

马克思主义研究 (2010年第1期)

1000-8934(2010)01-0000-00

全球化时代的 “马克思主义”

李卓尔 主编



中央编译出版社

Central Documental & Translation Press

MARXISM IN THE GLOBAL AGE

■ 全球化时代的“马克思主义”

全球化论丛

中共中央编译局当代马克思主义研究所主持

丛书主编：俞可平

副主编：薛晓源

MARKSISM IN THE GLOBAL AG



全球化时代的“马克思主义”

——九十年代国外马克思主义新论选编

俞可平 主编

中央编译出版社

Central Compilation & Translation Press

总序

全球化是我们这个时代最重要的特征之一。对全球化的系统研究从 80 年代就已经开始，90 年代以来达到了高潮。现在，“全球化”在世界各地简直成了生活中最流行、最时髦的话语之一，有关全球化的各种观点也陆续产生，它们试图从各种视角对全球化的概念、特征、内容、表现、后果和对策作系统的研究，从而形成了不同的全球化理论。全球化既是一种客观事实，也是一种发展趋势，无论承认与否，它都无情地影响着世界的历史进程，无疑也影响着中国的历史进程。作为国际社会的积极成员，改革开放的中国不可回避地面临着全球化的冲击，如何回应全球化的挑战和机遇，已经成为我国政治家和学者共同的课题。

作为一个具有重大理论意义的现实问题，全球化一直是我们研究所关注和跟踪的重要课题之一。90 年代初我们就邀请了全球化研究的专家、美国杜克大学的阿里夫·德里克教授来我所作了“全球化时代的资本主义”的专题演讲，演讲稿后来发表在《战略与管理》杂志上，就我们所知这是国内最早系统地介绍西方全球化理论的文章之一。此后，我们研究所对全球

化的关注和研究一直未中断。为了检视和交流近年来国内对全球化的研究成果，今年5月我们与深圳大学等单位联合召开了第一次全国规模的全球化问题研讨会，会议开得非常成功，圆满完成了预定的任务。但会议的代表性毕竟有限，难以全面反映国内和国际对全球化研究的最新发展，为了弥补这一缺憾，我们决定编辑出版这套“全球化论丛”。我们希望通过这套丛书，为国内对此问题感兴趣的读者提供一些基本的资料，供进一步研究参考。这套丛书编得非常匆忙，错误和疏漏一定不少。今后我们还将陆续推出这方面的最新成果，欢迎大家提出批评和建议。

中共中央编译局
当代马克思主义研究所所长、教授 俞可平
1998年9月16日

编者的话

马克思主义自从产生之后便对全人类的历史进程发生了重大的影响,这种影响不仅表现在对共产党执政的社会主义国家,也表现在非共产党执政的资本主义国家;不仅表现在经济社会落后的发展中国家,也表现在经济社会先进的发达国家。其实,在发达的西方国家,马克思主义始终是深有影响的社会思潮之一,即使在原苏联东欧的社会主义政权消失之后也一样。令人深思的是,不少在西方世界,甚至在世界范围内影响卓著的社会科学家都与马克思主义有千丝万缕的关系,其中有一些直接就被冠以“马克思主义者”的称号。在已经逝世的人们中间,美国的马尔库塞、法国的萨特和意大利的葛兰西,都曾经是西方世界有影响的学者和知识分子,而他们都被认为是“西方马克思主义者”。在活着的人们中间,法国的德里达、德国的哈贝马斯、英国的吉登斯和美国的詹姆逊等,都是现今公认的国际著名学者,分别在各自的领域执掌着社会科学的牛耳,而他们对马克思的思想基本上持肯定的态度,其中有一些则被认为是“马克思主义者”。这些国外马克思主义学者之所以能够在各自的领域中领

导学术的潮流,在国际社会科学研究中占有重要地位,一个重要的原因就是他们始终站在时代的前列,对新出现的现实问题及时作出理论概括。全球化时代出现的重大现实问题,包括全球化问题本身,都是他们热切关注的对象。

本书收录了国外马克思主义研究者若干有代表性的文章,它们所涉及的基本问题是,马克思主义应当如何在理论上回应全球化的挑战和应当如何在理论上对全球化时代的重大问题进行分析。对于国外马克思主义者的这些观点,我们不可能完全赞同,但他们从另一种角度所提出的见解,对于我们更好地理解全球化时代的马克思主义和当代资本主义,无疑是有所裨益的。本书收录的文献部分曾经发表在我所主办的《马克思主义与现实》杂志,但大部分是首次用中文发表。我们在选译时,尽量考虑到国外马克思主义的不同流派、不同国别和不同的学科领域,但挂一漏万仍在所难免,尚祈读者谅解。

编者

1998年11月18日

目 录

总 序 俞可平(1)

编者的话 (1)

马克思的回归 [美]约翰·卡西迪(1)

苏联东欧剧变之后的马克思主义

..... [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦(12)

正统马克思主义的终结..... [美]道格拉斯·凯尔纳(26)

东欧剧变与《共产党宣言》..... [德]J.哈贝马斯(36)

世界新秩序中的马克思主义:危机与可能性

..... [美]安东尼奥·克拉里等(44)

马克思主义在今天的意义..... [波]亚当·沙夫(55)

论现实存在的马克思主义..... [美]弗里德里克·詹姆逊(68)

马克思主义之后的马克思..... [印]迪佩斯·查克拉巴蒂(86)

后现代主义、马克思主义与现代经济思想批判

..... [美]杰克·亚美利格里奥 大卫·F.鲁西奥(105)

资本主义、社会主义和历史唯物主义

..... [加]M.C.霍华德 [澳]J.E.金(116)

马克思主义和精神..... [美]J.考夫尔(129)

评福山的《历史的终结和最后的人》... [法]雅克·德里达(139)

现代世界和《共产党宣言》..... [日]伊藤诚(153)

徒有其名的胜利..... [英]约翰·格雷(168)

资本主义社会的市场神话：一种马克思主义的解释

..... [美]贝特尔·奥尔曼(178)

重新思考马克思主义对资本主义的批判

..... [美]莫里斯·迈斯纳(193)

马克思主义向何处去？..... [英]阿里夫·德里克(205)

马克思的回归*

[美] 约翰·卡西迪 童建挺译

在许多方面,马克思的遗产被共产主义的失败掩盖住了。而共产主义并不是他关注的中心,事实上,他极少论述社会主义社会应该如何运作,他写下的有关国家消亡等的著作并不是很有用——列宁及其同志们在夺取政权后很快就发现了这一点。马克思是研究资本主义的学者,这是他理应得到的一种评价。他在维多利亚时期看到的许多矛盾后来在改良主义政府得到了解决,但它们又如同突变的病毒一样,以新的形式出现了。他写下了关于全球化、不平等、政治腐败、垄断化、技术进步、高雅文化(**high culture**)的衰落、现代生存的萎靡不振的性质等动人的段落,现在经济学家们又碰到这些问题,他们有时并没有意识到自己正在步马克思的后尘。

* 此文原载美国《纽约客》1997年10月号。

与许多思想家一样，马克思在二三十岁时殚精竭虑思考其新思想，而后又用几十年的时间发展年轻时形成的思想。他在《德意志意识形态》(1846)中提出的基本见解，最近被詹姆斯·卡维尔再次提出。卡维尔说：“它是枯燥乏味的经济。”对于这一理论，马克思自己的术语是“唯物主义历史观”，它现在已被广为接受。当保守党人争论福利国家因窒息了私人企业而注定要灭亡时，或者说苏联的解体是因为它跟不上资本主义的效率时，他们使用的正是马克思的经济是人类发展的推动力的观点。的确，正如荣获诺贝尔奖的经济学家约翰·希克斯爵士在1969年所指出的，就历史理论而言，卡尔·马克思仍在这一领域拥有极多的阵地。希克斯写道，不同凡响的是“《资本论》面世100年后，……其他作品似乎都不该再出现了”。

马克思不是一个粗糙的简化论者，但他确实相信社会组织生产的方式最终决定了人们的态度和信仰。例如，资本主义使人类自身屈从于贪婪的本性。“钱是一切事物的普遍价值，是一种独立的东西。因此它剥夺了整个世界——人类世界和自然界——本身的价值。”他25岁时写道，“钱是从人异化出来的人的劳动和存在的本质；这个外在本质却统治了人，人却向它膜拜。”这样的语言可能有些激烈，但情况有什么变化吗？杂志架上挤满了诸如《金钱》、《财富》之类标题的杂志；打开电视机就很难避开金融建议；沃伦·巴菲特、乔治·索罗斯之流的成功投机商经常被杂志炒得沸沸扬扬。

马克思同样预见到在许多好莱坞影片所代表的金钱驱使下大众文化的贬值。在《政治经济学批判》导言》(1857)中,他认为一个社会所生产的艺术的性质是当时物质状况的一种反映。荷马和维吉尔反映了一种幼稚的、神话的自然观,这在机车、铁道和电报时代是经不起考验的。“在罗伯茨公司面前,武尔坎又在哪里?在避雷针面前,丘比特又在哪里?在动产信用公司面前,海尔梅斯又在哪里?”马克思问道,“在印刷所广场旁边,法玛还成什么?”^[1]

二

《共产党宣言》是马克思与恩格斯共同撰写的。这本书对资本主义即将灭亡的错误预言掩盖了一个将经久不衰的知识成就:马克思在《宣言》中对资本主义如何运转的阐述。与许多同仁不同,他从不低估自由市场的力量。“资产阶级在它的不到一百年的统治中所创造的生产力,比过去一切世代创造的全部生产力还要多,还要大。”^[2]他写道,“它创造了完全不同于埃及金字塔、罗马水道和哥特式教堂的奇迹;它完成了完全不同于民族大迁徙和十字军征讨的远征。”^[3]而且,由于始终存在的对新市场的需求“驱使资产阶级奔走于全球各地”,这一前所未有的生产刺激——在其他方面通常被称为产业革命——并没有被局限在任何一个国家。马克思说,资产阶级在其所到之处破坏传统的行为方式。“古老的民族工业被消灭了,并且每天都还在被消灭。”他写道,“它们被新的工业排挤掉了,新的工业的建立已经成为一切文明民族的生命攸关的问题。”不单是本地的商人受苦

遭殃,整个文化被不断发展的现代化和全球一体化搁到一边。“各民族的精神产品成了公共财产”,他指出,“民族的片面性和局限性日益成为不可能,于是由许多民族和地方的文学形成了一种世界的文学。”⁽⁴⁾

“全球化”是20世纪末每一个人都在谈论的时髦词语,但150年前马克思就预见到它的许多后果。现在,资本主义正把世界变成一个独一无二的市场,欧洲、亚洲和美洲的民族国家正日益发展成为这一市场内相互竞争的贸易集团。约翰·格里沙姆的小说被翻译成多种文字,澳大利亚的青少年戴上了芝加哥公牛队的帽子,几乎每一个商人都操着一口英语——金钱的全球语言。偶尔有一些战斗团体——法国农民、英国矿工、美国汽车工人——为其传统利益挑起战火,但其努力总是显得徒劳无功。没有什么能阻挡住资本主义所代表的永恒革命。“生产的不断变革,一切社会状况不停的动荡,永远的不安定和变动,这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。”马克思写道,“一切固定的东西都烟消云散了,一切神圣的东西都被亵渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看他们的生活地位、他们的相互关系。”⁽⁵⁾

全球化开始成为下个世纪最大的政治问题。理查德·格普哈特已经在用“公平贸易”的纲领来竞选总统,民粹主义和排外的政党正在俄罗斯、法国以及其他许多国家出现。据世界银行最近的一项研究,俄罗斯、中国、印度、印度尼西亚和巴西都将在今后的25年中成为重要的工业力量,这只会给其他发达国家增加竞争压力。即便那些传统上是全球化最主要的捍卫者(理由是它使更多的人受益)的经济学家,现在也在重新考虑它的影响。当代的经济学家倾向于使用比马克思更为枯燥乏味的语言,但他们的中心思想是相同的。“商品、服务和资本市场的国

际一体化正在迫使社会改变它们的传统习俗,而反过来,这些社会的各个组成部分正在掀起一场战斗。”哈佛大学的一个经济学家达尼·罗德里克在1997年初出版的一本名为《全球化是否已走得太远》的开创性著作中这样写道。罗德里克指出,童工、公司避税和工厂倒闭都是全球化的特征。他没有直接提到马克思——引用他的著作对于一个名牌大学的经济学家的职业前途是不利的,但他断定不接受全球化的挑战可能导致“社会瓦解”。

三

1848—1867年,马克思在伦敦流亡期间出版了许多经济学著作,以《资本论》而告结束。他说,这本书的目的是揭示“现代社会的经济运动规律”^[6]。

从某个方面讲,马克思的努力失败了。他的经济学以劳动是一切价值的源泉的假设为基础,其数学模型被内部的前后矛盾弄得四分五裂。现代经济学家使用的许多概念,如供求曲线、生产函数、博弈论,在19世纪60年代还未形成。由哈佛大学教授N.格雷戈里·曼科夫编写的一本新教科书《经济学原理》,在800多页中只有一次提到过马克思,而且还是轻蔑地提到。

曼科夫引述了19世纪末20世纪初的经济学家艾尔弗雷德·马歇尔的话,说经济学是“研究日常生活事务中的人的学问”,它回答诸如“为什么在纽约那么难找到公寓?”“为什么旅行者如在周末晚上逗留,航空公司收取往返机票的价格要便宜?”“为什么金·凯利主演的影片得到那么高的报酬?”等问题。

马克思给我们的一个重要教益是资本主义倾向于垄断(他

观察到了那时还模糊不清的现象),需要强有力的管理。这一问题后来经过特迪·罗斯福和富兰克林·德兰诺·罗斯福的改革得到了控制,但最近 10 年来在娱乐、医药、防务和金融服务等各种各样的部门里又发生了一场前所未有的合并浪潮。同时,预算削减和保守的法院裁决削弱了如联邦贸易委员会那样的政府管理机构的效率。除非这些趋势得到扭转,否则最终的结果将是更多的合并,更高的价格,消费者更少的选择。

马克思作为一个经济学家的首要贡献是在经济增长研究中把企业家和赢利动机放到了重要的位置。对于阅读商业报刊的外行而言,这或许看起来显而易见;但是对于专业的经济学家并不如此。在曼科夫教授讲授的那种新古典经济学中,消费者是人们关注的中心,而企业仅仅是把原料和劳动转变成人们希望购买的商品的“黑箱”。在由这种理论建构出来的世界里,经济以由劳动力的扩充和技术进步的速度所决定的步伐增长,它们仿佛是天赐之物,不受市场力量的支配。

马克思的经济增长观更为隐晦复杂。在他的模型里,资本家四面受敌,不停地遭受到竞争对手努力进入其市场、抢走其利润的压力。考虑到这种压力,企业不得不通过投资于节约劳动力的机器,强迫其雇员更努力地工作,开拓新产品来降低成本。马克思称之为“积累”的这一过程,是资本主义比以往的社会制度具有更大的生产力的主要原因。在封建时代,贵族消费掉农民创造的经济“剩余”;但在工业社会,资本家被迫将其雇员创造的剩余价值用于投资,否则就有被对手扫地出门的危险。

马克思死后,这种经济增长观大部分被经济学教授们遗忘了,但在本世纪 70 年代,它被奥地利前财政大臣、后来成为哈佛大学教授的约瑟夫·熊彼特重新起用。他把这种观点称为“创造性的破坏”。近年来,熊彼特的工作得到了一群杰出的喜爱数学

的理论家的肯定,他们包括斯坦福大学的保罗·罗默和伦敦大学的菲利普·阿吉翁。在这一自称为内生增长理论的领域进行研究的经济学家常常不把马克思当作他们的精神前辈(这样做会遭到嗤笑),但他们的模型在本质上是马克思主义的,因为其主要目的是说明技术进步怎样从竞争过程中产生,而不是像新古典模式那样凭空而来。

马克思对自由企业的看法同样与当代许多商人的观点一致,而这些商人宁可挨揍也不愿被当做马克思主义者。例如在80年代,刚愎自用而又备受尊敬的通用汽车公司总裁小杰克·韦尔奇改组公司,关闭许多工厂并解雇了数万名工人。他这样做的原因对于马克思的任何一个读者都不会感到陌生。1989年韦尔奇在股东会议上说道:“我们所目睹的件件事情向我们汹涌奔来,使骚动混乱的80年代看起来仿佛在海边度过的10年。在我们前面的每一个大市场里都充满了你死我活的生存竞争,对于失败的公司和国家并没有安慰奖。”

四

1883年,马克思逝世。在他的葬礼上,恩格斯以马克思思想必会喜欢的方式称赞他,断言:“正像达尔文发现有机世界的发展规律一样,马克思发现了人类历史的发展规律。”⁽⁷⁾这并不十分正确,但也不是完全错误的。资本主义当然没有被共产主义取代;同样可以肯定的是,它也没有以马克思所目睹的类似狄更斯笔下描述的那种形式生存下来。在马克思死后的一个世纪里,工业化国家的政府推行了许多旨在提高工人生活水平的改

革：劳动法、最低工资立法、福利救济、公共住房、公共卫生体制、遗产税、累进所得税等等。在马克思的时代，这些改良措施会被贴上“社会主义”的标签；他确实是在《共产党宣言》中提出了许多这样的改革措施，没有这些改革，很难想像资本主义还会继续存在。

只是在刚刚过去的**20**年里，社会民主主义才遭到了以“经济效率”为名的系统攻击。正如马克思所预见到的，右翼的强烈反对导致了不平等的急剧扩大。**1980—1996**年，这个国家（美国）最富裕的**5%**的家庭在家庭总收入中所占的比例从**15.3%**上升到**20.3%**，而最贫困的**60%**的家庭在家庭总收入中所占的比例则从**34.2%**下降到**30%**。这些变化代表了一个前所未有的从穷人到富人的财富再分配——每一个百分点的变化代表了约**380**亿美元。

马克思认为一个社会最基本的分界线位于那些拥有用于生产商品的机器和工厂的人（“资产阶级”）和唯一可用来交换的资产是其劳动力的人（“无产阶级”）之间。这种划分太过于呆板——它并没有把自雇者、公共部门的雇员、在其雇主的公司拥有股份的工人考虑在内，但毫无疑问，在过去**20**年间最大的赢家显然是那些控制了生产资料的人——总经理和大股东。**1978**年，一个典型的在大公司工作的总经理获得的收入约为一个典型的工人的**60**倍；在**1995**年，他的收入是后者的**170**倍。股东的收入也同样惊人，这使不平等更加扩大。据纽约大学经济学教授爱德华·沃尔夫所说，这个国家金融总资产的一半被人口中最富有的**1%**所拥有，金融总资产的**3/4**被最富有的**10%**的人所拥有。联邦储备委员会的一项调查表明，美国每**10**个家庭中有**6**个不拥有任何股票，而大多数确实拥有股票的家庭，其所有的股票的价值都不超过**2000**美元。

这些数字表明马克思最有争议的观点——贫困化理论——可能在东山再起。正如许多批评家指出的,他并不认为在资本主义制度下,工资永远也不会提高;但他确实说过利润的增加将比工资的提高迅速,因而在长时期里,工人与资本家相比将变得更为贫困,这恰恰是最近 20 年所发生的事情。1979 年,公司部门收入的 16% 是利润和利息;今天,这一数字是 21%。

未来的一个关键问题是资本能否保持住它在近期的收益,它的答案将决定飙升着的证券市场和其他许多市场的命运。联合包裹服务公司(the United Parcel Service)的罢工和最低工资的提高都表明工人正在收复一些失地,但他们讨价还价的能力是有限的,因为许多公司能够轻而易举地迁移到劳动力便宜的国家。就马克思来说,立场站在哪一方毫无疑问,他在《雇佣劳动与资本》中指出:“资本家老爷们是不会缺少可供剥削的新鲜肉肉的,他们让死人们去埋葬自己的尸体。”⁽⁸⁾

五

或许是由于经济运转良好的缘故,现在已经很少有人读马克思的著作。但即使在情况最好的时候,他也能给予我们许多教益,比如提高工人的生活水平取决于维持低失业率这一事实——许多正统经济学家直到最近还否认这一点。马克思认为,工资由于努力向雇主开出低价的失业工人“常备军”的存在而被压低。他说,减少失业大军的人数,工资将会上升,这恰好与去年发生的情况一模一样。自 1996 年中期以来,失业率平均约为 5%,这是它在 25 年间的最低水平;通货膨胀调整的中间工资提

高了1.4%，这是近10年来首次较大的提高。

可能马克思作出的最永恒的贡献是他关于资本主义社会的权力由谁掌握的讨论。这是那些偏爱消费者选择的经济学家几十年来忽视的课题，但他们中的一些人最近回到了马克思的主张，即人们被迫作出选择的环境往往正如他们的选择同样重要（譬如遭抢劫的人得到的选择是交出钱或者是被刺伤）。例如在哈佛大学，奥利弗·哈特已经研究出公司如何按照股东、经理和工人之间的权力斗争来运作的理论。其他经济学家则审慎地考察政治权力的行使。另一位哈佛大学教授埃尔赫南·赫尔普曼和普林斯顿大学的吉恩·格罗斯曼建构了一个正式的模型（**formal model**），用来阐明在敌对商业院外活动人士的压力下，政府被迫实行破坏性贸易政策的方式。

马克思当然乐意宣布政客们只为向他们掏钱的公司老板说话。他在《共产党宣言》中写道：“现代的国家政权不过是管理整个资产阶级的共同事务的委员会罢了。”^[9]后来他又单独挑出了美国政客，说他们从乔治·华盛顿起就始终“屈从”于“资本家的生产”。看到总统允许声名狼藉的商人进入白宫，以此作为竞选捐助的回报，他根本不会感到震惊。不管他有什么错误，他确实是一个通晓我们的经济制度的人。只要资本主义继续存在，他的作品就值得拜读。

注 释

- [1]《马克思恩格斯选集》中文第2版第2卷第28—29页。
- [2]同上书,第277页。
- [3]《马克思恩格斯选集》中文第2版第1卷第275页。
- [4]同上书,第276页。
- [5]同上书,第275页。
- [6]《马克思恩格斯选集》中文第2版第2卷第101页。
- [7]《马克思恩格斯选集》中文第2版第3卷第776页。
- [8]《马克思恩格斯选集》中文第2版第1卷第361页。
- [9]同上书,第274页。

苏联东欧剧变之后的马克思主义

[美]伊曼纽尔·沃勒斯坦* 孟鸣歧译

马克思经常被宣告死亡,他也经常被宣告复活。对于任何一位达到马克思那样高度的思想家来说,值得首先根据当前的现实重温他的著作。今天,不仅马克思再次将要死亡,而且那些自称马列主义的一系列国家总的说来也正趋于崩溃。对此,有些人高兴,有些人懊丧,但几乎没有人试图对这一经验进行仔细的、审慎的总结。

一开始我们就记得马克思主义不是马克思的思想和著作的大全,而是已经被变成某种教条的一套关于政治行动——无疑受马克思的论据所启发——的理论、分析和方法。这一占据统治地位的马克思主义观是由历史上两个政党构造出来的产物,这是前后相继共同进行、但不是相互合作完成的。这两个政党

* 伊曼纽尔·沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)系美国宾汉顿大学社会学教授,布罗代尔研究中心主任,世界体系理论的代表人物。

是德国社会民主党(尤其是1914年之前)与俄国布尔什维克党,即后来的苏联共产党。

尽管这一占统治地位的马克思主义观从来不是唯一的,但其他版本的马克思主义观点只有极有限的听众,至少到目前为止是如此。勒菲弗尔写道,1968年的世界革命被认为是马克思主义迅猛发展的真正起因。这一事件多少是与苏联勃列日涅夫的停滞以及后来在所谓的社会主义集团内部不断增长的混乱与分裂同时发生的。

这两种情况同时发生,多少给分析造成了某种混乱,因为它使我们必须尝试去完成区分“各政党的马克思主义”的论点(占统治的马克思主义观)与马克思本人的论点(至少是他的思想和马克思主义实践的那些方面)的艰难任务。前者即使没有因“现实社会主义”的垮台而被完全驳倒,也已因此而受到极大伤害,后者没有,至少基本没有涉及这种历史经验。我的论点将十分简单。已经死亡的是作为现代性理论的马克思主义,这一理论是与自由主义的现代性理论一起被精心制造出来的,而且它确实在很大程度上受到了自由主义的激励。而没有死亡的是作为对现代性及其历史表现、即资本主义的世界经济进行批判的马克思主义。已经死亡的是作为改革战略的马克思列宁主义,没有死亡的是鼓舞现实的社会力量的语言上的大众化和马克思式的反体系的趋势。

我认为,这些年来政党的实践清楚地说明,演变成马克思列宁主义的主流马克思主义,是建立在由马克思主义斗士而非马克思学者提出的五个基本主张的基础上的。

1. 为了实现共产主义社会这一人类的终极目标,第一步必须尽可能迅速地夺取国家政权,并且只有通过革命才有可能夺取政权。

这个论题并不像看起来那样不证自明。“夺取国家政权”意味着什么？而且更难理解的是什么是“革命”？国内政党争论这些策略往往非常激烈，但从未得出明确的结论。这就是为什么实际的政治决定十分不同而且看来带有某些机会主义的性质。

但有两点是主要的：无论是民众暴动还是选举中的压倒性胜利，每一种都曾被看成是对权力结构发动的一种基本的、持久的、被认定不可逆转的改变。

在野党寻求通过他们所能利用的任何手段来达到这样一个转折点。那些已经取得权力（即使是通过理论中不曾设想的途径）的人则想方设法继续执政，从而证明“革命”的确是这样一个不可逆转的转折点。在这个意义上，政党上台执政被看成基督降临人间一样。但它不是表示时间的结束——远非如此——它只是历史转变的契机。如果说 1989—1991 年事件如此令世人尤其是那些马列主义者感到震惊，那么这是因为历史变革不可逆转这一观念在这里被证明是说谎。不止是令人深深失望，这些事件意味着政治行动的基本前提动摇了。

2. 为了获取并维持国家权力，所谓的进步力量与工人阶级必须结成一个有组织的广泛的政党。

无论它是德国社会民主党所倡导的群众性政党还是布尔什维克所倡导的先锋党，都被看成其领袖和党员的精神归宿，并要求他们为夺取和捍卫国家政权而贡献自己的一生。

党因此被视为其成员一生的中心（甚至是唯一的），任何与其他组织的联系甚至党纲之外的任何利益，都被视为对党的效力的严重威胁。这远远超过学说上的无神论，成为对宗教大为怀疑的根源。这也是党反对民族主义的、种族的、女权主义的以及其他类似运动的原因。

简言之，共产党宣称阶级矛盾是基本的，其他所有矛盾是附

带的,因此党反复强调其他斗争会转移中心工作,除非出于暂时的、次要的和策略上的原因将它们并入当前的政治纲领。党首先担心的是其成员不能矢志不渝地忠于它。虽然人们可以怀疑政党曾经创立了真正极权主义的国家,但他似乎不怀疑他们创立了极权主义的政党。

在这两个论题之间有一个根本的矛盾。虽然关于政党结构的第二个论题表达的是为了获得政权的必要的动员,看起来它很好地适应了这一目的,但一旦政党执政,这一论题根本就不作为原则了。执政党的作用是极不明确的。事实上,从其行使的职能来说,执政党只是一个决策机构,在其中,一个小班子解决所有当前的问题。领导的权力完全是个人的,并且周围是复杂而不透明的环境。对大多数党员来说,党变成了不过是个人在日常生活中晋升的工具。

在这样的情况下,政党远非精神的归宿。对那些局外人来说,它像是一个非常不合理的组织,而那些局内人则倾向对它怀疑。共产党是一个必须予以重视的现实,但没有人愿意为之献身。如果说“革命”不能成为不可逆转的,那正是政党一旦取得政权的本性使然。变化的世界形势一有可能,那些企图摧毁共产主义社会制度的人就要抛弃这种政党。

3 为了从资本主义走向共产主义,必须经过被称为无产阶级专政亦即将权力完全彻底地转归工人阶级的阶段。

“专政”和“无产阶级”这两个关键词引出了许多问题。不管原初加在“专政”上的含义是什么,其真正的历史含义是在这些制度中对一切所谓资产阶级公民权的否定,这些权力(至少部分地)产生于“自由”国家的议会民主。任何不为政党控制的组织不仅其言论自由就连生存权也遭到否定。对于那些宣称独立于政党的知识活动的中间派也是如此。

即使公开辩论是一种独白,在没有政治商讨和不同政见存在的情况下也不可能发生。不过,这种辩论是严格地私下进行的,仅限于少数人参加。人们偶尔发出的怨声,有时会对政治决策施加一些限制,这是公众表达心声的唯一形式。

无产阶级专政借助国家与政党“代表”了工人阶级这一事实宣称它拥有了合法性。现实又是怎样的呢?诚然,许多领导人年轻时当过工人,无疑这部分人也比世界上其他国家要多,但是一旦他们成为统治阶级的成员,这些人就“资产阶级”化了,并成为臭名昭著的“官吏”。

同样无疑的是,在普通人中,熟练工人的收入与教师或一般脑力劳动者的收入相等甚至更多,这种情况形成了通常的工资等级的倒挂。但工资等级的倒挂并不等于取消工资等级本身。

在工作场所,工人对管理无法行使工会权利。事实上,在社会主义国家,工人提出要求的比在非社会主义国家要少。不过,他们也能获得很大的补偿,例如社会保障(尤其是就业保障)以及与低水平生产率相适应的其他所有的权利。但是这些优点事实上依靠总的国家收入,而且当国家陷入部分地由低水平生产率引起的严重的财政困难时,这一社会安全网络就不灵了。所谓的社会主义国家就不再能够兑现其诺言了,这就引发了社会危机。从危机之中就出现了团结工会以及一切随之而来的事态的发展。

不管官方怎么说,几乎没有一个人认为他们真正生活在工人阶级的国家中。至多他们相信他们生活在一种寻求改善工人生活条件的制度中。换言之,生活在一个改革的国家里。当这些社会主义国家所能提供的极少的优点开始失去时,这些政体就失去了其社会基础。

4 社会主义国家是通向共产主义乌托邦的普遍正确发展

道路中的必经阶段。

这是列宁主义(更确切地说是斯大林主义)的发展理论,它本身就是启蒙运动留给马克思主义(以及自由主义)的遗产,它经过了某种“扬弃”,转而成为世俗化的基督教末世论。

建立在对进步坚定不移的信仰基础上的发展阶段论为一切作辩护。由于坚信党(进步的可靠保证人)所作的一切都是正确的,这一理论不仅为前三个论题而且为背离马克思主义传统所设计的道路提供了道义和理性的基础。

既然每一个阶段都遵循社会发展的规律,那么从理论上说就不会有倒退。而且,既然这些历史阶段已经由政党所规定,那么每个党员就被限定成为社会进步的鼓吹者。最后,既然工人阶级已经掌权,那么,国家就会一贯正确地发展。这种发展理论甚至要求新近革命的国家要置于较先进的革命国家的保护之下——一种在马列主义(甚至包括所有先进国家)的大家庭中盛行的长者等级制度。有人将它说成是帝国主义的东西,其他人则认为天生的责任。其实,只要舆论有理由相信进步是现实,那么,这种强者的权利似乎也不太令人吃惊。但是停滞加剧了潜在的社会冲突,引起了反苏和反帝国主义情绪,因而不仅导致马列主义国家的混乱,而且导致社会主义国家的“世界”的崩溃。这一地缘政治构想现在已经消解。

5. 为了从社会主义阶段(执政党)向共产主义阶段过渡,就必须“建设社会主义”,就是说要追求国家的发展。

共产党是在具有主权的独立的(但也是被围困的)国家中取得政权的。马克思曾经预言,革命首先在工业技术最先进的国家中爆发,而实际上相继夺取政权的情况发生在世界经济的边缘和半边缘地区。

因此“社会主义建设”遭到了巨大的扭曲。它变成了由那些

半边缘(甚或边缘)的国家追赶资本主义世界经济中心地区的过程。这一纲领有三个基本因素。

首先是计划工作。这种计划工作需要庞大的官僚机构。这些机构在“原始积累”时期起了良好的作用。但是随着基础结构日益现代化,计划部门必须承担更为复杂的任务,而这却为党的作用所阻碍。计划工作最后变成了在经济决策者之间进行协调的过程,他们不断地向后看,对计划进行调整以使计划与实际结果相一致。这显然是一个失败的方案。

社会主义建设的第二个因素是全力进行工业化,尽可能做到自给自足。但这一目标忽视了这样一个事实即工业化不仅是建工厂、造机器,还应考虑其赢利性,而这反过来又要依靠科学技术在世界范围内的广泛传播。实际上,正是由于科技进步遍及全球,社会主义国家越来越没有竞争力,因而也就越来越不能赶上先进国家了。

第三个因素就是商品经济无孔不入,很难不令人冷嘲热讽地看待它。这种商品化与所有描绘共产主义社会的华丽词藻是背道而驰的。为了支持计划与工业化,劳动和其他一切仍然必须经过市场交易,尽管这些交易受到中央严格的控制。

从一开始,国民经济的发展似乎是社会主义国家取得的最大成就,增长率很高,乐观主义盛行。但是 **70、80** 年代的经济停滞证明这些国家与其他第三世界国家一样,仍处于边缘状态。对这些曾经夸耀过其国民经济高速发展的国家来说,这是极其令人失望的。

总之,上述执政党关于马克思主义(现实存在的马克思主义)的五个论题接连受到了那些曾经支持过这些政权的人的怀疑。在屏弃马克思列宁主义的过程中,他们认为他们正在放弃马克思本身。但这并不那么容易。马克思被从前门赶走,却可

能偷偷地从窗口进来。因为马克思还未耗尽(恰恰相反)其政治上的意义和精神上的潜能。

马克思思想所包含的四个基本观点(这些观点大部分是但并非全部是马克思的)在我看来对分析现代世界体系仍然是有用的,甚至是必不可少的。不管 20 世纪马列主义运动和政权的反面经验如何,这些观点对我们作出政治选择仍然是有启发的。

一、阶级斗争

巴里巴(Balibar)说:“很显然,马克思主义的特性完全依赖于它对阶级斗争所作的明确、重要又恰当的分析,没有这种分析就没有马克思主义……”

我们首先不要忘记,国内对马克思列宁主义政党的国家的反对,大部分是阶级冲突即普通工人反对新兴的、有些特权的、形形色色的资产阶级官僚阶层的表现(马克思可能又像对 1848—1851 年法兰西阶级斗争的分析那样,拥有一段美好的时光来分析 1980—1981 年间波兰局势中出现的官僚现象)。

不同的阶级拥有不同的甚至是对抗性的利益这一思想并不是马克思创立的。它是西欧从 1750—1850 年所有重大讨论中悬而未决的问题。最初,它甚至不是左派的思想。但是,马克思和恩格斯在《共产党宣言》中使其声名远扬,从那以后,这一思想实际上就成为工人运动特有的思想。

对这一思想有两个反对理由,第一个是道义上的因而也是政治上的反对理由。像这样说:是的,到处都存在阶级冲突,但它们既非必然的亦非值得期望的。这等于说阶级斗争不过是一

种政治上的选择(因而是自愿的选择),所以它的道义和理性上的特性可以公开争论。那些提出这个理由的人(通常是政治上的右派)实际上是想对工人阶级宣扬一种协商、和解与合作的策略。

可是,不管这样一种策略会如何奏效,这种建议是与马克思主义的分析相违背的。尽管马克思的著作确实有某种独特的道德说教口吻,但是马克思从来不承认自己是一个说教者和预言家。相反,他承认自己是一个分析者,一个科学的分析者。因此,任何一个想反驳马克思的人,必须把自己放在与他相等的分析水平上。马克思并未号召工人(或其他什么人)开展阶级斗争;他说他们是富有战斗性的人,但常常没有充分意识到这一点。

马克思将其论据建立在两个被广泛(即使不是普遍地)接受的前提之上。第一,所有的人都寻求改善其物质生活状况,并因此而反对那些剥削他们或乘机利用他们困难的人。这一主张非常有力,难以否认。被剥削者常常是软弱的、逆来顺受的、胆小的,难得是强大的、坚决的、勇敢的这一事实也许是真的,但这只不过是对阶级斗争在策略上的可能性所作的评论,而不是要否定其存在。

马克思将其论据建立其上的第二个前提是,客观上处于类似境况的人倾向于用相似的方式行动,这样我们就可以谈论集团反应的问题(这里是指阶级反应),尽管当然从来没有一个集团是完全同质的或铁板一块。换言之,如果拒绝对社会集团行动进行分析,就不可能解释社会现实。再者,马克思也只强调了阶级斗争的历史现实性。为了反驳这一前提,我们就必须以经验为根据说明这样的阶级斗争不能发生,但这的确是难以做到的。或者有的人似乎有理一些,必定会争辩说关于阶级斗争的

言论是正确的,但是夸大了。在这种观点中,阶级斗争的重要性比马克思主义者所认为的要小得多,因为其他斗争方式显得突出。这是一种常见的反对意见,不独是右派的观点。在全世界,分析者们强调民族主义的、种族的、宗教的与性别的斗争的重要性。显然,这些斗争确实存在着而且是重要的,但是,必须承认马克思主义者(包括马克思本人)在相当长的时间里倾向于忽视、贬低甚至指责它们,理由很简单:他们害怕分裂工人阶级,因而努力以各种方式克服这些分裂。这一点使他们故意低估任何除阶级分裂之外的其他社会分裂的理论意义。

马克思主义对民族主义的、种族的、宗教的和性别的斗争的分析的不充分性,至少在最近**20**年受到了广泛的关注——就是说,在**1989**年苏联解体之前很久。那么,我们是不是可以得出结论说,所有这些社会斗争同等重要呢?马克思本人在《路易·波拿巴的雾月十八日》中试图说明小农的斗争最终是如何成为工人阶级斗争的一种形式的。

阶级斗争是必然的,基本的这一论题丝毫没有因为其他斗争形式的爆发而被驳倒,因为总是可以证明后者是前者的隐蔽形式。确实,马克思的论题被大大的加强,以致人们可以很有说服力地证明许多阶级斗争是在“人民”之间的斗争名义下进行的。当然,我们必须说清楚为什么以及如何必须如此。但是一旦做了,我们对一代历史的盛衰就有了比较明确的理解。然而,不用说,颂扬单独的、全封闭的政党的优点已经变得不可能了。

二、两极分化

马克思从以下两种意义上给予两极分化极大的重视,一方面,马克思坚持认为在经济上存在两极分化和贫困化趋势,他这里所说的两极分化是指穷者愈穷,富者愈富。另一方面,他也试图分析社会的两极分化,他这里所说的社会两极分化是指每一个人不是变成无产阶级就是变成资产阶级,而且所有中间的和难以归类的群体都在消失。

长期以来,贫困化的论题遭到了强烈的反对,理由是至少一个世纪以来,工业化国家工人阶级的实际收入一直在增长。他们得出结论说,没有绝对的两极分化,而且即使是相对的两极分化,也由于福利国家的再分配而几近衰退。因此,据说马克思大错特错了。

确实,工人阶级(确切地说是熟练工人)的实际收入一直在增长,如此则所谓资产阶级与无产阶级之间的绝对两极分化并未发生(尽管我们对相对两极分化还说不清楚)。但是,如果分别地看每一个工业化国家,那我们正在犯共产党马克思主义者和传统自由主义者所犯的同样的理论错误。

实际上,上面谈到的那些国家都是资本主义世界经济的重要部分,而马克思所描述的过程正是发生在资本主义世界经济中。人们只要把资本主义世界经济看作一个分析单元,马上就会发现两件事情:

第一,按照世界经济的水平,贫困化一直未停,不仅是相对贫困(连世界银行都接受这一观点)而且绝对贫困也是如此。

(例如,边缘地区日益无力为其人口提供足够的基本食品)

第二,关于工业化国家工人阶级实际收入不断增长的言论被一种过于狭隘的观点所扭曲。我们往往会忘记所有这些国家(最初主要是美国,现在则是它们全部)都是移民国家,从边缘地区接收源源不断的移民流入,而这些移民并不是实际收入增长的收益者。这一点以另一种方式提醒我们注意阶级斗争与“人民”斗争之间的关系——先前提出的一个观点。

实际收入正在增长的“工人阶级”主要是由当地“土著”或在种族上占统治地位的集团所组成的。社会下层主要是第一代或第二代移民,对他们而言,经济的两极分化仍是现实。由于不是“本土”出身,他们往往在种族旗帜下进行阶级斗争。人们可以仅仅依据对真正的资产阶级和无产阶级所下的过于狭隘的定义来否认社会两极分化(主要反映了19世纪的社会状况),但是,如果我们用一个更有用的定义——主要依靠当前收入为生的人们正在两极分化,就会发现马克思是非常正确的。他们不是依靠他们的财产或租金收入为生,而是依靠他们当前进入世界现实经济过程中的收入为生。

三、意识形态

马克思是一个唯物主义者,他认为思想不会不知从什么地方蓦然出现,而且思想不单纯是脑力思考的结果。他说,我们的一切观念都是从某些特定的意识形态的气氛中形成的。许多人高兴地提出,这一逻辑必须适用于马克思本人以及被他列入一个特殊类型的工人阶级,因为他认为工人阶级是一个普遍的阶

级。诚然,这一评论是正确的,但也只是扩大了马克思论点的应用范围而已。

今天,当我们对 19 世纪的历史和社会科学的全部知识遗产进行讨论的时候,思考我们的思想以及社会基础似乎比从前更必要了。显然,马克思并不是思想的社会决定论这一论题的创立者,虽然这一论题已经与马克思的世界观联系在一起。一般认为这是一个马克思主义的命题。因此,没有理由低估对意识形态(包括马克思主义)的分析以及马克思对这一分析所作贡献的重要性。

四、异化

异化这一概念不像其他概念那样熟悉,因为马克思自己也不经常使用。往往有这种情况:有些分析者把这一概念仅仅归于“青年马克思”,并因此而抛弃它。这很遗憾,因为在我看来,这一概念是马克思思想中不可缺少的。

马克思将异化视为资本主义文明弊端的化身,因而他也把异化的消亡视为未来共产主义社会的最大成就。因为按照马克思的观点,异化是通过其主要化身——财产——破坏人性完整的社会弊病。反对异化的斗争就是恢复人的尊严的斗争。

辩驳这一命题的唯一方式就是证明异化是一种不可避免的罪恶(一种原罪),除了减少它的最有害表现,别无他法。不过,很难否认正是异化构成了我们时代怨愤的基础。

马克思为我们提供了设想另外一种社会制度的可能性。无疑地,他经常受到指责,说他没有对他的乌托邦作出清楚的解

释,但这正是轮到我们应该去做的时候了。他的思想常在。完全忽视它,会对谁或对什么有用呢?

