

现代思想的冒险家们

阿尔都塞

认识论的断裂

（已）今时仁司著
牛建村译

河北教育出版社



Althusser

图书在版编目(CIP)数据

阿尔都塞:认识论的断裂/(日)今村仁司著;朱建科译. — 石家庄:河北教育出版社,2001.8
(现代思想的冒险家们/卞崇道主编)
ISBN 7-5434-4386-4

I. 阿... I. ①今... ②朱... III. 阿尔都塞—思想评论 IV. B565.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2001)第040930号

- | | |
|------|----------------------------|
| 书 名 | 阿尔都塞——认识论的断裂 |
| 作 者 | (日)今村仁司 著 朱建科 译 |
| 责任编辑 | 王亚民 王鸿雁 郝建国 |
| 装帧设计 | 张志伟 牛亚劭 |
| 出版发行 | 河北教育出版社
(石家庄市友谊北大街330号) |
| 印 刷 | 山东新华印刷厂德州厂 |
| 开 本 | 850×1168 1/32 |
| 印 张 | 10.375 |
| 字 数 | 197千字 |
| 版 次 | 2001年11月第1版 |
| 印 次 | 2001年11月第1次印刷 |
| 书 号 | ISBN 7-5434-4386-4/I·637 |
| 定 价 | 13.50元 |
- 版权所有 翻印必究

总 序

涂纪亮

BAD88/9

改革开放以来,国内人士对国外物质文化和精神文化的现状和前景一直十分关注,就现代西方哲学而言,情况也是如此。十多年来,国内哲学界对现代西方哲学的研究,无论在广度和深度方面都取得重大进展,翻译了大批现代西方哲学代表作,出版了许多有关现代西方哲学的研究性论著。不言而喻,这些成就决不意味着我们今后可以放松这方面的工作,相反,这方面的工作仍应受到重视,要坚持不懈地继续下去。目前,卞崇道先生受河北教育出版社的委托,主持翻译《现代思想的冒险家们》这套三十一卷的大型丛书,正是适应这方面的需要,定将有助于现代西方哲学研究的进一步发展。

与以前出版的同类译著相比,这套译著有三个突出的优点。一是覆盖面广、评述详细。本书除在导论性著作《现代思想的源流》一书中扼要评述马克思、尼采、弗洛伊德和胡塞尔这“四位伟大的思索者”外,还以三十卷的篇幅分别评述现代西方主要哲学流派三十

位著名哲学家和思想家,对他们的哲学思想作了相当全面的阐述和细致的分析,具有学术价值。二是选材恰当,所选人物代表性强。例如,在分析哲学方面,选评了维特根斯坦、蒯因、波普、库恩等哲学家;在现象学和存在哲学方面,选评了海德格尔、梅洛-庞蒂等哲学家;在释义学方面,选评了伽达默尔、哈贝马斯等哲学家;在后结构主义和后现代主义方面,选评了拉康、福柯、巴特、德鲁兹、德里达等哲学家,在西方马克思主义方面,选评了卢卡奇、阿尔都塞等哲学家;在现代伦理学方面,选评了列维那斯、罗尔斯等哲学家,如此等等。尽管现代西方哲学的代表人物不限于这三十位,但所选评的这些哲学家在 20 世纪西方哲学发展中的确都起过重大影响,其中除少数已去世外,大多数仍活跃在西方哲学舞台上,并将在 21 世纪西方哲学的发展中发挥重大作用。因此,从这套丛书的评述中,不仅可以回顾西方哲学在 20 世纪的发展历程,而且可以展望西方哲学在 21 世纪的发展趋势。三是视角新颖,具有参考价值。过去我国出版的这类译著,大多是西方哲学家阐述自己的哲学观点或者评述其他西方哲学家的观点,这套译著却是日本哲学家评论西方哲学家的哲学思想。由于东方和西方文化传统不同等等因素,日本哲学家用以评论现代西方哲学的视角,既不同于西方哲学家的视角,也不同于我国哲学家的视角。因此,对于我国哲学界来说,日本哲学家的评论视角有其新颖之处,有助于开阔我们的视野。当然,由于这套丛书所选哲学家和思想家的思想立场、理论观点极其复杂,面

日本学者对其进行分析与评论时所采取的立场也多种多样,因此,希望我国读者在阅读这套丛书时,要以批判的分析的眼光,去伪存真,审慎地吸取其精华。

与通常的现代西方哲学译著相比,这套丛书的翻译也有其独特的困难。通常的现代西方哲学译著,大多是把西方哲家用西方语言陈述自己的观点或者评述别人的观点的论著译成汉语,译者除应具有一定的哲学修养外,只要掌握原作者所使用的那一种或两种西方语言就能完成其翻译任务。现在这套丛书的作者都是日本哲学家,他们所评论的对象都是西方哲学家,因此要求译者除具有一定的哲学修养和掌握日语外,最好还要掌握所评论的那位西方哲学家的本国语言,以便在必要时查阅所评论的那位西方哲学家的原著。这样一来,就大大增加这套丛书的翻译难度。为了克服这个困难,卞崇道先生花了很多精力,组织不同语种、不同哲学专业的专家、学者协力合作,努力提高译文质量。

作为这套丛书的一名读者,也作为一名从事现代西方哲学研究的工作人员,我应为这套丛书的翻译出版,感谢本丛书的全体译者、校者、编者以及出版者的辛勤劳动,使我们有机会阅读日本哲学家在现代西方哲学研究方面的这项重要成果。

2000年8月于北京

今村仁司，生于1942年，京都大学经济学系博士课程修了，现为东京经济大学教授，专攻社会思想史。主要著作有《劳动存在论》、《暴力存在论》、《排除的结构》、《什么是货币》、《阿尔都塞的思想》、《本雅明的〈问题〉》、《近代性的结构》。主要译著有《消费社会的神话与结构》(博德里芒原著)、《论哲学》(阿尔都塞原著)。

牛建科，男，生于1960年1月，山东大学哲学与社会发展学院副教授，山东大学日本研究中心副主任。主要从事日本哲学与宗教的研究与教学工作。主要论著有《安藤昌益对佛教的批判》、《禅与西国哲学》、《中日哲学思想交流与批判》、《信息网络时代与日本研究》。

责任编辑 王亚民 王鸿雁
 郝建国
装帧设计 张志伟 牛亚娟

现代思想的冒险家们

主编 丁东

现代思想的源流——马克思、尼采、

弗洛伊德、胡塞尔

齐美尔——生存形式

怀特海——有机哲学

荣格——灵魂的现实性

卡夫卡——身体与位相

巴什拉——科学与诗

卢卡奇——物象化

维特根斯坦——语言的界限

海德格尔——存在与历史

本雅明——破坏—收集—记忆

巴赫金——对话与狂欢

巴塔耶——酒尽

伽达默尔——地平线的融合

拉康——镜像阶段

波普——批判理性主义

阿多诺——非同一性哲学

列维纳斯——法外的思想

阿伦特——公共性的复权

梅洛-庞蒂——可逆性

嗣因——整体论哲学

列维-斯特劳斯——结构

巴特——文本的愉悦

阿尔都塞——认识论的断裂

罗尔斯——正义原理

库恩——范式

德里达——游牧民

福柯——知识与权力

哈贝马斯——交往行为

德里达——解构

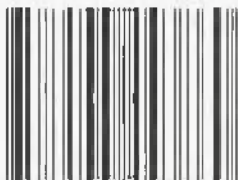
埃柯——符号的断室

克里斯托娃——多元逻辑

阿尔都塞——认识论的断裂

阿尔都塞 (1918-1990) 法国马克思主义哲学家。1965年出版了《为了马克思》与《读资本论》，揭开了世界马克思主义研究的新篇章。曾任高等师范学校辅导教师，培养了福柯、德里达、布尔迪厄、德龙兹等优秀哲学家。

ISBN 7-5434-4386-4



9 787543 443860 >

ISBN7-5434-4386-4

I·637 定价:13.50元

《现代思想的冒险家们》丛书编委会

顾问：涂纪亮 王树人 陈应年

主编：宁学道

编委：（以姓氏笔画为序）

王宁华 王青 田士章 冯雷

江怡 毕小辉 刘文柱 远德玉

陈化北 李濯凡 易杰雄 罗嘉昌

编务：魏继荣

本书责任编辑：易杰雄

目 录

序 言	1
序章 破坏型的思想家	5
未知的阿尔都塞	5
隐士 暗中人	15
20 世纪的思想冒险家	23
第一章 向学之旅	32
论文的背景	32
高等研究资格论文中所关注的问题	38
物自体与真空	44
启蒙主义与真空	49
视觉的真空	54
圆圈性的真空	58
第二章 内容与真空	65
内容与真空	66
视觉模式批判	69
历史的考验	72
黑格尔与马克思	76

第三章 天主教与马克思主义	91
法国教会的批判	92
神学马克思主义	97
第四章 多元决定的概念	109
理论贫困的克服	110
认识论的断裂	115
多元决定的概念	128
理论实践的概念	140
人道主义批判	144
第五章 征候阅读法	151
解读的两种类型	152
问题结构的效能	157
经验主义认识论的批判	166
第六章 理论革命	183
历史时间的概念	184
阿尔都塞与列维—斯特劳斯	201
结构因果性	209
哲学与科学	218
第七章 意识形态理论	227
言说的理论	228
社会的再生产与国家的意识形态机器	241
意识形态一般的本质	245
马克思主义的局限性	250
第八章 面向偶然的唯物论	256
马基雅维里与真空	257
偶然的唯物论探索	263

结束语	270
附 录	274
阿尔都塞简略年谱	274
主要著作提要	282
关键术语解说	287
读书向导	301
后 记	303
索 引	305

序 言

先讲一下与阿尔都塞的相遇吧！这种相遇并非亲聆其教诲意义上的相遇，而是通过著作与他的相遇。并且与某某的相遇，总是在特定的思想文脉中进行的。因此，在这种意义上讲与阿尔都塞的相遇，也就等于说在怎样的时代环境中与他的相遇。

那是 20 世纪 60 年代中期的事情了。60 年代前半期，无论是在法国还是在日本，阿尔都塞都是默默无闻的。在日本，大概只不过是在《思想》杂志上介绍了一篇题为《矛盾与多元决定》的论文。我在读大学本科的时候曾经读过此文，但印象不深。决定性的相遇，是在看到其 1965 年在法国出版的两本著作《保卫马克思》和《读〈资本论〉》（合著，共两卷）的时候。特别是从《读〈资本论〉》（其中收了阿尔都塞的两篇论文）一书中得到了特异的印象。当时的我虽还远未达到正确理解的程度，但无论文体也好，论述的梗概也好，都极富动人的冲击力，深深地吸引了我。虽然只是感觉上的印象，但足以让我确信他的著作中“新思想终于产生了”。

当时的法国，社会上有很多有名的结构主义思想

家,而我特别注意到阿尔都塞是有原因的.这是因为我在做研究生的时候曾把马克思选为研究主题.在这里,如不稍微介绍一下当时我开始从事马克思研究的时代环境或气氛的话,大概就无法理解我与阿尔都塞相遇时所受的震撼.当时的马克思研究和马克思主义的状况,是使我与阿尔都塞相遇的文化环境,我想极其扼要地介绍一下。

60年代前半期,是早期马克思的时代,更具体地讲,是主体性论、异化论的时代,或者与之相联系,是早期马克思的异化论与实存主义的联合时代。这是一种时髦,与瞬间的“时髦”不同,是相当强烈的风潮,它的历史已经很长,思想结构也很坚固,决不是流行一时就能消失的那种思想类型。事实上,主体性论或人的异化论是有诱惑力的,它以适当的框架来处理诸多现象,并有极具说服力的说明能力。在这种风潮中,我也开始了自己的学术生涯。我读开了黑格尔,读开了马克思,而那种读法是被这种风潮支配着、勉励着的。在读黑格尔和马克思著作的场合下,原则上可能有别的多种读法,而当时的我却不知道在异化论的读法之外,还有别的读法。再者,异化论的读法已被我认作当然的东西接受了。异化论或人类主体中心主义(所谓理论上的人道主义),对我来说,就像空气那样,是自明的解读方法。

但是,这样的解读方法,即把人道主义认作为真理标准,批判人类主体的对象(物的)异化的思维模式——在社会和文化的的所有领域发现异化,将一切都硬性看

作异化现象,并且从被构成的异化出发恢复人类的主体性,或者克服个人与全体的龃龉和矛盾这样的思维模式,大概要无尽无休地再生产出千篇一律的言说吧!所有的地方都有异化,将所有的东西作为素材,只是喋喋不休地强调其从异化恢复的可能性,这种言说不知不觉间就使人厌倦起来了。这是因为,它创造不出一一点新东西,就像发现“千人一面”的金太郎糖一样,是无聊之极的。我从这样的倦怠体验出发,在异化论和人类主体中心主义的言说中,开始感到了有什么可疑的东西。

异化论是一种“万宝锤”或者“万能钥匙”。一般来说,号称什么都能解决的理论,必定带来精神颓废。我想设法从这死胡同中脱出身来。但是,在社会科学或人文科学界,这种言说颇具威力,只有用异化论的言说写的论文才大受欢迎。一种言说,当它支配制度的时候,即使具有批判主义的外观,但作为维护制度的“占统治地位的意识形态”,从根底上就开始变质了。本来是批判文化和社会消极现象的异化论的言说(不管有没有提到它的个人的善意),成了与现存文化系统(例如“学术界”)毫无分歧的理论,开始具有排除超出其范围的言说的倾向。

当时的我虽不是以这种方式来严密地思考问题,但已经抱有与之相近似的怀疑态度了。

这时,阿尔都塞的著作非常及时地出版了。他的著作,不但用明晰的语言表达出了当时在我头脑中已模糊地意识到但尚未形成的概念,甚至连我怀疑的理

由也清楚地指了出来。这对我与其说是晴天霹雳,倒不如说更像是久旱逢甘霖。阿尔都塞有将传统的马克思的两个类型,用他的话讲是盘踞在马克思主义中的“资产阶级的”意识形态的两个类型——经济决定论和异化论的主体主义,同时切下来扔掉的痛快感。

不过,阿尔都塞是具有独特感情与个性的人,从最初起就顽固地保持着只有他才能有的“看世界的眼”,终其一生,这“看世界的眼”在与其他思想的交锋中得到锤炼,终于达到了构筑虽是个性的但却具有普遍意义的哲学的地步。经受着生就的病弱体质的痛苦,在精神与肉体的苦斗中,他是怎样形成自己思想的呢?我想从新的视角出发来彻底阐述这个问题。

序章 破坏型的思想家

未知的阿尔都塞

华丽的登场

1965年,是思想的地震年。这种地震最初只是在水面上掀起波纹,随着时间的推移,这一来自巴黎的地震,渐渐成了大的晃动,让人感到恐慌的是,这不就是大地震的前兆吗?实际上,它不只是撼动法国,而是成了撼动全世界的大地震。

这一年,巴黎的小出版社弗朗索瓦·马斯佩罗社同时出版了阿尔都塞的《保卫马克思》和《读〈资本论〉》(全二卷,讨论会记录)。这三册书的封面,印着丛书“理论”这样的字样。这三册书,是这套丛书漂亮的开头,其后大大小小的书籍相继被出版发行。虽然是小出版社的小规模的出版物,但《保卫马克思》和《读〈资本论〉》成为60年代的思想事件,则有其必然性。最重要的是首先成了重新书写、解释马克思历史的重大事件。这两本书,伴随着众多争论,超出马克思和马

克思主义的范围,其“思想”影响所及,首先是法国,接着是欧洲诸国,进而大概是拉丁美洲诸国吧。

两本书同时提出了两个主题。其中之一是,全面批判从19世纪下半叶到20世纪中叶出现的所有对马克思的解释,一扫渗透于马克思形象中的非马克思的意识形态,提出了切合马克思精神的马克思本来的思想和理论。再一个就是,阐明创造新的马克思形象的方法和立场。前一主题,在提供马克思的“历史科学”能够将自身作为科学的根据的同时,阐明马克思在科学研究过程中,事实上(潜在地)已经产生了“马克思的哲学”。后一主题,是从20世纪法国所开辟的“认识论”(即从社会的、历史的发展过程中理解、阐明科学知识产生条件的认识论,简而言之就是科学认识论)中,寻求解读马克思著作的方法。

1965年出版的这两本书的内容是全新的,无论是追问马克思的“科学”与“哲学”的思考方式,还是解读文本的出发点,与传统的马克思解释都具有完全不同的性质。这些书中所运用的方法和思维方式,暂且叫做认识论式的读法,但正像在第四章和第五章里所详述的那样,它并不是将被迫接受认识的规范性模式的传统“哲学认识论”应用于科学之中。在那里,对于文本和书籍“让人吃惊”的新颖态度,以不容分说的方式出现了。读者是认识的原点,能够亲身体验使哲学诞生的“惊奇”。阿尔都塞使我们看到了与以往理解的马克思完全不同的另一个马克思,这真是一件不可思议的事情。

在这里,甚至可以说发生了与阿尔都塞书籍出版有关的思想事件。与这两本书出版的同时,也诞生了所谓的“阿尔都塞学派”。传播于全世界的“阿尔都塞的思想”也是在这个时期形成的。其后,在围绕着这些书籍的批判与反批判的争论中,阿尔都塞自己在修正论述方式的同时,关于“哲学”的认识也有一些变化,但根据有关公开发表的文献,其要点大体上是维持这一时期(60年代中期)所确立的思想。

以往关于阿尔都塞的论述,批判也好,赞同也好,都是基于如上所见的从60年代到70年代中期公开发表的文献而进行的。我在这以前所写的关于阿尔都塞的两本书^[1],所依据的材料,主要是60年代公开发表的文献。在西欧出版的关于阿尔都塞的论著,也是同样的情况。

韬晦癖

不过,现在的情况却完全改变了。进入90年代,遗稿集相继出版。在阿尔都塞死后遗稿集不断出版的今天,还像以前那样只是以60年代他的思想为中心来论述已经不行了。遗稿的数量,是公开发表文献的数倍之多。的确,在内容上重复的地方也很多,但遗稿不仅包括了公开发表的文献里没有展开的内容,也有本应发表却未发表的内容。众多新资料摆在面前,我们也必须改变对阿尔都塞的理解。公开发表的文献中所展现的阿尔都塞与遗稿集中的阿尔都塞,有相当大的差歧,因此,阿尔都塞研究也应重新开始。与遗稿集出

