

理性的整合与超越

——论本雅明与巴塔耶的“经验”

赵天舒

内容提要 “经验”是西方思想中的重要概念之一，本雅明和巴塔耶分别通过各自对经验的论述，深刻反思了欧洲文化的理性传统。二人笔下的经验既有很强的相似性，又存在着根本差别。如果说经验在其本意上指向某种在场，那么本雅明的“本真经验”与巴塔耶的“内在经验”则代表缺席。这种缺席在他们的思想体系中分别体现为“光晕”与“神圣”，即存在的原初与完满状态，一种自人类诞生初始便遗失的在场。对这种在场的缺席，本雅明和巴塔耶选择以不同的方式来面对。前者力求整合理性的要素，让缺席的在场以“星丛”的面貌重新显现，后者则试图超越理性，走向“黑夜”即缺席本身。

关键词 本雅明；巴塔耶；经验；在场；缺席

引言

本雅明与巴塔耶是20世纪欧洲的两位重量级思想家，他们在很多方面都具有某种相似性，其中最重要的是二人对“经验”这一概念的反思。首先，经验是两位思想家终其一生所思考的核心主题之一。虽然本雅明没有专门就这个概念做鸿篇巨著，但经验问题一直穿插在他的思想与写作之中，从早期的形而上学与神学思考到后期的唯物主义转向，我们都可以找到对这一概念的丰富阐述。巴塔耶则更无须赘言，他的思想精华都体现在著于二战期间的《内在经验》（*L'Expérience intérieure*）一书之中，而该术语一经登场便成为了他的核心概念，在其后来的作品中随处可见。其次，经验是西方现代哲学的关键概念之一，是理性与逻辑思辨思维的主要阵地，本雅明与巴塔耶选择在其上大做文章，正反映了二人对理性的抗拒与反思，反映了他们冲破哲学传统束缚的决心与为理论注入新鲜血液的创见。最重要的是，二者对经验问题的思考在很多方面都具有极强的相似性，这足以让我们突破时空的

限制和文献的缺失，在他们之间建立一种联系。但这种联系又不仅仅是为了表明二人思想的趋同，我们更希望通过研究这种联系，来发掘他们之间根本的差异^[1]。

在进入本雅明与巴塔耶的世界之前，需要对经验一词的基本内涵作十分简略的说明，从而明确二人反思的针对性所在。法语的经验 *expérience* 一词源自拉丁语 *experiri*（意为“尝试、考验、遭遇”），后者则同 *periculum*（意为“磨难、危险”）有着相同的词根。主体通过与客观世界进行互动，在经受磨砺之后获得新的认知从而改善并提升自我，这样的过程与结果便是经验。德语的 *Erfahrung* 直接对应法语的经验，它也指主体经过艰难险阻的旅程后所形成的知识，因为 *Fahrt*（“旅程”）同时意味着 *Gefahr*（“风险、危难”）。但德语中还存在另外一个类似于经验的词汇 *Erlebnis*，它由 *Leben*（“生命”）变化而来，更强调一种通过亲身经历与感受所获得的经验，更加个人化与直观化，通常被译做“经历”或者“体验”。这样的区分并不存在于法语之中，若要表达一种个人体验，法语中常用的表述是

expérience vécue。简言之，经验更强调一种客观化的、确定的、集体认同的知识，是西方历代学者譬如德国古典哲学家们所尊崇的基本认知方式；体验则偏向一种主观意识，是现象学家们的重点研究对象^[2]。笼统来说，在西方思想史中经验始终是逻辑思辨思维的领地，是人类运用理性获得科学与真理的途径。

在此语境之下，德里达便对经验这个概念做了如下定义：经验“属于形而上学的历史，而我们只能勉为其难且谨慎地使用它。‘经验’始终表示与在场（présence）的关系，不管这种关系是否具有意识的形式”^[3]。按照这一定义，经验在其传统意义上始终指涉主体与客体之间的一种关系。当然客体既可以是外部世界也可以是显现于主体意识内部的现象，但主客双方都必须同时保持在场，经验这一关系才得以维系。因此，如果我们回到经验的词源意义上来看，那么它就仿佛是奥德修斯历经千险返回故土的万里归途。它是一场充满了艰难险阻的旅程，但狡黠的英雄凭借着自己的理性算计渡过了一个又一个难关。当旅程终结之时，一切阴霾都被驱散，奥德修斯也得以与妻子珀涅罗珀和儿子团聚。也就是说，经验最终指向在场，也许主体认知的过程波折不断，但最后总会走向真理。然而，本雅明和巴塔耶的经验与这一传统背道而驰，在他们那里，经验不仅不断将自我置于危难之中，而且最终意味着缺失与缺席（absence），意味着返乡无望，是一条没有终结的旅途。理性在此失灵，真理也成了虚妄，旅人永远无法获得让他魂牵梦绕的安宁。于是我们便需要具体阐述，二人究竟是如何通过各自对经验的论述来反抗西方理性传统的。