正统马克思主义的终结

[美]道格拉斯·凯尔纳* 闫月梅译

整整一个世纪以来,马克思主义的危机经常发生。马克思主义理论中的“危机”概念源于“资本主义危机”理论,而“资本主义危机”理论是与资本主义的灭亡和社会主义的胜利这些概念联系在一起的。正如哈贝马斯所说,在马克思主义的话语中,“危机”这个术语指的是一种大崩溃的可能性,是指足可以置病人于死地的晚期疾病。本世纪早期,索列尔·科尔施和其他人把“危机”这个术语运用于马克思主义自身。最近几年来,有许多人认为,随着苏联的解体,马克思主义的时代结束了,马克思主义理论现在过时了。因此,有人认为,马克思主义的危机随着它自身的灭亡也结束了,马克思主义不再是现时代的一种可行的理论或政治学了。

* 道格拉斯·凯尔纳(Douglas Kellner)系美国得克萨斯大学哲学教授,著有《批判理论、现代性与马克思主义》等书。

在第一次世界大战期间,第二国际和马克思主义的政党和个人没能阻止这场战争,这对作为一种有组织的运动的马克思主义政治力量提出了疑问。战后,没能完成欧洲革命也使得马克思主义产生了新的危机,法西斯主义的胜利导致了消灭马克思主义的政府、政党和斗士的危险。第二次世界大战后,在一些所谓的民主资本主义国家内部,工人阶级的联合以及资本主义的稳定似乎预示了马克思主义的逐渐过时。因此,就像资本主义一样,马克思主义及其目标等在整个世纪都处于危机之中。

但是,正像资本主义在许多次危机中得以生存一样,马克思主义也同样如此。资本主义的各种危机产生了新的生存战略,它们在一定程度上巩固了资本主义制度(即,帝国主义、有组织的资本主义、国家资本主义、福利国家、消费者社会、跨国资本主义和技术资本主义等等)。与此相似,马克思主义的危机也同样周期性地导致了马克思和恩格斯的独创性理论的发展和改进。的确,历史唯物主义从本质上来说是一种历史的理论;因此它的范畴需要随着新的历史条件和环境而修改和发展。修改正是马克思主义辩证法生命之所在,随着对最初的理论原则提出疑问的条件出现,这种理论本身也需要发展、重构甚至抛弃陈腐的或不适当的特征。

同那些宣称马克思主义在现时代已经逐渐过时的人相反,我认为马克思主义仍然在为解释资本主义社会的当代发展提供理论来源,并且包含着仍然能够帮助我们争取改造当代资本主义的政治来源。因此,我认为,马克思主义仍然具有对现时代进行理论概括和批判现时代的资源,马克思主义政治学至少仍然是当代进步的或激进的政治学的一部分。但是,我确实相信,苏联的解体,如果不表明马克思主义自身的终结,那也表明正统马克思主义某些观点的终结。

一、马克思主义的危机

整个 20 世纪,马克思主义都处在危机之中,随着新的事件的出现,要求对这一理论进行修改和发展。马克思和恩格斯及以后的马克思主义者总是在不断地修改和重构这一理论,以适应历史的发展并弥补最初的理论中的缺陷。从这种意义上说,“马克思主义的危机”与其说是马克思主义理论逐渐过时的征兆,不如说是一种典型的社会理论环境,它面临着对理论提出挑战的异常事件。这种危机要求根据新的历史情况和经验修改和完善理论。自从马克思去世以后,许多马克思主义者对马克思主义理论不断进行修改、更新,并以此来巩固马克思主义理论。

然而,苏联共产主义的解体是这样的一种划时代的事件,以致有人也许会说,某种版本的马克思主义已经寿终正寝了。我这里所说的是“正统的马克思主义”,它声称它是对历史运动的理论概括,历史保证了社会主义的胜利和资本主义的灭亡,以及向社会主义和共产主义过渡的不可避免性。这种版本的马克思主义声称是以对历史的“科学”分析为依据的,并表现出某种必然论、教条主义和正统论的特征。正统马克思主义在苏联得以系统化并以不同的版本在全世界传播。它植根于关于资本主义将被革命的无产阶级推翻这样一种无产阶级的革命使命论和必然论。正统马克思主义声称,这样的社会主义正在苏联产生,苏联共产主义的成功将保证社会主义在全世界的胜利。

这种版本的正统马克思主义对社会主义建设产生了有害的影响。关于历史本身正在通向社会主义以及它是一种历史潮流

的信仰,导致了对历史趋势的服从和对那些声称能够看清历史和潮流的政党领导人的命令的服从。它产生了骄傲自大和教条主义,并产生了这样一种版本的马克思主义,即论证压迫性社会的合法化。这种版本的正统马克思主义显然是完全不可信的和陈腐的;反过来,它也不信任曾与它有关的马克思主义—列宁主义和“科学马克思主义”。然而我认为,一种开放的、非教条的和更加质朴的批判性马克思主义依然存在,它将继续为现时代的批判理论和激进政治学提供理论的和政治的源泉。

批判的马克思主义在今天所面临的特殊挑战和机遇将为资本主义重组和刚刚兴起的技术资本主义新制度作出解释。我认为,马克思主义理论为这一艰巨的任务提供了最好的视角和源泉,马克思主义理论仍然在为发展现时代的社会理论和激进政治学提供强有力的根据。因为,马克思主义理论基本上是一种关于资本主义的理论,它植根于关于现存社会制度的政治经济学。如果这种经济制度正经历着变化,如果经济因素在社会生活的各个领域仍然起着决定作用,那么一种关于资本主义的理论就必然是激进社会理论的组成部分。既然没有可与之匹敌的经济理论或对资本主义的批判能够代替马克思主义,那么它就仍然是激进社会理论的一个不可或缺的部分。

但是,为了对当代资本主义的重组和危机进行理论概括,马克思主义理论中须发展新的范畴和分析。尽管这个过程对某些理论家来说似乎意味着一种无组织的资本主义,但它包含着对资本主义的重组,这种重组有时被称为“后福特主义”,它要求进行新的分析。许多马克思主义者实际上正在提供这些分析,从而正在更新马克思主义的政治经济学。此外,有大量文献很好地证明,在过去的几十年中,马克思主义的社会理论、文化理论和哲学获得了巨大发展,并且在每一个可以想像到的学院学科

内,为社会生活的各个领域提供了新的马克思主义分析。这些努力构成了为现时代而重构的马克思主义的不可分割的组成部分。

的确,从这个角度我们可以发现时髦的后现代理论的局限性,后现代理论通过批判马克思主义和其他现代理论而积累了某种程度的文化资本和影响。在共产主义正处于瓦解、资本主义制度正在重组、新的可能性和问题在历史舞台上快速而急迫地出现的时候,这些理论宣布了“历史的终结”。说“历史”终结于这样一种环境是全然荒谬可笑的。鲍德里拉德宣称“政治经济学的终结”这一概念在资本主义进行全球性重组时同样荒谬。的确,在这一特定的时候,我们没有能力进行客观的系统理论分析。在这个时候我们需要新的理论和政治学,以便从理论上概括这个时代的新的社会经济结构、政治结构和文化结构,并寻找解决本质上已日益全球化(即,全球化的债务危机、全球化的生态危机,如在海湾战争中发生的地方政治冲突的全球化以及在原南斯拉夫和其他地方发生的当代危机的全球化)的当代政治问题的方法。因此,我认为,马克思主义包含着发展现时代的一种批判理论的源泉。因为苏联共产主义(它首先是对这种理论的歪曲)的解体而谴责它,是过分简单化和徒劳无益的。

二、社会主义的反思

只有马克思主义的最极端的思想上的敌人或无知的假知识分子才可能会真的认为马克思主义理论已经过时。但是马克思主义政治学的情况又怎样呢?一方面,马克思主义作为一种理

论被证明依然具有强大的生命力；另一方面，马克思主义政治学却似乎错误百出。当今，马克思主义的命运是一种怪事，在过去的几十年里，一方面，理论得到了很大的发展；而另一方面，马克思主义政治学都一直走下坡路，而且在当代政治运动中马克思主义话语的实践和作用也在日益下降。一些马克思主义的激进分子极力主张，当西方资本主义国家的社会主义政党在权力和影响上迅速下降时，在当代的语境中就应放弃社会主义话语。与马克思主义理论紧密相连的劳动者的斗争和诸如此类的阶级政治学似乎也呈下降趋势，因此，产生了关于是否应该抛弃社会主义话语和革命这一问题。

在下面的探讨中，我承认，社会主义和社会变化需要反思，但是我坚持认为，马克思主义政治理论依然有用。它在政治上的继续适用在某种程度上应归功于它对阶级的严密的和坚定的关注。我认为，政治学的阶级理论既是马克思主义理论的不朽贡献，又是它的固执的局限。在过去的12年里，无论是在美国还是在世界的其他地方，贫富之间以及穷人与富人之间的阶级分化日益加大。面对符合某些人口味的这种阶级的现实状况而宣称社会阶级和阶级斗争的逐渐过时，似乎是完全错误的。

但是，传统马克思主义的革命理论所特别关注的无产阶级，也即产业工人阶级，在西方工业国家是一个正在衰落的阶级，尽管这种现象在日益增加工业劳务输出的发展中国家并非如此。从法兰克福学派开始，马克思主义理论家就对无产阶级能否像马克思最初的革命理论所说的那样充当革命的生力军产生了怀疑。另一个被广泛接受的观点是，传统马克思主义夸大阶级的优先地位，而贬低了性别和种族的作用。显然，压迫并不仅仅发生在经济领域和车间，它还发生在许多领域，因此未来的激进政治学就像应当考虑阶级一样，也应当考虑性别和种族。

虽然忽视阶级的中心地位以及阶级政治学的重要性是错误的,但是,当今的激进政治学应当比最初的马克思主义理论更具多元文化特色,更应当把注意力集中在种族和性别上,更应当具有广泛的基础。这样,马克思主义的一种形式即产业工人阶级的马克思主义和无产阶级革命的马克思主义似乎走向了终结。马克思主义从一开始就被等同于工人阶级革命,马克思主义者发动的革命则被合法地当作工人阶级革命。毫无疑问,未来的马克思主义将不得不使自己远离它的无产阶级概念,远离把工人阶级特别地看作革命和社会主义建设的主体的思想。随着新技术的发展以及工业无产阶级的减少,必须寻找社会变化的新力量。

从消极的方面来看,苏联的垮台导致了在思想上把资本主义和市场经济作为最好的经济制度来歌颂,导致了国家共产主义社会的现实毁灭和市场经济在原苏联帝国的推行。因此,对资本主义的经济和政治抗衡以及可供选择的世界体制消失了,资本主义的政治经济学取得了胜利。但是,从根本上歪曲了马克思主义理论的社会制度的消失,为能够加强自由、民主和人类幸福的一种新型的社会主义开辟了道路。关于这点,我认为,需要对资本主义社会进行如此深刻的改革时就抛弃社会主义思想还为时过早。我认为,人们仍然可以把社会主义思想用作在民主资本主义社会中改善政策以及满足具体政策要求的实际指导(充分就业,医疗保险,缩短工作周,对车间、新闻媒介和社会的其他领域加强民主化)。人们还可以用社会主义思想去要求更激进的民主化。不过,人们也许应当认为,有了真正民主的社会主义,社会的所有阶级都将参加自我管理。因此,工人阶级或其他任何阶级都不应该享有某些经典马克思主义所认为的那种特权。

此外,马克思主义思想还可以用来证明无约束的资本主义

的种种问题,并证明对资本主义进行调节和社会控制的合理性。在“自由市场”正被捧为经济繁荣和人类自由的源泉的这样一个时代,马克思主义对市场资本主义的批判显示了其局限性。既然资本主义在全世界导致了令人难以置信的苦难,那么这种批判就应当强调它的局限性,强调调节的需要以及一种更好的社会组织的必要性。把必要性放在充分重视资本积累上,忽视人民的需求,这是资本主义的结构性局限之一。激进的理论在证明社会变化的合理性时应当抨击这种弱点,这尤其是因为这样的抨击能够赢得大多数人民的赞同。

也许更重要的是,马克思主义的这种解放观应当继续鼓励人们去为争取一种更自由和更民主的社会而斗争。在技术使更少地工作成为可能的时代,马克思主义对缩短工作日和增加休闲范围的要求就显得特别贴切,然而资本主义却在继续强加更多的工作。马克思主义的解放观和个人全面发展观似乎适合于现今的技术发展水平,并且能够为谴责持续不断的社会压迫提供一种批判的立场。当民主革命在世界范围的规模上似乎取得了胜利或者至少是可能取得了胜利的时候,它对社会生活的民主化的强调就是合乎时宜的。

我认为,马克思主义的民主和自由观是一种更加综合性的民主观,它包括了社会生活的所有领域,比自由主义更可取。在巴黎公社中行使的并且被马克思和恩格斯歌颂为社会的自我管理的典范的人民主权,将包括关于社会和政治方面同时还有经济民主方面的真正的人民主权。现存的社会主义社会虽然从来没有发展过社会民主,但至少存在着少量的车间民主。相反,在自由的资本主义国家,民主实际上被缩小为定期的选举,在社会领域很少有真正的人民主权,或者在车间很少有真正的民主存在。

因此,古典自由主义的代议制民主概念——它把民主和选举等同起来——严重地限制了民主的概念,它只产生这样一种脆弱的民主;保守势力依靠其财富和权势就可轻易操纵选举过程。古典自由主义的自由概念也被简单化了,它通常把自由局限于个人在市场和政治多元化竞争中的选择自由。资本主义社会是否为绝大多数人民提供了真正的自由也大可怀疑,它并没有提供自由生活的经济基础。在一个人正在为就业、无家可归、医疗保险、环境和经济崩溃的可能性而经常担忧时,怎么能说他是“自由的”呢?作为批判现存资本主义的不安全和焦虑的标兵,阿多尔诺对没有焦虑的生活的要求是中肯的。

但是,仍必须承认,“现实存在的共产主义社会”从来没有把马克思主义的经典作家在某种程度上所强调的权利、个人自由和民主等资产阶级传统具体化。没能恰如其分地把自由主义的进步遗产运用于马克思主义的政治理论,使得它容易遭致自由主义的批判,并容易使人们相信只有自由主义才能提供真正的民主和自由。马克思主义应当使自己成为这些政治价值的先锋。但是,没有发展的马克思主义政治哲学和现存社会主义政权的政治压制使马克思主义成了上述价值的对立面,而自由主义倒反而等同于自由和民主。

最后,针对自由主义的个人主义——还有强调微观政治学的一些所谓后现代政治学——人们可以争辩说,马克思主义的群众政治学号召群众斗争、激进的全面改革和对制度的根本改造,它在原苏联、东欧的斗争中得到了例证,而这些斗争据称使马克思主义理论毫无价值。在这些地区所发生的剧烈的群众斗争和大变动导致了根本的社会变化(然而,这在很多方面可以证明是倒退的)。因此,一方面,微观政治学仍可能继续对这样的过程发生作用;另一方面,声称与马克思主义有关的群众政治学

的时代结束,似乎还为时过早。

的确,马克思主义的政治理论明确表达了那些能够把毫无联系的政治运动统一起来的价值,并把它们建立在牢固的基础上。本质上作为当代变化的代言人的“新社会运动”的无头脑的拥护者仍没有认清如下事实,即这些运动中的其中一些是反动的,一些至多是自由主义的,一些是真正进步的。我们需要广阔的政治视野在敌对的政治运动之间作出评判,并提供可以为了具体目标而把具体运动统一起来的价值和理想。正如耶西·杰克逊提醒我们的那样,联合政治学要求发现那种可以把进步运动联合起来的共同基础,人们藉此可以共同向更程度的民主政治过渡。

那么,马克思主义将往何处去?毫无疑问,它不能够再被认为是主导理论,也不能够再在表面上用它的传统形式来叙述它了,但是,它仍然是当今批判理论的一个重要视角。我们仍然生活在资本主义社会,并已,只要我们还生活在资本主义社会,那么马克思主义将仍然是合乎时宜的。一种重构的马克思主义,一种没有保证、没有目的论、没有基础的马克思主义将会比以前各种版本的马克思主义更开放、更宽容、更怀疑和更适宜。21世纪的马克思主义将有助于促进民主、自由、正义和平等,并能够同仅仅促进富豪权贵利益的保守思想相抗衡。只要巨大的阶级不平等、人类痛苦和压迫还存在,就有必要存在马克思主义这样的批判理论和它的社会变革思想,它仍受到了传统的激励。马克思主义将或者在资本主义的梦魇最终结束时消失,或者在一种民主的和自由的社会出现时消失,那样的社会将会产生其自己的哲学和生活方式。如果马克思主义果真引发了上述过程,那么这种学说就会在愉快中宣布过时,马克思主义传统为之付出的磨难和奋斗终将得到补偿

东欧剧变与《共产党宣言》

[德]J. 哈贝马斯* 李晖译

对这些革命性变革所作的解释五花八门,互相排斥,这是不足为怪的。下面我想对讨论中存在的六种不同解释模式进行分析,前三种是赞同社会主义的观念的,后三种则对这一观念进行了批判,这两类阵营可以按下列次序安排:一方面是斯大林主义的、列宁主义的和改革的共产主义的解释;另一方面是后现代的、反共产主义的和自由派的解释。

* J. 哈贝马斯(Jürgen Habermas)系德国法兰克福大学教授,著名思想家,著有《交往理论》和《理论与实践》等书。

修正性的解释

要求维持现状的斯大林主义的辩护者现在人数不多。他们否认这些变革是革命性的,相反却把它们看成是反革命的。他们坚持一种对这一异常的逆转和修复过程已经无能为力的马克思主义的解释。越来越明显地是,用一种众所周知的套话来说,在中欧和东德,下层不再愿意以旧的方式生活下去,而上层也不再有能力以旧的方式运作下去了。群众的怒火(不仅仅是少数几位煽动者)指向了国家安全工具,就像它曾经指向巴士底狱一样;与路易十六的被处决同出一辙,党丧失了对国家权力的垄断。事实是不容辩驳的,即使是最顽强的列宁主义者也不可能对此视而不见。因此,保守的历史学家荣根·库钦斯基作出让步而使用“保守的革命”这一术语以便给这些变革以这样一种地位,即它们是长期的革命过程中的一种自我纯化的革命。当然,这一解释仍然是以似乎前定了目的的、正统的阶级斗争历史学为基础的。从一种纯粹方法论的角度来说,这种历史哲学不足为信。然而,即使就此不论,它也不能解释在国家社会主义的政府和社会制度的结构性条件中出现的或者由此条件引发的这种社会运动和冲突,更何况中欧和东德的政治发展同时超出了这种国家社会主义的自我修正的观念所能充分描述的范围。

这种发展也是对第三种姿态的一种否认,杜布切克从流放地返回瓦茨拉夫广场这一事件是这一姿态的显著代表。在东德,启动和领导这场革命运动的大部分反对行动也是在民主社会主义的理想指导下进行的。列宁主义者认为他们应该改正发

生在斯大林主义统治下的错误,而改革的共产主义者则要求更进一步地进行追问,他们与西方马克思主义的许多理论思潮相一致,以这一前提为出发点:即列宁主义者对布尔什维克革命的理解由于实行生产资料国有化——与民主的社会化相对应——并由此而逐渐形成自主的、极权的和官僚的权力机构,从而从一开始就是错误的。“中间道路”还存在着其他的说法,这要看对十月革命作出的解释如何了。根据乐观主义的说法,对国家社会主义进行彻底的民主化,以便建立一种在实际上优越于西方的大众福利国家的、民主的新社会制度,这是人们力所能及的,这种观点由布拉格之春的领导者们所坚持;而根据其他的说法,两种“实际存在”的制度之间的中间道路所能取得的最高成就就是对国家社会主义进行彻底的民主改革,随着控制机制分散和不断多样化的经济的产生,这种成就至少能与二战后发达资本主义社会所达到的福利国家的和谐状态平起平坐。对平起平坐的探索在非极权主义国家那里达到了顶峰,换句话说,这是一种以立宪民主为模式的国家,然而,就这种制度的优点(相对的社会安全和集约性增长)和缺陷(在生产力的发展和革新等领域)来说,它的目的并不是去模仿西方的社会形式,而是去对它进行补充。即使是这种较为低调的解释也信奉“社会主义市场”的潜在能力,“社会主义市场”这一名称是最近提出来的。有些人认为社会主义市场不可能预先形成,另一些人则认为人们应该在实验和错误中进行求索。即使是像马林·格里芬·丹霍夫这样强硬的自由派人士也相信,如果“发挥一点想像力,进行一点实际观察,社会主义与市场经济的相互结合很可能梦想成真——它们相互纠正”。这一与列宁主义的解释相反的、允许互相矛盾的东西共存的共产主义改革类型不再宣称能够预见历史的进程。

我们现在可以放弃对国家社会主义改革的潜在能力和民主

发展去进行推断了。我认为斯大林主义的巨大后遗症(和苏联解体的威胁)会使这一推断在苏联也成为空中楼阁。如果我的解释的前提是正确的话,东德是否可以走中间道路的问题也不会得到回答,因为可以找到答案的唯一途径是取得大众的赞同,进行“实用主义的充满想像力的”实验,然而,大多数的人同时会毫不含糊地决定反对这样的实验。在40年的灾难岁月之后,这其中的原因是不难理解的。这一决定值得尊重,特别是值得那些从来没有遭受过这种实验所带来的消极影响的人们的尊重。因此,我们现在回到对社会主义进行批判的三种解释模式。

批判性的解释

这一方的最极端的立场还不曾作出过令人信服的阐述。根据一种理性的后现代批判,这种从根本上来说是非暴力的大变动是一种终结了革命时代的革命,是一种可与毫不犹豫地根除了理性固有的、恐怖的法国大革命相媲美的革命。最近200年来产生梦魇的不安宁的理性之梦结束了,但是苏醒过来的并不是理性——理性自身也是一场恶梦,我们苏醒后它便随即消失。但是事实与这一从尼采和海德格尔那里吸取了唯心主义灵感的历史模式并不十分吻合。根据这一阐释,当今时代被一种自封的主体性遮蔽了。但是修正性革命所采用的仍然是从当今时代众所熟知的剧目中完完整整地拿出来方法和标准。大量的群众聚集在广场,行走在大街小巷,出人意料地要去推翻一种武装到牙齿的政权。换种方式说,这无疑是一场自发的群众运动,它曾经把一种模式给予如此众多的革命理论家,但这种模式最近

被认定是没有出路的。当然,这一切首先都发生在由电子媒介的不断介入所创造的非正统空间,发生在一个由带有偏见的观察者所参与的国际竞技场。此外,正是从人民主权和人权的合法性中,这些革命需求汲取了力量。这样,历史的加速发展使后历史的停滞形象名誉扫地,它同时也破坏了由后现代主义所绘制的画卷,在这种画卷中,官僚政治像晶体般僵硬,并凌驾于所有的合法化形式之上。相反的情况是,官僚社会主义的革命性溃崩似乎表明现代性正在开拓边界——西方精神不仅作为一种技术文明,而且作为一种民主传统正在夺取东方。

从反共产主义的角度来看,东方的革命性变革表明,由**1917**年布尔什维克所引发的全球内战终于取得胜利。“全球内战”这一短语来源于社会理论中“国际阶级斗争”这一术语,这样的转换使它具有了霍布斯权力理论的意味。卡尔·施密特给这一理论上的隐喻提供了历史和哲学背景。在他看来,随同法国大革命而登基并肩负了其救世主义伦理学的乌托邦责任的历史哲学是内战的背后动力,而这一内战首先由知识分子中的精英人物所策划,然后再把它投射到国际舞台之上。这一假定在东西冲突刚刚爆发的时候得到扩充,从而成为一套有关全球内战的完整理论。它旨在剖析列宁主义,但又依赖于它,就像镜像依赖于它所反映的原物一样。然而,历史材料却抵制即使是像恩斯特·洛特一样博学的历史学家的意识形态拐杖,他最近提出了全球内战已经结束的论题。在参战各方那里,全球内战类型化到了这样的程度,以致在讨论诸如墨索里尼和希特勒、丘吉尔和罗斯福、肯尼迪和里根这样一些彼此具有巨大差别的人物的政策时,竟理所当然地不加区分,就像他们都出自反共产主义的同一模式一样。全球内战的隐喻采用了在冷战的一个白热化的特殊时期所出现的一种说法,从此不断得到争论,成为与整个时代

相应的结构性描述。

现在只剩下自由主义的解释还未加分析了。这种解释最初仅限于这一看法,即国家社会主义的终结标志着极权主义政府在欧洲的寿终正寝。从法西斯主义开始的一个时代正在走向终点,自由主义的社会组织观以宪制民主、市场经济和社会多元主义的形式初见成效,有关“意识形态终结”的匆匆预断似乎最终成为真实。人们没有必要去认同一种不分派别的极权主义理论,并因此忽视独裁主义、法西斯主义、国家社会主义、斯大林主义和后斯大林主义政权之间的重大差别,以便能在西方大众民主的镜子前看清这些政权之间的相似之点。在欧洲社会主义官僚政治中以及在西班牙和葡萄牙存在的种种综合病症消失了,市场经济独立于政治制度而相应地发展起来,这表明现代化过程正掀起巨浪,向着中欧和东欧挺进。自由主义的解释是不错的,它只是没有看到更为本质的东西。

马克思论“文明”逻辑

关于这种解释存在着凯旋主义的其他略有不同的看法,这些看法几乎可以直接援引《共产党宣言》第一部分中马克思和恩格斯赞美资产阶级革命作用的原话:

“资产阶级,由于一切生产工具的迅速改进,由于交通的极其便利,把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了。它的商品的低廉价格,是它用来摧毁一切万里长城、征服野蛮人最顽强的仇外心理的重炮。它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生产方式;它迫使它们在自己那里

推行所谓的文明,即变成资产者。一句话,它按照自己的面貌为自己创造出—个世界。”

“物质的生产是如此,精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能,于是由许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。”〔1〕

这是对于那些急于寻找投资机会的资本主义者在给德国工商会发的最后问卷的答案中所表现出来的基调的最贴切的描绘。只有修饰“文明”的这一术语表明马克思是有所保留的。当然,在马克思那里,这种保留并不意味着德国人对一种在想像中优越于这种文明的文化的偏好,而是一种更为基本的怀疑,他怀疑一种文明是否值得向自己的子系统所产生的动力漩涡——也就是,一种原始的拉力,或者,就像我们当今所说的,一种循环封闭的、仅仅只有通过把所有相关的信息转换加工成具有经济价值的语言才能起作用 and 保持稳定的经济制度所产生的拉力——屈服。马克思认为,任何臣服于资本积累需要的文明都蕴藏着自我毁灭的种子,正是因为出于这一原因,它忽略了任何不能用价格表现出来的东西,而无论这些东西是多么重要。

当然,马克思曾经那样直接了当地在地图上标识出来的扩张代理人在今天已不再是 1848 年的资产阶级,不再是一个在国家的范围内进行统治的阶级,而是一种无名的、在全世界运作的经济制度。这种经济制度在表面上已经断绝了与合同约束性阶级结构曾经具有的任何联系。同样,已经达到了这一制度的“经济顶峰”的当今社会与恩格斯曾经那样有力地描述过其悲惨程度的曼彻斯特也不再相似,因为当今社会与此同时已经对《共产党宣言》的刚健语言和欧洲工人运动的不屈不挠的斗争作出了回答:这就是福利国家的和谐状态。然而,马克思仍然给我们提

供了上面的引文,它最为贴切地描述了资本为了寻找投资机会而争夺国家社会主义侵蚀过的市场的情形。这种具有反讽意味的景象是发人深醒的;同样令人深思的是,马克思的怀疑已经具体地表现在最先进的资本主义社会的结构之中。

这意味着“马克思主义作为批判”像“现实存在的社会主义”一样已是穷途末路吗?从反共产主义的理论和实践没有区别的观点来看,社会主义传统除了制造麻烦没有产生任何效果;从自由主义的观点来看,对社会主义具有价值的每一种东西都已经在社会民主时代得到实践。东欧的国家社会主义的消亡意味着西欧左派汲取理论灵感和指导价值的源泉已经枯竭了吗?灰心丧气的毕尔曼在把他的乌托邦天才见解化为满腔愁思之后,暗示了一个辩证的答案:“给我们铲子吧;让我们最终埋葬那个庞大而弱小的僵尸,即使是基督也需要在地下呆三天才能使怜悯复活的把戏取得成功!”^[2]让我们试着去寻找一个少一些“辩证性”的答案吧。

注 释

[1]《马克思恩格斯选集》中文第2版第1卷第276页。

[2]《时代》1990年3月2日。

世界新秩序中的马克思主义： 危机与可能性

[美] 安东尼奥·克拉里* 等 李朝晖译

随着冷战的结束,许多公认的政治和理论的确定性也烟消云散。在这一全球关系分解和重组的时代,“世界新秩序”却并不像主要媒体企图使人们相信的那样,已经确定或一目了然。实际上,“世界新秩序”这个词具有终极的意义,它并没有被目前正在影响我们生活的一系列事件所证明。有些转变似乎有恶梦般的前景。人们只需想一想那些正在大多数人口中造成隔阂的领土和种族冲突,想一想诸如北美自由贸易协定和关贸协定之类的条约所预示的民主和(或)共同体对资源和资本的管理的进一步削弱,就会恍然大悟。

过去的那些与两极对立(东方—西方,社会主义—资本主义,中心—外围)的体系完全相适应的动力学,好像一副扑克牌,

* 安东尼奥·克拉里(Antonio Clari)现任美国富兰克林和马歇尔学院经济学教授,《马克思主义反思》杂志编辑。

被重新洗过,重新组成新的形式和联盟。我们将沿着下列三个轴心来思考现有的两极化关系的消亡:东方和西方的划分,国内关系中单一的阶级政治以及南北两极关系。每一个轴心的转化和(或)消亡都给斗争着的人民群众和马克思主义带来了新的挑战和机会。在这个变化中的且常常危机四伏的世界里,对左派和马克思主义来说,重要的是找到新的斗争方法以通过摆脱束缚的方式来塑造新世界。随着长期坚持的确定性的消失,马克思主义者遇到挑战,要提供民主和自由的令人鼓舞的目标,要建立替代性的进步的分析框架和构想。

东西方的划分

目前,马克思主义正置身于一个变化多端的环境,处于一个由于东西对立的消亡而改变了的世界。共产主义在1989年的“崩溃”既鼓励了那些在马克思主义传统中工作的人们,也使他们受到重创。在许多曾经对原苏联和东欧实际奉行的社会主义持彻底的批判态度的人们那里,这种形式的社会主义的崩溃被看作是值得欢迎的事情,它使人们可以摆脱中央计划和权威主义政权的信仰而反思社会主义的未来。新世界的不确定性被看作是使激进的社会变革的新的前景成为可能,而这一点在过去部分地受到了东西方划分的僵硬的、确定性的妨碍。

同时,共产主义在1989年的崩溃也向马克思主义者提出了一个政治问题:怎样对自由主义者宣称的历史终结于资本主义而不是社会主义的胜利的观点作出回击。这一政治挑战使得建立可取代资本主义的社会需要变得更为迫切,这种需要扎根于

民众的斗争之中。从这一角度来说,新的“资本主义”世界秩序缺乏安全感,表现为大规模失业、经济停滞、种族偏见驱动的对移民和其他人的攻击、日益加重的剥削和不断加剧的暴力等。它同社会主义的替代方案的经济和政治安全感及确定性形成了鲜明的对照,对有些人来说这种社会主义同原苏联联系在一起。

因此,变革世界中的这一方面——东欧共产党政权的崩溃——已经导致在一般的左派尤其是马克思主义内部重新塑造和重新定位内在的理论冲突和斗争。面对这些变化,马克思主义者必须认清这些政权的极权主义因素,了解它们所带来的经济停滞、种族和民族主义冲突、环境恶化和性别差异,同时也需思考它们通过充分的就业政策、广泛的社会福利计划、相对平等的收入分配和工人参政所创造的经济保障。面对这些变化,马克思主义者还必须协调马克思主义与这种社会的关系,了解马克思主义传统给苏联和东欧所带来的进步因素和压制性因素。

从根本上说,马克思主义,至少是正统的马克思主义,一直与冷战时期的世界秩序相联系。决定论的正统的马克思主义,在苏联以及别的地方执掌政权的“官方”马克思主义,通过使用系统的、实在论的、总体化的、等级性的概念而参与了“世界”的理论建构。这种马克思主义常常把复杂的社会形态简化为泾渭分明的生产方式的体现,并使所有的斗争和反抗都从属于经济决定论的“阶级斗争”的优先地位。马克思主义新思维的任务就是割断社会主义构想与这种正统形式之间的联系,从新的不同的角度分析社会进程,从而描绘一幅新的、不同的社会主义图景。

正统马克思主义继续被简单地、不加怀疑地等同于纯粹的马克思主义,这当然是可以理解的,这正是许多希望把马克思主义完全从学术和政治景观中驱逐出去的保守主义和自由主义的犬儒主义的政治动机。因此,除了马克思主义内部由于旧的世

界秩序的崩溃而提出的挑战之外,形成左派的政治环境的还有卷土重来的“外部”困难。实际上,具有讽刺意味的是,当具体的冷战之墙倒塌之时,对学术界来说再也真实不过的其他高墙却一直耸立着,把马克思主义排除在权威话语之外。

然而,尽管有右派和其他人的攻击,尽管保守主义和宣扬自由市场的意识形态在冷战结束后似乎压倒一切,马克思主义还是保持了巨大的批判力量。它的历史研究方法使马克思主义者得以看清社会地建构的主体和社会过程的来龙去脉和相互矛盾的特征,这给马克思主义者提供了对这个世界的一种动态的、结构分明的、甚至是感性的本体论“意识”,使我们能够令人信服地勾划出以非剥削的方式生产(再生产)这个世界的蓝图来。实际上,马克思主义的活力主要就来源于它对争取社会公正的斗争的极度忠诚。

即使对马克思主义只是略知一二,也会明白马克思主义思想体系领域从来就不是像正统传统所暗指的那样一枝独秀,它既不像东方政体的官方机构所宣传的那样,也不像西方的反马克思主义者所传播的那样。例如,一些马克思研究者(或受马克思研究所鼓舞的学者),对正统派的挑战就曾经导致了西方马克思主义这一独特传统的诞生。近些年来,葛兰西对霸权概念的重新界定,阿尔都塞对本质主义马克思主义的批判,法兰克福学派的批判工作,围绕现世的非传统的斗争方式(如解放神学)的形成以及对全球社会形态的理论研究的非正统方法(如世界体系理论)的建立,就把马克思主义引向了完全不同的方向。

对某些人来说,马克思主义的这些理论发展和“学术化”已经成为其复兴的危机的一种征兆。有些人则认为西方马克思主义已经超然于长期以来一直激励着它进行理论和政治介入的劳工运动和其他阶级斗争形式之外。然而,对另外一些人来说,多

样化的马克思主义思想文化的形成本身就是一种重要的政治行为,它具有深远的意义——虽然我们怀疑有哪位马克思主义者会否认各种不同的斗争形式之间的相互联系是至关重要的,无论它们是传统阶级斗争的形式,还是其他的争取进步的斗争或马克思主义理论内部的斗争。鉴于当前尤其是美国的局势,建立一种充满活力和内容丰富的马克思主义理论体系就其成绩和影响来看,都不是一个无足轻重的政治成就。弗里德里克·詹姆逊在对今日马克思主义知识分子的作用的评论中最好地表达了这一观点:“在这个国家创立一种马克思主义的文化,把马克思主义变为一种不可避免的存在,变为美国社会、文化和学术生活中的一个独具一格、富于创新、清楚明白的声音,一句话,为将来的斗争而形成—一个马克思主义的知识分子圈子——这在我看来似乎是当今马克思主义教师行业和激进的学术研究的最高使命。”⁽¹⁾马克思主义者长期以来一直承认学术工作具有政治影响;当我们面临新的世界秩序之际,在马克思主义理论中开辟富于启发性的新方向是至关重要的。

然而,一旦我们克服了无视马克思主义的多样性和生命力的政治犬儒主义,我们还必须认识到马克思主义曾经遭受过一种“现实主义的专制”。这个词指的是长期以来,壁垒森严的冷战话语和现实使得正统马克思主义占据传统的官方地位。更新的和勇于挑战的传统,它们的见解、问题和兴趣都很容易就被贴上持异议的标签——这样就暗中肯定正统的“中心”地位。

因此,当不断积聚的社会变革的风暴在东西方最终爆发之时,对那种将社会制度建构为多少是一个中心统一体的理论来说,的确出现了一场非常现实的危机。在东方,“现实社会主义”的经济主义的建构无法承受由于冷战而迅速膨胀的军费开支,不能满足超越于经济必然性逻辑的广大群众对文化和政治自由

的需要,事实已证明这一逻辑是可悲的、人为地建构起来的。在西方,随着社会秩序日益感受到资本主义矛盾的重压,正统马克思主义的阶级分析似乎能够解释这些矛盾,但是不能提出一种政治远见,使社会主义纲领能够令人信服地适应于新社会运动的斗争。很多人都认为马克思主义的分析过于经济主义以至于不能理解这些新发展并对它们作出反应,不能提供新的令人满意的蓝图。正统马克思主义的政治学曾被曲解而服务于极权主义和压迫性的政体,常常诅咒受民主鼓舞的进步事物。

国内的阶级政治

冷战时代也有它民族性的方面,这些方面正在发生深刻的变革,从而对马克思主义者提出了新的挑战。不论是对左派还是统治集团来说,全球动力的两极对立常常可以在围绕单一划分的结构中找到其国内的对对应物,这就是通常以经济决定论和霸权的术语建构起来的阶级政治。民族社会形态中阶级政治的单一结构的解体比旧的东西国际秩序的解体开始得早些。根据种族、民族、性别、两性关系以及宗教方式而形成的新的主体、认同和社会运动的出现,政治关注的新领域——如绿色组织、和平运动以及“国际主义”或反帝国主义运动——的形成是斗争和抵抗的有力的源泉,它对旧的以阶级为基础的政治斗争形式既是补充又是挑战。

因此,国内政治的形式也经历了重新组合,这对马克思主义研究的传统提出了额外挑战。长期以来,人们就感到有必要重新思考在形式上不再符合旧的阶级界线的社会斗争的本质、源

泉和结构。这些界限是通过旧的斗争形式传统流传下来的。马克思主义发现自己拙于应付这些新运动和新斗争,它们与马克思主义长期以来所阐明的以生产为基础的阶级斗争形式不再能够完全相符,而这些新运动推动了70年代和80年代发生的马克思主义理论更新的漫长过程。

70年代中期开始,最好的传统思想家就认识到正统马克思主义已经进入了一个危机时期,他们着手以不同的方式来对马克思思想进行革命,转变它的概念结构,改变它的认识论基础,改变它与同它相联系的政治实践的关系,推动它摆脱危机。当然,新观念和新方向在一个话语体系中的形成需要有一个多少有些漫长的孕育期。反思马克思主义的工作是分阶段进行的,首先是认识到它的不足之处、它的问题所在、它的空白之处,然后才转向着手解决它们。从不同的角度参与不同的理论转化过程的人们需要时间才能围绕新的共同的意义和计划联合起来,这种联合也需要时间才能采取新的制度形式。

目前,我们已远离马克思主义危机初露端倪的70年代中期。但是这已经是一个孕育和成熟的时期,因此,到目前为止,大多数马克思学的研究者基本上已经在我们称之为“反经济决定论”的学术计划中联合起来。后结构主义和后现代思想中的许多见解已经与马克思学的话语交织在一起,对传统马克思主义既形成挑战又加以发展。米歇尔·福柯、雅克·德里达和让-弗兰西斯·利奥塔以及其他许多人的工作对可以追溯到启蒙运动的朝单一方向进步的宏大叙事的中心地位提出了深刻的质疑。有关历史发展的本质和特点、因果性、知识、权力、主体性和愿望的问题以新的富有刺激性的方式摆上了马克思主义的日程,从根本上向后者的正统马克思主义提出了挑战。

除了后现代理论和后结构主义理论,与它们同时出现的女

权主义理论也向马克思主义提出了根本的挑战。劳动分工、阶级关系的再生产以及社会关系的商品化等传统马克思主义关注的问题全部被女权主义理论“性别化”。女权主义有关主体和话语的情境性的见解已推动马克思学在新方向上注意“意义”的历史性和背景性。关注性别差异的、远离中心的主体概念目前已不再是马克思主义的外围概念,它正在融入不同的马克思主义传统的基本方法之中。此外,女权主义关注的问题,如生育权以及生育权的被剥夺,不付报酬的家务劳动,充分的儿童看护以及可比较的价值等,如今已成为马克思主义者和女权主义者的理论分析和政治斗争的对象。其结果是,更深入的理解意味着去发掘阶级和性别问题是如何隐含在马克思主义—女权主义的话语和实践之中的。

其实,对理性的决定论范式的批判已经使马克思主义者反思他们的政治、经济和文化分析,以理解围绕广泛的利益和认同——不仅包括阶级而且包括性别、种族、民族以及性——而形成的主体和政治群体。在这一沿着反经济决定论的路线重建马克思主义的工作中,马克思主义者遇到的一项挑战是找到在多样化的社会空间中安置“阶级”的新方式。

因此,对马克思主义者来说,新的世界秩序部分地带来了阶级的非中心化。面对新的世界变化,马克思主义者正在社会斗争和认同的领域中开辟发挥阶级的作用的新方式。我们理解“传统的”阶级政治如何也是性别化的和种族化的政治,反过来,新的社会运动可能潜在地具有激进的阶级影响。因而在此,对马克思主义的挑战就是创建新的方式,使作为一种普遍的或霸权的计划业已失败的阶级能够成为从马克思主义内部提供力量和生机的新的领域,并为进步的政治行为拓展新的视野。然而,传统马克思主义的阶级斗争的片面性,不应该为完全驱除阶级

的存在和效能的新社会运动所取代。随着阶级的非中心化,马克思主义者能够继续关注社会生活的阶级因素及其影响,同时指出阶级是如何影响一系列貌似非阶级斗争的斗争的,但并不必然要在这些斗争中占主导地位。马克思主义正在确定一种传统,这种传统能够揭示阶级在被认为是非阶级斗争的各种斗争中的影响,但并不把阶级刻画为这些斗争的中心力量。例如,马克思主义者推动了围绕生育权的斗争,因为它揭示了性别从属以及妇女权利等女权主义关心的问题与阶级问题的联系,这些阶级问题包括:谁做看护儿意工作,在什么条件下从事这一工作,谁出于什么理由使用生育技术和医疗服务等。在组织起来阻止爱滋病毒的传播方面,马克思主义者需要集中关注这一危机的阶级因素,重视无业与吸毒之间或经济不发展与卖淫之间的联系,同时也要认识到在爱滋病毒的传播中,种族的、性别的和两性关系的因素如何对这些阶级因素的(再)生产起到推波助澜的作用。

因此,从非决定论的方向反思马克思主义不仅意味着要把阶级放在新的社会空间和社会运动之中,而且意味着要重视和探讨社会生活中其他的非阶级因素的特点和意义。这种反思依赖于尊重和挖掘女性主义者、民权活动家、艺术家、解放神学家、同性恋理论家、环境保护活动家、“土著主义者”和反帝国主义者的见解和贡献。马克思主义者业已认识到新的社会认同和社会运动不能简化为阶级,因而能够考虑社会生活中的其他非阶级因素以及认同、代表和社会斗争的新形式对改革和潜在地改变剥削性阶级过程所具有的意义。这种意识推动了下述讨论,即新的认同的出现和新社会运动的政治将如何促进激进变革。而且,我们也能认识到普及生育权、消灭爱滋病毒、确立有色人种社区安全、制止环境恶化以及消除对妇女儿意的虐待是马克思

主义者一贯为之斗争的进步的社会变革和正义的必然条件。

因此,面对新的世界秩序,马克思主义者必须了解非中心化的和分散化的政治行动策略,同时再度重视阶级的重要性和意义。这意味着正视“阶级”政治和“其他非阶级”政治之间的两极化关系,开辟以阶级斗争和社会主义变革为中心的社会斗争新形式。

南北两极关系

同样显而易见的是,冷战时期的另一个两极对立——南北划分——也在经历根本的变化,因为这一划分扎根于东西方对立的地缘政治中,因此它不可能不经历变化。但是南北问题和南北政治的变化也受改变了国家政治的范围和特点对种族、环境和性别问题上的斗争和新社会运动的跨国的特征的影响。

南北划分的转变或许受由于东西方全球性的两极政治的崩溃所带来的或许可的国际国内变化的影响最小。例如,有一个问题尚未解决,即,在这个跨国公司时代,促进经济集团(欧洲、亚洲、北美)——这使我们想起二战之前帝国主义对立的模式——形成的动力将如何与南方经济相整合。的确,南方国家政治、文化和经济的多样性越来越比“第三世界”这一术语所捕捉到的共同环境更加引人注目。

马克思主义者曾经对认识南北划分的结构和轮廓作出贡献,尤其是在集中探讨中心—外围两极化关系的著作中。因此,由于苏联的解体和经济集团的多中心化,由于“外围”国家的非均衡发展,世界秩序的重建促使马克思主义者研究这一“旧”的

两极化关系。南北划分或中心外围划分的重建和重新界定将成为权力的新的制度形式和新的斗争与抵抗形式出现的一个关键领域。

东欧的重新外围化将会促进新近外围化了的非洲、南美和南亚国家吗？或者相反，它将开辟出新的较少受前东西方对立和南北对立影响的发展空间吗？是否存在这样一些环境，民族主义运动在这些环境中不仅能够为从根本上挑战资本主义剥削，而且能够为进一步加强自由和共同体的力量提供充满活力的策略？商品化和市场的扩展是在什么样的环境下为资本主义剥削的再生产和深化提供条件的？是否存在市场能够培育出生产和占有经济剩余的非资本主义形式的环境？市场在哪些方面可能具有解放性？以宗教、种族或性别为轴线的新的认同和社会运动的建构为危及资本主义关系表面的霸权的解放性变革的深化提供了手段吗？“本土”文化的重新发明和重新入世对现代西方传统意味着什么？它们为以后现代、后西方的方式反思和重建共同体提供了新的场所吗？北方工人阶级各部分将如何对目前似乎伴随着资本的跨国流动特征而来的工资和工作保障的丧失作出反应？

当一系列相互交织的斗争重塑新秩序之际，这些问题以及其他问题正是广义上的左派，尤其是马克思主义者不得不面对和需要达成共识的问题。

注 释

[1]F. 詹姆逊《马克思主义与布道》，载于《新政治科学》1979—1980年第2—3期第31—36页。

马克思主义在今天的意义

[波]亚当·沙夫* 柴方国译

最近,有位朋友在同我讨论《忏悔时代》一书时,提出了一个令人发窘的问题:为什么你在新的形势下还需要社会主义和马克思主义?