[1]《历史与认识·读阿尔都塞》新评论——其新版之讲谈社学术文库的《阿尔都塞的思想》——和新书《阿尔都塞》,清水书院。

版的同时,出现了“未知的、新的阿尔都塞”。

那么,刚才所说的差异,是怎样产生的呢?在思想史上,公开发表的文献里的思想家的形象与遗稿集中的形象有差异的事情,屡屡可见。阿尔都塞的情形,也可以说与此一样。关于是否公开发表原文,阿尔都塞有自己独特的态度,甚至到了神经质的地步。他从开始学术生涯以来,就自己所写的东西,是公开发表还是放到抽屉里不管不顾,一直是犹豫再三、踌躇不决。在这里,好像有其关于将思想展露于众人面前的独特的思维方式。因为这同时也反映出他的人品,所以还是让我们简单地看一下围绕着这个问题阿尔都塞的两种态度吧。

害怕将自己暴露在世人面前

他对将自己的思想暴露在世人面前具有强烈的拒绝反应,但是另一方面,他又私下里向其亲近的人吐露过欲将自己写的所有东西留给后世的打算。虽然他在心里希望将包括自己的遗稿集和私人信件在内的一切作为诚实、努力地生活的证据留给后世,但另一方面又不自觉地吐露出拒绝公开发表的心情。他借口马克思的手稿发表问题,这样说道:“人不应当公开发表自己的手稿,也就是不应当公开发表自己的错误,但他人的手稿却屡屡公开发表……不幸的是,马克思没有公开发表其著名的《一八四四年经济学—哲学手稿》……就连对我们来说也是重要的教科书的《德意志意识形态》也没有公开发表吧。(他也没有发表对我们来说是空

不管怎么样,结果是,不只是遗留下了许多未定稿,就是预定发表的原稿也未发表,而是原封不动地搁置在那里。他与当时活跃的政治意识形态状况的相互纠缠,在公开发表思想方面阿尔都塞“主观上的犹豫”,好像决定了他所写东西的命运。秘密的阿尔都塞隐藏在了公开的阿尔都塞的后面。到此为止,我们所“知道”的阿尔都塞,只是从他写的庞大的原稿中的一部分所能窥见的阿尔都塞。

在当时,只有以他相对有限的著作和论文为线索来论述他的思想。构成阿尔都塞资质特征的,是他写的东西采取了一种非常简洁、极其精练的表达方式。正因为如此,才使他的著述既尖锐又迷人,同时另一方面,由于文体的简洁性,的确使人理解困难,容易产生误解。并且,他写东西时的那种总是富于神韵的思索、对哲学史上许多重要争论焦点的关注等(这是读他未发表的原稿时才开始看到的),从他公开发表的论文等著述中被删去不少,很难把握他思索的源泉乃至特质。但是,不管怎么样,从60年代到70年代,如果要论述阿尔都塞的话,除了依据只是冰山之一角的著述之外,可以说是别无他法了。

新资料的出现

如刚刚所介绍的那样,阿尔都塞死后,事态一下子发生了变化。

他死后,遗稿管理者们将他青年时期的著作和论文、手稿、日记和自传一下子都发表了。其数量远远超

过了原有著作和论文的总和。加之传记作者杨·莫里埃·布坦(Boutang, Yann Moulier, 1944~)^[1]已经出版了《路易·阿尔都塞》(第一卷),与阿尔都塞的自传《永恒的未来》一起,使我们对他的人生能有一个详细的了解。再加上这些新资料的出现,在某种意义上可以说,一个全新的阿尔都塞出现在了我们的眼前。

我们曾经知道的阿尔都塞,只是壮年时期的阿尔都塞。我们既不知道他青年时期的事情,又不知道晚年的阿尔都塞。尽管到现在为止发表的资料还不完全,不管怎样,我们借助于出版的遗稿,开始掌握了有始有终的一个思想家的全貌。面对新资料,我们也不得不以新的态度来对待阿尔都塞。这是因为,现在我眼前的阿尔都塞可以说是一个完全未知的人物,我的研究方法,当然也必须与以前不同。我曾熟悉的阿尔都塞的思想,的确是他思想生涯中最多产时期的产物。就是在现在,论述他时也应把它作为中心。使他闻名于全世界的若干命题和概念(认识论的断裂、理论上的人道主义批判、非黑格尔的辩证法、结构因果性论、国家意识形态机器论等等),是他壮年时期优秀的理论业绩,因此,轻视这些,就不能讨论他的整个思想。但是,他壮年时期的思想是以怎样的原委出现的呢?并且,是否发生过什么变化呢?这些事情的详细过程到目前为止,几乎一无所知。依据新的资料,现在我们可以相当正确地追踪他青年时期的格斗、壮年时期思想的逐渐变化、晚年时期新的思索等等。

从公开发表的论文使人感到,阿尔都塞不是囿于

[1]杨·莫里埃·布坦:经济学家,阿尔都塞传记的作者。

固有观念的人,而是常常敏感地反应时代脉搏,坚定地接受历史摆在面前的课题,经常保持思索可变性的人。他不是单纯地为迎合状况而改变态度,而是改变态度或者干脆说是改变思想方向时,基本上要同时改变整个身心。他在改变思想结构的时候,大体上总是把自己搞得身心憔悴,以致加重生来的心病。如果这样讲成立的话,那么,每当他陷入身心憔悴之时,一个新的思想也就要诞生了。他是以生命为代价来思索的人。没有与历史、社会现实以及哲学的格斗,他就不能继续自己的思想生涯。在这种意义上,可以说阿尔都塞是“破坏型的思想家”。

战时和战后的阿尔都塞

在里昂准备进入巴黎高等师范学校入学会考的时候,阿尔都塞寻找到了通向哲学的道路。他从让·基同的讲课当中,学会了极其明晰地写东西的方法,不管是什么样的主题,他都能像变戏法似的,令人信服地写出使人容易理解的论文。他还从让·拉苦劳瓦那里接受了改革派天主教的立场,学到了在艰难的环境中保持勇敢态度的精神。^[1]

几乎在升入巴黎高等师范学校的同时,爆发了第二次世界大战,阿尔都塞应征入伍,随着法国军队的败北不幸被德军俘虏。作为俘虏不得不度过长达五年的德军战俘集中营的生活。他在战俘集中营被囚禁的时候就偷偷地记笔记。其中记录了集中营生活、作为囚徒的心理路程、偶尔所思所想的事情等,但还没有可称

[1]《永恒的未来》法文原版,第86页。

得上是他的思想的东西。不过,他对基督教的关心,以及亲近他喜欢的帕斯卡(Blaise Pascal,1623~1662)^[1]和德国神秘主义思想家艾克哈特(Meister Johannes Eckhart,1260~1328)等,可以推测,在后来阿尔都塞思想形成过程中,大概都留下了某些痕迹。至少青年时期的阿尔都塞是一个虔诚的天主教徒,那时他所采取的出发点的深处,洋溢着艾克哈特的神秘主义,或者不如说是启示录的、末世论的气氛。

二战结束的同时,阿尔都塞又开始了他的学业。当年曾一同考入巴黎高等师范学校的同学,现在已经活跃在某些工作岗位上了,而阿尔都塞却大大落伍了,与相差五年的年轻学子们一起重新开始了学习生活。历史给他安排了偶然的恶作剧,无奈他只好过着作为“老学生”的生活。他将研究题目定为黑格尔论,在加斯通·巴修拉尔(Gaston Bachelard,1884~1962)^[2]的指导下,完成了DES(高等研究资格论文,可获得撰写博士论文的资格)论文,与普通学生不同,他已是比较成熟的学生了,因此,正像在后面所详细论述的那样,他所做出的成果已达到了相当高的水平。但是,选巴修拉尔做论文指导教师,好像是因为没有特别喜欢的教授才做出的选择。可以说是没有办法的事情。因此,阿尔都塞与巴修拉尔的关系,是制度上的形式的“教授——学生”关系,不是亲密的师生关系。

写这篇论文时的阿尔都塞,还是虔诚的天主教徒。在战后严峻的社会政治状况所造成的氛围当中,他积极参加旨在改革天主教的思想运动。

[1]帕斯卡:法国科学家、宗教思想家、文学家。

[2]加斯通·巴修拉尔:法国科学哲学家、结构主义的先驱。

虽然这样,但只要读他关于黑格尔的论文,就可以看出,他的思考当中已经浓厚地流露出马克思的思想,特别是青年马克思的思想。大概也是受当时思想状况的影响吧,他的精神当中还强烈地存在着异化论的马克思主义。另一方面,在他的精神当中,同样强烈地存在着左派天主教的思想。青年时期的阿尔都塞,是让早期马克思思想与改革派天主教思想共存的,不,毋宁说是被没有做出选择的两种倾向所撕裂着更好。事实上,阿尔都塞也许是受后来成为其妻子的埃莱娜的影响,1948年加入了共产党,而同时直到50年代前半期他还是“教会青年”这样的天主教俱乐部的成员。

根据阿尔都塞的回忆,1945年12月(实际上可能是1946年1月),在他曾经就学过的里昂,经某人介绍,认识了埃莱娜·露高苔安。阿尔都塞这样回顾他与埃莱娜最初相会时的印象:“我注意到了她内心不易察觉的苦恼和孤独。……我有一种强烈的欲望在冲动,我要拯救她,我要帮助她生活下去。”^[1]

这种相逢,对双方来说都是一种命运的安排。阿尔都塞认为,苦恼于孤独的两人,没有伙伴就无法生存下去,面在思想上两人也强烈地、深深地相互影响着。阿尔都塞从脚踩马克思主义和天主教这两只船的状态下迈出朝向马克思主义决定性的一步,如果没有埃莱娜这位战前抵抗法西斯运动的斗士,战后坚定的共产主义者的“先驱”的影响,是无法想像的。

不管怎样,即使与埃莱娜相识之后,他还重复着、照旧保留着两种思想倾向的烦闷,异质的思想在精神

[1]《永恒的未
来》,第106页。

上如此不停地相互纠缠着,不马上做出选择这样的思想状态,是当时阿尔都塞的特征。但是,这种不一刀两断的态度,说得不好听是优柔寡断,说得好听些是忍耐由相反的思想倾向摆在面前的难题或矛盾的方法,而这不就是贯穿阿尔都塞一生的独自的“思维方式”吗?为了结束这种思想的分裂状态,使自己成为马克思主义者,必须度过与之相应的残酷的精神危机。这种危机的精神状况,以及为克服它的努力,在阿尔都塞写给在里昂高等师范学校的入学预备班时深受其影响的恩师让·拉苦劳瓦的信中(既是与天主教决裂的宣言,又是与拉苦劳瓦决裂的宣言)可以清楚地看到。关于这些,将在后面论及。

隐士 暗中人

与天主教决裂,选择马克思主义

与天主教分手之后,阿尔都塞站在马克思主义立场上,而这个方向对他来说也是苦难的道路。在回顾遭受党的政治打击时代的文章中,他就像指出战争之后马克思主义的贫困那样,是单单选择现存的马克思主义和流行的马克思解释呢,还是加入共产党呢?他还没有解决使自己成为马克思主义者的道路问题。他没有构筑自己独自的马克思主义理论,因此不能作为马克思主义者来理解自己。他曾在天主教中寻求生存之道,这时在同样的程度上必须以马克思主义的形式

建立使其真实地感受到自己生存下去的思想和理论。

对他来说,将马克思主义作为自己的思想,作为政治行动的指针来接受,不是对由外部提供的两条道路(马克思主义还是基督教)的外在的、被动的“选择”。他不是选择,而是果断地接受。或者说他自己将能够果断地接受的思想进行构筑、生产,并由此开始使之成为自己的东西。以前当他投身于天主教的时候,他不是将它作为“自明的东西”来选择的,而是经过“构筑”“自己的天主教”这样的操作来接受的。他也用同样的方法来对待马克思主义。总而言之,他就像在天主教中是“异端的”那样,即使在马克思主义那里也应是“异端的”,具有这样宿命的色彩。即使将他作为异端的存在,阿尔都塞不满足于任何原有东西的精神本性中,依然存在着只有他才能创造出独自の马克思解释和马克思主义的必然性。

以上所叙述的,可以说是“秘密的阿尔都塞”的形象。这一直伴随到他作为思想家的历程的终点。即使在使人看到他“公开的形象”的时候,即他好像是忠实地服从党的方针的时候,也还自然流露出其“秘密的”性质。在那里有其即使作为党内知识分子也不能成为主流的命运,事实上,每当他发表论文的时候,围绕着他都要涌起批判的浪潮。他每前进一步,都要成为引起众人议论的人物。实际上,除此以外的事情,他是不会做的。这种秘密的一面与公开的一面的冲突,不在阿尔都塞的内心引起冲突。每当他完成独自的思想构筑之时,他遭受精神危机也有其充分的理由。后

来在社会上耸人听闻的,因精神病严重发作掐死自己妻子的事件,也可以直接或间接地看作是他秘密的一面与公开的一面相冲突的结果。

在教授资格考试合格之后,他一直过着作为高等师范学校复习教师的生活。前任者焦尔久·鸠斯道尔离开斯托拉斯布尔大学后,阿尔都塞担任“复习教师”之职。当时的高等师范学校校长是让·依波利特(Hyppolite·Jean, 1907~1968)^[1],阿尔都塞协助依波利特努力提高高等师范学校的教育水平。为了充实哲学教育,阿尔都塞曾向依波利特校长建议,录用雅克·德里达(Jacques Derrida, 1931~)^[2]为复习教师。

阿尔都塞在高等师范学校是优秀的哲学教师。在他的指导下,哲学教授资格考试合格,其后从事辉煌的工作,成为全世界有名的很多学生,如米歇尔·福柯(Michel Foucault, 1926~1984)、雅克·德里达、皮埃尔·布尔迪厄(Bourdieu Pierre, 1930~)^[3]、吉尔·道尔兹自不必说,再稍年轻的一代,如埃提安奴·巴里巴尔(Balibar Etienne, 1942~)^[4]、皮埃尔·马修莱(Macherey Pierre, 1938~)^[5]、阿朗·巴蒂(Badiou Alain, 1937~)^[6]等人,都不仅承认阿尔都塞作为教师的杰出才能,而且还深深感谢阿尔都塞的教育之恩。

阿尔都塞自己也说过,他担任着三十几名学生的教学工作,仔细阅读每个学生的文章并不断地提出诚恳的批评,他每年都持续着这样的工作。也正像他说的那样,他决不把自己的思想和政治立场强加给学生,这也是被他的学生们所证实了的。相反,他好像对使

[1]让·依波利特:法国哲学家、存在主义的新黑格尔主义者。

[2]雅克·德里达:哲学家。

[3]皮埃尔·布尔迪厄:法国社会学家。

[4]埃提安奴·巴里巴尔:法国哲学家。

[5]皮埃尔·马修莱:法国哲学家。

[6]阿朗·巴蒂:法国哲学家。

每个学生的个性(感性、想法、构想等)尽可能独立地成长给予了周密的关怀。阿尔都塞作为坚定的马克思主义者,是每个学生都知道的,不赞成马克思主义的学生,有时甚至连反马克思主义的学生也始终以感激的心情来回忆受阿尔都塞教诲的学生时代,其原因可能就是阿尔都塞的这种教学态度。

这所学校,就是他人生的全部。他住在学校的一个角落,一边帮助准备为了教授资格考试的学生考试,一边参与行政工作。缺乏自我保护能力的阿尔都塞无论如何也不能躲过社会上的惊涛骇浪。阿尔都塞在追述往事时说道,师范学校是把他从社会上保护起来的避难所。在写了黑格尔论以后,一直到进入60年代,如果除了《孟德斯鸠——政治与历史》(1959年)的话,他几乎没有写学术论文和著作。直到60年代的阿尔都塞还是一个“隐士”或“暗中人”。

从事马克思研究的知识背景

被社会所知的阿尔都塞,基本上是出现在60年代。具有“阿尔都塞”这样名字的哲学主体和政治人格,是在收录了60年代写的诸论文的《保卫马克思》和从师范学校马克思研究读书会产生的共同研究《读〈资本论〉》这两本书中确立的(1965年同时出版)。

这个时期的阿尔都塞,或者说重新登场的哲学、政治的“人格”精神,是由几个要素构成的复合体。在思考作为哲学主体的阿尔都塞时,有几个不可忽视的事实。

第一,由考依莱(Alexandre Koyrè, 1892 ~ 1964)^[1]、巴修拉尔、康基莱姆(Gorges Canguilhem, 1904 ~)^[2]、卡巴伊艾斯(Cavaillès Jean, 1903 ~ 1944)^[3]代表的法国独特的科学认识论(epistemology)的传统是重要的。阿尔都塞从这种科学认识论的传统中,有选择地继承存在于他本性中的概念和思维方式。其中重要的概念,是认识论的断裂,就像在后边也能看到的那样,这是他的马克思论的中心概念。但是,不仅如此,法国的科学认识论,与哲学上的“认识哲学”不同,它重视科学认识的现场,重视科学思维在具体的历史现实中的活动状况,致力于解明科学认识的历史乃至社会的性质。如果科学认识论强调深深扎根于历史之中的状况的话,从哲学上考察的那种具体的科学实践的认识论,也可以叫做历史的认识论吧。

在科学知识产生的历史脉络中来把握科学的创造活动的研究风格,除了个性的表现不同以外,法国的认识论学者大概是共通的。例如,加斯通·巴修拉尔所说的“认识论的断裂”论,不把前科学的知识的空间作为前提是如何也想不出来的。“断裂”是在历史所产出的知识的复合空间中,在特定的条件下出现的,决不是在纯粹的精神空间中产生的。这样的见解,非常适合阿尔都塞的思索态度。后来,他在追踪马克思科学与意识形态的关系时,充分地运用了这种“断裂”论。

第二,当时发挥着强大影响力的“人文科学”上结构主义的影响。这里所说的“人文科学”,是研究语言

[1]考依莱:俄国出身的哲学家、科学史家、科学史家。

[2]康基莱姆:法国科学哲学家、科学史家。

[3]卡巴伊艾斯:法国数理哲学家。

学、人类学、精神分析这样的人类文化与精神科学研究领域的总称,但是,在该领域中产生出一个“认识论的转折”。传统的近代哲学,曾把意识的主体作为实体性的基础或原理来考察人和社会(在这种传统中,有认为真理存在于主体一方和认为真理存在于客体一方两种潮流,但哪一种潮流也都是在同一舞台上的相互化身),而新的“人文科学”则坚决排斥这种近代哲学的考察方法,开辟了以“无主体结构”概念作为方法论武器来考察、分析个人的精神、社会关系和文化现象的道路。所谓结构主义最重要的就是社会科学、人文科学中对事物看法的革新运动。

