



陈学明

“西方马克思主义” 命题辞典

“XIFANGMAKESIZHUYI” MINGTI CIDIAN



東方出版社

"XIFANGMAKESIZHUYI" MINGTI CIDIAN

**“西方马克思主义”
命题辞典**

ISBN 7-5060-1839-X



9 787506 018395 >

ISBN 7-5060-1839-X 定价：45.00元

“西方马克思主义” 命题辞典

陈学明

東方出版社

责任编辑:邓仁娥

装帧设计:曹 春

版式设计:顾杰珍

图书在版编目(CIP)数据

“西方马克思主义”命题辞典/陈学明. —北京:东方出版社,2004.11
ISBN 7-5060-1839-X

I. 西… II. 陈… III. 西方马克思主义-研究 IV. B089.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 016904 号

“西方马克思主义”命题辞典

“XIFANGMAKESIZHU YI” MINGTI CIDIAN

陈 学 明

东方出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京中科印刷有限公司印刷 新华书店经销

2004 年 11 月第 1 版 2004 年 11 月北京第 1 次印刷

开本:880 毫米×1230 毫米 1/32 印张:17.625

字数:482 千字 印数:0.001 4,000 册

ISBN 7-5060-1839-X 定价:45.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

Let a and b be any two rational numbers. Then $a + b$ is a rational number, and $a + b = b + a$. This is the commutative law of addition.

Let a , b , and c be any three rational numbers. Then $(a + b) + c = a + (b + c)$. This is the associative law of addition.

Let a and b be any two rational numbers. Then $a + 0 = a$ and $0 + a = a$. This is the identity law of addition.

Let a be any rational number. Then $a + (-a) = 0$ and $(-a) + a = 0$. This is the inverse law of addition.

Let a and b be any two rational numbers. Then $a \cdot b$ is a rational number, and $a \cdot b = b \cdot a$. This is the commutative law of multiplication.

Let a , b , and c be any three rational numbers. Then $(a \cdot b) \cdot c = a \cdot (b \cdot c)$. This is the associative law of multiplication.

Let a and b be any two rational numbers. Then $a \cdot 1 = a$ and $1 \cdot a = a$. This is the identity law of multiplication.

Let a be any rational number. Then $a \cdot 0 = 0$ and $0 \cdot a = 0$. This is the zero law of multiplication.

Let a be any rational number. Then $a \cdot (-1) = -a$ and $(-1) \cdot a = -a$. This is the inverse law of multiplication.

Let a and b be any two rational numbers. Then $a \cdot b = ab$. This is the distributive law of multiplication over addition.

Let a and b be any two rational numbers. Then $a - b = a + (-b)$. This is the definition of subtraction.

Let a and b be any two rational numbers. Then $a \div b = a \cdot \frac{1}{b}$. This is the definition of division.

Let a and b be any two rational numbers. Then $a \div 0$ is not defined. This is the zero law of division.

Let a and b be any two rational numbers. Then $a \div (-1) = -a$ and $(-1) \div a = -\frac{1}{a}$. This is the inverse law of division.

Let a and b be any two rational numbers. Then $a \div b = \frac{a}{b}$. This is the definition of the quotient of two rational numbers.

Let a and b be any two rational numbers. Then $a \div b = \frac{a}{b}$. This is the definition of the quotient of two rational numbers.

Let a and b be any two rational numbers. Then $a \div b = \frac{a}{b}$. This is the definition of the quotient of two rational numbers.

Let a and b be any two rational numbers. Then $a \div b = \frac{a}{b}$. This is the definition of the quotient of two rational numbers.

Let a and b be any two rational numbers. Then $a \div b = \frac{a}{b}$. This is the definition of the quotient of two rational numbers.

Let a and b be any two rational numbers. Then $a \div b = \frac{a}{b}$. This is the definition of the quotient of two rational numbers.

Let a and b be any two rational numbers. Then $a \div b = \frac{a}{b}$. This is the definition of the quotient of two rational numbers.

命题鸟瞰

蓦然回首,她在灯火阑珊处

——从“西方马克思主义”的命题看其当代意义

人们注意到,苏东剧变后,在国外,特别是在西方世界,正当马克思主义越来越被边缘化之时,作为马克思主义的一个重要思潮的“西方马克思主义”却日益变成话语的中心。

在冷战的一极——以苏联为首的社会主义阵营毁于一旦,而冷战的另一极——美国踌躇满志地推行霸权主义的新的历史背景下,人们特别倾心于“西方马克思主义”是有充分理由的。走过了半个多世纪的曲折的历史过程,特别是经历了上世纪末的那场惊心动魄的巨变后,步入了21世纪的人类回过头来一看,尽管有那么显赫、那么多的人在诋毁马克思主义,但在光怪陆离的各种思潮中,还是马克思主义发出的真理光芒耀人,而在各种各样的马克思主义思潮中,“西方马克思主义”又有自己的独到之处。人们终于认识到了一度被包括自称是马克思主义者在内的世人漠然处之,甚至视如敝屣的“西方马克思主义”的价值所在。

“西方马克思主义”在长达80多年的时间中,提出了许多命题和名句。这些命题和名句涉及到社会各个领域、各个学科。它们是“西方马克思主义”理论家对其思想高度提炼的产物,在世界上广为流传,令人难于忘怀。这里,让我们把这些命题和名句集合在一起,通

过对它们的剖析,审视一下“西方马克思主义”的理论成就和现实意义。

—

“西方马克思主义”留给 21 世纪人类的最大的遗产莫过于正确的马克思主义观。21 世纪的人类究竟如何生活,这与人类是否以马克思主义为路向直接相关。在马克思主义的旗帜下生活是一种活法,没有了马克思主义则是另一种活法。“西方马克思主义”者,这些长期生活在发达资本主义社会中的大学者,这些在芸芸众生中拥有智慧头脑的人,根据其对马克思主义的领悟和对当代社会特别是对当代资本主义社会的体察,反复告诉人们的是,人类不能没有马克思主义,马克思主义没有过时,人类只能在马克思主义的旗帜下开创新生活。

一讲到对马克思主义现实性的认识,人们马上会想到萨特的名言:“马克思主义是不可超越的哲学。”其实,萨特对马克思主义的这一基本认识,贯穿于所有的“西方马克思主义”者的著作中。从 20 世纪 20 年代初的“西方马克思主义”的创始人卢卡奇、葛兰西、柯尔施,到 20 世纪末的作为“西方马克思主义”的最新形态的“生态学的马克思主义”的一些代表人物,无不把论证马克思主义的现实性作为自己理论活动的主题。甚至那些在马克思主义处于低潮时转身走向马克思的西方思想大师,也和着“西方马克思主义”的基调,向人们反复指出:马克思主义并没有过时。德里达力排众议,铿锵有力地说道:我挑了一个好的时候向马克思致敬!他说基于自己的政治品德得出结论:“没有马克思就没有将来,人类不能没有马克思。”詹姆逊则旗帜鲜明地指出:“今日的资本主义并没有发生根本性的变化,从而庆贺马克思主义的死亡是不合逻辑的。”哈贝马斯郑重地向世人宣布:我仍然是马克思主义者,他告诫人们:“没有理由因为苏东社会主义的垮台而披着丧衣哭泣。”吉登斯也声称虽然不再时髦,但自己仍看重

马克思,他意味深长地告诫他的同道:“不要因为共产主义制度的消逝,而放弃推动其前进的那些价值和理想。”

在长达 80 多年的时间里,尤其是在 20 世纪 20 年代初无产阶级革命在西方世界屡屡失败,人们普遍对革命前景丧失信心的背景下,在 20 世纪 50 年代至 60 年代随着斯大林的一系列错误被揭露,在全世界范畴内掀起反马克思主义、反共产主义的声浪的境遇中,在 20 世纪 80 年代至 90 年代苏东的社会主义纷纷垮台,一些原先的马克思主义者急着倒戈,不少人都认为马克思主义行将销声匿迹的历史关头,“西方马克思主义”者坚持高举马克思主义的旗帜确实至当不易。更难得可贵的是,他们不仅仅反复阐述马克思主义没有过时的结论,更是着力于对这一观点作了深刻的论证。“西方马克思主义”者早先主要是从时代没有根本变化来说明马克思主义仍然具有生命力,萨特就是如此。他指出,“只要产生和掌握一种哲学并受这种哲学指导的实践还有生命,那么这种哲学仍然是有效的,当它们所反映的那个历史时期还没有被超越时,它们是不可能被超越的。”正因为马克思主义所表现的那些历史因素直到目前尚未被超越,从而现在企图超越马克思主义是一种幼稚的想法,是根本办不到的。“西方马克思主义”者到了后期,则远远超出了这一较为抽象的、简单化的论证,而是将对马克思主义现实性的说明进一步具体化和引向深入。他们的以下几点说明特别引人入胜,给人以启迪:其一,马克思主义已成为文化遗产必然对当今人类产生影响。他们认定,马克思的名字已和历史上的所有思想巨匠联在一起,他的思想已构成人类文化精神的重要组成部分而影响着一切人,当今的人们不管承认与否,实际上都是马克思的文化遗产的享用者和继承者。跨入新的历史时期的人们,要想绕开马克思,独立地行走是完全不可能的;其二,马克思主义的对立面的存在决定了其不会过时。他们强调,马克思主义是批判资本主义的象征,欲问马克思主义在当今世界是否还具有现实意义,主要是看当今的资本主义社会是否还存在矛盾,是否已成了人

间天堂。于是,他们成功地把对现代资本主义社会矛盾的揭露和批判与对马克思主义的现实性的论证结合在一起,即通过揭示资本主义社会的矛盾来说明马克思主义的感召力和吸引力;其三,当今世界需要马克思主义作为前进的路标。深受享乐主义、消费主义、个人主义、现实主义之害的当代人都在反思在新的世纪里人类究竟应该如何生活,“西方马克思主义”者富有说服力地告诉人们处于新世纪的人们必须以马克思主义作为生活路标,即以马克思主义的人生观、价值观作为生活的取向,更具体地说,他们要求以马克思的人的全面发展理论来推动社会的发展。在他们看来,马克思主义的当代意义最主要的就体现在这里。“西方马克思主义”者以上三个方面对马克思主义现实性的论证是人情人理、言近旨远的。

“西方马克思主义”者力图高举马克思主义的旗帜,强调马克思主义具有现实意义,这是一个不争的事实,对此可能谁也否定不了。问题在于,他们要高举的是什么样的马克思主义旗帜,在他们那里的马克思主义是不是应该打上一个引号。人们对此颇有疑虑。但是,如果说在以前存疑还情有可原的话,那么到了今天,即到了经过20世纪末的那场大变革后的今天,还感到困惑的话则太不应该了。事实已清楚地表明,一部“西方马克思主义”史就是一部对马克思主义真精神追求的历史,“西方马克思主义”者在对马克思主义的探索的过程中所提出的许多见解是真知灼见。他们的研究成果已构成了马克思主义在20世纪的理论成就的重要组成部分。

“西方马克思主义”中有人本主义和科学主义两种倾向,它们分别对究竟什么是马克思主义这一点,提出了深刻的见解。

马克思主义的理论到了第二国际和第三国际的理论家那里,已经被严重地扭曲。当年马克思曾经在《关于费尔巴哈的提纲》中开宗明义批评旧唯物主义“对对象、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,而不是把它们当作感性的人的活动,当作实践去理解,不是从主体方面去理解。”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版

社1995年第2版,第54页)遗憾的是,他的一些继承人后来对他的这一批评竟然置若罔闻,没有使马克思主义沿着马克思通过批评旧唯物主义而开辟的新的方向发展,而是沿袭了马克思加以批评的对象——旧唯物主义的路线。结果是正如马克思所预料的那样,“能动的方面被唯心主义抽象地发展了”,而马克思的唯物主义被歪曲成无视人的能动性的自然主义、客观主义和形而上学的决定论。之所以出现这种歪曲,一个重要原因是他们不但自己固守近代形而上学思维方式,而且还以这种方式来理解马克思的哲学,看不到马克思的哲学对西方近代形而上学哲学世界观的超越,把马克思的哲学视为是同近代形而上学哲学一样的以主客、心物等二分为出发点的哲学。早期“西方马克思主义”的代表人物卢卡奇、柯尔施、葛兰西对马克思主义所做出的一个重大贡献就是他们最早觉察到了第二国际和第三国际这种以近代形而上学思维方式来理解马克思的哲学的错误,他们早在80多年前就开始探讨马克思的哲学与近代形而上学哲学世界观的界限,并努力把马克思超越近代哲学之处当作马克思在哲学上真正的创新点(主要是以社会化的人的现实生活为哲学的基础)而加以挖掘和弘扬。以后的“西方马克思主义”的人本主义倾向的理论家基本上都是沿着这一思路,实现了将马克思的哲学从第二国际、第三国际理论家那里的“物质本体论”变为“实践本体论”、“人的历史存在本体论”的转向和回归。他们这样做的实际效果是把原先“被唯心主义抽象地发展了”的“能动的方面”重新又还给了马克思主义。“西方马克思主义”中人本主义理论家围绕着马克思主义所做的主要工作就是批判以自然辩证法、反映论和经济必然性为主要内涵的第二国际、第三国际理论家的哲学立场,回到马克思的实践哲学构想,构建以人的历史存在(即实践)为轴心的马克思主义的人本学和本体论,而所有这一切具体地反映在他们所提出的一系列命题之中。如“马克思主义是实践一元论”、“马克思主义是一种社会理论”、“马克思主义哲学不是自然辩证法,而是历史辩证法”、“马克思主义哲学是

一种社会存在本体论”、“马克思主义的本质特征是批判”、“马克思主义的哲学是一种精神的存在主义”、“马克思主义哲学是一种‘存在的哲学’”、“马克思主义不是主体哲学,也不是客体哲学,而是历史的哲学”、“马克思主义用以反对唯心主义最有力的武器是‘存在’”、“马克思的自然观的主要特征就在于它是一种自然—历史理论”、“对马克思主义来说,只有一门惟一的、统一的关于作为总体的社会发展的科学”、“马克思主义的要旨是不从动物出发去解释人,更不用说从物质出发去解释了”等。

实际上,当时致力于恢复马克思主义哲学“实践本体论”的本性,高扬马克思主义的主体性原则的何止于这些“西方马克思主义”的人本主义倾向的理论家,有许多人出于不同的理论或现实的需要,都汇集到这股洪流中来了。只是“西方马克思主义”的人本主义倾向的理论家在这股洪流中因为觉察最早、论述最系统,从而最引人注目罢了。后来的事实证明,这股洪流反对把马克思主义哲学的机械唯物主义倾向是反过了头,与此相应,强调马克思主义哲学的人本主义的特性也强调过分了。事物走向了反面,这些把马克思主义人本主义化的理论家(特别是那些不是属于“西方马克思主义”阵营的理论家)在把“能动的方面”还给马克思主义的同时,又不幸被马克思言中,竟然“抽象地发展了”“能动的方面”,实际上把马克思主义哲学引向了唯心主义方向。“西方马克思主义”中的科学主义倾向正是在这样的背景下形成和发展起来的。与“西方马克思主义”的人本主义倾向相比,其历史要短整整三四十年。它是作为把马克思主义人本主义化的倾向的对立面面出现的。属于这种倾向的主要代表人物阿尔都塞就认为自己是在马克思主义被唯心主义化的紧要关头挺身而出,“对特定的局势进行干预”,“尽管走的是一条孤独的道路”,但是在“保卫马克思主义的纯洁性”。“西方马克思主义”的科学主义倾向的理论家对马克思主义的主要贡献在于,他们一方面也像“西方马克思主义”的人本主义倾向的理论家那样反对第二国际、第三国际的

理论家,即传统辩证唯物主义和历史唯物主义(特别是斯大林主义)的形而上学和独断论特征,另一方面则力图与片面地强调主体性原则,从而把马克思主义引向唯心主义的思潮抗衡,通过使马克思主义成为实证意义上的科学体系,恢复马克思主义的唯物主义的本性。他们中有的人(如科莱蒂)尽管也强调人的本质是一个“社会历史主体”,但主要是从“社会生产关系”而不是从“自由自觉的活动”方面来理解人的主体性;有的人(如阿尔都塞)则直接通过论证意识形态与科学的对立来说明马克思主义是一种“理论上的反人道主义”,来说明人类社会的发展在马克思那里是一个“无主体”的自然历史进程。他们的这些理论观点同样凝结在他们所提出的相关命题中,如“马克思主义是一种反历史主义”、“马克思主义是一种结构因果观”、“马克思主义是‘道德的伽利略主义’”、“马克思的《1844年手稿》是‘黎明前的黑暗’”、“马克思主义是一门经验科学”、“马克思的辩证法是现代实验科学的唯物主义逻辑”、“马克思创立历史唯物主义为科学知识打开了新大陆”、“历史唯物主义在‘社会生产关系’概念中达到了顶点”等。

“西方马克思主义”中的这两种倾向是沿着不同的方向对马克思主义所做的研究,从而他们也是从不同的角度对马克思主义做出贡献。必须承认,他们各自对马克思主义的理解都是深刻的,尽管显然这是一种片面的、互补性的深刻性。

说到“西方马克思主义”者对马克思主义所做出的贡献,还不能不提及他们对马克思主义的态度。他们所提出的对马克思主义的基本原则,以及他们实际上所实施的对马克思主义的态度可以被当代人引为楷模。

“西方马克思主义”从其创始人卢卡奇开始,就被人称为“现代化的马克思主义”。卢卡奇早在他的被人奉为“西方马克思主义”“圣经”的《历史与阶级意识》一书中就提出要具有“真正从内容上掌握对待现代迫切问题的立场”,因为根据对马克思主义方法的理解,

“马克思主义方法的主要目的在于认识现代”。自卢卡奇以来的几乎所有“西方马克思主义”者都认为,19世纪是古典资本主义时期,产生于古典资本主义社会的马克思主义,有很多结论在今天已经不适用了。他们主张,必须使马克思主义面对现实,马克思主义者的任务就是要实现马克思主义的现代化。他们都竭力反对把马克思主义教条化、神圣化的倾向。他们对马克思主义的这一基本态度反映在他们所提出的下述命题中:“当代马克思主义患有贫血症”、“马克思主义本身包含着困难、矛盾和空白”、“马克思主义是‘有限的’理论”、“马克思主义对历史的自发性有着一种基本的信任”、“马克思主义与其说是交给我们历史的钥匙,不如说是把历史重又还原为永恒的询问”、“马克思主义正统永远决不是守护传统的卫士,它是指明当前任务与历史过程的总体的关系的永远警觉的预言家”、“让产生马克思的真实思想出场”、“群众的感情对马克思主义说来永远是真实的”等。可以说,他们中许多人为反对马克思主义的教条化和实现马克思主义的现代化而奋斗了终生。观察“西方马克思主义”者的全部理论活动不难看出,注重与现实生活的密切联系,努力从现实生活中寻找马克思主义的生长点,是其最鲜明的特点。在他们那深奥难懂的语言中负载着大量关于急剧变化的当代世界的信息,跳动着这个特定的时代的脉搏,也倾注了他们对时代命运的关心。他们用其特定的哲学语言和方式曲折地反映着他们生活的那个时代。他们从来没有回避现实问题对马克思主义发出的挑战。

“西方马克思主义”者坚持反对将马克思主义教条化,坚持促使马克思主义的与时俱进,这是必须加以肯定的。但更值得肯定的是,他们与此同时,又持之以恒地反对将马克思主义工具化的倾向,即反对以实用主义的态度对待马克思主义,把反对马克思主义的教条化、坚持马克思主义的与时俱进同不断地探索马克思主义的“真精神”结合在一起。实际上,即使是同样反对将马克思主义教条化,注重马克思主义的与时俱进,但蕴含着两种不同的立场。第一种是在认可马

克思主义的理论、观点的基础上的与时俱进。当然,这里所说的认可不是指把这些理论、观点当作绝对真理,不问时间、地点、条件的变化而无选择的接受。持有这种立场的人认为马克思主义作为一种思想、主义,包含有一系列理论、观点和由此构成的科学体系,强调这些理论、观点和这一科学体系是客观存在的。所以,他们的认可首先是认可这些理论、观点的客观存在性。他们既认为马克思主义是绝对真理与相对真理的统一,又认为马克思主义是一种客观真理。这样,他们所致力于的将马克思主义现代化,是在认真理解和领会这些理论、观点的基础上,确实认识到了其中的有些已随着时代的变化而不合时宜,从而加以相应的修正和发展,这样就在总体上推进了马克思主义。持有这种立场的人必然会把推进马克思主义的发展建立在深刻地把握马克思主义的“真精神”的基础之上。第二种是在根本否认有一个客观的、真实存在的马克思主义的理论体系存在的前提下的所谓向前发展马克思主义。持有这种立场的人片面地接受解释学、后现代主义等的一些思想方法,认为任何思想主要是解释者、研究者的思想,他们把解释、研究对象相对主义化和虚无化。他们在解释、研究马克思主义时同样将之虚无化,从根本上否定马克思主义是一种客观真理出发,完全把马克思主义视为是一种不包含有绝对真理微粒的纯粹相对正确的东西。这样,他们的所谓向前推进马克思主义,无非是把马克思主义当作是一堆可以任意处置的质料,按照自己的需要,糅捏出一个个“新马克思主义”来。在他们那里,所谓解释和研究马克思主义就是想设法“制造马克思主义”,而所谓向前推进马克思主义,也无非是把他们所制造出来的马克思主义呈现于人们面前。显然,绝大多数“西方马克思主义”者是属持有第一种立场的人。我们在他们那里所看到的,一方面是“推进马克思”,即努力实现马克思主义的现代化,使马克思主义不断向前发展,另一方面是“回归马克思”,即不断地探索马克思主义的“真精神”,正确、全面地领会马克思主义的立场、观点和方法。这两个过程在他

们那里是有机地结合在一起的。这种基本立场一直从卢卡奇、葛兰西延伸到苏东剧变后的“西方马克思主义”者。苏东剧变后的一些“西方马克思主义”者明确地提出反对将马克思主义作为政治的装饰品,反对将马克思主义视为随便可以使用的工具,反对以实用主义的态度对待马克思主义,是他们在新的形势下痛定思痛,更鲜明地重申和强调了原有的立场。他们对马克思主义的这一富有原则又具科学性的立场,是他们留给当代人,特别是留给当今仍对马克思主义抱有思念的人的宝贵财富。

二

20 世纪的哲学,是在高举“拒斥形而上学”的旗帜,不断地“终结”、“治疗”、“消解”自身的历程中走过来的。“西方马克思主义”作为 20 世纪的哲学思潮,它不可能游离于这种“终结”、“治疗”、“消解”哲学的时尚之外,实际上,它对哲学的探究正是以此为出发点的。

马克思曾经说过,彼岸世界的真理消逝以后,历史的任务就是确立此岸世界的真理。马克思这里所说的“彼岸世界”,不仅指“以宗教为精神慰藉的那个世界”,而且包括一切造成人的自我异化的“超历史”的或“非人”的存在,也就是说,不仅指束缚人的独立性的“神圣形象”,而且包括束缚人的独立性的“非神圣形象”。“西方马克思主义”自诞生那日起,矢志不渝地从事的一件事就是把哲学从“彼岸世界”拉回到“此岸世界”,拉回到人的现实生活之中。它所“消解”、“终结”、“治疗”的既有表征“神圣形象”的近代以前的哲学,更有以理性主义、本质主义为主要内容的以“非神圣形象”出现的近代哲学。阿多诺所提出的“解除概念的魔力乃是哲学的解毒剂”的命题,较有代表性地表明了“西方马克思主义”消除对一切“超历史”的形而上学概念的崇拜的立场。在“西方马克思主义”理论家看来,哲学只有面对现实,才能拯救自身。梅劳-庞蒂就认为,哲学只有当它停留在抽象状态时才是错误的,马克思主义并不是要离开哲学,而是

要揭开其秘密,在现实中实现哲学。正是在这一意义上他又说道,“哲学在掩盖现实的同时也反映着现实”,“哲学在作为孤立的东西被消灭的同时,实现了自己在现实中的存在”。正因为在他们看来,哲学能在现实中实现自身,所以哲学并不神秘,每一个人都有可能掌握和运用哲学。于是阿尔都塞提出了这样一个命题:“每个人并不是本能的哲学家,但每个人都可能成为哲学家”。

“西方马克思主义”要把哲学拉回到人的现实生活之中,最鲜明地表现在他们关于“哲学就是人学”的基本思想中。在当代西方哲学家中,“西方马克思主义”理论家是这一思想的最早的提出者和最系统的阐述者。“西方马克思主义”的两种倾向的代表人物尽管在许多问题上都存在着尖锐的对立,但认为“哲学就是人学”这一点上基本一致。科学主义倾向的“西方马克思主义”者德拉-沃尔佩认为,传统哲学是一种无根据的“关于精神的科学”,是一种“思辨的形而上学”,而随着传统哲学的消解,哲学“剩下的只是对人的研究”,“哲学直接就是一门关于人的科学”。人本主义倾向的“西方马克思主义”者葛兰西更是直截了当地提出,必须抛弃那种离开社会现实来论述物质与精神、思维与存在等等旧哲学的“形而上学的空谈”,应把哲学的对象限定为“与人所变革了的自然紧密地结合起来的人的活动”,他提出了“人是哲学中第一个主要问题”的命题。

“西方马克思主义”理论家进一步提出,使哲学变成人学,实际上是要使哲学面对人的日常生活世界。“西方马克思主义”理论家创立了日常生活批判哲学。他们指出,哲学家总是把日常生活拒于研究的门外,始终认为日常生活是非哲学的、平庸的、没有意义的,只有摆脱掉日常生活,才能更好地进行哲学思考。实际上应以此相反,即应努力把日常生活纳入哲学研究的范畴,使之成为哲学思考的对象。这种改变哲学研究对象的做法,同时也从哲学角度改变了对日常生活的看法:用一种非平庸的观点来看平庸。列斐伏尔所提出的一系列命题,如“让日常生活成为哲学思考的对象”、“彻底改变日常生活

的设计,是不能和超越哲学以及哲学的实现分开的”、“哲学的概念是自发地或是被人从外面引进地进入生活意识之中的”等,较完整地表述了“西方马克思主义”的日常生活批判哲学理论。

“西方马克思主义”对传统哲学的“消解”实际上主要是对以二元对立为主要特征的传统的形而上学和传统的本体论的“消解”。许多“西方马克思主义”理论家就论证了马克思主义哲学的非本体论性质,他们所说的非本体论就是非传统的本体论。在这方面数法兰克福学派的施密特的论述最详尽,他明确提出了“马克思主义哲学是非本体论”的命题。在许多“西方马克思主义”理论家看来,如果哲学以探讨物质与精神谁是世界的本源作为第一要务,必然钻入死胡同。柯尔施就坚决反对用“关于‘思维’和‘存在’、‘精神’和‘物质’孰是世界的本源这样‘绝对的两极性’”去划分唯心主义和唯物主义。他提出了这样一个著名命题:“崇尚正统的马克思主义哲学所说的对唯心主义的‘唯物主义的颠倒’,充其量只是用叫做‘物质’的绝对去取代被叫做‘精神’的绝对罢了。”他认为,马克思主义哲学已脱离了以主客二元分立为特征的近代思维方式,而达到了主客融合的境界,不能再重新把其拖回到争议唯物还是唯心的老路上去。柯尔施的这种反对传统本体论、反对近代形而上学思维方式的立场在“西方马克思主义”中颇有代表性,许多“西方马克思主义”理论家都表述了类似的观点,如葛兰西提出“必须超越唯物主义与唯心主义的对立”;阿多诺更直截了当地说,“必须反对物质本体论上的首要性”、“反对崇拜所谓的‘客观的’物质世界”;萨特则认为,“坚持物质第一性的人因为把人的世界视为一种单纯的客观世界,从而剥夺了人的主观性”。

“西方马克思主义”致力于“消解”以二元对立为主要特征的传统的本体论,直接的目的是要人们重新审视对自然界、对所谓的客观世界的看法,他们坚决反对“纯”客观地看待自然界,坚决否认有一个不随人们意志转移的客观的物质世界的存在。他们强调要用实践的

观点去看待自然,即认为自然物质是通过“历史的劳动”占有的,是“历史的产物”。“西方马克思主义”理论家因此而提出一系列命题表述他们的这一思想。如列斐伏尔提出“物质是一个X”、“自然界本身是无动于衷的”,他之所以强调物质仅是一个“未知数”,根本目的是为了把物质变成一个纯粹的方法论结构;而他之所以又强调自然界本身是无动于衷的,更是为了说明只有人的活动才使自然界的存在具有意义。阿多诺所提出的相关命题是“客体只是一个术语上的伪装”,在他看来,因为客体不能离开主体而独立自存,从而其充其量“只是一个术语上的伪装”。马尔库塞用这样一个命题来表达不仅要在客观的意义上,更要在主观的意义上来理解自然的思想:“自然本身就是主体—客体”。梅劳-庞蒂的下述命题则把其反对物质世界的“客观性”的思想表述得更加清楚明白:“世界就是我们所知觉的那个东西”、“事物和世界是通过我的身体而给予我的”。当然,对“西方马克思主义”的“人化自然”、“人化物质世界”的思想做出经典表述的是葛兰西关于“客观等于历史的主观”的命题,他指出,“‘客观的’总是指‘从人的角度客观的’,它正好确切地与‘历史的主观’一拍即合”。

正像“西方马克思主义”致力于“消解”哲学并不是为了从根本上取消哲学,而只是意在通过批判束缚人的独立性的传统哲学使哲学真正面向现实生活一样,“西方马克思主义”“消解”本体论也并不是为了从根本上取消本体论,而是旨在借助于对主客二分的传统形而上学思维方式的批判,建立一种能使主客结合在一起的新的本体论。他们反对把存在的基础或本源归结于物质或精神,这并不妨碍他们自己对存在的基础和本源的探讨。卢卡奇反对黑格尔把绝对精神视为“实体—主体”,但他仍然接受了黑格尔“实体即主体”的命题,即也认为世界上有一个构成万物的最基本、最原始的东西,这一东西既是实体又是主体。这样,他一方面摒弃了黑格尔的绝对精神,另一方面又把人的意识,严格地说人的意识,作为“实体—主体”。正是在这

一基础上,他提出了“人的意识既是主体又是实体”的著名命题。葛兰西更是个研究本体论的专家,他开创了对马克思主义哲学作“实践本体论”的理解。别因为葛兰西如此地反对唯物主义的一元论,如此地反对把“客观存在的物质”视为世界的本源,就认为他是从根本上反对“一元论”,完全取消涉及世界本源的问题。他反对的是“唯物主义的一元论”,而与此同时主张“实践一元论”,认为“真正构成世界本源的是与某种有组织的历史化的‘物质’,与由人所变革的自然不可分割地结合在一起的具体的意义上的人的活动”。他所提出的“世界统一于实践”的命题言简意赅地概括了“西方马克思主义”,特别是“西方马克思主义”中人本主义派别的本体论思想。霍克海默认为问题不在于对世界终极问题的解答是否是神学的、唯心主义的或是唯物主义的,而在于人们如何才能找到生活和生命之谜的答案。在他看来只有哲学形而上学才能做到这一点,因为唯有形而上学致力于探索存在的本质。他的“唯物主义即是一种生活实践和生活方式”的命题,既表明了他的唯物主义观,更反映了他从生活实践和生活方式中寻找存在的根基的基本立场。值得一提的是马尔库塞的本体论的情结是如此地强烈,以至于他在论述其爱欲论时也千方百计地要说明,他的爱欲论其实是一种寻求一种新的存在本质即爱欲的理论,他提出了“爱欲是一种新的存在本质”的命题。

“西方马克思主义”理论家正是从这种反对传统的以主客二分为标志的本体论,而把人的感性活动、人的实践视为新的存在本质的独特的本体论、存在论出发,引出了他们同样独特的辩证法、认识论和历史观。

“西方马克思主义”的辩证法观的精髓体现在卢卡奇的这一命题之中:“辩证法是主体和客体的相互作用”。这一命题否认辩证法存在于不以人的意志为转移的客观自然界之中,强调辩证法只存在于主体和客体的相互作用之中,存在于人对自然界的能动的改造之中。其实质是认为辩证法发源于人类、发源于主体。在卢卡奇看来,只有

把辩证法理解成是一种主体—客体关系的辩证法,它才是革命的。基于这一认识,他又提出了下述两个命题:“对辩证的方法来说,中心问题乃是改变现实”、“如果摒弃或者抹杀辩证法,历史就变得无法了解”。把萨特论述辩证法的一系列命题串起来,则较完整地构成了“西方马克思主义”的辩证法观。萨特说:“辩证的说明有其限度”,这是明确地反对辩证法的普遍意义,强调辩证法只适应于一定的范围,他曾经指出他的《辩证理性批判》一书的宗旨就是要说明辩证法是有其界限的。他还提出:“辩证关系不存在于自然本身中,而是存在于人对自然的认识中”,他在这里强调了自然界本身不存在辩证法,也即在自然本身中不具有辩证关系,他通过分析人对自然的认识与自然本身的区别来论证这一点。他又强调:“当人们把辩证法输入自然界时,辩证法的可理解性顿时消失”,在他看来承认自然辩证法会带来灾难性后果,即破坏辩证法的易懂性、明晰性和自明性。他的下述命题可以视为他从各个角度对辩证法所下的定义:“辩证法的特性其本身就是人类的特性”,这是强调辩证法的特性与人的特性的一致性,强调辩证法必须与人联系在一起;“辩证法是行动的活的逻辑”,这是把辩证法直接等同于人的实践;“辩证法必须来自于一个个人”,这是突出辩证法根源于个人的实践,要求把辩证法引导到它的根源上去,即引导到个人的实践上去;“个人实践体现了最纯粹的辩证法”,这是提出辩证法不是人以外的对象所固有的,而只是人所创造的,离开了个人就不可能有辩证法;“全部历史辩证法寓于个人的实践”,这是明确地把辩证法与人的实践联系在一起,提出辩证法起源于人的实践。其他的“西方马克思主义”理论家也提出了许多给人以深刻印象的含义相同的命题,如列斐伏尔说:“对于改变‘客观性’具有构造作用的人类实践,是辩证法的拱心石”;梅劳-庞蒂提出:“辩证法就是主体和客体之间的痛苦的关系,无休止的交换的复原”、“辩证法无非是连续的统觉”、“辩证法就是对有后果的历史的持续阅读”;霍克海默强调:“辩证法是包括主体和客体之间相互作用的一

个前进过程”；阿多诺认为：“辩证法探索意识和存在、主体和客体之间的力场”；施密特指出：“辩证法并不是世界的永恒法则，当人消失的时候，它也消失”、“主体和客体的辩证法是自然构成要素的辩证法”、“对于马克思主义的唯物主义来说，辩证法只可能是一种历史方法”

在“西方马克思主义”理论家那里，主体—客体辩证法就是总体性辩证法。在他们看来，辩证法的革命本质不在于人对外在的某种既定客观性的东西的遵循，而在于人通过自由自觉的实践活动对客体和对象的改造。这是一个变革现实的过程，正是在这一过程中，人达到了主客体的统一。从而辩证法的本质既是主体和客体的相互作用和具体统一，也是历史进程的总体性。“西方马克思主义”理论家把主体—客体辩证法与总体性原则联系在一起，是有其充分理由的。他们强调，重视主体—客体辩证法就是重视总体性原则。卢卡奇提出：“辩证法不管讨论什么主题，始终围绕着同一个问题转，即认识历史过程的总体”，他强调辩证法观察历史时一个最突出的特点是从主体和客体相互作用的角度出发将其视为一个总体，这一命题很好地体现了他的这一思想。萨特则指出：“辩证规律是社会被我们自己所总体化和我们自己被社会运动所总体化”，他把辩证法、实践和总体化视为是同一的。他还更直截了当地指出：“辩证法即是整体化”，他认为，社会的整体化以个人的整体化为前提，而个人的整体化又体现于个人的实践、行为中。这种为人的实践、行为所实现的从个人到社会的整体化运动，正是辩证法的根本含义。对于总体性原则的推崇，是“西方马克思主义”思潮的一个重要倾向。许多“西方马克思主义”的命题是论述这一点的，如卢卡奇指出：“辩证的总体观是能够在思维中再现和把握现实的惟一的方法”、“客体的可知性随着我们对客体在其所属总体中的作用的掌握而逐渐增加”，卢卡奇在这里不仅指出了辩证法的总体观对把握现实的意义，而且强调了必须在辩证的、动态的相互作用中来认识客体。“西方马克思主义”理论家还强

调总体性与人的主体性的本质联系。总体性在他们那里首先是人的存在的总体性,即认为人不是作为片面的、孤立的东西而存在,而是作为历史的主客体的统一体而存在。正是由此出发,卢卡奇又提出了这样一个命题:“只有当进行设定的主体本身是一个总体时,对象的总体才能加以设定”。

“西方马克思主义”的认识论的一个重要标志是反对“反映论”。这是与他们在本体论上反对思维与存在的二元对立的立场相一致的,在他们看来,既然思维与存在的对立是臆造出来的,是形而上学的思维方式的产物,那么以这种对立为前提的“反映论”也是站不住脚的。他们认为,承认“反映论”,是倒退到马克思之前的旧哲学的行为。卢卡奇用以指责“反映论”的一个最经典的命题是:“‘反映论’是颠倒过来的柏拉图主义”,尽管这一命题只是重复了新康德主义者李凯尔特的话,但他显然是比李凯尔特更坚定地站在拒绝认识是反映这种观点的立场上提出这一命题的。在“西方马克思主义”理论家中,数柯尔施对“反映论”的批评最系统,他的相关著名命题是:“把思维看作是存在的反映、是一种形而上学的二元论”,因为列宁主张“反映论”,他就竭力指责列宁,他还这样说:“把反映论同马克思联系起来是一种误解”。列斐伏尔则提出:“再也没有比把‘事实’放在一边,而把它在人脑中的‘反映’放在另一边更违反辩证法了。”施密特认为,“认识的任务不是在像一道石墙似的围着人们的现实投降”,而“反映论”的要害就是要人们做出这样的“投降”。阿多诺指责“反映论”的语言则更是丁一确二:“‘反映论’就是一种照相理论。”“西方马克思主义”理论家反对“反映论”,提倡实践论。在他们看来,两者最大的区别在于,后者不把创造世界与认识世界分割开来,强调了认识世界的过程本身就是创造世界的过程,不把人仅仅视为反映者,而是视为实践者、创造者。“西方马克思主义”的认识论极其强调实践在认识过程中的作用。从卢卡奇到萨特均是如此。卢卡奇提出:“行动、实践,按其本质是对现实的冲破,是对现实的改造”,而萨特则

指出：“辩证法只不过是实践”、“实践就是由于内在化而从客观到客观的过渡”。在“西方马克思主义”理论家那里，突出实践在认识中的作用，也就是突出劳动在认识中的功能，这样劳动又成了一个认识论的范畴。请看哈贝马斯的下述命题：“劳动不仅是人类学的范畴，同时是认识论范畴”，这一命题告诉人们：劳动既有人类学意义，又有认识论意义，社会理论实质是认识理论，认识理论也必须作为社会理论，之所以如此，根本原因就在于劳动的这种双重意义。

“西方马克思主义”在认识论上反对“反映论”推崇实践论，说到底是为了突出认识主体的作用。他们在阐述认识论原理时如此激烈地抨击实证主义，就是因为在他们看来实证主义抹杀认识主体的能动性。他们强调，给人以规范性指导的理论并不是基于人的经验事实，而是依赖于对人的主体价值的充分信念，实证主义的要害就是忽视人的主体性。为了突出主体在认识过程中的能动作用，他们中一些人致力于把人的兴趣重新引入认识论之中。在这方面最有代表性的是哈贝马斯，他明确地把兴趣作为认识论的基本范畴，并以此作为认识论的基础，来重建一种作为“社会理论”的认识论。人们对他的下述命题耳熟能详：“兴趣是人类生活的基本方向”、“兴趣先于认识就像兴趣由于认识才得以实现一样”、“兴趣横亘在认识的基底之中”、“指导认识的兴趣是认识的不变的常数”。“西方马克思主义”在认识论方面突出认识主体的作用还表现在他们提倡从抽象到具体的思维方法。卢卡奇就通过引用马克思《政治经济学批判导言》中的有关论述，反复说明“从抽象上升到具体是惟一正确的方法”。作为“西方马克思主义”的科学主义倾向的代表人物的科莱蒂在许多方面与卢卡奇存在诸多争议，但在推崇从抽象到具体的思维方法方面与卢卡奇完全一致，他提出了这样一个命题：“从抽象到具体的过渡是思想适应于实在的惟一的办法”。另外还必须指出，“西方马克思主义”在认识论方面既重视实践的作用，又重视理论的功能。这两者看起来相互矛盾，但实际上是一致的，因为在他们那里，重视实践的作

用是为了突出主体的作用,而注重理论的功能同样是旨在推崇主体的地位。更何况在一些“西方马克思主义”眼里,理论与实践本来就是一回事。对理论与实践一致性的阐述,是“西方马克思主义”认识论的又一个重要内容。柯尔施早就反对用“理论来源于实践,理论反作用于实践”来说明理论与实践的统一,他提出了这样一个命题:“理论和实践是同一个过程的两个方面”。而真正明确地把理论与实践等而视之的则是阿尔都塞,他所提出的“理论也是一种实践”的命题广为流传。

“西方马克思主义”的理论家提出了许多含义深刻的命题,用以表述其历史观。其中比较具有创意的主要表现在以下四个方面的否定上:一是否定历史规律的客观性。“西方马克思主义”中的人本主义倾向的理论家强调历史只具有在人的能动作用支配下的趋向性,而不存在独立于人之外的客观规律性。在他们看来,由于传统的马克思主义对客观规律的强调取代了对人的历史主体性的尊重,结果,历史过程就不再表现为主体统摄客体的过程。卢卡奇提出“人外在于自然而内在于社会”的命题就是要说明人类社会与自然界不一样,不存在不随人的意志为转移的客观规律。葛兰西则提出,“承认历史规律的客观性,就是‘以白痴式的自我满足’去取代首创性”。马尔库塞把历史规律称为“历史律令”,他提出了这样的命题:“‘历史律令’归根到底是由人创造的”,言下之意非常明确:历史规律与客观性无缘。二是否定历史决定论。“西方马克思主义”中的人本主义倾向的理论家对历史规律客观性的否定与对历史决定论的否定紧紧联系在一起。一讲到对历史决定论的否定,人们马上会想起萨特的著名命题:“决定论是没有的”,他把决定论的观念与上帝的观念联系在一起,认为决定论的观念都会通向上帝的观念。他还提出:“决定论无非是把人们的自由放入一种神秘的学识和一个官僚机器之中”。布洛赫的命题则表述得更为清楚形象:“决定论就是要人们当乘客而不是司机”,他指出,如果世界的整个过程事先就被决定好了,那么人就

是不是火车司机而是乘客,他所能做的惟一事情就是在宣扬这种决定论的正统马克思主义那里领取一张驶向社会主义的火车票。三是否定一元决定论。这主要是结构主义的马克思主义理论家阿尔都塞所持有的立场。他坚决反对一元决定论,认为马克思对黑格尔的历史观的改造不是把绝对精神一元论改造成物质资料生产方式一元论,而是把一元论改造成多元论。他的相关著名命题是:“历史是由多元决定的”,即认为制约历史发展的不是由生产关系与生产力一对矛盾,而是由包括生产关系与生产力这对矛盾在内的多种矛盾。正因为他看来历史是由多元决定的,从而他又提出:“不存在能被用来衡量一切历史的惟一的线性时间的连续性”。他甚至还提出这样的命题:“‘十月革命’的胜利是矛盾多元决定论的胜利”,他的意思是“十月革命”证实了矛盾是由多元决定的,如果坚持矛盾一元决定论,那么“十月革命”不可能爆发更不可能成功。四是反对经济基础决定论。在这一点上“西方马克思主义”中的两种倾向的理论家的观点异常一致。葛兰西就提出了“上层建筑是决定一切的”命题,他强调经济基础与上层建筑之间不存在决定与被决定者关系,上层建筑不可能还原为经济基础,如果一定要说两者相互产生影响的话,那么上层建筑,特别是上层建筑中意识形态的力量对经济基础的影响远大于后者对前者的影响。哈贝马斯提出:“科学技术的发展已使经济基础与上层建筑的界限模糊不清”,他的意思是,随着科学技术的发展,不要说还存在经济基础决定上层建筑的问题,就是连两者的界限也已很难划分了。阿尔都塞则用其矛盾多元论来否定经济基础对上层建筑的决定作用。他的相关命题是:“经济基础和上层建筑既都是起决定作用的,又都是被决定的”。

在较详尽地梳理了“西方马克思主义”哲学理论的基本内容以后,可以简单地归纳一下其贡献之所在。包括“后现代主义”在内的整个现代哲学在哲学上所做出的贡献,“西方马克思主义”都有份。人类历史发展到20世纪,伴随着近代自然科学而形成的近代形而上

学哲学世界观,遇到了空前的危机,其对人类的负面效应暴露无遗。对近代形而上学哲学世界观,特别是作为这种世界观的核心的以二元对立为主要标志的传统本体论的批判与消解,是现代哲学的使命。“西方马克思主义”理论家不负这一使命,他们加入了这种批判和消解的行列。纵观20世纪这种波澜壮阔的批判与消解的运动,“西方马克思主义”的力度与深度不逊于其他任何一种现代哲学思潮。在这里,“西方马克思主义”哲学与其他现代哲学思潮的许多不同之处表现在:它并没有像“后现代主义”等许多现代哲学思潮那样,把对近代形而上学哲学世界观的批判与消解变成了对整个哲学世界观的批判与消解,把对以主客二分为主要标志的传统本体论的批判与消解变成了对整个本体论的批判与消解,从而走上了一条虚无主义、相对主义、主观主义的道路。“西方马克思主义”不是为了破而破,而是破中有立。他们通过批判和消解近代形而上学哲学世界观而建立了一种新的哲学世界观,通过批判和消解以主客二分为主要标志的传统本体论而提出了一种新的本体论。“西方马克思主义”的理论家对近代形而上学哲学观和思维方式所展开的批判的激烈和尖锐程度,一点也不亚于那些后现代主义者,但他们并没有由此简单地否定对世界观和本体论问题研究的意义,而注重于把这种研究由面向脱离现实的抽象的自然界或观念世界改变为面向人的现实生活世界,面向人的感性实践活动。上而我们全面剖析了这种新的哲学世界观、新的本体论,以及从这种新的本体论中引出来的新的辩证法、新的认识论和新的历史观,从中不难看出,所有这些尽管有那么多的不够完善之处,甚至还有明显的错误成分,但其中包含着诸多真知灼见则是不言而喻的。只要把这些“西方马克思主义”理论家所做出的可贵努力,特别是把他们所提出的这些真知灼见与“后现代主义”等现代哲学思潮一对照,其超群出众、独步一时应该说是十分明显了。

三

“西方马克思主义”的许多理论家都厌恶政治,赖希甚至提出了

“政治即瘟疫”的命题,但仍有不少代表人物积极参与政治活动。“西方马克思主义”没有系统的政治学理论,但其代表人物所提出的一系列政治观点在20世纪的世界舞台上不仅广为流传,而且产生着巨大的实际影响。这些政治观点是对人类在20世纪新的政治生活的概括和总结,尽管有许多言不及义,甚至耳视目听之处,可从总的来说还是瑕不掩瑜。

无论是一种社会思潮,还是某一思想家,其政治理论都首先聚焦于对国家的看法。“西方马克思主义”也不例外,其最有创意的政治理论体现在国家观中。回顾20世纪对国家学说的种种研究,主要成就表现在对国家的本质、国家机器的范围和国家的功能这些问题的认识的深化上。而“西方马克思主义”的国家理论无疑因对这些问题做出了鞭辟入里的研究,而代表了20世纪国家观的最高成就。

一提起国家理论,人们马上会想起一个经典的观点,即认为国家的本质就是行使统治与专政的功能,而其主要组成部分就是由军队、警察、法庭、监狱等组成的暴力机关。“西方马克思主义”根据20世纪新的历史状况向这种传统的国家观提出挑战。这充分体现在葛兰西所提出的两个著名命题中。其一,“国家是用镇压之盾强化了了的领导权”,这是反对把国家同强制机关视为同一物,要求把统治阶级在整个文化领域内为自己意识形态进行辩护的全部组织和技术手段都包含进国家的概念之中。其二,“国家等于政治社会加市民社会”,政治社会代表暴力,市民社会代表舆论,这是把意识形态和文化方面的统治从国家中突现出来。正因为“西方马克思主义”理论家看来国家具有这种双重性,所以他们又提出,国家不仅是一个镇压的场所,也是一个利用文化进行欺骗的场所。列菲伏尔的命题“国家是从事欺骗活动的场所”表述的就是这样一层含义。国家作为上层建筑,一定有经济基础与其对应。传统的观点是把经济基础与作为上层建筑的国家之间的关系理解成是决定者与被决定者的关系,即认为国家根源于经济基础之中。“西方马克思主义”的理论家从葛兰西、柯尔

施一直到阿尔都塞、哈贝马斯都反对这样来理解经济基础与作为上层建筑的国家的相互关系,他们提出了“相互决定论”,即认为经济基础与作为上层建筑的国家之间不是单向决定的,而是相互决定的,甚至在他们的著作中还会见到“国家造就经济基础”、“国家高于经济基础”这样的命题。鉴于在 20 世纪的下半叶国家在经济生活中的作用日益强化的现实,“西方马克思主义”的理论家又重新估价国家在现代经济生活中的作用,认为干预经济是现代国家的主要功能,国家已成为经济生活的中坚,霍克海默提出了这样一个命题:“国家是总体资本家”。只要看一看当今的国家在现实生活是如何发挥作用以及发挥着什么样的作用,就不难得出结论,“西方马克思主义”理论家无论是把意识形态工具和文化手段视为国家机器的主要组成部分,强调现代国家的经济职能,还是重新解释作为上层建筑的国家与经济基础的关系,突出国家对经济生活的决定作用,都是言之成理的,是基于新的形势对国家学说做出的新发展。

一讲到国家,马上会想起无产阶级专政的国家,而任何当代的国家理论,都无法回避对无产阶级专政的看法。20 世纪国际理论舞台上一个最强劲的声音就是对无产阶级专政的声讨。刚开始时主要是西方资本主义国家里的思想家批判无产阶级专政,后来是连实施无产阶级专政的社会主义国家里的思想家也争相诅咒无产阶级专政。一直导致不仅大部分的东西方的共产党纷纷宣布放弃无产阶级专政,而且一连串的实施无产阶级专政的社会主义国家相继垮台。“西方马克思主义”的理论家在这一问题上表现出了高度的严肃性、科学性与独创性。他们并不人云亦云加入反对无产阶级专政的大合唱,对无产阶级专政加以一概否定,也不笼统地肯定无产阶级专政,而是主张对无产阶级专政的功能给予正确的分析。他们有关无产阶级专政的观点确实值得人们回味、深思。无产阶级专政毫无疑问是一种暴力,对无产阶级的评价直接涉及对暴力的评价。凡是对暴力并非一概持否定态度的,当然也不会对无产阶级专政一笔抹杀。“西方马克

思主义”的一些理论家对无产阶级专政的肯定正是从主张对暴力作具体分析开始的。他们既认为暴力不可避免又提出革命暴力有其历史功能。在这一方面数梅劳·庞蒂的论述最系统。请看他的命题：“暴力是个人与他人、社会外界发生关系”、“只要此身在世，暴力就是我们的宿命”、“一切法律都是暴力”、“暴力是一切政权的共同出发点”，这是论述了暴力的不可避免性。他还把暴力区分为革命暴力与反革命暴力，认为革命暴力不但不与人道主义相对立，而且是人道主义的伴侣，他的相关命题是：“革命暴力与人道主义携手共进”。这样在梅劳·庞蒂那里，一方面直言指出无产阶级专政意味着暴力，另一方面又认为无产阶级专政与人道主义并不冲突，他的下述两个命题是同时提出来的：“无产阶级专政的国家实质上仍是暴力统治的国家”、“无产阶级专政便是人道的政权”。别以为这些“西方马克思主义”的理论家如此肯定无产阶级专政，就是在为苏联等社会主义国家中所发生的非人道的行径辩护，就是推崇苏联等社会主义国家在“加强无产阶级专政”的名义下所干的一切。他们的理论的与众不同之处在于一方面肯定无产阶级专政，另一方面又反对人为地强化无产阶级专政。他们所坚持的观点是，无产阶级专政尽管是必要的，但不应强化，无产阶级专政的国家不是一般意义上的国家，而是应不断地弱化的国家。他们坚决反对斯大林关于“为使国家消亡首先须加强国家权力”的说法，认为这是用国家主义去代替国家的消亡，把无产阶级专政的国家建设成一个政治专制体。列斐伏尔提出：“加强国家权力是政治异化的极端形式”，在他看来，加强无产阶级专政就是一种政治异化。他又提出这样的命题：“无产阶级专政的国家应在制度上确保自己的消亡”、“社会主义阶段是国家机器逐步削弱的阶段”。他还指出，社会主义国家中所发生的个人崇拜等问题其根子就在于强化国家机器，他提出的命题是：“不断强化其国家机器的社会主义国家具有搞个人崇拜的必然性”。在他看来，在这样的国家中，不是其领导人个人想不想搞个人崇拜的问题，而是政权的性质决定了他

必然会搞个人崇拜。“西方马克思主义”理论家所有这些关于无产阶级专政的论述都给人以深刻的启示。

在“西方马克思主义”的政治思想中,最引起人们争议的可能就是其涉及阶级问题的论述。不可否认,阶级与阶级斗争的理论是马克思主义的一个不可分割的重要组成部分。尽管越来越多的人在不断地诋毁这一理论,但实际上随着20世纪的历史进程,阶级的问题不是渐趋消失,而是越来越鲜明地显现在人们面前,历史不是证伪而是证实了马克思主义的阶级理论,尽管从目前看来只能说是部分证实。“西方马克思主义”的理论家的可贵之处正在于他们一方面不像许多人(包括一些自称是马克思主义者的人)那样轻率地宣布阶级已经消失,另一方面又正视现实,在肯定阶级依然存在的同时,又对阶级结构以及阶级划分等做出了一系列新解释。“西方马克思主义”的阶级理论,虽然原先曾经引起莫大的争议,但随着时间的推移,已逐渐地被人们作为不易之论加以接受。

“西方马克思主义”的阶级理论说来说去给人留下最深刻印象的,也是最值得人们称道的是卢卡奇等早先对无产阶级,特别是无产阶级的意识的性质、作用、内涵的论述,以及一些后期代表人物对工人阶级结构的变化的探索。

确实,如今已很少再能听到像卢卡奇这样的由衷地赞美无产阶级的言词了。请看他的命题:“仅仅无阶级的存在就是对非人的、物化的生活方式的批判和否定”,当然,在马克思主义创始人那里也会不时地看到类似的话,但问题在于,在否定无阶级的历史地位的声音甚嚣尘上的今天,再发出这样的声音那实在是难得了。卢卡奇对无产阶级和资产阶级的历史作用做了深刻的对比,他用这样的命题来揭示资产阶级的局限性:“历史是作为任务,但是作为不可完成的任务交给资本主义思想来解决的。”他认为只有无产阶级才能真正完成历史使命。他打破了传统的论证无产阶级历史地位的方式,如认为无产阶级代表先进的生产力等,而是从无产阶级作为历史的总

体的代表能提供主体与客体的统一的角度来加以论证。他用这样的命题给无产阶级下定义：“无产阶级：主体与客体的统一体。”卢卡奇肯定无产阶级的作用，主要是肯定无产阶级的阶级意识的作用，对无产阶级历史地位的论证，主要是对无产阶级阶级意识历史地位的论证。在这方面他有许多广为流传的命题，如：“只有无产阶级的意识才能指出摆脱资本主义危机的出路”、“革命的命运取决于无产阶级意识形态上的成熟性”、“对于无产阶级来说，正确地洞见到社会的本质是首要的力量因素”、“最终决定每一场阶级斗争的问题，是什么阶级在既定的时刻拥有阶级意识”。对于究竟什么是无产阶级的阶级意识，他也有许多精辟的论述。“无产阶级的阶级意识是变成成为意识的对阶级历史地位的感觉”：这是强调了阶级意识与对自身历史地位的感觉的内在联系；“阶级意识既不是组成阶级的单个个人所思想、所感觉的东西的总和，也不是它们的平均值”：这是把阶级意识与工人在日常生活中的心理意识区别开来；“无产阶级的阶级意识就是渴望总体性”：这是提出了无产阶级的阶级意识的基本内涵就是总体性的观点；“无产阶级的阶级意识最重要的标志不是从眼前而是从长远出发”：这是指出了无产阶级的阶级意识能够把直接利益融合进长远目标中的特点；“无产阶级的阶级意识与历史是同一的”：这是揭示了无产阶级的阶级意识是历史的直接推动力。在卢卡奇看来，只要明确了无产阶级的阶级意识的功能，无产阶级政党的性质也一目了然了，于是他又提出了这样的命题：“党是无产阶级阶级意识的支柱，是无产阶级使命的良知”。卢卡奇对无产阶级的阶级意识的论述是独树一帜的，尽管其中不乏片面之词，但从总的来说，属言近旨远，其味无穷。

无产阶级在 20 世纪有没有发生变化？如果有变化的话究竟发生了怎样的变化？它是否具有革命性？这一直是为人们所关注的问题。目前把今天的无产阶级同马克思所处的时期的无产阶级同日而语，把它们铢两悉称者已很少看到，但借口无产阶级已此一时，彼

一时,从而认为它已改弦易辙,完全否定其革命性的,则大有人在。“西方马克思主义”理论家之洞见症结、刮目相看在这里再次表现了出来,他们既不像那些抱残守缺者那样闭眼不看已变化了的事实无视无产阶级的沧海桑田,也与那些口口声声说无产阶级已不再是革命的,从而要告别无产阶级的“前卫人物”也截然有别。他们一方面在认可无产阶级变化的前提下对其新的结构做出了认真的分析,另一方面又不放弃无产阶级历史使命的观点,认为这一已变化了的无产阶级仍是资本主义的掘墓人。他们的这一基本观点较完整地反映在马尔库塞的以下四个有着内在联系的相关命题之中:“无产阶级正在消失”、“工人阶级正在扩大”、“工人阶级和无产阶级并不是同一个东西”、“工人阶级仍然是革命的历史代理人”。马尔库塞正视无产阶级的新变化,他认为如果还用原来的标准来衡量无产阶级,那么这一阶级确实找不到了。但在无产阶级消失的同时,工人阶级却在扩大,因为在现代社会,虽然直接从事生产的工人的人数正在日益减少,但在各非生产部门不占有生产资料以出卖体力和智力为生的人越来越多。他强调,从在生产过程中的地位、从人数多少和受剥削的分量来看,不能否认工人阶级仍然是革命的历史代理人。马尔库塞在早先也否定无产阶级的革命性,如他曾提出过这样的命题:“在无产阶级中是不革命甚至反革命的意识占据统治地位”,但到了晚年则坚持工人阶级的历史使命的观点。马勒则更加明确地提出了“新工人阶级论”,他认为,只有卷入到最发达的技术文明过程中的积极的人民阶层,才能表述它的异化并想象更高的发展形式,由此他提出了这样的命题:“卷入到最发达的技术文明过程中的人就是新的‘工人阶级’。”当然他对这一新的工人阶级寄予无限的希望,他的相关命题是:“新工人阶级是革命和社会主义运动的卓越的先锋队。”高兹则一方面强调工人阶级的成分比起马克思的那个时代有了很大的扩展,但另一方面又认为千万不能把科技劳动者也列入工人阶级的行列。他提出了这样的命题:“科技劳动者是被神秘化的工人。”他在这里所

说的“神秘化”指的是科技劳动者所造就的科学技术与资本有着不可分割的联系,他们不断地生产着其他劳动者因之而受剥削、受压迫的手段。在他看来,这正是科技劳动者与体力劳动者的区别之所在,也是之所以不能把他们归之于工人阶级的主要缘由。高兹到了晚年鉴于马克思原来所说的无产阶级找不到了,而随后许多人所提出的新工人阶级又成分太复杂,又提出了“后工业的新无产阶级”的概念。他所说的“后工业的新无产阶级”指的是游离于或者未被现实资本主义物质生产过程所同化的各阶层。他有时又把这一“后工业的新无产阶级”称之为“非工人的非阶级”,所谓“非工人”指它与传统的工人阶级特点有所区别;所谓“非阶级”指它与特定的社会集团无关。关于这一“后工业的新无产阶级”的历史作用,他用这样的命题加以表述:“后工业的新无产阶级预示着一个在现存社会中的非社会”、“后工业的新无产阶级所关心的是与社会逻辑相对立的合适的自主领域”、“后工业的新无产阶级不是要占有劳动,而是要废除劳动”。他这里所说要废除的“劳动”是指“作为一种外面强加的义务来体验”的劳动、“浪费自己的生命去谋生”的劳动,而不是指作为自主活动的劳动。“西方马克思主义”关于无产阶级的论述前后有不尽相同之处,其代表人物的一些观点也往往相左,但毕竟提出了许多独特的见解,正是这些见解常常成为今人研究这一问题的基础和出发点。

在20世纪上半期,“革命”这一字眼,无论是在国内还是在国外,都是新闻媒体、人们的日常话语中出现频率最多的词汇之一。可到了20世纪下半叶,特别是到了20世纪末,“革命”这一字眼则渐渐淡出了。“西方马克思主义”的政治理论的另一个突出成就是并没有随众去送别革命,而是还坚持要求进行革命变革,并对为什么在当今的年代还有革命的必要性,特别是对在新的形势下如何实施革命做了不可胜数的研究。

在资本主义社会中,无产阶级为什么要起来革命?“西方马克思主义”的一些理论家认为,如果把革命的原因归结为物质生活的贫

困,那么由于在今天的资本主义社会中贫困已基本上消除,从而这一社会也就根本不需要革命了。正像他们所指出的那样,从伯恩斯坦开始的新老修正主义者,一切资产阶级御用的思想家,当代的社会民主党的理论家,都是按照这种方法来论证当代人应该告别革命的。“西方马克思主义”的理论家并没有停留在这里,别人的终点却成了他们的起点。他们也承认,在现代资本主义社会中贫困已消除,但并不因此而得出结论,这一社会不需要革命了。在他们看来,用是否存在贫困来衡量是否需要进行革命,并不是一种马克思主义的观点。他们并不把革命的动因归结为贫困,而是归结为人的本质遭致异化。他们认为,在现代资本主义社会中,正当人们在物质生活方面渐渐走上富裕之路之时,其本质的异化却比以往任何一个时候来得严重,社会与人性的对立日趋尖锐,从而这一社会革命非但必要,而且迫在眉睫。马尔库塞的下述命题基本上概括了“西方马克思主义”在革命动因问题上的基本立场:“革命根源于人的本质的总体颠倒。”马尔库塞还提出:“新的革命从憎恶中产生。”现代资本主义社会把一种使人丧失人性的生活方式强加于人,久而久之,人们就对这种生活方式产生憎恶,这种憎恶感发展到一定程度就会导致革命。以马尔库塞为代表的“西方马克思主义”理论家对这种新的革命动因的论述,尽管同马克思主义从社会基本矛盾的尖锐化,从生产关系一定要适应生产力状况这一客观规律的要求出发来论证社会革命的必然性还有距离,尽管这是一种明显的人本主义的论证,但由于很有针对性地反对了把革命归结为贫困这种既肤浅又颇能迷惑人的经济主义观点,从而引起了人们的普遍关注。现代资本主义社会中的一些新左派一度从这里找到了反抗这一社会的理由。

比起对革命动因的分析,“西方马克思主义”理论家对革命道路的设计则显得更别出心裁,耳目一新,如果说他们关于革命动因的理论还或多或少地可以见之于其他思想家的著作中,那么他们关于革命方式的论述基本上是他们的独创。人们可以对他们这些关于革命

方式的论述提出这样那样的批评,但不得不都承认这是一种创见。他们既反对改良主义,走议会道路,又不主张暴力革命。他们主张走总体革命的道路,即认为应从总体上进行反对现行制度的斗争,不仅要搞所有制、政权的革命,而且要在文化等领域开展革命。马尔库塞把这种总体革命称为“大拒绝”。他提出了这样的命题:“‘大拒绝’是左派惟一的选择。”至于如何具体地展开总体革命,进行“大拒绝”,各个理论家的主张各有侧重。

一些“西方马克思主义”理论家特别提出要夺取意识形态和文化上的领导权。他们强调西方社会主要是“市民社会”而不是“政治社会”,在这里统治,统治阶级对被统治阶级的统治,不是仅仅建立在暴力的基础上,而是建立在被统治阶级通过选举所给出的“同意”的基础上。哈贝马斯所提出的相关命题是:“统治的稳定性依赖于其自身在事实上的被承认。”在他们看来,统治阶级之所在能做到这一点,关键在于握有意识形态和文化上的领导权。在这种情况下,被统治阶级要摆脱统治,惟一的途径是夺取意识形态和文化上的领导权。葛兰西把这种意识和文化上的领导权又称为“意识形态霸权”或“文化霸权”。他明确提出:“无产阶级必须掌握意识形态的领导权。”他把这种以夺取意识形态和文化上的领导权为宗旨和主要内容的斗争方式称为“阵地战”。在他看来,在现代西方社会不能发动那种直接夺取国家的政治权力,同资产阶级国家进行面对面交锋的“运动战”,而应进行逐个夺取阵地,一步一步地获得意识形态和文化上的领导权的“阵地战”。请看他的命题:“阵地战是资产阶级政权未陷入危机的稳定时期无产阶级革命所采取的战略。”以葛兰西为代表的“西方马克思主义”理论家基于对现代西方社会的深刻认识,提出无产阶级革命必须首先掌握意识形态和文化上的领导权,是20世纪无产阶级革命理论的一个重大成果,这一新的革命战略受到包括共产党人、社会民主党人在内的各种左派人士的普遍称颂,决不是偶然的。

另一些“西方马克思主义”理论家注重于改变人的本能结构的革

命。他们认为,资产阶级对人的统治已经深入到人的本能结构之中去了,无论是当年的法西斯主义的统治还是今天的资本主义的统治,都有其心理土壤。在这种情况下,只有改变人的本能结构才能使人获得解放。这方面,他们提出的许多命题都不胫而走,产生着广泛的影响。如马尔库塞提出,“可以在人的本能结构中找到彻底毁灭全球这场游戏的根子”,他按照弗洛伊德的说法,认为人的本能结构主要由生本能(即爱欲)和死本能(即攻击本能)两部分组成,而后者占上风是现代资本主义社会出现侵略、恐怖现象的根子。基于这样一种认识,他又提出:“所谓革命就是创造条件使人的生本能占有优势。”弗洛姆提出,“与法西斯主义斗争的战场在我的心中”,在他看来,法西斯主义最终根源于人的逃避自由的心理机制,所以要消灭法西斯主义关键在于在自身的内心展开一场围剿这种心理机制以及在这种心理机制基础上形成的独裁主义性格结构的斗争,变独裁主义性格为民主主义性格。也正是从这样的认识出发,他又提出:“人必须通过消灭‘内在权威’来达到消灭‘外在权威’。”赖希确认人的本能结构的存在,他提出:“意识形态是被锚进人的性格结构之中的”,法西斯主义和资产阶级的意识形态被埋置进人的性格结构之中就形成了趋向于统治和专制的性格特征。他明确地提出:“法西斯主义根植于独裁主义性格之中。”他所提出的人类解放途径也就是致力于改变人的本能结构,他所提出的相关命题是:“人类的未来取决于人类性格结构问题的解决”、“要真正铲除法西斯主义赖以生存的土壤就得造就能够自我调节的人类心理结构”。马尔库塞、弗洛姆、赖希等人提出的本能结构革命理论,吸收了20世纪心理学研究的一些成果,虽然明显具有一种心理主义的倾向,但仍不失为一种具有启迪意义的思考。

还有一些“西方马克思主义”理论家把进行日常生活的变革视为至关重要。他们提出,今天的生活从表面上看比以往任何时候都舒适,但实际上比以往任何时候都来得糟糕,究其原因就是日常生活充

斥着异化。他们要求把反对资本主义政治、经济制度的宏观革命同日常生活领域的微观革命,即日常生活批判结合起来。在这方面数列斐伏尔的论述最全面、系统。先请看他有相关阐述日常生活批判的意义的命题:“日常生活既是赌博的场所,又是斗争的场所”、“可把日常生活看作是革命实践的中心”、“进行日常生活批判是恢复自我的主体性的必由之路”、“没有家庭和日常生活的改变,生产关系就不会改变”、“让我们通过日常生活的革命催生经济和政治的历史性革命”、“现代日常生活的异化最鲜明地体现了资本主义的‘现代性’”、“在当今社会中异化笼罩了人的全部生活”,从这些命题可以充分看出他一方面把日常生活的异化视为所有异化的中心,另一方面他又相应地把日常生活的批判作为社会变革的中心。再看看他有相关如何进行日常生活变革的命题:“把注意力放在生活的喜悦上”、“用非平庸的观点来看待平庸”、“让技术为日常生活服务”、“让日常生活成为一件艺术品”、“不要改变雇主,而要改变生活的被雇佣”。以列斐伏尔为代表的这些“西方马克思主义”理论家要人们离开生产关系、国家政权的改造,而一头栽进神秘的、琐碎的日常生活的迷宫中去漫游固然不可取,但他们强调社会的变革离不开日常生活本身的变革,给人以深刻的启发,苏联东欧剧变的经验教训证明了这一点。

又有一些“西方马克思主义”理论家把实现劳动的解放视为人类惟一的解放之路。他们普遍接受马克思把劳动视为人的本质的思想,从而合乎逻辑地得出结论人的解放就是劳动的解放。马尔库塞一方面论证了真正使人构成其为人、构成人与动物最根本的区别是人的自由自觉的活动,即劳动,人在履行这种活动时能获得无尚的满足,另一方面又用弗洛伊德的爱欲论来解释劳动解放论,指出人之所以在这种活动中感到快乐,是由于通过这种活动可以释放大量的里比多。他的相关命题是:“人的解放是爱欲的解放,爱欲解放的核心是劳动的解放。”高兹则提出了这样一个石破天惊的命题:“人的满足最终在于生产活动而不在于消费活动。”他认为,人类进入文明状态

以来所犯的一个最大的错误可能就是只是在消费领域内寻求满足，而把生产领域的活动都视为只是谋取满足消费的手段，而实际上由于人在生产领域的活动能直接促使人的自我实现，所以惟有它才能证明人自身的存在。他用这样两个命题来说明劳动解放的重要性：“生活的价值在于创造而不在于消费”、“只有扩充人的自主活动的领域，才能增加个人自我实现的可能性”。至于如何实现劳动的解放，使人真正能在劳动中获取快乐，他提出，关键在于一定要使劳动成为目的而不是手段，他说：“真正有意义的劳动同消遣是一回事。”他还特别指出，必须把当下那种单纯为了生产物质生活资料的异化劳动同能使人获得快乐的、作为自由自觉的活动的劳动区别开来，对前者来说，不是越多越好，而是尽量减少。这样我们可以在他论述劳动解放的篇章中看到这样的命题：“如果人们消费得好些，就得劳动得少些”、“劳动的废除意味着时间的解放”、“真正的生活始于劳动之外”、“更少地生产，更好地生活”，他把减少这种劳动作为实现劳动解放的一个重要内容。以马尔库塞、高兹等人为代表的“西方马克思主义”理论家强调实现人的劳动的解放，并不像某些人所说的那样只是一种纯粹乌托邦，而是同实践马克思的人的全面发展理论、创建新的生活方式联系在一起，它实际上为正处于迷惘中的现代人指明了前进的方向。

四

就“西方马克思主义”的社会理论而言，其在 20 世纪的突出成就主要表现在两个方面：一是创建了一个新的社会学流派，即批判的社会学，亦即辩证的社会学；二是对现代人特别是现代社会作了引人入胜、目光如炬，能使人刻骨铭心的分析。或许可以这样说，“西方”马克思主义理论上的最有价值之处正是体现在其社会理论方面。

在 20 世纪上半叶的社会学的舞台上，显然是实证主义社会学，亦即经验的社会学在唱主角。“西方马克思主义”的一些代表人物首

先向实证主义社会学发难。至今人们回忆起在 20 世纪五六十年代发生在联邦德国的那场以阿多诺等“西方马克思主义”代表人物为一方,以波普等实证主义社会学家为另一方的惊心动魄的争论,仍感到心潮激荡。在那场争论中,“西方马克思主义”理论家处于攻势,而实证主义社会学代表人物处于守势。“西方马克思主义”理论家,主要是法兰克福学派的代表人物以其社会批判理论对实证主义社会学的一系列观点展开了犀利的批判。所有这些批判的主要内容都反应在批判的主将阿多诺所提出的一系列相关命题中。例如:“实证主义社会学由于‘崇拜事实’而不能辨别历史的‘否定性’”,这是揭露实证主义社会学标榜“中立的”伪装,而实际上是在证实这个现存的社会形式是经过“科学验证”的事实的总和;“实证主义社会学崇尚肯定性思维方式”,这是从思维方式的角度说明实证主义社会学必然走向肯定主义和顺从主义;“实证主义社会学所理解的认识标准是单声部的”,这是说实证主义社会学无视现实的丰富多彩,而只是尽可能简单地来描述它;“实证主义社会学把自然科学的模式移植到社会上”,这是说实证主义社会学以自然为样板,抹杀自然科学与社会科学的区别,导致对社会的研究也成了纯粹的复制;“实证主义社会学使社会学研究局限于有限的现象领域”,这是揭露实证主义社会学无法深入到现实的本质层次,从而不能为社会理论从总体上把握社会这一伟大的目标做出贡献;“实证主义社会学在客观性的外衣下推崇主观任意性”,这是说明实证主义社会学其崇尚的客观性只是方法的客观性,而不是被调查的东西的客观性,它允许科学事业自身的任意性;“实证主义社会学是‘残余真理论’在社会学中的一个变种”,这是实证主义社会学由于竭力排除科学研究中的主观因素和价值因素,从而与强调真理是在认识思维中消解了主观掺杂物以后所剩下的结晶的“残余真理论”走到一起去了;“实证主义社会学迷信把主观陈述与其客观因素作简单对照”,这是说实证主义社会学根本不了解在给定的客观因素中,必然会首先强调与被研究的主观意见、情感相关的

东西,因此作这种简单的对照不能揭示事物的本质。

这些“西方马克思主义”理论家对实证主义社会学不是为批判而批判,而是在批判中致力于创建一种新的社会学。他们把这种新的社会学称为“辩证的社会学”、“否定的社会学”、“批判的社会学”。阿多诺提出:“经验的社会学与辩证的社会学无法归于一个公分母”,强调他们所创建的批判的社会学与传统的实证主义社会学的不相容性。我们同样可以从阿多诺所提出的相关命题了解这种批判的社会学、辩证的社会学的要旨:“辩证的社会学发源于哲学”,这是强调辩证的社会学企图通过揭示出社会的根本,即传统哲学称之为永恒本质,来重新论述哲学提出的问题;“辩证的社会学以社会总体为对象”,这是在研究对象方面把辩证的社会学与局限于社会个别现象的实证主义社会学区别开来,强调其研究对象是社会总体及其运动规律;“在辩证的社会学看来,经验的方法不值得偏爱”,这是把经验的方法基本上排除于辩证的社会学之外;“辩证的社会学使经验研究服从于理论思辨”,这是强调辩证的社会学不应摆脱自己的主观性,更不应该放弃自己的理论思辨,理论思辨是洞见社会机制、本质的智力源泉;“辩证的社会学不仅仅是一种知识,更是一种武器”,这是强调辩证的社会学的根本任务是对文化、社会、世界观等方面展开批判,它不断地揭露社会的不公正,这与为现实辩护的实证主义社会学形成了鲜明的对照;“辩证的社会学体现了价值、理论与实践的统一”,这是提出了辩证的社会学将反对使理论脱离社会实践,而是突出对社会现实的批判应为人类的自由解放服务;“辩证的社会学坚持哲学与具体学科的统一”,这是强调辩证的社会学将反对把学科专门化,而是强调社会研究的综合性,把哲学与具体学科统一在一起;“辩证的社会学应是一门艺术”,这是强调艺术在辩证的社会学中的作用,认为只有借助艺术,社会学才能实现帮助人类摆脱奴役、获得解放的目的。

应该说,这些“西方马克思主义”理论家对辩证的社会学的构建

与他们对实证主义社会学的批判是相一致的。就他们对实证主义社会学的批判而言,确实是击中要害的。马克思在《神圣家族》中曾批判实证科学把世界上一切运动都归结为机械运动或数学运动的错误,并在《关于费尔巴哈的提纲》中进一步指出,旧唯物主义的主要缺点只是从客体的、直观的形式去理解事物。可以说,实证主义社会学在这方面与马克思当年所批判的实证科学、旧唯物主义无异。并且这种倾向一直延伸到今天,并且愈演愈烈。“西方马克思主义”理论家的批判能使人们看清这种打着公正、现实旗帜的实证主义社会学以及一切与此相通的倾向的本质与危害。另外,就他们对辩证的社会学新的构建而言,实际上是开创了社会学研究中的一种新的路向。这种新的路向用重视认识主体来代替重视认识对象,用强调人的情感、欲望和精神自由来对抗强调语言、逻辑和经验,用突出价值来反对突出事实。这很有可能是走向了另一种极端,但在理论研究中常常出现这样的现象:用一种极端去反对另一种极端往往是最能引起人们的注意。在反对一种错误的倾向时,往往是那种极端性的批判,而不是那种四平八稳的批判做出的贡献最大。

这些“西方马克思主义”理论家所创建的辩证的社会学最核心的主张是要把研究的重心移到人这一主体上。“西方马克思主义”的人本主义倾向的理论家研究的中心就是对人的研究。在他们看来,只有把人的问题搞清楚了,才能进一步去研究社会,即一方面研究现行的社会究竟是否符合人的标准,另一方面研究按照人的标准人应该建立什么样的社会。这是西方人本主义理论家曾经走过的路,“西方马克思主义”的一些理论家也在走这条路。与此同时,他们又把对人的研究归结为对人的本性的研究。在他们看来,对人性的研究就是求得一个“定向和献身的框架”。他们有时把此称为“寻找自我”。他们一般都认可人性的存在,有个别人,如萨特虽然曾提出过:“人性是没有的”,但实际上同样把主要精力花在对人性的探讨上。“西方马克思主义”中的科学主义倾向的理论家,虽然反对把人性的研究置

于研究的中心,但这也并不妨碍他们对人性的研究,如科莱蒂曾提出过“人的本质是一个社会历史主体”这一著名命题。

在“西方马克思主义”的代表人物中,数列菲伏尔、萨特、梅劳-庞蒂和弗洛姆对人性的研究最集中,也是最典型。让我们浏览一下他们的相关命题以了解他们的人性观。

列斐伏尔指出人性充满着矛盾,这主要表现在它既是抽象的,又是具体的。他的相关命题是:“人性是最高的具体,同时也是极端的抽象。”他主要从以下两个方面来规定人的本质:其一,人具有无限的创造能力。他说:“人的活动是创造性的,人通过自己的活动创造了自身”、“人类是一种有着自己的未来并逐渐掌握全部未来的生物”、“人的生存就是一种对象性的创造活动”。这是把人的创造性置于人性的核心。在他看来,人的这种创造性不但创造了自身,而且又造就了自然界。他说:“只有人的活动才使自然界的存在具有了意义”、“人的劳动使以人为中心的自然界人化”、“无论一个什么样的存在物,都有转向人的活动的一面”、“精力充沛的人类凭借自己的创造性活动把自己变成自然界又把自然界变成人”。其二,人性趋向于总体的存在。他说:“人的存在的总体就是人性”,这是把人性与总体联系在一起。他还说:“总体的人是对无限而言的一个极限”、“总体的人就是整个自然界”、“总体的人是生命和主体—客体”,这是说人正是凭其对总体的渴求才能实现与自然的融为一体。在他看来,只有真正实现了总体性,才能克服异化,他明确在提出:“总体的人是消除了异化的人。”由此出发,他把实现总体性视为至关重要,请看他的命题:“对于希望真正解决问题的人来说,惟一的出路就是努力把握总体性。”像所有人本主义的思想家一样,列斐伏尔论述人性时总免不了要说及自由。但他不是强调作为人性的重要内容的自由的绝对性,而是突出自由的相对性。他说:“人类每时每刻地处在与使自己得以生存但又无法主宰的东西分离的境地”、“纯主体的(单子的)集聚无法使主体摆脱孤独”、“人在脱离自然的同时必然又要受制于自

然”、“人的活动会把自己引入社会决定论之中”，所有这些命题都表达了作为人性的自由总是相对的。

萨特在早期曾在本体论的层面上论证自由是人的根本存在方式和本质，提出过“人是被判定为自由的”著名命题。他向马克思主义靠近，成了一个“存在主义的马克思主义者”后，实际上依然把人的本性与自由联系在一起，只是不再纯粹抽象地来论述自由，而是对自由作了某种历史的、现实的分析。作为一个“存在主义的马克思主义者”的他对人性的基本看法，反映在他的下述两个命题中：其一，“人是赋予意义者—被赋予意义者和被赋予意义者—赋予意义者。”在他看来，承认人的“意义”是被社会环境所“赋予”的还是不够的，还得承认人是自己“赋予”自己以意义的，因为人只有将被环境所“赋予”的意义付诸行动时，才能显示出自己的意义。其二，“人是询问者—被询问者和被询问者—询问者。”他认为，人要理解对象，人不能只靠外在的知识，而必须加以自我体验，人要达到理解，与其询问他人不如询问自己。萨特强调，这两个命题实际上是把存在主义的“主观性”补充到马克思主义的人学中去了，从而突出了人性的创造性与能动性的方面。他的下述命题则反应了他已经开始对作为人的本性所在的自由做出一定的限制了：“每个人都必须把匮乏这个基本的偶然性当作必然性来认识”、“每个人对于一切其他的人来说都是一个非人”、“每个人不是作为个人或他者，而是作为共同的人的一分子存在着”、“人越是把物内化于自身，人本身也越外化于物”、“人类的目标在自我实现的同时，在自己的周围确定了一个反合目的性领域”。

梅劳-庞蒂作为一个从存在主义走向马克思主义的理论家，同样把自由视为人性的主要内容。但他强调的侧重点不是一切行动甚至人的存在均是人自己自由选择的，而是人的自由都是相对的、有限的。他的著名命题是：“人是自由的，但这种自由并不是无限的。”在他看来，自由之所以不是绝对的，主要在于人性并不单纯是心理的，

它还受社会条件的影响。他提出：“对于个人来说，社会不是个人遇到的意外，而是人的存在的有机部分”、“人在社会中的存在不同于物在盒子中的存在，人在其灵魂深处承受着社会”。他认为，要真正知道什么是人性，就必须理解人与外部世界的相互关系。他用这样一些命题来表述人与外部世界的关系：“不仅个人把意义注入外部世界，而且世界也把意义注入个人”、“我们选择世界，世界也选择我们”、“我们在一个不可解脱的三角中同世界和其他人纠缠在一起”。梅劳-庞蒂认为，只要对自由作些限制，即在与外部世界的相互作用中来理解自由，那么就可以把这样的自由直接视为就是人性，而真正在现实中起作用的正是这种自由。他说：“自由只有通过拾起历史在疑难的时刻提供的意义才能改变历史。”

弗洛姆反对从是善还是恶的角度来研究人性，他强调：“人性既不是善的，也不是恶的。”他解释说，如果人们相信人只有善的潜能，那就会对恶的事实作乐观的歪曲；如果人们相信人只有恶的潜能，就看不到人可行善事。正确的做法是探究每一种潜在性得以发展的条件。在弗洛姆看来，现代人都迷失了自我，不知道自己的本性之所在，于是他给自己提出了“寻找自我的使命”。他认为自我，即人的内在需求产生于人所特有的生存处境，所以要了解这些需求必须剖析人的生存处境。他提出：“人的生存经常处于失冲状态。”他揭示出人类生存固有的三对矛盾：生与死之间的矛盾、人的潜能的实现与生命的短暂之间的矛盾、个人化与孤独感之间的矛盾。人为了克服这些矛盾，产生了两大需求：超越的需求和关联的需求。而正是这两大需求是他要寻找的人的自我，亦即本性之所在。于是他提出了这样一个著名的命题：“超越与关联的需求是人真正的自我。”弗洛姆不讳言自由对人的重要性，但他又提出：“自由对人具有双重意义”，即自由一方面能使人获得发展空间，增长个人的实力，使人真正成其为人，另一方面又使人陷于孤独之中，切断了使自己与他人相联系的原始纽带。正因为如此，在人没有用正确的方法解除孤独的情况下，人往

往是宁愿不要自由也不愿遭受孤独的折磨。这样他又提出：“人会逃避自由。”弗洛姆有时还把对人性与人的性格结构联系在一起。他指出，只有那种创造性的性格结构才是没有被异化了的人性。他说：“人格的创造指向是人通过使用他自己的力量实现固有潜能的本性”、“人不仅是理性的善于社交的动物，他也可以被称为是一种有自发创造性的动物”。

这些“西方马克思主义”理论家由于基本上撇开了人们之间在物质生产过程中所建立起来的社会关系来研究人的本性，所以从总的来说还是在抽象的人本主义的范围内对人的本性的研究。但尽管如此，他们的研究还是很有启发意义的。如果要总结和归纳 20 世纪对人的本性的研究的理论成果，就不能无视这些“西方马克思主义”理论家的研究。他们的研究的突出贡献可以概括为：其一，随着现代社会的飞速发展，日益向人们提出了不仅从客观方面，而且要从主观方面进一步探究人的内心世界的奥秘。这些“西方马克思主义”理论家顺应这一历史要求，从心理学的角度，结合人的心理需求和特征来研究人的本性，补充了对人的认识的一个重要维度；其二，把自由直接等同于人性，把自由当作比人本身存在的生命还重要的东西，这不仅是人们的一个基本的信念，而且已经载入世界上极大多数国家的法典之中。这些“西方马克思主义”理论家虽然也不否定自由是人性的组成部分，但论证了自由的限度和相对性，特别是指出了自由对人的双重意义；其三，把人定义为自由自觉的存在物，是马克思当年对人的本性的一个原创性的观点。这些“西方马克思主义”理论家不但在新的形势下进一步重申了这一观点，把人的本性与创造性联系在一起，而且对什么是创造性做了许多新的阐发；其四，在西方思想史上尽管有许多思想家对人性的这一方面那一方面有着深刻的认识，但并没有就人性的全面性做论述。这些“西方马克思主义”理论家明确提出人是总体的人，并相应地强调人性的全而性。

如前所述，这些“西方马克思主义”理论家对人性的研究不是为

了研究而研究,而主要是为判断一个社会的好坏提供一个标准,即看生活在这一社会里的人的人性是实现了还是异化了,看这一社会能否使用现存的物质手段和精神手段促使人的本性得以满足。实际上,“西方马克思主义”的社会理论,乃至“西方马克思主义”的整个理论对当代人产生最大影响的正是他们从其人性理论出发对现代资本主义社会的分析批判。这里列举若干:

先看他们对消费主义的批判。在这些“西方马克思主义”理论家看来,追求物质享受不是人的本质特征,但是在现代西方社会里,人们恰恰把物质需求作为自己的最本质的需求。他们认为,这种不属于人本质需要范围的虚假的需求是这个社会强加给人的。马尔库塞用这样一些命题来表述现代西方社会是如何依赖于制造虚假的需求和实施强迫性的消费的:“对于晚期资本主义社会来说,制造虚假的需求变成了它最必要的装置之一”、“实施强迫性的消费是现代西方社会统治人的最新的方式”、“把人变成贪婪的消费机器是现代西方社会得以发展的真正秘密所在”、“现代西方社会已成功地通过使个人的需求与社会需求的一体化,达到了使个人与整个社会制度的一体化”。至于这种消费主义究竟给人带来了什么,在这方面数马尔库塞与弗洛姆的论述最系统。马尔库塞的相关命题有:“在消费主义下人过的是痛苦中的安乐生活”、“现代人把自己交给了商品世界的拜物教”、“一旦把追求物质享受作为自己的最本质的需求人就成了单向度的人”、“个人花钱得到了的物品和服务控制了他们的需要,僵化了他们的机能”、“在消费社会中不是产品为了满足人的需要而生产,而是人为了使产品得到消费而存在”、“发达工业文明的奴隶们是升华了的奴隶,但毕竟还是奴隶”、“统治者能够抛出的消费品越多,下层人就越牢固地受各种各样的统治官僚束缚”。弗洛姆的相关命题有:“在消费社会中人过的是占有而不是存在的生活”、“消费者的天堂并没有给予它所允诺的快乐”、“现代人酷似一个张着大嘴的永恒的吸乳儿”、“在消费社会中最正常的人也是病得最厉害的人”、

“在工业社会里人正在变成贪婪的消费机器”、“在现代西方社会中原先是手段的那些活动现在变成了目的”、“今天,人的幸福就是‘寻求快活’,而寻求快活就是通过消费得到满足”、“当我们把自己转变成了完全被动的消费者,那就成了行尸走肉”、“贪婪是一种会给人带来无限痛苦的地狱,它耗尽了人力图满足其需求的精力”、“无节制的消费会造就一种以商品作为宗教信仰的人”。当然,在“西方马克思主义”理论家中,对消费主义做出如此尖锐批判的决不仅是马尔库塞和弗洛姆俩人,这种批判几乎见之于所有代表人物。如哈贝马斯也曾提出过这样的命题:“提高生产力、增加消费的愿望并不即是争取‘美好生活’的愿望。”

再看他们对合理性的批判。许多“西方马克思主义”理论家认为,当年韦伯所揭示的现代人被禁锢于现代社会合理化的“铁的牢笼”之中的现象在现代资本主义社会是发展到了极致,于是他们致力于对现代资本主义社会的合理性的批判。卢卡奇把合理化当作物化的一项重要内容进行批判。他说:“物化是资本主义社会的普遍现象”、“现代资本主义社会的存在所必需的一切条件都倾向于用合理的物化关系去取代展示人类关系的自然关系”。在他看来,物化的普遍化也就是工具理性的普遍化。所谓合理化,就是按照可计算性原则来调节工人在劳动中的操作行为,而这正是构成物化的动因。他的下述一系列命题可以视为他对工具理性、合理化、物化的危害性的深刻揭露:“在资本主义发展过程中,物化结构越来越深入地、注定地、决定性地沉浸人人的意识里”、“合理化不是解放人,而是相反地在物化人”、“在合理化过程中,生产的客体的破碎化必然包含有它的主体的破碎化”、“劳动过程合理化的结果是人不是这个过程的真正主人”、“处于合理化过程中的人的直观态度把时间降到空间的水平上”。法兰克福学派的一些代表人物则集中批判工具性合理化,霍克海默尔和阿多诺提出:“工具性合理化正使数学的步骤变成思维方式”、“工具性合理化使理性失去了其本身所具有的光辉”、“工具性

合理化使思维本身降低到工业过程的水准”、“在工具性合理化支配下,人只习惯于更加精确无误地对符号做出反应”。马尔库塞说:“正是工具性的合理化导致了整个现代西方社会成了一个单向度的社会”、“工具性合理化正把真同善、科学同伦理分割开来”。哈贝马斯则用更加明确的语言对工具理性展开批判,他说:“工具性合理化的社会也就是合理的极权社会”。“生态学的马克思主义者”高兹认为,现代资本主义社会中的合理性主要是经济层面的合理性,这样他把批判矛头主要指向经济合理性。请看他论述经济合理性的一连串的命题:“经济合理性发端于计算和核算”、“从我的生产不是为了自己的消费而是为了市场那一刻开始,经济合理性就开始启动了”、“在经济合理性的指导下,生产必然仅仅是被商品交换所支配”、“经济合理性突破了‘够了就行’的原则,而崇尚‘越多越好’的原则”、“作为资本主义社会经济合理性的一大成果,劳动使劳动者失去了一切人性味”、“经济合理性的要害在于使生活世界殖民化”。

最后看他们对生态危机的批判。“西方马克思主义”理论家对现代西方社会中生态危机的批判,主要着眼于对这种危机所引起的人性受摧残、受压抑的揭露。在这方面,数马尔库塞的论述最具代表性,从而我们着重浏览马尔库塞的相关命题。马尔库塞对生态危机的批判是建立在对自然特定的看法的基础之上的。他说:“对生命的追求是人和自然的共同本质”、“在自然界中存在着支持和促进人的解放的力量”、“可以把自然界看作是没有目的性的、没有‘计划’和‘意图’的主体”、“自然界不仅是人生活的源泉,也是人的美感的源泉”、“自然界是人的性本能实现的天然空间”。基于对自然的这一认识,在他看来,破坏自然必然会摧残人性。他说:“一个被污染了的自然就是使人的性本能受奴役的地狱”、“对自然的破坏使人自己成为一种没有根基的、迷失方向的存在”、“被人类的暴行侵犯了的自然界正成为控制人的社会伸展出来的手臂”。同样基于对自然的这一认识,他又提出反对生态危机就是反对奴役人性、解放自然就是解放

人性。他说：“自然的解放是人类总解放的一个组成部分”、“反对空气和水的污染的斗争就是一场政治斗争”、“自然的解放就是恢复消耗在无休止的竞争中的感性美的特性”、“自然的解放可以培养人的新感性”、“所有的欢欣幸福都来源于：对自然的控制有利于生存的解放和平静”。又同样基于对自然的这一认识，他又提出了新的处理自然与人相互关系的原则。他说：“对自然进行人道的占有”，这是要求人们开发自然时牢记让自然为满足人的各种需求、促进人的全面发展服务；“为了物而同物发生关系”，这是要求人们在与自然相处时不仅想到从自然界中索取些什么，还要想到能为自然界服务些什么；“按照美的法则来塑造对象性的世界”，这是要求人们充分利用自己具有美感这种能力，对自然界进行美的还原。其他的一些“西方马克思主义”代表人物虽然不像马尔库塞那样把生态危机直接地视为人性受摧残的危机，但也把对生态危机的揭露与对现代资本主义社会的批判联系在一起。如高兹提出过这样一些命题：“资本主义的危机从本质上说就是生态危机”、“资本主义的利润必然破坏生态环境”、“保护生态环境的最佳选择是先进的社会主义”。再如莱易斯则提出过这样的命题：“控制自然与控制人这两方面存在着内在的逻辑联系”、“本能的克制是支持控制外部自然的事业所必需的”、“控制自然应重新解释为对人类和自然之间关系的控制”。

“西方马克思主义”理论家对现代资本主义社会的批判还可以一一列举下去。显而易见的是，他们的批判是围绕着异化这一主题展开的，即他们从各个方面揭露了现代资本主义社会中的异化现象。当然这是一种人本主义的批判，通过他们的批判我们所看到的是在现代资本主义社会中严重存在的社会与人性的对立。尽管人们对这种批判提出了这样那样的批评，但毫无疑问，正是这一批判大大地开拓了对异化现象的研究，使我们透过现代资本主义社会的表现现象，在一定程度上认识到了其真面目。这种批判，较之那种断言资本主义已经进入太平盛世，较之那种拜倒在资本主义物质文明面前的观

念,要积极得多。

“西方马克思主义”理论家一方面用他们对人性的看法作为标准来评判现代资本主义社会,另一方面又从他们的人性理论出发构思新的社会,即社会主义社会的图景。他们对社会主义社会前景的构想虽然比起他们对现代资本主义社会的批判来说要暗淡得多,但也有不少亮点。这里也列举几个代表人物对未来社会主义的设想:

弗洛姆强调社会主义是一个建基于“人性”全面发展的社会,他关于社会主义的设想就是对“人道主义的社会主义”的设想。他认为马克思社会主义理论基础是建立在人的概念之上的,他提出了这样的命题:“马克思关于社会主义的概念是对人的异化的一种抗议。”在他看来,社会主义的目的和中心就是一个字:人。他用大量的命题来表述这一思想,例如:“社会主义的目的是人”、“社会主义是作为某种实在东西的人的本性第一次真正的出现”、“社会主义是一个为人的真正需要服务的社会”、“社会主义的最高原则是人的价值高于一切”、“人道主义的社会主义是人性在合理的条件下发挥作用的自然的逻辑的结果”、“社会主义必须穷本溯源,而本源就是人”。那么这种人道主义的社会主义究竟如何体现以人为中心呢?对此,弗洛姆也有众多的论述。如他强调必须反对一切形式的暴力,他的相关命题是:“社会主义就是一场在社会的现实中反对毁灭爱的抵抗运动”、“社会主义的人道主义是彻底反对任何形式的战争和暴力的”。他主张改善人与人之间的关系,这一命题可以视为是他对这一思想的最确切的表述:“对于社会主义的任何概念和实践,都必须从它所促进的人与人之间的关系的角度来衡量。”他主张从物质支配人变为人支配物质,他说:“社会主义使人重新驾驭物质。”他认为社会主义要实现人与自然的高度统一,他的相关命题是:“社会主义要实现人与自然合而为一”。

马尔库塞强调社会主义是一个非压抑的“人的本能”结构完全解放的社会,他关于社会主义的设想是“总体性社会主义”设想。马尔

库塞并不讳言,他所说的社会主义具有强烈的乌托邦主义的色彩,他说:“通往社会主义的道路也许是从科学到乌托邦,而不是从乌托邦到科学。”在他看来,判断一个社会是否是社会主义的标准不是根据社会生产力发展的水平和生产关系,而是人性的标准,他说:“把社会主义最终实现的根源归结为生产力的发展是一种对生产力的崇拜。”因为苏联模式的社会主义也把发展生产力作为社会发展宗旨,所以在他看来苏联模式的社会主义挂的是社会主义的招牌而实际上与资本主义社会无异,他提出了这样一个命题:“提高劳动生产率成了资本主义和斯大林主义共有的斯达汉诺夫主义的神圣不可侵犯的理想。”他强调社会主义必须以人性的实现作为根本目的,他的许多命题是用于表述这一思想的,如“社会主义的要求和实现的必要性建立在人性的异化和复归的理论基点之上”、“社会主义实现的是人的本质这一定义的革命”、“对马克思来说共产主义的基础就是人的本质的某种实现”、“社会主义的生产必须改变定在的性质,即需要和满足本身的性质”。如前所述,马尔库塞把人的本质说成是爱欲,从而他又把社会主义实现人的本性具体化为实现人的爱欲,他有这样一个著名的命题:“社会主义的政治运动在今天就是为生命而战,为爱欲而战。”由此出发,他又把社会主义定义为履行快乐原则,他说:“社会主义所实现的是建立在快乐原则基础上的自由社会和乌托邦。”在他看来,社会主义革命有其“生物学”的基础,社会主义革命是一种本能结构的变换,未来的社会主义的根本标志是人的本能结构中爱欲占有优势,他说:“一个非压抑的本能结构得以解放的社会就是社会主义社会。”他还提出,一旦这一社会真正实现了人的本能结构的解放,那么这一社会也就成了一个“总体性的社会主义社会”,同时又是一个充满着美感的社会,他的这一命题曾经感染过无数的人:“社会主义社会就是一个按照美学的尺度和艺术所展现的新感性来创造的社会。”

哈贝马斯把未来社会主义社会设想成是“交往合理化的社会”。

在哈贝马斯看来,如果把社会主义建立在生产力发展的基础之上,那这种社会主义实际上带有资产阶级“经济主义”、“物质主义”和“生产主义”的特征,这种社会主义不能反映一个合理社会的本质。他强调,要从“生产范式”转移到“交往范式”,用“交往社会的乌托邦”取代“劳动社会的乌托邦”,他说:“乌托邦的重点正在从劳动的概念推移到交往的概念”、“未来的合理社会就是一种交往社会的乌托邦”。正因为哈贝马斯看来,社会主义社会是一种具有乌托邦主义色彩的社会,所以他又特别重视哲学和理论在构建未来社会主义社会中的作用,他提出过这样的命题:“社会主义应当通过对哲学保留,使哲学直接变为现实”、“社会主义应当直接掌握哲学传统这种生产力”、“作为哲学传统的生产潜力应该在新的社会主义社会中有它的地位”。哈贝马斯从其“系统”与“生活世界”的二元社会结构理论出发,提出由于当今社会的“生活世界”已完全“殖民化”了,所以当务之急是如何使之合理化,于是他提出了这样的命题:“合理的社会应当是生活世界合理化的世界”。又因为在他看来,“生活世界”只能是一个只能从交往行为方面才能加以理解和说明的世界,从而他认为“生活世界”的合理化实际上就是交往行为的合理化,一个合理的社会主要是指交往行为的合理化,请看他的命题:“合理社会应该是一个主体间行动不受强制的、以理解为目的的交往合理化的社会。”至于作为未来理想社会,即社会主义社会的主要内容和重要标志的交往合理化,究竟是怎么一回事,他也提出过许多相关命题加以阐述:“交往行为的合理化意味着人的解放、个体化、不受限制的交往的扩大”、“交往行为的合理化为社会成员提供了进一步解放的不断个性化的机会”、“交往行为定向于主体际的遵循与相互期望相联系的有效性规范”、“以理解为目的的行动的层次是存在于素朴的和反思的交往形式之中的”、“进行交往行为的主体始终是在生活世界范围内相互理解的”、“要实现交往行为的合理化,首先要建立良好的对话和交往的环境”、“从交往行动向商谈讨论的过渡,在社会世界方面意

味着使某时现存的种种规范道德化”、“只有通过论证这一搭桥原则,我们才能走向商谈伦理”、“日常交往实践中,言语行为留住了一种它们在文学文本中失去了的力量”、“正如交往行动执行了中心的社会职能一样,同样地语言的媒体也完成着实体理解的任务”。

高兹把他所设想的未来的社会主义称为“后工业社会主义”,由于他同样认为这种社会主义体现了新的乌托邦精神,所以他有时又称这种社会主义为“后工业社会的乌托邦”。作为一个生态学的马克思主义者,他通过揭示资本主义的生产逻辑无法解决生态问题,来说明社会主义社会形态建立的必要性。他强调,现代社会太需要乌托邦了,因为人们只有凭借乌托邦才能去“想象、期待和激发显现在当前变革中的潜在的转变”。他认为,他所设想的未来社会主义的根本宗旨就是要超越信奉“越多越好”的经济理性,他提出了这样一个命题:“超越经济理性之日,也是社会主义实现之时。”他认为这种超越了经济理性的社会主义是真正追求生活意义的社会主义,它有几个基本方向:其一,使劳动成为自主的行为。他提出了一系列阐述这一思想的命题,如“社会主义社会中人的劳动是由从事劳动的人自己组织起来的”、“社会主义社会中劳动者与劳动产品的关系体现了对自我确定的目的的自由追求”、“社会主义社会中的人的劳动所达到的是从事劳动的个人的目的”、“社会主义社会中获得的权利是劳动的权利,而不是挣钱的权力”。其二,适可而止的消费。他说:“社会主义社会将挣脱更多与更好之间的联系,而重新建立起更少与更好之间的联系”、“社会主义社会将返回到够了就行和知足常乐的原则”、“社会主义将提供一种新的生活方式:更少地生产,更好地生活”。其三,不再以劳动为基础。在他看来,由于科学技术的发展使传统劳动已减少到最低限度,从而人类完全可以在劳动之“外”去谋求满足。他说:“未来的社会主义社会自由时间将压倒非自由时间,闲暇将压倒劳动”、“未来的社会主义社会不再是一个以劳动为基础的社会”。其四,实现人的全面发展。他认为,只要在上述方向上有

了进展,人的全面发展也就指日可待了。他说:“未来社会主义社会劳动的解放会使人发现一种新的存在方式”、“未来的社会主义社会是一个自由时间的社会的乌托邦”、“未来的社会主义使人的全面发展真正有了可能”、“未来的社会主义社会是一个解放了时间的社会”。

上述四位“西方马克思主义”理论家对未来社会主义社会的构想,显然是一种以他们的人性论出发的构想,是用他们的人道主义思想对社会主义观念的阐发。这种社会主义与马克思主义的科学社会主义有着天壤之别,全部的关键在于,他们的这些构想,根本不考虑社会主义与资本主义在“生产关系”上的本质区别,相反却强调在物质生产领域中寻找社会主义的本质特征没有抓住社会主义的真正含义。他们所构想的这种社会主义实质是“现代乌托邦社会主义”。正因为这种社会主义具有强烈的“空想性”,从而遭到了普遍的批评也在情理之中。但必须指出,对他们所构想的这种社会主义也不能加以全盘否定。不可否认,他们是从心理、意识、社会 and 科学技术等许多方面进行了较为深入的研究后才做出这些构想的。在一定程度上,它反映了20世纪的人类在新的历史条件下对社会主义的新认识。我们要像当年马克思主义的经典家重视18、19世纪的乌托邦社会主义,即空想社会主义那样重视现代乌托邦社会主义,即“西方马克思主义”理论家所构想的社会主义。他们确实从生存的最基本的根基上向人类展示了真正值得追求的生活方式。或许他们也“天才”地猜测到了在现代条件下社会发展的正确走向。

五

人类刚刚经历的20世纪,最值得回味的可能就是世界性的科技革命潮流的兴起。这股潮流在有效地改变着人类的生活的同时,也牵动着“地球村”所有“村民”的心。人们面对这股潮流,对科学技术做出了煞费苦心的研究。20世纪的“显学”首推科学学大概不会有

多少争议。在对科学技术的各种研究中,最使人延颈企踵的就是对科学技术社会政治效应的研究,即研究这股不断发展着的科技革命潮流将会引起何种社会政治效果?它究竟会以何种形式、何种概率、何种规模、何种程度、何种速度上影响和制约人类的社会政治生活?

一谈及对科学技术社会政治效应的研究,人们马上会想起那些歌颂派。他们把科技革命说成是自动地把人类运载到未来理想王国的工具,把世界性科技革命潮流视为自动地从根本上解决不合理社会现象的“政治永动机”和“自动流水线”。这种理论观点虽然构成了20世纪在科技社会功能问题上的主流,但在理论上实在没有多少新的创造。当近代科学的曙光在地平线上刚升起的时候,英国的培根就洞察到科学是“伟大的复兴”的最好的工具,并发出了“知识就是力量”的呐喊。自此以后,这一声音一直是时代的最强音。因此,真正有创见的倒是那些批判派。他们从不同侧面揭示了科学技术对人类的种种负面效应,并在此基础上分析了科技理性、科学主义对人类的危害。在某种意义上说,20世纪的许多大思想家正是由于在这一方面做出了理论建树才扬名于世的。试想一下,韦伯如果没有关于价值理性和工具理性的分析,齐美尔如果没有关于合理化与物化的批判,胡塞尔如果没有对于实证主义的科学世界的批判,海德格尔没有关于技术世界中人的文化困境的剖析,所有这些人能有今天在人们心目中的形象吗?

我们必须在这样一种背景下来认识“西方马克思主义”的理论家的科学技术理论在20世纪思想史上的地位。他们属于在科学技术社会政治功能问题上的批判派,而且比起韦伯、齐美尔、胡塞尔、海德格尔这些人来,他们的分析更系统、更深入。他们是在综合了所有这些人的理论的基础上才提出自己的观点的,也就是说,他们是站在这些人的“肩膀”上做出自己的理论创造的。更何况他们在许多场合是在马克思主义的名义下进行这方面的理论活动的,因此马克思主义的科学技术观给了他们丰富的营养。尽管“西方马克思主义”所惯有

的那种好走极端的思维方式在这里也暴露无遗,从而他们在科学技术社会政治功能问题上的许多偏激之词曾遭到了许多人的批评,但从总的来说,他们的相关观点还是给人留下了极深刻的印象,当人们走入新世纪想认真地估计一下科学技术在新世纪的功能与效用,并相应地制定出正确的对策时,首先想到的是“西方马克思主义”理论家的研究成果,起码把此作为思考的一个出发点。

让我们先看看“西方马克思主义”理论家对科学技术的富有创意的两个基本判断:

其一,他们明确地提出科学技术是第一生产力。“科学是生产力”是马克思主义历来的观点。马克思曾经指出“生产力里面也包括科学在内”。(《政治经济学批判大纲》(草稿),第三分册。人民出版社1963年版,第350页)“西方马克思主义”理论家的独创之处在于在马克思的理论的基础上进一步提出科学技术在当今的时代已成了第一生产力。在这方面数哈贝马斯的论述最系统。他早在1968年在许多场合就做出了科学技术已成了第一生产力的判断。他把科学技术成为第一生产力作为当代资本主义的两大重要标志之一(另一重要标志是实施国家干预政策)。请看他的命题:“标志着先进资本主义特征的另一个发展趋势就是科学技术成了第一生产力”、“在当今资本主义社会中,科学技术成了第一生产力”。哈贝马斯不但在当今世界上最早做出了科学技术已成了第一生产力的判断,而且还具体论述了做出这一判断的理由。这可以看他的两个相关命题:“推进科学研究与技术之间的相互依存,这使科学技术成了第一生产力”、“科学、技术及其运用已结成一体”。哈贝马斯把“技术科学化”、“科学、技术及其运用结成一体”视为科学技术成为第一生产力的主要根据和重要标志,是抓住了问题的关键的。值得指出的是,哈贝马斯的论述并没有到此为止,而是在此基础上进一步提出了这样一连串的命题:“科学技术成为第一生产力与马克思的劳动价值论的运用前提的告吹是同步的”、“在这一社会中,价值不再是由劳动而是由科学技

术创造的”、“作为第一生产力的科学技术已成了独立的剩余价值的来源”、“科学技术准自动的进步,成了一种独立的变数”。哈贝马斯撇开人的劳动,把科学技术视为可以独立地创造价值,并在此基础上提出这正是科学技术成了第一生产力的缘由,引起了很大的争议。但尽管如此,人们还是普遍肯定他的下述命题:“当代的科学技术取得了合法的统治地位,成了理解一切问题的关键。”

其二,他们认为科学技术履行意识形态的职能。“西方马克思主义”理论家一般都从否定的、批判的意义上使用意识形态这一概念。例如,阿多诺提出:“意识形态就是不真实——虚假意识、诺言”,“意识形态只具有肯定性,是社会的一个严肃而听话的乖孩子”;弗洛姆提出:“我们关于自己和他人所作的思考绝大部分是纯粹的幻想,是‘意识形态’”;阿尔都塞提出:“意识形态是对个体与他们的现实存在条件的想象性关系的表述”。所有这些“西方马克思主义”理论家都认为意识形态像神话一样用颠倒的、幻想的方式反映现实世界,都把意识形态等同于“虚假意识”。他们为了说明科学技术在当今世界上所起的作用主要的负面的,进一步提出科学技术就是意识形态,竭力论证科学技术正在履行着意识形态的职能。在这方面,霍克海默尔、马尔库塞和哈贝马斯都曾做过相当精辟的论述。霍克海默最有代表性的相关命题是:“不仅形而上学,而且还有它所批判的科学,皆为意识形态的东西”、“科学技术由于保留着一种阻碍它发现社会危机真正原因的形式,因而成了意识形态”,在他看来,任何一种掩盖社会真实本性的人类行为方式,都是意识形态,而科学正是这样一种人类行为方式,所以它是意识形态。马尔库塞的相关命题是:“工艺的真理性是意识形态的内核,而工艺的合理性则是一种统治人的虚假意识”,他不但揭示了意识形态没有随着科学技术的发展而衰落,相反以更强大的无形的力量支配着人们的思想,而且说明了科学,即工艺的合理性已成了新意识形态的核心内容。哈贝马斯所提出的命题则更加清楚了,他说:“科学技术就是意识形态”、“科学与技术今

天具有双重职能,它们既是生产力又是意识形态”,与霍克海默尔、马尔库塞稍有不同的是,他并不认为科学技术从来就是意识形态,而是强调科学技术成了第一生产力后才履行意识形态的职能。

接下来,再让我们观察一下这些“西方马克思主义”理论家在做出上述两个判断的基础上,从各个角度对科学技术所展开的批判:

在“西方马克思主义”理论家中,是霍克海默尔最早展开了对科学技术的系统批判。他在《科学及其危机札记》、《理性之蚀》、《启蒙的辩证法》等论著中对科学技术的批判至今还产生着深刻的影响。他指出,当对一个更加美好的社会的关注让位于去证明当下社会应当是永恒不变的东西的企图后,一种致命的、瓦解的因素遂侵入到科学中,他提出了这样的命题:“当面临作为一个整体的社会进程的问题时,科学总会逃避它的责任。”他揭示科学技术的负面效应的著名命题是:“工艺的基本原理就是统治的基本原理”、“技术具有自身异化的社会的强制性质”,他的意思是,在科学技术统治的世界中,科学技术的发展并没有像启蒙精神允诺的那样,增强人的本质力量,相反,科学技术本身成为自律的、总体性的统治力量。他强调,随着工艺转变为强有力的现代化工具,日益起着意识形态的作用,理性也就“黯然失色”了,它已失去其解放的作用,而堕落成解放的桎梏,请看他的命题:“旨在启蒙的技术能力的进步伴随着非人化的过程”、“正当技术知识扩大人的思想和活动的范围时,作为个体的人的自主性被削弱了”。他还认为,科学技术的发展深刻地改变了人与自然的关系,确立了人对自然的无限统治权,他说:“科学技术使人把从内部和外部支配自然界变成了他们的绝对的生活目的”。

在“西方马克思主义”理论家中,数马尔库塞对科学技术的批判最尖锐,这主要体现在《单向度的人》、《论解放》、《反革命与造反》、《否定》等著作中。他提出了“科学技术的发展=日益增长的物质财富=不断扩大的奴役”这一著名的公式。他对于科学技术的负面提出的一系列的命题都是振聋发聩的,其中有:“不仅是工艺的应用,而

且是工艺本身就是对人和自然的统治”、“技术的逻各斯已经变成为统治的逻各斯”、“技术的合理性变成了政治的合理性”、“技术的社会就是一个统治的体系”、“科学技术的运用本身就扩大了对自然的征服”。在这里,马尔库塞强调的是科学技术在现代社会中不是中性的,他要破除科学技术在现代社会中的中性概念。他在破除关于科学技术“中立”的传统观念的基础上,千方百计地论证科学技术在现代社会中在“愈加高效地开发自然和精神资源”的同时,日益使人进入“渐进的奴役”之中,他提出了这样的命题:“技术的解放力量成为解放的桎梏:人的工具化”、“在技术帷幕背后,呈现出人的尊严的丧失”、“在技术进步的鼎盛时期,我们看到的是对人类进步的否定:非人性化”。在他看来,对于工人在现存技术世界中被整合的过程也就是单向度的人的生存的过程,他说:“某种技术共同体似乎把劳动中的个人整合起来,成为纯粹的劳动机器”。在他看来,利用科学技术作为统治的手段,是现代工业社会统治人的一种新形式,他说:“我们社会用技术而不是恐怖征服了社会离心力量。”

在“西方马克思主义”理论家中,论对科学技术的批判所产生的影响最大者,当然首推哈贝马斯。他的《作为意识形态的技术与科学》一文是当代研讨科学技术社会功能的代表作,除此以外,他在《走向一个合理的社会》、《交往与社会进化》、《交往行为理论》等著作中,对科学技术的负面效应也有许多独到的剖析。他明确提出科学技术对当代人的负面效应主要表现在对当代资本主义社会的“合法化”和“合理化”的影响上。在他看来,由于实施国家干预,当代资本主义社会出现了合法性危机,而促使这一社会摆脱这种危机的正是作为第一生产力的科学技术,请看他的相关命题:“技术和科学今天具有统治的合法性功能”、“第一位的生产力今天已经成了统治的合法性的基础”。他认为,作为第一生产力的科学技术之所以具有这种功能,关键在于使广大人民群众非政治化,他说:“科学技术导致的人的非政治化正是其意识形态功能之所在。”而科学技术能使广大人民

群众非政治化的关键,又在于能成功地把政治问题重新界定为技术问题,成功地使人民大众中滋生“明哲保身主义”,他说:“技术至上的大众意识使国民的明哲保身主义维持在一个相当的水准上”。哈贝马斯所说的科学技术对当代资本主义社会的“合理化”的影响,主要是指使这一社会的人的工具行为,即人的劳动越来越合理化,他说:“随着科学技术成为第一生产力,人的工具行为越来越合理化了”、“人的工具行为的合理化指人的劳动愈加符合科学技术的要求,而这意味着人变成了劳动的工具”、“工具行为的合理化意味着技术控制力的扩大”。哈贝马斯在分析科学技术在当代社会的负面效应时,与霍克海默尔、马尔库塞的一个重大不同之处在于,他更明确地把这种负面效应说成是由科学技术本身带来的。在他看来,当科学技术成为第一生产力以后,它必然要履行意识形态功能,必然会产生这种负面效应。面对科学技术的这种负面效应,人类是无法选择的,也是无法回避的,他说:“没有什么更为‘人道的’东西可以替代整个进行技术控制这种功能,正像没有什么东西可以替代整个科学技术的发展一样。”

在上述“西方马克思主义”理论家对科学技术负面社会功能的揭露与批判中包含着两个明显的错误:一是全盘否定科学技术的社会功能,实际上,即使在资本主义社会制度下科学技术的社会作用也不完全是负面的;二是把科学技术的负面的社会功能归结于科学技术本身,赋予科学技术一种原罪的性质,实际上,科学技术产生消极的社会作用,不是科学技术本身之过,而是人为造成的。但尽管如此,他们所做的这些揭露和批判中,也充满着真知灼见。正因为如此,引来了多少世人的关注与兴趣。

要了解“西方马克思主义”理论家有关科学技术的理论,仅仅分析他们对科学技术本身的批判还是不够的,还得涉及他们与此相关的其他一些批判。这就是他们对科技理性、技术专家治国论以及科学主义的批判。所有这些批判与对科学技术本身的批判构成一个整

体,而且往往是交织在一起的。但我们在这里,还是分别加以考察。

“西方马克思主义”理论家充分注意到了支撑西方文明的西方古典理性主义,如何与现代科学技术结盟,转换出了科技理性主义文化精神。这样,他们从对科学技术本身的批判引申为对科技理性的批判。科技理性主义立足于科学技术发展的无限潜力和无限解决问题的能力上,其核心是科学技术万能论。“西方马克思主义”理论家紧紧抓住科技理性的这一要害展开批判。霍克海默尔与阿多诺对科技理性的批判要比对科学技术本身的批判更为尖刻、传神。请看他们的相关命题:“科技理性使天堂与地狱联系在一起,使进步转化成了退步”、“在科技理性主义的支配下,人类不是进入到真正合乎人性的状况,而是堕落到一种新的野蛮状态”、“科技理性主义所引导的人类进行毁灭的能力是如此之大,如果这种毁灭力实现了,整个地球就会变成一片空地”、“今天,科技上的合理性就是统治上的合理性本身”、“科技理性具有自身异化的社会的强制性质”。与霍克海默尔和阿多诺相比,马尔库塞更侧重于揭露科技理性对社会和人的操纵。他说:“科学理性先验地是技术的,也就是作为社会控制和统治形式的技术”,他的意思是,由于科学精神内在的工具主义特性,从而现代科学在一定意义上也内在的变成了技术,当然这种技术首先是社会控制的技术。他还说:“科技理性和操纵结合成社会控制新形式”,他对他提出的这一命题做出的解释是:科技理性的发展,使生存斗争和人与自然的开发,变得更加科学和合理,理性能产生出这样一种行动模式,这一模式能为最具破坏性和压抑性的控制辩护。他又说:“科技理性统治也是一种极权主义统治”,他强调,当科技理性以富足和自由的名义扩展到一切社会领域之时,它能把所有的对立都整合起来,同化一切反抗的力量。他又说:“科学理性按照它组织其技术基础的方式,当代工业社会趋向于成为一种极权主义社会”,对此他具体说明道,科技理性的统治是以技术与政治的结合方式进行的,正是在这种现代科技理性和传统政治方式的结合的基础上形成了现代社

会中的极权主义统治力量。他又说：“科技理性的统治具有更大的合法性的外观”，在他看来，这里的关键在于科技理性的统治与传统政治的统治相比，这种统治是借助于技术而实现的，从而能提供政治权力的充分的合法性。他又说：“科技理性统治使人心甘情愿地而不是被迫地被纳入到现存社会的体系之中”，他认为，这主要是由于科技理性的膨胀使现代社会在行使统治职能时较少地运用暴力和强权手段，而更多地求助于消遣、娱乐等消费手段。

技术专家治国论虽然有着很长的历史，但它真正发展成一种关于“社会的组织结构应由科学技术知识为依据”、“社会应由科技专家来治理”的系统学说，那是 20 世纪 60 年代以后的事。“西方马克思主义”理论家把对科学技术、科技理性的批判与对技术专家治国论意识的批判紧紧结合在一起。在一定意义上说，他们对技术专家治国论的批判是他们对科技理性的批判的一个重要组成部分。在这方面，最突出的是哈贝马斯。他认为，“技术专家治国论已成为晚期资本主义社会的官方意识形态”，它作为意识形态其作用不可小看，它确实服务于与技术问题相适应而对实践问题加以排斥的新的政治，它又与那些可以潜移默化地腐蚀人们所说的制度机构的发展趋势相一致。在他看来，技术专家治国论意识对人类最大的危害就是模糊人的工具行为与交往行为之间的界限，他提出了这样的命题：“技术专家治国论意识所具有的意识形态力量，就表现在掩盖了工具行为与交往行为间的区别。”他指出，如果把技术发展的内在逻辑看作是工具行为，即有目的—合理的行为系统逐渐地脱离人类有机体并且转移到机器方面来，那么，这种技术专家治国论意识可以理解为这一发展的最后阶段，据此，他提出了这一命题：“在技术专家治国论意识支配下，人作为创造者实现了与技术器械的一体化。”他还指出，贯穿于技术专家治国论意识的是对人的压抑，但这种压抑具有新的特点，他的下述命题可以视为对这种新特点的概括：“技术专家治国论意识必须使论证社会生活的行为标准脱离人的交往行为，并将它们非政

治化。”他强调,“技术专家治国论意识伤害了根植于作为我们文化存在的基本条件的语言的人的旨趣”,而这种旨趣可用以维护相互理解的主体交互,以及造就没有统治的交往,所以说,技术专家治国论意识所反映的不是对某种道德态势的割裂,而是对作为生活范畴本身的“道德”的压抑。他认为,崇尚技术专家治国论意识的人所犯的一个根本性的错误就是想按照工具行为的模式来重建社会,他用这样一个命题来说明其实质:“技术专家治国论意识无非是想用控制自然的方法来控制社会。”在他看来,由于技术专家治国论意识的日益强化,让社会自发地自我稳定这一控制论的梦想有可能实现,他说:“让社会自发地稳定这一控制论的梦想,是贯彻技术专家治国论意识的必然结果。”他还指出,技术专家治国论意识把科学管理与民主对立起来,只要前者而不要后者,竭力向人们灌输这样一种思想:民主的治理方式必然要被一种更有效的社会生活调节法所取代,基于这一认识,他提出了这样的命题:“技术专家治国论意识实际上是一种取消民主,把社会命运交给所谓的‘科技精英’的治国方略。”

由于实证主义是当代科学主义思潮的最主要的派别,所以“西方马克思主义”理论家对科学主义思潮的批判集中于对实证主义的批判。在他们看来,科学主义思潮,特别是其中的实证主义的崛起与现代科学技术的飞速发展是一致的,两者相辅相成,密切配合。这样,他们在对科学技术本身进行批判时,又紧密地结合着对科学主义思潮,特别是其中的实证主义的批判。“西方马克思主义”的创始人卢卡奇、柯尔施等开创了对实证主义的讨伐,而全面地展开对实证主义批判的则是法兰克福学派。他们首先批判实证主义对经验事实可靠性的信赖和对理论客观性的要求。霍克海默尔所提出的关于两个“根本不存在的”命题非常清楚地表现了他们这方面的观点,这就是:“根本不存在完全独立于理论之外的,对一切人都直接和共同的经验”、“根本不存在脱离思想的感觉经验”。他们强调,在知识的所有领域中,除了逻辑和经验之外,还要有理性的作用,但支配理性的原

则显然不是由经验和逻辑所能证明的,霍克海默尔指出:“实证主义把一切都还原为可以验证的准则之上,这就肢解了哲学的批判功能。”他们把实证主义主张脱离主观价值因素的事实中立性观点称为“客观主义”。哈贝马斯断言:“客观主义以似规律的方式构造出来的事实世界的映像来欺骗科学。”当然,“西方马克思主义”理论家对实证主义批判最激烈、最尖锐的是实证主义把知识与科学等同起来,只用科学语言去思考和讲话。霍克海默尔指出:“在作为科学主义的实证主义那里,人变成了哑巴,只有科学在讲话。”他们批判实证主义用科学取代形而上学的观点,强调与科学比较起来,形而上学对实在的理解更深刻,霍克海默尔提出了这样的命题:“在形而上学著作中比在科学著作中能够发现更多、更深刻的对实在的见解。”马尔库塞分析了反对形而上学给实证主义自身所造成的危害,他说道:“忽视或消除形而上学这种特殊的哲学向度,导致实证主义所创造的虚假问题比它所破坏的更多。”他们还指出,由于实证主义将科学当作唯一的知识形式,最后不可避免地自己会陷入形而上学,霍克海默尔曾提出过这样的命题:“将科学当作唯一的知识形式,就会变成一种朴素的形而上学”、“实证主义和形而上学不过是贬低自然知识和假定抽象概念结构的同一个哲学的两个不同的阶段”。在哈贝马斯看来,实证主义实际上并没有真正理解形而上学,只是满足于通过把可决定的问题限制在事实的解释上来排除形而上学,他提出:“只有通过形而上学的概念,实证主义才能使自己成为可理解的。”他们强调,实证主义一味地推崇科学导致的必然结果是使人滋生一种以肯定性和单面性为主要特征的思维方式。霍克海默尔就指出:“实证主义理论以其传统的形式起到了一种肯定的社会作用”、“实证主义在正常运行的社会中起着肯定作用是理所当然的”、“实证主义离开理论去考察对象,必然会陷入无为主义和顺世主义”、“思想机器越是从属于存在的东西,就越是盲目地再现存在的东西”。马尔库塞则认为:“经验主义证明自身是一种肯定性思维”、“实证主义通过对意义进行澄清

来消除思想矛盾,从而阻止越轨的行为”。

“西方马克思主义”上述三个方面的批判与对科学技术本身的批判一样,充满着穿凿附会之处,但无疑,即使这些批判是片面的,但也是一种具有极强的时效性的深刻的片面,否则就无从解释为什么产生着如此巨大的影响,如此广泛地吸引着人们的注意力。他们对科技理性的批判,揭示了现代科学技术与传统理性主义的结合对人的思维方式、思想观念及价值观的重大影响,揭示了科技理性与极权主义的内在联系,在理论上明确地提出了科学与人性、人的价值的实现的关系的问题。他们对技术专家治国论的批判,富有说服力地陈述了技术专家治国论的种种危害,特别是正确地揭示了技术专家治国论失足于用统治自然的方法来控制社会。他们对实证主义—科学主义的批判,击中了实证主义单纯重视认识对象而无视认识主体、单纯强调逻辑和科学方法的作用而抹杀人的情感和欲望的功能、单纯推崇事实而忽视价值的要害。他们的所有这些批判与他们对科学技术本身的批判一起,给 20 世纪和后 20 世纪的人类提出了警告:科学无视价值存在以及与此相关的科学的“异化”将会带来灾难性的后果。

六

“西方马克思主义”无疑首先是哲学、美学理论,其次是政治学、社会学理论,很少有人把“西方马克思主义”与经济理论联系在一起。确实,“西方马克思主义”理论家不太涉足经济领域。但是,像许多的哲学家、美学家不能够完全撇开经济纯粹地谈论其哲学和美学理论一样,“西方马克思主义”理论家在论述其哲学美学理论时,也不能不触及经济学。所以,尽管在经典意义上的“西方马克思主义”没有专门的经济著作,然而“西方马克思主义”有着自己的经济思想。

“西方马克思主义”不仅有自己的经济思想,而且因为这些经济思想独树一帜而产生了广泛的影响。回顾 20 世纪的经济理论,最引人注目之处是对马克思主义经济理论的一系列重大修正,而在这些

重大修正中有不少是“西方马克思主义”理论家率先提出来的。“西方马克思主义”对传统的马克思主义经济理论的修正和批判,在 20 世纪的经济学界,以至于在 20 世纪的整个理论学术界,都引起了广泛的注意。

这里,我们且把“西方马克思主义”理论家在经济学上所做出的标新立异之处概括为对传统的马克思主义经济理论的 6 个方面的贬低与否定:

其一,贬低与否定马克思主义经济学在整个马克思主义理论体系中的地位。

“西方马克思主义”理论家把马克思主义仅仅看作是一种哲学,特别轻视以至反对马克思主义经济学。在这方面,卢卡奇开了一个先例。他强调,一个人只要坚持了马克思主义哲学,包括马克思主义经济学在内的马克思主义其他原理即使丢光了,仍不失为一个马克思主义者。他说:“经济和建立在统计基础上的‘精确的’经济理论总是落后于实际的发展”,他从反对经济学的崇尚事实的方法开始进而否定整个经济学理论。在他看来,在各门学科中,资产阶级最钟情于经济学不是偶然的,这是因为经济学可以使他们只停留于事物的表面现象,他说:“资本家及其理论代言人的目光只迷恋于经济生活的表面现象”。马克思的《1844 年经济学哲学手稿》发表以后,法兰克福学派的一些代表人物更是通过解释《手稿》来论证马克思主义主要是哲学,而马克思主义经济学是从属于马克思主义哲学的。马尔库塞提出:“在马克思的思想发展过程中,不存在从哲学向经济学的转向”、“马克思的各个阶段的思想都以哲学为中心”。许多“西方马克思主义”理论家甚至否定马克思的《资本论》是一部经济学著作,而认为《资本论》首先是一部哲学著作,阿尔都塞就指出:“要把《资本论》作为哲学著作来阅读”。自第二国际的科学社会主义理论盛行以来,在马克思主义研究中确实存在着贬低马克思主义哲学,片面抬高马克思主义经济学的现象,并由此造成了严重的后果,“西方马克

思主义”理论家对这种倾向提出批评,强调哲学在马克思主义中的地位无可非议,但他们显然走向了完全否定马克思主义经济学的另一种极端。这种极端有着愈演愈烈的倾向。苏东剧变后,鉴于马克思主义经济学的一些原理已被实践证明不再适用于新情况,更多的原先的马克思主义研究者加入了否定马克思主义经济学的队伍。由于“西方马克思主义”理论家是最早突出马克思主义哲学而否定马克思主义经济学的,从而他们受到了广泛的推崇。

其二,贬低与否定马克思主义经济学关于经济、生产力归根到底起决定作用的论断。

“西方马克思主义”理论家对马克思主义经济学的否定与对经济本身的否定是相一致的。他们是现代西方对“经济决定论”、“唯生产力论”最激烈的批判者,而且这种批判贯穿于所有的“西方马克思主义”代表人物的所有的著作中。“西方马克思主义”的几个早期代表人物卢卡奇、柯尔施、葛兰西等就提出要重新确定作为上层建筑的国家与经济基础的相互关系,反对把两者的关系理解成决定者与被决定者的关系。以后的“西方马克思主义”理论家都沿着这一思路高举反对“经济决定论”、“唯生产力论”的大旗。马尔库塞提出了这样一个命题:“科学社会主义的失败是生产力崇拜的结果。”他把科学社会主义的失败归结于以“经济决定论”和“唯生产力论”为理论出发点,在他看来,经济、生产力并不是社会发展的最终动力,从而科学社会主义者把一种理想的社会图景寄托于经济、生产力的发展上是肯定要破产的。他强调,向理想社会过渡的最终根源不能在生产力中寻找。弗洛姆则指出,现代资本主义社会的最大的弊端就是以经济为社会发展的基础,他说:“现代社会的基本原则:为获取最大效率而奋斗。”由于经济事实上不可能成为社会发展的基础,从而导致现代资本主义社会走上歧途。哈贝马斯批评马克思主义,特别是马克思主义的经济理论拘泥于“生产范式”,他强调,拘泥于“生产范式”的马克思主义经济理论,在解释现代资本主义社会的发展和特征

方面,在揭示现代资本主义向更合理的社会形态的转变的动力机制方面已经失去了充分的和全面的生命力。他提出了如下著名命题:“提高生产力的愿望并不即是争取美好生活的愿望。”高兹把马克思主义经济学把经济视为社会发展的基础的观点称为“马克思主义的生产逻辑”,他强调:“从马克思主义的生产逻辑中不可能滋生出社会主义。”阿尔都塞则用“多元决定论”来反对马克思主义经济学的“经济决定论”,他说:“经济的归根到底的决定作用,是在各要素之间的主要作用的相互调换中行使的。”在20世纪,相当人数的东西方马克思主义理论家都先后走上了经济主义的轨道,以为经济发展了,世界上的一切事情都会迎刃而解,“西方马克思主义”理论家正是在这样的背景下发出了如此不协调的声音,尽管“曲高和寡”,甚至还遭到了不少的嘲讽,但由于他们发出这样的声音是严肃的理论思考的产物,因而还是值得人们重视。

其三,贬低与否定马克思主义经济学的劳动价值论和剩余价值学说。

几乎所有的“西方马克思主义”理论家都对马克思主义经济学的劳动价值论和剩余价值学说持否定态度,而其中尤以马尔库塞和哈贝马斯的论述最为系统和彻底。请看马尔库塞的下述几个相互关联的命题:“导致机器已不再作为个别的生产工具起作用的技术改革,似乎已使马克思的‘资本有机构成’的理论不再适用了”、“随着马克思的‘资本有机构成’的理论不再适用,马克思的剩余价值学说也告吹了”、“自动化从本质上改变了死劳动与活劳动的关系”、“自动化趋向于使生产率不再由‘个人的生产量’,而是由‘机器’所决定”。在马尔库塞看来,既然马克思的劳动价值论坚持机器只能转移旧价值,活劳动才能创造新价值,那么这说明马克思当时并未充分预见到随着科学技术的迅猛发展,资本的有机构成、价值的来源会发生变化。他认为马克思是受到了历史条件的局限,因此,劳动价值论和剩余价值学说的过时是不可避免的。哈贝马斯用以论证马克思主义经

济学的劳动价值论和剩余价值学说过时的方式与马尔库塞大同小异。他提出了如下著名的命题：“科学技术成了第一生产力，导致马克思的劳动价值论成立的前提不存在了”、“既然马克思的劳动价值论过时了，马克思的剩余价值学说也失效了”、“价值理论的那些经典的基本范畴不足以分析如今政府的教育与科技政策”。哈贝马斯的主要依据是：在科学技术已成为第一生产力的条件下，创造价值的是物化了的科学技术，即自动化的机器，而不是劳动，自动化的机器可以直接创造价值。而把价值创造源泉归结到自动化机器本身的主要理由是：劳动者人数日益减少，所获得的利润却与日俱增。马尔库塞、哈贝马斯用以论证劳动价值论和剩余价值学说已过时的理由是不难驳倒的，我们只要指出下述这些就够了：直接劳动者数量的减少是相对于一般的科技劳动和社会劳动而言的，减少不等于消失；自动化机器的发展加深了劳动社会化的含义，在某一范围内看来直接劳动的作用很低，但只要在更大的范围内观察就会发现，直接劳动的作用并没有像人们所设想的那样微不足道；与直接劳动的作用日益减弱相平行，一般科技劳动的作用日益增强，这种情况要求人们在理论与实践的结合上对马克思的价值理论做深入的研究，而在进行这种研究时，“西方马克思主义”理论家的相关论述无疑是问题的出发点。