这个问题不容易回答。由于我觉得这是个重要问题,我愿意在这里谈谈我个人的一些想法。这些想法主要不是针对是否还需要社会主义,关于社会主义的答案是简单明了的:社会主义是近代工业革命的结果,它不是由某种社会观念,而是由没有社会主义就无法生存的整个社会造就的必然性。社会主义的名称倒无关紧要。现在的问题不是考虑社会主义是否必要,实际上社会主义已经出现。

相反,问题的第二部分却需要仔细斟酌。我再说一遍,从预

* 亚当·沙夫(Adam Schaff)系波兰著名哲学家,后移居美国,著有《马克思主义史》等书。

言社会生活中会出现一个社会主义这一点而言,暂时未必需要马克思主义。只要了解事实,能够理性地思考,就足以看到这一点。假如事情真是如此(对此我深信不疑),那么我为什么还需要马克思主义?人们究竟为什么还要自称是马克思主义者?这是一个合理的问题。如果不想让人怀疑仅仅是在怀旧或者是出于“革命者”的态度而人云亦云,就要认真回答它。

我要说的还不是这些。首先,我可能出于一些与预言社会制度无关的、别的原因需要马克思主义;其次,即使真的不依赖马克思主义理论也能认识到现在条件下向社会主义过渡的必然性,那么,借助于马克思主义理论则能更容易地通过对形势的更深刻理解得出上述结论。这一点并非无关紧要。我想,就我而言,掌握了科学依据以后,处理疑难问题就自信一些。同样,在反对低估理论以及以理论为依据的马克思主义意识形态的观点时也是如此,低估理论的观点在不同国家有不同程度的表现,造成了随现实社会主义解体而来的重大理论危机。

那么,我为什么在理论和实践中需要马克思主义?

或者,换句话说,马克思主义在今天还有什么样的实用价值?这样的表述克服了看问题时的个人主观色彩,因为它不仅涉及到如何观察问题,也涉及到(从旨在实现左翼目标的实际斗争要求的立场看)这些问题在客观上是怎么一回事。

没有哲学不行

我们先来看看世界观意义上的和公理形式的自然规律,它们虽然只是间接地与人的活动有关,但没有它们人便无法活动。

活动的主体通常意识不到它们的作用,主体是在特定环境中通过教育强制性地获得动机的,而环境往往是主体所信仰的宗教。如果主体是有一定知识的人,那么环境的影响会因主体自觉地接受某种世界观和它所包含的价值体系而削弱。知识水平越高,这个过程发生得就越自觉。这种情况同样与科学理论和个人所选择接受的宗教信仰有关。否则,在这种智力水平上,人的自觉活动是不可能的。

我个人以为哲学家并非太多,我作为这个领域的专家这样说时也非常清楚,他们过分地沉溺于空洞的言论。持这种观点的不只我一个人,著名的波兰哲学家卡茨米尔茨·阿杜基维茨不断重复道(并非开玩笑),哲学的历史是人类愚蠢的历史。但是,如果没有某种哲学,无论是有意或无意地接受它,没有人能够行得通(只要想想莫里哀喜剧中茹尔丹先生那样的外行就够了,他说了一辈子散文,自己却不知道)。为了弄清自己生存在什么样的世界,为达到所期望的目标应该怎样行动,人必须拥有一种价值体系,这种价值体系能告诉人们什么是善,什么是恶,在活动中应该追求什么和避免什么。

有人可能会觉得这些都是陈词滥调,用不着再表白一番。但是,如果深入思考一下,就会发现事情并不那么简单。即使智力发达的人也要受到一些价值观念的约束,因为它们便是如“以太”哲学所说的所谓人的结构的组成部分(即便它们在形式上表现为由教育灌输的宗教)。实际上,任何人,即使是最原始的人,都是不自觉的哲学家,正如上面提到的茹尔丹先生说散文一样。

我也算是一个在行动时(或好或坏地)进行哲学思考的人,而且作为这个领域的行家我还知道,在这个领域有许多解决问题的办法。我了解这些办法,很长时间以来就熟悉它们,并且必须在它们中间作出选择。在这里想说出什么比它们更新的东西

西,只能是幻想。

就我而言,经过深思熟虑之后,我决定选择马克思主义。我认为它提供了最好的解决办法。人们可能对此提出异议,但是内行的人很清楚,在这个领域期待一个明确的决断是徒劳的。我们再来看看“以太”哲学,从这种哲学观念来看,最终答案只能是接近争论的焦点,然后是参与争论者各走自己的路。其他的答案是不可能的。任何一方都没有说服另一方的最终论据,正如信徒同非信徒争论上帝是否存在一样。但是人们必须作出选择,之所以这样,正是因为人们必须活动。任何人都知道,作出这种决定往往要以残酷的斗争为代价。

这是我要归功于马克思主义的第一点。我知道,有些人的决定与我的决定完全相反,我也知道,我无法说服对手,让他们信服我为什么作出这样的而不是那样的决定。我作出这种选择的原因在于,这种选择能使我比对手更好地理解环境,并按照自己的目标对环境施加影响。虽然在这里选择马克思主义与我的活动没有直接关系,但它对实现自己的意图来说是不可或缺的。在这一点上马克思主义也有实用价值。正是出于这种原因,我成为马克思主义者,而不是(譬如说)康德主义者,尽管我推崇康德对分析认识过程的贡献。我也没有成为黑格尔主义者或新实证主义者,或是别的流派的信徒,尽管我尊重所有这些流派对解决一般哲学问题的贡献,并试图把它们当中的一些内容融入我的世界观。我之所以倾向于马克思主义,是因为它为我提供了比这些流派更好的世界图景,并且开辟了更广阔的活动可能性和活动范围。

谈到马克思主义的实用功能时,我要提到另一项哲学内容:马克思主义关于个人的观点和马克思主义的自治人道主义。这两个概念很少为人所知或承认,在所谓正统马克思主义那里更

无立足之地。但我认为,它们不仅具有理论意义,也不乏实践一政治意义。假如不了解这两个概念,就很难理解我为什么会同“解放神学”领域中的天主教徒合作研究基督教人道主义的问题。

能够“部分地”接受马克思主义吗？

由于我提到了同激进派基督教思想家代表人物的合作,我便想趁机回想一下对“马克思主义者”这个名称的解释,我认为这是个重要问题。我必须指出,我那些(宗教意义上的)信徒朋友同马克思主义的关系是密切的,对它的态度是真诚的,他们当中许多人既是公开的、积极的天主教徒,同时又是共产主义的或社会主义的政党的成员,这在我们听起来有点儿像童话。但是在马克思主义哲学观点同它的理论体系的关系问题上,多年以来我同他们的观点一直不同。在规定社会活动目标的意识形态方面,问题则相对简单一些,人们可以把为意识形态提供活动依据的价值体系的起源打上括号(借用胡塞尔现象学的术语),换句话说,可以暂时不去讨论它。

否定哲学在马克思主义整个体系中的作用,在基督教思想家那里是可以理解的。信徒,尤其是笃信教义的人,无法接受马克思主义的哲学观点和结论,如价值的观点、个人观点、自治人道主义观点(把人视为人在历史中的自我创造),因此,他们虽然接受马克思主义的社会、政治观点,却把它的哲学内容分离出去。

事实上,人们可以只是接受马克思主义学说的某些内容(与

社会活动的要求有关),并在这个范围内自称是马克思主义者。然而,如果人们否定哲学内容的合法性和根据部分接受或完全接受去评价它,又不想承认这只是部分地接受马克思主义时,那么事情就要复杂得多。我觉得应该列出这样或那样的相关流派来说明这个问题。

问题的实质不在于关于“马克思主义者”名称的表面上争论(在像波兰这样的国家,连马克思主义本身都受到攻击,它的信仰者还在为争夺“完全的”马克思主义者的称号争论,听起来真有点儿像童话故事),人们应深入思考争论的真正意义。

就我而言,我不赞同上面所说的部分接受的立场。我只接受一种世界观或价值体系,从它的功能来看,它除了完全来自人的社会活动以外,没有别的来源。

同时我内心又是宽容的,因此,我不仅乐于同教徒合作,也非常坦率地评价教徒和他们的积极动机。当然,教徒们在某些方面的处境要好得多。对他们来说,真理来自天启,他们不必像我这样绞尽脑汁去思索真理的来源。像我这样的人必须仔细思考知识的起源,而教徒们则直接用天启来解释。也正是在这里,马克思主义帮助我们有意地活动。这里所说的马克思主义,是指包括哲学内容的、没有割裂其不可缺少的组成部分的完整的马克思主义。这里也可以看出,马克思主义实用价值的因素对我们是重要的。

个人、自治人道主义、异化

现在继续讨论为什么说马克思主义关于个人、关于自治人

道主义的理论是马克思主义学说的重要部分,而且不仅是具有现实意义也具有重大实践意义的部分。

我当然不想讨论这个问题的全部细节,只想谈谈它的主要内容,它包括三个方面。

首先,个人是对社会问题进行任何恰当的分析所不可缺少的出发点的基本原理(马克思恩格斯:《德意志意识形态》);

其次,个人是社会关系的总和和产物的观点(马克思:《关于费尔巴哈的提纲》);

第三,人是其社会现实的创造者的观点。从这种观点看,马克思主义的人道主义是自治人道主义(作为一种社会、政治和文化观点,它把拥有多方面利益要求的人放在中心地位),它使任何非人力量的干预成为多余的东西。与它相反,他治的人道主义,尤其是以宗教信仰为依据的人道主义,完全以来自非人(超人)力量的戒律、戒条为基础。

这些论点看似简单,但其含义是深刻的。受马克思主义影响的法国存在主义者出色地看到这些内容,并公开讲述它们。遗憾的是,某些官方的马克思主义者无法理解这些观点,他们把马克思主义作非人的解释,把这些论点视为禁忌。

我要强调,如果没有上述论点作为理论前提,我的社会研究工作和活动就不会取得任何进展。我相信,我比没有这种理论前提的竞争对手处境优越。在实践中也是如此,理论总是与实践密切相关的。这一点,正是得益于马克思主义的实用功能。

谈论马克思主义的实用功能时,还要提一提“异化理论”的观点。

异化理论曾被错误地认为只是青年马克思的思想,实际上它在马克思主义体系当中有重要的理论和实践意义,尤其是在政治方面。我在《作为社会现象的异化》一书中指出,马克思自

始至终坚持异化理论的观点。由于这种理论作为批判分析的工具可以不加限制地应用于社会主义制度,它便引起一些人的恐惧,他们把它说成是理论偏差。

然而,在另一方面,异化理论不仅在存在主义者和一些社会学、社会分析学派代表人物那里得到认同,而且被善意地收进天主教的正式文献。教皇约翰·保罗二世在第一个通谕《人的救赎者》中,在分析社会时很大程度上以异化理论为依据。此外,通谕还谈到主、客体异化的重要区别。

阶级、阶级斗争、社会革命

我们再讨论一些能说明马克思主义实用价值的概念。我现在要说的题目在行家看来是不言而喻的,并且可能指望我把它排在首位。这个题目就是“阶级、阶级斗争和社会革命”。成堆的著作论及这个题目,它的地位可见一斑。虽然也有人试图否认马克思主义这些内容的意义,但那是出于知识贫乏,对此不必在意。

为说明这种情况的怪异之处,我想谈一个正常人都知道的事实。那就是,这些内容的确是马克思主义社会科学的重要组成部分,但是,正如马克思在致魏德迈的信中所说,他只是以特有的方式进一步发展了复辟时期法国历史学家,特别是梯也尔、梯叶里和基佐的理论。那些今天否认阶级、阶级斗争这些科学概念的价值的人,是想把社会科学不仅扯回马克思主义以前的水平,而且想使它落后于法国革命后的资产阶级历史学家和社会学家所达到的水平。这种损害科学的政治图谋甚至在非马克

思主义阵营的学者那里也遭到反对。

在马克思逝世 100 周年之际,法国《世界报》发表了几年前去世的法国历史学泰斗尔南·布罗代尔写的一篇文章。布罗代尔(我得再说一遍,布罗代尔不是马克思主义者)在该文中写道,如果不借助于马克思主义的方法论工具,他在历史研究中就不会取得成就。

我建议马克思主义的追随者从现在起重新探讨马克思主义的革命理论。现实社会主义国家的解体所引起的动荡不仅使马克思主义革命理论有了现实意义,也有助于消除强加于它的责难。

最后,我还要提到马克思主义的精髓,即作为社会科学方法论的历史唯物主义。

我希望那些把运用历史唯物主义这个工具视为社会科学中不言而喻的事情的人,那些与这个工具密不可分的人,不要忘记或排斥这种理论的马克思主义来源。对一种科学理论来说,能够被当作平常的东西运用,以致人们忘记了它的起源,应该说是一种极大的荣耀。但是,这并不意味着可以取消它的起源及其意义。难道还有人怀疑万有引力规律在某些领域是科学实践的常理吗?难道能因此忘记它是出自牛顿的理论吗?诸如此类的事例不胜枚举。在这一点上,马克思和马克思主义也不例外。

限于篇幅,在这里无法说出更新、更有意义的内容。我只想说明,对社会科学来说,马克思主义更具有实用价值,它能(比其他流派更好地)促进解决与我们这个时代的实践密切相关的热点问题。

马克思主义的转变

同样,也必须明确指出,在马克思逝世以后的上百年间,马克思主义经历了多次转变。对一种科学理论来说,这是完全正常的。

正如社会现实发生了变化一样,有些部分自然而然地变得陈旧,成为历史。对不是作为宗教信条,而是作为科学思想的概念来说,这也是通常的命运。人们必须把这一点视为称道科学社会主义理论而不是证明它的弱点的理由。现代工业革命导致了马克思主义雇佣劳动意义上劳动的消亡和无产阶级的消亡,与这个过程相联系,还将发生许多类似的变化。事情必然是这样——按照马克思、恩格斯一再表示的观点,他们的理论不是教条。

还有些部分经受不住现实的检验,被证明是错误的(如关于中产阶级消失的预言,对市场关系在社会生活中的作用的估计,对人的活动中宗教信仰的估计,等等)。对这些内容人们不必感到不好意思,也不必以这样或那样的方式掩盖和抹掉它们。马克思和恩格斯是人,是学者,不要要求其学说正确无误如某种宗教信仰的预言家。虽然他们都是有天才的人,但也会有失误。与宗教信条不同,没有任何理论是绝对真理,而宗教信条是立足于彼岸的。

此外,还有一些内容,没有导向合乎逻辑的结论,在概念上不够准确或意义杂多,尤其是在我们所关注的一些问题上,如国家、民主,等等。我想,马克思的逝世中断了《资本论》第3卷的

工作,而那个时候,恰好是马克思致力于研究这些问题的时候。正是在这里,有时甚至在基本的思想上,向追随马克思足迹的人敞开了误解和不同观点的大门。面对这类情况,马克思曾经说过,我所唯一知道的是,我不是马克思主义者。人们在今天应该经常回顾这句话,尤其在面对现实社会主义国家对他的观点所做的解释时。

然而,同时也要强调指出,马克思主义学说的整体不仅依然具有生命力和现实意义,而且它还是解决许多严峻问题不可缺少的工具,这些问题是今天左翼在理论领域面临的问题,解决它们对于左翼的实践至关重要。

在这些问题中,有些可以说是传统社会主义思想的核心内容,它们在今天看来已发生了变化,如生产资料私有制的问题;在自动化和机器人技术大规模应用的年代,剩余价值问题(在《资本论》所定义的意义)在很大程度上消失了,现在的问题已是剩余产品的问题;充分就业的社会让位于激励社会成员积极性的社会,或者说市场和计划在经济中的作用问题;还有在今天具有重要意义的贫困化理论的问题(尤其是在少数发达工业国家同多数不发达的、并因此受剥削的国家的关系上)。

新的要求

还有一些问题是些新问题。传统的社会主义不可能把握到它们,因为它们是在19世纪尚未出现或刚见萌芽。马克思不止一次说过,他不是预言家,而是分析现实的学者。正因为这些问题是新出现的问题,它们对今天的左翼来说尤其重要。譬如,向信

息社会的过渡所引起的、与(传统意义上)劳动消亡和无产阶级消亡相关的社会后果。这一点特别使一些迫于其成员压力的传统工会感到震惊,但是,如果这些工会阻挡这种无法阻挡的社会发展趋势,恐怕又会削弱自己的影响,失去传统的社会力量(值得说一句,在实践中能够看到这种现象,它的结果是非常反动的,左翼对此必须注意并认真对付)。

然而,对新左派来说,最重要的问题,即与新工业革命引起的结构转变和文明转变相关的问题,在于重新分析资本主义及其垄断政治倾向的影响(不同于新自由主义者为贫困者写的童话),重新分析跨国资本和集团的影响。在这些问题当中,最迫切的(同时也是最模糊的)问题是当代资本主义金融资本超越国界的影响。

不做这些工作,新左派在理论和实践中就行不通,尽管在论证向后资本主义(或用历史上流传下来的术语说,向这样或那样的社会主义)过渡时,在今天已不像以前那样需要这类复杂思想和说明,甚至也不需要马克思主义。但是那只是就察觉过渡的事实而言的,它还没有解决以什么样的途径实现目标的问题。这个过程的速度和能否在过渡中尽可能地避免冲突,对社会发展而言不是无关紧要的。因此,新左派需要为其实践准备合适的理论基础,就是说,解决上面说的问题。

任何拥有足够的知识、了解社会斗争迹象的人都会明白这些内容,并且知道这里所说的无疑是一些很快就能看清其意义的情况。但是,掌握了马克思主义理论的人能拥有解决这个问题的最佳条件。这一点与前面所说不一定必须熟悉马克思主义理论才能认识到资本主义结构性转变的观点不相矛盾。然而,如前所述,现在的问题不仅在于预言向社会主义的过渡,而且在于决定实现社会主义的途径。这已经是另外的问题了,在这个

问题上,仅靠了解事实和直觉是不够的。这里可以举一个众所周知、今天已习以为常的观点为例,那就是生产方式的转变不可避免地引起整个社会上层建筑的转变,如果把“上层建筑”解释得宽泛一些,它也就意味着整个文明的转变。实际上,这种观点也有助于解决其他问题。

可以这样说,这种看似平常的观点在资本主义历史上第一次显示出它真正革命的力量。以往在这个领域的预言往往带有革命急躁情绪的色彩,这种情况甚至在像马克思这样的人那里也发生过。现在形势不同了。现实的变化快于理论预测。正因为如此,马克思主义在今天可以凭借其实用功能作为新的理论和意识形态焕发出生命力。而这一点,需要新左派在目前条件下的实践中去实现。即使这种新左派因成分不同相互有区别,即使其中有人并不尊重马克思主义,马克思主义的力量也不但会成为重要的力量,而且会给整个发展定调。马克思主义即使不为所有左翼力量接受,也将在所有的人那里成为争取新社会制度的斗争的象征。

这就是我对为什么我直到今天还倾向于马克思主义、马克思主义对于我有什么理论和实践意义这个问题的回答。

论现实存在的马克思主义

[美] 弗里德里克·詹姆逊* 俞可平译

在这篇文章中我想阐述以下五个问题：(1)究竟什么是马克思主义，传播媒介和形形色色的右翼鼓吹者们对马克思主义的指责全都错了吗？(2)什么是社会主义，它将会有什么前途？(3)马克思主义、社会主义与备受谴责的“革命”这一传统概念有何种关系？(4)什么是共产主义，它究竟怎么了？(5)马克思主义对在晚期资本主义可望出现的新政治有什么意义？晚期资本主义对第三阶段的马克思主义提出了什么样的理论任务？

* 弗里德里克·詹姆逊(Fredric Jameson)系后现代主义的主要代表人物之一，著有《后现代主义或晚期资本主义的文化逻辑》等书，现任美国杜克大学比较文学教授。

什么是马克思主义？或者说，什么不是马克思主义？具体地说，马克思主义不像有些人（如福柯和克拉库斯基）所主张的那样是一种 19 世纪的哲学，尽管它起源于 19 世纪的哲学。

这一答案部分地可以由下面这一观点得到证明：从上述意义上说，马克思主义根本不是一种哲学，它的自我定位是“理论与实践的统一”。然而，最清楚的表述或许是，最好把它看作是一种论争（argument）：即不是把它等同于特定的命题，而是把它看作对特定的复杂问题的表述。所以人们可以很容易地指出，马克思主义论争的创造性就在于它提出新的问题的能力。

马克思主义最初的论争产生于工业资本主义价值生产的特殊性：它把剩余价值现象当作核心概念，提供了一个可以作多视角破解的便利信号。换言之，可以将剩余价值问题转变成许多与特定的语言和学科相关的独特问题与领域，其中许多未曾以现行的学术形式出现过。例如，可以通过商品生产现象解释剩余价值，最后进入商品与消费主义的社会心理学（或马克思所称的“商品拜物教”）。还可以把它归结为货币理论（银行、通货膨胀、证券市场，以及“货币”哲学等）。它以最令人惊奇的神秘方式将自身转变为社会阶级的活生生存在。它引导出法制和司法范畴内的问题。它的存在导致了现代史学理论的主要困境。

剩余价值通常被当作是经济学的内容。马克思主义经常用它去研究危机、利润率的下降、资本积累机制的意义与后果。最后，这一概念似乎还证明了不少意识形态和文化理论的合理性，

它把世界市场当作最终的地平线,以此来解释诸如帝国主义及其伴生物新殖民主义、超帝国主义和世界体系等现象。剩余价值观念转变成这些不同的具体语言和领域,使得马克思主义的论争成为一种富有表达能力的概念空间,可以用它来说明各种不同马克思主义流派的意识形态和政治策略。

每当马克思主义的研究对象——资本主义——发生变化或经历出乎意料的变异时,马克思主义的范式(paradigm)就会产生危机。由于对论争问题的旧表述不与新的现实相适应,所以很容易得出结论说,这种范式本身被超越了和过时了。

这种情况在1898年就发生了,当年伯恩斯坦在其《社会主义的前提与社会民主党的任务》中就提出,要根据所谓马克思主义的失败从根本上修正马克思主义,使之符合现代社会阶级的复杂性及当代资本主义的适应性。伯恩斯坦倡言放弃源于黑格尔的辩证法,放弃革命,按照群众民主和选举过程改组第二国际。在我们所处的70年代,第一代“后马克思主义”的这些特征以更复杂的形式和更多的数量再次出现,如巴里·辛德斯(Barry Hindess)和保罗·希斯特(Paul Hirst)的《论资本》(Capital)、欧内斯托·拉考(Ernesto Laclau)和詹托尔·默菲(Chantal Mouffe)的《霸权与社会主义的策略》(Hegemony And Socialist Strategy)。

首先,形形色色的后马克思主义(post-marxism)强调的重点因它们所分析的资本主义的命运而不同。例如,它们可能会争辩说,阶级性质的资本主义已不复存在,它已让位于“后资本主义”。马克思所列举的各种特征在这种“后资本主义”社会中也不再存在。其次,有人还试图捍卫这样一种观点:类似资本主义的某些东西虽还存在,但由于某些原因已经变得更加美好,更加适合于人民的意愿和集体的需要,所以毋需对其作彻底的体

制性变革,更不必说革命。这也正是残存的各种社会民主运动的立场。最后,有人可能主张,资本主义的确还存在,但其创造财富和矫正错误的能力被马克思主义者大大地低估了;从目前看,资本主义是通向现代化和普遍改良的唯一看得见的道路。这是市场论者的观点,它似乎还压倒 了前两种主张。

罗伯特·库尔茨 (Robert Kurz) 在其《现代化的崩溃》(The Collapse of Modernization) 一书中提出了似乎更加合理的反对观点。他认为,正是创造新剩余价值的能力,即从工业化的意义上说正是现代化的能力,在资本主义晚期已经消失了。所以虽然资本主义或许已经取得了胜利,但其结果却是一方面日益沉迷于货币投机,另一方面日益导致结构性失业,导致第三世界失去生产力等新的“悲惨状态”。

我的核心观点是,今日的资本主义并未发生根本性的变化,这些变化并未超出伯恩斯坦时代的人们所想像的范围。不过同样明显的是,伯恩斯坦修正主义与当代各种后马克思主义的共鸣不只是一种简单的并发症,而是一种需要加以历史解释的文化与意识形态现实。

我们已经提出,马克思认为资本主义的根本特征是资本的无止境扩张,它决不会因其所取得的成就而停止或后退。资本积累必定不断增加,生产率亦将不断提高。资本主义也被认为是自相矛盾的,它面临着利润率日益下降的规律。由于这些后果基本上来源于生产的过剩和市场的饱和,所以恩斯特·曼德尔 (Ernest Mandel) 在其《晚期资本主义》中指出,不仅资本自身将因技术革新而解脱出来转而开辟全新的产品市场,而且整个体制也将渡过危机而获得活力。乔万尼·阿里 (Giovanni Arrighi) 在其《漫长的 20 世纪》(The Long Twentieth Century) 中发现,在当今第一世界中可以看到的那种投机和金融资本几乎存在于

每一轮世界扩张周期的末期。在曼德尔看来,正是新技术的引进,既把资本主义从周期性危机中拯救了出来,又决定了整个体系的灾难性扩张。

后马克思主义通常出现于资本主义经历结构性变态的时期。第一代后马克思主义产生于现代化或现代主义时期。伯恩施坦的修正主义是对资本主义从第一阶段(国内资本主义)转向第二阶段(现代资本主义或帝国主义)过程中所发生的变化的一种反应。当代的后马克思主义则出现于资本主义的现代阶段让位于后现代阶段之际。确实,原子能、控制论和信息技术时代的开始,同时伴随着旧的殖民体系的崩溃和新的世界范围的非殖民化。代之而起的新形式是巨大的跨国公司,它们多附属于新世界体系的三个核心:美国、日本和西欧。所以,资本主义第三个阶段或后现代阶段的扩张所采取的主要形式不是地理性的剥削和区域性的要求,而是加紧对原先资本主义地区的殖民化和对新地区的后现代化,用商品及超地理、超空间的信息技术进行渗透。

由此观之,正像伯恩施坦的修正主义反映了源于古典资本主义组织化或现代化的社会变迁一样,当代的后马克思主义也可以从晚期资本主义社会现实的变迁中找到根据;源于各种“新社会运动”的“民主化”和体现在将大众空间扩张成为世界性的工业生产过程中的从属性地位,这种世界性的工业生产已经麻痹了国内的劳工运动。正是这种变化使得各种后马克思主义坚持认为,社会阶级观点已无关紧要,传统的政党政治已不起作用,“夺取政权”的革命概念已经破灭,大众消费时代的生产观念已经过时,等等。

显而易见,上述的每一个重要论题对于我们了解当今社会生活的变化都有重要的意义。但是,当代新关注点的形成显然

是以整体性或全球性本身为代价的,这种变迁构成了一个看不见的却可以操作的座标,根据这一座标人们才可以对地方性的经验现象作出评估。唯有在资本主义第三阶段即新的世界体系的结构内,才能理解新出现的内—存在的(**internal-existent**)或经验—社会的(**empirical-social**)现象。今天比以前任何时候都更加清楚,晚期资本主义把自身定位于既是全球的动力,又是国内的结果。

马克思主义是关于资本主义的科学,或者更恰当地说,是关于资本主义内在矛盾的科学。一方面,这意味着庆贺“马克思主义的死亡”,宣告资本主义和市场体系决定性胜利的做法是不合逻辑的。另一方面,资本主义的“矛盾”不是某种无形的内在消解,而且是相对说来合法的和常规的消解,至少易于在事后进行理论概括。例如,对于任何既定的资本主义时期来说,它所控制的空间都将逐渐商品化。因此,这种危机是体系性的。

然而,资本主义不仅仅是一种生产体系或生产方式,而且是一种最富有弹性和适应能力的生产方式。因此,它很早就出现于人类历史中,而且已经克服了早先的周期性危机。它依靠两种基本策略达到上述目标:体系的扩张和新型的商品生产。

资本主义始终有一个中心,过去的霸主是英国,现在的霸主则是美国。从空间上说,每一个新的中心都比先前的中心所包含的范围要大。为了商品化,为了新的市场,为了新产品,它打开了更广阔的领域。根据多少有些不同的历史叙述,我们可以说,国家范围内的资本主义出现于18世纪的工业革命。这是第一个时期,马克思本人亲身经历了这一时期,并对此作了理论概括。随之而来的是19世纪末的帝国主义时期,在这个时期中,国内市场的界限被打破,一种世界范围的殖民体系得以确立。最后,第二次世界大战后至今,老牌的帝国体系瓦解,代之而起

的是一种新的“世界体系”，在这种体系中占主导地位的是所谓的跨国公司。目前，这一跨国资本主义时期很难在欧洲、美国和日本三个中心之间达成平衡，每一中心各有自己的卫星国作为屏障。显然，第三个时期的“全球化”程度比起先前的帝国主义时期来要高得多。由于印度、巴西和东欧广大地区的“失控”，资本和市场扩张的范围远比先前各个阶段的资本主义要大得多。那么，这是否可以说马克思所预言的世界市场已经实现，从而资本主义的最后阶段——“劳动力的普遍商品化”——已经到来？这是令人怀疑的。这一新时期的内在的阶级力量几乎没有机会产生出与“全球化”规模相适应的新形式的劳工组织和政治斗争。

克服体系危机的第二个前提是，求助于技术革新或技术革命。恩斯特·曼德尔这样来描述资本主义各个阶段的变化：蒸汽机技术与国家资本主义相适应；电子技术和内燃机技术与帝国主义相适应；原子能和控制论与现在的跨国资本主义和全球化相适应。这些技术既是创造新型商品的生产力，又是开拓新的世界空间的工具，它使地球“缩小”，并把资本主义扩展到一种新的规模。这意味着用信息论或控制论来概括晚期资本主义的特征是合适的，但需要由经济动力来补偿，而这种经济力量极容易从语言上、知识上、意识形态上割裂晚期资本主义的特征。

如果承认对资本主义时代作上述这样的总体性概括，那么很显然，19世纪末形形色色的“后马克思主义”或80年代的各种后结构主义恰好与资本主义的重构和扩展的各个时期相伴随。紧随其后的是各种更加现代的或后现代的对马克思主义的理论解释，它们试图对资本主义本身一些出乎意料的新趋向进行理论概括。

二

关于社会主义,这里是指不同于苏联共产主义的一种历史发展,我们必须尊重它作为一种政治的、社会的和理想的目标的必然性;作为一种未来规划,它也是一种乌托邦式的观点和替代现存社会体制的体制选择。

应当明白,诸如国家化、各种各样的政府干预等特征远不足以界定社会主义纲领本身,但是当福利国家遭到新的世界市场语言攻击,人们嫌恶大政府而迷恋用私有制解决社会问题时,社会主义者应当与自由主义者一道捍卫大政府,组织反击。福利国家曾经是一种成就,其内在的矛盾是资本主义自身的矛盾,而非社会的或集体的事业的失败。在福利国家正在遭受破坏的地方,对于左派来说,重要的是无论如何也要表达普通人民对失去这些成就的不满,而不能帮市场论者的忙。大政府应当是一个积极的口号,当然官僚机构本身必须脱离其原型。最后,至关重要的是,要取消运用个人的或私人的类比去理解国家的债务和预算。向巨额的国家债务支付利息是整个世界货币体制的问题,应当据此加以分析。

社会主义始终意味着对人类从出生到死亡的全方位保护——彻底的保障体系,它为每个人提供自由的存在和发展真实的个性所必需的基本条件,使得人们能够无忧无虑地生活。正是从这个意义上说,社会主义意味着有保障的物质生活、享受免费教育、免费医疗保健和退休补助的权利;自由结社、享受最彻底的基层民主的权利;享受工作的权利;享受非殖民化的文化和

休闲的权利。在市场和货币霸权的特定条件下,必须透过命令社会(command society)与个人主义的分权社会之间的意识形态冲突来认识社会主义与乌托邦。

社会主义就是挣脱不必要的、可以避免的经济和物质束缚,就是自由的集体实践。作为这样一种自由观的社会主义在我们这个时代正受到意识形态上两个层次的威胁:与世界范围流行的撒切尔主义的市场体系观的“散乱抗争”;深刻的反乌托邦焦虑和对变革的恐惧。

随散乱的抗争(与彻底的意识形态冲突相反)而来的是,怀疑其他的替代性选择,并使全部主要的论题变得不足挂齿。它求助于琐碎化、天真无知、物质利益、“经验”、政治恐怖和历史教训,并以此作为“理由”最终诋毁先前提出的一些严肃的可能办法,如民族化、调节、赤字开支、凯恩斯主义、计划、保护民族工业、社会保障,直至摧毁福利国家本身。将福利国家等同于社会主义使市场论者赢得了双重胜利,同时战胜了自由主义者和左翼分子。今日的左翼所处的位置就是为大政府和福利国家辩护,其复杂的社会民主主义的批判传统使得它若不比今日的多数左翼更加辩证地理解历史就会变得十分尴尬。左翼特别希望的是,重新认知历史的实际变迁和与这些变迁相适应的政治策略反应。但这就需要与所谓的历史的终结进行交战,即与后现代的彻底的反历史性交战。

同时,与乌托邦相关的焦虑源于这样一种恐惧,即构成目前我们的认同、习惯和各种形式的生存需要的一切条件,在某些新的社会安排或重大的社会秩序变革下都将消失,这些条件在现在比以往任何时候都更易于变化。显而易见,至少在富裕的半球,现代穷人对变革的希望已经被失落的恐惧所取代。这些反乌托邦的焦虑需用一种文化的治疗方法加以正面引导,而不能

通过赞同一般的市场观点来逃避它。所有关于人性的观点都是“人道主义的”和意识形态的,都应当被激进变革的观点和集体事业所取代。同时,左翼必须积极维护大政府和福利国家,继续根据自由市场解体的历史记录反击市场论者。

三

对革命这一重要概念的批判,实际上是后马克思主义最近的主要特征。我认为通常是由于政治的原因才推动了对这一问题的哲学辩论。我认为,革命的概念有两种略为不同的含义,这两种含义都值得保留,特别是在目前的现实环境下,第一种含义与社会变革本身的性质有关,第二种含义与认识集体决策的方式有关。

理解革命必然涉及到两类问题:体制的和阶级的问题。关于体制的争论在哲学上经常围绕着遭到大量非难的整体观念(notion of totality)进行。对于过去的哲学家来说,体制和整体的概念是反对烦琐的经验主义和实证主义,反对将理性堕落后商业化和实用化的基本武器。他们一定感到很吃惊,后来这种非哲学的、经验性的和反体制的实证主义态度和观念变异为反对形而上学,反对乌托邦专制,简言之,反对国家的形式。

社会体制的概念首先源于各种社会动机和价值之间,特别是利润的逻辑与合作的愿望之间的不协调。确实,一种体制势必排斥另一种体制。换言之,社会体制的概念不仅意味着根本性的社会变革,而且意味着社会对新的集体生产方式的重建。这样一种道德和政治激情在任何环境下都很难维持,它与我们

所称的社会主义理想相一致,而与直接的局部任务相对立。它本身就深刻地反映了与利润动机及与此相关的其他价值的不协调。这种基本的不协调性首先表明,一种体制、一个整体或一种生产方式具有相对的统一性和同质性,它不能与另一种不同的生产方式或体制长期共存。革命的概念正是用来解读这一特定历史现象的。若从这样的体制概念来看,革命意指事先无法从理论上预言的一种体制代替另一种体制(或“生产方式”)的过程。

革命概念的另一个含义可能更加激进,它直接把整个革命过程当作一种象征,它集中象征着一定的社会集体恢复实践的可能性,象征着集体决策、集体自决和选择与自然的关系。从这种意义上说,革命就是这样的时刻,在这一时刻集体掌握人民主权(事实上,历史上从未实现过人民主权),人民重新获得能力改变自己的命运,并藉此赢得某些控制历史的手段。如果按照这样的方式来界定革命的概念,就不难理解为什么这一概念在目前困难重重。因为在现代社会历史中很少有这样的时刻,人民从总体上感觉到自己比以前更无能为力了。

阶级的问题在今天也常常被视为反对马克思主义的核心观点,所以有必要多说几句。鉴于种族问题在美国的经验中比阶级问题更加广泛,所以有人会说阶级政治与更加重要的“新社会运动”之间的所谓不协调反映了美国人的观点。还应当补充的是,近来只有少数马克思主义者还相信,产业工人在各个不同的发达社会构成了人口的多数,这是20世纪的左派政治为什么始终采取联盟政治形式的原因所在。

需要争辩的是社会阶级观念与种族观念和性别观念之间的差别。阶级通常被认为是一个类似“物质”或“唯物主义”的本体论范畴,它意味着主观和主观性的错误。实际上,阶级观念的

“真理”更在于它所产生的办法；阶级分析正像唯物主义的无神论一样，纵使在缺乏存在一种可能内在一致的“哲学”或阶级本体论的情况下也仍然是有用的，并且是必不可少的。同样重要的是应当指明，“阶级意识”内在地与诸如种族和性别范畴相矛盾。阶级意识的核心首先是从属性，是等而下之的感受。这意味着“下层阶级”在其头脑的潜意识中相信统治阶级的言语和价值的优越性。

因此，阶级既是一种依然存在的社会现实，也是社会意识的一个活跃的组成部分，它给我们提供关于世界的各种图画。作为一种对立现象（在每种生产方式中，只存在两个根本对立的阶级），它能够吸收并折射性别的对立和意义；同时，它本身又隐藏于残存的旧阶级意象和阶级态度之中。在整个社会领域，没有任何其他东西比阶级的含义更加复杂，尤其是在今天。以为阶级范畴多少有些过时和多少有些斯大林主义色彩而放弃这一极其丰富和事实上尚未涉及到的分析领域，将是马克思主义的一个极大错误。作出以下的结论也许是适当的：阶级是这样一个分析范畴，依靠它可以轻易地把社会理解为只有通过激进的和体制的方式才能加以变革的系统性整体（**systemic entity**）。

但是，这些论点预设了这样一种观点：在任何马克思主义的“理论与实践的统一”中，革命本身是一个核心的概念。然而，要捍卫这一概念需要一些基本的理论准备；尤其是，我们必须放弃对任何事物采取偶像式的态度，偶像式的态度认为革命只是短暂的时刻，而不是一个复杂的过程。

社会革命不是一个短暂的时刻，可以从变革的必然性来证实它是一种共时体系，在这种共时体系中一切都被挤在一块，并与其他的东西发生相互联系。这就要求一种绝对的体系变迁，而不是点滴的“改良”。这种体系的变革从贬义上说即是“乌托

邦”，即不可能的臆想。这就是说，这种体系所要求的意识形态是用激进的社会选择替代现存的社会秩序。原教旨主义（不论是伊斯兰教，还是基督教或印度教）主张用激进的方法取代消费主义和“美国的生活方式”。只有当传统的左翼方法，尤其是马克思主义和共产主义的革命传统突然不起作用时，这种原教旨主义才会产生。

我们必须把革命看作是一系列的要求，这些要求起初源于诸如左翼在选举中获胜或殖民当局解体这些偶然的政治事件，后来则越传越广，越来越激进。这些新的人民要求的浪潮甚至使政府在表面上也显得激进起来，迫使国家也发生日益重大的改变。民族国家（现在则是全世界）于是也以经典的两分法而分为两极，每一个人虽不情愿但也必须站到两极中的一极，暴力问题便必然形成。但若果真如此，那么，先前占统治地位的一方必将诉诸暴力反抗。仅从这个意义上说，暴力便是真正的社会革命行将发生的先兆。

由此而来的更基本的问题不是革命的概念是否仍然具有生命力，而是民族自主的概念是否仍然具有生命力。我们必须问道，在今日的世界体系中，能否将整体的任何部分分开，能否追求一种不同的社会发展和一种不同类型的集体事业。

四

对于共产主义，需要确证的是，最近的发展应该说是它的成功而不是失败，至少从现代化的角度看是这样。换言之，苏联的解体不能说是共产主义的失败，而应归结为共产主义的胜利，假

如人们最终只是把这看作是现代化的策略的话。并不只有左派经济学家赞扬马克思列宁主义是通向现代化的工具,右翼的《经济学家》杂志的编辑们也 同样在称赞一党制国家是不发达国家快速迈向现代化的实用途径。事实是,斯大林以巨大的代价实现了苏联的现代化,使苏联从一个农业国家变为一个具有高识字率和高科技的工业国家。无论从社会方面看还是从经济方面看,斯大林主义都成功地实现了其历史使命,事后假设这一切是否可以用更加规范、更加和平、更加渐进的方式实现是没有意义的。因为关键在于,苏联的共产主义是一种现代化的策略,它运用各种各样的社会主义方式和制度来实现现代化。不论怎样,这种体制的崩溃更需要从其成功中而不是从其所潜藏的缺陷中去寻找原因。

关于苏联解体有三个观点需要进一步确证。首先,国内的社会政治分裂是 80 年代世界范围的分裂的一部分,它包含在西方国家和阿拉伯国家的结构性腐败之中。从道德的角度把它解释成源于社会上层阶级非生产性财富积累的社会进程是错误的。显然,这种停滞最终与财政资本有关,它偏离了其生产源泉。

其次,还必须强调指出,诸如效率、生产力和财政能力等范畴是一些比较性的范畴。换言之,它们只有在若干不平等的现象相互竞争的场合才会发生影响。只有当陈旧的工厂和机器提供竞争并遭到挑战时,更有效的生产技术才会淘汰它们。

由此得出的第三个观点是,当苏联试图把自己与世界体系一体化时,它便“变得”无效,并最终解体。世界体系在当时正在从现代阶段走向后现代阶段,新的经营规则所产生的生产率之高与苏联国内的生产率无可比拟。文化的冲击(消费主义、新的信息技术)、军事技术的驱使、债务的诱惑、日益紧张的商业行