证明了结构概念在认识层面上的有效性,首先是语言学。索绪尔(Ferdinand de Saussure, 1857 ~ 1913)^[1]在其《普通语言学教程》中提出的语言结构论,开辟了科学地认识语言的道路,这一事实可以说是后来才发现的,是与罗曼·雅克布逊(Roman Jakobson, 1896 ~ 1982)和埃米尔·本维尼斯特(Emile Benveniste, 1902 ~ 1976)结构语言学者的努力分不开的。因此,当时语言学的结构主义,不只是索绪尔的贡献,也包含了雅克布逊和本维尼斯特的贡献在内。

事实上,例如列维-斯特劳斯的人类学,比索绪尔的著作从雅克布逊的著作中(也有来自个人交流的启发)接受了更深的影 响。拉康(Jacques Lacan, 1901 ~ 1981)^[2]的结构主义精神分析,也使对弗洛伊德的理解发生了结构论上的转折,但那时的构想,在接受列维-斯特劳斯启发的同时,也将索绪尔、本维尼斯特、雅克布逊的成果

[1] 索绪尔:瑞士语言学家、结构主义理论的先驱者。

[2] 拉康:法国哲学家,“巴黎弗洛伊德学派”创始人、著名的精神分析学结构主义者。

考虑在内,将无意识作为“像语言那样被结构化”的东西来把握。这样,当时隆重登场的“人文科学”的认识论的转折,就是将语言结构作为模式的结构论的转折。

保持人文科学中语言论结构概念的哲学深义,最重要的是首先破坏了近代思想的基础。人文科学的结构主义,就像任何论者都是自觉的那样,虽是严格的科学言说中的方法问题,但它同时也间接地具有哲学深义,它引起了哲学家们的关心(也包含着反驳)。特别是在科学认识论中思考的阿尔都塞,把实现了这种结构主义“认识论的转折”,作为好久以后才产生的科学中的“认识论的断裂”最激进的形态接受了。他也运用了作为解读马克思方法论的“结构”概念,但他同时也急切地感到了构筑自己“结构”概念的必要性。特别是与列维—斯特劳斯和拉康对“结构”理解的批判性斗争,对作为认识论者的阿尔都塞来说,成了迫切的课题。以上是构成作为哲学主体的“阿尔都塞”的诸要素。

·政治背景

不过,把阿尔都塞构成“政治主体”的要素是什么呢?最重要的,首先大概是战后的政治状况吧。在法国是这样一个时代,即在抵抗纳粹的反德运动中发挥了重大作用的共产党的权威极大,曾是天主教徒的知识分子很多人也都加入了共产党。虽然是双重加盟天主教青年运动和共产党,但在政治上阿尔都塞却是投身于共产党的运动。那是斯大林主义的全盛时代,随

原
书
缺
页

还是在政治运动的层面,马克思主义都陷入了贫困和混乱的时代。在最有影响力的时代,马克思主义面临着不曾有过的深刻的解体危机。

反映这种情况的是,阿尔都塞在公开的一面,即作为党员哲学家,是作为顽强地维护马克思主义原则的政治人物登场的,作为原则主义者也与共产党中央相对立。将“无产阶级专政”作为政治实践基本原则的阿尔都塞,开始强调思想领域里的阶级斗争。阿尔都塞的政治态度,第一,以围绕1968年“五月革命”共产党的暧昧态度为契机,第二,特别是以法国共产党放弃“无产阶级专政”为契机,进入了与党决定性的对立关系中。

20 世纪的思想冒险家

70 年代的阿尔都塞

作为党员马克思主义者的阿尔都塞的活动,在70年代达到了顶峰。围绕着对政治路线解释的对立,同时就是思想构造方法的对立。当然,70年代以后,阿尔都塞也不得不从理论上探讨马克思主义在60年代就已经在思想和政治上萌发了危机的原因。

在60年代末,阿尔都塞完成了《论再生产》这样的长篇手稿。其中一部分以“意识形态与国家意识形态机器”为题,发表在《思想》杂志上(1970年)。有关构成这篇论文背景他的思索轨迹,容在后边作详细考

的话,就必须彻底揭露马克思主义理论传统的几个弱点。马克思主义的危机经常存在,但是,这种所谓危机,在理论上是什么?要把这个问题与马克思、恩格斯、列宁的思想结合起来,即彻底阐明马克思主义的理论局限。70年代的阿尔都塞,几乎没有发表论文,但私下里却写了大量手稿。他的意识形态论和国家论,是构成马克思历史理论枢纽的“社会形成”论的概念性的建构,据此,他清楚地自觉到马克思主义的“绝对界限”。并在此萌生了与马克思思想的某种断绝。

80年代

1980年11月16日,阿尔都塞精神病发作,妻子埃莱娜的尸体被发现时,好像是被人勒死的。他立即被送进了医院,与此同时也被解除了高等师范学校教师的职务。这一年,阿尔都塞终止了其正式的人生。

他的人生,是思想家的人生,同时也是与精神病长年格斗的人生。从在战俘集中营时代起精神病就已经轻度发作过好几次,1948年以来,相当厉害的发作曾几次袭击过他。他的疾病被诊断为“躁郁症”。事实上,他一脱离长期的抑郁状态,就进入了一种极端的“精神亢奋”状态,他在这种精神昂扬的状态中接连完成了值得瞩目的理论业绩。其中最明显的例子是,60年代前半期的马克思研究^[1]。他在昂扬的精神状态下所写的文章,异常地敏感,他把他人所无法发现的问题作为问题而提出,并顽强地去探究它。有了这种病态的蛛丝马迹之后,才产生了划时代的马克思解释。

[1]《保卫马克思》和《读〈资本论〉》。

在这种意义上说,阿尔都塞的人格和他的理论业绩,都是精神病的产物,不,倒不如说是与这种疾病搏斗的产物。纠缠着其人生的精神病,不幸的是使他杀害了自己的妻子,同时也剥夺了他作为公民的资格。

1980年,因杀害妻子埃莱娜,导致“公共人格的死亡”,1990年,病死。这两死之间的十年,可以说是多余的人生,是被剥夺了有关法律人格一切条件的“非人”的人生。在被从市民生活排除出去的空间中,他反倒面对真实的自己,一方面着手独自的哲学构思,另一方面则寻求自身的真实,写了“自传”。这十年间,在他的哲学精神里好像产生了某些新东西。

面向偶然的哲学

80年代精神病发作后,他并非一直处在疯狂状态中。由于精神病的缘故被免于刑事审判的阿尔都塞,晚年主要是在医院里度过的,但由于接受治疗,一定程度地恢复了健康。一恢复仅能工作的体力,阿尔都塞就再次继续思索,这使人们看到了以前不曾见过的另外一种思想家的形象。

晚年阿尔都塞倾注全力的工作是唯物论问题。它既不是近代机械论唯物论,也不是俄国、马克思主义所创造的辩证唯物论,甚至也不是60年代阿尔都塞所主张的那种唯物辩证法。他是从马克思出发,再思考唯物论问题,但在反复的思索中,他也离开了马克思,最终追溯到古代唯物论。他把古希腊德谟克利特和伊壁鸠鲁的唯物论系谱乃至“路线”,叫做偶然的唯物论。

特别是关注伊壁鸠鲁所说的原子运动的“偏斜”、原子间的碰撞和相遇,认为这是真正的唯物论立场。总之,世界的秩序,以及具有起源和目的的解释体系诞生以前的状态,是“偶然相遇”的状态,它构成了不被具有起源和目的的世界解释体系所接纳的“社会实践”的特征。

这些事情的原委,想在后边详细考察,眼下在此应当说的事实是,这种“偶然相遇”的构想,不一定是到了晚年以后才产生的。这种构想,虽不能说他自觉到了,但是在很早以前阿尔都塞的著作中,就可隐隐约约地窥见其构想要点的影子了,例如,在60年代的著作中,论述“生产方式”概念的时候,也同时讲到了偶然相遇的观念。这是因为,所谓生产方式,是生产关系和生产力的“结合”,这种结合论中“相遇”的构想,虽说不重要,但确实是存在着。同样的事情,也可以说是关于有名的“多元决定”的概念。这是因为,来源不同的矛盾,是在特定的历史环境中“偶然地相遇”的。

因而,晚年阿尔都塞强调的“偶然与相遇的唯物论”,实际上可以说是在他思索的根底里,从很久以前起就几乎以一种本质的形式在起作用的观念乃至构想,是与疏远过去的主要观念相适应所表现出来的东西。它是阿尔都塞思想本质的自然流露。

还有一个构想,这就是“真空”理论。“真空”论,虽是古代唯物论的重要概念,但晚年的阿尔都塞却要把它锤炼成哲学对象。详细情况必须以后再讲,但这真空论确实是偶然的唯物论的重要内容。从这种观点出

发,阿尔都塞与重视马克思相比,更重视马基雅维里和斯宾诺莎的政治哲学。他虽不是抛弃马克思,但只是把马克思看作是偶然的唯物论的历史长河中很多重要人物中的一位思想家。并且,这种“真空”(又称“虚空”)的构想,实际上,在为阿尔都塞最初开始学问研究增色的黑格尔论^[1]中,就曾频繁地出现过。在这种意义上说,晚年阿尔都塞的“真空”论,也是其青年时代根本构想的再现。以这种观点来审视他从青年到晚年的人生的话,也可以说,阿尔都塞是整个一生被“真空”所迷住的思想家。

不管怎样,阿尔都塞晚年的思想,不仅仅是处在壮年期就成形的思想的延长线上。70年代就暗暗流露出的“马克思主义的绝对界限”的意识,在80年代就清楚地自觉地被客观化了。阿尔都塞把马克思的思想相对化,同时,他开始清楚地提出了只有他才能提出的独自の哲学。精神病,因此而杀死妻子,这对作为公民的阿尔都塞来说是不幸的事情,但是,相反地它也创造出了独自の特异的思想家阿尔都塞。

20世纪思想史上的阿尔都塞

以上,概括地叙述了阿尔都塞的人生。关于他在各个时期所构想、提出的理论和想法,将在正文中作详细探讨。在这里,只是想简单地指出,阿尔都塞的理论创造工作在马克思主义的思想历史当中,占有什么样的位置和具有的历史意义。

回顾20世纪西欧马克思主义思想历史的时候,

[1]《论G-W-F黑格尔哲学中内容的概念》。

如果除去教条主义的马克思主义,很自然,应当提到两种重要的关于马克思的解释理论。

其中之一是20年代登场的“主体主义的”马克思主义。它首推以乔治·卢卡奇(Gyotgy Lukacs, 1885~1971)^[1]的《历史与阶级意识》(1923年)为代表,同时代的卡尔·柯尔施(Karl Korsch, 1886~1961),也构想出了变革历史的革命主体的哲学。这种思潮,批判第二国际以经济法则为中心的客观主义和实践的机会主义,在由俄国革命所引起的世界革命“临近”的强大意识之下,欲在马克思那里探求革命的主体理论。卢卡奇提出的“对象化理论”,是在第二次世界大战结束后,与早期马克思著作里“异化理论”成一体的,是战后马克思主义解释有力的指导者。在战后代表这种思潮的,是让-保尔·萨特(Jean Paul Sartre, 1905~1980)^[2]的《辩证理性批判》。战后最有活力的马克思解释,是从卢卡奇到萨特的“主体唯物论”。

另外一种马克思解释理论,是60年代在西欧登场的阿尔都塞的马克思解释理论。他主张,构成马克思之后马克思主义的两个要素,即一个是从卢卡奇到萨特的主体(主观)主义,另一个是客体(客观)主义或经济主义,是用马克思主义的术语伪装起来的近代意识哲学(因而是“资产阶级”哲学)的两个典型代表,对它们要进行两方面的批判,并清除掉它们,以此来阐明马克思固有的思想和理论,这样才能拯救马克思的哲学和科学。

这样来看的话,20世纪重要的马克思解释,可以

[1]乔治·卢卡奇,匈牙利马克思主义哲学家、文学史家。

[2]让-保尔·萨特,法国作家、哲学家。

说是始于卢卡奇而终于阿尔都塞。但是,阿尔都塞关于马克思解释的历史意义则在于,他指出了从卢卡奇到萨特的主体马克思主义只是对客体主义和经济主义的反命题,与此相反,主体主义和客体主义同时是近代哲学的意识形态,断言马克思主义哲学和科学,抛弃了近代哲学的基础,设定了以新的问题结构为基础的划时代的思考轨道。

马克思主义的历史,与阿尔都塞的解释一起回到了出发点。它的意义就在于把马克思从马克思主义私有物中解放出来。在西欧形而上学历史的长河中,给马克思的理论业绩以一定的地位,并从与之相对立的观点出发,建构出能够重新认识马克思的理论框架。海德格尔在西欧形而上学的长河中给尼采以一定的地位,并且完成了重新解读他的工作,阿尔都塞关于马克思的解释理论也做出了与此相类似的贡献。因为阿尔都塞,马克思成了哲学史上决定性的人物。那时,阿尔都塞的马克思解释并不是决定版,而是以他的解释为媒介,为我们提供了应有的多元解释的可能性。

阿尔都塞的确是马克思主义哲学家,因此,首先必须强调在马克思解释上他的工作的意义。但是,他并不仅仅停留于做马克思的解释家,他与马克思一起前进,又向马克思学习,但同时又与马克思相对立,构思出独自的思想。如果这样的话,就很有可能忘掉容易被埋没于作为马克思主义者中的哲学家阿尔都塞的真实形象。虽是非常微妙的,但若斗胆讲的话,可以说,阿尔都塞在与马克思主义相遇之前,就已经有了一种

独立的哲学。他不是将它如实地赤裸裸地提出,而是过多地借用马克思主义的术语,这一点,恐怕本书必须尽可能地指出、解释和说明吧!阿尔都塞自己的思索中存在着固有的独创的理论,正好使他成为20世纪思想的冒险家。

第一章 向学之旅

论文的背景

与黑格尔的相遇

阿尔都塞从战俘集中营被解放出来,回到巴黎,又开始了学问生涯。1947年向指导教授加斯通·巴修拉尔提出DES(高等研究资格论文),论文题目是《论G·W·F·黑格尔哲学中内容的概念》。

在介绍这篇论文的内容之前,还是先简单地回顾一下阿尔都塞着手写高等研究资格论文时法国黑格尔研究的状况吧。这是因为,知道了一个研究者是置身于怎样的学术环境中,怎样在思索的同时进行写作,尽管是间接的,但对理解这个研究者还是重要的。

首先要注意的是,如下已经出版的黑格尔著作的法译本,H·卢费拜尔、N·顾泰尔曼译的《黑格尔选集》(1939年),让·依波利特译的《精神现象学》(上卷,1939年,下卷,1941年),A·卡恩译的《法哲学》(1940年),S·让凯莱比奇(Vladimir Jankélévitch)^[1]译的《美

[1]S·让凯莱比奇(1903~):法国哲学家。

学》(1944年),《历史哲学》(1945年),《逻辑学》(1947年、1949年),杰克·马尔坦译的《基督教的精神及其命运》(1945年)。

战前和战后的黑格尔研究,是一种什么状况呢?主要情况大致如下:让·巴尔的《黑格尔哲学中意识的不幸》(1923年)之后,从1933年起,阿列克山德罗·考杰夫(Kojève, Alexander, 1902~1968)^[1]受阿列克山德罗·考依莱的委托,在高等研究院开始讲授黑格尔的《精神现象学》。这种讲授一直持续到战争爆发的1939年。战后,相继出版了尼尔(Niel, Henri)^[2]的《黑格尔哲学中的媒介》(1945年),依波利特的《黑格尔精神现象学的形成和结构》(1946年),考杰夫的讲义录《黑格尔解读入门》(1947年)。不只是这些著名作者的著作,战后还接连不断地发表了很多关于黑格尔的研究论文。在法国,从考杰夫讲授黑格尔以来(1933年~1939年),好像突然一下子产生了黑格尔复兴运动。

特别是考杰夫的黑格尔讲义,其绝对影响不仅波及到战后的黑格尔研究,而且也给文学和精神分析学等带来了强烈的冲击。通过考杰夫卓越的、甚至富有“魔术师般”魅力的黑格尔解读,可以说给法国思想界导入了黑格尔主义的思维方式。针对考杰夫的黑格尔解释,也提出了一些不同观点,尤其重要的是与恰恩·笛克·塔奥的争论(在《新时代》[《Les Temps Modernes》]杂志上),但这只是另外的问题。不管怎么样,考杰夫的黑格尔解释,具有绝对的影响力,几乎是不可抗拒的,这样的事实,是坏是坏另当别论,但作为事实,

[1]阿列克山德罗·考杰夫;出身于俄罗斯,后加入法国籍的哲学家。

[2]尼尔;法国人。

有必要加以确认。

这种影响,是通过听考杰夫课的几个人的优秀才能传播开来的。因此,就列举一下听课者的名字吧——阿朗·科尔班、雷蒙·库诺、加斯通·费萨尔、焦尔久·巴塔耶、皮埃尔·克劳索夫斯基、雅克·拉康、埃里克·拜耶、阿隆·久毕奇、毛利兹·梅洛—庞蒂(Merleau-Ponty Maurice, 1908~1961)^[1]、安德烈·布尔通、多桑提等(但是,让—保尔·萨特一次也没有出席。虽然可常看到他听课的记述,但那不是事实。再就是听课名单上有“タオオ・オカモト”的名字,这也许是“冈本太郎”)。这些人领导着战后的法国思想界。在某种意义上说,考杰夫讲授的“黑格尔”,尽管有赞成与反对的争论,却是构成战后法国思想的重要组成部分,这是值得记住的。

总之,在战后的法国思想界,黑格尔研究是爆发式地进展的。在这样一种气氛当中,阿尔都塞开始了黑格尔研究。就像在后边也能看到的那样,考杰夫的存在是决定性的。

和马克思的相遇

法国战后初期的状况,不只是“黑格尔的时代”,同时也是“卡尔·马克思的时代”。马克思主义以锐不可当之势渗透到知识分子中间。它对在抵抗纳粹斗争中,将几十万战士作为“殉教者”提供出来的法国共产党的巨大威信是有贡献的。

