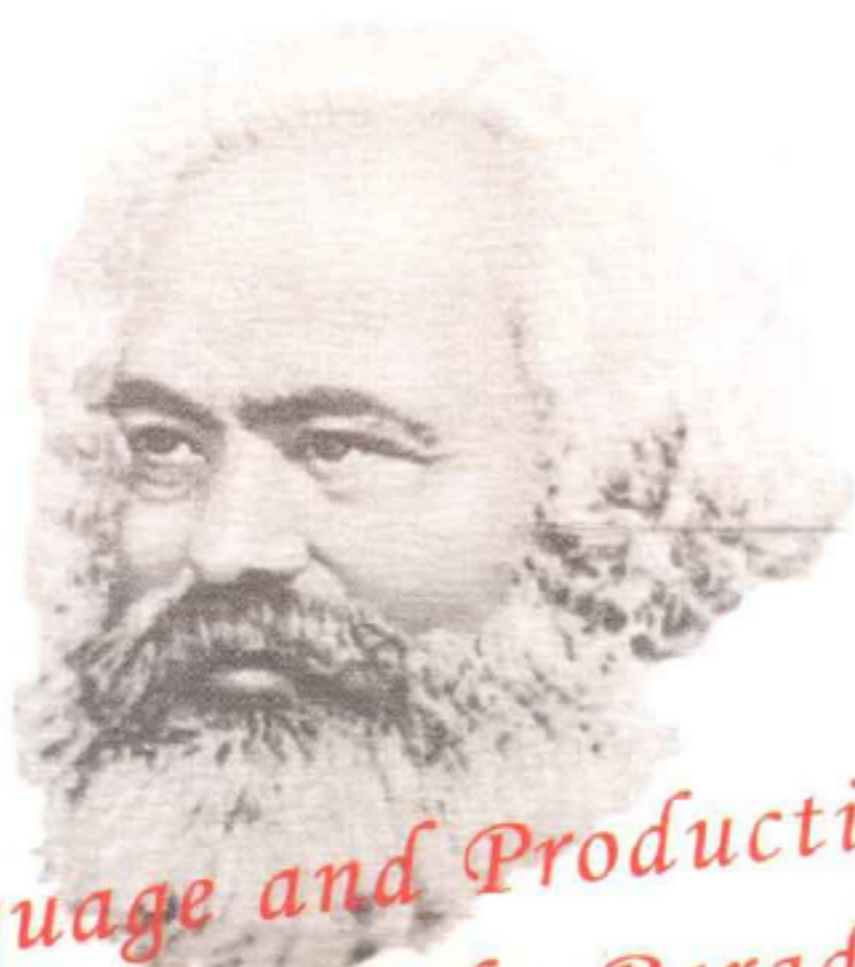


东欧新马克思主义译丛

语言与生产 ——范式批判

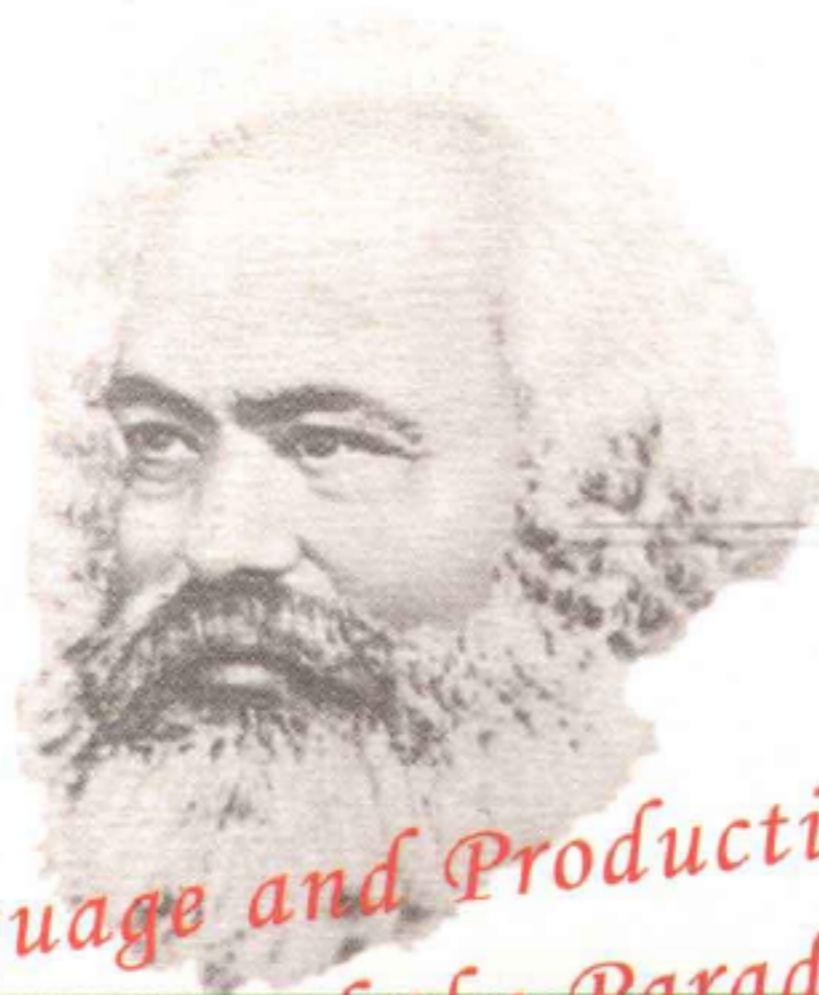
● 衣俊卿
主编

【匈牙利】乔治·马尔库什 著 ● 李大强 李斌玉 译 曹荣湘 校



*Language and Production
A Critique of the Paradigms*

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



Language and Production
A Critique of the Paradigms

ISBN 978-7-81129-412-5



9 787811 294125 >

定价：35.00元



● 衣俊卿
主编

东欧新马克思主义译丛

语言与生产

——范式批判

【匈牙利】乔治·马尔库什 著 ● 李大强 李斌玉 译 曹荣湘 校

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

黑版贸审字 08 - 2010 - 041

图书在版编目(CIP)数据

语言与生产：范式批判 / (匈) 马尔库什著；李大强，李斌玉译. -- 哈尔滨：黑龙江大学出版社，2011.5

(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)

ISBN 978 - 7 - 81129 - 412 - 5

I. ①语… II. ①马… ②李… ③李… III. ①哲学 - 研究 IV. ①B

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 062266 号

LANGUAGE AND PRODUCTION: A CRITIQUE OF THE PARADIGMS, D.
Reidel Publishing Company, 1986

Copyright© György Márkus

YUYAN YU SHENGCHAN—FANSHI PIPAN is published by arrangement with
György Márkus

ALL RIGHTS RESERVED

书 名	语言与生产——范式批判
著作责任者	(匈牙利)马尔库什 著 李大强 李斌玉 译 曹荣湘 校
出 版 人	李小娟
责 任 编 辑	杜红艳
出 版 发 行	黑龙江大学出版社(哈尔滨市学府路 74 号 150080)
网 址	http://www.hljupress.com
电 子 信 箱	hljupress@163.com
电 话	(0451)86608666
经 销	新华书店
印 刷	哈尔滨市石桥印务有限公司
开 本	720 × 1000 1/16
印 张	16.5
字 数	185 千
版 次	2011 年 6 月第 1 版 2011 年 6 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 978 - 7 - 81129 - 412 - 5
定 价	35.00 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究

>>> 总序

全面开启国外马克思主义 研究的一个新领域

衣俊卿

经过较长时间的准备,黑龙江大学出版社将从2010年起陆续推出“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义理论研究”。作为主编,我从一开始就赋予这两套丛书以重要的学术使命:在我国学术界全面开启国外马克思主义研究的一个新领域,即东欧新马克思主义研究。

我自知,由于自身学术水平和研究能力的限制,以及所组织的翻译队伍和研究队伍等方面的原因,我们对这两套丛书不能抱过高的学术期待。实际上,我对这两套丛书的定位不是“结果”而是“开端”:自觉地、系统地“开启”对东欧新马克思主义的全面研究。

策划这两部关于东欧新马克思主义的大部头丛书,并非我一时心血来潮。可以说,系统地研究东欧新马克思主义是我过去二十多年一直无法释怀的,甚至是最大的学术夙愿。这里还要说的一点是,之所以如此强调开展东欧新马克思主

义研究的重要性,并非我个人的某种学术偏好,而是东欧新马克思主义自身的理论地位使然。在某种意义上可以说,全面系统地开展东欧新马克思主义研究,应当是新世纪中国学术界不容忽视的重大学术任务。基于此,我想为这两套丛书写一个较长的总序,为的是给读者和研究者提供某些参考。

一、丛书的由来

我对东欧新马克思主义的兴趣和研究始于20世纪80年代初,也即在北京大学哲学系就读期间。那时的我虽对南斯拉夫实践派产生了很大的兴趣,但苦于语言与资料的障碍,无法深入探讨。之后,适逢有机会去南斯拉夫贝尔格莱德大学哲学系进修并攻读博士学位,这样就为了却自己的这桩心愿创造了条件。1984年至1986年间,在导师穆尼什奇(Zdravko Munišić)教授的指导下,我直接接触了十几位实践派代表人物以及其他哲学家,从第一手资料到观点方面得到了他们热情而真挚的帮助和指导,用塞尔维亚文完成了博士论文《第二次世界大战后南斯拉夫哲学家建立人道主义马克思主义的尝试》。在此期间,我同时开始了对东欧新马克思主义其他代表人物的初步研究。回国后,我又断断续续地进行东欧新马克思主义研究,并有幸同移居纽约的赫勒教授建立了通信关系,在她真诚的帮助与指导下,翻译出版了她的《日常生活》一书。此外,我还陆续发表了一些关于东欧新

马克思主义的研究成果,但主要是进行初步评介的工作。^①

纵观国内学界,特别是国外马克思主义研究界,虽然除了本人以外,还有一些学者较早地涉及东欧新马克思主义的某几个代表人物,发表了一些研究成果,并把东欧新马克思主义一些代表人物的部分著作陆续翻译成中文^②,但是,总体上看,这些研究成果只涉及几位东欧新马克思主义代表人物,并没有建构起一个相对独立的研究领域,人们常常把关于赫勒、科西克等人的研究作为关于某一理论家的个案研究,并没有把他们置于东欧新马克思主义的历史背景和理论视野中加以把握。可以说,东欧新马克思主义研究在我国尚处于起步阶段和自发研究阶段。

我认为,目前我国的东欧新马克思主义研究状况与东欧新马克思主义在20世纪哲学社会科学,特别是在马克思主义发展中所具有的重要地位和影响力是不相称的;同时,关于东欧新马克思主义研究的缺位对于我们在全球化背景下发展具有中国特色和世界眼光的马克思主义的理论战略,也

^① 如衣俊卿:《实践派的探索与实践哲学的述评》,台湾森大图书有限公司1990年版;衣俊卿:《东欧的新马克思主义》,台湾唐山出版社1993年版;衣俊卿:《人道主义批判理论——东欧新马克思主义述评》,中国人民大学出版社2005年版;衣俊卿、陈树林主编:《当代学者视野中的马克思主义哲学·东欧和苏联学者卷》(上、下),北京师范大学出版社2008年版,以及关于科西克、赫勒、南斯拉夫实践派等的系列论文。

^② 例如,沙夫:《人的哲学》,林波等译,三联书店1963年版;沙夫:《共产主义运动的若干问题》,奚戚等译,人民出版社1983年版;赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,重庆出版社1990年版;赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版;马尔科维奇、彼德洛维奇编:《南斯拉夫“实践派”的历史和理论》,郑一明、曲跃厚译,重庆出版社1994年版;柯拉柯夫斯基:《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店1999年版;柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝……》,杨德友译,三联书店1997年版等,以及黄继峰:《东欧新马克思主义》,中央编译出版社2002年版;张一兵、刘怀玉、傅其林、潘宇鹏等关于科西克、赫勒等人的研究文章。

是不利的。应当说,过去30年,特别是新世纪开始的头十年,国外马克思主义研究在我国学术界已经成为最重要、最受关注的研究领域之一,不仅这一领域本身的学科建设和理论建设取得了长足的进步,而且在一定程度上还引起了哲学社会科学研究范式的改变。正是由于国外马克思主义的研究进展,使得哲学的不同分支学科之间、社会科学的不同学科之间,乃至世界问题和中国问题、世界视野和中国视野之间,开始出现相互融合和相互渗透的趋势。但是,我们必须看到,国外马克思主义研究还处于初始阶段,无论在广度上还是深度上都有很大的拓展空间。

我一直认为,在20世纪世界马克思主义研究的总体格局中,从对马克思思想的当代阐发和对当代社会的全方位批判两个方面衡量,真正能够称之为“新马克思主义”的主要有三个领域:一是我们通常所说的西方马克思主义,主要包括以卢卡奇、科尔施、葛兰西、布洛赫为代表的早期西方马克思主义,以霍克海默、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯等为代表的法兰克福学派,以及萨特的存在主义马克思主义、阿尔都塞的结构主义马克思主义等;二是20世纪70年代之后的新马克思主义流派,主要包括分析的马克思主义、生态学马克思主义、女权主义马克思主义、文化的马克思主义、发展理论的马克思主义、后马克思主义等;三是以南斯拉夫实践派、匈牙利布达佩斯学派、波兰和捷克斯洛伐克等国的新马克思主义者为代表的东欧新马克思主义。就这一基本格局而言,由于学术视野和其他因素的局限,我国的国外马克思主义研究呈现出发展不平衡的状态:大多数研究集中于对卢卡奇、科尔施和葛兰西等人开创的西方马克思主义流派和

以生态学马克思主义、女权主义马克思主义等为代表的 20 世纪 70 年代至 80 年代以后的欧美新马克思主义流派的研究,而对于同样具有重要地位的东欧新马克思主义以及其他一些国外新马克思主义流派则较少关注。由此,东欧新马克思主义研究已经成为我国学术界关于世界马克思主义研究中的一个比较严重的“短板”。有鉴于此,我以黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业的研究人员为主,广泛吸纳国内相关领域的专家学者,组织了一个翻译、研究东欧新马克思主义的学术团队,以期在东欧新马克思主义的译介、研究方面做一些开创性的工作,填补国内学界的这一空白。2010—2011 年,“译丛”预计出版赫勒的《日常生活》和《卢卡奇再评价》,费赫尔主编的《法国大革命与现代性的诞生》,马尔库什的《马克思主义与人类学》,马尔科维奇与彼得洛维奇主编的《实践——南斯拉夫哲学和社会科学方法论文集》,马尔科维奇的《当代的马克思》等译著;“理论研究”将出版关于科西克、赫勒、马尔库什、马尔科维奇等人的研究著作 5~6 本。整个研究工程将在未来数年内完成。

以下,我根据多年来的学习、研究,就东欧新马克思主义的界定、历史沿革、理论建树、学术影响等作一简单介绍,以便丛书读者能对东欧新马克思主义有一个整体的了解。

二、东欧新马克思主义的界定

对东欧新马克思主义的范围和主要代表人物作一个基本划界,并非轻而易举的事情。与其他一些在某一国度形成的具体的哲学社会科学理论流派相比,东欧新马克思主义要

显得更为复杂,范围更为广泛。西方学术界的一些研究者或理论家从20世纪60年代后期就已经开始关注东欧新马克思主义的一些流派或理论家,并陆续对“实践派”、“布达佩斯学派”,以及其他东欧新马克思主义代表人物作了不同的研究,分别出版了其中的某一流派、某一理论家的论文集或对他们进行专题研究。但是,在对东欧新马克思主义的总体梳理和划界上,西方学术界也没有形成公认的观点,而且在对东欧新马克思主义及其代表人物的界定上存在不少差异,在称谓上也各有不同,例如,“东欧的新马克思主义”、“人道主义马克思主义”、“改革主义者”、“异端理论家”、“左翼理论家”等。

近年来,我在使用“东欧新马克思主义”范畴时,特别强调其特定的内涵和规定性。我认为,不能用“东欧新马克思主义”来泛指第二次世界大战后东欧的各种马克思主义研究,我们在划定东欧新马克思主义的范围时,必须严格选取那些从基本理论取向到具体学术活动都基本符合20世纪“新马克思主义”范畴的流派和理论家。具体说来,我认为,最具代表性的东欧新马克思主义理论家应当是:南斯拉夫实践派的彼得洛维奇(Gajo Petrović, 1927—1993)、马尔科维奇(Mihailo Marković, 1923—)、弗兰尼茨基(Predrag Vranickić, 1922—2002)、坎格尔加(Milan Kangrga, 1923—)和斯托扬诺维奇(Svetozar Stojanović, 1931—)等;匈牙利布达佩斯学派的赫勒(Agnes Heller, 1929—)、费赫尔(Ferenc Feher, 1933—1994)、马尔库什(György Markus, 1934—)和瓦伊达(Mihaly Vajda, 1935—)等;波兰的新马克思主义代表人物沙夫(Adam Schaff, 1913—2006)、科拉科夫斯基(Leszek Ko-

lakowski, 1927—2009)等;捷克斯洛伐克的科西克(Karel Kosik, 1926—2003)、斯维塔克(Ivan Svitak, 1925—1994)等。应当说,我们可以通过上述理论家的主要理论建树,大体上建立起东欧新马克思主义的研究领域。此外,还有一些理论家,例如,匈牙利布达佩斯学派的安德拉斯·赫格居什(Andras Hegedüs),捷克斯洛伐克哲学家普鲁查(Milan Průcha),南斯拉夫实践派的考拉奇(Veljko Korać)、日沃基奇(Miladin Životić)、哥鲁波维奇(Zagorka Golubović)、达迪奇(Ljubomir Tadić)、波什尼亚克(Branko Bosnjak)、苏佩克(Rudi Supek)、格尔里奇(Danko Grlić)、苏特里奇(Vanja Sutlić)、别约维奇(Danilo Pejović)等,也是东欧新马克思主义的重要理论家,但是,考虑到其理论活跃度、国际学术影响力和参与度等因素,我们一般没有把他们列为东欧新马克思主义的主要研究对象。

这些哲学家分属不同的国度,各有不同的研究领域,但是,共同的历史背景、共同的理论渊源、共同的文化境遇以及共同的学术活动形成了他们共同的学术追求和理论定位,使他们形成了一个以人道主义批判理论为基本特征的新马克思主义学术群体。

首先,东欧新马克思主义产生于第二次世界大战后东欧各国的社会主义改革进程中,他们在某种意义上都是改革的理论家和积极支持者。众所周知,第二次世界大战后,东欧各国普遍经历了“斯大林化”进程,普遍确立了以高度的计划经济和中央集权体制为特征的苏联社会主义模式或斯大林的社会主义模式,而20世纪五六十年代东欧一些国家的社会主义改革从根本上都是要冲破苏联社会主义模式的束

缚,强调社会主义的人道主义和民主的特征,以及工人自治的要求。在这种意义上,东欧新马克思主义主要产生于南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国,就不是偶然的事情了。因为,1948年至1968年的20年间,标志着东欧社会主义改革艰巨历程的苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”几个重大的世界性历史事件刚好在这四个国家中发生,上述东欧新马克思主义者都是这一改革进程中的重要理论家,他们从青年马克思的人道主义实践哲学立场出发,反思和批判苏联高度集权的社会主义模式,强调社会主义改革的必要性。

其次,东欧新马克思主义都具有比较深厚的马克思思想理论传统和开阔的现时代的批判视野。通常我们在使用“东欧新马克思主义”的范畴时是有严格限定条件的,只有那些既具有马克思的思想理论传统,在新的历史条件下对马克思关于人和世界的理论进行新的解释和拓展,同时又具有马克思理论的实践本性和批判维度,对当代社会进程进行深刻反思和批判的理论流派或学说,才能冠之以“新马克思主义”。可以肯定地说,我们上述开列的南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国的十几位著名理论家符合这两个方面的要件。一方面,这些理论家都具有深厚的马克思主义思想传统,特别是青年马克思的实践哲学或者批判的人本主义思想对他们影响很大,例如,实践派的兴起与马克思《1844年经济学哲学手稿》的塞尔维亚文版1953年在南斯拉夫出版有直接的关系。另一方面,绝大多数东欧新马克思主义理论家都直接或间接地受卢卡奇、布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等人带有人道主义特征的马克思主义理解的影

响,其中,布达佩斯学派的主要成员就是由卢卡奇的学生组成的。东欧新马克思主义代表人物像西方马克思主义代表人物一样,高度关注技术理性批判、意识形态批判、大众文化批判、现代性批判等当代重大理论问题和实践问题。

再次,东欧新马克思主义主要代表人物曾经组织了一系列国际性学术活动,这些由东欧新马克思主义代表人物、西方马克思主义代表人物,以及其他一些马克思主义者参加的活动进一步形成了东欧新马克思主义的共同的人道主义理论定向,提升了他们的国际影响力。上述我们划定的十几位理论家分属四个国度,而且所面临的具体处境和社会问题也不尽相同,但是,他们并非彼此孤立、各自独立活动的专家学者。实际上,他们不仅具有相同的或相近的理论立场,而且在相当一段时间内或者在很多场合内共同发起、组织和参与了20世纪六七十年代一些重要的世界性马克思主义研究活动。这里特别要提到的是南斯拉夫实践派在组织东欧新马克思主义和西方马克思主义交流和对话中的独特作用。从20世纪60年代中期到70年代中期,南斯拉夫实践派哲学家创办了著名的《实践》杂志(PRAXIS,1964—1974)和科尔丘拉夏令学园(Korčulavska ljetnja Škola,1963—1973)。10年间他们举办了10次国际讨论会,围绕着国家、政党、官僚制、分工、商品生产、技术理性、文化、当代世界的异化、社会主义的民主与自治等一系列重大的现实问题进行深入探讨,百余名东欧新马克思主义者、西方马克思主义理论家和其他东西方马克思主义研究者参加了讨论。特别要提到的是,布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、马勒、哈贝马斯等西方著名马克思主义者和赫勒、马尔库什、科拉科夫斯基、

科西克、实践派哲学家以及其他东欧新马克思主义者成为《实践》杂志国际编委会成员和科尔丘拉夏令学园的国际学术讨论会的积极参加者。卢卡奇未能参加讨论会,但他生前也曾担任《实践》杂志国际编委会成员。20世纪后期,由于各种原因东欧新马克思主义的主要代表人物或是直接移居西方或是辗转进入国际学术或教学领域,即使在这种情况下,东欧新马克思主义主要流派依旧进行许多合作性的学术活动或学术研究。例如,在《实践》杂志被迫停刊的情况下,以马尔科维奇为代表的一部分实践派代表人物于1981年在英国牛津创办了《实践(国际)》(PRAXIS INTERNATIONAL)杂志,布达佩斯学派的主要成员则多次合作推出一些共同的研究成果。^①相近的理论立场和共同活动的开展,使东欧新马克思主义成为一种有机的、类型化的新马克思主义。

三、东欧新马克思主义的历史沿革

我们可以粗略地以20世纪70年代中期为时间点,将东欧新马克思主义的发展历程划分为两大阶段:第一个阶段是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,第二个阶段是许多东欧新马克思主义者在西欧和英美直接参加国际学术活动的时期。具体情况如下:

^① 例如, Agnes Heller, *Lukács Revalued*, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1983; Ferenc Feher, Agnes Heller and György Markus, *Dictatorship over Needs*, New York: St. Martin's Press, 1983; Agnes Heller and Ferenc Feher, *Reconstructing Aesthetics - Writings of the Budapest School*, New York: Blackwell, 1986; J. Grumley, P. Crittenden and P. Johnson eds., *Culture and Enlightenment: Essays for György Markus*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2002 等。

20世纪50年代到70年代中期,是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,也是他们比较集中、比较自觉地建构人道主义的马克思主义的时期。可以说,这一时期的成果相应地构成了东欧新马克思主义的典型的或代表性的理论观点。这一时期的突出特点是东欧新马克思主义主要代表人物的理论活动直接同东欧的社会主义实践交织在一起。他们批判自然辩证法、反映论和经济决定论等观点,打破在社会主义国家中占统治地位的斯大林主义的理论模式,同时,也批判现存的官僚社会主义或国家社会主义关系,以及封闭的和落后的文化,力图在现存社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。以此为基础,东欧新马克思主义积极发展和弘扬革命的和批判的人道主义马克思主义,他们一方面以独特的方式确立了人本主义马克思主义的立场,如实践派的“实践哲学”或“革命思想”、科西克的“具体的辩证法”、布达佩斯学派的需要革命理论等等;另一方面以异化理论为依据,密切关注人类的普遍困境,像西方人本主义思想家一样,对于官僚政治、意识形态、技术理性、大众文化等异化的社会力量进行了深刻的批判。这一时期,东欧新马克思主义代表人物展示出比较强的理论创造力,推出了一批有影响的理论著作,例如,科西克的《具体的辩证法》、沙夫的《人的哲学》和《马克思主义与人类个体》、科拉科夫斯基的《走向马克思主义的人道主义》、赫勒的《日常生活》和《马克思的需要理论》、马尔库什的《马克思主义与人类学》、彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》和《哲学与革命》、马尔科维奇的《人道主义和辩证法》、弗兰尼茨基的《马克思

主义和社会主义》等。

20世纪70年代中后期以来,东欧新马克思主义的基本特点是不再作为自觉的学术流派围绕共同的话题而开展学术研究,而是逐步超出东欧的范围,通过移民或学术交流的方式分散在英美、澳大利亚、德国等地,汇入到西方各种新马克思主义流派或左翼激进主义思潮之中,他们作为个体,在不同的国家和地区分别参与国际范围内的学术研究和社会批判,并直接以英文、德文、法文等发表学术著作。大体说来,这一时期,东欧新马克思主义的主要代表人物的理论热点,主要体现在两个大的方面:从一个方面来看,马克思主义和社会主义依旧是东欧新马克思主义理论家关注的重要主题之一。他们新的语境中继续研究和反思传统马克思主义和苏联模式的社会主义实践,并且陆续出版了一些有影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》、沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》^①、斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、马尔科维奇的《民主社会主义:理论与实践》、瓦伊达的《国家和社会主义:政治学论文集》、马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》、费赫尔的《东欧的危机和改革》等。但是,从另一方面看,东欧新马克思主义理论家,特别是以赫勒为代表的布达佩斯学派成员,以及沙夫和科拉科夫斯基等人,把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题,特别是政治哲学的主题,例如,启蒙与现

^① 参见该书的中文译本——沙夫:《共产主义运动的若干问题》,奚戚等译,人民出版社1983年版。

代性批判、后现代政治状况、生态问题、文化批判、激进哲学等。他们的一些著作具有重要的学术影响,例如,沙夫作为罗马俱乐部成员同他人一起主编的《微电子学与社会》和《全球人道主义》、科拉科夫斯基的《经受无穷拷问的现代性》等。这里特别要突出强调的是布达佩斯学派的主要成员,他们的研究已经构成了过去几十年西方左翼激进主义批判理论思潮的重要组成部分,例如,赫勒独自撰写或与他人合写的《现代性理论》、《激进哲学》、《后现代政治状况》、《现代性能够幸存吗?》等,费赫尔主编或撰写的《法国大革命与现代性的诞生》、《生态政治学:公共政策和社会福利》等,马尔库什的《语言与生产:范式批判》等。

四、东欧新马克思主义的理论建树

通过上述历史沿革的描述,我们可以发现一个很有趣的现象:东欧新马克思主义发展的第一个阶段大体上是与典型的西方马克思主义处在同一个时期;而第二个阶段又是与20世纪70年代以后的各种新马克思主义相互交织的时期。这样,东欧新马克思主义就同另外两种主要的新马克思主义构成奇特的交互关系,形成了相互影响的关系。关于东欧新马克思主义的学术建树和理论贡献,不同的研究者有不同的评价,其中有些偶尔从某一个侧面涉猎东欧新马克思主义的研究者,由于无法了解东欧新马克思主义的全貌和理论独特性,片面地断言:东欧新马克思主义不过是以卢卡奇等人为代表的西方马克思主义的一个简单的附属物、衍生产品或边缘性、枝节性的延伸,没有什么独特的理论创造和理论地位。这显然是一种表面化的理论误解,需要加以澄清。

在这里,我想把东欧新马克思主义置于 20 世纪的新马克思主义的大格局中加以比较研究,主要是将其与西方马克思主义和 20 世纪 70 年代之后的新马克思主义流派加以比较,以把握其独特的理论贡献和理论特色。从总体上看,东欧新马克思主义的理论旨趣和实践关怀与其他新马克思主义在基本方向上大体一致,然而,东欧新马克思主义具有东欧社会主义进程和世界历史进程的双重背景,这种历史体验的独特性使他们在理论层面上既有比较坚实的马克思思想传统,又有对当今世界和人的生存的现实思考,在实践层面上,既有对社会主义建立及其改革进程的亲历,又有对现代性语境中的社会文化问题的批判分析。基于这种定位,我认为,研究东欧新马克思主义,在总体上要特别关注其三个理论特色。

其一,对马克思思想独特的、深刻的阐述。虽然所有新马克思主义都不可否认具有马克思的思想传统,但是,如果我们细分析,就会发现,除了卢卡奇的主客体统一的辩证法、葛兰西的实践哲学等,大多数西方马克思主义者并没有对马克思的思想、更不要说 20 世纪 70 年代以后的新马克思主义流派作出集中的、系统的和独特的阐述。他们的主要兴奋点是结合当今世界的问题和人的生存困境去补充、修正或重新解释马克思的某些论点。相比之下,东欧新马克思主义理论家对马克思思想的阐述最为系统和集中,这一方面得益于这些理论家的马克思主义理论基础,包括早期的传统马克思主义的知识积累和 20 世纪 50 年代之后对青年马克思思想的系统研究,另一方面得益于东欧理论家和思想家特有的理论思维能力和悟性。关于东欧新马克思主义理论家在马克思

思想及马克思主义理论方面的功底和功力,我们可以提及两套尽管引起很大争议,但是产生了很大影响的研究马克思主义历史的著作,一是弗兰尼茨基的三卷本《马克思主义史》^①,二是科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^②。甚至当科拉科夫斯基在晚年宣布“放弃了马克思”后,我们依旧不难在他的理论中看到马克思思想的深刻影响。

在这一点上,可以说,差不多大多数东欧新马克思主义理论家都曾集中精力对马克思的思想作系统的研究和新的阐释。其中特别要提到的应当是如下几种关于马克思思想的独特阐述:一是科西克在《具体的辩证法》中对马克思实践哲学的独特解读和理论建构,其理论深度和哲学视野在20世纪关于实践哲学的各种理论建构中毫无疑问应当占有重要的地位;二是沙夫在《人的哲学》、《马克思主义与人类个体》和《作为社会现象的异化》几部著作中通过对异化、物化和对象化问题的细致分析,建立起一种以人的问题为核心的人道主义马克思主义理解;三是南斯拉夫实践派关于马克思实践哲学的阐述,尤其是彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》、《哲学与革命》和《革命思想》,马尔科维奇的《人道主义和辩证法》,坎格尔加的《卡尔·马克思著作中的伦理学问题》等著作从不同侧面提供了当代关于马克思实践哲学最为系统的建构与表述;四是赫勒的《马克思的需要理论》、

^① Predrag Vranicki, *Historija Marksizma*, I, II, III, Zagreb: Naprijed, 1978. 参见普雷德拉格·弗兰尼茨基:《马克思主义史》(I、II、III),李嘉恩等译,人民出版社1986、1988、1992年版。

^② Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

《日常生活》和马尔库什的《马克思主义与人类学》在宏观视角与微观视角相结合的视阈中,围绕着人类学生存结构、需要的革命和日常生活的人道化,对马克思关于人的问题作了深刻而独特的阐述,并探讨了关于人的解放的独特思路。正如赫勒所言:“社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现,进而,人的态度上的改变无论好坏都是所有变革的内在组成部分。”^①

其二,对社会主义理论和实践、历史和命运的反思,特别是对社会主义改革的理论设计。社会主义理论与实践是所有新马克思主义以不同方式共同关注的课题,因为它代表了马克思思想的最重要的实践维度。但坦率地讲,西方马克思主义理论家和20世纪70年代之后的新马克思主义流派在社会主义问题上并不具有最有说服力的发言权,他们对以苏联为代表的现存社会主义体制的批判往往表现为外在的观照和反思,而他们所设想的民主社会主义、生态社会主义等模式,也主要局限于西方发达社会中的某些社会历史现象。毫无疑问,探讨社会主义的理论和实践问题,如果不把几乎贯穿于整个20世纪的社会主义实践纳入视野,加以深刻分析,是很难形成有说服力的见解的。在这方面,东欧新马克思主义理论家具有独特的优势,他们大多是苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”这些重大历史事件的亲历者,也是社会主义自治实践、“具有人道特征的社会主义”等改革实践的直接参与者,甚至在某种意义上是理论设计者。东欧新马克思主义理论家对社会主义的理论探讨是多

^① Agnes Heller, *Everyday Life*, London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1984, p. x.

方面的,首先值得特别关注的是他们结合社会主义的改革实践,对社会主义的本质特征的阐述。从总体上看,他们大多致力于批判当时东欧国家的官僚社会主义或国家社会主义,以及封闭的和落后的文化,力图在当时的社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。在这方面,弗兰尼茨基的理论建树最具影响力,在《马克思主义和社会主义》和《作为不断革命的自治》两部代表作中,他从一般到个别、从理论到实践,深刻地批判了国家社会主义模式,表述了社会主义异化论思想,揭示了社会主义的人道主义性质。他认为,以生产者自治为特征的社会主义“本质上是一种历史的、新型民主的发展和加深”^①。此外,从20世纪80年代起,特别是在20世纪90年代后,很多东欧新马克思主义理论家对苏联解体和东欧剧变作了多视角的、近距离的反思,例如,沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》,费赫尔的《戈尔巴乔夫时期苏联体制的危机和危机的解决》,马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》,斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、《塞尔维亚:民主的革命》等。

其三,对于现代性的独特的理论反思。如前所述,20世纪80年代以来,东欧新马克思主义理论家把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题。在这一研究领域中,东欧新马克思主义理论家的独特性在于,他们在阐释马克思思想时所形成的理论视野,以及对社

^① Predrag Vranicki, *Socijalistička revolucija—Očemu je riječ? Kulturni radnik*, No. 1, 1987, p. 19.

会主义历史命运和发达工业社会进行综合思考时所形成的社会批判视野,构成了特有的深刻的理论内涵。例如,赫勒在《激进哲学》,以及她与费赫尔、马尔库什等合写的《对需要的专政》等著作中,用他们对马克思的需要理论的理解为背景,以需要结构贯穿对发达工业社会和现存社会主义社会的分析,形成了以激进需要为核心的政治哲学视野。赫勒在《历史理论》、《现代性理论》、《现代性能够幸存吗?》以及她与费赫尔合著的《后现代政治状况》等著作中,建立了一种独特的现代性理论。同一般的后现代理论的现代性批判相比,这一现代性理论具有比较厚重的理论内涵,用赫勒的话来说,它既包含对各种关于现代性的理论的反思维度,也包括作者个人以及其他现代人关于“大屠杀”、“极权主义独裁”等事件的体验和其他“现代性经验”^①,在我看来,其理论厚度和深刻性只有像哈贝马斯这样的少数理论家才能达到。

从上述理论特色的分析可以看出,无论从对马克思思想的当代阐发、对社会主义改革的理论探索,还是对当代社会的全方位批判等方面来看,东欧新马克思主义都是20世纪一种典型意义上的新马克思主义,在某种意义上可以断言,它是西方马克思主义之外一种最有影响力的新马克思主义类型。相比之下,20世纪许多与马克思思想或马克思主义有某种关联的理论流派或实践方案都不具备像东欧新马克思主义这样的学术地位和理论影响力,它们甚至构不成一种典型的“新马克思主义”。例如,欧洲共产主义等社会主义探索,它们主要涉及实践层面的具体操作,而缺少比较系统

^① 参见阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版,第1、3、4页。

的马克思主义理论传统；再如，一些偶尔涉猎马克思思想或对马克思表达敬意的理论家，他们只是把马克思思想作为自己的某一方面的理论资源，而不是马克思理论的传人；甚至包括日本、美国等一些国家的学院派学者，他们对马克思的文本进行了细微的解读，虽然人们也常常在宽泛的意义上称他们为“新马克思主义者”，但是，同具有理论和实践双重维度的马克思主义传统的理论流派相比，他们还不能称做严格意义上的“新马克思主义者”。

五、东欧新马克思主义的学术影响

在分析了东欧新马克思主义的理论建树和理论特色之后，我们还可以从一些重要思想家对东欧新马克思主义的关注和评价的视角把握它的学术影响力。在这里，我们不准备作有关东欧新马克思主义研究的详细文献分析，而只是简要地提及一下弗洛姆、哈贝马斯等重要思想家对东欧新马克思主义的重视。

应该说，大约在20世纪60年代中期，即东欧新马克思主义形成并产生影响的时期，其理论已经开始受到国际学术界的关注。20世纪70年代之前东欧新马克思主义者主要在本国从事学术研究，他们深受卢卡奇、布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等西方马克思主义者的影响。然而，即使在这一时期，东欧新马克思主义同西方马克思主义，特别是同法兰克福学派的关系也带有明显的交互性。如上所述，从20世纪60年代中期到70年代中期，由《实践》杂志和科尔丘拉夏令学园所搭建的学术论坛是当时世界上最大的、最有影响力的东欧新马克思主义和西方马克思主义的学术活动

平台。这个平台改变了东欧新马克思主义者单纯受西方人本主义马克思主义者影响的局面,推动了东欧新马克思主义和西方马克思主义者的相互影响与合作。布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等一些著名西方马克思主义者不仅参加了实践派所组织的重要学术活动,而且开始高度重视实践派等东欧新马克思主义理论家。这里特别要提到的是弗洛姆,他对东欧新马克思主义给予高度重视和评价。1965年弗洛姆主编出版了哲学论文集《社会主义的人道主义》,在所收录的包括布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、德拉·沃尔佩等著名西方马克思主义代表人物文章在内的共35篇论文中,东欧新马克思主义理论家的文章就占了10篇——包括波兰的沙夫,捷克斯洛伐克的科西克、斯维塔克、普鲁查,南斯拉夫的考拉奇、马尔科维奇、别约维奇、彼得洛维奇、苏佩克和弗兰尼茨基等哲学家的论文。^①1970年,弗洛姆为沙夫的《马克思主义和人类个体》作序,他指出,沙夫在这本书中,探讨了人、个体主义、生存的意义、生活规范等被传统马克思主义忽略的问题,因此,这本书的问世无论对于波兰还是对于西方学术界正确理解马克思的思想,都是“一件重大的事情”^②。1974年,弗洛姆为马尔科维奇关于哲学和社会批判的论文集写了序言,他特别肯定和赞扬了马尔科维奇和南斯拉夫实践派其他成员在反对教条主义、“回到真正的马克思”方面所作的努力和贡献。弗洛姆强调,在南斯拉夫、波兰、匈牙利和捷克斯洛伐克都有一些人道主义

^① Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism: An International Symposium*, New York: Doubleday, 1965.

^② Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1970, p. ix.

马克思主义理论家,而南斯拉夫的突出特点在于:“对真正的马克思主义的重建和发展不只是个别的哲学家的关注点,而且已经成为由南斯拉夫不同大学的教授所形成的一个比较大的学术团体的关切和一生的工作。”^①

20世纪70年代后期以来,汇入国际学术研究之中的东欧新马克思主义代表人物(包括继续留在本国的科西克和一部分实践派哲学家),在国际学术领域,特别是国际马克思主义研究中,具有越来越大的影响,占据独特的地位。他们于20世纪60年代至70年代创作的一些重要著作陆续翻译成西方文字出版,有些著作,如科西克的《具体的辩证法》等,甚至被翻译成十几国语言。一些研究者还通过编撰论文集等方式集中推介东欧新马克思主义的研究成果。例如,美国学者谢尔1978年翻译和编辑出版了《马克思主义人道主义和实践》,这是精选的南斯拉夫实践派哲学家的论文集,收录了彼得洛维奇、马尔科维奇、弗兰尼茨基、斯托扬诺维奇、达迪奇、苏佩克、格尔里奇、坎格尔加、日沃基奇、哥鲁波维奇等10名实践派代表人物的论文。^②英国著名马克思主义社会学家波塔默1988年主编了《对马克思的解释》一书,其中收录了卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞、哥德曼、哈贝马斯等西方马克思主义著名代表人物的论文,同时收录了彼得洛维奇、斯托扬诺维奇、赫勒、赫格居什、科拉科夫斯基等5位东

^① Mihailo Marković, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*, The University of Michigan Press, 1974, p. vi.

^② Gerson S. Sher, ed., *Marxist Humanism and Praxis*, New York: Prometheus Books, 1978.

欧新马克思主义著名代表人物的论文。^① 此外,一些专门研究东欧新马克思主义某一代表人物的专著也陆续出版。^② 同时,东欧新马克思主义代表人物陆续发表了许多在国际学术领域产生重大影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^③于20世纪70年代末在英国发表后,很快就被翻译成多种语言,在国际学术界产生很大反响,迅速成为最有影响的马克思主义哲学史研究成果之一。布达佩斯学派的赫勒、费赫尔、马尔库什和瓦伊达,实践派的马尔科维奇、斯托扬诺维奇等人,都与科拉科夫斯基、沙夫等人一样,是20世纪80年代以后国际学术界十分有影响的新马克思主义理论家,而且一直活跃到目前。^④ 其中,赫勒尤其活跃,20世纪80年代后陆续发表了关于历史哲学、道德哲学、审美哲学、政治哲学、现代性和后现代性问题等方面的著作十余部,于1981年在联邦德国获莱辛奖,1995年在莱梅获汉娜·阿伦特政治哲学奖(Hannah Arendt Prize for Political Philosophy),2006年在丹麦哥本哈根大学获松宁奖(Sonning Prize)。

应当说,过去30多年,一些东欧新马克思主义主要代表人物已经得到国际学术界的广泛承认。限于篇幅,我们在这里无法一一梳理关于东欧新马克思主义的研究状况,可以举

① Tom Bottomore, ed., *Interpretations of Marx*, Oxford UK, New York USA: Basil Blackwell, 1988.

② 例如, John Burnheim, *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi B. V., 1994; John Grumley, *Agnes Heller: A Moralism in the Vortex of History*, London: Pluto Press, 2005, 等等。

③ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

④ 其中,沙夫于2006年去世,科拉科夫斯基刚刚于2009年去世。

一个例子加以说明：从 20 世纪 60 年代末起，哈贝马斯就在自己的多部著作中引用东欧新马克思主义理论家的观点，例如，他在《认识与兴趣》中提到了科西克、彼得洛维奇等人所代表的东欧社会主义国家中的“马克思主义的现象学”倾向^①，在《交往行动理论》中引用了赫勒和马尔库什的观点^②，在《现代性的哲学话语》中讨论了赫勒的日常生活批判思想和马尔库什关于人的对象世界的论述^③，在《后形而上学思想》中提到了科拉科夫斯基关于哲学的理解^④，等等。这些都说明东欧新马克思主义的理论建树已经真正进入到 20 世纪（包括新世纪）国际学术研究和学术交流领域。

六、东欧新马克思主义研究的思路

通过上述关于东欧新马克思主义的多维度分析，不难看出，在我国学术界全面开启东欧新马克思主义研究领域的意义已经不言自明了。应当看到，在全球一体化的进程中，中国的综合实力和国际地位不断提升，但所面临的发展压力和困难也越来越大。在此背景下，中国的马克思主义理论研究者进一步丰富和发展马克思主义的任务越来越重，情况也越来越复杂。无论是发展中国特色、中国风格、中国气派的马

① 参见哈贝马斯：《认识与兴趣》，郭官义、李黎译，学林出版社 1999 年版，第 24、59 页。

② 参见哈贝马斯：《交往行动理论》第 2 卷，洪佩郁、蔺青译，重庆出版社 1994 年版，第 545、552 页，即“人名索引”中的信息，其中马尔库什被译作“马尔库斯”（按照匈牙利语的发音，译作“马尔库什”更为准确）。

③ 参见哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东等译，译林出版社 2004 年版，第 88、90～95 页，这里马尔库什同样被译作“马尔库斯”。

④ 参见哈贝马斯：《后形而上学思想》，曹卫东、付德根译，译林出版社 2001 年版，第 36～37 页。

克思主义,还是“大力推进马克思主义中国化、时代化、大众化”,都不能停留于中国的语境中,不能停留于一般地坚持马克思主义立场,而必须学会在纷繁复杂的国际形势中,在应对人类所面临的日益复杂的理论问题和实践问题中,坚持和发展具有世界眼光和时代特色的马克思主义,以争得理论和学术上的制高点和话语权。

在丰富和发展马克思主义的过程中,世界眼光和时代特色的形成不仅需要我们对人类所面临的各种重大问题进行深刻分析,还需要我们自觉地、勇敢地、主动地同国际上各种有影响的学术观点和理论思想展开积极的对话、交流和交锋。这其中,要特别重视各种新马克思主义流派所提供的重要的理论资源和思想资源。我们知道,马克思主义诞生后的一百多年来,人类社会经历了两次世界大战的浩劫,经历了资本主义和社会主义跌宕起伏的发展历程,经历了科学技术日新月异的进步。但是,无论人类历史经历了怎样的变化,马克思主义始终是世界思想界难以回避的强大“磁场”。当代各种新马克思主义流派的不断涌现,从一个重要的方面证明了马克思主义的生命力和创造力。尽管这些新马克思主义的理论存在很多局限性,甚至存在着偏离马克思主义的失误和错误,需要我们去认真甄别和批判,但是,同其他各种哲学社会科学思潮相比,各种新马克思主义对发达资本主义的批判,对当代人类的生存困境和发展难题的揭示最为深刻、最为全面、最为彻底,这些理论资源和思想资源对于我们的借鉴意义和价值也最大。其中,我们应该特别关注东欧新马克思主义。众所周知,中国曾照搬苏联的社会主义模式,接受苏联哲学教科书的马克思主义理论体系;在社会主义的改

革实践中,也曾经与东欧各国有着共同的或者相关的经历,因此,从东欧新马克思主义的理论探索中我们可以吸收的理论资源、可以借鉴的经验教训会更多。

鉴于我们所推出的“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义理论研究”尚属于这一研究领域的基础性工作,因此,我们的基本研究思路,或者说,我们坚持的研究原则主要有两点。一是坚持全面准确地了解的原则,即是说,通过这两套丛书,要尽可能准确地展示东欧新马克思主义的全貌。具体说来,由于东欧新马克思主义理论家人数众多,著述十分丰富,“译丛”不可能全部翻译,只能集中于上述所划定的十几位主要代表人物的代表作。在这里,要确保东欧新马克思主义主要代表人物最有影响的著作不被遗漏,不仅要包括与我们的观点接近的著作,也要包括那些与我们的观点相左的著作。以科拉科夫斯基《马克思主义的主要流派》为例,他在这部著作中对不同阶段的马克思主义发展进行了很多批评和批判,其中有一些观点是我们所不能接受的,必须加以分析批判。尽管如此,它是东欧新马克思主义影响最为广泛的著作之一,如果不把这样的著作纳入“译丛”之中,如果不直接同这样有影响的理论成果进行对话和交锋,那么我们对东欧新马克思主义的理解将会有很大的片面性。二是坚持分析、批判、借鉴的原则,即是说,要把东欧新马克思主义的理论观点置于马克思主义的理论发展进程中,置于社会主义实践探索中,置于20世纪人类所面临的重大问题中,置于同其他新马克思主义和其他哲学社会科学理论的比较中,加以理解、把握、分析、批判和借鉴。因此,我们将在每一本译著的译序中尽量引入理论分析的视野,而在“理论研

究”中,更要引入批判性分析的视野。只有这种积极对话的态度,才能使我们对东欧新马克思主义的研究不是为了研究而研究、为了翻译而翻译,而是真正成为我国在新世纪实施的马克思主义理论研究和建设工程的有机组成部分。

在结束这篇略显冗长的“总序”时,我非但没有一种释然和轻松,反而平添了更多的沉重和压力。开辟东欧新马克思主义研究这样一个全新的学术领域,对我本人有限的能力和精力来说是一个前所未有的考验,而我组织的翻译队伍和研究队伍,虽然包括一些有经验的翻译人才,但主要是依托黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业博士学位点等学术平台而形成的一支年轻的队伍,带领这样一支队伍去打一场学术研究和理论探索的硬仗,我感到一种悲壮和痛苦。我深知,随着这两套丛书的陆续问世,我们将面对的不会是掌声,可能是批评和质疑,因为,无论是“译丛”还是“理论研究”,错误和局限都在所难免。好在我从一开始就把对这两套丛书的学术期待定位于一种“开端”(开始)而不是“结果”(结束)——我始终相信,一旦东欧新马克思主义研究领域被自觉地开启,肯定会有更多更具才华更有实力的研究者进入这个领域;好在我一直坚信,哲学总在途中,是一条永走不尽的生存之路,哲学之路是一条充盈着生命冲动的创新之路,也是一条上下求索的艰辛之路,踏上哲学之路的人们不仅要挑战智慧的极限,而且要有执著的、痛苦的生命意识,要有对生命的挚爱和勇于奉献的热忱。因此,既然选择了理论,选择了精神,无论是万水千山,还是千难万险,在哲学之路上我们都将义无反顾地跋涉……

>>> 中译者序言

解释社会客观性的 两种基本范式

《语言与生产——范式批判》一书由马尔库什(György Markus, 1934—)的四篇论文组成。马尔库什是布达佩斯学派的主要代表人物之一。1965年,年仅31岁的马尔库什出版了《马克思主义与人类学》一书,一举成名。由于在意识形态方面的观点与官方理论相左,他在匈牙利共产党统治时期受到压制和排挤。1968年,苏联入侵捷克,当时马尔库什正在科尔丘拉岛参加国际会议“科尔丘拉夏令学园”,122名会议代表发表声明谴责苏联,马尔库什在抗议书上签名。这件事成为他遭受迫害的直接原因。1973年,他被解除一切职务,1977年移居澳大利亚。

马尔库什反对苏联官方的“正统”马克思主义,主张以非意识形态的方式解读马克思的文本,并以此为基础研究当代社会问题和人类命运。其实,早在写作《马克思主义与人类学》时,他的这种基本原则就已初露端倪。进入国际学术领域以后,他得以自由地推进自己的理论事业。

马尔库什具有非常好的理论素养,特别是哲学理论功

底,他几十年如一日地精研马克思的文本,对每一个重要概念的历史演变和理论位置的理解已经达到了炉火纯青的境界。另一方面,他对20世纪流行的各种哲学理论有深刻理解,熟悉维特根斯坦、列维-斯特劳斯、伽达默尔、波普尔、哈贝马斯等人的思想。这种独特的学术背景使得马尔库什追问一个理论问题和一个实践问题:在马克思哲学与这些20世纪的哲学理论之间,存在着什么样的内在关联?对这种内在关联的研究如何影响20世纪的社会生活?

