人文译丛

哲学与政治（上）
——阿尔都塞读本

人文译丛　总主编◆何怀宏

Philosophie et Politique
Lire Althusser

哲学与政治(上)

——阿尔都塞读本

[法] 阿尔都塞 ◆ 著
陈　越 ◆ 译

吉林人民出版社
JILIN PEOPLE´S PUBLISHING HOUSE

图书在版编目(CIP)数据

哲学与政治:阿尔都塞读本/(法)阿尔都塞著;陈越编译.
长春:吉林人民出版社,2010.11
(人文译丛)
ISBN 978-7-206-07180-5
Ⅰ.①哲…
Ⅱ.①阿…　②陈…
Ⅲ.①阿尔都塞,L.(1918~1990)—哲学思想
Ⅳ.①B565.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 196238 号

哲学与政治(上、下)

著　　者:(法)阿尔都塞　　译　　者:陈　越
责任编辑:崔文辉　孙建军　　封面设计:张　迅　孙浩瀚
吉林人民出版社出版(长春市人民大街 7548 号　邮政编码:130022)
制　版:吉林人民出版社图文设计印务中心
印　刷:长春方圆印业有限公司
开　本:720mm×1000mm　1/16
印　张:29.75　　字数:410 千字
标准书号:ISBN 978-7-206-07180-5
版　次:2011 年 1 月第 2 版　　印　次:2011 年 1 月第 1 次印刷
定　价:54.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

总　　序

中国乃一文明古国，而人文精神又于其间特见其长。“周文”已灿然可观，而孔孟老庄荀韩等先秦诸子更大略厘定此后二千年中华文化发展基本格局，且时有奇葩竞放，异彩纷呈。然近代以来遇强劲欧风美雨，不免花果凋零。究其因，既有外来文明之横决，亦有自身后继之乏力。

今日世界一体，任何一种文化都不可能孤立发展乃至生存，古老的华夏文化更有从域外接引各种源头活水之亟须。百年来国人译事多多，今不揣浅陋，亦立此一“人文译丛”，名称不惮其大，俾使各种有价值译著多能收入其中，且有愿为中华人文复兴略尽绵薄之意焉。

译丛取材选目则不吝其小，且力求主题相对集中，现约略勒成数专辑：一曰西方古典思想与人物，尤以古希腊为要。二曰西方政治理论与实践，特重近代以来作为西方思想制度主流之自由民主的发展。三曰知识分子与自由市场，全球化使我们皆卷入市场经济，而人文知识分子对此的态度尤可玩味。四曰基督精神与人文，此种超越性大概正是较现实的中华人文所需特别留意处。五曰陀思妥耶夫斯基与俄罗斯思想，藉此希望国人眼光也能注意我们近邻心灵的深邃。六曰《学术思想评论》，由贺君照田主编，其中有译有评，最近几辑尤注意中西历史交叉延入“现代性”的曲折与展开。

数年来能有此初步实绩，端赖吉林出版界领导周君殿富、

胡君维革大力支持及责编与诸多译校者鼎力相助。“十年树木，百年树人”，人文复兴并非“指日可待”之事，我们愿使“人文译丛”成一长久事业，除继续充实现有专辑外，亦将开辟新专辑，并深祈此一事业继续得到各界同人的关注与支持。

何怀宏

2002 年 11 月 18 日

谨识于北京西郊泓园

重版总序

凡是在出版业工作的人都知道一句行话，叫做“选题定位”，或曰“图书定位”，亦曰“市场定位”。我非常赞成这句话。一个出版社必须进行明确的选题定位，只有明确的选题定位，才能打造图书品牌乃至出版社品牌，只有有了品牌才能占领市场，出版社才能立于不败之地。

近些年来，我社的选题定位是十分明确的，就是主打国内外学术类图书。就国内的学术著作而言，我社先后出版了《中华人民共和国60年实录》（10卷）、《北大哲学门》（10卷）、《高清海哲学文存》（6卷）、《孙正聿哲学文集》（9卷）、《楚辞源流选集》（5卷）、《中日甲午战争全史》（6卷）、《毛泽东评点的帝王大传》（16本）、《吉林省社会科学院学术文库》（6卷）等高档次、高品位的学术著作，在国内外学术界产生了较好的影响。就国外的学术著作而言，我社先后引进出版了《人文译丛》（60本）、《绿色经典文库》（16本）、《大美译丛》（8本）、《支点丛书》（10本）、《世界经济畅销书系》（10本）、《人类文明史图鉴》(24本)、《西方社会科学基础知识读本》（22本）、《美国思想史》、《西方建筑史》、《剑桥战争史》、《剑桥医学史》等在世界上较有影响的学术著作，受到了国内学术界的好评。从总体上说，图书的价值主要在“传承”和“传播”4个字上。“传承”是就历史纵向而言，图书要为后人传承人类创获的思想文化成果；“传播”是就历史横向而言，图书要向世人传播人类创获的思想文化知识。我社出版的学术类图书，虽然远远没有达到这个境界，但我们一直向着这个方向努力。

在我社引进出版的外国学术类图书中，最有影响的是何怀宏先生担任总主编的《人文译丛》这套丛书。何先生是一位学术精深、工作认真、

待人诚恳、诲人不倦的专家学者。为编好这套丛书，他亲自确定书目、遴选译者、审阅书稿，每一本书都饱含了他的心血。功夫不负苦心人，经过 10 年的努力，到现在这套丛书一共出版了 60 本。一个地方人民出版社能够出版一套 60 本的外国学术著作丛书，实属不易。每当看到这套丛书时，我们总是对这套丛书的总主编何先生产生由衷的敬意。

为了更好地保护《人文译丛》这套品牌性图书，最近，我社调集 30 多名资深编辑，对这套丛书进行了重新出版。在重版过程中，我们主要做了以下三项工作。第一，将已经出版的《人文译丛》中的图书悉数收入，同时又从我社出版的外国学术著作中选出 20 本，加在《人文译丛》中，使《人文译丛》总量达到 80 本。第二，将收入《人文译丛》的 80 本图书，统一开本，统一纸张，统一版式，统一封面风格。第三，对 80 本图书进行重新编辑校对，对个别图书的有些文字或段落进行了处理。通过以上工作，使这套丛书更加完善了。

有人说：翻译出版一本外国学术著作，比自己撰写出版一本学术著作还要难。这话很有道理。由于我们水平有限，重版的《人文译丛》尚存在着以下三点不足。第一，有个别图书，从学科属性上讲，放在《人文译丛》中不甚合适，敬请广大读者原谅。第二，有些图书中的个别译文还不够准确，编校也不够到位，敬请广大读者指正。第三，有些图书中的思想观点，囿于历史局限，我们不能接受，敬请广大读者进行批判性的阅读。

重版《人文译丛》，对我社来说，既是一个巨大的工程，也是一项艰巨的工作。在三个多月的工作中，全体编辑、校对、照排和印制人员都付出了艰辛的劳动，令我感动不已。在此书即将付梓之际，我真有许多感谢的话要说，纸短情长，不尽一一。

胡维革

2010 年 9 月 28 日

于长春百汇街寓所

目　　录

上编　哲学的政治

哲学和科学家的自发哲学（1967） …… 003
列宁和哲学 …… 107
在哲学中成为马克思主义者容易吗？ …… 145
哲学的改造 …… 185
今日马克思主义 …… 210

下编　政治的哲学

论“社会契约”（错位种种） …… 225
意识形态和意识形态国家机器（研究笔记） …… 269
马基雅维利和我们 …… 316

附　　录

在路易·阿尔都塞葬礼上的致辞 …… 雅克·德里达 425
新版《列宁和哲学》导言 …… 弗雷德里克·詹姆逊 432
路易·阿尔都塞生平与著作年表 …… 442
编译后记：阿尔都塞和我们 …… 452

上编　哲学的政治

哲学和科学家的自发哲学（1967）

序

“为科学家讲的哲学课”的这个导论，是1967年10–11月在高等师范学校发表的。[①]

那时候，我和我的一群朋友都在关心科学史方面的一些难题以及它所引起的哲学冲突，都对意识形态斗争以及它在从事科学实践的知识分子当中所能采取的形式感兴趣，于是就决定对我们的同事们发表一系列公开的讲演。

这项实验以下面的阐述作为开端，有赖皮埃尔·马舍雷（Pierre Macherey）、艾蒂安·巴里巴尔（Etienne Balibar）、弗朗索瓦·勒尼奥

① 《为科学家讲的哲学课》系列（Cours de philosophie pour scietiques）由巴黎马斯佩罗（FranÇois Maspero）出版社出版。计划为6卷，实际出了3卷。阿尔都塞的《导论》在1967年11月以油印本印行，修订后于1974年秋以《哲学和科学家的自发哲学（1967）》［Philosophie et philosophie spontanée des savants（1967）］这个标题出版。修订本除把第四讲收为附录外，还拿掉了先前的第五讲。这一讲讨论的是科学和哲学之间的确切关系（如科学革命和哲学革命之间的关系），以及哲学通过知识论（经验主义和形式主义两大类型）如何颠倒了这种关系。由于这一讲显示出与作者已放弃的立场的连续性，所以在1974年（发表了《自我批评材料》的那一年）把它保留下来，在作者看来已经不适宜了；直到他去世后，这一讲才被收入《哲学与政治文集》第2卷（Stock/IMEC出版社，1995）发表。除了《导论》外，实际完成的课程还包括：马舍雷《关于“科学对象”的经验主义意识形态》（三讲）；巴里巴尔《从“实验方法”到科学实验的实践》（三讲）；勒尼奥《什么是“认识论断裂”?》（一讲）；佩舒《意识形态和科学史》（二讲）；菲尚《科学史的观念》（二讲）；巴迪尤《模型的概念》（一讲）。巴迪尤的第二讲以及原来设想的《暂时的结论》因为五月事件的发生，再也没有发表。〔编者注〕

（FranÇois Regnault）、米歇尔·佩舒（Michel Pêcheux）、米歇尔·菲尚（Michel Fichant）和阿兰·巴迪尤（Alain Badiou）诸位的介入而得以为继，一直持续到1968年伟大事件的前夜。

讲演的文本当时就油印出来，并且很快开始流传。后来，学生们甚至主动地把其中一些拿到外省（尼斯、南特）去翻印。

从一开始，我们就已经计划出版这些讲稿，这也许有些鲁莽。结果，一个“系列”在《理论》丛书里诞生，而且在1969年，佩舒与菲尚的讲稿（《论科学史》）和巴迪尤的讲稿（《模型的概念》）出版了。由于种种原因，其他讲稿虽然已经预告，却未能付梓。

今天，在长期拖延之后，出版我在1967年所作的《哲学和科学家的自发哲学》导论，这是我对众多请求做出的回应。

除了第一讲的部分文字和对雅克·莫诺（Jacques Monod）的批评原样照排之外，我修订了文本的其余部分，使这个原本仅仅是急就章的东西更具有可读性，也对当时还没有完成并时常令人感到费解的一些提法有所发展。

但是，我已经在整体上慎重考虑了这篇论文的理论局限性，它理应被当做一部过时的著作来阅读。

我同时也把它当做一个回顾性的证据发表出来。在这里可以找到一些最初的提法，它们“开启了”我们研究哲学一般，[①] 特别是研究马克思主义哲学的一个转折点。先前（在《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》中），我一直将哲学定义为“理论实践的理论”。但在这个课程里，新的提法出现了：哲学（在每门科学都有一个对象的意义上）没有任何对象（objet），只有赌注（enjeu）；哲学不生产知识，只陈述论点（Thèses），等等。针对科学与政治实践的种种难题（problèmes），它的论点开辟了通向正确立场（un position juste）的道路，等等。

这些提法只是图式化的，要想完成它们，把它们表达得更精确，还须

① “哲学一般”（philosophie en général）效仿了马克思关于“生产一般”的说法。〔编者注〕

做大量的工作。但是，至少它们指出了我的研究工作的头绪，在我后来的著作里也可以发现其痕迹。

路易·阿尔都塞

1974 年 5 月 14

第一讲

我们的海报预告了这门为科学家讲授哲学的导论课。

我看到在座的有数学家、物理学家、化学家、生物学家等等，也有“人文科学（sciences humaines）”方面的专家，还有在习惯上仅仅以“技艺（les arts）”这个名称为人所了解的那些方面的专家——如果他们能够原谅我这么称呼的话。[①] 几乎可以肯定，既是对科学实践的实在经验，也是对给予您的学科以“科学”形式的厚望，使得诸位聚在这里，当然同时也带出了一个问题：对于哲学，我们可以期许它什么呢？

您看到面前是一位哲学家：哲学家发起组织了这门课程，同时认定它是可行的、及时的和有用的。

为什么呢？因为在熟读哲学史和科学史著作并且与科学家交朋友的过程中，对于哲学必须与科学保持的关系，我们已经获得了某种观念。确切地说，是哲学应当与科学保持什么关系的观念——如果哲学要为科学服务而不是把它们当奴婢的话。确切地说，因为我们已经获得了关于哪一种哲学才能为科学服务的观念，它是一种经验的果实，那种经验既外在于哲学又外在于科学，但对于理解二者关系却是必不可少的。

---

① 在本文中，les arts 和 humanités（通常都译作“人文学科”）是同时使用的两个传统说法，并且往往强调 art 的原义，所以我们将前者译作“技艺”，后者译作“人文学科”。sciences humaines 按惯例译作“人文科学”，是在现代科学意义上使用的概念。disciplines littéraire 则译作“文科”，通指传统“人文学科”或“技艺”和现代“人文科学”。参见后面“文科之间的关系”一节。〔编者注〕

既然是我们哲学家发起的，那么由我们来走第一步也是合适的，这就是先谈谈我们自己的学科：哲学。因此，我将尽可能用简明的语言，试着向诸位提供关于哲学的初步观念。我没有打算提出一门关于哲学的理论，而是要比这谦逊得多。我只打算描述哲学的存在方式和它的行动方式，就让我们直接说：描述它的实践。

第一讲就是这样计划的，它由两部分构成：

1. 使基本概念“各就各位”，以达到对 21 个哲学论点的陈述。

2. 扼要考察一个具体实例，从中我们能够看到以上大多数论点都发挥了它们固有的哲学“功能”。

一、基本概念

这一讲将从陈述一些说教的和独断的命题开始。这些形容词，我很清楚它们名声不佳，但那没有关系：我们不必屈服于任何词语拜物教或反词语拜物教。

说教的命题：因为没有什么讲演可以脱离教学性阐述的范围。就一个问题给出一个观念，必须一开始就先行给出一些显得很任意的定义，随后才对它们加以辩护或证明。

独断的命题：这个形容词属于哲学的天性。定义：我把一切以论点形式出现的命题都叫做独断的。我还要补充说：“哲学命题都是论点”，因而也都是独断的命题。

这个命题本身就是一个哲学论点。

因此得出论点 1：哲学命题都是论点。

这个论点是以说教形式陈述的：它稍后会随着我们的进程得到解释和论述。但同时我要说明：它是一个论点，就是说，一个独断的命题。因而我强调：哲学命题就是独断的命题，而不仅仅是说教的命题。说教的形式注定要消失在阐述过程中，但是独断的品质将会保留下来。

我们立即就触到了一个敏感点。“独断的”这个词，不是泛泛而论，而是依我们的定义，到底是什么意思呢？如果要给出一个最初步的观念，

我会这么说：哲学论点都可以从否定方面被看做是独断的命题，因为，它们既不能接受严格科学意义上的证明（在我们说到数学或逻辑的证明这个意义上），也不能接受严格科学意义上的验证（在我们说到实验科学的验证这个意义上）。

于是，我从论点 1 推出了用来解释它的论点 2。既然不是科学证明或验证的对象，那么哲学论点就不能被说成是“真实的”（像在数学和物理学中那样被证明或验证）。它们只能被说成是“正确的［justes］”。

论点 2：任一哲学论点都可以被说成是正确的或不正确的。“正确的”又意味着什么呢？

给出一个初步的观念：“真实的”这个属性首先暗示出对理论的关系；而“正确的”这个属性首先暗示出对实践的关系。（例如：正确的决定、正义的［juste］战争、正确的路线。）

让我们停留片刻。

我不过是想就我们讲演的形式给诸位提供某种观念。作为讲演，它陈述（随后会得到辩护的）说教的命题。但是作为哲学讲演，它以说教方式陈述的命题本身必然是独断的命题：论点。应当注意到，就它们是论点而言，哲学命题都是理论命题，但就它们是“正确的”命题而言，这些理论命题又都被实践纠缠着。请让我补充一点悖论性的说明。康德以降的整个哲学传统都把“独断论”同“批判主义”相对而言。哲学命题总是具有生产“批判性”区分的作用：就是说，它们对各种观念加以“分拣”和分离，它们甚至锻造出合用的观念，以便使观念的分离及其必然性显而易见。在理论上，这种作用可以说成是：哲学“划分”（柏拉图）、“划清界限”（列宁）并（在使它们显而易见的意义上）生产区分和差异。整个哲学史都证明了哲学家们如何耗费光阴，以求在真理与谬误、科学与偏见、可感受的与可理解的、理性与知性、精神与物质等等之间进行区分。他们总是在做这件事，但他们从不说明（或很少说明）哲学的实践就在于进行这样的划分、区分、划清界限。我们把这说明了（而且我们还会说明许多别的事情）。通过承认这一点，通过说明它和思考它，我们就把自己从他

们中间分离出来了。就在我们注意到哲学实践的同时，我们也在从事这种实践，但我们这么做是为了要改造它。

因而，哲学陈述论点，即命题。这些命题没有引起科学的证明或严格意义上的验证，而是引起了一种截然不同的、特殊类型的理性的辩护。

这个论点含有两个重要而直接的暗示：

1. 哲学是一门不同于科学的学科（哲学命题的“本性”已足以表明这一点）。

2. 有必要解释这种差异并为之阐述，尤其有必要思考哲学命题特有的、独特的形态：是什么把论点和科学命题区别了开来？

从开始我们就能看出，我们已经触及到一个头等重要的难题：什么是哲学？是什么把它和科学区别了开来？又是什么使它显得与众不同？

我将把这些问题搁在一边。我只想用两个论点给诸位提供一个初步的观念：这些正在向大家讲话的哲学家会思考些什么呢？说几句开场白是必要的。可如果我们打算进一步相互认识呢？

诸位科学家片刻之前还没有来这里听我说这些话。你们当时其实并不知道可以期许什么。你们来这里有着不同的理由：不妨说是出于友情、兴趣、好奇心。

让我们把友情搁在一边，所有的友情都应该属于这个地方的慰藉：师范学校。你们来这儿是出于好奇心和兴趣。难以定义的情感。

当我指出你们的兴趣和你们的好奇心都集中在两极——否定的一极和肯定的一极——时，无论如何，我不相信自己看错了。同时，否定的方面是很好定义的，而肯定的方面却是模糊不清的。让我们一起来看看。

1. 否定的一极

我们应该是好样的。正在工作的哲学家，非常值得走出你们的小天地去仔细看看这副场景！什么场景？噢，是喜剧。柏格森（《论笑》）曾经解释过，卓别林也表演过：说到底，喜剧总是某个人一脚踩空或者跌到坑

里之类的故事。你们知道在哲学家身上可以期许什么：有些时候他们会跌破面子。在这个恶作剧的、不怀好意的期望背后，有一个真真切切的现实：自从泰利士和柏拉图的时代以来，哲学和哲学家们就总是“跌到井里”。① 低俗喜剧。但这还不够！因为自从柏拉图以来，哲学就总是在自己的王国里跌落。再度跌落：跌到一种关于“跌落”的哲学理论中。让我把这点说清楚：哲学家试图在他的哲学中从理念的天国“降到”物质现实，从理论“降到”实践。② 一次“自我控制的”跌落，但总归是跌落。在认识到自身跌落的同时，他试图在（下降的辩证法之类）关于跌落的理论中“抓住”平衡，但跌落本身却一模一样！他跌落了两次，带来了双倍的滑稽。

我们应该是好样的。哲学家总是无谓地自扰。他们是脱离实践的知识分子，远离一切事情。他们的话语无非是对这种距离的评注，以及抵赖。他们想要隔着这段间距，用自己的词语掌握实在，把实在嵌入体系。词语复词语，体系复体系，而世界一如既往继续它的进程。哲学？这种理论话语对其他方面的实际工作（科学、艺术、政治等方面的实践）无能为力。哲学：它的企图弥补了名号上的缺陷。这种企图产生了漂亮的话语。所以，哲学因为这种企图而将成为艺术的一员。一门艺术。我们又看到一副场景。这一次它是舞蹈：翩翩起舞以免跌倒。

是的，我们将会跌破面子。要注意，科学家（像所有从事现实实践的人那样）也会跌破面子。但他们是用一种特殊的方式这样做的：当他们跌倒时，他们平静地记录这个事实，问自己为什么，然后纠正错误、继续工作。但是当哲学家跌破面子的时候，情况就不一样了：因为他是在自己正在提出的理论当中跌破面子的，而他提出这个理论恰恰是为了证明自己眼下没有跌破面子！他预先使自己爬了起来！您知道有多少哲学家肯承认自

---

① “（泰利士）在仰望和注视星辰时，曾经跌到一个井里，因此人们就嘲笑他说，当他能够认识天上的事物的时候，他就再也看不见他脚面前的东西了。”（《第欧根尼》1．34.）〔编者注〕

② 哲学“从天国降到人间”是马克思在《德意志意识形态》中的说法。见《选集》第1卷，第73页。〔编者注〕

己犯过错误吗？哲学家从来不犯错误！

简言之，您那兴味盎然的好奇神态里掩饰着对于哲学的某种喜剧性的、嘲笑的观念——确信哲学没有实践、没有对象，确信它的领域只是词语和观念：这个体系也许是辉煌的，但却是空中楼阁。

您不能不承认，即便出于礼貌您没有这么说，但是您的确因为抱着这样一些——至少是诸如此类的——观念而产生了些许快感。

好了，我马上会说，我本人愿意同意所有这些观念，因为它们既非无端生事也非任意专断。只是我当然会用论点的形式来提出它们，因为这样一来它们就成了哲学的东西，并且有助于给哲学下定义。

论点 3：在每门科学都有一个实在对象的意义上，哲学并没有一个或一些实在对象可以作为自己的对象。

论点 4：在每门科学都有一个对象的意义上，哲学是没有这样一个对象的。

论点 5：尽管（如论点 4 所述）哲学并无对象可言，但还是存在所谓“哲学对象”，即内在于哲学的“对象”。

论点 6：哲学由被组织成独断的命题的词语所构成，这些命题就叫做论点。

论点 7：这些论点以一个体系的形式相互联系。

论点 8：哲学“跌破面子”有一种特殊的、与众不同的方式，即只是对别人而言它才会“跌破面子”。在它自己眼里，哲学是不犯错误的。不存在哲学的错误。

这里我又在用说教和独断的方式进行陈述了。我会在后面做出解释。但是诸位会怀疑，在我认可你们所有观点的时候，我是有所保留的。你们自然会怀疑，在提出那些关于哲学一般的论点的时候，在把它们陈述为论点的时候，我一边在说是什么，一边又在保持距离：我已经在对哲学一般采取了某种哲学立场。什么立场呢？这同样会在后面搞清楚。

2. 肯定的一极

实际上，诸位来这里并不只是为了看到我们笨拙可笑的杂技表演，从

中取乐。就我本人而言，我同意你们的看法：我们已经“跌破了面子”，只不过是以一种你们意想不到的、能够把我们跟大多数哲学家区别开来的方式，而且我们非常清楚地意识到这一点：我们“跌破了面子”，以至于隐身在我们的干预（intervention）中。你们看到，我们已经开始与论点 8 拉开距离了。

那么，诸位又怎么样呢？是什么吸引你们呆在这儿的？我想说：那是一种期许，是还没有真正提出的、你们还找不到答案的问题，其中一些理由充足，另一些则可能是虚假问题。但是每一个问题都在期许或要求一个答案：不管是肯定的答案还是暴露其问题无意义的答案。

在非常一般的意义上，这种期许（既来自科学家，也来自文科专家）可以陈述为如下形式。如果我们把细节搁在一边（我们会回到这上面来的），所有这些尚未回答的问题就都引起了如下问题：难道无论如何都根本不可能希望从哲学那里得到些什么东西吗？说到底，也许在哲学中还是没有什么东西能够唤起我们的关心？能够解决我们在科学的和文科的实践里所遇到的种种难题？

这类问题无疑还“悬着”，因为诸位来到了这里。不只是出于好奇心，而是因为也许来这里本身就符合你们的兴趣。

只要诸位愿意，我们将循序渐进：从最浅显的谈到最深入的——为此，我们将分三个层面来说明产生这种兴趣的原因。

A. 第一个层面

首先是那种只能称之为跨学科时尚的东西。如今，不同学科代表人物之间的相遇被认为是包治百病的灵丹妙药。科学家们已经举行了诸如此类的会议，而 CNRS［国家科学研究中心］本身也鼓励这种做法。它实际上成了现代最重要的口号。城市已在建设，创建它们的惟一意图就是容纳庞大的科学家共同体（普林斯顿，原子城）。跨学科在人文科学所有可能的层面上也同样是“既成事实”了。那么，为什么在这里就不行呢？为什么在哲学家、科学家和文科专家之间就不能相遇呢？让我们进一步想：难道

不正是哲学家的在场为这次学科间的相遇提供了意义吗？考虑到他对所有科学学科表现出来的怪癖，难道哲学家不正是天生的跨学科的工匠吗？因为不管他是否乐意，难道他不正是一个跨学科的“专家”吗？

在跨学科这个说法背后，当然会无可否认地存在着明确而重要的客观成就。我们将会谈到这些成就。但是，在跨学科口号的普遍性背后，同样也存在着一个意识形态的神话。

为了清晰起见，我想通过三个论点的陈述来强调这个问题：

论点 9：一个意识形态命题意味着，它是某种现实的症状，而不是它所谈论的事情，同时，就它也涉及到它所谈论的对象而言，它又是一个假命题。

论点 10：在大多数情况下，跨学科口号是今天人们用来表达一个意识形态命题的口号。

论点 11：哲学既不是一个跨学科的学科，也不是关于跨学科的理论。

我想顺便指出：显然，我们经由这些论点正在越来越远离给哲学一般下定义的领域。我们正在加入哲学内部关于一个赌注（跨学科）的争论，目的在于标明自己的哲学立场。不在哲学内部采取一个立场，还可能给哲学下定义吗？请记住这个简单的问题。

B. 第二个层面

在这里，我们遇到了由科学技术的巨大发展所提出的难题，而这是一个更加严肃的话题。我们遇到了内在于各门科学本身的难题，以及由不同科学之间的关系（一门科学应用于另一门科学的关系）所提出的难题。我们遇到了——在那些回顾起来可以称之为边缘地带的地方——由新科学的诞生（例如物理化学、生物化学，等等）所提出的难题。

向来存在着内在于科学实践的种种难题。新的只是在于，它们今天似乎是以一种总体的方式被提出来的：彻底改造先前的科学，重新规划昔日的边界。它们同样是以一种从社会观点看待的总体的方式被提出来的：关于学术研究的战略战术的理论难题；关于这些战略战术的物质经济条件与

意义的难题。

因而有人会问：在学术研究中也允许有战略战术吗？也允许有对于学术研究的导向吗？学术研究可以被导向，抑或它必须是自由的？它应该依据什么被导向呢？是依据纯科学的目标呢，还是依据社会的（也就是政治的）目标（优先考虑某些部门），连同所有经济的、社会的和行政管理的重要性（它们不仅意味着投资，而且意味着与工业、政治等方面的关系）？

就算这些问题在一般层面上被成功地解答，那么，在学术研究本身的层面上，它们可能的和必然的后果又会是什么呢？是否可能对每一研究方案内在的战略战术进行思考？是否存在一些方法、科学发现的方法，使得学术研究可以接受“指导”呢？

在所有这些难题面前，科学家们或犹豫不决，或相互分歧。人们只能——比如说——去阅读“卡昂讨论会（Colloque de Caen）”上那些官方的和技术专家治国论的话语，以及由《系论》（Porisme）派青年科学家们提出的批评。有两种极端的立场：一方是绝对的自由，另一方是计划下的研究。在两者之间是卡昂的技术专家治国论的解决办法，它受到美苏“模型”的鼓舞。中国式的解决办法也已初露端倪。

面对这一大堆难题的复杂性和困境——在这里，问题已不仅仅在于直接的科学实践（呆在实验室里的研究者），而是在于知识生产的社会过程，在于它的组织和它的政治（在于由谁来统治它）——有人会问：难道不是哲学家碰巧有话要说，而他的话又很像在回答这些问题吗？例如，关于在研究中要自由还是要计划这个重要的理论与政治抉择，关于对研究进行组织的社会与政治条件和目标，以至关于科学发现的方法，哲学家不都是有话要说的吗？

为什么不呢？因为这样一种期许正好回答了关于哲学的企图的看法。那些耻笑哲学家们事事“涉猎”的人也许会发现自己反落笑柄。提高点说，这些事事涉猎的人也许对于整体、对于事物间彼此联系的方式、对于“总体”形成了某些观念。这是一个可以追溯到柏拉图的古老传统，对他说来，哲学家是那个能看到整体的联系和连接方式的人。哲学家的对象就

是整体（康德、黑格尔……），他是研究“总体”的专家。

类似的期许也出现在那些正试图建立科学的文科专家当中。难道哲学家不是对于科学、艺术、文学、经济学和政治学彼此相关、相互联系和连接成为一个整体的方式形成了某种观念吗？

在这种期许背后，在这个传统中，存在着一定的真理。哲学家就是要关心与科学实践的难题、知识生产过程的难题、政治的和意识形态的难题、所有这些难题之间关系的难题本身不无关系的那些问题。他是否有权关心它们，那是另一个问题：他就是这样。

但是哲学的问题（question）不是科学的难题（problème）。传统哲学能够给它自身的问题提供答案，但它并没有——在科学家解答自身难题的意义上——给科学的或其他的难题提供答案。这意味着：哲学并不越俎代庖去解决科学的难题；哲学问题不是科学难题。这里，我们再次在哲学内部采取了一个立场：哲学不是一门科学，更不是大写的科学；它既不是关于科学危机的科学，也不是关于整体的科学。根据该事实，哲学问题不是科学难题。

我这就用论点的形式来标出这一立场。

论点 12：哲学陈述论点，这些论点实际上触及了与“总体”的难题有关的大部分敏感点。但因为哲学既不是一门科学，也不是整体的科学，所以它并没有给那些难题提供解决办法。它以另一种方式进行干预：它陈述论点，而这些论点有助于开辟通向关于那些难题的正确立场的道路。

论点 13：哲学陈述论点，这些论点集合在一起进行生产，所生产的不是科学的概念，而是哲学的范畴。

论点 14：这套论点和它们所生产的哲学范畴可以组成哲学方法，并作为这种哲学方法发挥功能。

论点 15：就其形态和发挥功能的情况看，哲学方法不同于科学方法。

C. 第三个层面

最后，我来谈谈使你们对哲学感兴趣的最终原因。

在纯科学难题背后，我们都能感觉到重大历史事件的存在。官方语汇认可这一事实：科学中的“突变”、“进入太空时代”、“文明的革命”（从德日进［Teilhard de Chardin］到富拉斯迪耶［J. Fourastié］）。所有政治难题（我们知道多多少少都和这些问题有关）、国际背景、美国、苏联、中国。现实的政治和社会革命。我们已经到了人类历史“转折点”的那种感觉给古老的问题带来了焕然一新的力量：我们从何处来？我们现在何处？在这些问题背后还有一个问题中的问题：我们往何处去？

这个问题可以从提法的各种意义、从它的所有方面来理解。它所询问的不光是这个世界以及科学——历史往何处去？科学往何处去（开发利用、福利、核战争）？——而且是我们每一个人：什么是我们在世界中的地位？考虑到它的不确定的未来，我们今天能够在这个世界中占据什么地位？对于我们的工作、对于那些指导或阻碍我们研究并且有可能指导我们政治行动的一般观念，我们应当采取什么态度？

在“我们往何处去？”的问题背后有一个紧迫而关键的实践问题：我们如何给自己确定方向？我们应该沿什么方向前进？应当做什么？

对于知识分子、科学家和文科专家而言，这个问题采取了一种明确的形式：我们的活动在世界中占据什么地位，扮演什么角色？我们——作为这个世界的知识分子——是什么人？因为，如果知识分子不是历史和社会的产物，如果不是历史和社会中的分工强加给了我们这个角色和它的障眼物，那么知识分子又是什么人？我们所知道或看到的革命不是都宣告过一种不同类型的知识分子的诞生吗？真要是这样的话，我们在这次转变中的角色又是什么呢？

历史的意义、我们在世界中的地位、我们职业的合法性：每当这个世界打破了旧的确定性，这么多的问题就会触及并到头来总是会唤醒关于命运的那个古老的宗教问题。我们往何处去？这很快就变成了另一个问题，变成了：什么是人类的命运？或者说：什么是历史的终极目的？

这时我们就可以说：哲学一定会想出某种答案来。从整体到命运、开端和终极目的，这条路并不长。这个自称能够想象出整体的哲学，同样自

称能够对人类命运和历史目的发表意见。我们应该做什么？我们可以希望什么？对于这些道德和宗教问题，传统哲学运用关于“终极目的”的理论（它本身又反射出关于事物根本“开端”的理论），曾做出过这样那样形式的回答。

我们将不再利用这样的期许。我会一如既往地在哲学中站在某一边，从而再次用论点做出回答。人们终将明白，在这些论点中所讨论的哲学并不是哲学一般，更不是关于“终极目的”的哲学。

论点 16：哲学不回答有关“开端”和“终极目的”的问题，因为哲学既不是宗教也不是道德学说。

论点 17：“开端”和“终极目的”的问题是一种意识形态命题（参见论点 9）。

论点 18：“开端”和“终极目的”的问题作为意识形态命题，都来源于宗教的和道德的意识形态，而后者又都是实践的意识形态。

论点 19：实践的意识形态是把种种概念—表述（representations）[①] —意象塑造成行为—品行—态度—姿态的一些复杂形态。这样的集合体发挥着实践准则的功能，它支配了人们面对他们社会和个人生存的实在对象和实在难题、面对他们的历史所采取的态度和具体立场。

论点 20：哲学的首要功能是在意识形态方面的意识形态的东西（l’idéologique）和科学方面的科学的东西（la scientifique）这两者之间划清界限。

看看发生了什么。历史意义的问题、人类命运的问题，作为一个新的角色跃出前台：作为意识形态的东西。不是体现为我们在论点 9（“一个意识形态命题意味着，它是……”）中已经遇到的那种形式（因为它还是纯形式的），而是体现为另一种形式：它把一个意识形态命题同它的“诞生地”——实践的意识形态联系起来，因而同某种相异于、外在于科学实践的社会现实联系起来。

① 关于“表述”这个概念，请参见本书《编译后记》的说明。〔编者注〕

看看还发生着什么。在意识形态那里（由于它同各种实践的意识形态有关），第三个角色登台亮相了。此前我们看到有两个角色：哲学和科学；而我们的中心问题是：是什么把哲学和科学区别了开来？是什么给哲学赋予了它特有的性质，从而有别于科学的性质？现在，一个新问题出现了：是什么把科学的东西和意识形态的东西区别了开来？必须面对这个问题，否则它就会被另一个问题所取代；但是，这个问题从一开始就对哲学产生着影响。因为我们已经在哲学内部采取了某种立场，而哲学确实受到实践的意识形态的纠缠！——因为它用“终极目的”的理论反映了这些实践的意识形态，不管它们是宗教的还是道德的。

让我们简要地记下这一点：从现在起，哲学要由双重关系来定义——与科学的关系和与实践的意识形态的关系。

这不是思辨。如果我们指望从哲学那里有所收获，我们就必须了解它能够给予我们什么，而要了解这一点，我们就必须了解它如何被从事、它依赖于什么条件以及它如何发挥功能。我们一步步前进：我们通过对哲学的实践而发现什么是哲学。没有别的路可走。而我们的立场一以贯之：我们已经说过，哲学首先是实践的。

你们看到结果了。你们或许就是出于上述原因才来到这里，听一个哲学家履行他的公开职责；我们可以说，这里不仅有否定的（总而言之是恶作剧的）原因，而且有肯定的（但仍然是含糊不清的）原因。仅仅认真对待并考察那些原因，就已经引起了这样的结果：一大堆论点！不要慌，我们将做详细的说明。

二、一个实例

要想避免论点的枯燥，当然最好的办法就是用一个例子来说明它们是如何发挥功能的。这不是一个例证：哲学是不能加以例证或应用的。它被运用。它只能通过实践来学习，因为它只能在实践中存在。这一点本身可以用论点的形式来陈述，但我把它留给你们去做。那将是一次很好的“实践”运用。

为了说明哲学是如何发挥功能的，即它是如何划清关键的界限，从而扫清正确道路的，我们将采用一个实例：一个意识形态命题的实例，即跨学科口号的实例。

你们会看到，我们所选择的这个实例作为意识形态命题的实例并不是偶然的。

我提醒诸位：如今跨学科成了一个广为传播的口号，人们期许它能够提供办法，去解决精确科学（数学和自然科学）、人文科学和其他实践领域中五花八门的难题。

我还要提醒诸位：一个意识形态命题意味着，它是某种现实的症状，而不是它所谈论的事情，同时，就它也涉及到它所谈论的对象而言，它又是一个假命题（论点9）。

那么哲学针对这个意识形态命题将产生什么作用呢？它要在跨学科的意识形态企图和跨学科作为症状所反映的现实这两者之间划清界限。在我们考察这些现实之后，我们就会看到那些意识形态企图还剩下了什么。

显然，当存在一个“指令”，要求来自各个分工部门的专家进行协调合作的时候，某种类似于跨学科的东西就具有客观而充分的必要性。

当做出决定，要在某地建设一个住宅区的时候，整整一系列的专家都会按照命令他们进行干预的那种明确需要而聚集在一起：经济学家、社会学家、地质学家、地理学家、建筑学家以及不同种类的工程师。无论结果如何（这样的计划有时会不了了之），但在理论上却无人对于是否需要履行这个过程提出质疑。由一个指令的技术要求所规定的跨学科，在这里似乎成为分工的对立面——也就是说，是在一项集体事业中对于分工的改组。

那么，如果指令被证明是正当的，对于各门科学在智力上的跨学科现象，难道不可以说同样的话吗？形式上是可以的。因此，物理学家求助于数学家，或者生物学家请数学家和化学家帮忙：但他们用这种做法所解决的，总是那些需要其他学科专家的干预才能解决的特定难题。

如果我说的不错（至少当做一个初步的估计吧，因为这里提到的只是

一些简单的标志），那么我就是在做出“区分”，从而在被证明是正当的科学技术合作手段和另一种无根据的对于跨学科口号的使用之间“划清界限”（前者的正当性可能是由一些明确的要求所规定的，即要求其他学科专家的干预，来解决在某个特定学科内已经出现的难题）。

无论如何，如果那种普遍化的、没有明确规定的跨学科口号表达了一个意识形态性质的命题（论点 9），我们就必须这样看待它：对于它要求称呼的对象来说，它是假命题；但同时，它是某种现实的症状而不是它直接称呼的事物。那么，这个另外的现实又是什么呢？让我们来看看。这个现实是指一些实际有效的关系，它们要么长期以来就存在于某些（科学的或文科的）学科之间，要么在新旧学科之间（例如在数学之类的学科和人文科学之间）正处于构成的过程中。

让我们对情况考察得更仔细一点。我们将区别以下情况：

1. 属于精确科学的各学科之间的关系；

2. 精确科学和人文科学之间的关系；

3. 文科（disciplines littéraire）之间的关系。

1. 精确科学之间的关系

以相当图式化的方式，同时记着那些可能的反对意见，我打算说，存在着两大基本类型的关系：应用的关系和构成的关系。

A. 应用的关系

我要区别这样两种关系：数学应用于精确科学，任何一门科学应用于另一门科学。正如你们所见，我是在做出区分。我是在这两种应用类型之间划清界限。这个区分是由哲学做出的。

数学和自然科学之间的关系：让我们立刻指出这种关系的两面性。一方面，所有自然科学都是数学化的，它们离开数学寸步难行。数学对自然科学的关系可能一眼就被看做应用的关系。但是一个哲学问题马上出现了：我们是怎样想象这种应用关系的呢？

我们头脑里都有一种日常实用的应用概念（其实是一种意识形态概念），即把应用理解为一种敷以印记的作用[①]：某人在文本下面“应用”签名、布面上的图案、信封上的邮票。“appliqué［附饰品］”指的是可以加在或贴在别的东西上面的物件。这个概念的原有意象是作为附加物的印记。它意味着对象的两重性：被应用者不同于所应用者；前者的外在性和工具性是相对于后者而言的。因此，日常的应用概念把我们拉回技术的世界。

这样我就划清了界限。显然，数学并没有按照外在性和工具性的模式，即按照技术的模式，应用于数学物理学，或者实验物理学，或者化学、生物学等等。对物理学来说，数学不是一种可以在必要时使用的简单“工具”，甚至不是一种“手段”（至少考虑到这个词的通常意义：比方说“科学手段”——包括有待观察的那种[②]）。因为数学就是理论物理学的存在本身，并且它在实验物理学中也永远不限于纯粹的手段。你们可以看到划清这条界限的实践意义：在它所开辟的空间里，它使过去看不到的东西变得可见了。什么东西呢？问题：通过数学在自然科学中应用的范畴，我们可以了解到什么呢？这是第一个问题。如果只是为了看到哲学所能发现的东西和它所忽视了的东西（以及为什么：为什么它必然有所忽视呢?），我们当然可以试着来讨论这个问题。但是这个问题又暗示着另一个问题，暗示着它的对应面，因为通过划清界限，我们看到“应用”掩盖了“技术”。什么是技术？什么是它的有效性的领域？因为这个词显然涵盖着不同的现实：在铁匠的技术、工程师的技术和普遍支配着整个一系列自然科学分支（物理学、化学、生物学）的那些技术难题之间无疑也存在着差异，所以同样要划清一些界限。我们可以试试。

但是，数学和自然科学之间的关系形成了两种方式。自然科学为数学提出难题：它们历来就是这样做的。因此，数学在自然科学中的应用掩盖了另一种相反的关系：通过这种关系，数学为了迎合各门科学的要求，也

① application（应用）的原义是“涂贴、敷用”，系源自拉丁文 applicāre（附加）。〔编者注〕

② instrument scientifique（科学手段）也作“科学仪器”解。〔编者注〕

被迫系统提出了那些要么可能属于“应用”数学、要么可能属于纯数学的难题。这就好像数学以更为精致整合的形式，把它从各门科学那里得到的东西又还给了它们。我们还能够继续在这种有机的交流中谈论什么“应用”吗？难道我们不应该换种说法，以说明在数学和自然科学之间存在着另一种关系，即构成的关系吗？——难道不应该说，数学不是工具、不是手段、不是方法、也不是听凭科学使用的语言，而是在各门科学的存在和它们的构成中的一个积极的参与者吗？

一个词代替另一个词，构成代替应用：似乎不太一样了。而哲学就是这样进行的。一个词足以为一个问题、一个尚未提出的问题开辟空间。新词使旧词突然陷入混乱，同时为新问题创造了空间。新问题对旧答案提出了疑问，而旧问题仍潜伏在这些答案的背后。对事物的新看法就是这样获得的。如果这种说法是“正确的”，那么“构成”这个词可能也是如此。

B. 构成的关系

让我们最一般地考虑这种情况：一门科学或这门科学的一部分干预了另一门科学的实践。

这类关系是当代科学的典型现象。越来越多的所谓“邻近”学科在那些从前被认为是确定“边界”的“地带”发挥作用。从这些新的关系中诞生了新的学科：物理化学、生物物理学、生物化学，等等。这些新学科常常是古典学科内部的新分支发展的间接结果。例如，原子物理学对化学和生物学产生了影响；伴随着有机化学的进步，它便对生物化学的诞生起到了促进作用。

这些交流都是在没有外来的哲学干预的情况下，在不同的科学学科之间构成的有机关系。它们完全顺从科学的必然性，完全内在于科学的思考。

有件事情是可以肯定的：这些关系并不构成当代意识形态所说的跨学科交流。新学科（物理化学、生物化学）既不是跨学科“圆桌会议”的产物，也不是什么“跨学科科学”。它们要么是古典科学的新分支，要么是

新科学。

因此，我们就不得不在跨学科意识形态和科学的相互应用与构成过程的有效现实之间划清界限。划清这样一条界限的行为同时具有理论和实践的涵义。在理论上，这条界限明确揭示了哲学问题：什么是数学在科学中的应用？什么是技术？什么是一门科学在另一门科学中的应用？为什么（首先）必须谈论的是构成而不是应用？在这些复杂关系中是什么具体的辩证法在起作用？这些哲学问题能够为（关于科学史，或宁可说是关于科学构成过程之条件的）科学难题开辟道路。在实践上，这条界限有着实在的作用：避免那些可能导致欠思考的“跨学科”协作的观念、倾向或诱惑，同时鼓励一切生产性的实践。

我将得出一个最终的结论。不仅在哲学家的头脑里，而且在科学家自己的头脑里，都存在着关于科学的虚假观念：这些虚假的“显而易见的事情”非但不是取得进步的手段，而且实际上是“认识论的障碍”（巴什拉〔G. Bachelard〕）。必须指出它们所提供的想象的解决办法其实掩盖了真正的难题（论点 9），从而批判并驱散它们。但是还必须走得更远：要认识到，这些虚假观念在科学活动领域内的某些区域占统治地位并不是偶然的。它们是非科学的、意识形态的观念和表述。它们形成了我们权且可以称之为科学意识形态或科学家意识形态的东西。能够把它们辨别出来加以批判的哲学便可以具有这样的作用：它把科学家的注意力拉向这种自发的科学意识形态所表述的认识论障碍的存在和功效（科学家对于自身的实践、对于自身与这种实践的关系的表述）。这再次说明哲学没有取代科学：它做出干预，开辟一个可以划出正确界限的空间，以便为科学扫清道路。

我由此得出论点 21：科学意识形态（或科学家意识形态）与科学实践不可分割：它是科学实践的“自发的”意识形态。

这里我再次做出了“预支”。我会加以解释的。关于这种“自发的”意识形态我只想补充一句：我们将看到，它之所以是“自发的”，正因为它并非如此。这是哲学带来的一个小小的惊奇。

2. 科学学科和文科之间的关系

这些关系正在以惊人的方式增殖。为了使它们明显起见，我将再次“动用”我们提出的应用和构成这两个范畴的差异。

例如，有人会把数学和人文科学之间的公开关系同刚才讨论过的数学和自然科学之间的关系相提并论。但是这里有一个重大的差异：就人文科学来说，它与数学的关系，无论整体还是部分，都显然是外在的和无机的关系，简言之，是应用的技术关系。在自然科学中，数学应用的条件问题，由此产生的这种应用的合法性问题、它的技术形式问题，都不是难题性的问题；哲学能够提出问题，但它并不为科学实践创造难题。相比之下，在人文科学中，这种问题却极经常是难题性的。一些（唯灵论）哲学家质疑人文科学数学化的可能性本身，另一些哲学家则质疑这种应用的技术形式。

正是这种难题性质、这种犹豫不决，在跨学科的愿望和“跨学科交流”这样的表达方式中被表达了出来。跨学科概念不是指出了一个解决办法，而是指出了一个矛盾：被迫发生关系的各学科实际上是相对外在的。这种外在性（数学作为工具，作为可以在不同程度上采用的“工具”）表明了这些关系或其技术形式的难题性质（数学在“心理学”、政治经济学、社会学、历史学……中都产生了什么用途呢？在数学用途的名声背后，事实上建立了一些什么样的共谋关系呢?）。随着我们不停地提问，我们最终会得出一个结论：这种外在性表明和暴露了大多数人文科学所感到的自身理论地位上的不确定性。这种想要拥抱数学的普遍的性急是一个症状，说明它们还没有达到理论的成熟。这仅仅是一种可以用人文科学的相对年轻来解释的“婴儿期紊乱”呢？还是更加严重地指出了人文科学的绝大部分都“找不到”它们的对象，指出了它们并没有从自身真正独特的基础出发，指出了在人文科学和它们的企图之间存在着某种误认，指出了它们之所以找不到自称可以掌握的对象，正是悖论性地因为这个对象（至少是它们以为属于自己的对象）并不存在？所有这些问题都得到了实在经验的支

持，而康德在另一个时代正是从那些经验里吸取了教训（不仅对于神学，而且对于理性的心理学和理性的宇宙论而言）：也许存在着其对象并不存在的科学，也许存在着没有（严格意义上的）对象的科学。①

这里又该做出新的区分了。但像通常那样，我必须有所“预支”。因此，我要冒险从整体上对现象做出判断，并取得立场。我要说，在大多数人文科学中，数学化通货膨胀并不是一种幼稚病，而是孤注一掷，企图弥补根本的缺陷：除了极个别的例外，人文科学都是没有（严格意义上的）对象的科学。它们有着虚假的或暧昧的理论基础，它们生产出长篇的话语和许许多多的“发现”，但是因为它们太相信自己知道它们为什么是科学，所以实际上它们并不“知道”它们是什么的科学：一个误会。

但还是让我们离开应用的关系，转到构成的关系上来。这类关系今天可以在一个传统上被视为哲学分支的学科——逻辑学那里看到。今天的逻辑学成为数理逻辑，这使得它实际上已经独立于哲学。它有了自己的地位。在某种意义上，它可以跟自然科学中出现的新兴边缘学科（诸如物理化学或生物物理学）相提并论。数理逻辑是数学的分支，但作为一门科学学科却首先在人文科学中发挥了功能。它在整个一系列文科（语言学、符号学、精神分析、文学史）当中成为或能够成为应用的对象。这里也存在着整整一系列的问题。

从这些扼要的、一般性的评论里，可以得出一些结论。可以说：

——在人文科学和自然科学之间，首先在人文科学一方面和数学、另一方面和数理逻辑之间，存在着与精确科学之间的关系在形式上相类似的关系，包括我们已经注意到的双重现象：应用和构成；

——但是，这种关系和存在于精确科学自身之间的关系相比，是更加外在的，因而也是更加技术性的（无机的）。这种外在性似乎允许像“跨学科”交流概念乃至跨学科概念这样的表达方式，但这样的概念多半是给难题取了一个错误的名称，与所称呼的难题本身完全不同；

① 参见《纯粹理性批判》，“纯粹理性的建筑术”。〔编者注〕

——与此同时，人文科学对特定哲学的运用，对于建立这种关系来说，似乎就是必需的。这里我们再次看到一个新的、重要的指标。在精确科学中发生的一切，都无需哲学及其工具的明显干预；然而，在人文科学中，科学和人文科学之间关系的结构，由于那些被曲解并被混淆了的原因，似乎需要第三个角色的强行干预，这就是哲学的亲自的干预。

让我们在这里记下一些要点：（1）人文科学运用哲学的范畴并使之服从于自己的目标。它们耗费大量的哲学，但这种动力却不像是来自哲学。现象告诉我们，这并不是哲学对人文科学意识形态难题做出批判性干预的问题，相反，这是人文科学对特定哲学范畴或特定哲学盘剥利用（exploitation）① 的问题。（2）问题不在于“哲学”一般，而在于非常明确的那些范畴或哲学，它们是唯心主义的（实证论的、新实证论的、结构主义的、形式主义的、现象学的，等等）或唯灵论的。（3）因此，哲学或哲学范畴被人文科学“盘剥利用”，尤其是被它们作为自身所缺乏的理论基础的意识形态代用品加以利用。（4）但是还可以提出这样的问题：不是同时也出现了哲学实践被人文科学所借用的现象吗？我们不应该颠倒一下事情的次序吗？而且在人文科学和这些唯心主义哲学之间必然存在的共谋关系里，不正是哲学在统帅全局吗？难道人文科学不是没有对象的科学，因为它们在自身“对象”中所“掌握”的，只不过是那些明确的唯心主义哲学倾向，而后者更是植根于我们时代即我们社会的“实践的意识形态”？这些没有对象的科学仅仅是伪装成科学的哲学吗？最后这一点似乎是很有说服力的论据，因为我们知道，哲学是没有对象的。

无论如何，哲学成为人文科学所缺乏的理论基础的意识形态代用品这个论点，适用于大多数人文科学：不是全部，因为存在着例外（比如精神分析和一定程度上的语言学，等等）。我也提醒诸位，这个论点并不意味

① 这个词及其动词形式（exploiter）兼有“利用”和“剥削”的意思，指不正当的利用（见下文），所以一般都以强调语气译作“盘剥利用”，只在个别地方为了表达上简洁的需要，译作“利用”。〔编者注〕

着人文科学的某些方面、步骤乃至某些发现不能具有正面的价值。各种情况必须得到详尽的考察：但对于一次全面的调查研究工作来说，那不过是一个内在的、较为次要的方面。

由此可见，随着我们从精确科学之间的关系转到精确科学与人文科学之间的关系，“模糊”观念的比率也增长了。我们先前遇到的是局部的和可以限制在局部的虚假观念。现在我们并没有找到谈论虚假观念的实在基础，但我们可以谈论那些普遍存在的可疑观念。对特定哲学的盘剥利用是与这些观念的可疑性质成正比的。我们可以称之为科学意识形态和哲学意识形态的东西在人文科学领域表现出极端的重要性。这些意识形态不仅仅在我们这个世界中存在并具有高度的重要性，而且它们直接统治着人文科学的科学实践。它们代替了人文科学中的理论。

因而导致了一种能够划清界限的哲学的重要性，这条界限将贯穿大多数人文科学的领域：它将帮助我们区别“真正的”科学和自许的科学，区别它们 de facto［事实上的］意识形态基础和 de jure［法理上的］理论基础（姑且从反面来定义），后者也许能够使它们不再沦为没有对象的科学。进而也导致了我们的立场的重要性，这个立场现在已经很清楚：以上的任务不可能由人文科学自以为它们在利用的那些哲学来担当和完成，因为它们其实只是那些哲学的饶舌的奴仆。它只能由另一种完全不同的哲学来担当。这条界限因此也穿越了哲学本身。

3. 文科之间的关系

这些关系向来是大量而密切的。它们看来正在经历根本性的转变。果真如此，那么这是因为人文科学的各学科正在经历根本性的转变：至少它们是这样声称的。

让我们做更仔细的观察吧。

传统上，文科安于同它们的对象保持一种非常特殊的关系：一种利用与鉴赏的、趣味的或者说——如果你愿意的话——消费的关系。美文学、人文学科（humanités）和已经附属于它们数世纪之久的教学实践与研究，

使它们成为“文化”[①] 的学校。这意味着两件事。

1. 文科和它们的对象（严格意义的文学、艺术、历史、逻辑、哲学、伦理、宗教）的关系，就其占统治地位的功能而言，与其说是关于这个对象的知识，还不如说是关于各种准则、规范和（旨在建立“文人”与这些对象之间“文化”关系的）各种实践的规定和反复灌输。首先要懂得如何驾驭这些对象，以便“恰当地”消费它们。要懂得如何“阅读”——即“品味”、“鉴赏”——经典文本，懂得如何“运用”历史的“教训”，懂得如何用正当的方法做出有益的思考（逻辑），懂得如何依靠正确的观念（哲学）去了解我们关于人的存在、科学、伦理、宗教等伟大问题的立场。由于它们的特殊关系，“技艺”或人文学科便可以传授某种知识（savoir）：不是关于它们对象的科学知识，也不是关于它们对象的机制的科学知识，而是除了必需熟悉的特殊学问之外的一种本领（savoir-faire），更准确地说，就是要懂得如何鉴赏—判断以及享受—消费—利用这个其实就是“文化”的对象：这种知识专注于懂得为了什么而如何去做的问题。因为在这个对子[②]里，知识是第二位的（尽管不能忽略，但也是表面的和形式的），重要的在于懂得为了什么而如何去做。所以从根本上说，技艺尤其成为教育的场所，换言之，就是用这个场所进行文化的训练，从而学会在面对人的存在所包含的一切文化对象时，能够恰当地思考、恰当地判断、恰当地享受和恰当地表现行为举止。它们的目标是什么呢？是训练出有教养的绅士、有文化的人。

2. 在文科和它们的对象之间存在的这种消费的实践关系，不能被认为是一种科学认识的关系。人文学科以其不同形式（文学、逻辑、历史、伦理、哲学等等）所提供的“文化”，充其量不过是存在于该社会内部的文化针对某些被神圣化了的对象所做的评价。要理解人文学科所提供的“文化”的意义，必须追问的不是人文学科本身，或者说不仅仅是人文学科，而是必须追问在“培养（cultiver）”了这些技艺的那个社会内部所存

① 被作者放在引号里的 culture，若按古典意义是可以译作“教养”的。〔编者注〕

② 指 savoir-faire（直译为“知行”）这个对子。〔编者注〕

在的“文化”，追问那种文化的阶级功能，进而追问那个社会的阶级分化。在学校讲授的“文化”，实际上充其量不过是二度的文化，它面向该社会中多数或少数的个人，并结合某些特许对象（美文学、艺术、逻辑、哲学等等），“培养”了与那些对象相关的技艺；这种技艺，作为实践的手段，向那些个人反复灌输着与该社会的制度和“价值”、与其中所发生的事件有关的实践行为方面的明确规范。文化是既定社会中的精英和/或大众意识形态。不是真正的群众的意识形态（因为，作为阶级对立的结果，在文化内部存在着不同的倾向），而是统治阶级直接或间接地、通过教育或其他手段试图向他们所统治的群众反复灌输的意识形态，并且这种灌输是以歧视为基础的（一种文化给精英，一种文化给民众）。我们这里正在谈及一桩领导权性质的事业（葛兰西）[①]：通过意识形态的传播（通过对文化的介绍和反复灌输）以获取群众的同意。占统治地位的意识形态总是被强加给群众，来对付他们自身文化中的某些倾向，这些倾向虽然得不到识别和认可，但它们始终在反抗。

这种技艺观念依据的不是那种已被普遍接受的观念。我们不应当满足于听信这些技艺自己的说法、接受它们给自己下的定义。在文科的背后，存在着一笔历史悠久的遗产：人文学科的遗产。要理解这些人文学科，我们就必须找出它们通过对行为方式的规范所实施的“文化”意义，这些规范在我们所考察的社会中，即在宗教、道德、法律、政治等等的意识形态中，简言之，在各种实践的意识形态中占有统治地位。这意味着，由学校教学过程所实施的文科文化不是一种纯学术现象；它是对民众进行意识形态“教育”的一个环节。在其所有的手段和后果中，它都与其他同时被动员起来的宗教、法律、道德、政治等等的意识形态交织在一起。这种种的意识形态手段帮助统治阶级取得了领导权并由此掌握了政权，它们反过来又都聚集在由统治阶级掌握政权的国家的周围。一方面是（作为古典人文学科对象—目标的）文科文化，另一方面则是由教会、国家、法律，以及

① 本书把 hégémonie 一词译为“领导权”。请参见本书《编译后记》的说明。〔编者注〕

由各种政体形式等等所施行的大众意识形态作用，两者之间的这种联系——有人会说这种同步关系——当然通常是被掩盖了的。但是每当有重大的政治和意识形态危机到来的时刻，比方说，每当教育改革被公然视为针对群众所施行的意识形态作用在方法上的革命的时候，上述联系就会暴露出来。在这样的时候可以清楚地看到，教育与占统治地位的意识形态是直接相关的，而它的观念和对它的导向与控制都显而易见地成为阶级斗争中的重要赌注。可以举出的一些例子，如国民公会的教育改革、于勒·费里（Jules Ferry）[①] 的教育改革、列宁和克鲁普斯卡娅一心惦记的教育改革、文化大革命的教育改革，等等。

但科学同样是教学的对象。技艺——就像它们的悠久历史所定义的那样，我指的是人文学科——因此也不是“文化”（即意识形态）训练的惟一“题材”。各门科学的教学也同样是一种类似的“文化”训练的场所，尽管它采取了更微妙的、几乎无迹可求的形式。但精确科学本身得以讲授的方式就意味着这些科学与它们的存在、它们的内容之间出现了某种意识形态的关系。不存在什么纯知识的讲授，除非这种知识（savoir）同时也是一种本领（savoir-faire）——即对于懂得如何在同这种知识及其理论与社会功能的关系中去行动的定义。这个“懂得如何……”意味着面对知识的对象、面对作为对象的知识，以及面对知识的社会地位时的政治态度。所有科学的教学，无论它情愿与否，都传达着某种关于科学及其发现的意识形态——即懂得如何在同科学及其发现的关系中去行动的特定知识，它是以关于科学的社会地位的特定观念为基础的，是以关于以科学知识为专业的知识分子角色的特定观念，因而也是以关于脑体分工的特定观念为基础的。

对知识分子来说，再没有比洞察教育及其课程、形式和实践所传达的意识形态更困难的事情了。这一点既适用于技艺，也适用于科学。知识分子生活在文化中如鱼得水，但鱼对于自己悠游其中的水是视而不见的。他

① 1880—81 年、1883—85 年期间的法国总理，其教育改革在法国取消了天主教对教育的控制。〔编者注〕

们周围的一切都妨碍着他们对于自己所浸淫着的文化的社会立场、对于实施这种文化的教学活动，或者对于自己亲身实践的学科——更不必说对于自己作为知识分子、学者或研究工作者在这个社会中所占据的立场——获得任何准确的洞察力。一切都妨碍着这一点：分工的作用（首先是脑体分工，但也包括脑力劳动内部的分工、脑力劳动各专业之间的分工）、他们的活动对象所具有的那种能够给人以深刻印象并且占据了他们全部注意力的直接性、他们的实践所具有的既极端具体又极端抽象的特点，等等。他们在不受自己控制的规律所决定的框架内从事着自己的实践，这样的实践因此也自发地生产着一种意识形态，仿佛他们没有任何理由可以脱离这种意识形态而存在。但问题还不止于此。他们自身的意识形态、关于他们实践的自发的意识形态（他们关于科学或技艺的意识形态）不止依赖于他们自身的实践：它主要地并归根到底地依赖于在他们生活的社会中占统治地位的意识形态体系。最终，尤其是这个意识形态体系支配着他们关于科学和技艺的一切意识形态形式。看似在他们眼前发生的事情，实际上发生在他们背后。

但还是让我们回到技艺方面来吧。在某个时代——自 18 世纪以来，但在最近的几年里，这已经成为愈演愈烈、不可遏止的时尚——文科之间的关系显而易见地经历了一次根本的转变。它原本是一种实践的即意识形态的和政治的关系。现在，文科的各个方面都在宣称这种关系已经改变了。它似乎已经变成科学的关系了。尽管这种现象表现得非常不一致，但它在大多数被认为是人文科学的学科中都可以看到。我们不用说逻辑学了：逻辑学已经脱胎换骨，现在成了数学的一部分。而语言学（至少在它的某些“领域”里）似乎也变成了一门科学。就连精神分析的信誉，在长期受到指责和贬黜之后，也开始得到了承认。其他学科同样声称自己已经达到了科学性的水平：政治经济学、社会学、心理学、历史学……文学史本身已经重获新生，把人文学科传统抛在了脑后。

正是在这一矛盾状态的基础上，我们才能开始理解当前不同文科之间正在尝试建立的那些关系。它们自命为“人文科学”，通过标榜科学一词，

它们声称已经与自身的对象解除了旧有的关系。代替那种文化的——即意识形态的——关系，它们想要设立一种新的、科学的关系。总的说来，它们都认为自己已经完成了这个转变，并且通过自命为“人文科学”，用这个名称来宣告这一点。但这一宣告或许不过就是一个宣告、一个意图、一个方案而已。它或许在某种程度上还是一个神话，目的在于维持一个幻觉、一个“愿望的满足”。

人文科学是否真的通过改变自己的名称和方法而改变了自己的“性质”，这还很难说。当前各文科之间正在建立的关系都证实了这一点：比如许多学科（经济学、社会学、心理学）在体系上的数学化；再比如有些显然更具有科学性的学科在其他学科中的“应用”（数理逻辑、尤其是语言学的领先作用，精神分析同样具有侵扰性的作用，等等）。与在自然科学中出现的情况相反（在那里，各学科之间的关系一般是有机的），这种“应用”仍然是外在的、工具性的、技术性的，因而也是可疑的。把一种“方法”外在地应用于随便什么对象（就其“普遍性”而言，这种应用是在赶时髦），这一点在当代最反常的例证就是“结构主义”。当各学科都在寻找一种普遍的“方法”的时候，我们可以打保票说，它们对于证明自己真的已经取得了科学的信誉这件事，是有点儿太着急了。真正的科学从来不需要让全世界都知道它们已经找到了打开科学大门的钥匙。

这一暧昧过程的另一个敏感点出现在这种（学科间）关系本身同哲学建立的关系上。这些正在构成中的人文科学公然地对特定哲学进行盘剥利用。它们在这些哲学中（例如，在今天已经渐渐失去影响力的现象学中、在结构主义中，更不必说在黑格尔主义乃至尼采主义中）寻找能够支撑自己的基础和为自己确定方向的途径。这就是它们对哲学的期待，即使当它们狂妄拒绝一切哲学的时候也是这样；而在当前的状况中，它们只是在对哲学做哲学的拒绝（实证论的变种）罢了。正如我们前面看到的那样，这一关系也可以颠倒过来：只是因为人文科学本身体现了占统治地位的意识形态，它们才能够对哲学或充当哲学替身的其他学科（例如语言学和精神分析，它们对文学史、“符号学”等等日益发挥出“哲学”的功能）进行

盘剥利用。在这一切往来当中，如果我们有心看一看的话，就会发现某样东西的缺席和匮乏——而如果这些科学想要对得起科学的令名的话，它们就恰恰需要这样的东西，即对它们的理论基础的承认。

这些关系不管是直接的还是间接的，都把我们拉回到我们的那个说法和问题——跨学科——上面来了。这个神话在人文科学和一般科学中大行其道。社会学、经济学、心理学、语言学和文学史不断从现有的学科，不管是文科还是科学学科，借用概念、方法和程序。我们现在说到了举行跨学科“圆桌会议”的折中主义实践。所有邻居都请到了，谁也没有被忘掉——谁知道呢？邀请所有的人以至于无一遗漏，这意味着我们并不确切知道是谁在邀请、我们在哪里或者我们要去哪里。“圆桌会议”的实践必然伴随着一种关于跨学科功效的意识形态，并成为这种意识形态的对应物和实体。这种意识形态可以一言以蔽之：当有人不知道全世界都不知道的东西的时候，只要把所有的无知集合起来就够了——科学就会从这个无知的集合体中出现。

我在开玩笑吗？这种实践公然地与我们对真正科学（包括新科学）的构成过程的了解相矛盾。那些科学从来不是在专家们的“圆桌会议”上诞生的。事实上，这种实践及其意识形态倒是与我们对意识形态统治过程的了解相吻合。当所有人都得到了邀请，那么被请来的就并不是期望中的新科学（因为它从来不是那些对它全然无知的专家们聚会的结果），而是一个谁也没有邀请过的角色——没有必要请它，因为它不请自来！——这就是共同的理论意识形态，它默默地栖身在所有这些专家的“意识”里，当他们聚在一起的时候，它就通过他们的嘴大声说话。

因此，只有一些特定的、最通常都是技术性的情况下（当一门学科根据学科间真正的有机联系而对另一门学科提出了正当要求的时候），这种实践还拥有自己的地盘，除此而外，跨学科就会沦为一种巫术实践，并效命于意识形态——科学家（或自许的科学家）就是根据这样的意识形态提出了关于科学分工、关于各门科学之间的关系和科学“发现”的条件的想象的观念，给人的印象是他们仿佛掌握了实际上失去的对象。跨学科通常

总是很具体地作为专家的自发意识形态的口号与实践，摇摆于含糊的唯灵论和技术专家治国的实证论之间。

关于这一切，需要避免各种虚假观念，以便为正确的观念开辟道路。

有必要再次追问，当文科中一门科学应用于另一门科学、一些限定的方法应用于一个新对象的时候，这样的关系是由什么构成的。甚至更有必要再次考察预先存在的意识形态的性质，识破它的流行的伪装。最终，有必要提出一个问题中的问题：人文科学，除了一些有限的例外，真的像它们自认为的那样是一门科学吗？或者它们大多数都只是另外的东西，也就是说，只是社会适应和再适应的意识形态技术？如果这就是它们的实际情况，那么，它们就并没有像它们声称的那样，摆脱了自己先前在意识形态和政治上的“文化”功能：它们通过其他更“复杂”、更完善的技术发挥作用，但仍旧服务于同样的目标。这就足以说明它们和另外一整套技术（诸如人际关系学和现代大众传媒形式）之间所保持的直接关系，从而证实上述假设并不是随意的想象。

但另一方面，成问题的并不仅仅是人文科学的地位，而且是它们声称已经给自己提供了的理论基础的地位。问题在于，使文科得以发挥意识形态技术功能的机制是由什么构成的呢？这个问题是由哲学提出来的。

让我们概括一下从跨学科这个简单实例中能够得出的教训。在跨学科的口号下究竟掩盖着什么呢？

1. 一些真正的实践，它们有着充分的根据和合法性：在各种有待规定的情况下，还需要对这些实践做出规定。所谓规定就是把它们和别的事情区别开来。这是第一条界限。

2. 在这些实践和这些真正的难题内部，需要做出新的区分（应用、构成），因此也需要划出新的界限。

3. 在这些真正的实践之外，我们遇到了某些学科自命为科学（人文科学）的企图。我们怎样来对待这些企图呢？借助一条新的界限，我们区分了大多数人文科学的实在功能和它们这些企图的意识形态性质。

4. 如果现在我们回到跨学科口号这里，那么我们就可以（根据某些抵抗性的症状）说明，这个口号具有大量的意识形态的性质。

从以上简要的概括中可以得出什么“教训”呢？我们已经给哲学“功能”下了这样的定义：哲学陈述那些用以划清界限的论点。我们已经能够说明这种实践——无论多么“粗野”（就像在这个讲演中那样）——是怎样产生出结果来的。

任何人都会同意的一件事情，就是我们一刻也不曾屈服于大多数哲学和哲学家的诱惑。我们没有为了增加某个真理或那个真理的荣耀[①]而对科学的种种发现或困境进行盘剥利用。在这一点上，我们已经和占统治地位的各种哲学思潮划清了界限，并且已经标明了自己的立场。

如果我们对于科学和科学发现是尊重的，如果哲学就是干预，那么我们又是在哪里做出干预的呢？

值得注意的是，我们每做一次干预都要划清一条界限。进而，我们每划清一条界限都要使某种在我们干预之前看不到的东西显露出来。什么东西呢？是我们所谓理论或科学意识形态的存在、现实、稳定性和功能——更确切地说，是科学家（或假想的科学家）的实践的自发意识形态。而在这些形式的意识形态背后，还有其他形式的实践的意识形态和那个占统治地位的意识形态。

但是，就像它使意识形态的东西显露出来那样，这种界限也同样使我们能够在另一方面把科学的东西从意识形态的东西的遮蔽下解救出来，从而对它进行认识。

意识形态的东西事关实践与社会，而科学的东西事关认识与科学。

那么我们又是在哪里做出干预的呢？刚刚好就是在意识形态的东西和科学的东西相结合的那个“空间”；但是在那里我们又可以而且必须把二者区分开来，以便认识它们各自的功能，把科学实践从阻碍着它的意识形态统治下解放出来。

---

① “la Vérité（那个真理）”指上帝。这句话套用了下文提到的 ad majorem Dei gloriam（拉丁文：为了增加上帝的荣耀）这句祈祷词的说法。〔编者注〕

我们姑且可以说，在这些立场上得以实践的哲学的根本功能就是划清各种界限，而所有这些界限似乎归根到底都可以引出一条位于科学的东西和意识形态的东西之间的界限。由此得出：

论点 22：哲学划出的所有界限说到底都是一条基本界限的不同形态，这条界限就位于科学的东西和意识形态的东西之间。

我们由此说明了这些哲学干预的结果就是生产新的哲学问题。什么是一门科学在另一门科学中的应用？什么是一门科学经由另一门科学的构成？什么是技术？什么是意识形态？什么是科学的东西和意识形态的东西之间的关系？等等。这些哲学问题不是科学难题。哲学并不侵犯科学的领域。但这些哲学问题在它们所开辟的空间中却能有助于提出科学的难题。

这就是哲学的“游戏”（就像我们所实践的那样）：划清界限，从而生产出无穷无尽的新的哲学问题。哲学不是像科学那样，运用证明过的解决办法或者验证过的发现（在这些词的科学意义上）去回答自己生产出来的问题：它的回答就是陈述正确的而不是任意的论点，这些论点又划清了新的界限，引起了新的哲学问题，像这样永无止境。

这是极其显而易见的，但在显而易见的事情背后，另外的事情发生了。这种作用——划清界限，生产哲学问题；引发新的论点，等等——并不是思辨的游戏。它是一种能够产生实践后果的作用。什么后果呢？让我们一言以蔽之：把科学的东西和意识形态的东西划分开来的界限（它本身采取了得到辩护的论点的形式，这些论点又导致了一种可理解的话语）所产生的实践后果就是“开辟道路”，进而清除障碍，为在哲学论点中作为赌注的那种实践开辟一个“正确路线”① 的空间。

但我想对于第一讲而言，这已经足够了。

① 这里的“路线”和前面所有的“界限”是同一个词：ligne。〔编者注〕

第二讲

一、政治和正确性

在这一讲里，我们将再次提出我们的中心问题：什么是哲学？而这个问题将带着我们做一次长足旅行。

但这也会招致反对的意见：我不是已经回答过这个问题了吗？既是，又不是。

是的：我提出了一些关于哲学的论点，我甚至还用一个明确的实例——跨学科这个口号——说明了哲学是如何“发挥功能”的。

不是的：因为提出关于哲学的论点并说明它如何“发挥功能”，都还不足以了结这个问题。事情没有那么简单。

例如，从终点（“发挥功能”）出发，假定下面的比喻不那么可憎的话，就可能招致这样的反对意见：看到一部机器的“功能”（例如燃烧发动机），是不足以了解它的机制的，更不要说制约着这种机制并使它发挥功能的物理、化学规律了。

例如，回到起点（关于哲学的论点）：在我亮出这些底牌的时候，你就明确地感到我是在耍一个奇怪的花招。当我说出第一句话：“哲学命题都是论点”，并迅速补充说：“这个命题本身就是一个哲学论点”，从而提出论点 1，这时候，你就会明显地注意到我是在做循环论证：因为我用一个命题把哲学命题定义为论点，然后宣布这个命题本身就是一个哲学论点。

这原本会是一个未被注意到的矛盾、一个由于粗心而引起的错误，或者一种推诿。然而，我是故意进入这个必要的循环的。为什么呢？为了哪怕是粗暴地表明，虽然我们不得不离开哲学才能了解哲学，但却必须防止这样的幻觉，就是自认为可以提供一种能够彻底摆脱哲学的关于哲学的定

义或知识：根本不可能有什么哲学的科学或“元哲学”；人们也不可能彻底摆脱哲学的循环。任何关于哲学的客观知识其实同时都是哲学内部的一种立场，因而也就是在哲学中并且是关于哲学的一种论点；这就是为什么你们反而会感到，我只有从哲学中的某个特定立场出发，通过和其他现存立场拉开距离来为自己划界，才能谈论哲学一般。没有任何关于哲学的客观话语本身可以不是哲学的话语，因而可以不是以哲学内部的特定立场为基础的话语。

正是为了突出这个无以规避的条件，我才用它勾画了把哲学立场统统定义为论点的这个论点本身的循环。因此，这一循环并不是自相矛盾的，而是完全一致的：我讲了我正在做的事情。要用三言两语说清楚在什么意义上这一循环是必要的和具有生产性的，根本不像逻辑上的“循环论证”那样毫无结果——换言之，要用三言两语说清楚在什么意义上它根本就不是一个循环——显然是不可能的。但这个问题包含着一些令人意想不到的后果。

回到我最初的那些论点。我当时说出一个不起眼的词，结果从你们提出的问题看，这个词引起了你们的注意，并证明是令人好奇的——如果不是令人担心的话。我确实说过，哲学命题不是像科学命题那样因为经过验证或证明就可以被说成是真实的，而是被宣称为正确的（或不正确的）。我还补充说，“真实的”与认识有关，而“正确的”则与实践有关。顺便指出，这两个词既寻常又不寻常。

它们更不寻常的地方，在于哲学史自始至终总是在谈论真理与谬误、真实与虚假，在于哲学家们总是从“寻求真理”出发、总是以真理的名义进行他们的斗争：在于哲学命题从来没有被形容为正确的。我这里是在主张它们应该被说成是正确的或不正确的，但是有谁这样说过呢？——因为在全部哲学中没有人使用过这个形容词。最基本的“策略”在于：它们没有被说成是正确的，但是它们肯定和“正确的”这个形容词有关。如果我们想要理解在哲学中发生的事情，就必须把哲学命题公然宣称的对于充分存在的真理的忠诚抛到一边，同时看到这些命题与它们所干预的世界是以

一种迥然不同的关系——正确性的关系——紧密相联的。它们没有被说成是正确的，但我们却要说它们是正确的，这在某种程度上是为了理解它们为什么会被哲学家说成是“真实的”。正确的，这是我们得以通达哲学内部的口令。

不言而喻，正确的（juste）并不是正义（justice）的形容词形式。当圣托马斯·阿奎那区分正义的（justes）战争和非正义的战争的时候，他是以正义的名义讲话的。可是当列宁区分正确的（justes）战争[①]和不正确的战争的时候，他却是以正确性（justesse）的名义讲话的：是以正确路线的名义、以按照战争的阶级意图对其性质所做的正确估价的名义讲话的。当然，一场在政治上正确的战争是由那些胸怀正义激情的战士所进行的：但是，只有正义（人们假借并运用这个理想化的概念“体验”着他们与自身的生存条件、与自身的斗争之间的关系）是不足以造成一场列宁眼中的“正确”战争的。如果一场战争在特定的力量对比的形势（conjoncture）[②]下符合正确的立场和路线，它就是正确的：作为与阶级斗争相一致的实践干预，说它是正确的，是因为它已经与阶级斗争的意图结成了同盟。

但是，即便我们已经把哲学的真理丢在了脑后，也避开了正义的圈套，却还是留下了这个不起眼的词：正确的，及其同根词正确性。也留下了这个问题：是什么区分了“正确的”和“真实的”？

这个问题随即引起了不安：在我所提出的哲学这里，就没有一个更高的权威可以裁决什么是正确的吗？而我们所谈论的哲学就不是那个最高审判者或最后审判，以便把恺撒的东西分出来还给恺撒吗？[③] 甚至还是以它想要分出来的东西的名义？但我们还是小心不要掉进比喻的深渊：因为“审判者（Juge）”代表的是“正义（Justice）”，即宣布和运用预先存在的法律的国家机构。在它的法典里，国家正义以预先确立了的秩序的形式，

---

① juste 在《列宁全集》里也通译为“正义的”。但是在阿尔都塞（在这里以及在《保卫马克思》等著作中）所分析的意义上，需要特别强调战争在政治上的正确性。〔编者注〕

② 关于“形势”这个概念，请参见本书《编译后记》的说明。〔编者注〕

③ 典出《新约》，如《马太福音》22：21：“耶稣说：‘这样，恺撒的物当归给恺撒，上帝的物当归给上帝’”。〔编者注〕

记载着被确立的秩序的法则、它的再生产的法则。而我们所说的正确性并不是预先确立的：它没有先于修正（ajustement）过程而存在，它只是这个过程的结果。

修正：这在目前是一个必不可少的词。当哲学在它的实践中“划清界限”，以便从实践上描绘和从理论上陈述一个作为论点的立场（论点=立场）时，哲学大可以像是在求助于预先确立了的种种真理或法则，求助于它所服从和遵守的最后审判：即便它这样做了（天晓得，在它的历史上，它已经做得够多了，而且那的确就是它曾经做过的一切），但实际上，它还是要考虑构成现存政治的、意识形态的和理论的形势的一切要素，考虑它所谓的“整体”，才能修正自己的论点。

再看看是怎么回事吧。这一形势是政治的、意识形态的和理论的。我们懂得而且能够证明事实就是这样：一切伟大的哲学（柏拉图、笛卡尔、康德、黑格尔，等等）总是已经考虑了政治的形势（阶级斗争中的重大事件）、意识形态的形势（存在于实践的意识形态之间以及它们内部的重大冲突）和理论的形势。但理论的又意味着什么呢？

仅就基本要素而言，理论的领域包括了整个的科学和整个的哲学。因而，哲学本身就是它所干预的形势的一部分：它存在于这个形势内部，存在于“整体”内部。由此看来，哲学不可能对这个形势持有一种外在的、纯思辨的关系或者纯认识的关系，因为它加入到这个集合体当中去了。这表明了，论点没有“对象”，只有赌注；在论点和那个作为它的赌注的东西之间，不可能只有一种“真理”关系（=认识和它的对象之间的关系），因而不可能只有一种纯认识的关系；相反，这必定是一种实践的关系、一种起修正作用的实践的关系。应该怎样理解这些说法呢？（1）实践的关系不仅仅意味着可以产生实践的后果（尽管就是这样）。实践的关系另有所指：它指的是矛盾冲突所支配的某个领域内部的力量对比。（2）这给修正过程也赋予了非常特殊的意义：可以说，那是在（一些是占统治地位的，其余是被统治的）现存观念之间的斗争中进行的修正。（3）正是在这一点上，实践的结果干预了进来：论点描绘并确立新的立场（论点=立场），

从而纠正了其他立场，也影响了在斗争中作为整个修正过程赌注的现实事物；斗争的结果在于确立了“正确的”（或不正确的）论点。

如果搞清楚了这些，那么就可以看到，我们已经避开了一个最坏的圈套。一旦我们说出“实践”这个词，那个圈套就会从一个不可避免要产生的误解中出现。这种误解是由实用主义的实践观造成的。因为我知道我们在这里会碰到什么。人们会说，机修工同样做了“局部”的校正（ajuster），使汽车能够发动起来！外科医生要是想治病救人，同样须要“准确地（justement）切除病灶”！列宁也同样不得不在确定政治行动的正确路线之前，要考虑形势的一切要素。这时，在所有这些反对意见背后都存在着一样东西，即对于行动的实用主义表述；按照这种表述，所有那些“修正者”都在对他们各自的局部、他们的政治路线、他们的干预做出修正，以获得某种结果，达到某个从外部支配着他们行动的目的。按照这种表述，行动就是主体的行动，这个主体可以着眼于某个目的——也就是说，为了达到“在他头脑中存在”进而可以在外部世界中实现的某个目标——来“修正”或“修补”他的干预方式。如果我们接受了这种论证，我们就可以被叫做实用主义者、主观主义者、唯意志论者，等等。

正是在这里，我们必须小心对待各种相似物。当然，因“修正”而产生的“正确性”与前面援引的各种实践不无关联，但那首先是因为说法上的这种类同突出了“正确性”与实践之间的关系，从而区别于“真理”与理论之间的关系。至于其他方面，我们就要防止自己掉进这些相似物的圈套了。机修工做出局部的“校正”时，他非常清楚地知道汽车是在他之前就存在的，而且等他完成工作之后，发动机就会重新启动。外科医生也是这样：情况当然更加错综复杂，但他并没有成为病人的一部分。相比之下，政治领袖列宁是由于别的原因才让我们感兴趣的，而我们也绝不是碰巧才借用了他的那些说法：“划清界限”、“论点”（想想《四月提纲》[①]）以及“正确的”。这些都是政治的说法。但它们却符合我们的意图；一种

① “提纲”一词是“论点”（thèse）的复数形式（thèses）。〔编者注〕

实践如果有助于我们尽可能充分地思考哲学特有的实践，那么它就应该是政治的——这一点当然符合我们的意图。因为机修工和外科医生——（1）由于他们是主体，（2）由于他们的观念仅仅反映了一个事实，即需要维修的发动机或者需要手术的病人都是外在的、“在他们头脑之外存在的”，所以他们——都是按照“自己头脑中的观念”去行动的主体；相比之下，列宁这位政治家、工人阶级的领袖却的的确确是内在于形势本身的，而且如果他指望在形势上面产生作用的话，他就必须到它里面去行动。这就说明了列宁的实践为什么不是实用主义的（因而也不是主观主义—唯意志论的）。他不是那样一个“主体”，“在头脑中”有着“他可以运用”并且要在外部实现的“观念”：他是阶级斗争组织的领袖、广大群众的先锋，就他把“正确路线”定义为“在群众前面多走一步，而且只多一步”而言，他的思考仅仅是为了扭转他所分担并有所偏袒的那种力量的对比。从形式上说，我们运用“划清界限”、“论点”、“正确的”之类列宁主义的说法所尝试思考的这种哲学实践是和列宁的实践站在同一边的：它们都是实践的，而不是实用主义的。

然而事实终归是：哲学并不仅仅就是政治。

如果，至少从我们现在所捍卫的立场出发，哲学实践在许多方面都是像列宁的政治实践那样“发挥功能”的，那么我们就必须在这个“像”的基础上看得更远：要在这之外看到哲学是如何在它自己的领域里“发挥功能”的；要看到它是如何哲学地发挥功能的。我们必须进一步去规定哲学的特性。

要这样做，我们就必须回到我们的两个论点上。

1. 务必认真对待这样的事实：哲学陈述理论命题（哲学是“理论”的“一部分”），它干预“理论”——就是说，干预科学、哲学、以及各种理论的意识形态——正是这一点把它和所有别的实践（包括政治实践）区别了开来。

2. 我们必须再次陈述论点 22：哲学划出的所有界限说到底都是一条基本界限的不同形态，这条界限就位于科学的东西和意识形态的东西之

间。

请记住我举出的跨学科的例子。它向我们表明了哲学“发挥功能”的方式是靠划清界限，做出区分，从而扫清正确道路，引发新的问题，然后又划清新的界限，像这样永无止境。

我们对这个例子的分析已经说明了三点。

1. 哲学靠干预来发挥功能，它干预的不是物质（机修工），不是生命躯体（外科医生），也不是阶级斗争（政治家），而是理论：它不用工具，不拿手术刀，不通过对群众的组织领导，而仅仅是靠陈述那些能够得到理性的修正和辩护的理论命题（论点）。这种对理论的干预引起了新的哲学干预的立场之类理论的后果，也在被争论的各种“观念”之间的力量对比上引起了实践的后果。

2. 哲学干预的是特定的现实：“理论”。这个概念也许还不够明确，但我们知道在这里有什么东西让我们感兴趣。哲学干预的是一个不确定的现实，这里包括了科学、理论的意识形态和哲学自己。什么是理论的意识形态？让我们下一个暂时的定义：归根到底，即便在它们不能如实地被认识的情况下，这些理论的意识形态也无非是实践的意识形态在理论内部经过改造的形式。

3. 哲学干预的结果，就像我们所设想的那样，是在这个不确定的现实中划清界限，这条界限在任何情况下都能把科学的东西和意识形态的东西划分开来。这条界限也许在大多数哲学中都完全被掩盖、否认或忘却了：但否认归否认，这条界限对于那些哲学的存在却是至关重要的。对它的否认也只不过是它本身存在的通常形式。

这一分析因而也说明了最基本的三个项：

1. 哲学的干预；

2. 这种干预发生之处的现实；

3. 这种干预的结果。

一方面是哲学所干预的现实（科学+理论的意识形态+哲学的领域），另一方面是这种干预所产生的结果（科学的东西和意识形态的东西之间的

区分），通过说明哲学之谜已经包含在这两者的差异里，我就可以直抵事情的核心。

这一差异表现为词语之间差异的形式。但是（注意这个悖论！）我们用来指称什么什么的“现实”的那些词语和用来指称划清界限的“结果”的那些词语实质上是相同的：一方面是科学和理论的意识形态，另一方面是科学的东西（la scientifique）和意识形态的东西（l'idéologique）。一方面是名词，另一方面是它们的形容词形式。这不是一回事吗？我们不是把在现实中已经得到的东西又拿到结果中来重复一遍吗？看起来好像是同样的性质在相互对立：时而以名词形式出现，时而又以形容词形式出现。难道这仅仅是名称上的区别、术语上的差异，因而只是表面文章吗？如果哲学早就属于那种现实了，那么哲学干预所产生的结果真的还能够和它所干预的现实区别开来吗？换言之，难道整个哲学仅仅是在对早就属于现实的东西进行同语重复吗？因而仅仅是在修改词语，并没有产生任何新东西吗？

是的，哲学的确是靠修改词语和它们的次序来起作用的。但它们都是理论的词语，而正是这种词语间的差异使得某种现实中的新东西、某种曾被隐瞒和掩盖的东西显露出来并且被看到了。科学的东西这种表达不同于科学这种表达；意识形态的东西这种表达也不同于理论的意识形态这种表达。这些新表达并不是旧表达的翻版：它们揭示了一个矛盾的对子、一个哲学的对子。科学就是科学：它们不是哲学。理论的意识形态就是理论的意识形态：它们不能还原为哲学。但“科学的东西”和“意识形态的东西”却都是哲学的范畴，并且它们所形成的这个矛盾的对子也是由哲学揭示出来的：它是哲学的。

这是个奇怪的结论，但我们不得不坚守它。我们说过：哲学在科学+理论的意识形态这样一个不确定的现实中进行干预。而且我们发现，哲学干预的结果，即通过划分科学的东西和意识形态的东西而把它们揭示出来的那条界限本身，完全是哲学的。矛盾吗？不。因为哲学只是靠在自身内部产生结果来干预现实的。它通过在自身内部产生的结果而在自身之外起

作用。总有一天我们必须尝试彻底地思考这个必要的悖论。

就让我们满足于用一个新的论点来记录它吧。

论点 23：科学的东西和意识形态的东西之间的区分是内在于哲学本身的。它是哲学干预的结果。哲学与它的结果不可分割，这个结果构成了哲学后果。哲学后果不同于（科学所产生的）知识后果。

但同时让我们记住这个内在的结果（哲学后果）是与哲学对现实=科学+理论的意识形态的干预不可分割的。

对这一现实中的第一个要素——科学，我们是熟悉的。这些科学有着公认的历史存在，而科学家作为证据，不仅证明了它们的存在，同时也证明了它们的实践、它们的难题以及它们的发现。但是，对于第二个要素——理论的意识形态，我们就不那么熟悉了。我们会把这个要素暂时放在一边。因为获得这方面的知识需要做一个很长的分析：我们不得不勾勒出一套关于意识形态的理论，最终在各种实践的意识形态（包括宗教的、道德的、法律的、政治的、审美的等等意识形态）和各种理论的意识形态之间做出区分，并得出关于这两者间关系的理论。而且因为，随着我们课程的进行，我们会逐渐就理论的意识形态获得一个初步的观念。最后还因为，在我们有可能探讨意识形态的难题之前，花些时间来仔细想想关于科学和科学实践的存在的哲学问题是必需的。

最后这条理由既不是考虑到方便，也不仅仅是考虑到方法。它不只和各种理论的意识形态有关，而是首先关系到哲学自身。因为我们只有在一个条件下才能够取得进展，那就是我们启发了哲学自身的天性。

因此，我要在这个关头提出一个中心论点，并用它来统率本课程的剩余部分。

论点 24：哲学和科学之间的关系构成了哲学特殊的规定性。[①].

我并没有说这是归根到底的规定性［决定作用］，或首要的规定性。哲学在它的存在、功能和各种形式中（例如，在经由实践的或理论的意识

① détermination 在本书中多译为“决定作用”，如“归根到底的决定作用”。在这里也可以译作“是构成哲学特性的决定作用”。〔编者注〕

形态建立的与世界观的关系中），自有一些旁的规定性扮演了主要角色。我说特殊的，因为这一规定性是哲学所特有的，而且只适用于哲学。

关于哲学与科学的关系究竟意味着什么，我们必须非常地清楚。它并不意味着只有哲学才谈论科学。科学也出现在其他话语里：例如，宗教、伦理和政治也都谈论科学。但它们没有像哲学那样谈论科学，因为它们与科学的关系没有构成宗教、伦理、政治或文学的特殊的规定性。并不是它们与科学的关系才使它们成为宗教、伦理之类的东西。同样，这也并不意味着哲学只谈论科学！众所周知，哲学既无所不谈又无所谈（谈论“无”），它谈论宗教、伦理、政治、文学等等。哲学与科学的关系并不是某种话语与它的“特殊的”主题、甚或它的“对象”的关系（因为哲学根本没有对象）。这种关系对哲学的特性而言是构成性的。离开与科学的这层关系，哲学就不复存在。

在这一讲的其余部分，我将集中解释论点 24。

我打算采用惟一可行的方法：通过经验的分析进行介绍。分析的目的仅仅在于呈现——也就是用事实使人们能够感受——这种特殊的关系及其重要性。

我明确地坚持经验的分析这一点。当然，并没有纯粹经验的分析这回事。一切分析，包括经验的分析，都是以最起码的理论参照为前提的，离开这种参照，就不可能描述所谓的事实：不然的话，我们也就不会懂得自己为什么要把它们当做事实来接受和承认了。但是，对哲学在与科学的关系中“发挥功能”的情况做出经验的分析，还不足以提供一门关于哲学的理论：它只是这门理论的前奏。在一门关于哲学的理论中，其他的现实（例如各种实践的意识形态）和其他的关系（各种生产关系）都同样须要考虑。首先必须从哲学在社会形态史上所发挥的总的功能（或各种功能）的观点出发，对经验分析的发现加以“重新考察”——这一观点与经验的发现并不矛盾，而只是改变了这些发现的意义。

在对哲学与科学的关系进行的这种调查中，我们现在要探讨在科学一边所发生的事情。

二、在科学这边：科学实践

哲学与科学的关系在科学这边——或更准确地说，在科学实践这边——又是怎样表现出来的呢？

论点 25：在他们的科学实践中，来自不同学科的专家“自发地”承认哲学的存在，承认哲学与科学的特许关系。这种承认一般是无意识的：在某种环境下，它可以部分地变成有意识的。但它仍然被包裹在无意识的承认所特有的那些形式之下：这些形式就构成了“科学家的自发哲学”（PSS）①

为了阐明这个论点，我将从这种承认（部分地）成为有意识的情况说起。

这种承认的最著名、最引人注目的实例，是由那些被称作“危机”的特殊状况所提供的。一门科学发展到某个时刻，它所面对的那些科学难题已经无法用现有的理论手段来解决，或者（也）对先前理论的内在一致性提出了怀疑。如果做一个初步的、大致的描述，那么我们就可以说这是在新的难题和现有的理论手段之间出现了矛盾，或者（也）可以说这是整个理论大厦的失调。科学家便可以把这些矛盾当做“危机的”、甚至是戏剧性的时刻来度过（参看博雷尔［E. Borel］、勒贝格［V. A. Le Besgue］和阿达马［J. S. Hadamard］的通信）。

人人都知道那些科学“危机”的著名实例：希腊数学中的无理数危机，19 世纪末的现代物理学危机、早期集合论在现代数学和数理逻辑中引起的危机（1900—1908 年，发生在康托尔［G. Cantor］理论和策梅罗［E. Zermelo］理论之间）。

科学家如何“度过”这些危机呢？他们做出了什么样的反应？他们如

① philosophie spontanée des savants（科学家的自发哲学）的缩写。特别要注意，原文在涉及“自发哲学”问题的时候，“科学家”一词所使用的都是“savants”（古意指博学者）而不是常用的“scientifiques”（严格意义的科学工作者），这一点在中译本里不便一一注明。〔编者注〕

何有意识地表达自己的意见，运用了什么词句和话语呢？在面临这些“使科学发生动摇的危机”的时候，他们又如何行动呢？

我们可以注意到以下三种反应。

第一种反应。做出这种反应的人，是那些保持头脑冷静、在科学难题面前绝不叛离科学王国的科学家。他们竭尽全力与其科学困境做斗争，并试图解除这些困境。如果需要的话，他们会承认自己因为看不清楚而走进了死胡同。但他们没有灰心丧气。在他们眼里，这一“危机”并不是导致对科学本身产生怀疑的“科学的危机”；它充其量只算是一段暂时的插曲、一场考验罢了。因为总的说来他们是没有历史感的，所以他们并没有说任何科学危机都是“发育上的危机”[①]，但在实践上他们的所作所为就好像已经知道了这一点似的。在从 19 世纪到 20 世纪初的重大物理学“危机”中，我们看到了这一类型的某些科学家如何在抵制普遍情绪的传染，并拒绝接受那个最新的说法：“物质消失了”。但他们是在逆流而上，也并不总是很乐于争论这件事。

第二种反应。在另一个极端，我们可以看到另一类科学家，他们的确丧失了理智。“危机”出其不意地到来，使他们毫无防备，甚至会在根本不了解它的情况下变得如此偏激，以致于他们的信念严重地动摇了。他们周围的一切都崩溃了，惶恐之余，他们不光是怀疑某个特定的科学概念或理论（以便纠正或重新阐述它），而是怀疑他们的实践本身的有效性：怀疑“科学的价值”。他们不是坚守科学的领域来面对其中那些出人意料、猝不及防、甚至令人惊慌失措的难题，而是跑到了“另一边”，离开科学领域，然后从外部来看待它：正是这样从外部出发，他们才做出了“危机”的判断，而他们说出的这个词也才别有一番意味。显然，“危机”在实践中意味着发育的痛苦，意味着可能发生危机的迹象，它们预示着一门科学即将被重新塑造。可是在这里，“危机”却意味着科学原则的瓦解，学科的脆弱——或者更准确地说，意味着任何可能的科学知识在根本上都

① 这是列宁借用“调和者莱伊”的说法，见《唯物主义和经验批判主义》，《全集》第 18 卷，第 319 页。〔编者注〕

是靠不住的，因为它作为人类的事业，就像人类本身一样，是狭隘的、有限的、容易犯错误的。

于是这些科学家开始从事哲学。哲学大概并不那么崇高，但它却是哲学。他们“度过”危机的方法就是变成“哲学家”，以便对哲学盘剥利用。因为他们并没有真的从事什么哲学。尤其当他们自以为发明了什么新东西的时候，他们也充其量不过是拾起几句旧的唯灵论哲学，老调重弹罢了。这种唯灵论哲学的老调一直在那里等待着“科学”陷入困境，为的是利用它的倒退，把它引回并束缚在它的“局限”中，以证明人类的空虚，然后从它的虚无的深处，通过承认它的失败而对精神大唱赞歌。我们不得不谢谢这些科学家，比如说，谢谢他们宣布了现代物理学“危机”的最新新闻：“物质消失了!”“原子是自由的!”但是，宗教唯灵论在宣告“物质”和“必然性”失败的时候并不总是这么直言不讳。它也运用其他的话语，这些话语把科学束缚在它的“局限”中，以便控制它的种种企图。限制科学的“权利”：这是为了保证科学能够继续留在它的疆界之内（被认为理所当然的是，有人已经预先并一劳永逸地从外部“正当”地确立了这些疆界）。[①] 采用这种话语来谈论“危机”的科学家，在这里同样求助于旧的不可知论—唯灵论的传统：但是，从帕斯卡尔和康德以来我们就已经知道，在哲学指定给科学的疆界背后恰恰潜伏着宗教。

这些反应为我们呈现了一副意想不到的场景。我们曾经天真地以为只有哲学家才生产哲学。但是在“危机”状况下，我们发现科学家自己也能够开始“制造”哲学了。在每一个科学家内心，都蛰伏着一个哲学家，这个哲学家一有机会就会醒来。他也可能进入纯粹宗教的谵妄之中：就像德日进，这位古生物学家和僧侣、真正的科学家和真正的教士，直截了当地利用科学为他的信仰服务。

尽管这些作为哲学家醒来的科学家可以证实，的确有那么一个哲学家蛰伏在每个科学家的心中，但他们也同时证明了：那种由他们嘴里说出的

① 注意“权利”和“正当”是一个词：droit。〔编者注〕

哲学，尽管都有一点各自的差异，但永远不过是在重复哲学史上那条绵延不断的唯灵论传统罢了——那条传统在面对一切形式的人类苦难的时候，完全依赖于科学的“危机”，以便利用它达到护教的（apologique）、最终为宗教服务的目的（柏格森、布伦士维克［L. Brunschvicg］，等等）。我们必须意识到，我们的历史被整个哲学传统打上了深刻的烙印，而且今天依然如此；这个传统在那里等待着科学内部的困境、矛盾和危机，因为——ad majorem Dei gloriam［为了增加上帝的荣耀］——有这么多可以利用（也就是说，可以盘剥利用）的弱点：正如帕斯卡尔，尽管他是一位真正的科学家，却在用他的科学为他的哲学辩护；也正如那些牧师，他们只等死神降临，然后就扑向那个垂死的异教徒，在他的痛苦挣扎中硬是给他执行临终圣事（显然是为了他的得救，但也是为了宗教的得救）。一定要懂得，在哲学内部存在着一整条传统，它之所以延续下来，仅仅是靠着对（生老病死、天灾人祸之类）人类苦难进行的意识形态的盘剥利用（exploitation），这种利用对于一切危机——包括科学所遭受的危机——都趋之若鹜。很难不把这种意识形态的盘剥利用与另一种形式的盘剥利用联系起来：那便是自马克思以来我们就已经懂得了的人对人的剥削（exploitation）。

这样，在科学的“危机”中，我们就可以看到，某些信念已经动摇的科学家加入了那么一群哲学家的行列，他们想用自己的方式来“救赎”科学：“因为它不知道自己做了什么”而“宽恕”它——也就是说，宣判它的虚无、它的局限，然后就可以从那里建立起上帝之国或者精神及其自由的王国。

我们所提出的哲学并不为科学寻求“救赎”。它敦请科学家去怀疑一切想要为科学寻求“救赎”的哲学。相反地，它声称“救赎”是一个宗教的问题，与科学及其实践没有关系；科学的“健康”是科学自己的事情；它相信不管出现什么“危机”，科学家都能够解决他们的难题。科学家首先要依靠他们自己的力量：但他们的力量并不仅仅属于他们个人；这些力量大部分在别处——在人们的世界中，在他们的劳动、斗争和观念中。我

还要补充一句：哲学——当然不是任何哲学，不是那种对科学进行盘剥利用的哲学，而是为它们服务的哲学——本身在这里也扮演了（或能够扮演）某种角色。

第三种反应。有继续坚持工作的科学家，也有相信“物质消失了”这个“神迹”的科学家，如果把这两个极端放在一边，那么，还剩下第三类科学家。

他们也开始从事哲学。他们也在“度过”危机，这个危机不是科学实践与理论在生长发育和重新塑造过程中出现的矛盾，而是一个哲学的问题。他们也离开了科学的领域，然后从外部对它提出了哲学的“问题”：关于它的实践和发现的有效性条件的问题、关于它的根据和资格的问题。但他们并不像其他人那样，仅仅满足于把宣告战败的贡品摆在圣殿的台阶上。他们与其说是在批判科学及其实践，不如说是在批判那些天真的哲学观念，他们发现自己到目前为止一直就生活在这样的观念当中。他们承认是“危机”把他们从“独断论”中唤醒：或者不如说，一旦他们对哲学有所醒悟，他们就会在事后承认，因为他们是科学家，所以一直都有一个哲学家蛰伏在他们内心。但是他们转而反对那个哲学家的哲学，斥之为“独断的”、“机械的”、“天真的［na¿ve，朴素的］”，总之是“唯物主义的”。也就是说，他们斥之为一种坏的科学哲学，因而就想要给科学提供一种它现在还没有的、好的科学哲学。在他们看来，危机是科学家的坏哲学在科学内部造成的后果，这种哲学在这之前一直统治着科学。他们现在不得不开始工作了。

我说过：这些科学家也离开了科学的国土。在我们看来这是事实，但他们却不以为然。就他们关心的事情而言，他们仍然呆在科学中，并没有背弃它。是的，他们乞灵于他们自身科学实践的经验、他们自身科学“经验”的经验。他们乞灵于他们的科学知识，并且正是从科学内部出发，他们才声称要谈论科学，他们才运用从物理学、心理生理学、生物学这些科学中借来的科学论据，开始制造据称是科学所需要的好的科学哲学。有谁比科学家本人更适合谈论科学及其实践呢？那便是由科学家所造就的科学

的科学哲学。人们还有理由要求更多的东西吗？

这就是在19世纪末20世纪初的现代物理学“危机”中演出的场景：大科学家奥斯特瓦尔德（W. F. Ostwald）和马赫（E. Mach）上场了，他们和许多科学家一起，试图为科学提供它所需要的好的、科学的哲学，以便“批判”、“克服”和“消除”造成它的危机的原因——那种存在于科学家头脑中并且“给科学带来无穷困扰”的坏的哲学——总之，就是唯物主义。和其他许多体系一道，奥斯特瓦尔德的唯能论和马赫的经验批判主义都是这场奇妙历险的证明。

也就是在这一点上，情况颠倒了过来，而且变得很清楚。

因为，要充分注意这个不起眼的事实：这些为科学炮制了科学家哲学的科学家并不是名单上仅有的人物！他们发现整支哲学家的大军——而且还有一些重量级人物——站在他们一边，跟他们一起合唱，重复他们的“科学”论据，并且帮助他们跻身于哲学家的纪念碑。这里有阿芬那留斯（R. Avenarius）、波格丹诺夫（A. A. Bogdannov）等等一批人。为什么呢？理由很简单。这种科学家的哲学、科学的和批判的哲学，正由于它是批判的，所以就有了一切势必对哲学家产生诱惑的东西。在一种意义上，这是因为它批判了以往科学家那些坏的、“独断论的”和“唯物主义的”哲学幻觉。但在另一种意义上，这又是因为它总的意图，在于从现象底下说明可能性的各种条件，而这些条件可以保证科学知识确实是关于它的“经验”对象的知识，并由此可以建立一门批判的知识论。这种东西让哲学家感到称心，因为自康德以来，他们就对“批判主义”有了癖好，并且尽一切可能在五花八门的批判的知识论中“身体力行”。他们对马赫的支持令人吃惊吗？他们不过是在他的科学家哲学里认出自己是哲学家罢了。

但是如果他们在马赫的哲学里认出了自己，那是因为他们在那里找到了家。同时也是因为，这些科学家—哲学家虽然自信可以纯粹从他们作为科学家的经验中、纯粹从他们的科学知识中提取他们的哲学，但实际上，他们只是在赞同用看似新鲜的语言和实例，对占统治地位的哲学——“哲学家的哲学”——的各种经典主题进行花样翻新。这些哲学家可能自信在

从事革命性的工作，但是只要有一点点哲学史知识就足以澄清事情的真相。因为这些科学家的哲学，从根本上说，完全不是什么新东西，而只是迎合一条悠久的传统，并给它赋予了新的形式和新的生机。例如，马赫和奥斯特瓦尔德的科学哲学都只不过是对一些旧的、众所周知的哲学倾向做出了新的表现而已：它们是经验主义、唯名论、实用主义、批判主义等等——因此也就是唯心主义——的变种、混合物、（有时还是非常巧妙的）结合体。它们的努力得到了18世纪英国经验主义一整套主题的认可，而这套主题一方面受着康德批判主义的支配，另一方面又与19世纪感觉物理学的“科学发现”相结合。因为事情就是这样发生的：19世纪后期的资产阶级意识形态上演了那出“回到康德”的重头戏，由此超越了黑格尔与实证论（其理由并不限于单纯的物理学“危机”，因为这些理由从根本上说是政治的），这时，那些自认为是在逆流而上的科学家—哲学家其实完全没有意识到他们正在被潮流一路裹携而去。正因为大家都已被同样的潮流——占统治地位的哲学一股脑“回到康德”的潮流——裹携而去，[①] 所以某些哲学家追随他们的榜样也就不足为奇了。

由“科学”的“危机”所诱发的科学家的哲学理应属于哲学史，它们并不知道自己受着哲学史的供养：它们并不是出自某种属于科学史的理论，而是出自某种属于哲学史的理论，出自它的种种倾向、潮流和冲突。

科学家受制于“危机”，说白了就是科学家受制于哲学。我们可以这么说：科学生长发育的矛盾引起了科学内部的困境，当这种科学困境出现时，有的科学家会突然发现，在他们内心一直都存在着一种哲学；他们批判这种哲学，只是要拿另一种对他们更好的哲学来替换它。换言之，当别人出于宗教目的而加紧对科学的重新塑造过程进行盘剥利用之际，这些科学家断言科学“陷入了危机”；可是正因为宣判了这个“危机”，他们就贸然陷入了另一种只能说是他们自身的哲学“危机”的境地。这一切造成了不小的喧嚷，并且因为在占统治地位的意识形态世界里，只有齐声的赞

① 请注意“critique”一词的双重含义：“危机的”和“批判的”。〔编者注〕

美诗才能让事物成真，所以毫不奇怪的是，需要一个像列宁这样在阶级斗争中得到塑造的、坦率而冷静的人，粗暴地打破这些共谋关系的“符咒”，并谴责那种欺骗的行为。

最后要问一句：那些穿过黑夜的煎熬一直坚持工作的科学家，他们没有对科学的“危机”进行盘剥利用，要么保持沉默，要么无论使用什么现有的词语来保护自己，但仍然下决心要解决自己的难题和矛盾——他们的情况又怎么样呢？他们也是哲学家吗？是哪一种哲学家？我们会搞明白的。

我们现在可以回顾我们的分析了。我们做了些什么呢？我们抓住了一个经验的时机，它是由一种在科学史的特定环境中可以观察到的事件所提供的，这种事件被公然宣称为科学的“危机”。

因为，在像“危机”这样的经验中，通常遮蔽在阴影里的东西会暴露在光天化日之下，通常用小写字母写下的东西会像柏拉图所说的那样，改由大写字母来书写。“危机”充当了“显影剂”，它把在科学的日常生活过程中一直隐匿着的、未被认识或承认的事实清晰地呈现出来。这事实就是：在每一个科学家那里都蛰伏着一个哲学家，换句话说，每一个科学家都受到一种意识形态或者一种科学的哲学的影响。这种意识形态或者科学的哲学，我们打算用习惯的名词，称之为科学家的自发哲学（缩写为PSS）。

我们说，所有的科学家，在他们并不知情的情况下，都会永远受到这种东西的影响，就算没有“危机”来明确揭示它的时候也是这样。“没有危机”：简而言之，就是指这种 PSS 可以默默地发挥功能，它所采取的形式可以不同于那种具有危机特征的、引人瞩目的形式。“他们并不知情”：即使对于那种引人瞩目的哲学危机形式，我们也必须这么说，因为那些突然间开始制造某种科学哲学、开始构筑能够帮科学摆脱“危机”的“科学哲学”的科学家，也和其他科学家一样不相信 PSS 的存在：他们自以为只是在抨击唯物主义哲学对科学的入侵，只是通过对发生在科学之外的偶然

事件做出反应，才给科学提供了它所需要的哲学，因为他们认为正常状态下的科学应该是纯科学，与任何 PSS 没有关系。

我们说，这种 PSS 在科学实践的“正常”过程中采取了沉默的、隐蔽的形式，而在“危机”情况下则采取了引人瞩目的形式，后者导致我们去追问“科学危机”这个说法的真实意义。难道真有什么“科学危机”可以不只是列宁所论证的“发育上的危机”，即那种无“危”可言，反而是生产性的危机吗？如果有这样的“危机”，难道就没有必要用这个说法来回敬它的发明者——也就是说，回敬那些有一天向全世界宣告了“现代物理学”或者“集合论”“陷入危机”的人们吗？毕竟就是他们做出了“危机”的宣判！应该问一问，是否这一切都发生在他们的头脑里——就是说，是否在出人意料或令人窘迫的若干科学难题出现之前，这一切就已经发生在他们所体验的意识形态—哲学的反应（欣喜或恐惧）当中了？为危机而危机：应该问一问，是否危机——这里说的不是生产性的危机，而是所谓“危”机——与其说是科学的危机，还不如说是他们自己造成的危机？加之他们既然是在哲学中度过这个危机的，所以还不如说，它无非就是他们自身的哲学危机？

如果真是这样，那么我们的假设就更有力了：所有科学实践都与某种“自发哲学”不可分割，后者由于牵扯到不同的哲学，所以既可以是一种唯物主义的帮助，也可以是一种唯心主义的障碍；这种自发哲学“归根到底”暗示了各种唯心主义倾向和唯物主义倾向在哲学史的战场（Kampfplatz，康德[①]）上所展开的世俗斗争；并且，这场斗争的形式本身受到了其他更遥远的斗争形式的支配，即受到那些（在各种实践的意识形态之间或内部展开的）意识形态斗争的形式和那些阶级斗争的形式的支配。

如果我们真想了解在对现代物理学的“批判”和反映这一“批判”的“科学家的自发哲学”中到底发生了什么，我们就必须转向那些阶级斗争的形式。例如，为什么现代物理学发展中的科学事件会采取这种“危

① 见《纯粹理性批判》，蓝公武译（北京，商务印书馆，1960），第 1、576—579 页。〔编者注〕

机”的形式，并且产生了典型的新康德派哲学的话语呢？这是因为“康德在弥漫”，因为形势已经给人强加了一个“回到康德”的潮流。形势……在对巴黎公社的极大恐惧和血腥屠杀之后，资产阶级哲学家和意识形态家，以及后来自动接受传染的工人运动内部的意识形态家，开始欢呼“回到康德”，以便为反对“唯物主义”——科学实践中的唯物主义和无产阶级阶级斗争中的唯物主义——而斗争。当现代物理学逐渐意识到那些不可预见并充满矛盾的难题的时候，它只不过是在一个早就存在的“追随运动的”潮流中找到了自己的位置；尽管那些构筑了新康德派哲学的科学家相信他们自己是历史的先锋。

为了驳斥这种神秘化，我们完全需要列宁（《唯物主义和经验批判主义》）。我已经几次三番引列宁与哲学的关系为例。我们知道，这位政治领袖（他把自己形容为哲学的业余爱好者）非常了解哲学为什么而斗争、了解是什么关系把政治斗争与哲学斗争相联系，因为他懂得如何对这种复杂的事态进行干预（还有谁懂得这样做吗？没有！），他懂得如何划出恰当的界限，为解决“危机”的难题开辟通向正确立场的道路。与此同时，他还作为榜样，给我们提供了能够理解哲学这种实践的手段。

换言之，如果没有列宁和我们应该感谢他的一切，这门为科学家讲的哲学课也就根本不可能产生了。

第三讲

现在我们正向大海进发。我们几乎是在预先没有接到通知的情况下突然启程的。我们已经走过了一大段路，至少看起来是这样；我们已经进入了未标明的水域。为了更好地知道我们从哪里来，往何处去，现在是确定我们方位的时候了。但首先，我们必须算出自己走了多远。

我们仍在驶向这个问题：哲学是怎么样的？（我说“怎么样？”而不说“什么是？”，是为了让某些对“什么是？”这个问题异常恼火的哲学家满意。但这些都是哲学内部的事情，我并不希望拿繁文缛节来讨你们厌倦。）

我们一直在尽可能靠近科学史的海岸。

为什么这次航行要沿着“科学海岸”呢？因为我们自信能够提出这样一个论点：与科学的关系构成了哲学的特殊的东西（记住：是它的特殊的规定性因素，而不是它的归根到底的规定性因素）。该论点正是我们要为之辩护的。

也正是为此目的，我们才要看看，在这个具有揭示作用因而似乎是特许的方面到底发生了什么——这方面的经验（甚或实验?）通常就叫做“科学的危机”。我们从这里得出了若干结论，对于我们的科学家朋友来说，这些结论无疑是难以接受的：我们“揭露”出他们总是受到“科学家的自发哲学”的影响，所以打击了他们，甚至在有些人还没有戴上伟大的科学哲学家这个历史帽子的时候就打击了他们：他们自信已被“委派”到哲学史上史无前例的传教团中，但其实就像那些勤勉而又聪明的下级职员，只是在反复咀嚼着旧的哲学食粮的残渣，而当代的意识形态矛盾则给这些残渣赋予了统治地位与强制性。由于像这样“揭露”了他们，我们无疑冒犯了他们的信念，他们的诚实——即使是掩盖在某种天真状态下的诚实（但这毕竟是用一幅漫画代替了另一幅：虽然我们曾经认识到“跌到井里”的哲学家都是可笑的角色，并且由此得出了一些结论，然而，科学家却能够清楚地意识到，即使他们不像哲学家那样在自己的学科里跌落，他们也并不总是“脚踏实地”的，在他们的头脑里会产生某种天真的观念）。

现在是从这种经验里走出来的时候了。如果我们的科学家朋友从一个安全距离之外来检验这些结论，他们就会发现凡事都各得其所，并且发现我们将还他们以公道——他们也许要担心我们一直在拒绝给他们这样的公道吧。

从这个距离之外看，在我们对“科学”“危机”所“揭露”的现象已经做出的分析中，可以让我们记住些什么呢？两个发现，两个极端重要的主题。

1. 存在着哲学对科学的所谓盘剥利用。
2. 在科学家的“意识”或“无意识”里，存在着所谓科学家的自发

哲学（PSS）。

我现在就来讨论这两点。

一、哲学对科学的盘剥利用

更准确地说：绝大多数哲学总是对科学进行盘剥利用，以达到护教的目的，这类目的外在于科学实践自身的利益。

一定要注意：我不是在说什么新东西。我要来讨论的这个主题无非就是前面在涉及科学“危机”的时候，特别是说到第二类科学家的反应的时候已经提出过的（那些唯灵论者就像对待一切人类苦难那样，用科学的失误 ad majorem Dei gloriam［来增加上帝的荣耀］）。但我现在再来讨论这个主题，是要把它普遍化。

为了给这个主题赋予普遍的意义，我不得不说：纵观哲学史，我们所知道的绝大多数哲学总是对科学（而不仅仅是科学的失误）进行盘剥利用，以利于维护（宗教、道德、法律、审美、政治等等）实践的意识形态的“价值”（一个暂时的说法）。这是唯心主义的根本特点之一。

如果这个命题是真实的，它就应该能够得到具体的说明，而事实也就是如此。

我相信没有必要详尽谈论（由宗教意识形态所支配的）宗教哲学的例子。帕斯卡尔的全部科学天才都不能阻止他获得滔滔雄辩的华丽辞藻，以奉献给他所皈依的（有点异端的）基督教，不能阻止他陷入数学上的无限所固有的矛盾，也不能阻止他陷入宗教的“恐惧”，他的这种“恐惧”是由新的（伽利略的）“无限个空间”的世界所唤起的，在这个世界里，人不再是中心，而上帝也已“缺席”——这个世界使人不得不恰恰为了挽救上帝的观念而声称他在本质上就是“隐匿的上帝”（因为他不再是随处可见的了——既不在世界上，也不在它的秩序里，更不在它的道德里：人们只能等待着被他的不可预言和测知的恩典所触摸）。我说帕斯卡尔的全部天才，是因为他既是一个非常伟大的科学家，也是一个令人惊讶的、近乎唯物主义的、讨论科学实践的哲学家——这一点是极其罕见的（一个必需