其四，贬低与否定马克思主义经济学关于资本主义经济危机的理论。

“西方马克思主义”理论家从对马克思主义经济学的劳动价值论和剩余价值学说的否定，进一步引出了对马克思主义经济学关于资本主义经济危机的理论的否定。哈贝马斯虽然不否认在当今资本主义社会中还存在着经济危机，他曾提出过这样的命题：“‘晚期资本主义’社会中经济危机始终不肯销声匿迹”，但是他一再强调，他所说的经济危机不是马克思所说的那种以重复性出现为重要特征，以生产过剩为主要内容的经济危机，他断言：“马克思所说的那种经济危机在当今资本主义社会中已不可能出现”。他认为在当今资本主义社

会中出现的经济危机是经济领域的一种“产出危机”，即不可能产出足够的可消费的价值。在他看来，这种经济危机与马克思所说的那种经济危机是完全不同的两回事。他更强调，经济危机并不是像马克思所说的那样是当代资本主义社会的主要危机，当今资本主义社会的主要危机不是存在于经济领域，而是存在于政治、文化领域，他提出过这样一个命题：“‘晚期资本主义’社会的危机已从经济领域转移到政治领域和社会文化领域”。他认为，合理性危机、合法性危机、动因危机就是当今资本主义社会中的危机从经济领域转移到政治领域和社会文化领域的产物。列斐伏尔也激烈地批判了一些人以当今资本主义社会中经济不断增长的事实为依据，来否定这一社会中还存在着危机的事实。他强调：“增长并没有阻止现存社会的解体”，在他看来，当今资本主义社会的经济不断增长的同时，对于这个社会加以否定的因素在“内部”滋生了，“否定的因素不再产生于资本主义的外部，而是产生于资本主义的心腹地带”。问题在于，他进一步指出，要看清当今资本主义社会经济增长的实质，即要认识目前促进当今资本主义社会经济增长的只是一些外在的因素，而不是内在的决定性的因素这一点，靠传统的马克思主义经济学的经济危机理论是断然不行的。他明确地指出：“马克思主义的经济危机理论不可能促使人们认清在经济增长背后所存在的矛盾与危机。”这就是说，列斐伏尔与哈贝马斯一样，也是在否定马克思主义经济学关于资本主义危机理论的有效性的前提下来论述当今资本主义社会的经济危机的。否定当今资本主义社会中还存在着经济危机，这是20世纪后半叶，特别是20世纪末的一个理论时尚，哈贝马斯、列斐伏尔等“西方马克思主义”理论家的论述与众不同之处，或者说最有价值之处在于，他们不是笼统地否定经济危机的存在，而只是否定马克思所说的那种经济危机的存在。无论是他们鉴于资本主义社会在第二次世界大战以后的新变化，对马克思所说的那种经济危机不可能再发生的说明，还是鉴于这种新变化，对当今资本主义社会的经济危机新

形式的研究,都是我们探索当今资本主义社会的经济危机的极有参考价值的思想资料。

其五,贬低和否定马克思主义经济学关于剥削的理论。

“西方马克思主义”理论家普遍对马克思主义经济学关于剥削的理论持否定态度。这里且以两位“分析的马克思主义”的代表人物的论述加以说明。罗默非常看重马克思的剥削理论,他甚至提出:“马克思的剥削理论正是他的政治理论赖以成立的基础。”但是他又认为,马克思的剥削理论只是一种古典的剥削理论,不能完全用来说明当今社会,马克思主义之所以走向危机,与其原有的剥削理论的陈旧不无关系。在他看来,全部关键在于,马克思认为剥削也就是对被剥削者在剩余劳动时间里所创造的剩余价值的一种剥夺,而这样的剥削之所以可能,正是以生产资料的私人所有权为前提。如果按照马克思的古典的剥削理论来思考问题,那么在当今社会主义社会中剥削现象已经消失了。可实际上,在当今社会主义社会中剥削现象依然存在。于是,他提出要建立一种不是着眼生产资料所有制,与劳动价值理论不相干的剥削理论。他说:“我们的任务是提出一种即使在生产资料私有制不存在的时候也生效的更一般的剥削理论。”他引入了博弈理论,特别是这一理论的选择原则,给予剥削理论以更抽象化的、一般化的说明。他说:“博弈理论的构成独立于劳动价值理论”、“博弈理论只是依据对财产关系的选择性说明来考察剥削问题”。他一方面对资本主义的剥削加以重新解释,提出“资本主义剥削的严格的定义需要在假定的选择中具备资本的人均分配形式”,并强调他对资本主义剥削的解释比马克思的剥削定义更为优越;另一方面他又阐述了在社会主义社会中存在剥削的缘由,他说:“剥削在这种没有劳动力市场的经济模式中也出现。”他提出了“社会主义剥削”的概念,并把“社会主义剥削”称为“身份剥削”。在他看来,只要人与人之间的不平等关系还存在着,剥削不可能消失,他的结论是:“身份剥削这种形式在当今的社会主义中盛行着。”埃尔斯特也非常强调马

马克思的剥削理论的重要性,他说:“剥削理论在马克思的著作中具有核心的重要性”,但他同时又指出,像马克思那样把剥削定义为通过市场交易对剩余劳动的攫取则是错误的,他说:“根据劳动价值论来定义剥削是不妥的。”他对剥削给予更宽泛的解释,把剥削分为“市场的剥削”和“非市场的剥削”两类,并特别提请人们注意那种剥削的过程是在直接的、超经济的强制状态下发生的“非市场的剥削”。他还深入地探讨了剥削和权力的关系,提出不但“在非市场的剥削中,权力起着实质性的作用”,而且在“市场剥削”中,权力也是强化了剥削关系,他说:“国家本身有可能成为剥削者。”在“西方马克思主义”理论家中,除了“分析的马克思主义”的代表人物否定马克思主义经济学的剥削理论之外,持相同观点的人比比皆是。哈贝马斯就认为,现代资本主义社会中准政治性的工资结构的出现就反映了马克思的剥削理论的过时。他指出,在现代资本主义社会中,劳动力这种商品的价格是通过谈判准政治性加以确定的,在这样的劳动市场上,竞争机制已由这些国家赋予合法权力的组织之间的妥协所替代,其政治后果是出现局部的阶级妥协,理论后果是马克思原有的剥削理论的隐退。他说:“对剥削率做出有利于那部分组织得最好的工人阶级的改变,有可能具有一种稳定持久的作用。”“西方马克思主义”理论家对马克思主义经济学的剥削理论的否定与对马克思主义经济学的劳动价值论、剩余价值理论的否定是相辅相成的。他们对20世纪后半期所出现的新的剥削形式做出了新的探讨,这种探讨确实值得我们加以认真的研究。

其六,贬低和否定马克思主义经济学的生产方式理论。

关于生产方式的理论是马克思主义经济学的基础理论,大多数的“西方马克思主义”理论家对这一理论也持批判的态度,并相应做了许多修正。这里也以两位“分析的马克思主义”的代表人物的论述为例加以说明。柯亨反对传统的马克思主义经济学把生产方式等同于经济结构,以及把生产力也划入经济结构的做法。他指出,物质资

料生产方式是生产力和生产关系的统一体,而全部生产关系的总和则构成社会的经济结构,不能把经济结构与生产方式混为一谈,但传统的马克思主义经济学却常常把两者混淆在一起。正因为生产方式与经济结构不是一回事,从而他又强调,说生产力是生产方式的不可或缺的一部分,不等于说生产力是经济结构的不可或缺的一部分。请看他的相关命题:“经济结构不是生产方式,而是生产在其中进行的权力框架”、“生产力不是经济结构的一部分”、“经济结构由生产关系单独构成”。他进一步指出,传统的马克思主义经济学之所以出现这种混淆,关键在于没有充分认识生产力与生产关系之间的关系,传统的马克思主义经济学对生产力与生产关系的论述是存在着严重的缺陷的。他说:“生产关系的特点是经济学的,而生产力却不是。”他用“质料性”和“社会性”来区分生产力和生产关系,即认为生产力是“质料性”的,而生产关系是“社会性”的,他说:“生产力和生产关系之间的区分只是社会的质料性和社会性这一更一般的区分中显现出来的特殊情况。”对生产力进行具体研究的过程中,他反对传统的马克思主义经济学笼统地把人视为生产力的一个因素的做法,他认为,人与人的劳动力不是一个概念,而只有人的劳动力才实际地参与到生产力中去,但并不是人以及人的一切活动都可以纳入到生产力的范畴,他提出的相关命题是:“在非恐怖的情况下,正是人的劳动力,而不是人,才是生产力。”在具体论述生产关系时,他又反对传统的马克思主义经济学把生产关系说成是法律的所有权的关系的做法,他说:“生产关系是对个人和生产力的有效的权力关系,而不是法律关系”,尽管在现实生活中这种“有效的权力关系”必然会打上法律的烙印,但却不应当因此而把生产关系本身说成是一种法律关系。W. H. 肖也认为传统的马克思主义经济学的生产方式理论存在着诸多的缺陷和难题,他指责马克思是把先前的世界历史硬拉到他对资本主义的生产力和生产关系的矛盾的理解之中了。在他看来,关键在于马克思所揭示的那种生产方式演变的模式充其量只适用于资本

主义社会,而马克思却把它到处搬用,如运用于前资本主义社会。他说:“马克思所描述的早期社会历史变革缺少导致由资本主义转向社会主义的那种动力和辩证特征”、“非商品社会根本不可能有一种在它的自主力和恒久性上可与资本主义相比较的经济动力”。他认为,马克思之所以把只适用于资本主义社会的生产方式演变模式扩展到其他社会,主要原因在于没有认清生产关系具有双重性,而只是简单地把生产关系等同于所有权关系。事实上,生产关系除了包含有作为社会属性的“所有权关系”外,还包含有作为自然属性的“劳动关系”。他说:“严格地说,劳动关系和所有权关系都包含在生产关系这一标题下”、“劳动关系与所有权关系的区分对于马克思的思想来说具有决定性的意义”。在“西方马克思主义”理论家中,因对传统的马克思主义经济学的生产方式理论不满而致力于加以改造的,决不仅仅是“分析的马克思主义”的代表人物,马克思主义批评学派的巴里巴尔也是很突出的一位。巴里巴尔强调,“马克思的生产方式的理论并没有给我们提供一个确定它的应用范围的依据”,在这种情况下,我们即使掌握了这一理论,也只是以认识一种特殊的生产方式形式掌握这一理论的。他说,马克思告诉我们,剩余价值在封建生产方式中是具体可见的,但是,“我们只有在资本主义生产方式中才能认识剩余价值的实现”;马克思告诉我们,政治对于生产方式来说,具有独立性,可实际上,“政治对于生产方式来说,只具有相对独立性”。为了弥补这一缺陷,巴里巴尔认为非常需要一个同生产方式概念并列的第二个概念,这就是再生产的概念。他说:“再生产概念的提出,使各种生产方式不再处于时间和空间的不确定状况。”这些“西方马克思主义”理论家对传统马克思主义经济学不满是共同的,但用以改造的方式则各不相同。这些不同形式的改造,基本上概括了 20 世纪对马克思主义经济学生产方式理论研究的主要成果,我们可以对他们的这些研究成果提出这样那样的批判,但却不应忽视它们。

由于“西方马克思主义”理论家对马克思主义经济学上述六个方

面的贬低与否定是在一些根本问题上的贬低与否定,由于他们的这种贬低与否定紧紧地同时对时代的变化分析联系在一起,由于他们在西方理论学术界往往是最早做出这样的贬低与否定的,所以他们的这些贬低与否定产生不小的影响也是可以理解的。但是,如果认为“西方马克思主义”在经济学方面的建树全部表现为对马克思主义经济学的这六个方面的贬低与否定上,而其对经济学所产生的影响也全部是由这六个方面的贬低与否定引起的,那就大错特错了。有时候,维护一种学说要比批判与改造一种学说所做出的贡献和所产生的影响大得多。“西方马克思主义”理论家在批判马克思主义经济学的一些理论的同时,还在不断地为马克思主义经济学的另一些理论作辩护,而后者同样在 20 世纪后半叶的西方理论学术界,乃至整个世界的理论学术界影响深远。纵观今日之世界,对马克思主义或明或暗的否定已成一种时尚,而在对马克思主义的否定中,对其中经济学的否定尤甚。在一些人的眼中,马克思主义经济学只留下错误而没有任何正确的内容。在这种情况下,“西方马克思主义”理论家挺身而出对马克思主义经济学的若干内容加以维护,尽管显得那么离群索居、孤立无援,但还是引起了人们充分的关注。

下面我们将对“西方马克思主义”理论家对马克思主义经济学四个方面的肯定与维护——做出介绍与评判。

其一,肯定与维护马克思主义经济学关于经济理性的理论。

马克思主义经济学是在批判资产阶级经济学的经济理性的过程中形成和发展起来的。马克思主义经济学的宗旨就是论述经济理性的产生、危害和将其克服的途径。如果经济理性像当今许多人(包括一些所谓的马克思主义经济学家)所认为的那样有着充分的现实意义,只能弘扬不能否定,那么,以批判和否定经济理性为宗旨的马克思主义经济学确实也就失去了存在的价值。“西方马克思主义”理论家深知这一点,从而他们在对马克思主义经济学的其他内容展开激烈的批判的同时,却对马克思主义经济学关于经济理性的理论竭力

加以维护与肯定。在他们看来,只要马克思主义经济学关于经济理性的理论仍有时效,那马克思主义经济学从整体上说还没有过时。在这方面,高兹的《经济理性批判》一书可谓是代表作。高兹强调,马克思对资本主义生产方式的批判就是对经济理性的批判,“马克思主义经济学就是对经济理性的批判学”。在他看来,马克思主义经济学关于经济理性的理论的全部内容都没有过时,而且随着时代的演进,越发显示出现实意义。他特别提到了以下三点:1. 对经济理性内容的揭示。他指出,马克思说经济理性的出现是与资本主义的诞生同步的,完全正确。确实,“在前资本主义的传统社会中,当人们可以自由地决定其需求的程度和工作的程度之时,经济理性是并不适用的”。他高度赞扬马克思把经济理性的原则与“计算与核算”的原则、效率至上的原则、越多越好的原则联系在一起。他说:“马克思把越多越好作为经济理性的标志抓住了问题的要害。”2. 对经济理性的危害的分析。高兹指出,按照马克思的观点,经济理性的危害可以归结为一是使人与人之间的关系变成金钱关系,“在马克思眼里,经济理性就是要扫除所有从经济的观点看来是不合理的价值和目标,而只是留下个人之间的金钱关系”;二是使人与自然之间的关系变成工具关系,“马克思把造成人与自然之间的关系变成工具关系的账记在经济理性的头上”,而核心的问题是使劳动者失去人性。由于当年马克思所指出的经济理性的这些危害在当今世界屡见不鲜,从而马克思对经济理性危害性的分析对当代人具有警示作用。3. 对克服经济理性的道路的设计。高兹把马克思所设计的克服经济理性的道路理解为打断“更多”与“更好”之间的联结,使“更好”与“更少”结合在一起。他说:“当人们发现更多的并非必然是更好的之时,也就逃脱了经济理性的禁锢”、“当人们认识到不能用金钱购买到的东西恰恰正是最重要的东西之时,‘以市场为根基的秩序’也就从根本上动摇了”。他还指出,马克思把克服经济理性和实现劳动的解放联系在一起思路无懈可击,“超越经济理性不仅仅意味着让闲暇的时间压

倒劳动的时间,而且要使劳动本身成为一种自主性的行为”。高兹强调,无数的现实告诉人们,当今人类要克服经济理性实现自身的解放,只能从马克思当年关于克服经济理性的论述中获得启示。

其二,肯定与维护马克思主义经济学关于资本主义生产目的的理论。

“西方马克思主义”理论家反复向人们提出这样一个问题:现代资本主义社会比起马克思所处的那个资本主义社会确实已有了很大的不同,那么现代资本主义生产的目的是否也已发生了变化,即现代资本主义的生产的目的是否已不像当年马克思所揭示的那样是为了追逐利润?他们自己的回答是,尽管资本主义历经数百年已今非昔比,但其生产目的始终未变。从这一基本认识出发,他们极其看重马克思主义经济学对资本主义生产目的的揭示,经常提醒人们为了不被当代资本主义的一些表面现象所迷惑,必须牢记马克思的如下名言:追求高额利润,“是资本主义生产的直接目的和决定动机”(《马克思恩格斯全集》第23卷272页);“生产剩余价值或赚钱,是这个生产方式的绝对规律”(《马克思恩格斯全集》第23卷679页)。弗洛姆把马克思对资本主义生产目的的揭示不但视为马克思主义经济学,而且视为整个马克思主义理论的最有价值的部分,他说,只要看一下当今资本主义社会是如何不择手段地提高利润率的,就可知道马克思关于资本主义生产的目的的理论对当今人们来说是何等重要。他提出了这样一个命题:“现代社会的基本原则:为获取最大效率而奋斗。”他也看到了资本主义生产目的与资本主义生产手段之间存在着尖锐的矛盾,看到了资本主义社会本来想通过不断扩大生产规模来提高利润可到头来却与其要达到的目的产生冲突的事实,但他认为,资本主义社会的统治者是不会因为存在这样的矛盾和冲突而放弃对尽可能高的利润率的追求。列斐伏尔指出,马克思当年对资本家如何昧心昧己地获取高额利润做了淋漓尽致的揭露,贯穿于《资本论》的主线就是说明资本来到人世间每一个毛孔里都流着肮脏

的血,我们现在阅读《资本论》就是要领会马克思对资本的这种批判,而《资本论》之所以百看不厌,正在于此。他还指出,资本主义生产的目的是为了赚钱与资本家充满着铜臭味是紧紧联系在一起的,他说:“资本家作为人,他是除了金钱以外别的什么都没有的人”,我们可以从资本家身上读到资本主义生产的目的。高兹认为,面对当今资本主义,惟一能使人们透过表面现象,看清其本质的就是马克思主义经济学关于资本主义生产目的的理论。他说:“只要资本主义生产的目的没有变,其作为工人阶级乃至整个人类的对立面的属性就不会改变。”他和其他“西方马克思主义”理论一样反复强调:“资本主义生产的目的仅仅是使资本自身增值”、“利润的逻辑和人的需要之间存在矛盾”。与其他人稍有不同的是,他着重阐述,是马克思所说的资本主义的利润动机在破坏着生态环境。他认为,追求利润这一动机与生态环境保护是相冲突的,“为了获取利润,资本家会最大限度地去控制自然资源”。他要人们不要被目前一些资本主义企业也在重视环境保护的工作所迷惑,他指出,除了要看到这是不得已而为之,这是十分有限的之外,更要看到这些企业之所以如此做是认为有利可图。从而在他看来,马克思对资本主义生产目的的揭示同样适用于当今资本主义社会中的环境产业。他说:“资本家从事环境保护工作,脑子里想的也是赚钱。”

其三,肯定与维护马克思主义经济学关于资本主义经济运行方式的理论。

马克思主义经济学不但揭示了资本主义的经济运行方式是自发的、盲目的,而且对这种运行方式展开了深刻的批判。可以把马克思主义经济学的全部内容概括为对那种自发的、盲目的资本主义经济运行方式的揭露和批判。自从资本主义国家实施国家干预经济以来,许多人都认为资本主义经济已改变了原先的自发的、盲目的运行方式,相应地,马克思主义经济学关于资本主义经济运行方式的理论也已趋于过时。多数“西方马克思主义”理论家不同意认为当代资本

主义经济已超越了原先的那种自发的、盲目的运行方式的观点,坚持不懈地对资本主义经济的自发性、盲目性加以批判,并把这种批判作为他们对资本主义总的批判的一个有机组成部分。而他们在进行这种批判时,往往都是以马克思主义经济学关于资本主义运行方式的理论作为出发点和参照系。在这方面,哈贝马斯的论述颇有代表性。他指出,第二次世界大战以来国家干预经济政策的实施并不表明资本主义经济的运行已从盲目的变成自觉的了,也并不表明马克思原先对资本主义经济方式自发性的揭露与批判,对当代资本主义来说已变为对牛弹琴。他明确地指出:“用政府职能替代市场职能事实上不可能也并没有改变全部经济过程的盲目性。”在他看来,全部的关键在于实行国家干预不可能改变资本的基本运动规律。他断言:“政府干预实现过程的行为,遵循自发起作用的规律。”这就是说,政府干预表面上的有计划性改变不了资本主义经济运行的无计划性。他甚至把认为资本主义经济运行已从无计划变成有计划的观点称为“修正主义的论调”。他认为,这种论调失足于对当代资本主义社会中政府实行的计划经济的局限性的认识。他说:“正是政府的干预政策使各种矛盾都被置于国家机器之中。”在他看来,只要社会制度仍是资本主义性质的,就不可能出现垄断力量与国家机器力量之间的真正的联姻。尽管相对于自由资本主义而言,现代资本主义国家干预的范围大大扩展了,但这并不能改变国家干预只能作为自由竞争的一种补充的地位。他说,在现代资本主义社会,“国家干预仍不过是一种以代理人的身份维护集体资本家意志的‘非资本家’的行为”。他详细地分析了现代资本主义国家的政府何以不可能制定出合理的政策来驾驭经济系统。他把此称为现代资本主义国家的“合理性的赤字”。他的结论是:“‘晚期资本主义’不可能成为有计划的资本主义。”

其四,维护与肯定马克思主义经济学关于劳动分工的理论。

第二次世界大战以来,随着科学技术的突飞猛进的发展,劳动的

分工越来越细,而劳动分工的精细化带来的一个直接结果是劳动生产率的极大提高。在这种情况下,不少人已看不到掩盖在这种生产率的提高背后的消极后果,换句话说,生产率的提高已完全把劳动分工所造成的消极后果蒸发掉了。“西方马克思主义”理论家在这里再次表现出了独树一帜的品格。他们以马克思主义经济学关于劳动分工的理论为武器,致力于揭露越来越精细的劳动分工在今天所带来的越来越严重的消极后果。卢卡奇提醒人们,不要仅看到马克思当年对资本主义的劳动分工在资本主义生产关系形成过程,特别是在从单一的专业劳动向工场手工业的分工协作过渡过程中的作用的论述,更要看到马克思当年对这种劳动分工所带来的种种恶果的批判。他指出,按照马克思的分析,“劳动分工使雇佣劳动者成为局部工人”、“劳动分工使劳动者失去了独立生产的技能:他们的劳动力不卖给资本家就得不到利用”、“劳动分工加深了雇佣工人对资本家的依赖性”。卢卡奇对资本主义社会中的异化现象做出了开创性的研究,他把劳动分工与异化联系在一起进行思考,他提出了这样一个命题:“劳动分工直接导向异化。”马尔库塞极少涉足马克思主义经济学,但对马克思主义经济学的劳动分工理论却表现出了浓厚的兴趣,他详细地研究了在高科技状态下,劳动分工对在生产流水线上运作的工人的影响。在他看来,当年马克思所揭露的劳动分工对劳动者必然带来的伤害在20世纪后半期得到了完全的验证。请看他用以揭露劳动分工的后果的一连串的命题:“现代资本主义社会的劳动分工促使人只在从事一些单调而无聊的、翻来覆去的动作”、“劳动分工使整个的人——肉体 and 灵魂——都变成了一部机器,或者甚至只是一部机器的一部分”、“技术上的劳动分工使人本身只起着一部分操作功能,而这一部分功能则受着资本主义过程的协调器的协调”、“过细的分工促使劳动者只是履行一种预定的功能,而不能满足劳动者自己的需求”。在“西方马克思主义”理论家中,真正对马克思主义经济学的劳动分工理论做出深入研究并运用这一理论详尽地考察现代资

本主义社会的是高兹。他撰写了《劳动分工的批判》一书,把马克思在《资本论》中批判劳动分工的词句逐条与现代资本主义社会的现实相对照,得出结论:“马克思似乎是看到了今天的情况才对劳动分工提出批判的。”他关于劳动分工所提出的命题是振聋发聩的:“强迫劳动导源于劳动分工”、“资本主义的劳动分工是一切异化的根源”、“与劳动分工联系在一起的工业资本总是意味着专制与暴力”、“劳动分工的发展与资本主义奴役人的强化成正比”。他特别要求人们重视马克思把劳动分工视为由资本主义的生产目的所决定的思想。他说:“资本家为了追逐利润的目的,必然要实施劳动分工”、“只要工业资本存在一天,资本主义的劳动分工也存在一天,对工人的强制也就必然存在一天”、“工厂暴政和工业资本一样古老”。高兹也注意到了当今所通行的所谓国际劳动分工,他说:“所谓国际分工就是生产的专业化和决策的集权化。”

当我们在了解了“西方马克思主义”理论家对马克思主义经济学6个方面的贬低与否定以后,再把握一下他们对马克思主义经济学的4个方面的肯定与维护,他们对马克思主义经济学,甚至对整个经济学的建树与贡献,也就一目了然了。

七

纵观“西方马克思主义”在20世纪的学术成就,最主要的是体现在文艺、美学理论方面。许多“西方马克思主义”理论家是西方著名的文艺理论家、美学家,他们把自己的主要聪明才智倾注在艺术和美学上。20世纪的世界,特别是西方世界的文艺理论、美学的发展史上,“西方马克思主义”有其光辉的篇章。

一般认为,“西方马克思主义”的文艺、美学理论,大致包含着以下四大分支:其一,卢卡奇的现实主义文艺、美学理论;其二,法兰克福学派的浪漫主义文艺、美学理论;其三,萨特的存在主义文艺、美学理论;其四,英美威廉斯、伊格尔顿、詹姆逊等人的文艺、美学理论。

本人则基于以下考虑,特提出不能把卢卡奇的现实主义文艺、美学理论划入“西方马克思主义”的文艺、美学理论的范围:卢卡奇的现实主义文艺、美学理论主要产生于20世纪30年代以后,即产生于他背离了自己创立的“西方马克思主义”路线的时期,产生于这一时期的文艺、美学理论,同在这一时期所形成的其他理论一样,与“西方马克思主义”无缘。在20世纪30年代,曾就表现主义这个文艺创作方法、流派展开过大辩论。这场辩论从某种意义上,是“西方马克思主义”的表现主义文艺、美学理论与传统马克思主义的现实主义文艺、美学理论之间的辩论。代表前者的是与“西方马克思主义”有着密切联系的布莱希特,而代表后者的正是卢卡奇。卢卡奇的现实主义文艺、美学理论的基本思想是:现实主义是伟大的,是任何真正伟大作品的基础。与任何一种文艺、美学理论都有其哲学基础一样,卢卡奇的现实主义文艺、美学理论也建立在一定的哲学基础之上。这就是反映论。卢卡奇的文艺、美学理论的中心观念是:文艺作品是对外部世界的反映。他强调:“反映的理论是通过人的意识从理论和实践上掌握现实的所有形式的共同基础”、“反映的理论是关于现实的艺术反映理论的基础”、“艺术是反映现实的一种特殊形式”。他给自己提出的任务是:“在普遍的反映理论的范围之内研究出艺术反映的特殊性。”众所周知,“西方马克思主义”哲学的一个基点是反对反映论,而且,正是卢卡奇本人在《历史与阶级意识》一书中开创了以反对反映论为一个主要特征的“西方马克思主义”思潮。卢卡奇的现实主义文艺、美学理论以反映论作为哲学基础,显然是与“西方马克思主义”相抵触的,这是在根本问题上的抵触。

在“西方马克思主义”的文艺、美学理论中,最有代表性、最有创意的是法兰克福学派的有关理论。而法兰克福学派的文艺、美学理论与卢卡奇的现实主义文艺、美学理论是截然对立的。法兰克福学派的理论家在其他理论方面都程度不等地继承了卢卡奇的观点,但是在文艺、美学理论方面,对卢卡奇的观点持激烈的批判态度。上而

所说的“西方马克思主义”理论家对20世纪的文艺、美学理论做出了重大建树,主要是指法兰克福学派的理论家所做出的建树。这样,我们在这里评述“西方马克思主义”的文艺、美学理论,也就聚焦于法兰克福学派的浪漫主义文艺、美学理论,同时,也适当波及到萨特的存在主义文艺、美学理论和英美威廉斯、伊格尔顿、詹姆逊等人的文艺、美学理论。

以法兰克福学派的浪漫主义文艺、美学理论为代表的“西方马克思主义”的文艺、美学理论之所以不同凡响,主要在于他们在以下三个方面表现出超群绝伦:

其一,他们提出艺术的性质与功能就是对现实的否定与超越。

论证文艺与现实社会的对立,即论证文艺的超现实性与革命性,是“西方马克思主义”的文艺、美学理论的主题。他们强调,文艺当然不能回避与现存社会的关系,但是文艺之所以是社会的、现实的,是由于它采取的立场与社会相对立。文艺模仿现实是透过对现实的否定来实现的,艺术对现实的模仿仅仅是一种“表象”,在这种“表象”背后,艺术表现出否定的本质。

在这方面,该学派的阿多诺的观点最鲜明,论述最系统。他把“非同一性”原则作为审美的最高原则。他要求现代人的审美活动,应走向与现实生活的非同一。在他看来,正是在与现实生活的非同一性中,蕴含着巨大的审美资源。他说:“非同一性原则给现实的审美活动提供了自律的审美模式”、“非同一性事物就是审美地得到体现的人类理性真实之所在”。他从把“非同一性”原则视为最高审美原则出发,突出了审美的绝对超客体性。他说:“审美根本用不着顾及客体性的对象存在,而且还必须有意识地背离客体对象”、“一件艺术作品离现实生活愈远,它的审美品位就愈高”。他把否定性作为艺术的本质特征。他明确地指出,艺术的真理只有“拒绝与社会的认同”才能体现出来。他说:“艺术是对现实世界的否定的认识”、“艺术作品只有体现一种否定的立场,存在才能回到它原来的位置”、“艺

术不仅是模仿、复制、反映世界,更重要的是批判、占有世界”、“文艺作品并不向读者提供一种‘反映’与‘知识’,而是揭示现实的矛盾”。在他看来,艺术不把自己的存在归结于现实世界,而且也不是从单纯的模仿来获得自身的意义,艺术的意义只在于对现实世界的否定与批判。他强调,艺术具有对现存事物疏远的特性,他说:“艺术在自我疏离真实存在的放逐中,具有了非真实性”。由此出发,他又把艺术视为不同于现实的、非实在的现象学意义上的“幻象”,他说:“现代艺术作品所追求的是那种尚不存在的东西”、“艺术的‘幻象’蔑视现实的统治原则,最终达到对现存经验事实的否定”。他还强调,艺术具有对完美的感性外观扬弃的特性,他说:“艺术用不完美性、不和谐性、零碎性和破碎性的外观来实现其否定现实的本性”、“艺术作品被塑造得越深刻,它也就否定了人为设置的外观而越难被人理解”。阿多诺关于艺术性质与功能最著名的命题是:“艺术对于社会是社会的‘反题’”、“艺术在现存社会中成了‘反艺术’”。

马尔库塞对艺术的革命与批判功能的论证同样精当而鲜明。他的最著名的命题是:“艺术天然就是革命的。”他还说:“艺术并不是因为它为工人阶级而写便是革命的,而它本身就是革命的”、“每一件艺术品都将是对于现存社会的一篇公诉状”、“每一件艺术品都是解放形象的显现”、“只有通过艺术的形式,才能表现和传播思想和真理”、“艺术打开了现存现实的另一面:可能解放的方面”、“艺术实质上是‘幸福的结局’:绝望成为崇高、痛苦成为美”。他认为,从表面上看,艺术是肯定性力量,但实际上它是否定性力量,他说:“艺术作为肯定性的同时也是否定这一肯定性的力量”、“艺术无论它以何种面目出现,都决不能铲除艺术与现实的对立”。他从多方面论证了艺术为什么具有革命性的缘由。在他看来,艺术之所以天然就是革命的关键在于艺术具有美学的形式。他说:“艺术的革命潜在在艺术的美学形式之中。”他认为,艺术的特质不在于内容,而在于内容变成了形式,“艺术的手段是形式对于内容的超越作用和疏隔效果,而不是

顺世从俗反映现实的直接性”。艺术形式所具有的这种超越作用和疏隔效果,决定了艺术同现实总保持一段距离。他强调:“由于具有美学形式,艺术对于既定社会关系大都是自主的”、“艺术凭借美的形式,既反对既定的社会关系,又超越它们”。一件艺术品借助于美学构造,就可以突破蒙蔽的社会现实,打开变革的前景。他有时又把艺术凭借美学的形式对现存社会的超越称为艺术对现存社会的异化。他说:“艺术和异化的社会保持着距离”、“艺术对现存社会的异化孕育着革命”,他的至理名言是:“艺术的美学的形式用对普遍人性的欢呼来对孤立的资产阶级个人做出反应”、“艺术的美学形式用对美好灵魂的褒奖来对肉体的堕落做出反应”、“艺术的美学形式用对内在自由的价值的坚持来对外部的奴役做出反应”。在他看来,艺术之所以天然的是革命的另一个重要原因,在于艺术总同新的现实原则联系在一起。他说:“重要的不是艺术描绘了理想现实,而是艺术把理想现实描绘成美”。他指出,根据弗洛伊德精神分析学对艺术爱欲根源的分析,艺术创造的过程实际上就是受压抑的爱欲通过艺术升华得以满足的过程,所以,必须肯定,艺术摆脱了既定的现实原则而服从于快乐原则。他说:“艺术在表象感性秩序时使用了一种受到禁忌逻辑,即与压抑的逻辑相对的满足的逻辑”、“在升华了的审美形式的背后,是艺术对快乐原则的服从”。按照弗洛伊德的理论,艺术对快乐原则的服从,是以不干预现实、在现实中无能为力为代价的。马尔库塞不同意这种看法,他认为,艺术在服从快乐原则、摆脱既定现实原则的同时,还向人们展示着一种新现实原则。他说:“艺术不仅是同既定的现实原则的一种决裂,同时还能描绘人们解放的图景”。在他看来,艺术的伟大之处就在于,它与一种新的现实原则联系在一起。艺术所服从的规律,不是既定现实原则的规律,而是否定既定现实原则,即新的现实原则的规律。他说:“在新的现实原则下,一种崭新的感性将同一种反升华的科学理智,在以‘美的尺度’造物中结合在一起。”他还说:“伟大艺术中的乌托邦决不是对现实原则的简单的

否定,而是对它的超越的扬弃”、“艺术打开了一个其他经验达不到的领域,即人、自然和事物不再屈从于既定现实原则的领域”。

比起阿多诺、马尔库塞来,其他的“西方马克思主义”理论家对艺术的批判与否定功能的论述就间接、含蓄得多。本杰明提出了“艺术生产论”,他认为,艺术是人类的一种实践活动,艺术家的创作活动也是一种生产,他的著名命题是:“艺术创作就是生产。”在这一基础上他进而强调,“艺术生产的技巧决定一切”、“艺术的革命性来自于艺术技巧”。在他看来,政治倾向不在于作品的教化内容,正确的政治倾向必然包含着它的艺术技巧,他说:“艺术倾向包括在文学技术的进步和退化中”、“对于作为生产者的作者来说,他政治进步的基础正在于技术的进步”。他认为,因为现代主义艺术有着崭新的艺术技巧,所以现代主义艺术的进步性无可非议。萨特提出“文学是形象的哲学”,他认为,艺术家从事艺术创作,特别是作家从事写作就是介入社会生活。他把美感的本质与自由联系在一起,他说,自然之所以美,其本质在于它引起一个“召唤我们自由的幻觉”,他还说,“自由辨认出自身就是喜悦,就是美的本质”。由此出发,他进一步提出,“文学活动是个人实现自由的选择行动”。他的上述关于美的本质、文学活动的实质的论述的宗旨也是为了说明艺术的功能何在。他极端推崇德国美学家席勒所说的那种审美—艺术的教育作用,甚至把它夸大为一种“美学救世主义”。他认为,文艺的美感教育作用能把“存在的总体归还给人”,克服人的异化,实现人性复归,他提出了这样一个命题:“每幅画、每本书都是对整个存在的复原。”威廉斯提出了“文化唯物主义”的美学原则,按照这一原则,必须注重文化中表现的人类创造本质,他说:“文学写作以其对语言的创造性运用,充分表现了人的创造本质”、“创造本质是文化的最有力的形式”、“写作常常是一种新的组合,实际上也是一种新的构造”。在他看来,文艺的功能是和这种创造本质紧紧地联系在一起的。他说,当人们说文学是“创造性”的,这并不是因为它在思想意识上提出了新境界,而是因

它在物质社会的意义上提供了自我创造的具体实践。文艺在当代社会中,生动体现了人类社会实践的活跃性、运动性,能激发和提高人们对生活存在方式的具体认识,从而能使人们觉悟到“最彻底地实现活跃的历史过程会带来采取社会和政治运动的必然性和必要性”。他强调,文艺以其文化的形式参与了对社会的改造。他说:“社会关系在文艺作品面前,不仅被接受,也能被创造,被改变。”伊格尔顿提出了关于“文化生产”的美学,他的基本观点是强调“艺术是审美意识形态的生产”。他用文化生产的观念连接作为意识形态的文艺与基础、上层建筑的复杂关系。如果说他早期在文艺的功能问题上与其他的“西方马克思主义”理论家看法有所不同,那么到了后期,他则基本上与他们走到一起去了,即也特别重视文艺在社会中的实际效用,特别是在社会意识形态斗争、政治斗争中的作用。在他看来,并不是故意把政治拉入文学之中,而是文学一开始就是政治问题,审美活动的生产性、实践性具有一种走向未来的指向,他说:“艺术的现代理论的结构与现代社会占统治地位的意识形态的现实结构是密不可分的”、“文学能训练群众,使他们习惯于多元思维和多元感情”。他特别推崇马克思主义与女权主义文艺理论对改造当代社会的作用,他说:“马克思主义和女权主义文艺理论都是有助于实现人类解放这个战略目标的方法或理论”、“马克思主义和女权主义文艺理论最终目的是通过对社会进行社会主义改造以造就‘更好的人’”。

突出艺术的革命性,强调艺术的解放功能,当然并不是“西方马克思主义”理论家的独创,从远的来说,康德与席勒就曾对艺术的批判功能做过经典性的表述,从近的说,现代派文艺理论家也强调艺术是创造性行为,其手段是表现,而不是再现,也推崇怀疑精神和否定精神,在人与社会的关系上,注重反映个人与社会的对立。“西方马克思主义”理论家,例如马尔库塞,公开承认他关于艺术的功能的观点受的是康德、席勒等人的影响,也并不讳言他们对艺术的功能的观点与现代派文艺理论家有着相似之处。但必须看到,“西方马克思

主义”理论家对艺术功能与性质的论述是在马克思主义的旗号下进行的,具有强烈的马克思主义色彩。他们不是一般地强调艺术是创造性行为,而是突出艺术是在现实中活动,揭示现实的矛盾;不是一般地突出艺术对现实的批判性和超越性,而是直接把艺术与革命联系在一起。

其二,他们提出人类必须走艺术革命、艺术解放的道路。

“西方马克思主义”理论家论证艺术的革命性与批判性,根本目的是为了指引人们走一条艺术革命、艺术解放的道路。他们认为,当现存社会的各个领域均被统治者所操纵,均渗透着既定的现实原则的精神时,唯独艺术领域成了一个“世外桃源”。人们被统治利益逼得无路可走时,可以进入“艺术的殿堂”,因为在这里,能够找到“拯救未来的形象”。他们为人类设计的解放道路,是艺术解放的道路。在他们看来,艺术已成了无产阶级革命斗争的根据地。“新左派”必须充分挖掘艺术的解放潜能,把革命推向物质需要彼岸的整个领域,把艺术革命作为人类总解放运动的一个重要组成部分。

阿多诺提出了文化救赎主义。他反对把艺术只归结为一种反映形式,一种意识形态,认为这必然会抹杀艺术的真正功能。他认为,艺术的真正功能在于对摧毁人类理性之现实的反叛,对人类理性的真实的拯救。在他看来,现代工业社会是一个压抑人,造成人格分裂、人格丧失的社会。人类变成非人,这是现代社会走向野蛮的标志,也是现代社会日益丧失真实内容与意义的原因。面对这样一个社会,人类急需一种精神性的补偿来消除绝望,拯救心灵,拯救现实。他说自己本来是把拯救绝望的动机视为所探讨的中心目标的。他探讨的结果是,提出惟有艺术才能满足人类的这种需要。他说:“艺术在异化现实面前,使自己‘处于拯救状态’。”艺术能把人们在现实中所丧失的希望,所异化的人性,重新展现在人们面前,在批判现实的同时给人以希望。在这一意义上,他又说:“艺术就是对被挤掉了的幸福展示。”阿多诺具体论述了如何利用艺术的功能为人类解放服

务。他着重强调了两点：一是充分展现艺术想象的功能。他认为，艺术之所以为人们提供未来社会的想象中的滋味，即为人们提早送来了未来幸福的美感，就是因为艺术可以和谐地调和形式与内容、功能与表现形式、主观因素与客观因素之间的关系。某些艺术家，像贝多芬和歌德，不时地在著作中达到这样的境界。他说：“艺术的空想是超越于个人的作品的。”在这种情况下，就应让人们借助于这些艺术品，展开想象的翅膀，把人们带到遥远的、幸福的未来，因而也可以无限地否定现实，使人们领略到现实的可恶，痛恨一切现实生活中的不合理。这就是说，只要在现实生活中矛盾还没有得到合理的解决，就应该让艺术带领人们到空想的未来里享受那圆满的和谐。二是充分展现艺术批判的功能。他不仅仅在艺术与社会交互作用上突出艺术的反作用，而且把艺术的反作用解释为对社会进行批判。他认为，认识到这一点的人就应时刻握紧艺术这一批判现存社会的武器。他说：“艺术始终都是人类反对各种政体和制度的抗议力量”、“艺术只不过是对于现存事物且为现存事物进行残酷的自我保护统治这种实践的批判”。他认为，善于利用艺术这种批判武器的人，一直能把现存的世界与艺术的世界对立起来，把前者放到后者面前加以审视，揭露其不合理性。在各种艺术品中，阿多诺特别推崇音乐，推崇音乐的救世主义。当然，这种音乐并不是指在现代具有文化工业特征的音乐消费实践中的那种日益衰落的音乐。他认为，真正的音乐正在成为对现实中“个性泯灭”最强烈的抗议，成为与受损个性的最密切的对话。真正的音乐以其固有的特征能够间接地挽回人在现实中失去的希望，从而能起到拯救绝望的作用。他说：“现代音乐的语言具有双重意义：既表现了现实的异化的烦恼，又显现了超验的、现实背后的形象。”

在“西方马克思主义”理论家中，对艺术革命道路做出系统论述的是马尔库塞。马尔库塞认为，不应当仅仅把革命局限于政治的领域，“革命不只是政治意识的发现，它以一个崭新的‘需要体系’为目

标”。在他看来,政治斗争必须伴随意识的变革,而意识的变革必须伴随感觉的解放。所谓感觉的解放就是感性的解放、审美情趣的解放。这样,一方面革命需要作用于感性的领域,实现感性的解放、审美情趣的解放;另一方面,真正的文化、艺术因具有美学的形式,而能使人实现这样的解放,革命与文化、艺术之间的内在联系就这样被他建立起来了。他说:“在社会的另一极,即在艺术领域里,继续存在着一个固有的独立的抗议和否定‘已有物’的传统世界”、“审美的天地是一个生活世界,依靠它,自由的需求和潜能,找寻着自身的解放”、“在这个审美的天地里,快乐和完满找到了它们与痛苦和死亡并驾齐驱的真正位置”、“革命的目的在于生活,而不是死亡,这也许揭示着艺术与革命的最深沉的联系”、“在反对一切生产力的盲目崇拜的斗争中,艺术代表着所有革命的终极目标:个体的自由和幸福”、“艺术确实可以成为阶级斗争的一个武器,其途径是它促成统治性的意识的转变”。马尔库塞所设计的艺术革命的道路最重要的一点就是要求人们维护和坚持艺术的美学形式,他说:“艺术只能用另一种媒质,即美学的形式来表示革命”。在他看来,当革命在社会过程进入一个新阶段,即资本主义制度不断衰落和反革命的压迫组织对此做出越来越强烈反应的时候,对美学形式做出不同的肯定的评价,和承认它是激进地重建社会的一个因素,是至关重要的。他要求革命者擦亮眼睛,透过美学形式的肯定性的面纱,把握其否定性的实质,并在此基础上加以坚持、维护和挽救,他说:“文艺的革命性,只有把它的内容转化为形式时,才是富有意义的。”由于在他看来,传统文艺一般都具有美学的形式,所以他又要求革命者正确地对待传统文艺,他说:“革命就是要消除对‘高级文化’的压制性,使之成为一种颠覆力量”。他认为,革命的任务不是把资本主义时代的优秀文艺铲除打倒,而是把它们从少数人手中解放出来,变成全社会人的共同财富,他说:“艺术必须成为群众的事业,成为街头巷尾的事情。”他还提出,把艺术所具有的解放潜力引入现实中去,使它成为促进其他领域的

革命的原动力,是艺术革命的中心环节。在把艺术所具有的解放潜力引入现实中去的过程中,“艺术作品中完全没有革命,但是艺术家却可以从事着革命家的活动”。他还把能否在感情上,在审美情趣上培养与传统的感受力完全相反的新的感受力,视为艺术革命成败与否的关键。他说:“艺术的内在逻辑发展到底,便出现了向与统治的社会相呼应的理性和感性挑战的另一种理性,另一种感性。”与培养新的感受力联系在一起的艺术革命,“必须同时是一场感觉的革命”,他说:“艺术作品必须感染感官,满足美感享受的需要——但必须通过高级的升华的方式来达到这个目的”、“艺术革命将伴随社会的物质方面和精神方面的重建过程,创造出新的审美环境。”他认为,艺术革命当然是一场同物化了的资本主义世界的殊死战斗。他说:“艺术通过让物化了的世界讲话、唱歌,甚至跳舞,来同物化作斗争”、“艺术的真理,就在于它能打破现存现实的垄断性,就在于它能由此确定什么东西是实在的”、“艺术的命运和革命的命运联结在一起,因此把艺术家赶到街头乃是艺术的内在必然性”。

本杰明虽然对艺术革命道路的设计不像阿多诺、马尔库塞那么清晰、明确,但从他的著作中也处处可以看出,他对艺术救世充满了憧憬,并且还提出了一些具体方案。本杰明提出艺术生产论,一方面是为了把生产力决定生产关系的唯物史观应用于艺术领域,说明艺术的技巧在艺术发展过程中的决定作用,另一方面则是旨在论证艺术生产与其他的生产具有同等的地位,要人们充分重视艺术生产对人类社会的强力效应。他所指出的人类解放道路也就是重视艺术生产作用的道路。他要求革命的艺术不断革新艺术创作技巧,推动艺术生产力的发展,进而推动整个人类事业的进步。他说:“艺术技巧的变革直接通向人类解放的事业。”本杰明还具体论述了艺术家如何通过变革艺术技巧来促进人类的解放。在早期,他特别推崇“寓言式批评”,提出了“寓言是现代主义表达方式”的著名论断,认为寓言是城市大众在现代社会中的体验的惟一可能的形式。他要求人们利

用“寓言式批评”这种表现技巧,把深刻的理性思考,同蕴涵丰富的感性直觉的隐喻形象结合起来,从而体现出艺术的赎救功能,他说:“在事实领域是废墟的地方,在思维领域也只能是寓言。”在17世纪巴罗克悲剧中,寓言是废墟的寓言,本杰明指出,在这样的戏剧中,只有对一切尘世存在的悲剧、世俗性和无意义的彻底确信,才有可能透视出一种从废墟中升起的生命通向拯救的王国的远景,从这个意义上说,死亡的途径是攀上自然生命巅峰的必由之路,他说:“死亡不是惩罚而是清偿,是一种将有罪的生命归顺于自然生命法则的体现。”问题在于,巴罗克时期的艺术家曾经通过“寓言式的批评”来愤世嫉俗,来渴求生命与光明,在他们面临的是一个混乱不堪、残缺不全的社会的情况下,这是可行的,但到了20世纪的今天,这条道路是否还走得通?在本杰明看来,其答案是不言而喻的。因为当今的社会在许多方面与17世纪衰颓景象类似,所以“寓言是我们这个时代最有意义的思想形式”、“寓言正是现代社会事物与意义、人与其真实本质相分离的现实处境的表现方式”。巴罗克时期的艺术家在他们所处的环境下不可能用认同现实,与现实同步前行的象征去表现,而只有选择语言,现代艺术家,也只能选择寓言,即一种表达废墟的寓言。本杰明到了晚年则特别钟情于“反讽的乌托邦”,他在波德莱尔的诗中看到了“反讽的乌托邦”的表现方式,认为波德莱尔的诗以呈示震惊效果的手法来与现代人的震惊体验相抗衡,波德莱尔以反讽的方式体现了发达资本主义社会里的文化命运。他说:“波德莱尔的抒情诗是建立在震惊的基础上的。”在他看来,这种“反讽的乌托邦”会唤醒人们,会导致现代资本主义社会的文化现实向有利于人性的方向演变,他说:“发达资本主义社会的文化现实成为将一切死亡的要素聚集起来转化为解放力量的拯救的契机。”他把对波德莱尔作品的分析与隐喻性寓言评论极为巧妙地结合在一起。他通过论述波德莱尔对现代文化的“反讥式”的批评,展开了他对现代社会的“反讥式”的批评。他不但自己运用这种方式展开对现代资本主义社

会的讨伐,而且还呼吁其他人都运用这种方式与这一异化了的的社会相对抗,走上一条自我解放的道路。

“西方马克思主义”理论家所设计的艺术革命的道路,把审美作为拯救人类和现实的惟一途径,不少评论者都认为这体现了审美乌托邦的空想。实际上,对“西方马克思主义”理论家的艺术革命的思想,简单地斥之为“审美乌托邦的空想”而加以全盘否定,是很不妥当的。人类的最终理想始终是:自身所处的世界的秩序将成为美的秩序,审美功能将成为支配整个人类生存的原则,人都将按照美的规律生存。“西方马克思主义”理论家为使人类实现这一理想,呼吁人类走艺术革命、艺术解放之路,尽管在常人眼中是如此地不切实际,如此地遥远,但确实不失为是一种指点迷津的深刻见解。从而这一思想引起了人们广泛的注意,成为20世纪人类解放运动中的最有吸引力的一种路向,也决不是偶然的。

其三,他们对文化工业、大众文艺展开了尖锐的批判。

“西方马克思主义”的文艺、美学理论有两个轮子:一是论证高雅文化对人的积极意义;二是说明大众文艺对人的重大消极作用,这两个轮子配合着运转。“西方马克思主义”理论家所提出的能超越和否定现实的文艺,主要是指高雅文艺,他们提出要通过弘扬文艺来实现人的解放,这里所说的文艺也主要是指高雅文艺。他们哀叹这种具有解放人的天然功能的文艺在现实社会中正日益被人类所唾弃,正日益蜕变为通俗文艺,而通俗文艺、大众文艺非但不能解放人,反而在压抑人。于是,他们在颂扬高雅文艺的同时,对大众文艺展开了尖锐的批判。他们认为无论是现代社会的“单面性”还是“攻击性”,都受大众文艺所主宰,正是现代社会文化工业所制造的各种产品阻碍着人们正确认识自己的生存处境和实际利益。如果人们要想从社会束缚下解放出来,首先必须摆脱文化工业各种产品的操纵,对之展开批判。他们抱有拯救人类于“痛苦中的幸福生活”之中的崇高理想,并始终把对大众文艺的批判作为实现这一目标的实际行动。

在“西方马克思主义”理论家中,数阿多诺对大众文艺的批判最尖锐、系统。他提出,应该消除一种误会,即防止人们望文生义,认为大众文艺的主要特点是从人民大众出发,为人民大众服务,他说:“大众文艺不是为大众服务的文艺。”他郑重建议,用文化工业这个概念取代大众文艺这个概念,在他看来,文化工业这个概念最确切地表述了以通俗化、商品化为主要特征的大众文艺的本质和功能,他提出了如下两个著名的命题:“大众文艺是社会水泥”、“文化工业不是升华而是压抑”。他强调,在美国等西方社会中,以合理化、标准化统摄一切的实际存在状况,就沉浸在文化工业中。发达工业社会占统治地位的文艺是大众文艺,发达工业社会就是文化工业社会,他说:“大众文艺时代与已经过去的自由阶段相比,其新的地方就在于对新的东西的排斥。”他还指出,大众文艺是与技术的进步分不开的,它寄生于大众传播技术、家庭和闲暇。它不知不觉地把艺术、政治、宗教和哲学与商业融合起来,使这些文化领域都染上共同的特征,即商品的形式。也就是说,文化工业是意识形态与社会物质基础的融合,是资本主义商品制度的组成部分。他坚决认为,文化工业的产品并不是艺术品,从一开始它们就是作为在市场上销售的商品而被生产出来的。他说:“就最严格的意义上讲,爵士乐是一种商品。”他提出,艺术与广告技术之间的差别被湮没了,因为文化产品之被创造出来只是为了交换,而不是为满足任何真正的需要。他说:“广告宣传是使文化用品长生不老的灵丹妙药”、“广告和文化工业在技术上和经济上都融为一体”。他还说:“文化工业通过尽量准确的描述,把恶劣的定在提高到真实王国之中,使定在本身变成了价值和权力的代用品”、“对一切文化商品进行工商管理的一套完整制度的建立,同时也取消了对美学上的一切不顺从的生杀大权”。他揭露了文化工业透过操纵广大群众思想和心理,培植支持统治和维护现状的顺从意识。他指出,大众文艺的生产与现代工业的“标准化”生产的现象有着直接的关系,通过“标准化”,统治者实现了对于群众娱乐的垄断与操纵。他

说：“文化工业的完全统一，会形成政治上的内聚性。”“标准化”下的个体主义是一种“假个体主义”，这种“假个体主义”，一方面为垄断开脱罪责，另一方面又假惺惺地向大众鼓励一种偏离“标准”的倾向。他认为，“假个体主义”一方面向群众提供自由选择文化娱乐的假象，另一方面却为“标准化”本身的扩大市场提供最实际的服务。他说：“歌曲的标准化透过群众的收听活动而把其听众安排在预先的队列中”、“假个体主义使娱乐者一方面忘记他们自己所听的恰恰是预先安排好的，另一方面又听任其摆布”。在这种情况下，一切关于这些文化是群众“所乐意接受”的宣传，都是骗局，都是音乐和文化拜物教麻醉的结果。他说：“文化工业重复不断地从它的消费者那里骗取它没完没了地许诺过的东西”、“文化工业通过娱乐活动进行公开的欺骗”。他还认为，在文化工业面前，群众实际上只能接受，从而文化工业具有极大的强制性，他说：“闲暇的人不得不接受文化制作人提供给他的东西”、“文化工业不仅说服消费者，相信它的欺骗就是对消费者需求的满足，而且它要求消费者，不管怎样都应该对他所提供的东西心满意足”。

在马尔库塞的话语中，很少见到大众文艺、文化工业这些字眼，但实际上他对大众文艺、文化工业批判的激烈程度不比阿多诺逊色多少，只是他用其他的词汇替代了大众文艺、文化工业。他对大众文艺、文化工业的批判开始于对“肯定性文化”的批判。他强调，“肯定性文化”是资本主义这一特定时代的产物。新兴的资产阶级们将他们对一种新的社会自由的要求，奠定在人类理性的普遍的基础上。但是，理性和自由并没有超越这些资产者自身的利益的范围，而他们的利益越发与大多数人的利益对立起来。对资产阶级来说，这是一个大难题。为了应付这一难题，他们想出的办法就是制造“肯定性文化”。在他看来，这种文化是从现存秩序的利益出发发展起来的，是一种社会秩序的反映。“肯定性文化”的基本功能既是提供一种辩护，充当现实的装饰品，引导人们同现存秩序相调和；又可使人在幻

想中得到满足,平息人的反叛欲望。他认为,人面对压抑的社会无非有两种选择:一是感性的解放;二是让感性受制于灵魂的控制,“肯定性文化”无疑采取了第二种方式。请看他揭露“肯定性文化”的一系列命题:“‘肯定性文化’是资产阶级时代按其本身的历程发展到一定阶段所产生的文化”、“‘肯定性文化’使得不幸福也变为屈从和顺从的一种手段”、“‘肯定性文化’给五彩缤纷的今生今世织入人和事物之美妙的、来世的幸福”、“在穷困的慰藉和虚假的幸福这块资产阶级生活的土壤上,‘肯定性文化’培育出一种真实的渴望”、“‘肯定性文化’即使在个体没有摆脱他实际上的卑微处境之条件下,也能让他欢呼雀跃”、“‘肯定性文化’谈论着‘人’的尊严,而从不关心对人类来说更加具体的尊严地位”、“‘肯定性文化’把美好的时刻永恒化了,它使那些短暂的东西永存不灭”。后来,他又把“压抑性文化”作为大众文艺的雏形来加以批判。他高度赞扬席勒把“压抑性文化”与文化本身区别开来,并要求摧毁“压抑性文化”建立一种新文化的做法。他认为,在现存文明中,“压抑性文化”不是使感性理性化,使理性感性化,而是使感性屈从于理性,从而使感性如果想要重新表明自己的权利,只能以破坏性的残酷形式来表现,而理性的暴戾则使感性变得枯竭和繁杂。他说:“‘压抑性文化’有条不紊地牺牲里比多,严格强迫它转移到对社会有用的活动和表现上去。”他不但探讨了“压抑性文化”的功能,而且揭示了“压抑性文化”藉以实现这些功能的主要手段。他把“压抑性文化”与大众传播媒介联系在一起,他说:“传播媒介的专家们提供了效率、意志、人格、愿望和冒险的完整训练。”而在他看来,文化一旦与大众传播媒介结合在一起,其功能与性质就完全变了,他说:“文化不属于那个把人性的真理理解为战斗呐喊的人,而是属于那个在他身上已成为恰如其分的行为举止的人”、“文化似乎对个人的幸福表现出某种关心,但根本的社会矛盾却要它承认,它所关心的这种要求只能是受限制并符合理性的”。再往后,马尔库塞则把“单面社会”即现代工业社会的主要文化形式——大众

文化称为“单面性文化”，并对之展开批判。他指出，现代社会对人的控制程度远远超过以往的时代，而且这种控制的有效性并不依赖于恐怖与暴力，而是依赖于意识形态的控制，即把技术理性和消费至上原则结合起来的“文化工业”、“单面性文化”。他把“单面性文化”斥之为与现存秩序同流合污的“操纵意识”。他认为，“单面性文化”是与技术的进步分不开的，它寄生于大众传播技术，他说：“技术一旦具有艺术的特质，便会将主观的感性转化为客观的形式，即转化为现实”、“艺术的异化，连同其他的否定方式，都屈从于技术合理性的进程”。他还指出，“单面性文化”不知不觉地把艺术、政治、宗教和哲学与商业融合起来，使这些文化领域都染上了共同的特征，即商品的形式。在发达工业社会中，“单面性文化”作为一种社会控制的手段具有重要的社会功能，并且是消费社会的结构和活动中的基本内容，概言之，“单面性文化”就是意识形态与社会物质基础的融合，就是资本主义商品制度的组成部分。他的许多命题是用来揭示“单面文化”的商品性质：“现代文化中受到最严格保护的价值标准之一，就是生产率”、“发自内心的音乐可以是充当推销术的音乐”、“资产阶级的艺术作品都是商品，它们也许就是为了拿到市场上去而被当作商品创作出来的”、“美的形象世界的这一崇高的美，在今天都成了商品文艺的一部分，成了解放的障碍”、“在这个世界中，艺术作品也和反艺术一样，成了交换价值，成了商品”。他强调，由于“单面性文化”的作用，文化原来与现实相对抗的这一面被消除了，“社会的同化力量透过吸收其对抗的内容而耗空了艺术的反抗的一面”，于是只剩下为现实粉饰的一面，这时的文化当然只能是“单面性文化”。

本杰明以其特有的方式对他所际遇的现代文化工业艺术进行了分析总结。在他那里，“技术复制文化”是作为文化工业、大众文艺的别称加以使用的。他认为，一切艺术品本来都是可以复制的。对艺术品的复制，由三种人进行：学生在工艺实践中对大师作品进行复制；大师为了传播作品而复制；另外有人为了追求利润而复制。后两

种复制都与接受宣传和付出金钱的读者有关。他说：“艺术作品的机械复制，表现出了一些新东西。”他认为，自19世纪末开始，人类社会进入了一个机械复制的时代，文化也相应地成了“技术复制文化”，他说：“技术复制在艺术的制作领域为自己获取了一块地盘，这就是产生了电影这样的新的艺术形式。”他指出，“技术复制文化”的首要象征是丧失了传统文化的“光晕”，而“光晕”的丧失则意味着改变了以往使艺术远离群众，成为少数人的天地的局面。他说：“‘技术复制文化’的出现使艺术的全部功能颠倒过来了，它不再建立在礼仪的基础上，而开始建立在另一种实践—政治的基础上。”他认为，“技术复制文化”的出现对传统艺术带来的结果，不仅仅在于使其失去了独一无二性，更在于导致“传统艺术的大崩溃”，“技术复制能把原作的摹本带到原作本身无法达到的地方”、“现实的那些非机械的方面成了现实中最富有艺术意味的方面，而对直接现实的观照就成了技术王国中的一朵蓝色之花”。他还说：“艺术作品的机械复制性改变了大众与艺术的关系，最保守关系变成了最进步的关系”、“面对荒诞电影做出进步反应的观众，面对超现实主义就必然成为保守的观众”、“对艺术品的机械复制在任何情况下都使艺术品的此时此地性丧失了”。他还指出，传统“光晕”艺术是崇拜价值为主的艺术，而机械复制艺术是展览价值为重点的艺术。机械复制技术第一次把艺术从对仪式的依附中解放出来，当机械复制技术把艺术与它的崇拜根基分离开来，它的崇拜性的外观便永远地消失了。随着各种艺术实践从仪式的依附中解放出来，它们的产品获得了日益增多的展览机会，五花八门的技术手段使艺术作品越来越适合于展览。在当今复制的艺术品中，绝对强调的是作品的艺术价值，展览价值开始全面替代崇拜价值，艺术作品的展览价值使作品具有一种全新的功能。当艺术的展览价值在艺术中占主导地位时，这就标志着一种具有全新功能的艺术出现，即机械复制的艺术。这种具有全新功能的创造物就是可机械复制的艺术品，例如照相摄影，他说：“在照相摄影中，展览价值开始整个地

抑制了崇拜价值”。他还提出,与传统的“光晕艺术”和机械复制艺术相对应,存在着两种对作品不同的接受方式,这就是专注凝神的方式和娱乐消遣的方式。艺术的机械复制改变了大众对艺术的反应,他们对于消遣的追求促使专注凝神的方式向消遣的接受方式转变,他说:“面对艺术作品而凝神专注的人深入到了该作品中,而进行消遣的大众则与此相反地超然于艺术品,沉浸在自我中。”他还指出,人类艺术从传统的“光晕艺术”向机械复制艺术的转变,也就是从美的艺术向后审美艺术的转变。随着信息社会的出现,机械复制时代的到来,美的艺术走到了尽头。摄影艺术的出现,给人们带来了受人欢迎的可复制的画像,而正是在这些可复制的画像中,形成了一种后审美艺术,他说:“后审美艺术由于失去了崇拜的基础,因而它的自主性外观也就消失了。”必须指出,本杰明在一开始论述“技术复制文化”时,并不像阿多诺、马尔库塞等人那样加以激烈的批判,而是持一种有保留的肯定态度。他虽然对文化产品的日益商品化从来就深恶痛绝,但认为大众文化生产的标准化和齐一化对人类的影响主要是正面的。可到了后期,他对“技术复制文化”的态度则产生了重大变化,从有保留的肯定变为完全否定。他终于与其他“西方马克思主义”理论家走到一起去了。

“西方马克思主义”理论家对文化工业、大众文艺的批判在20世纪对人类产生的震撼力一点也不亚于他们对艺术的批判与超越功能的论证和对艺术道路的设计。他们的批判明显地具有片面性,深埋着提倡前卫派精英文化的因子这一点姑且不论,对大众文艺不管青红皂白一棍子打死就是错误的。从美学的角度看,当代大众文艺的出现和流行,意味着从时间的角度对传统的美学的解构。当代大众文艺从美学上的特点,是提出了一个虽然不完善但值得反思的命题——“审美与生活的同一”,这与传统美学的固守的“审美对于生活的超越”显然对立。在这一意义上,可以说是当代大众文艺看到了传统美学的根本缺憾。大众文艺的这些进步意义经过“西方马克思

主义”理论家的有色眼镜一折射,都变成有害的了。但同时必须看到,“西方马克思主义”理论家对大众文艺的批判,其片面性并不能掩盖从整体上的深刻和正确。这种批判无论对 20 世纪人类正确观念的形成和发展,还是对文艺、美学理论本身的发展,都具有不可磨灭的价值。他们用文化工业的概念取代大众文艺这一术语并对此所做的说明,使人们清楚地认识到,现代大众文艺不同于传统意义上的大众文艺,更不能望文生义,把大众文艺理解成是为人民服务的文艺;他们对大众文艺的社会功能的分析确实是令人振聋发聩的,令人信服地告诉人们,大众文艺的主要特征是标准化、模式化、单面性、操纵性、强制性,其价值内涵同人们追求的目标有着明显的差异;他们对大众文艺种种具体负面效应的揭示使人们看到了“快餐”性质的大众文艺,把传统文化的精神气韵消融在娱乐性的感官刺激的宣泄之中的严重后果;他们对大众文艺在适应工业文明和市场经济发展过程中势必造成功利主义、享乐主义的分析是深刻的,现实正如他们所分析的那样,文化工业消解了文化产品特有的人文价值;他们揭示了大众文艺的繁荣与想象力衰弱之间的内在联系,透过他们的分析越来越多地认识到:当前审美文化的想象力的衰弱,正是根源于大众消费文化;他们对精英文艺与大众文艺的比较分析使人们领悟到:作为精神形态的文化,毕竟有别于具体的物质,它的生产与消费有它自己独特的方式和目标,文化活动必须以经济为后盾,但文化价值的实现又不能以金钱作为惟一尺度。

八

“西方马克思主义”理论家并没有给我们留下一门与他们的哲学观相一致的成体系的独特的伦理学,但他们广泛地涉足伦理领域则是一个不争的事实。而且他们的许多伦理观点在 20 世纪曾经产生着巨大的影响,在一定意义上,曾经影响着 20 世纪人类历史的进程。当人们在梳理 20 世纪伦理学方面的成就时,是无论如何不能绕开他

们的。

纵观“西方马克思主义”理论家的伦理观点不难看出,他们的伦理观点基本上都是与“爱”和“性”联系在一起的。伦理学从根本上讲,它所研究的是人生问题,包括人的本性、人的价值和尊严、人的目标和追求,其核心问题是人的幸福问题,也就是说,研究的是人如何生活得更好的问题。“西方马克思主义”理论家主要是围绕着“爱”和“性”探讨人如何生活得更美好,亦即围绕着“爱”和“性”规划人生并为之指示路向和提供原则。

在“西方马克思主义”理论家的各种伦理观点中,最超群出众的是弗洛姆、马尔库塞、赖希涉及“爱”与“性”的伦理观点,即弗洛姆的“爱情伦理学”、马尔库塞的“爱欲伦理学”和赖希的“性欲伦理学”。这里,我们也就主要评述这些伦理观点。

一、弗洛姆的“爱情伦理学”。

弗洛姆研究爱,并创立了“爱情伦理学”。他把他的“爱情伦理学”当作一门人类必须要掌握的学问加以兜售。人们对他的“爱情伦理学”最感兴趣,从而也得以广泛传播的是以下三个方面的内容:

其一,他对爱究竟是什么的论述。

他向人们提出这么一个问题:爱是一门艺术吗?如果是,那么要获得爱就得具备一定的知识和做出一定的努力。或许,爱只是一种愉快的感受,体会这种感受不过是机缘问题,谁交上了好运就可“堕入”其间?他自己回答说,在今天,绝大多数人都赞成后一种说法,而本人却立足于前一种观点。他坚决主张把爱视为一种艺术,他的至理名言就是:“爱是一门艺术。”

正因为他认为爱是一门艺术,所以他认为是需要学习的。他抱怨人们祈求、渴望爱,然而几乎把所有别的东西都置于爱之上,成功、名誉、金钱、权势——人们把所有的精力都耗费在学会如何实现这些目标,而不去钻研爱的学问。他说:“我们无须学习如何施爱,导致这种臆说的谬误在于分不清‘堕人情网’和‘长久相爱’之间的区别”、

“任何关于爱的理论必须从某种关于人及人类生存的理论开始”。

他认为,爱的重要特征是主动。当我们爱某人时,我们就是主动地不断地关心所爱的人,而不是仅仅与所爱的人呆在一块儿。他说:“爱即是一种主动行为”、“爱意味着主动深入他人,由深入而达到的结合平息了我求知的渴望”、“爱是行动,是人的能力的体现”、“爱是惟一的求知途径”。我通过爱而与人相融,由此领会了奥秘。我奉献爱,我捧出我自身,我融入他人,由此我找到自己、发现自己。在他看来,既然爱的重要特征是主动,所以爱是无法由他人代替的,爱必须由自己亲自去体验。他说:“爱,乃是纯个人的体验,无论何人,都只有通过自己的努力去亲身体会。”

他强调,爱总是和关切与责任联系在一起的。他说:“关切和责任表示爱是一种活动性而不是一种征服人的感情,也不是一种‘感动’人的感情。”他以母爱为例说明之。他指出,母爱是创发性的爱最常见和最容易理解的实例,生孩子时母亲的身体为孩子“劳动”,孩子出生后她的爱在于努力使孩子成长,“母爱的真正实质就是关怀和责任”、“母爱是无条件的”。

他指出,爱是热烈地肯定他人的本质、积极地建立与他人的关系,是双方各自保持独立与完整性基础上的相互结合。他说:“双方关系的深度以及双方各自表现出来的蓬勃朝气和力量,这才是爱情存在的惟一证明。”虽然爱打破了把人隔绝的围墙,使人与人和谐相融,但是爱又让人仍为二体,依然伫立于其整体性之中。他说:“在爱中萌生出这样的二律背反:相爱双方融合为一,但仍为二体”、“爱是在保有自我的分离性与完整性的情况下,与自身以外的某人或某物的合一”。

他认为,爱本身就是目的,而不是手段。他说:“爱的惟一重要性就在于本身”、“爱是人类的自我表达,是使人的力量得到充分发挥的方式”、“爱是造就爱的能力,无能即是无力造就爱”、“爱的行动超越思想、超越语言,是跃人融合的壮举”。在他看来,真正的爱增强人们

的爱的能力和为人奉献一切的能力，“一个真正懂得爱的人通过自己对于一个具体对象的爱而显示出他或她对整个世界的爱”。

他区别了童稚之爱和成熟之爱，认为只有成熟之爱才是真正的爱。他说：“童稚之爱的原则是：‘因为我被爱，所以我爱’；成熟之爱的原则是：‘因为我爱，所以我被爱’”、“童稚之爱的爱声称：‘因为我需要你，所以我爱你’；成熟之爱则认为：‘因为我爱你，所以我需要你’”。

从这里出发，他进一步得出结论，成熟之爱即真正的爱首先是给予，他提出了这样一个著名命题：“爱本质上是给予而非获取。”他认为，人的性功能就体现了这种以给予为主要内容的爱。男人性功能的最高体现是一种给予行为，女人同样也给予付出，她敞开了通向女性幽境的大门，她获取之时也即她给予之时。他说：“爱童意味着无须山盟海誓的承诺，意味着把自己毫无保留地奉献于人”。

在他看来，爱某个人实际上就是对人的本质的爱。如果我能说：“我爱你”，则我所说的是：“我爱你整个人性，爱你所有的充满生气的东西；也爱你中的我”。他说：“爱包含着根本的肯定，它把所爱者作为本真人性的化身而予以肯定”、“我爱某个具体的人，这意思是我把他当作人性的化身来爱”。

他还提出，人只有通过爱才能理解他人和整个世界。他说：“人通过爱和理性，从心智上和情感上理解世界。”他具体解释说，人的理性力量使他能通过和客体发生能动的联系，透过事物的表面抓住它的本质，“人的爱的力量使他冲垮他与别人分离的围墙并去理解别人”。

其二，他对各种爱的分析。

对兄弟之爱的分析。弗洛姆是个泛爱主义者，他主张爱世界上的一切。他认为，倘若一个人只是爱某一特定的对象而对其他人持冷漠的态度，则他的爱是虚假的，它不过是由共生而萌发出的依恋之情，或者说，不过是一种扩大了利己主义。他说：“真诚地爱一个人

意味着爱所有的人,爱世界,爱生活。”要是我能够对某人说,“我爱你”,那么我必定可以说,“我通过爱你而爱每个人,爱整个世界;同时,也通过你而爱我自己”。假如像罗曼蒂克式的爱那样,只爱世界上的某一个人,并把找到这样的人视为自己生活中的最大机遇,那这样的爱并不是真正的爱。他说:“在对自己亲友的爱和对陌生人的爱之间,不存在什么‘分工’,恰恰相反,前者的存在必须以后者的存在为前提。”他认为,兄弟之爱表达了这种爱的普遍性。他说:“一切类型的爱都发端于最本原的爱,即兄弟之爱。”兄弟之爱意味着:人意识到自己对所有的人均应担当责任。他非常赞赏《圣经》上说的“爱邻若爱己”,认为这就是指兄弟之爱,它是对一切人的爱,它的特点在于它没有丝毫的排他性。他说:“人同情弱者,由此而萌生对人类兄弟的爱;人爱自己,由此也挚爱孤独无援者”、“爱一个人如果与爱人类相脱离,那么就只能是表面的和偶然的爱,它必然陷人肤浅”。

对性爱的分析。他认为性爱往往是自私的,所以他反对把如此博大的爱仅仅归结为性爱。他说:“性爱是对把自身完全融化与另一个人融为一体的渴望,性爱就其本质而言是排他的、非普遍的”、“性爱是排他的,只是因为我只能同一个人达到最全面、最强烈的融合”。他说自己之批判弗洛伊德理论,不是因为弗氏过分夸大了性的作用,面是因为弗氏未能深刻地理解性本身。他认为,性爱只有与情爱结合在一起才是真正的爱,他说:“愉快的性享受,根植于充裕和自由之中,它是性和情感方面的创发性的表现。”男女之爱只有超越性爱而成为一种情爱,才是有意义的,他说:“男女双方在爱情中获得新生。”他还指出,人们常常看不到性爱中的一个重要因素,那就是意志。爱一个人并不仅仅是一种强烈的感情,这是一个决定,一个判断,一个承诺,“如果爱仅仅是一种感情,永远相爱只能是一句空话”。在他看来,消除紧张的需要只是促进异性相互吸引的诸因素之一,而真正起关键作用的因素是与异性相结合的需要,他说:“异性间的相互吸引远超过性欲吸引的范围”。

对母爱的分析。他把母爱奉为人类真爱的楷模。他强调,母爱是无条件的,并不要受爱者付出任何代价,只要是她的孩子就行。他说:“母爱是极乐,是安宁,它无须去争取,也无须被恩赐”、“有了母爱,就好像有了祝福;没有母爱,生活的一切美丽之光就消失殆尽”、“母亲就是温暖和食物,就是满足和安全的快感”。他认为,母爱的可贵之处在于并不渴求与被爱者融为一体,它能忍受与被爱者的分离,母爱即是慈爱,“慈爱愿意接受分离,且在分离后仍能继续倾注爱心”。正因为母爱的这种利他性、无我性,人们才公认它为最高类型的爱,最珍贵的感情纽带。但他又作说明说,不过,可以说母亲对婴儿的抚爱尚未体现出母爱。真正的母爱蕴含在母亲对成熟自立的孩子的关切中。他把母爱与性爱作比较,指出母爱的精华体现在母亲对孩子成长的关切,而这意味着她期望他完全自立,这一点正是母爱与性爱的本质区别。他说:“在性爱中,相爱者合而为一,但在母爱中双方却一分为二”、“性爱始于分离,终于合一;母爱始于合一,而导向分离”。

对父爱的分析。他强调,父爱与社会—经济的发展相关,“父爱是有条件的”,父爱的原则是:“因为你满足了我的期望,因为你有责任感,因为你像我,所以我爱你。”母亲是大自然,是土地,是海洋,但父亲却没有这些特征。然而,虽然父亲不代表自然界,却代表着人类存在的另一极,那就是思想的世界,科学技术的世界,法律和秩序的世界,风纪的世界,阅历和冒险的世界。他说:“父亲是孩子的导师之一,他指给孩子通向世界之路”、“妈妈保障着生活的安宁,父亲则指出克服困难之路”。在他看来,一个成熟的、真正具有爱心的人既要有母爱意识,又要有父爱意识,尽管这两种爱看来是相互冲突的,他说:“如果只有父性意识,人就会变得生硬和不人道;如果只有母性意识,人就会失去判断。”他还认为,作为受爱者的孩子来说,母爱犹如一种恩赐的行为,如果它存在,就是一种福祉,如果它不存在,则是无法创造出来的;而父爱恰恰相反,它是可以创造出来的,只要能服从,

伺候父亲，像父亲，总有机会获得父亲的爱。他说：“在与母亲的关系中，几乎没有孩子能控制它，而对父亲的关系却是能加以控制的。”

对信仰之爱的分析。他认为，在成熟的信仰之爱中的神不再是外部的力量，人把爱和公正的原则注入自己心中，从而与神融为一体，以至于他只能用诗的语言和象征来表述神。他说：“信仰之爱与父母之爱是分不开的。”如果沉溺于对母亲、家庭、民族的血亲之爱，如果始终依赖于施行奖惩的父亲或其他权威，人就不可能发展出成熟的信仰之爱。对于大多数人来说，信仰上帝，就好像信仰慈祥的父亲——这是孩子气的幻想，宗教中的这种情况，尽管已被少数优秀的人物所克服，但在大多数人中它仍然普遍地存在着。他说：“我们对上帝的爱和上帝对我们的爱是相互依存的。”如果上帝是父亲，他就会像父亲一样爱我，我就会像儿子一样爱他。如果上帝是母亲，相应地也就有母子之间的爱。他说：“信仰之爱的性质，取决于宗教中父性成分和母性成分的比重”，宗教中的父性方面要人像爱父亲一样爱上帝；认定父亲是公正而严格的，会选择我作为他钟爱的儿子；宗教的母性方面，则要求我们像宽容一切的母亲那样爱上帝。

其三，他对如何爱的探讨。

弗洛姆把爱视为一门艺术，他认为爱作为一门艺术实践，必须具有一些与其他的艺术实践共同的要求。第一是要有一定的训练，仅凭一时高兴，是永远成不了爱的大师的；第二是要专一，不能像时尚生活方式那样见异思迁和朝三暮四，“彼此相爱的人尤其应当专一执著，他们应当学会互相亲近，但又不落俗套”；第三是要有耐心，在爱的道路上要取得哪怕一点点成功，没有耐心是不行的；第四是要全力以赴，如果不把爱当作一件至关重要的事情，就休想把它学好，最多也不过维持在业余涉猎者的水平上。他说：“训练、专一、耐心、全力以赴是进行爱的艺术实践的基本要求。”

除了上述这些要求之外，他还提出，还有若干要素也必须切记。首先是要关切，“爱是我们对所爱者生命与成长的主动关切，没有这

种关切就没有爱”；其次是责任，“本真意义上的责任乃是绝对自愿的行为，是我对他人要求所做出的积极‘响应’”，对母亲和婴儿来说，此种责任主要是指母亲关切孩子的物质需求，面对成年人之间的爱来说，它主要是指关切他人的精神需要；再次是尊重，“尊重只能伫立在自由的基础上”，尊重意味着无所剥夺，我祈望我所爱者为他本人，以他特有的方式而发展，而不是为了服务于我的利益；最后是知识，作为爱的构成要素的知识不是指滞留在表面现象的一般知识，它深入到核心，触及底蕴，“没有知识引导的关切与责任是盲目的，但不以关切为动机的知识则是空洞的”。他的结论是：“关切、责任、尊重、知识是一切类型的爱所共同具有的要素。”

他认为，在人们普遍把性爱与真正的爱混为一谈的情况下，当务之急是把性爱提高到情爱的层次上。他说：“除了在极其短暂的时刻，没有爱情的性行为根本不可能填补人与人之间的鸿沟。”千万不能把爱上一个人就认为已陷入爱河，他说：“爱上别人被认为已是爱的顶点，而实际上它是开端，仅仅是得到爱的一个机会”、“认为性爱关系一旦出现差错就应该分道扬镳、各自东西的思想，和认为性爱关系在任何情况下都不应该破裂的思想一样，都是错误的”。

他提出，必须妥善地解决相爱的人之间的冲突。以为爱必然意味着没有冲突，这只是一个幻想。其实相爱者之间发生冲突是十分正常的，大多数人发生“冲突”都是因为想逃避真正的冲突，他们的“冲突”不过是一些鸡毛蒜皮的分歧和无聊的争吵，这些分歧和争吵从本质上看是有助于澄清问题和解决问题的。他说，俩人之间的真正冲突，既不用遮掩也不用相互指责，它是内心深层世界的真实体验，不是破坏性的，“相爱人之间的冲突可以导致明确的结论，使人净化，从而使双方获得更多的知识和力量”。

他还提出，与异性交往，产生爱情是十分正常的，但不必一定要发生性关系。一个男人和一个女人可以出于多种原因而彼此吸引：出于他们的基本品质，他们的爱好，他们的理想，他们的热情以及他

们的全部人格,但一般说来,只有在那些喜欢什么就必须将其占有之的人身上,这种爱慕才会引起性占有的要求。他说:“男女之间可以交往,甚至会产生眷恋之情,但未必一定要‘采摘’她或他。”

他认为,为了真正获取爱和去爱当前还有一个正确地对待虚荣心的问题。对于虚荣心,他提出了如下名言警句:“男人的虚荣心是要显示他能做什么,要证明他决不会失败;女人的虚荣心的本质特征是需要去吸引,需要向她自己证明她能吸引。”在他看来,无论是男人还是女人其虚荣心都有缺陷,都是爱情的障碍。他这样询问道:有多少丈夫不正是因为自己长期依附于母亲,于是将妻子的任何要求都曲解为对自己束缚,从而认为妻子专横跋扈吗?有多少妻子不正是由于丈夫不能符合自己在孩提时形成的光辉高大的骑士形象而认为丈夫呆头呆脑、蠢笨无能吗?

他还提出,在爱的历程中至关重要的是要妥善处置自私、自爱与自利之间的关系。一般人都把自私与自爱相提并论,把自私等同于“太爱自己”。弗洛姆认为,这是对自私本质的歪曲,自私非但不是太自爱,相反正是缺乏自爱引起的。他说:“自私与自爱不是同一个东西”、“自私的人对自己不是太爱,而只是小爱”。“自私的人没有能力爱他人,也没有能力爱自己”,由于没有能力爱自己,于是就有不合理的欲望和伤天害理的败行,在缺乏爱的能力这一点上,“无私”与“自私”有异曲同工之妙。他反对自私,竭力提倡自爱。他强调,爱他人与爱自己是统一的,“一个人只有真正做到爱自己才能爱他人,而爱他人的人也必然会爱自己”。

以上是弗洛姆的爱情伦理学的最引人注目之处。人们通常把弗洛姆的爱情伦理学同费尔巴哈的“爱的宗教”联系在一起,认为他同费尔巴哈一样希望通过普降爱的圣水,达到四海之内皆兄弟的境界,甚至把他称为“当代的费尔巴哈”,并引用恩格斯当年批评费尔巴哈的那段名言来批评弗洛姆:这样一来,他的哲学中的最后一点革命性也消失了,留下的只是一句老调子:彼此相爱吧!不分性别,不分等

级地互相拥抱吧——大家一团和气地痛饮吧！这些人这样做是有理由的，因为弗洛姆的爱情伦理学从总体上确实有泛爱主义的倾向，确实与马克思主义相悖。但是，这并不妨碍这一理论在一些具体细微之处给人启发作用。例如，它关于要掌握爱的艺术、爱的知识的告诫、它对爱在本质上是给予而非获取的探讨、它对爱的种种方式的分析、它关于性爱必须上升为情爱的研究，都具有很大的价值。人们读了弗洛姆的这些论述，会情不自禁地开始解剖自己，开始考虑自己在爱的海洋中的位置以及自己走向爱的途径。这正是这一理论的力量所在。

二、马尔库塞的“爱欲伦理学”。

弗洛姆的伦理学只谈爱，讳言性，就是论及性的时候，也力主把它上升为爱，所以有人把他称为“泛爱主义者”、“非性爱主义者”。马尔库塞则并不回避性，但他与此同时又把性欲与爱欲严格区别开来，爱欲在他那里包含着性欲，但不能归结为性欲。这样，他是围绕着如何面对爱欲展开他的伦理学论述的，人们对他的称呼是“爱欲至上主义者”。

下面我们就评判他的四个方面曾经使西方世界不得安宁的观点：

其一，他提出为爱欲而战就是为政治而战。

马尔库塞认为，弗洛伊德的精神分析学不仅仅是一种心理学，而且是一种哲学，它的主要价值在于向人们揭示了人的心理机构的秘密，并由此在一种新意义上规定人的本质。他说：“弗洛伊德的心理学力图对人的本质做出规定，把人的爱欲作为人的本质”、“这种认为在主要的本能结构中不可能发现任何非爱欲的东西的观点，正是真理的标志”。马尔库塞明确地把爱欲定为人的本质，他直言：“人的本质就是爱欲”。

他认为，由于爱欲是人的本质，所以，文明社会对爱欲的压抑，才使人陷入无限的痛苦之中。人类文明史上，当人的爱欲遭到压抑时，

不仅是对人的某种功能的束缚,更主要的是用现实原则代替了快乐原则,意识活动占据和控制了潜意识,从而整个地改变了人的本质。在这种情况下,为了恢复人的本质,使人从痛苦的深渊中解放出来,就必须解放人的爱欲,把人类本性不断遭歪曲的这个过程颠倒过来。只有使人类在解放爱欲的过程中真正恢复其本性,人类才能真正享受到本质得以实现的痛快。他说:“人正是在他的满足中,特别是在他的爱欲满足过程中,才成了一种高级存在物,才有了较高的存在价值。”

他提出,把人的解放理解成爱欲的解放,使人从爱欲的满足中获取欢乐,在一定意义上说,这是从根本上改变了快乐本身。精神分析学的解释表明,现实原则改变的不只是快乐的形式及获得快乐的时间,而且是快乐的实质。快乐之适应于现实原则,意味着本能满足所具有的破坏力量及其与现有社会准则和社会关系的冲突已被克服,从而也意味着,快乐本身的实质已被改变。他说:“人的自由和幸福的命运受制于和取决于肉体和精神、自然和文明共同卷入的本能斗争”,爱欲的解放意味着人的本能结构中生本能占了上风,这时人获得的是一种在现实原则支配下永远享受不到的快感。

他强调,解放爱欲实际上不只是一个心理学上的问题,它同时也是社会问题、政治问题,他提出了这样一个在西方世界广为传诵的口号:“在今天,为生命而战,为爱欲而战,也就是为政治而战。”在他看来,一方面,摆脱战争福利国家命运的惟一途径是要争取一个新的出发点,使人能在没有“内心禁欲”的前提下重建生产设施,因为这种内心禁欲为统治和剥削提供了心理基础;另一方面,要解放追求和平与安宁的本能需要,要解放爱欲,首先就必须从压抑性的富裕中解脱出来,即必须扭转进步的方向。他还认为,爱欲解放的政治意义与社会意义不仅在于能促使社会的解放,而且还能促使自然的解放,他说:“自然界与人类世界一样是残忍的、压迫的、痛苦的,因此一样有待于解放,这个解放就是爱欲的工作。”

在他看来,解放爱欲的核心是劳动的解放。这主要是由于在人的所有爱欲活动中,劳动是比起人的其他爱欲活动来,更加体现了追求快乐的本性,劳动为大规模地发泄爱欲构成的冲动提供了机会。如果快乐确实就在劳动行为中,而不是游离于劳动之外,那么,这样的快乐就必定来自活动着的肉体器官本身,它使爱欲区活跃起来,或者说使整个肉体爱欲化。他说:“一种非压抑性的现实原则的出现将改变而不是破坏劳动的组织”、“爱欲的解放可以创造新的、持久的工作关系”、“俄耳浦斯的爱欲改变了存在,他通过解放控制了残酷和死亡,他的语言是歌声,他的工作是消遣”。

其二,他提出爱欲是性欲的升华。

马尔库塞赋予爱欲的解放无与伦比的意义,那么他所说的爱欲究竟是什么东西?这是他的“爱欲伦理学”所论述的中心内容。他强调的是必须把爱欲与性欲区别开来。他说,弗洛伊德的后期著作中引入爱欲一词肯定是有其深刻用意的,因为爱欲作为生命本能,指的是一种较大的生物本能,而不是较大的性欲范围,“爱欲是性欲本身意义的扩大”、“爱欲是性欲的自我升华”。他强调,“性欲的自我升华”这个词意味着,在特定的条件下,性欲可以创造高度文明的人类未来,而不是屈从于现存文明对本能的压抑性组织。

他说,“存在本质是对快乐的追求”。这种追求成了人类生存的目标。想把生命体结合进一个更大、更稳固的单位的爱欲冲动成了文明的本能根源。从这一意义上说,“性本能就是生命本能”,因为想根据发展着的生命需要来控制自然以保存和丰富生命的冲动本身就是一种爱欲活动。他说,“生存斗争最初也是一场争取快乐的斗争,因为文化一开始就集体地贯彻着这种目标”,但到后来,生存斗争只是为了统治才被组织起来,于是文化的爱欲基础就被改变了。他说,在爱欲的实现中,从对一个人的肉体的爱到对其他人的肉体的爱,再到对美的作品和消遣的爱,最后到对美的知识的爱,乃是一个完整的上升路线。

他对性欲与爱欲做了详尽的比较。他说,本来,性欲对其主客体都没有任何外来的时空上的限制。“性欲本质上是放荡不羁的”,性本能的社会组织实际上把所有无助于生育功能的性本能都视为性反常行为而予以禁止。“爱欲在与死亡本能的斗争中创造了文化”,它努力要在更大、更丰富的规模上保存存在,以便满足生活本能,使之免受不能实现、甚至被灭绝的威胁。“爱欲的目标是要维持作为快乐主客体的整个身体”,这就要求不断完善有机体,加强其接受性,发展其感受性。他指出,如果说性欲是指对两性行为的追求,那么“爱欲则是指性欲在量上和质上的提高”。所谓量上的提高是指:爱欲的器官从生殖器扩展到了人体的每个部位;爱欲的活动也从单纯的两性行为扩展到了人的所有活动;爱欲的对象也大大超出了异性的范围,凡是能引起自己快感的异物都可以成为对象。所谓质上的提高是指,即使在两性行为中,也不是以生殖为目的,而是以自身为目的,最高的内容是在肉体范围内获得快乐。

他进一步认为,爱欲与性欲的这些区别也就决定了解放爱欲与放纵性欲有着不同的含义和结果。放纵性欲对个人来说只能获得短暂的局部的欢乐,而这种欢乐还得由痛苦做伴,人们常常因为获得这种短暂的局部的欢乐而需要付出高昂的代价。放纵性欲对社会来说意味着走向大混乱。倘若让每个人都自由自在地毫无节制地追求性欲的满足,那么,不仅社会与个人,而且个人与个人之间都会陷入不可调和的冲突之中。解放爱欲对个人与社会所带来的结果完全两样。个人在解放爱欲的过程中获得一种全面的持久的快感,人的整个身体都是快乐的工具。社会在解放爱欲的过程中建立起新型的关系。解放爱欲带来的是快乐,而放纵性欲带来的是盲目满足。快乐与欲求的盲目满足的区别在于,在前一种情况中本能拒绝穷尽毕生精力来追求直接的满足,本能能够建立和运用障碍来获得满足,也就是说,在前一种情况下,本能会节制,能够适可而止。那些阻止获得绝对满足的障碍不再被用作使人从事异化操作活动的工具,而成了

人类自由的组成部分。人将真正作为个体而存在,人各自塑造着自己的生活。他们将使每个人具有真正不同的需要、真正不同的满足方式。他说:“爱欲的解放浸透了满足的合理性”,但又强调,“爱欲的解放所贯穿的感性的理性包含着道德的自律”。

其三,他提出人类的历史就是爱欲遭受压抑的历史。

马尔库塞认为,弗洛伊德理论中的人的概念是对西方文明的最无可辩驳的控告,同时又是对它最坚定不移的捍卫。他非常赞同弗洛伊德关于人类文明史的原动力的观点,他说:“人类的历史就是爱欲遭受压抑的历史。”这个社会把它所接触的每一样事物都转变为进步与开发、苦役与满足、自由与压迫的潜在来源,爱欲也未能幸免。他强调,在当今文明社会中,凡是与文明相悖的本能表现,与压抑性文明、特别是一夫一妻制的性器恋至上性相悖的本能表现,都会受到禁忌。当今文明社会中的性欲的升华是按照维护文明的要求进行的,“文明要求不断地升华,从而削弱了爱欲这个文化的建设者”,“文明的升华对性欲在功能和时间方面加以限制,把性欲纳入一夫一妻制的轨道,以及使大部分的肉体非性欲化”。他还强调,从历史上看,把爱欲降格为一夫一妻制生殖器性欲,只有在个体成为其社会设施中劳动的主—客体时,才能做到。这种升华的前提是对快乐原则的压抑性改变,而与此同时又把压抑性成分引入社会有用活动中。

他指出,从表面上看,在现代文明中,人具有性自由,但实际上这种自由是有限制的,甚至还可以说是虚假的。他说:“现存的自由与满足同统治的要求紧密联系,它们本身成了压抑的工具。”较之清教时期和维多利亚时期,今天的性自由无疑是更大了,然而与此同时,性关系也更加密切地与社会关系同化了,性自由与有益的顺从一致了。马尔库塞对商品关系进入两性行为深恶痛绝。

他提出,在人类历史上,爱欲遭受压抑的历史实际上也就是快乐原则被现实原则替代的历史。他说:“在人的发展中,快乐原则被现实原则代替,这是一个巨大的创伤事件。”性本能在现实原则面前首

先遭受伤害,性本能屈从于至高无上的生殖器性欲,使性本能屈从于生育功能。在他看来,性欲向生殖器性欲的发展,有可能造成一定的快乐,但不可能带来根本的、持久的快乐,因为对本能内驱力的控制也可用来反对满足,许多性冲动区都被非性欲化了。

对爱欲的压抑一方面造就了文明,另一方面又使文明滋生了内在的破坏力量,在马尔库塞看来,这就是“文明的辩证法”。他说:“文明陷入破坏性的辩证法之中,因为对爱欲的持久约束最终将削弱生命本能,从而强化并释放那些要求对它们进行约束的力量,即破坏力量。”他还说:“爱欲与文明的冲突随着统治的发展而发展。”在操作原则统治下,人的身心都成了异化劳动的工具,而只有当人的身心抛弃了人类有机体原先具有并追求的里比多的主—客体自由时,才会成为这样的工具。

关键在于,对爱欲的压抑造就了人类文明,那么人类为了维护文明状态是否应当对爱欲的压抑无止境地继续下去?弗洛伊德是这样认为的,弗洛伊德强调人类在文明与爱欲之间只能择其一。马尔库塞在这里与弗洛伊德分道扬镳,他企图论证建立一个爱欲解放了的文明社会是完全有可能的,即人类面对文明与爱欲,可以鱼与熊掌兼得。他力图推倒弗洛伊德关于为了维护文明状态对爱欲的压抑是不可避免的两个理由:一是贫乏。他说:“贫乏一开始就成了为机构化的压抑辩护的借口,但在人类知识和对自然的控制使人能进一步以最少的劳动来满足人类的需要时,这种借口就越来越不管用了。”这就是说,当人类花费少量劳动就能获取足够的生活资料时,贫乏就不足以构成压抑爱欲的理由了,二是性本能的反社会性。在马尔库塞看来,这是把性欲与爱欲混为一谈的一种错误认识,他承认性欲确实具有与社会相冲突的特征,但他坚持认为就爱欲而言,由于它具有一种内在约束力和团结力,从而非但不与文明相冲突,相反还能成为文明的黏合剂。他说:“在爱欲本身中有着一种要是没有外在的压抑性的限制,就向文明方向发展的固有倾向。”他认为,推倒了弗洛伊德关

于压抑爱欲的必然性的两个理由,也就等于论证了爱欲解放的现实性。他指出,只要人们充分认识了这一点,建立一个爱欲解放了的文明社会指日可待。

其四,他提出解放人的关键是将性欲转变为爱欲。

既然在马尔库塞看来,当今对人的压抑主要表现为对爱欲的压抑,而对爱欲的压抑又主要表现为把爱欲降格为性欲,那么他也就必然地把将性欲转变为爱欲视为解放人的关键。关于爱欲的解放他有这样一段名言:“解放爱欲不仅仅包括了解放里比多,而且也包括改造里比多,把受生殖至上原则约束的性欲,改造成整个人格所具有的爱欲。”

他认为,将性欲转变为爱欲的过程,也就是建立持久的劳动关系的过程,把劳动爱欲化的过程。他说,性欲向爱欲的转变、及其向持久的里比多劳动关系的扩展的前提是,对巨大的工业设施和高度专门化的社会劳动分工的合理组织,对具有破坏性作用的能力的充分利用以及广大民众的通力合作。他说:“如果劳动伴有一种前生殖器的多形态爱欲的恢复,那么劳动就可能自在地具有满足作用,同时又不失其劳动内容。”

随着劳动的爱欲化,持久的劳动关系的建立,一种新的社会秩序也就形成了。他说,对持久满足的追求,不仅有助于建立一种扩大了里比多关系的秩序,而且有助于这个秩序更大规模地持续下去。快乐原则扩展到了意识领域,爱欲自己对理性作了重新规定,“凡维持能使人满足的秩序的便是合理的”。他强调,非压抑秩序之可能存在的惟一条件是,性本能借助其自身的原动力,在变化了的生存条件下,在成熟个体之间形成持久的爱欲关系。

在马尔库塞看来,这种持久的爱欲关系得以建立的一个重要保证是爱欲对死亡本能的同化。他承认,“死亡是一个现实,甚至是一种最高的必然性”,但他又指出,爱欲在摆脱了额外压抑以后,将得到加强,而这种加强了的爱欲又会同化死亡本能的目标。死亡的本能

价值也将改变,因为如果本能是在一种非压抑性秩序中追求并获得满足的,那么倒退的强制性将失去其许多生物学上的理论根据,死亡不再是一种本能目标了。他说:“如果创造条件把性欲、生活本能从破坏本能的优势中解放出来的话,社会和个人之间的和谐关系就能得以建立。”

他特别指出,把性欲转变为爱欲实际上是一场革命,它将形成一种改造现实的巨大的冲击力。他说:“在一个异化的世界上,爱欲的解放必然成为一种致命的破坏力量,必将全盘否定支配着压抑性现实的原则。”他强调:“被改造的里比多超出操作原则机构的那种自由发展同被压制的性欲在这些机构的势力范围之内的释放具有本质的区别。”后一个过程引起的是被遏制的性欲的爆发。相反,被改造过的里比多在被改造过的机构中得到了自由发展,它虽然使以前受禁的区域、时间和关系爱欲化了,但它将把纯粹性欲的各种表现结合进一个包括劳动秩序在内的更大得多的秩序中。

将性欲转变为爱欲,实际上是性欲的升华,但不是那种社会强加的外在的升华,而是自我升华。他强调,判断一个社会是否解放了爱欲,主要看人们的性欲是否完成了自我升华。性欲的自我升华,是性欲转变为爱欲的关键,也是爱欲解放的主要标志。他说:“在非压抑条件下,性欲将‘成长为’爱欲,就是说,它将在有助于加强和扩大本能满足的持久的、扩展着的关系中走向自我升华。”

马尔库塞的“爱欲伦理学”的核心内容是对爱欲解放的必要性、可能性以及具体实现途径的论述。这一理论明显有许多错误之处,如它把人的解放归结为爱欲的解放失之片面、把爱欲的解放与劳动的解放扯在一起牵强附会、对建立爱欲解放的文明社会的现实性的论证缺乏科学根据。但必须指出,这一理论产生如此巨大的影响也决不是偶然的,这一理论从存在论的角度对人寻求新的存在,即本质上是快乐的存在正当性的说明,对人追求爱欲满足合理性的探讨,具有相当强的理论感召力和征服力。另外还应指出,把马尔库塞的

爱欲解放论等同于一种主张放纵性欲的理论是误解。马尔库塞的这一理论经过一部分热衷于性开放的狂热分子的折射,往往走样变形,在这种情况下,了解一下马尔库塞的这一理论的真实内容是不无裨益的。

三、赖希的“性欲伦理学”。

如果说弗洛姆的“爱情伦理学”要的是一种排除了性的爱,而马尔库塞的“爱欲伦理学”所推崇的爱是包含着性的爱,那么,赖希的“性欲伦理学”则把爱等同于性,他力主人们必须满足的是纯粹的两性行为意义上的性欲。

赖希的“性欲伦理学”所包含的内容很多,但其中产生影响最大、流传最广泛的是他对性革命、性解放意义的论证和对性革命、性解放途径的设计。

其一,对性革命、性解放意义的论证。

赖希作为一个从事精神分析的学者、治疗心理疾病的医生,他是在给病人看病的过程中首先发现了性的满足对治疗精神病的意义。他发现,所有的精神病都是由于生殖功能的紊乱,或者说没有达到性高潮引起的。他说:“精神病患者只有一个毛病,就是缺乏充分的、反复的性的满足,除此之外,其他原因都属于从属的地位。”从这里,他进一步得出结论,性高潮的功能不仅在于决定人是精神正常还是精神失常,而且在于决定人是否获得真正的幸福。他说:“性高潮从来不仅是人的精神生活和物质生活交接处的一种行为,更主要的是,这是被称为人的这种封闭的能量体系的核心调节机制。”假如人不能获得恰当的性满足,那么他不是肉体方面就是在心理方面患病,就会陷入深深的痛苦之中。他特别强调,这里所讲的性是狭义的而不是广义的,人的“动欲区”主要是指人的生殖器,并不是指人的其他什么部位和器官。他还说:“性高潮的实质是被压抑的性能量的释放。”用这一标准衡量,不是所有的性交都能达到高潮,只有那种不带有丝毫幻想成分的、有着一定时间保证的异性之间的生殖器接触才符合

性高潮的标准。他认为,“‘性欲亢进力’的发现有着重大意义,可与哥白尼革命相比”。

弗洛伊德提出了人格结构有三个组成部分:本我、自我、超我,它们分别处于人格结构的深层、中层和表层。赖希则提出了与弗洛伊德所说的不同的三层次人格结构:表层,即“社会合作层”,在这里,人的真面目隐藏在亲切、礼貌和谦恭的假面目之后;中间层,即“反社会层”,贮存在这里的是各种原始的、粗野的和毁灭性的冲动,当健康的本能冲动受到压抑时,才会形成这一“中间层”;深层,即“生物核心层”。他认为,在这“生物的核心层”是有着两种人的本能冲动:一是性欲冲动;二是自然的社会性冲动。他说:“人在释放性欲冲动和自然的社会性冲动时,将会表现出诚实的、足以显示出真诚爱情的本质。”赖希提出这一“三层次人格结构”说,首先是为了论证人的性本能没有破坏性成分,从其根本的生物上说,就是善的和爱的。他坚决不同意弗洛伊德认为性冲动具有强烈的反社会性,即性冲动为了获得满足会根本不顾及社会的“是”与“非”的标准的观点,而是强调性冲动本身就是一种建设性的原动力,能促进人类文明的发展;其次是为了把性本能置于人格结构的核心的地位。既然性本能处于最核心的地位,那么性本能的实现就比什么都重要了。

赖希旗帜鲜明地号召开展性革命。他认为,马克思主义的社会革命论只是一种宏观革命论。这种革命观用政治、经济领域里的革命代替一切,完全忽视去进行一场反对诸如家庭、学校和教会等旧社会的机构对性本能的摧残和歪曲的斗争。他说:“不管马克思对资本主义经济规律的发现是多么辉煌,多么具有重大意义,它本身尚不能解决人类奴役和自我征服问题。”他强调,马克思主义的宏观革命论必须用微观革命论来补充。所谓“微观革命”实际上就是性革命。“微观革命”的内容很广泛,例如文化革命、教育革命、思想革命,甚至劳动条件的改善,都属于“微观革命”的范围,但其中处于核心地位的显然是性革命这一中心环节。他说:“在经济方面剥夺生产资料私有

制和在政治方面确定社会民主,应与一切在对待人的性关系态度上的革命携手并进”、“人们必须像对待政治革命和经济革命一样,有意识地去理解和推进性革命”。在他看来,苏联的十月革命是一场宏观革命,如果不进一步辅之于微观革命,那苏联的革命夭折是早晚的事。他说:“从对苏联革命受挫的研究中得出的一个最基本的原则无疑是应明确地保证人的性幸福的一切前提和条件。”

他从对个人和社会两个方面具体论述了性革命的意义:

对个人来说,性革命能带来性健康。他的至理名言是:“性健康与自由和幸福同义”、“生活幸福的核心是性的幸福”。欲知性解放、性自由所带来的幸福是一种什么性质的幸福,必须首先搞清楚性压抑对人的束缚是一种什么性质的束缚。在他看来,性束缚所导致的不是人的某种功能的失调和不自由,而是人的所有功能的总失调和不自由。他说:“哪里存在着性压抑,哪里就不可能有人的真正自由和幸福。”基于这一观点,他得出结论,性革命给人带来的是整个人的本质的解放,整个人的本质的自由。他还这样说道:“如果一个社会成功地使今天对性的否定变成了对性的肯定,那么,重新塑造人类的理想变成了现实。”

对社会来说,性革命能成为新社会的助产婆,能促成新的社会形态。在他看来,统治阶级肆无忌惮地奴役人、压迫人,依仗的并不主要是手中的权力、监狱、军队这些镇压工具,也不主要是榨取剩余价值这种剥削手段,而主要是通过压抑人们的性本能制造出为维护统治所需要的性格结构。他认定,法西斯主义就是建立在性压抑的基础上的。希特勒以及其他法西斯主义分子提倡女人服从男人,采取强硬手段反对控制生育、堕胎,鼓吹必须把德国姑娘、妇女从犹太人的“肉欲魔掌”中解放出来。法西斯主义的这种性压抑行径造就了人的独裁主义性格结构,而这种独裁主义性格结构就是法西斯主义的心理基础。他说:“法西斯主义只是人的普通性格结构——独裁主义性格的被组织化的政治表现,是人的机械主义和极权主义的深层心

理倾向的外在表现”、“像任何政治运动一样，纳粹根植于德国大众的心理结构之中，即独裁主义性格之中”。既然他把性压抑视为统治阶级用以维护自己统治的主要支柱，那么他必然得出结论，一旦性革命推倒了这根支柱，整个统治机构便会土崩瓦解。性革命在破坏旧制度时还会建设新制度。面对压抑人的社会，性本能是一种破坏力量，而对美好的人道主义来说，它将是最重要的建设者。他说：“应当把性革命看作是一个自由社会的必由之路。”

赖希不但在理论上提倡性革命，而且在实践上具体实施性革命。他曾经在欧洲发动和领导了一场声势浩大的性—政治运动。他在谈到这场运动时说道，人们正在经历着一场我们文化存在的真正的革命变革，在这场斗争中，没有游行，没有军人，没有奖章，不敲锣打鼓，不鸣放礼炮。但充当这场战争牺牲品的人却不会比1848年或1917年的变革少。“人类对它的自然生命功能的发现正使它从千年沉睡中苏醒过来。”人们生活中的这场变革触及到了其情感、社会和经济的根本。

其二，对性革命、性解放途径的设计。

他要求维护青少年的性权利。他说：“性生活的新秩序必须从对青少年的教育和变化开始。”在他看来，维护青少年的性权利之所以如此重要，主要在于现存社会里的一切罪恶与腐败都是由对青少年实行禁欲主义引起的。本来，青少年的自然性欲是神圣的，但现在这种自然性欲遭到严重的侵犯。他要求对青少年进行性的教育，为即将进入两性关系作心理准备。他还要求给青少年提供法律保证，以反对双亲、教师和政府当局对性的暴政。他说：“父母纽带的解除乃是健康的性生活的先决条件。”

他提出必须区别生育与性行为。他说：“争取性自由的斗争需要解决的一个关键问题是把生育与性行为区别开来。”由于不把两者区别开来，所以妇女成了生儿育女的工具，被剥夺了性快感。在他看来，这里的关键问题在于性行为究竟是目的还是手段。对性行为当

作是生儿育女的手段的人来说,当然不会在男女的交配中获得快乐的。他说:“性压抑的一个基本因素是把生育与性行为混在一起。”

他主张婚姻的绝对自由,即结婚的绝对自由和离婚的绝对自由。他说:“一个社会婚姻自由的程度可以用来衡量这个社会文明的程度。”结婚和离婚,都是由配偶双方的自由意志所决定的,“如果配偶的一方决定终止性关系,他或她没有提供理由的义务”,要求申请离婚者中述理由是没有意义的。他强烈批评在婚姻关系上的关于“忠诚”的思想。他说,一提倡“忠诚”,两个人之间的结合便是非性的结合了,“对配偶的‘忠诚’意味着出于道德的考虑,主动地堵塞了自己性本能实现的道路”。他强调:“两性行为都由当事人的自由意志决定,不允许任何人强迫其他人违背自己的意志进入两性关系。”

他期许消灭家庭。在他看来,家庭是压抑人的性欲的主要场所,他甚至这样说:“家庭是制造顺从动物的工厂。”在现在这种家庭中成长起来的儿童,满脑子是性道德观念。在家庭幸福、舒适家庭的外衣下,掩盖着深重的性痛苦。他认为,现在的家庭结构是父—母—孩子三等级的结构,这种结构最适合于进行性压抑。进行家庭革命必须从两个方面做出努力:一是堵塞反动的意识形态进入家庭的道路;二是解除家庭的三等级结构。他根据摩尔根、恩格斯、马林诺夫斯基的有关理论,认为古代的母权制家庭是没有性压抑的家庭。人类历史的悲剧在于,这种田园牧歌式的家庭最终让位于恐怖的父权制家庭。他认为,消灭家庭主要是消灭父权制家庭,而与此同时恢复母权制家庭。

他企盼废除一切道德观念。他说:“有关婚姻义务和家庭权威的强制性道德乃是胆小鬼和无能之辈的道德。”这些人由于不能通过爱的自然权利去获得他们的幸福,于是就想借助有关性的道德来实现自己的愿望。这些人往往不能容忍人们的自然性欲得以满足,自己想过满意的性生活却又无法得到,于是就制定出道德观念来控制他人。他还指出,借助于道德是无法真正得到性快感的,他这样说道:

“如果一只被皮带牵着的狗不逃走，没有人会因此便认为它是忠诚的伙伴，如果一个男人与一个被道德捆住手足的女人睡觉，那明智的人不会不屑于提到爱的。”他提出了这样一个著名的命题：“性生活愉快的人不需要任何道德的支持。”

他把他的性革命的全部内容归结为维护以下三个方面的权利：一是妊娠中断权，他说：“凡是违背自己的意愿而怀孕的妇女都有权中断妊娠。”二是避孕权，他说：“实行避孕可以确保人们过真正富有激情的性生活”。三是自由恋爱婚姻权，他说：“只有真正做到了恋爱与婚姻的自由，才能使任何彼此相爱的人都有权结合在一起”、“应激励人们充分享受寓于爱情之中的自然的幸福生活。”

值得指出的是，赖希一方面鼓吹性革命，提倡性解放、性自由，另一方面又反对性混乱、性犯罪。他的基本观点是：只有通过性革命才能杜绝性犯罪，只有实行性解放、性自由，才能消除性混乱。他举例说：

强奸、卖淫这样的性犯罪是怎样造成的？他认为，是性压抑造成了以强迫性为主要特征的性犯罪，他说：“正像并不饥饿的人不必偷窃一样，过着满意性生活的人也无须去强奸。”一个性饥饿的人会胆大包天地猎取他所迫求的目标，他可以把法律、道德观念完全置之脑后。开展性革命是为了让每个人都能满足原始的性欲望，一旦社会上没有了性饥饿者，也就铲除了性犯罪的土壤。

为什么会出现乱伦、通奸这样的性混乱？一夫一妻制婚姻为什么而了解体？他认为，这是由于缺少性自由引起的。缺少性自由的主要后果是并不相爱的人硬凑合在一起，而“凑合夫妻”之间的性生活是肯定不会和谐、幸福的。他们往往出于道德或经济的考虑仍维持着夫妻关系，但这样的夫妻关系是不能持久的。夫妻双方都会重新去寻找新的性伙伴，以求获得真正的性快感，这样原有的夫妻关系或者名存实亡，或者干脆解体。一个男人或女人往往同时与几个异性发生性关系，这就是性混乱。他说：“具有性欲满足能力的人，要比

那些性欲功能混乱的人,更能适应一夫一妻制。”

赖希的“性欲伦理学”是一种赤裸裸的性革命、性解放理论,这一理论在 20 世纪所产生的影响甚至超过了马尔库塞的“爱欲伦理学”。如果说马尔库塞的“爱欲伦理学”曾经使这一世界不得安宁,那么赖希的“性欲伦理学”则曾经使这一世界翻江倒海。事实已告诉人们,赖希所提出的许多观点和主张在当今世界是断然行不通的,他所力主的性解放、性自由所造成的种种负面效应有目共睹。由于国情的不同,民族传统的差异,对赖希的许多观点与主张,我们中国人更不能盲目信奉与引进。在认识这一点以后,还必须进一步指出,对赖希的“性欲伦理学”不能简单地加以弃之一旁。无疑,赖希的“性欲伦理学”和马尔库塞的“爱欲伦理学”、弗洛姆的“爱情伦理学”一样,对 20 世纪的人类伦理思想,乃至对整个人类思想产生着深刻的影响。对赖希的这一理论存在着比马尔库塞的“爱欲伦理学”更严重的歪曲与误解,有些人无视赖希把性解放、性自由与性犯罪、性混乱严格的区别,以赖希的这一理论作为旗帜,一味地追求不受任何法律、道德的习俗约束的肉体快感以弥补精神空虚。在这种情况下,就有一个对赖希的这一理论认真梳理,还其本来面目的任务。关键在于,在我们这个世界上,封建主义的包办婚姻尚未根除,浸透着铜臭味的各种形式的资产阶级买卖婚姻更是甚嚣尘上,许多人还未充分获得应有的性权利、性快感,还未充分享受到“寓于爱情中的自然的幸福”,既然如此,赖希对性权利、性快感的论证与呼吁,确实能激荡人们的心灵,确实有其现实意义。

以上我们从八个方面评述了“西方马克思主义”给 20 世纪的人类所做出的理论贡献,给 21 世纪的人类所留下的珍贵遗产。由于“西方马克思主义”是马克思主义与 20 世纪的人类历史,特别是西方资本主义社会的发展相结合所形成的一种思潮,所以在一定意义上可以把“西方马克思主义”的理论贡献和遗产视为马克思主义的理论贡献和遗产的继续。在 20 世纪末和 21 世纪初,人类社会经历了苏

联和东欧的社会主义国家的解体,以及随之而来的资本主义的经济制度和政治制度在全球范围内的扩张,与之相伴随的是马克思主义的被“埋葬”、被“贬斥”,马克思主义处于空前的低潮。在这种情况下,我们在这里置“西方马克思主义”中的“糟粕”于不顾,而致力于把“西方马克思主义”中的“珍品”挖掘、挑选出来,展现在人们面前,是有深刻用意的,也是相信为大家所理解的。20 世纪是人类历史上最值得注意的世纪,在这一世纪,各种思想突现,流派纷呈。当我们把“西方马克思主义”放入 20 世纪的思想库之中,与这些形形色色的思想流派一比较,通过剖析其所提出的一系列命题和名句,睁大眼睛集中瞧一瞧其闪光点,竟然产生了这样的感觉:蓦然回首,她在灯火阑珊处。

目

录

编写说明	1 ~ 2
命题鸟瞰	1 ~ 119
总篇目	1 ~ 15
正文	1 ~ 392
索引	393 ~ 424

总 篇 目

(按照学科排列)

马克思主义篇

马克思主义是不可超越的哲学 3

马克思主义一方面使历史出现了哲学意义,另一方面则使哲学出现为历史 4

当代马克思主义患有贫血症 4

马克思主义本身包含着困难、矛盾和空白 5

西方和东方的分离使马克思主义投入到一个长长的危机中 7

马克思主义与其说是交给我们历史的钥匙,不如说是把历史重又还原为永恒的询问 7

马克思主义是一种社会理论 8

马克思主义是哲学 9

马克思主义是革命的意识形态 10

马克思主义是多元的 11

马克思主义哲学不是自然辩证法,而是历史辩证法 12

马克思主义哲学是一种社会存在本体论 13

马克思主义的正统性在于其方法 14

马克思主义的本质特征是批判 14

马克思对黑格尔的批判是黑格尔自己对康德和费希特的批判的直接继续和发展 15

马克思的哲学是一种精神的存在主义 17

马克思主义正统决不是守护传统的卫土,它是指明当前任务与历史过程的总体的关系的永远警觉的预言家 17

马克思主义是理论上的反人道主义 18

马克思主义是一种反历史主义 20

- 马克思主义是一种结构因果观 21
- 马克思主义是一种反经验主义 22
- 马克思主义是“道德的伽利略主义” 23
- 马克思的辩证方法,旨在把社会作为总体来认识 24
- 对马克思主义来说,只有一门惟一的、统一的关于作为总体的社会发展的科学 25
- 马克思的辩证法是“合理辩证法” 26
- 马克思主义哲学是一种“存在的哲学” 27
- 马克思主义“人学”的要旨是不从动物出发去解释人,更不用说从物质出发去解释了 28
- 马克思主义不是主体哲学,也不是客体哲学,而是历史的哲学 29
- 马克思在学术上的贡献不在于把哲学问题归结为经济问题,而在于从经济问题里找出哲学问题 29
- 马克思主义并不是一种历史决定论 30
- 马克思主义没有连贯的和完整的国家学说体系 31
- 马克思主义作为一个体系并不存在 32
- 马克思主义是“有限的”理论 32
- 马克思的《1844年经济学哲学手稿》是“黎明前的黑暗” 33
- 马克思主义是一门经验科学 34
- 马克思的辩证法是现代实验科学的唯物主义逻辑 36
- 马克思的科学辩证法的公式是“具体—抽象—具体” 37
- 把“反映论”同马克思联系起来是一种误解 38
- 马克思主义的独到之处,就在于把历史的逻辑置于历史的偶然之上 38
- 人在马克思主义那里,是保留着为本阶级服务或背叛本阶级这种权力的单个的人 40
- 马克思主义用以反对唯心主义最有力的武器是“存在” 41
- 马克思主义者对历史的自发性有着一种基本的信任 42
- 马克思主义的社会理论具有历史—结构的双重特征 43
- 马克思的自然观的主要特征就在于它是一种自然—历史理论 44
- 马克思把黑格尔的“一元决定论”改造成“多元决定论” 45
- 在马克思主义理论中哲学落后于科学 46
- 马克思研究的是“这一个社会” 47

- 马克思主义和弗洛伊德主义可以结合在一起 48
- 马克思和弗洛伊德都是现时代的设计师 49
- 马克思思想的“决裂”就发生在《德意志意识形态》这部著作中 49
- 马克思创立历史唯物主义为科学知识开拓了新大陆 50
- 黑格尔使思维和存在辩证地统一起来,这构成历史唯物主义的历史哲学的本质 52
- 黑格尔遗产的两大继承人马克思和克尔凯郭尔殊途同归 53
- 马克思主义认为革命是主观因素和客观因素会合的结果 54
- 黑格尔用异化来解释矛盾,而马克思则用辩证法的矛盾来解释异化 54
- 不可能设想只凭一次“脱壳”的奇迹就可以使黑格尔的辩证法变成马克思的辩证法 55
- 可以在黑格尔的《逻辑学》里找到辩证唯物主义的出生地 56
- 《资本论》的方法是结构—分析的,又是历史—发生的 57
- 阅读《资本论》必须采用“对症读解法” 58
- 分析的心理学在历史唯物主义的学说内应有一席之地 59
- “类的自然存在”的概念被马克思直接吸收进他的“社会生产关系”的理论中 60
- 辩证唯物主义是关于“理论实践”的理论 61
- 历史唯物主义是个人与外界、主体与客体之间血缘关系的述说 62
- 历史唯物主义的一切就在这里:马克思把劳动定义为自我生产 62
- 历史唯物主义在作为“类的自然存在”的人的概念中获得第一次精心推敲 63
- 历史唯物主义方法的本质是与无产阶级的“革命的和批判的”活动分不开的 64
- 历史唯物主义在“社会生产关系”概念中达到了顶点 65
- 历史唯物主义建立在把实在客体与认识客体区别的基础之上 66
- 在政治理论上马克思没有在卢梭的思想上增加任何东西 67
- 恩格斯把旧的形而上学嫁接上科学 69
- 辩证唯物主义是经院形而上学 70
- 列宁主义标志着“政治断裂”介入了马克思主义思想本身 71
- 斯大林是第一个掌握国家逻辑学的人 72

让产生马克思的真实思想出场

73

要透过马克思著作的“白纸黑字”挖掘马克思的真实思想

74

把对马克思主义的解释建立在严密的阅读方法上

75

群众的感情对马克思主义者说来永远是真实的

76

哲学篇

哲学就是关于人的科学

81

哲学是上升阶级借以获得自我意识的一种方式

82

哲学是理论中的阶级斗争

83

哲学在掩盖现实的同时也反映着现实

84

哲学在作为孤立的东西被消灭的同时,实现了自己在现实中的存在

84

每个人并不是本能地是哲学家,但

每个人都可能成为哲学家

85

从事哲学就是从事理论中的政治

86

人是哲学中第一个主要问题

87

哲学的基本问题就是理性

88

哲学的真正的社会功能在于批判现存的东西

89

哲学使意识的光辉照耀在人们的关系和反应方式上

89

哲学对生活的一切成分进行特殊的监督

90

解除概念的魔力乃是哲学的解毒剂

91

让日常生活成为哲学思考的对象

92

异化概念是哲学的中心概念

93

彻底改变日常生活的设计,是不能和超越哲学以及哲学的实现分开的

94

哲学概念是自发地或是被人从外面引进地进入生活意识之中的

94

世界统一于实践

95

物质是一个X

96

物质作为实践的支撑点和形体在人的生命中起作用

97

客体只是一个术语上的伪装

97

社会存在是存在和意识的统一体

98

主体和客体的关系是一种存在关系

99

自然不知有主体

100

自然本身就是主体-客体

100

只有当存在的核心表露出是社会的过程时,存在才能被看作是人类活动的产物

101

- 客观等于历史的主观 102
- 自然概念既是存在着的万物的总体,又是人的实践的要素 103
- 自然界本身是无动于衷的 104
- 物质的普遍性只存在于特殊性的东西之中 104
- 世界就是我们所知觉的那个东西 105
- 事物和世界是通过我的身体而给予我的 106
- 人应当意识到自己是社会的存在物,同时是社会历史过程的主体和客体 107
- 物理的形式与历史所昭示于我们的活动的总体并不是同类的现象 108
- 回到唯物主义立场的前提是承认思维与存在的异质性 109
- “共时性”支配着每一事物 110
- 具体的总体是真正的现实范畴 111
- 总体范畴的统治地位,是科学中的革命原则的支柱 112
- 认识论的最高形式是世界历史的哲学 113
- 只有当进行设定的主体本身是一个总体时,对象的总体才能加以设定 113
- 行动、实践,按其本质是对现实的冲破,是对现实的改造 114
- 物化意识必然绝望地陷入拙劣的经验主义和抽象的空想主义这两个极端之中 115
- 从抽象到具体的过渡是思想适应于实在的惟一的办法 116
- 理论也是一种实践 117
- 理论和实践是同一个过程的两个方面 118
- 兴趣是人类生活的基本方向 119
- 劳动不仅是人类学的根本范畴,同时是认识论的范畴 120
- 彻底的认识论批判只有作为社会理论才是可能的 121
- 反思的权利要求解释学实行自我限制 121
- 真正的哲学知识是知觉 122
- 辩证的总体观是能够在思维中再现和把握现实的惟一方法 123
- 客体的可知性随着我们对客体在其所属总体中的作用的掌握而逐渐增加 124
- 辩证的说明有其限度 125
- 辩证的关系不存在于自然本身中,而是存在于人对自然的认识中 126
- 当人们把辩证法输入自然界时,辩证法的可理解性顿时消失 127
- 辩证法的特性其本身就是人类的特性 128
- 辩证方法不管讨论什么主题,始终

是围绕着同一个问题转,即认识历史过程的总体 128

辩证法是行动的活的逻辑 129

辩证法既是主体的,也是客体的 130

交往的关系是辩证法的网络 131

辩证规律就是社会被我们自己所总体化和我们自己被社会运动所总体化 132

辩证法无非是连续的直觉 132

辩证法就是对有后果的历史的持续阅读 133

辩证法就是主体与客体之间痛苦的关系,无休止的交换的复原 134

对于辩证方法来说,中心问题乃是改变现实 135

如果摒弃或者抹杀辩证法,历史就变得无法了解 136

辩证法必须来自一个个的个人 137

辩证法即是整体化 138

个人的实践体现了最纯粹的辩证法 139

矛盾是由多元决定的 139

矛盾即是非同一性 140

辩证法就是对非同一性的一贯认识 141

在矛盾中进行思考 142

只有真正的对立才是纯粹的对立 143

现实世界存在的对立是“真正的对立” 144

不存在能被用来衡量一切历史的惟一的线状时间的连续性 145

上层建筑等于市民社会加上政治社会 146

实践哲学是绝对的历史主义 147

社会决定论就是人类社会中的自然界决定论 148

决定论是没有的 149

理念之对象化正如星座之于繁星 149

异化在哲学上把自己规定为既实现又丧失的运动 151

社会无意识:连接经济基础和上层建筑的纽带 151

社会性格:连接经济基础和上层建筑的纽带 152

黑格尔的辩证法只是一种神秘化的辩证法 153

黑格尔是历史上第一个物质辩证法家 154

“合理内核”就是黑格尔关于理性的理论本身 156

黑格尔是专心于历史过程内在联系的第一位哲人 157

三 政治学篇

共产主义思想应该比宗教有更多的
想象 161

社会主义是一场实现自由的斗争
162

卢卡奇的《历史与阶级意识》是“西
方共产主义的圣经” 162

最终目标不是与过程相对立的抽象
的理想,而是真实性和现实性的
一个环节 163

社会主义应包含着公民的政治自由
164

十月革命的胜利是“矛盾多元决定
论”的胜利 165

保护生态环境的最佳选择是先进的
社会主义 166

“人类史前史”的结束意味着人与人
的具体关系,即物化开始把它的
力量交还给人 167

人类奋斗目标:实现交往行为
合理化 168

革命根源于人的本质的总体颠倒
169

真理会使你获得自由 170

仅仅无产阶级的存在就是对非人
的、物化的生活方式的批判和否
定 171

无产阶级必须掌握意识形态的领导

权 172

革命的关键是消除使工人阶级与政
权相分离的隔膜 173

对于无产阶级来说,正确地洞见到
社会的本质是首要的力量因素
174

历史是作为任务,但是作为不可完
成的任务交给资产阶级思想来解
决的 175

群众的政治化并不是从政治开始的
176

关于阶级意识的理论是关于它的客
观可能性的理论 177

无产阶级:主体与客体的统一体
177

无产阶级的阶级意识是变成为意识
的对阶级历史地位的感觉 178

党是无产阶级阶级意识的支柱,是
无产阶级历史使命的良知 179

阶级意识既不是组成阶级的单个个
人所思想、所感觉的东西的总和,
也不是它们的平均值 180

统治秩序的稳定性依赖于其自身在
事实上的被承认 181

最高的权力机关不是社会,而是总
体的人 182

最终决定每一场阶级斗争的问题,

- 是什么阶级在既定的时刻拥有阶级意识 182
- 阶级意识与历史的关系在前资本主义时期是完全不同于资本主义时期的 183
- 克服异化之路:用属于人的本质的财产去代替私有财产 184
- 现代自由和民主具有“两个灵魂”:公民的政治自由和平等的社会自由 185
- 理性与革命同义 187
- 思想应当统治现实 188
- 自然的解放是人类总解放的一个重要组成部分 189
- 生态运动是巨大斗争的场所 189
- 反对空气与水的污染的斗争就是一种政治斗争 191
- 与法西斯主义斗争的战场在我心中 192
- “大拒绝”革命口号的实质是对科学的批判 193
- 当代资本主义社会是个全面异化的社会 194
- 在资本主义发展过程中,物化结构越来越深入地、注定地、决定性地沉浸入人的意识里 194
- 国家资本主义乃是当代的独裁国家 195
- 资本主义生产的客观限制变成了资产阶级意识形态的限制 196
- 资本的专政是一种总体的专政 197
- 物化是资本主义社会的普遍现象 198
- 可以在个人的本能结构中找到彻底毁灭全球这场游戏的根子 199
- 法西斯主义根植于独裁主义性格之中 200
- 法西斯主义的两极同出一源 200
- 法西斯主义是宗教神秘主义的最高表现 201
- 启蒙是一种极权主义 202
- 启蒙一步步地陷入神话 203
- 人类历史就是不断发展同时又不间断异化的历史 204
- 人类不断启蒙的历史就是日益倒退、没落的历史 205
- 启蒙运动由于其自身内在的逻辑而转到了反面 205
- 政治即瘟疫 206
- 政党是一种“必要的祸害” 207
- 社会的制度结构是从支配着以语言为中介的相互作用的规范中产生的 208
- 意识形态是被锚进人的性格结构之中的 209
- 国家需要政治家 210
- 只要国家存在,法律国家的基本原则就必须继续存在 210

黑格尔的国家源自于革命和拿破仑
212

国家是从事欺骗活动的场所 212

加强国家权力是政治异化的极端形
式 213

只要人的心灵还为占有欲所左右,
阶级斗争就不会停止 214

无产阶级专政便是人道的政权
215

一切法律都是暴力 215

暴力是个人与他人、社会外界发生

关系 216

只要此身在世,暴力就是我们的宿
命 217

暴力是一切政权的共同出发点
218

无产阶级专政的国家实质上仍是暴
力统治的国家 218

革命暴力与人道主义携手并进
219

任何一种机会主义的根子就在于是
从结果,而不是从原因出发 220

四 社会学篇

人是自由的,但这种自由并不是无
限的 225

人类是一种有着自己的未来并逐渐
掌握全部未来的生物 226

人是赋予意义者—被赋予意义者
和被赋予意义者—赋予意义者
226

人是询问者—被询问者和被询问
者—询问者 227

人的本质是一个社会历史主体
228

人性是最高的具体,同时也是极端
的抽象 229

人在社会中的存在不同于物在盒子
中的存在 230

人性是没有的 231

人既不是善的,也不是恶的 231

人的活动是创造性的,人通过自己
的活动创造了自身 232

人必须生活于交往行为的联系之中
233

不仅个人把意义注入世界,而且世
界也把意义注入个人 234

每个人都必须把匮乏这个基本的偶
然性当作必然性来认识 234

人类的本质首先是抽象的潜在物
235

总体的人是消除了异化的人 236

人类的未来取决于性格结构问题的
解决 237

全面的人是对无限而言的一个极限
237

全面的人就是整个自然界 238
人必须超越幻想的锁链 239
任何意识的行动不可能有原因
240
每一个人对于一切其他的人来说都
是一个非一人的人 240
每个人不是作为个人或他者,而是
作为共同的人的一分子存在着
241
超越与关联的需求是人真正的自我
242
人应渴望总体性 243
纯主体的(单子的)集聚无法使主体
摆脱孤独 244
人类每时每刻地处在与使自己得以
生存但又无法主宰的东西分离的
境地 245
当一个人成为工具时,就产生了一
种非人性的现象 245
思想意识的出现使人颠倒了事物、
外部实体的秩序 246
进行交往行动的主体始终是在生活
世界范围内相互理解的 247
理解的主体不可避免地受到语境预
先的影响 248
人类的希望建立在批判性思维的基
础上 248
对每一个人一样好的东西没有价
值,你必须要有若干东西好于他人
才能受到尊敬 249

处于合理化过程中的人的直观态
度把空间和时间看成是共同的东
西,把时间降到空间的水平上
250
异化会延续到个人的一生 251
人的生存经常处于失控状态 252
最正常的人也就是病得最厉害的人
253
现代人是单向度的人 253
人会逃避自由 254
自由具有双重意义 255
现代人把自己交给了商品世界的拜
物教 256
现代人就像只手提包 257
现代人酷似一个张着大嘴的永恒吸
乳儿 258
从整体的角度看,社会永远在组织
自己,改造自己,重新塑造自己
259
历史过程正在我们行动中,通过我
们的行动走完自己的路程 260
“合理的技术社会”也就是“合理的
极权社会” 261
没有专门化,合理化是不可能的
261
自然成了社会的统治者一个伸长了
的胳膊 262
理性=真理=现实 263
现实就是能在有效符号解释下能经
验的东西 264

- 进一步合理化的生活世界属于现代化过程的出发点 265
- 理性存在于日常实践或传统习惯的生活方式中 265
- 知识的内在增长是社会进化的必要条件 266
- 为着实践的目的去构想社会理论 267
- 应从类的世界历史形成过程的角度来对待自然 268
- 匮乏是异化产生的原始基础 269
- 异化是一种心理体验 270
- 梦是一种被遗忘的语言 270
- 梦是一种象征的语言 271
- 梦是人性的真实表现 272
- 梦的本质是非理性和理性的结合 273
- 日常生活既是赌博的场所,又是斗争的场所 274
- 异化笼罩了全部日常生活 274
- 起源就是目标 275
- 进步就发生在它结束的地方 276
- 在进化中,倒退是可能的 277
- 理解是有语言能力和行动能力的主体统一起来的一个过程 277
- 在一个没有特权的社会里,没有一个人是会贫穷的 278
- 如果人们消费得好些,就能劳动得少些 279
- 劳动的废除意味着时间的解放 280
- 实践是有目的地克服物质条件的有组织的计划 281
- 对自然进行人道的占有 282
- 为了物而同物发生关系 283
- “真正的生活”始于劳动之外 284
- 不要改变雇主,而要改变生活的被雇佣 284
- 可把日常生活看作是革命实践的中心 285
- 要存在,不要占有 286
- 我们选择世界,世界也选择我们 287
- 通过交往所获得的意见一致,必须以论证为依据 288
- 相互理解是建立在语言交流上面的 288
- 交往行为即语言行为 289
- 语言也是意识形态的 290
- 我们只能被认识所解放 291
- 经验的社会学与辩证的社会学无法归于一个公分母 291
- 经验的方法不值得偏爱 292
- 把注意力放在生活的喜悦上 293