《语言与生产——范式批判》就是这种追问的产物。马尔库什认为,马克思与这些20世纪的哲学巨子在一个重要方面是一致的:他们的理论目标都是以一个核心范畴为基础解释人类生活和人类历史。他们之间的主要差别在于选取的核心范畴不同。马克思以“生产”为核心范畴,从这个范畴出发阐释各种贯穿于人类社会和人类历史中的对立范畴,解释各种社会问题和历史问题,并进而形成针对当前社会实践的行动纲领。马尔库什用“生产范式”来形容马克思的这种研究策略。包括维特根斯坦、列维-斯特劳斯和伽达默尔在内的另外一些哲学家则以“语言”为核心范畴,以这个范畴为基础建立对人类社会生活的基本理解和基本解释。这种研究策略被马尔库什称为“语言范式”。马尔库什在这部著作中为自己树立的目标是澄清这两种范式的意义,整理它们所依据的基本前提,研究它们导致的后果,并解释它们面对的困难。

这部著作的正文部分包括两篇论文:《语言范式——作为关于客观化的理论的实证主义和解释学》和《生产范式——马克思唯物主义和社会世界的构成问题》。在《语言范式》中,马尔库什研究了波普尔、维特根斯坦、列维-斯特劳斯、伽达默尔等人的哲学理论,并与马克思的相关理论相

互印证。

在马尔库什看来,波普尔、维特根斯坦、列维-斯特劳
斯、伽达默尔这四位理论家均以建立一种关于人类社会客观
性的理论为目标,差别在于,波普尔的理论属于实证主义类
型,而后三者的理论属于解释学类型。马尔库什认为,实证
主义与解释学之间的差别在于实证主义不考虑主体的目的
和意图,因此,实证主义以“解释”(explanation)为中心,而解
释学以“理解”(understanding)为中心。尽管波普尔本人否
认自己的“实证主义者”身份,包括马尔库什在内的许多哲
学家仍然把波普尔纳入实证主义的阵营,这是因为,马尔库
什等人在更宽泛的意义上界定实证主义。

波普尔主张,人与“客观知识”之间的互动构成了人类
历史的基本支点,而客观知识是通过语言表达的,因此,语言
是客观知识和人类进步得以可能的基础。波普尔指出了语
言的四种功能,两种低级功能——表达或表征的功能以及释
放或发信号的功能——为人类和动物所共有,另外两种高级
功能——描述的功能和辩论的功能——为人类所特有。波
普尔以进化论模型解释客观知识的进步,而进化过程中的
“竞争”环节是通过语言的最高级功能——辩论的功能——
实现的。在波普尔的理论体系中,社会现象的世界表现为由
两个基点支撑的领域,其中一个基点是个人心理的偶然性,
另一个基点是客观的逻辑必然性。这种格局导致了理论与
实践之间的明确而严格的对立,实践是非理性的,而理论是
逻辑性的。这种对立关系决定了波普尔的社会理论的基本
特征。“民主”的概念是波普尔的社会理论中的核心范畴,
但是基于波普尔对人类社会客观性的描述,他的模型顶多可
以容纳“专家民主”。在马克思的社会理论中,同样可以发
现理论与实践之间的严格对立,只不过表现出完全不同的

形态。

在维特根斯坦、列维 - 斯特劳斯和伽达默尔这三者的理论之间,确实存在着巨大的差异和分歧,然而,马尔库什令人信服地论证了这三种理论之间深刻的共通之处。这三种理论的出发点相同:通过类比于语言模型来理解人与世界、与他人的关系。这个共同的出发点决定了这三位哲学家在理论方面和意识形态方面存在着至关重要的一致性。尽管他们对语言本性的界定各不相同中,甚至相互矛盾,他们都把语言成分视为人类存在的真实基础,他们都在语言中寻找一切形式的社会交互作用和社会客观性的普遍范式。

维特根斯坦把语言视为由各种“语言游戏”构成的一个“家族”,在不同的语言游戏之间,并不存在一种共同的本质或本性,它们仅仅凭借一种“家族相似”关系组成一个边界模糊的家族。语言不是同质性的,而是异质性的。因此,作为语言游戏的背景的生活形式也是异质性的。在不同的语言游戏之间,在不同的生活形式之间,我们只能说它们是不同的,而不能说某一种语言游戏(或生活形式)与另一种相比更优越、更先进、更发达等等。面对不同的文化或社会,我们只能描述,而不能批判。在列维 - 斯特劳斯和伽达默尔的理论中,可以发现类似的结论。

在马尔库什看来,维特根斯坦、列维 - 斯特劳斯和伽达默尔都是德国古典唯心主义大传统的传承者,只不过康德以降的古典唯心主义大哲为自身设立的宏大目标已经被这三位后继者抛弃。康德等人试图在“是”与“应当”之间、在“事实”与“规范”之间建立关联,他们认为,这是一个重要而困难的使命。但是在维特根斯坦等人看来,这根本就是一个假问题——这个任务不是无法完成的,而是无须完成的。

如果从唯物主义与唯心主义的对立出发来比较马克思

的社会理论与波普尔、维特根斯坦、列维-斯特劳斯、伽达默尔等人的社会理论,会导致根本性的误解。波普尔等人为自身设立的目标同样是建立一种关于社会客观性的理论,从这个角度说,他们的理论都是唯物主义理论。马克思与这些哲学家的差别在于基本范畴方面的差异,而且,在马克思的“生产”范畴、波普尔的“客观知识”范畴和维特根斯坦等人的“语言”范畴之间,哪个范畴具备“优先性”的问题也是一个假问题。

在《生产范式》中,马尔库什试图从“生产”的概念出发解读马克思关于社会客观性的理论。马克思寻求自己时代的社会问题的解决方案,这个目标促成了马克思从唯心主义到唯物主义的转变。在马克思看来,宗教、家庭、国家、法、道德、科学、艺术等等,都不过是生产的一些特殊的方式,受生产的普遍规律的支配,生产是理解社会客观性的核心范畴。马克思的这种观点决定了“生产范式”的总体架构,而马尔库什的目标就在于研究这种总体架构造成的理论后果和实践后果。

根据马克思的理论,资本主义生产是两个过程的直接统一:一方面是人与自然之间的技术过程,另一方面是人与人之间的生产关系的再生产。马尔库什把生产的这种双重性视为生产范式的本质。马尔库什从各个层面、以一系列对立范畴阐述这种双重性。例如,我们在面对一个人造对象时,我们使用这个对象的活动受到两种因素的制约,其一是为了“正确地”使用此对象所必须遵守的技术性的实践规则,其二是约束我们活动的社会性的规范。换言之,我们与人造对象的实践关系包含两个方面:我们“使用”(use)此对象,与此同时,我们“应用”(employ)相应的社会规范。这种实践规则反映了人与自然之间的关系,是自然对我们活动的限

制；而这种社会规范反映了人与人之间的关系，是社会对我们活动的限制。前者属于“技术方面”，后者属于“社会方面”；前者属于“物质内容”，后者属于“社会形式”。

马克思认为，人对自然的实践关系与社会关系的结合构成了整个人类“史前”时期的一个主要特性。也就是说，生产的这两个方面——前一个方面反映为“技术方面”、“物质内容”、“实践规则”等等，后一个方面反映为“社会方面”、“社会形式”、“社会规范”等等——无法区分开来，而人对人的剥削和压迫、人对自然的破坏和掠夺、弥漫在人类社会演变进程中的“恶”都根源于这两个方面的结合。为了彻底截断历史的“恶”的延续性，唯一的出路在于把这两个方面分开。

然而，在每一种我们可以设想的人类的社会行为中，这两个方面总是结合在一起的——在我们打电话时，在我们问候他人时，在我们介绍自己时，我们必须同时遵循技术性的实践规则和社会性的规范，我们的行为总是同时表现为物质内容和社会形式。这两个方面总是混合在一起，它们之间的分界是难以成立的，虽然理论家总是出于理论建构的方便从概念上把它们区分开来。于是，马克思的社会理论似乎面临一个深刻困难：这两个方面的区分是否可以成立？

要点在于，马克思的社会理论总是怀有一种强烈的实践关怀和行动动机。马克思希望建构的是一种指导“激进变革”的实践哲学。因此，马克思从来不需要在理论上论证这种区分是可行的；马克思关心的是如何在实践上造成这种区分。马克思所设想的与资本主义生产方式截然不同的社会主义生产方式的核心就在于“物质内容”与“社会形式”的区分。

这部著作的附录收录了马尔库什早年的两篇论文：《批

判理论的四种形式》和《马克思和技术问题》。在《批判理论的四种形式》中,马尔库什希望回答一个在马克思哲学思想史中争论已久的问题。某些马哲史专家认为,青年马克思与“成熟的”马克思在思想上是断裂的、相互对立的。从20世纪30年代起,苏联共产党的官方诠释接受了这种观点。这种立场被马尔库什称为“断裂说”。一种相反的观点是,所谓的“青年马克思”与“成熟马克思”之间的对立并不成立,在马克思的全部著作中存在着基本的连贯性。这种理解被马尔库什称为“连贯说”。马尔库什本人的立场既不属于断裂说,也不属于连贯说。在某种意义上,我们可以认为,马尔库什的观点介于这两派之间。他承认,马克思不同时期的著作呈现出不同的理论特色,从这个角度看,他的观点接近断裂说;另一方面,他在马克思不同时期的著作中发现了深刻的一致之处,从这个角度看,他的观点接近连贯说。

在《马克思和技术问题》中,马尔库什试图解决当代马克思主义理论家关于社会主义阶段的技术发展问题的争端。某些理论家认为,社会主义将消除资本主义加诸于技术发展和生产力进步之上的束缚,从而有意识地支配和掌控自然;相反,另一些理论家认为,社会主义意味着与资本主义下技术发展的基本原则相决裂,纠正对自然的剥削态度。显然,这两种观点都可以在马克思的文本中找到丰富的依据。马尔库什认为,马克思在晚期的经济学著作中从两个不同的角度研究了有关技术的问题。这两个不同的研究角度的存在为当代马克思主义理论家在技术问题上的分歧提供了基础。马克思关于技术问题的分析依赖于一个基本前提,即“物质内容”和“社会形式”的二分法。虽然在实际的资本主义生产过程中这二者总是不可分离的,但是在理论上必须抽象地预设这种二分法。马尔库什认为,在马克思的整个理论大厦

中,可以发现两种相反的洞见和态度之间的紧张关系。马克思是一个现实的思想家,在马尔库什看来,马克思之所以是现实的,在一定程度上正是因为马克思理论中不同层面之间的矛盾。

在20世纪的理论争论中,关于如何把握马克思思想的核心范畴或者马克思社会历史理论的研究范式的问题,一直是众多新马克思主义流派、马克思学家和其他理论研究者关注的重大问题,这一问题的解答关系到对马克思全部思想的理解。在这种意义上,马尔库什对这一基本争论作了很好的梳理,并且建构了自己的基本理解。这些理论资源对于我们在新的历史条件下更加全面地理解马克思主义和推进马克思主义理论创新,具有重要的借鉴意义。

李大强

2011年5月于长春

英文版编者前言

在《语言与生产》中，马尔库什对当代社会理论进行了彻底的批判，批判对象包括：哲学和社会科学方法论，语言哲学，解释学和批判理论，以及马克思和马克思主义。讨论主题的广泛辅之以细腻的分析 and 详尽的论证，使得本书获得了清晰的逻辑构架——这是一部辩证的著作。马尔库什从批判语言以及加诸于语言之上的、作为理解社会现实的框架的科学合理性范式入手，在剖析了他视为彻底失败的这种范式的实证主义版本[以波普尔(Sir Karl Popper)的著作为代表，马尔库什认为，尽管波普尔与其他实证主义者有分歧，但依然是一个实证主义者]以后，研究了这种范式在从狄尔泰、海德格尔到伽达默尔的解释学中的传统，以及它在列维-斯特劳斯的结构人类学和维特根斯坦的语言哲学中的其他表现形式。

马尔库什在这种范式中发现了一个系统性的缺陷：它试图把人类行为装进这种或那种形式的语言实践的框框之内，甚或把人类的自我建构解读为实质上的语言性的建构。鉴于此，马尔库什将这种范式与生产范式进行了对比：生产范式把人类的自我建构看做是通过劳动(即按照人类的需要和

目的来改造自然界)实现的对象化的活动。在这里,社会现实在本质上不是语言性的,但语言进来后其本身变成了社会实践活动的条件之一,或者用马克思的话说,变成了“实践意识”。马尔库什对生产范式进行了极富批判性的(同时也是极富赞赏性的)描述,其焦点是马克思对“生产力”与“生产关系”的令人疑惑的区分以及技术性与社会性之间的紧张关系。马尔库什精致入微地讨论了各种先强调这两个术语中的第一个、之后才强调另一个的诠释马克思的学说。例如:把“生产”理解为一个“无主体的过程”[阿尔都塞(Althusser)];或者理解为单纯的技术过程,甚至理解为一个生理过程;“把生产理解为集体主体的活动”[如卢卡奇(Lukacs)、葛兰西(Gramsci)、戈德曼(Goldman)等人];或者理解为“自我创造的实践”。马尔库什指出,难点在于马克思的论述本身。马克思认为,“社会关系与人对自然的实践关系的合一”表现了“生产力”对社会关系的支配,人类在“史前阶段”即处于这种状况之下:在史前阶段,生产力以一种社会-技术决定论的形式运转于“生产者的背后并独立于生产者的意志”,这种决定论构成了“必然王国”以及对象化的异化形式在资本主义阶段达到顶峰这样的特征。马克思的解答是“技术性”决定领域与“社会性”决定领域之间的制度性分离:技术性决定属于理性的中央规划领域,社会性决定则免受生产必要性的束缚。

然而,马尔库什在此处发现了马克思思想中一个系统性的缺陷:一种历史目的论(目的论的历史观和社会观)的倾向,一种在把社会“现象化”的同时,把“本质上”人类学的属性赋予人类劳动(用马尔库什的话说,即劳动的“自然化”)的倾向。马尔库什写道:

资本主义社会的彻底转变呈现为历史的客观

必然趋势的可能性越大,社会主义这一概念所带有的目的论意味就越强。一旦把理论的实践目标转换为理论决定论的语言,同时就不可避免地涉及到把这一目标的内容按照目的论予以预先设定。

接下来,马尔库什继续追问这一问题:关于社会交往的另一种范式(作为生产范式的补充,而非替代)——如哈贝马斯提出的批判理论——是否可以恰当地回答马克思的生产范式所提出的问题?在马尔库什看来,这又是一个失败的尝试,虽然它是重要的。这是因为,这种范式表现了从马克思式的历史主义向康德式的基础主义的回归,并且简单地“把生产与交往之间的二元对立退回到人类学基础之上”。

实际上,马尔库什发现了“把马克思激进化”的需要,即在接纳“多元化的激进需要”的基础上回归马克思的激进主义源头。马尔库什指出,社会变革所需要的统一体不应被理解为革命性变革的原动力之一(传统上无产阶级被赋予了这 ix 这个角色),而“应当被理解为立足于不同文化和不同生活方式之间的实践性的团结和创造性的宽容这个基础之上的不间断对话的连续过程”。

由此,马尔库什的辩证分析完成了对两种关于人类行为和社会的当代基本范式——语言范式和生产范式——的批判,并在这个分析过程中涉及了当代哲学的各种主题。但是马尔库什走得更远,他的目标不仅是理论批判,而且希望探索另一种可行的改造社会的实践途径。他基于当代文献针对这个时代性问题进行了一种最严肃最睿智的讨论。在两个附录(“批判理论的四种形式——对马克思思想发展的几个看法”以及“马克思与技术问题”)中,马尔库什对马克思思想——从早期手稿到《政治经济学批判大纲》(*Grundrisse*)和《资本论》——的“有机发展”进行了精湛的分析。他紧紧

抓住马克思分析范畴和经济学理论的变化这个焦点,进一步研究了马克思关于生产过程的技术发展的思想与关于社会形式的演进的思想之间的紧张关系——即马克思的“物质内容”与“社会形式”的对立。

乔治·马尔库什因其早期著作《马克思主义与人类学》而名噪一时。他曾经是卢卡奇在布达佩斯的最后一批学生之一,现于悉尼担任哲学教授。我们希望,本书作为社会批判和哲学批判的先锋著作,能够引起各方就社会科学的哲学和方法论以及批判理论作进一步的热烈讨论。

波士顿大学科学哲学与科学史中心

罗伯特·科恩 (Robert S. Cohen)

纽约市立大学巴鲁学院哲学系及研究中心

马克思·瓦托夫斯基 (Marx Wartofsky)

1986年3月

英文版前言

本书的主体由两篇长论文构成。这两篇文章完成于不同时期(它们的初稿分别完成于1975年和1979年),但是在思想上是密切相关的。它们审视了当代哲学和社会思想在解释人类个体的状况以及人类活动在社会生活和社会交往的现实世界中的可能性和限度时所应用的一些基本的、相互对立的方法。当代哲学文化由两种解释框架——语言范式和生产范式——所主导。本书的主要目标是澄清这两种范式各自的意义以及它们在各种版本的论述中共通的那些基本前提,研究它们导致的某些结果,并揭示它们遇到的困境(最后一点也许是最重要的)。另外两篇较短的论文(作为附录)探讨了几个针对生产范式提出的问题——生产范式的最初和最经典的形式是由马克思详尽阐释的,这两篇论文主要从哲学文献学的角度诠释马克思的著作。本书希望通过这种方式,提供一种自我反思意识,这种自我反思意识是对那些一旦我们打算建立对人类状况的一般理解,我们实际的文化传统(首先是哲学传统)就会强加给我们的选择和张力的自我反思。本书的目标读者不仅包括哲学家,也包括那些关心当代社会思想所提出的基本概念问题的读者。

尽管本书所讨论的这两种范式处于相互对立和争论之中,但它们也拥有很多共同的属性。它们是两种不同的理论解答,但它们最终要解决的是同一个由文化现代性所造成的问题情境。

xii “现代”哲学(就这个词的最宽泛的意义来说)的发展既是被马克斯·韦伯称为“祛魅”的过程——无所不包的宗教性的世界阐释体系(这种体系通过诉诸于一种或多种超越于人类生活的存在而把一种唯一性的整体意义赋予人的存在)的消解——的原动力,又是这个过程的结果。启蒙运动的宏大哲学把理性视为人类个体的内在属性或内在能力,致力于在理性之中寻求一种同等可靠的基础,从而把意义和价值赋予我们的活动。它们试图用一种理性上统一的、可以找到的世俗“文化”(这个概念就是启蒙运动发明的)来取代宗教的意义创造功能以及因此而具备的社会整合功能,并将某种单一的人类完满方向强加给某个充满生机的社会中所发生的一切变化过程。

在很大程度上,正是启蒙事业的失败(对这种失败有各种理解)决定了我们今日的文化状况。总的来说,后黑格尔哲学一直想要以日益激进的形式挽救这种失败,并重新理解启蒙运动的根基。致力于清晰地阐释人类有限性观念的后黑格尔哲学如今已认识到,这正是个体意识必然具有的属性,单凭主观理性这个单一的阿基米德点而不借助于绝对的无限理性这种观念,不可能实现对世界的阐释。语言范式和生产范式都是这种努力的后果。因而,这两种范式拥有某些共同的核心观念,第一个共同点即通过客观化(和物化)的过程——一个人在这些过程之中卷入了相互间的日常交往和日常的共同生活世界——实现主体性的主体间建构。

然而,这两种范式在某些关键方面是相互对立的。主体

间关系是依据语言沟通而刻画的,或是依据个人在其制度化的物质生活再生产中的交往而刻画的——这种选择的结果不仅限于理论方面。虽然把范式的角色赋予“语言”或赋予“生产”尚不足以决定在这样定位的过程或活动中被视为范式的是什么(因而也不足以决定对同一个范式可以进行何种概念表达),但这个基本选择向我们敞开了(或强迫我们接受了)另一些理解个人和集体同历史变化的未知过程的可能关系的截然不同的方法。这两种范式清晰地阐释了有意识反思和积极干预历史所必然具备的、理解上差异悬殊的条件和局限性。人类自由——我们的存在的可能性——的意义本身在根本上依赖于这些整体性的解释框架。 xiii

这两种范式的对立不是逻辑上的对立,而是视角的对立。每一种视角就其自身来说都有合理性,但是它们相互之间在原则上是不相容的。在日常生活中,我们总是不断地参与同他人沟通理解的过程;与此同时,我们通过实践活动参与社会劳动分工的某种组织,社会存在的物质条件由此得以生产和再生产。在这个事实之中,当然没有任何逻辑矛盾。上述两种活动类型(它们只是在抽象表述中相互对立)不能在直接的意义上还原为对方。尽管如此,如同本书中的论文所力图展示的,在概念上调和这两种范式、创造出一种以协调的方式包容两种范式的完整思想体系的尝试失败了。两种范式都有普遍性的诉求,并不存在一种现成的标准供我们一劳永逸地划定它们各自的有意义的(或合法的、有成效的)应用范围。

这种局面很容易导致对“原则上的折中主义”——认为自己的首要任务在于摧毁或“解构”一切普遍性的断言——立场的支持。这种尤其适合所谓的后现代性的环境的态度在今天经常被采取。此处无法讨论与后现代性概念相关的

问题。但是我的观点肯定不会与这些主张相合。本书的读者可以清楚地看到我对生产范式的理论支持(尽管是批判性的)。

当代哲学已经无法断言:哲学学派和“流派”之间的无止无休的争论仅仅是由主观错误和主观偏差造成的,理性之光可以(至少在理论上可以)驱散这些错误和偏差。知识缺乏终极的、自明的、因而无可置疑的基础,这使得共识作为我们的认知事业(实际上也包括社会事业)的可能的出发点和乌托邦式的终点也成为可疑的。之所以如此,不在于这个终点是必然无法达到的,而在于它——作为对人类文化多元性的彻底还原——具有可疑的价值。这并不是说,“观点的增殖”本身如今已成为目的。并非一切可想象到的观点和方案都具备同等的价值;通常,在任何给定的情境中,只有其中很少的几个才是实际适宜的(在理论方面和实践方面)。

承认理论和实践观点的多元化是我们文化的不可消除的属性,并不意味着我们没有必要在其中作出选择。不存在没有“标准”的立场;在理智事物和实践事物中,混淆都不是美德。这种选择,即使是关于理论问题和理论争议的选择,均不可避免地涉及决定。这并不是说,决定在原则上是任意的、无目的的、非理性的。这仅仅意味着,我们不得不作出审慎的、适应环境的、可调整的选择,即真正的选择(就这个词的真实含义而言),而不是单纯地接受某种超历史的必然性(例如逻辑的必然性)。我们在尽可能清醒的情况下作出的选择不可避免地依赖于我们对环境的理解,而这种理解不仅涉及对事实的正确理解,也涉及对永远向我们保持偶然性的未来的预期和意向。

哲学唯有使我们在形成和表达自我认同时所作出的那些基本选择尽可能清楚,才有助于获得这种清醒的认识;哲

学唯有使那些本性上无法摆脱文化和社会独特性的立场普遍化,才能为不断变化的问题域——这些问题涉及在面对充满(或依赖于)有分歧的选择和“观点”的领域时我们必须(或可能)同意哪一种——提供真知灼见。哲学要想免于仅仅作为一种(被膜拜或被谴责的)历史传统,就必须继续与理性的实际限度战斗——虽然我们无法不承认,无条件的理性仅仅是空想,我们永远无法超越一般有限性。各种哲学之间的对话是否可以在它们的多元性和它们内在的普遍性主张之间作出调和,这个问题将在很大程度上决定哲学是否适合作为我们一种可知的、独特的文化事业。然而,哲学所面临的这种困境不过是以理论结晶的形式反映了我们的文化和社会以实践方式摆在我们面前的这个问题:面对我们的信仰、利益和愿望的全部非偶然性的分歧,如何创造和保持人类团结的有效形式? xv

马尔库什

1985年12月于悉尼

目 录

总序 全面开启国外马克思主义

研究的一个新领域 衣俊卿 1

中译者序言 解释社会客观性的两种基本范式 1

英文版编者前言 1

英文版前言 1

第一部分：语言范式——作为关于客观化的

理论的实证主义和解释学 1

第二部分：生产范式——马克思唯物主义

和社会世界的构成问题 52

1. 关于马克思唯物主义的含义 52

2. 作为生产活动的一个内在环节的消费 66

3. 物化与克服物化的矛盾	81
4. 生产与沟通:激进理论中的范式变化	113
5. 关于批判理论的可能性	135

附录一:批判理论的四种形式

——对马克思思想发展的几个看法	171
-----------------------	-----

附录二:马克思和技术问题	193
--------------------	-----

第一部分：语言范式——作为关于客观化的理论的实证主义和解释学

20 世纪的学院哲学——姑且假定我们可以用单数形式 1 称呼它——呈现出一幅矛盾重重的图景。从康德开始，每一个自负的哲学家都不得不（并确实确实）宣称自己做出了至少一个哥白尼式的（或后哥白尼式的）哲学革命，这种一贯的传统延续了百年以上，但此后，哲学话语的语调变得越来越清醒和谦逊。哲学不再宣称一种新的“严格科学”——将终结一切无结果的哲学争论、引导哲学走上统一发展之路的“严格科学”——的诞生，而是呼吁我们“回归源泉”甚至“回到前苏格拉底”。然而，在这种保守的外表之下隐藏着与整个现代哲学传统的某些最本质的元素的截然断裂，这种断裂使得即使最自由的想象力也难以把它的理智内容与希腊古董联系起来。如果说这种断裂今日不是打着反叛某种传统的旗号，而是表现为复兴一种更古老的传统，那么这一点恐怕更多的是就今日世界的学院哲学的定位和态度而言的，而非就它的理论和意识形态征兆而言的。

使得 20 世纪中叶的哲学与其直接的更遥远的前辈相比显得迥然不同的趋势之一的，也许可以称为反主观主义转

向。这种转向意味着同时拒斥了传统的 17 至 18 世纪的形而上学(个人主体与受“不依赖于人的”自然法则约束的自然对象之间的交换)和认识论(从孤立的主体出发建构和“制定”出或经验或超验的对象世界)。今天的哲学反思不再从某种形式的个人意识的所谓确定性出发,而是从主体间性的事实出发,主体间性被理解为有限的历史性的个人之间的交往和交换——这种交往以这样或那样的物化形式超越了个人,决定并引领个人。在赖尔(Ryle)和海德格尔这些思想迥异的哲学家看来,笛卡儿这位“现代”主观主义哲学之父和启蒙运动的英雄,现在突然变成了反面角色。值得注意的是,这个转变的实际发生既是相对突然的,又是普遍的。在 20 世纪初,各种“主观主义”思想(新康德主义、实证主义、实用主义、胡塞尔的早期现象学)依然彻底主导着哲学的舞台。对传统的全面拒斥最明显地表现在上述思潮最终存留下来的思想的演进之中,例如,表现在实证主义导向的科学哲学的历史之中:从马赫(Mach)的朴素主观主义和早期维也纳学派的“基础主义”和建构主义方法,到卡尔纳普(Carnap)晚期出于实用主义动机对于不可还原的主体间性公设的接纳[从《可检验性和意义》(*Testibility and Meaning*)开始],再到波普尔(Popper)的“客观”知识理论和库恩关于科学的基本范式的历史属性的主张。

体现今日学院哲学特点的第二个(也是更受重视的)趋势是所谓的语言学转向,这种转向包括拒斥先前占主流地位(尤其是在经验主义认识论中)的准心理学论证方式和发生心理学的建构方法,代之以从语言出发(或基于语言的类比)的论证。这种方法使得语言本身成为哲学自我理解的方法论的核心,这是广为人知的。我们只需补充一点:这种转向的影响比我们通常所认为的更广泛。同样,这一点最明显

地表现在那些最初与这个问题域鲜有关联的哲学思潮的演进之中，例如，德国存在主义——从海德格尔的《存在与时间》(*Sein und Zeit*)到他的某些追随者的哲学解释学——的发展。

上述两个趋势来自不同的源头和知识谱系，但是在 20 世纪中叶，二者交织在一起，形成了一个独特的庞大的思想结构。我们从以下事实可以看出这种思想结构的特征：在其中，语言和语言沟通被视为一切形式的人类交往和人类客观化的**普遍范式**(Universal Paradigm)。相应地，语言不仅被视为哲学探寻中遗留下来的关键的(甚至唯一的)题材(如同早期逻辑实证主义和分析哲学的理解)，而且被视为出发点和定位模型——通过采用这种模型，传统哲学所关注的许多形而上学、人类学和社会学方面的问题有可能以一种有意义的方式再现和回归。

这种转变导致了許多古老的问题以新的概念表述形式重生。在这里，我关心的主要是社会科学当中著名的“方法论争议”的转变。反对将实证主义的“解释”概念与解释学的“理解”概念加以二元划分的马克思主义批评家在 20 世纪 30 年代就已经指出，这两种竞争性的方法论模型反映了人们在理解人与社会现实的关系时的深刻的意识形态分歧。上文谈到的发展在这种意义上印证了这种特征：这些竞争性的主张现在被它们各自的拥戴者直接表述和阐释为关于人和属人世界的更加一般性的哲学观念的产物。法则性的“社会科学”与诠释性的“文化科学”(人文科学)之间的对立现在首先表现为各种关于社会客观性的针锋相对的诠释，然而，社会客观化全部是在语言范式之中并通过这种范式阐释的，语言范式成了当前学院哲学的代名词。这些发展在很多方面为我们理解这些概念之间的真正分歧(以及某些隐含的

共同预设)提供了新的视角,并使得我们可以(甚至迫使我们)重新评价旧的争论。

我们之所以首先选择波普尔的晚期著作作为今日实证主义的代表,并非因为这些著作阐释的观点是这种思潮的典范。波普尔根本不把自己当做“实证主义者”,而如果我们单纯就认识论含义理解“实证主义”这个术语,波普尔否认这个称谓无疑就是正确的。从我们的兴趣点来说,波普尔的观点之所以值得关注,正是因为他在知识问题上的认识实在论和历史方法,将他与实证主义科学哲学的晚近后继者截然4 区分开来。正是由于这一点,他的著作清楚明确地显示了一些一般性的哲学前提和社会前提,从这些前提可以推出(甚至在非实证主义认识论趋向中也如此)如下结论:关于社会现象的理性的理论理解不能是别的东西,而只能是从可错的普遍法则和某些经验地建立起来的初始条件集合中得出的逻辑(演绎逻辑或概率逻辑)推论。

正是这种晚期观点否定了关于自然的知识与关于社会的知识之间的本质差别,而广义的实证主义的特征就在于坚持这种本质差别。波普尔^①在进化论哲学的大框架中发展了这种观点,此即所谓“三个世界”的理论。其独特性在于,波普尔是通过批判现代知识论中的主观主义,尤其是把知识等同于特殊类型的个人信念即主观期望的观点来详细阐发自己的观点的。与之相反,波普尔强调知识的客观性:知识是用语言表达的期望和预设的逻辑内容,而期望和预设是可以充当批判性讨论的对象、可以用“真”和“假”(而非“成功”与“不成功”)来刻画的。环绕着人类的世界实际上包含三个世界,它们也排列为进化过程中的不同阶段:物理体和

^① 我们的分析限定于他的基础性的晚期著作:《客观知识:一个进化论的研究》,[Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford, 1972)]。

物理状态的世界，由生物进化产生的意识状态（或行为意向）的世界，以及最后的“准柏拉图主义”的客观知识的世界（以著作和图书馆、演讲和讨论等等为表达形式和物化形式）。这种客观知识当然是人类的产品。理论和假说的创造者诚然是人；然而，它们一经产生，一般而言就**独立于它们的创造者、独立于人**，因为它们蕴涵着过去没有人想过、将来也许也不会被任何人想到的逻辑结果和新问题。

与此同时，主观知识（即特定的具体的个人信念系统）生成于与这种客观的对象化的知识之间的交互作用：个人的意识和自我意识是通过掌握包含于现有水平的客观知识中的某些要素而形成的。能动的个人与客观知识之间的这种交互作用构成了人类历史的基本的奇点，它保证了人类进步的可能性。知识这个“第三世界”的出现所标志的不是别的，而是对生物进化的机体和肉身方面的限制的超越。波普尔把有机体的各种活动和行为，甚至把种系发生过程本身，都视为依据试错法原则解决问题和学习的过程。（他关于生命经历了从解决老问题到发现新问题的转变的思想，引发了有机论形而上学的最糟糕的泛滥。^①）然而，关涉生物进化顺序的“答案”和“假说”与物种的生命、与有机体的生命是不可分离的。在这些情况下，“错”就意味着灭绝。相反，那些为人类活动提供基本原则的预设——神话、关于世界的哲学观念、科学理论等等——通过语言而**客观化**，由此获得了**非肉身的形式**，因此人类有可能不是通过你死我活的争斗、而是通过对相关理论的**批判**来消灭“错误”。一只阿米巴虫与爱因斯坦之间的唯一的本质性差别在于这个事实：虽然二者都依据试错法学习，但是阿米巴虫非自愿地犯错误，而爱因

^① See Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford, 1972), pp. 145 - 146 or 242 - 243.

斯坦有意识地、批判性地在他冒险的希望不大的事业(理论)中寻找错误,因为他希望通过发现和消灭错误而学到东西。^① 所有这些不仅导致了人类发展的速度与生物进化相比(vis-à-vis)显得迅猛非凡,而且使人类发展获得了本质上全新的维度,因为对批判性的理论讨论代表了一种实践,这种实践使得对历史发展的**理性控制**(rational control)成为可能。

如果我们认真考察波普尔关于语言本质的某些论点,那么这样一种理性主义观点——在“达尔文式柏拉图主义”的框架内把社会客观性同时理智化和生物化——所得到的结论将更加明显。归根结底,正是**语言**使得客观知识和独一无二的人类的发展成为可能。然而,人类的言语有多种功能。波普尔指出了语言的四种基本功能,这些功能同时可以视为语言运用中的四个演进阶段。语言之**表达**某种主观状态的功能以及与他人**沟通**这些状态的功能就其本性而言基本上是生物学的,为人类和动物所共有。语言的**描述**功能(与前两种功能不同)预设了语言表达与语言的表达对象(被描述的事实)之间的截然差别,唯有这种功能进化出来以后,我们才能说人类语言具备了**独一无二的属性**(suigeneris),逻辑和传统意义上的真理观念在这个阶段上才可以应用。语言的论证和批判功能是最高级阶段,只有在语言的描述功能形成以后,在此基础上最高级的阶段才能实现。也就是说,只有在一种描述性的“理论”作为批判的对象出现以后,批判性的讨论作为一种理性的工具才成为可能;而且,唯有批判性的讨论有可能在竞争性的理论之间作出主体间有效的选择时,即唯有竞争性的理论可以通过主体间的经验证据证

^① Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford, 1972), p. 247.

伪时，这种讨论才有可能成功。最后，通过连续的相互反驳而生成的一系列理论只有在它们的逻辑内容增加的情况下才可以被视为知识或理性的**增长**，并且正因如此，理论必须是可以进行客观的相互比较的。然而，理论只有采取以逻辑方式组织起来的（在经验上可错的）一系列普遍法则的形式，它们才成为可比较的。正是在这种意义上，波普尔把理性视为采纳和应用自然科学的方法论典范的同义词。

自然科学与社会科学在方法论上的这种统一性——它是理性自身的本性所要求的——限定了什么可以被我们理解为社会发展的“可理性化”。这种批判性的科学方法仅仅把发现那些严格界定的事件集合的法则性关系或概率性关系作为其目标。不管是科学解释还是科学预言（这二者具有相同的逻辑结构），都不能把某种具体的总体性中的（自然的或社会的）“整体”作为自身的对象。一种社会研究唯有在指向在一个既定的更广的制度框架之内严格界定的短期社会行动和可判定事件时，才可以被视为理性的——也就是说，其预设和后果才可以被视为批判性地可控的。这些行动必须建立在临时限定的短期假定之上（因此必须建立在短期的目标之上）。长期科学预测只对孤立的可重复的系统才有可能，而社会当然不属于这种系统。在社会中，新的环境和条件不断产生，这首先是知识增长本身的结果。然而，通过科学的批判的程序无法预见知识的未来增长（今天的我们无法知道我们今天尚不知道的东西），因此，**人类理性的本性自身为社会发展的理性化设定了狭隘的限度**。换言之，理性的社会行为从概念上说等同于短期变革的逐步实现，它被还原成了“片面的社会技术”。从这种意义上说，即使是传统自由主义的程序化目标——最大多数人的最大幸福——在波普尔看来也具有**一切乌托邦计划所蕴涵的危险：专制主**

义,以及民主讨论的制度前提的破坏。因此,理性的、民主的社会行动的法则,只能是使可避免的痛苦最小化。

从自由主义作为一种政治意识形态的传统功能和当前功能的角
度,观察一种旨在对社会发展进行民主的理性的控制的哲学如何变成一种断然维护性的保守主义——认为消除现存社会关系和制度中的不规则是唯一的理性的社会任务,是很有意思的。然而,对于我们来说,研究这项保守主义工程与波普尔著作的初始前提之间的关联,似乎更加重要。

在波普尔对知识的“客观性”的描述与马克思对作为独特的人类活动的基本属性的对象化(Vergegenständlichung)的分析之间,存在着本质性的相似——尽管他们的观点有众多差异。从这个角度说,我们可以这样概括波普尔的思想体系:以语言方式阐释的知识在自然科学的假说—演绎系统中达到了最高形式,而这种知识可以被视为一切社会客观性的范式和模型。如果我们考虑到人类行为的意外后果问题(波普尔也把这个问题视为社会科学的根本问题,就这个问题他甚至明确地援引了马克思的论述),那么接纳这种模型的后果就会更加明显。

行为主体的有意识目标与行为的客观结果之间有可能
8 存在巨大的差异(这是马克思社会理论的出发点之一),这个事实在波普尔对客观知识的理解中也扮演了重要角色。一个科学假说的内涵总是大于它的创造者所构想的,而且二者通常很不相同。每个客观化的理论蕴涵着一系列的它的创造者不可能意识到的逻辑结果和新问题,这是因为这些结果和问题的数目非常大。客观化的知识的意义正是在于这个事实:这种知识把主观的心理洞见和直觉的任意性、不可靠性和局限性置于独立于人的非人的逻辑必然性的掌控之下。如此一来,“意外性”不仅变得不再只是人类发展的一

个必要时机,而且被赋予了积极的价值意味。正是在意外性的基础之上,不同的主观预期和假设之间的理性选择才得以可能。在波普尔的理论体系中,客观性根据定义是与“知识”同一的,因而这种客观性甚至是不可置疑的,它的正常社会功能是由这一事实作保障的,即人不能适当地理解它的本性。他承认,某些预期仅仅作为体现在自发形成和传递的传统和制度之中的“无意识假设”而存在。于是,这些预期总是停留在模糊、含混、因而无法批判性地控制的状态。然而,马克思通过“物化”概念(以及更狭义的“迷信”概念)所揭示的社会问题在波普尔模型中甚至无法清晰地表达出来,顶多只能作为人类无知的例子提一提。

然而,即使在波普尔有关天真的历史唯心主义——认为历史进步在根本上被人类知识增长所决定——的论述中,波普尔的提问方式也表现出片面性。即使我们把讨论的范围明确而严格地限定于自然科学的问题域,把“意外性”的问题还原为逻辑必然性——客观化的理论凭借这种逻辑必然性可对主观洞见和直觉施加控制——看来也是不合理的。即使在这个狭窄的问题域中,也会出现“意外的”社会控制和强迫的问题,现存的社会关系不是把这种控制和强迫施加于具体理论的逻辑内容,而是施加于科学发展的整体方向。⁹当代农学几乎完全专注于大陆地区的种植问题,而对热带农业问题毫无建树——这当然不是偶然的。另一个例子:现代医学研究专注于冠状动脉血栓症(coronary thrombosis)之类的“富贵病”,而与普通的社会卫生有关的问题仅仅处于边缘地位,尽管这些问题对于第三世界国家至关重要。我们当然可以说,按照波普尔的思路,在所有这些例子中并不涉及相关科学家的“阴谋”。然而,在波普尔的理论框架之内,我们无法描述既定的历史条件在决定科学研究的方向时所扮

演的角色；更一般地说，也无法描述这一事实：确定的社会关系使得某些确定的社会需求（包括其中的认知需求）有可能得到满足，并且只允许这些需求被清楚表达出来。这种缺陷非常值得注意，因为它不是一种单纯的“不足”，而是以极端尖锐的形式表达出来的、方法论预设所造成的直接后果：波普尔主张，有意义的哲学问题和社会科学问题只能指向“产品”，而绝对不能指向“生产”本身。^①

这种假定的说法并不意味着波普尔否认在需要和实践的价值态度与前科学理论和科学理论的属性及其变化之间存在的相互关联的重要性。实际上，他强调问题优先甚于强调理论答案和理论的解决，在这种背景下，他指出了实践的目标、利益和价值在问题情景的形成中所扮演的角色。尽管他倾向于把历史的发展“有机化”，但他同样意识到，不能把历史发展描述为一系列单纯的、确保人类有机体成功延续的适应。客观化的知识反作用于人类目标本身，并创造出超越了单纯的生物性的新的需要、利益和价值。如果说波普尔仍然拒绝把这种交互作用作为“生产”问题来研究，那只是因为他把这种交互作用视为**原则上非理性的**。这种非理性是双重含义的：首先，个人的价值选择（波普尔认为这种选择是一切此类交互作用的终极基础）仅仅就个人生活历史的具体的**总体性**而言才是符合理智的，在原则上无法作为科学的理性的研究对象，而只能作为文学的主题；其次，这种非理性也表现为个人永远无法通过批判性的讨论在不同的实际目标之间作出决定。可以作为理性讨论的对象的仅仅是这些目标的可实现性和一致性，而这些目标是不是**可欲的**这一问题无法作为讨论的对象。在理性的批判的讨论可以开始以

^① Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford, 1972), pp. 112 - 115.

前，目标的层级必须建立和给定——这是讨论得以可能的先决条件。“价值选择”的事实构成了一种终极的人类因素或个人因素，社会科学必须把这种因素作为非理性的要素、作为“生命的巨大丰富性”的接纳和呈现。

在上述分析中，社会现象的世界在波普尔看来表现为由两个基点支撑的领域：其中一个基点是个人心理的偶然性，另一个基点是客观的逻辑必然性。这二者是一切社会过程和行为的终极的不可还原的构成成分。正是这二者相互作用的方式决定了社会生活和社会发展的不同类型的属性。自由不是别的东西，而是对本质上随机的过程的弹性的选择性的（逻辑的）控制。^① 如果关于自然和社会的预设——这些预设构成了我们行为的明确原则（并且部分地蕴涵在确定的传统和制度之中）——可以表达为明确的、可从经验上反驳的形式，那么这种弹性的控制是可以实现的。照此方式，它们就可以成为通过大胆假设和反驳的方法进行批判讨论的对象。由此导致的知识增长——作为人类发展的根本动力——反过来又保证了人类目标、需要和价值本身的加速增殖。

由此，波普尔通过逻辑化的理论和非理性化的实践之间的互动关系描述了社会和历史的动态系统。^② 由于理论和

^① Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford, 1972), pp. 232, 239 - 240, etc.

^② 所有社会现象可以分解为个人心理（或生理）要素和普遍性的逻辑性的要素——这种思想的最好例证是上文介绍的波普尔的语言观念。他把人类语言理解为从表达和沟通的生物心理学功能到描述和讨论的语言学-逻辑学功能的演进。他没有注意到这个事实：一个语言表达式与通过它所表达的内容之间的“关系”涉及规则的存在，而规则总是预设了一个语言使用者共同体。因此就描述的方面而言，任何可以用某种方式“解码”的东西在波普尔看来都构成一种“语言”。这自然地导致如下结论：自然界中任何有能量的过程都是一种“语言”，因为总是存在某种语境使得这一过程可以被视为一种信息传递。波普尔通过把语言的描述功能（作为某种更高级的东西）提升到被设定为人和动物都掌握的沟通功能之上，间接地消除了这个困难。

实践之间的明确而严格的对立(正是由于他把理论等同于对各种各样普遍性的描述性陈述系统,因而完全剥离了知识的一切规范性和实践性的成分),他不得不把理论的社会角色描述为完全实用性的、纯粹技术性的功能。如此一来,理性知识的功能就只是把对行为结果的主观预期替换为批判性可控的假说,通过这种方式,实现既定目标的可靠方法才成为可能;除此之外,理性知识别无其他功能。因此,波普尔的逻辑经验主义的认识论工具主义的论辩技巧背后,不过是对理性的社会功能的纯粹工具主义诠释。既然波普尔把(在“客观知识”的模型之内理解的)客观性等同于理性本身,那么理性也就等同于可以技术性地应用的——即工具性的——知识。然而,通过这种方式,他的社会理论的核心范畴,即“民主”概念,就具备了深刻的保守主义意蕴。由于理性的批判性讨论只能以方法的最优化问题为适当主题,波普尔本人难以否认,他的模型顶多可以容纳“专家民主”。通过把需求的清晰表达、利益和价值选择的冲突以及社会偏好的形成从辩论式民主讨论和决定的领域中清除出去,波普尔达到了这样一种民主概念——在每个人实际上具有同等能力并且应当赋予同等发言权的、一切需要作出决定的场合和事件中,民主恰恰是不可行的。而且,由于他把这些实践问题的处置——这种处置实际上决定了社会发展的属性——描述为原子化主体对于走向最优化的、自行推进的过程的“非理性”反应的自发结果,他事实上认可了这样一种环境——体现某种占支配地位的社会利益的、现存社会系统的动态结构以不可控的方式决定了可清晰表达的、可满足的、被社会“认可”的需要的形成和发展。

正是基于这个事实，波普尔哲学看来代表了现代实证主义。他在一个更广的基础上，以一种在哲学方面比通常的逻辑经验主义认识论—方法论的论证所提供的方法更全面、更一致的方法，竭力替各种实证主义的基本信条——人类理性等同于工具理性——的有效性作辩护。就这个方面而言，把波普尔的哲学与休谟哲学进行对比也许是有益的——这种观点首次阐释于休谟的思想体系中，而波普尔终其一生都在与休谟思想的遗产进行斗争。

休谟的思想代表了现代思想史的一个决定性突破。正是他对知识和道德生活的无情的批判性分析，才把早期启蒙运动的巨大抱负转向了反面。启蒙运动致力于推翻规范和价值的超验有效性，并把人树立为规范和价值的唯一源泉和创造者。休谟哲学则将启蒙运动的这种努力提升到了这样的意识，即一切规范都仅仅是主观性的，不可能从理性出发论证其合理性。因而，为人类树立值得追求的目标不再是理性的任务。理性顶多可以提供一种方法，使得在人类学上给定的并社会性地修改的“激情”通过这种方法得以适当满足：理性是——并且应当仅仅是——“激情的奴隶”。理性不仅在实践应用中，而且在理论应用中，都显示了自身的依赖性，被“非理性”所决定：根据休谟对归纳法的分析，一切因果性、经验性的知识的基础都可以在心理机制、在无法理性地加以证明的“习惯”中找到。

波普尔终其一生都在以启蒙的批判理性主义的名义与休谟的“非理性主义”战斗。然而，即使抛开波普尔的认识

论论证的可疑方面不谈,^①他“为理性正名”的企图本身就是悖论性的,这种企图使他的观点远离了启蒙运动的伟大传统。这是因为,他想要重建的工具理性正是休谟已经明明白白将其脆弱性和非理性揭示出来的工具理性。被波普尔视为休谟的非理性主义的东西——以及后者关于理性可能性

① 此处我们不准备讨论狭义的认识论问题,因此,我们简单地提及以下事实:休谟关于知识的“非理性”的问题似乎在波普尔的科学理论中再次出现了——尽管是以伪装的形式出现的。波普尔的理论实际上无法论证他的理性观念的核心内容之一——知识增长的预设——的合理性。无疑,波普尔认识论的最大优点在于对现象学的“感觉数据”概念的令人信服的批判。波普尔认为,任何观察都不可避免地“负载理论”。然而这立刻就会导致对科学进步的一般的实证主义诠释和合理性论证——它们构成了20世纪初以来基本的科学意识形态——的崩溃。一般的实证主义诠释在还原论的知识论框架内把“进步”定义为历史性地连续的理论的观察基础的不拓展。然而,如果观察陈述本身负载理论,那么不同理论的基础性的经验陈述——通常被认为是同一的——就它们的含义来说变成不同的甚至可能是不可通约的了。因此无法说新理论包含旧理论,甚至无法说新理论的观察基础包含旧理论的基础。在这种局面下波普尔必须重新定义科学进步的概念。在他的科学哲学中,逻辑内容增长的概念——更精确地说,逼真性的概念——服务于这个要求。但是波普尔本人声称,在逻辑上严格定义的(并且可度量的)逼真性概念是一种理想化,根本而言,在需要在相互竞争的理论之间作出选择的所有具体的历史场合中,这种理想化的概念总是不适用的。在具体场合,我们总是必须依赖于“直觉的”逼真性概念。根据这种逼真性,一个理论比先前的理论“更强”或“更进步”,只是因为它有能力回答(至少以同样的精确程度)旧理论所能回答的全部问题,并且能为先前的理论无法解决的某些问题提供非同语反复的回答。[Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford, 1972), pp. 52 - 53.] 然而,如果科学进步存在与否依赖于这个条件是否被满足,那么从波普尔本人对“理论进化”的描述中可以推出,知识的进步并不存在,而且不可能存在。这是因为,根据他的分析,通常新理论所回答的问题不同于旧理论。此处我们仅参照波普尔青睐的例子:很明显,爱因斯坦的相对论并不回答那些牛顿-洛伦兹物理学可以表述和解决(或有望解决)的问题。整个与以太相关的问题领域恰恰在非相对论物理学中是可以回答的。类似的问题:造成在迈克尔逊-莫雷实验中干涉仪的臂长“变长”或“变短”的动力学过程是无法在爱因斯坦物理学的概念体系中表述的。(这个实验的结果必须在经典的洛伦兹描述中表述,并且可以形成假说来解释实验结果。)由于众多的科学问题对于相对论自身来说是悬而未决的(任何科学理论都会遇到这个问题),在实际比较的基础上(尤其是在作出历史选择的“时刻”),我们只能说,牛顿物理学和爱因斯坦物理学各自回答了不同的问题,同时各自留下了不同的悬而未决的问题。更一般地说,在波普尔那把历史视为发展的历史的狭隘的唯心主义历史观中,直觉的自明的科学发展概念看来无法证明其自身的合理性。

的深刻的怀疑论——实际上是休谟对这一事实的了解，即一旦理性还原为一种单纯的手段、降格为工具性的目标理性，就不可避免要面临价值的缺失。休谟还发现，这种理性概念——他的深刻批判表明，启蒙运动本身的基本预设不可避免地导致这种理性概念——意味着必须放弃启蒙运动在关于人通过有意识有理性的行为主宰自身命运的伟大理想中所描绘的人类最美好的愿景。他的立场是一种深刻的安命守分的清醒立场。正是因此，他的“体系”不仅是启蒙哲学的重要组成部分，在某种意义上甚至是启蒙哲学的颠覆：在启蒙运动自身的意识形态框架和概念框架之内认识到了自身的限度。相反，当波普尔不仅质疑和否定关于人和历史的、幻想成为超越单纯的工具理性限度的人类理性力量的大乌托邦的可实现性，而且质疑和否定这种理想的价值属性本身（他对柏拉图、黑格尔和马克思的连带批判就清楚地印证了这一点）时，与启蒙传统最终决裂的恰恰是波普尔自己。 13

从康德对“技术性实践理性”和“纯粹实践理性”的区分开始，德国经典唯心主义面对休谟的挑战就试图以人与人的实践关系为首要基础建构一种新的理性概念。费希特的本原行动（Tathandlung）概念作为消除事实与规范之间的休谟意义上的严格对立的中介（tertium datur），第一次指向了人类行为。此外，黑格尔的绝对精神自我实现的乌托邦至少也表达了这种观念（尽管是以一种矛盾重重的方式）：体现在人类关系以及构成人类理性本质的客观化当中的东西，既不是对于既定价值的超验合理性的主观洞察力，也不是实现既定价值的最优方法选择，而是对价值世界的一步一步的实践性—历史性创造。

历史上第一次解释学哲学浪潮——在狄尔泰那里达到顶峰——禀承的正是这种德国唯心主义的传统（尽管带有沉

重的危机意识)。当然,在狄尔泰(Dilthey)的《全集》(*oeuvre*)中,社会和道德进步的**实践**问题已经被我们与历史之间的合适的**理论**关系问题(因而是沉思性的个体之间的关系问题)所取代。尽管如此,狄尔泰依然把一种“历史意识”的终极功能视为把个人从自身的具体性之中、从目标和价值——在个人自身的时代和环境的既定的历史性条件下,这些目标和价值对于个人表现为“自然的”——的束缚之中解放出来。他的整个“理解”方法,目标是使得个人可以理解其他的历史世界,让个人体验无限的、创造价值的生命能量,进而通过这种教化(*Bildung*)过程形成一种自由的、人道的道德态度。

由晚期海德格尔哲学创立并由伽达默尔详尽阐释的“第二种”解释学,发端于对这种“历史启蒙”的天真预设的强有力的批判,尤其是发端于对这一信念的批判,即通过纯粹的理论活动有可能超越思想对视角的依赖属性(*Standortgebundtheit*),并进而发现一种“适当的”、高于历史并超越历史的、中立的视角。

14 与此同时,在这种批判之中,以及在支撑这种批判的整个思想模式中,这种新解释学表现出了与当代某些其他思潮在本质上相似的结构,虽然初看起来它们的问题域十分不同。阿佩尔(Apel)和哈贝马斯已经指出过海德格尔和伽达默尔的哲学与晚期维特根斯坦哲学之间的结构联系。我们将讨论与列维-斯特劳斯的结构主义相关的另一种相似性。

我们并不是说这些理论观念在本质上是相同的。在某些重要方面,它们之间存在巨大差异。伽达默尔解释学的核心问题是被视为暂时性的**此在**的历史性(*Geschichtlichkeit*)。这个关于历史性的问题域完全超出了维特根斯坦的概念框架。另一方面,列维-斯特劳斯的结构主义恰恰是想通过发现一种不变的结构性的相互关系——这种相互关系构成了一切历史变化的不变的、最终“自然性的”基础和前提——

来超越这种历史性。这些不同理论之间的联系是通过一个单独的至关重要的共同前提建立起来的：在所有这些理论中，**语言作为语言**（而非像在波普尔的“三个世界”理论中那样作为以语言形式表达的**逻辑内容**）表现为**社会客观性的范式和模型**。它们在方法上的差异通过这些思想家各自理解语言本身的不同方法显示出来。语言功能之间的不可还原的差异以及语言使用的不同的实际模型是维特根斯坦的分析核心。而在列维-斯特劳斯看来（在这方面他继承了索绪尔），语言不过是被视为隐藏在使用语言的具体行为——这些行为被理解为个人心理现象——背后的、被认为结构统一的、同质的关系系统。最后，对于伽达默尔而言，语言是对话的持续“发生”（Geschehen），即构成我们的**此在**和历史的传统在个人间理解、在代际间传播。然而，尽管这些诠释之间存在巨大差异，但它们的出发点却相同：按照语言模式的类比来理解人与世界、与他人的关系。这个共同的出发点决定了在这些哲学家之间存在着理论方面和意识形态方面的至关重要的通常隐含的一致性。

“第一种”解释学与实证主义相对立的传统说法，是以自然现象与社会现象之间的截然区分为基础的。根据现代科学对自然的理解，自然事件和自然过程与人的目标和意向无关。这意味着，甚至认知主体提出的概念化也仅仅与认知对象从外部相关联。对于某种复杂的自然状态或自然事件，存在着近乎无限多的适用的真实的（一般性的）描述，在这些描述中，对于科学来说最有价值的描述是那些可以被整合进最全面的、最富于预测成果的普通关系网络之中的描述。因此，作为对“是什么”问题的回答的**描述**，其适当性依赖于因果性-函数性的解释的价值，依赖于对“为什么”问题的回答。然而，正如狄尔泰借用维柯（Vico）的名言明确阐述

的,在历史现象的情形中,知识的主体和知识的客体在本质上具有相同的属性。历史是有目的的人类活动的结果,其本身承载着内在的意义。关于人类行为及其结果的因果性解释只有在这种情况下才具有认识论方面的意义:这些解释所关涉的是被解释项的这种有效意义,而非“偶然”的规定性。此处的“解释”是由一种阐释性理解所提供的、对待探寻现象进行正确识别和描述的功能。

社会行为及其产物的内在“意义”与行动主体的**主观的心理意向**同一,这是整个“第一种”解释学——从施莱艾尔马赫(Schleiermacher)直到狄尔泰——的标志性特征。对于这些思想家来说,与自然科学中的“解释”**相对的**、解释学的“理解”,其方法论问题因而变成了这个问题:性质不同的心理状态的重现(Nacherleben, Einfühlung)如何才能被提升到一种普遍有效的科学方法的层次。狄尔泰生前始终觉得这种心理学的提问方式具有可疑性。他试图发现一些其他的理论方法,这些试探性的尝试无疑是富于洞见的,但它们并没有得出某种一致的答案或者明确的方案。

从解释学的立场看,维特根斯坦晚期著作的意义首先在于这个事实:他通过对语言使用的分析无情地摧毁了心理主义的意义理论[同时也摧毁了和它正相反的柏拉图主义的意义概念,这个概念在新康德主义的文化研究(kulturwissenschaften)概念体系中扮演了至关重要的角色]。对这两种理论的批判构成了维特根斯坦晚期哲学的起点。他本人的解答——尝试性地把“意义”等同于“使用”——初看起来像是一种自然主义的实用主义。然而,一旦我们意识到他并不把使用等同于行使任何被视为自然事件的行为,这种印象就消失了。只有在可以内在地应用“正确”或“错误”的谓词の場合,我们才可以谈“使用”。“使用”的概念预设了规则的概

念,因此,就使用而言,“每一种规定都可以被理解为描写,每一种描写都可以被理解为规定”^①。

一个词在一种语言中的含义由这种语言的“语法”规则构成和决定;一个事物只有在作为构成成分从属于一种被称为语言的规则导向的行动时,才可以是一个词或句子。规则的概念预设了犯错误的可能性,因而也预设了对于他人的可批评性;对规则的遵守只有作为公开的行为、作为一种实践(换言之,一种习俗或制度)才是可能的。对“私人语言”的可能性的否定不仅意味着对主观主义知识论的基本前提的批判,而且包含了对社会现实和人类生活的一种确定的诠释。只有对于在可辨认的环境下进行的、可重复的、“公开的”社会行为而言,规则才是可能的。但是反过来说也成立:人在生活过程中遇到的、无比复杂、不断变化的外部条件集合以及这些条件之下的具体行为,只有通过确定的规则,并且只有就确定的规则而言,才构成了可识别的可重复的“事态”或“情形”以及不同种类的社会行为——因为规则提供了识别它们的标志。“‘规则’一词的用法和‘同样’一词的用法是交织在一起的。”^②语言是世界中的社会行为;同时,语言又是客观性的形式,“世界”和“人类行为”最初都通过语言被建构为确定的可识别的东西。语言规则、客观环境和行为的社会模式构成的这种不可分割的统一体被维特根斯坦称为“语言游戏”(language game)。语言游戏是人类社会生活的原初数据和“原初现象”(Ur-phenomena):“存在于世界中的”具体的语言规则的规范性是人类生活的终极的不可还原的事实。

^① L. Wittgenstein: *Philosophische Bemerkungen* (1930), ed. by Rush Rees (Oxford, 1965), II, 14.

^② L. Wittgenstein: *Philosophical Investigations* (Oxford, 1955), I, 225.

- 17 语言游戏是一种生活形式,或者用维特根斯坦在另一处的表述,“一种整体文化”,^①是实践性的社会现实——从语言使用的实践功能来看这种社会现实构成了一个统一体——的一种确定形式或一个片段。维特根斯坦强调语言游戏的多元性原则:每个人不可避免地参与多种游戏,而且从原则上说可以学会任何语言游戏。然而,学会一种语言的游戏意味着一个实践过程(“掌握一种技巧”),只有通过参与适当的生活形式才能实现。理解某种社会行动的意义(包括使用语言的行为的意义)并不涉及重现当事人的意向。一般来说,理解既不是一种心理状态,也不是一种纯粹理论性的表达;在本质上它是一种实践活动。它意味着与行动者建立一种实践性的沟通关系,采用他的“生活形式”,参与他的文化(也许只能在想象中完成)。

通过揭示人类理解的社会性-实践性属性,维特根斯坦试图发现一切理解的内在限度以及有意识的社会实践的内在限度。一种语言游戏的规则本身(eoipso)包含了应用它们的标准。它们使得判断一个语言的或非语言的表达在既定的“生活形式”中正与误、真与假、对与错成为可能。然而,批判必须总是与既定的语言游戏的语境保持关联。唯有语言的主体间性规则可以为**主观**的信念和观点(批判性的或非批判性的)创造出发展的可能性。当然,总的来说,语言的变革(针对某些完全实践性的目标——例如改善术语体系以避免误解)总是有可能的。然而,把一种语言游戏作为**总体**进行批判是不可能的。我们要么玩一个游戏,要么不玩;要么参与一种“文化”,要么不参与——这取决于我们的生活条件和需求。需求在生活过程和历史中会改变,文化亦

^① L. Wittgenstein: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. by C. Barret (Oxford, 1966), p. 8.

然：“……新的语言类型，新的语言游戏，我们可以说，会产生出来，而另一些则会变得陈旧，被人遗忘。”^①然而，我们永远不能把一种生活形式的总体上有意识的理性转变当做一个有意义的目标。这种可能性是不存在的，因为没有独立于某种语言游戏的语境的绝对的价值标准；“批判”一种语言游戏不过意味着我们所参与的是另一种替代性的语言游戏，¹⁸并因此只是未理解前一种语言游戏而已。

“没有”绝对的标准不是一个经验性的事实，而是由“标准”这个概念的“语法”所决定的结果。既然寻求这样一种标准是完全无意义的，那么断定这种标准不存在也是无意义的。一种语言游戏的规则和范式不仅是不可批判的，而且无法以纯粹理论性的方式成为完全有意识的和完全清晰的。对于这种规则的任何一种用语言进行的清晰表达都与语言自身的限度相冲突。这种语言表述要么把具有规范的属性的东西表达为一个经验性的事态，要么把属于生活事实的东西表达为制度性的规定。规则作为一种生活事实唯有在参与的实践中才能正确地理解和表达。“当试图通过语言的使用来表达应当体现在语法中的东西时，胡说出现了。”^②被视为“语言”的作为总体的生活形式——以及这些生活形式的总体——根本上是无法通过有意识的反思理解的。倘若把人类实践关系范式性地诠释为语言上的互动，实践就会被视为直接的参与，并因此构成了理论所无法逾越的一道障碍。

在维特根斯坦看来，真正的理性不同于工具性的方便之计，而是理性的自我批判，是对自身有限性的认识。哲学与形而上学相反，其任务是一再地克服我们越过语言和理解的

① L. Wittgenstein: *Philosophical Investigations* (Oxford, 1955), I, 23.

② G. E. Moore: 'Wittgenstein's Lectures in 1930 - 1933', *Mind*, 1954, p. 312.

限度的经常性的冲动。哲学以这种方式培养精神清醒的态度：哲学为人类生命的一切显现形式建立崇高性。“这里我们只能描述并且说：人类生活是这样的……我们愿意说：如此这般的事件已经发生了：笑吧，如果你能笑出来！”^①《逻辑哲学论》(*Tractatus*)中的这种悖论性的哲学概念——对不可言说之物的言说——在《哲学研究》(*Investigations*)中以另一种形式重新出现：此时哲学变成一种纯粹的无休无止的活动，这种活动应当“使所有事物是其所是”。理性变成了理性的自我预防，变成了对自身的无意义的狂妄自大的抑制。“哲学家是这种人，他在到达健全的人类理解的概念之前必须治愈自己在理解上的许多疾病。如果生是被死包围，那么清醒就是被疯狂所包围。”^②

- 19 “我们所提供的实际上是对人的自然历史的评论……”^③这个在维特根斯坦的晚期著作中反复出现的命题

^① L. Wittgenstein: ‘Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*’, *Synthese*, 1967, p. 236. 参考：“……任何观点只有对于把它视为有意义的人来说才是有意义的(但是这并不意味着把它视为它所不是的东西)。实际上,在这种意义上说,任何观点具有同等的意义。”(G. E. Moore: ‘Wittgenstein’s Lectures in 1930 – 1933’, *Mind*, 1954, p. 243.)

^② L. Wittgenstein: *Remarks on the Foundation of Mathematics* (Oxford, 1956), IV, 53. (译者注:原著此处有笔误,译文已更正。)然而,应当指出的是,维特根斯坦的晚期哲学在原则上可以用另一种方式诠释。可以认为,由对某种既定的生活形式框架进行批判的可能性的相对性可以推出如下结论:当批判的对象是一种新的生活形式——这种新的生活形式(以新产生的需求为形式)必须建立在已存在的生活形式之上——的实践可能性时,批判只能是理性的。于是,批判本身就是这种新的生活形式得以实现的一个环节。我们确实可以在维特根斯坦的著作中,尤其在他阐释自己的哲学的章节中找到看来指向这个方向的段落:他在《美学讲演录》中把自己工作的本质总结为提倡一种新的思想风格的“劝说”和“宣传”。更一般地说,在《纸条集》(467)中他把自己研究的对象明确为把确切的意义赋予语词,而非发现语词的真实意义。然而,这些论述与他反复强调的对自我的哲学的自我定位——他的哲学是单纯的描述——截然相反,而且这种阐释与他的晚期作品的基本信条——理性安命守分地理解自身的脆弱和无力——相冲突。

^③ L. Wittgenstein: *Remarks on the Foundation of Mathematics* (Oxford, 1956), I, 142; cf. also *Philosophical Investigations*, I, 415. 另参考《哲学研究》,(牛津,1955年),第一部分,段落415。

表明他自己明确地意识到：他正常讨论的问题域，甚至他的主题，超出了“纯粹”语言哲学的范围。然而，他从未试图一般性地论证这种方法——通过“描述”语言的使用来揭示社会性 - 历史性的生活的全部现象、揭示“人类自然历史”——的合理性。既然他坚持语言游戏的不可还原的多元性，这样一种一般性的论证在他的哲学框架之中是不可能出现的。^①

维特根斯坦哲学的未言说的（并且无法言说的）的大前提——语言范式的普遍性——成为列维 - 斯特劳斯的结构主义的明确的出发点。在维特根斯坦看来超出了语言自身不可超越的限度的问题，在斯特劳斯看来却由这种语言的模型提供了一个答案。作为一个人类学家，斯特劳斯的出发点是这样一个领域（一种具体的经验模式）：在这个领域内，研究者的任务是把外来“文化”、外来的生活形式作为外来的加以理解。人类学家作为“西方”“工业”文明的代表，其职责是理解“原始”社会，使原始社会成为可理解的。为了完成这个任务，他必须从他的社会自然地赋予他的具体的价值判断和思维模式中把自己拉出来。斯特劳斯所展现的结构主义精神以反对潜伏在先前的人类学之中的民族中心主义为目标。

^① 有一个有趣的事实：在很少的几个场合，维特根斯坦谈到某些并不直接以语言的方式构成的情景和行为。例如，当他谈到宗教仪式和典礼时，他所作出的论述很容易被当做列维 - 斯特劳斯的话。“所有这些不同的习俗表明，它们之间的相互派生并不是问题。问题在于它们之间的共同精神。人们自己就可以发明（设计）所有这些仪式。而正是人们由此发明它们的精神就会是它们的共同精神。”（L. Wittgenstein: ‘Bemerkungen iiber Frazers *The Golden Bough*’, *Synthese*, 1967, p. 251.）“这就是不断四处呈现出来的具有共同特征的各种不同面孔。有人会愿意画出线把这些共同因素连接起来。”（L. Wittgenstein: ‘Bemerkungen iiber Frazers *The Golden Bough*’, *Synthese*, 1967, p. 246.）另参考“清晰的（*übersinnlich*）描述”这一概念。（L. Wittgenstein: ‘Bemerkungen iiber Frazers *The Golden Bough*’, *Synthese*, 1967, pp. 241 - 242.）

然而,指出这个事实——在原则上,通过实践性地参与某种另外的生活形式(另外的“语言游戏”)可以获得对它的把握——尚不足以解决这个人类学问题。人类学家的任务不是简单地走出一个社会并走入另一个社会,从而获得对另一种文化的亲身的内部体验;他必须使这种文化成为可以用一种普遍有效的方式理解的;他必须应用自己学科的概念工具和方法论工具完成这个任务。为了实现这个目标,他必须同时站在两种文化——外来的文化和自身的文化——的内部和外部。此外,这个目标具有一个使之带有实践性(至少道德性)后果的非常可悲的含义。这是因为,所涉及的这两种文化不仅是不同的,而且是敌对的。人类学家在他的学科中所代表的社会,在实践效果上破坏和摧毁了被他树立为理论目标并试图理解的文化。

实际上我们可以把这种“人类学家的困境”理解为对维特根斯坦“语言哲学”的含蓄批判。这个问题的阐述本身即表明:超越特定语言游戏的限度、反思一切语言游戏的“共通”之处的企图,不仅仅是一种标志着语言“惰性”的形而上学论断;它也可以是与实践性的社会情景相关的任务。如果说列维-斯特劳斯特相信通过预设“社会事实与语言的不同序列之间的结构相似——这种相似最好地呈现了社会事实——”^①可以肯定地解决这个问题,那么他在作出这个预设的同时,也就不自觉地展示了语言的无比复杂性和多面性。因此这一点从一开始就非常清楚:为这个问题提供答案的语言的概念与维特根斯坦“作为社会事实的语言”的概念必须截然对立。(对此我们可以立刻补充一点:这两个概念初看起来都不像简单的误解。)但是真正有趣的事实在于:

^① Cl. Levi-Strauss: ‘Religions comparees des peuples sans ecriture’, in *Problemes et methodes d’histoire des religions* (Paris, 1968), p. 6.

