿无疑的罪行拿去投票表决，等于是把革命本身扔进了火坑。

罗伯斯庇尔的论述明显指向了列宁，后者在他 1917 年的作品里极尽辛辣地讽刺了那些陷入怪圈，无止境地为革命寻找某种“保证”的人。这种保证有两类主要的假定存在形式：要么是那些具体的社会必要性——“我们不应该冒风险过早地发动革命，我们必须等待时机，等到革命条件成熟，符合历史发展的客观规律才行”；“社会主义革命还为时尚早，工人阶级还不够强大”——要么是那些普遍看法所看重的“民主”正当性——“大多数人并不站在我们这边，所以革命不可能真正的民主”——仿佛在革命先锋队冒险武装夺取政权之前，还非要从大他者的某种具象那里求取许可一样（比如，发起一次全民公投来确保大多数人都支持革命）。在列宁看来（同时也是拉康的观点），革命“只能容忍自身”（ne s'autorise que d'elle-même，法语真的在我能力之外，有误解请指出）：我们必须确定革命行为不会被大他者遮蔽。一旦害怕“过早夺权”，一旦试图去寻找保证，这种畏惧就会将革命行动拖入深渊，而长期被列宁斥为“机会主义”的心态之根本就隐藏在这深渊之中。他坚决认为“机会主义”从根本上是错误的，它不过是在用“客观条件”“客观规律”之类的保护色来掩盖对于采取行动的畏惧。这就解释了，为什么同它作斗争的第一步就是要明确宣称说：那么，要怎么办？我们必须讲出实情（aussprechen was ist），承认在我们的中央委员会内部确实存在这样一种倾向或者观点。（进步出版社 [Иппорпеч]《列宁全集》1965 年版，卷 33，422 页）

如果我们要处理那些“确凿的事实”（les vérités fortes）、摧毁旧的观念并推行新的看法，就必须要以暴力作为象征。如罗伯斯庇尔所言，当“国家身处危机”（la patrie est en danger）的时候，人们应该勇敢地地道出实情：“国家遭到了背叛，全法国人民都知道了真相”，“立法者们，（当前的）危机是由内在原因导致的，所以必须实施真理的统治（the reign of truth）。我们勇敢到能告诉你们这个真相，也请你们勇敢一点，倾听真相。”这种情势之下，骑墙派是没有容身之处的。亨利·格雷古瓦主教在纪念 1792 年 8 月 10 日革命牺牲者的讲演中宣称：“有些人的心肠太好，以至于全无用处；毫无疑问，在这样一场对抗专制、争取自由的革命中，那些保持中立的人就是些隔岸观火，见风使舵的无耻之徒。”在给这些观点扣上“极权主义”的帽子之前，我们不妨先回忆一下一个更晚期的例子：法国于 1940 年战败，国家再度陷于危亡，此时除了流亡英国的戴高乐将军，法国已经无人扛起反抗的大旗。他在伦敦发表了著名的广播演讲，向法国人民宣告了那个“确凿的事实”：法国的确被击败了，但战争还没有结束，人们必须

坚持斗争，反抗贝当之流的通敌犯。这份声明发表时的具体情境确实很值得回味：就连法国共产党的二号人物雅克·杜克洛在一次私人谈话中也承认，如果在当时的法国进行一次自由选举，贝当元帅可能会赢下百分之九十的选票。戴高乐拒绝向德国人投降并继续抵抗的时候，他同样宣称只有他，而非维希政权，能够代表真正的法兰西（是代表法兰西，而不是代表“大多数法国人”！）。他的言辞无疑是正义凛然的，就算，“从民主的角度看”，既没有经过法律程序，也和大多数法国人的意见相左。（对德国来讲也是一样的，只有那积极反抗希特勒的一小部分人在真正为德国而战，而非那些猖狂的纳粹分子或者游移不定的机会主义者。）这当然不是轻视民主选举的理由，而是要强调：选举本身并不意味着真理，它只是一种方式和规则，一般来说反映了霸权式的意识形态所决定的社会主导意见。如果大多数民众暂时“觉醒”，同怀疑论和犬儒式的惰性决裂并投票反对那些霸权观念，那么民主选举就可以寻获真理。这样惊人的选举结果少之又少，证明了选举本身绝不是达成真理的手段。

在我们这个多数意见决定一切的“后政治”时代，这种“由少数代表全体”的观念可以说具有重大意义。根据真理的定义，在这种情况下，普适的真理其实是处在少数地位的。正如索菲·瓦尼希所指出的那样，被媒体所侵蚀的民主政体之中，媒体所谓的“没有反叛和对抗之义务的自由”等于是“用政治相对主义的调调信口开河的权利”而不是在捍卫“真实的需求与呼声，乃至真理那行之有效的标准”。这种情况下，那坚定呼唤真理的声音（有关生态问题、生物遗传学问题，以及那些被弃绝的人们……）被迫要以一种“不理性”的姿态出现，因为它没有考虑他人的感受，又对实用主义式的妥协说不，呼唤着一种天启式的结局。关于这种对真理的偏爱，西蒙娜·韦伊给出了一个简明而又哀痛的范式：

世界上有这么一个阶层的人们，他们忍受着最刻薄的羞辱和绝望的赤贫。在所有人看来，他们被一切社会意识忽视，被剥夺了理性思考的人类尊严——但实际上，只有他们才是有能力说出真相的人。其他所有人都在说谎。

贫民窟的居民们无疑是被全球化资本主义抽掉灵魂的活死人：他们的肉体还活着，可已经被“城邦”（polis）视为尸体。

此处，我们应该辩证地看待“永恒真理”这个词，因为要寻求永恒，必须要以一种独特的现世物质性行为为基础（就像在基督教教义中，只有认同基督的现世历史独一性，才能体会和求取永恒真理）。支撑真理的是受难的经历和过人的勇气，有时候也是孤独的探寻，但绝不是体量和人数。当然，这绝不是说存在一种完美无缺的准则供我们去发现真理：盖棺定论总是包含着一些赌博成分，是个暗藏风险的决定。真理的推行者必须要破釜沉舟，有些情况下甚至要以强力推行理念。这些人一开始并不为人所理解，他们必须全力斗争（同别人，也同他们自己），寻找合适的言辞来表达真理。只有完全承认这风险重重、危机四伏的一面，承认（革命）并不存在任何外部保障，才能真正走向真理的大道，而不是落入“极权主义”或“原教旨主义”的陷阱。

不过，还有另一个问题：我们要怎么区分这种“急需的、甚至是必不可少的真理准则”和那试图把自己的意志强加于人的党派斗争呢？我们怎么确定，“被忽视的少数派”的声音就能代表普适的真理，而不是单纯的怨恨发泄呢？我们首先应该牢记的是，此处讨论的真理并不是“客观的”，而是和个人的主观意见有关，是只涉及自身的真理。就这点而论，真理是被安排好的，它之所以成为真理不是因为它准确反映了事实，而是因为它以某种方式影响了言语的主观立场。在拉康的第十八次研讨班记录中，他讨论了“不会沦于表象的谈话”这个议题。拉康从精神分析的角度为真理的阐述方式做了一个简明的定义：“那些非黑即白的真理（绝对）并不能检测阐释的方式，而所谓阐释是这样得到真理（相对）的：它是正确的，只因为它被正确地理解。”这种精确的构想中并没有什么“神学”的东西，只有一种洞见，以精神分析的方法（当然不止于此）看到了理论和实践的相对统一：要检验精神分析师的阐述有没有用，就必须要看它作用在病患身上的实际效果。同样的，我们也应该以这样的观念去重读《关于费尔巴哈的提纲》第十一条：要检验马克思理论，就必须要看它作用在目标（无产阶级）上的实际效果，看它有没有把无产阶级转变为革命的主体。

当然，麻烦在于我们在今天找不到可以去产生这种实际效果的革命性话语（话语的定义参见福柯的话语理论）——所以该怎么办呢？要解释这个问题，列宁于1922年写成的短文《论攀登高山》（*О восхождении на высокие горы*）就是一个典型的精华文本。此时，克尽各种艰难险阻之后，布尔什维克们终于赢下了内战，却又不得不退回到新经济政策上去，这使得列宁可以广泛而深入地观察市场经济和私有制。他使用了一个明喻，把革命进程中的后退——即在避免机会主义、避免背叛对革命事业的忠诚的前提下后退——比作一个第一次尝试登顶处女峰失败、被迫要返回谷地的登山者：

假定有一个人正在攀登一座还没有勘察过的非常险峻的高山。假定他克服了闻所未闻的艰险，爬到了比前人高得多的地方，不过还没有到达山顶。现在，要按照原定的方向和路线继

续前进不仅困难和危险，而且简直不可能。他只好转身往下走，另找别的比较远但终究有可能爬到山顶的道路。我们假想的这位旅行家正处在世界上还不曾有人到过的高处，从这样的高处往下走，也许比上山更危险、更困难，因为容易失足，难于看清踩脚的地方，也没有往上攀登、直奔目标时那种特别高昂的情绪，如此等等……来自下面的议论是幸灾乐祸的。有些人公开表示幸灾乐祸，高声嘲笑说：“看，他就要摔下来了，活该，看你还发疯！”有些人则完全仿效犹杜什卡·戈洛夫廖夫（假仁假义、冷酷无情、惟利是图的典型），竭力把幸灾乐祸的情绪隐藏起来。他们举目望天，神情忧伤。“真叫人伤心，我们的忧虑竟得到了证实！我们耗费毕生精力拟订一个攀登这座高山的合理计划，我们不是要求过在计划没有订好以前先不要攀登吗？我们曾经激烈地反对走这条现在连疯子本人也放弃了的道路（看呀，看呀，他后退了，下来了。他花了好几个钟头作准备，好让自己能够挪动那么一俄尺！可是，当我们不断要求稳重和谨慎的时候，我们却遭到了最难听的辱骂！），我们曾经严厉地斥责这个疯子，警告大家不要模仿他，不要帮助他。我们这样做，完全是出于对攀登这座高山的宏伟计划的爱护，是为了不让人败坏这个宏伟计划的声誉！”

列举了苏维埃的建设成果之后，列宁继续专注于未竟之事业：

但是，我们连社会主义经济的基础也没有建设完成。垂死的资本主义势力仇视我们，他们还有可能把我们的成果夺回去。必须清楚地认识到这一点，公开地承认这一点，因为再也没有什么比产生错觉（和冲昏头脑，特别是在极高的地方）更危险的了。承认这一痛苦的真理根本没有什么“可怕”，也决不会给人以正当的理由去感到一丝一毫的灰心失望，因为我们向来笃信并一再重申马克思主义的一个起码的真理，即要取得社会主义的胜利，必须有几个先进国家的工人的共同努力。可是，我们暂时还是孤军作战，而且是在一个落后的、经济破坏比别国更厉害的国家里，但我们做了很多事情。此外，我们还保存了无产阶级的革命力量这支“军队”，保存了这支军队的“机动能力”，保持了我们的清醒的头脑，使我们能够冷静地估计到应当在什么地方、什么时候退却和退多远（为了更有力地跃进），应当在什么地方、什么时候和用什么方法把没有做成的事重新做起来。如果有些共产党员以为，不犯错误，不实行退却，不再重做那还没有做成和做得不对的事情，就可以完成奠定社会主义经济基础（尤其是在一个小农国家里）这样一桩有世界历史意义的“事业”，那就必须说这样的共产党员肯定已经完蛋了。有些共产党员既不陷入错觉，也不灰心失望，一直保持着机体的活力和灵活性，准备再一次“从头开始”向最困难的任务进军，这样的共产党员就没有完蛋，而且很可能不会完蛋。

在这里，列宁完美地复刻了贝克特短篇小说《向着更糟去呀》（Worstward Ho）里的名言：“重新努力。重新失败。失败得更好。”列宁得出的“不断地从头开始”的结论说明，他不仅仅在要求放慢脚步以捍卫已有的革命成果，还进一步提出要退回到起始点去：要从头再来，而不是从已经抵达的地方继续前行。用克尔凯郭尔的话来说，革命不是一个渐进的过程，而是一项不断重复的运动，是要一次次重复开端的运动。这正好印证了我们当今的状况。1989年的“黑暗时刻”（东欧剧变）之后，和1922年一样，下面传来了阵阵幸灾乐祸的喊声：“活该，你们这些极权疯子！”其他人则竭力把幸灾乐祸的情绪掩藏起来，举目望天，神情忧伤，好像在说：“真叫人伤心，我们的忧虑竟得到了证实！你们创立平等社会的理想多么高尚！我们对你们抱有深切的同情，可理智告诉我们，你们那高贵的计划只会以痛苦作结，弄出另一套奴役人的法则！”我们一方面要坚决和这些靡靡之音划清界限，一方面也必须“从头开始”，返回起点去寻找另一条道路，而不是“在二十世纪革命年代（从1917到1989，或者更精确地说，到1968）的废墟上继续工作”。

当今世界各地又匆匆忙忙地砌起了一道道新的高墙，但它们和柏林墙并不属于同一个类别。支撑这些高墙的理念五花八门，而同一道墙往往也承担了多重职责：抵御恐怖主义、阻止非法移民或走私、掩护殖民主义掠夺，等等。尽管它们看起来样式繁杂，温迪·布朗却依然坚持着正确的看法：今日我们面对的是同一种现象，尽管它的范例常常被认为是几种不同观念的体现，而各种围墙是国家主权在全球化冲击之下的应激反应。“这些新的墙不仅不是民族国家主权的复活宣言，反而是它的衰颓标志。高墙看起来是这种主权的夸张符号，但正是因为它们如此夸张，才投射出了背后的震颤、脆弱、怀疑和不稳定性。这些性质才是”高墙“的核心，它们天然与主权对立，要成为它的掘墓人。”最重要的是，这些墙本身就是假阶救火的戏剧性产物：这些墙主要由旧式材料（钢筋混凝土）筑成，等于是用中世纪的滑稽手法反制那些极大威胁国家主权的非物质性力量（数据与商业的流通，以及网络武器）。当然，除了全球化，布朗同时也强调了宗教组织作为另一种主要跨国机构对于国家主权的威胁。比如你可以说，虽然中国最近在试图缓和与各宗教的关系以稳定社会，但它仍然强硬地对待某些宗教（藏传佛教，以及卍），因为它把这些宗教看作对国家主权与统一的威胁（佛教，允许，但必须经国家控制；天主教，可以，但由教

宗指派的主教必须经中国官方审定.....诸如此类。)