思索的悖论）。但他在他的时代里太孤单了，而且他和别人一样要服从于那些矛盾，那些利害关系和那些力量的对比（想想他与耶稣会斗争的激烈程度），所以他不可能回避那种强制性的“解决办法”——这无疑对他也是个安慰——从而在（他自己的）宗教中解决最普遍、最错综复杂的科学矛盾，并作为一个真正的唯物主义实践家进行着科学的劳动。结果是，与那些（关于数学、关于科学实验的）精彩论文一起，帕斯卡尔给我们留下了一大堆宗教哲学，我们不得不说，这种哲学的灵感就在于利用他那个时代在科学上的重大理论矛盾，以达到外在于这些科学本身的护教的目的。

接着帕斯卡尔这样一位巨人之后，在我们的时代，对于那个德日进我们还能说什么呢？同样的情况下，在他的著作里，我们却找不到任何东西来抵消他的空疏和妄想；这个披着法袍的古生物学家以作为僧侣而自豪，就像他从科学中得出了那些冒险的结论：他“为了上天的缘故”对科学进行公开的盘剥利用。

唯灵论哲学的情况要更复杂一点。它们没有某些宗教哲学那种令人窘迫的、甚或令人感动的简单性。它们更狡猾，因为它们并不直接追求自己的目的，而是从哲学史上已经整合出来的哲学范畴那里兜圈子，这些范畴包括精神、灵魂、自由、善、美、价值等等。

因为在这一点上我用到了哲学史，所以一定要注意，我们现在谈到的所有哲学都仍然是当代的：在我们中间仍然存在着宗教哲学、唯灵论哲学、唯心主义批判哲学、新实证论、唯物主义等等的“代表”。但是这些哲学却并没有同样的“出生日期”，而且大部分并不总是存在着。新哲学在与旧哲学的对立中出现：通过历史的斗争，新的战胜了旧的。但是，这种独一无二的哲学“史”的特征就在于：新哲学虽然经过长期艰苦的斗争“战胜”了旧哲学，最终占据了统治地位，但它并没有消灭旧哲学；旧哲学继续生活在这种统治之下，并且就这样无限期地存在下去，绝大多数时间是配角，但有时也会被形势召回到前台来。如果真是这样，那是因为哲学“史”的“进展”与科学史迥然不同。在科学史上，总是有双重过程在起作用：一方面是彻底消除错误（错误完全消失）的过程，另一方面是在

新获得的知识和新建立的理论的语境中，重新接纳先前的理论要素和知识的过程。总之，是一个双重的“辩证法”：完全消除“错误”和对先前发现的综合——这些先前的发现仍然有效，但是经过改造，被综合在具有新见解的理论体系当中。

哲学史的“进展”迥然不同：在这里，新的哲学形式通过争夺统治地位的斗争，反对那些曾经占据统治地位的哲学。哲学史就是在体现为哲学形态的各种倾向之间进行的这样一场斗争，并且始终是一场争夺统治地位的斗争。但是悖论在于，这场斗争的结果只是一种统治取代了另一种统治，而不是彻底消除过去的形态，即对手（比如“错误”：因为在科学会犯错误这个意义上，哲学是没有错误可言的）。这个对手从来不会被完全打败，因而也从来不会被完全镇压下去、完全从历史的存在中抹掉。它只是被统治，只是经过一场旷日持久的战斗，被新的哲学形态所征服，然后继续生活在后者的统治之下：它作为被统治的哲学形态继续生活下来，而且理所当然地准备好一旦形势发出了信号、提供了时机，它就要重新出场。

说这些话当然是必要的，因为它们说明了我们对于正在考察的不同哲学形态进行分析的实在意义。问题不在于列举种种哲学，询问它们为什么会存在或者相互依存；相反，问题在于考察那些哲学形式：尽管它们可能是旧的，但今天依然以从属的、却又是活生生的形式存在着，被其他已经或正在赢得斗争胜利的形式、被那种只能称之为“权力”的东西统治着。

我现在要回到唯灵论哲学的问题上来。不是要给出它们的“出生日期”，而是要表明，综观资产阶级关系建立前的整个时期，在封建制度下，在中世纪，它们都是占统治地位的（更不必说它们在古代的“渊源”了），只是到了后来才被资产阶级唯心主义哲学所统治；但它们并非不能从资产阶级唯心主义哲学那里取得一些它们自己的论据，并使之脱离原有的古典唯心主义意义。（于是，就有了我们将要看到的对笛卡尔、康德、胡塞尔等人的“唯灵论解释”）。

唯灵论哲学与公开的宗教哲学相区别的地方，在于它们并不直接地为

了公开的宗教主题的利益、ad majorem Dei gloriam［为了增加上帝的荣耀］而对科学进行盘剥利用（这里只说我们现在所关心的事情）。（它们当然也可以口称上帝之名，但那只是“哲学家的上帝”——一个哲学的范畴。）它们对科学进行盘剥利用，是为了人类精神、人类自由、人类道德价值之类的利益——或者把所有这些主题加在一起，是为了人类精神自由的利益，人人都知道，这种自由是在“创造”中显示出来的，不管是科学的、道德的、社会的、审美的还是宗教的“创造”。所有哲学家都知道这一点。

但并不是只有哲学家才知道这一点：因为尽管这些哲学主题被著名学者们用“不朽”著作祀奉了起来（既然在哲学中从来没有什么东西可以完全死掉，所以这些著作真有可能变成不朽的！），但它们同样也融进了政治演说、布道、杂志文章的“通俗”语言——总之，最终来到了一切哲学通常止步的地方：日常生活中，从而提供论据，来为这些绅士们所采取的实践立场辩护。

难道我们还没有听够“灵魂的补充”（柏格森）是我们的“机械文明”（参见杜亚美①）、我们现在的“消费社会”所“必需”的吗？从“灵魂的补充”到“生活质量”② 之间是一条捷径。我们的确听够了精神的、文化的、人类心灵创造力的、为我们“文明”的存在和防线提供辩护的伟大（道德！）价值的“自由”——所谓“文明”的存在和防线显然不仅仅是生产的组织（工业社会！），而是“灵魂”，这个灵魂当然要尽最大努力为反对物质的入侵做斗争，并且永远保持着这样的面目：一个理所当然必须被拯救和捍卫的灵魂（反对谁呢？反对入侵的唯物主义吗？哪一个唯物主义？是谈论机械物质的唯物主义吗？它构不成真正的威胁：如果我们用所谓“生活水平”和“参与”来提高“生活质量”，我们就可以蒙混过关了；但是在斗争中联合起来的政治唯物主义者的另一种唯物主义却构成了完全不同的威胁）。

如果我们离开这些“较低的”层次，上升到唯灵论哲学家的高度，我

① 系指 Georges Duhamel（法国作家，1844—1966）的著作《文明》（1918）。〔编者注〕

② 由美国经济学家加尔布雷斯（J. K. Galbrith）提出的概念。〔编者注〕

们会很容易看出他们的思想是怎样构成的。柏格森作为唯灵论者的全部业绩都是建立在对“困境”的盘剥利用之上的，或者就我们已经讨论过的意义而言，是建立在对“危机”的盘剥利用之上的：这种“危机”既发生在大脑皮层定位理论中（《物质与记忆》），也发生在现代物理学（相对论）和涂尔干社会学中（《道德与宗教的两个来源》）。它们被用作借口，目的在于通过众多的形式和为精神利益而更新的语汇，去阐发（物质的）空间和（精神的）绵延之间的对立。在“回到康德”的那个时刻，形形色色的新批判主义应运而生，然而独特的命运却使柏格森选择了另一条道路。他对康德近乎无知，就算的确读过康德，他也理解得很糟，因为他根本不想理解他。柏格森“开掘”出旧的唯灵论矿脉，按照补充了新论据和（直觉、运动、精神能之类的）新范畴的唯灵论模式来利用科学。不同的模式得出了一样的结果。

布伦士维克（他和柏格森一样，只是在更高的地位上，在大学里行使着真正独断专行的意识形态权力[①]）显得不同凡响。一个“伟大的心灵”（起码现代法国哲学史要考虑他），总是在谈论精神。在被占领的法国，政府缉拿犹太人，他落到一个悲惨的结局，但这个事实改变不了他的官方经历。这个人读过柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、斯宾诺莎、康德、费希特和黑格尔，有着“令人钦佩的”历史教养（与柏格森不同）和科学教养（尽管只是二手货）。这个人似乎属于伟大的批判唯心主义传统，因为在他眼中，一切的一切都包含在康德和费希特那里了，以至于他认为亚里士多德和黑格尔都大脑迟钝（“智力年龄只有 12 岁”）。布伦士维克是康德派批判思想家吗？这恐怕太离谱了。他在读笛卡尔的时候，他的确从未停止过把笛卡尔和康德联系起来。但是，他又透过斯宾诺莎来阅读康德——一个奇怪的斯宾诺莎，如果他知道自己被读成了一个唯灵论者，是死不瞑目的！其实这些东拉西扯统统是虚假的，它们都是骗局。布伦士维克当然可以不断地乞灵于康德，但他并不是一个批判哲学家。人们只能先观察他把

① Léon Brunschvicg（1869—1944）是巴黎大学现代哲学史教授，并曾长期担任“教师资格会考”评委会主席的要职。〔编者注〕

柏拉图、笛卡尔、斯宾诺莎和康德搅和起来的这个大杂烩，然后从中看出他倾向于哪一边。布伦士维克是一个唯灵论者，他（就像他的许多同好一样）知道怎样从风马牛不相及的哲学家那里取得一些论据，并利用它们的声望；知道怎样为了自己的目的对它们进行歪曲。在哲学这场战斗中，所有的战争技巧，包括掠夺和伪装，都是允许的。一旦不再仅仅需要“评论”某位作者，而是必须对科学史的事实（数学、物理学因果性）表达看法时，布伦士维克就会暴露出他的本色。他同样对科学进行盘剥利用，来为人类精神、为精神自由、为道德、审美的创造谱写赞美诗。他并不信仰位格的上帝（唯灵论存在主义者——克里斯蒂昂·加布里埃尔·马塞尔［C. G. Marcel］在巴黎 1937 年的一次著名的哲学会议上就这么反驳他），但这个事实改变不了什么：这不过是宗教哲学家和唯灵论哲学家之间的一点小摩擦。

还有必要提到其他名字吗？当保尔·利科写下他那本关于精神分析的巨著（《弗洛伊德和哲学》）的时候，一门科学的学科再次付出了为自由提供“证明”的代价，这个自由，这一次不是从笛卡尔或康德那里借来的，而是从胡塞尔那里借来的。当有人像加罗蒂在他当权的时候那样，扬言在马克思的科学著作里找到了一个“自由”的概念（马克思主义是关于“历史主动性”的理论，这是从费希特那里借来的提法），那么，不管他怎样自称为马克思主义者和唯物主义者，他都一样是唯灵论者。还有人滥用马克思，把他的理论说成是“人道主义的”，那么，不管他们怎样自称为马克思主义者和唯物主义者，他们也一样是唯灵论者。列宁会把他们叫做“羞羞答答的”唯灵论者，对此，这种唯灵论是很难忍受因而也是很难承认的。在所有情况下，科学（无论是关于自然界、无意识，还是历史的科学）都受到唯灵论哲学的盘剥利用，以达到护教的目的，为它们的“目标”辩护：这无疑是因为这些“目标”太缺少保证了，所以它们必须从科学的声望中骗取一个保证。

正如我刚才讲的：在公开的宗教哲学那里，是宗教实践的意识形态——在这些哲学的帮助下——对科学、科学的困境、难题、概念或科学的

存在进行盘剥利用，以达到它自己的目的。那么在唯灵论哲学这里呢？我提出的论点是：在这里起作用的是道德实践的意识形态。这一点是可以得到证实的，因为所有唯灵论哲学的终点都是对善的说明，是某种道德，某种智慧，不管是沉思的还是实践的（实践=道德），其作用仅仅在于提升人类自由——是对道德和审美的创造性自由的提升。在这个最高层面上，审美创造的美和道德创造（在宗教是道德的最高形式这个意义上，甚至还有宗教创造）的善带着对人类自由的祝福，并在这个自由的天地里交换着它们的武器和他们的魔咒。

我清楚地意识到，道德实践的意识形态提出了一个难题，因为它太“流动不拘”或“变化无常”。它要么是社会的、经济的、政治的关系的副产品（在希腊哲学家那里，道德是政治意识形态的副产品，并且本身就是政治的），要么是宗教意识形态的副产品（比如在中世纪）；要么是法律意识形态的副产品（在资产阶级统治时期）。在所有这些情况下，道德作为意识形态的补足或补充，依赖于另一种意识形态。请不要忘记，正如我们在有些作者那里已经看到的，道德同样也可能与审美意识形态联系在一起。但是，这种实践的意识形态在自身中，在特定的时期和形势下，是被赋予了一种特权的：它可以通过这种从属的（然而又被认为是自主的、占统治地位的）形式，表达某些本来难以捍卫的“价值”（至少是难以用那种供认不讳的实践的意识形态的名义来捍卫的）。具体地说：当宗教衰败的时候，也许它的好处就是能够投靠道德；就算这个时候的道德既跟没落的宗教意识形态又跟上升的法律意识形态都纠缠在一起也没有关系。具体地说：当法律意识形态同样公开之后，当对它的信奉可能会损害你想要捍卫的目标的时候，也许它的好处就是能够投靠道德——它的副产品，甚至认为道德似乎不是与法律意识形态，而是与宗教有着更密切的关系；或者，如果不说宗教的话，就可以说人类精神及其自由。布伦士维克代表了后一种情况：他谈论自由，可这不是法律意识形态所说的自由，而是另一种自由：人类精神的自由，他在法律的东西底下仅仅谈论道德，所以就溜到这种自由里去了。

但是我们还没有说完。因为除了宗教哲学和唯灵论哲学之外，还有从笛卡尔到康德和胡塞尔的古典唯心主义哲学：从唯理论唯心主义到批判唯心主义。如果做一个初步的、大致的描述，那么这些哲学都可以自称在与科学的“关系”方面迥然不同于宗教哲学和唯灵论哲学。实际上，从笛卡尔经过康德到胡塞尔，这种唯心主义都能够自称拥有一种关于科学难题的真正的知识，拥有一个似乎把它和其他哲学划分开来的、关于科学的立场。笛卡尔本人是一个数学家；他把自己的名字赋予了某些发现，并写出了谈“方法”的著作。康德驳斥了诸如理性的神学、理性的心理学、理性的宇宙论这些“没有对象的科学”的欺诈；他对宇宙论和物理学的难题深感兴趣；在他的《自然科学的形而上学基础》中，他甚至开始了后来所谓认识论的研究。至于胡塞尔，我们知道，他潜心于数学和数理逻辑的领域。

但是，尽管这种唯理论的和批判的唯心主义以一种不同的、毫不粗鄙的形式自称承认科学的权利，它却仍然在对科学进行盘剥利用。在它的一切变化形式中，这种哲学都表现为一门能够为科学确立权利的学科，因为它提出了权利（droit）问题，并且——通过规定科学知识的合法权利——回答了这个问题。[①] 这种哲学在任何情况下，都表现为科学的权利与界限的法律保证。

“知识的问题”和相应的“知识论”最终（绝不一定总是这种情况）在哲学中占据了中心地位，这并不是偶然的。谁能向我保证，说我拥有的（科学）真理是确定无疑的，说我不是被一个像“恶魔”那样上帝所“欺骗”，而且恰恰是用能够最清楚地表现真实的东西来欺骗我呢（笛卡尔）？谁能向我保证“经验的条件”给我的是经验本身的真理呢？而且什么是任何可能的经验的界限呢（康德）？为了使被给予的对象能够“亲自到场”，意识必须具有什么“样式”呢？这种“意识”是什么样的，才能既是“我的”“具体的”意识，又是对科学理想性的意识呢（胡塞尔）？尽管这

① “权利问题”，即科学知识是否“正当”（droit）的问题。〔编者注〕

些问题看起来都是预备性的，只涉及“权利”的问题，并且允诺科学的自主性，但是，它们同时也使哲学陷入了“知识论”，而“知识论”又始终不渝地通向科学哲学——这样，哲学就能够用一种理论来“陈述”关于科学的“真理”、科学本身的“真理”，这种理论把科学这一寻常的人类活动与人类活动的整个体系联系起来，纯属巧合的是，自由就在这个体系中，在道德、艺术、宗教和政治那里得到了体现。

必须揭穿这种唯理论—批判唯心主义陈规陋习的精致骗局：它并没有召唤科学的权利，而是向科学提出了一个外在于科学本身的权利问题，为的是——始终从外部——给它提供合法的资格。

什么是这里的“外部”呢？仍然是一种实践的意识形态。这一次我指的是法律意识形态。可以说整个资产阶级哲学（或者说，是其中占主要统治地位的代表，因为那些在幕后提出宗教哲学或唯灵论哲学的从属倾向也应该分得一席之地）都无非是对资产阶级法律意识形态的某种概括和哲学说明。谁也无法否认，这个为古典知识论开辟了康庄大道的“权利问题”，与古代哲学（柏拉图、亚里士多德、斯多葛派和主要的经院哲学）没有多大关系。如果在这些哲学里面有“知识论”的某种要素存在，那么它也是扮演着一个配角，与“知识论”在古典资产阶级哲学里扮演的角色迥然不同。位于资产阶级哲学中心的这个“权利问题”本身是和法律意识形态的统治息息相关的——这样的论证是很难被人接受的，尽管这是一个未被承认的“真理”——不承认的理由是太充分了！但是，如果说到整个“知识论”就包含在这个预备性问题的前提里，因此，“知识论”自身的发展乃至结果从根本上都受到这一外来前提的支配和污染——这一点却是更难得到认可的。

然而，这才是需要思考的事情。为了回答“权利问题”，古典知识论启用了“主体”这样的范畴（从笛卡尔的 ego cogito［我思］到康德的先验主体，再到胡塞尔的“具体的”先验主体），这并不是偶然的。该范畴只是在哲学领域内对意识形态的“主体”概念进行的再生产，因为它出自“法律主体”这一法学范畴。而“主体—对象”这个对子，“主体”和

“它的”对象，也只是在哲学领域内、在哲学固有的模式内反映了“法律主体”——作为它本身和它的财产（物）的“拥有者”——这一法学范畴。意识恰恰也是这样的：它是它本身和它的财产的拥有者（既有自我意识，也有对它的对象、它的种种对象的意识）。批判唯心主义哲学用一种关于构成性（构成它本身和它的对象的）意识的哲学理论解决了权利的二元性问题。胡塞尔阐明了构成性意识作为“意向性”意识的理论。意向性是关于“的”的理论（对自我的意识=对它的对象的意识）。只有一个“的”：和前一种情况一模一样，意识的确在把握它的对象的同时就把握了它本身，反之亦然。总是同样需要一个担保物！我在这里只是就证明的可能性做出简要的提示，但是，通过其内在逻辑的展开，通过所有相关因素的佐证，这一点也是不难得到说明的。

如果真是这样，我们就能理解批判—唯理论唯心主义哲学，理解它为什么要拿一个已经包含了答案的预备性问题来为难科学和科学实践，还无辜地自称正在科学中间寻找着这个答案。而这个铭刻在权利问题上面的答案之所以出现在法律中，只是因为它同时也出现在别的地方：出现在新兴资产阶级社会的整个结构中，因此出现在它的意识形态中，出现在这种意识形态的实践—审美—宗教“价值”中——因此，我们也就能理解，在知识论、唯理论—批判哲学认识论这个小“剧场”里以一种看似专门的方式演出的场景，实际上关系到一些迥然不同的争论：对于康德来说，是法国大革命时代法律、道德、宗教和政治的命运；对于胡塞尔来说，是帝国主义条件下“欧洲科学的危机”。当然，科学再一次受到唯心主义的盘剥利用，并为此付出了代价。

从这一分析里，我们可以得出下面几点结论：绝大多数哲学，不管是宗教哲学、唯灵论哲学，还是唯心主义哲学，都对科学保持着一种盘剥利用的关系。这意味着：科学从来不是以它们实际的样子呈现在人们眼前的；它们的存在、它们的局限、它们发育的痛苦（名曰“危机”）抑或它们的内部机制，由于被那些最博识的哲学用唯心主义范畴所解释，因而受到了外来的利用；对它们的利用可以是粗暴的，也可以是巧妙的，但都是

要用它们来为科学之外的价值提供论据或保证——我们所谈论的哲学家，通过他们自身的实践、他们的“问题”和他们的“理论”，客观上都在为这些价值服务。这些“价值”统统属于在阶级社会的社会团结和社会冲突中扮演着不同角色的实践的意识形态。

显然，我意识到不可避免要出现的反对意见，因为科学家会很容易同意我的说法。即便哲学以真诚自诩，但是，对于它在与科学的关系方面所造成的这种非常特殊的印象、这种勒索与盘剥利用的印象，哪一个科学家没有同感呢？哲学家显然是不会有这种印象的：一般的剥削者——并不仅仅在哲学方面——都绝不会有自己是剥削者的印象。因此，很难在哲学家和科学家之间形成宽容的关系。但是，这里就出现了反对的意见：如果像我们所证明的那样，一切哲学都依附于某些本身属于实践的意识形态的价值，并且如果在哲学和实践的意识形态之间存在着一种近乎有机的联系，那么，我们又是以哪一种哲学的名义在谴责这种盘剥利用呢？我们所坚持的哲学碰巧就是个例外吗？它能够摆脱这种联系吗？它能够摆脱这种依赖性，摆脱自身内部的缺点，因而能够先天地避免对科学进行盘剥利用的可能性吗？

说实话，我的回答一定是我们不可能为你们提供一种绝对的保证。我更要补充说：（在对那种为寻求哲学“保证”而被滥用了的、有害的、虚幻的功能说了那么多之后）如果我们还要为你们提供这种保证，那么它至少在我们自己眼里就是可疑的。相反，我们将为你们提供两种控制的手段。

首先，我们提供我们哲学自身的实践。同样的科学家，只要他们能够从经验出发，“感觉”到某种已知的哲学到底是在以骑士风度对待科学，还是在对科学进行滥用或盘剥利用，那么，他们也就能够辨别出我们是在对科学进行盘剥利用，还是正好相反，是在用我们哲学实践为它们服务。这是一个 de facto［事实上的］论据。

另外还有一个 de jure［法理上的］论据。不错，我们已经简要分析了那些重大的哲学思潮，它们全都从属于特定形势下存在着的实践的意识形

态的“价值”：应该说，是从属于占统治地位的意识形态（和它底下那些被统治的意识形态）的价值。让我们走得再远一些：极有可能的是，任何哲学，即使它并不是宗教的、唯灵论的或唯心主义的哲学，都与某种实践的意识形态的“价值”、与（在阶级斗争背景上发生的）意识形态斗争中被质疑的价值保持着有机的关系。这意味着，我们还没有谈到的那些唯物主义的哲学也要服从同样的规律。即使它们并没有利用科学来证明上帝的存在、来支撑伟大的道德和审美价值，即使它们无可否认地致力于用唯物主义来捍卫科学，但它们还是不能摆脱与某种实践的意识形态的关系——通常是与政治意识形态的关系，尽管就像在 18 世纪启蒙运动中那样，政治意识形态可以大量掺杂法律—道德意识形态的内容。

我们必须走这么远。而且还有必要走得更远一些。既然我们已经承认了哲学对于实践的意识形态及其内在冲突的这种依赖关系，那么，哲学为什么还要被动地屈服于对这些现实（这些实践的意识形态）的依赖关系，而不能生产出一种知识，以说明这些现实的性质和机制呢？现在的情况恰恰是，这种知识的原则已经由马克思在历史唯物主义中提出了，并且这种知识已经把旧的唯物主义改造成了新的唯物主义：辩证唯物主义①。而你们也已经看到，我们所坚持的哲学——更准确地说，我们在哲学中所占据的立场——绝不是与政治、与某种政治、与列宁的政治无关的，以至于列宁那些政治的提法可以被我们用来陈述关于哲学的论点。这里不存在任何矛盾：这种政治是工人运动的政治，而它的理论来自马克思，正如那种关于实践的意识形态的知识也来自马克思——那种知识最终使哲学能够对自身与实践的意识形态的有机联系进行控制和批判，进而采取一条“正确

① 这种知识并不像人们最常说的那样，把哲学改造成了一门科学：新哲学仍旧是哲学，但是，关于它与实践的意识形态之间关系的科学知识却可以使它成为“正确的”哲学。〔原注〕

阿尔都塞一直用“历史唯物主义”和“辩证唯物主义”这两个“约定俗成的说法”来指出马克思“认识论断裂的双重成果”——新科学（历史科学）和新哲学（参见《保卫马克思·导言》），并且对“辩证唯物主义”有独特的解释（见下文）。1970 年代以后，他逐渐放弃了这个说法，并对“把唯物主义变成为一种……物质的本体论”、“科学的科学”的“辩证唯物主义”（《〈李森科〉序言》）进行了正面的批判。本书读者可参见《哲学的改造》和《今日马克思主义》两文。〔编者注〕

的”路线，来纠正这种联系的后果。尽管没有一种绝对的保证（这种东西只有在唯心主义哲学中才存在，并且我们知道在这种东西里面有什么地方需要思考），但我们却可以提出这些论据。它们既是实践的（可以对照我们为科学服务的方式来对它们做出判断），也是理论的（通过一种关于意识形态和意识形态斗争的机制的知识，尤其是运用一种关于这些机制对哲学的作用的知识，对意识形态在哲学方面所产生的必然后果进行批判的制约）。

二、科学家的自发哲学（PSS）

我们现在可以谈到第二点了。

科学家在科学“危机”的支配下，制造出“新的”或“真正的”科学哲学，这种现象的意义现在可能会更容易理解了。因为他们只不过是采用了在哲学史上已经“加工”了几百年的唯灵论或唯心主义的主题，所以，尽管他们是科学家，但他们也同样加入了一条悠久的传统——由那些为了护教的目的而对科学进行盘剥利用的人们所构成的传统；他们理所当然地失去了唯物主义的抗衡，也失去了批判的制约，因为，只有在唯物主义内部，运用一种关于意识形态及其内在阶级冲突的机制的知识，才能确保这样的制约。

与此同时，我们也可以理解在前面描述过的另一种现象——那些坚忍沉默、努力工作的科学家的反应：他们甚至在这种假危机当中，也在顽强地继续自己的工作，并运用那些始终不变的论据、那些被伟大的“危机”哲学家称之为天真的［朴素的］和唯物主义的论据来捍卫自己的工作。我们还很少谈到这种类型的科学家（第一种反应）。可是，列宁在激烈抨击其他科学家的同时，却通过唤起这些科学家的“唯物主义本能”来捍卫他们。这些科学家从不宣称“物质”已经消失：他们认为物质继续存在着，而物理科学也的的确确在生产着一种关于“物质规律”的知识。这些科学家不需要一种新批判哲学来使他们关于科学以及科学知识“可能性条件”的观念获得新生；他们不需要一种哲学来保证他们的知识真正成为知识

——也就是说，成为客观的知识（在双重意义上：既是关于它的对象的知识，又是外在于任何主观性的有效知识）。他们竭尽全力捍卫自己。他们的论据在对手眼里兴许是“简单”甚至“粗暴”的；他们甚至会在如何解决现代物理学矛盾的观念上犯错误；但是谁能保证不犯错误呢？和那些被自己所皈依的哲学“抓住”了的同行相比，他们表述了一种截然不同的立场。

他们的存在对我们很重要。因为如果我们想要谈论科学家的自发哲学，包涵它的全部广度和矛盾，我们就必须重视两个极端：不仅要重视那些通过构筑某种哲学来对科学困境进行盘剥利用的科学家；而且要重视那些站在截然不同的立场上，冒着很大的个人风险顽强斗争的科学家。

我要缩短这些必要的分析，以便着重对阐述的细节进行辩护，并探究基本的原理。

1. 通过观察由某一科学“危机”的经验所提供的各种要素，我们已经得出了这样的结论：在哲学和科学之间存在着某种关系，这种首要的关系可以在科学家自身的工作中暴露出来，因为他们都是我所说的科学家的自发哲学（PSS）的持有者。

2. 我们在非常严谨而有限的意义上理解这个说法（PSS）。我们理解的 PSS，不是科学家所拥有的关于世界的一整套观念（即他们的“世界观”），而只是他们（有意识或无意识）拥有的关于他们的科学实践和科学本身的观念。

3. 因而，我们在（1）科学家的自发哲学和（2）科学家的“世界观”之间做出了严格的区分。这两种现实深刻联系在一起，但它们能够而且必须得到区分。我们以后会考察世界观的概念。而 PSS 只涉及科学家所拥有的关于科学的科学实践和“科学”本身的（有意识或无意识的）观念。

4. 如果我们分析 PSS 的内容，就会注意到一个事实（我们仍然是在经验分析的层面上）：PSS 的内容是矛盾的。矛盾存在于两个要素之间，我们可以按照如下方式区分并确认这两个要素：

A. 一个内在的、来自“科学内部的”要素，我们称之为要素1。这种要素以它最“普及的”形式，表述了从科学实践本身的日常直接性的经验中产生的“信念”或“信仰”：它是“自发的”。如果对它进行哲学的整合，那么这种要素就会很自然地采取论点形式。这些信念—论点都具有一种唯物主义和客观主义的特性。它们可以分为以下方面：（1）对科学知识对象的实在的、外在的和物质的存在的信仰；（2）对（使关于这一对象的知识成为可能的）科学知识的存在和客观性的信仰；（3）对能够生产科学知识的科学实验程序或科学方法的正确性和功效的信仰。这些信念—论点的整体特征，是它们没有给针对科学实践的有效性而产生的哲学“怀疑”留下任何余地；它们避开了我们所说的“权利问题”，即知识对象、关于那个对象的知识、科学方法三者的存在权利的问题。

B. 一个外在的、来自“科学外部的”要素，我们称之为要素2。这种要素同样以它最普及的形式，表述了能够整合为哲学论点的若干“信念”和“信仰”。它当然与科学实践本身有关，但并不是来源于这种实践。恰恰相反，它运用哲学论点对科学实践进行反思，而这些哲学论点本身是由哲学家或科学家所制造的宗教的、唯灵论的或者唯心主义批判的“科学哲学”在这种实践之外整合出来的。要素2的“信念—论点”的特征就在于：它们使科学实践的经验服从于论点，进而服从于这种经验以外的各种“价值”和“诉求”；而这些“价值”和“诉求”通过对科学的盘剥利用，无批判地服务于若干属于实践的意识形态的目标。表面上，它们与第一套“信念—论点”一样是“自发的”；但实际上，它们是被高度整合过的，只是因为自身的统治地位使它们成了直接“显而易见的”东西，它们才会被认为是“自发的”。以下事实也无非是为这一点提供了证据：尽管在提法上呈现出细微的差别，但是，这些“信念—论点”都带有“权利问题”的痕

迹。“权利问题”在这里表现为多种形式：怀疑对象的外在物质存在（代之以经验或实验）；怀疑科学知识和理论的客观性（代之以“模型”）；怀疑科学方法（代之以“验证技术”）；转而强调所谓“科学的价值”、“科学精神”，以及它那堪称典范的“批判的美德”等等。

既然确认了在卷入假科学危机的科学家之间的冲突中成为赌注的东西（这个东西显然是唯物主义），我们就有理由把要素 1 叫做唯物主义的要素，而把要素 2（在我们迅速考察过的三种哲学——宗教的、唯灵论的和批判的哲学——所通用的意义上）叫做唯心主义的要素。

5. 在科学家的自发哲学（PSS）中，（唯物主义的）要素 1 绝大多数时候都受到要素 2 的统治（因此那些例外就更值得注意）。这种状况在 PSS 的中心，再生产着在这个世界里——我们知道，科学家就生活在这个世界里——存在于唯物主义和唯心主义之间的哲学的力量对比，以及唯心主义对唯物主义的统治。①

没有比最后这个事实更不“显而易见”的事情了。即使科学家完全了解哲学的性质，了解其中所展开的内在冲突，以及他们与这个世界的重大政治和意识形态斗争相联系的方式——即使他们能够认识到，在社会、政治、意识形态、道德等方面，唯物主义实际上大范围地受到唯心主义的统治（这在理论层面上再生产着剥削阶级对被剥削阶级的统治），他们也很难承认在自己的 PSS 内部存在着同样的力量对比。因此，我们必须试着向他们证明这一点。

真正要证明这一点，需要做出广泛的理论和历史分析。然而考虑到时间关系，我们在这里还是只限于提出简单的经验事实，使这个决定性的现实能够被“看得见”。但是，即使我们能够使它被看得见，我还是不应该隐瞒这样做的困难：这种困难是因为，我们在这里不得不“作用”于“自

① 关于所有这些问题，参见在附录里对莫诺的分析。〔原注〕

发性”的要素——也就是说，不得不作用于直接显而易见的各种“表述”形式，而这种显而易见却是我们必须冲破或绕开的。没有什么比显而易见的事情更难冲破或绕开的了。

例如，想一想在你们科学家和我这个哲学家之间会发生什么事吧。当一个哲学家像我这样谈论 PSS 的要素 1，说它是“科学内部的”，那么他很容易得到理解，因为大部分科学家并不怀疑他们研究对象的存在、发现（知识）的客观性和方法的功效。但如果他说要素 1 是唯物主义的，他就不会得到所有科学家的理解。有些是会理解的：现代地球科学的专家、博物学家、动物学家、生物学家、生理学家等等。在所有这些科学家看来，“物质”、“唯物主义”和形容词“唯物主义的”这类字眼所表达的东西，和他们对自身科学实践的信念有着本质的联系：在他们看来，这些字眼是“正确的”。但是，如果我们转向另一些学科，情况就大不一样了。

先把数学家（他们当中有些人甚至在疑心他们的“对象”是否“存在”）和除了一些例外的人文科学专家（他们当中大多数都不愿意自己是唯物主义者）放在一边，让我们来考虑两门实际上是在和物质打交道的科学：物理学和化学。

一旦谈到他们自己，物理学家和化学家是非常谦虚而矜持的。因此，我想试着当他们的代言人，而他们听完之后可以告诉我，我说得是不是对头。如果我现在要告诉物理学家和化学家，他们拥有某种科学家的自发哲学，这种哲学是矛盾的，既包含着一种“科学内部的”要素，也包含着一种“科学外部的”要素——前者来源于他们的实践，后者是外来的——对此，他们是不会否认的。他们不会感到这是不可思议的事情。但是，当他们听说（科学内部的）要素 1 具有唯物主义的特性时，特别是当我们说明这个要素的核心是三个项——*具有物质存在的外在对象/客观的科学知识或理论/科学方法*，或者用更加图式化的说法，是对象/理论/方法这三个项——的统一体时，他们就会觉得自己听到的虽然不是令人反感的话，但也是一种他们听不懂的语言，和他们自身“经验”的内容毫不相干。这意味着，对于他们，事情是以别的方式自发地呈现出来的。如果请他们自己

来说，大抵上他们会用另外一小组更加“现代”的词语来替代对象/理论/方法这一小组词语，于是，现在的问题在于“实验数据”、“模型”和“验证技术”，或者用更加图式化的说法，在于实验/模型/技术。

这似乎不太一样了：毕竟，词语就是词语。如果我们想要改变它们，我们只能去建立正当的约定。但遗憾的是，我们不能在这些事情上随随便便建立自己的约定，词语也不能毫无理由地相互替代。仅举一个不起眼的词为例，它在表面上是完全清白的：经验（或“经验材料”）。必须认识到，这个词从它在第二组词语中所占据的位置上把另一个词排挤掉了：一个具有物质存在的外在对象。正是出于这个目的，康德给它赋予了特权来反对唯物主义，而我们前面谈到的经验批判哲学更是为它恢复了这样的特权。当经验（请注意，它和实验完全是两码事）高于一切的时候，当有人大谈模型以取代理论的时候，我们不仅仅是改动了两个词：这造成了意义的滑动，更准确地说，是一种意义被另一种意义遮蔽了，是第一种唯物主义的意义在第二种唯心主义的意义底下消失了。正是在这样的含糊其词当中，大多数物理学家和化学家都习焉不察，从而在他们的 PSS 里实现了要素 2 对要素 1 的统治——这证明了一个科学家与“物质”打交道并不足以让从事这种实践的人认识到自己是唯物主义者。这实际上也证明了，有一种奇特的辩证法在 PSS 的两个要素之间起作用：因为这些要素中的一个会遮蔽另一个，直到使它完全消失，同时还要声称自己仅仅是在对同样的实践“给个说法”而已。

不管这种辩证法是怎么回事，我们还是只限于讨论由意义的滑动所造成的统治：在物理学、化学或任何一门同样用“实验/模型/技术”这些说法来考虑自身实践的“实验”科学的历史中，那种统治并不是始终存在的。一百年前，物理学家和化学家曾经用一种非常不同的语言谈论它们的实践，这种语言近似于今天地球科学家和生命科学家所使用的语言。如果我们的科学家朋友能花些时间去研究他们学科的历史，以及他们自己的前辈对这门学科进行表述的历史，他们就会找到有趣的资料，足以证明他们的 PSS 在说法上的这种滑动是在什么事情影响下、怎样发生的，从而导致

科学外部的要素 2 对科学内部的要素 1 的统治。从这里可以得出的结论是，为了了解某种 PSS 的内容，我们就必须回顾科学史，回顾同时依靠科学史和哲学史而存在的各种自发哲学的历史。

但还是让我们再做一次尝试，用另一个“相反的”例子使这种统治的事实变得“易于触摸”。

如果我们认识到这两种矛盾的要素在 PSS 中的存在，以及要素 2 对要素 1 的统治；如果我们知道要素 2 原本就是和某些哲学联系在一起的，那些哲学为了护教的目的，为了从来没有被认识和批判过的、实践的意识形态的“价值”而对科学进行盘剥利用——那么，明摆着的是，正是为了科学家的利益，才需要以批判的态度改造他们的 PSS，驱散在要素 2 中所包含的幻觉，并且改变现存的力量对比，从而把“科学内部的”、唯物主义的要素 1 置于统治地位。

但是，如果显而易见是为了他们的利益才需要这样做，那么根据经验，同样显而易见的是，仅仅靠 PSS 的内部游戏，就想改变那种 PSS 当中的力量对比，或者对那种 PSS 进行批判的改造，在实践上是不可能的（也许要除过一些模棱两可的情况，对此须要做专门的研究）。换言之：在（最普遍的）状况下，要素 2 统治着要素 1，没有外部的支持，想要颠覆这种力量的对比是不可能的。要素 2 对要素 1 的统治不可能仅仅通过一种内部批判的抗衡就可以推翻。作为一种普遍的规则，PSS 不可能仅仅通过它内部成分的游戏进行自我批判。

这种外部的支持会是什么呢？这种外部力量能够改变 PSS 内部的力量对比吗？首先，它只能是一种与那些竞争中的力量在性质上完全相同的力量：一种哲学的力量。但它又不是随便什么哲学的力量：这种力量能够从要素 1 出发，批判和驱散要素 2 的唯心主义幻觉；因此，这种哲学的力量和要素 1 的哲学力量有关——也就是说，它是一种唯物主义的哲学力量，它不对科学实践进行盘剥利用，而是尊重并服务于科学实践。

科学家完全清楚地意识到问题在于哲学、在于哲学的力量对比，因而归根到底在于哲学的斗争。如果他们对自己的过去有所了解，他们就完全

可以知道18世纪的实验科学从唯物主义哲学家那里得到过相当大的帮助这样的事情。而在伟大光荣的启蒙历史的庇护下，在这个时代的人们（一边是僧侣和他们的知识分子，一边是唯物主义的百科全书派）对科学和科学实践所做的表述当中，他们也知道什么是斗争的赌注：问题在于把“心灵”从对科学和知识的错误表述中解放出来，在于用一种“正确的”或更“正确的”表述来战胜它。问题在于为改造现存的PSS而斗争：在这场斗争中改变力量的对比。科学家需要哲学家，并且信赖他们。

事情当然不会总是在光天化日下发生。但是，正如我们的“科学危机”向我们揭示出在每一个科学家那里都蛰伏着一个哲学家，同样，科学家和启蒙时代哲学家在“唯物主义”口号下的公开联盟，让我们看到了改变PSS内部要素2和要素1之间的力量对比所必需的条件。这个条件就是科学家与唯物主义哲学的联盟，它给科学家带来了他们所需要的额外的力量，以增强唯物主义的要素，从而驱散那些统治着他们的PSS的宗教—唯心主义幻觉。这些情况无疑是“例外的”，但它们在这里同样具有那种优势，能够用“粗体字”向我们呈现在事物的“正常”发展中是用细小模糊的字体“缩印”出来的东西。既然我们谈到了这个在唯物主义哲学和18世纪科学家之间的大联盟，为什么不想到缔结这个联盟的口号——唯物主义——是由那些哲学家带给他们想要为之服务的科学家的，而且总的说来，尽管这种唯物主义有着（机械论之类的）缺点，他们却仍然能够服务得很好？

但同时——在这个例子上停留片刻——也有必要估价一下这个联盟的客观局限。因为最终成为科学和科学家的助手的这种“唯物主义”，首先是要保护它们不受宗教权力和欺诈的侵犯。这个时代的“历史界限”就是“宗教知识”和科学知识两者的界限：前者不过是教条和“蒙昧主义”，它企图主宰世间所有的知识；而后者在关于事物的机械论中发现了无限，并在这个无限面前保持开放和“自由”。但是这种机械论本身却因为自己对“真理”的表述而受到另一种唯心主义的统治：一种法律的、道德的和政治的唯心主义。18世纪的唯物主义同样是“启蒙世纪”的唯物主义，

这并不是偶然的。在“启蒙”（lumière，德语更直截了当地表述为 Aufkl!?rung）的伟大象征——照亮（illumination，与“天启论［illuminisme］”神秘主义完全不同）里，这个时代的科学家和哲学家自身也在体验着一种伟大的幻觉（Illusion）：历史性的知识万能的幻觉。这是一个可以上溯几百年的古老传统，它无疑与某种权力、某种通过分工而属于那些拥有“知识”的人们的权力有关（但是绝不存在与“权力”本身没有密切关系的“知识的权力”）：它使知识的万能高高凌驾于无知之上。真理一旦出现，就会让一切阴影、错误和偏见消失，就像黎明驱散黑夜的笼罩。这种“思想”实际上一刻不停地纠缠着现代科学家。在内心深处，他们确信，因为他们拥有科学、拥有科学实践的经验，所以他们拥有一些特殊的真理（这些真理多多少少地离开了那个真理，但是他们自信总有一天会认识那个真理并用它来改造世界），也拥有获得真理的“美德”——诚实、严格、纯粹和无私，他们已经准备好要把这些美德塑造成一种伦理。而且他们认为这一切都来源于他们的实践本身！因为，如果他们在自身的实践中就是诚实、严格、纯粹和无私的，那么他们为什么不该这样想呢？这些“显而易见的事情”是最难克服的。然而，回到我们在 18 世纪那里兜的圈子，我们就可以“像白昼一样清晰地”看到，对科学真理万能的信念是和科学以外的东西、和新兴阶级知识分子的法律、道德和政治“意识”紧密联系在一起的；那个阶级自信能够仰仗真理和理性的显而易见的性质而取得权力，因为它已经给真理赋予了权力。在他们的启蒙哲学里，18 世纪的科学家和哲学家，尽管在反对宗教的斗争中可能是唯物主义的，但他们在历史观上却同样是唯心主义的。而他们关于科学真理万能的唯心主义观念归根到底来源于他们的历史（法律、道德、政治）唯心主义。有些人（例如莫诺）直到今天还在以其他形式继续着同样的典型主题，并且就像他们的前辈那样，相信自己只是在谈论他们作为科学家的经验，可实际上，他们所谈论的是完全不同的东西：由于一些可以理解的原因，他们谈论一种新东西、一种痛苦而幻灭的历史哲学。他们只是联系自身的科学经验在思考这

种哲学，而这种哲学也反映在他们的经验中。①

为什么要提到所有这些细节？是为了得出下面的结论：在启蒙时代唯物主义的自相矛盾的历史中，我们可以看到要素 1 和要素 2 之间的力量对比发生改变的条件，以及这种改变的局限。条件是：哲学家的唯物主义通过增强要素 1 的力量来反对当时正统治着它的要素 2 的宗教欺诈，从而无可否认地服务于当代的科学实践。科学家与唯物主义的联盟服务于科学。局限是：尽管启蒙哲学家的唯物主义确实修改了先前的力量对比，但同时，它的矛盾（这些哲学家在历史方面是唯心主义者）又使要素 1 这个唯物主义的要素服从于一种新的要素 2，服从于唯心主义的要素，因而在实际上恢复了旧的力量对比。是的，服从于一种新的要素 2，这个要素仰仗真理万能，也就是科学知识万能的幻觉，才能把盛行一时的经验主义主题统统地吸收进来。

如果这一分析（它几乎算不上是一种分析）可以说明什么问题的话，那就是，它这次是以一种反向的和（更有趣的）矛盾的方式，证实了我们关于要素 2 对要素 1 的统治，以及 PSS 不可能修改它内部的力量对比并进行自我批判的论点。因为不言而喻的是，启蒙时代哲学家和科学家的幻觉早已受到了历史的打击。并不是他们的观念通过“改进知性”、表彰“理性”，赋予真理以权力而改变了这个世界；改变世界的是那些在大革命中衣衫褴褛揭竿而起的“蒙昧的”广大农民和平民群众。同样，并不是他们对科学实践的“启蒙的”表述一直在推动科学前进，而是那些实践者以他们默默无闻的劳动才真正造成了这样的进步——有时是因为这些观念，但经常是不理会它们的：因为有别的观念。这便是“理性”的诡计。

如果诸位对我还有耐心，我要从这段插曲里得出些结论来。

首先，我希望说明的是，PSS 内部的力量对比不可能通过内在的批判而得到改变：必须有一种反作用力，而这种反作用力只能是哲学的和唯物主义的。

---

① 这里的“思考”和“反映”是同一个动词：réfléchir。〔编者注〕

进而，我希望说明的是，无论 PSS 各要素之间的矛盾关系，还是能够对它们的冲突进行干预的唯物主义哲学，都不是永恒不变的，它们都属于某种确定的历史形势。在这里起作用的不仅仅有科学的状况，科学的分工，不同科学之间的关系，以及某一门科学对其他科学可能存在的统治（使自身的实践成为科学实践的准绳），等等，而且还有占统治地位的 PSS 的状况和现存的哲学、实践的意识形态以及阶级冲突的状况。如果忽视了这种历史现实及其必然的矛盾形式，我们就根本不可能对这种 PSS 和改造它所需要的条件有所理解。

最后，我还希望表明，一种能够增强要素 1 的力量从而以批判的态度改造要素 2 的力量的唯物主义哲学，必定有别于那种与 18 世纪的科学家联合起来反对教会、反对宗教哲学与意识形态的唯物主义哲学。因为后者在一种意义上是唯物主义的，在另一种意义上又是唯心主义的，而它为科学所提供的服务之所以能够在一只手上付出，是因为在另一只手上它又以一种新形式恢复了先前唯心主义（要素 2）对唯物主义（要素 1）的统治。

果真如此，我们也许就能够确定在科学家和（尊重并服务于科学实践的）唯物主义哲学之间建立新联盟所需要的条件。

1. 它们不可能是一般的条件（比如教条式的说法：科学家需要哲学），而必须是特殊的条件，并且首先要考虑到历史的力量对比。

认识到 PSS 内部两种要素的存在以及它们之间的矛盾，乃至确认它们中间一个是唯物主义的，另一个是唯心主义的，并最终确立了后者对前者进行统治的一般规律，这些都还不够。在任何情况下，我们都必须了解这两个要素及其矛盾的实在历史形式。因为科学实践的表述形式、这种表述的矛盾的形式都在历史中发生着变化；这个历史伴随着科学史和哲学史，并在这两种“历史”背后，伴随着政治斗争和意识形态斗争的历史，这些斗争最终就在那两个要素身上得到了反映。因而我们还必须确认在占统治地位的 PSS 中存在的对抗关系的实在历史形式。

我说“占统治地位的”，是因为经验的事实（只要我们对属于科学知识不同分支的科学家的立场进行考察，就会碰到这样的事实）同样表明：

在某个确定的时代，并非只存在着独一无二的 PSS 的形式；而是有好几种，其中一种占有统治地位，而其他那些也曾一度享有权力的形式现在就必须服从于这种形式，同时在从属的地位上继续存在下去。例如，机械论理性主义在 17 世纪占统治地位，经验论理性主义在 18 世纪占统治地位，然后是实证论在 19 世纪占统治地位（请原谅我这些相当图式化的说法），虽然在今天统统受到逻辑—新实证论 PSS 的统治，但就是在这样的形势下它们也还是会继续存活下来——并且一有“机会”它们就会在某些学科里重返舞台的中心（例如，笛卡尔的机械论理性主义就完全可以在乔姆斯基语言学或先锋派生物学那里为 PSS 服务）。

可以理解的是，这样的罗列根本不是要指出一种线性的顺序。恰恰相反，这是一条布满冲突的历史的踪迹，在这里，PSS 的不同形式之间展开了旷日持久的、严酷的斗争：我们可以说，这些形式就是各种各样的“思考”科学实践的“方法”、“提出科学难题的方式”（“难题性[problématique]”）①、而最终就是“解决”科学史的理论矛盾的“模式”。正因为这一历史是布满冲突的，所以要解决冲突，就必须给一种新的“思想形式”或一种新的 PSS 赋予权力，而这种新的 PSS 有朝一日将逐渐取代那些先人为主的 PSS。

但是，如果我们必须谈论这个布满冲突的 PSS 的历史，那么就必须把这里的任何形势（包括我们所面对的形势）都看做是布满冲突的。同时，因为哲学内部的冲突从来没有得到最终的、彻底的解决，所以，要想看清这种冲突，不仅有必要认识到那些现存的力量，也有必要确认这种冲突的带有倾向性的解决办法，了解它从何处来、往何处去，并将怎样“取得权力”。因此我们还必须考虑到所有那些继续存在着，并直接或间接干预冲突的 PSS 的“分层”形式，还有那些占据着舞台中心的形式；我们还必须辨认出哪一种是真正在上升的力量，以及它经历了怎样的矛盾过程才为取得统治地位“扫清了道路”。我们随后将看到什么是今天正在上升的 PSS：

① 关于“难题性”这个概念，请参见本书《编译后记》的说明。〔编者注〕

这便是逻辑—新实证论。

2. 科学家与某种新的唯物主义哲学之间形成联盟的条件必须是特别明确的。我再重复一遍，我们谈论的是这样一种联盟，通过它，唯物主义哲学可以给 PSS 的要素 1 以支持，帮助它与 PSS 的要素 2 做斗争：改变通常由要素 2 的唯心主义占统治地位的力量对比，使之有利于要素 1。

通过这个联盟，唯物主义哲学受权干预 PSS，并且只干预 PSS。这意味着哲学只能干预哲学。这样就避免了造成任何对科学本身、对它的问题和它的实践的干预。这并不是说在科学的一方和哲学的另一方之间存在着根本的划分；或者说科学只是留给科学自己的领域。不如说，这意味着哲学范畴乃至哲学观念在科学中所起的作用（这种作用是我们至今还没有讨论到的[①]）是通过 PSS 的中介，和其他形式一起发挥出来的；这也意味着我们在这里所说的哲学干预是哲学对哲学的干预。这里的问题仍然在于使科学实践不再被哲学盘剥利用，而是接受它的服务，通过这样的方式去改变 PSS 内部的力量对比。

现在你们就可以理解，为什么我们要强调这种（有望为科学实践服务的）唯物主义哲学的新颖性。因为，如果这种唯物主义哲学想要为科学实践服务，它就必须准备好同一切对科学的唯心主义盘剥利用做斗争；而如果它想要自觉地展开这场斗争，这种哲学就必须能够通过知识与批判，去驾驭把自己和实践的意识形态结合起来的那种有机联系，因为它像任何哲学一样依赖于这些实践的意识形态。我们已经看到这种批判的控制在什么样的条件下才是可能的：只有在唯物主义哲学与某些发现相联系的情况下才是可能的——正是通过这些发现，马克思为关于“意识形态社会关系”（列宁）的机制的知识，因而也为关于实践的意识形态及其阶级对抗的功能的知识开辟了道路。

但如果真是这样，那么同样可以理解，问题并不在于把某种现成的哲学简单地“应用”到某种确定的 PSS 上去。因为，即便我们正在使用一种

① 人们有理由为这样的观念辩护：当哲学范畴是“正确”的时候，它们便可以作为科学知识的生产和再生产关系而发挥功能。〔原注〕

现成的哲学、一种已经充分整合并能够驾驭自身所有范畴的哲学，我们也不应该指望有奇迹到来。力量对比不会在瞬间颠倒过来，唯心主义幻觉也不会被轻易地扫除干净。如果我们相信这种可能，我们就只能在形式上的唯物主义哲学内部，再生产出唯心主义启蒙观念的实质：万能的真理驱散了错误的阴影。我们完全可以有一种唯物主义哲学，但这可能还算不上那种唯物主义哲学的唯物主义实践。这可能意味着忘记了事情的关键在于斗争。我们所提倡的那种联盟不能被简化为一项协约。我们当然应该签署并宣告这项协约。但是后面还有许多事情要做：旷日持久的艰苦劳动，就相当于一场战役，需要从敌人手中夺回阵地，需要识破他的阴谋并预见到他的反攻；这是漫长而艰苦的斗争，需要面对从科学实践自身发展中出现并且总是容易被敌人趁机利用的那些不可预见的形式。当同盟者们同意把各自的力量联合起来的时候，他们必须认识到自己介入了一场共同的、同时也是漫无止境的斗争。这场斗争更困难的地方在于，我们仍然生活在唯心主义统治着知识分子意识的状况下，而且在未来很长一段时间里，甚至在革命之后，也还会是这样。

在整个论证过程中，我们一直假设唯物主义哲学是完整的，是由完备的论据武装起来的。但其实不是这样。我们向科学家提倡这种联盟，而科学家则必须了解自己与之结盟的唯物主义哲学的性质。如果哲学是一场斗争，并且，如果在这场斗争中是唯心主义哲学占据了统治地位，那么，这就不可避免地意味着辩证唯物主义哲学必须自己在斗争中建立起来，并且在这场斗争的过程中，它仅仅为了存在，为了获得作为一种历史力量的存在，就必须逐渐赢得自己与敌人相对立的那些立场。就像唯物主义哲学并不占有关于科学的“真理”那样，它也并不声称自己能够以一副完成了的真理的面目出现。当然，我们能够陈述若干基本论点，从中建立一套范畴；并且这些论点可以在与唯心主义论点的斗争中得到检验。但是它们并不像在唯心主义哲学中那样建立一个“体系”：一个总体的和封闭的真理的体系。如果辩证唯物主义哲学名副其实地是一种理论的武器，它就必须根据能够确保自己立场的最低限度的确定原则，以足够的灵活性去响应战

斗的召唤，并且自己在这场战斗中形成——也就是建立起来。

科学家什么时候得到过这样一种联盟呢？它确实是绝无仅有的：因为它尊重科学自身的领域；因为它请求哲学的帮助，只是为了去干预那种对科学进行盘剥利用的哲学；因为它没有许诺什么奇迹，而是号召进行一场自觉的斗争，一场永无止境的斗争；因为，与其说它在谈论一种完成、完善了的哲学所进行的干预，还不如说它在告诫我们：哲学本身就是通过干预才建立起来的。你们什么时候听说过这样的哲学，它提供服务的方式是如此的谦逊？

所以我们请求你们加入这个联盟。我们既不指望从这里看到奇迹，也不是在向你们许诺什么可靠的东西，因为我们了解自己生活的世界，在这个世界上，所有重要的事情，包括科学家的自发哲学所关心的那些事情，都不是在知识分子的心灵中而是在阶级斗争及其作用中被决定了的。不过，我们还是可以指望从这个联盟里得到一些结果，既有利于你们科学家也有利于我们哲学家。在邀请你们来为自己 PSS 划清要素 1 和要素 2 之间的“界限”的时候，我们并没有充当提出忠告的观众或裁判。在邀请你们与辩证唯物主义哲学结成联盟的时候，我们也并没有充当能够给你们力量的“长者”。因为我们自己也在遵循向你们提出的同样的准则。我们怎么做到这一点呢？通过在哲学中为自己“划清界限”；通过在哲学内部占据那些能够与唯心主义进行斗争的立场。

如果你们跟随我们走过了这么远，你们很可能已经相信我们的确就是像这样实践的。从一开始，我们就只有在哲学中占据某个确定的立场，然后才能谈论哲学。因为在哲学中，我们不可能像卢梭在《论人类不平等的起源和基础》里所说的高贵的野蛮人那样，在森林里占有一个空旷的角落。在哲学中，所有空间都已经被占据了。在这里，我们只能拥有一个立场，来反对已经拥有了立场的对手。这不是一件容易的事情。我们知道，问题在于“词语”。没有比听到词语更自然的事情了。但这些词语不是任意的，它们首先必须“团结起来”；不然的话，它们就会四散奔逃，也就谈不上拥有什么立场或空间了。这恰恰是在这里、在我们中间已经发生过

的事情。有时你们可能会有种印象，似乎我们是在发表一篇事先准备好的讲演，其方式可能是教学的（说教的），却并不是哲学的。实际上，经过一段持久不懈的努力，我们一直在向你们讲述的事情赢得了胜利：这项反思工作同时就是一场斗争。而如果我们已经为你们提供了一个范例，那么够了：现在该轮到你们了。

附录　论雅克·莫诺

这篇附录专门分析了莫诺在法兰西学院所作的就职讲演的摘要，后者发表在1967年11月30日的《世界报》上。①

这一批评本是第四讲的内容。我按发表时的原样照排，没有做任何改动。

莫诺的文本是一篇不同寻常的文献，具有无与伦比的科学品质和理智上的诚实。我怀着最大的敬意来谈论它，并希望我的分析自始至终都能够证明这一点。你们将会看到，我并没有给自己任何权利去干预它的严格的科学内容，我毫无保留地接受这种内容，把它当做任何哲学反思的绝对指涉。但同时，你们也会看到，我不仅给了自己权利，而且还有义务，即使是对莫诺，也要在这个文本的严格的科学内容和以它为对象进行的哲学运用之间做出明确的区分——这种运用，不是由莫诺以外的其他哲学家做出的，而是由莫诺自己在他的PSS的要素2中，在他的哲学和他的世界观（MV②）中做出的。

我将以尽可能客观的态度讨论莫诺的PSS、他的哲学和他的MV。在谈论莫诺并引用他的证言的时候，我不是在抨击莫诺本人，而是在抨击出

---

① Jacques Monod（1910—1976），法国生物学家，1965年以其对细胞内蛋白质合成的化学基础的研究，与安德烈·勒沃夫和弗朗索瓦·雅各布共获诺贝尔生理学医学奖。他就任法兰西学院分子生物学教授（1967—1972）的讲演题为《偶然与必然》，是1970年发表的同名著作的雏形。〔编者注〕

② monde-vue（“世界观”）的缩写。〔编者注〕

现在他自己“意识”里的这些“现实”，同样的现实也出现在所有科学家的“意识”里，因此，这些客观现实与科学家的主观个性没有什么关系。通过对莫诺文本的分析，我想要阐明这些客观的“普遍现实”；虽然它们在形式上随着个人的情况、他们的学科以及他们所属科学的历史阶段而变化，但是，这些现实却统治和支配了所有科学家的“意识”——即便科学家通常是不知道这一点的。我说的是严格意义上的科学家；但你们可能已经认识到，我说他们的这些话更加适用于人文科学的专家，同时（尽管有种属的差异）也适用于纯哲学家。

关于那些一般要素在莫诺这里所采取的特殊形式，我们可以得出一个结论。我们将会看到，它们的归宿是一种我不能同意的唯心主义世界观。但莫诺的世界观表述了一种形式非常特殊的唯心主义倾向：就其科学内容而言，它可以被认为是在这种唯心主义倾向里所能找到的最富有的唯心主义形式。我还看到另一个非常重要的标记，也可以说明这一点：事实上，统治着莫诺世界观的那种道德是他称之为知识伦理的东西，这种伦理与科学实践有着密切的联系。

因为它在科学上的富有、诚实和高贵，莫诺的文本在我们看来是不同寻常的，我愿意向它公开表示我的敬意。这仅仅是一个哲学家的敬意。如果它能够被如实地看做是一个哲学家的敬意——总还算是一种敬意——我是会很高兴的。

为了阐述的清晰，我可以从莫诺的讲演里区分出四个要素：

1. 现代生物科学；
2. 科学家的自发哲学（PSS）；
3. 哲学；
4. 世界观（MV）。

1. 现代生物科学

它体现在莫诺关于他的最新发现和基本原则所做的解释中（第2段开头，第4、5、6段）。

这一阐述可以明确分为三个“环节”，如下：

（a）陈述“发现”的内容，这一“发现”已经改造了现代生物学：脱氧核糖核酸（DNA），“染色体的构成要素、遗传的守护者，以及进化的源头、生物学的点金石”。

（b）运用生物学理论概念对这一革命性科学发现进行反思：突生（emergence）和目的性（téléonomie）的概念。现代生物学理论的新关键概念。

（c）回顾：这些新概念表明，古典理论的旧概念（进化、目的[finalité]）已经被一种新的形式保存并超越了。以类似方式，那些与生物学概念有关的旧哲学理论（活力论、机械论）和那些对生物学的成果或困境进行盘剥利用的哲学（宗教哲学、形而上学）似乎也已经被超越并抛弃了（第2、3段）：超越而不保存，抛弃而不留余地。

2. 科学家（生物学家）的自发哲学（PSS）

它体现在关于现代生物学的发现、现代生物学在生物学理论方面的反思以及现代生物学的回顾作用的整个阐述过程中。我们可以分辨出两种要素的存在：科学内部的、唯物主义的要素1；科学外部的、唯心主义的要素2。

（PSS的）要素1

根本上是唯物主义的，根本上是辩证的。按照一般规律——尽管这并不是一成不变的——在人们对科学发现的阐述中，要素1几乎总是“纠缠不清的”，因而也总是混合在科学材料本身当中的：它并不是独立的，而科学家也没有把它当做自己思考的对象。这就需要我们“摆脱纠缠”，通过划清哲学上的界限来揭示它的特性。这样，在阐述的过程中，在为它提供理由的过程中，要素1就会被揭示出来，作为一种倾向，面对并反抗着其他的倾向。

这个事实在莫诺的文本里非常引人注目，后者在这一点上堪称典范。

莫诺并不宣称自己是一个唯物主义者或辩证的思想家。这些字眼在他的文本里并不出现。但他关于现代生物学所说的一切无不表现出深刻的唯物主义和辩证的倾向，我们可以在与哲学上的明确谴责相对应的那些正面肯定的内容里看到这一点。

(a) 唯物主义

敏感点：

——通过批判“活物质”概念（这个概念在科学上已经过时，并且只在某些哲学中“发挥功能”），来定义生物学对象的物质现实。对这样一个词语的驳斥其实是对哲学所进行的盘剥利用的驳斥，因而是对某种反科学倾向的驳斥：更准确地说，是对“活物质”这个概念所包含的活力论哲学的驳斥。“活物质”的说法是没有意义的。“只有活的［生命］系统，没有活的物质”。这既驳斥了某些物理学家自己对“活物质”这个模糊概念的使用，也驳斥了形而上学和宗教哲学对这个概念的盘剥利用（抨击了德日进）。

——对“活物质”概念的抛弃在任何意义上都没有把莫诺带回到唯灵论或唯心主义那里去：他仍然是一个唯物主义者。生命系统在物质世界里“突生”出来（“复杂结构的局部突生”被赋予了特定的品质）。这种突生是按照坦率的唯物主义倾向来思考的：突生具有它的“物质承担者”——DNA。

可以注意到，莫诺的唯物主义论点是以一种肯定的和论战的方式提出的：他抛弃了哲学的（盘剥利用的）要素，为阐述科学发现“扫清了道路”。这一过程就其本身和它的结果而言，都具有唯物主义的倾向。

(b) 辩证法

敏感点：

——对先前盛行于突生和“目的性”（以往被理解为目的论、终极目的论）之间的意识形态关系（哲学的盘剥利用）的批判。莫诺抛弃了所有

使突生（生命的突然出现）服从于目的性的理论。因而，他以最明确的方式抛弃了唯灵论—宗教倾向，那种倾向认为，生命之所以在物质世界里出现，乃是“为了”实现上帝或自然的目的，产生出“精神”。在这里他同样抨击了德日进和一切宗教—唯灵论—唯心主义对生物学的盘剥利用。

——和前面一样，这种批判“开辟了”通向正面的范畴（特别是通向突生范畴）的“道路”。事实上，突生范畴在莫诺那里所发挥的功能不仅是一个纯科学范畴的功能，这个范畴还表述了一种可能的理论：关于在自然内部起作用的辩证法的理论。这是个非常重要的范畴：实际上，莫诺在突变概念里提出了一个纯粹来自科学内部的“合理内核”①，这个“内核”，由于它所包含的理论潜力及其倾向，充满了辩证法的回声。实际上，只要我们认真对待它，它就会允许我们彻底思考某种哲学倾向在所谓“辩证法规律”甚或自然辩证法中所寻求的东西。人们在传统上谈论“质的飞跃”、谈论“从量到质的辩证转化”等等。在突生概念里，莫诺提供了某种可能性，从而允许我们在不完全的程度上，运用科学内部的要素重申这个问题。

我概括一下：唯物主义，辩证法。这就是在莫诺那里构成要素 1 的成分。在莫诺这个现代生物学家那里，要素 1 直接与某种明确的哲学倾向——辩证唯物主义——交相呼应。

（PSS 的）要素 2

我说过，这是一个科学外部的、唯心主义的要素。莫诺在这里同样堪称典范。因为要素 2 几乎以一种纯粹的状态在他的工作中出现（这在科学家那里并不是总能看到的），它表现为对要素 1 本身的某种重复，只是在形态和倾向上跟我们用来界定要素 1 的那种形态和倾向完全相反。在要素 2 中，我们实际上面对的是和要素 1 同样的内容，但意义已经发生了颠倒，

---

① 以反讽方式借用了马克思关于他和黑格尔辩证法的关系的说法（见《资本论》第二版跋，《选集》第 2 卷，第 112 页）。阿尔都塞在《矛盾和过度决定》（1962，收入《保卫马克思》）一文开头曾对这个说法进行过精彩的批评。〔编者注〕

一种倾向上的颠倒。让我们再来看看要素 1 的两个成分——唯物主义和辩证法——在要素 2 里发生了什么变化。

(a) 唯物主义

在要素 1 里，莫诺通过排除机械论和活力论，通过提出没有“活物质”只有“活的［生命］系统”，通过指明 DNA 就是那些活的［生命］系统的“物质承担者”，从而规定他的倾向的唯物主义内容。

但是，当莫诺离开了生物学的领域——他用了一个已经很可疑的说法把它叫做“生物圈”（biosphère，一个德日进的说法）——进而用了一个更加可疑的说法来谈论所谓“精神圈”（noosphère，又一个德日进的说法）的时候，他就不再尊重那些支配着要素 1 的唯物主义内容的规律了。在这一点上，我们看到，在继续使用要素 1 的那些概念的同时，规定着要素 1 的唯物主义倾向却被颠倒了过来，变成了一种唯心主义的甚或唯灵论的倾向。这种颠倒的最显著的症状就是莫诺对德日进态度的颠倒。在要素 1 中，莫诺百分之百地反对德日进；可是在要素 2 中，莫诺却求助于德日进的两个概念：“精神圈”和“生物圈”。我们将看到，其结果是，由突生概念所表达的辩证法成分本身变成了唯心主义的东西，并且掉进了莫诺在要素 1 里曾经避免的圈套：掉进了唯灵论—机械论这个对子当中。

确切地讲，莫诺提出了一种关于人类诞生的理论：

> 只有这些偶然事件的最新发展才能在生物圈的中心造成一个新王国的突生，这就是精神圈——观念和知识的王国。当有一天，个人那里的新的联合、创造性的结合能够被传递到其他人那里，而不是跟他一起死去的时候，这个王国就诞生了。

这个论点随后被进一步说明了：语言创造了人。人的王国是精神圈。精神圈是“观念和知识的王国”。

在做出这个推断的时候，莫诺相信自己还是个唯物主义者，因为对他

来说，语言不是来自精神，而仅仅作为一种偶然的突生，有人类中枢神经系统的信息资源作为它的生物生理学承担者。

然而在他的精神圈理论里，莫诺实际上（尽管与他表达的信念并不一致）是唯心主义的——确切的说，是机械论—唯灵论的。说他是机械论的，是因为他自信能够根据由语言的生物生理学承担者（人类中枢神经系统）的突生所激发的作用，来说明“精神圈”的存在和内容。简言之，他自认为能够把人类社会存在的内容，包括他们的观念的历史，仅仅说成是神经生物学机制所产生的作用。没有任何科学上的辩护，把生物学规律推广到人类社会存在中去，这就是机械论。莫诺坚持这种任意推广的合法性：“虽然精神圈是非物质的，并且只包含一些抽象的结构，但它仍然表现出与它从中突生而来的生物圈有着密切的类推关系。”他并不拐弯抹角：他呼唤伟大心灵的到来，这个心灵“将会写下达尔文著作的续篇：观念的自然选择的历史”。莫诺甚至不等这个伟大心灵的降生，甚至不用充实自己来达到这个伟大的心灵，就给自己提供了这部著作产生的基础：那是一种令人震惊的关于观念的生物学主义理论，这些观念被认为具有生命物种的特有品质，用于同样的功能，暴露出同样的规律。有些观念拥有侵略的权力；另一些因为是寄生物种，所以注定要消亡；还有一些则由于僵化，都不可避免要被判处死刑。

我们和这位伟大的先锋派生物学家一起退回到已经存在了一个多世纪的陈词滥调中去了，整个 19 世纪，马尔萨斯和社会达尔文主义都在用意识形态的能量充斥着这种陈词滥调。

从理论上说，莫诺的机械论表现为以下倾向：把他所说的生物圈的概念和规律机械地应用于他所说的“精神圈”，把适合于生物学物种的唯物主义的内容应用于另一个实在对象：人类社会。这是对一门特定科学（在这里是现代生物学）的唯物主义内容进行唯心主义的运用，把它推广到另一门科学的对象上去。这种对特定科学的唯物主义内容所做的唯心主义运用，就体现在把这门科学的唯物主义内容任意地强加给另一门科学，尽管两者有着不同的、实在的对象。莫诺宣称生物圈的物质承担者是 DNA。在

生物科学的现有状况下，这个唯物主义论点是无可辩驳的。但是，当他把语言的神经生物学承担者的突生拿出来充当他所谓“精神圈”——也就是人类物种的社会历史存在——的生物生理学基础，因此而相信自己是一个唯物主义者的时候，他就并不是一个唯物主义者，而是像他说过的那样，是一个“机械唯物主义者”，并且就他提出了一种关于人类历史的理论而言，这也意味着他是一个唯心主义者。因为虽然机械唯物主义在 18 世纪曾经是唯物主义的历史代表，但今天看来，它却不过是历史上的唯心主义倾向的代表之一。

就莫诺是一个机械论者而言，他也必定是一个唯灵论者。他的语言创造人类的理论可以在某些人类学的、文学的，当然还有精神分析的哲学家中间找到情投意合的听众。但我们应当对这些听众的情投意合产生怀疑：其实是他们为了自己的利益、为了听到自己想要听到的事情，才有意误解了别人告诉他们的事情。就他们想要听到的事情而言，他们也许是对的，但就别人告诉他们的事情而言，他们却听错了。语言创造人类的理论，在莫诺的讲演中，是一种唯灵论的理论，因为它看不到所讨论的对象在物质性方面的特殊性。说语言创造了人，就等于说不是社会存在条件的物质性，而是莫诺自己所说的精神圈“这个观念和知识的王国”的“非物质性”，才构成了人类历史的科学可理解性的实在基础，因而也构成了它的原则。莫诺自以为这些论点是科学的，而实际上它们只是意识形态的，它们和传统唯灵论的最经典的论点之间并没有本质的区别。的确，只要有人把中枢神经系统作为生物生理学承担者拿出来充当精神圈的惟一物质基础，那么，他就不得不借助精神来填补“精神圈”的空虚，因为再找不到别的帮助了——当然得不到科学的帮助。

就是通过这样的方式，要素 1 的唯物主义被颠倒过来，在莫诺的 PSS 中变成了要素 2 的唯心主义。倾向的颠倒影响着同样的内容（同样的概念）：在莫诺这里，唯心主义倾向的构成是由机械论—唯灵论这个对子所产生的后果。我们可以回顾一下这种颠倒的逻辑谱系：开始是唯物主义，然后是机械论—唯灵论，最后是唯心主义。在莫诺这里，机械论恰恰是最

敏感的一点，是颠倒发生的地方。对生物学唯物主义的机械论运用，在生物学之外、在历史方面所造成的后果，就是把唯物主义倾向颠倒成为唯心主义倾向。

（b）辩证法

同样的颠倒。

在要素 1 中，辩证法是唯物主义的：这表现为突生的概念。突生这个概念完全是从生物科学领域内的科学观点出发发挥功能的。它是以唯物主义的方式发挥功能的。

但是，一旦我们离开生物学的领域来到精神圈，突生概念就失去了它原有的科学内容，并且由于莫诺思考他的新对象——历史——的性质的方式而受到污染。在历史方面，辩证法是以一种令人惊讶的方式发挥功能的。

首先，突生扩散开来，成了一种真正的“deus ex machina［机械降神］”。每当有新事物出现——新的观念，新的事件——莫诺都会抛出“突生”这个带魔力的字眼。按照一般规律，我们可以说，当某个概念被用来思考一切的时候，它就陷入了压根什么都没有思考的危险。这就是黑格尔曾经指责过的那个到处应用他的两极论的谢林的缺点：形式主义。①

其次，突生在历史方面不是以适合历史本身的形式，而是以生物学固有的形式发挥功能的：它证明了关于观念的自然选择的理论——一个陈旧的骗局，而莫诺却认为是新的。

最后，无论我们是否乐意，也不管莫诺怎样谈论突生对于目的性的优先地位，不管他对德日进和终极目的论者所做的卓越批评，正是精神圈的突生——换言之，精神的突生——对莫诺来说形成了历史的基石；因为精神圈从科学上说是一个空洞的概念；因为突生和精神圈以一种重复的方式永远联系在一起，所以在头脑里——恐怕不是在莫诺的头脑里，而是在他

① 可参见《精神现象学》序言和《哲学史讲演录》（第 4 卷）里的“谢林”一节。〔编者注〕

的听众和读者的头脑里——就产生了一个客观的哲学后果。这个空洞的重复实际产生的后果是把意义和倾向都颠倒了过来：无论我们是否乐意，仿佛精神圈才是突生的整个序列当中最复杂、最完美、最非凡的环节；于是它成了一种增值产品，如果 de jure［法理上］不是这样（莫诺没有这样说出来），那么 de facto［事实上］也是如此。精神圈内部突生的奇迹般的激增，仅仅是这种 de facto［事实上的］特权——它仍然是一种特权——的经验表现形式之一；精神圈是突生发挥功能的特许领域。这样，关系就翻了过来，看上去仿佛是整个突生的序列把精神圈的突生当成了它的隐含的目标和目的性。莫诺会反对这种解释。但是，因为他没有控制自己在历史领域所玩弄的那些概念，因为他相信它们是科学的，可它们仅仅是意识形态的，所以毫不奇怪的是，他只看到了他的话语的意图，而没有看到它的客观后果。辩证法在要素 1 中是唯物主义的，在要素 2 中变成了唯心主义的：这就是倾向的颠倒。我坦率承认，我刚才说过的话其实还没有得到证明，因为我只是谈到了听或读方面的“后果”，这种后果就它本身而言，在多种多样后果的汇合点之外是看不到的：我再分析另外两个后果，来证实我说过的话。

1. 莫诺给突生下了一个定义，其实在这里包含着两个迥然不同的定义。他的讲演就是从这个定义开始的，我引述如下：“突生的特性既可以再生［产］和繁殖出高度复杂的有序结构，又可以造成越来越具有复杂性的结构的进化创造。”

仔细分析一下这个很有思想却又站不住脚的提法是引人入胜的，因为在这里，尽管是在同一个概念里，包含着两个不同的定义，两个不同的特点。突生具有双重特性：既是再生又是创造。这个“又”包含了一切。因为再生的特性是一回事，而创造的特性是另一回事。显然，后者只有以前者为基础才能在生物学中具有科学意义：如果生命形式不具有再生和繁殖的特性，那么从中就不可能出现什么新的、既是活生生的又是更加复杂的东西了。因此，在再生和创造之间存在着一种联系。当然也存在着一种差异或断裂：新的、空前复杂的东西的出现是意想不到的。这个小小的字眼

“又”在莫诺那里把再生和创造联系了起来，它可能会造成两种现实的混淆；至少它把这两者相提并论了。

但从科学观点看，相提并论是不够的。因此，莫诺从下这个定义开始（它显然是要用来说明在 PSS 中构成要素 1 的基本成分之一）就没有真正想清楚自己说过的话。实际上，莫诺没有在他的定义中区分两种特性。然而，在生物科学的领域，他的科学实践却极为明确地区分了在这个定义里只是相提并论的两种特性：既有再生—繁殖的现象，又有突然出现的现象。当莫诺用突生这个说法来干预科学叙述的时候，它几乎总是想要说明新形式的突然出现，而再生总是躲在阴影里。当然，这个说法在思考新形式突然出现的问题时，其实并没有起到什么科学作用：它只能表明我们是在跟生命、跟那些可以再生和繁殖的形式打交道。那个问题是由 DNA 解决的。因此，莫诺在他的实践中非常明确地做出了一个区分，可这个区分在他的定义里却没有得到思考，除非有人认为他在连词“又”的形式下思考了这一点——但那是不够的。关于科学家们在他们的语言和实践中对“又”这个不起眼的词的使用，黑格尔写了许多有趣的东西。科学家应该读读这些页码，这跟他们直接有关（《精神现象学》①）。随着我们这一分析的进行，我相信这个突生的定义会在它中心的沉默（“又”这个词）造成一种后果，一种类似于“创造”（一个令人遗憾的词）“越来越”具有复杂性的新形式的后果，它会任由突生的概念结束这种未经思考并作为未经思考的目的发挥功能的状况，从而改变倾向：从唯物主义沦为唯心主义。

2. 莫诺类似的考虑是在和机遇（chance）这个概念的关系中得到发展的。事实上，突生概念与机遇概念息息相关。在生物学中，机遇从某种意义上说就是一个明确的标志，它说明了突生的可能性的条件。就这样，从伊璧鸠鲁开始，它就扮演着一个积极的唯物主义的角色，反对终极目的论对生物学的盘剥利用。但我们又发现，当莫诺从生物学转向历史，转向

① 见《精神现象学》，贺麟、王玖兴译（北京，商务印书馆，1979），上卷第 75—87 页。〔编者注〕

精神圈的时候，他保留了机遇的概念。那么，突生/机遇这个对子几乎使莫诺有可能认为突生是以机遇现象为基础的，这些现象完全可以根据历史科学来解释——但莫诺既没有提到过，甚至也没有猜想过这种历史科学的存在。在莫诺举出的大部分的历史实例（莎士比亚、共产主义、斯大林，等等）中，机遇与它在生物学中发挥功能的方式相比，是在对立面的意义上发挥功能的：不是作为突生的存在条件的标志，而是作为一种关于历史本身的生物学理论。

发生这种颠倒的一个明显的症状，是由莫诺的历史达尔文主义所提供的。他并没有用自然选择理论来干预生物学，可他在历史方面，在提到某个伟大心灵将会写下一部“观念的选择”的历史的时候，却突然大范围地求助于这种理论。像自然选择这样的概念，这样一个已经被生物学严格界定、甚至深刻改造了的概念，突然被全面运用到历史方面，这还是很少见的。显然，在莫诺看来，历史学的不发达可以为他对这个概念的不加控制的过分使用提供辩护——这种使用方式和生物学本身对这个概念的使用毫无共同之处。但不管怎样，让我们感兴趣的是这个结果：正是由于对自然选择概念的不加控制的使用，机遇一词改变了它的意义和倾向。它从发挥唯物主义的功能转变成发挥唯心主义的功能。而由于机遇与突生有着密切的关系，所以突生也同样发生了改变。

因此，我将用一句话——只是一句话而已——来总结我们在对莫诺的 PSS 中要素 1 和要素 2 进行内容分析时所说的一切。

莫诺的 PSS 既是一种模棱两可的 PSS，又在简单明晰方面堪称典范。值得注意的是，它揭示了（我们在前面讲演中提出的）要素 1 和要素 2 之间的区分不仅会影响到两个要素的概念内容，而且会影响到同一种内容可能带有的不同倾向。在莫诺的 PSS 中，两个要素的内容从根本上说是相同的。它是由若干关键概念构成的：在莫诺这里，就是物质、物质承担者、生命系统、机遇和突生的概念。这些是两个要素共用的概念。精神圈的概念后来被补充到要素 2 中，但那是因为生物圈的概念出现在要素 1 中的缘故，所以可以说，我们只是在这里谈论生物圈概念的内在补足物。于是，

要素 1 与要素 2 的内容从根本上说是相同的内容。

但是我们说过，在两个要素之间存在着矛盾：要素 1 是唯物主义的，要素 2 是唯心主义的。这种矛盾并不影响两个要素的内容，因为内容是它们共用的：它影响的只是它们的意义，是它们在被使用时的含义——也就是它们在被明确或含蓄地使用时所带有的倾向。

由此我们可以得出结论，在莫诺的 PSS 中，要素 1 和要素 2 之间的矛盾是唯物主义的倾向和唯心主义的倾向之间的矛盾，这些倾向与他对自己科学知识内容（生物学现状）的表述、对使用和推广他的关键概念的有效性的表述，以及对一般科学知识的性质的表述有关。

我们也可以注意到，唯物主义的倾向（要素 1）只有在反对唯心主义、唯灵论和宗教哲学对生物学难题进行盘剥利用的斗争（反对德日进的斗争）中，才能得到正面的肯定，因此，要素 1 不是对科学实践现实的纯粹陈述，而是一种必须在论争中赢得的结果。但同时我们还可以注意到，唯心主义的倾向虽然以它的代表（德日进）的形式被逐出了要素 1，但实际上又在唯心主义的要素 2 中再次出现了。证据是：我们在要素 2 中发现，德日进的一个关键概念又从窗子里溜了进来：这就是精神圈的概念。莫诺使尽气力与唯心主义倾向做斗争，想要使要素 1 中的唯物主义倾向取得胜利，可是，那个唯心主义倾向却又从窗子里偷偷溜了进来，在要素 2 中取得了胜利。可悲的是莫诺自己打开了窗子。而且，因为他不能在理论上使一个科学家跟一个甘愿打开窗子让唯心主义的风吹进来的人相抗衡，那么我们就可以说是唯心主义的风自己打开了窗子。它有足够的力量。我们只能说莫诺并没有阻止窗子打开。他并没有抵抗唯心主义倾向；事实上，他投降了，还自认为是抵抗了。这证明了要素 2 总是比要素 1 更强大。这证明了 PSS 不能单凭自己的力量阻止窗子打开。这也证明了 PSS 需要一种与要素 1 结成联盟的外部力量的支持，才能使要素 1 战胜要素 2；它需要一种外部倾向的支持来增强要素 1 的唯物主义倾向，把要素 2 的唯心主义倾向的意义颠倒过来。

最后，我们还可以注意到某种重要的现象，它概括了我关于不同学科

的科学家对某些说法（例如唯物主义）有着不同接受程度的讨论。在莫诺——现代生物学——这里，唯物主义和辩证法的概念（至少在莫诺所从事的那个分支里）不仅没有造成难题，并且和要素 1 的内容在一起“工作”得很好。在现代生物学这里，至少在莫诺专门从事的那个分支里，辩证唯物主义的表达也是可以接受的，至少“在进一步的知识到来之前”，暂时是可以接受的。

但是，我说话的对象不只是作为生物学家的听众，还有许多其他的科学家和文科专家，所以我可以想象出他们的想法。为了只对那些的的确确与莫诺生活在不同世界中的人们说话，我可以猜一猜数学家的想法。我刚才关于生物学家的讨论可能会适用于生物学。但数学呢？你们知道在萨特的《词语》里有一段著名的话，在那里他解释说他没有“超我”。[①] 这个超我，当它存在的时候，总是别人的超我。这个 PSS，当它存在的时候，也总是别人的 PSS。我只想对在座的数学家指出，即便他们在私底下会认为，数学的优雅（它的优雅不只是因为它的美，也是因为它的纯粹和严格）可以把他们从任何 PSS 那里拯救出来，但是，仍然有出自大数学家之手的为数可观的文本可供分析，就像我们刚才分析莫诺的文本那样，并且极有可能的是，这样的分析将会得出类似的结果。举一个明确的例子，我请他们注意利什纳罗维兹（A. Lichnerowitz）于 1965 年 2 月 27 日在法国哲学学会宣读的一篇短文。此文的标题是我想都不敢想的：《数学活动及其在我们的世界观中的作用》。我想指出在随后的辩论中嘉当（H. Cartan）做了一些很有意思的评论。在这场讨论中，双方立场鲜明，利什纳罗维兹的论证是公开的唯心主义的，而嘉当则是唯物主义的。数学家尽可以放心：他们也有 PSS。在他们的 PSS 里，他们也相互矛盾地代表了两种超出他们之外并且彼此对立着的倾向：唯物主义倾向（要素 1）和唯心主义倾向（要素 2）。为了确保不会有人觉得被漏掉，我还要说：哲学家也是一样的，只是在哲学家那里，他们的 PSS 并不是哲学，而是他们的世界观。

---

① 让_ 保尔·萨特，《词语》，伽利玛出版社，1964 年。〔原注〕
见《词语》，潘培庆译（北京，三联书店，1988），第 10 页。〔编者注〕

3. 哲学

说过那么多之后，我还要简略地谈谈在我们这个小剧场里的后两个角色：哲学和世界观。

在莫诺的讲演里，哲学体现为两种形式：第一种形式是从现存的哲学那里借用一些哲学的说法，这些说法在他的自发哲学内部发挥着功能。就这些说法是从现存的哲学那里借来的而言，它们需要由那些哲学来说明。

哲学还体现为一种直截了当的哲学论证的形式。莫诺知道什么是哲学，至少知道这些哲学的存在，知道它们尤其关心在科学中发生的事情。在这一点上，他引述了亚里士多德、康德和黑格尔哲学、辩证唯物主义、恩格斯（他尤其猛烈抨击的对象）、尼采和德日进。莫诺在他作为唯物主义者抨击德日进的那一刻显得尤其敏锐。他说这种哲学不是新的——这种洞察力让我们高兴，但绝不会让所有人都高兴。莫诺并不满足于引述这些哲学家；他自己从事哲学。他甚至提出了一个哲学的定义，说它的功能“首先是要建立一个价值体系”，并且把它和科学进行对比，因为后者与价值无关。关于这个主题，他展开了一整套哲学论证。

在莫诺讲演过程中出现的最值得注意的那些哲学说法是：精神圈/生物圈（德日进，这个因为在哲学上对生物学进行盘剥利用而受到谴责的人，又以谈论精神圈即人类历史的哲学家的正面形象出现了）；异化、实践（praxis）、（尼采意义上的）虚无，等等。此外，一整套明显是天真的概念在莫诺那里被用来发挥哲学的功能，比如下面这句话里的人的概念：“看来的确是语言创造了人而不是人创造了语言”。这就用不着再说什么了。我们在这个哲学氛围里受到一种唯心主义的诱惑（有些字眼，例如唯物主义、辩证法等等，从来没有被提到过），更确切地说，是受到一种存在主义—唯灵论—尼采哲学—无神论的诱惑。一种公然宣称的无神论出现在最后的语句里，在那里，萨特，和尼采一样，会发现难以否认跟这个孩子的关系，就像他们难以承认他：“如果不通过人们自己发现的虚无的知识进行征服，我们又能向今天的人们提出什么理想呢——一种比他们更高

更远的理想?”

更有趣的是，莫诺事实上给我们提供过一个强调意义上的、名副其实的哲学章节：那个直接讨论哲学与科学两者关系的哲学章节。哲学与科学的区分。知识——而非价值——属于科学。价值属于哲学。科学方法与科学伦理的区分：“即使在今天，知识伦理也经常与科学方法混为一谈。但方法是标准的认识论，不是伦理。方法叫我们去寻找。但是，是什么值得我们去寻找，并且为了寻找而采用这种方法，以及它所意味的苦行呢?”科学，科学方法，标准的认识论，知识伦理，价值，哲学。莫诺把他的哲学工作干得很漂亮：他划清了界限，并且提出了一条对于他、对于所有哲学家来说都是“正确的路线”。

对莫诺的哲学表达方式吹毛求疵是没有用的，因为他不是职业哲学家，而且这样做也不公平。相反，我们要非常感谢他阐述了他的哲学，并由此阐述了他与各种现存哲学倾向之间的关系。

（把他借来的那一类说法和他所做的哲学论证加以对照，我们就可以得出）莫诺的哲学倾向：这是一种伴随着明确的无神论宣言的唯心主义—唯灵论倾向。其结果是无神论伦理的优先地位。唯灵论被无神论宣言割断了它对宗教的依赖，最后只剩下了无神论伦理：一种科学的道德，更确切地说，是一种科学实践的伦理。这是一种严格的、苦行的道德，在它的严格性上是贵族式的，除了知识的实践之外不再涉及任何对象（它拒绝给这种道德提供人类幸福的基础，即它的物质动力，而仅仅满足于“认识你自己”）。

让我们最明确地感兴趣的事情，是莫诺的哲学和他的 PSS 之间存在的有机关系。

同样的无神论唯心主义倾向。同样的对科学实践的强调。在哲学里和在 PSS 里一样，存在着一种客观主义的、唯物主义的指涉，它的最终核心是科学知识及其实践；而与此同时，在哲学里和在 PSS 里一样，唯物主义倾向被统治着它的唯心主义倾向所包围。我们已经看到在莫诺的 PSS 里这

种包围是怎样展开的。我们已经证实了在莫诺的哲学里同样存在着唯心主义的包围；但最值得注意的是——我请你们注意这一点是因为它至关重要——这种围攻没有采取一种把意义颠倒过来的形式，使我们可以对颠倒的各个环节、各个项在细节上做出经验的观察和描述。在莫诺的哲学里，存在着某种张力，因而表现了唯心主义和唯物主义两种倾向的斗争（他谈论科学，特别是在这里抛弃宗教的这个事实，可以被认为是唯物主义倾向的回响；他的道德则可以被认为是唯心主义倾向的公然的、占统治地位的表述）。但很明显，这种张力、这种冲突的结果已经被预先决定了是有利于唯心主义倾向的，唯心主义倾向不用斗争就可以在知识伦理的提升中取得胜利。在这些联系中——在这些仅仅说明了客观存在的关系，并且把莫诺的哲学和他的 PSS 束缚在一起的联系中——究竟什么是潜在的要素呢？从根本上说，它们共同拥有的东西（更具体而言，就是莫诺的哲学和他的 PSS 的要素 2 共同拥有的东西）是一种唯心主义的科学哲学，这种哲学使他能够把生物学范畴推广到“精神圈”，同时在唯心主义历史理论的基础上认可这个“精神圈”的观念，而“精神圈”则使得知识伦理被提升到一个属于科学哲学的地位。它们共同的内容可以写成一连串相互变换的恒等式的形式：

（精神圈的突生）历史=精神圈=（科学）知识的王国=科学活动=科学知识的伦理。

我们可以对这一连串的过程做出详尽的考察，它最终依赖于这样两个恒等式：历史=精神圈=（诸）科学。

因此，使莫诺的哲学最终能够与他的 PSS 相通的东西是“精神圈”这个哲学的算符，为了理解它的意义（它干预的后果），我们只需指出，它表述着一个自 18 世纪以来、自 Aufkl!?rung［启蒙］以来就具有古典地位的历史观，在那里，科学是历史的原动力，而历史最终可以被还原为知识的历史、科学和科学观念的历史。

但莫诺的科学哲学不仅仅是一种科学哲学：像所有科学哲学那样，它也是一种或多或少公开承认了的历史哲学。如果莫诺在这一点上堪称典

范，那正是因为他公开承认了他的历史哲学。经由这种历史哲学，我们可以进入需要分析的最后一个对象：他的世界观。

4. 莫诺的世界观（MV）

别忘了我们曾经说过的，是什么样的差异把哲学和世界观区别了开来。一种世界观完全可以涉及科学，但它绝不像哲学那样专注于科学。它与科学并没有保持着像哲学与科学那样的关系。世界观专注于和科学不同的东西：它专注于我们所说的实践的意识形态的价值。世界观表达的是贯穿于各种实践的意识形态（宗教的、法律的、政治的等等）之间的倾向。一种 MV 总是直接或间接地关心着隶属于这些领域的问题：宗教、道德、政治的难题，最终关心着历史意义的难题、人类历史的拯救的难题。所有 MV 到头来都表达了带有某种政治性质或表象的特定倾向。

莫诺最值得注意的地方在于这一切对他来说都是公开的。

处在他的 MV 中心的难题，是现代世界的异化和现代世界的拯救。

现代世界的异化：由科学创造并编织而成，它在它自己的家园里是一个陌生人。为什么呢？

> 现代人从仍然编织了他的宇宙的科学文化那里异化出来，这一点以不同于魏尔伦所表达的天真恐惧的形式得到了揭示。我们在这样的二元性里看到一种最深刻的邪恶在折磨着现代社会，这种邪恶正在造成如此严重的不平衡，以致于威胁到了 19 世纪伟大梦想在未来的实现：一个不再与人作对而是为了他的利益建立起来的社会在未来的突生。

现代世界的异化因而也威胁到了伟大的社会主义梦想本身。莫诺向往社会主义，更为它的未来担忧。

异化：二元性。一边是科学和科学文化，它们编织了现代世界；另一边是传统的价值（“富于伦理内容的观念”）。

我们因此面临着这样的矛盾：现代社会依然在承受、维护和教导着——它并不信任的——那些基础已经被破坏了的价值体系，但同时又是由科学编织而成的；这些社会的突生理应归功于通常由极少数人不言而喻地采纳了的知识伦理，但它们对此却一无所知。这就是现代异化最深的根源。

双重的矛盾：

——现代科学和那些基础已经被破坏了的、过时的宗教道德价值。

——现代科学和包括科学家在内的人们的无知；他们无法认识到这些科学及其实践本身意味着一门道德学科、一种名副其实的知识伦理。

于是，在当代科学和不合时宜的早期价值之间的现代世界的矛盾中，既存在着极度的异化，也存在着拯救的手段，这些手段就包含在科学知识的伦理当中。

这种关于现代世界的异化的理论又是什么样的呢？显然是对若干经验事实的描述。实际上，是两个东西：

1. 一种历史理论；

2. 一种政治学。

历史理论可以这样来概括。莫诺知道人类历史并不是单纯由科学知识层面上发生的事情所构成的。还存在着一个“实践（praxis）”的，物质力量的，宗教、道德、政治激情的层面。但莫诺认为人所特有的东西、使他成为一种社会和历史存在的东西、构成了“精神圈”的东西，乃是语言和在某个时刻从语言中突生出来的科学知识。不论怎样，对莫诺来说有一点是明确的：在现代世界里，科学是历史的基础，科学家的活动编织了现代世界，而它的拯救则有赖于一种科学伦理。

这种历史理论通向了一种政治学：一种整合和传播知识伦理的政治学。

现代世界的基础是科学知识。现代历史的拯救的原动力可能是知识伦

理。因此，莫诺所标榜的 MV 提出了一种关于教育、传播和道德宣传的政治学。这是一种独特的道德学说，但照样是一种道德学说：莫诺期待着从中产生出政治的后果——包括（如果我理解对了的话）盼望着社会主义的来临。

有两点需要注意：

1. 在莫诺的 MV 里存在着历史哲学（一种使知识成为历史的本质和杠杆的唯心主义哲学）和政治学（一种伦理的政治学）之间内在的和谐统一。任何 MV 都直接或间接地与某种政治学有关。任何 MV 都直接或间接、明确或含蓄地提出了某种政治学。所有世界观都是这样。宗教的 MV 强调宗教、宗教价值：它在不同的价值之间提出了一种选择，提出了一种能够被转化为行动的政治学。道德的 MV 是这样。法律的 MV 也是这样（强调法律，把法律视为历史辩证法的根本因素，也就是在试图造成某些历史的后果：这种 MV 是法律学家所共有的，但并不是他们所独有的）。政治的 MV 强调政治价值：它设想政治构成了历史的根本因素，政治是历史的原动力，等等，并且期待着能够从这里产生某些后果。

2. 一种 MV 并不是孤立存在的：它只存在于某个确定的领域，在那里，它试图把自己摆在与各种现存的世界观相对的位置，从而把自己与各种现存的 MV 区别开来，把自己定义成与它们不同的东西，包括与某些 MV 相对立。一种 MV 只有通过与不同的 MV 相对立，说到底是和它们相斗争，才有可能立足。在莫诺的 MV 里，他显然是要把自己与两种世界观区别开来：宗教的（德日进类型的）MV 和马克思主义的 MV。

为了反对宗教的 MV，他坚持无论是宗教价值，还是以宗教为基础的传统道德价值，都不可能拯救现代世界（因此这是一场反对宗教的 MV 的斗争）；能够拯救现代世界的只能是一种新道德，一种以科学实践为基础的非宗教的、无神论者的、苦行的道德，科学家的道德。

为了反对马克思主义的 MV，他坚持只有知识的发展及其特有的价值才是现代历史的原动力，因此，能够结束现代世界异化状态的东西是某种主观的贵族—知识分子道德，而不是以无产阶级阶级斗争为基础的“马克

思主义道德”。请注意非常重要的一点：莫诺并没有用同一种方式使自己区别于这两种世界观。他同宗教的 MV 进行公开的斗争来使自己区别于它并压倒它，因为他把它看做是有害的和过时的。他也使自己区别于马克思主义的 MV，但并没有想要压倒它。他向前者宣战却并没有向后者这样做。他没有放弃后者还在向他展现的那个梦想——“社会主义”的梦想。

因此，莫诺的世界观是非常明确的。这种 MV 提出了一种历史理论或历史哲学，能够对现有的历史形势和我们从中脱身的手段做出解释；这又很自然地归结为一种政治学。作为 MV，这种观念是有所偏护的，也必然置身于各种现存的 MV 之中。在（由宗教道德的政治学占统治地位的）传统主义的 MV 和（由我们可以称之为一种政治的“道德”占统治地位的）马克思主义的 MV 之间，它取得了一个立场。

但是在这里，我们看到一切都发生了变化：我们不是从莫诺宣称的观点出发，而是从他的理论论点的实在内容的观点出发看到这一点的。因为这种中间立场是不平衡的。从莫诺的立场到两种 MV 的距离是不相等的。把莫诺和他如此坚决反对的宗教的 MV 区别开来的东西并没有对道德作为历史原动力的有效性提出怀疑；只不过他所提出的道德不是宗教的道德，而是一种关注科学知识自发伦理的无神论道德；但这种道德也终究是道德。另一方面，把莫诺和马克思主义的 MV 区别开来的东西却重要得多。它大大地不同于那个道德在历史中的作用的问题。对莫诺来说，道德被视为——并且被提出来作为——现代历史的拯救手段，因而即便不是整个历史的，至少也是现代历史的原动力。对马克思主义来说，道德，甚至一种政治的道德，无论在过去还是现代都并不是历史的原动力。在我刚刚用过的“政治的道德”这个说法中，恰恰是政治的一词才对马克思主义者有价值；政治意味着“群众的阶级斗争”，它由马克思主义的两条伟大原则所定义[①]：（1）是群众创造了历史（不是个人、知识分子，甚至科学家）；

① 阿尔都塞在《答刘易斯（自我批评）》（1972）里对这两个原则（论点）做了雄辩的陈述，并用来反驳刘易斯的对立论点：“是人创造了历史”和“人是通过‘超越’历史来创造历史的”。〔编者注〕

（2）阶级斗争是历史的原动力，这种原动力不是道德——甚至不是一种无神论的、苦行的道德，不是最无私的知识分子或科学家的纯粹而无私的道德。

把各种 MV 划分开来的东西也一定能够超出它们的意识形态内容并触及它们的政治倾向。唯心主义＝相信观念统治世界/唯物主义＝相信群众的阶级斗争是历史的原动力。在这个基本点上，莫诺由于把自己的 MV 摆在与宗教的和马克思主义的 MV 相对的位置，因而使自己的理论论点陷入矛盾的境地。这种矛盾，这种根本的对立，不是与宗教的 MV 的对立，而是与马克思主义的 MV 的对立；不是与唯心主义的对立，而是与唯物主义的对立。

最后要问一句：莫诺的 MV 和他的哲学的关系是怎么建立起来的呢？通过科学知识的伦理这个中介。莫诺的哲学是一种科学哲学；他的 MV 是一种科学伦理的 MV。莫诺的哲学和他的 MV 共同拥有科学。科学也盘踞在莫诺的 PSS 的中心。说到底，科学就是莫诺从事的活动。

最后的结论：如果把我们在莫诺文本里确认的这四个角色或要素（科学，PSS，哲学，MV）用一幅图标绘出来的话，就会看到发生了一种非常独特的部分重叠现象。①

1. 核心 1（NUCLEUS 1）＝科学的现实，它存在于莫诺所描述的科学发现的现实中，而这些科学发现又反映了科学实践的现实，反映了生物学知识生产的历史现实。唯物主义的倾向。

这个核心 1 以它的唯物主义—辩证法倾向辐射了整套要素。它出现在莫诺 PSS 的要素 1 的倾向里。它以一种面目全非的、极度削弱的形式出现在莫诺的哲学里。在莫诺的 MV 里存在着一些反面的痕迹（无神论者的道德）。

2. 核心 2＝现实，它处在莫诺的 MV 的中心，是通过反对其他的政治立场而取得政治立场的斗争。作为唯心主义的倾向，它既以一种从属的形

① 科学在图中用 S 表示，哲学用希腊字母 Φ 表示。核心 1、核心 2 分别用 N1、N2 表示。〔编者注〕

式，通过反对宗教—唯灵论倾向来肯定自己，又以占统治地位的形式，通过反对阶级斗争的唯物主义倾向来肯定自己。

这个核心 2 辐射了在莫诺的文本中出现的一整套要素：它辐射出来的倾向是唯心主义的。它以一种相反的方式，以不断削弱的形式表现出唯心主义，但它的来源和依附关系是可以清楚辨认出来的：它依附于哲学（唯心主义的科学哲学）；进而依附于 PSS 的要素 2：对要素 1 的唯物主义内容做出唯心主义解释。

其结果既简单又很重要：两个辐射核心，对立倾向的中心——从科学实践和科学自身的物质—客观核心（核心 1）辐射出唯物主义的倾向；而从莫诺（面对造成现代世界四分五裂的社会—政治—意识形态难题所暗含的各种“价值”）的意识形态立场（核心 2）辐射出唯心主义的倾向。

莫诺的 PSS、哲学和 MV，以各自不同的方式，并根据它们靠近两个核心的不同程度，在两种倾向之间达成了妥协。（见后图）

两种倾向的冲突最公开的地方是 PSS：是要素 1 和要素 2 之间的矛盾。在这种矛盾里，占统治地位的要素是要素 2。在这里，当我们仔细考察两种倾向的对抗、考察实在论—唯物主义的核心（即科学实践）的时候，我们又发现了我先前提出的规律：要素 2 对要素 1 的统治；要素 2 对要素 1 的盘剥利用。

两个辐射核心存在的示意图

（陈越、霍炬、杨国庆　译）

列宁和哲学

我先要感谢贵学会给我的荣誉，它邀请我来进行这样一场“交流”。自从贵学会创立的时候起，它就一直用的是这个使人消除戒备、心生怀旧之情的名词来称呼这种活动，而且长此以往，无疑还将继续这么称呼。①

一

科学家向某科学学会做一交流是理所当然的。交流和讨论，只有当它们是科学的时候，才是可能的。但是一场哲学的交流和哲学的讨论又会怎样呢？

哲学的交流。这个说法肯定会让列宁发笑，爽朗地开怀大笑；当年卡普里岛的渔夫就从那种笑声里认出列宁是和他们一样的、和他们站在一起的人。那正好是在六十年前的 1908 年。列宁当时到卡普里岛的高尔基家做客。列宁喜欢高尔基为人宽厚，赞赏他的天才，但是仍然把他当小资产阶级革命者看待。高尔基请列宁去卡普里岛和一个布尔什维克知识分子小团体，即高尔基本人所认同的召回派（Otzovists）进行哲学讨论。1908 年：

---

① 1968 年 2 月 24 日在法国哲学学会所作的“交流报告”（communication），经学会主席让·华尔（Jean Wahl）先生同意重印。〔原注〕

《列宁与哲学》（Lénine et la philosophie）的书面文本最初发表在法国哲学学会《通讯》（Bulletin）当年 10-12 月号，正文之外还记录了讲演过程中的讨论（包括让·依波利特［Jean Hyppolite］、保尔·利科［Paul Ricceur］等人和阿尔都塞的对话），以及反应（阿尔都塞引用列宁一狄慈根的话惹恼了他的一部分听众，主席让·华尔不得不插话进来安抚他们，等等）。1969 年，本文由马斯佩罗出版社出成一个小册子时，删掉了这些内容。本文的原注都是这时候加的。〔编者注〕

第一次十月革命即 1905 年革命失败后，工人运动转入低潮并受到镇压。在“知识分子”——包括布尔什维克知识分子——中也出现了混乱。后者中有些人组成了一个在历史上以“召回派”出名的团体。

政治上，召回派是左派，赞成激进措施：主张召回（otzovat′）党在国家杜马中的代表，拒绝一切形式的合法行动，并立即诉诸暴力行动。但是这些左派的宣言掩盖着右派的理论立场。召回派迷恋一种时髦哲学，或哲学的时髦：由著名的奥地利物理学家恩斯特·马赫从形式上加以现代化了的“经验批判主义”。这种物理学家和生理学家的哲学（马赫可不是一般人：他已名垂于科学史册），与昂利·彭加勒（Henri Poincaré）之类科学家和皮埃尔·杜恒（Pierre Duhem）、阿贝尔·莱伊（Abel Rey）之类科学史家制造出来的其他哲学不无相象之处。

这些是我们正在开始理解的现象。某些科学经历重大革命之际（当时是数学和物理学），总会由职业哲学家出来宣告“科学的危机”，或者数学、或者物理学的危机已经开始。这些哲学家的宣言也可以说是正常的：因为有一大帮哲学家整天都在预言着（即等待着）科学咽最后一口气，以便用哲学给它们执行临终圣事，ad majorem Dei gloriam［为了增加上帝的荣耀］。

但更奇怪的是，与此同时，竟然还会有一些科学家也出来谈论科学的危机，并且突然展示出惊人的哲学才能——他们于是发现自己突然变成了哲学家，尽管他们其实只是永远在“实践着”哲学罢了——他们于是相信自己说出的都是启示，尽管他们其实只是在重复着一些老生常谈和陈年旧事罢了，而这些都是从哲学不得不当做其历史的东西里翻出来的。

我们是干哲学这一行的，所以我们宁愿认为，如果有“危机”的话，那便是这些科学家在面临科学的生长发育时把它当成了科学的改宗，因而使自己陷入了一场显而易见并引人注目的哲学的危机，就像人们可以说小孩子使自己陷入了发烧的危机那样。他们自发的、日常的哲学现在只不过是对他们显而易见了而已。

马赫的经验批判主义及其一切副产品——波格丹诺夫、卢那察尔斯

基、巴扎罗夫（V. A. Bazarov）等人的哲学——就表述了这样一场哲学危机。这类危机是经常发生的事件。如果要在这方面举出某个当代观念的话，虽然别的事也一样，但我们可以说，某些生物学家、遗传学家和语言学家今天正忙着围绕“信息论”制造出来的那种哲学，就是同样的一场小小的哲学“危机”，不过这一次是欢欣鼓舞的罢了。

那么，在这些科学家的哲学危机里值得注意的东西，就是它们其实在哲学上总是朝着一个共同的方向：它们把旧的经验主义或形式主义的（即唯心主义的）论点重新翻出来，并加以现代化；因此它们的矛头总是对准了唯物主义。

所以召回派都是经验批判主义者，但是，既然他们（作为布尔什维克）又是马克思主义者，他们就说马克思主义必须摆脱“辩证唯物主义”这种前批判的形而上学，而且，要想成为20世纪的马克思主义，到头来就必须为它配备一种它本身一向缺乏的哲学，这恰好就是那个被科学家们改造和证明过了的、暧昧的新康德派唯心主义哲学：经验批判主义。这个团体中的某些布尔什维克甚至要把宗教上的“真正的”人文价值纳入马克思主义，结果就自称为“造神派”。但我们对此可以不予理会。

所以高尔基的目的是要请列宁去和召回派哲学家团体一起讨论哲学。列宁提出了他的条件：亲爱的阿列克谢·马克西莫维奇，我很乐意去看你，可是我不愿参加任何哲学讨论。①

诚然，这是一种讲求策略的态度，因为布尔什维克流亡者在政治上的团结是根本的，他们不应该被哲学上的争论分裂开来。但是我们可以从这一策略中看出远远超过了策略的东西，我想称之为哲学的“实践”的东西，还有那种对于实践中的哲学究竟意味着什么的意识；简言之，就是对于被哲学分裂开来的那个无情的、首要的事实的意识。如果说科学使人团结，如果说它摒弃分裂而使人团结的话，那么哲学则使人分裂，并且，它只有通过分裂才能使人团结。这下我们就可以理解列宁的笑声了：根本没

① 参见列宁在1908年1—4月致高尔基的信，《全集》第45卷。〔编者注〕

有哲学交流这样的东西，根本没有哲学讨论这样的东西。

我今天想做的，完全就是要评论那个笑声，它本身就是一个论点。

我大胆地希望，这个论点会把我们带到某个地方。

它使我立刻就要向自己提出一个别人也一定会提出的问题：如果根本不可能有哲学交流的话，那么我在这里发表的又是什么样的谈话呢？它显然是一场面对哲学家的谈话。但是，正像衣服不能造就人那样，听众也不能造就谈话。因此，我的谈话将不是哲学的。

然而，由于跟我们在理论史上所到达的位置相联系的必然原因，这将是一场在哲学中的谈话。但这场在哲学中的谈话又将不完全是哲学的谈话。它将是，或者应该说，它将试图成为一场关于哲学的谈话。这说明，既然邀请我来进行这场交流，贵学会就已经预见到我的愿望了。

我希望能与诸位进行一些关于哲学的交流——简言之，交流一些初步的想法，它们所要发展的观念，乃是一种有关哲学的理论。而理论则是某种以特定方式预见着一门科学的东西。——倘能如此，我想要说的话也就真正当得起那个题目了。

我就这样要求诸位来理解我的题目：列宁和哲学。不是列宁的哲学，而是列宁关于哲学。实际上我相信，我们应该归功于列宁的东西，也许不完全是空前的，但一定有着无可估量的价值——这是开始运用某种话语的能力，它预见着那个有朝一日也许会成为一门关于哲学的非哲学理论的东西。

二

如果就我们当前关心的问题而言，列宁的最大功绩果真如此的话，那么或许我们可以先来迅速地清算一下在学院派哲学（包括法国的学院派哲学）与列宁之间进行的一场旷日持久、悬而未决的争执。因为我也是个学院派，并且在教哲学，列宁扣的“帽子”，如果合适的话，我也属于应戴之列。

就我所知，除了昂利·列斐伏尔（Henri Lefebvre）曾用一本杰出的小书论述他之外，法国的学院派哲学对他是不屑一顾的，尽管这个人领导了现代历史上最伟大的政治革命，此外，他还在《唯物主义和经验批判主义》中对我们的同胞昂利·彭加勒、皮埃尔·杜恒和阿贝尔·莱伊（更不用说别人）的著作进行过长篇的、认真的分析。

我希望任何被我遗漏了的名人能原谅我，但是在我看来，如果我们把共产党人哲学家和科学家的文章除外，那么在过去的半个世纪里，我能找到的论述列宁的篇章真是凤毛麟角：只有萨特在 1946 年《现代》上发表的“唯物主义与革命”、梅洛-庞蒂（M. Merleau-Ponty）《辩证法的历险》一书中的片段和利科在《精神》上的一篇文章。

在最后提到的篇章里，利科怀着敬意谈及《国家与革命》，但他不像是在探讨列宁的“哲学”。萨特说恩格斯和列宁的唯物主义哲学是“难以理解的”，就是说，是一种 Unding［荒唐的东西］，一种经不起纯粹的思想去检验的思想，因为它是一种自然主义的、前批判的、前康德和前黑格尔的形而上学；但他慷慨地承认，这种哲学也许具有柏拉图式的“神话”的功能，它可以帮助无产者成为革命者。梅洛-庞蒂则用一句话就把它打发掉了：列宁的哲学是一种“权宜之计”。

开审过去 150 年的法国哲学传统，即使掌握了一切必要的分寸，对我来说也肯定是不得体的，因为法国哲学用沉默埋葬了这个过去，使得任何公开的指控都是不够的。它必定是一个难以经受住审查的传统，因为至今都没有哪个重要的法国哲学家敢于公开来写它的历史。

的确，需要点勇气才能承认，法国哲学从梅内·德·比朗（Maine de Biran）、库赞（V. Cousin），经过拉韦松（Ravaisson）、阿姆兰（O. Hamelin）、拉舍利埃（J. Lachelier）和布特鲁（E. Boutroux），直到柏格森和布伦士维克，之所以能够从它原有的历史中得救，只是靠了像孔德和涂尔干这样被它坚决抵制的，或者像库尔诺（A. Cournot）和库图拉（L. Couturat）这样被它遗忘殆尽的少数伟大心灵；只是靠了一些严肃认真的哲学史家、科学史家和认识论专家——过去 30 年里法国哲学的新生多少

需要仰仗的那些人物，正是他们以耐心而默默无闻的工作培养的结果。我们大家都知道这些名字；请原谅我只说出已经不能和我们在一起的人：嘉维叶（J. Cavaillès）和巴什拉。①

总之，这个在150年前是笃信宗教的、唯灵论的和反动的，然后在最好的情况下也是保守的，最后很晚才是自由主义和“人格主义”的法国学院派哲学，这个堂而皇之地忽略了黑格尔、马克思和弗洛伊德的哲学，这个只是在几十年甚或更少的时间前才开始认真阅读康德，然后是黑格尔和胡塞尔，甚至才开始发现有弗雷格（G. Frege）和罗素（B. Russell）存在的学院派哲学，凭什么会对列宁这个布尔什维克、革命者和政治家感兴趣呢？

除了取得绝对统治的阶级对这个严格的哲学传统的压力，除了其中最“自由的”精神对“列宁那难以理解的前批判的哲学思想”进行的谴责，我们继承的法国哲学还死抱着一种信念，以为自己无论从政治家还是从政治那里都学不到任何哲学的东西。仅举一个例子：直到不久前，才有少数的法国学院派哲学家开始转过头来研究伟大的政治哲学理论家马基雅维利、斯宾诺莎、霍布斯、格老秀斯、洛克，甚至卢梭，“我们的”卢梭。仅仅再早30年，这些作家还被当做残羹剩饭丢给文学批评家和法学家。

但是，法国学院派哲学彻底拒绝向政治家和政治，因而也拒绝向列宁学习任何东西，并没有做错。但凡触及政治的一切，对于哲学都可能是要命的，因为哲学就是靠着政治过活的。

当然，如果说学院派哲学也曾读过列宁的话，那么绝不能说列宁没有足够地回敬它，而且“只有多没有少”！听听他在《唯物主义和经验批判主义》中是怎样援引德国无产者狄慈根的话的；马克思和恩格斯曾说狄慈根“完全独立”地依靠自学发现了“辩证唯物主义”，因为他是一个无产阶级的战士：

---

① 遗憾的是，现在我们不得不给这个名单里加上让·伊波利特的名字。〔原注〕

约·狄慈根眼里的哲学教授是“高谈‘理想财富’、用生造的唯心主义来愚弄人民的有学位的奴仆”。“正如魔鬼是上帝的死对头一样，唯物主义者是僧侣教授的死对头。”唯物主义认识论是“反对宗教信仰的万能武器”，它不仅反对“僧侣所宣传的那种人所共知的、正式的、普通的宗教，而且反对沉醉的唯心主义者所宣传的清洗过的高尚的教授宗教”。

在狄慈根看来，自由思想的教授们的“不彻底性”还比不上“宗教的诚实”，因为在后一种情况下，还“有一个体系”，还有不把理论跟实践分开的完整的人。对于教授先生们说来，“哲学不是科学，而是防御社会民主党的手段”。“那些自称为哲学家的教授和讲师，尽管主张思想自由，但总是或多或少地沉溺于偏见和神秘主义……他们形成了一个反对社会民主党的……反动集团。”“为了循着正确道路前进而不致被任何宗教的和哲学的谬论所迷惑，必须研究错误道路中的错误道路（der Holzweg der Holzwege），即研究哲学。”①

话说得很无情，但它还是设法把“自由思想者”和“完整的人”区别开来，后者即便在信仰宗教的时候，也有那么个“体系”不仅是思辨的，而且铭刻在他们的实践中。同样清楚的是，列宁引用狄慈根的一个令人惊讶的短语来结束这段话也绝不是偶然的：我们需要循着正确道路前进；但是为了循着正确道路前进，就必须研究哲学，即“错误道路中的错误道路”（der Holzweg der Holzwege）。说穿了，这意味着，如果不研究，如果最终没有一种关于哲学这种错误道路的理论，就不可能（在科学中，但首先是在政治中）有什么正确道路。