尽管这两位学者的诠释的出发点有如此巨大的分歧，但他们把语言的使用当做一种普遍性的范式却使他们的结论令人震惊地相似。

列维 - 斯特劳斯从索绪尔的语言学结构主义以及布拉格学派 (Prague school) 对它的发展出发，创造出自己的语言理论。索绪尔与心理主义和主观主义的意义理论进行斗争的坚定程度不逊于维特根斯坦，虽然他的对手不是哲学家，而是“新语法”学派的代表。在维特根斯坦看来，意义的客观性只能由从语言使用的具体生活情景中产生的不可分离的语法规则系统来保障；而索绪尔把一切依赖于情景的言语行为 (parole) 均理解为在原则上心理的、个人的现象。他通过这些言语行为背后的、应当与它们明确区分开的，一个统一的、同质的、包容性的关系系统 (langue) 来解释这些言语行为的主体间可理解性。他认为，要解决语言符号的悖论——一方面能指和所指之间的关系是完全任意性的，另一方面这种关系对于作为语言共同体的全体个人成员必须是既定的——就必须预设，在使用语言的有意识行为和造成困难的人的多面性背后存在着一个特殊的实体：一个剥离了全部实际内容的、有差异（相互对立的各方构成的关系）的同时性系统。它们可以理解为社会性地建立和传播的、像一种外部力量一样限制个人的言语行为的“无意识联系”[就像迪尔凯姆 (Durkheimian, 也译作涂尔干) 意义上的“社会事实”一样]。

我们可以把人类学结构主义（尤其是列维 - 斯特劳斯在早期作品中的阐释）理解为这种语言学诠释（利用能指 - 所指、语言 - 言语、同时性 - 历时性这些成对的概念）向整个社会生活的延伸。由于一切社会行为及其产物都具有某种（客观性的）意义，因此把社会生活的所有形式、制度和对象

化作为“语言”、作为复杂的符号系统加以理解至少对于既定的群体成员来说是有意义的,可理解的。然而这意味着,我们可以在每一种文化形式背后发现某种由确定变量的系统性关系构成的、抽象的、普遍性的、无意识的结构,而这种文化形式仅仅代表这种结构的一个个别例子。这些关系的系统作为人类文化中的普遍内容、作为社会生活中的常量,是“精神”的无意识活动的产物和投射,列维-斯特劳斯最终以自然主义方式把这些关系系统与人脑的普遍结构属性相联系。这种思想使他可以正面回答人类学理解的问题。这种精神的无意识活动及其法则界定了同时站在外来文化和自身文化的“内部和外部”的“第三者”。从这个视点出发,对这两种文化同时既进行远观、又进行内部反思就成为可能的了。人类学之所以在人文科学中(最终在作为“封闭系统”的人类知识总体中)占据核心位置,正是因为关于理解的一般性解释学问题在人类学的范围内得到了最彻底的阐释和最简单的解决。这个问题在这里最容易解决,首先是因为学科的主题材料——即“原始”社会——的特殊性质。由于“原始人(或所谓的原始人)的世界在本质上是由消息构成的”^①,通过凝神聆听这些消息我们可以直接了悟一个真理:一切社会连同相互作用的一切社会领域不是别的东西,而正是沟通的复杂系统。

我们无法讨论列维-斯特劳斯如何通过对“原始”血缘系统、社会群体结构、技术性工具的清单、入会仪式习俗和神话等等的分析来努力论证这个纲领性的命题。但是我们必须指出这个事实:通过把关于语言的结构主义观念推广到社会生活总体,他使最初的(语言学的)观念发生了本质性的

^① Cl. Levi-Strauss: *La Pensée sauvage* (Paris, 1962), p. 354.

理论变化。

这些变化首先涉及同时性与历时性之间的对立，以及系统状态与苍白的实际历史之间的对立。它们在方法论方面的分离最初是由索绪尔用语言的特殊本性解释的。他对于这个观点的辩护基于这个事实：语言的历史不是给予说话者的，不是为说话者而存在的。然而，一旦我们把这种历时性扩展到整个社会生活，它就不可避免地呈现为一种普遍性的历史理论的属性。如果每一种文化在它的自我再生产中就这种意义而言——它代表了由一系列相同的形式元素组成的可能组合之一——是一个“语言学系统”，那么历史在本质上无非是由有限多的变量构成的同样的材料所实现的一个新的均衡配置。《野性的思维》(*Lapensée sauvage*)提出了一个“万花筒”隐喻：文化的“配置”由某些偶然事件的巧合(万花筒的抖动)和一条不变的法则(万花筒的结构)共同决定。这个隐喻所显示的不仅是“野性”心灵的特征，也适用于历史的本性。

从这种视角出发，相信历史进步的信心不过是狂妄冒进的民族中心主义的一种表现形式，而实际的历史是一种“永无止境的轮回”。几千年以来，“人类所能做的不过是不断地重复自身”，“人们必须认识到，一切社会只是代表了向人类社会敞开的诸种可能性中的一个选择，而这些选择相互之间是没有可比性的，因为它们是平等的。”^①列维-斯特劳斯彻底拒斥发展的概念，在这个方面他与维特根斯坦完全相同。(参考维特根斯坦批驳弗雷泽“进化论”的论述。)然而，维特根斯坦的历史相对主义衍生于他对被理解为语言游戏的不同生活形式之间的原则上不可还原的差异——这种差异使得在不同生活形式之间的任何比较都不可能——的坚

^① Cf. Levi-Strauss; *Tristes tropique* (Paris, 1955), pp. 424 and 416.

持；列维－斯特劳斯却从完全相反的前提出发得出了同样的结论：他预设了一种不变的结构，使得 he 可以对所有文化进行理论性的比较。^①

在人类学结构主义理论中，语言－言语的二分法经历了更加本质性的变化。索绪尔这样阐释二者之间的区分：一个

① 无疑，这种永无止境的返回的相对主义观点是列维－斯特劳斯的历史观的主题。然而，我们可以在他的著作中发现另外两种不仅与这个主题相矛盾而且相互之间也排斥的趋势。这两种趋势不仅是由在解释复杂的历史材料时所遇到的实际困难造成的，也是理论内核本身的产物。结构主义必须为关于“原始”社会在历史中的特殊地位以及结构主义理论自身在历史中的特殊地位的断言进行合理性论证。这种论证是至关重要的，因为在每个场合这种特殊地位都不仅仅是一个“方法论上的”优越性的问题。在原始社会作为明显的沟通系统的方法论上的优越性的观念背后，其实是这种观念：原始社会作为现代西方文明的反面是“真实”的，在一切社会中西方文明“最大程度地远离了基础”。这种批判是与他理论的基本的意识形态考量分不开的，它意味着，原始社会与现代社会之间的历史性的反差不能用不可通约的价值本身的单纯差异来解释，不能理解为主宰精神的无意识活动的普遍法制的不同形态。这种反差不可避免地获得了就本质结构本身而言的真实对立的含义。由此而来的困难清楚地表现在列维－斯特劳斯提出的对“野性”思维和“驯服”思维之间关系的界定之中——这个问题此处无法讨论。我们只能指出，与他的理论的毫无疑问的批判意图有关的这种真实的对立要想与整体的理论框架相协调，必须如此理解历史：历史不是作为基础的不变模式单纯地“重建秩序”，而是生成新的结构类型的一系列“变异”，一个实际的序列——这个序列后来被解读为衰退。但是在列维－斯特劳斯的思想中还有第三个趋势——与上述两个趋势有鲜明的差异，但同样与他整体思想的内核密切关联。也就是说，这种理论必须以历史的方式作出它自己的关于真理的排他性的断言——其原因不仅在于（甚至主要不是在于）列维－斯特劳斯明确地把结构主义理解为特定文化和特定社会的产物，而主要在于这种理论（虽然以最含混的方式）作出了一个超越“科学的”真理的断言，以此作为可以解决今日的实际社会问题的“新人本主义”的基础。这导致现代社会被评估为上文讨论的社会的直接对立面。此时西方社会表现为这样一种历史形态——社会生活的“真理”通过这种历史形态最终成为可认知的、新的，在某种意义上更人性的行为模式通过这种历史形态成为可能（至少在理论上可能）。通过预设符合体系的不连续性和知识的连续性之间的基本对立，列维－斯特劳斯把这些明显相互矛盾的价值侧重整合进他的理论。（see: ‘Introduction a l’oeuvre de Marcel Mauss’. In: M. Mauss: *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1968, pp. XLVII - XLVIII.）于是知识被设定为要经历一个显然线性的发展过程，这个过程的首要的最一般的社会前提被——以实证主义精神（参见波普尔）——界定为文化内部以及跨文化之间的分化的发展。（cf. *Race et Histoire*, Paris, 1952, Chap. 10.）列维－斯特劳斯仅仅在关于结构主义与“野性”思维之间的亲缘关系的评论之中，以及他自己的把神话作为一种新神话的阐释之中，简要地试图对这三种相互矛盾的趋势进行调和。以下事实标志了列维－斯特劳斯整体思想的特征：这种“典型的”结构主义阐释把历史理解为一系列的变化，无意识的、非人类的、“理性”的、被假设的各种可能性通过这种变化内化在平等的文化形态中，在某些确定的场合，这种阐释有些时候接近于把历史解读为衰退的浪漫主义观念，另一些时候接近于把世界历史过程解读为分阶段的知识进化的实证主义理解。

符号的意义(与它在形式语言中的价值相对)是这两个分析层次之间相互作用的结果。(这也是索绪尔——以一种很成问题的方式——把语句归属于言语层次的必然结果。)列维-斯特劳斯试图在根本上把这个结果普遍化。因此他强调,一种语言的或非语言的结构的意义“一方面取决于历史和文化语境,另一方面取决于它所处的系统的结构”^①。然而,把结构主义方法推向普遍化的这种主张与这条原则的贯彻相冲突。简单地说,这种方法使得我们无法以其他方式理解“历史”和“文化语境”,而只能把它们理解为同一个“系统结构”的功能,理解为它的可能例证之一。由于整个模型立足于逻辑同构关系之上,两个不同构的、不可相互还原的层次之间的关系是无法适当地被表达的。于是,“真正”的意义最终变得等同于居于最深层的——即纯粹形式的——层次的结构“位置”。最初的语言概念由此改变:从现在起语言的概念不再限定于(就符号功能的法则而言)在原则上可表达的内容,也包含一切实际上被表达的东西。“语言学呈现给我们一个居于意识和意志之外(或之下)的辩证的整体性的存在。语言作为一种非自反的总体性是人类理性(raison),语言有自身的理性(raisons),不为人类所知。”^②

从这个角度说,列维-斯特劳斯把无意识称为精神(esprit)是完全合拍和合理的。(无意识的能力是语言和文化的基础,是遍布于并决定整个社会生活的约束的仓库。)尽管他有自然主义倾向(他把无意识等同于大脑的结构),但他的理论逻辑指向了表达式与表达对象的不可分离,指向 24

① Cl. Levi-Strauss: *La Pensée sauvage* (Paris, 1962), p. 74.

② Cl. Levi-Strauss: *La Pensée sauvage* (Paris, 1962), p. 334.

了“客体与主体相遇的平面”^①，指向了密不可分的主客体之间的无中介的同一。但是由于社会生活中这种主客体统一体被理解为“无意识”和“非自反的总体性”，“精神”获得了作为历史的真实主体的意义，完全超越了有知识、有意识、行动着的个人。如果我们研究一下列维-斯特劳斯思想中的语言-言语的二分法的另一极（在结构主义的普遍化中，这另一极取代了索绪尔的言语概念，列维-斯特劳斯对整个意识领域的界定包括集体性的和个人性的呈现，范围等同于有意行动），这一点就会变得非常清楚。

在讨论社会表征系统时，列维-斯特劳斯经常援引马克思，并不断警告：不要把人们关于他们的社会生活的观念与这种生活本身的现实混为一谈。然而，通过更细致的研究可以发现，他本人关于观念与社会现实之间关系的观点是存在相当尖锐的矛盾的。一方面，他一贯地把“原住民”的有意识呈现与关于所观察的原住民社会的人类学家的理论相比较，把二者等同起来^②，并进而推出：前者与来自一个完全不同的文化的观察者所建构的相关理论一样，也是外在于、独立于社会生活的诠释性、解释性的事业。另一方面（通常发生在同一场合），他——在一种庸俗地简单化的意识形态理论的精神之下——以彻底工具主义的风格处理这些社会表征，否认它们有丝毫独立于社会基础：它们仅仅构成一个“隐藏它的屏幕”，“因为它们的目的不是解释现象，而是使

① ‘Introduction a l’oeuvre de Marcel Mauss’. In: M. Mauss; *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1968, p. XXX.

② Cl. Levi-Strauss: ‘Social Structure’, in *Anthropology Today*, ed. by A. L. Kroeber (Chicago, 1953), p. 527; ‘Introduction a l’oeuvre de Marcel Mauss’, p. XL. etc.

现象永存”^①。从这个角度看，整个上层建筑表现为一个社会性地有效的错误。列维-斯特劳斯没有阐明这两种看来相互矛盾的观点之间的关系；以下理解是说不通的：第一种观点仅就社会表征的**理论**要素和层面涉及社会表征，而第二种观点仅涉及社会表征的**实践**功能和元素。

如果我们把列维-斯特劳斯关于“精神”与历史性的个人的关系的一般观念考虑进来，这个问题也许会变得更清楚。“精神”作为主体和客体，作为社会的一切超历史的结构原则的统一体，可以被个人理解和把握——但是只能通过 25 纯粹思辨性的理论性的态度来理解和把握。“……无意识行动的法则实践上总是在主体的理解之外（当然我们可以意识到这些法则，但是仅仅作为对象）。”^②因为在最初的关于语言的概念界定中，社会性的概念已经被理解为限制个人行为的外在约束，所以个人只能通过一种客观化的理论态度理解这种主客体统一体。每一种实践关系——个人自身在这种关系中表现为主体——内在地必然地受到扭曲，成为不适当的。实践意味着个人为实现某个目标而努力，这个目标因此获得了对于他的**绝对意义**。但是任何**实际的目标**都仅仅是情境性的、相对的，被它在既定社会的既定价值的网络中所处的地位所决定。于是行动使得个人无法达到据以理解自身和社会的普遍性的人类基础。具有讽刺意味的是，**行动者**总是自身的社会中的囚徒，仅仅是他无法理解的规定性的工具。当我们引发变化时，“变化不取决于我们是否希望引发我们的处境所迫使我们实现的这种变化”^③。

① Cl. Levi-Strauss; 'Social Structure', in *Anthropology Today*, ed. by A. L. Kroeber (Chicago, 1953), p. 526.

② 'Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss', p. XXX. -italics mine (G. M.).

③ *Tristes tropiques*, p. 415.

我们通过理论性的自我理解的行动逐渐地把自己变成对象,唯有如此,我们才成为实际的“主体”,成为精神——主体性的终极承担者——的无意识活动的有意识的参与者。而且,由于只有通过作为精神的无意识的中介,理解才成为可能,所以类似地,只有在自我成为自身的对象的条件下,个人之间的相互作用和沟通才成为实践的和真实的。因此,沟通关系只能存在于“一个客观的自我和一个主观的他者”^①之间。由此我们在列维-斯特劳斯对现代性的批判中发现了他对西方社会中的“行动崇拜”和不平等的工具性支配关系——这种支配关系摧毁了人类之间的一切个人性的纽带——的拒斥。在他的批判中这两个元素——行动崇拜和支配关系——密不可分地纠缠在一起,正如“原始”社会的特殊地位既是通过相互“沟通”关系的真实性,又是通过这些社会的成员在一种自然的宇宙秩序中体验和阐释自身行为的发生这个所谓的事实获得阐释的。结构主义独特的混乱——至少就列维-斯特劳斯的表述形式而言——在于他意图为新人道主义设定目标:他试图寻找一个“第三者”,“这个第三者通过我思考,并使我怀疑我是不是这个思考者”^②。然而,这个目标所导致的更多是对于一种被异化的意识——在未知的社会关系的压力之下,这种意识甚至迷失了自我认同——的描述,而非克服这种意识的程序。这种混乱又被这个事实所加剧:克服作为主体的自我的程序同时又被刻画为一种确切的严格还原主义的“统一科学”所导致的方法论后果和预期结果。列维-斯特劳斯的无意识的精神——它作为被设定的普遍性脱离了个人的活动——实际

① ‘Introduction a l’oeuvre de Marcel Mauss’, p. XXXI.

② Cf. Levi-Strauss: ‘Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme’, in *Jean-Jacques Rousseau* (Neufchatel, 1962), p. 240.

上应当扮演一个与斯宾诺莎的“实体”相类似的角色，但是它作为“结构”披上了厚重的科学铠甲。因此我们不能无视这个事实：列维-斯特劳斯时常企图为这个概念赋予一种自然主义诠释。这种企图就其内容（实际上是用从量子力学到神经生理学的可疑的旁征博引拼凑起来的東西）而言并不比一首浪漫风格的“田园诗”更值得研究，但是通过这种企图他的理论获得了一种奇怪的实证主义格调。

在维特根斯坦看来，正是通过**实践性地**参与一种作为“语言游戏”的既定的**特殊**的生活形式，人类理性——批判性地评判行动和思想的能力——才成为可能。因此，这种能力总是相对于一个作为生活事实而给定的规则的文化系统而言的。于是，对每一种单独的语言游戏作为一个整体进行理论性的反思，以及对这些语言游戏进行总体性的反思，都必然成为不可能的。相反，在列维-斯特劳斯看来，真正的理性——即超越个人性的理性——是一种**普遍性**，这种普遍性使得所有的社会和文化都只是同一种无意识结构的特例。这种普遍性限制和决定了个人的行动。个人要想有意识地适当地参与行动，就必须对行动采取一种彻底理论化对象化的立场。这使得任何行动性的实践（这种实践总是依赖于一个给定社会的具体预设）必然不是理性的——就理性最深刻的含义而言。这两位思想家在把语言阐释为普遍范式时一开始就出现了对立，这种对立又导致了理论结果的对立，然而，他们在实践性和观念性的效果方面得出了同一个结论：对于作为**总体的社会**采取一种**实践性-批判性**的态度是不可能的，对于社会生活整体采取一种**理性的**立场是不可能的。这两位哲学家的精神气质——维特根斯坦的“敬畏”（Verehrung）和列维-斯特劳斯的**悲悯**——显示了一种深刻的共鸣。这绝非偶然：这两位思想家对理论与实践的关系以

及社会与个人的关系的理解基于同一种抽象图式和同一种“模型”，只不过二者采用的是相反的价值符号而已。

如果我们把伽达默尔的解释学加入对比，这种关联表现得更加明显。同列维-斯特劳斯一样，伽达默尔清楚明确地把语言阐释为一切形式的社会相互作用和社会客观性的普遍范式。“一切形式的人类生活共同体都是语言形式的共同体：进一步说，一切形式的人类生活共同体构成了语言。”^①但是在伽达默尔的理论中，语言被视为对话沟通，被视为居于一个共同的理解世界中的说话者与言说对象的统一体，语言构成了诠释关系的普遍形式：“语言首先在对话中、在理解的活动中获得了真正的存在。”^②然而，对话是“一种永远未完成的出现”（*unabgeschlossenes Geschehen*），它显示了“包含有限性和历史性的此在的本质运动”^③。伽达默尔反对如下观点（以及其他结构主义观点）：历史性相对于语言的本质和运用来说是偶然的；语言的本质和运用等同于形式结构关系的同步系统。这些观点否认了语言“构造世界”的属性（我们也可以称之为“使世界对象化”的属性），因为它们把能指与所指的关系视为任意性的，把语言当做工具性的人造的符号系统：“表达方式——它为了言说确定的事物而出现在一种语言中——不是偶然性的。……相反，关于世界的一种确定的清晰表达就是以这种方式构成的。”^④因而，人们不能在语言（理解为对象化的概念化的世界体验）中把语言形式与所传达的内容彼此分离开来。在发生意义变化的场合，表达式的“原初”含义既被替换，又被保留（*aufgeho-*

① H. -G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 2nd ed. (Tubingen, 1965), p. 422.

② H. -G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 2nd ed. (Tubingen, 1965), p. 422.

③ H. -G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 2nd ed. (Tubingen, 1965), p. XVI.

④ H. -G. Gadamer: *Kleine Schriften*, Vol. 1, (Tubingen, 1967), p. 109.

ben)。因此，语言使用的每一个具体的例证都带有特定的历史性的印记，如果忽略了这种历史性，就不可避免地损失了表达式在其生动的丰富性和含混性中的真实意义。伽达默尔解释学的核心旨趣在于历史性的环节，在于语言在对话中的自我建构和对生活的发展。这使得伽达默尔得以超越维特根斯坦和列维-斯特劳斯都要面对的具体性和普遍性之间的严格对立。

伽达默尔把理解界定为就事物本身与他人达成共识²⁸ (verständigung)，这与维特根斯坦把语言游戏视为客观(或主体间)意义的可能性前提十分相似。然而伽达默尔认为，正是因为“语言游戏是生活的一种展现”(用维特根斯坦的术语说，一种生活形式)，所以依靠理解是不可能建立一种关于自己或他人的立场的预设的真理性的、“游戏式的”信念的悬置的。理解他人并不意味着，通过悬置关于预设的真理性的问题(这个问题被视为在本质上无意义的)，并采用他人的预设而放弃自己的语言游戏；而是意味着，在一场实际的或虚拟的对话中，自己在自身的语言中获得了关于他人的真理性的诠释。语言相对主义把各种具体语言——如果它们是自然语言或自然语言的语用学单位，即“语言游戏”——之间的差异视为不可逾越的限度，这种观点忽略了人类语言能力(Sprachlichkeit)的普遍性，而实际上语言相对主义自身也预设了这种普遍性。其原因是，这种普遍性意味着每一种具体的语言的无边界性(Unendlichkeit)，即“每一种语言潜在地把所有其他语言包含在自身中，每一种语言有可能扩展为任何一种其他的语言。……语言对我们的世界体验的束缚(Sprachgebundenheit)并不意味着排斥其他看法。如果我们通过进入外来的语言世界来克服我们自己的世界体验的局限性和前见，这绝不意味着我们放弃和否定了

自己的世界。……我们的世界体验的语言建构有能力涵盖最多样性的生活关系”^①。伽达默尔主要关注的是使当前孤立的各种生活形式重新统一于一个语言性的历史性的世界建构的连续统一体,正如维特根斯坦主要关注的是揭示各种生活形式的不可还原的差异一样。

伽达默尔和列维-斯特劳斯一样,认为理解预设了在“你”和“我”之间有某种“共同”的东西。此外,他同样认为,这种共同因素需要在无意识的领域中,在作为重新唤醒的传统——这些传统支配我们,并构成了我们的体验能力和理解能力的先天取向——的“前见”中发现。然而,因为“精神的无意识法则”的定位是通过前见来确定的,所以伽达默尔超越了列维-斯特劳斯的定位于历史之外的准自然性的普遍性观念。前见不仅是变化;前见构成了我们的存在的实际的历史性。前见不仅为我们的存在——我们的存在被规定在与我们相关的传统的既定的关联之中——提供了具体的表达,而且为我们的未来可能性视域的视野投射——这种传统通过这种投射得以呈现并获得意义——提供了具体的表达。因此,对一个他者或对一种过去的文化的理解,并非使我们提升到历史之外的反思行动的结果,而是把我们定位于历史的作品之中的行动的结果。

这也意味着,理论关系与实践关系之间的严格对立消失了。理解作为一种人对世界的关系,并不表现为一种使无意识的结构关系单纯地显示自身的纯粹理论性的行动(如列维-斯特劳斯所认为的,尽可能地把自我转化到对象之中的行动)。只有当一个人如同把自己与“你”关联起来一样也把自己与“他者”关联起来,只有当一个人把自己的前见投

^① *Wahrheit und Methode*, pp. 424 - 425.

入运作,运用自己的前见检验这种传统(或这个他者)的真理性,并且在这个检验过程中改变自己的前见和自身,构成理解的本质的两种视域才得以融合。“关于事物自身的共识(Verständigung)——这种共识是对话的目标——必然意味着,在对话中必须首先建立一种共同语言……在对话中建立一种理解不仅涉及自我表达和断言自身的立场,而且涉及向某种共同之处的转化,通过这种转化一个人已不再是原来的这个人。”^①

然而,伽达默尔最终并没有真正解决和超越维特根斯坦和列维-斯特劳斯所呈现的这种片面性,而是通过一种概括性的综合使之消解。其原因可以在他关于历史性本身的概念——把历史性理解为暂时性所构成的不可分割的连续体,“持续的此时的实际的绵延”^②——之中找到。伽达默尔本人显然把这种关于历史性的诠释与语言模型的普遍化、与被他命名为“语言的事件属性”的东西关联起来了。

在伽达默尔看来,这种共同之处——使作为人类相互作用的普遍形式的理解成为可能的东西——不是对一种自然所给定的“实体”的参与,而是对一种有效的关联(Wirkungszusammenhang)——这种关联是通过主动的反思性的生活实现的——的参与。这种关联——即在过去与此时的连续对话之中存在的语言自身——本身是一个事件,这个事件不是由个人性的主体完成的,而是在主体之中完成自身的。原因在于,言语不是自我反思的个人的有意识的造物:“语言 30 的使用和语言方法的发展并非一个不受任何有知识有选择能力的主体所阻碍的过程。(在这个意义上,严格地说,不是我们说语言,而是语言说我们……)更重要的事实是……

① *Wahrheit und Methode*, p. 350.

② *Kleine Schriften*. Vol. 1, p. 10.

语言并非作为语言——无论语法或词典——构成了真正的解释学事件,而是在这种意义上成为真正的解释学事件:语言让那些已经在传统中被说出的东西言说。于是这种事件立刻被占有和解释。因而如下说法一开始就是真正正确的:这种事件不是我们加诸于事物的行动,而是事物自身的行动。”^①

伽达默尔解释学所采用的方法论程序是相当一贯的。他在对当代“主观主义”的驳斥中,揭示了隐藏在个人性主体与客体的关系背后的主体间关系。而后他把这些关系表述为“对话”,即把它们彻底地非客观化。^②(由此一切对于保存在客观化形式中的历史“传统”的生活关系变成了具有

^① *Wahrheit und Methode*, p. 439.

^② 在伽达默尔对“审美意识”的批判以及对艺术作品的相关分析中可以找到这种程序的鲜明例证。伽达默尔从客观性最弱的形式——戏剧——开始,然后扩展和修正分析的结果,推广到越来越严格的客观化的艺术作品类型。他认为,戏剧确实得到了完善并且成为艺术——只要转换为一种“形式复合体”(Gebilde),但是很明显,在他看来,为了确保戏剧可以演出(Dauerhaftigkeit),这种转换很容易耗尽。因此他认为,发生在舞台上的喜剧场景与发生在实际生活中的喜剧场景之间的差别与这种审美体验本身毫无关联。因为他不把艺术视为创造,视为变得远离日常生活的客观性,他完全不把喜剧的虚幻属性当做喜剧的具体的美学特质。这与他的分析中的另一个要点——主体-客体关系出现在他的分析中总是涉及理解,即表现为占有-接受——密切相关;主体-客体关系从不被视为“产物”,即从不由艺术作品的创造的角度考虑主体-客体关系。这是他把语言模型加以普遍化的自然结果:在这种意义上的语言显然与“创造”无涉,因而在把社会性类比于语言沟通的分析中,容不下“产物”的视角。从这个角度说,我们显然应当研究一下——这种研究是富于启发性的——他如何处理那些不能归结为历史的偶然性的有意识的作出的语言方面的创造。我所指的是科学和诗。就科学的人工语言来说,他不满足于这种说法:只有在某种经过修订——出于实现确定的具体的历史-文化目标的考虑而作的修订——的自然语言的基础之上,科学的人工语言才能产生。他非常明确地反对关于科学语言的能力的如下主张:科学语言有能力超越自然语言的局限性——这种局限性是对存在的遗忘(Seinsvergessenheit)的不可错的例证。另一方面,他对诗的语言的创造给出了一个浪漫的、非理想主义的诠释:诗成为原初的催化剂(Walter des Ursprünglichen)。“语言通过诗获得解放并被赋予力量。”(*Kleine Schriften*, I. p. 33.)

某种与一个“你”交往接触的风格，不可避免地获得了伦理意蕴。)与此同时，主体与主体之间的对话关系被表述为“事物自身”，被表述为客体，被表述为“所涵盖”的个人的命定的事件。这种方式所导致的不是主体与客体同一，以至于对主客体之分游移不定，漠不关心，从而消解所有真正的客观性；而是把自身显示为如事物一样呈现，只不过“这种客体不是一个被动的**事实** (factum brutum)，不是单纯地呈现在我们面前的东西……而是此在的终极存在方式自身”^①。因此，这种解释学程序被恰如其分地描述为黑格尔的**现象学**的翻转：“人们在一切主体性中发现了决定它的实体性。”^②于是，就有意识地行动的个人与限制个人的可能性（并且构成了个人生活的实质）的社会关系之间的关系而言，伽达默尔和列维-斯特劳斯之间最终存在着基本的相似。二者凭借同一种模型工作，只不过伽达默尔把“社会实体”诠释为生活的绵延之流，而非一种非反思性的自然呈现的“既定的”总体。在列维-斯特劳斯那里表现为人类存在的固定的自然条件的东西，在伽达默尔看来是一个不间断的自我生成的结果。列维-斯特劳斯在《神话学》(mythologiques) 导言中写道：“我们并非装作展现人如何在神话中思考，而是装作 31
展现神话如何在人之中、在人背后思考。”^③而伽达默尔在《真理与方法》中以相同的语气总结说：“相反，是游戏自身——通过把游戏者拖入游戏中，并由此自己成为玩游戏的真正的主体——在玩。问题不在于用语言玩一种游戏……而在于语言游戏自身——语言游戏向我们说话，作出提议和

① *Wahrheit und Methode*, p. 247.

② *Wahrheit und Methode*, p. 286.

③ Cl. Levi-Strauss; *Le Cru et le cru* (Paris, 1964), p. 22.

回绝,提出问题并在解答中完成自身。”^①

“事实上历史并不从属于我们;我们从属于历史。”^②这种观点作为人类的历史性和有限性的本体论后果出现在伽达默尔的理论中。在此基础上,把客观化与异化从概念上进行区分显然是不可能的。更确切地说:从这个角度看,“创造”历史和“规划”历史的观念恰恰表现为把整个人类世界转变为一个事物的否定性的乌托邦,表现为“存在的遗忘”和现代人的异化的终极症状。如果说理解作为此在的存在方式只能在传统的不间断传承过程之中实现,那么每一种试图在这种过程连续体中制造彻底的转变和设置断裂的企图都是乌托邦式的幻想,都是对我们的人类存在的严重威胁。因此,伽达默尔以对马克思所谓迄今的历史发展的“自然自发性”(Naturwüchsigkeit)的批判结束了他对启蒙运动的非历史“独断”的批判,这并非偶然。

伽达默尔预设了理论与实践之间的统一,不承认这二者之间的严格对立。(在维特根斯坦那里,这种严格对立表现为对语言游戏的规则和范式的活的实践性占有与在语言游戏的框架内得以可能的、关于事实的知识之间的对立。)另一方面,他认为“对话”是一种“我”-“你”之间的**实践**关系,只有通过一种指向对话主题的有意识的交互**反思**才能建立。只有在这两种要素的不可分割的统一体中,“事物自身”的运动才得以实现,捕获并超越了交往主体双方并由此使得理解成为真正的人类关系的运动也才成为可能。作为对话的语言是“理论性的”:是理论方面与实践方面的直接

^① *Wahrheit und Methode*, p. 464. 另对比伽达默尔直接关涉神话的如下论述:“归根结底,这岂不意味着根本不是我们在诠释神话,而是神话在诠释我们?”(*Kleine Schriften*. Vol. 1, p. 10.)

^② *Wahrheit und Methode*, p. 261.

统一；这样说也许更精确：理论方面和实践方面是无差异的：“一个本来根本不应作为差异的差异。”^①理论与实践之间的这种直接重合，生活中的这种自明性理解本身，作为一切真正的人类行为的基础，同时限制了有意识的活动和理论性的知识——正如在维特根斯坦哲学中有意识的活动与理论性的知识之间的严格对立对这两者的限制。“前见”作为理解的前提条件，以这样一种永远无法完成的呈现在意识之中的方式限定了我们的实践目标以及理论的概念化。我们的此在的历史性物化在一切理解的“有前见的”结构之中，这种历史性本身成为关于历史的意识的不可逾越的限度：“理性对于我们来说只是作为实际历史性的东西而存在，根本地说，即理性不是它自己的主人，而总是经常地依赖于它所活动的被给予的环境。”^②

当然，伽达默尔并不否认理性的有意识批判的可能性及其历史功能。尽管他持坚定的保守主义立场并致力于恢复传统和权威，但在他看来，对先前权威的批判与自发地占有和接受传统一样，都是传统的传承过程中的有效成分。但是批判仅仅是这种过程中的一个单纯的环节——“仅仅是历史生活的封闭循环中的一道闪光”^③——在此过程中我们的体验能力和理解能力的条件不断地、不知不觉地发生变化，不为人们所欲，不为人们所知。一种针对这种传统总体的批判——旨在为这种连续的、永不重复的因而无法规划的“成

① *Wahrheit und Methode*, p. 450.

② *Wahrheit und Methode*, p. 260. 这段译文摘自洪汉鼎中译本《真理与方法》(上卷)，上海译文出版社1999年版，第354页。与本书作者提供的英文引文有出入，如直译本书作者提供的英文引文，应为“理性对于我们只有作为历史性的——即如其所是——才是真实的；理性不是自身的主人，而总是依赖于它得以确认自身的既定条件”。本书作者所依据的是德文版的伽达默尔著作，英文引文似乎是作者自行翻译的。——译者注

③ *Wahrheit und Methode*, p. 242.

为”的过程赋予意义和方向的批判——违反了我们作为人的前提预设和我们被视为有限性的历史性的前提预设。参与不间断的对话环节(这是人类存在的基础)意味着有意识地认知或改变对话的前提预设的总体是不可能的,正如在维特根斯坦的哲学中,参与一种语言游戏意味着相同的不可能性。这种区别只在于如下事实:伽达默尔不是把构成一切理解和一切理性的背景共识视为一个固定的被限定的不连续的语言框架,而是视为一个在历史连续体中持续变化的视点(Standort)。有意识的人类活动的限度展示了相同的属性,但是这些限度不再指向“有意义”和“无意义”之间的严格分界(在一个既定的语言游戏的范围之内),而是确定了在“理解”与“误解”之间的一种变化的流动的区分,这种区分总是相对于整体的历史环境。因而,越过这些界限的危险和威胁理性的“疯狂”不再被诠释为通往形而上学的永恒冲动。在伽达默尔(以及海德格尔)看来,现代性的形而上学系统(通过与理论科学的类比来理解这些系统)变成关涉“存在的遗忘”的**实践性**历史性危险的单纯表现形式;在伽达默尔理论体系中,对资本主义(连同它的“理性主义”迷信)的拒斥和对社会主义(被视为一种“无政府主义的乌托邦”)的拒斥融合成了一个不可分割的统一体。

这种以不同方式表现在上述三位思想家的理论中的“浪漫反资本主义”,同时呈现为德国古典唯心主义大传统(为反对把人类理性等同于工具性的目标理性而斗争)的延续以及对这种传统的鼓舞人心的理想(建立一个自由的自觉的个人的共同体,人们通过共同的理性决定和行动来决定自身的生活)的拒斥。这种自相矛盾的态度实际上扩展到整个哲学传统中。人们在所有这些思想体系中都见到了哲学的“终结”、形而上学的“终结”、人文主义的“终结”等口号,这并

非偶然。从实证主义的视角看，在“是”与“应当”之间、在“事实”和“规范”之间建立关联的宏大哲学任务在原则上是无法完成的，因而是一个假问题；从这些“解释学”的视角看，这种任务也表现为假问题，但是含义已经颠倒了：这种任务之所以是假问题，不是因为它不可完成，而是因为它根本无须完成——它并非一个问题，而是一个事实，一个关于生活的终极事实。

从这个角度说，“事实”与“规范”的不可分割的统一体构成了社会性的历史性的世界以及我们的**此在**的根本属性。这种统一体是以语言的形式存在于现实中的“精神”，伽达默尔称之为“理性的语言”。理性是现实的（Wirklich），因此，理性与现实的对立是不可能的。论证现实的合理性的企图已经显示了人类世界的异化关系，无论这种企图所要论证的是以系统效率为名义的社会工程程序，还是以满足被压抑的人类需求为名义的彻底变革的程序。社会交往中的实际的“自然”语言内嵌在既定的社会形式中，内嵌在文化中，内嵌在历史性的此刻的移动的地平线中。它是这样一种语言——一个人可以并且事实上用这种语言“表达”自身；并不存在一种所谓的“理想语言”可用来判断这些表达式的适当性。彻底的社会性的（或历史性的）自我意识只能是一种**描述**，而不能是一种**批判**。 34

然而我们发现，上述三位思想家对自己的哲学的自我定位与他们针对当代社会生活现实——这种现实被视为不断地引发越过语言或理性的界限、越过个人之间的沟通关系的工具化的界限的危险——的批判立场（有时是清晰表达出来的，有时仅仅是暗示的）相冲突。与哲学之间的这种隐性冲突暗含着一种对当代的批判——这种批判试图剥离所有视角，把自身的批判属性装扮成纯粹的描述；“克服形而上学”

实际上是无助的放弃。因此,所有这些理论在面临自我反思的任务时,在需要为自身所主张的真理性提供辩护时,会立刻遭遇不可克服的困难。对于维特根斯坦来说,对语言游戏本身的描述预设了一种语言游戏,但是这种一般性的元语言作为一种独立的语言游戏的可能性已被它本身所蕴涵的语言观念明确地排除了。于是我们发现,他不把自己的哲学定位为理论,而是定位为活动——一种单纯“描述”而不激活任何事物的活动。对于列维-斯特劳斯来说,当他的理论宣称每一种实践性的人类关系都是不适当的,同时却把理论自身与它关于创制一种“新人本主义”的基础(悖论性地立足于人的彻底的自我物化)的实践观念联系起来时,同样的问题也出现了。最后,在伽达默尔的哲学中出现了同样的问题:他的哲学把自我理解视为人类此在的存在方式,同时又企图通过把这种理解设置为主题而突破它的视域。

我一直试图指出,在这三种理论——它们共有仅仅一个明确的理论前提——之间存在着某种本质性的共同点:它们都把语言成分(Sprachlichkeit)——虽然以截然不同的,甚至在某些方面相互矛盾的方式——视为人类存在的真实基础,它们都在语言中寻找一切形式的社会交互作用和社会客观性的普遍范式。这三种理论看来是有代表性的、值得注意的,因为它们

35 的,因为它们的结论并非出自对语言的误解,而是出自对语言本性的一种理解。从这个角度说,语言的三个相互交织的方面尤其值得关注。

第一个方面涉及语言的“发展”问题。如果说“知识的增长”(至少就以自然科学的标准来衡量的知识而言)表现了关于累积的历史发展的最惊人的、至少在直观上最醒目的例证(不论科学哲学对“科学进步”的观念所作的解释多么复杂),并且基于这个原因实现了社会“进化”的实证主义理

论的基础范式功能,那么,语言——与之相反——构成了一个其历史修正不表现任何累积特征的客观性系统。在语言的发展中我们见不到进步,只见到改变。在任何一种具体语言的历史中,人们顶多可以偶尔发现长期的趋势,但是不可能表明存在任何一般趋势能够用来界定所有语言,或者令人满意地描述和解释哪怕一种语言的历史。更重要的是如下事实:不存在一种普遍的评估标准可以把语言或语言的历史形态排列成某种“发展序列”,而且,我们甚至不清楚预设这样一种标准是否有意义。所有语言看起来是“平等的”或同样“完美的”,也就是说,对于任何一种语言,既定的语言共同体中的成员希望在他们既定的生活条件之下进行沟通的一切东西,在这种语言中都是可以表达的。(与此同时,一旦某种高级形式的文化客观性——诗、哲学、科学等等——出现,每一种自然语言就在某些方面表现出同等程度的“成问题”和“不适用”。)

语言的这种属性无疑与第二个方面相关:语言的变化通常不是以导致这些变化为目的的有意识行动的结果。这些变化发生在以自发的非反思的方式建设性地应用既定的语言规则的过程中。违反语言规则并不表达(甚至不潜在地表达)对这些规则的批判态度,而只是产生无意义的胡说。并不存在所谓的关于一种既定语言的规则系统的批判关系。如果某人发现一种语言是“非逻辑的”或过分“复杂的”,那只是因为他尚未掌握这种语言。对于以这种语言为母语的人来说,这种语言是透明的。这种透明性不仅意味着这种语言是“不可批判的”,而且意味着这种语言的规则在日常应用 36 中是未明言的。掌握一种语言不是别的,就是掌握创造性地应用这些规则的能力。(由于这个问题涉及规则,所以也涉及鉴别正确的使用与错误的使用的能力:语言的正常使用

预设了关于个人的具体的语言表现的批判性反思的可能性。)但是这种能力绝不包括把所涉及的规则阐释出来的能力。不仅普通的语言使用者通常做不到这一点,而且它构成了一个完成超出日常生活和日常事物的领域的科学的任务。“……人们通常意识不到在他所了解的语言中支配语句阐释的规则;事实上,没有任何理由假定这些规则可以呈现在意识之中。进一步说,甚至没有理由预期人们会完全意识到这些内在化的规则的经验性后果。”^①当然,一种自然语言的规则总是可以在这种语言自身中得以阐述,但是“完美地”使用和理解这种语言并不需要预设意识到如此阐述的规则。掌握语言作为一切“理论性的”、以命题表达的知识(关于“事实”的知识)的普遍前提和基础,本身就是最典型的“实践性的”知识(关于“如何”的知识)。

如此理解的透明性又与语言的第三个方面相关:使用和理解一种语言的个人与语言规则系统之间的独特关系。语言作为一个规则系统并不“存在于”具体的说话者的具体言语行为之外。脱离这些言语行为,语言就没有客观的独立的形式和载体(只留下固定的“文本”形式的存在,由于书写作为语言客观性的第二系统的历史发展,这种存在形式首次得以可能),虽然任何实践性的特定的语言行为的序列都不可能穷尽一种语言。如洪堡特(Humboldt)所言,在这种意义上,语言是**活动**(*energeia*)而非**产品**(*ergon*)。语言系统首先作为个人的能力——创造性地生成和理解与环境相吻合的有意义的语句的能力——而存在。在原则上,在理想状态下,这种能力**同等地**呈现在语言共同体的**每一位**成员身上。正是说者与听者之间的这种生成规则的实质同一性使得他

^① N. Chomsky: *Topics in the Theory of Generative Grammar* (Hague, 1966), p. 10.

们之间的沟通成为可能。“沟通永远不能与运输某种物质相提并论……在理解者之中，正如在说话者之中一样，同样的事物必须发展到他自身的内在力量之外……语言必须以这种方式在其整体性之中、在每个人之中发现……”^①个人与他（或她）的语言的关系是参与关系，从语言沟通的角度说，个人之间的相互关系是共同参与语言的基础之上的对称性的整合性的关系。因而，被理解为沟通系统的社会关系必须表现为一个整合性的总体，这个总体同等地包含每一个个人，并且同等地内化在每一个个人身上。或者说，如果把语言的事实上的多样性（或语言的环境的多样性）作为反思的主要对象，那么以这种方式理解的这种关系就表现为诸多这种总体构成的一个有限的但在理论上不可还原的系列，这些总体相互独立并且相互“平等”（因为不可通约）地、单纯地相继存在。^②

面对这些“解释学”哲学，我们不得不提出如下基本问题：我们可以在何种程度上把语言当做社会客观性的范式？或者说，我们可以在何种程度上把语言沟通当做一般性的社会相互作用关系的范式？仅仅揭示出社会客观性的类型所具备的明显与语言的类型本质上不同的结构属性和发展属性，并没有令人满意地回答这个问题，因为这个实际问题关涉到这些不同类型的客观性在人类历史中的意义和重要性。例如，如果我们把上述观点与马克思的观点——把客观性理解为生产——相互比较，我们会发现，这个对比不仅涉及对

① W. von Humboldt: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* (Bonn, 1960), pp. 64 - 65.

② See G. Bence-J. Kiss: "A nyelv a mindennapi élet elmeleteben" *Altalanos nyelvészeti tanulmányok* (Budapest, 1970), and D. F. Aberle: 'The Influence of Linguistics on Early Culture and Personality Theory', in *Essays in the Science of Culture in Honor of L. A. White* (New York, 1960).

历史的“理解”和“解释”的不同,而且涉及到在谈到“使历史成为可理解的”的时候在意图和含义方面的差异。这不是哪一种观点更好地符合某种共同标准的问题,而是哪一种标准应当被关于人类社会和人类历史的一般性的“哲学性的”理论体系所满足的问题。

正是基于这个原因,依据唯心主义与唯物主义的对立的公式来诠释上文讨论的“实证主义”哲学、“解释学”哲学与马克思主义哲学之间的关系看来是成问题的。这样一种定位既不充分,也构成误导。所有这些哲学都是关于客观性的理论,即试图为人类生活提供一种内在解释,试图通过社会活动和对活动产物的不间断的社会性的占有来阐释生活的丰富多样的历史形式。这就是为什么这些理论都把“主观主义”哲学视为死敌——主观主义哲学预设了孤立的个人意识,并以此作为一切知识的确定性和可靠基础的终极源泉。从这个角度说,所有这些理论都是“反唯心主义”的。但是更重要的是,唯心主义与唯物主义之间的这种所谓的对立是一种误导,因为这种视角把所论及的这些理论之间的关系还原成了“第一性”的问题。语言、客观知识和劳动是一切形式的社会生活之中的不可还原的成分和必要元素。这三者中的任何一个都不能依据时间顺序或逻辑秩序而视为“优先于”其他二者。于是,马克思关于生产的分析必然从劳动活动的有意识属性出发,并予以明确强调,并且因而内在地预设了“语言是一种实践的、既为别人存在因而也为我自身而存在的、现实的意识”^①。

看来我们可以在如下意义上谈论“优先性”的问题:就解释和(或)理解社会和历史来说——即就这种或那种范式

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第81页。

的相对的“解释力”来说——社会生活的这些不同成分在逻辑方面和理论方面具备不同的重要性。例如我们可以说(利用一种相当常见的论证形式)，“语言范式”不可能提供揭示历史变化的因果机制。也就是说，语言使用方面的变化肯定不能被视为——无论就狭义或广义而言——社会变化的基础性的决定因素。而反过来说看来也是正确的：语言使用方面的变化是非常不同的异质性的社会变化——这种变化过程在本质上独立于语言使用方面的变化——的后果和结果。因此，这种“范式”之所以表面看来具有可信性，不过是基于一种可疑的类比方法——它从一开始(ab ovo)就把每一种社会关系理解为一种语言形式；而正是这种转换在原则上排除了关于变化的“因果”机制的问题被提出的可能性——至少排除了这个问题以一般形式被提出的可能性。

上文简要阐释的论证在某种程度上是有效的，但是它同时暴露了一个缺点——为了建立预期的反题的基本原则而使用了“优先性”的概念。毕竟，这种论证所断定和意图揭示的这种“理论上的不适用性”只有依据某种实践性的预设才能被证明是一个缺陷。根据语言-历史解释的一般原理，在不断更新的环境之中应用一种规则，从长期看这本身必然导致这种规则的变化；只要我们把历史单纯地视为变化、视为纯粹的**改变**，这种语言-历史解释就足以证明自身的适当性，而无须理论性的补充。只有当我们把历史视为一种**发展**时，这种解释才被证明是不适当的。只有在这种情况下，关于使这种发展实现或使它成为可能的“因果”机制的问题才有必要研究。然而，历史究竟是“变化”还是“发展”，这个问题不是一个单纯的事实问题。毫无疑问存在着这样一些社会，它们的历史在某些方面可以被描述为一种“发展”；与此同时，同样毫无疑问的是，它们也表现出另外一些结构属性，

与先前的阶段或先前的社会相比,这些变化不能用进步来解释。对历史的诠释既可以立足于“变化”,也可以立足于“发展”——选择哪一种作为基础取决于我们对未来的实践关系,取决于我们以何种方式判断我们的“内在”可能性及其在人类历史中的定位。

这种暗含的对立的基本实践方法甚至可以更加一般性地表述如下:对“因果”这一概念的认识论分析揭示出这个概念与行动的观念相关。因果联系作为一种常见的必然联系,在本质上不同于“偶然的”普遍性的衍生物;它与这种观念联系在一起:有一些事情我们可以直接做,由此可以导致另一些事情的发生。^① 如果我们把某些事件之间的关联理解为因果联系,那么我们是从可能的(至少可以设想的)行动的角度理解这种关联。从马克思主义的视角对语言范式提出的显然纯粹理论性的反驳——在语言范式的框架内,关于历史变化的“因果”机制的问题甚至是无法表述的——实际上包含了一个实践性的要求:在人类对历史的关系中,历史过程不是命中注定的事件的流淌,人也不是只能被动地观察和承受的参与者;相反,人是自身历史的能动的有意识的共同创造者。

马克思的“实践唯物主义”(practical materialism)蕴涵这样一种观点:现在人类有可能通过自身的有意识活动、依据自身的需求和目标,彻底地变革自身生活的总体条件(这种条件的40 基础要在作为物质活动的生产领域发现),从而使人类历史第一次获得真正的人类进步的意义。当然,马克思的生产范式遭到自身的各种困难的困扰。通过把马克思的生产范式与“实证主义”、“解释学”的当代哲学相比较(这些当

^① See e. g. G. M. von Wright: *Explanation and Understanding* (Ithaca, 1971), pp. 64 ff.

代哲学以对语言范式的不同诠释为基础),可能有助于厘清在选择——这种选择涉及关于社会和历史的思想体系的范式差异,而且是至关重要的——中的不可还原的实践性元素。

第二部分：生产范式——马克思 唯物主义和社会世界的构成问题^①

1. 关于马克思唯物主义的含义

- 41 马克思唯物主义在本质上具有**实践的**属性。即使粗略地浏览马克思思想的早期发展也足以发现：引发并实现了马克思从唯心主义向唯物主义转变的，既非形而上学沉思，也非认识论反思；他寻求的是自己时代的社会问题的解决方案。马克思的这种努力不仅事实上推动了这个转变，而且从根本上决定了他得出的答案的意义和马克思的“历史唯物主义”的意义。历史唯物主义的“社会物质生活条件”和“人在社会中的物质生活活动”，首先不是作为社会结构及其变化的理论解释原理，而是作为以正在到来的彻底的实践性的社会转变为目标的、决定性的社会斗争领域加以设定的。在马克思看来，在这个领域内可以发现人类苦难的根本来源以及

^① 在此谨向我的朋友阿格妮丝·赫勒(Agnes Heller)致以深挚的谢意——她对本文的初稿进行了细致而有益的批评。下文如非特别说明，所有译文都是我翻译的。——作者注

消除这个来源的力量，并且可以指明革命性变化的条件和基本方向。对于马克思来说，物质生产的生活的“第一性”的重要意义首先在于社会主义转变的“实践立场”。

马克思经常把历史唯物主义的实践意蕴描述为一个自明性的真理：人唯有通过改变自己的生活方式——也就是说，唯有通过改变构成自己特定存在方式的实际物质活动（只有在想象中人才能脱离这种实际物质活动）——才能改变自己的生活。然而，马克思把自己的实践唯物主义“凡俗化”，只是为了建立一种与平凡的日常的“经验主义的”经验相联系的视角，这种视角自有其创新性。对马克思唯物主义实践属性的强调，当然不意味着否定其深刻的理论意义；正相反，这种强调准确地定位了马克思所实现的与自己由以出发的理论传统的“决裂”（至少是某一方面的决裂）。

马克思唯物主义首先意味着，拒斥一切被当做社会主义 42 转变的基本工具的、关于文化道德“再教育”的理论和（或）关于（单纯的）政治革命的理论。这意味着无情地批判把观念或国家实质化为独立的社会力量的做法，否定了它们的自主性和专断地位。马克思首先是在他关于“意识形态”的理论中实现了与过去的理论传统的决裂。但是关于意识形态的思想并不意味着一种导致历史“科学”出现的、关于理论与其对象的关系的认识论转向；这种思想在根本上意味着把理论放到一个非认识论的、实践性的社会语境之中去——理论对自身真理性的断言必须放到这个语境之中加以评判和衡量。社会思想和哲学思想——尤其在其认知内容方面——本质上不应被视为事实的再现，而应被视为所论及的个人的“真实的能动的生活过程”的表达，这些思想归根结底是由这些个人所生产的。（如我们所见，马克思一直——至少从他成为唯物主义者那时起，在理论上一以贯之地——

把自然科学排除在意识形态之外。)此处“表达”这个概念并不是指对超理论的、社会历史的生活基础的被动的功能性的依赖(“反思”),而是指在交往性的自我理解过程之中对生活内容的能动的阐明。现实作为知识的对象,是“人类的感性活动”,所以对现实的解释最终必须同人类主体对自身行为的自我意识相一致——在人类主体及其活动的变化之中,自我意识的出现构成了一个统一性的环节。古典的真理观——真就是与所描绘和再现的对象相符合——被替换为与(由意向唤起的)社会交往主体相适用的观念。如果认为这种理论观的转变只适用于把其他理论拒斥为“意识形态”的批判语境,那就大错特错了——它同样适用于马克思对自己理论的理解。马克思的理论对自身的“客观”真理性的断言是实践性的,它的客观真理性的根据在于它对于自身的理论主体——劳动阶级——来说是适用的。它被设定为这样一种理论:无产阶级通过这种理论可以认识到并明确表达自己的解放需求和自己的利益,这些解放需求和利益被当前社会的现实物质生活环境所激发,但无法在当前社会的框架内得到满足。于是,这种理论有意识地将自己定位为激进

43 的社会实践的一个要素:“社会主义的实用立场”不是外在地附加于马克思唯物主义理论内容之上的“意向”,而是这种理论的建构原则。

马克思意识形态理论的实践性批判含义在历史唯物主义关于社会存在和社会意识的基本理论主题中得到了积极表达。但是社会存在——被看做人的物质生产和物质交往——“第一性”这个主题不涉及心灵同身体(或一般而言的物质)关系这个传统形而上学问题。如马克思(甚至“成熟的”马克思)所明确强调的,“只有在人们思维着……的情

况下,才可能有人与人之间的社会关系”^①;并且在《资本论》中,劳动的定义本身包括了有意识地设定目标这个环节,这个环节是人类活动区别于动物活动的**独特品性**。马克思所说的关系既不是“精神”属性或偶然性对物质的本体性的依赖关系,也不是伴生现象对主要现象的因果性的依存关系。(如前所述,这种关系也不是认知内容与心灵之外的对象的符合关系。)这种关系存在于两种类型的“**生产活动**”之间(这两种类型被视为劳动分工的两个分支),即存在于体力劳动和脑力劳动之间(通常说来,二者都是“手的劳动和脑的劳动”的统一),存在于两种劳动的产品——物质的客观性和文化(*geistige*)的客观性——之间。如马克思在《德意志意识形态》中指出的,生活对意识的决定作用表现为,社会生活现实冲突中的文化活动和文化产品的**起源和终点**归根到底产生于物质生产活动的历史性的特定形式。意识无非是现存实践的意识:这个判断不仅针对物质(全部文化内容都源自于物质),而且把思维形式与向处于社会存在的给定条件下的、历史过程中的典型参与者所敞开的**基本实践态度**相关联。历史唯物主义揭示了一切思维的根本的历史性,它没有作出一个黑格尔式的断言——声称仅凭自我反思的辩证行动力量来克服这种局限性。总的来说,历史唯物主义的主张不是哲学性和理论性的(克服人类的这种局限性),而是**实践性的**,即阐明在**此时此地**可以克服这些具体的历史局限——在当前条件下这些历史局限已经转化为对具体的生活个体的“生命”和“意识”的**阻碍**——的基本的社会实践可能性,并进而促进这种可能性的实现。尤其是克服这样一

^① *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)* (Berlin: Dietz, second edition, 1972), Part 2, Vol. 3/1, p. 210. (参见《马克思恩格斯全集》第32卷,人民出版社1998年版,第263页。)

- 44 种决定性的差异(gulf)——这个差异把“利己主义的”(即为私人财产和市场交换的机制所支配的)物质经济活动同构想中的文化(和政治)王国的“类”活动区分开来。

因此总的来说,马克思唯物主义蕴涵了一个深刻的概念框架转换,有关“观念”的问题只能在这个框架下提出。观念不被视为一种存在(Seiende)的特例,所以根本问题就变成了如何澄清这些观念与本体论意义上的终极实体(per se existing,存在本身)的关系;此外,也不能把观念在根本上视为“再现”,因为如此一来就会把观念与其意向性对象之间的关系当成根本问题。观念在初始意义上被设定为确定的历史性的特定人类活动的(作为客观性的)产品,所以首先需要回答的问题是这类“产品”与所有社会活动总体的关系问题——这些社会活动在结构方面是不同的,人通过这些社会活动再生产和改变自身的生存条件,并借此再生产和改变自己。就这个方面来说,马克思关于意识形态和社会意识的理论立足于一个更广阔更深刻的前提假设——这是一个以理解人类社会生活的一切显现的方式为目的的关于物质生产的范式特征的预设。“宗教、家庭、国家、法、道德、科学、艺术等等,都不过是生产的一些特殊的方式,并且受生产的普遍规律的支配。”^①正是凭借这种“生产范式”,马克思唯物主义最终使自身摆脱了它的直接传统——黑格尔哲学以及一般的德国古典唯心主义。由于本书的总目标正是对这个范式进行框架性研究,所以这里我仅指出这种思想所蕴涵的基本的理论意向和实践意向。

从1843年直到《资本论》时期,马克思一再重申,黑格尔哲学把辩证法神秘化首先在于以下事实:“在黑格尔看

^① 参见《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社2002年版,第298页。

来,思维过程,即他称为观念而甚至把它转化为独立主体的思维过程,是现实事物的创造主,而现实事物只是思维过程的外部表现。”^①虽然这段唯物主义的老生常谈(*locus communis*)已经被费尔巴哈清楚阐释过,但是马克思给它赋予了全新的意蕴,因为马克思实际上是在“客观活动”(gegenständliche Tätigkeit)的形式之中理解“现实世界”的,即把现实世界理解为生产和生产的结果。以这样一种方式,马克思的这个说法实际上不是以自然主义的视角批判黑格尔的绝对唯心主义,而是对德国古典唯心主义所取得的核心成就——即古典唯心主义对“主体”观念的再诠释——提出了质疑。德国古典唯心主义在整体上被界定为是寻求一种能够克服启蒙运动危机的新的理性原则的努力。康德的批判已经是对休谟和卢梭所提出的挑战的回应;休谟和卢梭这两位思想家在启蒙运动的框架内批判性地破坏了启蒙运动的基本信仰——对抽象的个人理性自主的信仰,这种信仰既构成了对物理世界和道德世界的理论理解的支点,又构成了实践性地建立一个符合自由和公共利益的社会世界的支点。这个充满纷争的源起已经预示了一种双边的斗争,这一斗争既界定了又决定了德国唯心主义作为一种可辨识的思潮的发展。一方面,这一斗争要对抗用前实证主义的方式把理智降格为单纯的目的理性(用康德的话说,“技术实践”理性),把理性思维的功能简化为单纯为了达到给定的不加甄别而接受的目标,而选择合适的手段;另一方面,这一斗争还要对抗浪漫化地抬高有机的非理性的当下性,这种当下性使得个人的批判自主性毫无立锥之地。如黑格尔在《法哲学原理》中所清晰阐释的,探寻中的(并且在“辩证法”的名义下逐渐

^① 参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第112页。

清晰的)新的理性概念必然具有“这样一种惊人的力量和深度,即它使主观性的原则完美起来,成为独立的个人特殊性的极端,而同时又使它回复到实体性的统一”^①。德国古典唯心主义导致了两个转变,这两个转变以及二者的相互作用造就了新的合理性(rationality)概念,即蕴涵在人的能动的实践性的[即政治的、道德或伦理(sittlich)的]关系中的超个人的理性(reason)。第一个转变是实践的“第一性”取代了理论的“第一性”,第二个转变是主体间功能的“第一性”取代了个体的经验意识的“第一性”。德国唯心主义的经典著作以不同的方式阐释了超个人的理性(reason)和经验理性(ratio)之间的关系(康德把前者看做先验主体,即后者的共通的抽象结构;而黑格尔认为,前者构成了作为唯一真实的历史地展开的具体性的绝对精神)。但康德和黑格尔共有一个基础性的假设:实践的主体间性等同于作为超个人的主体的理性自身。这种等同并不是简单的唯心主义的实体化,也不是唯心主义的谬论;通过这种等同,也唯有通过这种等同,个体性和普遍性之间的中介才真正有可能(在形而上学上)实现。

马克思对黑格尔唯心主义(尤其是其早期的阐释最详尽的形式)的批判从总体上抨击了这种建构。马克思的批判把绝对唯心主义界定为无意识的实证主义,首先批驳了把理性等同于(现实的经验主体)无法控制的关系系统的客观“逻辑”这一步骤,批驳了这一步骤把资产阶级社会合法化,把现实主体的内在分裂——分裂为普遍性的再现或工具与自我中心的个人性的承担者——永久化和合理化,而这正是通过“中介”这个概念和步骤做到的。但这个批判所着重强调

^① G. W. F. Hegel: *Philosophie des Rechts*, § 260.