如果共产主义事业要实现革新，真正地代替全球资本主义，我们就必须从二十世纪的共产主义运动的经验中摆脱出来。必须要牢记，1989年的事件不仅象征着共产式的国家社会主义破产，也宣告了西方社会民主主义的失败。当今左翼的最大困境就在于它对社会民主主义福利国家的“原则性”辩护。由于没有可行的极左翼事业，左派们能做的只有用一大堆扩张福利系统的要求把国家搞得焦头烂额，却又清楚地知道国家承受不起这种扩张。这种失望是必要的，它会提醒人们社会民主主义固有的软弱无能，促使人们转向更加激进的革命左翼。无需多言，犬儒式的“教育”政策是注定失败的：在现行的政治意识形态之下，福利国家运转失效的后果会是右翼民粹主义的抬头。为了对抗这种反动思想，左翼必然要超越社会民主主义福利国家的藩篱，提出自己的积极主张——这也正说明了，把希望寄托在一个能捍卫福利制度的强大主权国家上是完全错误的，像欧洲联盟这样的跨国集团作为全球资本的工具，会扫清它前进道路上的一切福利制度残余。由此也很容易承认，可以与那些在欧洲区域化背景下担心本民族认同受到稀释的右翼民族主义者达成一个“战略同盟”。这种情况已经在英国的退欧公投胜利中得到体现。不过，这种立场的其中一个惊人后果是，一些左翼人士支持捷克的自由保守派总统瓦茨拉夫·克劳斯。他是个坚定的“欧洲怀疑论”者，而人们认为他积极的反共产主义言论和把福利国家批评为“极权主义”的举动不过是让人们接受他反欧盟立场的狡猾伎俩。左派还犯了更多幼稚病，其中一种是对现实社会主义进行了诡异的批判：“虽然总体来讲这些政权是进步的，但他们‘忽略’了民主和个人自由.....”更不用说这么一种想法：“集中计划经济并没有真正失败，因为它根本没有经历过完整的考验。”——和自由市场主义者的逻辑一模一样，他们也宣称最近的经济危机并非新自由主义政策导致的，而是因为纯粹的自由市场在现实中没有实现。这很容易让人联想到拉康所引用的那个笑话：“我的未婚妻约会绝不会迟到，因为如果她迟到，她就不再是我的未婚妻了！”——市场绝不会失效，万一它失效了，只能说明它不是个真正的市场。这就是黑格尔所说的那种“抽象推理”了！

二十世纪的共产主义运动中还有这样一种极为狡猾的伪信形式，它自称代表那将要爆发的正统工人阶级运动，拒绝一切现实社会主义形式。乔治·佩罗尔在1983年创作了一篇题为《识别旧马克思主义者的简明三十条》的作品，辛辣地讽刺了那些食古不化的传统马克思主义者——他们竟然相信，只需要耐心等待，一场正统的工人革命运动就会再次兴起，把资本家的旧世界和陈腐的官僚化党组织及工会统统打个落花流水.....弗兰克·鲁达指出，乔治·佩罗尔其实是阿兰·巴迪乌的一个笔名，他的批判对象则是那些还在相信将会从马克思主义者的危机中跳出一个正统工人阶级革命的托派人士。那么，要怎么打破这个困局呢？如果我们迈出决定性的一步，不仅拒绝了国家和市场调控也驱走了它们的乌托邦幻梦，又该如何呢？由此而来的，当“自下而上”直接监督社会生产过程的理念破灭，又该如何呢？而工人议会的“直接民主”作为它在政治上的对应，又该如何呢？

列宁主义的自由观

那么，到底什么是自由呢？列宁于1922年的一次辩论中斥责了孟什维克和社会革命党对布尔什维克的攻击，表明了他的立场：

事实上，孟什维克和社会革命党人们的说教暴露了他们的本性——“革命做得太过火了。我们一直这么说，现在你也这么说了。请允许我们重申这一点吧。”而我们的回答是：“（正因为这样，）请允许我们枪毙你们吧。要么劳驾你们收起自己的观点，要么，如果你们在现在这种情况下，在这种比白卫分子直接进犯时还要困难得多的情况下还要谈自己的政治观点，那么不好意思，我们就把你们当做最可恶最有害的白卫分子来对付。”（见3月27日的俄共（布）第十一次代表大会中央委员会政治报告）

列宁给出的选择不再是“要钱还是要命”，而是“要批评还是要命”。再加上他对“自由”理念的不屑一顾，导致他在自由主义者之中声名狼藉。这些人主要反对的是标准马克思列宁主义对“形式”或者“实际”自由的批驳，（毕竟）就连像克劳德·勒福尔这样的左翼自由派也一次次强调说，从根本定义上来讲自由就是“形式化”的，即“实际自由”等同于没有自由。换句话说，列宁对自由的想法中，有这么一句反驳最为出名：“自由——可以，但是为了谁？要做什么？”在上文孟什维克的例子中，列宁认为他们批评布尔什维克政府的“自由”等于是代表反革命势力颠覆工农政府的“自由”。他们说，现实社会主义的惨痛教训之下，这种理论所犯的错误的今天看来难道还不够明显吗？首先，他把一个历史的语义集合缩减为一个封闭的、完全贴合当下的词汇，去适应那种行为的“客观”后果完全被先定的情况（即，和你的意图无关，你在做什么才重要.....）；其次，这种声明所阐述的观点强占了决定权，所以这种表面上的“客观性”（注重客观含义）反而成了完全“主观性”的伪装：因为我定义了当下局势的内容，所以由我决定你

行为的客观含义（比如，我说我的权力直接等同于工人阶级的权力，那么反对我的人就是全工人阶级的敌人）。不同于这种完全的语境化，我们也应该强调：恰好，而且仅仅作为一种超越既定位置上的同侪、预先对某人行为进行假定（这是以黑格尔的说法，也就是说重新定义对象所活跃的那个情境）的能力时，自由是“实际”的。而且，不少批评家指出，“现实社会主义”这个术语本身虽说只是想强调社会主义的成功，但却自在地证明了社会主义的完全失利、证明把社会主义政权合法化的尝试失败了——这个词出现的时候，社会主义的唯一合法理由不过是它存在于此，再无他物。（注：以阿兰·巴迪乌在《存在与事件》中的思想来说，这个术语的出现标志着苏联模式的社会主义建设正式成为了一种“存在”，而非“事件”，标志着那种就算在大清洗和“解冻”中都还顽强生存着的高尚乌托邦理想余光彻底熄灭了，而失去了先进理论和崇高理想的社会主义政权不过是又一台腐朽的国家机器。）

不过，这就是一切的一切吗？在自由民主主义者那里，在他们自己的国家里，自由又是如何运作的呢？例如，尽管做出了诸般妥协，奥巴马的医疗保险改革在今天的今天下仍然是向前迈进了一步，毕竟它以一种对霸权理念的拒绝为基础，反对裁减政府开支以及弱化政府管理——也可以说，它“做到了不可能的事”。也不难解释，为什么它会激起如此激烈的反对，而这正好证明了“自由选择”这种意识形态理念的物质力量。这里的意思是，尽管所谓的“普通人”组成的群体绝大多数对改革方案并不熟悉，医疗游说团（比臭名昭著的防卫游说团还要强大一倍！）却成功地向公众植入了这样一种基本观点：普遍的医疗保险会以某种方式威胁到自由选择（比如用药选择）。这种和“自由选择”的联系完全是杜撰的，所以那些恳求和“铁一样的事实”（加拿大的医疗系统更便宜、更有效，而且没有减少“自由选择”，诸如此类）其实全无用武之地。

自由主义理念的最根本核心在于自由选择的概念，这种观念的基础是：每个“心理主体”都有努力实现目标的潜力。这一点在今天这个所谓的“危机社会”中体现得愈发明显，比如主导意识形态竭力把福利国家制度逐步解体带来的危机感包装成可以带来新自由的机遇：你现在每年都不得不换工作，只能靠着短期合同维持生活，是吗？不如把它看成一种让你脱离固定工作束缚的解放，看成一种不断改造自己的机会，让你能意识到自己人格中的无限潜力，并且最终实现它。你没法再依靠（国家）标准的医疗保险和退休计划了，所以只能缴纳额外的保费，是吗？不如把它也看成另一种选择的机会，是选择眼前的优质生活还是长期的保障。如果这种困境让你焦虑不安，那些后现代主义的思想家马上就会指责你想依附在陈旧的稳定制度上来“逃避自由”。

今天的这种种现象表明，以一种更精确的新视角来重新强调对“形式”和“实际”自由的反对变得越来越有必要。（为了进行这样的论证）我们需要“列宁主义”的那种“自由奴隶契约”（*traité de la servitude libérale*）理论，即拉波埃西的“自愿为奴契约”（*traité de la servitude volontaire*）的新版本，它可以完全阐明“自由极权”这样一种看似明显矛盾的理论。关于这点，让·莱昂·博瓦以实验心理学的手法迈出了第一步，他对实验对象在拥有自由选择权时所陷入的矛盾进行了准确的观察。重复的实验得出了这样一个悖论：首先找来两组志愿者参与实验，并告知他们实验涉及一些违背他们道德准则的不愉快项目。如果此时告诉第一组人他们有权拒绝，而对另外一组保持沉默，两组人中同意继续参加实验的人数比例几乎完全一致。即是说，形式上给予选择自由权对结果没有造成任何影响：有权自由选择的一组人（被暗示）无权一组的选择并无差别。但是，这也不意味着拥有这种自由就毫无作用，有这种自由的人不仅会和那些没有自由的人做一样的选择，在此之上他们还倾向于“理性解释”这个“自由”选择，为继续参加实验创造理由：当他们受不了那些所谓的认知不协调之处（即意识到自己是在“自由地”做一些违背自己兴趣、习性、品味或标准的事）时，他们一般会（强迫自己）改变对眼前任务的看法。举个例子，一个人同意参加一项有关改变饮食习惯来对抗饥饿的研究。在实验室里，研究人员要求他生吞一条虫子，又暗示他说，如果觉得没法接受，他当然有权拒绝，毕竟他可以自由选择。多数情况下（大概是老外的多数情况???) 他会同意继续，然后开始对自己说教：“这个任务是真的很恶心，可我不是怂包，我要拿点胆量出来，还要控制自己，不然科学家们就会把我看成一只连教学关都跨不过的弱鸡！不管怎么说，虫子的蛋白质是牛肉的六倍，所以它对穷困人民应该很有帮助——我算老几，我有资格因为那点玻璃心给人道主义事业添堵吗？可能我看着虫子反胃只是因为我戴着有色眼镜，可能虫子也没那么恐怖——说不定吃一口就会打开新世界的大门？也有可能让我发现自己身上至今完全没有意识到的深邃 □ 黑暗 □ 幻想？”（贝爷给你点了个赞）

博瓦分析了让人们违背本性或利益去行事的动机，并把这些动机分成三类不同的模式：威权式的（单纯的命令，比如“照我说的做，不要质疑！”，并用明确的奖惩制度来支撑）；极权式的（为了某种崇高的事业或者公共利益而凌驾于个人意愿之上：“就算这种事情让你不愉快，你也要为了国家，为了党，为了人类去这么做！”）；和自由式的（从个人的内在本性得来：“让你做的这个事看起来令人厌恶，但是请审视你的内心，你会发现你的本性其实会要求你去这么做，你会发现它其实很有意思，也会发现你个性之中未经审视的全新一面！”）。不过博瓦的分类法需要一些修正：直接的威权统治在实践中是不存

在的，就连最压迫最反动的政权也会用一些崇高理念来粉饰自己的统治，“必须服从我的意志”这样的肮脏补充物被隐藏在字里行间。如果说用一些崇高利益做挡箭牌是标准专制独裁的特征，那么“极权主义”就是和自由主义一样，用个人的自身利益去质询他（“你认为的外部压力其实是你客观利益的表现，是你真正渴望却又浑然不知的东西！”）。这两者的区别表现在：就算违背了个人意愿，“极权主义”也会把这种利益强加在他们身上——请回忆一下查理一世向埃塞克斯伯爵所做的著名（臭名）宣言：“如果真的有有人愚蠢无知到胆敢挑战他们的国王、他们的国家和他们自己的利益，上帝保佑，我们会帮他们获得幸福，就算他们自己不愿意。”国王把幸福看作一种政治因素，这和之后的雅各宾理念以及圣茹斯特“强迫人民幸福”的想法几乎不谋而合。与之相反，自由主义则执著于一个概念，强调主体目前的自由自我认知，希望以此避开（或者说是掩盖）这种矛盾。比如：“我绝不会说我比你还要清楚你的愿望，只要深入自己的内心，自由地下决定就好了！”

博瓦的论证也有所缺陷，因为深层次的重言式权威（“情况如此，因为我是这么说的！”之类的话，以及同理，“我这么说，因为情况如此！”）并非只是因为它或暗或明树立起来的约束力（奖与惩）才发挥作用的，而他没能弄明白这一点的原理。那么，主体是被什么东西推动着，选择去做那违背自我的事情呢？此处，以经验主义的询问寻找“病理学”（用康德的话来说）动机的行为是不够的。将隐含限制加诸受体之上的指令性话语揭露了它自身固有的一种力量，表明把我们降级成应声虫的正是那个看起来像是障碍的特性：缺乏对“为什么”的质问。此处拉康可以提供一些帮助：拉康所说的“主人能指”（Master Signifier）准确指出了这种只依赖自身阐述行为的符号性指令对人的催眠性力量——“符号功效”（symbolic efficacy）这个词可以说及其贴合这里的语境。三种把权力行为合法化的途径（“威权”、“极权”、“自由”）不过是三种不同的遮蔽和三种蒙住我们眼睛的方法，把我们推进这个空洞召唤的诱惑深渊。某种意义上来说，自由主义反而是这三种里面最糟糕的，毕竟它把那些屈服的理由整合进了主体的内在心理架构之中，由此实现了这些理由的中立化。悖论就在于，这样一来“自由”的主体反而是最不自由的：他们改变了自己的观点和看法，把强加于身的事物当做他们的“天性”，甚至不再自知自己的隶属地位。

让我们再谈谈 1990 年前后正在面临现实社会主义崩塌的东欧各国。一瞬间，“政治自由选择权”就被摆在了人们面前，但是制度变革者真的问过他们“到底想要什么样的新秩序”这样一个问题吗？难道人们不会发现自己更像是落进了和博瓦实验的“受害主体”一样的处境里面吗？一开始有人告诉他们马上就要踏入政治自由这应许之地了；才过了不久，他们就明白过来，这种自由还包括了无限制的私有化、社会治安的崩坏，等等。他们还是有选择的自由，所以如果他们希望的话，他们本可以拒绝这条路，但是没有。我们英雄的东欧人民不想令他们的西方导师失望，所以他们像斯多葛派门徒一样勒紧裤腰带，咬牙坚持着这个并非由他们自己做出的决定，不断对自己说他们应该表现得成熟一点，要清楚自由必然有其代价。这就解释了，为什么自由主义的核心要素是这样一种心理主体的观念：天生具有倾向性的、了解“真我”和自身潜力，进而为自己的成败最终负责的心理主体。

就在此处，我们应当重新引入列宁对于“形式”自由和“实际”自由的反对。真正的自由行为应该是这样——他敢于同这种符号功效带来的迷惑力量正面交锋。列宁对孟什维克批评家的尖锐回击可以说是这种理论的绝佳阐释：“实际”的自由选择不是在一个提前给定的场域内去做二选一或者多选一，而是选择改变场域的限定集本身。从现实社会主义到资本主义的“过渡”是个陷阱，因为东欧的人们根本没法去选择这种过渡要做到哪种程度（ad quem）。一瞬之间，他们被“扔”进了一个新世界（字面上来说几乎就是如此），一堆新的选择项被摆在了他们面前（纯粹的自由主义、保守民族主义……）。在这个实证中，他们强迫人们进行选择，“实际”自由作为有意识改变选择项集合的行为只在人们假装并未受迫，并且“选择那个不可能的选项”之时会实际存在。这就是列宁批判“形式”自由的精彩长篇论断的中心思想，其中的“理性之核”直到今天依然值得珍藏：他强调，不存在“纯粹”的民主。对任何自由，我们都要追问：它为谁服务？它在阶级斗争中的角色如何？而，列宁的意图正是要保留一种做出真正极端选择的可能性。上述的论证指明了“形式”和“实际”自由之间的根本区别：前者指的是在已有的权力关系坐标内的自由选择，而后者象征着破坏这些坐标的干涉行为。简而言之，列宁的目标不是要限制自由选择，而是要维持住一个最基本的选项——当他质问自由在阶级斗争内部的作用之时，他真正的问题其实是：“这种自由到底是有助于，还是限制了革命这个基本选项？”