一 “本真经验”与“内在经验”： 存在的原初在场

本雅明的思想大致可以分为两个阶段，前期主要具有形而上学与犹太神学的色彩，后期转向了唯物主义。他对经验的论述贯穿始终，且一直呈现为某种同时消融了主体与客体的完满状态。在他早期的文章中，经验问题始终与上帝联系在一起。但这个上帝的概念并非德国古典哲学所认为的那种绝

对而终极的客体，并非主体通过漫长的思辨旅程而通达的认知的终点，而是指一种原始的、难以言喻的、主客未分的统一状态。在这个意义上，本雅明反对将经验看做是主体通过理性把握客体从而获得的某种客观知识。譬如他在《论未来哲学纲领》中表达了对康德的保留意见，认为后者的经验虽然离不开主体先验的认知能力，但这个主体本质上是一种“后天经验意识”，因此其经验归根结底是一种后天习得的知识，是某种“昙花一现的”“暂时的”“受困于时代束缚的”知识，例如“启蒙运动时代”的经验^[4]。他认为“未来哲学”应当摆脱这种平庸的知识论并重塑“本真经验”（authentischen Erfahrung），即一种“立足于纯粹（先验）意识”的经验。这里的先验不仅仅是康德所谓的主体意识的先验范畴，更是指一种先于主客之分、存在于上帝之中的原初统一。因此这样的经验便是一种“真正的宗教”、一种“纯粹的知识”，而不再是“两个形而上学实体之间的关系”，即主客关系^[5]。此外，在本雅明看来，这种神圣的经验与语言密不可分。但这里的语言并非某种用以日常交流、传达意义、作为工具的语言，即建立在主客体对立关系之上的语言，“其交流的途径为语词，指涉为物，对象为人”，反之，它是作者在《译者的任务》中提出的“纯语言”（reine Sprache），一种“没有交流的途径、指涉与对象”的语言，在其中“人的精神本质与上帝相通”^[6]。这从另一个方面表明，本雅明通过他所谓的本真经验，力图突破理性传统所主张的那种建立在思维主体与客体互动之上的知识论，回到主客一体，实现万物归一，重现一种具有宗教意味的完满与融合状态。

在转向马克思主义之后，本雅明逐渐剥离了经验的神学外衣，不断将其世俗化，赋予它一种历史性。在《讲故事的人》中，经验成为在时间中塑形而成的、“编织进生活”之中的“智慧”，一种体现着“真理的史诗方面”的智慧，由“众多无名讲故事的人”经过“口口相传”而遗留的教诲^[7]。它是《经验与贫乏》中，由老人们转述给年轻后世的“宝藏”与“财富”，譬如“谚语”、“故事”和“叙述”^[8]。需要明确的是，这种作为智慧与真理的经验并非黑格尔所谓的意识的辩证运动，并非通过否

定之否定不断上升最终达到绝对知识的进程。它是过去的痕迹，是历史的沉积，但这种痕迹与沉积并不一定能像在场的客体一样被主体意识把握，并通过逻辑思辨思维进行分析与提纯，进而总体与绝对化。它更像是一种集体记忆，在潜移默化中对人进行打磨与塑造。在这种记忆当中，思维主体与客体都是模糊而不确定的。在这个意义上，作为记忆的经验也不能被认为是一种个人经历或体验。为了将本真经验与之区分开，本雅明借用了普鲁斯特的“非意愿记忆”（*mémoire involontaire*）和柏格森主动而有意识的“纯粹记忆”之间的对比。后者由理性主导，是思维主体与客体相遇的结果，是人类意识中随时可以被调出的数据。而前者，按弗洛伊德所说，则由那些“最有力的、最持久的”“永远进入不了意识的”回忆构成^[9]，也就是说，“只有那种尚未被主体有意识地清晰地‘经历’过的东西才能成为非意愿记忆的组成部分”^[10]。它不是始终在场的客体，不能被主体意识随时而任意地回忆起来。正是这种非意愿记忆构成了本真经验。可以看到，本雅明的这种经验很难被界定。一方面，它是过去与历史的遗产，但这遗产并非由某些具体而实际的东西所构成，因而不能被理性思维作为实在的客体来把握；另一方面，它近似于一种集体记忆，但却是一种无主体的记忆，没有被清醒的意识所经历与体验。因此，尽管本雅明赋予了这一经验概念以唯物主义与历史的色彩，但它仍然保留着某些形而上的、神秘的因素，仍然呼唤着某种同时消融了主体与客体的“光晕”（*Aura*），即存在未被理性所玷污的原初完满状态。本雅明指出，这种经验意味着贫瘠而撕裂的现代人重新归于历史的统一体之中，意味着孤立个体与历史奥秘的融合，而这正是宗教崇拜仪式与节日庆典的作用^[11]。

与本雅明类似，巴塔耶的经验在各种意义上都与传统哲学对经验的定义背道而驰。对传统哲学而言，所谓经验，是理性不断对已知确定观念的否定，是其在实验中不断试错，从而推进认知向前发展，抵达新的真理的进程。黑格尔的经验便是这种辩证运动，通过否定进行新的创造，最终在永恒而普遍的真理即绝对知识之中完结。它本质上是一种指向未来的“谋划”（*projet*），一种以某个客体为