的前提——物质性的、具体的、生活着的人们（或者用《大纲：政治经济学批判基础》中的话说，具体的人群）是历史的唯一主体——并不意味着对启蒙运动的抽象个人主义的回归。因为启蒙之后的自然主义已经摧毁了孤立主体的自主的幻想：人是自然的，因此是有限的，是“受动的、受制约的和受限制的存在物……需要在他之外的自然界”^①。然而，这个“在他之外的”、“他周围的感性世界”实际上是“工业和社会状况的产物”^②，社会历史的产物，所以在现实中“人的本质”不过是“社会关系的总和”^③。

因此，对超个人主体这个概念的批判性解构建立在对主体间性这个概念的彻底的重新诠释的基础上，生产范式使得这种重新诠释成为可能。黑格尔的“精神实体”转化为“每个人和每一代所遇到的现成的东西：生产力、资金和社会交往形式的总和”^④，这种转换使得主体间性获得了社会客观性的形式。社会客观性同个体的关系无法理解为“在本质上统一和同一”，只能理解为“规定性”。然而，通过环境（Umstände）起作用的社会规定性不同于通过外在事态起作用的物理原因。对经验性的生活着的个体的主观属性的强调不仅意味着这种思想，即正是人——具体的历史的人——在确定的生活条件下造就了他们自身的历史，也就是说，已知的社会客观性是先前人类活动的物质结果，而且暗含这一结论，即这些物质结果只有再次融入人类活动之中，再生产并改变人类活动，才能成为“社会环境”。由人类所产生的物理事态只有通过内化、通过行动个体对它们进行“占有”⁴⁷

① 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第324页。

② 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第76页。

③ 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第56页。

④ 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第92～93页。

(Aneignung)的过程——这个过程只有通过个体的能动的社会接触和交往才能发生——才能获得“社会环境”的客观重要性。行动个体将对象化于物理事态中的“人类力量”转化为他们自身的需要、能力等。对主体间性的这种不同诠释预设了“主体”概念的含义本身的转换：“……尽管人们在肉体上和精神上互相创造着，但是他们既不像……也不像……创造自己本身。”^①自主性和创造性作为主体概念的构成要素（主体作为以自身的自我实现为基础的实体），不再被视为形而上学方面的属性，而被视为历史性的可能性，总是一方面在同现存的“自然限度”（Naturschranke）的关系之中，另一方面在同相关个人的当下的社会性地创造的需求和利益的关系之中，被具体地重新界定。自主性和创造性都是可能性，实现这些可能性最终取决于个体对他们之间相互作用的整体后果的把握。主体“去中心化的”属性——即人类“本质”和“存在”之间的内在分裂——既不被视为将在更高的理论“沉思”中予以克服的幻想，也不被视为人类存在的永恒的形而上学（或人类学）基础。这一属性被视为可以在一定条件下通过集体性的实践活动予以超越的历史境遇。合理性（rationality）不是历史中的理性（historical reason），个人通过对自身形成过程的辩证反思行为来理解合理性（rationality），在这个过程中合理性（rationality）克服了自身的有限性。合理性（rationality）是历史性的理性（reason），体现在社会性地决定的个人（以及阶级）的联合体的实践活动中，这种实践活动消除了个人当前的社会存在的矛盾，正因如此，今天的个人才不可能给自己的生命赋予（更别提发现）任何

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第90页。

意义。^①

正如从卢卡奇到哈贝马斯的许多哲学家所强调的，马克思的彻底的历史主义意味着现代哲学基本问题——即世界的主观建构问题（关于人类活动构成和决定作为一切明确的知识行为的“自明的”、“直接的”起点的日常生活世界的方式的问题）——的彻底转变。与那个时代的“事实哲学”相反，马克思接受了这个问题的合理方面；从这个意义上说，马克思属于广义的启蒙运动传统。但是在马克思看来，人类经验的共同的、有意义的世界的建构，并不表现为（个人的或先验的）意识的成就，而是表现为物质实践活动的社会历史结果。 48

然而，“生产范式”不仅作为理论性的诠释模型起作用，关于社会生活的全新理解通过这个模型实现；它还发挥了社会再组织的实践方案的作用。生产范式清楚地描绘了未来的解放图景，这个视角使得充分理解人类历史第一次成为可能（我们通过这个视角返回起点，返回马克思唯物主义的实践属性）。只有从社会主义转变的现实可能性的立场出发，只有从这样一种物质生产生活的组织——这种组织考虑到经济活动的客观限制（永远不可能消除自然限制，只能令其“退却”），并把决定如何有意识地集体性地构造生活条件的权力授予生产者——的现实可能性的立场出发，才可以不把历史视为以客观理性为目标的不可阻挡的征程，而把历史视为针对实践的合理性和意义如何在有限的人类生活中渐次展开而进行的社会斗争的领域。

^① 这段议论中出现两个关键词——“rationality”和“reason”，限于汉语的特点，前者译为“合理性”。此处“rationality”和“reason”的含义有微妙差别，前者暗示合理性的概念，即贯穿于历史的超个人的理性（虽然必须体现在个人的活动之中），后者暗示个人的理性。——译者注

然而今天,大概难以避免提出这样一个问题:生产范式将在多大程度上普遍适合于这些理论和实践意图的清晰阐述和实现。基于一些重要的理论因素(即使我们暂时不考虑悲剧性的历史经验),有必要重新审视这个范式本身。

首先,马克思主义思想史似乎反复重现一种二元对立式的分解:马克思所设想的主体性和主体间性之间的原初的辩证关系分解为两方面,一边是“无主体的过程”的理论(在第二国际的“科学的”马克思主义中,这种观点已经以幼稚的形式存在;阿尔都塞及其学派对这种思想进行了详细的理论阐释);另一边是“集体主体”的理论(卢卡奇、葛兰西、哥德曼,等等)。同样相当明显的是,这两种对立的马克思主义思潮通常同对生产范式本身的相互对立的诠释相关联,也就是说,一派把生产范式简化为“劳动”——作为人和自然之间的技术过程——的概念,^①另一派把生产范式哲学性地泛

^① 阿尔都塞在诠释马克思理论的最早也最一致的表述中,简单明确地把生产的实践地位与劳动(就马克思赋予这个词的意义而言)的实践地位等同起来。他非常频繁地引用关于“实践”的定义,只是对马克思的“劳动”概念的形式上的概括:“关于实践,我们一般指的是任何通过一定的人力劳动,使用一定的‘生产’资料,把一定的原料加工为一定产品的过程。”(For Marx, London, 1969, p. 166.)他只是在晚期著作中(《读〈资本论〉》)才系统性地讨论了生产过程与劳动过程之间的区分。但是严格地说,他在此处的分析(尤其是他的论文《资本的对象》第八章)是不一致的。他特别把生产限定为一定的社会关系(组合属性)在劳动过程之上的叠加,但另一方面,根据他自己的分析,因生产关系而相互关联起来的诸要素不能还原为劳动过程的诸要素。(在他看来,“生产主体”自然地也包括不劳动的业主。)无论如何,早期著作中的“技术主义”倾向实际上依然居于主导地位,这首先是因为这一论题:“实际上,生产关系必然包含着人与物的关系,因为生产关系中的人与人之间的关系恰恰是由生产过程中的人与物质要素的关系来规定的。”(L. Althusser and E. Balibar, Reading Capital, London, 1970, pp. 174 - 175.)因此,历史“发展的主体仅仅是劳动组织的形式的相继更替以及这种相继更替产生的位移所规定的东西”。(L. Althusser and E. Balibar, Reading Capital, London, 1970, p. 247.)

化为“实践”——作为无限制的人类自我创造活动——的概念。^① 虽然这两种思潮是否与马克思原初的理论意图相一致值得怀疑，但是它们持续的历史复兴也许可以被当做是马克思理论本身内部存在紧张关系的标志——或至少应该从这种可能性的视角加以审视。

另一组问题的出现同马克思主义思想范围以外的、当代意识形态和哲学的发展有关。20世纪哲学史有一个明显趋势（至少作为众多的“革命”和“转向”中的一支），即以多种方式表达明确的“反主观主义”潮流，旗帜鲜明地拒斥旧的理论从主观经验（或超验）世界出发对对象世界（假定这个对象世界是科学世界或生活世界）的单一主体的独白式的建构。现在作为哲学反思的起点的正是这种主体间性——仅被理解为有限的、历史的个人之间的沟通和交往的主体间性，以这样或那样的对象化形式超越个人并支持和引领个人的交往。在这个意义上说，这些理论可以被看做关于客观性（就这个词尽可能宽泛的含义而言）的理论，从这种抽象的立场看，这些理论展示出同马克思哲学的某些结构上的相似处。但是关键之处在于，这些理论毫不含糊地（常常以鲜明批判的形式）把“生产范式”拒斥为对客观性概念的构建和清晰说明，并提出了其他的理解模式。在这些理解模式中，有两种看起来最重要（这两种描述在一定程度上表现为对立的两极），即“问题-解决范式”和“语言范式”。一切社会现

^① 例如，卢卡奇在《历史和阶级意识》中把实践定义为对现实的改变，其本质在于“关心根本的性质，关心行为的物质基础”。（*History and Class Consciousness*, London, 1971, pp. 129 - 130.）在此基础之上，工具性技术性的活动和伦理行为都被排除在实践的范围之外。在早期马尔库塞那里情况类似：使得劳动成为一切形式的人类活动的范式的规定性的基础“不在于商品的不足……不在于目前实际可支配的商品世界滞后于人类需求；正相反，在于人类存在（*Dasein*）——相对于人的各种可能环境，相对于世界——在本质上过剩”。（*Kultur and Gesellschaft*, Frankfurt, 1965, Bd. 2, p. 27.）

象透过问题 - 解决范式的棱镜显现为“客观知识”(实用主义——尤其是杜威——的某些变体,以及波普尔的晚期哲学)的例证;“语言范式”的变体(晚期维特根斯坦哲学,列维 - 斯特劳斯的结构主义,伽达默尔的解释学,等等)把一切形式的社会相互作用诠释为语言沟通的形式。这些范式的选择在意识形态方面不是中立的。因为在关于客观知识
50 的实用主义 - 实证主义范式与把历史阐释为渐进的积累的“成长”过程的历史观之间,以及在语言范式与把历史视为单纯的流变或重复的历史观之间,存在极其明确的关联。^①因此,20 世纪的“客观哲学”不仅向马克思“创造历史”的思想提出了许多反对意见(至少是质疑),而且这些哲学的存在本身,即有助于更清晰地重新刻画历史唯物主义的显著特色。

最后,还有一种与上述哲学理论和人类学理论无关的批判性的质疑,这种质疑在广义理解的当代马克思主义思想的框架内反对马克思对生产范式的应用,哈贝马斯的著作最一贯地表达了这种态度。这种批判把马克思唯物主义的内在困难定位于人类(Gattung)通过劳动进行自我建构这种有局限性的观念,定位于把以符号和规范为中介的相互作用简化为单纯的工具性活动。这种批判认为,这一简化削弱或歪曲了理论自身的基本主张和目标,因为它把批判性的自我反思等同于实证主义方式下的自然科学的解释和预测。

重新思考马克思通过生产范式来解决构建问题的方案——尤其从生产范式能够清晰表达两种关系(一般的事实性和规范性之间的关系以及具体的技术规则和社会规范之间的关系)的角度——就成了一项关键任务。然而,仅仅从

^① 详尽论述见我的论文《作为关于客观化的理论的实证主义和解释学》,载于本书第一部分。

哲学角度重新审视马克思提出自己的生产概念的文本片断，对于重新思考马克思的目标没什么帮助（尽管关于这些文本如何诠释存在着大量严重问题）。这不仅是因为这个事实——我们力求回答的问题被我们直接的理论境遇（以及实践境遇——补充一点）所规定，因此从这些文本的严格的文献学角度看，我们的问题是“非历史性的”。首要原因在于，困扰我们的这个问题主要不是同马克思对生产概念的明确阐释相关，而是在根本上同以下问题相关：对于理解社会生活整体、理解全部社会现象来说，在生产概念中什么是范式性的？

因此，下面我将以马克思的如下观点作为我的出发点：资本主义生产过程是劳动过程和实现（Verwertung）过程的直接统一；更一般地说，生产的各种历史形式被视为人与自然之间的确定的技术过程^①同人与人之间的生产关系的某种历史性的特定系统的再生产的统一。我将把生产的这种**双重属性**当做马克思范式的本质，并从这种理解出发审视消费问题；就人类使用人造对象这个意义而言，消费是“生产活动的一个内在环节”。（毋庸赘言，消费的这个定义把生产作为“生产性消费”涵盖在内，只不过是从小从一种特定的视角理解生产。）通过这样一种分析（马克思从来没系统性地完成这一分析，因此我并不宣称这一分析忠实于马克思哲学），我希望更清楚地进一步揭示马克思唯物主义的某些特征，这些特征既关涉马克思唯物主义在理论上和实践上的真实适用性，又关涉它的内在困难。

^① 在《1861—1863年手稿》中，马克思特别强调：“正如对商品的使用价值本身的考察属于商品学一样，对实际的劳动过程的考察属于工艺学。”（参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1998年版，第60～61页。）在《剩余价值理论》中，他一再把劳动过程界定为“技术过程”。

2. 作为生产活动的一个内在环节的消费

为了理解作为一个“生产环节”的消费,首先要把消费看做生产者个人在具体生活环境中、在同其他个人的关联中持续的自我再生产(消费是“造物的人化”^①)。将这个概念运用于马克思对生产本身的双重界定,首先意味着在消费对象的功能中——即以产品的社会功用为背景——分析人类劳动的物质产品,把它看做人的“本质力量”、人类需求和能力的客体化^②,并且与此同时,把它看做社会关系、一定社会经济“形式”的物质化(Materiaturen)。这两种相互关联的概念——“客体化”和“物质化”——首先必须被阐明。

自然,当马克思把客体化(Vergegenständlichung)概念应用于社会生产的物质成果时,不仅表达了这个常识性的事实:人生活在一个人为创造的或人为改造的环境中,环境中的对象通过人类劳动变得适应于预先存在的人类需求。就人类与人造对象的实践关系而言,这个概念还清楚地说明了在自然对象和人造对象之间的、就与人类的实践关系而言的一个本质性的差别,并且通过这种关系,通过这种差别,这个概念蕴涵了人与作为他的存在环境的世界之间的一种新型关系。当然,一切自然对象和“人造”对象都可以根据对具体环境的需要、以多种方式和方法加以利用。例如,一个人可以用杯子喝水,也可以用杯子砸人,或用杯子镇纸,甚至用杯子装蝴蝶——这个例子后来成为马克思主义辩证法历史

^① Cf. *Grundrisse* (Berlin: Dietz, 1953), p. 12.

^② 在本书中,客体化和对象化是同一个词,译文根据中文习惯适时选择使用。——译者注

中的著名例子。可以说,自然对象对于使用方式而言是“中立的”,而产品作为客体化的人类劳动则不是“中立的”;在社会生活的现实语境下,自然对象有了一个标准的、一个“正确的”用法(或者用马克思的话说:使用价值有了作为“概念规定性”的“确定的功用”,有了“概念化和职业化的功能”)。^① 一个杯子是用来喝水的,粗略地说,某物之所以是个杯子,正是因为它常规性地、系统性地行使了这个功能。人类生产的物品变成了社会性的使用价值,正是因为这个事实:存在着限定它的使用目的和方式的确定的规则(这些规则通常表现为含糊的、心照不宣的“风俗”或“习惯”)。

人造对象作为客体化,它们的功用当然以它们的自然属性为基础,但是正如马克思明确强调的,这些事物的属性“……是人们所利用的并表现了对人的需要的关系的物的属性”^②产品的自然属性与人类需求之间的关系通过产品的使用规则确立和固定下来,这表现在两层含义上:第一,因为“人工”对象通过人类劳动——关于产品的正确使用的设计作为劳动的目的指导人类劳动——的实践中介已经获得了这些属性;第二,在人类同已制造好的产品的实践关系之中,产品的这些性质同其他的自然属性相比,在不同的层次上发挥作用,因此,这些通过规则受到强调的性质决定了所考察的对象的本质(*quidditas*),它的具体客观性(*Gegenständlichkeit*)。^③ 只有就它使用规则而言,只有在它

^① MEGA, Vol. 3/1, pp. 63, 68; *Werke*, Vol. 23, p. 198. (本段引文偏于意义的引用,不便转为中译版本,故保留原文引注。——译者注)

^② 参见《马克思恩格斯全集》第26卷,第3册,人民出版社1974年版,第139页。

^③ 尤其见马克思的《评阿·瓦格纳的〈政治经济学教科书〉》(参见《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版)。

与使用规则的关系之中,一个物质对象才是其所是。一般而言,实践性地和认知性地确定一个对象的身份和类别,标准不在于它的可感知的自然属性的相同或相似,而在于使用规则的恒常同一。某些螺丝起子看起来可能更“像”凿子而不像螺丝起子,然而它们是螺丝起子,因为我们使用它们的方式与目的同其他螺丝起子相同。考古学家对关系的这种重
53 要性是极其重视的:考古学家面对一组发现时,只有当他成功地再现了这些所涉对象在原初设计中的用法,他才有可能作出有意义的阐释和分类。(考古学上的“理解”与基于物理相似性的单纯的博物馆学描述相反。)

从这个意义上说,作为客观性的人造对象具有内在的“意义”,这种意义由它的使用规则所构成。这种意义不是别的,正是这种具体形式的社会认知(Anerkennung)——认知这个对象是有用的,具有确定的使用价值,即与某种具体的被接纳的人类需求(就需求这个词的广义来说)保持某种确定关系。另一方面,正是这些规则预先规定了对于满足物质性地体现在产品中的被社会性地认知的需求而言,对于满足预期中的被社会性地接纳的功能而言,某种确定的行为方式(即某种确定能力的运用)是正确的或适当的。以这种方式,使用规则从一系列行为事件中开创出了有意义的人类行为,决定和构建了实践活动的被社会确认的形式。在马克思看来,变化不定的物理环境之所以呈现为一个由有意义的相对不变的事物所构成的世界,正是由于人们参照了这些活动规则,活动规则可以说蕴涵在作为客观性的人造对象之中。通过诉诸这些活动规则,有机体的一系列行为同时就被建构成了有意义有目的的人类行动。

因此,人类环境的物质要素总是蕴涵在实践规则的社会

网络之中。客体化的概念强调这个事实：我们所讨论的这些规则并非从外部应用于所关涉的对象——对象根据其适当的用途而被创造，用途从目的方面指导和决定了对象的生产过程，并且具体表达在对象的物理构造之中。这就是为什么这些规则并不明确地呈现为规则；它们固定在对象的属性之中，使得对象可以被“习以为常”地使用。产品作为使用价值，作为人类活动的分离出来的外在地呈现的物质结果，以物的形式体现和确立了社会所接纳的需求（即使用产品的目的）和能力（即使用产品的正常的和适当的方式），社会中的个人可以（或者说应当）占有（aneigen）和内化这些需求和能力。在马克思看来，客体化和占有是“反思的规定性”（Reflexionsbestimmungen），它们只有在相互作用中才有意义：“产品不同于单纯的自然对象，它在消费中才证实自己是产品，才成为产品。”^①只有参照于某个（实际的或潜在的）占有过程，也就是说，只有在与个人活动的关系中（产品的正确使用规则通过这种关系才被内化和运用），产品才是客体化；蕴涵于产品中的社会需求和能力由此再次转化为生活着的个人的需要和技能。个人的社会化过程在很大程度上在于实践性地占有社会客观性，占有由“事物”构成的人造世界。于是传统的物质性实践性的传承在社会生活中实现了。这构成了历史连续性的基础，并使社会进步获得了最基本的

^① 参见《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第32页。

必要条件。^①

因此,客体化概念和占有概念的内在统一意味着,只有

^① 海德格爾的两个范畴——在手状态(Vorhandenheit)和上手状态(Zuhandenheit)——可以与马克思在自然对象(Naturgegenstände)和客体化之间所作的区分进行明显的类比。这里也许有必要指出这两个内在相似的概念体系之间的对比的基本要点。首先,海德格爾的在手状态表现为关于“为了作……之用”的繁忙的缺乏,表现为丧失。(e. g., *Sein und Zeit*, Tübingen, 1977, p. 149.) 马克思以相反的方式建构这种关系:在马克思看来,生产作为客体化过程,实践性地实现了斯宾诺莎所谓的“一切规定都是否定”;生产被理解为对休眠于自然物质中的一切其他的使用的可能性的实践性的否定。“自然本身”被马克思设定为生产潜能的仓库、普遍性的劳动武器和劳动资料,在每个历史阶段为生产的可能性提供了确定的领域(相对于人类的能力和需要已达到的发展水平),与此同时为物质活动规定了必须遵循的外部限度。一个颇具启发性的事实是,海德格爾和马克思为了澄清概念区分援引了同一个例子:一个“不成功”的客体化没有实现自己的功能。但是海德格爾和马克思对这个例子的诠释截然相反。在海德格爾看来,某种工具不适用于所预期的用途,这是否定Zuhandenheit的非反思的直接性的最基本的例证,从而“单纯的在手状态于用具身上呈报出来”。(*Sein und Zeit*, Tübingen, 1977, p. 73.) 相反,在马克思看来,一种使用价值的“不适用性”(不可用性)仅仅否定了表面上的“中立性”——不适用性使我们意识到这个对象的被创造出来的属性,使我们认识到物化于其中的过去的劳动。“如果我们在劳动过程本身中想到劳动材料和劳动资料是过去劳动的产品,那只是因为它们没有显露出所需要的属性。例如,不能锯东西的锯子,不能切东西的刀子等等。这使我们想到为现在的劳动过程提供要素的那种劳动的不完善性。”(参见《马克思恩格斯全集》第47卷,人民出版社1979年版,第63页。)

现在这一点变得很明显:在“唯心主义”和“唯物主义”对于“单纯自然”的理解的理论对立背后,存在着一个预先作出的实践决定(Vorentscheidung)。海德格爾对用具的分析把用具的非反思的惯常的用法作为用具的本质属性和规范属性。“用具‘上手的东西’的存在性质就是因缘。”(*Sein und Zeit*, Tübingen, 1977, p. 84.) 因此,工具的工具性在于它的可信赖性——这种可信赖性使得一个单纯存在的确定的稳定的世界敞开,同时这个世界又保障了这种可信赖性。(See esp. *Holzwege*, Frankfurt, 1972, p. 22 ff.) “用具的起源在于单纯的制造”这一见解仅仅看到“表面现象”。(*Holzwege*, Frankfurt, 1972, p. 24.) 另一方面,马克思关于“用具”的分析从用具在生产过程中的角色开始,(延承黑格爾)把工具视为切断需求和需求对象之间的非反思的直接联系的“中间点”,并把这种规定性视为对于消费对象的“单纯”使用也生效的范式。一方面,客体化的世界是一个本质上不稳定的世界,这个世界只有通过人类活动的不间断的重复创造才得以维系;另一方面,客体化的世界是以物质形式表达的社会规则的世界,它的自然性和密切性不可避免地在持续的再生产过程中逐渐销毁,因为再生产过程绝不可能在严格同一的条件下进行。因此,客体化的重要意义并不在于人对于自然密切的确定性的世界的介入这一事实,而在于客体化使得一种破解纯粹事实性的咒语的反思在原则上成为可能。

在确定类型的生活着的人类的活动框架之中(这个框架受到人造对象的物质特征的约束),人造对象才保持了它们的“客体化”属性,即它们的社会意义。但是,这种历史性地确定的活动类型持续不断地更新的必然性,不仅建立于产品“意义”之上,而且建立于这些对象的物质性本身。人造对象的使用意味着它们被消耗、磨损和损坏,因而有必要对这些人造对象进行替换。由人类构建的世界的历史性大体上等同于这个事实——人类在不稳定的经济微生态圈中生活,这个微生态圈的“均衡”必须通过有目的的实践活动不断地建立和重建。社会的存在即对历史连续性的持续创造;社会的存在不仅以再生产的一般形式限制了对人类世界的占有,而且与此同时把特定的物质性的要求和限制加诸于这个整体过程。抽象地说,这要求在人类活动中被消耗的使用价值,在同样的使用活动中至少得到替换和再生产。然而,当且仅当人造环境的各种要素(以及这些要素所满足的需求)与不同类型的人类活动之间存在着确定的“比例”时,当且仅当二者之间存在着确定类型的“对应关系”时,这才是可能的。^① 每个社会必须通过各种制度机制来保证“各种劳动职能同各种需要的适当的比例”^②的存在和重建,制度机制把这种比例转变为“社会体”、“自然发生的总体”^③或“社会生产有机体”^④。

^① “任何一个民族,如果停止劳动,不用说一年,就是几个星期,也要灭亡,这是每一个小孩都知道的。小孩子同样知道,要想得到和各种不同的需要量相适应的产品量,就要付出各种不同的和一定量的社会总劳动量。这种按一定比例分配社会劳动的必要性,决不可能被社会生产的一定形式所取消,而可能改变的只是它的表现形式,这是不言而喻的。”(参见《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年版,第580页。)

^② 参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第141页。

^③ *Grundrisse*, pp. 8, 909.

^④ 参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第141页。

55 这种制度机制因不同社会的属性而不同；但是一般而言，正是这种制度机制的存在，创造和预设了另外一系列社会规则，这些规则关涉人类所使用的对象的生产。如果说，前文讨论的实用性使用规则把占有使用价值形式的某些活动类型确定和建构为正确的，那么此处将要讨论的社会性应用规范，则一般性地决定和限制了在一个既定的社会关系系统中这种“正确”的使用行动可以（或者说应当）遵循的社会条件。通过诉诸于这些规范，这些人造对象进入了一个新的意义维度。这些对象不仅作为确定的历史性的需要和能力的客体化而发挥作用（就具有一种人类“意义”——即作为一种被社会认知的、固定下来功用的使用价值——而言），而且获得了一种社会意义——它们在这种意义上发挥作用，即满足于确定的社会具体性（符合确定的“角色”）的人，出于确定的社会目的，可以（或者说应当）在确定的社会场合（或社会环境）之下应用它们。这些产品通过这些使用规则而被确定为客体化，用马克思的术语说，这构成了它们的“物质内容”。这些产品凭借这些应用规范而表现为那些构成了它们的具体“社会形式”的确定的社会关系的承担者或物质化。

这里所讨论的规范同样不仅简单地外在地应用于人类劳动的产品，而且渗透到产品的物质属性之中：对象不仅为了确定的使用，而且为了确定的应用而被生产出来。例如，应用于工业化的工厂中的工具，与具有同样功能但以消闲或修理为目的应用于家庭中的工具，在这二者之间存在明显的差异。一套睡衣与一套晚会礼服之间的区别，一只水杯与一只酒杯之间的区别，一张应用于打字室的桌子与一张个人研究所用的写字桌之间的区别——所有这些区别并不基于这些对象在正确使用方面的实践功能属性：显然，这些区别首

先在于应用这些对象的正确的社会场合或社会环境。^①

这种类型的区别遍布于整个由我们周围的对象所构成的社会世界中，遍布于制造了这种区别的关于品位和正确性的规范之中；在具体产品的总需求的分配中，在现代社会的需求的增殖和分化的机制中，这种区别扮演了重要角色。当然，一旦谈到生产与消费的“一致关系”（此处我们的核心旨趣在于这种一致关系），如果我们给这种关系赋予首要的调节功能，那是完全错误的。为了更准确地研究这些社会性应用规范，我们必须暂且不谈我们的社会，而把目光转向前资本主义的社会类型（其原因将在下文论述）。56

通常在这些社会中，直接的明确表达的社会规范在总体上规定了，在社会劳动分工和社会结构中占据某些确定位置的人可以应用或处置哪一类对象。粗略地说，这是因为在这些社会中，履行各种生产功能的群体是**归属性地**建构的，这种类型的规则涵盖了一切对象——包括生产对象和个人消费对象——的使用。这些关于对象的社会性应用规范凝结在一个关于相互的权利和义务的更广的异质性的框架之中，这个框架限定了人与人的关系，规定了社会过程中的各种主体的社会属性。我们所论及的这种规范在很大程度上可以是严格的、仪式化的，就像在许多“原始”社会中的情形：属于某一社会角色群体的对象，其他群体的成员甚至连碰都不能碰（例如，女人和孩子不能碰男人的弓和斧子）；由于身体原因不能使用某种“适合”他（或她）的身份的人，可能被迫

^① 应用于同一种社会场合的对象因而构成一个群，在这个群之中，确定的相互关系建立起来，这个群的元素获得了补充意义。结构主义者列维-斯特劳斯和罗兰·巴特最先基于一种完全不同的理论模型研究了这种“对象的句法结构”。亦见于法国技术史家勒鲁瓦-古朗（Leroi-Gourhan）的著作中的“群技术”理论。

改变自己的社会身份,甚至改变性别。^①另一方面,在政治社会中,这些规范通常通过法律约束强制执行,对衣着、住房等等作出规定,如在欧洲封建社会。在所有这些例子中有一个共通的事实:这些通过法令树立的应用规范,在通过传统固定下来的规范与同样从传统传承下来的需要及其对象之间建立了一种直接联系。于是这些规范确保了对对象的“生产性消费”与历史中的具体个人的“消费性生产”之间的一致关系,并同时把生产和消费限定在确定的限度内。作为结果,在这些社会中,拥有某个对象就直接标志了他(或她)的社会身份和地位。因此一般来说,个人获得对某种新对象的处置权(至少对于具有基本的社会意义的对象来说),往往不是通过经济往来(即我们所谓的交换),而是通过改变自己的身份,通过入会、联姻、亲属过世之类的事件,通过被某

57 个群体或团体所接纳,通过加入某个办公室,等等。另一方面,这类对象也不可以自由交换。这些对象具有不同的社会含义(例如日常必需品与“奢侈”的名贵商品的含义相反),其明确的分类确定了孤立的半封闭的交易圈子,各种社会机制运作于这些圈子之中,关涉到对“等价”的不同界定方式,把不同类型的社会角色相互联系起来(以“抽象的”等值为基础的礼尚往来;以从传统中严格地固定下来的实际等值为基础的正式交换;易货贸易;等等)。

回到我们所讨论的两类规则,我们可以看出二者的显著

^① 在人类学文献中,诱发的性倒错和被迫的社会强制的同性恋的案例已经广为人知。见博格拉斯(W. Bogoras)在《楚克奇人》(莱顿,1904—1909年)中对楚克奇人的经典描述,以及卡拉斯特(P. Clastres)对瓜亚基印第安人的介绍:“男人仅仅充当猎人,他们通过不让女人摸他们的弓来证明自己的存在。相反,当一个男人不再能成功地充当猎人,他就立刻不再是男人了。当他把自己的弓换成了篮子,他以隐喻的方式成为女人。”(Staatsfeinde, Frankfurt, 1976, p. 105.)

差异。实用性使用规则界定了作为有意义的人类实践的人类行为的模式，界定了涉及某些需求对象的意向性行为的“正确”模式——这类规则具有**创建 - 建构的属性**；另一方面，社会性应用规范指向那些已经依据上述方式建构出来的作为有意义的单位的人类行为，并依据情境中的行动者的社会身份对这些行为予以允许、要求、禁止等等，通过这种方式调整这些行为——这类规则具有**调整 - 限制的属性**。^① 与此相关，这两类规则的进一步的差异表现在它们的明确程度上，表现在它们的有效性上，表现在它们获得批准的模式上。实用性使用规则通常没有明确表述，人们通常根本意识不到这些规则，因为学习这些规则的社会过程渗透在儿童成长和逐渐融入整个社会环境的过程中，渗透在儿童循序渐进地实践性地参与的物质获得中。甚至对某些劳动工具用法的学习，千百年来基本上都具有这样一种约定俗成的属性；实际上《法国百科全书》(*French Encyclopedia*)是第一个试图明确描述技术规范的历史文献。然而，这些规则是作为“社会习惯”或者作为写出来的规定实际传承下来的，那么它们通常没有具体的价值内容。这些规则把行动构建为实现客体化的意义(目的)的手段，构建为工具性的活动，这些活动从实践上展开了作为使用价值的对象的物理属性与使之成为使用价值的、社会认可的需求的满足之间的已设定的关系。在这种意义上说，我们所讨论的这类规则具有**技术属性**。因此，这些规则通常也不是得到特别批准的。诚然，系统反复发生的对某对象的“误用”(作为行为反常或心理失衡的信 58

^① 关于创建性规则与调整性规则的差异，见 J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge, 1969), pp. 33 - 42; G. H. von Wright, *Explanation and Understanding* (Ithaca, 1971), pp. 150 - 152 and J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (Frankfurt, 1971), pp. 62 - 65。

号)也可能涉及针对相关人的、普遍形式的(在不同社会中表现不同的)社会禁令。然而,作为个案的误用(即使这些误用无法用既定的具体环境的要求来解释),通常被理解为因无能导致的不成功。如哈贝马斯所言,“可以说,‘惩罚’内嵌在实际的失败之中。”^①在大多数场合,“不正确”地使用对象将导致无法达成预期的目标(无法实现一致认可的“需求”),而这种情况往往在纯粹因果机制的力量之下发生。

另一方面,社会性应用规范通常是明确的,在传统社会中甚至经常以立法的形式确定下来和表述出来,并建立在明确界定的社会制度的运行之上。它们不是凭借习惯的力量生效;它们具有**强制**的有效性。它们不是构建指向某种目标(满足某种需要)的工具性行为——工具性行为是外在于这类规范的,行为失败会自动地自然地充当对行动者所施加的控制;而是把行为规定为正确举止或错误举止的例子,规定为内在地与价值相关,换言之,把行为规定为义务和权利,规定为合乎礼仪的情况和失礼的情况,等等。违反社会性应用规范的、对对象的误用不被视为无能,而被视为逾越。违反有效规范的行为涉及各种具体的、经常是制度化的法令,这些法令不是通过自然的因果机制而是通过社会“习俗”而作用于行为。这些规范本身不仅是明确的,而且被“合理化”了——至少经常是这样。也就是说,这些规范通过既定社会的主流意识形态的再现而获得了某种合法性和合理性。

现在我们可以用更一般的形式展示这种对比。技术性、实用性使用规则构建和界定了广义上的**技能**(以及与技能相关的需求)——人类同作为**自然**、作为满足需要的对象和手段的环境之间的实践关系在技能的总体之中得到了表达和

^① Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (Frankfurt, 1971), p. 63.

实现。一方面是物质性的客体化的总体，另一方面是相应的需求和技能的总体，这二者在每一个历史环节之中都标志着一个既定社会所达到的**主宰自然**的水平，并且构成了一种共同财富，限定了有意义的实践获得的确定的可能性范围——在这个范围内，社会的每一个成员均通过“占有”参与到其中。而这种财富至少有一个内核——即对日常的实用对象的使用，每一个“正常”的个人必须平等地占有这个内核。这个总体是通过社会规则的存在和运行得以构成的，但是这个总体之中的每一个单独要素——无论是作为使用价值的客体化自身，还是特定的技能——都不能被设定为价值本身，这正是因为在社会存在的任何环节之中，这些要素的总和或总体规定了什么是实践性的有意义的，任何具体的价值主张都以这个总和或总体为前提条件。在这种意义上，这个物质性的客体化的总体是这样一种必须被当做“事实”予以接受的基本“价值”，即任何理性的个人都不应提出质疑的（就其合理性而言）价值。人造对象作为**客体化**的“价值中立”就在于这一事实：它们表征了人类的存在所“给予”的、在每一个环节都应当被“同化”的东西，此处同化意味着“把已承受下来的、被实现了的东西加以同化、继续保存”^①。因此，这个方面的改变是作为**积累**（*Aufhäufung*）发生的，发生于继承先前创造出来的活动形式、并沿着拓展由人类需求和能力所构成的社会财富的方向修订这些活动形式的连续过程之中。

相比之下，社会性应用规范表现为这样一种机制：各种使用价值以及相应的技能和需求依据这种机制在社会中被分配给不同的由个人组成的群体，赋予这些个人不同的社会

^① 参见《马克思恩格斯全集》第26卷，第3册，人民出版社1974年版，第324页。

属性,把他们转变为特定历史类型的“社会角色”,相互之间维系确定的社会关系。相应地,对象本身通过诉诸于这些规范,在某种确定的社会形式之下表现为自身的“物质化”:表现为只能按照一种被限定的方式加以处置的对象(这些对象可以被使用,但只能被授予而不能被交换;可以被交换,但同样限定在一个确定的使用价值圈子之内,只能同一个确定的社会群体的成员进行交换;等等)。这些规范所建构的社会角色被明确地纳入相关社会的价值体系当中;这些规范不仅对对象和技能进行分配,而且设定了运用这些对象和技能的动机。通过诉诸于这些规范,社会不再表现为一个整合的、每一个个人在一定意义上参与其中的总体,而是表现为一个分化的关系体系。它设立了一系列相互关联的、相互排他性的“位置”,这些位置以这样一种方式与特定的动机联系起来:个人的消费性生产本身不仅以自己的物理存在的形式进行再生产,而且作为社会的生产过程中的确定“角色”,在一个既定的社会位置之中进行再生产。而分配得以完成的这种方式最终决定了个人活动与这些活动所导致的整体社会效果之间的关系。被这些规范所限定的领域不仅是一个有关合法性的领域,而且是一个有关社会批判、社会冲突和断裂性的社会变化的领域。

从这个角度看,马克思的生产范式不仅表现为对一种有关彻底的历史主义与人类有限性意识统一起来的观点的概念化阐释。它不仅提供了对于人类自我创造过程的历史的理解——人类不是无中生有地(ex nihilo)产生的,而是基于“偶然地”给予的自然材料,在一个永无止境的从“自然的界限”中解放出来的过程中产生的。自然的界限总是采取外在地强加给人类有意识活动的规定性和限制性的形式。生产范式所揭示的内容还不止于此。在马克思的理论中,生产范

式作为双重过程——劳动过程以及社会关系再生产过程——的统一体，同时提供了一个范畴框架，借助于这个范畴框架，在每一个历史情境之中区分出预先给定的社会环境的方面和要素（人类同自然的实践关系作为要被同化的基本的事实性而对象化在这些方面和要素中）与另一类方面和要素（人类相互关系在这些方面和要素中物质化，人类的有意识集体活动可以并且应当彻底地评判和转化这些方面和要素）才成为可能（至少在原则上成为可能）。马克思社会理论的这种基本的二分法范畴——生产力与生产关系的二分，物质内容与社会形式的二分，使用价值与价值的二分，等等（我希望补充另外一对范畴，技术实践规则与社会规范）——恰恰使得在直接给予和呈现的社会客观性内部进行概念鉴别成为可能，即把社会客观性表达为先前世代的总“产品”，这种“产品”同时又被视为人类的“客体化”和社会的“物质化”。由此马克思才在理论上区分了连续性与非连续性的基本历史轴线，从而把历史理解为通过冲突和分裂而发展的过程。

但是这个整体结构不仅具有诠释的意义，就激进的实践活动而言，它实现了一种基本的导向功能。它揭示了激进的社会批判和社会变革领域，并在原则上为这个领域划定了界限；与此同时，它为批判的合理性和变革的可欲求性设定了标准，而没有诉诸于任何超历史的东西。这种激进的有意识的社会转变的可能性，归根结底立足于直接生产者的需求；直接生产者构成了主要的生产力，因为作为人造对象的死的物质只有在同直接生产者的生活能力的关系之中，才获得了作为人类的客体化的属性，才获得了实践性的人类意义。如果生产过程本身以及一般而言的社会生活能够依靠那些在现存的社会关系体系之中无法满足的生产者的潜在需求而

发展,那么对于这种存在(Bestehende)的批判——这种批判使得这些需求成为有意识的,并且要求通过彻底的社会变革满足这些需求——就是合理的。这种合理性不仅在于这种批判是“现实的”和“现实主义的”,也就是说,表达了作为实际的物质性的社会生活过程的结果本身的要求;而且在于这种批判具有历史性的合法性和可欲求性,因为这样一种变革促成了人类的进步——人类的进步被理解为人类的需求和能力的拓展,被理解为从那些已经转变为施加于真实历史性的作为自我建构实际过程中的具体的唯一主体的个人之上的、阻碍其展开的规定性之中解放出来。

革命理论之所以被赋予了历史客观性,既非凭借一种“应当”(sollen)的形式,也非凭借一种预定的必然性。革命理论的目标通过生产范式表现为一种作为事实而呈现的实践命令和历史命令,表现为适应于社会生活的实际的物质环境和这种环境的无尽的再生产的需求,这种物质环境及其再生产是人之所以为人的根据。“是”与“应当”之间的断裂仅仅以意识形态的方式表达了这样一种可用经验方法确证的事态,即在现存的生产关系系统与“生产力”之间,在现存的生产关系系统与人类的需求和能力——人类的需求和能力是实践性地占有社会历史环境和物质性的客体化过程本身的直接结果——之间存在矛盾。关于实际历史的科学战胜了哲学,因为“事实”与“规范”之间的对立统一不再表现为一个理论玄思之谜,而表现为历史的辩证运动;面对现存的

62 这种“事实”与规范之间的鸿沟,它所提出的不是一个需要从理论上予以回答的问题,而是一项需要通过集体性的实践性的革命活动予以解决的任务。

3. 物化与克服物化的矛盾^①

上文把生产范式视为一个双重过程的分析不仅是非常抽象的和简略的，而且存在着原则上的缺陷，因为这种分析设定了一种尖锐的不可调和的区分和对立，而在实践的历史现实之中——用马克思的话说——存在着“生产力(生产资料)的概念和生产关系的概念的辩证法，这样一种辩证法，它的界限应当确定，它不抹杀现实差别。”^②存在着一些“中间”状态，无法用前文二分法的相互排他性予以解释——这些“中间”状态的存在也许最能帮助我们认识前文所作的区分的“相对性”。

在前文中，我们一方面把对象的创建 - 建构性使用规则（就它们界定了技能而言）和人与自然的关系联系在一起，另一方面把调节 - 限制性应用规范（这些规范界定了对象的社会属性或“形式”）和人与人的关系联系在一起。然而，这种简单的界定是站不住脚的。每个社会都有一些建构了可感知的人类行动模式并进而规定了需要占有的技术的规则，但是这些规则并非指向对象的使用，而是指向人与人之间的能动关系。“问候某人”，“把自己介绍给某人”，“与某人跳舞”，等等——所有这些都显示了复合形式的行为，这些行为是作为统一的意向性的人类行为而建构的，仅仅涉及确定的规则。虽然此处讨论的规则复合体在某些场合有确定的规

^① 本节强烈地依赖于一部先前完成的未发表的手稿——《批判经济性何以可能？》，这是我与两位我在匈牙利时的同事基斯（János Kis）和本斯（György Bence）合作写出的。这部长篇手稿中的许多观点在这里得到更详尽的推进，我在极大程度上受惠于两位合作者。当然，这里采用的论述形式是属于我的，我是唯一需要为此负责的人。

^② 参见《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第51页。

范性的意蕴(因而也包含了动机要素),但是整体而言它们仅仅限定“技能”和“技术”,因为它们主要是把这些行为作为外在于它们的实现目标的手段——作为建立、强化、终结……某些类型的人际接触和交往的手段——予以确立的。正是在真正的语言沟通领域内,人们领悟了这种“技术”对于人类社会的极端重要性;这些技术是沟通的语用学不可或缺的、不可分离的成分。所以说,有些需要占有的技能涉及

63 社会接触和沟通本身,有些需要精通的“技术”作为人类生活的基本前提不仅涉及主体-客体关系,而且涉及主体-主体关系,即也涉及人与人的社会关系。

另一方面,存在着这样一些对象,它们的“正确”使用本身(不仅是前述意义上的应用)是通过社会规范、凭借社会规范调整的,而非凭借技术规则调整的。这些对象的功用本身在于简化、实现、体现某种规范性地确立的社会关系。关于这种类型的人类产品,最引人注目的例子是社会交往的各种“物质符号”(旗帜,十字,传统的权力符号,等等),这些符号的实用功能仅在于标示某种社会-文化环境和位置(主要通过传统的方式)。因此,它们的正确使用受到明确的规范的调整,不符合这些规范就意味着对价值的破坏,并因而招致明确的处罚。某些人类产品不仅是某种社会形式的“承担者”,而且它们的“物质内容”也指向确定的社会关系——这类人类产品的范围远不止“物质符号”(至少在当今社会中,物质符号没有多大的实践意义)。根据马克思本人的分析,在这类对象中,更准确、更重要的例子肯定就是——货币。“每种使用价值本身都是由于被消费……而起使用价值的作用。但是,作为货币的金的使用价值,是去充当交换价值的

承担者……”^①在这种意义上,货币代表“真正的货币流通的需要”^②。因此,“在货币上,内容本身(即货币的物质方面,它的使用价值——本书作者注)恰好属于经济的形式规定”^③。这种“物质内容”和“经济形式”的重合意味着,在这种类型的对象之中,以下两个问题——“它必须如何使用?”以及“谁,在何种社会场合……可以应用它?”——是不可分离的。这些产品是关涉到社会沟通和交往的各种历史形式和模式本身的人类需要和能力的客体化,因此,“如何”使用它们本身就界定了一定社会环境中既定类型的人类接触。但是根据我们刚刚所作的分析,涉及多种形式的人类接触能力通常被设定为单纯的“技能”,于是这些能力的客体化——如果这种客体化存在的话——也是与规范和价值无关的,于是被设定为单纯的“技术”,尽管事实上这类产品的“物质内容”(de facto)涉及确定历史类型的社会交往。应当⁶⁴认为,我们所讨论的这类人造对象排成了一个连续的序列:这个序列的一端是社会交往的“物质符号”——受规范调整,具有明确的价值内容;另一端由那些人类接触的技术手段——作为沟通过程中的一种“劳动工具”本身而被使用的技术手段——所构成。在这两端(例如王冠和笔)的中间,我们可以发现各式各样的对象,有些更接近第一端(例如货币本身),有些更接近第二端(例如电话)。

这表明,不仅“规则”与“规范”之间、“技术性”与“社会性”之间的相互关系远比前文粗糙描述的对立更加复杂,而

^① 参见《马克思恩格斯全集》第31卷,人民出版社1998年版,第521页。本书作者提供的英文引文与中文版的文字有出入,如直译作者提供的英文引文,应为:“作为货币的货币的使用价值,是去充当交换价值的承担者。”似为笔误。——译者注

^② 参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第59页。

^③ 参见《马克思恩格斯全集》第31卷,人民出版社1998年版,第61页。

且这种区分的相对化不可避免地提出这一问题：这种区分到底可以走多远？确实，我们从一开始就强调，人造对象的生产从目的论来说不仅由对象的实际使用的要求所决定，而且被对象的社会应用的要求所决定。对象就其物理形态而言，同时既是确定的能力的客体化，又是确定的社会-经济关系的物质化。“物质内容”与“社会形式”之间的区分被预设为一个可以仅仅凭借批判的理论分析、仅仅依赖抽象而作出的概念区分。根据以上论证指出的双重相对性，这种区分到底可以走多远？

用最粗浅的实践性术语（这些术语直接与马克思对这个范式的使用相关）来说：既然我们现在已经承认，要求这个世界上没有机器是一种“卢德主义”的非理性要求，为什么要求这个世界上没有货币、大炮和国旗却是理性的根本要求呢？因为很明显，一条传送带就其物理形式而言，在区分体力劳动和脑力劳动并使脑力劳动主宰体力劳动的基础之上，在一个既定的劳动分工体系之内，界定了生产能力。什么是我们应当视为这种对象的“物质内容”而予以“同化”的？——这种物质内容构成了当前历史形式之中的社会生活的事实基础，构成了一种“自然的界限”，社会为了能够在“积累”已掌握的生产力的连续的有机发展之中逐步修改这

65 种界限，在当下阶段必须接纳这种界限本身。而什么是我们可以视为对象之中的确定的社会关系的“物质化”的？——这种物质化可以并且应当通过一种新的经济组织和一般而言的社会生活予以彻底改变。这个双重问题看来正是凭借理论分析、在理论分析的框架之内无法回答的。这显然是一个实践问题，对这个问题的回答完全取决于历史视野，取决于现实的或潜在的“运动”；理论家呼唤和认同这种运动，并试图为它的实现贡献力量。从这种视角看，并不存在人们只能当做不容置疑的纯粹事实去“适应”的所谓的历史生活的

“数据”，因为人造环境的任何要素在其具体形式之中，都可以视为既是与作为“内容”的使用价值分离的某种社会关系的（在当前条件下的）承担者，又是这些关系在其内容本身之内的客体化。甚至对于我们所吃的面包，人们都可以实践性地进行批判和“拒绝”（正如各种“健康食品”运动具体显示的）——不仅因为面包味道不好，而且因为它是在工厂中生产的（这是它味道不好的原因），而人们可以设想一种不同的社会组织，这种社会组织生产一种新的（或改进过的）作为使用价值的主食，比如说家制面包。这种要求是不是“进步的”要求当然属于开放问题，人们对待这个要求的态度将取决于这一事实：人们从哪里和怎样定位我们当下生活中的烦恼、焦虑和苦痛的缘由？哪些需求和价值是人——不是一般的人，而是人类——今天作为基本的原初的需求和价值予以接受的？但是看来并不能这样说：这样一种要求否认了所谓的现存的人与自然的关系同人与人的社会关系的区分，所以一开始（*ab ovo*）就是不合理的。这种区分在分析上尽管是清楚明确的，在面对“视野”的实践选择时，这种区分看来根本就不是预先存在的。如果说，在前文关于马克思理论的基本意图的阐述中，生产范式看起来凭借“物质内容”和“社会形式”之间的已然划定的界限，建立并论证了根本需求的“合理性”，那么现在，出于对“物质内容”和“社会形式”这两方面的实践性诠释，我们不得不承认，我们作出这种区分的方式在原则上取决于人们把何种需求和社会要求视为合理的。

技术方面与社会方面的不可分离性，人类生活中的一切 66
现象的两面性，在生产范式中表现得非常明显。然而，这个问题不仅表现在概念分析的层次上。如果我们研究一下二元对立范畴的历史应用（这是由这种范式引起的），这个问题将表现得更加尖锐。回顾前文对技术性的使用规则和社会

会规范的界定,以及最粗略地概括的历史观,我们似乎面临巨大的困难,也就是说,对于使用规则的界定似乎并不完全适合于前资本主义社会,而对于应用规范的界定似乎完全不适用于资本主义社会。

就前者来说,在前资本主义社会中,甚至关于“如何”使用一个对象(尤其是劳动工具)的技术性问题也通常是明显地与价值相关的,属于特别批准的规范。以另一个角度陈述这一点,在这些社会中,对象化在工具之内的人类能力并不具备为实现某种外在目标而应用的单纯的“技能”属性,而通常被设定为一种社会“责任”,履行这种责任——在运用这种能力的技术细节的具体性之中——与符合某些社会动机直接相关。劳动被理解为使用已经生产出来的对象,被理解为“生产性消费”,从事劳动不是一个仅仅就成功与否来衡量的、施加于自然之上的、实际的工具性程序,它同时也被视为道德生活(以及宗教生活)的一种形式。“……劳动被设定为一种社会服务,不仅是一种经济服务……经济手段倾向于被转换为社会目标。”^①生产活动(以及某些基本的消费活动)的常见的复杂的仪式化不过是这样一种事态的极端表达——马克思把这种事态解释为这一事实:在这些社会中,真正的经济活动尚未构成一个属于自身的独立的制度领域。^②生产活动内嵌在依附关系之中,并通过依附关系实现

^① Raymond Firth, *Elements of Social Organization* (London: Watts, 1961), p. 137.

^② 关于这种经济在社会生活中的“内嵌性”,首先见 Karl Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economies* (Garden City, 1968)。关于“农业劳动及其对象的道德意义”(尤其在古希腊),参见 J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris, 1974) Vol. 2, pp. 19 - 24。鲍德里亚(J. Baudrillard)、卡斯托里亚迪斯(C. Castoriadis)等人的著作讨论了这个问题与历史唯物主义问题域的相关性。尤其见卡斯托里亚迪斯对以下事实的分析:技术对象“对于多数已知的社会而言不是‘纯粹’的工具;它内嵌在一个意义的网络之中,而生产效用只是其中的一个维度”。(C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, 1978, p. 236.)

自身；这种依附关系从其他领域——血缘关系、政治纽带和宗教纽带等等——中衍生出来，马克思把这种关系整体上描述为“人的统治和从属的关系”。在这里，这种“技术”层面的东西包含在一定形式的社会接触之中，通过人身依附的体系表达出来，并且构成了对于生产力发展的一种“内在限制”（Grenze）。“在所有这些形式中，发展的基础都是单个人对公社的被作为前提的关系……的再生产，以及他对劳动条件和对劳动同伴、对同部落人等等的关系上的一定的、对他来说是前定的、客观的存在。因此，这种基础从一开始就是有局限的，而随着这种局限的消除，基础就崩溃和灭亡了。”^① 67

“个人变为上述一无所有的工人，这本身是历史的产物。”^②正是资本主义把劳动作为技术活动从规范性地颁布的直接的社会制度中解放出来，发展了劳动的“无差异”属性；更一般地说，资本主义通过制度性地把经济活动从其他社会生活领域中分离出来，通过把“财富”生产的规模日益扩大设定为自己的目标，发展了劳动的纯粹的目标合理性。只有在资本主义制度下，环绕人类的世界作为自然界“才不过是人的对象，不过是有用物”^③。但同样也是资本主义的发展，“既要克服民族界限和民族偏见，又要克服把自然神化的现象”，同时把目标合理性的原则拓展到单纯的技术领域之外，拓展到真正的社会关系领域。这正是因为，资本主义仅仅把对象形式的社会财富——对象化的抽象社会劳动，价值——作为生产的目的。资本主义把社会生产总过程中的技术方面的规定性和要求同社会方面的规定性和要求再

^① 参见《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第478页。

^② 参见《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第466页。

^③ 参见《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1979年版，第393页。

次不可分离地融合在一起,但是现在这种融合是通过使得关于社会生产性的生活过程的目的和方向的社会决定从属于自动地行使职能的增殖(Verwertung)机制而实现的。因此只有在资本主义制度下,在生产和消费的连续均衡之中,明确的、由意识形态获得合法性的社会规范不再扮演核心角色。这种均衡现在是通过制度化的市场机制实现的,这种机制依据自身的明确逻辑运转,就像一部天然的自动机。因此,如果说在前资本主义社会中,甚至劳动过程的技术要求也表现为特定的社会-“道德”的责任和权利的形式,那么在资本主义社会中,社会支配关系及其确定的历史形式的再生产表现得就像是劳动过程本身的技术性-工具性要求的命令。“因此,在资本主义生产过程的基础上,使用价值(资本在这种使用价值上以生产资料的形式存在)和作为资本(资本是一定的社会生产关系)的这些生产资料即这些物的用途,是不可分割地融合在一起的。”^①

- 68 当然,这并不意味着在资本主义社会中人造对象失去了“社会形式”本身——只不过现在社会形式完全简化为商品的普遍的社会意义,而这些对象明显具有的客观性(sachlich)价值在质的方面的差异呈现为在量的方面的差异。生产出来的对象的商品形式表达了这样一个历史事实:这些对象可以被任何人——任何能够“购买”它们的人——所获得、使用和处置,^②(关于消费的直接社会性的约束消失了,取而代

^① 参见《马克思恩格斯全集》第49卷,人民出版社1982年版,第40页。

^② 因而,在资本主义体制下,个人与他所使用的对象之间的关系失去了“有机的”属性,对象不再指谓(就一种规范性的联系而言)确定的社会地位和身份,它们变成了单纯的(或多或少可靠的)个人的“符号”。各种社会群体进行消费的实际规则——在这样一种限度之内,这种限度正是由作为个人的经济地位的标志的“有效需求”这一范畴施加于这种规则的——通过来源不明的社会压力(这种压力可以有意识地制造,例如通过“时尚”的形式)实现,而非通过明确的规范实现。

之的是消费依赖于个人的具体的经济生活条件),这些对象可以(间接地)同任何东西交换(所有形式的生产活动可以还原为共同的“实体”,还原为人类身体劳作本身,因而所有形式的生产活动是平等的,对于具体的劳动者个人是无差异的)。商品的价值从量的方面不仅表达了这一事实:现在正是生产这种对象所需的社会消耗在决定这种对象的消费和使用的限度时扮演了决定性的角色(与前资本主义社会相反,在前资本主义社会中,由于生产的基本经济单位的地域性和孤立性,“社会”消耗——社会必要劳动——这一概念是无法应用甚至无意义的);而且引入并确立了这种消耗的具体定义——“经济价格”。也就是说,作为对象的社会意义的价值形式蕴涵了作为经济行为规范的应用对象的原则;价值形式决定了什么时候使用一个对象是“值得的”(就经济意义而言),为了完成一个给定的任务应当使用什么对象(在存在几种选择的情况下)。在一个大体上“传统的”社会中,在相应的规范和社会动机缺失的场合,当与之相关的经济制度从外部引入时(例如市场定价),或者当经济制度仅仅附属性地出现时,资本主义经济行为也按照规范来仿造。在这里,所谓的自动调节的市场规律并不以预期的方式发挥作用,而通常导致日益严重的失衡。^①只有在资本主义社会中,经济行为的这些基本信条——例如利润最大化原则——不是表现为特定的义务和权利的形式,而是表现为普遍的与价值无关的合理性原理,拥有“自然的”必然性力量。因此在既定的经济关系系统中,如果一个人违反了这些原理,他的行为将——在纯粹的因果关系的作用之下——就像违反 69

^① See e. g. , P. Bohannan and G. Dalton (eds.) , ‘ Introduction ’ , in *Markets in Africa* (Garden City , 1965) ; S. W. Mintz , ‘ Peasant Markets ’ , *Scientific American* , No. 2 (1960) , etc.