为,最终使得苏联难以生存。可以说,苏联及其卫星国没有准备好太空衣便急忙打开了气塞,从而使自己及其制度遭受了外部世界的无限压力。确实,这一结果证实了沃勒斯坦预先的警告:苏联集团虽然重要,但没有构成一种替代资本主义的体制,而只是一个反体制的空间区域,在其内部仅有少数几个真空地带可以继续进行各种社会主义实验。

五

我们要讨论的最后一个问题是晚期资本主义的性质及马克思主义在晚期资本主义中的地位。由此产生的另一个问题是,哪一种马克思主义将存在于晚期资本主义?理论的或高度学术化的马克思主义与实践的或通俗的马克思主义之间的关系,既完全不同于所谓西方马克思主义与苏联模式马克思主义之间的对立,也不同于历史唯物主义与辩证唯物主义之间的关系。但是,所有这些对应的流派之间都必定存在着某种密切的关系。任何学术的或哲学的马克思主义都应当包含通俗的成分。马克思主义的这种两极化现象表明了主观与客观、意识与物质世界之间的不可超越性。

产生于现存的晚期资本主义体制,即后现代时期、或曼德尔所称的信息资本主义或跨国资本主义的第三阶段的马克思主义(作为各种政治运动以及各种形式的知识性和理论性反抗),必将区别于各种在现代时期、在资本主义第二个阶段,即在帝国主义阶段发展起来的马克思主义。它们将产生一种极不相同的与全球化的关系,与早先的马克思主义相比,它们也将更加具有文

化上的特征,将从根本上反对迄今被视为消费主义的那些现象。

日益增大的政治与经济的文化意义并不是这些领域分化或差异化的结果,而是更加普遍和更加彻底的商品化本身的结果。商品化已经有能力将大片文化区域殖民化,这些文化区域一直阻挡着普遍的商品化,大部分甚至与商品化的逻辑是敌对和矛盾的。今天,文化基本上变成了商业,这一事实的后果是,过去习惯上被看作是经济或商业的东西现在变成了文化,必须根据这一特征来分析各种理想社会或理想的消费行为。

更一般地说,马克思主义在作这样的分析时具有理论上的优势,即商品化的概念是一个结构性的概念,而不是一个道德化的概念。道德的激情产生政治行动,这些政治行动多半是转瞬即逝的,与其他运动所涉及到的问题很少相关。但只有与其他问题相结合,政治行动才能发展壮大。的确,我想指出,只有在对社会的结构性认知受到阻碍时,道德化的政治才会产生。现今,把社会主义的失败归结为宗教和种族的影响被当作是一种时尚和一种试图以新的动机来填补真空的绝望努力。

至于消费主义,很多人可能希望,历史将证明,消费主义作为一种生活方式对于人类社会有着重要的意义,但是,对于世界上大多数地方来说,消费主义的嗜好在客观上将失去其效用;可能的情况似乎是,60年代激进理论的预言——资本主义本身就是一种革命性的力量,它创造新的需求和欲望,这是一种永不满足的体制——现在将在全球范围内的新世界体系中得以应验。

从理论层次上可以说,诸如结构性失业、金融投机、失控的资本流动、理想社会这些眼下紧迫的问题都是深刻地相互联系着的。当我们再次面临全球化和信息化问题时,我们就会碰到更难自圆其说的辩证法。当新的世界网络伴随着世界体系中自

主性的丧失,任何国家或地区都不可能实现其自己的自主性和主体性,或割断与世界市场的联系时,难以克服的困境便会出现。知识分子不可能仅仅通过想象而找到一条捷径。正是现实中这种成熟的结构性的矛盾产生了对新的可能性的期望;我们至少可以从否定的角度去关注这一困境,关注可望出现新事物的那个地方。

只有辩证的观点才能正确地看待这种根本上模棱两可的现象。资本的这种模棱两可性显然并未因其转入第三个发展阶段即后现代阶段而有所改变;在我看来,只有马克思的辩证法才能避免意识形态的简单化,从而正确地认识这一体制。

全球化和信息化技术确实是新的资本主义“后现代”阶段的主要创新,马克思主义愿从知识上和政治上去分析这些发展。唯有从世界体系本身的角度,才能理解具体化的理论与经济学家的危机理论和新的结构性失业是一致的,而后者与金融投机、大众文化的后现代性一样都是同一整体不可分割的组成部分。只有从这样的角度看问题,才能发展起一种新颖的国际政治实践,它许诺在新世界体系中维持民族国家的独立性,并找到一种办法,从衰落的劳工运动和急速的资本转移中吸取力量。

所有这些都表明,时代需要一种模棱两可的政治:重视伟大的集体计划,但必须将焦点放在结构的不可能性上;投身全球化,但专制的消失又是一个悲惨的结局;必须把文化的焦点对准经济,而又必须使经济研究抓住晚期资本主义的文化实质;通过世界信息技术对世界市场实行大众式的民主化,但世界又处在饥饿化和工业产品永久下降的前夕。马克思主义所必须面临的就是这样一种矛盾的复合体。

只有那些认为马克思主义已经“死亡”,或以为马克思主义只是以一种蜕化的形式残存于世的人,才会对这种现象感到吃

惊。但是庆贺马克思主义死亡正像庆贺资本主义取得最终胜利一样是不能自圆其说的。因为马克思主义是关于资本主义的唯一科学；其认识论方面的使命在于它具有描述资本主义历史起源的无限能力。这就是为什么后现代的资本主义必然导致与自身对立的后现代马克思主义的原因所在。

马克思主义之后的马克思

——历史、附属性与差异

[印]迪佩斯·查克拉巴蒂* 李惠斌译

一、马克思主义与差异

在英美左翼学术圈内,马克思主义不再有 70 年代那样的声望。它的位置已经被各种后结构主义、后现代主义和后殖民主义等思潮所取代。这理所当然地在一些马克思主义者那里产生了“危机”感,也产生了许多旨在为那些广为接受的马克思主义信条辩护的文献。这种风格的作者们谴责其他马克思主义者经受不住后现代主义的诱惑。这篇出自一位依然认真对待马克思

* 迪佩斯·查克拉巴蒂(Dipesh Chakrabarty)现任教于美国芝加哥大学,后殖民主义文化研究的代表人物之一,著有《工人阶级历史的反思》等书。

主义的史学家的文章,就是在这同一种情况下产生的,不过对它作出的回答有点不同。我的回答既不自称在范围上是普遍的,也不在对“西方”学术的指责中寻求庇护。因为作为一个马克思主义者,就是要在欧洲思想传统中行事。至少对于那些非西方马克思主义者来说,不能有任何忽视西方学术运动的本土化争论。在我看来,不管一个人是否同意福柯、利奥塔、德里达等人的观点,都需要研究他们的著作。这些著作透过“解放”、“普遍历史/主体”这样一些在马克思主义经典中从来没有被审视过的观念提出了一些严肃的问题。不过我也认为,这种研究要从我们的特定立场出发。对我来说,这是一个生活和工作在澳大利亚的学院知识分子所从事的工作——因而易受由此造成的全球与地方定位思潮的影响——但无论如何我也在印度构思出了一个想像的基础[在涉及附属研究(subaltern studies)这一印度/跨国研究计划时我特别说到这一点]。我对于重新思考当前关于马克思主义的历史—写作问题的评论,应当这样来定位。

附属研究一开始就讲述印度马克思主义内部的争论,尤其是反对殖民主义的和民族主义—马克思主义的历史学派 70 年代在印度历史领域提出的目的论。我们最初想要反对两者在方法论上的精英论,但我们的目的又是去创造“更好的”马克思主义史。不过,随着我们研究的深入,我们很快认识到,这种自然的批判很难避开马克思主义(或者这种情况下的自由主义)思想本身固有的普遍主义和欧洲中心主义。

这种认识使我们接受了马克思历史主义的批判——尤其是接受了这样一种信息,它倡导一种“怀疑大叙事”的态度——以致于法国后结构主义思想家在 80 年代的英语学术界逐渐成名。但是,这些思想家与我们之间总还有一些重要的和关键性的差别。与在后结构主义者的巴黎不同,在全面拒绝马克思思想的

德里、加尔各答或马德拉斯,则不存在任何问题。福柯在《事物的秩序》中有一句尖刻的评论:“马克思主义存在于19世纪的思想中,就像鱼生存在水中一样,这就是说,在任何别的地方它都要窒息。”这句话也许有它的中肯之处,但是,谈到反马克思主义在一些后现代主义者的作品中所表现出来的能量,它与我们却没有任何共同之处。之所以如此,并不是因为我们相信哈贝马斯从全消费工具理性的控制下恢复启蒙理性的计划。我们对马克思思想的依恋和钟爱另有原因。它们可追溯到欧洲帝国主义的问题,印度的现代性问题不可能与其分离开来(殖民现代性问题,或者我可以说是殖民主义本身的问题,在许多后结构主义/后现代作品中,是一个不存在的问题)。不过,现代印度知识分子接受了欧洲的启蒙思想及其传统与遗产,但他们也从印度社会的文化实践中认识到,总会有“全球化”的其他可能性,这种可能性现正处于与“西方形而上学”(请原谅我这样概述)之不平等的和从属的关系中。对这样的知识分子来说,要以福柯的方式丢弃马克思的思想,是相当困难的。这也不是因为认同知识分子的历史主义批判有困难。实际上我在这里是要表明:这些批判要成为我们解读马克思的核心。然而,我难以完全拒绝马克思,是因为我相信帝国主义的批判叙事是由我们的集体起源神话组成的。如果没有一个伴随的叙事,在资本主义或欧洲帝国主义的历史中找出这样一个知识阶级,那么,成为一个“印度的”学院知识分子以及不得不(因为没有别的现实主义意见!)谈论那些从没有使你想起他们的欧洲起源的思想的故事,就不会有意义。这样说并不是宣布“牺牲者”的特权。帝国主义等于是要使它的牺牲成为可能。没有英国帝国主义在印度,没有英欧思想习惯方面的一定训练,就不会有什么附属研究。“资本”的故事,以及欧洲市场社会产生的故事——在最流行的普及本中无

疑是一个历史主义的叙事——在我们的集体自我塑造中具有中心位置。因此,马克思对资本和商品的批判,对于我们自己想要提出的任何批判性的理解来说,都是不可缺少的。印度现代性批判何以能忽视这个社会商品化的历史呢?不过,对马克思的这种关系不会再是印度共产党曾经鼓励过的那种直接关系,在那种关系中,按照某个已知的欧洲剧本改写我们的历史,根本提不出知识分子自我理解的问题。

由于解构政治哲学逐渐考虑到自我(“西方”)与其非我之间棘手的真正“不侵犯”关系问题,并且变成了差异与伦理问题——当前的资本、信息和技术全球化使这些问题变得紧迫起来——在我所处的这个圈子内,马克思的研究者们的任务似乎不是去改进“马克思主义”,以便使它面对后现代主义的进一步攻击而坚不可摧。马克思那里确实有许多19世纪的、无意中提出来的、明显的欧洲中心主义思想。在我看来,后殖民主义对马克思的解读本该追问:是否(何以)他的范畴(哪一个范畴)可以用来解说我们从哲学家那里学到的关于多元世界的“责任”的“差异”。跨国资本的时代不仅将这种思考“差异”的责任作为理论的问题而且作为产生行为的现实可能性交给了我们。

谈论“差异”往往会引发马克思主义者的敌对反映。这里似乎有一对十分重要的问题。首先,有一种长期形成的思维习惯,即通过共同的、表面看上去普遍和共同产生的马克思主义单调语言思考世界的习惯。历史本身就是现代政治思想中固有的主要准则。历史学家可以悠闲自得地谈论差异,只要这种谈论不危及历史的理念,即不危及准则本身。这产生了第二个问题,这个问题不会很快解决,没有现成答案,因而在许多人看来这好像是知识分子的死胡同。即如果最初使得谈话成为可能的同一准则本身(即历史)不包含“差异”,那么,两个历史学家之间何以会

进行对话呢？也许有理由这样问：如果不在某种意义上使其成为人类学的对象，那么，一个人何以在学术上写作、思考和谈论非西方的东西？大多数历史学家宁愿在这一点上停下来，只局限于这项工作。进步的历史学家甚或会赞成“人类学化”的政策：事实上他们毕竟会认为，使世界变得更加民主是斗争的重要目的。总之，附属阶级能从神、精神、人和动物居于同一世界这一想像中得到什么样的物质利益呢？指出世俗的和现代的历史意识本身就是“精神殖民化”问题的一个部分（对于许多“传统”，例如“印度教徒”的那些“传统”而言）——我不打算提出普遍的要求，把印度教徒这个词加引号指的是它的社会构成和偶然性质——往往无助于这些历史学家。

然而，作为一个印度历史学家，我认为这就是我们在写作附属历史时遇到的几乎无法解决的问题。这个问题在印度也迫切需要加以批判。对大多数印度教徒来说（即便不是指大多数普通的印度人）神、精神以及所谓超自然的东西，都有一定的“现实性”。它们像“意识形态”一样真实——这就是说，齐采克（Zizek）之后，它们都植根于实践中了。世俗的历法只是我们旅行的许多世界时间之一。在印度现代生活的公共结构中把这些不同的时间世界集合起来，总是与现代印度不得不忍受的主要危机有些关系，最近的一次危机是当前高涨起来的已经给穆斯林造成巨大不幸的印度教徒的法西斯运动。印度政治学的通用词汇对此解释在感情上是不合适的。这些词汇按照欧洲的世俗和宗教范畴讨论这些问题，因而使它们在公共生产中陷入来自欧洲“宗教”史中的再循环问题。每个人都同意，“宗教”一词没有捕捉住所有印度异教徒实践的精神。不管信与不信，人们总会对印度政党要使用“印度教徒”的办法的原因进行分析，人们依然不得不提出关于圣人（如圣王拉摩）在我们现代制度（如议

会民主)的协商中提出的许多不同意义的问题。但是,这又使我们回到了我在上一节提出的两难推论之中:用在马克思主义的清谈中普遍使用的语言来说,我们能将这些意义作人类学的概括吗?能把它们当作是使我们观察问题的立场完全分离的不真实的臆想结构吗?或者,在发展适合我们的斗争的马克思主义的清谈中,我们能力图把别的激进派纳入马克思批判资本的观点中去吗?

我不能像其他马克思主义者那样假装避开这些问题,我这里的目的也不是这样去做。我这里打算研究的问题是:马克思的范畴允许我们追踪那些一定未被马克思的范畴本身包围起来的痕迹吗?换句话说,是否存在处理资本“普遍性”问题的途径——这些途径阻止我们投身于不流血的自由主义的多元主义,它包含了所有同一性中的差异性。

回头看一下我几年前论述(印度)工人阶级的著作,我似乎只对这个问题思考了一半。我用材料证明了一种历史,其叙事产生了几个与“资本”目的论的冲突点。在我对殖民地本葛尔黄麻厂工人的研究中,我试图证明这些工厂的生产关系是由只能被认为是“前资本主义”的全部关系从内部构成的。“资本”和“商品”的到来似乎并没有导致平等权利的政治学,马克思认为平等权利是这些关系所固有的。我这里尤其要指出的是马克思在解释商品生产和商品形式时揭示的“具体”劳动与“抽象”劳动之间的批判的差别。因此,这就是我解读这种差异的原因(非常感谢米切尔·亨利和L.L.鲁宾):

马克思在设定“具体”劳动与“抽象”劳动之间的冲突作为其核心矛盾时,把主体性权利问题置于他的“资本”范畴的核心。“具体劳动”指现实个人的劳动力,即“存在于劳动

者个人身上的“劳动能力——存在于个人之直接的、排他的“个性”之中。正如个人各有不同一样,个人的劳动能力也同样各不相同。“具体劳动”指个人能力实质上的差异性。另一方面,“抽象的”或一般的劳动,指的是同一的、同质的劳动的观念,资本主义把这种同质的劳动强加了异质性,“一般劳动”的概念建立在“交换价值”的基础之上。正是它使得劳动可以量化,使得商品普遍交换成为可能。它在资本主义的学科中表述自己,其唯一的目标是——通过自然的异质性——使每一个人的具体劳动(通过在劳动过程中雇佣的管理和技术)成为“同一的和同质的”。政治上……“抽象劳动”概念是资产阶级“抽象个人”、“平等权利”概念的延伸,他们的政治生活在“公民身份”的理想和实践中反映出来。因而,“平等权利”的政治学正可以准确地解读为“资本”范畴的“政治学”了。

现在,在我看来,马克思的“商品”范畴有着我在解释中没有充分说明的对于“差异”的固有的开放性质。我对“前资本”这个词的解读,尽管我做过努力,依然没有希望成为历史主义的解释,而我的叙事也从没逃脱“为什么印度工人阶级没能长期坚持阶级意识感?”这个(虚假的)问题。这种“失败”的元问题本身产生自马克思主义把工人设定为超文化的、世界历史的主体这一著名的传统。此外,从上面的引文也可以看到,我的解读把“个人”和“个性”的观念当作是不成问题的假定,而把“具体的”(在“具体劳动”中)一词解读为一种原始自然的东西(因而不是社会的)。

但是我的较大的失误在于我没能看到,如果把“具体的”解读为社会/文化的产物——而不是解读为卢梭意义上的“自然

的”，解读为一种只涉及不同的和非历史的个人之间天然不同的天赋——那么，就会出现其他的可能性；其中一个可能性就是回到马克思意义上的“差异”。在这个意义上，“具体的”就是指不同的“社会”种类，因而指的是另一种时间性（temporality）的秩序。原则上甚至应该考虑时间性范围内的这些互相不能比较的可能性。因而，从“具体的”转变为“抽象的”也是一个从许多的和可能没有共同尺度的时间性转变/转化为同一时间的抽象劳动，从“非历史的”转化为“历史的”。因而，“具体”劳动范畴有可能指的是那种不能被符号（即商品）包括的东西，尽管它（公共性）常常是后者固有的；即符号本身固有的。“具体”劳动与“抽象”劳动之间的分歧以及包括它经常需要的力量，是把“差异”运动引入商品构成的东西，因而永远都是指它的真实/理想人物的成就。

正如马克思所解释的，“商品”符号总会把某些普遍解放的叙事作为它的内在结构部分。如果忽视了马克思将其当作该范畴中心的张力，那么，这些叙事真的会产生一般在马克思主义的历史主义中遇到的标准的、目的论：公民身份的目的论，启蒙思想的法律主体，政治权利理论主体，等等。我并不是要否定这些叙事在现代政治结构中的实际应用，不过，在我看来，马克思主义历史学家更感兴趣的是时间性问题，对这一问题的思考源于商品范畴，它由“具体”劳动与“抽象”劳动之间的张力（tension）和可能的不一致性构成。如前所述，如果“具体”劳动属于异质性的领域，其各种时间性不能被包括在历史符号中——米切尔·塔西论玻利维亚锡矿的著作明确指出，它们甚至并非全是“世俗的”（即失却了神与精神）——那么，我们在关于资本主义转变（或商品生产）的历史叙事中就只能发现某种带有德里达痕迹的因素。这一因素也不可能包含于符号历史中，它总是从资本、商

品和(含蓄地说)历史的要求内部产生出对同一性和普遍性的挑战。

“前资本”这个词的前缀“前”指的不是仅仅按年月顺序的在前,不是同质的时间范围。“前资本主义的”是一个用连字符连接的同一,它指的是对于资本的一种特殊关系,它以时间关系中差异的张力为标记。“前资本主义的”只能在暂时的资本范围内存在,它在某种程度上打断了时间的连续性,它不是按照同一的、世俗的、同质的历法而提出了另一种时间(这就是前资本的东西不是按年月先于资本的原因——这就是说,不能把它归于同一持续时间线上的一个点)。这是另外的时间,理论上它完全可以按照无神的、无精神的、我们称之为历史的时间单位来计量,这一点在“资本”和“抽象劳动”的世俗概念中已经提到过。

从与差异问题的关系上来考虑,附属史学将经历一个断裂。一方面,它们是“历史学”,因为它们是在世俗历史的主要代码中形成的,使用的是公认的编写历史的学术代码(因而不得不对一切其他的记忆形式进行人类学的研究)。另一方面,它们永远不能承认这个主要代码是一切人类自然的思想模式,甚或被认为是某种在自然以外存在的东西(记住 J.B.S. 哈尔顿的书的标题是《一切都有历史吗?》)。因此,附属史学是在特定种类的历史记忆中形成的,它把历史本身记忆为一种侵犯、一种专横的代码。它与 18 世纪欧洲启蒙运动作为世界历史任务开创的文明进程相伴随。不过,对历史这个学科进行历史学的概括是不够的,因为这只是非批判地使我们得以进行历史研究的临时代码永恒化。问题在于探问这个专横的、看上去包含一切的代码何以可能被展开或被思考,至少我们已经瞥见了它自身的限度,看到了一种可以构成它的“外在物”的东西。把历史学科和其他记忆形式放在一起,它们就能有助于彼此追问,发现这些不相容的

回忆过去的形式共存于我们关于现代制度的协商中的途径,追问学术史中的叙事策略,这种策略允许其世俗的暂时看上去像是成功地同化于严格说来不能同化的记忆:这些就是附属史学在印度这样的国家适合完成的任务。

当然,记述这些历史的经验主义历史学家不是农民或部落成员(甚至往往不是妇女)。她或他创造历史,但不同于其他的记忆方式,正是因为她或他(像印度一本英文著作对我的描述一样)被转变成成为公民身份和社会主义的全球叙事。只有在他的劳动进入抽象的过程之后,亦即在观念化商品的世界市场上成为抽象的过程之后,他才撰写历史。因此,附属性不是任何直接意义上的——即民粹主义的历史写作纲领要求设想的因而必然存在的代表性问题——经验主义的农民性的或部落性的。按照我这里一直试图提出的这个分析,可以说附属性是符号内部的破裂,它表明历史学家(作为讲话的主体)插入到了资本的全球叙事。用福柯的话来说,世界各国的统治权力必然要管制和教化的东西,就是聚集在马克思对作为差异的符号的资本的批判中提出的具体劳动名下的东西。

因而,着眼于差异编写出来的附属史尚不能构成另一种尝试,即在长远的和普遍的“社会主义”史学传统中,帮助把附属提升为现代民主的主题;即以一种更能表述社会整体的方式陈述现代史。这是一项值得称道的任务,无疑具有重要的全球意义。但是,虽然实现这些目的的目标会合法地为许多间接的政治斗争加油,不过思想不必停止在政治民主或财富平均分配的概念上。从根本上说,这种思想对哲学的差异问题是不敏感的,只承认差异是一个实践问题。附属史学将在哲学上着手解决马克思主义的主要传统中忽视的差异问题。但同时,正如不能认为“具体”劳动是在“抽象”劳动问题之外一样,也不能认为附属史学在

资本的全球叙事之外(包括向资本主义转变的叙事),虽然它不是以这种叙事为基础。关于亚洲、非洲或拉丁美洲的这个或那个集团如何抵制资本主义进入的故事,并不构成“附属”史学,因为这些叙事是前理论的,它们依据的是对外在于资本的空间的想像——资本按年月计算的“前”,不过这个“前”同时是与资本主义生产的“前”和“后”两者得以展开的持续不断和世俗的时间线同一的。我认为这个“外”是一个理论范畴。我认为它附加在“资本”范畴上面;跨在时间性的边缘地带;与时间性代码(资本在其中产生,同时又违反它)一致;我们之所以能够看到是因为我们能够思考资本,并对资本进行理论研究;但它也总是让我们想起其他的时间性(其他的世界存在方式)是共同存在的,并且也是可能的。在这个意义上,附属史研究并非指先于或外在于资本所创造的叙事空间的抵抗。同我的想法一样,附属研究在理论上只能定位在我们既放弃马克思也放弃差异的地方,因为如我所说,它所讲的抵抗只能在资本的时间范围内发生,同时也打破了这个时间的同一性。揭示“具体”劳动与“抽象”劳动之间的张力,保证资本/商品实质上的异质性和不可比性。

或者换个角度来看,附属史学的实践意在对历史进行界定,以便将其隐而不露的东西揭示出来。

二、马克思主义、历史时间以及其他时间性

一些读过上一部分的读者建议我举几个例子来说明我关于世俗历史的时间性和其他时间性的观点以及有关它们的“不可比性”的思想。我从自己的研究找出一个澳大利亚的日常例

子和一个历史的例子。

首先,关于精英主义者固有的历史时代概念何以被中产阶级的日常语言所采纳的问题。请读者看看下面这段话,这是我在我的同行西蒙·杜林发表在墨尔本时代日报周末号外上的一篇文章中看到的:“……想想电影《众生》和《最后的莫希干人》,我们就会更清楚地看到当代文化正在往何处去。”这话的出处实际上并不重要,因为这篇有争议的文章并不是我的评论对象。我的评论与这句话说出的一种思维习惯有关。我想要探讨的是关于时间的想像,即“当代”一词的这种用法中固有的关于时代的想像。显然,这个词表达了一个双重的姿态,而作者与读者之间对这个姿态的默认是这句话能够进行沟通的条件。这个姿态是双重的,因为它同时既是包含又是排斥。显然,“当代”指的是属于这句话的作者和读者居住的(世俗的)历法中特定时刻的一种“文化”的全部内容。然而,这当然不是说一切文化因素都向着作者在上述电影中认同的目标移动。例如,一个人象他一样,其久在澳大利亚居住的父母在家庭重聚中的表现会怎么样?我想像不出他们与《最后的莫尔干人》有什么关系,虽然他们与别人一样是年历“现在”的一部分。如果我们假定他们的文化不是“静止的”,假定他们也不流动——虽然《最后的莫尔干人》明显地没有把我们带到那里去——那么,他们显然没有包含在被看作是“当代文化”的下一个停靠点的“空间”里。这是一种排斥的姿态,正如它在上述这句话中所运用的那样,它是“当代”这个词内在的一个组成部分。为什么?因为“当代”一词不论什么时间用来传达历史时代的意义,都不是一个不带偏见的词。它的历史主义用法(与文学不同)总是带有政治色彩。一些人(包括讲话的人)总是比别人更当代。这个含蓄的主张并不是说其他人是不动的;它说的是其他那些人通过他们的运动为他们自己创

造的未来很快就会被作者解读证据而推测出来的未来所淹没和推翻。

如果这听起来像是一个过于激烈的主张,请试验一下以下这个思想实验。假定我们说当代实际上是多元的、极端的多元,以至于对特定的方面或因素而言,要求描述整体(即便作为可能的未来)是绝对不可能的。在这些条件下,像我前面引的这样一句话是不可能成立的。我们不得不改说“当代文化”(作为多元的和多元中存在的均等)同时走向许多不同的地方(我对“同时”提出过疑问,但是我们此刻暂且容忍一下)。因而这无论如何不是在谈论有关“前沿问题”(cutting edges)、先锋派、代表未来的最新潮流、最现代,等等。如果没有这样一些与它们相配的修辞、词汇和观点,那么我们每天争取物质资源的许多政治策略就不可能推行。如果你不能为了它而声称它是“当代”中更“有生气的”(或“进步的”——虽然这个词现在已经被污染了)部分——这个部分向未来冲去,而不是像我们中间的活死人一样停留在过去——你如何得到政府的批件、研究基金,如何得到公共机构对一种想法的批准。我想这就是我的父母将要去的地方。人们等待死亡,因为他们以自然的形式认识到了他们正逐渐过时这一“事实”。照这样看来,这句引自杜林的话有一种恐怖的因素。这种恐怖主义不依作者的意图为转移,因为它是被称为“当代的”时代历史构成所固有的。它向读者讲述活下去的焦虑。它指明要成为“当代文化”的未来所在地,必定与最后的莫尔干人有关系;这种选择不会是真正的“当代”。谁会愿意留在后面呢?

这种专制和读者的焦虑都是在两种“现实”的意义上说的。因为“当代文化”决不只是一种文化实践的集合,其多元性可以通过 19 世纪人类学家的快乐和单纯来研究。未来也不只是一

个胡乱猜测的问题。它的形成依靠政治的经济和求生的经济两方面的力量,依靠这两方面的力量巧妙的和不怎么巧妙的制度高压手段结合在一起的作用。因而,我的观点是这样的:当代观念所固有的这个双重的姿态反映了历史时间结构的特征。如果不通过现在可怀疑的现代与传统的二元性的一些多样性来看待社会,那么,这种结构是不可思议的(马克思主义对此的看法包含在“非同时发生的同时性”概念中)。这个二元结构深含在现代制度的政治学和合法性叙事中(而我们尚没有发明任何后现代的官僚机构)。因而,学术史家对时代作这样的理解,——把社会理解为一个分层的、积淀的对象,一个从进化思想中得来的形象——并不是对政治的无知。然而,正是它的风土化,即每日对其意义的无谓重复,使杜林的论断对我们来说具有一种平静的、偶然的力量。评论的“偶然”性是对时代的历史理解对那些阅读和编写报纸的人何以是多么霸权的当然标志。

到此为止,读者该明白了,我提倡历史时代问题的解决办法并不在于表演一种简单的精神失常。我并不是说:“让我们容忍多元性,让我们不要称谓未来所去的地方,一切都将是好的。”我在印度长大,已经把“当代”的这种霸权主义当成自己思想的一部分;甘地和甘地的思想被作为“激动人心但事不关己的东西”而放弃了;我了解一些有关资本主义发展的“故事”的颇具诱惑性力量的东西;我知道对于已经居于统治和权力地位的集团来说,资本主义现代性何以往往看上去有可能体现最合理的社会安排;我看到,消费主义者的印度中产阶级被香港卫视转播给他们的“圣巴巴拉”和“狂放与美”勾走了魂魄。同时,我有一位远亲,他太穷,过分营养不良,过分卷入了他们享受这个最后的全球化利益的生存斗争;我对现代化组织可以动用的巨大的和有杀伤力的暴力工具,也有一定的了解。因此,与许多别的福柯信

徒不同,我相信警察有能力实施法律。因而我不是在作一个童话式的解释。杜林的话吓住了我,因为它是那样的真实!但是,关于这个真理没有什么是“自然的”。只要我们需要历史作为一种潜藏在我们制度生活过程中的合法手段,就躲不开对于时间的历史理解。问题的关键在于将时间观念非自然化,从而使我们有可能会思考学术史。

在编写历史时,重要的是要思考一下我们何以会写出历史学家使用的时间概念的局限,这个时间通常被看作是事物自然秩序的一部分。因此,不管社会本身对暂时性的理解如何,史学家总能为世界画出时间的曲线,其结构如下:

时间	事件发生地		
T1	X 区	Y 区	Z 区
T2	X 区	Y 区	Z 区

这些地区有人居住,比如夏威夷人、印度人(有人会说,中国人或阿拉伯人则不同),他们没有“编年史的意识”,不同于欧洲人到来之前的另一种记忆形式,这并没有什么关系。相反,无论他们可能想什么和他们可能怎样组织其记忆,历史学家能够把他们推回到我们都有意无意地以为共同渡过的时代。历史作为一种代码产生出自然的、同质的、世俗的和历法的时间,没有时间,人的进化史和文明史,即纯粹的人类历史,就没有人知道。换句话说,构成历史延伸的长期历法的代码要求它有一种独立于文化或意识(即与欧洲接触以后)的原因,即便你不知道过去的存在。例如,历史应该以与地球存在的同一种方式存在。用哲学家的话说,这个时间不过是个有用的虚构,或一组常规、一个表述系

统,只有在感知和实践的特定框架内才能成为“真实的”(或达到真理的效果),几本流行的论述现代物理学的书已经作过这样的宣传。(时空弯曲对于我们在历史上展开的时间的意义而言意味着什么呢?)然而,大多数历史学家选择把他们的基本数学“代码”(长期的因果年表)理所当然地当作一种完全自然的东西。

不过,这种迹象相当明显地表明,在被称作“历史”的符号学领域的假定共时性中存在着许多不同的断层。这里我提出一个不可比的暂时性问题,即不能用同一尺度衡量的时间概念,其中彼此不能转换(正如现在许多物理学语言——只有在高等数学的符号语言中才是可以理解的——不能转变为日常的清谈一样;通过这种语言你既能认识世界,又不能认识世界,即使将不可相互转译的清谈与数学语言结合起来在方法论上可能是富有创造性的)。我从我的劳动史研究中举出一个例子,它也会使我直接返回到我的讨论马克思的“具体”劳动与“抽象”劳动——写作“差异”回到资本的计划——时提出过的观点。请思考下面这个30年代对一个特殊节日的描述(这在印度依然是相当普遍的),它详述了工人对机器的崇拜:

在加尔各答附近的一些黄麻厂里,机器在这个季节(秋季)往往把山羊作为牺牲品。各种工具和其他符号放在它上面……香在燃烧……傍晚时分,一只公山羊被洗得干干净净……准备作……最后的牺牲……山羊的头将被一刀砍下……羊头被沉入……神圣的恒河。

这个特殊的节日在印度北部许多地区都作为工人阶级的一个公共节日来庆贺,这一天用一个工程师的偶像维施瓦卡玛命名。我们如何按照“具体”劳动与“抽象”劳动之间的差别即按照马克

思主义的叙事来解读这个迹象？这一天现在竟然成了印度的“公共”节日，这显然是雇主、工人与国家之间谈判的结果。也可以说，就“娱乐”与“休闲”的观念属于使得劳动有效力的话语来说，这个“宗教”节日本身属于劳动安排和训练的过程，因而属于抽象劳动在商品形式中产生的历史的一部分（节日的“公共”性质表明，它已被写进了国家产生和生产的世俗的年历）。因而我们可以创造一种可以在任何地方用于任何工人阶级的世俗叙事。基督教和穆斯林的节日也可以这样来看。维施瓦卡玛的偶像礼拜（崇拜）与圣诞节，因而可以作人类学的解释；即，持久和普遍地坚持另一种主要代码——“文化”或“宗教”。“宗教”之间的这种“差别”根本不能把“文化”或“宗教”范畴（或者，就上述问题而言，“历史”范畴）带进任何一种危机。但是，所有的人都有文化吗？严格地说，他们都有“宗教”吗？

这种通过求诸某种普遍代码——这里指的是历史，即认为它是持久的和普遍的，采取一种在政治上和道德上都不关心不可转换的问题的方式——使异质性发生转变的尝试，产生了历史学家关于当代观念的精英主义。正如米切尔·德塞提在讨论G.E. 斯旺森论述宗教改革的著作时所说，“把某一符号范畴放在中心位置就把其他符号视为“延迟”或“抵抗”，这就为与任何事物都相关的“内在一致”、“心态”或体系奠定了基础——或部分地奠定了基础。

以这种把代码带入危机的方式编写历史的政治学——事实上在于发展历史学家的政治伦理任务；关注被称作“历史”的符号学领域内的断层，以至于不可描述者至少可以暴露代表体系的规律和局限。印度工厂工人的机器崇拜作为一种对于神维施瓦卡玛的化身在历史学家的世俗年表和因果性代码中产生出断层。它指的是另一个片刻，其特征在历史的代码中是不能想像

的。称它是“非同时发生的同时”或者把它看作是“早些时间”的“遗迹”或“继续”，就是把“差异”当作无效的，而把历史当作是普遍的，任何别的东西都可以转变为它。结果，仿佛学术史（即知识的形成）不是一个代表的体系，仿佛它只是在我们身后做它自己的事情而我们根本不得而知，就像人们常常认为自然过程所作的那样。最后，在支配我们生活的那些制度的作用中，它对于历史的内涵（它的表述逻辑）不负任何责任。为了避免误解，请允许我仔细地重复一下我的观点：我并不是说历史的代码不适用于加尔各答的黄麻厂工人。我只是要说，这种代码代表了一种局部的和处于某一特定条件下的知识，它在一定制度（必然包括法律制度、民族—国家以及大学）的实践中获得有效性。存在着一种外在于该代码的东西。存在着别的一些超越历史的世界存在方式。有趣地是，当我们的科学真理同一的时候，我们的神和精神往往处于差异之中。现代的存在方式是它把许多这种差异转化为“遗迹”和纪念碑。

因此，我们的工厂工人的“具体”劳动——让我们说他们与自己劳动在维施瓦卡玛礼拜日那一天的关系——显然是世界的一部分。他们和神维施瓦卡玛在其中以同样的意义存在着（把这种存在降低为意识信仰的问题是愚蠢的）。历史不能代表这个世界的暂时性，它只是一个转化和因为这种转化而失去的过程。历史，作为一种充当具体劳动角色的代码，转化成为抽象劳动的同质的和经过训练的世界、一般化了的交换世界，在那里，一切交换都将以“商品”的符号为中介。然而，像加尔各答工厂的维施瓦卡玛礼拜的故事所表明的那样，“具体”劳动是商品及其长期的变迁史中固有的；它的存在将其结果置于这个故事在历史表述体系所造成的裂口中。我已说过，这个裂口不可能由人类学来修补，因为这样就把世俗叙事的方法论问题转变成了

另一个问题,即同源语的领域。共产党的马克思主义衰亡后在发展中的马克思主义史学中,我们的任务就是像我们书写历史一样编写和思考这种裂口(因为我们不能不编写历史)。如果历史变成一个有争议的地方,那么,我们应该提出编写的伦理学和政治学,用来说明历史(现代性赠给许多人的这种礼物)根本不能达到它自己宣布的目标:重新制定未来,或描述它实际上是怎样发生的。

后现代主义、马克思主义与 现代经济思想批判

[美] 杰克·亚美利格里奥^{*}

大卫·F. 鲁西奥^{**}

赖海榕译

如果说后现代主义在文化和文学领域的批判已经走到了尽头,那么它对当代经济学的批判才刚刚开始。后现代主义在经济学领域的震动已开始引起注意,经济哲学家和经济史学家抗拒后现代理论的批判潮流,恰恰是因为他们明白(我们以为的确如此),在认识论上接受“相对主义的”和反科学的态度基本上意味着怀疑论。不仅如此,大多数经济学家仍然坚守他们领域的现代主义前提:有目的的经济主体/代理人的统一理性、因果分析中的决定论、(主体和经济学家们)将认识视为“自然反映”的

* 杰克·亚美利格里奥(Jack Amariglio)现任《马克思主义反思》杂志编辑,著有《后现代主义、经济学和知识》等书。

** 大卫·鲁西奥(David F. Ruccio)现任《马克思主义反思》杂志编辑。

经济知识概念,这是一幅诫律的画面,已阻止了从高度现代主义(即使这一阶段已经到达)到后现代主义的过渡。

这一特点不仅是主流经济理论尤其是新古典经济理论和凯恩斯主义的特点,在不同程度上也是大多数马克思主义流派,无论正统的和古典的马克思主义还是近期的分析马克思主义及其他类型的马克思主义的特点。因此,当宣称后现代思想已经过时成为日渐时髦之举时(人们不知道这一点是否得到确证),在经济领域,后现代主义提出的对统一的理性主体、对各种形式的决定论以及对传统认识论的挑战几乎无人理睬,任其自生自灭。

现在,这种形势正在发生变化。近年来,一种经济学的“新”哲学猛烈而广泛地发展起来,它不与逻辑实证主义进行反复而陈腐的磋商,而是寻求后现代方法所创造的另一条通向科学和语言的道路。这一新哲学表现在各个方面,从斯蒂芬·雷斯尼克(Stephen Resnick)和理查德·沃尔夫(Richard Wolff)对马克思主义认识论和方法论进行的反决定论的重构,唐纳德·麦克罗斯基(Donald Mcloskey)对经济“修辞学”的强调,以及阿尔奥·克莱默(Arji Klamer)关于经济“会话”的反现代主义的人类学研究;到菲利普·米罗斯基(Philip Mirowski)对当代新古典经济理论不幸依赖19世纪物理学的隐喻和方法的揭露,戴安娜·斯特拉斯曼(Diana Strassmann)与朱丽叶·尼尔森(Julie Nelson)对大多数经济理论已形成的写作方法的叙述;最后到我们自己为揭示20世纪经济思想的“后现代要素”所作的努力,我们不能说凡脱离传统经济哲学的人都承认后现代理论的先驱者。这里我们把尼采(Nietzsche)、福柯、德里达、利奥塔及其他人包括进来;其实,他们中的一些人明确地拒绝了与后现代主义、后结构主义和解构主义的联系。但是,在我们看来,他们批判的推论方式和时机之所以可能,很大程度上是近25年后现代理论和文化

在西方传播的结果。这些方案都离开了关于“科学知识的增长”和“谬误性”含义的争论,转向对经济理论生产的推论成分和“阅读”经济学时所隐含的社会条件进行研究。这一显著的转变,实际上是由对文本和权力的后现代关心和对实证经济分析自我宣称的公正性的根本不信任所激发的。

在阐述这些后现代研究的发展时,我们希望阐明,我们与那些(通常大多数是非经济学)无意间瓦解当代经济进程的性质问题和流行的经济理论的性质和特点问题的人有着巨大区别。本文不把后现代主义视为讨论某种被称作“晚期资本主义”的东西的替代品。且不说我们怀疑这个词,就现在文化和社会理论中发生的各种变化而言,我们不认为它们是“消费主义”出现的必然结果或反映,或所有后现代理论借以存在的某种偶像化的符号。我们不否认经济进程对后现代推理的影响(反之亦然),但我们拒绝简单地(我们认为是错误的)对待晚期资本主义理论,或经济学被视为类似的后工业社会或消费社会的理论。我们也拒绝一种甚至更为简便的方法,即用这一理论来说明文化和理论发展水平可以轻易地替换据说构成这一阶段资本主义发展基础的经济过程。从剩余价值的实现在当今世界是一个决定性问题的(但是资本主义的历史何时成为另外一种样子呢?)的观念中推导出普遍的“消费主义”(接着是后现代主义),是根本行不通的。

在任何意义上,我们都不打算在本文中概括可以说迄今存在的“生产方式”的特点。而且,从当代经济学的后现代要素的讨论中推出经济进程没有任何意义。在这里我们注重经济思想,注重叙述和评价先是主流的,然后是马克思经济理论方法的后现代要素。这样做时,我们立刻感到有充分的理由认为所有当代经济理论构成了所谓经济现代主义的样本。虽然新古典

的、凯恩斯经济理论与马克思的经济理论(就提这三种)互不相同——某些地方差别极大——但是我们仍然认为,概念的差异是为谱写这些话语所围绕的基本乐器服务的。总起来说,这些差异或特征部分地构成了在其他方面有所不同的理论框架的共同的现代性。这里,我们仅集中分析其中的三个方面,(1)有序与无序(即本体论结构模式和因果决定论的有关问题);(2)集中与分散(这里我们仅关注经济主体的构成和性质);(3)确定性与不确定性(两者都是认识论的推理规范和本体论现实的描述)。

我们认为,经济现代主义不仅构成了这些差异,即划入经济理论的任何话语的基础,而且还强调每一对差异的一方优于另一方。一般说来,现代主义者偏爱有序、集中和确定性。其中的理由不难理解。许多经济学家,不论是主流派还是激进派,都认为,理论和科学试图沿着无序、分散和不确定性的道路构建经济思想是不可能的、“虚无的”、最终是不适当的。也就是说,即便这些因素作为分析对象——当然,不是作为认识论的规范——是允许的,他们也总是受制于无序的整顿(揭示表面是无政府状态的经济事件背后的模式),分散的集中(表明欲望的混乱和社会的个人化受制于某种本源的、有意识的主体性),和确定或至少可能的不确定(表明知识的根据和以知识为基础的行动即使不是绝对的也是合理的,而多数不确定性的程度能够被代理人和经济学家一类人计算出来)。因此,虽然现代经济思想也许并不反对——甚至会喜欢创立学说——无序、分散和不确定性,但是,它这样做时,自以为是地认为这些因素将在最后的分析中被假扮为现代科学活动的推论程序分析所取代。