既有国内的政治斗争,又有国际冷战的开始。在这种斗争中,年轻的知识分子们选择了左翼。在这种

[1]毛利兹·梅洛—庞蒂,法国哲学家。

政治狂热的时代,学问首先不得成为政治的“奴仆”。就连与政治和政党保持距离的学者,也不能完全从政治的或意识形态的状况下独立出来进行思考。不管喜欢不喜欢,政治和政治意识形态不仅成为学问外在的限制,而且不知不觉间深深地浸透到学问的内部。虽然有对黑格尔和马克思学问高涨的热情,但学问的政治主义的指导和教条主义还是不可避免的。这种消极因素至少持续到60年代初。这也是在思考阿尔都塞理论活动过程中所不能忘记的事实。

如果暂时将政治环境置之度外来说的话,对黑格尔的关心同时就是对马克思的关心。与其说是对黑格尔自身的解释,还不如说是通过马克思来解释黑格尔,这种倾向是非常强烈的。“黑格尔与马克思的关系”,与其说是根据分别研究他们的成果来论述的,还不如说是将黑格尔与马克思一体化,作为“黑格尔=马克思”这样的双重而合一的人格来把握的。

黑格尔“马克思化”,被看作是马克思提供了解读黑格尔的观点。这是当时的学术界都了解的事情。至于是谁先这么讲的倒不成其为问题(恐怕是考杰夫“马克思化”的黑格尔解读方法起了很大作用)。谁都认为,从马克思的观点来接受黑格尔,是像空气那样自明的事实,这才是重要的。因此,在黑格尔所有的众多主题当中,不只是辩证法,还有“主人与奴隶”、意识与自我意识、自在与异在、异化及其克服这样非常适合马克思主义的主题,是不断被论述到的。因此,在黑格尔的解读方面,马克思(更正确地说是“早期马克思”)好像

是具有指导权的。至少在外观上是那样。

但是,这样一种解读方法的结果会怎样呢?反过来说,就在马克思好像在黑格尔解释上有指导权的同时,马克思又吸收了黑格尔的思想并与黑格尔成为一体,不仅如此,而且可以说,相反地马克思也被同化到了黑格尔的思想里面,是马克思的“黑格尔化”。这样一来,“黑格尔=马克思主义”这样的“口头禅”就确立了,几乎是被作为自明的事实开始流行于思想界。

如此这般的老生常谈,并不是限于马克思主义者当中。就连依波利特那样的保持不偏不倚立场的出色的黑格尔研究者,也好像被这气氛给俘虏了,一个劲地追求“黑格尔与马克思”的题目,不仅如此,而且来自毕高(Bigot, Pierre)^[1]和卡尔柏兹(Calvez, Jean Yves)^[2]这样的基督教神学的马克思研究在当时也很盛行,他们也把“黑格尔与马克思”作为主题,可以说甚至产生了马克思的“基督教神学化”现象。

这种事情,也是理解后来阿尔都塞工作“动机”(不得不说与黑格尔决裂的命题的动机)的重要线索。总之,踏上学问之路时的阿尔都塞也沉浸在这样的气氛当中,在这里,首先还是对此加以确认为好。谁也不能“自由地”选择出发点,谁也不得不从既定的状况出发。因此,确认出发点的状况是重要的。

[1]毕高:法国人。

[2]卡尔柏兹:法国人。

高等研究资格论文的构想

还是先弄清阿尔都塞在完成高等研究资格论文的时候,已经读了黑格尔的哪些著作。首先读的是法译

本的《精神现象学》、《历史哲学》、《哲学全书》(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften)随后用德语读《信仰与知识》、《费希特哲学与谢林哲学的差异》、《早期神学论集》(特别是《基督教的精神及其命运》),不太关心《逻辑学》。

其次,看他读了马克思的哪些著作。在高等研究资格论文中,从主题来看,当然下列著作没有进入他的视野:《资本论》、《剩余价值的理论》(所谓《剩余价值学说史》)、《政治经济学批判》等。阿尔都塞读过的几乎都是早期马克思的著作。即《经济学—哲学手稿》、《德意志意识形态》(不只是有关费尔巴哈的有关章节,而且是其全部),然后是《黑格尔法哲学批判》等。

如果先下个结论的话,那就是,当时的阿尔都塞,是个完全的黑格尔主义者。他完全被黑格尔迷住了。他引用早期马克思的著作,开始介绍马克思的黑格尔批判,是为了限定马克思的黑格尔批判。因而,在高等研究资格论文中,阿尔都塞论述的特点,如果限于黑格尔与马克思的关系来说的话,是从黑格尔的立场出发来限定、批判马克思的。

的确,写高等研究资格论文时的阿尔都塞,还不是马克思主义者,而是马克思主义的同情者。虽然谁都拥有黑格尔的思想宝库,但在从马克思的立场出发对黑格尔进行唯物论的批判几乎成了一种“定式”当中,从黑格尔的立场出发批判马克思的阿尔都塞的观点,毋宁说是没有先例的。在这种程度上,他是一个纯粹的黑格尔派,如果从后来强调黑格尔和马克思的“断

裂”的阿尔都塞来看这样的事实的话,好像是很奇妙的,但是,如果没有这样的思想经历,也就没有那“断裂论”的诞生。因此,在后来阿尔都塞的精神当中,虽然开始采取了黑格尔与马克思断裂的形式,实质上是黑格尔与阿尔都塞的断裂本身所构成的问题。这个问题虽然后面还要多次涉及到,但在此时先要强调的是,这种事情是隐藏在 60 年代的著作背后的。

高等研究资格论文中 所关注的问题

为何把“内容”作为问题?

阿尔都塞第一篇论文的题目是《论 G·W·F·黑格尔哲学中内容的概念》。黑格尔哲学有很多值得探讨的主题,为什么要特别追问黑格尔哲学的“内容”概念呢?实际上,即使把“内容”概念作为问题,也实在是一种唐突的提法,读者还是不知所措。阿尔都塞在这篇论文中所说的“内容”概念,恐怕是作为“哲学真理”的“内容”,用在本文中所使用的术语来表述的话,它也许意味着黑格尔的“真理内容”。

但是,因为“内容”问题是不大提起的研究主题,所以,理所当然地,我们首先必须辨明他关心的焦点在什么地方。高等研究资格论文开头的“序论”,目的就是阐明他所关心问题的焦点所在。^[1]

这篇“序论”,好像是在写完论文之后写的,但没有

[1]高等研究资格论文的法文题目是: Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel (1947), 见阿尔都塞《政治哲学文集》第一卷, Stock/IMEC 出版社 1994, 以下括号内的数字,表示该著作的页码。

从论文内容中表现出那种必然的形式,是稍有点不自然的乏味的文章,给人一种为了从形式上构成一篇完整论文而匆匆写就的印象。总之,是晦涩的文章。我并不认为这篇“序论”有多么重要,总之是推测作者想说的内容,因此想在此介绍一下。

历史中的黑格尔

在阿尔都塞看来,之所以把黑格尔哲学的“内容”作为问题,是因为黑格尔哲学与现代“历史”有着很深的关系。黑格尔认为,真理的内容在历史中显现出来,如果这样的话,只在其著作中把握黑格尔哲学的真理,是不充分的。必须把黑格尔哲学放到黑格尔死后的历史中,即不仅要在研究黑格尔的历史中,而且要在现实的历史中去验证。现实的历史,对黑格尔哲学来说是考验,这种考验之光照过之后,黑格尔哲学的“真理内容”才能清晰起来。

总之,黑格尔哲学,在面对现实考验的解释者们的种种论战中,并通过它在历史中一点一点地“现实化”起来,也可以把这种现实化说成在历史中“成熟”。阿尔都塞一贯是按照黑格尔的思维方式来思考的,哲学通过主体的解释而内在于“世界”中,生成于历史的世界里。是世界的哲学化,哲学的世界化。这是黑格尔精神现象学的基本命题,也是在其历史哲学中反复主张的观点。年轻的阿尔都塞,分明是根据黑格尔的这种命题写的“序论”。例如,他这样论述道:

我们的世界就是哲学。更正确地说是,生成的黑格尔,就在现在我们的眼前,是我们的世界。只要黑格尔是生成于世界里的真理,世界就在黑格尔的世界里生成。^[1]

不过,这种所谓黑格尔的世界,是作为对黑格尔哲学进行种种解释、接受而产生的结果,但它完全不是圆满的现实化,正好是黑格尔哲学分解成的各种各样的世界。黑格尔死后,其哲学不仅在 19 世纪分裂为左派黑格尔主义和右派黑格尔主义,而且在进入 20 世纪以后,在马克思主义和实存主义中,或者甚至在法西斯主义中也继续产生着分裂形态。黑格尔死后的诸思想,可以说是依赖黑格尔哲学而生存的,正因如此,也可以说黑格尔哲学以某些形式在历史中“现实化”了,实际上可以说是把黑格尔的思想七零八落地分解了。在这种意义上也可以说黑格尔哲学成了“尸体”。

黑格尔认为,所谓“尸体”,是“无概念的存在”。在历史的世界里好像现实化了的黑格尔哲学,实际上成了空洞的躯壳。生命从活着的身体里逃走了,成了尸体,现实与概念分裂了。这样一来,黑格尔哲学(中)的内容与形式就分裂了。阿尔都塞称这是对黑格尔哲学的历史考验。到此为止的黑格尔哲学的历史展开,相应地也许是哲学与世界合一的历史,但在年轻的阿尔都塞的判断中,那是不正常的形式的历史展开。想使它回到正常的形式,是其主旨之一。

但是,黑格尔主义的历史展开与生成,实际上如果

[1]“序论”,第 61 页。

把它作为历史结果的分解与解体的话,其理由一定存在于黑格尔哲学自身之中,为了从解体与分裂的状态恢复黑格尔的内容,有必要回归黑格尔。“正是黑格尔的思想,将真理提供给我们,表现出其所具备的深度和形式……”(第 63 页)

怎样回归黑格尔?

阿尔都塞认为,即使是说回归黑格尔,也不是要制作关于黑格尔思想遗产的财产目录,也是不可以那样做的。这是因为,这样做是把黑格尔作为像尸体那样的对象来把握了。财产目录这样的思维方式,已经把死者作为前提了。如果不假定黑格尔已经死去,就不会出现这样的思维方式。我们应该将黑格尔作为活生生的“主体”来把握。黑格尔是活着的。阿尔都塞也满腔热忱地说,必须想方设法进入现在也活着的黑格尔的思想中,与黑格尔一起生活,这是体验“进入黑格尔的真理内容里,藏身于内容中,与内容一起生存、成长”。高等研究资格论文的愿望是,想使被等同于尸体的黑格尔哲学的“内容”复苏为“活生生的内容”。

对真空的追问

以上就是“序论”的宗旨,但写作风格是晦涩的,并且好像还没有说出作者的真心话。阿尔都塞在解读黑格尔时所真正关心的问题,不是在“序论”里,而是在本论中。事实上,在本论的第一章开头,年轻的阿尔都塞就提示了这篇论文的真正目的。扼要地讲,大体上是如下这样的意思——黑格尔使用“内容”这样的术语

时,就在其反面设想好了“阙如”的东西,那阙如状态,可以说是像什么也没有装进去的容器那样的状态,使那空白的阙如充实的东西,就可以考虑为“内容”,这好像是阿尔都塞所思考的。换言之,哲学的出发点是虚空状态,而填充这虚空或阙如的是哲学的思考,这好像也是阿尔都塞所思考的。每次由思维填充起“阙如”时,又有新的“阙如”展示出来。换句话说,如果把阙如说成“真空”的话,抛弃这真空才是黑格尔哲学的目标。思维是这样一种精神活动,即在乍一看充实的场合或连续体中看清“真空”,使它公开暴露出来,将像漆黑的深渊那样的“真空”之穴对象化,并通过思考的努力来填充它。总的说来,不是黑格尔的精神,而是他的思维不能忍受阙如的存在或者真空深渊的存在。这是因为,阙如乃至真空实际存在于眼前,不外乎是对思维的挫折。首尾一贯的思维(也是哲学思维)是不允许存在真空、空虚、阙如的。从理想的角度来讲,思维将完全把脱离开自己的真空等状态重新放在自己思考的范围之内,并用概念来填充它,使之成为完全的东西。

例如,现实世界充满着真空乃至阙如状态,但通过思维完全把握它的时候,思维与世界就达到理想的统一。不过,这种可以说是不可能的、试图完全无空白地把握世界的动机,是来自何处呢?阿尔都塞认为,这是对真空的恐惧,“在事件层面的黑格尔的现象学意识,对我们来说,首先无非是作为真空的经验而对真空的恐惧”。(第 68 页)

真空的深义

在此,我欲关注一下阿尔都塞的术语。“阙如(manque)”和“真空(vide)”这样的术语,频繁出现在高等研究资格论文中,这是因为它们如实地表现了阿尔都塞的思想本质。不是从经常使用矛盾、扬弃这样的角度出发,而是从阙如、真空出发来读黑格尔哲学的态度,是从理论思考以前的精神本质中渗透出来的。换言之,青年阿尔都塞,对待哲学也好、关心政治也好,只能从阙如和真空的观点出发来接近,它可以说是来自内部感觉的东西,无论如何也不能说,谈论真空是万人共通的事情。可以说,在此有阿尔都塞解读黑格尔著作时的独特性和独创性。

考虑到后来阿尔都塞的思想,我们认为,阙如和真空决不是阿尔都塞青年时期固有的概念,而是贯穿于60年代马克思研究和《资本论》研究的(比如,在理论言说充实的连续性中理解“空所”和“真空”的认识论活动就是),这种内部感觉甚至一直存在到他晚年的思想中。最后的著作《论哲学》,是阿尔都塞继承德漠克利特和伊壁鸠鲁路线的唯物论宣言,它恰好就是“真空”论本身,在论述马基雅维里时,也把他定义为最重要的“真空哲学家”。

再就是,阿尔都塞非常关注弗洛伊德和雅克·拉康的精神分析学说,在从他们的理论中改造重要概念并导入自己著作中的时候,也完全是从阙如和真空的境界出发来接近精神分析学说的。在接触精神分析学说

以前,阿尔都塞已经有了他独特的阙如论和真空论,只要读一下高等研究资格论文,这种事实也就不难理解了。

以上所述事实,全是第一篇论文以后的事情,后面将对此进行详细探讨,但预先在此确认一下其第一篇论文所关心问题的意义,对今后思考阿尔都塞的思维方式乃至精神本质,都是非常重要的。从第一篇论文起到最后的著作为止,阿尔都塞一直是一个完全被阙如和真空所迷住的哲学家。

阿尔都塞把黑格尔哲学作为真空论来解读。“论黑格尔哲学中的内容概念”这样的题目,还不如改写成“论黑格尔哲学中的真空概念”为好。这是因为,黑格尔哲学中的真理内容,是从真空的经验和对真空的恐惧中产生的。那么,从真空的经验和对真空的恐惧中产生了什么样的论点呢?我打算分条加以介绍。

物自体与真空

黑格尔对康德的批判

黑格尔批判康德的“主观性”是从内容抽象出来的空洞的统一。康德的主观性,是从外部通过感觉来理解应当成为自己“内容”的东西的。通过感官从外部侵入主观内部的东西,就成了所谓的“意识内容”(表象等),但是,它是从外部进入认识行为里的陌生的东西。在进入意识的状态中,它还是一片没有秩序的混沌,主

观的认识行为,赋予那样的意识内容以形式,从而使之统一起来。

问题是主观性始终是与内容相分离的,始终保持着被设定为未被外物所污染意义上的纯粹性。康德的主观性,的确是先于所有意识作用的纯粹主观性,但只要把与内容相分离作为前提,就始终停留在空洞的形式上。可以把这叫做主观性的真空。这种主观就像空空的容器那样,是真空。因此,可以大方地接受刺激它的所有现象,但只能认识登上作为主观性意识地平线的现象,现象虽然是从某个地方产生的,但产生那种现象的根源是不能认识的。康德把产生现象的根源名之曰“物自体”,而依赖于有限的主观性之有限的认识能力是不能达到它的。物自体,就像确定认识可能性范围的标志,设定它以保证认识理性的健全性。

主观性的真空

康德在显现于意识的现象与使现象全体成为可能的根源之间,划了一条严格的分界线,认为物自体是不能认识的,但是,作为公理(要求)必须将它设定出来。然而,在黑格尔看来,康德的“物自体”,只是空洞的主观产生出来的幻影。换言之,“物自体”是有限思维的产物,思维只是为了保证“空洞的自我的抽象同一性”的外部支撑物。纯粹的主观性(“自我思考”)与物自体(现象的彼岸)是相互无缘的。物自体实际上就是世界本身,就像与现实世界相分离的主观性是没有内容的空虚一样,世界也与主观性相割裂而成为空虚。两者

同时是空虚、真空，两者的对立也以单纯的对立而告终，不能构成思维就是世界、世界就是思维这样有活力的原理。

阿尔都塞评价黑格尔对康德的批判是“相当深刻”的，而他感到黑格尔“深刻”之处在什么地方呢？

主观性中不能填没的深渊

黑格尔将康德的自我纯粹性看作真空性乃至空虚性，进而将物自体看作真空的自我“向外部投影的东西”，在这点上，阿尔都塞反应敏锐，并与之产生共鸣。如果用别的表达方式来说的话，那就是，康德“真空的自我”，是自我真空的外在化，把它叫做物自体，以这种不可能达到的极限为目标，通过与从外部进入意识里的“他物”（表象、形式等等意识内容）的同一化来填充自我的真空。

的确，即使在康德那里，也希望自我填充自己的真空，不过，这始终只是空洞的愿望。被外在化了的的东西，在有限的主观性之有限能力不可能到达的意义上，就是空虚的深渊，它即使能成为愿望，但从原理上来讲，这种愿望也是不会实现的。空虚不能用空虚来填充。主观性真空的充实，与和它相对应的世界真空的充实一起，被永远地拖延下去。这就是黑格尔在康德那里看到的自我的真空经验，是黑格尔对在自己内部感到的真空的恐惧。恐怕在此也有青年阿尔都塞对这一问题极强的关心吧。