目标的功利行为，无论这一客体是某种知识、某个理念还是某种如上帝一般超验的存在。但巴塔耶经验概念的核心是反对这种功利性的谋划。它继承了经验的否定精神，却将否定推向极致，即它不以任何客体为目标，不承认任何真理，不通过否定来树立新的标准与原则：经验是“通向人类可能性极限的旅程”，是对那些“将可能性限制住的现有权威与价值”的否认。通过否认一切外在权威与价值，经验将自己树立为“唯一的权威，唯一的价值”^[12]。通过解构客体而转向自我，巴塔耶的经验便成为一种“内在经验”，在上帝已死的时代，它似乎将自我主体确立为万物的尺度。但作者紧接着便补充道，经验作为一种质疑的运动，到最后连自己的权威、人类主体的权威也要一并否定掉。这便是内在经验的悖论所在：作为一种经验，它否定构成经验的外部客体；作为一种内在经验，它又消解了主体的内在性。正因如此，它成了传统经验的反面，反对理性主导之下的逻辑思辨思维，抗拒着建立在主体和客体互动之上的认知行为，在根本上无法被定义为某种实证知识。

在这个意义上，巴塔耶认为，对于他提出的这种经验概念，“必须从其内部把握它的意义”。所谓从内部，意味着这种经验无法从外部通过逻辑与理性来理解，而“必须去亲身体验它”^[13]。从这一点来看，内在经验似乎更趋近一种个人主观经历或体验，因为它无时无刻不在强调通过身体去感受。但上文所述的那些将内在经验同传统经验区别开来的一切特质，同时也适用于它同经历或体验之间的区分。一方面，如现象学所认为的那样，体验所确立的是一种主体的确定性。胡塞尔及后来的法国现象学家诸如萨特正是通过溯源笛卡尔的“我思”，将人的主体性树立为哲学思考的第一因。但巴塔耶所做的正是解构这种主体主义，他通过内在经验试图让主体进入一种“迷狂”（*extase*）状态，而迷狂的词源本义是“出离自我”，直至最终将主体消解。正如福柯所言，相对于现象学的经验，巴塔耶内在经验的作用是“使主体脱离自身，使其变得不再是自己，或将其带向自我的毁灭或消融。这是一种去主体化的举动”^[14]。另一方面，虽然现象学将注意力从外部客体转移到主体经历之上，但其核心依旧

是将这种作为现象的经历当做客体来进行思考，从而建立一种科学的知识体系。而巴塔耶承接尼采开创的传统，认为经验必须去亲身感受与体会，而不能作为思维的客体被理性认知。他在作品中指出，现象学将知识视为经验的目的与终点，但这等于依然将经验限制在了某一原则之内。若经验走向的是“可能性的极限”，那么这意味着“跨越作为最终目的的知识这一界限”^[15]。同理，与本雅明的经验概念类似，巴塔耶的这种经验也不能被当做记忆的在场客体，因为它只能在当下被感知，一旦进入记忆便永远呈现为缺席的状态。因此布朗肖指出它绝非某种记忆，也绝非某种个人经历或体验^[16]。

综合这两方面来看，巴塔耶的经验在各个方面都超越了传统经验的框架。它既拒斥作为权威的外部客体，同时否定内在的主体权威，将维系经验的两个在场、两种确定性同时抛弃了。因此它虽有经验之名却无经验之实，布朗肖称其为“非经验的经验”^[17]。这一特殊的经验，巴塔耶认为它最终通达的是“主体与客体的融合”^[18]。我们可以在此看到内在经验同本雅明的本真经验之间的某种共性。这种融合意味着什么？巴塔耶认为它代表着一种“整体存在的完满性”^[19]，代表着那种“将我们与存在相连的原初的连续性（continuité）”^[20]。换言之，它是存在先于主体意识的诞生、先于主客之分、还未被工具理性所侵蚀的状态，也就是存在最原始、真实而神圣（sacré）的状态。巴塔耶的社会学与人类学研究都围绕着这种对人类存在神圣性的探寻。他尤其在原始的宗教崇拜，在各种献祭仪式与节日庆典中看到了人类重塑往昔荣光、回归存在本真面目的可能性。他一直以来所关注的“耗费”（dépense）行为，正是打破理性谋划、抗拒功利原则、不以任何生产为目的的活动。而他对经验的论述也遵循着这一轨迹，即试图将经验从逻辑思辨思维的桎梏中解救出来，不再将之看做是一种创造知识的行为，让它不再受寻找某种在场的使命所主导，无论这种在场呈现为客观真理与信仰还是主观的自我确定性，而是恢复其本来面目，即通达存在完满状态的途径。本质上本真经验与内在经验有着相似的特征，本雅明与巴塔耶的学说也体现着非常类似的追求。