最后要说的一点比我刚才找来的所有原因都更重要，它无疑说明了列宁为什么会让学院派哲学——为了避免伤人，或者可以说，如果不是让所

① 见《唯物主义和经验批判主义》［《全集》第18卷，第357页］。我给列宁引用狄慈根的话加了斜体。列宁自己强调了关键语 der Holzweg der Holzwege〔中文均作黑体〕。〔原注〕

有哲学家，也是让绝大多数哲学家，而不管是不是学院派——都感到难以忍受。他过去和现在，不管什么场合，在哲学上总是让任何人（这里显然也包括我自己）都难以忍受。这种难以忍受根本上是因为，无论对他的哲学的前批判性质、对他在一些范畴上简单化的那一面会有什么说法，哲学家们感觉到并且明白，这并非真正的问题所在。他们感觉到并且明白，列宁根本不在乎他们的反对意见。他不在乎，首先是因为他早就预料到这些意见了。列宁亲口说过：我不是哲学家，我在这方面的修养不够（1908 年 2 月 7 日致高尔基的信）。列宁说：我知道我的提法和定义是含糊的、未经琢磨的；我知道哲学家们要指责我的唯物主义是“形而上学”。但他又说：问题不在那里。我不仅不谈他们的哲学，而且也完全不像他们那样谈哲学。他们谈哲学的方式只不过是把宝贵的聪明才智用去进行哲理上的沉思冥想。而我以另一种方式对待哲学，我像马克思所打算的那样按照实际情况来实践它。正因为如此，我相信我是“辩证唯物主义者”。

《唯物主义和经验批判主义》一书直接地或字里行间地包含了这一切。这就是哲学家列宁让大多数哲学家都感到难以忍受的原因，而这些哲学家不想知道（就是说，他们知道了也不会承认）这才是真正的问题所在。真正的问题不在于马克思、恩格斯和列宁是不是真正的哲学家，他们的哲学陈述形式是不是无可指摘，他们是不是对康德的“自在之物”说了蠢话，他们的唯物主义是不是前批判的，等等。因为这一切问题都是、而且从来都是在确定的哲学实践范围内提出的。真正的问题在于列宁通过倡导一种完全不同的哲学实践，使得那种传统的实践本身成了问题。

这种不同的实践兴许包含着某种关于哲学存在方式的客观知识的承诺或者蓝图。那将是把哲学当成一条 Holzweg der Holzwege［错误道路中的错误道路］来看待的知识。但是哲学家和哲学最感到难以忍受的极限，可能恰恰就是这种知识的观念。哲学所不能忍受的，是能够改变传统哲学实践的这样一种关于哲学本身的理论（即客观知识）的观念。这种理论对于哲学而言可能是要命的，既然哲学是靠着否认它来过活的。

所以学院派哲学不能忍受列宁（就此而言也包括马克思）有两个原

因，并且这两个原因实际上是一回事。一方面，它不能容忍自己竟然可以向政治和政治家学习的观念。另一方面，它不能容忍哲学竟然可以成为一种理论、一种客观知识的研究对象的观念。

再加上，胆敢提出这种观念，提出关于哲学的理论对于真正自觉和负责的哲学实践的必要性的那个人，竟会是列宁这样的政治家、“天真汉”和哲学自学者，这显然太过分了……

在这里，哲学，不管它是不是学院派，同样没有做错：对于这场貌似偶然的相遇——一个纯粹的政治家向它提示一门关于哲学是什么的知识的开端，它之所以做出如此顽强的抵抗，是因为这场相遇击中了目标，击中了最敏感的地方、难以忍受的地方、被压抑的地方、哲学传统向来只是耽于冥想的地方——正是在这样的地方，哲学想要在它的理论中认识自己就必须承认：它只不过是政治的某种投入、政治的某种延续、政治的某种冥想。

列宁碰巧成了第一个这样说的人。同样碰巧的是，他仅仅因为是政治家，不是随便什么政治家而是无产阶级的领袖，才有可能这样说。正因为如此，列宁让哲学的沉思冥想感到难以忍受，就像弗洛伊德让心理学的沉思冥想也难以忍受一样——我这么说是仔细斟酌过的。

显然，在列宁和既有的哲学之间有的不仅仅是误解和偶尔的冲突，甚至也不仅仅是哲学教授的感情受到伤害而做出的反应——因为这个成为革命领袖的教师的儿子和小律师断然宣布他们大都是小资产阶级知识分子，他们在资产阶级教育制度中的作用，就是充当意识形态专家，向大部分青年学生反复灌输（不管是批判的还是后批判的）统治阶级意识形态的教条。[①] 在列宁和既有的哲学之间还有一层特别难以忍受的联系：占统治地位的哲学在这样的联系中被触到了政治——这个它压抑着的东西——的痛处。

---

① 参见后面的“附言”。〔原注〕

三

但是，在我们能够真正看到列宁和哲学之间的关系是怎样走到这一步之前，我们必须退后一点，而且在一般地讨论列宁和哲学之前，我们还得先确定列宁在马克思主义哲学中的地位，并由此提出马克思主义哲学的状况问题。

我不能指望就此勾勒出马克思主义哲学史的轮廓。我还不可以这样做，并且这是因为一个完全具有决定作用的原因：我必须先搞清楚我打算给它写历史的这个未知数到底是什么，而在搞清楚这一点之后，我还必须能够知道这个未知数到底有没有历史，也就是说，它有没有权利拥有历史。

与其勾勒什么马克思主义哲学的“历史”（即便是很粗糙的），我宁愿根据历史上出现的一系列文本和著作，来证明那里存在着一种症状性的困境。

这种困境引起过一些著名的争论，它们一直持续到今天。这些争论最常取的名称标志着困境的存在：什么是马克思主义理论的核心？是科学还是哲学？马克思主义本质上是哲学，即“实践哲学”吗？但是那样的话，马克思提出的科学要求又包括什么呢？反之，马克思主义本质上是科学，即历史唯物主义或历史科学吗？但那样一来，它的哲学，即辩证唯物主义又包括什么呢？进而，如果我们承认历史唯物主义（科学）和辩证唯物主义（哲学）之间的经典区分，我们又如何思考这个区分呢？是按传统的方式还是按新的方式？进而，辩证唯物主义中唯物主义和辩证法的关系是什么呢？再进而，什么是辩证法？纯粹的方法？还是整个的哲学？

为那么多争论提供过火药的这个困境是症状性的。我的意思是想说，这个困境作为证据，表明了一个部分神秘的现实。刚才回顾的那些经典问题，都是对这个现实的某种处理，即某种解释。很笼统地讲，这些经典的提法都一律是按哲学问题的方式，即在我所谓哲学的沉思冥想的范围内来

解释这个困境的——反之，无疑有必要按完全不同的方式，按难题的方式，按客观知识（因而也是科学知识）的方式来思考这些困境，以及思考它们不能不激发出来的哲学问题。当然，只有在这个条件下，才可能理解那种混乱，它致使人们一直按着不成熟的哲学问题的方式来思考马克思主义对哲学的根本理论贡献；这一贡献在于坚持一个特定的、完全可以生产出哲学后果来的难题，但其前提是，这个难题本身归根到底不是一个哲学问题。

如果我故意使用了这些预先已被假定有所区分的术语（科学难题、哲学问题），这不是为了去审判那些有这种混乱的人们，因为我们都有这种混乱，而且我们大可以认为它从过去到现在都是不可避免的——以至于马克思主义哲学本身由于必然原因，从过去一直到现在，都纠缠在这种混乱里。

因为，最终只要看一眼从《关于费尔巴哈的提纲》以来就被称之为马克思主义哲学的这个剧场，便足以证明那里演出的是一种颇为奇怪的场面。假定我们不必重视马克思的早期著作（我知道这是在要求一种有人会感到难以接受的让步，尽管我提出的论据很有力），假定我们同意马克思的声明，即《德意志意识形态》表述了一个决心，要“把［他］从前的哲学信仰清算一下”①，因此表述了他思想上的一次决裂和转变，那么，当我们考察《关于费尔巴哈的提纲》（“断裂”的最初迹象，1845 年）和恩格斯的《反杜林论》（1877 年）之间发生的情况时，那长时间的哲学的空白就不能不令我们吃惊。

费尔巴哈提纲第 11 条宣告：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。”这简单的语句似乎承诺了一种新的哲学，一种不再解释世界，而是改造世界的哲学。而且后来的半个多世纪里，拉布里奥拉和其后的葛兰西也都是这样来读它的，他们俩把马克思主义从根本上定义成一种新的哲学，一种“实践哲学”。然而，我们不得不正视的事实是，

① 见《政治经济学批判》序言，《选集》第 2 卷，第 34 页。〔编者注〕

这预言般的语句并没有立刻生产出任何新的哲学，起码没有生产出新的哲学话语——恰恰相反，它只是开始了长久的哲学上的沉默。这个沉默直到一次完全像是出乎意料的偶然事件才被公开地打破，那便是恩格斯的突然干预：他被迫与杜林进行意识形态的战斗，不得已地跟着他进入其固有的“领域”，以对付这个盲目无知的数学教师因其“哲学”写作而招致的政治后果，因为这个人正在开始对德国社会主义产生危险的影响。

在此我们的确遇到了一种奇特的局面：一条提纲似乎预告了哲学的革命——接着是30年之久的哲学上的沉默，最后恩格斯出于政治和意识形态的原因而发表的几章即兴的哲学论战，就成了对马克思科学理论所做的一次出色概括的导言。

是否应该得出结论，当我们把费尔巴哈提纲第11条读作哲学革命的宣言的时候，我们是一种怀旧的哲学幻觉的受骗者呢？也是，也不是。但在说不是之前，首先，我认为必须严肃地说是：是的，我们根本上都是一种哲学幻觉的受骗者。《关于费尔巴哈的提纲》运用那种必然是哲学的语言来宣布与一切“解释的”哲学相决裂，它预告了完全不同于新哲学的东西：一门新科学，历史科学，马克思在《德意志意识形态》里将为它打下最初的、仍然无比薄弱的基础。

因此，与提纲第11条的宣言接踵而至的哲学的空白，同时也是属于一门科学的充实，是紧张、艰苦而又持久的劳动的充实，它为一门空前的科学准备了原料；马克思将为这门科学献出了他的一生，直至他永远不能完成的《资本论》的最后手稿。正是这种科学的充实作为首要的、最深刻的原因，说明了为什么即便提纲第11条已经预告了一个将对哲学造成影响的事件，它也不能产生出一种哲学；相反，必须宣布彻底压制一切现存的哲学，才能为马克思在理论上孕育科学发现所必需的工作赋予优先地位。

众所周知，这种对哲学的彻底压制明明白白地写进了《德意志意识形态》。马克思在那本书里说，必须清除一切哲学幻想，着手研究实际的现实，撕开哲学的帷幔，最后如实地看待现实。

《德意志意识形态》对哲学的这种压制，依据的是一种关于哲学的理论，这种理论把哲学看成是幻象、玄想，甚至看成梦；造成这种梦的东西，我不妨称之为具体人们的现实历史的白昼残迹，以纯粹想象的存在颠倒了事物秩序的白昼残迹。像宗教和伦理一样，哲学不过是意识形态；它没有历史，看似在它里面发生的一切实际上都发生在它之外，发生在惟一现实的历史、人们物质生活的历史中。科学就是现实的东西本身，认识它，就需要通过行动打破掩盖着它的种种意识形态来揭示它：这些意识形态中首屈一指的便是哲学。

让我们在这个戏剧性的关头暂停一下，以探索它的意义。提纲第 11 条所预告的理论革命实际上是一门新科学的奠基。运用巴什拉的概念，我相信我们可以认为，开创了这门新科学的理论事件是一场“认识论断裂”。

马克思创立了一门新科学，就是说，他在先前只盛行玩弄意识形态概念的地方，整合出一个新科学概念的体系。马克思在先前只有历史哲学的地方创建了历史科学。当我说马克思在先前历史哲学垄断的领域里组织了一个科学概念的理论体系时，我是在扩展一个隐喻，只能算一个隐喻而已：因为它暗示马克思在一个不变的空间，即历史的空间，拿一门科学理论取代了各种意识形态理论。实际上，这个领域本身已被重组。但是，在做了上述关键性的保留之后，我打算暂时要容忍这个隐喻存在，甚至赋予它一个更加精确的形式。

如果我们实际思考一下人类历史上那些伟大的科学发现，似乎我们就可以把我们称之为科学的东西当做一些局部形态，与我将要称之为伟大的理论大陆的东西联系起来。我们现在已经拉开的距离，使我们毋需去预见一个我们和马克思都不可能“在自己锅里炮制”的未来，就可以继续运用我们改进过的隐喻来说明，在马克思之前，持续的认识论断裂仅仅为科学知识开辟过两块大陆：（由泰利士或者用这个神话般的名字命名的人们所开辟的）希腊人的数学大陆，和（由迦利略及其后继者所开辟的）物理学大陆。像由拉瓦锡的认识论断裂所创立的化学科学，则是在物理学大陆内部的一门局部科学：现在人人都知道它是其中的一员。像生物学这样的科

学也成为物理学大陆的一部分，仅仅十年前，它才通过与分子化学的结合，结束了由达尔文和孟德尔开创的认识论断裂的第一阶段。现代形式的逻辑成为数学大陆的一部分，等等。另一方面，很可能弗洛伊德的发现已经打开了一块新大陆，一块我们只是刚刚开始在探索的大陆。

如果这个隐喻经过扩展的检验还能站住脚，那么我就可以提出下面的命题。马克思经由一场认识论断裂为科学知识开辟了一块新的、也就是第三块科学大陆，历史的大陆；这场断裂中摇摆不定的最初几步，经过《关于费尔巴哈的提纲》预告之后，就记录在《德意志意识形态》中。显然，这场认识论断裂并非一个瞬间的事件。人们甚至有可能通过回忆，凭借一些相关的细节，给它指出某种过去的预兆。无论如何，这场断裂在最初的迹象中就已经看得见了，但这些迹象只是开创了一个无穷无尽的历史的源头。像任何断裂一样，这场断裂实际上是一种持续的断裂，在它内部可以观察到各种复杂的重组。

事实上，这些影响到基本概念及其理论成分的重组作用，人们是可以在马克思的一系列作品中经验地观察到的：《宣言》和《哲学的贫困》（1847）、《政治经济学批判》（1859）、《工资、价格和利润》（1865）、《资本论》第一卷（1867），等等。其他的重组和发展接着出现在列宁的著作中，尤其是那部被社会学家们不幸忽略了的无与伦比的经济社会学著作，《俄国资本主义的发展》，还有《帝国主义论》，等等。不管我们是不是承认这个事实，我们今天仍然身处在由那场断裂所标志并打开的理论空间中。像开辟了我们知道的其他两块大陆的其他断裂一样，这场断裂开创了一个永远都不会结束的历史。

正因为如此，我们不该把费尔巴哈提纲第 11 条读作新哲学的预告，而应读解为：必须这样宣布与哲学相决裂，才能为一门新科学的奠基清理场地。正因为如此，从彻底压制一切哲学到产生了《反杜林论》哲学章节的那次出乎意料的“偶然事件”，是一段长久的哲学上的沉默，这中间只有新科学在说话。

当然，这门新科学是唯物主义的，但是任何科学都是这样的；正因为

如此，它的一般理论被叫做“历史唯物主义”。这里的唯物主义完全只是科学家对其对象的现实存在的严格态度，它使科学家能够把握恩格斯所说的“自然界的本来面目……不添加任何外来的东西”。①

“历史唯物主义”这个稍微有点奇特的短语（我们并不用“化学唯物主义”这样的短语来称呼化学）里的唯物主义一词，既表示与历史哲学的唯心主义开始决裂，又表示给历史赋予科学性。所以历史唯物主义就意味着历史科学。如果像马克思主义哲学之类的东西有朝一日可能诞生的话，那么看来，它必须经过一个总是把哲学的重组和引起这种重组的科学革命分隔开来的长久间隔，然后从这门科学的母体里孕育出来——这门科学对现有的科学来说，当然是它们的一个全新的姐妹，但恰恰又是一个奇怪的姐妹。

进而，为了深入了解造成这种哲学上的沉默的原因，我不得不提出一个有关科学和哲学关系的论点，然后只限于用经验事实来说明它。列宁是从这样一个简单的经验性的评论开始他的《国家与革命》的：国家不是一直都存在的，国家的存在只在阶级社会里才能看到。同样，我想说，哲学不是一直都存在的，哲学的存在只在包含着所谓科学或若干科学的世界里才能看到。我指的是严格意义的科学：理论的，即观念的和论证的学科，而不是对经验结果的汇总。

在此，我对这个论点略加经验性的说明。

为了使哲学获得诞生或新生，必须有一门以上的科学存在。也许正因为如此，严格意义的哲学只有从柏拉图才开始，它的诞生是由希腊数学的存在引起的；笛卡尔对它做了全面修订，它的现代革命是由迦利略物理学引起的；康德对它的重新塑造是受了牛顿发现的影响；胡塞尔又在最初的公理学的激励下给它赋予了新的模型，等等。

我提起这个需要检验的主题，只是为了仍然以经验的方式指出，黑格尔说哲学要等黄昏到来才会起飞，最终并没有说错：那时，黎明时诞生的

① 见《自然辩证法》，《选集》第4卷，第306页。〔编者注〕

科学已生活了漫长的一整天时间。所以，科学引起了最初的哲学形式的诞生和哲学革命的新生，而哲学却总要落后于科学漫长的一整天，这一整天可能会持续几年、几十年、半个世纪或一个世纪。

我们应该认识到，一场科学断裂的冲击不是马上就会被感到的，而它对于哲学的重组还需要时间。

我们无疑也应该得出结论，哲学孕育的工作是和科学孕育的工作紧密联系、互为表里地起作用的。显然，新的哲学范畴是在新科学的工作中整合出来的，但同样真实的是，在某些场合（确切地说：柏拉图、笛卡尔），被称作哲学的东西也充当了把新科学概念所需要的新范畴集中起来的理论实验室。例如，迦利略物理学撞上亚里士多德的原因论这个“认识论障碍”之后，不就是在笛卡尔主义中制定出了它所需要的新的因果性范畴吗？如果我们给这里加进这样一个事实，即我们熟知的那些伟大的哲学事件（柏拉图以降的古代哲学，笛卡尔以降的现代哲学），都显然与希腊数学和迦利略物理学这两块科学大陆的开辟所产生的诱因有关，那么，就我认为我们可以称作马克思主义哲学的东西而言，我们是能够断言某些推论的（因为这样做完全还是经验性的）。推论有三：

第一个推论。如果马克思真的为科学知识开辟了一块新大陆，那么他的科学发现就应该在哲学中引起某种重要的重组。提纲第 11 条也许来得太早，但它的确预告了哲学中的一个重大事件。看来可能是这样。

第二个推论。哲学只能靠落后于科学诱因的这段距离而存在。所以马克思主义哲学就应该落后于马克思主义历史科学。看来的确是这样。《关于费尔巴哈的提纲》和《反杜林论》之间 30 年的荒芜证明了这一点，后来某些长久陷入僵局的时期、我们大家都仍旧踏步不前的时期也证明了这一点。

第三个推论。既然我们在哲学上现在已经落后了一段距离，我们就有机会在马克思主义科学的母体中为整合马克思主义哲学找到比我们预期过的更先进的理论要素。列宁常说，我们应该在马克思的《资本论》里寻找他的辩证法——他指的就是马克思主义哲学本身。《资本论》必定包含了

某种东西，可以用来完成或锻造新哲学的范畴——这些范畴肯定是在《资本论》里以“实践状态”起作用的。看来可能是这样。我们必须阅读《资本论》，以便把它找出来。

白天总是漫长的，但幸运的是，它已经太长了，看吧：马克思主义哲学要起飞了。

把这些推论作为指导线索，它们就会给我们的关怀和希望，给我们的一些思考带来——如果可以这么说的话——某种头绪。我们现在可以理解，马克思尽管确实被贫困、狂热的科学工作和政治领导的迫切要求所羁绊，但他之所以从未写出梦寐以求的辩证法（或哲学），其根本原因，不管他会怎么认为，并不是他没有“找到时间”。[①]我们现在可以理解，恩格斯在突然临到必须像他说的那样“在哲学问题上发言”的时候，之所以不能让职业哲学家服气，其根本原因并不在于一场单纯意识形态论战的即兴性质。我们现在可以理解，造成《唯物主义和经验批判主义》哲学局限的根本原因，也不仅仅与意识形态斗争的约束有关。

我们现在可以这么说了。马克思没有找到的时间，恩格斯的哲学急就章，使列宁只能被迫用敌人的武器回敬敌人的意识形态斗争规律，其中每一条都是很好的借口，但是它们加起来也构不成一个原因。

根本原因是时机尚未成熟，黄昏尚未到来，无论是马克思本人还是恩格斯、列宁都还不能写出马克思列宁主义所欠缺的伟大哲学著作。如果说他们的确是在这种著作所依赖的科学之后才到来的，那么对哲学来说，他们无论如何都还是来得太早了；哲学是必需的，但没有必要的落后，它也不可能诞生。

从这种必要的“落后”的概念出发，一切都会变得很清楚，包括青年卢卡契和葛兰西这样的人——还有许多没有他们那种天赋的人——的误解：他们因为受不了这种哲学诞生的迟缓，所以就宣布，它从一开始，从《关于费尔巴哈的提纲》起，也就是说从马克思主义科学本身开始之前很

① 参见马克思1858年1月14日致恩格斯的信，《全集》第29卷，第250页。〔编者注〕

久就已经诞生了；他们为了向自己证明这一点，就干脆声称，既然一切科学都是“上层建筑”，进而一切现有科学基本上都因为是资产阶级的所以也是实证论的，那么，马克思主义“科学”就只能是哲学的，而马克思主义只能是一种哲学，一种后黑格尔哲学或“实践哲学”。

从这种必要的“落后”的概念出发，我们还可以阐明其他许多困境，甚至包括在马克思主义组织及其失败和危机的政治史上的困境。如果真的像整个马克思主义传统所声称的那样，阶级斗争史——实际也就是人类史——上最伟大的事件，就是马克思主义理论和工人运动的联合，那么，显然这种联合的内部平衡也可能受到那些被视为偏向的理论失误的威胁，哪怕那些失误是很小很小的；我们可以理解，在社会主义以及共产主义运动中，对列宁称为仅仅是“各派色彩”的东西展开无情的理论争论的政治意义，因为就像他在《怎么办?》里说的那样：“这种或那种‘色彩’的加强，可能决定俄国社会民主党许多许多年的前途。”①

所以，既然马克思主义理论是现在这个样子，是科学也是哲学，既然这种哲学必然已经落后于科学，而科学也已经因此在发展上受到了阻碍，我们就不禁会认为，这些理论偏向在根本上是无法避免的，这不光是因为阶级斗争对理论以及在理论中的影响，而且也是因为理论自身内部的错位。

事实上，回顾马克思主义工人运动的过去，我们就能叫出这些理论偏向的真正名称，它们都给无产阶级带来过巨大的历史性失败——第二国际的失败只是其中的一次。这些偏向就叫做经济主义、进化论、唯意志论、人道主义、经验主义、教条主义，等等。这些偏向基本上都是哲学偏向，从恩格斯和列宁开始，伟大的工人领袖都是把它们当做哲学偏向来谴责的。

但我们现在也就非常接近于理解，这些偏向为什么连那些曾经谴责它们的人都会压倒：如果这恰恰是马克思主义哲学必要的落后所造成的，那

① 《怎么办?》，《全集》第6卷，第23页。原文着重为阿尔都塞所加。〔编者注〕

么它们在某种程度上不也是无法避免的吗?

进而言之，如果这是事实，甚至在今天使国际共产主义运动分裂开来的深刻危机中也是事实，那么马克思主义哲学家们必定会在历史已经分派和委托给他们的任务面前颤栗不已——这个任务被期待得太久了，所以反而来得出乎意料。如果真的像许多迹象所表明的那样，今天马克思主义哲学的落后可以得到部分的克服，那么其结果不仅有助于阐明过去，也许还能够改造未来。

在这被改造了的未来，将平等地对所有曾经不得不在政治上迫切而哲学上落后的这个矛盾中生活的人们做出公正的评价，将对最伟大的人物之一列宁做出公正的评价。这种公正在于：他的哲学工作到那时将会是完美的。完美的，就是完成和改正了的。对于这个在政治上幸运地生逢其时、在哲学上却不幸出生过早的人，我们必定要记下这份功劳，奉献这份敬意。毕竟，谁能为自己选择出生日期呢?

四

既然马克思主义理论的“历史”已经向我们表明了马克思主义哲学落后于历史科学的原因，那么我们就可以直接到列宁那里去研究他的著作了。但与此同时，我们的哲学之“梦”将会破灭：事情可不像梦那么简单。

让我先提出我的结论。不，列宁并没有在哲学上生得过早。从来没有谁会在哲学上生得过早。如果哲学落后了，如果就是这种落后让它成为哲学，那么怎么可能落后于一种并没有历史的“落后”本身呢？如果我们绝对有必要继续谈论落后的话，那么倒是我们在落后于列宁。我们的落后只是错误的另一种叫法。因为我们在哲学上弄错了列宁和哲学的关系。列宁和哲学之间的关系当然是在把哲学构成为哲学的那个“游戏”范围内，在哲学中表达出来的。但是这些关系并不是哲学的，因为这个“游戏”不是哲学的。

我想试着用一种简洁而系统的，所以也必然是图式化的形式，来阐明提出这些结论的理由，同时把列宁的伟大“哲学”著作《唯物主义和经验批判主义》作为我分析的对象。我将把这一阐述分成三个环节：

1. 列宁的伟大哲学论点。

2. 列宁和哲学实践。

3. 列宁和哲学中的党性。

在论述每一点的时候，我都会注意说明哪些是列宁对马克思主义理论贡献的新东西。

1. 列宁的伟大哲学论点

和别人一样，我说的论点是指列宁所持的哲学立场，它们都记录在哲学的表态中。我姑且不管给学院派哲学不读《唯物主义和经验批判主义》提供掩护或借口的反对意见：列宁的范畴术语，他作为参照的历史背景，连同他的一些无知的表现。

下面的事实本身就值得拿出来做专门的研究：连同那篇把我们粗暴地拉回到贝克莱和狄德罗那里去的令人惊讶的《唯物主义和经验批判主义》“代绪论”在内，列宁在许多方面都置身于 18 世纪经验主义的理论空间，也就是说，置身于一种“正式地”属于前批判的哲学难题性——既然一般认为，哲学从康德开始才“正式地”成为批判的。

一旦我们注意到这个参照系的存在，一旦我们搞懂了它在结构上的逻辑，我们就可以把列宁在理论上的各种提法统统解释为这个逻辑的结果，包括他为了用经验主义的范畴术语来反对经验主义而对其做出的不可思议的曲解。因为，如果他的确是在客观经验主义（列宁甚至说“客观感觉论”）的难题性中进行思考，并且如果在此难题性中进行思考的这个事实常常不止影响到他的思想的提法，甚至还影响到他的某些思想活动，那么就没有人能够否认列宁的确是思考了，即系统而严密地思考了。正是这种思考跟我们有关系，因为它表明了某些论点。这些论点都明摆在这里，暴露着它们的本质。我将分三点来讨论它们：

论点 1：哲学不是科学。哲学与科学不同。哲学范畴与科学概念不同。

这是个关键的论点。让我指出这里命运攸关的那个要害：物质的范畴，它对于唯物主义哲学和对于所有希望它得救即希望它死掉的哲学心灵来说，无疑都是一块试金石。现在列宁明确地说，哲学的物质范畴和科学的物质概念之间的区分对马克思主义哲学至关紧要：

> 物质是哲学范畴。（见《唯物主义和经验批判主义》，［《全集》第 18 卷，第 130 页］。）①
>
> 物质的惟一“特性”就是：它是客观实在。哲学唯物主义是同承认这个特性分不开的（见［《全集》第 18 卷，第 273 页］）。

因此，哲学的物质范畴结合了存在的论点和客观性的论点，它决不能与那些科学的物质概念的内容混为一谈。科学的物质概念规定了与科学的历史状况联系着的、关于这些科学的对象的知识。科学的物质概念的内容随着科学知识的发展即深化而改变。哲学的物质范畴的意义不发生改变，因为它不适用于任何科学对象，而是肯定了关于某个对象的全部科学知识的客观性。物质的范畴不可能改变。它是“绝对的”。

列宁由这个区分引出的推论都是关键性的。首先，他恢复了当时所谓“物理学危机”的真相：物理学不是危机了，而是在发育。物质没有“消失”。只有科学的物质概念改变了内容，而且它将来永远会改变下去，因为知识的过程在其对象本身那里是无限的。

物理学的假科学危机只是一场哲学的危机或恐慌，意识形态家，即便他们中间也有科学家，在这里公开地攻击唯物主义。当他们宣告物质消失了的时候，我们应该听到他们沉默话语中的希望：唯物主义消失了！

列宁谴责并打败了所有那些自以为时运已到的、昙花一现的哲学科学家。这些人物今天还留下什么呢？谁还记得他们呢？我们至少应该承认，

---

① 全句为：“物质是标志客观实在的哲学概念。”〔编者注〕

列宁这个哲学门外汉有着很好的判断力。哪个职业哲学家能够像他那样献身于一项显然没有希望的事业，毫不犹豫和拖延，如此坚忍不拔，完全单枪匹马地和所有人对抗呢？我倒希望有谁能给我举个名字出来——除了胡塞尔之外，当时他在客观上是列宁反对经验主义和历史主义的盟友，但也只是一个暂时的、而且不可能配合他的盟友，因为胡塞尔作为一个好“哲学家”，对自己要去的“地方”是深信不疑的。

但是列宁的论点远远超出了当下的形势。如果把哲学的物质范畴同任何科学概念加以分辨是绝对必要的，那么就可以说，那些唯物主义者在把哲学范畴当成他们自己的概念而应用于科学对象的时候，就是犯了“张冠李戴”的错误。例如，任何想要把物质/精神或物质/意识这样的范畴对立当做概念对立来使用的人，十之八九会陷入同义反复，因为

> 物质和意识的对立，也只是在非常有限的范围内才有绝对的意义，在这里，仅仅在承认什么是第一性的和什么是第二性的这个认识论的基本问题的范围内［即在哲学中］才有绝对的意义。超出这个范围［即在科学中］，这种对立无疑是相对的（见［《全集》第 18 卷，第 150 页］）。

我不可能深入研究其他范围极其广泛的推论，例如，研究事实上从列宁的观点出发，哲学和科学的这个区分必然会开辟出一种知识史理论的领域；或者说，事实上当列宁在他的理论中宣布一切真理（即一切科学知识）都受历史条件制约时，是把这作为关于绝对真理和相对真理之间区分的理论来进行思考的（所以在这一理论中，同一组对立范畴既被用来思考哲学和科学的区分，又被用来思考一种科学史理论的必要性）。

我只想请大家注意下面的问题。把哲学和科学、哲学范畴和科学概念加以区分，其核心立意，在于采取一种反对一切形式的经验主义和实证论的激进哲学立场：反对甚至连某些唯物主义者都会有的经验主义和实证论，反对自然主义，反对心理主义、反对历史主义（关于这一点，参看列

宁反对波格丹诺夫历史主义的激烈论战）。

必须承认，对于一个容易被人以他的一些提法为借口而当做前批判和前康德的哲学家打发掉的人来说，这并不坏——实际上，这简直太让人惊讶了，因为在1908年，这位布尔什维克领袖显然还停留在贝克莱和狄德罗那里，从没有读过一行康德和黑格尔。然而，由于某种奇怪的原因，他却表现出对于他的实证论对手的“批判”意识和在当时“超批判”哲学的宗教大合唱中出色的战略洞察力。

最令人惊异的竟然是，列宁完成了一项壮举，他恰恰在一个作为参照的经验主义难题性的领域里采取了这些反经验主义的立场。在用经验主义的基本范畴思考和表达自身的同时竟然能够成为反经验主义的，这当然是一件悖论式的业绩，而且必定会给任何准备考察它的真诚的哲学家提出一个小小的“难题”。

这是否碰巧意味着，哲学难题性的领域、它对范畴的提法、它的哲学表态，这些对于人们所采取的哲学立场来说都是相对无关紧要的？这是否意味着，在看上去构成了哲学的东西里，根本就没有发生过什么重要的事情？真奇怪。

论点2：如果哲学与科学不同，那么在哲学和科学之间就有着一种特许的联系。唯物主义的客观性论点体现了这种联系。

这里有两点是基本的。

第一点关系到科学知识的性质。包含在《唯物主义和经验批判主义》里的见解，在《哲学笔记》里被继承、发展和深化了：它们的意义完全体现为列宁在其科学实践观念内部所表明的反经验主义和反实证论。在这方面，列宁同样应该被视为一个以名副其实的实践家身份谈论科学实践的见证人。读一读他在1898年到1905年间讨论《资本论》的文本，还有他在《俄国资本主义的发展》里的分析，就足以看出，他作为一名历史、政治经济学和社会学方面的马克思主义理论家所从事的科学实践，总是与他在哲学文本里完全以一般化形式呈现的、敏锐的认识论思考相伴随的。

列宁所揭示的，是科学实践的反经验主义——尽管他在这样做的时

候，仍然使用着那些可能被他作为参照的经验主义所污染的范畴（例如反映的范畴）——他所揭示的，是科学抽象的决定性作用，或毋宁说是概念体系性的作用，而在一般意义上，也是理论本身的作用。

在政治上，列宁以批判“自发主义”著称。应当注意，这一批判所针对的并不是人民群众的自发性、创造性和聪明才智，而是一种政治意识形态；这种政治意识形态打着颂扬群众自发性的幌子，利用它来从事错误的政治。但是，人们一般并不了解，列宁在他的科学实践观念中恰好采取了同样的立场。列宁写道：“没有革命的理论，就不会有革命的运动。”①他一样可以写道：没有科学的理论，就不会有科学知识的生产。他在科学实践中捍卫理论的必要性和他在政治实践中捍卫理论的必要性，这两者是完全一致的。他的反自发主义于是获得了反经验主义、反实证论和反实用主义的理论形式。

但是，正如他在政治上的反自发主义以最深刻地尊重群众的自发性为前提那样，他在理论上的反自发主义也是以最大程度地尊重知识过程中的实践为前提的。无论在科学观念中还是在政治观念中，列宁一刻也没有陷入理论主义。

上述第一点也有助于我们理解第二点。唯物主义哲学在列宁眼中是与科学实践深刻地联系着的。这个论点我认为必须在两层意义上理解。

首先是一层极经典的意义，它说明了在把一切哲学与科学相联系的关系史中我们所能经验地观察到的东西。在列宁看来，科学中发生的事情也是哲学所关心的焦点。伟大的科学革命会在哲学中引起重要的重组。这便是恩格斯的著名论点：唯物主义随着每一个伟大的科学发现而改变自己的形式。② 恩格斯为自然科学领域中的发现（细胞、进化、卡诺原理，等等）所引起的哲学后果而入迷，但列宁却更好地捍卫了同样的论点：他证明，已经决定性地引起唯物主义哲学必须重组的发现，与其说是来自那些自然科学，还不如说是来自历史科学，即来自历史唯物主义。

---

① 见《怎么办?》，《全集》第6卷，第23页。原文着重为阿尔都塞所加。〔编者注〕

② 见《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《选集》第4卷，第228页。〔编者注〕

在另一层意义上，列宁举出了一个重要的论据。这时候，他不再一般地谈论哲学，而是在谈论唯物主义哲学。唯物主义哲学尤其关心在科学实践中发生的事情，并且是以它独有的方式来关心的，因为它以自己的唯物主义论点表述着科学家对于他们科学对象的存在和对于他们知识的客观性的“自发的”信念。

在《唯物主义和经验批判主义》中，列宁不断重复声明，绝大多数自然科学专家都会“自发地”成为唯物主义者，这至少是他们的自发哲学的倾向之一。在与科学实践中的各种自发主义意识形态（经验主义、实用主义）进行斗争的同时，列宁在科学实践经验中看到了对于马克思主义哲学极度重要的自发的唯物主义倾向。这样，他就把思考科学知识的特性所必需的唯物主义论点与科学实践者自发的唯物主义倾向相互联系了起来：因为两者分别在实践和理论中表达了同一个关于存在和客观性的唯物主义论点。

让我预先指出，列宁主义如此强调在科学和马克思主义唯物主义哲学之间有着这种特许的联系，这表明我们在这里正讨论到一个决定性的连结点，如果可以的话，我将称之为一号连结点。

但是，就在提到科学家的自发哲学的这个过程中，有某种重要的东西正在暴露出来，它将使我们看到完全不同性质的另一个决定性的连结点。

论点 3：在这点上，列宁同样是继承了恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》里阐述过的一个经典论点[①]，但也同样赋予了它空前的意义。这个论点关系到哲学史：它把哲学史想象成唯心主义和唯物主义这两种倾向之间古老的斗争史。

应当承认，由于它的生硬，这个论点直接地冲犯了绝大多数职业哲学家的信念。如果他们准备去阅读列宁——而他们总有一天是要这样做的——他们就都会承认，他的哲学论点并不像传闻的那样简单化。但是我担心他们会顽强地抵抗最后的这个论点，因为它势必伤害他们最深刻的信

① 见前引书，第 224 页。〔编者注〕

念。它显得过于粗鲁，只配用来进行公开的（即意识形态和政治的）争论。说整部哲学史归根到底可以归结为一场唯物主义和唯心主义之间的斗争，似乎就把哲学史的全部财富看得太不值钱了。

事实上，这个论点等于在宣称，从根本上说，哲学没有真正的历史。一部无非是两个基本倾向之间不断重复的冲突的历史是什么呢？斗争的形式和论据可以翻新，但如果整部哲学史纯粹就是这些形式的历史，那么，只需把它们归结为它们所表述的不变的倾向，就能使这些形式的改造成为一种无为的游戏。说到底，哲学没有任何历史；哲学是那样一个奇怪的理论场所，那里并无真正的事情发生，无非是这种对无所发生的重复。说哲学中并无事情发生，是说哲学并无地方可去，因为它正走向无的地方：它开辟的道路，正像狄慈根在海德格尔之前很久就说过的那样，其实是一些“Holzwege”①：并无地方可去的道路。

而且这也是列宁实际在暗示的东西：就在《唯物主义和经验批判主义》的开头，他便解释说，马赫只是在重复贝克莱，而他用来与之对抗的，则是他自己对狄德罗的重复。更糟的是，显然贝克莱和狄德罗也在相互地重复，因为他们都同意物质/意识的对立，仅仅是对其中两项安排得不同罢了。他们的哲学的无所发生，只是在对一组不变的范畴对立（物质/意识）中的两项做这种颠倒时的无所发生；而范畴的对立，在哲学理论里，就体现着该对立中两个敌对倾向彼此抗衡的游戏。因此，哲学史无非是在这种重复颠倒中的无所发生。此外，这个论点还将为马克思对黑格尔的颠倒这一著名的说法恢复本意，而恩格斯甚至说，连黑格尔也只是先前有过的一次颠倒而已。②

在这一点上，必须看到列宁的强调是绝对没有任何限度的。至少在《唯物主义和经验批判主义》里（因为在《哲学笔记》里，他在这一点上的语气有所变化），他抛弃了哲学努力用以思考其“对象”的一切理论上

① 狄慈根所说的“错误道路”，也就是海德格尔用于书名的“林中路”一词。〔编者注〕

② 见马克思《资本论》德文第二版跋，《选集》第2卷，第112页。恩格斯《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《选集》第4卷，第226页。〔编者注〕

的细节、区分、独创和微妙之处：它们无非都是诡辩、吹毛求疵、教授的遁词、迁就和妥协，惟一目的是要掩饰在全部哲学都投身进来的那场争论之中真正生死攸关的赌注，即唯物主义和唯心主义这两种倾向之间的基本的斗争。和在政治中一样，这里没有第三条道路，没有折中办法，没有冒牌立场。基本上，只有唯心主义者和唯物主义者。所有不公开宣布自己属于哪一方的人们，都是“羞羞答答的”唯物主义者或唯心主义者（康德、休谟）。

但我们因此必须更进一步地说，如果整部哲学史都无非是通过重新考察论据来完成同一场斗争，那么，哲学就无非是一场倾向斗争，即康德讨论过的那个 Kampfplatz［战场］① ——无论如何，它又把我们扔回到意识形态斗争的纯粹主观性上去了。这就是说，在每门科学都有一个对象的意义上，哲学严格说来没有任何对象。

列宁走得这么远，足以证明他是一个思想家。他宣布，不可能证明唯物主义的根本原则，正如不可能证明（或驳倒，这使狄德罗感到烦恼）唯心主义原则一样。不可能证明它们，这是因为它们不能成为一门知识的对象；这里所说的知识，应该够得上是科学的知识，而科学则一定要证明自己对象的属性。

所以，哲学没有任何对象。但现在一切都各得其所。如果说在哲学中并无事情发生，那恰恰是因为哲学没有任何对象。如果说在科学中确有什么事情发生，那是因为这些科学都有一个对象，它们可以增进有关这个对象的知识，而这个对象也给了它们一个历史。由于哲学没有任何对象，在哲学中也就并无事情可以发生。它的无历史，只是重复了它的无对象。

我们在这里开始接近与这些著名倾向有关的二号连结点。哲学只不过是对于论据的重新考察和沉思冥想，而论据则以范畴形式体现着这些倾向之间的基本冲突。它们的冲突在哲学中是难以命名的，但正是这场冲突维持着那种把哲学变成了闹哄哄的剧场的永无结果的颠倒，即物质和意识这

① 见《纯粹理性批判》〔北京，商务印书馆，1960，第 1、576—579 页〕。〔原注〕

组基本范畴对立上的颠来倒去。那么，倾向是怎样暴露出来的呢？是通过它在两个对立项之间所建立的等级秩序——某种统治的秩序。听听列宁怎么说吧：

> 波格丹诺夫胆怯地避开恩格斯，装作只跟别尔托夫争辩，对上述定义表示愤慨，因为，你们要知道，这类定义“原来是简单地重复”下面的“公式”（我们的“马克思主义者”忘记了加上：恩格斯的公式）：对哲学上的一个派别说来，物质是第一性的，精神是第二性的；对另一个派别说来，则恰恰相反。所有的俄国马赫主义者都喜出望外地重复波格丹诺夫的“驳斥”！可是这些人稍微想一想就会明白，对于认识论的这两个根本概念，除了指出它们之中哪一个是第一性的，不可能，实质上不可能再下别的定义。下“定义”是什么意思呢？这首先就是把某一个概念放在另一个更广泛的概念里。……现在试问，在认识论所能使用的概念中，有没有比存在和思维、物质和感觉、物理的东西和心理的东西这些概念更广泛的概念呢？没有。这是些极为广泛的、最为广泛的概念，其实（如果撇开术语上经常可能发生的变化）认识论直到现在还没有超出它们。只有欺诈和极端愚蠢才会要求给这两个极其广泛的概念“系列”下一个不是“简单地重复”二者之中哪一个是第一性的“定义”（见［《全集》，第 18 卷，第 148 页］）。

这种形式上发生在哲学中、发生在明确的哲学话语中的无所发生的颠倒，也不是没有结果的——确切地说，这是一种起废除作用的结果，即宣布废除先前的等级，而代之以相反的等级。因此，在哲学中、在统率一切哲学体系的根本范畴中，真正生死攸关的赌注是对这种等级的意识，是对把某个范畴放在统治地位上的意识；这是在哲学中令人不可遏止地要想到夺权或掌权的东西。在哲学上，我们应当说：掌权无需对象。掌权——这

还是一个纯粹理论的范畴吗？夺权（或掌权）是政治的事情，它没有对象，它有一个赌注，确切地说是权力，还有一个目的，即那个权力的作用。

在这里我们可以稍事停留，看一看列宁与恩格斯相比有什么新的贡献。这种太常被当做纯粹派别色彩的东西，如果我们真的准备来把它掂量一下的话，那么，他的贡献是巨大的。

说到底，尽管恩格斯在与马克思合作时表现出令人惊叹的天才，但他的思想却无法与列宁的相比。通常他只是做到把论点一并提出，而不是致力于思考它们在相互关系中的统一性。

更糟的是：他从来没有真正摆脱掉《德意志意识形态》以来的某种实证论主题。因为他虽然提倡哲学体系的研究，但却认为哲学必须消失：它只是匠人的实验室，过去在那里锻造的哲学范畴对于科学是必要的。这些时代已经过去。哲学的工作完成了。现在它必须让位于科学。[①] 既然各门科学在科学上能够提出它们之间联系的有机的一元体系，那就再也不需要什么 Naturphilosophie［自然哲学］或 Geschichtsphilosophie［历史哲学］了。

对哲学来说还留下了什么呢？一个对象：辩证法，自然界的（但是由各门科学提供的）和思维的最一般规律。[②] 这样一来，就只剩下了能够脱离科学史而存在的思维规律。这样一来，哲学也没有真正地独立于科学；由此就产生了实证论：当恩格斯说做一个唯物主义者就是要“不添加任何外来的东西”而去承认自然界的本来面目时，这种实证论就暗暗溜进了他的某些提法，尽管事实上他也明白，科学是一个知识的过程。正因为如此，哲学不管怎么说都必须有一个对象：但悖论出现了，这个对象竟是纯思维，这不会让唯心主义感到不高兴。例如列维-斯特劳斯，据他自己所承认的，并且还借助了恩格斯的权威，今天还能做什么呢？他同样在研究

① 见《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《选集》第4卷，第219—220页。〔编者注〕

② 见前引书，第257页。〔编者注〕

思维的规律——不妨说结构。利科已正确地向他指出，他是康德减去了先验主体。列维-斯特劳斯没有否认这一点。的确，如果哲学的对象是纯思维，就有可能求助于恩格斯，并且发现自己是一个减去先验主体的康德派。

同样的困境也可以换一种方式来表达。哲学的对象——辩证法——被称为逻辑。哲学真的能把逻辑学的对象当做它自己的对象来据有吗？看起来，逻辑学现在正在越来越远离哲学：它是一门科学。

当然，与此同时，恩格斯也在捍卫关于两种倾向的论点，但一方面是唯物主义和辩证法，另一方面是倾向斗争和完全由科学进步所决定的哲学的进步，把两者放在一起思考，也就是说去思考它们，是非常艰难的。恩格斯试图这样做，但就算我们准备不按字面去理解他（对于一个不是专家的人，至少可以这样要求），也能非常清楚地看到，他在漏掉某种根本性的东西。

这就是说，如果他想要能够思考的话，他就在漏掉某种对于他的思想来说将是根本性的东西。多亏列宁，我们才能看到这是一个漏掉了什么东西的问题。因为恩格斯的思想漏掉的，正好是列宁所补充的。

列宁贡献了一种深刻连贯的思想，在那里可以找到许多彻底的论点，它们无疑圈出了一些空白的领域，而这恰好是一些联系在一起的空白。位于他思想核心的论点，是哲学没有任何对象，就是说，哲学不能只是用它与科学所保持的关系去解释。

我们正在接近二号连结点。但是我们还没有到达那里。

2. 列宁与哲学实践

为了达到这个二号连结点，我将进入一个新的领域，即哲学实践的领域。研究列宁不同著作中的哲学实践将是有趣的，但这要以我们已经知道哲学实践本身是什么为前提。

于是就发生了这样的事情：有很少的那么几次，列宁迫于哲学论战的需要，不得不做出类似于他的哲学实践的定义的说明。这是说得最明确的

两段话：

> 你们会说：相对真理和绝对真理的这种区分是不确定的。我告诉你们：这种区分正是这样“不确定”，以便阻止科学变为恶劣的教条，变为某种僵死的凝固不变的东西；但同时它又是这样“确定”，以便最坚决果断地同信仰主义和不可知论划清界限，同哲学唯心主义以及休谟和康德的信徒们的诡辩划清界限。（见[《全集》第18卷，第137页]）
>
> 当然，在这里不要忘记：实践标准实质上决不能完全地证实或驳倒人类的任何表象。这个标准也是这样的“不确定”，以便不让人的知识变成“绝对”，同时它又是这样的确定，以便同唯心主义和不可知论的一切变种进行无情的斗争（见[《全集》第18卷，第144页]）。

还有别的段落也证实了列宁的立场。这些显然都不是卤莽的或者孤立的提法，而是一种深刻思想的表达。

列宁就这样把哲学实践的最终本质定义为对于理论领域的干预。这种干预采取了双重的形式：在它对一些确定范畴的提法上是理论的；在这些范畴的功能上是政治的。这种功能包括：在理论领域内，在被宣布为正确的观念和被宣布为错误的观念之间、在科学的东西和意识形态的东西之间“划清界限”。这条界限的作用有两种：就其有助于某种实践（科学实践）而言是肯定性的，就其捍卫这种实践以防止某些意识形态概念（这里是唯心主义和教条主义概念）的威胁而言是否定性的。这些至少是列宁的哲学干预所产生的作用。

在这种划清界限当中，我们可以看到我们已经讨论过的两种基本倾向彼此抗衡。正是唯物主义哲学通过划清界限来保护科学实践不受唯心主义哲学的攻击，保护科学的东西不受意识形态的东西的攻击。我们可以把这个定义一般化，说：任何哲学都在于划清一条主要的界限，它要用这条界

限来抵制那些表述相反倾向的哲学的意识形态概念；在这种划清界限的行动中（就是说，在哲学实践中）的赌注，就是科学实践，科学性。在这里我们重新发现了我说的一号连结点，即哲学与科学的那种特许的联系。

我们也重新发现了对两个项进行颠倒的悖论性的游戏，在这个游戏里，哲学史以其无所发生而被宣布无效。这种无所发生不是没有结果的，因为它的赌注是科学实践的命运、科学的东西的命运以及它的伙伴意识形态的东西的命运。科学实践不是被哲学干预盘剥利用，就是获得它的援助。

这样我们就能理解，为什么哲学可以有一个历史，然而在那历史里却又无所发生。因为，每一哲学的干预都置换或修改着现有的哲学范畴，并造成哲学话语的变化，而哲学史就在这样的变化里表现出它的存在，然而，这种干预恰恰就是我们一直都在强调的那种在哲学上的无所发生，因为一条界限其实就是无所发生的；它甚至不是线，也不是划，只是被划分这个简单的事实，即被拉开距离而出现的空白。

这种距离在哲学话语的差别中，在它被修改了的范畴和工具中留下了的踪迹；但是，所有这些修改对它们自身而言是无所发生的，因为它们只在自身固有的在场之外行动，只在把敌对倾向同它们斗争的赌注——科学实践分开的那段距离或非距离中行动。

在这种没有结果的划清界限的工作中，所有可以真正成为哲学的东西，只是它的置换作用，但那是相对于科学实践的历史和科学史而言的。因为存在科学史，而且哲学战线的界限按照科学形势的转变（即按照各门科学及其难题的状况）、按照这些转变所导致的哲学工具的状况而发生置换。这样就不得不一次次地重新思考那些指示着科学的东西和意识形态的东西的界标。

因此，与其说有哲学的历史，还不如说在哲学中有历史：这是一条没有结果的踪迹在无限重复中被置换的历史，但它的作用却是真实的。在一切伟大的哲学家那里，包括在唯心主义哲学家那里——在那个总结了全部哲学史的哲学家黑格尔那里，我们都可以读到这种历史并从中获益。正因

为如此，列宁带着惊讶阅读了黑格尔——但是这种对黑格尔的阅读同样是列宁的哲学实践的一部分。作为唯物主义者阅读黑格尔，就是要到他的内部去划清界限。

无疑我已经超出了列宁的字面意思，但我不认为自己没有忠实于他。无论如何，我只是说，列宁提供给我们某种东西，而我们拿这种东西就可以着手从本质上思考哲学实践的特有形式，并且回过头来给包含在伟大的古典哲学作品里的许多提法赋予新意。例如，柏拉图早已用他自己的方式讨论过理式之友和大地之友的斗争①，并宣布真正的哲学家必须懂得如何进行划分、分割和划清界限。

然而，还剩下一个根本的问题：在哲学史上彼此抗衡的两大倾向意味着什么呢？列宁给了这个问题一个粗野的回答，但不管怎样，都是一个回答。

3. 哲学中的党性

他的回答包含在哲学中的党性这个论点里；这是个著名的论点，而且必须说，它让许多人震惊。

这个词听上去简直像是一个政治口号，其中的党意味着政党、共产党。

然而只要稍微仔细读一下列宁，不光读《唯物主义和经验批判主义》，而且首先读他在历史理论和经济理论方面的分析，就能证明这是一个概念，而不只是一个口号。

列宁只是说，全部哲学都是有党性的，它行使它的基本倾向的功能，通过反对表述相反的基本倾向的哲学来反对那种倾向。但他同时又说，绝大多数哲学家都千方百计要公开宣布和证明他们是无党性的，因为他们不必有党性。

---

① 这一说法见柏拉图《智者篇》，是哲学史上最早提出的关于唯物主义与唯心主义斗争的思想。〔编者注〕

康德就是这样：他所谈论的“Kampfplatz［战场］”用于其他的、前批判的哲学家是不成问题的，但不能用于批判哲学。他自己的哲学超然于“Kampfplatz”之外，在别的地方；正是从那里，它给自己指派了代表理性的利益对各种形而上学的冲突进行仲裁的职能。自有哲学以来，从柏拉图的 Θεωρευ［沉思者］到胡塞尔的作为“人类的公务员”①的哲学家，甚至到出现在自己某些著作里的海德格尔，哲学史同样一直被这种重复所支配，它重复着这样一个矛盾：在理论上否认自身的实践，并付出巨大理论努力把这种否认纳入一致的话语。

这个令人惊讶的事实似乎是构成绝大多数哲学的基本要素，而列宁对此的答复，只是用寥寥数语对我们强调这些神秘倾向在哲学史上的抗衡。按列宁的观点，这些倾向最终与阶级立场，从而与阶级冲突有关。我说有关，是因为列宁没有说得比这更多，而且，他从来没有说哲学可以归结为单纯的阶级斗争，甚至是马克思主义传统所说的意识形态阶级斗争。为了不致超出列宁的声明，我们可以说，按他的观点，哲学表述阶级斗争，即政治。它表述它，其前提是一种诉求，伴随这个诉求一起，政治才被表述：这个诉求就是科学。

一号连结点：哲学和科学的关系。二号连结点：哲学和政治的关系。一切都以这双重关系为转移。

我们现在可以提出以下命题：哲学是政治在特定的领域、面对特定的现实、以特定的方式的延续。哲学，更确切地说，哲学伴随科学在理论领域表述政治，反之，哲学伴随从事阶级斗争的阶级，在政治中表述科学性。这种表述关系怎样被支配，这种表述关系由什么机制来保障，它能够被什么机制歪曲或伪装并且通常总是被歪曲，列宁没有告诉我们。他显然深信，到头来没有哲学可以超越这个条件，逃避这种双重表述关系的决定论。换句话说，他相信，哲学作为第三个诉求，它存在的那个地方，位于使它得以自成为一个诉求的两大诉求之间，那两大诉求就是阶级斗争和科

① 见胡塞尔《欧洲科学的危机与先验现象学》第一部分，第7页。原文是 Funktion!? re der Menschheit，现有译本译为“执政官”、“公仆”，均不准确。〔编者注〕

学。

只要再说一句话就够了：如果一号连结点即科学这个诉求能够在恩格斯那里找到，二号连结点即政治这个诉求则不能在那里找到，尽管他提到了哲学中的倾向斗争。换句话说，列宁不仅仅是恩格斯的评论者；他在所谓马克思主义哲学这个领域贡献了某种新的、决定性的东西：从恩格斯那里漏掉的东西。

再说一句话我们就可以结束了。因为，关于哲学的这种双重表述关系的知识，只是一种关于哲学的理论处于摸索中的开端，但它的确是这样一个开端。谁也不能怀疑的事实是，这是一种萌芽状态的理论，它在我们只当做论战看待的东西里几乎连轮廓都没有勾勒出来。但至少列宁的这些意见，如果被接受的话，会产生意想不到的结果：它们会把问题置换成一个难题，并且使所谓马克思主义哲学脱离那种关于哲学实践的沉思冥想，因为这种沉思冥想从来占绝对主导地位的形式，就是对于它的真正的实践的否认。

列宁就是这样答复了提纲第 11 条里的预言，而且他是第一个这样做的人，因为在他之前没有人这样做过，包括恩格斯。他以他的哲学实践的“风格”自己给出了答复。在弗洛伊德提到的一种粗野的分析[①]那样的意义上，这是一种粗野的实践，它不为它的工作提供理论凭证，它惹得“解释”世界的哲学——不妨叫做否认的哲学——尖声号叫。只要你愿意这么说，它就是一种粗野的实践，但有什么东西不是从粗野开始的呢？

事实上，这种实践是一种新的哲学实践：新在它已经不再是那种沉思冥想，一味从事着否认的实践（就是说，哲学虽然一方面不断“以政治方式”干预那些在科学所建立的科学的东西和威胁着科学的意识形态之间、把科学的真正命运当做赌注的争论，另一方面不断“以科学方式”干预那场在有助于各阶级的科学的东西和威胁各阶级的意识形态的东西之间、把各阶级的命运当做赌注的斗争——但它仍然顽强地用哲学“理论”来否认

① 弗洛伊德《“粗野的”精神分析》（1910），见《弗洛伊德标准版全集》第 11 卷。〔编者注〕

它正在以这些方式进行干预）：新在它是一种已经放弃否认、以自知之明如实地去行动的实践。

如果的确是这样，我们当然可以猜想，这一空前的后果由马克思的科学发现所引起，并由一位无产阶级政治领袖所思考，决非偶然。因为，如果说哲学的诞生是由人类历史上的第一门科学所引起的，那么这是发生在希腊，在一个阶级社会；而只要懂得阶级剥削会导致怎样深远的后果，那么我们就不应该感到惊讶，这些后果也同样会采取在阶级社会里统治阶级用以否认其统治事实的那种经典形式，即在哲学上否认哲学由政治所支配的形式。我们不应该感到惊讶，只有由马克思生产出来、由列宁加以运用的这种研究阶级统治的机制及其一切后果的科学知识，才能在哲学中引起不同寻常的置换作用，从而打破否认的幻想；在这样的幻想里，哲学为了要人们相信，也为了自己相信，就对自己说，正像它超越于阶级之上那样，它也超越于政治之上。

所以，只是从列宁开始，费尔巴哈提纲第 11 条里预言般的语句才终于获得了实质内容和意义。（迄今为止）“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界”。这句话许诺了一种新的哲学吗？我不这样认为。哲学不会被禁止：哲学仍将是哲学。但是如果知道哲学实践是什么，知道哲学是什么，或者开始知道这些，那么哲学就能被这种知识慢慢地改造。我们比以往任何时候更不能说，马克思主义是一种新哲学：实践哲学。马克思主义理论的核心是一门科学：一门完全与众不同的科学，但仍然是科学。马克思主义给哲学贡献的新东西，是一种新的哲学实践。马克思主义不是一种（新的）实践哲学，而是一种（新的）哲学实践。

这种新的哲学实践可以改造哲学，另外在某种程度上也可以有助于改造世界。只是有助于而已，因为创造历史的不是理论家、科学家或哲学家，也不是“人们”，而是“群众”，即在同一场阶级斗争中被联合起来的各阶级。

1968 年 2 月

附　　言

为了避免对于哲学教师和他们教授的哲学所受到的这种谴责的意义有任何误解，应当留意本文的日期和它的某些表达方式。列宁在响应狄慈根的话时，是把哲学教师当做群体来谴责的，而不是无一例外地谴责所有的哲学教师。他谴责他们的哲学，但他并没有谴责哲学本身。他甚至还建议要研究他们的哲学，为的是能够在哲学中确定和实行一种与他们不同的实践。所以，他的这一看法包括三点，而日期和环境最终也不能改变其中的任何实质。

1. 哲学教师是教师，即这样的一些知识分子：他们在一种给定的教育制度中被雇用，服从于那个制度，作为群体履行着反复灌输“占统治地位的意识形态价值”的社会功能。至于在学校和其他机构中可能有一定量的“游戏”，使得个别教师可以用他们的教学和思考来反对这些既定的“价值”，这个事实也并没有改变哲学教育功能的群体效果。哲学家是知识分子，因而也是小资产者，他们作为群体服从于资产阶级和小资产阶级意识形态。

2. 正因为如此，占统治地位的哲学（哲学教师群体，甚至在其“批判的”自由中，也是这种哲学的代表或支持者）服从于占统治地位的意识形态，而马克思从《德意志意识形态》起就把这种意识形态定义为统治阶级的意识形态。这种意识形态是由唯心主义所支配的。

3. 那些作为小资产阶级知识分子的哲学教师，以及他们所教授或以他们自己个人的形式所再生产出来的哲学，共同分担了上面所说的处境。这种处境并不意味着不可能出现某些知识分子，他们能够避开那些支配着知识分子群体的强制力量，并且，如果他们是哲学家的话，能够信奉唯物主义哲学和革命理论。《共产党宣言》本身就唤起过这样的可能性。列宁重提这个问题，并且补充说，这些知识分子的合作对工人运动是不可缺少的。1908 年 2 月 7 日，他给高尔基写信说：

知识分子在我们党内的作用日益降低：知识分子从党内逃跑的消息在在皆是。这些败类跑得正好。党内的这些市侩垃圾清除掉了。工人将担负起更多的工作。职业工人的作用正在加强。这一切好极了。

列宁是在寻求高尔基的合作，但高尔基表示异议，所以列宁在1908年2月13日回信：

在您提出来的有关我们的分歧的问题中，我认为有些纯粹是误解。例如，我并没有像愚蠢的工团主义者那样想“驱逐知识分子”，或者否认他们在工人运动中的重要作用。在所有这些问题上，我们之间不可能有分歧。

另一方面，在同一封信里，哲学上的分歧却继续保持着：“关于作为世界观的唯物主义，我想我和您在实质上是不一致的。”这没什么好奇怪的，因为高尔基正在替经验批判主义和新康德主义辩护。

（陈越　译）

在哲学中成为马克思主义者容易吗？

叙述的辩证形式只有明了自己的界限时才是正确的。

（马克思《政治经济学批判》）[1]

如果我承认自己写作这些文本——《孟德斯鸠》小册子、《保卫马克思》里的文章和《阅读〈资本论〉》的两个章节——中任何一篇的目的都不是要把它们当做大学的学位论文来提交，我想应该不会让任何人感到惊讶或不快。不过，在二十六年前，即 1949—1950 年，我的确曾把一个（通常所说的）“大论文”是研究法国 18 世纪政治和哲学，而所附的“小论文”是研究让-雅克·卢梭《第二篇论文》[2]的计划，递交给了伊波利特先生和扬凯莱维奇（V. Jankélévitch）先生。而且，正如我关于孟德斯鸠的论文所表明的那样，我从来没有真正放弃过这个计划。为什么要提到这一点呢？因为这跟我递交给诸位的那些文本有关系。我当时已经是一个共产党人了，因此我也在努力地成为一个马克思主义者——也就是说，我在

① 《在哲学中成为马克思主义者容易吗?》（Est-il simple d'être marxiste en philosophie?）于 1975 年 10 月发表于《思想》（La Pensée）杂志第 183 期，次年又在文集《立场》（Positions）中重印。本文又称“亚眠答辩”，是阿尔都塞 1975 年 6 月在亚眠的庇卡底大学申请国家博士学位时所作《答辩词》（Soutenance）的修订版。1975 年 7 月 2 日的《世界报》报道了这场有五百位听众的答辩会，可以令人想见当时的情形：“阿尔都塞做出了一个惊人之举：他在一个半小时里总结性地回顾了他所走过的道路，并对自己的思想加以综合，做得如此游刃有余；这使得今后无论写任何关于他的有价值的东西，都不能不提到这件事……长达四小时，提问层出不穷……对教师和学生们来说都一样：大学再度激活起来了”。值得一提的是，本文和《答约翰·刘易斯》（1972）、《自我批评材料》（1974）一道作为阿尔都塞“自我批评”的主要文献，结成了英文版文集《自我批评论文集》（Essays in Self-criticism, 1976）。篇首引言见《全集》第 46 卷（下），第 513—14 页。〔编者注〕

② 即《论人类不平等的起源和基础》，卢梭第二篇应第戎科学院征文而写的论文。〔编者注〕

努力地尽我所能，去理解马克思主义意味着什么。所以我就打算把这项研究18世纪哲学和政治的工作当成理解马克思思想所必需的预备科目。事实上，我当时已经开始用某种方式在实践着哲学了，以后我也从来没有放弃过这种方式。

首先，我当时就开始利用18世纪作家来兜理论的圈子，在我看来，这个过程不仅对于理解哲学，而且对于哲学本身的存在都是必不可少的。哲学并不像密涅瓦对众神和众生现形那样，会在这个世界上自行出现。仅仅就它占据一个立场而言，它才是存在的，并且，仅仅就它在已被别人占据的世界的最中心夺取了一个立场而言，它才占有这个立场。因此，仅仅就这场冲突已经把它变成一个特别的东西而言，它才是存在的；而这种特别的性质又只有用一种间接的方式，通过致力于对其他各种现存立场做不断的研究来兜圈子，才能取得和接受。这种兜圈子本身是冲突的表现形式，它决定了——在战斗中、在这个作为哲学的战场（康德所谓Kampfplatz）上——某种哲学会站在哪一边的问题。因为，如果说哲学家们的哲学就是这场永恒之战（而康德则希望通过引进他自己哲学的永久和平来扑灭战火），那么没有什么哲学可以在这种理论的力量对比的范围内存在，除非到了它能够跟自己的对手们划清界限，并对它们那方面的立场（它们也不得不占据这些立场，才能确保自己带有凌驾于敌人之上的力量的印记）形成围攻之势。

如果正像霍布斯所说（也许不被人理会，但这个说法却跟哲学和人类社会同样有关），战争是一种普遍化的状态，世间没有任何地方可以逃避它；如果它就像产生着自身的结果一样，也产生着自身的条件（这意味着一切战争从本质上讲都是先发制人的），那么我们就可以理解，各种哲学体系发生冲突的战争，是以对立立场间先发制人的攻击为前提的，因而也是以某种哲学必须利用从其他哲学那里兜圈子的方式来确定和捍卫自己的立场为前提的。如果正像我近来所论证的那样，哲学归根到底是理论层面上的阶级斗争，那么，这场斗争所采取的哲学特有的形式，就是对一个特别立场在理论上的划界、兜圈子和生产。要证明这一点，姑且不论整个哲

学史，我只需要提一下马克思本人：只有通过对黑格尔的参照，并通过划清与黑格尔的界限，他才能够确定自己的立场。而我认为，长久以来，我通过让自己回溯到斯宾诺莎来理解马克思为什么不得不回溯到黑格尔，也正是以马克思为榜样的。

当然，这种把哲学看做斗争——并且归根到底，看做理论中的阶级斗争——的观念，意味着对哲学与政治之间传统关系的颠倒。所以，我才要致力于研究政治哲学家和“普通的”哲学家，从马基雅维利，经过霍布斯、斯宾诺莎、洛克、孟德斯鸠、卢梭和康德，直到黑格尔。我主张必须要摆脱哲学和政治之间的可疑的区分：这种区分把政治人物看成是低等人，也就是说，看成是不懂哲学的人或业余的哲学家；而同时它也在暗示，我们只能一味地在哲学家清清楚楚谈论政治的那些文本里去发现他们的政治立场。一方面，我的看法是，每一个政治思想家，就算他像马基雅维利一样几乎不谈什么哲学，仍然都可以在强调的意义上被看做是哲学家；另一方面我认为，每一个哲学家，就算他像笛卡尔一样几乎不谈什么政治，仍然都可以在强调的意义上被看做是政治思想家，因为哲学家的政治（也就是说，使哲学成其为哲学的政治）跟哲学作者们的政治观念完全是两码事。因为，如果哲学归根到底是理论层面上的阶级斗争，那么构成哲学的政治（像支撑着政治思想家思想的哲学一样）就不能被等同于政治斗争中这样那样的一段插曲，甚至也不能等同于其作者的政治倾向。构成哲学的政治针对着并萦绕着一个完全不同的问题：统治阶级意识形态领导权的问题，即不是组织、巩固和捍卫这个领导权，便是同这个领导权进行斗争的问题。我这里正在使用的说法，再早一点，我是不可能把它们提出来的。不过，假使我可以这么说的话，我是在对一些公认的观念提出质疑的同时，一点一点地发现了某种东西，类似于我后来所说的“新的哲学实践”的东西；一旦发现了这种新的实践的需要，我就马上不顾一切地开始把它付诸实践——无论如何，这造成了一个结果，就是它后来的确提供给我一条特殊的途径去接近马克思。

如果说，我看上去好像是放弃了这门其实一直在激励着我的 18 世纪

理论的预备科目，那肯定不全是出于个人的原因。所谓环境——我在《保卫马克思》的序言里提到的那些事情，苏共二十大后就用“个人崇拜”这个名称（而不是用概念）来命名的东西，再加上这时淹没了马克思主义的各种右派的解释：对人的解放额手称庆或加以利用，或在谈论人、人的自由、人的筹划、超越等等的哲学中对它翘首以待——就是这些环境使我不得不投入战斗。你们完全可以恰如其分地说，就像为《莱茵报》撰稿的青年马克思“被迫在一些实际问题上发表意见”（讨论林木盗窃或普鲁士的书报检查令）一样，我不久也被迫在一些马克思主义理论的焦点问题上“发表意见”，不然就会因为我的沉默而招致误解。促成我这样做的机缘是偶然的；这便是碰巧在 1960 年我必须为《思想》杂志写一篇简评，评论一本关于青年马克思的国际性论文集。[①] 这篇评论成了一次反击，它不是简单地指责那些公认的论点，而是从侧翼攻击它们；我就这样转移了争论的场地，直到提出一些我从那时起就不断论证、加工而后又修正的论点。

我回顾当时这些环境的原因，是我需要对我的哲学论文的论战性质，或干脆说它们的政治性质，做出进一步的说明。现在递交给诸位那些论文，它们不能不公开地宣称，斗争是一切哲学的核心。当然，我刚才的话应该可以表明，它们并不是由赤裸裸的政治所构成，因为它们是哲学的；它们也不是徒逞口舌之快的论战，因为它们产生于推理性的辩论；更何况，这种努力的全部意义都在于提出并捍卫一个简单的观念：一个马克思主义者不能不彻底思考斗争、不彻底思考他所从事并献身的这场战斗的条件、机制和赌注，就在他所写的东西和所做的事情中进行斗争。这些文本因此是在确定形势中的明确干预：既是在当前的马克思主义哲学界中，同时反对教条主义和对教条主义的右派批判的政治干预，也是在政治中反对经济主义及其人道主义“附属物”的哲学干预。但是，既然它们也诉诸工人运动的历史、诉诸马克思，所以就不能把它们归结为对于形势的单纯评论。我想说的是，不管人们会怎样看待它的弱点和局限，这种哲学干预都

① 即《论青年马克思（理论问题）》，见《保卫马克思》。〔编者注〕

是投身于工人运动并为之行动的一名共产党员的工作——即使我当初受到孤立，即使我总是不被理睬，即使我那时和现在一直因为我说过的话而受到批判；因此，这也是一名战士的工作：他试图严肃地看待政治，以便彻底思考它在理论内部的条件、限度和后果，从而试图确定干预的路线和形式。不能否认，这样的开端包含着大量的尝试和风险。而既然我现在谈到了风险，就让我谈谈它们中间的一个吧（其他的姑且不论），这个风险与我论文中的理论立场有关。

它是这样的：在我曾经卷入的争论中，在关系到某些政治上和理论上的战略要点的时候，我宁愿捍卫那些激进的论点。从字面上看来，这些论点是悖论性的，甚至是理论上的故意挑衅。我举两三个例子来说明这种选择。

我论证过并且写道，“理论是一种实践”，同时提出过理论实践这个范畴，在有些人眼里，这是个令人反感的提法。现在，这个论点也像所有论点一样，必须根据它在划清界限——即确定对立立场——时的作用来看待了。与一切形式的实用主义相对立，它的第一个作用是曾经证明了关于理论的相对自主性的论点，因而证明了马克思主义理论有权不被看做政治决策的奴婢，有权既不背叛自己的需要、又能联合政治的和其他的实践一起求得发展。但这个论点同时也有着另一种作用：它与纯理论的唯心主义相对立，为理论赋予了实践的唯物主义的特征。

另一个激进的提法：理论实践的检验标准的内在性。我可以引用列宁的话，因为是他提出了这个故意挑衅的论点（作为许多这样的论点之一）：“马克思学说具有无限力量，就是因为它正确。”① （不是因为它能够被它的成败所检验，所以它才正确，而是因为它正确，所以它才能被它的成败所检验。）但我还引进了别的论据：要证明数学，并不需要把它的定理应

① 见《马克思主义的三个来源和三个组成部分》，《全集》第23卷，第41页。这里译作“正确（的）”的形容词是vrai，不同于列宁在政治实践意义上谈论的“正确的”（juste），在本书中一般译作“真（实）的”。关于“正确的”和“真实的”两者的区别，参见《哲学和科学家的自发哲学（1967）》一文。〔编者注〕

用于物理学和化学；要证明实验科学，也不需要把它们的结果做技术上的应用。因为论证和证明都是明确具体的物质上和理论上的工具与程序的产物，都是内在于各门科学本身的。在这里被当做赌注的东西仍然是理论的相对自主性，不过这一次它不是与理论唯心主义相对立，而是与缺乏辨别力的实用主义和经验主义相对立，因为后者没有办法把各种实践相互区分，就像黑格尔说的黑夜里的牛一样。①

最后一个例子：我论证了关于马克思的理论反人道主义的论点。这是一个精确的论点，但有人却不愿意理解它的精确的意义，而且它惹得全世界资产阶级的和社会民主党的意识形态一起来反对我，甚至就在国际工人运动内部。为什么我要采取这样激进的立场呢？因为我不想躲在那种表现无知的辩论后面，那种辩论可能还是有用的，但要在适当的时候。我之所以首先要捍卫促使我采取这些激进立场的原则，显然是因为这些立场当时遇到了各种叫喊声：教条主义、思辨、蔑视实践、蔑视具体的东西、蔑视人，等等。这种义愤不无几分滑稽。

至于我，既然我并非不知道上面提到的那种哲学与政治的关系，所以我铭记马基雅维利。马基雅维利很少说出来却总是在实践的方法的准则，就是必须极端地思考，这意味着在一个立场之内思考，从那里提出近乎出格的论点，或者说，为了使思想成为可能，就需要占据一个近乎不可能的位置。马基雅维利做了什么事呢？为了使他的国家的历史有所改变，也为了使读者的脑筋有所改变——为了激发他们的思考并进而激发他们的意志——马基雅维利似乎在幕后表明，个人必须依赖自己的力量——其实就是说，不必依赖任何东西，既不必依赖现有的国家，也不必依赖现有的君主，只能依赖于不存在的那个不可能性：新君主国里的新君主。

我在列宁那里找到了这一论证的回响和基础。当然这是在《怎么办?》发表之后的几年，为了回敬对他的一些说法的批评，列宁以矫枉过正的理

---

① 《精神现象学》，贺麟、王玖兴译（北京，商务印书馆，1979），上卷第 10 页："……把它的绝对说成黑夜，就像人们通常所说的一切牛在黑夜里都是黑的那个黑夜一样，……是知识空虚的一种幼稚表现。"〔编者注〕

论形式做出了答复。[①] 列宁说，当棍子朝着不对的方向弯曲时，如果你想要让事情对头，就是说，如果你想要把它直过来，并让它永远是直的，就必须握紧它，持久地把它弯向另一边。这个简单的说法，在我看来，包含了使真理说出来就产生作用的一整套理论，这种理论深深地植根于马克思主义的实践。与那种为了矫正弯曲的、错误的观念就只想要笔直的、正确的观念的整个理性主义传统相反，马克思主义认为，因为观念是在社会关系的物质性中获得和实现的，所以它们就只有历史的存在。所以，在各种单纯观念之间的关系的背后，竖立着一些力量的对比关系，它们使某些观念掌握权力（因而可以概略地称之为占统治地位的意识形态），而使另一些观念俯首称臣（因而可以称之为被压迫的意识形态），一直到这样的力量对比改变为止。由此可见，如果你想改变历史上存在的观念，哪怕是在所谓哲学这个貌似抽象的领域，你也不可能满足于仅仅鼓吹赤裸裸的真理，等待它在“启蒙了的”心灵中成为解剖学上显而易见的事实，就像我们的 18 世纪先辈们常说的那样。既然你想要迫使观念发生改变，你就得被迫运用一种能够破坏其中的权力的反作用力，把棍子弯向另一边，让观念对头，通过这样做而去认识那种使这些观念一直在弯曲的力量。

这一切勾勒了一种社会过程的逻辑，其范围显然比任何书写文本都要广阔。但是，在像《怎么办?》这样的书写文本里，力量的对比关系能够获得的惟一形式，就是它在某些激进提法中存在、认识、有所期待，这使得我们透过那些论点本身的陈述，就能感觉到新的观念和占统治地位的观念之间的力量的对比。如果我能够以我的谦逊去接受这些榜样的激励并得到它们的许可，我就可以说：是的，我是在有意识地面对和处理着作为力量对比的这些观念之间的关系；是的，我也是在有意识地“极端地思考”着一些我认为重要的观点，有意识地把棍子弯向另一边。不是为了挑衅的快感，而是要让我的读者警觉到这种力量对比的存在，在这一点上刺激他们并产生明确的后果——不是因为有什么理论万能的信仰在作祟（为此我

① 见《〈十二年来〉文集序言》，《全集》第 16 卷。“把棍子弯向另一边”语出《怎么办?》，《全集》第 7 卷，第 253 页。〔编者注〕

还受到过某些哲学学派“掌门人”的指责），相反地是因为对于理论本身所流露出来的弱点的唯物主义知识——也就是说，是因为意识到了力量的条件。理论必须认识这些条件，并且，如果它想要有机会使自己转变成为一种现实的权力，就必须服从这些条件。

为了证明我刚才一直在说的话，当时机成熟的时候，我将乐于讨论：这种弯曲和反弯曲的力量的对比，这种提出论点时的极端主义，如何完全正当地属于哲学的份内之事；即使伟大的哲学家不那样承认，就像列宁藏在一句俗语后面顺便承认的那样，他们也总是在实践它，不管他们是用唯心主义的否认来隐瞒这个事实，还是在他们对待唯物主义的“羞辱”时就把这个事实暴露在光天化日之下。

在把棍子弯向另一边时，你会冒风险，这还是没错：弯得太少，或者太多，每个哲学家都会有这样的风险。因为社会力量和利益都是生死攸关的赌注，但又从来不可能有绝对的把握去解决，在这种情况下，已没有任何扳回的机会。如果你的干预太突然，你就冒着马上找不到目标的风险；如果你把棍子弯得太多或太少，你就冒着发现自己被拉回错误境地的风险。诸位也许知道，这正是我曾经公开承认某种程度上在我这里也发生过的事情。我在 1967 年就认识到，[①] 而最近又在《自我批评材料》里说明：我在 1965 年的作品（它们都已经摆在诸位面前了）受到理论主义倾向的损害，同时由于卖弄结构主义术语而被迫做了那么一点点让步。但是，为了能够说明这些缺点，我需要时间的透镜——不仅是十年的间隔，而且还有关于自己作品所引起的后果的经验、进一步工作的经验和自我批评的经验。写过的，你需要理解。我还要补充说：尤其要理解你自己所写过的东西。

在探讨我这些论文里的详细论证过程之前，我先就它们很一般的目标说几句话。

---

① 指《阅读〈资本论〉》意大利文版前言。〔编者注〕

这一目标可以从我的书《保卫马克思》、《阅读〈资本论〉》的标题里得到说明。因为这些标题都是口号。我认为，我在这里可以代表我那一代人讲话，他们经历过纳粹主义和法西斯主义、人民阵线、西班牙内战、大战和抵抗运动，以及斯大林时代。我们被当代历史的伟大阶级斗争所吸引，献身于工人运动的斗争并希望成为马克思主义者。当时要成为马克思主义者、要在马克思主义理论里学会走路并不容易，甚至在二十大之后也是一样，因为前一时代的教条主义继续存在着，现在又与它的对子，即所有那些谈论人的“马克思主义”哲学的废话结合了起来。既然这种废话是以青年马克思著作的文字为基础的，所以就有必要回到马克思，以便给被历史审判的云翳覆盖住的那些观念投上少许光芒。我不想着重讨论这种工作在政治上的重要性；不管怎么说，它的确做了某种始作俑者，为此我从来没有得到过宽恕，因为它对教条主义的批判不是从人道主义意识形态的右翼立场出发，而是从理论反人道主义、反经验主义、反经济主义这些左翼的立场出发的。我在这一工作中并非单枪匹马：我后来发现，其他人——不仅有意大利的德拉·沃尔佩，还有一些年轻的苏联思想家（他们的作品尚未广泛发行）——也以他们各自的方式开始走上同一条道路。我们都在尝试着把作为一种理论、一种革命理论的资格的东西，归还给已被教条主义和马克思主义人道主义当成头号意识形态来利用的马克思主义理论。马克思在《资本论》序言里表示寄希望于“愿意［为］自己思考的读者”。[①] 为了试图理解马克思究竟思考过什么，我们最起码应该做的，就是回到马克思，从而“［为］自己思考”马克思究竟思考过什么。

例如，为了反对马克思思想所遭受的颠覆，在我看来，有必要强调一个简单的观念：这种思想的空前的和革命的性质。空前的，是因为马克思通过始于《德意志意识形态》、终于《资本论》的概念整合工作，已经为我们可以用最接近的说法称之为历史科学的东西奠定了基础。革命的，是因为这一科学发现为斗争中的无产阶级提供了武器，它引起了哲学内部的

① 见《选集》第2卷，第100页。〔编者注〕

全面动乱：它不仅使哲学改写范畴，使这些范畴与新科学及其后果相一致，而且首要的是，它理解哲学与阶级斗争的现实关系，并把这一点作为工具提供给哲学，使哲学能够为自己的实践承担责任、对这种实践加以改造。

正是这场变革、这个在马克思和他的前辈之间的根本的差异，我不仅想要把它揭示出来，而且想要把它说明清楚，如果可能的话，还想加以解释。因为我过去认为它在政治上和理论上对于工人运动及其同盟者来说是生死攸关的，而现在也仍然认为掌握这个差异是生死攸关的。为此，我必须立足于马克思在其科学革命过程中生产出来的这一新哲学的高度，同时在一个接近斯宾诺莎并得到马克思肯定的思想运动中，努力去掌握这个以新获得的真理为基础的差异。不过，为着同样的目的，我也必须掌握一种能够掌握这个差异的哲学，也就是说，我必须对于马克思自己的哲学有一个清晰的看法。现在人人都知道，成熟的马克思除了那篇不同寻常的 1857 年《〈政治经济学批判〉导言》和从未实现的要用一打纸来写辩证法的念头之外，在这一行里没有给我们留下任何东西。毫无疑问，马克思的哲学，就像列宁说的，包含在《资本论》中（不过是以一种实践的状态），正如它也同样包含在工人运动的伟大斗争中一样。我下决心一定要把它萃取出来，并且从那些有用的片断和范例出发，我努力赋予它一种类似于概念的形式。正因为如此，马克思主义哲学的问题自然盘踞了我注意力的中心。我不想让它成为世界的中心，我不想把哲学抬到统帅的高度，但是我不得不兜这个哲学的圈子，为的是紧紧抓住马克思著作的这种激进性质。

我一直都抱着这样的信念。我现在打算用不同于《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》的方式来提出它，但我认为，在把哲学确定为理解马克思的出发点这个问题上，我并没有搞错，因为他的立场正是在那里得到了概括。

“归根到底……”（la “dernière instance”）

我现在向诸位建议，我的论文应该从贯穿着它们并且相互交织的三条崎岖的途径加以探讨。

我首先要利用的是“归根到底”这条途径。

我们都知道马克思和恩格斯证明了经济归根到底（en dernière instance）起决定作用的论点。这个小小的短语看起来像是根本没什么，实际上却使得整个占统治地位的社会与历史观天翻地覆。对于马克思在1859年《〈政治经济学批判〉序言》里用来描述他的社会观的那个形式或隐喻，我们注意得不够。这是一个地形学的形式，也就是说，是一个空间结构的形式，它在空间上为给定的现实指出了它们各自的地位。

马克思主义地形学用一个大厦的隐喻来描述社会，这个大厦的上面的楼层建立在（按照大厦的逻辑就会有的）它的基础之上。“基础”在德文里是die Basis或die Struktur，传统上译为base或者更常见的infrastructure：它是经济，是由生产关系支配的生产力和生产关系的统一体。从底层的基础上竖立起上层或überbau［上层建筑］的几层。

可以说，一个简单的意象再现了现实。同意：不过它也区分了这些现实，这是非常重要的。例如，它把被黑格尔归入市民社会的实在法放进上层建筑的范畴，这样就区分出了与那些单纯的现实事物非常不同的东西：它们的功效及其辩证法。

当马克思说基础归根到底起决定作用的时候，他的意思是说，它决定着上层建筑。

例如：

> 从直接生产者身上榨取无酬剩余劳动的独特经济形式，决定着统治和从属的关系，这种关系是直接从生产本身产生的，而又对生产发生决定性的反作用。①

① 见《资本论》第3卷〔《全集》第25卷，第891页〕。马克思接着说：“但是，这种由生产关系本身产生的经济制度的全部结构，以及它的独特的政治结构，都是建立在上述的经济形式上的。任何时候，我们总是要在生产条件的所有者同直接生产者的直接关系——这种关系的任何形式总是自然地同劳动方式和劳动社会生产力的一定的发展阶段相适应——当中，为整个社会结构，从而也为主权和依附关系的政治形式，总之，为任何当时的独特的国家形式，找出最深的秘密，找出隐蔽的基础。”〔原注〕

但是马克思在这里所关心的决定作用仅仅是归根到底的决定作用。就像恩格斯（在一封致布洛赫的信里）写到的那样：

> ……根据唯物史观，历史过程中的决定性因素归根到底（en dernière instance）是现实生活的生产和再生产。无论马克思或我都从来没有肯定过比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲，说经济因素是惟一决定性的因素，那么他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话。①

在这个地形学的决定作用里，最后的诉求实际是最后的诉求。② 如果说它是最后的，就像它唤起的法律意象（终审法庭）那样，那么这是因为还有其他的，即那些体现为法律—政治的和意识形态的上层建筑的诉求。因此，提出决定作用里的这个“归根到底”就起到了双重的作用：它把马克思从一切机械论的解释里截然地分离出来，同时在决定作用内部揭示了由一些不同的诉求所发挥的功能，即由辩证法所勾画的那样一种现实差异所发挥的功能。因此，这一地形学表明，只有在一个有所区分的、因此也是复合的和连接起来的整体（所谓“Gliederung”［分节］）中，才能把握经济基础归根到底的决定作用；在这样的整体中，归根到底的决定作用确定了其他那些诉求的现实差异、它们的相对自主性和它们反作用于基础本身的固有方式。

在做出推论之前，我还想强调一下“归根到底”这个范畴在理论上具有决定意义的重要性，因为它太常被人认为是一种在哲学上粗略的或通俗

---

① 恩格斯接着说：“经济状况是基础，但是对历史斗争的进程发生影响并且在许多情况下主要是决定着这一斗争的形式的，还有上层建筑的各种因素：阶级斗争的政治形式及其成果——由胜利了的阶级在获胜以后确立的宪法等等，各种法的形式以及所有这些实际斗争在参加者头脑中的反映，政治的、法律的和哲学的理论，宗教的观点以及它们向教义体系的进一步发展。”〔1890 年 9 月 21 日致约·布洛赫的信，《选集》第 4 卷，第 695—696 页〕〔编者注〕

② 这里开始使用 la dernière instance 的字面意义，特别是它的法律意义：最后的诉求或诉讼（终审）。〔编者注〕

的东西。论证经济的归根到底的决定作用，就是把自己同一切唯心主义历史哲学区别开来，也就是接受一个唯物主义的立场。但是，谈论归根到底的经济的决定作用，则是把自己同任何机械决定论观念区别开来，并接受一个辩证的立场。然而，当你在黑格尔的阴影里工作的时候，你务必保持警惕，反对那些纠缠在辩证法里的唯心主义的诱惑。马克思保持着警惕，因为当他用辩证法来勾画一种地形学诉求所发挥的功能时，他便有效地保护了自己，没有陷入能够在发展着自己的自发运动中生产自身物质内容的那样一种辩证法的幻觉。在使辩证法服从于地形学的制约因素时，马克思也在使它服从于它的作用的现实条件，他是在保护它免受思辨的愚弄，是在迫使它进入一个唯物主义的模子，迫使它承认：它自身的形式是由它自身条件的物质性所规定的。我同意，上述勾画和上述规定，就它们自己说来，都还够不上为我们提供唯物辩证法本身的形式，但是，它们的确把我们至少从一种诱惑——即在黑格尔那里寻找现成的这些形式的诱惑——里解救了出来。

我们以这种方式回到我在论文中发展了的那些论点，它们的目的是要对马克思和黑格尔加以辨别。我已在其他地方说明了马克思受过黑格尔的什么恩惠，也说明了马克思为了找寻自己前进的道路，为什么老是不得不从黑格尔那里兜圈子。①

不错，马克思接近于黑格尔，但这首先是因为那些没有被提起过的原因，是因为可以追溯得比辩证法更远的原因，是因为与黑格尔——针对从笛卡尔到康德的古典资产阶级哲学的理论前提——的批判立场有关的原因。用几句话概括一下：马克思接近黑格尔，是因为他坚持拒绝一切关于开端和主体的哲学，不管是理性主义、经验主义还是先验哲学，是因为他批判“我思”、感觉论经验主义主体和先验主体，因而也是因为他批判知识论的观念。马克思接近黑格尔，是因为他批判法律主体和社会契约，是因为他批判道德主体，简言之，批判一切关于主体的哲学意识形态：这类

① 请参见《马克思与黑格尔的关系》（1968）和《自我批评材料》。〔原注〕

哲学意识形态无论包含什么变种，都不仅再生产着、而且还在哲学上整合着占统治地位的法律意识形态的概念，从而为古典资产阶级哲学提供保障其观念、实践和目标的手段。而且，如果你考虑到这些批判主题的归类，你就必须承认，马克思接近黑格尔，恰恰是对于黑格尔公然从斯宾诺莎那里借来的那些特征而言的，因为这一切都可以在《伦理学》和《神学政治论》当中找得到。这些根深蒂固的亲和关系，正常情况下都在虚伪的沉默里被忽略掉了，然而它们还是——从伊璧鸠鲁到斯宾诺莎和黑格尔——构成了马克思唯物主义的前提。几乎从来没有人提起过它们，原因仅仅是马克思本人没有提起过它们，结果是马克思和黑格尔的全部关系都被拴在辩证法上面了，因为这一点马克思的确谈论过！就好像不是他最先承认了这一点似的：你要判断一个人，绝不能以他自己的自我意识的表象为根据，而只能以在这种意识背后生产着这种意识的整个过程为根据。

请原谅我对这一点强调了这么多，但它确实是解决许许多多难题的关键，这些现实的或想象的难题都牵扯到马克思与黑格尔的关系，并且在马克思思想内部牵扯到辩证法和唯物主义的关系。事实上我相信，除非使辩证法服从于唯物主义的第一性，而且研究这种辩证法必须采取什么样的形式才能成为这种唯物主义的辩证法，否则就不可能恰当地提出马克思主义辩证法的问题。从这个观点看，就不难理解辩证法观念怎么可能钻进了像黑格尔这样的哲学，这不仅是因为有法国大革命及其后果的戏剧性动荡给他上了严厉的一课，而且也是因为，对于一种有很好的理由从一开始就拒绝使用开端和主体的范畴、拒绝为它们提供保证（即使它后来又改造并重新起用了它们）的哲学来说，辩证法是它自身惟一的思考工具。当然，黑格尔并不只是因为拒绝了开端和主体才致力于寻求辩证法的。在一种单向的运动中，他创造了一种能够把他跟古典哲学区别开来，并且推动这种运动达到他的目的的辩证法，如果用马克思的话来说，就是他把辩证法“神秘化”了。[①]但这并不意味着黑格尔的神秘化本身不是一个证据——它证明

① 见马克思《资本论》第二版跋，《选集》第2卷，第112页。〔编者注〕

了从伊璧鸠鲁（也许更早）的时候起，就在唯物主义和辩证法之间经常维持着的一种关系；因为唯物主义只有同一切关于开端的哲学——不管是关于存在、主体，还是关于意义的哲学——划清界限，才能产生作用。用几句话说明这个问题：当你拒绝事物的根本开端（不管它借用什么形式）的时候，你都需要创造出与古典范畴完全不同的新范畴，去控制那些从这个开端中取得权威的概念——本质也好、原因也好、自由也好。当你拒绝把开端范畴当做哲学的发行银行的时候，你就不得不连带拒绝它的货币，并且把别的范畴——那些辩证法的范畴——投入流通。这大体上就是把在伊璧鸠鲁、斯宾诺莎和黑格尔那里发现的唯物主义前提联结起来的深刻关系，它不仅支配着有关辩证法的一切，而且支配着辩证法本身。

这才是在我看来比起“没有前提的结论”这个马克思给黑格尔下的惟一判断远为重要的东西，而马克思在那里只不过是提出并且是就事论事地提出辩证法的问题。他这样做，当然是为了在黑格尔身上认识到——用他的话说——“第一个……叙述了辩证法的一般运动形式”的功绩（这个说法是正确的，而且肯定是有不少保留的），但同时也是为了表明（这时候就毫无保留了）：黑格尔把辩证法“神秘化”了，而马克思自己的辩证法不仅和黑格尔的不同，而且“和它截然相反”。但是，我们也知道，按照马克思的说法，要使黑格尔辩证法非神秘化，把它颠倒过来就够了。我过去已经充分地论证过，这个关于颠倒的观念其实没有说明问题，它只是一个隐喻而已，意在对辩证法的形式进行真正的唯物主义改造①，马克思曾向我们许诺要用一打纸来谈论这个问题，但却从来没有写过。这种沉默确实不是偶然的。它无疑说明了有一种需要存在着：需要找到线索，从结论追溯辩证法的唯物主义前提，并以这些前提为基础，在强调的意义上“彻底思考”它们所隐含的新范畴——我们可以在《资本论》和列宁作品里发现这些范畴的运用，只是它们并不总拥有自己的名称，或者说，还没有明确拥有自己的名称。

---

① 主要见《矛盾和过度决定》（1962）和《关于唯物辩证法》（1963），收入《保卫马克思》。〔编者注〕

从我开始在马克思和黑格尔之间，而且就在他们的相似性中去寻找差异的时候起，我就被卷进到这个难题里来了。很明显，就算马克思从黑格尔那里借用了辩证法的名词和观念，但不管怎样，他也不会接受这个被双重神秘化了的辩证法——它的神秘化不仅表现为生产自身物质内容的唯心主义企图，而且首先表现为使它的自我化身的奇迹得以实现的那些形式：否定、否定之否定或“扬弃”。因为就算黑格尔的辩证法拒绝了一切开端（就是《逻辑学》开头所说的那种有与无在那里直接同一的开端），它也是把开端投射在了作为目的的结局里，这个目的返回来在辩证法自身的过程内创造了辩证法自身的开端和主体。黑格尔这里不存在任何指定的开端，但那是因为整个过程在最后的总体里得到完成，这个过程就预示着它的结果的所有环节来说，都无限地成为自身的开端。黑格尔这里不存在任何主体，但那是因为实体成为主体，这个完成了的否定之否定的过程就是过程本身的主体。如果说马克思从黑格尔那里接收了辩证法的观念，那他就不只是把它“颠倒过来”，以便使它摆脱自我生产的僭妄或幻想，而且他也必须改造它的那些形式，使它们不至于再产生出隐含的后果。列宁在从 1918 到 1923 年期间曾经反复地论证，如果社会主义不能成功地对小商品生产进行改造，那么只要允许它存在下去，小商品生产就会继续滋生资本主义。人们不妨以同样的方式说，只要马克思主义不能成功地对被黑格尔神秘化了的辩证法形式进行改造，这些形式就会继续滋生黑格尔式的、神秘化的后果。因为，这种改造既不是我的凭空想象，也不仅仅是未知之数，而是在马克思和列宁的文本里、在无产阶级阶级斗争的实践里可以明明白白找出来的东西。

所以，我只是试图把已经作为实践形态存在着的东西从概念上提出来罢了。

正因为是从这个方面看问题，所以我断言：马克思并不具有与黑格尔相同的关于社会形态的性质的观念，而且我相信，通过指出黑格尔把社会看做一个总体，而马克思则把社会看做一个有占统治地位结构的复合的整体，我就能够说明这种差异。如果可以容我放肆一点，在我看来，我们应

该把总体范畴给黑格尔留下，而去为马克思求得那个整体的范畴。有人会说这是在字词上吹毛求疵，但我认为不全是这样。如果说相比起来，我宁愿为马克思保留整体而非总体范畴的话，那么这是因为在所谓总体里面总会出现双重的诱惑，一方面使我们把它看做一种将一切表现形式包揽无余的、无所不在的本质，另一方面（其实是一回事）又使我们把它看做一个圆圈或者球体[①]（这个隐喻使我们再次想起黑格尔），并在那里面发现一个可以作为它的本质的中心。

抓住这一点，我相信就已经找着了马克思和黑格尔之间的一个重要差异。对黑格尔来说，社会像历史一样，是由圆圈套圆圈、大球套小球组成的。支配他的整个观念的是表现性总体的思想，就是说，那里的所有要素都是具有总体性的成分，每一个都表现着总体的内在统一性，而这个总体在它的全部复杂性方面，也永远只是一个简单原则的对象化—异化。而实际上，在你读《法哲学原理》的时候你就会看到，黑格尔展开抽象法的领域、Moralit!?t［道德］的领域和 Sittlichkeit［伦理］的领域的方法，就是通过绝对精神的辩证法来生产这些领域，因此，每个领域都经过否定之否定而生产着别的领域，为的是在国家那里找到它们的真理。它们之间有许多的差异，不过既然它们的关系永远是“真理”的关系，所以肯定这些差异，永远只是为了在其他差异中将它们否定和超越掉；而之所以能够这样，是因为在每一个差异里已然到场的自在都呈现着未来的自为。在你读《历史哲学》导言的时候，你也会看到同样的过程，人们甚至可以说是同样的程序：理念发展的每一环节都存在于相应的国家，这些国家实现的是一个简单的原则——古代希腊的个性之美、罗马的法律精神，等等。而且，因为从孟德斯鸠那里借来了这样的观念，即在历史总体里，所有具体的规定性［déterminations，决定作用］，不论是经济的、政治的、道德的，或甚至是军事的，都表现着一个简单的原则，所以黑格尔也是根据表现性总体的范畴来构想历史的。

① 黑格尔所谓 Sph!?re，一般译为“领域”，如“抽象法的领域”。〔编者注〕

对马克思来说，差异是现实，而且它们不仅是在各种能动性领域中、在各种实践和对象方面的差异，它们也是在功效上的差异。在这里，“归根到底”是以这样的方式起作用的：就是说，它揭穿了关于圆圈或球体的和平的虚构。马克思抛弃圆圈的隐喻而使用大厦的隐喻并不是偶然的。圆圈是封闭的，作为与总体相对应的概念，是以人们能够把一切现象包揽无余，从而把这些现象重新聚集在中心的简单统一性内部为前提的。另一方面，马克思给我们描述了一个大厦、一个基础和上面的一层或两层——到底有几层却没有说清楚。他也没有说过，凡事都应当归入这些范畴，凡事不是基础就是上层建筑。你甚至可以为这样一个（《资本论》所必需的）观念辩护：马克思主义的社会和历史理论暗含了一整套关于社会和历史的附带成本、关于它们的无支付能力的理论。马克思只是说，你必须区分；这些区别是现实的、不可化约的；在决定作用的次序上，基础和上层建筑的分量是不相等的；这种占支配地位的不平等或不平衡构成了整体的统一性，因此，这里的统一性再也不可能是那种表现的统一性了：它不再表现一个简单的原则，不再使自身的一切要素都沦为现象。

正因为如此，我谈论整体，从而表明，在马克思主义的社会形态观念里，一切事情都是紧紧结合在一起的；一个要素的独立永远只是它的依赖性的形式；而且各种差异的交互影响是被一个归根到底的决定作用的统一性所控制的。但也正因为如此，我不谈总体，因为马克思主义的整体是复合的、不平衡的，并且是被那个归根到底的决定作用给它打上了这个不平衡的烙印的。正是这种交互影响、这种不平衡，才使我们能够理解：某种现实的事物如何可能偏偏在一个社会形态里产生，并且通过政治上的阶级斗争，它又如何可能抓住现实的历史。我顺便说明一点：在由黑格尔灌注生气的那个世界里是永远看不到政治的。因为当你被圆圈套住的时候，你在哪里可以抓住这个圆圈呢？在形式上，马克思主义地形学在说话的同时就给出了答案：这就是归根到底起决定作用的东西——经济，因而还有经济上的阶级斗争，它延伸为为了夺取国家政权而进行的政治上的阶级斗争；并且这就是经济基础的阶级斗争与上层建筑的阶级斗争相联系（或不

相联系）的方式。但这不是全部。在说明这一点的同时，马克思主义地形学向每一个提出问题的人都指出了他在历史过程里的位置：这就是你占据的位置，并且这就是你为了改变事物所必须转向的位置。阿基米德为了举起世界，只需要一个定点。马克思主义地形学给你指定你必须在那里战斗的位置，因为这个位置就是改造世界的战斗将要进行的地方。不过这个位置不再是一个点，而且也不是固定的——它是把由归根到底的决定作用所支配的各种立场连接起来的一个体系。

没有人会否认，在我已经提到的《〈政治经济学批判〉序言》里，这一切还都是形式化的。但《共产党宣言》却是循名责实的，而《资本论》更是重复了它们的用法。《资本论》里充满了地形学形式的范例。正是通过这种形式的运用，理论上的决定作用才能成为在实践中做出的决定，因为这种形式是按照工人（马克思是在跟他们说话的）能够理解它们的方式来安排事物的。被掌握了的概念（Begriff）在马克思那里，变成了地形学的理论—实践工具，变成了在实践中掌握世界的手段。

不难看出，在这种新的整体里起作用的辩证法根本不是黑格尔的辩证法。我曾试图联系矛盾问题来说明这一点。我指出，如果你认真理解马克思主义整体的性质及其不平衡，你一定会得出结论，认为这种不平衡必然表现为矛盾的过度决定或不足以决定的形式。当然，这里的问题不在于根据一定量的决定作用的增加或减少、根据从先前存在的矛盾（即“de jure［法理上］”① 在某个地方存在的矛盾）中增加或减少的一定量，来看待过度决定或不足以决定。过度决定或不足以决定并不是相对于纯粹矛盾的例外。正如马克思说，人只有在社会中才能独立，正如马克思说，简单经济范畴的存在是历史的例外产物②：同理，纯粹状态的矛盾只能作为不纯粹的矛盾的一种特定产物存在着。

这个论点的作用完全是要改变我们看待矛盾的标准。特别是，它让我们防止那种我称为简单矛盾的观念，或不如说是按“矛盾”这个词的逻辑

① 拉丁文，相对于“事实上（de facto）”而言。〔编者注〕

② 见《〈政治经济学批判〉导言》，《选集》第2卷，第2、19—21页。〔编者注〕

意义来理解的矛盾的观念；那种矛盾的条件是两个对等的实体，它们各自只是具有相反记号中的一个：+或-，A 或非 A。如果我现在仍可以在同一方向上，却又比我在最初的论文里走得稍微远一点的话，那么我应该说，和你在《资本论》里看到的一样，矛盾呈现着出人意料的不平衡的特点：它使相反的条件产生作用，而如果你只是否定了其中一个的记号，然后再把取得的相反记号给予另一个，仅仅以这样的方式是不可能取得这种作用的。这是因为相反条件都被卷入一种不平衡的关系，这种关系仅仅因为矛盾本身的缘故而不断地再生产着矛盾存在的条件。例如，我现在可以谈论资本主义生产方式的存在和在倾向上宣判它灭亡的矛盾，资本主义生产关系的矛盾，把阶级划分为阶级、使资本家阶级和工人阶级这两个完全不平等的阶级彼此对抗的矛盾。因为工人阶级不是资本家阶级的对立面，所以它不是被否定的、被剥夺了资本和权力的资本家阶级——而资本家阶级也不是工人阶级再加上些别的东西，诸如财富和权力。它们并没有分享相同的历史，它们并没有分享相同的世界，它们并没有引导相同的阶级斗争，然而它们的确在相互对抗，因为对抗的关系再生产着对抗的条件，而不是以一种优美的黑格尔式的升华与和解来超越这些条件。

我认为，如果你重视马克思主义赋予矛盾的这一特殊性质——即矛盾是不平衡的——你就会提出一些有意思的结论来，它们不仅和《资本论》有关，而且和工人阶级斗争的问题、工人运动中时而富于戏剧性的矛盾的问题、社会主义矛盾的问题都有关系。这是因为，如果你想理解这种不平衡，你就不得不追随马克思和恩格斯，认真看待导致矛盾不平衡的那些条件（也就是我所说的“有占统治地位结构的整体”得以构成的那些物质的、结构性的条件），而且，你还可以在这里一眼看出关于不平衡发展的列宁主义论点的理论基础。因为在马克思那里，一切发展都是不平衡的，并且这里的问题同样不在于从所谓平衡的发展里有所增加或减少，而在于某种根本的特性。任何发展都是不平衡的，因为正是矛盾推动了发展，而且因为矛盾就是不平衡的。正因为如此，我曾经借卢梭（他是黑格尔之前首要的异化理论家）《论不平等的起源》的书名，把“论起源的不平衡”

这个短语用作我的文章《关于唯物辩证法》的副标题。我用复数形式的“起源”（origines）是要说明，根本不存在就这个词的哲学意义而言的Origine［开端］，任何开始都打上了不平衡的烙印。

我只是概略地叙述了几个主题，仅仅是想指出归根到底这个论点对于理解马克思来说有着至关重要的意义。理所当然，对于马克思主义理论的任何解释都不仅带有理论的赌注，而且也带有政治的和历史的赌注。关于归根到底、关于有占统治地位结构的整体、关于矛盾的不平衡的这些论点，当时都具有一个当务之急的目标，它支配着这些论点的表达方式：这个目标就是要承认并且说明理论在马克思主义工人运动中的地位和作用，为此，不仅要注意列宁的著名口号“没有革命的理论，就不会有革命的运动”，[①] 而且要追究细节，以便把理论从各种混乱、神秘化和受到的摆布中解放出来。但是超出这个最初的目标之外，我的论点还另有更为重要的目的，它们都和工人运动所面临的那些诱惑有关：或者是某种弥赛亚的或批判的辩证法唯心主义的诱惑（从青年卢卡契的时代、甚至从老的和新的青年黑格尔派的时代以来，这种诱惑就一直在纠缠着反叛的知识分子），或者是我称之为“穷人的黑格尔主义”的进化论的诱惑（这种进化论在工人运动中总是采取经济主义的形式）。

在这两种情况下，辩证法都用前马克思主义哲学的旧的方式，发挥着在哲学上为革命和社会主义的到来提供保证的功能。在两种情况下，唯物主义不是被偷梁换柱（就前一种假设的情况而言），就是被归结为生产力的机械的、抽象的物质性（就后一种假设的情况而言）。在所有情况下，这种辩证法的实践都意外地碰到了事实的无情考验：革命既没有发生在19世纪的英国，也没有发生在20世纪初的德国；它根本没有发生在先进的国家，而是发生在别的地方，在俄国，然后又在中国和古巴，等等。

如果没有列宁主义关于不平衡发展的范畴教会我们去追溯矛盾的不平衡及其过度决定和不足以决定的作用，我们又怎能理解帝国主义的主要矛

① 见《怎么办?》，《全集》第6卷，第23页。〔编者注〕

盾转移到最薄弱环节上的这个过程呢？相应地我们又怎能理解在那些阶级斗争似乎大功告成的国家里阶级斗争反而停滞不前的状况呢？我在有意地强调不足以决定，因为虽然有些人容易接受对决定作用做一味的补充，但他们却不能接受不足以决定的观念，即产生决定作用的某种底线的观念——这道底线如果没有跨过，就会造成革命的流产、革命运动的停滞或消失、帝国主义在腐败中继续发展，等等。如果马克思主义能够把这些事实记录在案却又不能理解它们，如果它不在理论内部清除关于早熟和流产之类的标准概念（即清除某种标准的观点），从而不能在强有力的意义上掌握我们所了解的那些革命是早熟还是流产这个“显而易见的”真理，那么肯定在辩证法这方面有问题，而且肯定有某种观念尚未完成对黑格尔的清算，因而继续束缚着辩证法的手脚。

正因为如此，我认为要想更清楚地看到马克思的不同寻常之处，就应当把他表明自己跟黑格尔辩证法的关系的那种即兴的提法转换成恰当的视角。而要这样做，就首先应当思考马克思的唯物主义是怎样表达的，因为辩证法的问题取决于此。于是有一种很好的方式可以用来讨论这个难题，也就是我刚才一直在遵循的方式，即运用归根到底的决定作用这个范畴。

关于知识的过程

我现在想更简捷地利用另一条贯穿我论文的途径，以便考察在那里发展出来的另一组论点，它们都与“知识”的问题有关。

毋庸讳言，在这一点上我大大地仰赖于斯宾诺莎。我刚才说过，马克思接近黑格尔，是因为他批判知识论的观念，但是黑格尔的这种批判已经在斯宾诺莎那里出现过了。当斯宾诺莎写下那句名言“Habemus enim ideam veram……［因为我们具有真观念……］”[①] 时，他事实上是什么意思呢？我们具有真观念吗？不，这句话的分量落在那个“enim［因为］”上。

① 见斯宾诺莎《知性改进论》，贺麟译（北京，商务印书馆，1960），第29页。〔编者注〕

事实上正是因为并且只是因为我们具有真观念，所以我们才能依照它的规范生产出别的观念来。而事实上正是因为并且只是因为我们具有真观念，所以才能知道它是真观念，因为它是“*index sui*［自明的］”。这个真观念是从哪里的呢？那完全是另外一个问题。但事实就是我们具有它（habemus），而且不管它可能是什么，它都造成了这个结果，它支配着关于它可以说到的以及从它那里推出的一切。这么一来，斯宾诺莎就预先让一切知识论（它们就知识的辩明问题进行推论）都取决于我们已经拥有某种知识这个事实。所以，一切关于知识的开端、主体和辩明的问题，作为所有知识论的根本问题，都被拒绝了。但是这并没有妨碍斯宾诺莎谈论知识：不是为了理解它的开端、主体和辩明，而是为了确定过程及其环节，即著名的“三个等级”①。而且，如果你仔细看看这些等级，它们就显得非常奇怪了，因为头一种知识完全就是活生生的世界，而末了一种则特别适宜理解在《神学政治论》中以异端态度对待的犹太人的“特殊本质”，即黑格尔可以用自己的语言说成是他们的“具体共相”的东西。②

如果有人显然出于理论上的机会主义而认为我这样就落入了异端，我感到抱歉。但是我会说，马克思事实上与斯宾诺莎的立场关系密切；不仅1857年《导言》里的马克思是这样（因为这篇作品事实上是经由斯宾诺莎来反对黑格尔），而且《资本论》里的马克思，连同列宁，也是这样。因为虽然他们同样拒绝一切关于知识的开端、主体和辩明的理论，但是他们同样也谈论知识。而且如果你了解到列宁把知识论定义为……辩证法的话，那么列宁力主马克思主义有“知识论”③ 之说的这个事实，就不至于令人困扰了。事实上马克思和列宁都以非常一般的方式谈论知识，来叙述知识过程的一般方面。人们一定会对马克思论及这类一般性的那些段落感到疑虑。但在许多情况下，至少有一次，他的确说明了自己的意思：这就

---

① 主要见斯宾诺莎《伦理学》，贺麟译（北京，商务印书馆，1983），第79—80页。〔编者注〕

② 主要见斯宾诺莎《神学政治论》，温锡增译，（北京，商务印书馆，1963）第一章“论预言”、第三章“论希伯来人的天职，是否预言的才能为希伯来人所专有”。斯宾诺莎的态度是否定性的。〔编者注〕

③ “知识论”在《列宁全集》里通译为“认识论”。〔编者注〕

是谈到“生产”的那一次。[①] 在同一时间，他既概括了生产的一般特性，却又表明一般的生产，更不用说生产一般，并不存在，因为只有在具体社会形态中存在的特定的生产方式。这是一种说话的方式，说明任何事物都是在特定过程的具体结构内产生的，但是为了能够弄懂发生了什么事，你就需要借助那种最低限度的并不存在的一般性，否则就不可能发现和理解确实存在的事物。是的，我认为 1857 年《导言》就是这种思路。我认为它既没有提出“知识论”也没有提出其替代品，即认识论：我认为，它只是表明了那种最低限度的一般性，否则，就不可能发现和理解知识的具体过程。但是正像生产的一般概念那样，知识的一般概念的存在只是为了消解在具体过程的具体分析中，即消解在知识过程的复杂历史中。

整个这件事上，我都尽可能严格地从 1857 年《导言》出发，即使我利用它造成了某些在理论上故意挑衅的必然后果，我认为自己仍然还是忠实于它的。

马克思好几次用到知识的“生产”概念，我在论证我的中心论点——知识就是生产这个观念——的时候，直接地并且在字面上受到了他的启发。我显然也对斯宾诺莎主义的“生产”心存共鸣，而且我吸取了这个词的双重含义，既召唤劳动、实践，又召唤着真理的展开。但从根本上说，同时也为了刺激读者的缘故，我是紧紧地，甚至可以说机械地，扣住马克思主义生产概念不放的，它在字面上暗示了一种过程以及用工具对原料的加工。我甚至超出马克思，仿照在《资本论》中可以找到的劳动过程概念[②]而提出了“实践”的一般概念；并且，在重新提到理论实践的时候，我使用了、无疑也是迫使了马克思的一小段原文来达到对三种一般性做出区分的目的。这三种一般性各司其职，第一种作为理论的原料，第二种作为

① 见《〈政治经济学批判〉导言》，《选集》第 2 卷，第 1—6 页。〔编者注〕

② 见《资本论》第 1 卷“劳动过程”，《全集》第 23 卷，第 201—210 页。〔编者注〕

理论劳动的工具，第三种则作为思想具体或知识。[①] 我承认，这件事里同样免不了有斯宾诺莎的干系，因为他提出了“知识的三个等级”，以及第二个等级——科学抽象——的核心作用。

在马克思的原文里尤其令我感兴趣的东西，是他与经验主义和与黑格尔的彻底的双重对立关系。与经验主义相对立，马克思证明知识不是从具体到抽象，而是从抽象到具体，同时这一切都是——用他的话说——“在思维中”发生的，而引起这整个过程的实在对象却在思维之外存在着。与黑格尔相对立，马克思证明从抽象到具体的这种运动不是生产出现实的方式，而是得以认识现实的方式。而在这整个论证里让我着迷的地方，就是我们必须从抽象出发。马克思在那里写道，知识是“思维的、理解的产物；……是把直观和表象加工成概念这一过程的产物”，还有“从实在和具体开始，……例如在经济学上从……人口开始，似乎是正确的。但是，更仔细地考察起来，这是错误的。……人口就是一个抽象。”[②] 我断定，直观和表象是被马克思作为抽象看待的。而我赋予这种抽象以具体或经验的地位，你可以发现这就是斯宾诺莎所谓的第一等级的知识——用我的话说，也就是赋予它以意识形态的地位。当然，我没有说用第一类一般性对第二类一般性进行加工，就只是对意识形态材料进行加工，因为它们也可以对已经在科学中整合出来的抽象进行加工，或者对两者一起进行加工。但是那里的确留有所谓纯粹意识形态原料这样一种含混的情形，留有一种假设，使我提出了科学/意识形态这个对子，以及认识论断裂（早在巴什拉之前很久，斯宾诺莎就把这种断裂插进他所谓知识的第一等级和第二等级之间了）；而这样一来，我就造成了诸多的意识形态后果，正如我在《自我批评材料》里已经指出的那样，[③] 这些后果未能摆脱全部的理论主

---

① 详见《关于唯物辩证法》中“实践解答和理论问题。为什么需要理论?”、“理论实践的过程”两节。马克思原文是：“具体总体作为思想总体、作为思想具体，事实上是思维的、理解的产物；但是，决不是处于直观和表象之外或驾于其上而思维着的、自我产生着的概念的产物，而是把直观和表象加工成概念这一过程的产物”（《〈政治经济学批判〉导言》，《选集》第2卷，第19页）。〔编者注〕

② 见《〈政治经济学批判〉导言》，《选集》第2卷，第17—18页。〔编者注〕

③ 主要参见《自我批评材料》“科学和意识形态”一节。〔编者注〕

义。

但是，正因为我忍受着卢梭所谓“信仰推论力量的弱点”之类的苦恼，我才没有止步不前，而是在实在对象和知识对象这两者间做了重要的区分。这个区分恰恰包含在马克思论述知识过程的那些语句里。作为唯物主义者，他证明知识是关于实在对象（马克思称之为实在主体）的知识，实在对象（用他的话说）“此前此后都在头脑之外保持着它的独立性”。紧接着，在提到社会这个被探究的主体时，他写道（还是用他的话说），它“也必须始终作为前提浮现在表象面前”。[①] 因此，马克思把在思想之外的这个实在对象的存在提了出来，作为关于实在对象的整个知识过程的前提。但是，在肯定实在对象的这种外在性的同时，他也肯定了知识作为把直观和表象“加工”成概念“的产物”这一过程的特殊性。而在这个过程的终点，思想具体、思想总体作为它的结果，就表现为关于实在—具体、实在对象的知识。实在对象和知识过程之间的区分不容置疑地出现在马克思的原文里，因为他提到了整合工作及其各环节的多样性，提到了思想具体和它为之提供给我们知识的实在对象之间的区分。