此处我们再次把目光转向雅各宾的革命恐怖，并且要不惧于鉴别出其中的解放性内核。让我们回忆一下罗伯斯庇尔的修辞回环，这个经常被当成他以“极权主义”操控听众证明的论证。罗伯斯庇尔的这场国民议会演说发生在共和历二年芽月长春花日（1794.3.31），而丹东、卡米尔·德穆兰和其他一些人在演讲前夜已被逮捕，不少大会议员自然而然地担心自己会成为下一个。罗伯斯庇尔开门见山，直接指明现在就是关键时刻：“公民们，此时正是说出真相之时！”然后在会场内继续制造恐慌气氛：“有人想让你们害怕权力滥用，害怕你们手中的国家力量……有人想让我们担心人民会受戕于委员会……有人恐惧那些

正被压迫的囚徒。”这里的对比在于人称不定的“有人”（对恐惧的煽动者并未指名道姓）和在（外部）压力之下不动声色地从复数第二人称“你们”转化成第一人称“我们”的集合指代（勇敢的罗伯斯庇尔把他自己也纳入了集合之中）。但是，最后的句式显现出了一种不祥的扭曲：不再是“有人想让你们/我们害怕”，而成了“有人害怕”，这就意味着煽动恐慌的敌人不再是身居你我之外，不再是来自（在场的）大会议员之外。他就在此地，在我们中间，或者如罗伯斯庇尔所指，在“你们”中间，自内而外地侵蚀着我们的团结统一。就在此刻，罗伯斯庇尔的举动堪称神妙，他给了众人（把他的话）完全主观化的时间——他保持沉默，等到众人都明白他话里的不祥之意之后，才以第一人称单数的形式继续演讲：“我以为，此时颤抖之人都有罪，清白之身绝不会畏惧公开审查。”还有什么比类似于“正是因为你害怕被认为有罪，所以你有罪”这样的逻辑闭环还要更“极权”的呢？（有句名言这么说：“唯一应该恐惧的正是恐惧本身”，这里这句话真可以算是这句名言的超我扭曲版吊诡形态了！）不过我们不能简单地把这种修辞策略看成“恐怖主义罪行”而加以否定，从而错失其中的真理：在革命抉择的关键节点，不存在无辜的旁观者，因为，在这种时刻，清白无辜就相当于把自己剔除出决定，仿佛正在发生的斗争和自己全无联系，这当然是最严重的背叛行为。这也就是说，害怕被指控为背叛就是一种背叛，因为就算我“没有任何对抗革命的行为”，这种害怕本身，它浮现在我的脑海里这个事实，都足以证明我的主观立场是处于革命之外的，或者说我把“革命”当作一种威胁着我的外部力量。

但是，这场独特演讲上发生的事情甚至有着更多启发：罗伯斯庇尔直截了当地把听众们心里那个极度敏感的问题抛了出来——他怎么能确定他就不会是下一个被指控的人呢？他并非超脱于集体的统治者，不是那个在“我们”之外的“我”——毕竟他曾经也和丹东交好，后者曾权势惊人，现在却也锒铛入狱。那么，万一他所讲的事实明天就被用来对付他自己呢？，简而言之就是，罗伯斯庇尔该怎么保证他亲手开启的进程不会吞噬他自己呢？此处，他的立场可以说是充分展现了高风亮节：他完全承认，现在威胁着丹东的危险有一天也会威胁他自己。他能够如此平静和坦然地面对自己的命运，不是因为丹东是叛徒而他是纯粹的人民意志化身，而是因为他，罗伯斯庇尔，根本就不怕死——（就算）他最终死去，也不过算是个微不足道的意外：“危险于我有何影响？吾之生命归于祖国，吾之内心浑然无惧。若吾将死，亦是慷慨赴义，留人间一片清白。”所以，你可以说“我们”到“我”的转变在民主面具落地、罗伯斯庇尔公开宣称自己为“主宰”的时刻就已经决定了（到现在为止我们是遵循着勒福尔的分析），而就此种转变而言，我们必须赋予“主宰”这个名词完全的黑格尔意义：主宰是主权的形象，是悍不畏死之人，是准备好要冒一切风险的人。换句话说，罗伯斯庇尔使用的第一人称单数代词“我”的终极意义是：我不畏惧死亡。赋予他权力的正是这一点，而不是任何对大他者的直接索取，即，他并没有宣称他的声音可以代表人民的意志。

罗伯斯庇尔提出的美德-恐怖的组合统治意识还有另一个“非人”之面：拒绝社会惯例（从向现实妥协的手段来说）。任何一款法条，或者任何一条具有显性规范的指令，都需要依靠一张非正式规则组成的复杂“反馈”网络来告诉我们应该怎样对待和应用这些显性的规范。比如，在什么程度上我们应该按规矩办事；在什么情况下他人会允许、甚至是请求我们忽视这些规则，等等。这就是惯例的范畴。了解一个社会的惯例就是了解如何应用社会规范的超规则（meta-rules）：想一想那种礼貌的“提出来等着你拒绝的邀请”（比如“要不要留下来吃个饭再走”）——拒绝这种邀请才符合惯例，而那些接受的人则是鲁莽地闯了大祸。在许多政治事件中也是一样，我们只有在会做出“正确”决定的时候，才有选择的权利：他们庄严地提醒我们，我们可以说不，但他们其实期望我们拒绝这个提议，然后热切地说“是”。其他一些情况下事情又恰好相反，表面的“禁止”其实完全是这样一种隐晦的指示：“去做，但是不要声张！”与这种背景截然相反，奉行平等主义的革命领袖们，从罗伯斯庇尔到约翰·布朗都是拒绝这种惯例的人物（至少潜在如此），他们拒绝考虑这些左右着普适条款的惯例。罗伯斯庇尔自己这样解释：

这就是惯例的天然性质，（受它影响）我们把那最专断的旧习，甚至是那最糟糕的制度当成衡量善恶正邪的绝对尺度。我们甚至没有意识到，大多数人还不可避免地被专制制度的余毒钳制着。我们在它的束缚下挣扎了太久，以至于难以把我们自己提升到理性这个永恒原则之上去；在我们看来，任何参照那神圣法条运行的事物好像都有不合法之处，自然的秩序好像成了一种失序。在我们胆怯的双眼里，一群伟大人民的高贵事业，充满美德的非凡热情，好像都成了一座喷发的火山、一场对政治生活与社会的颠覆；这还不是我们最后的麻烦，矛盾在于我们道德的脆弱、我们思想的堕落，和我们所追求的自由政府所要求的原则的纯洁以及品行的力量之间的巨大差距。（马克西米利安·罗伯斯庇尔《美德与恐怖》，Verso 出版社 2007 年版，103 页）

举个例子，为了打破惯例的桎梏，如果我们说人人平等，那么每个人都应该受到平等对待；我们说黑人也是人，所以黑人也应该马上得到这样的待遇。请回忆一下美国的情况，对抗奴隶制的早期运动甚至在内战之前就已经在约翰·布朗率领的武装暴动中达到了高潮：

非裔美国人是人们嘲弄的对象，他们被描绘成丑角和滑稽艺人，是美国社会歧视链条的最底层。就算是那些废奴主义者，他们中的大多数人也没有平等地看待非裔美国人。非裔们一直以来抱怨的一件事是，大多数废奴主义者愿意努力去终结南方的奴隶制度，但他们并不愿意努力去消除北方对黑人的歧视.....约翰·布朗则完全不同。对他来说，践行平等是终结奴隶制度的第一步。并且，和他建立联系的非裔马上就知道了这一点。（见玛格丽特·华盛顿对布朗的分析，pbs.org）

因此，约翰·布朗是美国历史上一个关键性的政治人物：他热切地贯彻自己作为基督徒的“激进废奴主义”，是最接近于把雅各宾逻辑引入美国政治版图的人。对他而言，在每个方面都践行平等主义是非常重要的.....他明确表示他看不到（黑与白之间的）任何差别，而且是用实际行动，而非口舌之利去证明的。就算在离废除奴隶制已经十分久远的今日，布朗在美国人的集体记忆中仍然是个分裂的人物，而支持他的白人显得更加珍贵，其中就有伟大的反暴力者亨利·大卫·梭罗。他不认同那些把布朗贬低成嗜血、愚昧的疯子的说辞，而是把他描绘成一位为高尚事业献身的无双豪杰，甚至把他的受刑比作基督的牺牲。对于那些厌恶和奚落布朗的人，梭罗这样表达他的愤怒：这些人根本不能拿来和他相比，因为他们已经“死了”；他们没有真正地活着，毕竟也只是一小部分人曾经活过。

然而，也正是这种始终如一的平等主义（在体现进步性的同时）暴露了雅各宾政策的局限性。请回想一下马克思关于“布尔乔亚”式平等逻辑局限性的根本性洞见：资本主义的不平等不是“对平等原则的无原则侵犯”，而是根植于平等的逻辑之中，是在持续不懈实现平等的过程中浮现的矛盾结果。现在我们想到的不只是“市场交换如何预设在市场上进行交互的形式平等主体”，还有马克思对“布尔乔亚的”社会主义的批判。其中的重点在于，资本主义的剥削根本不涉及任何劳资之间的“不公正”交易——交换是完全公平“正义”的，毕竟（原则上）工人出卖自己的商品（劳动力），得到的酬劳和商品价值等价。当然，激进的革命派布尔乔亚感觉到了这种局限性，但他们的解决手段是用直接的“暴力方式”强行往社会里填充越来越多的实际平等（*de facto equality*）（同等工资，同等医疗服务，等等），可这种策略只能以新的公开不平等加以强制推行（即，治疗时优待穷苦者）。简而言之，“平等”这个公理要么是实践得不够（仍然以抽象形式保留了实际的不平等），要么是做得太过火（以至于要靠“暴力方式”推行平等）——以严格的辩证法来看，它是个形式主义的观念，即，“平等”的局限性恰好在于它的形式不够具体，而只是一个中性的容器，有些并不属于这种形式的内容也被装了进去。

就此而论，我们的问题并不在于恐怖本身——今天的任务就是要改造和利用革命恐怖（或者更符合现代价值观的说法，革命专政）。问题在于：平等主义所抱持的“极端手法”或者“过度激进”都应该被解读为政治意识形态（强制）迁移的现象，它们激起了大量反对，揭露了自己的局限性，拒绝了真正解决问题的方法。雅各宾的激进“恐怖”策略不正是一种歇斯底里的表演，恰好证明他们没有能力去扭转经济基础（私有财产等）吗？进一步讲，难道我们不能说政治正确的“泛滥”也落在这窠臼之中吗？难道政治正确也不是从导致种族主义和性别歧视的根本原因（比如经济方面）面前逃开了吗？几乎所有后现代左派都认同这样一个标准主题：它认为政治上的“极权”来源于物质生产和科学技术对人际交流和符号性行为习惯的统治，就好像政治恐怖的根源在于冰冷的机械理性和科技对自然的开发被延展到了社会领域，在于人们被当成新人类改造计划的原材料。也许，是时候要对这种主题提出质疑了。万一事实其实截然相反呢？万一政治“恐怖”恰恰表明（物质）生产的自主性遭到否定、生产成了政治理论的附庸呢？不正是这种从雅各宾绵延到到 *Cultural Revolution* 的政治“恐怖”先定了对生产的掌控、把它扭曲成充满政治斗争的焦土吗？换句话说，这类政治“恐怖”等于是完全抛弃了马克思关于“如何有效进行政治斗争”的核心论断，解释一下也就是，“政治斗争必须要参考经济层面（的状况）”：如果马克思主义在政治理论方面有任何分析意义，那就绝对它是它坚持自由的问题是包含在那些不停暗示你“这并非政治”（即，被中性化）的社会关系之中的。（注：那么，可不可以说，切·格瓦拉在 1965 年辞去公职，甚至放弃古巴公民权以投入世界革命的行为，这种同现行制度斩断一切联系的自杀式行为，其实并非真正的创举呢？或者说，这是不是在逃避从正面建设社会主义、在革命造成的现实面前保持坚定的任务，在逃避这些对他而言不可能的事情呢？或者说，是不是默认了自己的失败呢？）

在列宁的晚年，他确实勇敢地尝试着解决这个核心问题。

自列宁到斯大林.....再返回

也难怪，党内的老布尔什维克们会被苏联在三十年代的转变震惊到。他们中的许多人活到了那个时候，却在清洗之中被残忍处决。但他们真正的悲剧其实在于，他们没能意识到自己的一举一动才是催生斯大林恐怖政策的源泉。他们需要的是一种适合他们的（具体的）“梵我一如”（*Tat Tvam Asi*/0000000000）。

明确地说，这条古老的教义不能被当成简单的反共意识加以排斥，它有自己的逻辑体系，而且预示了布尔什维克旧传统保卫者们那悲壮，却也值得深思的结局。此处，左派应该抛开右翼们的“虚拟”历史观(What If histories)，不能一味地去追问“如果列宁健康状况良好，再多活十年并且成功罢免了斯大林，事情会怎么样？”这种问题——尽管有许多精彩的论证支持了正面看法，它的答案并非像看起来那样清晰(基本上什么事，或者说什么重要部分都不会改变，同样会有斯大林主义，只是截去了它最糟糕的部分。罗莎·卢森堡早在1918年就预言了斯大林式官僚主义的崛起，不是吗?)。

不过，虽然从十月革命最初的情况和它的即刻后果可以很明显地看到斯大林主义崛起的过程，我们也不应该以先验的眼光轻视上述的可能性——这当然不是指那个“民主社会主义”的乌托邦，而是一些完全意识到自身局限性，(因而)和斯大林的“一国建成社会主义论”大相径庭的东西，一些更加“实用主义”、更加随机应变的政治经济策略。面对复苏的大俄罗斯民族主义情绪，列宁做出了孤注一掷的搏斗，他支持了格鲁吉亚的“民族主义者”，又主张建立一个去中心的联邦，而这些努力并不只是战略上的妥协：它们是一种和斯大林观点完全不相容的国家社会治理方案。列宁去世前两年，“不会立刻爆发泛欧革命浪潮”的态势已成定局，再加上他认为在一国范围内建成社会主义是无稽之谈，于是他写道：“既然毫无出路的处境十倍地增强了工农的力量，使我们能够用与西欧其他一切国家不同的方法来创造发展文明的根本前提，那又该怎么办呢？世界历史发展的总的路线是不是因此改变了呢？”(《论我国革命》，评尼·苏汉诺夫的札记，1923年)