二 “光晕”与“神圣”： 原初在场的缺席

为何本雅明与巴塔耶要通过经验来反对理性传统，理性的发展究竟为现代社会带来了何样的危机？事实上，两位思想家对现代性的思考在某种程度上都延续了韦伯的观点，即现代性是一种世界的祛魅过程。对宗教与超验力量的信仰，让位于对科学发展与技术进步的崇拜，社会变得愈发世俗、官僚与理性化。但在物质生活不断充实与财富大量积累的同时，人也逐渐被异化，丧失了自身存在原初而本真的状态。因此二人的反思，在某种意义上也许可以看作一种返魅的主张与尝试——试图返回世界与存在的自然状态，恢复其本来面貌。

在本雅明看来，本真经验在现代社会中呈现出一种衰败与失格的趋势。从神学角度来看，经验的堕落亦即人的原罪，始于那种与上帝相通的纯语言被人类功能性的、用以交流的日常语言所代替，始于语言的纯洁性与神圣性让位于其“语言学精神”^[21]。从历史唯物主义的角度来看，经验随着科学技术的进步而逐渐遗失，第一次世界大战便是这一现象的极端体现，任何以往通过口耳相传的本真经验都被破坏与否定，只剩下一片荒芜之中人类那贫瘠与脆弱的躯体^[22]。本雅明认为，如果过去的本真经验丰盈而厚重是因为人们依然浸淫在历史的智慧之中，那么，“技术的这种令人畏惧的发展让人类陷入到一种全新的贫乏之中”，因为我们同过去的联结被斩断了，从而忘记了存在本源的意义，只能孤独地活在这个被技术所异化的陌生世界上。“这种经验的贫乏不仅是个人的，更是全人类所共有的。这就是一种新的野蛮”^[23]。而贫乏与野蛮的一个重要体现，就是经验遗失了其本义，丢掉了其作为集体与历史记忆的深邃感，反而不断被“发达资本主义时代”随处可见的“震惊”与“刺激”入侵，即那些即时性的、感官化的、肤浅的体验^[24]。在对现代社会症结的看法上，巴塔耶有着类似的观点。用他自己的话来表述就是，理性的肆虐为现代人带来的是一种“隔绝”与“陷落”^[25]，斩断了人与人之间本质上的交流与联系，将个体禁

锢在一种“非连续性”(discontinuité)之中,意味着人类从“连续的状态向非连续的状态过渡”^[26]。人变成了孤立而单薄的存在,整个社会也变得冰冷与分裂。借用哈贝马斯的评论,巴塔耶所挑战的正是“西方理性通过其在世界历史范围内大获全胜而铸造的封闭空间”,他所对抗的正是那种由理性造就的主体主义,因为后者“用其物化的暴力压迫世界并将之僵化为可以被技术利用、可以被经济剥削的客体的集合”^[27]。而这些都体现在经验本身的变质当中,即经验不再是用生命去感受的内在经验,反而变成了智力的思辨游戏、科学的知识探索、信仰的教条主义。总而言之,本雅明与巴塔耶都认为理性的发展让人的存在不断被扁平化与异化,使其变得毫无意义与价值,因此完全丧失了它原初的那种完满与高贵。而他们对经验的论述正是要揭露这个现象,并试图通过重塑经验原本形态,让人类找回曾经的荣光。

正如我们所提到的,若西方理性传统中的经验永远指向某种在场,那么本雅明与巴塔耶的经验则意味着缺席,如前文所述,这种缺席是思维主体与客体的缺席。然而,如果二人的经验概念最终通达的是存在的原初状态,那么这一概念岂不依然表示与在场的关系吗?这种在场并不是现代哲学意义上普世性的终极客体或者作为第一因存在的主体性,而是一种主客未分的完满与充盈,但它依旧是一种在场。在这个层面上来看,两位思想家笔下的经验不是依然没有逃脱德里达所谓的“形而上学的历史”吗?因此我们便要强调,二人通过经验抵达的在场,实际上是永远处于缺席状态的在场。在二人看来,存在的原初状态对现代人类而言早已遗失,且无论我们如何努力都无法将之寻回。为了能充分地说明这一问题,我们需要引入本雅明的“光晕”和巴塔耶的“神圣”这两个极为神似的概念。它们都是经验的呈现形式,一方面具有某种原始、神秘而纯粹的特征,但另一方面也是现代社会所丧失的东西,只能思念与憧憬,却永远无法再现。

在本雅明的作品中,光晕是艺术作品所特有的一种魔力。何为光晕?他在《摄影小史》中如此解释:“那是一种独特的时空纱网:是一个远方独一无二显现,无论它离得有多近。”^[28]光晕体现着