我利用这段原文的目的，不是要建立一套“知识论”，而是要在那个处处被人视而不见的世界里有所触动；有某种马克思主义哲学为了保护自己免受敌人的攻击，就躲在那个世界里。我提出，如果说我们真正拥有的一切知识都是关于某个实在对象的知识，而这个对象“此前此后”都保持它对头脑的独立性的话，那么，有意义的事情也许就在于思考一下把“此前”和“此后”划分开来的那个间隔，即作为知识过程本身的那个间隔；就在于认识到这个由相继形式的“整合工作”所规定的过程，自始至终都完全不属于对实在对象本身的改造[②]，而仅仅是对于这个对象的各种替身的改造：首先改造那些直观和表象，进而改造由此产生的那些概念。因此

---

① 见《选集》第2卷，第19页。“此前此后”原译为“仍然是”。〔编者注〕

② “只要这个头脑还抱着纯思辨、纯理论的态度”（马克思）［前引书第19页，原译为“只要这个头脑还仅仅是思辨地、理论地活动着”］。他区分了理论的态度（关于实在对象的知识）和实践的态度（对于实在对象的改造）。〔原注〕

我得出了我的论点：如果知识过程并没有改造实在对象，而仅仅是把这个对象的直观改造成概念，进而改造成思想具体，并且如果整个这一过程都像马克思反复指出的那样，是“在思维中”，而不是在实在对象身上发生的，那么这就意味着，对于实在对象来说，为了认识它，“思维”需要作用于各种过渡形式，使这些形式通过其改造过程来指示实在对象，以便最终生产出关于这个对象的概念，即思想具体。我用“知识对象”的范畴来指通过思维作用所生产出来的这些形式（直至最终形式[①]）的总和。在使自发的直观和表象成为关于实在对象的概念的运动中，每一形式确实都与实在对象有关，又决不至于与它混为一谈。但同样不能把最终生产出来的思想具体与实在混为一谈：马克思之所以抨击黑格尔，恰恰是由于黑格尔造成了这样的混淆。我再次想起斯宾诺莎，想起他那萦绕在我心头的话语：圆形的观念不是圆形，狗的概念也不吠叫——简言之，你决不能把实在物与它的概念混为一谈。

当然，如果这个必要的区分得不到可靠的支持，它就会导致唯名论，甚至唯心主义。一般人都同意，斯宾诺莎滑入了唯名论。但无论如何，他的确在设法保护自己，以免成为唯心主义，因为他发展了具有无限属性的实体的理论，同时证明了广延和思想这两种属性的平行论。马克思以另一种方式更有效地保护着自己，这便是运用了实在对象先于知识对象的第一性的论点，同时运用了这个论点先于另一个论点——即实在对象与知识对象的区分——的第一性。你在这里得到的就是那种最低限度的一般性，而在我们所谈论的情况中，也就是最低限度的唯物主义论点；这些论点通过与唯心主义划清界限，为我们探究知识生产的具体过程开辟了一块自由的空间。而最终，任何人只要愿意进行比较，他就会看到，关于实在对象与知识对象相区分的这个论点“起作用”的方式，是跟列宁对绝对真理和相对真理的区分非常相似的，并且有着非常相似的目的。

列宁写道：

---

① 指“思想具体”。〔编者注〕

你们会说：相对真理和绝对真理的这种区分是不确定的。我告诉你们：这种区分正是这样“不确定”，以便阻止科学变为恶劣的教条，变为某种僵死的凝固不变的东西；但同时它又是这样“确定”，以便最坚决果断地同信仰主义和不可知论划清界限，同哲学唯心主义以及休谟和康德的信徒们的诡辩划清界限。①

直截了当地说，这意味着，我们的论点明确到足以不滑入唯心主义，明确到足以同唯心主义划清界限——也就是说，在其一般性方面正确到足以防止科学的活生生的自由被埋葬在它自身成果的下面。

在把握事情的分寸方面，我关于实在对象和知识对象相区分的论点也是这样。赌注是巨大的。问题在于防止马克思所建立的科学被变成“恶劣的教条”；问题在于给马克思所实行的艰巨的批评与整合工作注入活力，没有这种活力，他就决不可能——用他自己的、仍然是古典的方式说——在事物的现象背后，在与这种现象截然相反的方面，去发现事物未为人知的“内在联系”。问题在于敦促人们理解和重视马克思与被普遍接受的现象世界——就是说，与占统治地位的资产阶级意识形态压倒一切的“显而易见的真理”——所必须实行的空前的决裂。而且，既然我们自己都跟这件事情有关，那么问题就在于把这个真理转变为对于我们来说是活生生的和行动中的真理，因为我们必须与其他有时就潜伏在马克思本人语汇中“显而易见的真理”相决裂，因为占统治地位的意识形态和工人运动中的种种偏向已经歪曲了这些语汇的意义。问题在于提醒：如果诚如列宁所说，“马克思主义的活的灵魂”是“对具体情况作具体分析”，② 那么，对具体的知识就不是出现在分析的开端，而是出现在结尾；并且只有以马克思的概念为基础，而不是以关于具体的直接的、“显而易见的”证据为基础，这种分析才是可能的——人们离不开具体，但具体其实是不能够从它

① 见《唯物主义与经验批判主义》，《全集》第 18 卷，第 137 页，原文着重为阿尔都塞所加。〔编者注〕

② 见《〈共产主义〉》，《全集》第 39 卷，第 128 页。〔编者注〕

挂在脸上的标记来了解的。

最终——而这并不是最不重要的方面——问题在于和马克思一起提醒：对现实的知识也使现实有所改变，因为这种知识明确地给现实加进了它被认识这一事实，虽然一切都让我们觉得，似乎这种增加在其结果中自我勾销了。既然（对）现实的知识事先就属于现实本身，既然它无非是（对）现实的知识，那么它就只是在没有给现实加进什么东西这个悖论性的条件下，才对现实有所增加[①]；而且一旦知识被生产出来，它不需要得到什么认可就会回到现实，并在其中消失。知识的过程每走一步，都给现实增加了自己对于那个现实的知识，但每走一步，现实都把知识放进了自己的行囊，因为这种知识是现实的固有之物。知识对象和实在对象的区分表现为一个悖论：肯定这一区分只是为了宣布它无效。但它并不是无效的东西：因为为了宣布它无效，就必须不断地去肯定它。这是正常的，正是全部知识的无限循环给现实加进了某种东西——准确地说，加进了对现实的知识，但这只是为了把它归还给现实；而循环只能是循环，因而也是生生不息的，只要它再生产着自己，因为只有新知识的生产才能使旧知识的生命延续下来。这些事情或多或少就像是在马克思的原文里发生的，那里说：活劳动必须“把新价值加到材料上”，以便使包含在生产资料里的“死劳动”的价值得以保存和转移到产品上去，因为（用他的话说）正是“由于劳动的单纯的量的追加［导致］生产资料的旧价值在产品中的保存”。[②]

什么是跟这些论点生死攸关的赌注呢？让我们举出马克思主义科学，并且假定政治条件已经到了这样的地步，以至于没有人再对它加工，没有人来增加任何新的知识。这时，已被现实放进行囊里的旧知识，就在现实内部以巨大而僵死的、“显而易见的”事实的形式存在着，就像没有工人的机器，甚至不再是机器只是东西而已。我们在这种情况下，便不再能够

① 参考恩格斯《自然辩证法》［《选集》第4卷，第306页］：“对自然界的本来面目……的理解，不添加任何外来的东西”。也请参考列宁主义反映论。〔原注〕

② 见《资本论》第1卷，《全集》第23卷，第227页。〔编者注〕

有把握像列宁说的那样，阻止科学“变为恶劣的教条，变为某种僵死的凝固不变的东西”。这只是用另一种方式在说，当这个世界要求对帝国主义和国家和意识形态和社会主义和工人运动本身具有新知识的时候，马克思主义本身却冒着背诵那些已经徒有其名的真理的危险。它是以这种方式在提醒你列宁那令人惊讶的说法：马克思只是给一种理论奠定了基础，我们应当不惜一切代价在各方面把它推向前进。[①] 它是以这种方式在说：如果马克思主义理论一旦相信自己大功告成，它就会落在历史后面，甚至落在它自己的后面。

马克思与理论人道主义

我现在想很简捷地沿着最后一条贯穿我论文的途径去验证另一个故意挑衅的论点：关于马克思的理论反人道主义。我想说，正因为观看人们用以迎接我这个论点的意识形态焰火的乐趣，就算我不曾把它提出来过，我也一定会发明这个论点的。

这是一个严肃的论点，只要我们严肃地读解它，尤其只要对组成它的两个词语之一给予严肃的关注——不是那个像恶魔一样的词，而是“理论的”这个词。我说过，并且重复过，人的概念或范畴在马克思那里已经不起理论的作用了。但遗憾的是，“理论的”这个用语被那些不想理解它的人忽略掉了。

让我们试着来理解它。

为了这个目的，我先要谈谈费尔巴哈（我翻译了他的一些文章）。没有人会否认费尔巴哈的哲学是一种旗帜鲜明的理论人道主义。费尔巴哈说：每一新的哲学都是带着一个新的名称出现的。他说，现代的哲学、我的哲学是带着“人”这个名称出现的。[②] 而实际上，人、人的本质，是整

---

① 见《我们的纲领》，《全集》第4卷，第161页。〔编者注〕

② 见《关于哲学改造的临时纲要》（1842），第63条。《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣震华等译（北京，商务印书馆，1984），第101页。〔编者注〕

个费尔巴哈哲学的中心原则。并不是费尔巴哈对自然没有兴趣，因为他的确谈到了太阳和行星，谈到了植物、蜻蜓和狗，甚至谈到大象，以便指出它们没有宗教可言。但是，在他谈论自然的时候，在他平静地告诉我们每一种类都有它自己的世界，而这个世界只是它本质的显现的时候，如果我可以这么说的话，他是在预先准备他的场地。这个世界由对象组成，其中尤其存在这么一个对象，使某一种类的本质在它那里得到成就和完善：它就是这一种类的本质对象。因而每一行星都有太阳作为它的本质对象，太阳同样是行星的本质对象，等等。

场地准备好了，我们现在可以把注意力拉向人。人是他的世界的中心，就像他处在围绕这个世界的地平线的中心（即他的 Umwelt［周围世界］的中心）一样。他的生活里没有一样东西不是他的：或者不如说，没有一样东西不是他自己，因为他的世界的一切对象，仅就它们是他的本质的实现和投射而言，都是他的对象。他的直观的对象只是他直观它们的方式，他的思想的对象只是他思考它们的方式，而他的情感的对象也只是他感受它们的方式。他的一切对象，就它们所给予他的东西从来只是他的本质而言，都是本质的。人总在人自身中，人从来没有离开过人的领域，因为世界是人的世界，而人就是人的世界[①]——青年马克思从费尔巴哈那里拿来的这个简单的短句，在参加去年夏天莫斯科“黑格尔会议”的与会者中间引起过一番学究气的讨论。太阳与星辰、蜻蜓、直观、智力和激情，凡此种种都只是通向决定性真理道路上的过渡——人不像星辰和动物，他的特殊性在于能够把他自己的类、他的类的本质、他的全部族类本质作为对象来拥有，这个对象是毋需归功于自然或者宗教的。

通过对象化和颠倒的机制，人的类本质以一个外在对象的、另一个世界的形式，在宗教中，被赋予了本身无法辨认的人。在宗教中，人把他自己的力量、他的生产力想象成一个绝对他者的力量，在这个他者面前颤栗，向他顶礼膜拜乞求怜悯。而这一点完全具有实践的意义，因为就是从

① “人就是人的世界”，见马克思《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《选集》第 1 卷，第 1 页。〔编者注〕

这里产生了宗教崇拜的所有仪式，甚至产生了奇迹的客观存在；它们其实都发生在上述想象的世界里，因为它们——我引用费尔巴哈的话说——只是“愿望的满足”。[①] 绝对的对象，作为人，因而在上帝那里碰到了绝对，但却没有认识到，他所碰到的就是他自己。整个这套哲学并不只限于宗教，它也涉及到艺术、意识形态、哲学，另外——鲜为人知的事实是——还涉及到政治、社会甚至历史。所以整个这套哲学都寄托在主客体本质的同一性上面，这种同一是通过人的本质力量在自我实现和异化中的展现而得到说明的：自我实现建立其对象；而异化则把主体和对象分离开来，使对象成为外在于主体的、物化的东西，并且把本质关系颠倒了过来，因为足以令人感到羞辱的是，主体发现自己受到以一个对象形式出现的自己的统治，而这个作为上帝或国家等等的对象，无论如何都不过是主体自己而已。

一定不要忘记，我在这里只能概括其前提的这种话语具有某种庄严的意义，因为它要求把由宗教的或政治的异化所造成的颠倒重新颠倒过来；换言之，它要求把人的主体属性中的想象的统治颠倒过来；它号召人最终索回对于他的本质的拥有，这种本质从上帝和国家对他的统治中异化掉了；他号召人最终再也不是在宗教的想象世界里、在“国家的天国”里，或者在黑格尔哲学异化了的抽象里，而是在此时此地的尘世、在现实社会里实现他的真正的人的本质，即人的共同体、“共产主义”。

人处在他的世界的中心，就这个说法的哲学意义而言，是指他的世界的原初本质和目的——这就是我们可以在强调的意义上称之为理论人道主义的东西。

我想，大家会同意，原本采纳了费尔巴哈关于人的类本质和异化的难题性的马克思，后来跟他决裂了；而且大家也会同意，与费尔巴哈理论人道主义的这次决裂，在马克思思想的历史上曾经是一个根本性的事件。

但我还想走得更远一些，因为费尔巴哈是一位奇怪的哲学人物，他具

---

① “Wunscherfüllung”，中译本作“被实现了的心愿”，见《基督教的本质》，荣震华译（北京，商务印书馆，1984），第171页。〔编者注〕

有“泄露天机”这样的癖性（如果可以容我这么说的话）。费尔巴哈是一位供认不讳的理论人道主义者，但是在他背后站着一整排的哲学前辈，他们虽然没有勇敢到如此公开地承认这一点，却一直在从事人的哲学，哪怕是用一种遮遮掩掩的方式。我决不至于贬低这一伟大的人道主义传统，它的历史功绩在于为反对封建主义、反对教会，以及反对它们的意识形态专家进行了斗争，在于赋予了人以地位和尊严。不过我想，我们也决不至于否认这样的事实：这个产生了伟大著作和伟大思想家的人道主义意识形态是和上升的资产阶级密不可分的，它表达了这个阶级的渴望，同时转译和传递着经由新法律体系（被修改成资产阶级商业法的旧罗马法）所认可的商业的和资本主义的经济要求。人作为自由的主体，自由人作为其行动和思想的主体，首先在于人能够自由地占有和买卖，在于成为法律的主体。

我想直截了当地在这里做出这样的断言：除了一些不合时宜的例外，古典哲学的伟大传统都是在它的各种体系的范畴中进行着再生产的活动——既对人认识的权利，也对人行动的权利进行着再生产。用人认识的权利，它制造出它的各种知识论的主体，从“我思”到经验主义的和先验的主体；用人行动的权利，它制造出经济的、道德的和政治的主体。我相信——但显然不能在这里证明——自己有权这样断言：通过被划分和伪装成不同主体的形式，关于人、人的本质或人的类的范畴在古典的、前马克思主义的各种哲学里都起着根本性的理论作用。而当我谈论某个范畴所起到的理论作用的时候，我的意思是说，它是和其他范畴息息相关的，不改变整体所发挥的功能，就不可能把它和整套东西割裂开来。我想我可以这样说：除了少数几个例外，伟大的古典哲学都以含蓄的形式表述了无可争议的人道主义传统。如果说，费尔巴哈用他固有的方式“泄露了天机”，如果说，他把人的本质毫不含糊地摆在了整个事情的中心，那么这是因为，他认为自己能够逃脱使古典哲学通过划分不同的主体而把人掩盖起来的那种限制。这一划分——为了让问题简单一点，我们就说划分两种主体吧——使人成为一个知识的主体和一个行动的主体。这是古典哲学的一个特有的标志，它可以防止这种哲学做出费尔巴哈那种异想天开的声明。费尔

巴哈自认为能够克服这一划分：他用人类主体自身属性的多元性取代了各种主体的多元性；而且他认为自己能够从性行为出发去解决另一个政治上的重要难题——个人和类之间的区分，理由是性行为克制了个人（因为它总是要求至少应该有两个人存在），并且已经创造出了类。我认为，从费尔巴哈进行思考的方式可以明显地看出，早在他之前，哲学的主要关怀就是人。区别在于，人是被划分为不同的主体，还是被划分为个人和类。

由此可见，马克思的理论反人道主义远远不止是清算费尔巴哈而已：它的矛头同时既对准了现存的社会和历史哲学，又对准了古典哲学传统，因而也通过它们，对准了整个资产阶级意识形态。

我要说，马克思的理论反人道主义首先是一种哲学的反人道主义。如果我刚才这番话还有些道理，那么你只须把它跟我前面讲到的问题对照一下，也就是对照一下马克思跟斯宾诺莎和黑格尔在反对关于开端和主体的哲学这一点上的亲和关系，就能够看出我的意思了。其实，如果你考察一下那些文本，如果它们可以被认为是马克思主义哲学的真正文本的话，那么你是找不到人这个范畴以及它的任何过去的或者可能的伪装物的。唯物主义和辩证法的那些论点构成了仅有的一点马克思主义哲学存在的整体，并且引起了五花八门的解释。但是我看不出它们怎么可能允许任何一种人道主义的解释：相反，它们注定要排除这样的解释，把它看做唯心主义的一个品种，并且注定要让我们用完全不同的方式去思考。

但是我们还没有结束，因为我们还必须理解历史唯物主义的理论反人道主义——也就是说，必须理解马克思主义关于社会形态和历史的理论不把人的概念当做中心概念的做法。

也许我们应该先讨论两种反对意见。事实上，我们当然应该这样做，因为它们一而再、再而三地被提出。第一种意见断定：任何按上述方式来构想出来的马克思主义理论，都将以漠视人、麻痹他们的革命斗争而告终。但是《资本论》通篇都在讲被剥削者从原始积累时期到成功的资本主义时期的苦难，它的写作也是为了有助于把他们从阶级奴役下解放出来。然而这并没有妨害马克思，相反却迫使他对具体的个人进行抽象，从而在

理论上把他们看成是关系的简单“承担者”——而这就是在同一本《资本论》里，在分析造成他们被剥削的机制的过程中讲到的。第二种意见用人道主义意识形态的实际存在来反对马克思的理论反人道主义，因为这些意识形态尽管一般说来是为资产阶级的领导权服务的，却同样有可能在特定环境下、在特定社会阶层内部，而且甚至以宗教形式，表现出群众对于剥削和压迫的反抗。但是，只要你认识到马克思主义不仅承认意识形态的存在，而且要根据它们在阶级斗争中所起的作用来判断它们，这也就不成其为问题了。

在这里当做赌注的是完全不同的东西：是从人的本质出发，从自由的人类主体、需要、劳动、欲望的主体、道德和政治行为的主体出发去解释社会和历史的那一类理论企图。我坚持认为，马克思之所以能够创立历史科学并写出《资本论》，只是因为他跟所有这些五花八门的人道主义理论企图进行了决裂。

与整个资产阶级意识形态相反，马克思声称：“社会并不是由个人构成的”（《经济学手稿（1857—1858）》），[①]而且，我的“分析方法”，“不是从人出发，而是从一定的社会经济时期出发”（《评阿·瓦格纳的“政治经济学教科书”》）。[②] 针对在《哥达纲领》中宣称“劳动是一切财富和一切文化的源泉”的那些人道主义的和马克思主义的社会主义者，他还反驳说：“资产者有很充分的理由硬给劳动加上一种超自然的创造力”。[③] 有人还能想象出比这更断然的决裂吗？

后果可以在《资本论》中看到。马克思表明，归根到底决定着某种社会形态并且让我们能够理解它的东西，不是什么幻想出来的人的本质或人性，不是人，甚至也不是“人们”，而是跟经济基础密不可分的那种关系，即生产关系。同时，与一切人道主义的唯心主义相反，马克思表明，这种关系不是人与人的关系、面对面的关系，不是主体间的、心理学的或人类

---

① 参见《全集》第46卷，上册，第18—21、103、200—201页等处。〔编者注〕

② 见《全集》第19卷，第415页。〔编者注〕

③ 见《哥达纲领批判》，《选集》第3卷，第298页。〔编者注〕

学的关系，而是一种双重的关系：人群与人群的关系，其本身又关系到这些人群与所有物——生产资料——之间的关系。你能够想象出来的、具有最大可能性的一种理论上的神秘化，就是认为各种社会关系都能够归结为人与人的关系，甚或人群与人群的关系：因为这就是假定社会关系是只牵扯到人的关系，然而实际上它们同样牵扯到物，即从物质的自然界中取得的生产资料。

马克思说，生产关系就是分配的关系：由于它把生产资料归属于某个阶级，因而它也同时把人们分配到了各阶级中。阶级就产生于这种分配过程中的对抗，分配过程也就是归属过程。所有个人生来都是这种关系的一员，因而也都是能动的，但这首先是就他们受到这种关系的束缚而言的。正因为他们都是关系的一员，就像是自由签订的契约的一方那样，所以他们才受到关系的束缚；而正因为他们受到关系的束缚，所以他们也才成为关系的一员。这一点非常重要，因为它使人理解马克思为什么在这种情况下把人们只看做是关系的“承担者”，或者说，是由生产关系所决定的生产过程中某种功能的“载体”。这绝不是因为他把具体生活里的人归结为简单的功能载体：他在这方面像这样看待他们，是因为资本主义生产关系在生产中（也就是在剥削中）把他们归结成了经济基础内部的这样一种简单功能。

实际上，被看做生产当事人的生产的人，由于资本主义生产方式而只能这样：他被规定为关系的简单“承担者”、简单的“功能载体”，完全是匿名的，而且是可以相互替代的，因为如果他是工人，就可以把他扔到街头，如果他是资本家，他就可以发迹或者破产。总之，他必须服从于作为剥削关系、因而作为对抗性阶级关系的生产关系的规律；他必须服从于这种关系及其作用的规律。如果你不对无产者和资本家的个别具体的规定、他们的“自由”或者他们的个性进行理论的“归结”，那么你就不可能理解资本主义生产关系对个人进行的那种严酷的实践的“归结”，即把他们只当做经济功能的载体，此外什么都不是。

但是，把个人当做经济功能的简单载体给个人带来了后果。不是马克

思这个理论家像这样对待他们，而是资本主义生产关系！把个人当做可以相互替代的功能的载体，就是——在作为资本主义根本性阶级斗争的资本主义剥削内部——无可挽回地在血肉之躯上给他们标出价码，把他们归结为只是机器的附属物，把他们的女人和孩子丢进工厂的地狱，把他们的工作日延长到极限，给他们刚够把自己再生产出来的报酬，并且创造出那支庞大的劳动后备军，从中可以获得其他的匿名载体，以便对那些正在受雇、能够有幸得到工作的人施加压力。

但与此同时，它也将创造出工人阶级斗争组织的条件。因为正是资本主义阶级斗争——即资本主义剥削——的发展本身创造了这些条件。马克思不断强调一个事实：正是资本主义的生产组织不仅通过把工人群众在工作场所集中起来，不仅通过把他们混杂在一起，而且首先是通过把劳动与日常生活的严酷纪律强加给他们，从而强行给工人阶级上了阶级斗争的课程。工人们所蒙受的一切，结果只能被反过来在共同行动中反抗他们的雇主。

但是要让这一切发生，工人们就必须成为其他关系的一员，受到这些关系的束缚。

实际上，资本主义的社会形态不能只归结为资本主义生产关系，因而归结为它的经济基础。没有上层建筑的帮助，没有归根到底由生产关系所决定的法律—政治的和意识形态的关系，阶级剥削就不能够维持——也就是说，不能够对自身存在的条件进行再生产。马克思除了在几处简单地提一下之外，并没有进行这项分析。但是从他说过的每件事中，我们都能推定，这些关系也同样是把具体的个人当做关系的“载体”，当做功能的“承担者”；人们只因为受到这些关系的束缚而成为关系的一员。例如，法律关系从实在的人中进行抽象，目的是把他当做简单的“法律关系载体”，当做能够拥有财产的简单的法律主体，哪怕他仅有的财产就是他那赤条条的劳动力。例如，政治关系同样从活生生的人中进行抽象，目的是把他当做简单的“政治关系承担者”，当做自由的公民，哪怕他的投票只是增加了他所受的奴役。再例如，意识形态关系同样从活生生的人中进行抽象，

目的是把他当做不是服从占统治地位的观念就是反抗这些观念的简单主体。但是所有这些关系各自都把实在的人用作它的承担者，仍然决定着他们的血肉之躯并在那里打上印记，就像生产关系所做的那样。而且因为生产关系就是阶级斗争的关系，所以正是阶级斗争归根到底决定着这些上层建筑关系，决定着它们的矛盾，也决定着它们借以在经济基础上面打下烙印的过度决定作用。

而且，正如资本主义阶级斗争在生产内部为工人的阶级斗争创造了条件一样，你可以看到，法律的、政治的、意识形态的关系也能够——恰恰通过它们所强加的限制——为这一斗争的组织和意识做出贡献。因为无产阶级的阶级斗争确实是在资产阶级关系的框架内，并从资产阶级的阶级斗争那里来学习政治的。众所周知，资产阶级只有把广大群众都纳入自己的斗争，才能推翻旧政权、推翻它的生产关系和它的国家。众所周知，资产阶级只有把工人拉进自己的政治战线（随后当然又屠杀他们），才能打败大土地所有者。通过它的法律和它的意识形态，也通过它的枪弹和它的监狱，资产阶级在政治的和意识形态的阶级斗争中教育了他们，其方式之一就是迫使他们理解无产阶级的阶级斗争和资产阶级的阶级斗争无关，迫使他们挣脱后者意识形态的桎梏。

正是在这里，“归根到底”及其在“大厦”内部产生的矛盾作用可以干预进来，对上述那些悖论现象的辩证法加以说明。马克思不是借助于人这个荒谬的概念，而是通过完全不同的概念——生产关系，阶级斗争，法律的、政治的和意识形态的关系——来理解那些现象的。在理论上，“归根到底”所发挥的功能使我们能够说明从经济斗争到政治、意识形态斗争这些阶级斗争形式之间的差异和不平衡，进而说明这些斗争之间存在的相互影响，说明这种斗争存在的矛盾。

因此，马克思的理论反人道主义，正如在历史唯物主义内部起作用那样，意味着拒绝把对社会形态及其历史的解释植根于那种抱有理论企图的人的概念——就是说，作为开端性主体的人的概念，因为人们就在这个概念里找到了他的需要的开端（Homo oeconmicus［经济人］）、他的思想的

开端（Homo rationalis［理性人］）、他的行动和斗争的开端（Homo moralis，juridicus et politicus［道德人、法律人和政治人］）。因为，一旦你从人出发，你就不可避免要受到唯心主义的诱惑，去相信自由或创造性劳动是万能的——也就是说，你只会完全“自由”地屈服在占统治地位的资产阶级意识形态万能的脚下，这种意识形态的功能就在于用人的自由力量的虚幻形式来掩饰和强加另一种力量——更加真实也更加有力的资本主义的力量。如果说马克思没有从人出发，如果说他拒绝了从人的概念里对社会和历史进行理论的推导，那么这是为了要和上述神秘化进行决裂——这种神秘化不过是以资本主义生产关系为基础的意识形态力量对比关系的表现形式而已。

因而，马克思从产生了资产阶级意识形态上述作用的结构性原因出发（正是这种原因维持着你应当从人出发的幻觉）：马克思从一定的经济形态出发，而在《资本论》的特殊情况下，则是从资本主义生产关系和在上层建筑中被它归根到底决定着的那些关系出发。而且每一次他都说明，这些关系决定着人并给他们打上印记，以及它们如何在人们的具体生活中给他们打上印记，而通过阶级斗争的体系，活生生的人又如何被这些关系的体系所决定。在1857年《导言》里，马克思说：具体是许多规定的综合。[①] 我们可以把他的意思加以变通，然后说：具体意义上的人是被关系的许多规定［决定］的综合所决定的，他们受到这些关系的束缚并成为其中的一员。如果说马克思没有从那个作为空洞观念的人（也就是被资产阶级意识形态所压倒的人）出发，那么这是为了最终得到活生生的人；如果说他从把活生生的人当做“载体”的这些关系那里兜了圈子，那么这是为了最终能够掌握支配着他们的生活和他们的具体斗争的各种规律。

我们应当记住，从关系兜圈子，在任何时候都没有使马克思远离活生生的人，因为在知识过程的每一个环节上，也就是在他分析的每一个环节上，马克思都说明了每一种关系——从归根到底起决定作用的资本主义生

① 见《选集》第2卷，第18页。〔编者注〕

产关系到法律—政治的和意识形态的关系——如何在人们的具体生活中给他们打上印记，使他们的生活受到阶级斗争的种种形式和作用的支配。马克思的每一次抽象都与这些关系所强加给人们的“抽象”相一致，而正是这种严酷的具体“抽象”把人变成了受剥削的工人或是剥削人的资本家。我们还应当记住，这个思维过程的终点——它所导致的“思想具体”——正是那个给具体现实下定义的许多规定的综合。

马克思就这样把自己放在阶级的立场上，并且考察了阶级斗争的大量现象。他想要帮助工人阶级去了解资本主义社会的机制，去发现自身生活在其中的各种关系和规律，从而支援和指导它的斗争。除了阶级斗争之外，他没有别的对象；他的目的是帮助工人阶级进行革命，从而最终在共产主义条件下消灭阶级斗争和阶级。

我必须老老实实承认，对马克思的理论反人道主义这个论点所能提出的惟一比较严肃的反对意见是与《资本论》当中回到异化主题的那几处文本有关的。我故意说“主题”，因为我不认为提出这个主题的那些段落具有理论的意味。我是想说，异化不是作为一个真正深思熟虑了的概念，而是作为现实事物的代用品在那里出现的。因为这些现实事物还没有得到足够的、彻底的思考，以至于让马克思能够把它们指出来；它们便是工人阶级组织和斗争的形式，当时这些形式才只是冒出地平线而已。所以，《资本论》里的异化主题可以说是作为还没有形成的一个或一些概念的代用品而发挥功能的，因为客观历史条件还没有把这些概念的对象生产出来。如果这个假设成立，我们就能够理解，巴黎公社如马克思所愿，使得异化这个主题变得多余了，就像列宁的全部政治实践所做的那样。事实上，异化在巴黎公社以后就从马克思的思想中销声匿迹了，而且在列宁大量的著作里从没有出现过。

但是，这个难题不仅仅影响到马克思主义的理论；它也纠缠着马克思主义理论与工人运动相融合的历史形式不放。这个难题今天公开摆在我们面前了：我们一定要考察它。

（陈越　译）

哲学的改造

承蒙诸位允许，我很乐意就马克思主义哲学提点意见。①

我们生活在这样一个历史时期，在这里，马克思主义——马克思主义理论和马克思主义哲学——构成我们文化一部分的事实，并不意味着它被合并到后者中去了。完全相反，马克思主义作为一种分治的要素和力量，在我们的文化中发挥（或丧失）其功能。马克思主义是一个引起冲突的对象、一门有人捍卫也有人猛烈攻击和歪曲的教义，这恐怕不会让谁感到吃惊了。因为马克思主义——它的理论和它的哲学——把阶级斗争问题提上了议事日程。而且我们十分清楚地知道，在由马克思主义所打开的种种理论抉择背后，激荡着种种政治抉择和一场政治斗争的现实。

然而，不管问题的这方面意义有多大，我还是想把它搁在一边，而来集中谈谈马克思主义哲学的悖论性质。

马克思主义哲学表现出一个内在的悖论，它起先令人感到难堪，而对此做出的解释也终究是一团迷雾。这个悖论不妨简单陈述如下：马克思主义哲学存在着，却又从来没有被当做“哲学”来生产。这意味着什么呢？我们熟悉的所有哲学，从柏拉图到胡塞尔、维特根斯坦和海德格尔，都是被当做“哲学”来生产的，而且本身就运用理性的理论体系给自己的哲学存在提供证明；这些体系产生了话语、论文和其他体系性写作，而后者又

---

① 本文是作者1976年3月在西班牙格拉纳达大学（Universidad de Granada）所做讲演的原稿，由该大学以西班牙文出版（La Transformacin de la filosofia，1976）。1990年首先译成英文收入英文版文集《哲学和科学家的自发哲学及其他》（Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists）。法文本直到1994年才由迦利玛出版社收入《论哲学》（Sur philosiphie）一书出版。〔编者注〕

可以在文化史上被当做“哲学”加以分离和确认。不仅如此：这类系统的、理性的理论体系总是运用关于它们固有的某个对象的知识或发现，来给自己的哲学存在提供证明（不管那个对象是关于整体、存在、真理、任何知识或可能行为的先天条件、开端、意义，还是关于存在者的存在的观念）。所有已知的哲学，因而都在“哲学史”领域内，运用——传达了关于它们固有的某个对象的知识的——话语、论文或理性体系的形式，在我们的文化史上把自己表现为“哲学”。

但我们还要做进一步的思考。所有已知的哲学，当它们在文化领域内自我确立为“哲学”的时候，都把自己与其他话语形式或其他书写作品体例仔细地区别开来。柏拉图写他的对话或他的说教作品的时候，他非常细心地把它们与其他任何文学的、修辞的或诡辩的话语区别开来。笛卡尔或斯宾诺莎写作的时候，谁也不会把它错当成“文学”。康德或黑格尔写作的时候，摆到我们面前的也不是道德劝诫、宗教布道或长篇小说。从而，哲学通过把自己跟道德、政治、宗教或文学文类彻底相区分而生产自己。但最要紧的是，哲学通过把自己跟科学相区分而作为“哲学”生产自己。问题的最关键的方面之一就在这里出现了。看起来好像哲学的命运是与科学的存在深刻联系着的，因为总是需要有科学的存在来引出哲学（就像在古希腊，当时几何学引来了柏拉图的哲学）。而这种同命相系的更深刻之处还在于，离开了某种纯科学理性话语的可靠存在，哲学就不可能出现（例如几何学之于柏拉图、解析几何学与物理学之于笛卡尔、牛顿物理学之于康德，等等）。哲学之所以能够存在（并且有别于神话、宗教、道德或政治劝诫，以及审美），其绝对前提是它自己能够提供一种纯粹的理性话语——可以说，这样一种理性话语的模型，哲学只有在现有科学的严格话语中才能找到。

但是在下面这一点上，事情经历了一个出人意料的颠倒：哲学从现有的纯科学那里借来了它自己纯粹理性话语的模型（想一想从“不是几何学者勿入哲学之门”，到斯宾诺莎“关心几何学”的告诫，再到胡塞尔“作为严格科学的哲学”的连续不断的传统），然而也正是这个哲学，在哲学

中完全颠倒了它与科学的关系。也就是说，哲学把自己从实在科学及其对象那里严格分离出来，并宣称自己就是一门科学——当然不是作为普通科学（这类科学并不知道自己在谈论什么），而毋宁是作为最高科学、诸科学的科学、关于任何科学的先天条件的科学、关于那种能够把所有实在科学转化为单纯理智规定性的辩证逻辑的科学，等等。换言之，哲学从现有的科学那里借来了适合于它的纯粹理性话语的模型。因而它服从于作为它的可能性条件的“实在科学”。然而在它自己话语的内部却出现了颠倒：哲学话语一改它对科学的屈从姿态，而把自己作为“哲学”摆在科学之上，僭取了高于它们的权力。

于是乎，在柏拉图那里，数学被降到了作为“dianoia［理智］”的次要等级上，属于假设性学科，服从着作为哲学对象的非假设性学科。同样地，在笛卡尔那里，科学反而是从形而上学的树干上长出的枝丫。同样地，在康德、黑格尔和胡塞尔那里，哲学是掌握着对科学的最终判词的角色——也就是说，它判定了它们的有效性、它们在纯粹逻辑的辩证法中的意义、它们涉及到自身在具体的先验主体中的开端的意义。独一无二的、极为矛盾的关联使哲学与科学结盟（这种作用把哲学的存在条件，因而也把科学的存在条件，改造成从属于哲学本身的种种规定性［déterminations，决定作用］；由此，哲学宣称只有它才占有科学的真理，从而赋予自己高于科学的权力——而科学则提供了哲学本身的理性、体系性话语的模型）——这构成了作为“哲学”的哲学生产的一部分。这也使得我们猜测，在我们已经指出的第一种划界（哲学由此把自己与神话和宗教，与道德劝诫和政治雄辩，或者与诗和文学相区分）和我们刚才暗示了的（关系到科学的）第二种划界之间，存在着某种深刻的关联。因为如果我们对问题仔细考察，我们最终将认识到，哲学既不会因为对科学的统治，也不会因为“说出”了科学的真理而获得满足。哲学一样把它的统治强加于宗教和道德、政治和美学、乃至（从柏拉图——我们在他那里发现了令人惊讶的工资理论——和亚里士多德——由于他对“价值”和“奴隶制”的评价——以来的）经济学之上。

哲学因此作为关于整体——也就是说，关于全部事物——的科学而出现。哲学阐明了全部外在对象的真理，揭示了这些对象自己所不能明确表达的东西：它“说出”，它揭示，它们的本质。而我们也许能合理地推断，那个用于科学的提法（“不是几何学者勿入哲学之门”）一样也适用于其他对象。要想谈论宗教，哲学家就应该是道德的；要想谈论政治，哲学家就应该是政客；要想谈论艺术，哲学家就应该是审美家；等等。与我们出入于科学领域所看到的相同类型的颠倒也照样——只不过是悄悄地——作用于其他所有对象——这些“对象”，以一种特殊的方式，栖身于哲学的空间。当然，哲学只有在先行把自己的统治强加于它们之上的条件下，才会愿意接纳它们。用几句话来说：作为“哲学”的哲学生产涉及到所有人类观念和所有人类实践，但总是要让它们从属于“哲学”——也就是说，要让它们服从于一种根本的“哲学形式”。而人类实践和观念“从属”于“哲学形式”的这个过程，我们尽可在哲学对话、论文和体系中得以真切目睹。

像这样提出问题可能显得有点儿过于简单化：为什么哲学需要像一个特立独行的事物那样存在？为什么它需要尽可能小心地说话，来把自己跟科学、也跟其他任何观念或社会实践相区分？噢，哲学只能谈论它们！让我们说问题不那么简单吧。哲学感到需要说话，或者更确切地说，它承担了不仅要说话还要把不得不说的话付与独立的、可确认的论文形式的责任——这一点缘于一个事实，即哲学，以其深刻的历史信念，认为自己有一个不容替代的任务要去完成。这就是去说出关于全部人类实践和观念的真理。哲学相信没有谁、没有什么可以代表它说话，相信如果它不存在，世界就会失去它的真理。因为要让世界存在的话，就必须让这样的真理说出来。这真理就是逻各斯，或开端，或意义。并且由于有着共同的开端存在于逻各斯与言说之间（Logos 与 Legein［说］、真理与话语之间，或者换种方式说，由于逻各斯特有的、顽强的存在并不是物质性或实践或别的什么形式，而是言说、声音、词语），那么就只有惟一的工具去了解逻各斯，因而了解真理：这就是话语的形式。逻各斯与言说间的这种亲密关系意味

着，真理、逻各斯只有在哲学话语中才能完全被包揽或被抓住并呈献出来。由于这个原因，哲学决不可能超越它自身的话语。同样清楚的一点是，它的话语并不是它与真理之间的某种媒介或调解人，而恰恰是作为逻各斯的真理的在场。

但是现在马克思主义哲学的奇特的悖论摆在了我们面前。马克思主义哲学存在着，但它并没有被当做我们刚才分析过的意义上的哲学来生产。我们不需要绕得太远去证明这一点。除了《关于费尔巴哈的提纲》——它宣告了一种从未到来的哲学——的那些光彩夺目的、谜一般的短句；除了《德意志意识形态》中严厉的哲学批判，其矛头所指的新黑格尔派则一味使全部哲学都笼罩在意识形态虚无的雾霭里；也除了在《资本论》德文第二版跋中关于黑格尔的著名的提示——马克思并没有留给我们什么哲学论文或话语。有两次，在两封信里，他许诺要用 20 页左右来谈谈辩证法，但它们从没有成为事实；我们可以设想，它们怕是并不那么好写。无疑，恩格斯给我们留下了他对杜林的哲学批判，而列宁留下了他的《唯物主义和经验批判主义》——另一个批判。从一次批判中无疑可以有许多要素被抽绎出来，但是将如何就此做出思考呢？我们将如何“在理论上”来构造它呢？我们是否正面对着一个整体的要素，尽管这是个缺席的整体，并无有效的在场——但是这个整体足以按照传统的模型，就像继续浸淫于“本体论”的种种马克思主义哲学的情形那样，把那些要素重新加以整合？要么正好相反，问题就在于那些要素，它们必须受到质疑和破译、明确地“受到提问”：它们为什么仅仅——而且独一无二地——保持为一些“要素”？当然，我们还有列宁关于黑格尔的《笔记》。但是这里也出现了同样的问题：可以赋予单纯的读书笔记、赋予这样光彩夺目却又像谜一般的评点以怎样的意义呢？总之，我们被迫在每一个例证前得出结论：马克思，乃至恩格斯和列宁，连勉强能够与古典的哲学话语形式相比的东西都没有给我们留下。

如今，这一悖论的广度还在我们面前伸展。它存在于这样的事实之中，即马克思主义内部哲学话语的缺席仍然生产出了巨大的哲学效应。谁

也不能否认，我们所继承的哲学，伟大的古典哲学传统（从柏拉图到笛卡尔、从康德到黑格尔和胡塞尔），由于马克思突然间引起的那场不可捉摸的、近乎无形的遭遇战的冲击，已经在根本上（并在其所有意图方面）受到了动摇。然而这一点从未以直接的哲学话语形式出现，完全相反：它出现在《资本论》那样的文本形式中。换言之，那不是一种“哲学的”文本，而是一种用以对资本主义生产方式（并通过它，对各种社会形态的结构）进行考察的文本；最终，是一种只讨论与阶级斗争有关的那种科学知识的文本（那种科学知识因而同时作为无产阶级阶级斗争的一部分出现在我们面前——这也正是在《资本论》中表述出来的东西）。那么，我们如何理解这样一个悖论呢？

我希望通过一条最短的途径来解答这个悖论，纵然那并不完全是现实历史的途径。

因此，我想首先表明，由于其全部的简略和未完成性，《关于费尔巴哈的提纲》包含着一个基本建议的草图。当马克思在提纲第1条中写道：

> 从前的一切唯物主义（包括费尔巴哈的唯物主义）的主要缺点是：对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当做感性的人的活动，当做实践去理解，不是从主体方面去理解。①

他无疑使用了可以在先验的实践哲学的意义上加以阐释的一些套话。有些人一直坚持求助于这里的能动的主体性，指望它能够使一种人道主义哲学合法化，然而马克思却是在谈论不同的东西，因为他明确宣布它是“批判的”和“革命的”。但是在这个特别用实践来反对“客体［对象］形式”和“直观形式”的谜一般的句子里，马克思没有采用任何与“客体［对象］形式”和“直观形式”等价的哲学概念，并由此取而代之，以建立一

① 见《选集》第1卷，第54页。这里的“客体”一词在本书中通译为“对象”，而原文中的“对象”则可译为“事物”〔编者注〕

种新的哲学，开创一种新的哲学话语。不，他建立的是一种具有存在的特殊性的现实，这种存在的特殊性同时既要用所有的传统哲学话语来预设，却又天生地被排斥在这些话语之外。

我在这里进行的推论不仅出自费尔巴哈提纲第 1 条，而且也出自马克思的全部著作，出自《资本论》和涉及工人运动中阶级斗争的作品。实践对哲学传统——连同唯物主义哲学传统（既然 18 世纪唯物主义并不是关于实践的唯物主义）——的这次入侵构成了对于那种古典的哲学存在形式进行彻底批判的基础；我把那种形式定义为作为“哲学”的哲学生产。其实，什么是“客体［对象］形式”和“直观形式”呢？在这里，借用视觉隐喻（一种可以和在场隐喻或逻各斯言说隐喻互换的隐喻）的名义，任何哲学想要维护话语在场与其对象的关系的要求都因此而被一笔勾销了。刚才我暗示过，哲学真理观念的独特性就在于，除了客体［对象］或直观形式外，它不可能以其他任何形式存在。在这两种形式中，我们面临着同样的特权、同样的要求。人们为哲学而生活和行动，这服从于他们自身社会实践的规律；他们并不知道自己在做些什么。他们自信占有真理，他们并不了解自己知道些什么。亏得有哲学，它为他们而看，为他们而说，告诉他们什么是他们所做的、他们所知道的事情。可是现在，实践的入侵是对于被当做这样一种“哲学”来生产的哲学的发难。这就是说，它反对哲学想要拥抱全部社会实践（和观念）、看到——柏拉图所说的那种——“整体”，从而把它的统治建立在前述这些实践之上的要求。与哲学相对立的，是马克思主义坚信哲学有一个“外部”——或者表达得更好一些，它坚信哲学只能由于并且为了这个“外部”而存在。（哲学需要想象自己能够使之屈从于真理的）这个外部就是实践，种种社会实践。

一旦我们了解了这一批判的种种后果，那么，它所包含的激进主义就理应得到承认。

与逻各斯形成对照（也就是说，与对终极事物的某种表述，与被称之为“真理”，而本质上可以归结为——或者是视觉上直接在场的、或者是声音的——“言说”的东西形成对照），实践作为跟逻各斯完全异质的事

物，既不是真理，也不能归结为——不能自我实现于——言说或视觉。实践是一个改造的过程，它总是服从于它自身的存在及种种产品的条件，不是真理，而毋宁说是“一些真理”（或者我们可以说，是完全在其自身存在条件领域内的一些成果或知识所体现的真理）。虽然实践有一些动因，它也仍然不会有一个主体，来充当其目标与规划的先验的或本体论的开端；它也没有一个目的，来充当关于其过程的真理。它是一个没有主体或目的的过程。

如果我们在从柏拉图到黑格尔的哲学的意义上采用真理这个词，并且如果我们把它跟实践——在马克思看来，这是一个没有主体或目的的过程——相对比，那就必须断言：不存在关于实践的真理。

因而，在某种意欲成为实践哲学的新哲学中，当它把真理、根据、开端的角色指派给实践的时候，就隐含着一个难题（虽然我引用了“实践哲学”这个表达方式，那也并不是在反对葛兰西，因为他从未有过上述的设想）。实践不是按照某种不可改变的哲学的意志而产生的真理的替代品；正好相反，它是打破了哲学的平衡的那个东西。无论就世事变幻还是就阶级斗争而言，实践都是哲学在其整个历史上始终未能兼并掉的东西。实践是这样一种异物：在它的基础上，不仅有可能打破哲学的平衡，而且有可能就此开始洞察哲学的内部。

我在前文提出，实践强迫哲学承认自己有一个外部。也许哲学从没有在它思想的领域内引入存在物的总体，包括（苏格拉底曾谈到的）泥土，或者（亚里士多德曾谈到的）奴隶，甚或（黑格尔曾谈到的）一端是财富的积累而另一端是痛苦的积累？对柏拉图来说，哲学看到整体；对黑格尔来说，哲学思考整体。事实上，一切社会实践都存在在哲学中——不仅货币、工资、政治和家庭，而且一切社会观念、道德、宗教、科学和艺术，其方式宛如群星在天空中。如果什么都在那里，如果什么都完美地集中并统一于哲学的内部，那么它的外部空间何在？或许现实的世界、物质世界并不为任何哲学而存在？例如，贝克莱是一位主教，对他而言，用阿兰的话说，“饭是现成的”。而这位主教又是个跟大家一样的人，他并没有

对“烤牛肉”的存在即外在世界的存在犹豫不决。

那么，这个在哲学中产生了作用的邪恶过程本身又存在于何处呢？为了精确起见，我们必须留意这里的一个细微差别。因为要使一切社会实践和观念进入它的领域，因为要把自己强加于这些社会实践和观念，以达到替后者说出它们的真理的目的，哲学耍了些花招。也就是说，当哲学按照其自身的哲学形式吸收并重新整合它们的时候，它几乎没把这些社会实践和观念的现实（它们的特殊性质）认真看待。正好相反，在确证自己高于它们的真理权力的过程中，哲学强迫它们接受一种名副其实的改造，尽管这点真相通常是难以察觉的。它还能另外做些什么事情，来让它们适应于同一个真理的统一性，并以这个统一性的名义来思考它们吗？要证明这一点也没有必要再绕得太远：同样的冲动明显出现在笛卡尔对伽利略物理学的关系中（它无疑超出了实验的关系！），出现在康德关于化学和心理学的小运算中，更不必说柏拉图和黑格尔对道德学、政治学和经济学的搬弄了。一旦遭到关于它有一个外部空间的异议，哲学就理所应当地断然回答说事情并非如此，因为它取得了对一切事物的统帅地位。实际上，哲学的外部空间必须到哲学自身之内去寻找，到对社会实践所从属的外哲学空间的这种盗用中，到对社会实践盘剥利用并加以歪曲、从而允许哲学把这些实践以真理名义统一起来的这种操作过程中去寻找。

于是，哲学的真正的外部空间就在哲学自身之内。换言之，歪曲过程与现实实践之间的这种分离、这种距离，势必凌驾于前述利用和改造之上而存在：它抵御着哲学的暴力。

但是还有最重要的事情要说。因为到此为止我们所说的一切都可以从权力意志方面加以解释，多多少少用尼采的办法来说明哲学的历史：在某个特定的时刻存在着一些被怨恨所驱策的人们，他们受了这个世界的伤害，就着手通过思想来统治它——简言之，使他们自己成为世界的主人，通过他们自己的思想独行其是地来构想它。哲学家们恰恰就是这些行使概念的、Begriff［概念］的、盗用的暴力的专家，他们使人们的一切社会实践都服从于真理的法则，而得以维护自己的权力，他们越来越悲哀地继续

生活在黑夜里。我们知道，这样一种看法不是跟我们的一些同代人没有关系的，那些人理所当然地在哲学中发现了权力的原型、整个权力的模型。他们发明了知识=权力的等式，并且以现代的、有教养的无政府主义者的风格断言：暴力、暴政、国家专制主义都是柏拉图的责任，就像一段时间以前他们常常说法国大革命是卢梭的责任一样。

回答他们的最好方式就是比他们走得更远一些，并且把实践那令人感到羞辱的裂痕引入哲学的最中心。这就是马克思的影响力有可能触及最深的地方。

目前为止我们已经令人信服地指出，哲学满足于把人类实践和观念的总体引入其思想，从而用它来阐明真理。并且我们还暂时假设了，如果哲学吸收了社会实践的总体之后还要对它们加以歪曲，这在一定程度上是由于逻辑上和技术上的原因——是为了能够把它们统一起来。如果我们需要给一个已经塞满的衣箱里再增加一些个东西，就必须要把它们折叠变形。如果我们需要以善的统一性的名义想象社会实践，就必须做大量的歪曲［变形］来把它们塑进这个统一性的模子。恩格斯在某个地方说过类似的话，他断言全部哲学作为“人类精神的永恒的需要……克服一切矛盾”的功能，都具有体系。① 当然了，我不认为这么说全对。我倒是认为，这些统一的或相互矛盾的歪曲惟独跟哲学话语所特有的逻辑有关。

我十分清楚地意识到，在每个哲学家那里，就像在每个善于欣赏优雅证明方法的数学家那里一样，都蜇伏着一个艺术的爱好者，而且不乏有和康德一致的哲学家，他们素来相信体系的构成不止是个逻辑问题，而且也是个美学问题。当逻辑不够用（或者想要让它便于消化）的时候，就掺进一点美学——美和善就是这样，它们在历史上已经习惯于一同当众亮相，引起上流社会的青睐。

但我们在这里看到的是哲学家们的癖好，人们不应该根据这些来评判哲学，正如不应该根据数学家的优雅来评判数学一样。

---

① 见《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《选集》第4卷，第219页。〔编者注〕

真理是另一码事：认识真理，不仅要不顾哲学家的心理，而且要不顾哲学从中求得宁静和谐的那个幻想——关于它拥有高于社会实践的权力的幻想。因为——并且一切都决定于此——重要的并不是哲学行使了高于社会实践和观念的权力。关键在于哲学以思想统一性的名义兼并社会实践的方式并不是无偿的，它是通过把社会实践从它们本身的空间中移开，通过使这种等级服从于能够把它真正统一起来的某种内在秩序而做到这一点的。

换言之，哲学所思考的世界，就它被哲学分割和重新连接——即重新建立秩序——而言，才是一个统一了的世界。在这样的世界中，不同社会实践被分解和重组，从而被分配到一个意味深长的、特定的区分和等级秩序中。造成其意味深长的原因不在于哲学统治着它的对象，而在于它以一种特殊的内在等级和区分秩序把它们分解和重组——就是这种秩序赋予整个哲学操作以意味。当然，为了完全实现这种操作，为了把它的对象都分配到这个秩序中去，哲学就必须统治它们。或者换种方式来说，这种必要性强迫哲学要凌驾于它们之上，“夺取政权［权力］”。

但是我们要始终牢记，所谓“权力”从不意味着“为权力而权力”，即使在政治舞台上也不是这样。完全相反：权力无非是人们用它做出的事情——就是说，无非是它产生的某种结果。而如果哲学可以“看到整体”，那么它这样做只是为了给后者重建秩序，即为了把一种确定的秩序强加于这个整体的形形色色的要素。

我不能在这里讨论细节。可以轻而易举地提出无数个例证，但我用一个无可争议的就够了：笛卡尔、康德和黑格尔给予他们所理解的道德和宗教以不同的“地位”。显然，这种“地位”（在这些体系各自的总体中从来不是完全相同的）深刻影响了他们各自的学说。或者再举个更抽象的例证，让我们回想一下，知识论在笛卡尔与康德那里的在场和在斯宾诺莎与黑格尔那里的缺席，是如何说明了他们给予科学实践的不同待遇，以及如何来源于这些学说各自的总体取向的。

我现在不能更深入地进行这一类澄清工作，但我必须关心刚才所谈的

事情的一个后果。如果提出这样的假设，即哲学对社会实践和观念加以利用，以便在自身体系内部强加给它们一个特有的意义，那么很明显，哲学首先必须分解，随后再重组这些实践。就是说，哲学需要以特定的方式解剖社会实践，这样就能够仅仅保留它认为对自身事业最有意义的那些要素，随后再以那些要素为基础对上述实践进行重组。因此，从科学实践的现实出发，每个哲学家都各自塑造了一种科学观形式；从伦理实践的现实出发，他们都各自塑造了一种道德观形式，等等。

由体系（我说的不是逻辑体系，而是把一种意义——一个真理——强加给社会实践的统治的体系）所激发的这种系统的歪曲（要明确我是在déformation 一词的最强烈的意义上来使用它的），生产了哲学对象；它们类似于现实的对象，但又与后者不同。不过还有更重要的一点——这就是：为了促使它想在社会实践或观念内部所强加的那个真理出现，并为了保持那个整体始终铁板一块，哲学感到自己有责任发明一些我可以称之为哲学对象的东西，它们不需要有现实的、经验的指涉——例如真理、一、总体、“我思”、先验主体，以及其他许多同样在哲学之外并不存在的范畴。

几年前我曾写道：在每门科学都有一个对象的意义上，哲学是没有这样一个对象的；或者，尽管哲学并无对象可言，但还是存在所谓的哲学对象。哲学在自身之内有其对象，并且它无休止地作用于这些对象。它修改它们，然后再次采用它们，它离不开它们，因为这些哲学对象（它们除了属于哲学的对象之外就什么都不是）是哲学赖以实现其目标和使命的工具：哲学以此对社会实践和观念施加影响，这在哲学体系中标志着由该体系的确定秩序所强加的歪曲。我刚才正谈到知识论，并说它在笛卡尔和康德那里的在场，就像它在斯宾诺莎和黑格尔那里的缺席一样，具有某种意义：知识论就是哲学的那些对象之一，它除了哲学之外不属于任何东西，而哲学家们却可以直面这样的对象。从我们遭遇这个对象的那一刻起，我们就已经处在那构成了哲学的独特性的东西——哲学的并且只属于哲学的那些对象、哲学活动的全部命运都藉以彻底表现出来的那些对象——的中

心了。

循着这条思路，我们就能够更好地理解，实践的入侵是怎样从背后袭击了哲学并且表明它有一个外部。哲学的外部空间再一次从它的内部产生了：不仅要对社会实践加以逻辑上的种种歪曲，以便使它们服从于某个——囊括总体的——体系性思想在形式上无矛盾的统一性，而且要进行拆解和重构，即对上述这些被歪曲了的社会实践进行秩序上的重整——所以，这是一种为秩序化的迫切要求所支配的双重的歪曲，而那种秩序化最终统治了一切，并使哲学本身具有意义。

这会是一种什么样的意义呢？因为直到目前我们所说的一切都发生在书写文本中、发生在抽象的话语中，所以好像和现实的社会实践相去甚远，而那些实践只是以范畴和概念的形式在哲学中出现。当然，整个这套精神操作能以一种美妙的概念统一性使其创作者感到满足，迎合他或她“追求真理”的需要。毕竟，收藏癖和博弈家大有人在。但是这等私人概念的雕虫小技，一旦它的行规被揭穿，一旦有人不再相信它有什么天职去说出真理，那么它又与历史何干？实际上，正是在这里事情才变得严肃起来——这也是我们应该归功于马克思的地方。当然，我接下来要说的话不完全出自马克思，但如果没有他，这些话也就无从说起。

没有人会否认，至少在特定范围中，历史完全懂得怎样自我选择和自我认识。而决非偶然的是，这一点已经使得哲学的历史存在神圣化了。哲学得以存续，这些神圣的抽象文本无休止地被历代学者读了又读，不断地被人评论和注释，从而能够经受我们文化世界的狂风巨浪而在其中发挥自己的一份作用——所有这些都并不是碰巧。而既然也不是艺术爱好在鼓舞着对它们的阅读或对它们历史的忠诚，那么，如果这些文本得以存续，那是因为它们产生的结果——尽管这一点看上去是个悖论；而如果它们产生了某些结果，那是因为这些结果符合我们历史上各个社会的要求。

全部问题在于确切地了解这是些什么样的结果以及它们附属于什么样的秩序。我想提醒大家的是，我接下来要说的话不可能自命穷尽了这一课题。像其他任何社会的、文化的现实一样，哲学尤其是被过度决定了的。

但我希望能把我所理解的哲学中本质的决定作用、那个归根到底的决定作用突出出来。

因为到目前为止我们还忘掉了一个至关重要的现实。这就是：哲学虽然自命可以一劳永逸地阐明事物的真理，但在它那自我冲突并且永远冲突着的本质中，却体现着存在的上述悖论性特点。康德说过哲学——在他之前的哲学——是一个战场。而此前此后的所有哲学家都印证了他的话，因为他们所写的一切东西都无非是向他们的这个或那个前辈开战。所以说哲学（它的执着与坚定是如此引人注目，以致于暴露了自身的性质）就是一场永恒的观念之战。为什么会有这场战争呢？不能把它归因于敏感个性引起的神经衰弱。无数的三流哲学家、通俗哲学家、或者（像马克思爱说的那样）揪掉人家头发的哲学家，他们纯粹为了跟人作对而投身战火，就像失意的作家一门心思要决斗一样，他们没有在历史上留下什么痕迹。但是另一方面，所有那些名垂青史的哲学家，他们所做的也无非是相互争斗，而且，作为精明的战士，他们善于在次要对手的论点中寻求支持来反对他们的主要对手，善于运用毁誉，缔结同盟；总之，他们毫不含糊地确定立场——而且是好战的立场。正是在这场普遍斗争的基础上，我们才必须设法理解历史上哲学的存在所产生的结果。也就是在这里，马克思的思想变得举足轻重。

在1859年《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思冒着风险提出了关于社会形态取决于它的经济基础——也就是说，取决于生产力与生产关系统一性的观念。阶级斗争就植根在这样的基础中，它造成了生产资料所有者和直接受剥削的工人的对立。马克思还提出，在这个基础之上，竖立着整个上层建筑，它一方面包括法律和国家，另一方面包括诸意识形态。上层建筑不过是对于基础做出的反映。显然，有必要给这种地形学——它为我们切入某一社会形态的历史提供了捷径——注入活力，也有必要假定，如果某一社会形态能在强有力的意义上存在，那是因为它既像任何生命一样，具有自我再生产的能力，又和别的生命不同，还具有再生产出自身的存在条件的能力。再生产的物质条件是由生产本身所保障的，后者同时也

保障了生产关系再生产的相当一部分条件。但是再生产的经济和政治条件是由法律和国家所保障的。而诸意识形态在这里所起的作用，就在于它们参与生产关系，并且参与全部社会关系，在观念或文化层面保障了统治阶级的领导权。在这些意识形态中，一般说来，我们可以看到法律意识形态、政治意识形态、伦理意识形态、宗教意识形态，还有马克思所说的哲学意识形态。

关于这些意识形态，马克思指出，正是借助它们，人们得以意识到相互的阶级冲突并“力求把它克服”。至于马克思的说法——“哲学意识形态”是否恰好涵盖了在这里一直被叫做“哲学”的东西，这个问题我姑且不管。但是我会保留两条基本线索：第一，在哲学内部发生的事情与在诸意识形态中发生的事情密切相关；第二，在诸意识形态内部发生的事情又与阶级斗争紧密相连。

到目前为止，我为了简明起见，总是优先谈社会实践，指出哲学旨在表明这些实践的真理，因为它认为自己是惟一有能力这样做的。但与此同时，我提及社会实践和观念，为的是突出这样的事实，即哲学所关心的不单是生产一种虚构的对象。同样，我试图强调，哲学既不是一门心思地——像在我们所有的作者那里可以看到的一样——只关心（科学的或其他什么类型的）知识生产的实践，也不是一门心思地只关心法律的、伦理的或政治的实践，抑或其他任何想对这个世界有所改造或有所保存的实践。我指出，这一切都是因为，哲学在关心社会实践的同时，它也对人们关于这些实践所形成的观念感兴趣：这些观念有时会被用来谴责或批判，有时会被用来表示赞同，但归根到底，它们有助于提出某种新阐释、某种新真理。这是因为，在现实中，社会实践和人们关于它们所形成的观念是密切联系着的。可以说，不存在脱离意识形态的实践，并且任何实践——包括科学的实践在内——都要通过某种意识形态来实现自身。在一切社会实践中（不论它们分属于经济生产、科学、艺术或法律、伦理还是政治的领域），行动着的人都服从于相应的意识形态，这一点不以他们的意志为转移，而他们对于事实也通常是浑然无知的。

论及于此，我想我可以提出这样一个观念：哲学只有通过作用于现存的一整套矛盾着的意识形态之上，作用于阶级斗争及其历史能动性的背景之上，才能获得自我满足。这种作用决不是无足轻重的。没有哪个马克思主义者会拥护那样的观念，即意识形态对于实践所产生的作用足以改变这些实践的性质和总的取向。这是因为归根到底不是意识形态起决定作用。然而意识形态的功效远远不到可以忽略的地步。恰恰相反，它可能是相当值得重视的，因而马克思（依据现实的历史经验）也承认它在社会关系的再生产与改造中扮演着非常重要的角色。意识形态对于社会实践的潜在有效性不妨正式表述为：它可以在阶级斗争的特定阶段给予社会实践以某种统一性和指南。

如果一整套意识形态都可以起到这样的作用，并且如果哲学的独特性就在于它能够作用于这些意识形态之上，并通过它们作用于全部社会实践及其取向之上，那么哲学的存在理由和范围就更好理解了。

但是我要坚持一点：哲学的存在理由现在只能从形式上加以认识，因为到目前为止我们还没有搞清楚为什么一整套意识形态都必须从哲学那里，在真理的诸范畴下，获得这种统一性及其指南。

要想搞清楚这个问题，从马克思的观点看，必须引进某种东西，我将称之为诸意识形态在全部社会实践中的政治存在形式。必须把阶级斗争以及占统治地位的意识形态这个概念突出出来。如果我们所谈论的社会是一个阶级社会，那么政治权力——国家的权力——就应该是由剥削阶级来掌握的。为了维护它的权力（而这一点我们在马克思之前很久，从马基雅维利开创政治理论的时候起就知道了），统治阶级必须改造权力，使之从暴力的基础转到同意的基础上来。依靠其臣民的自由的、习惯性的同意，这个统治阶级需要启发一种不能只用武力来维持的顺从。永远矛盾着的意识形态体系就是为这个目的服务的。

这就是我——追随葛兰西——称之为意识形态国家机器制度的东西，它指的是一整套意识形态的、宗教的、道德的、家庭的、法律的、政治的、审美的以及诸如此类的机构，掌握权力的阶级运用这些机构，在统一

自身的同时，也成功地把它的特殊的意识形态强加给被剥削群众，使之成为后者自己的意识形态。一旦出现这种结果，沉迷于统治阶级意识形态真理的芸芸众生就会认可它的价值（从而赞同现存秩序），而必需的暴力要么可以节省下来，要么被留作杀手锏使用。

不管怎么说，像这样一种事态，除非在特殊时期，都只能说是倾向于实现——（与人们所相信的情况相反）它是以某种不很明显的事物，也就是说，以占统治地位的意识形态的存在为先决条件的。正如马克思所说，占统治地位的意识形态就是统治阶级的意识形态。这必定是一场斗争的成果，但那场斗争是异常错综复杂的。而历史经验也表明，已经夺取政权的统治阶级需要花费时间——有时是用大量的时间——才能成功地锻造一种最终占据统治地位的意识形态。以资产阶级为例：它至少用了五个世纪，从 14 世纪到 19 世纪，才实现了这个目标。而即使是在 19 世纪，当它不得不正视无产阶级最初的斗争时，它也还在为反对土地贵族即封建制度继承者的意识形态而战。从这个枝节问题中，我们应该记取这样的概念，即占统治地位的意识形态的建立，对统治阶级来说，事关阶级斗争；而在 19 世纪资产阶级这里，则事关两条战线上的阶级斗争。但这还不够。问题不仅仅是因为你需要一个占统治地位的意识形态，就可以运用法令来炮制一个；也不仅仅是要在阶级斗争的长期历史中建立它。它必须在既有事物的基础上，从现存意识形态的诸要素、诸领域出发，从形形色色并且互相矛盾着的过去的遗产出发，还要通过那些既在科学中也在政治中不断发生的、无法预料的事件才能被构成。在阶级斗争及其矛盾中（在从过去继承下来的相互矛盾的意识形态要素的基础上），必须建立某种意识形态以超越所有那些矛盾；这种意识形态围绕着统治阶级的根本利益而被统一起来，其目的在于保障葛兰西所说的那种统治阶级的领导权。

如果我们以这种方式来理解占统治地位的意识形态的现实，我们就能——至少这是我想要提出的假设——把握住哲学所特有的功能。哲学既不是无端而起的操作，也不是思辨的能动性。纯粹的、未经污染的思辨陶醉于它那自顾自的观念活动。但是伟大的哲学家早已对他们的使命有了一种

迥然不同的意识。他们知道自己正在回答重大的实际政治问题：他们如何可能在思想上和政治上确定自己的方位？怎么办？向何处去？他们甚至知道这些政治问题也是历史问题。也就是说，他们尽管将其作为永恒的问题来对待，但却知道这些问题是由自己正在为之思考的那个社会的生死攸关的利益所提出的。但他们当然不知道只有马克思才使我们理解了的、我希望能用几句话就传达清楚的事情。的确，在我看来，除非与意识形态中阶级斗争的迫切要求相联系——换言之，与关于领导权、关于建立占统治地位的意识形态的中心问题相联系，人们就不可能理解哲学的那个归根到底起决定作用的任务。我们前面已经看到的在哲学中出现的事情——以其真理名义在体系统一性内部对社会实践和观念进行的那种改组和排序——这一切的发生，在哲学的抽象化中，貌似与现实相去甚远；而我们理应看到，它是在意识形态阶级斗争中以一种类似的、几乎是叠加的（而非同时发生的）形式被生产出来的。

在两种情况下，问题都在于根据一种明确的取向，对整个一系列社会实践及其相应的意识形态加以改组、拆解、重组和统一，目的是使一种特殊的真理能够君临所有次要因素之上，强加给它们一个特殊的取向，并用那个真理来为这一取向提供保证。如果对应关系确实存在，我们就可以推断，哲学在理论中适应并延续着阶级斗争，从而回应了一种基本的政治必要性。在总体上是由阶级斗争、而更直接的则是由意识形态阶级斗争所分派并授权给哲学的任务，就是在占统治地位的意识形态内部为意识形态统一做出贡献，并且保证这种占统治地位的意识形态成为真理。它是怎样做出这种贡献的呢？恰恰是通过提出对减少现有矛盾，从而统一社会实践及其意识形态的可能性的理论条件进行思考。这里包含了一种抽象劳动，一种纯思维的、纯粹的因而也是先天的理论化的劳动。其结果就是以同一取向的统一性和为这一取向提供保证的名义，对不同实践及其意识形态的多样性进行思考。为了回应这种被哲学自己体验为内在的必要性、然而却是产生于更大范围的阶级冲突和历史事件的迫切要求，哲学又有何作为呢？它生产整套的范畴机器，用以在诸意识形态范围内的某个确定场所对不同

社会实践进行思考和定位——不同社会实践必然要占据这个位置，才能在建立占统治地位的意识形态的过程中扮演它们应有的角色。哲学生产一种普遍的难题性：就是说，一种提出并进而解答可能出现的那些难题的方式。总之，哲学生产种种理论图式、理论修辞格，作为克服矛盾的中介和把不同意识形态要素重新联结起来的纽带。而且，它还（通过对这样被重新赋予秩序的社会实践的统治）为这一秩序的真理提供了保证，因为它本身是在理性话语的担保形式下获得阐述的。

于是，我相信可以用如下方式对哲学加以表述。它并不外在于这个世界，并不外在于历史的冲突与事件。它以其浓缩的、最抽象的形式——伟大哲学家著作的形式——与诸意识形态同类相从，成为意识形态领导权即建立占统治地位的意识形态这个基本政治难题以抽象形式在实验中得到改善的某种理论实验室。在那里得到改善的还有理论范畴与技术，它们将使意识形态的统一——意识形态领导权的一个基本方面——成为可能。因为最抽象的哲学家所完成的著作并没有停留在无生命的文字上：哲学以将要作用于诸意识形态从而改造并统一它们的那些思想的形式回复了它已从阶级斗争中作为必要性而接受下来的东西。正如强加给哲学的存在条件可以在历史上被经验地观察到一样，哲学对诸意识形态和社会实践所造成的影响也是可以观察到的。只要想一想 17 世纪理性主义和启蒙哲学，举这两个众所周知的例子就够了：哲学整合工作在意识形态和社会实践方面的后果都是明摆着的。资产阶级哲学的这两个阶段正是资产阶级意识形态作为占统治地位的意识形态得以建立的两个契机。这个建立的过程是在斗争中完成的，而在这场斗争中哲学扮演的角色就是为该意识形态的统一性奠定理论基础。

如果大家能同意我刚才所说的一切——而首先，如果正是因为马克思对阶级社会的性质以及对国家和意识形态在上层建筑中扮演的角色的发现才使我有可能说出这一切——那么，马克思主义哲学的问题就会变得更加具有悖论性。因为，如果归根到底哲学扮演了为占统治地位的意识形态的理论统一与奠基充当实验室的角色，那么，那些拒绝为这种占统治地位的

意识形态服务的哲学家又该扮演什么角色呢？一个像马克思那样的人——他在“德文第二版跋”中宣称《资本论》的“批判代表一个阶级……这个阶级的历史使命是推翻资本主义生产方式和最后消灭阶级”①——又该扮演什么角色呢？换种方式说：如果我前面提出的论点说得过去的话，一种马克思主义哲学又如何可能呢？

为了理解这种可能性，我们只需要考虑这样一个事实就够了：“占统治地位的意识形态”这个说法，倘若不跟另一个说法——被统治的意识形态——相对立，就会是无意义的。而这一点也完全产生于意识形态领导权的问题。在一个分化为各阶级的社会中，统治阶级必须锻造一种占据统治地位的意识形态（用来统一自身，并转而把它强加于被统治阶级），这一事实导致了一个伴随着大量抵抗而展开的过程。特别是因为，除了仍然残存着旧统治阶级的意识形态之外，在阶级社会中还存在着列宁所说的另一种不同的意识形态即被剥削阶级意识形态的“要素”。统治阶级的意识形态若非凌驾于、对立于被统治阶级的意识形态要素，就不能建立自己的统治地位。我们可以在哲学自身内部发现一种类似的对立：作为领导权难题的一个要素，哲学是一场每个人对每个人的战争，是作为阶级斗争在哲学中的影响与回声的那种永恒之战。因而敌对意识形态的敌对立场均在哲学自身内部再现出来。埋头于自己的理论实验室，在并不自觉的情况下为上升或统治阶级意识形态领导权的利益而工作的哲学，也面临着自己的对手，这些对手通常就叫做唯物主义。

原则上，在哲学中也存在着与阶级社会中所发生的事情相类似的过程：被剥削阶级的统一性与斗争是在阶级统治的条件下组织起来的，以同样的方式，代表被统治阶级的哲学党性形式是通过把哲学当做哲学建立起来的各种形式，因而也是在意识形态领导权的各种问题形式的条件下表述出来的。于是乎，整部哲学史都充斥着被剥削者或反抗者震耳欲聋的回声。有些人，例如18世纪唯物主义者，他们居然做到用属于自己的真理

① 见《选集》第2卷，第108页。〔编者注〕

体系来反对统治阶级的代表。但是比起 18 世纪唯物主义者（他们并不代表被剥削阶级，而是代表一个新的剥削者阶级——当时正试图按照英国的模型与贵族统治结成同盟的资产阶级），也许更应该让我们感兴趣的是那样一些人：他们在把被当做“哲学”来生产的某种哲学的形式赋予自身反抗的过程中只成功了一半（或者几乎没有成功）。就我自己而言，是想对伊璧鸠鲁和马基雅维利的情况仔细加以考察，所以只举他们为例。但我这样做的目的只是为了理解马克思，也就是说，理解他的沉默。

基本上说来，马克思的整个悖论就在于此。他接受了哲学的塑造，却又拒绝从事哲学写作。他几乎从不谈论哲学（只是在费尔巴哈提纲第 1 条中写下“实践”一词时就已动摇了全部传统哲学的根基），却依然在《资本论》的写作中实践了他从未写过的哲学。而且在《资本论》的写作中，马克思——前无古人地——留下了一些线索，使我们开始理解什么是在哲学自身内部生死攸关的赌注——也就是说，使我们可以开始整合一种兴许是关于哲学的理论的东西。在他之后，恩格斯和列宁也只写下了一些批判和一些只言片语。那么再问一遍：我们该如何理解这个悖论呢？能不能根据眼下我们已经提出的论点来理解它呢？

我要试着来说明我在这个问题上的信念，并且毋庸讳言，事实上我正担着风险在说出一个非常大胆的假设。但我相信冒险也是值得的。

如果我们透过各种哲学形式这面多棱镜来观察马克思主义工人运动的历史——后者已经运用这些形式来认识自身了——我们就会遇到两种典型情境。在第一种情境里，我们发现自己跟马克思、恩格斯、列宁、葛兰西和毛在一起，他们给人的印象，总是以这样那样的方式，像对待瘟疫一样，对于任何——在我们分析过的意识形态领导权形式中——可能像那样被当做“哲学”而生产为某种哲学的东西，表现出不信任。相比之下，我们在第二种情境里会发现自己是跟卢卡契——虽说他不是决定性的——这样的人们，而且首先是跟斯大林在一起（他在为把马克思主义哲学当做“哲学”来生产而开辟道路的过程中才真正是决定性的）。斯大林为此而进一步曲解了恩格斯关于“物质与运动”之类不幸的命题，并且使马克思主

义哲学转向某种可以通过物质来理解各种哲学论点的唯物主义本体论或形而上学。显然，斯大林不具备马克思、列宁和葛兰西那样的高度谨慎，他的那些哲学立场均来源于他的政治路线和实践，因为不难证明，斯大林主义哲学立场非但与斯大林主义的政治路线不是没有关系，甚至还对于后者大有裨益。同样不难证明，在我们目前刚刚开始从中复苏过来的那个深刻的斯大林主义危机内部，是如何从斯大林的哲学立场出发，走出马克思主义“哲学”之路来的。

因而，仿佛是马克思主义工人运动的历史——在仍然晦暗不明的某一点上——早已通过实验证明了马克思、列宁和葛兰西的正确，同时反驳了普列汉诺夫、波格丹诺夫，尤其是斯大林。仿佛是马克思、列宁和葛兰西（由于他们极为模糊却又高度审慎的、直接的哲学干预，连同他们对于一种自己从未想要写下的哲学所做的连续不断的实践）早已暗示我们，马克思主义所需要的哲学决不是被当做“哲学”来生产的哲学，而无宁是一种新的哲学实践。

为了在根本上理解这个问题，我们可以从马克思在《资本论》德文第二版跋里关于两种辩证法观念所做的对比出发。在第一种观念里，辩证法服务于——用他的话说——“使现存事物显得光彩”；因此它包含着对统治阶级的辩护。在第二种观念里，辩证法是“批判的和革命的”。[①] 只有这后一种观念才能为无产阶级服务。我们不妨简化地说，恰恰可以认为斯大林倒退到第一种观念里去了，而为了避免这种危险，马克思始终不渝地坚持第二种观念，从不把哲学当做“哲学”来写作。

马克思明显认为，把哲学当做“哲学”来生产是一种加入到对手的游戏中去的做法；哪怕是采取对立的形式，这也意味着运用领导权的规则，并间接地有助于它同资产阶级意识形态相比较，正是后者承认了它的哲学表达形式的有效性；用资产阶级意识形态领导权问题所要求的形式来妆扮无产阶级意识形态，便是放弃了无产阶级意识形态的未来——因而也放弃

① 见《选集》第2卷，第112页。〔编者注〕

了它的现在；而最终，这将危险地——在哲学内部——屈服于国家党。

因为哲学与国家之间的关系史，正如哲学家保尔·尼赞也曾看到的那样，是一部长期的历史。我在提到占统治地位的意识形态问题的时候曾指出过这一点。占统治地位的意识形态是统治阶级的、因此也就是那个掌握国家政权的阶级的意识形态。从柏拉图到笛卡尔、斯宾诺莎、康德、黑格尔甚至胡塞尔，哲学都沉迷于国家的问题，其普遍形式是由哲学家向据信可以倾听他说话的国家发出怀旧的呼唤——如果不再是采取那种让哲学家来做国家元首的梦想形式的话。

相比之下，带着一种极为可靠的政治本能，马克思显然理解国家问题的政治和哲学意味。他不只是考虑了现存的资产阶级国家（狄慈根曾用以其严厉著称的词句说过——并且得到列宁的赞同——哲学教授就是这个国家的奴仆）。他不只是考虑了资产阶级国家，用恩格斯的话说，它是能够把自身意识形态的形式强加给全部哲学生产的“第一个……意识形态力量”。① 马克思看得更远。他考虑了在革命之后必须建立的未来国家的形式；巴黎公社经验给他提供了关于这种形式的最初的观念：它必定不是国家而是所谓“公社”，②或者（如恩格斯所说），“已经不是原来意义上的国家了”。③ 总之，这是一种将导致自身消失、自身灭亡的全新的形式。自然，马克思的这个战略性观点，彻底颠覆了因袭的国家观念（这种观念至今仍显而易见），它并非异想天开，而是依据于他的深刻信念之一：无产阶级，在它被资本主义生产方式生产出来并集中起来之后，在它被它的伟大的阶级斗争所教育的同时，便拥有了完全与资产阶级世界无关的力量——首先，就是创造以群众为基础的组织形式的能力；诸如巴黎公社和1905年与1917年的苏维埃，它们便是能够让无产阶级存在于国家边缘的组织形式的典范。当然，马克思预见国家消亡的战略眼光，也涵盖了整个

---

① 见《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《选集》第4卷，第253页。〔编者注〕

② Gemeinwesen / communauté / community，一般可译为“共同体”，参见马克思《法兰西内战》，《选集》第3卷，第57—59页。〔编者注〕

③ 见恩格斯致奥古斯特·倍倍尔的信（1875年3月18—28日），《全集》第34卷，第123页。〔编者注〕

上层建筑，包括诸意识形态（因而还有完全不能从国家中分离出来的占统治地位的意识形态）。极有可能，马克思（出于那些把传统哲学和国家联系在一起，并曾促使他预见到国家将会被废除的理由）一直就对哲学和国家怀着同样的不信任。这丝毫不含有无政府主义式的对国家的拒绝，尽管马克思与无政府主义者之间确有些缘份；由于同样的原因，这也不含有对哲学的拒绝。正好相反，它含有对于一种机构——国家——和占统治地位的意识形态的一种统一形式——哲学——的深刻怀疑。后两者，在马克思看来，由于它们包含在同一个资产阶级阶级统治的机构中，所以是深刻联系在一起的。就我自己而言，我相信这就是马克思之所以要避开一切被当做“哲学”来生产的哲学的原因：为的是不落到“使现存事物显得光彩”的地步。

如果这是真的，那么马克思就给（被斯大林主义本体论的反面经验所残酷教育了的）马克思主义者遗留了一个特别艰难的事业。正如马克思留给工人运动的任务是去创造新的“公社”形式，从而使国家变得多余，他留给马克思主义哲学家的任务就是去创造新的哲学干预的形式，以加速资产阶级意识形态领导权的终结。总而言之，这个任务就是去创造一种新的哲学实践。

为了印证我们的论点，可以与革命的国家进行比较，后者应当是一个作为“非国家”的国家——也就是说，是一个正在走向自身解体并将被各种形式的自由联合体所取代的国家——人们一样可以说，令马克思、列宁和葛兰西所着迷的哲学应当是一种“非哲学”——也就是说，是一种不再以某种哲学的形式被生产的哲学，它的理论领导权功能将会消失，以便让路给新的哲学存在形式。而正如工人的自由联合体——按照马克思的看法——应当取代国家，从而扮演与国家完全不同的角色（不同于暴力和镇压的角色），我们一样可以说，与这些自由联合体的未来联系在一起的新的哲学存在形式，它们将不再把建立占统治地位的意识形态以及与这一过程相伴随的一切妥协与盘剥利用当做自己的本质功能，从而也将促进社会实践和人类观念的解放与自由运用。

与关于国家的看法相一致，这个被分派给马克思主义哲学的任务并不是属于遥远未来的事情。它是一个当前的事业，马克思主义者应该对此有所准备。马克思通过把哲学以一种新的、令人困窘的形式置于实践之中，通过拒绝把哲学当做“哲学”来生产却又在他的政治的、批判的和科学的著作中实践着这种哲学——简言之，他通过开创一种——在同一时刻作为阶级斗争的赌注和特许场所的——哲学和社会实践之间新的“批判的和革命的”关系，成为第一个向我们指明道路的人。这种新的哲学实践服务于无产阶级的阶级斗争，不仅没有给它强加一种压迫性的意识形态统一性（我们知道那压迫原本在哪里生根），反而为它创造了有利于社会实践的解放与自由发展的意识形态条件。

（陈越　译）

今日马克思主义

我们能够——在《共产党宣言》130 年和《资本论》110 年之后——为人们所说的“马克思主义”勾勒一份类似于资产负债表的东西吗？当然可以，因为我们不仅就马克思主义有了历史的眼光，而且有了关于它的胜利、失败和悲剧的长期经验。也许，这也是因为我们从今往后就一直要生活在一个危机、它的危机中——生活在一种有助于驱除一切幻想，并迫使我们全神贯注去接受现实的无情考验的处境中。①

那么，今天，关于那个最根本的、却又可能一直不被理解的马克思，我们能记住些什么呢？

这里首先有一个简单的事实：马克思说过自己“不是马克思主义者”。② 这句话已被当成体现着要求读者“自己思考”③ 的自由精神的妙语，它实际上带有很重的分量。马克思不光是事先一直反对把他的著作解释为体系、解释为新的历史哲学，或解释为终于发现了的政治经济科学——由一个“作者”（马克思）生产出来的具有总体理论（马克思主义）

---

① Le Marxisme aujourd'hui，是受意大利出版商伽桑蒂（Garzanti）之托，为《欧洲百科全书》（Enciclopedia Europea，1978）第 7 卷撰写的“马克思主义”词条的一部分，以意大利文发表。随后以《今日马克思主义》（Il Marxismo oggi）为题，重印于文集《不能在共产党内继续下去的事情》（Quel che deve cambiare nel partito communista），米兰，1978。1990 年首先译成英文收入英文版文集《哲学和科学家的自发哲学及其他》。本文被视为阿尔都塞的著名讲演《马克思主义的危机》的姐妹篇，后者于同期发表在由意大利《宣言》报主办的“后革命社会”讨论会上（1977 年 11 月，威尼斯）。〔编者注〕

② 恩格斯致康拉德·施米特的信（1890 年 8 月 5 日），见《全集》第 39 卷，第 432 页。〔编者注〕

③ 《资本论》第 1 卷序言，见《选集》第 2 卷，第 100 页。〔编者注〕

统一性的作品。马克思不光是在宣称《资本论》不是“科学”，而是“政治经济学批判”的时候一直拒绝这种自以为是。而且，他在这样做的同时，甚至就改变着“批评”或“批判”这个说法的意义。针对这个——被理性主义传统责成要把真实的东西从虚假的东西中解救出来，或者要代表真实的东西来谴责虚假的东西的——概念，马克思强加了一个完全不同的、建立在阶级斗争之上的使命：“这种批判代表一个阶级……无产阶级”。[①] 而通过这些言词，他还拒绝了那种在传统意义上把他假定为上述批判的知识分子“作者”的观念。

这些见解使我们回到另一个事实：正是在工人阶级运动中——通过分担它的实践、它的希望和它的斗争——马克思和恩格斯的思想才从根本上改变了，成为“批判的和革命的”[②]。这不止是观念史上简单的一环。在马克思主义史上，它已经成为那些具有决定意义的理论—政治争论的赌注。当考茨基在德国社会民主党的全盛期（1902 年）断言马克思主义理论已由“资产阶级知识分子”、“科学”的惟一守护人生产了出来，并“从外面被灌输到无产阶级的阶级斗争中”时，当列宁在一个完全不同的语境（反对“经济主义”的斗争）中，甚至也拾起了考茨基的提法时，[③] 他们正用一种最成问题的解释在暗示马克思的思想。提法不过是提法。但它能够使一种政治倾向具体化，同时使某些历史实践得到辩护和加强。在科学理论由资产阶级知识分子生产出来，并“从外面被灌输”到工人阶级运动中的这个观点背后，存在着关于理论与实践之间，党与群众运动之间以及党的领袖与普通战士之间关系的一整套观念，这套观念通过以上种种分离再生产出资产阶级的知识与权力形式。

毫无疑问，马克思和恩格斯都曾是学术上训练有素的资产阶级知识分子，但出身并不必然是命运。把马克思和恩格斯的历史角色定义为工人阶级知识分子的那个现实命运，是在他们的直接经验——马克思对于法国共

---

① 《资本论》第 1 卷第二版跋，见前引书，第 108 页。〔编者注〕

② 见前引书，第 24 页。〔编者注〕

③ 《怎么办?》，见《全集》第 6 卷，第 34—36 页。考茨基的引文亦见第 35 页。〔编者注〕

产主义和社会主义组织的政治斗争的经验，恩格斯对于英国工人阶级被剥削状况和宪章运动的经验——中彻底表现出来的。在他们“早期著作”的矛盾中，我们可以跟踪他们逐渐投身进来的那些阶段；我们甚至还可以确定那“一刻”——在《1844 年手稿》中哲学和政治经济学的戏剧性遭遇之后，他们“意识”到需要彻底追问那些塑造了他们的原则，用一种完全不同的方式去思考，“变换场所”，以及为了这样做而“把［他们］从前的哲学信仰清算一下”。[①] 这“一刻”是从《关于费尔巴哈的提纲》那惊人的、像谜一般的句子中开始体现出来的——它只是一个无尽的探索过程的第一步；这个过程在 1848—1849 年的政治斗争之后，在《法兰西阶级斗争》（1850 年）、《雾月十八日》（1852 年）、《政治经济学批判》（1859 年）、第一国际的创建（1864 年）中，接着在《资本论》本身（1867 年）和《法兰西内战》（1871 年）中持续着。我们可以这样来回应考茨基的提法：马克思的思想是在工人阶级运动内部、那个运动及其立场的基础上形成和发展的。正是由于来自在斗争和矛盾中惨淡经营起来的工人阶级运动内部，马克思的思想才能从最初的马克思主义圈子普及到大型的群众性政党中来。

我们在由考茨基系统地重申并且列宁也援用了的、恩格斯关于马克思主义“三个来源”的著名论点中发现了同样可疑的解释。马克思和恩格斯的确属于那些具有德国哲学、英国政治经济学和法国社会主义（我们所说的“三个来源”）教养的知识分子之列。然而，把马克思的思想归结为这三股潮流的汇合就是向观念史的陈词滥调屈服，从而无法说明促成这一相汇并把它改造为对于自身组成要素的“革命性批判”的政治—理论基础。黑格尔、斯密与李嘉图、蒲鲁东等等当然构成了马克思不能不顾及、不能不由以出发的历史视野，也是他注定要进行加工的原料，但他这样做的目的却在于戳穿它的意识形态门面、打乱并重整它的原则、洞察它的另一面——它那藏匿着的现实。为了达到这另一面，恰恰就要“变换场所”，而

① 《〈政治经济学批判〉序言》，见《选集》第 2 卷，第 34 页。〔编者注〕

且要采取另一种立场、一种“代表……无产阶级”的“批判”。把这场思想革命的历史归结为“三个来源”的简单汇合，说到底，就是把马克思看成一个所谓“作者”——他知道怎样对他头脑里凑在一起的要素进行结合，例如，通过把黑格尔运用于李嘉图，建立一种“政治经济学的形而上学”。这就是认为马克思可以不触动其结构而使这三个要素中的每一个都“用脚站起来”——使政治经济学成为一门科学，使哲学成为辩证唯物主义，再使法国社会主义的幻想成为一种“唯物主义”历史哲学或——作为那种弥赛亚主义的实践版本——成为一种科学社会主义。

我们知道具有这种完成形式的这些提法在马克思那里是找不到的。不如说，它们属于马克思主义史，并且自第二国际以降，它们就表述了对马克思主义的官方定义：辩证唯物主义、历史唯物主义、科学社会主义。然而我们的确在——因为不得不对尚未命名的事物进行思考而在矛盾中斗争的——马克思那里找到一些因素，它们为这些提法的出现打开了方便之门。我们找到了对黑格尔哲学的“颠倒”、使黑格尔辩证法“重新用脚站起来”[①] 的（费尔巴哈的）主题。我们的确找到了——越来越受到批判，但还总是作为一种基调存在的——体现为确定生产方式“演进的几个时代”相交替并通向共产主义透明性的某种历史意义、历史哲学的观念。[②] 我们在马克思那里找到了继“必然王国”之后的“自由王国”这种唯心主义的表述[③]——即个体的“自由发展”由以代替种种社会关系，使后者像国家和商品关系一样变成多余的这一共同体的神话。

这些主题的或隐或显的唯心主义不仅出没于《德意志意识形态》（名副其实的“唯物主义”历史哲学），而且出没于 1859 年《序言》的进化论（诸生产方式的“演进”交替）和在葛兰西喜爱的名言中同义反复着的终极目的论：“无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥

---

① 语出《资本论》第 1 卷第二版跋。“sur les pieds”的说法则源于约·鲁瓦的法译本，见《资本论》（根据作者修订的法文版第一卷翻译）（中国社会科学出版社，1983），第 846 页。另参见阿尔都塞《保卫马克思》（顾良译，商务印书馆，1984），第 67 页注 2。〔编者注〕

② 《〈政治经济学批判〉序言》，见《选集》第 2 卷，第 33 页。〔编者注〕

③ 《资本论》第 3 卷，见《全集》第 25 卷，第 926—927 页。〔编者注〕

出来以前，是决不会灭亡的……所以人类始终只提出自己能够解决的任务”。[①] 同样的唯心主义以远为狡猾的形式出没于《资本论》本身。我们已经学会从《资本论》——无论如何都会给人以深刻印象的——“表达方式”[②] 中辨认出那个虚构的统一性；因为需要从对价值的抽象出发，就是说，需要从可通约性领域所预设的同质性出发，而不是事先把资本主义剥削关系确定为这个表达过程的条件，所以上述统一性从一开始就被强加了进来。

如果说“开头”的问题对马克思来说是件麻烦事（“万事开头难，每门科学都是如此”[③]），如果说他给自己强加了把对价值的最大限度的抽象作为强制性起点的观念，那么这也是某一特定的科学（Wissenschaft）观念——即关于每一思维过程（Denkprozess）为了求真就必须服从的形式条件（例如全部知识，因而还有对知识的表达，都必须从抽象上升到具体）的观念——作用的结果。显然，黑格尔就停留在关于真的必然表象（representation，Darstellung）或表达形式的这种幻想之中。

关于真思维形态的这种哲学观念，其影响可以确切地在《资本论》中一一指出：例如在把剩余价值作为生产出来的价值与生产过程中预付的可变资本之间的差额而用算术方法加以表述的地方。[④] 从表达顺序出发、被扣除法以这样的形式强加进来的这种表述，便可以导致对剥削的经济主义解释。但剥削无论如何是不能归结为这种剩余价值的，它必须在其具体形式和条件中得到思考。这也就是说，它必须一方面在劳动过程无法缓解的紧张状态（扩大、强化、划分）和劳动组织的分工与规训的范围内，另一方面在劳动力再生产的条件（消费、住房、家庭、教育、健康、妇女问题等等）的范围内得到思考。毋庸置疑，马克思并没有认为剥削只等同于价值的减法计算。他谈到了剩余价值的不同形式（绝对剩余价值、相对剩余

① 《〈政治经济学批判〉序言》，见《选集》第2卷，第33页。〔编者注〕
② 《资本论》第1卷第二版跋，见《选集》第2卷，第112页。〔编者注〕
③ 《资本论》第1卷序言，见《选集》第2卷，第99页。〔编者注〕
④ 《资本论》第1卷第9章“剩余价值率和剩余价值量”。〔编者注〕

价值），恰如他谈到了在劳动过程和在劳动力再生产中的种种剥削形式。但他是在那些总是显得很突兀的、“历史的”和“具体的”而非抽象的章节中，在占统治地位的表达方式的边缘做到这一点的[①]——好像他不得不暂停或打断这种方式才能赋予它应有的意义似的！

还可以举出许多例子，来说明致使马克思陷入从对价值的抽象出发这个自设的圈套中去的那些困境和矛盾。这里仅举两例：生产资料在被劳动力运用过程中实现的价值的保存/转移这个棘手的问题；或者关于价值转化为生产价格的问题，马克思在那里被一条有缺陷的推理线索绊住了手脚——好像人们没有必要回过头去更进一步地理解问题似的。[②]

所以我们看到“变换场所”、采取一种“代表……无产阶级”的立场，这种显而易见的需要，无论怎样被有意识地提了出来，就其本身而言，也并不是从一开始就服务于“把我们从前的哲学信仰清算一下”的。马克思鼓吹的唯物主义同样适用于他本人：意识并不是实践；意识甚至不是有着其真正形式的思想。我们可以指出一个事实来作为这个不可避免的裂缝的标志：除了《关于费尔巴哈的提纲》那简短的、像谜一般的宣言，马克思本人可能从来没有关于“他的”哲学说清楚自己的新立场。他给恩格斯许诺要用一打纸谈谈辩证法，但从未将它们写出来过。他还“压下了”1857 年《导言》——这是关于他的立场的最详尽的陈述——并说：“我觉得预先说出正要证明的结论总是有妨害的”。[③] 一切都发生在他的著作和他的斗争中：这是一场为了确保新立场以防退回旧立场而进行的漫无止境的斗争——一场即便看似获胜也总是存亡未卜的战役；一场为了思考被某些万能词语所遮蔽的事物而去找出尚不存在的词语的斗争。（这也是超出词语而进行的斗争。）《资本论》中最意味深长的含糊其辞便是明证，在这些地方，“异化“继续出没在关于拜物教理论、死劳动与活劳动的对

---

① 例如《资本论》第 1 卷第 8 章“工作日”、第 13 章“机器和大工业”以及第 24 章“所谓原始积累”。〔编者注〕

② 《资本论》第 1 卷第 6 章“不变资本和可变资本”、第 3 卷第 9 章“一般利润率（平均利润率）的形成和商品价值转化为生产价格”。〔编者注〕

③ 《〈政治经济学批判〉序言》，见《选集》第 2 卷，第 31 页。〔编者注〕

立、生产条件对工人的支配、以及共产主义图景的文本之间。异化：一个旧词，一个旧的、无所不适的、唯心主义的概念，显然是在思考着别的什么东西——某种不被思考的，并且一直就那样存在着的东西。

这里还有另一个例子，它可以说明历史怎样以十足的唯物主义方式出其不意地超越了马克思。马克思区别于所有唯心主义政治哲学，因为他从不对“观念的统治［omnipotence］”——包括他自己的观念——抱有任何幻想。（是列宁在受到激烈攻击的时候才不明智的写道“马克思学说具有无限力量［omnipotent］，就是因为它正确。”）① 自《宣言》以降，马克思的立场就是明确的并且从未改变：正是无产阶级反对资本家阶级的阶级斗争的普遍运动，才能为作为一场“现实的运动”的共产主义开辟道路。观念的影响只是阶级力量对比的次要表现形式。

不寻常处在于马克思根据他自己观念的立场来考虑上述唯物主义论点。这在《宣言》和1859年《序言》中是同样明确的，后者的表达还采用了地形学的形式。这样，马克思两次以两种截然不同的形式说明了他自己的观念。他先是把它们作为综合分析的原则加以提出（在《宣言》中针对的是全球形势，在1859年《序言》中针对的是社会形态的结构）。他的这些观念从而随处可见——并且见之于它们的理论形式——因为它们是解释全球性现实的工具。但是当他把它们放在一个由这种全球性现实所决定和限定的立场上时——用1859年《序言》的那个提法，把它们放在“人们借以意识到［阶级］冲突并力求把它克服的……意识形态的形式”② 中时——马克思的观念就换上了第二副面孔。于是，通过把他的这些观念放在一个由社会和阶级关系所规定的（上层建筑的）立场上，马克思不再把它们看做对既定整体的解释原则，而是只从它们在意识形态斗争中所可能产生的效果这方面来看待它们。与此同时这些观念也改变了它们的形式：

① 《马克思主义的三个来源和三个组成部分》，见《全集》第23卷，第41页。这里译作“正确（的）”的形容词是vrai，不同于列宁在政治实践意义上谈论的“正确的”（juste），在本书中一般译作“真（实）的”。关于“正确的”和“真实的”两者的区别，参见《哲学和科学家的自发哲学（1967）》一文。〔编者注〕

② 《〈政治经济学批判〉序言》，见《选集》第2卷，第33页。〔编者注〕

它们从“理论形式”转化成“意识形态的形式”。

马克思唯物主义的分量更多地在于——对这些观念可以在其中获得能动性的那些条件、形式和限度而言——他具有敏锐的、实践的意识，而更少地在于他的理论的唯物主义内容。因而，就有了这些观念在地形学中的双重铭文。因而，就有了那个根本性的论点——观念，无论怎样真实、怎样在形式上得到了证明，它们也只有在具备了群众意识形态的形式并被阶级斗争所采用的情况下，才可能获得历史的能动性。

然而，由于不可思议的历史的反讽，马克思的立场并不能设想这样的可能性，即他自己的思想本身就可以转而了结“观念的统治”并被当做为此服务的政治学来使用。这里的问题不是要把马克思拿来拷问并根据他本人没有经历过的历史——我们必须反思这个历史——来审判他。但我们还是可以指出这样一条证据：在马克思留给我们的所有著作中，论及他所谓“上层建筑”——意指法律、国家，和“意识形态的形式”——的地方微乎其微。在（其贡献仍属有限的）葛兰西之前，马克思主义传统并未对马克思留给我们的东西有所丰富。此外，马克思主义从理论观点看仍停留在马克思的阶段，或不如说停留在他的某些缺点中，也是一个令人诧异的悖论。他的思想引发了评论和说明（时而是卓越的，大多是乏味的），也引发了若干应用，并且在革命政治行动的进程里也自然地陷入由解释而产生的尖锐冲突之中。然而就绝大部分情况而言，马克思主义在这个过程中一直被重复，并且被扭曲或僵化。假如说马克思主义不是以乌托邦方式而是以科学方式出现的，假如说世上的所有科学无不靠进步——要求批判地对其最初的表现形式、对其“开头”加以怀疑的进步——而生存，那么上述现象就叫人吃惊了。在马克思主义这里没有发生过那种进步：只有罗莎·卢森堡有勇气试着去批判《资本论》第二卷里的再生产图式，然而却是错误的。近年来，一个批判性研究的运动终于像是在成形了，在这之前，马克思主义理论一直未能有新的起步或发展。如今，这个悖论不仅仅让我们看到阶级斗争那无可争辩的作用和资产阶级意识形态的统治，它们使马克思主义一直在理论上处于守势；它还让我们看到了马克思那里的空白，而

我们必须注意，不要以一种理论自身所具有的观念的名义，即不要以那种应当是“完整的”、没有裂缝或矛盾的东西的名义对这些空白做出评判。

关于观念在地形学中所具有的双重立场以及关于观念从属于阶级斗争的这种唯物主义，实际上并不足以对观念在阶级斗争中的有效性进行思考。还必须使观念能够为群众“意识形态的形式”所采用，这不可能单纯通过宣传来实现，而是有赖于阶级斗争的种种组织形式。“全世界无产者，联合起来!”其实就意味着“组织!”现在看来，组织的迫切性好像并没有给马克思提出一个特殊的理论难题：整个难题都事先通过由自由平等的成员组成的那个自觉自愿的共同体所具有的透明性——通过对共产主义的自由共同体、一个超出社会关系的共同体的预见——而被解决了。每个组织为了保证其本身思想与行动的统一性，都必须为自己配备一套机器；没有不带有这套机器的组织；而机器与战士之间的分离也会再生产出资产阶级的权力分配，导致严重的难题并且以悲剧而告终——工人阶级在其历史经验中将不得不正视的这种观念，对马克思来说还是无法想象的。但他的后继者们也没有把它当成一个理论难题来解答——甚至罗莎·卢森堡也没有，尽管她已察觉到某种危险。而且马克思除了有一种关于组织的透明性概念之外，从未放弃他过去把意识形态看做“意识”或“观念体系”的那种透明性观念，也从未成功地设想意识形态的物质性——就是说，设想意识形态在实践中的实现，而这些实践则受到依赖于国家并作为占统治地位的意识形态形式而起作用的那些机器的支配。马克思的大多数后继者所做的无非是对马克思本人加以重复（注释或解释），并且闭着眼睛跳进茫茫黑夜，即对于国家、对于意识形态、对于党、对于政治的无知的黑暗中——更有甚者，则把马克思的思想颠倒成与他根本不相容的东西。

我们早就听说马克思主义“不是教条，而是行动的指南”——这证明教条的诱惑在受到否认之际也会出来作祟。[①] 列宁本人毫不犹豫地断言“马克思学说具有无限力量，就是因为它正确”，并说“马克思主义是被铸

① 可参见《联共（布）党史简明教程》“结束语”，《斯大林选集》（人民出版社，1979）下卷，第615—619页。〔编者注〕

就的一块钢铁”。当然，我们不能忘了这些说法得以形成的语境，要明白列宁是在故意地“把棍子弯向另一边”;[①] 但历史改变着语境，这些话却保留了下来。马克思主义变成了进化论的历史哲学（考茨基、普列汉诺夫），《资本论》变成了政治经济学论文。为了巩固这个事业的统一性，恩格斯的某些不幸的文本（如《路德维希·费尔巴哈》或《自然辩证法》）被用来构筑“那”马克思主义的哲学——辩证唯物主义——列宁给它提供了绝对的保证，宣称这是“惟一完备而严密的哲学”。在这条发展线索的尽头，马克思主义变成一门哲学（辩证唯物主义），而历史唯物主义是它的一个“必然组成部分”，科学社会主义是它的运用。以马克思的名义，斯大林用了很多年给这种穷人的黑格尔主义，给——任何地形学都已从中合情合理消失了的——这种没有外部的绝对知识确定了种种提法。既然“干部决定一切”，那么给真下定义就是领袖的特权，观念的统治这种资产阶级意识形态就在国家—党—国家意识形态的畸形统一性中凯旋了，而群众恰恰只有在他们获得解放的名义下屈服。

资产阶级意识形态对工人阶级运动的影响还不足以解释造成上述巨大扭曲的原因；同样必须说明的是这一意识形态的诸形式在工人运动内部再生产的过程。在这里，一种——不仅关于国家、关于它在某些机器中的物质存在，而且关于党本身的——意识形态理论是必不可少的。马克思主义的领袖们历来对（占统治地位的）资产阶级意识形态在工人阶级运动内部的政治倾向上产生的影响是敏感的。然而他们总是机械地把它设想为、并最终一成不变地把它认定为造成运动的一切困境和“偏向”的惟一原因。只有这种影响。投身于实践的、直接的阶级斗争难题并被它们遮住视线的这些领袖们，他们没有告诉我们：任何斗争的组织形式都掩藏着一个特有的意识形态，它被设计出来的目的，就是要捍卫并确保组织本身的统一性。即便他们的确认识到马克思主义理论为了在政治上具有能动性就必须获得以群众为基础的“意识形态的形式”，他们也并没有真正重视一个事

① 意即“矫枉过正”，见《全集》第7卷，第253页。〔编者注〕

实，就是在马克思主义意识形态和为了组织的生存、统一性与防卫所需要的意识形态之间存在着差异并潜伏着矛盾。由于缺少一种关于党、关于其机器的结构所产生的作用的理论，他们不可能想到马克思主义意识形态会因为党本身所必需的意识形态而受到歪曲。后一种必要条件就反映在列宁关于马克思主义的“无限力量”和“一块钢铁”的提法里。对有待于在自身组织实践中被统一起来的党而言，考虑它在某一危机时期的特定目标与特定前途，和公开保证它的意识形态的真理、保证它的理论与它的实践的永久统一性一样，都是必要的。而由于党是机器，所以对党的领导来说就有了一种强大的诱惑，使它认为自己理应对某种绝对知识做出意识形态的保证，以至于再也看不到这种知识与其权力相混淆的意识形态功能了，进而也看不到它的风险了——甚而至于也不能理解：意识形态的这种未被认识的功能最终将会在党自身中、在它的领袖与它的战士的差别中再生产出资产阶级国家的结构。

资产阶级意识形态对于工人阶级运动的公认的影响，不单是一个“观念”或“倾向”的问题，而且也反映在适宜于再生产出国家结构的各种组织结构的物质性中——然而想要看到这一点，原本就需要一种关于意识形态、关于国家、关于党和关于政治的唯物主义理论。马克思主义在其各种组织的实践中，总是不断地与这些现实相遭遇：它总是不得不解决由它们提出的难题，但又是摸索着解决的，就像它是盲目的一样。这造成了列宁的工作和行动的崇高与悲怆：他敏锐地意识到这些问题的存在，并且没有在建立新的党和新的国家的艰巨任务面前停止修正和改变他的思考，也没有停止使群众投身于一场文化革命的意识形态复兴。列宁在革命实践的长期、矛盾的过程中积累的大量经验，对于把这种实践当做一个总体的、直接的突变看待的神话概念来说，的确是一贴矫正药，但并没有发展成一种关于国家、意识形态和党的理论。这也造成了葛兰西的崇高与悲怆：他已经察觉到这些问题的重要性和政治分量，但却无力摆脱那种仍然束缚于一套历史哲学的历史研究。这也是造成了毛的崇高的原因：他大胆地使辩证法服从于（他的“矛盾”论的）辩证法，从而实践地质疑了关于辩证法

的形而上学观念，进而在被指望用来改变党与群众关系的文化革命的狂热计划中，触及了意识形态关系的性质，并指出政党机器脱离群众以及它的权力的问题。然而在这里，实践也没有发展成一种理论。

上述证明不应该是变相的判断。那样就意味着退回到某种微妙形式的“观念的统治”中去，意味着把对历史上发生的事情所应负的责任推给关于意识形态、国家、党和政治的理论的缺席。那样就意味着设想“完整的”马克思主义理论本可以主宰历史，并且在这种主宰历史的唯心主义之外，还假设了另一种唯心主义：它认为，在阶级斗争中“代表……无产阶级”的理论并不因为国家和占统治地位的意识形态的权力而脱胎于这场斗争、从属于这场斗争的历史，并不依附于组织的结构以及关乎这些组织的建立与斗争的意识形态条件的结构。在它的发现中，一如在它的空白与矛盾中，马克思主义理论都从属于这场斗争，就像它涉身于自己历史的种种歪曲和悲剧中那样。

马克思主义不该通过谴责或悔恨的方式来摆脱其历史的悲剧，那种做法只能流于道德主义和理论上、政治上的自暴自弃。对马克思主义来说，至关重要的是承认这些悲剧、对它们负起责任、把它们提上议事日程并锻造从根本上理解它们所必需的理论工具。这跟要澄清一段不可逆转的过去的那种知识分子的好奇心毫无关系。在这样一个彻底的反思过程里，生死攸关的赌注是今日马克思主义：最终要让它开始了解自己、了解那个事实上的和将要改变的自己。

因为理论的难题并不是知识分子头脑里的一场赌博，而他们既不能决定这些难题的突然出现，也不能决定它们的立场，更不能决定它们的解答。要成为今日唯物主义者，我们首先必须承认：如果我们可以就马克思的思想——它的空白、矛盾和幻想——草成一份初步的、零零碎碎的账单的话，那也是因为局势给我们强加了这个任务并使我们能够去履行它。世界上与我们各国工人阶级及群众斗争的巨大发展以空前的可能性回答了帝国主义的进攻；最终这使得马克思主义——在政治上、意识形态上和理论上——的普遍危机带着它的矛盾、混乱、僵局和悲剧而在光天化日下爆发

了。毋须追溯多远，我们就可以说，这个危机曾经对我们而言是被封锁和密闭在斯大林主义国家教条主义的各种形式之中的，后者判决所有试图接近难题的人都是有罪的和政治上孤立的。今天——这是相当重要的新情况——这种封锁的各种形式正在瓦解，构成危机的因素开始——甚至通过它们的分化——对广大群众变得可见了。危机所提出的种种要求使我们看到了在马克思那里一直缺少的东西，因为今后我们迫切地需要搞明白什么是国家、意识形态、党和政治。我们只要读一读马克思和列宁的著作就会看到，马克思主义即便在它充满活力的时候也总是处在一个 critique［批判的/危机的］立场上（取该词的两个意思：与占统治地位的意识形态的幻想做斗争，和不断地在其发现中受到威胁），因为它总是介入群众运动，并被它们搞得措手不及，它总是向群众斗争那无法预言的历史的要求开放着。现在比起任何时候来，即便是处在最糟的矛盾之中，群众也更多地在行动。

也许这是它历史上的第一次，马克思主义到了深刻变革的边缘，变革的最初迹象已然可见。今天，马克思主义理论能够、也必须重新采用马克思的老格言——而不是丢掉它：我们必须“把我们从前的哲学信仰清算一下”——首先是把马克思从前的哲学信仰清算一下。而且我们应该认识到，这不光是哲学家、知识分子和领袖们的事——甚至不光是个别政党的事。因为“人人都是‘哲学家’”（葛兰西语）。归根到底，它是经受着斗争无情考验的广大群众的事。

（陈越、赵文　译）

人文译丛　总主编◆何怀宏

哲学与政治（下）
——阿尔都塞读本

人文译丛　总主编◆何怀宏

Philosophie et Politique
Lire Althusser

哲学与政治(下)

——阿尔都塞读本

[法] 阿尔都塞 ◆ 著
陈　越 ◆ 译

吉林人民出版社
JILIN PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

图书在版编目(CIP)数据

哲学与政治:阿尔都塞读本/(法)阿尔都塞著;陈越编译.
长春:吉林人民出版社,2010.11
(人文译丛)
ISBN 978-7-206-07180-5
Ⅰ.①哲…
Ⅱ.①阿…　②陈…
Ⅲ.①阿尔都塞,L.(1918~1990)—哲学思想
Ⅳ.①B565.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 196238 号

哲学与政治(上、下)

著　　者:(法)阿尔都塞　　译　　者:陈　越
责任编辑:崔文辉　孙建军　　封面设计:张　迅　孙浩瀚
吉林人民出版社出版(长春市人民大街 7548 号　邮政编码:130022)
制　版:吉林人民出版社图文设计印务中心
印　刷:长春方圆印业有限公司
开　本:720mm×1000mm　1/16
印　张:29.75　　字数:410 千字
标准书号:ISBN 978-7-206-07180-5
版　次:2011 年 1 月第 2 版　　印　次:2011 年 1 月第 1 次印刷
定　价:54.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

目　　录

上编　哲学的政治

哲学和科学家的自发哲学（1967） …… 003
列宁和哲学 …… 107
在哲学中成为马克思主义者容易吗？ …… 145
哲学的改造 …… 185
今日马克思主义 …… 210

下编　政治的哲学

论“社会契约”（错位种种） …… 225
意识形态和意识形态国家机器（研究笔记） …… 269
马基雅维利和我们 …… 316

附　　录

在路易·阿尔都塞葬礼上的致辞 …… 雅克·德里达 425
新版《列宁和哲学》导言 …… 弗雷德里克·詹姆逊 432
路易·阿尔都塞生平与著作年表 …… 442
编译后记：阿尔都塞和我们 …… 452

下编　政治的哲学

论“社会契约”（错位种种）

前　言

质询我们所继承的哲学，可以从一个简单的观察开始：每一伟大学说都是通过特定的哲学对象、通过这个对象所造成的理论后果进行着自顾自的思考。比如：柏拉图的理式、亚里士多德的行为、笛卡尔的我思、康德的先验主体，等等。这些对象的理论存在绝不会越出哲学的雷池一步。在卢梭学说内部，社会契约正是这样一个理论对象：哲学反思活动整合和构成了这个对象，并从中取得了某些明确的理论后果。①

面对卢梭的哲学对象——“社会契约”，我想说的是：对于一个理论的基本哲学对象如何发挥理论功能的模式进行考察，就可以为我们揭示这个哲学理论具有的客观功能：更确切地说，为我们揭示——恰恰在它所选择的“难题”中——被它回避了的那些难题。

---

① 本文取材于1965—66年在巴黎高等师范学校的讲课内容。〔原注〕

《论“社会契约”（错位种种）》〔Sur le ‘Contrat Social’（les Décalages）〕，1966年发表于巴黎高师出版的拉康派杂志《分析手册》（Cahiers pour l’analyse）第8期。1972年收入英文版文集《孟德斯鸠、卢梭、马克思：政治与历史》（Montesquieu，Rousseau，Marx：Politics and History）。“错位”（décalage）概念在《阅读〈资本论〉》（1965）已被大量使用，到了这篇文章里更是承担了“症状阅读”的主要分析工具的角色，这可以视为对精神分析表达敬意的方式。但是，这种运用首先植根于马克思主义的“难题性”：“错位”和马克思说的“不平衡”、列宁说的（“经济‘力量’与政治‘力量’”的）“不相称”一样，说明的是特定生产方式和社会形态内不同实践领域之间、实践的不同要素之间——包括理论与（其他）实践之间、理论的不同要素之间——关系的“整体”原则及其意识形态后果。〔编者注〕

的确，对社会契约这个对象如何发挥理论功能进行图式化的分析，使我们看到了这样的事实：这种功能的发挥，只因有了一个内在理论错位（错位之一）所构成的“游戏”才是可能的。运用“社会契约”“解决”政治“难题”，只因有了这个错位的理论“游戏”才是可能的。然而，“社会契约”的直接功能就在于把惟一能够使它发挥功能的这个错位游戏给掩盖起来。掩盖意味着否认和拒绝。事实上，社会契约通过错位之一所发挥的功能，只是因为这个错位之一被延搁和转换成了错位之二的形式才是可能的，而惟有错位之二才能使相应的解决办法发挥理论功能。接着，错位之二通过同样的机制导致了错位之三，而错位之三又按着同样的原理导致了错位之四。于是我们发现自己面临的任务就是去观察这样一根由理论错位形成的链条，每次新的错位都是为了提供相应的解决办法，而它本身又是前一个解决办法或“功能”所造成的后果。在“解决”的链条（社会契约、转让—交易、公意—特殊意志，等等）中，我们于是分辨出另一根链条的存在，正是这根链条使得第一根链条在理论上成为可能：这是一根由相关的错位所形成的链条，它在每一阶段都使相应的解决办法得以发挥理论“功能”。把这两根链条、把它们各自特有的“逻辑”、再把形成两者关系的那个极为特殊的逻辑（即对错位的理论压制）加以比较，就可以引导我们去理解卢梭用来打算对政治进行思考的这个哲学体系的理论功能。

如果说这种类型的分析被证明是可靠的，那么它还带有下面的双重好处：

1. 它将使人理解卢梭的难题性和这个难题性所产生的理论后果（包括权力组织在表面上的技术性安排、它的机构间的区分、它的运转程序）。

2. 它将使人理解“阅读”卢梭《社会契约论》的多种可能性和随之而来的各种解释（康德式的、黑格尔式的，等等）。这些解释对我们不再显得纯粹是武断的和有倾向性的了，而是建立在卢梭文本自身提供给它们的可能性之上：更确切地说，建立在卢梭理论赖以构成的理论错位“空间”所容许的“游戏”之上。反过来，这些解释也可以给我们提供关于那

些错位必然存在的标记和证据。

我的分析将主要针对《社会契约论》第一卷第六章。

第一章　提出难题

一、一至五章的结果

第一卷第六章支撑着整部《社会契约论》，因为它提出并解答了构成政治生活根本问题（所谓“理论深渊”）的那个难题。

这个根本问题以下列词句提出：

> 要寻找出一种结合的形式，使它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财产，并且由于这一结合而使每一个与全体相联合的个人又只不过是在服从自己本人，并且仍然像以往一样地自由。这就是社会契约所要解决的根本难题（《社会契约论》第一卷第六章第23页）。①

但是在以这种方式表述该问题的第六章前面，还有五章。

第一章只是许诺了对难题的解决：

> 社会秩序乃是为其他一切权利提供了基础的一项神圣权利。然而这项权利决不是出于自然，而是建立在约定之上的。……在谈到这一点之前，我应该先确定我刚才所提出的东西（《社会契约论》第一卷第一章第8—9页）。