五 科学学篇

科学技术成了第一生产力 297
科学、技术及其运用结为一体 298
科学技术成了独立的变数 298
科学技术即意识形态 299
科学技术的发展 = 日益增长的物质
财富 = 不断扩大的奴役 300
资本主义的技术史可以读作直接生
产者地位下降史 301
核技术代表一种独裁主义的政治选
择 302
技术对于社会并不是中性的 303
科学想了解的——一定的经济总体的
生产和再生产,必定变成一定的
社会总体的生产和再生产过程
304
科学没有、也永远不会有与被知觉
的世界同样的“存在”的意义
305
科学技术成了独立的剩余价值的来源

305
意识形态与科学相对立 306
在通向现代科学的道路上,放弃了
对意义的任何追求 307
自然科学的理想被运用于社会时,
就会成为资产阶级的思想武器
308
现代资本主义社会的基本原则:只
要在科学上是可行的就应当去做
309
自然科学与人文科学在逻辑上和方
法上是完全一致的 310
任何真正的知识都是科学 311
科学包含了无矛盾原理 312
科技劳动者是神秘化的工人 313
技术为日常生活服务 314
不能把自然科学的模式移植到社会
上 315

六 经济学篇

统计和建立在统计基础上的“精确
的”经济理论总是落后于实际的
发展 319
经济的归根到底的决定作用,是在
各要素之间的主要作用的相互调

换中行使的 320
每一种经济斗争的本质都会使之向
政治斗争过渡 321
生产关系并不是人们之间的关系
322

提高生产力的愿望并不即是争取美好生活的愿望 323

经济增长是被不平等制度刺激起来的综合过程 324

现代的民族国家有利于积累 325

资本家及其理论代言人的目光总是只迷恋于经济生活的表面现象 325

资本主义生产的目的仅仅是能使资本自身增殖 326

现代社会的基本原则:为获取最大效率而奋斗 327

只有在资本主义社会中,生产关系才采取了经济的形式 328

资本主义的劳动分工是一切异化的源泉 329

资本主义社会实行“计划经济”是资产阶级的阶级意识在向无产阶级的阶级意识投降 330

利润的逻辑和人的需要之间存在矛盾 331

资本主义的利润动机必然破坏生态环境 332

资本主义使未满足的需要的增长超过它所能满足的需要的增长 333

人们根据他们的想象而不是根据需要来生产 334

现代资本主义产生的所有经济—社会前提,都在促使以合理物化的关系取代更明显展示出人的关系的自然关系 335

斗争必然产生于生产的地方 336

在现代资本主义社会中,工人必须作为他的劳动力的“所有者”把自己想象为商品 337

工厂暴政和工业资本自身一样古老 338

资本家作为人,他是除了金钱以外别的什么都没有的人 339

七、美 学

艺术的解放潜能在于其美的形式 343

艺术的革命性来自于艺术技巧 344

艺术天然的是革命的 345

艺术的特质在于内容变成了形式 346

艺术只不过是一种救赎 347

艺术对于社会是社会的反题 347

艺术的空想超越于个人的作品 348

艺术始终包含着一种走向总体行动的努力 349

艺术生产的技巧决定一切 350

艺术创作就是生产 351
文学是人的整体足够的表现 352
寓言是艺术在现时代可能存在的方式 353
艺术在现代社会中成了“反艺术” 354
机械复制是现代文艺的象征 355
文化工业不是升华而是压抑 356
艺术的标准化向人们提供的是虚假的个体化 357
爵士乐是一种商品 358
大众文化并不是为大众服务的文化 359

大众文化是社会水泥 360
现代人对艺术品的接受正在向消遣性方式转变 360
现代艺术是以“展览价值”为主的艺术 362
技术复制文化使传统文化失去“光环” 363
现在不是被经验而是被经历 364
幸福是生活艺术达到完美化的标志 365
让日常生活成为一件艺术品 366
按照美的法则来塑造对象性的世界 367

八 伦理学篇

伦理学普遍原则的确立最终根源于人的本性 371
日常的道德实施不需要哲学家的启蒙 372
一切人道主义的意识形态都求助于道德 372
经济宿命论和对社会主义的伦理改造密切相连 374
家庭是制造顺从动物的工厂 375
道德和意识、爱情和科学都成了贸易的手段 375
既爱又恨就是辩证法的图像 376
良心是人的自我呼唤 377
自利者并不是自私者 378

自私者对自己只是小爱 379
爱是一门艺术 379
以爱待人者都能以爱待己 380
爱本质上是给予而非获取 381
爱的基本内涵:关切、责任、尊重和知识 382
掌握爱的艺术有四大要求:训练、专一、耐心和全力以赴 383
人的本质就是爱欲 384
爱欲与文明并不冲突 384
爱欲解放的核心是劳动的解放 385
解放爱欲不等于放纵性欲 386
人类的历史就是爱欲遭受压抑的历

史	387		389
为爱欲而战,也就是为政治而战		生活幸福的核心是性的幸福	390
388		性健康与自由和幸福同义	391
"性革命"能成为新社会的助产婆			

—

马克思主义篇

马克思主义是不可超越的哲学

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特 (Jean-Paul Sartre, 1905—1980), 在《辩证理性批判》一书中提出的一个曾经产生广泛影响的命题。

萨特从 20 世纪 50 年代中叶起, 开始自称是马克思主义者。他致力于把马克思主义与存在主义结合在一起。他竭力表明自己对马克思主义的接近, 并对马克思主义作出高度的评价。本命题正是他在对马克思主义作出评价的过程中提出来的。

萨特指出, 只要产生和掌握一种哲学并受这种哲学指导的实践还有生命, 那么这种哲学仍然是有效的, 而当它们所反映的那个历史时期还没有被超越时, 它们是不可能被超越的。他接着说道, 马克思主

义所表现的那些历史因素直到目前尚未被超越, 因此, 现在企图超越马克思主义是一种幼稚的想法, 是根本办不到的。马克思主义是不可超越的哲学。他还特别指出, “反马克思主义”的论调不过是又回到马克思以前的陈腐思想上去; 所谓对马克思主义的“超越”, 只可能有两种选择: 或者是重弹马克思主义以前的老调, 或者是重复马克思早已阐述过的思想。

他为了说明马克思主义的不可超越性, 还特地把哲学与思想体系严格区别开来。他认为, 哲学是时代精神, 是真正的知识, 而思想体系寄生于哲学并需从中汲取营养。马克思主义是当代惟一有生命力的哲学, 而存在主义不过是一种思想体系, 它生活在知识的边缘, 现在企图把自己汇入知识之中, 也就是说, 汇入马克思主义哲学之中。

萨特在这里用时代的没有过时来说明马克思主义是不可超越的哲学,是正确的,他对企图超越马克思主义的后果的分析也是深刻的。不管他提出这一命题是出于何种意图,这一命题所产生的积极影响已有目共睹,人们常常借用它来回击那些宣扬马克思主义已过时的论调。

马克思主义一方面使历史出现了哲学意义,另一方面则使哲学出现为历史

这是法国著名现象学、存在主义哲学家,“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《辩证法的历险》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂之所以在西方理论学术界享有一定地位,一个重要原因是他对卢卡奇于本世纪20年代初开创的“西方马克思主义”在理论上作了总结和归纳。本命题正是他在进行这种总结和归纳的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂归纳出,突出主体能动作用的“主、客体辩证法”是由卢卡奇开创的“西方马克思主义”的基本内容之一。而“西方马克思主义”

是真正的马克思主义,所以马克思主义本来意义上的辩证法也应是“主、客体辩证法”。

在他看来,由于应把马克思主义辩证法理解成是“主、客体辩证法”,所以相应对整个马克思主义也得重新解释。

他认为,从“主、客体辩证法”看马克思主义,马克思主义一方面使历史出现了哲学意义,另一方面则使哲学出现为历史。他说,所谓马克思主义“应当是一种革命哲学。在它当中,有两种因素不断交替,每一种都到了一个更高的水平,构成历史的螺旋运动:一是历史的阅读,使历史出现了哲学的意义,一是回到现在,使哲学出现为历史”。

显然,梅劳-庞蒂在本命题中所表述的对马克思主义的解释,源自于“西方马克思主义”的“主、客体辩证法”。

当代马克思主义患有贫血症

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在《辩证理性批判》一书中提出的一个重要命题。

萨特一方面对马克思主义作出高度评价,认为马克思主义是不可

超越的哲学,另一方面又对当代马克思主义加以尖锐的批评。本命题正是他在对当代马克思主义加以批评的过程中提出来的。

他说,马克思主义在像月亮吸引潮汐一样地吸引了我们之后,在改变了我们的全部思想之后,在消除了我们中间的资产阶级思想的种种范畴之后,它突然把我们丢弃了,它再没有一点新的东西来教育我们。他认为,当代马克思主义患有贫血症,这主要表现为它中间出现了“人学的空场”。马克思主义本来是一种“人学”,如今它中间出现了“人学的空场”,这只能说明已“僵化”、“停滞”了。

对于围绕着当代马克思主义如何“忘记”了人而造成自身的“停滞”和“僵化”,萨特提出了如下种种批判:当代马克思主义割裂了理论与实践的联系,把理论扔在一边,而把实践扔在另一边。他们把马克思主义变成了一种“永恒的”绝对知识,只是把所要考察的事实、人物或行动安放进一个预制的模子里,就再也说不出什么新的东西了,这是一种把人吞没在观念里的“拜物教化的迷信”;当代马克思主义只讲普遍性,抹杀个别性,用普遍代替个别。当把个别消融于普遍的时候,就踌

躇满志地认为已经把假象还原为真理了。于是,在历史的总汇中,除了抽象的普遍性的骸骨之外,再也没有留下什么东西,实在的人就这样地变成了抽象的符号,失去了人之所以为人的意义;当代马克思主义只讲社会环境,特别是经济条件决定人的本性,抹杀历史正是人所创造的,陷入了“经济主义”。在当代马克思主义看来,“由于完全被已存在的种种环境条件所决定,这就是说,被经济条件所决定,所以人是一个被动的产物,是一堆条件反射的总和”,于是,现实的具体的人就等于“洗一次硫酸澡而消融掉了”。

应该肯定,萨特上述的种种批评,确实道出了一个时期以来,在马克思主义队伍中存在的把马克思主义理论教条化、神圣化的错误倾向及其可能造成的危害。但萨特断言马克思主义患有贫血症,陷于“停滞”和“僵化”的结论是不符合实际的。

马克思主义本身包含着困难、矛盾和空白

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《马克思主义的危机》一文中提出的

一个重要命题。

在1977年11月11—13日，在意大利威尼斯举行的关于“革命后的社会中的权力和对立”的国际研讨会上，阿尔都塞作了一个题为《马克思主义的危机》的报告。本命题正是他在这一报告中提出来的。

阿尔都塞认为，实际上早在20世纪30年代，马克思主义就出现了危机，斯大林把这一危机压了下去，并把马克思主义禁锢在一些理论公式中。经过一段漫长的悲剧性历史以后，现在这场危机终于大规模地爆发了。

阿尔都塞分析了马克思主义出现危机的原因。在他看来，仅仅把这场危机同导致苏共20大和导致国际共产主义运动悲剧性历史联系起来是错误的。他强调，这场危机是马克思主义本身的危机。实际上，列宁关于马克思主义哲学世界观是“一整块钢铁铸成的”论述是“轻率”的，马克思主义并不纯洁。他说，“我们正是经历的这场危机迫使我们改变我们和马克思主义的关系中的某些东西，从而也改变马克思主义本身的某些东西”，因为“马克思主义本身包含着困难、矛盾和空白”。

他列举了一系列马克思主义中

的“困难、矛盾与空白”：

其一，马克思的《资本论》“把剩余价值仅仅看做一种可以计算的数量”的阐述，完全忽视了榨取剩余价值的条件（劳动条件）和劳动力本身再生产的条件，这就会导致一种十分强烈的诱惑，“使我们忽视劳动的条件和再生产的条件”；

其二，“关于辩证法，马克思除了提出少数几条过于概括而无法从字面上去领会、过于模棱两可而令人费解的公式外，没有说出什么”；

其三，“确实不存在任何‘马克思主义的国家学说’”，“人们在经典作家的著作中所找到的，只是一条否定的分界线和定义”；

其四，“在马克思主义的遗产里也找不到任何真正关于阶级斗争的组织，尤其是关于政党和工会的理论”。

阿尔都塞在这里把矛头直指马克思主义本身，宣称马克思主义本身存在着危机，这说明他已改变了原先所持的对马克思主义的立场，分明站到了马克思主义的对立面。至于他所列举的种种马克思主义本身的“困难、矛盾与空白”，基本上是他强加给马克思主义的臆造。尽管马克思主义自身确实存在着一个不断修正和发展的问題，但这并不意

味着马克思主义本身存在着“困难、矛盾与空白”。

西方和东方的分离使马克思主义投入到一个长长的危机中

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在接受《新左派评论》杂志的主编佩里·安德森的采访时所提出的一个重要命题。

西方马克思主义者一般都认为马克思主义正处于深重的危机之中,科莱蒂也不例外。在接受安德森的采访中,他再次论述了马克思主义危机论。本命题正是他在论述马克思主义危机的过程中提出来的。

他不但提出马克思主义由于缺少一个真正的政治理论,在对辩证法的批评中存在着不确定的混乱领域,从而有着自身天然的不足之处,而且强调当下马克思主义者的所作所为更加剧了马克思主义的危机。在他看来,目前马克思主义研究无论在西方还是在东方情况都不是太妙。先看西方,马克思主义研究长期远离现实,出现了理论与实践相脱节的局面;再看东方,由于资本主义发展水平落后,尽管创造了许多可贵的经验,但不可能建设成真正的社会主义,当然在那里所宣扬的

马克思主义并不是真正意义上的马克思主义。他认为,目前东方与西方的马克思主义是相分离的,而正是这一分离使马克思主义投入到一个长长的危机之中。

他还认为,严重的是马克思主义明明处于危机之中可有些马克思主义者,包括一些很优秀的人竟然还不敢承认这一事实。他们通常犯有用原则来对抗事实的错误。他提出,在这种情况下,要复兴马克思主义,关键在于首先要敢于面对马克思主义正处于危机之中这一事实,再在这基础上,认真地研究类似为什么历史会采取与《资本论》的预见不同的历史进程这样的现实问题。

科莱蒂对东、西方马克思主义研究现状的分析、对马克思主义正处于危机之中的判断,后来证明都是正确的。他要求马克思主义研究必须正视马克思主义正处于危机之中这一现实,必须在研究现实问题过程中使马克思主义中从危机中摆脱出来,也无可指责。

马克思主义与其说是交给我们历史的钥匙,不如说是把历史重又还原为永恒的询问

这是法国著名现象学、存在主义哲学家,“存在主义的马克思主义”的

主要代表人物梅劳-庞蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961), 在《辩证法的历险》一书中提出的一个重要命题

梅劳-庞蒂之所以在西方理论学术界享有一定地位, 一个重要原因是他对卢卡奇于 20 世纪 20 年代初开创的“西方马克思主义”在理论上作了总结和归纳。本命题正是他在进行这种总结和归纳的过程中提出来的。

他认为, 由卢卡奇开创的“西方马克思主义”在理论上的一个突出成就是提出了注重偶然性的“历史相对主义”。他说: “在卢卡奇看来, 革命事业的整个意义并不是由任何特殊目标所完全确定的, 甚至不是由革命政策一天一天提出的目标所确定的, 甚至也不是由这种政策而传播的意识形态所确定的; 革命的意义, 是成为革命, 即是说, 是普遍的批判, 尤其是对革命自身的批判。卢卡奇强调, 历史唯物论的特色, 就是把它应用于自身, 即是说, 认为在一定发展阶段, 它的每一表述都是暂时的、相对的, 并且由于反复的清洗而走向一个永远是将要到来的真理。”

他进一步认为, 由于卢卡奇强调了社会历史中真理的可变性、相

对性, 从而使马克思主义获得了新的生命力。他说, “真理的变, 这是历史的核心, 它给马克思主义一种严密哲学的价值”, 这样, 马克思主义的历史哲学“与其说是交给我们历史的钥匙, 不如说是把历史重又还原为永恒的询问, 只要它不把经验的历史表述为经验的世系谱, 它就是在给我们某一个藏在经验的历史背后的真理”。

梅劳-庞蒂认为由卢卡奇所开创的“西方马克思主义”的历史观是一种历史相对主义这并没有错, 但他把这种历史相对主义加之于马克思主义则毫无道理。

马克思主义是一种社会理论

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇 (Gyorgy Lukács, 1885—1971) 于 20 世纪 20 年代初于《历史与阶级意识》一书中提出的一个有关马克思主义的重要命题。

传统的马克思主义者都认为马克思主义有三大组成部分, 即马克思主义哲学、马克思主义政治经济学和科学社会主义, 而马克思主义哲学又由辩证唯物主义和历史唯物主义构成。卢卡奇主要是针对这种对马克思主义的传统理解提出本命题的。他强调, 马克思主义按其本

质主要是一种哲学理论,而马克思主义哲学又主要是一种社会历史理论,恩格斯及恩格斯以后的马克思主义者把马克思主义分成三个组成部分,又把马克思主义哲学划分为辩证唯物主义和历史唯物主义,是对马克思主义本质的肢解和歪曲,当今恢复马克思主义的本质就是恢复马克思主义社会历史理论的本来面目。

从马克思主义是一种社会历史理论出发,他引申出下述结论:其一,恩格斯的自然辩证法是对辩证法理论的一种误解。在他看来,马克思主义既然是一种社会历史理论,马克思主义辩证法就只能是一种旨在改变现实的“社会辩证法”,至于自然辩证法,必然湮没马克思主义辩证法的实践本性。其二,自然是一个社会范畴。他强调,在任何给定的历史阶段,自然的形式、内容、范围和它的客观都受到相应的社会条件的制约,受到人与自然关系的制约。其三,历史唯物主义只能是资本主义社会的自我认识。在他看来,马克思主义的历史唯物主义不能简单地照搬到对以前的社会形态的分析中去,这里最重要的功能是揭示资本主义运动的规律。

本命题构成了卢卡奇重新理解

马克思主义的一个起点。始于卢卡奇的形形色色的新马克思主义也往往以此为出发点展开对马克思主义的新解释。

马克思主义是哲学

本命题是德国著名哲学家柯尔施(Karl Korsch, 1886—1961)于《马克思主义和哲学》一书中提出来的。这是一个在马克思主义发展史上产生过重大影响的命题。

在柯尔施提出这一命题的前后(20世纪20年代初),马克思的一些哲学著作和手稿还没有发表,在人们的心目中,马克思更多的是一个经济学家和社会学家,特别是第二国际的正统马克思主义者认定马克思主义学说中没有哲学思想,主张用狄慈根、马赫、康德、叔本华等哲学家或新康德主义、文化哲学等哲学流派的思想去补充马克思,力图把马克思主义解释为一种脱离革命斗争实际的伦理学说或抽象的非辩证的实证科学。柯尔施认为,否定马克思主义的哲学内容,就是否定马克思主义的革命精神,而无产阶级革命之所以屡屡失败,根本原因就是第二国际的理论家等丢掉了马克思主义哲学,片面强调马克思主义的科学性而丢掉了马克思主义的

革命性、批判性。于是,在他看来,“马克思主义和哲学的关系成了一个非常重要的理论和实践问题”。他提出要重新探讨马克思主义与哲学的相互关系问题,“重建马克思主义哲学”。

柯尔施承认,马克思确实提出过要“超越”哲学,但他认为,马克思所要“超越”的“哲学”是资产阶级哲学。他说,所谓马克思主义“超越”哲学,就是真正科学地把理论和实践当做一个完整整体的内在部分。资产阶级哲学忽视了这一点,认为自身是永恒有效的,独立于社会活动之外的。但是,马克思主义在消灭资产阶级哲学时,不能完全忽视或放弃哲学。马克思主义包含着理论和实践的统一,在现实中表现为对资本主义的哲学批判,这种批判又是整个革命斗争过程的一部分。柯尔施把理论与实践的统一作为马克思主义哲学的主要标志。在他看来,因为马克思主义是一种活生生地把理论与实践结合在一起的革命学说,从而马克思主义也主要是一种哲学理论。

柯尔施提出马克思主义是一种哲学理论以及对此所作的论证,对后来的法兰克福学派等有着很大的影响,正是在此基础上,形成了以强

调马克思主义是哲学而否定马克思主义的其他组成部分为重要特征的新的马克思主义流派。

马克思主义是革命的意识形态

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《意识形态和社会》等著作中提出的一个重要命题。

科莱蒂作为一个新实证主义的马克思主义者,特别强调马克思主义的科学性。在许多场合,如在《马克思主义与黑格尔》一书中,批判了批判的马克思主义片面突出马克思主义的批判性、革命性,而忽视马克思主义的科学性的观点。但他有时,也反对把马克思主义的科学性绝对化的论调,而是强调马克思主义科学性与革命性的统一。在《意识形态和社会》一书中他就论证了马克思主义科学性与革命性的统一,甚至对他本人及他所在的派别突出马克思主义的科学性提出了质疑。本命题正是他在论证马克思主义的革命性与科学性统一的过程中提出来的。

他检讨了他自己原先只强调马克思主义的科学性,只看到《资本论》客观地揭示了资本主义社会的发展规律,以为《资本论》只作出事

实判断,没有反映主观选择意向的价值判断。他认为,这种观点显然割裂了科学与意识形态之间的内在联系,如果坚持这种观点,那其结果必然是把社会发展规律当做像尾体运动一样展示在人们面前的客观规律。

他认为,马克思主义是一门科学这是毫无疑问的。如果马克思主义不具有科学性,那马克思主义只是一种对救世主的渴望。马克思主义要深刻地批判资本主义,必须面对现实,以事实为依据,必须讲究科学。但有一点不能否定,这就是事实在资本家眼中和在马克思眼中是全然不同的。马克思是站在工人阶级的立场上,用工人阶级的眼光去观察资本主义的现实的。这说明马克思创立自己的学说时具有鲜明的阶级性、革命性,亦即具有意识形态的特征。所以,正如马克思主义是一门科学一样,也是革命的意识形态。

科莱蒂在这里强调马克思主义是科学性与革命性的统一,纠正了原先片面突出马克思主义的科学性的错误。

马克思主义是多元的

这是法国著名哲学家、社会学

家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《马克思主义的分化》一文中提出的一个重要命题。

50年代以来,“马克思主义多元论”在西方世界越来越广泛地传播着。列斐伏尔是这一理论的最系统的阐述者和最积极的宣传者之一。

什么是“马克思主义多元论”?按照列斐伏尔的解释就是:“没有单一的马克思主义,但有多种多样的马克思主义,马克思主义是多元的。”他说,中苏分裂,并不是马克思主义内部的一种分裂,而是表明“有一种中国式的马克思主义和一种苏联式的马克思主义”。同样,还有一种意大利式的马克思主义,一种法国式的马克思主义以及其他国家的马克思主义。马克思本来就应该形形色色和多种多样的。他据此提出:“对于所谓单一的马克思主义,必须在更为广泛的总体运动中去理解它”,“单一的马克思主义应该从生活中一笔抹掉”。他认为,现代世界的改造运动是从19世纪中叶的时候开始的,这种改造具有相互对立的理论表述,“在革命运动中形成了左派和右派,自动站在左派一边的理论家(如巴枯宁)是这个运动的一部分;自动站在右派一边或被人

列为右派的理论家们(如拉萨尔)也是这个运动的一部分”。他强调:“应该把马克思、拉萨尔和巴枯宁看做是同一总体运动中三个不同的、而且是对立和矛盾的表现形式。”

既然马克思主义是多元的,那么,人们应采取的正确态度是:“把全部各种著作以及不同的政治和理论观点全部放到改造世界的总运动中去。”他说,“每当人们说到马克思主义的时候,总是企图把这个人或那个人从马克思主义中排除出去”,“这种做法既是无聊的,又是落后于时代的”。

马克思主义可以是多样性发展的,但马克思主义绝不是多元的。列斐伏尔宣扬“马克思主义多元论”,这是抹杀马克思主义的真假、优劣之分,在当代世界上产生了很坏的影响。

马克思主义哲学不是自然辩证法,而是历史辩证法

这是一个在马克思主义发展史上具有重大影响的命题,它是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的。

卢卡奇是依据于其对历史的独特理解而提出这一命题的。他认

为,历史的本质在于它是人类活动的产物。历史是实体,是人类社会实践的客观历史过程;历史又是主体,是人类自己的能动创造。所谓历史,不过是历时态的人类社会实践,其本质是社会的、实践的。他以其对历史概念的理解表明,马克思以实践唯物主义重建的唯物主义基础不是自然,而是历史。费尔巴哈至多使其哲学从天上回到人间,而马克思在批评费尔巴哈将“人间”重新自然化、抽象化的同时,使其哲学返回了历史,返回了社会,返回了人的社会实践活动。从此,社会历史作为“自然历史过程”只能被理解为人类社会的实践过程,而不是单纯的自然过程。马克思主义哲学的研究对象并不是自然,而是人与自然之间的历史关系,以及处于实践关系(即社会历史)之中的人或自然。从这一认识出发,卢卡奇便得出结论:马克思主义哲学不是自然辩证法,而是历史实践的辩证法。

由于恩格斯系统地论述了自然辩证法理论,所以卢卡奇把批判矛头指向恩格斯。他指责恩格斯追随黑格尔的错误先导,把辩证法推广到自然界,排除了主体和客体的相互作用,“辩证法就不再是革命的了”。

卢卡奇所作的这些论述,在马克思主义发展史上开创了否认自然辩证法,贬低恩格斯,把辩证法限制在社会历史领域的先例。他本人后来对此一再作了检讨。

马克思主义哲学是一种社会存在本体论

匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在弥留之际提出了一个崭新的哲学体系——“社会存在本体论”。这一体系的中心命题就是“马克思主义哲学是一种社会存在本体论”。

按照卢卡奇的说法,“社会存在本体论”是一个关于“社会存在”的本体论体系。由于它的主要研究对象是“社会存在”,所以也就可把它理解为是一种社会历史理论。用马克思主义的术语表述,就是历史唯物主义。它区别于“自然本体论”即“物质本体论”。

他强调,“社会存在本体论”虽然以“自然本体论”为基础,但不能被后者所取代。在他看来,自然存在虽然是社会存在的一般前提,但这两大类存在各服从不同的法则,不能简单地把自然法则搬到社会存在的领域中。正因为如此,完全有必要在“自然本体论”之外另建立一

个专门以“社会存在”为研究对象的**本体论体系**。“自然本体论”不能统辖整个自然领域和社会领域。马克思主义的“社会存在本体论”的特性在于,既肯定“自然本体论”这一般前提,又强调社会存在是按照自己的特殊法则运动的。由于马克思主义哲学的着眼点无疑是“社会存在”,所以,马克思主义哲学主要是一种社会存在本体论。

他还指出,由于在“社会存在本体论”中,劳动是一个基本的、核心的概念,所以作为马克思主义哲学的主要内容的“社会存在本体论”实际上是“劳动本体论”;由于作为目的性与因果性统一的劳动即是实践,所以“社会存在本体论”又是“实践本体论”;由于把人的劳动一实践置于本位,分析到底是把人的意识置于本位,所以在一定意义上“社会存在本体论”也是“意识本体论”;由于作为社会存在的最基本形式的人的劳动还具有价值的特性,所以“社会存在本体论”还可视为“价值本体论”。

目前国内外学术界正在对卢卡奇的“社会存在本体论”体系进行深入的研究,研究者在高度肯定卢卡奇晚年所提出的这一体系对马克思主义哲学作了可贵的探讨的同

时,又指出这一体系充满着矛盾和不能自圆其说之处。

马克思主义的正统性在于其方法

本命题是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的。

《历史与阶级意识》开卷第一篇,题为《什么是正统马克思主义?》,作者写道:“正统的马克思主义,并不是指不加批判地接受马克思的各种研究成果。它并不是这种或那种信条,也不是对‘圣书’的注释。恰恰相反,正经正统性仅仅是指方法。”卢卡奇强调,倘若一个人坚持了马克思主义的基本原理,但没有掌握马克思主义的方法,这个人没有资格称为“正统的马克思主义者”;与此相反,一个人即使对马克思主义的一系列观点、原理持否定态度,可只要承认、接受马克思主义的方法,这个人就可以理直气壮地称为“正统的马克思主义者”。

卢卡奇这里所说的方法,就是辩证法。卢卡奇把辩证法置于马克思主义的核心地位之上,甚至把马克思主义等同于辩证法。

当然,卢卡奇所说的辩证法也不是传统的马克思主义辩证法,而

是所谓“主体-客体辩证法”。他提出,辩证法仅仅存在于人类社会历史之中,其中心内容就是论述历史过程中主体和客体的相互作用,即人类与人所创造的社会世界的相互作用。他强调,这种“主体-客体辩证法”乃是马克思主义从黑格尔哲学中继承过来的最宝贵的遗产,是马克思主义最基本的内容。

卢卡奇后来尽管对《历史与阶级意识》一书中的其他观点作了许多检讨,但对把马克思主义归结为方法却一直认为是正确的。实际上,马克思主义的原理与方法是一致的,卢卡奇把两者割裂开来抬高后者而贬低前者,显然具有片面性。更何况他所说的马克思主义辩证法与传统的马克思主义辩证法也不能同日而语。

马克思主义的本质特征是批判

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派创始人霍克海默尔(Max Horkheimer, 1893—1973)在《传统的和批判的理论》一文中提出的一个具有很大影响的命题。

霍克海默尔在西方世界以“批判的马克思主义者”著称。他不但首次提出了“批判理论”这一词,而且还为法兰克福学派的“社会批判

理论”制订了理论纲领。本命题正是在阐述其“批判的马克思主义”的基本观点过程中提出来的。

在他看来,马克思主义的本质特征是“批判”,马克思把他许多重要著作的标题或副标题定为“批判”,决不是偶然的,马克思主义从恩格斯起,经过第二国际、第三国际,经历了“从批判性到科学性的转移”,并不意味着它本来就不是一种批判的、革命的理论。他强调,他的使命就是恢复马克思主义的批判性的本意。

他认为,批判理论与传统理论是截然对立的。与现存社会的关系来说,传统理论产生于现存社会之中,把现存社会制度当做“自然的”、“永恒的”东西接受下来,而批判理论产生于现存社会制度之外,把现存社会制度理解为系统的过程。就理论目的而言,传统理论的目的是以纯粹的智力劳动来维护现存制度的再生产过程,批判理论的目的是破坏一切既定的、事实性的东西,证实它们是不真实的,必须加以否定。从认识方式来看,传统理论用研究自然科学的方法研究社会,把一切概念、范畴凝固化,忽略了变化和发展,批判理论则在主体-客体的总体化运动中研究社会,其自身的概念

也要在运动中得到改变。按理论实质,传统理论是一种“科学知识”,一种资产阶级意识形态,批判理论则首先是一种立场,一种政治实践,其次才是一种特定的理论。

霍克海默尔通过揭示传统理论与批判理论之间的对立,论述了“社会批判理论”的基本原则。其要旨是把革命性、批判性与科学性对立起来。只要革命性、批判性,不要科学性。

他为“社会批判理论”所制定的基本原则后来由法兰克福学派其他成员所系统发挥,产生了极大影响。

马克思对黑格尔的批判是黑格尔自己对康德和费希特的批判的直接继续和发展

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个黑格尔主义的马克思主义者,十分强调马克思与黑格尔的内在联系,本命题正是他在论述马克思与黑格尔的相互关系的过程中提出来的。

卢卡奇认为,马克思的历史唯物主义与黑格尔哲学的密切联系就体现在它们都把理论视为现实的自

我认识。但是两者也存在着区别,这种区别主要表现在历史过程统一的问题上。马克思责备黑格尔未能真正克服思维 and 存在、理论和实践、主体和客体的两重性。马克思认为,据称是历史过程内部的真正辩证法的黑格尔辩证法仅仅是一种假象:在关键的地方,黑格尔未能超过康德。黑格尔的认识只不过是对于一种与自己根本不同的材料的认识,而不是这种材料即人类社会的自我认识。卢卡奇强调,惟有马克思才真正使认识成为人类社会的自我认识。

卢卡奇接着指出,马克思通过反对黑格尔哲学而达到了“自我理解”的那种哲学,早已成为黑格尔主义的倒退回康德的运动。他激烈地批评新黑格尔主义利用黑格尔的晦涩和内在的不确定性来剔除他的方法中的革命因素,力图把反动的内容、反动的概念和神话、思维和存在的冥想的二重性残迹同在当时德国流行的一贯反动的哲学调和起来。

卢卡奇描述了马克思对黑格尔哲学的改造的具体内容。他说道,由于马克思采取了黑格尔方法的进步的方面,即作为认识现实的方法的辩证法,他不仅使自己与黑格尔的那些所谓继承人分道扬镳,而且

把黑格尔的哲学本身也分裂成两部分。他把黑格尔哲学中的历史倾向推到了它的逻辑的顶点,他把社会化了的人的一切现象都彻底地变成了历史问题,因为他具体地揭示历史发展的真正基础,并使之全面地开花结果。

卢卡奇进一步地论述了马克思这样做对黑格尔哲学的意义:马克思以他自己发现的、并且系统地阐述过的这一尺度来衡量黑格尔哲学,发现它太不够分量,黑格尔殚精竭虑同康德、费希特的反思哲学斗争了一生,他曾使用他的整个哲学方法、过程和具体总体、辩证法和历史与之相对抗。在这一意义上,马克思对黑格尔的批判是黑格尔自己对康德和费希特的批判的直接继续和发展。因而出现了这样一种情况:马克思坚持不懈地继续了黑格尔竭力要做而未能具体做到的事情。

卢卡奇在这里对马克思哲学与黑格尔哲学相互关系的理解,特别是关于马克思对黑格尔的批判是黑格尔自己对康德和费希特的批判的直接继续的发展的论述,在西方学术界产生了很大的影响,为许多人所肯定。

马克思的哲学是一种精神的存在主义

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《马克思关于人的概念》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆致力于对马克思的《1844年经济学哲学手稿》的研究,他通过解释《手稿》来论证马克思主义是一种人道主义。本命题正是在解释《手稿》的过程中提出来的。

他认为,传统的马克思主义者对马克思的唯物主义和历史唯物主义作了歪曲的理解。如有些人认为,历史唯物主义应该是这样一种哲学,这种哲学主张人的物质利益,人对不断增加自己的物质福利和使生活日益舒适的愿望是他的主要动机。

弗洛姆认为这是一种对马克思主义的经济主义的解释。他强调,马克思的学说并不认为人的主要动机就是获得物质财富;不仅如此,马克思的目标恰恰是使人从经济需要的压迫下解脱出来,要能够成为具有充分人性的人;马克思主要关心的事情是使人作为个人得到解放,克服异化,恢复人使他自己与别人

以及与自然界密切联系的能力;用世俗的语言来说,马克思的哲学是一种精神的存在主义,它由于具有这种精神的特质,因而反对当代的唯物主义实践和那种伪装不巧妙的唯物主义哲学。马克思的目标就是社会主义,它是建立在他关于人的学说之上的;用19世纪的语言来说,这种社会主义基本上是一种预言式的救世主义。

他还指出,历史唯物主义完全不是一种心理体验;它认为,人们的生产方式决定人们的思想和欲望,它并不认为人们的主观欲望就是想获得最大的物质利益。可以把马克思的历史观叫做人类学的历史观,它把对历史的理解建立在人是“自己历史的创造者和行动者”这个事实基础之上。

弗洛姆对马克思的唯物主义,特别是对历史唯物主义的解释基本上是正确的,他所说的对马克思的唯物主义、历史唯物主义的曲解也是存在的。但他把马克思的人道主义与资产阶级人道主义,特别是与存在主义混为一谈,显然是错误的。

马克思主义正统决不是守护传统的卫士,它是指明当前任务与历史过程的总体的关系的永远警

党的预言家

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇 (Gyorgy Lukács, 1885—1971) 在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家,坚决批判第二国际的修正主义路线,特别是批判第二国际伯恩斯坦主义的“运动就是一切,目的是没有的”理论。本命题正是他在从事这种批判的过程中提出来的。

卢卡奇主张用辩证的观点来处理长远目标与眼前运动之间的关系。他指出,理解这种辩证关系就是认识趋向总体的倾向所持的方向,就是了解为了全过程即无产阶级解放的利益而具体决定某个时候的正确行动方针的方向。

与此同时他又指出,社会的发展会加剧局部环节与整体之间的紧张关系。正因为现实的固有含义日益放射出强烈的光芒,所以过程的含义愈来愈深地埋藏在日常事件中,总体浸透在现象的时空特点中。通向意识的道路在整个历史过程中并不是愈来愈平坦,相反却是愈来愈艰巨和吃力。基于这样的分析,他强调,正统马克思主义的任务,即战胜修正主义和空想主义,决不可

能是一劳永逸地打败各种错误倾向。这是一场反复进行的反对资产阶级意识形态对无产阶级思想无形影响的斗争。

从这里说开去,他得出结论:马克思主义正统决不是守护传统的卫士,它是指明当前任务与历史过程的总体的关系的永远警觉的预言家。他认为,《共产党宣言》中关于正统派及其代表共产党人的任务的论述并未丧失其意义和价值:“共产党人同其他无产阶级政党不同的地方只是:一方面,在各国无产者的斗争中,共产党人强调和坚持整个无产阶级的不分民族的共同利益;另一方面,在无产阶级和资产阶级的斗争所经历的各个发展阶段上,共产党人始终代表整个运动的利益。”

卢卡奇关于马克思主义正统是指明当前任务与历史过程的总体的关系的永远警觉的预言家的论述,正如他所说的那样,既与工人运动中的修正主义又与工人运动中的空想主义划清了界限。这一论述即使在今天的历史背景下也有深刻的现实意义。

马克思主义是理论上的反人道主义

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《保卫马克思》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞研究马克思主义的一大特色是提出马克思主义是一种反人道主义。他声称自己“走的是一条孤独的道路”。这主要是指,他在研究马克思主义哲学的过程中,竭力与当时风靡世界的、把马克思主义人道主义化的思潮抗衡,对马克思主义哲学作了与众不同的解释。他是现代西方批判“人道主义的马克思主义”的主要理论家。

阿尔都塞认为,马克思思想发展过程中存在着一个“认识论上的断裂”,马克思只是在“对他青年时代的理论基础——人的哲学,作了彻底批判以后,才达到了科学的历史理论”。马克思早期的人道主义理论与晚期的历史唯物主义理论是截然对立的,“马克思主义是理论上的反人道主义”。

他用意识形态与科学的对立来论证人道主义与马克思主义的对立。他认为,在意识形态中总渗入阶级的偏见,这就决定了它不能真实地客观地反映客观世界。意识形态的主要特征是反科学。人道主义

就是一种反科学的意识形态。他认为资产阶级哲学的全部阐述都是建立在人性这个假设的基础上,而这个假设又包括两个互为补充的前提,一是假设存在着一种普遍的人的本质,二是假设这个本质又从属于“独立的个体”。所以,人道主义“是以经验主义和唯心主义的全部世界观为前提的”。他认为,当马克思把人道主义作为反科学的意识形态加以彻底摒弃之时,也就是他科学的历史观创立之时。

阿尔都塞认为马克思主义是一种反人道主义,但又在反人道主义前加上“理论上的”这限制词,用以说明人道主义作为一种意识形态马克思是坚决反对的,但也仅仅只是在理论上反对。他说:“马克思虽然否认人道主义是理论,但他毫不取消人道主义的历史存在”,“马克思没有像唯心主义那样想入非非,认为对事物的认识终究可以代替事物本身和消灭其存在”。人道主义的反科学的性质被人们认识了,并不等于它就可以取消了。人道主义作为一种意识形态是“人类依附于人类世界的表现”,这是无疑的。但这种“依附性”具有双重作用。它的主要一面是消极的,即它使人们安于现状。可还有积极的一面,它能“培

养人,改造人和使人们能够符合他们的生存条件的要求”。他提出,在这种情况下,作为一个马克思主义者,对入道主义应采取的正确态度是:在理论上给予批判,在实践上有限制地使用,在使用时切莫忘掉它不是马克思主义的。

阿尔都塞关于马克思主义是理论上的反人道主义的论述,对于驳斥把马克思主义人道主义化的思潮,起到了一定的积极的作用。但由于他运用的是结构主义的方法,所以他的论述也有很大的片面性。他用意识形态与科学的对立来论述人道主义与马克思主义的对立,这种笼统地把意识形态斥之为“反科学”,把两者截然对立起来的观点,显然是错误的。他关于人道主义“在理论上给予批判,在实践中有限制地使用”的提法,也失之偏颇。因为,即使在理论上,人道主义也包含多层次的内容,也不能全盘加以否定。

马克思主义是一种反历史主义

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《阅读〈资本论〉》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞作为一个“结构主义的马克思主义”者,致力于用结构主义的方法来分析社会结构及其变化,本命题正是他在运用结构主义的方法分析社会结构及其变化的过程中提出来的。

结构主义思潮发端于瑞士语言学家索绪尔的语言学理论。这种理论认为只有撇开语言的历史发展,从一个时期的横断面来研究语言,才能找出语言的结构模式。这是一种同19世纪“历时态”语言学相对立的所谓“同时态”语言学。阿尔都塞认为,马克思主义研究社会结构的方法同索绪尔语言学的方法是完全相同的,即不应把历史解释为时间上连续发生的同质过程,把历史变化的原因归结为一种内在发展的逻辑的逐渐显露,而应把历史事件看做一个独立自存互不联系的结构,通过研究历史事件的横断面上的“排列组合”来考察历史。马克思主义的这一方法决定了它是反历史主义的。所以,他说,“我乐意指出,从理论观点来看,正如马克思主义不是一种人道主义一样,它也不是一种历史主义”,严格地说,“马克思主义是一种反历史主义”。

众所周知,历史主义恰恰是马克思主义的一个基本原则。马克思

主义的历史唯物主义作为社会发展一般规律的科学,不只是从横的方面揭示社会基本要素的一般结构和一般关系,同时也从纵的方面揭示历史过程的顺序和发展。历史唯物主义的基本要求是“把事件和历史人物放到一定的历史范围里考察”,“不能割断历史”,“不要忘记基本的历史联系”。阿尔都塞把马克思主义解释成是一种反历史主义,显然是对马克思主义的歪曲。

马克思主义是一种结构因果观

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《阅读〈资本论〉》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞作为一个“结构主义的马克思主义”者,致力于用结构主义的方法来分析社会结构及其变化,特别是分析社会变化中的因果关系。本命题正是他在运用结构主义的方法分析这种因果关系的过程中提出来的。

阿尔都塞认为,在马克思以前的哲学中,特别在近代哲学中,在说明社会变化的因果关系时,先后出现两种不同类型的因果观。第一种是“线性因果观”,这种因果观根源

于笛卡儿,它把因果关系归结为一物作用于他物,把整体看做是其各个部分合成的结果,这是机械论的因果观。第二种是“表现因果观”,它把整体和局部的关系理解为“本质—表现”的关系,这就是说,把整体还原为一个内在的本质,然后把各个局部说成是本质在现象上的表现,这种因果观最初在莱布尼茨那里得到表述,后来为黑格尔所发展。阿尔都塞认为,这两种因果观在国际共产主义运动中都有所表现。考茨基和布哈林推崇线性因果观,而卢卡奇、柯尔施等人则继承黑格尔的表现因果观。

阿尔都塞强调,马克思在前两种因果观基础上创立了第三种因果观,即“结构因果观”,“马克思主义是一种结构因果观”。马克思的因果观与黑格尔的因果观从表面上看是相同的,但实际上有着本质的区别。关键在于他们俩人虽然都注重因果关系中的总体性,但对总体性的理解却迥然不同。黑格尔的总体性是理念的简单、原始统一,现象是作为内在本质的理念的外在化。现象在任何条件下都没有独立性,更谈不上占统治地位,一切现象都可以还原为本质。在马克思那里,结构是不可还原的,不能把结构归结

为它的组成要素,要素既有它的相对独立性,它们之间的关系又有它的复杂性。

在阿尔都塞看来,马克思的“结构因果观”不同于以往的因果观最主要之点在于:首先,结构内在于它的要素/效果之中,而不是外在于它们;其次,结构只存在于这些要素/效果或它们的关系的总体中,而不完全出现在它们中间的任何一个之中。

无论是阿尔都塞关于历史上三种因果观的概括,还是他对马克思的因果观与黑格尔的因果观的区别的说明,都具有一定的理论价值,但他的具体论述显然充满着结构主义的色彩。

马克思主义是一种反经验主义

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《保卫马克思》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞在认识上反对经验主义,推崇理论主义。他对理论与实践的关系作出了独特的解释。本命题正是他在论述理论与实践的关系的过程中提出来的。

阿尔都塞提出了“理论也是一

种实践”的论断。据他自己说,根本目的是反对经验主义。在他看来,既然理论本身是一种实践,既然理论实践的对象、原料是由先前的实践所形成的思想概念,那么,整个理论实践的生产过程就完全发生在思想中。理论的研究和制订与经验无关。理论实践与经验的根本区别就是“对象”不同。理论实践的对象是“概念客体”,经验的对象是“现实客体”。阿尔都塞认为,概念并不与它所表现的实在相吻合,两者是有原则区别的。他说:“概念的客体其本身是绝对地区别于和不同于实在的客体的。”由于对象的不同,所表现的思维过程也大相径庭,经验的过程是由具体到抽象的过程,是一个通过对感性材料的加工,形成各个抽象规定的归纳过程。理论实践的过程正好与此相反,它是从抽象到具体的归纳过程。阿尔都塞强调,经验的过程,即由具体到抽象的过程,只能认识事物的表层结构;理论实践的过程,即由抽象到具体的过程,才真正揭示了事物的深层结构。他还指出,由于经验把实在作为其对象,所以经验主义是建立在把主体与客体对立起来的基础之上的。经验主义在主体-客体关系的范围内研究认识,必然把认识看做

是对“现实客体”的反映。理论实践跳出了这个“模式”，把“对象”限制在概念范围之内。这样就实现了主、客体的统一，纯粹以主体作为中心来研究认识。

阿尔都塞在历数经验主义的错误之后马上指出，马克思主义作为一种“关于理论实践的理论”，其主要特征就是反经验主义；从一定意义上说，“马克思主义是反经验主义”。他认为，马克思《政治经济学批判》中的方法论一节中关于推崇从抽象到具体的思维过程的论述，就是一个例证。

阿尔都塞对经验主义的批判，从强调理论思维对于获得科学认识的作用这一角度看，是有积极意义的，但具有很大的片面性。关键在于，他把马克思概括的“感性的具体——抽象——思维的具体”这一人类认识运动，形而上学地分割为前后两段，并且只要后者，不要前者。当然他把反经验主义视为马克思主义的主要特征，甚至干脆把马克思主义说成是反经验主义，也是片面的。马克思主义是一种强调理论与实践相结合的理论。阿尔都塞到了晚年检查了这种完全否定经验的作用的“理论主义”的错误。

马克思主义是“道德的伽利略主义”

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物德拉-沃尔佩 (Galvano Della-Volpe, 1895—1968) 在《卢梭与马克思》等著作中提出的一个重要命题。

德拉-沃尔佩作为一个新实证主义的马克思主义者，十分重视自然科学的经验方法，特别是伽利略的实验方法。本命题正是他在论述伽利略的实验方法对马克思主义的影响的过程中提出来的。

德拉-沃尔佩认为，伽利略的科学实验方法给人们所提供的有力启示是，他推崇感性的经验知识，特别是通过严格实验而获得的知识。他赞赏伽利略对科学领域中的先验主义的一贯批判。伽利略所批判的先验主义一直可以追溯到柏拉图。亚里士多德曾批判过柏拉图对经验的种属进行先验分类的做法。德拉-沃尔佩认为，伽利略对他那个时代的经院物理学家们的种种先验的论据的批判是继承了亚里士多德的经验主义的传统。从伽利略一直到当代的科学巨匠爱因斯坦，都对源自于柏拉图的经验主义持批判、拒斥的态度。

问题在于，马克思对伽利略的

科学的实验方法持什么态度?德拉-沃尔佩认为,诉诸经验,诉诸事实,诉诸实验,不仅是伽利略的科学实验方法,而且也是整个现代实验科学的唯物主义的逻辑和方法。马克思非但没有拒斥这种方法,而且把此融进他自己对社会历史的经验知识。

在德拉-沃尔佩看来,马克思对黑格尔的先验的辩证法的批判正是在继承伽利略的科学实验方法的基础上展开的。从马克思批判黑格尔的一系列著作(如《黑格尔法哲学批判》、《1844年经济学哲学手稿》)可以充分地看出,马克思认为黑格尔的先验辩证法的要害是先把现实归结为理念,再把理念认作真正的现实和活动的主体,而真正外在于人的观念的现实反倒成了宾词。德拉-沃尔佩强调,马克思的这一批判带有鲜明的伽利略主义的色彩。

马克思在批判黑格尔的先验的辩证法的过程中提出了自己的科学的辩证法。德拉-沃尔佩认为,在马克思的科学的辩证法与伽利略的科学的实验方法之间存在着内在的联系。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中曾讲过,历史本身是自然史的即自然界成为人这一过程的一个

现实部分。自然科学往后将包括人的科学,正像关于人的科学包括自然科学一样:这将是一门科学。德拉-沃尔佩借马克思的这段话发挥说,科学的辩证法体现为人类史和自然史的统一,体现为各门科学知识的统一,体现为伽利略主义和马克思主义的统一。也正是在这一意义上,他把马克思主义称之为“道德的伽利略主义”。

在西方马克思主义内部,存在着科学主义与人本主义的尖锐对立。德拉-沃尔佩在这里对马克思主义与伽利略的科学的实验方法内在联系的揭示,鲜明地体现了他对马克思主义科学主义化的基本立场。

马克思的辩证方法,旨在把社会作为总体来认识

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇极其推崇总体性的方法,并且把马克思的总体性的理论与黑格尔的总体性的理论加以比较分析,本命题正是他在作这种比较分析的过程中提出来的。

卢卡奇认为,早在马克思之前,

黑格尔就已确立了总体范畴的统治地位,并已把总体的范畴的统治地位视为革命原则。问题在于,黑格尔并没有从这种认识中阐发出一门革命的科学。只有在马克思那里,黑格尔的辩证法才真正成了赫尔岑所说的“革命的代数学”。但是它不是简单地通过唯物主义的颠倒使然的。确切地说,黑格尔辩证法的革命原则之所以能够在这种颠倒中并通过这种颠倒而显露出来,是因为马克思维护了这种方法的本质,即维护了总体的观点,把所有局部现象都看做是整体的因素,是因为马克思把整体理解为思想的历史的统一的辩证的过程。从这里他得出结论:马克思的辩证方法,旨在把社会作为总体来认识。

在卢卡奇看来,黑格尔的总体性理论与马克思的总体性理论的决定性区别在于,前者实际上并没有彻底贯彻总体性原则,特别是没有把这一原则贯彻于社会领域;而后者则彻底地贯彻了总体性原则,旨在把所有局部现象都视为整体的因素,特别是把社会也视为整体。从这里出发,他进一步论述了如何来理解马克思对黑格尔的改造,他强调,马克思对黑格尔的改造,不是主要体现于“简单地作唯物主义的颠

倒”,而是表现为彻底地贯彻总体性原则,维护这种总体性方法的本质。

卢卡奇在这里独特地解释了马克思与黑格尔之间的相互关系,不管这种解释具有多少正确性,有一点必须指出:他认为马克思与黑格尔的重大区别在于是否把总体性原则贯彻于社会领域,并在此基础上提出马克思的辩证方法旨在把社会作为总体来认识,是十分正确的。

对马克思主义来说,只有一门惟一的、统一的关于作为总体的社会发展的科学

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇强调马克思主义的本质在于把所有局部现象都看做是总体的因素,特别是把社会视为一个总体。在他看来,马克思主义的这一特征与其他一切资产阶级科学形成了鲜明的对比。本命题正是他在论述马克思主义与这些资产阶级科学的区别的过程中提出来的。

他说道,一方面由于研究对象的实际分离,另一方面由于科学的分工和专门化,产生了专门科学和方法论上必要的和有用的某些概

念,资产阶级科学或者朴素现实主义地把某种“现实”或者“批判地”把某种自律归因于那些抽象概念;与之相反,马克思主义却通过把它们提升为和归并为辩证的因素而扬弃了这些分离。他进一步作说明说,当然,诸因素的抽象孤立化,是不可避免的。但是,决定性的东西始终是,这种孤立化是否只是认识整体的方法,就是说,这种孤立化是否总被并入作为认识的前提和由认识所要求的真实的总联系,或者可以这样表述:对孤立了的局部领域的抽象认识,是否保持着自己的“自律”,是否始终是目的本身。

正是在作上面这一番比较分析的基础上,他对究竟什么是马克思主义说出了一段十分深刻的话:对马克思主义来说,归根到底就没有什么独立的法学、政治经济学、历史科学等等,面只有一门惟一的、统一的——历史的和辩证的——关于作为总体的社会发展的科学。

卢卡奇从认定马克思主义的主要特征是把社会视为一个总体出发,坚持反对把马克思主义割裂为一门门独立的学科。在他看来,马克思主义进行研究的方法是把对象视为一个总体,从而马克思主义本身实际上也是一个总体。马克思主

义本身是一门惟一的统一的科学,是一门历史的和辩证的科学,即是一门研究作为一个总体的社会如何发展的科学。

卢卡奇把马克思主义视为一门统一的科学而反对把马克思主义割裂为独立的学科的意见,成了“西方马克思主义”的一个最基本的立论,后来几乎所有的“西方马克思主义”理论家都继承了这一理论立场。一直延伸到苏东剧变后,许多西方的马克思主义研究者重申这一基本的观点,并强调把马克思主义分解为一门门单独的学科,是导致马克思主义走向教条化的根本原因。

马克思的辩证法是“合理辩证法”

这是意大利著名哲学家葛兰西(Antonio Gramsci, 1891—1937)在《狱中笔记》中提出的一个重要命题。

葛兰西之所以提出这一命题,是为了反对传统的马克思主义把马克思主义辩证法理解成是“唯物辩证法”。他认为,黑格尔逝世后,他的历史辩证法在克罗齐那里成了一种空洞的概念辩证法。与此相似的是,马克思的辩证法在布哈林等人那里,也成了一种与社会历史内涵分离的唯物辩证法,特别是在布哈

林那本关于历史唯物主义的小册子中,“历史辩证法被因果律和对规划性、正常性和统一性的探索所取代”。他强调,马克思的辩证法按其本意不应是“唯物辩证法”,而是“历史辩证法”,而“历史辩证法”又可理解成为是“合理辩证法”。他说,马克思从未使用过“唯物辩证法”这个公式,而是称它为同“神秘辩证法”相对立的“合理辩证法”,他给“合理的”这一术语下非常正确的定义。

葛兰西把黑格尔辩证法与马克思辩证法之间的对立,表述为“神秘辩证法”与“合理辩证法”的对立。其根据是马克思关于把黑格尔辩证法颠倒过来“以便发现神秘外壳中的合理内核”的论述,以及恩格斯曾谈到的“黑格尔的辩证法同合理的辩证法的关系,正如热素说同热之唯动说的关系,燃素说同拉瓦锡理论的关系一样”。葛兰西由此出发进一步提出,“唯物辩证法”继承的是黑格尔的“神秘辩证法”而与马克思的“合理辩证法”无缘。

葛兰西把黑格尔的辩证法与马克思的辩证法之间的对立表述为“神秘辩证法”与“合理辩证法”的对立未尝不可,但必须指出的是,这种“神秘辩证法”与“合理辩证法”的对立,也是在从属于“唯心辩证法”同

“唯物辩证法”的对立的意义上说的,而并不是在别的意义上、甚至在相反的意义上的。

马克思主义哲学是一种“存在的哲学”

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《意义与无意义》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂致力于研究马克思主义哲学的主要特征,本命题正是他在进行这一研究的过程中提出来的。

他说,马克思本人把自己的哲学称为“批判的哲学”,而实际上,赋予它“存在的哲学”这一名称,是最合适的,马克思主义哲学是一种“存在的哲学”。

他认为,这是因为此名称最能体现出马克思主义哲学的特征。他说:“正如其名称所指出的,‘存在的哲学’所要研究的题目不仅是认识和意识,而且是存在,即在一种自然的和历史的环境中出现,既不能摆脱又不能屈从于环境的活动。认识从此回到了人类实践的总体中去,并且不断被补充。‘主体’不再是认

识的主体,而是人的主体,它在持续的辩证运动的作用下,根据自己的环境进行思维,通过自己的经验制定出范畴,并用他在环境和经验中所找到的意义去改造环境和经验。”

把马克思主义哲学称为“存在的哲学”岂不是把马克思主义哲学等同于是存在主义哲学了吗?是的。这正是梅劳-庞蒂的意图所在。他认为,强调“存在先于反思”是马克思主义哲学和存在主义哲学的共同特征。

梅劳-庞蒂把马克思主义称为“存在的哲学”,并认为强调“存在先于反思”是马克思主义哲学和存在主义哲学的共同的特征,最典型地反映了他作为一个“存在主义的马克思主义者”,对马克思主义作存在主义的解释。

马克思主义“人学”的要旨是不从动物出发去解释人,更不用说从物质出发去解释了

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《意义与无意义》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂致力于对马克思主

义“人学”的研究。本命题正是他在进行这种研究的过程中提出来的。

他说:“如果马克思认为,历史的承受者和辩证法的动力既不是独立的‘社会世界’,又不是‘精神世界’,也不是观念的独特运动或集体意识,那又该是什么呢?那就是人,是以某种方式参与征服自然,并在此过程中以一定方式与他人发生交往的人,是具体的人在交往中保持的相互主观性,是正在根据一种典型的方式实现着自己的各种存在有、具有连续性和共时性的共同体。”他还提出,“辩证唯物主义”之所以得以成立,是因为:“在马克思主义中,‘物质’和‘意识’都从不是被单独去认识的,‘物质’被纳入到人类共存的体系中去,在该体系中建立起当时的和历代的所有个人的共同环境,它保证个人的各种计划的普遍性,并使历史能够有一条发展的路线和有自己的意义。”在这些论述的基础上,他则强调,马克思主义“人学”的要旨是“不从动物出发去解释人,更不用说从物质出发去解释了”。

梅劳-庞蒂的本命题以及所作的相应解释,反映了他作为一个人道主义的马克思主义者的基本立场,即一方面把马克思主义归结为

“人学”，另一方面又用“人”去消解所谓物质与精神的对立。

马克思主义不是主体哲学，也不是客体哲学，而是历史的哲学

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961），在《意义与无意义》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂致力于对马克思主义“人学”的研究。本命题正是他在进行这种研究的过程中提出来的。

他指出，根据马克思主义的理论，“社会主义的人之所以能够预见‘自由王国’将会到来，并把现时期看做是资本主义异化的一个阶段，这是因为他通过周围的环境得出这样的信念：人是生产力，人同自己以外的物相对而存在，人不是惰性的物”，“必须确定人是工具和客体之间的联系，是一种不属于普通思维的联系，这种联系使人置身于世界之中时所面对的外部世界既是‘客观的’，同时又是‘主观的’。为此，就应该认为人是‘受动的’或‘感性的’存在，也就是说，是自然的和社会的存在物，同时又是‘开放的’、‘能动的’，即使处于附属地位上也

能保持其独立性的存在物。”

他还对马克思在《1844年经济学哲学手稿》中所提出的“历史是人的真正的自然史”作了解释。在他看来，马克思这句话的含义是：环境不是先于人类的自然界，而是人在其中生活的自然界，人在这个环境中每天在改变自己的生活，这就是历史。他说，从这里可以得出结论：“马克思主义不是主体的哲学，也不是客体的哲学，而是历史的哲学。”

梅劳-庞蒂把马克思主义归结为是一种“人学”、一种“历史哲学”，反映了他作为一个“西方马克思主义者”和“人道主义的马克思主义者”的基本立场。

马克思在学术上的贡献不在于把哲学问题归结为经济问题，而在于从经济问题里找出哲学问题

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961），在《人道主义与恐怖》一书中提出的一个重要命题。

匈牙利籍作家凯斯特勒曾写了一部题为《和平的黑暗》的讽刺小说，集中暴露斯大林对布哈林的审判，对所谓斯大林主义和苏联模式

的社会主义进行的激烈的批判,并进而全盘否定马克思主义。梅劳-庞蒂当即撰写《人道主义与恐怖》给予回击。他一方面也批判了斯大林主义和苏联模式的社会主义,另一方面则指出了凯斯特勒把斯大林主义的马克思主义与真正的马克思主义混为一谈的错误,从中对什么是真正的马克思主义提出了自己的见解。本命题正是他在进行这种论述的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂通过批判凯斯特勒,论证了马克思主义是同存在主义一样突出人的意识的作用,注重历史的自发性的理论。由此出发,他又提出,马克思主义实际上是一种人学,马克思的主要贡献就是创立了“马克思主义的人学”。他说:“马克思主义政治学的基础,应当从对经济作用所作的归纳分析中寻找。同时也应当从个人和人类关系的某种直觉中寻找。马克思在一篇著名的文章中说:‘所谓彻底,就是抓住事物的根本。但人的根本,就是人本身’。马克思在学术上的贡献,不在于把哲学问题和人类问题归结为经济问题,而是在于从经济问题里找出哲学问题和人类问题。”

梅劳-庞蒂对马克思主义的这一评价,是与他作为一个“人道主义

的马克思主义者”的立场相一致的。

马克思主义并不是一种历史决定论

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《人道主义与恐怖》一书中提出的一个重要命题。

匈牙利籍作家凯斯特勒曾写了一部题为《和平的黑暗》的讽刺小说,集中暴露斯大林对布哈林的审判,对所谓斯大林主义和苏联模式的社会主义进行激烈的批判,并进而全盘否定马克思主义。梅劳-庞蒂当即撰写《人道主义与恐怖》给予回击。他一方面也批判了斯大林主义和苏联模式的社会主义,另一方面则指出了凯斯特勒把斯大林主义的马克思主义与真正的马克思主义混为一谈的错误,从中对什么是真正的马克思主义提出了自己的见解。本命题正是他在进行这种论述的过程中提出来的。

他基本同意凯斯特勒关于“苏联官僚的历史观完全是一种宿命论、决定论”的判断。他认为,苏联模式的马克思主义的一个重要特点是把历史的主观因素和客观因素对

立起来,忽视了前者的作用而过高估计后者的作用。斯大林主义者只看到外部的、社会的经济条件的作用,把社会历史的进步当做是一个物化的引擎所推动,把革命事件看做是可以预先注定的,这样就陷入了宿命论,按照这种宿命论,人无非是朝着“共产主义的最高阶段”不可逆转地开动着的巨大时间机器的一个齿轮。

斯大林主义的这种“历史决定论”是继承了马克思的历史理论吗?凯斯特勒正是这样认为的,而梅劳-庞蒂对此提出了异议。他说:“谁说历史是一个钟表装置,而个人是齿轮?那不是马克思,而是凯斯特勒。”他批评凯斯特勒把斯大林主义的“历史决定论”强加给马克思。他强调指出,“马克思主义的历史理论并不是一种历史决定论。斯大林主义的‘历史决定论’并没有继承而是危及了马克思主义”。

且不论梅劳-庞蒂对凯斯特勒的批评是否正确,他完全否定马克思主义的历史观的决定论成分则肯定是错误的。

马克思主义没有连贯的和完整的国家学说体系

这是法国著名哲学家、社会学

家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《论国家——从黑格尔到斯大林和毛泽东》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对国家问题的研究。他在这部研究国家问题的名著中探讨了马克思主义的国家学说。本命题正是他在进行这种探讨的过程中提出来的。

列斐伏尔明确指出:马克思主义没有连贯的和完整的国家学说体系,尽管国家是马克思经常关注的问题并且已经确定了的方向,只是马克思生前未能使国家问题理论化和系统化。

他列举了在马克思和恩格斯的著作中有关国家问题所包含的三种理论(第一种理论:国家是统治阶级的工具;第二种理论:国家从表面上看独立于各个阶级,但实际上它既表现出寄生性,又表现出掠夺性;第三种理论:国家负载着整个社会)。在列斐伏尔看来,这三种理论,实际上只是三种草图。

他特别强调,在马克思和恩格斯的著作中,国家的消亡处于中心地位,而无产阶级专政这个论题在国家消亡中占有它应有的位置,可无产阶级专政这个论题“还不足以

构成一种积极的国家理论”，而且无产阶级专政本质是什么，马克思和恩格斯没有讲清楚，这就导致了斯大林后来滥用无产阶级专政的手段，给国家的消亡罩上一层阴影。

列斐伏尔关于马克思主义没有连贯的和完整的国家学说的说法自然不能为人所接受，但他把斯大林的错误与马克思主义国家理论的欠缺联系在一起，则给人以启发。

马克思主义作为一个体系并不存在

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《马克思主义的分化》一文中提出的一个重要命题。

20世纪五十年代以来，“马克思主义多元论”在西方世界越来越广泛地传播着。列斐伏尔是这一理论的最系统的阐述者和最积极的宣传者之一。本命题正是在他阐述马克思主义之所以是多元的理由时所提出来的。

列斐伏尔认为，马克思呈多元化倾向，这是由马克思主义本身的性质所决定的。他说，事实上，“只有马克思所得出的一些概念，这些概念构成一种‘理论’，但是马克思

主义作为一个体系并不存在”，“认识论在把一个狭窄的科学性标准强加给马克思著作的同时，使它变成了一种又硬又没有肉的果核。除此之外，还有大量的玄学语言、大量的马克思主义推论的推论……这就是所谓的‘马克思主义’”。

为了否认马克思主义体系的存在，列斐伏尔还强调：“马克思主义几乎始终是一门经济学说”，“而没有政治理论”。他还特别强调马克思主义哲学“不成体系”。他说：“辩证唯物主义、辩证法和唯物主义、历史唯物主义，并不像斯大林时代人们习惯称颂的那样，形成了绝对的统一。在唯物主义和辩证法之间很久以来产生了裂缝，不过被教条主义掩盖了而已。至于历史唯物主义和辩证唯物主义的关系，这还是个问题。”他认为，马克思主义本身的不成体系，决定了它以后的发展不可能也不应该是单一的，人们完全可以从不同的角度对马克思主义作出解释，这是顺理成章的。

列斐伏尔否认马克思主义体系的存在，这是从根本上取消了马克思主义。

马克思主义是“有限的”理论

这是法国著名哲学家、“结构主

义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《马克思主义是“有限的”理论》一文中提出的一个重要命题。

1977年11月11—13日,在意大利威尼斯举行的关于“革命后的社会中的权力和对立”的国际研讨会上,阿尔都塞作了一个题为《马克思主义的危机》的报告,宣称马克思主义处于全面的危机之中。该报告发表后遭到了许多人的驳斥,于是他又发表了题为《马克思主义是“有限的”理论》的文章,作为对这些驳斥的应答。本命题正是他在所作的应答中提出来的。

阿尔都塞分析了马克思主义出现危机的原因。他强调,他之所以认为马克思主义陷入危机之中是必然的,关键在于,他把危机归结为马克思主义本身,这就是说,是马克思主义自身出现了问题,而不是其他外在的原因造成了马克思主义的危机。他指出,人们必须正视这一点:“马克思主义是‘有限的’理论”,也就是说,马克思主义本身并不是十全十美的,它的真理是相对的真理。

他还进一步说明了为什么把马克思主义视为一种“有限的”理论的缘由。他指出,马克思主义不是一种可以包罗人类的一切前途的历史

哲学,而只不过是对于资本主义社会的一种分析,它除了把共产主义说成是现阶段矛盾发展的可能趋势以外,并没有积极地描绘出共产主义的轮廓,这样的马克思主义就不是一种完整的理论。例如,马克思主义对于国家、意识形态、政治和阶级斗争的组织几乎没有作任何证明。

如果阿尔都塞所说的马克思主义是“有限的”理论,指的是马克思主义作为一种真理,既有绝对性的一面,又有相对性的一面,指的是马克思主义的一些原理必然随着时代的发展而趋于过时所以需要加以修正和发展,那么,阿尔都塞所说的并没有什么重大的错误。但显然阿尔都塞不是在这一意义上说的,他说马克思主义是“有限的”理论,是为了论证他的马克思主义危机论。

马克思的《1844年经济学哲学手稿》是“黎明前的黑暗”

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《保卫马克思》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞研究马克思主义的一大特色是提出马克思主义是一种反人道主义。他声称自己“走的是一

条孤独的道路”。这主要是指,他在研究马克思主义哲学的过程中,竭力与当时风靡世界的把马克思主义人道主义化的思潮抗衡,对马克思主义哲学作了与众不同的解释。他是现代西方批判“人道主义的马克思主义”的主要理论家。

阿尔都塞认为,马克思思想发展过程中存在着一个“认识论上的断裂”,这个“断裂”发生在1845年。在此以前马克思的思想属于人道主义,在此以后,马克思因创立了历史唯物主义而形成了新的世界观。人道主义与历史唯物主义截然不同,马克思前后的思想也截然不同。马克思于1845年出版的《德意志意识形态》是马克思思想发展过程中的“思想断裂著作”,因为正是在这部著作中,马克思与人道主义彻底决裂,第一次提出了科学的新世界观——历史唯物主义。众所周知,马克思的《1844年经济学哲学手稿》形成于1844年,而《1844年经济学哲学手稿》的思想明显是人道主义的,甚至可以说《1844年经济学哲学手稿》是马克思人道主义理论的代表作。那么究竟怎么样来解释《1844年经济学哲学手稿》与《德意志意识形态》的关系呢?怎么样来说明这两部著作形成的时间间隔如

此近,而各自的思想如此对立呢?阿尔都塞正是在对此解释的过程中提出本命题的。

他指出,《1844年经济学哲学手稿》的写作时间虽然离马克思思想发生转折的1845年很近,但从思想实质上讲“最远离马克思主义”,因为“《1844年经济学哲学手稿》的哲学深深地受费尔巴哈的总命题的影响,而且犹豫不决地倾向于从费尔巴哈回到黑格尔那里去”。他强调,“马克思的《1844年经济学哲学手稿》是‘黎明前的黑暗’”,“黎明前的夜是最黑的,思想转变前夕的文章同转变后的思想最不相容”。

阿尔都塞把马克思前后思想截然对立起来,全盘否定马克思的早期著作,显然是片面的。另外,他把马克思的《1844年经济学哲学手稿》比作“黎明前的黑暗”,也是不确切的。

马克思主义是一门经验科学

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《从卢梭到列宁》等著作中提出的一个重要命题。

在西方马克思主义中存在着“批判的马克思主义”与“科学的马克思主义”的对立,两者的对立主要

表现在对马克思主义的理解上。前者以卢卡奇为代表,强调马克思主义是一种批判理论,批判自恩格斯以来的“正统的马克思主义者”把马克思主义变成像其他自然科学一样的“科学”,从而丢掉了其革命性。后者以科莱蒂为代表,断言马克思主义是一门“科学”,而且是有着严密的逻辑体系的“实证科学”,认为无产阶级革命的失败不是由于理论太“科学”而是由于还不够“科学”,强调保证未来的不是革命者的“意志”,而是历史本身,是社会的无情矛盾,是对这些矛盾的科学估计。本命题正是科莱蒂在阐述其实证主义的马克思主义观的过程中提出来的。

马克思以社会、历史作为自己的研究对象。科莱蒂问道,马克思有没有像其他“形而上学”的哲学家、历史学家、社会学家那样去研究看不见摸不着、在人们的视野之外的“一般”问题?科莱蒂认为,马克思并没有研究社会的“一般”问题,他只是研究了一个身临其境的特殊的社会——资本主义社会。马克思所揭示的那些在经验上有效的“自然规律”,始终只涉及“资本主义社会经济方式中显示的数量关系”,因而始终是在“经验可理解的资本主

义界限之内”。从这一意义上说,“马克思主义是一门关于资本主义社会性的经验科学”。

科莱蒂认为,马克思的成熟著作《资本论》是证明“马克思主义是经验科学”的最好范例。马克思作为一名科学家,他首先寻找各种经验上客观的因果关系,各种支配发展的规律。在此基础上,他作出了一些“事实判断”,即由经验证实并普遍有效的判断。结果,《资本论》这部著作提供了客观而公正的实证知识,提供了“像自然规律那样的超乎阶级的经济规律”。他还指出,《资本论》又证明了马克思主义不是一般的经验科学,而是把经验与理论紧密地结合在一起的科学。这主要表现在马克思除了使用事实判断外,还运用了价值判断。马克思在研究资本主义社会时,总是把“非现实主义的哲学价值和政治价值”作为判断经验材料的标准。

科莱蒂把马克思主义解释成是一门经验科学,遭到了许多人的批评。有人指出他的观点“实证主义味道多于马克思主义味道”,他则回击说“为了防止唯灵论唯心主义的危险,我个人甘冒与此相反的新实证主义的风险”。这说明,科莱蒂本人也承认,他把马克思主义解释成

一门经验科学,实际上是把马克思主义实证主义化。

马克思的辩证法是现代实验科学的唯物主义逻辑

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物德拉-沃尔佩(Galvano Della-Volpe, 1895—1968)在《卢梭与马克思》等著作中提出的一个重要命题。

德拉-沃尔佩作为一个新实证主义的马克思主义者,竭力割裂马克思主义与黑格尔主义的内在联系。他强调,黑格尔主义的辩证法是先验的辩证法,而马克思主义辩证法是科学的辩证法。本命题正是他在论证黑格尔的先验辩证法与马克思的科学的辩证法的区别中提出来的。

德拉-沃尔佩特别重视马克思的《黑格尔的法哲学批判》一书,认为马克思在这部著作中不但提出了批判黑格尔辩证法的基本方向,“剥掉了先验的、唯心主义的和思辨的辩证法的神秘性”,而且“在批判黑格尔的逻辑形式的过程中阐明了一种新哲学方法的最一般的前提”。

他大量引用了马克思在《黑格尔法哲学批判》一书的论述,指出马克思的这些论述揭穿了唯心主义辩

证法的基本逻辑结构是思想的“实体化”,即颠倒现实和理论、物质和精神、主体和宾词、有限和无限的关系。同时他又指出,马克思对黑格尔思辨的批判不同于费尔巴哈的批判,因为费尔巴哈把黑格尔抽象的特征说成是剥夺经验内容的虚无,而马克思则把它视为是“有错误地充满了经验的内容”。

正因为马克思看到了黑格尔思辨的辩证法有这样一个内涵,所以他借助于对黑格尔辩证法的批判,创立了一种新的辩证法,即科学的辩证法。他认为,这里所说的科学的辩证法也就是《黑格尔法哲学批判》中作为“真正的哲学的批判”的反思辨的唯物主义方法。这种方法深受伽利略的科学实验方法的影响,甚至可以表述为现代实验科学的唯物主义逻辑。科学辩证法只是实验方法本身,它总是从现实的、具体的问题出发,前进到一个合理的假设,在最后为了证实而回到具体性。他还强调,科学的辩证法既是一种方法,又是一种逻辑,即现代实验科学的唯物主义的逻辑。

德拉-沃尔佩把马克思的辩证法等同于伽利略的科学实验方法,甚至表述为“现代实验科学的唯物主义逻辑”,充分反映了其把马克思

主义科学主义化的基本立场。

马克思的科学辩证法的公式是 “具体—抽象—具体”

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物德拉-沃尔佩 (Galvano Della-Volpe, 1895—1968) 在《卢梭与马克思》等著作中提出的一个重要命题。

德拉-沃尔佩作为一个新实证主义的马克思主义者,竭力割裂马克思主义与黑格尔主义的内在联系。他强调,黑格尔主义的辩证法是先验的辩证法,而马克思主义辩证法是科学的辩证法。本命题正是他在论证黑格尔的先验辩证法与马克思的科学的辩证法的区别中提出来的。

在德拉-沃尔佩看来,最能说明马克思的科学的辩证法的主要内容的是马克思在《政治经济学批判》的“导言”中的有关表述。马克思在这里提出了“从抽象上升到具体”的方法,并强调这一方法只是用思维来掌握具体并把它当做一个精神上的具体再现出来的方式。德拉-沃尔佩认为,马克思在这里实际上涉及到两种具体:其一是作为感性杂多的具体;其二是思维具体。德拉-沃尔佩根据马克思在这里的论述,力

主把马克思的科学的辩证法的公式表述为“具体—抽象—具体”。

德拉-沃尔佩认为,只要仔细分析一下这个公式,马克思的科学的辩证法与黑格尔的先验的辩证法的区别非常鲜明地呈现于前。关键在于如何看待中间的那个“抽象”。在马克思那里,思维的起点和终点都是“具体”,由于两头“具体”的限制,中间的“抽象”就不可能是任意的,它表现为“确定的抽象”。由于马克思那里的“抽象”是确定的,也就是说是从具体历史条件出发的,所以这是一种唯物主义理论。相反,在黑格尔那里的“抽象”则是不确定的,因为黑格尔进行抽象思维的起点和终点都是消散在一片模糊的、不确定的观念之中的,而真正的现实仍然在其视野之外。正因为黑格尔那里的“抽象”是不确定的,所以无疑这是一种唯心主义理论。

德拉-沃尔佩通过将马克思的科学的辩证法与黑格尔的先验的辩证法的比较,得出结论:马克思的辩证法理论与黑格尔的辩证法理论是完全对立的,而惟有马克思的科学的辩证法才是适合于一切科学,是一切科学的惟一的方法和逻辑。

德拉-沃尔佩在这里为使马克思的辩证法免受黑格尔的唯心主义

的污染,保持严格的科学性所作出的努力是可取的。问题在于,他把马克思的辩证法与黑格尔的辩证法截然对立起来,显然这是沿着新实证主义的路线在解释马克思的辩证法。

把“反映论”同马克思联系起来是一个误解

这是德国著名哲学家、法兰克福学派第二代的主要代表人物阿尔弗雷德·施密特(Alfred Schmidt, 1931—),在《马克思的自然概念》一书中提出的一个重要命题。

施密特致力于对马克思主义认识论的研究。他研究马克思主义认识论的重要立场是反对唯物主义反映论。本命题正是在他批判唯物主义反映论的过程中提出来的。

他坚持认为,反映只能是消极的、非辩证的,它不能说明实践对客体的最终构成作用,因而认识的任务不是反映而是“创造”。他说,在“认识是反映的原始观念”中,“意识和客体被放在平坦的对立之中,而不说明实践对于客体的最终构成作用。客观世界并不仅仅是被反映的自在,而多半是一个社会产物。”

基于对“反映论”的这一基本看法,他进一步指出,把马克思同“反

映论”联系起来是一个误解。他说:“马克思在概念中并未看到客体本身的素朴实在论的印象,而倒不如说是看到了人们同那些客体的历史地中介的关系的反映。”他强调,马克思主义的认识论应是“创造论”,而不是“反映论”。

由于列宁坚持“反映论”,施密特因此对列宁提出了激烈的批评。他认为,列宁坚持“反映论”,就是坚持费尔巴哈的非辩证的观点。他说:“在列宁关于‘物质’或‘外部世界’是被感觉所反映或复写的意见中,我们遇到了费尔巴哈的抽象观点。”

施密特关于“把马克思与‘反映论’联系起来是一个误解”的论断,以及相应把马克思的认识论与列宁的认识论截然对立起来并对后者的指责,在马克思理论界产生了很大的影响。但与此同时,遭到了许多马克思主义研究者的驳斥。

马克思主义的独到之处,就在于把历史的逻辑置于历史的偶然之上

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳·庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—

1961),在《意义与无意义》一书中提出的一个重要命题。

萨特的《存在与虚无》一书出版以后,遭到了来自两个方面的攻击。一方面主要是指马克思主义理论家,另一方面是指一批天主教徒、宗教哲学家。梅劳-庞蒂作为萨特的同志和老朋友,挺身而出,反击两方面对萨特存在主义的攻击。他在批判以列斐伏尔为代表的“西方马克思主义”理论家对萨特攻击的同时,全面地阐述了什么是真正的马克思主义以及萨特的存在主义与真正的马克思主义的相互关系。本命题正是他在进行这种阐述的过程中提出来的。

他认为,了解萨特存在主义的精神实质的人都知道,确实有一种马克思主义——带有形而上学残余的马克思主义确实是与存在主义对立的。信奉这种马克思主义的人的基本观点是:意识是世界的一个组成部分、客体的一种反映、存在的一种副产品,恩格斯和列宁就是这种观点的代表。

但是他又指出,这种马克思主义与萨特的存在主义的对立,并不意味着真正的马克思主义与萨特的存在主义相对立。实际上,“大多数马克思主义者认为恩格斯和列宁的

这些提法是不全面的,他们有权认为这些提法是形而上学哲学的体现,而不是辩证哲学的体现”。那么,什么是作为“辩证哲学的体现”的真正的马克思主义的基本观点呢?

他考察了真正的马克思主义对历史的逻辑的看法。他强调:“马克思主义的独到之处,就在于它要我们在没有纯精神作保证的条件下,把历史的逻辑置于历史的偶然之上。”他把马克思的历史观与黑格尔的历史观作了这样的比较:“如果说综合在黑格尔那里是一项原则,它在马克思主义中就仅仅是一项事实。……黑格尔可以盲目地听从事物自生自灭,因为他思想里还有神学的残余,马克思主义的实践观并不如此,它的根据无非是人的共存。它不能事先确定历史的终结,也不能在‘总体的人’成为事实以前断言‘总体的人’的存在。如果说我们所有的矛盾总有一天会消除的话,我们也只能等到这一天到来时才能知道。”他通过这一比较得出的结论是,真正的马克思“认为革命事件依然是偶然的,革命爆发的日期在任何地方都不具体地或抽象地确定”。

从本命题字面的含义而言,他似乎强调历史发展的逻辑,但从其对本命题的阐述来看,他的重心显

然在历史的偶然性方面,并把此加之于真正的马克思主义,认为这是马克思主义历史观的要旨。

人在马克思主义那里,是保留着为本阶级服务或背叛本阶级这种权力的单个的人

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《意义与无意义》一书中提出的一个重要命题。

萨特的《存在与虚无》一书出版以后,遭到了来自两个方面的攻击。一方面主要是指马克思主义理论家,另一方面是指一批天主教徒、宗教哲学家。梅劳-庞蒂作为萨特的同志和老朋友,挺身而出,反击两方面对萨特存在主义的攻击。他在批判以列斐伏尔为代表的“西方马克思主义”理论家对萨特攻击的同时,全面地阐述了什么是真正的马克思主义以及萨特的存在主义与真正的马克思主义的相互关系。本命题正是他在进行这种阐述的过程中提出来的。

他认为,了解萨特存在主义的精神实质的人都知道,确实有一种马克思主义——带有形而上学残余

的马克思主义确实是与存在主义对立的。信奉这种马克思主义的人的基本观点是:意识是世界的一个组成部分、客体的一种反映、存在的一种副产品,恩格斯和列宁就是这种观点的代表。

但是他又指出,这种马克思主义与萨特的存在主义的对立,并不意味着真正的马克思主义与萨特的存在主义相对立。实际上,“大多数马克思主义者认为恩格斯和列宁的这些提法是不全面的,他们有权认为这些提法是形而上学哲学的体现,而不是辩证哲学的体现”。那么,什么是作为“辩证哲学的体现”的真正的马克思主义的基本观点呢?

他考察了真正的马克思主义对人的分析。他认为,人在真正的马克思主义那里,“不单是集体的人或阶级的人,而且也是保留着为本阶级服务或背叛本阶级这种权力的单个的人”。他说:“马克思告诉我们,阶级的客观定义是单个的个人在生产流程中的实际地位”,“以历史因素出现的阶级既不是一个简单的客观事实,又不是为一些孤独的思想家所随意选定的一种简单的价值,而是客观事实和价值二者兼而有之,或者是由客观事实所体现的、其

理论还有待制定的一种价值”。“马克思主义不仅容忍个体和自由的存在,而且它作为‘唯物主义’,还赋予人以极大的责任。”

马克思主义当然不忽视个体的存在方面,但马克思主义显然首先把人看做是社会关系中的人、集体的人,在阶级社会中看做是阶级的人,否认这一点,就是对马克思主义作存在主义的解释。

马克思主义用以反对唯心主义最有力的武器是“存在”

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《意义与无意义》一书中提出的一个重要命题。

萨特的《存在与虚无》一书出版以后,遭到了来自两个方面的攻击。一方面主要是指马克思主义理论家,另一方面是指一批天主教徒、宗教哲学家。梅劳-庞蒂作为萨特的同志和老朋友,挺身而出,反击两方面对萨特存在主义的攻击。他在批判以列斐伏尔为代表的“西方马克思主义”理论家对萨特攻击的同时,全面地阐述了什么是真正的马克思主义以及萨特的存在主义与真正的

马克思主义的相互关系。本命题正是他在进行这种阐述的过程中提出来的。

他认为,了解萨特存在主义的精神实质的人都知道,确实有一种马克思主义——带有形而上学残余的马克思主义确实是与存在主义对立的。信奉这种马克思主义的人的基本观点是:意识是世界的一个组成部分、客体的一种反映、存在的一种副产品,恩格斯和列宁就是这种观点的代表。

但是他又指出,这种马克思主义与萨特的存在主义的对立,并不意味着真正的马克思主义与萨特的存在主义相对立。实际上,“大多数马克思主义者认为恩格斯和列宁的这些提法是不全面的,他们有权认为这些提法是形而上学哲学的体现,而不是辩证哲学的体现”。那么,什么是作为“辩证哲学的体现”的真正的马克思主义的基本观点呢?

他考察了真正的马克思主义对主观性的批判。他指出:“如果人们以马克思主义的名义来排斥主观性问题甚至主观性概念,那就不应该到带有形而上学残余的唯物主义中去寻找根据”。他认为,真正的马克思主义反对唯心主义的主观性概念

的出发点,不是“形而上学的唯物主义”,而是“存在哲学”。他说:“马克思主义用以反对主体哲学的最有力的论据就是‘存在’。”正因为真正的马克思主义是基于“存在哲学”反对唯心主义的主体性概念的,所以,它在反对唯心主义的主体性概念的同时,并不否认历史的主观条件。

诚然如梅劳-庞蒂而言,真正的马克思主义在反对唯心主义的主体性概念的同时,并不否认历史的主观条件,但实际上也不否认历史的客观条件。他把历史的主观条件与客观条件对立起来,并只注重前者,这就是作为一个存在主义者对马克思主义所作的存在主义的解释。

马克思主义者对历史的自发性有着一种基本的信任

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《人道主义与恐怖》一书中提出的一个重要命题。

匈牙利籍作家凯斯特勒曾写了一部题为《和平的黑暗》的讽刺小说,集中暴露斯大林对布哈林的审判,对所谓斯大林主义和苏联模式的社会主义进行了激烈的批判,并

进而全盘否定马克思主义。梅劳-庞蒂当即撰写《人道主义与恐怖》给予回击。他一方面也批判了斯大林主义和苏联模式的社会主义,另一方面则指出了凯斯特勒把斯大林主义与真正的马克思主义混为一谈的错误,从中对什么是真正的马克思主义提出了自己的见解。本命题正是他在进行这种论述的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂反对凯斯特勒把斯大林主义的历史决定论归结于马克思主义,他认为,马克思主义的历史观并不是一种历史决定论,而是一种注重历史的自发性的历史观。他说:“马克思主义者是多疑的,但对历史的自发性却有着一种基本的信任。”

在他看来,正因为马克思主义的历史观是一种注重历史的自发性的历史观,所以马克思主义的历史观同存在主义有相通之处。它像存在主义一样强调历史的意义,来源于个人通过活动而注入其中的意义;像存在主义一样不把意识看做客观条件的产物,而看做主体本身自由选择的产物;像存在主义一样认为历史活动的要素的标志是偶然性。

梅劳-庞蒂在这里把马克思主

义的历史观看做是一种注重自发性的历史观,并进而把马克思主义的历史观与存在主义相提并论,显然是片面的。

马克思主义的社会理论具有历史—结构的双重特征

这是德国著名哲学家、法兰克福学派第二代的主要代表人物阿尔弗雷德·施密特(Alfred Schmidt, 1931—),在《历史与结构》一书中提出的一个重要命题。

在当代“西方马克思主义”内部,甚至在当代整个马克思主义的研究中,存在着对马克思主义的社会理论、历史科学的两种截然不同的解释:其一是把马克思主义的社会理论解释成是一种历史主义,即把马克思主义的社会理论解释成是一种“无结构的历史”,这以卢卡奇、葛兰西为代表;其二是把马克思主义的社会理论解释成是一种反历史主义、结构主义,即把马克思主义的社会理论解释成是一种“无历史的结构”,这以阿尔都塞为代表。这样,就出现了马克思主义的社会理论究竟是“无历史的结构”还是“无结构的历史”之争。本命题正是施密特在对这一争论作出评论的过程中提出来的。

施密特作为法兰克福学派的传人,并没有像一些其他法兰克福学派的成员那样,对阿尔都塞的观点加以全盘否定。他认为,以阿尔都塞为代表的“结构主义的马克思主义”学派,对马克思主义作结构主义的理解,强调马克思主义是一种“反历史主义”,有其合理性。在他看来,马克思的历史科学确实不同于“后黑格尔主义阶段”的学究式的历史主义,而具有强调“结构”的特征。他说:“马克思和恩格斯属上一世纪对冲垮历史的思考做出贡献的理论家的行列。”

在对“结构主义的马克思主义”对马克思主义的结构主义的解释给予一定肯定的基础上,施密特着重揭露了其错误。在他看来,结构主义的马克思主义对马克思主义的解释主要错误在于,在突出马克思主义的社会理论、历史科学具有“结构”这一特性的同时,否定了其另一特性。从反对卢卡奇、葛兰西等人把马克思主义的社会理论解释成“无结构的历史”的绝对历史主义出发,片面地强调马克思主义的社会理论是“无历史的结构”。施密特强调,成熟的马克思主义的社会理论、历史科学具有历史—结构的双重特性。

西方许多评论家指出,施密特的这一命题的意义在于,鲜明地提出了“无结构的历史”还是“无历史的结构”的问题,既批判了把马克思主义解释成是“无结构的历史”的倾向,又批判了把马克思主义解释成是“无历史的结构”的倾向,论证了马克思主义理论的历史与结构的统一。

马克思的自然观的主要特征就在于它是一种自然—历史理论

这是德国著名哲学家、法兰克福学派第二代的主要代表人物阿尔弗雷德·施密特(Alfred Schmidt, 1931—),在《马克思的自然概念》一书中提出的一个重要命题。

施密特从事对马克思主义哲学的研究,他研究马克思主义哲学的一个重要方面是对“马克思的唯物主义的、非本体论特征”的论证。本命题正是在论证马克思主义哲学并不是一种本体论的过程中提出来的。

施密特基于对马克思的自然观的特定理解,来说明马克思的唯物主义并不是一种本体论。

他在《马克思的自然概念》一书的序言中明确指出:马克思的自然观与其他各种自然观的区别,首先

在于它的社会历史的特征,马克思的自然观的主要特征就在于它是一种自然—历史理论。

他全面展开了对马克思的自然观的“社会历史特征”的论证。在他看来,这种“社会历史特征”主要表现在:马克思把自然看做一切劳动工具和劳动对象的首要来源,从一开始就在与人类活动相关的意义上来看待自然,也就是说,马克思强调自然为社会所中介。

施密特一方面强调马克思的自然观的中心内容是提出自然被中介,另一方面又说马克思的自然观并不是一种唯心主义。在他看来,马克思的自然观之所以并不是一种唯心主义,是由于在强调自然被社会所中介的同时,并不否认自然界对于人类的“优先地位”,即并不否认自然界对于人和人的意识的先在地位。

一方面论证马克思的自然观的主要特征是强调自然的社会历史性,另一方面为了避免把马克思的自然观理解成是一种唯心主义,又竭力说明马克思的自然观并没有否定自然界的优先地位,这构成了施密特的论述马克思的自然观的一个主要手法。

马克思把黑格尔的“一元决定论” 改造成“多元决定论”

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《保卫马克思》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞用结构主义的方法解释马克思主义,所得出的一个重要结论是“矛盾是由多元决定的”,即认为在一个复杂的事物的发展过程中,并不是只有一个矛盾自始至终在起作用,而是由众多的矛盾共同起作用;在一个矛盾的诸方面中,也不是由某个方面起决定作用,这个矛盾的性质是由各个方面共同决定的。

阿尔都塞认为,这种“多元决定论”并不是他的创造发明,而是马克思本人提出并坚持的理论,是马克思在彻底批判黑格尔的“一元决定论”的基础上形成的理论。黑格尔在《历史哲学》中曾阐述过一切社会是由政治制度、风俗习惯、教育、艺术、哲学等多种因素决定的,但是黑格尔把这些因素看成是外在的,而认为“这种全体性反映在惟一的内在原理中”,这个内在原理就是绝对精神的运动。所以黑格尔历史观看起来似乎是“多元决定论”,实际上

是“一元决定论”。如果把马克思对黑格尔哲学的改造只是理解为“简单的颠倒过来”的话,那就必然得出结论,马克思也是一元决定论者,只不过马克思不是像黑格尔那样认为绝对精神的运动决定一切,而是认为经济关系、经济矛盾决定一切。

阿尔都塞强调,恩格斯关于马克思的哲学是对黑格尔哲学的“颠倒过来”的说法只是“示意性的”,将一个东西“颠倒过来”还是原来的东西,如果把两者的关系仅仅理解成是“颠倒过来”的关系,那就从根本上抹煞了两者的原则区别。实际上,马克思对黑格尔历史观的改造,不仅仅是“颠倒过来”而已,而是在“结构上”作根本的改造。马克思把社会整体看做彼此相对自主的诸要素(政治、经济、意识形态)的复合结构,而且认为这些要素之间的关系不像黑格尔所认为的那样是按“本质(整体)-表现(局部)”的原则建立的,而是受制于一种特殊的“结构因果性”,各要素之间彼此独立,不可还原。“马克思把黑格尔的‘一元决定论’改造成了‘多元决定论’。”

阿尔都塞对马克思历史观的理解,相应地对马克思历史观与黑格尔历史观相互关系的解释,都是错

误的。众所周知,马克思的矛盾观是在两点论基础上的重点论,马克思的历史观是唯物主义的。一元论。马克思把黑格尔的唯心主义的一元论的历史观改造成了唯物主义的一元论的历史观。

在马克思主义理论中哲学落后于科学

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《哲学是革命的武器》一文中提出的一个重要命题。

阿尔都塞把历史唯物主义从马克思主义中突出出来,大加推崇,为此他遭到许多人的非议。于是,他发表了《哲学是革命的武器》一文,对历史唯物主义的内容与地位作了进一步的说明。本命题正是他在作这种说明的过程中提出来的。

他提出,整个马克思主义理论可以区分为两个部分:其一是科学,即历史唯物主义;其二是哲学,即辩证唯物主义。他认为马克思主义工人运动的领袖本人总是坚持这种区分的,不仅是由于理论的理由,而且也出于重要的政治的考虑。他以列宁的《唯物主义和经验批判主义》等著作为依据,再三说明马克思主义

理论代表着人类认识史上空前的革命。马克思主义的历史唯物主义的形,在哲学中引起了一场革命。这场革命导致了马克思主义哲学,即辩证唯物主义的产生。

他进一步指出,哲学的改造总是伟大的科学发现的回响。因此,在本质上,这些改造总是发生在事件之后。这在马克思主义那里也不例外。马克思主义哲学,即辩证唯物主义产生于马克思主义的科学发现,即历史唯物主义之后。他说:“在马克思主义理论中哲学落后于科学”。

他认为,正因为目前许多人无法认清辩证唯物主义与历史唯物主义的这一关系,所以出现了忽视马克思主义哲学的倾向。在他看来,共产主义运动当前在理论方面的决定性任务是承认并弄懂马克思主义的科学和哲学的革命意义,而当前在理论方面的决定性环节是承认并弄懂马克思主义哲学——辩证唯物主义。

阿尔都塞的上述论点起码有两点值得商榷:第一,能不能把马克思主义的历史唯物主义从马克思主义哲学中排除出去,即只承认辩证唯物主义是马克思主义哲学,而否定历史唯物主义是马克思主义哲学的

重要组成部分;第二,马克思主义的辩证唯物主义的形成是否要晚于马克思主义的历史唯物主义。这两点看法因直接与马克思主义的发展事实相违,从而遭到了许多马克思主义研究者的驳斥。

马克思研究的是“这一个社会”

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《意识形态和社会》等著作中提出的一个重要命题。

科莱蒂作为德拉-沃尔佩的学生和追随者,在许多方面都继承了其老师的观点。但与此同时,他又处处表现出创造性。他决不满意其老师把对马克思主义的研究局限于逻辑—方法论或逻辑—认识论的层面上。他认为,要深入把握马克思主义的基本精神,就必须突破逻辑—方法论或逻辑—认识论的层面,转到马克思对现实问题进行研究的层面。本命题正是科莱蒂摒弃黑格尔的唯心主义立场,把整个问题框架从逻辑与思维的层面上拖下来,深入研究马克思社会理论的过程中提出来的。

科莱蒂认为,马克思本来有一套完整的社会理论和社会研究的方法,但马克思逝世以后,包括恩格斯

在内的他的继承人歪曲了他的社会理论和社会研究方法。他力图恢复马克思社会理论的本来面目。

他认为,关键在于必须明确,马克思研究的是“这一个社会”,这与马克思之前和马克思同时代的一些理论家,特别是经济学家截然不同,这些人总习惯于把“一般社会”作为自己研究的对象。马克思并没有像他们那样研究“一般社会”,而关注“这一个社会”,即现代资本主义社会。马克思强调自己已探讨了“这一个社会”而不是其他社会的发展规律。

在科莱蒂看来,充分表明马克思研究的是“这一个社会”的是《资本论》。一部《资本论》不是对社会本身的研究,不是对“一般的”社会的抽象的研究,而是对某一“特殊的”社会,即资本主义社会的具体的研究。马克思从不满足于停留在意识形态的层面上空泛地去论述一般社会,而是深入到资本主义社会这一特殊的社会形态之中去,并努力揭示这一特殊的社会形态的特殊的规律。

科莱蒂最不满意恩格斯把马克思与达尔文相提并论,认为达尔文发现了生物界进化规律,而马克思发现了人类历史的演化规律。他认

为恩格斯这样做实际上已把马克思误解为是对一般社会的研究。

科莱蒂强调马克思研究的是“这个社会”，原意是反对把马克思的社会理论抽象化，反对把马克思视为与其他理论家一样都对一般社会形态作出先验主义的结论，这并没有什么错误。问题在于，他把对特殊社会的研究与对一般社会的研究完全对立起来则具有片面性。马克思把研究的重心放在研究特殊的社会即现代资本主义社会，但这并不妨碍他通过这一研究对一般社会的发展规律得出相应的结论。

马克思主义和弗洛伊德主义可以结合在一起

本命题是奥裔美籍哲学家、社会心理学家、“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要代表人物赖希（Wilhelm Reich, 1897—1957）在《辩证唯物主义和精神分析》一书中提出的。

无论是弗洛伊德本人，还是正统的马克思主义者，都认为马克思主义和弗洛伊德的精神分析学是不相容的。但作为具有弗洛伊德的学生和共产党员这双重身份的赖希却力主两者并非对立而是可以结合在一起。他于1928年在维也纳一次学生集会上的演说中，就提出

“马克思主义和弗洛伊德主义可以结合在一起”。为了说服共产党人和精神分析学家接受他的主张，赖希在当年年底把他的演说整理成书出版。

赖希认为，马克思主义与弗洛伊德主义之所以能结合在一起，首先由于这两者具有许多共同点。如前者无疑是一种唯物主义学说，而后者把焦点集中在真正的人类需要和经验上面，从而也是一门唯物主义科学；前者无疑是一种辩证的理论，而后者也是辩证的；前者无疑在本质上是批判的、革命的，代表了对资本主义的经济批判，而后者在本质上也是批判的、革命的，代表了对资本主义的道德批判。他认为，长处和短处的互补是两者能够结合在一起的另一个原因。马克思主义的一些理论上的不足，恰恰是精神分析学说上最有价值的东西。反之也一样。

正是在赖希的这些观点的基础上，后来形成了将马克思主义与弗洛伊德主义结合在一起的思潮。但实际上，赖希对把两者结合在一起的论证是站不住脚的，因为他所说的马克思主义的局限性是歪曲的，他所说的两者的共同点是臆造的。

马克思和弗洛伊德都是现时代的设计师

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《超越幻想的锁链》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

马克思主义和弗洛伊德主义的创始人都认为自己的学说与对方水火不相容。但弗洛姆认为两者是相通的,有着共同的基础,并以此作为两者结合的基础。本命题正是在论述两者有哪些共同点的过程中提出来的。

他认为,马克思和弗洛伊德的学说具有以下四个方面的共同点:其一,两者都把“怀疑一切”作为理论出发点。在马克思看来,人们对自身及他人所作的思考绝大部分都是纯粹的幻想,马克思怀疑这些思想掩盖了经济和社会的利益。弗洛伊德的整个精神分析的方法可以说是“怀疑的艺术”;其二,两者都坚信真理的力量。马克思并不希望运用煽动性的游说这种方式来影响人们,而是希望求助于对现实的认识,求助于真理。在弗洛伊德的精神分析疗法中,觉知是主要的治疗手段;其三,两者的基本思想都是人道主义。马克思继承了以伏尔泰、黑格

尔和歌德为代表的人道主义传统。弗洛伊德的人道主义思想主要体现在他的无意识这个概念中。在弗洛伊德看来,人人都具有相同的、无意识的冲动,因此一旦敢于深掘无意识这个隐蔽的世界,人们就会相互理解。其四,两者都运用了辩证的动力学研究方法。他们都用辩证的动力学研究方法研究自己的对象。马克思用这一方法来研究社会,把社会视为一个错综复杂的结构,弗洛伊德用这一方法来研究人的精神世界,把精神世界视为一个矛盾着的、充满着能量的结构。

弗洛姆强调,上述四个方面是马克思和弗洛伊德思想赖以产生的共同土壤。从某种意义上说,马克思和弗洛伊德的学说是在共同的土壤里生长起来的不同的果实。他说:马克思和弗洛伊德都是现时代的设计师。他们的著作不仅都具有科学性,而且也具有最高的艺术性,集中体现了人类渴求理解、渴求知识的需要。

弗洛姆所归纳的马克思主义与弗洛伊德主义上述四个方面的共同点,是建立在既歪曲马克思主义,又歪曲弗洛伊德主义的基础上的。

马克思思想的“决裂”就发生在

《德意志意识形态》这部著作中

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《保卫马克思》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞用结构主义的方法研究马克思思想的发展进程,认为在马克思的思想发展中,存在着一个明显的从意识形态的前科学状态到独特的科学体系的革命转变。本命题正是他在论述马克思思想的转变的过程中提出来的。

他认为,马克思的思想的转变发生在1845年,正是在这一年,发生了马克思思想发展中科学与意识形态在“认识论上的决裂”。据此,他把马克思的思想发展划分为两大阶段:1845年“决裂”前是意识形态阶段,1845年“决裂”后是科学阶段。

阿尔都塞特别重视马克思于1845年出版的著作,认为马克思1845年出版的著作是马克思思想的“决裂”著作。他提到了马克思的《关于费尔巴哈的论纲》和《德意志意识形态》。他说:“我建议用决裂时期的著作这个新词来称谓1845年决裂时的著作,即《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》;在这两篇著作里,第一次出现了马克思

的新的理论框架,虽然它往往还部分地以否定的形式和强烈地以论战和批判的形式出现。”

阿尔都塞着重论述了《德意志意识形态》在马克思思想决裂过程中的作用,他提出“马克思思想的‘决裂’就发生在《德意志意识形态》这部著作中”。他说,这部著作“确实向我们介绍了一个正在同自己的过去决裂的思想,这个思想对自己以往的全部理论前提——首先是黑格尔和费尔巴哈的哲学以及各种形式的意识哲学和人本哲学,一概进行了无情的批判”。他强调,“决裂”就发生在《德意志意识形态》的那个时候,正因为如此,这部著作就需要写整整一部书来评论。

阿尔都塞把马克思的思想分为截然不同的两个阶段,对马克思青年时期的著作全盘否定,当然是片面的。另外,马克思的《德意志意识形态》确实在马克思的思想发展进程中起着重大的作用,但并不是像阿尔都塞所说的那样,马克思思想的革命转变全部都是在这部著作中完成的。

马克思创立历史唯物主义为科学知识开拓了新大陆

这是法国著名哲学家、“结构主

义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《保卫马克思》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞研究马克思主义的一大特色是提出马克思主义是一种反人道主义。他声称自己“走的是一条孤独的道路”。这主要是指,他在研究马克思主义哲学的过程中,竭力与当时风靡世界的把马克思主义人道主义化的思潮抗衡,对马克思主义哲学作了与众不同的解释。他是现代西方批判“人道主义的马克思主义”的主要理论家。

阿尔都塞用意识形态与科学的对立来论证人道主义与马克思主义的对立。他认为,当马克思把人道主义作为反科学的意识形态加以彻底摒弃之时,也就是他科学的历史观创立之时。“马克思同一切哲学人本主义和哲学人道主义的决裂不是一项次要的细节,它和马克思的科学发现浑然一体”。历史唯物主义是马克思所创立的崭新的历史科学,它的创立标志着马克思主义的诞生。历史唯物主义之所以是科学,就在于它“打破了作为本原、本质和起因的‘主体’这一范畴”,把全部理论建立在社会形态、生产力、生产关系、经济基础、上层建筑这些崭

新概念的基础上。马克思在《资本论》中所取得的最大成就,就是把资本主义理解成没有主体的过程。

他认为,以反人道主义为主要特征的历史唯物主义,是马克思对人类做出的绝无仅有的贡献。在马克思以前,真正称得上科学的只有两门,这就是希腊人泰勒士为科学知识开拓了数学大陆;伽利略为科学知识开拓了物理学大陆。“马克思创立历史唯物主义为科学知识开拓了新大陆”,即历史学大陆,这是人类知识的第三个大陆。马克思创立历史科学的意义是泰勒士、伽利略创立数学和物理学所不能比拟的。他说:“马克思创立了一门新的科学:历史科学”,“有史以来第一次,它使得我们能够认识哲学在理论中所表现的各种世界观;它使得我们能够认识哲学,它提供了改造世界观的武器”。

阿尔都塞用其特定的语言高度评价马克思创立历史唯物主义的意义,是对否定历史唯物主义,进而否定整个马克思主义的有力回击。问题是他把历史唯物主义与人道主义完全对立起来,甚至把历史唯物主义理解成彻底打破“主体”这一范畴,就值得商榷。

黑格尔使思维和存在辩证地统一起来,这构成历史唯物主义的历史哲学的本质

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇努力揭示马克思主义哲学与黑格尔哲学的内在联系,在他看来,只有把马克思主义的黑格尔主义的来源充分揭示出来了,才能恢复马克思主义的革命青春。本命题正是他在揭示马克思主义的黑格尔主义的来源的过程中提出来的。

他指出,黑格尔的哲学方法——最引人人胜之处是在《精神现象学》里——始终既是哲学史,又是历史哲学,就这一基本点而言,它决没有被马克思丢掉。黑格尔使思维和存在辩证地统一起来,把它们的统一理解为过程的统一和总体。这也构成历史唯物主义的历史哲学的本质。即使反对从“意识形态上”理解历史的唯物主义论战,马克思更多地是针对黑格尔的模仿者的,而不是针对这位大师本人的,这位大师在这方面比马克思在反对使辩证方法“唯心主义”僵化的斗争中有时所能想到的更接近马克思得多。因为黑格尔模仿者的“绝对”唯心主

义意味着使这个体系原有的总体瓦解,意味着使活生生的历史辩证法瓦解,因此最终也意味着取消思维和存在的辩证统一。而马克思模仿者的教条唯物主义则重蹈使历史现实的具体总体瓦解的覆辙。虽然马克思模仿者的方法没有像黑格尔模仿者的方法那样蜕变为空洞的思想公式,但它也僵化为一种机械的专门的学科的庸俗经济学。如果说黑格尔的模仿者因此而丧失了以自己的纯意识形态结构中猜中历史事件的能力,那么马克思模仿者同样表明既没有能力理解社会的所谓“意识形态”的形式同其经济基础的联系,也没有能力把经济本身理解为总体,理解为社会现实。

在卢卡奇看来,无论是黑格尔的模仿者还是马克思的模仿者都没有能把握总体性的方法,特别是没有用这一方法来观察社会现实,从而都没有使思维与存在辩证地统一起来,都没有把思维与存在理解为过程的统一和总体。而由于马克思和黑格尔都坚持总体性的观点,从而思维与存在的统一不仅成了黑格尔哲学的核心,而且成了马克思的历史唯物主义的本质。

卢卡奇在这里把马克思哲学与黑格尔哲学的内在联系定位在都运

用总体性的方法观察社会,从而都使思维与存在辩证地统一起来,反映了他的整个黑格尔主义的马克思主义的基本立场。

黑格尔遗产的两大继承人马克思和克尔凯郭尔殊途同归

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《意义与无意义》一书中提出的一个重要命题。

萨特的《存在与虚无》一书出版以后,遭到了来自两个方面的攻击。一方面主要是指马克思主义理论家,另一方面是指一批天主教徒、宗教哲学家。梅劳-庞蒂作为萨特的同志和老朋友,挺身而出,反击两方面对萨特存在主义的攻击。他在批判以列斐伏尔为代表的马克思主义理论家对萨特攻击的同时,全面地阐述了萨特的存在主义与马克思主义的相互关系。本命题正是他在进行这种阐述的过程中提出来的。

他认为,了解萨特存在主义的精神实质的人都知道,带有形而上学残余的马克思主义确实是与存在主义对立的。信奉这种马克思主义的人认为:意识是世界的一个组成

部分,是客体的反映、是存在的一种副产品。

但是他又指出,这种马克思主义与萨特的存在主义的对立,并不意味着真正的马克思主义与萨特的存在主义相对立。实际上,“大多数马克思主义者认为恩格斯和列宁的这些提法是不全面的,他们有权认为这些提法是形而上学哲学的体现,而不是辩证哲学的体现”。他认为,真正的马克思主义无论在重视历史主观条件,强调历史发展的偶然性方面,还是在容忍个体的存在方面,都是与萨特的存在主义相吻合。克尔凯郭尔是萨特的思想先驱,而克尔凯郭尔和马克思则是黑格尔遗产的两大继承人。这两个人的思想实际上是相通的。从某种意义上可以说,“黑格尔遗产的两大继承人马克思和克尔凯郭尔殊途同归”。

梅劳-庞蒂在这里论证马克思主义与存在主义相互关系时所使用的是“西方马克思主义”的一个惯用手法,即把恩格斯、列宁的思想与“真正的马克思主义”区别开来。正因为如此,他关于存在主义与马克思主义殊途同归的说法也是经不起推敲的。

马克思主义认为革命是主观因素和客观因素会合的结果

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961), 在《人道主义与恐怖》一书中提出的一个重要命题。

匈牙利籍作家凯斯特勒曾写了一部题为《和平的黑暗》的讽刺小说,集中暴露斯大林对布哈林的审判,对所谓斯大林主义和苏联模式的社会主义进行的激烈的批判,并进而全盘否定马克思主义。梅劳-庞蒂当即撰写《人道主义与恐怖》给予回击。他一方面也批判了斯大林主义和苏联模式的社会主义,另一方面则指出了凯斯特勒把斯大林主义的马克思主义与真正的马克思主义混为一谈的错误,从中对什么是真正的马克思主义提出了自己的见解。本命题正是他在进行这种论述的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂得出结论,马克思主义的历史观处于“斯大林主义的历史决定论”与“萨特的在历史观方面的绝对自由论”的“中间地带”。马克思主义的历史观既强调个人自由的作用,又承认客观条件、“情境”的作用,在马克思主义那里,这两者之

间没有何者首要,何者次要的问题。

他说道,“马克思主义认为革命是主观因素和客观因素汇合的结果”,按照马克思主义的观点,“进行革命的客观条件前提是:全面的依存关系;主观前提是:意识到这种依存关系是一种异化……这两个前提并不相互补充”。

就这样,梅劳-庞蒂把自己的那种在个人自由决定(主观因素)和社会历史制约(客观因素)之间采取含混态度的观点当作是马克思主义观点。

黑格尔用异化来解释矛盾,而马克思则用辩证法的矛盾来解释异化

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔 (Henri Lefebvre, 1901—1990) 在《日常生活批判》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对异化问题的研究,特别是研究了马克思的异化概念与黑格尔的异化概念的异同。进而探讨了黑格尔与马克思在理论上的关系。本命题正是他在进行这种研究和探讨的过程中提出来的。

列斐伏尔指出,黑格尔的非理性的残滓——异化理论——包括进

历史唯物主义和辩证唯物主义之中,而转移到同时既是实践的又是合理的方面。在马克思主义那里,异化不再是矛盾的绝对基础;相反,异化把自己规定为人的身上的矛盾和发展的一个方面。异化是辩证法的必然性在人的身上的一种发展形式。所以黑格尔用异化来解释矛盾,而马克思则用辩证法的矛盾来解释异化。所谓把黑格尔辩证法颠倒过来、重新使它“两脚落地”这个著名的说法的意义就在于此。这种改造不排斥异化理论,它包括了异化理论。

列斐伏尔通过本命题对马克思与黑格尔的关系,特别是对原先的所谓马克思把黑格尔的辩证法“颠倒过来”的说法,作了新的解释。这一解释,在西方理论学术界产生了广泛的影响,为许多人所接受。

不可能设想只凭一次“脱壳”的奇迹就可以使黑格尔的辩证法变成马克思的辩证法

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《保卫马克思》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞用结构主义的方法来

说明马克思主义的辩证法与黑格尔的辩证法的区别。他不赞成马克思的辩证法是黑格尔辩证法的“颠倒”这一比喻。本命题正是他在批评“颠倒”这一比喻的过程中提出来的。

他认为,马克思在《资本论》第二版跋中所说的“在黑格尔那里,辩证法是倒立着的,必须把它倒过来,以便发现神秘外壳中的合理内核”这句话中的“倒过来”一词只具有象征性的意义,甚至只是一种象征性的比喻,因为这种比喻是不能最后解决问题的。在他看来,关键在于如何理解“倒过来”。这里不再是一般地把黑格尔“倒过来”,即把黑格尔的思辨哲学“倒过来”。自从《德意志意识形态》发表以来,这样做是毫无意义的,如果谁硬要把思辨哲学“倒过来”,那他就会不自觉地成为哲学的俘虏。这是因为“决不能设想:辩证法可能深藏在黑格尔的体系里面,如同一个内核藏在它的外壳里面那样”,“不可能设想,黑格尔的思想体系是不曾把黑格尔本人的辩证法玷污的,或者认为这种‘玷污’只是对那种虚构的所谓纯洁的、被‘玷污’以前的辩证法的‘玷污’——不可能设想只凭一次‘脱壳’的奇迹就可以使黑格尔的辩证法变成马克思的辩证法”。

阿尔都塞为了说明不可能将黑格尔的辩证法“倒过来”成为马克思的辩证法,还指出,在黑格尔哲学那里的“神秘的外壳”,完全不是人们所相信的那样,指的只是“体系”,换句话说,完全不是指一种被看做方法之外的因素,它所指的就是辩证法本身。所以,要解放黑格尔的辩证法,只剥除它的外壳(体系)是不够的,还必须剥除附在它身上的第二层外壳,这第二层外壳就是辩证法本身的不可分割的皮,就是黑格尔的辩证法本身。基于这样一种理解,阿尔都塞得出结论:决不能把马克思说的“头足倒置”的黑格尔的辩证法“颠倒”过来,看做是将同样的辩证方法简单地应用到物质面不是绝对精神的历史之上。马克思对黑格尔的颠倒不仅包括研究对象的变化,而且包括对辩证法的改造。

阿尔都塞对黑格尔辩证法与马克思辩证法相互关系的这番解释,完全受制于他的整个“结构主义的马克思主义”观。

可以在黑格尔的《逻辑学》里找到辩证唯物主义的出生地

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《马克思主义和黑

格尔》等著作中提出的一个重要命题。

科莱蒂作为西方马克思主义中的“科学的马克思主义”的一个重要代表人物,在一些方面与西方马克思主义中的另一股思潮“批判的马克思主义”是相对立的,但既然同在“西方马克思主义”的旗帜下,又有许多共同点。其中一个共同点就是反对辩证唯物主义,要把辩证唯物主义从马克思主义哲学中清除出去。本命题正是科莱蒂在批判辩证唯物主义的过程中提出来的。

科莱蒂否认马克思主义辩证法同黑格尔辩证法的内在联系。他认为马克思的辩证法是“科学的辩证法”,而黑格尔的辩证法是“思辨的辩证法”。马克思在批判黑格尔的辩证法时,不是批判它的某一个方面,而是在总体上加以否定,不是仅仅剥掉其神秘的外壳,而是彻里彻外戳了个大窟窿。马克思揭露了黑格尔辩证法的逻辑结构是思想的“实体化”,颠倒了现实和理念的关系,但这并不意味着马克思只是批判了黑格尔哲学头足倒置的错误。马克思正是在对黑格尔哲学的全盘否定中,提出了一种与之截然相反的新的方法——科学辩证法。

在此基础上,他进一步指出,马

克思的辩证法同恩格斯、列宁的辩证法并不是一回事。前者与黑格尔的“思辨的辩证法”无缘，而后者正是直接导源于黑格尔的“思辨的辩证法”。他认为，恩格斯、列宁的辩证法是“物质辩证法”，而“物质辩证法”，即辩证唯物主义是从黑格尔那里抄来的。他说，可以在黑格尔的《逻辑学》里找到辩证唯物主义的出生地。一个无可争辩的事实是，第一个“物质的辩证法家”是黑格尔，在他之后只有简单的抄本，恩格斯、列宁的辩证法正是这样的简单的抄本。

科莱蒂在这里对辩证唯物主义的攻击明显带有实证主义的偏见，他的论证是建立在两个对立的基础上的，即不但把马克思的辩证法同黑格尔的辩证法截然对立，而且把马克思的辩证法同恩格斯、列宁的辩证法完全对立。

《资本论》的方法是结构—分析的，又是历史—发生的

这是德国著名哲学家、法兰克福学派第二代的主要代表人物阿尔弗雷德·施密特（Alfred Schmidt，1931—），在《历史与结构》一书中提出的一个重要命题。

在当代“西方马克思主义”内

部，甚至在当代整个马克思主义的研究中，存在着对马克思主义的社会理论、历史科学的两种截然不同的解释：其一是把马克思主义的社会理论解释成是一种历史主义，即把马克思主义的社会理论解释成是一种“无结构的历史”，这以卢卡奇、葛兰西为代表；其二是把马克思主义的社会理论解释成是一种反历史主义、结构主义，即把马克思主义的社会理论解释成是一种“无历史的结构”，这以阿尔都塞为代表。这样，就出现了马克思主义的社会理论究竟是“无历史的结构”还是“无结构的历史”之争。本命题正是施密特在对这一争论作出评论的过程中提出来的。

阿尔都塞等人用以论证马克思主义的社会理论是“无历史的结构”的主要依据在于，在他们看来，马克思的成熟著作《资本论》就具有科学和结构的外表。于是，施密特就通过分析《资本论》的理论框架的特点，来驳斥阿尔都塞等人对马克思主义的解释。施密特强调，尽管马克思的《资本论》研究的成果是用某种科学方法描述的，但是，马克思对资本主义性质的研究，是建立在对事件的历史过程的分析的基础之上的。换句话说，在《资本论》中描述

的结构模式和研究的历史模式之间的区别,并不构成结构对历史的认识论上的优势。他认为,在《资本论》的科学、结构的外观的背后,我们不仅可以找到历史,而且也可以发现哲学。他说,他批判结构主义的马克思主义对马克思主义的解释的出发点,就是认定“马克思在《资本论》中所使用的方法论是结构一分析的,同时又是历史一发生的。”他强调,在《资本论》中,用以描述的是“结构模式”,而用以探究的是“历史模式”。

在施密特看来,只要论证了《资本论》是历史与结构的统一,历史与逻辑的统一,阿尔都塞学派的对马克思主义的整个解释就站不住脚了。

阅读《资本论》必须采用“对症读解法”

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《阅读〈资本论〉》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞在西方世界产生广泛的影响,主要原因就在于他研究马克思主义,特别是研究马克思的《资本论》,采用了一种独特的方法,即

所谓“对症读解法”。本命题正是他在论述他的“对症读解法”的过程中提出来的。

所谓“对症读解法”,就是指针对文本中写下来的文字之间的“沉默”、“空白”进行阅读,从而揭示文字背后的理论框架的一种方法。阿尔都塞的这一方法是从弗洛伊德精神分析学家那里借用来的。精神分析学家在给精神病患者治病时,常常是对精神病患者所说出的那些颠三倒四,文不对题的语言进行分析,通过他们表现出来的语言症状,来揭示背后的无意识的东西。阿尔都塞受这些精神分析学家的启发,提出要用“对症读解”来找出可见的文本背后的理论框架。他认为,任何作者在从事写作的时候,他所写下的东西不是他的全部思想而只是他经过思索、提炼凝缩而成的一小部分的东西,同时,任何写下的文本都不是一个单纯的东西,而是一个复杂过程的产物,它背后有着复杂的结构。作者在文本中写下什么,归根到底是由这一结构在支配着,但是他本人并不充分意识到这一点。因此,对于读者来说,要理解作者,不但要理解写在纸上的东西,而且要进一步理解这整个结构。

阿尔都塞指出,马克思当年在

阅读古典经济学的著作时,运用的就是这种“对症读解法”,这在马克思的《资本论》里表现非常明显。今天我们在阅读马克思的《资本论》时,也应应用这种方法。他说,“阅读《资本论》必须采用‘对症读解法’。这就是说,我们不但要阅读马克思写下的《资本论》,而且要读出《资本论》背后的结构,即理论框架。他说:‘我只是指出,对马克思本人以及马克思主义的著作进行‘对症读解’,即有条不紊地、系统地把理论框架对它的对象所作的思考揭示出来,这种思考使对象成为‘可见的’,与此同时发掘出潜藏在最深层的理论框架,它将使我们看见本来暗藏着的或者本来实际存在着的東西。”

阿尔都塞的“对症读解法”,特别是他运用这一方面对马克思的《资本论》的具体阅读,尽管由于深受结构主义的影响而显得主观随意和牵强附会,但还是从方法论的角度给予人们启迪。他要求人们把一个作者所写下的东西放到一个更大的结构范围里去理解,无论如何是有道理的。

分析的心理學在历史唯物主义的
学说内应有一席之地

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《精神分析的危机》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆不但论证了马克思主义与弗洛伊德相互结合的必要性,而且论证了两者结合的可能性。本命题正是在说明两者结合的可能性的过程中提出来的。他解释说,马克思和弗洛伊德给了我们智力的工具,他俩的思想都是重要的指路明灯,不同的是,“马克思对社会发展的本质有一个较为深刻的认识”,“弗洛伊德对人的思维过程、印象、感情等有一个较为深刻的认识”。这是各有所长的方面。

他进一步说道,从另一方面看,他们各自的理论都有不足之处。马克思主义的概念中缺少一些东西。我们不仅必须考虑经济动机和社会动机,而且还必须考虑人表达了什么感情,什么内在的可能性,不管他们与社会经济因素的联系有多么密切。换句话说,人的行动不仅仅出于经济利益,而且还出于深深扎根于“人本身状态”和人的存在所固有的天赋中的内在需要、感情、目的。弗洛伊德理论的不足则在于,只强调生物性的心理因素的作用,将视

角囿于个体和家庭的狭隘范围。他强调,马克思理论和弗洛伊德理论的这些缺陷正好构成互补,即马克思理论中的不足即是弗洛伊德理论的长处,而弗洛伊德理论中的缺陷又恰是马克思理论的长处。在弗洛姆看来,正因为马克思的学说和弗洛伊德的理论存在着这种互补性,所以两者完全有可能结合在一起,创立一种“精神分析的马克思主义”。他强调,“分析的心理学在历史唯物主义的学说内应有一席之地”。

显然,弗洛姆是主张将现成的整个精神分析学纳入历史唯物主义之内,或者将两者并列地捏合在一起,也就是说,在不触动弗洛伊德基本理论的前提下,将它补充、嫁接进马克思主义。这当然是行不通的。

“类的自然存在”的概念被马克思直接吸收进他的“社会生产关系”的理论中

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《马克思主义和黑格尔》等著作中提出的一个重要命题。

在如何看待马克思的前后期著作的关系问题上,在西方马克思主

义内部历来存在着尖锐的分歧,黑格尔主义的马克思主义特别推崇马克思的早期著作,贬低马克思的后期著作,而结构主义的马克思主义则与此相反,用马克思的后期著作去否定马克思的早期著作。科莱蒂对此持一种独特的态度,他不把马克思的早期与后期的著作截然对立起来,而是强调两者之间的内在联系。本命题正是他在论述马克思前后期著作的内在联系的过程中提出来的。

科莱蒂认为,马克思早期著作的主要概念是“类的自然存在”,即把人视为“类的自然存在”,后期著作的主要概念则是“社会生产关系”,即在一定的社会生产关系中来分析人。马克思前后著作的相互关系完全取决于这两个概念之间的相互关系。他认为,在这两个概念之间存在着连续性,具体地说就是马克思在《1844年经济学哲学手稿》中所论述的“类的自然存在”是打开“社会生产关系”这个概念的原始钥匙。马克思在后期没有放弃,而是直接吸收了早期的“类的自然存在”这一概念。他说,人是一个“类的自然存在”的概念,“被马克思直接吸收进他的社会生产关系的理论中去了”。

他强调,在“类的自然存在”这一概念中,包含着正如同自然的关系转变为人与人之间的关系那样,生产也不可避免地表明它本身是一种社会关系这样的含义。就类是人的特殊的前提而言,人同每一个其他的类的关系,作为一种在他的自己的类内的关系而表现出来。

科莱蒂努力揭示“类的自然存在”与“社会生产关系”这两个概念之间的内在联系,并通过此说明马克思前后期思想的统一性,在普遍把马克思前后期思想分离开来的背景下,特别引人注目。

辩证唯物主义是关于“理论实践”的理论

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《保卫马克思》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞在西方是个著名的“理论主义”者,这主要体现在他对“理论实践”的阐述中。本命题正是他在阐述“理论实践”的过程中提出来的。

阿尔都塞认为,在马克思那里,理论和生产实践、政治实践一样,也是一种实践。他给实践下的定义

是:任何通过一定的人力的劳动,使用一定的“生产”资料,把一定的原料加工为一定的产品的过程。他认为,按照实践的这一定义,生产当然是一种实践,政治也是一种实践,因为马克思主义政党所从事的政治无非是“把一定的社会关系作为原料加工成一定的产品,即新的社会关系”;意识形态又是一种实践,因为意识形态不论表现为宗教、政治、伦理、法律或艺术,“也都在加工自己的对象,即人的‘意识’”。

他特别指出,理论同样是一种实践。他强调,承认“理论实践”的存在,对人们了解马克思主义如何认识理论,如何认识理论与社会实践的关系,是不可或缺的条件。与生产实践一样,“理论实践”也有原料、加工和产品这三大要素,通过生产把原料转化为最终产品。只不过“理论实践”的这种生产是完全发生在思想中的过程,从而它是一种特殊的实践。“理论实践”的原料是概念和抽象,它是由先前的实践的产物的抽象概念所组成的;“理论实践”的加工手段就是“思维力量”,即理论劳动;“理论实践”的产品则是具体表现认识的科学概念。他说,按照马克思在《政治经济学批判导言》中所说的,“理论实践”的产品就

是“思维中的具体”。所以,可以把整个“理论实践”的过程视为“从抽象上升到具体的过程”。

在论述了上面这一些以后,他就进一步指出,马克思主义哲学,即辩证唯物主义实际上就是“在理论上表述实践一般的本质的”、“关于理论实践的理论”。也就是说,在他看来,马克思主义哲学就是论述“理论实践”的理论。

阿尔都塞无论是把理论解释成是一种实践,还是把马克思主义哲学说成是一种“关于理论实践”的理论,都体现了他反对经验主义,推崇理论主义的基本立场。这种立场当然具有很大的片面性,他把此强加于马克思则更是错误的。

历史唯物主义是个人与外界、主体与客体之间血缘关系的述说

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《辩证法的历险》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂之所以在西方理论学术界享有一定地位,一个重要原因是他对卢卡奇于20世纪20年代初开创的“西方马克思主义”在理论

上作了总结和归纳。本命题正是他在进行这种总结和归纳的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂归纳出,突出主体能动作用的“主、客体辩证法”是由卢卡奇开创的“西方马克思主义”的基本内容之一。而“西方马克思主义”是真正的马克思主义,所以马克思主义本来意义上的辩证法也应是“主、客体辩证法”。

在他看来,由于应把马克思主义辩证法理解成是“主、客体辩证法”,所以相应对马克思主义的历史唯物主义也得重新解释。他说,所谓历史唯物主义则“不是把历史还原到它的部门之一;它是个人与外界、主体与客体之间血缘关系的述说,这种血缘关系是主体异化于客体中的基础,而且假如把运动倒转回来,又将是世界还原到人的基础”。

显然,梅劳-庞蒂在本命题中所表述的对历史唯物主义的解释,源自于“西方马克思主义”的“主、客体辩证法”。

历史唯物主义的一切就在这里:马克思把劳动定义为自我生产

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Col-

letti, 1924—)在《马克思主义和黑格尔》等著作中提出的一个重要命题。

在如何看待马克思的前后期著作的关系问题上,在西方马克思主义内部历来存在着尖锐的分歧,黑格尔主义的马克思主义特别推崇马克思的早期著作,贬低马克思的后期著作,而结构主义的马克思主义则与此相反,用马克思的后期著作去否定马克思的早期著作。科莱蒂对此持一种独特的态度,他不把马克思的早期与后期的著作截然对立起来,而是强调两者之间的内在联系。本命题正是他在论述马克思前后期著作的内在联系的过程中提出来的。

他认为,马克思在一些后期著作中所论述的历史唯物主义,也是马克思的早期著作,特别是马克思的《1844年经济学哲学手稿》所阐述的焦点。他说,在马克思的《1844年经济学哲学手稿》中,把劳动定义为自我生产,这不仅意味着劳动的产物是劳动者的对象化,从而通过劳动的改造,使自然适应和适合于我们的需要和我们的目的;而且也意味着人在劳动过程中,也使自己适应于自然,劳动者的思想则成了使其有可能按劳动对象的实际情况去

处理它的手段。自我生产是一种既创造又适应的过程。科莱蒂强调说,历史唯物主义的一切就在这里,历史唯物主义和《资本论》本身的逻辑都植根于此。人与自然之间的同一性正是借助于自我生产这一概念得以充分展示:人们对自然界的关系制约着他们之间的关系,而他们之间的关系又制约着人与自然之间的关系。如果人在生产过程中生产着他自身,那么,要想理解《资本论》的一切范畴之间的相互关系,理解支配资本主义积累过程的自我运动法则也就不难了。

科莱蒂非常看重马克思在《1844年经济学哲学手稿》中所阐述的人的劳动——自我生产的思想,并把它视为历史唯物主义的原点,这为后来许多马克思主义研究者所肯定。

历史唯物主义在作为“类的自然存在”的人的概念中获得第一次精心推敲

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《马克思主义和黑格尔》等著作中提出的一个重要命题。

在如何看待马克思的前后期著

作的关系问题上,在西方马克思主义内部历来存在着尖锐的分歧,黑格尔主义的马克思主义特别推崇马克思的早期著作,贬低马克思的后期著作,而结构主义的马克思主义则与此相反,用马克思的后期著作去否定马克思的早期著作。科莱蒂对此持一种独特的态度,他不把马克思的早期与后期的著作截然对立起来,而是强调两者之间的内在联系。本命题正是他在论述马克思前后期著作的内在联系的过程中提出来的。

他认为,历史唯物主义是马克思最成熟的思想,而这一思想在马克思后期的著作里所强调的“社会生产关系”这一概念中达到其顶点。从而欲知马克思的早期著作与后期著作究竟是一种什么关系,关键是要看历史唯物主义在马克思的早期著作中是否已有所体现。

在他看来,马克思的早期著作,特别是马克思的《1844年经济学哲学手稿》的一个核心概念就是“类的自然存在”,只要对这一概念稍加分析就不难看出,马克思的历史唯物主义实际上在这一概念中已获得第一次精心推敲。他说,“类的自然存在”这一概念起码包含两层含义:其一,人是自然的一个部分,所以人是

他所依靠和受其制约的其他客观自然存在中的一个客观的存在,人在其自身存在之外有其存在依据;其二,把人同一切其他的自然存在区别开来并构成其特殊性的,并不是一个物,而是思维。这说明了为什么人的特殊性不是一个种的特殊性,而是“一切经验上的类中之类的特殊性,是一切自然的种的统一或全面的总体性。这两层含义充分表现,马克思后期用“社会生产关系”这个概念论述的思想,也正是作为马克思《1844年经济学哲学手稿》的焦点的同一个思想。

科莱蒂强调马克思前后思想的统一性,甚至提出在“类的自然存在”的概念中已体现出历史唯物主义的基本思想,后来被许多人所接受,成为反对“两个马克思”论的重要依据。

历史唯物主义方法的本质是与无产阶级的“革命的和批判的”活动分不开的

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇以其特有的方式,即通过考察是否实现主客体的统一的方

式,论证无产阶级的历史使命。本命题正是他在进行这种论证的过程中提出来的。

他通过历史的考察得出结论,理论和实践的统一只不过是无产阶级的社会历史地位的另一面,在无产阶级看来,自我认识和对总体的认识是一致的,因此无产阶级同时既是自己认识的主体,也是自己认识的客体。从这里他进一步阐发说,历史唯物主义的方法的本质是与无产阶级的“实践的和批判的”活动分不开的。他对此具体解释说,这主要是由于两者都是社会的同一发展过程的环节。从而由辩证方法提供的对现实的认识同样也是与无产阶级的阶级立场分不开的。

他认为,奥地利马克思主义者提出从方法论上把马克思主义的“纯”科学与社会主义分开的问题,像所有类似的问题一样,是一个假问题。因为马克思主义的方法,即对现实的辩证唯物主义理解,只有从阶级的观点中,从无产阶级的斗争中才能产生出来。放弃这一观点就是离开历史唯物主义,同样,接受这一观点就是直接深入到无产阶级的斗争中去。