主流派经济学

新古典经济思想虽然由这些两重性的内在矛盾所构成,但它确实讲述了一个至少使人信服的故事,有效地表明了经济现代主义对秩序、集中和确定性的偏好之间的强有力的联系。这一理论经济应用讽刺的比喻(也许是现代主义典型的文学手法),“看不见的手”的故事就是先假定无序、分散和不确定,然后推导出一套结论。这些结论似乎远离——一种未必存在的可能性——初始条件的规定。

新古典经济学家从亚当·斯密关于市民社会的假设开始,这个假设认为社会不是被某个来自上面的信仰权威或国家所统治着,而是分裂成众多的个人化的竞争的人类原子。这些“原子”根据自己的利益行事,预先既不知道别的“原子”的行动,也不知道自己行动的可能结果。当然,大批个人行为者互相作用导致的最初无序和骚动据说会凭借分散化的市场收敛为一种秩序良好的、“一般均衡”的状态,其中所有的个人都使其效用达到最大化,并且整个经济也达到了最优。这样,现代主义悖论的解决,是先假设一个新的人类的集中(自私、理性的主体),然后表明这些个人的有目的的行动怎样无意地实现了社会秩序——因为市场交易被证明是基本有序的过程——以及怎样因代理人终于“明白”他们自主的理性行为的结果而消除了不确定性。这样,初始假设的表面上无政府的和散碎的状态就被作为市场过程本质特征和结果的秩序、集中和确定所克服了。这一故事的展开导致了现代主义独特的乐观主义和进步主义——乌托邦的想像

力,因为它确证了后启蒙运动关于理性导向的、自由的个人选择会带来效率和社会福利的信念。

但是,我们认为,在主流派经济理论的界限内,这些现代主义故事所体现的两重性事实上是不稳定的,并常常开始拆散以及(或者)解构他们自己。为了使我们刚才提及的市场故事不断跟上形势,本世纪的经济学家不断地引入被他们视为现代市场过程重要部分的非决定论、失衡、混乱、“部分”理性或者甚至规则驱使的主体,以及根本的不确定性。但是,这些要素也构成了后现代的元素,其虚无的潜力,一旦实施,就将使人对叙述的统一性和相容性产生怀疑。虽然到目前为止,这些后现代的元素基本上被驯化为和受制于经济理论的现代化观点,但他们常常被主流派的反对者和批判者拾起推向后现代一边。

例如,在后凯恩斯主义和女权主义学(仅提这两个)里,无序或分散或不确定的概念常常在批判新古典理论和主流凯恩斯理论中起到主要作用。对于受到 G.L.S. 沙克尔(Shackle)的著作影响的后凯恩斯主义来说,被视为直接对立于确定甚至可能知识的“真实不确定性”,被当作彻底反思经济理论的基础。虽然沙克尔的著作具有主观主义形式,从而保持了经济现代主义的人道主义集中的特点,但是,他的关于经济知识的不可能性和以知识为基础的选择的不可能性的观点的激进性足以承担起虚无主义责任。其他后凯恩斯主义者承担了类似的任务,他们跟踪来自市场的情况中经济显露的失衡。交易在均衡之外达成不仅普遍而且成为一条规则,这一论点使一般均衡的整套工具成为问题。这种后凯恩斯主义强调分散市场基本无序的性质,虽然在经济给予的解释中,阐明了经常出现的失衡趋势,但也的确揭示了某种秩序。

虽然女权主义经济学尚处在初始阶段,但它也描绘了传统

理论的一些更具有后现代特点的方面,并且加上了对性别的关心。事实上,最近某部女权主义著作所隐含的经济主体性的真正复数化,和据说“在社会上建立”所有经济主体的结构力量对自主主体的取代,把性别当作瓦解新古典理论和凯恩斯主义理论极权化(男性)体系的工具。通过分析以前形成的主体性和知识,女权主义经济学家开始构建新的理论视角,他们更倾向于分散的(从而也更无序的)经济总体和一种关于经济过程理性和知识的本质和后果的“不确定性”。然而,传统新古典和凯恩斯信念的捍卫者难以用这种已形成的主体和知识概念摧毁经济理论决不是偶然的。我们还应指出,其他女权主义经济学家意识到主流经济框架可能分裂,他们重申保留集中经济主体作为经济理论基本要素的重要性,并且提议中止更多的经济学后现代女权主义者引入的无序性。

马克思经济学

我们感谢一些后凯恩斯主义者和女权主义者阐释和利用了主流派理论的后现代要素,但是我们发现那些理论框架的现代主义引力强大到足以挫伤他们批判的锋芒。我们还发现,许多马克思主义理论的现代主义倾向也有类似的效果,即限制马克思主义对主流经济传统和经常受传统赞扬的经济体制的批判。因此,在本文的余下部分,我们把注意力转向识别和批评马克思主义内的现代主义,并且提出后现代的马克思主义的选择。为此,我们指出前面辨明的差别怎样有助于构建现代主义的马克思主义经济和社会思想,同时证明“归根结底”偏爱或强调怎样

采取了有序、集中和确定的形式。但是,我们同样认为,为了与现代主义的马克思主义话语的关键要素实行真正“决裂”,也可以利用和发展马克思主义经济学的后现代要素。

有序/无序、集中/分散、确定/不确定对立的辩证张力在许多方面表现为马克思主义的传统。这里只提少数几个,这些张力构成了生产领域和流通领域、市场和计划,最终为资本主义和社会主义之间的差异和对立。现代主义的马克思主义详细阐述了生产和流通的差别,将其看作价值生产和价值实现之间的差别。在许多方面,生产被看作是有结构的、稳定的,至少就资本家以专制方式组织和控制价值生产而言是这样。但是,市场被认为是无计划的,因而是无政府状态的;由于不能预知需求,由于需求是分散的,依赖于大量的工人和其他厂商的个别决策,资本家进入流通领域试图实现存在于其商品的利润时面临很大的不确定性。因此,一些资本家因无法实现从工人那里剥削来的剩余价值而引起的累积危机便被归咎于资本主义生产和流通的最初差别,因此,市场的无序就被指责为最终地、持久地破坏生产,把整个经济系统抛向即使不是永久的也是暂时的危机。

这一诊断开出了药方:计划生产和厂商协调。正如这一理论所说,这种解决办法只能在社会主义的范围内实行,因为取消竞争的市场力量和私有产权是进行协调和计划的必要条件。只要中央计划委员会能够精确地计算出投入和产出之间、消费水平和积累水平之间、各工业和生产部门内部以及他们之间的必需的平稳,那么,生产就可以处于一个更有序的状态。因此,社会主义生产的优越性恰恰依赖于取消资本主义交换所特有的无序和不确定。

当然,马克思主义的分析在其他许多方面论证了社会主义优于资本主义,但是,我们认为,其中许多分析基于对有序、集中

和确定性的普遍偏爱。构建制度选择伦理的主体集权,与马克思关于商品拜物教的讨论的现代主义解读相联系,也提出了资本主义与社会主义的差别。典型的观点是,一般商品关系扭曲了主体及他们的良知,以至于把他们之间的质的关系归结为他们占有和交换的商品的关系。这个“伪良知”是一个错觉,但也“是对彻底商品化制度下一切主体的单向度和异化的真实表达”。商品拜物教有几种经济后果:资本被当作“物”而不是社会关系,金钱被看作自我扩展的价值源泉,剩余被视为产生于交换,凡此种种。推翻资本主义有希望解决所有这些问题。社会主义消除了商品拜物教,因为生产不再是为了交换而是为使用,从而消除了产生拜物教的基本条件。在现代主义的马克思主义结构里,社会主义还在另一个方面优于资本主义,即反映资本主义一般市场关系的残破而扭曲的主体形式被取代了,在新的主体形式中各代理人能“看”清楚他们相互依存背后的社会关系(因为现在这些关系是透明的)。

我们无意抹杀现代主义马克思主义观点所创造的与乌托邦空想相联系的重要成就,这些观点至少使我们感到可以而且应当研究不同于我们经常无法恭维的主流经济理论与经济社会体系的其他选择。但是,我们并不认为现代主义成功地服务于马克思主义,因为在我们看来,它建立了一个政治结构含糊的理论体系。例如,我们认为现代主义经济过分强调资本主义的无序以及这种来自资本主义体系的无序的消极后果。同样,它夸大了社会主义、特别是计划的有序的性质,并过分积极地看待这种秩序的后果。因此,我们对阐述和发展马克思主义话语中强调无序、分散和不确定性的那些要素感兴趣,对我们来说,它们构建了马克思主义理论的后现代要素。

通过重新思考和强调马克思主义关于资本主义与社会主义

的对立,可以设想后现代马克思主义话语的特点。例如,关于马克思对资本主义经济的历史分析,应该从历史机缘和偶然的观点去解读,而不是从“运动规律”和必然性的观点去解读。正是通过这样的解读,阿尔都塞(Althusser)及他的学派为马克思主义传统添加了超定和无主体过程的概念。认真对待这些概念,会发现它们暗示着经济和社会进程的强烈的偶然性和不确定性。通过对比资本主义与社会主义,后现代的马克思主义认为无论哪种社会制度,它们的一切后果都依时间地点为转移。因此,例如,与资本主义市场相比,社会主义计划或多或少意味着确定和秩序,这种概念的必然效应使人无法接受,也不可理解。同样,资本主义市场也不特别意味着经济危机的可能性和个人需求的满足等等。市场和计划的效果主要依赖于各自存在的具体条件,而不能由各自的概念形式预先确定。

同样,对商品拜物教的后现代解读把主体理解为可以被不断地重新(以多元和矛盾的方法)塑造,塑造的结果是没有“中心”。现代主义的马克思主义经常根据资本主义“实际”破碎和异化的主体与潜在的整体和无异化的“社会主义人”区分资本主义与社会主义,而“开放”主体的概念对这种区别提出了挑战。对于后现代的马克思主义而言,两种社会形态下的主体的差别是两种不同的超定因素的问题(一种是资本主义阶级过程引起的),另一种是集体或共同阶级过程引起的,而不在于各自形态下是否存在主体联合和真正的良知。

最后,正如阿尔都塞、辛迪斯(Hindess)与赫斯特(Hirst)、雷斯尼克与沃尔夫以及其他人所指出的,马克思主义对知识的特殊概括避开了现代主义(经济主义与理性主义)认识论的假设前提和逻辑后果。我们把这种概括称为后现代,因为,在我们看来,它拒绝了确定性的概念,倾向于不确定性的认识形式,(至少

是非决定论的)和基于多元性和经常无法衡量其差异的知识形式。以知识(或缺少知识)形式可能的差异为基础区分资本主义和社会主义是现代主义的基本前提。对于现代主义的马克思主义来说,资本主义特有的相对主义来自分工和阶级区分对个人和团体的割裂和分离。这一观点认为,社会主义标志着历史地超越这些散碎的知识时刻,使所有的成员都看到了整体。因此,例如,计划能成功地识别市场无法识别的基于计划的需求,能够计算市场无法计算的订立计划的效果。资本主义的非决定主义和不确定性被合理计划克服了,其客观基础——充分了解总体性的无产阶级的胜利——预先保证了它的知识和实践的优势性。

后现代的马克思主义话语认为这个观点无助于区分资本主义与社会主义,并且最终会抹杀他们之间的差别。很清楚,至少对我们来说,社会主义已经并且还将为伴随事件的偶然性和知识的多元化的强烈的不确定性所困扰。不仅如此,由于党和国家宣布独有的(不是党派的)客观知识,生活在(现代主义)社会主义政权下的人们和社会主义的核心概念受到很大的伤害。对我们而言,社会主义计划总是以不同知识和主观性的调和为标志,它所导致的计划、偶然的法令,如果有的话,那么为了避免灾难降临,应当宣布自己根据现代主义阐释和理想所培育建立可能是乌托邦的计划是机械的、党派的、临时的,效果是不确定的。合理集中计划的极权化前提是现代主义的东西。相反,所宣布的局部性、相对性和这种计划的不确定性则是后现代的。

资本主义、社会主义和历史唯物主义

[加]M.C. 霍华德*

[澳]J.E. 金**

杨金海译

经典马克思主义和社会主义

在分析后资本主义社会方面,马克思和恩格斯的主要方法论贡献在于提出了“科学社会主义”的思想。社会主义不再被简单地设想为一种自由的、平等主义的、有计划的和没有市场的社会,也被看作是必然的(从而是可行的),因为它孕育于资本主义内部,是自身成熟的结果。马克思和恩格斯阐明,资产阶级的个

* M.C. 霍华德(M.C. Howard)系加拿大滑铁卢大学经济学教授,著有《马克思经济学说史》等书。

** J.E. 金(J.E. King)系澳大利亚拉特罗贝大学高级讲师,与霍华德合著《马克思经济学说史》。

人主义、私有财产和市场组织日益成为生产力的桎梏,因此注定要衰萎或被取代。

生产的日益社会化——各种不同生产活动之间的孤立状态、闭关自守状态的消除——所导致的日益相互依赖,使得资产阶级的个人主义不再符合时代要求。同时,资本的集中和中心化正日益由计划取代市场组织,而联合股份公司中固有的所有权和控制权的分离则降低了私人财产的积极功能。与这些现象相联系,市民社会中不断发展的社会干预证明是必要的,因为产生于各种特殊利益相互作用的集体灾难变得越来越明显。反过来,随着资本主义的各种社会关系与为新的社会主义的生产关系作准备的生产力的实际需要之间的冲突日益加深,上述发展日益反映在各种严重的危机中。

在考察这些论点的局限性之前,承认科学社会主义赖以产生的观点之强有力是适当的。在这里,核心观点是力图将理想和实际结合起来——这是马克思和恩格斯的术语,而不是追求乌托邦。撇开他们实际运用的具体论点的有效性不说,这一点是他们评价社会主义方法的永恒价值所在。历史唯物主义概念将社会主义的可行性与效率问题联系起来,与能够最大限度地促进生产力的标准联系起来。在马克思和恩格斯看来,社会主义的生产关系只有在此标准上超过资本主义的生产关系时,才会保持下来。因为马克思和恩格斯看到,社会主义形式产生于资本主义内部,所以他们理所当然地提出,资本主义正在开始束缚生产力,而优势已经开始转向社会主义。如果说在这些实际问题上,马克思和恩格斯有错误的话——正像以下我们将要论证的,他们在某些关键问题方面看来确有错误,那么,无论如何,他们研究问题的方法仍是强有力的。换句话说,依照历史唯物主义的观点,要论证社会主义的可行性就必须论证社会主义的

效率。

直到本世纪 20 年代,社会主义者还几乎毋需运用教条主义来捍卫他们的立场,因为当时马克思学派的叙事尚未突出地显示出与现实的矛盾。然而,随着事后认识的发展,人们现在已经能够从根本上发现其某些重大的缺陷。

首先要说明的是,马克思原初的部分论点或许与社会主义的可行性无关。即使正像马克思所强调的,资本主义真的总是日益伴随危机,不断导致失业、利润率降低和不断加重的各种消费不足问题,这也不会排除在任何反对资本主义的革命的伊始,资本主义生产关系会被重新建立起来。这些危机是体系性的,产生于资本主义经济社会关系的整个母体,但这并非直接与构成其微观基础的劳资关系的效率相关。这样,除非社会主义能够证明在每一项活动中都更有效率,否则,只有高压统治或自我抑制才能防止“具有共识的成人 (**consenting adults**) 之间再度产生资本主义行为”。可是高压统治是与社会主义者通常设想的目标——社会主义会提供更高级的民主——相冲突的,而相关的某种自我抑制看来又会以假设某种完满形式的社会主义文化为先在条件,因而会导向乌托邦。

这就解释了马克思和恩格斯下述观点的极端重要性,即资本主义的经济发展终将造成一个有计划的、社会化的和非市场的经济,而此种经济在各个方面都将比商品生产和商品流通更为有效。这一观点的核心是,认为在资本主义条件下技术变革会使生产资料集中化和集权化。某些指标的确表明,从长期看这种趋势已经发生。然而,马克思和恩格斯假定,且必须假定,此种集中化和集权化是与纵向的整合 (**vertical integration**) 紧密相联的。换言之,他们的观点要求一种彻底消除市场偏见的创新。但这是缺乏论证的,资本的集中化和集权化与某种更为

显著的密集的市场关系相结合是可能的,而且事实上正在产生。生产的日益商品化和经济活动被组织在规模更大且数量更少的单位的趋势,并未形成相互排斥,而是二者同时呈现为推进经济的重要因素。进一步说,一些大公司的内部组织也常常建立在准市场原则基础上,正像所谓的非市场机构一样,大公司内部的分支机构和其他机构之间的关系常常会有现金交易关系,它们既是等级集团的成员关系,又是合作关系。

社会主义和新古典经济学

上述某些考虑在本世纪初就由马克思学派中的修正主义者提到了。然而,一种证明是更有影响力的批判则采取了另一种非常不同的形式。新古典经济学家们用一种理性主义的、非经验的和非历史的方式对待社会主义问题,而这种方法最终占居统治地位的原因之一就是它同样得到了社会主义的经济学家们的响应。换言之,社会主义者开始接受这一参照系,若没有那种特定的前提,还会接受他们的批判。而且,这决非偶然。新古典经济学家不仅提出了某些强有力的论点来反对马克思的社会主义概念,而且正像我们以下将看到的,若用其自己(帕累托学派)的效率概念作判断,新古典理论的某种观点和分析结构,有利于对不同形态的社会主义可行性问题作出积极的回答。

路德维希·冯·米塞斯(Ludwig von Mises)早在1920年就提出的观点,现在被广泛认为对于上述知识发展具有关键的意义。事实上,他的讨论遭到了拙劣的对待,并成了各种不同的解释的对象。在当时及此后的许多年间,人们一直按照新古典主

义标准去理解他的观点。直到最近,它才在跟当代奥地利学派思想有关的思路中被解读。然而,不论对米塞斯的文本作怎样确切的解释,我们都可以把他的主要论点归纳如下。米塞斯声称,没有私有财产就不可能有任何交换,而不存在交换,就不可能合理估价不同的资源,从而不能合理地使用这些资源;因而社会主义的建立只能导致混乱。

两次大战之间,在社会主义的经济学家中,在关于后资本主义社会可行性问题的研究方法上,对上述观点占主导地位的反应开始发生两个根本性转变。首先,他们接受了依靠市场进行分配的观点。其次,他们承认新古典理论是关于社会主义条件下市场如何运行问题的恰当的理论总结,并承认它为判断社会主义的效率提供了最中肯的标准。前者较后者更加广泛,但两种观点在当时的西方社会主义学术界中都非常引人注目。不论这些观点是分离的还是相联系的,它们都代表了一种对先前所理解的那种社会主义理论的重大突破。

对整个社会主义价值观来说,接纳市场必然造成一些问题。人们甚至认为,根本不存在任何像真正的“市场”这样的东西,因为所有市场在制度上讲都是从属性的,市场组织本质上必然是与社会主义理想相抵触的。所有市场都要求具有独占性的产权存在,且都允许报酬与工作联系的持续存在。更一般地讲——用马克思的术语说——市场必然包含资产阶级权利,因而使得异化不能被超越。因此,保留市场的社会主义,不能被看作是对青年马克思就提出的社会哲学问题的完满解答。

然而,市场社会主义观念中内在的局限性同时被新古典理论的接纳所遮蔽,尤其是像本世纪30年代奥斯卡·兰格(Oscar Lange)所做的那样。兰格的根本观点是,新古典理论允许运用价格机制对生产资料公有制结构中的经济作出计划。他的蓝图

中允许存在消费品的私有制,在此基础上还有自由市场的选择。工人们也还可以选择职业,但所有其他财产都是社会拥有的。中央计划部门确定价格,并保证生产单位在此价格基础上尽可能有选择地买卖产品。管理部门被指令来实现利润最大化,采取给定的价格。如果存在额外的需求和额外的供给,中央计划者会以类似于瓦尔拉斯学派(Walrasian)拍卖商的方式改变价格直至市场畅通。因为外部作用和公共产品的供应能够很容易地结合在此种调节过程中,所以兰格能够声称,价格会是“合理的”,且资源分配会是有效的。他认为,因为存在着与外部事物相关的不平稳、市场力量和不适当的政策,没有任何“现实世界”的资本主义能够保证这一点。进一步说,兰格指出,计划者还能够确定利率以便带来任意的积累率,这可以筹措资金于私有财产并用于正在生产的单位,当然也可以从税收中筹措。此外,这些资源也可以用来补偿那些自由劳动市场运行所产生的收入的不平等。

兰格的方案很有力量。它对米塞斯提出了反驳,因为私有财产不需要交换,而且也没有任何明显的理由假定高压统治将会加剧。进而,兰格的体系并非乌托邦;它并非要求某种崇高体验和动力。然而它清楚地认识到了社会主义的重要价值:平等、理性、有计划和消除浪费。由于兰格并未特别指出社会主义管理的确切性质,所以他的模式也可以包容工人的参与,甚或工人的自我管理。自由和效率两者在此都具备了。

毫不奇怪,兰格的思想已经成为后起的各种形式的市场社会主义的范例。然而,他之所以给社会主义理想带来此种新生,只因为对历史唯物主义的信条作了三方面重大突破。第一,他将所有制看作一套权力、权利,其要素可以被分离变换并可以被分配。像米塞斯那样,马克思则采取了不同的观点,他把理想形

态的资本主义诸种关系看作是高度相互依赖的且不宜于进行根本性的重组。第二,兰格框架中的社会主义不再是某种后资本主义社会。从此种意义上说,它是资本主义矛盾发展的产物;而市场社会主义被看作是一种常新的经济组织的选择形式。第三,社会主义将由一种新的效率标准来判断,在这里历史唯物主义提不出任何参考;资源的分配只与消费者的选择有关,而与生产力的发展无关,这是居于核心的东西。

兰格工作的这些特质并非专断,每一项都遵循着他的新古典主义。新古典经济学是普遍主义的。它对历史特殊性原则没有作任何让步,按照它的观点,某种社会经济体制的所有主要要素都是以必然的方式联系在一起。进而,由新古典主义者发展了的这些分析要素被分成两类——外生的和內生的——而且设想外生要素是可以分离的,因此“一次一个”的比较性静态思想实验是合理的。同时,关于社会生活的非经济领域的强有力设想也作出了,当然,也许是支撑这些领域的制度结构并没有被特别指明。中立的、忠诚的和有效率的行政机构有利于政治权力的运作;文化价值观能够提供不威胁公共秩序的个人主义;理性主义可以充实人的意识,因而经济代理人可以在流行的游戏规则内像毫不费力的自动机一样发挥最大的作用。

关于市场社会主义问题,特别重要的是新古典主义的作为外生要素理论的禀赋概念,以及作为主要解释基础的均衡价格理论。按照这一观点,新古典主义的关键原理对于资产分布的假设是不灵的,且内生变量对于不同的阶级结构也不是总体相关的。这样,新古典主义理论就没有从根本上触及劳资关系的存在。在这里,不论“工人租用资本”还是“资本雇佣工人”都是可以的。结果,即使该理论能够为市场分配作某种事情,这种事情也不能推广到资本主义的市场中去。这正是兰格的认识,它

与传统经济学中占主导地位的新古典主义思维模式联系在一起。这就解释了为什么他能够赢得本世纪 30 年代那段时间。

奥地利学派的反革命和历史唯物主义的回归

奥地利学派的理论家们,其中著名的是弗里德里希·冯·哈耶克,实质上不承认社会主义者的任何东西,而是系统阐述并引申了米塞斯的原初论点。在此过程中,他们突破了新古典理论,并强调资本主义的产权形成了一个统一的整体,强调它特别有助于生产力的发展。同时,奥地利学派的理论家们重新强调了历史唯物主义的其它基本论点,这些论点之所以被长期忘记,是因为新古典主义的话语占统治地位,人们据此对社会主义的经济学作出了评估。简言之,一方面,当时声称兰格和市场社会主义必须抛弃马克思主义的呼声太强大,以致无法为社会主义进行辩识,而哈耶克和奥地利学派成员则为了攻击社会主义而支持马克思;另一方面,这样说无非是强调在关于社会主义设计的思想史中存在着某种讽刺性。人们常常是从社会主义的反对派那里听到历史唯物主义论点的,而这些论点对接近社会主义可行性问题的解决又具有决定性意义。

撇开语言方面的区别不谈,在关于资本主义社会关系的性质方面,马克思和哈耶克在两个基本问题上是一致的。首先,资本主义的强大在于其转变的动力,而不在于它能够造成那种满足静态的功利主义福利准则的分配。其二,资本主义在提高生产率方面特别有效,这里有三个方面的原因。资本主义关系为进行生产资料的不断革新提供了相对开放的通道;它们通过契

约自由和雇佣劳动的制度化,允许技术转变中有很大的灵活性;这反过来又去除了对那些跟现存技术联系着的生产关系的竞争压力。总而言之,这三种性质就保证了技术转化的趋势,也就保证了此种趋势是一种技术进步。

对社会主义(包括市场社会主义)的可行性问题而言,上述观点至关重要,而且已经由奥地利学派的成员作了相当充分的说明,这甚至可以与马克思学派对历史唯物主义的阐述相媲美。资本主义所包容的技术转化明显地偏向于真正的生产,因为生产是面对市场的,获取利润和降低成本才能保证竞争获得回报,而错误必被惩罚。这一观点常被误解,并经常被谴责为资产阶级的偏见,其积极意义和消极意义一样多。从资本主义社会关系的外部看,问题或许并不是由于缺乏刺激而引起的创新不足,而是对实现新观念所需的资源适度要求。这一要求源于减少对错误的惩罚。那么,鉴于社会主义的某些情况下这样的惩罚太重,社会主义如何才能比照资本主义来实施惩罚呢?换句话说,即使社会主义的生产关系能够鼓励发明创造能力,也不会保证更快的技术进步。除非这些犯错误的人承担代价责任,否则对那些用于试验的资源的需求就会超过供给。而且从本质上看,用于分配资源的任何机制都将难于预先发现确实具有创造力的东西。况且,将失误的代价集中于这些责任人,是与社会主义的平等价值观相矛盾的,而且在财产被社会化的条件下这也是不可能的。

后兰格学派的社会主义理论

仍然有人宣告,经典马克思学派的后资本主义社会概念具有完整性。然而更为典型的是任何可行的社会主义都要求接纳市场、硬预算约束和某些生产资料方面的私有制。从历史唯物主义的观点看,这些论点要使人信服就必须主张市场的社会化将促进生产力的发展。在一些特殊活动的应用上,如健康护理、保险和信息服务等,这一逻辑常常是引人注目的。然而作为后资本主义生产模式的可行性理论,这些论点是不适当的。

迈克·哈林顿(Michael Harrington)和其他许多人都声称,危机的趋势仍然是资本主义特有的疾病。除了经济失灵的传统形式外,新的灾难也在逼近,很明显的就是环境破坏和核破坏中的物种灭绝。因此有人坚持说,在改变现状方面,作为整体的人类有着集体利益。然而,作为一种社会主义可行性的论点,用历史唯物主义的标准来判断,它是有缺陷的。它混淆了一种社会制度的不合理性与一种生产模式的矛盾性的区别。盛行的文化准则固然可以谴责现实的发展是不人道的和危险的,但从历史唯物主义的标准看,它只是这样的一个矛盾,即阻碍了具有最终意义的扩大再生产。进一步说,哈林顿的论点并未触及任何特殊的生产部门中劳资关系的效率问题,而只是关涉到作为制度的资本主义的总体结果问题。鉴于以上第一部分所概括的原因,那些纯粹是体制性的危机对持续的社会经济转型的活力来说,几乎不会带来威胁:

人们或许期望 G·科亨(Gerry Cohen)的论点更强劲,因为

自它出现在《卡尔·马克思的历史理论》(1978)的最后一章起,它就被广泛地看作是历史唯物主义领域中正确思想的《大宪章》(英国历史上关于保证公民权和政治权的基本宪法——译者注)。但表面现象是靠不住的。尽管科亨声称他关于社会主义可行性的论点建立在发达资本主义的“独特矛盾”上,但事实上他并没有在此意义上运用历史唯物主义鉴别出任何矛盾。相反,其分析的核心是指控资本主义的生产关系妨碍了人民的自我实现需要的满足。由于人为偏见的结果,这些关系还助长了消费主义和例行公事性的工作(routinized work)。这样,科亨的论点就集中在生产力的不良分布上,而非集中在其发展的桎梏上。而且只有根据一套假设的偏好作出判断时,它才是一种不良的分配方式。这样,正像哈林顿一样,科亨所关心的实际上只是资本主义的非合理性,而不是历史唯物主义所理解的那些矛盾。并且,若以后一标准来判断,他也认为资本主义的关系的确更快地发展了生产力。因此,依照科亨自己的著作所提供的这套标准来看,他的论证也是失败的。

循着十分相同的思路,萨缪尔·鲍尔斯(Samuel Bowles)和赫伯特·金蒂斯(Herbert Gintis)走得更远。他们认为,社会主义形式既是内在的又是有效的。因为自18世纪以来就一直存在一种明确的政治动员的倾向,其核心点在于“人权”而不在“财产权”。具体地讲,公民权(尤其是选举权)的延伸已经涉及到与财产权相冲突的公民权利。财产所有者已经有了诸多限制,即他们只能依照法权适当地运用他们的财产。进一步说,鲍尔斯和金蒂斯认为,经济发展现在已经达到了这样的阶段,在那里公众参与的组织结构能够促进劳动生产率。

但是,这一论点存在着两个致命的缺点。就事实本身而言,“人权”并不是反资本主义的;它们常常通过削弱各种形式的压

迫和独裁,来净化和强化资本主义关系,正像在把公民权利推广到少数民族和妇女的事业当中所做的那样。当然,如果现在的这种“趋势”包含了经济的民主化,并且新的生产关系能够超越权威主义的组织形式,那么,历史唯物主义就将表明,此种版本的社会主义的确提供了一种可行的后资本主义社会。使人怀疑的是,这种新的公众参与的组织形式并不那么显而易见。总之,资本主义基于契约,与此相联系的便是用于发展生产力的刺激和强制。这样,如果公众参与形式证明是有效的,那它们就会在资本主义内部得以发展。进而言之,如果允许对革新的“创造性破坏”发生作用,那么民主化必定受到制约,很难指望那些生活遭到破坏的人能戒除由其政治权力提供的寻租潜能。

毫不奇怪,其他当今的社会主义经济学家都采取了一种几乎是直接与鲍尔斯和金蒂斯的观点相对立的立场:如果社会主义将是可行的,它必定像资本主义那样严重地限制民主。例如,巴德汉(Bardhan)和罗默(Roemer)的观点就是如此。鉴于认识到人口控制和经济效率之间的可能冲突,他们还试图提供一种市场社会主义的模式,该模式还在主人—代理人(principal-agent)关系方面对有关信息和内在激励问题列表分析。他们的工作试图将新古典理论的“信息革命”具体化,因而从结果上看,他们的“蓝图”确实比兰格的更加复杂。他们的方案的核心或许可以合理地被概括为这样一种说法,即它代表了“没有私有财产的日本式资本主义”。他们声称,这就有希望将效率和公正结合起来,办法是作出较少不平等的利润分配。这一论断的最大不足在于没有认识到,革新会像影响生产过程那样影响制度。这意味着,组织调整必须被看作是短暂的,正如我们从激励罗默和巴德汉的日本范例中所看到的那样。近几年来财阀(keiretsu)体制似乎正在日益消解,这在很大程度上应归功于源于英美资

本主义的金融改革,此种改革所造成的安全化较之银行—中心(bank-centered)金融体制更加有效。因而,任何按照巴德汉和罗默的周详方式所设计的社会主义模式都注定彻底失败,不论它在任何特殊时期怎样有效,其可能性只能是,相对于资本主义而言,它终将束缚生产力,因为它缺乏制度适应的灵活性。

结 论

马克思的经济学对资本主义生产模式为何兴旺提供了一种令人信服的解释,但关于这种模式又将是暂时的解释则不那么令人信服。他认识到,与前资本主义的经济形式相比,劳资关系对生产力的发展有着重大的功用。因为他的论证依据于缺乏自觉的社会控制,所以要连续不断地接受这一理论未必那么乐观。马克思相信资本主义将会被社会主义所取代也是有缺陷的,因为坚持社会控制方面的质的飞跃将促进生产力的更快发展的观点,没有任何基础。进一步说,自马克思以来的政治性经济没有提供任何颠覆这一结论的东西。但无论如何,对社会主义者来说总还存在安慰,只是仅存在于分析王国;正是表现为历史唯物主义形式的社会主义理论,对此提供了强有力的解答。

马克思主义和精神

[美]J.考夫尔* 罗燕明译

马克思主义被认为是德国哲学、法国政治理论和英国政治经济学的综合。我认为这个观点是对的,但不全面。因为它遗漏了马克思主义的第四个不可缺少的来源:激进精神。

这个疏忽不难理解。马克思主义所自诩的唯物主义似乎摆脱了与拥有“唯心论”这一恶名的精神王国的一切联系。按照这种观点,如果马克思主义主张一种精神,那就等于沾上了传统的宗教愚民政策和反动行为,沾上了伤感的易于商品化的新右翼如“新时代”等当代精神运动。实际上,在马克思吸收和取代的黑格尔哲学中,精神概念已经淡化了。精神(Geist)无疑是黑格尔思想的主要术语;但是,黑格尔使这个范畴脱离了彼岸的宗教领域,将其变成一种客观的、本质上受物质世界支配的唯心主

* J.考夫尔(J. Kovel)现任美国巴尔特学院教授,著有《历史与精神》等书。

义。从这一点看,马克思仅仅向物质维度迈出了决定性的一步,他保留了黑格尔的辩证法,将其置于坚实的历史和自然的基础上。这样,黑格尔完成了他所涉足的全部精神范畴,把宗教变成了哲学,而马克思则在政治经济学和革命政治学的影响下把哲学变成了历史唯物主义。

事情正是如此,但是,我们怎样才能说明这样一个事实:青年马克思为全力超越黑格尔所作的一项努力就是把宗教说成“无灵魂状态的灵魂”(the soul of soulless conditions)?这个名言实际上与更有名的宗教是“人民的鸦片”的提法形成了对照,其含义无疑是承认宗教对于其余资产阶级秩序的价值和优点,同时批判其不合理。马克思还把宗教说成是“无情世界的良心”。因此,既然我们无法否认马克思在这后一句话中所追求的世界的“良心”是指追求一个充满怜悯和人类同情的世界,那么我们又怎么能够否认他同样在追求的世界的“灵魂”?既然肯定灵魂就是肯定精神维度,那么马克思必然在某种意义上把精神的实现当作一个革命目标。

如果这是无关紧要的,我们就不必再谈了。但这决不是边缘性的:《黑格尔法哲学批判》导言》中的这些句子所以著名,并不是因为它们是马克思思想中的希罕之物,而是因为它们体现了全盛时代马克思主义的革命热情和人道主义。无论误入什么歧途——无论成为改良主义的、经济主义的、抑或僵硬的,还是专制的,马克思主义都将因违背这些观点而背叛其根本。由于这些观点都是精神的,我们可以认为一种充分实现的马克思主义应当把这些观点作为充分实现的精神来体现,而一种失败的马克思主义则不是回避便是滥用精神维度。正是在这一点上,反精神的经济主义的马克思主义丢掉了德国工人阶级,把它让给了邪恶的纳粹主义精神;而刚愎的精神马克思主义则变成了

半宗教的斯大林主义。

因此,如果精神因某种缘故对马克思主义是必要的,它就应当是马克思话语的组成部分。在马克思看来,道德情感离不开“科学”的观点;真正的马克思主义是价值和理论的综合。如果这种综合使马克思用“精神”这一术语来描述资产阶级世界丧失的和需要通过革命实践恢复的东西,那么我们对世界的理解也必须包括同样的“精神”。

但是这意味着什么?我们可以把马克思所说的资本主义社会丧失的隐喻的“良心”十分恰当地翻译成具体词汇。但是精神呢?它仅仅是关于某种受到推崇的情感或道德隐喻吗?如果它不只是隐喻,我们不用宗教或新时代语言又怎样谈论精神?从理论上讲,可以这么做,因为精神先于宗教。宗教是按照特殊团体的需要和想像由合并为历史方案的某种精神维度组成的。宗教是实现精神的途径,同时也是精神的束缚。在这个过程中,宗教抓住了精神的语言。它成为一种面纱,建立了神学——“圣言”,即对精神的理解。如果宗教的发展是为了其精神的实现,对流行的神学进行批判性反思是必要的。下面是马克思的思路。他在同一篇早期文章中力图撕去宗教幻想的面纱,为的是摘取“锁链上的那些虚幻的花朵……因此(人)将扔掉锁链,摘取真实的花朵”——即在共产主义中发现精神的真实内容。但是,需要补充的是,马克思没有继续这么做。他太分神了,或者出于矛盾心理,事实是马克思从未考察过精神的作用。但是他没有拒绝上述立场,像他的其他早期思想一样,这个问题被放到了一边。在他的晚期出现过精神术语,但是没有探讨精神对马克思主义的意义。

这个任务留给了我们,这也是本文的目的。我们可以尖锐地提出这个问题,至少可以削弱流行的精神问题怀疑论。大多

数当代马克思主义者和激进分子都简单地拒绝任何精神概念，除非他们发表即席讲话。如果一定要这么做，许多人会说精神概念在哲学上声名狼藉。对非神化的后启蒙运动来说，肯定精神等于主张一种形而上学、一种最终要求悄悄回到上帝概念的非历史本质。

在这篇短文中，我们不能充分讨论这一哲学问题。但是我们应当明白，精神先于宗教，正是宗教从精神中创造出了上帝。而且，精神在本质上决不是非历史的。相反，精神可以视为特殊历史性的。宗教不过是一种精神的产物，为什么宗教是唯一的，一神论上帝何以不必是精神的最后产物，这是不证自明的。按照这个观点，我们可以认为世界宗教不过是那个时代具体的阶段性表达，另一方面，我们的时代则需要精神的无神论表达。所有这些都使我们一再涉及精神定义。

为“精神”下定义不是一件容易的事情，因为精神现象根本不可名状，精神历史又不断变化。至少我们可以区分精神的五种主要意义：

(1) 精神是活的力量，这是就受激励而言。

(2) 精神是一种超然存在，这是就远古精神而言——更一般地说，我们可以称其为另一种“精神存在”的概念。

(3) 精神是一种真实的意义，如在契约精神之中。

(4) 精神是对肉体，尤其是对受欲望驱使的肉体的关系，如心有余而力不足。

(5) 精神是一种神圣实体，如天主教的神圣精神。

显然，这里没有明显的共同标准，要找到所有这些命题的某种共同根据，必须进行高度抽象。通过这种抽象，我们获得了精神现象的共同属性，它超越直接给定的自我属性；也就是，自我对于碰到的那种扩大的存在的关系不再成为自我的界限。因

此,受激励意味着超脱一般的自我能力的限制;遭遇“精神存在”意味着绕过心理学所谓的“自我界限”;了解精神的意义意味着透过事物明显的既定含义,把握其真象;最后,与神的关系最清楚地表明,精神因某种缘故外在于自我,又与自我有关。

也许我们所关心的精神体验的最重要属性是,它无法使自我不变。遭遇精神必然是一种强烈的体验,而不是把脚趾伸进水里再拔出来。遭遇超越自我的东西必然会实际地改变自己。关于这一点,最著名的例子也许就是基督教的“复活”概念。但是,如果展开谈论精神,我们可以说凡是深刻改变自我的现象本质上都是精神的;既然马克思主义只是一份激烈变革的纲领,那么它在本质上也必然是精神的。

精神是对本体论问题的回答。动词“存在”(to be)用于“人”时意味着什么?只要稍作反思,我们就会确信这个问题没有现成答案,也许根本就没有肯定的答案。在这里,一位学究式的哲学家也许会止步,坦然地认为不可实际想像的命题不值得深究。但是在不同于学院的生活里,没有这个动词我们就无法生活,而我们可以很好地赋予它以具体的形象和关系。观察各种社会组织可以从它们与存在的关系上着眼。在这方面,资本主义不仅是一种经济安排,而且是一种存在方式,用马克思的话说,是一种畸形。因此,马克思在《手稿》中指出,在异化劳动条件下,动词“占有”(to have)取代“存在”(to be)成为社会关系的中心。但是凡适合工人的也适合整个生产方式。实际上,资本主义不就是在社会的一切方面使占有超过存在吗?这种资本主义的本体论定义是对政治经济学批判的必要补充——如果要超越经济主义的视界,就有这种必要。除非马克思主义关注全部社会存在形式,否则还能有什么别的方式来摆脱有限的经济改造的局限?这些社会存在形式包括人们相爱相恨的方式,父母

与子女的天伦之道,人们从事游戏、文化创造和工作的方式。在这方面,精神改造就是把一切方面的存在整合为一种新的发展状态。存在摆脱占有,就是从资本主义的利己主义和占有性中解放出来,进入《共产党宣言》所谓的“联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”,也就是,团结合作和非异化劳动。因此,精神改造和社会主义改造本质上是一个东西。

我们来归纳一下。精神作为对本体论问题的回答,是关于人最充分的“存在”(is)表现为超越自我的一种陈述。这对马克思主义的哲学本源是不可或缺的,因为马克思的人的概念的核心理念是通过劳动过程表现出来的创造力,是包括自我和社会改造能力的一种创造性。主体通过客体创作创造了自我。我们生产故我们“存在”——不仅通过统治状态下的异化生产,而且通过创造性的自由联合和发展。当我们生产出对于存在的新的自我关系时,我们便是作为精神的自我。

尽管有这些反思,在现实世界中,把自我定义为精神的人和那些马克思主义者之间仍然存在很大分歧。如果马克思主义者因其唯心主义和形而上学性而拒绝精神,倾向于精神的人们,无论他们是传统教徒还是新时代分子,几乎会一致地根据马克思主义所谓的“唯物主义”敌视马克思主义。实际上,在这里,关于马克思主义唯物主义的性质有两种对立。一种是精神和斯大林主义的对立,斯大林主义的唯物主义不过是对世界资本主义生产最坏特征的粗俗模仿。对斯大林主义的精神批判会加速后者的死亡,这是一件好事。但是还有另一种更深刻的对立。因为真正的马克思主义毕竟是唯物主义的,这种唯物主义具有历史的而不是机械的特征,它也会对传统精神提出挑战。

在这里,脱离肉体的精神概念和马克思关于人类活动趋于“有意识活动”的主张之间是不协调的。从另一个角度看,马克

思主张精神,像其他人类活动形式一样,应从实践——自觉的、有目的的、历史的现实活动——的角度得到批判。精神可以是存在的实现,但它来自物质改造,而不必经过上苍。既然马克思主义是历史唯物主义,它所要求的就不过是一种精神的历史唯物主义。例如,精神可以从阶级和生产关系上得到理解。在这里,传统的和新时代的精神置自身于一种严厉的检验之中,包括目睹不自在的主体,如宗教政治,或新时代附庸(*acolytes*)的等级地位。这也意味着从反抗统治和剥削的角度来关注精神。最后还意味着彻底修正精神和自然的关系。既然精神来自实践,而实践又是对自然的自觉改造,那么精神和自然就不应被割裂。精神不是来自抽象的空虚的空间;它内在于自然,通过解放活动得到释放。尤其要强调的是,这也适用于作为自然的组成部分、具有各种欲望的我们的肉体。从这一点看,人是意识到自己的自然,这种意识从属于家长制、种族主义和阶级统治等一切形式的异化。精神来自与物质直接的、感性的碰撞,而不是来自与物质相分离的存在。