了使用某些工具的技术规则一样导致“失败”（至少就经济意义而言）。

总结如下：在全部历史之中，我们发现技术方面与社会方面总是不可分离地结合在一起（*verquickung*），虽然在不同的社会类型中表现出不同的属性。如果说，在前资本主义社会中人造对象的工具性的效用通常是以规范的形式与使用者特定的社会地位和职位联系起来的，那么在资本主义社会中，产品的这种普遍的社会形式（商品和价值的形式）实际上决定了现存的社会关系系统，并表现为某种附加的神秘的（*sinnlich-übersinnliche*）自然 - 技术性品质。^①

马克思（至少在《资本论》和晚期经济学手稿中）认为，社会关系与人对自然的实践关系的结合构成了整个“史前”时期的一个主要特征。他用物化（*Verdinglichung* 或 *Versachlichung*）这个术语描述这种现象（至少如此描述它的资本主义形态），并在《资本论》第三卷中把它界定为“物质生产关系（*stoffliche Produktionsverhältnisse*）和它的历史社会规定性直接融合在一起的现象”。^② 他把这种现象与先前时期的社会生产相对比，在那些时期，“生产条件对生产者的统治，已经为统治和从属的关系（*Herrschaftsverhältnisse und knechtschaft verhältnisse*）所掩盖，这种关系表现为并且显然

^① 资本主义制度下的经济行为的基本信条的表面上价值无关属性预设了特定的明确的法律框架的存在，资本主义所建构的作为私人的“人”的概念造成的影响，这些问题我们此处无法讨论。另外需要指出的是，这些信条的“普遍合理性”不过是西方资本主义更早的历史发展的产物（“商业道德”等等的出现）。概括来说，所有这些讨论的目标自然仅在于重建马克思对前资本主义社会和资本主义社会所作的区分的某些基本特征。

^② 参见《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第938页。

是生产过程的直接动力。”^①异化 (Entfremdung)——即非自愿的无意识的社会化过程,导致社会合作活动的产品对人的支配——与物化共同构成了主体和客体关系的颠倒 (Verkehrung),这种倒转在资本主义社会到达顶峰:活的劳动受僵化的过去的劳动支配,不仅遭受压迫和剥削,而且同时通过人对人的支配而固定和传递。“过去的物化劳动就统治现在的活劳动。主体和客体的关系颠倒了。”^②这种颠倒——马克思有时称之为换位、变质——作为异化和物化的统一所表达的不过是这一事实:人类在其联合体中尚未成为通过自身决定和统一行动决定个人命运和集体命运的、历史的真正的有意识的主体。如果说马克思把异化首先联系于占主导地位 70 的财产关系的属性,那么他在物化中首先看到的是那种“自然形成的 (naturwüchsige) 劳动分工”——这种劳动分工调整生产者通过其固定的社会 - 经济角色以完成劳动的技术功能——的表现形式。在这种劳动分工的统治之下,可动员的社会劳动的总体被分配到社会必需的生产活动的各个分支——不是以符合相关个人的利益和能力的临时的技术任务的形式,而是通过那种把个人归属于各种社会类别的“职业”、涉及个人与职业之间的固定的从属关系的社会机制。

^① 参见《马克思恩格斯全集》第25卷,人民出版社1974年版,第940页。据我所知,马克思在《大纲》首次使用 Verdinglichung 和 Versachlichung (二者可以互换) 这两个术语,但是这两个词本身并无特殊含义。在某些语境中 (例如第11~12页), 这两个词似乎表示“Vergegenständlichung”, 也就是说, 它们表示作为劳动过程本身的必然属性, 人类活动外化并物质性地固定在产品之中。同样在这部手稿中, 在其他地方, 这两个词显然表示“拜物教”, 即人与人的关系看起来变成了物与物的关系 (例如第78页)。Verdinglichung 这个词在本文中的特定含义, 最早见于马克思的《1863—1865年手稿》(参见《直接生产过程的结果》, 第156~158页)。

^② 参见《马克思恩格斯全集》第32卷, 人民出版社1998年版, 第125页。

因此在马克思看来,技术方面和严格意义上的社会方面密不可分的结合,并不表现为在对生产范式所概括的两个方面进行概念区分时的理论问题(和困难),而是表现为**真正作出区分、造成二者分离的史无前例的实践任务**。《资本论》的“批判经济学”把社会主义理解为这样一个社会:它有能力从制度上把再生产过程的物质性-技术性的前提要件从这些社会目标的设定——这些目标决定了经济的功能、方向、属性和节奏的实际历史内容,并由此决定了社会发展的实践历史内容——之中区分出来。马克思认为,“必然王国”(即“由需要和外在必然性所决定的劳动”的领域)与“自由王国”——在自由王国之中“作为目的本身的人类能力的发展”^①开始了——之间的这种区分,在社会主义经济生活组织中将会**制度性地再生产出来**。从这个角度看,社会主义表现为联合生产者共同的自我管理、自由地以直接民主的方式决定待满足的社会需要的属性和范围(即社会生产目标)同中央经济管理机构——这个机构的唯一功能是以尽可能经济的、在技术方面尽可能合理的方式执行共同作出的民主决定(即计划,把已经设定的社会目标转换为一系列平衡了的生产任务)——之间的**分离**。

今天我们在马克思的著作中发现了一个令人痛心的问题,即他没有考虑如何对中央经济管理机构进行社会控制。
71 这不是理论上的盲点或者实践上的隐蔽的保守主义,而是这一事实的逻辑结果:马克思把这个管理机构的职能**最初就限定于纯粹的技术性任务**——“计算”为实现先前在别处(通过联合生产者自身)所决定的目标,如何在经济上最优地使用资源(归根结底可以全部还原为活的劳动的可用储备)。

^① 参见《马克思恩格斯全集》第46卷,人民出版社2003年版,第929页。

如果保证了这一点,那么中央机构事实上“无非是一个为共同劳动的社会进行记账和计算的部门”^①。在这种条件下一切经济关系将变成透明的,因而马克思正确地设想,记账这种简单的职能是任何成年社会成员都足以胜任的,大家可以轮流从事这个工作。恩格斯把“对事物和生产过程的管理”与“对人的统治”相对比,简洁地表达了马克思的社会主义思想的基本方面。无论如何,马克思对于这个事实深信不疑:如果这个基本条件——即“技术”领域与“社会决定”领域在制度上的分离——没有得到满足,如果物化依然存在,那么这个中央管理机构势必变成“生产的专制统治机构和分配的管理者”^②。

这种考虑把我们带回起点——马克思唯物主义的实践属性。基于以上讨论,生产范式——唯物主义通过这种生产范式得到清晰表达——就不止是在如下意义上表现为一个“工程”:可以仅仅从“劳动的解放”的视角出发,把劳动视为人的类活动;可以仅仅从社会主义的视角出发,把历史视为由人、由有限的具体的因而历史性地受决定受局限的人的集体活动所“创造”的。现在可以看出,这种实践性-批判性的要素弥漫在这种范式的全部内容之中。因为这种基本的概念区分——劳动过程与生产关系再生产过程之间的区分,以及马克思理论中全部与之相关的二元对立范畴,生产范式是通过这种区分构成的——不是单纯的描述性范畴,而是利用一种差异对现状和历史进行分析的批判性的观念,这种差异无法在历史材料中“发现”和“找到”,而必须通过彻底转变现存社会来**创造**这种差异。马克思已经论证过:“一般劳 72
动”的范畴作为“这个被现代经济学提到首位的、表现出一

① 参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第105页。

② 参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第105页。

种古老而适用于一切社会形式的关系的最简单的抽象,只有作为最现代的社会范畴,才在这种抽象中表现为实际真实的东西”,因为只有在资本主义制度下劳动才能“在现实中都成了创造财富一般的手段”。^①类似地,人们可以说:社会批判理论——不同于资产阶级经济学——把生产范畴“提到首位”,当做适用于一切社会形式的范畴,这个范畴只有在社会主义制度下才获得了**实践真理性**,因为只有**在社会主义制度下——只有通过消灭物化——生产才能“在现实中”成为社会的自我创造的物质过程,成为人类个体通过他们自身的有目的有意识的活动走向自由的过程,这个过程的范围仅仅受社会客体化——对于个人来说,这些客体化是已经创造出来的,总是作为“自然的”明确的限制施加于人们的集体创造力之上——的限制。**

但是以上论述已经提出一个涉及整个生产范式和马克思对历史的相关阐释的令人深感忧虑的问题。如果说社会主义(尤其是社会主义经济)意味着这种实践性的分化,意味着直接地普遍地实现这些概念规定性(Begriffsbestimmungen)——它们被包含在生产本身的抽象概念中,但是在整个前历史时期,它们只能以受局限的准自然的形式,或者普遍的但被异化的形式表现出来,那么,马克思的历史观就是目的论的——不是“视角主义”意义上的目的论(即依赖于关于现存历史条件的一种可能的彻底转变的实践视角),而是直接的“**终点论**”(finalism)意义上的目的论。

在《资本论》中,物化的概念和克服物化的程序至少在这种论证中的某些环节把马克思引向了对社会主义未来的终点论理解——这一点看来是很明显的。根据拜物教理论,

^① 参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第46页。

对资本主义的克服意味着“社会生活过程即物质生产过程的形态……把自己的神秘的纱幕揭掉……”^①马克思明确无疑地指出了“揭掉”(Abstreifen)的含义是什么：“如果我们把工资和剩余价值，必要劳动和剩余劳动的独特的资本主义性质去掉，那么，剩下的就不再是这几种形式，而只是它们为一切社会生产方式所共有的基础。”^②类似地，共产主义社会只不过把通过社会必要劳动时间——“劳动时间也始终是财富的创造实体和生产财富所需要的费用的尺度”^③——对生产总过程进行的调整提升为经济生活组织的有意识地应用的（因而现在是被直接掌握的）原则。“实际上，没有一种社会形态能够阻止社会所支配的劳动时间以这种或那种方式调整生产。但是，只要这种调整不是通过社会对自己的劳动时间所进行的直接的自觉的控制——这只有在公有制之下才有可能——来实现，而是通过商品价格的变动来实现，那么事情就始终……”等等。^④ 73

于是社会主义社会成为第一个以适当的普遍的方式解决这个历史上每一种经济形式都面对的一般性任务的社会。它之所以能够成功，是因为它把联合起来的个人的物质生产活动还原为这些活动在观念中的形态（以及过去在观念中的形态）——还原为自然本身的能动的理性的新陈代谢，还原为“技术”活动，从习俗的规则和社会性的支配中解放出来。在此基础上，真正的人类财富可以在人的自由活动（即在自由时间的活动）中发展，自由活动“一部分用于消费产品，一部分用于从事自由活动，这种自由活动不像劳动那样是在必

① 参见《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1995年版，第142页。

② 参见《马克思恩格斯全集》第46卷，人民出版社2003年版，第992页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》第26卷，第3册，人民出版社1974年版，第282页。

④ 参见《马克思恩格斯全集》第32卷，人民出版社1974年版，第12页。

须实现的外在目的的压力下决定的,而这种外在目的的实现是自然的必然性,或者说社会义务——怎么说都行”^①。社会主义从不意味着消除人的“有限性”、克服个人本身的这种“外在”规定性(马克思从来没有这么说过),但是(至少在马克思对批判理论的最终详细阐释中)社会主义提供了这样一个社会:它发展了人的依赖性方面和人的自由方面(作为自由活动),并把这两个方面相互分离,形成了制度性地分隔开的两个领域。在晚期马克思看来,共产主义也是如此;只不过在青年马克思看来,“它是历史之谜的解答,而且知道自己就是这种解答”^②。

《资本论》在作出大量努力之后,实际上(虽然以隐蔽的形式)回到了对历史的坦白的目的论—终点论理解,而这正是批判理论的最早版本的特征。关于如何解释这个问题,此处我们无法讨论。不过我们要指出两点联系。其一,上文讨论的、在《1861—1863年手稿》中最早清晰阐释的社会主义
74 概念,似乎与关于劳动阶级作为社会主义变革的主体的革命动机的理解的变化有关。在《大纲》中,重点依然放在无产阶级的具体的根本需要上,即在内容上超越资本主义社会关系的需要。(在这部手稿的具体论述中,这种需要被视为既被工厂劳动的集体属性、又被工人和资本家之间的形式上自由的交换属性所决定。)《资本论》以一种相当一致的方式替换了整个这种论证,转而诉诸于资本主义再生产过程的功能丧失——劳动阶级有保障地稳定地满足基本需要(理解为文化—历史地决定的但在一代人中本质上稳定的生活标准)甚

^① 参见《马克思恩格斯全集》第26卷,第3册,人民出版社1974年版,第282页。

^② 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第297页。

至都不可能。^① 其二，在向历史的终点论的隐蔽回归与马克思思想中一种不断成长的趋势之间，似乎存在着密切关联，这种趋势即把批判理论同时提出的两个要求——清晰表达在历史中特定的阶级立场以及通过科学客观性的概念论证一种普遍有效的社会目标（作为无阶级社会的社会主义社会）——联系起来。资产阶级政治经济学与无产阶级政治经济学之间的矛盾现在呈现出来，不是以对同一个社会现实的两种根本上不同的表述——由相互冲突的利益所驱动，因而提出不同的问题、采用不同的理论范式——形式，而是以谬误与真理的对立的形式。二者之间的对立是对表面现象的单纯描述与对本质关系和长期过程的唯一有效解释之间的对立。资本主义社会的彻底转变的可能性越是采取客观必然的历史趋势的形式，关于社会主义的理论就越是具有终点论的意蕴。把理论的实践目标转换为决定论的理论语言，同时将不可避免地涉及把这种目标的内容界定为目的论的预先决定。

在某种意义上，这种终点论的理论变形从原则上解决了这个方法论问题：在“技术”方面（人与自然的关系）与“社会”方面（人与人的关系）之间的区分应用于所有这些历史

^① 为了看清马克思观点的转变，最好的办法也许是对比《大纲》（185—205）、《1861—1863年手稿》（《马克思恩格斯全集》历史考证版，第3卷，第1册，第29～44页）和资本论（《马克思恩格斯著作》MEW版，第23卷，第181～191页）各自关于资本与劳动的交换关系的讨论以及关于劳动力价值的相关分析。我们也可以看到与这个转变相平行的、马克思关于工资的决定因素的经济观点的一个非常根本性的变化。根据《大纲》，“劳动市场不同于产品市场等等，它是受另一些规律支配的”（参见《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第517页）。另一方面，在《资本论》中，关于工资的决定因素的全部讨论强调价值规律本质上的同质性和同一性——无论应用于商品“生产者”之间的交换，还是应用于工人和资本家之间的交换。关于在《资本论》中这种“客观主义”的工资理论的意义，见P. Cardan (C. Castoriadis), *Modern Capitalism and Revolution* (London, 1974), pp. 32–37。

时期——这些历史时期的特征在于社会活动的这两个方面是结合在一起的——的合理性何在？这种社会主义的实践展望——一个在这两个方面之间进行了制度性区分的社会——恰好使得在整个人类历史中表现为“抽象真实”，并在长期的内在趋势中获得表达形式的东西变成了**直接真实的**，并且确立了与自然科学相当的确定性。但是需要为这个答案付出的代价无疑是非常高的。在“物质内容”与“社会形式”之间的区分由此不知不觉地转变为“本质”和“表象”之间的区分^①，而物化作为资本主义社会的基本的本质特征被等同于“资本的神秘化”。

这就充分地再现了黑格尔式的辩证法：本体论意义上的真实在于什么是**可能的**；什么是存在的只不过是一个单纯的现象。这种终点论既应用于回顾，又应用于前瞻。资本主义的现状作为潜在可能性的实现和“更高发展的宣言”，是理解“更早”的社会的钥匙（Schlüssel），正如人体解剖学是理解猿体解剖学的钥匙。（这是生物学目的论隐喻的众多例子之一，在晚期经济学手稿中，这些隐喻作为隐藏的文本支撑了关于资本“运动定律”的明显物理决定论的论证。）但是与此同时，只有我们能够透过“资本主义的外壳”洞见新的未来社会——它已经隐秘地（以对立的形式）孕育在资本主义生产模式的子宫里——的这些基本关系，我们才能在资本主义的本质结构之中理解它的现状。马克思在《大纲》中的一个引人注目的段落明确无误地表达了上述含义：资本主义的发展本身预示了社会主义转变，并提供了先决条件，这不仅包括作为“客观”先决条件的物质生产条件，而且包括“抽象地”以“隐蔽”的形式存在的“无阶级社会所必需的……与之

^① 这种转变同样可以在马克思介于《大纲》和《资本论》之间的作品中发现。

相适应的交往关系”。^①

后一点对于理解最终版本的马克思经济学的意义至关重要。根据《资本论》，劳动价值理论包含了一切资本主义矛盾的种子，解释了资本主义的历史本质（抽象劳动和具体劳动的矛盾）；而只有依据实际上从这种生产方式的**具体性中抽象出来的预设**（供给与需求的符合，一切商品根据社会必要劳动时间生产，等等），才能在理论上发展劳动价值理论。然而，这种方法论上的悖论与以下观点完全一致：只有把资本主义看做与社会主义相比本质上是暂时性的制度，才能在资本主义的本质之中把握它。劳动价值理论的最终合理性——至少根据马克思论证的内在逻辑——永远无法转换为在资本主义体制下**在操作上和经验上可检验的术语**；它的最终合理性建立于这个事实：为了把非直接的不合理的物化的市场机制的运作彻底地替换为社会必要劳动花费的自觉的直接的计算，为了以这种方式组织社会生产和社会消费，劳动价值理论是可能的并且是“必要的”。⁷⁶

这种终点论在两个方面影响了整个“生产范式”：其一，导致物质内容趋向于“自然化”（naturalization）；其二，导致社会形式趋向于“现象化”（phenomenologization）。第一个倾向已经在马克思对劳动概念的界定（劳动概念与生产概念相区分）中清晰呈现出来。虽然关于劳动实际隶属于资本的整个分析旨在展示资本主义如何通过有目的地破坏个体劳动者的独立劳动能力来创造自身的物质基础（这种观点构成了马克思关于“机器”概念的“历史”定义的基础），另一方面马克思反复强调把“劳动”定义为个体劳动者与自然之间的过程，即“反常的孤立的人没有任何社会帮助也必须进行的简

^① 参见《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第109页。

单劳动过程”^①。他说：“劳动过程……是人类生活的永恒的自然条件……因此，我们不必来叙述一个劳动者与其他劳动者的关系。”^②

“合作”被从“技术”的领域中排除，这是至关重要的，并且不可避免地导致了对“劳动”的不可想象的狭义的理解——对于劳动的这种理解如果一以贯之的话，将使得劳动的概念变成对于分析马克思本人的主题（资本主义生产）完全无用的（用他自己的话说）概念。^③当然，马克思并没有一以贯之，在具体分析中，他经常作出恰好相反的论述：“简单协作，以及它的进一步发展的形式——总之，提高劳动生产力的一切手段——属于劳动过程，而不属于价值增殖过程。”^④

这种逻辑上的含混同时与一个深深扎根于马克思晚期
77 思想中的（但不稳定的）倾向相关，即把劳动描述为生产过程的“物质内容”——不仅作为一种人与自然之间的过程，而且作为一种自然过程，也就是说，一种发生在各种自然要素之间的完全可以用自然科学的语言界定的纯粹“物理的”相互作用过程（因而他主张，在这种情况下劳动力作为并且仅仅作为一种“自然力”发挥作用）。然而这就完全推翻了劳动作为客体化的含义。于是劳动不再是由社会规则所建

① 参见《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第999页。这段引文摘自中文版《马克思恩格斯全集》第一版，与作者提供的英文引文有出入。如依据作者提供的英文，则引文中的“必须”应改为“可以”。——译者注

② 参见《马克思恩格斯全集》第44卷，人民出版社2001年版，第215页。

③ 这种劳动概念也没有应用到对前资本主义社会的分析之中。例如，见马克思本人对原始社会和亚洲社会的评论：“作为第一个伟大的生产力出现的是共同体本身。”（参见《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第488页。）

④ 参见《马克思恩格斯全集》第32卷，人民出版社1998年版，第294页。

构的人类活动；劳动是“自然的”，仅仅是就如下意义而言：通过这些规则，自然的规定性创造性地转化为人类行为的确定信条，这些信条建构了这样一些技能——它们在给定的历史环节中是如此基本，以至于在当前阶段这些技能的存在没有受到、也不可能受到质疑或挑战。现在劳动转换为这样一种活动——就全部意义而言它受到“自然法则”的支配和限制，无论这些自然法则是否被意识到。于是，人类“技术性的”行为的规则属性仅仅表现为错误的意识，这种意识遮蔽了行为的自然规定性（并充当中介）。劳动的这种抽象只有在资本主义社会中才获得了实践性的真实——这同样意味着，只有在资本主义社会中，劳动才直接成为它以前一直以“观念”的形式所是的东西，即直接符合客观的自然规律的、以有效地转化自然材料为目的的、人类机体的自然力的行使。但是这造成马克思分析的批判维度明显变窄了。一般而言马克思当然强调如下事实：“简单平均劳动本身……在不同的国家和不同的文化时代具有不同的属性”^①；而且关于这种历史性地“人为的”属性，以及关于在资本主义工厂中所实现的复杂劳动的功能简化造成的非人化后果，他是完全清楚的。但是另一方面，他（至少在《资本论》中）坚持主张：通过这种简化，实现了一个“发现”——发现了“为数不多的重大的基本运动形式”^②，这些基本运动形式表征了全部人体活动本身的属性。通过对资本主义制度下的简单劳动的这种“生理学”诠释，马克思不仅削弱了简单劳动在历史中的进步属性（作为生产过程的解放，“从人类劳动力的人身限制下解放出来”^③），而且在这种诠释的影响下把技术

① 参见《马克思恩格斯全集》第44卷，人民出版社2001年版，第58页。

② 参见《马克思恩格斯全集》第44卷，人民出版社2001年版，第559页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》第44卷，人民出版社2001年版，第483页。

过程的一般方向转换为一种“人类学意义上的”不容置疑、不可改变的方向。^①

- 78 与“内容”自然化的这种趋势相对应,社会形式趋向于“现象化”,即趋向于把既定的生产方式中在操作上有有效的机制和相互关联描述为与那些“本质性的”过程和关系相对的“表面现象”,那些“本质性的”过程和关系在理论意义上揭示了这种生产方式彻底地历史性地转变的隐蔽的潜在可能性(就因果决定性和目的论预设两种意义而言)。这导致马克思在某些场合(即使这些场合仅仅是笔误,它们也是一

^① 但是这并非《大纲》所接受的观点。根据《大纲》的看法,技术发展指向为社会主义提供物质基础和技术基础的彻底自动化。“劳动表现为不再像以前那样被包括在生产过程中,相反地,表现为人以生产过程的监督者和调节者的身份同生产过程本身发生关系。……这里已经不再是工人把改变了形态的自然物作为中间环节放在自己和对象之间;而是工人把由他改变为工业过程的自然过程作为媒介放在自己和被他支配的无机自然界之间。工人不再是生产过程的主要当事者,而是站在生产过程的旁边。”(第592~593页。)(马克思的这个答案以奇怪的方式强烈地复活了黑格尔《耶拿现实哲学》中的后来被压抑的“积极地”克服异化的乌托邦设想。)马克思关于技术史的后续研究(发生在1862—1863年)很有可能促进了这一事实的发生:在《资本论》中他完全抛弃了这种甚至在今天看来也更像是科幻,而不像一种可以作为实际的当前的社会主义战略的立足点的历史规划的历史观。但是马克思关于技术发展观的思想经历了一次决定性的转变,在《大纲》中他已经把这个整体过程视为不可避免地推动资本主义矛盾发展到极端的不可抵挡的必然趋势。根据这部早期著作,这种发展趋势本身破坏了价值关系的基本前提:“直接劳动时间的量,已耗费的劳动量是财富生产的决定因素。”(同上,第592页。)必要劳动时间与被创造的财富越不成比例,价值规律调节社会再生产的能力越弱。在这种意义上,技术过程向一种“自然必然性”的转变(这是这种“劳动”概念本身以目的论的方式预先决定的),以及由此导致的资本主义技术发展基本方向的实践—历史转变的可能性的被排除,马克思的两部著作都预设了这两点。确实如此,尽管马克思的所有具体历史分析毫不含糊地展示了技术发展的社会历史规定性,并且在这些语境中他一成不变地把生产关系当做“决定着生产的全部性质和全部运动”的因素。(参见《马克思恩格斯全集》第46卷,人民出版社2003年版,第995页。另参考:“绝对剩余价值和相对剩余价值的生产……决定着……资本主义生产过程全部社会的和技术的形式。”参见《马克思恩格斯全集》第45卷,人民出版社2003年版,第427页。)然而,在这个问题中批判性地引入以上洞见的可能性,被对未来社会主义社会的终点论的理解所破坏。

种征兆)把产品的“社会形式”——例如商品的交换价值——等同于商品的“想象的即社会的存在形式”。^①在马克思晚期经济学手稿中,这种趋势不断强化,这一点充分显示在关于资本主义竞争的处理和诠释的变化中。在《大纲》中,竞争仍然被定义为“资本的内在本性,是作为许多资本彼此间的相互作用而表现出来并得到实现的资本的本质规定”^②。但是在《资本论》中,竞争被明确地安置在表面现象的领域,“在竞争中一切都以假象出现,也就是以颠倒的形式表现出来”^③。在另一个场合竞争现象甚至被描述为“幻相”(Schein)。^④表面现象这个概念[以及一些相关的术语,例如常用的“sich darstellen”(自我显现),等等]不仅导致了一种关于客观性(“直接存在”)——这种客观性同时又不是“真实的”,因为它是“错误的”——的黑格尔式的理论困难,而且提出了关于这样一种理论的定位的难题——这种理论号称是关于未来的知识,把当下的直接生活环境(具体的历史性的主体自身生活于其中的环境)视为错误的意识(phenomena bene fundatae)。在马克思的拜物教理论中,所有这些困难得到了集中体现。

当然,即使就《资本论》而言,此处我们也只能谈论趋势,这些趋势与先前显示的其他趋势相互作用,被其他趋势所抵消。但是这只会导致众多关于马克思思想(包括生产方

① 参见《马克思恩格斯全集》第26卷,第1册,人民出版社1972年版,第164页。

② 参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第394页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》第46卷,人民出版社2003年版,第256页。

④ 参见《马克思恩格斯全集》第46卷,人民出版社2003年版,第192页。为了避免误解,必须指出的是,在理解资本主义经济整体体系中竞争所占的位置时,马克思观点的变化与关于竞争在资本主义经济运行中的操作角色的观点变化无关;在这两部手稿中,他关于竞争和垄断的相互关系以及关于市场与国家的相互关系的观点保持不变。

式本身在内)的概念框架本身说不清楚。我把作为两个过程——作为需要和能力的客体化的劳动的“技术”过程,以及作为社会形式的“物质化”的社会经济关系的再生产过程——的统一体的生产概念当做生产范式的核心。然而,马克思也在独立的意义上——即利用“生产力”和“生产关系”之间的辩证关系——把这个统一体界定为**统一体**。但是这两个术语同样面临着内在的含混。二者之间的关系是否相当于这样一个关于“生产方式”的概念界定:“生产方式”可否被界定为生产的客观条件和主观条件(“生产资料”及其**对立面**——内嵌在一定“人口”中的活劳动能力,它们被理解为生产的“技术”要素)的社会组合的特定历史类型?这两个概念是否表现为对“**技术**”方面与“**社会**”方面之间的二分法的一种简单的重新阐释?——现在是利用**结构的范畴**(即利用要素和要素组合的范畴)来表达,在“**劳动**”与“**增殖**”之间的对立的**不相容的区分**中,从**过程**方面加以阐释。阿尔都塞从马克思的著作中搜集了大量段落,令人信服地证明马克思确实持这种观点;我们甚至很容易找到直接引文来证明马克思把社会机体的“**物质基础**”等同于“**技术**”。比单纯的引文更有力的论证是下面这个诠释。如同我们前文力图阐释的,“**生产力**”的概念旨在把那些以连续的方式积累起来的人类历史活动的(客观的和主观的)“**结果**”从概念上分隔开。也就是说,这个概念指谓某个社会结构从前辈那里继承下来的、可以投入不同的社会使用的、能够通过各种社会机制作为实际有效的生产因素加以应用的东西。在这种意义上,至少“**生产力**”确实指谓“**技术**”方面。“**积累**在这里就是把已承受下来的、被实现了的东西加以**同化**、继续保存

并进行改造。”^①

但是如同卢卡奇在反驳布哈林时所指出的，这种诠释无法解释马克思在具体分析中使用这些概念的方式。还有一些场合，马克思明确地反对这种理解。例如，他在驳斥罗西（Rossi）时尖锐地反对把“受生产关系制约的”生产力等同于“属于一般劳动过程或一般生产过程本身（撇开任何一定的社会形式）的要素”。^②更重要的是，马克思关于资本主义历史发展的整个讨论建立在这个预设上：生产者之间的一定形式的社会关系（“合作”，更一般地说，“直接生产过程具有社会结合过程的形态”^③）构成了独特的生产力。至少在一个场合，马克思确实把工厂内部这种类型的劳动分工称做“纯粹技术上的”^④。但是由于同时强调和论证了工厂内部的合作完全受到资本的支配和决定^⑤，他根本没有提供如何区分“技术性的”劳动分工和“社会性的”劳动分工的标准（下文

^① 参见《马克思恩格斯全集》第26卷，第3册，人民出版社1974年版，第324页。

^② 参见《马克思恩格斯全集》第32卷，人民出版社1998年版，第165页。

^③ 参见《马克思恩格斯全集》第46卷，人民出版社2003年版，第431页。

^④ 例如，参见《马克思恩格斯全集》第44卷，人民出版社2001年版，第545页。

^⑤ 参考：“工人自己的劳动的社会形式，或者说，工人自己的社会劳动的形式，是完全不以单个工人为转移而形成的关系；工人从属于资本，变成这些社会构成的要素，但是这些社会构成（Bildungen）并不属于工人。因而，这些社会构成，作为资本本身的形态（Gestalten），作为不同于每个工人的单个劳动能力的、属于资本的、从资本中产生并被并入资本的结合，同工人相对立。并且这一点随着下述情况的发展越来越具有实在的形式。这些情况是：一方面，工人的劳动能力本身由于上述社会形式而发生了形态变化，以致它在独立存在时，也就是说，处在一种资本主义联系之外时，就变得无能为力，它的独立的生产能力被破坏了；另一方面，随着机器生产的发展，劳动条件在工艺方面也表现为统治劳动的力量，同时又代替劳动，压迫劳动，使独立形式的劳动成为多余的东西。工人的劳动的社会性质作为从某种意义上说资本化的东西……在这个过程中……作为资本的力量同工人相对立……”（参见《马克思恩格斯全集》第26卷，第1册，人民出版社1972年版，第420～421页。）

将讨论这个问题),前者明确指向“生产力”领域,后者明确指向“生产关系”领域。

换言之,马克思似乎应用了两个“生产力”概念。第一个生产力概念出现在一般性的理论解释中,表示先前的生产实践所造成“实质性”存在的结果,它被作为新的经济应用和生产应用(可能以其他的类型)的潜在可能性而呈现和“给定”出来,并且与生产主体的实际关系形成鲜明对比——这些预先存在的潜在可能性的实际实现、实际转化是真实的“生产”因素,可以单独通过这种生产主体的实际关系来完成(这些潜在的可能性由此获得了确定的、可变的社会属性)。但是当马克思使用“生产力”的范畴时,他实际上(*de facto*)应用的是另一个概念。也就是说,他用这个术语表示实际生产过程中的、其变化对劳动生产率产生直接影响的、所有的要素和条件。他在几个场合明确阐述了这个界定。例如,他说:“……劳动生产率的提高即劳动生产力的更高层次的发展。”^①他所采用的术语使这个问题更尖锐地凸显出来。他通常把生产率称为“*Produktivkraft der gesellschaftlichen Arbeit*”(社会劳动生产力),并采用“*gesellschaftliche Produktivkraft der Arbeit*”(劳动的社会生产力)来表示我们现在所说的“生产力”。

然而,问题并不在于马克思实际上用同一个词来表示两个不同的相互排斥的概念,而在于从马克思本人的理论意图来看,这两个概念在某种程度上都是不适用的,这就导致了它们经常被替换。“操作性的”生产力定义把生产力等同于

^① 参见《马克思恩格斯全集》第32卷,人民出版社1998年版,第269页; see also *Werke*, Vol. 26/3, p. 426, *Grundrisse*, p. 598, etc.

决定劳动生产率的要素，暂且不论这种定义在概念上有什么困难^①，在适用性方面它也有难题，因为马克思同时坚持要求（作为他的批判理论的一个本质要素）“必须把社会生产过程的发展所造成的较大的生产率同这个过程的资本主义剥削所造成的较大的生产率区别开来”^②。另一方面，“理论性的”生产力概念不仅过于狭窄而不可接受（即使就分析技术发展本身来说也是过于狭窄的），而且从概念的角度看也是站不住脚的。因为“生产资料”和“一定的历史具体性中的劳动技术”不仅本身不能独立地构成生产的真正要素，甚至不能作为生产的“潜在要素”。为了成为“潜在要素”，这二者必须相互符合。（例如，在一个国家中，如果仅仅从物质上具备了现代机器，但在劳动力中缺乏应用这种机器所需的技能，那么这些机器并不构成“生产潜能”；反之亦然。——结构性失业就表现为这种情况。^③）而这种相互符合并非纯粹“技术性的”。这是因为，为了实现生产目标，在抽象地“可用的”社会财富之中（这里所说的“财富”是就马克思对这个词的广义使用而言的，同时包括历史发展的客观结果和主观结果），哪些要素能够被当做原则上可动员的要

^① 这些困难与这一事实有关：“劳动生产率”的通用概念（马克思本人也经常接受这个概念，例如，见《马克思恩格斯著作》MEW版，第23卷，第333页）相对于马克思本人的目的来说归于狭窄而本质上不可接受，这首先因为他明确希望在“生产力的发展”的概念中包括总输出的质的丰富性。他的几处评论表明（e. g. , *Grundrisse*, pp. 283 - 284; *Werke*, Vol. 26/1, pp. 104 - 105.）他本人已经意识到这个困难，但是据我们所知，这个困难仍然没有解决。而这并非一个孤立的问题——在纯经济理论中也有类似的问题，也能发现这个问题的影响。

^② 参见《马克思恩格斯全集》第44卷，人民出版社2001年版，第486页。

^③ 应当再次强调的是，马克思本人在具体的历史语境中指出……原著此处出现排版问题，这句话未完。——译者注

素,将随着社会机体的不同而不同。(一个基本的例子:同样是作为“可用的”劳动力储备的妇女和儿童,在不同社会中应用这些储备的方式是不同的。)在这种意义上,面对“财富”的同样的主客观因素,不同的生产方式可以、并且事实上经常从中抽取了不同的要素作为“生产力”。把生产力界定为预先存在的可能性——这种可能性有可能实现,也有可能不实现,取决于它们通过生产关系建立的统一性——这种界定是虚幻的。^①

对于这些理论问题的“终点论”解答——延续至今的整个历史发展的“物化”属性(在一切现存社会中“技术”方面和“社会”方面结合在一起)以及由此而生的概念含混都与这种解答有关——不仅影响了历史唯物主义思想的总体概念框架,而且影响了马克思关于资本主义的分析的具体内容——以一种与马克思分析中某些最深刻的批判性洞见和意图相冲突的方式。然而,详细地讨论这个问题是非常困难的(需要非常巨大的篇幅)。马克思(在晚期的经济学著作中)关于使用价值和价值关系、关于生产劳动和非生产劳动关系、关于工资理论的讨论,清楚地说明了这一点,并显露出

82 了与上文讨论的一般问题域的关联。然而,我们试图在另一个场合处理这些问题的某些方面,而且这些问题已经在这些

^① 与马克思最初的二分法相关的这些困难,进一步的讨论见维尔特(A. Wildt):《生产力与社会革新》,载于U. Jaeggi and A. Honneth (eds.), *Theorien des Historischen Materialismus* (Frankfurt, 1977), pp. 211 - 226。

文献中有所涉及^①，所以我们此处满足于仅仅粗略地提及。

^① 前文在注释中提到的本斯、基斯和我合著的《批判经济性何以可能?》在第二章讨论了马克思关于使用价值的概念的矛盾。在那本书中,我们试图根据马克思经济分析的自身逻辑详细证明,在资本主义制度下使用价值实际上是“交换价值的地平线”(布希亚),但是关于使用价值的这种理解被马克思在这个问题上的自然主义的坚决主张所完全排斥——“使用价值表示物和人之间的自然关系”。(参见《马克思恩格斯全集》第46卷,人民出版社2003年版,第214页。)我们的著作在第七章讨论了马克思《资本论》关于工资的理论;我们的结论与卡斯托里亚蒂斯先前提出的观点非常接近。关于生产劳动与非生产劳动这个问题,在马克思那里也可以辨识出两种趋势。一方面,他明确反对用独立于社会形式的、劳动的特定内容和具体效用来解释劳动的生产属性,把这种解释视为拜物教的庸俗观点。他强调:“这些定义不是从劳动的物质规定性(stoffliche Bestimmung)(不是从劳动产品的性质,不是从劳动作为具体劳动的规定性)得出来的,而是从一定的社会形式,从这个劳动借以实现的社会生产关系得出来的。”(参见《马克思恩格斯全集》第33卷,人民出版社2004年版,第142页。)相应地,“生产劳动可以说是直接同作为资本的货币交换的劳动……也就是直接同这样的货币交换的劳动,这种货币从可能性来说就是资本,预定要执行资本的职能,换句话说,作为资本同劳动能力相对立。”(参见《马克思恩格斯全集》第26卷,第1册,人民出版社1972年版,第427页。)但是马克思不满足于这个定义本身。他补充了另一个定义,根据第二个定义,以资本主义方式应用的雇佣劳动仅仅是“生产性的”,它们“物化在商品中,物化在物质财富中”。(参见《马克思恩格斯全集》第26卷,第1册,人民出版社1972年版,第442页。)就狭义而言,只有那些在资本主义制度下直接贡献于输出使用价值的工人是“生产性的”。(因为在马克思看来,作为一种使用价值是一件商品作为商品的独立的必要条件。)这个附加的定义在马克思经济理论的最终阐述中扮演了一个日益重要的角色,它的功能在《资本论》中尤其明显。这个定义必须把那些虽然为资本主义制度所必需、但是通过社会主义转化变得无意义的冗余的经济活动排除在外,把这些活动当做“非生产性的”,也就是说,它必须把这类经济功能的整个集合描述为内在地在资本主义经济本身之内区分的。(尤其见马克思关于记账劳动的讨论——《马克思恩格斯著作》MEW版,第24卷,第135~137页;关于店铺劳动的讨论——《马克思恩格斯著作》MEW版,第24卷,第138~150页;关于监督和指挥的讨论——《马克思恩格斯著作》MEW版,第25卷,第396~403页。)在某些特定场合应用一个更广义的定义和一个更狭义的定义,导致马克思做出了这样一些结论——这些结论放在一起,即使不构成逻辑上的矛盾,也是非常荒唐的。例如,他反复把“在书商指示下编写书籍……的一位无产者作家”和“老板为了赚钱而让她去唱歌”的歌手界定为生产劳动者。(《马克思恩格斯著作》MEW版,第24卷,第377页;《直接生产过程的结果》,第138页。)另一方面,他坚持这一事实:在资本主义制度下从事贸易的雇佣工人(例如售货员等等)的劳动不是生产劳动。确实,这种真实的或表面上的不一致可以在概念层次上通过区分(马克思有时这样做)资本主义制度下的生产劳动(作为直接产生剩余价值的劳动)与为资本家从事的生产劳动(作为对利润有实际分配权的劳动)而得以解决。然而,这不过是字面上的解决。这使得对“生产劳动”的定义直接依赖于“创造价值的劳动”的概念,但是由于马克思是通过价值量理论清晰阐述“创造价值的劳动”的这一概念的,所以这个概念已经预设了由非生产劳动的一切形式中作出的一种抽象。也就是说,整个程序似乎构成一个逻辑循环。

但是,马克思对“物化”问题的解决方案所遇到的已经不是单纯的理论困难了。尤为重要的是这一事实:马克思的解决方案预设了这样一个社会——它将通过制度性地分离“人的自我管理”与“对物的管理”,分离主体-客体的(“技术性的”)实践关系与主体-主体的(“社会性的”)关系,来克服物化——的历史创造,以此作为一种**实践方案**和实践观点。然而,这种社会主义概念使得马克思的解决方案在现存条件下无法立刻实现,顶多可以作为一个遥远的乌托邦。这是因为,只有在“**绝对富裕**”的社会中,只有在所有潜在需求都能完全满足的社会中,马克思所构想的这种分离才能实现。虽然把生产目标的社会决定属性与涉及技术手段的决定分离开来的主张看起来是老生常谈,但是,只有在所有个体的需要都被社会不计代价地认可和满足的条件下,这种分离才能实现。(当然,即使在这样一个社会里,如何选择最经济的手段依然是一个需要合理地解决的社会任务。在马克思看来,一切成本最终都还原为活劳动,因此,在一个解放的社会中,节约劳动时间是一个绝对不能放弃的目标。节约劳动时间意味着有限的人类生命不断获得解放,以越来越多的时间从事“自由王国”的活动,即自由的、内在有意义的、代表了目的本身的社会活动。但是在这种条件下,这个任务实际上是纯粹技术性的任务,是“计算”最优的技术可能性的问题。)然而,一旦社会由于物质匮乏或限制而无法满足社会成员的全部需求,技术方面的和**严格意义上的**(*seno stricto*)社会方面的考虑与决定在原则上又会重新密不可分地相互渗透在一起。用最抽象的方式说:一旦社会必须决定满足**哪些**需要(由于需要是社会性的,所以这种决定同时意味着决定满足**谁的**需要,在何种程度上满足),无论采用何种形式,这些决定都不能独立于对可用的(以及不可用)的

手段的技术方面的考虑,也不能独立于对满足各种需求所牵涉的成本的考虑(无论以何种方式从经济上限定这些成本)。但是生产“成本”的确定也不能独立于或先于生产目标的决定:成本当然依赖于生产量,依赖于从某种给定形式的使用价值中生产出多少。^①这种逻辑循环——与关于实践活动的所有逻辑循环一样——可以通过人类实践的循环(但不重复)属性“打破”,而且是合理地打破。但是,这个问题不能通过把在给定条件下内在地互为前提的两个过程从制度上分开而解决。在匮乏状态中,中央管理机构作为“记账的社会部门”在行使技术性的记账职能本身时,在“对物进行管理”时(暂且不考虑所有其他因素),将不可避免地同时进行“对人的统治”,从而对社会生产的目标施加一种没有制衡的影响——如果缺乏针对中央管理机构活动的有效社会控制(无论这种控制可能意味着什么)。显然,这些最抽象的考虑只能说明一个问题:社会自我管理的民主原则与经济过程的中央合理计划原则不可能结合在一起——如果把这两个领域的应用和效力加以制度性的分割。于是,这两个领域如何结合在一起成为一个悬而未决的问题,成为社会主义理论和实践的特有问题。

然而,在这个问题上马克思的生产范式看起来走入了死胡同。为了论证两种类型的要素(“物质内容、社会形式”,等等)——这两种要素的统一构成了生产本身——之间的理论区分,只能诉诸于这种社会方案,即在实践上把这种区分制度化并予以实现。但是事实上,这种设想至少与这种理论的核心实践——批判目标和主张无关。然而,这种范式的理

^① 从经济学的视角看,这构成了所谓的“计划悖论”。相关讨论见 Ch. E. Lindblom, ‘The Rediscovery of Market’, *The Public Interest*, No. 4 (1966); W. Brus, *Sozialisierung und politisches System* (Frankfurt, 1975), pp. 175 - 178。

论与实践的脱节意味着它在整体上的瓦解。

生产范式提供了一种关于历史社会现实的概念体系,这种概念体系与关于人的“自我创造”和人的有限性的思想内在相关。这种概念体系把人——具体的个人,历史的唯一真实的主体——理解为依赖于需要的存在,因而人的“本质”作为一种决定性的客观性外在于人而存在。但是与此同时,这种概念体系把这种依赖性和决定性理解为既受制于历史变化,又受制于(潜在的)社会控制。这种“外部的”社会客观性不仅是先前的人类活动的结果,也是先前的人类活动的客体化和物质化。于是,这种社会客观性的变化同时意味着“人的本性”的转变,意味着新的需要和能力被创造出来。人类需要的这种原则上无限的拓展和创造,被生产范式设定为整个人类历史的核心:“……人以其需要的无限性和广泛性区别于其他一切动物。”^①生产范式蕴涵着对人类历史的这种无止境、无限制的动态性的肯定。这种肯定的态度不仅与这一事实相关:生产范式把这种历史动态性阐释为人类实现普遍性的过程——拓宽人类行动和相互作用的领域,并由此削弱对直接的自然-社会环境的依赖所造成的束缚。与此同时,生产范式——从休眠在当下之中的根本潜能的视角出发——把这个历史过程也理解为对这种“决定性”关系本身施加社会集体控制的可能性的创造。如果说这种外部客观性是社会活动和社会相互作用的客体化和物质化,那么,这种依赖关系本身就取决于个人与这种社会化和集体化的(自愿或不自愿的)形式的关系。对历史的这种诠释揭示了使得社会关系的自觉-自愿组织获得集体行动的真实实践可能性的条件如何出现,与此同时,揭示了“受限制”的个人

^① 参见《马克思恩格斯全集》第49卷,人民出版社1982年版,第130页。

如何主宰他们自身对已然存在的社会历史条件的依赖关系——不是通过超越他们的有限性本身，而是通过获得对他们受**历史约束**的需要和能力的对象的实际控制，获得对他们的需要和能力扩展的社会过程的实际控制，从有限的人类生活的角度说，这是唯一重要的控制和自由。关于**历史动态性**的这种解释以这种方式向现存的社会主体提供了一种根本性的自我理解，昭示了这样一种思想：**合理性**不是别的，正是它们的实践相互作用的根本可能性。然而，正如我们一直试图论证的，如果事实上这种可能性即使在原则上也仅仅是一种对于历史理论来说“成问题的观念”（这是因为，需要的无限制的动态性的前提是否允许一种“绝对富裕”的状态，即使作为一种抽象的可能性，也是不清楚的），如果这种可能性对于所关涉、所呼吁的社会主体的今日处境和抉择没有任何实际相关性，那么，这个总体结构就动摇了。关于被肯定的**历史动态性**的观念与关于**实践 - 社会合理性**的纯粹内在的观念之间的统一性就瓦解了。 85

4. 生产与沟通：激进理论中的范式变化

本文从这样一个评论开始：在马克思主义思想史中，存在着一种持续的分裂——生产范式一方面分裂为关于劳动的“科学”模型，另一方面分裂为关于实践的“哲学”观点。我们试图证明，这些片面的阐释有一个系统化的源头，即这些阐释的源泉——马克思的范式本身——存在困难和模糊之处。这些阐释（它们在很多方面变形了）过去和现在都在努力作出这方面的澄清，尽管它们在理论上和实践上缺乏马克思方案的彻底性。在这种局面下，在当代激进批判理论中，出现了**对生产范式本身进行基础批判和澄清的修订尝**

试——这是不足为奇的。

在这些批判中,最直接的一种批判从整体上反对生产范式,认为生产范式依然属于资产阶级的实践和思想。根据这种观点,社会主义变革的彻底性本身,作为现实的悲惨矛盾的要求,使得我们有可能把历史理解为进步(马克思意义上的主客观生产力的发展)。这种论点认为,只有彻底截断历史的“恶”的连续性,只有引入一种面对自然的非剥削的关系,只有抑制人类需要的自我激发的动态性,社会主义才是可能的。马克思所谓的“创造”(making)历史不是意味着对异化的克服,而是意味着异化的完满实现。于是,生产范式被另一个范式取代,即模仿的或符号的交往、沟通的范式。

本雅明(Walter Benjamin)以简明扼要、一语中的的方式表达了(尤其是在他的论文《论历史概念》中)这些观点——虽然他主观地把这些观点视为对遭到技术专家治国论歪曲的马克思主义的“纠正”。^①然而,对这种立场作出符合本意的
86 表述,却是鲍德里亚(Jean Baudrillard)的功劳。鲍德里亚首先在《生产之镜》中表达了直接反对马克思的立场。

在我们这个“生态危机”的时代,面对“零发展”之类的主张,我们很难相信这些观点与我们的时代有什么实际的关联;语言和沟通的范式看起来也很难提供一种针对人类生活和历史的马克思主义诠释的有意义的替代理论:20世纪中叶某些最有影响的哲学是以对语言和沟通范式的阐释为基

^① 这些论文中的明显隐喻的含混生动地(即使无意地)表现了本雅明同马克思的关系之中的矛盾。历史唯物主义总是可以成立的,只要“借助于目的论的力量”。但是这种辅助性的目的论实际上却成了幕后提线人,操控历史唯物主义这个玩偶的一举一动。本雅明试图在语言的模仿论基础上把马克思的历史概念与革命的目的论融合起来,但是这个企图失败了(虽然在许多方面是富于成果的),关于这个问题更严肃的讨论见哈贝马斯富于洞见的论文:《觉醒与救赎批判——关于瓦尔特·本雅明》,载于《文化与批判》,法兰克福,1977年。

础的，人们肯定会对它们是不是“无意义的”犹豫不定。然而，在这些哲学之中，语言范式阐释了一种对资本主义的保守主义批判。于是问题就在于这种“沟通”范式（无论对这种范式如何理解）是否可以服务于激进目的。而且人们感到有理由对这个问题作出否定的回答——至少就鲍德里亚的著作而言是这样。

鲍德里亚无疑对马克思理论提出了大量有效的批判性评论，尤其是在他最早的两部著作中，虽然他倾向于低估消费的社会规范化问题能够在生产范式本身之内得到解决的程度。同样不能否认的是，他的论证的批判要点切中了真相：马克思是启蒙思想的延承者，人们甚至可以说，马克思是启蒙思想的巅峰。无疑，他愿意给所有理论贴上这样的标签：预设了“人和自然之间的符号交换”^①，表现了“对自然的偶像崇拜”（在他的词汇表中，这是最负面的词汇之一）。人无法与自然“沟通”，因为这种沟通是完全没有意义的——人是意义的唯一的源泉和创造者。对自然的这种态度一定是随着资本主义的发展第一次出现的；马克思本人比任何人都坚决地强调这一点。^② 马克思不仅接受了他所发现的资本主义的现实，而且在他一生的大部分时间里一直自觉地、明确地选择资本主义作为所有与资本主义同时存在的历史

^① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production* (St. Louis, 1975), p. 58.

^② 当然这绝不意味着，在马克思看来，在人类发展的给定阶段，把自然当做“纯粹的功用对象的”、“生产主义的”、目的理性的态度是唯一具有历史的合理性的态度。在马克思看来，同自然的这种“工具性”关系的出现同时也意味着同自然的一种纯粹审美关系的出现。但是鲍德里亚非常正确地从马克思主义的观点出发同时强调这两种态度之间相互补充的属性以及第二种态度依赖于第一种态度的“衍生”属性：为了期望游戏的美和自由活动在未来生活中占据一个独立的地位，“生产力的发展”是一个必要（虽然不充分）的前提。而且马克思（至少在1845年以后）坚决地一贯地反对所有那些设想生产合理性与游戏的美在未来社会统一起来的理论——甚至在《大纲》中也是这样，尽管《大纲》有些“乌托邦”特征。（例如，见马克思对傅立叶的批判，第505页。）

形式中唯一进步的社会结构(假定资本主义具有彻底变革的可能性)。(例如,他把英国在印度的统治评价为国家史中唯一的真正革命。)

但是在鲍德里亚彻底反对马克思所作出的选择时,他并没有提出多少可以替代马克思思想的东西作为自己的羊人剧^①。他的回答重复并强化了马克思理论的全部困难,却没有提供针对马克思理论的分析性批判性洞见。他的基本范
87 式——“符号交换”范式——表现出了在内容和方法两方面都远比生产方式的含混性更根本的含混性。就鲍德里亚范式的内容而言,“符号交换”含混到这样一种程度,以至于它的概念完全是呼吁性的。“符号交换”的概念好像是对人类学理论(主要是莫斯的礼物交换理论)的某种错误阐释与一种不可理解(至少对他的读者而言不可理解)的语言理论的不愉快的统一。这种含混性是根本性的。这种范式不得不同时表达对于一个固定的预先存在的意义“世界”的保守愿望(自然作为“人与物能够借此交换意义的秩序的保障”^②),以及对于一种无政府主义的无中生有的创造程序的保守愿望。“语言”与“言语”的二分法(在某些地方似乎需要指出)肯定是一根过分纤细的芦苇,不堪依仗。

此外,如果说鲍德里亚在许多问题上令人信服地批评过马克思和今天的马克思主义者把资本的逻辑推广到了前资本主义社会,那么,他自己的观点也遇到了相反的方法论上的困难,这种困难表现为明显的逻辑矛盾。正统的马克思主义至少可以作出这个论证:每一个社会必须生产其自身的生

^① 羊人剧(satyr-play),一种据说已失传的希腊滑稽剧。根据古希腊戏剧传统,在演出悲剧三部曲之后要以羊人剧为终场演出。作者以羊人剧隐喻鲍德里亚对自己立场的总结。——译者注

^② Jean Baudrillard, *The Mirror of Production* (St. Louis, 1975), p. 53.

活，而每一种相关的活动必然构成一个相对封闭的系统（至少在它有能力连续再生产的意义上），即使这个“系统”没有被人从制度上与所有“其他”类型的社会活动分开。然而，鲍德里亚在历史的语境中不得不表现出一种历史相对主义和绝对断裂论的立场：资本主义时代造就了一种全面的无所不包的生产逻辑，这种逻辑与符号交换的原则完全相反。但是为了使解放的前景（至少作为一种在理论上可能的未来）保持敞开，他不得不假设符号交换的原则在所有时期保持有效。因此，在他的著作中，符号交换的原则获得了明显的元历史地位。他断言，“资本主义在毁灭的途中”，正是因为“资本主义无法以符号的方式再生产自身”。^①（这种“符号崩溃”理论是对庸俗马克思主义的资本主义经济崩溃说的拙劣模仿，它很有趣，只不过他的发明人如此严肃的态度令人不安。）

这些困难在涉及批判和实践层次的问题时将变得更加严重。把关于资本的力量和支配地位的讨论替换为关于“编码的控制和恐怖主义”的讨论，这似乎是以非常矫揉造作的方式论述这样一种观点——我们在当代资本主义中只能看到对废物的大规模的自我激发的生产和管理。无论导致这种概括的具体思想具有什么批判价值（我不想否认这种思想的批判价值），这种思想作为一种理解现代西方社会的基本框架，不过是对20世纪60年代“富裕社会”的辩护性的意识形态的“颠倒”。鲍德里亚通过把工厂模型替换为除臭剂模型来理解当代资本主义社会，这样就不仅把马克思关于“错误”意识的理论中最受怀疑的内容放大到了无法理解的程度，而且重新制造出了“两种人类学”之间的矛盾，这种矛

^① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production* (St. Louis, 1975), p. 143.

盾很难扯到马克思身上,虽然马克思的某些追随者是如此。^①与此同时,这种认为“每个人……在每一个社会时刻,都已经完全在此”的理论^②,表现出了一种对直接生活问题、对那些显然构成大多数人的群体的需要和奋斗漠不关心的精英主义和极权主义的意识。所有这些被称为完全他律:“需求失去了全部的自律性;它们被制成编码。”^③

毫不奇怪,在革命性变革的可能主体这个问题上,鲍德里亚思想的全部矛盾集中体现了出来。确实,他克服了许多批评者现在所认为的、马克思理论的最薄弱环节:关于预定的唯一革命主体的主张。但是他对这个问题的克服完全以此为代价,即复活了马克思最初的(后来放弃的)、也最成问题的关于无产阶级在世界历史中的角色的主张(无产阶级的神秘之处在于,它不是从属于它所生活于其中的社会的某个阶级,而是完全存在于这个社会“之外”)。唯一的差别在于,现在这个论证指向多个群体:学生、年轻人、妇女、黑人、少数民族、地方群体,等等——所有这些各不相同的群体表现出一个共同的属性:“被贬低到没有标签的术语的地位”^④,被驱逐到“编码之外的真空中”^⑤。于是,一方面,被许多马克思主义者称为“意识形态工具”的“学术和文化体

① 这种“双重人类学”的真正创始人是卢梭,卢梭怀着对人性的热爱,以及对作为纯粹“面具”的、沦为机器被邪恶社会通过自利的链条操控的人的蔑视。(“我爱他们太深,以至于我无须在他们之中选择……而且因为我爱他们,我逃离他们……对这个物种的兴趣已足以养育我的心。”)这种以社会方式呈现的规范性的孤独的意识形态(“只有那些愿意孤独地离去的人,才是真正的社会人”)如何逐渐转化为一个积极的革命精英的意识形态,关于这个问题见费赫尔(Ferenc Fehér)的评论:《对需要的专政》,载于《目的》1978年第35期。

② Jean Baudrillard, *The Mirror of Production* (St. Louis, 1975), p. 165.

③ Jean Baudrillard, *The Mirror of Production* (St. Louis, 1975), p. 128.

④ Jean Baudrillard, *The Mirror of Production* (St. Louis, 1975), p. 134.

⑤ Jean Baudrillard, *The Mirror of Production* (St. Louis, 1975), p. 137.