① 本文中《社会契约论》引文尽可能直接使用何兆武译文（北京，商务印书馆，1980），只在细节上有改动，为的是统一译法、照应阿尔都塞的阐释、更接近原文的字面表达或使个别用语更为严格（如将“个别利益”、“个别意志”、“集体”循定例改译为“特殊利益”、“特殊意志”、“共同体”），并只注明中译本页码，以便读者参考。〔编者注〕

在第二章至第五章中卢梭“确定”了它：他拒绝把社会建立在自然或者不合法的约定上面。

在第二章中，卢梭表明社会不能以家庭作为其起源。在第三章中表明它不能建立在“最强者的权利”之上。在第四章中表明它不能依赖于认可暴力后果的那些“约定”（奴隶对于主人、民族对于征服者的服从）。

在第五章中，卢梭得出结论：“我们总需追溯到一个最初的约定”，这个最初，在原则上是针对一切可能的约定而言的，而尤其是针对被称之为“征服契约”的那种约定而言的；按格老秀斯的说法，后面的这种契约乃是人民与他们所服从的国王一起订立的。

> 因此，在考察人民将自己奉献给一位国王这一行为之前，最好还是先考察一下什么是人民由以成为人民的行为。因为后一行为必然先于前一行为，所以它是社会的真正基础。（《社会契约论》第一卷第五章第21页）。

就在上述第五章末尾一段，卢梭还驳回了最后一条与多数表决原则相关的反对意见。

> 多数表决的法则，其本身就是由约定所确立的，并且假定至少有过一次全体一致的同意（《社会契约论》第一卷第五章第22页）。

卢梭这个最后的论点反驳的正是洛克关于多数表决法则的“自然”性质的理论[①]（“自然”指的是这个词的物理意义）。“多数”并不像重量附属于物理实体那样附属于社会实体。它假定了有一种约定行为在原则上是

① 参见洛克《政府论·下篇》§95—99：“……根据自然和理性的法则，大多数具有全体的权力”，等等（北京，商务印书馆，1964）。〔编者注〕

先于它的制定而存在的：所以它假定了要有一种全体一致的同意行为来把它当做一个法则加以采用。

在把为社会实体假设的自然基础一一排除，而且也拒绝了依靠强力订立伪契约的古典资源之后，第五章得出了两个结果：

1. 有必要阐明在原则上先于任何契约而存在的原初契约——因“人民由以成为人民的行为”而订立的契约——这个问题。

2. 既然多数表决法则的行使，只能以采纳和确立这个法则的全体一致同意的最初约定为基础，所以“人民由以成为人民”的契约就暗含着全体一致的同意。

二、提出难题

这样一来第六章就可以以其全部的严格性来提出它的难题了。这个难题的提出包括三个环节：1. 提出难题的条件；2. 提出难题的绝对限度；3. 在确切意义上所说的难题的提出。

1. 提出难题的条件

在第六章的第一段中它们被表述了出来。

> 我设想，人们已达到了这样一种境地，此时自然状态中在他们生存道路上的种种障碍，在阻力上已超过了每个个人在那种状态中为了自存所能运用的力量。于是，那种原始状态便不能继续维持；并且人类如果不改变其生存方式，就会消灭（《社会契约论》第一卷第六章第22页）。

我们来考察一下这两句话里的重点词，因为它们对提出难题的客观条件做出了规定。

第一个条件是“人们”已“达到”了这样一种“境地”，它无疑是他们生存中的一个极限境地或危机境地，是人类生死攸关的分水岭。这个决

定人类命运的危机“境地”让我们回想起《论不平等》一文：这是充分发展了的所谓战争状态。

这是危机的、决定命运的境地，因为它是一个场所，其中一方面是人类生存道路上的种种“障碍”，另一方面是个人能够用来反抗这些障碍的“力量”，在这样一个状态下形成了不可克服的矛盾。那么，这些“障碍”是什么呢？这些“力量”又是什么呢？

(1)“障碍”

它们不是外在的障碍。它们不是来自自然（不是生活资料生产方面的灾祸、灾害和“自然的”困境——气候、资源——等等）。我们知道所谓自然已被驯服，而人类一旦将她开化出来，她就不再与自身交战了：惟一剩下的灾祸就是人。“障碍”也不是来自别的人群。

它们纯粹内在于现有的人类关系。它们有一个名字：它们是全面战争状态和普遍竞争带来的后果，即便在休战期这不稳定的“和平”中，每个人也能感到其恒久的威胁笼罩着他的财产、自由和生命。鉴于霍布斯最先定义的战争状态，我们必须在强调的意义上来理解它：战争状态乃是存在于人们之间的一种恒久普遍的关系，就是说，它不以个人意志为转移，即便这些个人是爱好和平的。此状态规定了他们的根本条件：他们屈从于它，并为它负罪，既不能在世间找到任何避难所来防范其必然后果，也不能有任何指望来缓解那折磨着他们的罪恶感。

这些“障碍”拦住了“自然状态中”人们的“生存道路”。战争状态所威胁到的正是构成人的最终本质的东西：他的自由生活、他的生活的本来面目、他的“生存”活命的本能，即卢梭在《论不平等》里所说的“自爱”。

我将冒昧地将这种永恒普遍的战争状态称之为人类的异化状态。这是一种理论上的“预支”。尽管卢梭的确谈到并使用了 aliénation［转让、异化］这个概念，但却并没有用它来指称那种战争状态的后果。我将对我的这一冒昧之举加以解释。

(2)“力量”

与这些有“阻力”的“障碍”相对抗的是“每个个人”在自然状态中为了自存所能运用的“力量”。

这些力量由自然人的属性所构成，而这个自然人已经进入了战争状态。若无这最后一条说明，社会契约的那个难题就会变得莫名其妙。

卢梭在《社会契约论》中提到这些“力量”时，很清楚，他不是指的处在“最初自然状态”中的人的“力量”——我们发现这个人无非是一个自由的动物，其“智力和道德机能”等于零。我们所关心的那种动物已经被自然灾变和伟大发现（冶金术）的双重冲击塑造成为一种社会的存在，它有着发展了并异化了的机能。最初自然状态中的动物把这些作为它的“力量”：它的身体（生命）+ 它的自由。而全面战争状态中的人却有着迥然不同的力量。他仍有着他的身体（尽管他的体能已经下降了），然而他也有着智力方面的力量以及“财产”。“共同体的每个成员，在共同体形成的那一瞬间，便把当时实际情况下所存在的他自己——他本身和他的全部力量，而他所享有的财产也构成其中的一部分——献给了共同体”（《社会契约论》第一卷第九章第31页）。他在发展其社会生存的过程中既已“获得了”这些财产，这样才引发了他的智力和“道德”机能的发展。

战争状态中的个人的这些“力量”可以这样来概括：体力（生命）+智力和“道德”力量+财产+自由。自由仍然与“力量”一起展露头脸：“每个人的力量和自由是他生存的主要手段”（《社会契约论》第一卷第六章第22页）。

我做这样的比较并不是因为标出区别会有什么乐趣，而是因为记住这些区别就可以说明发展——这是在自然状态就存在的人的异化，是这个终究要达到战争状态的历史进程的结果。

我们可以通过“财产”在个人“力量”中的存在、通过新的人类存在范畴——利益范畴的出现来把握这一转变的玄机。“如果特殊利益的对立使得社会的建立成为必要……”（《社会契约论》第二卷第一章第35

页）。把对契约条件的这个规定（特殊利益的对立）同全面战争状态的种种后果放在一起，我们就足以看到：在人们的社会化进程对他们的机能进行改造的同时，它也一股脑儿地将他们的“自爱”改造成了特殊利益。当特殊利益反映在个人身上的时候，它就采取了一种抽象的（和主观的）自尊（amour propre）的形式，即自爱（amour de soi ）的异化形式。但是，特殊利益却因为其客观内容而与战争状态的性质直接相关。特殊利益这个范畴立即暴露了它的普遍基础。一个特殊利益只能通过敌对，通过普遍竞争，作为其他特殊利益的一种功能而存在。这一点是从我刚才引用的卢梭那句话中揭示出来的：“特殊利益的对立……”意味着特殊利益是由作为战争状态本质的那种普遍对立构成的。不存在有着各自特殊利益的最初的个人：好像对立是作为一种偶然的事情随后才插进来似的。对立才是本原性的：正是对立把个人构造成为有着特殊利益的特殊的人。想想对（从“多余人口”那里夺来的）土地的独占，它是如何引发了作为普遍意义上的状态而言的战争状态以及随之而来的一切后果：富人和穷人、强者和弱者、主人和奴隶，那么，当这些个人进入战争状态之后就成为他们“力量”组成因素的“财产”，在其明显起到镇痛作用的内容背后，究竟隐瞒了什么意义，就很清楚了。

重要的是，要用特殊利益这个范畴来说明存在于战争状态下的社会约束状况的特征。老实说，最初自然状态下的人这种动物是没有特殊利益可言的，因为没有什么可以使他与别的人相对立——一切对立的即必然约束的条件在那时还不存在。只有发展—异化了的人才被不自觉社会化的辩证法带入各种约束之中，作为这些约束的结果，他才一点一点地获得了属于特殊利益范畴的好处（如果可以这样说的话），获得了自尊在早期社会中的表现形式。特殊利益的确从来只在战争状态中才彻底成其为特殊利益。特殊利益在建立社会的条件中直截了当地展露头脸：“如果特殊利益的对立使得社会的建立成为必要，那么，就正是这些特殊利益的一致才使得社会的建立成为可能”（《社会契约论》第二卷第一章第35页）。让我们记住这段文本。

（3）决定命运的矛盾：障碍/力量

如果障碍纯粹就是来自人类和内在的，如果它们是战争状态的后果，那么很明显，每个个人的力量就保持不住他自己了：因为这些个人须要比他们所服从的，把他们塑造成这样子的那些力量更强大，人人为了自己都须要比束缚他们的那些无情的（普遍永恒的）关系即战争状态下的那些关系“更强大”。

个人受到束缚的方式是极其特殊的。这些“障碍”不是外在的东西。确言之：在个人的“力量”和这些障碍之间有着紧密的联系，这证明了我把战争状态说成是一种普遍的异化状态是正确的。这些构成了战争状态的普遍关系究竟是什么呢？使个人受到束缚的这些关系无非是他们自己能动的产物。所以这些关系不是外在于个人的，而个人也不能从外部改变它们。它们与个人互为实质。实际上，人类历史的整个发展都产生于一个辩证法，所以最初的不自觉社会化的后果既使个人得到发展，同时也使他发生了异化：所以反过来这个最初的异化也在使现有社会关系一步步异化下去的同时发展着这些关系。只要“还剩有森林”的话，人们就可以部分地逃离那些严酷的社会关系以及在它们的强制下所产生的异化后果。当“森林的末日”来临，而整个大地都被开化并被最初的占领者或取代他们的强者所据有时，就再也没有什么人类自由的庇护所了。人们被迫陷于战争状态或者说异化之中。他们就这样被束缚在恰恰由他们的能动性所产生的关系里：他们变成了那些和他们一样异化掉了的、被他们的特殊利益所支配的关系的人，他们无力反抗那些关系和它们的后果，每时每刻都暴露在战争状态下那个决定命运的矛盾面前。“决定命运”是就那个矛盾加在人们的生命和自由上面的威胁而言的：他们的生命和自由从此再也无法与特殊利益相分离，这种自由在特殊利益中只可能获得它的异化了的表现形式。“矛盾”是就这个词的严格意义而言的：因为战争状态就是自由和人的能动性反过来跟自身作对、胁迫并殃及自身；“矛盾”于是表现为自由和人的能动性本身所具有的后果的形式。这一矛盾不仅存在于个人及其力量和

人类由普遍竞争而产生的“障碍”这两个方面之间，而且（作为在这种普遍异化状态下的自然所产生的功能）还存在于每个个人和他自己之间、自爱和特殊利益之间、自由和死亡之间。

这就是对于“原始状态”已“不能继续维持”的这个危机境地所做出的最后结论：“人类如果不改变其生存方式，就会消灭。”

2. 提出难题的绝对限度

就是这些条件（一方面是战争状态，另一方面则是每个个人的力量）规定了提出难题的绝对限度。它们在第六章第二段汇合到了一起：“然而，人们既不能产生新的力量，而只能是结合并运用已有的力量……”。

这段文本令人感兴趣的地方在于：它以一种严格的方式规定了那个难题的理论场地，并且暗示任何想要给该场地引进外在因素的解决办法都是不可能的。因而没有先验的解决办法，无法求助于某个第三方，不管它是上帝还是机遇。在现有的已知条件之外是找不到解决办法的，而我们刚才已经把那些条件毫不留情地一一指出了；由人们和他们既是其始作俑者又是其牺牲品的那些异化关系构成了一个理论场地，在这个场地内对人们而言惟一可能的解决办法就是改变其“生存方式”。卢梭“从人们的实际情况……着眼”（《社会契约论》第一卷前言第7页）。他从他们实际具有的力量着眼。人们所能运用的力量就只有这些。世上没有什么解决办法可以改变这些力量的性质，或是改变与它们相冲突的“障碍”的性质。在人们的“生存方式”或对这些力量的安排上做文章［游戏］才是惟一的出路。“……然而，人既不能产生新的力量，而只能是结合并运用已有的力量；所以人类便没有别的办法可以自存，除非是集合起来形成一种力量的总和才能够克服这种阻力，由一个惟一的动力把它们发动起来，并使它们共同协作”（《社会契约论》第一卷第六章 第22页）。

整部《社会契约论》都被这个理论场地的绝对限度所规定，并从中提出它的难题。问题在于怎样产生出一种力量，可以用来克服阻挡每个个人力量的那些“障碍”，怎样在现有力量之间开辟新的关系（用联合取代对

立），从而产生出这一力量——怎样“改变”人们的“生存方式”。这就显然意味着提出了关于契约的难题，这个契约体现出个人连同他们的力量所产生的功能。

3. 提出难题

什么是现有的个人，即被当做具有确定的力量的一个主体来看待的个人呢？我们可以把生命+体力+智力和道德力量+财产+自由这套组合概括为这样的形式：力量+自由。

而这里就是明确提出的那个难题：

> 既然每个个人的力量和自由是他生存的主要手段，他又如何能置身于力量的总和，而同时既不致妨害自己的利益，又不致忽略对于自己所应有的关怀呢？这一困难，就我的主题而言，可以表述为下列的词句：
>
> 要寻找出一种结合的形式，使它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财产，并且由于这一结合而使每一个与全体相联合的个人只不过是在服从自己本人，并且仍然像以往一样地自由（《社会契约论》第一卷第六章第22—23页）。

解决办法在于一种特殊的“结合的形式”，它保障着个人的“力量”的“联合”而同时不致妨害他们的生存手段：他们的力量（包括他们的财产）和他们的自由。

我们不要忘记了这样一个事实，即力量（包括财产）+自由=特殊利益。请重读《社会契约论》的第二句话：“在这一研究中，我将努力把权利所许可的和利益所要求的结合在一起，以便使正义与功利二者不致有所分歧”（第7页）。

第二章　难题的解决：错位之一

难题既已提出，解决办法就在于“人民由以成为人民的行为”的性质：这种行为就是［订立］契约。

表面上卢梭在这儿回到了自然法学派的传统解决办法，即用契约的法律概念来思考公民社会和国家的起源。

契约由什么构成呢？什么是它的组成要素呢？如果归纳成图式化的表达方式，那么契约就是在接受双方（我称之为甲方乙方）之间为了进行交易——付出和得到——而达成的约定。比如，就人民和君主之间达成的古典服从关系的契约而言，甲方是人民而乙方是君主。交易“项目”包括：人民向君主承诺服从；君主（在尊重根本法的前提下）承诺保障人民的利益。除了霍布斯是个惟一的例外——他的契约论具有完全不同的、前所未有的结构——自然法学派的法学家和哲学家在运用契约概念的时候，都普遍地倚重契约的法律结构（即甲乙双方付出和得到的交易）来“解答”公民政治社会的“起源”这个难题。

卢梭也采用了这个法律概念，但又马上提出警告说：“这一契约的条款乃是这样地被订约行为的性质所决定，以致于就连最微小的一点修改也会使它们变成空洞无效的”（《社会契约论》第一卷第六章第 23 页）。在《爱弥儿》中他说得更明白：“社会公约具有其独特的性质。”① 事实上，正是这样一种“订约行为的性质”，使得卢梭的社会契约的结构与其严格的法律模型相比已被彻底地修改过了。在契约的法律概念的背后，我们遇到的是一种有着悖论性结构的、例外的契约。

这个特殊契约的悖论完全存在于它的核心条款之中。

其“条款无疑地也可以全部归结为一句话，那就是：每个结合者及其自身的一切权利全部转让给整个共同体”（《社会契约论》第一卷第六章第

① 参见《爱弥儿》（北京，商务印书馆，1978），第 709 页。译文有改动。〔编者注〕

23 页）。

社会契约的神秘性就存在于这寥寥数语之中，确切地说，存在于全部转让这个概念之中。这回是卢梭自己谈到了 aliénation［转让、异化］。

Aliénation 是什么呢？卢梭早在第一卷第四章（第 14 页）中就给这个词下过定义：

格老秀斯说，如果一个个人可以转让自己的自由，使自己成为某个主人的奴隶；为什么全体人民就不能转让他们的自由，使自己成为某个国王的臣民呢？这里有不少含糊不清的字样是需要解说的。就让我们举转让一词为例。转让就是献出或者出卖。但一个使自己作另一个人的奴隶的人并不是奉送自己，他是出卖自己，至少也是为着自己的生活。可是全体人民为什么要出卖自己呢？

从对 aliénation 的定义里冒出了一个区别，这就是“献出自己”（作为无偿行为，不存在交易）和“出卖自己”（作为有偿行为，它包含了交易的对象）的区别。进而：

> 说一个人无偿地献出自己，这是荒谬的和不可思议的。这样一种行为是不合法的、无效的，就只因为这样做的人已经丧失了自己健全的理智［或已经疯了］。……而疯狂是不能形成权利的（《社会契约论》第一卷第四章第 15 页）。

严格地说，奴隶是在出卖自己，因为他至少也是为了自己的生活才决定服从的。严格地说：因为卢梭的这种退一步的承认至多是一种论证策略，它想说明这样一个事实，即奴隶制契约的论点，就算我们认可它的原则基础，也不能把它推广到（政治）服从关系的契约中去。实际上，人民不可能出卖自己：人民并没有在以服从为代价的交易中，甚至从国王那

里，得到奴隶至少可以从主人那里讨来的生活。自以为在出卖自己（即根据一桩有利可图的交易契约出卖自己）的人民，其实是献出了自己而一无所得，完全是一无所得，连自由也失去了。

自由：它冒了出来，这个大词带我们越过人们所接受的各种虚构的说法，一直来到那个用于反驳格老秀斯的观点上：随便你卖掉什么东西，只是你不可能出卖你的自由。

> 放弃自己的自由，就是放弃自己做人的资格，就是放弃人类的权利，甚至就是放弃自己的义务。对于一个放弃了一切的人，是无法加以任何补偿的。这样一种放弃是不合人性的；而且取消了自己意志的一切自由，也就是取消了自己行为的一切道德性（《社会契约论》第一卷第四章第 16 页）。

第四章关于转让的正式结论是：全部转让因为是一个自相矛盾的说法，所以是不合法的和不可思议的：是“不合人性的”。

然而，正是这个全部转让本身构成了社会契约的惟一条款：“每个结合者及其自身的一切权利全部转让给整个共同体。”

应该不成问题的是：自由肯定是包括在每个结合者的“一切权利”里面的。

让我们在这个悖论上停一下。我可以说：社会契约中的全部转让是对那种——定义了战争状态、并在因社会契约而解除的危机中达到顶点的——普遍异化状态所提出的难题的解决办法。Aliénation totale［全部转让］是对 Aliénation totale［总体异化］状态的解决办法。

显然，正如我已经说明的那样，卢梭并没有用 aliénation 这个词来指称战争状态的机制和后果。不过我已经表明了我有正当理由使用这个不同时代的词来指称卢梭所认为的战争状态的性质。这样替换词语的好处，是让意义的这种转换、对“生存方式”的这种改变、可以提供给人们的惟一的解决办法都玩弄同一个概念——aliénation［转让、异化］——的“游戏”。

在订立契约之前，我们置身于异化这个（黑格尔意义上的）“要素”中，不可能找到任何外来的帮助。这个异化正是人们的自作自受。战争状态的奴役是人的真正的异化，他被迫献出自己的自由而一无所得，只为换取一个纯粹的幻象，从中相信自己是自由的。我们肯定都置身于异化这个要素中：只是无意识和不自觉罢了。

除了 aliénation totale［全部转让］本身之外就不存在任何 aliénation totale［总体异化］的解决办法，只是前一个 aliénation totale 是有意识的和自觉的罢了。

果真如此，那么我们就在这个解决办法的内部，回到我所说的任何可能解决办法的绝对限度上来了。解决办法不可能来自外部，即使在这个异化的世界内，它也不可能来自支配这个世界的惟一法则之外。只有在那个无情法则所体现的“生存方式”上“做文章”［“游戏”］的解决办法才是可能的。只有从源头上回到那个法则即总体异化本身，同时“改变其生存方式”或形态，才能构成这样的解决办法。当卢梭在别的地方说矫枉必须过正时，他非常清醒地想要表达的就是这个意思。一句话，被迫的总体异化必须转变成自由的全部转让。

但令人恼火的事情是：全部转让如何可能真正自由呢，既然我们已经从第四章获悉，这些词（转让、自由）的结合是自相排斥的、是一个绝对的矛盾？只要察觉到这一点，那个解决办法就又陷于不可能的境地了。所以需要一个针对那个解决办法本身的解决办法。

这个针对解决办法的解决办法包含在契约接受双方的错位（错位之一）中。

接受双方及其错位

实际上，我们只是一直在考察社会契约的一个方面：即接受双方（甲乙方）之间以全部转让形式发生的事情。但这甲乙双方是谁呢？

一方面是被一个一个加以看待的个人，而另一方面是“共同体”。因此甲方＝个人，而乙方＝“共同体”。

契约是甲方和乙方之间的交易行为。我们知道在这一交易行为当中甲方付出了什么：一切（全部转让）。但我们尚不知道乙方付出的是什么。

甲方（个人）	→ ←	乙方（共同体）
（全部转让）	（交易）	（ ？ ）

如果我们追问，乙方将付出什么呢？我们就会不期然撞上一个直到现在都被我们忽视了的“小”困难：乙方是谁？是“共同体”。但什么是共同体呢？是个人及其“力量”的联合和结合。这还不够明白无误吗？然而契约机制的全部神秘性就存在于这个乙方的独一无二的性质之中。

一句话，这里有一个困难：所有契约的接受双方都先于并外在于订约行为而存在。就卢梭的社会契约而言，就只有甲方符合上述条件。相反乙方则逃避了这些条件的约束。乙方在订立契约之前并不存在，其理由很充分：因为它本身正是该契约的产物。所以，社会契约的悖论就是要把甲乙双方拉到一起，其中的一方先于并外在于这一契约而存在，而另一方却不是这样，因为它是这一契约本身的产物，进言之，是契约本身的目标、目的。我们就用“错位之一”来勾画契约的接受双方在理论地位上的这种差异。

什么是共同体？谁组成了共同体？是那些个人，是在甲方那里，在交易关系的另一极作为个人出现的同一些人。他们也出现在乙方这里，但不再作为个人，而是统统以他们的“法人资格”，也就是以一种不同的形式、不同的“生存方式”出现，确言之，以一个“整体”、一种“联合”的形式出现——这就是共同体。“形式”的这种差异仅就是形式的差异：同一些个人的确在甲乙双方都出现了。可这并不是一个“小”差异：它作为契约这样一种解决办法，本身在勾画着自己的一个条件：乙方。

卢梭了解这一点，但其表现是症状性的：他宁愿通过掩盖和否认的方式来思考社会契约在结构上的这种奇特性，他使用的那些词语在掩盖和否

认的同时又有所暗示。这里举两个例子。

在《爱弥儿》中：

> 社会公约具有其独特的性质，因此，人民只是在同自己订立契约（《爱弥儿》第709页）。

确言之，人民只有借助一个文字游戏才能被说成是“在同自己订立契约”；这个必要的文字游戏把甲方称为“人民”，而“人民”这个词严格说来只能适用于乙方，也就是共同体（作为契约的目标，其作用在于思考“人民由以成为人民”的那种行为）。

在《社会契约论》本文中：

> 从上述公式可以看出，结合的行为包含着一项公众与个人之间的相互规约；每个个人在可以说是与自己订约时，都被两重关系所制约着：即对于个人，他就是主权者的一个成员；而对于主权者，他就是国家的一个成员（《社会契约论》第一卷第七章第26页）。

在这里，把甲方和乙方区别开来的“形式”差异，也就是说，单独形式的个人和（定义“乙方”的）共同体形式的个人之间的差异，是在个体范畴内被思考的。错位在被承认的同时又被“每个个人在可以说是与自己订约时……”这句话里的“可以说”给否认了。

总结：

社会契约的“独特性”在于：（像任何其他契约一样）它是在甲乙双方之间达成的交易协议，但是，其中的乙方并不先于契约而存在，因为它只是这个契约的产物。所以，契约所代表的“解决办法”预先勾画了契约本身的一个条件：乙方，因为这个乙方在订立契约之前并不存在。

于是我们可以从卢梭自己的话语里观察到契约组成要素内部——在甲

方和乙方的理论地位上形成的——这个错位。

我们还观察到，卢梭在意识到这一错位的同时不能不掩盖它，而他所使用的词语又恰恰在不得已之际指出了这一错位：事实上，他一边用乙方的名义（人民）指称甲方，一边用甲方的名义（个人）指称乙方，通过这种方式来否认这一错位。卢梭对此心知肚明，但是又别无选择。他不能摆脱这个错位，因为这就是解决办法本身；只不过在他所采取的步骤上，没有把这一错位勾画为解决办法，而是勾画为解决办法的条件了。这就是当卢梭与这个错位直接遭遇的时候，他要用乙方的名义称呼甲方，用甲方的名义称呼乙方，通过这种否认的方式来对待它的原因。否认即压制。

因此，一方面是契约的法律概念的内容（卢梭把这个概念引入他的难题性，并用来给这个难题性打掩护），另一方面是卢梭契约论的实际内容，在二者之间，这个错位是可以辨认出来的。如果我们把在法律概念上所说的契约当做我们的参照点，如果我们证明卢梭误以为这个概念可以表达他所赋予的内容，那么我们就可以说：卢梭契约论与其概念并不相符。事实上，他的社会契约并不是一种契约，而是一种为了可能的，因而不再是原本就有的契约而构造乙方的行为。社会契约与其概念之间的这种错位与我刚才所定义的那个错位在内容上是一回事。如果把概念上的法律契约的条件附加在卢梭的社会契约的条件上面，那么，一个相关的差异或错位就浮现了出来。问题在于乙方。

从上面这些图式化的评论里可以得出一个初步的结论：它涉及到契约的法律概念和社会契约概念两者间现有关系的独特类型。卢梭为什么非要拿一个并不意指他的话题的概念来思考他的话题不可呢？为什么要借题发挥呢？为什么要做出这种必然违背原意的借题发挥呢？卢梭“期待”着从这种违背原意的借题发挥中产生出什么样的后果呢？或者为了避免主观性的语言，我们不如问：这种借题发挥必然招致什么样的后果呢？这些问题给我们提供了线索，去了解那个独特的哲学对象——社会契约——所履行的功能。（从现存法律中借用的）契约概念和作为人为哲学对象的社会契约两者之间的这个错位并不单纯是理论内容上的差异：任何错位同时也指

示着在由错位构成的不连接之中的连接。特别要指出的是，以（认可现实实践的）现实法律概念之一——契约——为中介，存在着卢梭哲学与现存法律、以及与现存法律意识形态的连接。卢梭哲学思想所履行的功能，无疑可以通过对不连接之中的连接加以研究而阐明其性质；这些连接把它同法律、政治等等现实事物相联系，而这些不连接则以理论错位的形式，把它构造成一种哲学，构造成像它本身这样的哲学。

另一个结论：倘若对这个错位之一加以思考，我们就可以清楚地看到，正是它，由于那些勾画着它所展开的理论“游戏”空间的完全客观的原因，造成了对于卢梭的各种不同的“阅读”。

卢梭自己运用文字“游戏”来否认由错位所展开的理论空间的“游戏”，而这些文字“游戏”却在强调的意义上，“造成了”对于社会契约的康德式或黑格尔式的阅读。用甲方（“可以说是与自己订约”的个人）的名义称呼乙方的文字“游戏”，直接造成了对于社会契约的康德式阅读（可参考卡西尔）。用乙方（“只是在同自己订立契约”的“人民”）的名义称呼甲方的文字“游戏”则直接造成了黑格尔式的阅读。在第一种情况下，契约是对于一种道德理论的预支，我们可以在某些现成的康德式的表述方式（自由就是服从于人为自己所赋予的法则，等等）中听到这样的呼声。在第二种情况下，契约是对于一种民族理论的预支；民族作为总体，作为客观精神的一个环节，在许多地方（为契约提供可能性的历史条件，关于道德风尚和宗教的理论，等等）都显示出它的基础决定作用。在两种情况下，社会契约这个哲学对象都被解除了原本的功能。无论是康德的道德还是黑格尔的民族都不是由“契约”构成的。难道对卢梭做这样的细读，还不足以发现他所说的契约并不是一种契约吗？

而既然我们是在讨论对于卢梭的各种可能的“阅读”——我不知道是否有人已经尝试过这样的讨论，但即便没有，它也一定是能被预见到的——那么这个错位又提供了一种不同凡响的现象学（胡塞尔式）阅读的可能性，它把契约解读为对乙方——即那个法律共同体——的原真构造行为，换句话说，它把契约解读为对法律观念性的原真构造行为，而为这一

构造行为“奠基”的各种“被动综合”，则由《论不平等》给我们做出了精彩的描述，只不过这些描述还有待人们的解说罢了。①

当然，像这样在客观上使对卢梭的康德式、黑格尔式和胡塞尔式的“阅读”成为可能的这个错位——感谢上帝——同样也使对卢梭做“卢梭主义”的阅读成为可能。毋宁说，如果不对这一错位加以揭示并做出严格的规定，对卢梭做“卢梭主义”的阅读就是不可能的。因为要想做到就卢梭而阅读卢梭，有三件事是必须予以重视的：（1）这一错位在卢梭那里的客观存在；（2）卢梭对这一错位的否认；以及（3）这一错位和对这一错位的否认，两者的存在具有相同的必然性，它们不是偶然出现在卢梭的思想中，而是对它起着构造和决定的作用。重视这一错位和对这一错位的否认，就是重视一个理论的事实和它的理论后果：它们支配着卢梭思想的整体逻辑，即支配着卢梭思想的可能性和不可能性，两者都属于一个共同的、错位的逻辑；这个错位即使在受到否认的时候也起着构造的作用。如果说社会契约并不是一种契约而是（虚构的）构造乙方的行为（也就是“解决办法”所必然要求的行为），那么同样可以说，这个错位并不是卢梭关于这个错位所说的那些话而已（错位概念在卢梭那里从来不过是对它这个既成事实的否认罢了），而是构造卢梭哲学本身、构造其理论对象及逻辑的行为。

从这里开始，显然这一逻辑只可能是一种双重的逻辑了：由那些被思考的难题所形成的逻辑链条始终受到另一根链条，即由各种错位所形成的逻辑链条的制约；这些错位如影随形地紧跟着那些难题，或者说，作为它们武断的“真理”先它们而行。

第三章　契约和转让

我们现在可以返回来，谈谈全部转让了。它是一种解决办法，但却是

① 本段中的现象学术语“原真构造行为”、“观念性”、“奠基”、“被动综合”，悉遵倪梁康《胡塞尔现象学概念通释》（北京，三联书店，1999）。〔编者注〕

一种因为无法想象所以不可能的解决办法。错位之一使它成为可以想象的因而也是可能的了。

如果说，撇开其概念上的自相矛盾，全部转让是可能的，那是因为乙方的性质使然：正是这种性质使同一些人也以甲方的面目出现。它是可能的，因为它纯粹内在于个人的自由：它是可能的，因为人们把自己全部奉献出去，只是奉献给他们自己罢了。

要思考卢梭的新颖性，我们就必须回到古典契约。在那里，接受双方先于契约而存在，并且互不相同：例如它们是人民和君主。其次，问题的关键总是在于由法律契约所规定的交易：付出和得到。契约并不仅仅是交易，但如果我们想要用转让这个范畴来说明它的话，那么它归根到底可以说是一种部分转让。个人只出让了他的一部分权利来换取其安全感（也有一个例外：霍布斯，我接下来就要讨论他了）。在卢梭这里引人注目的是这样一个事实，即个人不得不付出一切，毫无保留地将自己全部献出，以求“在交易中”有所受益，即便现在交易已经不再有什么意义了。或者不如说，为了使可能的交易获得某种意义，就必须有这种最初的全部献出，后者不可能成为任何交易的对象。因此，卢梭是把任何交易都无法偿付的这种全部转让作为一切可能的交易的先天条件提出来的。构造乙方或共同体因而并不是一种交易行为，而是构造着一切可能的（实际的和经验的）交易的先天条件。我待会儿就回到这个结论上来。

这个关于全部转让的理论使卢梭能够在理论上解决由“魔鬼”霍布斯向一切政治哲学（和一切哲学本身）提出的那个“令人恐惧的”难题。霍布斯的天才在于，他通过关于作为一种普遍状态的战争状态的理论，以其无情的严格性提出了政治的难题，而且认为，奠定了公民社会基础的那个契约并不是接受双方付出和得到的交易契约。霍布斯的契约同样有赖于一种全部转让，这是个人在相互间达成的、有利于第三方的全部转让；而这个第三方虽在他得到一切（绝对权力）的意义上是一个接受者，却又外在于契约并在其中无所付出，因而并不是对契约本身而言的接受方。这个第三方也是由契约所构造的，但他却被构造成了外在于契约及其接受方的一

种后果（此处的接受方指的是所有个人，他们相互订约，为君主献出一切：这种契约一直被称为捐赠契约，它是对现代生命［人寿］保险契约——或者用一个对霍布斯产生真正影响的词——即对抗死亡的保险契约做出的设想）。存在于外在性中，并对一个被契约构造为绝对君主的、外在的第三方做出的全部转让，这，就是霍布斯。当然，这个体系中存在着裂缝：拿什么作“担保”，来跟一个甚至不受约定的交易所束缚的君主的专制相抗衡呢？人们如何可能把自己托付给这个君主的“利益”呢？人民又将如何向这个君主指出（并思考）他的“义务”呢？

卢梭理论的伟大之处，在于他拾起了霍布斯最使人害怕的那些方面：作为一种普遍永恒状态的战争状态、对一切先验解决办法的拒绝、以及全部转让“契约”这个作为一切权力之根本的绝对权力的创立者。但是，卢梭与霍布斯的不同，是他把外在性的全部转让改造成了内在性的全部转让：第三方于是成为乙方，君主成为主权者，也就是共同体本身，自由的个人把自己全部转让给它而并不丧失自己的自由，因为主权者只不过就是由同一些个人所组成的共同体罢了。到头来，在霍布斯那里，对先验事物的拒绝采取了君主相对于契约的外在性这种实际上是先验事物的形式。只有卢梭一直停留在内在事物中，没有求助于任何第三方，即便这第三方是某一个人。他接受了内在于霍布斯战争状态的法则：他只是改变了它的形态。

卢梭在这里的长处是比霍布斯还要“霍布斯”，并保留了霍布斯思想在理论上的收获。卢梭的社会实体的的确确有着霍布斯君主的一切范畴。共同体有着自然个人的一切属性，只是这个个人被转换成了联合的“成员”：这里的关键不在于一个实际的个人（作为君主的某个人或某个集体），而在于一种道德上的总体、一种经所有个人的转让而构成的道德人格。权力在本质上是绝对的、不可转让的、不可分割的、不可能“错误”的，霍布斯的所有这些令人恼火的论点被卢梭一字不变地重复着，只是换上了由转让的内在性所赋予它们的新的意义。

让我们只讨论这些论点之一：任何主权者的权力在本质上的绝对性

（这个“哲学素［philosopheme］”把可能性的先天条件这个康德观念的原则纳入了自身秩序）。这个正通过霍布斯进行思考的卢梭，同时也在思考怎样才能使自己避免霍布斯的“困境”，特别是避免需要为转让契约提供“担保”这个“麻烦”——它在古典哲学中不可避免地会以第三者这个难题的形式出现——此时此刻，把卢梭跟霍布斯区别开来的一个细微而又关键的差异就摆在我们面前了。的确，一旦发生冲突，谁能在人民和君主之间进行仲裁呢？霍布斯的解决办法是压制这个难题，但却是通过把要求获得担保的权利也压制下去的方式。这样就出现了明显的“实际”困境。卢梭毫不含糊地正视着这个难题。他同样需要压制它，但却并没有因此压制要求获得担保的权利：而是通过兑现这种权利的方式使它成为多余的东西。霍布斯一定“感到”，为了压制这个难题，契约就必须要成为某种不同寻常的契约，而违反契约的行为总是要有一个第三者、一个仲裁人的干预——所以才有了他的全部转让契约，但全部转让的外在性只能把难题转移到君主的个人性（他的利益、良知和义务）中去。卢梭的大师手笔在于他认识到，要想解答这个难题，就不能仅仅依靠在实际上把它转移掉的方式来一味地压制它，而只能是让它真正地成为多余的东西。

假定在契约的甲乙双方之间还要有一个第三者来对他们的冲突进行仲裁，实际上就是假定只有一个处在订约者公民社会之外的第三者才能使这个社会存在，于是这也就是假定这个公民社会并不存在，因为它恰恰把自己存在的条件作为第三者留在了自身之外。所以，这也就是假定，不用说，人还停留在先于社会契约的自然要素中，而事实决定着原则，交易的经验条件决定着一切交易的先天条件，等等。第三者的难题这时就成了标记和证据，说明那个政治难题是怎样被糟糕地提了出来：能够用来揭示法律—政治事物先天构造性本质的那种彻底还原尚未完成。换言之，乞灵于第三者的必要性也就是承认了人还停留在充满暴力的自然要素中，承认了人还停留在自然状态和战争状态的范畴中思考着公民社会的难题。

在卢梭的全部转让理论中，这个“困难”消失了：不再对仲裁人即第三者有任何需要，因为——如果我可以斗胆这样表达的话——就没有第二

者，因为乙方和甲方是一回事，因为在他看来个人从来都是只与他们自己订约，因为全部转让在他看来纯粹是内在的。在个人（臣民）和主权者之间不需要仲裁人，因为主权者无非是能够作为主权者成员而以联合“形式”存在的这些个人本身的联合。

这个新的哲学对象，即社会契约，有什么用呢？它可以用来“解决”上述所有“难题”。但是对于这些难题的解决办法永远只可能来自那个错位之一的有效性：错位之一使得一个非契约能够发挥契约的功能，也就是说，使得这里的乙方虽然实际上就是解决办法本身，可看上去却像是构成契约的一个条件。“真正的”难题在别处：它们必定被延续下去，因为错位之一所造成的后果就是不断地把它们“赶”到那个为它们设定的解决办法之前。到头来人们会明白，那些难题在任何人有可能开始对它们进行思考的时候，其实就已经结束了，因为它们的“解决办法”从一开始，甚至在它们出现之前，就已经安排好了。错位同时也是感觉上的颠倒。

第四章　全部转让和交易：错位之二

我可能有些急于说出社会契约因为不包含交易，所以并不是一种“真正的”契约：全部转让排除了一切可能的交易，尽管一切可能的交易功能又恰恰出自这种转让的“全部”性。然而社会契约同样发挥着法律契约的功能，它规定着接受双方的付出和得到。个人付出［献出］了一切——而在交易中一无所取。全部转让在我们看来就是这样一种非交易，是一切可能的交易的条件，然而它所包含的悖论的确又产生了一桩交易。也就是在这里，我可以勾画出错位之二的地盘来。

正像卢梭在注意到错位之一的时候说过社会契约是一种“独特（particulier）”类型的契约那样，他也以同样的方式通过说明全部转让产生着一种“奇特的（singulier）”后果而暗示了错位之二的存在：

> 这种转让的奇特之处在于：共同体在接受个人财产时远不是

剥夺个人的财产，而只是保证他们自己对财产的合法享有，使据有变成为一种真正的权利，使享用变成为所有权。于是，享有者便……可以说……获得了他们所献出的一切（《社会契约论》第一卷第九章第33页）。

我是从最令人惊讶的、最“具体的”文本出发的，因为它谈到了个人的“财产”和“所有权”。顺便注意一下这第二个“可以说”（和在前面的例句中一样，这是否认错位的标记）。他们献出的这个“一切”当中包括了他们的财产。他们献出它们来，只是为了像曾经献出它们那样再把它们收回（当然要扣掉税款）。当真像曾经献出它们一样吗？不：它们这时已经披上了所有权的新“形式”，以取代单纯的享有。这个绝妙的例句说明了社会契约给“生存方式”造成了什么样的改变。

另外一处文本说得就更明白了：

> 我承认，每个人由于社会公约而转让出来的自己的权力、财产、自由，仅仅是全部之中其用途对于共同体有重要关系的那部分；但是也必须承认，惟有主权者才是这种重要性的裁判人（《社会契约论》第二卷第四章第42页）。

这一次是给全部转让本身打了个折扣，也就是说，作为转让结果的交易功能被推回到全部转让自己头上，而且索性从全部转让中被扣除了。因此，全部转让仅仅适用于那个整体里的一部分。多好的说法：要想不成为全部转让就必须是全部转让。错位之二。

我们的确可以权衡这样一笔交易。听听卢梭在第一卷第八章（第30页）中是怎么说的吧。这是一张收支平衡表：

> 现在让我们开出一个账表来，以便可以对收支进行比较：人类由于社会契约而损失的，乃是他的自然的自由以及对于他所企

图的和所能得到的一切东西的那种无限权利；而他所收益的，乃是公民的自由以及对于他所享有的一切东西的所有权。为了权衡得失时不致发生错误，我们必须很好地区别仅仅以个人的力量为其界限的自然的自由，与被公意所约束着的公民的自由；并区别仅仅是由于强力的结果或者是最先占有权而形成的享有权，与只能是根据正式的权利而奠定的所有权。

“账表”、“（可）比较”、“损失”、“收益”。会计用语。交易用语。计算结果：交易是有利可图的。

于是我们拎住了链条的两头。一头是全部转让，另一头是实际的赢利。全部转让怎么可能变成一桩有利可图的交易呢？全部转让在将要成为自己等价物的交易中本应一无所取，而且在我们看来本应是一切可能的交易的条件，它又怎么可能直接从本身中获得这种交易的形式，况且还是一种有利可图的交易的形式呢？是什么样的机制产生了这种令人惊讶的后果呢？

这种机制是一种造成了转让的自我规约和自我限定的机制，它首先是在转让本身的基础上、从转让的“全部”性中产生出来的。这种机制与契约的“条款”是一回事。如果说，这些条款必须一丝不苟地被恪守，那正是为了要确保转让本身能够产生出自我规约和自我限定的后果。

“这一契约的条款乃是这样地被订约行为的性质所决定，以致于就连最微小的一点修改也会使它们变成空洞无效的”（《社会契约论》第一卷第六章第 23 页）。

这是些什么条款呢？惟一的形式上的条款是：在全部转让中的平等。但是还有某种不成其为条款，而是作为动因存在的东西：利益。

平等：每个人，无论他有什么，都要献出他所是和所有的一切。所有人在转让中都是平等的，因为对他们每个人来说转让都是全部的。这是一项形式上的条款，因为人们有着不平等的享有权，并且我们知道这桩交易对享有物最多的人来说才是有利可图的，因为正是他在战争状态下冒着损

失最大的风险。

利益：正是利益，在上述有关平等的形式上的条款中打开了“游戏”的空间，而这项条款也容许利益展开其“游戏”。“对于所有的人条件都是同等的，而条件对于所有的人既都是同等的，便没有人要使这些条件成为别人的负担了”。为什么呢？因为不论谁想要使它们“成为别人的负担”，他都会使它们自动地成为他本人的负担：这体现了内在于全部转让的形式上的平等功能。所以，必定是平等，甚至对全部转让本身，起了限定性的规约作用。但是这种形式上的平等，若非时时刻刻都被每个个人的利益所激活，就将是形同虚设的。契约的互惠性存在于由全部转让而产生的形式上的平等之中。但是如果个人因互惠性而获得的利益并没有真正地调动起互惠的“游戏”，那么这个互惠性也将是空洞无物的。

> 把我们和社会实体联接在一起的约定之所以成为义务，就只因为它们是相互的；并且它们的性质是这样的，即在履行这些约定时，人们不可能只为别人效劳而不是同时也在为自己效劳。如果不是因为没有一个人不是把“每个人”这个词都想成他自己，并且在为全体投票时所想到的只是自己本人的话，公意又何以能总是公正的，而所有人又何以能总是希望他们之中的每个人都幸福呢？这一点就证明了，权利平等及其所产生的正义概念乃是出自每个人对自己的偏私，因而也就是出自人的天性。这一点也就证明了，公意若要真正成为公意，就应该在它的目的上以及它的本质上都同样是公意。这就证明了公意必须从全体出发，也对全体都适用……（《社会契约论》第二卷第四章第 42 页）。

事情很明白：在权利背后，在互惠性背后，永远只是“每个人对自己的偏私”、只“想”着自己的个人、“为自己效劳”这样的问题。全部转让机制给“对自己的偏私”、给特殊利益强加了一种改造，其最终结果就是在完全同一种运动中，既产生普遍利益（公意），又使全部转让自我限

定为部分转让，更确切地说，自我限定为有利可图的交易。

这是卢梭理论的一个要害，它使任何想要从道德出发的康德式“阅读”都变得完全不可能了。严格地讲，不妨认为“全部转让”是这样一种表达方式：它说明了道德秩序对于任何利益的超越。但是全部转让所以产生这样的后果，恰恰只是因为它在自身内部假定了利益起决定作用的有效性。对卢梭而言，利益（作为在社会关系系统、在战争状态或契约社会中的自爱形式）绝不可以“放进括弧”或“被超越”，除非是被它自己。离开利益的有效性，就不可能有全部转让的自我规约和自我限定，全部转让也就不可能转换为“有利可图的交易”。正是因为每个个人的利益在全部转让中起着积极的作用，所以每个个人才取回了他所献出的和此外更多的东西。作为由全部转让条款所规定的平等的功能，他将为别人而欲己之所欲。但是，如果他不是首先把什么东西作为己之所欲的话，他也就不可能为别人而有所欲。普遍利益不是把个人和他的利益撕裂开来的那种道德皈依的产物：它无非是被迫进入平等的普遍性中的个人利益；这种个人利益既被普遍利益所限定，同时又在普遍利益的后果中限定了作为这种普遍平等的基础的全部转让。

在第六章紧接着关于全部转让条款的说明之后的几个段落里，卢梭阐述了这一机制所包含的逻辑。临了一段他总结说：

> 最后，每个人既然是向全体奉献出自己，他就没有向任何人奉献出自己；而且既然从任何一个结合者那里，人们都可以获得自己本身所渡让给他们的同样的权利，所以人们就得到了自己所损失的一切东西的等价物以及更大的力量来保全自己的所有（《社会契约论》第一卷第六章第24页）。

这种不是交易的契约就这样以悖论的方式产生了交易的后果。我们现在看到这种全部转让为什么既可以“不合人性”（《社会契约论》第四章第16页），又可以不反人性。在社会契约中，人并不是献出自己而完全一

无所得。他拿回了他所献出的和此外更多的东西，理由是他仅仅把自己奉献给了自己。应该在最强烈的意义上来理解这一点：他仅仅把自己奉献给了自己的自由。

我们这下可以阐明错位之二的性质了。错位之一在于接受双方理论地位的差异，在于这个事实，即社会契约不是一项交易契约，而是对于乙方的构造行为。

在第一阶段作为错位之一的一个结果而被“赶走”的东西，现在以错位之二的形式又在第二阶段重新出现了：假契约仍然发挥了真契约的功能，因为它产生了一桩交易，甚至是有利可图的交易。在第一阶段已经被“赶走”了的东西，现在又在第二阶段被“追上来”加以思考。不过这是以错位之二为代价的：它出现在全部转让和由此而产生的交易之间，出现在全部转让和——通过把这种全部转让实现为交易的方式以确保其自我限定与自我规约的——利益之间。

但是我们还可以走得更远：在用每个个人利益的有效性来勾画普遍的（因而也是平等主义的）全部转让形式的必要性的这个机制里，又出现了一种理论地位上的错位，它没有被思考过，也没有被设想过。换言之，并不是同一个利益一方面产生了全部转让，而另一方面又作用于全部转让并把它实现为一桩交易。这个未经思考过的“难题”被“赶走”并被“推到了一边儿”。解决办法本身就是一个“难题”：卢梭将要在特殊利益和普遍利益（特殊意志和公意）的关系中提出这个难题。但是我们已经在怀疑：这个“难题”本身只有在一个新的错位之三的条件下才能被“提出”。

总结：错位之一指的是甲方和乙方之间的差异。错位之二指的是全部转让和有利可图的交易之间的差异。错位之三将要出现在关于普遍利益或公意的“难题”中——或者这么说也一样：出现在关于法律的难题中。

第五章　特殊利益和普遍利益，特殊意志和公意：错位之三

随后的所有讨论都以这样一种知识为前提：它涉及由社会契约而形成的各种机构的安排及性质——主权者（或立法），政府（或行政），主权者行为（法律）和政府行为（命令）的性质，以及政府对主权者的从属关系：前者对后者而言，不过是“官吏”或“职员”而已。

这种安排揭示了现实的两个等级：

1. 基础的、本质的现实：它处在社会契约和主权者一边，处在立法权和法律一边。这里是社会实体的“生命”和“灵魂”。

2. 第二位的现实，其全部本质就是授权和执行、委派和委托：政府和政令。

现实的这两个等级之间的差异首先可以表述为一个近似的说法，即前者的本质是普遍性，而后者的本质是特殊性。这两个范畴，通过它们的区分，支配了社会契约的整体“性质”，事实上也就是支配了社会契约的全部理论“难题”。让我们把这个问题看得稍微再仔细一点，考察一下使主权者的本质得到实现的那个不同寻常的对象——法律。

什么是法律？主权者专有的行为。它的本质是什么？是成为普遍：既在其形式方面也在其内容方面，作为出自公意[①]的决议，与普遍对象相关。

> ……当全体人民对全体人民作出规定时，它便只是考虑着它自己了；如果这时形成了某种对比关系的话，那也只是某种观点之下的整个对象对于另一种观点之下的整个对象之间的关系，而

① “公意”一词已成定名，直译作“普遍意志”，故有与普遍利益构成法律的“双重普遍性”之说。〔编者注〕

全体却没有任何分裂。这时人民所规定的事情就是普遍的，正如做出规定的意志是公意一样。正是这种行为，我就称之为法律（《社会契约论》第二卷第六章第50页）。

卢梭接着说："我说法律的对象永远是普遍性的，我的意思是指法律只考虑臣民的社会实体以及抽象的行为，而绝不考虑特殊的人以及特殊的行为。"

让我们来看法律的这种双重普遍性。

1. 法律的普遍性是其形式方面的普遍性："当全体人民对全体人民做出规定时"。全体人民＝在一起集会的全部的人民，它把自己规定为一个从特殊意志中进行抽象的"实体"。这个实体的意志就是公意。因而我们可以写成：法律的普遍性＝公意。

2. 法律的普遍性是其对象方面的普遍性："当全体人民对全体人民做出规定时"。法律的对象是作为一个"实体"并且只考虑着"它自己"的、从一切特殊性（行为、个人）中进行抽象的"全体人民"。我们可以写成：法律对象的普遍性＝普遍利益。

法律的统一性于是可以写成：公意＝普遍利益。

这个对子只能通过其对立面来解释：特殊意志＝特殊利益。我想我们是知道什么是特殊意志和特殊利益的（参见《论不平等》）。全部困难在于怎么将意志的普遍性和利益的普遍性理解为同一种普遍性。

卢梭的梦想：

我情愿生在这样一个国家：在那里主权者和人民只能有惟一的共同利益……这只有当人民和主权者是同一的时候才能做到（《论不平等》"献词"）。①

① 《论人类不平等的起源和基础》（北京，商务印书馆，1962），第51页。〔编者注〕

社会契约实现了这个梦想，它把主权交给了在一起集会的人民。立法行为实际上从来都不过是在每个“时刻”被缔结起来、被重复、被反复激活了的社会契约。“使人民成为人民”的原初“时刻”并不是一个“历史上的”时刻，它始终是一个当前的原初“时刻”，重生于主权者的每一个行为中，重生于他的每一个立法决议即对公意的表达中。但是公意之所以存在，只是因为它的对象的存在：普遍利益。

> 如果特殊利益的对立使得社会的建立成为必要，那么，就正是这些特殊利益的一致才使得社会的建立成为可能。正是这些不同利益的共同之点，才形成了社会约束；如果所有这些利益彼此并不具有某些一致之点的话，那么就没有任何社会可以存在了。因此治理社会就应当完全根据这种共同的利益（《社会契约论》第二卷第一章第35页）。

我们现在面临的难题是特殊利益和普遍利益之间的关系。但是我们已经看见，特殊利益恰恰对全部转让的自我规约机制做出了干预：

> 如果不是因为没有一个人不是把“每个人”这个词都想成他自己，并且在为全体投票时所想到的只是自己本人的话……所有人又何以能总是希望他们之中的每个人都幸福呢？这一点就证明了，权利平等及其所产生的正义概念乃是出自每个人对自己的偏私，因而也就是出自人的天性（《社会契约论》第二卷第四章第42页）。

正如“日内瓦手稿”（《社会契约论》的早期草稿）中的一段话所阐明的，这种偏私无非是特殊利益的别称：

> 既然意志总是以希望者的幸福为依归，而特殊意志总是以特

殊利益为对象，公意总是以共同利益为对象，那么可以说，最后一项才是或应该是社会实体的惟一真正的动力……因为特殊利益总以偏私为依归，而公共利益总以平等为依归。①

从对这些段落的比较中冒出来的一个悖论是：事实上，特殊利益既被说成是普遍利益的根基，又被说成是它的对立面。要“解答”这个矛盾，我们就看一看卢梭在实践上，面对由表决有效性的条件所提出的理论难题，是怎样来讨论它的吧。

就人民的全体而言，实际上，投票表决的对象［目的］在于颁布法律，也就是要宣告公意。一个人要想得知公意，他应该怎样行事呢？《社会契约论》第四卷第一章（第137页）提出了这样的原则：“集会中的公共秩序的法则……不完全是要在集会中维持公意，反而更是要确保对公意经常加以疑问，并由它来经常做出回答。”

这段文字的意思是：

1. 公意永存，因为正如这一章的标题所称，公意是“不可摧毁的”。

2. 但是，若要使公意能够宣告自身，就不能不使下面三个条件发挥作用。

它首先必须被问到一个确切的问题，这个问题与它有着本质的联系，即涉及的不是特殊对象，而是普遍对象。

这个问题必须以确切的形式问到它，即真正被质询到的是公意本身，而不是任何特殊意志。

最后，公意必须回答这个问题，也就是说，作为公意本身而存在，它就不能够“沉默”，不能像“社会的联系在每个人的心里都已经破灭了”时所发生的那样。

假设普遍的问题已经问到了它，假设公意并没有沉默，那么，它若是真的要回答这个问题，就必须以它的本性所要求的形式接受质询。这就是

① 见第一卷第四章。让-雅克·卢梭《全集》（七星文库版）第三卷第295页。最后一句在《社会契约论》第二卷第一章第36页得到了改写。〔原注〕

表决规则上的全部难题了：

公意永远是公正的，而且永远以公共利益为依归；但是并不能由此推论说，人民的考虑也永远有着同样的正确性（《社会契约论》第二卷第三章第39页）。

原则上，公意是特殊意志共同作用的结果：

除掉这些特殊意志间正负相抵消的部分而外，则剩下的总和仍然是公意……从大量的小分歧中总可以产生公意（《社会契约论》第二卷第三章第39页）。

如果这就是用来表达公意的那个机制的原则，那么人民的考虑又怎么可能是不正确的，以至于不能够宣告公意呢？要让这个机制真正发挥功能，还需要补充两个条件：

如果当人民能够充分了解情况并进行讨论时，公民彼此之间没有任何勾结，那么从大量的小分歧中总可以产生公意，而且讨论的结果总会是好的（《社会契约论》第二卷第三章第39页）。

所以人民必须先“充分了解情况”，也就是说，先得有“启蒙”，这就提出了对人民进行政治教育的难题。

但首先一条（这一条是决定性的）是在国家内不能有“小集团”或“派系”，首先是不能有占统治地位的派系，因为那样一来所“宣告”的就不再是公意了；如果它也不单纯是一种特殊意志的话，那么就成了一种党派意志，即占统治地位的集团的意志了。

因此，要使公意能表达自身，最重要的是国家之内不能有派

系存在，并且每个公民只能是表示自己的意见（《社会契约论》第二卷第三章第40页）。

卢梭提出的绝对条件：公意实际上是在它的席位上，在每个单独的个人那里，而不是在以其共同利益彼此联合起来的人们所形成的某某集团中接受质询的——后者中的共同利益相对于普遍利益来说仍然只是特殊的。公意若要想宣告自身，最重要的就是让所有集团、等级、阶级、党派等等不要发言（抑制它们）。一旦在国家内形成一些集团，公意就开始渐渐不再发言了，直至完全沉默下来。

> 但是当社会团结的纽带开始松弛而国家开始削弱的时候，当特殊利益开始为人所感觉而一些小社会开始影响到大社会的时候；这时候，共同利益就起了变化……（《社会契约论》第四卷第一章第136页）。

注意：公意仍将存在，它是不变的和正确的："公意永远是稳固的、不变的而又纯粹的，只是向压在它身上的其他意志屈服了。"证明：即使在最败坏的个人那里公意也从未毁灭，只是被回避了而已。

个人："甚至于是为了金钱而出卖自己选票的时候，他也并未消灭自己内心的公意，他只是回避了公意而已。他所犯的错误乃是改变了问题的状态，乃是对于人们向他所提出的问题答非所问；从而他不是以自己的投票在说：'这是有利于国家的'，反倒是在说：'通过了这样或那样的意见，乃是有利于某个人或某个党派的'"。（《社会契约论》第四卷第一章第137页）

我们现在可以阐明错位之三的性质和理论功能了。

我说过：我想我们是知道什么是特殊利益的，但我们却不知道什么是普遍利益。但卢梭说普遍利益是特殊利益中的共同点。每个特殊利益中都包含了普遍利益，每个特殊意志中都包含了公意。这个论点反映在以下命

题里：公意是不可摧毁的、不可能转让的和永远正确的。这显然是说：普遍利益永存，公意永存，不管它怎样被宣告或是回避。

什么使普遍利益自身分裂、使公意自身分裂呢？是特殊利益。我们有一个总的矛盾：特殊利益是普遍利益的本质，但也是它的障碍；现在，这个矛盾的全部秘密就潜伏在一个文字“游戏”里，那就是卢梭用同一个名称既称呼每个独立个人的特殊利益，又称呼社会集团的特殊利益。第二个利益乃是集团、阶级或党派利益，而非每个个人的利益，它只有相对于普遍利益时才被称之为特殊的。把单独的个人的利益称为特殊的，又以同样的方式把上面说的那种利益也称为特殊的，这就是文字“游戏”。这个文字“游戏”又一次成了错位的标记，它标志着单独的个人和社会集团在理论地位上的差异——这个差异被否认了，而否认本身则勾画出对特殊利益这个概念的糟糕的使用。这一否认直接勾画了卢梭的那个软弱无力的宣告——宣告人类集团绝不能在国家之内存在。一个软弱无力的宣告，因为如果说它们绝不能存在的话，那只是因为它们的确存在着。一个绝对的抵牾之点，这不是一个理性的事实，而是一个简单的、不可化约的事实：是在这漫长的“追赶”之后与一个现实难题的最初相遇。

但恰恰是通过把完全同一个概念（“特殊利益”）做多义的使用而对上述“抵牾的”事实在理论上加以否认，才使得理论本身能够在对特殊利益/普遍利益这对镜像的解说中，得以毫无抵牾地展开。不过细察之下，我们就会发现错位甚至在这个对子里也发生了。

普遍利益：其存在的惟一内容就是宣告其存在。卢梭一刻也没有怀疑过存在着为每一社会奠定基础的这个普遍利益。普遍利益的意识形态对于卢梭可以引为参照的各种现实社会来说都是必不可少的，这一点当然没有问题。但在《社会契约论》中，卢梭从来没有把普遍利益看做意识形态或神话。它的现实存在几乎没有让他感到过怀疑，以至于即便在把它宣告出来的那个公意已经沉默下来的时候，他也要断然肯定它那不变的、从容的存在。在这里，理论的错位开始暴露出一个完全不同的错位，一个在这种哲学和它诞生伊始就必需的实在之间的错位那里把这种哲学本身安顿下来

的错位。

以上所说，都以镜像形式适用于特殊利益。因为，普遍利益无非是特殊利益的镜像反映。特殊利益也被绝对地宣告其存在。两种宣告互相呼应，因为它们涉及相同的内容，也履行着相同的功能。而且它们还与同一个现实发生错位——这个现实，就是各社会集团的利益，而特殊利益和普遍利益这对镜像范畴若要维持正常的运作，就必须否认这个现实。普遍利益是一个神话，一旦我们把它和它的真身——也就是那些因为属于人类集团（等级、阶级等等）而被卢梭称为“特殊”的“普遍利益”的东西——相辨别，它的性质就昭然若揭了；同样，单独个人的“纯粹”特殊利益（他从构成自然状态的起源中所禀承的东西）也是一个神话，一旦我们在那些因为统治国家或争夺权力而被卢梭称之为“特殊”的人类集团的普遍利益中看到它的真“身”，它的性质也就昭然若揭了。和在前面的情况中一样，我们能够找出这个错位，不过是在这样一个文字游戏的否认功能底下：这里被玩弄的是特殊和普遍这两个概念，它们本应分属于个人和主权者，但其理论作用却是要化约这个进入卢梭概念体系内部的错位——这是因为出现了一个本身不可化约的现象，即社会集团利益的存在。这些社会集团的利益有时被称为特殊的，有时又被称为普遍的，都是出于其动因的需要——其动因就在于特殊利益/普遍利益这对意识形态镜像，它反映着阶级统治的意识形态，这种统治需要把本阶级利益向特殊的个人表现为他们的（普遍）利益。

这个错位现在以一种新的形式，向我们展现了它的全部广度。它不再与该理论内部的某一要点有关。它不再是乙方的地位问题（错位之一），抑或在全部转让中的交易的地位问题（错位之二）。这一次的问题恰恰在于理论本身与实在的错位；理论第一次遭遇到存在着的社会集团。抓住了这个要害，我便可以提出一条建议并加上一条说明。

建议。如果沿着我刚才走完的路线再走回去，那一定是非常有意思的；只是这一次我们要从错位之三出发，把它当做前面所有那些“难题”和错位的原因。这既是从卢梭哲学本身的不连接处出发，也是从该哲学与

卢梭那个社会法律意识形态的连接点出发——错位之三构造了卢梭哲学，它使该哲学通过远离自身而把自身构造成为一种关于政治的意识形态哲学。由这一过程可以证明，对哲学理论所做的外部批评和内部批评两者的古典差别以及彼此对立均属神话。

说明。要说明的是，在因为否认错位之三而被牵扯进来的对象（社会集团、等级、阶级等等）那里，卢梭最终来到了他作为一个难题由以开始的地方：《论不平等》的答案。而做这样的比较，无疑可以提供相关的答案，来解释支撑着《社会契约论》全部理论空间的那些意识形态概念：自由、自爱、平等，等等。特别是那个著名的自由，那个被庄严地归之于最初自然状态中的人的自由，那个为了永永弗及的后世，亦即为了道德和宗教的未来（并且为了公意，亦即为了普遍利益）而预留的圣地——我们将会明白，自然人是既想不到它也用不着它的：整个《论不平等》没有它也完全可以很好地完成。我们还将看到社会集团究竟是怎么一回事：不就是“富人”的团体在它的理由受到谴责的社会契约中获得了动议权吗？——不就是构成了人类历史弥天大谎的那桩最“深谋远虑的”事业吗？[①] 真正的社会契约，现在的一个“合法的”社会契约，在其概念偷换的终点发现了一些现实事物，而恰恰就是这些现实事物的存在和它们无情的逻辑，早已被用来勾画《论不平等》了。

最后一点说明。如果错位之三现在指的是理论本身与实在的错位，那么它就再也不会是一个仅仅在理论上否认的问题了。否认只可能是某种实践上的否认：否认人类集团（等级、阶级）的存在，就要在实践上抑制它们的存在。我将在这里勾画错位之四的地盘。

① 参见《论人类不平等的起源和基础》中译本第127—129页：“……富人终于想出了一种最深谋远虑的计划……：利用那些攻击自己的人们的力量来为自己服务，把自己原来的敌人变成自己的保卫者”，“社会和法律就是这样或者应当是这样起源的”，等等。[编者注]

第六章　在意识形态方面向前逃遁或在经济方面倒退：错位之四

对现有“理论困境”的解决办法被寄托于实践。这里的问题是，要在再也无从逃避的现实中，设法对那些社会集团及其后果加以抑制——对等级、社会阶级、政治和意识形态党派及其后果的存在加以抑制。

回忆一下可使对公意的协商发挥“健全”功能的条件。人民必须得到启蒙，并且在它和公意之间绝对不能有人类集团妄充中介。卢梭要并行不悖地做两件事，这是完全同一种作用所采取的两种形式，一个宣告了另一个的失败，反之亦然。在意识形态方面向前逃遁和（或）在现实方面倒退。错位之四完全是“实践的”（但当然也隐含着理论的后果），它把这两种交替尝试的形式“区分开来”。这里我只能做出一些简要的提示。

一、在意识形态方面向前逃遁

那些最基本的环节可以在关于道德风尚、教育和公民宗教的理论中找到。从原则上讲，这种尝试的目标是要着手为一场恒久的道德改革做实践上的准备，从而用这样的改革来消除那些在社会中持续涌现并活跃着的社会利益集团所造成的后果。这是一个使个人良知的“纯洁性”（也就是特殊利益以自身来体现普遍利益的那种“纯洁性”）在它受到“特殊”集团不良后果威胁的社会中，不断得到保护和恢复的问题。

在列举各种法律的时候，卢梭区别了政治法、民法和刑法。但是最根本的东西还没说：

> 在这三种法律之外，还要加上一个第四种，而且是一切之中

> 最重要的一种；这种法律既不是铭刻在大理石上，也不是铭刻在铜表上，而是铭刻在公民的内心里；它形成了国家的真正宪法；它每天都在获得新的力量；当其他法律衰老或消亡的时候，它可以复活那些法律或代替那些法律，它可以保持一个民族的创制精神，而且可以不知不觉地以习惯的力量代替权威的力量。我说的就是道德、习俗，而尤其是舆论；这个方面是我们的政论家所不知的，但是其他一切方面的成功全都有系于此了，这就正是伟大的立法家秘密地在专心致力着的方面了；尽管他好像把自己局限于制定特殊的规章，其实这些规章都只不过是穹隆顶上的拱梁，而惟有慢慢诞生的道德风尚才最后构成那个穹隆上不可动摇的拱心石（《社会契约论》第二卷第十二章第73—74页）。

这些关键的不成文法的内在动因，乃是要作用于体现在“道德风尚”中的“特殊意志”。“因此，特殊意志对公意、也就是说道德风尚对法律的比率越小……”（《社会契约论》第三卷第一章第79页）。但“道德风尚”只不过是一条因果链上倒数第二个链环，这条因果链可以描述如下：

法律—→公共舆论—→道德风尚—→特殊意志

就它们本身而言，无论仅仅是它们的存在还是它们的任务和影响力，在这一过程的每个环节上，都可以仰仗于社会集团，而社会集团的活动却是自主的。所以就必须对每一个中介原因都施加反作用。立法家特别作用于法律。教育、节日、公民宗教之类作用于舆论。监察官则作用于道德风尚。但立法家只干预那个社会实体的历史存在的开端；而监察官的能力，也只是对良好道德风尚加以维系，而非革除其弊端。因而，恰恰是在舆论这个层面上，我们可以而且必须给予持久和有效的作用。这就产生了运用公共途径（节日）或私人途径（《爱弥儿》）对公民进行教育的重要性：但光有教育是不够的，它还要借助于宗教，也就是借助于宗教意识形态——只是这种宗教被设想为公民宗教，也就是被设想为一种道德和政治意识形态了。

向前遁入意识形态，这是在那些名为“特殊”，实为众所周知的“中介”集团的社会“利益”面前，保护特殊意志免受其毒化的惟一途径。向前逃遁：因为没有终点。意识形态的解决办法，这块把整个政治拱梁向天撑起的拱心石，本身需要天国。没有比天国更容易破碎的东西了。

二、在（经济）现实方面倒退

这就是为什么必须回到地上并且从根本上打击那些有害的人类“集团”的原因。这也是为什么必须重提《论不平等》的主要论点，从而谈论现实，即谈论“财产”、所有权、富有和贫困的原因。确言之：必须把国家保持在一定经济结构的严格范围内。

……一切立法体系最终……可以归结为两大主要的目标：即自由和平等。自由，是因为一切个人的依附都要削弱国家实体中同样大的一部分力量；平等，是因为没有它，自由便不能存在。……至于平等，这个名词绝不是指权力与财富的程度应当绝对相等；而是说，就权力而言，则它应该不能成为任何暴力并且只有凭权威与法律才能加以行使；就财富而言，则没有一个公民可以富得足以购买另一人，也没有一个公民穷得不得不出卖自身。这就要求大人物这一方必须节制财富与权势，而小人物这一方必须节制贪得和婪求（《社会契约论》第二卷第十一章第69—70页）。

卢梭在这里加了一个注：

要想使国家稳固，就应该使两极尽可能地接近；既不许有豪富，也不许有赤贫。这是两个天然分不开的等级，对于公共幸福同样是致命的；一个会产生暴政的拥护者，而另一个则会产生暴君（《社会契约论》第二卷第十一章第70页注1）。

这段话提出的核心公式虽是针对其政治后果而言，但却重复了《论不平等》里某些同样的措辞："自从一个人需要另一个人的帮助的时候起；自从人们觉察到一个人据有两个人的粮食的好处的时候起，平等就消失了。"① 这种可能性随着劳动分工的开始，就标志着各种依附关系的开始——当所有土地都被开垦和占有，"多余人口……不得不从富人手里接受或抢夺生活必需品"② 而富人则能够购买或压迫穷人，这时，依附就成为普遍的状态了。正是这个现实萦绕着《社会契约论》中第二个实践上的解决办法。

在他所提倡的经济改革中，卢梭致力于杜绝已有的经济不平等的后果，尤其是杜绝人们结成那两个"天然分不开的等级"——"豪富"与"赤贫"。他坚持的标准是"没有一个公民可以富得足以购买另一人，也没有一个公民穷得不得不出卖自身"。他大声地道出了一个古老的梦想，却没有想一想它在实践上的前提；他梦想着经济上的无依附状态，梦想着"自给自足的交往"（《论不平等》）③，也就是说，梦想着（城市的或农耕的）小作坊式生产。

这一次是在经济现实方面的"向后逃遁"：倒退。

它是一个梦想，一个虔诚的希望，这一点卢梭是非常清楚的。

有人说，这种平等是实践中所绝不可能存在的一种思辨虚构。但是，如果滥用权力是不可避免的，是不是因此就应该一点也不去纠正它了呢？恰恰因为事物的力量总是倾向于摧毁平等的，所以立法的力量就应该总是倾向于维持平等（《社会契约论》第二卷第十一章第 70 页）。

---

① 前引书，第 121 页。〔编者注〕

② 前引书，第 126 页。译文有改动。〔编者注〕

③ "交往（commerce）"亦作"贸易"解。前引书，第 120—121 页。译文另拟。为求达意，此处与后边的 indépendance 一词译为"无依附状态"，而形容词形式 indépendant 则分别译为"自给自足的"、"独立的"，不强作统一。〔编者注〕

显然，要做的只能是对不可避免的权力的滥用、对事物的力量造成的后果加以纠正。当卢梭说“应该使两极尽可能地接近”时，问题在于下面这样一种不可能的条件：违反事物的力量，提出一种“实践中所绝对不可能存在的”解决办法作为实践的尺度。几乎没有必要说明，两“极”都有着充分的条件来构成保卫各自“利益”的人类集团，它们丝毫不必理会什么普遍性或特殊性之类的范畴。

一句话：卢梭为他的难题（如何抑制社会各阶级的存在）找到的实践上的解决办法，是在经济上倒退到由封建生产方式解体而形成的一种现象之中：独立的小生产者、城乡手工业、《论不平等》用“自给自足的交往”概念来描述的那种状态（普遍的经济上的无依附状态，它使“自由的”交往，即人与人之间的自由关系成为可能）。但是人们能够指望哪个圣人来实现这种不可能的、倒退的经济改革呢？剩下的就只有道德劝诫，也就是意识形态行为了。我们陷入了循环。

在意识形态方面向前逃遁，在经济方面倒退，再在意识形态方面向前逃遁，等等。这一次错位勾画着卢梭所提倡的实践。这个实践涉及到的不是概念，而是现实事物（存在着的道德和宗教意识形态、存在着的经济所有权）。直截了当地说，这个错位完全是理论在其自身的后果上与实在的错位：是两种同样不可能的实践之间的错位。由于我们已经置身于现实事物之中，并且只能在那里面绕圈子（意识形态—经济—意识形态，等等），所以面对现实事物本身，我们便不可能进一步地逃遁了。这是错位的终结。

如果说没有进一步产生错位的可能性了——因为它们对那个理论秩序已不再有用了；因为那个理论秩序一直靠着这些错位才得以维持，而这些错位却先于理论秩序，已经把其中那些难题和解决办法统统赶到了该理论秩序触及一个现实的、无法解决的难题的地方——那么，就还有一条出路可走，不过这是一条不同的出路：一次转移，这次转移是把在理论上不可能的解决办法换成了理论的替代形式，文学。史无前例的写作获得了令人

钦佩的“小说的凯旋”：《新爱洛漪丝》、《爱弥儿》和《忏悔录》。它们是史无前例的，这恐怕跟一个史无前例的理论——社会契约——那令人钦佩的“失败”并非无关。

（陈越、赵文　译）

意识形态和意识形态国家机器（研究笔记）

关于生产条件的再生产①

我过去在谈到为了使生产成为可能就必须更新生产资料这一点时，有个问题是在分析中一笔带过的，现在我要更充分地把它提出来。过去只是顺便提到的事情，现在我要专门谈谈。

正像马克思所说的，连每一个小孩子都知道，一种社会形态如果在进行生产活动的同时不对生产条件进行再生产的话，连一年也维持不下去。②因此，生产的最终条件是各种生产条件的再生产。它可能是“简单的”（只复制原有的生产条件），也可能是“规模扩大的”（扩展它们）。让我们暂时忽略后面这个区分。

那么，什么是生产条件的再生产呢？

我们正在进入一个（从《资本论》第二卷发表以来）特别为人们熟

---

① 本文由正在进行的一项研究中抽出的两个片段构成。副标题“研究笔记”系作者自己所加。文中阐述的观念也只应被看做是进一步论述的导引。〔原注〕

《意识形态和意识形态国家机器》（Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat），1970 年 6 月发表于《思想》（La Pensée）杂志第 151 期。作者提到的“正在进行的一项研究”指的是他在 1969 年春天一直在写作的《论再生产》（Sur la reproduction），这部手稿已经由法国大学出版社于 1995 年整理出版。另外值得一提的是，作者在 1976 年还写过一篇题为《关于意识形态国家机器（AIE）的说明》的文章，当时收入德文版《意识形态和意识形态国家机器》（汉堡，VSA，1976），并有英文本（《经济与社会》12 卷第 4 期，1983 年 11 月）。〔编者注〕

② 马克思致路·库格曼，1868 年 7 月 11 日［《选集》第 4 卷，第 580 页。］〔原注〕

视无睹的领域。孤立地看待生产，乃至将它看成（从生产过程抽象出来的）纯粹生产实践的观点，包含着顽固的显而易见的东西（这些在意识形态上显而易见的东西属于经验主义的类型）。它们已经渗透到我们的日常“意识”里，以致于我们要把自己提高到再生产的观点上来，是极其困难的——我并没有说这几乎是不可能的。然而，脱离了这个观点，一切都仍然是抽象的（比片面更糟：是歪曲的）——即使从生产的层面看也是这样，更不用说在纯粹实践的层面了。

让我们试着来系统地考察一下这个问题。

如果简单阐述我的观点，同时假定任何社会形态都产生于一种占统治地位的生产方式，那么我就可以说，生产过程是在特定的生产关系内、在这种关系的制约下使现有生产力发挥作用的。

由此可见，为了生存，也是为了能够进行生产，任何社会形态都必须在生产的同时进行生产条件的再生产。因此必须进行：

1. 生产力的再生产。

2. 现存生产关系的再生产。

生产资料的再生产

因为马克思在《资本论》第二卷中做出了强有力的证明，所以，现在所有的人（包括那些从事国民经济核算的资产阶级经济学家或者现代“宏观经济学”“理论家”）都认识到，任何生产都不可能不考虑生产的物质条件的再生产，即生产资料的再生产。

一般的经济学家都知道，每一年都必须预见需要用什么东西来替补那些在生产中被消耗或损耗掉的东西：原料、固定设备（厂房）、生产工具（机器）等等。在这一点上，他们和一般的资本家没有什么差别。我说一般的经济学家=一般的资本家，是因为他们都表达了企业的观点，都仅仅满足于对企业财务核算的实践进行讨论。

多亏天才的魁奈首先提出了这个“刺眼的”难题，也多亏天才的马克思解答了这个难题。于是我们懂得，不能在企业的水平上思考生产的物质

条件的再生产，因为在这个水平上，这种再生产并没有获得它存在的实在条件。在企业水平上所发生的只是一种后果，它只能给人一个关于再生产必要性的观念，但绝对不能让人考虑到再生产本身的条件和机制。

片刻的反省就足以确信这一点：一个开纱厂生产羊毛线的资本家 X 先生，必须“再生产”他的原料、他的机器等等。但他本人并不为了自己的生产来生产这些东西——别的资本家为他生产：比如澳大利亚的牧场主 Y 先生、生产机床的重型机械商 Z 先生，等等，等等。有了他们的产品，才有了 X 先生的生产条件再生产本身的条件，而 Y 先生和 Z 先生为了生产这些产品，也必须进行自己的生产条件的再生产，以此类推，直至无穷——从国内到世界市场，整个都照此进行，从而对（用于再生产的）生产资料的需求都可以通过供给来满足。

这种机制造成了一根“无穷无尽的链条”；要思考它，就必须追随马克思所说的“全球”进程，特别要研究《资本论》第二、三卷讨论的第一部类（生产资料的生产）和第二部类（消费资料的生产）之间的资本流通关系、以及剩余价值的实现。

我们不打算深入分析这个问题。关于生产的物质条件的再生产，我们只要指出它的必要性的存在就足够了。

劳动力的再生产

然而，读者不会没有注意到一件事。我们刚才讨论的是生产资料的再生产，而不是生产力的再生产。因此我们漏掉了把生产力和生产资料区别开来的那个劳动力的再生产。

通过观察在企业中发生的事情，特别是通过考察对分期偿还和投资进行预测的财务核算实践，我们能够获得关于再生产的物质过程存在的粗略观念。但对于我们现在要进入的这个领域来说，只观察在企业中发生的事情，即便不是完全盲目，至少也是近乎如此了。原因很简单：因为劳动力的再生产从根本上说是在企业之外进行的。

劳动力的再生产是如何得到保障的呢？

劳动力的再生产是通过付给劳动力用于自身再生产的物质资料——即通过工资来得到保障的。工资在每个企业的核算中都举足轻重，但那只是作为“工资资本”①，根本不是作为劳动力物质再生产的条件。

然而，这实际上就是工资“起作用”的方式，因为它只代表劳动力消耗所产生的价值的一部分，也就是劳动力再生产所必不可少的那部分价值，也就是恢复雇佣劳动者的劳动力所必不可少的那部分价值（为了支付衣、食、住，简言之，为了让雇佣劳动者在第二天——以及上帝让他多活的每一天——再次出现在工厂门口所需要的费用）。我们还应该补充说：这部分价值也是抚养和教育子女所必不可少的，无产者也在子女的繁衍中（以 n=0，1，2，……的任意数模式）进行着自身劳动力的再生产。

请记住，劳动力再生产所必需的这个价值量（工资），不单单取决于对“生物学的”最低保障金的需要，而且还取决于历史的最低限度的需要（马克思特别提到，英国工人需要啤酒，而法国无产者需要葡萄酒），即一种随历史变动的最低限度的需要。

我还想指出，这个最低限度在两方面是历史性的，因为它不是由资本家阶级能够“承认”的工人阶级的历史需要所规定的，而是由无产阶级的阶级斗争（两方面的阶级斗争：反对延长工作日和反对降低工资）能够强加进来的历史需要所规定的。

然而，仅仅保障劳动力再生产的物质条件并不足以进行劳动力本身的再生产。我说过，有效的劳动力必须是“合格的”，即适合在生产过程的复杂体系内从事工作。生产力的发展以及特定历史阶段由生产力构成的统一体类型，都造成了这样的结果：劳动力必须拥有（各种各样的）的技能，并以这种方式获得再生产。而各种各样的技能是根据社会技术分工及其不同“工作”、“岗位”的要求来划分的。

在资本主义制度下，劳动力（多样化）技能的再生产是怎样获得的呢？在这里，与奴隶制或农奴制特点的社会形态不同的是，劳动力技能的

① 马克思给了它一个科学的概念：可变资本。〔原注〕

再生产（作为大趋势）倾向于越来越少地（通过生产内部的学徒期）“当场”获得，而是越来越多地在生产之外，通过资本主义的教育制度以及其他场合和机构来完成。

孩子们在学校里学到了什么呢？他们在学业上会有各种各样的差距，但至少学会了读、写、算之类的许多技法，同时也学到了许多别的东西，包括“科学”或“文学教养”的要素（它们可能是初步的，也可能正好相反，是深入的）。这些教养直接有助于在生产中从事不同的工作（有的学校培养体力劳动者，有的培养技术人员，有的培养工程师，还有的培养高层管理人员，等等）。就这样，他们学到了“本领”。

但在学习这些技法和知识的同时，孩子们在学校还要另外学习良好的行为“规范”，即每个当事人在分工中根据他们“被指定”要从事的工作所应遵守的姿态：道德规范、公民良知和职业良知；实际上就是关于尊重社会技术分工的规范，说到底，就是由阶级统治建立起来的秩序的规范。他们还要学会“讲体面的法语”，学会正确地“管理”工人，即实际上（作为未来的资本家及其雇员）学会恰当地“使唤他们”，也即（在理想情况下）学会用正当的方式“对他们讲话”，等等。

更科学的说法就是，劳动力的再生产不仅要求再生产出劳动力的技能，同时还要求再生产出劳动力对现存秩序的各种规范的服从，即一方面为工人们再生产出对于占统治地位的意识形态的服从，另一方面为从事剥削和镇压的当事人再生产出正确运用占统治地位的意识形态的能力，以便他们也能“用词句”为统治阶级的统治做准备。

换言之，学校（还有像教会这样的其他国家机构，像军队这样的其他机器）给人传授“本领”，无非是以保障人们对占统治地位的意识形态的臣服或者保障他们掌握这种“实践”的形式进行的。所有那些从事生产、剥削和镇压的当事人，更不用说那些“意识形态专家”（马克思语），为了要“凭良心”恪尽职守——被剥削者（无产者）、剥削者（资本家）、剥削者的助手（管理者）或者占统治地位的意识形态的权威（它的“官员”）等等各自的职守——都必定以这样那样的方式“浸染”在占统治地

位的意识形态当中。

由此可见，作为劳动力再生产的必要条件，不仅要再生产出劳动力的“技能”，而且要再生产出它对占统治地位的意识形态的臣服或这种意识形态本身的“实践”。甚至只说“不仅……而且……”都是不够的，因为很明显，只有在意识形态臣服的形式下并受到这种形式的制约，才能为劳动力技能的再生产做好准备。

但是，这就要承认一种新的现实——意识形态——的实际存在。

在这里我要做两点说明。

第一点旨在完成我对再生产的分析。

我刚刚迅速浏览了生产力再生产的两种形式，其一是生产资料的再生产，其二是劳动力的再生产。

但是，我还没有触及到生产关系的再生产的问题。对马克思主义生产方式理论来说，这是一个决定性的问题。放过这个问题将是一个理论失误——说得再坏点，就是一个严重的政治错误。

所以，我准备讨论这个问题。但是为了获得讨论它的手段，我还不得不再兜一个大圈子。

第二点说明是，为了兜这个圈子，我必须重提我的老问题：什么是社会？

基础和上层建筑

在许多场合[①]，我都强调过马克思主义“社会整体”观念的革命性，在这方面它跟黑格尔的“总体”是截然不同的。我说过（而这个论点只是对历史唯物主义著名命题的重复），马克思把任何社会的结构都设想成是由不同的“层面”或“诉求”所构成的，这些“层面”和“诉求”又被

① 见《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》，1965。〔原注〕

关于这个问题，以及“整体”、“诉求”、“归根到底”等概念，读者也可参考收入本书的《在哲学中成为马克思主义者容易吗?》一文。〔编者注〕

一种独特的决定作用连接在一起：基础或经济基础（生产力与生产关系的“统一”）和上层建筑。上层建筑又包括两个“层面”或“诉求”：一个是政治—法律的（法律和国家），另一个是意识形态（各种不同的意识形态：宗教的、伦理的、法律的、政治的，等等）。

这种表述除了有理论教学上的好处（揭示了马克思和黑格尔的不同）之外，还有这样一种决定性的理论优势：它使我们有可能把我所说的这些基本概念各自的有效性指数纳入这些概念的理论体系。这是什么意思呢？

很容易看出，这个表述把任何社会结构都说成是一座大厦，它有一个地基（基础），上面竖立着两“层”上层建筑，这是一个隐喻，更准确地说，是一个空间的隐喻，一个地形学的隐喻[①]。像任何隐喻那样，它暗示着某件事情，让这件事情可以被人看到。什么事情呢？那便是：上层如果不是明确地坐落在它们的基础上，是不会独自“矗立”（在空中）的。

因此，大厦这个隐喻的目的首先是要表述经济基础“归根到底的决定作用”。这个空间隐喻的作用就是赋予基础一种有效性指数，这种指数可以通过那些著名的说法来了解：在那些上“层”（属于上层建筑）中所发生的事情归根到底是由在经济基础中所发生的事情决定的。

从这种“归根到底”的有效性指数出发，上层建筑的各“层”显然都被赋予了不同的有效性指数。是些什么样的指数呢？

人们可以说，上层建筑的各层不具有归根到底的决定作用，它们都是由基础的有效性所决定的；假如它们也以各自的（至今还没有得到明确规定的）方式具有某种决定作用，那也只有在被基础决定的范围内才是可能的。

它们的有效性指数（或决定作用）是由基础的归根结底的决定作用所决定的，在马克思主义传统中则是从两个方面来考虑的：（1）上层建筑对基础有“相对独立性”；（2）上层建筑对基础有“反作用”。

因此我们可以说，马克思主义的地形学即关于大厦（基础和上层建

① 地形学（topique）源于希腊文的 topos：地点。地形学在一个特定空间内描述几种现实各自占据的场所：例如，经济活动在底层（基础），它上面是上层建筑。〔原注〕

筑）的空间隐喻有着巨大的理论优势，它既揭示出决定作用（或有效性指数）是问题的关键，又揭示出正是基础归根到底决定了整个大厦；结果是，它使我们不得不提出关于上层建筑特有的那些“派生的”有效性类型的理论难题，也就是说，它使我们不得不思考马克思主义传统一并称之为上层建筑的相对独立性和上层建筑对基础的反作用的问题。

用大厦的空间隐喻来表述任何社会结构，最大的缺点显然在于：这种表述实际上是隐喻性的，即它仍然是描述性的。

现在在我看来，有可能也有必要用另外的方式来表述这些事情。注意：我这样说的意思，不是要抛弃这个经典的隐喻，因为是这个隐喻本身要求我们去超越它。而我现在超越它并不是想要把它当旧货扔掉。我只是试图在思考，它以这种描述的方式究竟要告诉我们什么。

我相信，我们可以而且必须从再生产出发去思考上层建筑的存在和性质的本质特征。一旦采取了再生产的观点，由大厦的空间隐喻所指出、却又不能用概念来解答的许多问题，都会豁然开朗了。

我的基本论点是：如果不采取再生产的观点，我们就不可能提出（并解答）这些问题。

我将从这一观点出发，对法律、国家和意识形态做出简要的分析。我将表明，从实践和生产的观点出发和从再生产的观点出发，分别会发生什么情况。

国　　家

马克思主义传统在这里是很严格的：在《共产党宣言》和《雾月十八日》中（以及在后来所有的经典文本中，尤其是在马克思有关巴黎公社的作品和列宁的《国家与革命》中），国家都被直截了当地说成是一套镇压性的机器。国家是一种镇压的“机关”，它使得统治阶级（在19世纪是资产者阶级和大土地所有者“阶级”）能够确保他们对工人阶级的统治，使得统治阶级能够利用这种机关去强迫工人阶级服从于对剩余价值的榨取过

程（即服从于资本主义剥削）。

因此，国家首先是马克思主义经典作家所称作的国家机器。这个说法的含义，不仅指那些专门化的（狭义上的）机器，即警察、法庭和监狱——我曾经联系法律实践的需要说明了它们的存在和必要性；还指军队，当警察及其专门化辅助队伍“无法控制事态”时，它归根到底会作为追加的镇压力量直接干预进来（无产阶级为这一经验付出过血的代价）；而且还指在这个一切之上的国家元首、政府和行政机关。

以这种形式提出的马克思列宁主义国家“理论”真正指明了事情的本质，任何时候没有任何疑问可以否认这确实就是事情的本质。国家机器把国家定义为在资产阶级及其同盟者所展开的反对无产阶级的斗争中，“为维护统治阶级的利益”而实施的镇压和干预的力量；这样的国家机器才是真正的国家，才真正定义了它的基本“功能”。

从描述性的理论到理论本身

然而，在这里也像我关于大厦的隐喻（基础和上层建筑）所指出的那样，这种对国家性质的表述也仍然带有几分描述性。

由于我以后还要经常使用这个形容词（“描述性的”），为了避免语义含混，有必要做些解释。

在提到大厦隐喻或马克思主义国家“理论”时，我说这些都是对对象的描述性的观念或表述，其实我这么说并没有任何隐蔽的批评动机。相反，我有充分的理由认为，伟大的科学发现都不得不经过我要称之为“描述性的‘理论’”的这个阶段。这是所有理论的第一个阶段，至少我们所关心的领域（关于社会形态的科学的领域）是这样。如此说来，人们也可以——依我看就是必须——把这个阶段看成是理论发展必要的过渡阶段。在我的表达方式（“描述性的理论”）里，就已经暗示了这种过渡性，因为它在词语的组合中显示出带有几分“矛盾”的对应关系。事实上，理论这个说法在某种程度上与我加在它前面的“描述性的”这个形容词是“相抵触的”。这恰好意味着：（1）“描述性的理论”确实是理论的不可改变

的开端，这是毫无疑问的；但是（2）理论表现出“描述性的”形式，这个“矛盾”的后果恰恰要求理论的发展去超越“描述”的形式本身。

让我回到我们目前讨论的对象——国家——上来，进一步阐明这个观念。

当我说我们现在可以运用的马克思主义国家“理论”仍然带有几分“描述性”的时候，首先是指这种描述性的“理论”毫无疑问正是马克思主义国家理论的开端；这个开端为我们说明了事情的本质，即决定这一理论今后一切发展的原则。

我甚至可以说这种描述性的国家理论是正确的，因为在它所关心的这个领域里出现的绝大多数事实，完全可以符合它给自己对象所下的定义。例如，把国家定义为存在于镇压性国家机器中的阶级国家，能够洞若观火地说明我们在任何领域的不同层面的镇压中可以观察到的所有事实：从1848年6月、巴黎公社、1905年5月的彼得格勒“流血星期日”、抵抗运动、夏龙等等发生的历次大屠杀，到“审查”制度单纯的（相对和缓的）干预，例如对狄德罗的《修女》或加蒂（Armand Gatti）关于佛朗哥的戏剧的查禁；它能够说明所有直接或间接的剥削形式和灭绝人民大众的形式（帝国主义战争）；它能够说明那种微妙的日常统治，我们可以在这种统治底下，比如在各种政治民主形式中，窥见列宁遵循马克思的观点称之为资产阶级专政的东西。

然而，描述性的国家理论仅仅代表了理论构成过程本身需要“替代”掉的一个阶段。因为很清楚，这个定义把压迫的事实与国家联系在一起，把国家看做镇压性的国家机器，如果说这个定义的确能给我们提供辨别和认识这些事实的手段，那么，这种“相互关系”就会变成一件特别显而易见的事情（这一点我马上就要加以说明）：“是的，就是这么回事，真是这样的！”[①]在国家的定义内部，事实的积累会使例证成倍地增加，却不会真正地促进对国家的定义（即科学的国家理论）。因此，任何描述性的理论

① 见下文“关于意识形态”。〔原注〕

都冒着“阻碍”理论发展的风险，而发展才是根本。

因此我认为，为了把这种描述性的理论发展成为理论本身，即为了进一步理解国家发挥功能的机制，就必须在把国家规定为国家机器的这个经典定义上再做些补充。

马克思主义国家理论的要点

让我先来澄清很重要的一点：如果不把国家（及其在国家机器中的存在）看做国家政权的功能，它就没有任何意义。全部政治性的阶级斗争都是围绕着国家展开的。我的意思是指，它是围绕着由某个阶级、由阶级或阶级的某些部分之间的联盟占有（即夺取并保持）国家政权的过程展开的。首先做出的这点澄清使我不得不把作为政治性阶级斗争目标的国家政权（保持政权或夺取政权）与国家机器区分开来。

我们知道，国家机器是可以长期存在下去的，就像19世纪法国的资产阶级“革命”（1830、1848）、政变（12月2日和1958年5月）、国家的崩溃（1870年帝国的垮台、1940年第三共和的垮台）、小资产阶级的上台（1890—1895年的法国）等等所证明的那样，它们都没有触动或改变国家机器；国家机器在经历了影响国家政权归属的政治事件之后，仍然可以存在下去。

甚至在像1917年那样的社会革命之后，在无产阶级和小农的联盟夺取了国家政权之后，大部分国家机器仍然保存了下来。列宁一再重申了这个事实。

可以说，国家政权和国家机器之间的这种区分已成为“马克思主义”国家“理论”的组成部分，从马克思的《雾月十八日》和《法兰西阶级斗争》以后就明确地存在着这个区分。

从这一点上来概括“马克思主义国家理论”，我们就可以说，马克思主义经典作家历来主张：（1）国家是镇压性的国家机器；（2）必须对国家政权和国家机器加以区分；（3）阶级斗争的目标在于国家政权，因此在于利用国家机器——掌握国家政权的阶级（以及阶级或阶级的某些部分之间

的联盟）可以利用国家机器的功能来实现他们阶级的目标；（4）无产阶级必须夺取国家政权，以便打碎现存的资产阶级国家机器，在第一阶段代之以完全不同的无产阶级国家机器，接着在随后的阶段，进入一个彻底的过程，即国家消亡（国家政权的终结、一切国家机器的终结）的过程。

由此看来，我原打算给“马克思主义”国家“理论”补充的东西是早已明确存在了的。可在我看来，即使补上了这一点，这个理论在某种程度上仍然是描述性的；虽说它现在的确包含了一些复杂的和差异的要素，但要理解这些要素发挥功能的方式和作用，还有待于进一步补充理论的发展。

意识形态国家机器

(Appareils Idéologiques d'Etat)

因此，必须给“马克思主义国家理论”补充别的东西。

在这里，我们必须小心翼翼地踏进一个领域。其实在我们之前，马克思主义经典作家早就进入这个领域了，只是他们没有用理论的形式，把他们的经验和做法中隐含的明确前提系统地提出来。他们的经验和做法也确实主要限于政治实践的领域。

事实上，在马克思主义经典作家的政治实践中，他们所看待的国家是一个比“马克思主义国家理论”对国家的定义更为复杂的现实——即使这个定义已经像我刚才提议的那样做了补充。他们在实践中认识到了这种复杂性，却没有用相应的理论来表达它。①

我想试着为这个相应的理论做出一个非常图式化的概括。为此，我提出以下论点。

---

① 据我所知，我现在走的路以前只有葛兰西一个人有所涉足。他有一个“引人注目的”观念，认为国家不能被归结为（镇压性）国家机器，按他的说法，还应包括若干由“市民社会”产生的机构，如教会、学校、工会等等。令人遗憾的是，葛兰西没能系统讨论这些机构，只留下了一些精辟而又零散的笔记。参见葛兰西《狱中札记》；另见 1931 年 9 月 7 日给塔蒂亚娜·舒希特（Tatiana Schucht）的信，收于《狱中书信》。〔原注〕

为了推进国家理论，不仅必须考虑到国家政权与国家机器的区分，而且还必须考虑到另一种现实——它显然是和（镇压性）国家机器并立的，但一定不能与后者混为一谈。我用一个概念把这种现实叫做意识形态国家机器。

什么是意识形态国家机器（AIE）呢?[①]

一定不能把它们与（镇压性）国家机器混为一谈。别忘了在马克思主义理论中，国家机器（AE）包括政府、行政机关、军队、警察、法庭、监狱等等，它们构成了我今后要称作镇压性国家机器的东西。“镇压性”意味着上述国家机器是“通过暴力发挥功能”的——至少最终会是这样（因为镇压也可以采取非肉体的形式，比如行政压制）。

我所说的意识形态国家机器是这样一些现实，它们以一些各具特点的、专门化机构的形式呈现在临近的观察者面前。我给这些现实开出了一个经验性的清单，它显然还必需接受仔细的考察、检验、修改和重组。尽管有这种需要包含着的所有保留意见，我们暂时还是可以把下列机构看成是意识形态国家机器（我列举的顺序没有任何特殊的含义）：

——宗教的 AIE（由不同教会构成的制度），

——教育的 AIE（由不同公立和私立“学校”构成的制度），

——家庭 AIE，[②]

——法律的 AIE，[③]

——政治的 AIE（政治制度，包括不同党派），

——工会 AIE，

——传播 AIE（出版、广播、电视等等），

——文化的 AIE（文学、艺术、体育等等）。

我说过，AIE 不能与（镇压性）国家机器混为一谈。那么，是什么构

---

① AIE 是作者使用的“意识形态国家机器”的法文缩写形式，由于英译本的流行，读者更常见到的是它的英文缩写形式 ISAs。〔编者注〕

② 家庭除了作为 AIE 外，当然还有其他的“功能”。它干预劳动力的再生产。在不同的生产方式中，它是生产单位和/或消费单位。〔原注〕

③ “法律”既属于（镇压性）国家机器，也属于 AIE 的系统。〔原注〕

成了它们的区别呢？

第一点，很明显，（镇压性）国家机器只有一个，而意识形态国家机器却有许多。即使我们假定存在着一个由许多 AIE 构成的统一体，这个统一体也不是直接可以看到的。

第二点，很明显，统一的（镇压性）国家机器完全属于公共领域；与之相反，绝大部分的意识形态国家机器（它们显然是分散的）是私人领域的组成部分。教会、党派、工会、家庭、某些学校、大多数报纸、各种文化投机事业等等，都是私人性的。

我们可以暂时不管第一点。但一定会有人对第二点提出疑问，问我凭什么把大部分不具有公共地位而完全只是私人性质的那些机构看成是意识形态国家机器呢？作为一个清醒的马克思主义者，葛兰西早已用一句话堵住了这种反对意见。公私之分是资产阶级法律内部的区分，在资产阶级法律行使“权威”的（从属）领域[①]是有效的。而国家领域避开了这种区别，因为国家“高于法律”：国家是统治阶级的国家，既不是公共的，也不是私人的；相反，国家是公共与私人之间一切区分的前提。从意识形态国家机器出发，我们也可以这样说。它们在“公共”机构还是“私人”机构中得到实现，这并不重要，问题在于它们如何发挥功能。私人机构完全可以作为意识形态国家机器“发挥功能”。对任何一种 AIE 进行彻底的理性分析，都能证明这一点。

现在谈一下什么是根本的东西。区分开 AIE 与（镇压性）国家机器的基本差别是：镇压性国家机器“运用暴力”发挥功能，而意识形态国家机器则“运用意识形态”发挥功能。

我可以修改一下这个区分，把问题说清楚。我应该说，任何国家机器，无论是镇压性的，还是意识形态的，都既运用暴力也运用意识形态发挥功能，但有一个非常重要的区分，使我们绝对不能把意识形态国家机器与（镇压性）国家机器混为一谈。

---

① 指“市民社会”的领域。〔编者注〕

这个事实就是，（镇压性）国家机器大量并首要地运用镇压（包括肉体的镇压）来发挥功能，而辅之以意识形态。（根本不存在纯粹的镇压性机器。）例如，军队和警察为了确保它们自身的凝聚力和再生产，也要凭借它们对外宣扬的“价值”，运用意识形态发挥功能。

以同样的方式，只是必须反过来说，意识形态国家机器就其本身而言大量并首要地运用意识形态发挥功能，但是，即使在最后关头（也只有在最后关头），它们也会辅之以镇压——这种镇压是相当削弱和隐蔽的，甚至是象征性的。（根本不存在纯粹的意识形态机器。）例如，学校和教会就使用适当的处罚、开除、选拔等方法，既“规训”它们的牧人，也“规训”它们的羊群。家庭如此……文化的 AIE（尤其是审查制度）等等也是如此。

（镇压性）国家机器或意识形态国家机器按各自的情况（首要地或辅助性地）运用镇压或意识形态的双重方式“发挥功能”，这一决定因素可以说明（镇压性）国家机器和意识形态国家机器相互作用所交织成的非常微妙、或明或暗的各种结合形式——这一点还有必要再说吗？日常生活给我们提供了无数这样的例证，但是，如果我们打算再进一步，而不是停留在这种单纯的观察上，就必须对它们进行详细的研究。

不过，这番评论使我们接近于了解到，是什么构成了在表面上极不相同的那些 AIE 的统一体。如果说 AIE 大量并首要地运用意识形态发挥功能的话，那么正是这种发挥功能的方式把它们的多样性统一了起来，因为它们赖以发挥功能的意识形态本身，不管如何多样，如何矛盾，事实上总是统一在占统治地位的意识形态底下的，这种占统治地位的意识形态就是“统治阶级”的意识形态。考虑到“统治阶级”通常在事实上会（公开地，或者更多地借助于阶级或阶级的某些部分之间的联盟）掌握国家政权，因而能够任意支配（镇压性）国家机器，我们就应该承认这个统治阶级事实上在意识形态国家机器中同样握有主动权，因为最终总是占统治地位的意识形态在意识形态国家机器里（恰恰是在它内部的矛盾中）获得了实现。当然，在（镇压性）国家机器里运用法律和政令来行事和在意识形

态国家机器里通过占统治地位的意识形态这个中介来“行事”，这是非常不同的事情。我们应该仔细研究这种不同——但是，它掩盖不住具有深刻同一性的现实。就我所知，任何一个阶级如果不在掌握政权的同时对意识形态国家机器并在这套机器中行使其领导权的话，那么它的政权就不会持久。我只需要一个例子来证明这一点：列宁忧心忡忡地惦念着教育（及其他）意识形态国家机器的革命化，只是为了让已经夺取国家政权的苏维埃无产阶级能够保证未来的无产阶级专政和向社会主义过渡。①

后面这点说明使我们可以了解到，意识形态国家机器也许不只是阶级斗争（往往是表现出激烈形式的阶级斗争）的赌注，还是阶级斗争的场所。掌握政权的阶级（或阶级联盟）在 AIE 中不能像在（镇压性）国家机器中那样轻易地制定法律，这不仅是因为以往那些统治阶级能够在那里长时间地保持牢固的立场，而且也因为被剥削阶级的抵抗能够利用那里的矛盾，能够通过斗争攻克那里的战场，从而在那里找到表现自己的手段和机会。②

我来概括一下自己的论述。

如果我提出的论点是言之有据的，那么它就可以把我带回经典的马克思主义国家理论，使之在某一方面更加准确。我主张，必须把国家政权（及其被……占有）与国家机器两者区分开来。但我还补充了一点，即国家机器包括两类：一类是代表镇压性国家机器的机构；另一类是代表那些

---

① 在 1937 年的一篇伤感的文章里，克鲁普斯卡娅讲述了列宁做出殊死努力的一段历史和她认为是列宁失败的地方。〔原注〕

② 我在这里关于 AIE 中的阶级斗争所说的寥寥数语，显然远没有穷尽有关阶级斗争的问题。要探讨这个问题，必须牢记两个原则：

第一个原则是马克思在《政治经济学批判》序言中所提出的：“在考察这些变革［社会革命］时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。”［《选集》第 2 卷，第 33 页］。阶级斗争就是这样以意识形态的形式，因而也是以 AIE 中的意识形态的形式表现和进行的。但是，阶级斗争本身远远超出了这些形式，并且正因为它超出了这些形式，被剥削阶级的斗争也同样可以在各种 AIE 的形式中进行，并掉转意识形态武器来反对掌握政权的阶级。

这是由于第二个原则：阶级斗争超出了 AIE，因为它植根于意识形态之外的地方，植根于基础，植根于生产关系，因为正是生产关系作为剥削关系构成了阶级关系的基础。〔原注〕

意识形态国家机器的机构。

但如果真是这样，那么一定会有人提出下列问题，甚至是采用对我的意见进行概括的方式：意识形态国家机器究竟是在什么范围内起作用的？它们的重要性是以什么为基础的？换句话说，这些不运用镇压而运用意识形态发挥功能的意识形态国家机器，它们的“功能”是跟什么相一致的呢？

关于生产关系的再生产

现在我可以来回答那个让我费了很长篇幅却仍然悬而未决的中心问题：生产关系的再生产是如何得到保证的？

如果用地形学语言（基础与上层建筑），我可以说：在极大程度上[①]，生产关系的再生产是通过法律—政治的和意识形态的上层建筑来保证的。

但是，我主张必须超越这种依然具有描述性的语言，我会说：在极大程度上，生产关系的再生产是通过国家政权在国家机器——（镇压性）国家机器和意识形态国家机器两方面——中的运用来保证的。

我刚才所说的一切也必须考虑进来，并且可以归纳为以下三个特点的形式：

1. 所有国家机器都既运用镇压也运用意识形态发挥功能。区别在于（镇压性）国家机器大量并首要地运用镇压，而意识形态国家机器大量并首要地运用意识形态发挥功能。

2. （镇压性）国家机器构成了一个有组织的整体，它的不同组成部分受到一个统一体的集中指挥，这个统一体就是由掌握国家政权的统治阶级的政治代表来实施的阶级斗争的政治；而意识形态国家机器是多样的、彼此各异的、“相对独立的”，并且能够提供一个客观的矛盾展开的领域，这

① 说在极大程度上，是因为生产关系首先是通过生产和流通过程的物质性再生产出来的。但是不应忘记，在这些过程中直接存在着意识形态的关系。〔原注〕

些矛盾以有限的或极端的形式表现了资本家阶级的阶级斗争和无产阶级的阶级斗争之间冲突的后果，以及这些冲突的次要形式。

3.（镇压性）国家机器的统一性是通过统一的、集中的组织来保证的，这个组织是由掌握政权的阶级中实行这个阶级的阶级斗争政治的代表来领导的；而各种不同的意识形态国家机器的统一性通常是以矛盾的形式，通过占统治地位的意识形态（即统治阶级的意识形态）来保证的。

把这些特点考虑进来，我们就能以如下方式，按照某种“分工”来表述生产关系的再生产。①

镇压性国家机器的作用，就它是一个镇压机器来说，本质在于用（肉体的或其他形式的）武力来保证生产关系（说到底是剥削关系）再生产的政治条件。国家机器不仅为自身的再生产（资本主义国家内部的政治王朝、军事王朝等等）不遗余力，而且首先要运用镇压（从最野蛮的肉体施暴，到纯粹的行政命令和禁令，直到公开和隐蔽的审查制度）来保证意识形态国家机器运行的政治条件。

实际上，正是后者，在镇压性国家机器为它提供的“盾牌”后面，主要保证了尤其属于生产关系方面的再生产。也正是在这里，大量地集中了占统治地位的意识形态（即掌握国家政权的统治阶级的意识形态）的作用。正是占统治地位的意识形态这个中介保证了镇压性国家机器与意识形态国家机器之间，以及不同的意识形态国家机器之间（时有摩擦的）“和谐”。

我们由此需要提出这样的假设：意识形态国家机器的多样性的功能恰恰在于它们惟一的——因为是共同的——生产关系再生产的作用。

的确，我们已经列举了相当多的、存在于当代资本主义社会形态中的意识形态国家机器：教育的机器，宗教的机器，家庭机器，政治的机器、工会机器，传播机器、“文化的”机器，等等。

然而，在“农奴制”特点的那种生产方式（通常称为封建生产方式）

① 就镇压性国家机器和意识形态国家机器所服务的那部分再生产而言。〔原注〕

的社会形态中，我们可以看到，尽管存在着单一的镇压性国家机器，而且它们从已知最早的古代国家起（更不要说绝对君主制了），就已经与我们今天熟悉的形式非常相似，但在那里，意识形态国家机器的数量却要少得多，而且它们特有的类型也与现在不同。例如，我们看到在整个中世纪教会（宗教的意识形态国家机器）集聚的许多功能，今天已经转交给了若干不同的意识形态国家机器；这些新的机器，尤其在教育和文化功能方面与我眼下提到的过去是有联系的。曾经与教会并列的还有家庭意识形态国家机器，它所扮演的重要角色与它在资本主义社会形态中的作用是不可同日而语的。不管表面现象如何，教会和家庭并不是当时仅有的意识形态国家机器。还有一种政治的意识形态国家机器（三级会议、最高法院、作为现代政党前身的不同政治派别和同盟，以及由自由的公社和随后的城市构成的整个政治制度）。如果我敢冒昧地使用一个与当时时代不符的说法的话，那么还有一种强大的“原始工会”意识形态国家机器（强大的商会和银行行会，以及技工协会等等）。甚至出版和传播也像剧院那样有了无可争议的发展；起初，二者都是教会的组成部分，而后才越来越独立了出来。

在我极概括地考察的前资本主义历史时期，最清楚不过的是，存在着一个占统治地位的意识形态国家机器——教会，它不仅把宗教的功能，而且还把教育的功能，以及大部分传播和“文化的”功能集于一身。从 16 世纪到 18 世纪，全部的意识形态斗争，从宗教改革的最初动荡开始，都集中于反教权和反宗教的斗争，这决不是偶然的；相反，这恰恰是宗教的意识形态国家机器占据统治地位而产生 的一种功能。

法国大革命首要的目标和成就，不仅在于把国家政权从封建贵族手中转交到商业资本主义的资产阶级手中，打碎了一部分以前的镇压性国家机器而代之以新的镇压性国家机器（如国民卫队），而且在于打击了头号的意识形态国家机器——教会。因此才出现了民间的教士机构，没收了教会财产，创造了新的意识形态国家机器来取代宗教的意识形态国家机器占统治地位的作用。

当然，这些事都不是自动发生的：政教协议、王朝复辟，以及地主贵

族与工业资产阶级在整个19世纪进行的长期的阶级斗争就是明证；这场斗争最终确立了资产阶级——首先通过学校——对以往由教会履行的各种功能的领导权。资产阶级在大革命最初几年就建立了新的政治的即议会民主制的意识形态国家机器，后来又经过长期激烈的斗争，在1848年的几个月和第二帝国垮台后的数十年重建了它们；可以说，资产阶级正是依靠这些机器展开了反对教会的斗争，并剥夺了它的意识形态功能——换句话说，不仅保障了自己的政治领导权，而且保障了资本主义生产关系的再生产所必需的意识形态领导权。

因此，尽管论据不怎么充分，但我相信还是有理由提出以下的论点。我认为，经过同旧的、占统治地位的意识形态国家机器进行了激烈的政治的、意识形态的阶级斗争之后，在成熟的资本主义社会形态中占据统治地位的意识形态国家机器，是教育的意识形态机器。

这个论点似乎是悖论性的，因为在每个人看来，也就是说，在资产阶级想要给自己和被剥削阶级提供的意识形态表述中，资本主义社会形态中占统治地位的意识形态国家机器似乎的确不是学校，而是政治的意识形态国家机器，即把普选权和党派斗争结合在一起的议会民主政体。

然而，历史（甚至是最近的历史）表明，资产阶级过去能够而且现在仍然能够接受那些不同于议会民主制的政治的意识形态国家机器：单就法国来说，就有过第一和第二帝国、君主立宪制（路易十八和查理十世）、议会君主制（路易·菲利普）和总统民主制（戴高乐）。在英国，这一点更为明显。从资产阶级观点看，那里的革命尤其“成功”，因为不像在法国，资产阶级（部分地由于小贵族的愚蠢）不得不听任农民和平民在“革命日”把自己拥上权力的宝座，并不得不为此付出了高昂的代价；而英国资产阶级则能够与贵族“和解”，并能长期与之“分享”国家政权以及对国家机器的运用（统治阶级中所有心怀善念的人们共享太平！）。而在德国，这一点更令人吃惊。因为那里的帝国主义资产阶级在“跨越”魏玛共和国、委身于纳粹主义之前，是躲在由帝国的容克（以俾斯麦为代表）及其军队和警察提供庇护和领袖人物的政治的意识形态国家机器背后，支离

破碎地进入到历史里来的。

因此我自信有充分理由认为，在占据前台的政治的意识形态国家机器的幕后，资产阶级建立起来的头号的、占统治地位的意识形态国家机器，就是教育的机器，它实际上已经在功能上取代了先前占统治地位的意识形态国家机器——教会。我们甚至可以补充说：学校—家庭这个对子已经取代了教会—家庭这个对子。

为什么说教育的机器实际上是资本主义社会形态占统治地位的意识形态国家机器呢？它又是怎样发挥功能的呢？

暂时说这么几点就够了：

1. 无论哪一种意识形态国家机器，都服务于同样的结果：生产关系的再生产，即资本主义剥削关系的再生产。

2. 每一种意识形态国家机器都以其特有的方式服务于这个惟一的结果。政治的机器使个人臣服于政治的国家意识形态，臣服于“间接的”（议会制的）或“直接的”（公民投票或法西斯主义的）“民主的”意识形态。传播机器则利用出版物、广播和电视，每天用一定剂量向每个“公民”灌输民族主义、沙文主义、自由主义和道德主义等等。文化的机器等等也是一样的（体育的沙文主义作用最为重要）。宗教的机器则在布道和其他有关出生、结婚和死亡的重大典礼中提醒人们：人只是尘土，除非他爱他的邻人，爱到有人打他的右脸，连左脸也转过来由他打。家庭机器等等也就没有必要再说下去了。

3. 这台音乐会由一个乐谱所支配，偶尔也会受到不同声音（先前统治阶级残余的声音、无产者及其组织的声音）的干扰。这个乐谱就是现行统治阶级的意识形态，它把——早在基督教之前就创造了希腊奇迹、以后又创造了罗马不朽之城的荣耀的——伟大先辈的人文主义这个伟大主题，以及（特殊和普遍等等）利益、民族主义、道德主义和经济主义的主题，统统融合到它的音乐当中。

4. 不过，在这个音乐会上，有一种意识形态国家机器确实起着占统治地位的作用，尽管很少有人留意它的声音：它是如此沉默！这就是学校。

学校接纳了各个阶级的学龄儿童，在以后的若干年里（这是儿童在家庭国家机器和教育的国家机器的双重挤压下最“易受伤害”的几年），它无论使用新方法还是旧方法，都在反复向他们灌输一定量的、用占统治地位的意识形态包裹着的“本领”（法文、算术、自然史、科学、文学），或者干脆就是纯粹状态的占统治地位的意识形态（伦理学、公民教育和哲学）。到大约16岁时，大批孩子就被赶“到生产中来”，成为工人和小农。另一部分经过学校筛选的年轻人继续学业，好歹多学几年，直到中途落伍，充当中小技术员、白领工人、中小行政人员以及形形色色的小资产者。最后一部分达到顶点，或者成为半雇佣型的知识分子，或者作为“集体劳动者的知识分子”，充当剥削的当事人（资本家、经理）和镇压的实施者（军人、警察、政客、行政官员等等）以及职业的意识形态家（各式各样的僧侣，可以确信其中大多数都是“俗人”）。

沿途被赶出来的每一批人，实际上都被提供了与他们在阶级社会必须充当的角色相适应的意识形态：被剥削者的角色需要“高度发达的”“职业的”、“伦理的”、“公民的”、“民族的”和非政治的意识；剥削的当事人的角色需要一种向工人发号施令和对他们讲话的“人际关系”的能力，镇压的当事人的角色需要有发号施令和强迫“无条件”服从的能力，或是玩弄政治领袖的修辞术进行煽动的能力，而职业的意识形态家的角色则需要一种带着尊重（即带着恰如其分的轻蔑、敲诈和煽动）去影响人们意识的能力，以大谈道德、德性、“超越”、民族和法国的世界地位之类的论调。

当然，许多这些相反相成的德性（一方面是谦逊节制、听天由命、温良顺从，另一方面是玩世不恭、轻蔑、傲慢、狂妄、自负乃至巧言令色和狡诈），也会在家庭、教会、军队、圣经、电影里，甚至足球场上传授。但是，在资本主义社会形态中，没有任何别的意识形态国家机器能够有全体儿童每周五、六天，每天八小时来充当义务的（部分还是免费的）听众。