一种若即若离的距离感,似无比真实却又无法触及;它也是绝无仅有的,无法通过技术被复制。既如此,这种光晕又何尝不可用来象征本雅明所谓的本真经验呢?因为经验不但像“技术复制时代”之前的光晕那样代表着原初、本真与独异,而且也像光晕一样被“发达资本主义”的浪潮无情吞没,不可挽回。更耐人寻味的是,本雅明总是以一种矛盾的态度看待经验的贫乏化,正如他如此对待光晕的遗失。一方面,站在历史唯物主义的立场上,本雅明在《技术复制时代的艺术作品》中指出光晕的消散、复制技术的推广对艺术的民主化起着至关重要的作用。同理,《经验与贫乏》的中心思想其实是强调这种经验贫乏化的积极正面作用,它让人能够“彻底重新开始”,从往昔的历史与经验中解脱出来,在全新的、空白的语境中去实现其“简单朴素却真正宏伟壮丽的存在”^[29],亦即忘掉过去着眼现在,抛弃外在的重担转向生活本身。但另一方面,本雅明又无时无刻不在惋惜光晕与本真经验的衰落。光晕所代表的那种时空上的距离感,正是讲故事的艺术或叙述所创造的空间,是历史智慧与集体记忆即本真经验形成的场域,这种经验既无法被当做可触可感的客体被把握,又不断逃逸着主体意识。它不是知识或事件,而是叙述者个人生活的痕迹,“就如陶瓷匠人的手塑造出陶罐一般”^[30],将我们同人类历史相连,将个体与总体的存在相连。但新的技术发展,尤其是现代传媒的出现,代替了讲故事或叙述的古老技艺,完全取消了距离感,将人不断暴露在光怪陆离的感官体验中。报纸、电台与电影的发展让即时性的信息爆炸般地充斥着我们的日常生活,这些信息取代了经验,让眼前的肤浅代替了历史的厚重,尤其让我们只知事实本身却完全丧失了过去的时光遗留的各种痕迹,从而斩断了我们与人类总体存在之间的联结。

与之类似,巴塔耶也同样怀恋存在的自然状态,怀恋人与人之间神圣的连续性与共融,又惋惜这种神圣性的消逝。他认为:“我们是非连续的存在,是在难以理解的偶发事件中孤独死去的个体,但我们伤怀已然遗失的连续性。”^[31]因此他终其一生通过大量社会学与人类学研究,不断探寻重塑神圣性的可能,并在耗费、色情、献祭等行为

中试图看到某种希望。但是这种存在原初的连续性、神圣的完满状态永远无法被再次找回，因为人本质上是理性的动物，社会也构建在以谋划为基础的劳动与生产之上，抛弃理性思维、放弃谋划意味着人同时不再是人，社会也因此而崩塌。这也是为何巴塔耶的社会人类学著作最终都落入了一个无法解决的悖论之中，即人类恢复神圣存在的努力永远不够纯粹，总是无可避免地陷入功利主义逻辑。因此神圣性“总是莫名其妙地被遗失”，而“对已逝世界的怀恋其实总是建立在一种目光短浅的判断之上”^[32]。在这个意义上，内在经验希图通达的所谓主客体融合、人类可能性的极限，在巴塔耶自己看来其实根本就是不可能的，这种经验本身也是不可能的，“不可能”（impossible）因而成为他笔下时常出现的语词和无时无刻不在面对的困境。于是哈贝马斯在分析过巴塔耶的社会学与政治学主张后，得出了这样的结论：其研究归根结底“没有逃脱一切理性自我指涉式的批判所特有的悖论”^[33]。也正是在这一点上，巴塔耶的经验和本雅明的经验殊途同归，二者都意味着某种原初式的在场之缺席：它们不仅是“缺失的经验”，更是“关于缺失本身的经验”，其“所揭示的唯一真理是从来就不曾有过的‘经验’”^[34]。也就是说，经验之于本雅明和巴塔耶，就如同伊甸园之于人类一般，它象征着往昔的荣光，也是我们苦苦追寻的完美世界，但它已经一去不复返，而我们只能在荒芜的大地上游荡。

那么，这种光晕或神圣般的经验的意义何在？既然经验已经缺失且无法挽回，两位思想家这种探寻经验的西西弗式的努力目的又是什么？实际上，人无法一劳永逸地逃离理性束缚，不代表无法暂时脱离其掌控而解放自己。本雅明与巴塔耶通过经验反对理性传统，并非要将现代人与现代社会完全否定并予以解构，而是为存在思考另一种异质于谋划与劳动、异质于发展与进步的可能性。如果说工具理性与功利主义逻辑让我们永远着眼于外在与未来的目标，那么对光晕与神圣的探索则指引我们暂时将目光转移到自身与当下。正如本雅明在《历史哲学论纲》中所说，他反对“对进步观点盲目而固执的信仰”，反对一种“同质而空洞的时间”。他认为历史并非由线性的时间构成，而是充盈着无数

的“当下时刻”（Jetztzeit）。经验作为历史的智慧，能够通过诸如时尚与革命等不同的方式进入当下，从而“引爆历史的统一体”^[35]。类似地，巴塔耶认为我们所处的世界是“‘进步’的世界，换言之谋划的世界”，而理性的谋划与进步观点，意味着“一种矛盾的存在于时间之中的方式，即把人的存在推迟置后”。这种推迟置后可以为我们带来暂时的平静，因为一切矛盾似乎都能在未来得到解决，从而让我们心安理得地自我欺骗。但问题在于，当一切都被“悬置”在未来的时刻中，我们也就丧失了与当下自我存在之间的接触，从而被异化成了达成目标的工具。而“内在经验正是对暂缓与休止的拒斥，是没有拖延的存在”^[36]。它让我们能够全心全意投入当下，体验与感受生命，实现存在最根本的价值。可以说，作为过去的荣耀，作为对未来的期许，经验的光晕或神圣的光芒所照耀的却是现在与当下，让其成为一切时刻当中最伟岸与耀眼的瞬间。