请注意，此处列宁使用的是中性化(不含阶级思想)的术语，“发展文明的根本前提”，并且在强调俄国和西欧国家的差距时，明显把后者看作一种模板。共产主义，如果真实存在过的话，应该算是一个“欧洲事件”。当马克思主义者欢欣于资本主义对原始的公社式联系的消解，从这种消解之中发现一种激进的解放机遇时，他们也是在为欧洲的解放传统代言。瓦尔特·米尼奥洛和其他一些后殖民时代的反欧洲中心主义者就反对共产主义的思想，认为它过于“欧洲”。进而，他们提倡亚洲、拉丁美洲和非洲的传统，把它们当做抵抗全球资本主义的力量来源。于是，这里就有一个极其重要的决定：是要以受全球化威胁的地方传统为武器抵抗全球化，还是要支持这股消解的力量，以一种普世性的解放蓝图来反对全球资本主义呢？反欧洲中心论(与前文有内涵上的区别)在今天如此盛行，正是因为一些古老的传统限制了资本的过度扩张：全球资本主义和地方传统不再水火不容，而是站在了同一战线，使得全球资本主义运转得更加良好。

用德勒兹的话来说，列宁的重要性在于，他是“黑暗中的先驱”，是消亡中的调解者，是永远回不到本位之上的对象，只能在两种观念之间徘徊：一是原初的“正统”马克思主义革命理论，认为革命发源于最发达的(资本主义)国家之中；二是新的“正统”斯大林“一国建成社会主义”理论，它受到各个第三世界国家里的毛主义无产者们尊崇。此处，从列宁主义到斯大林主义的转变显而易见：列宁发现局势超乎预料而且毫无出路，但也正因为如此，需要创造性地利用当下条件来开启新的政治进程。(内战之后)斯大林用他的“一国建成社会主义”理论重新稳定了局势，把当前情况拉入一种强调线性阶梯式发展的新叙述模式之中。换句话说，就算列宁完全清楚他身边发生的事情是一种“异常”(在缺乏建设社会主义前提条件的国家发生的革命)，他也拒绝进化论者那些“革命过早发生了，所以必须要倒退一步，先发展一个发达的现代资本主义社会来慢慢为社会主义革命创造条件”之类的低劣结论。相反，列宁坚持认为，“毫无出路的处境”为“用与西欧其他一切国家不同的方法来创造发展文明的根本前提”提供了机会。这里他含蓄地提出了“架空历史”的理论：在未来力量的“过早”统治下，同一个“必要的”历史进程(现代文明的发展进程)可以以一种不同的方式去(重新)运作。

也许，就连巴迪乌也显得过于轻率，他最终认为对(共产主义)事业的背叛就位于十月革命的即刻后果之中，即，位于革命力量夺取政权的行为之中——在这个决定性的时刻，布尔什维克们抛弃了往日对无产大众自发革命组织的注重。而巴迪乌的合理之处在于，他强调只有去仔细回顾革命之后发生的事件，去回顾“第二天早晨”的事件，回顾那忠于主义的辛勤奋斗，我们才能辨别自由意志主义者的可悲爆发，以及真正的革命事件：当社会重建的枯燥工作来临时，剧变与动乱就失去了能量，只有一种倦怠取而代之。与此相对立的是雅各宾派在倒台之前所展现出来的巨大创造力：他们提出了无数想法，去创造(属于)公民的新宗教、设法为长者保留尊严(养老政策)，等等。苏联在二十年代早期关于日常生活的报告里同样具有这种高涨的热情和为一切日常生活创立新规的急切愿望：该怎么结婚？求婚的新规该怎么定？怎么过生日？丧葬该如何进行？

就是在这个意义上，文化大革命遭遇了悲惨的失败。我们很难忘记这样一个讽刺的事实：对文化大革命持有坚定正面态度的巴迪乌也承认，文革的历史意义带有负面色彩，表明了“党治国家作为革命性政治行为策源地的终结”——就是在此处(巴迪乌犯了错误)，为了使他的前后推断保持一致，巴迪乌本应该否定文革最终达到的那个状态：它与那个崇高事业背道而驰，更像是他本人经常言说的那种“病态的致

命运动”的终极展示。“破四旧”并没有真正地否定过去，而是一种无能的冲动之举（*passage à l'acte*），反过来证明了这种否定的失败。

毛的文化大革命最终带来了中国资本主义力量史无前例的爆发，这样的事实某种意义上包含着一种诗般微妙的正确性。也就是说，在资本主义的繁盛发展之下，“日常”生活的主导形态本身在某种意义上变得“狂欢化”了（见巴赫金的文学理论），它持续地进行自我变革、反转、遭遇危机，再改造自己。所以，在所有那些轻蔑的嘲弄和表面化的类比之上，毛主义所坚持的不断自我革命理论和反抗国家体制僵化的不懈努力，以及资本主义的固有动力之间其实有着某种结构上的相似性。这里，我们会很想去把布莱希特的那句“抢劫一家银行哪里比得上开办一家银行？”改写成“红小将们暴力与摧毁的文革哪里比得上使一切资本主义再生产的必要稳定形式永久解体的真正文革？”今日，大跃进的悲剧还在以喜剧的形式不断出现，展现着以资本主义手法冲入现代化的“大跃进”，“每村要有炼铁炉”的旧标语以“每条街要有摩天大楼”新躯壳浮出水面。有时候甚至连保守的批评家们也被迫承认文化大革命这革命的一面，并注意到了“极权主义”领袖教导人民“自主思考行动”以及起来造反打碎“极权统治”机构这种事实之中的“矛盾”。举个例子，章家敦在保守派杂志《评论》（*Commentary*）作了这样的评价：

矛盾的是，毛，这个大奴隶主自己，用他自己的方法教导中国人民进行自主思考和行动。在文化大革命中，他驱策着成千上万的激进青年……让他们踏遍祖国的每一块领土，去拆毁古寺、破坏遗迹、谴责他们的长辈——不只是他们的父母，还包括政府官员和共产党员……毛的本意可能是想借文化大革命摧毁自己的政敌，但它演化成了一股摧毁社会结构的狂潮。随着政府的瘫痪以及革命委员会和“人民公社”的夺权，国家的严格限制和镇压机制解体了。人们不再需要等着某个人来指导他们怎么做，因为毛已经告诉他们“造反有理”了。对于激进的青年人来说，这段时间里他们的热情在本质上完全没有受到任何限制。于是，靠着这完美的一击，这位“伟大的舵手”把几乎所有权威都成功贬为非法了。

因此，文革可以从两个不同的层面来解读。如果把它看作历史事实的一部分（存在），我们可以轻而易举地用一种以历史进程的结果为“真相”的“辩证”分析来钳制它：文革的最终失败证明了这个运动本身（或者说这个观念本身）固有的矛盾性，以及阐释、展开、实现这些矛盾事物的荒谬性（对马克思来说，这正如同资本家日复一日的粗鄙逐利才是雅各宾派革命行迹的“真相”一样）。但如果我们把它作为一个事件来分析，作为一次平等主义公义这一永恒理念的尝试来分析，那么文革的最终结果，它灾难性的失败和向资本主义的回溯，都没有摧毁蕴含在运动之中的真实：文革的理念从社会历史学意义上的失败中存活下来了；它是一个乌有之乡的鬼魂，是一直纠缠着之后几代人的幽灵，而且在耐心地等待着复生的机会。这让我们又回想起罗伯斯庇尔对那个永恒的、从一切失败中浴火重生的自由理念的朴素信仰，而缺少了这种理念的革命不过是一种“以罪治罪的暴民喧声”。他在共和二年热月八日（1794年7月26日），即他被捕并遭处决的前一日，在他最后的演说之中以一种最痛切的情感表达了这种信仰：

可是，我向你们保证，确实存在那多情的、纯洁的灵魂；确实存在那敏感的、迫切的和无法抗拒的激情，那崇高心灵的苦痛与欢欣；确实存在对暴政的深深恐惧，和为受压迫者鸣不平的热忱，对家园的神圣敬爱，以及那甚至更加高尚圣洁的爱——对全人类的爱，没有了它，革命就不过是一种以罪治罪的暴民喧声；确实存在那种慷慨激昂的雄心，要在此地，建立世界上第一个共和国。

这种理念的最后一次大规模实践——毛泽东的文化大革命之中，同样的情景甚至以更深刻的形式表现了出来：如果缺少这种理念来支持革命热情，文革甚至是一种更加堕落的“暴民喧声”。请回忆一下黑格尔在《历史哲学讲演录》中对法国大革命的至高评价：

有人说，法国大革命是由哲学导致的，这一点和“哲学被称作世界智慧（*Weltweisheit*）”这个原因不无联系；它（哲学）作为事物的纯粹本质，不仅成为存在于自身之中以及为它自身服务的真理，也在世界（现实的）事务中展现自己的存在形式、证明其真理性。由此，我们不应该否认这样一个观点：革命是从哲学之中接受了第一次冲动……（要知道）并非自太阳高悬天幕、群星环绕而行以来人们就知悉自己的思想，知悉人的存在集中体现于他的头脑（即思想），并且在思想的启发下构建出（眼前的）现实世界……直到现今，直到人们已经认知到“思想应当引领精神现实”这样的原则，情况才得到改变。由此，（可以说）我们现在身处光辉的精神黎明。所有思考着的存在都分享着这个时代所带来的喜悦。崇高人物的情感激励人心；灵魂的热情震颤世界，仿佛神圣与世俗的和解首先得以实现了。

这种赞美当然没有让黑格尔停止他的冷酷分析：这种抽象自由的大爆发转移到其对立面——自毁式的革命恐怖，其内在的必然性究竟为何？但是我们也不可以忘记，黑格尔的批判是内在式的，是首先接受了

大革命（以及其核心补充物，海地革命）的基本原则。据此，也应该对十月革命（以及稍后的中国革命）抱有相同的态度——正如巴迪乌所说，它是全部人类历史上，受剥削的贫苦人第一次成功打倒自己的敌人。他们是新社会里完完全全的初学者；他们要亲手创立标准。革命建起了一套崭新的社会秩序，稳定了自身；新世界得以开辟，而且奇迹般地在难以置信的经济孤立与军事压力之中存在了数十年。这无疑是“光辉的精神黎明，所有思考着的存在都分享着这个时代所带来的喜悦。”与一切等级严明的秩序相反，普适的平等直接地掌控了权力。

在这种二择一（看待上述革命运动的方式）选项之中，潜藏着一种根本的哲学困境：看起来，其中唯一一以贯之的黑格尔立场便是那种用观念现实化尝试的成败与否来衡量观念本身的观点，于是，在这般以（历史运动的）外貌为标进行全盘要素调和的视角之下，任何超越了观点本身现实化范围的行为都要受到严重怀疑。这样的后果是，如果我们坚持那些从其历史失败之中存活下来的永恒理念，以黑格尔的观点来说，理念必然会从“要素与外貌的完全现实统一”层级滑落到“应该超越其外貌的要素”层级。不过，这是真是假呢？人们也可以说，从失败中存活下来的乌托邦理想与那在理念与其外貌之间进行的全盘调和并不冲突：基本的黑格尔观点认为，完全实现一个理念的失败与理念本身的失败（局限性）是同步的，这种观点一直受到认可。应该补充的不过是这样一句话：把观念同它的实现相隔开的沟渠，恰好指示着观念内部的沟渠（缺陷）。这正说明了，为什么这般如鬼魂一样纠缠着历史事实的理念标志着新的历史事实本身的谬误，以及其自身观念方面的缺陷——以雅各宾派理想中的乌托邦为例，它没能在这种功利的资产阶级现实环境中实现，这一点也同时揭露了功利主义现实自身的局限性。它的失败之处在于没能建立起一种新的日常生活形态：它仍然只是一种狂欢节式的情感溢出，在国家机器的保障下，日常的生产生活仍然在继续（而没有受到改变）。

这个失败的教训是，我们应当把关注重点从“实现不再需要代表、国家秩序和首都的极高生产力的完全统治”这样一个乌托邦梦想转移到“哪一种模式可以代替现行的自由民主代议制国家”这个问题上来。十月革命之后不久，这个革命国度（的主要任务）逐渐转变为日常生产生活的组织，此时上述的问题便爆发出来了。托洛茨基的倡议是，要在无产阶级的自发组织和革命先锋党的政治领导之间建立一个交互影响机制。而列宁的解决方案则显得非常“康德”：周末的公共会议上要自由辩论，但是工作日则必须要服从和劳作：

在十月革命以前，他（工人）实际上从来没有看到有产阶级即剥削阶级真正地为他做出过任何牺牲，或是为他的利益舍弃任何东西。他从来没有看到过有产阶级即剥削阶级把许诺过多次的土地和自由给他，把和平给他，从来没有看到过他们牺牲“大国地位”的利益和大国秘密条约的利益，牺牲资本和利润。只是在1917年10月25日以后，当他自己用武力取得了这种东西，并且必须用武力来保卫这种东西不受克伦斯基、戈茨、格格奇科利、杜托夫、科尔尼洛夫（注：依次为临时政府首脑、社会革命党人、孟什维克革命派、哥萨克将领和白卫军将领）之流侵犯的时候，他才看到了这种情形。当然，在一定时间内，他的一切注意、一切思想、一切精力都只求喘喘气，伸伸腰和舒展一下躯体，取得一些可以取得的而被推翻的剥削者一直拒绝给予的眼前生活上的福利。当然，需要经过一定时间，普通的群众才能不仅亲眼看见，不仅信服，而且还会亲身感到：这样随便地“取得”、夺得、捞一把是不行的，这样会助长经济破坏，招致灭亡，导致科尔尼洛夫之流的（土匪）卷土重来。普通劳动群众生活条件上（因而还有心理上）相应的转变不过刚刚开始。我们的全部任务，被剥削者求解放愿望的自觉代表者共产党（布尔什维克）的任务，就在于认识这个转变，了解这种转变的必然性，领导为寻找出路而精疲力竭的群众，引导他们走上正确的道路，即遵守劳动纪律，把开群众大会讨论工作条件同在工作时间无条件服从拥有独裁权力的苏维埃领导者的意志这两项任务结合起来……劳动人民举行群众大会的这种民主精神，犹如春潮泛滥，汹涌澎湃，漫过一切堤岸。我们应该学会把这种民主精神同劳动时的钢铁纪律结合起来，同劳动时无条件服从苏维埃领导者一人的意志结合起来。（《苏维埃政权的当前任务》，1918年4月）

这里你当然可以去嘲笑列宁（或者是因他的言论感到恐慌），可以指责他拘泥于工业家的行为范式，等等——但是问题还是没有解决。在二十世纪，“让大多数人发声”的直接民主的主要形式是那种所谓的工人议会（“苏维埃”）——（几乎）西方人士都热爱这种模式，甚至包括像汉娜·阿伦特这样一类把工人议会看作古希腊城邦制度回响的自由主义者。在现实社会主义时代，“民主社会主义者”的隐秘愿望以人民自发组织的形式存在于苏维埃的直接民主制度之中；而随着现实社会主义的衰颓，这个持续纠缠着它的解放阴影也令人痛心地消失了。这难道不正好证明了“民主社会主义”的议会路线不过是“官僚化”现实社会主义的虚幻复刻和一种没有任何独创积极内容、无法作为社会组织长期基本原则的固有（在现实社会主义情境下的）越界行为吗？现实社会主义和（社会主义）议会民主制的一个共同点在于，他们都相信天然透明的社会组织的可能性，认为这种透明可以阻止政治的“异化”（国家机器、政治生活的制度