系”被指派为——至少试探性地——这个总体的枢纽^①，被视为拥有真正神奇的力量。（“无论一个人做什么，他只能用这个体系自身的术语、依据这个体系自身的规则来回应这个体系，用它自身的符号回答它。”^②）但是另一方面，恰恰是这些体系的直接主体——学生、年轻人等等^③——却被视为完全不受编码的意识形态的恐怖主义影响，因而被赋予了重新为万物命名的能力，成为一个个新的亚当。于是，革命路线的全部要素以科学的形式加以描绘和规划，革命之谜只不过被替换为补充性的“当下反叛”（“纯粹的、单纯的拒绝”）之谜。而且，无论人们对最初的意识形态的恐怖后果如何保持警惕，人们都没有理由忘记“废除、摧毁和死亡的”意识形态和“完全拒绝责任的”黑暗反叛的历史经验。

但是语言和沟通范式不仅可以用来（而且事实上用来）斩断当代激进主义哲学与启蒙运动传统之间的全部联系（把马克思主义视为启蒙运动传统的有意识或无意识的继承者，予以清除）；而且可以用来重建这种联系——在马克思主义的历史中，日益壮大的实证主义转型趋势就已经削弱甚至彻底破坏了这种联系。就后一方面来说，这种语言范式不是作为生产范式的替代者而是作为其补充而登场的。社会劳动和符号沟通作为人类行动的两种相互补充的不可还原的模型出现了：从人类行动的基本潜能的“实际”视角和实践视角出发，无论是对历史进行解释还是对现实进行理解，都需要清楚地区分开社会劳动和符号沟通的各自逻辑，并研究这

① “也许正是学术和文化体系在社会关系的生产中扮演了决定性的角色，而经济仅仅在社会关系的再生产中延承和转变这些社会关系。”（Jean Baudrillard, *The Mirror of Production* (St. Louis, 1975), p. 148.）

② Jean Baudrillard, *The Mirror of Production* (St. Louis, 1975), p. 127.

③ 参考“年轻人在编码之外的真空之中占据最关键的地位”。[Jean Baudrillard, *The Mirror of Production* (St. Louis, 1975), p. 137.]

二者的相互作用。这就是哈贝马斯的理论规划。

哈贝马斯从对马克思生产范式在当代资本主义条件下进行根本批判的可能性这一问题出发开始讨论：“……生产力的相对发展本身已经不再呈现为一种趋向于超出现存框架、引发解放后果的潜能，从这种视角看，现存的权力结构的合法性已经衰微。这是因为，处于领导地位的生产力——受控制的科学技术进步本身——现在已经成为合法性的基础。”^①但是他同样反对把解放的可能性建基于居于（至少自认为居于）这个体系本身边缘的诸少数派群体的有意识的（但完全是口头的）消极的要求和斗争的基础之上。他在理论和实践两方面都清楚地意识到这样一种根本策略的无效性，以及这种策略所蕴涵的独裁主义和极权主义的危险。哈贝马斯理论的基本目标之一是在“社会主义”和“民主”之间重建一种有机联系。然而，现代资本主义的结构转变在导致资本主义合法性基础转变的同时，也造成了阶级冲突进入潜伏期，因此这种批判分析似乎全面削弱了实践的革命事业得以实现的条件，而实践的革命事业的意义正是来源于这种可实现性本身。如果“生产力的逻辑”和直接呈现的有意识的根本要求都不足以充当解放性的社会转变的“承担者”，那么批判理论本身的可能性就成为可疑的。这就是哈贝马斯所面对的问题——他必须一揽子面对这个问题。

他所给出的回答——论题从阶级利益转到了“人类作为一个自我建构的类的利益”^②——就最根本的本质而言只不过清楚地展示了这样一种趋势，这种趋势表现在自20世纪

^① Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society* (London, 1971), p. 111.

^② “……新的意识形态所呼唤的这种反思必须超越具体的历史性的阶级利益，并揭示处于自我建构的中途的人类本身的基本利益。”（Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society* (London, 1971), p. 113.）

30年代初以来“西方”马克思主义的整个发展之中,表现在对法西斯主义和斯大林主义的基本理论反应之中。^①然而,哈贝马斯不仅使这种转变清晰化(并把这种转变联系于战后社会发展的现实),而且为这种转变的理论意蕴增加了彻底性和一致性——这正是在反对现代极权主义现象的最初的、基本上是“防御性的”理论反应中所缺乏的。把解放的潜能重新定位在人类的类概念之中,打破了马克思激进历史主义所暗含的“可实现性”与“可欲性”之间的直接统一。于是,为了回答批判理论的“可能性”问题,仅仅指出那些使得蕴涵在批判理论视角之中的激进目标在历史中、在实践上可行的人类发展的现存事实,已经不再充分。为这些目标本身建立一种合理性也成为必要的,这是因为这种理论是内在的实践性的。关于批判理论的可能性的问题,应当作为不仅与它的可实现性条件相关,而且与它的“有效性”条件相关的问题,在整体的超验性的哲学意蕴之中加以研究。

在哈贝马斯看来,马克思本人的一个根本性的理论缺陷就在于没有正视这两个相关问题的区别。这导致了马克思对于自己的理论的认识论方面和人类学方面的前提和意蕴的反思不够充分。关于生产力与生产关系的辩证关系的理论今天已经失去了批判潜力和解放潜力,这一事实更加突显了这种理论一开始就是不恰当的:马克思之所以成功地规避了历史相对主义的陷阱,正是因为他以一种实证主义的方式把技术演进与社会进步相等同。(如果说他在具体的历史分

^① 就这方面而言,尤其就哈贝马斯对“在自身之中”的人类与“为了自身”的人类的辨析而言,哈贝马斯的最重要的“先驱”是晚期卢卡奇——即使在这两个人之间没有“影响”的关系。但是,从“阶级的立场”转向“作为类的人类的立场”的潜在转变同样可以在马尔库塞那里发现,尤其是在他20世纪30年代末、40年代初的著作中。他的论文《论文化的积极特征》也许是关于这种发展的最好的简明文献。

析之中没有把这二者等同起来,至少他在哲学层次上和范畴层次上是这样做的。)他“把交往行为还原为工具性行为”^①,并且从作为目的理性的技术活动的劳动的视角出发诠释人类的历史性的自我建构,在这种意义上,在马克思的理论中存在一种“实证主义残余”[维尔默(A. Wellmer)]。

这种在方法论方面进行反思的要求引导哈贝马斯详尽阐述了一种知识人类学,粗略地说,知识人类学的核心在于工具性行为与沟通性相互作用的**区别**。一方面,这种分析使得在避免马克思理论的所谓技术主义偏见的同时有可能为**社会发展提供一个客观标准**(作为由人类解放的实践视角出发的历史哲学);另一方面,“一种理性的言语环境的非现实性条件实际上就是生活的理想形式的条件”^②;关于沟通和相互理解的先验前提的分析揭示了每一个人——只要他希望别人认为他是有理性的——都必须遵守的那些规范。这些规范确实为蕴涵在当代资本主义社会批判理论中的实践观点和理论观点提供了一种**合理性依据**。哈贝马斯的设计,无论就其范式的综合性而言,还是就其各种要素的理论论述而言,都属于战后“新马克思主义”变体中的一支。

由于我们所讨论的这些观点不仅在意识形态方面具有代表性,而且在理论方面有重要意义,所以我们不应不加分析地把它们一带而过(en passant)。下面的论述仅仅集中于对我们的主题看来有决定性意义的问题,而且仅仅勾勒出论点的框架,略过许多与这些理论相关的细节。

几乎每一个批评哈贝马斯的左翼思想家都曾指出,他对

① Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (Frankfurt: Suhrkamp, 1968), p. 45.

② Jürgen Habermas and N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Frankfurt, 1971), p. 139.

马克思唯物主义的批判性诠释是不恰当的。基于我本人的分析,我很难在总体上质疑针对马克思的、把马克思的理论等同于“科学自然主义”的指控,但是在我看来,哈贝马斯的批评似乎错位了,而且过分笼统。当哈贝马斯用作为单纯的 92
目的理性的工具性活动的劳动来诠释马克思的生产范式时,他本人完成了一个不应强加给马克思的技术主义还原。即使在概念分析的层次上,这种还原也不能加到马克思身上。这是因为,马克思的生产范式立足于两种相互作用过程——人与自然之间的,以及人与人之间的相互作用过程——的统一性。我们甚至可以指出,哈贝马斯的批判(至少就其明确的最详尽论述的版本而言)立足于一种哲学上的误解。^① 这种观点是不正确的:生产范式必然把历史发展的概念还原为人主宰自然的单维度的技术进步。生产力与生产关系的二分法在历史中区分出了连续性的轴线和不连续性的轴线,但是一般而言,“不连续性”的概念并不排斥“进步”的概念——马克思也是这样理解的。事实上,马克思对历史发展过程的界定(人的“普遍化”和“解放”)既涉及人对自然的主宰,又涉及社会相互作用的形式;马克思的“进步”概念一

^① 他关于这个问题最详尽的讨论见哈贝马斯:《认识与兴趣》,法兰克福,1968年,第2章和第3章,在那里他似乎把马克思在早期著作(《1844年经济学哲学手稿》和《德意志意识形态》)中哲学-人类学语境下的“Arbeit”(劳动)概念等同于马克思在晚期经济性手稿(包括《资本论》)中所应用的“Arbeit”概念。(维尔默在《社会批判理论与实证主义》中的有代表性的清晰阐释似乎有同样问题,在这方面维尔默紧密跟随哈贝马斯。)然而,这似乎是一个错误的诠释。马克思在早期作品中把“Arbeit”和“Produktion”当做同义词交换使用,但是从《大纲》开始,他在二者之间引入了明确的区分,“劳动”(Arbeit)被界定为人与自然之间的过程,作为“生产”的总体过程之中一个(抽象的)方面和成分。(在《大纲》的文本中人们甚至可以跟踪马克思为澄清术语所作的全部努力,在第三本笔记中这种区分首次出现,不过依然是尝试性的。)在马克思的晚期术语中,先前的哲学-人类学意义上的“劳动”概念对应于社会再生产过程中的全部物质过程的概念(在晚期手稿中这个概念经常被表达为“人创造生活的物质过程”,“社会的生产性的生活过程”,等等)。

方面包括“迫使自然的边界退缩”，另一方面也包括“世界历史的形成”（社会相互作用的领域不断扩展），以及与此同时的社会成员的“个人化”衍生和成长。^①

然而，这个问题所导致的后果超出了批判性诠释“在哲学上的合法性”的限度。这样看来，就哈贝马斯自身与马克思相比的基本理论创新的属性而言，哈贝马斯通过一种错位的批判，既误导了他本人，也误导了他的大多数批评者。就引入“沟通范式”仅仅作为工具性活动与社会相互作用的严格分界而言，哈贝马斯的目的完全处于正统马克思理论的框架之内。马克思正是想通过生产范式本身实现这个分界。把生产关系同时理解为沟通关系，这种观点无疑意味着一种具有极其深远的理论影响和实践影响的再诠释，我们应当肯定其价值；然而，这种再诠释“仅仅”是针对马克思早已提出的同一种二分法的再诠释。尤其在哈贝马斯的晚期作品中^②，历史演进“累积在全部的自然客体化和社会倾向于主体化之中”^③，哈贝马斯与马克思在对人类发展的界定方面的相似极其明显，尽管在历史变化的机制问题上二者有诸多分歧。确实，哈贝马斯通过这种再诠释——通过坚持历史演进的“逻辑”与经验性的“动力”之间的差异——可以避免马克思晚期思想中的目的论元素。然而，他同样展现了这样一种历史观：某些概念——这些概念之间的区别和内在关联在根本上决定了“人之为人”的含义——的逻辑本身，即使没

① 我在《马克思主义与人类学》，亚森，1978年，一书的第2章试图重建马克思的相关思想。

② Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt: Suhrkamp, 1976).

③ 这段论述摘自阿纳森(J. Arnason)的一篇论文：《马克思与哈贝马斯》，载于A. Honneth-U. Jaeggi (Hrsg): *Arbeit, Handlung, Normativität* (Frankfurt, 1980)。

有从一开始就规定了历史变化的未来阶段,至少也刻画了历史进步的未来可能性。在这种意义上,看来哈贝马斯并没有解决“生产范式”的基本困难,但正是对这种困难(至少就其当代形式而言)的认识构成了哈贝马斯本人的反思——既然施加于自然的行动和人与人的相互作用实际上交织在一起,如何在理论和实践二者之间确立基本的区分——的出发点。从这个角度说,哈贝马斯的理论并没有解决问题本身,而只是通过把这种二分法回溯到一种人类学基础之上否定了这个问题。

哈贝马斯本人对他与马克思的观点的根本分歧的清楚的(在我们看来是不恰当的)阐释引发了对他的以上批评,然而,这种批评实际上忽略了他的理论的真正创新之处——他“补充性地”引进的沟通范式获得了比单纯的“再诠释”更重要的意义。这种把社会相互作用和社会关系视为沟通关系的诠释的真正力量在于这一事实:通过这种诠释,马克思在“技术方面”和严格意义上(*sensu stricto*)的“社会方面”之间建立的区分本身获得了一种新的概念含义——这种二分法本身具备了规范的属性。在这里,哈贝马斯坚决地从晚期马克思的黑格尔主义“后退”到康德,从作为历史的真实因素(“作为实质力量存在于自身之中”)的客观概念的辩证法“后退”到一种(变形的)关于先验概念的康德主义理论。把社会关系理解为沟通关系使得我们有可能发现这样一些规范——在人与人相互理解的每一个行动中,都必须把这些规范的实现预设为可能性和有限性的前提,虽然这种预设是与事实相反的。人们通过自身的沟通行为把自身置于遵循规范的义务之下,这些义务就其本性而言不同于那些技术性、策略性行为的规则:这种二分是一种我们应当做出的二分。⁹⁴与此同时,这些规范不仅调整和限定了它们自身的有效性范

围,而且构成了区分真共识和假共识的有效标准(由此使得对制度性地扭曲的沟通进行批判得以可能),并定义了一个理想的共同体——在这个理想的共同体之中,生活形式将实际地实现这些规范。这似乎是统摄哈贝马斯理论的各种要素和成分的核心观点。

评价这种核心观点是极其困难的,因为它的详尽阐释——即“普遍性范式”——缺失了。[另一方面,阿佩尔(K. O. Apel)对于在哲学方面澄清这种预设作出了意义深远的贡献。虽然在他和哈贝马斯之间存在着重要的观点分歧,但是整体而言,他的详细阐述暴露出了他和哈贝马斯共同采纳的前提。]于是最具批判性的问题在于:哈贝马斯在克服康德实践哲学的众所周知的困难时,通过把先验分析的主题(topos)从个人的道德良知变形和转化为社会沟通过程(以及人类物种在这个统一过程中的偶然出现),究竟已经取得了多大成就?对于这个问题,我们只能作出尝试性的回答。

从这个角度说,最醒目的问题在于:针对通过沟通行为实现相互理解的必要的普遍条件的反思,能在何种程度上揭示或创造这样的规范?——这些规范足以履行双重职能,既充当历史分析和社会分析的批判标准,又充当社会实践活动的理想目标。^①现在看来有理由提出如下问题:哈贝马斯的

^① 当然,这里涉及大量可以而且应当讨论的问题,但是在本书中无法讨论。其中最重要的问题涉及理解的这些普遍性的实际条件获得意义的方式。阿佩尔和哈贝马斯在这个问题上似乎存在立场分歧。阿佩尔论证道[cf. 'Sprachtheorie und transzendente Sprachpragmatik', in Karl-Otto Apel (ed.) 在我看来,这个论证是非常令人信服的],通过把沟通的“先验条件”诠释为说者和听者的相互预期(“与事实相反的预期”),实际上已经把服从规范的义务还原为一种事实性的必然性,也就是说,这种诠释造成了一种“自然主义谬误”。因而,从这个角度说,哈贝马斯的理论将再次步康德的后尘。关于这个问题,见 K. -H. Ilting, 'The Naturalistic Fallacy in Kant', in *Proceedings of the Third International Kant Congress* (Dordrecht: D. Reidel, 1971), pp. 105 - 120。

观点是否真正克服了康德实践哲学的众所周知的缺陷——要么陷入“空洞”的形式，要么陷入非实质性的规范内容。

粗略地说，哈贝马斯的论证看来依赖于这一假设：每一个沟通行为（不同于语言的“独白式的”使用）不仅必须预设真实性规则这种形式性的有效规则，^①而且必须预设某种实质性的有效规范，在这些实质性的规范之中，“交互性规范”是基础。根据交互性规范，“对于每一个可能的参与者来说，选择和实施言语行为的机会应当是对称分布的”^②。交互性规范的这种表述看起来可能纯粹是一种误解：虽然可以说，每一个沟通行为必须预设每一个参与者（反事实地）接纳了“共同观点”的交互性^③；但同样明显的是，许多类型的沟通行为（例如命令）实际上蕴涵了一种言语规则的非交互

① 我在这种意义上把真实性规则、真诚性规则等等规则称为“形式性的”：虽然这些规则对于被称为“沟通”的一般形式的实践来说是基础性的，但是对于任何一种具体的（作为生活形式的）语言游戏（这些具体的语言游戏可以是相互并列的）来说，这些规则不是基础性的——这些规则对于这些具体的语言游戏来说行使调整性的元规则的功能。任何具体语言游戏的实践预设了真实性规则的有效性，而另一方面，这种真实性规则本身预设了某种已经建立的语言游戏的存在，在这种已经建立的语言游戏之中，真与假之间的区分已经设立和确定，否则，真实性规则的应用就是缺乏标准的。相对于这些标准而言（这些标准作为实质性的规范建构了某种具体的语言游戏），真实性规则一般来说是中立的：无论在陈述一个经验的结果时，还是在复述一个神话时，人们都应当“真实地”说；然而，由于在自然科学之中与在神话传统的传承之中，人们对于“什么是真实的？”的规定是不同的，所以同样是真实性规则的要求，实际上却是两回事儿。（See P. Winch, ‘Nature and Convention’, in *Ethics and Action*, London, 1972; J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1969, especially pp. 33–42, 62–71.）哈贝马斯的立场的奇特之处在于这一预设：沟通的这种调整性的元规则同时确立和建构了单独一种有特权的语言游戏，这种语言游戏同所有其他的语言游戏保持这样一种关系——它有效地实现了每一种其他语言游戏所预设的（但仅仅是反事实地预设的）那些规则。

② Jürgen Habermas and N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Frankfurt, 1971), p. 137.

③ See for example, A. V. Cicourel, *Cognitive Sociology* (Harmondsworth: Penguin, 1973), pp. 84–86.

性分布。进一步说,存在着这样一些自然语言,它们的语义结构甚至句法结构确定了沟通地位的不平等性。^① 这种“可能的言语地位的对称性”顶多在仅仅一类沟通——即**辩论式对话**——之中,可以被视为必要前提,如同它内嵌在哲学观念(和文化制度)之中一样。^② 因此,我们愿意引用斯坦达尔(H. Steinthal)的话来回应哈贝马斯:“人类对话始于遥远的古代;但是人类思维仅仅始于苏格拉底,而且仅仅在科学的狭窄域限内思维——就思维的严格意义而言。”

然而,以上评论作为对哈贝马斯的反驳,恰恰错失了批判的标靶——它忽视了哈贝马斯(以及阿佩尔)在经验性地存在的语言游戏的实际规则(这些语言游戏可以导致一种系统性-制度性地扭曲的沟通,并进而导致一种“假共识”)与相互理解的意义上的沟通的普遍必要前提之间划定的边界。这种反驳仅仅消解了这种分界之下的一个具体的预设——拒绝把“辩论式对话”视为所有语言游戏中的一种,而主张

① Cf. S. R. Martin, 'Speech Levels in Japan and Korea', in Dell Hymes (ed.), *Language in Culture and Society* (New York: Harper and Row, 1964); R. W. Brown and A. Gilman, 'The Pronouns of Power and Solidarity', in T. A. Sebeok (ed.), *Style in Language* (Cambridge: M. I. T. Press, 1960), etc.

② 自然科学中的讨论恰恰不是以这种方式进行的。作为一种在专家之间进行的讨论,讨论的范围是依据规范和程序规则的实际的封闭性建立的,“科学家共同体”(在一定的历史时期)是依据这些规范和规则建立起来的;这种讨论不仅预设了接受科学性的规范,而且预设了由此而生的科学家与外行之间的不平等。自然,哲学自命为“理性存在物的最高真理”的主张也可以用施加于哲学论述的约束予以限制;实际上,“讨论”这个概念本身就是由柏拉图以这种方式首次阐述的。但是对于哲学来说,这种建构至少不是基础性的。另一方面,与自然科学中的连续的自我发展的理性讨论的实际情况相反,无所不包的根本性的讨论的概念确定了哲学的爱洛斯(Eros)属性——哲学是“努力和求索”,“这样来看的哲学是一种可能的科学的纯然理念,这种科学并非具体存在着,但我们通过许多不同的途径努力要与之接近”。(Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B865-866.)从这个角度说,在哲学史的经验性的现实之中,事实上始终存在着“各种哲学”,而不存在一种唯一的哲学。(我们甚至可以说,哲学就应当如此。)

“辩论式对话”在同所有可能的语言游戏的关系之中构成了一种隐含地与所有可能的语言游戏相关的元制度,也就是说,主张在“辩论式对话”之中“先验的语言游戏……获得了……明确的自觉”^①。唯有通过把在每一个沟通行为中预定的(vorgegriffen)“理想的言语地位”的概念等同于“激进对话”的概念,才可以实现从所有沟通的普遍条件向每一种形式特定的沟通行为的批判性标准的转变(同时也是向某种确定形式的社会相互作用的理想转变)。这种等同通过以下预设获得清晰表达和合法性根据——在每一个沟通行为之中,说话者承担了一种隐含的义务:为自己的断言性语句提供支持、为自己的规定性语句提供辩解(如果需要的话)等等。^②

而这看来正是整个理论中最可疑的核心。这是因为,如果沟通行动有效性的普遍条件是依据上述方式理解的,那么,这些普遍条件是与任何相互理解行为的可实现性的经验条件相冲突的。理想的言语地位的条件如果被等同于“激进对话”的条件,就只能呈现为一种康德意义上的“先验理想”——由于人类的有限性,这种理想不仅无法实现,甚至无法接近(也就是说,不能充当一种批判标准)。⁹⁶

人类的有限性不仅意味着我们的判断是可错的,不仅意味着我们所作出的每一假定都可能是错误的、因而(在原则上)是可以质疑的,而且意味着对这些判断和假定全部进行质疑是不可能的。只有在作为一种物质性的背景共识的“观点的交互性”的经验性前提之下,相互理解才是可能的;而且,如果说这种共识并不必然在对话本身开始以前作为一个固定的出发点存在,那么同样可以说,对这种共识的详细阐释不能等价于对它的论证和辩护——这种共识必然向后追

① Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, pp. 123 - 124.

② See especially Habermas, *op. cit.*, pp. 246 - 259.

溯到作为公共的行为领域的生活世界中的共同倾向。如同哈贝马斯所强调的,对话总是预设了抑制行动的**直接冲动**的前提,但是对话同时要求建立行动的**共同倾向**(以及相互理解的目标):就最严格的意义而言,延缓一切行动冲动只有对于完全理智的(即非感性的、非有限的)主体才是可能的。“当然还有辩解理由:但是辩解理由也有个尽头。”“有关一种假设的一切检验、一切证实或否定都早已发生在某个体系之中。这个体系并不是我们进行一切论证时所采用的多少带有任意性或者不太可靠的出发点,而是属于我们称之为论证的东西的本质:这个体系与其说是论证的出发点,不如说是赋予论证以生命的活力。”^①在一定条件下,对于这个体系——即背景共识——的要素也可以提出疑问,通过辩论式对话进行质疑,在这种意义上,这种辩论式对话将会作为一种居于每一种可能的语言游戏之上的“元制度”影响我们。然而,唯有在无须进一步论证的共同“证据”事实上存在的前提下,辩论才是可能的——因此,辩论式对话从来都不为自身提供合理性,在这种意义上,它仅仅呈现为各种语言游戏中的一种。

这种反驳可以在哈贝马斯提出的“普遍范式”的层次上予以更具体的阐述。作为一个经验事实,说话者不仅无法对于他们说出的一切断言作出论证,甚至对于这些断言的一些确定的集合,他们也没有并且不能履行作出论证的义务,因为作出论证是无意义的:对于这类断言而言,(一般来说,在原则上)不存在“更好的证据”。以沟通的“认知模型”为例,对于“我看到屋顶有一只猫”这个陈述来说,说话者没有义务提供证实,因为针对这个陈述提出“你怎么知道的?”这个

^① Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Oxford University Press, 1977), §§ 192, 105.

的问题是无意义的。这并不意味着这样的断言不能是假的（不仅因为说话者可能有错觉，而且因为任何观察都“渗透理论”），因此这些断言也是可以质疑的。只不过在这种情况下，有义务提供根据的不是做出这个判断的说者，而是表达质疑的听者：听者应当能够引证具体的情境来反驳给定的感性陈述的可接受性。在这种场合，“理性的怀疑必须有理由。”^①因此，在每一种经验类型的理论讨论中，都存在着以语义学方式设定的“休止点”。这些休止点既非确定的，也非在历史中稳定的，但是在给定的讨论情境中，如果没有清楚阐述的充分理由，就不应对它们提出质疑。对于实践性的讨论来说也有同样的情况：涉及到需要的语句可以被视为讨论中相应的“休止点”。^②所以说，这些语句在语义学和语用学方面被赋予特权。在这种意义上，它们在实际沟通过程中拥有一种理论上的或实践上的“权威”——不是因为说话者对于他个人心灵的某种所谓的私人领地拥有特许的权限[否则这些语句本身就不能作出主体间有效的（认知的或相互作用的）陈述]，而是因为它们表达了由我们的有限性这一事实本身决定的、理性讨论的整体界限（in toto limits）——这个界限在逻辑上是偶然的，在历史中是变化的，它永远不能免于面对批判，但也永远不能被超越。

以上评论不仅简略，而且极度抽象。然而，我们至少得指出，此处所讨论的问题有直接的实践意义。哈贝马斯通过

^① Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Oxford University Press, 1977), §§ 192, 323.

^② 这些类型的陈述究竟如何与哈贝马斯对言语行为类型的分类相适应，这个问题还不很清楚。一方面，它们似乎属于沟通的表达模式，因为真实性（或与说话者的行为举止相符合）的主张直接与它们相关；另一方面，它们不能以这种方式归类，因为它们直接蕴涵显然记述性的话语（或者某些显然规定性的话语）。

从黑格尔“后退”到康德,不仅重建和强化了马克思与启蒙运动之间的关联,而且从马克思的彻底历史主义回归到了作为哲学基础主义的启蒙运动的古典立场。这深刻地影响了哈贝马斯关于解放的实践规划——这种规划构成了他的理论目标——的意义本身。这里至少需要指出两点,虽然只能以非常简略的形式。

- 98 当哈贝马斯把理想的言语地位的条件等同于“激进对话”的条件时,他在理论与实践的双重意义上就把一种在某种文化中制度化的理性的历史形式(至少作为一种理想,制度化为哲学的形式)等同于“理性的成熟”(Müdigkeit der Vernunft),作为激进民主的观念与开放批判性讨论的观念密不可分地交织在一起的产物。实际上这是一种**选择**:选择一种文化而反对其他文化,坚守所选择的**文化**(即使以一种严重扭曲的形式),但在选择之中这种理性形式并没有获得制度性-文化性的清晰表达。只要“人类”不是现实,而只是一种规定性的观念,那么在“诸文化”之间的选择就不可避免;而哈贝马斯作出的选择(即选择“西方”文化)无疑与马克思的选择相同,也与我的选择相同。然而,坚持说“这种选择并非一种不合理的决定”是一回事,而把这种选择等同于“理性的选择”本身——即否定其他选择也可能合理——则是另一回事。在西方文化的范围之内,激进形式的“辩证式对话”作为一种价值是历史性地定位的,对于那些自愿拒绝参加“对话”的人,否认他们的主体(至少“成熟”主体)地位、把他们排斥在任何类型的对话(Gespräch)之外——这种做法也许能得到支持;但是把这种观点推广到同其他文化的关系上则意味着把人类中的多数降格到不成熟的地位(文化上“原始”),意味着认可那些已经“达到成熟的”、身为来自外部的“教导者”的人的优越感。这是不可避免的——如果

把**对话** (Gespräch) 和**言语** (Rede) 的有效性条件等同于理性讨论的明确的正式表述的前提, 而非等同于出现在共同生活世界中的 (在这个共同生活世界中, 行为及其后果相互交织, 因而要求一种最低限度的共同诠释)、并且由这个共同生活世界构成的“共同经验”的隐含的生活基础。激进对话的观念超越了激进言语的观念, 因为前者不仅使得预先存在的理性和论证的原则发挥作用, 而且正是它所包含的这些原则开始产生动摇。哈贝马斯的哲学个性中最吸引人的属性在于强烈的道德意识, 他试图通过这种道德意识来阐明那些不可避免地牵涉到当代激进主义的紧张关系和矛盾。然而, 这种定位复活了传统哲学追寻一切真理和价值的终极的超历史基础的主张, 这种逻辑看来给自身加上了最鲜明的个人奋斗的印记 (让我们补充一点: 正如在所有意义重大的哲学中所应当发生的一样)。如同他的批评者所指出的, 看起来与他关于历史演进的单维度概念的情形一样, 又是**启蒙运动传统**——哈贝马斯所强调的恰恰是启蒙运动传统在解放方面的重要性——削弱了他的理论中的**辩证法**因素。

第二点涉及这个解放规划——被理解为由基本的话语规范所界定的观念的沟通共同体——的内容。由于在这里民主参与被直接等同于一种无限制的无所不包的批判话语的共同体概念, 在这种理想之中, 直接生活的**共同体**、不同生活形式和生活风格的共同体 (决不等同于抽象的“人类”) 的**自主原则**在何种程度上可以获得合理性论证, 这个问题尚不清楚。在这个方面, 哈贝马斯和阿佩尔提出的理论显现出相当矛盾的特征。得到清晰陈述的理论动机之一——这种动机强调把社会关系再诠释为沟通的相互作用关系——是一种对于独一无二的革命主体 (历史的主客体统一通过这个革命主体获得了直接现实性和自我意识) 的神话的合理的哲

学批判。哈贝马斯反对这种卢卡奇式的观念，一贯地强调沟通只有在不同主体的不可还原的多元性之中才有可能。^①但是在这种理论中，真正的共识不仅表现为民主行为的基本的策略原则，而且表现为民主生活中的**终极目的本身**（end-in-itself）；这种理论似乎复兴了一个**主体**——这个主体如果不是作为历史过程的“承担者”，就是作为历史发展的内在的、只能逼近的目标——的观念。与许多激进群体自愿地自我边缘化的做法相反，哈贝马斯和阿佩尔恰恰强调激进目标和激进主张可普遍化这个基本预设。但是可普遍化仅仅意味着激进理论不能主动接受只有在这样一种前提条件之下——人类中的多数继续一种被新生活形式的倡导者所批评和拒斥的生活方式——才能实现的这种变革规划。但是在许多场合（尤其在阿佩尔的著作中^②），这种预设似乎被替换成实际的普遍性的迫切需要。在所有场合，观念的沟通共
100 同体概念都体现了对民主参与这个激进概念——但是多元性的概念在其中似乎找不到自身的系统性位置——的哲学上的详细阐述和合理性论证。

^① See for example, Habermas and Luhmann, *op. cit.*, pp. 179 - 180; Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1976), Vol. 2, pp. 432 - 433.

^② 这种趋势在阿佩尔的如下陈述中表现出最成问题的一面：“人类‘需求’作为个人之间可沟通的‘主张’是与伦理相关的；这些需求可以在个人之间通过论证获得合理性，它们是以这种方式被接纳的。”（*Op. cit.*, Vol. 2, p. 425.）这种论述不仅提出了某种不现实的（并且可能是无意义的）要求，而且似乎否定了作为一种不可还原的价值本身的人格。个人需要的最基本的形式——“我需要你”——（如同赫勒所论述的）虽然总是与伦理相关的，却绝非通过论证获得合理性的。关于这个问题，见 Agnes Heller, *Philosophie des linken Radikalismus* (Hamburg, 1978), pp. 106 - 108, 164 - 168。

5. 关于批判理论的可能性

以上对一些试图用另一种范式(沟通范式)替换或补充马克思生产范式的当代理论尝试的概要评论只服务于一个目的：说明最低限度的理论动机——尽管马克思生产范式有很多缺陷和内在困难,但是为什么还应该从事生产范式激进化的尝试(至少作为一种可选择的当代激进思想)。以下的讨论只是想说明这种尝试必然面对的一些普遍问题和结果。

提议中的范式修订的一般特征已经在前文介绍过。它包括如下主张：进行基本的概念区分,通过这种区分,把马克思的范式(“物质内容/社会形式”的二分,“生产力/生产关系”的二分)清晰表达为激进意义上的实践性-历史性的区分。也就是说,假定这些区分始终必须同某种历史-社会规划保持联系,最终同实践的生活环境、具体的历史性的特定社会主体的需求和利益保持联系。

至少在这个意义上,生产范式已包括把主体间性诠释为从“外部”“决定了”个人的社会客观性——社会客观性提供了所有具体的人格据以树立的质料(通过社会的“占有”-内化过程)。从这个角度说,社会环境中的每个对人意义重大的要素不仅是自然和劳动的常规“产品”,而且在它的使用语境中、在现实人类生活的框架内体现了纯粹物质性-自然性的现实同由社会确立和规定的、行动主体与这种现实的关系和行动主体彼此间的关系的一种密不可分的凝聚。正是这种现实从本性上充当了各种类型的规则和规范的“承载者”。另一方面,人类主体之间的社会关系只有通过社会客观性世界的(直接的或间接的)中介才有可能。因此,在上述意义上,在现实社会环境中,在个人的直接生活世界中,每

101 一个事实都是“制度性的”。自然科学作为一种认知事业呈现为一种“去人格化”的努力,即努力揭示那些独立于人类社会的制度设置、独立于人类机体的人类学方面的限制和规定性的“纯粹事实”。但是这个认知事业(其本身是历史性的,受到变化中的社会规范和社会程序的“规定”和调整)不仅在原则上没有止境(因为自然科学无法挣脱它们同社会客观性的生活世界之间的联系;这种联系可能变得越来越远和越来越可控,但对自然科学来说这种联系在认识论上始终是建构性的);而且这个认知事业同时意味着“事实”和人类行为之间所有的意义关联不断地解体。在“外部”必然性(个人必须使自身适应这种必然性)和人自身创造的必然性(人可以通过集体性的历史活动“消除”这种必要性)之间的区分需要在同人自身的活动的关系中、在个人的社会生活世界的范围内设立,就此而言,这种区分的设立只能取决于有关的个人努力作出的、关于他们自身的活动必须在何种程度上“再生产”、在何种程度上是“可创造的”的实践判断。在这里,“必须是”和“能够是”之所以有意义,不在于它们同在理性主义词汇表中被冠以“意志”和“决定”之名的东西相关联,而在于它们同属于具体的个人、团体和集体的、能够用更现实主义的方式称之为历史地形成的迫切要求和动力——即需要——的东西相关联。自然(*physis*)和规范(*nomos*)的区分——这种区分表面看来是本体论性质的,存在于某处等待“理性”(*reason*)去发现和揭示——依赖于只能由行动者本身作出的、人类活动中的、自然(*physis*)和制作(*poiesis*)的实践性区分。然而,如果由历史所创造、同时又创造历史的社会活动不仅是用理性主义的术语所描述的,而且的确是理性的,是有关个体的有意识决定的结果,那么这种区分就是必须作出的。这是因为,如果没有在活动的条件和活动的目

标之间作出区分,那么目标之间的一致性、条件 - 目标与手段的关系、可预见的结果等问题一开始就无法提出,于是也就不可能有**实践理性**(无论集体的抑或个人的)。

以这种哲学概括的形式表述的以上评论可以视为对马克思“目的论”的纯粹文字上的拒斥,可以视为一种极端的决断主义和相对主义的主张。但是,这些评论首先也可以看做是与马克思理论无关的,因为马克思的范畴的提出并不是出于对人类生活进行哲学诠释的考虑。提出这些范畴的目的在于为一种关于历史和社会的、新的“具体科学”构建概念框架,这种“具体科学”同时帮助受众获得革命意识,表达他们的利益,并引导他们开展激进的集体活动。对“生产范式”的各个分析性范畴的讨论必须考虑到这些范畴在马克思理论的整体框架内的这种应用和角色,否则就是无意义的。为了进行这种讨论,我们必须深入研究生产力和生产关系的二分法在马克思的整体设计中所行使的理论和实践功能。

如前文所试图说明的,这种二分法起到了双重作用:一方面,它用来区分历史中的**连续性的轴线和不连续性的轴线**;同时,它把历史变化的(主客观的)基本条件区别于彻底的社会变革可以发生的、集体性的革命行动所指向的领域。这意味着借助于这些范畴,历史被理解为矛盾中的**进步**,最终被理解为以一种对象化的和异化的形式存在的社会需求和能力的积累和普遍化。反过来,这也使得揭示目前的冲突在整个人类发展中所处的位置成为可能,使得从“价值”体系——这种价值体系完全由历史、由人类创造出来,但是对于我们这些当代的个人来说,它是从客观的、普遍的有效体系——的视角出发评价当前的社会冲突趋势成为可能。另一方面,正是这些范畴使得理解现在——不把它看做偶然事实的暂时聚集,而是看做相对稳定的关系系统,这些系统确

保了在确定的社会功能和社会形式中既作为物质要素,又充当人类主体的“承担者”的再生产——成为可能。生产力和生产关系的辩证法把分析的两个方面——历时性的方面和共时性的方面——有机地结合起来。这种辩证法从社会再生产过程的系统性的功能障碍和矛盾的立场出发,即依据社会再生产过程的动态的历史可能性,提供了一种对社会再生产过程的分析。

这种研究的所有环节都要求审慎。

103 客体化和占有的范畴把历史过程界定为一个通过人类的物质实践活动不断延续传统的过程。通过这个过程,先前世代的“产品”重新转化为主体的需要和能力,而主体的需要和能力的作用又导致这个作为“人的本质力量”的对象化的世界的“再生产”(但绝不是以复制的形式)或变化。因此,连续性是人类历史的一个建构性的特征,这正是因为“人是人的世界”。甚至重组未来社会的最激进的尝试,也不可避免地是现在的组织和矛盾的产物。生产力/生产关系的范畴把这种历史连续性界定为一个辩证的、矛盾的进步过程——就人类的能力、需求、交往形式和概念系统而言的进步过程。对马克思来说,这个过程不能单纯地还原为生产力的发展(即使从广义的“人类学”意义上把生产力发展理解为人类与自然的相互作用的领域不断拓展以及相应地对这个新陈代谢过程的自觉控制的加强)。但是,生产力构成了历史进化的框架,在这个意义上说,进步只有在同生产力的关联中才能呈现为积累的形式,才能呈现为人类发展已经获得的成果的增加和扩张。如马克思在致安年科夫的信中所说,生产力是“人们永远不会放弃”的“文明的果实”。因为生产力发展的既定水平以对象化的形式被每一代所继承,为社会关系——借助于社会关系,生产力才得以再生产——的

范围和特征划定了确定的可能性领域,从这个意义上说,“生产资料”是“发展的标尺(Gradmesser)”,这样才能以自然科学的严格性来衡量发展。由此,生产的范式在历史连续性的理论观念(在生产范式的框架内这些观念是逻辑上必需的)和显然属于价值性的进步观念之间确立了一种所谓的经验性联系。因此,按照这个范式自身的理解,建立在这个范式基础上的理论就成了“描述人们的实践活动和实际发展过程的真正的实证科学”^①。

然而,出于某些理由,这个理论体系非常可疑。从我们的立场看,主要问题同积累的概念有关,积累这个概念在马克思那里深深嵌入了生物学的想象。^② 按照这个表述,人们至少在同自然的能动关系中从来没有放弃文明的果实,如果把把这个表述理解为经验性的概括(马克思本人似乎就是这样理解的),那么这个表述肯定是错误的。这个表述顶多能被构建为“实践理性的假设”,但是即使如此,它还是与马克思自己对社会-经济的构成的分析——分析为历史进步的相对稳定的、不连续的单位——相冲突。在这个意义上,在马克思的共时性概念和历时性概念之间存在着一种潜在的紧张关系。 104

在马克思对社会-经济构成的比较分析中,从来没有停止强调:每一种生产关系系统(更广义地说,一般而言的社

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第73页。

^② 例如,见马克思在《剩余价值理论》中对“劳动发展”的界定:“正是在这个意义上,达尔文把通过一切有机体即植物和动物的遗传而进行的‘积累’看做促使有机体形成的动因;这样,不同的有机体本身就是通过‘积累’而形成,并且只是活的主体的‘发明’,是活的主体的逐渐积累起来的发明。”(参见《马克思恩格斯全集》第26卷,第3册,人民出版社1974年版,第324页。)同样的类比出现在《资本论》第1卷中。同样值得注意的是马克思在《资本论》中,甚至在关于技术演进的分析中,何等强调有机连续性的方面。(参见《马克思恩格斯著作》MEW版,第23卷,第392~394、404等页。)

会关系的系统)作为一个社会-经济目标函数(这个函数包括在给定的条件下把什么作为输入和输出——即把什么作为在社会-经济方面重要的**成本**和有用的“**结果-成效**”——的客观规定性),决定和限定了历史性的特定的**生产对象**(Zweck der Produktion)。即使这点很少被强调^①,它还是构成了马克思最有价值的思想之一,为他观察不同历史条件下生产发展方向的差异性提供了理论统一工具。但是,这会直接导出以下结论:在给定的一系列生产关系下作为那些生产力的**客观的**“完善”或“进步”的东西,从另一个社会的立场看可以表现为“退步”(它解释了在包括技术史在内的所有历史“进化”论中,“过分适应”、“退化”、“衰落”之类的概念是有条件的),因此,如果转向另一种类型的社会-经济构成的真正的历史转变得以实现,它可能在实践中“被放弃”。东南亚水稻文化的**进步**包含了从使用犁“退化”到使用锄头,早期手工业工场时期令人钦佩的半艺术的工艺随着资本主义工业发展的到来而湮灭。正如马克思本人在资本主义的例子中阐明的,不同的生产系统包括不同的人与自然的能动关系;这也意味着,不同的生产系统要求培养和锻炼人类的、在人类学的意义上不同的能力。马克思试图在“生产率”的概念中找到中立的经验标准,并借助这个标准建立“盈”与“亏”的严格平衡,这一努力显然失败了——在劳动力无法在“经济”的各个行业和部门间自由转移的社会中,生产率概念无法得到无歧义的应用,也就是说,这个概念不

^① 作为极少的例外之一,见瑟伯恩(G. Therborn)在《科学、阶级与社会》,伦敦,1976年,第385~386页中关于这个概念的讨论,另见前文提到的阿纳森的论文。

能无矛盾地应用于前资本主义社会。^① 我们要么把“生产力”等同于某种经验性的、预先设置的关于技术和工艺的概念——在这种情况下,我们必须面对这个事实:在重大的历史转折时期,已取得的生产力可能在某种程度上被“放弃和丧失”(这意味着放弃生产力发展和历史连续性概念之间的联系,而这种联系对于整个马克思范式来说是本质性的)。要么,生产力的概念本身必须通过历史的连续性来定义。也就是说,它必须被定义为社会财富的主客观要素,社会性的个人(在给定的历史时期)不会并且不能“放弃”这些要素的生产应用,因为这些要素或使用这些要素获得的产品对个人来说构成了生活的必要的前提条件,至少在他们掌握或制造出这些要素的实际替换物以前。^②

① 首先需要指出的是,在把生产率的概念应用于农业(前资本主义经济中的决定性的生产分支)时,这个概念是内在的模糊的,因为必须在每人每小时的生产率与单位面积土地的生产率之间作出区分。然而,这不仅仅是一个概念界定的问题:非欧洲农业经济体系的两种基本历史类型——“刀耕火种”的农业(割除植被和烧荒造田)和水利农业(利用洪水和灌溉)——显示了两种完全对立的发展趋势,对应于理解农业生产率的增长的这两种可能方式。欧亚谷物种植业是唯一一种相对平衡的、同时在两个历史性的可能的方面实现了“农业生产率增长”的特殊经济类型。Cf. first of all, Clifford Geertz, *Agricultural Involvement* (Berkeley: University of California Press, 1963), furthermore Eric R. Wolf, *Peasants* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966), Ch. 2; Esther Boserup, *The Conditions of Agricultural Growth* (Chicago: Aldine, 1965), especially Chs. 2 - 5.

② 在这个意义上,“生产力”既包括人类的能力和知识(包括一定形式的组织方面的能力和知识),又包括“相应的”生产资料。另一方面,这种界定意味着“生产力/生产关系”的范畴首先是在同动态社会的关系之中被确定下来的,在动态社会中,关于有意识的社会变化和历史发展的可选择性的问题成为真正的社会问题。在这个意义上,历史唯物主义就其范畴框架而言是关于资产阶级社会的理论。把这种理论应用于前资本主义社会意味着从资产阶级社会的出现的动力机制的视角出发,把前资本主义社会视为资产阶级社会的历史前提。只有对于资本主义社会来说,历史唯物主义的范畴才不仅是诠释和重建的范畴(从另一种历史的视角出发),而且是相关社会主体进行自我理解的本质性范畴。

在这个意义上,生产力是对于给定社会具有“技术性”含义的东西(即社会生活中的价值中立要素,构成了人类存在的前提)。但这也意味着,在一个社会里作为这个社会的“生产力”发挥作用的主客观要素,在另一个社会或另一个历史时期里可能客观地具备“生产关系”或生产关系的“物质化”的作用和含义。“军事”技术的资料对于某些社会(例如一些游牧民族)来说是生产资料,这些社会的再生产使得战争和劫掠的体制化远征成为必要。在某个历史阶段,纯粹技术性的知识形式可能变成被垄断的权力——如果我们所论及的社会有可能用更好地适应社会成员需求的其他知识形式来替换它们(例如,用生产者的知识替换“专家”的知识)。这还意味着,在一个社会里,当相互对立的社会力量出于由结构决定的利益和需求,针对不同的社会选择进行竞争时,意识形态的斗争在一定程度上将会围绕以下问题展开:什么是生活的“技术性的”先决条件?什么是可以有意义地挑战和改变的“社会条件”?从马克思主义政治经济学的观点看,市场是一定类型的制度化的生产关系;对于新古典主义经济学来说,至少在动态经济中,市场是保障生产和消费平衡的不可缺少的先决条件,在这个意义上,市场是“生产力”。^①而且,关于社会现实的基本表达的问题是意识形态性质的:理论框架和概念框架的选择内在地取决于(用葛兰西的话来说)“集体意志”,取决于某种被选定和确认的未来发展视角。

不能由此推出在社会理论中“一切都可以成立”,或者

^① 但是在这个语境中,有必要指出的是,马克思本人在谈到历史发展的一个阶段时,半明半暗地把贸易和世界市场称为“生产力”。(See e. g., *Grundrisse*, pp. 188, 215; *Werke*, Vol. 25, pp. 345, 348 - 349, etc.)

纯粹理论性的批判和讨论与社会理论的领域无关。并不是任何事在任何时间都可能；只有少数“可能的”事情从社会的角度看是切题的，即表达和展现现存的或至少可动员的社会要求和斗争。马克思对社会“批判理论”提出了极其严格的要求：批判理论的概念框架应该使得解释反复发生的、经验上可观察的、社会再生产的给定过程的冲突和矛盾成为可能，应该指明这个过程向某个**确定**方向的转变的可能性。这些要求不是空洞的假设，它们的实现不取决于“意志”。它们构成了一个强烈的并且在原则上可以经验性地证实（或证伪）的理论断言，这个断言是对批判性评价敞开的。但是，批判理论的基本断言是**实践性的**：引导一定的社会力量获得“自我意识”，引导这种力量从自身的“实际”利益和需求出发理解自身的地位。^① 这种局面是很有可能出现的：在一个确定的时刻，存在着几种不同的理论，都合理地声称自己满足理论上的和实践上的要求；没有逻辑的或形而上的理由保证在当前社会的彻底转变中相关的各种社会力量有相同的需求，甚至不能保证提供明显相容的选择。**激进批判理论**的多元性只不过是意识形态生活中的一个普通事实，正如表达了对社会现实的根本不同的（批判的或保守的）态度的社会理论——这些理论全都满足在给定阶段历史性的有效的“科

^① 在批判理论（以及其他理论）中，实践方面相对于理论方面的第一性在方法论上表现于这个事实中：虽然批判理论在描述性的语言中阐述，通过可以经验性地证实的命题表达，但是它不能把任何严格的时间跨度加诸于自己所谓的“预言”。社会批判理论不是社会预言，正是这一事实使得在严格的理论意义上它不可能具有可错性。在这里“可错性”仅意味着这样一个过程：这种理论变成对社会而言是过时的，即不适合充当动员社会力量的文化工具。然而，在这个“实践反驳”的可能过程中，这个理论在解释方面的优劣应当扮演一个决定性的角色（一种理论如果仅仅表达当前的要求，而不能解释理论主体境遇，不能提供一种改变主体境遇的现实视域，那么它就是意识形态性质的，就“意识形态”这个词的贬义而言）——如果这个理论是合乎理性的。

学性”的基本规范——的多元性是一个普通事实,即使这些理论是以不同方法阐释和整合的。

然而,这些方法论方面的评论已经把我们从历史的历时性问题引向了共时性问题。但在更细致地处理这些问题之前,我们必须指出为了理解历史的连续性和进步性而对生产力作出的诠释(同时蕴涵着对生产关系的诠释)所造成的一些后果。

马克思借助“生产力发展”的概念在这两个概念之间建立了直接的经验性联系,根据以上分析,这种联系是经不起推敲的。马克思关于连续性的观点始终深深植根于黑格尔传统。这种观点把历史的连续性看做物质的持存(Preservation of a Substance)——实体通过不断被转化为主体并转化回来,而不断地扩张和普遍化。但是生产范式(通过客体化和占有的概念)在严格意义上把人类历史设定为持续不断地延续传统的物质过程:连续性是历史内在的基本特征,因为只有通过获取和内化先前发展的一些对象化成果,人类生活才成为可能。但“占有”意味着选择,这个过程不能被描述为单纯的持存(Ererbung),“占有”是根据现在的需要来支配(Eroberung)过去的成果,以这种方式继承(Ererbung)过去。从马克思的整体思想中可以推出,不连续性不是对连续性的抽象否定。但是我们应当补充:不连续性也不是一个施加于物质——物质本质上经历分阶段发展的“增长”——之上的变化模式。历史的不连续性蕴涵了“选择标准”——当代人通过这些选择标准能动地占有和再生产过去的“产品”——方面的变化。不连续性作为历史连续性的改变了的方向存在于历史之中。

因此,不可能从经验性的历史连续性出发“推出”进步。

进步的概念从他律的历史连续性中构建出一种“更高的统一”，从意愿中的**确定的未来**立场出发构建这种统一。历史进步理论作为历史之内统一的一种建构，代表了论述价值和实践目的——这些价值和目的从**明知自身的历史特殊性的社会和文化土壤**中生长出来——的普遍有效性断言的各种途径中的一种。从**确定的未来的立场**看，“进步”作为对统一的一种建构，不但意味在**发展的可能性**中选择某一种，即把意愿中的未来看做**动力的来源**，而且同时意味着把未来的动力不仅同过去的（总是不可避免地）确定趋势，也同植根于过去的趋势——这些趋势在**当前社会**中（以实践方式和意识形态方式）被赋予了一种**确定的价值属性**——相关联。（具体地说，马克思把历史进步置于“生产力发展”的庇护之下，就此而言，从社会主义的立场看，这意味着肯定了一个发展趋势——这个趋势指向人类生产能力和需求的进一步动力，指向必要劳动时间的进一步缩减，指向有利于这些目标实现的技术变化。）进步历史观把未来诠释为“实现”，诠释为**某些**已经在紧邻的史前时期发挥作用（虽然以扭曲的形式）的价值追求的“真正实现”。

108

进步从来不能从经验性的历史连续性中直接“读出来”，因为进步这个概念所依据的实践性假设是在被理解为动力的未来和与之紧邻的“过去”之间的一种**确定的价值连续性**。然而，这是一个“选择”，当一些批判马克思的激进评论家把马克思的观点界定为“保守的”，当他们认定马克思的观点被禁锢于启蒙运动的偏见中，等等，他们的说法是有道理的。问题主要在于，就他们对**自身的实证性**的规划和替代性的理论的界定而言，这种批评是在多大程度上基于自我欺骗。这里所指的“选择”当然不可能是一个非理性的决

定,马克思肯定没有如此理解。这个选择依赖于对当代资产阶级社会中的人类悲惨和苦难命运的系统性社会根源的分析,以及对克服这些悲惨和苦难命运的可能途径和可能力量的分析。但是尽管如此,它始终是一种选择:这不仅是就如下琐细的意义而言的——没有哪种历史性的解决方案能够从对社会危机的诊断本身中“推演出来”(马克思视社会主义为文明崩溃的替代选择,从这个角度看,马克思意识到了这种危机);而且首先是就如下主张(这种主张是通过历史进步的概念得以作出和清晰表述的)而言的——这种解决方案提供了范式性的普遍意义和有效性。

马克思的激进历史主义否定了以超验和超历史的方式论证这种主张的企图,然而,他本人以经验方式,通过把人类历史描绘为创造和积累(即使以一种矛盾的形式)价值——只有在社会主义社会中这些价值才能获得“全面繁荣”和普遍实现——的辩证过程的努力同样失败了。这种对历史的“经验”描述看起来是成功的,这只是因为预先依据已经选定的价值对历史时间进行了建构和构造。马克思在同时并存的社会和文化中选定了资本主义作为一种其矛盾不仅可以在特殊和狭窄的意义上,而且在人类解放的意义上予以解决的社会和文化。因此,在“实际的”历史时间中,资本主义同与其同时并存的社会相比“更晚”和“更先进”(更极端地说,整个西方社会发展是在马克思所谓的“亚细亚生产方式”之上“继起”的)。如果一个人希望继续信赖这种激进的历史主义——这意味着继续信赖这种“生产范式”本身——那么他必须从这种逻辑循环中摆脱出来。人类发展理论不是关于历史的“实证科学”。这种理论只有成为把发展意义

109 赋予历史——即创造条件,使得个人(所有的个人)能够平

等地有效地依据自身的价值和需求参与到关于如何塑造达成更美好的生活的社会制度框架的决定之中——的实践努力和历史努力的一个重要部分，才是有意义的。

马克思的社会主义理论本身通过阐述这种历史目标、通过具体说明实现这种目标的条件，展示了当代社会现存的多种选择中的一种，这种选择同时受到两个条件的制约：（预期的）作出选择的主体存在的环境；这个社会的结构条件。这种选择归根结底只有在**实践中**，只有通过实现它所声称的普遍化的可能性，只有通过在此基础上引导人类走向实践的统一，才能够获得合理性。关于这种努力是否会“成功”，以及这种努力是否“可欲”，都不存在超历史的保障。由自由生产者和全面发展的个人构成的联合体是不是一个“好社会”，这个问题不能**先验地**、在理论内部回答。只有那些卷入实现这种选择的实践努力的人，才可以回答这个问题。这不是一个修辞方面的问题。例如，通过在广泛交往的框架内实际参与社会决定而承担的辛劳和责任，是否会成比例地为相关个人谋得“利益”（当然也有这种可能性：在环境发生如是变化以后，人们不再把这些辛劳和责任视为额外的负担，而视为一种价值本身），这个问题没有人能预先决定。马克思意义上的社会主义激进事业不可能提供绝对的、无可置疑的证据来证明自身的“正确性”，所能发现的“仅仅”是关于当前社会状态的“错误性”的、经验社会中的“证据”，这些“证据”既表现在被动的承受中，又表现在能动的变革要求中。

现在我们又从历史理论^①的问题回到批判的社会分析的问题。就此而言,我们首先必须提出的问题是:在上文概述的意义上,生产范式的“激进化”在何种程度上触及了马克思核心的批判概念内涵?换言之,触及了生产力与生产关系矛盾的内涵?

在马克思的成熟理论中,提出这个矛盾的基本目的在于
110 在客观条件(这些条件使得社会的彻底转变成为可能)与各种社会力量(这些力量有能力实现这种转变)之间建立直接联系。如果这个联系没有建立,那么,马克思理论要么退化为关于再生产系统的内在机能障碍的纯粹“科学性的”分析,无法为这种转变提供任何动机(因而这种理论可以“预测”这个再生产系统的崩溃,却无法实践地掀起一场彻底转变);要么退化为一种关于“体验到”的革命愿望的“意识形态”表达,无法展示这些革命愿望的现实性和可实现性。只有挑战现存社会关系系统的激进愿望被证明是社会关系再

① 然而,关于“历史进步”的这种诠释在这里面对一个困难,这个困难是马克思传统下的社会彻底批判理论在今天必须面对的实践上和理论上的基本困难之一。当马克思把进步等同于历史的经验连续性,这不仅构成了“自然主义谬误”的一个例证,而且这种观点依赖于他的理论关于历史的特定的预设和预期。在马克思看来,“选择”资本主义(与此同时选择了一个价值体系,这个价值体系只有以这种选择为基础才能够存在,并且事实上存在)可以是对历史事实的一个纯粹规定,因为马克思预设了资本主义处于一个不可阻挡的过程之中:征服整个地球,把所有传统社会最终转化为资本主义社会(或者也许直接转化为社会主义社会)。在这种意义上,他可以有意义地把资本主义价值体系视为经验性的普遍性的——凭借一种在他看来实践地自明的历史必然性的力量。然而,马克思对历史的这些预期被证明为过分“乐观”的。虽然资本主义通过粉碎前进道路上的一切阻碍、通过摧毁传统社会的社会结构,成功地把自身转变为一种“世界体系”,但是在世界上的许多地区,它的发展并未导致本土资本主义的发展,而是催生了严重扭曲变形的(或者说失衡的“二元性的”)经济和社会。所有那些试图继续马克思传统的人必须在这些历史经验的基础之上重新考虑马克思关于资本主义的“世界历史功能”的概念(对于这些人来说,这个概念无疑具有基础性、本质性的意义)。

生产的结构性机能障碍——这种机能障碍显示了社会关系的革命性重组的可能性——的直接必然结果，这种理论“克服哲学”——既在自我理解的沟通实践（对劳动阶级利益的表达和阐述）的意义上，又在关于资本主义社会的“实证科学”的意义上——的主张才能获得依据。更严格地说，这些根本需求和根本利益本身必须被证明构成了这个系统的“客观矛盾”的核心要素。在这种意义上，马克思的名言“在一切生产工具中，最强大的一种生产力是革命阶级本身”是马克思建构生产力与生产关系之间的“矛盾”的核心和基础。

究竟在何种意义上“革命阶级”可以被视为“生产力”的一个要素，关于这个问题在任何一种诠释之下都存在严重的疑惑。可以认为，“革命阶级”归属于“生产力”概念之下蕴涵着把工人的生产能力和资质理解为“最强大的生产力”（这是可选择的诸诠释中的一种）。这种主张在理论方面当然是一致的。但是生产力和生产关系之间的“矛盾”意味着同时接受：（1）资本主义在再生产“符合历史要求”的劳动力时遭遇了系统化的困难，而且这种困难随着资本主义的发展日趋严重^①；（2）这些困难（例如，结构性失业的事实就表现了这些困难）以及技术资质的属性和内容方面的变化在直接生产者——他们在原则上不可能对现存社会关系系统感到满意——中直接制造出激进愿望。这两点是逻辑上一致的

^① 在《资本论》中无疑出现了这种观点。在那里，马克思把资本家社会的“绝对的矛盾”描述为“职能的更动和工人的全面流动性”（来自生产的持续不断的推动力必然导致这种流动）与“旧的分工及其固定化的专业”（资本家对这个体系的支配把这种分工和专业化施加给生产）这两个方面之间的矛盾。（参见《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1995年版，第213页。）

预设,但是——与试图在历史中把它们物化的几种理论相反^①——看来历史发展的事实并未导致它们的诞生,而且无论如何,它们为批判理论提供的基础非常狭小(就激进动机的属性和它的社会广度两方面而言)。另一方面,如果上文所引的马克思名言意味着工人作为一个阶级是“主要生产力”^②,那么,构成生产力和生产关系的“矛盾”的第一个要素就是有意识的阶级冲突和实际的阶级斗争。然而,这与马克思所强调的这种矛盾的“客观”属性——这种矛盾“独立于”所有相关个人的“意志和意识”——在逻辑上不一致。

虽然很容易在马克思的著作中找到支持以上诠释中的某一种的思想轨迹,但是相当明显的是,他的晚期作品的基本论证是沿着其他线索展开的。资本主义经济的机能障碍——这种机能障碍一方面表现在日益严重的过度生产的危机中,另一方面表现在积累过程的敌对特征中——直接导致了对绝大多数工人基本生活标准的持续威胁(这种生活标准被理解为一种历史形成的,但非常缓慢地改变的“最低”生活水平,在爆发危机的时候,这种生活水平的满足经常受

^① 在这些尝试中,最新也是最重要的一个是众多法国激进思想家在1960年代的头五年发展出来的“新劳动阶级”理论。See S. Mallet, *La nouvelle classe ouvrière* (Paris, 1963); P. Belleville, *Une nouvelle classe ouvrière* (Paris, 1964); M. Kravetz, 'Naissance d'un syndicalisme étudiant', *Les Temps Modernes* (1964), pp. 1447-1475; A. Gorz, *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme* (Paris, 1965).