但是，正是通过在这个学徒期学习由大量灌输的统治阶级意识形态包

裹起来的各种本领，资本主义社会形态的生产关系（即被剥削者对剥削者和剥削者对被剥削者的关系）才被大规模地再生产出来。造成资本主义制度赖以生存的这个结果的机制，自然被一种普遍盛行的关于学校的意识形态掩盖和隐瞒了。之所以普遍盛行，是因为它就是占统治地位的资产阶级意识形态的根本形式之一：这种意识形态把学校表述为清除了意识形态影响的中立环境（因为它是……世俗的）。在那儿，“家长”（他们也是免费的，因为他们是孩子的拥有者）把孩子（满怀信心地）托付给教师，而这些尊重孩子“良知”和“自由”的教师们，以自身的榜样，运用知识、文学和“让他们获得解放的”德性，为孩子们开辟了通向成年人的自由、道德和责任感的道路。

在此，我要请另一些教师原谅，因为他们在恶劣的条件下，仍然试图从历史上、从他们所“教授”的学问中找到不多的武器，转而反对自己陷入的意识形态、制度和实践。他们算得上是一类英雄。但是他们人数很少，而且有多少人（大多数人）甚至还从没有怀疑过制度（比他们要强大并且会把他们压垮的制度）所强加给他们的这项“工作”，更糟糕的是，他们用最先进的意识（著名的新方法!），倾注自己的全部身心和聪明才智来完成这项“工作”。他们很少怀疑这项“工作”，因此他们的忠诚就有助于维护和滋养对学校的意识形态表述，这种表述使今天的学校对于我们当代人来说，显得那样“自然”、必需、甚至有益，就像几世纪前，对于我们的祖先来说，教会也是那样的“自然”、必要、慷慨大度。

事实上，教会在今天已被学校取代了它作为占统治地位的意识形态国家机器的作用。它和家庭这个对子正像从前教会和家庭的对子一样。我们现在可以断言，考虑到学校（以及学校—家庭的对子）构成了占统治地位的意识形态国家机器，这个机器在现有生产方式的生产关系再生产中扮演着决定性的角色，因此，当世界范围的阶级斗争已经威胁到这种生产方式的存在的时候，空前深刻的危机目前正动摇着全球许多国家的教育制度，并时常伴随着（《共产党宣言》早已宣告过的）动摇家庭制度的危机，因而呈现出它的政治意义。

关于意识形态

在我提出意识形态国家机器这个概念的时候，在我说 AIE“运用意识形态发挥功能”的时候，我所依据的是一种现实——意识形态。现在需要对它做点讨论。

众所周知，“idéologie”这个表达方式是由卡巴尼斯（P. J. G. Cabanis）、德斯蒂德特拉西（Destutt de Tracy）和他们的朋友一起发明的，他们把它指定为观念（起源）论研究的对象。[①] 50 年后，当马克思开始使用这个说法的时候，甚至在他的早期著作中，就已经给了它一个完全不同的含义。在这里，意识形态是指在某个人或某个社会集团的心理中占统治地位的观念和表述体系。早在马克思为《莱茵报》撰稿时，他所从事的意识形态政治斗争就已经无可避免地一下子把他带到了这个现实的面前，并迫使他把最初的直觉继续向前推进。

然而，我们在这里碰到了一个相当令人惊讶的悖论。一切都仿佛在引导马克思提出一套意识形态理论。实际上，继《1844 年手稿》之后，《德意志意识形态》也的确为我们提供了一套明晰的意识形态理论，但……它却并不是马克思主义的（我们马上就会明白为什么了）。至于《资本论》，尽管它的确包含了许多理论的线索，讨论了各种意识形态（最明显的是庸俗经济学家的意识形态），但并没有包含关于这些意识形态的理论，因为这种理论在很大程度上有赖于提出一种关于意识形态一般的理论。[②]

我想冒昧地为这里所说的关于意识形态一般的理论提出一个初步的、相当图式化的蓝图。我将要提出的这些论点，当然不是即兴而发的，但也只有经过非常彻底的研究和分析，才能得到证明和检验，也就是说，才能得到确认或否决。

---

① 这里的“idéologie”应该译作“观念学”。〔编者注〕

② “意识形态一般”（idéologie en général）是相对于“各种意识形态”（idéologies）而言的，效仿了马克思关于“生产一般”的说法。〔编者注〕

意识形态没有历史

首先我应该解释一下我的理由，说明为什么在我看来可以从原则上提出一套方案，以建立关于意识形态一般的理论（至少可以证明这套方案是合理的），而不是建立关于各种个别的意识形态的理论（这些个别的意识形态，无论具有宗教的、伦理的，法律的还是政治的形式，都表达了不同的阶级立场）。

很显然，必须从我刚才提到的两方面出发来讨论关于各种意识形态的理论。我们将会清楚地看到，关于各种意识形态的理论最终要依赖于社会形态的历史，因此要依赖于在社会形态中结合起来的生产方式的历史，以及在社会形态中展开的阶级斗争的历史。在这个意义上，显然就不可能有关于各种意识形态的一般理论了，因为各种意识形态（从上面提到的两方面，可以把它们定义为不同领域和不同阶级的意识形态）是有历史的，而这种历史的归根到底的决定作用显然独立于意识形态之外，尽管它本身就包含着这些意识形态。

相反，如果我能够提出一套关于意识形态一般的理论的方案，并且如果这套理论正是关于各种意识形态的理论必须依赖的一个原理的话，那么就需要提出一个带有悖论色彩的命题，我可以把它表达为：意识形态没有历史。

我们知道，这个提法明明白白地出现在《德意志意识形态》的一段话里。马克思在谈到形而上学时说了这样的话；他说，形而上学同道德（这也意味着其他的意识形态形式）一样没有历史。[①]

在《德意志意识形态》中，这个提法是在一种明显的实证论语境中出现的。在这里，意识形态被设想为纯粹的幻觉、纯粹的梦想，即虚无。它的所有现实性都在它的外部。因此，意识形态被认为是一种想象的作品，

① 原话是："因此，道德、宗教、形而上学和其他意识形态，以及与它们相适应的意识形式便不再保留独立性的外观了。它们没有历史，没有发展，……"见《选集》第1卷，第73页。〔编者注〕

它的地位与梦在弗洛伊德之前的作者们心目中的理论地位恰好是一样的。在这些作家看来，梦是“白昼残迹”的纯粹想象的——即无用的结果，它表现出一种任意的（有时甚至是“颠倒的”）安排和秩序，换句话说，表现出“无序”的状态。在他们看来，梦是想象的东西，是空幻的，无用的，是人一旦合上双眼，就会从惟一完满而实在的现实——白昼的现实——的残迹中任意“拼合起来”的东西。这恰好就是哲学和意识形态在《德意志意识形态》中的地位（在这本书中，哲学就是典型的意识形态）。

当时，在马克思看来，意识形态是一种想象的拼合物，是纯粹的、空幻而无用的梦想，是从惟一完满而实在的现实的“白昼残迹”中构成的东西——这个现实，就是具体物质的个人物质地生产着自身存在的具体的历史。在《德意志意识形态》中，意识形态没有历史的提法正是以这一点为基础的，因为它的历史在它之外，而在那里惟一存在的历史就是那些具体的个人等等的历史。因此，在《德意志意识形态》中，意识形态没有历史这个论点是一个纯否定的论点，因为它同时意味着：

1. 意识形态是虚无的东西，因为它是一个纯粹的梦（这个梦是由天知道什么力量制造出来的：不是分工的异化，就是同样作为否定性决定作用的异化）。

2. 意识形态没有历史，这显然并不意味着在意识形态中没有历史（恰恰相反，因为意识形态只是对实在历史的苍白、空幻和颠倒的反映），而是意味着它没有自己的历史。

现在，尽管从形式上说，我希望捍卫的这个论点沿用了《德意志意识形态》的提法（“意识形态没有历史”），但是它与《德意志意识形态》中那个实证论的、历史主义的论点有着根本的不同。

因为一方面，我认为可以承认各种意识形态有它们自己的历史（尽管这个历史归根到底是由阶级斗争决定的）；另一方面，我认为也可以承认意识形态一般没有历史，但这不是在否定的意义上（它的历史在它的外部），而是在绝对肯定的意义上来说的。

意识形态的特殊性在于，它被赋予了一种结构和功能，以至于变成了

一种非历史的现实，即在历史上无所不在的现实，也就是说，这种结构和功能是永远不变的，它们以同样的形式出现在我们所谓历史的整个过程中，出现在《共产党宣言》所定义的阶级斗争的历史（即阶级社会的历史）中。如果真是这样，那么意识形态没有历史这个提法就具有了肯定的意义。

为了在这里提供一个理论参照点，我可以回到梦的例子上来，而这一次是要依据弗洛伊德的观念。我可以说，我们的命题（意识形态没有历史）能够而且也应该与弗洛伊德的命题（无意识是永恒的，即它没有历史）结合在一起（这种做法绝对没有任意的成分，完全相反，它在理论上是必然的，因为这两个命题之间存在着有机的联系）。

如果“永恒的”并不意味着对全部（暂存的）历史的超越，而是意味着无处不在、无时不在、因而在整个历史范围内具有永远不变的形式，那么，我情愿一字不变地采用弗洛伊德的表达方式：意识形态是永恒的，恰好就像无意识一样。我还要补充说，我发现这种比较在理论上被证明是合理的：因为事实上，无意识的永恒性与意识形态一般的永恒性不是没有关系的。

因此我相信（至少可以假设），在弗洛伊德提出了关于无意识一般的理论这个意义上，我可以提出关于意识形态一般的理论，这一点也能够被证明是合理的。

为了简化用语，并考虑到上面已经对各种意识形态有所讨论，我将用“意识形态”这个说法直接称呼“意识形态一般”，这样要方便些。我刚才说过，这个意识形态没有历史，或者同样可以说，它是永恒的，也就是说，它无所不在，在整个历史（=包括社会各阶级在内的社会形态的历史）中具有永远不变的形式。目前，我的讨论将限制在“阶级社会”及其历史的范围内。

意识形态是个人与其实在生存条件的想象关系的“表述”①

为了讨论我关于意识形态的结构和功能的中心论点，我要先提出两个论点，一个是否定的，另一个是肯定的；前者涉及以意识形态的想象形式所“表述”的对象，后者涉及意识形态的物质性。

论点 1：意识形态表述了个人与其实在生存条件的想象关系。

我们通常把宗教意识形态、伦理意识形态、法律意识形态，政治意识形态等等都说成是各种“世界观”。当然，假定我们不把这些意识形态的任何一个当做真理来体验（比如“信仰”上帝、职责、正义……等等），那么我们就会承认自己是从一种批判的观点来讨论意识形态的，是像人种学家考察“原始社会”的神话那样来考察它的，就会承认这些“世界观”大都是想象的，也就是说，是不“符合现实的”。

然而，一旦承认这些世界观不符合现实，即承认它们构成了一种幻觉，我们也就承认了它们的确又在暗示着现实，并且承认了只需对它们进行“阐释”，就可以在它们对世界的想象性表述背后，去发现这个世界的现实（意识形态=幻觉［illusion］/暗示［allusion］）。

存在着不同类型的阐释，其中最著名的是流行于 18 世纪的机械论类型（上帝是对现实国王的想象性表述）和由最初的教父们所开创、后来由费尔巴哈和从他那里延续下来的神学—哲学学派（如神学家巴特［Karl Barth］）所复兴的“诠释学的”阐释（例如对费尔巴哈来说，上帝是现实的人的本质）。事情的本质在于，只要我们对意识形态的想象性置换（和颠倒）进行阐释，我们就会得出结论：在意识形态中，“人们以想象的形

---

① “表述”（représentation），请参见本书《编译后记》的说明。这个命题的句式似乎模仿并改写了马克思的原话：“……这些观念都是现实［实在］关系和活动、他们的生产、他们的交往、他们的社会组织和政治组织有意识的表现（représentation），而不管这种表现是现实的还是虚幻的。”见《德意志意识形态》，《选集》第 1 卷，第 72 页。而“实在”、“想象”这两个说法则是对拉康概念的借用。〔编者注〕

式对自己表述了他们的实在生存条件”。

遗憾的是，这种阐释留下了一个小小的难题没有解决：人们为了“对自己表述”他们的实在生存条件，为什么“需要”对这些实在生存条件进行想象性置换呢？

第一种答案（18 世纪的答案）提供了一个简单的解释：僧侣或专制君主应当对此负责。他们“杜撰”了美丽的谎言，使人们相信自己是在服从上帝，而实际上却是要服从僧侣和专制君主；而这两者通常狼狈为奸，僧侣为专制君主的利益服务，反之，专制君主也根据相关“理论家”的政治立场行动。因此，对实在生存条件进行想象性置换是有原因的：这个原因就在于有一小撮寡廉鲜耻的人，把对“人民”的统治和剥削建立在他们想象出来的对于世界的虚伪表述之上，这样他们就能用统治人们想象力的方法来奴役人们的心灵。

第二种答案（费尔巴哈的答案，马克思在他的早期著作里曾一字不变地接受了这个答案）要更“深刻”，就是说，在它的虚假性上也要更“深刻”。它同样在寻找并找到了对人们的实在生存条件进行想象性置换和歪曲的原因，简言之，找到了在对人们的生存条件进行表述的想象中出现异化的原因。这个原因不再是僧侣或专制君主，也不再是他们主动的想象和受骗者被动的想象。这个原因就在于支配着人们自身生存条件的物质异化。在《论犹太人问题》和其他地方，马克思就是这样为费尔巴哈的观念辩护的：人们之所以对自己做出了关于他们生存条件的异化的（＝想象的）表述，是因为这些生存条件本身发生着异化（《1844 年手稿》说：是因为这些条件受到了异化社会的实质——“异化劳动”的统治）。

因此，所有这些阐释都紧紧抓住了它们作为前提所依赖的那个论点，即：我们在意识形态中发现的、通过对世界的想象性表述所反映出来的东西，是人们的生存条件，即他们的实在世界。

现在我就可以回到我已经提出的论点上来了：“人们”在意识形态中“对自己表述”的并不是他们的实在生存条件、他们的实在世界，相反，在那里首先对他们表述出来的是他们与这些生存条件的关系。正是这种关

系处在对实在世界的任何意识形态的（即想象的）表述的中心。正是这种关系包含了必定可以解释对实在世界的意识形态表述带有想象性歪曲的“原因”。或者，不谈什么因果关系，我们可以更确切地提出这个论点：正是这种关系的想象性质才构成了我们在全部意识形态中（如果我们不相信它是真理的话）可以看到的一切想象性歪曲的基础。

用马克思主义的话来说，一些个人占据着生产、剥削、镇压、意识形态化和科学实践的当事人的岗位，对他们的实在生存条件的表述，归根到底是从生产关系及其派生出来的其他关系中产生的；如果真是这样，我们就可以说：所有意识形态在其必然做出的想象性歪曲中所表述的并不是现存的生产关系（及其派生出来的其他关系），而首先是个人与生产关系及其派生出来的那些关系的（想象）关系。因此，在意识形态中表述出来的东西就不是主宰着个人生存的实在关系的体系，而是这些个人同自己身处其中的实在关系所建立的想象的关系。

如果真是这样，那么实在关系在意识形态中发生想象性歪曲的“原因”问题就消失了，而且势必要被一个不同的问题所取代：如果说社会关系主宰着个人的生存条件以及他们的集体生活和个人生活，那么，为什么对这些个人做出的、关于他们与社会关系的（个人）关系的表述必然是一种想象的关系呢？这是什么性质的想象呢？以这种方式提问题，既推翻了根据“小集团（clique）”①、个人集团（僧侣或专制君主，这些个人是伟大意识形态神话的创造者）做出的解释，也推翻了根据实在世界的异化特性做出的解释。在稍后的阐述中，我们就会看到其中的原因。现在，先让我告一段落。

论点2：意识形态具有一种物质的存在。

我以前在谈到那些看似构成了意识形态的“观念”或“表述”等等其实并不具有一种观念的［理想的］或精神的存在、而是具有一种物质的存在的时候，就已经触及到这个论点了。我甚至提出，各种“观念”的观

① 我故意使用了这个非常现代的说法。因为说来遗憾，甚至在共产党内部，用“小集团”行为来“说明”某些政治偏向（左倾或右倾机会主义）都成了家常便饭。〔原注〕

念的和精神的存在，完全产生于某种关于“观念”和意识形态本身的意识形态；我还可以补充说，它完全产生于某种自有科学以来似乎就“建立了”的这个观念的“观念”的意识形态，完全产生于科学工作者以他们自发的意识形态对自己表述为（真实的或虚假的）“观念”的意识形态。当然，这个以肯定命题形式提出的论点还没有得到证明。我只想请读者——比方说——以唯物主义的名义友善地对待这个论点。证明这个论点是必需做长篇大论的。

如果我们想要进一步分析意识形态的性质，那么，关于“观念”或其他“表述”具有物质的而非精神的存在这个论点，当然是一个必不可少的前提。确切地说，对任何意识形态的一切可能的严肃的分析，都会以直接经验的方式让每一位观察者有所发现，但是，不管观察者具有怎样的批判性，却只有这个论点才能有助于我们更好地揭示这些发现的意义。

在讨论意识形态国家机器及其实践时，我曾说过，每一种意识形态机器都是一种意识形态的实现（这些——宗教的、伦理的、法律的、政治的、审美的等等——不同领域的意识形态的统一性，是由它们对占统治地位的意识形态的臣服来保障的）。现在我要回到这个论点上来：一种意识形态总是存在于某种机器当中，存在于这种机器的实践或各种实践当中。这种存在就是物质的存在。

当然，意识形态在某种机器及其实践当中的物质存在，与一块铺路石或一枝步枪的物质存在有着不同的形态。但是，尽管冒着被误认为一个新亚里士多德派的风险（注意：马克思非常尊敬亚里士多德），我还是要说，“物质［质料］是在多种意义上而言的”，确切地说，它存在于不同的形态当中，而所有这些形态归根到底都源于“物理上的”物质。

说过这点之后，我就可以继续深入下去，看看在“个人”身上发生的事情。这些“个人”生活在意识形态当中，也就是生活在对于世界的确定的（宗教的、伦理的，等等）表述当中；表述的想象性歪曲取决于他们与自身生存条件的想象关系，换句话说，归根到底取决于他们与生产关系和阶级关系的想象关系（意识形态=与实在关系的想象关系）。我要说的是，

这种想象关系本身就具有物质的存在。

于是我观察到这样的事情。

一个个人会信仰上帝、职责、正义等等。（对于每个人来说，即对所有那些生活在对意识形态的意识形态表述——这种表述把意识形态归结为各种观念，并把它们定义为精神的存在——当中的人来说）这种信仰源于这个个人的观念，即源于这个作为有意识的主体的个人：他的意识里包含了他信仰的观念。以这种方式，即借助于这样建立起来的纯粹意识形态“概念的”配置（一个被赋予了意识、并在这种意识中自由地形成或自由地认识他所信仰的观念的主体），这个主体的（物质的）姿态也就自然地出现了。

这个个人具有这样那样的行为方式，采取了这样那样的实践的姿态，而且，更重要的是参与了特定意识形态机器的某些常规实践，他作为主体在完全意识到的情况下自由选择的观念就“依赖于”这个意识形态机器。如果他信仰上帝，他就去教堂做弥撒、跪拜、祈祷、忏悔、行补赎（就这个说法的通常意义来讲，也曾经是物质性的），当然还有匍匐悔过等等。如果他信仰职责，他就会采取相应的姿态，并“按照正确的原则”把这些姿态纳入仪式化的实践。如果他信仰正义，他就会无条件地服从法律的准则，甚至会在这些准则遭到亵渎时提出抗议、联名请愿和参加示威游行等等。

通过这个图式，我们可以看到：对意识形态的意识形态表述本身不得不承认，每一个被赋予了“意识”的主体，会信仰由这种“意识”所激发出来的、自由接受的“观念”，同时，这个主体一定会“按照他的观念行动”，因而也一定会把自己作为一个自由主体的观念纳入他的物质实践的行为。如果他没有这样做，“那就是邪恶的”。

事实上，假如他没有按照他的信仰所产生的功能去做他应该做的事，那是因为他做了别的事，这意味着，按照同样的唯心主义图式所产生的功能，在他的头脑中除了他公开宣称的观念之外还有其他观念，意味着他是作为一个要么“自相矛盾”（“无人自甘为恶”），要么玩世不恭，要么行

为反常的人，在根据其他这些观念行事。

无论怎样，关于意识形态的意识形态尽管带有想象性的歪曲，但也还是承认：人类主体的“观念”存在于他的行为中，或者说应该存在于他的行为中；如若不然，这个意识形态也会给他提供与他的实际行为（无论多么反常的行为）相符的另一些观念。这个意识形态谈到行为，而我将要谈到的是嵌入各种实践当中的行为。我还要指出，在某种意识形态机器的物质存在内部，这些实践被纳入到各种仪式当中并受到这些仪式的支配，哪怕它只是那个机器的一小部分，例如一个小教堂里的小弥撒、一次葬礼、一个体育俱乐部的小型比赛、一个上课日、一次政党集会等等。

此外，我们还要感谢帕斯卡尔，他自我辩护的“辩证法”有一个惊人的提法，使我们能够把意识形态概念图式的顺序颠倒过来。帕斯卡尔大约是这样说的：“跪下，开口祈祷，你就会信”。他就这样招人反感地把事情的顺序颠倒了过来，像基督一样，带来的不是和平而是争斗，还有不那么有基督徒味道的东西——诽谤（诅咒这个把诽谤带到世上的人吧！）。然而这种诽谤却使他有幸坚持和詹森派站在一起，反抗一种直接替现实命名的语言。

就让我把帕斯卡尔留在他与那个时代宗教意识形态国家机器进行的意识形态斗争的争论当中吧。而如果可能的话（因为我们行进在一个还很少有人探索的领域），这将要求我使用一种更为直截了当的马克思主义的语汇。

因此我要说，仅就单个的主体（某个个人）而言，他所信仰的观念具有一种物质的存在，因为他的观念就是他的物质的行为，这些行为嵌入物质的实践，这些实践受到物质的仪式的支配，而这些仪式本身又是由物质的意识形态机器来规定的——这个主体的观念就是从这些机器里产生出来的。当然，在我的命题里用了四次的“物质的”这个形容词会表现出不同的形态：对于做弥撒、跪拜、划十字，或是认罪、判决、祈祷、痛悔、赎罪、凝视、握手、外在的言说或“内在的”言说（意识）来说，逐次转移的物质性并不是同一个物质性。我要把不同物质性形态的差异这个理论难

题搁下不谈了。

我还要说的是，在对事情这种颠倒过来的表述中，我们所面对的根本不是一个“颠倒”的问题，因为显然有某些概念已经完全从我们的表述中消失了，相反，另一些概念却保存了下来，还出现了一些新的说法。

消失的说法有：观念；

保存的说法有：主体、意识、信仰、行为；

新出现的说法有：实践、仪式、意识形态机器。

因此，这不是一种颠倒或翻转（除非在一个政府被推“翻”或一个玻璃杯被碰“翻”的意义上讲），而是一种（非内阁改组式的）改组、一种相当奇特的改组，因为我们得到了以下的结论。

观念（就它们具有一种观念的或精神的存在而言）就这样消失了，但确切地说，是出现了这样的情况：它们的存在被纳入了实践的行为，这些实践受到仪式的支配，而这些仪式归根到底又是由意识形态机器来规定的。由此看来，主体只有作为一个体系所扮演的角色，他才在行动［表演］。这个体系就是意识形态，（按照它的实际决定作用的顺序来说）它存在于物质的意识形态机器当中，并规定了受物质的仪式所支配的物质的实践，而这些实践则存在于主体的物质的行为中，于是这个主体就在完全意识到的情况下按照他的信仰来行动了。

但是以上表述本身表明，我们保留了下列概念：主体、意识、信仰、行为。我要直接从这个序列里抽出一个决定性的、其余一切都以这个中心为转移的说法：主体的概念。

我还要直接写下两个相互关联的论点：

1. 没有不借助于意识形态并在意识形态中存在的实践；

2. 没有不借助于主体并为了这些主体而存在的意识形态。①

现在我可以得出我的中心论点了。

---

① 前一个“主体”是单数，后一个是复数，这个区别在下一节开头讲明了，并在“基督教意识形态”一节里具体地演示了出来。〔编者注〕

意识形态把个人传唤为主体①

提出这个论点，只是要把我的后一个命题的意思挑明：没有不借助于主体并为了这些主体而存在的意识形态。这意味着，没有不为了这些具体的主体而存在的意识形态，而意识形态的这个目标又只有借助于主体——即借助于主体的范畴和它所发挥的功能——才能达到。

我这么说的意思是，尽管主体范畴是随着资产阶级的意识形态的兴起，尤其是随着法律意识形态②的兴起，才以（主体）这个名义出现的，但它（也可以以其他的名义——如作为柏拉图所谓灵魂、作为上帝等等——发挥功能）却是构成所有意识形态的基本范畴，不管意识形态是否具有（不同领域或不同阶级的）规定性，也不管它出现在什么历史年代——因为意识形态没有历史。

我说，主体是构成所有意识形态的基本范畴，但我同时而且立即要补充说，主体之所以是构成所有意识形态的基本范畴，只是因为所有意识形态的功能（这种功能定义了意识形态本身）就在于把具体的个人“构成”为主体。在这双重构成的交互作用中存在着所有意识形态的功能；意识形态无非就是它以这种功能的物质存在形式所发挥的功能。

为了理解后面的内容，我们必须先要明白，无论是写这几行文字的作者，还是读这几行文字的读者，他们本身都是主体，因此都是意识形态的主体（这是个同义反复的命题），这就是说，在我说过“人生来就是意识形态的动物”这个意义上，这几行文字的作者和读者都“自发地”或“自然地”生活在意识形态中。

就作者写了几行可以声称是科学的话语而言，他作为“主体”在“他

---

① interpeller/interpellation，“打招呼”、“叫来问话”的意思，指“社会秩序把我们当做个人来对我们说话、并且可以称呼我们名字的方式”（F. 詹姆逊），考虑到这是一个本身带有法律意味的说法，我们认为它译为现成的“传唤”一词是贴切的、便于理解的。sujet 作为具体的“主体”，又有“臣民”的意思，与动词 sujet（“臣服”）对应，“基督教意识形态”一节结尾说明了这种“含混性”。〔编者注〕

② 它借用“法定主体”的法律范畴制造了一个意识形态概念：人生来就是一个主体。〔原注〕

的”科学话语中应该是完全缺席的（因为所有的科学话语按照定义都是没有主体的话语，“科学的主体”只存在于科学的意识形态中）。这是另一个问题，我暂且把它搁下不谈。

圣保罗说得好，我们是在“逻各斯”中，也就是说在意识形态中“生活、动作、存留”的[①]。因此，主体范畴对于你我来说，是一件最初的“显而易见的事情”（显而易见的事情总是最初的）：显然，你我都是主体（自由的、伦理的……等等的主体）。像所有显而易见的事情那样，包括像创造一个字眼来“命名事物”或“表明意义”（因此也包括像语言的“透明性”这件显而易见的事情）那样，你我作为主体这件显而易见的事情——以及它的无可置疑——本身是一种意识形态的后果，基本的意识形态的后果。[②] 把显而易见的事情当做显而易见的事情强加于人（而又不动声色，因为这些都是“显而易见的事情”），恰恰是意识形态的一种特性。我们不会认不出这些显而易见的事情，而且在它们面前我们还免不了要产生一种自然的反应，（大声地或“以良知的轻微之声”）喊出：“那很明显！对！那没错！”

在这种反应中起作用的是意识形态的承认功能，它是意识形态的两种功能之一（其反面是误认功能）。[③]

举一个非常“具体的”例子吧：我们都有一些朋友，当他们来敲门时，我们隔着门问：“谁呀？”回答是（因为“这是显而易见的”）：“我”。于是我们认出“是他”，或“她”。我们开了门，“没错，真的是她”。再举一个例子：我们在街上认出某个（以前的）老相识（即（重新）相识[（re）-connaissance]），我们会说“你好！老朋友”，随后跟他握手（在日常生活中，这就是进行意识形态承认的一种物质的仪式性实践——至少在法国是这样；不同地方有不同地方的仪式），这就向他表明我们认出了

---

① 见《新约·使徒行传》17：28。〔编者注〕

② 语言学家和那些为了不同目的而求助于语言学的人常常碰到许多困难，出现这些困难是由于他们无视意识形态的后果对所有话语（甚至包括科学话语）的作用。〔原注〕

③ “（承）认”（reconnaissance，在行文中有时译作“认出”）和“误认”（méconnaissance）两个说法都与拉康（“镜子阶段”）有关。〔编者注〕

他（而且已经知道他也认出了我们）。

运用这种初步的观察和这些具体的例证，我只想指出，你我从来都是主体，并且就以这种方式不断地实践着意识形态承认的各种仪式；这些仪式可以向我们保证，我们的确是具体的、个别的、独特的、（当然也是）不可替代的主体。我目前正在从事的写作和你目前[①]正在进行的阅读，在这方面也都是意识形态承认的仪式，我思考中的“真理”或“谬误”或许就会随着这里所包含的“显而易见的事情”强加在你的头上。

但是，认识到我们都是主体，并且我们是通过最基本的日常生活的实践仪式发挥功能的（握手、叫你的名字、知道你“有”自己的名字，哪怕我不知道这个名字是什么，这也意味着你被承认是一个独一无二的主体，等等）——这种认识（reconnaissance）只能让我们“意识”到我们是在不断地（永恒地）进行意识形态承认的实践（对它的“意识”也就是对它的承认［reconnaissance］），但丝毫没有为我们提供关于这种承认机制的（科学）知识。如果你愿意的话，那么尽管我们是在意识形态中言说的，但我们现在必须达到的正是这样一种知识。我们必须从意识形态内部勾画出一套打算跟意识形态决裂的话语，使之有勇气成为关于意识形态的科学（即无主体）话语的开端。

因此，为了表述“主体”为什么是构成意识形态的基本范畴，而意识形态也只有在把具体的主体构成为主体的过程中才能存在，我要使用一种特殊的阐述方式：既“具体”到足以被认出，又抽象到可以而且足以被思考，从而产生知识。

我首先要提出的是：所有意识形态都通过主体这个范畴发挥的功能，把具体的个人呼唤或传唤为具体的主体。

这个命题要求我们暂时把具体的个人和具体的主体区分开来，尽管在这个层面上，具体的主体只有在它们由具体的个人来担当的意义上才存

---

① 注意：这个双重的“目前”又一次证明了意识形态是“永恒的”这一事实，因为这两个“目前”是被一段不确定的时间间隔分开的；我在 1969 年 4 月 6 日写下这几行字，而你可以在今后任何一个时候读到它们。〔原注〕

在。

我接着要指出，意识形态“起作用”或“发挥功能”的方式是：通过我称之为传唤或呼唤的那种非常明确的作用，在个人中间“招募”主体（它招募所有的个人）或把个人“改造”成主体（它改造所有的个人）。我们可以从平时最常见的警察（或其他人）的呼唤——“嗨！叫你呢！”① ——来想象那种作用。

假定我所想象的理论场景发生在大街上，那么被呼唤的个人就会转过身来。就这样，仅仅做了个一百八十度的转身，他就变成了一个主体。为什么呢？就因为他已经承认那个呼唤“正”是冲着他的，“被呼唤的正是他”（而不是别人）。经验表明，用于呼唤的日常电信活动就很少落空过：无论是口头呼叫，还是信号声，所呼唤的人总会认出那个被呼唤的正是他自己。然而这是一个奇怪的现象，单凭“犯罪感”是解释不了这个现象的，尽管有大量的人在“因为做了什么事而心虚”。

自然是为了让我的小理论剧方便实用、明了易懂，我才不得不用一种前后连贯的形式，也就是按照时间的连续性，把事情表演出来。有几个人在一起走。从某个地方（通常是他们背后）传来一声呼唤：“嗨！叫你呢！”。有个人（十有八九就是被叫的那个人）转过身来，相信/怀疑/知道这是在叫他，也就是说，认出呼唤声所叫的“正是他”。但实际上，这些事情的发生是没有任何连续性的。意识形态的存在和把个人呼唤或传唤为主体完全是一回事。

我可以补充一句：这件好像发生在意识形态之外（确切地说，发生在街上）的事，实际上发生在意识形态内部。因此，的确发生在意识形态内部的事，也就好像发生在它之外。这正是那些呆在意识形态内部的人总是凭定义相信自己外在于意识形态的原因：意识形态的后果之一，就是在实践上运用意识形态对意识形态的意识形态特性加以否认。意识形态从不会说：“我是意识形态”。必须走出意识形态，进入科学知识，才有可能说：

---

① 呼唤作为一种服从于明确仪式的日常实践，在警察的“呼唤”实践中采取了非常“特殊的”形式：它涉及到对“嫌疑人”的呼唤。〔原注〕

我就在意识形态内部（这是相当罕见的情况）；或者说：我曾经在意识形态内部（这是一般的情况）。谁都知道，关于身处意识形态内部的指责从来是对人不对己的（除非有人是真正的斯宾诺莎主义者或马克思主义者，在这个问题上，两者完全可以是一回事）。这就等于说，意识形态没有（自身的）外部，但同时又恰恰是（科学和现实的）外部。

斯宾诺莎比马克思早两百年就完整地解释过这一点，马克思实践了它，却没有做出详细的解释。不过我们还是不谈这一点吧，尽管它意义重大；这些意义不只是理论的，而且直接是政治的。因为（比如说），关于批评和自我批评的整套理论——马克思列宁主义阶级斗争实践的这个金子般的原则，就依赖于这一点。

就这样，意识形态把个人呼唤或传唤为主体。由于意识形态是永恒的，所以我现在必须取消我用来演示意识形态功能的那种时间形式，同时指出：意识形态从来都在把个人传唤为主体，这就等于明说，个人从来都在被意识形态传唤为主体。我们从这里必然得出最后一个命题：个人从来都是主体。因此，这些个人就他们从来都是主体而言，本身是“抽象的”。这个命题像是一个悖论。

然而，个人——甚至在出生前——从来都是主体，这却是一个谁都可以理解的、明摆着的事实，根本不是什么悖论。弗洛伊德注意到围绕着期待孩子“出生”这桩“喜事”所进行的各种意识形态仪式，并只用这一点就向我们说明，个人就他们从来都是主体而言，永远是“抽象的”。谁都知道，一个未出生的孩子是以何种方式被寄予了这么多期望的。如果我们同意先不谈论“感情”，即对未出生的孩子寄予期望的家庭意识形态的各种形式（父系的/母系的/夫妇的/兄弟的），那么这就等于平淡无奇地说：事先就可以肯定，这个孩子将接受父姓[①]，并由此获得一个身份，成为不可替代的人。所以，甚至在出生前，孩子从来都是一个主体。它在特定的家庭意识形态的模子里被认定为这样的主体，从被孕育开始，就有人

① nom du pèpe，拉康的概念。〔编者注〕

按照这个模子来“期望”它了。我几乎不用再补充说，这个家庭意识形态的模子在其独一无二方面总是有着高度完善的结构；在这个不可改变的、多少有点“病态的”结构中（想想我们能给“病态的”这个说法赋予的任何意义），原先那个未来的主体必定会“找到”“它的”位置，即“成为”它预先就是的一个有性别的主体（男孩或女孩）。显然，这种意识形态的约束力和预定作用，以及在家庭中抚养和教育孩子的所有仪式，都跟弗洛伊德所研究的前生殖器“期”和生殖器“期”的各种性欲形式，即对于他从作用上称之为无意识的东西的“控制”，有着某种关联。但是，让我们把这一点也搁下不谈吧。

让我讲得再深入一点。我现在要把注意力转向这样一个问题：置身于这个传唤场景中的“演员们”，以及他们各自扮演的角色，是怎样被反映在所有意识形态本身的结构当中的。

一个实例：基督教意识形态

由于所有意识形态的结构形式总是相同的，因此，在伦理、法律、政治和审美等意识形态同样可以作为例证的情况下，我只准备分析一个人人都能理解的例子——宗教意识形态。

我们可以来思考一下基督教意识形态。我要使用一种修辞手段来“让它说话”，也就是说，把它不仅通过《旧约》和《新约》、神学家和布道辞，而且通过它的实践、仪式、典礼和圣事所“言说”的东西，纳入一套虚构的话语。基督教意识形态大抵是这样说的：

它说：那个叫彼得的人（每一个在被动意义上按名字来称呼的人，因为这个名字从来不是他自己给的），我是有话对你说，目的要告诉你，上帝存在，而你必回答他。它又说：上帝借我的声音传话给你（圣经记有上帝的道，传统使之远播世上，“教皇不谬”永远确定了它的“微言大义”）。它说：这就是你，你是彼得！这是你的出身，你是永恒的上帝所造，尽管你生于主历 1920 年！这就是你在世上的位置！这就是你该做的事！像这样，如果你守“爱的律法”，你就能得救，你，彼得，就能成为

基督荣耀之身的一部分！等等……

这是一套司空见惯的、陈腐的讲道，但同时又是一套相当令人惊奇的话语。

令人惊奇的原因在于，如果我们认为宗教意识形态的确是在对个人说话，[①] 目的是“把他们改造成主体”——它传唤彼得这个个人，就是为了让他成为一个主体，自由地服从或是违抗呼召，即上帝的诫命；如果它用这些个人的名字来称呼他们，因此承认他们从来都是被传唤为具有个人身份的主体（以至于帕斯卡尔的基督说：“我这滴血正是为你而流！”）；如果它像这样传唤他们，以至于主体回答“是的，正是我！”；如果它能从他们身上认出，他们的确占据了它指派给他们在世上的位置、一个尘世间固定的所在：“正是我，我在这里，是一个工人、老板或军人！”如果它能根据他们对“上帝的诫命”（作为爱的律法）所表现的敬与不敬，从他们身上认出命定的归宿（永生或入地狱）；——如果一切都确实以这种方式（在众所周知的洗礼、坚振礼、领圣餐、忏悔和终傅等等仪式实践中）发生的话，我们就应注意到：所有这些用来建立基督教主体的“程序”都由一种奇怪的现象支配着：事实上，只有在存在一个独一的、绝对的、作为他者的主体即上帝的绝对条件下，才会有如此众多的、可能的宗教主体存在。

我们可以很方便地用一个大写字母 S 开头的 Sujet，来特指这个新的、非凡的主体，以区别于小写 s 开头的普通主体。[②]

可见，把个人传唤为主体，是以一个独一的、中心的、作为他者的主体的“存在”为前提的，宗教意识形态就是奉这个主体的名把所有个人都传唤为主体的。这一切都明明白白地[③]写在理所当然被称之为圣经的东西里。“事情是这样，那时，上帝耶和华从云中对摩西讲话。他呼叫摩西说：

---

① 尽管我们知道个人从来都是主体，但我们还是继续使用这个方便的说法，因为它可以造成一种对比的效果。〔原注〕

② 按照本书通例，我们把这个大写的主体用楷体表示。〔编者注〕

③ 我以糅合的方式，不是逐字逐句，而是“按精神实质”进行复述。〔原注〕
参见《旧约·出埃及记》3。〔编者注〕

‘摩西！’摩西回答说：‘（正）是我！我是你的仆人摩西。你吩咐吧，我听着呢！’耶和华就对摩西说：‘我是自有永有的’”。

上帝就这样把自己定义为典范的主体，他由于自己并为了自己而存在（“我是自有永有的”），他传唤他的主体，那个由于他的传唤而臣服于他的个人，那个叫摩西的人。而那个被传唤、被直呼其名的摩西呢，因为承认上帝所称呼的“正”是他，也就承认自己是一个主体、一个上帝的主体、一个臣服于上帝的主体、一个由于主体而存在并臣服于主体的主体。证明是：他服从上帝，并使他的百姓服从上帝的诫命。

因此，上帝是主体，而摩西和无数是上帝百姓的主体则是主体的传唤对象，是他的镜子、他的反映。人不就是照着上帝的形象造出来的吗？全部的神学思考都证明，尽管上帝没有人也完全“能行”，但他却需要人，主体需要主体，正像人需要上帝，主体需要主体一样。说得清楚点：上帝需要人，这个伟大的主体需要主体，哪怕他的形象（当这些主体沉迷放纵而陷于罪的时刻）在他们身上发生了可怕的颠倒。

说得再清楚点：上帝复制了自己并派圣子来到地上，作为一个仅仅被他“离弃”的主体（客西马尼园里漫长的抱怨直到被钉十字架才结束①），既是主体又是主体，既是人又是上帝，专门要为最后的救赎即基督复活预备道路。所以说，上帝需要“让自己成为”一个人，主体需要变成一个主体，似乎要在经验上显现出来，为主体的眼所能见，为主体的手所能触（见圣托马斯·阿奎那）；而只要这些都是主体，他们就会臣服于主体，惟一的目的是要在末日审判的时候，他们能够像基督一样，回归上帝的怀抱，即回归主体。②

让我们用理论语言将这种把主体变成主体，把主体本身变成主体—主体的奇妙的必然性翻译出来吧。

我们看到，所有意识形态的结构——以一个独一的绝对主体的名义把

---

① 可参见《新约·马太福音》26：36—46；27：46.〔编者注〕

② 三位一体的教义正是关于主体（圣父）复制成主体（圣子）以及两者间镜像关系（圣灵）的理论。〔原注〕

个人传唤为主体——都是反射的，即镜像的结构；而且还是一种双重反射的结构：这种镜像复制是构成意识形态的基本要素，并且保障着意识形态发挥功能。这意味着所有意识形态都有一个中心，意味着绝对主体占据着这个独一无二的中心的位置，并围绕这个中心，用双重镜像关系把无数个人传唤为主体；于是，这个中心使主体臣服于主体，同时，由于每个主体都能通过主体凝思自己（现在和将来）的形象，所以，这个中心也通过主体向他们保证：他们和他确实有这样的关系，而既然一切都发生在家庭（圣家庭：家庭本质上都是神圣的）中，所以“上帝将在那里认出归他的人”，也就是说，那些认出上帝并在他身上认出自己的人，将会得救。

让我概括一下我们就意识形态一般所发现的东西。

意识形态复制的镜像结构同时保障着：

1. 把“个人”传唤为主体；

2. 他们对主体的臣服；

3. 主体与主体的相互承认，主体间的相互承认，以及主体最终的自我承认；①

4. 绝对保证一切都确实是这样，只要主体承认自己的身份并做出相应的行为，一切都会顺利：阿们——“就这样吧”。

结果是：主体落入了被传唤为主体、臣服于主体、普遍承认和绝对保证的四重组合体系，他们在这个体系里“起作用”，而且在绝大多数情况下都是“自己起作用”的，除了一些“坏主体”时而会招惹（镇压性）国家机器出动某些分支前来干预。而绝大多数（好）主体则是“全靠自己”，也就是靠意识形态（它的具体形式在各种意识形态国家机器中得到了实现）来顺利地起作用的。他们被嵌入由 AIE 的仪式所支配的各种实践

① 黑格尔作为一位讨论了普遍承认的“理论家”，（在无意间）也成了一位令人钦佩的意识形态“理论家”，可惜他最终落入了绝对知识的意识形态。费尔巴哈是一位令人惊讶的讨论镜像关系的“理论家”，可惜他最终落入了人类本质的意识形态。要找到用来建立关于这种保证的理论的材料，我们必须转向斯宾诺莎。〔原注〕

当中。他们“承认”现存事物（das Bestehende）[①]，承认“情况就是这样，不能不是这样”，承认他们必须服从上帝，服从良知，服从僧侣，服从戴高乐，服从老板，服从工程师，承认你当“爱你的邻人如爱自己”，等等。他们的具体的物质行为只不过是把这句绝妙的祈祷词纳入生活中罢了：“阿们——就这样吧”。

是的，主体是在“自己起作用”。产生这一后果的全部秘密就在于我刚才讨论过的四重组合体系里的头两个环节，也许你更喜欢说，在于主体这个说法的含混性。在通常使用时，主体这个说法实际上意味着：（1）一种自由的主体性，主动性的中心，自身行为的主人和责任人；（2）一个臣服的人，他服从于一个更高的权威，因而除了可以自由接受这种服从的地位之外，被剥夺了一切自由。后一条解释说明了这种含混性的意义，让我们看到它无非反映着某种正在制造含混的作用：个人被传唤为（自由的）主体，为的是能够自由地服从主体的诫命，也就是说，为的是能够（自由地）接受这种臣服的地位，也就是说，为的是能够“全靠自己”做出臣服的表示和行为。除非由于主体的臣服，除非为了主体的臣服，就不会有主体的存在。正因如此，他们才能“全靠自己起作用”。

“就这样吧！……”，这个预期善果的短语证明，并不是“自然而然”就会这样的（“自然而然”就不用着祈祷，不用着意识形态的干预了）。这个短语证明，如果事情要成为它们应该成为的那样，就不得不这样——我们可以顺嘴说出：如果要确保生产关系的再生产，甚至在日常的生产和流通过程中、在“意识”中，也就是说，在这些个人—主体占据由社会技术分工为他们指定的生产、剥削、镇压、意识形态化和科学实践等岗位的姿态中，要确保生产关系的再生产，就不得不这样。的确，在这样一套机制——对主体和被传唤为主体的个人的镜像承认，以及在主体自由地接受了对主体“诫命”的臣服地位之后，主体为他们提供的保证——当中，什么才是真正成问题的事情呢？在这套机制中成问题的现实、恰恰以承认的

① 这个德文词出自马克思：“辩证法，在其神秘形式上，成了德国的时髦东西，因为它似乎使现存事物显得光彩……”，《资本论》第二版跋，见《选集》第2卷，第112页。〔编者注〕

形式必然被忽视的现实(意识形态=误认/无知),说到底,实际上就是生产关系的再生产,以及由生产关系派生的其他关系的再生产。

1969 年 1—4 月

【附记】 即使这几个图式化的论点可以让我从某些方面阐明上层建筑的发挥功能的情况，阐明上层建筑对基础进行干预的方式，但它们显然还都是抽象的，而且也必定会留下若干重要的难题有待解答，应该在这里提出来：

1. 有关实现生产关系再生产的全过程的难题。

作为该过程的一个要素，AIE 有助于生产关系的再生产。但仅仅看到它们“有助于”，这种观点就仍然是抽象的。

只有在生产和流通的过程中，生产关系的再生产才能实现。它是通过这些过程的各种机制来实现的：在这些机制中“完成”对工人的训练，为他们指定工作岗位，等等。正是在这些过程的内部机制中，我们可以感受到不同意识形态的作用（首先是法律—伦理意识形态的作用）。

但这种观点仍然是抽象的。因为在阶级社会里，生产关系都是剥削关系，因此也都是敌对阶级之间的关系。生产关系的再生产，作为统治阶级的最终目标，因此也就不可能只是一项单纯的技术操作，只是为了“技术分工”的不同岗位的需要，对个人进行训练和分配。事实上，超出统治阶级的意识形态，就没有什么“技术分工”：劳动的任何“技术”分工、任何“技术”组织，都是劳动的社会（=阶级）分工和组织的形式与伪装。因此，生产关系的再生产只可能是一项阶级的事业。它是通过统治阶级与被剥削阶级相抗衡的阶级斗争来实现的。

因此，只要不采取这种阶级斗争的观点，实现生产关系再生产的全过程就仍然是抽象的。因此，采取再生产的观点，归根到底也就是要采取阶级斗争的观点。

2. 有关特定社会形态中存在的各种意识形态的阶级性质的难题。

意识形态一般的“机制”是一回事。我们已经看到，它可以归结为用几句话表达出来的几条原则（就像按照马克思的说法来定义生产一般，或

者弗洛伊德定义无意识一般的原则那么“贫乏”)。如果在这里有什么真理可言，那就是，对于意识形态的任何实在形态来说，这种机制必定是抽象的。

我提出，各种意识形态是在那些机构中、在它们的仪式和它们的实践中、在 AIE 中得到实现的。我们已经看到，在这个基础上，它们有助于对统治阶级来说性命攸关的那种阶级斗争的形式，即生产关系的再生产。但是这种观点本身虽然符合实际，也仍然是抽象的。

实际上，只有从阶级斗争的观点出发，国家和国家机器作为确保阶级压迫、保证剥削及其再生产的条件的阶级斗争机器，才是有意义的。但是，没有相互敌对的阶级就没有阶级斗争。任何人，只要提到统治阶级的阶级斗争，就要提到被统治阶级的抵制、反抗和阶级斗争。

正因如此，AIE 并不是意识形态一般的实现，甚至也不是统治阶级意识形态的无冲突的实现。统治阶级的意识形态不能靠上帝的恩典，甚至也不能只靠夺取国家政权就能变成占统治地位的意识形态。只有通过装备 AIE，使统治阶级的意识形态从中得到实现和自我实现，才能成为占统治地位的意识形态。但是，这种装备不是靠它自己就能完成的；相反，它是一场非常艰苦而持久的阶级斗争的赌注，这场斗争首先要反对先前的统治阶级和它们在新旧 AIE 中占据的立场，其次要反对被剥削阶级。

但是，这个关于 AIE 中阶级斗争的观点仍然是抽象的。实际上，AIE 中的阶级斗争的确是阶级斗争的一个方面，有时还是一个重要的、症状性的方面：例如 18 世纪反对宗教的斗争，或者今天各资本主义国家出现的教育 AIE 的“危机”。但是，AIE 中的阶级斗争毕竟只是阶级斗争的一个方面，而阶级斗争是超出 AIE 范围的。掌握政权的阶级在其 AIE 中赋予统治地位的意识形态，的确是在那些 AIE 中“得到实现”的，但它却超出了这些机器的范围，因为它来自别的地方。相似的是，被统治阶级在上述 AIE 中为了反对这些机器而努力捍卫的意识形态，也超出了这些机器的范围，因为它也来自别的地方。

只有从阶级的观点，即阶级斗争的观点出发，才有可能解释特定社会

形态中存在的各种意识形态。不仅从这个起点出发，才有可能解释占统治地位的意识形态在 AIE 中的实现，以及把 AIE 当做场所和赌注的那些阶级斗争形式的实现。而且尤其要从这个起点出发，才有可能理解在 AIE 中实现并在那里相互对抗的各种意识形态的来源。因为，如果 AIE 真的代表了统治阶级的意识形态必然由以得到实现的形式，代表了被统治阶级的意识形态必然由以进行较量和对抗的形式，那么，各种意识形态就不是从 AIE 当中“出生”的，而是来自在阶级斗争中搏斗着的各社会阶级：来自他们的生存条件、他们的实践、他们的斗争经验，等等。

1970 年 4 月

（孟登迎　译　陈越　校）

马基雅维利和我们

前　　言[①]

在以这篇文章开始这大胆的冒险之前[②]，我要向三四年前出版的关于

---

① 阿尔都塞于1962年第一次在高师开设关于马基雅维利的课程，现有部分草稿保存在档案里。大约在1971—1972年间，他在这些草稿的基础上写了一篇全新的文本，并在1972年开设了第二次课程。1975—1976年左右，作者又开始在1971—1972年原稿的复本上进行手写修改和补充。重要的是，有大量修改和补充是在阿尔都塞最后的那段时期（1986年前后）所做，它们几乎都和作者晚年提出的“偶然唯物主义”理论有关。作者给这个复本亲自加上了《马基雅维利和我们》（Machiavel et nous）的标题），并有过用西班牙文出版的计划（未果）。直到他去世后，手稿才经弗朗索瓦·马泰朗（FranÇois Matheron）编辑整理，被收入《哲学与政治文集》第2卷（Stock/IMEC出版社，1995）发表。马泰朗将经过修改和补充的复本与原稿完全合并，只对那些可以确定的“晚期手写修改”和“晚期手写补充”加以注明。我们的中译本以“原编者注”的形式保留了这方面的所有注释；而其他关于资料背景的注释则大多予以保留，个别的以“编者注”形式改由相关的中文本情况来说明。

值得注意的是，对马基雅维利的思考在阿尔都塞晚年占有重大份额，本文并不是这一思考的全部体现。1977年，阿尔都塞就在法国政治科学学会做过一个题为《马基雅维利的孤独》的讲演。1985年，他在自传《来日方长》里对马基雅维利专辟一章加以论述（在他去世后被并入《独特的唯物主义传统》一文）。1986年，他又写了《哲学家马基雅维利》的手稿。关于这些文本的出版情况，读者可以参看本书附录部分的“生平与著作年表”。在这些文本里，以及在另一篇晚年作品《关于相遇的唯物主义的潜流》（1982）里，阿尔都塞日益明确而集中地提出马基雅维利属于“一个在哲学史上几乎完全不被认可的唯物主义传统”，并曾打算在“真正的唯物主义传统”的写作计划里更全面地阐述这个主题。而这一点只是在本文的最后一段（写于1986年）做了暗示和预告。〔编者注〕

② 前言有两个不同版本。第一个的开头很像阿尔都塞的《孟德斯鸠：政治与历史》（“我不指望说出有关孟德斯鸠的什么新东西”）：“我不指望说出有关马基雅维利的什么新东西，尤其是在克洛德·勒福尔用法语为他写出了极精辟的论文之后。”〔原编者注〕

马基雅维利的一部著作致以它应得的敬意，这便是克洛德·勒福尔（Claude Lefort）的《著作生涯》[①]。因为我不知道有什么分析能比得上这位作者的犀利和睿智：从写作的那一刻起，他总是让他的读者不知所措。尽管勒福尔否认对它们做出了“阐释”，但我还没看到关于《君主论》和《论李维的前十书》[②] 的任何评论能在理解马基雅维利的气质特征和措辞风格方面做得像他这样深入——更不要说梅洛-庞蒂式的先验哲学了，在那里，这一点被任意掩盖了起来。可是，对于马基雅维利为之写作的人们来说，作为前所未有的细致调查的结果，它是总有一天会被发现的。而我们在这一点上首先要感谢的，就是勒福尔。

所以，我一点也不想去重复勒福尔已经出色完成了的工作，或者对它加以总结。我更想就马基雅维利提供另一视角：被他的所有直接读者所分享的意义。他们没有分享他的秘密，可他同样在为他们写作。我们也分享着这种意义，就好像一个有待解释的奇迹把我们变成了他的第一批无名读者的同辈人。

在这里，我们撇开一切先入之见来阅读马基雅维利。德·桑克第斯（De Sanctis）说得好：“他让我们惊奇，他教我们沉思”。[③] 沉思。在初次阅读时我们就自以为把握了的某个最初的想法，好像以意料不到的各种思想形式在内心盘桓；在我们记忆中纠结的那些句子，好像以新形态组合起来，产生着新颖的意义；从一章到下一章，那些新的视域，好像这位伟大的漫步者眼前的风景一样，向我们敞开了：越是因为没有被辩明，它们才越是具有吸引力。

---

① 克洛德·勒福尔：《著作生涯：马基雅维利》（Le Travail de l'oeuvre：Machiavel），伽利玛出版社，巴黎，1972。〔原编者注〕

② 《论提图斯-李维的前十书》（Discours sur la première decade de Tite-Livy）以下简称《论李维》。在下面的注释中，我们用以下中译本和英译本的页码替换了阿尔都塞所使用的七星版《全集》中《君主论》和《论李维》的页码，并加方括号，以便读者参考：《君主论》，潘汉典译，北京，商务印书馆，1985。Discourses on Livy，Julia Conaway Bondanella 和 Peter Bondanella 译，牛津大学出版社，1965。为了统一译名，我们对《君主论》的译文略有改动，恕不一一注明。〔编者注〕

③ 弗朗切斯科·德·桑克第斯《意大利文学史》（费尔特里内利，米兰，1956），第 106 页。在 1962 年 7 月 25 日写给埃莱娜·李特曼的信里，阿尔都塞说他“刚买了”这本书。〔原编者注〕

一个词顺嘴说出：具有吸引力。马基雅维利吸引着我们。可一旦我们想要抓住他，他就避开了我们：他是难以捉摸的。

我想要思考这个谜，这种陌生，这种弗洛伊德曾经提到的“陌生的熟悉”——那恰恰是在他谈论艺术作品的时候[①]。我要思考这个悖论。思考这种即便经历几个世纪也仍然持续不朽的现实性，好像自远古以来马基雅维利就已经从他的世界，人与野兽之乡[②]，来到了我们当中，对我们讲话。

我大胆做出这些联想。即使它们被认为太个人化了也没关系，因为它们总是跟马基雅维利有关的。如果这些联想很走运，使得一些人发生了兴趣，在有那么多对手发生过冲突的地方，通过马基雅维利的话语，认清了他们所进行的战斗的真正性质，那就太好了。但我们还是先感谢马基雅维利吧。如果——的确有这种可能——我走出了他的思想领域，那么我们的解释是，在众多空间中，正是他为我们打开了这一个空间。

路·阿

1976 年 9 月

一、理论和政治实践

在《战争的艺术》（对话）第三卷中，代表着马基雅维利的观点的法布利齐奥（Fabrizio），与路易吉（Luigi）探讨新式火炮武器。争论围绕着在行军队列中能否使用火炮。法布利齐奥回答说：“你要知道，……火炮，尤其是架在马车上的那种，在部队里是没法使用的，因为在行军的时候，

---

① 弗洛伊德在 1919 年的《关于“令人害怕的”》里，对 unheimlich（令人害怕的）这个德文词及其反义词 heimlich、heimisch（私密的、熟悉的）加以细致考证，发现“heimlich 一词的内涵包含一个向着含糊的矛盾意义发展，最后与其反义词 unheimlich 重合的过程”，并得出结论：“令人害怕的不是别的，正是隐蔽着的熟悉的东西”，即“陌生的熟悉”。这篇文章收入《弗洛伊德标准版全集》第 17 卷，中译文可见《弗洛伊德论创造力与无意识》（北京，中国展望出版社，1986）。〔编者注〕

② “人和野兽之乡”，见《君主论》，第 83 页：“统治者必须懂得怎样善于使用野兽和人类所特有的斗争方法。”〔编者注〕

人文圣丛

它们总是背对着开火的方向”。

我不想就这句俏皮语说得太多。但它能使我们效仿它的风格，以讽喻的方式，概括哲学读者遭遇马基雅维利那一刻的印象——尤其是当他想把马基雅维利归到他那一队的时候。他随即就会发现，马基雅维利“总是背对着开火的方向行进”，或者背对着人们希望他行进的方向开火；或者更糟，如果他根本没有在行进的路线上开火，那么我们甚至不知道他在向哪里开火：他总是向着别处开火。

这番议论是要暗示对马基雅维利进行哲学思考的极端困难。若说他只谈论政治和历史，而不是一个哲学家，这种回答未免太简单，因为他的话语以一种独有的意义超出了表面的对象，赚取了哲学家的兴趣。若说马基雅维利是个反哲学家，是个哲学家的他者，又未免太性急。因为，究竟是哪一种他者呢？如果非说起来的话，只能说哲学完全陷入了窘境。就算有十个马基雅维利之“谜”的证人，我只举梅洛-庞蒂一个。他在一开始就指出了这一窘境：“人们如何理解他呢?”后来他回答：“使我们无法理解马基雅维利的是……”。[①] 我把梅洛-庞蒂的回答（马基雅维利把世界的偶然性和人的意识结合起来了）放在一边，但接受他的问题。这个问题能在1949年佛罗伦萨的人文主义与政治科学会议上提出，本身就意味着它还没有得到回答。这也意味着问题是——仍然是——无法回避的；进而意味着马基雅维利给哲学提出了一个独一无二的、独一无二困难的问题：这个问题就是怎么来理解他。

让我们试着来定义这种困难。我可以说，任何阅读马基雅维利文本的读者都会注意到这样的三重特征：它们既具有吸引力，又难以捉摸，因而是陌生的。

具有吸引力：所有伟大的经典作家都盛赞马基雅维利那令人惊讶、令人震骇的特征：从斯宾诺莎在《政治论》第2节[②]中那含蓄的措辞，中间

---

① 《评马基雅维利》，见莫里斯·梅洛-庞蒂《符号》。〔原注〕
中译文见《哲学赞辞》，杨大春译（北京，商务印书馆，2000）〔编者注〕。

② 即第1章第2节（及注释）。见《政治论》，冯炳昆译，北京，商务印书馆，1999。〔编者注〕

经过孟德斯鸠、黑格尔、马克思以及其他许多人，直到葛兰西。《君主论》，这本卓越的小书像刀片一样锋利，它的风格有口皆碑。但卓然独立、令人既困惑又着迷的，则是它的思想。

在克罗齐（Benedetto Croce）去世前，他曾说这个伤脑筋的马基雅维利问题可能“永远无法解决”。①

我们应该把这种令人惊讶的力量归因于什么呢？马基雅维利本人给出了一个答案。在《君主论》和《论李维》中，有好几处写道，最让人惊奇的是新的、前所未见的事物。让我们走出这个解释，它可能只是表现为“心理的”解释，看起来只是谈论惊奇的古典哲学的又一次花样翻新。仅仅因为马基雅维利是谈论种种开始（我们将看到为什么会是这样、如何是这样）、谈论开始本身的理论家，所以他才是谈论新事物的理论家。新颖的东西只能停留在事物的表面；它只能影响事物的一方面，并随着产生它的那个瞬间一起消逝。相反，开始可以说根植于事物的本质，因为它是这件事物的开始。它影响了事物的所有规定性，并不随着那个瞬间而消逝，而是与事物一起存在下去。如果你思考的事物已经开始，并且因为开始而显得新颖，那么，在它之前就存在着别的事物，但并不是它。所以，有两个原因使开始的新颖吸引着我们：既是因为前与后、新与旧之间的对比；也是因为它们的对立以及它们的冲突、它们的断裂。

让我们用马基雅维利来理解马基雅维利，那么我们就会明白，如果说他具有吸引力，那不仅是因为他新，而是因为他表述了一个开始。在《论李维》头一页，他就写道：“人类善妒的本性使得发现新的方法与制度就像探寻未知的陆地与海洋一样危险，……但不管怎样……我已决计踏上一条还没人走过的道路，……尽管这会给我带来困难和烦恼。”② 在《君主论》中，他宣告了他的作品的“独创性”和“主题的重要性”。③

---

① 《马基雅维利问题》，见克罗齐《黑格尔研究与哲学解释》（巴里，1952），第176页。〔原编者注〕

② 《论李维》，手稿序言，〔第15页〕。〔原注〕

③ 《君主论》，“献词”，〔第1页〕。〔原注〕

发现，没人走过的道路，未知的陆地与海洋：因为未知，因为前所未有才是新的。马基雅维利自己这样声称。什么东西是从他开始的呢？对历史、对统治者、对支配和发动战争的艺术的“真正的理解”，总之，对传统上被认为是一门实证科学——政治科学——基础的所有事物的“真正的理解”。我把这些说法（实证的政治科学）是否正确的问题搁置起来。无论如何，它们表明了一个作为基础的开始，一个持续至今的“事物”（这门科学）的开始，并且相应地表明了一个对比和断裂。

马基雅维利本人给出了一个认可这个开始和这个断裂的提法，很有名：“mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che all'immaginazione di essa”（“我觉得最好去表述事物在实际上的真相，而不是它们的想象方面”）[①]。这个提法把事物的“实际上的真相”，因而还有对事物的客观知识，跟想象的、主观的表述对立了起来。他讨论的是对“事物”——政治（也就是政治实践）——的客观知识，这是马基雅维利的创新；它与以往盛行的东西——对政治的想象性表述、政治的意识形态——形成了鲜明的对比。同样，当他谈到对历史的“真正的理解”时，他也明摆着是在反对对历史进行想象性的表述。通过他那远多于词句的沉默，我们可以推测马基雅维利到底是在谴责哪些话语：不仅是宫廷人文主义者乃至激进人文主义者进行教化的宗教、道德或审美话语，不仅是那位萨沃纳罗拉（Savonarola）的革命性布道，而且还包括基督教神学的整个传统和古代的全部政治理论。我们怎能无视这个事实，即除了顺便提到过一次亚里士多德之外[②]，马基雅维利从未求助于柏拉图、亚里士多德、伊壁鸠鲁、斯多葛派、西塞罗的伟大政治学文本呢？对古代备加推崇的马基雅维利，他的思想得到了雅典、斯巴达和罗马史实的滋养，但除了沉默，他本人却从来没有说明这笔债务。但是，在人们不用亚里士多德、西塞罗和基督教的语言就不能讨论政治的时代，这种沉默意味着宣告断裂。

---

① 《君主论》，第15章，〔第73页〕。〔原注〕

② “在亚里士多德就僭主垮台所提出的主要原因中，有一点就是因为他们奸淫掳掠、夺人妻室，在女人这方面损害了别人”：《论李维》，第3卷，第26章，〔第73页〕。〔原编者注〕

对马基雅维利来说，用不同的方式说话，从而对流行于政治事务中的意识形态的想象性质加以驳斥，这就足够了。

明摆着的是，马基雅维利把自己看做一种史无前例的理论的奠基人，而在流行的对历史与政治的想象性表述和他关于“事物在实际上的真相”的知识之间存在着一道鸿沟，一种由于拉开距离而留出的空白，一种不能不令人惊讶的空白。实际上，从他的观点——着眼于事物在实际上的真相——出发，马基雅维利既揭示了事物在实际上的真相，又揭示了从古代和基督教世界继承下来的那些表述的想象性质（这就是斯宾诺莎后来所说的：“verum index sui et falsi［真理既是自身的标准，又是错误的标准］”①）。马基雅维利写道：“不把罪恶叫做罪恶就是一种罪恶。”危害统治者和人民的罪恶就是那些想象性的表述。马基雅维利给它了个名字“想象”之后就继续前进了。他说出了真理，从而指明了错误的东西，驳斥了谎言，为真理铺平了道路。他是独创的，他是一位奠基人，他完成了一种与整个占统治地位的意识形态对立的思想——正是这一点，足以使马基雅维利对我们具有吸引力。

然而，与这一点必定要发生的事情相比，在马基雅维利那里还有更令人惊奇的东西。那就是我们怎么才能理解，这个开始一直持续到了现在，到了我们这里居然还存在着呢？马基雅维利所做的事情并没有停留在它的初始状态。历史已经改造了它。斯宾诺莎、孟德斯鸠和马克思（只说他们就够了），他们赞赏他，或转变、或继续、或完全改造了他的工作。马基雅维利的作品对我们来说不仅已经不再新颖，而且已经陈旧，甚至过时。我们已经领教了《君主论》和《论李维》之外的其他政治学著作中的那些新颖和开始。然而这些文本却一如既往，并没有失去吸引力。这中间的原因一定不只是理论发现带来的惊奇（surprise）：而且是对政治及其实践的牢牢掌握（prise）。

为了具体说明这种后果，我举出两个众所周知的例子：黑格尔和葛兰

① 见《伦理学》，贺麟译（北京，商务印书馆，1983），第82页。〔编者注〕

西。

黑格尔在1802年的论文《德国法制》中动情地颂扬了马基雅维利，[①]他赞美马基雅维利的天才，反对那些从来对他加以诋毁的道德化的批评者。他赞美他，并非因为黑格尔较之想象更偏好事物在实际上的真相，而是另有原因。显然，我们必须考虑到黑格尔的哲学，因为黑格尔在思考马基雅维利的时候，不会不使他服从于客观精神自我实现过程中的概念的展开。这样一来，马基雅维利就被说成国家的人、国家概念的人——确言之，是被说成具有“国家本能”的人，因此也就不只是国家的人，而直接是政治家，Staatsmann[②]。一个多么奇怪的政治家，他竟然从来没有统治和主宰过任何东西！然而，黑格尔哲学就是以这样的方式把马基雅维利同历史与政治联系了起来。正是由于这个原因他才引起了黑格尔的兴趣，因为他是以历史的和政治的方式向黑格尔“说话”的。

马基雅维利作为政治理论的奠基人，尽管已是古人，但却并没有用过去时对黑格尔说话。他用现在时对他“说话”，而说的恰恰就是德国的政治局势。黑格尔的文本，连同那句著名的开场白：“Deutcshland ist kein Staat mehr（德国已不再是个国家）”，采用了马基雅维利在谈到意大利时的语调。一样的四分五裂，一样的分崩离析，一样的各自为政，一样的萎靡不振，一样的混乱无序，政治上一样的“不幸”。惟一的解决办法就是创制国家，这片国土正是因为没有这样的国家才饱受苦难。对黑格尔来说，马基雅维利的现实性就在于他有胆量提出并探讨了这个政治难题（在黑格尔看来，也是哲学难题）：怎样在分裂破碎、难御外侮的国土上创制国家。当然，黑格尔以整个理念哲学为基础，所关心的是国家的理念，而马基雅维利却只具有国家的“本能”。但是，即便黑格尔哲学的特色可以——bei sich［在身边］——在一切对象和理论家那里，甚至于在马基雅维利这样陌生的理论家那里找到家园；即便黑格尔只在思辨哲学的范围里才

① 黑格尔《德国法制》，见《黑格尔政治著作选》，薛华译（北京，商务印书馆，1981），第91—95页。〔编者注〕

② 字面意思是“国家人”。〔编者注〕

是政治的黑格尔，但在这次相遇中还是暴露了某种东西，它不单单属于黑格尔哲学，而且属于在马基雅维利那里触动了黑格尔的某种思考、争辩和谈论政治的方式。我们这么说吧："起作用"的东西是，提出德国在19世纪这个开始所碰上的政治难题，这和马基雅维利给16世纪的意大利所规定的那些事情在形式上是相似的。我们能说得更确切一些吗？这是一种思考政治的方式，但又不是为政治而思考政治，而是表现为提出难题和规定历史任务的形式——就是这一点令黑格尔感到吃惊，并给他那哲学意识的帝国打开了缺口。

葛兰西也正是这样；但有一点不同[①]。这点不同是因为葛兰西自然要嘲笑国家的理念，同时要嘲笑把无国家的人民拔高到国家的历史高度和哲学高度的那种理性的必然性。他要"dietro alla verità effettuale della cosa［表述事物在实际上的真相］"，用事物本身的名字来称呼它们。马基雅维利为了让意大利在绝对君主的领导下完成统一而寄希望于君主来实现的那个国家，并不是（"与它的概念"相符的）国家一般，而是由新兴资本主义的条件和迫切需要所造成的一种具有确定历史类型的国家：民族国家。但是当葛兰西在他的囚室里写下那几页文字来表达对马基雅维利的热情时，意大利已经在六十年前取得了统一。葛兰西发现了理解这个政治目标的方法，而马基雅维利在意大利民族—国家漫长而痛苦的诞生期间的那些岁月里，正是为了这个目标而竭尽全力。由于意大利的统一（即使只是因为南方问题）还没有真正地——即社会性地——实现，所以我们不妨认为，马基雅维利向葛兰西"说话"的原因，如果回过头来历史地看，那么在很大程度上与他向黑格尔"说话"的原因是一样的：因为他有胆量道出"verità effettuale della cosa［事物在实际上的真相］"，提出创制（有待完成的）意大利统一的政治难题。

但在马基雅维利和葛兰西之间还暴露了其他的东西。如果说马基雅维

① 参见葛兰西《狱中札记》，曹雷雨等译（北京，中国社会科学出版社，2000），第88—107页。也可以参见葆煦译本（北京，人民出版社，1983）的相应部分，我们的有关译文同时参考了这两个译本。〔编者注〕

利在对葛兰西说话，那么这并不是用过去时，而是用现在时，或者不如说，是用将来时。

为了方便起见，我们可以说，“理论的”惊奇是一种来自过去的惊奇。黑格尔的“政治的”惊奇是对现在的惊奇，而葛兰西的“政治的”惊奇则是对将来的惊奇。

也许勒福尔没太发现，葛兰西的主题如下。马基雅维利高明地提出了意大利统一的政治问题——也就是说，提出了以民族国家的手段创制意大利民族的政治难题。更准确地说，马基雅维利认识到，重商主义和资本主义的资产阶级最初发展的历史一旦提出在明确的地理、语言和文化区域里创制和定义民族的这个难题，它就强加了一个解决办法：民族只有通过国家——民族国家——的手段才能得到创制。

民族的存在及其创制适应了什么样的需要呢？最重要的是创造物质及社会市场领域的需要，在那里，新兴资产阶级通过扩大再生产的过程实施并发展了它的工业和商业活动。这些民族的创制当然是经由阶级斗争的确定形式，并在这些形式的内部实现的（马基雅维利懂得这一点），这造成了新的、增长着的生产方式与占统治地位的、各种形式的封建生产方式的对抗。阶级斗争处在创制民族过程的中心：民族，在反对各种形式的封建生产方式的斗争中，代表着植入资本主义生产方式所必需的存在形式。

但是，对民族的存在和创制的需要是一回事，使需要得以实现的那些真实的和相对偶然的（aléatoire）条件却完全是另一回事。只要创制民族的需要最终是与为新兴资产阶级创造足够大的市场相一致的，那么民族就不可能通过政令创制出来。它是阶级斗争的赌注。但是这场斗争的目标不是要打败已经存在的形式，而是要让尚不存在的形式成为现实——所以它的结果依赖于对现存要素的安排（arrangement）。换个说法，民族实现的可能性和限度，都依赖于一整套因素，不仅有经济的，而且有地理的、历史的、语言的、文化的这些事先存在的因素，它们在某种意义上事先构成了一个偶然的空间，而民族只有在这个空间里才能形成。例如，马基雅维利指出，那些习俗和语言相同的人民容易被合并——就是说，在同一个政

治权威下统一起来——其余则不然。[①] 显然，民族的创制同样（有时还是以决定性的方式）依赖于在这个被创制的过程中各民族之间的力量对比。马基雅维利的意大利，这个遭受法国和西班牙军队不断入侵的国家，则是个反面的例证。

但是，民族不是自发创制的。事先存在的要素也不是自愿统一成一个民族的。需要一种工具来塑造它的统一，把它的现实的和潜在的要素集合起来，保卫已经实现的统一，最终拓展它的疆土。这种工具就是独一的民族国家。但要注意：这个国家只有在同时承担着政治、法律、经济和意识形态功能的条件下，才能完成它进行统一、防卫和征服的军事功能。所有这些功能是民族统一体及其发挥市场作用所必不可少的。把现代国家（也就是民族国家，因而也是葛兰西意义上的资产阶级国家）跟神圣罗马帝国以及马基雅维利时期意大利的无数小国这样的国家区别开来的东西，是这个现代国家的历史任务：向各自为政发起斗争，甚至向在经济、政治和意识形态上已经高度发达的城市国家的各自为政发起斗争，由于市场的缺乏和城市间的竞争，这些国家是注定要土崩瓦解的。这是民族在经济、政治、法律、意识形态等方面进行最初形式的统一时所遵循的惯例——当然是要经过尖锐的阶级冲突和大量的矛盾。14 到 18 世纪之间，借助一种特殊的国家形式，即绝对主义君主国，这个历史任务就已经在许多国家付诸实践了。历史经验表明，绝对主义政权（多少受到“基本法”、最高法院等等的限制）是在历史上实现民族统一的恰当形式。绝对主义意味着独一和集中，而不是为所欲为。如果说民族统一不可能自发地发生，那么它同样也不可能任意地构成：否则它就会受制于一个为所欲为的暴君的政权，那种政权所追求的不是民族的统一，而是别的目标。于是，按照葛兰西的看法，就有了绝对主义国家政权的两面性：它需要暴力和高压，但同时也需要同意，因而需要“领导权”。

从这些条件中我们看到，如果民族只能以国家的手段得到创制，那么

① 《君主论》，第 3 章，〔第 7—8 页〕。〔原注〕

现代国家（即由资本主义发展赋予了必要性的国家）也只能是民族的。民族统一不可能靠非民族的、外来的国家来实现（直到19世纪，历史还充满了这样的努力，而且，它们也许从来就没有完结过）。

那么，这就是葛兰西从马基雅维利那里获知的关于过去和几乎就是关于现在的事情（意大利民族统一尚未真正实现）。但是，如果说我一直在努力说明这些论题的话，那么我也同样能够确认有一点不同。因为葛兰西研究这个熟悉的过去的惟一目的，就是要在照亮现在（这个阶段）的同时，还要照亮将来。说到底，在马基雅维利那里吸引了葛兰西的，正是内在于过去和现在的这个将来。

马基雅维利谈论新君主；葛兰西提出现代君主。马基雅维利的君主是绝对的主权者，历史指派给他的明确“任务”，就是给一种已经存在的“材料”、一种渴望获得自身形式的质料——民族——“定型”。因此，马基雅维利的新君主是一种特定的政治形式，旨在完成“提上议事日程”的历史要求：创制一个民族。葛兰西的现代君主同样是一种特定的政治形式、一种特定的手段，以便现代历史能够完成它的主要“任务”：革命和向无阶级社会过渡。葛兰西的现代君主是马克思列宁主义的无产阶级政党。它不再是单个人，而历史也不再取决于这种个人的能力（virtù）。[①] 在马基雅维利时代，统治者的个体是创制国家、实现民族统一所必需的历史形式。如今形式和目标都已改变。用列宁的话说，被“提上议事日程”的不再是民族统一，而是无产阶级革命和建立社会主义。达到这个目的的手段不再是崇高的个人，而是由集合成为工人阶级和被剥削阶级先锋队的政党武装起来的人民群众。葛兰西把这个先锋队叫做现代君主。马基雅维利，在法西斯主义的沉沉黑夜里，就是这样用将来时向葛兰西“说话”的。现代君主的光芒也照亮了新君主：葛兰西平静地写道，《君主论》是一篇“宣言”和一种“革命乌托邦”。为了简洁起见，我们可以说它是“一篇革命乌托邦宣言”。

---

① 当马基雅维利的两个核心概念“能力”和“幸运”在阿尔都塞文本中以意大利文“virtù”和“fortuna”出现时，中译本均用楷体字示意。〔编者注〕

我们应当好好思考这些说法。关于这篇宣言是“乌托邦的”，我们回头再来考虑。可它是一篇革命的宣言这个说法，不能不引起我们的注意——除非想到萦绕并支配着他的整个生命，正如一个多世纪以来萦绕并支配着许多革命斗士的生命的那篇《宣言》（即《共产党宣言》），葛兰西是不会使用这个说法的。因为这个简单的比较是一个让开始重新开始的地方，这个比较让我们开始略微更清楚地意识到，为什么马基雅维利直到今天都能够以令人窘迫的力量触动并吸引着我们。这一次，通过乞灵于那篇文本——《宣言》，将使我们深入到马基雅维利本人的作品之中。

当葛兰西说《君主论》是一篇革命乌托邦宣言的时候，他在马基雅维利的话语里指出了什么特别的属性呢？我想说：在马基雅维利的一系列思考中，这是一种相当独特的配置（dipositif），它在话语及其“对象”、话语及其“主体”之间建立了特殊的关系。

要了解这种与众不同的特性，我们必须先提出它与什么东西不同，为了这个目的，就要把我们前面思考的三部曲重新来过。

当马基雅维利言之凿凿地写道，他踏上了一条还没人走过的道路，他建立了一门科学，一门关于历史、统治者和人民的真正知识——用一个习惯的说法，即“政治”科学——的时候，我们就不由得要从字面上来理解他，要按照普遍的范畴，按照那些我们习以为常的科学的范畴，或者跟它们如影随形的“哲学”的范畴，来领会他本人的声明。如果真是那样的话，马基雅维利本可以生产一种客观普遍的话语，即便不是讨论“历史法则”，也是讨论“政治法则”之类的东西。在某些方面，他的确给我们留有这样的印象，尤其是在他提起政体的循环，提起它们的永恒复归和退化，提起习俗和法律之间、法律和制度之间、人性的恒久不变和它的欲望的作用之间的辩证法之类话题的时候。在那里，我们看到了对这些抽象的、普遍的范畴所做的有条理的阐述，这些范畴的相互关系揭示了一些常量（我们可以称之为法则吗?），所谓政治这个具体对象的种种变体都可以归结为这些常量。人们常想起孟德斯鸠和他的蓝图：“我建立了一些原则。我看见了：个别的情况是服从这些原则的，仿佛是由原则引申而出的；所

有各国的历史都不过是由这些原则而来的结果；每一个个别的法律都和另一个法律联系着。”① 人们更多的时候想起孟德斯鸠，是因为对他来说，同样也对马基雅维利来说，科学话语的客观性和普遍性不是基于想象，而是基于真正的现实。孟德斯鸠不是也说过，“我的原则不是从我的成见，而是从事物的性质推演出来的”吗？所以，马基雅维利的话语和孟德斯鸠的话语应该是相似的：这种话语因为普遍所以客观，它陈述对象的法则，而对象的具体事例仅仅表现为这种普遍性的个别情况。让我们暂时这样说：像所有科学话语那样，这是一种“没有主体”的话语——没有主体，因而也没有受话者。如果真是这样，那么克罗齐，还有其他一些人就未必是错的：马基雅维利陈述政治的客观法则几乎就像人们说明击剑的法则一样。任何人都可以拿起来就用！

然而这种论调碰到了一个困难，这个困难正好可以说明马基雅维利的独一无二性。因为，如果说在他的作品里真有理论存在的话，那么要运用它无论如何都应该采取的概念普遍性的形式，把它系统地陈述出来，就会被证明是极其困难的，甚至是不可能的。悖论在于，虽说我们显然面对的是非常严格的理论思想，却永远也找不到把一切事物联系在一起的那个中心点。我们不可能对这个理论做出系统的、无矛盾的和完整的阐述。这种理论以令人感到陌生的碎片的形式存在着，这些碎片来自一个被认为是“未完成”（克罗齐语）的整体，但还不如说是一个看似缺席的整体；这些碎片被安排到一个陌生的变形空间里，以这样的结构方式，是不可能把它们囊括或拢聚成一个完美的统一体的。仿佛在马基雅维利的思想形式里有某种东西逃避了常规。这种经验对于每一个立足于那些文本本身的人来说都是公开的，它使我们不能不怀疑自己最初的想法，不能不追问这些文本是否有一种存在方式，和对“历史法则”的陈述截然不同。

作为例证，让我们再来看一看黑格尔的反应，他也许充当着最早的证人。马基雅维利迷住了黑格尔，因为他拿了一个政治难题来向他说话：这

① 这里和下面的引文均见孟德斯鸠《论法的精神》，张雁深译（北京，商务印书馆，1961），第37页。〔编者注〕

就是创制国家的难题——为了避免黑格尔的思辨——也可以说，这就是通过民族国家而创制民族统一体的难题。如果说这次相遇发生了，而且是在这个非常确定的“对象”上发生了的话，那么我们便可以假设，对马基雅维利来说——同时也吸引了黑格尔的——主要问题不是普遍历史，甚至也不是政治一般。不如说，这是一个明确具体的对象，一种非常特殊的“对象”（但它还是一个对象吗?），即提出一个政治难题：通过民族国家而形成民族统一体这个具体实践的政治难题。在意大利16世纪和德国19世纪的这个开始之间“徘徊”的历史形势的亲合性，促成了黑格尔对马基雅维利的复兴。我们可以注意到马基雅维利是一个不同于孟德斯鸠的思想家。使他感兴趣的不是一般意义上的“事物的性质”（孟德斯鸠语），而是“la verità effettuale della cosa［事物在实际上的真相］”，那个独一无二的事物在实际上的真相，也即它的“情况”（cas）的独一无二性。那个事物也就是那个事业、那个任务、那个有待提出并解决的独一无二的难题。在这个小小的差异里，我们能看出使整个话语发生转变和分裂的东西。是的，马基雅维利的对象是关于历史或政治法则的知识；但同时又并不真是这样。因为他的对象并不是这个意义上的对象，而是提出一个具体的政治难题。提出政治实践的难题是一切的中心：所有理论要素（随便多少“法则”）都被安排来作为这个中心的政治难题性的功能。我们现在明白了马基雅维利为什么不扯进来所有的“法则”，他为什么不做出一般的、体系化的阐述，而只是调动那些理论碎片，借助它们来明确提出和理解那种独一无二的具体情况。关于这些碎片（还有矛盾）就说这么多吧。最重要的是，毕竟有一种理论配置从这里暴露出来，它摒弃了经典修辞的习惯，在后者那里，总是普遍的东西支配着独特的东西。

然而，这种改造终究还是“理论上的”。事物的秩序无疑已经“变动”，对一个特殊政治难题的提出和思考也取代了关于对象的一般知识。但有什么能够让这个特殊的政治难题不再反过来被当做一般法则的个别情况呢？有什么能够让我们不再把凝聚在这个特殊难题上的那些理论碎片的安排看成是理论必然性本身的后果呢？有什么能够让我们不再说出一些马

克思主义者不由得要说的话呢？他们会说，马基雅维利已经在利用一门科学的一般历史理论了，但却没有能够奠定它的基础，他本来可以尽最大的努力，像在真空中那样调动这些理论碎片，把它们和一门关于国家或政治的一般理论联系起来。但如果我们那样推论，甚至任凭意识形态替我们推论的话，我们就有丢掉马基雅维利那里最可宝贵的东西的危险。

为了理解这种配置（在提出一个政治难题的过程中凝聚起来的理论碎片）及其后果的真正性质，我们必须跨越一步，抛弃一种观念而换上另一种观念：前者带来的只是理论，后者带来的却是实践，而既然我们谈的是政治，那么它带来的就是政治实践。正是在这里，葛兰西关于《君主论》具有宣言性质的说法将启发我们的思考。

实际上，通过考察一个政治难题，马基雅维利为我们提供了与考察一个理论难题完全不同的东西。我说这句话的意思是，他［和所讨论的政治难题］的关系［不是理论关系，而是政治关系。我说的政治关系不是指政治理论的关系，而是指政治实践的关系。对马基雅维利来说，政治实践关系本身必然包含政治理论的要素。但只有从政治实践的观点出发，才能确定与政治理论要素的关系的形态，才能确定政治理论要素本身的形态和配置。］①

因此，我们必须揭示一个新的决定性因素，到目前为止它一直是默默无闻的，它就是政治实践；我们必须说明，那些理论要素之所以在马基雅维利的具体政治难题上凝聚起来，只是因为这个政治难题本身是在政治实践上凝聚起来的。结果是，政治实践在理论世界中突然出现，那里争论的焦点最初是关于政治一般的科学，后来则是一个特殊的政治难题。显然，这是一个在文本中突然出现的问题。更确切地说，是理论文本在其形态和配置上受到了政治实践的影响。这具体意味着什么呢？

---

① 从这里到《马基雅维利和我们》的结尾，路易·阿尔都塞在本身修改过的教案原稿的基础上进行了加工，对文本做了大量手写的补充和修改。这些被指出的修订简注为“晚期手写修改”或“晚期手写补充”。然而在这些修订中，有些笔迹和内容使我们几乎能够肯定它们的时间是1986年。如果是这种情况，我们将做出说明，不用说，其他修改也可能就是从这一时期开始的。在这个脱节的地方，我们不得不把作者删掉的一段话重新加上，并用方括号来表示。〔原编者注〕

首先，这意味着马基雅维利并没有提出一般意义上的民族统一的政治难题，即没有把它作为一个（不同于一般意义上的理论难题的）特殊的理论难题提出来；他是根据情况，因而是根据独特的形势提出这个难题的①。我相信这样说并不是大胆妄言：马基雅维利是第一位谈论形势（conjoncture）的理论家，或者说，他是第一位这样的思想家——他自觉地（尽管他没有思考形势的概念，尽管他没有把这个概念作为抽象的系统反思的对象）、至少是一贯地（用一种持续不断的、极其深刻的方式）在形势中，也就是说，在作为偶然、独特情况的形势概念中进行着思考。②

在形势中思考意味着什么呢？在形势范畴下思考一个政治难题意味着什么呢？首先，它意味着考虑所有的决定性因素、所有现存的具体境况，清点它们，对它们做出详细的分类和比较。例如，我们可以在《君主论》和《论李维》里看到，这种思考就是要不断地回顾意大利的分裂和瓦解，回顾它由于统治者和共和国之间的战争、由于教皇的干涉、由于投靠外国君主而陷入的极度不幸。但同时，这种思考也要把与意大利同时代的、法国和西班牙的伟大民族君主制的存在和强盛拿来，与这些境况进行比较，说明它们的差距。

清点这些要素和境况还是不够的。根据形势范畴进行思考并不是对形势进行思考，就像人们可以对一组具体数据进行思考那样。在形势下进行思考就是要完全严格地服从于形势的具体情况③所引起和强加的难题：民族统一和将意大利创制为民族国家的政治难题。这里的说法应该颠倒过来：马基雅维利没有根据形势来思考民族统一的难题；却是形势本身从反面、然而也是客观地提出了意大利民族统一的难题。马基雅维利仅仅是用他的理论立场表达了由形势的具体情况④客观地、历史地提出的难题：它不是由单纯理智上的比较提出来的，而是由现存阶级力量的抗衡和它们不

---

① “情况”、“因而是根据”、“独特的”这些词是晚期手写补充。〔原编者注〕
② “偶然、独特情况”是晚期手写补充。〔原编者注〕
③ “形势的具体情况”是晚期手写补充。〔原编者注〕
④ “的具体情况”是晚期手写补充。〔原编者注〕

平衡发展的关系——实际上，就是由它们偶然的未来提出来的[①]。

那么，意大利为什么会面临这个难题呢？这不仅仅是它的极度分裂和不幸的结果，也就是说，不仅仅是因为意大利还没有找到它的解决办法，而且因为这个难题已经在别处被提出并解决了：在法国和西班牙，在那里存在着解决办法。在马基雅维利对法国和意大利的条件进行的无数次比较中，我们看到的完全不是单纯的描述：也就是说，我们看到的是不平衡发展、真正的差异这类提出意大利的难题并确定了它的历史任务的东西。[②]因此，形势不是其要素的简单相加，不是各种境况的罗列，而是它们的矛盾的系统，这个系统提出政治难题并指出它的历史的解决办法，同时 ipso facto［根据事实本身］赋予它政治的目标和实践的任务。

随即，几乎在同时，形势的所有要素的意义都改变了：它们变成了为历史目标而斗争的现实的或潜在的力量；它们的关系变成了力量的对比关系。从有待实现的政治目标出发，它们被估价为力量的对比，被估价为它们介入的功能。这样一来，整个问题就变成了：为了实现民族统一的政治目标，需要通过什么形式，才能把所有积极力量在当前有效地重新结合在一起呢？马基雅维利给这种形式取了一个名字：君主。这是一个拥有能力的超常的个人，他能够从无或者有起步，调动起在他的领导下统一意大利所需要的那些力量。这种形式就是英勇无畏的个体：对这样一个事实没有什么可惊讶的。这不过是提出难题的历史又一次以绝对君主的形式提出了难题的解决办法，这种形式在法国和西班牙，在教皇之子切萨雷·博尔贾（Cesare Borgia）那里获得了成功，而博尔贾和意大利功败垂成的原因简直微不足道——那是因为他驰骋沼泽地后大病一场，在生死间徘徊了一个月所造成的。

一旦难题被提出并且解决办法的形式得到了确认——也就是说，一旦目标和实现这个目标的政治形式（即君主）确定了下来，那么剩下的事情就是要对有助于君主成功的政治实践做出规定：规定他的实践的形式、手

① “实际上，就是由它们偶然的未来”是晚期手写补充。〔原编者注〕

② “不平衡发展”是晚期手写补充；“差异”是晚期手写修改，以取代“矛盾”。〔原编者注〕

段和步骤。这就是《君主论》和《论李维》讨论的对象。

让我们停留片刻。我们可以清楚地看到对象的形态是怎样改变的。我们不再讨论历史或政治法则的神话般纯粹的客观性了。不是说那些法则已经在马基雅维利的话语里消失了。恰恰相反：他不停地乞灵于它们，在它们无穷的变形中追踪它们，以便让它们出来说话；这种“追赶”是有令人惊讶的地方。但是，这样被生产出来的理论的真理只是在形势的激发下才被生产出来的；它们刚一生产出来就在干预形势的过程中改变了形态；而形势则完全受到它本身提出的政治难题和实现它提出的目标所必需的政治实践的支配。其结果我们可以说，这些理论命题的传统哲学身份发生了一种令人感到陌生的游移不定：仿佛它们受到了那个生产它们的场合之外的场合——政治实践的场合——的损害。

我们将看到这种作用在马基雅维利那里、在理论层面本身所造成的那些反应，因为它们是能被读出来的。我们可以用隐喻性的语言说——但在一种必须说明移置作用的语言里有什么不是隐喻性的呢？——它们之所以被迫“转向”，是因为它们被迫改变了自己的空间。假设有一个纯理论的空间，那么这个空间是跟政治实践的空间判然有别的。如果用非常图式化的、因而需要改进的说法把这个难点概括一下，那么我们可以说，第一个空间，即理论的空间，是无所谓主体的（真理对任何一个主体都是有效的）；而第二个空间却只是凭借它的一个可能的或必要的主体——不管是马基雅维利的新君主，还是葛兰西的现代君主——才有意义。应该把主体这个含糊的说法放在一边，用当事人（agent）的说法来代替它才好。那么我们可以说，这个对政治形势进行分析的空间，就它本身的语境而言，是由各种对立和混合着的力量所构成的；它只有安排或包含了一个位置、一个空位，才会有意义：只有空的才能被填补，只有空的才能为个人或集体提供用武之地，才能让他们占领那里，以便重新结合和形成各种力量，完成历史所指定的政治任务——空，是为了将来。虽然它总是被占据，但我还要说它是空的。我说它是空的，是为了表明理论在这一点上的游移不定：因为这个位置必须被填补。换言之，个人或党派必须有能力变得足够

强大，能够在各种力量中起作用，必须强大到能够重新结合已经结合在一起的力量，成为头号的力量以压倒其余的力量。听听笛卡尔怎么说——和阿基米德一样，他只要求一个固定的点，就能挪动地球[①]——我们就可以根据这个点测出理论空间的观念甚至技术性的政治观念被区别开来的全部距离了。这个点必须是固定的。而新君主或现代君主所要的点恰恰不能是一个固定的点。更重要的是，它不能是一个可以在空间中定位的点，因为政治的空间没有点，只在比喻的意义上才是一个空间。充其量，它只有一些位置，人们可以在那里结成各种关系。就算这个位置是一个点，那也不是固定的，而是变动的——更进一步说，它在本质上就是不稳定的，因为它的全部努力都是为了让自己存在：不是像某个个人或派别那样过眼烟云的存在，而是像绝对君主或革命政党那样的历史存在。由此我得出结论，政治实践空间之所以完全不同于理论的空间，是因为一旦它要服从于对形势的分析，即对把政治难题（用列宁的话说）“提上议事日程”的形势的分析，它的形态和配置就由于那个位置的存在而被彻底改造了。那个位置是空的，因为它有待于政治实践的“主体”（当事人）——君主或政党去填补和占据。

我们将看到，这种配置可以深刻地影响马基雅维利的话语，并有可能为我们提供一把钥匙，以便认识理论在他的著作里变得陌生的身份，以及所有与此相关的特性。

然而，关于这个不同寻常的空间我们还没有把话说完。实际上，在这个空间里不止有一个空位，而是有两个。在这里我们看到了葛兰西关于《宣言》的说法。

实际上，刚才说过的每一件事情都含糊其辞。我们说到形势、决定形势的力量对比、形势提出的政治难题、必须成为解决难题的力量的君主和政党（我们始终想着马基雅维利的意大利的局势）。我们过于天真地忽视了这样的事实，即我们唤醒的这些论点都记录在一个书面文本中，署名马

① 见笛卡尔《第一哲学沉思录》，庞景仁译（北京，商务印书馆，1986），第22页。〔编者注〕

基雅维利，写于1513年。我们天真地忽视了这样的事实，即马基雅维利谈到的政治实践并不是他自己的，而是别人的。这个别人就是人们带着屡屡落空的希望所呼唤的君主，在19世纪中叶加富尔（C. Cavour）[①] 把一个苍白的人物推上历史舞台之前，他还不会出现。让我们忽略这种历史的延宕；它无关紧要。重要的是我们注意到的每一件事情都发生在一个文本中，而我们提出的问题就在于这个文本和它所调动的政治实践空间之间的关系。换言之，马基雅维利的文本——如果你愿意，不妨说他的书面干预——在它所调动的政治实践空间中占据着什么位置呢？于是我们首次发现，这里不止包含有一个位置，即政治实践“主体”的位置，还有第二个位置：在政治上调动并策划着这种政治实践的文本本身的位置。

我们可以看到，这个问题关系到双重的位置或空间，围绕着两个方面。如果马基雅维利的文本要在政治上起作用，也就是说，如果它要以自己的方式成为它所调动的政治实践的当事人，那么，它就必须写在这个政治实践空间内的某个地方。

让我把这个问题仔细地说清楚：这里有一个文本分析了16世纪初的意大利形势。这种形势把意大利民族统一的难题作为明摆着的历史任务提了出来；它还把君主和他的政治实践确认为实现这个主要目标的手段。我已经指出，这种提出难题的方式、这种政治难题性的根本结果，必然是彻底地改造了在其中起作用的理论本身的配置和经典形态。就算这样。但现在我要再提出一个补充性的问题：如果说书面文本激活和调动了这种政治难题性和这种新配置，那么它又是怎样在它所展开的政治实践难题性的空间中调动它自己的呢？

首先的诱惑恰恰是把文本看成在任何空间之外存在的东西。这就是Aufkl!?rung［启蒙］的论点：像光一样，真理不需要位置；它发生，并通过“真”的功效起作用，其本质就是通过启蒙［照亮］起作用。当马基雅维利宣告他踏上了一条“还没人走过的道路”的时候，这可能是他受到的

① 卡米洛·迪·加富尔伯爵，意大利首相；“一个苍白的人物”指国王维克多·埃马努埃尔二世。〔编者注〕

诱惑；但这条路又绝不会偏离到关于“真理”功效的理论中去。马基雅维利知道，除了实际的东西，也就是说，除了由实际后果所产生、在这些后果之外并不存在的东西，没有真理，或者说没有什么东西是真实的；“真”的有效性总是和人们的活动分不开的；从政治上说，这种有效性只存在于力量的抗衡和党派的斗争之中。①

因此，我们必须把“事物在实际上的真相”这个准则运用于这篇宣言，必须认识到它只是一个文本。但它又是一个与众不同的文本：这个文本属于意识形态和政治文献的世界，它在这个世界里有着自己的倾向和立场。不如说，它是对所宣布的政治解决办法的激情洋溢的呼吁书。这足以使话语的标准配置，乃至这些话语的构成，得到彻底的改造。“宣言”需要用新的文体形式来写作。这说明了葛兰西为什么要称赞《君主论》的格局和风格。为了对新君主发出呼吁，它运用了新的格局——仅仅 80 页——和新的风格：清晰、简洁、刚健而激情洋溢。

为什么激情洋溢？因为马基雅维利在对他提出了解决办法的那个政治难题的理论—政治配置进行组织的过程中，总是不断地选择倾向，他总是根据力量之间的冲突去思考形势，所以，他必须在作品中公开宣称自己的党性，并动用一切可以为他的事业争取同党的修辞和煽情手段来这么做。仅从这第一层意义上讲，他的文本就是一篇宣言。他竭尽了一个作者的全力为他所拥护的事业服务。他毫不含糊地代表他所支持的政治党派投身意识形态的战斗。换言之，马基雅维利用他的文本阐发了一套为拯救意大利而提供君主支配的手段的理论，同时，他反过来也把自己的文本当做那些手段之一，把它当做一种手段，为他所宣告和投身的那场斗争服务。为了

---

① 借用一个著名的说法——但误解它是危险的——如果“真理是革命性的”，那也只能在列宁所定义的真理的意义上来理解：“真理总是具体的”，是通过具体的力量来实现的，是实际的；因为它是实际的，所以也是有效的。所以，“真理（vérité）”是意识形态的说法，我们应该像斯宾诺莎那样谈论“真（vrai）”。〔原注〕

最后一句是阿尔都塞对这条注释的手写补充，而这条注释本身就是手写的。〔原编者注〕

特别注意“实际的真理”这个说法，它就是马基雅维利所说“实际上的真相”（verità effettuale）。〔编者注〕

用他的文本宣告新君主的到来，他以一种与他所宣告的消息相称的方式、以一种新颖的手法写作。他的写作是新的，是一种政治的行为。

然而主要的东西还没有讲呢。最重要的不是去注意文献或意识形态的位置必然不同于政治的位置，而是要通过对两者的比较有所发现。正是在这里，葛兰西关于《君主论》是一篇革命乌托邦宣言之类的说法将显得意味深长。

因为，如果我们考虑到刚才所说的事情的逻辑，那么我们好像就应该得出这样的结论，即文本在文献（或意识形态）中的位置无非代表了把政治实践的位置转移、转变成另一个要素，即意识形态。说得更直接点，马基雅维利好像就应该通过意识形态，从那个能够使历史形势革命化的人物即君主的观点出发，来写作他的文本。然而我们惊讶地看到这个结论被马基雅维利本人否定了。让我们听听他在《君主论》的“献词”里是怎么说的：

> 我想，一个身居卑位的人，敢于探讨和指点君主的政务，不应当被看做僭妄，因为正如那些绘风景画的人们，为了考察山峦和高地的性质便厕身于平原，而为了考察平原便高踞山顶一样。同理，深深地认识人民的性质的人应该是统治者，而深深地认识统治者的性质的人应属于人民。①

马基雅维利再好不过地表述了他的文本所描绘的政治实践的空间，再深入不过地认识到了需要在那里确定一个能够让这个文本插足的空间。马基雅维利的文本勾画了一个拓扑学空间，并指定了一个位置——τοποζ，它只有在这里占据这个位置，才能在这里发挥能动的作用，才能构成一种政治的行为或要素，参与对这个空间的实践的改造。

现在最值得注意的是，马基雅维利给他的文本所确定的位置，他的观

① 《君主论》，“献词”，〔第2页〕。〔原注〕

点的位置，不是君主而是人民——尽管君主被规定为决定性的政治实践的“主体”。悖论在于，在给洛伦佐·德·梅迪奇这位统治者的献词里，在这本准备谈论君主的书的开头，马基雅维利毫不犹豫地宣称“……深深地认识统治者的性质的人应属于人民”，——因而不是统治者。这不仅意味着统治者没有能力认识自己，而且意味着不从人民的观点出发就不可能有关于统治者的知识。（尽管我们不能肯定不从统治者的观点出发就不可能有关于人民的知识这个相关的主张，是不是可以被看成聪明的托词。因为马基雅维利既没有说要讨论人民，也没有写一本叫做《人民论》的宣言。）但我们还必须进一步看到，马基雅维利不是说必须属于人民才能认识君主本身的性质，而是说才能认识君主们的性质。这意味着有不同的君主，因而需要从人民的观点出发在他们中间做出选择。

马基雅维利再坚决不过地宣称了他的党性，断言了他的阶级立场。他一开始就强调自己“身居卑位”、属于人民，绝不是偶然的。阶级身份（毛所说的“阶级本质”）不够，他还进一步宣告了他的阶级立场、他的阶级观点。离开了这个阶级立场，你就无法理解他的事业和他的作品。要像他那样谈论君主，你就要属于人民，与人民的阶级立场保持一致。这就是葛兰西说的：在他的宣言里，马基雅维利“自己成了人民”。

这带来了两个结果。第一，它使我们能够理解他关于君主和国家的整套话语的意义。马基雅维利所想的根本就不是统治者，这个谈论一人主权的理论家恰恰是一切暴政的最根本的敌人。这个谈论国家的理论家并不像黑格尔所认为的那样是谈论国家本身的理论家，而是谈论民族国家，或像葛兰西所说的，谈论用人民国家的手段实现民族统一的理论家。第二个结果是，在绝望中向君主进言的马基雅维利是从人民的观点出发来这样做的。他进言的对象，在君主的幌子下，其实是人民。这个宣言看上去把一个未来的个人，一个不存在的个人当成它惟一的对话者，其实是在向大多数的普通民众进言。宣言不是写给单个人的，尤其不会写给不存在的个

人：它总是在向群众进言，以便把他们组织成革命的力量。[①]

但马基雅维利没有写过能和《共产党宣言》相提并论的文本，也是一个不容否认的事实。

《共产党宣言》同样是一个书面文本，在经济、政治和意识形态阶级斗争的空间中对社会各阶级加以安排；这个文本把由形势以社会和政治方式提出的社会革命的难题在理论上提了出来，并确定了为解决这个难题——也就是说实现革命——而必需构成的力量的位置。这个位置就是无产阶级；这个力量就是无产阶级政党。

当然，《共产党宣言》也是一个书面文本。以这种方式，它在当时的意识形态文献中占据了一个位置，我们在那一节中可以看到，马克思和恩格斯清点了现有的社会主义文献，这样才能够断然地跟它们划清界限。[②]这个书面文本就这样把自己定位于政治意识形态，在《宣言》本身所展开的政治拓扑学空间中占据着一个特定的位置，并在《宣言》本身的理论配置、格局和文体形式方面带有这一点所产生的全部结果。

所以，存在着两个位置之间的区分：一方面是政治意识形态的位置，

---

① 见《狱中札记》[前引中译本第89—90页，下同]："我们可以把马基雅维利的《君主论》当做索勒尔所谓神话的历史范例加以研究，即把它作为政治意识形态的范例加以研究，它的表达方式既不是冷冰冰的乌托邦，也不是说理，而是通过创造具体的幻想，影响四分五裂的人民，唤起并组织人民的集体意志。《君主论》的乌托邦特征在于君主并非真实的历史存在；他不是直接客观地出现在意大利人民面前，而是一种纯粹的理论抽象，一个领袖和理想首领的象征。但是随着强烈戏剧效果的推进，贯穿全书的神话和激情的要素在结论中，在对一位"现实存在的"君主的祈求中，被集中起来，得到了生动的体现。纵观全书，马基雅维利讨论了领导人民奠定新国家的君主应该是怎样的；他的论证逻辑严密，具有科学的公正性。到了结论中，马基雅维利与人民融为一体，自己成了人民；但不是"一般的"人民，而是他马基雅维利通过前面的论证说服了的人民，他成了他们的意识和喉舌，并且他也感到了这一点，他感到了自己与他们的认同。由此看来，整个"逻辑"论证过程不过是人民方面的自我反思——在人民意识中做出的内在推理，归结为情不自禁的呼号。这激情来自对自身的讨论，现在又再次变成了"激动"、狂热和对行动的迷恋。正因为如此，《君主论》的尾声就不是外在的、画蛇添足的、修辞性的东西；必须把它理解为这部作品的必然要素，甚至必须把它理解为体现了整部作品的本色并使之具有'政治宣言'性质的要素。"〔原注〕

② 参看《共产党宣言》第三节，"社会主义和共产主义的文献"。这一节从"反动的社会主义"（"封建的社会主义"、"小资产阶级的社会主义"和"德国的或'真正的'社会主义"）开始，讲到"保守的或资产阶级的社会主义"，最后是"批判的空想的社会主义和共产主义"。第四节则讨论了"共产党人对各种反对党派的态度"。〔原注〕

《宣言》有意识地置身于这个位置，通过对这个位置的书面干预产生了某种后果；另一方面是无产阶级在经济上和政治上的阶级斗争及其后果的位置。宣言不是传单；宣言或传单也不是罢工、示威或暴动。然而，即便这些位置需要区分，但它们在《共产党宣言》里并无不同。实际上，《宣言》把自身定位在无产阶级的立场上，只是为了召唤这个无产阶级和其他被剥削阶级组成无产阶级的政党。指导《宣言》写作的阶级观点，从意识形态上说是无产阶级的观点。阶级观点和阶级政党属于同一个阶级：无产阶级。

《君主论》就不是这样。可以肯定，马基雅维利采用了人民的观点。但是，尽管担负着意大利民族统一使命的君主必须成为人民君主，他本身却并不就是人民。同样，人民也没有被召唤成为君主。于是，在政治观点的位置和政治力量与实践的位置之间、在人民这个政治观点的“主体”和君主这个政治实践的“主体”之间，产生了一个不可化约的二重性。这种二重性，这种不可化约性既影响着君主也影响着人民。由于对君主惟一的定义就是他必须履行的功能，也就是他必须填补的历史真空，所以他就是一个纯粹偶然的可能性—不可能性。① 没有阶级身份使他更容易承担他的历史任务；也没有社会纽带把他和自己必须统一为一个民族的人民相连结。一切都取决于他的能力——也就是说，取决于他成功的主观条件。而人民呢，尽管他们希望这个不可能的君主把他们改造成一个民族，尽管马基雅维利正是从他们的视角出发定义了君主的政治，然而却没有什么能够保证甚至推动他们把自己构成为人民，把自己改造成为人民，或进而成为一种政治力量。当然，我们可以看到，马基雅维利注意在不劳而获、压迫他人的封建阶级和普通人民之间做出区分，而后者有的种地、纺织或打铁，也有的经商和投机。但是，这些劳动和经商的人们是分裂的；而且没有迹象表明马基雅维利为克服这种分裂做出了任何尝试。历史应该由从人民观点出发的君主来创造；但人民还不是历史的“主体”。

① “偶然”是晚期手写补充。〔原编者注〕

上述区别证实了葛兰西的说法。《君主论》作为宣言，既是革命的，也是乌托邦的。马基雅维利明确了解“提上议事日程”的革命任务——创制民族国家，并从人民的观点出发提出了这个难题，在这个意义上，它是革命的。但在另外两层意义上，它又是乌托邦的：首先，马基雅维利相信“局势是革命的”，意大利已经准备好成为一个民族的人民国家。（我用列宁的提法来概括这点区别：革命或历史任务，即使在没有具体的革命局势的情况下，也能被提上议事日程。）其次，由于各式各样有待详查的原因，马基雅维利把代表第三方即人民的利益实现民族统一的使命托付给别人，托付给了未知的，而他自认为能够在几个相继出现的人物身上辨认出来的个人，一种不可事先确定的个人。因此，位置和“主体”方面的二重性导致了乌托邦的可能性，并将民族统一的实现托付给了一个神话式的个人：君主。即便葛兰西说马基雅维利自己成了人民，对人民、对“那些不明白的人”说话；即便他说“看来”《君主论》的“整个‘逻辑论证’过程不过是人民方面的自我反思——在人民意识中做出的内在推理”，但这种反思仍然是乌托邦的。因为，就算它有助于改变人民的政治意识，也无非是把这种单纯的意识作为意识，跟一个可能的、值得期望的事件——君主的到来——联系起来。它并不是为了把这种意识改造成为能够造成这一事件，或参与造成这一事件的政治力量。

众所周知，《共产党宣言》和第一国际显然说着完全不同的语言。工人的解放只有靠工人们自己去实现。全世界无产者，联合起来。不靠神仙皇帝……

把这个为进一步讨论而兜的圈子概括一下，我可以说，马基雅维利的文本之所以既具有吸引力同时又难以捉摸，它之所以以这样的力量和存在向我们“说话”，而在哲学上理解它和在理论上解释它又之所以如此困难，全是由两个原因造成的。

这个文本不同寻常的特性首先在于这样的事实：尽管它充满了理论，却又不同于其他的理论文本，在它那里，传统的理论空间（“传统的”，是指关于这类文本应该是什么样子的意识形态表述）由于某种安排和配置而

被扭曲、改变了，变得面目全非。这种安排和配置不仅和政治有关，不仅和历史形势及其任务有关，而且首先是和政治实践及其所包含的阶级观点有关。这种关系深刻地影响了理论的经典形态，打乱了它的配置，以一种特有的形式对它进行了分解和重构，以至于我们再也不能用传统的哲学范畴来理解它了。

其次，这个文本不同寻常的特性在于这样的事实：在马基雅维利那里，阶级观点和政治实践的位置是脱节的：这个裂隙敞开了乌托邦的真空，从而过度决定着上述后果。我们会有机会考察实际的证据。

但在进入细节之前，我想举出一个意味深长的例子，来说明马基雅维利文本不同寻常的特性造成了怎样令人窘迫的后果。这就是卢梭的例子。他能够以自己的方式，概括马基雅维利的文本向读者提出的整个难题。

众所周知，《君主论》一发表，就由于种种原因，招致了被马克思戏称为“职业空想家”的那些僧侣和道德家们最激烈的谴责。这些原因也给马基雅维利带来了一种稀有的历史特权，那就是变成一个形容词：马基雅维利的。这个形容词表明了不赞同（不赞同马基雅维利的著作或思想，在人们通常说“康德派”的那种用法上说“马基雅维利派的［machiavélien］”）；或表明了一种品性（在人们通常说“柏拉图式”或“笛卡尔式”的用法上说“马基雅维利式的［machiavélique］”）——而且是一种“贬义的”品性。原因是马基雅维利让宗教成了政治的工具，让道德服从于政治实践，并且极端地捍卫君主的权利，包括在某些情况下动用残酷手段、阴谋诡计和背信弃义之类的权利。[①] 耶稣会士出名的一点就是宣称《君主论》是“用魔鬼的手”书写的，其作者是“魔鬼思想的巨

① 见《百科全书》的“马基雅维利主义”辞条：“以往很少有什么作品能像这本《君主论》那样引起震动，原因就在于：它教导统治者当自身利益需要的时候，对宗教、公正的尺度、契约的神圣性，以及一切神圣事物横加践踏。它的第十五章和第二十五章应该加上这样的标题：‘论在什么情况下君主应该成为恶棍’。”〔原注〕

匠”。可这些反应是不重要的。[①] 更有意义的是与马基雅维利的实际对象——政治、与他在政治斗争中的党性有关的那些反应。《君主论》有时赢得政治家的赞扬（如黎塞留（Richelieu）和拿破仑，虽然后者也说过马基雅维利在讨论战争时就像个色盲）；有时激起人们的痛斥，例如胡格诺派教徒（他们的教友在圣巴托罗缪之夜惨遭屠杀），还有普鲁士的腓特烈二世，《反马基雅维利》的作者，他的这本书很快就被怀疑是用来替真正的实践打掩护的东西：他只是想通过否定这样的实践，在世人面前把自己开脱出来罢了。

即便如此，整个这场围绕马基雅维利的争吵——他的政治选择和相应的谴责，直接以一种悖论的方式，把他的全部著作的政治意义这个问题揭示了出来。而这并不是偶然的 。

这个问题不得不这样来提出：既然《君主论》是一个书面文本；既然它不是献给每个统治者，而是献给那个（独一无二的）君主的；既然它提出了君主（任何统治者）必须做什么，必须怎样为人处世，怎样行动，从而奠定和发展他的国家，以至于动用一切手段而不必顾忌它们是否合乎个人道德和普遍的宗教——那么这部著作到底是为谁服务的呢？首先在人们脑子里出现的念头是，这本《君主论》服务于君主，乃至任何君主。但是，如果我们说这部著作服务于君主或任何君主的话，那么我们立即会碰上一个事实，即它是一部出版了的、因而也是公开的作品，它把一个人的事务告诉了一切人；因而，恰恰在它用一套方法武装了君主的时候，又把这些方法公开出来，从而解除了他的武装。更确切地说，在《君主论》和《论李维》里，马基雅维利提供了要让主张得到实施就得遵守的那些规则，而它们首先依赖于伪装的艺术。如果说统治的全部艺术就是靠装点门面、设计假象来保证主张得到实施的话，那么，把这种游戏、这种欺骗和伪装的规则，把这个骗术的步骤和过程公开出来，显然就包含了奇怪的矛盾。

---

① 在打字稿边上有这样一段手迹：“只有作为对另一些人的反击（反击那些不顾马基雅维利魔鬼的一面而赞赏他的人），这些反应才是重要的；在马基雅维利背后，总是潜伏着一场把他作为象征的/想象的焦点的战斗。”〔原编者注〕

这离我们认为马基雅维利的文本本身就是一个假象只有一步之遥了。实际上，马基雅维利自诩要指导统治者。但如果他只是宣称在陈述事实、在总结他们的实际经验的话，那么他又能把什么统治者还不知道的事情教给他们呢？统治者总是靠自己解决问题的，他们不需要马基雅维利。甚至他们只会感到这个入侵者给他们找了很大的麻烦，因为他坦白了他们的可耻行径，把他们隐秘的实践公开了出来。于是，在我们考察这个不同寻常的文本时，就会产生这样的怀疑：这一介平民公然要在伪装的艺术和统治众人的诡计方面指导统治者，他实际上是在用另一种狡猾的手法统治统治者，这种手法，就像帕斯卡尔对待疯狂的手法那样，让它具有了世上最无害的表现。①

《君主论》的真相于是原原本本地暴露了出来：大计谋，无计谋的计谋；大伪装，无伪装的伪装——这个“实际上的真相”是个敞开了好让统治者主动就范的大圈套。政治上的“真相”就是政治诡计。可另一方面，如果说马基雅维利通过把能够服务于统治者的真相告诉统治者，完成了这桩蒙骗统治者的惊人壮举的话，那么这个诡计中的诡计、假象中的假象到底是为谁服务的呢？它只是服务于这个身居卑位的人的敏锐的意识吗？而他也只是想把那些他一直以来不得不为之服务的人们写出来，得到一个自得其乐地对他们进行报复的机会吗？

这里便是卢梭的回答：“他自称是给国王讲课，其实他是在给人民讲大课。他的《君主论》乃是共和党人的教科书。”卢梭又在注释里补充说：“在举国压迫之下”，马基雅维利不得不“把自己对自由的热爱伪装起来”；他抱着一个“秘密意图”，人们只要比较一下（貌似君主主义的）

---

① 见帕斯卡尔《思想录》，何兆武译（北京，商务印书馆，1985），第152—153页：“我们就只会想象柏拉图和亚里士多德总是穿着学究式的大袍子。他们是诚恳的人，并且也像别人一样要和自己的朋友们在一起欢笑。当他们写出他们的《法律篇》和《政治学》作为消遣的时候，他们是在娱乐之中写出来的；这是他们一生之中最不哲学、最不严肃的那一部分；最哲学的部分则只是单纯地、恬静地生活。假如他们写过政治，那也好像是在给疯人院订章程；并且假如他们装作仿佛在谈论一桩大事的样子，那也是因为他们知道听他们讲话的那些疯人都自以为是国王或者皇帝。他们钻研他们的原则，是为了把这些人的疯狂尽可能缓冲到最无害的地步。”〔编者注〕

《君主论》和（实则共和主义的）《论李维》就会发现这一点。卢梭的结论是："研究这位深刻的政治思想家的读者们至今都是一些浅薄的或腐化的人。"①

《君主论》是怎样服务于人民的呢？《百科全书》的"马基雅维利主义"辞条（无疑是狄德罗的手笔）给出了一个回答：

> 当马基雅维利写他的《君主论》时，他仿佛是在对他的同胞们说：仔细读读这本书吧。要是你们接受了一个主人的话，他必定是我为你们描述的那个样子。你们把自己丢给了这里的凶残的野兽。所以这就是看错了他的意图的同代人往往要犯的错误：错把讽刺当成了赞辞。