他对此作进一步说明道,历史唯物主义来自无产阶级的“直接的、

自然的”生活原则,对现实的总体认识来自无产阶级的阶级立场,但这决不是说这种认识或方法论观点是无产阶级作为阶级所天然固有的。相反,无产阶级虽是认识社会总体现实的自觉的主体,但是它决不是康德所说的那种认识的主体。无产阶级决不是历史过程的无所谓的旁观者。无产阶级的认识的产生和发展同它本身在历史进程中的产生和发展只是同一实际进程的两个不同的方面。

卢卡奇在这里强调了历史唯物主义的方法,即总体的、辩证的方法,与无产阶级的实践活动的密切联系,而且又提出两者都是社会的同一发展过程的环节,更强调这种方法不是无产阶级的阶级立场所固有而只能产生于其具体的革命实践。所有这一些都是深刻的见解。

历史唯物主义在“社会生产关系”概念中达到了顶点

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《马克思主义和黑格尔》等著作中提出的一个重要命题。

科莱蒂作为德拉-沃尔佩的学生和追随者,在许多方面都继承了

其老师的观点。但与此同时,他又处处表现出创造性。他决不满意其老师把对马克思主义的研究局限于逻辑—方法论或逻辑—认识论的层面上。他认为,要深入把握马克思主义的基本精神,就必须突破逻辑—方法论或逻辑—认识论的层面,转到马克思对现实问题进行研究的层面,转到马克思研究现实问题最重要的理论——历史唯物主义上来。本命题正是科莱蒂摒弃黑格尔的唯心主义立场,把整个问题框架从逻辑与思维的层面上拖下来,深入研究历史唯物主义的过程中提出来的。

他认为,不能仅仅从认识论的角度去理解马克思主义。在任何根本的意义上,马克思主义至少不是一种认识论,在马克思的著作中,反映论无足轻重,关键的是把认识论作为一个出发点。在他看来,马克思以认识论作为出发点最独创性地提出的概念就是“社会生产关系”,马克思的这一概念是撇开思辨传统,通过对古典哲学进行改造和转变而提出来的。他强调,理解马克思主义的认识论思想并不是目的,真正的目的在于通过认识论理解其学说的核心——社会生产关系理论。

科莱蒂认为,马克思的社会生

产关系的概念的提出是有一个过程的。当马克思全面推出其历史唯物主义理论之时,马克思的生产关系概念也完善化了。“历史唯物主义在‘社会生产关系’概念中达到了顶点”。他还认为,马克思在《1844年经济学哲学手稿》中提出的“类的自然存在”的概念,是马克思的社会生产关系的概念的雏形,因为正是“类的自然存在”的概念,使“社会生产关系”的概念的含义得到了第一次的和决定性的认真的表述。他认为,人作为自然存在物与其他存在物没有多少区别,但把人视为类的自然存在物就大不一样了。在“类”这个概念中已经蕴含着人与其他自然存在物以及人与人之间的普遍关系。“类的自然存在”的概念与“社会生产关系”的概念的内在联系正是在这里。

科莱蒂突出马克思的社会生产关系概念在马克思主义中的重要地位,并把它与马克思早期的关于“类的自然存在”的概念联系在一起加以思索,揭示两者之间的内在联系,是符合马克思主义的理论实际发展过程的,也是正确的。

历史唯物主义建立在把实在客体
与认识客体区别的基础之上

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《阅读〈资本论〉》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞作为一个“结构主义的马克思主义”者,致力于用结构主义的方法来分析社会结构及其变化,本命题正是他在运用结构主义的方法分析社会结构及其变化的过程中提出来的。

阿尔都塞用注重“同时态”、排斥“历时态”的索绪尔的语言学的方法来研究社会,提出不应把历史解释为时间上连续发生的同质过程,而应把历史事件看做一个独立自存互不联系的结构。相应地,他又提出马克思主义的历史唯物主义是反历史主义的。

历史事件总处于历史的联系之中,这是毋庸置疑的客观事实。阿尔都塞为了使自己的理论能自圆其说,竟搬出“两个客体”论为自己辩护。他认为,存在着两种客体:一是实在客体;二是作为认识对象的客体。前者是变化的,是历史地存在着的;后者是没有变化的,从而也是没有历史的。历史唯物主义研究的是作为认识对象的客体,所以不应是历史主义的。他认为,“马克思的

历史唯物主义建立在把实在客体与认识客体区别的基础之上”。马克思曾经小心地把两者区别开来,而恩格斯无视这种区别,犯了“把概念的理论发展同真实历史的起源混淆起来的错误”,“为了有可能把概念的发展和实在的历史发展等同起来,他就必须把认识对象和实在客体等同起来,使概念服从于实在历史的实在规定”,从而把马克思主义的“反历史主义”的历史观歪曲成是“历史主义”的。

把客体区分为认识客体 and 实在客体,这是现代西方资产阶级哲学中流行的一种唯心主义观点,也是康德“自在之物”和“现象世界”二元论的老调重弹。阿尔都塞以这一典型的唯心主义理论为根据,来说明历史唯物主义是建立在把认识客体与实在客体区别的基础之上的,进而论证“马克思主义是一种反历史主义”,显然是站不住脚的。

在政治理论上马克思没有在卢梭的思想上增加任何东西

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《意识形态和社会》等著作中提出的一个重要命题。

科莱蒂作为一个新实证主义的

马克思主义者,特别重视马克思的理论与卢梭之间的内在联系。他并不像卢卡奇他们那样,竭力揭示马克思主义的黑格尔来源,而是强调马克思的思想与黑格尔理论的区别。与此同时,他则提出真正与马克思的理论有内在联系的是康德、卢梭的学说。本命题正是他在研究马克思的理论与卢梭的理论之间的联系的过程中提出来的。

科莱蒂认为,要真正理解马克思的思想,必须正确把握马克思的政治理论,而要正确把握马克思的政治理论,就应该认真思考马克思的政治理论与卢梭的相关学说之间的内在联系。他认为,马克思的许多政治理论观点与卢梭是一脉相承的。

科莱蒂以马克思对市民社会的批判为例加以说明。众所周知,马克思在许多著作中,特别是在《1844年经济学哲学手稿》中对市民社会作过尖锐的批判。马克思曾经揭露说,在市民社会中,每个人都力图创造出一种支配他人的、异己的本质力量,以便从这里面找到他自己的利己需要的满足。科莱蒂认为,马克思对市民社会的这种批判与卢梭毫无二致。卢梭的政治思想的出发点是其“自然状态”说。按

照这一学说,人原先生活在一种和谐的自然状态之中,只是到了后来,随着技术的发展,家庭的诞生,特别是随着劳动分工和私有制的出现,爆发了人与人之间的战争。为了不使社会在这种战争中走向毁灭,人们就建立了各种契约加以限制,产生了法、国家等。市民社会则充分地使这些东西得到展现。科莱蒂进而指出,问题在于卢梭并不像亚当·斯密他们那样对市民社会抱赞赏的态度,肯定随着市民社会而来的财富、竞争、权力和商品化等,而是对市民社会加以激烈的批判。卢梭揭示出市民社会的存在,不是为了肯定它而是为了否定它。科莱蒂特别提及卢梭下述对市民社会的批判:不管在哪里,只要出现两个人的利益相一致,就可能有十万个人反对他们,而惟一成功的方法就是欺骗或完全地使他们毁灭。这就是暴力和背叛的来源,在恐怖的驱迫下,每个人都声称是为他人的幸运和声誉而工作,而实际上则不惜牺牲他人,使自己凌驾于他人之上。科莱蒂认为,卢梭对市民社会的这种批判后来完全被马克思所接受,不但思想相一致,连具体使用的语言也大同小异。

在科莱蒂看来,马克思的政治

理论与卢梭相关学说的相同性,不仅表现在关于市民社会的理论上,而且在其他许多方面都可证明这一点。如卢梭关于人民主权的政治观点就对马克思产生了深刻的影响。在马克思的《论犹太人问题》、《黑格尔法哲学批判》等著作中,可以充分看出这一点。据此科莱蒂得出结论,在严格意义上的政治理论上,马克思没有在意卢梭的思想增加任何东西。

科莱蒂揭示马克思的政治理论继承了卢梭的相关思想,这是正确的,确实,关于马克思的政治理论与卢梭的相关学说的内在联系常常被人们所忽视,科莱蒂把其揭示出来了,有其历史功绩。但是,他把马克思的政治理论说成是对卢梭相关学说的复制,认为马克思在这方面没有增加任何新东西,这就失之偏颇了,这显然低估了马克思政治理论的创造性意义和划时代的贡献。

恩格斯把旧的形而上学嫁接到科学

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《马克思主义和黑格尔》等著作中提出的一个重要命

题。

科莱蒂作为西方马克思主义中的“科学的马克思主义”的一个重要代表人物,在一些方面与西方马克思主义中的另一股思潮“批判的马克思主义”是相对立的,但既然同在“西方马克思主义”的旗帜下,又有许多共同点。其中一个共同点就是反对辩证唯物主义,要把辩证唯物主义从马克思主义哲学中清除出去。本命题正是科莱蒂在批判辩证唯物主义的过程中提出来的。

科莱蒂一方面否认马克思主义辩证法同黑格尔辩证法的内在联系,认为马克思的辩证法是“科学的辩证法”,而黑格尔的辩证法是“思辨的辩证法”;另一方面,又把马克思的辩证法同恩格斯、列宁的辩证法对立起来,前者与黑格尔的“思辨的辩证法”无缘,而后者正是直接源于黑格尔的“思辨的辩证法”。他认为,恩格斯、列宁的辩证法是“物质辩证法”,而“物质辩证法”,即辩证唯物主义是从黑格尔那里抄来的。

科莱蒂认为,黑格尔的哲学讨论的是一些经验之外的“形而上学”的命题,黑格尔的辩证法只是一些概念游戏。恩格斯和列宁的辩证唯物主义既然是黑格尔哲学的“简单

抄本”，也就同样是“形而上学”。科莱蒂直言不讳地指责恩格斯要形而上学，不要科学。其理由是恩格斯在《反杜林论》、《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》等著作中曾指出，如果科学在今天要从一种简单的“经验科学”变成一种理论的“自然科学”，那么，它就“不得不回到希腊人”。科莱蒂批评说，事实是恩格斯非常坚持要求的东西，不能从科学中，而只能从非批判地恢复黑格尔的旧的“自然哲学”中找到。归根到底，恩格斯所要的并不是科学从附着于它的任何残存的思辨羁绊中解放出来，而是正好相反：把旧的形而上学嫁接上科学。

科莱蒂在这里对恩格斯把旧的形而上学嫁接于科学的指责，不但在西方马克思主义内部，而且在整个西方学术界都产生一定的影响。但这一指责是建立在把科学同“形而上学”完全对立起来的基础之上的。

辩证唯物主义是经院形而上学

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《马克思主义和黑格尔》等著作中提出的一个重要命题。

科莱蒂作为西方马克思主义中的“科学的马克思主义”的一个重要代表人物，在一些方面与西方马克思主义中的另一股思潮“批判的马克思主义”是相对立的，但既然同在“西方马克思主义”的旗帜下，又有许多共同点。其中一个共同点就是反对辩证唯物主义，要把辩证唯物主义从马克思主义哲学中清除出去。本命题正是科莱蒂在批判辩证唯物主义的过程中提出来的。

科莱蒂认为，辩证唯物主义是一种经验形而上学，它的继续存在仅仅说明工人阶级运动与现代科学的重大问题达成协议的努力一直是非常不适当的。这是一种没落阶级的哲学杂拌。他还强调，辩证唯物主义是由恩格斯和列宁发挥的，与马克思的哲学无缘。恩格斯和列宁所阐述的辩证唯物主义实际上并没有继承马克思的科学辩证法，而是黑格尔的思辨辩证法的翻版。

他把恩格斯和列宁的有关理论与黑格尔的相关学说加以比较，以一方面证明恩格斯和列宁所阐述的辩证唯物主义是一种经院形而上学，另一方面说明这种辩证唯物主义直接来源于黑格尔。

他首先把恩格斯的《反杜林论》和黑格尔的《逻辑学》作了比较，认

为两者是相同的。例如,黑格尔的《逻辑学》把矛盾看成是“一切运动和生命力的起源”,提出某物之所以是有生命的,只是因为它本身包含有矛盾,只是因为它在同一瞬间既是它本身又是它对本身的否定。恩格斯在《反杜林论》的论述几乎是照抄黑格尔的原文,也认为“生命是存在于物体和过程本身中的不断地自行产生并自行解决的矛盾”。他说,这两个应是彼此对立的哲学家——唯心主义者黑格尔和唯物主义者恩格斯,以相同的方式去定义实在和在他们是抽象的或缺乏实在的那个东而。

接着,科莱蒂又把列宁的《哲学笔记》和黑格尔的《逻辑学》作了比较,认为在两者之间也找不到多少差别。他说,当列宁读到黑格尔关于“同一只是简单的直接的僵死存在的规定,而矛盾则是一切运动的生命力和根源”的论述时,不禁拍案叫好,提出必须“揭发、拯救、解脱和清洗”这种“黑格尔主义的实质”。科莱蒂认为,列宁被黑格尔完全吸引住了,他正是在黑格尔否定物质的地方,“企图去‘唯物主义地’阅读黑格尔”。

科莱蒂指出,恩格斯、列宁的“物质辩证法”同黑格尔的辩证法有

不解之缘并不是偶然的。这是因为唯物主义不可能同黑格尔的辩证法结合在一起。恩格斯和列宁自以为在黑格尔的辩证法这一“合理内核”外边套上一个“唯物主义外壳”,就对黑格尔的哲学作了根本的改造。实际上,这只是他们的想当然。他说,恩格斯和列宁的辩证唯物主义在重复黑格尔的论证的过程中,认为他们是在反对唯心主义和形而上学,而他们却以同唯物主义和科学作斗争来告终。

科莱蒂对辩证唯物主义的指责,进而对恩格斯和列宁的指责,完全是出自一种实证主义的偏见。这种偏见把辩证法同唯物主义绝对对立起来,似乎辩证法只能是唯心主义的,而唯物主义则必定排斥辩证法。

列宁主义标志着“政治断裂”介入了马克思主义思想本身

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《论国家——从黑格尔到斯大林和毛泽东》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对国家问题的研究。他在这部研究国家问题的名

著中探讨了列宁的国家学说。本命题正是他在进行这种探讨的过程中提出来的。

列斐伏尔认为,列宁主义标志着“政治断裂”介入了马克思主义思想本身。在列宁之前,这种“政治断裂”的思想游荡和消失在经济主义之中。而列宁从一开始就是以一位政治人物的身份来思考理论问题的,在列宁看来,在他面前的是一个需要打倒的国家,在俄国,从开始起,经济问题和科学分析就应服从于政治问题,也就是说服从于国家问题,列宁的回答是一种政治回答,而这种回答的本质在于激发起行动主义,摧毁旧的封建军事国家,而用“组织成为统治阶级的无产阶级的”国家来代替之。在列宁看来,如果说无产阶级需要国家,那么需要的是一种正在消亡的国家。

列斐伏尔强调,对待国家的态度已经变成列宁的一个政治标准,他正是用这个标准严格地评价社会民主党人和第二国际的人物。

众所周知,关于国家的学说是列宁主义的一个重要内容。如果列斐伏尔认为列宁的国家学说的主要特征是着眼于从政治上看问题,那他并没有什么不对,但如果他企图通过这一番论述把社会主义国家以

后所出现的问题都归咎于列宁的国家学说,那就错了。

斯大林是第一个掌握国家逻辑学的人

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《论国家——从黑格尔到斯大林和毛泽东》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对国家问题的研究。他在这部研究国家问题的名著中探讨了斯大林的国家学说。本命题正是他在进行这种探讨的过程中提出来的。

列斐伏尔认为,在国家问题上,“斯大林主义”的主要特征和表现是:抹杀了马克思主义理论的两个重要原则:国家的消亡和社会主义概念是世界无产阶级运动的思想,而以国家主义和国家社会主义思想取代它们。

他指出,斯大林不只是以无产阶级的名义行使专政的权力,而且“把国家建设成为一个政治专制体”;斯大林是第一个掌握国家逻辑学的人,他懂得国家权力的根本条件:平衡性和同质性,把国家和政党视为统一,使苏联社会的一部

分矛盾消失,把社会的各个集团、个人同国家完全一致,以国家利益为理由实施统治,创造了一个与马克思主义的——列宁主义的思想不能并立的国家方式,开辟了现代国家所走的道路,成为现代国家的模式。

西方不少研究者,对列斐伏尔对斯大林的国家学说的这一评价给予高度肯定,并广为传播。实际上,对斯大林国家学说与马克思主义、列宁主义国家学说的异同,以及斯大林国家学说在实际生活中的作用,都尚待作进一步研究。

让产生马克思的真实思想出场

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《阅读〈资本论〉》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞在西方世界以用结构主义的方法研究马克思主义出名,他也因此而成了一个“结构主义的马克思主义”者。本命题正是他在阐述为什么以及如何用结构主义的方法研究马克思主义的过程提出来的。

阿尔都塞认为,阅读马克思的著作,一定要把马克思的著作作为

一个整体来研究,寻找决定马克思思想性质的总命题。那么如何找出决定马克思思想性质的总命题呢?他认为,这要借助于结构主义福柯的方法。

结构主义考古学家福柯用结构主义指导考古,一反过去的“人类中心论”,提出在我们的时代里只能在“消失的人”的真空中进行思考,认为考古学面临的是“无主体知识领域”。他提出了一种“主体移心化”的考古方法,要求作为认识主体的人离开中心位置,即不以认识主体而以被认识的客体作为考察的中心。

阿尔都塞把这种“主体移心化”方法运用于马克思的思想的研究,提出“让产生马克思的真实历史出场”,对马克思思想的考察,不能仅仅停留在考察思想本身,还应该考察马克思所处的环境。不是马克思本人,而是具体的历史环境才是马克思思想的真正的“主体”,真正的创造者。“要了解青年马克思,就得了解他的真实历史环境,其他的途径是没有的”。由于年青时代的马克思被“那块沉重的襁褓”所“包围”,所以不管马克思在主观上做出多大的努力,总跳不出唯心主义的巢穴。19世纪前期的历史环境决定

了青年马克思的人道主义理论只不过是古典资产阶级哲学理论的翻版,而只有到了19世纪后期,随着历史条件的变化,才真正产生了马克思主义的理论。

阿尔都塞用结构主义考古学家福柯的语言,表述了社会环境决定人的思想观点这一历史唯物主义的基本理论,他提出研究马克思的思想首先要了解马克思的思想基于产生的具体历史环境,当然无可指责。

要透过马克思著作的“白纸黑字” 挖掘马克思的真实思想

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《阅读〈资本论〉》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞在西方世界以用结构主义的方法研究马克思主义出名,他也因此而成了一个“结构主义的马克思主义”者。本命题正是他在阐述为什么以及如何用结构主义的方法研究马克思主义的过程提出来的。

阿尔都塞认为,阅读马克思的著作,一定要把马克思的著作作为一个整体来研究,寻找决定马克思思想性质的总命题。那么如何找出

决定马克思思想性质的总命题呢?他认为,这要借助于结构主义心理学家拉康的方法。

弗洛伊德的心理分析理论确认在人的意识深处还有个无意识的结构,只有它在体现了人的本质。拉康用结构主义语言学来描述这种理论,提出了“无意识的结构具有一种语言的结构”,“它显然是言语背后所存在的东西”。阿尔都塞把拉康的这种结构主义心理分析学直接运用于对马克思思想的研究,提出决定马克思思想性质的总命题就是马克思的“无意识的语言结构”。他认为马克思的思想有两个维度:一是直接可以看到的马克思著作的“白纸黑字”,这是马克思的直接的语言;二是只有透过“白纸黑字”才能真正找到的马克思的“无意识的语言结构”。这第二个“维度”,或者说第二个层次,才真正体现了马克思的思想。所以,阅读马克思的著作关键在于,“要透过马克思著作的‘白纸黑字’挖掘马克思的真实思想”,即通过马克思书上明白记载着的原文,找出决定着马克思书中每个概念的特殊意义的理论框架和总命题。用这样的方法去阅读就不难发现,马克思的早期著作和晚期著作具有不同的总命题。

阿尔都塞把结构主义的方法引入马克思主义研究之中,特别是他借助于拉康的结构主义语言学,提出要透过马克思著作的“白纸黑字”挖掘马克思的真实思想,给人以一定的启发。但总的来说,由于这种方法充满神秘主义的色彩,所以并不可取。

把对马克思主义的解释建立在严密的阅读方法上

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《是结构主义还是理论主义》一文中提出的一个重要命题。

阿尔都塞在西方世界以用结构主义的方法研究马克思主义出名,他也因此而成了一个“结构主义的马克思主义”者。本命题正是他在阐述为什么以及如何用结构主义的方法研究马克思主义的过程提出来的。

他认为,人们之所以对马克思主义产生种种错误的解释,关键在于阅读马克思主义的方法不对。人们通常研究马克思主义的方法是一种“分析目的论”,即对马克思主义的先入为主,带着对马克思主义的原有的一些框框,再通过对马克思

主义的分解,来论证自己头脑中的框框。在他看来,正是这种错误的阅读方法,引导人们对马克思主义产生了许多错误的结论,如认定马克思主义是一种人道主义。

鉴于此,他提出,要正确理解马克思主义必须从改变对马克思主义的研究和阅读方法入手。他说:“我们要把对马克思主义哲学的认真的系统的解释建立在真正的哲学、认识和历史的知识上,建立在严密的阅读方法上。”他所说的“真正的哲学”就是结构主义,“严密的阅读方法”就是结构主义的方法。

阿尔都塞用结构主义的方法阅读马克思主义,实际上就是把马克思每一阶段的思想当做一个整体结构来研究。结构主义认为任何事物都是一种结构,都具有整体性,从而考察事物时必须从整体结构上把握事物的性质,总体结构规定着各个部分之间的联系及各个部分的性质,各个部分一旦离开同整体的联系,就没有本身独立的性质。在阿尔都塞看来,那些认为马克思早期的人道主义理论才是马克思主义的人,并没有把马克思早期的著作当做整体来研究。他们在阅读马克思的早期著作时,“把思想整体肢解为组成部分,又把各个部分确认为独

立的思想”，认为马克思早期的人道主义理论尽管有唯心主义的痕迹，但也是马克思主义的了。阿尔都塞指出，决定马克思早期思想性质的是早期思想所独有的总命题。马克思的思想固然可以分为各个组成部分，但各个组成部分都统一于总命题。马克思早期著作的总命题是康德和费希特的“理性加自由的人道主义”，以及费尔巴哈的“社团的人道主义”。所以尽管马克思著作中有一些看上去与马克思后期的理论相接近的思想，但由于它们受制于总命题，因而不能把它们列入马克思主义的范围。马克思早期著作中的人道主义理论与马克思主义无缘。

阿尔都塞提出要把对马克思主义的解释建立在严密的阅读方法上，并没有什么不对。他把结构主义的方法引入马克思主义研究之中，也取得了一些富有启发性的研究成果。但他把结构主义方法视为惟一正确有效的方法，就失之偏颇了。

群众的感情对马克思主义者说来永远是真实的

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主

义”的主要代表人物梅劳-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty，1908—1961），在《人道主义与恐怖》一书中提出的一个重要命题。

匈牙利籍作家凯斯特勒曾写了一部题为《和平的黑暗》的讽刺小说，集中暴露斯大林对布哈林的审判，对所谓斯大林主义和苏联模式的社会主义进行的激烈的批判，并进而全盘否定马克思主义。梅劳-庞蒂当即撰写《人道主义与恐怖》给予回击。他一方面也批判了斯大林主义和苏联模式的社会主义，另一方面则指出了凯斯特勒把斯大林主义与真正的马克思主义混为一谈的错误，从中对什么是真正的马克思主义提出了自己的见解。本命题正是他在进行这种论述的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂反对凯斯特勒把斯大林主义的历史决定论归结于马克思主义，他认为，马克思主义的历史观并不是一种历史决定论，而是一种注重历史的自发性的历史观。他说：“群众的感情，对马克思主义者说来，永远是真实的，不仅因为群众对世界革命有一种明确的概念，还因为他们对世界革命有一种‘本能的感觉’。他们就是世界革命的动力。他们最清楚自己举手要推翻的

是什么,而这正是历史状况的一个基本构成部分。”

就本命题自身的含义而言,无可厚非,但由于他提出这一命题的

目的是为了论证马克思主义的历史理论是一种崇尚历史自发性的理论,从而就须联系这总的背景来理解和评价本命题。

二

哲 学 篇

哲学就是关于人的科学

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物德拉-沃尔佩 (Galvano Della-Volpe, 1895—1968) 在《卢梭与马克思》等著作中提出的一个重要哲学命题。

德拉-沃尔佩作为一个新实证主义的马克思主义者,竭力论证人文科学与自然科学的统一性,即统一于使用相同的逻辑和方法。与此同时,他又强调哲学与科学的统一性。本命题正是他在说明哲学与科学的统一性的过程中提出来的。

德拉-沃尔佩认为,马克思的科学的辩证法实现了自然科学与人文科学的统一,在这过程中,马克思主义本身也发生了一场哲学革命。这场革命的实质是彻底消解哲学,使哲学成为同经验自然科学同等意义的科学。

在德拉-沃尔佩看来,苏联哲学

家日丹诺夫在关于西方哲学史的讲演中所说的一段话很好地表述了马克思主义的哲学革命的实质和意义:哲学发展的特点就在于随着人类对于自然的和科学的科学知识的发展,从哲学中逐渐分化出各种实证科学。因此,由于各种实证科学的发展,哲学的范围不断缩小了。这种自然科学和社会科学从哲学权力束缚下解放出来的过程,无论对于自然科学和社会科学,或对于哲学本身都是一种进步过程。

德拉-沃尔佩对于日丹诺夫的这段话作了进一步的解释和发挥。他认为,传统哲学是一种无根据的“关于精神的科学”,或者说是一种“思辨的形而上学”,日丹诺夫所说的随着各种实证科学的发展所“消解”的哲学正是这种传统的哲学。那么,随着传统哲学的消解,哲学地盘的不断缩小,哲学还剩下什么呢?

他认为,剩下的只是对人的研究。这样,哲学就不再是一种关于精神的科学,而直接就是一门关于人的科学。余下的问题是作为一门关于人的科学的哲学与其他的经验科学是什么关系呢?他强调,必须明白这里的哲学的逻辑与其他经验科学的逻辑是相同的,“不可能提出一种与‘科学’的逻辑不同的‘哲学’的逻辑”。正是在这一意义上,哲学已成了与经验自然科学同等意义上的科学。

德拉-沃尔佩在这里提出哲学是一门关于人的科学,与人本主义的马克思主义者强调哲学是人学的出发点和含义是完全不同的。他提出哲学是一门关于人的科学是为了说明哲学已成了与经验自然一样的科学,而他的根本目的则在于以自然科学的逻辑和方法统一所有的文化门类,当然包括哲学在内。

哲学是上升阶级借以获得自我意识的一种方式

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在《辩证理性批判》书中提出的一个曾经产生广泛影响的哲学命题。

萨特对马克思主义给予高度的评价,认为马克思主义是不可超越的哲学。为了论证马克思主义的不可超越性,他别出心裁地把“哲学”与“思想体系”区别开来。本命题正是他在说明两者的区别的过程中提出来的。

他把“哲学”与“思想体系”区别开来。他认为,哲学“首先是‘上升’阶级借以获得自我意识的一种方式”。如果哲学是这样一种世界观,是知识的总汇、方法、指导思想、进攻武器和共同语言,那么非常明显,“‘哲学创造’的时代是很少有的”。他认为,从17世纪到20世纪,这种哲学创造的时期有过三个,这三个时期分别可以用笛卡尔和洛克、康德和黑格尔、马克思的名字命名,即笛卡尔与洛克时期、康德与黑格尔时期、马克思时期。与此同时,萨特把“思想体系”看作是那种寄生于特定哲学的、“仍然从伟大死者的依然活着的思想中吸取养料的”思想和学说。例如,克尔凯郭尔的学说是寄生于黑格尔哲学身上的“思想体系”,而存在主义只不过是寄生于马克思主义哲学上的“思想体系”,它在“马克思主义边缘上发展着,它并不反对马克思主义”。按照萨特的这种区分,哲学能够独立存在,而思

想体系必然是依附于哲学的,离开了哲学,它便无法存在。

萨特在这里尽管为了论证马克思主义的不可超越性才作出“哲学”与“思想体系”的区分的,但这种区分则实在缺少科学根据。另外,他撇开哲学的优劣之分,笼统地认为哲学是上升阶级借以获得自我意识的一种方式,也是片面的。

哲学是理论中的阶级斗争

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《列宁和哲学》一书中提出的一个重要哲学命题。

阿尔都塞于1968年发表了《列宁和哲学》的新著作,以修正他原有的一些哲学观点。在《列宁和哲学》这部著作中,他力求以列宁的《唯物主义与经验批判主义》一书作为分析的基础,阐述列宁关于哲学党性原则的理论。本命题正是他在进行这种阐述的过程中提出来的。

阿尔都塞是从解释“既然哲学没有自己特定的认识对象,那为什么在哲学中会进行经常的阶级斗争”这一问题入手进行论述的。他认为,这是因为哲学的范畴处在经常的、争取支配地位的“冲突”中。

站在唯物主义立场上的哲学家把这些范畴在唯心主义者那里的意义翻转过来,唯心主义者又把它们翻转过去,这样反复翻转归根到底反映阶级斗争。他强调,任何哲学的本质在于在对立的意识形态之间“划清界限”。

他由此进一步指出,列宁所说的任何哲学都与阶级斗争有关的论点没有大的错误。需要加以修正之处仅在于在阶级斗争前应加上“理论中的”这一限制词,也就是说,“哲学是理论中的阶级斗争”。他具体加以说明说:“哲学是政治在一定领域、面对一定现实、以一定方式的继续”,即哲学在科学中代表政治,在政治中代表科学。他强调,哲学是以理论形式进行政治干预的实践,哲学对理论领域的干预,一方面在于提出范畴,另一方面在于在理论领域内部在科学的东西与意识形态的东西之间划清界限。任何哲学都表达阶级立场,与一定阶级的利益联系在一起。他认为,列宁提出的哲学党性原则不仅具有理论意义,而且具有实践意义。它实际上是揭示了一种新的哲学实践,这种新的哲学实践能够改变哲学本身,而且能够在某种程度上有助于改变世界。

阿尔都塞给哲学所下的这一定义,强调了哲学的党性原则,把哲学归结为阶级斗争,引起了当时的马克思主义研究者的异议。反对者认为,这必然导致哲学内容的贫乏。

哲学在掩盖现实的同时也反映着现实

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《意义与无意义》一书中提出的一个重要哲学命题。

梅劳-庞蒂像许多“西方马克思主义”者那样,研究了马克思主义与哲学的相互关系,强调马克思主义主要是一种哲学。本命题正是他在进行这一研究的过程中提出来的。

他说:“如果根据某些当代马克思主义者的著作来判断马克思主义,我们就会对马克思主义以及对马克思主义和哲学的关系得出一个奇怪的认识。显然,在某些马克思主义者看来,哲学完全是些既没有内容又没有意义的空谈。”他坚决反对把马克思主义与哲学对立起来,认为马克思对哲学一概排斥的观点。

他认为,按照马克思本人的观

点,“哲学是一种意识形态,换句话说,是整个历史生活的抽象方面”,“哲学同艺术、诗歌一样,是时代的反映”,“但这毫不影响哲学透过这个时代去抓住一些具有永久价值的真理,就像希腊艺术找到了‘永久的魅力’的秘密一样”,“哲学只是当它停留在抽象状态,局限于概念之中,只是为有识之士所理解,并掩盖真实的非人关系时,才是错误的哲学。即使在这种情况下,哲学在掩盖现实的同时,也反映着现实”。他说,马克思既然如此地看待哲学的性质和功能,那怎么会对它一概地加以排斥呢?他强调,真实的情况是,“马克思主义并不是要离开哲学,而是要揭开它的奥秘,要解释哲学并在现实中实现哲学。”

梅劳-庞蒂是为了说明马克思并非一概排斥哲学才提出他的哲学观的,才提出本命题的,但就本命题本身的含义,以及他对哲学的理解而言,无疑均属真知灼见。

哲学在作为孤立的东西被消灭的同时,实现了自己在现实中的存在

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂

(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961), 在《意义与无意义》一书中提出的一个重要哲学命题。

梅劳-庞蒂像许多“西方马克思主义”者那样,研究了马克思主义与哲学的相互关系,强调马克思主义主要是一种哲学。本命题正是他在进行这一研究的过程中提出来的。

按照梅劳-庞蒂的理解,马克思主义主要是一种哲学理论,但马克思在一些著作中确实提出过要“消灭哲学”,对此怎么解释呢?

他认为,马克思提出要“消灭”的不是作为一种思考方式的一般的哲学,而是一些“孤立的哲学”。他说:“哲学思考是一种存在方式,因此正如马克思所说的,人们不能在‘纯哲学的存在’、‘宗教哲学的存在’、‘政治哲学的存在’、‘法哲学的存在’、‘艺术哲学的存在’或‘真正的人的存在’中兜圈子而自鸣得意。但是如果哲学家懂得了这个道理,如果他给自己规定的任务不是去代替别人的生活,而是在别人的经验和存在的内在逻辑中去领会这些经验和存在,如果他把观察已完成的历史总体和幻想抛弃掉,并像其他人一样看到自己是历史总体的一部分,还有未来在等待着他,那么,哲学便在作为孤立的东西被消灭的同

时,实现了自己在现实中的存在。”

梅劳-庞蒂在这里对实现哲学以及消灭哲学相互关系的理解,对马克思为什么要在一些著作中提出要“消灭”哲学的解释,都是颇有见地的。

每个人并不是本能地是哲学家,但每个人都可能成为哲学家

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《哲学是革命的武器》一文中提出的一个重要哲学命题。

阿尔都塞把历史唯物主义与辩证唯物主义严格区别开来,认为前者是马克思主义的科学,而后者则是马克思主义的哲学。他阐述了两者的关系和各自的意义,本命题正是他在阐述两者的意义,特别是哲学的意义的过程中提出来的。

他认为,阶级斗争是客观存在的,而有阶级斗争的存在就有对立的阶级立场。这种对立的阶级立场在宗教、伦理、法律、政治、美学等意识形态领域中就表现为具有对抗倾向的世界观。从这一意义上讲,世界观是每个人本能地具有的,问题在于,你具备什么样的世界观。

他进一步指出,世界观必然要

在理论领域得以表现,这就是哲学。哲学代表理论中的阶级斗争。哲学按其本性,就是一种斗争,而且基本上是一种政治斗争,即阶级斗争。由此出发,他作出推论:“每个人并不是本能地是哲学家,但是每个人都可能成为哲学家”。

他在此基础上分析了哲学与科学之间的关系。他提出,只要有科学存在,只要有理论领域存在,就有哲学存在。反之,倘若不存在科学,也就不会存在哲学,而只存在世界观。哲学中最后的争夺必然是世界观两大倾向,即唯物主义与唯心主义之间对领导权的争夺。这个斗争的主战场便是科学知识。

在他看来,只要弄清楚了上述这一些,马克思主义哲学,即辩证唯物主义的阶级属性和意义也就不言而喻了。他说,辩证唯物主义在理论中代表着无产阶级的阶级斗争,在马克思主义理论和工人运动的结合中,辩证唯物主义不再仅是解释世界,它已成为改变世界的“革命武器”。

尽管阿尔都塞关于“每个人并非本能地是哲学家,但是每个人都可能成为哲学家”的命题本身是一种精辟的见解,但是他所作的论证则完全是围绕着“哲学纯粹是阶级

斗争的工具”这一为当今许多人所不赞成的观点展开的。

从事哲学就是从事理论中的政治

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《回答列维》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞在《保卫马克思》、《列宁和哲学》等著作中,把哲学定义为“理论中的阶级斗争”,后受到各方面的批评,于是他在《自我批判论文集》中对此定义作了修改。这就是在前边加了一个“归根到底”的限制词,即把哲学定义为“归根到底是理论中的阶级斗争”。他解释说,“归根到底是理论中的阶级斗争”意味着不是简单的阶级斗争,而是意味着归根到底的决定作用。但尽管如此,他关于哲学的这一新定义还是遭到了不少非难,英国共产党哲学家J. 列维就发表长篇论文《阿尔都塞症状》对阿尔都塞提出批评。阿尔都塞在这种情况下,又出版了《回答列维》一书,专门用于申述自己的观点。针对列维由于他提出了“哲学归根到底是理论中的阶级斗争”这个论点而攻击他是“教条主义者”这一点,他对哲学与政治和阶级斗

争之间的关系再次作了详细论述。本命题正是他在进行这样的论述的过程中提出来的。

他指出,自古希腊的柏拉图以来,几乎所有的哲学家,特别是大哲学家都讲政治,当然资产阶级哲学家也不例外。唯物主义哲学家如此,唯心主义哲学家也如此。就以黑格尔而言,尽管他嘴里不说,可心里很明白,“从事哲学就是从事理论中的政治”。他说,在这方面,列维甚至连一些资产阶级哲学家也不如,因为一些资产阶级哲学家“有勇气公开地谈论政治和从事政治,而70年代的自称是马克思主义者的列维却企图改变这一切”。他一一列举恩格斯、列宁、斯大林、毛泽东以及葛兰西的关于无产阶级的斗争需要哲学的论述,以证明自己的观点的正确性。他由此进一步强调说,无产阶级的斗争不仅需要马克思主义的历史科学,即历史唯物主义,也需要马克思主义的哲学,即辩证唯物主义。

阿尔都塞在这里只是强调了哲学的阶级性的一面,而严重地忽视了哲学的另一面——科学性。

人是哲学中第一个主要问题

这是意大利著名哲学家葛兰西

(Antonio Gramsci, 1891—1937) 在《狱中笔记》中提出的一个具有广泛影响的命题。

葛兰西用“实践本体论”取代“物质本体论”,同时,又把作为实践的惟一主体,这样,在葛兰西看来,“实践哲学”必须把人作为自己论证的中心。他说,什么是人,这是哲学中第一个主要问题。

他强调,马克思主义哲学的对象,必须限定为“与人所变革了的自然紧密地结合起来的人的活动”,必须抛弃那种离开社会现实来论述物质和精神、存在和思维等等旧哲学的“形而上学的空谈”。葛兰西的基本观点是:一切现实,包括自然科学所观察到的现实,都是人类历史的组成部分,因此,人类历史是人类认识不可逾越的界限,不仅不存在普遍的、历史规律仅仅是其特殊表现的自然规律,而且自然本身就是人类历史的一部分。他说:向人类外部去寻找现实和实在,这只能被认为是一种悖论。

葛兰西指出,正因为马克思主义的“实践哲学”始终把人的问题放在自己整个研究的中心地位,所以马克思主义的“实践哲学”实际上是“历史的绝对的人道主义”。但他同时又指出,马克思主义的“实践哲

学”所研究的人是社会的人。以往的哲学和天主教都把人作为一个被限定在自己个性中的个体来考察,因而并不能揭示出人的真正本质。其实,现实的人总要参与生活,和周围的人发生关系,因而纯粹的单独的个体是不存在的,人只能被设想为是社会的人。这一真理正是“实践哲学”所发现的。作为为全人类的解放而奋斗的人道主义,“实践哲学”要远远高于历史上的各种人道主义思潮。

在西方哲学史,把人置于哲学研究的中心,决非仅葛兰西一人。问题在于,葛兰西把此作为马克思主义哲学的主要特征,并进而把哲学限定在社会历史领域。

哲学的基本问题就是理性

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《交往行为理论》一书中提出的一个具有很大影响的哲学命题。

哈贝马斯建立了一个庞大的交往行为理论体系。这一理论体系既是一种社会学,又是一种哲学。本命题正是在他论述作为社会学的交往行为理论与作为哲学的交往行为

理论的内在联系的过程中提出来的。

哈贝马斯说道:从历史起源以来,意见和行为的合理性就是哲学研讨的一个论题,因为“哲学的基本问题就是理性”。同时他又指出,在哲学思维通过自我批判而衰弱的今天,哲学要想坚持理性论题,就不应该再去复活那种本体论之类的形而上学问题,因为事实已证明,“一切试图使本源哲学意图复活的最终论证,都失败了”,哲学应该转向“交往实践的合理性”问题,以“对合理性条件进行形式分析”为目的;它作为一种论证理论,“具有重建一种明显合理行为的形式实用主义前提和条件的任务”。而只有社会学才是“最早用基本概念研讨合理性难题”、“坚持合理化问题”、“坚持研究整个社会问题”的“社会科学原理”。

这样,在哈贝马斯那里,哲学同社会学或社会理论就合二为一了:交往实践的合理性问题,既是社会学的基本课题,也是哲学的基本课题,交往行为理论既是社会理论,也是哲学。

基于此,哈贝马斯不像某些当代哲学家那样对哲学世界观持厌恶与唾弃的态度,而是一再强调世界观在他的交往行为理论中的意义。

尽管哈贝马斯强调对本命题的表述并不十分正确,但他强调哲学与社会学之间的内在联系,强调哲学世界观对交往行为理论的基本作用,则是非常正确的。

哲学的真正的社会功能在于批判现存的东西

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派创始人霍克海默尔(Max Horkheimer, 1893—1973)在《论哲学的社会功能》一文中提出的一个具有很大影响的命题。

霍克海默尔作为一个“批判的马克思主义者”,竭力论证马克思主义的本质特征在于批判,同时认为马克思主义的批判性主要因为它是一种哲学。从此出发,他提出真正意义上的哲学其主要功能就在于批判现存的东西。

他说,哲学通过批判现存的东西同现实处于对立的地位。而且这种“对立”与其他学科“在社会生活中所遇到的偶然性的困难是无法比拟的”。哲学同现实的对立是根本的对立,哲学按其本性是摧毁现存的东西的最根本的原动力。要摧毁旧世界,没有哲学作武器,将是缘木求鱼,一句空话。哲学家天生是同现实世界作对的人。哲学的这种社

会功能在任何学科所不能具有的。

他激烈地批判了不重视、否定哲学“批判现实”的社会功能的倾向。他说,有些哲学家自己也没有意识到自己所从事的工作的意义,所以,他们“对于在其他院系从事工作、处境比较顺利的同事们,抱着一种羡慕的心情,因为他们研究领域是精确的,这些领域的成果对于社会是无可争议的”,“他们正把哲学作为一门特种科学来‘叫卖’,或者至少是要展示:哲学对于诸种专门科学来说是十分有用的”,“这种形式的哲学不再是科学和社会的批判者,而是成了它们的奴仆”。

他还认为,不重视哲学的社会功能与不重视理论思维是一致的,而不重视理论思维的国家是没有前途的国家,不重视理论思维的民族是没有希望的民族。他说,目前理论的缺乏已经降低了人们的地位。

霍克海默尔关于哲学的社会功能在于批判的论断后来为法兰克福学派成员所全盘接受,正是在此基础上,形成了“社会批判理论”。

哲学使意识的光辉照耀在人们的关系和反应方式上

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派创始人霍克海默

尔(Max Horkheimer, 1893—1973)在《论哲学的社会功能》一文中提出的一个具有很大影响的命题。

霍克海默尔不但论述了哲学的社会功能在于批判,而且阐述了哲学履行批判的社会功能的具体过程。本命题正是在论述哲学如何履行批判的社会功能的过程中提出来的。

他把哲学的批判与经济的批判、政治的批判作了比较。他强调:哲学中的批判,不同于经济和政治上的批判,哲学批判不是对某种事情的判决,不是对这种或那种措施的指责,也不是简简单单地否定,哲学的批判指的是这样一些思想上,最终也是实践上的努力;并不满足于不加思考地、纯粹循规蹈矩地去接受那些占统治地位的观念、行为方式和社会关系,而是力图协调社会生活的各个方面,使它们与时代目标相一致。用发展的眼光对它们进行推论,区别现象与本质,考察其基础,一言以蔽之,真正地认识它们。

他进一步指出,哲学在批判现实的过程中,真正地认识了社会生活的各个方面,与此同时,“使意识的光辉照耀在人们的关系和反应方式上”,这就擦亮了人们的眼睛,提

高了人们的觉悟。哲学所坚持的原则是,人们的行为目的不应当是盲目的必然性的产物。无论是科学概念还是社会生活的方式,无论是占统治地位的思维方式还是占统治地位的道德风尚,都不应当不加批判地加以接受和实行。哲学所具有的动力和作用,是反对人们在生活的决定性的问题上采取单纯的传统性的态度和自暴自弃的态度。

在他看来,哲学履行批判功能的过程,是用批判理论武装群众的过程。人们正是通过掌握哲学这种思想武器,学会了观察他们的个体活动和这些活动所获得的东西之间的联系,学会了观察存在于人们的特殊存在和普通的社会生活之间的联系,学会了观察出现在他们的日常规划和他们所承认的伟大观念之间的联系。

霍克海默尔对于哲学履行批判的社会功能的论述,后来为法兰克福学派成员全盘接受,正是在此基础上,形成了“社会批判理论”。

哲学对生活的一切成分进行特殊的监督

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派创始人霍克海默尔(Max Horkheimer, 1893—1973)在

《论哲学的社会功能》一文中提出的一个具有很大影响的命题

霍克海默尔不但论述了哲学的社会功能在于批判,而且阐述了哲学具有批判的社会功能的缘由。本命题正是在论述哲学为什么具有批判的社会功能的过程中提出来的。

他指出,哲学对社会现实的反抗,是从哲学的内在原理中产生的。他所说的“内在原理”之一就是“对生活的一切成分进行特殊的监督”。他认为,这一原理决定了哲学必然会批判、反抗现实。

他强调,哲学与其他学科的一个根本区别是,其他学科所研究的问题,都是必须加以解决的问题,都是从现实生活中产生的问题,而哲学则必须对其他学科根本解决不了或者解决得不能令人满意的问题作出回答。其他学科的科学家的劳动,按其本质来说,能够使现代的生活方式丰富多彩。与其相比,哲学由于没有具体实践标准,从而不能产生任何具体成果。

哲学的这一特征决定了它一方面成了一种吃力不讨好的理论,处于尴尬的和有争议的地位,“由于缺乏一目了然的判断和使人无法反驳的论证”,又令人十分烦恼;另一方面则可以摆脱目前事务的纠缠,倾

注全力于对社会整体的审视。又由于它超脱了社会的日常生活,所以在审视社会整体时能做到客观公正,把社会的那种处于新陈代谢的过程真实地反映出来,从而在此基础上,批判旧世界,创建新世界,起推陈出新的作用。这样,尽管哲学不能像其他具体学科那样在特定的领域产生出看得见、摸得着的成果,但它却能对社会整体发挥作用。

霍克海默尔在这里正确地描述了哲学与其他学科之间的区别,但他把哲学与其他学科完全对立起来则是片面的。

解除概念的魔力乃是哲学的解毒剂

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《否定的辩证法》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

阿多诺作为法兰克福学派的主要成员,对该学派的主要贡献就是系统地阐述了该学派的理论基础——“否定的辩证法”。他在他的辩证法前冠以“否定的”三个字,一是为了区别以往的辩证法,二是为了表示自己的彻底性。本命题正是

在他论述其否定的辩证法的作用过程中提出来的。

他强调,“否定的辩证法”的根本作用就在于消除对一切概念的崇拜。他说:解除概念的魔力乃是哲学的解毒剂。它阻止概念不断升级而成为自身的绝对。“否定的辩证法”是反对一切概念的,“辩证法是我们思维所提出的,对概念的古老形式的一种抗议。”

当然,这种反概念的观点,根植于所谓非同一性理论。因为在他看来,既然任何一个概念都不能穷尽它的对象,那么概念本身已经包含了“非概念本性的成分”。具体地说,他对概念提出了这样两个责难:其一,概念只体现普遍,从而不能与作为特殊的对象同一;其二,概念不能把握运动。

那么,消除对一切概念的崇拜对思维来说意味着什么呢?阿多诺认为,意味着思维保持自己的独立性,不要用概念来规定事物,不要用规划性约束自己。他说:思维不必满足于其合规则性。假如思维拘泥于这种合规则性,我们的思维就会与自己作对。

阿多诺抓住概念的不完全性,否定概念的客观规定性,用相对主义来否定概念的客观内容,全盘否

定概念在认识中的作用,这当然是错误的。

让日常生活成为哲学思考的对象

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在1982年同法国《世界报》记者的一次谈话中提出的一个重要哲学、社会学命题。

列斐伏尔因撰写了《日常生活批判》和《现代世界的日常生活》等著作而成了现代西方日常生活批判领域的泰山北斗。他致力于对日常生活的批判和研究,本命题正是他为说明对日常生活进行批判和研究的重要性而提出来的。

他指出:“‘日常’是每个人的事,不是某个人、某个社会学家或哲学研究的专题。哲学家总是把日常生活拒之于门外,始终认为生活是非哲学的、平庸的、没有意义的,只有摆脱掉生活,才能更好地进行思考。我则与此相反,努力把日常生活纳入哲学的研究范畴,让日常生活成为哲学思考的对象。”

他还强调,让日常生活成为哲学思考的对象,是一种改造哲学、扩大哲学研究领域的做法,而这种做法同时也改变了从哲学角度对日常

生活的看法:用一种非平庸的观点来看平庸。

他认为,只有在发生革命危机的时候,经济、政治问题才显得重要,除了这些时刻,日常生活就是第一位的问题。他说:“日常生活的平凡事件对我呈现出两个方面:一方面是个人的偶然的小事;另一方面是比这些小事具有更多‘本质’的无限复杂而且更为丰富的社会事件。”

列斐伏尔提出要把日常生活作为哲学思考的对象,在西方世界产生了很大的影响,这一命题不但使众多的哲学家重新反思自己的研究对象,纷纷投入对日常生活的研究,而且更唤起了芸芸众生对日常生活的注意。

异化概念是哲学的中心概念

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《日常生活批判》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对异化问题的研究。本命题正是他在进行这种研究的过程中提出来的。

他认为,异化问题是“马克思思想中的要素”,是现代马克思主义中最重要的问题。他说“异化观念是

哲学的中心观念”。在苏联,马克思主义哲学之所以贫乏,之所以简单化为教条主义和公式主义,就是因为取消了马克思青年时期的异化概念的缘故。

他说:“我维护这一哲学概念,就是想给辩证唯物主义恢复或者保持真正哲学的广阔范围和优越之处。”不仅如此,列斐伏尔还主张把异化当作不仅是哲学的,而且是社会科学的一个基本概念。

列斐伏尔还提出,异化是永恒的哲学问题之一。他说,“异化”的公式在早期的宗教“创世”说的神学公式中就已经指出来了。正是在这种内容上,它成了以后哲学思想发展的经常性主题。“异化理论”和“异化概念”“在一切神学和形而上学中起着最重要的作用”,“要想找出异化的根源,就应该追溯到从古代社会开始的个人土地所有制的产生”。他还说,这种“异化概念的‘合理化’在黑格尔那里获得了完善的形式”。

列斐伏尔把异化概念视为哲学的中心概念,并提出异化是永恒的哲学问题之一,有其合理性。但他由此进一步推论出异化问题是“马克思思想中的要素”,就失之片面了。

彻底改变日常生活的设计,是不能和超越哲学以及哲学的实现分开的

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《日常生活批判》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔不仅批判了日常生活,而且提出了如何改变日常生活的种种方案。他特别注重改变日常生活中哲学的功能,为此,他对哲学在改变日常生活中的功能作了许多论证。本命题正是他在进行这种论证的过程中提出来的。

他说,社会生活的每个领域都包含它们各自的、整个的异化之网。现在的异化对人们造成的痛苦,比以往任何时候的异化对人们带来的痛苦更大。现在的异化的一个重要特征便是:人们“快乐地”生活而又没有实现其自由。他强调,在这种情况下,精心推敲现代生活中异化的特殊形式,将是元哲学的主要任务,而更新理论和实践之间的联系,则是元哲学的主要推动力。

他得出结论:想象和提议改变日常生活,而在实践中构造和实现哲学设计的形式和体裁,那属于元

哲学的任务。彻底改变日常生活的设计,是不能和超越哲学以及哲学的实现分开来的。

列斐伏尔不仅注重日常生活的改变,而且注重哲学在改变日常生活中的作用,对西方许多哲学家产生了很大影响。一些著名的哲学家在列斐伏尔的这一思想的启示下,也投入了对日常生活的研究。

哲学概念是自发地或是被人从外面引进地进入生活意识之中的

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《日常生活批判》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔认为,目前人类正处于从异化向完全摆脱异化过渡的时期。他对这一过渡时期作了种种研究。本命题正是他在进行这种研究的过程中提出来的。

他自我设问提出了这样一个问题:种种过渡的阶段是在什么角度上进入哲学上的异化范畴的呢?他说,单单从提出这样一个问题这件事,就表明兴趣转到了过渡时期和过渡时期的人上面了,但这必须是这种过渡时期的人向全面的人进展着,也就是说,必须是他通过异化面

摆脱异化。

他进一步说道,所以,在把我们的哲学概念具体化,并历史地和社会学地看待它们的条件下,我们可以保持这些概念。这就继续了马克思已经开始的工作。马克思在经济对象中找到异化概念时,就把本来属于哲学的异化概念具体化了。这就迫使我们在文件中,在作品中去寻找一种至少是间接产生着的异化了的意识和一种至少是向着“摆脱异化”的间接而模糊的努力。因为过渡时代是这样—个时代:在这个时期中,哲学概念是自发地或是被人从外面引进地进入生活和意识之中的。不然,它就仍然不过是哲学上的特殊概念而已。

列斐伏尔认定在目前的过渡时期,异化这一哲学概述是自发地或是被人从外面引进地进入生活和意识之中的。他的意思是,在目前的时期,只要让异化这一概念具体化,进入生活,那我们完全可以保持这一概念。他不但历史地分析了异化概念与哲学的关系,而且揭示了目前时期异化之特征,具有独到的见解。

世界统一于实践

意大利著名哲学家葛兰西(An-

tonio Gramsci, 1891—1937)在法西斯的监狱中,写下了《狱中笔记》。本命题就出于这一著作。

葛兰西把实践提到马克思主义首要的和本源的地位,认为世界既不统一于物质,也不统一于精神,而是统一于实践。马克思主义是一元论,但不是物质一元论,而是实践一元论。他说,对于马克思主义者来说,“一元论”这个术语有什么意义呢?当然不是唯物主义一元论,也不是唯心主义一元论,而是具体的历史行为中持对立物有同一性,亦就是说,是实践一元论。

葛兰西认为这种“实践一元论”才是真正的马克思的思想。马克思主义是唯物论和唯心论的“辩证的统一”。唯物论和唯心论的对立并不是互不相容的“两大阵营”的对立,而只是对人的思想的“两个因素”的片面夸大,有必要使两者“辩证地统一起来”。黑格尔哲学是实现了两者的辩证的统一的,但却是倒立的“神秘的统一”,只有马克思主义,由于突出了实践,这才找到了最“合理的”形式,把物质和精神,从而把唯物论和唯心论真正统一了起来。葛兰西主张,为了使马克思主义哲学继续发展,有必要在更高的阶段上实现唯物论和唯心论之间

“新的文化的、哲学的综合”。

葛兰西指出,马克思主义的“实践一元论”受到了双重的修正:一方面,它的某些因素成了克罗齐、金蒂雷、柏格森、实用主义等唯心主义思潮的组成部分;另一方面,有些人用机械的、形而上学的目光去看待实践哲学,从而把它与旧唯物主义等同起来。在这些人中间,也包括正统派马克思主义者。他认为,在这种情况下,有必要重温马克思主义的“实践一元论”强调世界统一于实践,从而超越唯物论与唯心论对立基本立场。

葛兰西关于世界统一于实践的论述产生了很大的影响,以后的形形色色的“实践本体论”、“实践一元论”均源于葛兰西的论述。

物质是一个 X

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《马克思主义中的现实问题》一书中提出的一个重要命题。

众所周知,列宁曾科学地规定了哲学的物质范畴。这就是:物质是标志客观实在的哲学范畴,这种客观实在是通过感觉感知的,它不

依赖于我们的感觉而存在,为我们的感觉所复写、摄影、反映。列斐伏尔则不同意列宁对物质所下的这一定义,本命题正是在他对列宁的物质定义进行批评的过程中提出来的。

在列斐伏尔看来,列宁给物质所下的这一定义“纯粹着眼于教学的目的”,还不够“言简意赅”。于是他就提出“必须制定一些尽可能更简单、更明确的物质定义”,而要做到这一点,“首先是使概念与一定内容脱节”。

那么,更简单、更明确的物质定义是什么呢?他说:“物质是一个X。”这就是说,物质是一个未知数。在他看来,“无限的”也就是“未知数”,因此,物质的定义也可表述为:“物质这一概念指特定存在物的无限性。”他之所以要把物质定义为“X”、“无限性”,根本目的是为了把物质变成一个纯粹的方法论结构,认识过程的某种极限。他说:“被视作‘X’和辩证地提出来的物质概念,侵入到所有局部认识的领域中,每一种有限的、近似的和相对的……认识都被列入这个辩证的‘X’之中。”

列斐伏尔的这一物质定义同列宁的物质定义明显是对立的,说到

底是为了反对马克思主义关于物质独立于意识的论断,这出于“西方马克思主义”的一贯立场。

物质作为实践的支撑点和形体在人的生命中起作用

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《意义与无意义》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂致力于对马克思主义“人学”的研究。本命题正是他在进行这种研究的过程中提出来的。

他认为,马克思主义的“人学”突出主体的能动作用,而最能说明这一点的,是马克思常常把自己的唯物主义称作“实践的唯物主义”。

在他看来,马克思之所以把自己的唯物主义称作“实践的唯物主义”,“是想说明,物质作为实践的支撑点和形体在人的生命中起作用”。“由此可以理解,对于现象学所继承和发展了的关于人的客体这个概念,马克思采取了有保留的态度。”他还说:“马克思也曾谈到人的客体这个概念,但他是想说,由于人的含义已贴附在客体之上,客体便能够在我们的经验中出现”。

梅劳-庞蒂在这里明确地把物质理解为“作为实践的支撑点和形体在人的生命中起作用”,并在此基础上,为用“实践本体论”替代“物质本体论”提供理论依据。“西方马克思主义”者之所以要用“实践本体论”替代“物质本体论”,从哲学上讲主要是为了否认物质的客体实在性,否认客体可以独立于主体——人而存在,这从梅劳-庞蒂对本命题的阐述中可以得到佐证。

客体只是一个术语上的伪装

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《否定的辩证法》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

虽然阿多诺反对把他的“否定的辩证法”说成是一种哲学本体论,但由于“否定的辩证法”的一项重要内容是论述主体与客体之间的相互关系,所以仍不失为一种哲学本体论。本命题正是在他论述主体与客体的相互关系的过程中提出来的。

阿多诺关于主、客体相互关系的基本观点是:主体必须把一定的客体作为自己的对象,而一定的客体也必须有相应的客体的介入才成

为被认识的对象,主体客体相互不可分。

由于他认为主体、客体之间是相互不可分的,所以他就提出探讨思维与存在何者第一性是没有意义的。他说:关于精神和实体何者为第一性的争论,乃是一种前辩证法的活动。

必须指出,尽管他反对探讨思维与存在何者第一性的问题,但实际上他还是不能回避这一问题。在他看来,由于在当代马克思主义者中,强调客体第一性的“宿命论”占了统治地位,所以当务之急是突出主体的能动作用。从这一点出发,他又强调了“主体是第一性”的观点。他说:“客体,作为非同一性的肯定表述,只是一个术语上的伪装。一旦这种客体成为认识的一个对象,它的物质的方面通过下述的途径一开始就被精神化了:通过翻译成认识论,通过那种一般地说在最终是由胡塞尔现象学在方法论上加以规定的还原。……主体的首要性看来是不成问题的。”

从表面上看,阿多诺既强调了主体离不开客体,又突出了客体离不开主体,可实际上他是在唯心主义的框架内,即在否认物质第一性的前提下谈论主、客体相互间不可

分离的。他把客体只是当作“一个术语上的伪装”,很典型地反映了他的这种基本立场。

社会存在是存在和意识的统一体

匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在晚年以抱病之躯写下了《社会存在本体论》一书,本命题就出于该书。这是一个关于马克思主义的重要命题。

社会存在这一概念是卢卡奇从马克思那里借取过来的。但他又赋予它以不同的含义。按照通常的解释,在马克思那里,它主要指社会物质关系,尤其是作为前提发生作用的经济关系。在卢卡奇那里,它则成了一个囊括一切社会物质关系和精神关系的概念。

为什么卢卡奇要把意识作为社会存在的一个组成部分呢?因为他通过对社会存在的基本形式——劳动的考察,发现从本体论意义上看,意识并不是一种附带的现象。广而言之,在社会存在的领域中,一切活动都是由人展开的,从而不可避免地蕴含着目的和意识。他说道,在社会存在和意识之间进行形而上学的对照,这是完全与马克思的本体论相对立的,在马克思的本体论中,

所有的社会存在都不可分离地关系到意识。可见卢卡奇不仅要把意识纳入社会存在之中,而且还认为这并不是他的创造,而是马克思的本意。

对卢卡奇的这一见解,西方学者评价不一。有人批评他背离了历史唯物主义的基本原理;有人则赞扬他重新发现了马克思主义哲学的真精神。

主体和客体的关系是一种存在关系

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《意义与无意义》一书中提出的一个重要命题。

萨特的《存在与虚无》一书出版以后,遭到了来自两个方面的攻击。一方面主要是指马克思主义理论家,另一方面是指一批天主教徒、宗教哲学家。梅劳-庞蒂作为萨特的同志和老朋友,挺身而出,反击两方面对萨特存在主义的攻击。他在批判以列斐伏尔为代表的马克思主义理论家对萨特攻击的同时,全面阐述了存在主义的实质。本命题正是他在进行这种阐述的过程中提出来的。

的。

他认为,对萨特的存在主义的实质可以从“人与周围的自然或社会环境的关系”这一角度加以把握。在这个问题上,历来存有两种看法。

一种看法认为,人是自然影响、生理影响、社会影响下的产物,这些影响从外部确定人的本质,并使人成为世界万物之一。另一种看法承认,人具有超然物外的自由,因为人是有思想的产物,他能用表象再现出被认为作用于人的外在原因。这两种看法的共同特点是把意识和行动割裂开来。

他指出,“虽然我们并不认为,在《存在与虚无》中,意识和行动的这种矛盾现象已得到了完全的澄清”,“但是,有一点不能否认,那就是萨特的叙述尖锐地和深刻地提出了上几个世纪以来所未能解决的哲学中心问题。”按照萨特的存在主义的含义,“存在是人赖以在世界中生活的运动,它使人置身于一定的自然环境和社会环境之中,而这种环境又最终确定人的世界观”。他认为,萨特的存在主义的要旨也是自己所信奉的一个基本认识是:主体和客体的关系不再是历来的唯心主义所说的认识关系,而是一种存在关系。从这一基本认识出发,原来

的主、客体分离的状况就解决了。

梅劳-庞蒂对萨特存在主义的理解是正确的,但认为萨特因此而解决了主、客体的分离是缺乏说服力的。这也正是许多研究者所指出的。

自然不知有主体

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《辩证法的历险》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂之所以在西方理论学术界享有一定地位,一个重要原因是他对卢卡奇于本世纪20年代初开创的“西方马克思主义”在理论上作了总结和归纳。本命题正是他在进行这种总结和归纳的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂归纳出,突出主体能动作用的“主、客体辩证法”是由卢卡奇开创的“西方马克思主义”的基本内容之一,而“主、客体辩证法”与恩格斯的自然辩证法则是完全对立的。

他说:“卢卡奇不管恩格斯,以本原的名义,拒绝承认有一种自然辩证法:自然不知有主体。然而从

主体到客体和从客体到主体的过渡,乃是辩证法的动力。只是在一种次要和派生的意义上,才有自然辩证法。我们所观察的自然,提供了相互作用和质的飞跃的材料,但是,像在芝诺那里的运动那样,这种辩证法流产了。它是对立物的毁灭。对立物只有在历史中,在人中,才被扬弃。”

梅劳-庞蒂的本命题正确地表述了由卢卡奇开创的“西方马克思主义”否认恩格斯的自然辩证法的要旨和缘由。

自然本身就是主体-客体

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《反革命与造反》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

我们面对的自然界究竟是什么东西?人类应该怎样对待自然界?这是马尔库塞一生研究的一个重要课题。正是对此的研究中他提出了本命题。

他强调,按照马克思的观点,自然界不仅仅是材料,“不仅仅作为有机的或无机的物质而出现,而是作为独立的生命力,作为主体-客体而出现,对生命的追求是人和自然的

共同本质”。

在他看来,人之所以能同自然界发生关系,主要在于:“物本身就是人的关系的对象化”,而且由于“物本身也像人同它发生关系那样同人发生关系”。也就是说,这不仅由于“物是客体”,而且由于“物是主体”。

他还指出,把自然界当作是一种主体,与西方世界长期加以禁忌的形而上学的目的论是两回事。全部的关键在于,把自然界当作是一种主体,并不意味着“认为自然界有其意图和计划”,从而并不意味着认为自然界自身有其目的性。他说,把自然界看作是一种主体,只是意味着认为“在自然界中存在着支持和促进人的解放的力量”。把自然界当作是没有目的性的、没有“计划”和“意图”的主体,这一思想和康德的“没有目的的合目的性”的观点极其一致。

他进一步强调,把自然界看作是一种主体出发,必然把人的解放与自然的解放紧密联系在一起,必然把自然的解放当作是人的解放的手段。他说,把自然界看作是主体,实际上是确认自然界存在着感性的美的特性,解放自然意味着重新发现自然界的这一特性,而这一特性

一旦被发现,自然界很自然地成了人的享乐的工具。

马尔库塞在论述其自然观时反复引证了马克思的有关论述。实际上,马克思提出不仅要在客观的意义上,而且要在主观的意义上规定自然,强调的是要从自然界与人的联系上来说明自然界,强调自然界通过劳动的主体获得中介。但是马尔库塞强调的是自然界与人一样具有独立的生命力。所以,尽管他力求把自己的思想与目的论区分开来,但无疑仍有目的论的色彩。

只有当存在的核心表露出是社会的过程时,存在才能被看作是人类活动的产物

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇是以独特的角度论述马克思哲学与黑格尔哲学的相互关系著称的,本命题正是他在论述这种相互关系,特别是论述马克思的哲学改造黑格尔哲学的意义的过程中提出来的。

他指出,由于马克思认识到“历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产”,他才获

得了清算一切神话的可能性和立足点。黑格尔的绝对精神是这些辉煌的神话形式中的最后一个。它已经包含了总体及其运动,尽管它不知道它的真正性质。因此,在历史唯物主义中,那种“向来就存在,只不过不是以理性的形式出现”的理性,通过发现它的真正根据,即人类生活能据以真正认识自己的基础,而获得了理性的形式。

他进一步强调,必须按照马克思在改造黑格尔哲学的过程中形成的上述历史唯物主义的基本思想,来理解社会存在的概念。在他看来,只有当存在的核心表露出是社会的存在时,存在才能被看做是人类活动的产物,虽然是至今未意识到的产物,而这种活动本身又会被看做是对改变存在具有决定意义的因素。纯粹的自然关系或被神秘化为自然关系的社会形式在人面前表现为固定的、完整的、不可改变的实体,人最多只能利用它们的规律,最多只能了解它们的结构,但决不能推翻它们。但是这种对存在的看法也在个人的意识中创造了实践的可能。实践成了适合于孤立的个人的行动的方式,成了他的道德规范。

把存在看作是人类活动的产物,认为人类活动本身对改变存在

具有决定性的意义,这是包括卢卡奇在内的“西方马克思主义”理论家的一个基本的观点。卢卡奇在这里又创造性地提出,只有把这里的存在理解成是社会的存在,即只有当存在的核心表露出是社会的存在时,人类的活动才具有这样的作用。

客观等于历史的主观

这是意大利著名哲学家葛兰西(Antonio Gramsci, 1891—1937)在《狱中笔记》中提出来的命题。

葛兰西提出“实践一元论”,用“实践本体论”取代“物质本体论”,旨在否定列宁主义关于物质世界客观实在性的见解。他说,似乎有可能存在着某种超历史和超人类的客观性。但是,谁能够对这样的客观性作出判断呢?实际上,“客观的”总是指“从人的角度客观的”,它正好确切地与“历史的主观”一拍即合,换句话说,“客观等于历史的主观”。

他甚至把确信物质世界是客观实在的观点当作是一种宗教迷信。他说道,广大公众甚至不相信会有像外部世界是否客观地存在这样的问题。人们只要提出这个问题,就会引起一阵压制不住的大笑的爆发。公众“相信”外部世界在客观上

是真实的,然而正是在这里问题产生了:那个“相信”的起源是什么?那是起源于宗教的信仰,即使信仰者并没有宗教的感情,因为一切宗教总是这样地告诫人们:世界、自然和宇宙是上帝在创造人之前就创造好了的,所以人类所遇到的是现成的、分类有序的、一劳永逸地规定好了的世界。这个信仰已经成为“常识”的铁一般的教义,并且,即使宗教感情变得迟钝或者被熄灭了,这还同样坚定地维持着。

葛兰西提出“客观等于历史的主观”,甚至把确信物质世界是客观实在的观点当作是一种宗教迷信,与其“实践哲学”的如下基本观点相一致的:客观物质世界由人的实践赋予意义,从而归根到底要依赖于人的实践。

自然概念既是存在着的万物的总体,又是人的实践的要素

这是德国著名哲学家、法兰克福学派第二代的主要代表人物阿尔弗雷德·施密特(Alfred Schmidt, 1931—),在《马克思的自然概念》一书中提出的一个重要命题。

施密特从事对马克思主义哲学的研究,他研究马克思主义哲学的一个重要方面是对“马克思的唯物

主义的非本体论特征”的论证。本命题正是在论证马克思主义哲学并不是一种本体论的过程中提出来的。

施密特在他的这部论著的第一章就开始了“马克思的唯物主义的‘非本体论特征’”的论证。他首先通过把马克思的唯物主义与费尔巴哈的唯物主义加以比较,来说明前者是“非本体论”的。他说,尽管马克思也像费尔巴哈一样,“把自然——人的活动的材料——规定为并非主观所固有的,并非依赖人的占有方式出现的,并非和人直接同一东西”,但马克思比费尔巴哈前进了一步,“他决不是在无中介的意义上,即决不是从本体论意义上来理解这种人之外的实质”,“费尔巴哈对于同他所说的与自然相对立的人加以人本主义的强调,始终是抽象的。对他来说,自然作为整体,是非历史的均一的基质,而马克思批判的实质就是把它消溶在主体与客体的辩证法之中。在马克思看来,自然概念既是存在着的万物的总体,又是人的实践的要素”。他还说:“马克思只是在把主体和客体都看作‘自然’的范围内,坚持费尔巴哈的自然主义的一元论。同时,马克思把自然和一切关于自然的意识都

同社会的生活过程联系起来,由此克服了这种一元论的抽象本体论性质。”

施密特提出自然是人的实践的要素,并没有什么过错,问题在于,他是在“西方马克思主义”的传统的“实践一元论”的框架中加以论述的,并从而在此基础上进一步否认马克思主义唯物主义的本体论的特征。

自然界本身是无动于衷的

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《辩证唯物主义》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对马克思主义哲学本体论的研究,本命题正是他在进行这种研究的过程中提出来的。

列斐伏尔从存在主义的人类的“存在本体论”出发,提出自然界本身是没有意义的,“无动于衷”的,只有人类的活动才使自然界的存在具有意义。他说:“对‘自为’的自然界,独立于人类之外的自然界,最好的理解毫无疑问应当是其反面:即自然界本身是‘无动于衷’的。”人通过自己的活动促使自然界发生变

化,“使它不断出现在人类生活的内容里”,也就是说,使它从没有意义变得有意义。

他强调,经过人类的活动所加工过的自然界,已不是原来意义上的自然。他说:“目前存在的大地景物和整个自然界就是一种产物,具有产物本身所包含的主观和客观的双重性质。”“自然界成了人类的自然界、……人的劳动使以人为中心的自然界人化。”

他具体分析了属于自然界的各种存在物,认为所谓“存在物”,既包括时间、空间上的存在,也包括一系列的现象,也就是说,它包括人所创造的一切物体、工具以及思想意识等等。在他看来,所有这些存在物,不管是“物质产品”、“纯社会产品”,还是“精神产品”,都有转向自然的一面,也有转向人的一面。

列斐伏尔强调自然界要由人赋予意义,这符合马克思的“人化自然论”。

物质的普遍性只存在于特殊性的东西之中

这是德国著名哲学家、法兰克福学派第二代的主要代表人物阿尔弗雷德·施密特(Alfred Schmidt, 1931—),在《马克思的自然概念》

一书中提出的一个重要命题。

施密特从事对马克思主义哲学的研究,他研究马克思主义哲学的一个重要方面是对“马克思的唯物主义的‘非本体论特征’”的论证。本命题正是在论证马克思主义哲学并不是一种本体论的过程中提出来的。

施密特认为,由于马克思常用“物质”这一概念来表述人的外部实在,所以有些人常常把马克思的唯物主义理解成是一种“物质本体论”,即把抽象的物质作为世界的本源的学说。他指出,这里的关键的问题是:马克思所讲的物质究竟是什么意思?他强调,在马克思那里,“不仅由于进行劳动的主体使自然材料和他自己相作用,所以不应该说物质是最高存在原则;而且,人在生产的时候,并不是处理‘物质’本身,而总是仅仅处理物质的具体的,并从量和质上规定了的存在状态。物质的普遍性,它对意识的独立性只存在于特殊的存在之中。至于所谓本源物质,存在物的本源根据之类,并不存在。由于物质实在和人相关联的相对性,所以不仅在它处于‘为他存在’时,而且就是在它处于‘自在存在’时,它都和本体论原理不相容”。在他看来,由于马

克思的辩证唯物主义“并不承认有什么脱离具体的规定而独立存在的物质”,所以把辩证唯物主义与黑格尔的辩证的唯心主义相提并论,称为“本体哲学”,这是站不住脚的。

施密特否认物质的普遍性,否认物质对于意识的根源性,并在此基础上否认马克思主义的唯物主义的本体论特征,是错误的。

世界就是我们所知觉的那个东西

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《知觉现象学》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂认为,为了解释生理的东西和心理的东西、物质和精神、客观和主观的相互关系,就必须描述和揭示人的存在的结构,描述和揭示人的意识和行为的结构。本命题正是他在进行这种描述和揭示的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂认为,哲学研究的领域首先就是知觉的领域。那么他所说的知觉究竟是什么东西呢?

他所谓的知觉指的是主体对世界的视觉,知觉的世界就是人们所看到的世界。问题在于,他并不认

为这种“看”是主观对客观的一种反映,而是对象在主体中的显露。在他看来,知觉不是对于世界的认识,而是人的一切认识和行动的前提。他说,不应当问我们是否真正知觉了一个世界而应当相反地说:“世界就是我们所知觉的那个东西。”这就是说,在他看来,世界总是通过知觉而呈现的,而不是通过理性和科学的认识呈现的,后者以前者为基础。在知觉中,人们与世界发生一种素朴的、本真的、活生生的联结和接触,其中未掺杂任何抽象和分析的内容,未被反省思维和科学概念所玷污,未受到物理世界对象的影响。

不少研究者把梅劳-庞蒂的哲学称为“含混的哲学”,他对知觉的解释也充满了含混性。不过,曾经产生过广泛影响的本命题则是明明白白地表明了他的主观唯心主义立场。

事物和世界是通过我的身体而给予我的

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《知觉现象学》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂着重研究了人的身体与世界,或者说人的有机体与环境的相互关系。本命题正是他在进行这种研究的过程中提出来的。

在他的哲学中,知觉的主体就是作为具有精神和肉体两个方面的人的有机体,即身体—主体。在他看来,身体是一种通向世界的结构,是世界的相关者,它处于世界之中,它是我们通往世界的停靠站,是我们与世界发生关系的中介。他说:“事物和世界是通过我的身体而给予我的。”在身体和世界之间存在着连续的相互渗透。二者服从同样的规律,并由同样的实体把它们统一起来。由于知觉属于前意识水平,因此作为知觉主体的身体以及与身体相关的世界也属于前意识的水平,就是说在对它们作任何概念化和反省的了解以前,它们就已存在了。

显然,梅劳-庞蒂企图通过知觉概念而把人与世界关联起来。他认为人是一种世界中的存在,而世界的存在又是通过人的知觉显露出来的。

这样,梅劳-庞蒂强调的是作为主体的有机体处于主导地位,而环境处于从属地位。他这里不是旨在推崇主体的能动性,而是宣扬主体

第一性的观点。所以有些研究者把他关于人与世界的关系的理论,说成是与马赫主义者所鼓吹的原则同格论同出一辙。

人应当意识到自己是社会的存在物,同时是社会历史过程的主体和客体

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇以其特有的方式,即通过考察是否实现主客体的统一的方式,论证无产阶级的历史使命。本命题正是他进行这种论证的过程中提出来的。

他指出,马克思要求我们把“感性”、“客体”、“现实”理解为人的感性活动。这就是说,人应当意识到自己是社会的存在物,同时是社会历史过程的主体和客体。接着,他就历史地探讨了人具有这种意识,实现主客体相统一的过程。

他说,在封建社会中,人还不可能看到自己是社会的存在物,因为他的社会关系还主要是自然的关系。社会对于人与人的关系的总体很少控制,以致不可能对意识表现为名副其实的人的现实。资产阶级

社会实现了这种使社会社会化的过程。人成了本来意义上的社会存在物。社会对人说来变成了名副其实的现实。

他进一步说道,只有在资本主义社会中,才能认识到社会是现实。但是,完成这一变革的阶级即资产阶级还是无意识地实现它的这种职能。只有随着无产阶级的出现才完成对社会现实的自觉认识。这是因为无产阶级的阶级观点为看到社会的整体提供了有用的出发点。对无产阶级说来,彻底认识它的阶级地位是生死攸关的问题。只有认识整个社会,才能认识它的阶级地位。这种认识是它的行动的必要前提。卢卡奇的结论是,理论和实践的统一只不过是无产阶级的社会历史地位的另一面。在它看来,自我认识和对总体的认识是一致的,因此无产阶级同时既是自己认识的主体,也是自己认识的客体。

尽管卢卡奇对无产阶级历史使命的论证带有强烈的黑格尔主义的色彩,尽管卢卡奇对人意识到自己是社会存在物的历史过程的探讨也具有一定的神秘性,但他断言人应当意识到自己是社会的存在物,同时是社会历史过程的主体和客体,还是正确的。

物理的形式与历史所昭示于我们的活动的总体并不是同类的现象

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在一次题为《科学和辩证法》的哲学讨论会上的发言中提出的一个重要哲学和社会学命题。

萨特早在1960年出版的《辩证理性批判》一书中就公然否认自然辩证法的存在。自此以后,这一观点遭到了包括法国著名马克思主义研究者伽罗迪等人的严厉驳斥。为了回击这些人,他在一次哲学讨论会上作了题为《科学与辩证法》的发言,详细地论述了自己的辩证法理论,特别是论证了“自然辩证法”的不可能存在。本命题正是他在这次发言中提出来的。

他认为,决定自然界是否存在辩证法的关键在于,按照自然界的性质,它是否具有总体化运动。于是,他详细考察了自然界的性质,强调自然界不存在总体化过程。他说,“因为物理学家置身于离人较为遥远的水平上”,所以可以通过分析物理现象来加以说明。在自然界有

总体存在吗?物理学家会作出肯定的回答。他们会根据核物理学经典理论加以回答:原子核的质量并不是其构成元素的质量之总和,这个现象极其明显地表示,原子是一个总体。萨特认为,这只是物理学家的回答,而不是哲学家的回答。全部的关键在于,“上述的这些物理的形式与历史昭示于我们的活动的总体并不是同类的现象”。他说:“在像我这样的哲学家看来,情况似乎不是这样。因为这里显然涉及到在不断变化中的一种关系系统。我们可以这样说,关系系统是一些结构,在这个意义上,即使改变这些结构的某几项,只要不超过一定的范围,也不会改变关系系统。但是,我们可以说,这些业已发现的并为人们普遍承认的所有结构,只能承受系统形式,本身并不能产生系统形式。”在他看来,“只能承受系统形式,本身并不能产生系统形式”的称不上是一种总体,“这不是一个正在形成的总体,它是一个综合,是通过我们经验程序来核实的一种综合。”

萨特在这里通过驳斥物理学家的有关论断,来说明物理现象与历史昭示于我们的活动的总体并不是同类的现象,说明自然界本身并不存在总体,进而说明自然界并不存

在辩证法,辩证法只存在于人对自然界的认识中。所有这些推论都鲜明地体现了萨特的存在主义的观点。

回到唯物主义立场的前提是承认思维与存在的异质性

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《马克思主义和黑格尔》等著作中提出的一个重要哲学命题。

科莱蒂作为西方马克思主义中的“科学的马克思主义”的一个重要代表人物,在一些方面与西方马克思主义中的另一股思潮“批判的马克思主义”是相对立的,但既然同在“西方马克思主义”的旗帜下,又有许多共同点。其中一个共同点就是反对辩证唯物主义,要把辩证唯物主义从马克思主义哲学中清除出去。科莱蒂反对辩证唯物主义的一个主要根据就是辩证唯物主义直接来源于黑格尔的辩证法。他对黑格尔的辩证法作了独特的解释。本命题正是科莱蒂在论述黑格尔哲学的过程中提出来的。

科莱蒂认为,在哲学史上存在着这一个两难问题,这就是承认思维与存在的同一性,还是承认思维

与存在的异质性。这个选择把独断主义和批判的唯物主义区分开来了。大陆唯理论,特别是斯宾诺莎的学说,黑格尔的哲学属于前者,它们都肯定思维与存在的同一性;英国经验论,特别是休谟的学说,康德的哲学,则属于后者,它们都肯定思维与存在的异质性。

他激烈地批评黑格尔在康德之后,重新恢复斯宾诺莎哲学的传统,向旧形而上学和独断论倒退。他认为,黑格尔哲学的根本错误就是——一方面把实在的过程归结为单纯的逻辑过程,另一方面又把观念和逻辑的过程倒过来变成实在的主体和基质。在这种情况下,要回到唯物主义的立场,关键在于与黑格尔的主张思维与存在同一的学说决裂,重新坚持康德的强调思维与存在异质的学说。回到真正的唯物主义立场的第一步就是承认思维与存在的异质性,从根本上切断把实在归结为观念,倒过来又把观念视为实在的本质和主体的唯心主义之路。真正明确实在是一个独立发展的过程,它存在于观念之外、逻辑之外。实在的过程不能被归结为逻辑的过程,反之,逻辑上可能的东西也并不就是实在中可能的东西。

他认为,马克思在哲学上所做

的工作正是批判黑格尔的思维与存在的同一说,而强调思维与存在的异质性。

科莱蒂在这里把回到唯物主义立场的前提说成就是承认思维与存在的异质性,并且认为马克思在哲学上的工作就是强调思维与存在的异质性,充分表达了以他为代表的新的实证主义的马克思主义的观点,显然与卢卡奇为代表的批判的马克思主义的观点迥然相异。

“共时性”支配着每一事物

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《阅读〈资本论〉》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞在西方世界产生广泛的影响,主要原因就在于他研究马克思主义,特别是研究马克思的《资本论》,采用了一种独特的方法,即所谓“对症读解法”。本命题正是他在论述他的“对症读解法”的过程中提出来的。

所谓“对症读解法”,就是指针对文本中写下来的文字之间的“沉默”、“空白”进行阅读,从而揭示文字背后的理论框架的一种方法。他运用这一方法在阅读马克思主义的

著作,特别是马克思的《资本论》。他强调,“对症读解”的对象是“科学的话语”,而“科学的话语”的特殊性就在于:它是写下来的见诸于文字的东西。从“科学的话语”的写作顺序的角度看,它当然有历时性的一面,这与语言总有一个先后次序毫无二致。但必须明白,这种先后次序并不是本质性的东西,而是基本“共时性”的“历时性”表现。“历时性”代表着有次序的科学话语中概念的连续不断的运动,而“共时性”则代表着在“思想总体性”或系统中的概念的有组织的结构,从这一意义上说,“共时性”是首要的,“‘共时性’支配着每一事物”。阿尔都塞认为,“共时性”的这一特征,决定了对任何科学著作的阅读都应该是“共时性”的阅读,因为只有这样才能抓住它的整体结构。

阿尔都塞从对“共时性”的这一基本认定出发,进一步推论出马克思主义不是历史主义而是反历史主义。他认为,马克思研究的对象是资本主义社会,尽管这个社会是历史发展的结果,但马克思对这一社会本质的把握,决不是从发生学的角度去获得的。马克思主要借助于对这一社会的解剖,也就是揭示生产关系的结构,揭示经济基础和上

层建筑之间关系的结构。马克思并没有把生产关系看作是历史的而不是社会的,马克思的《资本论》的理论就是关于生产方式的结构的理论。

阿尔都塞在这里充分表现出他对“共时性”的推崇,这是结构主义者共同强调的一种思维方式。至于他对马克思主义的历史主义的否定,则明显是对马克思主义的歪曲。

具体的总体是真正的现实范畴

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇推崇总体性方法,而把自然科学的方法作为总体性的方法的对立面加以批判。本命题正是他在论述总体性方法的意义的过程中提出来的。

卢卡奇指出,辩证的总体观似乎如此远离现实,它的现实似乎构造得如此“不科学”,但是在实际上,它是能够在思维中再现和把握现实的惟一方法。因此,具体的总体是真正的现实范畴。

卢卡奇的这一命题的含义是说,相对具体的认识方法,特别是自然科学的方法,总体性的方法最能

揭示现实的本质。他说,只有把社会生活中的孤立事实作为历史发展的环节并把它们归结为一个总体的情况下,对事实的认识才能成为对现实的认识。这种认识方法从简单的、纯粹的、直接的、自发的规定出发,前进到对具体的总体的认识,也就是前进到在观念中再现现实。

卢卡奇在阐述这一方法的意义和实质后又作出如下说明:这一看法的正确性,只有在我们集中注意力于我们的方法的真正的物质基础,即资本主义社会及其生产力和生产关系的内在对抗性时,才完全清楚地表现出来。他强调,就社会的现实而言,资本主义社会的矛盾并不是对现实的科学理解还不完全的标志,而是相反,它们密不可分地属于现实本身的本质,属于资本主义社会的本质。它们在对总体的认识中不会被扬弃,以致停止成为矛盾。完全相反,它们将被视为这种生产制度的对立的基础。如果说理论作为对总体的认识,为克服这些矛盾,为扬弃它们指明道路,那是通过揭示社会发展的总趋势。因为这些趋势注定要在历史发展进程中来真正扬弃社会现实中的这些矛盾。

卢卡奇把具体的总体视为真正的现实范畴,这与他的整个哲学观

是相一致的。他所说的只有总体的方法才能真正揭示事物的本质,给人以深刻的启示。特别是他讲到运用这种方法必须与深刻地揭示资本主义社会的矛盾结合在一起,运用这种方法来看资本主义社会,这一社会的矛盾便会暴露无遗,充分显示了其作为一个理论家的鲜明立场。

总体范畴的统治地位,是科学中的革命原则的支柱

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇极其推崇总体性的方法,并且把总体性的范畴视为马克思主义的核心范畴,本命题正是他在论述总体范畴在马克思主义中的地位时提出来的。

他旗帜鲜明地指出,不是经济动机在历史解释中的首要地位,而是总体的观点,使马克思主义同资产阶级科学有决定性的区别。总体范畴,整体对各个部分的全面的、决定性的统治地位,是马克思取自黑格尔并创造性地改造成为一门全新科学的基础的方法的本质。生产者同生产总过程的资本主义分离,劳

动过程被肢解为不考虑工人的人的特性的一些部分,社会被分裂为无计划和无联系盲目生产的个人等等,这一切也必定深刻地影响资本主义的思想、科学和哲学。而无产阶级科学的彻底革命性不仅仅在于它以革命的内容同资产阶级社会相对立,而且首先在于它方法本身的革命本质。基于上述分析,他作出判断:总体范畴的统治地位,是科学中的革命原则的支柱。

卢卡奇进一步指出,总体范畴在黑格尔那里也是一个十分重要的概念,但并没有成为革命原则的支柱。一个重要原因是黑格尔未能彻底地贯彻其总体性原则,并没有明确地把社会也视为一个总体。后来马克思通过对黑格尔哲学的改造,特别是对其总体范畴的改造,把社会也视为一个总体,就使这一范畴真正具有了革命的意义。

确实像卢卡奇所言,总体范畴在马克思主义中具有非常重要的地位,而正是总体范畴的确立,使马克思主义真正成了一种革命的理论。卢卡奇的片面性在于把马克思主义中的总体范畴与马克思主义中的其他范畴、其他理论,如关于经济动机首要性的理论,对立起来,为了突出前者而否定后者。

认识论的最高形式是世界历史的哲学

这是德国著名哲学家、法兰克福学派第二代的主要代表人物阿尔弗雷德·施密特 (Alfred Schmidt, 1931—), 在《马克思的自然概念》书中提出的一个重要命题。

施密特继承法兰克福学派的传统, 致力于对列宁哲学的批判, 特别是对列宁的唯心主义反映论的批判。他认为, 列宁的“反映论”同马克思的认识论是对立的, 现在, 一些东欧学者把列宁的“反映论”与马克思的理论混为一谈, 这是严重的“误解”。在论述列宁的“反映论”与马克思的认识论对立的同时, 他必然要阐述他对马克思的认识论的理解。本命题正是在他阐述马克思的认识论的过程中提出来的。

他说, “一切直接的东西被主观概念所中介”这一德国古典哲学的主题, “在马克思那里没有丢掉, 只是起中介作用的不是无限的精神, 而是有限的人的历史生活过程”。

他还说: “无论对黑格尔或对马克思来说, 认识论的最高形式是世界历史哲学, 不能把认识过程描述成主观与客观的刻板板的关系。”

他又说: “正像尼采那样, 马克

思也认为, 在人的精神活动后面最初存在着同各个事物及事物的类相对应的‘权力意志’。精神本来是空虚的, 由精神所创造的各个概念是积累起来的实践经验的结果, 其价值在于它是工具性的东西。当然, 这是唯物主义的观点, 但马克思并不把概念看成是对象本身的素朴的实在论的描写, 而看成是这些对象的被历史所中介了的关系的反映。”

施密特的这一命题所包含的对于马克思的认识论的理解, 实际上一是强调了马克思的认识论没有把主体与客体对立起来; 二是强调了马克思的认识论突出人的主观能动作用。这种理解是“西方马克思主义”的一贯观点。

只有当进行设定的主体本身是一个总体时, 对象的总体才能加以设定

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇 (Gyorgy Lukács, 1885—1971) 在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇推崇总体的认识方法, 按照这一方法不但要把认识的对象视为总体, 而且作为认识者的认识主体也必须是总体。本命题正是他在论述为什么认识的主体也必须是

总体的过程中提出来的。

他指出,总体的观点不仅规定对象,而且也规定认识的主体。资产阶级科学自觉不自觉地、天真地或理想化地总是从个人的观点来考察社会现象。而从个人的观点里不会产生出总体,最多能产生某一局部领域的一些方面,而且大多只能产生一些零碎不全的东西;一些无联系的“事实”或抽象的局部规律。在此基础上,卢卡奇就进一步得出结论:只有当进行设定的主体本身是一个总体时,对象的总体才能加以设定,从而为了进行自我思考,只有不得不把对象作为总体来思考时,才能设定对象的总体。

卢卡奇进一步分析说,古典经济学家与马克思相比较,前者所持的立场是个别资本家的立场,而后者坚定地站在维护整个无产阶级的利益的立场上,由于这一认识主体是不是总体的区别,造成对认识对象的认识上,前者永远是局部的、片面的,后者才是全面的、总体的。

在卢卡奇看来,能够自觉地把自身设定为总体的,惟有无产阶级。因此,真正能总体地认识问题的也只有无产阶级。他认为,总体的方法具有强烈的阶级性,即它只能为无产阶级掌握和利用。其根本原因

正在于,要把认识的对象设定为总体,认识者自身必须首先是一个总体。

卢卡奇关于总体的观点不仅规定对象,而且也规定认识的主体,即要把对象作为一个总体来认识,认识者必须具有总体的眼光的论述,不但使他的总体理论在原有基础上又进了一步,而且用一种特定的方式论证了无产阶级的历史使命。

行动、实践,按其本质是对现实的冲破,是对现实的改造

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家非常重视人的实践,具体论述了如何才能真正做到理论与实践的统一。本命题正是他在论述实践的意义的过程中提出来的。

卢卡奇认为,要真正实现理论与实践的统一,必须做到对现实作总体的考察。破坏对总体的考察,就要破坏理论和实践的统一。马克思把实践的要求放在他关于费尔巴哈的提纲之首。关键在于,怎样来理解实践,他认为,行动、实践按其本质,是对现实的冲破,是对现实的

改变。在卢卡奇看来,只有把实践理解为对现实的冲破和改造,才能充分显示实践的革命本性,不能把任何行为都视为实践。

那么,怎样才能使实践成为对现实的突破和改造呢?他说,现实只能作为总体来把握和冲破,而且只有本身是一总体的主体,才能做到这种冲破。青年黑格尔提出下述原理作为他的哲学第一个要求,并非没有道理:“不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体,而且同样理解和表述为主体。”(《精神现象学·序言》)他认为黑格尔提出了实体即主体的原理,但其并没有使自己的哲学真正实现他的要求。只有马克思才有能力把实现被认识到的总体集中于和局限于历史过程的现实,并借此规定可认识的和必须认识的总体,从而具体地发现这种“作为主体的真实的东西”,并借此确立理论和实践的统一。马克思所发现的“作为主体的真实的东西”就是无产阶级。按照马克思的观点,只有阶级才能在行动中冲破社会现实,并在这种现实的总体中把它加以改变。在不可分的辩证统一中,阶级既是历史一辩证过程的原因,也是它的结果;既是历史一辩证过程的反映,也是它的动力。无产阶级作

为社会思想的主体,一下子扎破了无所作为的困境,即由纯规律的宿命论和纯意向的伦理学造成的困境。

卢卡奇在这里无论是对实践的含义的理解,还是对实现实践的要求的条件分析,都是一种真知灼见。

物化意识必然绝望地陷入拙劣的经验主义和抽象的空想主义这两个极端之中

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家,非常重视阶级意识在历史发展中的作用,他甚至把阶级意识视为与历史同义,这从他的《历史与阶级意识》一书的书名就可以看出。他不但论述了阶级意识的作用,而且分析了阶级意识的特点。本命题正是他在分析无产阶级的阶级意识的特点的过程中提出来的。

卢卡奇认为,无产阶级在还没有达到自己应有的阶级意识之前,其意识便是物化意识。他把物化意识作为无产阶级的阶级意识的对立面加以抨击。他说,物化意识必然

绝望地陷入拙劣的经验主义和抽象的空想主义这两个极端之中。意识因此或者成为事物有规律运动的完全被动的旁观者,或者就是把自己看作是一种根据自己的主观愿望能驾驭自在地无意义的事物运动的力量。前者就是拙劣的经验主义,后者就是抽象的空想主义。

他认为,在机会主义者身上就可以充分地看到物化意识是如何表现为拙劣的经验主义的。机会主义者只注重眼前的利益,崇尚“运动就是一切目的是没有的”,把无产阶级的斗争引向纯经济的斗争,割裂经济斗争与政治斗争的内在联系。机会主义者以讲现实为名,只是停留在经验的范围内思考问题。

他认为,空想主义者则走向了另一个极端。物化意识在他们身上表现了抽象的空想主义。马克思本人曾对这种作为空想主义的物化意识作过深刻的分析。马克思早就指出,意识并不在现实历史发展的彼岸,它不是先由哲学家带到这个世界上来的,因此哲学家高傲地蔑视世界小的斗争是不对的。在马克思那里,“实践批判活动”、“改造世界”已被视为是意识的任务。这样就产生了清算空想主义的哲学基础。意识摆脱了彼岸性来到了社会,并把

社会从迄今为止所走过的道路引上了正确的道路。

卢卡奇在这里对物化意识必然引向两个极端的分析可谓是言近旨远,洞见症结。

从抽象到具体的过渡是思想适应于实在的惟一的办法

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《马克思主义和黑格尔》等著作中提出的一个重要命题。

科莱蒂作为西方马克思主义中的“科学的马克思主义”的一个重要代表人物,坚持思维与存在异质性的学说。他认为,要回到唯物主义的立场,关键在于与黑格尔的主张思维与存在同一的学说决裂,重新坚持康德所强调的思维与存在异质的学说。回到真正的唯物主义立场的第一步就是承认思维与存在的异质性,从根本上切断把实在归结为观念,倒过来又把观念视为实在的本质和主体的唯心主义之路。马克思在哲学上所做的工作正是批判黑格尔的思维与存在的同一说,而强调思维与存在的异质性。本命题正是他在论述马克思如何批判黑格尔的思维与存在同一说的过程中提出

来的。

他认为,马克思对黑格尔哲学的批判和改造的一个重要方面就是从思维与存在异质性出发,重新提出黑格尔从思维与存在同一性出发所引出的政治经济学方法。他说,黑格尔及其信奉者独断主义地把逻辑的方法强加于实在,而马克思则坚决反对这一点,认为实在有自己变化发展的法则,不能把逻辑的法则强加于实在。“马克思对政治经济学方法的全部批判都是建立在认为现实中的对立不能还原为逻辑上的对立这一点的基础之上的。”他认为,马克思通过批判黑格尔的理论所作出的一个重要创造就是提出了从抽象到具体的研究方法。马克思与黑格尔相反,坚持实在的过程和逻辑的过程是并列的,“从抽象到具体的过渡是思想适应于实在的唯一的办法”,而决不能把它同具体本身产生的途径混淆起来。马克思反复强调的是具体的东西作为思想综合的产物,决不能作为研究的出发点,而只能作为归宿。

科莱蒂在这里提出马克思对政治经济学方法的批判是建立在认定思维与存在异质性基础之上的是正确的,他高度肯定马克思从这一立场出发所提出的从抽象到具体的研

究方法,也是正确的。

理论也是一种实践

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《保卫马克思》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞在认识上反对经验主义,推崇理论主义。他对理论与实践的关系作出了独特的解释。本命题正是他在论述理论与实践的关系的过程中提出来的。

阿尔都塞首先解释了什么是实践。他说:“关于实践一般,我是指任何把给予的一定的原料改造成一定的产物的过程。一种由一定的人类的劳动,使用一定的(‘生产’)手段所实现的改造。在任何这样地设想的实践中,决定性的要素既不是原料,也不是产品,而是狭义的实践:创造性劳动本身这个要素。它在一个特定的结构中,使得人们、手段和利用这些手段的技术方法运转起来。”

阿尔都塞根据他对实践所下的这一定义,推论出“理论也是一种实践”。在他看来,理论之所以也是一种实践,主要原因在于理论也具有构成实践的这一定义的三个要素:

其一,它有原材料,即由它加工的思想观念和,“这种要加以改造的原料不是现成的给予、具体的实在,而是一种已经形成的原料,它是由先前的实践的产物——抽象概念所组成的”;其二,它有一定的生产手段,即科学概念的框架;其三,它也有产品,即具体表现为知识的理论成果。而且在这种理论实践中,决定性的因素也正是人的创造性劳动——从抽象到具体的思维活动,人通过思维活动,使思维者与其他要素有机地结合在一起,正常地运转。

阿尔都塞强调实践并不是单一的,“而是有着各种不同的实践”,主要有四种:即经济实践、政治实践、意识形态实践和理论实践。他认为,辩证唯物主义就是“在理论上表述实践一般本质的”、“关于理论实践的理论”。

既然理论本身就是实践,那么,怎样来解释认识的真理标准问题呢?阿尔都塞干脆否认这一问题的存在,认为认识的真理标准问题是一个“虚假”的问题。他说:“理论实践是……它自己的标准,在它本身中间包含有把其产品弄确实的一定的‘协议书’,所建立的科学其本身就提供了它们在认识上的确实性的标准。”

阿尔都塞关于“理论实践”的理论,强调了理论思维对于获得科学认识的作用,这有一定的合理因素。但他对马克思所概括的“感性的具体——抽象——思维的具体”这一人类认识运动,形而上学地分割为前后两段,并且只要后者,不要前者,这样就把作为思维起点的抽象概念变成了“无源之水”、“无本之木”。实际上,把理论本身说成是实践,就意味着贬低实践,意味着认为理论有独立的来源,而不产生于实践。

理论和实践是同一个过程的两个方面

这是德国著名哲学家柯尔施(Karl Korsch, 1886—1961)在《马克思主义和哲学》一书中所提出的一个认识论命题。

柯尔施十分强调理论与实践的统一,但他所说的统一不是指“理论来源于实践,理论反作用于实践”。他从总体性的角度出发,把理论与实践看作是同一个过程的两个组成部分、两个方面,认为两者之间的统一正在于此。

从这种观点出发,柯尔施猛烈抨击把实践看作是认识的基础和检验真理的标准看法。他说,这样

去理解理论和实践的统—,是和马克思斥之为直观的认识论相一致的。认识的行为仍然只是对宇宙消极同化,而马克思主义的要害却恰恰在于使传统的认识解释发生彻底的变化,即认为理论认识并不是对社会运动的单纯反映,而是它的一个组成部分、方面或表现,必须把它解释成运动本身的一个主要组成部分。这首先适用于马克思主义本身。柯尔施认为,马克思主义是无产阶级阶级斗争的一个表现,是革命无产阶级的阶级意识,而不是实证主义者理解的一门“科学”。

根据这种理论实践统一观,柯尔施抨击第二国际考茨基把马克思主义当作一种纯科学理论,认为可以用公认的科学的准确性来确立马克思主义的真理性,而无须涉及其功能的观点。在柯尔施看来,这等于掏空马克思主义的革命内容,把它颠倒成为神秘化的客观主义。

柯尔施的这种理论实践统一观,尽管有其反对第二国际修正主义者使理论脱离无产阶级革命实践的积极一面,但它无疑是建立在唯心主义基础之上的,它必然导致狭隘地从理论的功能上去判断理论的真理性的相对主义。

兴趣是人类生活的基本方向

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《认识 and 人的兴趣》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯在该书中分析了认识 and 兴趣的关系。本命题正是在论述认识 and 兴趣的相互关系的过程中提出来的。

什么是兴趣?他说道:一般说来,兴趣就是乐趣,我们把乐趣同某个对象或某一行为存在的观念联系在一起。兴趣的目的是存在,因为兴趣表现了兴趣的对象同我们需求的能力的关系。不是兴趣以需求为前提,就是兴趣产生需求。

那么兴趣和认识是什么关系呢?他强调:兴趣先于认识,这正好像兴趣只能通过认识得以实现一样。兴趣是认识的基础,也是人类社会前进和发展的基础,如果没有人的兴趣,人类社会休想前进和发展。他把兴趣称之为人类生活的基本方向,认为这些基本方向同人类自身的形成和发展的基本条件是密切不可分的,这些基本方向的目标是远大的,它们不局限于眼前的需要。他说:认识的兴趣从而是一个

彻底的认识论批判只有作为社会理论才是可能的

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯 (Jürgen Habermas, 1929—) 在《认为和人的兴趣》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯的理论研究所矢志不渝的,是立足于对现代社会批判的考察,建立起以人类历史的自我反思为起点的批判理论。为此,他详尽地考察了理论与实践的相互关系。本命题正是他在研究理论与实践的相互关系的过程中提出来的。

他明确地说:彻底的认识论批判只有作为社会理论才是可能的。他以认识与兴趣的关系为核心,对认识论进行批判性考察,重建认识的理论。但这并不是为着引向“形而上学”的重建,因为他对“形而上学”是不感兴趣的。他从“彻底的认识论批判只有作为社会理论才是可能的”这一基本信念出发,使他殚思极虑的恰恰是如何使哲学摆脱作为形而上学的“意识哲学”之“独立性的幻想”,与人们的生活世界建立起密切关系,把被“倒转”了的马克思关于“理论与实践的经典关系”,再

倒转过来,使哲学建立在生活世界基础上,成为以社会合理化为目的的社会理论。

他进一步以“劳动”和“相互作用”的区别为基础,划清自然科学与人的科学在立足点、研究对象与研究方法上的根本区别,强调作为“人的科学”和社会科学必须以人的交往活动为基础、为核心。

哈贝马斯提出本命题其用意是为重建批判的社会理论奠定哲学基础。他要求认识论批判与人们的生活世界密切联系起来无疑是正确的。

反思的权利要求解释学实行自我限制

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯 (Jürgen Habermas, 1929—) 在《评伽达默尔的〈真理与方法〉》一文中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯作为“批判的解释学”的主要代表人物,曾就解释学的一些基本问题与解释学大师伽达默尔展开过激烈的争论。本命题正是在他与后者的争论的过程中提出来的。

解释学的发展显示:从局部解

科学,到一般解释学,再到解释学本体论的发展,始终贯穿一个基本意图,即追求与扩展解释学的“普遍适用性”。虽然这种普遍性要求,曾受到某些解释学家的怀疑,但伽达默尔一再坚持说:解释学观点的普遍性“不能被任意地限制和丢弃”。^{*}

哈贝马斯针对伽达默尔的这种态度,向解释学家提出了一个深具挑战性的问题:解释学具有普遍适用性吗?解释学应不应该有个适用限度?他明确地说,反思的权利要求解释学实行自我限制,并指出解释学的普遍适用性要求是“错误的要求”,强调“解释学理解限度”和“解释学限度”。

哈贝马斯之所以限制解释学的普遍适用性要求,其理由是:在他看来,人们在使用交往能力的过程中,实际上存在着一贯被曲解的交往现象,而人们不论多么娴熟地运用自己的交往能力,都不可能依靠“日常交往结构”去澄清特别不可理解的表述之意义,从而使人们产生了“解释学限度的体验”。

哈贝马斯提出限制解释学的普遍适用性要求是正确的,他所陈列的理由也是成立的。

真正的哲学知识是知觉

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《哲学赞词》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂认为,为了要解释生理的东西和心理的东西、物质和精神、客观和主观的相互关系,就必须描述和揭示人的存在的结构,描述和揭示人的意识和行为结构。本命题正是他在进行这种描述和揭示的过程中提出来的。

他把这一结构分为四个彼此关联、但又有区别的境界,即知觉境界、运动性境界、社会性境界和认识境界。

在他看来,在这些境界中,惟有知觉境界具有始源的、决定性的意义,其他三个境界都是建立在知觉境界的基础上的。描述和揭示人的存在以及人的意识与行为的结构首先就是描述和揭示人的知觉的结构。

正是从这一基本观点出发,他得出结论:哲学研究的领域首先就是知觉的领域。他说:“真正的哲学知识是知觉”。因为“知觉的世界被假定为经常是一切合理性、一切价值和一切存在的基础”。

梅劳-庞蒂一生写了两本主要哲学著作,即《知觉现象学》和《行为结构》,都是致力于对知觉结构的描述。

尽管梅劳-庞蒂并没有把人的存在的其他境界都归结为知觉境界,也没有认为对其他境界的研究都可以归结为对知觉结构的描述,但实际上他对其他境界的论述毕竟是以对知觉的论述为基础的。所以分析梅劳-庞蒂的哲学首先应当分析其知觉理论。而梅劳-庞蒂的哲学其真正的影响力也正是在这里。

辩证的总体观是能够在思维中再现和把握现实的惟一方法

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇推崇总体性方法,而把自然科学的方法作为总体性的方法的对立面加以批判。本命题正是他在论述总体性方法的意义的过程中提出来的。

他强调,只有在这种把社会生活中的孤立事实作为历史发展的环节并把它们归结为一个总体的情况下,事实的认识才能成为对现实的认识。他还指出,马克思的名言:

“每一个社会中的生产关系都形成一个统一的整体”(《马克思恩格斯全集》,中文第1版,第4卷,第144页),是历史地了解社会关系的方法论的出发点和钥匙。所有孤立的部分范畴都能作为任何社会始终都有的东西来孤立地考虑和对待,但是这些单独的孤立的部分所经历的变化,并不能清楚地明确地说明社会发展的各个阶段的真正区别。这些区别只有在各阶段与整个社会的关系的历史总过程中才能真正辨明。他的结论是,这种辩证的总体观似乎如此远离直接的现实,它的现实似乎构造得如此“不科学”,但是在实际上,它是能够在思维中再现和把握现实的惟一方法。他在这里特别强调“惟一”两字,因为在他看来,除了这种方法其他的方法都不能把握现实。

卢卡奇指出,资产阶级庸俗经济学的研究方法就是一种反总体性的方法,它模糊资本主义社会历史的、暂时的性质。它的各种规定带有适合一切社会形态的无时间性的永恒的范畴的假象。而庸俗的马克思主义者完全步资产阶级庸俗经济学家的后尘。在庸俗的马克思主义者那里,辩证的、总体的方法被取消了,各部分不从整体来理解,相反,

整体被当作不科学的东西被抛弃，或者退化成了不过是各部分的“观念”或“总合”。随着总体的被取消，各个孤立的部分的反思联系似乎就是适应一切人类社会的没有时间性的规律。

卢卡奇的总体性的方法显然取自于黑格尔哲学，是他用黑格尔主义来理解马克思主义的一个典型事例。但他的总体性方法确实对庸俗的马克思主义给予了致命的打击，有助于人们正确地理解和把握现实。

客体的可知性随着我们对客体在其所属总体中的作用的掌握而逐渐增加

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇推崇总体的认识方法，他认为惟有这种方法才能把握事物的本质。本命题正是他在论述这种方法的实质的过程中提出来的。

我们如何正确地认识客体？卢卡奇历来提倡相互作用的观点，即在相互作用中来理解客体。他认为，这里必须要说明的正是“相互作用”的含义。他强调，我们不能停留

在相互作用这个范畴上。如果说相互作用仅仅是指两个一般不变化的客体彼此发生因果关系的影响，那么我们就不会向正确把握客体有丝毫靠近。庸俗唯物主义者的片面因果关系就是这种情况。我们所说的相互作用必须超出本来不变化的客体之间的相互作用。它必须在它同整体的关系中走得更远：因为这种关系决定着一切认识客体的对象性形式。与认识有关的一切实质变化都表现为与整体的关系的变化，从而表现为对象性形式本身的变化。他运用马克思的话具体解释说，黑人就是黑人，只有在一定的关系下，他才成为奴隶。纺纱机是纺棉花的机器。只有在一定的关系下，它才成为资本。脱离了这种关系，它也就不是资本了，就像黄金并不是货币，砂糖并不是砂糖的价格一样。

卢卡奇的意思是，必须在相互作用中认识客体这并没有错，但必须在相互作用前加上“辩证的”三个字，即在辩证的相互作用中来认识客体。他强调说，一切社会现象的对象性形式在它们不断的辩证的相互作用的过程中始终在变。正是从这里出发，他进一步得出结论：客体的可知性随着我们对客体在其所属总体中的作用的掌握而逐渐增加。

他说,这就是为什么只有辩证的总体观能够使我们把现实理解为社会过程的原因。认识现象的真正的对象性,认识它的历史性质和它在社会总体中的实际作用,就构成认识的统一不可分的行动。

卢卡奇在这里强调必须在辩证的、动态的相互作用中来认识客体,必须通过掌握客体在其所属总体中的作用来认识客体,都是十分深刻的见解。

辩证的说明有其限度

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在一次题为《科学和辩证法》的哲学讨论会上的发言中提出的一个重要命题。

萨特早在1960年出版的《辩证理性批判》一书中就公然否认自然辩证法的存在。自此以后,这一观点遭到了包括法国著名马克思主义研究者伽罗迪等人的严厉驳斥。为了回击这些人,他在一次哲学讨论会上作了题为《科学与辩证法》的发言,详细地论述了自己的辩证法理论,特别是论证了“自然辩证法”的不可能存在。本命题正是他在这次发言中提出来的。

萨特认为,有些人确认“自然辩证法”的理由是知识应该是统一的,即坚持“知识统一性的认识论原理”。这种统一要求各门科学的对象本身都是一种辩证的对象。在他看来,这一“理由”的实质是,抹杀社会现象和自然现象的区别,打着知识统一性的旗号,只因社会现象是辩证的,就武断地得出结论,自然现象也是辩证的。

他说,人是生活在自然之中的,人类生活现象与自然现象有着密切的联系,但是,两者毕竟有着根本的区别。在这种情况下,就不能寻求适合于人类生活现象与自然现象的普遍规律,不能认为适合于人类生活现象的规律对自然现象也是适合的。只有机械的、唯心主义的理解,才会用某一种社会事实来片面理解这样或那样的自然现象。他还说,我之所以强调人类生活现象与自然现象的区别,强调不存在适合于一切领域的普遍规律,“不是为了要恢复已全然过期的机械论,而只是要强调历史辩证法的特殊性质,以及强调就我们远离人类社会领域而具有的知识和信念的局限性。换句话说,强调辩证的说明有其限度”。

萨特在这里通过分析人类生活现象与自然现象的区别来论证辩证

的说明有其限度,即论证辩证法只适用于人类生活领域。显然他否认“自然辩证法”的根本出发点仍然是存在主义。

辩证的关系不存在于自然本身中,而是存在于人对自然的认识中

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在一次题为《科学与辩证法》的哲学讨论会上的发言中提出的一个重要命题。

萨特早在1960年出版的《辩证理性批判》一书中就公然否认自然辩证法的存在。自此以后,这一观点遭到了包括法国著名马克思主义研究者伽罗迪等人的严厉驳斥。为了回击这些人,他在一次哲学讨论会上作了题为《科学与辩证法》的发言,详细地论述了自己的辩证法理论,特别是论证了“自然辩证法”的不可能存在。本命题正是他在这次发言中提出来的。

萨特认为,有些人论证“自然辩证法”存在的“理由”是:反映自然现象的具体自然科学,例如物理学、生物学、化学,往往是一些辩证的知识,既然自然是辩证的,那它的对

象——自然界也必然是辩证的。他强调,这一“理由”也不能足以说明“自然辩证法”的存在,因为自然科学是一种人对自然的认识,而人对自然的认识只是人的构造,即使它是辩证的,它也只能说明人的理性是辩证的,而不能证明自然本身是辩证的。

他说,马克思本人在研究人的时候发现:在我们自身和我们之外,自然绝非作为物自体而为我们所掌握的。自然是在产生各种社会体制的生产过程中被认识的。各种社会体制之所以使自然起作用,是由于自然已经完全与作为一个层次的人类结合在一起了。在这里,辩证关系是始终存在的,但它不存在于自然本身中,而是存在于人对自然的认识中。例如,人们可以看到格陵兰岛上爱斯基摩人的社会,在一个始终不变的寒冷事实面前,适应下来了,固定下来了。在这里,“寒冷,对于人来说,并不是一种辩证现象,它自身如何,都无关紧要”,真正的辩证关系体现在“他们那个社会是怎样认识寒冷,组织起来与寒冷作斗争”。基于这样的分析,他得出结论:“一般说来,在人的水平上是有有一个辩证真理的,它是完全可以理解的,而且一旦被理解了,它就在已

知的自然环境的作用下确定自己,但是谁也不必肯定它自身即是自然辩证法。”

萨特在这里通过分析人对自然的认识与自然本身的区别来论证辩证关系不存在于自然本身中,而只存在于人对自然的认识中。显然,他所作的这一区分以及由此得出的结论都是一种存在主义的观点。

当人们把辩证法输入自然界时, 辩证法的可理解性顿时消失

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在一次题为《科学与辩证法》的哲学讨论会上的发言中提出的一个重要命题。

萨特早在1960年出版的《辩证理性批判》一书中就公然否认自然辩证法的存在。自此以后,这一观点遭到了包括法国著名马克思主义研究者伽罗迪等人的严厉驳斥。为了回击这些人,他在一次哲学讨论会上作了题为《科学与辩证法》的发言,详细地论述了自己的辩证法理论,特别是论证了“自然辩证法”的不可能存在。本命题正是他在这次发言中提出来的。

萨特认为,承认“自然辩证法”

的存在,会在理论上带来灾难性的后果,后果之一就是使辩证法的可理解性消失了。可理解性概念是萨特辩证法中的核心概念之一。按照萨特的解释,它指的是易懂性、明晰性和自明性,即对整体的可知性,对于理性解释的可能性。在他看来,把辩证法局限于社会历史领域,辩证法就具有可理解的特点,可一旦超出了这一领域,这一特点就消失了。他说:“自然界的一些系统不是真正辩证的,因为这些总体不是发生的总体,而是一些没有历史的结构,而且外在性是它们的规律。因此,当人们把辩证法输入自然界时,辩证法的可理解性顿时消失。”他还说,“对于马克思来说,正如对于黑格尔来说一样,——尽管他把辩证法头足倒置了——正是人类现实的总体这个观念,使得人类现实发展的每一辩证的环节成为可理解的”,反之,“如恩格斯那样,只限于列举辩证法的规律,而这些规律的每一条都不是作为揭示辩证法的一个‘侧面’的时候,那么,辩证法的可理解性是不可能出现的。”

萨特在这里把承认自然辩证法的存在与辩证法的可理解性的消失联系在一起,是一种出于其独特的存在主义的马克思主义的观点所作

的论证。

辩证法的特性其本身就是人类的特性

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”的集大成者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980), 在一次题为《科学与辩证法》的哲学讨论会上的发言中提出的一个重要命题。

萨特早在1960年出版的《辩证理性批判》一书中就公然否认自然辩证法的存在。自此以后, 这一观点遭到了包括法国著名马克思主义研究者伽罗迪等人的严厉驳斥。为了回击这些人, 他在一次哲学讨论会上作了题为《科学与辩证法》的发言, 详细地论述了自己的辩证法理论, 特别是论证了“自然辩证法”的不可能存在。本命题正是他在这次发言中提出来的。

他认为, 承认物质自然界存在普遍的辩证规律, 会陷入“十足的神学”。他这样“义正词严”地对“信奉自然辩证法”的马克思主义者提出责问: 你们否认人突然而不可思议地出现在自然中, 这种突然性使得人们说: 是上帝创造了人。然而, 如果我们用一种普遍而非常严密的规

律来代替上帝创造论, 即根据物质而创造出我们遇到的一切形式, 那么这种唯物主义的尝试恰恰是一种新的神学, 因为惟有上帝才能知道有这样一种规律, 而且惟有上帝才能创造这样一种规律。萨特的意思是, 承认能适用于包括自然界在内的普遍规律的存在, 必然会推导出上帝的存在, 这与神学没有什么区别。在他看来, 全部问题可归结为: 应该不应该承认辩证法的特性其本身就是人类的特性? 即应该不应该承认辩证法是和这个物质的和有机的存在物——人联系在一起的? 如果是的话, 人们在自然界中只能发现辩证过程的非常粗糙的、非常晦涩的和处于极低进化阶段的形式。

萨特在这里强调的是辩证法必须与人联系在一起, 根源于人的实践。本命题的宗旨就是强调辩证法的特性与人的特性的一致性。这显然出于其突出“主观性”的存在主义的基本立场。

辩证方法不管讨论什么主题, 始终是围绕着一个问题转, 即认识历史过程的总体

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历

史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”的开创者,不仅在马克思主义研究史上最早提出马克思主义的辩证法只局限于社会历史领域,而且最早强调马克思主义的辩证法观察社会历史时一个最突出的特点就是将其视为一个总体。本命题很好地体现了卢卡奇的这一基本思想。

他说,辩证方法不管讨论什么问题,始终围绕着同一个问题转,即认识历史过程的总体。所以,对辩证方法来说,“意识形态的”和“经济的”问题都失去了自己互有的、固定不变的异性,并相互汇合起来。某一问题的历史实际上变成诸问题的历史。某一问题的文献表达方式,表现为某一历史整体的表达方式,表现为这一历史整体的各种可能性、界限和问题的表达方式。因此,从文献上探讨某一问题,能够最完全地表达历史过程的难点。哲学变成历史哲学。

卢卡奇提出这一命题的本意在于强调马克思的辩证法的特征是把社会历史视为一个整体。从而他在提出这一命题的同时,又指出工人运动中的机会主义和修正主义者的主要错误就在于丢掉了马克思的辩

证法、丢掉了用总体的观点观察社会历史。他说,只要抛弃总体的观点,抛弃辩证方法的出发点和目的、前提和要求;只要把革命不是理解为变化过程的因素,而是理解为同整个发展分离开来的孤立行动,那么马克思的革命方面就必定表现为向工人运动的原始时期倒退,向布朗基主义倒退。而马克思主义的整个体系也就同作为总体范畴统治地位的产物的革命原则一起瓦解。

卢卡奇对马克思主义辩证法定位为始终围绕着认识历史过程这同一个问题转,表达了“西方马克思主义”的一个基本立场,尽管对这一立场在多大程度上是正确的尚有争论,但其已产生了深远的影响则是一个不争的事实。

辩证法是行动的活的逻辑

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在《辩证理性批判》一书中提出的一个重要哲学命题。

萨特作为一个“西方马克思主义”者,所坚持的一个基本观点是“辩证法是一种总体化的活动”,并且只适用于社会历史范畴。不仅如

此,他还从“辩证法是一种总体化活动”进一步推论出“辩证法是行动的活的逻辑”。萨特是这样推论的:既然“辩证法是一种总体化活动”,而这种“总体化”又是不断发展着的、变化着的、活生生的,那么,这种“总体化”不可能是别的什么,而只能是人的活动。只有人的实践才具有这样的特征。萨特由此得出结论,把辩证法理解成“总体化”与理解成人的实践是一回事。这就是说,“辩证法是行动的活的逻辑”,即辩证法就是人的实践。

正因为萨特把辩证法与“总体化”,进而与人的实践联系在一起,所以他又提出:作为总体化的实践不可能归结为个别活动的简单总和,但每一个活动又整个地表现着全部实践。实践的总体化不断地更新着总体的各部分,从而不断地超越原有的总体状态,不断地调整着整体。正是在这一意义上,他强调,实践使得总体表现为一个过程,表现为正在进行或正在构成的发展。

萨特关于辩证法只能在实践之中才能得以理解的观点也导源于此。在他看来,正因为“辩证法是行动的活的逻辑”,所以实践是辩证法的真正领域,辩证法的规律只能在总体化活动中,在人的实践中才获

得自身的意义,在总体化之外,在实践之外,它们是不可理解的。从这里出发,他进一步指出:辩证法的规律既不是三条,也不是十条,而只有一条,这就是作为总体化的辩证法,作为实践的辩证法。

萨特把辩证法与人的实践联系在一起,把辩证法等同于“人的行动”,是他的用存在主义改造马克思主义的总的计划的一个重要组成部分。

辩证法既是主体的,也是客体的

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《理论与实践》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯竭力提倡辩证法,但他的辩证法是所谓“解释学的辩证法”。本命题正是在他论述其“解释学的辩证法”的过程中提出来的。

他既不赞成黑格尔的辩证法,因为黑格尔的绝对精神的思辨和辩证法的“本体论化”,是哈贝马斯所不能容忍的;他也不赞成马克思主义传统意义上的辩证法(具体指恩格斯以来的马克思主义辩证法),因为他也不能容忍唯物主义的思辨及其把辩证法“本体论化”倾向。为了

否定恩格斯以来的马克思主义辩证法理论,他沿袭了由卢卡奇所开创、由法兰克福学派所继承的“主体—客体的辩证法”理论,明确说“辩证法既是主体的,也是客体的”。

在他看来,之所以说“辩证法既是主体的,也是客体的”,主要在于辩证法只不过是主体和客体的相互作用于历史的实践活动所产生的,从而辩证法“在本质上是历史的”。他用卢卡奇的话来表达,辩证法是阶级意识中“引起社会的自我反思的辩证法”。

从对辩证法的这种理解出发,他又把恩格斯与马克思对立起来,指责恩格斯及其追随者违背了马克思的原意,“把历史辩证法降格为自然辩证法与逻辑学这样的科学”。

哈贝马斯的“解释学的辩证法”完全继承了“西方马克思主义”的传统。

交往的关系是辩证法的网络

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《社会科学的逻辑》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯把自己的辩证法称之

为“解释学的辩证法”。他大谈“解释学的辩证法”在改善人们语言关系、走向社会全面谅解中的作用。本命题正是在他论述其“解释学的辩证法”与交往理论的相互关系的过程中提出来的。

他强调,他的“解释学的辩证法”不同于“历史的解释学科学”。因为经济学、政治学、法律学等等作为“历史学的解释学科学”,虽然以“解释学的解释”为基本方法,但是它们仅分别处理社会生活实践中所产生的某一类具体问题。而“解释学的辩证法”则高瞻远瞩,总览社会总体,考虑的是如何实现人类的主要目标——实现交往行为的合理化。

“交往”的问题在哈贝马斯的“解释学的辩证法”中占头等重要的地位。他说:交往的关系是辩证法的网络。

从“交往的关系是辩证法的网络”这一基本认定出发,他又把自己的“解释学的辩证法”称之为“交往的辩证法”。又由于在他看来,人的解放就是实现其交往行为的合理化,所以他有时称自己的“解释学的辩证法”为“解放的辩证法”。这样,在他那里,“解释学的辩证法”、“交往的辩证法”、“解放的辩证法”完全

是相通的。

哈贝马斯突出交往关系在辩证法中的地位,本身无可厚非,问题在于,他把辩证法的所有内容都归结为研究交往问题就非常片面了。

辩证规律就是社会被我们自己所总体化和我们自己被社会运动所总体化

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在一次题为《科学与辩证法》的哲学讨论会上的发言中提出的一个重要命题。

萨特早在1960年出版的《辩证理性批判》一书中就公然否认自然辩证法的存在。自此以后,这一观点遭到了包括法国著名马克思主义研究者儒罗迪等人的严厉驳斥。为了回击这些人,他在一次哲学讨论会上作了题为《科学与辩证法》的发言,详细地论述了自己的辩证法理论,特别是论证了“自然辩证法”的不可能存在。本命题正是他在这次发言中提出来的。

他认为,欲知辩证法是否适用于自然界,关键在于搞清楚辩证法究竟是什么。他说:“辩证的规律就是社会被我们自己所总体化和我们

自己被社会运动所总体化。简言之,辩证法不是别的,只不过是实践。同时,实践就是产生和保持自己的整体,也可以把它叫做行动的逻辑。”萨特这里讲得很清楚,他把辩证法等同于实践,等同于总体化。而他所说的“总体化”也就是“社会被我们自己所总体化和我们自己被社会运动所总体化”,也就是作为主体的人与社会运动相一体、融合。他进一步指出,按照自然界的性质,它本身不具有总体化运动,不存在与作为主体的人相一体、融合的过程,所以自然界当然不具有辩证法。

萨特提出在社会与人的相互关系中存在“社会被人所总体化和人又被社会运动所总体化”这一事实,这是一个十分正确的论断。问题在于,他由此进一步作出推论,人与社会没有多少区别,两者完全一体,这显然是一种片面推崇“主观性”的存在主义偏见。而且,他提出本命题的根本宗旨是重新确立辩证法的性质并在此基础上否认自然辩证法的存在。当然,这也不能为人们所赞同。

辩证法无非是连续的直觉

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主

义”的主要代表人物梅劳-庞蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961), 在《辩证法的历险》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂之所以在西方理论学术界享有一定地位, 一个重要原因是他对卢卡奇于本世纪 20 年代初开创的“西方马克思主义”在理论上作了总结和归纳。本命题正是他在进行这种总结和归纳的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂归纳出, 突出主体能动作用的“主、客体辩证法”是由卢卡奇开创的“西方马克思主义”的基本内容之一。他指出, 主体和客体关系这一老问题, 一经卢卡奇“安放为历史的项目”以后, 就有了转变, “因为这里的客体, 就是其他主体留下的痕迹, 而主体, 即历史的知性, 放在历史的线索之中, 也就从而能够自我批评了”。他还指出, 卢卡奇把主体与客体的概念相对化, 使其找到了一种总体。“卢卡奇所说的总体, 用他自己的话说, 就是‘经验的总体’, 那不是一切可能的和现实的事物, 而是我们所知的一切事实有连贯的汇集。当主体在历史中认识到自己, 而又在自身中认识到历史之时, 他并没有像黑格尔主义哲学家所认为的那样, 主宰了整体, 但

至少他是投到一个总体化的任务里面去了。”这样, 在卢卡奇那里, “辩证法就是连续的直觉”。

梅劳-庞蒂所提出的本命题, 是对由卢卡奇开创的“西方马克思主义”的“主、客体辩证法”内容与特征的一种表述。

辩证法就是对有后果的历史的持续阅读

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961), 在《辩证法的历险》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂之所以在西方理论学术界享有一定地位, 一个重要原因是他对卢卡奇于本世纪 20 年代初开创的“西方马克思主义”在理论上作了总结和归纳。本命题正是他在进行这种总结和归纳的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂归纳出, 突出主体能动作用的“主、客体辩证法”是由卢卡奇开创的“西方马克思主义”的基本内容之一。他指出, 主体和客体关系这一老问题, 一经卢卡奇“安放为历史的项目”以后, 就有了转变, “因为这里的客体, 就是其他主体留

下的痕迹,而主体,即历史的知性,放在历史的线索之中,也就从而能够自我批评了”。他还指出,卢卡奇把主体与客体的概念相对化,使其找到了一种总体。“卢卡奇所说的总体,用他自己的话说,就是‘经验的总体’,那不是一切可能的和现实的事物,而是我们所知的一切事实有连贯的汇集。当主体在历史中认识到自己,而又在自身中认识到历史之时,他并没有像黑格尔主义哲学家所认为的那样,主宰了整体,但至少他是投到一个总体化的任务里面去了。”这样,在卢卡奇那里,“辩证法就是对有后果的历史的持续阅读”。

梅劳-庞蒂所提出的本命题,是由卢卡奇开创的“西方马克思主义”的“主、客体辩证法”内容与特征的一种表述。

辩证法就是主体与客体之间痛苦的关系,无休止的交换的复原

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《辩证法的历险》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂之所以在西方理论

学术界享有一定地位,一个重要原因是他对卢卡奇于本世纪20年代初开创的“西方马克思主义”在理论上作了总结和归纳。本命题正是他在进行这种总结和归纳的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂归纳出,突出主体能动作用的“主、客体辩证法”是由卢卡奇开创的“西方马克思主义”的基本内容之一。他指出,主体和客体关系这一老问题,一经卢卡奇“安放为历史的项目”以后,就有了转变,“因为这里的客体,就是其他主体留下的痕迹,而主体,即历史的知性,放在历史的线索之中,也就从而能够自我批评了”。他还指出,卢卡奇把主体与客体的概念相对化,使其找到了一种总体。“卢卡奇所说的总体,用他自己的话说,就是‘经验的总体’,那不是一切可能的和现实的事物,而是我们所知的一切事实有连贯的汇集。当主体在历史中认识到自己,而又在自身中认识到历史之时,他并没有像黑格尔主义哲学家所认为的那样,主宰了整体,但至少他是投到一个总体化的任务里面去了。”这样,在卢卡奇那里,“辩证法就是主体与客体之间痛苦的关系,无休止的交换的复原。”

梅劳-庞蒂所提出的本命题,是

对由卢卡奇开创的“西方马克思主义”的“主、客体辩证法”内容与特征的一种表述。

对于辩证方法说来,中心问题乃是改变现实

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇在马克思主义研究史上最早反对按照近代形而上学的哲学思维方式来理解马克思的哲学,他认为马克思的哲学已超越了近代哲学,即马克思的哲学已不再把探究世界的本源,不再把追问物质与精神谁是第一性谁是第二性作为自己的宗旨,马克思的哲学已回到了生活世界,把研究人的实践活动,探讨人如何通过自己的活动改变世界作为自己的目的。本命题正是在阐述这一基本观点的过程中提出来的。

卢卡奇把马克思的哲学归结为辩证法,但他同时又指出,这种辩证法不是传统马克思主义所理解的关于自然界、人类社会和人的思维的客观规律。他把马克思主义辩证法理解成是一种主客体辩证法,是一种关于主体如何与客体发生作用的辩证法。从这里引开去,他便说道,

对辩证方法说来,中心问题乃是改变现实。生活、实践的观点是马克思的哲学的基本点,也是马克思的辩证方法的基本点。

在卢卡奇看来,认为马克思的辩证方法的中心问题乃是改变现实,是与恩格斯对马克思的辩证方法的解释完全对立的。他坚决反对恩格斯对马克思的辩证方法的科学主义解释,即把辩证法说成是客观规律本身,并在此基础上把马克思的辩证法等同于自然辩证法。他说,恩格斯不提历史过程中的主体和客体之间的辩证关系,不提辩证法的宗旨是对客观世界的改造,这样,辩证的方法就丧失了革命性。这样做的最后结果是,辩证法成了传统马克思主义的“社会学”或“经济学”的装饰品,成了马克思主义借以强奸事实的空洞结构,实际上也就等于从历史唯物主义方法中去掉了辩证法。卢卡奇指出,当年伯恩斯坦也曾竭力把马克思的辩证法科学化,但伯恩斯坦把马克思的辩证法科学化得出的现实的政治结论和经济结论,已清楚地表明了这条路是通向何处的。伯恩斯坦的行径表明了,如果建立一种彻底的机会主义理论,一种没有革命的“进化”理论,没有斗争的“长人”社



说,只有把历史中存在的各个环节视为是一种动态的辩证的关系,才能透过这些环节表面上的自主性和独立性,而真正把握其内在联系。

尽管卢卡奇在这里的基本的出发点还不源自于黑格尔哲学的总体观,但他强调认识和解释历史必须借助于辩证法,必须运用总体的方法,则是非常深刻的。

辩证法必须来自一个个的个人

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在《辩证理性批判》一书中提出的一个重要命题。

萨特与其他“西方马克思主义”理论家一样,强调马克思主义哲学只适用于社会历史领域,力图把自然辩证法和辩证唯物主义从马克思主义哲学中清除出去。他说,他写作《辩证理性批判》就是为了给辩证理性确立一个范围,这就是只适用于社会历史领域。本命题正是他在论证为什么辩证法只适用于社会历史领域的过程中提出来的。

他主要从辩证法的来源上来加以说明。他强调,辩证法只能来源于个人的实践。什么是辩证法?他说,辩证法是由人内部的非理性的

意识活动所支配的个人的活动,即“个人的实践”。这就是说,辩证法不是人以外对象所固有的,而只是人所创造的,它以人的个人实践为源泉,离开了个人就不可能有辩证法。他说:“如果我们不想把辩证法重新变成一种新的法则和形而上学的宿命,那么,它必须来自一个个的个人,而不是来自我所不知道的什么超个人的集合体。”

他认为现代马克思主义者对待辩证法的根本错误,就在于他们不是从个人内部的实践,而是从个人以外的自然界去发现辩证法,这样,他们就使辩证法变成了脱离了人的,从而也失去了一切丰富内容的抽象的教条,变成了形而上学的公式,变成了不可理解的神秘的宿命论。

为了对辩证法有正确的理解,他主张,必须摒弃现代马克思主义者的这种观点,把辩证法引导到它的根源上去,即引导到个人的实践上去。既然辩证法的存在以及对它的理解都取决于个人,那么,这种辩证法就只能是人学辩证法。他说,要把这种“人学辩证法”确定为人学的普遍适用的方法和普遍适用的规律。