化条例、法律秩序、警察，以及其他)。而，现实社会主义的终结不正是对这种共同特质的批驳吗？不正是一种“后现代”式的听天由命，认为社会是由众多“次级系统”聚合的复杂网络，由此又觉得一定的“异化”是社会生活的基本构成吗？不正是因此，一个完全透明的社会反而成了充满极权主义潜质的“乌托邦”吗？那么也难怪，当代的“直接民主”实践，从巴西的贫民窟到“后工业化”的数码文化（对新兴的“部落式”黑客社区的描述也会让人想起议会民主的逻辑，对吧？），都出现了相同的情况：出于结构上的原因，它们无法单独接管整个领域，而必须依赖于国家机器。

后现代资本主义的思想家们认为，马克思主义的理论（以及实践）还被束缚在以阶级为中心的国家计划体制逻辑之下，因此无法与当前的信息革命带来的社会效应接轨。这样的说法好像确实有一些不错的实证性依据：历史再一次书写了极端的讽刺，共产主义（政权）的解体成了经典马克思主义里关于生产力与生产关系的辩证法最有力的注脚——这恰恰是马克思主义关于推翻资本主义的论述的基础。瓦解共产主义政权的最有效催化剂正是它们自身在“信息革命”所引进的全新社会逻辑面前的笨拙迟缓：它们试图把这个“革命”引导为另一个大规模集中的国家计划体制。然而，到了今天，有越来越多的迹象表明，资本主义自身反而是不能和信息革命接轨了（例如知识产权的问题，和“共同合作社”<cooperative commons>的兴起，等等）。

那么，在他生命的最后几年，在列宁完全意识到布尔什维克权力的局限性的情况下，发生了什么情况呢？这里，我们要再次展示一下列宁和斯大林的观点：在列宁最后的作品中，在他早已经放弃了“国家与革命”的乌托邦的情况下，我们可以察觉出一种意在为布尔什维克权力指明路线的、节制的“现实”计划的轮廓。鉴于俄国经济不发达且文化水平落后，“直接进入社会主义”是不现实的任务；苏维埃政权只能一边推行“国家资本主义”的温和政策，一边对充满惰性的农民群体进行高强度的文化教育——不是那种“共产主义宣传”的洗脑，而只是耐心地、渐进地提高生活标准，进行文明开化。事实证明，“我们还要做大量非做不可的粗活，才能达到西欧一个普通文明国家的水平……我们必须牢记，直到今天我们还没有摆脱半亚洲式的不文明状态。”（《日记摘录》，1923年1月）所以，列宁对任何“移植共产主义”的直接尝试都持续地保持着警惕：“决不能把这话理解为我们应当马上把纯粹的和狭义的共产主义思想带到农村去。在我们农村中奠定共产主义的物质基础之前，这样做对于共产主义可以说是有害的，可以说是致命的。”（同上）于是他挂在嘴边的格言就成了：“此处最为有害的事情就是操之过急。”与这种“文化革命”的立场相反，斯大林选择了“一国建成社会主义”理论，走上了与列宁完全相悖的道路。

这是不是意味着，列宁默默接受了孟什维克对布尔什维克乌托邦理想的批判，转而采纳了他们的革命阶段论呢？这里我们可以观察到列宁在工作上的凝练的辩证思维：他完全清楚，在20年代早期，摆在布尔什维克面前的主要任务本来是应该由一个进步的资产阶级政府去完成的（人口教育的普及，等等）；然而，“无产阶级革命力量承担起了这些任务”的事实从基础上改变了情势——其中存在着一种独特的机会，即可以用某种方式去实施这些“开化”措施，借以和那局限的资产阶级意识形态框架划清关系（义务教育真正地为人民服务，而不是一张被用来宣传狭隘资产阶级利益的意识形态面具，诸如此类）。于是，这个辩证意义上的悖论显得非常有趣，俄国希望渺茫的处境（国家的落后强迫着无产阶级政权进行资本主义的开化进程）反而可以被转化成独特的优势。

于是我们有了两种革命模式，两种不相容的革命逻辑：要么以目的论的方式等待最终危机的发生，届时革命会在历史演化的必然趋势下，“在合适的时机”爆发；要么承认革命并没有“合适的时机”，并把革命看做一种浮出水面的机遇，必须要在“正常的”历史发展之中走弯路去抓取这样的机会。列宁绝不是那种主观色彩浓厚的“唯意志论者”——他真正坚持的是，这种例外（一连串非常情况的组合，比如1917年发生在俄国的那些）提供了一种摧毁规范本身的方法。而难道说，这种激辩之辞、这种基本立场的重要性在今天不是愈发明显吗？国家和它的机构以及其中的任职人员越来越难以正视和指明那些核心议题，我们难道不是生活在这样一个时代吗？1917年时，有些人还相信俄国所面临的紧迫问题（和平、土地分配，等等）可以通过“合法的”议会途径来解决，而当代的幻影和一百年前的那些可谓是一辙：比如，把市场经济的逻辑扩展到生态领域就可以避免环境危机（让污染者赔付其造成的环境破坏，之类）。

一位新主人的奇迹

然而，这还不是我们在今天能从列宁身上学到的全部东西。在他迈向死亡的那段时间里，他又和另一种想法产生了密切联系。尽管它看起来显得末流，却有着深远的影响，并且开拓了新的领域。它关注的是苏维埃政权的基本散漫状态（此处我们以拉康的“社会联结”含义来理解“散漫”）。按拉康对四种话语的形式划分，布尔什维克的权力属于哪种话语呢？让我们先从资本主义开始——它仍然属于主人话语，但

其中的支配架构已经遭到压制。这样的制度中，个人享有形式上的自由与平等，支配关系被转移到物物关系或商品关系之上。也就是说，潜藏的结构是：资本家迫使他的他者（工人）生产剩余价值供自己占用。不过，既然说这种支配架构已经遭到压制，它的外表就不能是某种纯粹的话语：它必须看起来分化为两种不同的话语。普遍性话语和歇斯底里话语都是主人话语失败后的产物，当主人话语失去其权威，被激发而变得歇斯底里之后（它的权威遭到质疑，被人宣称为虚假），这种权威会改头换面，变得去主观化，在中立的专业知识权威伪装下重新出现（“我没有在运用权力，我只是在陈述客观事实和/或知识而已”）。

现在，我们得出了一个有趣的结论：如果资本主义的特征在于歇斯底里话语和普遍性话语带来的视差，那么反资本主义斗争的特性是不是那两个相反轴——主人话语和分析话语呢？对主人话语的依赖并不意味着抵制资本主义活力、复兴传统权威形象的保守主义尝试，它更多地指向一种巴迪乌所强调的那种新形式共产主义领袖，他不惧怕反对我们敏感的“民主”意识，而是声明了主人的必要性：“我相信，在共产主义进程之中必须要重建起领袖的首要作用，不论它处于何种阶段。”一个真正的主人不是规则和禁令的代言人，他所传达的信息不是“不可以！”或者“你必须……！”，而是宽慰性的“你可以！”——可以做什么？可以去做那不可能之事——也就是说，在现存的广泛坐标之内看似不可能的事。在今天，这就意味着一种确切之事：你的思想可以超脱于资本主义和自由民主制的藩篱，不承认它们是人类生命的究极框架。“主人”是正在消失的调解人，让你回到自身，使你归于无限的自由——当我们倾听一位真正的领袖时，我们可以发现我们想要的东西（或者说是，我们已经在不自觉地渴望着的东西）。我们之所以需要这样的“主人”，是因为我们无法直接达成自由。必须要有某种外力推动我们走上这条路，毕竟我们的“天然状态”就是一种具有惰性的享乐主义、一种被巴迪乌称作“人一样的动物”的状态。此处潜藏的悖论在于，我们活得越自由、越个体、越没有“主人”，事实上就会越不自由，越会深陷于已有的可能性框架之中。必须要有一位“主人”来推动或者干扰我们来达成自由。

列宁完全了解这种对新主人的迫切需求。他那篇卓越的分析文章《怎么办？》遭到了无数中伤，常规理解认为这篇文章是在倡导一个集权的精英主义职业革命党，而拉尔斯·李对这种看法做出了有理有据的回击。常规理解说，列宁的主要论点是：工人阶级无法通过它自身的“有机发展”“自发地”产生足够的阶级自觉性，必须要靠党内的知识分子提供“客观的”科学知识，从外而内地引进真理。李则把关注的重点转向工人领袖和工人追随者之间的关系，并且提出问题：“当这二者相遇、交互的时候会发生什么？”“发生的一切可以用一个词来总结：奇迹。列宁本人使用的就是‘чудо’这个俄语词，并且如果你仔细查找，像‘奇迹’，‘奇观’这样的词汇在列宁的词典里是相当常见的。”作为例证，李解释道，列宁回顾了自18世纪70年代以来的民粹派革命党人的活动经历，并且发问说：

为什么这些人是英雄？为什么我们把他们称作楷模？是因为他们有一个高度集中的地下密谋团体吗？不，他们被称作英雄，因为他们是令人振奋的领袖。列宁对这些早期革命者的看法如下：“他们鼓舞人心的说教从正在自然（стихийный）觉醒的大众那里收到了回应，领袖们沸腾的精力有了用武之地，又得到了革命阶级力量的支援。”

列宁对布尔什维克的期待在某种程度上也是类似的：不是冰冷的“客观”知识，而是能够动员其追随者的全情投入和主观立场——在这种意义上，就连一个看似微不足道的个体也能引发一场雪崩：“你们只知道吹嘘自己的那点实用性，却看不到（这是任何一个俄国实干家‘практик’都知晓的事实）革命理想所带来的奇迹——这不只是革命团体的举动，更是一个个独立个体的行为。”李又继续解读《怎么办》之中的著名宣称：“给我一个革命组织，我就可以改变俄国！”此外他同样反对把这个句子解读成“不知怎的，一群知识分子阴谋家振臂一呼就瓦解了沙皇制度”，并且提出了他自己的理解：

同志们，看看你们周围！俄国工人们已经迫不及待了，只等一声令下就要揭竿而起，难道你们看不到吗？我们的实干家们身上已经有了如此的领导潜能，难道你们看不到吗？如果我们下决心鼓励工人们奋起，就会有数不胜数的领袖从他们中间诞生，难道你们看不到吗？既然潜力如此深厚，又是什么在阻止事态发展呢？为什么沙皇还坐在他的高位上？同志们，我们已经落后了，我们拖了后腿！如果我们能暗中磨炼自己的技能，把沙皇政权一直竭力试图分隔开的东西——工人领袖和工人追随者合为一体，把信息和听众合为一体，那么，上帝为证，我们就可以彻底打碎这个罪恶的结合点！

这样一位主人在深重的危机中是尤其必要的。此时，主人的作用是在因循守旧者和承认变革必要性的人之间做一次真正的切分，只有这种切分，而非机会主义的妥协，是达成真正团结的方法。

今天的意识形态拒绝了传统的等级制度、拒绝了如金字塔般对主人的层层隶属，转而偏爱一种体量庞杂、盘根错节的网络形态。在这种精神的指引下，政治分析家们会指出：从“占领华尔街”运动到希腊

和西班牙，近些年来横跨欧美各地的反新自由主义抗议中并没有一个中央机构，也没有什么中央委员会来协调他们的活动——他们只是许多不同的组织，基本上只通过像 Facebook 和 Twitter 这样的社交媒体来自发地互动和协调彼此的行动。但是，这种“分子”一样的自发组织真的是最有效率的“抵抗”新形式吗？他们的对立面——资本本身难道不是已经愈发向德勒兹所说的后俄狄浦斯心态的大众靠拢了吗？这种层级之上，权力自身必然要进入到某种对话之中，用推特回应推特——教宗和特朗普现在都会发推了。

进一步说这种由大众以分子形式形成的自发组织和魅力领袖那带有等级色彩的指令之间的对立。请留意这样一个讽刺的事实：委内瑞拉由于其发展直接民主的各种尝试（地方议会、合作社和工人自治的工厂）而受到称赞（当然是前些年的情况），而这样一个国家却是由乌戈·查韦斯这样一个勉强称得上强有力的魅力领袖来领导的。弗洛伊德的移情规律在这里似乎同样适用，为了让个体们能够“超越自我”、打破对代议政治的顺从并且直接参与到政治活动中去，我们必须要以一位领袖作为参照，他需要激励人们，使得他们可以把自己从闵希豪森男爵式的泥淖中拉出来；他需要知道人们想要什么。通向解放的唯一路径必须要通过移情来实现：要真正把个体们从教条主义的“民主幻梦”中叫醒，解除他们对代议制民主那些制度化形式的盲目依靠，靠建立直接自发组织的呼吁是不够的——需要的是一个新人物，一个主人。请回想一下兰波的短诗《致一种理》(A une raison) 之中的著名句子：

你的手指鼓上一击，百音齐发，新的和声开启。

你迈出一步，便有新人一跃而起，奋力前行。

你一转首：新的热爱！

你再回首，——新的热爱！

这些诗句之中绝没有什么“法西斯”的内在——总结起来说，政治活动中的最高悖论就在于：必须要有一位主人存在，才能把人们从惰性之中拯救出来，鼓励他们实现自我超越，为了自由而不懈奋斗。

主人与分析者

但是，不管这位新主人多么具有解放意义，他都必须要另一种散漫的状态作为补充。摩西·卢文注意到，在列宁生命的最后时刻，他的直觉也察觉了这种必要性——一方面完全承认苏维埃政权的专政性质，一方面又提出了一种新的治理主体：中央监察委员会（Комитет партийного контроля）。列宁的最后努力有如下一些特色：

1. 坚持组成苏维埃国家的民族实体的完全主权：不是假主权，而是完全的、真实的主权。也难怪，像我们之前提到的那样，斯大林在一封给政治局的信里公开指责了列宁的“民族自由主义”。
2. 坚持订立目标时的谦逊：不是社会主义，而是文化（资产阶级），一种高效的专家政治（technocracy），并且完全反对一国建成社会主义理论。这种谦逊的公开程度有时候相当惊人：列宁嘲笑所有“建设社会主义”的尝试，再三改变“我们不知道要做什么”的主题，并且坚持苏维埃政策的即兴本质。
3. 出人意料地专注于礼貌和谦恭——这对于在血与火中变得冷酷坚硬的布尔什维克来说显得相当陌生。有两件事让列宁十分沮丧：在一次政治辩论中，莫斯科派驻格鲁吉亚的代表奥尔忠尼启则（Ordzhonikidze）殴打了一位格鲁吉亚中央委员会的委员；斯大林本人则用威胁和脏话辱骂了列宁的妻子（他的举动是出于惊慌，毕竟他得知列宁的妻子向托洛茨基抄送了列宁的信，信里提议二人达成协议共同对付斯大林）。列宁天真地声明说：“如果事情到了这个地步……可以想见，我们已经把局势弄得这样混乱不堪。”这一事件促使列宁写下了呼吁免除斯大林职务的著名文章：

斯大林过于粗鲁，尽管这一缺陷在我们中间、在我们共产党人的行为处事中是可以忍受的，但作为一名总书记就并非如此了。因此我建议同志们考虑一种方法来免除斯大林的现有职位并且另寻高明取而代之，这个人只需要在一个方面优于斯大林同志，那就是比他更宽容、更忠诚、更礼貌，对同志们多点关怀体贴，少点变幻无常，等等。

这些提议绝不意味着列宁的主张发生了自由主义的软化——在同一时期给加米涅夫的一封信里，他就明确声明：“认为新经济政策是恐怖的终结，这是荒谬透顶的；我们必须再次依靠恐怖政策，依靠经济方面的恐怖。”这种恐怖虽说是用以支撑苏维埃政权挺过有意制造的国家机器弱化和契卡削弱，但它比

一个实际的方案还要更具威胁：“必须要找到某种手段’机敏而礼貌地’提醒那些在新经济政策里越过国家划定边界的商人，告诉他们还有一项最终武器可以对付他们。”（注意，甚至在这里，“礼貌”的主题都再次出现了！）列宁是对的，“专政”象征一种国家权力的制度性溢出，在这一层级上不存在中立，关键之处在于这种“溢出”属于谁——如果不属于我们，就会属于他们.....