这是个明显错误的解释。它的直接原因是不同时代或历史形势的间隔和重叠，及其在阅读和评价文本时使角色发生的移置和重新分配。但这种间隔和重叠并不能解释一切。为什么偏偏对马基雅维利产生这样的激情呢？为什么这个极端"深刻"的政治家，除了"腐化的"读者，就只会拥有一些浅薄的读者呢？为什么会把讽刺错当成赞辞呢？即便他的读者是浅薄的，也会被马基雅维利深深地吸引，以至于他的文本有了一个显著的特性，那就是即便他的读者全是浅薄的，他们也会为阐释它而发生激烈的分歧，从而使他成了永远的在场，成了一个完全独特的在场——这又是为什么呢？

如果不考虑马基雅维利对理论和政治空间的特殊安排，这个问题就得不到回答。实际上，马基雅维利文本本身的安排使人不可能不以这样那样的方式，有意或无意向它提出这样的问题：这个文本为谁而写呢？它是从什么观点来构思的呢？马基雅维利这篇革命乌托邦宣言的配置本身，由于在它的表现、论证和理论反思形式中起支配作用的君主和人民这两个交替"位置"的存在，沉默地给我们强加了这个问题。

---

① 卢梭《社会契约论》，何兆武译（北京，商务印书馆，1980），第95页。译文有改动。〔编者注〕

只谈君主，而没有认识到对他的思考是从人民的观点出发的，就会陷入“马基雅维利主义”：暴政和恶行之道。但是，作为人民实际在场的后果，这也会由于同样的原因陷入假象中的假象的矛盾：这本《君主论》给君主帮了倒忙，这位受话者和对他说的话一起消失了。只谈人民，就像所谓“民主派”的阐释那样，虽然揭开了君主的面具，但却陷入了另一个矛盾：在斥责君主的同时，又要呼唤他去完成意大利的统一大业——这又是君主实际在场的后果。

因此我可以得出结论，这些交替出现的后果不仅仅是从外在于文本的观点出发苦心阐释的产物，而是内在于文本的双重观点在外来阐释中的反映。这种双重观点的功能既不是一系列的理论陈述，也不是对解决办法的阐述，而是提出政治难题，是疑问，是政治难题的发源地，在关于政治实践条件的观念上造成了主角的分裂。

如果所有这些说法并非无稽之谈，我们就可以看出马基雅维利为什么具有吸引力，同时又难以捉摸。恰恰因为他具有吸引力，他才无法被传统哲学思想所掌握。他具有吸引力是因为他的文本在实践上、在政治上把我们牵扯进去了——实际上任何写作都可以这么做。他从一个位置上呼唤我们，号召我们作为潜在的政治实践的潜在“主体”（当事人）去占据这个位置。这种诱惑和传唤（interpellation）[①] 的作用是由于打乱了传统理论文本所造成的，是由于政治难题突然呈现为一个难题，而其中的政治实践也突然呈现为一种实践所造成的，也是由于政治实践在他的文本中以及他的文本在政治实践中的双重反映所造成的。葛兰西是最先看出这一点的人。绝非偶然的是，葛兰西能够抓住马基雅维利的难以捉摸之处来理解他，并且在一个文本里讨论了他——对这个文本，梅洛-庞蒂可能同样会问“人们如何理解他呢?”。事实上，葛兰西也是难以捉摸的，那原因和马基雅维利让我们难以捉摸的原因是一样的。

---

① 关于“传唤”这个说法，参见《意识形态和意识形态国家机器》一文。〔编者注〕

二、马基雅维利那里的理论和理论配置

我们现在要把注意力集中在那些文本上，通过考察有关证据，来说明马基雅维利那里的理论表现方式：我们要分析他的理论配置。

我前面提出的一切，表面上看，是和马基雅维利那里存在的历史理论相矛盾的，我们指的是关于历史法则的一般理论。“我已决计踏上一条还没人走过的道路”①，当马基雅维利在《论李维》序言里这样宣告它时，它无疑是一种新的理论。它是怎么个新法呢？新就新在它直指“事物在实际上的真相，而不是它们的想象方面”。因此它是一种实证的理论，摈弃了一切宗教的、道德的或审美的表述。

但是，仅仅表述事物的实际情况是不够的：还需要有关于事物、关于它们的“法则”的知识。马基雅维利又怎样生产出这种新的历史理论呢？他借助了新的方法：实验方法。马基雅维利在《君主论》里说，他之所以能够写出这部书，是因为他“依靠对现代大事的长期经验和对古代历史的不断钻研”② 而获得了教益。这种实验是通过对马基雅维利所谓“古今事件和境况”③ 的比较来进行的。这种比较使他获得了“对历史的真正理解”。④ 我们很快会看到这种实验性比较的意义。

现在值得注意的是，这种对“事件和境况”的实验性比较涉及到关于历史“法则”的一般理论。这怎么理解呢？一般历史理论是实验性比较的结果，还是“历史法则”是这些比较的前提？这是个关键的问题。要表明它的重要性，我们与其谈论历史法则，不如谈一谈关于普遍历史的那些论点。这种一般理论都有些什么论点呢？

---

① 《论李维》，“尼科洛·马基雅维利致扎诺比·邦德尔蒙蒂（Zanobi Buondelmondi）和科西莫·卢塞莱（Cosimo Rucellai）的祝词”，〔第 14 页〕。〔原注〕

② 《君主论》，“献词”，〔第 1 页〕。〔原注〕

③ 《论李维》，手稿序言，〔第 16 页〕。〔原注〕

④ 同上。〔原注〕

第一个论点。自然和人类事物的进程是永恒的："天空、太阳、自然力量或人类在它们的运动、秩序和动力方面，仿佛都从它们古时的样子变化而来。"① 在《论李维》第1卷的第39章，马基雅维利写道："研究古今大事的人都不难发现，同样的欲望和脾性存在于并历来都存在于所有城市和所有人民当中……所以，任何时代都会出现同样的冲突。"② 世界不曾改变。在《论李维》第2卷序言里，马基雅维利明确地说："当我思考这些事件是怎么进行的时候，我得出这样的结论，世界总是以同样的状态存在着……在那里总是有多少善就有多少恶。"③

这第一个论点有什么意义呢？它的每个字眼看起来都与任何革命性的计划相对立：如果世界是永恒的，它又怎能被改变呢？我们将看到马基雅维利自己对这个问题的回答。眼下，我们只想谈谈对这个论点的极端一般性的看法。我可以用一种和马基雅维利不同的语言来说，这个论点之所以值得注意，不仅是因为它的极端一般性，而且是因为它的理论地位。④ 实际上，它不是作为关于历史的理论—科学命题，而是作为哲学论点发挥功能的：一方面，这个论点说明了将要形成的科学命题的客观性和普遍性，另一方面，这个论点建立了对各种"情况"⑤ 进行实验性比较的可能性——马基雅维利就在这种比较的基础上生产了他的理论命题。如果人类世界并不是同样的，那么就不可能在古今之间进行比较——既不可能比较古代的各种事件和形势，也不可能比较现在的各种事件和形势（例如意大利和法国），最终，也不可能在这两类形势之间进行比较。如果它不是同样的、恒常的，也就不可能分离出各种常量、"法则"，或毋宁说，分离出它们的"不变式"；那么，也就不可能认识它。⑥

第二个论点。这个论点明确地与第一个论点相矛盾：

---

① 同上。〔原注〕
② 同上，第1卷，第39章，〔第105页〕。〔原注〕
③ 《论李维》第2卷，前言，〔第150页〕。〔原注〕
④ "理论地位"是手写修改，取代了"科学上的空白"。〔原编者注〕
⑤ "对各种'情况'"是晚期手写补充。〔原编者注〕
⑥ "或毋宁说，分离出它们的'不变式'"是晚期手写补充。〔原编者注〕

> 人类的所有事务变动不居，不兴则衰，而必然性让你看到的许多事物，你并不是总能靠理性去发现。所以，如果共和国不用扩张就能保住自己，而必然性又迫使它扩张的话，它的基业就会丧失殆尽，它就会很快走向崩溃。①

所以，一切都是变动无常的，一切都服从于无法预言的必然性。命运，这个神话的概念形象所表述的就是这种必然性。罗马人曾经兴庙祭祀的命运之神，“在我们这个时代”又受到了崇尚，马基雅维利在《君主论》中写道，“因为过去已经发生而且现在仍会被看到的巨变几乎不可预言。”② 在《君主论》和《论李维》里有数不清的地方，命运被说成是变幻莫测的东西——例如告诫统治者要有“准备，随时顺应命运的风向和处境的变化而转变”。③ 命运的法则就是变化，而这个法则也概括了历史时间的法则，因而概括了历史的法则：时代在变，形势在变，人也在变。“人类的所有事务”因此是“变动不居”的。关于这第二个法则，我们要说它也是一个哲学论点，这一回它建立的不是客观历史知识和比较实验方法的可能性，而是比较之下各种变化的可能性，以及革命的可能性。让我们再一次预支术语，可以说，继唯物主义论点的等价物之后，我们这回看到的是“辩证法”论点的等价物，或者不如说是“偶然”论点的等价物。④

第三个论点。要是我们把上面两个论点理解为关于历史的实证命题（而不是哲学论点），继而从字面上对它们加以比较，它们就会相互矛盾：变动不居和事物的永恒秩序、和不动性截然相对。这种矛盾有待解决。通过把事物的永恒秩序和它们的变动不居加以综合——通过一种历史循环论，马基雅维利给出了一个解决办法。这是《论李维》一开始就提出来

---

① 《论李维》第1卷，第6章，〔第37页〕。〔原注〕
② 《君主论》，第25章，〔第117页〕。〔原注〕
③ 同上，第18章，〔第85页〕。〔原注〕
④ “或者不如说是‘偶然’［论点的等价物］”是晚期手写补充。〔原编者注〕

的。[①] 这种理论直接取自波利比奥斯（Polybius），它认为人类历史总是无休止地经历着必然的循环，从一种政体过渡到另一种政体；它是一种政体循环论，而不再是政体类型学；它只把政府归为两大类：好的和坏的。

我把这种循环的要点总结如下。“世界之初……类似政府的东西已在人群中碰巧（par chance）产生。”当时人烟“稀少”，“野兽般散居着”。“世代繁衍之后他们聚居在一起，并且为了更好地保护自己，开始认真考虑他们中间哪一位更加孔武有力。”这就是“结成社会的时期”。人群中立即产生了冲突，他们就“着手制定法律，以避免类似的恶行”。这就是司法的起源，司法进而影响到首领的选择：“他们不拥护最敢冒险的，反而拥护最慎重、最公正的那位。”这就是第一种政体：君主制（1）。

我要插进来谈两点看法。第一点所要强调的论点在被顺便说出的时候，看似无关紧要，这就是：在所有政府（和在它们之前就存在的一切社会）的起源中，我们看到的是机遇（chance），我们不能不以某种方式把它和命运联系起来。提出各种社会和政府起源于机遇，提出人类刚开始都是散居的——从德谟克里特和伊壁鸠鲁直到卢梭的《第二篇论文》[②]，都认为分散是机遇的固有性质——明摆着就是拒绝了任何关于社会与政府的人类学本体论。[③] 它尤其拒绝了亚里士多德（马基雅维利思想中的伟大缺席者）的理论，按照这种理论，人“天性”是政治动物。但是，它还（和伊壁鸠鲁不同）拒绝了任何关于社会和政府起源的契约论。马基雅维利是用不着社会契约的政治理论家之一。他说众人选出最强有力的人并愿意服从他，但根本没有提到什么互惠契约。而且，在时间上，法律被放在了社会开始之后，放在了最强有力的人的统治之后，但又被放在君主制建立之前。马基雅维利把司法意义和政治意义的法律[④]放在这样一个显赫的位置，并不是偶然的。到时候我们会看到这是为什么。

---

① 见《论李维》，第2卷，〔第22—28页〕。〔原注〕

② 即《论人类不平等的起源和基础》，卢梭第二篇应第戎科学院征文而写的论文。〔编者注〕

③ “本体论”是晚期手写修改，取代了“理论”。〔原编者注〕

④ “司法意义和政治意义的”是晚期手写修改。〔原编者注〕

我们目睹了君主制的诞生。它将退化为暴政[①]。统治者的继承人丧失德行，日益颓废和懒惰。接踵而来的是他的臣民的仇恨。国王因为害怕这种仇恨，就用种种令人畏惧的工具做出反应：这便是专断和暴力。

马基雅维利看到，随之而起的骚乱不是来自人民，而是来自贵族。贵族造国王的反；人民追随他们，并且推翻了国王。贵族掌了权：这就是贵族制（2）。它也将发生退化，退化成寡头制，那也是一种暴政。在同样的过程中并经过这一过程，早先贵族的当权的后继者使贵族政府发生了退化：他们忘记了父辈的德行，激起了人民的仇恨，于是变成暴君来反对人民。

人民再次对他们的新主人造反。其他解决办法都用尽了，只剩下了民主制（3）。同样的过程又出现了：早先政府的后继者失去了前辈的德行。他们因为自己的无度和不慎引起人民的仇恨。民主政府退化成了“无法无天”。人民起来造反并寻找一个新主人，他将成为国王。就此完成一个循环。

但同样的循环还将重新开始：君主制退化成暴政；贵族制退化成暴政的寡头制；民主政体退化成无政府：

> 这就是所有国家［即被创制为国家的所有人民］……都要经历的循环。但它们其实很少能够回归到那些同样的政体上去，因为共和国基本不可能有这样的活力，能够经历这么多兴衰而继续立足。完全可能出现的情况倒是，当其祸患之际，一个束手无策、回天乏力的共和国会屈服于更好地得到治理的邻国；除非这种情况不发生，共和国才会无休止地循环重复这些政体类型。[②]

马基雅维利部分地从波利比奥斯那里借来的就是这么一套简易的历史循环论或政体类型学。通过关于历史循环性的第三个论点，马基雅维利似

---

① tyrannie，原意为“僭主制”。〔编者注〕

② 《论李维》，第1卷，第2章，〔第26页〕。〔原注〕

乎实现了、完成了第一个论点（永恒秩序）和第二个论点（普遍变动）在庸俗黑格尔主义意义上的“合”。历史循环如果不是同样一些变化反复出现的不动的运动、永恒的运动，它又能是什么呢？

看上去我们好像已经得出了结论，得出了从这个结论里充分显示出来的一般历史理论，而且它也好像没有什么再深的意蕴了。看上去所有事情都被说到了：只是除了这种理论在马基雅维利文本中的形态；只是除了这种一般循环论对马基雅维利的用途，以及马基雅维利赋予它的理论功能。因此，谈过这三个论点之后，我们还必须确定马基雅维利的立场。

刚才，我们注意到在社会和政府的起源中存在着机遇，也注意到在君主制之前就存在着法律。现在我们注意到君主政体是第一种政体。我们还注意到政府都会让自己退化成暴政，而暴政在这里表现为马基雅维利和人民眼中的祸根。我们进一步看到引起政体革命的造反终究是人民的事情，他们掀起对首领的仇恨并且更换了他们。这些是仅有的暗示。

更重要的一点是，在谈到“政体类型无休止的循环”之后，马基雅维利紧接着就宣称：

> 因此我可以说，上面提到的所有政体都是有缺陷的，因为那三种好政体不能持久而那三种坏政体本性邪恶。审慎制定法律的人们认识到了这样的缺陷，于是他们避免单独采用任何一种政体，而选择一种兼而有之的政体，并认为它更牢固也更稳定，因为同一个城市中有君主制、贵族制和民主制，它们就会保持相互的监督。①

下来，马基雅维利比较了斯巴达的莱克格斯（Lycurgus）和雅典的梭伦（Solon），前者“制定的法律……为国王、贵族和人民分配了他们各自的角色，创建了一个长存八百多年的国家”，而后者“只建立了一个短命的

① 《论李维》，第1卷，第2章，〔第26页〕。〔原注〕

民主政体，以致于生前就看到了庇西特拉图（Pisistratus）僭主政治的兴起……因为梭伦没有把人民政体和君主制的权力、贵族的权力相混合，所以，和斯巴达比起来，雅典维持的时间非常短”。[①]

不能说马基雅维利让我们松了口气，因为他运用这种政体循环论的方式是奇特的！波利比奥斯（就像在他之前和之后，从亚里士多德那里延续下来的整个传统那样）仔细地比较了好政府和作为其退化形式的坏政府，但马基雅维利却宣称它们都是有缺陷的——坏政府有缺陷是因为它们是坏的，而好政体有缺陷是由于它们“无法持久”！换言之，马基雅维利刚一涉及到政体类型学的经典难题性，就改变了他的领域和难题，同时提出了能够把我们带到一个完全不同的世界中去的事例和难题。打着对作为“事件”的莱克格斯和作为“事件”的梭伦进行（实验性）比较的幌子，他提倡的是一种能够把“人民政体和君主制的权力、贵族的权力”相结合的形式，这是在波利比奥斯那里、在类型学和循环论当中所没有的。他把这种政体说成是由一位立法者所建立的，并宣称它是惟一的好政体，因为它“更牢固也更稳定”——一句话，因为它能在斯巴达“长存”八百年！

让我们暂时把立法者的问题放一放，先看一下关于“持久”的观念。马基雅维利看到波利比奥斯类型学中的好政府都“不能持久”。另一方面，在前面引用过的那个值得注意的段落里，在讨论革命的无休止循环的时候，马基雅维利指出，如果国家能维持足够长的时间，它们就可以无休止地经历整个政体的循环。这也是在波利比奥斯那里所没有的。可是，“共和国基本不可能有这样的活力，能够经历这么多兴衰而继续立足”。在这里，我们关心的不再是政府的更迭，而是国家的颠覆——也就是说，当它们被更强大的国家征服之后，它们就消失了。如果把这些相当令人惊讶的主张放在上下文中比较一下，我们首先发现，马基雅维利感兴趣的不是单纯作为政府的政府，不是在类型学里讨论的单纯形式，而是作为国家政府的政府；马基雅维利之所以对这些政体感兴趣，是因为——并且仅仅是因

① 同上。〔原注〕

为——它们可以解决关于国家的难题。而国家，则是一个与纯粹的政府不同的现实。

我们还发现，国家的根本难题是它能不能持久，这个难题在马基雅维利对经典类型学进行彻底改造的过程中一直困扰着他。马基雅维利只对一种政体感兴趣：使国家得以维持的政体。

在这些前提下，如果再回到第三个论点的历史循环论，我们就会发现，马基雅维利只是为了在依靠它的同时又跟它划清界限，才提出了这个论点。正如关于变动不居的论点和关于事物的永恒秩序的论点相矛盾那样，马基雅维利在国家持久问题上的立场和关于政体革命无休止循环的论点也是相矛盾的。其实，马基雅维利所想的并不是转瞬即逝的政府，而是持久的国家。为了教会它并保证它能够持久，马基雅维利给了它一种“复合的”政体，这在讨论不断变迁的政府的类型学中是没有地位的。因此，这是一种全新的政体，与类型学里列举的所有政体都不同，因为它能够持久并且（我们已经在猜想）可以使马基雅维利心目中的国家也能够持久；而有记载的那些国家都不能持久，以至于不能以自己的例子来证实历史循环的法则——可是，根据这一法则，任何政府又都是不能持久的……结果，马基雅维利就这样再一次否定了他前面的主张。

这次新的否定有什么意义呢？更一般地说，这些否定有什么意义呢？我们已经目睹了我所谓第二个论点对第一个论点的否定，然而我们也看到了这次否定并没有构成一个本意上的、单纯的矛盾。不如说，它体现了否定的连接作用、游戏和——斯宾诺莎主义意义上的——积极的规定性。[①] 从字面上理解，关于变动不居的论点和关于事物永恒秩序的论点是矛盾的。如果人们仅仅在提法上进行比较，那么只要当个刀笔吏或律师，对矛盾提出诉讼，并推断出马基雅维利（主观或客观）的内在不调和就足够了。众所周知的是，Aufkl!?rung［启蒙运动］和青年黑格尔派的批判都得益于这个不调和的概念。但如果事情不是从字面上，而是严肃地放在它们

① 指斯宾诺莎的著名命题“规定就是否定”，见《斯宾诺莎书信集》，洪汉鼎译（北京，商务印书馆，1993），第206页。〔编者注〕

所干预的文本中来理解；如果我们所考虑的不是它们的字面意义，而是它们的功能——那么我们就会发现，它们其实是对子关系，说得更明白点，是配偶关系那样的对子关系；这一点确立了它们的理论功能并使之发挥作用，包括相互作用、连接作用，从而开辟了这个理论功能的确定领域。通过这种方式，第一个论点的提出在马基雅维利的话语中发挥着唯物主义的客观性论点的功能；而这仅仅有赖于第二个论点的提出：其功能在于对这种客观性做出偶然的、辩证的规定。① 没有第一个论点（客观性），那么第二个论点就只能以主观相对主义的怀疑论方式发挥功能。② 有了第一个论点，那么第二个论点作为对它的否定，才构成了对它的规定，也就是说，构成了对客观性的规定：它假定客观性——换言之，即可理解性——是普遍变化着的。

我们同样可以说，第三个论点作为对第二个论点的否定，也给它附加了一个新的规定，这就是：客观的普遍变化的发生，是以那些形式——政体——的情况为转移的，而那些形式是在革命的无休止循环的永恒性中被构想的。因此，它体现了前两个论点的综合（循环），其代价是附加了对政府的那些（牢固的/不牢固的）形式的思考。

那么，可以称作马基雅维利的第四个论点——而我宁愿称作他的立场——的东西又怎样呢？这回轮到它来否定第三个论点了，不过这是一种非常特殊的否定，因为它不只是否定，而是完全移置了第三个论点。这证实了我们的观点，即马基雅维利所感兴趣的（1）不是循环中的各种政府，而是一种完全不同的政府；（2）不是政府，而是国家的持久；（3）不是无休止的、周而复始的循环，而是想要通过依靠它来摆脱它——是希望从同一类革命的无休止循环的永恒必然性中解放出来，以便创建长存的国家，而不是某个必将通过退化来为后继者铺平道路的政府。这一次不是一对一的否定——不是-A 否定 A，而是包含了不同的性质：是一种积极的对立

① “偶然的”是晚期手写补充。〔原编者注〕

② 但是，在马克思看来，风险和机遇永远都是客观的。〔原注〕
这个注释是晚期手写补充。〔原编者注〕

立场，在那里，新的否定项不是由单纯形式上的否定，而是由不同的内容来规定的——虽然它是在否定的形式底下被提出的。

这一过程可以具体分析如下：（1）无休止的政体循环在对持久国家的假定中被否定了；（2）但这个持久的国家又不同于对那些通过循环起作用的政府的否定，因为它是国家；（3）而（三者结合的）政府形式也不同于那些通过循环起作用的形式，因为它是一种截然不同的政体。所以这次新的否定是非常特殊的，而正因为如此，我才没有用第四个论点的形式来表达它，而只谈马基雅维利的立场。在这个立场内部，有一个意味深长的空间，一个真空，一次向理论虚空的飞跃，一次预支。这个时候，马基雅维利再也不能用经典理论来“投机”，或者从一种理论和另一种理论的相争中渔利，借以开辟自己的空间了：他必须向虚空飞跃。[①] 马基雅维利不再满足于提供可能的理论条件，来思考自己关于历史与政治、关于客观性、关于偶然“辩证法”[②]、关于发展过程中的各种形式的话语。他预支了他的意图：他的“对象”实际上是一个明确的目标。他尽可能依靠先前的三个论点所提出的主张；他把它们提供的一切都作为条件保留了下来，并尽量地强化它们。但这却是为了拉开距离：只有拉开距离，他才能独自出发，踏上那条由他开辟出来的、“还没人走过的道路”。因为还没有人提出过他的这个愿望。如果用一个过于现代的比喻，我们也许可以说，马基雅维利是要从一般理论当中——最终从关于革命的无休止循环的理论当中——得到一种手段，来摆脱这种理论的地心引力，把自己送进一个未知的探险空间。

但在跟着他进入这个未知的空间之前，我还想举三个例子，来说明从我刚才分析过的理论配置的“游戏”当中，马基雅维利取得了什么样的后果。

第一个例子。这个例子关系到新国家的新颖的持久性，这是对第二个否定——循环——的否定，正如循环本身是对第一个否定——普遍变化

① “向虚空”是晚期手写补充。〔原编者注〕
② “偶然”是晚期手写补充。〔原编者注〕

——的否定。在这种持久和第一个论点（人与事物的普遍进程或永恒性）之间，可以说有一种同构关系。这不是直说出来的；马基雅维利从没有提到过这一点。但一切就是这样“起作用”的，仿佛持久国家的存在恢复并回答了基本的永恒性，仿佛（用黑格尔的话来说）这个否定之否定恢复了最初的肯定。不同之处在于，这里的问题不是否定之否定，而是对否定之否定的否定；还有一个根本的不同之处在于，这里关系到的不是事物的自然秩序（一种现存的永恒性），而是一种有待建立的秩序、一种有待形成的持久、一种有待确立的永恒性——总之，是一项政治事业或政治革新。无论如何有一点是清楚的：如果说关于持久国家的理论并不是对第一个论点的恢复，那么它也是靠这个论点以暗示的方式来支撑的。于是我们可以看到第一个论点是怎样“起作用”的：它不只假定了客观性，也不单纯是“哲学的”；它还提出了某种时代观念——它已经是政治的了。

第二个例子。这个例子涉及到前面已经引用过的一句话，现在我重复一遍：“当我思考这些事件是怎么进行的时候，我得出这样的结论，世界总是以同样的状态存在着，而尽管在那里总是有多少善就有多少恶，但恶和善总是从一地向着另一地转化。”① 先前，我没有引出最后这个奇特的分句。在这里，和在谈到革命的无休止循环的那段话里一样，发生了同样的事情：在那段话的结尾，马基雅维利出其不意地扭转了整个段落，提到了其实国家根本维持不了那么长的时间去证实那个“法则”。在这里，事情同样是在结尾出现的。我再说一遍，我们是在讨论第一个论点。“世界总是以同样的状态存在着”，这个主题可以得到更准确的表达：同样的状态就是指同样数量的善和恶。但是，这种总量上的永恒性马上被一个内部的转化否定了：这是善和恶在分布方面的转化，是它们在历史上从一地到另一地的移置。这里提出了一个极有趣的观念。如果我们看到它是怎样得到辩护的话，就会发现它越发的引人瞩目了。这种总量保持不变的善是什么呢？是能力，这是一个我们后面必须详细讨论的概念：

① 《论李维》，第2卷，前言，〔第150页〕。〔原注〕

> 恶和善总是从一地向着另一地转化，这一点从我们对古代王国的知识中就可以发现。虽则世界亘古未变，但这些王国却随着风俗的转化而互不相同。这里惟一的区别是，世界最早把它的能力赋与亚述，继而转给米堤亚，随后移至波斯，再从那里进入意大利和罗马。如果说，在罗马帝国之后，没有哪个帝国继续这个过程，也没有一个地方能让世界把它的全部能力都集聚在这里的话，那么仍然可以看到的是，这种能力已经分配给了许多有生命力的民族了……①

马基雅维利下来列举了法兰克人、土耳其人、撒拉森人、阿拉伯人，还有法国。

就这样一句话，直接从第一个论点（世界总是同样的状态）转化为第三个论点（一般循环论）的某种新颖独特的形式，不如说，转化为对第三个论点的否定。善恶总量守恒的法则同时就是善恶在历史上的嵌入点发生交替（即在地理上发生移置）的法则。

实际上，这里已经不再有循环，有的只是移置和分布。问题已经不在于各种政府形式，而在于能力及其对立面。所以，这个法则与循环、与常规的政体、与它们各自的品质（好坏）毫不相干。它涉及到的是一种完全不同的品质：能力。什么是能力呢？后面我们会有机会回到这个问题上来。不过我们可以提前说明，在马基雅维利那里，能力的精髓在于，它是创制持久国家的主观条件所特有的品质。这个新概念是从关于历史法则的那些一般论点中生产出来的，进而加入到了在第三个论点基础上并通过在延宕中否定这个论点而获得的其他新概念——持久国家、权力结合等概念——的行列。

我们可以从中看出马基雅维利与堪称他的历史理论的那些一般论点的关系。他通过加工这些论点来安排它们，不是把它们当做关于一切可能对

---

① 同上。〔原注〕

象的一般真理来运用于某个特殊具体的对象，而是在它们相互否定的过程中来规定它们。他这么做，是为了让这些论点在固有的理论基础上生产出这个基础绝不可能从论点本身推导出来的概念——这个基础因此起到了把哲学原理和概念发源地集于一身的作用。

的确，从字面上看，这些论点是相互矛盾的，它们能够造成的后果无非是排除了一切话语。但是，如果考虑到它们的安排、它们的配置和它们的相互作用，那么，它们的不调和就能够生产出一个新的理论空间，并产生明确的概念后果。

比方说马基雅维利的这个主张：能力在历史中保持不变，但它的应用点却在转化。这个主张建立在前三个论点之上，却又用一种独特的方式否定了最后的论点。它同时产生了两个意味深长的后果。一方面，它给马基雅维利提供了理论的依据，使他有可能认为这种能力在罗马那里经历了它的最集中的阶段之后，继续在西方徘徊，它是能够而且必须被固定下来的，因为意大利已经集合起了让它“发挥”出来的全部客观条件。另一方面，这个主宰着当今意大利命运的能力，是在罗马那里度过它的最辉煌的历史阶段的，所以，关于能力的理论就有可能使马基雅维利到罗马和它的历史中去寻找那些政治实践法则在历史上进行彩排的范例，它们将成为确保意大利实现统一的借鉴。

我刚好说到了第三个例子：这就是罗马，以及更一般意义上的古代和古代人。在《论李维》第 1 卷的序言里，马基雅维利对一个公然的矛盾感到愤愤不平。罗马的一切都受到推崇：哪怕是用来装饰屋子的塑像身上掉下一个最小的碎片，也被当做无价之宝，成为艺术家学习的楷模。在文学、艺术、法学、甚至医学（“只有古代医生做过的实验，才是今天的医生及其诊断的依据"①）方面，罗马都受到推崇和效法。一切——但除了政治：

在组建共和国、维持国家、统治王国方面，在建立兵团和指

① 《论李维》，1531 年罗马版序言，〔第 17 页〕。〔原注〕

> 挥战争方面，对臣民执行法令方面，还有在扩张帝国方面，竟没有发现一个君主、一个共和国、一个军事领袖或一个公民，曾经求助于古人的楷模。①

我们可以从这句话出发，去推测马基雅维利和古代以及罗马的确切关系。马基雅维利非但不赞同人文主义所培育的关于古人和罗马的宗教、道德、哲学或美学神话，不赞同对古代的普遍的意识形态颂扬，而且激烈谴责了它的官方鼓吹者和僧侣所强加给它的那种不公平待遇。他宣称自己所理解的古代恰恰是被牺牲掉的、被遗忘和被压抑的古代：政治的古代。不是政治哲学理论的古代，而是具体的政治历史和实践的古代。这是他通过谴责他的时代的意识形态矛盾，怀着激情从遗忘中拯救出来的古代。在文学艺术的幌子下被颂扬，在法学和医学方面被遵循的同时，古代在政治方面备受歧视。马基雅维利相信这种矛盾并非不合情理：相反，他把这看成是一种结果。实际上，在古代，能力是显而易见的现实；那些统治者、共和国、将军和公民对古代的蔑视和他们自己的实践或习俗有着直接而紧密的联系。如果说他们对古代怀有蔑视的话，那恰恰是因为他们自己的实践才是该被蔑视的。因而，正是从这种完全积极和肯定的②政治实践的观点出发，马基雅维利与古代建立了联系，并直接进入到它的政治的方面——在为了那些可悲的统治者的利益而对古代的道德和美大加颂扬的时代，这个方面被牺牲掉了。

在这里，我们再次看到产生了跟上面同样的后果：在依靠的同时拉开距离，产生明确“否定”的后果。为了建立关于历史和政治的实验理论，马基雅维利赋予自己对古今事件和形势做出比较的权利。通过他关于人与事物的永恒秩序的论点，他已经这么做了。他因此有权谈论古人。这是一种普遍的权利。但他所乞灵的古代却并不是普遍的，而是无人论及的古

---

① 同上；着重为引者所加。〔原注〕

② “完全积极和肯定的" 是晚期手写补充，可能想取代原先的手写增订（“明确的”），但后者也没有被作者划掉。〔原编者注〕

代。为了求助于这个古代，他在赋予自己那种权利的时候，又在同一种活动中拒绝了它。否定产生了规定：这就是政治的古代，政治实践的古代。只有这个古代才能拿来与政治现状进行理论的比较，帮助我们理解现在，确定政治目标和政治行动的手段。这样一来，在古今之间就开始了一场永久的往返运动，一场不可终结的比较（这与精神分析的不可终结具有同样的意义：精神分析和政治行动一样永无完成之日，只要你乐意它持续下去，它总会重新开始）。[①] 这是在三者间展开的比较——在古代，尤其是罗马，那是过去的中心的中心，国家持久的典范；在今天，尤其是意大利，那是政治不幸的中心的中心，对它能说的，就像青年马克思后来在1842年对德国所说的那样，它已经忘记了什么是历史，因为“那里再没有什么历史”[②]；而在法国和西班牙，已经成功地建立了持久的国家，因为它们都是民族国家。正像马基雅维利没有把一般的历史理论运用于特殊的具体情况那样，他也没有把古代运用于现在。正像一般的历史理论只有经过一系列“否定”的规定才能干预进来，而这些否定只有作为中心政治难题的功能才具有意义那样，古代也同样只有被规定为罗马才能干预进来，从而阐明那个一切事情的中心——意大利的政治真空，以及填补的这个真空的任务。

在这里必须谈谈《君主论》和《论李维》之间所谓的不同。想想卢梭是从怎样的对立中得出这个结论的：马基雅维利是一个隐蔽的共和主义者，他在《君主论》里给人民上共和主义的大课，却假装在给君主讲暴政。这意味着《君主论》里的马基雅维利的确是主张暴政的君主主义者，但这只是为了让统治者看不出他是在指导人民；只有在《论李维》里他才公开站在了人民一边，在那里，马基雅维利表露了自己真实的共和主义情感。这个论点显然是错误的。实际上，马基雅维利在开始考察君主国的不同类型时，就在《君主论》第2章的第一句话里写道：“这里，我想撇开

---

① 暗示弗洛伊德《终结的分析和不可终结的分析》（1937）。见《弗洛伊德标准版全集》第23卷。〔编者注〕

② 这句话似乎应该是1845年在《德意志意识形态》里说的，见《选集》第1卷，第81页。〔编者注〕

共和国不予讨论，因为我在别的地方已经详尽地论述过了。”① 有两类君主国他没有，或实质上没有说什么话：即共和国和教会国家。② 这是因为他从这两者那里得不到什么东西来实现他的政治方案。他不太提它们，是因为它们对历史没有指导意义。没有人认真地追问过这个意味深长的沉默：有能力塑造意大利民族国家的并不是共和国（我们随后会看到这是为什么）。但是通过这个沉默，他把读者引向了《论李维》，他在那里非常详尽地讨论了共和国。但又是在什么意义上讨论的呢？

在这里若要详细地讨论这个问题，需要花费太多的时间。我权且引用“七星版”马基雅维利文集的编者巴兰库（E. Barincou）的判断，算是一种提示。他写道：“马基雅维利原来动笔写《论李维》是为了给共和国提供借鉴，但后来放弃了这个想法，彻底改造了这本书的主旨，把它变成了有点像君主主义者要义之类的东西。”③ 我们可以把这个判断讲得再清楚点。罗马是一切共和国之首，一切古代世界的中心。但罗马也呈现出一个独一无二的特点：它是由国王们奠定基业的共和国④——没有他们，罗马

---

① 《君主论》第2章，〔第4页〕。〔原注〕

② 这里有意取消了（《君主论》一开始就提出的）君主国和共和国两大类型的对立，详见下文。〔编者注〕

③ 埃德蒙·巴兰库的编辑说明，见马基雅维利《著作全集》（七星丛书），第1497页。〔原注〕

④ 《论李维》，第1卷，第2章，〔第27页〕。紧接在循环论之后，我们就看到了斯巴达（800年！）、雅典（要短得多）和罗马的例子。由国王们奠定基业：“罗慕卢斯和所有别的国王都颁行了许多有益于自由生活的法律。”罗马的“早期制度，即便是有缺陷的，也仍然不曾偏离能使它们臻于完善的正途。”当驱逐了国王并确立了任期一年的两执政官制度后，“那些赶走了国王的人……只是把国王的名号而不是国王的权力赶出了罗马。”（着重为引者所加）罗马史后来的任务就是去完善这种政府，把它变成三种权力的结合：“由于那种共和国只有两执政官和元老院，所以它无非成了上述三要素中两者的混合体，也就是君主制和贵族制的混合体。惟一剩下的事情就是要让城邦服从人民政体：一旦罗马贵族变得专横跋扈……人民就起来反抗。”贵族不得不让出一部分权力，这就有了保民官制度：“以这种方式，平民保民官诞生了，自此以后，共和国的状况变得更加稳定，因为这三种政体都各尽其用。”非同寻常的共和国！——（没有名号的）王权，或曰执政官；贵族权力，或曰元老院；人民权力，或曰保民官，三位一体。三种权力的结合“创造了一个完美的共和国”。关于这种完美的证明是，罗马摆脱了循环的法则；它取消了君主，恰恰是因为罗马的君主制性质成功保留了下来。马基雅维利写道：“命运”如此眷顾罗马，虽然通过前述同样的步骤、出于前述同样的原因，这座城市从国王和贵族政体变成了人民政体，但国王的权威仍然不可能彻底废黜，交给贵族；贵族的权威也没有完全削弱，交给人民，而正因为这种权威总是混合而成的，才创造了一个完美的共和国。（着重为引者所加）。〔原注〕

共和国决不会是它后来的那个样子。

这一点为我们提供了线索。到了这一步，我们就已经能够在持久国家、（君主制的）权力结合和能力这三者之间建立联系了。我们现在看到一个新的说法出现了：开始或奠基。以为《君主论》和《论李维》两者对比之下，可以说明君主制—共和国的对立，这种猜测是不成立的。马基雅维利关心的不是这种过于简单的类型学和它呈对比关系的各个项。他感兴趣的是一个持久国家的奠基和开始。这个国家曾由君主奠定基业，并因为一个“复合的”政府而得以持久。于是，马基雅维利对古代的兴趣的中心无可置疑地确定了下来，这个中心将组织起他的全部分析，或者说，将支配他所提出的全部问题。这个中心就是罗马，一个持久国家。罗马的中心寓于它的开始。这个共和国的开始一直是君主制，它赋予了罗马一种有益于国家持久的政府，一种支撑着共和国面子的复合的政府。这个古代和当时那些人文主义者的古代毫不相干，这一点是一清二楚的，正如马基雅维利运用比较经验的意义对他自己来说同样是一清二楚的。古代是国家、政治和政治实践的古代。这里的国家和政治就是罗马。但罗马并不是众多国家中普通的一员，不是与那些君主制或暴政国家各具特色、可以相提并论的一个共和国。罗马尤其在奠定持久国家的基业方面是值得注意的客观经验。它得以持久的具体原因，一方面与它是由国王奠定基业有关，另一方面与这些统治者给它制定的法律有关。因此，罗马提出了一个已经解决的难题：这正是马基雅维利心目中意大利的难题。在马基雅维利思考和话语的这个中心，我们再次看到同样的往返运动在古今之间、在一般理论和具体难题之间、在作为政治难题的一般思考和具体政治实践之间展开。马基雅维利的古今之间的关系恰恰跟他的历史理论与他提出的政治难题之间的关系是相同的，这个政治难题由当前的形势所提出，并迫使他采取政治实践的观点。

在这个方面，马基雅维利对古代的态度别有一番意味。这种态度不仅使我们理解了马基雅维利的独创性；现在，它还将揭示出他的局限。但就连他的局限也是独创的。

我打算用几句话说到问题的要害。我们刚才分析了马基雅维利与理论、与古代之间建立的新关系，即便这些关系是独创的，有着积极的生产性，但事实上它们仍然不乏某种幻觉：乌托邦的幻觉。所有的乌托邦都要靠审视过去来确保和塑造一个未来，如果这是真的，那么当马基雅维利在罗马那里为意大利政治难题寻找一个未来的解决办法的时候，他也就并没有摆脱乌托邦的幻觉。

但必须提出这样的问题：这种幻觉存在在哪里呢？和它一起出现的还有个问题：马基雅维利为什么需要这种幻觉呢？

我们必须把这两个问题和马克思在《雾月十八日》开头几页给它们提供的答案联系起来看，因为这个答案恰恰和革命（法国革命）的政治难题与求助于罗马两者都有关系。马克思把《共产党宣言》所宣告的新革命和法国革命进行对比。与法国革命不同的是，这场革命不需要乌托邦；它再也不需要到过去中去寻找未来了。为什么呢？马克思写道：

> 19 世纪的社会革命不能从过去，而只能从未来汲取自己的诗情。它在破除一切对过去的事物的迷信以前，是不能开始实现自身的任务的。从前的革命需要回忆过去的世界历史事件，为的是向自己隐瞒自己的内容。①

以法国革命为例：

> 旧的法国革命时的英雄卡米尔·德穆兰、丹东、罗伯斯比尔、圣茹斯特、拿破仑，同旧的法国革命时的党派和人民群众一样，都穿着罗马的服装，讲着罗马的语言来实现当代的任务，即解除桎梏和建立现代资产阶级社会。……在罗马共和国的高度严格的传统中，资产阶级社会的斗士们找到了理想和艺术形式，找

① 《路易·波拿巴的雾月十八日》，〔见《选集》第 1 卷，第 587 页〕。〔原注〕

> 到了他们为了不让自己看见自己的斗争的资产阶级狭隘内容、为了要把自己的热情保持在伟大历史悲剧的高度上所必需的幻觉。①

马克思在这些评论里（他还提到了克伦威尔）提出的东西，在他看来，如果不是所有革命的法则的话，也至少是资产阶级革命的法则：资产阶级革命总是倒退着前进，在闯入未来的同时，眼睛却盯着过去。不如说，它只有让过去先行才能步入未来。它带着一个幻觉，一个必要的幻觉。为什么必要呢？因为如果不借助罗马在自由、平等、博爱方面神话般的典范成就，不借助关于罗马政治德性的意识形态，资产阶级革命的领袖和主角们就不可能动员起群众，就不可能动员起他们自己，去实行革命并把它进行到底。如果说他们需要过去，那是因为他们需要它的幻觉：他们需要的是过去多出现在的部分，为的是掩盖资产阶级革命实际内容的狭隘。他们需要相信他们正在开始赢得自由、平等和博爱，正在为这些理想而斗争和牺牲，而这时，资产阶级革命能够让人们摆脱的却只是封建的剥削关系，进而只是为了让他们服从于资产阶级—资本主义的剥削关系：在新的剥削方式下的形式上的自由和实质上的不平等。

我把《雾月十八日》里这个谜一般的补偿和幻觉的机制放在一边。一言以蔽之，它完全存在于法国革命以及一般资产阶级革命的特殊矛盾中，也就是说，它是两个同样的剥削阶级——封建贵族和资产阶级——为争夺国家政权而进行的斗争。在这场斗争中，城市和农村的被剥削阶级（马蒂亚［A. Mathiez］所说的“第四等级”），在乌托邦意识形态的动员下为资产阶级这个新剥削阶级的阶级斗争效劳。这种动员之所以可能，是因为这个新阶级在它从中发展起来的旧社会里，已经拥有了它进行剥削的社会和物质基础。因此，马克思指出的乌托邦无非是一种形式，资产阶级就用这种形式把它的被剥削者（和它自己）动员起来，去追求它的政治目标：夺取国家政权。这种乌托邦无非是被剥削者与阶级斗争发生脱节的必然后

---

① 前注，〔第585—586页〕。〔原注〕
illusion原译作“自我欺骗”，这里为与上下文统一，译为“幻觉”。〔编者注〕

人文圣经

果，是它在两大剥削阶级的相互斗争中处于从属地位的必然后果。罗马人民革命的乌托邦是对这种脱节的补偿。

我现在要提出的问题是：我们在马基雅维利那里遇到的乌托邦是这种类型的吗？马基雅维利的罗马是不是扮演着和 1789—1793 年革命中的罗马同样的乌托邦角色呢？这种罗马意识形态也表述着同样的必要的幻觉，意在掩盖资产阶级革命的最初形式下的狭隘内容吗？

其实，它具有完全不同的形式。要证明这一点，只要指出罗马一点也没有把它在 1789 年满足了那些革命者需要的东西——道德意识形态的“语言、热情和幻觉”① ——同样提供给马基雅维利就足够了。那些革命者追随卢梭，在罗马寻找的是政治德性、对暴政的憎恨、对自由、平等和祖国的热爱、不腐败、责任感等等这些方面的榜样：让我们这么说吧，是政治行为的道德德性或道德形式，以及政治上的道德意识形态。从这两方面看，马基雅维利是站在这种意识形态的对立面上的。他在罗马寻找的不是道德意识形态的要素，而是完全相反的东西：尤其是必需让道德从属于政治的证据。他寻找的不是德性（vertu），而是能力（virtù），这里没有道德的内容，指的只是君主非凡的政治能力和智力②。

在这个方面，可以说马基雅维利在谈论罗马的同时，已经以某种方式预支了 19 世纪革命——社会革命——的宣言，这场革命再也不需要乞灵于想象中的罗马了。我们的意思是说，它再也不需要（像马克思说的那样）借助于过去以思考自己的未来了；说得更确切些，按马克思的说法，它再也不需要让“辞藻胜于内容”③ 了；说得再确切些，它再也不需要从过去的神话里借用道德意识形态，以这样的形式来想象自己的具体政治目标了。这是因为，在踏上那条还没人走过的道路的时候，马基雅维利已经和道德意识形态的那些幻觉断然决裂了。他把罗马当成一位政治家，他把

---

① 前注，〔第 586 页〕。〔原注〕
“幻觉”原译作“幻想”。〔编者注〕
② “智力" 是晚期手写补充。〔原编者注〕
③ 《路易·波拿巴的雾月十八日》，〔见《选集》第 1 卷，第 587 页〕。〔原注〕

罗马跟法国和西班牙相比较，用它的“情况”来确保潜在的持久国家的存在，以及关于它的存在条件的理论，从而证明自己关于偶然的不变式的理论是真实的，仅此而已。①

因此，马基雅维利的乌托邦主义并不在于利用罗马来支持现在人们对道德意识形态的需要，而在于借助罗马来确保或彩排一个必要的政治任务，因为完成这个任务的可能性的具体条件还不可能确定。罗马提供并确保了这种必要性和这种不可能性之间的联系。因此，并不是当前社会政治内容的狭隘和道德意识形态的必然普遍幻觉之间的不一致，而是必要的政治任务和实现它的条件之间的不一致，才把这个罗马变成了乌托邦。这些条件是可能的和可以想象的，也是不可能的和无法想象的，因为它们是偶然的。② 于是，我们看到前面提出的那两个观点——君主的观点和人民的观点——又以某种方式出现了。但我不打算预支。我只想说，马基雅维利的乌托邦太特殊了，它跟别的任何乌托邦都不一样的地方在于：它不是意识形态的乌托邦，而且很大程度上也不是政治的乌托邦。它是理论的乌托邦；我们的意思是说，它在理论中出现，在理论中产生后果。实际上，它和马基雅维利思考的努力是一体的——这是对一个无法完成的任务的可能性条件的思考，是对无法思考的事物的思考。我有意说思考，而不是想象、梦想、想出什么理想的解决办法。我们将看到，正因为马基雅维利承受着如此的困难去思考那无法思考的事物，他才发现自己已经被卷入了那些空前的思想形式。

三、“新君主”理论

在对马基雅维利的思考方式及其后果有所了解之后，我们现在就可以走进他的理论核心，来看看这个可以称之为“新君主”理论的方面了。

---

① “用它的‘情况’”和“从而证明自己关于偶然的不变式的理论是真实的，仅此而已”是晚期手写补充。〔原编者注〕

② “因为它们是偶然的”是晚期手写补充。〔原编者注〕

我们知道，马基雅维利提出的难题是创制意大利民族的统一体。我们现在所说的不是葛兰西的阐释（这种阐释大部分来自德·桑克第斯[①]），而是马基雅维利明确表明的态度。他在《君主论》和《论李维》里有好几处都表明了这样的态度。例如《论李维》第1卷第12章，在谴责罗马天主教教廷政治的同时，他说：

> 教会从过去到现在一直使这块土地饱受分裂，而事实上，除非一块土地完全服从于惟一的共和国或者惟一的君主，就像法国和西班牙的情况那样，否则是不可能统一也不可能幸福的。完全是由于教会的缘故，意大利的条件才会不同，才……没有惟一的共和国或惟一的君主来统治它。因为，教会尽管在意大利拥有领地，并掌握着那里的世俗权力，但它既不强大，也没有足够的手段来占有意大利的其余部分，使自己成为这个国家的统治者……[②]

在《君主论》第26章，马基雅维利奉劝洛伦佐·德·梅迪奇“将意大利从蛮族手中解放出来”。解放意大利，就是要解救意大利人的民族，建立新君主统治下的意大利民族。形势就要成熟：这个意大利唾手可得。为什么呢？因为在意大利，“现有的质料给一位贤明的有能力的人提供一个机会，可以把它塑造成某种形式，使自己获得荣誉，并且给本国人民带来普遍的幸福。”[③] 这种形式就是新君主统治下的新君主国，这位君主不是以僭主的名义，而是以实行合法统治的国王的名义来统一国家的。而这种质料是指意大利“此时此刻”的条件，换言之，是一种以三重特征为主导的形势。

---

① 弗朗切斯科·德·桑克第斯《意大利文学史》（费尔特里内利，米兰，1956），第2卷，第104—106页。〔原注〕

② 《论李维》，第1卷，第12章，〔第55页〕。着重为引者所加。〔原注〕

③ 《君主论》，第26章，〔第121页〕。〔原注〕

第一个特征是意大利的极度不幸，它陷入了对历史无能为力——也就是历史空白——的深渊[①]：

> 为了认识一位意大利豪杰的能力，就必须使意大利沉沦到它现在所处的绝境，必须比希伯来人受奴役更甚，必须比波斯人更受压迫，必须比雅典人更加流离分散，既没有首领，也没有秩序，受到打击，遭到劫掠，被分裂，被蹂躏，并且忍受了种种破坏。[②]

仿佛正是这些极度的痛苦让意大利失去形式之后，才又让它远比一个已经成型的国家更容易接受新的雕塑家的塑造。它在历史上的苦难已经使意大利像一块不成样子的、蛮野的质料，君主可以更方便地加以塑造；像一张白纸，新君主可以在上面随意书写。

第二个特征是，这个政治真空无非是对政治存在的巨大渴望——它表明了期待和普遍的一致，意大利已经“怎样准备好并且愿意”：

> 因此，在经过这么长时间之后，这个给意大利带来自由的时机一定不要错过了。我根本不怀疑：在备受外国蹂躏的一切地方，人们将怀着怎样的热爱、对复仇雪耻的渴望、多么顽强的信仰，抱着赤诚，含着热泪来欢迎他！什么门会对他关闭？有什么人会拒绝服从他？怎样的嫉妒会反对他？有哪个意大利人会拒绝对他表示臣服？[③]

如果这块质料是蛮野的，是白纸一张，那么人民已经达成一致，准备追随新君主，他将统一意大利，阻止它的分裂，抵御外来国家的干预。实际

---

① “也就是历史空白”是晚期手写补充。〔原编者注〕
② 《君主论》，第26章，〔第121页〕。着重为引者所加。〔原注〕
③ 《君主论》，第26章，〔第124—125页〕。〔原注〕

上，只有通过军事斗争去反对已经完成创制的外来民族，一个新的民族才能形成。

第三个特征是，意大利“现在不乏可以采取各种形式表现的质料”①，只是被更加严密地掩盖着。它不是蛮野的政治质料，而是另一种明确的质料，一种已经形成的原料：单个意大利人的能力。需要证明吗？想想意大利人的英勇，他们“在决斗中或在少数几个人的搏斗中……在力量、机敏和智力上是多么优异啊”。但是“当他们到了军队的时候就毫无表现。这一切都是由于领袖们软弱的结果”。② 换言之，单个的意大利人有能力；他们只是缺乏领袖方面的军事能力和君主方面的政治能力。

把这些给定的形势要素概括起来的话，我们可以说，意大利这块质料所等待的只是一种能够统一全民族的恰当形式。意大利的极度悲惨和贫困，它的人民的期待和一致，单个意大利人的能力：它们构成了这块质料。政治的无能为力，个人的丰富资源，这一切都有待于君主这个解放者的干预（但丁以来流传的一个说法是救星“灵犬”）③。

所以政治目标是完全公开地宣布出来的，是清楚的。在这些境况下，答案似乎也同样应该是简单的、明摆着的。意大利需要在一位现有的统治者领导下统一起来；这也是马基雅维利在《君主论》结尾，向洛伦佐·德·梅迪奇发出的动议。然而这个解决办法遇到了一个小小的障碍：事实上，在《君主论》中，就像在《论李维》一书的题外话中那样，马基雅维利从没有停止过强调新君主和新君主国这一对主题——不光是强调每个个别的方面，而且是强调两方面的对子关系，仿佛他的用意是要指出某种根本的东西，像音乐主题一样回旋着的根本的困难。“在论述统治者和国家都是全新的君主国的时候，我把那些非凡人物引为先辈，任何人都不应该

---

① 同上，〔第 123 页〕。〔原注〕

② 同上。〔原注〕

③ 见但丁《神曲·地狱篇》，朱维基译（上海，上海译文出版社，1984），第 8 页：“直到那……‘灵犬’来临。/他不愿靠土地和财货来活命，/却要靠智慧，靠爱，靠刚勇；/他的国度将在番尔脱洛和番尔脱洛之间。/他将成为那谦卑的意大利的救星……”。〔编者注〕

感到惊异”。[①] 这是因为必须“瞄准得那样高，才能够射中他想要射的目标”。[②] 为什么呢？因为“在新君主国里，出现了重重困难”。[③] 让我们来摸清这个困难的底。它存在于这个事实当中，即对马基雅维利来说，绝无仅有的解决办法就在这个困难本身。细看起来，马基雅维利把意大利说成是陷入了在政治上无能为力的深渊，这并不是偶然的：的确存在着某种质料，即存在着个人的能力和人民的同意，但最终却没有真正为这个民族统一的政治任务准备下任何形式。最终，这种形式必须是全新的：新君主和新君主国。为什么说是最终呢？

为了说明后面的问题，需要做出预支。我要直截了当地指出，马基雅维利发现自己的处境使他必须从终极出发去推理，必须在可能性的限度上思考，这样才能考虑实在本身。马基雅维利就是立足于这个极端的立场在坚持谈论新君主和新君主国的，他注定要在不可能的边界上思考可能性。我们将看到由此产生的种种理论后果。

但要详细说明这个新颖主题的重要性和意义，我就得分两步进行分析；而为了能够对付这个巨大的困难，我需要在进入《君主论》之前，一开始，先对《论李维》做一次突袭。

如果从这个立足点去阅读《论李维》的第 1 卷，那么这本书和《君主论》的相通性就是明摆着的。实际上，马基雅维利在《论李维》里，试图在以罗马为中心、并总是拿来与当代史相比较的古代史中加以规定的东西，刚好给《君主论》提出的那些论点充当了理论论据。

因此，第 1 章专门讨论了“城市的开始必定是什么，罗马的开始是什么样子的”。马基雅维利就这样开门见山地进入了他的根本主题：国家的开始，也就是说，国家的奠基。但我们随即会看到他所特有的一种推理形式——二难推理——及其结果干预了进来：为选择一方而排除另一方，一个空间的关闭导致了另一个空间的敞开。马基雅维利面对的二难困境发人

① 《君主论》，第 6 章，〔第 24 页〕。〔原注〕
② 同上。〔原注〕
③ 同上，第 3 章，〔第 6 页〕。〔原注〕

深省。他写道："人们的行动要么出于必然，要么全凭选择，而……能力越大，选择的权限就越小。"① 因此结论是：城市和国家应该在荒野上奠基——又一个虚空；② 那里将是德性（道德德性，而不是能力）的天下，人们不懂得什么是相互倾轧。拉古萨就是一例。但提出这个前提只是为了把它否决掉。这样的国家将会是贫穷而弱小的，既无力自卫，更无力扩张。人们"只有……生活在最富饶的地区，这里的富有使他们能够扩张"③。然而，生活在最富饶地方的人们注定要堕落。不要紧：法律必然会强加进来，迫使他们——尤其在他们作为士兵的战斗力方面——变得有能力。在《论李维》的开篇，通过这个简洁的理论转折，事情一下就被定位了。那个理想城市的乌托邦，它的天真纯洁和道德德性，被一劳永逸地勾销了，因为它跟马基雅维利所重视的那些条件——自卫和扩张——不相干。必须一劳永逸地按照人们的实际情况来看待他们："凡是想要组建共和国的人必然要……把人性恶视为当然"。④ 在政治上，必须不理会人们的道德品质、他们的德性，然后把法律强加给他们，这样才能产生与道德德性截然不同的东西：军事的和政治的能力。

法律正好是第 2 章要讨论的问题："共和国有多少种类，罗马共和国是哪一类"。马基雅维利再次从一开始就勾销了一个前提：

> 我不想考察那些从一开始就臣服于别的城市的城市。我只想谈谈从一开始就远离一切外来奴役，并直接由它们自己的法律来统治的那些城市，而不管它们是共和国还是君主国……⑤

我们可以看出马基雅维利在《论李维》里是从什么意义上来谈论共和国的。这一章的标题只提出共和国，包括罗马；但文本却既涉及到了共和

---

① 《论李维》，第 1 卷，第 1 章，〔第 20 页〕。〔原注〕
② "又一个虚空"是晚期手写补充。〔原编者注〕
③ 《论李维》，第 1 卷，第 1 章，〔第 21 页〕。〔原注〕
④ 同上，第 3 章，〔第 28 页〕。〔原注〕
⑤ 同上，第 2 章，〔第 22 页〕。〔原注〕

国，也涉及到了君主国，对它们一视同仁，而且这种情况在《论李维》里是很常见的。因此，对马基雅维利来说，要紧的不是它们之间的区别，而是它们在历史上的共同点。这个共同的特征，这个不变式[①]，是个绝对的先决条件：从能够帮助意大利获得统一的新君主国的观点看，它是对任何外来统治前提的否决，它是必定为新国家所特有的、在法律的起源和性质方面的独立性。就在这个表面底下，我们可以读出支撑着这一分析的论点：新国家的开始必由己出，它的法律也必由己出。说得更明白点：使意大利民族获得统一的国家不可能是某个外国，而只能是民族国家。从这里出发，才有了历史循环论，有了对斯巴达、雅典、最终是罗马的比较分析，有了关于国家持久的主题，以及根据罗马模式建立“复合政府”的主题——这种模式就是由国王奠定一个国家的基业，后者在成为共和国的同时保留着君主制的原型。就这样，通过对极具现代意义的古代的论述，一个关于新国家的奠基及其持久的理论（作为题外话）被勾画了出来。

我们在第 3 和第 4 章中可以进一步发现造成这个“复合政府”和它的鲜明特色——法律——的原因。在这个主题下，马基雅维利又回到了前面曾经支持他对贫穷而有德性的城市乌托邦加以否决的论点：“除非必需，人是不会行善的”。[②] 通过这个“必需”，我们可以认识到畏惧的支配作用和法律的约束：

> 所以说，饥饿和贫困使人勤劳而法律使人向善，在不靠法律就能自行秩序井然的地方，法律是没有必要的，但如果缺乏这种好风气的话，法律就立刻成为必需的了。[③]

例如在罗马，“对塔昆家族的畏惧过去一直牵制着贵族，前者被放逐之后，就必需考虑建立新的制度，以便产生像塔昆家族那样的作用”。这种新制

---

① “这个不变式” 是晚期手写补充。〔原编者注〕
② 《论李维》，第 1 卷，第 3 章，〔第 28 页〕。〔原注〕
③ 《论李维》，第 1 卷，第 3 章，〔第 28 页〕。〔原注〕

度就是保民官的设立，他们可以“充当平民和元老院之间的中介，并……制约着贵族的傲慢”。[①] 由此我们进入了法律的“辩证法"。[②] 如果我们记住法律的存在对于“复合政府”形式这个马基雅维利的政治目标来说是必不可少的，如果我们知道马基雅维利差不多和赞美罗马一样赞美法国，因为那里的政体是国王通过法律进行统治，那么，听到他关于塔昆家族说的话之后，我们不禁要猜测，法律可能并非政治约束的一般形式。我们发现存在着另一种形式，即畏惧，甚至发现法律远远没有使畏惧消失，只是移置了它：在塔昆家族之后，是法律制约着贵族。就这样，法律包含了畏惧的要素，再次排除了纯粹道德的城市的神话。法律的真相其实就表现为国家内部对抗着的社会集团之间冲突的功能，马基雅维利时而把这些社会集团称为贵族和人民，时而称为“相互对立的情绪”，时而称为阶级。这就是著名的关于两种“情绪”的理论：“没有什么能比用这种方式组建共和国更能使它稳定而牢固了，那就是……让搅得共和国动荡不安的那些情绪有办法发泄，而发泄的途径又是靠法律来建立的”。[③]《论李维》第 1 卷第 4 章又说，“在所有共和国中，都有两个不同的倾向，一个倾向人民，一个倾向上层阶级，……为了自由而颁行的所有法律都是从二者的分歧中产生的”[④]。于是提出了与流行见解的趋势相反的论点：“好的法律源于许多人不动脑子就加以谴责的那些骚乱"。[⑤] 因为从引用的事例看，这些骚乱都是出自人民，是他们起而反抗贵族，所以，马基雅维利无疑是从双重角度出发，在与阶级斗争的关系中看待法律的。从它们的结果看，这些法律稳定了阶级之间的力量对比，进而（像他所说的那样）起着“中介”的作用，并产生了“自由”。但从它们的“过程”看，它们优先考虑了人民，因为是人民的“骚乱”造成了法律的胜利。在他的这种法律源于阶级斗争又限制阶级斗争的理论中，马基雅维利采取了人民的观点。

---

① 同上，〔第 28—29 页〕。〔原注〕
② 引号为晚期手写补充。〔原编者注〕
③《论李维》，第 1 卷，第 7 章，〔第 38 页〕。〔原注〕
④《论李维》，第 1 卷，第 4 章，〔第 29 页〕。〔原注〕
⑤ 同上，〔第 30 页〕。〔原注〕

这一点在《君主论》第9章和《论李维》第1卷第16章中表现了出来。在《君主论》里，马基雅维利写道："在每一个城市里都可以找到两个相互对立的阶级［贵族和人民］。这是由于人民不愿意被贵族统治与压迫，而贵族则要求统治与压迫人民。"① 我们又在《论李维》里读到：

> 一小部分人希望自由，是为了发号施令，但其他所有人，他们多得不计其数，则渴望有安全生活的自由……只要建立制度，颁行法律，这些法律既能规定君主的个人权力又能规定公众的安全，这样他们就满足了……这方面的范例就是法兰西王国，它国泰民安的原因无非是这个事实，即它的国王被无数条法律所约束，这些法律同时规定了它的所有人民的安全。②

但最后这句话，在阶级斗争之外，还暴露了第三大角色——国王的存在。马基雅维利的论点是这样的：在贵族与人民的冲突中，国王以颁布法律的方式站在了人民这边。这也是《君主论》第9章的主题之一：当人民的统治者比当贵族的统治者要好：

> 一个统治者如果公平处理事情而不损害他人，就不能够满足贵族的欲望，但是却能够使人民感到满足。因为人民的目的比贵族的目的来得公正。前者只是希望不受压迫而已，而后者却希望进行压迫。③

同样，《论李维》第1卷第5章（我后面还要讨论这一章）也说明了为什么把自由交给人民比交给贵族要好，因为后者（贵族）有"强烈的统治欲"，而前者（人民）"只……求不被统治，其结果，就产生了更强烈的自

① 《君主论》，第9章，〔第45页〕。〔原注〕
② 《论李维》，第1卷，第16章，〔第64页〕。〔原注〕
③ 《君主论》，第9章，〔第46页〕。〔原注〕

由生活的愿望"。[①] 马基雅维利的党性是清楚的："被无数条法律所约束"——或像他在别处所说的那样，被"法律体系"[②] 所约束——的君主的政府，就是在人民与贵族的斗争中站在人民这边的君主的政府。

站在人民这边是要冒骚乱的风险的，罗马就是这样。在《论李维》第1卷第6章的标题中，马基雅维利问道，这些骚乱能被避免吗？原本"有可能组建一个能够免除人民与元老院之间敌对的政府吗"？这简短的一章是比较论证的一个精品，它以一个二难困境告终："要考察这个问题"，马基雅维利写道，"就必须参考一下那些共和国，在它们那里没有这样的敌对和骚乱，并保持了长时期的自由；必须看一看它们拥有什么样的政府，这种政府是否原本能够被引入罗马"。[③] 拿来比较的是斯巴达（一个"共和国"！）和威尼斯——因此是一个古代例证和一个现代例证。作为赌注的是罗马的问题：它原本能够避免贵族和平民之间的冲突吗？进行多样化比较和理论归纳的一切条件都已具备，于是马基雅维利看到了这样的结果：如果事实证明威尼斯有能力避免冲突的话，那是因为它让所有威尼斯公民都有了绅士的出身，可以在议会中制订法律，并且让外国人来到这个城市定居；所以，那里从来没有贵族和其余人之间那种难以容忍的鸿沟。马基雅维利又看到，如果说斯巴达也避免了冲突的话，那是因为外国人受到了排斥，而且实际上没有什么贵族可以横插在君主和人民之间。他总结说：

> 考虑到所有这些情况之后，应该看到，如果罗马的立法者想让罗马像上述两个共和国那样保持和平的话，他们就得在两者间做出选择：要么可以像威尼斯人那样避免把平民用于战争，要么可以像斯巴达人那样避免向外国人打开国门。[④]

---

① 《论李维》，第1卷，第5章，〔第31页〕。〔原注〕
② 同上，第6章，〔第34页〕。〔原注〕
③ 《论李维》，第1卷，第6章，〔第34页〕。〔原注〕
④ 同上，〔第35页〕。〔原注〕

然而罗马“既这样做了，也那样做了：这就使平民获得了力量，增加了数量，也给制造骚乱提供了无数机会”。[①] 共和国越想和平，它就会越弱小。如果那样的话，“它就会堵死自己实现原本已经达到的伟大目标的道路，结果是，如果罗马想要消除她的骚乱的原因，那么她就会连自己扩张的理由也消除掉了”。[②]

多么奇怪的比较方法！马基雅维利从威尼斯和斯巴达引出了两类条件，然后又用罗马的例子把它们统统否决了。为什么呢？因为它们与罗马的命运不可同日而语。威尼斯和斯巴达的条件只适用于那些弱小国家，只能用来理解那些无力扩张的国家。在这里可以看到的决定性的两点是把平民用于战争和能够同化外国人——换个说法，就是增强人民的力量。所以一切都源于人民：要么增加他们的数量并武装他们，这样你就会变得强大；要么减少他们并解除他们的武装，这样你就会沦为弱小。这是个二难困境。有两种完全不同的、不可同日而语的国家类型：或者是生就弱小的国家，或者是建立在强大的基础上足以进行扩张的国家。这也是文本的转折点，语气从这里发生了变化。马基雅维利以一种直截了当的口吻结束了前面不偏不倚、客观主义和平心静气的比较：“因此，如果你想让人民无计其数并且装备精良，从而建立一个伟大帝国，那么你就得让他们具备某种品质，以至于那时候你再也不能随心所欲地驱使他们了”。[③] 你将会面临骚乱，但你也会赢得扩张。反之，你将会使人民免于骚乱，但你也就无法扩张，而且还会听任随便什么人的摆布。我们必须选择我们想要的，正如马基雅维利所说：“我们必须考虑哪里有最少的不利因素，把它当做最好的选择，因为完全明显的、完全确定无疑的选择是永远找不到的”。[④]特别要注意：“最少的不利因素”并不是抽象的，而是只相对于所追求的政治目标而言的。

① 同上，〔第35—36页〕。〔原注〕
② 《论李维》，第1卷，第6章，〔第36页〕。〔原注〕
③ 同上。〔原注〕
④ 同上。〔原注〕

马基雅维利在后面不远处写道："谁要想……组建一个全新的共和国，就应该考虑一下，他是愿意让它像罗马那样在版图和力量方面得到扩张呢，还是宁愿让它局限于狭小的范围。若是前一种情况，就必须像罗马那样来组建它"。[①] 换句话说，必须以"骚乱和普遍的分歧"为代价，也即以人民和贵族之间的阶级斗争为代价，才能达到像罗马那样伟大的目标。罗马在这里充当了民族国家的范式。马基雅维利已经做出了选择，这是非此即彼，没有中间道路的选择：

> 必须遵循罗马的而不是其他共和国的政治组织方式，因为我不相信在两种选择之间能找到什么中间道路，而且必须容忍在人民和元老院之间发生的那些敌对关系，并把它们当做达到罗马伟大目标所必然存在的不利方面。[②]

马基雅维利没有说阶级斗争是历史的动力；但他的确说过，对任何国家的发展来说，如果它们想要扩张，并在扩张的同时能够持久，那么阶级斗争都是必然的和必不可少的。扩张，也就是成长壮大为民族国家。如果我们还记着马基雅维利的那个论断，即在这种斗争中君主是站在人民而不是贵族一边的，那么所有这些命题就都集中到了一个旗帜鲜明的论点上：新国家必须是长存的国家；因此，它必须具备法律，这些法律表现了贵族和人民在阶级斗争中的力量对比；在这场斗争中，君主必须依靠人民；要赋予国家以持久乃至扩张的能力，也就是说，要成为民族国家，阶级斗争是必不可少的。

这就是我们能在《论李维》第1卷前六章里读出的东西。因此，谁要想证明这里包含着对共和主义信仰的表白，那么词句本身（我指的是命题及其组织方式）就毫无意义了。这还是马基雅维利如何通过古今"比较"、不同情况的"比较"进行思考的问题：他通过比较得出的所有"法则"

① 《论李维》，第1卷，第6章，〔第36页〕。着重为引者所加。〔原注〕
② 同上，〔第38页〕。着重为引者所加。〔原注〕

都是用来选择的；也就是说，它们不外乎是把某些客观条件及其后果与某些可能的选项联系起来。通过比较，马基雅维利只是在为达到他的政治目标寻找可供选择的条件。

我要跳过第7、第8章，这两章专论各种责难和指控，只是“法律之于人民”这一主题的变奏。我直接进入第9章，如果把它和第10章放在一起看，这一章就显得很关键。第9章的标题是“想要组建新共和国或彻底改革其古制的必定是独自一人”；第10章的标题是“共和国或王国［原文如此］的奠基人应受赞扬，正如奠定暴政的人应受指责"。虽然题目上说的是“共和国"，但这两章里谈论的君主制比共和国还要多！问题迎刃而解了。也就是说，马基雅维利再次排除了一个前提并明确了一项选择：用激烈的言辞谴责暴政。恺撒是暴政的象征，不是切萨雷·博尔贾，而是罗马的恺撒。这证明了罗马并不总就是罗马，甚至在罗马内部，马基雅维利也能在两个罗马之间做出比较：“恺撒更可憎，这类人之所以应受指责，不仅因为他们有干坏事的愿望，更因为他们真的那么干了"。[①] 恺撒干了什么坏事呢？我们来看看马基雅维利刚刚为开脱罗慕卢斯（Romulus）的罪行而说过的话：

> 明智之士是不会斥责有人做出这种不合法行为的，只要他这么做是为了建立王国或创制共和国。有罪的行为可以由结果来开脱，这没什么不好；只要结果是好的，像罗慕卢斯的结果那样，就足以为他开脱，因为应受斥责的是用暴力毁灭事物的人，而不是用暴力纠正事物的人。[②]

只要看到这一点，我们也就懂得了，不是什么目的都可以拿来替“不合法”手段辩护的；恺撒的目标就是不可原谅的，因为他犯下了在罗马建立暴政的不可饶恕的罪行。这个目的是根据它的结果来判断的，马基雅维利

① 《论李维》，第1卷，第10章，〔第48页〕。〔原注〕
② 《论李维》，第1卷，第9章，〔第45页〕。〔原注〕

在第 10 章最后给这些结果列出了一份令人震惊的清单。相比之下，只要我们“想一想使［罗慕卢斯］犯下杀人罪行”——杀死他的兄弟和及其同伙——“的目标”，我们就会发现罗慕卢斯的目的是好的。这个目标就是要成为独自一人，就是要一个人留在舞台上。为什么？因为只有这样才能建立共和国（或王国！）。

这就是马基雅维利的根本论点：“必须独自一人才能奠定新共和国的基业或者彻底改革它”。国家的奠基、国家的开始，或者在历史过程中本身就是一个绝对（重新）开端的彻底改革——总之，每一种绝对的开始都要求改革者或奠基人具有绝对的孤独。君主的孤独和形势的真空有着明确的关联。[①] “必须有一个惟一的人把它塑造出来，所有这样的组织方式都是他智慧的产物”。[②] 马基雅维利继而引用了无数个可能存在的范例，包括摩西、莱克格斯、梭伦等等，“他们能为共同的善立法，因为他们独自担当了惟一的权威”，集所有权威于一身。[③] 国家奠基人的孤独是由他的事业的特殊条件所强加的，这个事业要求他拥有不被分割的权力：“众人不可能有所建树，他们认不清事物的善，这是因为他们众说纷纭的缘故。”[④] 为了从无到有建立一个国家，这个奠基人必须是独自一人；也就是说，必须是一切：必须无所不能——在形势的真空及其偶然的未来面前无所不能。[⑤]

然而，如果他任意地行使这种绝对权力，那么他无非是个暴君。要成为一个国家的（名副其实的）奠基人，他就需要为国家立法，并通过这些法律让出他独揽的权力，从孤独中脱身而出：“尽管独自一人能够建立政府，但是如果他所建立的政府一直落在他一人的肩上，那就不会持久了；要让它持久，就得让它继续成为人人有责的事情，就得让它成为公众维护的事务”。[⑥] 马基雅维利的论点因而有了更明确的形态。我要提醒的是，在

---

① 这句话是晚期手写补充。〔原编者注〕
② 《论李维》，第 1 卷，第 9 章，〔第 45 页〕。〔原注〕
③ 同上。〔原注〕
④ 《论李维》，第 1 卷，第 9 章，〔第 45 页〕。〔原注〕
⑤ 这句话是晚期手写补充。〔原编者注〕
⑥ 《论李维》，第 1 卷，第 9 章，〔第 45 页〕。〔原注〕

他心中有一个绝对的指涉对象，即新国家；他在《论李维》当中想要做的，就是通过历史比较来规定这个新国家出现的条件。我们来到了他得出决定性结论的地方，他区分了国家创制过程中的两个环节。（1）第一个环节是绝对的开始，它必然是独自一人的、“惟一的个人”的行为。但这个环节本身是不稳定的，因为它到头来既可以成为真正的国家，也很容易成为暴政。因此（2）第二个环节是持久，它须要通过双重过程来保证：确立法律和从孤独中脱身——也就是结束那个惟一的个人的绝对权力。我们已经知道法律是和相互斗争着的阶级的存在联系在一起的，而且法律最重要的就是表明对人民的承认。只有通过法律，才能达到持久，因为君主可以通过法律“扎根”于他的人民。

有两个基本的隐喻对应着这两个环节。与第一个环节对应的是奠基、奠基人和大厦的隐喻：这是一个抽象的、形式上的开始环节，奠基人通过设计一座大厦的组织结构来奠定它的基础；他通过颁布法律来奠基，并且只有在这个时候他才颁布法律——因此他是一个立法者。与第二环节对应的是扎根的隐喻：这是一个具体的、有机的环节，一方面既已颁布的法律向对抗着的社会各阶级渗透，另一方面通过人民反对贵族的斗争产生着法律。通过法律的机制，君主的权力扎根于人民，这是国家持久和国家政权的绝对条件，也就是国家扩张能力的绝对条件。

只要记住它们各自的特点，我们就能够借助这两个环节去思考《君主论》和《论李维》之间的差别，换言之，就是思考它们的无差别性、它们深刻的统一性。

如果说《君主论》把重点放在第一个环节——绝对权力、绝对君主制——的话，这是因为它是一个国家开始的绝对形式。如果说《论李维》把重点放在所谓共和国，但这些共和国（正像马基雅维利本人不断重申的那样）几乎和君主国差不多，尤其是罗马——那个由改头换面的国王们奠定基业的共和国，这是因为马基雅维利在那里主要研究了第二个环节：这个环节所具有的各种形式可以使国家政权通过法律的中介扎根于人民，使国家能够持久和扩张，因而能够经受时间和空间的考验。在奠基环节之后的

这个时期，重点不再是绝对权力，而是复合政府、法律和人民。我们可以用非常图式化的方式说，国家只能由惟一的个人，也就是由某个国王来奠定基业（在这一点上马基雅维利绝对是君主主义者）；但同是这个国家，它要在时间上持久，在空间上扩张，就得改造它的体制，使权力在人民那里的根基制度化。正是这一点使得百科全书派、卢梭、福斯科洛（U. Foscolo），以及意大利复兴运动的那些意识形态家认为马基雅维利是个共和主义者，尽管他推崇的共和国典范是罗马，我们知道它是完全不同于单纯的共和国的。罗马成功地实现了一个转换，从绝对主义的国家开始形式变为在国王领导下发挥法律（即人民）功能的国家持久形式；不管名为执政官（如罗马）还是国王（如法国），他们都保证着国家的扩张。

两个环节以及它们各自的特殊条件之间的区分是至关重要的，因为它能帮助我们阅读《君主论》并确认这部著作的独特对象。因此，我就在这里停止对《论李维》第 1 卷的考察，转到《君主论》上来。

我们可以借鉴前面对《论李维》第 1 卷所做的简单阅读。我的目的首先是要表明、要证明《论李维》并不是与《君主论》绝然不同的文本；马基雅维利并不具有两副面孔，相反他只有一个立场。接下来，我的意图是要表明、要证明《论李维》与《君主论》所论并无区别：它们讨论的是一件事，并且来到了一个点，只不过是经由普遍的比较才来到这个点的，这些比较的功能在于规定《君主论》对象的理论空间，让我们能够准确地给那个对象定位。规定这个理论空间就是要通过对古代国家、古典君主制和共和国的比较，来为国家的历史存在——也就是国家的开始和持久——规定可能性的一般条件。无论如何，我们并没有给这些文本“提词儿”，我们只是注意到了这些文本起作用的方式，就是说，仅仅为了提出它们所提出的东西，它们排除了什么；为了它们所打开的空间，它们又关闭了什么空间。这使我们看出，国家的历史存在的那些一般条件是被规定和限定的：正是马基雅维利提出的政治难题和这个难题所强加的政治目标规定了它们。

我们来总结一下被排除掉的东西。首先是暴政：这个空间已经被关闭

了。但关闭了这个空间也就打开了另一个空间。什么样的空间呢？暴政受到了谴责，因为伴随它产生了可怕的灾难。其中就有人民所蒙受的痛苦。但这种痛苦揭开了一个现实：暴政是针对人民的，并且激起了他们的憎恨和反抗。暴政不能持久，因为它不能扎根于人民；它不能依靠人民的力量：它不能持久，便不能扩张。

现在我们来设想这样一类政府，它们能持久，但条件却注定它们机体虚弱，排斥一切扩张。马基雅维利把它们也排除掉了，比如那种贫穷而有德性的城市的苦行主义乌托邦，或者那些不增强人民的力量、没有条件把人民武装起来的政府。因为即便这样的政府能在时间上持久，也会听凭某个更强大的对手的摆布，并由于无力扩张而沦为弱小。这第二个排除掉的东西关闭了第二个空间，但同时打开了另一个空间，它和通过排除暴政所打开的那个空间交织在一起：一个持久的国家、一个不断增强自身力量——人民的力量——从而能够扩张的国家的空间。同时，排除暴政还打开了一个完全不同的空间：这个空间就是法律，就是法律与阶级斗争的关系，以及一个想要强大、想要扩张的国家对于容纳这种生产性冲突的需要。通过这种具有方法论意义的倒退，最终的问题浮现了出来，那就是对于一个被这样规定了的国家来说，它的存在的可能性条件。这里又有一个排除掉的东西为我们打开了另一个空间：这个国家的基业不是由众人，而是由惟一的个人来奠定的。而最后一个排除掉的东西直接给这个新空间划定了界限：如果那个独自奠定国家基业的人希望建立一个持久的、成长壮大的国家，他就必须从奠基环节的孤独中脱身出来，“成为众人”，只有这样才能使国家通过法律扎根于人民，并从法律中形成人民的力量，即作为马基雅维利最终目标的民族的力量。

这样看来，两个环节之间的区分就决不是任意的了。实际上，这一区分无非是对《君主论》难题的陈述。因为《君主论》的难题首先是关于新君主的难题。这是关于开始的难题。对于以往一直困扰着哲学，并且永远都会困扰着哲学的那个问题——我们从何处开始？——马基雅维利以完全非哲学的方式做出了回答，但其中那些论点却不乏哲学的回音：我们从

开始处开始。开始说到底就是无。我们就这样被抛到了《君主论》的文本当中。必须从新君主和新君主国开始：说白了，说到底，也就是从无开始，不是从“虚无”，而是从空白开始。①

我们现在就可以进入《君主论》了。我不打算对它做出逐句的评论，只希望能够说明它的根本特征和论点。

如果说《君主论》的难题就是关于开始的难题，那么从开始、从它开头的地方开始善待它，并且探讨这个开始到底有什么功能，也应该是合适的。

《君主论》的全部秘密就在于它的那种组织方式。这一点在首章就概括了出来，其标题是“君主国的不同种类，它们是用什么方法获得的”。这样我们就得到了一个纯属一般性的问题、一张分类清单，并且显然是一种类型学，其对象不是政府一般，而只是君主统治的君主国。事实上，马基雅维利在第 2 章一开始就说：“这里，我想撇开共和国不予讨论，因为我在别的地方已经详尽地论述过了”。② 既然知道马基雅维利是怎样看待罗马的，我们也就应该明白这个忽略暂时可以做怎样的理解。以后我们会更明确地看到它意味着什么。但问题的确提得很怪，因为一下提出了两个问题：君主国有多少种类（这是类型学）？并且（这包含在同一个问题之中）它们是用什么方法获得的？单是这一章的标题就需要做两点说明。首先，由问题的第一部分（君主国有多少种类？）所预示的类型学看似包揽一切，实际上却从属于问题的第二部分：它们是用什么方法获得的？第二个空间就这样限制并扭转了第一个空间。马基雅维利的根本问题在于君主国的获得。其次，根本问题在于获得，而不是开始。我们将会看到，它包括了开始的问题，但似乎又更广泛。为什么呢？我们将不得不解释这个差别。

有了这两点说明，也提出了第 1 章的难题，接下来的十章（2—11 章）便对各种可能的种类、各种现实的因而是潜在的情况做了详尽无遗的清

---

① “不是从‘虚无’，而是从空白开始”是晚期手写补充。〔原编者注〕

② 《君主论》，第 2 章，〔第 4 页〕。〔原注〕

点。人们可以想到笛卡尔“列举全部情况”的思辨审查工作。[①] 可这里的列举仍然是通过划分的方法来完成的，它让人想起柏拉图在《智者篇》里使用的方法。[②] 我们在《君主论》第1章也能看到同样的方法，似乎把前十二章[③]的计划都在那里预告了。君主国可以分为两类：（Ⅰ）（通过继承权获得的）“世袭的”和（Ⅱ）“新的”。新君主国又分为（1）“全新的”和（2）“世袭君主国兼并的附庸”。它们的获得要么是（i）“依靠他人的武力”，要么是（ii）“依靠君主自己的武力”。因而它们的获得要么是（a）“由于幸运”，要么是（b）“由于能力”。[④] 这就是第1章预告的东西。这种划分显然不是单纯的列举，而是分类，通过层层划分来“铺平道路”，从君主国的一般观念到新君主国的政治观念（指在政治上具有典范意义并产生影响的观念），再到“依靠君主自己的武力”，并由于才能而非幸运所获得的君主国。

但是，只要读一读这样预告过的章节，我们就会感到一连串的意外。

第一个意外在于马基雅维利把他的难题确定在、不妨说集中在了一个特殊的领域。《君主论》前十二章的内容，的确不是通过对一切可能情况的划分，做出抽象的一般列举，就像这种列举时时处处都有效似的。相反，它是这样一份清单，记录着具体的事例、具体的局势，它们构成了当代意大利及其邻国（法国和西班牙）的形势。是有一些例证取自古代，但目的只在于给当代意大利的事例做补充。于是，理论以一种明确的形式表现了出来：这是在一个问题的支配下对意大利的形势所做的分析，这个问题是：获得君主国的条件是什么？而这个问题或隐或显地从属于另一个问题：既能持久又能扩张的新君主国的可能性条件是什么？

第二个意外是那些章节的内容奇怪地超出了第一章所预告的范围。我们不仅看到了这样一个短小的章节，通过这一章马基雅维利与“以邪恶之

---

① 参见笛卡尔《谈谈方法》，王太庆译（北京，商务印书馆，2000），第16—18页。〔编者注〕
② 指柏拉图有名的“二分法”。〔编者注〕
③ 应该是前十一章。〔编者注〕
④ 《君主论》，第1章，〔第3页〕。着重为引者所加。〔原注〕

道获得君权的那些人”的暴政划清了界限（第 8 章）。更重要的是，我们还看到了“论教会的君主国”那个令人吃惊的章节（第 11 章）。关于这类国家可说的就是两个词：它们已经靠能力或幸运获得了，以至于它们（即便不是在理论上，也是在实际上）没有列入清单！这类国家在分析中并非无足轻重，一旦考察过所有情况，在结尾的最后一章，这种重要性的底线就暴露出来。显然，教会的君主国在这里出现，完全是因为意大利本身的形势。但是把它们放在清单外面来讨论的方式却足以说明它们外在于历史，足以说明马基雅维利不指望这类国家能达到他的目标：

> 它们是依靠宗教上的古老的制度维持的……这些统治者自己拥有国家而不加以防卫，他们拥有臣民而不加以治理……由于这种国家是依靠人类智力所不能达到的更高的力量支持的，我就不再谈论它们了……①

这和共和国差不多，也和马基雅维利在第 2 章里只用寥寥数语谈论的世袭君主国差不多。在这里需要做些解释。

让我们试着来界定一下我们的对象。我们刚才排除了一组君主国：暴政、世袭国家、共和国和教会君主国。我们可以把它们归为第一组。剩下的呢？是第二组，马基雅维利将要把他的全部注意力都集中在这一组上面：这就是通过征服而获得的新君主国，所谓的“混合君主国”（第 3 章）；或是不管通过他人的武力还是君主自己的力量，通过幸运还是能力所获得的全新的君主国。第二组君主国的特点在于，不管它们的统治者新（全新君主国）还是不新（混合君主国），它们本身都是新的。既然如此，那么被排除了的（第一组）君主国又具有怎样的特征呢？我要说，它们是旧的，是已经过时的——虽然马基雅维利本人没有明说，但他却是这么想的。就拿勒诺德（A. Renaudet）这样的现代注释家原本可以从葛兰西那

① 《君主论》，第 11 章，〔第 53 页〕。〔原注〕

里借用的一个提法来说吧，[①] 马基雅维利只有在彻底扫除了与意大利统一这个目标相排斥的现存封建形式的条件下，才能提出他的政治难题。暴政是无数意大利小领主们的现实状况，无论他们是世袭的还是非世袭的。马基雅维利既不想要暴政，也嘲笑世袭的合法性；因为血统产生不了新君主的王冠。至于教会国家呢，马基雅维利在《论李维》里对它们发泄了怒火，指责它们分裂了意大利并妨碍着它的统一；它们是封建遗产的重要组成部分，跟那个时不时把军队派往意大利但却无所用心的皇帝[②]是一样的。不能从它们那里指望什么。马基雅维利拒绝宗教凌驾于政治之上；他要让宗教为政治服务。到此为止，一切都是顺理成章的。那么就剩下共和国的情况了。当时，它们是以自由城镇形式出现的城市国家，靠手工业和商业为生，但却无可挽回地打上了封建关系的印记，因而从根本上就无力把它们的市场扩张到国土之外，也无力借助周围的农村来解决自己的政治和经济难题。它们是封建主义的城市形式；马基雅维利以惊人的政治洞察力感觉到，它们无力实现经济的改造和扩张，以及政治的转换，从而使自己能够胜任统一民族国家的任务。他排除了它们，就像排除了其他所有打上封建主义烙印的政治实体和政治组织的形式一样。他排除了它们，因为它们无法为意大利的统一提供可能的和必要的政治基础。但他并没有从将要迎来意大利统一的这个政治场地上把它们抹掉。所以他才为它们辟出了第5章："对于征服前在各自的法律下生活的城市或君主国应当怎样统治？"实际上，要创制民族国家，就必须一步步地征服这个民族，就必须从新的政治和军事基础出发，征服它的整个疆域，包括那些旧的君主国和暴政（世袭的或非世袭的）、教会国家以及自由城市。因为它们是意大利形势的内在构成因素，所以，即便不能指望它们来创制民族国家，也必须对它们进行征服。如果不可能在封建形式的基础上建立民族国家，那么这个民族国家就必须让那些形式屈服于自己，征服和改造它们。因为，它们就是它的

① 见奥古斯坦·勒诺德：《马基雅维利》（巴黎，伽利玛出版社，1956）第二章："马基雅维利著作中的政治难题"。在阿尔都塞藏书里发现的勒诺德这本著作夹有大量批注。〔原编者注〕

② 指1486年当选的神圣罗马帝国皇帝马克西米连一世。〔编者注〕

原料。

而我们的对象——第二组君主国——就是从这里提出的。它表现出来的最初形式是一个关于征服的可能性条件的问题。这个问题假定有一个进行征服的君主国存在着。可这个君主国却被放进了括号，而马基雅维利只关心一点，就是当它兼并了另一个君主国的时候会发生什么事。那个被兼并国还算不上“全新”的，它只是“其他君主国的附庸”，“可以称为混合国”。①

实际上，最麻烦的就是那些被更强大的国家所兼并的君主国。在创制民族的过程中，这是一个根本的难题，因为新的民族只能借那个最早通过征服和兼并拓展疆域的国家之手来创造。这就提出了一个一般性的问题：在什么条件下才能统治那些新的领土呢？也就是说，新民族的君主应该实行怎样的政策来完成他对新行省的兼并呢？这里出现了一个首要的区分：“让我说，那些被征服者兼并到自己的古老国家的国家，或者与征服的国家属于同一地区，使用同一语言，或者并非如此”。② 如果是前者，事情就好办了。“只要灭绝过去统治它们的统治者的血统”就足够了。另外：

> 由于在其他事情上维持着他们的古老状态，而且在风俗习惯上没有什么不同之处，人们就会安然地生活下去。正如人们在布列塔尼、布尔戈尼、加斯科涅和诺曼底所看到的，这些地方已经长时间地归属于法国了；而且尽管语言有某些差异，可是习惯是相同的，因此它们很容易结合在一起。③

也就是说，“既不要改变它们的法律，也不要改变它们的赋税。这样一来，在一个极短的期间内，它们就会同古老的君主国变成混然一体了”。④ 接下

---

① 《君主论》，第3章，〔第6页〕。〔原注〕
② 同上，〔第7页〕。着重为引者所加。〔原注〕
③ 同上，〔第8页〕。〔原注〕
④ 《君主论》，第3章，〔第8页〕。〔原注〕

来就要考察另一种假设：如果被并领土“在语言、习惯和各种制度上同征服国不同”呢？[①]

那么就会发生“重重困难”了，因为要在本土之外站稳脚跟是不易的。但即便如此，马基雅维利说，也应该努力为之；所以统治者就必须驻节于新领土，或者在那里建立殖民地。这一次所有的例证都是从古代找来的。只有一个当代的例证，它得到了详尽的阐发，但完全是批评的口气。这就是法国想要兼并意大利领土的所作所为：它们无一奏效；而马基雅维利历数了“路易王”（路易十二）的五个错误，就好像认为它们本来可以避免似的。不能不把这里的分析和别处对外国入侵意大利的谴责联系起来。马基雅维利为什么要为这种看似对外族进行兼并的情况提供另一种假设呢？无疑这是因为，民族的实体并不是事先固定的，在某种程度上，它是偶然的，是一场无法确定边界的斗争的赌注；同时也是因为，要想塑造一个民族的实体，最终就必须正视对有着不同语言和习俗的领土进行兼并的问题。

马基雅维利就这样来到了事情的核心，那个仍然没有解决的难题：全新的君主国，它只有去征服别人，才能够创制民族。这就是第6章（“论依靠自己武力和能力获得的君主国”）和第7章（“论依靠他人的武力或者由于幸运而取得的新君主国”）的话题了。显然，这里的问题在于“有一个新统治者的全新的君主国”，在于“统治者和国家都是全新的君主国”。[②] 而我们在马基雅维利整个难题性的地平线上瞥见过的那个政治和理论的对子——新君主国和新君主，就是在这里连同开始的主题一道被和盘托出的。

新君主国造成了种种“困难”，以至于想要奠定这样的基业，就必须效法那些“当他们的目标看来距离太远时……也很有聪明的射手”：“知道自己的弓力所能及的限度，他们就向高得多的地方瞄准，这并不是想把自己的箭头射到那里去，而是希望由于瞄准得那样高，才能够射中他想要射

① 同上。〔原注〕
② 同上，第6章，〔第24页〕。〔原注〕

的目标”。[①] 向高得多的地方瞄准：在马基雅维利看来，显然就是要效法历史上最伟大的范例：摩西、居鲁士、罗慕卢斯、忒修斯以及诸如此类的人们。但是，向高得多的地方瞄准，还有更深的含义，马基雅维利没有说出来，却这样做了：向高得多的地方瞄准 = 向现存的东西之外瞄准，以达到一个并不存在但却必须存在的目标 = 超出所有现存的君主国，向它们的限度之外瞄准。

困难在哪里？在这样一个事实：一切都是新的，而成就君主和成就君主国是同一个过程，一个新的发展过程和开始。君主并不先于新君主国而存在；而新君主国也并不先于新君主。他们必须同时开始，而这个开始就是马基雅维利所说的“奇遇”：“由布衣一跃而为统治者的奇遇”。[②] 我们可以仿照这个提法说：这也是“由‘地理名词’一跃而为民族国家的奇遇”。

让我们试着给造成这个奇遇的条件分一下类，同时不要忘记：事实上正是这个奇遇带来了赋有非凡使命的新君主国的奠基。我们看到有三个条件：

第一个是规定着这个奇遇的一般条件，它的表现形式是两个项之间顺利的“相遇（rencontre）”：一个项是所谓幸运（fortuna），这是一个非确指领域的形势 X 方面的客观条件；另一项是所谓能力（virtù），是同样不确定的个人 Y 方面的主观条件。

这种相遇出现了三种形式：

（a）吻合：这是一种极限形式，是最有利的形式。这种形式由两个项之间的吻合造成：形势方面的幸运，大好的“机会”，一切就绪只欠形式的“质料”[③]；个人方面的能力，政治能力，它决定着能够把已有的材料塑造成什么样子，来奠定一个持久的君主国的基业。

这种极限形式要求幸运和能力的吻合。还有两种形式则是（b）不吻

① 《君主论》，第 6 章，〔第 24 页〕。〔原注〕
② 同上，〔第 24 页〕。〔原注〕
③ 《君主论》，第 6 章，〔第 25 页〕。〔原注〕

合；和（c）延后的和修复的吻合。

（b）不吻合：这是一种否定形式。在这种情况下，我们面对着另一种局势：幸运决定一切，无论对形势还是个人来说都是如此，只不过个人没有具备相应的能力。这时候个人就不能靠运气（比如一时给他带来权力的运气）支撑太久，因为运气转了：他也就不可能奠定一个国家——至少是一个持久国家——的基业。

（c）延后吻合。相比之下，个人可能在开始得益于过分的好运。幸运再次支配了一切，而个人的能力则无所作为。但如果这个幸运光顾的个人确有政治能力的话，他就会运用他的能力再度获得这种纯粹的幸运，通过能力把稍纵即逝的运气转化成政治上的持久，比如说，他就会随后为他的国家奠定一开始没能打好的各项“基础”。

我们可以看到，一切都以幸运和能力两者的相遇或不相遇、吻合或不吻合为转移。如果这种吻合，无论它是即刻的还是延后的，得不到保证，也就是说，这种相遇没有出现，那就既谈不上新君主，也谈不上新君主国。

第二个条件把这种一般法则运用于个人的特殊情况：个人为了创造一个开始，需要求助他人的武力。这么说吧，一般法则被运用于这样一种人的情况，他刚开始要依靠外国统治者的军队，才能奠定新君主国的基业。当切萨雷·博尔贾请求法国国王的帮助并借法国军队赢得了最初的胜利时，就属于这种情况。除了在细节上略有变化，这种借助于他人武力的行为，相对于能力来说，起着和幸运一样的作用。这里再次出现了两种情况。

第一种情况：如果求得他人武力帮助的这个个人不具备政治能力，如果他不能通过内在的能力再度获得给他带来最初成功的外在条件，那么他就无法迅速地从自己曾经需要的国外力量中挣脱出来，并保有“他自己的力量”。那么他也就失败了，因为他只能听凭他人的驱使。他也就不能奠定一个持久的国家。

第二种情况：反之，如果依赖他人力量开始发展的个人具备必要的能

力，能够摆脱束缚并培植自己的力量，那么他就能够成为自己的主人，主宰自己的开始，并奠定一个持久的国家。如果说他能够主宰这种最初的依赖关系，就像主宰幸运那样，这是因为有了能力："因为……一个人如果在开头的时候没有奠定基础，事后可以运用巨大的能力去打基础，虽然这对于建筑师说来是很困难的，而且对于建筑物本身是很危险的"。①

第三个条件是相遇/吻合的作用：幸运转化成能力，把幸运塑造为能力……。在新君主奠定新君主国的情况里，幸运和能力的相遇在马基雅维利看来有着非常独特的政治意义，他在第7章指出了这一点，而第6章的那些经典例证都可以用来解释。能力的特征就是能够主宰幸运（甚至在很有利的时候也是这样），就是能够把幸运的瞬间改造成政治的持久，把幸运的质料改造成政治的形式，这样就能够在政治上通过奠定新国家的基础，也就是通过扎根于人民（我们知道该怎么做），把有利的局部形势作为材料组织起来，从而能够持久和扩张，同时又始终思虑着"未来的权力"，瞄准得更高，以便达到更远的目标。

关于幸运和能力相互作用（=相遇，质料/形式，吻合/不吻合）的这种令人惊讶的理论，我现在要把它的纯哲学内涵放下不谈了。通过这些一般的变化形式，我们已经看到了这个理论的梗概——这种独特的理论提出了新君主奠定新君主国这一伟大"奇遇"所需要的条件。幸运一定是安排着只欠形式的"质料"。同时，一定会出现具有能力的个人，就算他不得不求助于他人的力量，他也能够从这种依赖关系中挣脱出来，从而运用能力来培植自己的力量，最终能够通过能力扎根于人民，从而"为着他未来的权力奠定牢固的基础"。②

我们抓住了这个理论的关键之点，政治在这里现身了：以一种明确的缺席形式现身了。在形式上，这个理论表现为一种绝对一般的理论，一种关于幸运/能力相遇、关于各项间吻合/不吻合的变化形式的理论：一种抽象的理论。有个事实可以证明这种抽象的一般性，这就是，虽然马基雅维

① 《君主论》，第7章，〔第30页〕。〔原注〕
② 《君主论》，第7章，〔第30页〕。〔原注〕

利规定了幸运和能力这两个项，规定了它们吻合和不吻合的相遇法则，但他却给这一相遇中主角的名字留下了彻底的空白；他没有明确他们的身份。发生这种相遇的地理空间，以及在那里与幸运相遇的个人，都没有名字：确切地说，它们是未知的。这种未知还不像方程式中的未知量 x，y，可以用来解出这个方程式。它们是绝对的未知，因为马基雅维利对它们闭口不谈。这种相遇将在意大利的哪块地盘发生呢？马基雅维利没说。是谁具有这种能力，知道怎样抓住到来的幸运，并给质料提供它所渴望的形式呢？马基雅维利没说。他好像在一般理论中躲了起来，等待着历史的回答。

但依我看，把这个理论中主角的匿名归结为理论的一般和抽象，将是一个错误。事实上，我相信应该捍卫这样的论点：这种匿名决不是理论抽象造成的后果，恰恰相反，它是被纳入理论内部的政治条件和政治目标。换句话说，理论的抽象形式乃是一种具体政治态度的标志和后果。要明白这一点，只要想想他对第一组君主国说过的那些话就足够了，这一组实际上涵盖了意大利所有的君主国。所以，这种态度只能概括为：既不可能从任何意大利国家出发（通过或假借任何现有的意大利国家的任何政治形式），也不可能依靠现有的君主国的任何现有的君主来保障意大利民族的统一。马基雅维利之所以要这样坚持重申新颖与开始的主题，他之所以要谈论新君主国中的新君主，就是因为他否决了一切现有的国家和统治者，把这些统统看成是旧东西，看成是封建的、面向过去的、陈旧的、不能胜任这一未来任务的东西。他之所以否决它们，完全是因为它们已经丧失了历史作用。但同时他又为有利的形势和 virtuoso［有能力的］个人的相遇，为一种可能而必要的相遇确定了各种条款和形式。然而他没有提出任何名称、地点和人物。这种沉默具有积极的政治意义：意味着相遇将要发生，但却不在现有的国家和统治者中间；它将在意大利的某处发生，这块意大利的地盘却又不可能是现有的国家——它将是幸运和一个匿名的个人之间的相遇，这个个人不必已经是个君主，却又能够成为这样的君主。

也许有人以为，这完全是一种乌托邦的观念，而马基雅维利为意大利

统一的历史所附加的条件，即认为这一历史将从否决一切现有的政治形式开始，因而将从无起步，则是一种幻想。事实上，在马基雅维利看来，这些条件都是没有任何妥协方案可言的政治律令，因为他要是不考虑这些条件的话，就只能屈服于过去，屈服于现有的国家和它们丧失历史作用的现状的支配。但马基雅维利进一步认为，这些条件决不是什么幻想，它们是完全可以取得的。还需要证明吗？它们已经得到了历史现实的承认。尽管走得跌跌撞撞，但开始已经发生。在过去并不是一个国家的一个意大利省份，有一个过去并不是统治者的人创造了新君主国，并成为新君主，这个人就是切萨雷·博尔贾。

马基雅维利写道："我不知道，除这位公爵的行动这个例子之外，对于一位新统治者还有什么更好的教训"。[①] 实际上，这位公爵的奇遇以它的全部纯粹性证实了新君主和新君主国需要一个绝对开始的假设，这个开始既是完全必然的，也是完全不可预料的，它能够使新君主和新君主国的力量增长到足以追求意大利统一的强度。作为教皇亚历山大六世之子，切萨雷当然不是平头百姓。但这个男孩，16 岁的枢机主教和大主教，毕竟不是一个国家的君主。所以就发生了他放弃教会头衔而在世俗世界中寻找机会这样的事情。他在政治上一无所有。由于没有别的办法，他父亲把教皇国的一块地方，最边远的一角辖地——罗马尼阿赐给了他，这块地方并不是一个国家，而是一块缺乏组织的政治领地，因为像它这类国家既没有进行统治的君主，也没有被统治的臣民，而且，它是教皇国的一部分。切萨雷就是要把这块在政治上不成样子的场所和质料造就成一个新的国家，并成为它的新君主。他的政治实践兼有成功者的一切必要特征。他从好运气起步，但却是为了通过能力把它改造成持久的结构。他从取得法国国王的帮助开始，但却是为了尽可能迅速地免除仆役，建立自己的力量；通过把他的臣民，把他征服和争取到的土地上的人们武装起来，他做到了这一点。他争取到了人民，因为他给他们提供了好的管理，建立了"能干的政府"。

① 《君主论》，第 7 章，〔第 30 页〕。〔原注〕

如果说他使用了骗术和罪恶行为等最坏的方法，那目的只是为了获得自身的独立，赢得人民的好感，打败跟他的扩张事业作对的敌人。很快他就成了整个罗马尼阿及其边界地区的主人，决意征服波洛尼亚，并翻过亚平宁山脉入侵比萨和佛罗伦萨。一个王国开始形成，它正在一位君主的领导下占领意大利中部，从亚得里亚海延伸到地中海，而这位无敌的君主确乎具备了未来意大利国王的水准和能力。无论在哪方面，切萨雷的处事方式都合乎马基雅维利的原则，把幸运以及对他人力量的利用同自身的政治军事能力结合了起来。直到幸运离开他的那一天为止："在朱利奥二世当选教皇的一天，公爵告诉我说，他事先已经预感到他的父亲死时可能发生的一切事情，并且事前已经找到了万全的对策，惟独从没有料想到他父亲死时他自己也会濒临死亡"。[①] 极度的痛苦，在沼泽地感染的热病，让他在父亲死后不久的两个月里濒临死亡，对他来说是致命的。他需要在这个时候干预教皇选举，但他没能做到：他的整幢大厦塌了下来，切萨雷从意大利消失了，去到那瓦尔国王帐下效力并默默无闻地死在那里，死在了一个西班牙小战场的壁垒下。这个事件翻开了新的一章：它是一个绝对的界限，只要超出了这个界限，就再也不能做幸运的主人了。

当马基雅维利在 1513 年写成《君主论》的时候，切萨雷离开意大利这个舞台已经差不多 7 年了，严格说来，他的功业什么也没有留下。除了他的范例。然而这个范例的存在是主要的；因为他是物质的、经验的证据，证明了新君主国中的新君主按马基雅维利所设想的形式出现的可能性条件。他经验地证明了马基雅维利对难题的提出是正确的，特别是证明了他的做法在政治上是必要的和正确的，这就是对新君主国的诞生地和新君主的姓氏不做规定，保留其匿名性，也就是抽象性，同时又极明确地规定了形势与杰出个人之间相遇的形式，也规定了这个个人的政治实践[②]：他将通过这种政治实践把自己创制为君主，把自己建立家园并致力于扩张的那块地方创制为君主国。

---

① 《君主论》，第 7 章，〔第 36 页〕。〔原注〕

② 晚期手写修改，取代了"政治实践的辩证法"。〔原编者注〕

从罗马尼阿起家的切萨雷的例子与匿名性一点也不矛盾，相反却证明了它的正确。因为谁能预见到会是切萨雷，而且他会从罗马尼阿起家呢？切萨雷的例子证明，新君主可以从任何一个地方起步，可以是任何一个人：说到底，他可以从无起步，并且在起步的时候本身就是无。我们又看到了虚无，或不如说，那偶然的虚空。①

因此，切萨雷这个经验的、历史的范例以水晶般的清澈证明了全新君主国的全新君主在物质性上是可能的，因而并不是一个梦想或乌托邦。既然在马基雅维利看来，这种新开始是意大利统一的绝对条件；既然要把意大利统一进程送上轨道，就必须彻底扫除过去，也就是说，扫除一切现有的君主国，那么切萨雷的存在就证明了意大利统一的政治条件不仅是必要的，而且是可能的。这个在理论中的匿名角色就这样表现出了它的全部政治意味：相遇理论的抽象在这里不仅仅是一种理论抽象。这种抽象的位置和相互作用使得它本身具有了具体的政治功能；实际上，匿名性的抽象同时扫除了过去和它的后果：也就是说，伟大的奇遇是在一切实际存在的事物之外开始的，因而是在一个未知的地方，从一个未知的人物那里开始的。②

但我们就这样面对着一种非凡的思想形式。一方面，我们有最明确说明的条件：从意大利形势的一般状况到幸运和能力相遇的形式，以及政治实践过程中的种种迫切要求。另一方面，我们又完全看不到对政治实践场所和主体的说明。值得注意的事情是，马基雅维利牢牢抓住链条的两端——简言之，就是思考并提出这个理论上的脱节、这个“矛盾”，并不希望在理论上化解它，不管这种化解是概念的还是梦想的。对理论脱节的思考产生于一个事实，就是马基雅维利不仅政治地提出，而且政治地思考着他的难题，他把它看做一种现实中的矛盾，这种矛盾不能靠思想而只能靠现实来消除。消除的惟一可能，就是原本只在一般条件上得到规定的政治

---

① 这句话是晚期手写补充。〔原编者注〕

② 在前两句的页边我们发现了这样的手写批注：“要懂得如何运用抽象/（抽象的两端）/（马基雅维利的悬念）”。〔原编者注〕

相遇突然出现了具体的形式，这种出现既是必然的，又在地点、时间和人物方面是无法预见并确定其原因的。这种理论在思考的同时保留了脱节，从而为政治实践让出了地盘。通过确定和不确定之间、必然和无法预见之间的错位，它把不连贯的理论概念组织起来，从而让出了这样的地盘。我们可以思考这个错位，却不能通过思考来解除它，因为它就是历史和政治实践在理论内部的到场。

以上阐述到此打住，它让我们通过《君主论》和《论李维》，看到了凝聚着马基雅维利全部思考的那个理论难题，即持久国家的开始，它的奠基和获得持久的条件。这个难题所取得的政治形式就是新君主。我们刚才已经看到，恰恰是提出难题的理论形式本身给政治实践赋予了优先地位。

四、新君主的政治实践

新君主的政治实践当然是在我们刚分析过的《君主论》前十一章之后说明的。从第 12 到 23 章都讨论了这个问题。

因为不能给最初的奠基环节确定具体位置，马基雅维利在这次分析中实际上也就把这个难题放在了一边。他假定事情已经开始，成为君主和成为国家的协同过程正在进行。他提出并讨论的问题是，君主为了使这个过程自始至终一帆风顺，必须采取怎样的政治实践。

为了理解马基雅维利的理论，需要做三点说明。

1. 国家由君主领导，但是如果没有看到这个国家是扎根于人民的国家，是人民国家的话，那么这个君主的实践就是无法理解的。国家的人民性质决定着君主的政治实践。

2. 君主政治实践的内容不是广义的国家，也就是说，不是人们的社会组织的所有表现形式，经济的、政治的表现形式，等等。它是狭义的、政治意义上的国家，是国家政权的形式，是掌握在个人的手中并由马克思主义传统所说的国家机器来行使的国家政权。当马基雅维利分析君主的政治实践的时候，他分析的是国家政权掌握者的实践；因而分析的是这个掌

握者为了行使国家政权，塑造或采用、创制并投入使用的工具——换言之，分析的是我们可以称之为国家机器的东西。

3. 这个国家（马基雅维利在某个地方说过它是一台“机器”），初看上去可以分成三个要素：一极是暴力的机器，以军队为代表；另一极是同意的机器，以宗教和人民关于君主所形成的整个观念体系为代表；在这两极之间是政治—法律机器，以“法律体系”为代表，而这个体系只是社会各阶级之间斗争的暂时结果和制度性框架罢了。我这样勉强引申马基雅维利的定义，只是为了把它们纳入显然预支了马克思主义理论的一套术语。在马基雅维利那里，暴力的工具（即军队）、同意的工具（即宗教和君主的声望）和用来“疏导”对立情绪的工具（即法律）是国家的组成部分；它们构成了国家的工具、实体和机制。要成为新君主，同时就要懂得怎样塑造这些国家政权的工具（军队）、怎样掌握它们（宗教），就要利用它们去实现人民的政治。正因为这三种工具在国家当中起着重要作用，特别是因为暴力不是在这里单独地出现，而是与法律和人民普遍的同意结合在一起，所以这种国家才是暴政的反面，因而才是人民国家。葛兰西已经清楚地看到了这一点，他在暴力和同意的结合中发现了“由强制［暴力］的铠甲所保护的领导权［同意］”的概念，[①] 因而重申了马克思主义的国家定义。

法律在前面已经谈过了，所以我们把它们放到一边，来集中讨论另外两个要素：军队和意识形态。

马基雅维利关于军队的论点给人以深刻的印象，不仅是因为它们缜密连贯，而且首先因为它们的尖锐、它们在政治上的敏锐。它们所预支的不仅是法国革命中雅各宾派的立场，而且是克劳塞维茨、恩格斯和毛泽东关于军队和战争的那些众所周知的论点。显而易见的是，马基雅维利所说的语言在术语上跟雅各宾派或马克思主义者的语言是不同的。但他的主要论点是尖锐的，有着令人惊讶的政治和理论洞察力。为了后面论述的清晰，

① 见《狱中札记》，第218页：“国家＝政治社会+市民社会，即由强制的铠甲所保护的领导权”。〔编者注〕

我把它们归结为四个基本论点。

第一个论点：军队是头号的、根本的国家机器，它创制了作为暴力的国家，使它具有现实物质的存在，[①] 即历史和政治的存在。没有军队的君主只不过是非武装的先知，就像萨沃纳罗拉那样[②]。无论他在多大程度上借助于宗教，或者说借助于意识形态，即国家政权的其他本质属性，但他却没有抓住国家政权的绝对前提和头号属性：武装力量的国家机器。[③]“所以，所有武装的先知都获得胜利，而非武装的先知都失败了”。[④] 武装的和非武装的先知之间的对比说明并确定了两类统治者之间的对比：一类统治者单纯依靠意识形态或法律，借助这种或那种手段赢得人民的支持，但没有掌握武装力量；另一类统治者必定掌握了武装力量，同时又能依靠法律和人民的意识形态。前一类统治者注定失败；后一类则有望获得胜利。这表明了国家的双重功能，即暴力和意识形态同意的双重功能，但暴力在这里是第一性的，因而作为国家机器的军队相对于意识形态和法律来说是第一性的。

第二个论点：应该从政治这个占支配地位的观点出发思考军队及其创制、形态和功用。重提两个著名的公式，那就是（1）必须把战争看做政治通过其他手段的延续；（2）在军事问题上必须“让政治来指挥”。[⑤] 关于军事问题内部政治事务相对于军事事务的第一性，关于政治相对于军事技术的第一性，马基雅维利是最早自觉地、清晰而连贯地做出了论述的理论家。有个著名的例子可以说明这一点：马基雅维利把“财富是战争之本”这句公认的格言斥为谬误，因为在他看来，战争之本应该是好的士兵。[⑥] 同样众所周知的是，马基雅维利对城池和堡垒的用途抱着激烈的批

① “物质的" 是晚期手写补充。〔原编者注〕

② 《君主论》，第 6 章，〔第 27 页〕。〔原注〕

③ “国家机器" 是晚期手写补充。〔原编者注〕

④ 《君主论》，第 6 章，〔第 27 页〕。〔原注〕

⑤ 这两个公式分别来自克劳塞维茨和毛。〔原编者注〕
“让政治来指挥”是直译，即“党指挥枪”。〔编者注〕

⑥ 见《论李维》，第 2 卷，第 10 章，〔第 177 页〕：“与流行的观点相反，财富不是战争之本”。〔原编者注〕

判态度：它们解决不了什么问题，因为它们在政治上是错误的。堡垒不是建筑学的纪念碑，而是政治失误的纪念碑。砖铁结构的城池是危险的权宜之计：统治者真正的城堡是他的人民、他的士兵、他的武装起来的人民。[①] 再举一个例子：我们知道，马基雅维利驳斥了当时军事专家们的意识形态，这些人相信作为终极武器的火炮将推翻战争的全部规则。马基雅维利和他们相反，他坚持认为，在战场上最后说了算的永远是能力——政治上和军事上的英勇无畏，甚至当使用大炮的结果迫使士兵们投入肉搏战的时候更是这样。[②]

第三个论点：我们已经陈述了两个连续的论点。第一个论点肯定了在国家中暴力相对于同意的第一性，军队相对于意识形态的第一性。刚才我们又看到，就军队本身来说，第二个论点肯定了政治的第一性。因此，第一个论点服从于第二个论点，并从后者那里获得了正确的意义。停留在第一个论点上，结果就有可能简化国家政权，把它看成是对赤裸裸的暴力的行使，对军队的技术性运用，只不过结合了同意的辅助作用而已。第二个论点纠正了这种潜在的误解，因为它把暴力或军队定义为政治的附属物。所以，武装力量仅仅是政治在国家范围内的体现，因为国家是要运用暴力的。而同样的政治也体现在法律和意识形态当中。暴力/同意，军队/意识形态，这不再是一种对立的两重性了，不再是一手暴力一手劝服的那种情况了。这里的两重性体现了国家政权在同一准则下的两种必然形式，这个准则就是君主的人民政治和民族政治。

第四个论点：上述系统作为武装力量、法律和各种人民普遍同意的形式构成的统一体，也是人民国家内部军事和意识形态的政治系统，它的特征表现在下面这个压倒一切的口号中：君主必须依靠自己的力量。我们可以用这一点来说明他的狭义的力量[③]——军队——他的广义的力量。两者

---

① 见《君主论》，第 20 章，〔第 103 页〕："你最好不过的堡垒就是不要被人民憎恨"。〔原编者注〕

② 见《论李维》，第 2 卷，第 17 章，〔第 195 页〕："当代军队应该赋予火炮以多大的价值；即使关于火炮的普遍观点是正确的。"〔原编者注〕

③ 狭义的"力量（force）"在本文里一般译为"暴力"。〔编者注〕

完全是一回事：君主的力量就是他的人民的力量。君主必须塑造他的力量，他自己的，并且只属于他自己的力量；他必须依靠自己的力量，指望自己的力量，做“他自己的力量的完全的主人”。[①] 我们已经在幸运和能力的关系中看到过这个论点的一般意义。我们现在要来看看它在军事政策方面的直接运用。

有了这些线索，马基雅维利关于新君主军队的理论，应该说是关于新军队的理论，也就不难理解了。但这个理论包含着某些意外之处。其基本环节如下。

由于在所有事物中都必须彻底扫除过去，不是扫除古代的典范，而是扫除当代的那些过时老旧的形式，所以马基雅维利从一开始就否决了三种类型的军队，它们共同具有的惟一特点就是，君主在这些情况下不可能指望得到他自己的力量和“自己的军队”。[②] 这三种军队是雇佣军、援军和混合的军队。《君主论》的第二部分就是从第 12 章否决这三种军队开始的。