这种精神的历史唯物主义表明马克思主义怎样才能成为真正精神性的东西,成为由适合马克思社会改造的精神构成的东西。实现这一目的的模式都是破碎的,充满了矛盾。它们是由悲惨的统治史、失败的革命运动和精神精英的卓识等瞬间历史构成的。像任何现实的精神路径一样,这来自于艰苦的不确定的工作。我认为适合马克思主义潜力的精神无论如何都无法对抗传统的宗教模式。已被人们遵循的伟大的世界宗教都属于阶级社会。它们充满了对解放状态的憧憬,无论通过犹太教的正义之神、基督教的仁爱之神还是佛教富于同情心的自我。但是宗教是从此岸关注彼岸的,把凡尘带入了它们的天国。除佛教外,世界宗教——尤其犹太教、基督教和伊斯兰教——再生产出

了它们王国的家长制统治。权力之神是男性。夏娃和玛丽亚是两位最重要的女性人物代表,但仍然受到圣父的限制,她们不是无效地反抗,就是被动地服从。耶稣的形象是这一规则的一个例外,体现了与马克思主义精神潜力的最直接的关系。这种联合存在于《福音书》的解放道路和激进的宗教改革运动的著作之中——马克思和恩格斯曾是这一运动的伟大赞美者。中美洲革命的无数世俗信徒和教徒狂热地推进了这个联合。解放神学一度是这个实践的思想反映,它确实产生许多试图综合马克思主义和基督教的著作。虽然解放神学衰落了,但是,幸亏反动教皇约翰·保罗二世“为穷人的特殊选择”的逻辑继续把马克思主义和基督教联系了起来。

但是,我从这种联合中看不到综合。我认为,任何制度化的教会等级制都不可能领导自身的革命化。基督教激进分子必须在“上帝之子”的耶稣和脱离传统宗教结构的人之间作出选择,才能获得根本不同的精神解放。但是,耶稣不是上帝的神子(或圣灵感孕的产物),而是拥有巨大精神权力的人,他在所有人身上唤醒精神解放之梦:“天国”,却回到了另一种家长制的基督教残余。

相比之下,佛教的追求则与成为自我直接冲突。佛教,作为不限于造神的宗教,似乎特别适合精神倾向的马克思主义者。佛教割弃了自我,把自我视为虚幻,倡导同情,因而超越了资本主义的利己主义。尽管许多佛教徒具有政治积极性,尤其参与非暴力运动,但是没有实现佛教—马克思主义的对话。其原因是,佛教的实践基于悟,强调个人改造,把社会问题的决定让给了主要的权力组织。在实践中,佛教把出世作为悟的条件。这是一种深思的宗教;虽然这决不是马克思警告的资产阶级深思,但佛教似乎仅限于教导个人慈悲为怀,事事从善,指望这种本质

上自愿的方式能够流传开来,改变社会。这种倾向使佛教仅仅削弱阶级不公正、家长制和国家等严酷事实——需要补充的是,这个缺陷使佛教团体经常再造一些具有专制主义特点的大社会。

这种对话在马克思主义那里也是行不通的,马克思主义直到今天还不能正视激进的佛教观点;这种观点主张一种内心的无限存在的世界,它在一定意义上是我们生存的天地。按照这个观点,存在对于我们内心是开放的。但是,为了评价这种存在,我们必须习惯于接受它。一般说,从卡尔·马克思到今天的马克思主义者都表现出自己不愿意获得这种接受性。然而我们却使这个观念理性化了,它流传下来,变得如此醉心于“斗争”,以致拒绝任何使人们在精神上对存在的充分可能性抱有开放态度的沉思行为。我认为,实际上,这比任何唯物主义理论更有碍于马克思主义的精神发展。

总而言之,精神的历史唯物主义扩大了传统历史唯物主义和实践概念的范围。它既没有从宗教衰落的角度抬高内心世界,也没有从非精神化的政治传统角度贬低内心世界。它给强调外部斗争的观点补充了对存在的接受性和开放性。这种接受性不应与被动性和惰性相混淆,正如积极性不应与暴力相混淆一样。一个静静沉思的人,是为了对存在持更开放的态度而与自己进行着积极的斗争。

适合于马克思主义的最好的精神模式毕竟不会在世界宗教中找到,但是也许会存在于土著人的精神中。因为在这种共产主义中,条件不是无灵魂。例如,土著美洲人没有教会或教职,因为他们没有阶级制度和国家。他们不为要求服从的单一父神所累,但是他们在每件东西中都看到了一种精神,这些精神被整合为一切事物中的一种“伟大的精神”。由于他们不从属于把使

用价值转化为交换价值的商品制度,他们可以把每一件东西都神圣化,给它们以存在,而不使自己优于自然界的其余部分。正如威廉·布莱克所说,他们感到“每一件活的东西都是神圣的”。顺便提一句,布莱克证明人们即使在阶级社会中也能从事这种精神生活,尽管毫不奇怪,按照他的世界标准,他是一位不妥协的革命狂人。他还提醒我们,精神的实现,根据宗教的经验,需要艺术和政治的整合。马克思主义现在遭受了最大的失败,并且不得不回归到基础上来,它或许会很好地领会这一点。

评福山的《历史的终结和最后的人》

[法] 雅克·德里达* 李晖译

福山作为福音传道者

我们以弗兰西斯·福山的书《历史的终结和最后的人》为例。先来分析一下这本书的逻辑框架和论证的一般结构，分析一下这一反马克思主义的符咒。

当然，我们特意称它为“使徒”。

为什么是使徒？为什么这里的程式是新圣经性的呢？这本书声称给一个从来没有自我质问过其形成和展开的问题带来了一个“肯定的回答”。福山平静地、神秘地以一种既平和又鲁莽

* 雅克·德里达 (Jacques Derrida) 曾任教于法国巴黎高等师范学院，是解构主义的最负盛名的思想家，著作有《写作与差异》等。

的方式说出的这个问题就是：是否“内在统一的和具有一定方向的人类历史”最终会引导“人类中的大多数”走向“自由民主”。当然，福山在对这个问题作肯定回答时，并没有否认使人们会对此存疑的每一件事情：两次世界大战、极权主义——纳粹、法西斯主义、斯大林主义的恐怖等等。人们相信他会将这一灾难名单进一步扩充。然而，他并没有这样做，这是为什么呢？是否这种驻足不前是偶然的或无关紧要的？但是，根据这一奇怪辩护状的整个论证模式，所有这些灾难（恐怖、压迫、镇压、种族屠杀等等），这些“事件”或这些“事实”都属于经验，属于“本世纪的后半部分的事件的经验之流”，它们是通过“经验的明证”而普遍接受的“经验”现象，它们的积累无论如何也不会阻止大多数人走向自由民主的方向。这样，作为进步的目的，这个方向具有一个终极理想的形式，任何与之矛盾的东西都将属于历史的经验，而无论它有多么庞大、多么灾难深重，也无论它是全球性的、不断增长的还是频频复发的。即使人们认可这一对经验的现实和理想的终极之间的区分所进行的简单总结，人们还是不知道这一绝对的方向，这一有关历史的非历史的目的在我们这个时代怎样与福山作为“福音”而谈论的事件联系起来，他非常明确地表明这样的事件是从“20世纪最后25年的最引人瞩目的演进”开始的。无疑，他意识到他所描述的右翼和左翼的独裁在世界范围的崩溃并不总是“为稳定的自由民主……扫清了道路”。但是，他相信他能够断定“自由民主是唯一合乎逻辑的、能够跨越全球不同地区和文化的政治灵感”，他还能够断定这一天到来的日期，这是一个福音、一个约定了的福音。福山认为，这种“朝向政治自由的全球运动”处处伴随着“经济思潮的自由革命”，两者之间“你追我赶，热火朝天”。自由民主同盟、“自由市场”同盟，这些就是最后这四分之一世纪的“福音”。它以一种地缘政

治的规模流行或扬言要流行,所以无论如何都值得人们注意。

再回到福山的新福音传道者的辩词:“我们到现在为止已经习以为常地期待着有关适宜的民主政治实践的健康和安全方面的坏消息了,以至于当福音来临时,我们都不敢确认,但是,福音已经来临了。”这种新福音传道者的形象中混杂着犹太教应许之地的原型,不过又立即与它拉开了距离。福山告诉我们,现代物理学的发展,尤其就它与保证了“财富的无限积累”和“所有人类社会的不断一体化”的技术的联系而言,如果它对于福音的来临并不是无足轻重的话,那“首先”是因为这种“技术赋予了拥有它的那些国家以决定性的军事力量”。然而,虽然这种物理—技术—军事的给定对福山所宣布的“福音”的来临来说是关键的和必然的,但是,它仅仅把我们引至“应许之地”的大门:“虽然现代自然科学指导我们到达自由民主的‘应许之地’的大门,却并不能把我们送进‘应许之地’之中,因为先进的工业应该产生政治自由的经济上的必然理由是不存在的。”

这种“应许之地”以及土地被应许却遭(摩西)拒绝的语言逻辑,无论如何就其本身来说,非常吻合于物理学和经济上的唯物主义。如果人们思考一下福山把某种犹太教的“应许之地”的话语与经济主义的唯物主义或自然科学的理性主义的虚弱无能联系起来的事实的话,如果人们思考一下他在别的地方镇定自若地宣称似乎是围绕着“自由民主”而形成的“伊斯兰世界”并没有进入“总的一致”并几乎把这看作一个可以忽略不计的例外的事实的话,人们就至少可以想见福山在末世学的三角形中偏重的是哪个角了。他清清楚楚地宣称的自由国度的典范,不仅仅是黑格尔所偏重的“圣灵国度”,人们可以在福山的《正义哲学》中读到:“这种国家的存在是上帝来临人世之间”,那么,这种来临就是有基督教事件的意义了,法国大革命是“自由平等的圣灵国

度在人世之间扎下根来的事件”，历史的终结从根本上来说是基督教的末世学。这一点与凌驾于欧洲共同体之上的教皇的当前话语一致：由于共同体注定要成为一个基督教国度或最高国度，因此，它仍然是某种神圣同盟。可见，它与《宣言》中明确谈到过的并提及了教皇的同盟并不是毫无联系的。福山在区分了自由国度（霍布斯、洛克）的盎格鲁—撒克逊模式和追求“合理认识”第一的黑格尔“自由主义”之后，又区分了科耶维的两种姿态。后者描述了普遍的同一的国家的完善，而他更为笃信洛克和为黑格尔所批判的盎格鲁—撒克逊模式。但是他认为，科耶维肯定战后的美国和欧共体作为“黑格尔普遍认识国家的具体体现”是正确的。

用另外的话说，从而也顺理成章地可以说，这是一个基督教国家、一个神圣同盟。

我们将不对这些预见提出粗浅的“经验上的”否认。我们回头还会碰到经验的问题。在今天的欧洲，如果想一想科耶维以及福山的这些言论发表的日期，人们就不容易为这本在1992年出版并广为传译的书进行辩解了。让我们再一次指出《历史的终结和最后的人》（基督世界的人们）的作者正是以基督教意义上的为认识而奋斗以及典范的欧共体的名义来批判马克思并提出要改正他唯物主义的经济主义错误以“完成它”的；后者缺乏黑格尔—基督教的认识这一“支柱”，普遍的同一的国家、历史终结的国家应该立足于“经济学和认识两大支柱”。就像《宣言》所处的时代一样，一个欧洲同盟形成了，但是遭到它所排斥、所反对或所压制的东西的缠绕。这种新福音传道者的用意——过去的或将来的——在后面我还要加以解释说明。

政治学上的实质性现实

那么,按照这种逻辑,经济主义的唯物主义或现代物理学唯物主义就应该把舞台让给传播“福音”的唯灵主义了。这样,福山必然要去求助于他所谓的“以‘为认识而奋斗’为基础的黑格尔对历史的非唯物主义的阐释”。实际上,这整本书都拘泥于简化了的《精神现象学》主人—奴隶辩证法的——并高度基督教化了的一—大纲的未经检验的自明性。柏拉图的灵魂理论经由一个通过马基雅维里、霍布斯、洛克……而流传下来的传统的不断解释而到达黑格尔,并在黑格尔之后继续进行,尽管所有这些政治思想家的解释之间存在着如此之大的差异和不一致,但意识的辩证法还是被信心十足地当成柏拉图这一理论的继续而提出来。盎格鲁—撒克逊的现代自由主义的概念在这方面也是典范性的。一旦一个国家在联合福山所说的“两个支柱”,即经济理性和灵魂或认识的愿望上取得成功,任何矛盾都会取消。对科耶维来说,至少正如他所解释的那样,这一点会成为事实,并且本来应该成为事实了,而福山则称赞科耶维:“当他断定战后的美国或欧共同体成员国是黑格尔普遍认识的国家的体现时,他是确认了一个重要的真理。”

一方面,这个传播政治—经济自由主义的使徒需要他假设已经实际发生的福音事件(那发生在本世纪最后 25 年的事件、尤其是所谓马克思主义的死亡和所谓自由民主国家的实现),借助于这种事件他才能自圆其说;然而,在另一方面,由于实际的历史和太多的具有经验表象的现实与完美的自由民主的到来太

相抵触,人们必须同时假设这种完美只是一种起规范作用的、超历史的理想。福山根据什么时候有利于自己和自己的论点,一会儿把自由民定义为一个实际的现实,一会儿把自由民定义为一个单纯的理想,这个事件一会儿是实现了的,一会儿是实现的先奏。即使我们认为一个先奏符号或一种承诺真的构成了一个铁的事件,我们也还是必须警惕不能混淆这两种事件的不同类型。对事件的思考无疑是这样一种话语最为缺乏的。

福山由于忽略了对事件再做细致周密的思考,从而混乱不清地摇摆于两种不可调和的话语之中。虽然他相信自由民主理想的有效现实化(这是“重要真理”),但他还是毫不犹豫地把它理想性与有目共睹的这一事实对立起来,即美国和欧共体都没有达到普遍国家或自由民主的完美状态,甚至还没有接近这一状态。(人们怎么能够忽视今天在这两个集团之间以及在欧共体内部所进行的经济大战呢?人们怎么能够对关贸协定以及它所代表的一切、保护主义的综合策略每天都在引起的冲突忽略不计呢?更不用提与日本的经济大战、富国与其余国家之间发生的种种贸易纠纷、贫困化现象、“外债”的穷凶极恶、《宣言》里也谈过的“生产过剩的瘟疫”和在文明社会里发生的“货币野蛮状态”等等之类了。要分析这些战争和这种种冲突,就必然要长期依靠来源于马克思主义传统的一种提问方式。是长期而为什么不是永远?实际上,我们所说的来源于马克思主义传统的这种提问方式是一个开放中的和不断转型中的提问方式,而不是与正统工具相联系的马克思主义的独断论)

因为福山如果不想陷入荒唐的话,他就不能否认所有的暴力、所有的不公、所有他所称的“灵魂的自大狂”(认识愿望的过剩和失衡)的专制和独裁,因为他必须承认这一切都在一个不完美的自由民主的资本主义世界蔓延,因为这些“事实”与他

所定义的“重要真理”的“身份”不相符合,因此,他便毫不犹豫地
把一种话语与另一种话语混杂起来。他不再传布事实的“福音”,
不再传布它的有效的、现象的、历史的、经验上可以观察的事件,
而取而代之以一个理想的福音、一个目的一末世学的福音。一旦
他决定用这种方式使这种福音非历史化,他就其中认识到了“本质”
(这是他的术语并且是这本书的主要概念之一)。在如此之多的灾
难面前,在所有实行自由民主而遭到的实际上的失败面前,福山却
根据他所规定的“超历史”的“标准”来认同自由民主已经实现,
并告诉我们他只是在“原理的层次上”进行探讨的,他说,他会约
束自己只界定一下自由民主的理想。回忆一下他 1989 年以后的第
一篇文章《历史的终结?》,实际上,他写道:“当今时代有些国家
没有成功地实现自由民主,另一些可能退回到了更为原始的神权
统治或军事独裁之类的统治形式,然而,自由民主的理想却不能
更为完善了。”

现实中自由民主的失败,表明了事实与理想本质之间的断裂,
但说这种断裂只存在于这些所谓的政权的原始形式、神权统治和
军事独裁之中,是太轻率了(即使假定所有神权统治都外在于自
由民主的理想,或都与它的概念水火不容)。这种失败和断裂也先
天地由于其定义而成为所有民主、包括最为古老和最为稳定的
所谓西方民主的特征。在此所谈及的正是唯有在这样一种 **diastema**
(失败、不充足、断裂、脱节、“混乱”)中才出现的作为一种承
诺概念的民主概念。这就是我们为什么总是提出要谈论将要来
临的民主,谈论一种乌托邦,而不要谈论将来民主的原因。

将要来临的民主观念不再是古典形式的规范观念,如果它还有
观念性的话,它的“观念”就是一种担保了的责令,它命令永远
不会存在的事物以完全在场的形式来临,它是一个无限的承

诺与规定的了的、必然的、同时又必然与这一承诺相对立的不充足形式之间的断裂的缺口。可以这样说,民主承诺的有效性或实际性就像共产主义承诺的有效性或实际性一样,将总是在这个缺口之内,并且它必须这样,它从根本上来说就是不可规定的救世希望,就是事件、个体以及不可预测的他者来临的末世学关系。

福山的症候蒙太奇

在福山的逻辑中,与其说是雄辩的还不如说是有创见的是:虽然福山经常(也同样支离破碎地)断言:尽管存在着“后退”倾向,但“从长远来看”,这一“走向自由主义的当前趋势”保证会“取得胜利”,这个理想不是作为无限的起规范作用的理想和一个通过无限的努力可无限接近的终点而提出来的,福山把这个理想看作是一个事件。因为事件本该是已经发生了,因为该理想本应以理想的形式出现,所以,这一事件本来应该标志着一个有限历史的终结。这一理想同时既是无限的又是有限的:无限,因为它与任何被规定的经验现实不同,或者说它是一种“长期”的趋势;有限,因为它已经作为理想而发生了,因此历史终结了。这就是这本书为什么也把自己定义为黑格尔派和马克思主义的原因,它就像是这两位宣告历史终结的大师黑格尔和马克思主义的原理出发的一个作业。福山在召来证人和以自己的方式听取了这两位大师的证词之后,作出了他自己的选择。他写道:

黑格尔和马克思都不相信人类社会的演进是没有终结

的,而是认为当人类达到某一能够满足最深层的和最基本的欲望的社会形式时,社会演进就终止了。因此,两位思想家都设定了一个“历史的终点”:对黑格尔来说,这就是自由国家,而对马克思来说,它是共产主义社会。

因此,这个弟子便在这两位大师之间进行选择并选择了自由国家的思想家。就像我们已经看到的那样,这不仅是选择了基督教传统,而且也是选择了本质主义的传统,不管本质主义与最重要的基督教精神是否相互一致。

在长期形成的逻辑传统中,本质主义和目的论总是相互依存的。福山抛弃了“当代世界带给我们的”、被他镇定自若地当作是“经验的明证”的东西,他进一步论证道:“相反,我们必须直接地、明确地建立本质的超历史标准,并用它来衡量任何政治制度和社会体制的好坏。”万物的尺度具有一个名称:超历史的本质的标准,因此,福山终于提出万物的尺度是“人之为人”,好像他从来没有想过有关这样的人的概念的令人担心的任何问题,也没有读一读马克思或施蒂纳,而马克思在《德意志意识形态》中,继施蒂纳之后进一步分析了这样的人的概念的恰似幽灵般的抽象性,更不用提尼采了(一贯地被人们简单地漫画为几个可怜巴巴的古板程式,如“相对主义”,而不是被看成思考过“最后的人”的思想家),更不用提弗洛伊德了(只有一次提到过他,说他通过把人还原为“被深深隐藏了的性冲动”而使“人类尊严”遭到怀疑),更不用提胡塞尔(只字不提)或海德格尔(他只不过是相对主义者尼采的追随者)了,也没有提一提离我们更近的几位思想家。尤其值得指出的是,他竟没有提到黑格尔,而人们是最没有理由说黑格尔不是一个思考过本质和超历史的人的哲学家了,如果说对黑格尔的论述在这本书中比比皆是的话,这些论述

却从来不涉及这一明显事实。福山为了定义这一所谓的本质的本体,这一他如此轻率地谈论的人之为人,而宣称要回到他所谓的“第一人”,也就是“本质的人”,但是,他似乎不愿提及有关本质的概念的论述,有关这一概念的系谱(正如他不愿提及马克思一样,尽管后者对抽象的本质概念和抽象的人的概念的批判仍然是一个内容丰富而成果丰硕的批判)。为了谈论这一“本质的人”,福山声称曾经求助于一个他称为“黑格尔—科耶维的崭新的、人工合成的哲学家的完全非唯物主义的”辩证法。他提供给我们的手工制品似乎太虚无缥缈了,因此,我在此不愿花太多时间来评论。人们除了要认识它哲学上的幼稚外,无疑还必须把它当成一个手工制品、一个根据需要而对症候所进行的随意剪辑。非常明显,它的成功应当归功于这种安慰性的混乱和使混乱作为走私品偷运进来的“福音”的机会主义。

尽管如此,因为这本书的命运而责备福山是不公正的,也是索然寡味的,人们最好们心自问:为什么这本书以及它宣称所要带来的“福音”成了这样一个大众传媒的圈套?为什么它能够在动荡不已的西方意识形态超市中炙手可热,就像当战争的风言风语初来时,家庭主妇购买油盐酱醋的狂热一样?为什么大众传媒要如此大肆喧哗?这样一种话语对于那些庆祝自由资本主义的胜利和它与自由民主的先天注定的联盟的人们来说是多么的称心快意,而他们之所以这样就是为了掩盖、首先是对自己掩盖这一事实:即这种胜利从来没有这样病人膏肓,这样摇摇欲坠,这样危机四伏过,甚至在某些方面它已大难临头,而在总体上已经灭亡。它的灭亡不仅是因为马克思的幽灵在今天依然存在,而且是因为实际上它本身就已经灭亡了,通过掩盖所有这些失败、所有这些威胁,人们试图掩盖我们所说的原则和马克思主义的批判精神的潜在能力——力量和现实性。

这种新自由主义者的论调既欣喜又混乱,既癫狂又贫瘠,它使我们不得不质问:在某种终结不可避免来临和自称具有马克思主义特征的极权国家或社会的实际崩溃之间所铭刻下来的事件性是什么?这一没有人提起,更不用说事先去进行预测的潜伏期并不是一个短暂的过渡,任何客观的、内容统一的编年学都不可能适用于它。全方位的转型(尤其是技术—科学—经济—大众传媒方面的)五花八门,既超出了马克思主义的传统话语,也超出了与之相反的自由主义的传统话语。尽管我们继承了一些重要的财富,以对它们进行分析,但是我们必须首先认识到,这些变异突破了现有的本体论—神学目的论模式或技术哲学,它们动摇了政治哲学和民主的一般概念,使我们不得不重新考虑国家与民族、人与市民、私人领域与公众等等之间的所有关系。

科耶维的责任

我们在此讨论一下与历史以及历史终结的形而上学概念无关的对历史性的另一种思考,而不管它是从黑格尔那里还是从马克思那里派生出来的。在这里可以用一种更为苛刻的方式来考证科耶维有关后历史和后历史动物的补遗中的两个环节,当然,我们也不会忽视科耶维有时愉悦的、但常常是粗陋的当成玩笑的巴洛克风格,福山在这方面还相形见绌,尽管他也有滑稽懊恼的时候。但是,尽可能严格地去分析一下那个冗长而著名的注脚的大量按年代顺序排列的逻辑推论上的阐释是必要的。就像科耶维在他的补遗中告诉我们的那样,他在1959年作

为欧共体的一个重要官员去日本进行访问,回来后,他总结道:“‘后历史’的日本文明已经踏上了与‘美国之路’绝然相反的征程,这是由于日本社会的文化形式主义的‘纯粹状态的派头主义’。”这个名称他说得极其随便、古里古怪。这是他的天才,但无疑也完全是他的责任。

谁会否认科耶维对《精神现象学》所进行的新马克思主义和泛海德格尔的解读是令人回味的呢?它对二战前后的一代法国知识分子的形成,从很多角度来看,都起了不可忽视的作用。在这方面,事情并不像人们通常所认为的那样简单,但是这不是我们今天的论题范围。另一方面,如果人们想严肃地去读一读这个不太严肃的东西,即科耶维关于作为人类后历史的后马克思主义的笔记和补遗的话,人们还必须圈出几处要点来。首先,这本笔记的最后也是最令人迷惑的一个句子(我们下面将摘引出来),是一个预测。谁曾经读懂过它呢?也许它是这个补遗中最有诱惑力的缺口。一旦科耶维所声称的西方(包括俄国)的“日本化”已经实现,它就为将来后历史的人规定了一个任务和一个责任。他写道:“后历史的人们 *doit*……”,*doit* 是什么?“*doit*”在这儿是解释为“必须”呢?还是“应该”?无论这一责任的形式或内容是什么,无论这一预测的必然性是什么,即使它可以允许无限的解释,也总是存在着一个将来“必然……”不管这未说出来的是什么,无论它是不是“必然(存在着)将来”,某种将来和历史都存在着,甚至可以说,对于后历史的人们、对于那些超越了到现在为止还存在着人和历史的人们,历史的开端还存在着。我们必须坚持这一明确之点,因为它清楚地指向一种本质的明确性的缺乏,一种关于将来的最终标志的未决定性:不管这一责任的形式或内容是什么,这一必然性、这一预断或责令、这一担保、这一任务,从而这一承诺,这一必然的承诺,这一“必然……”

是必然的,并且是规律。在此的与内容无关并不是一个真正的无关,它并不是一种无关的态度,而是正好相反。由于它标志着通向事件或将来……的缺口,因此,它是以有关为条件而并不是与任何东西、与所有的一般内容无关。没有它,就既没有意图,也没有需要,也没有愿望,如此等等。这一标新立异的概念并不是我们读进科耶维文本中去的,后者谈论过它。根据他的观点,它是不同于至今仍被称为历史的将来的特征。这种鲜明的“形式主义”,这种与内容无关也许会促使人们去思考一下这样的将来的必然纯粹和纯粹必然的形式,这种将来是合乎必然地承诺了的、预断了的、指定了的、命令了的,是合乎它的必然的可能性的形式必然性的——总之,是合乎规律的。正是这一规律使任何在场从它自己的同时性之中脱离开来。不管承诺所承诺的是这是那,不管是已经实现了或没有实现,不管它是否可以实现,某些承诺必然存在,从而某些作为历史的即将来临的将来必然存在,这就是我们所谑称的没有救世主的拯救。

这一规律会向我们指出:历史在哪里完成,某一关于历史的被规定了的概念在哪里终结,在同一个地方,在同一个界限上,毫无疑问,历史的历史性就在那里开始,在那里最终地获得预示自身的机会。人的、某一被规定了的人的概念在哪里完成,人的、另一种人的、作为他人的人的纯粹人性就最终地在那里获得预示自身到来的机会。在这种要么是非人的、要么是解构的争论中,不能把历史的终结贬低为资本主义的天堂这种粗俗形式。

允许我简单地回顾一下某一解构的过程,至少回顾一下那个我投身于其中的解构过程。它从一开始就不仅反对本体论一神学的历史概念,而且应对考古学一目的论的历史概念——黑格尔、马克思、甚至海德格尔划时代的思想中的历史概念——提出质疑,不是为了使它与历史的终结或无史实性对立起来,而是

为了表明这种本体—神学—考古—目的论排除了、中性化了、最终取消了历史性。因此,它是对历史性的另一种思考——不是一种新的历史,更不是一种“新历史主义”,而是通向作为不可驳斥的历史性事件的缺口,同时,也开辟了对救世的解放的承诺进行积极思考的道路,而这一承诺仅仅是承诺而不是本体论—神学的或目的论—末世学的纲领或设计。人们不仅不应该排斥这种解放的愿望,而且比以前更坚定地坚持它是必然的,这种必然性是不可解构的,是另一种政治概念的条件。

现代世界和《共产党宣言》

[日]伊藤诚* 尚晶晶译

一、现代世界和《共产党宣言》

1998年2月,我们迎来了马克思和恩格斯合著的《共产党宣言》出版150周年。这本小册子用简洁明了的语言论述了建立在唯物史观之上的马克思主义的核心主张,号召全世界的无产者团结起来争取自身的解放,拨动了全世界亿万人的心弦,展示了从深层震撼历史发展的魅力。该书出版150周年,由于受到欧美马克思复兴热的影响,马克思主义者相约于1998年5月云集巴黎进行纪念,之后,还要在世界各地采取各种形式进行纪

* 伊藤诚系日本著名马克思主义经济学家,东京大学名誉教授、经济学博士,著述甚丰,多次到中国访问讲学。

念活动,这是一次重新认识该书现代意义的机会。

1989年东欧剧变,1991年苏联解体,因而有人不断喧嚷,现在马克思主义已经终结,实行市场经济的资本主义已稳操胜券。然而,这种胜利的宣言,在本世纪末现实资本主义面临的困境和危机面前,迅速地褪了颜色。实际上,迎接21世纪的资本主义世界当真克服了《共产党宣言》中的资本主义发展理论和基于这一理论提出的问题了吗?

资本主义现代全球化的发展,第三世界各国日益深刻和严重的贫困和饥饿问题,发达国家再次出现经济生活显著不稳定和不平等扩大,等等,这些现象反而说明《共产党宣言》对资本主义的认识,对于现代世界的诸多方面仍具有现实的适用性。它对促使我们重新探讨关于当代世界的认识框架,富有启发性。

另一方面,《共产党宣言》中的社会主义论,涉及资本主义变革的目标、变革的进程等问题,在当代世界具有什么样的适用性呢?苏联模式社会主义的失败和中国社会主义市场经济的实验,联想到《共产党宣言》中的社会主义论,又意味着什么呢?

围绕上述问题,我们来纪念该书出版150周年,探讨对新时代的世界认识,同时重新探讨《共产党宣言》中的经济学理论和社会主义论的意义及界限问题。在探讨这些问题时,也应注意《资本论》的经济学是如何参照、深化或促进结构变化的。建立在《资本论》之上的现代马克思经济学对资本主义和社会主义的认识也将受到人们的重新认识。

二、《共产党宣言》对资本主义的认识

众所周知,《共产党宣言》是由“资产者和无产者”、“无产者和共产党人”、“社会主义的和共产主义的文献”以及“共产党人对各种反对党派的态度”四部分构成。前面两部分集中地论述了当时马克思与恩格斯对资本主义发展的认识 and 社会主义理论的基础。让我们先看第一部分。

1. 唯物史观和阶级斗争史观

这一部分是从“至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史”这一印象深刻的命题说起。在这之前,马克思在撰写《哲学的贫困》(1847年)时,已创立了唯物史观,从人类历史发展上概括了生产力和生产关系的辩证结构和发展,并说明它是经济基础的决定性因素。《共产党宣言》运用基于唯物史观的阶级斗争观点,阐明了近代资产阶级的生成、发展和没落的必然性。这是《共产党宣言》中的经济学理论的一个重要特征。

马克思和恩格斯认为,现代资产阶级社会的形成,是由于封建社会的所有制关系越来越不适应社会日益发展的生产力,它终于被打破了。资产阶级社会把自由竞争统治下的整个社会简单地划分为资产阶级和无产阶级。新大陆的发现开辟了新的市场,带来了商业、工业的空前飞跃的发展,“大工业建立了世界市场”,“使一切国家的生产和消费都成为世界性的了”。但是,现代的生产力正在反抗以前曾像魔法一样呼唤它出来的资产阶级

所有制关系。这种反抗表现在周期性地出现而且愈来愈凶猛地危及整个资产阶级社会生存的商业危机上。

这种商业危机、资产阶级相互竞争、工业及机器的发展,使无产者生活不安定,日益贫困化,同时,也使无产阶级逐步凝聚成日益强大的集团,结成对抗资产者的同盟,工人为保持工资水平组成工会,有时还进行暴动,他们有时也取得胜利,但是,这种胜利不过是暂时性的,他们斗争的真正成果并不是直接取得的成功,而是工人愈来愈扩大的团结。这种斗争不是在内容上而是在形式上成为矛头对准本国资产阶级的国民斗争。于是资产阶级在推动大工业发展的同时,“生产它自身的掘墓人,资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是同样不可避免的”。

《共产党宣言》对资本主义的认识,将辩证认识的主体动因从黑格尔的绝对精神,经过费尔巴哈人本主义的中介,重新置于决定人的社会关系的唯物史观的生产力发展上,探索生产关系历史发展的基本逻辑的马克思和恩格斯,将其运用于资产阶级社会的发展上。

但是,那时生产力的发展不是与社会关系无关的中立因素,而是受世界市场扩大的促进,由现代资产阶级创造出来的东西。马克思和恩格斯认为,资产阶级争得自己的阶级统治地位还不到100年,它所创造的生产力却比过去世代代总共创造的生产力还要大,还要多。自然力的征服、机器的采用、化学在工农业中的应用、轮船的行驶、铁路的通行、电报的往返、整个整个大陆的垦殖、河川的通航、仿佛用法术从地下呼唤出来的大量人口——试问在过去哪一个世纪能够料想到竟有这样大的生产力潜伏在社会劳动里面呢?然而,这种认识与他们后面的观点又如何统一起来的呢?他们认为,“由此可见,资产阶级赖以形成的生产资料和交换手段,是在封建社会里面造成的。”封建的生产

关系不再同已经发展的生产力相适应了,它们已经变成束缚生产力的桎梏,必须加以打破,这种认识与把生产力的发展看作是历史发展的动因的唯物史观的公式相吻合。毫无疑问,那时封建社会中创造出的生产力和交换手段正在扩大各共同体社会间的交易关系,同时培育出以此为基础的资产阶级。世界市场的扩大,更加真正地促进了生产力的发展,为资产阶级革命作了准备,而资产阶级起到了推动生产力发展的作用。

马克思在写《资本论》时,把资产阶级视为“资本的人格化”,并从理论上阐明资本的阶级增殖和积累运动是支配生产力发展的主体,同时,把生产力发展的动因描述为,以特殊剩余价值的生产为个别动机的相对剩余价值的发展过程,把内含资本主义人口法则的资本的积累过程理解为生产力发展的动态性原理。从《共产党宣言》到《资本论》对这种考察的深化,暗示了唯物史观中的生产力的发展不可能是与生产关系及其担当者的性质相脱离的中立的东西,而是具有比生产关系更大地左右其发展速度、动态和内容的侧面。

另一方面,关于商业危机、工人贫困化、工人革命团结的扩大和胜利的不可避免性的论述,虽然在《资本论》也有相当多的表述,但是不能认为已论证了在资本主义生产力的发展下这些是一连串的必然的总结。《共产党宣言》中所欠缺的、建立在价值论之上的剩余价值的生产及其动态和分配的理论,马克思是在《资本论》中系统地阐明的;同时,作为产业循环的一个方面,马克思考察了危机具有媒介资本积累的发展侧面,进一步阐明了由于生产力的提高,增加了相对剩余价值的生产和提高实际工资的余地。尽管《资本论》作为经济学的经典,其体系的根本是阐明资本主义变革的可能性,但是我们还不能断定它充分论证了这种变革的必然性。

《共产党宣言》中对无产阶级必然胜利的论述，由于把唯物史观直接运用到对资本主义灭亡的预测上，应该说未免过低评价了以资本主义经济危机为媒介的、资本主义对发展进化的适应能力。看来对于克服资本主义经济的社会运动的基础、契机以及论据，尚需在更具体的资本主义发展阶段和各种经济社会的现实状况中，进行更广泛的探讨。

2. 现代资本主义的全球化经营和《共产党宣言》 中的经济学理论

在《共产党宣言》中，我们可以看到作者对资本主义的认识，即资本主义是一种世界体制，资产阶级通过世界市场的开发，将生产和消费都统一成世界性的了。这方面的论述，在《经济学批判纲要》（1857—1858年）中资本“对外贸易的文明化作用”的规定中，部分地得到继承，但是，在《资本论》中，在其写作大纲——资本、土地所有制、雇佣劳动、国家、国际贸易、世界市场中几乎没有从正面论述这一问题。然而，现代世界资本活动的全球化正在动摇民族国家的基础，这种状况令人想起《共产党宣言》中有很多这方面的洞察，具有重要的意义。而且，《共产党宣言》是把这种对世界的认识同全社会分裂为资产阶级和无产阶级两大阶级这一两大阶级论一并论述的，与主张加上土地所有阶级的三大阶级论的《资本论》相比，看不到土地所有者的独立的阶级作用和地位，可以说这方面与现代资本主义的状态相当吻合，在现代资本主义社会中，基本上是资本主义企业（资产阶级是其人格的代表）和雇佣工人的经济关系构成经济社会的基础。

尤其是，资产阶级通过世界市场，将一切国家的生产和消费都变成世界性的了，打破了民族的片面性和狭隘性，依靠廉价的

商品强制不发达国家接受自己的文明,按照自己的形象,为自己创造出一个世界,这一论述可以原封不动地适用于现代资本主义的全球化经营的作用。而且,作为全球化的经济体制,以发达国家大企业为中心的财富的积累和第三世界各国庞大的贫困积累,作为世界规模上的两极分化和无产阶级贫困化的理论,再现了《共产党宣言》的两极分化论的正确性。正如沃勒斯坦所言,资本主义与近代以前的世界帝国不同,正在形成世界体系,它是建立在独立的市场经济之上的“世界经济”。他的认识在现代经济的全球化经营中正受到人们的关注。可以说,他以《共产党宣言》中的资本主义认识为先导提出了一个与之极其近似的观点。

《共产党宣言》中预见到资本主义通过世界市场的扩大和深化,带来了生产、消费和文明的相互依存和全球化,在当今资本主义全球化经营中令人再次想起这一预见适用于现代,这还与下列事态的发展有着深刻的联系。也就是说,自19世纪末以来,资本主义加大了对重工业的巨大投资,在这一发展的基础上,在发达国家内部的市场上形成了垄断的资本家组织,在这种情况下产生了一种倾向,即工会组织日益发展,国家的经济作用进一步强化。然而,1973年以后,在连续不断的经济危机和结构重组的重压下,随着信息技术的广泛普及,企业的投资,无论是投资单位还是投资布局都发生了弹性的变化,雇佣形式也多样化,工会力量受到削弱,劳动力市场在竞争中重组,由于凯恩斯主义失败和财政破产的影响,国家的经济作用缩小,资本主义在新自由主义的指导下,推行重新搞活竞争的市场政策,资本主义市场经济的自由竞争的发展方向从19世纪末开始受到庞大的资本组织、劳工组织及国家干预这三个方面的限制,经过近一个世纪的发展,其发展方向已全部逆转,资本主义再次回到其基本的运动原理基础上,出现谋求新生的动向。这种倾向不过是

我以前设想的属于资本主义历史发展倾向的逆流而已,但是,这种事态说明,在国内的资本垄断组织、劳工组织和国家的管理正在解体的同时,资本主义在世界市场上的竞争也在加强。

由此看来,我们应该注意到,现代经济的全球化与《共产党宣言》的时代相比,从内容上已加进新的发展,这是由于企业的世界活动性不仅在产品市场、原料和资源的购买活动方面,而且还进一步扩大到投资、金融及合作关系等方面,尤其在信息技术的冲击下得到了飞速的发展。同时,资本主义企业不仅限于石油等资源产业,而且还扩大到制造业、商业、金融业、服务业等领域。此外,不仅一部分发达国家的大企业,甚至连日本及其周边的亚洲国家的中等规模的企业,都成立了跨国公司,而且劳动力的国际流动也明显增大。

尽管这种现代资本主义的全球化获得了新发展,但是,资本主义还有另一面,即各地区国民经济的差异和多样性反而日益突出。从学术上对企业内部组织和劳务管理的状况进行研究,以及对这种资本主义的现代重组进行分析和比较研究,最近已成为调节学派和演进经济学关注的重要问题。这说明虽然劳动力国际间的流动性增大,但是大部分工人并不像跨国公司那样可以在世界各国流动,各地区、国家内部的文化、习惯、制度和社会意识等方面的各种特性也不可能一下子消失。随着资本主义全球化的进展,一方面,《共产党宣言》中强调的文明世界化正在发展;另一方面,各国依然保留着各种经济社会的特性。因此,在国际分工中要利用和适应上述两种倾向并使之共存。同时我们还必须注意到,最发达国家与周边发展中国家的工人工资差别和生活差别不可能轻易地缩小,这使得在国际竞争中工人的全球性的联系与合作将变得十分困难。《共产党宣言》号召全世界的无产者联合起来,在现代世界,又加之受到苏联模式社会主

义崩溃的打击,要实现这一号召并非易事。但是,正因为如此,反而增加了这一号召作为根本目标的重要性。

三、《共产党宣言》的社会主义论

1. 变革的目标和具体的措施

《共产党宣言》第二部分首先提出,共产党人有责任代表整个无产阶级的利益,这种利益与其他工人政党的利益和各个民族的利益是不同的,还回答了对共产党人提出的种种责难,如共产党人在消灭资本关系的同时也要消灭资产者的家庭,最后,作者把工人革命的目标作了如下的归结:

工人革命的第一步就是无产阶级变为统治阶级,争得民主。无产阶级依靠自己的政治统治,用专制的手段改变所有制及资本主义的生产关系,将生产资料国有化,并尽可能迅速地发展生产力。实现上述变革的措施将因国而异,但是,下述措施在发达国家可以普遍采用。

- ① 剥夺地产,把地租用于国家支出。
- ② 征收高额累进税。
- ③ 废除继承权。
- ④ 没收一切流亡分子和叛乱分子的财产。
- ⑤ 把信贷集中在国家手中。
- ⑥ 把全部运输业集中在国家手里。
- ⑦ 按照总的计划增加国家工厂和生产工具,开垦荒地和改

良土壤。

⑧实行普遍劳动义务制,成立产业军,特别是在农业方面。

⑨把农业和工业结合起来,促使城乡对立逐步消灭。

⑩对所有儿童实行公共的和免费的教育,取消童工劳动。把教育同物质生产结合起来,等等。

在发展的过程中,阶级差别将消失,公共权力将失去政治的性质,取代阶级社会的将是“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”的联合体。

2.后来的补充和发展

对于《共产党宣言》中的社会主义论,马克思和恩格斯在1872年版的“序言”中说道,《共产党宣言》中所说的“一般原理整个说来直到现在还是完全正确的”。那些原则的实际运用“随时随地都要以当时的历史条件为转移”,认为上述10项措施现在“在许多方面都会有不同的写法了”。

②⑤⑥⑦⑩等项措施,在现代发达资本主义国家已或多或少得到实施。如果有人认为,现代资本主义已超出了《共产党宣言》的要求水平,《共产党宣言》已成为过去的历史文献了,那么这种看法可以说是无视10项措施同其背后的“一般原理”的差异。尤其是,最近资本主义产生了一股违背历史发展的逆流,相继出现了一些议论,要求降低对富人征收的最高税率和遗产税,缓和国家对金融的限制,邮政储蓄民营化,国有铁路及其他重要公共企业民营化,强调受益者负担教育费,提高授课费,等等。这些情况说明,在资本主义世界,这些项目既没有完全实施,也没有充分保障使其固定下来并加以扩大。现代资本主义在新自由主义的旗帜下出现了与《共产党宣言》的要求背道而驰的倾

向。

同样在1872年的“序言”中，马克思和恩格斯参照巴黎公社的经验，进一步注意到，工人阶级不能简单地掌握现成的国家机器，并运用它来达到自己的目的。作为对工人革命的第一步是无产阶级变为统治阶级的补充内容，在《哥达纲领批判》（1875年）中，增加了在“过渡时期”实行“无产阶级专政”的国家的规定。然而，马克思也好，恩格斯也好，都一定没有料想到无产阶级专政采取了斯大林体制下那种压制工人的形态，而且这种体制长期僵化不变。虽然苏联模式社会主义把《共产党宣言》中的马克思主义作为国家教义，但是，与《共产党宣言》中提倡的“争得民主”、实现“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”的联合体这一“一般原理”大相径庭。