萨特在这里用于论证的方法和

所得出的结论都是站不住脚的。在这个问题上,他遭到了包括法国著名马克思主义研究者伽罗迪在内的许多人的驳斥。显然,反驳者们无疑是正确的。

辩证法即是整体化

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在《辩证理性批判》一书中提出的一个重要命题。

萨特与其他“西方马克思主义”理论家一样,强调马克思主义哲学只适用于社会历史领域,力图把自然辩证法和辩证唯物主义从马克思主义哲学中清除出去。他说,他写作《辩证理性批判》就是为了给辩证理性确立一个范围,这就是只适用于社会历史领域。本命题正是他在论证为什么辩证法只适用于社会历史领域的过程中提出来的。

萨特除了通过从辩证法的来源上说明辩证法只适用于社会历史领域外,还从辩证法的内容上加以论证。他认为,辩证法的内容就是整体化,辩证法即是整体化,而整体化仅仅存在于人类社会中,而不存在于自然界。他说:“如果辩证法是存在的,那它只能是通过众多的整

体化的单一性达到的具体的整体化的整体化。”他所谈整体化指的是整体的东西的形成,或者说是实现整体的运动。社会历史领域的规律就是指社会历史的一种整体化运动,在个人的实践的基础上的社会整体化运动。社会整体化以个人整体化为前提,而个人的整体化又体现于个人的实践、行为中。他认为,这种为人的实践、行为所实现的从个人到社会的整体化运动,正是辩证法的根本含义。

自然界为什么没有辩证法?因为自然界没有整体化运动。这首先因为人总是外在于自然界,把自然界当作外在性来理解,人与其社会构成一个整体,而不与自然界构成一个整体,在自然界中不能由人的实践来实现整体化;其次因为自然界是无限的,无论从它的各个层次和整个自然界来说,都永远是无限的,而无限的东西不能构成一个现实的整体,自然界不可能有一个统一的整体。

萨特在这里用于论证的方法和所得出的结论都是站不住脚的。在这个问题上,他遭到了包括法国著名马克思主义研究者伽罗迪在内的许多人的驳斥。显然,反驳者们无疑是正确的。

个人的实践体现了最纯粹的辩证法

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在《辩证理性批判》一书中提出的一个重要命题。

萨特从马克思主义中引进“实践”这一概念。他用此来规定人与外界的联系。在他那里,实践和总体化运动是同义的,从而他说:辩证法只不过是实践。本命题正是他在论述作为辩证法的“实践”的特征的过程中提出来的。

萨特强调实践的主体乃是个人。这是因为,实践实际上就是“在环境的客观条件和可能性的客观结构之间展开的计划”,而“计划”作为主观意图只能是个人具有的,这种个人具有的主观意图也是体现着总体化运动的“可理解性的要求”。个人在实践中,是自我设计者和自我创造者,是内在于运动之中的,因而个人对于实践以及实践中外界和自身,就能通过自我的“洞察”达到“理解”。在个人实践中,人是自由的;外界的必然性是从属的,是被自由地克服的。在萨特看来,这是“最纯粹形式”的总体化运动,正是在这一

意义上他说:个人实践体现了最纯粹的辩证法。他还反复强调,他的辩证法只能从个人出发,“而不是从任何超个人的集合出发”。他认为以集团主体的实践,即社会实践是不同程度地“反辩证法”的,他把这类反辩证法的实践称为“惰性实践”。他的理论的一个主题就是要论证辩证法的实践怎样变成反辩证法的“惰性实践”的。

萨特从其对辩证法和实践的特理解出发,提出个人实践体现了最纯粹的辩证法,这与其突出个人的存在主义的基本立场是一致的。他在这里对辩证法和实践的解释都与马克思主义迥然不同。

矛盾是由多元决定的

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《保卫马克思》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞用结构主义的方法解释马克思主义,所得出的一个重要结论是“矛盾是由多元决定的”。他的“矛盾多元决定论”大致包括两层含义:其一,在一个复杂的事物的发展过程中,并不是只有一个矛盾自始至终在起作用,而是由众多

的矛盾共同起作用,矛盾没有主要矛盾和次要矛盾之分,各个矛盾所起的作用是相等的。“当‘各种矛盾’不可思议地集合起来起同一种作用的时候,所谓一般的矛盾的单纯的、惟一的作用就谈不上。”其次,在一个矛盾的诸方面中,也不是由某个方面起决定作用,这个矛盾的性质是由各个方面共同决定的。矛盾的方面没有主要的和非主要的之分,“矛盾是被各个方面和各个层次所决定的,因此,我们可以说,矛盾,在它的原则上,是被多元地决定的东西。”

他把这种“多元决定”的矛盾观运用于社会历史领域,就形成了“多元决定”的历史观。根据“矛盾多元决定论”的第一层含义,决定社会发展的并非只有生产力和生产关系这对矛盾,而且还有许许多多的其他矛盾。生产力和生产关系的矛盾不仅谈不上“惟一作用”,而且连“主要作用”也谈不上。根据“矛盾多元决定论”的第二层含义,在影响社会发展的生产力与生产关系、经济基础和上层建筑的矛盾中,并非永远是生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑,而是生产力与生产关系、经济基础与上层建筑“交替地起决定作用”。在他看来,只要承认上

层建筑的相对独立性,也就等于起决定作用的并不固定在一个层次上。他说:“人们只要承认上层建筑是特殊的和独立的,所以也就是不能还原为单纯的现象的一种现象的存在,那么,这种多元决定就是不可避免的而且是可以思维的。”

阿尔都塞的这一“矛盾多元决定论”的错误是把决定作用与相互作用截然分割开来,绝对对立起来,按照形而上学的思维方式,主张“要么这样,要么那样”。如果承认经济基础的决定作用,坚持一元论,就是否认经济基础与上层建筑的相互作用,否认整体结构;如果承认整体结构和经济基础与上层建筑的相互作用,就必须否认经济基础的决定作用,否认一元论。可见,常常以“辩证学者”自诩的阿尔都塞其实并不真正理解辩证法。

矛盾即是非同一性

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《否定的辩证法》一书中提出的一个具有很大影响的哲学命题。

阿多诺作为法兰克福学派的主要成员,对该学派的主要贡献就是

系统地阐述了该学派的理论基础——“否定的辩证法”。他在他的辩证法前冠以“否定的”三个字，一是为了区别以往的辩证法，二是为了表示自己的彻底性。本命题正是在他论述其否定的辩证法的基本内容，特别是在论述其否定的辩证法的彻底性的过程中提出来的。

在他看来，否定的辩证法的彻底性就在于用“非同一性”代替“同一性”。他首先论证了事物自身是非同一的，接下来他就进一步论证说，事物都是矛盾体，既然事物都是非同一性的，那么，矛盾也是非同一性的。由此出发，他提出了“矛盾即是非同一性”的著名命题。

他强调矛盾在辩证法中的突出的地位，认为辩证法的根本任务就在于研究矛盾，正确地表述矛盾，并赋予矛盾特殊的含义。他提出，他所说的矛盾不同于黑格尔所说的矛盾，黑格尔把矛盾看成是对立面的同一，而实际上矛盾应是排斥这种同一性的。他认为，同一与非同一是绝对地对立的，同一性就是绝对否定非同一性，非同一性也就是绝对否定同一性，而揭示矛盾正揭示了双方的绝对对立，揭示了对立的双方的互不相容，矛盾的双方只有对立——非同一的关系，而没有同

一的关系。他强调，“矛盾只是证明同一性之不可能的工具”。

阿多诺的这一命题的片面性在于把矛盾的同一与非同一绝对对立起来，否认矛盾是同一与非同一的统一。阿多诺的这一命题在实际生活中产生过很大的影响，曾成为60年代末西方学生造反运动的理论依据。

辩证法就是对非同一性的一贯认识

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《否定的辩证法》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

阿多诺作为法兰克福学派的主要成员，对该学派的主要贡献就是系统地阐述了该学派的理论基础——“否定的辩证法”。他在他的辩证法前冠以“否定的”三个字，一是为了区别以往的辩证法，二是为了表示自己的彻底性。本命题正是在他论述其否定的辩证法的基本内容，特别是在论述其否定的辩证法的彻底性的过程中提出来的。

在阿多诺看来，否定的辩证法的彻底性主要体现在用“非同一性”

代替“同一性”。他明确指出,否定的辩证法“怀疑一切同一性”,主张非同一性。他说:“辩证法就是对非同一性的一贯认识。”那为什么要“怀疑一切同一性”而主张非同一性呢?在他看来,道理很简单,因为“客体自身是非同一性”的。他认为,尽管黑格尔对个别的、特殊的事物不感兴趣,但他关于“一切个别事物自身,都包含着他物”的论断,却揭示了真理。

由于阿多诺把“同一性”理解成排斥一切差异的绝对同一,所以在他看来,既然个别事物像黑格尔所说的那样,都包含着他物,那么,个别事物就不可能与自身真正地同一。他强调,事物只能是要么同一,要么非同一,二者必居其一。个别事物既然不可能与自身真正地同一,那必然是非同一的。论证了个别事物是非同一的,也就是论证了客体自身是非同一性的。他说:“传统思维的错误就在于将同一性当作是最终目的”,即认为事物自身都是同一的。由此出发,他很自然地得出结论:辩证法就是对非同一性的一贯认识。

按照辩证法的观点,同一性与非同一性并不是绝对对立的,同一性总是包含差异性。任何事物都是

同一与非同一,同一与差异的统一。阿多诺的错误首先在于把同一与差异绝对地对立起来,反对包含着差异在内的同一性;其次在于以事物自身包含着别物为理由,片面地把事物归结为非同一,否认了事物自身的同一。阿多诺的这一命题在实际生活中产生过很大的影响,曾成为60年代末西方学生造反运动的理论依据。

在矛盾中进行思考

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《否定的辩证法》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

“否定的辩证法”,在阿多诺那里,不仅仅考察“客体”,即被思考的对象,而且也考察“主体”,即“普遍意识”。这样,他认为“否定的辩证法”又是一种逻辑学和认识论,即以探讨思维方法和概念理论为主要内容的“辩证逻辑”。本命题正是在论述作为“辩证逻辑”的“否定的辩证法”的主要特征的过程中提出来的。

他强调,作为逻辑学、认识论的“否定的辩证法”的主要特征是把“辩证地进行思考”放在首位。他

说:辩证地进行思考,意味着为了并针对经验外的事物中的矛盾,在矛盾中进行思考。

那么,“在矛盾中进行思考”究竟是一种什么样的思考方式呢?他认为,主要就是使思维摆脱形式逻辑的同一律。他强调,思维与对象的同一,即 $A = A$,乃是形式逻辑的同一律。形式逻辑的同一律,即 $A = A$ 能否成立主要看思维与对象能否同一。在他看来,思维、概念不能穷尽对象,而不能穷尽对象就意味着不能同一。而既然概念与对象不具有同一性,形式逻辑的同一律不能成立,那思维就应摆脱形式逻辑的同一律。摆脱形式逻辑的同一律意味着什么呢?就是要求人们不要对于对象进行本质抽象、作出同一的肯定,要求人们在“绝对不相容的对立中思维”。他说:这种辩证法与黑格尔的辩证法不再一致了。它的运动不是趋于每一对象和其概念之间的差异的同一;相反,它怀疑一切同一性。

同一律是形式逻辑的基本规律之一,尽管它撇开思维的内容,只是从思维的逻辑形式方面来研究人的思维,从而有着局限性,但是它要求在同一思维过程中,每个概念具有确定的同一内容,使思维具有确定

性,对人们认识客观事物还是必要的。阿多诺利用形式逻辑思维规律的局限性,歪曲、贬低,最终否定同一律思维本身,这是错误的。

只有真正的对立才是纯粹的对立

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《矛盾和对立:马克思主义和辩证法》一文中提出的一个重要命题。

科莱蒂作为一个西方马克思主义者,竭力从各个方面论证马克思的哲学与恩格斯、列宁的哲学之间的区别。他所提出的“真正的对立”理论,也企图从一个方面说明这种区别。

他强调,存在着两种对立,即“真正的对立”和“矛盾的对立”。他用 A 和 B 来表示“真正的对立”,用 A 和 $-A$ 表示“矛盾的对立”。 A 和 B 之间的对立是“真正的”,主要因为 A 和 B “只有对立关系没有同一关系”。 A 和 B 这两个互相对立的双方都是实在的和肯定的,都为自己而存在, A 没有 B 也不会失去存在的条件和具体的意义,同样, B 没有 A 也照常存在,依然具有意义,对立的双方都不以对方作为自己存在的条件。因此,“这是一种排除的对

立,而不是一种包含的对立”。

他进一步指出,A与-A之间的对立则不然,它们是“双方既对立又统一”的对立。A与-A并不像A与B那样是单纯的对立关系,而是统一体中的对立,双方不能独立存在,A一旦离开-A,就失去任何意义。当然,-A倘若没有A,也不复存在。所以,对立的双方各自的本质不存在于它自身之中,而存在于对立的另一方之中,如果每一极要成为它本身,它就必须包含同另一极的关系,就是说,对立面的统一,而且只有在这种统一或这种包含中,每一极才是对另一极的否定或排除。科莱蒂的基本结论是:在“真正的对立”A和B中,对立的双方并不互相依存,它们是纯粹的对立;在“矛盾的对立”A与-A中,对立的双方互相依存,它们是对立的统一。

科莱蒂认为,“真正的对立”由康德所揭示,后来又由马克思所继承。在马克思的思想中,清楚地显示了“同矛盾的对立显然不同的真正的对立的特征”。“矛盾的对立”由黑格尔所系统阐述,而恩格斯则继承了黑格尔“矛盾的对立”的学说,“对真正的对立和矛盾的对立之间的区别不置一词”。列宁又沿着恩格斯的路线,“把这两种对立混淆

起来”。

科莱蒂提出“真正的对立”与“矛盾的对立”之间存在着区别,抬高前者贬低后者,进而又把马克思的对立理论与恩格斯、列宁的对立理论对立起来,在西方世界引起了广泛的影响。不少人认为科莱蒂这样做根本目的是为了否认现实世界中存在着互相依存的矛盾。

现实世界存在的对立是“真正的对立”

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《矛盾和对立:马克思主义和辩证法》一文中提出的一个重要命题。

科莱蒂作为一个“西方马克思主义”者,竭力从各个方面论证马克思的哲学与恩格斯、列宁的哲学之间的区别。他所提出的“真正的对立”理论,也企图从一个方面说明这种区别。

他强调,存在着两种对立,即“真正的对立”和“矛盾的对立”。他用A和B来表示“真正的对立”,用A和-A表示“矛盾的对立”。A和B之间的对立是“真正的”,主要因为A和B“只有对立关系没有同一关系”。A与-A之间的对立则不

然,它们是“双方既对立又统一”的对立。 A 与 $-A$ 并不像 A 与 B 那样是单纯的对立关系,而是统一体中的对立,双方不能独立存在。

科莱蒂进一步指出,这种“真正的对立”是现实世界中客观存在的东西,而“矛盾的对立”并不是实在的,只存在于思维之中,它只是人们思考客观的,亦即真正对立的工具。像恩格斯、列宁这样的辩证唯物主义者把这两者混淆起来,他们所描述的现实世界中的矛盾之物,实际上是“真正的对立”。在现实世界中各种各样的对立都是类似 A 和 B 那样的对立。任何现实的事物都与其他事物处于对立之中,但它们并不依赖于其他事物,它们与其他事物只有对立关系,而没有统一的关系。

在他看来,最早揭示出在现实世界中的对立是“真正的对立”而不是“矛盾的对立”的是康德。他把康德尊为“现代的真正的对立的理论之父”,并提出要回到康德的“真正的对立”去。他引举康德关于“日落”和“日出”的例子,来说明现实世界中所存在的对立是“真正的对立”。太阳按照自己的规律在天空中运转,人们把运转着的太阳从东方地平线上出现叫作日出,而把太阳从西方地平线上消失叫作日落。

日出和日落显然是对立的,但这种对立是“真正的对立”,因为日出和日落都是独立存在的,即使没有太阳从西方地平线上消失这件事,太阳从东方地平线上升起也是肯定存在的。

科莱蒂根据康德的观点提出现实世界中只有真正的对立,曾经遭到不少人的批评,认为这是公开地否定客观世界存在着矛盾对立的事物,是一种形而上学的观点。

不存在能被用来衡量一切历史的 惟一的线状时间的连续性

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《阅读〈资本论〉》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞阐述了著名的“矛盾多元决定论”,旨在说明社会的发展并不取决于单一的因素、单一的矛盾,而是由多种因素、多种矛盾共同决定的。本命题正是他在阐述他的“矛盾多元决定论”的过程中提出来的。

阿尔都塞指出,整体的每一个相对自主的平面,都有其相对自主的历史,都有它自己的发展规律和连续性。在社会这个整体中,经济、

政治、科学等都是相对自主的平面，因此，除了有经济结构的历史外，还有政治上层建筑的历史、意识形态的历史、科学的历史等，在它们之间是不可还原的。他说，如果事实果真这样，那么这就意味着“不存在能被用来衡量一切历史的惟一的线状时间的连续性”，意味着单一横断历史过程的断面所显示的，并不是一个原始的、无所不包的本质，这就意味着，仅用一个单一的平面来揭示整体的本质是不可取的，那个复杂的结构的本质是由多个平面共同决定的。

阿尔都塞提出，既然马克思认为经济基础和上层建筑各要素都是决定的和非决定的，那么马克思的历史观就是多元决定的，而不是黑格尔的一元决定的。经济基础和上层建筑每一方都有助于决定它是其组成部分的那个全局的构造的本质，又转而被这个构造所决定。经济决定着历史的进程，不过是“归根到底”地决定的。所谓“归根到底”是经济在起决定作用，是说经济决不是作为单独的时钟而敲出声音的，而是在经济、政治、理论等等之间的主要作用的相互调换中行使的。不是一个经济方面的简单矛盾在支配着每一样东西，而是有一个

存在于社会构造的一切方面的效力体系。“决定”永远不是简单的、单向的，而总是复杂多样的。

通过上面的论述可以看出，他提出“不存在能被用来衡量一切历史的惟一的线状时间的连续性”，是为了进一步论证他的“矛盾多元决定论”，而他提出“矛盾多元决定论”则旨在反对把经济视为社会发展的决定因素。

上层建筑等于市民社会加上政治社会

这是意大利著名哲学家葛兰西（Antonio Gramsci, 1891—1937）在《狱中笔记》中提出的一个重要命题。

马克思明确地把“市民社会”归到经济基础的范围之内。但葛兰西提出了与马克思不同的见解。他说，目前能做的是确定上层建筑的两个主要的层面：一个能够被称作“市民社会”，即通常被称作“民间的”社会组织的集合体；另一个则是“政治社会”或“国家”。可见葛兰西已把“市民社会”划入上层建筑而不是经济基础范围之内了。他关于“上层建筑等于市民社会加上政治社会”的命题正源于此。

葛兰西把“市民社会”划入上层

建筑范围之内,是为了强调“市民社会”与“政治社会”的一致性。按照他的解释,“政治社会”代表暴力,作为专政的工具,它被用来控制人民群众,使他们与既定的经济关系保持一致,它们的执行机构是法庭、监狱、军队等等;“市民社会”则代表舆论,它通过民间的社会组织起作用,在这些组织中,最主要的是政党、工会、教会和学校,另外还应包括各种意识形态—文化的组织,如报刊、杂志和各种学术文化团体等。“市民社会”与“政治社会”的一致主要在于它们同是统治人民群众的工具。

葛兰西的这一见解隐含着他对西方社会上层建筑结构的独特理解。他认为,在西方资本主义国家中,上层建筑中的“市民社会”(即意识形态—文化方面)起着比“政治社会”更重要的作用。资产阶级的统治不光是靠军队和暴力来维持的,而在相当程度上是靠他们广为宣传,从而被人民群众普遍吸收的世界观来维持的。这就把整个“市民社会”,把意识形态—文化问题突出出来了。

葛兰西关于上层建筑的这一创造性的见解,引起了学术界的广泛注意,许多学者给予高度评价,认为它是符合西方社会的实际的。

实践哲学是绝对的历史主义

这是意大利著名哲学家葛兰西(Antonio Gramsci, 1891—1937)在《狱中笔记》中提出来的命题。

葛兰西把马克思主义解释成是一种“实践哲学”,又把“实践哲学”说成是一种“绝对的历史主义”。他提出“实践哲学”,旨在否定“客观的历史规律”的存在。他要求把世界和社会,把人类的一切活动及其产物都理解成为一个“历史的过程”,正因为此,他称“实践哲学”为“绝对的历史主义”。他说,在历史唯物主义的问题上,人们忘记了应该把重点放在第一个词“历史的”意义上,而不是在第二个词方面——这是形而上学的根源。这里他所说的不要放在第二个词即“唯物主义”上,也就是否定历史规律的存在。他指责强调历史过程中客观的经济因素的作用的观点是“经济主义”,认为应该作为原始的幼稚病在理论上加以反对。

葛兰西说“实践哲学”这一新的世界观是“绝对的历史主义”,还意味着对下述两方面的强调:“实践哲学”以历史的方法考察以往的一切,同样也考察自己,决不把自己当作不可改变的教条;“实践哲学”具有

很高的历史意义和历史价值。葛兰西认为,历史上的许多哲学体系由于是纯粹的个人活动的表现,因而几乎很少对社会历史发生作用,从而几乎也不具有历史价值。“实践哲学”诞生及其发展的历史表明,它对人类社会产生了巨大的作用,因而具有最充分的历史意义。历史性和实践性是不可分离地联系在一起的。

在当代马克思主义哲学中,存在着历史主义与结构主义之争,葛兰西是前者的主要代表人物之一。

社会决定论就是人类社会中的自然界决定论

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《辩证唯物主义》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对马克思主义哲学本体论的研究,本命题正是他在进行这种研究的过程中提出来的。

列斐伏尔与其他“西方马克思主义者”的一个重要不同之处是,他尽管强调要从主观方面去理解外部世界,确认实践概念的意义,但并不因此而否认“人化自然”的客观性。

他认为,当人类的生产活动一旦对象化、活化在外部自然界以后,它就成了外部自然界的一个组成部分,对于人们尔后的感性活动来说,它有着“优先地位”。他以典型的“人化自然”——社会现实为例来说明。

他说道,“一个社会现实就好像是一个感性物体,是生产活动的产物”,但不能因此而否认它的客观实在性,“它既有抽象的一面,又有实在的、具体的一面。人们可以作用于它,是因为它是客观存在的,不是一朝一夕突然冒出来的。”“人类活动的对象和产物即使成了社会关系的支柱,并导致产生诸如市场等这种特定的东西后,仍然没有失去它原来的性质、在人类活动中继续决定着矛盾和斗争”。“社会决定论就是人类社会中的自然决定论,它们实为特定的人类活动提供了条件。它既决定了人类的活动,又限制了这个活动。它既提供了人的自由,又反对这种自由”。

按照列斐伏尔的这些解释,这一命题说的是即使是由人所赋予意义的外部世界,仍具有自身的规律性,对人的活动具有制约作用。显然,列斐伏尔的这一观点是完全符合马克思主义的哲学观点的。而且,在人们普遍强调自然的人化,而

忽视人化的自然的客观实在性的情况下,列斐伏尔特别强调这一点有其深刻的意义。

决定论是没有的

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在《存在主义是一种人道主义》一文中提出的一个重要命题。

萨特对决定论的否定始于对上帝的否定。他说:“的确,如果上帝不存在,任何一件事情都是可能的,因而人就是孤零零的,因为不管是在他里面或外面,他都找不到任何可以倚仗的东西。他立即就发现自己是毫无借口的了。”众所周知,萨特作为一个无神论的存在主义者,一贯否定上帝的存在。他在早年就追随尼采宣称“上帝死了”。以后他又明确地说:“我寄希望于人,而不是上帝”。当他走上马克思主义者的道路以后,更是高举无神论的大旗。

显然,萨特把对上帝的否定与对决定论的否定联系在一起。他说:“决定论是没有的。”确实,存在着这样一种决定论,这种决定论否认自然和社会中存在着一切偶然现

象,这种决定论最终通向上帝的观念,即认为是上帝的意志在决定着世界的进程和人的活动。萨特把对上帝的否定与对这种决定论的否定联系在一起无可厚非。问题在于,并不是所有的决定论都是通向上帝的观念的,都最终把整个世界的秩序归结于上帝的主宰。所谓决定论,按其本意无非是指一种认为一切事件和现象都是有规律的,存在着必然的联系及其因果制约性的学说。从这样一个意义上来理解决定论,就不能把决定论的观念与上帝的观念相提并论。

实际情形也正是这样,萨特对决定论的否定,根本目的还在于宣传他的偶然性的观点。他在《七十岁自画像》中说,在很小的时候,他就感受到自己的偶然性了,而他的职责和使命就是去寻求偶然性的深远意义。可以说,他的一生就是在寻求偶然性的意义,这一点,在他走上马克思主义者的道路后,也没有改变。所以,他否定决定论,无非是要宣扬“存在是纯粹偶然的,一切都是没有道理的”这一存在主义的基本观点。

理念之对象化正如星座之于繁星

这是德国美学家、文学评论家、

哲学家、法兰克福学派事实上的成员本杰明(Walter Benjamim 1892—1940)在其早期著作《德国悲剧的起源》中提出的一个重要命题。

本杰明在这部著作中力图把他的宗教—哲学观和社会—历史观紧紧地结合在一起。本命题正是体现了这种结合。

本杰明在这部著作中主要评论了德国巴洛克时期的“悲剧”。这部著作动笔的年代是第一次世界大战期间的1916年,本杰明觉察到了17世纪巴洛克戏剧同18世纪古典戏剧的对立,它作为对灾难、零散性、不连贯性的时代的表现同20世纪是类似的。换言之,从表现上看,他抨击的是巴洛克戏剧表现的17世纪的世界,而实际上他批评的是20世纪世界的现状。在思想王国的寓言,就是事实王国里的废墟。本杰明对德国17世纪戏剧的寓言式的考察,实际上就是对本世纪所出现的战争灾难、废墟世界、零散破碎和衰微死亡的细微感受和深刻批判。

悲剧是巴洛克时代社会现实的“寓言”。这种巴洛克戏剧把历史事件表现为一种阴谋的腐败活动。那一时期的统治者摆出一副基督教殉难者的姿态,而与他对峙的无数

叛逆者中也没有一丝令人信服的真实革命气息。这是一切物的过度导致的心灵的忧郁与精神的衰败的时代的寓言表征。而本杰明在20世纪20年代专写17世纪的巴洛克悲剧,其寓意也显而易见,即从17世纪的悲剧剧中看到了与20世纪艺术的某种相似性。17世纪“三十年战争”与20世纪一次大战后的废墟与破碎、灾难与痛苦是一样的。

这样,本杰明就把历史与现实统一了起来,而不是孤立地抽象地把艺术作品形而上化。他说:理念之对象正如星座之于繁星。把现象星座化,就是把历史共时化,使之统一到历史的解释主体上来。他的“星座”的比喻有两个涵义:首先,我们看到的所有星光都是当时的视觉感受,虽然实际上是千万光年远的星星在不同时间的远古发出的;其次,星座间的星星的联系不是它们本有的,而是观察者所赋予的,只对观察者有意义。

从这里,我们不难看出,本杰明早就持有这种结构主义即反历史主义的观点。在本杰明看来,历史的星座实际上就是历史事实的元素已被结构化的理念的星座,即抹去了具体的时间,成为处于共时的语境中的可理解的形式。这明显表现出

严重地把历史共时化的倾向。

异化在哲学上把自己规定为既实现又丧失的运动

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《日常生活批判》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对异化问题的研究。本命题正是他在进行这种研究的过程中提出来的。

他说道,异化就是在哲学上把自己规定为一个客观化和外在化的双重而又一体的运动,即既实现又丧失的运动。

接着,他就提出应当如何正确看待这一运动。他说,应当在它的辩证的深处来看待这个运动。实现的东西也就是丧失的东西,反之亦然。丧失的东西——瓦解的东西,破坏的东西,否定的东西——也就是一面实现着的东西。障碍,使人惶惑的困难、扰乱,表面上不能解决的问题,发展成为对抗的矛盾,都标志着进步的环节,是前进的一步,是通过一种现实和一种更高级的自觉意识的现存状况的解体的一种产生。肯定就是否定,但最大的否定也就是最大的肯定。

列斐伏尔企图辩证地看待异化的功能,提出了异化是既实现又丧失的运动。这一命题在西方世界产生了很大的影响,为许多人所接受,有些人正是按照这一命题来分析现代资本主义社会中的异化的效应。当然,其中有的以此来为现代资本主义社会中的异化辩护。

社会无意识:连接经济基础和上层建筑的纽带

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《超越幻想的锁链》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆认为马克思主义存在着一个重大的缺陷,这就是:虽然提出了“上层建筑”和“经济基础”的概念,并指出了两者的相互依存性,但并没有说明经济基础是怎样转变为意识形态这种上层建筑的。他说,运用弗洛伊德的精神分析学这门工具就能弥补马克思主义理论中的这一重大不足。本命题正是在“弥补”马克思主义关于上层建筑与经济基础相互关系的理论的过程中提出来的。

弗洛姆通过改造弗洛伊德的无意识理论,提出了“社会无意识”这

一概念,并认为这一概念是连接上层建筑和经济基础的纽带之一。

“无意识”在弗洛伊德那里主要是指“个人无意识”,而所谓“个人无意识”主要是指“由个人的生活状况所特有的处境而造成的对人压抑的内容”。弗洛姆指出,弗洛伊德的目的是将个人的无意识变成意识,但他仅仅停留在对个人的无意识的认识的话,那他就不能达到这一目的,因为个人总是存在于一定的社会中,而任何对个人的压抑也不会是抽象的压抑,总是具体的社会压抑。在此基础上,弗洛姆进一步指出,在现实社会中,存在着这样一些被压抑的领域,这些领域对于社会的大多数的成员来说都是被压抑的领域。他把这些领域称为“社会无意识”。

弗洛姆提出“社会无意识”这一概念,一方面是为了促使人们从麻木和幻想中醒悟过来,自觉地通过对现实的认识,使停留在无意识中的经验上升到意识领域;另一方面,则是为了具体地阐述经济基础与意识形态之间的相互关系。

如同“社会性格”是经济基础与意识形态之间的中介一样,“社会无意识”也是两者之间的中间环节。所不同的是,“社会性格”的中介作

用主要表现在:社会经济过程造就了“社会性格”,“社会性格”又决定和支配着人的思想;而“社会无意识”的中介作用则主要体现在人们参与社会的经济过程,具有关于社会事实的经验,有些经验停留在“无意识”之中,有些经验则穿过“无意识”,达到意识的水平。关于社会事实的经验,要成为意识,“社会无意识”是必经之路。它必然先是“无意识”,然后才成为“意识”。

弗洛姆通过“社会无意识”的概念,来探讨社会经济现象与心理现象的相互作用,来解释经济基础与意识形态的相互关系,是一个值得引起人们注意的探索,但无疑,这是以弗洛伊德的有关理论作为出发点的,所以他所作的探索仍是假设性的。

社会性格:连接经济基础和上层建筑的纽带

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《超越幻想的锁链》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆认为马克思主义存在着一个重大的缺陷,这就是:虽然提出了“上层建筑”和“经济基础”的概

念,并指出了两者的相互依存性,但并没有说明经济基础是怎样转变为意识形态这种上层建筑的。他说,运用弗洛伊德的精神分析学这门工具就能弥补马克思主义理论中的这一重大不足。本命题正是在“弥补”马克思主义关于上层建筑与经济基础相互关系的理论的过程中提出来的。

弗洛姆通过改造弗洛伊德的性格结构理论,提出了“社会性格”这一概念,并认为这一概念是连接上层建筑和经济基础的纽带之一。

他强调,“社会性格”指的是同属于一个文化时期绝大多数人所共同具有的性格结构的核心。它是文化的产物,社会过程创造了人,社会过程也创造了社会性格。它对社会主要起着“支配和稳定”的作用,它是把整个社会的绝大多数人的能量引向社会统治者所需要的方向的特殊方式。

在弗洛姆看来,在了解了“社会性格”的形成和功能以后,就不难理解它在作为上层建筑的意识形态与经济基础之间起一种什么样的作用。首先,在经济基础产生意识形态的过程中,“社会性格”起着中介的作用,经济基础不是直接产生出意识形态的,意识形态不是直接反

映经济基础的,这中间必须借助于中间环节,“社会性格”就是中间环节;其次,在意识形态反作用于经济基础的过程中,“性格结构”也起着中介的作用。意识形态一经产生出来,它直接地反作用于“社会性格”,通过“社会性格”,它又反作用于经济基础。

弗洛姆通过“社会性格”的概念,来探讨社会经济现象与心理现象的相互作用,来解释经济基础与意识形态的相互关系,是一个值得引起人们注意的探索,但无疑,这是以弗洛伊德的有关理论作为出发点的,所以他所作的探索仍是假设性的。

黑格尔的辩证法只是一种神秘化的辩证法

这是“新实证主义的马克思主义”的主要代表人物德拉-沃尔佩(Galvano Della-Volpe, 1895—1968)在《卢梭与马克思》等著作中提出的一个重要哲学命题。

德拉-沃尔佩作为一个“新实证主义的马克思主义者”,在方法论上特别推崇自然科学的实验方法,特别是伽利略的实验方法。而在他看来,黑格尔的辩证法与这种实验方法是完全对立的,为了弘扬自然科

学的实验方法,必须清除黑格尔的辩证法的影响。为此他致力于对黑格尔的辩证法的批判。本命题正是他在进行这种批判的过程中提出来的。

德拉-沃尔佩主要借助于马克思对黑格尔辩证法的批判,特别是马克思在《黑格尔法哲学批判》一书中对黑格尔哲学的批判,来展开自己的观点。他认为,马克思已深刻地揭示了黑格尔先验辩证法的基本逻辑结构和根本要害。其逻辑结构是:先把现实归结为理念,然后又把理念视为现实本身和活动的主体,而真正的现实则成了逻辑范畴的派生物,变成了宾词。如在家庭、市民社会和国家的关系中,市民社会和家庭明明是首要的东西,却反而变成了次要的东西,变成了宾词,与此同时,国家和理念则成了一个派生物,并从而成了真正的主体。其要害是:把理念实体化。理念无限地超越了普遍经验,因而对于真正阐明它或传达它毫无用处。经验和现实本身不再具有真实性和必然性。就对国家而言,黑格尔把其所处时代的国家变成了一般的、类的国家,即实体化为最普遍的本质。这样做的结果是黑格尔无法从这种国家的结构中发现任何特定或具体的内

容,当然也不可能对这种国家进行批判了。德拉-沃尔佩认为,黑格尔对普鲁士政权之所以如此地百般迎合,正是源于此。

德拉-沃尔佩所得出的结论是,黑格尔的辩证法是先验的辩证法,从而也是神秘化的辩证法。马克思不可能对这种辩证法加以继承,而只能是无情的抛弃。马克思主义的科学的辩证法的渊源是伽利略的实验方法,而不是黑格尔的神秘化的辩证法。

德拉-沃尔佩对黑格尔的辩证法的唯心主义实质的揭露,尽管没有超出马克思曾经所作出的批判的范围,但在普遍地把马克思主义哲学黑格尔主义化的历史条件下,还是具有一定的针对性和现实意义。问题在于,他对黑格尔的辩证法加以全盘否定,并在此基础上完全割裂马克思的辩证法与黑格尔辩证法的内在联系。

黑格尔是历史上第一个物质辩证法家

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《马克思主义和黑格尔》等著作中提出的一个重要命题。

科莱蒂作为“西方马克思主义”中的“科学的马克思主义”的一个重要代表人物,在一些方面与“西方马克思主义”中的另一股思潮“批判的马克思主义”是相对立的,但既然同在“西方马克思主义”的旗帜下,又有许多共同点。其中一个共同点就是反对辩证唯物主义,要把辩证唯物主义从马克思主义哲学中清除出去。科莱蒂反对辩证唯物主义的一个主要根据就是辩证唯物主义直接来源于黑格尔的辩证法。他对黑格尔的辩证法作了独特的解释。本命题正是科莱蒂在论述黑格尔的辩证法的过程中提出来的。

他冠之于黑格尔的辩证法一个新的名称,这就是“物质辩证法”。他认为,黑格尔是历史上第一个物质辩证法家,以后出现的关于物质世界的辩证法都不过是黑格尔的“物质辩证法”的简单抄本。他具体的论证如下:所谓“物质辩证法”其宗旨就是取消个别有限实体的独立存在,把原本外在于无限的有限实体变成内在于无限的从属性的东西。而黑格尔的辩证法正是大力宣传“有限是无限的”观点,黑格尔的《逻辑学》无非就是要说明万物都是有限的,有限有物存在的真理就是它的终结,真正的存在物是无限,是

观念,是逻各斯。有限物总是处于一定时空中的,而无限物才是超越一切时空条件的,无限是有限的本质。就这样,黑格尔通过对有限个体的消除,把整个物质世界都消除掉了。

科莱蒂还指出,由于黑格尔把思想观念变成了客观实在的世界,从而思想和观念所固有的矛盾被投射出来,成了世界万物所固有的、内在的矛盾。

他进而认为,正是由于黑格尔的辩证法有着这些与辩证唯物主义的内在联系,所以后来被恩格斯、列宁等接受。辩证唯物主义者只不过把黑格尔辩证法的观念内在化的矛盾外化为整个物质世界的内在矛盾。

把黑格尔说成是一个物质辩证法家,是科莱蒂的独创。显然这是建立在对物质辩证法的内容作了独特性的解释,即把物质辩证法解释成是取消物质、取消个体的基础之上的。而他之所以要把黑格尔称之为物质辩证法家,主要目的是为了说明恩格斯、列宁的辩证唯物主义见解与黑格尔辩证法之间的内在联系。不管怎么说,他对这两者关系的解释还是很有新意的,给人以启发。

“合理内核”就是黑格尔关于理性的理论本身

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《马克思主义和黑格尔》等著作中提出的一个重要命题。

科莱蒂作为“西方马克思主义”中的“科学的马克思主义”的一个重要代表人物,坚持思维与存在异质性的学说。他认为,要回到唯物主义的立场,关键在于与黑格尔的主张思维与存在同一的学说决裂,重新坚持康德所强调的思维与存在异质的学说。回到真正的唯物主义立场的第一步就是承认思维与存在的异质性,从根本上切断把实在归结为观念,倒过来又把观念视为实在的本质和主体的唯心主义之路。马克思在哲学上所做的工作正是批判黑格尔的思维与存在的同一说,而强调思维与存在的异质性。本命题正是他在论述马克思如何批判黑格尔的思维与存在同一说的过程中提出来的。

在他看来,马克思对黑格尔辩证法的批判主要是批判其“头足倒置”,而主张把它重新颠倒过来,以便使“合理内核”从其“神秘外壳”中

挖掘出来。他认为,马克思所说的“合理内核”就是黑格尔关于理性的理论本身,这种理论使古希腊时期的埃利亚主义的精神系统化和深入化,并揭示了理性本身的内在冲突;马克思所说的“神秘外壳”则是黑格尔把理性实体化,并相应地把理性本身的矛盾推到了实在之中。他认为,当黑格尔哲学的“合理内核”隐藏在“神秘外壳”之中时,思维与存在在黑格尔那里是统一的,只不过是一种唯心主义的统一,而马克思把黑格尔哲学的“合理内核”从“神秘外壳”中挖掘出来,则是以否定和舍弃思维与存在的唯心主义的统一,强调思维与存在的异质性为特征的。从这一意义上说,马克思对黑格尔哲学的改造就是把思维与存在的同一性改造成思维与存在的异质性。

科莱蒂在这里对黑格尔哲学的“合理内核”和“神秘外壳”的含义作了独特的解释,特别是把“合理内核”理解成是黑格尔关于理性的理论本身,与马克思主义原有的解释大相径庭。但是,他对马克思对黑格尔哲学的改造的实质的解释,即解释成把思维与存在的同一性改造为思维与存在的异质性,则是抓住了问题的要害的。

黑格尔是专心于历史过程内在联系的第一位哲人

这是德国著名哲学家、法兰克福学派第二代的主要代表人物阿尔弗雷德·施密特(Alfred Schmidt, 1931—),在《历史与结构》一书中提出的一个重要命题。

施密特作为“西方马克思主义”和法兰克福学派的传人,他当然重视马克思主义中的黑格尔主义渊源。本命题正是在他论述马克思主义与黑格尔主义的相互关系的过程中提出来的。

他说,黑格尔是专心于历史过程内在联系的第一位哲人,而马克思和恩格斯是上一世纪开创具有普遍意义的新的历史科学的著作家。他认为,马克思是受惠于黑格尔的。马克思首创的德国的经济学本质上是建立在唯物主义历史观上的,但如果没有黑格尔的“巨大的历史感”

作基础,那么这种历史观会变得不可思议的了。实际上,它同黑格尔的《精神现象学》、《逻辑学》密切相关。可是,也要看到两人间的根本差别。尽管他们都认为实在是个过程,在黑格尔主义中,这个过程以理性的体系出现,人类史降为是它们的派生物,降为只是它运用的一个实例。与此不同,马克思则强调历史发展过程的独立性和开放性,不把它归结为一种必须永远服从的思辨逻辑。马克思是唯物主义地接受黑格尔的,故认为历史不应该是经验论者所认为的仅是一些僵死事实的搜集,也不像唯心主义者所认为的是主体的想象活动。先前所谓自律的思想结构,不过是由现实的社会关系形成的。

施密特对黑格尔的这一评价,以及对马克思主义与黑格尔主义相互关系的论述,尽管在表述上存在欠妥之处,但基本上是正确的。

三

政治学篇

共产主义思想应该比宗教有更多的想象

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961), 在《意义与无意义》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂作为一个人道主义的马克思主义者, 致力于批判把马克思主义实证主义化的倾向, 强调马克思主义是同唯科学主义、机械论根本对立的意识形态。本命题正是他在作这样的批判的过程中提出来的。

他承认, “马克思的一些著作也带有实证主义的味道”, “马克思把某些意识形态斥责为荒谬, 并似乎想利用科学的光明把它们消除”, 例如, 对待宗教就是如此。但是他指出, 这决不意味着“马克思拒绝‘理

解’宗教, 不愿承认宗教有任何意义, 并在原则上否定宗教现象学的存在”。他说: “这种说法把历史压缩成枯瘦的经济骨架, 它离‘干瘪的马克思主义’只有一步之差”。按照马克思本人的观点, “共产主义思想应该比宗教有更多的想象, 而不是更少, 因为宗教归根到底无非反映了人与人之间、人与自然界之间的具体关系。问题不是要用科学实验室去代替教会的教堂, 不是要把圣心堂推倒, 然后去建立一个观测塔, 重要的是应该懂得, 宗教是人们幻想到另一个世界里去同其他人会合; 因此, 我们应该用现实世界中的真实交往去代替这种虚妄的交往”。

不管梅劳-庞蒂提出本命题是出于何种用意, 他在这里对宗教的理解和所说的对宗教应抱的态度是正确的。

社会主义是一场实现自由的斗争

德国著名哲学家柯尔施(Karl Korsch, 1886—1961)于1930年为其《马克思主义和哲学》一书增补了一篇论文,本命题就出于这篇论文。

柯尔施增补这篇论文是为了回击对《马克思主义和哲学》一书的各种批评。他站在与列宁主义对立的立场上,对列宁主义哲学提出了许多责难。责难之一是说列宁主义哲学为苏联对无产阶级实行非人道的统治提供了理论依据。

他认为,列宁的唯物主义哲学在割裂理论与实践关系的同时,又把实践与党的实际工作和利益紧密联系起来,从而使自己的学说成了盖到一切(包括科学表现在内)的最高司法权威。这样一来,在苏联就形成了“意识形态专政”(theideological dictatorship)。特别在列宁逝世以后,这种意识形态的专政不仅在国内达到顶峰造极的地步,甚至被推广到国外,粗暴地干涉兄弟党的理论活动。柯尔施认为,真正的马克思主义意义上的专政有三个特点:(一)它是无产阶级的专政,而不是对无产阶级的专政;(二)它是一个阶级的专政,而不是一个党的领导的专政;(三)最重要的是,它是革命的、进步的专政,其目的是为大多

数人创造更多的自由。正是在论述这第三个特征时,他说,社会主义,无论就其手段和目的而言,都是一场实现自由的斗争。

柯尔施所提出的这一命题,对列宁去世后苏联出现的愈益严重的意识形态专政的批判发人深省,但他对列宁主义哲学的指责显然是缺乏说服力的。

卢卡奇的《历史与阶级意识》是“西方共产主义的圣经”

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《辩证法的历险》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂之所以在西方理论学术界享有一定地位,一个重要原因是他对卢卡奇于本世纪20年代初开创的“西方马克思主义”在理论上作了总结和归纳。本命题正是他在进行这种总结和归纳的过程中提出来的。

他第一次明确地把卢卡奇称为“西方马克思主义”的创始人,而把卢卡奇的《历史与阶级意识》称为“西方共产主义的圣经”。他在谈到他为什么要重新论述“西方马克思

主义”的基本内容时说道：“假如我们从事重述卢卡奇的尝试，那并不是为了这种尝试在今天的马克思主义中还留下了什么东西，甚至也不是为了这种尝试出于偶然，没有注入历史的真理之中。……但是为了衡量今天的共产主义，为了要感觉到它放弃了什么，对什么退让了，那就应当回忆起这一本轻松愉快精力饱满的论著，在那里，革命的青春和马克思主义的青春又复活了。”显然，梅劳-庞蒂把重述“西方马克思主义”的基本内容与揭露“今天的共产主义”的“放弃”与“退让”联系在一起。

梅劳-庞蒂关于卢卡奇是“西方马克思主义”的创始人，以及卢卡奇的《历史与阶级意识》是“西方共产主义的圣经”的说法后来在全世界不胫而走，产生了很大的影响。

最终目标不是与过程相对立的抽象的理想，而是真实性和现实性的一个环节

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇（Gyorgy Lukács, 1885—1971）在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家，坚决批判第二国际的

修正主义路线，特别是批判第二国际伯恩斯坦主义的“运动就是一切，目的是没有的”理论。本命题正是他在从事这种批判的过程中提出来的。

他指出，修正主义者把运动和最终目标分开，是向工人运动的最初阶段的倒退。因为最终目标不是在某处等待着离开运动和通向运动的道路的无产阶级的“未来国家”。它不是在日常斗争的紧张中能愉快地被忘怀，只有在与日常操劳呈鲜明对照的星期日布道时才能被记起的情况。它也不是用来规范“现实”过程的一种“义务”、“观念”。应当说最终目标是与总体的关系，由于这种关系，斗争的各个环节才获得它的革命意义。每一个朴实的平凡的环节都有这种关系，不过只有意识才能把它变成现实的东西，因而只有用说明它和总体的关系的办法才能使日常斗争具有现实性。不应忘记，一切想把无产阶级的“最终目标”或“本质”从与资本主义的存在的一切不纯接触中挽救出来的企图，最后总导致跟修正主义一样远离现实，远离“具体的、批判的活动”，重陷主体和客体、理论和实践的空想的双重性中。

卢卡奇强调，必须用辩证的观

点来处理长远目标与眼前运动的关系。他说,正是在行动问题上,辩证法是能给行动指明方向的认识现实的惟一方法。无产阶级及其发展的某一点上的自我认识,无论是主观的或是客观的,同时就是对整个社会所达到的发展阶段的认识。只要事实是从它们连贯一致的现实性来理解,从各部分环节与它们在整体中固有的、尚未判明的根源的关系来理解,事实看来就毫不足奇了:我们就能看到那些趋向现实的中心、趋向我们惯常称为最终目标的倾向。在作了上述这一些论述以后他就指出,这种最终目标不是与过程相对立的抽象的理想,而是真实性和现实性的一个环节。

卢卡奇关于用辩证观点来看待长远目标与眼前运动之间关系的论述,他把最终目标视为真实性和现实性的一个环节的思想,都给人以深刻的启示。

社会主义应包含着公民的政治自由

这是“新实证主义的马克思主义”的主要代表人物德拉-沃尔佩 (Galvano Della-Volpe, 1895—1968) 在《卢梭与马克思》等著作中提出的一个重要命题。

德拉-沃尔佩致力于对平等、自由和社会主义的合法性的研究,他强调资产阶级革命与社会主义革命的连续性。本命题正是他在论述这种连续性的过程中提出来的。

德拉-沃尔佩认为,存在着两种自由,即公民自由、政治自由和社会自由、平等主义的自由。社会主义制度对资本主义制度的继承性可以通过分析这两种自由在社会主义社会中的状况来加以说明。

他认为,资本主义社会中是不可能社会自由的。由于这种自由表达了一种普遍的无条件的要求,由于这种自由意味着每个人都有使他们个人的才能和潜力获得社会承认的自由,由于这种自由是一种不是形成上的而是实质上的平等,所以崇尚形成平等的资本主义社会没有这种自由存在的空间。他强调,这种自由趋向于一种中介人身的普遍的社会平等,它通过消灭生产资料私有制的自由特权而汇人和影响基本的人的自由,但由于它本身超越了对公民自由的渴望,因此也超越了一般意义上的国家,包括社会主义国家,它只能在共产主义社会中变得真正确实。在德拉-沃尔佩看来,社会自由严格地说来,只有在共产主义社会中才能真正得以实

现。但必须看到,在资本主义社会中,这种社会自由与公民的政治自由是对立的,而到了社会主义社会,这种对立的基础不存在了,社会自由与公民的政治自由相容了。

至于公民的政治自由,这是资本主义社会的一个基本原则。德拉-沃尔佩强调,社会主义社会不应该抛弃而是应继承这一基本原则。社会主义制度对资产阶级法律规范进行有条件的保留、恢复和重建就体现在对公民的政治自由的继承上,体现在凝结着自由的两种渴望即平等主义的自由和公民自由的辩证法。社会主义制度追求的是这两种自由的相容性,而只有公民的政治自由在社会自由中得以扩展和创新,或者说把公民的政治自由归结为人的本质即人的基本自由时,这两种自由才协调一致。

德拉-沃尔佩强调,社会主义社会不但应包含公民的政治自由,而且应当具有一个不比自身更低的增值率,以防止任何自由和公民权蜕变和堕落为一种特权。在社会主义的合法性中,具有一个比较低的平等主义的增值率的公民自由被取消,如自由经济企业和生产资料私有制,剩下的是有一个公平的、平等主义增值率的公民自由。他指出,

在社会主义社会中,需要并包含着同社会自由一样多的政治自由,在这里,政治自由同社会自由是和谐一致的,社会主义的合法性是这个辩证法的比较先进的历史例证。

历史已证明,德拉-沃尔佩关于社会主义社会应包含公民的政治自由的论断是正确的。他对于在社会主义社会中公民的政治自由与社会自由的关系,同资本主义社会中这两者之间的关系的区别与联系的分析,十分精彩,既揭示了社会主义社会与资本主义社会的本质区别,又强调了两者之间的继承性。

十月革命的胜利是“矛盾多元决定论”的胜利

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《保卫马克思》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞用结构主义的方法解释马克思主义,所得出的一个重要结论是“矛盾是由多元决定的”,即认为在一个复杂的事物的发展过程中,并不是只有一个矛盾自始至终在起作用,而是由众多的矛盾共同起作用;在一个矛盾的诸方面中,也不是由某个方面起决定作用,这个

矛盾的性质是由各个方面共同决定的。阿尔都塞还提出,这一“矛盾多元决定论”并不是他的创造发明,而是马克思本人提出并坚持的理论,是马克思在彻底批判黑格尔的“一元决定论”的基础上形成的理论。

阿尔都塞认为,马克思的“矛盾多元决定论”已为列宁所发展和被十月革命所证实。列宁看到了矛盾决不单纯是由“劳动”和“资本”之间的矛盾决定的,而是取决于社会的一切矛盾,看到了“当时一切特殊的、可能的历史矛盾,都在这个国家集合起来并尖锐化了”,就看出了“俄国乃是帝国主义各国的链条中的最薄弱的环节”的结论。在他看来,如果列宁固守“矛盾一元决定论”,即把社会的发展只是视为资本与劳动之间的矛盾决定的,那么,列宁无论如何看不到当时的俄国存在着革命的时机。但由于列宁放弃了这种“矛盾一元决定论”,不再拘泥于只是从资本与劳动的关系上来分析这一社会,而是接受了“矛盾多元决定论”,从而列宁看到了当时的问题之所在,认识到了决定俄国命运的并不单纯是资本与劳动的矛盾,而是取决于众多的各种矛盾,真正把握了革命的时机。当时列宁与众多的十月革命的反对者的争论

实际上是“矛盾多元决定论”与“矛盾一元决定论”的争论。后来,十月革命成功了,这证明矛盾确实是多元决定的。他说:“十月革命的胜利是‘矛盾多元决定论’的胜利。”

阿尔都塞用十月革命的成功来证明他的“矛盾多元决定论”,并且把十月革命的胜利看作是“矛盾多元决定论”的胜利,是没有道理的。确实,当年列宁在正确分析俄国各种矛盾的基础上才成功地领导了十月革命。但这并不能证明列宁对矛盾作多元的分析,就一定放弃一元论的唯物史观。列宁反对的只是那些只注重一种矛盾作用的形而上学的历史观,而坚持的是既看到各种矛盾起作用,又看到其中主要矛盾起核心作用的辩证的唯物主义的一元论的历史观。

保护生态环境的最佳选择是先进的社会主义

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《生态学即政治》一书中提出的一个重要命题。

高兹作为一个“生态学的马克思主义”者,他研究生态问题的最终目的是为了说明彻底解决生态问

题,有赖于优越的社会主义制度。本命题正是他在作这样的说明的过程中提出来的。

他认为,要有效地展开生态保护的工作,必须具有这样的社会环境:

生产实用的不易损坏的物品,生产易于修理可长时期使用的机器,生产较长时间不会过时的服饰。当人们都生活在一个广泛的集体共有服务设施之中时,对于易于损坏的昂贵的和浪费能源的物品的需求将会消失。当有舒适的公共交通工具送你去休养胜地时,当有一个人们所要求的遍及城乡的交通网络,自行车和汽车畅通无阻时,人们是否仍然渴望和高速公路上拥挤的交通联系在一起呢?

中央计划的主要工业仅仅为满足居民的基本需要而生产。为了避免大量的失业,减少劳动时间,实行20小时工作周。各个城镇都有用完整的工具系列、机器和原料装备起来的工场,在那里市民们为自己而生产,依照他们的情趣从事生产。

人们有充分的闲暇时间去学习自己感兴趣的东西。不仅有读和写,而且包括各种手工艺,即所有那些被商业从人们身上剥夺并且只有通过买卖才能重新获得的各种专业

技术。

高兹指出,这样的社会环境就是社会主义的社会环境。认为只有在这样的社会环境下才能实施生态保护等于认为只有在社会主义制度下才能实施生态保护。所以,“保护生态环境的最佳选择是先进的社会主义”。

高兹提出,只有在社会主义制度下才能真正有效地实施生态保护,这是一个精辟的见解。但是他对社会主义制度所提供的条件的具体阐述有诸多不确切之处,如他对市场的完全否定。

“人类史前史”的结束意味着人与人的具体关系,即物化开始把它的力量交还给人

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家,非常重视阶级意识在历史发展中的作用,他甚至把阶级意识视为与历史同义,这从他的《历史与阶级意识》一书的书名就可以看出。本命题正是他在分析无产阶级的阶级意识的作用的过程中提出来的。

卢卡奇指出,无产阶级必须以无产阶级的方式行动,但它自己的庸俗理论使它找不到正确的道路。关键在于,在庸俗马克思主义理论的影响下,无产阶级失去了长远的斗争目标,以眼前利益取代长远目标。目前的事实状况是,无产阶级既不了解其长远目标是什么,也不知晓如何去接近长远目标。他说,“人类史前史”的结束意味着人与人的具体关系,即物化开始把它的力量还给人。在他看来,这一命题既指出了无产阶级的长远目标是什么又告诉了如何逐步去实现这一长远目标。

他接着指出,这一过程越是接近它的目标,无产阶级关于自己的历史使命的意识,即它的阶级意识的作用也就越重要,阶级意识也就越强烈地、越直接地决定着它的每一次行动。当最后的经济危机击中资本主义时,革命的命运,以及与此相关的人类的命运,要取决于无产阶级在意识形态上的成熟程度,即取决于它的阶级意识。物化能不能以及以什么样的速度把它的力量还给人,全视无产阶级的阶级意识的成熟程度。

在他看来,无产阶级的阶级意识之所以具有如此巨大的功能,主

要在于无产阶级的阶级意识,作为人类历史上最后的阶级意识,一方面必须要和揭示社会本质联系起来,另一方面必须实现理论和实践的越来越内在的统一。对无产阶级说来,它的“意识形态”不是一面扛着去进行战斗的旗帜,不是真正目标的外衣,而就是目标和武器本身。

卢卡奇在这里主要论述的是无产阶级的阶级意识的作用,但后来真正产生影响的则是他提出的关于人类史前史的结束意味着物化把它的力量交还给人的这一命题。这一命题从人本主义的马克思主义的角度深刻地揭示了人类史前史的结束的含义。

人类奋斗目标:实现交往行为合理化

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《作为意识形态的技术与科学》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯在理论上的一个重大贡献是提出了科学技术在当代社会中已成为第一生产力。本命题正是在对作为第一生产力的科学技术的批判的过程中提出来的。

哈贝马斯把人的行为分为两个范畴：一是“工具行为”，二是“交往行为”。所谓“工具行为”，也就是通常所说的劳动，涉及的是人与自然的关系。所谓“交往行为”，则是指人与人之间的相互作用，它以语言为媒介，通过对话，达到人与人之间的相互理解和一致。他认为，人类的奋斗目标就是“交往行为”的合理化，因为这意味着人的解放。而“工具行为”的合理化并不是人类奋斗的目标，因为它意味着技术控制的扩大。

他认为，在现代资本主义社会中，随着科学技术成了第一生产力，“工具行为”越来越合理化了，人的劳动越来越符合科学技术的要求，人变成了劳动的工具，技术本身变成了对人的统治。与此同时，“交往行为”却越来越不合理了。人们把处理人与自然关系的方式搬到处理人与人之间的关系上来，必然造成正常的交往变得不合理，受到控制，遭致歪曲。行为主体之间的不理解，不信任，人与人之间的冲突和矛盾的加剧，均源于此。

哈贝马斯重视人的“交往行为”的合理化，无可非议，甚至把此作为人类的奋斗目标也未尝不可。但他把现代资本主义社会中人的“交往

行为”的不合理归之于科学技术的发展，则明显是片面的。

革命根源于人的本质的总体颠倒

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞（Herbert Marcuse, 1898—1979），在《论历史唯物主义的基础》一文中提出的一个具有深远影响的命题。

马克思的《1844年经济学哲学手稿》于1932年公开发表后，马尔库塞当即发表题为《论历史唯物主义的基础》的长篇论文加以阐述。西方学术界普遍认为，马尔库塞的这篇论文为以后对马克思主义作人道主义解释树立了一个纲领。

马尔库塞在这篇论文中，把劳动的异化解释成人的本质的异化，又把异化的根源归之于人的本质，因而也就很自然地认为革命的根源在于人的本质在总体上的颠倒。

马尔库塞说，马克思在《1844年经济学哲学手稿》中把人的外化和实在的丧失描述为人作为人的行为的总体的颠倒。之所以说是总体的颠倒，是因为这种颠倒既表现在工人同劳动产品这个异己的关系之中，又表现在工人在劳动过程中同他自己的活动的关系，即既表现为劳动产品的异化，又表现为劳动过

程的异化。

接着,马尔库塞就从这种总体颠倒中引出了总体革命。他认为,人的本质和存在相分离,要么人的存在是实现人的本质的一个手段,人的本质和存在相分离着,要么像在异化劳动中那样,人的本质是他的单纯存在的一个手段。如果本质和存在变成这样地被分开着,而人的实践的真正的任务在于统于这两者,那么,当着实际情况发展到在总体上颠倒人的本质的时候,真正的任务就是摧毁这种实际情况了。他强调说,正是对人的本质的这种思辨变成了彻底革命的坚决的推动力。

在马尔库塞看来,资本主义的现实正是一种从总体上颠倒人的本质的现实,所以他就提出,马克思是在总体异化、总体颠倒的哲学理论的基础上,来规划无产阶级的总体革命的。

马克思主义强调,社会革命之所以是一种必然现象,有其深刻的社会根源。这个根源就在于社会基本矛盾的尖锐化,在于生产关系一定要适合生产力状况这一客观规律的要求。马尔库塞离开了这一点,笼统地把革命的起因归结于人的本质的总体颠倒,是对马克思主义的

一种曲解。

真理会使你获得自由

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm 1900—1980)在《超越幻想的锁链》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆致力于马克思主义与弗洛伊德主义的综合,竭力论证两者并不对立,而是具有许多共同点。本命题正是在论证两者之间存在的共同点时提出来的。

他说,真理会使你获得自由,这是对真理所具有的解放力量的信念。马克思希望人类从隶属、异化的经济奴役中解放出来,但弗洛姆不寄托于暴力方法,而求助于对现实的正确认识。他通过科学地分析社会和历史现象,获得真理,以此作为引起社会变革的最重大的武器。他相信,真理可揭示在各种幻想和意识形态掩盖下的现实,赢得大多数人的心,正确的认识是人获得自由的前提。

他还说,弗洛伊德则发现如果病人能认识自己的思想的虚假性,正确地把握思想后面的“力比多”,用意识控制无意识,就获得了摆脱自己的非理性力量,就可医治精神

疾病。对无意识的认识,正是精神分析疗法的主要特点。弗洛伊德强调真理和理性,是引起个人变革的一种武器。

他最后得出结论,尽管马克思是社会革命家,弗洛伊德是自由主义改革者,但他俩都认为真理既是改造社会的基本手段,又是改造个人的基本手段,希望通过它使人类不受盲目力量的驱使,能从幻想的锁链中解放出来。

弗洛姆提出会使人获得自由的论断显然是属真知灼见,但他把马克思和弗洛伊德相提并论,都说成是坚信真理的思想家,则是片面的。

仅仅无产阶级的存在就是对非人的、物化的生活方式的批判和否定

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家,非常重视阶级意识在历史发展中的作用,他甚至把阶级意识视为与历史同义,这从他的《历史与阶级意识》一书的书名就可以看出。他不但论述了阶级意识的作用,而且分析了阶级意识的特点。

本命题正是他在分析无产阶级的阶级意识的特点的过程中提出来的。

他强调,只有无产阶级的意识才能指出摆脱资本主义危机的出路。因此,无产阶级在这方面别无选择,它必须像马克思所说的那样,不仅“反对资本”,而且成为“自为的”阶级。这就是说,它必须把它的阶级斗争的经济必然性提高为自觉的愿望,提高为有积极作用的阶级意识。关于阶级斗争的和平主义者和人道主义者,无论他们是有意的,还是无意的,都是在延长这个痛苦、充满危机的过程。

在进行上述分析的基础上,他便进一步指出,无产阶级作为资本主义的产物,必然要服从它的制造者的存在形式。这种存在形式是非人的、物化的。当然,仅仅无产阶级的存在就是对这种非人的、物化的生活方式的批判和否定。卢卡奇接着就围绕着这一命题分析了两种不同作用的批判和否定。他说,在资本主义客观危机成熟之前,在无产阶级自己能完全看清这种危机,能达到真正的阶级意识之前,这种批判和否定纯粹是对物化的批判和否定,而且作为这样一种批判它只是否定地超过被否定的东西。而当无产阶级真正达到了阶级意识,那么

它所进行的这种批判和否定就能超出对局部的批判和否定,而是以总体的批判为目标。

不仅仅卢卡奇在这里所提出的关于“仅仅无产阶级的存在就是对非人的、物化的生活方式的批判和否定”的命题是正确的,而且他在这里对这种批判和否定的两种不同状况的分析,也给人以启发。

无产阶级必须掌握意识形态的领导权

这是意大利著名哲学家葛兰西 (Antonio Gramsci, 1891—1937) 在《狱中笔记》中提出来的命题。

葛兰西非常重视领导权的问题。他认为,存在着两种不同的领导权:一种是文化上的即意识形态的领导权;另一种是政治上的领导权。前者是对应于“市民社会”而言的,后者则是对应于“政治社会”而言的。归根到底,这两种领导权都掌握在经济上占支配地位的社会集团的手中,因而它们的独立性仅仅是一种外观而已。在东方专制国家,比如在俄国,政治领导权比起意识形态领导权来,起着更为重要的作用,但在西方,情况正好相反,意识形态领导权起着更为根本的作用。

基于上述思考,葛兰西提出,在西方国家,资产阶级之所以能把自己的统治维持下来,除了掌握国家机器这个统治机构外,最主要的是握有意识形态的领导权,即运用文化、教育、新闻等各种意识形态手段,来对整个社会实行支配。总之,在西方国家,掌握“市民社会”的领导权即意识形态的领导权是掌握“政治社会”领导权即国家领导权的先决条件。他说,一个社会集团在取得政府权力之前能够而且必须先行使意识形态的领导权,以后当它行使国家权力时,它成了统治者,但即使它牢牢地掌握了国家权力,它仍然必须继续控制意识形态的领导权。他认为,这是由西方社会主要系“市民社会”而不是“政治社会”这一特点决定的。

在葛兰西看来,在西方国家,既然资产阶级的统治主要靠的是握有意识形态的领导权,那么,无产阶级革命的关键也是掌握意识形态的领导权。这就是说,无产阶级革命的直接目标并不是夺取国家领导权,而是先在“市民社会”的各个领域中逐步破坏资产阶级的在文化、意识形态上的领导权,由无产阶级来取而代之,然后在有可能的适当时候顺利地掌握国家权力。而无产阶级

即使在上升为统治阶级之后即在握有国家权力之后,仍然要十分重视对整个“市民社会”的领导。他的结论是:“无产阶级必须掌握意识形态的领导权”。

葛兰西的这一理论产生了深远的影响,西方社会所流行的“意识革命”、“主观革命”不能不说与他的这一理论有关。

革命的关键是消除使工人阶级与政权相分离的隔膜

这是新实证主义的马克思主义的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《意识形态和社会》等著作中提出的一个重要命题。

科莱蒂与许多“西方马克思主义”者一样,非常强调社会主义民主,认为没有民主就没有社会主义。与其他一些“西方马克思主义”者不同的是,他主要是通过论述列宁的国家学说来提出自己的这一方面的主张的。本命题主要见之于他论述列宁的国家学说的过程中。

列宁的国家理论主要体现在其《国家与革命》一书中。科莱蒂认为,目前人们对列宁的这部著作的理解有许多错误之处,这就是把暴力革命视为这部著作的主题,并把革命简化为如下技术性的外部行

为:占领冬宫、焚烧内务部、逮捕和处决旧政府的政治官员。在他看来,正是依赖于对列宁国家学说的这种肤浅的、普遍的理解,斯大林主义的统治才得以维持。

科莱蒂提出,要理解列宁的国家学说的真实含义,首先不要忘记列宁在《国家与革命》一书中的这样一个设问:是保存旧的国家机器还是把它破坏?科莱蒂认为,列宁提出这样的设问针对的并不是那些改良主义,也不是那些急切夺取政权的人,而是那些急切地夺取政权,可又不打算把旧的国家机器破坏掉的人。科莱蒂强调,根据列宁的《国家与革命》,切不可把革命,把破坏资产阶级国家机器简单地理解成把内务部焚烧掉了事,焚烧内务部此类事当然是要做的,但决不是关键之举。“革命的关键是消除使工人阶级与政权相分离的隔膜”,在这过程中,工人阶级获得解放,自己决定自己的命运,政权直接转移到人民手中。科莱蒂强调,从事社会主义革命的人必须明白,社会主义革命不在于把官僚主义的国家机器从这部分人转移到那部分人手中,而在于从一种类型的政权机构改变为另一种类型的政权机构。重要的是实现社会主义的民主,劳动群众的自我

管理。

科莱蒂在这里对社会主义革命实质的理解,对社会主义民主的强调,与整个“西方马克思主义”的基调相一致,也无可非议,问题在于,他把打碎资产阶级国家机器与实现社会主义民主对立起来,显然是片面的。

对于无产阶级来说,正确地洞见到社会的本质是首要的力量因素

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家,非常重视阶级意识在历史发展中的作用,他甚至把阶级意识视为与历史同义,这从他的《历史与阶级意识》一书的书名就可以看出。本命题正是他在分析无产阶级的阶级意识的作用的过程中提出来的。

他指出,对反映了资产阶级长期垂死挣扎的社会本质的越来越深刻的洞见,对无产阶级来讲就意味着是力量的不断增长。对无产阶级来讲,真理是取得胜利的武器;越是义无反顾,就越取得胜利。资产阶

级的科学以绝望的愤怒反对历史唯物主义,它那样的怒不可遏,是可以理解的,因为一旦它被迫在意识形态上以此为基础的话,它也就失败了。但同时,由此也可以看出:为什么对无产阶级来说,而且只是对无产阶级来说,正确地洞见到社会的本质是首要的力量因素,甚至也许是决定性的武器。

他进一步分析说,面对着在思想、组织等方面都占优势的资产阶级,无产阶级的优势仅仅在于,它有能力从核心出发来观察社会,并把它看作是互相联系着的整体,并因而能从核心上,从改变现实上来采取行动;就在于对它的阶级意识来说,理论与实践是互相吻合的;就在于它因此能自觉地把它自己的行动作为决定性的因素投放到历史发展的天平上去。

卢卡奇尖锐地批评了庸俗马克思主义者无视阶级意识的作用。他指出,庸俗的马克思主义者这是用目光短浅的“现实政治”来代替归结为客观经济过程的决定性问题的重大的原则斗争。无产阶级当然必须从当前形势的既定事实出发,但是无产阶级和其他阶级的区别就在于,它不拘泥于历史的个别事件,并不单纯是受它们所驱使的,而是自

己就构成了推动力量的本质,对社会发展过程的核心起决定性的影响。庸俗马克思主义者脱离了这一主要观点,脱离了无产阶级阶级意识的起点,因此他们就使自己处在资产阶级意识的水平。庸俗马克思主义者剪断了把无产阶级理论与无产阶级行动加以联系统一的神经。他们把理论归结为是对社会发展征兆的“科学”论述,并把实践变成由他们要加以控制的过程的个别事件的摇摆不定的、没有目的的行动。

历史是作为任务,但是作为不可完成的任务交给资产阶级思想来解决的

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇把马克思主义哲学归结为一种社会历史理论。他详尽地论述了马克思主义的社会历史观与资产阶级的社会历史观的区别。本命题正是他在论述这种区别的过程中提出来的。

他说,马克思在谈到资产阶级思想时曾讲过这样一段话:“对人类生活形式的思索,从而对它的科学分析,总是采取同实际发展相反的

道路。这种思索是从事后开始的,就是说,是从发展过程的完成的结果开始的。……那些形式,在人们试图了解它们的内容而不是它们的历史性质以前,就已经取得了社会生活自然形式的固定性。”(《马克思恩格斯全集》第23卷第92页)卢卡奇指出,根据马克思的这段话,资产阶级思想家的社会历史观就是强调社会生活自然形式的固定性。这是一种独断主义的历史观。马克思针锋相对提出了一种批判主义的历史观。这种批判主义意味着一种历史的批判。它首先摒弃社会结构的僵化性、自然性和非生存性,它揭示了社会机构是历史地形成了的,因此在任何一个方面都是要服从历史的变化,因而也必定是要历史地走向灭亡的。

问题在于,资产阶级思想家为什么会强调这种独断主义的历史观呢?卢卡奇对此作了进一步的分析。他指出,资产阶级思想由于它的出发点和目标始终是为事物的现存秩序作辩护或至少是为这一秩序的不变性作证明,就必然会遇到不可逾越的障碍。历史是作为任务,但是作为不可完成的任务交给资产阶级思想来解决的。资产阶级思想或者必须完全摒弃历史过程,并把

现存的组织形式看作永恒的自然规律,或者必须把一切有意义、有目标的东西从历史过程中排除出去。

卢卡奇在这里不但正确地批判了资产阶级社会历史观的错误之处,而且还深刻地揭示了资产阶级思想家为什么不能提出正确的社会历史观的原因。

群众的政治化并不是从政治开始的

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《艰难的社会主义》一书中提出的一个重要命题。

高兹提出了著名的“劳工战略”,其主要内容是要求工人在争取社会主义的斗争中,把重心放在劳动场所上,确保“决定劳动场所和工资规模的一切方面的永恒权力”。本命题正是他在具体阐述这一战略的意义的过程中提出来的。

他认为,这一战略从表面上看远离政治,实际上离政治很近。他说,之所以说这一战略是具有政治性的,主要原因在于,“它将提高工人的意识水平,它将加深他们对生产过程的认识,它将迫使他们详细

说明他们的按照战略和纲领性的见解而预定的目标,它将激起一种具有在越来越高的水平上的不断苏醒的斗争”。

正是从这一见解出发,他提出了“群众的政治化并不是从政治开始的”。他说:“群众的政治化并不是从政治开始的,也不是单从行动或斗争中开始的。在事实上,政治上的委身或选择是意识发展的最后的位置,而意识的发展从来也不是从政治开始的。就是说,从来也不是从社会的组织和社会关系的问题开始,而是从因为可能而是必要的直接而片断的经验开始的。换言之,对于变革的要求,不是从接受现状的不可能性中产生的,而是从不接受现状的可能性开始的。”高兹的这段话告诉我们,群众的政治化依赖于群众的意识的发展,而群众的意识的发展不是起源于政治,而是来自于直接而片断的经验。由此看来,要使群众政治化,关键不在于进行政治教育,而在于让他们投身于实际的斗争。

高兹提出的这一战略显然是改良主义的。但他在具体阐述这一战略的意义的过程中所提出的“群众的政治化并不是从政治中开始的”的命题,却给人许多启迪。

关于阶级意识的理论是关于它的 客观可能性的理论

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇 (Gyorgy Lukács, 1885—1971) 在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家,非常重视阶级意识在历史发展中的作用,他甚至把阶级意识视为与历史同义,这从他的《历史与阶级意识》一书的书名就可以看出。他不但论述了阶级意识的作用,而且分析了阶级意识的特点。本命题正是他在分析无产阶级的阶级意识的特点的过程中提出来的。

他在分析无产阶级的阶级意识的特点时,不但批评了机会主义用眼前利益来取代长远利益的错误,也抨击了空想主义忽视客观可能性的缺陷。他说,只有当阶级意识达到那样的阶段,即马克思描述的理论与实践的统一,阶级意识真正的和实际的介入历史进程,以及因此而真正洞察到物化,这一切实际上都已实现了的时候,空想主义才能算是被克服了。但这一切决不会一致地一下子发生的。这不仅因为存在着民族的或“社会的”层次,而且在同一工人阶层的阶级意识内也有

着不同的层次。

基于上述认识,卢卡奇就进一步提出,一种作为专门研究阶级意识的理论,实际上主要是研究这种阶级意识如何在实际生活中发生作用。所以,关于阶级意识的客观理论是关于它的客观可能性的理论。卢卡奇把如何实现阶级意识提高到自己的理论的首要的地位。他强调,如果说这一问题在从前还只是对于那些特殊的个人来说才具有的问题的话,那么今天它就是对于整个阶级来说的一个真正现实的问题,即无产阶级内在转变的问题。

他还强调,无产阶级在意识形态方面还要走很远的路程,在这方面存在有幻想是十分危险的。当前急需的是克服空想主义,使无产阶级的阶级意识真正贯彻于现实生活之中。

卢卡奇所作出的“关于阶级意识的理论是关于它的客观可能性的理论”断言,是一个十分深刻的见解,值得人们深思。

无产阶级:主体与客体的统一体

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇 (Gyorgy Lukács 1885—1971) 在《历史与阶级意识》一书中提出的命题。

卢卡奇非常重视无产阶级的历

史主动性,但他不是从历史发展的必然规律、无产阶级的经济地位来阐述无产阶级的历史使命的,而是从“主体与客体相统一”出发加以论证的。

黑格尔提出过“实体即主体”的命题。把实体了解为主体,是黑格尔方法的基本特征。黑格尔把绝对精神看作“主体—实体”,绝对精神能通过自身的运动构成世界万物,并且最后“包摄”所有的实体从而复归到自身,实现主体和客体、思维和存在的同一。卢卡奇接受了黑格尔的这一命题,但他把人作为“实体—主体”。他认为,在以往的社会中,由于人们活动的分散性,人们不能把自己看作是社会存在,因而主体创造了客体反而被客体所支配,主体异化于客体之中。只有无产阶级产生以后,由于整个社会就是这个阶级的生产和再生产,这个阶级的命运成为一个总体的社会的命运,因而“这个阶级同时既是认识的主体,又是历史的客体”。所以无产阶级既提供了主体和客体的同一,就能实现改造社会的历史使命。在卢卡奇看来,主体和客体同一的实现,不仅在于人是创造历史的“实体—主体”,而且在于人发展成为无产阶级之时,就把社会世界的一切都“包

摄”进自身,这样才能克服自身的异化,成为历史的真正主人。卢卡奇自认为这就论证了无产阶级的历史使命。

卢卡奇后来对自己把无产阶级理解为“主体与客体的统一体”,并由此出发论证其历史使命作了自我批评,认为这种表述方式还纯粹是黑格尔式的。

无产阶级的阶级意识是变成为意识的对阶级历史地位的感觉

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的命题。

卢卡奇在论证无产阶级的阶级意识在历史上具有决定性作用的同时,又强调指出,这种阶级意识既不是组成阶级的单个个人所思想、所感觉的东西的总和,也不是它们的平均值。作为总体的阶级在历史上的重要行动归根到底就是由这一意识,而不是由个别人的思想所决定的,而且只有把握这种意识才能加以辨认。可见,在卢卡奇看来,阶级意识是一种客观的可能性,是无产阶级的历史利益的合乎理性的表达;它不是超验的东西,而是阶级的历史发展和现实实践的产物。卢卡奇揭示了阶级意识和阶级行动之间

的联系,在他看来,历史和阶级意识两者实际上是同一的。无产阶级是历史进程中主体和客体的统一体,而无产阶级的阶级意识能达到对社会历史的总体认识。历史是实体,无产阶级及其意识是主体。基于上述认识,卢卡奇把无产阶级的阶级意识叫作“被赋予的阶级意识”(Zugerechnetes Bewusstsein),给它下的定义是“变成为意识的对阶级历史地位的感觉”。

总之,在卢卡奇看来,单个的现实的工人只能具有“物化意识”,而可能产生真正的无产阶级意识。他强调,真正的无产阶级意识的承担者是无产阶级政党,只有它才能把工人“杂乱无章的思想统一到阶级意识上来”。他认为,共产党是无产阶级阶级意识的明确的历史形象,是在组织上具体化了的最高的意识和行动阶段。这样一个党的发展同无产阶级阶级意识的发展,从世界历史的角度看,是同一个过程。

卢卡奇的这一命题从表面上看,与列宁关于“无产阶级的思想是靠灌输的”观点很相似的,可实际上两者有着原则区别。在卢卡奇那里,真正的无产阶级意识是与工人的现实思想截然割裂的,因而它只能来自党,实即个别理论家的头脑

之中。这一点连梅劳-庞蒂也看出来了:“这难道不是像在黑格尔那里一样,理论家或哲学家仍然是历史的惟一主体,而主观不就是一种哲学的最后语言吗?”

党是无产阶级阶级意识的支柱,是无产阶级历史使命的良知

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家,他推崇总体性与强调党的作用是相一致的。本命题正是他在论述党在形成无产阶级的阶级意识的作用的过程中提出来的。

他说,无产阶级同时是资本主义持续危机的产物和促使资本主义走向危机的那种趋势的执行者。无产阶级由于认识到自己的状况而行动起来,它由于同资本主义进行斗争而认识到自己在社会中的地位。

与此同时他又指出,无产阶级的阶级意识,作为“主体”的过程的真理本身,远不是稳定不变的,也不是按机械“规律”向前运动的。它是辩证过程本身的意思,它始终是潜在的。只有当历史过程迫切需要无产阶级的阶级意识发生作用,严重

的经济危机使这种阶级意识上升为行动时,这种阶级意识的实践的、积极的方面,它的真正本质才能显示出来。

在他看来,这就必然形成这样一个问题:如何使无产阶级阶级意识具有某种“潜在和理论”性质的那种历史过程状况,必然作为相应的现实形成,并作为这样一种现实能动地影响这种过程的总体。他指出,无产阶级阶级意识的这种形态就是党。党是无产阶级阶级意识的支柱,是无产阶级历史使命的良知。而由于党被看作是这种阶级意识的历史形态和行动支柱,它同时也是战斗无产阶级伦理学的支柱。

他进一步指出,党的力量确实是一种道义的力量:它是由受经济发展的逼迫而进行反抗的、自发革命的群众的信任提供的。它是由这样一些群众的感情提供的,他们觉得,党是他们最特有的、但是他们自己还不完全清楚的意志的客体化,是他们的阶级意识的可以看得见的和有组织的形态。只有当党通过斗争取得这种信任时,它才能成为革命的领导者。因为只有在这种情况下,群众的自发欲望才会竭尽全力和越来越出于本能地涌向党的方向,涌向自己意识到的方向。

卢卡奇关于党是无产阶级阶级意识的支柱的论述,以及他对党的重要作用的论证,都曾遭到了不少人的批评。实际上,在他的论述和论证中,还是具有诸多启发性的见解。

阶级意识既不是组成阶级的单个人所思想、所感觉的东西的总和,也不是它们的平均值

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家,非常重视阶级意识在历史发展中的作用,他甚至把阶级意识视为与历史同义,这从他的《历史与阶级意识》一书的书名就可以看出。他不但论述了阶级意识的作用,而且分析了阶级意识的特点。本命题正是他在分析无产阶级的阶级意识的特点的过程中提出来的。

他指出,对阶级意识必须作具体的研究。具体的研究就意味着要研究与作为整体的社会的关系。因为只有在这种关系中,人们当时所具有的关于他们的存在的意识的全部本质的规定才表现出来。将意识与社会整体联系起来,就能认识人

们在特定生活状况中,可能具有的那些思想、感情等等。如果对这种状况以及从中产生的各种利益能够联系到它们对直接行动以及整个社会结构的影响予以完全把握,就能认识与客观状况相符的思想和感情,等等。

他进一步指出,将意识与社会整体联系在一起,说到底就能明白阶级意识就是理性的适当的反应,而这种反应则要归因于生产过程中特殊的典型的地位。阶级意识因此既不是组成阶级的单个人所思想、所感觉的东西的总和,也不是它们的平均值。作为总体的阶级在历史上的重要行动归根到底就是由这一意识,而不是由个别人的思想所决定的,而且只有把握这种意识才能加以辨认。这一规定从一开始就建立了把阶级意识同经验实际的、从心理学的角度可以描述、解释的关于人们自己生活状况的思想区别开来的差异。

尽管许多人对卢卡奇片而扩大阶级意识的作用提出了诸多的批评,但人们对卢卡奇关于阶级意识并不是单个人所思想的东西的总和或平均值的论述,都一致认同。

统治秩序的稳定性依赖于其自身

在事实上的被承认

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《合法化危机》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯不但认为现代资本主义社会中危机还存在,而且提出现代资本主义社会的危机已完全不同马克思当年所说的那种危机。他认为,现代资本主义社会的危机主要是一种合法化危机。本命题正是在对这种危机作独特的论述的过程中提出来的。

他认为,所谓“合法性”指的是一种政治秩序值得被人们承认。他说:一种政治秩序总要求人们把它当作正确的、正义的存在物加以认可,而合法性意味着它有着充分的理由这样做。一种合法的秩序理应得到承认。合法指的是一种政治秩序值得被人们认可。这一定义强调了统治秩序的稳定性依赖于其自身在事实上的被承认。

他断言,现代资本主义社会出现了合法化危机,也就是断言这一社会已丧失了“要求人们把它当作正确的、正义的存在物加以认可”的理由。他认为,“企业自由”这种“商会意识形态”是资本主义赖以生存

的公认合法的意识形态。现代资本主义社会实行国家干预,是对这种意识形态的粗暴践踏,置这种公认合法的意识形态于不顾,就使自己处于用资产阶级公认合法的意识形态加以衡量是完全非法的地位。

哈贝马斯对合法性危机的分析,展示了现代资本主义社会正日益失去了广大人民群众支持的事实,并论证了这一社会的统治者与人民群众的必然对立。但显然,他的这一理论来自于马克斯·韦伯的社会学理论,因而具有离开了法的阶级性抽象地谈论现代资本主义社会合法与不合法的片面性。

最高的权力机关不是社会,而是总体的人

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《辩证唯物主义》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对异化问题的研究,他研究异化问题的一项重要内容是探索消除异化的途径。他强调消除异化的途径是努力克服人的存在的分散性、片面性和神秘性,争取实现人的存在的总体。本命题正是他在阐述这一基本观点的过程中

提出来的。

列斐伏尔指出,“总体的人”的出现将标志着人类异化的结束,“人道主义社会”的建立。他说:“人类异化的结束将使‘人回复到人’,即所有人类因素的统一。这是‘彻底的自然主义’与人道主义的统一,它创造了合乎人性的人而保留其发展中的全部丰富性。”“人类集体的这种结构将不会使历史终结,而只是终结人类‘史前史’,终结兽性的‘自然史’。这种结构开创了真正的人类时期”。

在他看来,这样的“人道主义社会”,无论在量上还是质上与现存的社会都有天壤之别。就量而言,“它是建立在生产力高度发展的基础上”;就质而言,它有一种特有的素质和风格,“最高的权力机关不是社会,而是总体的人,是在自由集体中自由的个人,并在无穷的各种可能的差别个性中充分发展的个性”。

列斐伏尔的这一命题实际上描述了未来人类理想社会的主要特征。他把实现人类存在的总体作为未来理想社会的主要特征是正确的。

最终决定每一场阶级斗争的问题,是什么阶级在既定的时刻拥有

阶级意识

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇 (Gyorgy Lukács, 1885—1971) 在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家,非常重视阶级意识在历史发展中的作用,他甚至把阶级意识视为与历史同义,这从他的《历史与阶级意识》一书的书名就可以看出。本命题正是他在分析阶级意识的作用的过程中提出来的。

卢卡奇认为,由于特殊的个人实际上囿于其生活状况和狭小天地,从而不可能自觉地拥有阶级意识。这样,阶级意识从抽象地形式地来看,同时也就是一种受阶级制约的对人们自己的社会的、历史的、经济地位的无意识。这就是说,阶级意识常常表现为无意识。在这种情况下,如果从特定的阶级地位这样一个立场出发,竟全然不能觉察现实社会总体的话,如果连对自身的利益所作深刻思考也没有涉及这个社会的总体的话,那么一个这样的阶级就只能起被统治的作用,就不能影响历史进程,无论是维护这一进程,还是推动这一进程。这样的阶级一般地讲注定是被动的阶级,注定是在统治阶级与肩负革命

的阶级之间无所作为地左右摇摆。

他进一步指出,并不是所有有能力统治的阶级的阶级意识的内在结构都是一样的。关键在于它们对于自己为了实现和组织统治而必须采取的和实际采取的行动能意识到什么程度。阶级意识既不是指十分进步的个人的思想,也不是指科学知识。阶级意识真正发挥作用,全看其主体是否能自觉地意识到,变无意识为有意识。一个阶级能胜任意味着,它的阶级利益、它的阶级意识使它有可能根据这些利益来组织整个社会。在进行上述的分析的基础上,他就得出结论:最终决定每一场阶级斗争的问题,是什么阶级在既定的时刻拥有这种能力,拥有这种阶级意识。

卢卡奇在这里把是否拥有阶级意识视为一个阶级能否最终取得和巩固自己的统治地位的关键。对他的这一见解历来是见仁见智,评价不一。

阶级意识与历史的关系在前资本主义时期是完全不同于资本主义时期的

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇 (Gyorgy Lukács, 1885—1971) 在《历史与阶级意识》一书中提出的一个

重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家,非常重视阶级意识在历史发展中的作用,他甚至把阶级意识视为与历史同义,这从他的《历史与阶级意识》一书的书名就可以看出。他具体分析了前资本主义时期和资本主义时期阶级意识的不同的状况。本命题正是他在进行这种分析的过程中提出来的。

他强调,阶级意识与历史的关系在前资本主义时期是完全不同于资本主义时期的。他阐述了作出这一判断的具体理由:在前资本主义时期,阶级只能根据历史唯物主义对历史的解释从直接既定的、历史的现实中推论出来,而在资本主义时期,阶级就是这一直接的历史现实本身。因此,只有在资本主义时代,对历史的这种认识才有可能。作为历史动力的阶级的经济利益只是在资本主义时期才赤裸裸地表现出来。在前资本主义时期,历史中人们行动的动机背后存在的真正的推动力决不可能纯粹地被意识到。它们只是隐藏在动机背后的历史发展的盲目力量。随着资本主义的出现,随着纯粹的经济划分的社会的建立,阶级意识也就进入了一个可能被意识到的时期。从此,社会的

斗争就反映在围绕着意识,围绕着掩盖或揭露社会的阶级特性而进行的意识形态斗争之中。

卢卡奇之所以要具体分析前资本主义时期和资本主义时期阶级意识的区别,一个重要目的是想说明在前资本主义时期由于没有自觉的阶级意识,从而那里历史的发展是盲目的。他说道:对于前资本主义时代,以及对于其生活的经济基础还是属于前资本主义时代的资本主义的许多阶层的行为来说,它们的阶级意识就其本质而言既不可能具有一种十分清晰的形式,也不可能有意地、有意识地对历史事件发生影响。

卢卡奇基本上是根据历史唯物主义的原理对前资本主义时期和资本主义时期的阶级意识的表现形式与作用的差别作出分析的。

克服异化之路:用属于人的本质的财产去代替私有财产

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《论历史唯物主义的基础》一文中提出的一个具有深远影响的命题。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中曾一再提到“私有财产同真正人的财产的关系”。马尔库塞解

解说,根据马克思的理论,私有财产必定有两种形式:一种外化形式,另一种真正的形式;一种仅仅是私有财产和另一种真正人的财产。他说:毕竟存在着一种属于人的本质的“财产”形式。而积极的共产主义根本不是要抛弃所有的财产,恰恰是要恢复财产的这种真正人的形式。

马尔库塞从这里进一步发挥说,马克思认为克服异化之路不在于清除一切私有财产,而在于改变占有私有财产的占有形式,即使人“以一种总体的方式占有”,而所谓“以一种总体的方式占有”,就是说,不仅仅在直接片面的满足的意义上,不仅仅在占有、特有的意义上去对对象的感性的占有,而是个人存在的一切器官,在其客观方面上或在对象的方向上,都是对那个对象的占有。

这样,在马尔库塞看来,在无产阶级革命中,可以把废除私有财产放在无足轻重的地位。他强调,关键的不在于所有制是公有的还是私有的,不在于是否实现了生产资料的社会化,而在于这些生产资料是否已真正成为“属于人的本质的财产”,它们是否已解放了一切人类器官,即是否用“属于人的本质的财

产”去代替私有财产。他认为,生产资料的社会化能否成为新的社会制度的开端,取决于是否把它用于发展和满足个人,假如社会化的生产资料不是用于发展和满足个人,那么,它们就将只是构成一种使个人服从实体化的普遍性的新的形式。他进而发挥说,共产主义本质上是一种新形式的个人主义,而不是一种新的和不同的经济制度。

马尔库塞把“自由个人”与社会绝对对立起来,把生产资料的社会化能否成为一种新的社会制度的开端,说成是取决于是否把前者而不是后者当作社会化生产资料的主人,并进而把共产主义说成在本质上是—种新形式的个人主义,是片面的,而把此加诸于马克思主义,更是没有根据的。

现代自由和民主具有“两个灵魂”:公民的政治自由和平等的社会自由

这是“新实证主义的马克思主义”的主要代表人物德拉-沃尔佩 (Galvano Della-Volpe, 1895—1968) 在《卢骚与马克思》等著作中提出的一个重要命题。

德拉-沃尔佩作为一个“新实证主义的马克思主义者”,十分关注个

体的自由问题,在他看来,目前正为社会主义事业而奋斗的西方民主国家的马克思主义者以及其他各界人士所面临的最大的问题就是个体的自由问题。本命题正是他在探讨自由的问题的过程中提出来的。

他认为,现代自由和民主具有“两个灵魂”:其一是公民的政治自由,它是由国会的或政治的民主所建立的,为这种自由和民主奠定理论基础的是洛克、孟德斯鸠、康德、洪堡和康斯坦特;其二是平等的社会自由,它是由社会主义民主所创立的,卢骚为这种自由和民主首先奠定理论基础,后来马克思、恩格斯和列宁或多或少为这种自由和民主增添了新内容。

德拉-沃尔佩对这两种不同的“灵魂”或者说不同的自由作了比较。他认为,前者无疑是一种资产阶级的自由。究其根源,这是一种曾把“市民社会”中所有的成员的个人自由联合起来的自由。正是依靠了它,个体经济的创造自由和权利、生产资料的所有权才得以保证,人身才获得了保护,才有了个体的宗教信仰和出版自由等。他还把法和政治上的一些手段,如国家的分权、立法权、自由国家的议会化等,都包含在这种自由的范围之内。后者即

平等的社会自由,比起前者来,是一种范围更大、更有效、更多的人所享受的自由。这实际上是一种社会的公平,它的实质是每个人有权要求其个人的能力得到社会的认可。这是一种最普遍意义上的认可每个人的才能和潜力,从而认可他的全部人格的自由。

德拉-沃尔佩认为他所说的这两种不同的自由,与当年卢骚在《论人类的不平等的起源的基础》一书所阐述的下述见解相一致:在人类中有两种不平等:一种是自然的或生理上的不平等,因为它是基于自然,由年龄、健康、体力以及智慧或心灵的性质不同而产生的;另一种是精神上或政治上的不平等,因为它起因于一种协议,由于人们的同意而设定的,或者其存在在一定意义上为大家所认可。后者的不平等包括某一些人由于损害别人而得以享受的各种特权,如比别人更富足、更显赫、更有权势,或者更甚者强制别人服从自己。

他强调,他所追求的是平等的社会自由,希望通过这种自由来消除卢骚所提出的第一种不平等,像恩格斯所说的那样,“保证一切社会成员的体力和智力获得自由的发展”(《马克思恩格斯选集》,第3卷,

第322页)。而卢骚所论述的不平等是真正意义上的不平等,从而那种平行的社会自由才是真正意义上的自由。

德拉-沃尔佩对两种自由和民主的划分是十分深刻的见解。这也符合马克思的原意。如马克思在《哥达纲领批判》中就曾讨论过类似的思想。

理性与革命同义

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《理性与革命》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

针对第二国际和第三国际的理论家轻视黑格尔主义的倾向,马尔库塞竭力论证黑格尔主义是革命的哲学,在黑格尔主义的字里行间,迸发着革命的火花。与此同时,他又坚决反对认为黑格尔的理性主义体系是保守的,而惟有其辩证的方法才是革命的这一传统观点。

他强调,黑格尔哲学的革命性恰恰体现在其理性主义的体系之中,即体现在其理性观之中。他认为黑格尔的理性观决不是“一个纯粹形而上学的观念”。他之所以给自己的这部著作取名为《理性与革

命》,就是为了说明黑格尔哲学中的理性与革命同义。他把黑格尔既描述为超历史的理性的鼓吹者,又描述为反对任何种类独裁政权的自由斗士。

在马尔库塞看来,早在黑格尔之前像费希特、谢林这样的德国古典唯心主义哲学家那里,已把理性当作诉讼的法庭,认为理性可以用非经验的标准评判经验的实在。然而,康德把实在转化到内在领域中,使之成为道德命令,而黑格尔则转而把它限制在必然性的领域之内,但黑格尔同时又提出,自由还是具有可能性的,在理性作用下就有可能实现自由。这样,黑格尔就作为向人类揭示他们自己的真理,即真正人性的最高要求的理性权利的斗士而出现在哲学史上。理性的自我改造的作用,创造了一种否定的辩证法,这种辩证法打开了在历史的每个阶段上超越出那个阶段,而走向新的水平线的可能性。在这方面,黑格尔的著作乃是永不宁静的呼唤,是革命的雄辩。

尽管马尔库塞正确地批判了那种轻视黑格尔的理性主义的倾向,但无疑,黑格尔的理性观,是唯心的,包含着神秘主义的成分,马尔库塞不分青红皂白地对黑格尔的理性

观一概肯定,一概贴上革命的标签,则是片面的。

思想应当统治现实

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《理性与革命》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞在《理性与革命》一书中详尽而独特地考察了黑格尔的理性主义体系。他在概括黑格尔理性主义体系的特征时提出了这一命题。他认为,“思想应当统治现实”是黑格尔哲学的核心,按照这一原则,假如人都按自己理性办事,整个世界必将革命化。

他把黑格尔理性论的整个思路表述如下:人是一种有思想的生物。人的理性使人认识到自身的潜力和他的世界的潜力。因此,人不受他周围事实的支配,相反,他却能使事实服从一个更高的标准,即理性的标准。如果他按照理性的标准行事,人们就会产生这样一些想法,理性与现存的事实状况是相互对立着的。人们会发现,历史就是为获得自由而进行的一场旷日持久的搏斗;人所占有的财产应当是人实现自身的手段,这是人的个性所要求

的;每个人都有发挥自己能力的平等权利。但事实上,到处都是奴役和不平等,大多数人被剥夺了仅剩的一点财产,没有一点自由可言。在这种情况下,人们必定会重新组织现存的社会秩序,消灭专制主义和封建主义的残余,提供自由竞争,在法律面前人人平等。

马尔库塞说,循着黑格尔理性论的整个思路探究,不难得出这样的结论:黑格尔的理性概念具有批判的、论战的特点。它反对现存地接受一切既定的事物,否认每一种普遍流行的存在形式的特权,证明对立会使一种存在形式转变为另一种存在形式。

基于对黑格尔理性观的这一认识,他进而提出,马克思对黑格尔主义的继承,主要是继承黑格尔的理性主义,特别是继承黑格尔“思想应当统治现实”的基本观点。马克思的社会理论建立在对黑格尔的超历史的绝对理念统治权的信念的基础之上。黑格尔的关于“绝对理性”的实现的假设,在马克思那里变成了社会条件的合理化同人性的真正本质相一致的假设。

尽管马尔库塞对黑格尔的理性观的解释给人以启发,但他对马克思主义与黑格尔主义相互关系的理

解无论如何是片面的。

自然的解放是人类总解放的一个 重要组成部分

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞 (Herbert Marcuse, 1898—1979), 在《反革命与造反》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞把自然界当作是与人一样具有生命力的主体, 在此基础上则提出了自然革命的口号。正是在论述自然革命理论的过程中他指出: 自然的解放是人类总解放的一个重要组成部分。

他认为, 自然的解放之所以对人如此重要是因为它对于人有如下四个方面的作用:

其一, 自然的解放可以使它成为人事乐的工具。自然的解放就是恢复自然中的活生生的向上的力量, 恢复与生活相异的、消耗在无休止的竞争中的感性的美的特性, 这些美的特性表示着自由的新的特性。当自然固有的美的形式被发现的时候, 这个世界就将成为人的享乐的工具体;

其二, 自然的解放可以促使在人与自然之间建立起新型的伙伴关系。解放自然意味着恢复自然的主

体地位, 即“使它与人一起生活在一个共同的人的世界里”, 在这过程中, 随着人与自然之间的一种新型的关系的建立, 不但自然获得了解放, 而且人也获得了解放。

其三, 自然的解放可以推动社会的变革。把自然看作是一种主体, 实际上就是确认自然界存在着支持和促进人的解放的力量, 解放自然则意味着把自然界存在着的这股力量解放出来, 使之成为推动社会变革的原动力。人们发现自然界可以成为人们反对剥削社会的斗争中的同盟者。

其四, 自然的解放可以培养人的新的感受力。解放自然不仅从哲学的意义上, 而且在生存的意义上, 将“真”赋予自然。在这过程中, 人自身也获得了改造, 一种新的感受力产生出来了。

尽管马尔库塞对解放自然的理论出发点不一定正确, 但他对解放自然对人的意义的具体论述无疑是属真知灼见。

生态运动是巨大斗争的场所

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹 (André Gorz, 1924—) 在《生态学即政

治》一书中提出的一个重要命题。

高兹作为一个“生态学的马克思主义”者,在研究生态问题时注重把生态问题与政治问题联系在一起。他认为保护生态环境的斗争不仅仅涉及到人与自然的关 系,而且更涉及到人与人之间的关系。本命题正是他在考察生态运动的过程中提出来的。

他指出,生态运动刚兴起时遭到了西方社会那些统治国家的精英和社会秩序的保卫者的反对,他们认定生态运动最终会导致无政府状态。后来随着事实不断提供证据和公众压力的增加,他们无法再长期对生态运动加以否定,于是,他们对生态运动作出了让步,“那些过去不能想像的东西今天已被认可”。

那么这是否意味着从今以后生态运动可以一帆风顺地开展了呢?生态运动的开展是否就没有障碍和阻力了呢?高兹认为,未必。他说,生态运动本身并不是一种目的,“生态运动是巨大斗争的场所”。关键在于,生态运动是必然与资本主义生产的利润动机相冲突的,因此,生态运动必然要废弃资本主义的各种障碍,并使之作出相应的改变。

高兹不但指出了围绕着生态运动斗争的严峻性,而且分析了目前

这一斗争的焦点所在。他认为焦点就在于资本主义社会的统治者企图在转嫁和治理生态危机中得益,而生态运动要健康地发展必须冲破这一功利主义。摆在我们面前的现实是:当资本主义用尽了每一种高压统治和欺骗的办法以后,开始按照自己的道路从生态学的死胡同中走出来,它把生态学的需要当作技术的强制加以吸收,同时使它们适合于剥削的条件。资本主义通过可供选择的 社会活动和人类文明被迫把所有保护生态环境的费用纳入到资本主义的总体中来是完全可能的。在资本主义条件下,保护生态环境的费用所产生的利益已成为与绝大多数人无关而为有特权的人所享有的一种奢侈品。贫者相对贫困化,富者则更富有。

高兹向致力于生态运动的人们提出了这么一个重大问题:是资本主义适应生态学的强制呢?还是一场社会的、经济的和文化的革命来废除资本主义的强制,从而在个人与社会、人与自然之间建立起一种新的关系?高兹认为,对这一问题不能作出正确的回答,生态运动便会步入歧途。

高兹在这里不但正确地指出了伴随生态运动的除了人与自然的斗

争之外,还有人与人的斗争,而且鲜明地揭示了斗争的焦点所在。他关于资本主义社会的统治者正企图在转嫁和治理生态危机中得益的警告是非常有针对性的。

反对空气与水的污染的斗争就是一种政治斗争

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《反革命与造反》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

在马尔库塞看来,由对自然界的侵犯所带来的自然界的“报复”已使人类陷入严重的困境之中。他把此称为自然危机、生态危机。

他认为,在现代工业社会中,自然危机、生态危机已取代经济危机成了主要危机。在马克思所处的那个时代,自然界似乎还蕴藏着取之不尽的能源,自然环境遭到破坏还刚刚开始,生态问题尚未构成资本主义世界的一大矛盾。资本主义发展到今天,随着科学技术变成技术统治,变成新的破坏力的因素,人对自然的伤害日益加剧,生态问题成了人类面临的最主要的问题。生态危机、自然危机上升为社会主要危机。如今人们所受的苦难主要来自

自然界对人类所作出的“报复”。

面临着威胁人类生存的生态危机、自然危机,面临着统治者“对人的统治日益借助于对自然的统治”、马尔库塞号召进行一场“生态革命”、“自然革命”,号召通过“解放自然”来达到彻底解放人的目的。他说,在今天,反对空气和水的污染、噪声以及工商业对空旷的自然空间的侵占这巨大公害的斗争,“已成为一种政治斗争”。当“新左派”坚决为自然的重建,为开放公园和海滩,为宁静区域而斗争的时候,他们反对的乃是资本主义制度及其再生产强加在人们头上的物质关系。

马尔库塞还指出,把反对空气与水的污染的斗争,作为政治斗争来进行,实际是要人们从人与人之间的矛盾进一步追溯到人与人之间的矛盾,把为摆脱生态危机、自然危机而进行的生态革命、自然革命纳入到改变现行社会政治制度的总的斗争中去。

尽管马尔库塞提出当今社会生态危机、自然危机已取代经济危机成为主要的危机是错误的,但他把对当今社会中生态危机、自然危机的揭露与对现行社会制度的批判结合在一起,进而提出必须把解放生态问题的斗争视为一种政治斗争,

则无疑是正确的。

与法西斯主义斗争的战场在我心中

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《逃避自由》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆在这部著作中研究了法西斯主义形成与发展的根源,本命題正是在这一研究的过程中提出来的。

他说,第一次世界大战是人类争取自由的最后一次奋斗,大战的胜利意味着争取自由的最终胜利。新兴的民主国家犹如雨后春笋般地涌起。可是,才不过几年,新的法西斯制度脱颖而出,否定了人们认为其在数百年中所争取到的事物。他认为,造成这一切的原因用“理性的过失”是解释不了的。在社会关系、经济关系中找不到法西斯主义形成的根源。

在弗洛姆看来,弗洛伊德的一个重大贡献就是开始观察和分析决定人类若干行为的、非理性和无意识的力量。按照弗洛伊德的理论,必然得出结论:一种政治制度在本质上并不诉诸于人类利己的理性力

量,而是依赖于人类非理性的心理力量。对于法西斯主义制度也应沿着这一思路进行。

他说,在法西斯主义形成的过程中,非理性的力量实实在在地起着作用。这种“非理性的力量”就是“内在化的权威”、“无名的权威”、“内在的强制力”,人类正是通过无条件地服从这种“内在化的权威”达到无条件地服从“外在的权威”。

他还说,在马克思主义对法西斯主义的社会分析、经济分析较为流行的情况下,急需要做的是分析法西斯主义产生的心理力量。只有把马克思主义的社会分析、经济分析方法与弗洛伊德的心理分析方法结合起来,才能将法西斯主义的由来及其本质搞个水落石出。

从把法西斯主义的产生归结于心理因素出发,他便指出,“与法西斯主义斗争的战场正在我心中”,他的意思是只有改变了人的心理结构,消除了产生法西斯主义的心理根源,才能从根本上战胜法西斯主义。

弗洛姆对法西斯主义产生的心理根源的分析是很有积极意义的,但他无限夸大心理因素的作用则是片面的。

“大拒绝”革命口号的实质是对科学的批判

这是“新实证主义的马克思主义”的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《意识形态和社会》等著作中提出的一个重要命题。

科莱蒂作为“西方马克思主义”内部科学主义思潮的主要代表人物,在许多方面与西方马克思主义内部另一思潮即人本主义思潮的观点相左。他对人本主义的马克思主义,特别是马尔库塞的许多理论观点展开了批判。本命题正是他在批判马尔库塞的革命观的过程中提出来的。

科莱蒂认为,马尔库塞的一些观点直接来源于卢卡奇。卢卡奇在《历史与阶级意识》一书中把科学技术看作是异化的根源。正是这一思想构成了马尔库塞《理性与革命》、《单面人》等著作的主题。他说,“马尔库塞哲学的核心正是在这里,科学就是压抑,承认物存在于我们之外就是‘物化’”。

科莱蒂指出,马尔库塞区分了两种不同的思想,并对它们持完全不同的态度:其一是“实证思想”,即知性、科学和常识,在马尔库塞看来,“实证的思想”遵循的是“无矛盾

原理”,与现实世界相调和,因而必须加以批判、唾弃;其二是“否定的思想”,即理性的、辩证的思想,“否定的思想”的要害就体现在“否定”两字上,即对现存的世界,包括科学和事实的否定。马尔库塞终生推崇的就是这种“否定的思想”。科莱蒂认为,马尔库塞把理性视为与革命同义,正是体现了他对“否定的思想”的推崇。马尔库塞的“大拒绝”的口号也源于此。马尔库塞在这一口号下,强调技术是异化的主要媒介,甚至提出异化和物化并不是资本主义社会雇佣劳动制度所带来的,而是科学技术发展的必然产物,从而不仅要否定现代资本主义社会的雇佣劳动制度,而且要否定科学技术本身。基于对马尔库塞“大拒绝”战略的这一基本认识,科莱蒂抨击说,“大拒绝”的革命口号的实质是对科学的否定,马尔库塞的立场的真正方向是对科学的批判。

在科莱蒂看来,马尔库塞以否定科学技术为核心内容的革命,其最后结果就是“破坏有限、取消世界”。

科莱蒂在这里对马尔库塞的“大拒绝”的革命口号的实质揭露为对科学的否定,是击中要害的。

当代资本主义社会是个全面异化的社会

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《日常生活批判》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对异化问题的研究。本命题正是他在进行这种研究的过程中提出来的。

列斐伏尔指出,如果说现代资产阶级国家有危机的话,那么,它也不是国家的危机,而是公民和国家之间的关系上的危机,这是“公民的危机(即个人和国家之间关系上有危机)”,而这种危机的实质在于“公民不再把自己和国家分开”,“在自己思想意识上不再区分私人的东西和社会的东西”。所以这种危机的实质意味着公民“不再想监督国家及其机关”,而且“私人把自己同国家视为一体,即力图利用国家达到自己的私人利益”,也就是说,国家垄断资本主义正日益广泛地把非垄断趋势纳入自己的轨道。这一切意味着现代资本主义国家“公民正在消亡,与此同时,民主也在消亡”。

列斐伏尔由此进一步得出结论,当代资本主义社会是一个全面异化的社会。而人的异化的现实要

比马克思当时所说的更严重,因为社会的各个领域,包括日常生活中都包含着异化之网,使人精神上感到更加苦闷。而日常生活的异化离群众最近,对群众的本能的压抑、对他们的创造性与革命性的窒息最严重。

列斐伏尔通过揭示现代资本主义社会是个全面异化的社会,尖锐地批判了这一社会,给人以启发。

在资本主义发展过程中,物化结构越来越深入地、注定地、决定性地沉入人的意识里

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇在还没有读到马克思的《1844年经济学哲学手稿》的情况下,就借助于“物化”这一概念,展开了以揭露资本主义压抑人性为主要内容的批判。本命题正是他在进行这种批判的过程中提出来的。

卢卡奇指出,正因为资本主义的一些形式中,在直接商品关系中隐藏的人们相互之间以及人们同满足自己现实需要的真正客体之间的关系逐渐消失得无法觉察和无法辩认了,所以这些关系必然成为物

化意识的社会存在的真正代表。正像资本主义制度不断地在更高的阶段上从经济方面生产和再生产自身一样,在资本主义发展过程中,物化结构越来越深入地、注定地、决定性地沉浸入人的意识里。

他批评有些思想尽管决不想否认这种物化现象,尽管也或多或少明白这种现象毁坏人性的作用,但是他们始终停留在分析物化的直接性上面,从不试图从各种客观上最后派生出来、最远离资本主义真正生命过程的形式,即从最表面化和最空洞的形式深入到物化的根本现象。他说,这些人甚至使这些空洞的表现形式脱离它们的资本主义的自然基础,使它们成为一般人类关系诸种可能性中一种不受时间限制的类型独立出来,并使之永久化。他借用马克思的话说,他们提供的仅仅是描写这个“着了魔的、颠倒的、倒立着的世界。在这个世界里,资本先生和土地太太,作为社会的人物,同时又直接作为单纯的物,在兴妖作怪。”(《马克思恩格斯全集》第25卷第938页)但是,他们并没有因此面超出单纯的描写,他们对这个问题的“深化”,就是围绕着物化的外部表现形式兜圈子。

对物化意识的批判是卢卡奇对

资本主义社会的整个批判中最有特色的部分。

国家资本主义乃是当代的独裁国家

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派创始人霍克海默尔(Max Horkheimer, 1893—1973)在《独裁国家》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

霍克海默尔所说的“独裁国家”,主要是指国家资本主义。他对作为“独裁国家”的国家资本主义提出了尖锐的批判。

他认为,“独裁国家”的主要特征是抛弃市场经济,实行计划经济。在“独裁国家”中,国家的统治者“使自身摆脱了对私人资本的依赖”,“剩余价值也是在国家的控制下获得并进行分配”,“私人资本家被消灭了,因此,资金只是从政府的红利中收集起来的”。他还指出:“以一切形式出现的独裁国家都是压抑型的。巨大的挥霍浪费并不是由古典意义上的经济机制所引起的。对权力机构的过度需求和压制被压迫者的一切创造能力乃是造成浪费的原因;顺从是不可能具有创造性的。”

在谈到处于“独裁国家”统治下的人民生活时,他首先指出,从物质

生活来说,“现代计划经济无疑能够使人们生活得更好,其优越性远远胜过了市场经济”。但是他同时又指出,这种物质生活的获得保障是以精神上丧失自由为代价的。他说:垄断工业使大批的股东成为牺牲品和寄生虫,使成千上万个工人成为被动的维护者,他们更期待于来自各种组织的保护和帮助。在“独裁国家”统治下,人们可以倾听每个人的声音,上自领袖,下自当地老板,但却不能相互交往;他们能听到有关一切事物的消息,从国家和平政策到灯火管制的实行,但却不能谈及本人的情况;他们可以插手任何事情,但却不能涉及领导权的问题,“人性已被彻底地肢解”。

霍克海默尔在这里所说的“独裁国家”,首先是针对希特勒法西斯主义国家而言的。但也包括了美国罗斯福的“新政”和斯大林领导下的社会主义的苏联。他把三者并列在一起,合称为“独裁国家”加以批判,明显是片面的。

资本主义生产的客观限制变成了 资产阶级意识形态的限制

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个

重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家,非常重视阶级意识在历史发展中的作用,他甚至把阶级意识视为与历史同义,这从他的《历史与阶级意识》一书的书名就可以看出。他在分析无产阶级的阶级意识的同时,也探讨了资产阶级的阶级意识的特征。本命题正是他在探讨资产阶级的阶级意识的特征的过程中提出来的。

他指出,前资本主义社会的一些阶级,其在生产中的地位以及由此产生的利益总阻止着阶级意识的形成。而在资产阶级那里,这些因素却促使阶级意识的形成。问题在于,资产阶级的阶级意识从一开始起,就会遭受悲剧性的灾难,即在它的发展的顶峰会陷人和自身不可解决的矛盾之中,并因而必然要摒弃自身。从意识形态角度看,这种悲剧性的灾难主要表现为:当资产阶级一方面赋予个人以一种前所未有的意义的同时,另一方面,它又通过这种个人主义的经济条件,通过商品生产建立起来的物化取消了任何一种个性。

他强调,这一矛盾只是资本主义极其深刻的矛盾的反映,从而这一矛盾是作为辩证矛盾出现在资产

阶级的阶级意识之中的,而不是简单地表明资产阶级不可能把握自身社会制度的矛盾。在资本的关系中,个人的原则和社会的原则,即资本作为私人财产的功能和它的客观的经济功能处于一种相互之间不可解决的辩证矛盾之中。

他的结论是,资本主义生产的客观限制变成了资产阶级意识形态的限制。资产阶级阶级意识在形式上是适应于经济意识的。但从意识和全部社会现象的关系来看,资产阶级的意识形态与经济基础之间存在着不可消除的对立。

卢卡奇对资产阶级意识形态的内在矛盾的分析,对资产阶级意识形态必然要受到其生产的客观条件的限制的论断,都是非常正确的。

资本的专政是一种总体的专政

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《劳工战略》一书中提出的一个重要命题。

高兹与其他许多“西方马克思主义”者一样,推崇“总体革命”论,即认为工人阶级的革命斗争应从各个方面同时展开。本命题正是他在阐述“总体革命”的缘由时提出来的。

的。

他认为,工人阶级的革命斗争之所以应是总体的、全面的,主要原因在于“资本的专政是一种总体的专政”。他说,“资本的专政不仅表现在对财富的生产和分配上,而且同样体现在对生产方式、消费方式、消费类型、劳动、思维、生活方式的控制上”,“体现在对社会关于未来的认识、对它的意识形态、对它所优先考虑的事情和目标的垄断上,体现在对人们体验和认识他们自己、他们的潜力、他们同其他人和世界其余部分的关系的方式的影响上”。“这种专政既是经济的,同时又是政治的、文化的和心理的:它是总体的”。他说:“这就是为什么把它当作一个整体,在一切方面,以一个全面的替代物的名义同它进行战斗的真正的原因。”

在高兹看来,既然资本的专政是全面的,那么反对资本的斗争也应是全面的。能否展开总体的斗争,是工人阶级的革命斗争能否取得成功的关键。他说,“为一种关于人、生活、教育、工作、文化的新概念而进行的文化战斗,是为社会主义而进行的其他一切战斗获得成功的前提,因为它确立它们的意义”。他强调,社会主义的战略就是把总体

化的人的实践,从资本主义异化的强制下解放出来。只有这样,对资本主义的否定才是具体的、根本的否定,而不是抽象的、片面的否定。

高兹提出“资本的专政是一种总体的专政”,从而工人阶级的革命斗争也必须是总体的观点,是基于当前资本主义社会的现实而阐述的一个深刻见解,这一观点产生广泛的影响情有可原。

物化是资本主义社会的普遍现象

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级》一书中提出的,是用以概括当代资本主义社会的主要特征的一个重要命题。

马克思本人在《1844年经济学哲学手稿》中详细地分析了资本主义社会中的异化现象,但马克思的这部著作在1932年才公开发表。卢卡奇在马克思的这部著作公开发表前十年,即在没有阅读马克思的这部著作的情况下,论述了与马克思在这部著作中相类似的观点,即把异化视为资本主义社会的普遍的必然现象,视为资本主义生存方式的本质特征。

卢卡奇是从马克思的《资本论》中关于商品拜物教的论述中推导出

物化问题的。他把物化定义为:人自己的活动,他自己的劳动,成为客观的、独立于自己的某种东西,成为借助于与人相对应的某种自发运动而控制了人的某种东西。从这里看,他的物化概念的含义近似于马克思的异化概念。他强调,资本主义社会表现为商品的巨大堆积,商品形式的奥秘在于,它把人们劳动的社会性质反映成劳动产品的物的性质,于是,人与人之间的关系采取了物与物之间关系的虚幻的形式,换言之,它被物化了。人们突然发现自己面对着一个异己的物的世界,这个世界与自己相对峙并压抑着自己。他还提出,既然物化是资本主义社会存在的普遍的、必然的现象,这一现象也必然在人们的观念中反映出来,这就是“物化意识”。他所说的“物化意识”指的是“人的意识屈从于物化结构”,“人的心理属性与其整个人格相对立”,具体地说就是指工人的“原子化”和“孤立化”,“总体形象”遭到破坏。

卢卡奇的物化理论后来产生了广泛影响,特别是被人们用来作为批评当代资本主义的理论武器。但同时也受到了人们的广泛批评,除了批评他把异化理论视为马克思主义哲学的核心理论外,还批评他犯

了把异化与对象化混为一谈以及把异化完全归结为认识方法问题的错误。

可以在个人的本能结构中找到彻底毁灭全球这场游戏的根子

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《当代工业社会的攻击性》一文中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞对现代资本主义社会中存在的侵略、攻击、恐怖等种种罪恶进行了辛辣的揭露和批判。问题在于,他在进行揭露和批判时,把这些现象归因于人的本能结构中“攻击本能”的滋长。

他接受了弗洛伊德认为人的本能结构主要由生本能(即爱欲)和死本能(即攻击本能)两部分组成,而能量总和不变,在它们中间分配,此长彼消的观点。在他看来,在现代资本主义社会中,由于人的生本能——爱欲遭受了重大压抑,所以使本能结构朝着有利于死本能——攻击本能的方向发展,攻击本能逐渐占了上风,从而现代资本主义社会中的人成了攻击型的人,这一社会也成了攻击性的社会。

他认为攻击本能在人的本能结

构中占上风是在现代资本主义社会出现侵略、恐怖现象的根子。他这样说道:弗洛伊德的理论认为:破坏本能所追求的是毁灭个人的生命,而不惜先毁灭其他的生命和目标,如果这一理论是对的,那么,我们可以实际上这样说,这个社会具有一种自杀的倾向,而且我们可以在个人的本能结构中找到彻底毁灭全球这场游戏的根子。

他进一步指出,人的攻击本能的发泄非但没有使人的本质得以满足反而遭致扭曲。对此他是这样解释的:人的攻击本能属于人的本能结构的一个组成部分,本来它的发泄也能使人的本质得以某种程度的满足,但人的攻击本能按其本性是没有固定攻击目标的,无拘无束的。现在,资本主义社会别有用心地利用了它,操纵了其目标,使它指向这一社会所希望对准的目标,如第三世界国家、少数民族居民、新左派、自然界等,在这种情况下,攻击本能发泄得越甚,它的受控制的程度也越高。

马尔库塞抨击了现代资本主义社会中存在的种种不断攻击的特性,但他把此归因于人的本能结构显然是片面的。

法西斯主义根植于独裁主义性格之中

这是奥裔美籍哲学家、社会心理学家、“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要代表人物赖希(Wilhelm Reich, 1897—1957)在《法西斯主义的大众心理学》一书中提出来的命题。

赖希从1930年开始潜心研究法西斯主义。他断言,法西斯主义在德国以及其他一些国家的得逞不能简单地归结为是希特勒一伙搞阴谋诡计的结果,也不能仅仅从经济关系、社会关系方面去寻找原因。他认为,分析法西斯主义产生的根源,要从对人的无意识领域的探究开始。

他通过与大量青年纳粹分子的接触发现,这些人有着一种特殊的“性格盔甲”,他称之为“独裁主义性格”。这种“独裁主义性格”使外在的必然性或极权主义意识形态内在化,使人的能量服务于一定的经济社会制度。它使人通过受制于内在的权威来服从外在的、有形的、僵死的权威。它使人整天处于惶惶不可终日之中,对自由、独立有着一种内在的恐惧。它是人性中的一种非理性的、神秘的力量。具有这种“独裁主义性格”的人,既要求权威,同时

又造它的反,所以他既服从造反头子的绝对专政,同时又对那些地位比他低下的人采取独裁主义的态度。赖希认为,这种“独裁主义性格”就是法西斯主义的心理基础。他说,法西斯主义只是人的普遍性格结构——独裁主义性格的被组织化的政治表现,是人的机械主义和极权主义的深层心理倾向的外在表现。法西斯主义根植于德国大众的心理结构之中,即独裁主义性格之中。他指出,法西斯主义的意识形态之所以对一部分人具有巨大的吸引力,就在于它震撼了人的深层无意识,能释放人性中的这股神秘的破坏性力量,与人的“独裁主义性格”一拍即合。

赖希在西方理论学术界开创了把法西斯主义的产生归结为“独裁主义性格”,注重法西斯产生的心理根源的先例。他的这一做法后来被法兰克福学派所继承。

法西斯主义的两极同出一源

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm 1900—1980)在《逃避自由》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

这一命题是弗洛姆在论述逃避

自由这种心理机制构成法西斯主义的心理根源的过程中提出来的。

他认为,法西斯主义分子主要有两部分人组成:一是受虐狂,二是施虐狂。他们构成了法西斯主义的两极。

前者心甘情愿地服从他人。他们有着内在的自卑、无能和无意义的感觉。他们愿意依靠别人、组织或自身以外的其他力量。他们往往把自己看得非常渺小,愿意接受法西斯头子的庇护。当法西斯主义头子侵犯其利益时,他们逆来顺受;当法西斯主义头子需要其当炮灰时,他们赴汤蹈火。

后者用绝对的权力来控制他人,把别人视为只供自己使用的工具。他们视别人为草芥,骑在人民头上作威作福,以主宰他人为乐。这些人的全部行为都是为了控制他人使别人在自己的意志下完全屈服。

弗洛姆认为,这两类人看上去似乎是风马牛不相及,实际上同出一源,即具有共同的心理机制——逃避自由。前者因具有这种心理机制而肆无忌惮地想除掉自由这种精神负担而获得安全,他们期望找到一种文化形态、社会制度足以庇荫于其下。对于后者他说道:虽然想

要主宰他人的行为与想要被虐待的行为正好相反,但实际上两者是密切相关的,虐待狂也是为了逃避自由、逃避孤独而把他人置于自己的控制之下,与他人建立起控制与被控制的关系。他强调,逃避自由这种心理机制是法西斯主义两极共同的心理动力。

弗洛姆关于法西斯主义的两极具有共同的心理机制的分析,是一个富有启发性的探讨。

法西斯主义是宗教神秘主义的最高表现

这是奥裔美籍哲学家、社会心理学家、“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要代表人物赖希(Wilhelm Reich, 1897—1957)在《法西斯主义的大众心理学》一书中提出来的命题。

赖希致力于探讨产生法西斯主义的心理根源。他把宗教神秘主义也作为法西斯主义的心理基础。在论述法西斯主义与宗教神秘主义的相互关系时,他提出了本命题。

他认为,法西斯主义和宗教神秘主义有着不解之缘。两者的差别仅仅在于,前者带有民族主义的施虐-受虐的特点,而后者带有国际的受虐的特点。但这一差别只是一种

脚镣与另一种脚镣的差别。由于两者都排斥和压抑自然的性活动,因而是互相支持的。法西斯主义给教会以大量的物质支持,而教会则给法西斯主义以大量的精神支持。

他认为,宗教神秘主义与法西斯主义是在压抑性本能这一点上相通的。首先,宗教神秘主义的实质是把性活动当作人类的罪恶。一切父权制宗教的基本宗教观念是否定性的需要。神秘主义情感是由性禁锢产生的不能得到自然满足的性渴望。宗教激动是性活动的替代品。宗教神秘主义者都有内在的性活力,但由于他压抑自己的性活力,他便失去了追求现世幸福的能力。他越是无能为力,他便越相信超自然的力量,追求幻想的幸福。其次,法西斯主义则故意利用性压抑来达到自己的统治目的。在意识形态上,法西斯主义是一个在性方面患了不治之症的对绝对革命的性自由的抵制。法西斯主义把自然的性活动视为颓废、淫荡、纵欲,把“性革命”说成是堕落,反对种族杂交,宣扬“种族纯洁”,鼓吹性道德。

赖希把压抑性本能作为法西斯主义与宗教神秘主义相互结合在一起的共同点,有其合理之处。这一点,被越来越多的历史事实所证实。

但他过分渲染就失去了真理性。

启蒙是一种极权主义

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派创始人霍克海默尔(Max Horkheimer 1893—1973)和德国另一位著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《启蒙的辩证法》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

霍克海默尔和阿多诺致力于对启蒙精神的批判,本命题是在进行这种批判的过程中提出来的。

他们强调,启蒙运动就是极权主义。启蒙运动的这种极权主义的归宿与它原有的宗旨——反对极权主义形成了鲜明的对照。

他们所说的启蒙的极权主义既表现在对待自然的态度上,又表现在对待人的态度上。

通过启蒙,人的权力在不断增长,但人的权力的增长是以异化为代价的。人基于异化和凭藉异化行使自己的权力。启蒙就像一个独裁者对待人民一样对待万物,一个独裁者熟悉人民,意指他能操纵人民;科学家们认识万物,则意指他们能驾驭万物。由启蒙精神所产生的认

识论意味着我们是在对自然有支配权的范围内认识自然的,认识自然的目的就是为了控制自然,奴役自然。

对自然的统治是同对人的统治携手并进的。个人在征服自然的过程中学会了命令和服从。思维的敌意扩大到了对早已被征服的时代的想象以及想象中的幸福方面,人间也变成了地狱。人类又被迫倒退到了更原始的阶段。因为随着技术生活的安逸,统治的持续性通过更加严重的压抑产生了一种本能的固定法,想象衰退了。随着思想的放弃,启蒙已取消了自身的实现。在数学思维的物化形式中,机器和机构向那些忘却了思想的人报仇。启蒙就是对群众的全面的欺骗,启蒙运动正像它的浪漫主义的敌人所指责它的那样,具有毁灭性。

霍克海默尔和阿多诺在这里把启蒙与极权主义完全联系在一起,显然是片面的。

启蒙一步步地陷入神话

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派创始人霍克海默尔(Max Horkheimer, 1893—1973)和德国另一位著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿

多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《启蒙的辩证法》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

霍克海默尔和阿多诺竭力论证启蒙由于其自身内在的逻辑而转到了其反面。他首先通过启蒙与神话的相互关系来加以说明。本命题正是在用神话与启蒙的相互关系来批判启蒙的过程中提出来的。

他们指出,“启蒙”从其一开始,就打出“消除世界魔力”的旗号,而“消除世界魔力”实际上就是要根除万物有灵论,具体地说,就是要反对神话,破除迷信。他们认为,从几千年的人类“启蒙”史来看,“启蒙”反对神话、迷信的过程,也是与之同流合污的过程。“正如神话已使启蒙得以实现那样,启蒙也一步步地陷入神话之中”。

他们主要是从以下几个方面来论证这一论点的:1. 神话的基本原则是拟人化,即主体向自然界的渗透,“启蒙”通常也采用这一原则。在“启蒙”中和在神话中一样,“许多神秘的形象都出自一个共同的命名者,都可以还原成人这一主体”;2. 在神话中,每发生一件事都是对已发生的事的赎补,在“启蒙”中也是如此。一方面“启蒙”希望自身摆脱

命运和惩罚的过程,另一方面却又将惩罚施加于那个过程;3. 神话的主要特征是盲目,“启蒙”也越来越使人滋生盲目性。在“启蒙”的作用下,“事实取得了胜利,认识被局限于对事实的复制,思想成了同义反复;4. 神话要维护某一神圣不可侵犯的禁区,“启蒙”也保留着自己不可侵犯的禁区,“在被启蒙了的世界中,神话进入了世俗领域”;5. “拜物教”是“启蒙”陷入神话之中的最显著的表现,人们像别的动物一样崇拜自己被束缚于其中的一切事物,并以此为代价获得了文明的进步。

他们的结论是:“启蒙”旨在反对神话,破除迷信,可自己走向了迷信、神话。这一结论后来为法兰克福学派成员所广泛接受,成为其批判现代文化、现代文明的一个重要立论。

人类历史就是不断发展同时又不 断异化的历史

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《马克思关于人的概念》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆致力于对异化理论的研究。

究。本命题正是在阐述异化理论的过程中提出来的。

弗洛姆的异化理论是一种认为异化自古就有、各处存在的“总体异化”论。他把异化看作是与人类历史相伴随的永恒现象,说:人类的历史就是不断发展同时又不不断异化的历史。他以为,异化是内在于人类历史过程中一种必然产生的现象。在原始时期,偶像崇拜就早已存在。人们用一块木头,注入自己的精力、艺术才华塑造成一个偶像,把它看作是凌驾人、支配人的统治力量,然后再对双手的产物顶礼膜拜。这种异化现象一直延续至今,所不同的是,工业社会中的现代人只是改变了偶像崇拜的形式和对象,原先可能是教会与上帝,现在是金钱、商品、资本、国家、权力、政治领袖、先进机器以及电脑等,都被看作站在人之上的神物,向它们倾注自己的感情、思想和知识,在听命和服从中得到满足。在范围上,异化不仅表现为劳动异化,而且表现在政治、科技、文化、心理、生理以至语言等各个领域的全面异化;被异化的不仅是工人阶级,也包括资本家,“每一个人都处在异化状态中”。

弗洛姆的“总体异化”论是对马克思的异化理论的一种修正,但是

一种错误的修正。

人类不断启蒙的历史就是日益倒退、没落的历史

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派创始人霍克海默尔(Max Horkheimer; 1893—1973)和德国另一位著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno 1903—1969)在《启蒙的辩证法》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

霍克海默尔和阿多诺致力于对启蒙精神的批判,本命题是在进行这种批判的过程中提出来的。

他们指出,启蒙所体现的不可阻挡的进步的悲剧就在于,它同时又是不可阻挡的倒退,自然在倒退,社会在倒退,人类在倒退。这种倒退从启蒙过程的一开始就被决定了。但是,目前的人类却还被启蒙所带来的进步所迷惑,还陶醉于启蒙的胜利果实中,而看不到掩盖在这些表面现象背后所存在的凶恶的事实。这是一个危险的信号。

他们强调,人类的历史就是一部不断启蒙的历史,而不断启蒙的历史也就是日益倒退、没落的历史。

他们从批判启蒙的角度鞭挞了

整个人类文明史,又在此基础上,把现代社会的“文化工业”置于人类文明史之中,把现代社会的种种弊端与启蒙联系在一起。他们认为,现代社会是启蒙程度最高的社会,是高度文明、完全启蒙了的社会,与此同时,启蒙的消极面在现代社会中也已发展到了登峰造极的地步。以文化为例,启蒙在现代社会中造就了一种堕落的文化。这种堕落的文化受商品价值所支配,它服务于使资本的权力永恒化。艺术家成了雇主的奴隶,艺术的功能和享受都是预先安排好的以便经得起市场的竞争。艺术的功能就在于摧毁个性和把人类变成铅板框框。

霍克海默尔和阿多诺把人类不断启蒙的历史说成是日益倒退、没落的历史,认为现代社会是完全启蒙了的高度文明社会,同时也就是最野蛮、没落的社会,这是一种赤裸裸的悲观主义的历史观,完全以一种恐惧和绝望的心情看待人类的启蒙和文明。

启蒙运动由于其自身内在的逻辑而转到了反面

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派创始人霍克海默尔(Max Horkheimer, 1893—1973)和

德国另一位著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《启蒙的辩证法》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

霍克海默尔和阿多诺在这部著作中,把对德国法西斯主义的批判追踪到启蒙精神的自我摧毁,并把极权主义归因于科学的逻辑,进而对西方社会和西方思想进行激烈的批判。本命题正是在进行这种批判的过程中提出来的。

他们首先论述了“启蒙的概念”。在他们看来,所谓“启蒙”,就是那个旨在征服自然和理性从神话镣铐下解放出来的启蒙运动。这种启蒙运动由于其自身内在的逻辑而转到了它的反面。

他们认为,启蒙精神追求一种使人能够统治自然的知识形式。在这个过程中,理性最初是作为神话的解毒剂而出现的,但在后来,它本身却变成了一种新式神话,因为被广义地理解为西方文明的合理化的最高命令的启蒙,把自然当作一个好像要为了主体的利益而加以剥削的他者来对待。这样他们就很自然地进一步提出,科学和逻辑的整个意义都成了问题,因为科学是统治

的工具,人们要从自然学习的东西,就是如何使用它,以便统治自然。

然而,尤其具有灾难性的是,启蒙对于自然的统治,对人们之间的相互作用也有巨大的影响,这是因为,对于自然的日益增长的统治意味着从自然异化,以及对人类的同样日益增长的统治。启蒙的理性主义提高了人统治自然的力量,同时又增长了某些人对另一些人的统治力量。

他们在此得出的结论是:历史的目标不应是对自然的统治,而应是对自然的和解,而这意味着要抛弃那种使自然服从于人的“粗野”而“无望”的企图,要摆脱逻辑和数学的“专制主义”。

霍克海默尔在这里开创了对西方社会进行法兰克福学派式批判的先例。这种批判明显包含着敌视人类文化、反理性主义的错误。

政治即瘟疫

这是奥裔美籍哲学家、社会心理学家、“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要代表人物赖希(Wilhelm Reich, 1897—1957)在《法西斯主义的大众心理学》一书中提出来的命题。