雇佣军是“无益的”和“危险的”[③]。为什么？因为他们只是靠金钱收买的：

> 除了一点军饷之外，他们既没有忠义之忱，也没有其他的理由使他们走上战场，而这点军饷并不足以使他们愿意为你牺牲性命。当你不打仗的时候，他们情愿给你当兵，但是如果发生战争，他们就逃避或者一走了事。[④]

所以说他们是“无益的”。但更是危险的。因为一旦他们碰上了一个能干的雇佣军首领，他就会使他们倒戈反对君主。即便他们没有倒戈反对君主，他们也会结帮成派开始对这个国家进行掠夺。

---

① 《君主论》，第 13 章，〔第 66 页〕。〔原注〕
② 《君主论》，第 12 章，〔第 59 页〕。〔原注〕
③ 同上，〔第 57 页〕。〔原注〕
④ 同上，〔第 57—58 页〕。〔原注〕

援军“带来的危险比雇佣军多得多”。[①] 因为他们甚至不靠这里的君主给他们发军饷。他们是外国统治者派来的；他们有另一个主人，所以也引发了另一连串事件[②]：“这些军队本身可能是有用的、良好的，可是对于招请这些军队的人来说却几乎经常是有害的，因为如果他们打败了，你就完蛋了，反之如果他们赢得胜利，你就要成为他们的俘虏”。[③] 这是千真万确的，以至于宁可“依靠自己的军队打败”，也不要“依靠他人的武力制胜”，因为“他人的铠甲不是从你的身上落下来就是把你压倒，或者把你束缚得紧紧的”。[④]

就雇佣军的情况看，他们根本没有主人；他们不属于人民，只靠金钱来收买，是金钱驱使他们进行掠夺，使他们既不受雇主的约束，也不受他的国家的约束。

就援军的情况而言，他们有主人、有国家，但却不是这里的君主，而是别人。他们只受境外主人的约束，只要求助于他们就会落入他人的陷阱：如果你依靠别人的军队，你就会把自己拱手交给别人的政治图谋。这就是援军甚至比雇佣军更危险的原因。

混合军由本国军队和雇佣军组成。法国是一个例证。查理七世之所以能把法国从英国人手里解放出来，是因为“他认识到依靠自己的军队武装自己的必要性，于是在他的王国里制定了关于步兵和骑兵的规章制度”。[⑤] 但他的儿子路易十一后来废除了本国的步兵，而招募瑞士人当步兵。这是个严重的错误，因为通过“把整个步兵废除，［他使］他的骑兵又仰赖于外国军队”（我们稍后会看到步兵的作用何在）：

> 法国的军队于是成为混合的军队，一部分是雇佣军，另一部分是本民族的军队。这种军队整个地说来比单纯是雇佣军或者单

① 同上，第13章，〔第65页〕。〔原注〕
② “连串事件”是晚期手写修改，取代了“辩证法”。〔原编者注〕
③ 《君主论》，第13章，〔第64页〕。〔原注〕
④ 同上，〔第65—67页〕。〔原注〕
⑤ 同上，〔第67页〕。〔原注〕

纯是外国援军好得多。可是比全部是本国的军队毕竟差得远了。上述的例子证明了这一点，因为如果查理七世的制度得到发展或者坚持下去，法兰西王国将是不可战胜的。①

那么按照害处递减的顺序，可以排列出四种类型的军队：援军和雇佣军——这两种受到了明确的谴责，随之举出的大量例证，证明了意大利历史上的统治者由于轻信这些军队而犯下的不可原谅的错误；接下来是折中形式的混合军队，部分是本国军队，部分是雇佣军；最后是纯粹本民族的军队，它是惟一一种好的军队。懂得最终必须获得这样的军队，而且只能获得这样的军队，是成为新君主的绝对前提。切萨雷·博尔贾在这里又一次充当了证据：

> 这位公爵依靠援军侵入罗马尼阿，他们全部是法国军队……但是后来，他觉得这种军队靠不住，于是转而依靠雇佣军……可是，后来在管理中觉察他们可疑、不忠实，并且有危险的时候，他立即消灭他们，回过头依靠他自己的人组成了军队。②

这样他就成了“他自己的力量的完全的主人”，并因此补充了马基雅维利的批判，在实践中得出了他自己的结论。③

什么是自己的军队呢？“所谓自己的军队就是由臣民、市民或你的属民组成的军队。所谓其他一切军队就是雇佣军或者援军”。④ 新军队因而将是人民的军队。这不仅是一个种类名称的问题，而且还包含着政治的规定性。马基雅维利的概念不仅否决了雇佣军或他人的铠甲，而且在招募和组织军队方面形成了一套新的政治观念。

---

① 《君主论》，第 13 章，〔第 64 页〕。着重为引者所加。〔原注〕
② 同上，〔第 65—66 页〕。着重为引者所加。〔原注〕
③ 在前两句的页边我们发现了这样的手写批注：“颠倒的顺序”。〔原编者注〕
④ 《君主论》，第 13 章，〔第 68 页〕。〔原注〕

建立人民的军队就是要把一部分以前从未拿过武器的人武装起来；此外，还要让这些武装的人民在军队的组织和运作中扮演新的角色。达到这个目标有两个措施：

1. 从城镇和乡村各阶层人民中以常备民兵的形式招募军队。马基雅维利在这方面的根本创新，集中体现在把招募范围扩大到农民，把他们编入常备民兵。这样就使得城乡融为一体。

2. 改编军队，保证步兵相对于骑兵的优势地位。这表明步兵是第一位的。

在这两点上，马基雅维利推翻流行的见解，做出了一些革命性的创新，其政治意义是显而易见的。这包括给军队注入人民的内容，与此同时，通过在军队中扭转政治力量的对比，而使它成为人民统一体的学校和熔炉。把农民大量地编入军队，这就削弱了封建地主的力量。在步兵中把城乡各阶层人民联合起来，并赋予这一兵种相对于骑兵的优先性，这就开创了一个社会的和政治的融合过程，这个过程同时又向封建秩序及其军事组织所维护的等级制度发出了挑战。不仅骑兵高高在上的时代结束了，而且前所未有的、新的人民统一体形式也出现了：在他们共同的军队里，来自城乡的人们开始成为——学会成为——同样的人民。葛兰西对马基雅维利的这个政治目标格外敏感：

> 如果没有广大的农民同时涌入政治生活，任何民族—人民的集体意志都不可能形成。这一点正是马基雅维利民兵改革的意图，也是雅各宾派在法国革命中达到的目标。马基雅维利对这一点的理解表明：一种早熟的雅各宾主义恰恰是马基雅维利民族革命观（多多少少富于生命力的）的源泉。①

马基雅维利的军队观就这样呈现出它的全部清晰性和真正的革命冒险

① 《狱中札记》，〔第94页〕。〔原注〕

精神。而我希望强调的一点，是马基雅维利在态度上给人以深刻印象的政治逻辑。为了说明这个逻辑，就需要分析它的各个环节。

在第一个环节上，我们听说并认识到，建立新国家需要军队，也就是说，需要让它充当手段，来实现民族的和人民的目的。而我们很容易认为，手段与目的的关系是外在性的，军队是中立的技术性工具，是按照现有军事技术的规则被组织起来的暴力，纯粹替权力充当一种实现其目的的手段。但马基雅维利把我们抛进了一个完全不同的世界。现有的军队，它的雇用、招募和组织的方式，一切现有的军事技术——这些都被当成与实现他的政治目标在政治上不相称的东西遭到了他的谴责和摈弃。新目的需要新军队，这种军队在政治上应该与那个新的目标相称，并且像那个目标一样，应该是人民的和民族的。

当马基雅维利宣称，君主应该拥有属于自己的力量，而为了塑造这些力量，他就必须武装自己的臣民，这时就到了第二个环节。在这种条件下，手段（军队）再也不会外在于目的（民族）了，因为军队应该是本民族的军队。这已经意味着一个意义重大的结果。然而马基雅维利最有力量的地方还不在这里。实际上，有人可能认为提出“本民族军队，来自君主的臣民，就是民族的军队！”这样一个口号也就行了，有人可能满足于这种一般性，而不去寻找我所说的那种特殊的、物质的[①]组织形式，从而把这支形式上的本民族军队改造成名副其实的本民族军队。如果人们在这种一般性上止步不前，那么军队和政治目标之间的关系也就必然停留在外在性上；尽管这样的军队不再与目标格格不入，但仍然是用来达到一个目的的手段而已。

但是，当我们发现军队的招募和组织形式实际上已经使目的寓于军队本身，而且军队的创建本身也已经是目标的实现的时候，又出现了第三个环节。非但不是手段外在于目的，而且目的就寓于手段之中。因为马基雅维利所说的军队，通过对城乡人民的普遍招募和融合，通过让步兵凌驾于

① “物质的”是晚期手写补充。〔原编者注〕

骑兵之上，本身就形成着并且已经联合着人民；而国家的目标，就是完全通过自身的创制，让人民得到联合和扩展。军队之所以能够充当政治目的的手段，只是因为它已经是与这种政治相对应的实现了的形式。马基雅维利所说的军队，就其绝对存在而言，完全不同于用来解决难题的某种手段：它本身已经是这个难题的解决。马基雅维利藉以提出了一个不同凡响的主张：解决难题的必要手段本身必定已经是这个难题的解决，即本身就实现了难题的解决。在政治层面上，这一立场采取了悖论的形式：军队一方面作为国家中的暴力，与各种同意形式对比鲜明、判然有别，另一方面又不只是暴力而已。它同样结合为一种制度，从社会和政治方面影响士兵和人民的态度，因此它也是一种用来形成同意的制度。军事机器同时行使着意识形态的功能。意识形态作为君主权力的另一种手段，就这样体现在军队本身当中。

马基雅维利相信，人们不可能摆脱意见、信仰和判断的统治。政治关系有两个方面：一方面是暴力，另一方面是意见。在马基雅维利那里，重要的不是哪个个人的意见。他的用意，并非是想要整合出一套关于个人激情和意见的人类学或心理学。他的目标是大众——“il volgo［群氓］”。他明确讲：“群氓总是绝大多数”（我们可以把这里的“群氓”理解为人民群众）。对君主的政治实践来说，惟一应该关心的就是人民大众——il volgo［群氓］——的观点（“因为群氓总是被外表和事物的结果所吸引。在任何地方，群氓总是绝大多数，当大多数与政府相一致的时候，少数人就会被孤立”①）。

在马基雅维利那里，政治意识形态的难题和意识形态的政治实践集中在两个主题上，其中一个是宗教，另一个是君主个人在人民意见中的表述，前者相对简单，而后者要复杂得多。

马基雅维利的出发点，是把宗教当做一种绝对不可忽视的既定事实，因为它是一种现有的占统治地位的大众意识形态。但他并没有接受它的表

① 《君主论》，第18章，〔第86页〕。〔原注〕

面价值。他完全没有提出宗教的起源和宗教的可信性凭证的问题。他只从政治的、事实的观点来思考宗教,[①] 把它当做在奠定、创制国家并使之持久方面可以与军队相提并论的一种工具。他把它当做一种需要从政治功能来定义的现实存在。和以往一样，他也只给它提出了一个政治的问题，即对宗教加以利用、改造的条件与形式的问题。

马基雅维利在《论李维》第1卷里，在阐述了由惟一的个人为新国家奠基的那套理论之后，紧接着讨论了宗教，并花了几章的篇幅来谈罗马人的宗教。他的基本主题如下。罗慕卢斯只是奠定了罗马最初的基业，为它设计了法律；但是还需要得到人民的服从并“塑造”这种服从：“看到这样一群好勇斗狠的人民，为了让他们学会公民的服从，懂得艺术与和平，[努马·庞皮利乌斯（Numa Pompilius）]转向宗教，把它当成是维系文明社会所绝对必要的一种支持”。[②] 文本接着说明宗教的功能：它是军事和法律方面服从的前提，它借助“神的权威”，引导人民接受新建立起来的制度，接受在危机关头必须做出的重大决策。因此，罗马的国王、执政官和指挥官们能够得到人民或士兵的支持，正是因为他们擅长伪造神谕的技巧，以及在战役前夕，解释神鸟为什么有时会不想吃东西的技巧！我不能详细叙述这些经常是极端刻薄的例子了，在那里，马基雅维利甚至比他那些历史上的榜样还要玩世不恭。

如果我们想要理解这些论据的意义，就必须分析一下前面的那个提法，即宗教是“维系文明社会所绝对必要的一种支持”。为什么说“支持”？为什么说“绝对必要”？“支持”这个说法表明了宗教的意识形态功能。宗教使人民拥护现有的制度；它保证了他们对军事和法律规章的服从和顺从。这种附和、这种人民普遍的同意，对于军队和法律功能的发挥是必不可少的。“没有宗教，就没有军队和法律”，意思是：没有意识形态的支持，就没有人民对国家的普遍同意。这实际上是一个意识形态的问题，因为宗教出于并通过对神的简单观念和畏惧，无需暴力就取得了那种人民

① “事实的”是晚期手写补充。〔原编者注〕

② 《论李维》，第1卷，第11章，〔第50页〕。着重为引者所加。〔原注〕

普遍的同意：

> 敬神是共和国变得伟大的原因，同样，渎神是它们崩溃的原因，因为在那里缺少了对神的畏惧，所以王国要么走向崩溃，要么由于对君主的畏惧而得到维护，这里的君主弥补了宗教方面的不足。①

所以，畏惧是宗教的本质，我们将会看到，这也是意识形态最经济（!）和最可靠的形式。但同时，宗教仍然是最必要的支持，因为如果说到畏惧，那么对神的畏惧要大大地胜过对君主的畏惧：前一种畏惧是不变的，不会受到个人政治生活沉浮的影响，因为个人不仅会死，而且会犯错误。

于是就有了这个基本的政治规则：

> 共和国或王国的统治者必须……从根本上维护他们所皈依的宗教；这样他们就会发现，他们轻而易举地就保有了一个虔敬的共和国，因而也是一个好的、团结的共和国。他们还必须鼓励和支持所有有利于这一宗教的事物，哪怕他们判断这些事物是不真实的……②

考虑到马基雅维利对教皇国的连连抨击，以及他所认为的教皇的政治背叛，我们就会承认这几行关于宗教的文字的确是一个伟大政治家的手笔。

我只能将整个一连串重要的难题放下不谈了。这些难题关系到政治和国家相对于宗教的第一性，尤其是对罗马天主教教廷背叛基督教的谴责（“我们意大利人……成为没有宗教的人，首先得感谢教会和僧侣”③）；也关系到马基雅维利为他的国家所梦想的那种真正宗教的定义，这是一种受

---

① 《论李维》，第1卷，第11章，〔第52页〕。〔原注〕
② 同上，第12章，〔第54页〕。〔原注〕
③ 《论李维》，第1卷，第12章，〔第55页〕。〔原注〕

到罗马启发的宗教，名副其实的政治宗教，这种宗教不再让人隐忍，让人懦弱，而是让人获得力量，让人行动，一句话，让人获得能力。

从这些难题里产生了一种特定的宗教观，它将宗教理解为大众政治和道德的二维意识形态：一方面是畏惧，用于保持臣民的服从；另一方面是能力，用于激发他们做出符合国家利益的举动和行为。

因此，宗教在某种程度上扮演了基础意识形态的角色，就是这个一般的、不变的意识形态的背景，支撑着另一种非常特殊的意识形态：它涉及到人民和君主之间的关系，并呈现为君主在人民意见中的表述的形式。

实际上可以说，在马基雅维利看来，君主在人民意见中的表述是国家政权的一种真正的手段，因此，它尽管说不上是意识形态国家机器，[①] 但也可以看做是国家意识形态的一部分。

为了理解这种表述的机制，我们必须走到台后，走到戏后，发现演员：君主。[②] 什么是君主呢？

君主并非普通的一介平民。我们再想想马基雅维利那个小小的措辞：让布衣一跃而为君主的过程包含着一个“奇遇”。成为君主的这个过程需要付出长期的实践。但在本质上，即便初出茅庐，君主也不再是作为平民的个人了。他是政治的个人，完全由他的政治功能所规定，由个人外表下的国家的必然存在所规定，他是国家作为个人的存在。

平民寻求的是需要或激情的满足；他服从于宗教和道德的范畴。对他的评判依照的是道德上非此即彼的标准：恶行/德性。他的完美是由道德德性来规定的。

另一方面，君主属于一个不同的存在领域。驱动着他的不是对他的需要的满足，应该引导他的也不是对他的激情的安慰。他越出了恶行和德性这样的道德范畴。因为他追求一个完全不同的目标：一个历史的目标——一个持久国家的奠基、巩固和扩张。他的完美并不在于道德德性，而在于帮助他完成自己任务的政治能力，也就是说，在于性格、智力等全部政治

① “意识形态”是出现在该文本原稿上的手写补充。〔原编者注〕

② “表述（representation）”一词又有“表演”的意思。〔编者注〕

德性的卓越性。

在这个存在层面上，评判君主的惟一标准只能是成功。“结果说明一切”这句谚语的所有严格的意义都可以贴切地用在他身上。的确如此，只要我们明白这个结果本身是由君主的历史任务所规定的——不是其他什么结果，而只是这个结果才说明了一切。只有与这个任务相一致的结果才能说明一切；其余的统统没有价值。我们与任何庸俗实用主义相反。结果说明一切，但这个说明一切的结果的惟一裁决者是目标。

只有从这个角度看，我们才能去思考政治能力和道德德性或恶行之间的关系。能力不是道德德性的反面，因为它属于另一重秩序。它不排除道德德性；如果我们把能力像这样放在与德性相对的位置上，那么它就既包括了德性，同时又超越了德性。因此，能力可以采取道德德性的形式。但这样就必须说明，君主是通过政治能力拥有道德德性的，而马基雅维利也宁愿这种情况多多益善。

但是，如果我们把能力像这样放在与德性相对的位置上，那么它也可以使君主像马基雅维利所说的那样，“准备做不道德的事情”①，甚至可以去犯罪、弑亲（罗慕卢斯）、暗杀、背信（博尔贾）等等。这里同样是结果说明一切——或者说，是我们所了解的那个历史任务说明一切。所以，马基雅维利在谈到阿加托克雷（Agathocles）的”野蛮残忍和不人道，以及不可胜数的恶劣行为" 时写到：“屠杀市民，出卖朋友，缺乏信用，毫无恻隐之心，没有宗教信仰，是不能够称作有能力的”。② 马基雅维利在谈到残酷手段的时候又回到这个主题。连续使用残酷手段，这种手段就会在暴力方面与日俱增，变为恶劣的使用。相比之下，在国家建立之初，如果必须打击敌人，这时的残酷手段就不失为必要的和妥善的使用：

如果可以把坏事称为好事的话，妥善使用的意思就是说，为了建立自己政权的必要，可以偶尔使用残酷手段，并且其后决不

① 《君主论》，第15章，〔第74页〕。〔原注〕
② 同上，第8章，〔第40页〕。〔原注〕

再使用，而代之以尽可能为臣民谋福利的那些措施。[①]

奠定国家，谋求并实现臣民的幸福：就是这个结果说明了一切，它评判着能力，也评判着君主运用能力所表现和实践出来的道德德性和恶行。尽可能多做道德的事情，但为了某种政治结果也得被迫做不道德的事情，只要是出于能力就好：因能力而道德，也因能力而不道德——这就是君主，这就是那个不再是平民的独一无二的个人。正因为如此，君主个人的能力与某种个人主义的道德感或道德力量无关，也与唯美主义的炫耀无关。尽管能力是个人的属性，但却不是个体性的内在本质；它仅仅是完成当前历史任务的客观条件在君主个人那里尽可能自觉的和负责的反映。

我们一旦规定了君主个人的存在形式，明白了他不再是一介平民，理解了正是这个非同寻常的立场要求君主让能力来决定他是应该用恶行还是德性来完成他的历史任务，那么，我们就要对这个公共人物的结构或“有机构成”做一番考察了。我们需要知道他是如何行动的，他的政治实践的原则又是什么。

第 18 章在论“统治者应当怎样守信”这个问题时提出了君主的行为机制。马基雅维利说，古人认为他们的伟人都在政治上师从半人半马的怪物，这并不是偶然的，这种说法暗示了统治者应该变得像这种怪物：一半是人，一半是兽。实际上，君主必须具有双重性质。为什么呢？因为世界上有两种斗争方法：“一种方法是运用法律，一种方法是运用暴力。第一种方法是属于人类特有的，而第二种方法则是属于野兽的。但是，因为前者常常有所不足，所以必须诉诸后者。因此，统治者必须懂得怎样善于使用野兽和人类所特有的斗争方法”。[②] 我们来到了熟悉的地方：国家的政治实践必须把暴力（动物）和同意（人类）结合起来。但我们需要更仔细地考察这一点。

使用人类的方法意味着什么？意味着“运用法律”统治（我们可以把

① 同上，〔第 43 页〕。〔原注〕

② 《君主论》，第 18 章，〔第 83 页〕。〔原注〕

这里的“法（律）”理解为道德法则），恪守仁慈、忠诚、慷慨、守信等等道德法则。[①] 这就说明，要求得人民的同意，道德德性方面的实践是少不了的，这些德性不假任何暴力就能靠威望和承认影响人们的态度。但即使这些法则很重要，也必须能够诉诸暴力，使用动物的方法。这是君主的另一面。这里的问题不再是道德德性了，而是暴力，它的结果可以说明一切，正如我们知道的那样，“因为应受斥责的是用暴力毁灭事物的人，而不是用暴力纠正事物的人”。[②] 使用暴力与道德不相干：它是运用法律手段的反面。这样看来我们似乎把问题都说清楚了。有两种实践的类型，它们同样是必要的：“统治者需要运用人性和兽性……如果只具有一种性质而缺乏另一种性质，不论哪一种性质都是不经用的”。[③]

然而这里有一个不小的意外在等着我们。野兽被用来代表暴力，就像人被用来代表法律；但动物又分成了两种。效法野兽的君主必须以两种而不是一种动物为榜样，即狮子和狐狸：“君主必须是一头狐狸以便认识陷阱，同时又必须是一头狮子，以便使豺狼惊骇”。[④] 这种双重个性的意义在［第 94—95］页得到了具体的说明。狮子“最凶猛”，而狐狸“极狡猾”。看上下文不存在任何疑问：成为狐狸就是要谙于骗术，既包括别人对你玩弄的骗术（这样你就能识破它的陷阱），也包括你必须学会运用的骗术（这样你就能使别人入彀）。那也就是要谙于诡计和欺骗，不仅把它们用于战争行为、陷阱、假象等等，而且一般地用于统治众人。于是，在对野兽进行这种划分时，在这种双重个性中，令人惊讶的一点恰恰在于，作为暴力的野兽被划分成了暴力（狮子）和骗术（狐狸）；而骗术——欺骗行为——显然与暴力无关，它并不是暴力的一部分，而是完全不同的东西。是什么呢？要回答这个问题，就需要做些详细的分析。

首先，我们可以这样说：统治众人的方法不是有两种，即运用法律或

---

① 同上。〔原注〕
② 《论李维》，第 1 卷，第 9 章，〔第 45 页〕。〔原注〕
③ 《君主论》，第 18 章，〔第 83 页〕。〔原注〕
④ 同上，〔第 84 页〕。〔原注〕

暴力，而是有三种，即运用法律、暴力和骗术。然而这样说过之后，我们马上就意识到，骗术不是和其他两者同样的统治方式；它和它们不在同一层面。法律存在，我们可以说它作为人类制度、公认的规则和种种意见存在着；暴力也存在，我们可以说它作为军队存在着。然而相比之下，骗术却不具有客观的存在物：它不存在。如果说骗术是一种统治方式，那么既然它没有那种存在物，它就只能以法律或暴力为基础才能得到使用。所以骗术并不是第三种统治形式；它是达到第二度的统治，是统治其他两种统治形式（即暴力和法律）的方式。骗术利用军队的时候，它就叫计谋；骗术利用法律的时候，它就叫政治诡计。因此，骗术打开了一个空间，这个空间超越了暴力和法律，并转移了它们的存在——暴力和法律在这个空间里被替换，被冒充，被歪曲，被钻了空子。谙于骗术使君主高高在上，从而使他能够随心所欲地摆弄暴力和法律的存在，对它们加以利用和冒充（在这个词的最强烈的意义上）。

我们可以把使用暴力的狡猾行径放下不谈：马基雅维利在论战争计谋的时候，已经在这方面提到了无数的例子。我们就说法律，其实这才是最重要的方面。马基雅维利讨论半人半马的怪物、亦人亦兽的君主的那一章是这样开始的："任何人都认为，统治者守信，立身行事，不使用诡计，而是一本正直［因而合乎法律］，这是多么值得赞美呵！"法律（道德）欺骗的对立是明摆着的。马基雅维利又说："然而我们这个时代的经验表明：那些曾经建立丰功伟绩的统治者们却不重视守信，而是懂得怎样运用诡计，使人们晕头转向"。① 法律/欺骗的对立就这样揭示了两种极端的情况：一种情况是君主只运用法律（道德德性，如诚信、仁慈等等）来统治；另一种情况是君主运用迷惑人心的欺骗来统治。第一种情况值得赞赏。那第二种情况呢？

法律/欺骗的对立明确地含有对这个问题的答案。欺骗与法律的对立，正如不道德与道德的对立。借法律搞阴谋诡计其实就是把人民"哄到手"，

① 《君主论》，第 18 章，〔第 83 页〕。〔原注〕

也就用谎言和欺骗来“玩儿灌铅的骰子”。我们现在知道了马基雅维利为什么把欺骗归入动物的范畴，而不是人类的范畴。使用人类的方法就要行使道德德性；而扮演狐狸就要行使非暴力的暴力、恶行中的首恶：无信和欺骗。那么我们也就理解了骗术——这种因为不道德而与暴力为伍的动物本能——为什么能与法律成为一对对头，并成为达到第二度的统治形式：实际上，它是不道德地用法律对统治进行统治的能力；它是一面假装遵守法律，一面违犯法律或者钻法律空子的艺术。它是对佯有为无、佯无为有的需要和理解。①

然而，只有在搞清楚这一论证的先决条件之后，整个论证的线索才会因为正确而有意义。这个先决条件就是在《君主论》第 18 章所说的那个意义上的法律的存在和运用法律进行的统治。这一章里的“法（律）”指的是道德法则或道德德性。要想借法律搞阴谋诡计，就必须先有法律存在，得到普遍承认，以至于不可忽视。我们又回到君主在人民意见中的表述这个难题上来了。

当我们说新君主若要奠定新君主国的基业，就不得不忽略一切实际存在的形式的时候，这指的只是一切现有的政治形式。因为，无论他在哪里建功立业，新君主遇到的人们都会拥有自己的习俗，并遵从宗教和道德的法则：简言之，他们都会服从于各种表述、意见，或者不计时代顺序可以通称为意识形态的东西。这里重要的不是某个个人的意见，而是大众的意见，马基雅维利所谓“il volgo［群氓］”的意见：“群氓总是绝大多数，当大多数与政府相一致的时候，少数人就会被孤立”。② 个人私下可能做的一切——比如蔑视宗教或道德的法则，逃避这类清规戒律以满足自己的激情或野心——都无关紧要。甚至当他们违犯法律的时候，他们也要公开赞扬并承认法律；有了普遍承认的法律才说得上违反。而且马基雅维利大体上认为，大多数人民，il volgo［群氓］，是遵守法律的：小人物占绝大多数，他们只渴望自己人身财产的安全，尤其是他们的女人。只有很少数人受到

① 这句话是晚期手写修改，时间大概不早于 1986 年。〔原编者注〕

② 《君主论》，第 18 章，〔第 86 页〕。〔原注〕

激情和野心的驱动在追求权力，而且为了满足可以无所不为。

这就是在这个王国里高于一切的现实：大众的宗教和道德意识形态的存在。含义是明显的：为了实现他的民族的和人民的目标，君主即便特别要改造人民的意识形态，也必须从学会尊重这种意识形态开始。他必须注意让每个政治行动、每种政治实践形式都能切实地干预这种意识形态的要素，并在其中产生反响。因此他必须照管好这种意识形态，必须为自己政治实践的意识形态后果负责，必须预支那些后果，把它们纳入这种意识形态。而且，由于君主其实就是国家的公共面孔，所以他必须注意把人民对他的形象的表述纳入人民的意识形态，只有这样才能产生在政治上对他有利的后果。因为这种表述在创制国家的过程中、在联合和教育臣民的过程中，扮演着关键的角色。

正是在这里，骗术起了作用，而这首先是因为它能够起这样的作用。它之所以能够干预进来，是因为人民太容易相信表象而甚于相信现实了：

> 人们进行判断，一般依靠眼睛更甚于依靠双手，因为每一个人都能够看到你，但是很少人能够接触你；每一个人都看到你外表是怎样的，但很少人摸透你是怎样一个人，而且这些少数人是不敢反对多数人的意见的……①

人们对表象的信仰早就体现在他们对显而易见的宗教事实、礼拜仪式、真假奇迹的热衷之中了，而这些都与道德习俗的自明性有关。因此，没有什么事情比欺骗他们更容易了："人们是那样地单纯，并且那样地受着当前的需要所支配，因此要进行欺骗的人总可以找到某些上当受骗的人们"。②在所有可能的欺骗中，有一种是君主感兴趣的：这种特别的欺骗为人们提供的恰恰是他们所信仰、所承认并由以自我承认的那种表象——我们应该说，在这些表象中，恰恰是人们的意识形态从道德和宗教的法则里认出了

① 《君主论》，第18章，〔第85页〕。〔原注〕
② 同上，〔第84页〕。〔原注〕

自己。

这样我们就回到欺骗和法律的关系上来了，并且在这之前，先要回到道德德性和能力的关系上来。马基雅维利的格言——“君主必须深知怎样掩饰”骗术，“并且必须做一个伟大的伪装者和假好人”，应该归结为一个更为普遍的格言：君主必须知道怎样做到不善。为了理解骗术的必要性，我们必须回到君主的历史任务、强加给他的非常局势、他被迫采用的手段，以及他的能力等等这些话题上去。如果我们能思考一下他的实践的两个极端的话，我们就会发现，一方面只要那是行得通的，他就必须做有德性的好人；另一方面他又必须学会不善，因而可以为非作歹。然而即便君主陷入这后一极端，只要可能的话（但并不总是可能的），他也必须把他的不道德行为“假装”成道德行为，冒充德性：

> 统治者……事实上没有必要具备我在上面列举的全部品质，但是却很有必要显得具备这一切品质。我甚至敢说：如果具备这一切品质并且常常本着这些品质行事，那是有害的；可是如果显得具备这一切品质，那却是有益的。你要显得慈悲为怀、笃守信义、合乎人道、清廉正直、虔敬信神，并且还要这样去做。但你同时要有精神准备做好安排：当你需要改弦易辙的时候，你要能够并且懂得怎样作一百八十度的转变。①

因而我们看到，通过对自身形象的意识形态表述，君主应该怎样来确定他的意识形态政策。一言以蔽之，这种意识形态政策必须服从于政治的第一性，仅此而已。君主必须考虑人民意识形态的现实，并且把对自身的表述——作为国家的公共面孔——纳入这种意识形态中去。但他的意识形态政策必须是一种政治，而不是意识形态的蛊惑。君主在他的行为和实践的每一个细节上无疑都要符合人民的自发意识形态。他必须理顺他的行为

① 《君主论》，第 18 章，〔第 84—85 页〕。〔原注〕

和对这种行为的表述，并在政治上加以控制。就一个极端而言，他必须懂得存在着“使他能够统治下去的恶行”①，例如国家建立之初的残酷（“新统治者……要避免残酷之名尤其是不可能的”②），或者不失时机的吝啬。③没必要把这些恶行伪装成德性，因为这种场合下，恰恰是残酷和吝啬之名在政治上有用，所以行使欺骗反倒是一个政治错误。就另一个极端而言，他必须明白存在着使他能够统治下去的德性：慈悲为怀、笃守信义、合乎人道、清廉正直、虔敬信神。必须拥有或假装拥有这些德性，因为它们的名声在政治上有用。但他决不能陷入这些德性的圈套，或被它们捆住了手脚，因为必要时就得抛开它们。一切以政治为转移；政治目标的功能决定着对政治恶行或者德性的选择，以及必要时对它们的冒充。

这样做的目的，就是要借助对君主形象的表述，在君主和人民之间建立一种正确的意识形态关系。马基雅维利一如既往，通过考察两个极端来继续他的论述：一端是憎恨和蔑视；另一端是爱戴。他完全把前一个极端勾销了：君主必须不惜一切代价来避免受到憎恨和蔑视。如果他被憎恨，他就落到了暴君的境地，在人民的反抗面前无能为力；如果他被蔑视，他就不成其为一个统治者，因而对贵族的造反束手无策。换句话说，君主无论如何不应看到自己站在人民反对的立场上。但爱戴的情况又是怎样呢？它难道不是人民的统治者梦寐以求的吗？马基雅维利尽管用了较温和的说法，但却同样把它否决了，因为它靠自身是不能保证在君主和人民之间建立稳定关系的。因为爱戴是靠不住的：“人们爱戴君主，是基于他们自己的意志”。④“当你对他们有好处的时候”，马基雅维利写道：“他们是整个儿属于你的。……当需要还很遥远的时候，他们表示愿意为你流血，奉献自己的财产、性命和自己的子女，可是到了这种需要即将来临的时候，他们就背弃你了”。⑤必须找到更牢靠的纽带：畏惧。在《君主论》第17章，

① 同上，第16章，〔第77页〕。〔原注〕
② 《君主论》，第17章，〔第79页〕。〔原注〕
③ 同上，第16章，〔第77—78页〕。〔原注〕
④ 同上，第17章，〔第82页〕。〔原注〕
⑤ 《君主论》，第17章，〔第80页〕。〔原注〕

马基雅维利写道：

> 关于这一点，发生了这样一个争论：究竟是被人爱戴比被人畏惧好一些呢？抑或是被人畏惧比被人爱戴好一些呢？我回答说：最好是两者兼备；但是，两者合在一起是难乎其难的。如果一个人对两者必须有所取舍，那么，被人畏惧比受人爱戴是安全得多的。①

畏惧的好处在于它保持不变（“畏惧则由于害怕受到绝不会放弃的惩罚而保持着”）。但它之所以保持不变，是因为君主一手创造了它，并操纵着它的起因——这跟爱戴是两码事：“人们爱戴君主，是基于他们自己的意志，而感到畏惧则是基于君主的意志，因此一位明智的统治者应当立足在自己的意志之上，而不是立足在他人的意志之上”。② 把这两方面分析的结果一比较，我们就会看到君主和人民的关系可以这样来规定③：“让人心生畏惧而不带憎恨，这是可以很好地结合起来的”。④

不带憎恨的畏惧，这个提法对人民君主的人民来说也许听上去有点刺耳。但只有经过阐发，才能赋予它确切的意义。君主必须不惜一切代价避免受到人民的憎恨，这样说显然是指，他必须谨防和人民离心离德这种最大的危险。但这还不够，因为憎恨在马基雅维利那里有一种确切的内涵。它首先是人民对贵族的憎恨。例如，在谈到法兰西王国的时候，他告诉我们，路易九世“知道贵族的野心和他们的傲慢……另一方面，他知道人民憎恨贵族”。这个王国的奠基人于是设立了最高法院，用来“弹劾贵族，维护人民”。⑤ 憎恨就这样带有了阶级意味。在“不带憎恨的畏惧”这个提法中，“不带憎恨”这个短语意味着君主与贵族划清界限，并站在人民

---

① 同上。〔原注〕
② 同上，〔第82页〕。〔原注〕
③ 同上，〔第81页〕。〔原注〕
④ 这里出现了这样的手写批注：“去吧，我不恨你！”〔原编者注〕
⑤ 《君主论》，第19章，〔第90—91页〕。〔原注〕

一边来反对他们。

但这还是不够。不带憎恨的畏惧关闭了一个空间，但却打开了另一个独特的空间：一个最低限度的政治基础，从这个基础出发，人民的友谊（与“人民的爱戴”相比，马基雅维利更喜欢的是这个说法[①]）将成为决定性的政治目标。实际上，被排除的只是人民不受强制的纯粹的爱戴，因为那是朝不保夕、变幻莫测的。相反被看中的是人民的友谊，是以国家强制为基础的“人民的好感”。[②] 马基雅维利不断地回归这个主题，因为它清楚地表达了他本人的立场。以切萨雷·博尔贾为例：

> 公爵据有罗马尼阿全境和乌尔比诺公国，这就给自己的权力打下了很好的基础。尤其他觉得自己已经赢得罗马尼阿人的友谊，并且赢得所有这些人民的支持，因为人们现在已开始尝到他们幸福生活的甜头。[③]

可以接着举出二十个确切无疑的例子来。不带憎恨的畏惧的理论就是关于君主获得“人民的好感”的政治前提的理论。实际上，它还承认了人民国家的双重功能，这便是强制与人民同意的统一，而葛兰西在马基雅维利那里就是被这一点深深打动了。

最后，为了准确理解这种“不带憎恨的畏惧”的政策，必须直呼其名，称之为意识形态的政治，即意识形态内部的政治。还必须记得，君主形象（以宗教为基础）在人民那里的表述只算得上是国家政权手段的一个组成部分，而军队构成了另一个组成部分。必须记得在两者当中占统治地位的手段是军队：在把人民统一、形成并创制为人民的过程中，我们已经看到了军队所扮演的角色。其次，必须想到国家意识形态和暴力一样，作为手段，它们都服从于同一个目的：创制一个新的人民国家，这个国家必

---

① 这个说法见《君主论》，第9章，第47页：“君主必须同人民保持友谊”。〔编者注〕
② 《君主论》，第19章，〔第89页〕。〔原注〕
③ 同上，第7章，〔第33页〕。着重为引者所加。〔原注〕

将承担起统一意大利的历史任务。

让我们再往回走上一点。如果我们想一想意大利极度不幸和衰竭的局势，我们就会看到：（1）意大利是一块“质料”，只待有合适的形式来统一它；但（2）另一方面，无法指望给意大利装潢门面而意大利也不胜其累的那些政治形式，因为它们都是旧的、封建的形式。正因为如此，君主才必须是全新的，而且必须从一个全新的君主国着手完成他的历史任务。这就要求创造一个政治基础。尽管必须是全新的，必须彻底扫除旧的政治形式，但这个政治基础也不会在真空中创制出来（这个政治基础必须是人民的政治基础，它跟我们后来学会说的“群众基础”有着同样的意义）。君主将不得不借用人们的习俗、他们的宗教和道德法则来“塑造”现有的那些带着封建政治统治形式创痕的人们。再说一遍，马基雅维利的政治目标不是要改革国家的体制，甚至也不是要在现有国家的形式框架内掌握政权，而是要创制一个全新的政治基础。这个基础必须由暴力强加进来，只有这样它才能存在；它必须由暴力加以扩张，只有这样它才能持久；它必须把意大利境内那些命运悲惨的小国逐个击溃，必须用暴力抵御外侮。在这些条件下我们就可以理解，为什么说军队才是国家政权的根本工具——不仅是行使国家政权的根本工具，而且就是国家自身存在的根本工具；而且由于军队是把人民铸造成政治和意识形态统一体的熔炉，是训练着人民并使人民成为人民的学校，所以我们也就可以理解，为什么马基雅维利要给它分配一个不仅在军事上，而且在政治和意识形态上占优势地位的角色。

这样，我们也就理解了不带憎恨的畏惧，理解了人民对君主的这种奇特关系的政治本质。这种关系对于创制新君主国是必不可少的：为了抵抗外来的攻击，为了取得把旧国家建成民族国家的手段，新君主国必须是人民的新君主国。这种关系对于教育那些被征服的君主国和共和国的人民也是必不可少的。如果君主懂得怎样让他的臣民心生畏惧而不带憎恨，那么他就为自己赢得了实现鸿图大业所需要的时间，并能够把通过战争或诡计所占有的人民争取过来。但这只不过又是一个开始。因为不带憎恨的畏惧

仅仅是实现一个高高在上的目的的手段，是用来一点点赢得“人民的好感”的意识形态基础。

最后说几句。如果不带憎恨的畏惧确实是这么回事，那么我们就可以看到，它是受命来解决一个政治难题的。这个难题把民族国家的创制和双重的必然要求联系在一起：首先，君主的绝对权力应该是“人民的”（不是要求人民掌权，而是要求人民先是出于畏惧，继而出于友谊，在君主的人民政治和他的形象中认出自己）；其次，依靠他的权力，人民君主应该把贵族与人民之间的阶级斗争限定到有利于人民的方向上去。这是乌托邦吗？但只要大概知道民族国家的创制史，就足以看出，马基雅维利不过是在思考封建主义和资本主义之间的那种过渡形式——绝对君主制——的存在条件和阶级条件。

马基雅维利一点也不是乌托邦的：他只是在思考事物在形势中的情况，只是在“dietro alla verità effettuale della cosa［表述事物在实际上的真相］”。他的概念证实了这一点，这些概念是哲学的，而且这些概念无疑让他以他的卤莽、他的孤独，以及对传统哲学家们的蔑视而成为历史上最伟大的唯物主义哲学家。他和斯宾诺莎比肩而立，后者也称马基雅维利是“acutissimus”，① 即最敏锐的。斯宾诺莎认为他在政治上是 acutissimus。看来他不会怀疑马基雅维利在唯物主义哲学方面也是最尖锐的。我会试着在下一篇作品里来证明这一点。②

（赵文　译　张旭、陈越　校）

① 见斯宾诺莎《政治论》，冯炳昆译（北京，商务印书馆，1999），第44页、第135页。“acutissimus”在这个译本里译作“精明的”。〔编者注〕

② 这一段是晚期手写补充，几乎可以肯定是写于1986年。〔原编者注〕

阿尔都塞所说的“下一篇作品”，当指计划中的著作《真正的唯物主义传统》。但这一主题也见于同年所写《哲学家马基雅维利》一文。〔编者注〕

译文

附　　录

在路易·阿尔都塞葬礼上的致辞

雅克·德里达

我事先就知道，在今天我也许会找不到合适的话来说。[①]

因此，请原谅，要是我来致辞，我读的并不是我认为自己必须说的话（难道有人知道在这样的时刻他必须说什么吗?），而完全只是为了不要让沉默压垮别的一切——我读的只是我能够从沉默中撕扯下来的一些碎片，此时此刻，在这沉默的深处，我和你们一样，无疑会身不由己地把自己封闭起来。

我是在最近 24 小时内才得知路易的死讯的，当时刚从布拉格返回——而那个城市的名字对我来说已显得如此暴虐，使我几乎念不出它的发音。[②] 但我知道，我一回来就必须给他打电话：我已经答应过他我会的。

在我最后一次与他通电话的时候，现在在场的诸位当中就有人陪伴在路易身边，你们可能还记得：当我答应出行回来就会给他打电话并且去看望他的时候，他说的最后一句话——我可能听到路易发音的最后一句话是："如果我还活着，那么，给我打电话，过来看我，赶快。"我当时用打趣的语调回答他，为的是找个地方躲开自己的焦虑和悲伤，"OK，我给你打电话，过去看你。"

路易，我们再也没有那样的时候了，我再也没有气力给你打电话，跟任何人说话——甚至跟你说话（你是那么的渺茫，又是那么的亲近：在我

---

① 1990 年 10 月 22 日，阿尔都塞去世；25 日，葬礼在家族墓地举行。〔编者注〕

② 1981 年 12 月，德里达赴布拉格与捷克反对派知识分子团体交流后，曾在布拉格机场以交易毒品为名被"威胁性"审讯并刑事拘留，后经密特朗总统和法国政府干预方获释放。而此次布拉格之行又与阿尔都塞竟成永诀，故有这种感受。〔编者注〕

这里，在我内心），我甚至没有多少气力对你周围的人讲话，即便他们就像今天这样，是你的朋友，我们的朋友。

我不忍心数说任何往事，或者致一篇颂词：有太多的话要说，但不是在此刻。在场的我们的朋友、你的朋友，明白为什么在现在讲话——并且继续把我们的话题对准你——几乎是卑鄙的。但沉默同样无法忍受。我受不了沉默的念头，就好像你——在我内心——也受不了这个念头似的。

某个亲密的人或者朋友去世之际，如果有人曾经与他分享过这么多时光（在这点上我是幸运的：自从 1952 年，那个辅导教师把一个青年学生——也就是那时的我——请进他的办公室以来，自从我后来在同一地方，在他身旁工作过将近 20 年[①]以来，我已经有 38 年的生活，以无数种奇特的方式与路易·阿尔都塞的生活联系在一起），如果有人幸好记得昔日的那些轻松时刻和开心笑声，正如有人记得在紧张热烈的工作、教学和思考中、在哲学的和政治的 polemos［战争］中度过那些时刻，进而记得那些创伤和最最苦难的时刻，那些戏剧和哀痛——那么，在这位朋友死时，大家都知道，通常会有那种内疚的痛楚，固然是自私的，也是自恋的，但又是无法抑制的，出现在对自己的抱怨和怜悯——即自己对自己的怜悯——之中，出现在这样的说法之中（其实我正在这么说，因为这个惯用的说法仍然从未失去过传达这种同情的真实意义的作用）：“我生命的整整一部分，我对于活生生的自我的长久而热烈的追寻，在今天被打断了，它结束了，因而也和路易一起死掉了，为的是像过去那样继续陪伴他，只是现在不再有任何回报，并将被黑暗彻底吞没。”终结的东西，路易带走的东西，不只是我们在这样那样的时刻将会分享的这里或那里的这样那样的事物，它就是世界本身，是世界的某个开端——当然是他的世界，但也是我在其中生活过的世界，是我们在其中经历过独一无二的故事的世界，这个世界是无论怎样都无法补偿的；对于我们两人来说，它总会有这样那样的意义，尽管这种意义于他于我是不可能相同的。它是一个为我们而存在的世

① 1964 年 10 月，德里达应阿尔都塞邀请出任巴黎高等师范学校助理讲师，直至 1984 年（出任法国高等社会科学院教授）。〔编者注〕

界，惟一的世界，是一个陷入深渊的世界，没有任何记忆能够从这个深渊里解救它（即使我们保持着记忆，而且我们愿意这样做）。

即使我在因朋友的死亡而抱怨自己死亡这样的活动中发现了某种让人无法忍受的暴力，我也没有任何想要避免这样做的意思：它是继续把路易留在我心中、继续通过把他保存在我心中来保存我自己的惟一方法，正如我敢肯定的，我们大家都在这样做，每个人都带着对他的记忆，这记忆本身只因这种哀悼活动而存在，只因它从历史中撕下的片断而存在——那是一段如此丰富而又独特的历史，一场依然令人不可思议的凶杀悲剧，它与我们时代的历史是如此的密不可分，对于我们时代的整个哲学的、政治的和地缘政治的历史是如此的重要——对于这后一种历史，我们每个人都可以凭借他自己的印象来领会。然而有过如此众多的印象——无论是最美好的还是最可怕的——都永远不能和带有路易·阿尔都塞名字的那场独一无二的冒险分开。我想，我可以代表所有今天在场的人这样说：我们对这个时代的归属关系已经被他、被他在一切活动中所寻求、试验和付出高昂代价的东西打上了不可磨灭的印记——那些坚定的、迟疑的、专断而又关怀他人的、矛盾的、合乎逻辑或突然爆发的、像他本人那样充满超乎寻常的激情的活动。这种激情没有给他留下片刻的喘息，因为它耗尽了他的一切（由于它的戏剧性节奏、它的广漠、它的沉默的和令人眩晕地后退的巨大空间，那些给人深刻印象的中断反过来又被种种论证、有力的侵袭和强烈的火山爆发所打断；他的每本书都保存着这些爆发过程最初改变周围风景的燃烧的痕迹）。

路易·阿尔都塞穿越了那么多生活——我们的生活，首先是穿越了那么多个人的、历史的、哲学的和政治的冒险，以他的思想和他的生存方式、言谈方式、教学方式所具有的辐射力和挑战力，改变和影响了那么多话语、行动和存在，给它们打上了印记，以至于就连最形形色色和最矛盾的见证也永远不可能穷竭它们的这个源泉。事实上我们每个人都与路易·阿尔都塞有着不同的关系（我说的不光是哲学或政治）；事实上我们每个人都知道，透过他或她的单棱镜，他或她只能瞥见某个方面的奥秘（对于

我们来说这是一个不可穷竭的奥秘，但以完全不同的方式，这个奥秘对他来说也同样深不可测）；事实上，无论在当代还是别的时代，在学术圈内还是圈外，在尤里姆街[①]还是法国的其他地方，在共产党和其他党派内还是超越于所有党派，在欧洲还是欧洲以外，路易对于他人而言都是完全不同的；事实上，我们每个人在某个时刻、在这样那样的时代，都爱着一个不同的路易·阿尔都塞（正如这是我至死不渝的命运）——他的这种丰富的多样性，这种绝对过度的充裕，为我们缔造了一个契约，就是不要总体化、不要简单化、不要阻挡他的步伐、不要使轨迹凝固不变、不要追求某种优势、不要抹杀事物也不要抹平，尤其不要做自私的打算、不要据为己有或重新据为己有（即使是通过那种名为拒绝而实为打算借此达到重新据为己有之目的的悖论形式）、不要占用过去和现在从来都不可能据为己有的东西。我们每个人都有一千张面孔，但是那些认识路易·阿尔都塞的人知道，在他那里，这条规律得到了一个光彩闪烁的、令人惊奇的、夸张的范例。他的工作的伟大，首先是因为它所证明的东西和它为之冒险的东西，是因为它带着那种复数的、散碎的和时常被遮断的闪光所穿越的东西，是因为它所承受的高风险和忍耐力：他的冒险是孤独的，不属于任何人。

说到那些曾经引起我和他的分歧、甚至于引起我们对立的事情（这些对立或者是隐含的，或者不是，有时还是严峻的，所关系到的既有小事也有大事），我并不感觉为难（就像我必须在这里说话那样），这是因为它们从来没有为了那些差异的缘故而真正损害这份对我来说更加宝贵的友谊。因为我任何时候都不可能认为，在我仍然与他共同居住的这些地方，在他身上发生的事情或者由他所引发的事情，与一系列的剧变、火山的震荡或觉醒、我们时代——我和你们一样都会与他分享这个时代——个别的或集体的悲剧有丝毫不同。尽管那一切也许已经让我们彼此远离或者分开了我们，但我从不能够、也从没有打算过要评论（也就是说，以旁观者的中立

① 巴黎高等师范学校所在地。〔编者注〕

来评论）在他身上发生的事情或者由他所引发的事情。而由于他所做的和由他所引起的每件事情都占据了我整个的成年生活，直至占据了我们都在思考的那些苦难经历，为此，我将永远心存由衷的感激。我同样感激那种无法补偿的东西。当然，最多出现在我眼前的，至今最生动的、最亲近的和最珍贵的存留物，还是他的面容，路易英俊的面孔，高高的额头，他的微笑，他在宁静时刻（在场的诸位当中有许多人都知道，的确存在这样宁静的时刻）所具有的一切——这一切散发着仁慈，施与着爱也要求着爱，对于正在成长的年轻人表现出无比的关怀，对于尚待理解的迹象的出现表现出好奇的警觉，因为这一切颠覆着秩序、规划、表面的和谐以及可预见性。留给我的至今最生动的东西，是在那张面孔的容光里表露出一种桀骜又宽容的洞察力，时而安之若素，时而欢欣鼓舞，就像他间或会有一些生命力爆发的情形那样。我最热爱他的地方（可能因为这是他的缘故），由于那些别人可能比我更了解、比我了解得更直接的事情而最让我迷恋他的地方，是那种高贵的意义和趣味——是伟大的政治悲剧舞台所具有的某种高贵性，在那里，比生命更伟大的东西攫住了演员个人的躯体，使它偏离方向或者无情地将它撕碎。

有关阿尔都塞的公共话语在把那些专名所引起的回声谱成乐章的时候，让诸如孟德斯鸠或卢梭、马克思或列宁等名字产生共鸣——这些名字有如众多的路标或踪迹，在需要占据的领域里指示着方向。而那些有时在政治舞台的巨大帷幕背后得以走近阿尔都塞的人，那些得以走近医院的病房和病床边的人，知道他们还应该在这里如实地写上诸如帕斯卡尔、陀斯妥也夫斯基、尼采——以及阿尔托的名字。

在内心深处，我明白路易听不到我说话：他只能在我的内心——我们的内心听到我的声音（无论如何，我们只能从自己内心的那个地方出发，在那里和另一个人、另一个终有一死的人的声音产生共鸣）。而且我知道，在我内心里，他的声音还在坚持说我并没有假装跟他说话。我也知道，我没有什么可以告诉这里在场的诸位，既然你们就在这里。

但是，在这座坟墓上空，在你们的头顶，我梦见自己正在向那些早已

跟在他身后、或者说跟在我们身后的人说话，我看到他们（唉，有各种迹象表明）都太急于了解，急于解释，急于分类、确定、归纳、简化、结算和下判断，也就是说，太急于误解，从而把这里的问题归咎于一个过于奇特的命运，归咎于生存的、思想的和政治的磨难。我想请他们停一停，花点时间来倾听我们的时代（我们不曾有过别的时代），耐心地解读由我们的时代出发就路易·阿尔都塞的生活、工作和名字所能认可和承诺的一切。不仅因为他的命运的多维度会令人肃然起敬（这也是对于时代的尊敬，其余的几代人，包括我们这一代人都是从这个时代里产生的），而且因为他们将从这一命运里辨认出依然裂开的伤口、伤痕或希望（它们过去和现在也同样是我们的伤痕或希望），到那时，这一切必定会教给他们有待倾听、阅读、思考和行动的事物中那些最根本的东西。只要我还活着，也就是说，只要记忆还伴随着我，让我想起在路易·阿尔都塞身边的共同生活中他所给予我的一切，那么我就要向那些不属于他的时代的人或者不愿意花时间再去关注他的人提醒这一点。我希望有一天能更令人信服地向路易·阿尔都塞表达这一点，而无需说再见。

那么现在我要把发言权还给他，或者借给他。我要换一种方式说最后的话：让他再次开口。昨晚重读他的一些著作直到深夜，下面这段话，不管我读它还是把它挑出来在这里复述，总在纠缠着我。这段话出自他最早的文章之一，《贝尔多拉西和布莱希特》（1962）[①]：

> 的确，我们首先被演出这样一种机构连结在一起，但更深刻的，是被那些未经我们同意却支配着我们的同样的神话和同样的主题，以及同样的被自发体验的意识形态连结在一起。的确，尽管像《我们的米兰》这样的戏剧典型地表现了穷人的意识形态，但我们却分吃同样的食粮，有着同样的愤慨、反抗和狂热（至少在记忆中会萦绕着这种急迫的可能性），更不必说对任何历史都

① 《“小剧场”：贝尔多拉西和布莱希特（关于一部唯物主义戏剧的笔记）》，收入《保卫马克思》。下文中的“脚边是同样的深渊”一句为德里达引文所无，兹据阿尔都塞原文补译。〔编者注〕

无法触动的这个时代有着同样的绝望了。的确，和大胆妈妈一样，我们正面临着同样的战争，它近在咫尺，甚至就在我们内心，我们有同样可怕的盲目，同样的灰烬在我们的眼里，同样的泥土含在我们的口中。我们拥有同样的黎明和黑夜，脚边是同样的深渊：我们的无意识。总之我们分享着同样的历史——这是全部问题的出发点。

（孟登迎　译　陈越　校）

新版《列宁和哲学》导言

弗雷德里克·詹姆逊

我们今天再次读到的阿尔都塞，已不再处于激烈的论战和意识形态斗争的核心了，因为那些论战和斗争所体现的是 1960 和 70 年代的各种马克思主义的特点。那么，他现在是不是已经变成了一个马克思主义经典作家了呢？这要部分地取决于马克思主义在新的世纪里会变成什么样子，也要部分地取决于全球化和普遍商品化这类新的后冷战状况，因为它们构成了马克思主义现在所面临的斗争对象和行动领域。他的著作早就激起过猛烈的理论反击，最值得一提的当属 E. P. 汤普森的《理论的贫困》。粗鲁的人身攻击也一直在企图诋毁这些著作，而这是那些悲剧性事件导致的结果；那些事件终止了他的职业（但不是他的写作），并且本身看上去又是他向来患有的间歇性精神病的结果。同时，由于他长期保持着法国共产党党员的身份，这使许多人怀疑他的立场纯属在宣传党的路线，甚至更糟，纯属斯大林主义。这种观点全盘忽视了他在党内为反对斯大林主义正统观念所做的富于原则性的斗争。最后，他那严密的文体也赶走了许多读者；这完全不是单纯的趣味问题，而是像我后面将会说明的那样，成为他的哲学化方式中的一个固有的难点。然而，我们今天似乎有可能以一种新的方式重返阿尔都塞的著作（由于他身后出版的一系列作品，这些著作的范围已经扩大了），并且对它做出新的评价。①

本文集包括了阿尔都塞最富于刺激性和挑衅性的几篇论文，其中涉及到与他的著作有关的各种主题：认识论、对马克思思想发展所做的唯物主

① 本文是作者为新版《列宁和哲学及其他》（每月评论出版社，2001）所写的导言。原标题只作《导言》。〔编者注〕

义阐释、社会形态和国家、意识形态、拉康精神分析和艺术，对于每一个主题，他都提出了与众不同的看法。这些多方面的“干预”真的是在构造某种哲学体系吗？关于“列宁和哲学”的论文似乎要否认这一点。立足于马克思在《德意志意识形态》当中所做的著名的而又令人迷惑的评论——“道德、宗教、形而上学和其他意识形态……没有历史，没有发展”①，阿尔都塞反对把哲学看成随时间发展的各种体系所构成的一个自主王国的观念，而更愿意把它看成是对于理论的干预，就他自己来说，则是阶级斗争和党性对于理论的干预。这种提法暗示，阿尔都塞的本文总是论战和特定情境的产物；它们总是在对某种历史的和政治的语境说话，他试图弄清楚其中的赌注，从而把一切已知的概念之争统统揭示为形形色色的唯心主义倾向与马克思唯物主义之间的斗争。他的写作所特有的那种刺眼和偶尔到了夸张地步的口吻，都反映出这种无所不在的论战姿态；他处处纠正我们那些较为含混的成见，毫不留情地指明和辨别那些关键性的微妙差异（惯用那种无所不在的斜体字、强调的和意味深长的语气）。这意味着，出现在这些书页里的一切观念都只是某个人的观念，都只是从一个可以确认的（政治）立场出发的那种观念的意识形态投影：而且，如果不首先驳倒他的意识形态对手，揭露他们身上第一位的意识形态本性，阿尔都塞便绝对不可能就那种观念为我们提供他认为是正确的形式。

那么，这种由干预和论战立场构成的复合体，是否可以简单地等同于马克思主义的某种形式呢？与拉康在精神分析中的情况相同，阿尔都塞认为自己的著作标志着对于某种更加纯正的马克思主义精神的回归，他把这种精神与列宁主义联系在一起，并且认为它已经受到了形形色色的歪曲和偷换：先是第二国际的社会主义，然后是斯大林主义，还有在他那个时代产生影响的、各种存在主义和人道主义的马克思主义（萨特、柯拉柯夫斯基、南斯拉夫实践派）。这些“偏向”与总是在不知不觉中侵蚀着它们的资产阶级哲学的各种唯心主义完全一致，成为他在所有战线上的主要斗争

① 见《选集》第1卷，第73页。〔编者注〕

对象，为的是恢复马克思列宁主义原先以阶级为基础的对抗姿态。他的斗争尤其是要确保党内彻底的非斯大林化（因为我们处在赫鲁晓夫时代）不至于滑入任何自由主义（人道主义）的方向，而是走向一种真正左派的革命政治。这些政党自欧洲共产主义、尤其是自苏联解体以来的演变，使他的这种尝试比起当时来显得更加意味深长了。

但是，“阿尔都塞主义”不是一直被称作“结构的马克思主义”吗？而且阿尔都塞不是和克洛德·列维-斯特劳斯、雅克·拉康、罗兰·巴尔特、米歇尔·福柯和雅克·德里达（后两位的确与阿尔都塞保持了长久的私交）一道，就像很常见的那样，被认为是结构主义本身的巨头或开山吗？果真如此，那么怎样才能表明他本人所代表的马克思主义具有一种更加本原的性质呢？

答案就在马克思主义的本性当中。在此我将冒昧地用一种相当不同的语言（他无疑会对此严加抵制）来改述我认为就是阿尔都塞立场的东西。马克思主义不是哲学，我会（在我同意阿尔都塞的范围内）证明：它更像精神分析而不像其他任何当代的思想方式，我宁愿称之为理论与实践的统一体。这意味着它虽有概念，但那些概念同时也是实践的形式，因此人们不能只用某种与利益无关的哲学方式来讨论它们，而不在实践立场和承诺方面进行令人不安的干预。但是这也意味着当时的各种各样的哲学潮流总是能够利用那些概念，并把它们改造成形形色色貌似自主的哲学：于是我们有了实证主义的马克思主义（恩格斯）、康德式的马克思主义（第二国际）、黑格尔式的马克思主义（卢卡契）、实用主义的马克思主义（西德尼·胡克）等等，直到战后时期各种现象学的、存在主义的、宗教的，当然还有后结构主义和后现代的马克思主义。在我看来，这些“哲学”中的每一个都对我们有所教益，都揭示出了那个原先的理论与实践统一体（即马克思主义本身）的一个新的方面；但马克思主义与所有这些“哲学”却永远是不同的。

因此，除了我们必须记住阿尔都塞曾经不懈地反击围绕自己著作性质所进行的那种描述之外，对于（只是被当做这样的“哲学”来利用的）

严格说来是某种结构主义的马克思主义的出现，就没有什么可以大惊小怪的。首先，他并没有一种以语言为基础的哲学；这里并没有把“结构”（一个他不大愿意使用的词）设想为一整套二元对立，反而是把它设想为截然不同的层面，它们彼此关联，但每一层面都是半自主的，并且有自己独特的逻辑。其实，我本人很愿意称阿尔都塞为结构的马克思主义者，但是有一个基本的条件：应该事先清楚地知道，对他来说只存在一个结构，也就是生产方式本身。他关于“意识形态和意识形态国家机器”的论文（收入本文集），演示了这种观点是通过怎样的方式引导他不断做出区分的：他区分了所谓有效性的那些层面，区分了国家政权和用来强化它的各种诉求（体现为法律、家庭、教育机器等等）；后来，在那封引人注目的《论艺术的信》里，他又把艺术从这一切当中区分出来——而同时，他又始终坚持生产方式的那种“归根到底的决定作用”，因为正是那种作用把所有不同的东西统一了起来，而且为我们提出了一个重要的、其实是紧迫的任务，这就是应当把其中各个层面都理解为半自主的，而不是相互间完全独立自主的领域。

但是，阿尔都塞所反击的，不只是那些命中注定要走向社会民主主义的“人道主义的”马克思主义，也不只是形形色色的资产阶级结构主义本身。这场斗争同样而且尤其是要反对把马克思黑格尔化的倾向，是要反对那些五花八门的思想传统，它们都在坚持用很容易被黑格尔唯心主义辩证法所同化的语言来描述马克思的辩证法。的确，在卢卡契和他的《历史与阶级意识》之后，以及在亚历山大·科热夫于 1930 年代在法国发表著名的关于黑格尔的讲演之后，黑格尔的声威和影响力一直在不断地增强，以至于在西方的马克思主义者中间，人们也把向原先黑格尔辩证法的回归看成是对于斯大林主义东方那种支离破碎、枯燥乏味的正统辩证唯物主义的抵御和纠正。然而，阿尔都塞却认为，这个取得领导权地位的斯大林主义哲学恰恰是黑格尔式的（不管黑格尔的名字在苏联如何被列为禁忌）；他所谋求的，是从马克思主义传统中清除一切残存的对黑格尔辩证法的卖

弄，后者是马克思本人在《资本论》第一卷初版序言里公开承认了的。[①] 这就可以解释阿尔都塞为什么要提出那个有点儿令人吃惊的建议：初学者只须从第二篇开始阅读《资本论》第一卷，以便暂时忽略其中很可能是最著名的一章——论商品及其“拜物教”的“神学的怪诞”。[②] 但是这一工作要求我们重新审察列宁本人的立场，他那最为声名狼藉的哲学和实在是粗俗的唯物主义在《唯物主义和经验批判主义》里得到了表述——阿尔都塞正是在这里机智地谋求为这种表述恢复活力并对它进行彻底的改造。在列宁自身的思想发展中，让唯物主义者感到困窘的事情当然是他对黑格尔《逻辑学》的那种热情而强烈的关注——这位马克思列宁主义的创始人是在第一次世界大战的头两年里，在他流亡瑞士期间着手这样做的。列宁关于黑格尔所做的内容广泛的笔记，实际上为后来的评论者（最值得一提的是热娅·杜娜叶夫斯卡娅和托尼·史密斯）开辟了一条门径，使他们能够声称，未完成的《资本论》五卷本的整个计划，都是在第一卷的明确构思出现前紧挨着的那几年里，围绕着马克思本人通过研究《逻辑学》而得出的辩证法原理组织起来的。在列宁讨论这个问题的笔记里，可以看到许多令人恼火的言论，最值得一提的就是他所说的“要义”：“不钻研和不理解黑格尔的全部逻辑学，就不能完全理解马克思的《资本论》，特别是它的第1章。因此，半个世纪以来，没有一个马克思主义者是理解马克思的!!”[③]

这既是评论，也是权威，它似乎要迫使阿尔都塞自己的反黑格尔计划无可奈何地中止。读者可以自己去判断阿尔都塞勇敢面对这一窘境的行为是不是成功，但是肯定会钦佩他在展开辩论时所采取的灵活策略，至少是有可能（和我一样）同意他那锋芒毕露的推论，即：“一个半世纪以来，没有一个人是理解黑格尔的，因为不钻研和不理解《资本论》，就不能理

① 作者记忆有误，应为《资本论》第一卷第二版跋，见《选集》第2卷，第112页。〔编者注〕
② 见阿尔都塞《〈资本论〉第一卷序言》，《列宁和哲学》，第71—106页。〔编者注〕
③ 见《全集》第55卷，第151页。〔编者注〕

解黑格尔!”①

实际上，这种出人意料的倒转为我们提供了一把钥匙，从而可以理解阿尔都塞关于历史是“没有主体的过程”的观点（后来的提法里也作“没有目的”）。过程最终发展成为一种关于历史的唯物主义辩证法，一种摆脱了全部黑格尔唯心主义的辩证法：在其他著作里，这个观念将被整合到一种更加合乎“结构主义的”语言中，成为由各种形势——革命性的时刻或开端——所构成的运动，它被错综复杂地连接起来，而且在结构上是“过度决定的”。这个说法取自弗洛伊德的《释梦》，使用它的目的是要拿一个有关各种事件之间多重因果关系的概念来取代马克思主义传统中老生常谈的经济决定论；而这里的多重因果关系，本身就被理解为恰恰是发生在（我们前面提到过的）那些多重的社会层面之间的、复杂的相互作用。这是一个有着惊人的独创性的贡献，它不能不对今后政治的和文化的历史编撰工作产生强有力的影响，尽管关于经济因素“归根到底起决定作用”的著名论点仍然让哪怕是更具有同情心的资产阶级读者也会感到“如鲠在喉”。

向来更有争议的，是阿尔都塞对于他不愿称之为认识论的那个方面的贡献，而这一点只是部分地反映在本文集中。阿尔都塞在这个领域里试图教给我们的东西，在其他的学科中，尤其在社会学的和文学的本文中是很常见的，这就是：概念的表述与世界无关（在这个意义上没有“指称”），而只涉及其他的本文和其他的概念表述。讨论具象画家克勒莫尼尼的那篇论文，② 可以提供给我们一条出人意料的却又更富成效的途径，来了解这个在其他方面是悖论性的哲学立场：

> 作为一个具象画家，克勒莫尼尼的全部力量在于：事实上，他“画”的不是“对象”……不是“地点”……也不是“时间”或“时刻”……克勒莫尼尼“画”的是把对象、地点和时间都

① 语出阿尔都塞《列宁在黑格尔面前》，见《列宁和哲学》，第107—125页。〔编者注〕

② 《克勒莫尼尼，抽象的画家》，见《列宁和哲学》，第229—242页。〔编者注〕

粘合在一起的各种关系。克勒莫尼尼是一位进行抽象的画家。不是一个……抽象派画家，而是一个画出实在的抽象的画家……他“画”的是“人”和他们的“物”之间的实在关系（作为关系，它们必然是抽象的），或者不如给这个说法以强调的意义，说他“画”的是“物”和它们的“人”之间的实在关系。（第230页）

因此，我们由以对实在进行思考的那些范畴和概念，本身并不等同于直接的现实（就像阿尔都塞喜欢引用的斯宾诺莎的说法，从糖的概念里尝不出甜味）；而这些范畴和概念是通过彼此决裂的方式、通过我们已经用阿尔都塞本人的著作来描述的各种干预的方式起作用的。实际上，伟大的科学革命本身，不是作为对实在的发现，而是作为与它们前辈的“认识论断裂”（加斯东·巴什拉具有影响力的说法）而出现的。这对于较早的两个伟大的知识大陆（数学与物理学）和对于马克思发现的第三个新大陆——历史大陆来说，是同样适用的。由此就引出了关于马克思本人与他的唯心主义前辈的认识论断裂这个特别属于阿尔都塞学派的争议的焦点，以至于还有如何在传记学和年代学上给那个断裂定位的问题：因而，当阿尔都塞的著作把《1844年经济学哲学手稿》归入断裂之前青年马克思的唯心主义时，一点也不曾诋毁它（尽管对另一条现代马克思主义或者说西方马克思主义的传统来说，《手稿》恰恰是一个全新的出发点）。阿尔都塞在这里的立场依我看完全值得为它辩护：早年马克思从根本上说是人类学的，并且仍然试图生产一种关于人性或人的本质的概念；相反，写《资本论》的马克思已经创造出了一种可以彻底摆脱这类纯哲学的或意识形态的前提而发挥作用的形式。

我们不可能在此对阿尔都塞学派认识论的复杂性做进一步的讨论（在这方面我们至今都只能说，它的最醒目的也是让许多人无法接受的特征，就是在那里找不到任何关于指称的理论）。另一方面，这个论文集集中体现的是阿尔都塞学派更著名也更有影响力的意识形态理论。《意识形态和意识形态国家机器》开创了后来被皮埃尔·布迪厄等人所采纳的立场，即

我们通常认为是意识形态立场的东西——思想、观点、世界观，连同它们的全部政治内涵和后果——绝不仅仅存在于内心或个人的经验与意识中；它们总是由社会机构和机器所支撑和加强，实际上是被那些东西再生产出来，无论那些东西是以国家为基础的（如军队或法院），还是看似私有的（如家庭和学校、美术馆和媒体机构、教会和小额索偿法庭）。意识形态首先是机构性的，然后才能被看成是和意识有关的事情。

应当注意到，这个见解同样也对马克思主义自身构成了一次干预。不错，旧的马克思主义既谈到了社会“再生产”，也谈到了基础与上层建筑的关系（它支配着资本主义与其法律的、文化的“诉求”之间的种种联系）。基础和上层建筑的概念（在马克思本人的写作中只出现过一次，而且确实是出现在一个很次要的地方[①]）已经成了现代所有批评马克思主义的人们容易攻击的靶子——他们正确地指责了这个概念的机械性、指责它过分的简单化和忽视中介作用。我自己的看法是，如果基础和上层建筑的图式变成了一种解释、一种解决办法，那么所有这些批评就都是站得住脚的。相反，如果它保持为一个出发点、一个有待解决的难题，那么它就仍然是必需的。阿尔都塞也同意这个图式，但仅仅赋予了它“描述的”性质，把它作为一个首要的环节，因为从那里首先出现了有待解决的矛盾。

当有人把基础和上层建筑的公式跟社会再生产的难题结合起来，一切就都改观了。前者随之在一定程度上发生了运动，同时我们还需要对社会世俗权力做出全新的说明，而这正是意识形态国家机器这个阿尔都塞学派具有影响力的观念在功能上所提供的。

然而，具有悖论意味的是，不仅这篇论文的第一部分造成了某种冲击，它的第二部分——“论意识形态”——要说有什么不同的话，就是因为得益于拉康派精神分析而提出了一套全新的意识形态理论，所以更有影响力。关于“弗洛伊德和拉康”的论文证明了拉康的独创性，其方式肯定不会让拉康派自身感到满意，但是却大大地启发了马克思主义者，因为他

① 即《〈政治经济学批判〉序言》。〔编者注〕

们一直以来都普遍对精神分析怀有敌意，尤其对拉康一无所知。在精神分析那里，阿尔都塞看到的是另一种反人道主义（精神分析不是一门心理学或人类学），也是另一种“没有主体的过程”的模式（在拉康看来，有意识的主体——ego 或自我——是一种次生的现象，是错误的或误认的空间）。他的论文说明，拉康的根本创新在于把人类经验区分为三个不可通约的维度：实在界、象征界和想象界，其中象征界是指语言及其各种社会立场这个非个人的、集体性的王国，而想象界则是指个人的或二元的人类关系（所谓镜子阶段）的王国和自我的王国。

于是，阿尔都塞就调动了这些概念来为自己的意识形态理论服务，并给它前面加上了两个引人注目的条件：首先，意识形态没有历史，换句话说，它是人类生活本身不可分割的一种功能；其次（作为结果），意识形态将永远存在，无论人们能够想象出什么样的将来、什么样更完美的社会。这意味着阿尔都塞已经抛弃了科学与意识形态相对立的传统形式。科学以及种种科学革命和发现都发生在认识论层面上，我们在前面已试着描述过了；而意识形态却是日常生活的一种功能，是个人在驾驭这种生活时碰到的各种选择和道路。记住这一点，我们才能领会他那个著名提法里的丰富性和独创性：“意识形态是个人与其实在生存条件的想象关系的‘表述’”。

这个公式伴随着拉康式的语气，因而提醒我们注意到，意识形态是把个人的自我（想象界）放在这个自我同包围着它的种种集体性和机构性现实的总体的关系中，放在它同这个复杂的并且实际上是无法表述的总体的关系中，来给这个自我定位的。其用语似乎把拉康所说的实在界与象征秩序合而为一了：但这只是强调了一个事实，即除过有那些罕见的、令人惊恐的时刻使得实在界突然暴露出来之外，通常我们只能借助象征秩序这个中介来理解现实。这个公式并不排除有某种科学的途径可以了解这些“生存条件”，而只是要说明，无论我们能够怎样“科学地”掌握这些条件，我们都仍然而且永远要创造出我们个人的和传记学的自我相对于那个观念的关系；这种关系无论如何都必定是一种信奉的关系，不是信奉现状，就

是信奉反对现状的斗争。因此，用海德格尔式的说法，意识形态就是我们在世界之中存在。①

意识形态理论的完善，有赖于对上述关系由以达成的机制做出说明；阿尔都塞把那种机制叫做“传唤”，或者换句话说，就是社会秩序把我们当做个人来对我们说话、并且可以称呼我们名字的方式。我们最好把它理解为各种角色和社会立场所构成的系统，本身包含在非个人的和集体性的象征秩序当中：后者提供给我们在自身的社会历史阶段可以做出的种种选择。我们可以只选定其中的一项，也可以在反抗中拒绝一切选择；最终我们还可以试着去创造我们的社会还没有提供出来的一些新的选择。传唤的强制作用只不过是我们自身历史境遇的种种可能性，是历史已经向我们伸出来的手，是我们的工作所必须带有的条件。

自从阿尔都塞的意识形态理论最初提出以来，错综复杂的争论围绕着它一直在激烈地进行着，从而暴露了这一理论的复杂性，也暴露了它内在的各种难题。但是，对于个人和集体的不可通约性这个直到最近的哲学还在提出的二难困境，这个理论仍然为我们提供了最有激发力的“解决办法”之一。就算这是路易·阿尔都塞在其不断变化而且涉猎广泛的 oeuvre［全部著作］中所做出的惟一的概念创新，他的名字也会牢固地树立在现代哲学史上。

（孟登迎　译　陈越　校）

① 参见《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译（北京，三联书店，1999），第62页。〔编者注〕

路易·阿尔都塞生平与著作年表

1918 年　1918 年 10 月 16 日，路易·阿尔都塞出生于法属殖民地阿尔及利亚阿尔及尔近郊的比曼德利（Birmandreis）小镇。他家的原籍在法国北部阿尔萨斯省，父亲夏尔·阿尔都塞是银行经理。2 岁时，妹妹乔治特·阿尔都塞出生。他在严格的天主教传统中长大，并自称“从小到 29 岁”都生活在母亲的影响之下。

1924 年—　在阿尔及尔上小学。

1930 年

1930 年—　全家回到法国，在马赛上中学。

1936 年

1936 年—　全家移居里昂，进公园中学的高等师范学校预科班

1939 年　学习。在这里对他影响最大的教师有让·吉东（Jean Guitton）和让·拉克鲁瓦（Jean Lacroix）。接受天主教改革派立场。热衷于帕斯卡尔和爱克哈特的思想。1939 年 7 月考入巴黎高等师范学校文学院，入学成绩名列第六，拉丁文优异。学业因战争推延。9 月应征入伍，驻守布列塔尼。

1940 年—　1940 年 6 月，德军占领法国，所属部队全体被俘。

1945 年　月被押送德国北部战俘营，在这里一直关押到战争结束。精神病（躁狂抑郁症）开始发作，入战俘营医院接受治疗。记下数本日记。通过皮埃尔·库勒吉（Pierre Courregès）接触到马克思主义。1945 年 5 月解放，回到在卡萨布兰卡避难的家人身边。稍后回巴黎高师重新开始学业。

1946 年　与雅克·马丹(Jacques Martin)成为朋友,“他在最艰苦的考验中,独自找到了通向马克思哲学的道路,并对我[阿尔都塞]进行了指导”。开始阅读马克思的早期著作。在《我们的青年时代手册》发表《善意的国际》。12 月与埃莱娜·李特曼(Hélèna Rytmann)相遇并恋爱。

1947 年　1947 年 3—5 月,精神病发作,住圣安娜医院治疗,接受电震疗法。在《南方手册》发表评科热夫《黑格尔导读》的《人,这个夜晚》。8—10 月写成“高等教育文凭”(D. E. S.)论文(硕士论文)《论 G. W. F. 黑格尔思想中的内容》。

1948 年　在加斯东·巴什拉面前进行了 D. E. S. 答辩,以 18 分的优异成绩(相当于 A+)通过。8 月以第二名通过哲学教师资格考试。10 月成为巴黎高等师范学校助理讲师(哲学辅导教师)。讲授柏拉图,至次年。第一批接受他指导、帮助和影响的学生即有米歇尔·福柯、吕西安·塞弗(Lucien Sève)、让·拉普朗什(Jean Laplanche),稍后还有勒鲁瓦·拉迪里(Le Roy Ladurie)、皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)等人。与其妹一起积极参与艾马努埃尔·穆尼埃(Emanuel Mounier)和让·拉克鲁瓦影响下的天主教左派团体“教会青年”的活动,但与此同时,在 11 月加入法国共产党。

1949 年　2 月在《教会青年手册》发表《事实问题》。6 月开始接受精神分析治疗。从 12 月 25 日开始,就脱离天主教问题给让·拉克鲁瓦写长信,到次年 1 月 21 日完成。准备提交“研究法国 18 世纪政治和哲学”的博士论文,未果。

1950 年　任巴黎高师秘书。11 月在法共的《新批评》发表《回到黑格尔,学院派修正主义的最新口号》。

1951 年　1 月写作《论婚姻的猥亵性》。仍与天主教学生团体保持联系。邀请刚刚毕业的福柯回高师讲授心理学。

1952 年　雅克·德里达成为他的学生。

1953 年　在《哲学教育杂志》发表《关于马克思主义》和《关于辩证唯物主义的说明》。

1954 年　在高师讲授 18 世纪哲学，包括孟德斯鸠、卢梭、孔多塞、爱尔维修等，至次年。

1955 年　在《哲学教育杂志》发表《论历史的客观性（致保尔·利科的信）》。

1956 年　2 月苏共二十大召开。2—5 月处于严重抑郁症状态。

1958 年　在《精神》发表《孟德斯鸠学说中的专制者和君主》。

1959 年　9 月《孟德斯鸠：政治与历史》由法国大学出版社出版。获孟德斯鸠奖。当年社会出版社出版了葛兰西的《狱中札记》，阿尔都塞开始阅读葛兰西，并思考马基雅维利。11 月给学生作关于弗洛伊德精神分析的报告。

1960 年　1—2 月讲授卢梭。埃蒂安·巴利巴尔，雅克·朗西埃尔（J. Rancière）等入校，成为阿尔都塞的学生。在阿兰·巴迪尤组织的萨特讨论会上作《论历史的可能性》的报告。编译费尔巴哈《哲学宣言：文选（1839—1845）》由法国大学出版社出版。12 月在《新批评》发表《费尔巴哈的“哲学宣言”》。

1961 年　4 月在《思想》发表《论青年马克思（理论问题）》，在党内引起争议。夏天到意大利旅行，在那里结识了弗兰卡·马当尼亚（Franca Madonia），并通过她“真正体验了”马基雅维利的思想。9 月主持关于青年马克思的讨论班。

1962 年　1 月讲授马基雅维利。主持关于结构主义的讨论班，并主讲“福柯和开端的难题性”以及“寻求其所谓克制的列维-斯特劳斯”。晋升副教授。在《现当代历史杂志》发表关于 R. 波兰《约翰·洛克的道德哲学》的书评。12 月在《思想》发表《矛盾与过度决定（研究笔记）》，同月在《精神》发表《“小剧场”：贝尔多拉西和布莱希特（关于一部唯物主义戏剧的笔记）》。

1963 年　2 月在《思想》发表《卡尔·马克思的〈1844 年手稿〉（政治经济

学与哲学)》。6 月在《哲学教育杂志》发表《哲学与人文科学》。8 月在《思想》发表《关于唯物辩证法(论起源的不平衡)》。11 月写作《答批判书》。8 月,好友雅克·马丹自杀。10 月拉康退出法国精神分析协会。11 月开始与拉康通信,12 月 3 日,两人初次会面。在高师主持关于拉康精神分析的讨论班,至次年。

1964 年　1 月帮助拉康把他的讨论班移至高师开设。同月在《新批评》发表《学生问题》。2 月为皮埃尔·马舍雷论文《乔治·康吉莱姆的科学哲学》写《导言》,并在《思想》发表。4—5 月住院。6 月在《应用经济科学研究院手册》发表《马克思主义和人道主义》。10 月邀请德里达出任高师助理讲师(直至后者 1984 年出任法国高等社会科学院教授为止)。12 月在《新批评》上发表《弗洛伊德和拉康》。

1965 年　在高师主持阅读《资本论》的讨论班。帮助学生组建“共产主义大学生联合会”。3 月为《保卫马克思》撰写《序言:今天》。同月在《新批评》发表《关于“真正人道主义”的补充说明》,引发《新批评》长达一年的争论,形成“阿尔都塞倾向”和“加罗蒂倾向”的对垒。4 月写作《理论、理论实践和理论教育:意识形态和意识形态斗争》,这是一本计划中的普及性马克思主义理论课本的组成部分(次年未经作者同意在哈瓦那被发表)。8 月在《思想》发表《历史概念提纲》。开始在马斯佩罗出版社主编“理论”丛书,9 月出版《保卫马克思》;11 月出版与巴利巴尔、马舍雷、朗西艾尔、埃斯塔布莱(R. Establet)合著《阅读〈资本论〉》(两卷本)。12 月陷入严重抑郁症状态。

1966 年　1 月法共召开党员哲学家会议,3 月召开中央全会,两度专门讨论“阿尔都塞倾向”和“加罗蒂倾向”的理论分歧,阿尔都塞在会上作自我批评。4 月在《新批评》发表《答安德烈·达斯普尔》。同月在《马克思列宁主义手册》(高等师范学校“共产主义大学生俱乐部”会刊)发表《历史唯物主义和辩证唯物主义》。6 月发

表《哲学的状况与马克思主义理论研究》的讲演。7—8 月,给他的精神分析医生勒内·迪阿特坎纳(Réne Diatkine)写信讨论精神分析理论问题(1993 年以《致 D 的信》为题收入《精神分析论集:弗洛伊德和拉康》)。8 月在《新民主》发表《克勒莫尼尼,抽象的画家》。8 月写作《论列维-斯特劳斯》。秋天在《分析手册》发表《论"社会契约"(错位种种)》。11 月在《马克思列宁主义手册》发表《关于文化革命》。写作《关于话语理论的三个笔记》,与学生交流。主持关于《德意志意识形态》的讨论班。12 月英国《泰晤士报·文学副刊》在对阿尔都塞进行介绍时,冠以"结构主义马克思主义"的称号。

1967 年　3 月给雷吉斯·德布雷(Régis Debray)写关于参加政治的信。4 月在《思想》上发表《论理论工作:困难与办法》。5 月写作《马克思主义哲学的历史任务》。10 月起主持"为科学家讲的哲学课",直到次年 5 月,并于 10—11 月主讲导论五讲,讲义于 11 月油印出版。写作讲稿《论费尔巴哈》。经过修订,删去马舍雷、朗西艾尔、埃斯塔布莱写作的部分,增加了巴利巴尔部分的意大利文版《阅读〈资本论〉》出版,在"序言"中,指出《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》在对哲学的定义上犯了"理论主义"倾向的错误。这一年,是阿尔都塞"自我批评"的开端。

1968 年　2 月 24 日在法国哲学学会作《列宁和哲学》的报告。同月在伊波利特主持的黑格尔讨论班发表《马克思与黑格尔的关系》的讲演。写作《论结构主义》。上年 11 月接受意大利共产党《团结报》记者玛契奥琪采访的谈话全文以《哲学是革命的武器》为题,2 月由该报发表,4 月由《思想》用法文发表。写作《论布莱希特和马克思》。"五月事件"爆发,整个夏天由于身体状况恶化住在普瓦蒂埃的疗养院,引起造反学生的不满。巴迪尤与阿尔都塞决裂。9 月艾莱娜搬入阿尔都塞在高师的公寓。11 月参加纪念伊波利特(6 月去世)的演讲会。修订版《阅读〈资本

论〉》由马斯佩罗出版社出版。当年尼可斯·普朗查斯(Nicos Poulantzas)到巴黎,很快加入阿尔都塞学派。

1969 年　3 月为法文版《资本论》第一卷(袖珍本)作《序言》。2 月修改《弗洛伊德和拉康》。3—4 月写作《论再生产》。4 月在黑格尔讨论会上作《列宁在黑格尔面前》的讲演。6 月在《思想》发表《关于米歇尔·韦尔勒的文章〈五月的学生〉》。《列宁与哲学》由马斯佩罗出版社出版。1968—1969 年致玛契奥琪的信在后者《从意大利共产党内致阿尔都塞的信》一书中发表。英文版《保卫马克思》由阿伦·莱恩出版社出版(1977 年改由新左派书局出版)。①

1970 年　4 月写作《论黑格尔的逻辑学》。6 月在《思想》发表《意识形态和意识形态国家机器(研究笔记)》。7 月写作《马克思科学发现的条件(关于哲学的新定义)》。整个夏天处于抑郁症状态。英文版《阅读〈资本论〉》由新左派书局出版。

1971 年　开始讲授霍布斯。5 月为墨西哥的马耳塔·哈尔奈凯尔所著《历史唯物主义的基本概念》作《序言》(1976 年以《马克思主义和阶级斗争》为题收入《立场》)。英文版《列宁和哲学及其他》由新左派书局出版。

1972 年　英国《今日马克思主义》杂志在 1—2 月发表约翰·刘易斯题为《阿尔都塞问题》的批评文章,作为答复,阿尔都塞在 10—11 月的该杂志上发表《答约翰·刘易斯(自我批评)》,引发了该杂志长达两年的讨论。6 月写作《自我批评材料》,因篇幅等原因,未能按最初的设想收入《答约翰·刘易斯》。当年重新讲授马基雅维利,并在 1962 年讲稿的基础上改写。增订本《列宁和哲学》由马斯佩罗出版社出版。英文版《孟德斯鸠、卢梭、马克思:政治与历史》由新左派书局出版。

---

① 阿尔都塞的著作,在 1965 年以后,便开始不断地被译成多种文字在世界各地出版。我们着重记录了英文版和(为数不多的)中文版翻译出版的情况,以供读者参考。〔编者注〕

1973 年　1 月在《理论实践》发表《马克思科学发现的条件(关于哲学的新定义)》(次年以《论青年马克思的演变》收入《自我批评材料》)。修改后的《答约翰·刘易斯》由马斯佩罗出版社出版,增加了《关于"批判个人崇拜"的说明》、《关于"没有主体或目的的过程"这个范畴的评注》两篇上年写的短文。写作《关于移情和反移情》。年末,严重失眠。

1974 年　到克里特和雅典旅行。8 月在《思想》发表《正确性和哲学》。同月去莫斯科出席黑格尔学会举办的会议。《哲学和科学家的自发哲学(1967)》马斯佩罗出版社出版。《自我批评材料》由阿歇特出版社出版。10 月 12 日在《人道报》发表《某些新东西》。

1975 年　5 月写作《马克思和历史》。6 月在亚眠的庇卡底大学把《孟德斯鸠:政治与历史》、《保卫马克思》、《阅读〈资本论〉》(两章)和编译费尔巴哈《哲学宣言》等早期作品作为学位论文,通过答辩,获国家博士学位。10 月在《思想》发表答辩词《在哲学中做一个马克思主义者容易吗?》。当年 7 月,父亲去世。

1976 年　2 月,与埃莱娜结婚(这桩婚事一直受到父亲的反对)。3 月《立场》由社会出版社出版。同月在西班牙格拉纳达大学发表《哲学的改造》的讲演,当年由该大学用西班牙文出版。春天应莱昂·谢多克(L. Chertok)之邀为在格鲁吉亚首府第比利斯举行的弗洛伊德学术讨论会写作《弗洛伊德博士的发现》。从秋天起开始写作自传《事实》。10 月为多米尼克·勒古尔(D. Lecourt)的《李森科》作《序言:完结的历史,未完结的历史》。12 月写作《论马克思和弗洛伊德》,作为对《弗洛伊德博士的发现》的替换寄给谢多克。同月写作《关于意识形态国家机器(AIE)的说明》。英文版《自我批评论文集》由新左派书局出版。

1977 年　5 月,《二十二大》由马斯佩罗出版社出版,英文本《论法共二十二大》当年 7 月在《新左派评论》发表。在法国政治科学学会发表《马基雅维利的孤独》的讲演。11 月在威尼斯出席《宣言》报

主办的“后革命社会”讨论会，发表《马克思主义的危机》的讲演。为意大利《欧洲百科全书》撰写“马克思主义”辞条（即《今日马克思主义》）。

1978 年　4 月 4 日在《宣言》报发表《国家问题》。25—28 日在《世界报》连续发表《什么在共产党内必须改变》，反响巨大；当年扩充成书，由马斯佩罗出版社出版，英文本同年 5 月也在《新左派评论》发表。写作《局限中的马克思》、《（为非哲学家写的）哲学入门》。为弗洛伊德学术讨论会写的文章以《在与马克思主义理论的关系中看弗洛伊德博士的发现》为题，在会议论文集中发表。汤普森（E. P. Thompson）批评阿尔都塞的著作《理论的贫困》出版。

1979 年　10 月，普朗查斯自杀。年底病情加重。

1980 年　2 月，在高师作《马克思的修补手艺》的讲演。3 月 15 日参加了拉康在圣雅克街 PLM 酒店组织的集会，表现出对拉康的不满。16 日应雅克-阿兰·米勒（J-A. Miller）之请写了《致团结在雅克·拉康周围的被分析者和分析者的公开信》。随后又开始写《关于 1980 年 3 月 15 日圣雅克街 PLM 酒店集会的补充评论》，未完成。4 月做腹膜穿孔手术。6—9 月住院。11 月 13 日，医生建议再次住院，埃莱娜请求延缓三天。16 日清晨，在为埃莱娜做颈部按摩时精神病发作，将后者勒死，当天被送进圣安娜医院。经过两个月调查，被判定不予起诉，由医院监护。开始禁闭生活。

1981 年　9 月 9 日，拉康逝世。

1982 年　解除禁闭，把住所迁至巴黎城北的吕西安·卢本街，继续往来于住所和医院之间。写作《关于相遇的唯物主义潜流》、《论马克思主义思想》。《立场》和英文版《孟德斯鸠、卢梭、马克思：政治与历史》再版。

1983 年　谢多克在《身心医学杂志》擅自发表《弗洛伊德博士的发现》。

米歇尔·佩舒自杀。

1984 年　与墨西哥人费尔南达·纳瓦罗(Fernanda Navarro)共同准备写作对话体作品。6 月 25 日,福柯逝世。中文版《保卫马克思》由商务印书馆出版(内部发行)。英文版《意识形态论文集》由 Verso 出版。

1985 年　3—5 月写作自传《来日方长》。5 月写作《怎么办?》。6 月发病住院。8 月母亲去世。

1986 年　6 月住院。住院期间写作《哲学家马基雅维利》。断断续续修订《马基雅维利和我们》,打算用西班牙文出版,未果。抽出《来日方长》里关于马基雅维利、斯宾诺莎,以及对法国左翼政治进行分析的章节,准备写作《真正的唯物主义传统》一书。

1987 年　住院手术。

1988 年　1 月住院。8 月在墨西哥出版上年与费尔南达·纳瓦罗合作完成的《哲学和马克思主义》。9 月,美国纽约州立大学(石溪校区)举行"阿尔都塞的遗产"国际学术讨论会。

1990 年　身体状况恶化。春天在《未来在前》杂志发表修订本《马基雅维利的孤独》。10 月 22 日因心脏病发作逝世。25 日举行葬礼,德里达致辞。英文版《哲学和科学家的自发哲学及其他》由 Verso 出版。中文版《列宁和哲学》、《自我批评论文集》、《自我批评论文集(补卷)》由台湾远流出版公司出版。巴利巴尔《路易·阿尔都塞》出版。

1992 年　《来日方长》(外一种《事实》)和《囚徒日记(1940 ~ 1945)》由 Stock/IMEC 编辑出版。扬·穆利埃·布当(Yann Moulier Boutang)《路易·阿尔都塞传,第 1 卷:神话的形成(1918—1956)》出版。

1993 年　1 月《线》杂志发表《独特的唯物主义传统》(取自《来日方长》关于马基雅维利和斯宾诺莎的章节)。《精神分析论集:弗洛伊德和拉康》由 Stock/IMEC 编辑出版。英文版《来日方长》(外一种

《事实》)由兰登书屋出版。

1994 年　《哲学的改造》和《哲学和马克思主义》合成《论哲学》,由伽利玛出版社出版。《哲学与政治文集(第 1 卷)》由 Stock/IMEC 编辑出版。修订本《来日方长》(外一种《事实》)由巴黎口袋本出版社出版。

1995 年　《论再生产》由法国大学出版社出版。《哲学与政治文集(第 2 卷)》由 Stock/IMEC 编辑出版。

1996 年　《精神分析论集:弗洛伊德和拉康》英文版由哥伦比亚大学出版社出版。《保卫马克思》由发现出版社重版,巴利巴尔撰写导言。《阅读〈资本论〉》由法国大学出版社重版。

1997 年　英文版《早期著作:黑格尔的幽灵》由 Verso 出版。

1998 年　《马基雅维利的孤独》由法国大学出版社出版。《阿尔都塞与弗兰卡·马当尼亚通信(1961—1973)》由 Stock/IMEC 编辑出版。

1999 年　英文版《马基雅维利和我们》由 Verso 出版。

2001 年　中文版《读〈资本论〉》由中央编译出版社出版。

英文版《列宁和哲学》由每月评论出版社重版,弗雷德里克·詹姆逊撰写导言。

(赵文、陈越　编写)

编译后记:阿尔都塞和我们

1990 年 10 月 22 日,阿尔都塞去世。“舆论”宣布这是“路易·阿尔都塞的第二次死亡”。[①] 我们知道这意味着什么。其实,和阿尔都塞曾经在理论上“保卫”的马克思相比起来,文明社会还是很仁慈的,因为,从 1883 年以来,马克思已经被宣布第无数次死亡了。

最近一次有人这样宣布的时候,雅克·德里达以其娴熟的解构技巧把马克思的被判死亡变成了一个喜剧:难道你能让鬼魂死亡(而且无数次死亡)吗?难道你能诅咒幽灵“死无葬身之地”吗?

“一个人的生,和他的死一样是惟一的,绝不会只是一个范例,一个象征”。[②] 德里达把他的书题献给 1993 年 4 月 10 日遭暗杀的南非共产党总书记克列斯·哈尼。不过后来,在和伊丽莎白·卢迪内斯库的对话里,他又说:“实际上,《马克思的幽灵》可以被看做是为悼念路易·阿尔都塞而写的,虽然是间接的致意,但充满了友情、怀念以及略微的伤感”。[③] 我们可以在文本里发现这种“致意”的踪迹,在惟一一次出现那个名字的地方,德里达提到“某些马克思主义者(显然是法国的马克思主义者和阿尔都塞周围的马克思主义者)对马克思主义所做的最为警觉和最为现代的再阐释”。[④]

德里达在阿尔都塞葬礼上的致辞,是我们这个选集里最短的一篇文章,

---

① 见 Douglas Johnson 为阿尔都塞《来日方长》英译本(伦敦,兰登书屋,1993)所作的导言,第 xiv 页。

② 德里达《马克思的幽灵》(1993),何一译(北京,中国人民大学出版社,1999),第 8 页。译文有改动。

③ 德里达和卢迪内斯库《明天会怎样》,苏旭译(北京,中信出版社,2002),第 132 页。

④ 《马克思的幽灵》,第 126 页。

按照某种心理的趋向，许多读者可能都会从这里开始他们的阅读。这正是编者所乐意的。我们希望这里有段话能够留在读者的印象里，被当做阅读阿尔都塞的一条规则：

> ……他们（唉，有各种迹象表明）都太急于了解，急于解释，急于分类、确定、归纳、简化、结算和下判断，也就是说，太急于误解，从而把这里的问题归咎于一个过于奇特的命运，归咎于生存的、思想的和政治的磨难。我想请他们停一停，花点时间来倾听我们的时代（我们不曾有过别的时代），耐心地解读由我们的时代出发就路易·阿尔都塞的生活、工作和名字所能认可和承诺的一切。……只要我还活着，也就是说，只要记忆还伴随着我，让我想起在路易·阿尔都塞身边的共同生活中他所给予我的一切，那么我就要向那些不属于他的时代的人或者不愿意花时间再去关注他的人提醒这一点。我希望有一天能更令人信服地向路易·阿尔都塞表达这一点，而无需说再见。

“我们并不发表自己的手稿，或者说自己的错误，但有时候我们却发表了别人的”，阿尔都塞曾经这样评论马克思的早期作品。[①] 死亡，在雅克·拉康看来，就是完全进入“象征界”。只要你曾经写过，那么（被）发表、阅读、解释和运用，不管多么粗暴和“错误”，都恰恰是德里达所谓“幽灵政治学”的一部分。

1992 年以来，阿尔都塞的著作被大量出版、重新出版和翻译出版，其中那些“手稿”、草稿、“早期作品”，以及日记、通信之类的东西超过了他生前发表作品的几倍。他的许多原本不为人知的面目、理论的和“私人的”面目开始呈现出来。德里达所说的一个“复数的”阿尔都塞（正像“马克思的幽

① 阿尔都塞《哲学与政治文集》第 2 卷（巴黎，Stock/IMEC 出版社，1995），第 385 页。

灵们”也是复数的一样）开始呈现出来。

我们这个《阿尔都塞读本》的编译出版，在时间和空间的限定中，也成了上述过程的小小的一部分。但是作为一个选本、一本小书，作为我们翻译他的作品的第一次尝试，在那个“复数的”阿尔都塞面前，是不得不忍受许多遗憾的。

比如，我们没有翻译更能暴露他的“私人”方面那些文本。这中间包括他的“创伤自传”《来日方长》——有人称为他“写过的最好的作品”。[①] 我们甚至全部割舍了他关于精神分析和自我分析、弗洛伊德和拉康的写作，在那里，他的理论的和“私人的”方面不可思议地、彻底地相遇了，他对精神分析这门知识的干预，和他在 1965 年对马克思主义这门知识的干预一样，具有相似的刺激性和挑衅性。

总有一天，我们是要翻译这些作品的。

我们不从这方面开始，就像我们不从“那个事件”开始谈论阿尔都塞（有多少人乐于从那里开始啊），但不是因为它是“私人的”。在《意识形态和意识形态国家机器》里，阿尔都塞写到：

> 一定会有人……问我凭什么把大部分不具有公共地位而完全只是私人性质的那些机构看成是意识形态国家机器呢？作为一个清醒的马克思主义者，葛兰西早已用一句话堵住了这种反对意见。公私之分是资产阶级法律内部的区分，在资产阶级法律行使“权威”的（从属）领域是有效的。而国家领域避开了这种区别，因为国家“高于法律”：国家是统治阶级的国家，既不是公共的，也不是私人的；相反，国家是公共与私人之间一切区分的前提。

也就是说，“私人的”东西无论如何都要“从属”于别的东西，比如，从属于对它的政治利用。

---

① 约翰·雷契《敲开智者的脑袋》（原名《50 位当代重要思想家》），吴琼等译（北京，新华出版社，2002），第 69 页。

同样,存在“复数的”阿尔都塞,但绝不存在“多元(论)的”阿尔都塞。在“差异”、“矛盾和过度决定”当中,一定存在着一个占统治地位的阿尔都塞。这种思想方式本身就是他教给我们的。

因此,恰恰是一个选本必须忍受的遗憾,使我们有可能向读者传达两个强有力的限定:

1. 我们把这里所选的文本有力地限定在阿尔都塞“自我批评”的理论历程当中;

2. 我们把它们有力地限定在“哲学与政治”这个主题之内。

对阿尔都塞的阅读,无论如何都应该从《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》开始。我们没有考虑把这两本著作里的文章收入进来,理由之一是它们的中译本都已出版,读者不难找到。

在中译本《保卫马克思》里,有一篇附录,即阿尔都塞写于 1972 年,发表于 1974 年的《自我批评材料》,我们也基于同样的理由没有收入进来,但却要特别指出它的重要性,因为,它似乎从来就没有引起过人们的重视。

这种情况不仅发生在国内,而且首先(恰恰因为它)发生在国外,特别是英语世界。在各种关于、提及、引用“阿尔都塞理论”的文章和著作中,至今只有极少数专业的研究,能够触及到他的“自我批评”著作及其实质性内容。源源不断的攻击,从攻击他是结构主义者,到攻击他是理性主义者,从攻击他是教条主义者,到攻击他是非阶级论者①。共同之处是:他们也许一个也没有读过阿尔都塞的其他著作,他们根本没有看过阿尔都塞的“自我批评”著作。实际上,从 1967 年阿尔都塞在意大利文版《阅读〈资本论〉》序言里指出自己的“理论主义”(思辨理性主义)错误开始,他的整个“自我批评”的理论历程,作为当代马克思主义理论最卓绝的极限思考的成果,完全被漠视了,因此,阿尔都塞的理论生命作为一个“伟大的政治悲剧舞台所具有的某

① 最后这一点有个较新的例子:艾伦·伍德《新社会主义》(尚庆飞译;南京,江苏人民出版社,2002),原名《从阶级那里退却》,1989 初版,1998 年再版。作者重复了佩里·安德森 1974 年(!)的论点,并认为阿尔都塞是当代后马克思主义非阶级政治的始作俑者。

种高贵性”(德里达),完全被漠视了。

比如,从1966年底英国《泰晤士报·文学副刊》以“结构主义马克思主义”介绍阿尔都塞之后,这个称呼就一直伴随着他,并且,只要那种华而不实的“学术语言”存在着,这个称呼恐怕就会永远存在下去的。人们似乎没有耐性去发现,在马克思主义的历史上,只有两个人对结构主义这个传统做出过真正内行的,因而是真正有分量的批判:米哈伊尔·巴赫金[①]和路易·阿尔都塞。阿尔都塞从来不需要对结构主义(及其后结构主义“转义”)最深刻的基础——语言学形式主义负责。[②]

再比如,人们对《意识形态和意识形态国家机器》这篇“研究笔记”给予了太多的注意,以致于责怪没有从中看懂的东西,责怪它的“抽象”和“简单化”。人们似乎没有耐性去读完它的“附记”(很少有人提到这个“附记”)——阿尔都塞在一年以后所做的意味深长的理论补充和理论纠正。

全面阅读阿尔都塞1967年以后的作品,就会看到他从没有在这一“自我批评”历程中停下他的步伐(德里达警告我们“不要阻挡他的步伐”!)。但我们必须提醒的是,这一历程有一个确定的结果(尽管没有完成),那就是阿尔都塞在唯物主义和阶级政治方面的不妥协。这种不妥协在1968年以后吓跑了他的大批过去的学生和信徒,就像弗洛伊德在性欲论上的不妥协曾经吓跑了荣格和阿德勒!

这个选本最值得夸耀的地方,是它收进了两个长篇:《哲学和科学家的自发哲学(1967)》与《马基雅维利和我们》。它们绝不是阿尔都塞的“代表作”(因为大多数人对它们是闻所未闻的)。但是,就他的理论的历史而言,就他的理论的内在“配置”而言,它们必定属于阿尔都塞的最重要的著作。

阿尔都塞给《哲学和科学家的自发哲学》的标题加上“1967”这个年代,

---

① 《马克思主义和语言哲学》(1929),特别是其中对索绪尔的批判。

② 我们在这方面见到的一个不同凡响的见解是皮埃尔·特罗蒂尼翁在《当代法国哲学家》(范德玉译;北京,三联书店,1992)里提出的:“阿尔都塞……的主要功绩在于阻止马克思和马克思主义思想成为后结构主义的牺牲品。在一个偏爱萨德甚于黑格尔、偏爱德斯蒂·德特拉西甚于马克思的时代,这种坚定的信念以及这种明确的态度是一些罕见的品质”(第109页)。

然后在承认这个“转折点”的同时，宣布“它理应被当做一部过时的著作来阅读”，这个姿态让我们联想到马克思：

> ……1845 年春……我们决定共同……把我们从前的哲学信仰清算一下。……既然我们已经达到了我们的主要目的——自己弄清问题，我们就情愿让原稿留给老鼠的牙齿去批判了。①

我们知道，阿尔都塞就是在 1845 年的这个“认识论断裂”上面发现了马克思的起点。② 而我们也一样可以在 1967 年的这个“转折点”上面发现阿尔都塞“自我批评”的知识学条件。这个条件就是对哲学与政治关系的思考。

思考哲学与政治的关系，对于一个哲学家来说，就是要“弄清”他惟一的“战场”③的真正的性质，“弄清”他所进行的战斗的真正的性质。为此，必须找回那些“‘有教养的人’几乎完全丧失了的理论感”④：

> 当他在谈论哲学的时候，他就只谈论哲学……这就恰好是我们的资产阶级社会大多数所谓“哲学教授”干的事情。……他们沦落到何等可怜的景况啊！因为从柏拉图以来，所有历史上伟大的哲学家都是谈论政治的。甚至大资产阶级哲学家——不仅唯物主义者是这样，甚至像黑格尔这类唯心主义者——也是如此。他们或多或少都承认搞哲学实际上就是在理论领域中搞政治。而且他们有勇气公开地搞他们的政治，谈论政治。⑤

---

① 马克思《政治经济学批判》序言，见《选集》第 2 卷，第 35 页。

② 我们还必须知道，阿尔都塞在《自我批评材料》里怎样对自己“贬低”“认识论断裂”的理论主义错误进行了非常漂亮的批判。见《保卫马克思》，顾良译（北京，商务印书馆，1984），第 218—235 页。

③ 这是阿尔都塞经常引用的康德的一个说法：哲学是一个“战场”。

④ 恩格斯《德国农民战争》“1870 年第二版序言的补充”，见《选集》第 2 卷，第 635 页。

⑤ 阿尔都塞《答约翰·刘易斯（自我批评）》，见《自我批评论文集》，杜章智等译（台湾，远流出版公司，1990），第 48—49 页。

——为此,阿尔都塞求助于两个伟大的政治天才、学院派哲学眼中的“低等人”:马基雅维利和列宁。正是他们以“令人害怕的”、“粗野的”①的力量向哲学提出了令它羞辱的难题,以及为了摆脱羞辱就必须实践的“方法的准则”:

> 必须极端地思考,这意味着在一个立场之内思考,从那里提出近乎出格的论点,或者说,为了使思想成为可能,就需要占据一个近乎不可能的位置。②

今天的知识分子开始忙着“确立立场”了(他们不愿意提起:昨天他们还羞于这样做呢)。但阿尔都塞要教给我们的是:确立立场本身需要理论,需要在理论中占据一个近乎不可能的位置;确立立场如果变成了一件“显而易见的”事情,那么这个立场就永远是和占统治地位的意识形态站在一起的。

在这个已经建立了太多“伟大思想家”城堡的理论战场上,作为他的译者,我们愿意把一个更恰当的称呼献给路易·阿尔都塞:他是一位伟大的哲学教师。当他在《意识形态和意识形态国家机器》里对那些在教育机器内部顽强抵制这个机器的惯性,以悲剧性的勇敢去进行批判性教学的教师表达敬意时,他就是在对自己表达敬意。

如果哲学的政治就是在理论中占据一个立场,那么,当阿尔都塞占据了我们这些译者的内心的时候,难道还需要去隐瞒或证明什么“翻译的政治”吗?但是说到这里,我们反倒更愿意声明:任何敏感的政治都不该忘记,翻译,对于从事这种实践的个人来说,永远应当是一个完美主义者的事业。

我们努力用一种清晰的、口语化的、直截了当的语言来翻译阿尔都塞。我们相信,这就是他的语言,是他在他的哲学教学和哲学斗争中使用的语

---

① 这两个阿尔都塞引用过的说法分别来自弗洛伊德的两篇文章:《关于“令人害怕的”》(“unheimlich[令人害怕的]不是别的,正是隐蔽着的熟悉的东西”)和《“粗野的”精神分析》。

② 语出《在哲学中成为马克思主义者容易吗?》。

言。这种语言是诚实品质的表现:在他的文本里,我们找不到一句“教授的遁词、迁就和妥协”①。而他在概念上的惊人的严格,对每一个提法的反复锤炼(为了把它锻造成精良的理论武器),都迫使我们对译名(甚至是那些不太重要的译名)做出仔细的考证和高度的统一。尽管电脑的功能使这些变得容易多了,但它还是花费了我们整个翻译过程中大部分的时间。

对于许多提法和概念,我们已经在它们出现的具体场合有所说明,这里仅就在阿尔都塞那里最常出现的个别概念再做一些补充:

有一组和阿尔都塞对哲学的定义有关的概念,在他的文章里随处可见:哲学没有对象(objet),只有赌注(enjeu);哲学陈述论点(thèse);哲学的问题(question)、科学的难题(problème);难题的解决办法(solution);立场(position)和干预(intervention),等等。要了解它们的意义,最好是阅读《哲学和科学家的自发哲学(1967)》。

难题(problème)和问题(question)这两个说法在《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》里谈到“哲学问题”时还是混在一起的,但在“现实难题”这一点上又是不容混淆的。直到《自发哲学》,阿尔都塞才对“哲学问题”和“科学的或其他的难题”做了明确的区分,而这种区分反过来恰恰可以把在《保卫马克思》里就开始使用的难题性(problématique)概念彻底澄清。因为哲学难题性真正对应的是“难题”而不是“问题”;它也不是“难题”本身,而是作为“提出难题的方式”,使难题的提出成为可能。因此,中译本《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》把 problématique 译成“总问题”恰恰是很“problématique(成问题的)”。另外,只要读过阿尔都塞的原文,就不会把这个概念误解为“问题意识”,因为它刚好说的是“意识”的反面。至于“问题框架(结构)”之类,我们也觉得这种附加了解释性词语的译法是会产生不必要的歧义和联想的。因此,我们按照原文形容词名词化的构词法,把它译成“难题性”。

形势(conjoncture)这个概念缘于马克思在《资本论》里谈论“世界市场

① 语出《列宁和哲学》。

的行情(Konjunktur)",更来自列宁和葛兰西[①]的政治分析传统。列宁对十月革命前夕"形势"或"当前时机"以及"力量对比"、"并存"、"汇合"等"情况(cas)"的分析被阿尔都塞当做讨论"矛盾和过度决定"的经典范例。[②] 但是,在《保卫马克思》、《阅读〈资本论〉》等中译本里,这个概念没有体现出来,而是被译成"环境"、"场合"等等(译成"形势"的往往是 situation 一词)。[③]

领导权(hégémonie)一词既来自葛兰西,也来自普列汉诺夫和列宁。作为马克思主义最重要的政治学概念之一,它本身不含贬义。因此,我们放弃了"霸权"这个更流行的译法。

表述(représentation)一词,源于马克思的 Darstellung(通常译成"表现"、"演出")。在阿尔都塞看来,马克思给这个概念赋予了意识形态的意义(例如:"……这些观念都是现实关系和活动、他们的生产、他们的交往、他们的社会组织和政治组织有意识的表现,而不管这种表现是现实的还是虚幻的"[④]),实际上脱离了黑格尔式的"表现的(目的论的)因果性",所以,"意识形态是个人与其实在生存条件的想象关系的'表述'"[⑤],因此也是"症状阅读"的对象。

过度决定(surdétermination)的概念来自弗洛伊德的 Áberdeterminierung,比较流行的译法(包括中译本《保卫马克思》的译法)是"多元决定"。sur-和 über-这两个前缀(以及英文的 over-)都是"超过"、"过分"的意思,和"多元(论)的(pluraliste)"毫无瓜葛。"过度决定"不是多元论,阿尔都塞在《关于唯物辩证法(论起源的不平衡)》一文里提出"占统治地位的结构"时,已经讲得足够清楚了。[⑥]

---

① 但葛兰西在提出"局势(situation)分析"理论时,有意贬低了 conjoncture 这个字眼所带有的偶然性。

② 见《保卫马克思》中的《矛盾与过度决定》、《关于唯物辩证法(论起源的不平衡)》两篇。

③ 关于"形势"概念,还可参见普朗查斯《政治权力与社会阶级》,叶林等译(北京,中国社会科学出版社,1982),第 90—94 页。

④ 见《德意志意识形态》,《选集》第 1 卷,第 72 页。

⑤ 语出《意识形态和意识形态国家机器》。

⑥ 见《保卫马克思》,第 149、173—74 页。

当事人(agent)的概念出自马克思的《资本论》,阿尔都塞经常用它来代替“主体这个含糊的说法”。

另外,诉求(instance,见《在哲学中成为马克思主义者容易吗?》)和传唤(interpellation,见《意识形态和意识形态国家机器》)这两个概念属于我们的试译,其理由已在它们出现的地方说明了。

凡是出现马克思、恩格斯、列宁引文的地方,我们都注明了中文版新版《马恩选集》或旧版《马恩全集》、新版《列宁全集》的出处,简称“《全集》”、“《选集》”,并尽量使用那里的译文。

凡是出现其他哲学家引文的地方,我们也都尽可能注明它们在各自中文版里的出处,并使用那里的译文,只在必要时有所改动。哲学概念(比如古典哲学概念、现象学概念)的翻译,尽可能遵从惯例。

阿尔都塞文本里那些“无所不在的斜体字”,我们是用黑体来表示的。对于那些并非专名,却被他有意大写、赋予专名地位的词,则一律用楷体表示;而当这些大写词本身又是斜体的时候,我们只能变通为加粗的楷体。出现希腊文、拉丁文、德文和意大利文的地方,一般不加脚注,只在后面的方括号里用楷体注明意思。

这个选本里有三篇文章(《列宁和哲学》、《在哲学中成为马克思主义者容易吗?》、《意识形态和意识形态国家机器(研究笔记)》)是有过中译本的,有的还不止一个。我们在重新翻译时毫不含糊地吸取了这些译文的优点(比如杜章智和顾良先生译文里那种流畅的语感)。当然,我们也毫不含糊地纠正了这些译文的(为数不少的)错误和疏漏。

这本译作是合作和友谊的结晶,但作为编者,我翻译或校改了这里的每一个字,因此,我对译文的质量负责。我不为译文里任何可能遗留的错误请求读者的原谅,因为这不属于译者的权利,而且,实际上从来没有任何读者原谅过这样的错误,更不要说作者了。

最后,谨以我个人的名义,感谢所有帮助这本译作诞生的人。

感谢汪民安先生,感谢他邀我编译了这本书,感谢他为编辑本书付出的

劳动，而且，还要感谢他容忍我为了翻译的质量一而再、再而三地拖延交稿的日期。还要感谢田大宪先生，感谢他最初向汪先生推荐了我们的选题。

感谢吉林人民出版社和本书责任编辑崔文辉先生，是他们的工作，是他们对于出版理论翻译作品的热情和远见卓识，使这本书得以进入（传播的）物质存在形态。

感谢我的所有合作者。尤其要感谢登迎，几年来，是他一直在帮助我搜集了大部分有关资料，帮助我联系译文的发表。在本书编译之前，赵文、霍炬曾经和我一道翻译了《阅读〈资本论〉》的初稿，霍炬翻译了《孟德斯鸠：历史与政治》的初稿，刘凯翻译了《理论、理论实践和理论教育》的初稿，但是这些译文都没有能收进这个选本，为此我要向他们表达谢意和歉意。感谢健君的鼓励，感谢他一直帮我打印和发送稿件，做了大量工作。

感谢张旭，我请他校读了《马基雅维利和我们》以及《意识形态和意识形态国家机器》的“基督教意识形态”部分，并经常就其他语种问题向他咨询，他的专业知识给我提供了大量的帮助。

感谢王勇，他充当了这本书的第一读者，而且是我所希望的那种带有不被学术偏见所污染的鉴赏力的“普通读者”。

感谢李陀先生、陈燕谷先生和王杰先生曾经把这里的两篇译文发表在他们所主编的杂志上。

感谢尤西林教授、梁道礼教授多年来对我的厚爱。

感谢素云。

我代表所有译者把这本译作献给我们共同的老师畅广元教授。

陈　越

2003 年 3 月

Philosophie et Politique Lire Althusser

哲学与政治（下）

——阿尔都塞读本

ISBN 978-7-206-07180-5

9 787206 071805 >

定价：54.00元