4. 尽管列宁与国家官僚主义的抗争众人皆知，但还有一点是不那么为人所知的：卢文清楚地指出，列宁试图用他提出的新治理主体——中央监察委员会来调整党和国家内民主与专政的天平。他一方面确认苏维埃政权的专政特质，一方面试图在专政的最高层次建立起不同要素之间的平衡，建立一个相互制衡的系统让这些要素发挥同一个功效，就像一个民主政权内的分权一样——当然这不过是一个粗略的比较。中央委员会跃升到党员大会这一级，发挥举足轻重的作用，为政策划定边界并监控整个党的机构，而其自身则参与到一些更重要任务的决策中去.....作为中央委员会的一部分，中央监察委员会除了完成它在中央委员会内部的职责，还要扮演监督者的角色，监督中央委员会本身和它林林总总的分支：政治局、书记处和组织局。中央监察委员会.....会在同其他机构的关系中占据特殊地位。党代表大会和它直接联系，以此保证它的独立性，免受中央委员会或组织局及其行政机关的调解干涉。

检查与平衡，权力的分割，相互制衡，这就是列宁对那个问题最后的抵抗、最后的答案——“谁来监督监督者？”在这种中央监察委员会的设想里，有一种近似梦呓、完全幻想的东西：用一个由最好的教授和技术专家组成的“非政治”教化性监督主体来独立地监管“政治化”的中央委员会和它的机构——简而言之，他是想用中立的专家知识确保党的决策层处在监督之下。但是在这里，一切的成败都取决于党员大会是否真正拥有独立性，而这种独立性实际上已经被取缔党内派系的决议破坏了，党的最高机构得以直接控制党员大会，把它的任何批评者都贬为“派系分子”。更让人震惊的是，这种对技术专家的天真盲信是出自列宁，这个在其他问题上都完全明白“政治斗争容不得中立”这个普遍规则的政治家。不过，在他对中央监察委员会职责类别的“梦想”（他自己的表达）中，他做了如下的描述：

这个机构应该诉诸一些半诙谐的把戏，狡猾的策略，各种诡计或者其他这类手段。我知道，在正经而真诚的西欧国家里，这么一种想法会把人们吓坏，也没有任何一个正派的官员会考虑它。但是我希望，我们还没有变得那样官僚，关于这种想法的讨论也不过是消遣和娱乐。我们为什么不能把愉快和效用相结合呢？为什么不能凭借一些幽默或半带幽默的把戏来揭露那些荒谬之事和有害之物呢？

这几乎是集权的中央委员会和政治局“严肃”决策权的下流版复刻，政治运动里不讲人情的那种知识分子，一个戴着白手套操弄诙谐、把戏和理性狡诈之处的特务.....这一切，难道不是某种冷酷的分析者吗？那列宁的计划又为何悲惨地失败了呢？（斯大林形式上支持他的想法，但中央监察委员会的实权完全遭到削除，成了政治局的从属）这里的问题并非是布尔什维克党过于专政了——用拉康的话说，“作为主人话语发挥的效用过多”。虽说听起来自相矛盾，党的问题恰恰在于它作为主人发挥的效用还不够，却越来越多地成为一种普遍性话语了。这话从政治角度来看是什么意思呢？

路易·阿尔都塞对意识形态国家机器理论做了精彩的叙述，他专注于意识形态的物质实践，专注于作为一台“机器”的国家——它有一套自治的运行机制，而这样的机制不能被简单地降格成社会斗争的象征。相比于马克思，黑格尔更加清楚地意识到国家的这种实质性力量，拒绝把国家看作是社会的附带现象。马克思最终认定，国家是某种“经济基础”之上的生产过程所产生的附带现象，于是就此而论，国家就是由代表性的逻辑所支配的：这个国家代表哪个阶级？此处的悖论就在于，正是这种对国家机器问题的忽视导致了斯大林主义国家，这种有足够理由被称作“国家社会主义”的国家的诞生。俄国在内战之中遭到了极大的破坏，许多工人因为投身红军对抗反革命而牺牲，这使得俄国在战后事实上缺少一个足够有力的工人阶级。列宁自己也深深地为国家的代表性问题所困扰：现在，苏维埃国家的“阶级基础”该是什么呢？这个国家自称为工人国家，它的工人阶级却被削弱成了少数群体，那么这个国家到底代表谁呢？列宁所归纳的一系列可能的候选答案里漏掉了一个，那就是国家机器本身：一台由千万人组成的有力机器，掌握着一切经济政治力量——就和拉康引用的这个笑话一样，“我有三个兄弟，保罗，欧内斯特，和我自己。”苏维埃国家代表三个阶级：贫农，工人，和它自己。或者，用伊什特万·梅萨罗什的话来解释：列宁忘记在“经济基础”的框架下把国家的作用当成一个核心要素来考量。这样的忽略不仅没能阻止暴政国家挣脱一切社会监督机制并且发展壮大，反而为国家的无限制权力大开方便之门。我们只有承认，国家不仅代表其外部的社会阶级而且还代表自身，才能够提出“谁来抑制它的力量”这个问题。

那么，我们是怎样从列宁转到斯大林那里去的？答案可以归纳为三个时刻：斯大林派接手政权前列宁的政策；斯大林的政策；以及由斯大林主义回溯而生的“列宁主义幽灵”（在正式的说法中如此，但在一些批判斯大林主义的说法中也有体现，例如“回到正统的列宁主义原则”这样的口号在苏联的去斯大林

化运动中就被提及)。所以，我们应当拒绝这个荒谬的游戏，不要再“反对斯大林的恐怖，转回到被斯大林背叛的正统列宁主义遗产”——“列宁主义”就是彻底的斯大林观点。把斯大林主义的解放性潜能和乌托邦理想回撤，投射到一个更早的时期，这样的姿态显示，斯大林主义的思想不能够担负这样“彻底的矛盾”，难以承受紧张的态势，无法真正解决斯大林计划内固有的问题。所以，很有必要把“列宁主义”——斯大林主义的真正核心和列宁在世时的政治实践与意识形态区分开来：列宁真正的伟大之处绝不等同于斯大林派的列宁主义神话。

“这头牲口夺过主人手里的皮鞭来鞭打自己，意在成为主人，却不知道，这只是一种幻想，是由主人皮鞭上的一个新结产生的。”有人问二十世纪的共产主义国家误入何种歧途，而卡夫卡的这句评价难道不是最为简单明了的吗？那么，从列宁到斯大林的这条途径到底是不是必要的呢？唯一恰当的答案是黑格尔式的，是一种追溯式的必要性：一旦这条途径被践行，一旦斯大林赢得了斗争，那么它就是必要的。而辩证历史学家的任务就在于设想这条途径的“形成过程”，列举出在斗争过程中一切有可能改变事件走向的偶然事件。列宁的不足在于，他虽然意识到了根植于“官僚政治”中的问题，但对于它的重量和真正维度却轻描淡写地带过了：卢文写道，“他的社会分析仅仅基于三个社会阶级：工人、农民和资产阶级，而完全没有把国家机器，这个已经把国内主要经济部门国有化的国家机器，作为一个单独的社会构成部分。”换句话说，布尔什维克们很快就发现他们的政治权力缺乏一个明确的社会基础：他们以工人之名治国，而工人阶级已经在内战中战死大半，所以他们感觉自己好像代表着“一片空虚”。但，他们把自己想象成一种可以在社会上施加其意志的“纯正”政治力量，而忽略了正在成为真正的社会权力基础的国家官僚主义——它已经事实上“掌握”了物质生产的力量。并不存在什么不依靠任何社会基础的，“纯正”的政治力量。除了这个暴力镇压机器本身，一个政权还必须找到其他可以依靠的社会基础。让苏维埃政权似乎停滞下来的这种“空虚”很快就被填补了，哪怕布尔什维克们并没有看到这一点，或者说不愿意看到这一点。

这样一个基础本来可能会阻止列宁的中央监察委员会计划——为什么呢？用巴迪乌的存在与代表理论来说：列宁秉持反经济主义和反宿命论的理念，坚持政治上的自主性，他一直牢记每种政治力量都“代表”了某种社会力量（阶级），却忘了这种（再现出来的）政治力量是怎样以一种从属于己的独立社会力量被镌刻在“被代表”的阶层之中的。

修通革命的悲剧

如上所说，列宁反对斯大林的最后一搏完全符合悲剧的所有特征：这不是什么勇者斗恶龙的传奇剧本，我们的主人公意识到他在和自己政策产下的子子孙孙搏斗，而且他已经来不及阻止自己过去犯下的错误所种出的恶果。如果要正确理解斯大林主义的崛起，我们就要完全承认革命进程的悲剧一面。杰里米·格里克的著作《黑色的激进悲剧》就讨论了这样一个话题，书中对革命悲剧的探讨要远比马克思和恩格斯所列出的普通观念深刻。后者把革命的悲剧定性成一个过早到来、超越时代的英雄形象，他注定要失败，但从长远来看，他代表了历史发展的方向（标志性的人物是托马斯·闵采尔）。相较之下，格里克认为悲剧是革命进程的固有部分，被镌刻在革命的内核之上，被一系列反对行动所定义：领导与群众，激进与妥协，等等。举例来说，这里列举的第一种反对并不容易解决，沟壑横亘在领袖与群众之间，必然会出现错误訊息的传达。格里克引用了爱德华·格利桑的戏剧《杜桑先生》(Monsieur Toussaint) 里的一个动人段落，在第四幕第五场中，杜桑神经错乱，放声狂笑，悲哀地折射出他“几乎没法写字”的惨状：“我写的是‘杜桑’这个词，马凯亚却拼读说‘叛徒’。我写的是‘纪律’，穆瓦斯看都不看那一页，就大声喊‘暴政’。我写的是‘繁荣’；德萨林往后退了一步，心里想的是‘软弱’。不，我不知道怎么写了，曼努埃尔。”（注意这个段落的高度讽刺，直指那些“黑人不能写字”的种族主义滥调）这个段落的背景是革命进程中的紧张在个人关系上的反映：杜桑的侄子穆瓦斯是个忠诚于大众的强硬派，想要打碎大庄园。但杜桑被一种对群众的畏惧所把握，认为自己的任务在于维持秩序、保证生产的顺畅运转，所以他命令以煽动群众的罪名处决了穆瓦斯。稍后德萨林取得了胜利，在建立起一个黑人国度之后，他封自己为海地皇帝，下令屠杀所有剩余的白人民众，在革命胜利之后立马又引进了一种新的主宰形式。如果我们要理清这扭曲缠绕的悲剧，就很有必要把群众（他们在剧场里的角色就是合唱队）看作一个活跃的要素，而不仅仅是事件里的消极注解者——格里克著作第二章的标题，“引入合唱声部”，就显得十分恰当。我很高兴地发现，我自己对于《安提戈涅》也做了相同的改编：在最后，“合唱队”介入了事态，将安提戈涅和克瑞翁两人一并抓捕并处决。这种紧张之下埋藏的首要对立是对高尚事业的忠诚和妥协的必要性之间的矛盾——以及，至少从我的立场来看，格里克这本著作的理论和政治论述巅峰就在于对这种对立的铺展。

格里克从 C·L·R·詹姆斯开始论述。詹姆斯清晰地认识到，早期的基督教革命者“并不是在为了建立一个中世纪的教宗制度而奋斗。中世纪的教宗制是各种统治力量的调解，他们群起而聚，对广大信众寻求普救的努力加以扼杀。”这时的革命充斥着激进的千禧年主义要求，希望实现新的普世，而调解就成了革命失败的症状，成了对人民期望的反对。大众对普世、普救的追寻“禁止了任何调解行为”——而希腊激进左翼联盟最近的悲剧性转向不正是这种调解的一个重大案例吗：它遵守原则，对欧盟的敲诈勒索说不，但马上又对这种“调解”点头称是了。格里克在这里提到了格奥尔格·卢卡奇，这位“调解”的大力提倡人。他在 1935 年写下了《荷尔德林的许珀里翁》这篇虽然怪异却十分重要的短文，其中黑格尔为拿破仑热月政权背书、反对荷尔德林对革命乌托邦毫不妥协的忠诚，因而得到了卢卡奇的赞扬：

黑格尔和后热月时代以及资产阶级发展的革命时代终结达成了和解，并且把自己的哲学精确地建立在对这个世界历史新转折点的理解之上。荷尔德林则对热月政变之后的现实毫不妥协；他仍然忠诚于旧有的革命理念，执着于革新“城邦式”的民主。而他的理念在现实之中已经没有容身之处，甚至在诗歌和思想这一级别上也无处落脚，他也终于被这样的现实击倒了。

卢卡奇在这里指向的是马克思的观念，即法国大革命的英雄阶段是充满热情的必要突破，而它后面则跟着并不英雄的市场关系阶段：大革命真正的社会功能在于为冗乏的资产阶级经济统治创造条件，真正的英雄主义不是一味地坚持那早期的革命热情，而是要承认那“现时十字架上的蔷薇”，正如黑格尔对路德的解述那样。这就是说，要抛弃“高尚灵魂”的立场，完全接纳现时，把它当成实际自由的仅有可行范围。正是这种和社会现实的“妥协”为黑格尔重要的哲学思想跃进开启了大门，使他克服了在《伦理体系》中表现出来的“有机”共同体这样一个原始法西斯观念，让他能够对资产阶级公民社会中的对立做出辩证的分析。很明显，卢卡奇在这里做出的分析是富含深意的：这篇文章写成前几个月，托洛茨基（另一个出现在格里克著作中的人物）刚刚把斯大林主义的特性描述成“十月革命后的又一次热月政变”。所以卢卡奇的这篇文章必须被看作是对托洛茨基的回应：他接受了把斯大林政权定性为“热月政权”的说法，却用积极正面的看法对待它——人们不应该悲叹乌托邦精神的丧失，而是应该英勇地认清时势，接受这一切后果以及它们对仅有的社会进步实际空间的定义。当然，在马克思看来，革命狂热之后解酒的“事后之日”标志着“资产阶级”革命的本源局限性，以及它所承诺的普世自由的虚假性：贸易和私有财产的权利才是普世人权的“真相”。如果要细细解读卢卡奇为斯大林热月政权所作的背书，就可以发现它其实违背了卢卡奇本来的目的，暗示着一种悲观的、彻底反马克思主义的观点：无产阶级革命自身也被一道沟壑切开，两侧分别站着主张普世自由的幻梦，以及继而真实发生的新统治关系和剥削关系——这就意味着共产主义实现“真正自由”的伟业已经注定失败了。