三 “星丛”与“黑夜”： 找寻缺席的在场与走向缺席本身

尽管光晕与神圣的经验具有很强的相似性，都指向一种原初在场的永远缺席，但这并不意味着我们可以将它们等同视之。在对经验终极意义的思考上，二人显然存在着某种分歧。承接之前的讨论，我们可以看到本雅明通过经验反思理性时，曾在《历史哲学论纲》中提出了一种反对历史主义、重新认识历史的极具革命性的观点：历史学家不应再满足于因果联系，不应再“像拨念珠一样去例数种种事件”，而应把握“他自己的时代与某个确切的过去时代一道形成的星丛（Konstellation）”^[37]。星丛就是对夜空中的星斗进行排列组合，从而编织出新的形状。而将历史比作星丛，实际上是对历史的要素进行重新整合，让它们脱离同质而空洞的线性时间，不再像念珠一样被串成一串，而是以全新的方式去认识它们，进而重新认识历史。这种做法同样也体现在本雅明对经验的讨论中，经验是对过去事件、对理性要素的洗牌和重组，让一直以来被我们所忽视的东西以星丛的方式出现在夜空。它意

意味着让某种已经丢失的在场重新显现,从而照亮理性的黑夜,指引处于现代性危机中的人类踏上新的征途。

相比之下,巴塔耶似乎并没有选择这条重构理性的道路。在通过经验到达客观、科学与实证知识尽头,从而也到达理性可能性的极限后,他走向了“非知”(inconnu),走向了理性的“域外”(dehors)。如他所言,内在经验的根本特征是“它不揭示任何其他的东西,只有非知在其中显现”^[38]。那么《内在经验》通篇所说的这个非知究竟是什么?借用布朗肖的观点,所谓非知并不是未知,即还未被理性所知晓的东西,它也不是不可知,即如上帝一般位于理性认知能力之外的超验客体,它是“作为非知的非知”(inconnu en tant qu'inconnu)^[39],即它不再意味着知识,反而代表理性的整体失灵,代表着我们无法认知的这个事实本身。同理,何谓域外?借用福柯评论布朗肖时所说的“域外思想”(pensée du dehors)来解释,它指“相对于我们哲学思考的内在性、相对于我们知识的实证性”而言的外部^[40]。也就是说,主体思维、语言、逻各斯的外部。这个外部同样不是传统哲学所认为的那种理性无法感知、把握与思考的绝对客观外部世界,譬如康德的本体或物自体,也不是先于内外与主客分野、永远遗失、被黑夜遮蔽而不可见的原初在场,而是跳脱内部与外部、可见与不可见、可知与不可知的二元对立逻辑,摆脱认知行为本身,超越理性框架的外部。正如德里达所指出的,巴塔耶的经验虽然名为内在经验,其本质却是通过不断消融主体性,解构理性思维,最终通达这个没有任何实体性与完满性、不代表任何在场的空洞外部^[41]。

若对本雅明与巴塔耶的经验稍做总结,我们不妨这样归纳:二人的经验均是对理性传统的反思,无论是本真经验还是内在经验,均非思维主体认知终极与普世客体并谋求与之统一的运动,都不是一种与在场的关系。通过这样的反思,这两种经验希望重塑一种存在的完满与原初状态、先于主客之分的状态,即光晕或神圣,这种状态也是一种在场,却是一直处于缺席中的在场。最终,本雅明所做的是通过经验来重新整合理性的要素,让缺席的在场以星丛的方式在夜空显现,

巴塔耶则超越理性转向外部,转向黑夜,转向缺席本身。通过引述布朗肖的《黑暗托马》,巴塔耶表示其内在经验本质上是一种关于黑夜的经验^[42]。而布朗肖在《文学空间》中对这一黑夜做了非常精妙的比喻:它并非某种东西的消失,而是“‘一切都消失’的显现”,是“夜的显现”;它并非在场因不可见而缺席,而是“不可见成为了我们不能停止去看见的东西”,即它是缺席本身作为在场而显现,是缺席的在场。这样的黑夜便意味着域外,进入它便意味着“进入外部”。^[43]由此我们可以得出这样的结论:本雅明的经验之终点是星丛,是让缺席的在场回归在场,是让被遮蔽与遗忘的理性要素通过新的整合而重现;巴塔耶的经验之终点则是黑夜本身,是缺席本身的在场,是超越理性而到达域外。