实践性当为(康德)的真空

阿尔都塞从在黑格尔著作中读懂的这种真空论的观点出发,打算用有别于黑格尔的他自己的方法,来解释康德的“当为”。例如,阿尔都塞用有点晦涩的词语这样说道:“康德的二律背反。……实践理性的公理是作为不能实现必须实现的统一来确立的。换句话说,公理是将康德矛盾的本质自身作为彼岸投影于思维面前的。”(第90页)

在这篇文章中,特别想注意的是“作为彼岸投影”于外部这句话。这是因为,还未曾接触过精神分析的阿尔都塞,用的是使我们想起精神分析术语那样的方法在解释康德。无意识中就将内部的空白“投影”到外部某个地方这样的说法,可以看作是精神分析学以前的精神分析的思维方式在悄悄地萌动,尽管还很幼稚,但作为存在于阿尔都塞精神深处重要的思维本质却不能忽视的。阿尔都塞所理解的康德是这样的。与在认识层面上将思维的自我的真空作为物自体投在外部(投影)一样,在道德行为的层面,也是将实践的自我的真空,作为既不能到达也不能实现的规范的公理而投在外部。内容的真空,在认识的层面是作为物自体,在实践的层面是作为“必须”的当为而被外在化,通过与它空虚的、因而是不可能的同一化的努力,好容易才得到自我的安定。

被投在外部的东西,都是作为幻象的真空。在真空的平面上活动的思维的抽象形式也是真空。一切都

是真空。根源性的统一永远也达不到,因而它是不能实现的愿望。因为在内部,根源性的统一是不可能的,所以这种“不可能的东西”就从对真空的恐惧中外化出来,并同时成为同一化的对象,黑格尔决不使用这种“心理的”(“精神分析的”)的说法,尽管如此,青年阿尔都塞还是从黑格尔对康德的批判中接受了这种“不知不觉间被实行的精神结构”。

康德哲学中意识形态思维的原型

关于康德的“当为”,阿尔都塞作出了如下图式:

1. 无概念的统一——现实性
2. 无统一的现实性——概念
3. 无现实性的统一——概念

第一种是根源性的统一(愿望),第二种是康德哲学,第三种是当为(愿望)。康德虽然表达了根源性的统一,但它是不能思考的,因此,将统一的实现延期到当为。随着从第一向第二、第三的过渡,现实性就消失了,只有(空虚的)概念呈现出来。

阿尔都塞对康德的解释,是否完全正确,在此不去讨论。重要的是,阿尔都塞在康德那里看到了意识形态思维的原型。根源性的统一,尽管是以待期乃至愿望的形式存在的,因为它只能在外在性当中(外部的对立当中)思考,所以意识形态为了象征性地表现它,就需要若干外部的固定点。这种固定点,是作为根源

性统一的代理之当为(“必须”),更一般地讲,是神话般的幻想及其他。充满着无现实性的观念和空洞的期待,这才是意识形态思维的原型。

康德的纯粹自我,是“作为被延期的现实的自我意识”,它是把自己作为当为、彼岸、无限的使命而给予的自我意识。阿尔都塞认为,康德是将“自我意识赋予了”意识形态,而黑格尔则是把握住了意识形态的意义和真理。这就是青年阿尔都塞对康德的评价,因此可以说,他发现了黑格尔批判康德的深刻意义。

启蒙主义与真空

从康德批判到启蒙主义一般批判

黑格尔对康德的批判,同时是与启蒙主义(Aufklärung)的一般批判相通的。在阿尔都塞看来,黑格尔在康德哲学中,看到了采用了思想形式的启蒙主义的真空性,或空虚性(vacuité)。青年黑格尔确信,那正好是自我意识的真实状态,但这启蒙的真空性,是被批判地接受的,青年黑格尔的自我意识论也成了活动的地平线。黑格尔在这真空性中,洞察欲填充真空的启蒙的自我意识的憧憬(Sehnsucht)乃至欲望。

换句话说,单是在意识与意识达到的“自我”、确实自觉到自我之间,就有千里之遥。意识与“自我”意识之间这样的距离,可以理解为就是阿尔都塞所说的“真空”乃至“空虚”。从这种观点来看,黑格尔的《精神现

象学》就是尝试着把等同于这意识的自我获得的愿望的憧憬和欲望,纳入“意识的经验学”里,就是说虽然承认意识的真空性是意识不可欠缺的条件,但是,要把超越启蒙的自我意识的真空性,以实现真实的自我意识作为目标。

黑格尔的真空(否定性)

黑格尔并不拒斥真空和空虚本身。黑格尔将人的自我意识必然带有的真空性,作为一种存在论的真实乃至必然性而积极地加以肯定。黑格尔把这种真空性改造成自我意识的原动力。否定真空,是自我意识的否定作用。如果没有这种否定作用,就不能消除意识与自我意识之间的距离。但是,黑格尔并不是设想将真空的填充托付给空虚的代理物(对意识来说是外在的事物,或者是从外部强加给意识的范畴等),而是意识自身真正的自我填充。

自我意识在真空中,通过真空,使真空充实,最终达到消除真空。意识的经验,就是在真空中通过真空超越真空的经验。

启蒙主义(《精神现象学》所规定的18世纪知识分子的精神)在超越真空方面失败了,或者说是把意识所带有的真空,错误地理解成了充实。黑格尔则在绝对理念论的基础上,成功地超越了真空,消除了真空。这就是“绝对知识”的境界。意识的经验,就是空虚和真空渐渐变小,意识与自我意识的距离缩小的意识的历程。在“绝对知识”上,真空被完全消除,达到绝对充实

的境地。绝对知识就是意识完全认识“自我”的状态，是完全自足的极限。

阿尔都塞思想中的黑格尔主义

青年阿尔都塞，就是像以上这样来理解支撑黑格尔哲学思想的理论的。这样看来，他显然是在相当程度上与青年黑格尔的立场相一致了。另一方面，阿尔都塞已经在读早期马克思的著作了，开始关心当时马克思主义的实际情况，虽是论述青年黑格尔，但在他的头脑中，刚才所述的那种黑格尔解释与早期马克思是一种怎样的关系呢？阿尔都塞也许是想内在地解读黑格尔，但又不知不觉地导入了早期马克思的解释。即使出现上述这样的疑问，若从当时早期马克思的流行状况来看的话也并不奇怪。

但是，总觉得没有必要提出这样的疑问。这是因为，当时的阿尔都塞还完全没有从马克思主义的观点出发来读黑格尔的著作，并一定要将黑格尔放到马克思主义图式中去理解的意图。实际情况恰恰相反。青年阿尔都塞虽然喜欢马克思的一部分著作，但还不是马克思主义者。就像在前边也接触到的那样，因为就连与马克思主义本来无缘的一部分基督教神学家都狂热地站在早期马克思人类中心主义立场的时代，所以一般还不能说，因为“还不是马克思主义者”，也就不是早期马克思主义者，但指出阿尔都塞“还不是马克思主义者”倒是重要的。

阿尔都塞如果不是马克思主义者的话，他不外乎

就是黑格尔主义者。在当时的思想环境当中,这一点成了阿尔都塞非常鲜明的特征。这就是,他所站立场是把黑格尔的观点作为自己的观点,并从此出发批判当时的马克思主义。青年阿尔都塞在当时流行的马克思主义当中发觉了某些可疑的东西。总之,他在当时的马克思主义当中,看到了与黑格尔在启蒙主义当中所洞察到的虚空性和真空状态一样的东西。

战后马克思主义中的空白

战后初期的马克思主义有两种,即传统上独断的马克思主义(说是俄国马克思主义大体上没错)和新兴的“早期马克思主义”。独断的马克思主义是空虚,这只要看一下与之相对抗而登场的以“早期马克思”为中心的马克思主义解释被狂热地接受这一事实也就明白了。但是,青年阿尔都塞,甚至在那“早期马克思”主义中,也发现了与黑格尔所说意义上的“启蒙主义”相同的“真空”。通过解读黑格尔的著作,更加强了他的这种确信。并且与黑格尔对待康德一样,他也有了填充存在于“早期马克思”对世界解释中的真空的欲望(憧憬)。

这样的态度,也意味着青年阿尔都塞与黑格尔一样,保存着意识与自我意识、主体与客体、思维与世界“根源性统一”的理念。总之,他是个坚定的黑格尔主义者。不用说,随着时间的推移,对马克思的研究也更加深入,在这种时候,自己思想中的黑格尔主义与逐渐明确起来的阿尔都塞特有的马克思主义解释,确实是

不知不觉中要在他的精神内部引起重大的理论纠葛。现在,我们不仅可以对这件事情作这样的预测,并且对阿尔都塞来说,它早晚会成为生死攸关的決定性的思想问题。以上的叙述,可以作为理解 60 年代阿尔都塞为什么一定要从“断裂”的观点来论述黑格尔与马克思这样的问题的伏笔。

“早期马克思”主义及从那里的逃脱

这是比高等研究资格论文还要往后的话题,阿尔都塞,填充真空,被趋向思维与世界根源性统一(黑格尔所说的自我意识与世界精神的同一)的黑格尔的欲望所支配,指出了早期马克思“自我意识”的真空,但是,同时又承认早期马克思所关心的问题,意欲探求在早期马克思思想基础上早期马克思“应有的”思想可能性。这时,阿尔都塞所做的填充真空的努力,就是要统一具体的社会实践中主观性与历史的世界。然而,这种探求,并不能实现当初的目的。这是因为,只要阿尔都塞也拥有早期马克思所赖以成立的“问题结构”,就决不能填充潜在于早期马克思“自我意识”里的“真空”。

作为长期研究的结果是,岂止是填充真空这样的行为,就连填充真空这样的意图以及产生这种意图的思维结构本身也直截了当地废弃了。对阿尔都塞来说,它成了 60 年代事业当中最重要的内容,从事这种事业的原因和内在动机,从某种意义上说(就是对现在这样论述的“我们”来说),在他的黑格尔论当中就已经

萌芽了。

视觉的真空

作为视觉的意识

我们再回到高等研究资格论文的主题，必须追踪阿尔都塞思索的步伐。

如果从作用层面来说的话，构成近代哲学基础的主观性，首先就是意识。那么，意识是怎样起作用的呢？或者说，怎样把握意识的作用，才能始终如一地给予作为意识的思维、即主观性（主体性）以基础呢？这个问题是重要的。这是因为，怎样把握意识的作用，决定着思维的结构，进而也决定了一种哲学构思的意义和方向。

关于这种论点，在思想史上曾经引起过复杂的论战，在此不想介入，只就其基本倾向谈点想法，简单说来，在近代哲学的构想方面，意识基本上被理解为像视觉那样在起作用。如果把意识的巨大作用称作“认识作用”的话，从近代哲学的前提来看，视觉才是认识的模式。这种概括性的理解，在现在看来虽然属于自明的事实，但却不能说概括性的理解本身就是自明的，因此，现在对此再次进行精心研究是很重要的。这正好是阿尔都塞论文中所主张的一个论点。

知的直观

在阿尔都塞看来，如果从笛卡尔到谢林的知的直

观把视觉作为模式的话,那么,就必须与黑格尔的思想结合起来研究这知的直观中的视觉性问题。必须追问视觉果真是认识的模式吗?并且视觉模式,说不定不只是出现在近代,而是有追溯到古代的极其古老的传统。那样的话,批判视觉模式,同时也就与研究西欧哲学的中心问题相通了。青年阿尔都塞,在以独特的方法解读黑格尔著作的同时,还试图究明现在仍在支配着西欧知性的视觉知性的根源。阿尔都塞极其干脆地指出:“[为了认识某个对象]像眼睛那样睁开的思维,直接地世界中,更间接地在神那里,只看给予自己的东西就足够了。”(第97页)

这段话不是肯定视觉模式的,而是欲指出“看”的错觉,或直接地“看”(知的直观的直接性)的不可能性。在视觉模式的结构中,为了思考、认识什么事情,还是睁开眼睛看为好。不管是世俗世界的现象,还是神的世界的事情,都像眼睛和视线那样来思考就足够了。阿尔都塞指出,渗透到近代哲学思维方式中去的“知的直观”,暗中与神学的视线相通着,这是极其重要的。

视觉模式与宗教

把世界作为书籍来读时的“阅读行为”,就与读《圣经》时的阅读方法,即宗教的阅读方法合二为一了。视觉的视线(vision)至少在西欧是与宗教视线相重叠的。阿尔都塞也这样说道:“全身心贯注于永恒真理的视线,是与柏拉图所说的‘魂之眼’同样程度上单纯而被动的,是瞑想的理性的古老思想……”(第98页)

永恒真理,作为“起源(原理)”“被赋予”知的直观的视觉里。根源性的(起源性的)给予常常先于思维。过去西欧哲学的思维,虽说是无前提的,但暗中却将一个绝对的给予,即“永恒真理”绝对地作为前提。视觉是理解这种起源的媒体,只有在视觉中(在它以外的场所不能断定),作为起源的真理才是被“赋予的”。为什么视觉能够“理解”作为思维起源的真理呢?其理由是,作为视觉的知的直观,无非是“真空”乃至“空虚”罢了。

但是,如果与这种传统的思维方法保持一定距离来审视它的话,就可以发现,所说的“起源”,并不是事先就存在的“被赋予的东西”,就像黑格尔所指出的那样,是同康德的“物自体”相同的“思维的产物”。用阿尔都塞前面所用的表达方法来说的话,是作为视觉的直观性思维的“将真空外在化的东西”,这种外在的东西当然只能是真空。

简单说来,“起源”的观念,是从对已经实际存在的现实的特定解释出发,溯及过去而幻想出来的“出发点”,所以,在事后被构想出来的东西的意义上,是“思维的产物”。起源就是从特定的目的出发上溯过去而费心编造出来的想像的开端,其目的和起源都是与现实相分离的一种幻想,在这种意义上,正好是空虚、真空。总之,视觉、起源、真空构成连续的整体,其自身是一个真空。宗教意识形态(例如,就像直接地直观神那样来“看”世界的意识形态)悄悄地潜入了这真空当中。

起源神话

在阿尔都塞看来,处在世界起源上的人的没落(堕落、原罪)的神话,其间的事情是神话般地叙述的。只有设想预先存在着“乐园”和“无垢”的神话故事才有没落。在乐园里的生活,是毫无疑问地应该被接受的。这就意味着“幸福的动物状态”。亚当和夏娃就是这幸福乐园中的“动物”。但是,由于偷吃了“智慧之树”上的禁果而产生了堕落。一切都是能够“用手抓住”的(handgreiflich)。“苹果”能够用手摘下来。苹果,是关于手能够着,手能抓住的所有东西,经常是已经被赋予的东西的比喻。与这种“启示”一起,也同时结束了“无垢(无罪)”状态。无垢就是人生直接性的真理,偷吃“禁果”是对人生的破坏、分裂。从此就产生了从被破坏了的人生回归未被破坏的根源性的(起源性的)人生直接性这样的憧憬和欲望。

然而,这种根源和起源性的直接人生,只不过是宗教幻想,是后来被创造出来的想像的产物。它在现实中是不存在的,只是幻想的产物,因此在这种意义上,直接性正好是真空,填充这真空的空洞的形式,从古代就存在于西欧式思维的根底里,在近代则采取了视觉这种世俗化的形式而顽强地延续下来。

写高等研究资格论文前后的阿尔都塞,还是虔诚的天主教徒。他是信徒,并且是相当狂热的信徒,正因为这样,他与其他的天主教信徒都相信基督教起源的神话,对无垢的根源的憧憬强烈地攫住了他的心。这

从前面所述的他与黑格尔都相信思维与世界根源性的统一的理念中也可以理解。

但是,作为“哲学家”的阿尔都塞,急迫的事情是,从宗教的起源神话和堕落神话中脱出身来。在虔诚的天主教徒阿尔都塞的思想中,从根本上批判天主教精神就是从这里(高等研究资格论文)开始的。后来,60年代阿尔都塞在《读〈资本论〉》中,批判视觉模式,批判一切宗教性的读解方法,就是对在高等研究资格论文中产生的精神历程的最终确认,成了它的终结。

圆圈性的真空

消极真空与积极真空

围绕上述阿尔都塞“真空”的议论,可以说是关于具有否定、消极性质的“真空”的论述。就是说,过去阿尔都塞反复指出的“真空”,是指不存在的东西,应当被批判的东西。而在传统思想中,真空不是作为真空被自觉到的,相反,是作为充实被理解的。这种理解上的错误,也必须被批判地揭露出来。

不过,阿尔都塞认为,与消极的、否定的真空观念不同,可以说还有积极的、肯定的真空存在。在某种意义上说,真空观念只有一个。在这里我想叫做积极真空的东西,不单单是作为阙如的真空,并且也不是不自觉地错误地理解成充实的真空,而是指被作为理论契机而改造过的真空观念。不是将对真空和充实的传统

的错误理解一概作为错觉让它全部流传下来,而是要承认这种错误理解中一部分真实内容,把它纳入积极思维的逻辑框架之中,从而确立积极的真空论。可能存在着现实的和把握它的思维的真实的真空。积极地把握真空,把它作为思维的真理内容的是黑格尔。至少青年阿尔都塞好像是那样来理解黑格尔的。这时,黑格尔逻辑的圆圈问题就成了话题。

黑格尔的圆圈论

黑格尔的圆圈论,大致上可作如下概括。思维首先要从直接的东西出发,而其直接性在意识的经验中被反复地否定。或者说,意识由疏远的对象所媒介,实现着更高级的直接性(在高级形态上的主体与现实的统一)。在这种情况下,构成思维每次出发点的“直接性”,在无媒介状态的意义上,就是空虚的形式。因此,思维必须在与对象的关系中,将内容填充到这空虚的形式里。思维在其过程的每一步上,每次都经验着空虚或真空,可以说,真空或空虚是思维的宿命。从另外一个角度来看,真空或空虚也是使思维存在下去的根本条件。从直接性到媒介性,并且在更高层次上向直接性回归,这种思维的过程,构成一个圆圈。在这种思维圆圈的展开过程中,真空已经被积极地纳入其中。

所谓圆圈,就是每次的“起点”与“终点”迂回地(即在多次经历了对对象的经验这种弯道之后)达到一致,从不同的角度反复经历其一致的经验。从形式上来讲,就是起点在终点中实现。如果这就是黑格尔的圆圈论