或者说，确实如此吗？恪守原则、自我毁灭和并不光彩的妥协，在这样的二选一之上还有第三条道路：不是在两个极端之间去找寻某种“合适的措施”，而是要专注于那种在特定领域里被人们称作“不可能的目标点”的存在。政治学的伟大艺术就在于能在局部，在一系列看起来可行但实际上并不可行的要求里找寻出这样的目标点。此时的局势就像是在科幻小说里，主人公打开了一扇错误的门（或者按了错误的按钮），一瞬之间，他周遭的一切现实都崩解了。在美国，全民医疗就是这样一个很明显的不可能点；在欧洲，这个点或许是希腊债务的废止，以及其他一些问题。从原则上来说，你可以做这些事，但实际上你不能做或者不应该做——只有在你并没有真正选择这个选项的时候，你才有选择它的自由。

今天的政治困境向我们提供了一个清晰的范例，向我们阐明“真理是怎样从谬误中升起的”（*la vérité surgit de la méprise*），阐明正确选择之前必然的错误选择背后的原理。原则上讲，摆在左翼政治面前的选择无非是社会民主主义的改良主义或者是激进的革命，但后一个选择尽管在理论上确是不刊之论，却会适得其反，深陷于“美丽灵魂”的不动性之中：在发达的西方社会，激进革命的号召缺乏动员群众的力量。只有一个适度的“错误”决定能为真正的共产主义视角创造出主观条件——不管它最终失败还是成功，一系列更进一步的诉求都会被激发起来（“为了真正地享有全民医疗，我们还需要……”），从而把我们引向正确的选择。此处是不存在捷径的，对激进而普遍的变革的需求只会同特定诉求的调和之后才会发展出来。所以说，直接奔向那个正确选项甚至会比做出错误决定还要糟糕，因为它等于是说“我就是对的，这世界的悲惨把世界弄得毛病百出，正好证明了我的无比正确。”这样的立场依赖于一种有缺陷的（“沉思的”）真理观，而完全忽略了事件的实际维度。

所以说，政治的真正艺术不在于避免犯错和做出正确选择，而是要犯一些“正确的错误”，要妥善选择一些错误选项。格里克正是在这种思想的指导下写道：“革命领袖是正在消失的调解人，是唯一可靠的先锋与模范。如果政治活动要证明自身的激进性，就必须尽力使自身达到冗余。”他在这里把一种直透革命进程悲剧性扭曲的、清醒而冷酷的洞见和对革命进程的无条件忠诚结合在了一起，由此他得以尽可能地远离平常的“反极权主义”主张，远离诸如“既然每次革命进程都不可避免地要发生蜕化，那就最好

连这种进程也一并放弃”这样的说辞。尽管我们知道自己可能会在斗争过程中牺牲，但我们还是时刻准备好承担风险、投入战斗，这种心态正是我们这个新黑暗时代里最珍贵的见解。

这样一来，我们必须完全接受这样一个事实：革命活动自身也并非透明，而是会被卷入各种情况的异化之中，所以它必然会包含一些悲剧性的反转，一些最终结果和最初目的完全南辕北辙的行为。这里我们应当听从巴迪乌把革命运动的失败分为三个不同种类的想法。第一种当然是指直接的失败：革命就是单纯地被敌对势力打垮了。然后，还有一种根植于胜利之中的失败：革命通过接管敌方的主要权力架构获取了胜利（起码是暂时的；目标在于夺取国家政权，不管是走议会民主路线，社会民主主义路线还是像斯大林主义一样直接确认政党与国家）。最后，或许还有一种最真实，但是也是最骇人的模式：人们注意到，任何革命一旦固化成新的国家力量就会走向背叛。虽然被这种直觉所引导，但人们无法在社会现实中发明或施加一种真正的替代性社会秩序，革命运动为了维护自身的纯洁性而采取了绝望的政策，倒向了“超左翼”的手段和完全的恐怖。巴迪乌把这最后一种情况巧妙地称作“虚无的牺牲诱惑”：

红色年代里，其中一个伟大的毛派标语这样写道：“敢于斗争，敢于胜利”。但是我们知道，如果人们的主观意愿不是很害怕斗争，却很害怕胜利，要真的遵从这条标语并不是简单的事情。因为他们的斗争面对的不过是简单的失败（进攻未能成功），而胜利的面前却是最可怖的那一类失败：意识到自己的胜利徒劳无功，意识到胜利为他们准备的是从头开始和复归原位，意识到革命从来都不过是从一个国家到另外一个国家的过渡。虚无的牺牲诱惑正是从这里诞生的。解放性政治最可怖的敌人不是现有秩序的压迫，而是虚无主义的内在性，以及无底线的残暴——因为没有限制可以去补充那片虚无。

巴迪乌这里的论述精确有力地反驳了毛的“敢于胜利”：我们应该畏惧取得胜利（夺取权力，创建一个新的社会政治现实），因为二十世纪的教训告诉我们，胜利要么以复原告结（又转回了国家权力的逻辑轨道），要么陷入自毁式的净化这个地狱循环。巴迪乌由此提议说，要用移除来代替净化：不要去“胜利（夺取权力）”，而是要同国家权力保持一段距离，从国家之中剥离出一个空间来。

但是这个解决办法就真的合适吗？如果我们充满英雄气概地承担起自我抹除的风险，又会怎么样呢？革命的进程从来都不是预先计划好的策略活动，并非不能容纳不考虑远期后果的、对当下的完全专注。恰恰相反：有的人基于“创造更美好的未来”的宏愿而中止了一切战略上的考量，而这一点恰恰是任何一次革命活动的核心部分——或者像列宁经常引用的拿破仑名言所说，“先把担子挑起来，然后就知道该怎么做了。（on s'engage et puis on le verra）”

有的人经常想引用一个经典的苏联笑话：在一个莫斯科的官方画廊里，有一幅名为《列宁在华沙》的画作，描绘的是娜杰日达·克鲁普斯卡娅，列宁的妻子，正在她克里姆林宫的房间和一位年轻的共青团员上床。一位惊讶的访客询问讲解员：“可是这图里没有列宁啊？”而讲解员镇定地回答：“列宁在华沙呢。”让我们想象一下，1980年的莫斯科有一个类似的画展，展上有一幅同名的画作，画的却是一群最高级别的苏联干部正在就波兰团结工会运动给苏联利益带来的威胁进行辩论。一位惊讶的访客询问讲解员：“可是这图里没有列宁啊？”讲解员回答：“列宁在华沙呢。”尽管在教宗、里根等人的联合之下，西方对波兰进行了干涉，但在七十和八十年代，列宁确实身在华沙，他的精神激励了工人的抗议，团结工会才得以生长。

正文篇目

Note

正文收录了列宁在他的政治活跃期最后两年里的一些短评、备忘录和信件。把这些选集放在一起的目的是：展示列宁的最后一搏，展示他如何试图克服内战之后摆在苏维埃国家面前的问题。如何在一个新生的国家组织起日常生活？如何克服困难，维持对共产主义信仰的坚持，同时避免无原则的机会主义及不知变通的教条主义这一对孪生陷阱？如何满足需求，把军事纪律和无产阶级民主结合起来？如何解决俄罗斯沙文主义的威胁？诸如此类。收尾的两篇短信中，一篇是给斯大林的最后信息，列宁在得知斯大林粗暴地对待自己的妻子之后，他威胁要断绝两人的关系；另一篇则是他最后的口授信息，表达了他对格鲁吉亚共产党人反抗斯大林中央集权、反抗苏维埃国家“反民族主义”立场的支持。这两封信件清晰地体现了列宁反抗到底的决心与努力，同时还有他个人在这个过程中所遭遇的痛苦。

正文目录

1. 致 M.Φ. 索科洛夫，1921 年 5 月 16 日（329-333 页）
2. 给加·米雅斯尼科夫的信，1921 年 8 月 5 日（84-90 页）
3. 新的时代和新形式的旧错误，1921 年 8 月 20 日
4. 政论家札记：论攀登高山，论灰心的害处，论贸易的好处，论对孟什维克的态度等等，1922 年 2 月底
5. 俄共（布）第十一次代表大会文献，1922 年 3 月 27 日-4 月 2 日（收录部分：俄共（布）中央委员会政治报告、关于俄共（布）中央政治报告的总结发言、闭幕词）
6. 同大国沙文主义作战的便条，1922 年 10 月 8 日
加米涅夫同志：我宣布要同大俄罗斯沙文主义决一死战。我那颗该死的牙齿一治好，我就要用满口好牙吃掉它。
要**绝对**坚持在联盟中央执行委员会中由
俄罗斯人
乌克兰人
格鲁吉亚人等等轮流担任主席。
绝对！
7. 给代表大会的信，1922 年 12 月 23 日-29 日（337-343 页）
8. 论教育（日记摘录），1923 年 1 月 2 日（链接同上，356-360 页）
9. 论合作社、论我国革命：评尼·苏汉诺夫的札记，1923 年 1 月 4 日-17 日（链接同上，361-372 页）
10. 我们怎样改组工农检察院，1923 年 1 月 23 日（链接同上，373-377 页）

11. 宁肯少些，但要好些，3月2日（链接同上，378-392页）
12. 致斯大林同志，3月5日（555页）
13. 致波·古·姆季瓦尼、菲·耶·马哈拉泽等同志，3月6日（链接同上，556页）

编后记：在未知领域航行的列宁

那些相信精神与天文学之间有着某种晦暗联系的人一定听说过在这个领域里极富盛名的一个话题：当三星（通常是地球、月球和太阳）运行到同轴位置时，就会有灾变性的事件发生。整个宇宙都会暂时失序，然后再恢复平衡（就像“本应该”在2012年发生的一样）。而在2017年，我们不就遇到这样一个类似的情况吗？我们不止迎来了十月革命的百周年，还迎来了马克思的《资本论》第一版发行150周年和所谓的上海人民公社成立50周年——在文化大革命的最高潮，上海市的居民决定响应毛的号召，按照他的字面意思直接夺取权力，甚至推翻了当地的共产党组织（所以毛很快就决定派出军队镇压他们并恢复秩序）。上述的三个事件难道不正好标志着共产主义运动的三个阶段吗？《资本论》指出了共产主义革命的理论基础；十月革命第一次成功推翻了资本主义国家统治，尝试建立新的社会经济秩序；而上海人民公社则代表着一种企图，它想用最极端的方法实现共产主义观点中最大胆的那一部分——也就是废除国家权力，把人民的力量用地方公社的形式组织起来并且直接加以执行。列宁在他为革命做准备的早期理论作品中，也受到了这种激进观点的激励。在《国家与革命》中，他提出了他对工人国家的设想：每一个 *кухарка*（不只是简单的厨子，也不是特指那种大厨，而更多的是指一个谦逊的女仆，在富裕家庭的厨房里劳作）都要学习如何治理国家；每个人，就算是最高级的行政官员，都只拿相同的工人薪水；所有的行政官员都由当地选区的选民直接选举，而且随时有权将他撤换；不保留常备军。而这样一些观点却在革命之后迅速转到了其对立面上，这个转变的过程正是无数批判分析所讨论的要点。不过，还有一个可能更加有趣的事实：列宁提出了一种近乎于哈贝马斯观念的“公共生活规则”作为“乌托邦”观点的规范性根据。在共产主义之下，这种人类交流的永久性、规范性根据最终会促成一种不受曲解的治理方式。只在共产主义社会之中，

人们摆脱了资本主义奴隶制，摆脱了资本主义剥削制所造成的无数残暴、野蛮、荒谬和丑恶的现象，也就会逐渐习惯于遵守多少世纪以来人们就知道的、千百年来在一切行为守则上反复谈到的、起码的公共生活规则，而不需要暴力，不需要强制，不需要服从，不需要所谓国家这种实行强制的特殊机构。（列宁《国家与革命》第五章第二节）

隔了一页左右，列宁又一次声称“我们知道，产生违反公共生活规则的极端行动的根本社会原因是群众受剥削和群众贫困。”这是否意味着革命的规范是基于一套用来定义永恒的“人类天性”的普世规则呢？（也许就算是在列宁生命的最后几个月，在斯大林的粗鲁行径之下，这种对“公共生活规则”的全神贯注依然回响在他的批判性政论里）在《国家与革命》的另一个段落里，列宁看起来好像做出了完全相反的主张——他出人意料地把“臭名昭著”的共产主义初级和高级阶段的差异的基础归于人类天性的不同社会关系阶段。在第一个较低的阶段，我们面对的还是那个贯穿全部剥削历史和阶级斗争历史的“人类天性”；但是在第二个较高的阶段，连“人类天性”本身也会受到改变：

我们不是空想主义者。我们并不“幻想”一下子就可以不要任何管理，不要任何服从；这种.....无政府主义幻想与马克思主义根本不相容，实际上只会把社会主义革命拖延到人们变成另一种人的时候。我们不是这样，我们希望由现在的人来实行社会主义革命，而现在的人没有服从、没有监督、没有“监工和会计”是不行的.....在武装的无产阶级的监督和领导下使技术人员、监工和会计，如同所有公职人员一样，都领取不超过“工人工资”的薪金。

这里的有趣之处在于，从低级阶段到高级阶段的跃升主要依靠的不是生产力发展，而是人类天性的转变。就这个意义上来说，中国的共产主义者在他们最激进的时刻做了正确的事：可以有一种贫穷的共产主义（如果我们改变人类天性），也可以有一种（相对）繁荣的共产主义（“土豆烧牛肉共产主义”）。当情势最为严峻的时刻——就如同1918到1920年内战期间俄国的情况——总是会存在那种千禧年主义的诱惑，让人们把面前极大的困境看成是一劳永逸进入共产主义的独特机会。必须要把普拉东诺夫的《切文古尔镇》看作对上述观点的反驳.....那么，列宁的这些彷徨动摇和紧张不安又是基于何物呢？且让我

们看看让-克洛德·米尔纳对这一系列纷纷扰扰、最后以斯大林主义为高潮的现代欧洲革命的简明分析。米尔纳从那道分割了严谨性（事实上的真相和准确性）和真理（我们为之献身的崇高事业）的鸿沟开始着手分析：

一个人认识到严谨性和真理之间的极大差异时，就只有唯一一句道德箴言会留存下来：永远不要同时违背二者。永远不要把飘渺不定当作真理效应下的特权手段。永远不要把这些效应转换成谎言的副产品。永远不要把实际之物用作征服现实的工具。并且，我希望再加一条：永远不要把革命变成攫取极权的手段。