赖希竭力主张实行“劳动民主”

(work-democracy)。他说,“劳动民主”不是一个意识形态体系。它也不是由个别政治家或任何具有一种共同意识形态的集团的宣传强加于人类社会的政治体系。“劳动民主”是所有由合理的人际关系支配的生活职能的总和。这些职能包括自然的爱情、生活必需的劳动和科学的认识。它不主张创造新东西,而主张清除妨碍自然职能的障碍。他说,积极的文明的惟一的意义在于为爱情、劳动和认识的自然职能的展现创造最好的条件。

本着这一思想,赖希强烈反对一切政治,把政治与劳动对立起来。他认为,人类劳动分为两种:一种是合理的生活职能,即生活必需的劳动;另一种是不合理的生活职能,主要是政治。他把政治叫做“瘟疫”。他认为,劳动是人类生活的基础,这是不言而喻的。而政治对人类社会有百害而无一利。迄今为止政党制度给社会造成的只是灾难,人们的一切斗争也只是出于政治利益。政治家不仅不劳动,反而扰乱和破坏劳动;不仅不了解劳动,反而向劳动者许诺一切不可能实现的希望,欺骗劳动者。所以赖希提出:“让我们一劳永逸地打倒政治吧!”他断言:20世纪以其惨重无比的灾难标志着

一个新的社会时代的开始,即摆脱政治。

赖希主张“劳动民主”无可厚非,但他不顾政治是经济的集中表现这一基本道理引出了打倒一切政治的结论,显然是错误的。

政党是一种“必要的祸害”

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《改良和革命》一书中提出的一个重要命题。

高兹所提出的向社会主义过渡的“劳工战略”,论述了这一战略如何对待政党的作用的问题。尤其在1968年的“五月风暴”以后,他总结“五月风暴”的经验教训,更是阐述了政党在工人阶级革命斗争中的作用。

高兹对政党的作用基本上持否定态度。他认为,在他的“劳工战略”中,关键在于革命是由群众而不是由政党创造的。革命即使成功了,压迫即使消除了,但假如被压迫者在革命中并没有切身体会到什么是自由,享受到自由的欢乐,那么,他们马上会进入到一种新的奴隶制状态中去。由政党所主宰的革命推翻了一种专制,必然会带给人们一

种新的专制。正是在这一意义上，他把政党说成是一种“祸害”。他认为，苏联政权的堕落原因就在于布尔什维克党的模式，即苏联的十月革命是由布尔什维克党作为先锋队的革命。

高兹认为政党是一种“祸害”，但是是一种“必要的祸害”。其必要性在于工人阶级的革命斗争离不开一个中心来协调组织，而这个中心只能是政党。他以“五月风暴”为例加以说明。在他看来，“五月风暴”的失败，证明了需要有一个党，没有党夺取政权是不可能的。他这样说道：“没有一个革命运动，就不可能有任何革命党；而没有一个革命党，就不可能有任何持久的革命运动，这就是法国‘五月风暴’再次证明的东西。”他还具体论述了革命党在工人阶级的革命斗争中的具体作用，这就是：进行政治指导的教育；针对革命的不同阶段和不同内容的要求，进行意识形态上的综合；对不断变化着的资本主义制度进行理论分析；领导群众夺取政权和改造国家。

高兹关于“政党是一种‘必要的祸害’”的命题，尽管其重心显然旨在论证政党的必要性，这比起否定一切政党的无政府主义观点是一种进步，但笼统地把政党说成是“祸

害”，仍然具有不加区别地否定任何种类的集中化的强烈的无政府主义色彩。

社会的制度结构是从支配着以语言为中介的相互作用的规范中产生的

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯（Jürgen Habermas, 1929—）在《作为“意识形态”的技术与科学》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯以交往行为理论为出发点，企图对历史唯物主义从根本上加以修正和重建。本命题正是在他进行这种修正和重建的过程中提出来的。

哈贝马斯提出要重新考虑马克思的“生产力与生产关系的辩证法”学说。他从交往行为理论出发，认为“生产关系”作为关涉对生产资料的支配与产品分配的关系，应属于“劳动”领域，而“社会的制度结构是从支配着以语言为中介的相互作用的规范中产生的”，从而他力主在考察“社会乃至社会文化生活的制度结构”时，必须把它同社会的“子系统”加以区别，因为制度结构以人们的“相互作用”（交往行为）为基础，

而作为社会的“下部结构”的子系统,则以“目的合理行为”(劳动)为基础。由此,他提出对马克思的历史唯物主义范畴框架应作新的设想:“应该用劳动和相互作用之间更加抽象的联系来取代生产力与生产关系之间的联系”。

哈贝马斯提出制度结构不是建立在经济基础、生产关系之上,而是以交往行为(相互作用)为基础是对马克思主义的修正,提出用劳动与相互作用的联系来取代生产力与生产关系的联系,更是对马克思主义的曲解。

意识形态是被锚进人的性格结构之中的

这是奥裔美籍哲学家、社会心理学家、“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要代表人物赖希(Wilhelm Reich, 1897—1957)在《性格分析》一书中提出来的命题。

赖希认为,马克思主义的意识形态理论有一重大缺陷,这就是:马克思主义虽然正确地把意识解释成是各种经济发展过程的产物,但没有进一步说明经济发展过程实际上是怎样变为意识的。也就是说,在外部经济情况怎样变为意识形态的问题上,马克思主义有待于进一步

发展。在他看来,由于他的性格结构理论的提出,马克思主义意识形态理论的这一重大缺陷已经解决了。

赖希的性格结构理论主要确认了人的“性格结构”的存在。他提出,“性格结构”作为人的相对稳定的行为模式,起源于人的社会化过程。“性格结构”无论在内容上还是在形式上都折射出社会的意识形态,正是由于“性格结构”的作祟,意识形态得以侵入个人的日常生活和思维形式中。“性格结构”实际上是“让意识形态着床的心理层”。由于意识形态被固置在人的“性格结构”中,从而使观念体系变成一种物质力量去加强和保护现有的社会秩序,去巩固压抑人性的剥削制度和权威国家。人们为什么对社会的需求那么“言听计从”?关键在于,人们的心灵之中有一个由社会所“埋置的”“性格结构”,它引导人们按照社会的需求行动。在论述这一些的时候,赖希提出了“意识形态是被锚进人的性格结构之中的”著名命题。

他认为,可以用“性格结构”的概念“架桥沟通”马克思主义理论中关于社会情况和意识形态之间的沟壑,只要了解了人的“性格结构”是怎么形成的,也就不难理解经济发

展过程是怎样转化为意识的。学校、家庭、教会都是特定经济状况的产物,它们创造为支持整个社会的政治和经济制度所必需的那种样式的“性格结构”的过程,也就是特定的经济发展过程转化为意识的过程。

赖希的这一命题以及他关于弥补马克思主义意识形态理论缺陷的论述,受到了一些人的高度评价。实际上,尽管他作了值得人们注意的探索,但不乏牵强附会之处。

国家需要政治家

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《论国家——从黑格尔到斯大林和毛泽东》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对国家问题的研究。他在这部研究国家问题的名著中探讨了法国资产阶级革命。本命题正是他在进行这种探讨的过程中提出来的。

他说,资产阶级为了实现所有制的转移,也就是说通过革命进行农业改革,资产阶级为了要上升,就必然要反对封建阶级和他们的支柱,这就产生了法国资产阶级大革

命。人们把它看作是一个矛盾的炸药包的爆炸。开始时,“封建阶级和资产阶级”之间的矛盾是主要的,但不久,这个主要矛盾就变得模糊不清,而让位给“资产阶级和无产阶级”之间的矛盾。在革命的混乱中出现了新的秩序,雅各宾式的国家秩序,后来拿破仑又杰出地建立了他的国家秩序。

正是在谈到拿破仑的国家秩序时他指出,拿破仑按照他的概念实现了国家,颁布了拿破仑的民法典,黑格尔正是在他的身上看到了世界的精神。“国家,这个具体的抽象,除了在哲学里存在,不能在它身上和通过它本身存在。国家需要政治家”。在列斐伏尔看来,作为一个政治家,拿破仑达到了一个超人的精神境界的高度,他使国家这个概念存在和延续下去。

列斐伏尔通过拿破仑的例子,来说明政治家在现代国家中的作用。他的这一命题后来产生了广泛的影响。

只要国家存在,法律国家的基本原则就必须继续存在

这是“新实证主义的马克思主义”的主要代表人物德拉-沃尔佩(Galvano Della-Volpe, 1895—1968)

在《卢骚与马克思》等著作中提出的一个重要命题。

德拉-沃尔佩致力于对平等、自由和社会主义的合法性的研究,他强调资产阶级革命与社会主义革命的连续性。本命题正是他在论述这种连续性的过程中提出来的。

众所周知,马克思曾经明确提出资产阶级不可能解放整个社会,只有无产阶级才能从“社会自由”而不是“单纯政治的”自由这一必要前提出发,从事一种普遍的、全人类的解放。德拉-沃尔佩不同意马克思的这一见解。他对马克思的这一思想发问道:资产阶级革命的宗旨是主张在法律面前人人平等,这只是使与资产阶级处于同一地位的人获得解放吗?这与作为国家的整个社会毫无关系吗?德拉-沃尔佩认为,这不符合事实。这里的关键是如何理解资产阶级革命与社会主义革命的连续性的问题,这一问题科学社会主义的一个不容漠视和掩盖的重要问题。

他用社会主义国家与资产阶级国家的联系来说明这一问题。他认为,社会主义恢复法律国家规范的根据就在资产阶级的法律之中。他强调指出,只要国家存在,甚至像社会主义这样的充分发展了的民主国

家存在,只要以统治与被统治的关系为基础组织起来的社会存在,那么法律国家的基本原则,即限制和制约国家对公民的人身权力的原则就必须继续存在。破坏或违反这一原则,只能造成难以预料的不公正和人类苦难。斯大林主义对这原则的践踏已足以说明这一点。在他看来,资产阶级国家是法律国家,社会主义国家也是法律国家,尽管国家是充分发展了的民主国家,但社会主义国家仍然是以统治与被统治的关系为基础组织起来的。只要社会主义国家也是法律国家,那其必须遵循法律国家的基本原则,即必须限制和制约国家对公民的人身权力。这就是社会主义国家与资产阶级国家的内在联系所在。斯大林主义由于看不到这种联系,漠视作为法律国家的必须遵循的法律国家的基本原则,所以遭到了惩罚。他还引用博比奥的话说:如果人们将自由主义看作是作为资产阶级权力的自由的一种理论和实践,那么拒斥之就是非常容易的;但是,如果人们把它看作是国家权力之局限的理论与实践,那么拒斥之就是相当困难的。

德拉-沃尔佩在这里以社会主义国家必须遵循法律国家的基本原

则为例,来论证资产阶级革命与社会主义革命的连续性,言之成理。问题在于,他把马克思视为完全割裂这种连续性就失之偏颇了,实际上马克思本人在许多地方也曾指出过这种连续性。

黑格尔的国家源自于革命和拿破仑

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《论国家——从黑格尔到斯大林和毛泽东》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对国家问题的研究。他在这部研究国家问题的名著中探讨了黑格尔有关国家问题的论述。本命题正是他在进行这种探讨的过程中提出来的。

他指出,黑格尔是通过他的现象学,通过绝对精神,从概念到概念概括出他的国家理论的。

在谈到黑格尔的国家理论时,列斐伏尔首先介绍了异化,认为黑格尔所提出的一种形而上学的理论,将马克思提出的政治异化弃之不顾,因而把国家偶像化,产生了被偶像化了的国家理论。

他还指出,黑格尔把哲学设想

为国家的体系,来自国家,并与之一同形成,同时又把国家设想行动的哲学,认为国家是众多体系中的一个,众环节中的一个。在黑格尔的国家理论中包括两个片面的体系:需要体系和生产活动体系。黑格尔认为国家应该不时地通过战争来震动整体和精神,打乱已成为习惯的秩序;认为国家包含着殊死斗争的原则,没有军队就没有国家,战争决定着现实;认为国家和民族以战争为考验,表现了其哲学上的顽强践踏。列斐伏尔特别强调,黑格尔的国家源自于革命和拿破仑。

列斐伏尔对黑格尔的国家理论作出这样的评价:黑格尔的国家是作为现代国家的原型和范例出现的,黑格尔抓住了国家的多职能性、多功能性和超功能性。

列斐伏尔把黑格尔的国家理论的出现与法国革命联系在一起是正确的,但他对黑格尔国家理论的评价没有抓住要害。

国家是从事欺骗活动的场所

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在与人的…次谈话(载《世界社会主义》杂志 1982 年第

32 期)中提出的一个重要命题。

列斐伏尔说:我要按照两条主线来恢复马克思思想的整体性,这两条主线就是异化理论和国家理论。这样,他把国家问题作为理论研究的重要课题。在他看来,马克思是一位国家评论家,但并对国家学说作出明确的、完善的解释,甚至还存在某些矛盾。因此,他“要根据国家的概念来重新研究马克思主义”。

他首先对国家的性质重新加以确定。他说:“国家,由于它的神圣,它的权力和权力的神秘性,这是一个大量从事欺骗活动的场所,不仅法西斯国家是这样,普通国家也是这样,它在不断地从事欺骗活动”。

他还指出,在现代世界上,表面上还存在着各种类型的国家,但实际上,这些国家“已具有世界性,并且形成了一种全球性的国家体制”。这个“全球性的国家体制”的职能之一就是使国际上的各种市场协调一致。所谓“协调”,就是从事欺骗。“当调节器运转失调时,国家就要干预,也就是说,欺骗伴之以高压。”

列斐伏尔的国家理论把所有国家一概说成是从事欺骗活动的场所,这直接违背了马克思主义在国家问题上的阶级观点。

加强国家权力是政治异化的极端形式

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在与人的—次谈话(载《世界社会主义》杂志 1982 年第 32 期)中提出的一个重要命题。

列斐伏尔说:我要按照两条主线来恢复马克思思想的整体性,这两条主线就是异化理论和国家理论。这样,他把国家问题作为理论研究的重要课题。在他看来,马克思是一位国家评论家,但并对国家学说作出明确的、完善的解释,甚至还存在某些矛盾。因此,他“要根据国家的概念来重新研究马克思主义”。

他主张国家逐步消亡,但坚决反对那种“为使国家消亡首先必须加强国家权力”的说法。他强调,加强国家权力是政治异化的极端形式。

他把社会主义国家中出现的个人崇拜等问题归因于国家权力的强化。他说:“斯大林逝世以后,特别是苏共二十大以后,有人在演个人崇拜的喜剧,也有人在演废除个人崇拜的喜剧。十足的骗局!因为中

心的问题不是领导人的问题,而是国家本身的问题。个人崇拜的论点掩盖了而且仍在掩盖着中心问题。”问题不在于是否批判了个人崇拜,而在于是否在制度上确保国家逐步消亡。社会主义阶段只能是国家机器逐步削弱的阶段,而不是不断强化的阶段。

列斐伏尔笼统地一概反对加强国家权力,具有浓厚的无政府主义色彩。

只要人的心灵还为占有欲所左右,阶级斗争就不会停止

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《存在还是占有》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆不但提出了人有“存在”和“占有”这两种生存方式,而且还具体分析了“占有”这种生存方式所造成的危害。本命题正是在分析“占有”这种生存方式的危害的过程中提出来的。

在弗洛姆看来,“占有”和“存在”这两种相矛盾的生存方式,是人对于世界及其自身所采取占有与奉献的两种不同的价值取向和两种不同的性格结构。他认为,在大多数

人身上同时存在着这两种倾向:“占有”的倾向,说到底来自人想活下去的生物要求;“存在”的倾向以奉献、分享和牺牲为乐,来自人生存的特定条件,以及与别人结为一体克服自身孤立感的需要。至于哪一种占主导地位,哪一种受到压抑,则取决于社会的结构及其价值观和规范。鉴于“存在”的方式是创造而不是接受,要实现生命潜能而不要占有物品,因此只有人的“存在”方式占主导地位,人才取得真实的存在,达到精神健全。

他进一步指出,由于社会环境的影响,事实上目前社会中大多数人的生存方式是“占有”而不是“存在”。这种“占有”的生存方式构成了万恶之源。他说:一个民族也会进行战争,这并不是因为它的经济状况不好,而是因为重“占有”生存方式那种根深蒂固的要更多地去占有和征服的欲望。他还说:只要人的心灵还为占有欲所支配,阶级斗争就不会停止。

这样,弗洛姆就把阶级斗争、民族战争等人与人之间的对抗和斗争都归因于“占有”的生存方式以及由此产生的占有欲。这构成了他滑向历史唯心主义的失足点。

无产阶级专政便是人道的政权

这是法国著名现象学、存在主义哲学家,“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《人道主义与恐怖》一书中提出的一个重要命题。

匈牙利籍作家凯斯特勒曾写了一部题为《和平的黑暗》的讽刺小说,集中暴露斯大林对布哈林的审判,强烈谴责“斯大林主义的马克思主义”崇尚暴力。梅劳-庞蒂尽管对斯大林在国内实行恐怖政策也表示不满,但不同意凯斯特勒对暴力不加区别地一概否定的观点。他论证了马克思主义的“暴力观”并不否定暴力的作用,而是把暴力、恐怖与人道主义联系在一起。本命题正是他在进行这种论证的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂认为革命暴力与人道主义并不冲突,马克思主义之所以把革命暴力与人道主义联系在一起,主要在于革命暴力往往是“具有普遍性的阶级”行使的暴力,而这个阶级的利益会给历史带来人道的价值。具体地说,革命暴力实际上就是无产阶级专政,无产阶级的阶级利益决定了“无产阶级专政便是人道的政权”。他说:“马克思主义之

所以赋予无产阶级实行无产阶级专政这一特权,是因为根据无产阶级生存条件的内在逻辑,根据无产阶级最不自由的生活方式,根据无产阶级对救世主的不抱任何幻想。无产阶级不是神仙,但世上只有他们,也仅仅只有他们才能实现人道。这就是说,从一定的历史地位来考察无产阶级的作用,那无产阶级是在走向把人当作人的境界的。”

正如西方许多研究者所指出的,梅劳-庞蒂在这里对无产阶级专政便是人道的政权的分析,是符合传统的马克思主义观点的。

一切法律都是暴力

这是法国著名现象学、存在主义哲学家,“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《人道主义与恐怖》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂研究了暴力的客观存在性,本命题正是他在进行这种研究的过程中提出来的。

他强调,暴力是人类从现时跨往未来,从自我走向别人的行动法则。不仅在政治生活里是这样,在私人生活里也是这样。要是施用暴力的人不报以暴力,就是甘心做

他的同党,供我们选择的,不是纯良和暴力,而是要在暴力中选择一种。只要此只身在世,暴力就是我们的宿命。我们所考虑、讨论的,并不是暴力本身,而是暴力的意义和暴力的前途。

在他看来,暴力的性质是多种多样的,但革命暴力之所以可取,是因为它具有人道主义的性质。他说,暴力总是存在着的,“一切法律都是暴力”,但并不是一切形式的暴力都是仁慈的,马克思主义的前提是认为,只有当暴力带来摆脱暴力的状况时才是正当的。

他还这样说道:“如果马克思主义是一种暴力理论和对恐怖的辩护的话,那么,它是从非理性中带来的,它所使之合法化的暴力,应该打上使之区别于暴力的倒退形式的记号。”

梅劳-庞蒂关于一切法律都是暴力的观点,以及他关于暴力是客观存在的和暴力的性质是多样性的论述,均产生过很大的影响。

暴力是个人与他人、社会外界发生关系

这是法国著名现象学、存在主义哲学家,“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂

(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《人道主义与恐怖》一书中提出的一个重要命题。

匈牙利籍作家凯斯特勒曾写了一部题为《和平的黑暗》的讽刺小说,集中暴露斯大林对布哈林的审判,强烈谴责“斯大林主义的”崇尚暴力。梅劳-庞蒂尽管对斯大林在国内实行恐怖政策也表示不满,但不同意凯斯特勒对暴力不加区别地一概否定的观点。他论证了马克思主义的“暴力观”并不否定暴力的作用,而是把暴力、恐怖与人道主义联系在一起。本命题正是他在进行这种论证的过程中提出来的。

他强调,马克思主义的“暴力观”是从马克思主义的历史观引出来的。根据马克思主义的历史观,个人一方面是自由的,另一方面而又受外界、他人、社会所制约,个人为了获得自由,在与外界、他人、社会发生关系的过程中,就想方设法挣脱后者的束缚。所以,个人与他人、社会发生关系的过程,也就是与后者发生争执、力图摆脱后者的过程,从某种意义上,暴力是个人与他人、社会外界发生关系。

他说:“人是一种被外界包围的客观存在,需要依靠其他人和自然界来完成自己,在占有有一定财富的

过程中显示自己的特性来,由此就会跟其他人发生矛盾”。他还说道,马克思主义正是基于这种对人与人之间关系的分析,“把我们的出发点描绘成一幅悲观的图画——尖锐的斗争,殊死的斗争——因此,这种学说总是包含着暴力和恐怖的因素”。

梅劳-庞蒂把暴力视为个人与他人、社会外界所发生的关系,并在此基础上对暴力加以高度肯定。像凯斯特勒那样对暴力一概否定固然不对,但像梅劳-庞蒂那样对暴力一概肯定也未必正确。

只要此身在世,暴力就是我们的宿命

这是法国著名现象学、存在主义哲学家,“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《人道主义与恐怖》一书中提出的一个重要命题。

匈牙利籍作家凯斯特勒曾写了一部题为《和平的黑暗》的讽刺小说,集中暴露斯大林对布哈林的审判,强烈谴责“斯大林主义的马克思主义”崇尚暴力。梅劳-庞蒂尽管对斯大林在国内实行恐怖政策也表示不满,但不同意凯斯特勒对暴力不加区别地一概否定的观点。他论证

了马克思主义的“暴力观”并不否定暴力的作用,而是把暴力、恐怖与人道主义联系在一起。本命题正是他在进行这种论证的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂指出,马克思主义既然把暴力的性质理解为“个人与他人、社会外界发生关系”,那就必然得出结论:暴力是客观存在的,也就是说,暴力是历史的客观因素的必然产物。

他说道:“所谓历史,正确地说,就是每个人的所作所为,不仅以自己的名义在发挥作用,在支配自己,而且在推动别人,支配别人,因此,只要我们活着,就会丧失用善良意愿为自己开脱的权利,我们对别人做出什么事来,我们就是什么样的人。我们不要别人尊重我们为优美的灵魂。尊重不尊重别人的人,实际上是瞧不起他们,对施用暴力的人不报以暴力,就是甘心做他们的同党。供我们选择的,不是善良和暴力,而是要在暴力中选择一种。只要此身在世,暴力就是我们的宿命。”

梅劳-庞蒂把暴力视为客观存在的,这符合历史唯物主义的基本观点,但用“只要此身在世,暴力就是我们的宿命”这样的语言来表述,

不易被人所接受。

暴力是一切政权的共同出发点

这是法国著名现象学、存在主义哲学家，“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty，1908—1961），在《人道主义与恐怖》一书中提出的一个重要命题。

匈牙利籍作家凯斯特勒曾写了一部题为《和平的黑暗》的讽刺小说，集中暴露斯大林对布哈林的审判，强烈谴责“斯大林主义的马克思主义”崇尚暴力。梅劳-庞蒂尽管对斯大林在国内实行恐怖政策也表示不满，但不同意凯斯特勒对暴力不加区别地一概否定的观点。他论证了马克思主义的“暴力观”并不否定暴力的作用，而是把暴力、恐怖与人道主义联系在一起。本命题正是他在进行这种论证的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂指出，马克思主义既然把暴力的性质理解为“个人与他人、社会外界发生关系”，那就必然得出结论：暴力是客观存在的，也就是说，暴力是历史的客观因素的必然产物。

他说道：“暴力是一切政权的共同出发点。生活、讨论和政治选择，

都是在这个背景上展开的。我们所考虑的、讨论的，并不是暴力本身，而是暴力的意义或暴力的前途。暴力是人类从现时跨向未来，从自我走向新人的行动法则。不仅在政治生活里是这样，在私人生活里也如此。”

他还说道：“无论是人压迫人的现象表现得赤裸裸的时期，还是伪装为客观真理的垄断形式的时候，暴力虽然为法律所不允许，在思想领域中也已经没有它的地位了，但在实际生活里，仍然以殖民统治、失业、工资制度等形式保持着。总而言之，基本情况都是一样的，不过是表现形式不同罢了。”

梅劳-庞蒂把暴力视为客观存在的，这符合历史唯物主义的基本观点，但用“暴力是一切政权的共同出发点”这样的语言来表述，不易被人所接受。

无产阶级专政的国家实质上仍是暴力统治的国家

这是法国著名现象学、存在主义哲学家，“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty，1908—1961），在《人道主义与恐怖》一书中提出的一个重要命题。

匈牙利籍作家凯斯特勒曾写了一部题为《和平的黑暗》的讽刺小说,集中暴露斯大林对布哈林的审判,强烈谴责“斯大林主义的马克思主义”崇尚暴力。梅劳-庞蒂尽管对斯大林在国内实行恐怖政策也表示不满,但不同意凯斯特勒对暴力不加区别地一概否定的观点。他论证了马克思主义的“暴力观”并不否定暴力的作用,而是把暴力、恐怖与人道主义联系在一起。本命题正是他在进行这种论证的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂指出,马克思主义既然把暴力的性质理解为“个人与他人、社会外界发生关系”,那就必然得出结论:暴力是客观存在的,也就是说,暴力是历史的客观因素的必然产物。

他认为,暴力的客观性的一个重要依据是无产阶级在掌握政权以后实施暴力也不可避免。他说,马克思主义意义上的革命不会在取得立法权之后就停止有,它需要相当长的时期:使革命从经济基础、司法基础上引到人与人的关系,使革命在反对旧世界的复辟中能真正经得住考验,而立于不败之地。在这个转变时期,要实现“人对人来说是最高的存在”(马克思语)这一哲学原

则,是乌托邦式的空想,结果便会事与愿违。

他强调,无产阶级专政的国家实质上仍是“暴力统治”的国家,在“这一转变时期”,“想要有所作为,就得使用暴力”,“或者尊重明文规定的自由,那就得放弃暴力,但这样做,等于放弃社会主义、放弃没有阶级的社会,也就是说,起着加强‘伪善的教友会’统治的作用。”

无产阶级取得政权后所建立的国家,其职能是多方面的,像梅劳-庞蒂那样只强调无产阶级专政行使暴力的一面,而忽视其维护民主的一面,事实已证明是行不通的。

革命暴力与人道主义携手并进

这是法国著名现象学、存在主义哲学家,“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《人道主义与恐怖》一书中提出的一个重要命题。

匈牙利籍作家凯斯特勒曾写了一部题为《和平的黑暗》的讽刺小说,集中暴露斯大林对布哈林的审判,强烈谴责“斯大林主义的马克思主义”崇尚暴力。梅劳-庞蒂尽管对斯大林在国内实行恐怖政策也表示不满,但不同意凯斯特勒对暴力不

加以区别地一概否定的观点。他论证了马克思主义的“暴力观”并不否定暴力的作用,而是把暴力、恐怖与人道主义联系在一起。本命题正是他在进行这种论证的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂指出,马克思主义把暴力理解成是客观存在的,并对暴力作具体分析,认为暴力有革命和反革命之分。他说:“如果认为一切暴力都该打五十大板,那就没有是非曲直了,就该诅咒社会和人类了。”

为什么马克思主义把革命暴力视为进步呢?他认为,关键在于,马克思主义认为革命暴力与人道主义相一致。于是他进而研究了暴力与人道主义的相互关系。

他说,革命暴力、红色恐怖与人道主义携手并进。按照马克思主义的观点,“暴力性质是多种多样的,但革命暴力之所以可取,因为它有着人道主义的前途”。他激烈地批评有些人看不到革命暴力与人道主义的联系。他说,有些人提出,“革命暴力与其他暴力没有什么两样,社会生活只会造成许多不幸”,“即使革命暴力在日后能产生一个没人暴力的社会,但对今天受到镇压的人来说,这革命暴力还是坏到极点

的”,这些主张似乎颇有道理,“可正是马克思主义所重加怀疑的”。

梅劳-庞蒂对暴力不加区分地一概肯定,这里则明确地把暴力分为“革命的”和“反革命的”两种,并提出后者与人道主义并不冲突,而是携手并进。

任何一种机会主义的根子就在于是从结果,而不是从原因出发

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇把无产阶级革命的失败与工人运动中的机会主义路线联系在一起,从而他在总结无产阶级革命陷入失败的原因时,展开了对机会主义的批判。本命题正是他在进行这种批判的过程中提出来的。

他明确地说道,任何一种机会主义的根子就在于:它是从结果,而不是从原因;是从部分,而不是从整体;是从症状,而不是从事情本身出发。它不是把局部利益和它为之而进行的斗争,看作是为最后的斗争进行的教育手段,而看作是某些自身有价值的东西。一句话,它混淆了无产者实际的心理意识状态和无产阶级的阶级意识。

他进一步作出分析说,这种混淆在实践上的致命之处就在于,它造成了无产阶级的行动常常很少具有统一性和凝聚力,不能适应客观的经济倾向的统一性。而真正实践的阶级意识的力量和优势恰恰在于它能把隐藏在经济过程的分分离的征兆后面的自身的统一性看作是社会的总的发展趋势。

他还指出,机会主义理论的目的就是阻止无产阶级阶级意识继续从它的纯粹心理的状态向适应总的客观发展的方向发展,把无产阶级

的阶级意识降低在它的心理既定水平上,并因而使迄今为止纯粹本能的阶级意识的不断运动走上相反的方向。只要使无产阶级的阶级意识统一起来的实际可能性在客观上还不具备,这样一种理论就还能有很大的市场。但就是在这种情况下,它也具有欺骗的特点。和无产阶级的正确本能相比,它起了资本主义理论一直在起的那种作用。

卢卡奇在这里对机会主义的实质、表现和危害作了入木三分的分析,这种分析在当今仍有现实意义。

四

社会学篇

人是自由的,但这种自由并不是无限的

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《知觉现象学》一书中提出的一个重要哲学和社会学命题。

梅劳-庞蒂作为一个存在主义者,他的历史观与另一个存在主义者萨特应该是相一致的。但他反复申明他的历史观与萨特的存在主义有很大的区别。论证自己的历史观与萨特的存在主义不一样,即论证自己不但强调个人自由决定的作用,而且注重社会历史客观的、物质的条件对人的思想和行动的制约作用,构成了他理论研究的一个重要内容。本命题正是他在进行这种论证的过程中提出来的。

他批判萨特认为自由是人的本

质属性,人的一切行动甚至人的存在均是人自己自由选择观点。他提出,人是具有自由的,但这种自由不是绝对的、无限的。如果按照萨特所认为的那样,个人具有绝对的自由,那社会历史无非是孤立的个人的自由活动的总和,在那里存在的也只有这些个人的孤立的活动,而没有社会共同的活动,这必然导致否定历史。

他强调应当在承认人的自由的同时肯定这种自由要受社会和历史的制约,自由不能只是个人的决定,它同时也是集体的即社会的决定。集团通过设计的相互性和主观性而联合的方式,“社会空间开始获得一种磁场”的方式,使人们围绕着一个共同的目标而结合在一起。从这种意义上说,无产阶级之要求或者说选择革命正是由于他们面临着共同的客观形势。

梅劳-庞蒂在这里对自由的理解,以及对萨特的自由观的批判都是正确的,给人以启发。

人类是一种有着自己的未来并逐渐掌握全部未来的生物

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《辩证唯物主义》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔是西方颇有影响的哲学研究者,他从哲学的角度对人作了种种探讨。本命题正是他在进行这种探讨的过程中提出来的。

他说,在历史上,人类既独立于自然界,但又同自然界保持更深的联系,更高的统一。人是自然界中有限的生物,是一个整体,是积极的主体,人的生命是自生的,他致力于自身的巩固和提高,因此,人类能够达到更高级的生存程度并超越原来的起点。人类的活动是一种不断地回复到原来的起点以便把握它并不不断地把它提到更高级的水平运动。人类是一种有着自己的未来并逐渐掌握全部未来的生物。他的局限性和抽象性变成了力量。

在对人作出这一些论述的基础上他进一步指出,人的意识表明人

有力量支配事物,克服自己的局限性。意识既表明人的局限性又表现人的无限性。这就是人的内在矛盾,他迫使人不断地完善自己并改造自己,而这正是人的悲剧所在,人类的不幸——也是人类的伟大所在。人类从自己的局限性中引出了特定的、人性的无限性。这种无限性包含、摆脱并克服处在自然生存中的无限性;人类力量、认识、行动、爱、精神——或简而言之为人性。

列斐伏尔从本命题出发,引申出人的无限性与有限性的问题,并在此基础上,重新规定了人的本质。他对人的这一理解基本上没有超出传统的人道主义者的观点。

人是赋予意义者—被赋予意义者和被赋予意义者—赋予意义者

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在《辩证理性批判》一书中提出的一个重要命题。

萨特致力于用存在主义“改造”马克思主义。他的具体做法是用存在主义的“主观性”“填补”到马克思主义中去。本命题正是他在进行这种“填补”的过程中提出来的。

他认为,用存在主义的“主观

性”“改造”马克思主义,最主要的是必须明确“赋予意义者”和“被赋予意义者”应该是同一个。按照他的说法,承认经济条件等社会环境决定人的本性,即所谓人的“意义”(即人之成为怎样的人)是“被”社会环境所“赋予”的,这只是问题的一个方面。更重要的是,人是自己“赋予”自己以“意义”的。因为社会环境是人所创造的,即社会环境的“意义”是人所“赋予”的,其次,人只有自己成为“赋予意义者”,即将“被赋予”的“意义”付诸行动时,才能显示出自己的“意义”。比如一个军官,穿上军官服装,行着军官的礼仪,似乎其军官的“意义”是“被赋予”的;但只有他以自己的行动表现出一个军官的作用时,才真正具有军官的“意义”。社会环境只是提供了一种“可能性领域”,人可以选择这一种“意义”,也可以选择另一种“意义”,关键仍然在于“主观性”。作为“主观性”表现的人的“计划”,必须通过社会的“可能性领域”,但归根到底人是以自己的“计划”规定自己的,而人正是通过实行自己的“计划”,不断扬弃着既定的社会条件。因此,人既“赋予”自身以“意义”,又“赋予”社会以“意义”。萨特由此得出结论:人是“赋予意义者—被赋予

意义者和被赋予意义者—赋予意义者”。

就这样,萨特在社会运动中把“主观性”置于出发点的位置上。在他看来,在“主观性”面前,人与社会世界是同一的。萨特的这一命题虽然反对了抹杀人的主观能动性的机械唯物主义,但他所持的立场显然是唯心主义的,他对马克思主义的“改造”也显然是唯心主义的“改造”。

人是询问者—被询问者和被询问者—询问者

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在《辩证理性批判》一书中提出的一个重要命题。

萨特致力于用存在主义“改造”马克思主义。他的具体做法是用存在主义的“主观性”“填补”到马克思主义中去。本命题正是他在进行这种“填补”的过程中提出来的。

在萨特看来,用存在主义的“主观性”“改造”马克思主义,除了在社会运动中必须把“赋予意义者”和“被赋予意义者”视为同一外,还应在认识运动中把“询问者”和“被询问者”视为同一。“询问”意即“理

解”自身的对象,也就是“重新把握全部意向”。而“意向”即“主观性”,由于是摆脱了一切先决条件,凭直观才发现的,因此要“理解”对象,不能依靠外在的“知识”,而必须加以自我体验,萨特称之为“洞察”。他举例说,在一个闷热的房子里,有人去开窗,其他人看见的只是他立起来,离开座位,走到窗前等一系列动作,只有自己也体验到房间的闷热时,才能把握开窗者行动的“全部意向”,“理解”其行动的意义。同样,人要理解异化概念的全部意义,就不仅要研究社会的生产方式和生产关系,而且还要通过自我体验来“洞察”自己怎样生存于异化之中并超越异化的。因此,萨特认为,要达到“理解”,与其“询问”他人,不如“询问”自己。他指责恩格斯关于唯物论是对自然界本来面目的了解的说法和列宁关于意识是存在的反映的论断都“取消了主观性”,也就是“取消了询问者,而把被询问者弄成一种绝对知识的对象”。他由此得出结论:人应当是“询问者—被询问者和被询问者—一询问者”。

就这样,萨特在认识运动中把“主观性”置于出发点的位置上。在他看来,在“主观性”面前,认识主体与认识对象是同一的。萨特的这一

命题虽然反对了抹杀人的主观能动性的机械唯物主义,但他所持的立场显然是唯心主义的,他对马克思主义的“改造”也显然是唯心主义的“改造”。

人的本质是一个社会历史主体

这是“新实证主义的马克思主义”的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在一次接受他人的采访中提出的一个重要命题。

在如何看待马克思的前后著作的关系问题上,在“西方马克思主义”内部历来存在着尖锐的分歧,黑格尔主义的马克思主义特别推崇马克思的早期著作,贬低马克思的后期著作,而结构主义的马克思主义则与此相反,用马克思的后期著作去否定马克思的早期著作。科莱蒂对此持一种独特的态度,他不把马克思的早期与后期的著作截然对立起来,而是强调两者之间的内在联系。本命题正是他在论述马克思前后期著作的内在联系的过程中提出来的。

他认为,马克思对什么是人的本质前后有两种不同的表述,在早期强调人是一个“类的自然存在”,而在后期则主要把人放在“社会生产关系”中加以观察,认为人的本质

取决于其社会生产关系。在科莱蒂看来,这两种不同的表述实际上是统一的。他认为,有必要用一个新的术语把马克思前后这两种不同的表述概括在一起。他所找到的新的术语就是“社会历史主体”。在他看来,这一新的术语能确切地阐述马克思的历史唯物主义的基本理论。

他阐述了他这样做的具体理由。他说,如果承认自然界的存在,那么就不能不承认人也是一个自然实体,作为一个物质自然存在的人当然是一个动物。但人是一个特殊的自然种属,其特殊性就在于通过创造社会关系来区别于其他动物。人生活在社会中并有一部历史。对于历史唯物主义来说,正是这种特殊性才是主要的。人在涉及其他人的范围内涉及自然,在他涉及自然的范围内涉及其他人。这种双重涉及关系正是马克思“社会生产关系”这一概念所要说明的东西。对于人的本质的特殊性就应在其在社会的表现中寻找。他说,正是在这一意义上,“人的本质是一个社会历史主体”。

科莱蒂把人的本质表述为社会历史主体,反映了他对马克思关于人的本质思想的领会。有些评论者指出,看不出科莱蒂的这一表述有

多少新意,更无法理解这一表述是究竟如何把马克思前后思想统一起来的。

人性是最高具体,同时也是极端的抽象

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《日常生活批判》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔是西方颇有影响的哲学研究者,他从哲学的角度对人作了种种探讨。本命题正是他在进行这种探讨的过程中提出来的。

列斐伏尔说道,人性是最高具体,同时也是极端的抽象,要看人们从什么角度和在什么环节上来观察它而定。它是最历史地变化无常的,又是最固定的,它对于社会结构是最独立的,又是最依存的。反过来说也是一样,社会性是抽象的,因为它只是由组织成它的个人来规定的;它又是最高的具体,因为它是这些个人的存在的统一性,它们的全性,而且因为它决定着个人的生活内容和他们的意识。对于每个人来说,他的意识的统一性和他的意识里边的统一性是他的实在性,其余的不过是命运、外在性、必然性

而已。不过从社会基础和社会内容出发的最内在的个人意识的统一性本身,是由外部来决定的。这样最内在的也就是最外在的(例如个人的意识)——反过来说也一样,最外在的也就是最内在的(例如对一种“价值”的情感)。

列斐伏尔在这里所揭示的人性是最高的具体,同时也是极端的抽象,以及围绕这一命题所揭示的关于人性的一些矛盾境地,都是一些充满辩证法的深刻见解,曾在理论学术界产生过广泛的影响。

人在社会中的存在不同于物在盒子中的存在

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《意义与无意义》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂作为一个人道主义的马克思主义者,致力于批判把马克思主义实证主义化的倾向,强调马克思主义是同唯科学主义、机械论根本对立的意识形态。本命题正是他在作这样的批判的过程中提出来的。

他指出,人们之所以会相信“所

谓马克思主义等于实证主义这类神话”,根本原因在于,“马克思在两条战线上进行战斗,一方面,他反对了各种形式的机械论思想,另一方面,他同唯心主义展开了大战”。

他认为,马克思在反对黑格尔等人的唯心主义思想体系时,不是站在实证主义、唯科学主义立场上反对的,不是用实证主义来反对理性主义,而是用另一种辩证哲学、理性主义来反对黑格尔等人的辩证哲学、理性主义。他说:“这场反对唯心主义的斗争同实证主义所说的人的对象化毫无关系。马克思甚至不愿意像后来和杜尔凯姆那样,把个人说成是集体意识的工具。他认为:‘首先应当避免重新把‘社会’当作抽象的东西同个人对立起来’。个人是‘社会存在物’、‘自为存在物’、‘类存在物’。对于个人来说,社会不是个人遇到的意外,而是人的存在的有机部分。”他根据他对马克思主义的理解得出结论:“人在社会中的存在不同于物在盒子中的存在,人在其灵魂深处承受着社会。”

梅劳-庞蒂在这里正确地批判了对马克思主义的实证主义化的倾向,所提出的这一命题也形象地说明了人在社会中存在的特征。

人性是没有的

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在《存在主义是一种人道主义》一文中提出的一个重要命题。

萨特从否定决定论出发,又否定人性的客观存在。他说:“假如存在确实是先于本质,那么,就无法用一个定型的现成的人性来说明人的行动,换言之,不容有决定论。”他坚决反对把人性设想为一种定义,一个范本,或者至少是一条不可避免的发展规律,就好像支配小麦或青菜生长变化的那种规律一样。他强调,上帝是没有的,因此我们必须接受上帝不存在而产生的一切后果:决定论是没有的,人性也是没有的。他这样为他“人性是没有的”论点辩护:懦夫之所以是懦夫,不是因为他的本性是怯懦的,不是因为他有一个胆怯的心、肝或脑,不是由于他的心理构造;人身上决没有什么胆怯的组织,也没有胆怯的细胞,也没有胆怯的天性;造成懦夫的东西,是他自己的行为。

如果说萨特的观点是针对抽象的人性观点的,那他是击中要害的。正如萨特所指出的那样,抽象的人

性论把每个人都看成是一个普遍的概念——人——的特殊例子。他责备抽象人性的最终的理论依据在于一个能够产生人性概念的上帝,不无道理。

问题在于,萨特否认人性的观点不仅仅是针对抽象人性论的,他在否认抽象人性的同时,也否定了人的现实本质。萨特是把对人性的否定与对决定论的否定联系在一起的,这样他就必然会否定人的现实本质,从而使得人的存在成为完全抽象的东西。

人既不是善的,也不是恶的

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《人心》一书中提出的一个具有很大影响的哲学和社会学命题。

弗洛姆是西方有名的研究人性问题的学者,本命题正是在研究人性的过程中提出来的。

研究人性,免不了要讨论人性善恶问题。对此,历来有两种相反的观点:许多人相信人是羊,人性是善的、完满的;也有人相信人是狼,人性是恶的、堕落的。弗洛伊德曾认为,一味追求本能与欲望的满足

是人性的基础,并且人有侵犯他人的攻击性、破坏性,因此人性基本上是反社会的、恶的。弗洛姆反对这种先天的性善论或性恶论,认为:“人既不是善的,也不是恶的”。他解释说,如果人们相信人只有善的潜能,那就会对恶的事实作乐观的歪曲;如果人们相信人只有恶的潜能,就会看不到人可行善事。现实主义的观点应该是:既要看到人具有善与恶的两种潜能,又要去探究每一种潜能性得以发展的条件。

他进一步指出,这两种潜能,在人身上表现为两类不同的“综合症”(syndromes)。一类是“促进生命的综合症”,如爱、团结、正义、理性等,其作用在于维持和促进生命的发展;另一类是“阻碍生命的综合症”,如施虐狂、破坏性、贪婪、自恋、乱伦等,其作用是阻碍和破坏生命的发展。这两种不同的潜在的原始力量人皆有之,但孰多孰少,因人而异。正是它们,构成了人性善恶的基础。可是,现实的善恶人性的形成,既受社会环境、文化氛围的影响,又是个人选择的结果。于是,弗洛姆鼓励人们抑恶扬善,实现人的善的潜能,完善人性。

弗洛姆在这里既摆脱了弗洛伊德的天生的性恶论,又超越了法国

唯物主义哲学家霍尔巴哈的机械决定论。他补充了人的主体的自我选择这一重要因素。

人的活动是创造性的,人通过自己的活动创造了自身

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《辩证唯物主义》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔是西方颇有影响的人学研究学者,他从哲学的角度对人作了种种探讨。本命题正是他在进行这种探讨的过程中提出来的。

列斐伏尔说道,人起初是自然界中微不足道的一分子,是一种微弱的赤身裸体的生物。这种微弱的生物却勇敢地进行着斗争,后来从自然界中分离出来成了一种既脆弱又强大的“要素”。这种分离是根本性的:人不再属于自然界,然而却又存在于自然界之中和体现于自然界之中。在人类征服自然的过程中,这种矛盾依然存在并且更为深刻。人的活动是创造性的,人通过自己的活动创造了自身。人创造自身,但并不是自己的产物。人的活动逐渐地统治着自然界,但是,当这种活动转而反对人的自身时,就有了外

部的性质,并把人类引入社会决定论之中,使人类蒙受极大的不幸。人类首先存在于非人类之中,并通过非人类加以体现的。它不仅依赖于自然界,而且在社会中,也是最弱小的。人既顺从于生物界的突然变化,又同样激烈地用法律、伦理和宗教反对这种激烈的变化。

就列斐伏尔所提出的本命题的字面含义而言,完全与马克思主义的有关论述相吻合,但由于他是把本命题融合在他对入性的矛盾性的揭示之中的,从而必须把本命题与他关于入性的矛盾的思想联系起来加以理解。

人必须生活于交往行为的联系之中

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《交往行为理论》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯在理论上的一个重大贡献是提出了交往行为理论。本命题正是在阐述这一理论的过程中提出来的。

哈贝马斯把人的行为分为两个范畴:一是“工具行为”,二是“交往

行为”。所谓“工具行为”,也就是通常所说的劳动,涉及的是人与自然的关系。所谓“交往行为”,则是指人与人之间的相互作用,它以语言为媒介,通过对话,达到人与人之间的相互理解 and 一致。他认为,人类的奋斗目标就是“交往行为”的合理化,因为这意味着人的解放。而“工具行为”的合理化并不是人类奋斗的目标,因为它意味着技术控制的扩大。

在这两大行为中,他特别重视交往行为理论。他强调,人总是社会的人,不能没有交往行为,不能脱离种种交往关系,而必须生活于交往行为的联系之中。他批评怀疑主义者认为人可以游离于交往行为、交往关系。

哈贝马斯认为,人必须生活于交往行为的联系之中,人就是交往行为及其生活形式中的人,但人的这种交往行为却未必一定合理。在现代资本主义社会,虽然存在着人与人的大量交往,但常处于不合理状况。于是,他对现代资本主义社会中的交往不合理状况提出了种种批评。

尽管哈贝马斯对交往行为的合理化的论述显然具有片面性,但他提出人必须生活于交往行为的联系

之中,则是完全正确的。

不仅个人把意义注入世界,而且 世界也把意义注入个人

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《知觉现象学》一书中提出的一个重要哲学和社会学命题。

梅劳-庞蒂致力于对人的研究。本命题正是他在进行这种研究的过程中提出来的。

他说,肉体并不是一个像笛卡尔、洛克所说的消极、被动的客体,而是一个能动的主体,是世界上存在物的支点,它在人们相互交往的作用中,是作为表示意义的一个积极方面出现的,所以,它“是我自己和其他人的相互确认”,是由它本身,同样也是由世界来定义的。

他进一步指出,不仅个人把意义注入世界,而且世界也把意义注入个人,所以,个人直接地是社会的,是被其他人,也被他自己所定义的,人通过肉体去知觉和被知觉。

他还指出,我关于我自己的见解并不比别人对我的见解更为真实,而是两者一起,差异的统一,构成我的自我,所以,个人并不是简单

的统一,而是构成一个综合的统一,它包括世界以及自我。

梅劳-庞蒂在这里用存在主义的语言表述了对人,特别是对个人的理解。

每个人都必须把匮乏这个基本的 偶然性当作必然性来认识

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在《辩证理性批判》一书中提出的一个重要命题。

萨特从一个存在主义者转变为一个“西方马克思主义”者的重要标志是把人遭受异化的根源从归结为人的存在本身改变为归结于匮乏。匮乏本来是一个经济学的概念,被用来指商品的欠缺而不足以满足人们的需要,萨特把这一概念移到哲学领域。本命题是他在论述作为哲学概念的匮乏的特性的过程中提出来的。

他首先认为匮乏是偶然的。他说:“匮乏是我们历史的一个基本关系和我们同物质性的单一关系的一个偶然规定。”但是他接着又马上指出,这种偶然性不是一般的偶然性,而是渗透着普遍性的偶然性。全部的关键在于,匮乏这个偶然事实却

是与人类在地球上的生活同时并存的。物质资源同需要养活的人口相比,总是显得不足。正是在这一意义上,也可以说,匮乏又是普遍的。所谓匮乏是普遍的,是指匮乏笼罩一切,而且一直到可以预见的将来都要连续不断地影响人类的命运。而又正因为匮乏具有笼罩一切的普遍性,因此它成了物质环境的一个客观社会结构,成了人类必须进行劳动的前提。在匮乏的条件下,“人毕竟是匮乏的产物”。

萨特认为,人类面对匮乏所持的基本态度应是把它当作一种必然性来认识。我们不应被匮乏的关系是偶然的事实所打乱,因为迄今为止,整个人类发展一直是一场反对匮乏的苦战。在这种情况下,人类惟一的选择是把匮乏当作必然来承认的偶然性。他说,“在今天,每个人都必须把匮乏这个基本的偶然性当作必然性来承认”,它“既是我们的偶然性的必然性,又是我们必然性的偶然性”。

萨特无论是把异化的根源从归结于人的存在本身转变为归结于匮乏,还是把匮乏当作一个隐含着必然性的偶然性来加以认定,都表现他对原有的存在主义立场的某种意义上的改变。他在偶然性与必然性

相互结合上来认定匮乏,给予人们有益的启发。

人类的本质首先是抽象的潜在物

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《辩证唯物主义》一书中提出的一个重要哲学和社会学命题。

列斐伏尔研究了人类产生与自然界的相互关系。本命题正是他在进行这种研究的过程中提出来的。

他认为,人类的开始只是有生命的存在,是“自然界中微不足道的分子”。“人的本质首先是抽象的潜在物”,它只存在于“理想的形而上学”之中,它通过自己的活动来解决自身与自然界的矛盾。一个矛盾解决了,人就朝着这种本质前进了。人通过自己的活动把自己创造的“存在物”从自然界中分离出来,同时又把自己从自然界中分离出来。人类的产生是与自然分离的产物,分离出来的人类又不断地与自然作斗争,力图控制自然。

列斐伏尔又指出,把人类产生的过程仅仅看作脱离自然和控制自然的过程是很不够的,人类产生的过程还有更重要的一个方面——日

益被自然制约、奴役。他认为,全部的关键在于“存在物”一旦被创造出来以后,它就有自身的规律性,就会对人的活动产生深刻影响。他强调,人创造“存在物”带有双重意义:一方面,人把物体分离出来,既创造自己,又创造世界;另一方面,这又是一种“凝固的活动”,也就是使矛盾“凝固化”,成为一种“决定论”。

列斐伏尔提出本命题的目的是为了说明人之初原本只是潜在的存在物,是后来与自然产生了关系,才成其为真正的人。他对人的本质的这种理解,以及他所描述的人的产生与自然的相互关系,均是正确的。

总体的人是消除了异化的人

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《辩证唯物主义》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对异化问题的研究,他研究异化问题的一项重要内容是探索消除异化的途径。他强调消除异化的途径是努力克服人的存在的分散性、片面性和神秘性,争取实现人的存在的总体。本命题正是他在阐述这一基本观点的过程中提出来的。

列斐伏尔提出了“总体的人”这一概念。他说:“总体的人变化的主体和客体,它是与客体对立并克服这种对立的有生命的主体,是被分成许多局部活动和分散的规定并克服这种分散性的主体,它既是行为主体,又是行为的最后客体,甚至是行为在生产外界客体时的产物。……总体的人经历了这种支离破碎走向自由,是必然的,但又是自由的。他像自然界一样成了一个总体,但又驾驭着自然界,总体的人是‘消除了异化’的人。”

列斐伏尔是基于马克思在《1844年经济学哲学手稿》中关于“全面的人”的论述,引申出他关于“总体的人”的概念的。马克思在《手稿》中说:“人以一种全面的方式,也就是说,作为一个完整的人,占有自己的全面的本质”(《马克思恩格斯全集》第42卷,第123页)。在列斐伏尔看来,马克思所说的“全面的人”、“完整的人”也就是他所说的“总体的人”。

从列斐伏尔对“总体的人”的概念的解释来看,此概念大致相当于马克思的“全面的人”的概念。他把实现人的存在的总体作为人类奋斗的目标是正确的。

人类的未来取决于性格结构问题的解决

奥裔美籍哲学家、社会心理学家、“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要代表人物赖希 (Wilhelm Reich, 1897—1957) 在《性格分析》、《法西斯主义的大众心理学》等著作中提出了这一颇有影响的命题。

赖希通过总结他的“性格分析”的医疗实践,提出了他的“性格结构”理论。他说,每个社会制度都创造出为保护自己所需要的那种性格形式。在阶级社会,统治阶级借助于教育和家庭制度,通过使它的意识形态成为社会一切成员的占统治地位的意识形态,而保证它的地位。现代资本主义社会在很大程度上是以一定的“性格结构”为基础的。“性格结构”不仅仅具有生物功能,而且具有社会功能。统治阶级按照其需求培育了一定的“性格结构”,而这些“性格结构”又促使社会成员自觉地听从社会的安排。每个社会及其政治组织都有相应的“性格结构”作为依托。他强调,按照统治阶级的需要所培育的这些“性格结构”是有害的东西,它通过对人的原始本能的控制给人类造成了莫大的痛苦。

他认为,他对人的“性格结构”

的发现,其意义远远超出了治疗精神病的范围,它可以为人类认识自己提供新的依据,打开新的天地。既然统治阶级主要是依靠培育它所需要的“性格结构”来维护统治的,那么,“人类的未来取决于性格结构问题的解决”。

究竟如何改变人的“性格结构”以使人消除社会的压抑让自己获得解放呢?赖希认为,人的性格有三个层面组成:一是表层即“社会合作层”或“虚伪伪装的社会层”;二是中间层,即“反社会层”;三是深层,即“生物核心层”,它由性冲动和自然的社会性冲动组成。改变人的“性格结构”实际上就是让人处于深层的冲动占统治地位。

赖希的这一理论后来被法兰克福学派,特别是法兰克福学派中的弗洛姆所继承和发展。

全面的人是对无限而言的一个极限

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔 (Henri Lefebvre, 1901—1990) 在《日常生活批判》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对异化问题的研究,并提出要用“全面的人”来替

代异化的人,把成为“全面的人”作为人类奋斗的目标。那么,究竟什么是“全面的人”?对此列斐伏尔也作了许多探讨。本命题正是他在进行这种探讨的过程中提出来的。

他说,人们要么就是从哲学上思考而建立人道主义,要么就是不顾或拒绝这种深刻的思考而把人道主义委诸偶然和意外。人性中的前进或进步只是由于全面的人的概念才取得它的意味。历史的第一个环节,历史地达到的每一阶段都构成一个全体;每一个部分的活动,每一个实践上获得的能力也是如此。每个环节都包含着它的人的实在性的颗粒,这种颗粒在后来的发展进程中揭示出来,显现出来。同时,全面的人是对无限而言的一个极限。

他进一步指出,只有这个作为普遍性而提出的极限才使人可以肯定:在活动的各个领域,即诗和科学,艺术和知识等等之间,尽管存在着冲突与矛盾,却有着一种比实存性更深刻的统一性。正如脱离了“绝对”观念认识就会堕入纯粹的相对主义一样;如果脱离了“全面的人”的概念,那么人道主义和关于人性的理论概念就会重新堕入不相连贯的多元论之中。

列斐伏尔在这里对“全面的人”

的解释与马克思的有关论述大致相同。

全面的人就是整个自然界

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《辩证唯物主义》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对异化问题的研究,并提出要用“全面的人”来替代异化的人,把成为“全面的人”作为人类奋斗的目标。那么,究竟什么是“全面的人”?对此列斐伏尔也作了许多探讨。本命题正是他在进行这种探讨的过程中提出来的。

列斐伏尔指出,像整个自然界一样,人类的自然界也是一种自发性(自我运动),不过这是一种有组织的和清醒的自发性。全面的人就是整个自然界。它包括所有物质的和生命的力量,包括世界的过去和未来。但是人还任意地、自由地改造着自然界。

接着他分析了作为全面的人的一部分的产品和生产力。他说,产品和生产力是全面的人的“他物”,人可能陷入此中。他着重分析了作为全面的人的一部分的命运。他说,命运始终是人的“他物”。历史

是如此残忍地无法挽回,悲剧在于遭此命运的人无法证明这种命运是否正确。

他认为,人目前离全面的人的要求还很遥远。人尚处于生产阵痛阶段,还未诞生,几乎还没有被认为是一种统一体和结果,还只存在于自己的对立物之中并通过其对立物而存在,这个对立物就是:人中的非人的东西。

列斐伏尔在这里对“全面的人”的解释与马克思的有关论述大致相同。

人必须超越幻想的锁链

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《超越幻想的锁链》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆主张开展心理革命,本命题正是在阐述心理革命理论的过程中提出来的。

他认为,所谓心理革命实际上就是改变人的心理结构。而社会上大多数人的心理结构均是不正常的,需要加以治疗。心理结构的不正常则主要表现在人不能自觉地用“意识”去支配“无意识”,亦即不能自觉地使“无意识”上升为“意识”。

他不同意弗洛伊德把“意识”与“无意识”的关系理解成是理性与原欲的关系。在他看来,“意识”与“无意识”的基本内容是一致的,即都是人的情感、经验。区别在于,“意识”是已被人觉察、领悟了的人的那部分情感、经验,而“无意识”则是指尚未被人领悟、觉察到了的那部分情感、经验。倘若一个人的大量情感、经验未被领悟、觉察,那这个人实际上就是生活在幻想之中,他被幻想的锁链束缚着,他就是有病的。这时,人就必须超越幻想的锁链。

这样,弗洛姆把心理革命就归结为如何超越幻想的锁链,即如何使内心尚未被觉察、领悟的情感、经验让人领悟、觉察到。他认为,阻碍人领悟、觉察情感、经验的主要有三大因素:一是语言,现存的语言远远不够表达人内心大量的情感、经验;二是思维逻辑,一般人都信奉形式逻辑,而使用形式逻辑来思维是不能表达人的许多情感经验的;三是社会禁忌,有许多情感、经验社会强制人们不要去领悟、觉察。在这种情况下,开展心理革命具体地说就是解决语言、思维方法和社会禁忌的问题。

西方不少人认为,弗洛姆的心理革命理论体现了马克思主义与弗

洛伊德主义的结合。马克思主张社会革命,但缺少心理学上的依据,弗洛伊德注重心理革命,却无视社会问题的解决,而弗洛姆把两者结合起来。实际上,弗洛姆的立足点是解决心理问题,在心理革命的范围內谈论解决社会禁忌的。

任何意识的行动不可能有原因

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《知觉现象学》一书中提出的一个重要命题。

关于因果关系的问题,特别是关于人与世界、有机体与环境、主观与客观、意识与物质等等的因果关系问题,向来是哲学争论中的重要问题。梅劳-庞蒂经独特的方式解释了因果关系,特别是主观与客观之间的因果关系。本命题正是他在进行这种解释的过程中提出来的。

梅劳-庞蒂的因果观的一个根本特点是否定外部世界、客观物质条件是经验、知觉以及各种主观意识产生的原因和先决条件,把外部世界、客观物质条件同人的主观意识之间的关系看作是内在的相互渗透关系或者说不可分割的同格关

系。他坚决反对这样一种观点:人是物质世界中的对象之一,人类经验是同人的身体的生理机制相互作用客观原因的产物。他明确地说:“经验决不可能与一定的事实条件发生关系,使这些事实条件成为它的原因。”换言之,“任何意识的行动不可能有原因。”

在他看来,因果关系不是一种客观关系,而是一种主观的意向关系;不是一种外在关系,而是内在关系。一个事件看上去是引起我采取一种行动或者说引起我某种经验或知觉的原因。但这个事件也只有由于我介入其中才能被理解。从而它们之间的关系只能是一种相互作用的关系,而不是一个作为另一个原因的关系。如果把这种关系当作客观的因果关系,那就会忘却我们的行动、我们的意识和经验的本性。

梅劳-庞蒂从根本上否定因果律的客观存在性是错误的,由此又从根本上否定客观物质世界是人的主观意识产生的先决条件,则更是错误的。

每一个人对于一切其他的人来说都是一个非一人的人

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主

义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在《辩证理性批判》一书中提出的一个重要命题。

萨特曾经提出过“他人就是地狱”的命题,把人与人之间的关系仅仅看作是彼此冲突的关系。在他致力于用存在主义补充马克思主义,成为一个“存在主义的马克思主义者”以后,他在人与人关系问题上的这一基本观点没有作多少改变。他在论述匮乏对人的影响时就提出了“每一个人对于其他人来说都是一个非一人的人”。

他指出,在生活资料匮乏的情况下,当个人消费一个对象时,也包含有因为消费那个对象而同每一个其他人相对立的意思。当一个人满足自己的需要时,即是对每一个其他人的威胁。生活资料的匮乏使人与人之间相互威胁,不能共存。他以中国农民砍伐树木引起水患为例加以说明。在一个农民砍伐树木以开垦土地的同时,还有其他许多农民也为同样的目标在砍伐树木。于是,人类对自然的斗争,招致了自然界的报复:大批树木森林的被砍伐,引起了水患,这带来的结果是每个砍伐树木的农民当初所没有想到的。

萨特借助于以上的分析,在哲

学上得出结论说:“匮乏并不是人类机体生存的绝对的不可能性”,“对于每一个人来说,人作为非一人的人,作为一个异己的类而存在着”,“每一个人对于一切其他的人来说都是一个非一人的人,并把一切其他人看作非一人的人,而且实际上不用人性去对待其他人”。他强调,尽管人的非一人性并不是来自他的本性,但是,“在匮乏统治期间,每个人将包含非一人性的一个情性结构”。

萨特的此番论述以及他的这一命题,严重地曲解了人与人之间的关系不说,关键在于向人们宣扬了这样一个观点:在一个匮乏的世界里,对象化的必然性也就是异化的必然性。人们为消除匮乏而进行的斗争,必然造成其劳动转而反对自身。这实际上又回到了存在主义把异化与对象化混为一谈的错误,而是否把异化与对象化区别开来,恰恰是马克思主义与存在主义的分水岭。

每个人不是作为个人或他者,而是作为共同的人的一分子存在着

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sar-

tre, 1905—1980), 在《辩证理性批判》一书中提出的一个重要命题。

萨特为了改造历史唯物主义, 论证了一种关于社会集团的形成和分解的理论, 他有时又把此称为“历史人学”。本命题正是他在具体论述“历史人学”的过程中提出来的。

他认为, 作为历史活动的主体的人的实践是分层次的, 这就是个人的实践、群集的实践和集团的实践。他论述的重点就是第三个层次, 即“集团的实践”。在他看来, 集团克服着群集的异化。在集团中, 群集的那些否定性的、外在的交互任用, 被改造成肯定性的、内在的交互作用和相互承认的自由协作。集团的最初形态是“融合的团队”。“融合的团队”形成于外部压力的威胁。当许多分散的个人实践意识到致命的共同危险时, 就可能在群集中出现“融合团队”。

他以 1789 年法国大革命中攻占巴士底狱的巴黎群众为例来解说“融合的团队”的含义。那时, 巴黎的每一个人都把对自身的威胁当作也是对一切其他人的威胁来体验, 每个人都认识到自己的命运同全体人的命运休戚相关。既然国王的军队已开进巴黎, 那他们的首要目标就是攻占国王在巴黎的堡垒——巴

士底狱, 这就形成了一个“融合的团队”。

萨特以这一例子说明, 在“融合的团队”里, 有着共同的目标和行动: “到巴士底狱去”就描绘出了苦于君主专制的巴黎市民的共同目标和行动。他从这里出发, 在哲学上进一步分析说, 在融合团队里, “每个个人都以一种新的方式发生作用; 不是作为个人或他者, 而是作为共同的人的一分子存在着”。

萨特对在“融合的团队”里个人的存在方式的这种描述, 显然在一定程度上改变了他原先在《存在与虚无》等著作中的观点, 即不再认为人的实现是围绕着自我这个中心。这里强调的是自我的实现需要有一个承认每个人都是自由的存在的民主的团队的结构。西方有些论者指出, 萨特在这里已经把其原先的自由观同马克思关于社会存在的概念结合在一起了。

超越与关联的需求是人真正的自我

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆 (Erich Fromm, 1900—1980) 在《寻找自我》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆认为,人经常处于失控状态之中,他把这些失控状态具体归结为三对生存矛盾,即:生与死之间的矛盾;人的潜能的实现与生命的短暂之间的矛盾;个人化与孤独感之间的矛盾。

他说,人处于如此矛盾与窘境之中,是决不会甘心的,必然追求和谐的生活,于是就产生了各种各样的需求。

他列出了人所特有的种种需求,其中最主要的是对超越和关联的需求。

所谓对“超越”的需求,弗洛姆指的是人渴望超越被动的生存状态。面对生与死之间的矛盾和潜能的实现与生命的短暂之间的矛盾,人总不甘成为环境的奴隶,力图由被动角色转为主动角色。

所谓对“关联”的需求,弗洛姆指的是人渴望与自己同类相互关系、相互依存。处于个人化与孤独感之间的矛盾状态之中的人,极端害怕孤独,迫切需要与他人发生关联,以使自己从孤独中解脱出来。

对“超越”和“关联”这两个人所特有的需求,就是弗洛姆所找到的人的真正的自我,即人的本性特征。他说:超越与关联的需求是人真正的自我。正因为这些需求是人的本

性的组成部分,所以人们才会不顾一切地追求,所表现的热情程度远远超过了“自我保存”的冲动,如性、渴、饿这些冲动。

应该说,弗洛姆对人性的这种剖析是有积极意义的。随着时代的发展,日益向人们提出了全面认识自我的任务,即不仅从客观方面,也从主观方面进一步探究人的内心世界和心理活动的奥秘。可以说,弗洛姆作了有益的尝试。

人应渴望总体性

匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács 1885—1971)于20世纪20年代初在《历史与阶级意识》一书中提出了这一重要命题。

卢卡奇是在论述工人阶级如何冲破“物化意识”,唤起创造历史的主动性时提出这一命题的。他认为,工人只有渴望总体性,树立总体意识,才能克服“物化意识”,获得自身的解放。

什么是“总体性”?简单地讲,他指的是全面地把握现实的方法。“总体性”要求把社会现实作为一个有机的统一的总体加以考察,不仅要把握它的各个组成部分,而且要把握各个组成部分之间的联系及其发展趋势。卢卡奇引用了马克思

《政治经济学批判导言》中关于“从抽象上升到具体的方法”的论述后强调,总体在逻辑上先于事实,只有把事实置于总体之中,才能理解其意义。

关于总体的意识从何而来?他说,现实只有作为总体来理解和考察,并且只有一个本身也是总体的主体才能这样地加以考察。这就是说,总体意识取决于主体和客体的同一,取决于主体成为“包摄”所有客体的总体,无产阶级就是这样的总体。在这种情况下,主体的自我意识就等于对社会客体的总体意识,因而总体意识在实际上只是来自成为总体的主体本身,而不是来自客观现实。

卢卡奇的这一理论后来对西方哲学家,特别是对西方马克思主义者产生了深远的影响。他本人则一再作自我批评,认为这一理论对马克思主义进行了黑格尔式的曲解。

纯主体的(单子的)集聚无法使主体摆脱孤独

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《辩证唯物主义》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔不但研究了人的异化,而且研究了产生异化的根源。他强调人的异化根源于人的本质之中,根源于人与自然的关系之中。本命题正是他在论证他的这一观点的过程中提出来的。

他说,只要是人,总要进行创造性的活动,总要与自然发生关系。他说:“人们唯有和他物同时存在,并且自己也是一种他物时才不会孤独,即主体要有一个与自己不同的另外一种现实,客体要有一个与客体不同的另外一种现实同时存在。纯主体的(单子的)集聚无法使主体摆脱孤独。不为他物的愿望的客体,这种物体是无法确定其存在的”。

在他看来,这种人与自然发生关系的必然性,主、客体紧密不可分的必然性,就造就了人的异化的必然性。他把与人发生关系的自然分为两大部分:未被掌握的领域和已被掌握的领域。在他看来,这两个领域对人来说,都会带来痛苦,都是一种威胁。对于前者,他说道,在自然界中,这个尚未掌握的领域对人类来说,充满着必然性和未被认识的偶然性;对于后者,他则指出,即使在这一领域内,存在物从来不是一成不变的,无论从自然界方面还

是从人的活动方面来说都是如此，所以人的生产活动的目的永远不会达到，人永远跟在“存在物”后面亦步亦趋。其结果，只是“使世界上原有的对立越演越烈”。

就列斐伏尔所提出的本命题的基本含义而言，并没有什么大的错误，问题在于，他用此来论证异化根源于人的本质之中就与马克思主义大相径庭了。

人类每时每刻地处在与使自己得以生存但又无法主宰的东西分离的境地

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《辩证唯物主义》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔是西方颇有影响的人文研究者，他从哲学的角度对人作了种种探讨。本命题正是他在进行这种探讨的过程中提出来的。

列斐伏尔说道，人类还未能掌握的领域是很多的。在自然界中，这个尚未掌握的领域对人类来说，充满着必然性和未被认识的偶然性。就人类本身而言，这个领域就叫作：纯粹的自发性、非自觉性、心理的和社会的注定性。它包括人类

活动至今还不能够支配的和巩固的全部东西，至今还不能由人类“生产”并为人类服务的全部东西。这里指的是尚未以人类为中心，人类尚未认识的许多实际的东西，这些东西还没有成为实践的客体。人类每时每刻都处在与使自己得以生存但又无法主宰的东西分离的境地，人的基本东西在根本上受到威胁，人最后在精神上、物质上死亡。

他进一步指出，不幸的是这个尚未被掌握的领域还几乎包括自然界和生物的全部生命，人类的全部精神和社会生命。原来似乎十分强大的人类力量，突然变得极为脆弱并受到威胁。人们原来认为这个领域是外部的存在和外部的实在性，但不久就发现这种恰恰是最内部、最实在的东西。

列斐伏尔在这里揭示了隐含在人性中的矛盾，是充满着辩证法的深刻见解。

当一个人成为工具时，就产生了一种非人性的现象

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《辩证唯物主义》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔是西方颇有影响的
学研究者,他从哲学的角度对人作
了种种探讨。本命题正是他在进行
这种探讨的过程中提出来的。

他说道,在自然界中,介于人与
自然之间的还有这样一个整体:即
产品的世界和全部工具。没有工具
和技术,人类也就微不足道了。然
而,人类并不是只求实用,光靠工具
的。当人类成为工具时,当人类的
活动只有实用主义的目的时(即使
这种目的被冠冕堂皇的思想意识掩
盖着),就产生了一种非人性的现
象。人类认为自己是一种超验力
量——命运、神仙的工具。为了解
决人类作为工具而存在和人类对自
由的要求之间的矛盾,一些哲学家
求助于一种超验论:人在死后或在
地球以外的别的地方即神秘地“拯
救”自己的地方才能认识自己,而
在这种解放最终到来之前只得服从
超验力量所安排的命运。这种理论
更加残酷地重新确立了它原先改变
的工具论意识。只有一种回答是有
实际意义的,即把人改变为工具的
活动是人类的一种矛盾,这种矛盾
是可以而且应当被克服的。

列斐伏尔关于当一个人成为工
具时就产生了一种非人性的现象的
揭示,以及关于人是能够克服把人

改变为工具的活动的论断,均是深
刻的见解。

思想意识的出现使人颠倒了事物、 外部实体的秩序

这是法国著名哲学家、社会学
家、“存在主义的马克思主义”的主
要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebv-
re, 1901—1990)在《辩证唯物主义》
一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔是西方颇有影响的
学研究者,他从哲学的角度对人作
了种种探讨。本命题正是他在进行
这种探讨的过程中提出来的。

列斐伏尔说道,当创造性活动
越来越多样化时,社会的人继续在
自己的活动结果中认识自己。产品
成了社会的和抽象的产品,这时就
出现了一种产品:即精神产品。这
样就有了三种外部的,但又是基本
的产品,即:物质产品、纯社会产
品和精神产品。这后一种产品在某
种角度上来说也是物。它是人的意
识之外的东西,它们改变了实际的
关系,力图在关系之中认识自己的
活动,从自我中摆脱,也就是说超越
了自我。思想意识的出现使人颠
倒了事物、外部实体的秩序,即上
帝、命运、绝对的形而上学真理。
这些精神的东西超越了物质的东
西,甚至

使人认识不到自己的创造性活动。人类相信自己能在社会上出现,有一种超验性的根源,他们按照被政治家们利用的信仰组织起来。理论的异化就这样成了实践,并作用于习惯。荒唐无稽的事情和崇拜偶像似乎具有一种实在的力量。这种力量是由人赋予并转而反对人的,自己反对自己的力量。

列斐伏尔在这里论述了思想意识的出现对人所带来的影响,并在此基础上进一步谈及了理论异化的问题。西方一些评论者指出,所有这些见解都源自于马克思的《1844年经济学哲学手稿》。

进行交往行动的主体始终是在生活世界范围内相互理解的

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《交往行为理论》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯在理论上的一个重大贡献是提出了交往行为理论。本命题正是在阐述这一理论的过程中提出来的。

哈贝马斯致力于实现交往行为的合理化。他指出:进行交往行动

的主体始终是在生活世界的范围内相互理解的。他们的生活世界是由或多或少分散的,但总是固定的确实的背景构成的。这种生活世界的背景是用来作为状况规定的源泉,而这些状况规定是由参与者作为固定的规定者首先设置的。一种交往团体的成员借助他们的解释成就,区分了客观世界,他们主体内部划分的社会世界,与个人和集体的主观世界。世界观和相应的运用要求构成了形式上的支架,进行交往行动者借助这种形式上的支架,把各种争论的,就是说,需要取得一致意见的他们之中的状况关系安排成为无争论的首先设置的生活世界。

他还指出,生活世界储存了先辈以前所做的成就。这些以前所做的解释成就是与各种实际变化中所形成的看法不同的风险相抗衡的保守力量。

由于哈贝马斯把生活世界视为进行交往的先决条件,所以他又指出,为了实现交往行为的合理化,必须首先实现生活世界的合理化。他说:首先要从“要取得符合规范的意见一致”或“要通过交往取得理解”这个角度来理解生活世界的合理化。

哈贝马斯提出交往离不开生活

世界,并由此把实现生活世界的合理化视为实现交往行为的合理化的前提,均是正确的。

理解的主体不可避免地受到语境预先的影响

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《解释学要求普遍适用》一文中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯作为“批判的解释学”的主要代表人物,曾就解释学的一些基本问题与解释学大师伽达默尔展开过激烈的争论。本命题正是在他与后者的争论的过程中提出来的。

在关于理解的出发点问题上俩人就有分歧。在伽达默尔看来,“对意义的理解依赖于语境,而语境要求我们永远从由传统所支持的前理解出发”。哈贝马斯则认为,作为理解之出发点和先决条件的“前理解”不是不可批判,不可修正的。究其原因,归根于作为理解过程之先决条件的“前理解”是“依赖于语境的”。因为“前理解”作为前人所完成的解释之成就,作为历史上积累下来的理论知识,是依赖于当时的

语言环境的,换言之,“理解的主体不可避免地受到语境预先的影响。”这里所说的语境,实质上就是他在另一些场合所说的“生活世界”,因为,“进行交往的主体始终是在生活世界范围内相互理解的”,“生活世界”是人们进行语言交往的“状态规定的源泉”,是交往参与者的“理解过程的背景”。

由此出发他进一步指出:尽管每一种理解过程都是以社会文化活动所留下来的“先前的知识”作为背景、作为解释的“先人之见”的,但是由于“生活世界”是由交往行为产生的,并且“只是通过交往行为加以再生的”,因而作为理解之出发点的“前解释”,也必然随着“语境的变化而改变”。

由于哈贝马斯把胡塞尔的“生活世界”概念引入解释学的理解过程,所以使他对理解的解释比伽达默尔具有更多的唯物主义因素。

人类的希望建立在批判性思维的基础上

这是德国著名哲学家柯尔施(Karl Korsch, 1886—1961)在《马克思主义与哲学》一书中提出来的命题。

柯尔施像其他的“西方马克思

主义”理论家一样,非常重视“主观革命”、“意识革命”。在他看来,这是由意识形态在社会存在中占有特殊地位决定的。他之所以要把意识形态在社会总体中的作用突出出来,一是对第二国际的领袖们偏重社会历史进程,忽视无产阶级阶级意识作用的一个反拨;二是为了解决他正在思考中的一个中心问题,即国家问题。按照他的看法,在西欧各国中,国家的一个重要职能是意识形态方面的,这必然使意识形态问题在无产阶级斗争中突出出来。

那么如何开展“主观革命”、“意识革命”呢?柯尔施认为,关键的是要进行对资产阶级意识形态的批判。他说,所有传统的资产阶级的意识形态都必须连同社会的经济的、法律和的政治的结构一起在理论上被批判,在实践上被推翻。这种理性行动即意识形态领域的斗争在工人阶级夺取国家政权以前,是革命的科学的批判和宣传鼓动工作,在工人阶级掌握国家政权以后,是科学和组织工作和意识形态专政。他强调,改变资本主义的生产关系、经济和政治结构与批判资产阶级意识形态是无产阶级革命斗争不可分割的两个方面。这两个方面

的斗争缺一不可,它们是同一整体中这一部分与那一部分的关系。正因为开展意识形态的批判具有如此重大的作用,所以,“人类的希望建立在批判性思维的基础上”。

柯尔施在这里继承了青年黑格尔派的基本思想,以意识形态批判取代了对社会现实的革命改造。

对每一个人一样好的东西没有价值,你必须要有若干东西好于他人才能受到尊敬

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《生态学即政治》一书中提出的一个重要命题。

高兹作为一个“生态学的马克思主义”者,注重把生态问题提高到政治的高度来分析。他把现代资本主义社会中出现的生态危机归结于资本主义生产的利润动机。他强调,资本主义的经济增长永远受这种利润动机所驱使。由此出发,他进一步分析了资本主义社会中经济的增长与满足人的需求的关系。本命题正是他在作这样的分析的过程中提出来的。

高兹指出,当代资本主义社会

中的经济增长确实能满足人的需求。人们长期居住在以不平等为基础的文明框架之中。对于广大人民群众来说,经济增长将使他们有希望不再被摒弃于特权之外。限制经济增长在一定意义上说,是永远过平庸生活的凶兆。所以并不是所有经济增长必须被攻击为负面的。但是在指出这些以后,他又马上说道,经济增长对满足人的需求的这种效用是有条件的、相对的。实际证明,经济增长在满足人的需求的同时,又不断地制造出新的需求。经济增长在使广大人民群众享受原来只有那些精英们才享受的特权的同时,又把他们排挤在新的特权之外。他说,现代资本主义社会的座右铭是:“对每一个人都一样好的东西没有价值,你必须有着若干东西好于他人才能受到尊敬。”高兹认为,这一座右铭是现代资本主义社会中人们普遍接受的价值观念。当人们都具有了某种物品以后,这件物品就失去了价值,而唯有那些只有少数人占有的物品才是高贵的,才值得人们去追求。现代资本主义社会的统治者正是利用了这样一种价值观念和心理状态,才不断地制造出新的需求,控制人们,维护不平等。

高兹对现代资本主义社会中的

统治者如何利用人们的这一价值观念,制造和维护不平等的揭露是深刻的。

处于合理化过程中的人的直观态度把空间和时间看成是共同的东西,把时间降到空间的水平上

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇在还没有读到马克思的《1844年经济学哲学手稿》的情况下,就借助于“物化”这一概念,展开了以揭露资本主义压抑人性为主要内容的批判。本命题正是他在进行这种批判的过程中提出来的。

卢卡奇认为,资本主义生产趋向于合理化,不仅造成了生产的客体的分裂,而且使生产的主体也被分成许多部分。由于劳动过程的合理化,工人的人的性质和特点越来越变得模糊不清。人无论在客观上还是在他对劳动过程的态度上都不表现为是这个过程的真正的主人,而是作为机械化的一部分被结合到某一机械系统里去。他发现这一机械系统是现成的、完全不依赖于他而运行的,他不管愿意与否必须服从于它的规律。

接着他便进一步说道,随着劳动过程越来越合理性和机械化,工人的活动越来越多地失去自己的主动性,变成一种直观的态度,从而越来越失去自己的意志。面对不依赖于意识的、不可能受人的活动影响而产生的,即作为现代的系统而表现出来的一个机械的过程,直观态度也改变了人对世界的直接态度:“处于合理化过程中的人的直观态度把空间和时间看成是共同的东西,把时间降到空间的水平上”。他对此进一步解释说,这种劳动实际上是数量决定一切,这样,时间就失去了它的质的、可变的、流动的性质:它凝固成一个精确划定界限的、在量上可测定的一些“物”充满的连续统一体,即凝固成一个空间。在这种抽象的、可以准确测定的、变成物理空间的时间里,劳动主体也相应地被合理地分割开来。

卢卡奇在这里对处于合理化状态的人的特征作了极深刻的揭露,他所说的“把空间和时间看成是共同的东西,把时间降到空间的水平上”被后来许多当代资本主义社会的批判者所引用。

异化会延续到个人的一生

这是法国著名哲学家、社会学

家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《日常生活批判》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对日常生活的研究,所作出的基本“理论发现”是:异化无所不在。本命题正是在他说明这种异化的普遍性的过程中提出来的。

在列斐伏尔看来,正因为异化笼罩了人的全部生活,所以人们要从异化中摆脱出来是很困难的。列斐伏尔的“日常生活异化论”的一项重要内容就是要说明人类全面解放的共产主义前途是无望的。

他说,“异化要延续到个人的一生。个人是不能摆脱它的。如果要摆脱异化,就会把自己孤立起来,这正是异化的严酷性所在。”马克思曾设想人类会进入社会主义社会,但“他从来没有把社会主义或无产阶级革命当作异化的绝对的和直接的终结”,而是认为“异化在延续着,甚至与正相反对的‘摆脱异化’的过程的同时,在种种新的形式下重新产生着”。就这样,马克思也被他说成是一个认为异化永恒存在的“悲观主义者”。

列斐伏尔还指出,异化之所以会延续到个人的一生,关键在于,造

成异化的根源个人是无法消除的。就整个人类而言,异化之所以会同整个人类的历史并存,也在于,人类也无力把异化的根源消除掉。

列斐伏尔的这一异化永恒论显然是同马克思主义格格不入的,奇怪的是,他还强调这是马克思本人的基本观点。

人的生存经常处于失控状态

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《寻找自我》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆致力于探究人的本性,本命题正是在研究人的本性过程中提出来的。

他认为,人的本性是与人的需求联系在一起的,所以要了解人的本性就须先搞清楚什么是人的真正需求。而人的需求又产生于人所特有的生存处境,这样要搞清楚人的真正需求又须先剖析人的生存处境。

他说:人的生存经常处于失控状态。剖析人的生存处境就是剖析人的失控状态,即剖析人的生存矛盾。

他通过对人类生存基本处境的

分析,揭示了人类生存所固有的一些矛盾,他称之为“生存的两歧”,具体表现在以下三个方面:

其一,生与死之间的两歧:死与生总是对立的,总外在于生而不能与之共存。人面对着死,只能正视,别无选择;

其二,人的潜能的实现与生命短暂之间的两歧。虽然每个人都赋有人类所具有的所有潜力,但由于其生命是短暂的,所以即使在最有利的环境下也不可能完全实现这些潜力。人的生命从诞生到灭亡,在整个人类历史长河只是短短的瞬间,但其愿望是渴求实现他所有的潜力,两者之间产生了尖锐的冲突;

其三,个人化与孤独感之间的两歧。人从母体诞生后不断成长的过程就是“个人化”的过程,这一过程一方面增强了自我实力,使人日趋自由;另一方面又切断了他与周围环境的原始带,失去了安全感、相互感,滋生了孤独感。

弗洛姆认为,从以上三个方面的失控状态中人滋生了一些基本需求,而正是这些需求构成了人的本性。

弗洛姆提出人的生存经常处于失控状态,并把此具体归结为三对矛盾,对人的活动和内心世界作了

有益的探索,不无启发作用。

最正常的人也就是病得最厉害的人

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在谢世前的一次谈话中提出的一个具有很大影响的命题。

在弗洛姆看来,现代西方社会中的大多数人都患有程度不同的精神病症。他通过对这些精神病症的分析,抨击了这一社会。本命题正是在分析现代西方社会中人的精神病的过程中提出来的。

他用大量的实例证明,现代西方社会中的人在得到物质需要的同时,出现了严重的精神病兆。他认为,造成此种情况的原因,既有西方世界中广播、电视、报纸等宣传媒体用虚假廉价的无聊之物以及虐待狂的幻想充塞人们的心灵,所造成严重的精神紊乱,也有现代西方人的生活方式及其奋斗目标走向了歧途,为了成功、金钱、竞争、剥削而生活,而不是为了人的完美,这样人的精神存在受到威胁,呈现自我异化。

针对现代西方社会中人的严重精神病症,弗洛姆提出了“最正常的人也就是病得最厉害的人,而病得

最厉害的人也就是最健康的人”这一观点。他解释说,一个病人还会觉得某种人性的东西同现存文化模式的对立,尚有痛感。因这种人能发现某些地方不正常,从自我与人性未泯灭而言,他们还是健康的。而那些生活在资本主义社会中许多身体健康的人,已丧失自我,异化成为一件工具、一个机器人,越来越成为“某物”,而不是“我”,感觉不到人性同现有文化模式的对立,真正的感情、爱、恨都因受压抑而枯萎了,这些人看起来倒像患有慢性精神分裂症。

弗洛姆的这一观点生动地描述了现代西方社会中的许多人已异化到感觉不到异化的存在的严重程度。

现代人是单向度的人

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《单向度的人》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

1964年,马尔库塞出版了一部引起整个西方世界注目的著作《单向度的人》。这部著作的基本思想是:在发达的工业社会里,人的批判意识也消失殆尽,统治已成为全而

的,个人已丧失了合理地批判社会的能力,现代人已成为单向度的人。所谓“单向度的人”,就是指丧失这种能力的人。

马尔库塞用“单向度”一词来意指现代资本主义的技术经济机制对一切人类经济的不知不觉的协调作用。他认为,发达资本主义以前的社会是双向度的社会,在这个社会里,私人生活和公共生活是有差别的,因此个人可以合理地批判地思考自己的需求。而现代文明,在科学、艺术、哲学、日常思维、政治体制、经济和工艺各方面都是单向度的。人们失去的“第二向度”是什么呢?就是否定性和批判性原则,即把现存的世界同哲学的准则所揭示的真实的世界相对照的习惯。哲学的准则能使我们理解自由、美、理性、生活享受等的真正性质。

马尔库塞进而认为,人的思维一旦失去了这种否定性和批判性的原则,那么社会就一定成了单向度的人的社会。这个社会是虚假意识的牺牲品。尽管大多数人都认可这种社会制度,却并不能使这种社会制度更合理。由于这种社会制度掏空了对立面的批判内容,所以它能同化各种各样的对立而,而不会给自身造成危害。它能满足大量的人

类需求,但这种需求本身是虚假的,是惟利是图的剥削者为了使不正义、贫困和侵略现象永远存在下去而强加给个人的。

马尔库塞对现代社会的单向度的批判尖锐地揭露了现代资本主义的一些弊端,但其理论基础无疑是资产阶级的人本主义。这种批判是一种人本主义的批判。

人会逃避自由

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《逃避自由》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

自古罗马至今数千年来,无论哲学、政治、经济、思想、文化等领域,自由始终是人们所普遍关注的问题。特别是近几百年来,“自由、平等、博爱”,成为人们长期为之浴血奋战的口号。在当代,自由已经载入许多国家的法律条款之中。但是,弗洛姆却提出,人并非对自由总是那么地追求,人还会逃避自由。

弗洛姆认为,自由对人具有双重意义,它的负面效应就是常常使人陷于极端的孤独之中。自由是和孤独紧紧联系在一起的。

他还指出,面对由自由所带来

的精神孤独,人往往无法忍受。精神的孤独是最可怕的,就连超级隐士也要同上帝同在。面对这种孤独感,最好的解除办法是充分地发挥人的创造性,使人从具有双重意义的消极自由走向积极自由。人的创造性的活动,既可克服对孤独的恐惧心理,创造性地把自己同世界联系起来,又可自发地表达人的感情和理智的潜能。而人的创造性活动主要表现为爱和工作。

通过这种方式来解除人的孤独当然是很理想的,但实际上人们并没有取得任何进展。弗洛姆认为主要原因在于没有合适的社会、政治、经济环境,这种环境不是有利于,而是阻碍了人的创造性的活动,在这样的环境下,人们不可能从消极的自由走向积极的自由,不可能解除自己的孤独与不安。

他认为,在这种情况下,人们只好向后倒退,即非但不去争取积极的自由,而且连消极的自由也放弃掉,企图通过“逃避自由”去克服因与外界隔离而造成的孤独现象。人们在“逃避自由”的过程中,逐渐形成了“逃避自由”的心理机制。

弗洛姆对人“逃避自由”这一心理现象的描述曲折地揭示了现代资本主义社会中人性的一种扭曲,客

观上已经接触到了人的异化现象的某些本质特征。

自由具有双重意义

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《逃避自由》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆在论述为什么现代人不去追求自由而是逃避自由时提出了这一命题。

他指出,自中古时代结束以来的人类历史,是人类不断地获得自由的历史。现代人已成了“自由人”。正是自由才使人真正成其为人,获得了人的意义。现代人的自由主要表现为思想的自由、选择的自由。现代人在从事一项行动之前,他总是在脑海里对许多可能的行为方式加以斟酌。这表明,他对于自然和社会,由纯粹的被动适应变为主动的适应,表明他可以有所作为,表明他能够自力更生。他还指出,促使资本主义发展的主要动因,就是人的个性的自由发展。身处充满着自由气氛的现代人,反观中古世纪,人们的等级在一出世即已决定,个人的命运并非自己所掌握,必定会十分珍惜今日之自由。

但是,弗洛姆又指出,这仅仅是自由对现代人的一个方面的含义。他说,资本主义虽在自由成长的过程中出现了许多效果,但同时也使个人在社会中感到孤独无意义。现代人的自由首先表现为与自然作斗争的能力增强了,即在自然领域内变得自由了,但这种自由却使人丧失了自己的家园;现代人的自由集中体现在买卖的自由,但这种自由的结果是把自己也交给了商品世界的拜物教;现代人的自由还体现在人与人之间关系的松弛,人可以自由地面对他人,但这种自由却使人断绝了与他人的正常交往。上述三个方面掩饰在自由背后的人的孤独与不自由,是现代人的共同遭遇。自由在当代已成了人们不堪忍受的负担。

正因为自由具有这双重的含义,所以,弗洛姆要求具体分析现代社会中自由这两个方面的含义各自所占的比重。应尽量减少自由的消极面而增强其积极面。

弗洛姆关于自由具有双重意义的论述,在哲学和社会学理论上都给人以启发。他透过心理分析的棱镜,折射出了现代资本主义社会被束缚的自由、被压抑的个性、被出卖的人格、被扭曲变形的人的形象。

现代人把自己交给了商品世界的拜物教

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《革命还是改良》(与卡尔·帕泊尔合著)一书中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞强调,追求物质享受并不是人的本质特征。但是,在现代工业社会里,人们恰恰把物质需求作为自己的最基本的需求。他认为,这种不属于人本质需求范围的“虚假的需求”是这个社会强加给人的。现代工业社会实行“强迫性消费”政策,动用一切宣传机器刺激人们贪得无厌地追求物质享受,使人们把这种“虚假的需求”当作自己真实的需求。

他说:对于晚期资本主义来说,这成了它最必要的控制装置之一。一再唤起新的需求使人们去购买最新的商品,并使他们相信在实际上需要这些商品,相信这些商品将满足他们的需要。结果是把自己完全交给了商品世界的拜物教,并在这方面再生产着资本主义制度甚至它的需要。

马尔库塞认为,一旦把追求物

质享受这种“虚假的需求”加之于人以后,就出现了个人与整个社会制度的一体化。正是依靠这种一体化,现代资本主义社会得以维护。所以,制造“虚假的需求”、制造强迫性的消费是现代资本主义社会统治人的一种新形式,也是它获得发展的秘密之所在。

在他看来,问题在于在这种一体化统治下人过的是一种“痛苦中的安乐生活”。人们拥有自己的高级住宅、小汽车、彩色电视机,不言而喻,还有吃和穿的东西,这当然是够“安乐”的了。全部的关键在于,人们把物质需求作为自己的基本需求以后,实际上他们已“为了商品而生活”。人同商品的关系被颠倒了,不是商品为了满足人的需要而生产,而是人为了使商品得到消费而存在。人拜倒在物面前,把物作为自己的灵魂,还有什么幸福可言。

尽管马尔库塞对现代工业社会把人交给商品世界拜物的批判是一种人本主义的批判,但由于深刻地揭露了这一社会中人生活的真实状况,所以具有积极意义。

现代人就像只手提包

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要

成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《寻找自我》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆提出,现代人具有各种各样的性格结构,而其中不少是属于非创发性的病态性格结构。“市场型”性格结构是典型的一种。本命题是在论述“市场型”性格结构的过程中提出来的。

他说,具有“市场型”性格结构的人,往往把自己当成商品,在“人格市场”上拍卖,并以交换价值作为作人的价值。一只手提包为了使自己能以最高价值出售,必须千方百计地装饰自己以吸引顾客。他说:现代人就像只手提包。这些人为了寻找一个谋生的职位或获取更大的成功。他们必须在“人格市场”上赶时髦,了解何种形式的特质是广泛被需求的人格。他们必须在力所能及的生活圈子里、报刊杂志和电影电视里获得某种资料,然后如法炮制,把自己巧妙包装后推销出去。

他强调,从表现上看,具有这种性格结构的人在维护自己方面获得了成功,实际上由于他们拼命变成别人所需要的那样,使自己与其内在本质分了家,所以维护的是虚假的自我,满足的是虚假的需求,这种人的内在本质已不属于自己。在交

换过程中所建立起来的关系也不能使他们满足对“关联”的需求,因为发生关系的“不是自身,而是可供交换的商品”。他们不但把自己当作商品,而且把别人也当作像自己一样的商品。发生关系的双方都不能如实地展现自己的力量,而只是展现了其可出卖的虚假的自我。这样的人也像一只洋葱,将其皮一层层地剥去但找不到核心,他的核心也被异化,身上没有多少东西真正属于其自身的了。

弗洛姆通过把现代人当作手提包、洋葱的比喻,深刻地揭露了现代资本主义社会中的一些人把自己作为商品出卖的人格扭曲的真实情况。

现代人酷似一个张着大嘴的永恒吸乳儿

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《希望的革命》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆毕生关注现代西方社会的各种现实问题、矛盾、危机,在其一系列著作中,展现了一幅具有严重病态的当代西方社会的图景。本命题正是在分析、批判现代西方社

会的过程中提出来的。

弗洛姆认为,现代资本主义社会给人造成的最大的危害,就是使人成了消费机器。他说,现代资本主义社会把人变成彻底的消费者,他惟一的目标就是拥有更多的东西。这一社会制造了许多无用的东西,也同样制造了许多无用的人。人由于成了生产机器上的一个齿轮上的齿,他已经变成了一件东西,而不再是人。他把他的时间花费在做他所不感兴趣的事情,伴着他所不感兴趣的人,制造他不感兴趣的东西。而当他闲着的时候,他就去消费。他酷似一个张着大嘴的永恒吸乳儿,不用花多大力气,把工业社会强迫他接受的东西——香烟、酒、电影、电视、体育运动、文章,一股脑儿地“装进来”。

他还指出,现代人作为一个张着大嘴的永恒吸乳儿,其病症之一就是“消极性”。他一味要求被喂养,但他不动,不创造,他对所装进来的食物也不能消化。其病症之二是“头脑智力作用与情感经验之间日益严重的分裂”,这实际上也就是“思想与感情之间的分裂,真理与热情的分裂”。其主要表现为情感被机械的事物所吸引。他们喜欢法律与秩序甚于生命,喜欢机械化方法

基于自然方式。

他认为,现代资本主义社会中这种人的状况,用马克思的术语表述就是“异化”。这种异化是多方面的:人与其所做的工作相异化;人与其消费的物品相异化;人与欢乐相异化;人与其制造的社会法则相异化;人与其他同胞的关系相异化;人与其自身相异化。处于全面异化中的人实际上已成了行尸走肉。

弗洛姆把现代西方社会中的人形容为张着大嘴的永恒吸乳儿,进而对其全面的异化展开批判,给人以深刻的启发,有助于人们深入了解现代资本主义社会的实质。

从整体的角度看,社会永远在组织自己,改革自己,重新塑造自己

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在一次题为《科学和辩证法》的哲学讨论会上的发言中提出的一个重要命题。

萨特早在1960年出版的《辩证理性批判》一书中就公然否认自然辩证法的存在。自此以后,这一观点遭到了包括法国著名马克思主义研究者伽罗迪等人的严厉驳斥。为

了回击这些人,他在一次哲学讨论会上作了题为《科学与辩证法》的发言,详细地论述了自己的辩证法理论,特别是论证了“自然辩证法”的不可能存在。他继承《辩证理性批判》一书中的论述,主要通过说明只有社会中才存在整体化运动,而整体化是辩证法的本质特征,来说明辩证法只适用于社会历史领域。本命题正是他在论述唯有人类社会中存在整体化运动的过程中提出来的。

他说,辩证法就是总体化。辩证规律的可理解性只求于这一事实,即这些规律是一种总体化运动的特殊化,这种总体化运动是永远在继续并构成作为总体的社会,从整体的角度来看,社会永远在组织自己,改革自己,重新塑造自己。就某种水平的现实是辩证法的这一条件而言,它的一切特征都是与整体联系着的。他还说,辩证法作为存在又作为方法,从总体的观念来看,是可以具有一种意义深远的可理解性而且是半透明性的:被视为心身相关的总体化过程的个人是被整个历史总体化过程所总体化了的,因此之故,认识对存在有一种经常的适应。

萨特强调社会中存在总体化运

动,并由此提出,社会永远在组织自己,改革自己,重新塑造自己,这本身没有什么不对。问题在于,他进一步指出唯有社会中才存在总体化运动,并在此基础上论证辩证法只适用于社会历史领域,这则是人们所不能同意的。

历史过程正在我们行动中,通过我们的行动走完自己的路程

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家,对于马克思主义和共产主义抱有坚定的信念,他对机会主义者放弃马克思主义深恶痛绝。本命题正是他的批判机会主义者放弃马克思主义信念的过程中提出来的。

他指出,机会主义者由于不理睬无产阶级能动的自我认识,所以以真正小资产阶级自由思想的方式讥讽地谈论据说作为革命马克思主义基础的“宗教信仰”。这种指责包含着对自己软弱无能的承认。这种病人膏肓的疑心病披上冷静和客观的“科学性”的雅致外衣是徒劳的。卢卡奇强调,机会主义者力图

用“宗教”的名称加以贬低的东西,正好是对资本主义注定要没落,无产阶级革命最终要获胜的确信。

问题在于,马克思主义者凭什么建立起自己坚定的信念呢?卢卡奇认为,这种信念是建立在方法上,即辩证的方法的基础上。对马克思主义者说来,通过辩证的方法是有保证的。而且即使这种保证,也只有通过行动,通过革命本身,通过献身于革命,才能验定和得到。正像很少能“按自然规律”担保世界革命肯定胜利一样,也很少会有抱有学究客观性的马克思主义者。

从这里出发他进一步发挥说,理论和实践的统—不仅在理论之中,而且也是为了实践。历史过程正在我们的行动中,通过我们的行动走完自己的路程。无产阶级战士必须明白,自己的前途必须靠自己的行动来争取。即使面对暂时的失败,也不应放弃自己的行动。他说,由于机会主义者在精神和道德上的卑劣,他们恰恰没有能力把自己本身和他们行动的时机看作总体变化过程的因素,即把“失败”看作是通向胜利的必要途径。

卢卡奇是在无产阶级革命陷入低潮的背景下作出上述论说的。他把马克思主义的信念建立在革命实

践的基础上,确信只有依靠自己的行动才能争取美好的未来,是正确的。这里他对机会主义本质的批判也是非常深刻的。

“合理的技术社会”也就是“合理的极权社会”

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《作为意识形态的技术与科学》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯在理论上的一个重大贡献是提出了科学技术在当代社会中已成为第一生产力。本命题正是在对作为第一生产力的科学技术的批判的过程中提出来的。

哈贝马斯认为,科学技术成为第一生产力对现代资本主义社会最大的影响就是产生了“合理化”。“合理化”这一概念原来在韦伯那里是个中性概念,经马尔库塞一改造则变成了一个批判概念,即用来揭露科学技术在现代资本主义社会中如何成了维护现存秩序、操纵大众意识的工具的概念。人们可以从马尔库塞的“合理化”理论中了解到科学技术的合理性导致了政治的合理性。所谓技术合理性就是以技术

进步作为一切合理活动的标准和模型。所谓技术合理性导致了政治合理性,就是说在现代资本主义社会中,技术的进步及其理性的扩展,已经成了巩固现成秩序的政治手段。科学技术和社会操纵结合在一起,人们保存的自己的私人空间由于技术的发展而遭到侵占,自我深化的多样性的过程在工艺过程和机械反应的状态下被固定化、单一化,个人只能模仿世界,再也不能对社会提出抗议。哈贝马斯说,从这种意义上讲,“合理的技术社会”也就是“合理的极权社会”。

哈贝马斯所揭露的在现代资本主义社会中,技术专制主义变成政治专制主义的现象是存在的,但他由此推导出“合理的技术社会”必然变成“合理的极权社会”则是片面的。

没有专门化,合理化是不可能的

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇在还没有读到马克思的《1844年经济学哲学手稿》的情况下,就借助于“物化”这一概念,展开了以揭露资本主义压抑人性为主要

内容的批判。本命题正是他在进行这种批判的过程中提出来的。

卢卡奇强调,资本主义社会中的物化是与合理化联系在一起的。纵观资本主义社会的生产过程就不难看出,一方面,劳动过程越来越被分解为一些抽象合理的局部动作,以至于工人同作为整体的产品的联系被切断,他的工作也被简单化为一种机械性重复的专门职能。另一方面,在这种合理化中,而且也由于这种合理化,社会必要劳动时间,即合理化计算的基础,最初仅仅是作为人的经验可把握的、平均的劳动时间,后来是由于劳动过程的机械化和合理化越来越加强而作为可以按客观计算的劳动定额,都被提出来了。

他进一步指出,最重要的是在这里起作用的原则:根据计算,即可计算性来加以调节的合理化的原则。劳动过程的可计算性要求破坏产品本身的有机的、不合理的、始终由质所决定的统一。在对所有应达到的结果作越来越精确的预先计算这种意义上,只有通过把任何一个整体最准确地分解成它的各个组成部分,通过研究它们生产的特殊局部规律,合理化才是可以达到的。

接着他又在对可计算性为特征

的合理化进行分析的基础上强调指出:没有专门化,合理化是不可思议的。在他看来,以可计算性为主要性特征的合理性,是以专门化为前提的。生产过程变成合理化的局部系统的客观组合,这些局部系统的统一性纯粹是由计算决定的,因而,它们相互之间的联系必定显得是偶然的,而这种偶然性实质上正是由专门化带来的。

卢卡奇把专门化与合理化,进而与物化联系在一起,并以此为基础思路展开对资本主义社会的批判,显然是一种与马克思主义有别的人本主义的批判。

自然成了社会的统治者一个伸长了的胳膊

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《反革命与造反》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞认为,自然界应是人类反对剥削社会斗争中的盟友,人类的解放离不开自然的解放,但在现实生活中自然界扮演的角色并不是这么回事。在现代工业社会中,自然界非但没有成为人类反对剥削社会的斗争中的盟友,而是成了剥

削社会的统治者奴役人类的帮凶。他说:在现存社会中,越来越有效地被控制的自然已经成了扩大对人的奴役的一个因素,成了社会及其政权的一个伸长了的胳膊。

他说,欲知统治者是怎样通过控制自然来控制人的,只要看一看在现代社会中“对自然的伤害在多大程度上直接与资本主义经济有关”,就一清二楚了。资本主义经济的操纵者千方百计地引导人们把攻击本能引向自然领域,去“开发自然”,而所谓“开发自然”,实质上是“破坏自然”。现代资本主义社会是个高生产、高消费的社会,它的生存建立在能生产足够的物质财富的基础上,为了达到此目的,它不能不这样去做。

当人们在现代工业社会的统治者的操纵下,向自然界尽可能多地索取东西的时候,自然界无情地对他们作出了报复。人们深受自然界的报复之苦。他说,商业化的、受污染的、军事化的自然不仅从生态的意义上,而且也从生存的意义上缩小了人的生存空间。它妨碍着人对其环境世界的爱欲式的占有,它使人不可能在自然中重新发现自己。

马尔库塞极其愤慨地揭露和批判了现代工业社会对自然的破坏与

侵犯以及自然界反过来对人类作出的报复,揭露和批判了现代工业社会的统治者借助于控制自然来控制人。这一命题在当代社会中产生广泛影响,常被人引用作为生态运动和绿色运动中的口号,决不是偶然的。

理性 = 真理 = 现实

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《单向度的人》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞在《单向度的人》一书中不仅批判了单向度的社会,而且批判了单向度的思想,即单向度的哲学。他所说的单向度的哲学主要是指实证主义哲学。本命题是在批判实证主义哲学的“形式思维”的过程中提出来的。

马尔库塞认为,双向度社会与单向度社会对立的哲学根源是辩证思维与形式逻辑的冲突,而这种冲突可以追溯到柏拉图和亚里士多德那里。柏拉图赞美同经验对象相比较的规范性概念(理念)具有无比的重要性,而亚里士多德则提出了一种不结果实的形式逻辑,从而“把真理与现实割裂开来”。

他说,我们必须重新返回到柏拉图的本体论的真理概念,因为这种概念不仅是命题的特征,而且也是现实本身。我们在一般概念中所知觉到的,不是可直接达到的经验现实,而是一种更高等级的现实。对一般概念的直觉,引导我们走向一个非经验的但独立存在而且应该存在的世界。他说:理性=真理=现实,在这个等式中,理性是颠覆性的力量,它确立了人和万物的真理,即使人和万物成为其真正样子的条件。

他进一步指出,形式逻辑根本不能把握真理,根本不能告诉我们“事物的本质”是什么,并且把“是”一词的意义完全限定在纯经验的陈述上。其实,“是”一词具有双重意义,既是经验的又是规范的。辩证法承认本质的东西或应该存在的东西同表面的东西(即事实)的张力,所以辩证法是对现实状况的批判,是社会解放的杠杆。而在形式逻辑中,这种张力被排除掉了。

在他看来,如果这种以形式逻辑为主导的实证的思想占上风,那么社会就一定成了单向度的社会,所以他竭力主张用辩证思维来取代形式思维。

无疑,马尔库塞对实证思维的

批判具有积极意义,但就其对理性的本质和功能的论证而言,也不无片面性。

现实就是能在有效符号解释下能经验的东西

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《认识 and 人的兴趣》一文中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯在理论上的一个重大贡献是提出了交往行为理论。本命题正是在阐述这一理论的过程中提出来的。

在哈贝马斯看来,人类奋斗的目标是实现交往行为的合理化,而实现交往行为合理化的关键是选择适当的语言对话,进行语言学上的革命。实现人的交往行为合理化的关键是使人们的言语行为走向合理化。

哈贝马斯重视语言的作用,但他与此同时却忽视了语言是在社会实践中为着人们的交往而产生的,从而他明显地具有把语言本体论化的倾向,仿佛日常语言先验地构造了社会的生活世界。

他断言,不仅社会组织、社会角

色、社会文化之惯常的生活方式的规范性背景的有效性,总是被预先设定的,而且连作为“精神科学的对象领域”的社会的“生活世界”也是“由日常语言所构成的”,从而对他的解释学来说,“现实就是能在有效符号解释下被经验的东西”。

哈贝马斯的这一命题,是一种赤裸裸的唯心主义观点。他没有看到:语言只是现实生活的表现,语言同思想一样,不能构成决定现实的社会生活世界之存在与否的特殊王国。

进一步合理化的生活世界属于现代化过程的出发点

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《交往行为理论》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯以“交往行为理论”为基础的“批判理论”,实质上是一种关于社会现代化的理论。这一理论旨在用交往理论的概念来“分析社会病态现象”,以阐述一种“社会现代化”。他所说的“社会现代化”实质上就是“社会合理化”。本命题正是在他论述如何实现“社会现代化

化”,亦即“社会合理化”的过程中提出来的。

他说:进一步合理化的生活世界属于现代化过程的出发点。这即是说:生活世界的合理化是社会实现合理化的基础。

在他看来,因为“社会按照生活的联系展望,表现为交往中介的合作网”,从而社会与同是依据共同的文化传统所构想的生活世界是“共存的”。从这意义上来说,可以以交往行为为出发点,“把社会构思为生活世界”,这就决定了社会合理化必然要奠定在生活世界合理化的基础上。

哈贝马斯的所谓“生活世界的合理化”,其含义是要求“以交往行为的合理性概念为出发点,研究促使个人和集团进行合理行动的生活世界的结构”。这种研究之所以是必要的,是由于生活世界是人们交往与生活的基地,生活世界结构合理化了,才能给人们的合理性的交往提供理想的活动环境与范围。

不管哈贝马斯对生活世界合理化的内容作何种解释,他把生活世界的合理化视为整个社会的合理化的基础,总是正确的。

理性存在于日常实践或传统习惯

的生活方式中

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯 (Jürgen Habermas, 1929—) 在 80 年代初的一次谈话 (这次谈话内容中译文题为《我与法兰克福学派》) 中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯一再声明“理性”这个哲学的基本论题是其交往行为理论、社会理论的基本论题,他也正是以“合理化”这个关键性的问题为纲,使其交往行为理论最终落脚到交往行为合理化、生活世界合理化和社会合理化上来。但是,“理性”这个概念在哈贝马斯那里有其特定的含义。本命题正是在他论述“理性”的意义的过程中提出来的。

哈贝马斯最为关注或放在首位的,不是“认识理性”或“技术理性”,而是“行为理性”。再从“行为理性”来看,他注重的不是作为“工具行为”或“策略行为”的“目的合理行为”的理性,而是注重以语言行为为媒介的“交往行为”的理性,亦即“交往理性”,而它在哈贝马斯那里直接就是道德实践理性。

哈贝马斯之所以特别强调这种理性,从理论上来讲,是为了彻底改造法兰克福学派老的“批判理论”。

在他看来,老的“批判理论”不适当地夸大了“理性的自我否定”,以至在对工具理性进行批判时,居然以为现代社会及日常实践中已“没有丝毫的理性痕迹”,而他则认为,理性不只是工具理性或认识理性,更重要的是道德实践理性,这种理性恰恰“存在于日常实践或传统习惯的生活方式中”,问题在于要去“挖掘”它,并用理性的结构来调整人们的行为结构,改造社会,使之走向合理化。

哈贝马斯从对理性的这种解释出发,一改老的法兰克福学派理论家对现代资本主义社会彻底否定的态度,而走上改良主义的道路。

知识的内在增长是社会进化的必要条件

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯 (Jürgen Habermas, 1929—) 在《重建历史唯物主义》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯以交往行为理论为出发点,企图对历史唯物主义从根本上加以修正和重建。本命题正是在他进行这种修正和重建的过程中提出来的。

哈贝马斯不满意马克思对社会进化的解释,企图重新解释社会进化。为重新解释社会进化,他从他的交往行为理论出发,主张必须首先把作为“工具行为”和“战略行为”的“目的合理行为”,同作为实践活动的“交往行为”,从社会进化中所起的不同作用上严格区分开来。他说,“目的合理行为”和合理化,意味着生产力的提高,它是社会进化不可或缺的动力,而“交往行为”的合理化,则意味着人们的道德意识和实践活动能力的提高,它同样是社会不可或缺的动力。但是,生产力的提高依赖于科技知识的增长,而交往水平的提高则依赖道德实践知识的增长,因而社会的进化不能简单地归因于生产力的提高,而应归因于知识的增长,换言之,“知识的内在增长是社会进化的必要条件”。然而,知识如何增长?他说,依赖于学习。这样,哈贝马斯把社会进化过程归结为依赖于“社会进化学习过程”,企图把社会进化的机制归结为“学习机制”。

尽管从表面上看,哈贝马斯把知识的增长与社会进化直接联系起来并没有什么大的错误,但由于他是在把知识的增长与生产力的提高对立起来的前提下来谈论知识的增

长的作用的,所以他的这一命题具有很大的片面性。

为着实践的目的去构想社会理论

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《理论与实践》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯的理论研究所矢志不渝的,是立足于对现代社会批判的考察,建立起以人类历史的自我反思为起点的批判理论。为此,他详尽地考察了理论与实践的相互关系。本命题正是他在研究理论与实践的相互关系的过程中提出来的。

哈贝马斯主张社会理论必须正视与正确处理理论与实践的关系。他明确说:他研究理论与实践的关系问题,正是旨在“为着实践的目的,去构想社会理论”。

哈贝马斯之所以强调社会理论应有强烈的实践性,是出于现代社会批判的需要。他认为在现代的工业社会中,由于科学研究、技术、生产和管理发展成为一个联合在一起的、规模庞大而其功能都受到限制的体系,这一体系又直接成为社会生活的基础。于是,人类生活的自我再生产过程一方面要求社会不断

提高对自然的技术控制,另一方面要求对人以及人们间的关系进行日益精密的社会管理。它造成的后果是人们以一种“既亲密又异化的独特的方式和这体系相联系”,即一方面人们“被社会网和消费锁链外在的束缚在这生活基础之上,另一方面又不能顾及对这生活基础进行认识和反思”。在此情境中,“理论面向实践的要求成为异端邪说”。

可见,哈贝马斯强调社会理论的实践性,蕴含着他对工业社会技术异化现象的强烈不满。为着人的解放,他要求理论必须面向实际,必须“回答实践问题”。

哈贝马斯从反对技术异化的角度出发,要求理论理性与实践理性统一起来,要求理论具有使人从社会的工艺学的控制与操纵下解放出来的“实践有效性”,这无疑是有积极意义的。

应从类的世界历史形成过程的角度来对待自然

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《认识 and 人的兴趣》一书中提出的一个具有很影响的命题。

哈贝马斯特别重视劳动这一范畴的意义,本命题正是在阐述劳动这一范畴的意义,而特别是在阐述马克思的“综合劳动”这一范畴的意义的过程中提出来的。

他说,“综合劳动”在马克思那里的含义是:把社会劳动体系中的正常的生产过程看成是“人与自然界的一种综合形式”,从而“一方面把自然的客观性和主体的对象性活动联系起来,另一方面又不取消自然界存在的独立性”。在他看来马克思的这一观点,表明马克思考虑到“某种自在的自然,这自然先于人类世界”,从而使得康德的“自在之物”以在人类历史之前的自然的名义下“再现”了。这在认识论的意义上,是反对唯心主义把自然归结单纯的精神的外在存在。然而,鉴于劳动的综合作用,他认为马克思的观点又表明:虽然我们“必须在认识论上假定自然界是自在的存在物”,可是由于一定的物质只有在劳动过程和认识过程中才能形成,所以,我们又只能“在劳动过程所揭示的历史范围内”,从“类的世界历史形成过程的角度来对待自然”。从而应该把社会劳动体系的历史同时理解为“先验意识的历史”,而在人类产生以前的自然史则应理解为“先验

意识的史前史”。

尽管哈贝马斯对马克思的综合劳动理论的解释具有康德的先验主义的色彩,但基本上是正确的,包括他强调的必须从类的世界历史形成过程的角度来对待自然,即必须把社会劳动的历史作为“类的历史”,并从此一历史的过程去看待自然。

匮乏是异化产生的原始基础

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在《辩证理性批判》一书中提出的一个重要命题。

萨特在《辩证理性批判》一书中论述了辩证法的实践不断地向反辩证法的情性实践蜕化的过程,亦即人类不断地受苦受难,遭到异化的过程。他除了论述这一过程以外,还揭示了造成这一过程的根源。本命题正是他在揭示此根源的过程中提出来的。

萨特从外部寻找使辩证法的实践向反辩证法的情性实践蜕化的根源,这就是所谓“匮乏”。简言之,“匮乏”就是“没有足够满足每个人需要的东西”。“匮乏”给人以威胁,迫使人力图摆脱现实而向未来超越,因而是实践的动力。“匮乏”迫

使人人联合成集合体,同时又扭曲了人与人的关系,使得“每一个人对所有的其他人来说是‘非人’”,“每一个人看见他最好的朋友像一个异己的野兽一样向他逼近”。“匮乏”使社会成为一个“惰性的结构”。从这里他进一步得出结论:“匮乏”是阶级产生的根源,也是异化的原始基础。

正如一些论者指出的,萨特在关于“匮乏”的论述中,再次提出了他的“他人就是地狱”的著名思想。萨特既然把异化归之于需要的满足这样的外部原因,因而他原则上也承认可以“把人类从‘匮乏’压迫下解放出来”。但他又强调,世界是有限的,而人的需要的增长却是无限的,所以“只知道有可能通过一个我们还不知道其结果的漫长的辩证过程”,这个过程以及“后‘匮乏’社会”将是怎么样的,他从未说明过。

萨特把人类苦难的根源归结于物质生活资料的贫乏,这并不是他的独创,西方思想史上许多人曾这样提出过。所不同的是,他企图把这一论点与马克思主义扯在一起。但实际上,这一论点与马克思主义的历史唯物主义观点风马牛不相及。

异化是一种心理体验

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《马克思关于人的概念》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆致力于对马克思的《1844年经济学哲学手稿》的研究,他通过解释《手稿》来论证马克思主义是一种人道主义。本命题正是在解释《手稿》的过程中提出来的。

弗洛姆论证马克思主义是一种人道主义,首先说明马克思主义以异化理论为核心。在阐述马克思的异化理论时,他提出,在马克思看来,异化意味着人在把握世界的时候并没有觉得自己是发生作用的行动者,而是觉得世界对他来说依然是陌生的。它们作为客体站在他之上,与他相对立,即使它们可能是他自己创造出来的对象。异化主要是人作为与客体相分离的主体被动地、接受地体验世界和他自身。

弗洛姆从把异化视为一种心理体验出发,又提出消除异化的途径是进行道德的自我修养。在他看来,人只有进行道德的自我修养,激起人的自我意识,在心理上完成某种“蜕变”,达佛教禅宗所说的“顿

悟”境界,才能克服异化。他说:歌德、黑格尔和马克思的思想与禅宗佛教的思想紧密相连。他们一致认为:人克服主客体的分裂;对象既是对象,又不是对象,以这样一种新的态度来处理对象,人就成了与对象一致的人,虽然人和对象依然是两个。人在以人的方式跟对象世界发生关系的过程中,克服自我异化。

弗洛姆把异化视为一种心理体验,与此相应又提出消除异化的途径只能是进行道德的自我修养,显然是一种反马克思主义的异化观。他把这种异化观加之于马克思则更是错误的。

梦是一种被遗忘的语言

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《梦的精神分析》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

1900年,弗洛伊德的《梦的解析》一书出版。该书首次专门全面论述了梦的各种问题,建立了梦的理论。弗洛伊德发现,梦是通往无意识的一条迂回道路,梦的解析乃是治疗精神病的一种方法。1951年,弗洛姆出版了《梦的精神分析》(亦译为《被遗忘的语言——理解

梦、童话和神话的入门》)。他把梦当作在睡眠状态下各种心理活动的有意义的与重要的表现。在弗洛伊德研究的基础上,试图对普遍存在于人类的最奥秘的心理现象——人类的通用语言,继续进行探究和解释。本命题正是在这一研究过程中提出来的。

他指出,梦是一种被遗忘的语言。所谓“被遗忘的语言”,既是指人类在原始时代使用过的语言,也是指个人孩提时期使用过的语言。随着人类进入文明时代或个人的成长就逐渐改成使用现代语言。而早期使用过的语言成了被遗忘的语言,或者说已不再公开地、有意识地使用它,只是无意识地渗透于我们的情绪和行为,影响着我们的生活。作为夜间语言或睡眠语言的梦,就属于这种被遗忘的语言。此外,人们还可以在神话、童话、幻想中找到这种更基本、更原始的语言。

梦作为在睡眠状态下出现的一种精神现象,是心理学研究的一个重要问题。弗洛姆突破了弗洛伊德将梦的本质局限于欲望的满足和解释。他把梦说成是一种被遗忘的语言,是一种值得人们注意的探讨。

梦是一种象征的语言

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《梦的精神分析》一书中提出的一个具有很人影响的命题。

1900年,弗洛伊德的《梦的解析》一书出版。该书首次专门全面论述了梦的各种问题,建立了梦的理论。弗洛伊德发现,梦是通往无意识的一条迂回道路,梦的解析乃是治疗精神病的一种方法。1951年,弗洛姆出版了《梦的精神分析》(亦译为《被遗忘的语言——理解梦、童话和神话的入门》)。他把梦当作在睡眠状态下各种心理活动的有意义的与重要的表现。在弗洛伊德研究的基础上,试图对普遍存在于人类的最奥秘的心理现象——人类的通用语言,继续进行探究和解释。本命题正是在这一研究过程中提出来的。

弗洛姆指出,梦是一种象征的语言。人们在清醒理智状态,有意识地思考或说话,运用的是“续发的思考方法”。它受时间、空间和地点等客观因素限制,并要遵循逻辑规则、使用科学语言。在梦、诗歌、神话、童话、幻想等精神活动中运用的“原始的思考方法”则反之,它不受时间、空间和地点的限制,不遵循人

们在清醒时进行思想的逻辑规则,由情感、希望和联想等因素决定,用象征语言写成。象征的本意为“代表其他事物的某种东西”。在象征语言中,所代表的“其他事物”,可以是人们的内在经验、情感和思想。人们在梦中所见的图景就是各种象征。梦中世界是用象征语言表达着梦者的内在经验、情感和思想。释梦则是解释梦境的象征意义。

梦作为在睡眠状态下出现的一种精神现象,是心理学研究的一个重要问题。弗洛姆突破了弗洛伊德将梦的本质局限于欲望的满足的解释。他把梦说成是一种象征的语言,是一种值得人们注意的探讨。由于弗洛伊德只是把梦中的景物大都当作为性的象征来解释,而弗洛姆认为必须依据梦者睡前的心理背景来分析梦中景物的象征意义,从而弗洛姆的解释比弗洛伊德的解释具有更多的科学成分。

梦是人性的真实表现

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《梦的精神分析》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

1900年,弗洛伊德的《梦的解

析》一书出版。该书首次专门全面论述了梦的各种问题,建立了梦的理论。弗洛伊德发现,梦是通往无意识的一条迂回道路,梦的解析乃是治疗精神病的一种方法。1951年,弗洛姆出版了《梦的精神分析》(亦译为《被遗忘的语言——理解梦、童话和神话的入门》)。他把梦当作在睡眠状态下各种心理活动的有意义的与重要的表现。在弗洛伊德研究的基础上,试图对普遍存在于人类的最奥秘的心理现象——人类的通用语言,继续进行探究和解释。本命题正是在这一研究过程中提出来的。

弗洛姆通过将人的清醒状态和睡眠状态加以比较,提出了梦是人性的真实表现。他看到,清醒和睡眠是人处于有着巨大差异的两种状态。人在现实世界中是要求生存,受支配现实的法则所控制。由于物质生产不够满足所有的人的日常需要,于是经济上和政治上的强者剥削弱者,相互争夺取代互相帮助。人类的心灵偏离基本的人类目标,即合乎人性的感受和思想;另一方面,社会文化则使我们听到有益的观念,也使我们接受有损生命的观念,能使人性扭曲和变形。而现代社会中广播、电视、报纸和电影等各

种宣传媒体,常散播伪装成真理的合理化谎言,这就使人的心智更愚蠢、心灵更邪恶。可是,当人处于睡眠状态时,人是自由自在的,不再受包围我们的噪音和喧嚣的困扰,能更好地感受并思考最真实和最有价值的情感和思想,无掩饰地表露我们人性的善恶方面。换言之,在睡眠状态中,由于同文化世界断绝往来,使人们倾向于表现出人们最坏的和最好的秉性,人性会直率真实地显露出来。

弗洛姆将梦视为人性的真实表现,接近于弗洛伊德关于梦是被压抑的欲望的满足的解释。但要比弗洛伊德的解释精致得多。

梦的本质是非理性和理性的结合

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《梦的精神分析》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

1900年,弗洛伊德的《梦的解析》一书出版。该书首次专门全面论述了梦的各种问题,建立了梦的理论。弗洛伊德发现,梦是通往无意识的一条迂回道路,梦的解析乃是治疗精神病的一种方法。1951年,弗洛姆出版了《梦的精神分析》

(亦译为《被遗忘的语言——理解梦、童话和神话的入门》)。他把梦当作在睡眠状态下各种心理活动的有意义的与重要的表现。在弗洛伊德研究的基础上,试图对普遍存在于人类的最奥秘的心理现象——人类的通用语言,继续进行探究和解释。本命题正是在这一研究过程中提出来的。

梦到底是非理性的,还是理性的,历来存在分歧。由于弗洛伊德认为梦是非睡眠状态下被压抑下去的欲望的满足,所以在他看来,梦是非理性的。弗洛伊德的学生荣格作了一个相反的解释,他认为,人们的梦都是更高智慧的启示,也就是说,荣格把梦看作是理性和智慧的表现。弗洛姆则在各执一端的见解中采取综合立场。弗洛姆说:梦包含了非理性和理性两者,梦的本质是非理性和理性的结合。他强调,任何种类的精神活动都可以出现在梦中,就梦表现了人的情感、欲望、幻想而言,属于非理性方面。不过,他又强调,梦更多的是体现了一些与我们已知的观念不相符合的思想认识,即梦更多地体现了理性方面。他甚至还提出,在梦中,人们可成为小说、诗歌、神话的创作者

弗洛姆在承认梦有非理性方面

的同时,也肯定梦有理性思维的方面,可以有在清醒状态中所没有的洞察力和智慧,这有一定的科学根据。显然,弗洛姆的观点要比各执一端观点来得全面。

日常生活既是赌博的场所,又是斗争的场所

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《研究日常生活的哲学》(载1982年12月19日法国《世界报》)一文中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于日常生活的研究,本命题正是他在进行这种研究的过程中提出来的。

他说,如果说写《日常生活批判》的计划过去是现在仍然是“改造生活”的计划,那么,可以说,随着年代的消逝,生活本身发生了变化。这方面最明显最突出的事例是妇女运动,它比其他任何运动都重视“日常”,把“日常”看作是衡量改造的首要标准。在这种情况下,运动当然发展得比分析快。

他进一步说道,“改造生活”的口号对左派的壮大曾起过非常重要的作用。但在今天,这个计划本身

所具有的政治思想却始终是不值得完成只改造意识形态或政治的革命。也就是说,今天的革命必须把改造日常生活放在首位。日常生活既是赌博的场所,又是斗争的场所,应该要求和希望从不可能中找出可能来。

在他看来,日常生活在今天的地位与作用,决定了在今天反对资本主义政治、经济制度的宏观革命应该和日常生活领域的微观革命,即日常生活批判结合起来。

列斐伏尔通过对当今日常生活的观察,以及通过对60年代末新左派运动的总结,更看重日常生活的地位与作用。这与当今世界的发展趋向是一致的。

异化笼罩了全部日常生活

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《日常生活批判》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对日常生活的研究,所作出的基本“理论发现”是:异化无所不在。本命题正是在他说明这种异化的普遍性的过程中提出来的。

他认为:“社会发展过程在哲学

意义上包括两个方面:人的不断增长的实现和——直到包括资本主义社会在内的不断增长的异化。”这就是说,人的本质的不断实现伴随着人的不断异化。那么,这种异化仅仅是经济的异化吗?仅仅是劳动者创造了财富却被别人占有这种异化吗?列斐伏尔指出,许多人把异化局限在剥削上,局限在劳动个人或集体被占有生产手段的个人或集体所剥夺这个事实上。可是实际上,异化远远超出了这个范围,“异化在这里是全面的”,“异化笼罩了全部日常生活”。生产力、生产关系、意识形态、语言、政治、人与人之间的交往,都是异化的场所。而最被人忽视的是人的日常琐事的异化。

列斐伏尔还指出,要知道人们的日常生活确实充斥着异化,只要注意下面这一事实就够了:今天的生活比以往任何时候都舒适,但同时也比过去任何时候都更糟糕和更令人感到苦恼。为什么人们在日常生活中感到不自在?就是因为它充斥着异化。现代世界是“消费主义世界”。“消费主义世界”的主要特征就是日常生活的异化。

列斐伏尔通过提出日常生活充满着异化,以其一种特有的方式批评了现代工业社会。它起码能唤起

人们对自己日常生活异化的警觉。

起源就是目标

这是德国美学家、文学评论家、哲学家、法兰克福学派事实上的重要成员本杰明(Walter Benjamin, 1892—1940),在其《历史哲学断片》一文中提出的一个颇具影响的命题。

本杰明持有一种反历史主义的历史观。本命题充分地体现了这一点。

他把历史发展的线性过程看作是“同质的、空洞的时间”,而与之相对的是“弥赛亚时间”,它是从作为“历史时间消失的照相机”的革命记忆力量产生出来的“充溢现时的时间”。

他热衷于把历史共时化。他的许多概念,如“星座”、“单子”、“辩证意象”、“姿态”、“震惊体验”等,都蕴含了某种共时性的要素。正是他的这种对共时性的嗜好,使他把过去看作是一种在现时的一闪中被把握的形象,这种在今天“危险的瞬间”所唤起的回忆不是历史主义所谓的“过去的‘永恒’形象”,而是“历史唯物主义所提供的对过去的惟一的体验”。本杰明认为,这种对历史延续的爆破正是革命阶级在他

们的行动瞬间中意识的。于是,这既是“与被压制的过去作斗争的革命契机”,同时也是“弥赛亚对历史事件的终止的符号”。所以,只有这种革命的姿态,这种弥赛亚对历史时间的打破,才是被拯救的人类获得完满的过去的惟一途径。

与这种反历史主义相一致的是反和谐主义。他认为,对于历史唯物主义者来说,“他所考察的文化宝藏毫无例外地具有一种他不能不带恐惧地思索的本原”。正是在这样的思想的指导下,本杰明领悟到了文明史的辩证法:“一项文明的文献无不同项也是一项野蛮的文献。”现代主义艺术也是用一种野蛮的方式,用打破历史延续的语言暴力来对抗异化现实的。这种不和谐的形式,在本杰明看来,就是政治化。

本杰明在这里所阐述的反历史主义和反和谐主义,体现了他将犹太神学与马克思主义政治哲学的结合。尽管他运用的是马克思主义的语言,但犹太神秘主义的痕迹到处可见。

进步就发生在它结束的地方

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Ador-

no, 1903—1969)在《否定的辩证法》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

阿多诺提出了以“否定性”为主要特征的“否定的辩证法”。这种理论既是一种认识论、本体论,又是一种历史观。本命题正是在论述作为一种历史观的“否定的辩证法”的基本内容的过程中提出来的。

阿多诺认为,“否定的辩证法”这种历史观不同于历史上任何一种历史理论,它的主要标志是和时代要求完全吻合,其彻底性就是和否定联系在一起,它总是“破坏性”的,它要求“否定的深度”,要求“割断历史的连续性”,甚至“在进步面前决不停止批判”。

他用一个简单的命题表述了这种社会历史观的实质:“否定的辩证法——崩溃性的破坏”。他提出不但要破坏以往陈旧的东西,而且不能相信“未来总是存在于现实之中”。“否定的辩证法”的着眼点是破坏、批判,他又把这种破坏、批判称为“革命”。他直言不讳地承认,这种“革命”不是通常意义上的革命,而是和“崩溃”联系在一起的“特殊革命”。

正因为这种“革命”是和“崩溃”联系在一起的,所以“否定的辩证

法”难免又充满了悲观主义色彩。他说:进步就发生在它结束的地方。如果认为世界精神是一个值得下定义的对象的话,那么可将它下定义为“经常不断的灾难”。绝望是历史和社会所造成的最后的意识形态。

阿多诺的这种着眼于破坏、批判的历史观,显然与马克思主义的革命观风马牛不相及,因为它一方面把革命等同于破坏、崩溃;另一方面又提出革命可以在任何时间、场合下“无条件”地进行。阿多诺这一理论曾在西方社会中产生过重大影响,他提出的“崩溃性的破坏”、“绝对否定”曾成为一些西方青年与西方资本主义社会进行斗争的行动口号。

在进化中,倒退是可能的

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《重建历史唯物主义》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯以交往行为理论为出发点,企图对历史唯物主义从根本上加以修正和重建。本命题正是在他进行这种修正和重建的过程中提出来的。

哈贝马斯对马克思用生产方式发展系列来说明社会发展过程是一个由低级到高级的连续发展过程,表示了强烈的不满。他认为,把社会进化的全部阶段“划分为五种或六种生产方式的排列次序,规定了某一宏观主体单线的、必然的、连续的和向上的发展”,是一种“对类历史这一概念的教条主义理解”。在他看来,进化的承担者主要是“社会和其构成一个整体的诸行为主体”,历史唯物主义不需要提出什么“宏观主体”(“人类主体”)的概念;从起源学上来讲,一个社会到达一定的发展水平,可以有许多途径,“进化单位越多,单线的发展越不可能,不间断的发展也是无法保证的”,因而要取决于偶然情况,“在进化中,倒退是可能的。”

仅从字面上来理解,哈贝马斯的这一命题无可指责,但是,由于这一命题是在反对马克思的社会进化学说的背景下提出来的,所以,这一命题明显具有否认历史是由从低级到高级的连续发展、否认历史发展的必然性等历史唯心主义的观点。

理解是有语言能力和行动能力的主体统一起来的一个过程

这是德国著名哲学家、社会学

家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯 (Jürgen Habermas, 1929—) 在《交往行为理论》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯在理论上的一个重大贡献是提出了交往行为理论。本命题正是在阐述这一理论的过程中提出来的。