此外，马克思本来可以越过这些实际的和政治的补充，在《资本论》的经济学中对社会主义理论加以全面的、系统的论述，但是马克思并没有积极地这样做，这是不可思议的事。今天我们重读《共产党宣言》，重新探讨未来的社会主义（包括市场社会主义在内）的理论可能性时，这也是我们应充分注意的。

3. 从现代社会主义的观点出发

根据迄今为止的历史经验和《资本论》的经济学，为了未来的社会主义，今天我们重读《共产党宣言》，至少以下几点值得我们注意。

第一，根据唯物史观，《共产党宣言》认为，无产阶级应取代资产阶级，迅速扩大生产力，而苏联模式社会主义将这一点用某种方式作了国家主义的运用，依据生产力主义对工人进行压制。正如《资本论》中对合作、分工和机器大工业的分析所示，资本主

义下生产力的发展,是在社会的生产关系中,在对劳动者的生活和活动产生重大影响的过程中展开的。在从无政府的、资本追求剩余价值的动机下解放出来的社会主义经济秩序下,劳动者作为主人翁来决定生产力发展的速度和质量内容时,对于生产力的增长就可以更广泛地从全社会的角度加以考虑。尤其是考虑到现代世界的资源和环境问题的制约,未来的社会主义包含着在生产力质的重组和量的增加方面加以控制的可能性。

第二,变革生产关系的根本不在于将生产资料从私人所有转换成国有,为了废除劳动力商品化,应采取多种多样的形式扩大劳动者参与社会经济的决定权,扩大企业的公共性质。在现代社会主义发展的过程中,除国有企业外,地方政府经营的企业、居民的生产合作社、受公共约束的个人企业、以及基本上属于公有形态的股份企业,这些多种多样的组织形式,作为替代全面推行国有路线的苏联模式社会主义的方案,正在广泛地试行中。

此外,这同市场与计划的结合方式及其采取多种体制的可能性也是相呼应的。新自由主义在东欧和原苏联推行休克疗法,迅速实行资本主义市场经济化路线,造成悲剧性的混乱,受到了挫折;在社会主义重新发展的可能性中,社会主义的经济体制和企业组织的多种可能性作为重要的选择方案正在出现。中国社会主义市场经济也正在迅速发展,为数众多的生产合作组织的乡镇企业充满活力,分权化的地方政府的作用得到发挥,国有企业实行股份公司化处于试验阶段,等等。国有企业股份化,令人担心有可能导致向私有化方向发展,但是,另一方面它也充分存在着发展为重视公有性质、使经营合理化的可能。这也是值得人们今后注目的。

第三,《共产党宣言》的社会主义论能承认市场社会主义论

吗？上述 10 项措施中至少②⑤⑦项作为当前的措施正同计划经济并存，发挥着市场经济的作用。在这一点上，《资本论》、《哥达纲领批判》中的社会主义论，可以说是代表了排除市场和货币的全面计划经济的图像。正因为苏联模式集权的计划经济被视为是马克思创立的唯一的科学社会主义的经济体制，所以《共产党宣言》当然也是提倡全面的计划经济的，人们也许就这样对此深信不疑。这种理解，与例如⑦项的提法，显然有着不协调之感。将地租充当国家经费支出、强化累进税、将信贷集中在国家手中等等这些措施，马克思、恩格斯主张在联合体中实施，但是也可以理解为同样适用于在一定程度上仍保留市场经济和货币职能的社会。

此外，马克思和恩格斯设想一切人都有平等的劳动义务，在这一设想的背后，隐含了在劳动成果的分配上也应采取平等的原则，但是，劳动的成果及分配的经济计算以什么为单位呢？《共产党宣言》中没有明确说明。到写了《资本论》时，马克思研究了价值论的发展，通过把商品拜物教性质等与商品生产社会相对比，阐明了联合体也将用劳动时间作为生产和分配的尺度。进而他考察了剩余价值的生产和职能，在《资本论》第 3 卷第 7 篇，指出即使在社会主义社会也需要将一定量的剩余劳动用于防止灾害的保险和再生产的扩大。在《哥达纲领批判》中，马克思又继续这一考察，认为在从社会总产品中扣除用来补偿消费掉的生产资料的部分，扣除用来扩大生产的追加部分之后还要扣除保险基金、行政费、共同消费部分以及为丧失劳动能力者设立的基金，才能给每个生产者进行分配，而且，在共产主义的低级阶段，劳动者按照自己的劳动能力给予社会的劳动量存在差异，马克思把与这种差异相对应的“不平等权利”称之为“资产阶级的权利”。

这种“不平等的权利”论被用于苏联模式社会主义不同种劳动的定级上,劳动付出差异的客观尺度也好,根据也好,均不明确,在这种情况下,官僚主义恣意地给各种劳动定级,发展下去,就产生了党和国家的官僚们的特权生活正当化的倾向。当然,这里还存在对复杂劳动的理论研究尚须进一步进行批判性探讨的问题。苏联模式社会主义没有把劳动时间用作生产和分配的尺度,从而为官僚的恣意行为留下了余地,在这一点上,也许他们在未言及把劳动时间作为尺度的《共产党宣言》中找到了许多证明其经济体制正当化的依据。

第四,在《共产党宣言》的社会主义论中,对家庭、父母和子女的关系的论述也未必明确。对于共产党人的种种责难,如消灭家庭、实行公妻制以及用社会教育来取代家庭教育等,马克思和恩格斯认为,现代的家庭是建筑在私人发财上面的,这种家庭的充分发展形式只是在资产阶级中才存在,由资本的生产关系产生的正式的和非正式的卖淫以及以它为补充形式的资产阶级家庭,当然会同资本的生产关系一起消失。然而,在共同体中,究竟是要消灭家庭和它对子女的教育,将其重新置于社会的共同关系之上呢?还是承认家庭和亲子关系应建立在不是资本所有的新的社会基础之上,成为社会经济的构成要素呢?看来无论哪一方面都留有解释的余地。

后来,恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》(1884年)中阐明了家庭形式在历史上经历的多种变化,认为在近代的(尤其是有产阶级的)个体家庭中,丈夫挣钱处于支配的地位,所以为了妇女的解放,夫妇需在法律上享有同等的权利,妇女重新回到公共的劳动中,作为社会经济单位的个体家庭的性质将要消失;进而他还认为,现在我们对资本主义消灭以后两性关系的秩序的推想,主要是否定性质的。在日本等发达国家,夫妇在法律上

已享有同等的权利,但是,就业时仍存在性别差别。随着信息化的发展,女性就业率明显提高,家庭作为社会经济单位的作用正在缩小,不结婚的性伙伴关系和离婚率也有增高。虽然家务劳动依然主要由妇女担任,但是男子协助家务劳动日渐广泛,并被视为理所当然。据说在苏联模式社会主义中,妇女就业率与男性差不多,在工作岗位上的差别也大大缩小,但是,围绕住宅的分配等作为经济单位的家庭,尚不能说向消失的方向发展,在负担家务劳动等方面对妇女的压抑还有相当程度的存在。

今天,我们重温《共产党宣言》的教导,仍能激起胸中的革命热情,这足以证明《共产党宣言》在现代也是一部活生生的经典之作。

徒有其名的胜利

[英]约翰·格雷* 苑洁译

在《共产党宣言》150周年纪念版(Verso版)的导言中,埃里克·霍布斯鲍姆指出:“1848年马克思和恩格斯所描述的世界……可以认为就是150年后我们现在生活的世界。”在支持霍布斯鲍姆论述的许多段落中,有一段特别引人注目。马克思和恩格斯写道:

古老的民族工业被消灭了,并且每天都还在被消灭。它们被新的工业排挤掉了,新的工业的建立已经成为一切文明民族的生命攸关的问题;这些工业所加工的,已经不是本地的原料,而是来自极其遥远的地区的原料;它们的产品不仅供本国消费,而且同时供世界各地消费。旧的、靠本国

* 约翰·格雷系伦敦经济学院的政治学教授。他的最新著作是《虚假的黎明:全球资本主义的幻像》。

产品来满足的需要,被新的、要靠极其遥远的国家和地带的产品来满足的需要所代替了。过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态,被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。

如果说这是对我们生活着的这个世界的惊人预言,那是因为无法预料的政治事件增强并加速了马克思和恩格斯所描述的长期经济发展。在大半个世纪中,有两大政治事件看来体现了对马克思关于资本主义的观点的反驳。这两大政治事件在过去10年中已经消解。第一件是共产主义。近10年前,在这个世界上存在着两种经济制度,而现在只有各种资本主义制度。苏联解体最终表明,在现代经济中除市场竞争外没有其他选择。共产主义的失败摧毁了作为一种政治方案的马克思主义社会主义,同时也给马克思对资本主义的分析带来了新的生命。苏联的解体使非传统的经济制度从这个世界上消失,从而使真正全球的资本主义得到了发展,马克思思想中已经预见到它对社会内聚力的破坏性后果。新的全球资本主义的运行在一定程度上已经成为第二件政治大事——社会民主的退步——的原因。在几乎所有仍然存在社会民主制度的国家中,社会民主制度都处于防御地位,徒然地对付20、30年前它们以为就已经解决了的问题。这不仅是因为战后的充分就业政策已不再有效,甚至有正常工作的人们显然也比过去缺乏安全感。战后时期的受到控制的资本主义已经让位于一种反复无常的和掠夺性的资本主义。结果,长期以来《共产党宣言》中似乎与时代最不合拍的东西,现在看起来显示了其预见性。在我们接近世纪末的时候,我们不能回避这样一个似乎自相矛盾的悖论:在一定程度上正是因为马克思主义社会主义的内部分裂,使马克思主义关于资本

主义的观点在某些关键地方被证明是正确的。

我们不应忘记,马克思主义社会主义为什么失败。它是随着中央经济计划的历史经验而存在的。中央计划经济缺少节约利用资源的制度保证。缺乏适当运行的价格机制和明确的、可实施的产权,意味着计划工作者缺乏估定相应短缺的手段,也缺少这样做的动机。对始终是“现实存在的社会主义”的特征的极大浪费和对人类需求的惊人冷漠,对市场经济所带来的技术革新的无法适应,以及被强加的所有国家中对自然环境的灾难性破坏,都不是偶然的缺点。这是纯属乌托邦的政治方案——由中央计划代替市场进程的不可避免的副产品。在近现代经济中,中央计划是不可能的。任何尝试实行中央计划的制度都阻碍了创造财富所严重依赖的新技术潮流。实际上,甚至苏联军事—工业综合企业的无限资源也无法适应紧跟西方市场经济中持续不断的技术革新的艰巨任务。在近现代社会,任何指令性经济都不能达到人民所要求的不断上升的生活标准。仅仅因为如此,任何中央计划经济都不可能是民主的、合法的。

认为苏联计划失败是因为它不是由民主政府来完成的,这是一个错误。事实几乎相反。苏联体制缺少这样的民主机制,因为中央计划的缺陷使专制成为必需。苏联生活中长期的短缺、普遍存在的腐败以及声名狼藉的特权阶级,只能通过全面否认个人和政治自由来维持。同样,苏联体制深层的不合理使它无法改革,赞同戈尔巴乔夫重建苏联经济计划的西方观察家们表示,他们无法识别可行的改革与即将来临的失败。直到1989年,多数人还没有发觉苏联已经进入了前革命阶段,因为它不能应付由于不断增多的分离主义者要求民族独立而致使戈尔巴乔夫的改革受到损害和威胁的经济混乱。持不同政见者如安德列·马尔里克和弗拉吉米尔·布科夫斯基对苏联政权脆弱的解

释,西方舆论曾视为启示录而加以屏弃,结果却证实它们是现实的可靠的指导。如果戈尔巴乔夫没有提出无法实行的改革,可以想像苏联仍然与我们同在。但是它只可能在一段有限的时间内维持生存。

苏联历史意外地终结了,但是它只能被理解为一个悲剧,在这个悲剧中,马克思思想中的乌托邦因素起了重要作用。作为一种为新社会开的药方,古典马克思主义是向往联合体的罗曼蒂克与否定制度的雅各宾的混合物。马克思关于社会主义社会的想像无法提供调和相互冲突的利益和价值观的方法,也不具备缓解不平等现象的机制。结果,它忽视了代议制民主的最重要作用,即限制有权力者强加给无权力者的损害。马克思轻视民主对限制损害的作用,这一思想被列宁所继承,列宁同意马克思的思想。除了他自己的策略运用,列宁不是政治现实主义者,他向往没有政治冲突的社会,在这里,他忠实地反映了马克思的乌托邦观点。正如沃尔·苏奇廷在他给马克·考林编辑的《共产党宣言:新解释》撰写的“在《共产党宣言》中,什么仍具有生命力?什么已经过时?”中所说的那样,对马克思的著作可以挑剔地说,从其关于未来计划的思想缺乏严格的经验证据这个意义上说,这些思想是乌托邦。列宁从马克思那里继承的关于工人统治的模糊观点更是乌托邦,它同许多我们认为真实的东西是矛盾的。不仅是中央计划不可能符合现代经济的要求,而且马克思关于如何管理社会主义经济的简略论述也没有说明,怎样协调工人的相互冲突的利益和目标。在苏联,为乌托邦付出的代价是无法估量的,死于饥荒和恐怖的上百万人都是白白丧命,剩下的生命尝试着忍耐。

那些不接受苏联所经历的教训的西方马克思主义者们,对马克思没有任何益处。他们为了捍卫马克思几乎无法捍卫的思

想,而掩盖了他最有影响的观点。利奥·潘尼奇和科林·莱斯编辑的《今日共产党宣言:1998年社会主义纪录》一书的大部分撰稿者,很想捍卫马克思思想使其不受批判,以致说不出怎样才能用马克思主义来理解现代。正是在这种心境下,约翰·贝拉米·福斯特在论《共产党宣言与环境》中试图反对把马克思作为反生态主义的思想家来批判。福斯特仔细查找马克思著作中可以被理解为意识到经济生活的环境情况的语录,声称要从中发现有关20世纪末关心可持续发展的预测。他急于表明,马克思对他的大多数同时代人因经济进步而付出的社会代价并非不敏感。在这方面,福斯特坚持认为,马克思轻视农民生活这一点被误解了。

的确,如福斯特和霍布斯鲍姆所坚持认为的,必须依据马克思的时代背景,以我们所了解的他的生活和信仰来阅读马克思的著作。如果我们这样做,那么引起争议的是,当马克思谴责“农村生活的愚昧状态”时,他使用经典的希腊术语“idiotes”,以表示他在农村生活中所发现并痛惜的狭隘眼界和脱离广大社会的孤立状态。但是,这并不能证明马克思不把农民生活看作进步的障碍。事实上,同许多其他19世纪的思想家一样,马克思蔑视农民社会中社会的和技术的停滞。他把废除农民耕作看作经济进步的必要前提,因此把资本主义工厂看作未来耕作应建立的模式。在这一点上布尔什维克对马克思亦步亦趋,确信农业集体化是建立社会主义的必要步骤。由于工业的发展是社会主义的前提,必须废除农民耕作。除开个别的不说,无论如何是不能依靠农民来支撑社会主义制度的。苏联领导人遵从这些信念(列宁、托洛茨基、布哈林和斯大林都具有这些信念。对集体化只是在策略和时机上看法不同)。

福斯特试图把马克思说成最早的绿色思想家,这是荒谬的。

马克思的著作都只把自然环境看作被开发用来满足人类需要的资源。马克思认为,技术是人类支配地球的工具。正如马克思经常反驳马尔萨斯观点所表明的,马克思蔑视这样一种思想,即人类的自然环境能限制人类的雄心。他设想一个自然被人化,也就是说,彻底地服从人类的目的——的未来。当然,在人类中心说伦理学与技术普罗米修斯主义的结合方面,马克思与欧洲其他 19 世纪思想家(约翰·斯图亚特·密尔是一个令人信服的例外)没有什么区别。但是,他的思想的实际影响比他同时代的任何人都要大。这些思想渗透到苏联灾难性的环境政策中,直到将会淹没俄国大片土地并改变全球气温的狂妄工程项目遭到普遍反抗,成为触发政权垮台的力量之一。

当共产主义的消失扼杀了作为政治方案的马克思主义时,社会民主的倒退却复兴了马克思对资本主义的分析。各派的一般舆论都把中央计划的崩溃看作他们所了解的资本主义的胜利,并且确信它预示着一切照旧进行并且今后将以全球规模行动。对这些观察家们来说,这么重要的世界历史事件必定会改变全球经济和政治生活的许多方面这一点似乎并没有发生。几乎没有人察觉到它的更大的冲击力会加速数 10 年来一直在成熟起来的西方资本主义的改变。甚至更少有人预料到,脱颖而出的自由市场经济会有许多与马克思所预见的无政府的、充满矛盾的、而社会民主主义以为他们早已驯服的资本主义的共同特征。

人们终于发现,全球资本主义最迷人的观点是新自由主义右派的观点。像古典马克思主义一样,新自由主义思想体现了对自然的勇于创新的态度和对经济进步所带来的灾难的蔑视,这是 19 世纪末欧洲思想家的典型态度。新自由主义思想(这里必须用过去时态,因为这种暂时的运动几乎不会留下什

么)是一种准马克思主义的、经济决定论。这种观点抹杀了悲壮的历史冲突的意义,而这种意义是马克思的优秀著作所特有的。难以想像马克思也会有新自由主义的幼稚信念;共产主义之后的俄国会很快获得西方式的市场经济和政体。新自由主义者忘记了(如果他们曾经知道的话)正是俄国与欧洲和亚洲的关系形成了俄国政治和文化的周期性困境。俄国出现的是一种由伪装的沙皇、选举产生的独裁者掌握的恶劣的工团主义经济体制,对此,马克思并不会感到吃惊。当西方市场经济在中国和俄国产生出反映这些国家传统和当代史的各种资本主义时,新自由主义者带着历史已经终结的确定性,设想中央计划的消失就意味着独特的西方式市场经济的普遍扩展。

新自由主义思想误解了20世纪末最主要的经济趋势,这种经济趋势不是自由市场的扩展,而是遍及全球的新技术的平庸化。同时,它抑制了困扰市场经济的矛盾。它庆祝社会主义死亡,并不停地问,对促使社会主义诞生的政党来说,社会主义之死意味着什么。在英国,保守党也是从本世纪长期反对社会主义的过程中形成它的理论基础的。当社会主义作为一种政治力量消失时——部分是保守党政策造成的结果,保守党失去了它的大部分个性,开始走向迷失方向的边缘。类似的命运同样降临在美国右派身上。英国和美国保守主义的瓦解有许多非本质的因素,但决不是历史的偶然。它反映了近现代资本主义的主要矛盾。

保守党试图促进自由市场,同时维护“传统的价值观”。自由市场最能削弱今日世界中还在起作用的传统。当自由市场不断使生产革命化时,也使所有的社会关系处于不断变动中。保守派称赞自由市场所需要的不断变化,同时却相信任何事情——例如家庭生活或犯罪——都不会因此发生变化。现实更像

马克思和恩格斯在《共产党宣言》中所描述的那样：

资产阶级除非对生产工具,从而对生产关系,从而对全部社会关系不断地进行革命,否则就不能生存下去。反之,原封不动地保持旧的生产方式,却是过去的一切工业阶级生存的首要条件。生产的不断变革,一切社会状况不停的动荡,永远的不安定和变动,这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。一切固定的僵化的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了,一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切等级的和固定的东西都烟消云散了,一切神圣的东西都被褻渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看他们的生活、他们的相互关系。

约瑟夫·熊彼特 1948 年在墨西哥城的演讲中遵循一种与马克思和恩格斯相类似的思想方法。当时他推断,资本主义的发展可能与他称之为“完整的文明”的存在是相矛盾的。在这样一种文明中,理想和利益大致是一致的。各部分彼此配合一致就构成整体。当然,这种文明总是包含着冲突。但是,这种文明的统治阶级依靠丰富的与主要社会结构相适应的公认的价值观来驾驭文明。按照熊彼特的观点,人们可以说,1914 年以前在欧洲某些地方存在的高雅的资产阶级社会拥有“完整的文明”,而在今天的英国和美国则不拥有这种文明。

自由市场逐渐削弱了资产阶级社会的某些主要社会公共机构的基础,其中有职业机构。对许多人来说,工作曾经围绕终身职业来定位,而职业的阶段是同正常的生命周期的阶段相适应的。自由市场资本主义的不很显著的成就之一是去掉了这种资产阶级遗俗。今天,很少有人能按照他们的希望,即在整个人生

的工作时间中从事单一职业,来计划未来。紧缩和拖延已经成为很平常的经历,公司据此剥夺了各种工作,而雇员发现原先建立的职业机构突然从他们眼前消失。由于这种情况日益增多,劳动生涯不再意味着有一份职业。自由市场正在日益减少老式的终身职业而日益增多临时职业。虽然大多数仍有工作的人不会比不久前更容易失去工作,然而这些趋势说明了熊彼特的以及马克思的主要观点。毫无疑问,不断减少的少数人未来将获得这种对资产阶级事业来说必不可少的工作保障。在一定程度上,工人正在重新无产阶级化,正如中产阶级的一些阶层正在进入前资产阶级放荡的生活方式一样。马克思对社会主义的期望处处遭受挫折;但是,他关于资本主义怎样控制资产阶级社会的见解正在被证明是有预见的。

什么也不能保证资本主义的发展过程与完整的资产阶级文明是协调的。刀耕火种的英美资本主义与技术发明的空前发展相结合,对资产阶级生活特别有害。当一股新技术潮流涌进失去调节的市场时,结果就不是社会的——或经济的——均衡。它要使社会分工处于不断变动中。结局就是一种关于马克思主义乌托邦的拙劣的资本主义版本,在这里固定的经济角色不再支配大多数的劳动生活。自由主义社会尚未屈服于把大多数劳动者排除在人人有望的资产阶级生活之外的自由市场趋势。这一矛盾——市场社会中自由主义价值观与现实生活之间的矛盾——是包含在《共产党宣言》中的不朽真理。

人们不必像熊彼特一样留恋高雅的资产阶级文化,关心资产阶级文化的发展。我知道,在资产阶级尚未成为主要社会基础的国家,自由主义的价值不可能长期复兴。然而,极少受约束的多种资本主义的总体影响将是破坏资产阶级文化过去所依赖的职业结构和社会结构。资本主义在德国、日本及其他地方的

变种能否避免这些结果，目前已成为一个值得讨论的问题。我们知道，除了诸如挪威等一两个例子之外，欧洲社会的民主无法克服当代资本主义最明显的缺陷——大规模的失业。在有些欧洲国家，最著名的是法国，大规模失业目前正在重新引发两次大战期间典型的分裂性政治反应。随之，中右政党分裂，其中一些阶层的一部分与自由主义右派的种族主义政党结成联盟。在两次大战之间的那些年代里，反复无常的资本主义的教训就是，避免经济的大动荡是自由民主的前提。今天的全球资本主义比起20世纪20年代以来更缺乏稳定性。

马克思的成就是，在自由主义文明中辨别矛盾。他的经济理论无望地走入歧途，他的阶级学说完全不适用于社会分层解释。他对自然的勇于创新的态度导致了环境灾难。他的政治预言成了悲剧因素。但是在一个半世纪以前，在阐明资本主义的需要与稳定的自由主义社会的前提之间存在着巨大鸿沟时，马克思发现了问题所在，而对这一问题的解决办法至今仍未找到。

资本主义社会的市场神话： 一种马克思主义的解释

[美] 贝特尔·奥尔曼* 朱士群译

—

当实行中央计划经济的社会出毛病之时,人们都知道谁应当为此负责,这就是那些制定计划的人。但对于市场经济,就不能这么说了。人们为市场经济所迷惑。他们误认为,经济和社会的不平等、失业、开工不足、生态破坏、腐败、贪婪,是市场经济的必然后果。因而,只有对“市场神话”(market mystification)作出批判,才能正确认识资本主义市场以及支配这种市场的阶级,也才能够意识到创造新的组织生产和分配的方式的必要性。

* 贝特尔·奥尔曼(Bertell Ollman)系纽约大学政治系教授,著名的西方马克思主义学者。

有关市场的争论大多集中于经济制度,尤其是集中于市场作为交换方式在经济上的利弊,而很少注意市场交换所引起的观念和情感,以及市场交换不仅再生产出资本主义的难题,而且也限制着对这些难题的解决。经济争论是重要的,然而,如果把“市场意识形态”看作市场的“主观方面”,我们就能够更清楚地揭示市场的本性。

可以称作“意识形态工厂”的东西包括许多制度、条件和行为,其中最重要的是国家、媒体、家庭、教会、车间、体育、休闲和博彩。资本主义运用这一切,使不合理的、不公正的、不可接受的事物看上去好像是合理的、公正的、可接受的。随着消费主义的极度膨胀,市场对人们的行为方式和思维方式的导向作用愈益增强。

意识形态的确立很大程度上取决于人们的实际经验。我们通过所见、所闻、所感,特别是通过我们做了什么以及他人对我们做什么,简言之,通过我们的经验,来理解一个事物。资本主义社会中,每个人一天内要进行好几次买卖行为,周围每个人似乎又都如此行事,这就从私人与公共的意义上,确证了市场的存在以及与之相关的那些活动、知觉和情感的真实性。人们为什么如此?他们究竟是怎么做的?以后是否继续这么做?从现有的社会化理论中找不到满意解答。

同市场相关的神话主要来源于人们买与卖的经验(包括目睹他人买卖)。从少儿时代开始,我们每年要消费掉多少广告!广告仿佛成了人生的第一课。在这种情形下,说谎、蒙骗与歪曲是自然而然的。个人卷入市场而形成这种特殊信仰和世界观,所谓“意识工业”的作用不过是反复予以证实罢了。

二

通常所说的“市场”,其实可分为四个层次:商品市场、资本市场、流通市场、劳动力市场。在这四种市场上,人们相互竞争,以便为他们的“卖”换取尽可能多的钱,为他们的“买”支付尽可能少的钱。显然,人们以何种方式进入市场,存在巨大的阶级差异。资本家买卖的是资本和通货,至于劳动力的买卖,买方一定是资本家,而卖方一定是工人。每人都买商品,买得最多的却是资本家。尽管有这种差别,各个阶级的市场经验却是极其相似的。这种相似性至少有 17 点:

(1)“买”在经验上表现为获得所需商品的唯一合法方式,而“卖”(包括劳动力、资本、货币、商品)表现为获得货币(它又可以买一切)的主要方式;(2)个人在市场上作为个体而不是作为集团一员来行事(股份公司或许例外);(3)每个人都是为了自己而决定买卖什么;(4)选择均基于个人利益和实际需要;(5)只要付得起,每个人都可以买某物,而只要拥有某物,他们就可以卖它;(6)没有人实际上限制他或她作出选择;(7)在市场上,最受尊重的平等就是遵循理性计算的选择行为;(8)某物要被卖,则该物被视为不仅为某人所有,而且可同该人分离;(9)当事实显示某物及某人拥有一个价格时,则被视为是可以卖的;(10)由于并非总有充分需求,人们不得不在所能接受的价格上卖他们的商品;由于并非总有充足的、价格合适的商品供人们去买,人们被迫在买卖中竞争;(11)在这样的竞争中,人们无须顾及竞争对手对食物、工作、家庭等等的需要;(12)工人、资本、地权、货币全被用于

生钱,与此相关,就有了“工资”、“利润”、“地租”、“利息”;**(13)**作为万能的媒介,金钱成为人人追逐的目标;**(14)**由于一切都可以标个价格,许多原本不同的东西也就按价排序;**(15)**人们尽可能积累金钱,不仅买他们之想买,而且享受金钱带来的权力、安全与地位;**(16)**金钱总是有限的,竞争不可避免,因而我们无论在市场上如何努力,其结果总是高度不确定的,为此所感到的焦虑总是抹不掉的;**(17)**买卖中虽然有这些竞争和个人决策行为,令人惊讶的是,市场逐渐达到了平衡,因而市场不仅显得是公正的(没人干预我们的选择),而且显得是有效的。

上面这些并非市场经验的总汇,但足以概括四种市场的典型过程。日复一日,年复一年,很多人在从事其第一份工作之前,早已熟悉了这些经验并由此形成独特的世界观。由于市场在人生中所居的中心地位,毫不奇怪,人们会用市场来理解和刻画现实世界,并由此出发来解释他们在市场上遭遇到的事物的本质。

于是,人把自己理解为原子式的、冷峻而自私的动物。他们最重要的活动是所谓绝对自由、自负其责的选择。他们之间的主要关系是竞争和功利计算,而不惜以他人作为达到目的的手段。他们的世界是一个可用金钱购买的世界,资本和地权的增殖、钱生钱、利生利被奉为自然法则。他们相信,金钱就是权力,没有钱就一无所有。自由和平等被市场变成神话。市场好像有生命的庞然大物。谁不愿卷入市场,谁就不适用于市场化的自由、平等概念,从而也就被视为有悖于人性。

关于市场思维的简要考察表明,市场之外的社会过程或社会史都很难解释市场神话。但是,社会是由若干结构与功能组成的,社会系统各部分、各种功能之间是相互依存的。例如,考察交换就必须考察它同其他经济社会过程的关联和相互影响。

同样,社会作为这些过程的总和,不是一成不变的;考察它何时、如何成为现在这个样子,有助于深刻地理解它。就市场意识形态而言,这就要考察它同历史上以及现实中各种宗教、伦理体系所奉行的信仰和价值的区别。我们从中将会发现某些真理,而从市场经验出发来解释市场现象的人恰恰否定了这些真理。

三

在这里,所谓“神话”是指一种广泛的误解,是一种令人感到神秘的东西或过程,它由遮蔽、歪曲、错觉和迷惑混合而成,偶尔还夹杂着欺骗。在市场机制中,可以找到所有这些神秘的成分。可以说,市场经验影响着我们的全部生活,但有些方面所遭受的神秘化尤其严重。人性、社会关系、金钱和自由的神话已广为人知,尽管知之不深。整个生产领域弥漫的神话则鲜为人知。然而,由于其影响呈扩展状,这种神话危害最大。

从生产角度看,市场神话是整个生产领域被封闭的后果之一,好像交换是脱离生产而独立进行的。市场对人们的市场经验作出符合市场逻辑的解释。人人皆知,生产先于交换。但按大多数人的思维方式,市场又似乎自成一体。产品早已摆上货架。生产照样进行,不过是在隔壁进行的,人们看不到它。人们无须动用生产经验来解释市场的特征。一个人可以既是生产者也是消费者,却感到他作为生产者的生活与作为消费者的生活是不相干的。

生产的神秘化不止于生产的被忽视。用市场的眼光看待生产,给生产者穿上在市场场合穿的衣服,同样具有神话效应。由

于这种效应,工作成了为挣钱消费而必须忍受的事,作为雇主的资本家成了给我们提供这种机会的人。人们在工作中可以发挥自己的创造力改造自然以满足自己的需要等等,更是无从谈起。市场化的生产观也导致这样一种误解:生产的目的是为了满
足消费者的需要,生产完全依赖于市场(此即:“消费者至上”)。进而,人们自然会认为,社会形态应按市场命名,诸如“自由市场社会”,而不是按生产命名,诸如“资本主义生产方式”。如此,经济变成对市场要素的调控,银行和股市(而不是生产线)成为经济的主旋律。

市场对生产的神秘化还表现在,把市场关系模式强加给生产,使人们感到生产只能依附于市场构架。在市场上,买卖不是在个人之间发生的吗?那么,生产也是由个人进行的。在市场上,个人之间的买卖不是完全自由的吗?那么,生产也是由个人自由地进行的。按这种模式,每个工人自由地接受或拒绝一份特定的工作,犹如资本家自由地雇用或解雇他们一样。工人可以辞工,老板可以炒人。这里的要害在于,自由仅是个人偏好而已,它并没有触及法律约束问题。

倘若我们直接考察生产,而不借用市场模式,又将如何?我们会发现,人们在劳动中合作,共同把原材料制作成有用的物品,分享集体的成就与挫折。生产中结成的这种共同境遇,就是觉悟的始点。从生产出发,还会发现,复杂的劳动分工不仅能够保证工作的多样性,而且能够切实增进共同利益。

由此可见,对生产的直接考察凸现了几个重要观念:(1)人类生活的社会性(即我们的共同境遇);(2)由使用而形成并加强的社会劳动分工;(3)生产资料所有者与劳动力所有者之间的社会阶级划分以及前者对后者的支配。这些观念,若按照市场的观点或市场关系模式,就难以进入我们的视野。

以上研讨表明,工人和资本家的集合关系结构使二者嵌入同一种特殊的行为范型,并为考察实际发生的个体差异提供了基本背景。每个工人在作出是否为某个资本家工作的决定时也许是自由的,而所有工人在作出是否为资本家阶级工作的决定时却是不自由的。同样,某个资本家也许自由地决定是否雇用某个工人,而资本家的整体却不能自由地决定是否雇用工人阶级。资本家阶级掌握大多数工作机会,而工人阶级拥有使企业得以运转的劳动力。马克思为此指出,工人的雇主不是个别资本家,而是整个资本家阶级。如果从生产角度而不是通过为市场扭曲的透镜来审视两大阶级的关系,我们一下子就明白了,工人们实际上是多么不自由,以及资本家是如何控制他们的。

工人的自由受压制,不是哪一些人造成的,而是他们于其中生活与工作的条件的后果。在这些条件下,他们要么作出某种选择,要么被迫作同样的选择。对于整个工人阶级,也是这样。这种条件与后果关系的影响力是如此之大,以至相形之下,可以说人们对它的认识实在太粗浅了。

四

现在,我们用马克思的观点来阐明工人被资本家控制的现象。按照马克思的剥削与异化理论,剥削是指工人丧失他们所创造的部分财富,而异化是指工人在被剥削过程中丧失他们的自我。剥削与异化理论集中关注的是工人的共同处境,是他们作为阶级而共享的处境,它对资本家的考察也是如此。

在马克思看来,一切社会财富都是工人创造的。在资本主

义社会中,工人花在那份工资,只是他们生产的一部分财富。其余的部分——马克思称其为“剩余价值”——被资本家截留,成为资本家的财富与权力的基础。出于增大剩余价值的考虑,资本家竭尽全力使工人努力工作,提高效益,延长工时,并削减他们的工资,因为工人创造的财富总量与回报给他们的工资总量总存在差别。如今,“剥削”一词常用于谴责那些支付工人工资太少或苛刻地对待工人的雇主,假若他们的态度温和一些,他们的行为就是可接受的,而马克思的批判所指的是整个资本家阶级,是要阐明资本家获取财富的方式。按马克思的思路,应当批判的不仅是资本家偶尔不检点的行为,而且是他们所做的一切。因而,说某个资本家没有剥削他的工人,这意味着,他没有从他们身上获得任何剩余价值,而这又意味着他作为资本家是不够格的。一个资本家,即使心地善良也仍旧是剥削者;他必须去剥削,否则就不配做资本家。一个工人,哪怕收入丰厚也仍旧是被剥削者;雇用他们的资本家为了生存竞争,必须从他们身上榨取剩余价值。

在描述生产中工人与资本家关系的特征时,马克思针对市场模式制定了一个对立模式,并为感受和思考社会的其余部分提供了一种替代性视角。市场的灵魂在于交换,而仅仅从市场出发,就看不见工人阶级与资本家阶级的不平等关系,剥削就只能被视为某些资本家对待某些工人的不公平现象。由于什么叫“不公平”是一个主观性很强的判断,“剥削”一词所包含的批判指向就很容易遭到曲解。然而,依马克思之见,生产是滋生剥削的唯一场所。遗憾的是,市场式的思维方式对生产视而不见,这样,就抽掉了马克思的剥削理论的基石,也就无法领悟马克思的论述。

如果说剥削理论揭示了生产过程中工人与资本家的关系,

那么,异化理论则剖析了同一过程中工人的遭遇以及他们人性受到的影响。马克思所说的“人性”,包括一系列确定的关系,它们涉及生产活动、产品以及人际交往。在表述和展开我们作为“人”的身份和本质是什么的时候,这些关系成为马克思人性概念内涵的一部分。

异化是资本主义时代人性扭曲的一种主要形式。它像剥削一样,是工人作为阶级的成员所面临的境况,而不是某种偶然遭遇。正是这种境况,表明工人不仅丧失他们创造的剩余价值,而且丧失他们的自我。根据马克思的剥削理论,市场借助于生产过程的神秘化,掩盖了异化理论得以成立的阶级关系。市场意识形态对个人意识的强调,让每个人普遍感到自己是孤立、孤独的,这也就是“异化”的意思。在资本主义关系中,这种感觉的起因被割断了。因而,一方面,起因成了神秘物,另一方面,当代社会科学竭力记录和度量这些感受。尤为重要,人们常用马克思的解释来描述对于现状的主观反应,分散了这种解释的批判力。

如果异化、剥削以及阶级本身被市场世界观彻底神秘化,为工人阶级利益而作出努力将是徒劳的,马克思主义的批判分析同政治革命之间的桥梁也就不存在了。工人遭受的屈辱与剥削来自他们的生活和工作条件,对这些条件进行变革符合他们的客观利益,为此,许多社会主义政治家主张提高工人的觉悟。但是,这种努力能否奏效,关键在于工人能否把自己看作是一个由上述条件而构成的阶级。工人若不关心这些条件,就认识不到自己的客观利益,“阶级”对他们来说也就只是关于收入或文化的范畴。所以,资本家的凯旋不是通过争论,而是通过市场模式来实现的;囿于市场模式,就切断了通向政治革命的道路。

五

当然,生产不是为市场经验及其意识形态所神秘化的唯一经济过程,分配和消费也有类似的命运。分配是每个人获得属于他的那份社会财富的过程,它不仅决定一个人带多少钱到市场上去“买”,而且决定他“买”什么来满足自己的需要和兴趣。现存财富划分方式大体上是生产中阶级划分的副本。随着生产的隐没,人们看到的更是市场上的成功对于分配的决定作用,分配似乎纯粹是努力、技能和机会的问题。致富好像是从事资本交易、劳动力交易或商品交易而连续做出正确决策的结果,贫穷则是相反的结果。

消费处于经济链条的末端,它是生产、分配、交换之后的事。从市场而不是从生产的观点看,消费具有一种“消费主义”的异己形态:需要之创造优先于需要之满足,使用被当作交换的手段而不是交换的目的。市场思维也试图把交换与消费相合并,例如,“交易者”常常被称为“消费者”。可是,交换离不开货币,而货币决不是消费对象。忽略交换与消费的差异,使许多人认不清下述事实:扩大交易总量往往是为了积累金钱,而不是为了消费什么。何况,一个人的消费档次取决于他通过分配而获取的财富的多寡,而分配——如上所述——又取决于他在生产中的地位。但是,生产隐没了,分配成了市场的副产品,因而,好像消费也取决于个人在交换中的成败。

我们看到,通过掩盖和歪曲生产的真相,市场扰乱了人们对人的社会性、劳动分工和阶级构成的认识,反过来,这又使他们

无法理解剥削和异化,也无法明了分配、消费和政治。但剥削与异化理论毕竟给市场经验所导致的某些更神秘的观点提供了最佳解释:正是在生产的神话中,市场由于自身被神秘化而告终。例如,在资本生利、货币生息的地方,在马克思称作“商品拜物教”的场合,市场中某些事物显示的人格化力量也可归之于异化的生产中先由工人创造、再由资本家夺走的财富。利润和利息所凝聚的新财富是如何产生的?当生产过程被遮掩时,这种新财富的产生看上去就是一种自然增殖,而它所凭借的社会结构同其分配方式又是对等的。进一步说,金钱能够在市场上购买人的各种活动、各种产品的神秘力量也是异化的生产活动的一种功能,这种生产活动把工人同其人性的某些方面分离开来。正像马克思提及的,金钱是人类能力的异化。而且,通过交换做媒介,它的力量反映着工人在异化生产条件下失去了改造自然的能力。尽管如此,这些能力却没有消失。相反,它们在工人的产品及其价格中凝结成一种社会品格。同样,它们也凝结在另外的物质客体——金钱及其所代表的支付能力中。作为以前活劳动的幽灵,经过抽象限制,现在又借助其他形态,金钱能够做到工人无法做到的事,重新获得他们丧失的一切。当生产规模服从市场、不受生产者约束时,金钱的力量随着异化关系的扩张而增长,继而它增强了掌握大部分金钱的阶级的社会政治权力。资本主义社会与以往阶级社会的区别在于,把生产者与生产资料捆在一起的锁链是无形的(正因为看不见它,大多数工人仍认为自己是自由的)。看得见的唯有金钱。这条锁链表明,神话的确是存在的。如果市场时常给我们表演一些单人舞,那么,马克思主义的主要目的就是指出其舞伴是谁。

市场产生的神话远不止这么多。因为,如果剥削和异化概念阐明了市场某些最困扰人的特征,那么,在剥削和异化的历史

过程中就可以发现市场的起源。正是在这一过程中,正是在萌发资本主义生产方式的这两个基本方面,我们可以辨认出市场本身的历史。而如果剥削和异化遭到掩盖,市场就好像不是人创造的,就好像是无历史的,就好像是冻结在某个历史时代的一种自然现象。

脱离资本主义生产方式的根源而把市场抽象出来,市场史就会被写成贸易史。这里,贸易是市场的“最小公分母”。在一切人类社会,很久以来,这样那样的贸易总是存在的。最近,冈德尔·弗兰克(Gunder Frank)把这种意义上的市场社会追溯到5000年前。但是,强调各种社会的“市场”之间的简单相似性,势必淡化资本主义市场的独特性,也无法解释它。我们看到,在资本主义社会,大多数商品不仅是在市场上出售的,而且是以出售为目标来生产的;市场其大无比,还分为劳动力市场、流通市场、资本市场等等;四种市场上买者与卖者双方的竞争成为人们彼此关系的典型形态;金钱受到赞美,因为它足以换取一切。资本主义市场这些独特性质的源头,在一般市场史上是找不到的。我们很想了解,市场是如何披上资本主义外衣的,为此我们必须越过交换而返回从封建主义向资本主义过渡的时代。这就是为什么马克思把我们的社会称为“资本主义生产方式”的原因。而另一些人宁可称之为“市场社会”或“资本主义市场社会”,他们用这种称谓来贬低生产,使我们无法准确理解它。

现在源于过去,未来也源于过去。另外一种市场神话是,通过遮盖生产,即通过遮盖剥削和异化,并歪曲对市场自身独特性以及市场既往起源的理解,最终掩盖市场再度变异的可能。凡是历史上产生的事物,当历史条件不再依旧时,就会退出历史舞台。这也适用于社会制度和人。通过考察资本主义的产生条件,考察资本主义再生产这些条件的困难,马克思预言这些严重

问题最终将导致现存制度的崩溃。同时,他要人们注意,一组正在涌现的新条件即将替代旧社会,这也许构成了未来制度的基础。

之所以说马克思的构想最先进,是因为他对历史作出了精湛的分析,他的分析覆盖了当前事态的历史起源、原型和起点。要是没有对资本主义生产方式以及剥削和异化的分析,市场就被剥夺了过去,当前的矛盾就好像是暂时的功能障碍,矛盾本身似乎就不存在了。照此来说,矛盾谈不上变好变坏,也没有变化的根据。从表面上看,离开生产,不能说市场没有前途。市场的现在就是它的未来。如果真的相信这一点,那么,不论我们面向未来,还是面向过去,市场都是永恒的,社会主义都是不可能的。

最后,通过使市场的潜在未来、当前特征及真实历史成为神话,市场也使政治成为神话。政治本应有效地处理市场本身一些最棘手的难题,如社会与经济不平等、失业、过度生产、腐败、污染、通货膨胀等。由于撇开生产领域采用非历史的市场概念,上述问题似乎是彼此无关的,也与产生它们的制度无关。资本主义最晦暗之处,就是需要我们锐意洞察之所。由于各个问题孤立地呈现出来,人们提出的方案往往是让那些有权势的人改弦易辙,例如,让商品、劳动力和资本的买者或卖者增加对贫困地区的投资,雇用更多的工人,停止贿赂政府官员,减少质量及价格上的欺诈行为,等等。