共产主义传统之中，格言谚语在为绝对权力正名时发挥了重要作用，从毛的“革命不是请客吃饭”到斯大林派著名的“不打破鸡蛋就不能做蛋卷”都是如此。而南斯拉夫共产党员们常说的谚语则更色情一点：“你不可能不露马脚地和姑娘上床。”但是其中的重点是相同的：为无限制的暴行背书。对于那些虔信上帝存在的人（以历史的大他者为借口，而他们正是他者的工具）来说，他们的观念就是百无禁忌……但是，这些神学依据也可能起到反作用：不像基要主义坚持的那样直接把政治手段当作神圣意志的推行加以正当化，并且把革命者看作是推行神圣意志的工具，而是认为神学起到了安全阀的作用，标志着情况的开放性与不确定性，防止政治人物对自身行为的构想陷入自我透明的错觉——“上帝”意味着，我们应该时刻谨记：我们行为的结果永远不会契合我们的期望。“小心沟渠”这样一个祈使句不仅是在警告这个与我们息息相关的情况的复杂性，而且还涉及到我们自我意志施行过程中彻底的模棱两可。

斯大林自己的那一套基础理论（当然，不能说出口）不正是这种在真理和严谨性之间往返的简短回路吗？他不仅让真理忽略了严谨性，甚至完全让真理武断地改变了严谨性。也许一些俄语单词的特性可以帮助我们理解这个话题：在俄语里，经常会出现用两个词汇指代同一个术语（对我们西方人来说）的情况，其中一个指向原始的含义，另一个则指向伦理学意义上更加“绝对”的用法。举例来说，**истина** 是一个普通的概念，指真相和对事实的满足；而 **Правда**（通常大写）则是绝对的真理，意味着那个伦理学意义上理想化的良善秩序。还有 **свобода**，普通的自由，在现存的社会秩序之内做想做之事的权利；以及 **воля**，更加形而上的绝对驱动力，使人听从自己的意志，直至自我毁灭——就像俄国人爱说的那样，你们西方人有 **свобода**，而我们有 **воля**。**Государство** 指普通的行政意义上的国家，**держава** 则指那个拥有绝对权力、作为独特机构的存在。（用本雅明和施密特所做的区分来看，大概可以说 **государство** 和 **держава** 的区别在于它们分别是受权者和授权者：**государство** 是国家的行政机器，按照法律规定的轨道进行运作，而 **держава** 则是绝对权力的代言人。）**Интеллектуал** 是受过教育的人，**интеллигенция** 是肩负着特殊使命，立志改革社会的知识分子。（顺着这个思路来想，马克思已经在“工人阶级”和“无产阶级”之间做了隐晦的区分，前者是一个简单的社会存在范畴，后者是一个真理的范畴，是真正的革命主体。）

巴迪乌说：重大的事件和单纯存在的确实之间的对立最终复杂化了，不是吗？**Истина** 是单纯事实性的真相（相符，适当），而 **Правда** 指向与自身相关的真事业；**Свобода** 是普通的选择自由，而 **воля** 则是坚定的自由事业……俄语直接地刻画出这道分割线，用上述的方式表现这道分割线，把包含在每一项真事业中的激进风险直接地摆在我们眼前。我们并不能在本体论的意义上保证 **Правда** 一定可以成功地事实层面（**истина** 覆盖的范围）维护自身。以及，似乎还有另一种独特的俄语表达来体现他们对这种分割的觉察：**авось** 或者 **на авось**，它的意思类似于“靠侥幸，碰运气”，表达了这样一种希望：我们不能预测事件的所有可能后果，却仍然孤注一掷、剑走偏锋，并且能够收获一个圆满的结局——这有点类似于列宁经常引用的拿破仑名言，“先放手去做，然后就知道出路了。（on s'engage, et puis on le verra）”

那么，此时此刻列宁又站在哪呢？米尔纳认为，列宁就好像在刀口之上，把本就紧张的局势推向极致：他仍然全身心地为正统马克思主义奋斗，把革命看作是全球历史现实的一部分，但在政治实践中他又把开放心态和随机应变演绎得淋漓尽致，既可以施行革命恐怖，又可以容忍部分的资本主义开放。用列宁自己的话来说，布尔什维克在这个过程中“犯了所有可能犯的错误”。米尔纳写道：

在法国大革命之中，我们很容易就能看出那些至暗时刻，就连革命者中最理性和最勇敢的那一批人在这些时刻也会感到绝望。他们大多才干十足、学富五车，但他们没有任何历史先例可供借鉴，也没有任何科学发现或者哲学辩论能够帮助他们。列宁所面对的境况大致是相同的，读过他作品的人都不得不承认他的才智与渊博，以及他发明全新政治概念的能力。尽管如此，他在作品中表现出来的怀疑与日俱增，他开始不那么相信这个他自己一手造成的局势。不管正确与否，新经济政策都不只是一个简单的转折点。它暗示着一种严厉的自我批判，几乎到了变节与背叛的边缘。这一点至少证明列宁被他自己在政治经济学领域的知识欠缺所困扰，而这一领域恰恰是他作为一个马克思主义者最有自信的；可以说，他确实是在

探索一片全新的政治国度，他所遭遇的困难正是圣茹斯特曾经宣告过的那种困难。(米尔纳《The Prince and the Revolutionary》可在 crisiscritique.org 上查阅)

所以从实践上来说，列宁确实出色地扮演着船长的角色，他迷失在暴风海域，却仍然在未知的版图上寻找出路。尽管他试图为这种实践——复杂的、由多种因素决定的整体，在资本主义“薄弱环节”进行革命的考量——搭建起一个理论框架，局势的紧张却变得越来越明显。那么斯大林做了什么呢？他

选择了那条捷径，倾向于 S1（主人能指）的绝对孤立性，这最终导向了绝对的机会主义。没有党，没有家庭，没有牢靠的盟友（只有权宜之盟），没有为社会形态预先准备理论，没有一致认可的理性准则，也没有道德规矩。(米尔纳，出处同上)

不过，米尔纳在这里的解读也许有点过于狭窄了。某种程度上来说，斯大林和列宁的分裂是纯粹的推论，是由他强制推行一种截然不同的主观经济所作出的推测。制约现实的总体原则（“历史法则”）和即兴的实用主义决策之间的分裂在列宁身上还显而易见，但它被斯大林否认了，两种极端情况同时发生：一方面，我们看到了完全的实用机会主义；另一方面，新的马克思主义正统提出一种一般性的本体论，把这种机会主义合法化了。马克思主义由此变成了一种“世界观”，让我们借此观察客观真实和它的法则；马克思主义也变成了一次行动，带来一种全新的、但却不真实的安全感：我们的行为在“本体论意义上”得到诠释，即它是“客观现实”的一部分，被那些只为我们共产党人所知的法则所约束。但是我们为这种本体论意义上的安全所付出的代价相当沉重：列宁一直致力于坚守的严谨性消失了；事实可以被意志操纵，可以被回溯地改变，事件和人物也可以被抹杀。换句话说，在斯大林主义里，政治的真实(Real)以粗暴的主观干预和对事实结构的侵犯为形式，裹挟着复仇的愿望而来——尽管它身披的伪装正是它的对立面：对客观知识的尊重。

此处米尔纳似乎忽略了一个重要的事实，那就是，“S1的绝对孤立”（主人的武断介入）的真实(Real)，**“导致了绝对机会主义”的真实，必须要以它的对立面形式出现，即“客观知识”的统治**——在拉康的语境里，斯大林主义正是“普遍性话语”完全主宰的极致例证，此处的行动者是知识，而不是主人。要在 S1（主人能指）和 S2(所知之物)之间维持充分的协调，要在主人的专断决定和知识之间的深渊上架桥，唯一的办法就是让（事实的）知识服从于主人的专断——这便可以解释，为什么斯大林主义者的话术必须要回溯地改变事实。斯大林主义里没有“叛党者”的说法（曾经走在正确道路上，后来却偏离道路的人，就像列宁对考茨基的评价），托洛茨基起来反对斯大林，然后被他贬斥为叛徒，那就必须要证明：他一直以来，直到永远，都是个叛徒。正是这种接受党内路线剧烈变化，而不要求任何争论的心理准备，描绘出了一个真正的斯大林主义者的形象。他不仅仅是忠实地随党的路线变化而变化——一开始社会民主党人是我们的敌人，然后我们奉命要和他们共建人民阵线；一开始希特勒是我们的终极宿敌，然后我们就和他们签订了条约——他还把自己对这些剧烈逆转的遵从当作自己信仰的最终证明。换句话说，以斯大林主义的宇宙观来看，**在转向时刻缺少争论不是虚弱的信号，而是力量的证明——人们应该跟随新的路线，不是“尽管”不理解这样做的理由，而恰恰是“因为”我们不理解这些理由。**米尔纳用如下的语言重述他的观点：

我可以毫不犹豫地把他列宁的政策描述成妄想：1917年十月，他做了一个决定，却不清楚他的决定究竟具体意味着什么；而且他的主义阻断了从事件之中汲取新鲜成分的可能性。在他看来，大胆无畏是由那个正确的主义教给我们的，它那个主义没有半分损益。换句话说，它也不能教给我们任何新东西。列宁的确信和圣茹斯特的说法形成了截然两面。之所以说列宁的政策是妄想，是因为它否认了 S1（主人能指）和 S2（所知之物）之间的他异性。而斯大林以一种迂回的方式站在了圣茹斯特一边；至少，他从直觉上意识到革命和真实(real)有关，而不是和被叫做“现实”(reality)的，由过去的事件和评价组成的想象混合体有关。列宁和所有真正的马克思主义者都把革命看作一种现实。更普遍地说，他们似乎对真实和现实之间真正的区别毫无感觉。斯大林是，但也只是真实返归一个否认它的世界时所发生的一种症状：它摧毁了所有现实。(出处同上)

米尔纳详细地勾勒出法国大革命和稍晚的两次（或三次）观念革命（十月革命、中国革命，以及对某些人来说，古巴革命也算在其中）之间的分界，而这条分界线也把它同美国独立战争划分开来。被汉娜·阿伦特当作典范颂扬的美国“革命”，因为自身的妥协性而陷入困境（比如奴隶制度）；某种程度上这场革命在 1865 年，甚至是在 20 世纪 60 年代才完成，所以从逻辑上来说，它缺少法国大革命的那种普世诉求。而对于那些通常把法国大革命视作标杆的共产主义革命来说，大革命在对待“大他者”的立场上其实暗含着一种根本性的差异：共产主义革命是基于对历史现实的清晰认识（“科学社会主义”），对它的规律和趋势有明确的理解，所以，尽管在革命过程中出现了一系列不可预料的曲折，革命本身还是完全处于历史现实的进程之中。他们喜欢说，社会主义应该由每个国家依照本国国情建立起来，但是也要与

历史的总体规律相适配。这样一来，革命从理论上就被剥夺了它固有的主观性维度和“真实”（real，和 reality 相对）的激进表现形式，变成了“客观现实（reality）”的组织结构——这与法国大革命形成了鲜明对比，它的激进人物们把大革命看作一种开放的进程，没有任何更高的必要性在支撑着它。圣茹斯特在 1794 年写道：“**Ceux qui font des révolutions ressemblent au premier navigateur instruit par son audace**”（掀起革命的人就像那第一位领航员，独他一人拥有充当向导的勇气）（Rapport sur les factions de l'étranger, in Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 2004, p.695）。米尔纳对这段话的解读如下：

在圣茹斯特的比喻里，探险者见所未见。他所涉足的这片政治领域里，从未有过任何地图，而这种无知对于那些不曾参与探险的人来说尤其真实：他们看不见革命者的所见。当然，革命者并不比前者眼光更高，不过他们的政治观念是完全不同的。而且，先前也没有任何理论或实践的革命知识可以让革命者和非革命者（不参与者和反革命者）达成共识。这样的后果就是，只有革命者自己能为自己的选择做出判断。这种与笛卡尔思想的对比相当显著，但圣茹斯特的比喻还导致了另一个必然结论：革命的现实对应着地球上未发现的地域（terra incognita），所以想要在革命发生之前就描绘出它的面貌无疑是自相矛盾的。如果圣茹斯特能读到列宁的《国家与革命》，他一定不会觉得这是本卓越的“科幻小说”。毫无疑问，马克思列宁主义的整个构想都会在发生之前被他否定。这就是我们通常所说的“革命传统”里的悖论。革命传统假定历史上的多次革命有一系列共同特质，这些特质定义了一种理想的革命典型，而在法国大革命中这些特质表现得最为突出。但是，作为那个历史时期的主要参与者之一，圣茹斯特一定会坚定地反对这种概念。在他看来，每一次革命都是自成一类的。

在这个基本差异之下，还有一连串其他的不同之处。批评意见喜欢把恐怖认定为革命的共同思路，但是对于雅各宾派来说，恐怖是一种被严格限制的工具，而且有时候也被用来对抗自身。他们释放出国家恐怖来约束和抑制民粹的恐怖（例如 1792 年的“九月屠杀”），用这样的格言为自己正名：“让我们变得可怕，这样一来我们的人民就不必如此。”雅各宾的审判和斯大林的作秀审判完全不同，有很多被告被宣布无罪，而有罪者的罪名通常有确实的根据（比如，今天我们知道英国人给丹东提供了资金）雅各宾派的全部行动模式都是公开的，没有暗箱操作和阴谋，只有国民大会里的演讲——而这种公开性也让他们失去了权力（通过国民大会里的一次简单投票）。罗伯斯庇尔“希望革命尽早结束；他的教条已经预见到这一刻，他已经准备好去死，承认他自己的死亡是终结内部斗争的必要条件”（relier la révolution，米尔纳，p.129）。与按照“应知主体”（subject supposed to know，详见拉康的主体理论）范式进行活动的斯大林主义革命者不同，雅各宾革命者“只在他不应知晓的那个范围才成为一个革命者。更精确地说，他是一个‘应不知主体（subject supposed not to know）’，由那些具有革命含义的态势组成。”（同上，p.128）在这个意义上，革命不是客观现实的一部分，它暗含了一种主观的姿态，它自身就是真实（real）在历史现实之中的爆发。

当然，这并不意味着罗伯斯庇尔自己的立场里就没有一种对抗性的紧张态势。当米尔纳说罗伯斯庇尔“相信他自己所说的话——我们知道，这正是他的症状”（同上，p.129）时，我们应该严格地用心理分析法来理解“症状”这个词，而不只是把它理解成“某种深藏特性的征兆”这个意思。吊诡之处在于，罗伯斯庇尔的真挚（相信他所言说之物）成为了一种迹象，预示着某种他极力避免甚至压抑的东西，预示着某种以妥协的面貌回归的、把矛盾的特质统一在一起的东西。为了洞察这种紧张背后的根源，我们应当大胆地向马克思主义寻求帮助：罗伯斯庇尔的平均主义和他对平等公理的不懈追求完全忽略了一件事，那就是：**他的政治平等正是经济不平等和经济阶级斗争的表现形式。**

今天，我们在未知的海域上航行，脑海里也没有一份全球地图。不过假如这是某种希望呢，是一个像米尔纳笔下的圣茹斯特那样，可以避开极权结局的开端呢？假如把列宁和托洛茨基这两人看作罗伯斯庇尔和圣茹斯特这对搭档的重复——谁是，或者说可能是，今天的列宁和托洛茨基呢？