^② 在马克思的著作中还是可以找到支持这种诠释的思想轨迹。尤其见他关于无产阶级斗争带来资本主义下的技术进步的的决定性地位的评论:“自1825年起,一切新发明几乎都是工人同千方百计地力求贬低工人特长的企业主发生冲突的结果。”(这段引文摘自中文版《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第167页,与作者提供的英文引文略有出入。——译者注)《资本论》再现了这种观点:“可以写出整整一部历史,说明1830年以来的许多发明,都只是作为资本对付工人暴动的武器而出现的。”(参见《马克思恩格斯全集》第44卷,人民出版社2001年版,第501页。)另见关于“为了抵制罢工等等和抵制提高工资的要求而发明和应用机器”的详细讨论。(参见《马克思恩格斯全集》第32卷,人民出版社1998年版,第387页。)

到威胁)。与此同时,同样的原因造就了一个不断膨胀的“工业后备大军”,这个群体的成员被迫陷入一无所有的彻底贫困之中。“由于社会劳动生产率的增进,花费越来越少的人力可以推动越来越多的生产资料,这个规律在不是工人使用劳动资料,而是劳动资料使用工人的资本主义的基础上表现为:劳动生产力越高,工人对他们就业手段的压力就越大,因而他们的生存条件,即为增加他人财富或为资本自行增殖而出卖自己的力气,也就越没有保障。”^①因此,资本主义生产关系与生产力的发展处于矛盾之中,生产力的主要要素即“革命阶级”本身。这不是因为生产关系越来越没有能力保障劳动力的必要的技术资质的再生产,也不是因为生产关系与雇佣工人自觉地(政治性地)把自身组织成一个阶级的愿望相冲突,而是因为劳动阶级作为首要生产力、作为“生产人口”的再生产越来越不稳定和缺乏保障。^②在这种意义上,资本主义再生产过程中的系统性的机能障碍直接地不可避免地在工人中造成超越这个体系的激进动机,而这种动机正是与每个人保障自身的基本“最低”需求的“天然”愿望同一的。 112

毋庸赘言,马克思的理论建构无法应用于“新资本主义”环境。然而,如果把批判理论局限于马克思理论中某些今天已过时了的具体建构,就错失了某些更一般更基本的方法论问题,这种方法论支撑了这些具体建构,并决定了马克思所详细论述的批判理论——包括前文论及的矛盾——的全部特征。

^① 参见《马克思恩格斯全集》第44卷,人民出版社2001年版,第743页。

^② 在这种意义上,在马克思早期作品对作为主要生产力的革命阶级的论述与马克思晚期作品中的相应论述——“总括了一切生产力发展的人口的增加”——之间存在关联。(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第608页。)

当马克思通过把劳动阶级“归属于”“生产力”的概念之下而在彻底变革的客观条件和主观动机之间建立联系时,他实际上把他的理论的受众和主体转化为理论自身的构成物。这里有这样一种意味:这个步骤最初就是与批判理论的概念本身关联在一起的。批判理论不仅仅是雇佣工人有意识的——至少“感觉到的”——愿望的系统化;批判理论的目标在于引导这些愿望转变为一种自我意识——这种自我意识预设了“经验的”意识与“归因的”(zugerechnetes)意识之间的某种意义上的区分。马克思主义作为一种针对资本主义社会的批判理论,同时也是对自身的主体——作为这个社会的重要组成部分的劳动阶级——的一种“批判”。个人及其群体不仅在客观的社会地位方面,而且在其“主观性”方面,都“从外部被决定”。现存的社会支配关系以一种确定的方式——不仅以自发的形式(因而属于“物化的”意识的范畴),而且以主导的意识形态的形式——规范了个人及其群体把什么东西逐渐认可为自身的需求、愿望和利益,使这些东西与现存的社会支配关系相适应。批判理论把自身定位为一种实践性的学习过程的一部分,这个学习过程旨在打断把工人纳入(整合到)资本主义社会之中的“正常的”日常的社会化过程。在某种意义上,属于劳动阶级的理论必须是关于劳动阶级的理论:劳动阶级自我理解的道路就在于批判性地解释“正常的”行为,这种解释——从另一种被社会支配关系系统阻断了的但是在实践上可实现的视野——揭示了社会支配关系的、有条件的、社会的必然性及其历史罪恶。

113 然而,当马克思通过把批判理论的“主体”(受众)转变为理论自身的“构成物”而在自我理解和解释之间建立关联时,他又往前走了一步。他把系统性地导致的“经验性”的意识与“归因的”(与社会主义目标相适应的)意识之间的区

别比做**表象**（甚至幻相）与**真实**之间的、**无知**与**真知**之间的区别。由工人客观上整合进了资本主义社会、工人阶级是属于资本主义社会的阶级这一事实所导致的工人的这些需求、利益和愿望，被贬低到单纯的主观心理现象的地位，与“客观利益”——即完全独立于意识和意志的利益——这个自相矛盾的概念形成对比。工人阶级获得自我意识的过程，即工人阶级获得历史的实践的**自主**的过程，变成了对“真实”利益——马克思理论把这种利益当做附加在工人阶级身上的由其地位所决定的本质的持久属性，当做资本主义再生产的自然的“自动”过程中的一个单纯要素，当做一种单纯的对象——的**认知**的同义语。通过社会斗争的公共交往经验而进行的实践性的自我教育，与学习预先存在的知识主干的真理是同一的。于是批判理论（以彻底的一致性）可以在双重意义上——既作为自我教育的沟通对话的实践，又作为一种“实证科学”，因为实证科学不仅已经包含了批判理论可以并且应当达到的一切本质结果，而且提供了对达到这些结果的必要性（至少作为除自我解体之外的唯一选择）的说明——提出两个并存的主张来克服哲学的局限性。在此之后，也只有在此之后，以下两个方面才不再存在矛盾：批判理论一方面把“培养他们（工人——译者注）的独立自主精神”^①设定为唯一目标，另一方面又宣布“问题不在于目前某个无产者或者甚至整个无产阶级把什么看做自己的目的”^②。这是因为，“独立自主地”行动就意味着“无产阶级由于其身为无产阶级而不得不在历史上有什么作为”^③。因而，无产阶级的实践上的“主体化”（成为历史的自律的行动

① 参见《马克思恩格斯全集》第32卷，人民出版社1974年版，第559页。

② 参见《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第VIII页。

③ 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第262页。

主体)等同于实现无产阶级的彻底的理论上的“客体化”;自由即对预先建立的必然性的认知。在这种意义上,也仅仅在
114 这种意义上,马克思式的批判理论已经在其结构本身之中包含了“取代论”的政治实践的抽象可能性。

但是此刻,当批判理论把自身设定为沟通的自我教育与实证科学之间的已实现的统一的形式时,关于革命性转变的**单独的、独特的唯一主体**的预设,就不再是可以并且应当以历史经验进行检验的**理论的实践取向**了。现在,关于这个主体的预设成为理论结构本身所规定的一条**公设**,成为理论得以可能的**概念前提**。在这种意义上,当卢卡奇把无产阶级的“建构”界定为**经典哲学的主客体统一公设**的历史性的物化和实现时,他只不过推演出了**最后的结论**。

然而,如果这种理论无条件地承诺了**唯一的独特的革命主体**——这个主体因其客观位置而被预定为**激进的社会变革的“工具”**——的概念,那么,激进动机的可能范围在原则上将被限定和还原为一种**抽象的否定性**。这是因为,对于无产阶级——作为资本主义再生产过程的一个要素和**对象**、作为无产阶级的科学的一个“构成物”——来说,这种“动机”顶多可以称做指向**反对资本主义的动机**(因为无产阶级的“客观利益”不可能在资本主义条件下实现)。但是这就造成了**渴望社会主义社会的动机**和**指向社会主义社会的具体目标的缺乏**。(在马克思的预设——为确保基本需求的满足而进行的斗争构成了基本的激进动机——中,情况显然是这样的。)这个理论在革命动机的存在方面越是确定,在这种激进转变的**属性**方面这些动机在**内容**上就变得越不确定。如果客观条件和激进目标之间的联系是通过“客观利益”概念建立起来的,那么,批判理论需要额外的——在所有激进动机之外的——保障以确保所欲求的历史变革是**社会主义**

性质的；批判理论不得不把社会主义树立为以目的论方式预定的资本主义的唯一替代品。正是关于“现在”的严格决定论的诠释引发了关于“未来”和历史的终点论的诠释。^① 在马克思“物化”理论中的这种决定论与终点论的悖论性结合，是伴随着对激进动机的还原论——“否定论”理解^②以及关于批判理论本身的“科学”诠释，一起被马克思详细阐述的；

^① 这种终点论的补充是更加必要的，因为“消极动机”的概念本身暗示了工人运动的每一个实际成就和每一次战术胜利都会削弱和平息本阶级的激进动机。这个概念作为一种策略，暗示了就在资本主义制度下改变工人地位的可能性而言的一种纯粹防御性的姿态，以及关于这个领域内的任何制度性的收获的根深蒂固的“猜疑”。（马克思对作为工人的“保险公司”的工联的态度中，这种姿态已经清晰地表露出来。“工联的目的无非是阻止工资水平降低到各行业中既定的传统水平以下，无非是阻止劳动能力的价格降低到劳动能力的价值以下。”《直接生产过程的结果》，第236页。）另一方面，这个概念把独立自足的价值附加在那些工人阶级组织，至少那些组织表现为工人阶级的“真实”利益的汇集（即如同“正确的”理论所蕴涵的工人阶级的革命目标的汇集），因而构成了资本主义制度下的“反制度”；而这是独立于工人在这些组织本身之中的具体的生活环境、地位和活动属性的（这个问题基本上被视为依赖于政治的权宜之计）。但是马克思关于这个问题的观点显然还属于有组织的工人运动的婴儿期。他依然预设了无产阶级的这些“反制度”将具备扩展国内和国际大规模组织的属性，并把这个预设当做自明性的，而没有正视这个问题：大规模组织的存在不可避免地带来工人阶级在资本主义制度下的确定的与日俱增的“收获”，并因而也创造了无产阶级对于资本主义制度的一定程度上的“兴趣”。（现在工人阶级所能失去的不仅仅是“锁链”，也包括现存的制度。）在这个意义上，工人运动的大分裂的种子可以追溯到马克思本人的观点中的某种紧张关系（当然这并不意味着这样一种荒唐的状态——把这种紧张关系作为必然结论从马克思的理论中“演绎”出来）。卢森堡（Rosa Luxemburg）也许是第一个严肃地面对上述困境的人。

^② 如前所述，在马克思的作品中，《大纲》是唯一一部包含了论证激进变革的“积极动机”概念（即无产阶级的激进的需求和目标——这些需求和目标在其内容上要求超越资本主义——的概念）的一致努力的著作。然而，《大纲》不仅是一部零碎的、有些不一致的草稿，而且就这个特定方面而言展现出明确的乌托邦特色。此处“积极动机”的概念建基于这样一种观点：被视为不可避免的工业发展将最终从技术方面消除体力劳动与脑力劳动之间的差别以及必要时间与自由时间之间的差别，等等。在这种意义上，从《大纲》到《资本论》的转变不仅是走向更高的理论一致性的转变，而且是走向对于当下及其发展趋势的更现实主义的理解的转变——虽然这个转变在某些其他方面是成问题的。

马克思晚期作品中这些表面看来是无关联的、相互独立的趋势,构成了一个整体的理论格局。这些趋势在相互关联之中构成了批判理论直到今天依然最详尽、最一致的形式——尽管包含内在的含混和困难。

但是在《资本论》中,马克思理论的这个最终版本与某些最一般的理论—实践目标——这些目标显示(而非明确阐述)在他的早期作品中,他通过这些目标实现了与过去的文化传统的“决裂”,他从未放弃这些目标,在他的晚期作品中这些目标的痕迹依然经常出现——之间存在着潜在的冲突。用哲学语言来说,这些目标涉及对主体间性的一种全新理解(相应地导致一种新的主体概念),在这种理解的基础上,一种关于合理性的新观念被阐释为一个实践的歷史的社会工程。“历史唯物主义”反对启蒙运动的“抽象的个人主义”和德国古典唯心主义的超个人的主体理论,通过作为客体化和占有的统一体的生产范式,提出了一种关于主体间性的不同理解。历史唯物主义把主体间性设定为外部的社会客观性:这种外部的社会客观性一方面从外部“决定”并超越了所有的经验性的主体;但是另一方面,通过经验性的个人自身的有意识有目的的社会活动和交往,这种外部的社会客观性不断地重新转化为经验性的个人的主观能力和需求,只是在这个意义上,它才具备作为一种在历史中形成的主体间性的“承载者”(与单纯的物理性的在场和影响相反)的客观含义。社会客观性——即物质对象的人造世界——总是为那些超出了实际上实现于确定的历史时期中的人类的“使用”和“应用”之外的人类的“使用”和“应用”提供和创造可能性,换言之,社会性的个人的活动不是单纯的再生产,而是生成和创造。首先在这种意义上,社会客观性甚至“超越”了同时并存的经验性主体的总和。经验性的个人是历史的唯

一主体,因为整个社会客观性的世界是这些个人的创造物,这个世界只有在同这些个人的关系中才具备人类意义和社会意义。但是经验性的个人归根结底是受制约的有限存在物,因为他们是什么以及他们可以是什么总是被那些“社会环境”——对于他们来说那些环境是既定的——所限制和规定(个人可能作出的选择和历史社会可能性的范围是被限制和规定的)。这种新的主体间性概念涉及主体概念的变化,而主体概念与人类的自主和有限性的概念结成了一个统一体:“尽管人们在肉体上和精神上互相创造着,但是他们既不……也不……创造自己本身。”^① 116

在马克思的早期著作中,在关于当前历史阶段的批判理论中,这种辩证统一与其说是明确阐述的,倒不如说是有意地、以哲学方式表达出来的;而在他的晚期著作中,这种辩证统一解体为一种关于经验性主体的决定论和关于集体主体(作为历史“进步”的主体的阶级或人类)的终点论(目的论),对立双方之间的中介是抽象地预设的。直到第二次世界大战结束时,马克思主义理论在本质上依然同时坚持两个概念:唯一的独特的革命主体的概念以及“消极的激进动机”的概念^②,就此而言,在本质上它无法超越这种二元论——在实证主义的科学主义和实践哲学的两极分化中,这种二元论经常再现。甚至马克思主义理论内部的最重要的变化——即作为革命性变革的唯一工具的无产阶级被暗自替换为内嵌在文化的客体化和价值世界中的“人类”,这种替换实际上受到了处于法西斯主义和斯大林主义的历史经

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第90页。

^② 在这个历史时期,首先是无政府工团主义试图建立一种关于激进的社会行动和社会变革的“积极动机”理论。然而,就这种尝试的哲学基础和理论基础本身而言,它的主张是建立在关于劳动和集体主义的神话空想之上的。

验的直接震撼之下的“西方”马克思主义的许多重要代表人物(晚期卢卡奇、本雅明、阿多诺、马尔库塞等等)的影响——也没有触及这种基本结构,虽然这种变化把马克思主义从关于“解放”的理论转变成了关于“解救”(Rettung)的理论。

直到战后的“新马克思主义”,这些预设才受到一般性的明确的质疑。在西方发达社会中,新资本主义社会的巩固显然使得因基本生存无法保障而导致革命的构想变得不切实际。苏联和东欧的经验使得把社会主义等同于“无危机的计划经济”(马克思当然没有这么说,但是社会主义转变的概念历史地导致了这种理解)变得全然不可信。在20世纪60年代后期,随着新资本主义社会的动荡,各种带有激进——至少部分地具有冲突性质——目标的运动自然地涌现出来,这些运动把关于激进动机的本性的问题转化成了关于直接政治取向的问题。马克思主义思想进入了“追寻主体”的时期。正是基于上述原因,这不仅意味着这种理论依据变化了的历史条件在实践中进行重新定向;它还涉及这种理论据以清晰陈述和论证自身的合理性主张的结构的解体。批判理论的可能性再次成为一个问题:马克思主义的“危机”现在已一目了然。

马克思建构一种“社会革命理论”(既不同于关于社会革命的理论,又不同于单纯的革命意识形态,与这二者形成对比)的努力就观念本身而言是自相矛盾的。作为一种社会革命理论,它必须表明人类的有意识集体活动可以彻底改变历史的当前条件和路线:它必须破除关于超越力量的一切迷信幻想,否定那种规定了人和人类的命运的永恒终点。它必须是一种关于历史的彻底内在的解释和理解,必须是对任何元历史立场的可能性的断然否定。因此,它必然把意识视为

“一种现存实践的意识”，把意识的一切产物——观念、价值、理论等等——视为真实的具体的历史性的个人的产物，受到这些个人在给定的社会框架之内的实际生活过程的“支配”。但是既然如此，一种就全部内容、就内在含义和动机而言指向彻底转变当前的这些历史条件的社会革命的理论究竟如何成为可能？一种激进的历史主义的理论预设，如何能够实现与彻底超越当前历史阶段的实践态度和实践要求相一致？

马克思对这个问题——就其最一般性的意图而言——的回答在于“社会现实”和“理论”的含意的同时转变。一种社会革命理论得以建立的前提是，它能够与当前的实际发生关联，这种关联不仅是就分析和解释的对象而言的，而且是就主体——这种主体既是“受支配”、“受限制”的，又是能动的、有生成能力的，它们给它赋予了表达“苦难”和“斗争”的双重属性（两种属性相辅相成）——而言的。惟其如此，这种理论才能“从现存的现实特有的形式中引申出作为它的应有（Sollen）和它的最终目的的真正现实”^①。批判理论并不主张自身是“没有预设”的，但是它的预设是“真实的、经验性的”——即这种类型的激进的主观“力量”在社会中的存在。批判理论不是“描述”这种力量，而是把它清晰地表达出来，另一方面，这种力量不是把批判理论当做一种文化产品加以“消费”，而是在这种理论中找到了在当前的生活条件下无法获得满足的自身愿望的清晰表达。 118

我们已经指出（虽然以相对简要的方式）为什么马克思本人把关于他自身的理论的“可能性的条件”的这种理解偷偷地替换成了另一种理解、替换成了大量“需要以纯粹的经验方式建立的事实”（这种替换从《德意志意识形态》就开始

^① 参见《马克思恩格斯全集》第47卷，人民出版社2004年版，第65页。

了)的某些原因。通过这种方式,马克思主义重新成为一种正统意义上的理论,在双重意义上——既作为一种关于既定的社会结构的再生产的决定论的科学,又作为一种关于历史进步的终点论的(暗含了价值评判的)理论——成为一种关于作为过程的社会现实的理论。因而,我们所提出的马克思主义的“激进化”在某种意义上意味着“回归源头”,如果对马克思的“最初目标”(这些目标从客观意义上被理解为他与先前的理论传统的“决裂”)的假定的重构——这种重构受到当今的理论问题和实践需要的视角的影响——在这种意义上是可以欲求的话。

这种“激进化”首先意味着,批判理论的可能性的“先验”前提是存在,是激进动机的经验性的、“活生生的”现实,这种激进动机在内容方面“超越”当前,并指向一种新的社会组织和新的社会生活形式。^① 这些历史性的——或者说“有条件的”——动机的真实性至少以无言的不满和愿望的形式表现了出来,并且在理论中找到了自身的解释和诠释。这些动机是以这种方式得到解释的:它们的出现被证明是生活活动的结果,是在既定的“社会形式”下通过既定的社会关系进行的“物质生活条件”的再生产的结果。这些动机是在这种意义上得到诠释的:其理论表明,在既定的社会条件下这些动机不可能得到满足,因而开启了思考如何替换当前的社会组织(替换“物质条件”的再生产)的道路,并把经受的苦难转变成了有意识的目标和愿望。“客观的苦难并非道

^① 关于“激进需要”这一概念在批判理论中扮演的角色,见赫勒(Agnes Heller)的著作,尤其是《马克思的需要理论》,伦敦,1976年和《从人类需要的视角看理论与实践》,载于赫格居什(A. Hegedüs)、马尔库什(M. Márkus)、瓦伊达(M. Vajda)主编:《社会主义的人道化》,伦敦,1976年。然而,我们各自的观点存在差异,尤其是关于潜在需求的问题。此处关于基本目标的介绍主要受惠于霍克海默(Max Horkheimer)的早期作品。

德义愤的首要原因，它显然源于社会原因。把苦难归因于人为原因是必不可少的第一步，此后才能针对人类的悲惨和不公正做出某些行动。”^①把这些动机解释为社会结构的后果，诠释为发生转变的潜在可能性，这二者统一在将激进动机阐述为社会的（被感受到的、可消除的）功能障碍的因果要素（causal factors）的理论中。 119

然而，激进动机不仅是存在的生活基础的“外部”——批判理论必须借助于这个“外部”，而且规定了批判理论的概念内容：唯有参照这种理论，“物质条件”与“社会关系”之间的基本区分才可以作出。“物质条件”正是社会生活中的这样一些要素——参照于历史地形成的需要（这些需要呈现为先于人类而存在的必然性），这些要素具备作为价值中立的客观性的实践意义。相应地，“社会关系”被设定为这样一些制度机制及其“物质化”：上述要素的再生产通过它们受到调整，它们在原则上可以改变，因而应该受到正确与否、公正与否的有意义的质疑和挑战。批判理论的有效性预设了这样一个理论主张和一个实践主张应同时获得满足：这个理论主张是，在区分“物质条件”与“社会关系”的基础上，从社会的结构性的紧张关系和功能障碍的视角出发，提供一个关于社会总体的再生产的“可证实的”模型；这个实践主张是，指出社会组织的一个可能的替代品，以便批判理论中意的主体可以把这个替代品视为自己的愿望表达。生产范式最初用“生产力”和“生产关系”的术语表达了“物质内容”和“社会形式”之间的区分，这个范式当然同时暗含了一个实践性的预设：在现代社会中，正是经济组织和生产组织构成了不仅对于激进动机的出现，而且对于决定激进动机能否获得实

^① Barrington Moore, *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt* (White Plains, 1978), p. 455.

现的社会斗争结果来说最具有决定性的领域。

但是批判理论中的这种解释与诠释的方法论上的统一并不保证它的理论主张与实践主张必然重合,也不意味着理论阐释本身与实践的集体的自我教育之间的基本差别的消融。理论永远无法“证明”激进动机的存在,换言之,无法“证明”这类把理论所提供的替代选择视为自身目标的主体的存在。如马克思本人所言,变革的需要只能以非理性的(ad hominem)方式展现出来。理论不能建构自身的主体,只能被引发。理论不仅不能保证与自身中意的对象的实际对话获得成功,而且不能作出包含这个自我教育的沟通过程的
120 预期结果的断言。批判理论可以使一个替代性的未来向人们敞开,使人们可以想象这个未来,从而让当前的无言的苦难发出声响,并把这些苦难和挫折转化为有意识的激进愿望。然而,动机和愿望在它们实现的过程之中是不断发生变化的,而且,在实际的对话过程中,对话的参与者也并非始终如一。理论对于自身有效性的断言首先是一个实践性的断言,是对于对话的连续性和富于成果的断言,是对于一种“学习过程”的断言,而非对于“真理学说”的永恒性的断言。

因而,批判理论作为关于人类有限性的激进历史主义的立场,必须把自身定位为激进历史主义的理论。这种理论在双重意义上是“受限制的”:它不仅内容上对于未来的变化是敞开的;而且对于当下是封闭的。当它从未来社会选择性的视角——这种视角是对确定的激进动机的诠释——出发分析当下社会时,它不得不在这样一种预设下思考和检验这种实践性-历史性的观点,即预设这种观点是可普遍化的,是有助于人类在实践中的统一的。然而,只要人类的统一依然只是一种可调整的概念,只要清晰表达出来的支配和依赖关系不仅在一个社会中、而且在不同社会之间的关系中仍然是本质性的,那么,激进主体的唯一性就是没有保障的,

至少没有先验性的保障,也就是说,无法保证一切向当下体制提出“合理”挑战的激进动机是相互一致和相互符合的。很可能发生这种情况:为了消除人类困境的某一根源,必须付出“代价”,而这一代价是其他社会主体——这种主体同样受压迫,只不过在其他支配机制之下、在其他方面受压迫——不可“忍受的”。^① 如果我们认真对待马克思的这一预设——为实现人的全面性而进行的斗争在今日的工业社会

^① “即使新马克思主义关于发达工业国家中革命的无产阶级解体的论点是错误的,我们至少得承认:还可以说存在着几种不同的无产阶级。简单说来,例如还存在着第三世界的无产阶级,对这种无产阶级而言,马克思的‘贫困化’的提法依然适用,而‘生产力的代表’的称号已不合适了。此外还有西方工业社会的无产阶级,对这种无产阶级而言,马克思的‘异化’提法——即使是在经济学意义上——无疑还是足可使用的,但‘贫穷化’的说法就不适用了。更糟的是下面这一点:即使我们仍然把革命的潜力归于上述两种无产阶级,我们却绝不能认为它们有着相同的物质利益。”(K. -O. Apel: *Transformation des Philosophic*, Vol. 2, pp. 432 -433.)阿佩尔从这个难题得出结论:对于实践 - 历史情境的任何具体研究都必须定位在哲学伦理学之中。这种解答在我们看来是虚幻的。这种解答意味着要求在任何关于解放的观念中包含“他者”的位置,就此而言,它无疑阐明了对于任何激进理论来说最至关重要的要求之一。但是这并没有消除在实践立场上最初的分歧或矛盾,只不过把它们明确化了(并由此使它们成为可能的对话题材)。完全可能出现这种情况:在一个潜在的激进主体看来,从他的生活情境来看,这种生活形式表现为可欲的、在原则上可以普遍化的,但是从激进变革的其他可能主体的实践立场来看,这种生活形式是不可欲的(不构成“好的生活”)。即使预设(但不接受)关于沟通的先验前提的哲学反思可以实现对所有人 and 所有时间有效的社会理想,如何获得的规范也不能充当方向性的“标准”和“准则”,用以衡量各种解放事业中的相对性 - 历史性的价值。在需要发生真实的冲突时,规范依然既是与至关重要的急需相反的抽象预设,又是无法对具体的解放事业作出评判的形式原则,这是因为,历史的不可预测性使得不可能分辨它们中的哪一个实践上可以更好地服务于“逼近”理想。通过诉诸于一种关于平等对话的固定的伦理,换言之,凭借纯粹的理性方法,不可能克服这个矛盾。这个矛盾的解决(如果可以解决的话)只能在实践中,在各种视角的实际对话(Gespräch)中,在对话中参与者自身(以及他们的需要)发生改变,对话构建自身的伦理不是以一种抽象的平等和认同为基础,而是以差异之中的团结一致——尽管存在对立——为基础。自然,除非存在着关于共同的经验和诠释的最低程度的共识,否则,这样一种对话是不可能发生的。在全球的任何地方发生的每一个重要事件普遍地相互影响,在这种客观的相互关联的意义上,人类现在事实上已经呈现为一个统一体(尽管在社会、国家、文化等方面存在诸多对立),这个事实(以及一种共同的自我解构的可能性)是否为这样一种对话创造了一个充分的基础?——这依然是一个悬而未决的问题。在这里,批判理论只能充当一个提醒:在我们的时代,只能有一个人类——要么人类就会消失。

中呈现为一种激进需要——那么,对于批判理论来说,激进主体的多样性不仅表现为一种经验上的可能性(这种可能性构成了任何一种解放事业所面对的巨大困难),而且表现为一条被肯定的预设。如果价值的多样性自身被设定为一种价值(即不能把各种价值排列成一个固定的等级序列,在生活形式的各种类型之间存在着选择的可能性),那么,人类的统一性就不再被理解为要么处于单一主体(今天体现为激进转变的唯一主体)的范畴的笼罩之下,要么处于所达成的共识的概念(某一理论可以抽象地预先规定这种共识)的笼罩之下。¹²¹相反,这种统一性应当被理解为以**实践中的团结一致和创造性的宽容**为基础的、发生在不同的文化和生活形式之间的、不间断对话的连续过程。清晰阐释这种观点的批判理论不能把自身定位为关于解放的**唯一理论**;对于批判理论来说,激进理论的多样性并非一个有缺憾的、需要克服的经验事实,而是解放的前提条件(作为对“解放利益”的多样性的清晰表达)——**如果从不同视角出发的团结一致的对话是可能的。**

综上所述,批判理论发现自己处身于这样一种环境中,即不是克服、而是公然实现**哲学上的对立**。批判理论与古典哲学的共同之处在于,二者都主张自身仅仅是理论主体的自我反思(Selbstdenken 和 Selbstbesinnung),并且意识到不可能强迫任何人进行玄思;二者都承诺在可普遍化的公设之下思考自身的内容,并且承认“有意义的”哲学视角的不可规约、不可超越的多样性。

在我们的时代,当哲学的终结、形而上学的终结、人本主义的终结等等已成为家喻户晓的流行词汇时,如同阿多诺正确地指出的,马克思通过实现哲学而消除哲学的规划获得了

相当强的预兆意味。哲学始于对神秘主义世界观——在这种世界观中，“一种群体气质代表了一种与这种世界观所描绘的实际事态完美适应的生活方式，通过表明这种适应关系，这种群体气质呈现为理智的、合理的，而这种世界观呈现为经过特别调整以适应这种生活方式的、关于实际事态的图像，这种世界观由此获得了情感上的可信度”^①——的支吾其辞。随着这种直接综合体的解体，随着自然与规范相互分离并且二者之间的关系成为一个问题，哲学出现了。哲学的历史即不断地重新论述这种分离、并构建已区分开的概念之间关系的历史。当自然与习俗、客体与价值、事实与规范、科学与道德等等之间的关系不再被视为一个有意义的问题，哲学的“终结”就表达出来了。

在这种意义上，当今两种大的学术思潮可以合理地宣称自己终结了哲学。一方面，实证主义把这个问题视为假问题，因为“应当”从来不能从“是”中推出，因而规范从来不能是“真的”——就“真”这个词的严格意义而言。因此，价值选择是一个“非理性的”决定和承诺的问题，对规范的合理性进行论证是一种无意义的追求。合理性仅仅是参照于关于事实的知识而言的，即仅仅涉及对于既定的目标来说选择何种手段。理性就其本性而言是工具性的，而哲学唯有作为关于科学事实的科学才可以生存。另一方面，某些“沟通哲学”同样主张这里不存在真正的问题，因为事实与规范之间的区分就一般性的哲学原则而言根本无法作出。只有在沟通的规则与规范的某个体系之内，“事实”才可以被辨识和陈述，而且语言规则（就广义而言）不是任意的约定，而是关

^① Clifford Geertz, 'Religion as a Cultural System', in *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (London, 1966), p. 3.

于生活的事实。对于特定规则和规范的合理性论证(以及批判)(恰恰作为关于事实的解释)在一种确定的生活形式的框架(“文化”、“传统”、“语言游戏”)——这种框架是由依据确定的规则、在确定的情境中行动的人所构建的,在这里,一切所涉及的术语(情境、行动、规则)只能在相互关联之中被确定——之内是可能的。然而,一种生活形式可以没有任何合理性论证,除了它是一种传统——这种传统是赋予我们的,使我们可以(通过参与到其中)合理地作出行动和判断。科学本身是一种受确定的规范指导的活动,从属于一种确定的文化和生活形式。哲学唯有不再自命为一种可以对所谓的关于事实与规范的问题给出某种一般性的回答的“理论”,才可以生存。哲学只能把自身定位为一种不断地提醒我们某种我们在生活实践中“已知”的结论——这个结论,即“事实”与“规则”的密不可分的相互关联构成了人类理性的不可超越、不容置疑的基础——的单纯活动。哲学只应提供一种对理智所作出的越界的非法的断言(首先表现在传统哲学自身中)的预防,提供一种针对自身的界限和有限性的恒常的警示。

“从现存的现实本身的形式中引出作为它的应有的和最终目的的真正现实”——这段前文已经引用过的文字是马克思早期的纲领性的命题,从当前的哲学讨论的角度看,这个命题不是消除、而是重申了哲学的传统主张。虽然他后来避免一切涉及“应当”和“目的”的论述,但是不难看出,“生产范式”——这是他的晚期思想的理论内核——包含了关于自

然与规范^①之间的古老区分的又一次重新论述。^②“物质内容”与“社会形式”——这两个概念分别表示人同自然的关系以及与之相反的人同人的关系——又一次概念化地表达了对两种东西的划界：其中一种只能予以探查和考虑，只能就其原因作出解释，只能加以应用；另一种则相反，在原则上可以对其作出决定，可以就其理由予以论证或批判，可以坚持或抛弃。

当马克思在“生产范式”中清晰阐述这种区分时，他提出了解决关于“自然”与“习俗”、“事实”与“规范”的哲学问题的一个答案，这个答案在某种意义上同时超越了“沟通哲学”与实证主义这二者的“片面性”。一方面，生产范式主张，在作为人类的物质现实的生活世界的建构中，事实与规则密不可分地统一在一起。这是因为，每一种人造对象，更一般地说，人类环境中的每一种对人有意义的要素，同时既是人同自然的确定的积极关系和消极关系（确定的需要和能力）的客体化，又是确定的社会形式的物质化和“承载者”；不仅如此，客体化和物质化这两个概念本身都已经预设了社会规则的概念。能够有意义地作出区分的不是纯粹的事实与作为制度的后果的抽象规则之间的区分，而是构成社会现

^① 此处原文为“……the age-old distinction between physis and thesis”，不可理解。根据语境判断，“thesis”似为“nomos”之误，相应地，译文应为“自然与规范之间的古老区分”。——译者注

^② 此处“重新论述”意味着对这个区分的一个清晰表达和陈述，在这种重新论述的框架之内，有可能对在传统哲学中围绕这个区分的整个问题族作出回答。这肯定不意味着把传统哲学所详尽论述的各种的概念区分全部还原为“物质内容”与“社会形式”（“技术方面”与“社会方面”）之间的区分。生产范式（即使就其“更新”形式而言）是否可以满足这个要求——对于这个问题本书无法深入讨论。在许多人看来最值得质疑的问题——即生产范式对于文化生活领域的可应用性——完全没有论及。自然，这是因为这一事实：在我看来，生产范式——就马克思最初的论述而言——在应用于“物质”生活时已经成问题了。

实的两类要素与成分之间的区分,它们都是通过规则建构出来的,但是从属于不同类型——一类为“技术方面”,另一类为**严格意义上的“社会方面”**。但是这种区分总是相对于具体的历史时刻而言的,归根结底是相对于作出这种区分的社会主体的生活环境而言的。从某种确定的历史-社会视角看属于纯粹的事实或者技术必然性的东西,换一个视角看,可能属于关于确定的价值选择或特定利益的表达和确认。可以在广义上称做“意识形态批判”的东西(包括这种司空见惯的例子:“透过”某人的明确动机发现其原因)总是意味着这样一种企图:在“事实”与“规范”之间、在“技术方面”与“社会方面”之间划出一条在主体的所作所为之外的分界线。当人类学家把某个宗教表征(在“土著”看来,这个宗教表征指称某种存在着的、属于世界的本体论构架的实体)解释为不过是存在于相关社会的个人之间和社会群体之间的形式关系的表达时,他(或她)实际上把“事实”转化成了“规范”;当他(或她)把一组确定的宗教条令解释为(例如)给定的生态系统中的功能效用或必然性时,他做了一个相反的转变,从“规范”得出“事实”。

但是与此同时,我们所讨论的这种区分是必须作出的,而且必须以这种方式作出:把自然的急需和必要性与人类在原则上可以作出选择的领域对立起来。唯有把行动的条件和手段(它们是既定的、需要予以重视和应用的)与行动的目标和目的(它们是可以选择和追求的)区分开,理性行为才是可能的。当社会活动不再是传统导向的,当社会活动的**创生属性**变成一个自觉的问题,这时就出现了一个任务:以系统化的、一般性的、有合理性根据的方式作出这种区分。然而,一旦完成了这个任务,一旦**自然的领域与规范的领域**在原则上相互分离(无论以何种概念体系的形式),在这二

者之间就无法找到一种有效的**逻辑联系**。不仅无法从“是”推出“应当”，而且从给定的“物质内容”推出“社会形式”同样是不可能的——虽然一种给定的使用价值的总体当然不能通过任意的社会调控机制再生产出来。但是关于社会内容的缘起的任何一种“解释”都必须是历史性的（就历史性这个词的**严格意义**而言），也就是说，这种解释不仅必须涉及“环境”的一系列的独特组合，而且必须涉及社会行动者自身从它们的需要、目的和利益出发对环境的**理解**。

然而，无论为实现某一任意给定的目标，还是一种固定的目标层级，最优化地应用可行手段都不足以为激进变革的活动提供合理性的标准，换言之，对于这种不是以恢复某种先前传统的名义、而是致力于为**创造价值**的个人活动开拓道路的、对关于人类行为的占支配地位的动机和得到社会认可的目标提出挑战的活动，无法提供合理性的标准。唯有在事实与规范之间、手段和目的之间建立起某种有效联系，**创生性**的活动才可以是合理的。就此而言，马克思主义是继德国古典唯心主义的努力之后的**清晰阐释**一种新的“**理性**”概念的尝试。马克思主义把合理性界定为一个关于生活的范畴，一种**社会实践**——人们可以通过这种社会实践在手段和目的之间自觉地**建立联系**。如果社会中的个人省察了自身生活境遇中的急需和限度，通过对自身需要的清晰表达和对话**125**对辩，以团结一致的方式自主地决定社会目标和自身活动的价值，那么，他们的**生活就是理性的**。社会批判理论对那些在当前系统性地阻碍了这种实践性 - 社会性的理性得以实现的可能性的社会条件进行分析。因而批判理论也试图通过这种关于潜在的激进动机的“**诠释**”，参与集体性的学习过程，这种学习过程将导致实际的个人把他们生活中的事实与他们社会活动中的规范有意识地联系起来。批判理论指

出了它所引发的矛盾不能在纯粹思辨的领域内得到解决,而只能在社会实践自身中得到解决,在这种意义上,它为这个持久的哲学问题提供了一个回答。但是批判理论所能提供的回答只能表现为对社会进行彻底重组的一项事业的形式,这项事业是当前历史阶段的需要和潜在可能性。在这种意义上,批判理论依然“仅仅”是一种哲学。它并没有解决“历史之谜”,因为它自身的理解之中,在历史背后并没有等待发现的隐藏着的意义;它只不过试图清晰表达这样一种条件——在这种条件之下,历史性的生活现在可以转变为一项对人类的尺度来说有意义的任务。但是它只能“唤起”那些有能力并且乐于承担这项任务的主体。至于这项任务是否会被实际执行,这是一个针对这种理论的“真实性”和“正确性”的判断,而非针对人类的裁决。

附录一：批判理论的四形式—— 对马克思思想发展的几个看法^①

用一篇文章论述马克思哲学的发展看上去是一个大胆甚至冒失的举动——这个主题本身(per se)所需要的首先是对细节的哲学关注,关于这个主题的海量文献以及大量悬而未决的问题似乎都在警告人们不要太鲁莽地作出整体概括。然而我已经选择了这个主题,这不是因为我没有意识到这种尝试的可疑性质,而是因为我确实认为那些关于马克思思想发展的文献所提供的多样化的、相互对立的马克思画像存在根本性的错误。无论如何,这篇文章标题中的“论点”(thesis)一词是非常贴切的——我仅将就某些广为人知的文本的相关的、也许被忽略的方面作一简要介绍,以某种新视角刻画出它们之间的内在联系。

面对各式各样关于马克思思想发展的文献,这些文献的基本诠释可归结为两种对立的主张:断裂说和连贯说。这两

^① 本文中的许多观点首现于一部更大的匈牙利语手稿,那份手稿讨论当代经济学批判的可能性,与本斯(György Bence)和基斯(János Kis)合作写于1970—1972年。本文阐述的观点在很大程度上形成于我们的合作过程中,归功于我们的合作。在此向他们表达深切的谢意。

种诠释在细节上有很多种变体,二者都有大量的意识形态方面的内容(我们指出这一点,目的并不是从一开始就怀疑它们)。另一个问题是,断裂说的第一种变体——至少就20世纪30年代共产党官方意识形态对它的详细阐释而言——几乎完全出于直接的政治考虑而颁布:青年(黑格尔主义的、费尔巴哈主义的)马克思和“成熟”马克思(马克思在前社会主义者时期的作品和1843年之后所写的作品同样被置于“青年马克思”的标签之下)之间的对立首先是一种割裂的做法,在这种做法的帮助下,马克思的大量著述、问题域和内容——它们没能被吸纳进既有的、严格的、体制化的、“真正的”马克思理论框架内——被扔在一边,被视为不够真实可信。出于意识形态和把马克思圣徒化的方便考虑,这种诠释甚至生造了一个决定性的“转折点”(通常规定在1847年前后)——它由如下事实所决定:必须将《共产党宣言》列为一部真正马克思主义的、属于成熟马克思的著作。

从20世纪50年代初开始,尤其是1955—1956年,关于根本性断裂的整个学说遭到了以新的“马克思复兴”名义的攻击,其主要宗旨之一正好包括重新发现青年马克思并为之“正名”、证明马克思全部著作的基本连贯性(至少从1844年算起)。这种诠释转向的主要动机是:消除官方马克思主义的完全僵化的框架,在古典传统自身中发掘可用做起点的元素,以便从理论上面对我们所处时代业已变化的现实。在当时,尤其在东欧,这股潮流从一开始就与这样一种探求——为批判所谓的“社会主义”社会寻找理论基础和意识形态的合理性——有关,甚至像早期马克思的“异化”这种性质很抽象的概念,也与刚兴起的家庭—社会左翼批判的理论的模糊性和实践局限性恰好相一致。

就个人而言,我坚持的观点是:后一种马克思诠释潮流产

生了持久的客观效果。事实证明,这些所谓的黑格尔主义或费尔巴哈主义的概念——以“异化”、“客观化”或“人的本质”等术语为标志——确实在马克思的著作中出现过,并且发挥了根本性的作用,而这些著作绝对不能被视为早期的或不成熟的。对这种连贯说的理论批判基本始于20世纪60年代中期,并导致断裂说的复兴,然而,在我看来,它也暴露出了自身的可疑一面:它经常满足于在成年马克思的作品中发现青年马克思思想的存在;它有时把《资本论》描述为早期阐发的哲学思想和理论的应用,充其量是从经济学的角度具体化和丰富化。新版本的断裂说肯定不是采用文献学的角度——这种学说的主要代表阿尔都塞(Louis Althusser)处理文本的方式十分武断(即使这种武断在方法论上得到了那种从解释学角度看相当奇怪的建议——把文本解读为对以全然错误的方式提出的问题的完全正确的回答——的强化)。由阿尔都塞、科莱蒂(Colletti)和其他人所代表的立场,一定程度上体现了至少一部分西方新左派在政治和意识形态上的转向。正是这一政治转变导致人们拒斥那些与反教条的“马克思复兴”相关联的思想,那些思想现在被视为试图用抽象的自由主义的人道主义意识形态来消解马克思主义,从而丢失了马克思主义的理论具体性和革命锋芒。在我看来,这种新版本的断裂说同上一个版本一样武断,然而,它也确实有好的一面:它极大地吸引人们去关注不同的“学术气候”、论证方式等等,当我们把《经济学哲学手稿》、《德意志意识形态》甚至(我补充的)《大纲》同《资本论》比较时,无疑会关注这些方面。

现在,假如我们用一种天真的眼光,将马克思的文本放到所有这些争议的背景下来解读,并接受这项多少有些无聊的任务,我想,我们得到的第一印象将是这些文本极其连贯。毫无疑问,这一点部分可以用主观的和生活经历的理由来解释。

从1844年起,马克思几乎一直在写一本书——是关于政治经济学批判的,中间只有一些短暂的中断。马克思颇有些神经质地为出版而焦虑,有种持续不断地想要重写的冲动。从另一个角度看,这种冲动是由对表述形式的隐隐不满而触发的,但最后一定会引起内容上的变化——初看起来,所有这些构成了一幅马克思思想近乎有机成长的画面。但是在这种连贯性印象背后,肯定不仅仅是个人际遇,造成这种连贯性的原因还在于:基础理论主旨的一致性和稳定性,这一理论主旨经常被冠以**批判理论**之名。我在非常宽泛的意义上使用批判理论这个术语。一方面,我在消极意义上用它表示马克思对先前所有的哲学意识形态的拒斥,因为这些意识形态必然不断重复过去的错误:要么不加批判地接受既定的社会现实,要么对既定的社会现实进行不真实的批判——这是一种矛盾状态,哲学作为对现实本身的抽象的超验的表达,它的社会功能和社会地位与它的表达形式相矛盾。另一方面,在积极意义上,批判理论这个术语表示这样一种理论程序,即在现实本身中发现其指向和追求自我超越的趋势,因为社会现实不仅以被
129 描述和被解释的对象的形式,而且作为集体主体获得概念化的表达,集体主体通过理论实现了自身的自我意识,即对潜在的基本需求——这些需求在现存社会条件的影响下产生和发展,但在现存社会条件的系统内无法获得满足,甚至无法清楚表达——的意识。当然,马克思理论对自身的性质和地位的一贯的自我理解也伴随着许多一贯的理论前提的内容:实践唯物主义,无产阶级作为革命的主体,在批判资本主义时一些基础的不变的方面,等等。

但我想强调的是(这是我的主要论点):在这些共同的、不变的预设和定位的框架之内,马克思的观点发生了明显的变化,不仅涉及特定的理论主题,而且涉及**批判理论自身**在理论

和实践两方面的实现途径。更具体地说,这些变化包括:

(1) **理论方法**。即用来表示“经验的”、描述—解释性的方面和要素与“价值相关的”、批判—实践性的方面和要素之间关系的概念的变化,以及与之密切相关的对经济学和哲学的关系的理解的变化;

(2) **预设的理论和实践的统一**。即理论可以、而且必须同工人运动相联系这一思想的变化,包括对无产阶级革命地位的论述的变化,以及由无产阶级提出的社会策略和政治策略的变化;

(3) **实践和理论相统一的激进行动的目标**。即关于社会主义社会的思想的变化,首先是社会主义经济思想的变化(这些变化只限于一个连续的框架内,这个框架由本质上稳定的资本主义批判线条从反面所限定)。

总而言之,我们在马克思思想的发展中看到了**多种类型(或形式)的批判理论**,马克思阐释这些理论的详略程度不一,它们彼此差异明显。最重要的是,在马克思的全部作品中我们发现了批判理论的四种形式,抛开这四者之间的过渡形态不谈,它们分别表现在《经济学哲学手稿》、1846—1847年的作品(首先是《德意志意识形态》、《哲学的贫困》和有关工资的手稿)、《大纲》和《资本论》中。下面我将非常简略地说明它们之间的根本差异。 130

如果一个人去看1844年《巴黎手稿》文本的断简残篇(加上马克思大致同时期的经济学摘抄和笔记),从这些手稿的罕有人分析的经济学的头三章中,就会发现一个有关马克思思想的最明显的事实。这三章让人感兴趣的地方是它们的内容十分无趣。说得明白些:马克思为了马上出版(我们从序言和通信中了解到这一点)写了一本关于国民经济学批判的书,书里有关纯粹经济学题材的内容不包含丝毫的原创思想。即使从

形式看,头三章也基本上在讨论他人的观点,排在第一位的是亚当·斯密。批判性的言论在论述中很少见,其内容不是原创性的,而是来源于马克思熟知的文献。更古怪的是,在一些相当关键的问题上——例如劳动分工——马克思用一种看来类似于同意的口吻从这些文献中引入了几种不同的、逻辑上矛盾的观点(亚当·斯密、萨伊、斯卡尔培克和穆勒的观点)。这肯定不能用马克思经济学观点的“不成熟”来解释。这个过程反映出马克思对一般的经济学理论,尤其是对是否可以对这些理论加以社会主义批判,持一种肯定的态度。照此态度,资产阶级国民经济理论总体上对——并且正是在它们的逻辑矛盾中——资本主义经济的经验现实作出了本质上**正确**的描述。这些理论之所以能提供这样的描述,首先归因于如下事实:它们是**内在一致的经济学理论**,它们把资本主义社会的经济生活刻画为一个有着自己的逻辑和终点的封闭系统,也正是从这个方面说,它们才称得上是一种描述。这些理论充分表达了资产阶级社会的本质——纯粹的经济动机(即利润和积累的最大化)从整个社会生活中分离并凌驾于其上,从而使整个人类的地位下降,完全沦为生产的工具,屈从于这种异化的行为和目的。另一方面,如马克思明确指出的,这些理论**统统都是错的**,而这恰恰是因为它们是**内在一致的经济学理论**。这些理论把资本主义经济刻画为一个有其自身的逻辑的系统,因而预设了这个系统是有**理性的**。这些理论都否定偶然性(在131以竞争为基础的经济系统中偶然性才是唯一真实的规律),因而它们武断地将偶然性的经济运动的某些片面的环节或片面的方面确定为规律。由于这种故意的抽象,所有这些理论都必然会陷入与事实、与自身以及与相反的理论的矛盾中。只有**超越了这种经济学视角**,社会主义思想才能在理论方面克服这些矛盾、在实践方面解决非理性的无政府主义的

资本主义经济的现实冲突。“社会主义经济理论”这个说法本身就是自相矛盾的。社会批判理论只能作为对国民经济学哲学的批判而存在，把国民经济学视为“必然错误的意识”、视为资本主义的意识形态——国民经济学表现为它所谓的真实的规律与真正的主体的具体生活活动及具体需求的矛盾集合体，而它就是从真正的主体的具体活动和具体需求中不切实际地抽象出来的。

从马克思后来思想发展的角度看，这种哲学批判的方法也是非常奇怪的。马克思实际上是从工人和社会财富世界的关系出发，在政治经济学中把这种关系确立下来，将其解释为物质性的、实践性的主客体之间关系的一种特定的历史形态。接下来马克思试图说明无产阶级——作为资产阶级社会的代表性个体——和他的劳动产品之间的关系只是工人和他的生产活动的关系的外在表达。在马克思看来，正是后一种关系构成了异化劳动的基本现象。在资本主义社会，雇佣劳动者的活动以一种二元对立的方式社会性地被决定：它是全部人类财富的唯一来源和普遍可能性，与此同时，它又是绝对贫穷的实现。于是，这种异化活动一方面规定了在资本主义体制下对象化的社会的整体世界，另一方面规定了无产阶级同资本家——与之对立的、社会中的个体的另一种类型——的关系。通过这种哲学批判，马克思旨在将资产阶级经济学的所有这些僵化的、离散的方面和先决条件——国民经济学不是把这些方面和条件描述为偶然事实的形式，就是把它们描述为外部必然性的形式——还原为和追溯到作为真正主体的雇佣劳动者的生活活动。马克思希望以这种方式解释它们的内在联系、它们的由历史决定的“必然性”以及它们在自身的活动中、通过自身的活动自我创造的整个历史过程中的地位。我认为非常明显的是，这种哲学批判的方式和方法正是黑格 132

尔现象学方法的唯物主义化和激进化的尝试。通过这种尝试,现象学的“意识形式”(Gestalten des Bewusstseins)被生活中的个体的社会类型所取代,这些个体是由他们在社会的物质生活过程中的地位所决定的;作为黑格尔思想出发点的直接可认知的主客体关系(“感性确定性”)被经验主体同他的劳动产品之间的实践性的物质性的关系所取代;现象学运动的终点不再是“认知”作为意识的外化的世界的理论活动,而是由社会的创造者通过对现存社会的革命性转化,实现对对象化社会的世界的占有的实践方案。

然而,对这种“唯物主义现象学”方法的应用,同一种实践类型的预设有关。将社会经济生活的复杂联系归结为历史的代表性个体同他自身活动的关系,这整个理论过程依赖于马克思关于个体和社会之间的非异化的关系的预设,依赖于马克思对共产主义的理解——共产主义是人的本质和个体存在之间的彻底的完全和谐。也就是说,如果异化首先意味着社会发展和个人发展之间日益加剧的鸿沟,那么异化的消除在当时的马克思看来就意味着实现二者的彻底统一和协调:消除异化就创造了这样一种社会条件,它使得每一个人都能在他的生活中真正地占有和实现历史性地创造和对象化的人类需要和能力的统一体。共产主义意味着这样一个历史发展阶段——实现社会和个人的实践性的同一。所以说,“代表性个体”的现象学方法的应用,本身就包含着批判性的含义和旨趣:它意味着将非异化的标准应用到社会的异化状态中。这种方法破除了迷信的外衣,将所有僵化的生活形式还原为生活个体的活动;与此同时,这种方法说明了纯粹的以理论方式破除迷信的局限性,这是因为,只有假定和预设了对工人抱有敌意的对立的个体类型的存在,以上的还原才能成立。

133 然而,这意味着现象学方法的唯物主义激进化在《手稿》

中明确地局限于对共产主义的含糊的、而且乌托邦式的理解。它造成了《手稿》中的一种奇怪的紧张关系，我们也许可以称之为“实在论的”哲学导向与乌托邦式的实践导向之间的紧张关系。在理论哲学的层面，马克思毫不含糊地坚持“人类有限性”的观点：人类个体总是“受动的和依赖的”存在物；人的普遍化作为历史进步的内容，是一个没有尽头的过程，总是在消除和向前推进人类依赖性的具体边界，但从来不能消除这种外部约束性和历史规定性的事实。马克思正是从这种视角出发批判通常的唯心主义自由概念，尤其批判黑格尔消除异化（超越客观性本身）的理论。对马克思而言，解放的含义不是克服人类的局限性，不是摆脱所有外在规定性而达到完满的绝对的自主，而是这些规定性的属性方面的具体的历史性的变化。它意味着创造这样一种生活条件，使得人们能够有意识地持续地消除那些阻碍已经历史性地转变为对人们具体地形成的个性的表达的社会局限性。但这种哲学观念与实践规划的乌托邦特征相冲突，在实践规划中共产主义体现为完全消除社会冲突的所有可能根源、绝对满足所有需求，从而不可避免地导致历史终结的思想。

这种紧张关系最明显地表现在马克思关于无产阶级是批判理论的主体和承担者的理论中。无产阶级的解放使命是在《手稿》中根据否定之否定的逻辑推出的。因为雇佣劳动者的绝对异化，他们根本没有构成资产阶级社会内部的、属于这个社会的一个阶级；在这种社会框架下他们也无特别的兴趣去成为一个阶级。因此，雇佣劳动者的集体激进活动必然指向超越人类异化的一般条件。因为无产阶级不是一个特定的阶级，所以它是一个普遍的阶级。但是马克思把绝对异化状态描述为完全非人化的、完全地被剥夺了物质和精神需求的状态，这使得以下的问题变得无法回答：在这种野蛮的生存状况

134 中,无产阶级占有和实现社会主义理论的动机和实践冲动如何可能出现?在真实的生活实践和理论之间、在被唤醒的革命主体的实际状况和理论的激进内容之间存在巨大的鸿沟。似乎没有什么可设想的社会-政治策略能够填补这道鸿沟,能够在断裂的双方之间建立最初的接触。在《手稿》中可以见到对最初的政治性的、自我教育的工人协会的相当理想化的描述,把它们看做新社会的征兆,这些描述同从理论上推出的工人阶级状况没有任何关联,尤为重要的原因是,当时马克思对作为雇佣劳动者的群体经济组织的工会持完全消极的态度。

很可能正是马克思理论中的这种紧张关系,决定了他思想发展的下一个阶段。概括地说,这种演进是从对作为资产阶级的基本意识形态的政治经济学的哲学批判,走向以哲学为导向的批判的经济学。在1846—1847年的著作中,马克思以一种特定的、明确的方式迈出了这个方向上的第一步。

最明显的变化发生在马克思对哲学的态度中。在《德意志意识形态》中,早期的批判理论思想——作为意识形态的哲学批判——被哲学与经验性历史社会科学融合的方案所取代。这种转变发生在这样一个框架下:哲学范畴的导向和定位发生了变化,这些范畴不仅必须在对历史的经验材料的理解中建立自身的合法性,而且首先必须把自身的合法性同人类解放的实践可能性联系起来,并以此为关注的焦点。更具体地说,批判理论采取了一种对经验性社会问题——这些问题对于工人阶级的革命斗争和革命策略有着直接的生活意义——进行激进研究的形式,其基础则是以实践为导向、以哲学为依托的一般历史理论。随着这种转变,批判理论的方法也发生了明显的改变。马克思明确地放弃了“唯物主义现象学”的方法。进而,他提出了一个破除迷信的假设——通过人

类的活动(实践)分析和理解整个人类历史;但现在他强调一个事实:个人之间的、历史性地产生的、对象化的社会关系同个人本身一样,都是社会生活中基本的、不可还原的、“实质性的”构成要素和先决条件。因此,从个体的直接的物质活动推出个人之间的社会关系的理论推演,现在被拒斥为不切实际的循环论证。正是从《德意志意识形态》开始,社会总体这一概念在马克思理论中获得了中心地位,社会总体被理解为动态的变化的社会关系的系统,其中社会关系又是由相互联系的、制度化的社会实践所构成。如果说,《手稿》的“现象学”方法使得马克思能够给出作为矛盾的、异化的人类发展历史过程的统一性和连续性的综合特征(并且这种概念化的结果在马克思后期著作中也保留了下来),那么,在《德意志意识形态》中他首先详细阐释了这些理论概念,在这些理论概念的帮助下,马克思才能够描述和分析这个过程以及主要的社会-经济形式的相对稳定的断裂。

如果我们将马克思在同一时期对经济学理论的态度转变考虑在内的话,把批判理论定位为哲学和经验性社会研究的融合就更容易理解了。在这个时期的著作中,他明确地放弃了如下的想法:任何试图创造一个全面的、无矛盾的资产阶级经济学理论的努力,本身在实践上是令人遗憾的,在理论上是行不通的。此时马克思在主要轮廓上接受了李嘉图理论,其原因正是他认为李嘉图的理论是政治经济学的“科学体系”,并且在这个框架内他第一次接受了劳动价值理论。马克思承认了“科学的”经济学的可能性,然而他并不认为有必要设计出一套他自己的独立的、批判的经济学体系,在总的阐释内容上与资产阶级政治经济学体系相抗衡。在马克思那个时期的著作里,他基本上依赖于李嘉图理论的概念框架。然而,正是在这个时候,无产阶级的批判经济学的思想开始萌芽。此时