也许这个论断过于抽象和笼统,不过我们可以在两位思想家对普鲁斯特的不同解读中看到二人经验概念的具体区别。同本雅明一样,巴塔耶也在《追忆似水年华》中区分了两种记忆,一种是被认知与占有的欲望所主导的主动而纯粹的记忆,另一种则是脱离理性支配、自发而随意的、不以认知和占有客体为目的的记忆,只有后者能唤起过去的痕迹或“印记”^[44],正如本雅明认为非意愿记忆才是经验真正的场域。但二人的区别在于,在本雅明看来,本真经验便是隐藏在这种自发的回忆之中的东西,是被玛德莱娜蛋糕的滋味所唤起的一切往昔的痕迹;而巴塔耶认为,作为非知的经验并非深埋于无意识之中的东西,也永远无法真正被重现。用本雅明自己的话来说,经验是普鲁斯特在“逝去的时光的海洋”里“打捞”上来的东西,即过去的印记^[45]。巴塔耶则不以为然,打捞之物或过去的印记可以让我们感知海洋或时光的存在,感受到那可以改变一切的、“居高临下地支配、破坏与否定”事物的时光,但它不是海洋或时光的本体,而时光才是“不可知晓的非知本身”,才是经验本身。在他眼中,“时光深不可测的非知”无法被把握或占有,即被理性认知,相反过去的印记无可避免地总是给人一种“物主的感觉,那种难以摆脱的、一切都归于‘我’的感觉”^[46]。

这种分歧进而导致两人对普鲁斯特整部鸿篇巨

著的不同态度。本雅明从中看到了作者“对幸福盲目、疯魔而狂热的憧憬”，看到了“对原初的幸福、最初的幸福的永恒重塑”^[47]，因此他赞颂作者通过写作来追寻逝去的时光、逝去的幸福的举动。普鲁斯特追寻幸福，也意味着追寻本真经验，如星丛般闪耀的经验。但巴塔耶并不认为这部巨著的真正意义如其最后一卷的标题所示，在于那“重现的时光”，即在于找回“极乐的瞬间”与“幸福”为作者所带来的“满足感”，在于作者在小说最后找到作家的使命后所获得的“胜利感”。他完整引用了普鲁斯特关于三棵树的著名段落——面对既熟悉又陌生的三棵树，主人公无论如何也想不起究竟何时何地见过它们，并指出“满足感的缺失”要比“作品结尾处的胜利感更加有深度”。他说：“我甚至认为，相比于某种一时的满足，满足感最终的缺失才更是这部作品的原动力与存在的意义。”^[48]而这种缺失正源自那无法追忆和把握的非知，如无比深邃的黑夜一般的经验。换言之，作为非知的经验也曾从普鲁斯特的笔下闪过，但他最后还是转向了通过非意愿记忆唤起的逝去时光，满足于作品最后的完满、胜利与自足，这便是为何巴塔耶会认为他的经验虽然“摆脱了教条的束缚”，却依然是“一种有限的内在经验”^[49]。

在对比二人对普鲁斯特的不同解读之后，我们便可回到本雅明与巴塔耶经验的根本区别上。前者认为《追忆似水年华》的作者所做的正好与“珀涅罗珀的劳作”相反，不是在夜晚拆散白天所织的衣物，而是“白日拆解了黑夜之所为”。也就是说，在白天的日常生活里，在意识清醒的情形下，“我们通过目的明确的行为乃至目的明确的记忆，将遗忘的网络与饰物拆得七零八落”^[50]。我们所拆解的正是在黑夜里，通过非意愿的、不自觉的回忆从我们的无意识中显现的东西，是过去的痕迹与印记。普鲁斯特所为是将这些遗忘的内容编织起来，正如本雅明自己将散落在理性之黑夜里的要素整合成星丛一般。他将这种织物、这样的星丛称为经验。但在巴塔耶看来，非知的经验不是那些隐藏与遗忘在黑夜中的东西，无法被找回与编织起来，而是黑夜本身。经验并不是已经缺席的在场，也并不意味着让这种在场重新显现，它就是缺席本身，是

缺席的在场与显现。因此，如果像《奥德赛》里描写的那样，珀涅罗珀织衣的行为隐喻着奥德修斯返乡的征程，那么这个征途也象征着本雅明的经验，即通过整合理性而重塑原初光晕，从而让它在星丛中重现的努力，尽管奥德修斯也许最终会失败，这样的努力也许永远不会成功；巴塔耶的经验则根本上意味着另一趟旅程，意味着当我们意识到永远无法回归神圣的故土后所开启的超越理性本身、投身黑夜之中的旅程。