的话,那么也可以说,在黑格尔那里还是内在地以神学的构想(那种起源的堕落的神话)作为前提的,并且,早晚在阿尔都塞的思想中,也要将内在于黑格尔理论中的“起源神话”、对世界的宗教式读解方法的残余作为问题提出来的。话虽这么说,但是,阿尔都塞首先还是将它转换成人生问题进行论述。即他试图将黑格尔的逻辑圆圈转换到人生圆圆上来进行解释。

人生的圆圈

阿尔都塞认为,所谓人生的圆圈,就是“幼稚”与“成熟”的圆圆,“童年”与“老年”的圆圆。总之,就是从幼稚到成熟、从儿童到老者,在到达终点的时候,终于实现了在出发点上的幼稚和儿童的天真烂漫。用阿尔都塞自己的话讲,就是:

这就是在他极中的自我发现。他极被作为自我存在本身被承认。黑格尔比喻式的表达,有点与柏拉图式的爱相似,在把内容作为幼稚而提出的同时,也作为成熟的年龄提了出来。“内容常常是幼稚的”(黑格尔语)……因而,内容与成熟的人相似。人在老年的时候,才真正发现了自己曾经的童年,失去了童年,才拥有真实的青春本身。(第100页)

在人生的终点才开始发现、或找到真正的“自我”,这是纯朴而可以理解的话语,如果把黑格尔童识的经

验看作人生之旅的话,并且人生之旅要碰到重重困难,经受种种挫折,在这其中重新锤炼自己而再次挺立起来。这样的经验,用黑格尔式的说法也可以说是“经得起否定性”。挫折和失败,因为是丧失了自己坚信的自我充实的信念,即迷失了曾经不容置疑的自我的真实,所以,也可以把这种挫折经验说成是“人生的空虚”。

作为旅途考验的媒介

刚才所引用过的阿尔都塞所谓的儿童—成人、幼稚—老成的圆圈,也可以说是一种真空论。这是因为,在人生旅途上,所希望、所期待但却未实现的人生理想,是悬在半空中的状态,越要认真地努力生存下去,越感到包含挫折的人生是真空、是空虚。并且这种真空和空虚,是每逢意识(主体)出行之时,都要在自身中产生的东西,但克服自己招致的这些具有空虚和真空之名的否定性,仍然要依靠意识(主体)对世界的能动行为,这种行为,用黑格尔式的说法来讲,也是一种“否定行为”,即是否定性的。

克服向主体挑战之对象的否定作用,只要将对象的某些东西空无化(消灭),就受到来自被否定对象的反作用,并仍然在自己内部产生出变形的真空性(否定性)。不能因单单否定对象就万事大吉了。主体首先不把自己作为自己,而要使之变成对自己来说是一种疏远的存在,这样才能否定自己的对象。并不停留在对象被否定的状态中,可以说,在被否定的对象对主体产生反作用的地方,存在着人生圆圈的真空情形。这

大概就是否定的相互媒介的实际状态。

逻辑斯的否定性(真空性)

同样的事情,尽管是在抽象的层面上,但也可以从逻辑上来叙述,例如,“叙述”(逻辑斯)某种事情,就是规定这种事情。“规定”这样的用语,意味着对某种事情加以限制,把它限定在特定的状态,但它使现在的状态变成作为对象的某种东西,从而成为不同的状态,所以,“规定”也就是“否定”。因此,我们“叙述”某种事情这种单纯的行为,就已经是因这行为本身而进行着对对象的限定、否定了。“叙述”(逻辑斯)自身就是否定作用,就是在自己自身之内孕育否定的行为,这也是来自于规定—否定这样的思维方式。

否定和内容

因此,阿尔都塞说:“否定具有内容。否定是某物的否定,因而在自己之内包含着否定的因素。”(第 108 页)这一点也不奇怪。如果把阿尔都塞的重点放在这叙述的否定性上的话,虽然是被叫做真空—空虚性,但到此为止,大体也可以看出当时阿尔都塞的方法和手段。并且因此而成了问题的是积极的真空论。关于这个问题,阿尔都塞是怎样结合黑格尔的思想进行阐述的呢?

在他看来,在黑格尔那里,作为否定的真空,已经不是单纯的空无,而是作为使自我充实的真空来重新把握的。“无是真理的实质性内容。”(第 226 页)并且

否定性的事物,真空性的东西,开始具有一种肯定性(实定性)。所谓肯定性,就是使自我的真实暴露在自己的外部,就是使之客观化(对象化)。在否定这样一种真空的以太(真空的境地)中,通过主体的否定作用,主体与世界的真理内容向外部显现,就是从潜在状态向显在状态过渡。在被对象化的外部,精神(主体的思维)确证自己,在“他物”中承认自我,通过“他物”自我被承认,在承认的逻辑中,也有作为真空的否定作用。这应该说是积极的真空论的观点。

真理存在于外部

通过否定,反省所与,改变内容。否定作用与劳动相似,就是改变和加工的工作。自在(单纯被给予的东西、所与、所给予的条件)可以说移居在主体否定的作用里,与自在状态相反的,是主体自身的外部或外在性。总之,不可能有单纯给予的东西,给予总是“相对于主体来说的给予,是通过主体的推动而“被媒介”的。通过这种媒介,给予过渡到主体内部,给予的真理是在与主体相遇意义上的主体的对象。

对象就是相对于主体的外部。并且主体在通过自己的否定作用制作出的外部(对象中),发现自我内部的真理。在这种意义上说,真理存在于外部,或者说是在外部本身。阿尔都塞说,真理可以说是亡命(参照第108页~109页),其意思是说,潜在的真理内容,通过主体的参与,首先与主体投宿在疏远的“对象”中。离开故乡去旅行,是一种流浪和失去故乡的体验,换个说

法,这就是亡命。

阿尔都塞认为,这样看来,逻格斯的作用也是作为否定的真空。一般认为,黑格尔逻辑学的开端,是作为纯粹有的纯粹无。那样的话,黑格尔的“起点”,正好是什么也没有,是作为空虚和真空的无。对这样的无、真空进行限定(否定)的逻格斯,也是否定作用意义上的真空,这样的话,黑格尔的逻辑学,可以说是自始至终将真空和无作为构成要素的。

填充只有真空即无这样的空虚形式的欲望,正好产生“叙述”(逻辑)的活动。一切从无产生,又复归于无。最初是真空的无,最终是充实的无,这是黑格尔的理念。到此为止的话,真空的观念已经不单纯是消极的空无,可以说是产生一切的生产性要素(境地)。总之,根据阿尔都塞的解读,在黑格尔那里,真空被变换成现实和思维的真理内容。

接下来,在与后面内容相关的意义上,让我们记住阿尔都塞所讲的与黑格尔圆圈论有关的关于“青年期”与“成熟期”的思想吧。青年期只有被否定、被空无化才能成熟的观点,可以说是阿尔都塞固定的观念。这不仅适用于他自己(不公开发表青年期著作的铁则),大概也适用于马克思青年期的著作(“断裂”论的预兆)。

第二章 内容与真空

真空论具有怎样的意义？

读到这里,你也许会感到,阿尔都塞在所有的地方都使用真空和空虚等术语,是在玩概念游戏。若稍稍从不好的方面来理解他叙述的话,不是可以提出下列疑问吗?即不就是将黑格尔否定性的概念,置换成了真空这样的术语吗?黑格尔否定性的概念,作为哲学术语,不是一直富有活生生的生命力的吗?这种疑问是有道理的。事实上,笔者自己在某种意义上也对阿尔都塞有些流于形式的议论抱有一点疑问。但是,若将黑格尔缜密的论述与还只是初出茅庐的哲学新手青年阿尔都塞的黑格尔解释加以比较的话,黑格尔是格外出色的,实际上这是很自然的事情。

想提请大家注意的是,在此不是讨论是黑格尔出色还是阿尔都塞优秀的问题。在思想未定型状态下写成的高等研究资格论文中,体现了阿尔都塞前哲学的、前理论的,几乎只能说是本性的那种思维方式,这篇论文是青年时代的作品,尽管有相当高的水平,但终究还是不成熟的。在承认这一事实的基础上,我想进行详

细的追踪调查。阿尔都塞从自己独特的想法出发,欲说只有他才可以说的某些事情,我想探明出现这种叙述的源泉。即只有阿尔都塞可以说的,本质上也是只有他才能做的是什么呢?我在他“真空”的观点中看到了。

大部分内容已经讲过了,然而还有点没有讲。这就是构成论文题目的“内容”问题,及内容与真空的关系问题。从阿尔都塞的真空论出发,果真也能圆满地解释黑格尔的“内容”论吗?

在进行论述之前,有一句话想说。也许有人认为,顶多只是一篇处女作,却讲了两章的内容,不是有点过分了吗?的确,若要说这篇论文的质量如何,这也是很简单就能办到的事。不过,阿尔都塞的处女论文,相当鲜明地呈现出了在根底里支撑他思想生涯的主基调,即使它被湮没在后来思想展开的过程中,但也固执地引导着他的思想活动,这正是我想阐明的。

内容与真空

“内容”是什么?

在黑格尔的哲学中,“内容”指的是什么呢?在阿尔都塞看来,内容(In-halt, contenu)就是被某种东西所把握、“维持”(dans)的东西,被维持在别的某种东西“里”(tenu)。换言之,若从概念的构成来说,内容是以维持自身的“他物”为必要条件的。“维持者”若是本质

的、重要的话(在某物当中,再从由它保持的东西的意义来看的话),“被维持的内容”就是非本质的,只能是被本质的东西所维持的。因此,“内容”的现实状况是被动态,而维持的他者则是主动态。

内容概念中“主”和“奴”的关系

这样的能动—被动的关系,如果看作是包含在“内容”概念中的话,那么,就使我们想起了作为逻辑结构而著名的黑格尔的论述,即以“主人和奴隶”的比喻来阐述的“自由—隶属”这种自我意识的二重性。避开这种自我意识的二重性(“主人”的自我意识和“奴隶”的自我意识)观点,换成“内容”之构成来说的话,那么,被维持的内容是“隶属(奴隶)”,维持的他者是“自由(主人)”。维持某物的行为,把某物作为对象来限定,与维持某物的主体相结合,这就是“媒介”。

非本质被本质维持、媒介,但另一方面,本质也被非本质所媒介。一方反射在另一方上(反思),另一方也反射在一方上(反思)。每次反射、反思、媒介的作用,都否定、改变其效能所趋向的某物。在这种媒介和反思中,两极的两个项不断地使自己变化。作为对黑格尔的解释,这是谁也在做的普通事情。阿尔都塞在下面说的话,虽没有多么独特的地方,但也不是错的。总而言之,作为关于反思论的黑格尔解释,和盘托出了自己的观点,再也没有什么可说的了。

为了反思自我,即发现固有的自我,非本质的

东西,必须通过对他者的隶属,本质的东西,必须体验依存于他物的屈辱。(第 111 页)

这种有关反思(反照)论的话,谁都在讲。但是,如果说带有一点阿尔都塞风格的话,那就在于,在“内容”概念里领会了“主人”和“奴隶”的关系。因此,他强调在内容概念里包含着“主”与“奴”、“自由”与“隶属”的辩证法,反思与媒介的辩证法。“内容”概念之所以能说是黑格尔哲学的基础概念,就是因为,内容概念是以与自我意识的二重性相同的逻辑展开的。这是高等研究资格论文值得一读的地方。

这种论点,看来在以往的研究史中是不太被论述的,因此,相应地也许可以说是一种独创的见解。另外还应引起注意的是,阿尔都塞用与传统不同的方式来阐述黑格尔的内容概念,即对黑格尔内容概念作了独创的改造。关于这一点,有必要再稍微费点笔墨。

从质料论到内容论

阿尔都塞认为,黑格尔将从希腊传来的“形式—质料”改变成了“形式—内容”。以往把内容与质料(材料、题材)看成一样的,但黑格尔废弃只接受形式的质料,建构了要求形式并产生形式的“内容”概念。由此才可以把握黑格尔独创的“从形式到内容”和“从内容到形式”两者互动的精神和概念的运动。传统的形式—质料论,只能表现为从形式到质料单方面的运动。形式—内容论出现以后,才被把握为一种互动的关系。

阿尔都塞名之曰“沙漏计时器的辩证法”(第 112 页)。

这些是相当有意义的把握方法,但遗憾的是,没有更进一步地展开。如果再进一步展开的话,就不得不介入到古代以来围绕唯心论的结构与唯物论的“内容”而论战的历史中去,若最后得出结论的话,就可能是新的唯物论构想(大概这一课题到晚年则采取别的形式再次出现了。参照最后一章)。然而,这一阶段的阿尔都塞还没有考虑到做这项工作。在此指出的,只是这种构想的萌芽。

视觉模式批判

从何处理解“思维”行为?

不过,内容是思维创造的,思维又通过自己创造的内容上升到更高的阶段。即不仅是针对内容的构成而言的,同样也是针对内容概念的展开、思维逻辑而言的。在这种意义上,内容论就是思维论,最终可以归结为辩证逻辑。也是在这种意义上,可以说内容论是黑格尔哲学的方法,事实上阿尔都塞也是这样讲的。如果这样的话,那么这种内容论与先前看到的建立在视觉模式之上的知的直观到底有什么样的关系呢?建立在视觉模式之上的思维方式也以某些方式论述了形式和内容的关系,因此,在这点上,理所当然是与传统的视觉论相对立的。黑格尔到底是不是成功地超越了传统的模式呢?

直接性的神话

黑格尔以其媒介的理论,明确地拒斥视觉模式的知的直观,即像神的直观那样直接认识世界本质的思维方法。这是因为,视觉的知的直观拒绝“弯路”(媒介论),它相信不保持距离、不经过绕道和挫折迂回就能达到真理的彼岸。黑格尔的贡献在于,批判这种直接的、无媒介的直观,发现了作为弯路的经验的意义。关于这一点,阿尔都塞作了这样的说明:

真理是盲目的。它正好像睁开眼睛就能看到的太阳那样的东西。睁开眼睛的哲学就是闭上眼睛的哲学。只有盲人们才直接看太阳。(第125页)

这篇文章的意义就在于,指出了视觉模式的认识方式就是“盲人”的认识。虽然只是为了引出这个比喻才引用了这段话,但阿尔都塞最终是想确认,视觉模式将真空单单作为盲目的真空,而不是在前面看到的那种黑格尔积极的真空。因此,对阿尔都塞来说,必须将视觉的真空作为“盲目”来定义。只睁开眼睛看,就等于闭上眼睛。用视觉模式是不可能来考虑思维的。

媒介(弯路)的重要性

阿尔都塞称赞黑格尔第一次洞察了视觉的盲目性(直观主义的盲目,拒绝迂回),开辟了超越它的道路。

就内容来说,内容在其自身中,只要依存于他者,就还是接近盲目,即真空。内容为了获得真理,并且为了填充自己的真空,就必须经过无数的媒介和弯道。内容如果是真空状态,那么思维的形式也就停留在同样程度的无内容的真空状态。内容的充实就是形式的充实。就像在前面也见到的那样,这是作为弯道的、作为媒介的“反思”(反照)。

反思和媒介

不过,在黑格尔的理论框架中,反思的媒介,可以说只意味着镜子中外在的相互反照关系。形式和内容、主与奴,是在相互分身的状态中被把握的。两者欲要发现自我,却尽发现的是他者。反思和媒介,对精神的历程来说虽是不可欠缺的道路,但却不是它的终点。必须超越反思,向发现真空的自我过渡。发现真实的自我就是绝对知识。从内容方面来说,它必须从依存和从属这样的外在形式中解放出来,向自我本身回归。这时,可以说神就是人(反之亦然),精神完全获得了世界,内容由部分表现整体,获得真实的现实性。内容和形式相统一,没有分裂。这就是黑格尔的绝对和解的状态、相互承认的实现。

黑格尔曾经说过,自我没有外部。这指的是被实现的自我。然而,在到达这种自我的途中,自我还是有外部的。在自我实现和完成的过程中,自我将外部一个一个地剥离掉。关于这一点,阿尔都塞这样写道:

作为自我内容的思维方式,表明了黑格尔思想深刻的直观。这就是在矛盾中发现统一的到来,在隶属中洞察自由的生成。(第123页)

历史的考验

死亡地平线

我们把黑格尔的“精神”,就是把上述媒介过程,即经受挫折考验的弯道作为不可缺条件的“精神”叫做什么好呢?从在时间中经受考验的意义上来说,无论是在事实上,还是在权利上,黑格尔的“精神”都不存在于“历史”之外。无论是在已发生事件的意义上,还是在“叙述”该事件的意义上,历史都是在时间的地平线上发生的。这是因为,事件也好,关于它的叙述也好(在西欧语言中,“历史”同时意味着事件和叙述二者),都既有开始又有结束。

时间在开始与结束之间流逝。这应该称作是时间的地平线。时间发生,并且人在时间中生存,这是因为人生是有限的,即被出生和死亡绝对地限定的。总之,时间,从而历史,不论是个体还是集团,是把人的死亡作为绝对的地平线的。假如“精神”(心灵)在本性上是“历史”的话,那么甚至可以说,两者是同时在死亡的地平线上活动的。

在黑格尔的历史哲学中,登上并活跃于历史舞台

的,与其说是人,还不如说是抽象的存在。之所以说是抽象的,是因为历史哲学所关注的重要事情是“个人和普遍的关系”。人们与事件同时只是这种关系的媒体。稍有点人情味说的话,可以说个人和集团在历史中经历种种经验而达到普遍。那么,在历史中,这种普遍的东西是怎样到来的呢?阿尔都塞注释说,普遍的东西是以“个人的死亡”为媒介而到来的。

死亡就是普遍站在尸体上的显在化的矛盾。
……普遍的到来,就是个人的死亡。(第 136 页)

死亡相对于个人来说,是普遍的祖国。……
个人只是通过旅居在显在化的普遍中,即显在化的死亡中而达到普遍,达到普遍并能维持它。一般的说法就是,人是活着的死亡。(第 137 页)

死亡和真空

我认为,阿尔都塞在这篇文章中,即使在对待同样的死亡问题上,他也讲了与黑格尔不同的内容,让我们看到了阿尔都塞顽固的精神本质。的确,在形式上阿尔都塞是归纳了黑格尔的说法。他的文章没有错误地解释黑格尔。但是,在黑格尔的哲学中,死亡是在为了得到承认的斗争中产生的,与其说是生物性的身体死亡,不如说是体验身体死亡的可能性,其中具有锻炼人的自我意识的机能。在那里有作为陶冶(作为训练、教养的教育)成分的死亡。