哈贝马斯认为,人类奋斗的目标是实现交往行为的合理化。而实现交往行为的合理化,重要的一个环节就是选择恰当的语言进行对话。交往必须进行对话,交往就是对话。在对话中,对话双方的利益都可以得到考虑,双方提出的各种要求都能够成为讨论的对象。

他进而强调,对话的过程也就是理解的过程。对话是走向理解之路。他说:理解是有语言能力和行动能力的主体统一起来的过程。

他从“交往行为”是“语言行为”进一步推论出“理解行为”是“语言行为”。“交往行为”可导向社会主体间相互理解。相互理解的行为旨在达到意见一致。这种理解以其合理性为基础,而以另一方表示同意为完成。这里存在一种语言模式,它至少涉及两方,一方进行建言,一方表示纳言。在此,“理解行为”也

就是“语言行为”,理解过程是语言过程,是交谈,是对话。

哈贝马斯的交往行为理论把交往、语言、理解三者联系在一起进行思考是正确的。

在一个没有特权的社會里,没有一个人是会贫穷的

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹 (André Gorz, 1924—) 在《生态学即政治》一书中提出的一个重要命题。

高兹作为一个“生态学的马克思主义”者,不但批判了现代资本主义社会由于实行经济增长第一的方针而导致严重的生态危机,而且论述了如何消除这种危机。本命题正是他在论述消除生态危机的方案的过程中提出来的。

高兹指出,要消除生态危机,就必须与经济增长第一的路线决裂,崇尚一种新的思想。这种思想认为减缓经济增长的速度并不是一件消极的事,它有利于取消因经济增长而带来的全部后果。

他进一步指出,这不仅仅是减缓经济增长的速度的问题,实际上是涉及经济发展的目的与方向的问题。

题。实行这种新的经济发展战略，不仅仅要消除原有的特权，而且也不会制造新的特权。他认为要实行这种新的经济发展战略必须树立这样的观念：“对于一个人有价值的东西仅仅是那些对所有人都是有价值的东西”。这与当前在西方社会中流行的如下观念正好相反：对每一个人一样好的东西没有价值，你必须要有若干东西好于他人才能受到尊敬。只有树立了这种新的观念，才会仅仅去生产那些真正有价值的东西，既不给予任何人以特权，也不缩小任何人的权利。因为“在一个没有特权的会里，没有一个人是贫穷的”，所以，实行这种新的经济发展战略，将使人们有较多的快乐和较少的富裕。高兹认为，只有在这种不追求特权，完全平等的社会背景下，保护生态环境才是可能的。所以保护生态环境，必须从改变经济发展战略入手，而要实行新的经济发展战略，又必须从树立新的生活观念入手。这就是宁愿过较多的快乐和较少的富裕的生活，也不要过较多的富裕和较少的快乐的生活。

高兹提出要保护生态环境，首先要改变人们的生活观念这是正确的。他强调社会必须消除特权，追

求平等也没有什么大的错误。问题在于，他把快乐与富裕对立起来，否定富裕的物质是快乐的基础，认为消除了特权等于就消除了贫困，则是片面之词。

如果人们消费得好些，就能劳动得少些

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹（André Gorz，1924—）在《告别无产阶级》一书中提出的一个重要命题。

高兹作为一个“西方马克思主义”者，像马尔库塞等人一样，激烈地批判了目前西方社会盛行的消费主义，并在此基础上论述了以改变这种消费至上为主要内容的后工业社会的乌托邦共产主义方案。本命题正是他在论述他的乌托邦共产主义方案的过程中提出来的。

高兹认为，目前资本主义社会的一个重要特征就是人们的大部分时间都花在生产和出卖人们并非绝对需要的东西，如化妆品、保健品、电子玩意儿、私人小汽车等。整个社会都围绕着这一点运转。这实际上迎合了这个社会所独特地产生的需要。他强调，必须改变这种状况，

而改变这种状况必须从改变人们的消费理念入手。于是他提出了“如果人们消费得好些,就能劳动得少些”的可能性。

什么叫“消费得好些”,按照他的解释,就是消费那些满足人的基本需求,即满足衣食住的产品,消费这一方面质量好而经久耐用的产品。在他看来,倘若做到了这一点,人们的劳动就会大大减少。其道理很简单:在目前的生产条件下,人们花费少量的时间就能生产出足够多的这些生活必需品。人们可以把劳动时间减少为每周 24 小时,最后甚至减少为每天 2 小时。这实际上为人们创造了大量的自由时间。人们完全可以在这些自由时间里按照自己的意愿去进行自主的活动,并把文化融合进日常生活之中去。

高兹强调,实际上目前在人们面前有两种生活方式:一是无止境的消费,相应的是无止境的劳动;二是消费那些必要的东西,把剩下的时间用在进行自主的创造性的活动。他显然赞同并提倡后者。

高兹反对消费主义,并提出通过限制那些不必要的消费换来更多的自主活动的空间,是切中时弊,并给人以启发。但正如西方许多评论者所指出的那样,高兹的这一命题

带有浓厚的乌托邦主义的色彩。

劳动的废除意味着时间的解放

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《告别无产阶级》一书中提出的一个重要命题。

高兹为未来的共产主义社会所设计的方案的一个重要内容就是废除劳动。本命题正是他在论述废除劳动的意义与含义的过程提出来的。

高兹对现代资本主义社会中的那种劳动分工深恶痛绝。在他看来,资本主义的劳动分工不可避免地要使人失去人性,它把劳动变成一种受外界支配的活动,如果不将这种劳动分工废除掉,劳动者的自主只能是一种幻想,因为哪怕是最低限度的自由终将被劳动组织所否定和压抑。

他进而指出,废除劳动实际上就是废除那种以当今的分工为主要特征的、被外界所支配的劳动。这意味着逐渐地控制那些以导致人们的生活遭致异化为主要代价的人的需求。

他认为,在人的面前存在着两

种活动领域:其一是受外界所支配的活动,也就是为满足个人和社会生活所必需的一切东西而进行的生产劳动;其二是个人的自主活动,个人自主地在市场之外生产非必需的物质的和非物质的货物或服务,这种活动由他们自己或他人自由结合地进行。他认为,随着自动化程度的提高,前一种活动正在废除之中。

他强调,这前一种活动,即人们通常所说的劳动的废除是与时间的解放联系在一起的。“劳动的废除意味着时间的解放”。所谓“时间的解放”就是提供更多的欢乐的机会,制造和生产具有美学价值的东西。经济价值服从于非经济价值,财富不是用交换价值来衡量,而是用快乐的自我规定的可能性来衡量。

从高兹对劳动的废除的解释来看,他所要废除的是生产生活必需品的社会必要劳动,而不是笼统地指所有的劳动,而且他也并没有说把这种受外界所支配的劳动完全地废除掉,而只是将这种劳动减少到最低限度。可见他关于废除劳动的思想包含着一定的合理性。至于他把劳动的废除与时间的解放联系在一起,从时间的解放的角度来理解废除劳动之意义,更是一种真知灼见。

实践是有目的地克服物质条件的有组织的计划

这是法国著名存在主义哲学家、文学家、“存在主义的马克思主义”者让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980),在《辩证理性批判》一书中提出的一个重要命题。

“实践”是萨特在其《辩证理性批判》一书中最常用的一个概念。他赋予这一概念特定的含义和给予独特的解释。本命题正是他在对此概念作解释的过程中提出来的。

萨特对实践下了这样的定义:“实践就是由于内在化而从客观到客观的过渡;作为从客观到客观的主观扬弃而在环境的客观条件和可能性的客观结构之间展开的计划”。这里,前一个“客观”是指人所要扬弃的既定的客观条件,后一个“客观”是指扬弃、超越、克服这些客观条件必须经过的客观的“可能性领域”。“计划”,作为人的主观意图,是两个“客观”之间的中介,是从“客观环境”的现实向“客观可能性”的未来超越的动力。因而,他又把实践定义简化为“有目的地克服物质条件的有组织的计划”。

尽管萨特在其实践的定义中,两端都提及了“客观”的制约,但仍

然与马克思主义的实践观存在着原则的区别。第一,“计划”并不是一来自“客观环境”之中,换言之,只能来自那个“主观性”;第二,“计划”并不是按照客观规律而加以实践,而只是在“客观可能性”的范围内“展开”;第三,“计划”的展开并不是人在改造世界中实现和发展自身,而是对现实“既成情况”的“扬弃”、“克服”以及向着可能范围的未来的“超越”;第四,把“计划”作为“实践”的宾词表明,思想和行动乃是一回事。

可见,萨特这里所讲的“实践”,与他作为一个纯粹的存在主义者时讲的“自我设计”、“自我选择”没有多少区别,如果说有什么不同的话,那就是划定了一个“可能的领域”。

对自然进行人道的占有

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《反革命与造反》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞不但论述了解放自然的重要性,而且还提出了如何正确对待自然,如何解放自然的种种原则。本命题就是他所提出的原则之一。

他指出,“对自然的人道的占有”是指“把自然界改造成为符合人的本质的环境世界”。

他说,人总要把自然作为自己的对象,总要把自己的能力对象化在自然界中,从某种意义上说,总要去“占有”自然界。问题在于根据什么指导思想去“占有”自然。他认为,马克思提出的指导思想是“符合人的本质”。由于马克思从来没有把追求物质生活的满足看作是人的本性,所以马克思也不会把“占有自然”具体化为尽可能多地从自然界中获取物质生活资料。马克思强调,人的需求是多方面的,人应全面发展,所以“对自然的人道的占有”,是让自然为满足人的各种需求,促进人的全面发展服务。

在他看来,对自然的占有真正地做到了符合人的本质,那么这种占有不会变成一种盘剥。他说:和资本主义对自然的剥削形成强烈对比的是,“对自然的人道的占有”是非暴力的、非毁灭性的,目标是自然的内在的、能提高生活的、感性美的质。

马尔库塞一方面肯定“对自然的人道的占有”的思想的正确性,另一方面又指出这一思想的局限性。问题就出在“占有”这两个字上。

“占有”，不论是多么人道，始终是主体对客体的“占有”。它损害着从表面上看只是作为客体，可实际上是作为另一主体的自然界。所以“对自然的人道的占有”的思想还包含着统治欲在内。

马尔库塞提出的“对自然进行人道的占有”的思想为人们处理人与自然的相互关系提供了有益的启示。

为了物而同物发生关系

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞 (Herbert Marcuse, 1898—1979)，在《反革命与造反》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞不但论述了解放自然的重要性，而且还提出了如何正确对待自然，如何解放自然的种种原则。本命题就是他所提出的原则之一。

马尔库塞认为，人之所以要同物——自然界发生关系，一方面是为了人自身，另一方面也是为了物——自然界本身。如果忘记了这后一方面，那就达不到解放自然的目标。

所谓“为了物而同物发生关系”，在马尔库塞看来，就是不仅仅

把自然界当作一种材料，当作一种有机物或无机物，而且也把它当作一种有生命的主体。他提供了这样一个例证：在南斯拉夫，人们出售木制的供切东西用的板，往往在其一面涂上五颜六色的很好看的花纹，而在另一面则未涂。在木板上，还刻有这样的字样：不要伤害我好看的脸，请用我的另一面。马尔库塞说，可以想像，使用木板的人确实能“人道地对待物”，对他们来说，物是生命世界的一部分，因而物具有活的对象特性。

他认为，“为了物而同物发生关系”比“对自然的人道的占有”更难做到。原因在于，人对自然的支配意识太根深蒂固了，人总是一味地企图向自然索取些什么，而很少设想为自然服务些什么。在他看来，要改变人类这种对自然的支配意识，惟一的途径是确定自然的主体地位，明确我们同自然的关系不是主体同客体的关系，而是一个主体同另一个主体的关系。他说，假如自然本来就是一种主体的话，那么即使把它当作一种对象，它也就不仅仅是“作为权力的理性”的对象，而且也是作为“自由的理性”的对象，不仅仅是统治对象，而且也是解放的对象。

尽管马尔库塞的这一命题的理论依据并不是十分正确,但他的出发点显然无可非议,并给人以有益的启示。

“真正的生活”始于劳动之外

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《告别无产阶级》一书中提出的一个重要命题。

高兹在批判当代资本主义社会的基础上论述了他的“后工业社会革命”理论。他的后工业革命的主要目标就是扩展个人自主的领域而限制经济和政治的必然领域,即确立个人主权。本命题正是他在论述这一革命目标的过程中提出来的。

他强调,个人主权的的确立,不是建立在满足人的消费欲望的基础上,也不是建立在扩大人的松弛和闲暇的基础上,而是建立在远离经济的目标、完全自主的活动的活动的基础上。这些活动就是交往、给予、创造、感觉和理智的能力的实现、非商品的使用价值的生产,等等。他强调,这些活动只能存在于通常所说的劳动之外,从这一意义上说,“‘真正的生活’始于劳动之外”。他说:

“‘真正的生活’始于劳动之外,而劳动本身则变成扩大非劳动领域的一个手段,变成个人借于获得追逐其主要活动的可能性的临时职业,这是宣布向后工业社会过渡的一个文化上的变化,它隐含着彻底颠覆资本主义意识形态、价值尺度和社会关系。”

高兹还把这一观点说成是马克思的思想,说他只是继承和发挥了马克思的理论。他说:“这个关于以经济为目标的劳动应当为扩大个人自主领域,即个人的自由时间活动服务的思想,在马克思理论中早已占据核心地位。”

马克思确实非常重视个人的闲暇活动时间,甚至提出过可以用闲暇活动时间的多少来衡量人的解放的程度。但马克思绝对没有论述过个人真正的生活只能存在于劳动之外,马克思的“劳动解放”论的核心不仅在于减少劳动时间、增加闲暇活动时间,而且更在于使劳动本身成为目的,成为消遣。

不要改变雇主,而要改变生活的被雇佣

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebv-

re, 1901—1990)在《日常生活批判》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔因撰写了《日常生活批判》和《现代世界的日常生活》等著作而成了现代西方日常生活批判领域的泰山北斗。他致力于对日常生活的批判和研究,本命题正是在对日常生活的批判和研究中提出来的。

在列斐伏尔看来,当今世界的日常生活充斥着异化,于是他要求开展日常生活的批判,要求把反对资本主义政治、经济制度的宏观革命同日常生活领域的微观革命,即日常生活批判结合起来。他把对日常生活的研究归结为对日常生活的批判。

他反对把日常生活看作是一个位于经济基础和上层建筑之间的领域。他强调日常生活是一个“平面”,它同社会的其他“平面”相比,各有其自己的意义,而且日常生活这一“平面”要比其他“平面”更加突出,因为“人”正是在这里“被发现”和“被创造”的。

那列斐伏尔所谓的“日常生活批判”又究竟是怎么回事呢?简单地讲,他所谓的“日常生活批判”,是通过创造一种“日常生活异化形式的现象学”,通过对这些异化形式

作精巧、丰富的描写来进行的,即通过对诸如家庭、婚姻、两性关系、劳动场所、文化娱乐活动、消费方式、社会交往等问题的研究而进行的。我们还可以从他所提出的一些口号中来了解他的“日常生活批判”的真实含义。“不要改变雇主,而要改变生活的被雇佣”就是他所提出的口号之一。

列斐伏尔所提出的这一口号后来被20世纪60年代末的西方学生造反运动广泛接受,成为其行动纲领,产生了很大的影响。

可把日常生活看作是革命实践的中心

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《日常生活批判》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对日常生活的研究和批判,是西方著名的研究日常生活的哲学家。本命题正是他在进行这种研究和批判的过程中提出来的。

他指出,尽管资产阶级把日常生活变成了异化的首要地方,资本主义还是不能够达到征服所有的人,物质的饱和只能促使人产生其

他的向往。没有被异化的少数派中的一部分人发动一场“持续的文化革命”，以便向产生异化的土壤——日常生活发起批判。这些未被异化的少数派能够引起整个革命的爆发，实际上，他们掌握着能够导致那些在文化革命的影响下揭露他们的日常生活矛盾和“不再能持续生活下去”的人们的反抗。

列斐伏尔通过总结这些未被异化的少数派向日常生活发起批判的过程，得出结论：可把日常生活批判看作是革命实践的中心。

他进一步阐述理由说，正是日常生活中的人，能最直接地认识他本身的处境，正是通过日常生活的批判，人们才能恢复一种能摆脱无形的压抑和得以自我表现的能力；其次，也正是通过日常生活的批判，人们的行动能够动摇整个社会，这是因为日常生活从本质上看能同时触及经济基础和上层建筑。

列斐伏尔重视日常生活的批判，把日常生活的批判视为一种革命实践，这是无可非议的，但他无限制地夸大日常生活批判的作用，甚至把日常生活的批判视为革命实践的中心，就失之片面了。

要存在，不要占有

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆（Erich Fromm 1900—1980）在《存在还是占有》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆毕生关注现代西方社会的各种现实问题、矛盾、危机，在其一系列著作中，展现了一幅具有严重病态的当代西方社会的图景。本命题正是在分析、批判现代西方社会的过程中提出来的。

弗洛姆认为，“占有”和“存在”是人类两种基本的生存方式。所谓占有方式乃是指一个人试图将世界上的一切东西，甚至包括自己在内都占为己有，变为自己的财产。因此，我同外部世界、同他人的关系乃是一种无生命的、物的关系。所谓存在方式乃是相对于占有而言的：一个人并不因为他所拥有或占有的一切而存在，他的存在正是他独立、自由、批判理性、创造性、主动性，以及爱、给予、富有牺牲精神的具体体现，这才是人的真实存在。

他进而指出，在现代资本主义社会中，人的基本生存方式是“占有”而不是“存在”。现代资本主义社会是一个“以私有财产、利润和权力为生存支柱的社会”，“贪婪地谋取、占有和牟利成了工业社会中—

个人神圣的、不可让渡的权利”。在这一社会中,追求、保存和增加财产,亦即牟取利润的愿望都成了社会的规范,而那些拥有财产的人则被看作上等人,处处受到人们的尊敬

他还指出,在这一社会中,人们最大的乐趣倒不在于占有物品,而在于占有有血有肉的人。对人的占有又正在演变为主要是对朋友、情人的占有。对人的占有发展到极端是对自我的占有。观念的信仰,甚至习惯都成了占有物。正因为占有的范围大大扩大了,所以即使是一贫如洗的贫困者,也完全有可能同富有者一样,生活在一种“占有”支配地位的生存方式之中。

面对现代资本主义社会中人的生存的这种情况,弗洛姆发出了“要存在不要占有”的呼声。

弗洛姆在这里用“存在”与“占有”这两个概念,来表述人的非异化与异化这两种截然不同的生存方式,并通过揭示现代资本主义社会中人的生存方式主要是“占有”来对这一社会展开批判,给人以启发。

我们选择世界,世界也选择我们

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义

义”的主要代表人物梅劳-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),在《知觉现象学》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂致力于对人,特别是对人的自由的研究。本命题正是他在进行这种研究的过程中提出来的。

他反对所谓的斯大林主义者把革命的阶级意识看作是客观条件,而不是主观性的观点,即反对抹杀人的能动性和自由的观点。他说,造反并不是客观条件的结果,而倒是人的意欲对自己未来设计的产物。历史决不是所谓斯大林主义者所说的一个外部的物化的引擎,冷酷无情地从一个革命到另一个革命地一直走到共产主义的最高阶段,而是一个包含有主体的自由,也包含在偶然性的过程。

他也反对萨特的存在主义只强调个人的选择,个人的决定的自由观。他说,这样一种自由观把革命看作是一种或然性,并发现在任何墙上和任何形而上学天堂里都没有写上革命日期。他说,个人决不像萨特的存在主义所说的那样,可以随意地改造自己的生活。

在他看来,由于他把个人和别人在一起的存在变成自由的中心结

构,所以,他的自由观避免了以上两种自由观的弊端。他说,“我们选择我们的世界,世界也选择我们”,而且在事件的发生发展中,也不存在个人和世界两者之中哪个具有更大的影响的问题,因为“我们在一个不可解脱的三角中同世界和其他人纠缠在一起”。

从本命题的含义以及他相应所作的解释来看,梅劳-庞蒂确实避免了在自由观上的两种片面性。

通过交往所获得的意见一致,必须以论证为依据

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《交往行为理论》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯在理论上的一个重大贡献是提出了交往行为理论。本命题正是在阐述这一理论的过程中提出来的。

哈贝马斯致力于实现人的交往行为的合理化。他认为,要实现交往行为的合理化,一个重要前提就是普遍接受和遵守道德规范。那么,某一道德规范怎么做到让人们普遍接受和遵守呢?为此,哈贝马

斯提出了“论证原则”。他说:一种通过交往所获得的意见一致,归根结底必须以论证为依据。

所谓“论证原则”是指:让一切有关的人参加对规范的商谈、论证。当人们对应遵守的规范产生分歧时,当人们就某一规范究竟是批判还是维持意见不一致时,应让人们展开充分的争论和商谈。他们争论和商谈的目标是共同寻求真理,对所争论的社会世界的规范达到一致的评价,而他们的手段也只有一个,这就是论证,是举出理由,通过讲道理,使对方信服,即以理服人。这理诚然存在一种“强制”,但只是更佳理由和更好论证的强制,因而实际上是“无强制”。

哈贝马斯实际上在这里强调,在面临道德争论和冲突时,当事人只要进行认真的论证,就会获得他们共同承认的规范,并进而就会通过这些规范达到他们普遍接受和同意的结果。哈贝马斯所强调的这一点不无道理。

相互理解是建立在语言交流上面的

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas,

1929—)在《现代性的地平线》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯在理论上的一个重大贡献是提出了交往行为理论。本命题正是在阐述这一理论的过程中提出来的。

哈贝马斯致力于实现人的交往行为的合理化。他认为,要实现交往行为的合理化,一个重要前提就是选择恰当的语言进行对话。他说:相互理解是建立在语言交流上面的。顺着这条道,才能理解交往合理性的概念。

在他看来,交往必须进行对话,交往就是对话。一个人倘若需要另外一个人去干什么事,他就得向另外一个人说明他的要求是符合社会规范标准的。当这种要求受到另外一个人的批评和拒绝时,他就要通过说明这种要求是正当的来为这种要求作辩护。总之,提出要求的人必须用恰如其分的论证来说服别人。在他说服了别人的时候,他的有根有据的论证力量就会对别人的行为发生作用。这样,双方协调一致的行为就会出现。哈贝马斯强调,在对话中,对话双方的利益都可以得到考虑,双方提出的各种要求都能够成为讨论的对象。在对话

中,除了充分的论证之外,一切其他思想动机都将受到排斥。在对话中,每个人试图获得的东西,都可以在解释中得到重新认识。

哈贝马斯认为,对话的这些性质决定了它在建立和谐的人际关系中起着重要作用。

哈贝马斯研究语言的交往职能,探讨说者和听者之间的关系,阐述他们二者如何通过语言达到相互理解和一致。

哈贝马斯重视语言在人的交往中的作用不无道理,问题在于他把语言视为实现交往行为合理化、推动社会进步的决定因素,则明显是片面的。

交往行为即语言行为

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《交往行为理论》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯在理论上的一个重大贡献是提出了交往行为理论。本命题正是在阐述这一理论的过程中提出来的。

在哈贝马斯看来,人类奋斗的目标是实现交往行为的合理化,而

实现交往行为合理化的关键是选择适当的语言对话,进行语言学上的革命。

他鉴于人们的交往活动不仅是“以语言为媒体”的,而且语言行为“对交往行为具有一种构思的意义”,因此,在他那里“交往行为”与“语言行为”几乎是同一的,他甚至说“交往行为即语言行为”。从而他认为社会理论作为“人的科学”,要研究人们的交往活动,必先研究作为其“前提”的语言活动,即使“批判的社会理论”也要“不可避免地 toward 语言学转向”。

由于他自己就是“经过了维特根斯坦的许多语言学研究之后才提出交往行为概念的”,所以他在重建认识论基础上,力图使哲学“向语言哲学的范式转型”。

哈贝马斯高度重视语言在人的交往中的作用,把语言视为促使交往行为合理化的决定因素。他一改传统的“批判理论”家对语言分析哲学一概排斥的态度,而是对语言的分析倾注了极大的热情。

哈贝马斯的片面性在于无限夸大语言在交往行为中的作用,赋予语言一种先验的价值。

语言也是意识形态的

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《评伽达默尔的〈真理与方法〉一书》中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯在理论上的一个重大贡献是提出了交往行为理论。本命题正是在阐述这一理论的过程中提出来的。

在哈贝马斯看来,人类奋斗的目标是实现交往行为的合理化,而实现交往行为合理化的关键是选择适当的语言对话,进行语言学上的革命。实现人的交往行为合理化的关键是使人们的言语行为走向合理化。

他认为,言语行为虽然是人们以理解为目的的交往的媒介,但是必须对“语言的世界观”进行反思,也就是说,一方面,社会行为产生于日常的语言交往之中,从而它对社会制度来说是一种“元制度”,但是另一方面也要看到,社会生产力的变化,“能够使语言的世界图像发生结构上的变化”,特别是在科学已成为第一生产力这现代科学技术进步的压力下,所发生的社会制度的变化,“必将直接对语言的世界观模式产生影响”,表现为语言也成为“统

治和社会的媒介”，从而“语言也是意识形态的”，当然，这不是说“语言中包含着欺骗”，而是说“用语言本身来进行欺骗”。

他从在当今社会中“语言也是意识形态的”这一基本观念出发，进一步提出，批判的社会理论要想成为社会的合理化理论，必须批判社会对人们语言行为的操纵与压抑，改善人们的对话环境与舆论结构。

哈贝马斯关于语言在现代社会中也具有意识形态功能的论断被西方许多人所接受。确实这一命题的基本内容是正确的。

我们只能被认识所解放

匈牙利著名哲学家卢卡奇 (Gyorgy Lukács, 1885—1971) 在《历史与阶级意识》一书中在论述无产阶级如何克服异化获取解放时提出了这一命题。

卢卡奇把异化完全归结为意识问题、认识方法问题。马克思在其早期著作中是把异化作为现实的社会过程，特别是作为劳动者在资本剥削下的现实苦难来论述的，在商品拜物教理论中更是全面地控诉了资本主义制度从肉体到精神对工人的摧残。卢卡奇强调的则是“人的意识屈从于物化结构”，“人的心理

属性与他的整个人格相对立”。卢卡奇笔下的“物化意识”又主要指工人的“原子化”和“孤立化”，“总体形象”遭到破坏，不能认识甚至也不能知觉资本主义社会的总体。如果说马克思从异化理论到商品拜物教理论，是从抽象到具体地揭示了资本主义剥削的秘密，那么卢卡奇则是倒回去，把资本主义的祸害归结底看作一个思想认识问题。

由此得出的必然结果是，他把异化的克服也仅仅归结为认识领域的问题，既然异化表现为把人把自身与对象、与社会对立起来，不能从总体上加以把握，那么只要获得“总体意识”，异化也就消除了。于是，他就提出了“我们只能被认识所解放”的命题。

卢卡奇的这一命题后来对“新左派”有着广泛的影响，“新左派”的所谓“主观革命”、“意识革命”均源于卢卡奇的这一命题。它在实际生活中产生了很大的消极作用。许多马克思主义理论家批评了这一命题的唯心主义的实质。

经验的社会学与辩证的社会学无法归于一个公分母

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员

阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《社会学和经验的研究》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

阿多诺作为“辩证的社会学”的主要代表人物,致力于对流行的经验的社会学,即实证主义社会学的揭露与批判。他系统地论述了两者之间的对立。本命题正是在论述两者之间的对立的过程中提出来的。

他指出,社会学大致可分为两种不同的类型:其一以“社会总体及其运动的规律”作为研究对象,以洞察“像交换关系这样的基本的结构”作为研究方法;其二则主要研究社会个别现象,而研究的方法就是“单纯的确定事实”。前者即“辩证的社会学”“发源于哲学”,“它企图通过揭示出社会的根本,即传统哲学称之为永恒本质或精神的东西,来重新论述哲学提出的问题”。它“力求赋予暗中使社会机器合为一体者一个名称”。后者即“经验的社会学”、“实证的社会学”、研究事实的社会则反对这种愿望。他说:由于今天一般地称之为纯粹的社会科学的东西,自从孔德的实证主义以来,多少有点以自然科学作为其样板,所以,就更是如此。他强调,这两种社会学是根本对立的,无法“归于一个公

分母”,“经验的社会学和理论的社会学不能共同表现在一个连续统一体上。现在的问题不在于消除两种社会学之间的分歧,使它们和谐,而是用一种富有成果的方式,使两者的分歧更加尖锐化。

阿多诺对所谓“辩证的社会学”与“经验的社会学”的对立的论述,以及在这过程中对后者的批评,在一定程度上触及了后者实证主义的局限性,但从总的来说,这一批评是建立在歪曲实证主义的基本观点的基础之上的,包含有明显的牵强附会之处。

经验的方法不值得偏爱

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《社会学和经验的研究》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

阿多诺作为“辩证的社会学”的主要代表人物,致力于对流行的经验的社会学,即实证主义社会学的揭露与批判。本命题正是在对经验的社会学批判的过程中提出来的。

他指出,经验的社会学反对对社会作任意、空洞的解释是合理的。但尽管如此,“经验的方法不值得偏

爱”。这不仅因为“除了经验的方法外,还有着其他的方法”,而且还由于“经验的方法其吸引力在于客观性的要求,可实际上也偏向于主观性”。

为了论证其经验的方法不值得偏爱的观点,他致力于揭露经验的方法在客观性外表下的主观性的实质。他说:一般地说,经验的社会研究的客观性是方法的客观性,而不是被调查的东西的客观性。在经验的研究中,陈述是通过与概率论规律相一致的、具有普遍性、不受个别因素影响的统计学程序,从对大量的各种各样的个人的观察中得出的。但是,尽管这些陈述的有效性是客观的,可在大多数场合下,真正当作有价值的陈述加以推崇的仍是那些关于人类主体的客观陈述,那些关于人类主体如何看待自身和现实的陈述。可见,“经验的方法忽视了社会的客观性,忽视了人类据以活动的一切条件、制度和力量的体现,或至多把这些东西解释成为偶然的东西”。即使经验方法是客观的,实际上正因为这一点,这些方法不能渗透到对象的客观性中。他的结论是:经验方法的主观性就在于“允许科学事业自身的任意性”。在经验社会学那里可以看到这样一个

“简单的循环”:以考察对象为借口来设置研究工具,而研究工具又通过自己的概括确定对象是什么。

阿多诺对经验的方法的批判具有一定的合理性,在一定程度上击中了经验的方法在客观性的外表下的主观性的要害。但这种批判又明显带有全面否定经验的方法的片面性。

把注意力放在生活的喜悦上

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《日常生活批判》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔因撰写了《日常生活批判》和《现代世界的日常生活》等著作而成了现代西方日常生活批判领域的泰山北斗。他致力于对日常生活的批判和研究,本命题正是在对日常生活的批判和研究中提出来的。

在列斐伏尔看来,当今世界的日常生活充斥着异化,于是他要求开展日常生活的批判,要求把反对资本主义政治、经济制度的宏观革命同日常生活领域的微观革命,即日常生活批判结合起来。他把对日常生活的研究归结为对日常生活的

批判。

他反对把日常生活看作是一个位于经济基础和上层建筑之间的领域。他强调日常生活是一个“平面”，它同社会的其他“平面”相比，各有其自己的意义，而且日常生活这一“平面”要比其他“平面”更加突出，因为“人”正是在这里“被发现”和“被创造”的。

那列斐伏尔所谓的“日常生活批判”又究竟是怎么一回事呢？简单地说，他所谓的“日常生活批判”，是通过创造一种“日常生活异化形

式的现象学”，通过对这些异化形式作精巧、丰富的描写来进行的，即通过对诸如家庭、婚姻、两性关系、劳动场所、文化娱乐活动、消费方式、社会交往等问题的研究而进行的。我们还可以从他所提出的一些口号中来了解他的“日常生活批判”的真实含义。“把注意力放在生活的喜悦上”就是他所提出的口号之一。

列斐伏尔所提出的这一口号后来被 20 世纪 60 年代末的西方学生造反运动广泛接受，成为其行动纲领，产生了很大的影响。

五

科学学篇

科学技术成了第一生产力

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯 (Jürgen Habermas, 1929—) 在《作为意识形态的技术与科学》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯理论体系的一个重要内容就是对科学技术在现代资本主义社会中的社会功能的论述。本命题正是在论述科学技术的社会功能的过程中提出来的。

哈贝马斯早在 1968 年就明确指出, 自 19 世纪后期以来, 在最先进的资本主义国家中出现了两种引人注目的倾向: 一是强化国家干预; 二是科学技术成了第一生产力。

把科学技术视为第一生产力是马克思主义历来的观点。问题在于, 究竟出现了什么新情况, 使科学技术在生产力诸要素中的地位一下

子突出出来, 成了第一生产力。

哈贝马斯把“技术科学化”, 即“科学研究与技术之间的相互依赖”, 以及“科学、技术及其运用结成一体”视为科学技术成为第一生产力的主要根据和重要标志。

他认为, 科学与技术不是同一概念。科学侧重于脑的范畴, 技术则侧重于手的范畴。在现代资本主义社会之前, 科学与技术往往是分离的, 而到了现代资本主义社会, 科学与技术的发展常常是交织、渗透在一起的。他说: 科学研究与技术之间的相互依存, 使科学成了第一生产力。

哈贝马斯把科学与技术之间的相互依存视为科学技术成为第一生产力的主要根据和重要标志, 是抓住了问题的关键。但是, 他进而强调科学技术在现代资本主义社会中已成了“独立的变数”, 即可以撇开

生产力的其他要素独立地创造价值,这与我们对科学技术是第一生产力的理解大相径庭。

哈贝马斯关于科学技术已成为第一生产力的论断,以及对科学技术成为第一生产力的论证,均产生了重大影响。

科学、技术及其运用结成一体

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《作为意识形态的技术与科学》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯在理论上的一个重大贡献是提出了科学技术在当代社会中已成为第一生产力。本命题正是在论证科学技术成为第一生产力的过程中提出来的。

他提出,科学技术是生产力系指科学技术属于一般生产力,而一般生产力只能是一种潜在或间接的生产力,不是现实的直接生产力。科学技术作为一般社会生产力,只能转化为直接的生产力,才能充分显示其巨大力量。它从潜在的生产力转化为现实的生产力,必须经过一定的中间环节。现代资本主义社会已基本解决了科学技术转化为

直接生产力的一系列复杂的问题,全方位地开拓了科学技术转化为现实生产力的途径。正是由于现代科学已成为技术之母,而现代技术又直接决定着生产的内容与周期,科学、技术及其运用结成一体,“所以,科学技术便成了第一生产力。”

他还强调,科学、技术及其运用结成一体,实际上就是经济建设与科学技术紧密结合,科学技术而向经济建设,经济建设依赖于科学技术。当社会的经济发展主要建立在科学技术的进步之上时,当一些国家提出“科技立国”战略之时,科学技术也就成了第一生产力。

在论证科学技术是第一生产力时,哈贝马斯特别突出科学、技术及其运用结成一体,这是很有见地的。

科学技术成了独立的变数

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《作为意识形态的技术与科学》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯在理论上的一个重大贡献是提出了科学技术在当代社会中已成为第一生产力。本命题正是在论证科学技术成为第一生产力的

过程中提出来的。

哈贝马斯说道：科学技术的自动的进步成了一种独立的变数，即成了一种最重要的独一无二的系统变数——经济的增长所依赖的变数。

这里，哈贝马斯实际上把科学技术成为第一生产力又归结于它成了“独立的变数”。所谓“独立的变数”，按照他的解释包括两层含义：一是可以撇开生产力的其他要素（包括劳动者）可以独立地创造价值；二是惟有它才是价值、社会财富的创造者和源泉。

哈贝马斯的这一论断与我们对科学技术是第一生产力的理解大相径庭。首先，我们说科学技术成了第一生产力，决不意味着它可以独立地创造价值，科学技术作为生产力，必须渗透于生产力的三要素（即劳动者、劳动对象、劳动工具），并同其紧密结合才能发挥作用；其次，我们说科学技术成了第一生产力，也不意味着认为它是价值、社会财富的惟一创造者和源泉。认为科学技术是第一生产力，不等于认为科学技术是惟一生产力。

科学技术即意识形态

这是德国著名哲学家、社会学

家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯（Jürgen Habermas, 1929—）在《作为意识形态的技术与科学》一书中提出的一个具有很人影响的命题。

哈贝马斯在理论上的一个重大贡献是提出了科学技术在当代社会中已成为第一生产力。本命题正是在对作为第一生产力的科学技术的批判的过程中提出来的。

哈贝马斯提出科学技术成了第一生产力，不是为了让人们进一步认识其作用，发挥其功能，而是为了对之展开批判。

哈贝马斯认为，科学技术一旦成了第一生产力，它也就成了一种意识形态，即作为第一生产力的科学技术不仅履行生产力的职能，而且履行意识形态的职能。他说：技术和科学今天具有双重职能，它们不仅是生产力，而且也是意识形态。

他从否定的意义上来理解意识形态，认为意识形态就是虚假意识，是颠倒性反映，其功能就是维护现存的社会关系，顺应既定的社会关系，当社会的一个严肃而听话的乖孩子。他认为资产阶级的统治主要是一种意识形态的统治，意识形态在资本主义社会中起着一种作为统治基础的作用。在“自由资本主义”

社会中,资产阶级意识形态的核心是“公平交换”的观念。在现代资本主义社会中,由于实行国家干预,“公平交换”观念破灭,一种新的意识形态应运而生,履行着原来的意识形态的职能,这就是科学技术。科学技术作为生产力实现了对自然的统治,科学技术作为意识形态实现了对人的统治。

哈贝马斯把作为第一生产力的科学技术视为意识形态,并以此作为对之进行批判的出发点,产生了很大的影响。但这在理论上是站不住脚的。把意识形态等同于“虚假意识”,完全从否定的意义上来理解意识形态的功能就是片面的,从而即使像哈贝马斯所说的那样科学技术在现代资本主义社会中执行意识形态职能,也不能认为它所起的作用一定是保守的,更何况,能否把科学技术与意识形态混为一谈,都还是问题。

科学技术的发展 = 日益增长的物质财富 = 不断扩大的奴役

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《反革命与造反》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

在如何评价不断发展着的科技革命潮流的社会政治效应这个问题上,存在着两种互相对立的观点。“乐观主义者”把科技革命说成是自动地把人类运载到未来理想王国的工具,把世界性科技革命潮流视为自动地从根本上解决不合理现象的“政治永动机”和“自动流水线”;“悲观主义者”则把科技革命说成是压抑人的罪魁祸首,强调在科学技术的发展与人性的实现之间存在反比关系。马尔库塞属于后者,他的这一命题充分地体现了他的反科学主义的立场。

在他看来,起码从以下五个方面可以看出,科学技术的发展对人不是有益而是有害:

其一,科学技术的发展,创造了巨大的物质财富。但正是这些物质财富,使消费者把自己完全交给了商品拜物教,颠倒了人与商品的关系,商品成了人的支配者;

其二,科学技术的发展意味着人开放自然、征服自然能力的增强。人借用科学技术的力量无止境地伤害自然,其结果是切断了把人与自然联系在一起的纽带,人变成了一种无根的存在物;

其三,随着科学技术的发展,劳动的机械化、自动化程度不断提高,

劳动的分工也越来越细。人在这样的劳动中,只是作为一种工具在起作用,这种劳动离开作为目的本身的消遣性劳动越来越远;

其四,科学技术的发展严重地扰乱了人的价值活动,使人们不能在自己创造的世界里认识他们自己。人们只去追求真、而无视善和美,用事实判断代替价值判断;

其五,科学技术的合理性导致了政治的合理性,科学技术成了维护现存秩序、操纵大众意识的工具。科学技术成了现代统治者统治人的新的合法性的基础。

马尔库塞正确地揭露了科学技术在当代资本主义社会中的种种负面效应,但他完全否定科学技术的正面社会功能是错误的,把科学技术的负面效应归结为是科学技术本身造成的,则更是错误的。

资本主义的技术史可以读作直接生产者地位下降史

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《劳动分工:现代资本主义中的劳动过程和阶级斗争》一书中提出的一个重要命题。

高兹是当代资本主义社会的激

烈批判者,他的批判的一个重要特征是把资本主义的罪恶归结于资本主义的生产技术和劳动组织。本命题正是他在作这样的批判的过程中提出来的。

他认为,资本主义的生产技术的要求必然包括这样两个方面:劳动必须为资本家多生产,因此必须强迫从工人那里获得最大限度的产出。但是工人阶级的抵抗如此强烈,以致资本主义生产的目的就不能用通常的办法来达到,必须对工人的劳动实行强制。他强调,资本主义的生产技术的这种本性决定了它必然是同直接生产者的受压抑联系在一起的。正是在这一意义上,他说道,“资本主义的技术史可以读作直接生产者地位下降的历史”。

资本主义的生产技术曾给直接生产者带来了诸多的压抑,那么,在资本主义的生产技术高度发展的今天,是不是已经改变了这一局面呢?高兹认为,也未必。他指出,当今现代化的大工厂里劳动的紧张和单调超过过去任何一种对生产线工人的强制。当今的资本主义社会遇到了劳动者的社会地位提高和劳动的社会地位下降这一根本性的矛盾。

他对当今资本主义社会中随着生产技术的提高,对直接生产力的

强制也在加剧这一点作了较详尽的分析。他指出,由于战胜了匮乏和自然的统治,所以无论在劳动之内或劳动之外不再要求禁欲,压制人的劳动已失去其合理性。当资本的积聚只能由于价格的破坏,奢侈的消费和严重的浪费才得以继续时,为资本主义目的所强制的一切强迫的、异化的劳动将变得无法忍受。

高兹对现代资本主义的批判把矛头直指资本主义的生产技术,从他对资本主义生产技术的解释来看,它包含有资本主义所有制的成分,因此,他的这一批判还是给人以启发的。

核技术代表一种独裁主义的政治选择

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《生态学即政治》一书中提出的一个重要命题。

高兹是西方世界著名的政治生态学的阐述者。政治生态学的基本观点是认为,当今世界自然资源正面临枯竭的边缘,经济发展所带来的工业污染,正在摧毁着地球上自然环境的生态体系。在一定意义上说,世界末日正来临。拯救人类、拯

救地球的有效途径除了停止经济发展,限制消费之外,就是要改变对资源的应用,即从主要应用诸如石油、核裂变那样的不可再生的资源,改变为主要应用诸如日光、潮汐、风、生物能那样的可以再生的资源。

高兹的政治生态学是建立在区分两种不同的现代技术的基础之上的。在他看来,日光、潮汐、风力、生物能这样的一些可以再生的资源,应用它们时所使用的是分散型的技术,它们服从于大家的控制,也不能产生利润,所以这些能源技术是潜在地民主的和反资本主义的。而与此相反,“核技术代表一种独裁主义的政治选择”。应用核能源时所使用的是的一种高度集中的技术,它导致把决定权集中于少数人手中,核力量本身就要求政府对人民实行严厉的控制。他说:“全核社会是一个充满警察的社会,我全然不喜欢那个社会,建立在这样一种能量选择的基础上的社会,哪怕是最起码的自主,老百姓也无法享受到。”

高兹把可以再生的能源与不可再生的能源区别开来,要求人们尽量使用前者,这是完全正确的。问题在于,他为了论证使用可以再生的资源的重要性,竟然上升到政治的高度,认为这是在独裁主义与民

主义之间的选择,把核技术等同于独裁,而把对可再生的资源的应用技术等同于民主,这就使其理论走向了片面。

技术对于社会并不是中性的

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《劳动分工:现代资本主义中的劳动过程和阶级斗争》一书中提出的一个重要命题。

在“西方马克思主义”的阵营中,围绕着科学技术在当代资本主义社会中产生消极的社会效应的原因有两种不同的观点:其一是强调科学技术消极的社会作用来源于科学技术本身,科学技术具有一种原罪;其二是认为科学技术本身是中性的,科学技术消极的社会作用是由对科学技术资本主义式的应用造成的。高兹虽然没有像其他的一些“西方马克思主义”者那样,明确地提出“科学技术具有一种原罪”,但从他的“技术对于社会并不是中性的”命题中可以看出,他也倾向于第一种观点。

他说道:“当今大多数的马克思主义者仍然认为生产力,特别是科学和技术,在意识形态上是中立的,

而且他们认为,这些生产力的发展天生是积极的。”在他看来,强调科学技术是中性的观点的主要错误在于,看不到科学技术并不是独立于占统治地位的意识形态之外的,它们服从于生产过程,并且被融合于其中,它永远以资本主义生产为标志。他认为,所谓科学技术意识形态就是资产阶级意识形态。科学技术的文化和技能,清楚地打上了资本主义生产关系的印记,打上了把体力劳动与脑力劳动分割开来的资本主义劳动分工的印记。在资本主义社会中,科学技术所代表的生产力的发展,是同破坏力不可分解地联结在一起的。

高兹进而指出,正因为科学对社会并不是中性的,所以那种认为科学技术在资本主义社会中产生消极的社会作用是由于对科学技术加以资本主义式的应用的观点也站不住脚。科学技术在资本主义社会中深深地被资产阶级使用科学技术的目的、被它们在资本主义内发挥其职能所限制。他不同意把机器和对机器的资本主义使用严格区别开来,把资本主义中的异化全部归诸于资本主义生产关系,认为推翻了资本主义生产关系就能消除异化的说法和做法。他认为,资本主义社

会中的异化有其深刻的原因,科学技术本身就是一个重要因素。

强调科学技术本身是中性的,资本主义社会中科学技术产生消极的社会作用是由对科学技术加以资本主义式的应用所造成的观点,这是由马克思本人论述,也是当今大多数马克思主义者所认可的观点。高兹通过突出科学技术对社会的非中立性,来否定生产资料所有制、社会制度的不同,会对科学技术采取不同的应用方式,从而使科学技术产生不同的社会效应,显然是偏颇的。

科学想了解的-定的经济总体的生产和再生产,必定变成一定的社会总体的生产和再生产过程

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇推崇总体性的方法,并运用这种方法与庸俗资产阶级经济学的方法相对照。在他看来,只有总体性的方法才能使经济学的研究走上正确的轨道。本命题正是他在论述总体性的方法对经济学研究的意义的过程中提出来的。

他指出,在社会发展的每个阶段上,任何经济范畴都揭示人和人之间的一定关系。这种关系变成成为有意识的并形成概念。因此人类社会运动的内在逻辑便同时被理解为人本身的产物,以及从人和人的关系中产生出来并且摆脱了人的控制的力量产物。这样,经济范畴便在双重的意义上变成成为动态的和辩证的。它们作为“纯”经济范畴处于经常的相互作用中,因而使我们能够通过社会的发展来了解任何一个历史横断面。但是由于它们是从人的关系中产生的,并在改造人的关系的过程中起作用,所以能从它们同隐藏在它们活动背后的现实的相互关系中看到社会发展的真实过程。

正是基于上述认识,卢卡奇进一步指出,科学想了解的-定的经济总体的生产和再生产,必定变成一定的社会总体的生产和再生产过程。他强调,在这个变化过程中,“纯”经济自然被超越,尽管这不是说我们必须求助于任何超验的力量。他的意思是说,要真正把握经济现象的本质,必须超越“纯”经济现象,把经济总体放到社会总体中来观察,即把经济总体的生产和再生产过程当作社会总体的生产和再

生产过程。他认为马克思研究经济现象时就运用了这种总体的、辩证的方法。他引了马克思下述一段话来说明他的这一判断：“可见，把资本主义生产过程联系起来考察，或作为再生产过程来考察，它不仅生产商品，不仅生产剩余价值，而且还生产和再生产资本关系本身：一方面是资本家，另一方面是雇佣工人。”（《马克思恩格斯全集》，第23卷，第634页）

卢卡奇要求把经济现象放到社会总体中来加以考察，把经济总体当作社会总体，确实曾是马克思所运用的方法，当然也是正确的方法。

科学没有、也永远不会有与被知觉的世界同样的“存在”的意义

这是法国著名现象学、存在主义哲学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961）在《知觉现象学》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂作为一个存在主义者，对理性和科学的可能性作了露骨的贬斥以致否定。本命题正是他在进行这种贬斥的过程中提出来的。

他认为，科学是以非理性的知

觉为基础和来源的，科学和反省思维无非是把知觉的东西主题化，也就是说把知觉中的某种内容僵化、孤立化而作单独的间接的研究。科学和反省思维用抽象的图式、人为的符号取代了原本的知觉，把对象和主体在知觉中的内在的直接的接触和融合变成了外在的、间接的、机械的联结。正因为这样，科学和反省思维总是必然要歪曲和偏离对象，不能给我们提供可靠的真理和实在。他说：“科学没有、也永远不会有与被知觉的世界同样的‘存在’的意义，理由很简单，科学是那个世界的一种规定和解释。”

他强调，只有非理性的知觉才能达到世界，而科学是达不到的，非但如此，连科学本身也必须以这种知觉为基础。在他看来，认识论的根本任务就是从科学和反省思维回到知觉以及与知觉融合在一起的世界。

梅劳-庞蒂通过本命题鲜明地表现了其反科学主义的立场，当然他对此所作的论证是站不住脚的。

科学技术成了独立的剩余价值的来源

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表

人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《作为意识形态的技术与科学》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯在理论上的一个重大贡献是提出了科学技术在当代社会中已成为第一生产力。本命题正是在论证科学技术成为第一生产力的过程中提出来的。

哈贝马斯认为,随着科学技术在现代资本主义社会中成为第一生产力,马克思的“劳动价值论”过时了。因为科学技术成为第一生产力意味着价值不再是由劳动,而是由科学技术创造,科学技术可以独立地创造价值。他说:由于科学技术成了第一生产力,使用马克思的劳动价值论的条件也就不存在了。可以把自动化条件下的价值创造源泉归结为机器体系本身,机器体系是科学技术“物化”的产物,归结为机器体系也就是归结为科学技术。

马克思的“剩余价值学说”是以其“劳动价值论”为基础的。在哈贝马斯看来,既然马克思的“劳动价值论”过时了,那马克思的“剩余价值学说”也失效了。他说:科学技术在成为“价值”的主要来源的同时,也成了独立的“剩余价值”的来源。资本主义的自动化生产从根本上改变

了物化劳动和活劳动的关系,使工人的活劳动变得越来越不重要。如果说,资本家还在榨取“剩余价值”的话,那么这种“剩余价值”已不再是由工人的活劳动,而是由机器、科学技术创造的。

尽管哈贝马斯的这一命题产生了很大影响,但实际上是站不住脚的。机器乃至整个自动化生产体系都不过是一般科学劳动和劳动的社会生产力的物化。因此,怎么可以在考察价值的来源时撇开这一点,只凭这些机器、自动化生产体系发挥着越来越大的作用,就断言价值的创造与人的劳动无缘呢?

意识形态与科学相对立

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《保卫马克思》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞认定马克思主义是一种反人道主义,他也因此而成了西方著名的反人道主义者。他用以论证马克思主义是一种反人道主义的主要根据是马克思主义是科学,而人道主义是意识形态,换句话说,他用意识形态与科学之间的对立来论证马克思主义与人道主义的对立。

本命题正是他在进行这种论证的过程中提出来的。

阿尔都塞指出,意识形态的性质决定了它是反科学的,即“意识形态与科学相对立”。他认为,意识形态是具有独特逻辑和规律的表象体系,它在特定的社会历史中存在着,并作为历史而起作用。因此,意识形态是一切社会整体的有机组成部分。事实表明,假如没有意识形态这些表象体系,人类社会就不能生存下去。为了培养人、改造人和使人符合他们的生存条件的要求,任何社会都必须具有意识形态。但是意识形态的这种必不可少的功能并不能掩盖其反科学的本性。

在他看来,全部的关键在于从产生的根源上来说,意识形态完全是统治阶级为了维护其统治利益的需要而制造出来的。统治阶级借助于意识形态使被统治者依附于他们,“当他们的俯首帖耳的乖孩子”。“人们正是在意识形态的这种无意识中,才能变更他们对世界的体验的依附关系,被取得无意识的为人们称作‘意识’的新的特殊形式”,“意识形态是人类依附于人类世界的关系,就是说,是人类对人类真实生存条件和想象关系的多元决定的统一”。阿尔都塞指出,意识形态的

基本特性就是虚假性和欺骗性。意识形态不能给人们提供恰当的认识工具。他说,“作为表象体系的意识形态之所以不同于科学,其原因就在于在意识形态中,实践的社会的功能远比理论的功能(即认识的功能)来得重要”,“一方面它确指一系列存在着的事实,另一方面它不同于科学的概念,从而不能提供认识这些现实的手段,它用一些特殊的(即意识形态的)方式确指一些存在,但不说明这些存在的本质”。

几乎所有的“西方马克思主义”理论家都对意识形态持否定态度,阿尔都塞也不例外,所不同的是他更强调意识形态的反科学性,也就是说,他主要以反科学为依据对意识形态加以批判。众所周知,马克思本人在不同的历史时期在不同的含义上使用意识形态这一概念。阿尔都塞在这里主要沿袭的是马克思早期著作中对意识形态这一概念的使用方法。

在通向现代科学的道路上,放弃了 对意义的任何追求

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派创始人霍克海默尔(Max Horkheimer 1893—1973)和德国另一位著名哲学家、社会学家、

美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺 (Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969) 在《启蒙的辩证法》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

霍克海默尔和阿多诺在《启蒙的辩证法》一书中致力于对启蒙精神的批判,其中一个重要方面是从认识论上批判启蒙精神歪曲世界。本命题就是在这种批判的过程中提出来的。

他们说道,启蒙运动虽然承认柏拉图和亚里士多德形而上学方面的古老力量,却反对真理是宇宙的属性这一说法,认为这纯粹是迷信。“启蒙运动宣称,在普遍概念的权威中仍然明显地存在着对神圣的恐惧”,由于启蒙反对普遍概念,就导致人们“在通向现代科学的道路上,放弃了对意义的任何追求,用公式取代了概念,用规则和可能性取代了原因和动机”,“对于启蒙运动来说,一切与计算和使用规则不相符合的都是可疑的”。

他们又指出,启蒙运动的理想乃是确立一个世间万物所必须遵循的规律,在这一点上,理性主义者和经验主义者的见解是一致的。于是,“许多形式均被还原为固定的方法和位置,历史被还原为事实,万物

被还原为物质”。形式逻辑为启蒙运动的思想家们提供了计算世界的先验图式,数成了启蒙运动的准则。对于启蒙运动来说,那些不能还原为数,最终不能还原为“一”的事物只能是幻想。

他们还认为,抽象是“启蒙”的工具。启蒙以抽象作为工具的结果是“消灭了它的客体”,“作为抽象的一个先决条件的主、客体分离,根植于主体同那些通过控制已获得的事物的分离。

他们的结论是:启蒙导致思维程式化。启蒙的结果,思维使自身对象化为一个机械的、自我运动的过程;思维自身产生出来的一架人格化的机器代替了思维。可以说,数学的程序成了思维的仪式,数学程序使思维成为一样东西,即一门工具。

他们在认识论上对启蒙精神的这一批判后来为法兰克福学派所继承,成为其批判实证主义、科学主义的一个重要立论。

自然科学的理想被运用于社会时,就会成为资产阶级的思想武器

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇 (Gyorgy Lukács, 1885—1971) 在《历史与阶级意识》一书中提出的一个

重要命题。

卢卡奇推崇总体性方法,而把自然科学的方法作为总体性的方法的对立面加以批判。本命题正是他在论述这两种方法对立的含义的过程中提出来的。

他强调,辩证的、总体的方法同自然科学的研究方法之间的冲突本身是一个社会问题。自然科学的认识理想被运用于自然时,它只是促进科学的进步。但是当它被运用于社会时,它就会成为资产阶级的思想武器。

他对此作进一步的说明道,对资产阶级来说,按永远有效的范畴来理解它自己的生产制度是生死存亡的问题:它必须一方面把资本主义看成是由自然界和理性的永恒规律注定永远存在的东西,另一方面必须把无法忽视的矛盾看做与这种生产方式的本质无关而只是纯粹表面的现象。古典经济学的方法是这种意识形态需要的产物。但是它作为科学的局限性也是由资本主义现实的结构和资本主义生产的对抗造成的。例如,当一个像李嘉图那样的思想家能够否定“随着生产的扩大和资本的增长市场也必定会扩大”时,他这样做就是为了避免必然发生最明显地表现出资本主义生产

的对抗性的危机,避免承认“资产阶级生产方式包含着生产力自由发展的界限”的事实。在李嘉图那里是出于信念的东西,在庸俗经济学家的著作中成了有意骗人的为资产阶级社会的辩护。“庸俗的马克思主义者”由于或是力图从无产阶级科学中彻底取消辩证法,或是力图对它至少进行“批判的”改良,不管是否愿意,达到了同样的结果。

在卢卡奇看来,自然科学的方法之所以被运用于社会时只能成为资产阶级的思想武器,关键在于这种方法无法揭示社会的本质,不能暴露矛盾而只能掩盖矛盾,而资产阶级思想家的宗旨正是为了粉饰太平,证明资产阶级秩序具有永恒性,从而这种方法对他们来说,是再好不过的了。

卢卡奇的论述是建立在把自然科学的研究方法与他所推崇的总体性的方法相互对立的基础之上的。他所说的自然科学的研究方法被资产阶级思想家利用,用于证明资本主义统治的永恒性这种情况,确实屡见不鲜。但不能用此来作为推倒全部自然科学方法的社会功能的理由。

现代资本主义社会的基本原则:只

要在科学上是可行的就应当去做

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《希望的革命》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆毕生关注现代西方社会的各种现实问题、矛盾、危机,在其一系列著作中,展现了一幅具有严重病态的当代西方社会的图景。本命题正是在分析、批判现代西方社会的过程中提出来的。

他认为,现代资本主义社会与古典资本主义即自由资本主义相比,发生了剧烈的变迁。现代资本主义已是一种与自由资本主义有着根本区别的独立的资本主义形态,现代资本主义自有其特定的基本原则。这些原则在自由资本主义阶段并未构成支配一切的根本原则,而在现代资本主义时期却成了指导性的原则。

他指出,指导现代资本主义社会的第一个基本原则就是:只要在科学上是可行的,就应当去做。如果制造核武器是可能的,就一定要制造它,即使它可以把我们全部毁灭。如果旅行到月球或其他行星上是可能的,就一定要去,尽管它花费

的代价可以满足地球上许多未能满足的要求。

他说:这一原则意味着把一切基于人道主义传统的道德都否定掉,这一人道主义传统认为,某些事情应当去做,因为它对于人,对于人的生长、喜悦和理性是必需的,因为它美、善或真。一旦我们接受了“能够做因之必须做”的原则以后,所有其他的价值便被推翻,而科学的发展、工艺的发展,遂变成了伦理学的基石。

弗洛姆有时又把此原则称为科学至上原则。他说,在这种科学至上论的支配下,人成了自己的创造力的囚犯,陷入了毁灭自己的最严重的危险之中。在追求科学真理的过程中,人获得了知识,然而由于片面地强调科学和工艺的发展,人丧失了他自己。

弗洛姆通过揭示现代西方社会把“只要在科学上是可行的就应当去做”奉为基本的指导原则,深刻地批判了这一社会的劣根性。

自然科学与人文科学在逻辑上和方法上是完全一致的

这是“新实证主义的马克思主义”的主要代表人物德拉-沃尔佩(Galvano Della-Volpe, 1895—1968)

在《卢骚与马克思》等著作中提出的一个重要命题。

德拉-沃尔佩提出马克思主义的辩证法是与黑格尔的辩证法完全对立的科学的辩证法。而科学的辩证法的诞生则真正实现了科学的统一。本命题正是他在论述科学的辩证法何以实现了科学的统一的过程中提出来的。

德拉-沃尔佩的论述是通过解读马克思的《1844年经济学哲学手稿》的下述一段话展开的:历史本身是自然史的一个现实的部分,是自然生成为人这一过程的一个现实的部分。正像关于人的科学将包括自然科学一样,自然科学往后也将包括关于人的科学;这将是一门科学。

德拉-沃尔佩认为,马克思这里所说的自然科学与人的科学的统一是一种逻辑的统一。关于人的科学一般被称作人文科学。自然科学与关于人的科学的统一,也就是自然科学与人文科学的统一。他强调,自然科学与人文科学在逻辑上和方法上是完全一致的。

他承认,自然科学与人文科学是存在差异的,但他同时强调,这种差异只是指所处的领域不同,从而其规律也有区别。他认为,不能把这种差异视为学科性质的根本区

别。实际上,决定这两种学科的根本性质的方法和逻辑是完全统一的,这个方法和逻辑就是由具体到抽象,再由抽象到具体的循环。正因为这两种学科存在着这种方法和逻辑上的一致性,从而这两种从根本性质上是统一的。

德拉-沃尔佩进一步提出,科学的辩证法所实现的自然科学与人文科学的统一,则使马克思主义自身发生一场哲学的、文化的革命,这场革命将彻底消解传统哲学,使哲学成为同经验自然科学具有同等意义的科学。这就是说,科学的辩证法在实现自然科学与人文科学统一的同时,也实现了科学与哲学的统一。

德拉-沃尔佩强调自然科学与人文科学、科学与哲学的统一性,这本身并没有什么过错,问题在于他用以论证这种统一的根据是新实证主义的,即用逻辑与方法的统一来说明自然科学与人文科学、科学与哲学的统一性。

任何真正的知识都是科学

这是“新实证主义的马克思主义”的主要代表人物德拉-沃尔佩(Galvano Della-Volpe, 1895—1968)在《卢骚与马克思》等著作中提出的一个重要命题。

德拉-沃尔佩提出马克思主义的辩证法是与黑格尔的辩证法完全对立的科学的辩证法。而科学的辩证法的诞生则真正实现了科学的统一。本命题正是他在论述科学的辩证法何以实现了科学的统一的过程中提出来的。

怎样来看待自然科学与人文科学的区别与联系一直是现代西方哲学家所致力于研究的课题。一般来说,这些西方哲学家都注重于自然科学与人文科学之间的区别,并会用诸如“规范的”与“描述的”、“意义的”与“事实的”、“特殊性”与“普遍性”此类概念来说明人文科学与自然科学的区别。

德拉-沃尔佩与这些西方哲学家不同,他强调的是自然科学与人文科学之间的一致性,并且对究竟一致在什么地方也有他独特的看法。他说:任何真正的知识都是科学,因而并不是纯粹的知识或沉思。它意味着只存在一门科学,因为只存在一种方法,一种逻辑。人们懂得理化实验科学的唯物主义逻辑使科学摆脱了在某种程度上数学化了的柏拉图主义。因此,尽管由于经验和现实各不相同,从而从物理学的规律到经济学和伦理学的规律都各有差异,系统表述规律的技巧必

定不同,但是,从具体到抽象,再由抽象到具体的循环为特征的方法和逻辑则是不变的,当然也是相通的。

德拉-沃尔佩的这段话肯定了在自然科学与人文科学之间存在着差异,但他认为这种差异只是表现为所处的领域不同,各自的规律不同。他的这段话更强调与自然科学与人文科学之间的一致性,并提出这种一致性就在于贯穿于两者的逻辑与方法是相同的。他在这里明确地提出,由于逻辑与方法的惟一性,也就决定了科学的惟一性。只有真正称得上是科学,就必然使用这样的逻辑与方法。科学与沉思和幻想不同,它必须遵循同一的逻辑与方法。正是在这一意义上,他强调:任何真正的知识都是科学。

德拉-沃尔佩在这里强调任何真正的知识都是科学,就是在“西方马克思主义”内部,与他人的观点就完全对立。如哈贝马斯就曾提出,不能把知识与科学等同起来,因为在知识的领域除了科学之外,还有许多其他的东西。

科学包含了无矛盾原理

这是“新实证主义的马克思主义”的主要代表人物科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—)在《矛盾和对立:

马克思主义和辩证法》一文中提出的一个重要命题。

科莱蒂作为一个“西方马克思主义”者,竭力从各个方面论证马克思的哲学与恩格斯、列宁的哲学之间的区别。他所提出的“真正的对立”理论,也企图从一个方面说明这种区别。

他强调,存在着两种对立,即“真正的对立”和“矛盾的对立”。他用A和B来表示“真正的对立”,用A和-A表示“矛盾的对立”。A和B之间的对立是“真正的”,主要因为A和B“只有对立关系没有同一关系”。A与-A之间的对立则不然,它们是“双方既对立又统一”的对立。A与-A并不像A与B那样是单纯的对立关系,而是统一体中的对立,双方不能独立存在。在现实世界中存在的对立是“真正的对立”,而“矛盾的对立”并不是实在的,只存在于思维之中,只是人们思考客观的、亦即真正对立的工具。

科莱蒂这种公开鼓吹现实世界中只有真正对立而没有矛盾对立的观点,曾经遭到许多人的批评。他们指责科莱蒂实际上在鼓吹“无矛盾原理”。科莱蒂对此并不表示异议,并认为他的这种观点符合科学,没有错。他说,对于科学来说,矛盾

永远而且只能是应予排除的“主观错误”,科学包含了无矛盾原理。他以科学的名义为自己辩护,在他看来,“矛盾”只能是逻辑矛盾,而不能是现实世界中的辩证矛盾。

科莱蒂认为,“真正的对立”由康德所揭示,后来又由马克思所继承。在马克思的思想中,清楚地显示了“同矛盾的对立显然不同的真正的对立的特征”。“矛盾的对立”由黑格尔所系统阐述,而恩格斯则继承了黑格尔“矛盾的对立”的学说,“对真正的对立和矛盾的对立之间的区别不置一词”。列宁又沿着恩格斯的路线,“把这两种对立混淆起来”。

科莱蒂以科学的名义为自己辩护是无济于事的。把科学与矛盾对立起来,是新实证主义的基本立场,这里,科莱蒂充分显示出其理论出发点不是马克思主义而是新实证主义。

科技劳动者是神秘化的工人

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《劳动分工:现代资本主义中的劳动过程和阶级斗争》一书中提出的一个重要命题。

高兹在西方世界因提出了著名的“新工人阶级”论而引人注目。本命题正是他在论述“新工人阶级”论的过程中提出来的。

他指出,即使认为科技劳动者属于被剥削、被异化的生产性劳动者这一论断是正确的话,也不能因此而得出结论他们纯粹地已成了工人阶级的一个组成部分。只要科技劳动与体力劳动还是平行地但还是分开地完成着,那么,科技劳动者就还是生产着其他劳动者因之而被剥削和压迫的手段,从而其他的劳动者也必然地把他们视为资本的代理人。反观体力劳动者,他们并不生产科技劳动者因之而被剥削的手段。基于这样的分析,高兹进一步指出,科技劳动者和体力劳动者的关系并不是一种交互的关系,而是一种等级制的关系。我们完全可以说,“科技劳动者是被神秘化的工人”,而支撑这种神秘化的则是他们的等级制特权。

为了论证他把科技劳动者与体力劳动者严格区别开来,认为科技劳动者是神秘化的工人的观点,他还详尽地分析了目前西方社会中常见的那种由科技劳动者发动的造反与罢工的性质。他指出,我们可以看到目前西方社会中大量的造反与

罢工是由科技劳动者发起的。他们往往和体力劳动者提出同样的问题。但我们不能由此得出结论:他们的造反是他们跳跃到无产阶级意识形态的标志。他们不是作为无产阶级而造反,而是反对被当作无产阶级。他们之所以起来造反,是因为他们面临丧失全部或部分的社会特权的危险。他们在反对等级制的同时,往往重申他们作为职业的中间阶级的成员应享受特权。他们千方百计地拒绝无产阶级化,并认为他们能避免这种命运。他们的斗争具有事实上反对垄断资本主义而不是实质上反对垄断资本主义的含糊性。

在普遍地把科技劳动者视为工人阶级的一部分,即认为科技劳动者已与体力劳动者一体化的情况下,高兹强调了科技劳动者与体力劳动者的区别,则是别出心裁的,在一定程度上纠正了人们认识的片面性。至于他把科技劳动者说成是神秘化的工人,显然是一种不确切的表述。

技术为日常生活服务

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebv-

re, 1901—1990)在《日常生活批判》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔因撰写了《日常生活批判》和《现代世界的日常生活》等著作而成了现代西方日常生活批判领域的泰山北斗。他致力于对日常生活的批判和研究,本命题正是在对日常生活的批判和研究中提出来的。

在列斐伏尔看来,当今世界的日常生活充斥着异化,于是他要求开展日常生活的批判,要求把反对资本主义政治、经济制度的宏观革命同日常生活领域的微观革命,即日常生活批判结合起来。他把对日常生活的研究归结为对日常生活的批判。

他反对把日常生活看作是一个位于经济基础和上层建筑之间的领域。他强调日常生活是一个“平面”,它同社会的其他“平面”相比,各有其自己的意义,而且日常生活这一“平面”要比其他“平面”更加突出,因为“人”正是在这里“被发现”和“被创造”的。

那列斐伏尔所谓的“日常生活批判”又究竟是怎么回事呢?简单地说,他所谓的“日常生活批判”,是通过创造一种“日常生活异化形式的现象学”,通过对这些异化形式

作精巧、丰富的描写来进行的,即通过对诸如家庭、婚姻、两性关系、劳动场所、文化娱乐活动、消费方式、社会交往等问题的研究而进行的。我们还可以从他所提出的一些口号中来了解他的“日常生活批判”的真实含义。“技术为日常生活服务”就是他所提出的口号之一。

列斐伏尔所提出的这一口号后来被 20 世纪 60 年代末的西方学生造反运动广泛接受,成为其行动纲领,产生了很大的影响。

不能把自然科学的模式移植到社会上

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《社会学和经验的研究》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

阿多诺作为“辩证的社会学”的主要代表人物,致力于对流行的经验的社会学,即实证主义社会学的揭露与批判。本命题正是在对经验的社会学批判的过程中提出来的。

他指出,社会具有与自然不同的性质,归纳和演绎法可以用来作为研究自然的手段,但用它们来研究社会,就很不够了。不能把自然

科学的模式移植到社会上。

在他看来,之所以不能把自然科学的模式移植到社会上,关键在于,一般与特殊的关系,在社会和自然界的表现形式与性质是迥然不同的。他说:在社会学中,人们不能从关于社会事态的部分断言推出其一般的有效性,就像人们习惯于从观察一片铅的特性,而推知铅的一般特性那样。社会科学规律的一般性全然不是个别、部分完全结合进去的概念范围的一般性。任何人把人类世界同数学自然科学的对象相提

并论,都会走向荒谬。

另外,自然科学的研究往往是忽视整体性的,而社会的研究恰恰是注重整体性。社会研究一旦以总体不能为其方法所理解为理由,把它当作纯粹的隐秘的形而上学偏见来消除,那这种研究是没有好结果的。

阿多诺强调社会科学研究与自然科学研究之区别,提出不能把自然科学的模式移植到社会上,具有一定的合理性,但把这两种研究完全对立起来,则是片面的。

六

经济学篇

统计和建立在统计基础上的“精确的”经济理论总是落后于实际的发展

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇推崇总体性方法,而把自然科学的方法作为整体性的方法的对立面加以批判。他认为,自然科学的研究方法乃是“崇拜事实”的方法,但是从事实中是得不出总体意识的,而只是孤立地、割裂地、专门地考察事实,这样考察的结果,势必是主体只能“沉思默想”地面对着孤立的客体,而无法看到一个主体和客体融为一体的总体。他还提出,流行的经济学的研究方法,与自然科学的研究方法如出一辙,即都具有反总体性的特征。本命题正是在分析反总体性的经济学的研究方

法时提出来的。

他指出,经济学家总认为,在经济生活中的每一个情况、每一个统计数字、每一件素材中都能找到对他来说很重要的事实。但他在这样做时忘记了,不管对“事实”进行多么简单的列举,丝毫不加说明,这本身已是一种“解释”。即使是在这里,事实就已成为一种理论、一种方法所把握,就已被从它们原来所处的生活联系中抽出来,放到一种理论中去了。

卢卡奇进一步指出,经济学的研究方法这种看来非常科学的方法的不科学性,就在于它忽略了作为其依据的事实的历史性质。这种错误的实质在于,统计和建立在统计基础上的“精确的”经济理论总是落后于实际的发展。因此,在研究当前的事件时,往往不得不把这个带有决定意义的因素看作是固定的,

把有关时期开始时存在的经济状况看作是整个时期内一成不变的,或者只考虑这个状况中那些从现有的明显事件中产生出来因而是十分明显的变化。

卢卡奇还提出,一些经济学这样去做,实际上就是简单地、教条地站在资本主义社会的基础上,无批判地把它本质、它的客观结构、它的规律当作“科学”的不变基础。为了推倒经济学这种貌似客观的研究方法,即为了能够从这些经济学家崇尚的所谓“事实”前进到真正意义上的事实,必须了解它们本来的历史制约性,并且抛弃那种认为它们是直接产生出来的观点:它们本身必须受历史的辩证的考察。卢卡奇的结论是:要正确了解事实,就必须清楚地和准确地掌握它们的实际存在同它们的内部核心之间、它们的表象和它们的概念之间的区别。这种区别中包括经济学研究在内的真正的科学研究的首要前提。

尽管卢卡奇对以统计为主要特征的经济学的研究方法的这种批评带有主观随意性和片面性,但他所说的只有借助于总体的、辩证的方法才能真正揭示事实的本质的论断还是给人以启发的。

经济的归根到底的决定作用,是在各要素之间的主要作用的相互调换中行使的

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《保卫马克思》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞用结构主义的方法解释马克思主义,所得出的一个重要结论是“矛盾是由多元决定的”。本命题正是他在阐述“矛盾多元决定论”的过程中提出来的。

阿尔都塞指出,按照“矛盾多元决定论”,社会的发展取决于各种因素,也就是说,社会的发展是社会各种因素综合作用结果。马克思向我们指出了一条链条中的两端:一端是生产方式的归根到底的决定作用;另一端是上层建筑的相对独立性及其特殊作用力。他认为,从马克思的这一思想中不能得出结论:与社会发展相关的经济基础与上层建筑这两大因素中,经济基础是起决定作用的,而上层建筑是被决定的。而只能从马克思的这一思想中引申出这样的含义:经济基础和上层建筑都是决定的又都是被决定的,每一方都有助于决定它是其组成部分的那个全局的结构的本

质,又转而被这个结构所决定。换句话说,就经济基础与上层建筑相互关系而言,它们间不存在单向的决定与被决定的关系,而存在双向的决定与被决定的关系。

那么,又怎么来理解马克思所说的经济基础的归根到底的决定作用呢?阿尔都塞说,在现实的历史中,“经济的归根到底的决定作用,是在各要素之间的主要作用的相互调换中行使的”,这里所说的要素除了经济之外,还有政治、文化、理论等。他的意思是说,在现实的历史中,经济、政治、文化、理论等要素是交替、轮流起主要作用,而经济的归根到底的决定作用,只是体现在这种各要素的交替、轮流存在的主要作用之中。他对此具体解释说,经济基础的归根到底的决定作用,一方面表现为经济因素决定它本身在特定时间内,在一个社会结构中是决定的还是非决定的;另一方面则表现为在其自身是非决定因素的时候,决定上层建筑中哪一个因素成为决定性因素。

阿尔都塞对经济基础与上层建筑相互关系的这一解释,充分体现了他的结构主义色彩浓厚的“矛盾多元决定论”。从表面上看他并没有完全否定经济基础的归根到底的

决定作用,但实际上他已把经济基础的决定作用消解于各种因素的相互作用之中。

每一种经济斗争的本质都会使之向政治斗争过渡

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇总结无产阶级革命屡遭失败的教训,认为主要原因就在于把政治斗争与经济斗争、个别目标与最终目标分离开来。他批判了由这种分离所造成的种种恶果和探讨了消除这种分离的道路。本命题正是他在进行这种批判和探讨的过程中提出来的。

他说,由于尽管社会自在地表现为某种严格统一的东西,以及它的发展过程同样是一个统一的过程,但这两者对于人的意识来说,特别是对于生活在作为一种自然环境的资本主义物化关系中的人来说,不是既定为统一的,而是既定为多样的,互相独立的事物和力量。这种分离和独立性也严重地影响着无产阶级的阶级意识。无产阶级阶级意识上分醒目的、影响很大的分裂表现为经济斗争和政治斗争的分

裂。接着他就进一步说道,每一种经济斗争的本质都会使之向政治斗争过渡。但这是从总的发展趋势的角度说的。现实情况是,要把这种经济斗争和政治斗争分离的观点从无产阶级理论中清除出去是异常艰难的。

他认为,经济斗争与政治斗争的分离是同个别目标与最终目标的分离紧密联系在一起。而实际上,实现两者的统一对无产阶级来说,是生死攸关的事。无产阶级被历史地赋予了自觉改造社会的任务,因此在它的阶级意识中,就必然会出现直接利益和最终目标,个别因素和整体的辩证矛盾。而只有把个别因素纳入到对过程的总的考察之中,只有和最终目标联系起来,无产阶级才能具体地和有意识地超越资本主义社会,它才是革命的。而这也意味着,它必须放弃单纯的经济斗争,善于把经济斗争向政治斗争过渡。无产阶级必须牢记,它的胜利不像以前的阶级那样是阶级的社会既定存在的直接实现,而是像青年马克思早已认识到的并强调指出的那样是它的自我扬弃。

卢卡奇关于每一种经济斗争的本质都会使之向政治斗争过渡的命题,是无可非议的。在论述这一命

题的过程中,卢卡奇表现出了要求把经济斗争与政治斗争、个别目标与最终目标结合在一起的强烈欲望。正是这一欲望使他与工人运动内部的机会主义者划清了界限。

生产关系并不是人们之间的关系

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《阅读〈资本论〉》一书中提出,而又在《观点(1964—1975)》一书中进一步加以阐述的一个重要命题。

阿尔都塞作为一个“结构主义的马克思主义”者,致力于用结构主义的方法解释生产关系的概念。本命题正是他在作这种解释的过程中提出来的。

他指出,在现实的历史中,生产关系的结构在决定着由生产的动作者,即人所占据的位置和功能。这就是说,是生产关系在决定着生产者在生产中的位置和功能,而不是生产者在决定着生产关系。所以,不能把占据生产中的位置和功能的人视为“主体”,真正的“主体”乃是生产关系,即生产中的位置与功能的规定者和分配者。他强调,生产关系既然是一些“关系”,就不能在通常被看作是主体的人的范畴内思

考它们,也就是说,“生产关系并不是人们之间的关系”。他还说道,“如果任何人偶然提议把这些生产关系归结为人与人之间的关系,即‘人的关系’,那么他是违背了马克思的原意”,因为马克思强调的生产关系是不可还原为任何人类学的内在主观性的。

阿尔都塞对把生产关系归结为人与人之间的关系的思想说成是“极其错误的理论神话”。在他看来,把生产关系归结为人与人之间的关系,“意味着社会关系只涉及到人的关系,却不知道它们也涉及到物,即从物质自然界取得的生产资料”。阿尔都塞不否认单个人是生产关系的组成部分的活跃因素,但他强调,“这首先是以他们在生产关系中的活动为条件的”。“他们在生产关系中的活动并非由于他们是生产关系的组成部分,而是因为他们生产关系中活动,他们才成为生产关系的组成部分。”在他看来,这实际上就是不能把生产关系视为人与人之间的关系的主要缘由。他还特别提醒人们注意为什么马克思当时把人仅仅当作生产关系的“承受者”或当作由生产关系所决定的生产过程中的某种职能的“执行者”,他认为这一点对认清“生产关系不

是人们之间的关系”至关重要。

阿尔都塞从其结构主义的立场,从其反人道主义的观点出发,否认生产关系是人与人之间的关系,完全在情理之中,问题在于,他硬把此强加于马克思,这就是错上加错。

提高生产力的愿望并不即是争取美好生活的愿望

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《走向一个合理的社会》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯对现代资本主义社会不仅仅进行批判性的破除和解构,而且致力于建设性的重构。本命题正是在论述如何改革现代资本主义社会以及通过改革达到什么样的目标的过程中提出来的。

他说,要对现代资本主义社会进行改革,首先要明确为什么要改革,进行这种改革要达到什么样的目标。他反对把发展生产力,增加物质财富作为对现代资本主义社会进行改革的目标。在他看来,人们当然是为了争取一种美好的生活而对这一社会进行改革的,但提高生产力、增加物质财富却达不到争取

一种美好生活之目标。

他指出:提高生产力的愿望并不即是争取美好生活的愿望。提高生产力充其量也不过是为争取美好生活服务而已。他以现代资本主义社会为实例指出:现代资本主义社会合理地利用了尚未实现的潜力,有效地发展了生产力,能导致改进经济—工业结构,但却不能导致转变制度结构,使人们获得解放。发展生产力之所以不能导致人们获得解放,关键在于,它虽然充分利用了可得到或可创造的潜力,却没有出于安抚和满足生存之目的选择了我们所需要的东西。

哈贝马斯正确地反对了把人的需求归结为是主要对物质生活资料的需求,从而把人的幸福主要看成是人的物质生活资料满足的观点。但他把物质生活资料的满足同人类获得幸福对立起来,则是片面的。

经济增长是被不平等制度刺激起来的综合过程

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《生态学即政治》一书中提出的一个重要命题。

高兹作为一个“生态学的马克思

思主义”者,善于把生态问题与政治问题联系起来思考。他不但揭示出生态保护与资本主义社会中的经济增长的目标是冲突的,而且进一步分析了产生冲突的原因。本命题正是他在进行这种分析的过程中提出来的。

他指出,保护生态环境的斗争常常遭到经济增长鼓吹者的反对。他们作出这样的反对是有其理由的。关键在于,现存社会的框架和消费模式是建立在贫富不均、特权和追求利润的基础之上的。在现存的生产模式的框架中,当新产品的分配按照生态保护的要求更趋平均的同时,就有可能限制和压制经济的增长。他还指出,目前的工业社会是建立在经济增长的基础之上的,而经济的增长则有赖于新产品的推出,工业社会每年用新产品像洪水般地冲击市场并使旧产品贬值,同时再生产不平等和等级制度。他说道,这些新产品的性质,决定了它们不可能加以平均分配,哪一个人能用什么办法来分配那些由于数量限制而变得稀有的产品,如豪华的汽车、带私人游泳池的房屋?

他认为,必须看到,在资本主义的条件下,经济的增长是同不平等联系在一起的,在一定意义上说,经

济的增长是由不平等所拉动的。他说：“经济增长是被不平等制度所刺激起来的综合过程。”从表面上看，经济增长所产生的成果能使大多数人享受到那些迄今只为少数人所独占的特权，但是由于新的特权又从那些大多数人被排除在外的地方被制造出来，所以还是出现不平等。资本主义无休止地制造稀缺，目的在于重新创造不平等与等级制度。

高兹在这里不但正确地指出了在资本主义社会中经济的增长的推动力是不平等，而且又富有说服力地论证了在资本主义社会中生态保护与经济增长冲突的缘故。

现代的民族国家有利于积累

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔 (Henri Lefebvre, 1901—1990) 在《论国家——从黑格尔到斯大林和毛泽东》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对国家问题的研究。他在这部研究国家问题的名著中探讨了从封建军事国家到现代民族国家的演变。本命题正是他在进行这种探讨的过程中提出来的。

在谈到从封建军事国家到民族国家的过渡时，列斐伏尔认为，现代

国家、民族国家产生于欧洲，更确切地说，产生于法国和英国。现代国家通过一个很长的孕育过程，通过法国革命出生到人间，并由黑格尔命名了，然后它向外扩张，蔓延到了全世界。

他论述了现代国家的特征。他说，现代国家的合理性是以含糊的方式产生并传播到社会实践中的，这个实践就是 17 世纪充分向上发展的商品世界的实践。市场和商业在法国起了重要作用，但不如在英国。在法国，资产阶级与国家的关系代替了在英国与世界的关系。现代国家的使命从它一开始就“客观地”出现在法国和欧洲大陆。现代的民族国家有利于积累，因为它有利于市场。

不管列斐伏尔对从封建军事国家到现代民族国家的演变的这一过程的描述是否正确，他把现代民族国家的产生与经济积累、实行市场经济联系在一起是正确的。

资本家及其理论代言人的目光总是只迷恋于经济生活的表面现象

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇 (Gyorgy Lukács 1885—1971) 在《历史与阶级意识》一书中提出的一个

重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家,非常重视阶级意识在历史发展中的作用,他甚至把阶级意识视为与历史同义,这从他的《历史与阶级意识》一书的书名就可以看出。他在分析无产阶级的阶级意识的同时,也探讨了资产阶级的阶级意识的特征。本命题正是他在探讨资产阶级的阶级意识的特征的过程中提出来的。

卢卡奇指出,在资本主义社会中,对社会经济结构的考察,绝大部分的时尚的观点都是按资本家的立场出发的,那就是“模糊和神化剩余价值的真正起源”。但是,这种时尚的态度,这种模糊和神化只涉及资本的有机构成、雇主在生产过程中的地位、利息的经济功能等等,因而也只是表明它没有能力揭示表面现象后面的真正的动力。卢卡奇认为,资本家的立场限制了其进一步去认识隐藏在经济生活表面背后的力量。资本家及其理论代言人的目光总是只迷恋于经济生活的表面现象。资产阶级意识形态的历史从发展的早期阶段起,就无非是绝望地反对对由它自己创建的社会的真正本质的洞见,反对对它的阶级地位的真正的意识。

卢卡奇进一步指出,资产阶级的这种状况决定了阶级意识在资产阶级为取得对社会的统治而进行斗争中的功能。由于其阶级立场决定了其不能认识事物的本质,于是它就只好求助于虚伪的意识。这样,原本虚假的意识又变成了虚伪的意识。资产阶级一方面实际上是在按照自己的意志把整个社会组织起来,另一方面又要使自己相信自己的职责就是进行这种统治的组织。因为资产阶级的统治实际上是少数人的统治,这种统治不仅是由少数人执行的,而且也是为了少数人的利益,因此欺骗别的阶级,让它们没有清楚的阶级意识,对于资产阶级统治的存在来说就是一种不可或缺的先决条件。这样,资产阶级,特别是其理论代言人在不可能真实地把握事物的本质的情况下,只好行使欺骗的手法。他们在把握真理方面是低能的,但在行使欺骗方面则显示出少见的高明。

卢卡奇关于资本家及其理论代言人的目光总是只迷恋于经济生活的表面现象的断言,以及对他们无能把握事物本质只得行使骗术的揭露,入情入理,无可厚非。

资本主义生产的目的仅仅是能使

资本自身增殖

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《劳动分工: 现代资本主义中的劳动过程和阶级斗争》一书中提出的一个重要命题。

高兹激烈地批判了资本主义的劳动分工, 认为资本主义的劳动分工是一切异化的根源。他从对资本主义劳动的批判又追溯到对资本主义生产目的的批判, 强调作为一切异化之源的资本主义的劳动分工又是由资本主义的生产目的所决定的。本命题正是他在论述资本主义的生产目的过程中提出来的。

他认为, 劳动的专门化, 体力劳动与脑力劳动的分离, 精英们对科学的垄断, 工厂的规模的日益扩大, 都不是出于更有效地进行生产的需要。所有这一切, 仅仅是为了让资本主义的统治长治久安。在资本主义条件下, 所有劳动组织都必须有生产技术和统治技术, 只有同时具备了这两者, 才能有效地组织生产。全部的原因就在于, “资本主义生产的目的仅仅是能使资本自身增殖”。他还进一步指出, 这个目的到了工人那里, 只有对其实施强制才能得以实现。工人的技术服从于劳动工

具的统一的动作, 形成一种兵营式的秩序。这种秩序在工厂里周密地安排为一种完善的制度, 它充分地发展了对工人的监督, 于是把工人分成操作者和监督者。

高兹进而指出, 如果发生向共产主义的转变, 即改变仅仅是能使资本自身增殖这种生产目的, 那必然是用自愿合作取代等级制度的分工, 科学技术为工人阶级所掌握, 体力劳动和脑力劳动重新统一。

关于资本主义生产的目的仅仅是能使资本增殖这一点, 早为马克思精辟论述。问题是在资本主义出现繁荣, 许多人为其假象所迷惑的今天, 高兹重新把此尖锐地提出来, 则是难能可贵。

现代社会的基本原则: 为获取最大效率而奋斗

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《希望的革命》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆毕生关注现代西方社会的各种现实问题、矛盾、危机, 在其一系列著作中, 展现了一幅具有严重病态的当代西方社会的图景。本命题正是在分析、批判现代西方社

会的过程中提出来的。

他认为,现代资本主义社会与古典资本主义即自由资本主义相比,发生了剧烈的变迁。现代资本主义已是一种与自由资本主义有着根本区别的独立的资本主义形态,指导现代资本主义的自有其特定的原则。这些原则在自由资本主义阶段并未构成支配一切的根本原则,而在现代资本主义时期却成了指导性的原则。

他指出,指导现代资本主义的基本原则除了科学至上原则之外,就是:为获取最大效率而奋斗。现代资本主义社会的这一“效率原则”,即用最可能小量的资源达到最大的效果,必然会把个人的个性削减到最小量。如果个体被修剪到纯粹只是量的单元,而其人格可以在卡片上表示出来,则社会机器将会工作得更为有效。这些单元会更易于受机器规律所管理,因为他们不会制造麻烦,不会发生磨擦。为要达到这个效果,人必须非个体化,并教他们宁在公司中找到他们对自己的认同,而不是在他们自身中找到。

他还指出,与“效率原则”联系在一起的是“越多越好”原则。现代资本主义社会在追求效率的同时,还不断地追求产量,不论制造什么,

总认为制造得越多越好。一个国家的经济是否成功,只看它整个产量的上升线而定。这种“越多越好”原则的盛行,在整个体系中导致了不平衡。一个社会,倘若只是发展其量的层面,而将其他所有的层面都加以扼制,那这些量的层面也毫无用处。事实告诉人们:在现代资本主义社会中,正当量不断增加之时,生活的质丧失了其一切的重要性,原先是手段的那些活动,现在变成了目的。

弗洛姆通过揭示现代西方社会把“效率原则”和“越多越好原则”奉为基本的指导原则,深刻地批判了这一社会的劣根性。

只有在资本主义社会中,生产关系才采取了经济的形式

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)在《重建历史唯物主义》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯以交往行为理论为出发点,企图对历史唯物主义从根本上加以修正和重建。本命题正是在他进行这种修正和重建的过程中提出来的。

哈贝马斯提出,必须对马克思的生产关系的概念加以重新解释。他扩大生产关系概念的内涵。他不是把历史唯物主义的“生产关系”理解为人们在生产与再生产过程中所结成的物质关系,而是认为:生产关系尽管调节对生产资料的支配、劳动力的控制和财富的分配,但也规定同生产资料的支配相结合的“机构与组织”,从而他以至把生产关系等同于社会的“制度结构”,以及等同于“社会交往形式”。

他之所以如此解释历史唯物主义的生产关系的概念,是从他自己对生产关系的理解出发的。他认为,在部落社会中,亲属体系都承担了生产关系作用;在前资本主义的“传统社会”中,生产关系是在政治秩序中体现出来的;“只有在资本主义社会中,生产关系才采取了经济的形式”。

可见哈贝马斯并不把生产关系作为一个普遍的经济范畴来看待,从而导致他把生产关系同社会组织、机构、制度等视为同一的。其实,无论是在资本主义社会还是在其他社会形态中,生产关系都首先是一个经济范畴。

资本主义的劳动分工是一切异化

的源泉

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《劳动分工:现代资本主义中的劳动过程和阶级斗争》一书中提出的一个重要命题。

高兹作为一个当代资本主义社会的批判者,不但揭示了当代资本主义社会中人遭受异化的种种事实,而且分析了异化的根源。本命题正是在分析当代资本主义社会中出现种种异化现象的原因时提出来的。

他强调,“资本主义的劳动分工是一切异化的源泉”。他是通过考察实施他的工人自治方案的障碍得出这一结论的。他认为,工人自治最直接的目标就是实现权力分散和自主,但就是资本主义的劳动分工使这两大目标落空。在一个工厂里,脑力劳动和体力劳动的分工,就使废除等级制的努力付诸东流。更严重的是,资本主义技术的发展还使工厂由一个独立的生产商品的经济单位,变成只是一个和几百里外的其他单位融合在一起的生产单位,整个工厂往往只是生产产品的一个或几个部件,它依存于几百里之外的另外的工厂,在这种情况下,

这个工厂的工人的自主从何谈起。现在通行国际劳动分工,所谓国际分工就是生产的专业化和决策的集权化,这就从根本上决定了权力分散和自主的不可能

高兹把资本主义社会的异化归因于资本主义劳动分工,同时又把资本主义劳动分工归因于资本主义技术。他说,“正是工厂的技术,把某种技术分工强加于人,而这种技术分工又转而需要某种类型的服从、等级制和专制主义。这样,技术就成为一切东西的母体和最终根源”。

把异化与分工联系在一起,是马克思主义的一个基本观点,马克思本人在许多著作中对此作过精辟的分析。高兹只是基于资本主义的现实,重新强调了这一点,而且仅是直观的论述,未作理论的阐述。至于他又把分工与技术联系在一起,则显得牵强附会。

资本主义社会实行“计划经济”是资产阶级的阶级意识在向无产阶级的阶级意识投降

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”理论家,非常重视阶级意识在历史发展中的作用,他甚至把阶级意识视为与历史同义,这从他的《历史与阶级意识》一书的书名就可以看出。他在分析无产阶级的阶级意识的同时,也探讨了资产阶级的阶级意识的特征。本命题正是他在探讨资产阶级的阶级意识的特征的过程中提出来的。

他指出,历史清楚地表明,资产阶级越来越把有意识地组织起来的思想纳入到自己的意识之中。起初是用股份公司,用卡特尔、用托拉斯等等实现了越来越高度的集中。这一集中虽然在组织上越来越清楚地揭示了资本的社会性,然而却也没有触动生产无政府状态这一事实。这一集中虽然客观上竭力实现了资本的社会性,但是却使资本家阶级完全没有意识到这一社会性,而且甚至通过克服了生产无政府状态的假象使资本家阶级更加不能真正认识实际情况。战争的危机和战后时期的危机加剧了这种发展趋势:“计划经济”至少进入了资产阶级最进步分子的意识之中。这种意识企求将“计划经济”和资产阶级的阶级利益在经济上协调起来,而正在上升的资本主义的意识则是把任何一种

社会组织看作是“侵犯资本家个人的不可侵犯的财产权、自由和自决的独创性”。从这里可以清楚地看到,资本主义社会实行“计划经济”是资产阶级的阶级意识在向无产阶级的阶级意识投降。

卢卡奇特别强调,必须看到,就连接受“计划经济”的那部分资产阶级对“计划经济”的看法也是不同于无产阶级的:资产阶级认为,这正是用资本主义内在矛盾的极度尖锐化来拯救资本主义的最后尝试。然而尽管如此,资产阶级的最后的理论防线就这样被放弃了。资产阶级的整个存在及作为它的表现的资产阶级文化陷入了最严重的危机。

卢卡奇把资本主义社会中实行“计划经济”视为是资产阶级的意识形态在向无产阶级的意识形态投降,是个值得引起人们沉思和研究的见解。须知,卢卡奇是在 20 世纪 20 年代初作出这一判断的,人们完全可以用 80 多年的历史事实来对卢卡奇的这一命题作出检验。

利润的逻辑和人的需要之间存在矛盾

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(An-

dré Gorz, 1924—)在《劳工战略》一书中提出的一个重要命题。

高兹提出了著名的“劳工战略”,其主要内容是要求工人在争取社会主义的斗争中,把重心放在劳动场所上,确保“决定劳动场所和工资规模的一切方面的永恒权力”。他承认这一斗争战略并不导致对利润、对资本主义的直接废除,它并不把政权交给工人阶级。甚至在它的每一发展阶段上,斗争都将以妥协结束,在斗争终结时缔造的每个协议,都将用它自己的签字承认资本家的权力。尽管如此,他还是认为这种斗争是必要的。在他看来,全部的关键在于,在工人阶级夺取政权,全面地拒绝资本主义的经济政策还只是一个幻想的情况下,工人阶级只能这样做。他指出,如果工人阶级为避免同资本家阶级合作而采取保持自己手脚干净的全盘拒绝参与资本主义经营管理的政策,它将什么也得不到,资本家什么也丧失不了。“反之,如果工人阶级抓住了制定经营管理政策的基础的那些要素的控制,如果在每一步它都提出它自己的替代性的解决办法,如果它在那个基础上进行战斗,那么,它就将比一百次热烈的演说更加有效地对资本主义政策提出挑战”。

高兹强调指出,工人阶级沿着这个方向行动,即按照这一“劳工策略”展开斗争,意味着接受资本主义制度。但是,接受它是为了改变它,为了变更其基础,“一点一点地和在每一步上反对它,以便迫使它走到工人要去的地方”。这种斗争能够通过局部的胜利,加强工人的权力,提高工人的意识水平,缩减资本家的主权领域。而最主要的是通过这种斗争会充分暴露资本主义制度的软弱性。他说,这一软弱性就是:利润的逻辑和人的需要之间存在矛盾。高兹不但认为在利润的逻辑和人的需要之间存在尖锐的矛盾,而且提出这一矛盾正是资本主义制度的致命伤。这一致命伤在工人阶级采取的这种“劳工战略”面前将暴露无遗。

高兹所提出的这一“劳工战略”显然是改良主义的。但他在为这一战略辩护时所强调利润的逻辑和人的需要之间存在矛盾,并且这一矛盾是资本主义制度的致命伤,不无道理。

资本主义的利润动机必然破坏生态环境

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、

“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《生态学即政治》一书中提出的一个重要命题。

高兹是西方著名的“生态学的马克思主义”者,他论述生态问题的一大特色是把生态问题当作政治问题加以论述。他把生态危机归结于资本主义生产的利润动机。本命题正是他在分析出现生态危机的原因的过程中提出来的。

高兹指出,每一个企业都是自然资源、生产工具和劳动力等要素的联合体。在资本主义的生产条件下,把这些要素联合在一起就能生产出最大限度的利润。任何一个企业都对获取利润怀有兴趣。资本家会最大限度地去控制自然资源,最大限度地增加投资,以使自己作为强者存在于世界市场上。他认为,对于这样一种目标的追求对生态环境产生着深刻的影响。换句话说,“资本主义的利润动机必然破坏生态环境”。

他进一步分析说,资本主义企业管理的首要任务并不是注意于如何通过实现人的生活与自然相平衡来使劳动变得更加愉快,生产变得更加和谐。它把注意的重心放在如何用最少的成本生产出最大限度的交换价值。它必然把降低成本看得

比保护生态环境重要得多,因为生态环境的破坏并不使企业增加财政上的负担

高兹也注意到在当今资本主义社会中,一些企业也在重视环境保护的工作。于是他特地对此作了分析。在他看来,分析这一现象时必须充分估计到以下两点:其一,这是不得已而为之;其二,这种环境保护的工作是十分有限的。他说,目前,在一些发达资本主义地区,人群的拥挤,空气和水的污染已经达到这样一个极点,即现在要使工厂在那里继续进行生产并实现增长,必须处理它的有害气体和工业废水。也就是说,工厂现在必须重新生产它的适合于进行生产的环境和自然资源,以前这些都被看作是自然的一部分,可以任意拿取。可见资本主义社会的企业重视环境保护的动机还是出于确保和增加利润的需要。问题在于,治理污染的装置尽管十分必要,但须大量增加固定资产的投资。这又与其赢利的目的相矛盾。出路在于:或者利润率下降,或者销售价格提高。而这一出路的空间十分有限。最后的必然结果是,环境保护的活动趋向停滞和衰退。

高兹用其特定的语言分析了资本主义社会的生态危机根源在于资

本主义生产的利润动机,尽管所用的语言并不十分确切,但所揭示的道理还是站得住脚的。

资本主义使未满足的需要的增长超过它所能满足的需要的增长

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《生态学即政治》一书中提出的一个重要命题。

高兹作为一个“生态学的马克思主义”者,注重把生态问题提高到政治的高度来分析。他把现代资本主义社会中出现的生态危机归结于资本主义生产的利润动机。他强调,资本主义的经济增长永远受这种利润动机所驱使。由此出发,他进一步分析了资本主义社会中经济的增长与满足人的需求的关系。本命题正是他在作这样的分析的过程中提出来的。

他提出,当代资本主义社会中经济增长的主流是被一种不平等制度激起来的综合过程。本来,经济增长为满足人的需求创造了条件,但由于这种经济增长是与不平等的制度紧密联系在一起,所以这种满足也是相对的、有条件的。从表面上看,这种经济增长的结果使大多

数人能够很快享受到那些迄今只为精英们独占的特权,这种特权(如高等学校的文凭、小轿车)因此而贬值,贫困线所表示的生活水平提高了一个等级。如果进一步观察,那就不难发现,当这种原有的特权被相对满足的同时,新的特权又从那些大多数人被排除在外的地方被创造出来。这就是说,资本主义社会的经济增长在满足原有的特权的同时必然是创造出新的特权,在满足原有的需求的同时必然是创造出新的需求。资本主义的经济增长不是消灭而是无休止地在制造稀缺,而其目的在于重新创造不平等与等级制度。资本主义就是不平等,这就决定了它不会使经济增长公平地惠及所有的人。由此出发,他得出结论:“资本主义使未满足的需要的增长超过它所能满足的需求的增长。”资本主义借助于经济的增长满足了一部分的需求,而与此同时它又在制造新的需求,而且前者的速度永远低于后者。他借用伊凡·伊里奇的话说:“挫折的增长率大大超过生产的增长率。”

高兹通过对“资本主义使未满足的需要的增长超过它所能满足的需要的增长”的揭示,从一个方面深刻地批判了资本主义制度的实质。

人们根据他们的想象而不是根据需要来生产

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Corz, 1924—)在《生态学即政治》一书中提出的一个重要命题。

高兹作为一个“生态学的马克思主义”者,他研究生态问题的最终目的是为了说明彻底解决生态问题,有赖于优越的社会主义制度。本命题正是他在作这样的说明的过程中提出来的。

在高兹看来,在资本主义社会中之所以不能有效地开展生态保护的工作,关键在于其生产方式,即按照满足人的无止境的需求所进行的那种生产方式。明明只需花费很少量的时间就能生产出足够多的必需的生活品,却硬要人们花费大量时间去从事生产劳动,而所生产的则是那些并不是生活所必需的、只有少数人才能享用的奢侈品。进行这种生产消耗掉人们的生命力不消说,还浪费掉大量的能源,污染了环境,破坏了生态。在这种情况下,要实施生态保护,就应从改变生产方式入手。当务之急是“人们根据他们的想象而不是根据需要进行生

产”。劳动时间的安排就以满足人的生活必需品为限。如实行 20 小时工作周,不让人们在每周的 20 小时之外去生产那些奢侈品。这是一种新的生活境界,在那里,市场消失,每个人都感到满足,人们共聚在一起,每个人各自计划自己的生活。人们不会被迫去从事那种千篇一律、单调、厌烦无趣的劳动。这是一个马克思所描述过的社会:每个人的自由发展是一切人自由发展的条件。

高兹把现代资本主义社会中的生态危机归结于资本主义的生产方式是正确的,他提出只有改变资本主义的生产方式,让人们根据他们的想象而不是根据需要来进行生产,才能有效地进行生态保护,也是精辟的见解。只是他对社会主义的描述有许多不确切之处,如对市场的否定。确实正如他自己所承认的,含有乌托邦的成分。

现代资本主义产生的所有经济—社会前提,都在促使以合理物化的关系取代更明显展示出人的关系的自然关系

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个

重要命题。

卢卡奇在还没有读到马克思的《1844 年经济学哲学手稿》的情况下,就借助于“物化”这一概念,展开了以揭露资本主义压抑人性为主要内容的批判。本命题正是他在进行这种批判的过程中提出来的。

卢卡奇指出,即使在前资本主义社会里,也有极端严重的压迫,蔑视任何人尊严的剥削,然而,那时的劳动一方面决不可能变成合理机械化的劳动,另一方面在一个从事不同的生产和与此相适应地进行生活的社会内,这种劳动依然是一些孤立的现象。随着商品范畴的普遍化,这种情况彻底地发生了变化。工人的命运成为社会的普遍命运。只有当“自由的”工人产生了,他能够把他的劳动力作为“属于”他的商品,作为他的“拥有”的物自由地放到市场上出卖时,劳动过程的合理机械化才是可能的。在这一方面绝对必要的是,社会整个需要的满足要以商品交换的形式来进行。生产者同其生产资料相分离,所有的自然生产单位不是因遭到破坏而解体。

基于上述分析,他得出的结论是:现代资本主义社会产生的所有经济—社会前提,都在促使以合理物

化的关系取代更明显展示出人的关系的自然关系。他认为,这意味着,合理机械化的和可计算性的原则遍及了生活的全部表现形式,满足需要的各种物品不再表现为某一共同体的有机生活过程的产品,而是一方面表现为抽象的类样品,另一方面表现为孤立的客体。只有在整个社会生活按此方式细分为孤立的商品交换行动时,“自由的”工人才能产生出来;同时,他的命运也必须成为整个社会的典型命运。

卢卡奇在这里对在现代资本主义中,必然用合理物化的关系取代展示出人的关系的自然关系的揭露,是对现代资本主义社会的一个深刻的批判。而实际上,马克思早已作过这样的批判。

斗争必然产生于生产的地方

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《艰难的社会主义》一书中提出的一个重要命题。

高兹在西方世界以研究反资本主义的战略著称。他与法兰克福学派的马尔库塞等人的现代乌托邦革命理论截然不同,他的革命战略主要是“劳工战略”,即强调革命的战

略必须从劳动场所开始,革命首先从改变劳动者在生产过程中的异化入手。

他基于以下三点分析得出结论“斗争必然产生于生产的地方”:

其一,正是在生产的场所,劳动者最直接地经受资本的专制主义,并能最直接地体会到他们在社会上的从属地位;

其二,正是在生产的场所,资本借助于劳动的分工,生产出它以后能在社会中进行统治的、身心分裂的、异化了的、蒙受各种耻辱的人;

其三,正是在生产的场所,劳动者才能成为一个集团,以一种真正的集体力量而存在,这种集体力量能够采取直接的和日常的各种集体活动,去改变自身所处的悲惨境地。

那么,如何在生产的场所展开革命斗争呢?高兹认为,在形式上承认工会组织和公民的劳动自由还是一项不足以动员劳动者的抽象要求,只有当一些权利容许劳动者追逐实质性的工人权利时,才有价值。他提出的具体措施有:使生产过程的要求服从和适应于劳动者的需要;限制经营管理方面的专断权力的范围;成立真正的劳动者的组织与企业乃至整个资本主义制度相抗衡。

高兹特地指出,通常所见的那种一般性的增加工资的要求,不能构成对资本家的威胁,也算不上是真正的革命斗争。“产生于生产的地方”的斗争,“必须把增加工资的要求同对劳动条件的自我决定的要求”统一在一起。劳动者的斗争不能局限在既定的管理政策上,仅仅囿于劳动者生活水准的改善,而应争取“根据契约决定劳动场所和工资规模的一切方面的永恒权力”。

高兹关于“斗争必然产生于生产的地方”的思想对西方世界的劳工运动产生了很大的影响。从现实效果看,其影响主要是正面的。

在现代资本主义社会中,工人必须作为他的劳动力的“所有者”把自己想象为商品

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇(Gyorgy Lukács, 1885—1971)在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇在还没有读到马克思的《1844年经济学哲学手稿》的情况下,就借助于“物化”这一概念,展开了以揭露资本主义压抑人性为主要内容的批判。本命题正是他在进行这种批判的过程中提出来的。

卢卡奇认为,在资本主义社会

中,劳动者在物化状态下必然出现孤立化、原子化的倾向。但他又指出,这种孤立化、原子化只是一种表面现象。在市场上的商品运动,它的价值的形成,一句话,每一个合理计算的现实不仅服从于严格的规律,而且要假定所有发生的事情都有一种严格的规律作为计算的基础。因此,个人的原子化只是以下事实在意识上的反映:资本主义生产的“自然规律”遍及社会生活的所有表现;在人类历史上第一次使整个社会属于一个统一的经济过程;社会所有成员的命运都由一些统一的规律来决定。但是这种表面现象是必然的表面现象,这就是说,个人在实践上和思想上同社会的直接接触,生活的直接的生产和再生产,只能以孤立的商品所有者之间合理的和孤立的交换行动这种形式来进行。

正是在上述分析的基础上,他说道:在现代资本主义社会中,工人必须作为他的劳动力的“所有者”把自己想象为商品。工人的特殊地位在于,这种劳动力是他惟一的所有物。他认为,这种自我客体化,即人的功能变成成为商品这一事实,最确切地揭示了商品关系已经非人化和正在非人化的性质。

他进一步指出,这种合理的客体化掩盖了一切物的直接物性。现代资本主义社会性的发展不仅根据自己的需要改变生产关系,而且也改变那些前资本主义社会中孤立地、同生产相分离地存在的原始资本主义形式,使它们适应现代资本主义的整个系统,把它们变成使整个社会从现在起彻底资本主义化的统一过程的一些环节。

尽管马克思在相关著作中,对在资本主义社会中劳动力已成为商品早已作过深刻的分析,而卢卡奇只是根据资本主义的新发展,进一步强调和展开了马克思所曾作过的分析,但是卢卡奇的分析还是富有新意,给人以启发。

工厂暴政和工业资本自身一样古老

这是法国著名的哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”者、“生态学的马克思主义”者高兹(André Gorz, 1924—)在《劳动分工:现代资本主义中的劳动过程和阶级斗争》一书中提出的一个重要命题。

高兹作为一个“西方马克思主义”者,对现代资本主义社会持激烈的批判态度。他的批判的一大特色是从分析资本主义社会的劳动分工

和生产组织入手。本命题正是他在进行这种批判的过程中提出来的。

他指出,从资本的观点来看,强迫劳动的根源和它的需要存在于劳动分工之中。资本的目的同工人总是冲突的,工人必须竭尽全力为资本的积累而劳动,但工人对其劳动成果却无权支配。古典资本主义时期是这样,现代资本主义时期也是如此。

他强调,工业资本总是意味着专制、暴力。工业资本的本性决定了工人的劳动必须为资本家服务,决定了必须强迫从工人那里获得最大限度的产出。由于工人必然强烈地抵抗这种不平等,所以资本主义生产的无法用通常的方法达到,而只能对工人的劳动实行强制。正因为这是由工业资本的本性所决定的,只要工业资本存在一天,对工人的强制也就必然存在一天,所以,“工厂暴政和工业资本自身一样古老”。

他还进一步指出,在资本主义的工厂里允许所有者对全部由工人的劳动生产出来的产品取得所有权和控制权。机器剥夺了工人控制生产的全部权力,并把它们转移给从工人中分离出来的资本主义代理人。

在他看来,如果工人在劳动中不再受压制,即工人对劳动的目的和过程具有发言权,那么,生产的目的就会改变,即资本的积累不再作为生产的目的,取而代之的将是其他一些目的,如快乐、兴趣等。只有在资本积累作为一种异化的要求强加给工人的情况下,资本积累才会达到最大限度。

高兹企图从工业资本的性质的角度来论证现代资本主义社会对工人的强制的必然性,不但在理论上站得住脚,而且也具有现实意义。

资本家作为人,他是除了金钱以外别的什么都没有的人

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《辩证唯物主义》一书中提出的一个重要哲学和社会学命题。

列斐伏尔致力于对现代资本主义社会的批判,特别是批判了该社会中人的异化,而在人的异化中,他又特别强调了资本家作为人的异

化。本命题正是他在进行这种批判的过程中提出来的

列斐伏尔说,资本家作为人,他是除了金钱以外别的什么都没有的人。但是,资本家本人却往往感觉不到自己的一无所有,感觉不到作为一个人他在社会地位、生活必需等方面都被排斥在社会之外。

列斐伏尔从此进一步引申说,资本家有金钱,而金钱就是建筑在利润基础上的社会生活的惟一意义。可这一意义比起人自身的实现来说,又是何等渺小。离开集体的人,是不可思议的。所有的社会结构都确立了某一些统一体。当一个集体被内部的、明的或暗的斗争弄得四分五裂,那么它就谈不上真正的集体了,人就不成其为人,而重新变为动物了。这样,人类集体变了,人也变了。资本家显然是这些千千万万“变了质”的人群中的一批。

马克思曾经在许多著作中揭示,在资本主义社会中被异化的不仅仅是工人,而且资本家也被异化。列斐伏尔这里所说的与马克思的思想基本上一致。

七

美学篇

艺术的解放潜能在于其美的形式

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979), 在《审美之维》、《反革命和造反》等著作中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞竭力论证艺术天然就是革命的, 在说明艺术为什么天然就是革命时他提出了本命题。

他指出, 艺术并不因为它为工人阶级或为革命而写, 便是革命的, 艺术只有从它本身来说, 作为已经变成形式的内容, 才能在深远的意义上被称为革命的。他的意思是, 艺术的解放潜能在于艺术本身之中。他说: 一件艺术品借助于美学改造, 在个人的典型命运中表现了普遍的不自由, 从而突破被蒙蔽的社会现实, 打开解放的前景, 这件艺术品也可以称为革命的。在这个意义上,

每件真正的艺术品都将是革命的, 都将是对于现成社会的一篇公诉状, 是解放形象的显现。

正因为在他看来, 艺术的解放潜能在于其美的形式, 所以他认为开展艺术革命的关键是维护和坚持艺术的美的形式。他说: 艺术的批判的、否定的、超越的质恰恰体现在美学形式中, 这些是反资产阶级的质, 恢复和改变这些质, 挽救它们不使失传, 应该是艺术革命、文化革命的一项任务。

他还强调, 挽救美学形式的批判的特性不是一件容易的事, 因为美学形式的这一特性并非显而易见。在革命者眼中, 美学形式主要是“肯定性”的。确实, 美学形式用对普遍人性的欢呼来对孤立的资产阶级个人作出反应, 用对美好灵魂的褒奖来对肉体的堕落作出反应, 用对内在自由的价值坚持来对外

部的奴役作出反应。在这种情况下,革命者往往看不到美学形式的肯定性所蕴藏着的否定性。于是,他要求革命者擦亮眼睛,透过美学形式的肯定性的面纱,把握其否定性的实质,并在此基础上加以坚持、维护和挽救。

马尔库塞关于艺术的解放潜能在于其美的形式的论述,从一定意义上说,是对19世纪末、20世纪初以来西方在“先锋主义”、“颓废主义”、“实验派”和各种现代文学艺术名称之兴起和会合的文艺运动、文艺思潮的理论上的继承和发展。

艺术的革命性来自于艺术技巧

德国美学家、文学评论家、哲学家、法兰克福学派事实上的重要成员本杰明(Walter Benjamin, 1892—1940),在其一次题为《作者作为生产者》的演讲中提出了本命题。

本杰明的艺术生产理论探讨了艺术与政治的关系,并就此提出了艺术的革命性来自于艺术技巧的独特观点。

他强调,判断一个艺术家、一件艺术品是不是进步的、革命的,不是看其政治倾向如何,而主要是视其采用什么样的表现手法。按照他的观点,一个艺术家、作家,即使在主

观上非常革命,但只要他拒绝采用新的艺术技巧,那在客观上就是一个反对革命的人。他强调的是,艺术家为了实施和体现自己的政治倾向,就必须变革艺术的生产工具,即艺术的表现技巧。

在本杰明看来,布莱希特无疑在政治上代表了“最正确的倾向”,但布莱希特之所以成了一个著名的革命作家,主要原因倒不在于他在政治上代表了“最正确的倾向”,而主要在于,贡献出了运用新的艺术技巧的史诗剧。布莱希特对传统戏剧艺术进行了改革,把现代社会出现的电影、无线电广播的面向大众的传播功能,吸收到戏剧中去了。传统戏剧的主要手法是发展情节,而史诗剧则是发现和描述状态,为此而采取的情节中断的手法,就来自于电影的蒙太奇手法。

本杰明实际上向人们提供了一个用以判断艺术作品、艺术家进步与否、革命与否的标准。这就是:是否致力于改变艺术表现手法,是否采用新的艺术技巧。他由此出发甚至提出,进步的艺术、作家可以“介入”资产阶级艺术制作机构,只要能在这一机构内用新的艺术技巧进行创作。他认为,资产阶级的艺术制作和出版机构是并不在意艺术

技巧的,并不在意这种新型的艺术技巧所蕴含的革命性。既然如此,那进步的艺术、作家就应“介入”到这种机构中去。他明确说,虽然仅“介入”是不够的,但“它是必要的”。

显然,本杰明所提出的这一用以判断艺术作品的标准,带有“技术决定论”的倾向。

艺术天然就是革命的

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《审美之维》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞认为,当现存社会的各个领域均被统治者所操纵,均渗透着既定的现实原则的精神时,惟独艺术领域成了一个“世外桃源”。人们被统治利益迫得无路可走时,可以进入“艺术的殿堂”,因为在这里,能够找到“拯救未来的形象”。从某种意义上说,艺术已成了无产阶级革命斗争的“根据地”。他反复强调艺术天然就是革命的。

他认为,艺术之所以天然就是革命的,是由于艺术具有以下几个特点:

其一,艺术具有美学的形式。

艺术具有美学的形式,就意味着它能超越直接的现实,而超越直接的现实就是革命。艺术的基本品质是对现实的控诉,对美的解放形象的乞灵。它凭借其美学形式,打破了现成社会关系物化的客观性,展开了经验的一个新方面:反抗的主观性的再生;

其二,艺术与新的现实原则联系在一起。艺术摆脱了既定的现实原则而服从于快乐原则。由于艺术服从快乐原则,就向人们展示着一种新的现实原则。换言之,艺术不仅是同既定的现实原则的一种决裂,同时还能描绘人们解放的图景;

其三,艺术所使用的是造反语言。传统的语言世界早已成了控制、灌输和欺骗的工具,现在人们力图寻找一种新的语言以作为交流形式。而艺术领域就能提供这些新的形式。艺术语言是一种造反语言,它对抗议和拒绝有着亲和力和;

其四,艺术维持着现存现实的异化。艺术作品是艺术异化的产物,艺术对现存现实的异化孕育着革命。

正因为马尔库塞看来艺术天然就是革命的,所以他要求“新左派”以艺术为革命根据地,开展艺术革命,充分发挥艺术的解放潜力,把革

命推向“物质需要彼岸的整个领域”，把艺术革命作为人类总解放运动的一个重要组成部分。

马尔库塞关于艺术与革命之间天然联系的揭示，为西方世界轰动一时的艺术革命、文化革命运动奠定了理论基础。

艺术的特质在于内容变成了形式

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞（Herbert Marcuse，1898—1979），在《审美之维》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞在美学方面有过不少专著。在这些著作中，他通过分析18、19世纪资产阶级文学作品，对当前垄断资本主义制度下的文学艺术问题，提出了一些与众不同的看法。其中最主要的一个观点是认为艺术的特质在于内容变成了形式。

他说，艺术的特质不在于内容，也不在于形式，而在于内容变成了形式；艺术的手段是形式对于内容的超越作用和疏隔效果，而不是顺世从俗反映现实的直接性。艺术同意识形态上层建筑的其他组成部分的一个重大区别是它具有美学形式，而正是美学形式赋予它自主性。

他说：由于具有美学形式，艺术

对于既定社会关系大部是自主的，艺术凭借它的自主性，既反对这些关系，同时又超越了它们。艺术的政治潜能仅在于它的美学方面，它的实践的关系是间接的。艺术品越带有直接的政治性，便越是削弱了疏隔的力量，缩小了根本的、超越的变革目标。

马尔库塞还指出，传统的马克思主义美学由于看不到艺术的特质在于内容变成了形式，看不到艺术手段所具有的超越作用和疏隔效果，看不到艺术的自主性，所以也就看不到艺术作品和客观现实之间的联系是间接的，必须借助于“中介”。

马尔库塞从认定艺术的特质在于内容变成了形式这一点出发，还进一步指出，艺术同现实世界的关系决不是模拟与被模拟，复制与被复制，反映与被反映的关系。艺术不仅是模拟、复制、反映世界，更重要的是批判、占有世界。艺术作品并不向读者提供一种“反映”或“知识”，而是在现实中活动，揭示现实的矛盾。

马尔库塞关于艺术的特质在于内容变成形式的论断，以及从中引出的一些结论，都与马克思主义相悖，而与西方现代主义美学的一些美学、哲学观点相一致。

艺术只不过是一种救赎

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《美学理论》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

阿多诺一方面对“文化工业”使文化产品商品化、标准化深恶痛绝,对“文化工业”使艺术成为“反艺术”深表遗憾;另一方面又像法兰克福学派其他成员那样,对文化、艺术寄予厚望,认为在当今世界上能拯救人类的仍只有文化、艺术。本命题正是在分析作为真正的艺术的高雅艺术的功能的过程中提出来的。

在阿多诺看来,即使艺术成为“反艺术”,也不仅表明艺术之危机,而且是艺术从其本性出发对现实反抗的一种表现。“反艺术”具有双重意义,由“文化工业”造就的艺术是一种“为他存在”;真正的艺术则与这种倾向进行着殊死的斗争。艺术走上“反艺术”的道路,实际上是它通过宣告自己死亡来实现自身的愿望,通过成为非社会的和非自律的东西来达到自我保存的目的。因此,“反艺术”的出现,一方面是艺术危机向深度的发展,另一方面又是艺术对艺术危机的反应。换言之,

“反艺术”以反艺术的精神和反艺术的形态反对现存的非艺术状态。

他以勋伯格的音乐为例来说明艺术走向“反艺术”对现实的反抗。勋伯格的音乐没有仅仅重复对一个一般主题的变奏,没有一定的规律,它是建立在自由变奏的基础上,使音乐的组成部分将自身改造成为自我决定的整体。通过音乐自我决定的运动,它改变以自身与它们周围的世界。

通过对这些真正的艺术的分析,他不仅仅论证了“艺术是我们这个管理化世界中否定的潜在源泉”,而且竭力说明“我们这个世界救赎的希望存在于文化、美学、艺术领域中”。他说:在我们生活的世界中,总有一些东西,对于它们,艺术不过是一种救赎。

阿多诺关于真正的艺术的解放功能的分析,后来成了西方“新左派”开展文艺革命、文化救赎运动的理论基础。

艺术对于社会是社会的反题

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《论艺术与当今的宗教》一书中提出的一个具有很大影

响的命题。

阿多诺一方面对“文化工业”使文化产品商品化、标准化深恶痛绝，对“文化工业”使艺术成为“反艺术”深表遗憾；另一方面又像法兰克福学派其他成员那样，对文化、艺术寄予厚望，认为在当今世界上能拯救人类的仍只有文化、艺术。本命题正是在分析作为真正的艺术的高雅艺术的功能的过程中提出来的。

他提出，只要在现实社会中矛盾还没有得到合理的解决，就应该让艺术带领人们到空想的未来去享受圆满的和谐。他说：真正的艺术始终是人类反对各种政体和制度的抗议力量。

由此出发，阿多诺提出了这样一个重要命题：艺术对于社会是社会的反题。他不仅仅在艺术与社会交互作用上突出艺术的反作用，而且把艺术的反作用解释为对社会进行批判。于是艺术便成为进行社会批判的主要武器。

他还指出，艺术成为社会的东西，宁可说是由于它所采取的和社对立立场，它只能作为自律的艺术，才与社会发生关系。艺术透过自己的单纯的实在来批判社会，它不逢迎现存社会的规范，不使自己具备“对社会有益的”风格，真正

的艺术由此而对现存社会具有一种否定、颠覆的能力。

这样，阿多诺实际上赋予艺术两种能力：一是“乌托邦”，即预示对现存社会的超越；二是“否定”，即对现存社会的批判。这两种能力就犹如一枚钱币的两面。

阿多诺关于真正的艺术的解放功能的分析，后来成了西方“新左派”开展文艺革命、文化救赎运动的理论基础。

艺术的空想超越于个人的作品

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《梭镜》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

阿多诺一方面对“文化工业”使文化产品商品化、标准化深恶痛绝，对“文化工业”使艺术成为“反艺术”深表遗憾；另一方面又像法兰克福学派其他成员那样，对文化、艺术寄予厚望，认为在当今世界上能拯救人类的仍只有文化、艺术。本命题正是在分析作为真正的艺术的高雅艺术的功能的过程中提出来的。

他对文化、艺术寄予厚望，是基于对文化、艺术本身的认识。他反对传统马克思主义把艺术仅仅归结

为一种反映形式,一种意识形态。他认为,艺术具有一种珍贵的本质,就是可以独立于社会现实而存在,并引导人们在为未来的理想奋斗的过程中起着重要的作用。真正的艺术是合法利益的表现形式,是人类未来幸福的表达形式,或者,如司汤达所说,是“对幸福的允诺”。

他进而论证说,艺术之所以为人们提供未来社会的想象中的滋味,即为人们提早送来了未来幸福的美感,就是因为艺术可以和谐地调和形式与内容、功能与表现形式、主观因素与客观因素之间的关系。他说:某些艺术家,像贝多芬和歌德,不时地在其作品中达到这样的境界。艺术的空想是超越于个人的作品的。作为一个整体,艺术的空想可以把人类带领到遥远的、幸福的未来,因而可以无限地否定现实,使人们领略到现实的可恶,因而,痛恨一切现实生活中的不合理。艺术是不受时空限制的,它的功能应与人类理想和情感的功能相适应。

阿多诺关于真正的艺术的解放功能的分析,后来成了西方“新左派”开展文艺革命、文化救赎运动的理论基础。

艺术始终包含一种走向总体行动

的努力

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《辩证唯物主义》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对异化问题的研究,他研究异化问题的一项重要内容是探索消除异化的途径。他强调消除异化的途径是努力克服人的存在的分散性、片面性和神秘性,争取实现人的存在的总体。本命题正是他在阐述这一基本观点的过程中提出来的。

在列斐伏尔看来,克服异化的关键是造就“总体的人”,那么,怎样才能造就“总体的人”呢?他说:“它既不是从经济命运得出的,也不是从神秘的历史目的性中得出的,更不是‘社会’的指令导致的”。他号召开展总体的行动以造就“总体的人”。

何谓“总体的行动”?他说:“总体的行动将既是高度个体化的,同时基本能量上又具有共同广延性。它既是高度清晰的又是高度自发的,它显然融合在自然界的节律之中,但又是惟一的存在。”

在这里,他特别提到了艺术的功能。他说,“艺术始终包含一种趋

向,一种走向总体行动的努力。在音乐中,一个局部的感官音素(声音)趋于成为意识内容的共同广延,即节奏、运动、情感、色情、灵性”。“人们能够在最神秘的诗篇中,找到被称之为神圣的、超人的总体行为。人们总是怀着炽热的、模糊不清的、漫无边际的感情设想着这种全面行动”。“艺术是摆脱异化的生产劳动,是生产者和产品、个人和社会、自然生物和人类的统一体”。

列斐伏尔把艺术劳动作为一种“总体的行动”,相应提出艺术劳动是克服人的异化的重要途径,是继承了“西方马克思主义”的传统观点。

艺术生产的技巧决定一切

这是由德国美学家、文学评论家、哲学家、法兰克福学派事实上的重要成员本杰明(Walter Benjamin, 1892—1940),在其一次题为《作者作为生产者》的著名演讲中提出的一个重要命题。

本杰明独特地把艺术技巧作为艺术生产力的代表。由此出发,他特别强调艺术技巧在艺术上的作用,强调在艺术生产力和艺术生产关系的矛盾运动中占支配地位的是艺术生产力,即艺术技巧。艺术生

产的技巧就是艺术的关键之所在。艺术生产的技巧决定了艺术的性质和特点,甚至可以说是决定一切的。

他认为,艺术技巧直接涉及如何分析和评价文化作品。由于艺术技巧的存在,就可以对艺术作品进行社会的、唯物主义的分析。按照唯物主义原则,社会关系由生产关系所决定,而生产关系最终取决于生产力,所以文学作品的评价,不只是看其政治倾向如何,而主要是看其同生产力(技巧)取何种态度。评价文学作品关键要看作品的文学技巧是否先进。

他又认为,艺术技巧可以消除形式与内容即政治倾向的对立。政治倾向不在于作品的教化内容,正确的政治倾向必然包含着它的文学内质即艺术技巧。文学作品的政治倾向即所谓内容,并不在技巧即所谓形式之外。他提出“文学倾向”的新概念来取代政治倾向概念,并说文学倾向包括在文学技术的进步和退化中。在他看来,由于这一新概念的提出,“形式和内容的无谓的对立便被超越了”,换言之,作品的革命内容不再表现于它的文本意义内,而是表现于合乎时代的表现技巧上。

他还认为,艺术技巧推动艺术

的不断革新和进步。由于艺术技巧是决定艺术生产发展的艺术生产力,所以只要不断革新艺术技巧,就可以不断推动艺术的进步。他高度评价注重艺术技巧、形式革新的现代主义艺术。他要求革命的艺术家不应当毫无批判地接受艺术生产的现成力量,而应当加以发展,使其革命化。革命的艺术家应当充分报纸、电影、无线电、照相术、音乐唱片等新的艺术生产技巧,改造旧的艺术生产方式,改变传统的艺术感知方式。因此,真正的革命艺术家不能只关心艺术目的,也要关心艺术生产工具,关心怎样得心应手地重建艺术生产形式。

本杰明撇开艺术的其他要素只是突出艺术技巧的作用,当然是片面的,但他呼吁人们对艺术技巧的重视不无启发作用。

艺术创作就是生产

这是由德国美学家、文学评论家、哲学家、法兰克福学派事实上的重要成员本杰明(Walter Benjamin, 1892—1940),在其一次题为《作者作为生产者》的著名演讲中提出的一个重要命题。

他在这次演讲中提出,涉及文艺作品与生产关系的关系,不应如

通常那样,只是追问此作品对生产关系抱什么态度,而是应搞清楚这部作品是如何与生产关系发生关系的,即应搞清楚是如何处于这种生产关系之中的。在他看来,这才是问题关键之所在。

他认为,艺术创作过程与物质生产过程无异,因为艺术创作是与物质生产有共同规律的一种特殊的生产活动和过程,即它们同样由生产与消费、生产者、产品与消费者等要素构成,同样受到生产力与生产关系的矛盾运动的制约。他由此得出的一个基本结论是:艺术是人类的一种实践活动,艺术家的创造活动也是一种生产。他强调,在艺术生产过程中,艺术家就是生产者,艺术品就是商品或产品,读者观众就是消费者,艺术创作就是生产,艺术欣赏就是消费。而艺术创作的“技术”(Technik)即技巧,代表着一定的艺术发展水平;同物质生产中的科学技术是生产力一样,艺术技巧就构成了艺术生产力。而艺术生产者与消费者之间的关系即艺术家与欣赏者间的关系,则构成了艺术生产关系。

他根据马克思主义关于生产力与生产关系矛盾运动的原理,进一步指出,在人类艺术活动中,艺术生

产关系一般地取决于艺术生产力即“技巧”；而决定人类艺术活动特点和性质的就是艺术生产力与生产关系的矛盾运动；当艺术生产关系与艺术生产力发生矛盾，阻碍生产力发展时，就会产生艺术上的革命，或者打破旧的艺术生产关系，或者产生新的艺术生产力即新的艺术技巧。

本杰明对于艺术家的创作与生产关系的关系问题，提出了两个基本论点：一是艺术家的创作，要受到时代经济生产力和生产关系的影响和制约；二是艺术创作本身也有生产力和生产关系的问题。他认为，对于前者，人们可能容易理解，但对于后者，却常被人所忽视。人们常说作家总是处在一定时代的生产关系之中，但总只是在前者的意义上来理解这句话，而实际上更重要的应是从后者的角度加以解释。惟如此，才算得其要领。

本杰明的艺术生产理论，把艺术创作当作是一种生产，为人们正确理解艺术的实质打开了一条新的思路。而且，他把艺术看作是一种生产与消费的辩证运动，并把艺术生产力与艺术生产关系视为艺术基本矛盾运动的两个方面，是符合马克思主义的基本精神的。缺陷在于

把艺术技巧至上化、神秘化。

文学是人的整体足够的表现

这是法国著名现象学、存在主义哲学家，“存在主义的马克思主义”的主要代表人物梅劳-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty，1908—1961），在《辩证法的历险》一书中提出的一个重要命题。

梅劳-庞蒂之所以在西方理论学术界享有一定地位，一个重要原因是他对卢卡奇于20世纪20年代初开创的“西方马克思主义”在理论上作了总结和归纳。本命题正是他在进行这种总结和归纳的过程中提出来的。

他认为，卢卡奇所开创的“西方马克思主义”的一个重要贡献就是“为意识，从而也为意识形态恢复了地位”。

在梅劳-庞蒂看来，卢卡奇为意识形态恢复地位也就是为文学恢复地位。他说：“卢卡奇今天还认为，因为文学是一个经历过的世界，它永远不表现一个单独阶级的清规戒律，而表现一阶级与其他阶级的交往乃至冲突”。按照卢卡奇的观点，“只要作家还有一个作家的诚实，作品便总是借解释而接触到真理，因为艺术家献身于客观化生活这种奇

特的任务,文学及其周围的一切分支部门,都不可能是假的。这种与“真”的根本关系,使过去的文学能够为现在提供范例。”他从卢卡奇的这些论述进一步得出结论说:“在资本主义飞跃时期,文学仍然是人的整体足够的表现。”

梅劳-庞蒂在这里把文学视为“人的整体足够的表现”,与整个“西方马克思主义”对文学的评价相一致。

寓言是艺术在现时代可能存在的 方式

德国文学评论家、美学家、哲学家、法兰克福学派事实上的重要成员本杰明(Walter Benjamin, 1892—1940)在其《德国悲剧的起源》中提出了这一影响深远的命题。

在这部著作中,本杰明通过对“寓言式批评”的论述,从艺术本体的角度,探讨了一个重要的美学问题:艺术在现时代可能的存在方式,亦即现代主义艺术的表达方式。他认为艺术可以充当现代主义艺术的表达方式,寓言是艺术在现时代可能存在的方式。

他集中研究了德国17世纪巴洛克时期的悲喜剧,或者说伤感神秘剧的寓言风格。他认为,这种寓

言风格与18世纪歌德的古典主义的象征风格迥然不同。这两种不同的风格适应了不同的历史环境。象征所表现的是一个生机勃勃的明白晓畅的世界,表达主体与客体的完全一致,形式与内容的协调统一,艺术的外观指向一个理想的境界。与此形成鲜明的对照,寓言则是社会衰败、理想失落的言说,它因而也成了社会没落时期艺术的言说方式。在事实领域是废墟的地方,在思维领域也只能是寓言,即只能把寓言作为艺术的存在方式。

他进一步指出,巴洛克时期的艺术家之所以都成了寓言家有其必然性。这主要在于,他们所面临的是一个混乱不堪、残缺不全的社会。这是一个废墟的社会,废墟的世界。巴洛克时期的艺术家在这种情况下,不可能用认同现实,与现实同步前行的象征去表现,而只有选择寓言。这是一种表达废墟的寓言。