通过对比分析本雅明与巴塔耶的经验概念，我们看到了二人对理性传统的共同反思，也看到了他们应对现代性危机的不同方式。本雅明所代表的正是随后由法兰克福学派发扬光大的批判理论传统，这个传统的核心可以被看做是理性的自我内部调整，是运用理性来反思和批判理性本身。而巴塔耶启发了其同时代及随后的一批法国理论思想家，他们所走的道路似乎并不完全与他们的德国同侪契合，而是着力探讨某种理性的域外。这个差别我们可以在哈贝马斯对巴塔耶的评述当中看到。这位批判理论的集大成者在法国人身上看到了许许多多法兰克福学派的影子，因为他们都通过杂糅哲学、社会学、政治学等诸多人文社会学科的复合知识体系，对现代社会进行诊脉。但哈贝马斯论述的局限在于，他只是立足于自己的批判理论立场，集中谈论了巴塔耶类似于法兰克福学派反思理性的思想，并指出这种思想最终指向一种自我悖论。他并没有阐发巴塔耶全部作品中的另一个世界，即位于理性外部的世界。诚然，他看到了巴塔耶的思想究其根本“不能再以辩证法的方式来思考，且无论如何不能再依照建立在主体哲学之上的启蒙辩证法模式来思考，因为后者所依据的是由理性不同环节构成的星丛”^[51]，而这正是本雅明的创举，但他只是将之视为巴塔耶通过批判理性而走入的困境，而并没有将之视为一种思想的新契机，或用布朗肖的话所说，巴塔耶的经验“之于思想意味着一种新的开端”^[52]。因此通过哈贝马斯的论述，也通过对比本雅明和巴塔耶的思想，我们最终隐约看到的也许是理解德国哲学与法国理论之差异的一种可能性：前者积极地对理性要素进行整合，而后者试图超越理性走向域外。这两种始于本雅明和巴塔耶、基于

同样反思的不同道路，也许正体现了战后欧洲两大思想流派之间的共振与分殊。

[1] 在近年来西方学术界对经验这一主题的研究中，马丁·杰伊的著作具有非常重要的参考价值（Martin Jay, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley: University of California Press, 2005）。该作探讨了经验在西方语境下从古至今的发展与演变，其中有专门的章节分别论述本雅明和巴塔耶各自的经验概念，本文也着重参考了这部著作。不过马丁·杰伊并未将二人置于一种对比中，且对巴塔耶经验的研究相对简略和片面，因此笔者试图在该作研究的基础上更进一步，通过比较本雅明和巴塔耶所谈论的经验，尝试发掘出一些新的东西。

[2] 关于拉丁语系（包括法语与英语在内）中的经验一词与德语经验的词源考究，参考 Martin Jay, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, pp. 10–12。

[3] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris : Minuit, 1967, p. 89.

[4] [5] Walter Benjamin, «Sur le programme de la philosophie qui vient», in *Œuvres*, trad. par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris : Gallimard, 2000, t. I, pp. 180–181, pp. 186–187.

[6] [21] Walter Benjamin, «Sur le langage en général et sur le langage humain», in *Œuvres*, t. I, p. 147, p. 160.

[7] Walter Benjamin, «Le conteur», in *Œuvres*, t. III, p. 120, p. 116.

[8] [22] [23] [29] Walter Benjamin, «Expérience et pauvreté», in *Œuvres*, t. II, pp. 364–365, p. 365, pp. 365–366, p. 367, p. 371.

[9] Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, cité in Walter Benjamin, «Sur quelques thèmes baudelairiens», in *Œuvres*, t. III, p. 337.

[10] [11] [24] [30] Walter Benjamin, «Sur quelques thèmes baudelairiens», in *Œuvres*, p. 337, pp. 335–336, p. 341, p. 335.

[12] [13] [15] [18] [25] [36] [38] [42] [44] [46]

[48] [49] Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, in *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1970–1988, t. V, pp. 18–19, p. 20–21, p. 20, p. 21, p. 22, pp. 59–60, p. 10, pp. 119–120, pp. 162–163, pp. 158–159, p. 163, p. 165, p. 168, pp. 171–172.

[14] Michel Foucault, «Entretien avec Michel Foucault», in *Dits et écrits: 1954–1988*, Paris : Gallimard, 1994, t. IV, p. 43.

[16] Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris : Minuit, 1983, p. 37.

[17] [39] [52] Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris : Gallimard, 1969, p. 311, p. 72, p. 310.

[19] Georges Bataille, «L'apprenti sorcier», in *Œuvres complètes*, t. I, p. 530.

[20] [26] [31] Georges Bataille, *L'Érotisme*, in *Œuvres complètes*, t. X, p. 21, p. 21, p. 21.

[27] [33] [51] Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris : Gallimard, 1988, p. 251, p. 254, p. 270.

[28] Walter Benjamin, «Petite histoire de la photographie», in *Œuvres*, t. II, p. 311.

[32] Georges Bataille, *La Part maudite*, in *Œuvres complètes*, t. VII, p. 123, p. 126.

[34] Rebecca Comay, “Gifts without Presents: Economics of ‘Experience’ in Bataille and Heidegger”, in *Yale French Studies*, no. 78 (*On Bataille*), 1990, p. 85.

[35] [37] Walter Benjamin, «Sur le concept d’histoire», in *Œuvres*, t. III, p. 435, pp. 439–440, pp. 442–443.

[40] Michel Foucault, *La Pensée du dehors*, Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1986, p. 16.

[41] Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967, p. 400.

[43] Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 213–214.

[45] [47] [50] Walter Benjamin, «L'image proustienne», in *Œuvres*, t. II, p. 154, pp. 138–139, pp. 136–137.

[作者单位：巴黎第十大学文学、语言、表演博士院]

责任编辑：何兰芳