阿尔都塞虽然非常同意黑格尔的这种观点,不过好像在身体的死亡问题方面经常跑题。为什么会这样呢?这是因为,阿尔都塞想在死亡的事实中,看到与黑格尔含义不同的“空虚”。这不是理论和解释的问题。如果在此也使用前边用过的概念来表述的话,这就是阿尔都塞内部感觉的作用,它无论如何也要把死亡读作真空或空虚。这是他构思的原点。

例如,作出与死亡有关系的疾病的比喻,在阿尔都塞那里也是很自然的。与疾病是先到的死亡一样,生存于现在的人是活着的死,或是活在死中的生,如果这样的话,那么,人以及人所创造的历史也就充满着死亡。这不也是一种真空的现象形态吗?阿尔都塞的思维是倾向于此的。换句话也可以说,历史是通过死亡、在死亡中超越作为真空的死亡的努力。阿尔都塞解释道:

在死亡中再次把握自我的普遍,强制自我的习惯。否定性是等质国家的实体性本身。胜利的精神,确实是死亡的胜利。……历史就是在真理上黑夜与死亡的胜利。(第139页~第140页)

这样,对阿尔都塞来说,历史就成了死亡的胜利。这已经不是解释黑格尔了,而是借用黑格尔的语言来表达他自己的主张。问题是,在此能够确认他用存在的空虚乃至存在的真空的观点所阐述的“死亡”就好了。他不知不觉地也离开黑格尔来阐述真空的存在论

了。与好坏没有关系,在此有青年阿尔都塞独创性的主张。并且这成了他学问的出发点。

考杰夫和阿尔都塞

不过,在出现了包含“等质国家”词语的文章之后,我想讲一下阿尔都塞与考杰夫的关系。请注意引文中“等质国家”这样的用语。这是考杰夫的用语。考杰夫在《黑格尔解读入门》中,讲历史的终局、终了,把在历史之后产生的共同体应有的状态定义为“普遍等质国家”,这在现在仍是广为人知的。黑格尔虽然讲过“历史的目的”,但并未如此极力地主张“历史的终了”的含义。只有考杰夫将历史的目的作为历史的终了来解释,并且提出将历史之后人类社会的应有状态看作“普遍等质国家”。这与其说是黑格尔的思想,倒不如说是考杰夫提出的独创的思想。青年阿尔都塞,受到考杰夫黑格尔研究很深的影响,将黑格尔思想中历史的目的看作历史的终了,在文章中也写进了普遍等质国家到来的语句。

引文中的“否定性”,既然本来也是根据考杰夫的,那么当然也就是意味着“劳动和斗争”。在考杰夫看来,历史是不可缺少劳动和斗争这种否定性的,但劳动和斗争终究也是要结束的,而到来的是无矛盾的普遍等质的共同体。不过,阿尔都塞使用的是“死亡的胜利”这样的词语。在这里,阿尔都塞与考杰夫已经有了相当大的不同。这是因为,考杰夫决不会使用“死亡的胜利”等词语。在考杰夫的思想中,普遍国家的到来,

是对死亡,即否定性的克服。在黑格尔和考杰夫那里,是精神战胜死亡。

为什么产生了这样的不同呢?考杰夫始终是把黑格尔作为“无神论”来解读的。而尚未脱离天主教的青年阿尔都塞正好在这点上与考杰夫有一种不协调感。他虽然模模糊糊地转向了唯物论一方,但却不像考杰夫那样彻底地站在无神论的立场上。阿尔都塞还有点迷惘,在某些地方还残留着对“超越性的东西”的憧憬。

后来,阿尔都塞觉察到了自己内心“超越性的东西”,并与之展开了激烈的斗争,这种斗争一直持续到 he 生涯的结束。成为唯物者是简单的事情,但是,在实际生活中和理论上都成为无神论者则决不是一件容易的事,这是赌上一生的事业。

黑格尔与马克思

思维(哲学家)的本分

阿尔都塞最终是怎样在思想史上给黑格尔定位的呢?再者,是怎样评价黑格尔与马克思的关系的呢?并且,在他自己内心里是打算如何整合这两个人的思想的呢?

首先,看一下有关黑格尔的论述。在将黑格尔与以往的哲学家区别开来这点上,阿尔都塞认为,黑格尔首次彻底地思考了“思索者”或“哲学家”在思考过程中占有怎样的位置的问题。阿尔都塞指出了黑格尔的历

史意义：

黑格尔[在思想史上]首次通过令人吃惊的[向自我]回归的努力,认为思索者[所占的位置]存在于被思考[通过思考被客观化、被展示出来]的真理中[在作为被展示的真理的对象中]。由这种转折(Umbiegen)[得到的结果]就是本来的自我,是对自我的[作为曲折回归的]反照=反思,在这样的[主体与对象的反照关系]中,主体在思考的对象中达到自我本身[发现作为媒介和迂回道路的自我]。这种意图似乎是毫无道理的,但这正是黑格尔所展示的思想的基础,由此,黑格尔与先行者们区别开来。(第146页,[]内为作者原注)

自我的外化与回归

黑格尔反思乃至反照的概念,在意识封闭的内在空间里,并不是无限的镜子般的反射运动。思维着的意识,一定将自我外在化,让自我与对象冲突,使自我经受考验。黑格尔所说的“向自我的回归”,并不单纯是指回到内在的自我。相反,却是意识发现“自我”,成为自我意识,向自我的回归则是意识的外化。

总之,自我不是在内部,而是存在于自我外部的对象(被思维,且被思维所制作、客观化的对象)中。阿尔都塞在引文中曾想说的,正好就是这个意思。在思维着的意识(即使叫“哲学家”也一样)“阐述”什么、反思

什么这种单纯的行为中,充满了黑格尔所洞察到的那种毫无道理的媒介与迂回考验。

从青春的不成熟到老年的成熟

精神的历程,可以抽象地归纳为从直接性向媒介性的上升,而作为意识的经验历程,就像阿尔都塞屡屡强调的那样,也是从“儿童”到“成人”,从“年轻(青春)”到“老年的成熟”的成长历程。

思考的内容从“不成熟”向“成熟”前进的道路,是朝向目的、终点的道路。这种目的到经验历程的终点才开始实现,因此,理应处于终局的目的,实际上是潜藏在“开始”之中的。意识在走完经验的历程之后,回顾这段历程的时候,就能自觉到目的实际上是存在于“开端”的。因此,目的本来就是“开始”。在这种意义上,也可以说思维是朝着本来的“开始”前进的,在黑格尔的思想中应该说也是这样的。本来的“开始”,就是支撑进展过程的根源、根据,但这种“根源”、“根据”并不充分地表现在作为进展过程中主体的意识上,只不过是能够到达漫长历史的终点。

内容的辩证法是到达自我之路

自我是在历史中不断经受考验,最终到达并完成的,这样得到的“自我”,是思维者在历史过程的终点最终发现的自我,是由无数经验丰富起来的自我,被称作“绝对自我”。作为绝对自我意识的绝对知识,是关于自我和包括自我在内的世界的“完全充分的认识”,因

此是历史世界的绝对认识,从世界一侧来说的话,自我意识的绝对知识,同时也是绝对精神(历史世界自身的别名)对自我本身的自觉。总之,在经验(历史过程)的终点,世界与自我相统一。

就像在《精神现象学》结尾所说的那样,世界是我,我是普遍的我。阿尔都塞把此看作“内容”的辩证法。主体的思维把世界作为我的东西,而与世界无矛盾地相一致的思维着的主体,现在在历史地形成的世界中,成了“实践的”主体。“成为实践的”主体,就是在世界以睿智而生存。自我意识在完成之前的认识的努力,是“哲学”的任务。自我意识在完全把握自我之后,哲学的任务也就结束了。睿智仍在继续。

青年阿尔都塞对黑格尔的这种洞察评价最高。但并不仅仅是这些,他还将自己的思想与黑格尔的思想同一化,同时,还从黑格尔的观点出发,来思考所谓“黑格尔与马克思的关系”。阿尔都塞的论述方法,是以黑格尔为标准来衡量马克思,而不是相反。后来阿尔都塞的论述方法则与此完全相反。这种事实在此也是值得回忆的。这是因为,后来的阿尔都塞否认“青年阿尔都塞”自身,并且探索与此完全不同的方法。

“早期马克思”的用法

阿尔都塞所依据的主要是青年马克思的著作。例如《黑格尔法哲学批判》、《经济学一哲学手稿》、《德意志意识形态》。论述的中心是与黑格尔法哲学相对立的马克思的立足点。阿尔都塞对待马克思的态度是两

义的。这是因为,他虽然基本上是以黑格尔为标准的,但青年阿尔都塞却是批判地同意黑格尔法哲学的缺点(他称之为“恶的内容”)的。因此,高等研究资格论文中的黑格尔法哲学批判,是原封不动地照抄马克思《黑格尔法哲学批判》的。例如,阿尔都塞这样写道:

人民感觉不到这种普遍意志,它只存在于君主身上,因此,人民是在无知状态下崇拜普遍意志的。(第 175 页)

只有坚持阙如和真空的论点,才确实是阿尔都塞的特点。但是,这只不过是再现了马克思的论述。因此,在这里省略掉阿尔都塞“马克思式的”论述,只想把焦点放在与后来的阿尔都塞思想也有密切联系的重要论点上。

普遍和空虚

刚才所引用的文章,包含着很重要的论点。按阿尔都塞式的说法来讲,就是在国家(普遍)与人民(特殊)的关系中,存在着作为真空的普遍和填充它的欲望的关系。青年马克思指出黑格尔“颠倒”了普遍和特殊的关系。这是正确的。但是,这对黑格尔来说,在理论上恐怕也不是什么了不起的事情。问题是“阙如”和“填充”的观点,并没能将黑格尔的颠倒再颠倒过来。

人民在生活中感到有真空和阙如,将它们投影到“君主”或“国家”之上的方法才是重要的。的确,虽然

这个问题在现在也是没有解决的问题,但黑格尔毕竟以这个问题(马基雅维里式的问题)为中心而“作为问题”提了出来。马克思仅是用“颠倒”(费尔巴哈式的说法是主体与客体、主语与谓语的颠倒)这样的用语简单地解决这个问题,即普遍的位置是空白(空虚),而填充它的是君主的身体这种政治上决定性的问题。实际上是把这个问题丢在一边,并没有解决它。

青年阿尔都塞只有在这个论点上赞成马克思,好像认为黑格尔的缺点在于主语和谓语的“颠倒”(像在后面也接触到的那样,他对“颠倒”的用语是抱有怀疑的)。阿尔都塞虽然接触到了重要的问题,但最终却与它擦肩而过。在概念上,即在形式上,虽然使我们看到了阐述这个问题出色的定式化的手法,但是,却未能揭示出黑格尔思想的本质,只是停留在词语的运用上。

君主的身体问题

黑格尔、马克思、阿尔都塞所面临的理论问题是这样的——存在于现实生活中的“普遍的东西”所具有的真空和阙如“被投影到君主的身体上”,这是什么意思呢?人们所具有的真空和阙如被外在化,用某些物质材料(在这里是君主的身体)来代理、填充它,这决不是错觉,而是政治中心的现实作用(说手段也可以)。

不可因黑格尔以普鲁士的君主为例,就把黑格尔说成是反动的。不管是普鲁士的君主制,还是其他的帝政,或者议会制民主主义,普遍东西的真空不管在哪儿,都经常要求“代理者”,用代理者的身体来填充真

空。黑格尔觉察到了这种重要现象,并把它放在法学中心论点的位置上。的确,黑格尔虽然把事实作为问题来考察并指出了它的意义,但并没有指出关于真空的外在化和填充手段、途径。不过,这不是黑格尔的缺点,反倒是他的功绩。把途径与方法的解明留给了我们。青年马克思和赞同他的青年阿尔都塞误解了黑格尔。解决这个问题,正好成了后来阿尔都塞工作的中心(特别是关于意识形态论)。

阿尔都塞在论述黑格尔法哲学的时候,好像是原原本本地根据马克思的论述来批判黑格尔的。但是,赞成马克思也就到此为止了。哲学的本质,或者说哲学的思维是什么?围绕着这个问题,青年阿尔都塞毅然站在了黑格尔一边。更正确地说,青年阿尔都塞也是黑格尔主义者,但与主张超越黑格尔的左派黑格尔主义者不同,青年阿尔都塞,却要在黑格尔左派式的马克思对黑格尔的批判里,发现真正的黑格尔。

哲学中的真空

哲学这一概念的字面意思就是“爱并追求智慧”。“爱并追求智慧”,是因为其行为本身缺乏智慧。如果爱=智慧、智慧的探究是哲学本质的话,那么,就必须说,哲学在本性上就具有智慧的阙如、智慧的真空。正因为哲学思维是真空和阙如,所以要探求智慧或真理,遍游现象之大海。哲学在到达智慧即真理之彼岸时,就是哲学探究之路(爱、追求智慧)完成、结束之日。黑格尔在《精神现象学》的“序言”中说,必须超越希腊式

的哲学状态,完成并实现哲学。像已经指出的那样,这种完成和实现,是在经历了漫长的历史过程之后发生的。在此,真空的观点又出现了。被真空迷住的阿尔都塞,是不会看漏这种观点的。他几乎是本能地,即前理论地发现了与真空有关的问题。

就像刚才所述的那样,哲学的本质是阙如和真空,正因为是这样,所以才要踏上探求真理的智慧之旅,如果这样的话,那么这精神的旅途也就是思维“外出”的体验。作为真空的哲学思维,因为脱离了现实、现实的真理,所以,它自身就是真空即“异化”,同时是在面向这个世界的“外出之旅”或“外化”的意义上的“异化”。思维与世界、哲学与现实处在相互异化的关系中。作为思维自己外化的哲学的历史,是被异化的现实和被异化的思维的历史。在黑格尔那里,不是先有不被异化的思维,然后才有异化,而恰恰是相反。根据柏拉图的思想,黑格尔主张思维本身在本性上就是异化的,因而哲学就是真空。正因为“是”阙如和真空,所以思维才开始思维运动。思维就是思维。这是黑格尔的教诲。

青年马克思批判黑格尔陷入思维的异化中,这是马克思的误解和错误。关于这一点,阿尔都塞这样说道:“黑格尔已经正确地看到了马克思不知道的事情。”(第185页)

在青年阿尔都塞看来,在围绕哲学本质的问题上,黑格尔与马克思是完全有分歧的,或者说是马克思对黑格尔有误解。黑格尔在思考哲学的本质是将自己异化的必然性的同时,也思考了异化和真空的结束。哲

学的终结,并不是无。哲学在本性上具有终结自己的阙如和真空的使命和必然性,哲学的终结,是哲学的目的。哲学永远存在这件事本身才显示了哲学的不成熟。哲学必须终结。而作为哲学终结的成就,则意味着哲学所欠缺的“睿智”的到来。

黑格尔的睿智,就是绝对知识。绝对自我意识,是绝对精神(世界)的实现,自我意识与世界,不是对立而是和解。在可能性上,睿智的人们世界是理应到来的。假若人人还没有完全成为睿智的,那么,使人人成为睿智的“实践”就成了课题。这是在“世界史”的终点产生的事态。并且这也是黑格尔《法哲学》末尾的“世界史”所隐约预感到的,以上内容未必是按照阿尔都塞的字面意思来叙述的,而是作者的复述,但我相信,它大体上是切合阿尔都塞的原意的。

早期马克思批判

不管怎样,早期马克思未必看到黑格尔的这个观点(哲学的终结和世界史的终结)。而这成了阿尔都塞批判早期马克思的靶子。

哲学家马克思拘泥于那个时代,……马克思的错误不是贤者的错误。(第 187 页)

从这样的观点出发,阿尔都塞进一步批判了《德意志意识形态》的立场。马克思(与恩格斯)在其著作(手稿)中是这样主张的,“我们出发的诸前提……是现实

的前提……它是现实的诸个人、他们的行动和物质的生存条件”。马克思和恩格斯的这种主张,虽然可能具有社会和历史的划时代的意义,但青年阿尔都塞对此还不能作出肯定的评价。相反,他从黑格尔哲学本质论的观点出发,来排斥青年马克思和恩格斯的思想结构方法。这是因为,在阿尔都塞看来,《德意志意识形态》的唯物论前提,若从哲学思维本来应有的状态来看,已经偏离了这种应有状态。总之,黑格尔的哲学构想才是真实的,而偏离它的“哲学”,无论是唯物论,还是唯心论,都应遭到拒斥。

青年阿尔都塞,使用早期马克思的用语,在设法进行马克思主义式的论述的时候,他也不是马克思主义地,而是黑格尔主义地使用马克思的概念,并努力将马克思划到黑格尔的框架中去。例如,他在重新构造马克思《经济学—哲学手稿》中有名的劳动异化论的同时,试图在马克思的思想中发现黑格尔的烙印,并且得出了这样的结论——马克思发现极端异化中人的真实的观点与黑格尔的“精神”在极端“受难(受苦)”状态下达到真理的观点是一样的。

在人的极端悲惨的状态下,劳动者发现了人的真实。(第 193 页)

因而,在马克思的思想中发现肯定的内容,就等于肯定黑格尔。而只是在这种情况下,青年阿尔都塞才是“早期马克思”主义者。

“颠倒”论的思维方式一无所获

这样来看,一般所说的黑格尔哲学的解体,不真的就是黑格尔哲学的实现吗?黑格尔主义的“解体”这种表达方式,不就是眼睛的错觉吗?阿尔都塞认为,黑格尔所看到的真实,是现代思想的境界,黑格尔思想所固有的矛盾(真理和现实的矛盾)也是现代的境界。矛盾不是黑格尔的缺点,而是反映在黑格尔思想中的现实的矛盾,黑格尔在思想中严密地对它进行了把握。马克思主义继承了黑格尔客观的必然性和客体的矛盾论方面的思想,但却无视主观(主体)的否定性(否定的力量)。这是阿尔都塞所下的判断。

我们作为马克思的自为而描述的黑格尔的必然性,在马克思思想自身中也是受限制地发挥作用的……因而,在马克思那里,这种必然性实际上是暧昧的,马克思主义在继承它的同时也拒绝了它。这就是在辩证法的“颠倒”的形象中所看到的。……(用脚站立的圆圈性,到底是什么?)……马克思主义没有就自己本身的现实性来清楚地理解黑格尔真理的场所。(第 211 页)