黑人、妇女、残疾人、土著、移民、穷人和工人,事实上是上述问题的主要受害者。许多非马克思主义的进步人士作出努力,试图对市场运行机制实施更实质性的变革。像最低工资法规、稳定就业的政策、共同参与投资决策的口号等等,是有利于那些受害者的。他们的目标不是摆脱市场(因为那被认为是不可能的),而是改造市场,使它为所有的人服务。他们相信,这种理想

状态是可以达到的。在他们眼中,阶级划分的标准主要是看人们获得了什么,而不是看他们做了什么。如此,工人只不过是那些收入低于其应得之群体的一员。由于许多工人,特别是熟练工人的收入,远远高于其他许多被压迫群体,因而也就没有理由给工人以特殊的优先权。在政治上,由此而形成“社会运动战略”,它主张建立所有被压迫群体的联盟,以确保参加者公平地分享一块蛋糕。

这不是马克思的观点。马克思从生产出发,直接求诸阶级之间的互动,分析互动对市场过程的影响,看到了所有相互关联的问题。同时,他在资本主义内部发现了“非市场性选择”的可能性,这种替代选择可以解决全部问题,扫除社会不公正现象。因此,无论以激进还是渐进的方式,纠正与市场相关的不公平都需要打破工人在生产中对资本家的依附关系。由此而生发的政治战略把工人阶级置于最优先的位置,这不是因为它受害最深,而是因为它受压迫的特殊形式(剥削和异化)不仅赋予工人以解放的兴趣,而且赋予他们以推翻一切资本主义性质的压迫的力量。这就是阶级斗争的政治学。照此,我们对市场的最后一项谴责是,它使阶级斗争策略成了神话。在市场经验的世界,阶级斗争的中心地位和作用,以及为促进工人积极投入这种斗争作出的努力,都是令人困惑的。

以上,在解释市场神话时,我尽量把市场描述为一个严密的整体。然而,市场机制确实存在巨大的矛盾。买什么是自由的,但没钱什么也买不成;想卖东西的人,未必能找到买主。凡此种种,使许多人怀疑市场的真实性和可靠性。同时,人们在其他生活领域特别是在生产中获得的经验,也证实游戏有另一套规则:另一种玩法。这些经验往往强调合作的价值,而与经验相违。当然,对市场的批判一旦突破统治阶级精心设立的检查线,就有

利于破除对市场经验的迷信。如果不存在这种“反倾销行动”，资本主义就无须开动意识形态机器来制作市场神话。总之，随着市场关系对各生活领域的渗透，随着它对于生存和“幸福”的重要性的增长，市场已成为大多数人滋生病态人格的温床，市场神话已成为现存社会的主要意识形态防线。

重新思考马克思主义

对资本主义的批判

[美]莫里斯·迈斯纳* 俞可平译

在本文开头,我应当作一点说明,或许是一种辩解。本文的主要内容是批判那种基本上按照经济发展来理解社会主义的倾向。

总的说来,自从19世纪晚期以来,经济的判断标准和经济决定论就在马克思主义思潮中占据了支配地位。尽管如此,我想在中国读者面前提出我的批评,似乎仍有这样一种危险,即轻视中国在过去45年,尤其是过去15年中所取得的非凡经济进步的重要性。这里不是一个在高度发达的资本主义国家中享受上层阶级优裕生活的人对经济欠发达国家的人民为达到起码的物质生活水准所做的努力进行说三道四的地方。这样做不啻是一种伪善,因为正是发达资本主义国家首先导致了中国的贫穷。

* 莫里斯·迈斯纳(Maurice Meisner)系美国威斯康星大学历史学教授,著名历史学家,著有《马克思主义、毛主义和乌托邦》等书。

尽管读者自己能从以下论述中推出本文的含义,但我还是想开宗明义地指出,我赞同马克思的以下观点,即人们生活于其中的物质条件必须被看作是人类历史的首要前提。我认为,物质的进步是人类进步和历史进步的基本条件,高度的物质文明是社会主义的必要前提。当然还应当补充指出,高度的物质文明只是社会主义的必要条件,而非充分条件。

一、理论与实践

再次重复下面这个老生常谈似乎有些陈腐:必须经常根据变化着的历史环境来反思和修正现存的思想范畴和理论假定。但不管陈腐与否,对马克思主义者来说,这仍然是一项特别紧迫的任务。这种紧迫性部分源自明显的政治需要和道德责任,即澄清马克思主义的理论概念与那些声称应用这些概念而产生的专制政治运动(尤其是那些归于“斯大林主义”名下的专制政治运动)之间的关系。这种需要甚至也源于马克思主义理论本身的某些前提,尤其源于最为重要的“理论与实践相统一”的思想。这一思想使得人们不能单纯地从理论的角度来讨论马克思主义。它要求把马克思主义理解成一种历史现象,按照理论所力图解释和改变的历史环境来分析马克思主义。进而言之,它要求根据具体的政治实践和变化着的历史条件对理论所产生的意义来分析马克思主义。

历史地理解马克思主义,尤其是若赞同理论与实践的能动力统一,那就可以避免像宗教教条那样把马克思主义当作是检验一切价值和效用的永恒真理。同样,这样做还可以避免把马克

思主义理论视为相容于“现代思潮”和“后现代”思潮。需要强调指出的是,无论从历史的角度还是从其自身的理论前提来看,马克思主义都是一个不断变化着的理论体系,它既是变化着的历史环境的创造者,又是这一环境的产物。这一理论体系中究竟多少东西能够改变,能变得与其原始前提相距多远,有多少东西仍与原来的理论维持着有机的联系,这是一个难题,对这一问题限于篇幅不能在此加以讨论。

从原则上说,极少有马克思主义者会否认重新思考(必要时修正)传统的马克思理论,以便使整个理论与其力图理解和改变的环境保持紧密联系的必要性。与此同时,所有马克思主义者都觉得显然有必要与马克思最初的学说或至少与那些被认为是至关重要的基本原则保持知识上的和政治上的联系。事实证明,这两种需要之间并非始终容易协调。所有马克思主义的运动都遭受两种灾难,一种是教条式地死守原来的理论(事实上对它本身也有不同的解释),另一种是极端的修正主义,从最初的伯恩斯坦的意义上说,就是使马克思主义(或至少使马克思主义运动)去适应现存的资本主义秩序。很难说哪一种倾向更有害。在我看来,我所称的“极端修正主义”是今天最强大也是危害最深的倾向。它自身已经表明从伪装的“反思”传统理论跳跃到了坚决放弃这些理论。以这种方式被人们置之不顾的原始理论之一,就是马克思主义对资本主义的批判。这种批判在当今被广泛地认为是过时了,这不是因为这种批判理论被深刻地加以“反思”,而是因为它一开始就被广泛地误解了。

那么,究竟什么是马克思对资本主义的批判?它与当今的社会主义者又有何种关系呢?

二、对马克思主义批判资本主义的误解

通常认为,马克思主义反对资本主义的理论依据在于资本主义生产方式无法克服的内在矛盾,这一矛盾本质上是经济性的。更具体地说,现代生产力的社会性和社会化特征与生产资料私有制和生产过程的私人控制相矛盾。资本主义条件下生产资料的私有制不仅与现代生产的社会性不相容,而且成了生产力发展的“桎梏”。按照这种观点,社会主义是对这一矛盾的解决,它运用合理的社会控制和计划解决了现代生产的集体性与生产过程私人控制之间的矛盾,从而消除了生产力增长的阻碍。

对于这种为人熟知的观点,值得指出的是,它认为历史的动力仅仅是经济的,也许实质上是技术的。现代生产力的增长被当作是技术进步和分工日益专门化的结果,正是这种现代生产力的增长导致了资本主义生产方式的基本矛盾。也正是这种生产力的进一步增长要求把社会主义作为解决上述矛盾的合理选择。(这些传统的马克思主义信仰缺乏历史证据,但这一点在此对我们无关紧要)

这种对马克思主义批判资本主义的传统理解面临着双重困难。首先,在较为发达的工业化国家,它滋生出对经济决定论的信仰,认为社会主义或多或少将是“客观”历史规律的必然结果,这种历史规律则依照资本主义生产力的发展而逐渐发生作用。这样的意识形态假定助长了政治上的消极性和对现存资本主义政权的自觉适应。对这些众所周知的历史事实在此我毋庸赘述。其次,在经历了社会主义取向的革命的经济欠发达地区,这

种传统观点不仅助长了片面追求现代经济发展,以此作为社会主义建设的基本任务,而且也助长了运用狭隘的经济标准去判断社会进步的步伐。这后一种观点既非必然的(从社会主义的观点看),亦非有益的。因为其缺点之一在于忽视了如何协调社会主义的手段与目的的关系这一致命的难题。

这一经济主义的经典历史实例是斯大林时代的苏联。支配苏联发展模式的斯大林主义意识形态的基本教条,是假定共产党政权与迅速的工业化的统一能够保证社会主义的发展和逐渐实现共产主义。这一正统教条又部分地源于列宁在著名的社会主义等于“电气化加苏维埃”公式中所概述的技术主义倾向。显而易见,这些众所周知的观点带有经济决定论的倾向,尽管它伴随着这样一种天真信仰,即认为巩固的政权必将服务于社会主义和共产主义目的。需要强调指出,与这些经济决定论意识形态相伴随的,是运用纯粹的经济标准去评判苏联可能实现的社会主义成就。例如,在 50 和 60 年代,相当通常的做法是简单地引用钢产量的年增长率来测定苏联向社会主义和共产主义目标的进展。

在这里我们不准备讨论这种经济主义的偏见对苏联社会历史或对这一体制的最终解体所起的作用。在此我们仅需要指出,这种经济主义的偏向历经危难而依然存在。今天,听到人们说社会主义的目标是单纯地促进现代经济和技术的发展,实在是习以为常的事。把追求经济和技术发展当作压倒一切的社会政策,也并不罕见。在马克思主义者中间,支持所有这些倾向的共同的和基本的意识形态依据就在于,把马克思主义对资本主义的批判本质上当作是一种经济的批判。

如前所述,这种解释不仅是对马克思的歪曲,而且对于批判资本主义来说也是非常脆弱的。不过必须承认,马克思恩格斯

著作中的某些重要论述致使他们作出了这样的解释(或误解)。最经常被引用的是马克思在《政治经济学批判》序言》中的一段话,兹将其部分论述转引如下:

社会的物质生产力发展到一定阶段,便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系(这只是生产关系的法律用语)发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更,全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。……无论哪一个社会形态,在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前,是决不会灭亡的;而新的更高的生产关系,在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前,是决不会出现的。^[1]

从这段话中很容易得出一般性的经济决定论历史观,并运用经济标准去评估社会历史进程。从马克思的《序言》中所能够逻辑地推导出的结论,是在“生产力”与“生产关系”之间有必要建立更高程度的一致性。它还表述了这样一个意思:只有在现存的生产关系变得过时,即只有当现存的生产关系变成在“旧社会的胎胞”中成长起来的生产力的“桎梏”时,社会才能进步。应当指出,这种经济决定论的马克思主义特别相似于形形色色的“现代化”理论(前者实际上是后者的知识先驱),这些“现代化”理论自从第二次世界大战后已经在资本主义国家和社会科学和历史学中占据非常显著的位置,在政治目的上它们当然是公开反对社会主义的。在大多数“现代化”理论中,“现代化”被当作是受客观的发展规律支配的无所不在的普遍过程。正像经济决定论的马克思主义一样,社会、政治,甚至文化—知识生活的所

有方面,本质上都被当作是现代技术和工业发展的产物,“现代化”理论家也认为历史必将经过某些发展“阶段”,每一个阶段都取决于业已达到的生产力水平(最明显和最有影响的例证是W. 罗斯托的《经济成长的阶段:非共产党宣言》)。“现代化”理论在有一点上不同于经济决定论的马克思主义,即它不带有社会主义的目标,所以,“发展的阶段”最终截止于“现代化”理论家所生活的西方发达资本主义社会。

三、重新思考马克思对资本主义的批判

为评估对资本主义的批判,有必要回顾马克思最初的假定,即人类本质上是生产者而非消费者。因此,只有在创造性的工作中,而不是在产品的消费中,才能真正找到人类的欢乐和愉快,才能真正实现人类的潜能。比起作为一种分配方式的资本主义不平等来,马克思的批判更依赖于作为一种生产方式的资本主义的非人道。资本主义所以遭到谴责,是因为对于那些作为生产者而生活的人们来说,它是非自然的和非人道的。资本主义不仅剥夺工人的劳动成果,而且也剥夺他们在生产过程中的满足感。从这种意义上说,资本主义作为一种生产方式比封建主义更加不人道。中世纪的手工业工人还可以从塑造产品(无论是商品还是贡品)中得到某种满足感,而资本主义工厂的工人则没有这种满足感,关于资本主义的工业产品,恩格斯曾悲哀地指出:没有人能够说,因为我制造了这个产品,所以这是我的产品。

马克思和恩格斯首先把资本主义条件下工人的异化和非人

道化归因于社会分工,更确切地说,归因于资本主义生产方式下不断加剧的那种可怕的极端分工。马克思说,资本主义制度下的现代工业以前所未有的“邪恶方式”,不断制造出现存的分工,把工人变成机器的活的附属物。

资本主义分工的非人道后果或许是马克思主义最初批判资本主义的最经常和最广泛的主题,它清晰地将“早期马克思”的“异化劳动”概念与“成熟马克思”对资本主义的批判联系起来。例如,在其早期手稿中,马克思写道:

在资本主义生产方式条件下,“工人降低为商品,而且降低为最贱的商品;工人的贫困同他的产品的力量和数量成反比……工人生产的财富越多,他的产品的力量和数量越大,他就越贫穷。工人创造的商品越多,他就越变成廉价的商品。物的世界的增值同人的世界的贬值成正比。……劳动所生产的对象,即劳动产品,作为一种异己的存在物,作为不依赖于生产者的力量,同劳动对立。……工人在他的产品中的外化,不仅意味着他的劳动成为对象,成为外部的存在,而且意味着他的劳动作为一种与他相异的东西不依赖于他而在他之外存在,并成为同他对立的独立力量;意味着他给予对象的生命是作为敌对的和异己的东西同他相对立。”〔2〕

在《资本论》中,马克思指出,对于工人来说,资本主义的工业分工“压制肌肉的多方面运动,侵吞身体和精神上的一切自由活动。甚至减轻劳动也成了折磨人的手段,因为机器不是使工人摆脱劳动,而是使工人的劳动毫无内容。不是工人使用劳动条件,相反地,而是劳动条件使用工人,不过这种颠倒只是随着机器的采用才取得了技术上很明显的现实性。由于劳动资料变成了自动机,所以它在劳动过程中本身作为资本,作为支配和吮吸劳动力的死劳动而同工人相对立”。〔3〕

马克思发现了这种现代奴役制的根源——通过由其自己的劳动创造的产品而支配劳动者,贬低和分裂人格,泯灭所有的工作乐趣——他把此称为“分工的邪恶结果”,一种在资本主义生产方式下以可恶的方式而加重的罪恶。马克思说:“正像耶和华的选民的额上写着他们是耶和华的财产一样,分工在工场手工业工人的身上打上了他们是资本的财产的烙印。”〔4〕

正因为马克思把分工看作是人类自由的大敌,所以他把职业的专门化视为精致的奴役形式,他在《资本论》中指出,资本主义分工不仅扩展到了经济领域,还扩展到了社会的其他一切领域,它为专业化、专门化的发展,以及为人的细分奠定了基础,“以致亚当·斯密的老师亚·弗格森曾经叫喊说:‘我们成了奴隶民族,我们中间没有自由人。’”〔5〕马克思进一步指出,资本主义疯狂的专门化“把工人变成畸形物,它压抑工人的多种多样的生产志趣和生产才能,人为地培植工人片面的技巧,这正像在拉普拉塔各州人们为了得到牲畜的皮或油而屠宰整只牲畜一样。不仅各种局部劳动分配给不同的个体,而且个体本身也被分割开来,成为某种局部劳动的工具,这样,梅涅瓦·阿格利巴把人说成是人身体的一个片断这种荒谬的寓言就实现了”。〔6〕

不仅劳动者成了职业专门化的牺牲品,剥削阶级亦成了牺牲品。恩格斯说:“不仅是工人,而且直接或间接剥削工人的阶级,也都因分工而被自己用来从事活动的工具所奴役:精神空虚的资产者为他自己的资本和利润欲所奴役;律师为他的僵化的法律观念所奴役,这种观念作为独立的力量支配着他;一切‘有教养的等级’都为各式各样的地方局限性和片面性所奴役,为他们自己的肉体上和精神上的短视所奴役,为他们的由于受专门教育和终生从事一个专业而造成的畸形发展所奴役,——哪怕这种专业纯属无所事事,情况也是这样。”〔7〕

从这些论述中可以清楚地看出,马克思最初反对资本主义的理论本质上是一种社会的和伦理的批判,而非经济的批判。其核心关注点在于资本主义生产方式下作为生产者的人的基本地位。马克思主义创始人之所以谴责资本主义,首先是因为资本主义体制的病态,它在贪婪地追逐最大利润和资本积累的过程中贬低劳动,使劳动者非人化,而不是因为资本主义的经济矛盾和局限性。的确,纯粹从经济方面看,经典马克思主义对资本主义更多的是赞扬而不是批判。只需回忆一下马克思在《共产党宣言》中对资产阶级在现代历史上所起作用的赞美,就不难明白这一点。马克思曾经这样赞美资产阶级的“革命作用”:

资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力,比过去一切世代创造的全部生产力还要多,还要大。自然力的征服,机器的采用,化学在工业和农业中的应用,轮船的行驶,铁路的通行,电报的使用,整个整个大陆的开垦,河川的通航,仿佛用法术从地下呼唤出来的大量人口,——过去哪一个世纪料想到在社会劳动里蕴藏有这样的生产力呢?⁽⁸⁾

因此,马克思谴责资本主义制度并不是因为资本主义没有“解放生产力”,而是因为资本主义没有解放生产者,因为资本主义确实用新的更加不人道的制度奴役生产者。

四、若干看法和问题

理解马克思对资本主义的批判,纠正流行的经济主义偏见,这对当代的社会主义理论和实践有着重要意义。这首先是因为从某种意义说,对资本主义的批判也就是对社会主义的界定。在此,我仅限于简单提出几点看法,更多的是提出一些值得进一步研究的问题,而不是提供结论。

第一,马克思主义对资本主义的批判表明,我们更应当按照社会怎样组织和实施生产,而不是生产多少来思考和评估社会主义。因此,应当特别注意至今仍未发育健全的(现在则基本上被弃而不顾的)“劳动者的自我管理”经验,关注直接生产者能够控制自己劳动及劳动产品的其他手段。

第二,“解放生产力”毕竟是资本主义的历史作用,一方面,社会主义对社会经济生活的改造将消除资本主义自己的生产力所设置的“桎梏”;另一方面,这样的经济发展并非社会主义所特有的任务。

第三,本文所述的这些观点强调正视社会主义的目的与手段相统一这一难题的重要性,不能将建立社会主义物质基础的经济手段与建设社会主义本身这一目的相混淆,尤其不能以前者代替后者。

第四,马克思主义对资本主义的批判,把注意力放在分工的危害上。马克思把分工看作是历史上的主要罪恶,是人类自由的大敌。凡是赞同这一思想的马克思主义者不应当不加思索地在经济效益的名义下去倡导分工的加强,不应当把所有减轻职

业分化、脑力劳动和体力劳动的差别、城乡分裂的种种努力嘲笑为“荒诞的乌托邦”。

第五,充分肯定马克思在批判资本主义时把重点放在劳动和劳动者的非人化上,应当有助于更加清楚地认识到劳动商品化的社会意义,认识到将劳动当作商品无论如何也不符合社会主义的原则。

最后,把马克思对资本主义的分析首先看作是一种社会批判而非简单的经济批判,也有助于当代马克思主义者更好地评估非马克思主义的社会主义理论和传统。这些社会主义传统甚至比大多数马克思主义运动更加敏感于现代经济发展给人和社会所造成的影响,更多地进行伦理性的思考,更自觉地正视社会的手段与目的相统一这一难题。

在这个经济主义的时代,上述这些思考或许有助于阻止马克思主义和其他社会主义理论沦为一种最粗俗的资产阶级意识形态——“现代化”理论。

注 释

- [1]《马克思恩格斯选集》中文第2版第2卷第32—33页。
- [2]《马克思恩格斯选集》中文第2版第1卷第40—42页。
- [3]《资本论》人民出版社1975年版第1卷第463—464页。
- [4]同上书,第399页。
- [5]同上书,第392页。
- [6]同上书,第399页。
- [7]《马克思恩格斯选集》中文第2版第3卷第642—643页。
- [8]《马克思恩格斯选集》中文第2版第1卷第277页。

马克思主义向何处去？

[美]阿里夫·德里克* 李发 王列译

任何对我们时代可能出现的激进前景的思考，都必须肇始于马克思主义批判。在过去的一个半世纪里，马克思主义对资本主义社会进行了彻底的批判，它激发了各种各样的社会主义，这些社会主义所提出的种种社会和经济组织的替代模式，构成了对资本主义的唯一似乎合理的挑战。

社会主义社会实际已不复存在，这使得马克思主义面临着前所未有的危机，马克思主义在构思未来的激进选择中可能必须发挥的作用也受到了质疑。激进选择的必要性毋庸置疑，当前的危机不仅是社会主义或马克思主义的危机，也是资本主义的危机。对于后者，由于似乎不存在可以替代资本主义的选择，我们沉湎于把危机当作日常生活状态，来想方设法回避它。不过，替代选择迟早一定会到来，问题是，当资本主义的最重要的

* 阿里夫·德里克 (Arif Dirlik) 系美国杜克大学历史学教授，著有《革命之后》等书。

替代选择来源在其自身的历史重压下支离破碎之时,我们如何来构想上述的选择。

资本主义历经危机而不衰的生存能力已经成为其历史的一个特征,这使得马克思主义立论的有效性不断受到质疑。此外,马克思主义还受到了持其他激进观点的人们的质疑,他们认为,马克思主义一门心思囿于经济剥削和阶级问题的成见,忽略了那些根源于定义狭隘的资本主义经济组织之外的压迫和剥削问题,在过去的几十年里,这些问题获得了新的发展。因为历史的发展越来越明显地表明,尽管社会主义有能力解决某些经济剥削和压迫问题,但与此同时,它们也遗留下了其他一些基本的社会和政治问题,这些问题在社会主义社会中似乎甚至比在资本主义社会中表现得更加明显。

这些问题的持久存在使得一代又一代马克思主义者的幻想破灭、失望、沮丧。但是,只要社会主义社会能够继续声称为资本主义提供可行的替代选择,马克思主义者就能够通过允诺在未来解决目前的问题来回避对马克思主义基础的质疑。由于社会主义社会的瓦解似乎剥夺了马克思主义的未来,我们现在也就无法再把这些问題推给未来。全球经济组织的急剧变化不仅推动社会主义走向衰亡,同时也提出了这样一个问题,马克思主义是否还继续有意义。全球资本主义伴随着社会主义社会的衰亡走向前台,它的出现重新刻画了社会与社会的相互关系,改变了民族国家的作用,要求人们重新思考所有对发展和社会变迁的批判性认识。尽管马克思主义理论的主要社会拥护者——工人阶级由于上述变化,其社会影响被贬黜到次要的地位,但其他拥护者已走向前台,他们提出了自己的政治要求和未来社会主张。从这个角度说,虽然宣告马克思主义已经消亡可能还尚不成熟,但是很显然,马克思主义已不足以解释新的世界形势所带

来的问题。人们普遍设想的从经济需求、社会和政治剥削和压迫中摆脱出来的人类解放前景,现在必须植根于一种不同于马克思时代的世界形势,必须融合伴随这一新形势而来的新的社会拥护者的观点和想法。

这一新的世界形势导致马克思主义出现了新的前所未有的危机。然而,它也使得资本主义发展的各种特征表面化了,具有讽刺意味的是,这使得马克思主义的基本前提更加引人注目,而正是这些基本前提使得马克思主义对资本主义所做的彻底批判遭受了失败。重要的是,如果我们想充分认识马克思主义对资本主义的批判所具有的缺陷,认识过去各种激进的关于资本主义的替代选择理论(马克思主义在所有激进理论中处于核心地位)的缺陷,我们现在就应该直面这些基本前提的本来意义。我们的目的不是要在激进主义面临新的危机时再一次对马克思主义进行重新评估,以便将其从自己的历史中解救出来;我们的目的是要将那些缺陷摆到台面上来,以便在设想未来的激进前景时能够正视这些缺陷,无论这些前景看上去有多么遥远。

在以下的篇幅里,我将在当前全球社会重组的背景下来讨论马克思主义,这些重组包括社会主义国家的衰落,更为重要的是,包括全球资本主义的出现,后者为我们提供了理解当代全球变化的最为广阔的背景。我认为,马克思主义对于理解当前出现的这些变化是必不可少的,但是它必须摆脱其理论中固有的现代化主义(modernizationism)。现在引起争论的毕竟不仅仅是马克思主义,还涉及到整个现代化和发展的观念。正像马克思主义需要从现代化的时空目的论中解放出来一样,它也需要摆脱概念目的论,需要发展其他的关于社会变迁的理论,即便这会带来对理论完整性的损害,甚至是背弃。我认为,任何一种单一理论,包括马克思主义在内,都不能包容解放的问题。如果为

了实现解放的目标而必须在理论上做出妥协的话,那就这么做吧,因为理论是为了推进解放而存在的,而不是要把解放的希望与自身的生计,或者是与渗透于理论中的特定观念的生计,维系在一起。

我对适合当代形势的解放议程的结论性看法,无法被轻易地视为马克思主义观点,它们反倒甚至可能被看作是反马克思主义的。我认为,一般来说,通常所说的马克思主义的主要范畴(包括阶级范畴在内)不仅不足以解决解放的问题,而且也不足以完全把握当代资本主义的复杂性,把握当代资本主义所产生的或者带到全球意识表层中的社会结构和问题的复杂性。因此,我拒绝接受任何依据这些范畴推出的整体性理论,我寻求为马克思主义提供一些马克思主义理论所没有的范畴。我的批判的出发点是,对马克思主义元理论的时空前提进行批判,这些前提试图把马克思主义当成一种受到资本主义社会制约的历史理论,这一社会先是造就了马克思主义,然后又为其理论和观点划定了界限。我认为,对解放的构想必须在不依赖于马克思主义理论的情况下进行,因为,解放观并非如马克思主义的拥护者过去所说的那样,是马克思主义所固有的;或者,更准确地说,因为马克思主义理论中所固有的解放观受到其资本主义社会起源的制约。

但是,我始终认为,马克思主义理论和它所渗透于其中的革命实践,对于理解上述观点——即“摆脱马克思主义理论”——的条件,是必不可少的。换句话说,没有马克思主义理论和它所推动的历史实践,我的理论是不可能形成的。我对当代资本主义(和社会主义在其中的命运)的分析,受益于马克思主义对资本主义的分析,就像我进行了直接利用的各种各样的世界体系理论也受益于它一样。甚至于我自己的理论(各种范畴以及

元理论前提)制定的种种先决条件,也都是与马克思主义有关的革命经验的产物。就理论问题的洞察力而言,我依赖于中国30年代的革命经验,这一经验在毛主义的马克思主义中得到了明确的表达,我把它视为第三世界遭遇马克思主义的一个范例。这些先决条件已经成为马克思主义理论与革命之传统的一部分,尽管马克思主义者或许一直不愿意承认它们的全部意义。

这里要讨论的不是对马克思主义的屏弃,而是对它的“自我批评”。我的确屏弃了整体化的论证方法,这一方法使得马克思主义成为一种封闭的体系。这种体系尽管主张整体性,但是由一种范畴的简化论所指导的,这种简化论把所有社会范畴都化约为一两个马克思主义范畴。为了对付资本主义的整体性,更重要的是,为了超越资本主义而把社会的和解放的问题融会在一起(无论资本主义在使人们从表面意识到这些问题方面可能起了多么重要的作用,这些社会的和解放的问题都没有包含在资本主义的问题域之中也没有包含在从资本主义中受到启发的那种马克思主义的问题域之中),整体化是必要的。然而,这种替代性的整体化模式必须是开放的(也就是说,是历史性的),不能受到范畴假设的先验性限制。这不是一种简单的多元论,因为它保留着整体性的抱负,要求我们必须从历史角度提出整体性的过程中表述各种范畴;因为它假定,社会范畴的具体形式并非像在分析的抽象中那样,看上去是彼此孤立存在的,而是由不可化约的多种因素所决定的。在整体性的历史变化之中,在借以把握整体性的程序形成过程之中,这些因素赋予社会范畴以决定性意义。这一整体性模式还制约着我的上述论点,即,解放的目标必须在理论以外构想。那些并不必然包含在理论中,或者甚至也不包含在理论的直接历史环境中的道德选择,对于阐述解放的目标具有重要性。但是,这并不是说,这些道德选择

可以是任意的;无论这些选择是否可能实现或者进入到人们的意识之中,它们都不能与解放的物质条件相分离。马克思主义对此必须给予更多的关注。但是,为了使自己依然适用于解放的目标,马克思主义必须在为解放而斗争的过程中重新界定自己,并且作好准备将自己的整体性概念融入更广阔的整体性之中,这些更广阔的整体性可能出现在为解放而进行的斗争之中,它们最终甚至把自己作为理论而加以抛弃。

让我来简单谈谈“阶级”问题,以此为例来说明上述观点。我认为,作为马克思主义社会分析的核心范畴,阶级范畴不足以对解放的条件作出分析,而且,甚至可能由于它的简化论而妨碍解放任务的完成。然而,这并不是说,阶级概念是社会分析所不需要的,或者说,是与阐述解放目标无关的。在激进社会分析目前流行的所有范畴(我想到的是性别、族性和种族等)中,阶级是一个不能被简化为具体社会认同(身份)的范畴。对于揭示隐藏在日常行为背后的资本主义生产方式核心中的社会关系而言,阶级范畴的抽象性是至关重要的。诸如性别和族性一类的范畴,不论我们在把它们看成是社会概念上走多远,它们都有着极易辨认的社会的(或者极端地说,生物的)对象。阶级则不是这样,除非作为一种抽象物,但那也只是在体系本身内可以进行推论。历史上寻求阶级的具体社会表现形式的尝试,为其抽象性提供了丰富的论据,因为这些表现形式的存在都不是取决于任何极易识别的社会联系,而是取决于相当抽象的“阶级意识”观念,在日常生活中,这种阶级意识极易被淹没在那些更为具体的社会关系之中。用马克思的术语来说,如果阶级作为一个概念是言之成理的,它的意义主要在于其自身(in-itself),而不是为了自身(for itself),阶级概念可能是马克思主义在构造和维持阶级政治方面出现历史性失败的核心原因。即便是在那些阶级

政治形成了阶级组织的地方,这一组织也往往会脱离其社会拥护者,因为这些拥护者没有不断地去维护他们的团结。

但是,抽象性增强了阶级作为一种概念的重要性,而不是相反。在资本主义为即便是那些并非由它引发的问题所创造的系统环境中(尽管它可能对这些问题出现负有责任,并且赋予这些问题以特定的形式),阶级范畴对所有社会分析范畴都产生了影响。因为,它的至关重要性不是作为具体的社会实体,而是作为抽象的理性范畴体现出来的。阶级以某种方式使得对资本主义的理性批判成为可能,而其他与之竞争的概念则做不到。它为资本主义社会的权力组织指明了基本准则,因为资本主义社会的权力本身就是抽象的,它是体系运转的属性,而不是任何排他社会集团的属性。我们能够设想一种将各种不同性别和族性融入自身结构之中的资本主义;但我们无法设想一种没有阶级的资本主义。如果说,其他范畴对于理解阶级在政治意识和政治活动中的具体表现是必需的,那么,阶级本身对于在权力分析中消除其他范畴的神秘色彩就更是必不可少的了。性别、族性和诸如此类的其他范畴,由于具有强烈的社会具体性,容易被吸收到资本主义社会的权力结构之中,而且,人们很容易把某些集团的某些成员的被同化错当做所有集团被同化。当一个集团看上去是一个具体的社会实体时,集团认同的获得将十分容易。

另一方面,阶级面临的问题在于它的简化论,在于它的下列假设,即,所有社会关系展现出的问题都可以归纳为阶级问题,因为阶级问题是资本主义社会的问题。我认为,正是在简化论上,马克思主义理论(和观点)的视野受到它在资本主义中所处的环境的制约,受到它本身关于资本主义的抽象论述的制约。由于阶级的具体表现从来没有显现出一种纯粹的形式,而只是表现为一种由多种因素决定的具体社会存在形式,因此,脱离其

他社会范畴来孤立地看待阶级,不仅会带来分析上的误导,而且会妨碍日常的解放斗争。把其他问题简化为阶级问题的做法也制约了解放观念本身,这些问题不只是资本主义社会专有的问题,它们可能超越资本主义而持续存在,在所谓的社会主义社会中已经有过这样的表现。

当代资本主义的发展使得这些问题愈加凸显于意识的表层。具体现实表明,为解放而斗争的场所是在“边缘”(既是社会的也是范畴的边缘),这一点我将在以后论及。由于资本主义将边缘引入到解放问题的核心领域,并以此作为解放的直接条件,人们就不仅要探索新的伦理方向,而且要寻找更加开放的理论构想。我们过去所了解的马克思主义不足以应付边缘的全部复杂性,但这并不是说,在理解这些复杂性或者提出未来的替代选择时,马克思主义不能起到决定性的重要作用。然而,要做到这一点,马克思主义就必须使自己摆脱资本主义生产方式所限定的狭隘视野,这些视野构成了马克思主义理论的历史起源。

在本文中,我更多的是论及马克思主义的元理论前提,而不是其特定的理论构想,更准确地说,我涉及的是马克思主义的时间和空间前提。我采取这样的研究途径有两个原因。

第一,我认为,理论的时空前提(只要我们记住它们只是同一概念化程序的不同方面,就能够在分析上对它们加以区别)支配着理论的构想,而且,从根本的意义上说,它使后者得以形成。资本主义近年来的发展使得时空问题成为理论探讨的优先话题。在“第三世界”的马克思主义观中,这些问题始终居于突出地位。要说明第三世界所提出的这些问题,中国的马克思主义可以成为我的理论出发点。

第二,我之所以提出元理论的前提问题,是因为,在我看来,这些前提对马克思主义当前面临的关键问题而言,具有根本的

意义。这一问题就是,马克思主义批判的界限是什么?换句话说,马克思主义能否在概念上超越资本主义社会,或者,它的批判能力是否受到作为生产和代表(representation)方式的资本主义的界限之制约,有没有可能甚至受到资本主义的某一方面或某一阶级的制约?我认为,马克思主义的时空前提的确受到了概念化世界的制约,在这一世界中,资本主义生产方式提供了支配时间和空间的准则。直截了当地说,在马克思主义提出的替代资本主义社会存在的理论构想的外表下,其时空前提饱受资本主义生产方式的意识形态霸权之苦,而马克思主义则是这一生产方式的产物,它制约了马克思主义寻求对资本主义的真正替代选择的构想能力,“社会主义”社会的毁灭为此提供了悲惨的例证。因此,尽管马克思主义对资本主义进行了猛烈的批判,但它还是必定随着资本主义生产方式的兴衰而沉浮。为了说明这一点,只需回顾一下乔治·卢卡奇对马克思主义(或者说历史唯物主义)的描述就行了,在他看来,马克思主义是“资本主义社会的自我认识”(《历史和阶级意识》)。我想走得更远些,我认为,即便在资本主义社会内部,一种批判理论要想超越资本主义生产方式,就不可避免地也要超越马克思主义。这并不是说,这种批判理论可以无视马克思主义关于资本主义的论述,相反,我将论证,对任何关于资本主义生产方式的彻底批判而言,马克思主义都是必不可少的,尽管是不充分的。甚至可以这样论证,当马克思主义摆脱了其时空前提的束缚时,它作为批判理论或许能够超越资本主义的界限,尽管这可能要求它抛弃作为理论的理论,或者至少抛弃我们所熟知的那种理论。在这一方面,中国的马克思主义可以提供某种洞察力,即便这种洞察力的提出只是为了以后屏弃它。

从我对马克思主义问题的上述论述可以清楚地看出,我不

赞同当前的流行观点,即认为现实社会主义社会的垮台意味着马克思主义的终结,这并不是因为我认为马克思主义和“现实存在的社会主义”之间没有联系,而是因为马克思主义与资本主义是同时代的,而与现实的社会主义则不是同时代的。我同意弗里德里克·詹姆逊的观点,他在谈及关于马克思主义终结的流行观点时指出:

在我看来,最令人发笑的没有条理的表述就是,同时声称资本主义取得胜利和马克思主义已经终结。马克思主义最早对资本主义及其特性与矛盾进行了研究,如果说资本主义现在已经遍布世界(正如马克思所设想的那样,在可以构想社会主义——马克思认为社会主义结构潜藏于资本主义之中——之前,资本主义一定会这么做的),那么,毫无疑问,马克思主义比以往的意义更大。⁽¹⁾

詹姆逊关于社会主义在资本主义中的“潜在性”的论述,阐明了我所说的马克思主义可能面临的问题。但是,另一方面,他也令人信服地阐述了马克思主义在当代可能比往更有意义的原因。实际上,社会主义国家的衰落可能使马克思主义从它与现实社会主义的联系中解脱出来了。例如,今日美国的政治家和公众普遍认识到资本主义出现危机,他们能够很轻易地谈论医疗的社会化,谈论资本对劳工的压迫,谈论国家在为富人和有权人服务等等问题,而又不担心与共产主义扯在一起,这些可能都与后社会主义的新环境有着某些关系。围绕美国1992年联邦预算的争论充满了这样一些指控,诸如“加剧了阶级斗争”和“是富人反对穷人阶级斗争”等等。1992年3月23日,《芝加哥论坛报》的社论撰稿人克莱伦斯·佩奇还曾这样评论道,“1992年

可能是阶级从美国政治的密室中跑出来的一年”。由于社会主义已经死亡,马克思主义可以回到资本主义社会中来了!

对于理论,其意义更加重大,社会主义国家的崩溃使得马克思主义摆脱了权威主义的官僚体系的意识形态奴役,获得了重新进行理论思考和发展的机会。正如保罗·利科所说:

党的官方教义的出现引发了另一种意识形态现象……正如人们指责宗教为统治阶级的权力提供正当性一样,马克思主义也为作为工人阶级先锋队的党的权力和党内的统治集团提供了系统的合法论证。这种为统治集团的权力进行辩护的功能,使得僵化的马克思主义成为现代意识形态最为突出的例证。自相矛盾的是,马克思以后的马克思主义成了马克思关于意识形态论述的最为极端的范例,在马克思看来,意识形态既是对现实关系的持续表达,也是对这种关系的遮蔽。^[2]

在我看来,由于马克思主义已经从官僚国家的霸权中解脱出来了,那么,在马克思主义理论的前提内去面对资本主义的霸权,并且构想其未来的发展前景,可能就比较容易了。实际上,在揭示马克思主义理论如何受到其前提的扭曲方面,现实社会主义国家的经验起了很大作用。

现实社会主义国家的崩溃向马克思主义提出的问题不是理论性的,而是实践性的,这并不是说这些问题不重要。对现实社会主义的幻想破灭,以及相伴而来资本主义对社会主义的明显胜利,使得人们不愿意谈论或听到马克思主义。不像以往那样,在当代世界,很少有人认为社会主义模式是对资本主义的可行的替代选择。事实上,资本主义的霸权比历史上的任何时期都

似乎更加无懈可击。尽管这显然使那些认真探讨马克思主义的人感到沮丧,但这种形势既不意味着资本主义的危机已得到解决,也没有否定理论的重要性;相反,它要求从一些新的视角重新思考理论,这些视角既能对资本主义的发展也能对社会主义国家的历史作出解释。因此,社会主义社会的崩溃并不意味着马克思主义的死亡。只要资本主义的生产方式继续存在,马克思主义就还有意义,无论是否存在马克思主义学者。一些人依据社会主义制度的失败急于宣告马克思主义的死亡,他们实用主义地忽略了这样一个事实,资产阶级在发展理论和现代化观念中提出的对社会主义的替代选择本身,即使不是完全失去了意义,也是遇到了极大的麻烦,尽管它在表面上看对社会主义取得了胜利。

实际上,对马克思主义理论的严重挑战,并非是现存的社会主义国家的垮台,而是全球资本主义的最新发展。这些最新发展,尽管推动了社会主义国家的衰落,但也使得以往的发展途径,包括“现代化”本身,失去了意义。新的变化形成了新的时间和空间概念,这些新概念使得马克思主义理论的基本前提受到了质疑,而这些前提本身正是资本主义生产方式的衍生物。如果说马克思主义将要死亡,那么,其原因将在于,它没有能力去适应上述变化,从而从属于来自马克思主义传统之外的对资本主义社会的其他激进批判。换句话说,能不能使马克思主义超越“衍生活语”即使它不再是资本主义的衍生物?

因此,争论的焦点在于,马克思主义在未来而不是现在,是否还具有意义。由于马克思主义对任何批判资本主义的理论来说都是至关重要的,任何对未来的思考都没有本钱无视马克思主义理论中的批判前提。但是,指导未来的马克思主义与批判资本主义的马克思主义,完全是两码事。马克思主义的未来观

一直由于其深处资本主义的时空之内而受到歪曲。因此,马克思主义,正如我们所熟知的那样,无论在批判资本主义时多么有效,都没有允诺过一种可行的或者有吸引力的对资本主义生产方式的替代选择。全球资本主义的最新发展使得资本主义的时空体系发生了断裂,这削弱了马克思主义的时空前提,并且可能使马克思主义摆脱它与资本主义生产方式的历史联系。如果真是这样的话,当前的危机就可能为我们重新构想一种激进的社会理论提供新的机遇,但愿马克思主义作为“有用的工具之一”(用利科的话说),在这一理论中是必不可少的。

注 释

- [1] 弗里德里克·詹姆逊:《杜克学者论马克思主义》,载于《迷失的环节》杂志 1992 年 3 月号第 5 页。
- [2] 保罗·利科:《科学和意识形态》,载于保罗·利科的《从文本到行动:阐释学文集》,(美国)西北大学出版社 1991 年版第 259 页。

图书在版编目(CIP)数据

全球化时代的“马克思主义”：/九十年代国外马克思主义新论选编
俞可平主编。

—北京：中央编译出版社，1998.11

(全球化论丛)

ISBN 7-80109-282-1

I.全…

II.俞…

III.马克思主义—理论—研究—国外

IV.A81

中国版本图书馆CIP数据核字(98)第28298号

全球化时代的“马克思主义” 俞可平 主编

出版发行：中央编译出版社

地 址：北京西单西斜街36号(100032)

电 话：66171396 66163377-618,617

经 销：全国新华书店

照 排：北京市扬子电脑工作室(67674347)

印 刷：北京印刷二厂

开 本：850×1168毫米 1/32

字 数：159千字

印 张：7.125

版 次：1998年11月第1版第1次印刷

印 数：1—5500册

定 价：11.50元

全球化论丛

责任编辑：李朝晖
版式设计：尹 璟

封面设计 / 田德工作室

MARXISM IN THE GLOBAL AGE

◎ 俗文化語彙

香港有嘅就係“食飽即止”

香港有嘅就係“死咗出氣”

香港有嘅就係“食飽即止”

香港有嘅就係

香港有嘅就係

香港有嘅就係

香港有嘅就係及等類

9 787500 400000 >



9 787500 400000 >

9 787500 400000 > ISBN 9-787500-400000 定價：\$1.00 元