他强调,在20世纪的今天,应选择17世纪的那种寓言风格,而不是18世纪的那种象征风格作为艺术的表达方式。因为当今的社会在许多方面与17世纪的衰颓景象相类似,所以“寓言是我们这个时代最有意义的思想形式”,寓言是现代社会的可能存在方式。寓言从文

体学上说,是一种风格,而从艺术的存在方式上说,它则是一种对充满灾难和威胁的世界的现实表达形式。在寓言中,不是客体、对象赋予艺术以意义,它的意义有待于主体的给予。寓言正是现代社会事物与意义、人与其真实本质相分离的现实处境的表现方式。

本杰明对当代社会的艺术新特点的探索,即对适合现代社会的艺术方式只能是寓言的论证,具有独创性,尽管不无片面性,但确极有影响。

艺术在现代社会中成了“反艺术”

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《美学理论》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

阿多诺不仅分析了“文化工业”给社会、个人带来的危害,而且进一步揭示了“文化工业”对艺术本身造成的灾难。他指出,“文化工业”、大众文化给艺术带来的后果是:艺术可能已进入它的没落时代,就像黑格尔在150年前估计的那样。本命题正是在揭示“文化工业”给艺术本身带来的危害的过程中提出来的。

他认为,艺术由于“文化工业”

的出现,丧失了艺术之为艺术的东西,成了“反艺术”。作为“反艺术”,首先是社会阶级对立的产物,是采取“艺术形式的辩证法”。他说,透过这种艺术形式,“艺术家们借助语言方面的矛盾所表达的形象的综合,而起着他们的社会角色的作用”。在“文化工业”的条件下,艺术并不能做到它所要做的事情,并不能实现它想要达到的理想。艺术所能做到的只是否决或否定它在其中构成一部分的那个异化了的社会。因为群众作为异化社会的组成部分,其本身就是完完全全被操纵了的,所以,艺术达不到它所追求的那个非异化的理想。

他强调,在“文化工业”的条件下,艺术的命运是可悲的。艺术一方面作为异化的意识充当统治者的共谋;另一方面,它又不能否定异化而否定它自身。艺术的矛盾地位使它保持下来,使其自身履行既否定社会又保持自身的责任。然而,保存艺术本身又必然导致保存现有社会,因为现有社会的一个组成部分恰恰是艺术。他认为,艺术的这种困境是“文化工业”一手造成的。

阿多诺对“文化工业”对艺术本身造成的危害的分析,对在“文化工业”的条件下艺术本身陷入困境的

揭示,为以后法兰克福学派的当代文化危机理论奠定了基础。

机械复制是现代文艺的象征

德国美学家、文学评论家、哲学家、法兰克福学派事实上的重要成员本杰明(Walter Benjamin, 1892—1940)在《机械复制时代的艺术品》一文中提出了这一命题。

他认为,一切艺术品本来都是可以复制的。对艺术品的复制,由三种人进行:学生在工艺实践中对大师作品进行复制;大师为了传播作品而复制;另外有人为了追求利润而复制。后两种复制都与接受宣传和付出金钱的读者、观众有关。

他进而指出,随着科学技术的进步,自上世纪末始,人类社会进入了一个机械复制的时代,文化也相应成了技术复制文化,机械复制是现代文艺的象征。他说:技术复制已达到了这样一个水准,它不仅能复制一切传世的艺术品并由此对公众施加影响,而且还在艺术的制作领域为自己摄取了一块地盘。这就是产生了电影这样的新的艺术。

他认为,电影是机械复制艺术的典型。机械复制艺术实际上主要是电影艺术。

在本杰明所处的年代,电影还

是一门新崛起的艺术。他对这门新型的艺术大加赞赏。在他看来,电影起码有以下几个方面的特点值得人们厚爱:其一,电影艺术能展现“视觉无意识”;其二,电影艺术能展现现实中非机械的东西;其三,电影艺术能导致艺术革命。

为了使人们进一步认清电影作为机械复制艺术所蕴藏的进步潜能,他还通过将电影和戏剧与绘画艺术相比较,揭示电影的独特意义。

他认为,电影不同于戏剧的总的特征就是:戏剧演员的表演是直接面向观众的,而电影演员则面对一些机械进行表演。而电影与绘画的主要区别在于:画家与所表现的对象保持一段距离,他不是深入到该对象中去表现它的细部,而只是表现该对象的完整面貌。但是,电影摄影师则深入到了所表现对象中,他把对象分解成各个诸多部分,然后再按照心目中的原则把它们重新组合在一起;电影展现的画面由于深入到了所表现事物的各个细部,因而就要比绘画所展现的画面细微和精确得多,而且,电影由于将对象打碎,对之进行了重新组合,因而,它就不像绘画那样只是展现单一的视点,它放到诸多不同的视点中加以理解;电影与绘画的不同之

处还表现在,绘画所提供的是个人观赏的对象,而电影则是被某个群体中的人一起观赏的。

本杰明的机械复制技术理论,对现代艺术的一个方面的特点作了正确的总结,对电影的描述也基本上是正确的,这一理论表现了本杰明马克思主义的唯物主义态度。但他对艺术从传统向机械复制的发展不加分析地一概肯定,则是片面的。他对电影艺术过高的评价和对电影艺术过度的乐观态度,曾遭到了不少人的批评。

文化工业不是升华而是压抑

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《音乐与技巧》一文中提出的一个具有很大影响的命题。

阿多诺激烈批判以流行音乐为代表的大众文化。他批判流行音乐的一个重要内容就是说它强制性。本命题正是在进行这种批判的过程中提出来的。

阿多诺以流行音乐为例说明“现代大众文化”对人的压制往往是隐蔽的。他指出,听众由一种明显的表面信息(它似乎在叙述着颇为

不同的事情)所操纵而去赞同隐藏的内容。流行音乐的表面主题清一色是歌颂自由、反对极权主义的,这种表面的、公开的信息立刻使听众相信这个制度的自由性,但就在同时使其接受隐蔽的极权主义的寓意,接受了这个制度的“合理性”、“合法性”。

他还指出,流行音乐为达到这最终目的,它也许在某种场合描绘个人与社会规范之间的“虚假的”斗争,只是最后才显示个人适应的必然性与必要性。在另一些场合,它也许运用其他手段以描绘对社会生活困窘状况之强制性所采取的必要默许。由此可见,流行音乐的多结构使一般与特殊之间的关系摆脱了一切对抗迹象。其隐含的寓意确立了特殊对一般的“自然”法则的服从。

他从这里推而广之说,流行音乐一类“文化工业”在将特殊总体化地整合进一般的努力中,促进了一种关于特殊之特性的虚假观念,即个体呈现为一般过程的一种特殊的、代表的例证。在这种给予特殊例证以表面个性的观念中,隐含了对一般、对千篇一律、对标准化、合理化的认同。而在这认同的过程中,听众和观众即文化产品的消费

者不断地受欺骗。从这里他进一步得出结论说：“文化工业”并不是升华，而是压抑。

阿多诺对流行音乐、大众文化的这种强制性、欺骗性的批判，尽管有言过其实的成分，但给人以深刻的启示。

艺术的标准化向人们提供的是虚假的个体化

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《论流行音乐》一文中提出的一个具有很大影响的命题。

阿多诺激烈批判以流行音乐为代表的大众文化。他批判流行音乐的一个重要内容就是说它标准化。本命题正是在进行这种批判的过程中提出来的。

他提出，“文化工业”按照一定的标准、程序，大规模地生产各种复制品；它促进和反复宣传某个成功的作品，使风靡一时的歌曲可周而复始出现。以流行音乐而言，结构简单，旋律反复，机械敲打，像刻板的公式一样，作品规定了第一个反应，使听众不由自主地产生机械反应。由此，听众的独立思维、丰富的

想像力瓦解了，听力退化了。

他着重考察了美国流行音乐所造成的标准化倾向的严重性和危害性。他指出，美国流行音乐在内容上，只是重复熟知的主题的有限范围。另一方面，美国流行音乐节奏的结构也被严格地、加以标准化地统制，而不允许有什么变化；即使有点小变化，其目的不过是为了力图隐瞒实质上的千篇一律。

他强调，艺术需要的是个体化，而且是真正的个体化，不是表面的、虚假的个体化。艺术的标准化向人们所提供的正是虚假的个体化，即“虚假的个人主义”。他详尽地揭露了这种“虚假的个人主义”的实质。他指出，“虚假的个人主义”一方面向大众提供自由选择文化娱乐的假象；另一方面却为标准化本身的扩大市场提供最实际的服务。通过“虚假的个人主义”，标准化的文化产品顺利地、毫不受抵抗地为大众所接受，从而使这些接受者不知不觉地被操纵在预定的、有利于垄断资本统治的“标准”序列中。在这种情况下，一切关于宣传群众“所乐于接受”的文化，都是骗局，都是音乐和文化拜物教麻醉的产物。

阿多诺把现代大众文化的主要特征归结为“标准化”不无道理。他

对这种标准化所造成的危害的分析也很深刻。诚如他所言,单调平庸的文化把人也推向单调平庸。

爵士乐是一种商品

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《音乐社会学导论》一文中提出的一个具有很大影响的命题。

阿多诺认为大众文化最主要的一个特征就是商品化,他用流行音乐来加以说明。本命题正是在用流行音乐来说明大众文化是一种商品的过程中提出来的。

他认为,“文化工业”的产品从一开始就是作为在市场上销售的商品而被生产出来的。文化艺术已同商业密切结合在一起,文化产品的生产和接受为价值规律所统摄,纳入了市场交换的轨道,具有了共同的商品形式的特征。

他重点分析了音乐作品作为商品的情况。他出于对先锋派音乐的偏爱把它看作惟一的例外,但仍把其余作品看作商品,甚至明确提出:就最严格意义上讲,爵士音乐是一种商品。他认为在音乐领域中,创作和消费受利润动机和交换价值的

支配的商品化趋势出现了以下三种后果:其一,音乐不再区分为“轻音乐”和“严肃音乐”,而是区分为“受市场导向的音乐”和“不受市场导向的音乐”;其二,音乐的创作者孜孜以求的已不是艺术完美的审美价值,而是上座率和经济效益,他们一味迎合听众的需要,成了消费者的奴隶;其三,绝大多数作品的价值已取决于是否可变为要销售的可交换的,价值的实现依存于欣赏者肯否为之付钱,以投资效果作尺度。

他针对所出现的对文化商品的偶像崇拜,提出了“音乐拜物教”概念。他认为,这不是一个出自心理学的范畴,而是出自经济学的范畴,植根于由交换价值而不是由使用价值所统治的社会商品性质,表现为当代音乐生活已为商品形式所统治。商品的价值本来是使用价值和交换价值的结合,可是当音乐作品为追求交换价值而大批量生产时,从中可能得到的欢愉就大大减少了。人们对音乐的崇拜已异化为对音乐所取得的交换价值的崇拜,消费者欣赏的是为购买音乐会门票所付出的钱款。

阿多诺以流行音乐为例,把现代大众文化的主要特征归结为商品化,的确是抓住了问题的实质。

大众文化并不是为大众服务的文化

这是德国著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《文化工业再思考》一文中提出的一个具有很大影响的命题。

法兰克福学派致力于对“大众文化”的批判。“大众文化”这一概念由来已久,并不是法兰克福学派所发明。但是,“文化工业”的发明权却在法兰克福学派那里。他们原先也使用“大众文化”这一概念,后来用“文化工业”取而代之。他们这样做是别有用意的,或者说,是出于他们对“大众文化”的含意的与众不同的理解。阿多诺解释了他们为什么要用“文化工业”来取代“大众文化”,本命题正是在作这样的解释的过程中提出来的。

他这样说道:在我们的设计草案里,我们谈到了“大众文化”,我们用“文化工业”取代这种表述,以便一开始就排除赞同其倡导者的下述解释的可能:这是一个类似一种从大众本身,从流行艺术的当前形式自觉地产生出来的文化问题。“文化工业”必须与后者严格区分。阿

多诺在这里讲得非常明白,他之所以选择“文化工业”这种表述而舍弃“大众文化”,主要原因在于为了消除这样一种误会,即人们往往望文生义,以为“大众文化”的特点就是从大众出发,为大众服务。他强调,“大众文化”并不是为大众服务的文化。

他指出,文化历来有“精英文化”和“大众文化”之分。后者的受众范围显然要比前者大得多。人们原先把“大众文化”与大众化、通俗化联系在一起是有理由的。但是,“大众文化”发展到一定时期,即“大众文化”变成“现代大众文化”,亦即“大众文化”变成一种随社会发展而出现的信息化、商业化、产业化的现代文化形态,主要特征就不是大众化、通俗化了。他指出:以文化工业生产为标志、以市民大众为消费对象、以现代传播媒介为手段的“现代大众文化”的主要特征不是为大众服务,而是对大众进行欺骗和奴役。

阿多诺对“现代大众文化”的这一批评是切中要害的。“现代大众文化”为了争取大众可以说已机关算尽,只要撕下其一层薄薄的面纱,就不难看出,其骨子里无非是瞄准了大众的钱袋。而且诚如阿多诺所言,大众的“钱袋”被文化产品掏空

还是小事,最主要的是造成文化消费者人格的片面化。

大众文化是社会水泥

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派创始人霍克海默尔(Max Horkheimer, 1893—1973)和德国另一位著名哲学家、社会学家、美学家、法兰克福学派重要成员阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在《启蒙的辩证法》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

霍克海默尔和阿多诺对大众文化提出了尖锐的批评,本命题正是在对大众文化批评的过程中提出来的。

他们认为,资本主义社会的一个重要特征就是人的理性变成了纯工具化的思维方式——工具理性,工具理性支配着社会生活的一切领域,整个资本主义文明的发展都是这种工具理性的体现和不断膨胀。与这种工具理性相适应的是“合理性”的要求,即以合理解释的形式理解一切事物并合理地行动,它导致合理的思维,把合理性的标准变成万能的标准,世界变成一种同义反复,个别事物和人类被抽象化。工具理性与使世界合理化运动,其后

果最明显的,就是以法西斯主义兴起为一方,和以美国为另一方所代表的大众文化工业的滋生。

他们提出,文化工业的产品并不是艺术品,从一开始它们就是作为在市场上销售的商品而被生产出来的。艺术与广告技术之间的差别湮没了。因为文化工业产品之被创造出来只是为了交换,而不是为满足任何真正的需要。

他们透过揭示大众传播在商业科技主导下所形成的极权文化现象,指出资本对各种消闲事业的成功渗透和制约,有力地把握和塑造大众社会的心理特征,进而“有效地支持资本主义制度”。文化工业透过操纵广大群众思想和心理,培育支持统治和维护现状的顺从意识。从这一认识出发,他们把文化工业喻为巩固现行社会秩序的“社会水泥”。它一方面具有现代文化虚假解放的特性和反民主的性质,与独裁主义潜在地联系在一起,是滋生它的温床;另一方面构成个人的欺骗与对快乐的否定。

他们对大众文化的这一批判尽管具有一定的片面性,但因切中时弊而广为流传。

现代人对艺术品的接受正在向消

遣性方式转变

这是德国美学家、文学评论家、哲学家、法兰克福学派事实上的重要成员本杰明(Walter Benjamin, 1892—1940),在其《机械复制时代的艺术品》一文中提出的一个颇具影响的命题。

他认为,对艺术品的接受有两种不同的方式,这就是:专注凝神的方式和娱乐消遣的方式。

他引证黑格尔《历史哲学》和《美学》有关“早期对这些画像的凝视需要有一种虔诚”,“我们会由此出发充满神往地推崇艺术作品并对之顶礼膜拜”等论述,引申出对艺术崇拜价值的重视在接受中表现为“凝神专注”。其特点有:一是虔诚的态度;二是较多以个人方式出现;三是沉入于作品及其联想中,如“面对画布,观赏者就沉浸于他的联想之中”。按照他的解释,在这种接受方式中,接受者通过凝视和沉思,完全被作品所吸引。接受者完全深入作品。他对作品的反应是消极的。这样的接受方式,对于机械复制时代即现代的艺术作品变得不适用了。例如,电影的画面刚被观看者的眼睛抓住就已经变成了另一个画面,它不能为观看者捕获,因此凝视和沉思的方式对于电影的接受是不

适用的。

本杰明强调,艺术的机械复制改变了大众对艺术的反应。大众对于消遣的追求促使专注凝神的方式向消遣式的接受方式转变。现代人对艺术品的接受方式主要是消遣性的。

他认为,消遣性方式的特点主要有:一是较为随和;二是较多以集体方式实现;三是无须深入作品,也无须联想,如“最早对建筑艺术的接受就是以消遣方式进行并通过集体方式实现的”,它无需有联想过程存在,而是刹那间完成的。与凝神专注方式形成鲜明的对比,这种消遣性方式不是通过凝视和沉思,而是通过视、触觉和习惯的混合把作品吸收进来。艺术作品的接受者要超越作品,深入自我。他对作品的反应是积极的。这种接受是以集体的方式实现的,机械复制的艺术能够为一个同时的集体经验提供对象。这种消遣性的接受方式正在艺术的所在领域变得日益引人注目。如果说以前仅限于对建筑艺术持这种消遣性接受方式,那么如今已扩及到艺术的所有领域。其中,电影可被视为在消遣状态中的接受的“真正的活动方式”。本杰明对由消遣性接受方式取代凝神专注性接受方式

的演变,持赞赏态度。

本杰明对艺术接受方式演变的这一生动、正确的描述,给人以很大的启示,曾产生一定的影响。

现代艺术是以“展览价值”为主的艺术

这是德国美学家、文学评论家、哲学家、法兰克福学派事实上的重要成员本杰明(Walter Benjamin, 1892—1940),在其《机械复制时代的艺术品》一文中提出的一个颇具影响的命题。

本杰明认为现代艺术与传统艺术的不同之处在于“机械复制”。他在具体论述两者的区别时又指出,前者是以“展览价值”为主的艺术,而后者则是以“崇拜价值”为重点。

传统艺术之所以以“崇拜价值”为主,是因为它建立在仪式的基础上。他说:最早的艺术作品是起源于一种仪式,传统艺术品的存在从来就不能与其仪式的功能分开。换言之,传统艺术作品的举世无双的价值基础,是仪式,是它的原始的使用价值之所在。

机械复制艺术第一次把艺术从对仪式的依附中解放出来。当机械复制技术把艺术与它的崇拜根基分离开来,它的崇拜性的外貌便永远

地消失了。随着各种艺术实践从仪式的依附中解放出来,它们的产品获得了日益增多的展览机会,五花八门的技术手段使艺术作品越来越适合于展览。在当今复制时代的艺术作品中,绝对强调的是作品的展览价值,展览价值开始全面取代崇拜价值,艺术作品的展览价值使作品具有一种全新的功能。

本杰明所说的艺术的“崇拜价值”的主要特点就是若即若离,感觉如此贴近,但实际上又不可接近。在他看来,艺术的“展览价值”就是消除这种若即若离之距离的东西,就是为人所直接把握和深入的东西。

本杰明在这里论述了崇拜价值和展览价值的对立。在他看来,这是艺术自身内部的两个矛盾方面。人类艺术活动从传统向机械复制的发展,是由艺术内部两个矛盾方面的运动所致。在传统艺术中,艺术的“崇拜价值”占主导地位,这种艺术建立在崇拜功能和礼仪功能上,它创造了一个与社会生活相离异的世界;在机械复制艺术中,艺术的展览价值占主导地位,这种艺术脱离了崇拜和礼仪功能,而用“尘世的美”所具有的世俗方式去表达。

本杰明指出,艺术以“崇拜价

值”为主转化为以“展览价值”为主经历了一个漫长的过程。“艺术创造发端于为崇拜服务的创造物，在其中，重要的不是它被观照着，而是它存在着”。古典艺术作品所具有的独一无二的价值根源于礼仪之中。随着单个艺术活动从礼仪这个母腹中的解放，其产品获得了展览的机会。艺术为人们观照、欣赏的展览功能逐渐形成和独立。由于生产和复制技术的不断提高，艺术品的可展览性越来越强。艺术品的接受者主要不是关心其可崇拜性的实际存在，它的全新功能在于它作为艺术为接受者所观照欣赏，即其“展览价值”上升到主导地位。

本杰明用“崇拜价值”与“展览价值”的对立来描述传统古典艺术与现代艺术之区别，尽管带有一定的神秘主义的成分，但基本上是符合实际的。

技术复制文化使传统文化失去“光晕”

这是德国美学家、文学评论家、哲学家、法兰克福学派事实上的重要成员本杰明（Walter Benjamin, 1892—1940），在其《机械复制时代的艺术品》一文中提出的一个颇具影响的命题。

本杰明把全面的机械复制视为现代资本主义社会文化艺术的特征，认为自上世纪末开始，人类社会进入了一个机械复制的时代，文化也相应成了“技术复制文化”。而“技术复制文化”的首要象征是丧失了传统文化的“光晕”，“光晕”的丧失则意味着改变了以往使艺术远离人民群众，成为少数人天地的局面。

“光晕”（aura）又译作“韵味”、“光环”和“灵气”。他把“光晕”的概念同距离感、崇拜价值、本真性、自律等概念联系在一起。他解释“光晕”说，我们把“光晕”定义为一种“一定距离之外的独一无二的现象”，这种独一无二的现象“只不过表现出了在时空知觉力的范围之中的艺术品崇拜的公式化”。他所说的“光晕”是类似于马克思所说的商品拜物教一类的东西。这种“光晕”被本杰明当作是传统艺术的特点。

他强调，“光晕”是非复制的时代，即19世纪以前的时代的艺术品的基本审美标志，它来源于艺术品的非复制性。传统文化艺术的“光晕”之所以丧失，是因为机械复制导致了传统的崩溃。复制技术制造了许许多多的复制品，用众多的摹本代替了独一无二的艺术精品。于是，艺术品不再是收藏家手中的独

一无二占有物了,同时它作为某种偶像的崇拜价值也随之衰弱。它还使得复制品在观众或听众自己的特殊环境里欣赏。他认为,一旦技术复制真品与摹品的区分不再有效(比如在同一幅复制摄影作品洗印出来的一叠相片面前,你无法说出哪张是原本哪张是复本),本真性的判别标准也就不再适用,“艺术的全部功能便颠倒过来了,它不再建立在礼仪的基础上,而开始建立在另一种实践—政治的基础上了”。

本杰明在这里不仅把传统的有“光晕”的艺术与当代的机械复制艺术尖锐地对立起来,而且提出了这种对立主要在于“独一无二性”和“复制性”的对立。他指出,传统的古典艺术反对复制与仿造(赝品),强调“艺术品的现时现地性”,即它的独一无二性。惟有这种独一无二性构成了艺术品的历史。与此相反,机械复制的艺术品不具有这种独一无二性,人们能用技术手段对之进行批量复制。

他进而认为,机械复制艺术的出现,对传统艺术带来的结果,不仅仅在于使其“丧失了光晕”,而且更在于导致了传统艺术的大崩溃。

本杰明把人类艺术活动中从有“光晕”的艺术向机械复制艺术的转

变,归结于时代的变化,这体现了其唯物主义的立场。

现在不是被经验而是被经历

这是德国美学家、文学评论家、哲学家、法兰克福学派事实上的重要成员本杰明(Walter Benjamin, 1892—1940),在其《讲故事的人》一文中提出的一个颇具影响的命题。

本杰明认为人有两种存在方式,这就是经验和经历,在论述这两种存在方式的区分时提出了现在不是被经验,而是被经历的著名论断。

他认为,经验是“记忆中积累的经常是潜意识的材料的汇集”,它对过去和现在采取整合的观点。经验是前工业社会的特征。在前工业社会中,现在的活动是按照从过去承传下来的传统知识和技艺来进行的。经历则意味着经验的丧失,它是现代工业社会的特征。在现代资本主义工业生产中,不是工人使用劳动工具,而是劳动工具使用人。他们的工作被经验拒之门外,不能利用过去的活动所积累的知识和技艺。经验的丧失意味着现代人意识中传统的断裂,意味着个体在而对他异己的社会现象时产生的困惑意识。这实际上也就是现代资本主

义社会中在可感经验方面的异化。经验为经历所替代,对艺术和艺术家产生了极大影响。它是现代艺术嬗变的心理基础。

本杰明进而提出,与经验和经历相对应的两种文学样式是:传统故事和现代小说。从本质上说,故事是在一个团体范围内的经验的交往,是联结生活和意义的自然纽带,故事的那种完整、具体、详尽的叙说方式是与传统经验合拍的。然而,在现代社会,“讲故事的艺术已走入穷途末路”。在故事所依赖的团体交往解体之后,以个人阅读为基础的小说诞生了。小说与现代都市生活体验方式的孤独性是相应一致的。故事的衰落当然是经验在现代生活中贬值的某种后果。由于经验的失落,意义和生活的纽带便断裂了,所谓意义只能从破碎的经历背后去找,而小说形式反映的正是这种状况。

本杰明还提出,在现代社会中,与经历对经验的取代相一致的是,在文学作品中作为传统经验概念的“记忆”的被摧毁。代代相传的积淀的“记忆”在现代社会里正变形为“回忆”:一种把事件的碎片或踪迹在意识中拼合起来的能力。

本杰明在这里抨击经历、小说、

回忆,推崇经验、故事、记忆,一方面说明他与现代社会的势不相立,另一方面表现了他对过去的缅怀。

幸福是生活艺术达到完美化的标志

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《寻找自我》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆把愉快、幸福作为一个哲学和伦理学范畴加以研究。本命题正是在研究愉快、幸福的过程中提出来的。

他认为,与非理性的、作为贪婪象征的享乐不同,愉快存在于“充裕”的领域。所谓“充裕”的领域,是指人的“剩余精力”充分表现的领域,创发性的领域,它为人所独有。例如,饥饿必然促使人产生进食的需求,产生某种痛苦的张力,这种张力的解除就是满足。此外,人还有一种食欲,它不是由饥饿引起的,也不会产生痛苦的张力,这无异于艺术和音乐欣赏,其实现过程中会使人获得愉快。饥饿是一种匮乏现象,它的满足是一种必需。食欲是一种充裕现象,它的满足并不是一种必需,而是创发性和自由的表现。

总之,享乐并不要求人在情感上付出努力,只要求人具有能创造解除张力的环境的能力。愉快是一种成果,它的先决条件是人进行内在的努力,即进行创发性的活动。

弗洛姆进而指出,幸福与愉快在性质上没有什么区别,也是由创发性所带来的,也不能通过解除张力而获得,而只能伴随所有思维、感觉和行动方面的创发性活动而产生。它与愉快的惟一区别是:愉快只涉及某种单一的行动,而幸福的某种持续和一体化的快感。人类获得了幸福,也就意味着找到了回答人类生存问题的答案,它是生活艺术达到完美化的标志。

弗洛姆把愉快、幸福与享乐区别开来,认为前者只存在于“充裕”的领域,并提出幸福是生活艺术达到完美化的标志,系极为深刻的哲学和伦理学见解。

让日常生活成为一件艺术品

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《日常生活批判》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔因撰写了《日常生活批判》和《现代世界的日常生活》等

著作而成了现代西方日常生活批判领域的泰山北斗。他致力于对日常生活的批判和研究,本命题正是在对日常生活的批判和研究中提出来的。

在列斐伏尔看来,当今世界的日常生活充斥着异化,于是他要求开展日常生活的批判,要求把反对资本主义政治、经济制度的宏观革命同日常生活领域的微观革命,即日常生活批判结合起来。他把对日常生活的研究归结为对日常生活的批判。

他反对把日常生活看作是一个位于经济基础和上层建筑之间的领域。他强调日常生活是一个“平面”,它同社会的其他“平面”相比,各有其自己的意义,而且日常生活这一“平面”要比其他“平面”更加突出,因为“人”正是在这里“被发现”和“被创造”的。

那列斐伏尔所谓的“日常生活批判”又究竟是怎么回事呢?简单地说,他所谓的“日常生活批判”,是通过创造一种“日常生活异化形式的现象学”,通过对这些异化形式作精巧、丰富的描写来进行的,即通过对诸如家庭、婚姻、两性关系、劳动场所、文化娱乐活动、消费方式、社会交往等问题的研究而进行的。

我们还可以从他所提出的一些口号中来了解他的“日常生活批判”的真实含义。“让日常生活成为一件艺术品”就是他所提出的口号之一。

列斐伏尔所提出的这一口号后来被 20 世纪 60 年代末的西方学生造反运动广泛接受,成为其行动纲领,产生了很大的影响。

按照美的法则来塑造对象性的世界

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《反革命与造反》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞不但论述了解放自然的重要性,而且还提出了如何正确对待自然,如何解放自然的种种原则。本命题就是他所提出的原则之一。

他认为,“按照美的法则来塑造对象性的世界”,是我们正确地处理与自然界的关系的根本原则。比起处理人与自然关系的其他原则,如“对自然进行人道的占有”、“为了物而同物发生关系”等,这一原则更重要。

他认为,人是惟一能够“按照美的法则来塑造对象性的世界”的存

在物,人应该充分利用自己的这一能力。

他强调,“按照美的法则来塑造对象性的世界”,根据黑格尔和马克思的解释,就是对外部自然界进行“美的还原”,即把外部自然界还原为这样一种状态:在这一状态下,它具有自由的形式和特性。它原来处于被偶然性支配之中,种种偶然的要求阻碍了它合理地变化和发展,进行“美的还原”就是帮助自然界摆脱种种偶然要求的束缚。他说:美的还原表现为对自然加以技术的改造,它成功地把控制和解放结合在一起,并把控制引向解放。在这种情况下的对自然的征服,就会减少对自然的盲目性、残暴性和掠夺性,即它意味着减轻人对自然的凶恶程度。

他认为,在人类历史上,人与自然的相互关系曾经有过以下两种形式:一是适应的、受制约的关系,在这种关系下,人类依赖于周围的自然界;二是实践需要的关系,在这种关系下,人类把自然界当作满足自己需求的财富的源泉。现在“按照美的法则来塑造对象性的世界”就是要创造人与自然相互关系的第三种形式,即审美的关系。在这种关系下,人类对大自然无比热爱,同时

也体验着自然美,自然界的宏伟、美丽、幽深不断地激发人生的美感。惟有在这种关系下,人类才有能力发现和创造自然更多的美,让自然更多地以美的形式进入人类生活,

也就是说,才能实现人与自然界的和谐。

马尔库塞的这一命题不仅在理论上给人以启示,而且在实践上更有指导作用。

八

伦理学篇

伦理学普遍原则的确立最终根源于人的本性

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《寻找自我》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆在这部著作中阐述了“人本主义伦理学”的基本观点,本命题是其“人本主义伦理学”的基石。

弗洛姆反对“伦理学的相对主义”,批判了这一学派认为“价值判断和道德准则纯属兴趣或任意偏爱,在这个领域内是无客观标准可言的”观点,而强调人应具有普遍的行为规范和道德标准。

他也反对“极权主义伦理学”。这种伦理学主张由权威来规定什么是善,什么是恶。他认为,他所提出的“人本主义伦理学”虽然也像“极

权主义伦理学”一样寻求普遍的行为规范,但不主张由权威来制定行为规范,而要求人自己所遵守的规范应由人自己来制定,它所信奉的原则是“对人自身有益就是善,有害就是恶,人的幸福是衡量伦理价值的惟一标准”。

他认为,人具有一种基本本质、天性,符合它的就是对人有益,就是善;违反它的就是对人有害,就是恶。他强调人性是确立道德规范的基础和前提。他将对人性的剖析纳入伦理学领域,使之成为伦理研究的一个重要组成部分。他认为,为了搞清楚什么对人有益,什么对人有害,我们就必须先研究人的本质,在严格确定人的道德规范应是什么之前,首先必须知道人是什么。伦理学普遍原则的确立最终根源于人的本性。他说:“人本主义伦理学”是一门建立在关于人的伦理科学基

础上的“生活艺术的应用科学”

弗洛姆强调人性与道德之间的内在联系,力图恢复人在整个价值体系中的地位 and 尊严,无疑具有一定的合理因素。但他在强调“伦理学的普遍原则的确立最终根源于人的本性”的同时,忽视了社会经济关系对道德的决定作用,忽视了道德的客观物质基础,这使他的观点带有很大的片面性。

日常的道德实施不需要哲学家的启蒙

这是德国著名哲学家、社会学家、法兰克福学派第二代主要代表人物哈贝马斯(Jurgen Habermas, 1929—)在《道德意识和交往行动》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

哈贝马斯致力于实现人的交往行为的合理化。在他看来,实现人的交往行为的合理化的一个重要途径就是承认和尊重共同的道德规范。本命题正是在他论述作为实现交往行为合理化的先决条件的道德规范,是如何形成的过程中提出来的。

哈贝马斯说:日常的道德实施不需要哲学家的启蒙。他的意思是,作为人的行为准则的道德规范

并不是由哲学家们制定并向人们灌输的。

那么这种道德规范究竟应如何产生呢?为此,他提出了“普遍化原则”和“论证原则”。所谓“普遍化原则”是指:加以承认和尊重的规范标准应是能代表大多数人的意志,能为大家普遍接受和遵循。这些规范标准不是别的,实际上就是一种“相互性”,即行为主体间的相互承认,相互尊重。所谓“论证原则”是指:让一切有关的人参加对规范的商谈、论证。当人们对应遵守的规范产生分歧时,当人们就某一规范究竟是批判还是维持意见不一致时,应让人们展开充分的争论和商谈。

哈贝马斯反对只是由哲学家来制定道德规范,而是主张让人们都来参与道德规范的制定,使道德规范能代表大多数人的意志,其基本精神是积极的。

一切人道主义的意识形态都求助于道德

这是法国著名哲学家、“结构主义的马克思主义”者路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)在《关于“真正人道主义”的补记》一书中提出的一个重要命题。

阿尔都塞用结构主义的方法研

究马克思主义,提出了马克思主义是“理论上的反人道主义”的观点。按照阿尔都塞的论述,早期马克思思想属于“理论上的人道主义”时期,成熟的马克思思想属于“理论上的反人道主义”时期,中间存在一个科学同意识形态在“认识论上的决裂”,即马克思的思想在1845年前后由非科学的人道主义意识形态向历史唯物主义的严格的科学理论的过渡,产生了更换理论框架的质的飞跃。阿尔都塞对马克思思想发展历程的这一论述,遭到了许多人的反对。他们这样驳斥阿尔都塞:马克思摒弃抽象的人的概念,并未导致根本更换理论框架,而是导致“真正人道主义”的出现,这是建立在把人看作由劳动及其需要的总和的科学理解之上的概念。阿尔都塞当即对这一驳斥作出了反击。本命题正是他在进行这种反击的过程中提出来的。

阿尔都塞认为,“真正人道主义”的概念,是在从“人的本质”出发的旧“意识形态”理论框架和以研究社会结构为基础的新科学理论框架之间为进一步研究指示方向的路标。它在起了路标的作用以后,就作为建立科学的社会理论无用的东西消失了。反驳者执意要回到这一

概念上来,可能导致马克思主义理论的退化。他强调,全部的关键在于,“一切人道主义的意识形态都求助于道德,而道德对于解决真实问题只能起到自欺欺人的作用”。他对人道主义所下的这一断言具体分析说:真实问题一旦被认识了,就可以用明确的语言提出来:它们是经济生活、政治生活和个人生活应采取什么形式予以组织的问题。为了真正提出和解决这些问题,应该真言不讳地使用它们的科学名称。人道主义的口号没有理论价值,而只具有实际指示的价值。我们应当避免用任何只具有实际职能的字眼去不恰当地代替理论职能,而应当使这些字眼在完成其实际职能的同时,从理论场所中消失。

尽管人们对阿尔都塞把马克思的思想区分为作为意识形态的人道主义与作为科学理论的历史唯物主义两个截然不同的阶段并不赞成,但对阿尔都塞反对将马克思前后思想的区别只是理解为从“抽象人道主义”到“真正人道主义”的区别,从而把马克思主义视为“真正人道主义”,还是表示欣赏。阿尔都塞反对马克思主义被道德性质的非科学的意识形态所“污染”,是一种具有很强的针对性的正确举动。

经济宿命论和对社会主义的伦理改造密切相连

这是匈牙利著名哲学家卢卡奇 (Gyorgy Lukács, 1885—1971) 在《历史与阶级意识》一书中提出的一个重要命题。

卢卡奇作为一个“西方马克思主义”的开创者,极其重视革命过程中的主观因素,与此同时,他对经济宿命论展开了一系列的批判。本命题正是他在批判经济宿命论的过程中提出来的。

他批评工人运动的机会主义派别在经济和意识形态方面都屈服于资本主义。他指出,他们这种屈服,在理论上表现为经济宿命论,即他们相信资本主义会“合乎自然规律地”永存。但是,由于他们只不过是资本主义的意识形态附庸和经济附庸,由于他们希望有一种没有“坏的方面”、没有“弊端”的资本主义,他们就同时成为资本主义的“反对派”,即成为伦理的反对派。

紧接着他就说道,经济宿命论和对社会主义的伦理改造紧密相连。他认为,之所以如此,这不单单是因为有必要为自我堵塞了客观革命道路寻求和找到一种代用品,而且也是庸俗经济学考察方式在方法

上产生的结果,即在方法论采用个人主义的结果。对此他进一步具体分析说,在个人——不管是个别资本家还是个别无产者——看来,周围世界,他的社会环境,必然显得是无情的和无意义的命运注定的,在本质上永远与他相异的。只有当这个世界在理论上采取“永恒自然规律”的形式,也就是说,只有当它获得一种异于人的、完全不受个人行为能力影响的和捉摸不透的合理性时,只有当人对它采取纯粹直观的、宿命论的态度时,它才能为个人所理解。在这样一种世界里的行动可能性只显示出两条途径:其一,把按上述方式认识到的、宿命论地接受的、不可改变的“规律”用于人的目的;其二,完全向内的行动,即试图在世界的惟一剩下不受约束的地方,即在人本身上改变世界。在卢卡奇看来,这两条途径都是由经济宿命论所必然导致的伦理改造。

卢卡奇强调指出,有些“马克思主义者”在考察社会-经济现实时放弃了对历史过程作总体的考察,即黑格尔和马克思的方法。任何一个这样的“马克思主义者”一提出行动问题,他就必然回到康德学派抽象的要求伦理学上去。

卢卡奇在这里把经济宿命论与

对社会主义的伦理改造联系在一起,揭示了经济宿命论者的必然归宿,具有深刻的现实意义。

家庭是制造顺从动物的工厂

本命题是奥裔美籍哲学家、社会心理学家、“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要代表人物赖希(Wilhelm Reich, 1897—1957)在《性格分析》、《性革命》等著作中提出并加以阐述的。

赖希认为人的痛苦主要是由于统治阶级在自己的心理培育了它所需要的“性格结构”,而这种培育又主要是通过双亲,在家庭这一天地里实现的。人支配他一生的“性格结构”是在家庭、父母的监督和教育下形成的,家庭是形成个人“性格结构”的主要场所。他说,现在人们往往只看到家庭抚养子女的一面,而看不到家庭在造就子女的“性格结构”中所扮演的角色。实际上,家庭的主要职能是创造支持整个社会的政治和经济制度所必需的“性格结构”。基于这一认识,他称家庭是制造顺从动物的工厂。他还说,在资本主义以前和早期工业资本主义时期,家庭的主要职能是经济的,家庭本身形成一个生产联合体,但是随着私有制的深化和劳动过程的集中

化,在现代资本主义社会里,家庭职能发生了很大变化:它作为经济联合体的存在变得无足轻重,而被它所扮演的政治角色取代。这就是:家庭把外在的强迫和束缚固置到人的“性格结构”中,通过一个潜移默化的过程使个人不知不觉地成为现存秩序的支持者,成为资本主义生产系统中一个自动机的原子。

正因为赖希看来,家庭是制造顺从动物的工厂,所以,他提出了“消灭家庭”的口号。他认为,现在的家庭结构是一种“父—母—孩子”三等级的结构,这种结构最适合于培育统治阶级所需要的“性格结构”。“消灭家庭”实际上就是消灭家庭的三等级结构。

赖希的这一理论后来成为 20 世纪 60 年代末西方“新左派”造反运动中“向家庭挑战”的理论依据。

道德和意识、爱情和科学都成了贸易的手段

这是法国著名哲学家、社会学家、“存在主义的马克思主义”的主要代表人物列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1990)在《辩证唯物主义》一书中提出的一个重要命题。

列斐伏尔致力于对现代资本主义社会的批判。本命题正是他在进

行这种批判的过程中提出来的。

他说,目前的状况是难以忍受的,因为人类的实在性比以往任何时候更完全地被分离。人类原先认为不可异化的东西都成为可以变换,可以买卖、可以变化的东西了。在此之前这些东西一直是互相沟通可以赠予的。他特别提到了道德和意识、爱情和科学。他说,道德和意识、爱情和科学都成了贸易的手段。这就是全面堕落和普遍谋求私欲的时期。

他还揭示说,金钱的需要成了“政治经济学造成的”惟一的真正需要,以致“金钱的数量日益成为人的惟一的主要的品质”。这种异化使得人变得更为贪婪,简直成了禽兽般的需要了。人不如动物,变得孤独了,有时甚至不想同自己的同类交往。全部生活对人来说,就是一种“从手中溜掉了”的外部力量、社会的本质是没有人性的,只是金钱。它的本质就成了纯经济性的了:我的“生存手段就是别人的生存手段”,我企求得到的东西别人是无法得到的,每件东西都是与自身不同的他物。因此,我的活动本身也是一种他物。总之,没有人性的力量支配着一切。

列斐伏尔揭露现代资本主义社

会中道德和意识、爱情和科学都成了贸易的手段,是尖锐而深刻的。

既爱又恨就是辩证法的图像

这是德国美学家、文学评论家、哲学家、法兰克福学派事实上的重要成员本杰明(Walter Benjamin, 1892—1940),在其《波德莱尔:发达资本主义时代的抒情诗人》一书中提出的一个颇具影响的命题。

本杰明在晚年写下了《巴黎,十九世纪的都会》、《波德莱尔笔下的第二帝国的巴黎》、《论波德莱尔的几个题》三部著作,这三部著作后又合在一起以《波德莱尔:发达资本主义时代的抒情诗人》为名出版。这部集子的主题就是通过研究波德莱尔,展开对现代商业文化的批判。本命题正是在这批判过程中提出来的。

本杰明在这里把巴黎的奢侈品贸易中心称为“拱廊”,认为这些“拱廊”成了现代人崇尚的对象,而那里的艺术则是用来服务于商业的。本杰明把巴黎看作是现代都市的范本,意欲通过对它的描述来展开现代城市文化的总体形象。

他在一定程度上论及了商品拜物教以及商品拜物教下的城市文化、商业文化。他认为,应当超越

“进步”与“衰弱”的概念的分开，二者只是同一事物的两个方面。正是在论述反对把“进步”与“衰弱”截然分开的过程中，他说：既爱又恨就是辩证法的图像。在“辩证意象”的历史静止点上，这个意象便作为偶像的纯粹纯粹商品，显示为“拱廊”，显示为集销售者和商品为一身的娼妓。同样，商品化的艺术也拜伏于交换关系下，被娱乐的“光晕”所笼罩，而娱乐工业又促使人们进入商品世界。商品拜物教体现为一种无生命物的性感，而这种资本主义文化的幻景在1876年的世界博览会得到了最辉煌的展示。巴黎就是奢侈品和时尚的城市，同时也是腐朽和衰败的城市。这充分体现了美与丑、恨与爱交相辉映的辩证法的图像。

本杰明的这一命题闪耀着辩证法的光辉，更可贵的是他用这种辩证的思维来分析资本主义的现状。

良心是人的自我呼唤

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《寻找自我》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆把良心作为一个哲学和

伦理学范畴加以研究。本命题正是在研究良心的过程中提出来的。

他说，人所能发表的冠冕堂皇的言论，莫过于“我将本着我的良心行事”，但却很少对良心作具体分析。他认为良心有“极权主义良心”和“人本主义良心”两种，对前者要批判、揭露，对后者则要遵循、发扬。

所谓“极权主义良心”，是指“内在化了的外在权威的心声”。当父母、国家及其他一切可以称得上权威者，把其禁令戒律投射到人们心中，而成为其意识一部分时，就形成“极权主义良心”。在这种良心的支配下，人们往往自以为是本着自己的意志行事的，实际上完全受权威的支配，如据此判别是非善恶，那必然会把取悦外界或已内在化了的权威视为善，把触犯权威视为恶。在“极权主义良心”下，人们以严厉、残酷的态度对待自己，行使权威的作用，不仅是顺从的奴隶，而且把自己当作是自己的奴隶的严酷的主人。

弗洛姆批判了弗洛伊德把“良心”等同于“极权主义良心”——“超我”的理论。他认为，在“极权主义良心”之外，还有“人本主义良心”。所谓“人本主义良心”是“我们自己的心声”，“它呈现于我们每个人的心中”。它是一种“反应”，即“我们

的总体人格对其功能的正常发挥或失调所作出的一种反应”；也是一种“知识”，即“关于我们在生活艺术中成功与失败的知识”。假如人们根据“人本主义良心”去判别善恶。那必然会把正常地发挥功能的行为、思维和感觉视为“善”，而把在损于总体人格的行为、思维和感觉视为“恶”。“人本主义良心”是人的自我呼唤，把我们招回到自己的世界，使之能创发性地生活，健全、充分地发展——亦即使我们成为自己潜在地所是的那个样子。

弗洛姆把良心作为一个哲学和伦理学范畴加以研究，把良心分为“极权主义良心”和“人本主义良心”，并提出“人本主义良心”是人的自我呼唤，系一种开创性的研究，对人具有启发作用。

自利者并不是自私者

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆（Erich Fromm，1900—1980）在《寻找自我》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆的“人本主义伦理学”论述了自私、自爱、自利等几个范畴。本命题正是在论述这几个范畴的过程中提出来的。

弗洛姆强调，与“自爱”联系在一起的不是“自私”，而是“自利”。所谓“自利”就是维护自己的生存，实现自己的固有潜力。他反对把“自利”看作是“自私”的同义词，理解为只是对物质利益、权力和功名的获取。

他认为，这里的关键是不能从主观上而应从客观上来看待人的自我利益，不能把“自利”看作是一个主观过程。他反对这样一种观点：一个人在主观上感到代表其自我利益的东西，必然正是他真正的自我利益。“自利”这一概念是客观的，因为不能用主观上是否感到有利来解释“利益”，而只能从客观的，是否符合人的本性的角度来解释它：人只有一项真正的利益：实现自身的全面发展。

他还指出，现代的“自利”概念，是包含着两种互相矛盾观念的奇妙结合体。一是加尔文和路德的“自利”概念，二是自斯宾诺莎以来的进步思想家的“自利”概念。加尔文和路德这样教导他们的门徒：人必须压抑自己的“自利”，必须把自己视为只是达成上帝意旨的一项工具。与此相反，进步思想家则教导人们说：人必须把自己作为唯一的宗旨，而不应该把自己视为实现自身以外

的某种目的的工具。前者是要人们无私,后者是要人们自私,实际上两者都没有把“自私”与“自利”区别开来。结果现代人按照克己的原则生活,按照利己的原则思维。

弗洛姆要人们把“自利”与“自私”区别开来,认为真正与“自爱”联系在一起的是“自利”而不是“自私”,是一个富有理论创见的观点。

自私者对自己只是小爱

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《寻找自我》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆的“人本主义伦理学”论述了自私、自爱、自利等几个范畴。本命题正是在论述这几个范畴的过程中提出来的。

他说,一般人都把自私与自爱相提并论,把自私等同于“太爱自己”、“只为自己打算”,即认为自私者总是非常为自己打算的,非常爱自身的。弗洛姆认为,这是对自私本质的歪曲,自私非但不是太自爱,相反正是缺乏自爱所引起的。他说:自私与自爱根本不是一个东西,事实上两者互相对立。自私的人对自己不是大爱,而只是小爱。自私

的人没有能力爱他人,也没有能力爱自己。由于没有能力爱自己,展现自己的力量,这种人就显得懦弱,需要依赖,于是千方百计以外物来支持自己,以致有不合理的欲望和伤天害理的败行。

他强调,在缺乏爱的能力这一点上,“无私”与“自私”有异曲同工之妙。“无私”的人已根本没有能力去爱或享受什么,对生活已满怀厌恶,因而在其“无私”的背后已经淡淡地隐藏着自我中心的成分。

这样,弗洛姆既反对“自私”,又反对“无私”,认为两者都缺乏“自爱”。真正具有爱的能力的人既不是“自私”者,又不是“无私”者,而是能把“爱自己”与“爱他人”统一在一起。

弗洛姆关于“自私者对自己不是大爱,而只是小爱”以及“自私”与“无私”没有本质的区别的论述,在理论上颇有开创性,在实践上也有启发作用。

爱是一门艺术

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《爱的艺术》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

在弗洛姆的人本主义伦理学中,爱占有核心的地位。本命题正是在对爱的研究的过程中提出来的。

弗洛姆研究爱,是因为他深感现代社会太缺少爱。他痛心疾首地看到,当代西方社会冷漠无情,木石心,夏日可畏,无论是夫妻之爱、师生之谊,还是同胞之爱,都寥若晨星,越发罕见。在市场经济的导向下,爱在不断蜕变,爱或者被当作一种交换行为,或者被当作相互的性欲满足、“同舟共济”和逃避孤独的“避风港”。更甚者,爱被种种伪爱所取代,最常见的伪爱形式有:偶像崇拜的爱、幻想化的爱、神经症病态形式的爱。

在弗洛姆看来,现代社会之所以缺少爱,一个重要原因是人们不知爱的底蕴,对爱有种种误解。最主要的有:把爱看作是被爱而非施爱;否认爱是爱的能力;或者认为爱是最简单容易的事,困难的只是如何找到爱的对象或者被他人所爱。

基于上述认识,弗洛姆提出了这么一个问题:爱是一门艺术吗?这一问题既新鲜又有趣。他强调,爱是一门艺术、一种学问。爱是需要不断地学习的。现在的问题是人们一方面决不放弃对爱的渴望和追

求,另一方面却又不觉得应当考查一下在爱上失败的原因。他认为,人们在爱上遭受种种挫折多半与缺少爱的知识有关。人们总是朦朦胧胧地感到:爱,靠的是一个人的“运气”,其中没有什么可学的东西。他研究爱就是为了纠正这种极为流行的成见。

他强调,他对爱的研究就向人们提供了一门关于爱的艺术。其主要内容有二:一是爱是什么;二是如何去爱。

弗洛姆对现代西方社会缺少爱的批判,以及提出爱是一门艺术,都是具有积极意义的。

以爱待人者都能以爱待己

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《寻找自我》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

弗洛姆的“人本主义伦理学”论述了自私、自爱、自利等几个范畴。本命题正是在论述这几个范畴的过程中提出来的。

弗洛姆反对自私,竭力提倡自爱。他强调,爱自己与爱他人是统一的。一个人只有真正做到爱自己才能爱他人,而爱他人的人也必然

会爱自己。与爱他人相对立的,不是自爱而是自私。他说:爱他人与爱我们自己,并非只能两者择其一,恰恰相反,所有以爱待人的人,都能以爱待自己。假如爱作为人的对待他人的一种德行,那么爱我自己也必然是一种德行,因为我也是人,世界上找不到一种把自己排斥于人之外的理论了。爱他人,是对他人的生命、幸福、成长和自由的尊重,它植根于我自己的爱的能力;爱自己,是对自己生命、幸福、成长和自由的肯定,它也植根于我自己的爱的能力。

弗洛姆把自爱赞美为“人本主义伦理学”至高无上的道德规范,又说爱自己与爱他人是统一的,这在理论上颇为鼓舞人心,真能做到也甚为理想,但在现实生活中却存在很多问题。在利害冲突、尔虞我诈的西方世界,至少物质条件方面并不是人人都有相当自爱能力的,对卑鄙无耻的恶人、小人、仇人也应该一往情深地爱吗?像舍己救人一类动人事例在爱自己与爱他人上也不是统一的。

爱本质上是给予而非获取

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要

成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《爱的艺术》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

在弗洛姆的人本主义伦理学中,爱占有核心的地位。本命题正是在对爱的研究的过程中提出来的。

弗洛姆对爱作了这样的界定:爱是热烈地肯定他人本质、积极地建立与他人的关系,是指双方各自保持独立与完整性基础上的相互结合。他认为,爱包含两个相反的方面:它既是人出于克服孤独的需要,追求与他人结合,趋向合群;又是要各方维护自我,保持个性,不把自身融化于他人之中。简言之,爱是一种活动,一种人际关系,是建立在双方平等、各自独立、相互肯定基础上的人与人的结合,人与他人的和谐相处。

在上述对爱的含义的解释的基础上,他进一步提出:爱本质上是给予而非获取。给予并不注重于物质财富范围内,首先是指施爱者要把自己生命中的欢乐、兴趣、理解、知识等奉献出来,以此充实他人、丰富他人。给予并非只意味舍弃、牺牲,面正是在给予中,施爱者领略到他的力量、财富、能力、生机活力,感受到他的潜能充分实现,由此无限欢

欣。这是因为给予比获取更令人愉快。

弗洛姆还指出,既然爱的本质是给予,“爱的目的是使其对象获得幸福、发展和自由”,所以并非所有的人都具有爱的能力,而只有那些具备创造性性格倾向的人才有爱的能力,因为他们摒弃了剥夺他人或聚敛财富的欲望,勇于奉献自己。

弗洛姆强调爱本质上是给予而非获取,对人有很大的启发作用。正如有些人所说的,人们读了弗洛姆的这一命题,会情不自禁地解剖自己,开始考虑自己走向爱的途径。

爱的基本内涵:关切、责任、尊重和知识

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《爱的艺术》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

在弗洛姆的人本主义伦理学中,爱占有核心的地位。本命题正是在对爱的研究的过程中提出来的。

“关切、责任、尊重、知识”,这是弗洛姆给爱规定的基本内涵和要素。关切要求施爱者主动关怀所爱者的生命与成长,母爱最典型地表

现了爱蕴含关切。责任指个人对整个人类负有责任,表明爱是绝对自愿地对他人要求做出积极的响应。尊重是承认所爱者的独立性和个性,让他按照自己的愿望去发展自己,缺乏尊重,责任就会蜕变为支配或占有他人。知识是指洞察人之奥秘,以知识为引导设身处地理解他人、认识他人和自身。尽管知识是关切、责任和尊重的前提,但完备的真正的爱是四个要素的结合,相互依存,缺一不可。

弗洛姆还指出,从形式上看,爱因对象不同可划分多种类型:有双亲对子女的慈爱,同胞兄弟之间的友爱,异性伴侣的性爱,以自身为对象的自爱,对神的信仰之爱等。从性质上考察,爱有创造性与非创造性的区别。非创造性的爱,即非理性的爱,其主要特征就是缺少上述四大要素,这种爱只是一种受虐欲与施虐欲的共生行为,这种爱的关系并不是建立在相互尊重和各自保持独立性的基础之上,而是基于相互依赖,由缺少创造性和安全感造成的;创造性的爱渗透着上述四大要素,它能建立一种最亲近的爱的关系,并使双方都维护其独立性。这是一种成熟的爱,伴随它的是愉快与幸福感。

弗洛姆对爱的内涵的这一规定,大大丰富了爱的含义,这是爱的理论上的一种升华。

掌握爱的艺术有四大要求:训练、专一、耐心和全力以赴

这是美籍德裔著名社会哲学家、心理学家、法兰克福学派的重要成员弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)在《爱的艺术》一书中提出的一个具有很大影响的命题。

在弗洛姆的人本主义伦理学中,爱占有核心的地位。本命题正是在对爱的研究的过程中提出来的。

在弗洛姆看来,爱是一门艺术。要懂得如何去爱,需要像研习音乐、绘画一样,一要掌握理论,二要学会实践。尤其是,爱系纯个人的体验,只有通过自己的生动行为方能获得亲身体验。他认为,掌握爱的艺术有四大要素:训练、专一、耐心和全力以赴。任何一个渴望掌握爱的艺术的人,就需要在生活中实施这些要求。

在谈及爱的实践时,弗洛姆特别强调要立足于自己本身去爱。他批评人们把爱的问题看成主要是“被爱”的问题,而不是看成“去爱”的问题、去爱的能力的问题。这样,爱的问题也就千方百计去变得能够

被爱,变得在别人眼里显得可爱。于是,或是装模作样,以讨人喜欢;或是追逐名利,以作“交换资本”;或是怨天尤人,苦于没人爱他;……所有这些,弗洛姆认为都是本末倒置。

弗洛姆提出,在爱的实践中,最忌讳的是千人一面、模式泡制,它需要的恰恰是每个人自己去细细体验、默默领会。

弗洛姆还提出,要把爱的实践纳入到改变现行社会制度的斗争之中。他说:如果爱是成熟的、创造性的性格所具有的一种能力,那么,一个人的爱之能力要依他所生活于其中的文化所给予一般人的影响而定。如果我们要谈及现代西方文化中的爱,我们的意思是要去追问,西方的文明社会结构以及由此结构产生的精神是否有助于爱的发展。他认为,现代西方社会结构显然是不利于爱的发展的,所以如不改变现代西方的文明社会结构,那么提高人的爱的能力是不可能的。

一些评论家经常把弗洛姆的爱理论同费尔巴哈的“爱的宗教”联系在一起,实际上,从他对爱的实践的要求来看,特别是从他提出的对掌握爱的能力的四大要求来看,这是有失公允的。

人的本质就是爱欲

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse 1898—1979),在《爱欲与文明》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞认为,弗洛伊德的精神分析学不仅仅是一种心理学,而且是一种哲学,它的主要哲学价值就在于向人们揭示了人的心理结构的秘密,并由此在一种新的意义上规定了人的本质。他的《爱欲与文明》一书的副标题是“对弗洛伊德理论的哲学探究”,他所说的“哲学探究”,就是通过剖析弗洛伊德的心理结构理论,“提炼”出人的本质是“爱欲”的思想。

弗洛伊德把人的“心理结构”分为“意识”和“无意识”两部分,在有意识的思维活动的底部,发现了一个一直被人忽视的“无意识”领域。马尔库塞认为两者比较而言“无意识”更能体现人的本质。这是因为:一、“意识”受现实原则支配,“无意识”受快乐原则支配;二、“意识”是后天形成的,“无意识”与生俱来;三、“意识”在人的整个精神世界中占很小一部分,而“无意识”所占的比例却大得多。

“无意识”的主要内容,弗洛伊

德规定为渴、饥、睡、性等这些原始欲求。马尔库塞则进一步指出,在这些内容中,性欲占统治地位。因此,把“无意识”作为人的本质,实际上也就是把性欲作为人的本质。

“性欲”,在弗洛伊德的著作中,有时指同生殖机能有关的对异性的肉欲追求,有时指人的机体追求快乐的普遍属性,他在后一种意义上使用“性欲”一词时,为了与前者区别开来,又把它称作是“爱欲”。马尔库塞强调,作为人的本质的“性欲”应是后一种意义上的“性欲”,即“爱欲”。

这样,马尔库塞就很自然地得出结论,人的本质是“爱欲”。他在具体论证人的本质是“爱欲”时,完全没有考虑到人们之间在物质生产过程中所建立起来的社会关系,没有考虑到人的本质是社会关系的总和等历史唯物主义观点,将人仅仅看成为生物学上的人。

爱欲与文明并不冲突

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《爱欲与文明》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

弗洛伊德认为,在文明社会里,

不可能实现爱欲的解放。人类文明建立在压抑爱欲的基础上,人们只能在爱欲解放与人类文明二者中择其一。马尔库塞则指出,弗洛伊德这种文明与爱欲对立的论断是站不住脚的。他的《爱欲与文明》一书的宗旨就是论证爱欲与文明的一致性。

在马尔库塞看来,弗洛伊德之所以把爱欲与文明截然对立起来,关键在于弗洛伊德认定爱欲作为人的一种原始欲求,按其本性是“反社会的”。“未受控制的性本能追求一种文明所不能给予的满足”,所以,“必须转移它的目标,对它加以压抑”,“这种压抑是社会进步的前提”。

马尔库塞认为,弗洛伊德的错误在于把爱欲与性欲混为一谈。同人类文明相冲突的是人们通常所理解的那种性欲,这种性欲只是爱欲的一种历史形态。在目前条件下,蕴藏在人的无意识中的爱欲具有破坏性,同文明尖锐对立。然而,这并不是爱欲的固有特性,而是由外部条件造成的。假如促使本能形成这种性质的外部条件改变了,那么本能的这一特性也会随之改变。爱欲一旦恢复了它原有的性质,它不但不会与人类文明发生冲突,而且还

会促进人类的文明。他强调爱欲具有一种内在的约束力、凝聚力,但并不具有反社会性,因而也并不必然与文明相冲突。

马尔库塞认为,在现代社会里,爱欲之所以遭受压抑,实际上并不在于爱欲本身的反社会性,而在于统治者为了维护自己的利益。统治者为了延缓自己的统治,必须对人的爱欲加以压抑。因此,只要推倒统治利益,就有可能有一个爱欲解放了的文明社会。

马尔库塞对弗洛伊德关于文明与爱欲相互对立的理论的这番改造,确实改变了后者在社会观方面的悲观主义色彩。但必须指出,他对建立爱欲解放了的文明社会的论证,出发点仍是弗洛伊德的精神分析理论,是一种缺乏科学根据的臆测。

爱欲解放的核心是劳动的解放

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《爱欲与文明》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞从弗洛伊德关于人的心理结构的理论出发,引出人的本质是爱欲,人的解放就是爱欲的解

放，在此基础上，他进一步发挥道，爱欲解放的核心是劳动的解放。

他认为，系统地论述人必须从异化劳动中解放出来，并把劳动的解放置于重要位置的是马克思。马克思所以提出人的解放是劳动的解放，是因为他把人的自由自觉的活动——劳动看成是人的本质。马尔库塞又指出，马克思提出了劳动是人的本质，却没有进一步回答人何以在劳动中才能实现自己，人何以在劳动中会获得快感的问题，这样，马克思把人的解放归结为劳动的解放就显得“缺乏根据”。要真正确立劳动解放的核心地位，就必须把劳动放到更深一层的人的本质中去理解。

马尔库塞所说的这“更深一层的人的本质”，就是“爱欲”。爱欲是人的真正本质所在，劳动只是由于能够“大规模地释放爱欲构成的冲动”，才集中体现了人的本质。爱欲是通过各种途径表现出来的，但主要是通过劳动来实现的，所以真正有意义的劳动，是本能满足的“支柱”。只有把劳动同人的爱欲联系起来，只有从满足了人的爱欲这个角度理解劳动是人的本质，才能正确地说明为什么人在劳动时会感到幸福，才能正确地说明劳动的解放

是人的根本的解放。

由于马尔库塞在《爱欲与文明》一书中提出了解放人就是解放人的爱欲，而解放爱欲的核心是解放劳动，所以有人就把此书与马克思论述“异化劳动”理论的《1844年经济学哲学手稿》相提并论，认为两本书同出一源。马尔库塞本人也认为，由于他把弗洛伊德的爱欲论补充进了马克思的劳动解放论，为劳动解放论提供了心理学基础，从而发展了马克思主义。

其实，决不能把马克思的劳动解放论与马尔库塞的爱欲—劳动解放论相提并论。马克思曾把人的需要归结为生存需要、享乐需要和发展需要，认为劳动之所以重要，是由于满足这三方面的需要都离不开劳动。马尔库塞用弗洛伊德的爱欲论解释劳动的重要性，认为劳动对人的作用只在于它满足了人的享乐的需要，这是对马克思主义的歪曲。

解放爱欲不等于放纵性欲

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979)，在《爱欲与文明》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞在把人的解放具体化为解放爱欲的同时,反复申明,解放爱欲不等于放纵性欲。

在马尔库塞看来,解放爱欲之所以不等于放纵性欲,是因为把爱欲作为人的本质并不等于把性欲作为人的本质。爱欲与性欲虽然有联系,却是两个不同的概念。如果说性欲是指对两性行为的追求,那么爱欲则是性欲在量上和质上的提高。所谓量上的提高指的是:爱欲的器官从生殖器扩展到了人体的每个部位;爱欲的活动也从单纯的两性行为扩展到了所有的活动;爱欲的对象也大大超出了异性的范围,凡是能引起快感的“异物”都可以成为其对象。所谓质上的提高指的是,即使在两性行为中,也不是以生殖为目的,而是以自身为目的,“最高的内容是在肉体范围内获得欢乐”。

马尔库塞认为,爱欲与性欲的这些区别也就决定了解放爱欲与放纵性欲有着不同的含义。后者对个人来说只能获得局部的短暂的欢乐,而这种欢乐还得由痛苦作伴,人们常常因为获得这种局部的短暂的欢乐而需付出高昂的代价。对社会来说,后者意味着走向大混乱,倘若让每个人都自由自在地追求性欲的

满足,那么社会会陷入不可调和的冲突之中。前者对个人和社会带来的结果完全两样。个人在解放爱欲的过程中获得一种全面持久的快感,社会在解放爱欲的过程中建立起新型的关系。这种新型的关系是由解放了的爱欲促成的,它建立以后又对爱欲的满足起着保证和促进的作用。

从理论本身内容而言,马尔库塞确实主张爱欲解放但决不赞同放纵性欲。

人类的历史就是爱欲遭受压抑的历史

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《爱欲与文明》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞赞同弗洛伊德认为在人类历史上文明同人的爱欲相对立,文明社会是建立在压抑人的爱欲的基础上的观点,并进而提出人类的历史就是爱欲遭受压抑的历史。

文明社会是同法律、道德观念联系在一起的,没有法律、道德这两根支柱,文明便无法维持。马尔库塞认为,法律、道德观念正是针对着

人的爱欲的。灿烂的文化艺术和先进的科学技术是人类文明的象征。马尔库塞根据弗洛伊德的理论提出,文化艺术的形成和科学技术的发明,正是由于人的爱欲遭受压抑后通过一种迂回的方式发泄而实现的,这说明它们也是压抑爱欲的结果。

如果说揭示人类的文明史是同压抑人的爱欲具有不可分割的联系,是弗洛伊德的理论创见的話,那么,马尔库塞的主要贡献则在于说明现代社会是人类文明的顶点,而对人的爱欲的压抑也到了登峰造极的程度。

马尔库塞批判现代社会压抑人的爱欲,首先是批判这一社会把人的性活动商品化。他说,从表面上看,现代社会中性自由比以前毫无疑问地增加了,但实际上,由于“性的关系更密切地与社会的关系相同化,性自由用来为获取利益服务”,从而这种“自由”是虚假的。把肉体(主要女性的肉体)作为物体加以商品化,是走向交换社会的决定性的一步,这一步给人带来的不是自由,而是更大的压抑。由于马尔库塞把人的爱欲同性欲区分开来,并进而把人的爱欲同人的劳动联系在一起,所以他认为现代社会对人的爱

欲的压抑最大的方面就是使人的爱欲变成“纯粹性欲”,以及使人的劳动“非爱欲化”,即使劳动不是成为消遣,而仅成为谋生的手段。

马尔库塞对现代社会压抑人的爱欲的批判十分尖锐,曾引起了许多人的注意,成为现代西方社会中一些“新左派”反抗这一社会的理论依据。

为爱欲而战,也就是为政治而战

这是德裔美国哲学家、社会学家、法兰克福学派重要成员马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979),在《爱欲与文明》一书中提出的一个具有深远影响的命题。

马尔库塞通过对弗洛伊德精神分析学的哲学改造,得出结论,人的本质就是爱欲。他赞同马克思关于人的解放就是人的本质的解放,人的幸福就是人的本质的实现的思想。他说,马克思的《1844年经济学哲学手稿》的全部内容就是论证人的本质的实现对人的意义。既然人的解放就是人的本质的解放,人的本质就是人的爱欲,那么,解放人就是解放人的爱欲。这便是马尔库塞的三段论。

他认为,由于爱欲是人的本质,所以,文明社会对人的压抑,使人陷

于无限痛苦之中。人类文明史上,当人的爱欲遭受压抑时,不仅是对人的某种功能的束缚,更主要的是用现实原则代替了快乐原则,从而整个地改变了人的本质。在这种情况下,为了恢复人的本质,使人从痛苦的深渊中解放出来,就必须解放爱欲,把人类本性不断遭致歪曲的这个过程颠倒过来。只有使人类在解放爱欲的过程是真正恢复其本性,才能真正享受到本质得以实现的痛快。他说:人正是在他的满足中,特别是在他的爱欲满足中,才成了一种高级存在物,才有了较高的存在价值。

马尔库塞进而认为,一个社会对人的爱欲的压抑,其后果不仅仅在于使人的本性遭致歪曲,并从而陷人痛苦,而且在于使这一社会的统治得到维护。这是因为实际上社会的统治是建立在对人的爱欲压抑的基础上。压抑人的爱欲,会使人的心理结构朝着有利于统治者的方向发展,使人形成一种统治者所企求的那种心理机制和人格结构。在这一意义上,解放人的爱欲其作用也不仅仅在于解放人的本质,而且在于可以推翻统治利益。正是从这里出发,他在《爱欲与文明》一书的“1966年政治序言”中提出,在今

天,为爱欲而战,也就是为政治而战。

马尔库塞把人的解放等同于人的爱欲的解放,进而提出为爱欲而战就是为政治而战,在现实生活中曾经产生过消极影响。有些人认为,马尔库塞的爱欲解放论是西方性解放思潮的理论来源之一。

“性革命”能成为新社会的助产婆

本命题是奥裔美籍哲学家、社会心理学家、“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要代表人物赖希(Wilhelm Reich, 1897—1957)在《性革命》一书中提出来的。

赖希是西方“性革命”的旗手。早在20世纪二三十年代,他就系统地论述了“性革命”的意义。在他看来,“性革命”不仅能给个人带来幸福,而且能促使新的社会的形成,用他的原话就是:“性革命”能成为新社会的助产婆。

他问道:“统治阶级肆无忌惮地奴役人、压迫人,是靠手中的权力、军队、监狱这些镇压工具,还是靠制造‘剩余价值’这种剥削手段呢?他认为都不是。在他看来靠的是‘通过压抑人们的性本能创造出为保护自己所需要的那种性格结构’。既然他把性压抑视为统治阶级用于维

护自己统治的主要支柱,那么他必然由此得出结论:一旦“性革命”推倒了这根支柱,整个统治机构便会土崩瓦解。

他进而指出,“性革命”在破坏旧制度的过程中还会建设新制度。他坚决反对弗洛伊德笼统地把性本能说成是“反社会的”、“破坏性的”,坚决反对弗洛伊德把性高潮的实现同人类文明对立起来。他说,弗洛伊德的这种理论的正确性仅限于说明性欲抑制全面地为某种文化,即家长制文化,提供了心理基础,但总不适用于说明一般的文化的形成。他强调,面对压抑人的罪恶的社会,性本能才是一种破坏力量,而对美好的人道主义社会来说,它将是重要的建设者。通过“性革命”被释放出来的能量完全可以用于建设一个新的社会形态。“性革命”之所以是革命的,不仅在于它破坏了一个旧世界,更重要的在于它开创了一个新的世界。他说,应当把“性革命”看作是建设一个自由社会的必由之路。

赖希牵强附会地把“性革命”与新社会的建设联系在一起。尽管他的这一命题曾产生过很大的影响,但其消极作用是不言而喻的。

生活幸福的核心是性的幸福

本命题是奥裔美籍哲学家、社会心理学家、“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要代表人物赖希(Wilhelm Reich, 1897—1957)在《性革命》一书中提出来的。

赖希作为西方“性革命”运动的旗手,竭力宣扬性的自由和幸福对人的重大意义。他从性幸福对人的生命的意义,与人的本质的实现的相互关系论证了“生活幸福的核心是性的幸福”。

弗洛伊德曾提出了人格结构有三个组成部分:本我、自我、超我。赖希则提出了与弗洛伊德所说的不同的三层次人格结构:表层即“社会合作层”;中间层即“反社会层”;深层即“生物的核心层”。他认为在这“生物的核心层”中有着人的性冲动。人在放射出这种冲动时,足以显示真诚爱情的本质。赖希的“三层次人格结构”说把性本能置于人格结构的最核心的地位。这样在他看来,既然性本能处于最核心的地位,那么性本能的实现与满足就比什么都重要了。

赖希还通过对苏联十月革命后婚姻制度的变革的考察来论证自己的观点。他认为,苏联领导人在革命胜利后及时地颁布法令以维护人

的性权利,是触及到了人的存在的根本。当时人民群众在这些法令颁布以后所表现出来的兴奋程度,远远超过在听到沙皇统治结束了时所表现出来的兴奋程度,他们切身体会到真正解放了。只有那些砸碎了最沉重的锁链并且清楚地认识到他们必须完全地重建其生活的人,才能产生如此的热情。

赖希的这些理论后来成了西方“性解放”、“性自由”风潮的理论基础之一,产生了十分不利的影响。

性健康与自由和幸福同义

本命题是奥裔美籍哲学家、社会心理学家、“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要代表人物赖希(Wilhelm Reich, 1897—1957)在《性革命》一书中提出来的。

赖希是西方“性革命”理论的奠基人。他不但于20世纪二三十年代在西方世界发动了轰动一时的以提倡“性自由”为主要内容的所谓“性一政治”运动,而且系统地阐述了“性革命”的理论。“性健康与自由与幸福同义”是他在论述“性革命”的意义时所提出的一个观点。

他认为,在当代社会中,不少人处于性压抑之中。关键要搞清楚性

压抑对人的束缚是一种什么样的束缚。在他看来,性束缚所导致的不是人的某种功能的失调和不自由,而是人的所有功能的总失调和不自由。他说道,哪里有着道德调节,有着这种调节的工具,也就是说,存在着性的压抑,哪里就不可能有人的真正自由和幸福。基于这一观点,他得出结论,“性革命”给人带来的不仅是“性的解放”和“性的自由”,而更重要的是整个人的本质的解放,整个人的本质的自由。他还这样说道,如果一个社会已成功地改变了社会条件,使今天对性的否定被对性的肯定所替代,那么,重新塑造人类理想就变成了现实。

正因为赖希看来,“性革命”涉及人的整个自由和幸福,所以必须充分估计“性革命”的意义。他在总结“性革命”时说,我们正经历着一场我们文化存在的真正的革命变革,在这场斗争中,没有游行,没有军人,没有奖章,不敲锣打鼓,不鸣放礼炮。但充当这场战争牺牲品的人决不会比1848年或1917年的变革的少。人类对它的自然生命功能的发现正使它从千年沉睡中苏醒过来。我们生活中的这场革命触及到了我们情感、社会和经济存在的根本。

赖希把性的幸福提到了高得不能再高的位置上。在他那里,“性革命”取代了全部意义上的革命。

索引一：

根据命题提出者名字按西文字母排列

一、Adorno, T. W. (阿多诺)

1. 辩证法就是对非同一性的一贯认识 141
2. 不能把自然科学的模式移植到社会上 315
3. 大众文化并不是为大众服务的文化 359
4. 大众文化是社会水泥 360
5. 解除概念的魔力乃是哲学的解毒剂 91
6. 进步就发生在它结束的地方 276
7. 经验的方法不值得偏爱 292
8. 经验的社会学与辩证的社会学无法归于一个公分母 291
9. 爵士乐是一种商品 358
10. 客体只是一个术语上的伪装 97
11. 矛盾即是非同一性 140

12. 文化工业不是升华而是压抑 356
13. 艺术的标准化向人们提供的是虚假的个体化 357
14. 艺术的空想超越于个人的作品 348
15. 艺术对于社会是社会的反题 347
16. 艺术在现代社会中成了“反艺术” 354
17. 艺术只不过是一种救赎 347
18. 在矛盾中进行思考 142
19. 自然本身就是主体-客体 100

二、Althusser, L. (阿尔都塞)

1. “共时性”支配着每一事物 110
2. 把对马克思主义的解释建立在严密的阅读方法上 75
3. 辩证唯物主义是关于“理论实践”的理论 61

4. 不存在能被用来衡量一切历史的惟一的线状时间的连续性 145
 5. 不可能设想只凭一次“脱壳”的奇迹就可以使黑格尔的辩证法变成马克思的辩证法 55
 6. 从事哲学就是从事理论中的政治 86
 7. 经济的归根到底的决定作用,是在各要素之间的主要作用的相互调换中行使的 320
 8. 理论也是一种实践 117
 9. 历史唯物主义建立在把实在客体与认识客体区别的基础之上 66
 10. 马克思把黑格尔的“一元决定论”改造成“多元决定论” 45
 11. 马克思创立历史唯物主义为科学知识开拓了新大陆 50
 12. 马克思的《1844年经济学哲学手稿》是“黎明前的黑暗” 33
 13. 马克思思想的“决裂”就发生在《德意志意识形态》这部著作中 49
 14. 马克思主义本身包含着困难、矛盾和空白 5
 15. 马克思主义是“有限的”理论 32
 16. 马克思主义是理论上的反人道主义 18
 17. 马克思主义是一种反经验主义 22
 18. 马克思主义是一种反历史主义 20
 19. 马克思主义是一种结构因果观 21
 20. 矛盾是由多元决定的 139
 21. 每个人并不是本能地是哲学家,但每个人都可能成为哲学家 85
 22. 让产生马克思的真实思想出场 73
 23. 生产关系并不是人们之间的关系 322
 24. 十月革命的胜利是“矛盾多元决定论”的胜利 165
 25. 要透过马克思著作的“白纸黑字”挖掘马克思的真实思想 74
 26. 一切人道主义的意识形态都求助于道德 372
 27. 意识形态与科学相对立 306
 28. 阅读《资本论》必须采用“对症读解法” 58
 29. 在马克思主义理论中哲学落后于科学 46
 30. 哲学是理论中的阶级斗争 83
- 三、Benjamin, W. (本杰明)
1. 机械复制是现代文艺的象征 355
 2. 技术复制文化使传统文化失去“光晕” 363
 3. 既爱又恨就是辩证法的图像

376

4. 理念之对象化正如星座之于繁星 149
5. 起源就是目标 275
6. 现代人对艺术品的接受正在向消遣性方式转变 360
7. 现代艺术是以“展览价值”为主的艺术 362
8. 现在不是被经验而是被经历 364
9. 艺术创作就是生产 351
10. 艺术的革命性来自于艺术技巧 344
11. 艺术生产的技巧决定一切 350
12. 寓言是艺术在现时代可能存在的方式 353

四、Colletti, L. (科莱蒂)

1. “大拒绝”革命口号的实质是对科学的批判 193
2. “合理内核”就是黑格尔关于理性的理论本身 156
3. 辩证唯物主义是经院形而上学 70
4. 从抽象到具体的过渡是思想适应于实在的唯一的办法 116
5. 恩格斯把旧的形而上学嫁接到科学 69
6. 革命的关键是消除使工人阶级与政权相分离的隔膜 173
7. 黑格尔是历史上第一个物质辩证

法家 154

8. 回到唯物主义立场的前提是承认思维与存在的异质性 109
9. 科学包含了无矛盾原理 312
10. 可以在黑格尔的《逻辑学》里找到辩证唯物主义的出生地 56
11. “类的自然存在”的概念被马克思直接吸收进他的“社会生产关系”的理论中 60
12. 历史唯物主义的一切就在这里:马克思把劳动定义为自我生产 62
13. 历史唯物主义在“社会生产关系”概念中达到了顶点 65
14. 历史唯物主义在作为“类的自然存在”的人的概念中获得第一次精心推敲 63
15. 马克思的辩证法是现代实验科学的唯物主义逻辑 36
16. 马克思的科学辩证法的公式是“具体—抽象—具体” 37
17. 马克思研究的是“这一个社会” 47
18. 马克思主义是革命的意识形态 10
19. 马克思主义是一门经验科学 34
20. 人的本质是一个社会历史主体 228
21. 西方和东方的分离使马克思主义投入到一个个长的危机中 7

22. 现实世界存在的对立是“真正的对立” 144
23. 在政治理论上马克思没有在卢梭的思想上增加任何东西 67
24. 只有真正的对立才是纯粹的对立 143

五、Della-Volpe, G. (德拉-沃尔佩)

1. 马克思主义是“道德的伽利略主义” 23
2. 任何真正的知识都是科学 311
3. 社会主义应包含着公民的政治自由 164
4. 现代自由和民主具有“两个灵魂”：公民的政治自由和平等的社会自由 185
5. 哲学就是关于人的科学 81
6. 只要国家存在，法律国家的基本原则就必须继续存在 210
7. 自然科学与人文科学在逻辑上和方法上是完全一致的 310

六、Fromm, E. (弗洛姆)

1. 爱本质上是给予而非获取 381
2. 爱的基本内涵：关切、责任、尊重和知识 382
3. 爱是一门艺术 379
4. 超越与关联的需求是人真正的自我 242
5. 法西斯主义的两极同出一源 200

6. 分析的心理学的历史唯物主义的学说内应有一席之地 59
7. 良心是人的自我呼唤 377
8. 伦理学普遍原则的确立最终根源于人的本性 371
9. 马克思的哲学是一种精神的存在主义 17
10. 马克思和弗洛伊德都是现时代的设计师 49
11. 梦的本质是非理性和理性的结合 273
12. 梦是人性的真实表现 272
13. 梦是一种被遗忘的语言 270
14. 梦是一种象征的语言 271
15. 人必须超越幻想的锁链 239
16. 人会逃避自由 254
17. 人既不是善的，也不是恶的 231
18. 人的生存经常处于失控状态 252
19. 人类历史就是不断发展同时又不间断异化的历史 204
20. 社会无意识：连接经济基础和上层建筑的纽带 151
21. 社会性格：连接经济基础和上层建筑的纽带 152
22. 现代人就像只手提包 257
23. 现代人酷似一个张着大嘴的永恒的吸乳儿 258
24. 现代社会的基本原则：为获取最大效率而奋斗 327

25. 现代资本主义社会的基本原则:
只要在科学上是可行的就应当
去做 309
26. 幸福是生活艺术达到完美化的
标志 365
27. 要存在,不要占有 286
28. 以爱待人者都能以爱待己 380
29. 异化是一种心理体验 270
30. 与法西斯主义斗争的战场在我心
中 192
31. 掌握爱的艺术有四大要求:训练、
专一、耐心和全力以赴 383
32. 真理会使你获得自由 170
33. 只要人的心灵还为占有欲所左
右,阶级斗争就不会停止 214
34. 自利者并不是自私者 378
35. 自私者对自己只是小爱 379
36. 自由具有双重意义 255
37. 最正常的人也就是病得最厉害
的人 253
5. 核技术代表了一种独裁主义的政
治选择 302
6. 技术对于社会并不是中性的
303
7. 经济增长是被不平等制度刺激起
来的综合过程 324
8. 科技劳动者是神秘化的工人
313
9. 劳动的废除意味着时间的解放
280
10. 利润的逻辑和人的需要之间存在
矛盾 331
11. 群众的政治化并不是从政治开始
的 176
12. 人们根据他们的想象而不是根据
需要来生产 334
13. 如果人们消费得好些,就能劳动
得少些 279
14. 生态运动是巨大斗争的场所
189
15. 在一个没有特权的社会里,没有
一个人是会贫穷的 278
16. 政党是一种“必要的祸害” 207
17. 资本的专政是一种总体的专政
197
18. 资本主义的技术史可以读作直接
生产者地位下降史 301
19. 资本主义的劳动分工是一切异化
的源泉 329
20. 资本主义的利润动机必然破坏生
态环境 332

七、Gorz, A. (高兹)

1. 保护生态环境的最佳选择是先进
的社会主义 166
2. 斗争必然产生于生产的地方
336
3. 对每一个人一样好的东西没有价
值,你必须有着若干东西好于他人才
能受到尊敬 249
4. 工厂暴政和工业资本自身一样占
老 338

21. 资本主义生产的目的仅仅是能使资本自身增殖 326
22. 资本主义使未满足的需要的增长超过它所能满足的需要的增长 333
23. “真正的生活”始于劳动之外 284

八、Gramsci, A. (葛兰西)

1. 客观等于历史的主观 102
2. 马克思的辩证法是“合理辩证法” 26
3. 人是哲学中第一个主要问题 87
4. 上层建筑等于市民社会加上政治社会 146
5. 实践哲学是绝对的历史主义 147
6. 世界统一于实践 95
7. 无产阶级必须掌握意识形态的领导权 172

九、Habermas, J. (哈贝马斯)

1. 辩证法既是主体的,也是客体的 130
2. 彻底的认识论批判只有作为社会理论才是可能的 121
3. 反思的权利要求解释学实行自我限制 121
4. 国家需要政治家 210
5. “合理的技术社会”也就是“合理的极权社会” 261

6. 交往的关系是辩证法的网络 131
7. 交往行为即语言行为 289
8. 进行交往行为的主体始终是在生活世界范围内相互理解的 247
9. 进一步合理化的生活世界属于现代化过程的出发点 265
10. 科学、技术及其运用结成一体 298
11. 科学技术成了第一生产力 297
12. 科学技术成了独立的变数 298
13. 科学技术成了独立的剩余价值的来源 305
14. 科学技术即意识形态 299
15. 劳动不仅是人类学的根本范畴,同时是认识论的范畴 120
16. 理解的主体不可避免地受到语境预先的影响 248
17. 理解是有语言能力和行动能力的主体统一起来的一个过程 277
18. 理性存在于日常实践或传统习惯的生活方式中 265
19. 人必须生活于交往行为的联系之中 233
20. 人类奋斗目标:实现交往行为合理化 168
21. 日常的道德实施不需要哲学家的启蒙 372
22. 社会的制度结构是从支配着以语言为中介的相互作用的规范中产生的 208

23. 提高生产力的愿望并不即是争取美好生活的愿望 323
24. 通过交往所获得的意见一致,必须以论证为依据 288
25. 统治秩序的稳定性依赖于其自身在事实上的被承认 181
26. 为着实践的目的去构想社会理论 267
27. 现实就是能在有效符号解释下能经验的东西 264
28. 相互理解是建立在语言交流上面的 288
29. 兴趣是人类生活的基本方向 119
30. 应从类的世界历史形成过程的角度来对待自然 268
31. 语言也是意识形态的 290
32. 在进化中,倒退是可能的 277
33. 哲学的基本问题就是理性 88
34. 知识的内在增长是社会进化的必要条件 266
35. 只有在资本主义社会中,生产关系才采取了经济的形式 328

十、Horkheimer, M. (霍克海默尔)

1. 国家资本主义乃是当代的独裁国家 195
2. 马克思主义的本质特征是批判 14
3. 启蒙是一种极权主义 202

4. 启蒙一步步地陷入神话 203
5. 启蒙运动由于其自身内在的逻辑而转到了反面 205
6. 人类不断启蒙的历史就是日益倒退、没落的历史 205
7. 在通向现代科学的道路上,放弃了对意义的任何追求 307
8. 哲学的真正的社会功能在于批判现存的东西 89
9. 哲学对生活的一切成分进行特殊的监督 90
10. 哲学使意识的光辉照耀在人们的关系和反应方式上 89

十一、Korsch, K. (柯尔施)

1. 理论和实践是同一个过程的两个方面 118
2. 马克思主义是哲学 9
3. 人类的希望建立在批判性思维的基础上 248
4. 社会主义是一场实现自由的斗争 162

十二、Lefebvre, H. (列斐伏尔)

1. 把注意力放在生活的喜悦上 293
2. 不要改变雇主,而要改变生活的被雇佣 284
3. 彻底改变日常生活的设计,是不能和超越哲学以及哲学的实现分开的 94

4. 纯主体的(单子的)集聚无法使主体摆脱孤独 244
5. 当代资本主义社会是个全面异化的社会 194
6. 当一个人成为工具时,就产生了一种非人性的现象 245
7. 国家是从事欺骗活动的场所 212
8. 黑格尔的国家源自于革命和拿破仑 212
9. 技术为日常生活服务 314
10. 加强国家权力是政治异化的极端形式 213
11. 可把日常生活看作是革命实践的中心 285
12. 列宁主义标志着“政治断裂”介入了马克思主义思想本身 71
13. 马克思主义没有连贯的和完整的国家学说体系 31
14. 马克思主义是多元的 11
15. 马克思主义作为一个体系并不存在 32
16. 全面的人就是整个自然界 238
17. 全面的人是对无限而言的一个极限 237
18. 让日常生活成为一件艺术品 366
19. 让日常生活成为哲学思考的对象 92
20. 人的活动是创造性的,人通过自己的活动创造了自身 232
21. 人类的本质首先是抽象的潜在物 235
22. 人类每时每刻地处在与使自己得以生存但又无法主宰的东西分离的境地 245
23. 人类是一种有着自己的未来并逐渐掌握全部未来的生物 226
24. 人性是最高具体,同时也是极端的抽象 229
25. 日常生活既是赌博的场所,又是斗争的场所 274
26. 社会决定论就是人类社会中的自然界决定论 148
27. 思想意识的出现使人颠倒了事物、外部实体的秩序 246
28. 斯大林是第一个掌握国家逻辑学的人 72
29. 物质是一个 X 96
30. 现代的民族国家有利于积累 325
31. 艺术始终包含着一种走向总体行动的努力 349
32. 异化概念是哲学的中心概念 93
33. 异化会延续到个人的一生 251
34. 异化笼罩了全部日常生活 274
35. 异化在哲学上把自己规定为既实现又丧失的运动 151
36. 哲学概念是自发地或是被人从外面引进地进入生活意识之中的 94

37. 资本家作为人,他是除了金钱以外别的什么都没有的人 339
38. 自然界本身是无动于衷的 104
39. 总体的人是消除了异化的人 236
40. 最高的权力机关不是社会,而是总体的人 182

十三、Lukács, G. (卢卡奇)

1. 辩证的总体观是能够在思维中再现和把握现实的惟一的方法 123
2. 辩证方法不管讨论什么主题,始终是围绕着同一个问题转,即认识历史过程的总体 128
3. 处于合理化过程中的人的直观态度把空间和时间看成是共同的东西,把时间降到空间的水平上 250
4. 党是无产阶级阶级意识的支柱,是无产阶级历史使命的良知 179
5. 对于辩证方法来说,中心问题乃是改变现实 135
6. 对马克思主义来说,只有一门惟一的、统一的关于作为总体的社会发展的科学 25
7. 对于无产阶级来说,正确地洞见到社会的本质是首要的力量因素 174
8. 关于阶级意识的理论是关于它的客观可能性的理论 177
9. 黑格尔的辩证法只是一种神秘化的辩证法 153
10. 黑格尔使思维和存在辩证地统一起来,这构成历史唯物主义的哲学史哲学的本质 52
11. 阶级意识既不是组成阶级的单个个人所思想、所感觉的东西的总和,也不是它们的平均值 180
12. 阶级意识与历史的关系在前资本主义时期是完全不同于资本主义时期的 183
13. 仅仅无产阶级的存在就是对非人的、物化的生活方式的批判和否定 171
14. 经济宿命论和对社会主义的伦理改造密切相连 374
15. 具体的总体是真正的现实范畴 111
16. 科学想了解的—定的经济总体的生产和再生产,必定变成—定的社会总体的生产和再生产过程 304
17. 客体的可知性随着我们对客体在其所属总体中的作用的掌握而逐渐增加 124
18. 历史过程正在我们行动中,通过我们的行动走完自己的路程 260
19. 历史是作为任务,但是作为不可完成的任务交给资产阶级思想来解决的 175

20. 历史唯物主义方法的本质是与无产阶级的“革命的和批判的”活动分不开的 64
21. 马克思的辩证方法,旨在把社会作为总体来认识 24
22. 马克思对黑格尔的批判是黑格尔自己对康德和费希特的批判的直接继续和发展 15
23. 马克思主义是一种社会理论 8
24. 马克思主义哲学不是自然辩证法,而是历史辩证法 12
25. 马克思主义哲学是一种社会存在本体论 13
26. 马克思主义正统决不是守护传统的卫士,它是指明当前任务与历史过程的总体的关系的永远警觉的预言家 17
27. 马克思主义的正统性在于其方法 14
28. 没有专门化,合理化是不可能的 261
29. 每一种经济斗争的本质都会使之向政治斗争过渡 321
30. “人类史前史”的结束意味着人与人的具体关系,即物化开始把它的力量交还给人 167
31. 人应当意识到自己是社会的存在物,同时是社会历史过程的主体和客体 107
32. 人应渴望总体性 243
33. 任何一种机会主义的根子就在于是从结果,而不是从原因出发 220
34. 如果接弃或者抹杀辩证法,历史就变得无法了解 136
35. 社会存在是存在和意识的统一体 98
36. 统计和建立在统计基础上的“精确的”经济理论总是落后于实际的发展 319
37. 我们只能被认识所解放 291
38. 无产阶级:主体与客体的统一体 177
39. 无产阶级的阶级意识是变成成为意识的对阶级历史地位的感觉 178
40. 物化是资本主义社会的普遍现象 198
41. 物化意识必然绝望地陷入拙劣的经验主义和抽象的空想主义这两个极端之中 115
42. 现代资本主义产生的所有经济—社会前提,都在促使以合理物化的关系取代更明显展示出人的关系的自然关系 335
43. 行动、实践,按其本质是对现实的冲破,是对现实的改造 114
44. 在现代资本主义社会中,工人必须作为他的劳动力的“所有者”把自己想象为商品 337
45. 在资本主义发展过程中,物化结构越来越深入地、注定地、决定性

- 地沉浸入人的意识里 194
46. 只有当存在的核心表露出是社会的过程时,存在才能被看作是人类的活动的产物 101
 47. 只有当进行设定的主体本身是一个总体时,对象的总体才能加以设定 113
 48. 资本家及其理论代言人的目光总是只迷恋于经济生活的表面现象 325
 49. 资本主义社会实行“计划经济”是资产阶级的阶级意识在向无产阶级的阶级意识投降 330
 50. 资本主义生产的客观限制变成了资产阶级意识形态的限制 196
 51. 自然科学的理想被运用于社会时,就会成为资产阶级的思想武器 308
 52. 总体范畴的统治地位,是科学中的革命原则的支柱 112
 53. 最终决定每一场阶级斗争的问题,是什么阶级在既定的时刻拥有阶级意识 182
 54. 最终目标不是与过程相对立的抽象的理想,而是真实性和现实性的一个环节 163
- #### 十四、Marcuse, H. (马尔库塞)
1. 爱欲解放的核心是劳动的解放 385
 2. 爱欲与文明并不冲突 384
 3. 按照美的法则来塑造对象性的世界 367
 4. 对自然进行人道的占有 282
 5. 反对空气与水的污染的斗争就是一种政治斗争 191
 6. 革命根源于人的本质的总体颠倒 169
 7. 解放爱欲不等于放纵性欲 386
 8. 科学技术的发展 = 日益增长的物质财富 = 不断扩大的奴役 300
 9. 可以在个人的本能结构中找到彻底毁灭全球这场游戏的根子 199
 10. 克服异化之路:用属于人的本质的财产去代替私有财产 184
 11. 理性 = 真理 = 现实 263
 12. 理性与革命同义 187
 13. 人的本质就是爱欲 384
 14. 人类的历史就是爱欲遭受压抑的历史 387
 15. 为爱欲而战,也就是为政治而战 388
 16. 为了物而同物发生关系 283
 17. 思想应当统治现实 188
 18. 现代人把自己交给了商品世界的拜物教 256
 19. 现代人是单向度的人 253
 20. 艺术的解放潜能在于其美的形式 343
 21. 艺术的特质在于内容变成了形式 346

22. 艺术天然就是革命的 345

23. 自然成了社会的统治者一个伸长了的胳膊 262

24. 自然的解放是人类总解放的一个重要组成部分 189

十五、Merleau-ponty, M.

(梅劳-庞蒂)

1. 暴力是个人与他人、社会外界发生关系 216

2. 暴力是一切政权的共同出发点 218

3. 辩证法就是对有后果的历史的持续阅读 133

4. 辩证法就是主体与客体之间痛苦的关系,无休止的交换的复原 134

5. 辩证法无非是连续的直觉 132

6. 不仅个人把意义注入世界,而且世界也把意义注入个人 234

7. 革命暴力与人道主义携手并进 219

8. 共产主义思想应该比宗教有更多的想象 161

9. 黑格尔遗产的两大继承人马克思和克尔凯郭尔殊途同归 53

10. 科学没有、也永远不会有与被知觉的世界同样的“存在”的意义 305

11. 历史唯物主义是个人与外界、主体与客体之间血缘关系的述说

62

12. 卢卡奇的《历史与阶级意识》是“西方共产主义的圣经” 162

13. 马克思在学术上的贡献不在于把哲学问题归结为经济问题,而在于从经济问题里找出哲学问题 29

14. 马克思主义“人学”的要旨是不从动物出发去解释人,更不用说从物质出发去解释了 28

15. 马克思主义并不是一种历史决定论 30

16. 马克思主义不是主体哲学,也不是客体哲学,而是历史的哲学 29

17. 马克思主义的独到之处,就在于把历史的逻辑置于历史的偶然之上 38

18. 马克思主义认为革命是主观因素和客观因素会合的结果 54

19. 马克思主义一方面使历史出现了哲学意义,另一方面则使哲学出现为历史 4

20. 马克思主义用以反对唯心主义最有力的武器是“存在” 41

21. 马克思主义与其说是交给我们历史的钥匙,不如说是把历史重又还原为永恒的询问 7

22. 马克思主义哲学是一种“存在的哲学” 27

23. 马克思主义者对历史的自发性有

着一种基本的信任 42

24. 群众的感情对马克思主义者说来永远是真实的 76
25. 人是自由的,但这种自由并不是无限的 225
26. 人在马克思主义那里,是保留着为本阶级服务或背叛本阶级这种权力的单个的人 40
27. 人在社会中的存在不同于物在盆于中的存在 230
28. 任何意识的行动不可能有原因 240
29. 世界就是我们所知觉的那个东西 105
30. 事物和世界是通过我的身体而给予我的 106
31. 文学是人的整体足够的表现 352
32. 我们选择世界,世界也选择我们 287
33. 无产阶级专政便是人道的政权 215
34. 无产阶级专政的国家实质上仍是暴力统治的国家 218
35. 物质作为实践的支撑点和形体在人的生命中起作用 97
36. 一切法律都是暴力 215
37. 哲学在掩盖现实的同时也反映着现实 84
38. 哲学在作为孤立的东西被消灭的同时,实现了自己在现实中的存

在 84

39. 真正的哲学知识是知觉 122
40. 只要此身在世,暴力就是我们的宿命 217
41. 主体和客体的关系是一种存在关系 99
42. 自然不知有主体 100

十六、Reich, W. (赖希)

1. “性革命”能成为新社会的助产婆 389
2. 道德和意识、爱情和科学都成了贸易的手段 375
3. 法西斯主义根植于独裁主义性格之中 200
4. 法西斯主义是宗教神秘主义的最高表现 201
5. 家庭是制造顺从动物的工厂 375
6. 马克思主义和弗洛伊德主义可以结合在一起 48
7. 人类的未来取决于性格结构问题的解决 237
8. 生活幸福的核心是性的幸福 390
9. 性健康与自由和幸福同义 391
10. 意识形态是被锚进人的性格结构之中的 209
11. 政治即瘟疫 206

十七、Sartre, J. (萨特)

1. 辩证的关系不存在于自然本身中,

- 而是存在于人对自然的认识中 126
 2. 辩证的说明有其限度 125
 3. 辩证法必须来自一个个的个人 137
 4. 辩证法的特性其本身就是人类的特性 128
 5. 辩证法即是整体化 138
 6. 辩证法是行动的活的逻辑 129
 7. 辩证规律就是社会被我们自己所总体化和我们自己被社会运动所总体化 132
 8. 从整体角度看, 社会永远在组织自己, 改革自己, 重新塑造自己 259
 9. 当代马克思主义患有贫血症 4
 10. 当人们把辩证法输入自然界时, 辩证法的可理解性顿时消失 127
 11. 个人的实践体现了最纯粹的辩证法 139
 12. 决定论是没有的 149
 13. 匮乏是异化产生的原始基础 269
 14. 马克思主义是不可超越的哲学 3
 15. 每个人不是作为个人或他者, 而是作为共同的人的一分子存在着 241
 16. 每个人都必须把匮乏这个基本的偶然性当作必然性来认识 234
 17. 每个人对于一切其他的人来说都是一个非一人的人 240
 18. 人是赋予意义者—被赋予意义者和被赋予意义者—赋予意义者 226
 19. 人是询问者—被询问者和被询问者—询问者 227
 20. 人性是没有的 231
 21. 实践是有目的地克服物质条件的有组织的计划 281
 22. 物理的形式与历史所昭示于我们的活动的总体并不是同类的现象 108
 23. 哲学是上升阶级借以获得自我意识的一种方式 82
- 十八、Schmidt, A. (施密特)
1. 把“反映论”同马克思联系起来是一个误解 38
 2. 黑格尔是专心于历史过程内在联系的第一位哲人 157
 3. 黑格尔用异化来解释矛盾, 而马克思则用辩证法的矛盾来解释异化 54
 4. 马克思的自然观的主要特征就在于它是一种自然—历史理论 44
 5. 马克思主义的社会理论具有历史—结构的双重特征 43
 6. 认识论的最高形式是世界历史的哲学 113
 7. 物质的普遍性只存在于特殊性的

东西之中 104 8. 自然概念既是存在着的万物的总 体、又是人的实践的要素 103	9. 《资本论》的方法是结构—分析的， 又是历史—发生的 57

索引二:

根据命题首字按汉语拼音排列

A

1. 爱本质上是给予而非获取(弗洛姆) 381
2. 爱的基本内涵:关切、责任、尊重和知识(弗洛姆) 382
3. 爱是一门艺术(弗洛姆) 379
4. 爱欲解放的核心是劳动的解放(马尔库塞) 385
5. 爱欲与文明并不冲突(马尔库塞) 384
6. 按照美的法则来塑造对象性的世界(马尔库塞) 367

B

7. 把对马克思主义的解释建立在严密的阅读方法上(阿尔都塞) 75
8. 把“反映论”同马克思联系起来是一个误解(施密特) 38
9. 把注意力放在生活的喜悦上(列斐

伏尔) 293

10. 保护生态环境的最佳选择是先进的社会主义(高兹) 166
11. 暴力是个人与他人、社会外界发生关系(梅劳-庞蒂) 216
12. 暴力是一切政权的共同出发点(梅劳-庞蒂) 218
13. 辩证的关系不存在于自然本身中,而是存在于人对自然的认识中(萨特) 126
14. 辩证的说明有其限度(萨特) 125
15. 辩证的总体观是能够在思维中再现和把握现实的惟一的方法(卢卡奇) 123
16. 辩证法必须来自一个个的个人(萨特) 137
17. 辩证法的特性其本身就是人类的特性(萨特) 128
18. 辩证法即是整体化(萨特) 138

19. 辩证法既是主体的,也是客体的(哈贝马斯) 130
 20. 辩证法就是对非同一性的一贯认识(阿多诺) 141
 21. 辩证法就是对有后果的历史的持续阅读(梅劳-庞蒂) 133
 22. 辩证法就是主体与客体之间痛苦的关系,无休止的交换的复原(梅劳-庞蒂) 134
 23. 辩证法是行动的活的逻辑(萨特) 129
 24. 辩证法无非是连续的直觉(梅劳-庞蒂) 132
 25. 辩证方法不管讨论什么主题,始终是围绕着同一个问题转,即认识历史过程的总体(卢卡奇) 128
 26. 辩证规律就是社会被我们自己所总体化和我们自己被社会运动所总体化(萨特) 132
 27. 辩证唯物主义是关于“理论实践”的理论(阿尔都塞) 61
 28. 辩证唯物主义是经院形而上学(科莱蒂) 70
 29. 不存在能被用来衡量一切历史的惟一的线状时间的连续性(阿尔都塞) 145
 30. 不仅个人把意义注入世界,而且世界也把意义注入个人(梅劳-庞蒂) 234
 31. 不可能设想只凭一次“脱壳”的痕迹就可以使黑格尔的辩证法变成马克思的辩证法(阿尔都塞) 55
 32. 不能把自然科学的模式移植到社会上(阿多诺) 315
 33. 不要改变雇主,而要改变生活的被雇佣(列斐伏尔) 284
- C
34. 超越与关联的需求是人真正的自我(弗洛姆) 242
 35. 彻底的认识论批判只有作为社会理论才是可能的(哈贝马斯) 121
 36. 彻底改变日常生活的设计,是不能和超越哲学以及哲学的实现分开的(列斐伏尔) 94
 37. 处于合理化过程中的人的直观态度把空间和时间看成是共同的東西,把时间降到空间的水平上(卢卡奇) 250
 38. 纯主体的(单子的)集聚无法使主体摆脱孤独(列斐伏尔) 244
 39. 从抽象到具体的过渡是思想适应于实在的惟一的办法(科莱蒂) 116
 40. 从事哲学就是从事理论中的政治(阿尔都塞) 86
 41. 从整体角度看,社会永远在组织自己,改革自己,重新塑造自己(萨特) 259

D

42. “大拒绝”革命口号的实质是对科学的批判(科莱蒂) 193
43. 大众文化并不是为大众服务的文化(阿多诺) 359
44. 大众文化是社会水泥(阿多诺) 360
45. 当代马克思主义患有贫血症(萨特) 4
46. 当代资本主义社会是个全面异化的社会(列斐伏尔) 194
47. 当人们把辩证法输入自然界时,辩证法的可理解性顿时消失(萨特) 127
48. 当一个人成为工具时,就产生了一种非人性的现象(列斐伏尔) 245
49. 党是无产阶级阶级意识的支柱,是无产阶级历史使命的良知(卢卡奇) 179
50. 道德和意识、爱情和科学都成了贸易的手段(赖希) 375
51. 斗争必然产生于生产的地方(高兹) 336
52. 对于辩证方法来说,中心问题乃是改变现实(卢卡奇) 135
53. 对马克思主义来说,只有一门惟一的、统一的关于作为总体的社会发展的科学(卢卡奇) 25
54. 对每一个人一样好的东西没有价

值,你必须有若干东西好于他人才能受到尊敬(高兹) 249

55. 对于无产阶级来说,正确地洞见到社会的本质是首要的力量因素(卢卡奇) 174
56. 对自然进行人道的占有(马尔库塞) 282

E

57. 恩格斯把旧的形而上学嫁接上科学(科莱蒂) 69

F

58. 法西斯主义的两极同出一源(弗洛姆) 200
59. 法西斯主义根植于独裁主义性格之中(赖希) 200
60. 法西斯主义是宗教神秘主义的最高表现(赖希) 201
61. 反对空气与水的污染的斗争就是一种政治斗争(马尔库塞) 191
62. 反思的权利要求解释学实行自我限制(哈贝马斯) 121
63. 分析的心理学会在历史唯物主义的学说内应有一席之地(弗洛姆) 59

G

64. 革命暴力与人道主义携手并进(梅劳-庞蒂) 219
65. 革命的关键是消除使工人阶级与

- 政权相分离的隔膜(科莱蒂) 173
66. 革命根源于人的本质的总体颠倒(马尔库塞) 169
67. 个人的实践体现了最纯粹的辩证法(萨特) 139
68. 工厂暴政和工业资本自身一样古老(高兹) 338
69. 共产主义思想应该比宗教有更多的想象(梅劳-庞蒂) 161
70. “共时性”支配着每一事物(阿尔都塞) 110
71. 关于阶级意识的理论是关于它的客观可能性的理论(卢卡奇) 177
72. 国家是从事欺骗活动的场所(列斐伏尔) 212
73. 国家需要政治家(哈贝马斯) 210
74. 国家资本主义乃是当代的独裁国家(霍克海默尔) 195

H

75. 核技术代表了一种独裁主义的政治选择(高兹) 302
76. 黑格尔的辩证法只是一种神秘化的辩证法(卢卡奇) 153
77. 黑格尔的国家源自于革命和拿破仑(列斐伏尔) 212
78. 黑格尔使思维和存在辩证地统一起来,这构成历史唯物主义的历
- 史哲学的本质(卢卡奇) 52
79. 黑格尔是历史上第一个物质辩证法家(科莱蒂) 154
80. 黑格尔是专心于历史过程内在联系的第一位哲人(施密特) 157
81. 黑格尔遗产的两大继承人马克思和克尔凯郭尔殊途同归(梅劳-庞蒂) 53
82. 黑格尔用异化来解释矛盾,而马克思则用辩证法的矛盾来解释异化(施密特) 54
83. “合理的技术社会”也就是“合理的极权社会”(哈贝马斯) 261
84. “合理内核”就是黑格尔关于理性的理论本身(科莱蒂) 156
85. 回到唯物主义立场的前提是承认思维与存在的异质性(科莱蒂) 109

J

86. 机械复制是现代文艺的象征(本杰明) 355
87. 技术对于社会并不是中性的(高兹) 303
88. 技术复制文化使传统文化失去“光晕”(本杰明) 363
89. 技术为日常生活服务(列斐伏尔) 314
90. 既爱又恨就是辩证法的图像(本杰明) 376
91. 加强国家权力是政治异化的极端

- 形式(列斐伏尔) 213
92. 家庭是制造顺从动物的工厂(赖希) 375
93. 交往的关系是辩证法的网络(哈贝马斯) 131
94. 交往行为即语言行为(哈贝马斯) 289
95. 阶级意识既不是组成阶级的单个个人所思想、所感觉的东西的总和,也不是它们的平均值(卢卡奇) 180
96. 阶级意识与历史的关系在前资本主义时期是完全不同于资本主义时期的(卢卡奇) 183
97. 解除概念的魔力乃是哲学的解毒剂(阿多诺) 91
98. 解放爱欲不等于放纵性欲(马尔库塞) 386
99. 仅仅无产阶级的存在就是对非人的、物化的生活方式的批判和否定(卢卡奇) 171
100. 进步就发生在它结束的地方(阿多诺) 276
101. 进行交往行动的主体始终是在生活世界范围内相互理解的(哈贝马斯) 247
102. 进一步合理化的生活世界属于现代化过程的出发点(哈贝马斯) 265
103. 经济的归根到底的决定作用,是在各要素之间的主要作用的相互调换中行使的(阿尔都塞) 320
104. 经济宿命论和对社会主义的伦理改造密切相连(卢卡奇) 374
105. 经济增长是被不平等制度刺激起来的综合过程(高兹) 324
106. 经验的方法不值得偏爱(阿多诺) 292
107. 经验的社会学与辩证的社会学无法归于一个公分母(阿多诺) 291
108. 具体的总体是真正的现实范畴(卢卡奇) 111
119. 决定论是没有的(萨特) 149
110. 爵士乐是一种商品(阿多诺) 358
- K**
111. 科技劳动者是神秘化的工人(高兹) 313
112. 科学、技术及其运用结成一体(哈贝马斯) 298
113. 科学包含了无矛盾原理(科莱蒂) 312
114. 科学技术成了第一生产力(哈贝马斯) 297
115. 科学技术成了独立的变数(哈贝马斯) 298
116. 科学技术成了独立的剩余价值的来源(哈贝马斯) 305

117. 科学技术的发展 = 日益增长的物质财富 = 不断扩大的奴役(马尔库塞) 300
118. 科学技术即意识形态(哈贝马斯) 299
119. 科学没有,也永远不会有与被知觉的世界同样的“存在”的意义(梅劳-庞蒂) 305
120. 科学想了解的,一定的经济总体的生产和再生产,必定变成一定的社会总体的生产和再生产过程(卢卡奇) 304
121. 可把日常生活看作是革命实践的中心(列斐伏尔) 285
122. 可以在个人的本能结构中找到彻底毁灭全球这场游戏的根子(马尔库塞) 199
123. 可以在黑格尔的《逻辑学》里找到辩证唯物主义的出生地(科莱蒂) 56
124. 克服异化之路:用属于人的本质的财产去代替私有财产(马尔库塞) 184
125. 客观等于历史的主观(葛兰西) 102
126. 客体的可知性随着我们对客体在其所属总体中的作用的掌握而逐渐增加(卢卡奇) 124
127. 客体只是一个术语上的伪装(阿多诺) 97
128. 匮乏是异化产生的原始基础(萨

特) 269

L

129. 劳动不仅是人类学的根本范畴,同时是认识论的范畴(哈贝马斯) 120
130. 劳动的废除意味着时间的解放(高兹) 280
131. “类的自然存在”的概念被马克思直接吸收进他的“社会生产关系”的理论中(科莱蒂) 60
132. 理解的主体不可避免地受到语境预先的影响(哈贝马斯) 248
133. 理解是有语言能力和行动能力的主体统一起来的一个过程(哈贝马斯) 277
134. 理论和实践是同一个过程的两个方面(柯尔施) 118
135. 理论也是一种实践(阿尔都塞) 117
136. 理念之对象化正如星座之于繁星(本杰明) 149
137. 理性 = 真理 = 现实(马尔库塞) 263
138. 理性存在于日常实践或传统习惯的生活方式中(哈贝马斯) 265
139. 理性与革命同义(马尔库塞) 187
140. 历史过程正在我们行动中,通过

- 我们的行动走完自己的路程(卢卡奇) 260
141. 历史是作为任务,但是作为不可完成的任务交给资产阶级思想来解决的(卢卡奇) 175
 142. 历史唯物主义的一切就在这里:马克思把劳动定义为自我生产(科莱蒂) 62
 143. 历史唯物主义方法的本质是与无产阶级的“革命的和批判的”活动分不开的(卢卡奇) 64
 144. 历史唯物主义建立在把实在客体与认识客体区别的基础之上(阿尔都塞) 66
 145. 历史唯物主义是个人与外界、主体与客体之间血缘关系的述说(梅劳-庞蒂) 62
 146. 历史唯物主义在“社会生产关系”概念中达到了顶点(科莱蒂) 65
 147. 历史唯物主义在作为“类的自然存在”的人的概念中获得第一次精心推敲(科莱蒂) 63
 148. 利润的逻辑和人的需要之间存在矛盾(高兹) 331
 149. 良心是人的自我呼唤(弗洛姆) 377
 150. 列宁主义标志着“政治断裂”介入了马克思主义思想本身(列斐伏尔) 71
 151. 卢卡奇的《历史与阶级意识》是“西方共产主义的圣经”(梅劳-庞蒂) 162
 152. 伦理学普遍原则的确立最终根源于人的本性(弗洛姆) 371
- M**
153. 马克思把黑格尔的“一元决定论”改造成“多元决定论”(阿尔都塞) 45
 154. 马克思创立历史唯物主义为科学知识开拓了新大陆(阿尔都塞) 50
 155. 马克思的《1844年经济学哲学手稿》是“黎明前的黑暗”(阿尔都塞) 33
 156. 马克思的辩证法是“合理辩证法”(葛兰西) 26
 157. 马克思的辩证法是现代实验科学的唯物主义逻辑(科莱蒂) 36
 158. 马克思的辩证方法,旨在把社会作为总体来认识(卢卡奇) 24
 159. 马克思的科学辩证法的公式是“具体—抽象—具体”(科莱蒂) 37
 160. 马克思的哲学是一种精神的存在主义(弗洛姆) 17
 161. 马克思的自然观的主要特征就在于它是一种自然—历史理论(施密特) 44
 162. 马克思对黑格尔的批判是黑格

- 尔自己对康德和费希特的批判的直接继续和发展(卢卡奇) 15
163. 马克思和弗洛伊德都是现时代的设计师(弗洛姆) 49
164. 马克思思想的“决裂”就发生在《德意志意识形态》这部著作中(阿尔都塞) 49
165. 马克思研究的是“这一个社会”(科莱蒂) 47
166. 马克思在学术上的贡献不在于把哲学问题归结为经济问题,而在于从经济问题里找出哲学问题(梅劳-庞蒂) 29
167. 马克思主义“人学”的要旨是不从动物出发去解释人,更不用说从物质出发去解释了(梅劳-庞蒂) 28
168. 马克思主义本身包含着困难、矛盾和空白(阿尔都塞) 5
169. 马克思主义并不是一种历史决定论(梅劳-庞蒂) 30
170. 马克思主义不是主体哲学,也不是客体哲学,而是历史的哲学(梅劳-庞蒂) 29
171. 马克思主义的本质特征是批判(霍克海默尔) 14
172. 马克思主义的独到之处,就在于把历史的逻辑置于历史的偶然之上(梅劳-庞蒂) 38
173. 马克思主义的社会理论具有历史—结构的双重特征(施密特) 43
174. 马克思主义和弗洛伊德主义可以结合在一起(赖希) 48
175. 马克思主义没有连贯的和完整的国家学说体系(列斐伏尔) 31
176. 马克思主义认为革命是主观因素和客观因素会合的结果(梅劳-庞蒂) 54
177. 马克思主义是“道德的伽利略主义”(德拉-沃尔佩) 23
178. 马克思主义是“有限的”理论(阿尔都塞) 32
179. 马克思主义是不可超越的哲学(萨特) 3
180. 马克思主义是多元的(列斐伏尔) 11
181. 马克思主义是革命的意识形态(科莱蒂) 10
182. 马克思主义是理论上的反人道主义(阿尔都塞) 18
183. 马克思主义是一门经验科学(科莱蒂) 34
184. 马克思主义是一种反经验主义(阿尔都塞) 22
185. 马克思主义是一种反历史主义(阿尔都塞) 20
186. 马克思主义是一种结构因果观(阿尔都塞) 21
187. 马克思主义是一种社会理论(卢

- 卡奇) 8
188. 马克思主义是哲学(柯尔施) 9
189. 马克思主义一方面使历史出现了哲学意义,另一方面则使哲学出现为历史(梅劳-庞蒂) 4
190. 马克思主义用以反对唯心主义最有力的武器是“存在”(梅劳-庞蒂) 41
191. 马克思主义与其说是交给我们历史的钥匙,不如说是把历史重又还原为永恒的询问(梅劳-庞蒂) 7
192. 马克思主义哲学不是自然辩证法,而是历史辩证法(卢卡奇) 12
193. 马克思主义哲学是一种“存在的哲学”(梅劳-庞蒂) 27
194. 马克思主义哲学是一种社会存在本体论(卢卡奇) 13
195. 马克思主义者对历史的自发性有着一种基本的信任(梅劳-庞蒂) 42
196. 马克思主义正统决不是守护传统的卫士,它是指明当前任务与历史过程的总体的关系的永远警觉的预言家(卢卡奇) 17
197. 马克思主义的正统性在于其方法(卢卡奇) 14
198. 马克思主义作为一个体系并不存在(列斐伏尔) 32
199. 矛盾即是非同一性(阿多诺) 140
200. 矛盾是由多元决定的(阿尔都塞) 139
201. 没有专门化,合理化是不可能的(卢卡奇) 261
202. 每个人并不是本能地是哲学家,但每个人都可能成为哲学家(阿尔都塞) 85
203. 每个人不是作为个人或他者,而是作为共同的人的一分子存在着(萨特) 241
204. 每个人都必须把匮乏这个基本的偶然性当作必然性来认识(萨特) 234
205. 每个人对于一切其他的人来说都是一个非一人的人(萨特) 240
206. 每一种经济斗争的本质都会使之向政治斗争过渡(卢卡奇) 321
207. 梦的本质是非理性和理性的结合(弗洛姆) 273
208. 梦是人性的真实表现(弗洛姆) 272
209. 梦是一种被遗忘的语言(弗洛姆) 270
210. 梦是一种象征的语言(弗洛姆) 271

Q

211. 启蒙是一种极权主义(霍克海默)

- 尔) 202
212. 启蒙一步步地陷入神话(霍克海默尔) 203
213. 启蒙运动由于其自身内在的逻辑而转到了反面(霍克海默尔) 205
214. 起源就是目标(本杰明) 275
215. 全面的人就是整个自然界(列斐伏尔) 238
216. 全面的人是对无限而言的一个极限(列斐伏尔) 237
217. 群众的感情对马克思主义者说来永远是真实的(梅劳-庞蒂) 76
218. 群众的政治化并不是从政治开始的(高兹) 176
- R**
219. 让产生马克思的真实思想出场(阿尔都塞) 73
220. 让日常生活成为一件艺术品(列斐伏尔) 366
221. 让日常生活成为哲学思考的对象(列斐伏尔) 92
222. 人必须超越幻想的锁链(弗洛姆) 239
223. 人必须生活于交往行为的联系之中(哈贝马斯) 233
224. 人的本质就是爱欲(马尔库塞) 384
225. 人的本质是一个社会历史主体(科莱蒂) 228
226. 人的活动是创造性的,人通过自己的活动创造了自身(列斐伏尔) 232
227. 人的生存经常处于失控状态(弗洛姆) 252
228. 人会逃避自由(弗洛姆) 254
229. 人既不是善的,也不是恶的(弗洛姆) 231
230. 人类不断启蒙的历史就是日益倒退、没落的历史(霍克海默尔) 205
231. 人类的本质首先是抽象的潜在物(列斐伏尔) 235
232. 人类的历史就是爱欲遭受压抑的历史(马尔库塞) 387
233. 人类的未来取决于性格结构问题的解决(赖希) 237
234. 人类的希望建立在批判性思维的基础上(柯尔施) 248
235. 人类奋斗目标:实现交往行为合理化(哈贝马斯) 168
236. 人类历史就是不断发展同时又不断异化的历史(弗洛姆) 204
237. 人类每时每刻地处在与使自己得以生存但又无法主宰的东西分离的境地(列斐伏尔) 245
238. “人类史前史”的结束意味着人与人的具体关系,即物化开始把它的力量交还给人(卢卡奇)

- 167
239. 人类是一种有着自己的未来并逐渐掌握全部未来的生物(列斐伏尔) 226
240. 人们根据他们的想象而不是根据需求来生产(高兹) 334
241. 人是赋予意义者—被赋予意义者和被赋予意义者—赋予意义者(萨特) 226
242. 人是询问者—被询问者和被询问者—询问者(萨特) 227
243. 人是哲学中第一个主要问题(葛兰西) 87
244. 人是自由的,但这种自由并不是无限的(梅劳-庞蒂) 225
245. 人性是没有的(萨特) 231
246. 人性是最高具体,同时也是极端的抽象(列斐伏尔) 229
247. 人应当意识到自己是社会的存在物,同时是社会历史过程的主体和客体(卢卡奇) 107
247. 人应渴望总体性(卢卡奇) 243
249. 人在马克思主义那里,是保留着为本阶级服务或背叛本阶级这种权力的单个的人(梅劳-庞蒂) 40
250. 人在社会中的存在不同于物在盒子中的存在(梅劳-庞蒂) 230
251. 认识论的最高形式是世界历史的哲学(施密特) 113
252. 任何一种机会主义的根子就在于是从结果,而不是从原因出发(卢卡奇) 220
253. 任何意识的行动不可能有原因(梅劳-庞蒂) 240
254. 任何真正的知识都是科学(德拉-沃尔佩) 311
255. 日常的道德实施不需要哲学家的启蒙(哈贝马斯) 372
256. 日常生活既是赌博的场所,又是斗争的场所(列斐伏尔) 274
257. 如果摒弃或者抹杀辩证法,历史就变得无法了解(卢卡奇) 136
258. 如果人们消费得好些,就能劳动得少些(高兹) 279
- S
259. 上层建筑等于市民社会加上政治社会(葛兰西) 146
260. 社会存在是存在和意识的统一体(卢卡奇) 98
261. 社会的制度结构是从支配着以语言为中介的相互作用的规范中产生的(哈贝马斯) 208
262. 社会决定论就是人类社会中的自然界决定论(列斐伏尔) 148
263. 社会无意识:连接经济基础和上层建筑的纽带(弗洛姆) 151

264. 社会性格:连接经济基础和上层建筑的纽带(弗洛姆) 152
265. 社会主义应包含着公民的政治自由(德拉-沃尔佩) 164
266. 社会主义是一场实现自由的斗争(柯尔施) 162
267. 生产关系并不是人们之间的关系(阿尔都塞) 322
268. 生活幸福的核心是性的幸福(赖希) 390
269. 生态运动是巨大斗争的场所(高兹) 189
270. 十月革命的胜利是“矛盾多元决定论”的胜利(阿尔都塞) 165
271. 实践是有目的地克服物质条件的有组织的计划(萨特) 281
272. 实践哲学是绝对的历史主义(葛兰西) 147
273. 世界就是我们所知觉的那个东西(梅劳-庞蒂) 105
274. 世界统一于实践(葛兰西) 95
275. 事物和世界是通过我的身体而给予我的(梅劳-庞蒂) 106
276. 思想意识的出现使人颠倒了事物、外部实体的秩序(列斐伏尔) 246
277. 思想应当统治现实(马尔库塞) 188
278. 斯大林是第一个掌握国家逻辑学的人(列斐伏尔) 72

T

279. 提高生产力的愿望并不即是争取美好生活的愿望(哈贝马斯) 323
280. 通过交往所获得的意见一致,必须以论证为依据(哈贝马斯) 288
281. 统计和建立在统计基础上的“精确的”经济理论总是落后于实际的发展(卢卡奇) 319
282. 统治秩序的稳定性依赖于其自身在事实上的被承认(哈贝马斯) 181

W

283. 为爱欲而战,也就是为政治而战(马尔库塞) 388
284. 为了物而同物发生关系(马尔库塞) 283
285. 为着实践的目的去构想社会理论(哈贝马斯) 267
286. 文化工业不是升华而是压抑(阿多诺) 356
287. 文学是人的整体足够的表现(梅劳-庞蒂) 352
288. 我们选择世界,世界也选择我们(梅劳-庞蒂) 287
289. 我们只能被认识所解放(卢卡奇) 291
290. 无产阶级:主体与客体的统一体

(卢卡奇) 177

291. 无产阶级必须掌握意识形态的领导权(葛兰西) 172
292. 无产阶级的阶级意识是变成意识的对阶级历史地位的感觉(卢卡奇) 178
293. 无产阶级专政便是人道的政权(梅劳-庞蒂) 215
294. 无产阶级专政的国家实质上仍是暴力统治的国家(梅劳-庞蒂) 218
295. 物化是资本主义社会的普遍现象(卢卡奇) 198
296. 物化意识必然绝望地陷入拙劣的经验主义和抽象的空想主义这两个极端之中(卢卡奇) 115
297. 物理的形式与历史所暗示于我们的活动的总体并不是同类的现象(萨特) 108
298. 物质的普遍性只存在于特殊性的东西之中(施密特) 104
299. 物质是一个X(列斐伏尔) 96
300. 物质作为实践的支撑点和形体在人的生命中起作用(梅劳-庞蒂) 97

X

301. 西方和东方的分离使马克思主义投入到—个长长的危机中(科莱蒂) 7
302. 现代的民族国家有利于积累(列

斐伏尔) 325

303. 现代人把自己交给了商品世界的拜物教(马尔库塞) 256
304. 现代人对艺术品的接受正在向消遣性方式转变(本杰明) 360
305. 现代人就像只手提包(弗洛姆) 257
306. 现代人酷似一个张着大嘴的永恒的吸乳儿(弗洛姆) 258
307. 现代人是单向度的人(马尔库塞) 253
308. 现代社会的基本原则:为获取最大效率而奋斗(弗洛姆) 327
309. 现代资本主义社会的基本原则:只要在科学上是可行的就应当去做(弗洛姆) 309
310. 现代艺术是以“展览价值”为主的艺术(本杰明) 362
311. 现代资本主义产生的所有经济—社会前提,都在促使以合理物化的关系取代更明显展示出人的关系的自然关系(卢卡奇) 335
312. 现代自由和民主具有“两个灵魂”:公民的政治自由和平等的社会自由(德拉-沃尔佩) 185
313. 现实就是能在有效符号解释下能经验的东西(哈贝马斯) 264
314. 现实世界存在的对立是“真正的

- 对立”(科莱蒂) 144
315. 现在不是被经验而是被经历(本杰明) 364
316. 相互理解是建立在语言交流上面的(哈贝马斯) 288
317. 兴趣是人类生活的基本方向(哈贝马斯) 119
318. 行动、实践,按其本质是对现实的冲破,是对现实的改造(卢卡奇) 114
319. 幸福是生活艺术达到完美化的标志(弗洛姆) 365
320. “性革命”能成为新社会的助产婆(赖希) 389
321. 性健康与自由和幸福同义(赖希) 391
- Y
322. 要存在,不要占有(弗洛姆) 286
323. 要透过马克思著作的“白纸黑字”挖掘马克思的真实思想(阿尔都塞) 74
324. 一切法律都是暴力(梅劳-庞蒂) 215
325. 一切人道主义的意识形态都求助于道德(阿尔都塞) 372
326. 以爱待人者都能以爱待己(弗洛姆) 380
327. 艺术创作就是生产(本杰明) 351
328. 艺术的标准向人们提供的是虚假的个体化(阿多诺) 357
329. 艺术的革命性来自于艺术技巧(本杰明) 344
330. 艺术的解放潜能在于其美的形式(马尔库塞) 343
331. 艺术的空想超越于个人的作品(阿多诺) 348
332. 艺术的特质在于内容变成了形式(马尔库塞) 346
333. 艺术对于社会是社会的反题(阿多诺) 347
334. 艺术生产的技巧决定一切(本杰明) 350
335. 艺术始终包含着一种走向总体行动的努力(列斐伏尔) 349
336. 艺术天然革命的(马尔库塞) 345
337. 艺术在现代社会中成了“反艺术”(阿多诺) 354
338. 艺术只不过是一种救赎(阿多诺) 347
339. 异化概念是哲学的中心概念(列斐伏尔) 93
340. 异化会延续到个人的一生(列斐伏尔) 251
341. 异化笼罩了全部日常生活(列斐伏尔) 274
342. 异化是一种心理体验(弗洛姆) 270
343. 异化在哲学上把自己规定为既

实现又丧失的运动(列斐伏尔)

151

344. 意识形态是被锚进人的性格结构之中的(赖希) 209
345. 意识形态与科学相对立(阿尔都塞) 306
346. 应从类的世界历史形成过程的角度来对待自然(哈贝马斯) 268
347. 与法西斯主义斗争的战场在我心中(弗洛姆) 192
348. 语言也是意识形态的(哈贝马斯) 290
349. 寓言是艺术在现时代可能存在的方式(本杰明) 353
350. 阅读《资本论》必须采用“对症读解法”(阿尔都塞) 58

Z

351. 在进化中,倒退是可能的(哈贝马斯) 277
352. 在马克思主义理论中哲学落后于科学(阿尔都塞) 46
353. 在矛盾中进行思考(阿多诺) 142
354. 在通向现代科学的道路上,放弃了对意义的任何追求(霍克海默尔) 307
355. 在现代资本主义社会中,工人必须作为他的劳动力的“所有者”把自己想象为商品(卢卡奇)

337

356. 在一个没有特权的会里,没有一个人是会贫穷的(高兹) 278
357. 在政治理论上马克思没有在卢梭的思想上增加任何东西(科莱蒂) 67
358. 在资本主义发展过程中,物化结构越来越深入地、注定地、决定性地沉浸入人的意识里(卢卡奇) 194
359. 掌握爱的艺术有四大要求:训练、专一、耐心和全力以赴(弗洛姆) 383
360. 哲学的基本问题就是理性(哈贝马斯) 88
361. 哲学的真正的社会功能在于批判现存的东西(霍克海默尔) 89
362. 哲学对生活的一切成分进行特殊的监督(霍克海默尔) 90
363. 哲学概念是自发地或是被人从外面引进地进入生活意识之中的(列斐伏尔) 94
364. 哲学就是关于人的科学(德拉-沃尔佩) 81
365. 哲学使意识的光辉照耀在人们的关系和反应方式上(霍克海默尔) 89
366. 哲学是理论中的阶级斗争(阿尔都塞) 83

367. 哲学是上升阶级借以获得自我意识的一种方式(萨特) 82
368. 哲学在掩盖现实的同时也反映着现实(梅劳-庞蒂) 84
369. 哲学在作为孤立的东西被消灭的同时,实现了自己在现实中的存在(梅劳-庞蒂) 84
370. 真理会使你获得自由(弗洛姆) 170
371. “真正的生活”始于劳动之外(高兹) 284
372. 真正的哲学知识是知觉(梅劳-庞蒂) 122
373. 政党是一种“必要的祸害”(高兹) 207
374. 政治即瘟疫(赖希) 206
375. 知识的内在增长是社会进化的必要条件(哈贝马斯) 266
376. 只要此身在世,暴力就是我们的宿命(梅劳-庞蒂) 217
377. 只要国家存在,法律国家的基本原则就必须继续存在(德拉-沃尔佩) 210
378. 只要人的心灵还为占有欲所左右,阶级斗争就不会停止(弗洛姆) 214
379. 只有当存在的核心表露出是社会的存在时,存在才能被看作是人类活动的产物(卢卡奇) 101
380. 只有当进行设定的主体本身是一个总体时,对象的总体才能加以设定(卢卡奇) 113
381. 只有在资本主义社会中,生产关系才采取了经济的形式(哈贝马斯) 328
382. 只有真正的对立才是纯粹的对立(科莱蒂) 143
383. 主体和客体的关系是一种存在关系(梅劳-庞蒂) 99
384. 资本的专政是一种总体的专政(高兹) 197
385. 资本家及其理论代言人的目光总是只迷恋于经济生活的表面现象(卢卡奇) 325
386. 资本家作为人,他是除了金钱以外别的什么都没有的人(列斐伏尔) 339
387. 《资本论》的方法是结构—分析的,又是历史—发生的(施密特) 57
388. 资本主义的技术史可以读作直接生产者地位下降史(高兹) 301
389. 资本主义的劳动分工是一切异化的源泉(高兹) 329
390. 资本主义的利润动机必然破坏生态环境(高兹) 332
391. 资本主义社会实行“计划经济”是资产阶级的阶级意识在向无产阶级的阶级意识投降(卢卡奇) 330

392. 资本主义生产的客观限制变成了资产阶级意识形态的限制(卢卡奇) 196
393. 资本主义生产的目的仅仅是能使资本自身增殖(高兹) 326
394. 资本主义使未满足的需要的增长超过它所能满足的需要的增长(高兹) 333
395. 自利者并不是自私者(弗洛姆) 378
396. 自然本身就是主体-客体(阿多诺) 100
397. 自然不知有主体(梅劳-庞蒂) 100
398. 自然成了社会的统治者一个伸长了的胳膊(马尔库塞) 262
399. 自然的解放是人类总解放的一个重要组成部分(马尔库塞) 189
400. 自然概念既是存在着的万物的总体,又是人的实践的要素(施密特) 103
401. 自然界本身是无动于衷的(列斐伏尔) 104
402. 自然科学的理想被运用于社会时,就会成为资产阶级的思想武器(卢卡奇) 308
403. 自然科学与人文科学在逻辑上和方法上是完全一致的(德拉-沃尔佩) 310
404. 自私者对自己只是小爱(弗洛姆) 379
405. 自由具有双重意义(弗洛姆) 255
406. 总体的人是消除了异化的人(列斐伏尔) 236
407. 总体范畴的统治地位,是科学中的革命原则的支柱(卢卡奇) 112
408. 最高的权力机关不是社会,而是总体的人(列斐伏尔) 182
409. 最正常的人也就是病得最厉害的人(弗洛姆) 253
410. 最终决定每一场阶级斗争的问题,是什么阶级在既定的时刻拥有阶级意识(卢卡奇) 182
411. 最终目标不是与过程相对立的抽象的理想,而是真实性和现实性的一个环节(卢卡奇) 163

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名= “西方马克思主义”命题辞典

作者=

页数= 4 2 4

S S 号= 0

出版日期=

V s s 号= 9 5 1 9 9 4 6 3