无产阶级的批判经济学只被看做激进阐释这些经验问题的方式,这些问题从纯粹的理论观点看只有部分的特定的重要性,但是它们与阶级斗争的决定性方面直接相关,对于工人的革命运动的策略有重要的现实意义。而在资产阶级经济学中,这些问题要么被忽视,要么被以意识形态的方式加以扭曲。在19世纪40年代后期,这首先意味着创造出一种**独立的批判性的工资理论**。

- 136 由于马克思后来完全推翻了以前的看法,所以马克思对经济学最早的原创性贡献——在1847—1849年的著作中详细阐释的工资理论,尤其是手稿中的“工资”部分(1847)——很少有人强调。粗略地说,马克思在当时接受了(比照他在《巴黎手稿》中对亚当·斯密的观点的重复)马尔萨斯的人口过剩定律和这个定律的推论——工资水平不断下降定律,只不过他认为这些定律不具备自然的必然性,只具备**历史的必然性**,它们最终是由资本主义体制下技术发展的社会属性决定的。资本主义通过应用机器并进而改变劳动力和直接生产者的经济状况,造成了持续的人口过剩(即产业后备军)。在这样一个系统内,人口过剩对工资水平产生了一个(就长期而言)不可抵挡的向下的压力。当时这个理论使得马克思得以重新思考他早期关于工人阶级革命使命的思想。这一修正并没有彻底推翻他的早期思想,而是把早期思想中相互脱节甚至相互矛盾的内容加以具体化,并在逻辑上衔接起来。此时,工资水平必然下降的论点为无产阶级的绝对异化的思想提供了具体的、经济学的、实证的内容。这一定律的推论之一即:因资本主义发展而产生的社会财富增长在原则上把工人排斥在外。根据社会历史性的必然性,工人的实际状况与满足需求的社会可能性的具体丰富程度之间的鸿沟将不断扩大。另一方面,马克思当时着力强调雇佣劳动的历史性的**积极方面**:

工业劳动的抽象属性构成了异化的一个方面，同时它又意味着工人从所有前资本主义体制的狭隘规定性——这些规定性把生产者的个性塑造成“自然的”（naturwüchsig）的社会角色，并限定了他们相互关系的属性——的束缚中解放出来。基于这一事实，无产阶级的联合体不可能建立在先前存在的有限且“有机的”社会关系类型之上，而只能建立在创造性的自我教育的社会接触和社会活动之上，这种社会接触和社会活动是工人以他们全部的个性参与的。通过这种方式，工人联合体作为人类共同体的全新类型的思想与工人彻底异化的思想就一致起来了——至少在抽象理论的层面上。

且不论这种思想的优劣，它毕竟使得阐释工人革命运动的普遍策略的模型第一次成为了可能。这种理论的起点是对“经济联合体”——即工会——作用的重新评价。工资下降的几乎不可抗拒的趋势持续威胁工人的生存，使工人甚至难以维系传统的生存水平，这不可避免地促使工人站起来保卫他们基本的共同利益：结成范围日益扩大的联合体。这些经济协会不可能真正地与资本主义发展的铁律相抗衡，对工人阶级来说，实际上这些协会所耗费的要高于它们所产生的纯粹的经济利益。但是，由于这些协会所具有的属于所有现代无产阶级组织的特定性质，这些属性以及共同斗争的经验——暂时成功的经验和不可避免的长期失败的经验——在雇佣劳动者中生成了新的根本需求和新的根本意识，从而导致一种新型革命政治组织被创造出来。

最后，在那个时期的作品里，我们还能发现关于共产主义思想的一个相当缓慢的变化（肯定不是独立于我们已讨论过的那些转变）。严格依据以上分析，我们只能说，马克思在这个阶段实际上放弃了共产主义等同于个人与社会的直接的、完全的统一的思想。他无疑保留了在社会主义条件下个人活

动的直接的社会属性的观点(尤其是在社会主义中只有一个经济主体),但社会主义社会的结构属性获得了同等的强调。把共产主义社会描述为“一个人”的模型,被把共产主义社会描述为“一个工厂”或“一个企业”的模型所取代。在这种关联下,计划的问题第一次出现在马克思的思想中,并在其中获得了重要意义,尽管是以一种模糊、抽象的形式。但是显而易见的是,生产要素的有计划分配和新生产的使用价值并不能在社会主义条件下建立于——根据马克思当时的观点——劳动支出(以必要劳动时间衡量的生产支出)的原则之上,因为这将重新把生产者对产品的拥有缩减到仅仅可以维系生存的最低限度。此外,“消除劳动分工”的含义发生了变化,这个问题在这个时期的著作中有着纲领式的重要性。但是这个问题逐渐地不再涉及个人能力与社会能力完全同一的想法。“消除劳动分工”有两层含义,这两层含义在这个时期的著作里同时存在,虽然它们的逻辑一致关系有些含糊。马克思的一种论证方式是:“自动化”产业对生产者提出的要求具有多样化的特征,而当前狭隘的、片面的劳动职能的分工实际上束缚了技术进步,工人在生产过程本身中不得不服从于资本的权威和掌控,以此来维持技术进步;马克思的另一种论证方式是:从现代工业把各种劳动简化为简单劳动这一现象出发,强调这种趋势所蕴涵的一种积极的可能性——一个人有可能频繁地改变活动,而免于终身从事一种专业。观察这两种在同一时期并存的思想趋势是有趣的,因为后来这两种趋势的阐释将各自独立并在一定意义上相互排斥——前一种阐释在《大纲》里,后一种阐释在《资本论》中。

马克思理论在结构和自我理解方面的下一个变化发生在19世纪50年代中期,主要是由“外部”原因造成的:从历史经验的角度看,早期的观点在一些关键问题上已无法保留。

1850年,马克思反思革命的失败,得出结论:政治斗争的革命风暴和反革命的稳定停滞彼此交替出现,同经济危机和经济繁荣的节奏相合拍。马克思的注意力很自然地集中到资本主义再生产的周期性特点上。然而,直到19世纪50年代中期——当马克思面对经济繁荣和欧洲各国工人状况的变化,经过长时间的犹豫,不得不放弃了他的工资理论——他的兴趣点的转移才获得主要意义。在马克思以前的理论中,工资水平下降的理论扮演了枢纽性的角色,它把理论要素和实践要素联系在一起,而现在他的工资理论被关于资本主义再生产过程的总体定律和规律的思考所取代。最初马克思似乎尝试阐释**单独的危机理论**,就像他以前提出单独的工资理论那样——从19世纪50年代早期开始他的手稿主要涉及货币、信用、银行和经济危机等问题。但是在研究过程中,他不但得出了同李嘉图的政治经济学体系(马克思早期所接受的体系)相矛盾的结果,而且得出结论:**单独的危机理论是行不通的**,因为危机只是资本主义经济的所有矛盾的集中反映(这些矛盾的真实表达和暴力的妥协)。马克思越是强调资本主义发展的周期性对于革命性转变的重要意义,他就越接近一个想法:**阐释他自己的批判的政治经济学体系**。139

正是在如上的实践背景和理论背景的基础上,出现了批判理论的新形式:**以哲学为导向的、基于历史定位的资本主义政治经济学的批判系统**。这一批判系统以有关剩余生产和资本主义积累的问题为核心,围绕**资本主义再生产的整体过程的一般趋势**这一问题,致力于为无产阶级的阶级斗争提供长期指导,这种指导在政治斗争的间歇期(即相对稳定的长期阶段里)也是有效的、有生命力的。

这种形式的批判理论体现在大量手稿中,从《大纲》开始,直到被我们简称为《资本论》的文本。就经济学理论而言,作

为这一系列手稿的起点和终点的两部著作——《大纲》和《资本论》——看来密切相关,它们之间的差异是思想的进一步阐释和成熟方面的差异。而且,它们的基本哲学框架也是相同的。我所指的这些共同的基本哲学框架首先包括马克思继承自亚里士多德和黑格尔传统的基本的**内容 - 形式二分法**,以及最初促使马克思提出批判经济学的基本问题——即决定了资本主义社会再生产过程的属性的**社会 - 经济的形式规定性 (Formbestimmungen) 的起源**的问题——的哲学基础。然而,虽然《大纲》和《资本论》在这些重要方面是一致的,但我想强调的恰恰是:作为经济学批判理论的变体和体现,它们展示了不同的观点;如果说《大纲》是“纲要”,它可不是《资本论》的纲要。

在批判经济学的**实践**方面,尤其在赋予社会主义历史观
140 以准确含义方面,这两部著作的差异最为明显。在《大纲》的论证中,资本主义的基本矛盾之一源于以下事实:资本主义将生产力提升到了这样一种高度,以至于生产过程不再是直接意义上的劳动过程,而是转化成了“科学过程”,转化成了对自然科学的技术应用。这就意味着资本主义颠覆了自身的基础——以价值规律为基础的商品生产。因为活的劳动由此仅仅作为次要的附属的生产要素,进而社会必要劳动时间日益丧失其作为生产要素分配的调节者的合法地位。伴随着这个过程,资本主义危机的深刻性和破坏性与日俱增。与之相反,社会主义废除了根据必要劳动支出来调节再生产的物质活动这一原则。在未来社会中,衡量财富的尺度不是劳动时间,而是**自由时间**。到那时,生产本身已发生变化,人在生产过程中不再仅仅充当各种物理 - 自然力量中的一种,不再屈从于自然律令的铁的控制和自然必然性的指挥。在自动化工厂里,人将担当起科学技术过程的有意识的指挥者和调节者的角

色,在这个过程中,他或她不再成为直接参与者。通过这种转变,劳动成为一种自由的创造性的人类活动形式。另一方面,因为只有对个体的普遍性的(首先在科学方面的)培养才能为这样的生产活动创造出社会性的先决条件,所以可自由支配的时间作为用来发展创造性能力的时间本身就成为一个直接的经济要素。劳动时间和自由时间之间的区分消失了,因为在这个历史发展阶段中,严格地说,有能力作出新发现的个体已成为扩大再生产的真正基础。

毫无疑问,马克思在《资本论》中同样强调生产向科学应用的转化:他再次谈到了“自动化工厂”的发展等内容——只不过这些内容的含义此时已变得根本不同。此时马克思认为资本主义发展的前进趋势是把熟练劳动简化为简单劳动,简化为人的身体组织的极少的几个简单动作形式;马克思认为,在社会主义生产体系中这种趋势是依然有效的技术方面的必要前提,不仅如此,这种趋势还为社会主义生产体系创造了物质基础。因为此时马克思认为,消除“旧的劳动分工”等同于消除专业化,而只有通过将全部劳动功能简单化和机械化,消除专业化才有可能。在资本主义体制中,劳动具有使人麻痹和非人化的效果,在未来社会中,正是经常性地改变简单劳动任务和大幅减少劳动时间消除了这种效果。通过这种方式,个人得以超出生产领域之外而成为自由的创造性活动的有意识主体:这是因为,在《资本论》中马克思明确地撤回到了《大纲》中关于必要时间和自由时间相统一的观点。正相反,社会主义表现为——如第三卷关于自由王国和必然王国的那个著名段落清楚表明的——这样一个社会:这个社会实现了必要时间和自由时间的真正分离,并为这种分离创造了适当的制度基础。社会主义在历史上第一次把劳动简化为单纯的自然的技术的必然性,劳动一方面完全摆脱了传统的角色,另一方

面完全摆脱了支配的影响。因而,社会主义使得自主的社会活动和文化活动——作为目的本身的**实践**——对于所有社会成员成为可能。这也意味着对支配社会主义再生产的经济原则的理解发生了根本变化。根据《资本论》,社会主义仅仅废除了价值规律的调节功能的一个方面:调节功能不再表现为与商品交换相关联的**具体的中介性的社会形式**。社会主义在这种意义上保留了价值规律的调节功能的一般内容:社会必要劳动时间仍然是衡量生产所需的总费用的普遍尺度;此时马克思认为这种功能是属于所有历史阶段的,“严格说来”是所有再生产过程所必需的。社会主义经济正是在这种意义上获得了规划的方法,用社会劳动成本充当物质生产过程的**有意识有计划地应用的直接调节器**,其形式是纯粹技术性的计算。关于生产目的的社会决定,以前是独立地、民主地作出的,而现在这种计算充当了决定的工具。关于生产目的的社会决定,由此转化为经济上合理的社会任务。

同理论视野在历史 - 实践方面的变化相关联,马克思对资本主义下的**主观先决条件的理解**也发生了明显的改变。通过比较《大纲》和《资本论》的相应段落——只有在今天,在1861—1863年手稿(这些手稿起到了连接二者的作用)出版以后,这个比较才真正成为可能——我们会发现,当谈到工人阶级的革命潜力时,马克思非常坚定地将论证的段落和论证类型替换成了另一种论证类型。简单地说,《大纲》中的基本着重点放在了无产阶级的根本需要上,将这种需要的具体内容理解为超越资本主义社会关系的需要。一方面,这些需要被理解为由参加现代形式的生产本身所引发的需要——指向个人的多方面发展、生活活动的集体组织等等。另一方面,这些需要被理解为从工人和资本家之间的交换的表面上自由的属性中显现出来的需要,这种交换使得直接生产者的消费从

前资本主义形式的直接的社会控制和社会约束中解放出来，从而使实质性地分享“文明成果”——这种分享在质上是有限的和不稳定的，但对于阶级意识的形成至关重要——成为可能，并创造出劳动阶级独特的文化需要。在《资本论》中，我们可以发现某种论证策略的变化：主要讨论由周期性的资本主义生产模式决定和操控的工资和失业的类规律的运动。工人阶级的革命动机现在首先被定位于任何确定和稳定的需要——甚至基本需要——都不可能获得满足。（准确地说，“基本的”现在已被理解为不是自然性地而是历史性地形成的、传统的生存和文化标准。）

然而，从对马克思思想发展的总体评价的角度来看，真正的问题是：《大纲》和《资本论》各自的范畴在实践上的这些差异是否与理论上的差异有关。这里我们只能作出简单的论证。我们将简单地指出三处特殊的问题域。第一处涉及一个被反复讨论的问题——关于这两个手稿的框架和结构的变化。在我看来，这方面的变化既剧烈又明显：《大纲》的思路是根据从抽象到具体的上升原则来组织的，而《资本论》则是根据从本质到现象的原则来组织的，而这两对范畴肯定是不一样的，无论在黑格尔还是马克思那里都不一样。在关于这个主题的热烈而持久的争论中，这种变化在很大程度上不为人知，其原因最有可能在于这个事实：在这两部著作中，范畴和主题所造成的实际结果很大程度上保持相同。但前面提到的“计划”中的变化意味着：在这两部著作中，同样的经济现象和范畴（对它们的分析在很大程度上是同样的）就它们在社会经济总体中的功能和重要性而言得到的阐释并不相同。于是，在《大纲》中，分析的起点和终点通过如下术语体现出来：“资本的理论平均值”与“资本的实际值”，“资本的一般概念”与“资本的内部的活的组织”，等等；另一方面，在《资本论》中，

同样内容的要素以二分法的形式被描述为：“不可见的本质”与“现象的表面形式”，“本质的隐藏的内核形式”与“表面的完成的形式”，等等。仅举一个具体的例子：在《大纲》里，竞争一直被看做构成了资本的内在本质和现实；而在《资本论》里，它则重点指向单纯的现象层面。一般而言，《大纲》的整个阐释思路被设想为单个的、社会性的、具体的、特定的、在历史的动态过程中展开的内容的**演进**（Entfaltung），而《资本论》的阐释思路则被理解为同一内容的内在**扭曲**（Entstellung）获得系统性矫正的过程，这个过程如今已获得规范方面的意味（因此也包括在《大纲》中尚缺乏的“拜物教”的中心角色）。

在我看来，这种情况同最基本的、结构性的**哲学范畴**——首先是**形式和内容**的范畴——在含义方面较不明显的变化有关。在《大纲》中，形式与内容的二分法主要用于阐释以下二者的根本差别：创造生活的社会过程的物质-技术要素（这些要素内在于历史发展中，并在历史发展进程中积累起来），以及这些要素所取得的社会功能（这些功能是这些要素在社会关系的确定的历史总体中实现独具特性的一体化时所造成的）。这种二分法的含义在使用价值和价值之间的矛盾中得到了最好的例证。确实，马克思已经在《大纲》的某些地方将这种二分法运用到“形式”自身的方面：他谈到物化劳动是价值形式的经济“内容”或“实质”；但他对这种用法犹豫不定，总是想区分这种讨论所涉及的“内容”一词的双重含义，甚至
144 想从词源上加以区分。另一方面，在《资本论》中（在第一版的文本中表现得尤其明显），我们遇到了一种关于形式和内容的几乎彻底的形而上学。它们的二分不仅被用于使用价值和价值之间的关系界定，而且被用于使用价值的基础分析（产品的人造的有用的“形式”与产品的自然根基之间的区别），以及价值形式本身的极其复杂的分析（交换价值与价值之间，以

及“价值形式”与“价值实质”之间的复杂关系集合)。这种变化看来显示了马克思在《资本论》中的努力：力图在社会经济的形式和关系自身中发现那些历史上稳定的、可以说是“技术性的”结构要素，这个趋向当然与马克思对一般价值规律的非历史有效性的看法的变化不无联系。

最后，让我们总结一下全部的具体评论和引证：在涉及资本主义社会及其在实践上被超越这个“历史”主题上，《大纲》和《资本论》之间看来有一个变化。区分前历史与真正的人类历史的想法在两部著作中都出现过。但是在《大纲》里，它被理解为根本性的历史转变——最终消灭必然和自由的根本对立（这种对立是先前一切人类发展阶段的特征）。而在《资本论》中，资产阶级社会成为历史进步中的一个阶段，它不是为这一对立的最终消灭、而是为对立的矛盾方面的社会制度性的恰当的最终分离准备着主客观的前提条件。社会主义将成功地将必然和自由的矛盾还原到真实的人类学的（最终是本体论的）基础之上，即把必然王国单独还原为人与自然的关系，由此创造出一个涵盖全部的人与人之间的社会关系的真正的自由王国。在这个意义上说，社会主义（尤其是社会主义经济）现在看来像是这些规定性——这些规定性蕴涵在社会物质生产的抽象观念（即人类生活活动的典型形式）中——的普遍的直接的实现；在以前的历史进程中，这些规定性要么表现为狭隘的有限的地方的形式，要么表现为全球的具体的扭曲的形式。只有当人对自然的依赖、人对自然规律的屈从——这种依赖和屈从在物质生产生活的组织中总是要求有某种形式的社会权威——能够从根本上还原其本来面目，还原为单纯的技术性的必然性时，只有当“人的自我管理”能够制度性地从“对物的管理”中分离出来时，人对人的支配才能够在实践上被克服。正是在这个意义上，《资本论》第三卷中

的社会主义体现为这样一种社会：这种社会将所有经济形式还原到“它们的为一切社会生产方式所共有的基础”^①。然而不难看到，《资本论》历史视野中的这种大的“实在论”，是以悄悄向黑格爾的目的论观念回归为代价的，而这一点在《经济学哲学手稿》中已变成公开的特征了——虽然它的概念框架现在是从黑格爾《逻辑学》（而非《精神现象学》）中彻底转化得来的。所以在一定意义上，马克思的学术发展本身又将这样一个根本性的理论问题摆在了我们面前：一种关于历史的完全内在的理论解释如何能够与彻底超越当下历史状况的实践态度和实践要求达成一致，而无须退回到某种缺乏根据的历史目的论的形式？

^① 参见《马克思恩格斯全集》第46卷，人民出版社2003年版，第992页。

附录二：马克思和技术问题

如果我们从这个视角看马克思主义的历史：属于这个传统¹⁴⁶的众多思想家是如何看待技术发展及其社会历史后果的（这个问题与所谓的“技术决定论”的问题相去甚远），我们会发现其中有着非常整齐的观点对立。粗略一瞥就能发现两种彼此严重对立的方法，而这两种方法竟然宣称从属于同一个传统和祖先，这确实令人吃惊。宽泛地说，一方面，有些思想家认为，社会主义的思想恰恰包括消除资本主义加诸于技术发展之上的束缚（以及与之相伴的非人道的扭曲），消除资本主义加诸于由它自身历史地创造的生产力进步之上的束缚。在这里，社会主义被理解为这样一种趋势的有意识地无阻碍地实现的过程，这种趋势以无意识的、灾难性的反复和中断的形式把整个历史表征为人类进步的重要维度，即把整个历史表征为对自然的盲目力量的**主宰地位**日益加强的历史。另一方面，在马克思主义内部还有一个同样强有力的传统，这种传统把社会主义恰恰看做彻底与资本主义条件下技术发展的基本原则相决裂——彻底与资本主义出于对自然的剥削态度的实践相决裂。这种传统认为，人类如要支配自然，只有把技术性支配手段转变成一种施加于人类自身社会生活之上的不

可控制的支配性力量。从这个立场看,社会主义不仅意味着在社会交往领域的全新的实践,而且意味着现存技术的同样彻底的转变:创造出一种替代性的技术,从而在实际的实践中把“主宰”自然的态度转变为自然的“解放”或“欢快”的态度。

熟知马克思主义思想史的人可能很容易认为,此处所讨论的观点对立无非反映了在同一个有限的问题域范围内的那种基本分歧,这种分歧被认为贯穿于整个马克思主义思想史,只不过经常用不同的术语表达为两种思想之间的对立——
147 “科学的”马克思主义与“批判的”马克思主义之间的对立,“实证的”马克思主义与“黑格尔式的”马克思主义之间的对立,“冷的”马克思主义与“暖的”马克思主义之间的对立。的确,一些人的名字将首先进入我们的脑海,他们最充分地表达了这两种不同的立场并证实了上述分类——一边是考茨基(Kautsky)、库诺(Cunow)、列宁和布哈林,另一边是本亚明(Walter Benjamin)、布洛赫(Bloch)、马尔库塞和阿多诺。但是进一步研究就会发现,这种分类的适用性是可疑的。因为在前一种立场——“技术主义”立场——的支持者之中,我们会发现一些令人意想不到的人物,如“老”卢卡奇和哈贝马斯——是否应当把他们归入马克思主义的“实证主义者”之列,我颇为犹豫。另一方面,当代最醒目的马克思主义的“科学主义”学派(即阿尔都塞学派)属于——至少就它的基本理论前提而言——“新”技术的“浪漫主义的”支持者之列。这些事实很可能说明,我们所涉及的问题族有其自身的理论重要性和相对的自主性,以上思想家对这个问题族的态度不能简单地解释为总体哲学取向的结果。鉴于这些问题以及长期存在的关于这些问题的观点分歧,我们也许有必要更细致地研究以下问题:作为这些思想的共同的理论源泉的马克思的著作——甚至**晚期**马克思的著作——是否在给定的这些方面

前后一致、毫不含糊。

如此介绍之后，下文的讨论将加入一种当前相当流行的潮流——从通常认为的单一的马克思中分辨出两个马克思来——就不值得大惊小怪了。但是无论如何，我将尽量避免效仿这一潮流而把其中一个“马克思”说成好的、把另一个说成坏的。我试图构建这样一种对比（它确实是建构出来的）：这种对比是在作为关于技术的理论家的马克思与作为历史学家的马克思之间的对比，是一种尽量远离价值评判的对比。在这种对比中，至于什么是“好的”、什么是“坏的”，或者更准确地说，这种紧张关系的意义何在——关于这些问题我只会在最后稍作论述。

为了使建构这样一个“分裂”不像乍看起来那样不自然，我需要指出：马克思在晚期的经济学著作——包括《资本论》第一卷的最终论述——中，至少在两个不同的独立的场合，从两个不同任务的角度，研究了技术问题。一方面，马克思为了对技术进行一般性分析，详细阐释了一个**普遍性的概念图式**；从这个概念图式中衍生出了许多重要的一般性含义，目的是理解历史和界定历史进步。这一分析见于《资本论》第一卷第五章第一段，标题是“劳动过程”。关于这个主题还有几个更早的详细阐释，见于从《大纲》开始的马克思先前的手稿（包括重要的附加材料）。另一方面，马克思还在《资本论》（第一卷第11—13章）中就资本主义条件下的技术发展提出了一种**理论的历史重建**，其时段直到资本主义的适当的技术形式（机器生产）出现。此外还有针对这些章节的大量的预备性的准备材料，它们实际上可以追溯到1845年马克思对巴贝奇和尤尔著作的详细摘抄。其中，1861—1863年手稿中大段的（实际上并不出名）文本片段（笔记19—20）占据了一个相当独特的位置，这部手稿最近在德国以马克思恩格斯著作的批评版

的形式出版[《马克思恩格斯全集》历史考证版第二部分第三卷收录六册]。实际上,我们在这里可以发现全部的基础性的经验材料和历史资料的完整汇集,马克思在《资本论》中进行的更一般性的重建处理全部以这些材料为基础。此外需要指出的是,在马克思的经济学著作里有很多分散的、有些不成系统的评论,同时涉及前资本主义技术和技术发展的未来前景。

首先,我们必须像在马克思著作中一样,对技术的一般性分析展开讨论。要理解这种分析,我们必须概要式地讨论一下这种分析的一般概念前提。在这些前提之中,最重要的是“物质内容”和“社会形式”的二分法,因为政治经济学批判的任务——阐明经济的形式规定性的缘起——只有基于这种二分法才成为可能。根据这种思路,生产——被马克思定义为“个人在一定社会形式中并借这种社会形式而进行的对自然的占有”^①——是一个**双重**自然的统一过程:生产既意味着人施加于自然并与自然相互作用的行动(生产过程及其结果的“物质内容”),又意味着作为人与人相互作用的固定形式的**确定的社会功能**(构成了生产的“社会形式”)的产生和复制。此后马克思以两种方式把这种二分法应用于具体分析中。当他把**整个社会的物质生产的生活基础**界定为一个整体、一个
149 “生产的有机体”时,这种二分法表现为生产力和生产关系之间的著名的概念区分。另一方面,当马克思把经济过程描述为在一种典型的社会生产单位中完成的过程时,具体地说,在他描述个别资本的生产过程时,这种二分法体现为(确定的历史具体性之中的)**劳动过程**和**价值增殖过程**之间(在这种资本主义条件下)的区分。资本主义生产是这两种过程的统一,这两种过程在经验上不可分离,仅仅在抽象中才能够区分开。

^① 参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第5页。

在这些语境中，“劳动”概念被用来表示生产过程的技术方面（马克思在《大纲》中首次在这个意义上使用这个概念），对此马克思专门作了论述：“正如考察商品的使用价值本身是商品学（Waarenkunde）的任务一样，研究实际的劳动过程是工艺学的任务。”^①在许多地方，马克思不断在句子中把术语“劳动过程”和“技术过程”简单地当做同义词来使用；^②而且，他对这两个术语还给出了一个在概念上相同的定义：“劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身的活动来中介、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程。”^③“工艺学会揭示出人对自然的能动关系，人的生活的直接生产过程……”^④因此，这些对劳动的抽象分析——马克思在《资本论》中通过这种分析把劳动从它的所有社会规定性中抽象出来——应该被看做马克思用来分析一切（历史地变化中的）技术的一个总的概念图示。

这种对“劳动”——作为生产活动的抽象的始终存在的（技术的）方面——的分析的主要结论是什么？下面简要地列举几个基本的结论：

（1）劳动作为技术活动，是人类特有的方式，是能动的、实践性的、同自然本身相互作用的方式，而且这种方式必须同人类与自然的关系的其他可能形式——理论的、美学的、宗教的，等等——相区别。劳动是人能动地占有自然的方式，它通过让劳动资料满足人的需要（通过劳动的“形成”），从而也转变了这些需要本身。作为人和自然之间的过程本身，劳动可以不被理解为独立于作为生产主体的个体之间的相互作用和

① 参见《马克思恩格斯全集》第32卷，人民出版社1998年版，第60页。

② 例如，见《马克思恩格斯著作》MEW版，柏林：迪茨，第26卷，第3册，第268页；以及《马克思恩格斯全集》历史考证版，第2部分，第3卷，第133等页。

③ 参见《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1995年版，第177页。

④ 参见《马克思恩格斯选集》第23卷，人民出版社1972年版，第410页。

150 与之有关的特定的社会形式,至于它们的再生产——作为生产过程的另一面——分析起来则是相反的。对劳动的一些特定过程的描述即是从质的方面界定个体的身体活动(Bewegung),因为个体“有特殊的操作方式,他的生产资料有特殊的性质,他的产品有特殊的使用价值”^①。

(2)劳动在这种意义上构成了“在一切社会形式中有效的**基本关系**”:劳动过程的**结构**在历史上保持不变,并且可以单独根据劳动的社会规定性和(技术的)发展水平对它进行界定。在《资本论》第五章中,马克思(延续亚里士多德和黑格尔的传统)详尽阐释了这样一种结构分析,它认为“劳动”在严格的意义上有别于其他的人类活动类型。根据这种分析,任何技术性的过程(即劳动过程)都包含了三种元素之间的相互作用:**劳动对象**(或材料),**劳动手段**和**活劳动**本身,这三者共同造就了第四种元素——**产品**。劳动对象是人类活动的被动的(即一味抗拒)材料(由自然提供,或呈现为人改造之后的形式),它们被活劳动所加工和转化,构成了产品的基础。“劳动手段”包括所有必要的客观物质条件,没有这些条件,对劳动对象的改造不可能发生,至少不可能有规律地重复发生。然而,在所有的劳动手段中,正是**劳动工具**——作为人类活动的指南和中介——扮演了决定性的角色,决定了技术过程的特点。最后,“活劳动”应该被理解为劳动者有目的有意识地凭借工具——工具始终是确定的历史性地发展的技巧和能力的体现——把具体的身体活动加诸于对象之上,即一个特定的生产过程的实现。活劳动的结果是产品,即为满足社会所认可的人类需要而被改造的劳动对象——具体的使用价值。

马克思认为,通过把这些分析性概念加以相应的区分,我

^① 参见《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第214页。

们就可以描述从“物质内容”方面标志着某一个时期的物质生产的全部技术活动。马克思有时把这种描述称为“Arbeitsweise”^①；属于一个确定历史时期的“劳动方式”。这个概念使得“不同生产时期之间的技术比较”成为可能。这直接提出了 151 技术进步的问题。

(3)就劳动方式而言,历史性的变化体现为——至少作为规则 and 标准体现为——一种有机的增长,或者用马克思的话说,是同化意义上的一种积累:“真正‘积累’起来的,但不是作为死的物质,而是作为活的东西‘积累’起来的,是工人的技能,是劳动的发展程度。(诚然……每一特定时刻所具有的、作为出发点的劳动生产力发展程度,不仅以工人的技能和能力的形式存在,而且同时存在于这种劳动为自己创造的并且每天都在更新的物质工具之中。)……积累在这里就是把已承受下来的、被实现了的东西加以同化、继续保存并进行改造。”^②劳动器官和劳动能力方面的变化构成了历史连续性的主轴,构成了“文明的果实和成就”;人们在迫不得已消灭或彻底转变某些社会交往形式的同时,没有主动放弃这些“文明的果实和成就”,而是保留它们。更具体地说,正是劳动工具——作为物质性地固定的、社会性地传承的人类生产能力的对象化——构成了技术进步连续性的决定性元素:作为人类活动的体外的“文化”器官,把人对自然的能动关系变成一种有中介的、因而可塑的变化中的历史性的关系,完全不同于动物对其环境的生物性的固定的关系。工具既是技术革命的“先导”,又是技术革命的“标准”;在这种意义上,工具又能充当“人们工作的框架内的社会关系的指示器”。在劳动工具的

^① See e. g. *Grundrisse*, p. 384.

^② 参见《马克思恩格斯全集》第26卷,第3册,人民出版社1974年版,第324页。

范围之内,马克思曾专门强调**机器工具——即机械和机械系统——**的革命作用。

(4)技术发展不仅具有整体上的连续同化特性和本质上不变的结构(技术发展最有动力的、最具决定性的要素是所应用的工具复合体的变化),还具有清晰独特的方向。的确,在宽泛的哲学语境中,马克思描绘了一幅确属多维的图像:劳动活动的进步程度是按照一个社会在以下方面的成功程度来测度的——掌控与自然之间的物质变换的条件,使各种自然力量为其所用,把各种自然材料转化为实现人类加于自然之上的意愿的工具,并通过这一切扩大社会需求和社会活动的范围。根据这种理解,技术发展被等同于社会物质财富(Stoffliches Reichum)的增长,从人类学的角度被理解为人类能力和需求的增长;马克思概括性地把技术发展表达为“迫使自然的界限退缩(Zurückweichung)”^①。

但是与此同时,马克思也强调指出,存在着一个评判劳动发展的历史水平的**唯一标准**,这个标准使得劳动进步成为一个单向发展的过程,即**劳动生产率增长**。马克思在很多场合简单地把生产率水平等同于技术发展水平,甚或断言技术进步、生产率增长和物质财富扩大这三个术语的等同是不言而喻的。^②这一预设实际上深深植根于马克思自己的经济学理论内容中。根据这种思想,任何经济系统的效率都取决于——并且仅仅取决于——有效地利用劳动时间的能力。这种思想构成了劳动价值论的基本预设之一。“一切节约归根到底都归结为时间的节约。”^③

① 《马克思恩格斯著作》MEW版,第23卷,第537页。在中文版《马克思恩格斯全集》第1版,第23卷,人民出版社1972年版,第562页,相关引文为“产业越进步,这一自然界限就越退缩”。——译者注

② See: *Grundrisse*, p. 599.

③ 参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第123页。

(5) 因此,马克思无疑暗示存在着关于技术发展的单一而普遍的逻辑,这个逻辑可以有效外推,即同样适用于获得解放的未来社会。很明显,在《资本论》中,正是资本主义技术进步的主要趋势——技术同质化,复杂劳动的一切形式简化为简单劳动形式,劳动功能确实有可能不停转换——的延续和完成,使得作为自由人的联合体的社会主义社会直接掌管社会生产的整个过程从根本上成为可能。我们应当注意到,马克思在《大纲》中对资本主义条件下技术发展的根本趋势作出了一个全然不同的界定(他所预设的不是所有劳动功能不断机械化的趋势,而是生产完全自动化的趋势),他再一次预设了这样一种强的未来连续性。只有在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思才把劳动过程特征的剧烈变化视为革命性社会转变的要素。

(6) 历史上发生变化的不是技术演进的方向,而是技术演 153
进同历史进程的其他方面的关系。如前文所述,当马克思把生产过程的技术方面和社会互动方面之间(在劳动过程和社会关系的再生产过程之间)的差别看做分析概念性的差别时,他还预设:在历史进程中,生产活动这两个维度的日益增强的分离和相互“解放”的过程,过去和现在都在发生——这个趋势将在社会主义社会中完成。以这种方式,“技术性”活动和“社会本身的”活动之间的概念性的区分日益成为实践性的制度性的现实。在马克思看来,在前资本主义社会里,劳动作为人同自然的实践关系,已完全被纳入社会接触的预先建立的形式之中。这些社会使对技术效率和技术合理性的要求从属于社会整合的需求:物质财富生产和生产率增长在这里都受制于给定形式的共同体(Gemeinwesen)的再生产条件,所以技术进步一旦超越一定限度会导致这些社会的毁灭。以纯粹技术性-工具性的态度对待自然是随着资本主义的发展才出现

的,资本主义把生产活动从公共组织、政治权威和文化传统的系统中分离出来,从而使得持续的技术变化不仅成为可能,而且成为经济上的必需。但是,资本主义只有通过使再生产的整个过程的技术要求和社会要求重新融合,才能完成这种“文明化的功能”——但现在,这种融合已经具备相反的属性了。资本主义把关于全球生产目标的社会决定交付给自发运作的市场机制,市场机制成为准技术性的必需品。以这样一种方式,资本主义不断使社会生活的各个领域服从于纯粹“工具性的”合理性要求。马克思在《资本论》中把这个趋势称为“对象化”(Verdinglichung)。战胜资本主义——这是一个进步的历史行动——就是延续这个社会进化的基本趋势:它必须从制度上区分开作为必然王国的纯技术活动领域(用恩格斯的话说,“对事物和事务性过程的管理”)同作为自由王国的社会决策-社会交往领域(联合起来的生产者的有意识的自我管理)。^① 通过这种方式,通过消除对象化,通过技术需求和社会目标的融合(Verquickung),社会主义的转变将使得工具性的合理性有可能从属于个人的自由的有意识的集体性的社会实践。

毫无疑问,此处讨论的关于技术和技术发展的思想也为《资本论》里所谓的“历史方面的”章节奠定了基础——既为它们提供可资使用的概念体系,又为它们提供它们打算采取的基本的、导向性的立场。^② 然而应当指出的是,这些章节——以及为详细论证充当初稿的更早的手稿材料——包括了大量的(很有见地的)历史评价和结论,这些评价和结论对

^① 参考《马克思恩格斯著作》MEW版,第25卷,第828页。

^② 原文此处似有笔误。“……the here indicated conceptualization of technique and technical development also underlines the so-called ‘historical’ chapters of The Capital……”其中 underlines 似应为 underlies。——译者注

这个理论模式的普遍有效性提出了严重怀疑。事实上,对马克思的技术和技术发展理论作出批判——这种批判涉及该理论的全部基本假定,并且完全基于更加历史性地定位的马克思本人的文本——是非常可能的。这种批判正是我要做的事情——以一种粗略的方式,不认为具有普遍性。下面我将依据重要性递增的顺序进行讨论。

(1)仔细阅读马克思的著作,人们会发现一些严重的问题,例如把劳动生产率的增长看做贯穿整个历史的技术进步的不变的唯一的标准是否合理。这些问题既是历史性的,又是观念性的。历史性问题同前资本主义社会的劳动过程的特征——即这种条件下劳动时间的多空隙性^①,马克思本人对此非常关注——有关。(劳动时间的多空隙性这个概念,在许多关于不发达经济与发达经济的当代理论中处于核心地位,据我所知,它首先出现在马克思的著作中。^②)也就是说,如马克思所阐明的,在这类社会中,生产以满足由传统固定下来的需求为目标,并且受到自然过程的季节周期的控制,因此劳动活动必然会发生或长或短的中断——虽然“时间”富裕,就是不能用于生产。马克思还系统性地收集经验材料,以证明:在所有前资本主义社会,实际工作时间明显地短于资本主义条件下的工作时间。^③并且,他从这些事实中得出了相当明确的结论:“在使用价值占支配地位的一切社会状况下,劳动时间在

① 原文为“porosity of labour-time”,暂译做“劳动时间的多空隙性”,大意是:在前资本主义社会,在劳动时间之中存在大量空隙;而在资本主义社会,这种空隙大大缩小,劳动时间的密度增加。参阅中文版《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第378、449页。——译者注

② 见:《马克思恩格斯全集》历史考证版(MEGA2),第2部分,第3卷,第173~174、306~308页;《马克思恩格斯全集》MEW版,第23卷,第432页,等等。

③ 例如,《大纲》,柏林:迪茨,1953年,第302页;《马克思恩格斯全集》历史考证版(MEGA2),第2部分,第3卷,第208~209页;《马克思恩格斯全集》MEW版,第24卷,第436~437页。

某种程度上是无关紧要的。”^①马克思对整个问题最透彻的讨论(从1863年起),是以一个意义重大的论述告终的:时间可以充当衡量劳动的尺度,前提是在所有参与生产同一种产品的单位中存在一种社会必需的、平均的劳动强度——而这点是随着资本主义生产模式的出现而首次出现的。^②然而根据这种理解,我们如何才能够把单一的同质化的劳动生产率的概念运用到前资本主义社会中呢?对此我们完全不清楚。

另一方面,马克思在某些场合似乎指出过,把通常意义上的生产率增长视为技术发展的唯一标志,存在一些概念上的困难——即使仅限于资本主义条件下。《资本论》定稿文本中所定义的“生产率增长”的概念是通常意义上的,表示生产给定的使用价值所需要的必要劳动时间缩短了。^③在较早的手稿中,马克思反对这种定义:这种定义在某些方面过窄,在另外一些方面又过宽,总之,无法准确界定**严格意义上**(*sensu stricto*)的技术发展水平。说它过窄,是因为如此理解的这个概念(在马克思看来)没有涵盖一切劳动活动进步的一个基本维度:不是量的增加,而是社会物质财富的**质的多样化**,代表了历史性地展开的人类需求和能力的扩大。马克思就劳动生产率问题所作的最为人熟知的论证之一(在《大纲》中)因此以如下附加的评论结束,这段评论明显是为自己而写的:“然而,生产能力的增加必须也同质的方面相联系。”^④实际上,马克思经常想找到一个比通常使用的生产率概念“更广泛”的生产率概念。然而,马克思在这个方向上的尝试显然不尽如人意,其概念因含糊不清而无法应用——他在《资本论》

① 参见《马克思恩格斯全集》第32卷,人民出版社1998年版,第221页。

② 《马克思恩格斯全集》历史考证版(MEGA2),第2部分,第3卷,第1098页。

③ 参考《马克思恩格斯全集》MEW版,第23卷,第333页。

④ *Grundrisse*, p. 283.

中放弃了这些尝试。与此同时,如马克思的一些文本所暗示的,通常意义上的生产率增长可能过于宽泛和含混,而没有限定在真正属于技术进步的范围之内。因为,如他在第一卷中所强调的,“必须把社会生产过程的发展所造成的较大的生产率同这个过程的资本主义剥削所造成的较大的生产率区别开来”^①。此外,他费了很大力气,试图以清晰的概念阐释这个区分,即提出一个“较狭义的”生产率概念。尤其在《1861—1863年手稿》中,马克思着重区分了“劳动强度的增加”(即体力强度的增大)与真正意义上的生产率增长。但是如何在两者之间划定界限,理论上仍然不清楚;并且尽管马克思从未完全放弃这个想法,但在第一卷的定稿中我们只能找到些许的痕迹。 156

(2)如果说,在把马克思的某些主张与他的一般观点——生产率增长是技术演进的唯一标准——相调和时存在严重的困难,那么当我们检查马克思观点的另一个构成要素——工具(tools)[更一般地说,劳动工具(instruments of labour)]——在技术进步中的作用时,我们所发现的不是难以调和,而是直接矛盾。如前所述,马克思同绝大部分(过去的和现在的)研究技术的思想家一样,持有技术演进的工具中心论观点。然而,这种观点被马克思对历史的探讨有效地消除了。事实上,马克思关于“劳动对资本的实际从属关系”的分析清楚地表露出了一个基本立场:只有在资本主义自身第一次所创造出来的条件之下,劳动工具才成为劳动过程的特性和动力的决定性要素。

在历史语境下,马克思系统地对现代工业(在现代工业中,生产方式的转变必定从劳动资料开始)工场手工业同工场

^① 参见《马克思恩格斯全集》第44卷,人民出版社2001年版,第486页。

手工业的前身(在其中,技术革新通常始于表现为劳动者个人技术的**劳动能力的增强**)作了对比。^① 更具体地说,中世纪手工业活动的行会体制历史性地构成了后继的资本主义工业发展的基本出发点之一;在这种行会体制中,绝对不是工具本身,而是行会的“或多或少道德性的约束”以及在这种约束之下的制度性的从个人到个人的传承构成了生产的“技术基础”和“决定要素”。^② 更重要的是,马克思作出了一个非常令人信服的论证,说明为什么在前资本主义条件下劳动工具不能胜任技术演进的“带头人和标准”的角色。如马克思指出的,只要基本生产单位内的劳动分工处于低水平,每个直接的生产者就必须参与大量劳动过程、必须连续地承担大量的劳动活动。这种局面相当严格地限制了工具的潜在的多样性和专门化;而脱离了工具的多样性和专门化,技术发展不可能被
157 “客观化”,而不得不以“主观的”操作技巧的形式来传承。工场手工业时期的伟大历史成就正包括如下事实:通过工厂内劳动分工的迅速发展,工场手工业事实上消除了加诸于工具——劳动过程中的客观性要件——的发展之上的根本障碍。^③ 马克思的这些论述当然适用于所有前工业时期的技术。实际上,当马克思打算具体地界定这些前工业时期的技术时(主要是揭示它们的缺点),他明确地把劳动过程的其他一些要素而非劳动工具,作为这些时期各自发展的最重要的技术性要素:在原始社会中,这个要素是氏族或部落的合作组

^① 参见 *Grundrisse*, pp. 584 - 587;《马克思恩格斯全集》历史考证版(MEGA2),第2部分,第3卷,第262~263页;《马克思恩格斯全集》MEW版,第23卷,第391、399等页。

^② 见《直接生产过程的后果》,载于《马克思恩格斯档案》,第2卷之七,(莫斯科,1933年),第108页。

^③ 《马克思恩格斯全集》历史考证版(MEGA2),第2部分,第3卷,第1913等页;《马克思恩格斯全集》MEW版,第23卷,第427~428页。

织——公社(Gemeinwesen)；^①在传统农业社会中，这个要素是土地和土地的使用方式——它们构成了“主要的”或“占支配地位的”生产力。^②

(3)然而，对于马克思技术变革动力的概念化，我们不仅可以依据他自己的著作和言论提出质疑，而且同样可以从他所谓的劳动过程本身的普遍图式出发提出质疑。这种涉及三种不同要素的分析意图揭示一切技术过程的必需的不变的结构，但是在应用于一些过去占支配地位的最基本的生存活动时，却遇到了巨大的困难。如马克思自己清楚指出的，就传统农业而言，所预设的概念区分失效，因为耕种的土地在劳动过程中同时充当了劳动的对象、普遍条件、工具和产品的角色。更确切地说，我们应当指出，如果按照马克思严格清晰的界定来使用这些概念，土地不能被纳入这些概念中的任何一个。马克思很清楚这一事实，所以他感性化地把耕种的土地说成“劳动者无机的身体”，“天然的大实验场”，“自然力的王国，作为一切劳动对象的现成的武库”，等等。^③然而，这不过是以诗意的方式吐露出了概念上的困难，并非困难的解决之道。根据马克思自己的说法，这个问题不是孤立的，因为它在许多技术活动中——从传统的（如畜牧业）到最现代的（如化工业）——一再发生，这种图式的普遍性看来很难站得住脚——事实上，一旦超出工厂手工业的范围，这个图式看来就不适用了。

(4)更麻烦的是这一分析所预设和蕴涵的对于活劳动的界定。马克思把活劳动看做个体（历史性地形成的个体）的身

158

^① E. g. *Grundrisse*, pp. 395 – 396 and 427 – 428.

^② *Grundrisse*, p. 384;《马克思恩格斯全集》MEW版，第25卷，第804～805页，等等。

^③ *Grundrisse*, p. 392 and 375;《马克思恩格斯全集》MEW版，第25卷，第833页。

体活动。他明确地阐释和强调这种观点：就对劳动的分析而言，“我们不必阐述一个劳动者与其他劳动者的关系。一边是人及其劳动，另一边是自然及其物质，这就够了”。因为劳动在严格意义上说是这样一种活动——它是“反常的孤立的人没有任何社会帮助也必须进行的”。^① 只有以这种方式，马克思才能在劳动——作为人和自然的技术性关系——和人与人的社会性的相互作用之间作出明确的概念区分。但是这样一种劳动概念，对于分析历史性地物化的技术来说颇为无用。没有什么比马克思本人对资本主义机器工业产生根源的历史研究更清楚地证明了这一点。众所周知，这一历史性的重构实际上始于被视为“劳动形式”的合作概念。而且马克思对这一点确信无疑：“简单协作，以及它的进一步发展的形式……属于劳动过程，而不属于价值增殖过程。”^② 总的来说，马克思完全意识到了：如果没有由社会创立和管理的众多个体劳动活动的联合和协作，数量巨大的技术活动（从最原始的技术活动——马克思自己举的例子是利用诱饵狩猎——到最先进的技术活动）不是因受身体限制而不可行，就是没有目的性。然而，马克思个人化的活劳动概念并没有包含任何标准来帮助我们在这二者——劳动个体间的联系形式（在给定的发展水平上，这些联系形式在技术上是真正必需的）以及人与人之间的关系（这些关系是由生产组织的给定的社会形式所决定和强加的）——之间至少在原则上作出区分。马克思主义理论的整个后续历史——在这段历史中，这个问题以“技术的”劳

^① 《马克思恩格斯全集》MEW版，第23卷，第198～199页，以及第25卷，第890页。在中文版《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1995年版，第586页，与这段引文对应的文字是：“……这种见解建立在一种混同上面，这就是，把社会的生产过程，同反常的孤立的人没有任何社会帮助也必须进行的简单劳动过程相混同。”本书作者的理解与此似有出入。——译者注

^② 参见《马克思恩格斯全集》第32卷，人民出版社1998年版，第294页。

动分工和“社会的”劳动分工的差别这一名义占据着显著位置——已经表明，寻找这样一个具备必需的普遍性的标准是何等困难。

(5) 以上评论都在质疑马克思技术理论最基本的方面——即在劳动过程和相应的社会关系再生产之间，以及相应地，在生产本身的发展和个人间的社会关系的历史变形之间，能否进行严格的概念区分。这些困难在马克思对于一个概念——对于理解资本主义工业技术来说，这个概念无疑处于核心地位——的讨论中表现得最为明显。这个概念就是**机器**。 159

在《资本论》中，马克思批判和否定了关于机器的通常的技术主义定义（即机器是复杂工具，是用独立于人的自然力量代替人力，等等）；他认为，这个定义对于理解什么是工业革命中真正新的内容是完全不适当的，因为——如马克思的话说——“其中没有历史的要素”^①。然而，只有在《1861—1863年手稿》首次详尽阐述这个问题之后，这个说法的重要意义才充分显示出来。在其中，马克思一再地返回这个说法，并使之清晰得足以回答这一问题：为了回答“什么是机器”，我们必须搞清楚机器的引进所历史地实现的社会功能。工具（Werkzeugen）与机器之间的区别——马克思把这个区别称为“机械原理”——就在于这一事实：工具或器具的生产率基本上依赖于使用者的个人技术，而机器的生产率则本质上独立于个人技术。机器的使用价值恰恰在于用机械活动替代了作为劳动者个人特征的个人技术和精湛技艺，这种替代使得精湛技艺变得多余。^② 机器的引进作为技术的革命，包含两重基

① 参见《马克思恩格斯全集》第44卷，人民出版社2001年版，第428页。

② 《马克思恩格斯全集》历史考证版（MEGA2），第2部分，第3卷，第1915～1917、1950～1951以及2015～2022页。

本含义,这两重含义密不可分地交织在一起。一方面,“机械原理”意味着把技术活动从人体的自然局限中、从社会所认可的传统的常规中解放出来,使得立足于基本自然过程的科学分析的物质生产的持续渐进的转型首次成为可能。但是“机械原理”还意味着从个体劳动者的立场看,他或她对自身活动失去了控制;用马克思的话说,意味着自由意志(Freiwilligkeit)的丧失——这种活动现在需要外部力量来保证它的目标的合理性了。作为技术革命的结果,工人“现在从属于资本主义生产、受资本的支配,不只是由于他缺少劳动资料,而且是由于他的劳动能力本身,由于他的劳动的性质和方式……”^①“劳动对资本实际上的从属”正包含于其中。在这个意义上说,机器本身物质性地体现了资本主义发展的矛盾趋势:“资本在具有无限度地提高生产力趋势的同时,又在怎样程度上使主要生产力,即人本身片面化,受到限制。”^②这一点决定了资本主义技术发展的方向,如《资本论》第三卷所述,资本主义技术发展不仅体现为对雇佣工人的安全和健康的系统性忽视,而且体现为完全排除了一切“能使生产过程合乎人性、舒适或至少可以忍受”^③的安排。

机器作为劳动的手段也是剥削的手段——马克思反复强调这一点^④,目的当然只在于强调作为物质内容的技术与技术的社会形式之间的区别,即一种生产力与资本主义对它的使用方式之间的区别。毫无疑问,在马克思理论的整体语境下,马克思倾向于把这种区别等同于中立的作为对象的技术——它作为客观性体现了人类使用的多种可能性——与它的经济

① 参见《马克思恩格斯全集》第32卷,人民出版社1998年版,第319页。

② 参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第406页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》第46卷,人民出版社2003年版,第101页。

④ 例如,《马克思恩格斯全集》MEW版,第23卷,第1册,第367页;第26卷,第3册,第286页;第25卷,第95页;等等。

应用的实际目标和方式——由给定社会里占统治地位的社会关系所决定——之间的区别。马克思说，机器——正与工厂相反——不是经济范畴，而是生产力的一个要素。然而，马克思自己对“机械原理”所作的历史分析并不支持这一简单判定。有时，他会就使用价值作出如下一般性的断言：使用价值不仅是劳动关系——使用价值作为客观化的人类需求和能力叠加在社会关系之上——的被动承受者，而且还是给定的社会形式的物质化（Materiaturen）——就劳动资料而言，这个断言看来是正确的。可以说，机器的技术性方面与社会性方面的区别贯彻于机器的物质实体本身当中——社会斗争的实践问题不仅在于利用机器的发展做什么，而且在于为机器的“进步”确定什么样的方向。

我们一直尝试在作为技术理论家的马克思与作为技术历史学家的马克思之间进行比较。为了解释为什么在马克思的著作中存在这种紧张关系，肯定要涉及许多完全特殊的考虑：马克思有关技术的思想源头，马克思思想发展的独特性，等等。然而，这些内容很难提供一个完整的解释。这是因为，就马克思晚期阐释的理论的许多其他要素而言，还存在其他一些矛盾，它们非常明显地类似于这里所讨论的矛盾。为了不扯得太远从而远离了劳动的问题域，我们仅仅指出，马克思关于使用价值的概念就存在类似的难题：在某些语境下，使用价值被看做历史性的能力的客观化，同时也是特定社会形式的物质化；而在其他语境下，使用价值被简单地等同于人类生活必需的任何物理要素（包括我们呼吸的空气在内）。简单劳动的概念也存在类似的难题：根据某些文本，简单劳动同复杂劳动的区别是与历史有关的；而在另一些文本中，这个区别可以从人类生理学方面加以界定。生产劳动的概念有同样的问题：在资本主义条件下的生产劳动被马克思等同于任何类型

的产生利润的劳动(这样的话,为老鸨工作的妓女在马克思眼里也是生产劳动者);而在其他场合它只能按照有关活动的固有特征来界定。这个单子能列很长,由此产生的问题肯定彼此相关。

把这种矛盾从整体上视为作为研究人类发展的历史学家的马克思与作为研究人类解放的理论家的马克思在方法上的紧张关系,对于我们理解这种矛盾可能是有好处的,至少可以避免简单化地把这种矛盾看成好的马克思与坏的马克思、正确的马克思与错误的马克思之间的矛盾。如果在我们眼前一个马克思变出了两个马克思,那么至少他不该像“化身博士”^①那样拥有两种截然相反的品格。

对我们来说,作为历史学家的马克思与作为理论家的马克思之间的对比应该有双重的含义和重要性。一方面,我们可以把这种对立看做由历史经验孕育的想象的浪漫主义与由社会解放的实践事业强加给其理论家的现实主义之间的对立。对于作为历史学家的马克思来说,纵览人类生活方式的无穷多样性(包括存在方式各种差异及其变化),当下的现实在他眼里始终只是向人类敞开的众多可能性中的一个。通过揭示那些看起来“自然”的东西实际上是特殊的东西,历史使社会想象力摆脱了束缚。它造成了这样一种看法:不能简单地把日常对象世界——我们生活于其中的、我们存在于其中的物质世界——看做我们只能去适应的、单纯的物理事实。这个世界是明确建立的社会实践和历史价值的物质化,因此,162 针对它的全部要素,我们可以——并且应该——从我们的目标出发追问它的“合理性”,通过这种追问使我们此时此地的集体生活获得意义。但是,一种旨在不仅从想象上、而且从实

^① 化身博士, Jekyll and Hyde, 原为英国作家斯蒂文森(Stevenson)的小说,代指双重人格。——译者注

践上改变世界的理论必须要提醒我们：可想象的事物在实践上未必可能，未必适合于我们当前的社会行动。这种理论必须强调，物质财富和文化财富的客观世界——对于我们来说这个世界是已然存在的——并非一个可以根据我们的愿望操控的无生命之物所构成的世界：我们之所以成为我们，就是依靠对这个客观世界的吸纳和占有；并且，即使这个世界让我们最美好的意图和期望落空，它也决定了我们的需求和能力。就某些本质特征而言，这个世界是我们生活的前提。如果社会解放事业不是降低和限制历史上创造出来的人类能力，不是抛弃“文明的果实”（这只有通过外力才能强加于大部分历史参与者身上——正如马克思在同巴枯宁的论战中着力强调的），那么这个事业就必须考虑到由社会本身所继承的“物质财富”再生产的普遍要求加诸于一切有意义的集体活动之上的这些客观限制。

但是，这种对比当然也能以其他方式表达。社会解放不是别的，正是一种实践性的集体性的努力，旨在消除历史的力量和咒语（即过去施加于现在的力量和咒语），打破历史的错误的连续性。马克思眼里的社会转变的基本目标不是消灭资本主义统治，而是消灭资本，消灭过去，消灭凌驾于活劳动之上的物化的死劳动。把前辈人通过工作创造的物质环境转化为当代人无机的生活条件，这就是马克思为共产主义规定的任务。而作为历史学家的马克思反对任何此类事业（这类事业深深植根于启蒙传统），他想要提醒我们：任何与历史连续性的决裂本身就是历史连续性的一部分，甚至今天最极端的雄心也是作为特定历史的产物从过去的价值和当前的需要中产生的。历史传统，无论就其物质性－客观性的形式还是就其主观性的形式来说，都不是我们可以抛弃的压仓物或我们应当征服的敌对力量。如果历史的某些要素对我们来说变得

陌生,那只是因为历史——连同它的全部矛盾——正是我们由以产生的材料。

163 马克思不仅是 19 世纪的伟大思想家,对于当代的我们来说也是一位现实的思想家——正是因为这一事实,在他的作品中,这些对立的、全方位表现出来的看法和态度,都是鲜活的,并不断地相互影响。马克思是现实的,尽管他有矛盾;而他之所以是现实的,一定程度上也正是因为他有矛盾。当然,马克思本人从未把这些矛盾看做对立。马克思并非既是解放的理论家也是历史学家,而是一个从社会解放的实践视野出发的历史理论家:他有一个社会解放的解决方案。这个解决方案的最重要的特色之一就在于,把从过去的成果中可以 and 应该吸纳和占有的东西同可以成为理性的实践批判和社会选择的对象的东西区分开:即区分劳动与生产,区分劳动力与生产关系,区分技术性方面与严格意义上的社会性方面。这种区分不能被视为仅仅分析性的概念方面的区分:通过构想一个今天可以实现的社会,这种区分获得了意义——这种构想可以使这种区分进入制度性的实践,一劳永逸地在必然王国与自由王国之间、在对事物和自然过程的管理与联合生产者的自我管理之间划定界限。

我在其他场合已经详细地论证过,为什么马克思的这种实践解决方案——它是马克思关于历史进步的概念和关于解放的理论的基础——对于我们今天能够实际设想的任何社会来说都是无法实现的。我们必须面对“社会主义对于我们能够意味着什么”这个实践问题,正是这个要求从根本上刺激甚至迫使我们批判性地审视马克思思想的整个理论大厦。在这种视角下,马克思思想中的紧张关系与裂痕也变得明显可见。在本文里我指出和阐明的正是其中一些紧张关系和裂痕。马克思主义较晚近的发展无疑使得我们在带着批判的后见之明

阅读马克思时清理出来的这些趋势获得更一致的现实性,但是这样做的代价是两种看法——在马克思那里,二者不安定地、不无矛盾地但活生生地结成一个统一体——彼此彻底地相互分离。马克思给出并留给我们的许多答案可能是错的,但我们根本不能确定,我们在面对自身的问题和环境时,是否能够像马克思一样如此多面地陈述问题、如此清晰地观察这些问题的各个方面。