这篇文章想要说的意思,简而言之就是,马克思主义经常讲的那种千篇一律的“颠倒”论,无论如何也不能超越黑格尔。那么,怎么办呢?当怎样继承黑格尔思想遗产成为问题的时候,在理论和实践两方面的一

种改造工作就是必要的了。青年阿尔都塞所关心的是如下所述的问题。

在实践方面,假如知识与现实的绝对统一(黑格尔的圆圈的必然性)是正确的话,那么,马克思主义就必须通过行动在现实来实现它。这与《费尔巴哈提纲》中的“实践”(按字面意思是“自由行为”,按马克思的说法是社会生活的整体,进而意味着变革生活的行为)的提法是相通的。

在理论方面,黑格尔的意识形态选择了与普鲁士现实的妥协。如果马克思主义在拒绝它的同时继承黑格尔思想遗产的话,那么就一定是割裂黑格尔的形式与内容,抛弃唯心论的形式,继承其合理的内核。

可是,关于实践论虽然是合理的,但在理论方面,马克思主义却陷入了“颠倒”这样错误的思维方法中。用“颠倒”的观念是不能改造黑格尔的。这是因为,“颠倒”只是调换脚和头的位置,是触摸不到其本体的。在此将要看到的60年代马克思研究的构思之一(围绕黑格尔辩证法的“颠倒”而争论的观点)是颇有兴味的。可以说,后来的马克思研究的计划就是在此形成轮廓的。与以前的真空中论和视觉论的情况一样,60年代的阿尔都塞也不是突然登场的,在战后40年代其最深刻的核心思想,已经在这篇论文中萌芽了,这是值得多次指出的。

改造黑格尔的计划

从理论上,试图改造黑格尔的时候,刚才所指出的“颠倒”之路被封锁了。这样的话,可能有怎样的构

思呢？阿尔都塞是怎样考虑这个问题的呢？他是这样考虑的，通过构思包摄具体行动与理论思维在内的“实践”理论来开辟新的道路。

无论是政治行动（变革现实）还是学问的实践，它们都是历史中具体现实的一部分，必须研究将这些计划变成可能的一般条件（“先天条件”）。

研究成果要服从事先存在的科学整体性的先天条件。即要服从假说、理论、手段、结果——这些在科学历史的特定阶段事先存在的——有机整体。这种既定条件的整体，就给予了革命行动和科学活动以意义（方向）。（第 212 页）

这篇文章使我们想起了后来在《保卫马克思》（1965 年）中展开的“实践的一般理论”（科学的认识论），事实上，在字面上是完全一样的。但是，后来的实践理论是以反黑格尔辩证法为目标而构思出来的，与此相反，这里完全是在同意黑格尔思想的基础上来思考的。因为“先天条件”是在现实中被发现的，所以它同时也是后天的。康德所拒绝的那种先天—后天的二律背反的事实才是历史的现实。阿尔都塞把这叫做“经验的超越的东西”（le transcendantal empirique）。（福柯在《词与物》中，为了指出近代主体中经验的东西与超越的东西的二重态，使用了与阿尔都塞完全一样的概念，也许是受了阿尔都塞口头的启发）。之所以产生了这种二律背反的结果，原因就在于在时间中历史地展开的黑格尔精神圆圈

的结构。黑格尔的圆圈逻辑,把历史作为可能思维的对象,问题的“实践的一般理论”也必须是圆圈式的。但是,即使从黑格尔那里继承了圆圈性的思想,也不能在黑格尔封闭的圆圈里,直接接受圆圈性的内容。而必须对黑格尔的圆圈思想加以改造。一个就是除去其历史的终极目的,将先天的与后天的圆圈转换成“给予条件的东西”和“被给予条件的东西”无限开放的相互规定。通过这样的工作,就能够把握“每次分段构成的历史结构”。在给予事件以条件的同时,通过事件来表明被改造过的结构的辩证法特质(科学实践的例子)。因而,被改造了的黑格尔的圆圈性,就转换成了结构内部的圆圈性(给予条件、被给予条件的圆圈)。

黑格尔与马克思

从以上所看到的,我们就明白了在黑格尔主义范围内欲与黑格尔保持一定距离的阿尔都塞所努力做的工作。的确,他流露出了对马克思主义现状的不满,承认黑格尔的优势,但在与黑格尔保持距离的时候,只能被早期马克思所引导。

黑格尔为我们的时代获得了在斗争与认可中,在相互对立的意识的共同体之外没有理性这样的根本事实。……在广义上讲,理性就是人类相互依存关系的具体结构。(第 214 页)

黑格尔曾说,人类历史的整体结构才是根本的。

阿尔都塞评价这是重要的思想遗产。但是,仅仅以这样的主张,还是抽象的,必须分析现实的历史。而完成这个课题的是马克思。

马克思的《资本论》是超越论的分析论。……
马克思的意义在于,发现了现代经济—社会结构中人类的本质,并自觉到了它。(第215页)

如所看到的那样,充溢着人类主义、具体的东西、自我意识(自觉)、对具体的历史现实应用黑格尔辩证法等等的早期马克思的观念。青年阿尔都塞与青年马克思一样,但同时又在某种意义上与马克思保持着距离,在黑格尔主义的范围内,尝试着对黑格尔进行改造,这是明白的事情。这个时期的阿尔都塞,是彻底的黑格尔主义者,与早期马克思一样,是彻底的人类主义者,这一看就明白了。

不过,在这里我想关注的不是这些事实。就像在前面所说到的那样,应该关注的,是阿尔都塞独特的构思在人类主义与黑格尔主义的外衣下正在发酵的事实。这就是通向科学认识论的道路,是给予结构论条件的理论萌芽。阿尔都塞的结构论,是结构主义登场以前独特的构思。这也是应该注意的。虽然后来从60年代的结构主义得到了极大的刺激,但这时已经在高等研究资格论文中准备好了接受刺激的基础。在某种意义上说,青年阿尔都塞站在了黑格尔主义和早期马克思主义的极限(临界点)上,同时正欲超越那境界线,但又站着不动,可以说是到了这样一种状态。

第三章 天主教与马克思主义

危险的走钢丝

写高等研究资格论文前后的阿尔都塞，还是位虔诚的天主教徒。他参加了接近艾玛奴艾尔·穆尼艾(Mounier Emmanuel, 1905~1950)^[1]和让·拉普劳瓦的左派天主教徒的社会运动(杂志《教会青年》的团体)。在这个团体的杂志上发表的阿尔都塞的论文，在哲学观点方面，是与高等研究资格论文大体上相同的，但在政治见解上，则完全是马克思主义的。他虽然还没有在组织上加入共产党，但在政治思想方面已经加入了共产党。入党以前阿尔都塞立场的特征，是穿着左翼天主教外衣的马克思主义者。而这不是危险的立场吗？一方面信仰基督教的神，但另一方面又主张无产者的革命。阿尔都塞这样的态度，孕育着内在的矛盾。宗教与唯物论早晚要在阿尔都塞的内心发生冲突，这是极其自然的趋势。

阿尔都塞这种内在的矛盾，反映在这个时期的论文中。具体以对法国教会的政治态度进行批判的形式表现出来。再简单地追忆几篇论文的内容，以再现他

[1]艾玛奴艾尔·穆尼艾：法国天主教神学家、“人格主义”运动的指导者。

的心理活动,因为本章的目的是想阐明生活在思想过渡期中阿尔都塞的实情,所以就不深入到细节,而只是想抓住其主要内容进行阐述。由于篇幅所限,只想介绍一下主要论文的中心思想。

法国教会的批判

论文《追问事实》(1949年)

基督教及其教会的现实状况是什么样子的?是生气勃勃地发展着的呢,还是处在维持活动的状态?虔诚的基督教教徒是不提这种问题的。可以说,只有已经与基督教开始保持一定距离的人才提这样的问题。这个时期的阿尔都塞,已经开始渐渐在心理上与基督教保持距离了。

阿尔都塞认为,教会的现实正在丧失着历史的现实性,他将教会的实际情况判断如下:

教会已经不能在我们的时代里高枕无忧,即使大多数信徒还没有脱离教会,但他们也不是从真实的教会理由出发去那样做的。……这种历史的分离……是社会的、政治的、意识形态的分离。^[1]

稍稍引申一下他想说的意思,可能是这样的——参加基督教教会的大多数人,是长期在封建制和资本

[1] 阿尔都塞《政治哲学文集》第一卷,第262页~第263页。以下括号里的数字,表示该书的页码。

主义束缚下生活的大众,教会以维持他们的社会政治地位、慰藉他们的心灵而存在。但是,支撑教会的这些人们,现在正在消失。不管参加教会的形式如何,但实际上民众是与教会分离的。在这种意义上说,教会被置于时代错误的险境。进而还有一个时代错误。教会现在仍靠 13 世纪以来的神学(奥古斯丁和托马斯的神学)而生存。这样的神学已经不适应这个时代的现实了。^[1]

对教会现实进行如此诊断的阿尔都塞认为,尽管这样,但并不是说因这种理由就应该破坏教会。变更教会以往据以成立的神学本身,才是与教会改革相通的。“停止以哲学的形式即观想或反思的形式实行真理的人学,而以现实活动的形式来实行”,必须期待“这种人的现实存在形式的到来”(第 267 页)。换言之,将神学的哲学置换为不同的新的人学才是问题的关键。新的人学,就像引文所使用的术语那样,是早期马克思的=费尔巴哈的人学。

贯穿这篇论文的思想方法或问题结构,与高等研究资格论文(参照前两章)是大体相同的,虽然还有所保留,但比以前更接近马克思主义了。这个时期,阿尔都塞的意图,是想用综合以黑格尔为基础的费尔巴哈和早期马克思的哲学的人学来代替传统的神学。我们认为,他是相信通过导入费尔巴哈=早期马克思的人道主义的人学,就能完成教会的精神改革。留在教会里,同时从内部改革教会。这是他当时的态度(“留在教会里,同时从内部改革教会”好像是阿尔都塞的偏

[1]《宗教意识形态中过时概念的顽固存在》。

好。而偏好是可以重复的。后来,阿尔都塞在共产党内也有同样的偏好,到晚年才开始改掉这种偏好。这也是应当加以注意的一点)。

总之,当时的阿尔都塞,是将宗教的事实与现实的教会相分离来思考问题的,因此,虽然批判教会却不脱离教会,寄希望于教会内部改革。“宗教自身并不是先天的异化形式”(第 274 页)这种说法明确表达了他的真心话。这种说法,无论是费尔巴哈,还是早期马克思,都是绝对没有的。如果这样的话,应该说,当时的阿尔都塞,虽然使用了费尔巴哈和早期马克思的术语,但真实的情况,即在心情上,他既不是费尔巴哈式的,也不是早期马克思式的。他虽然无限地倾向于唯物论的人学,但也是最大限度地固执于宗教的唯心论立场。阿尔都塞认为,理应有“真实的宗教生活”,要现实地再拥有这种“宗教生活的真实”(第 272 页),而实现它的条件,是“社会的解放”。

宗教的回心转意

教会内部改革的口号是,宗教与社会解放的结合!天主教与马克思主义的结合!而使这种结合成为可能的理论概念,是“异化论”。统一基督教与马克思主义这种说法,在今天看来好像是一种过于乐观的想法,但对试图从天主教过渡到马克思主义的人们来说,是谁也会有的一种想法,相应地也是一种认真的做法。这不只是阿尔都塞的事情,大多数左翼知识分子都沿着这条道路接近了马克思主义。而有些人后来则沿着同

样的道路回归到了天主教。

有必要讲一下战后的状况。这就是,战后不只是法国,而是在任何地方、任何国家都产生了类似的精神运动。在日本也一样。虽具有深厚的西欧式的教养,但在心情(感情)上又保留了佛教之魂的一个作家,被抛到了战后的状况中,当看到眼前汹涌澎湃的人民斗争时,他清算过去,在共产主义理想中发现新的“宗教”,将马克思主义理解为共产主义“神学”的也大有人在。例如,在日本野间宏就是这样的。他在1949年写了这样的文章:

我清楚地认识到这种被叫做普通人民斗争的斗争,是在去年(1948年)的11月。而这正好是我本人把从自我意识中逃出这样的事情作为自己课题的时候。……在宗教方面(基督教也好,佛教也好)曾经构筑了伟大的爱。如果共产主义没有这种爱的话,这就清楚地证明了共产主义的低级性。但是,实际情况并非如此。共产主义也构筑了这种伟大的爱,或者干脆说,在现在,在共产主义那里才能实现这种爱。这是我在人民斗争中所发现的。……而我想说,成为构筑这种爱的根源的,是共产党的细胞。由细胞构成的人,使承认作为相互不可缺少对方的人在实际上成为可能。^[1]

某些人遭受政治斗争的挫折,害怕其严酷性的时候,就从曾经选择了的共产主义“宗教”重新回到自己

[1]野间宏:《人生之探求》,引自本多秋五《物语战后文学史》下,岩波书店同时代图书馆版,第73页~第74页。

原来信仰的宗教,或者重新信仰基督教那样的重视灵魂救赎的宗教。日本战后的状况,正好是洋溢着“坦白”和“回心转意”的气氛。在法国也一样,阿尔都塞只不过是其中的一例。

阿尔都塞的这篇论文,是在加入共产党后不久写的,因此,反倒成了更充分地表现他向马克思主义转变的标志,尽管如此,其内容也的确是奇妙的。哲学上黑格尔的异化论、社会理论中费尔巴哈=早期马克思的概念用法,感情上的基督教,这些东西(有其相应的理由)在阿尔都塞的头脑中是共存的。在第三者看来,这些要素是绝不能调和的,内心的矛盾当然是激烈的,事实上,这种危险的走钢丝失败了。这种失败,对阿尔都塞来说,正好成为向马克思主义决定性的转变。其转变时期的思维方式,就像在后边所涉及到的那样,还暂时采取的是僵硬的教条主义形式。

论文《夫妇的猥亵性》(1951年)

在这篇论文中阿尔都塞提出了奇妙的主题。也许是有某些切实的体验,但非常不了解其背景情况,不管怎样,这篇论文也是批判法国教会的。

其中,阿尔都塞批判了由当时法国教会推荐的关于家庭与性的新政策。其主要意思,大致可概括如下——教会的大众路线,公然谈论隐私的性生活,在宗教的名义下容忍将它暴露在外界,并且以“神的恩宠和安排”的说教将其正当化。抹杀并混同了自然与超自然的、私的与公的等等区别,这是“猥亵的结构”。等于教

会在推荐“新的猥亵”。其结局是，教会在性解放和自由的名义下强制人们生活新的隶属关系中，教会的新政策是袒护“厚颜无耻的暴露症”的，等等。

给性解放披上宗教的外衣，掩盖了现实生活中的性压抑。宗教推荐的“性与女性解放”实际上产生了女性新的压抑。男女平等、共同承担家务劳动等不许干涉现实社会关系变更这样的意识形态的提法，结果把女性越发逼进了主妇（厨房里的妻子、家庭的母亲）的境地。

这篇论文的内容，在思想上并无多大新意。但作为证明阿尔都塞关注着当时法国教会行动的哪些方面一个证据来理解还是可以的。他在众多的问题当中，特别提出了性的问题，这也许暗示着作为一个人的阿尔都塞的精神本质（实际上，在阿尔都塞那里，性的问题是相当深刻的，只是在本书中割爱了）。这篇论文就介绍到这里。

神学马克思主义

战后不久，阿尔都塞的思想立场，像已经看到的那样，是基于黑格尔主义的人道主义的人学立场，在理论上则选择了以异化论为中心的马克思主义（“早期马克思”主义）的立场。战后法国的意识形态状况，是以共产党内马克思主义与反马克思主义的论战为中心而展开活动的。如前面所看到的那样，青年阿尔都塞是虔诚的天主教徒，虽说在加入共产党以前的决断没有反

映在思想上,但阿尔都塞阐述自己思想的文章,却充满了亲共产党的口吻。他是与共产党内马克思主义产生共鸣的天主教的拥护者。他参加的“教会青年”团体的成员,几乎都是马克思主义的同路人。他们在意识形态的斗争中结成了统一战线。

作为救济者的无产阶级

阿尔都塞的论文《善意的第一国际》(1946年)就很好地代表了“教会青年”集团的思想态度。他在这篇论文中把马勒(Mallt Sorge, ? ~ 1973)^[1]、加缪(Camus Albert, 1913 ~ 1960)^[2]、马塞尔(Marcel Cabriel, 1889 ~ 1973)^[3]这样的理论家称作“现代的预言家”,批判了他们的“人间战线”。

阿尔都塞认为,马勒们在美苏冷战体制明朗化的过程中,虽然提出了虚张声势的抗议,但没有收到一点点抗议的效果,他们这些预言家虽也提出“无产阶级”,但成为这“无产阶级”的,是“恐惧的无产阶级(这一提法,意味着在原子弹时代人类都成了“恐惧”炸弹的无产阶级这一事态),始终只是在心理上想像的观念,不具有一点点社会现实性。

[1]马勒:法国政论家。

[2]加缪:法国著名文学家、存在主义哲学家。

[3]马塞尔:法国天主教存在主义哲学家、剧作家、评论家。

工人无产阶级被社会学的、经济的、历史的条件所定义,与此相对,这刚诞生的无产阶级则是由心理的条件——威胁和恐惧——来定义。就像在工人的贫困与异化里看到无产者的平等那样,这默不作声的无产阶级只有在死亡和痛苦中才能看

到平等。(第 37 页)

这篇文章反驳“死的平等”这样的说法。“现代的预言家们”所主张的“人的条件”，是恐惧和受苦的“平等”。在他们看来，无产阶级的斗争，只是历史的消遣，人们对原子弹的恐惧中，在对死亡恐惧的政治中，已经被统一起来了。这就是“人的条件的无产阶级”。这样一来，阿尔都塞就把争论的焦点归结到是选择“工人无产阶级”还是“恐惧的无产阶级”的问题上。

“恐惧”究竟是什么？而且人恐惧什么呢？阿尔都塞认为，恐惧的对象就是“想像中的我”。恐惧战争时的恐惧对象，不是战争，而是我自己想像的战争要给我带来伤亡的事态。“是在我恐惧的对象即将到来的痛苦中想像出来的自我本身，即不是他人而是我，不是现实的我，而是想像中的我。”(第 41 页)

然而，虽然现实的东西是能够破坏的，但想像中的东西却是不能破坏的。并且也不能从中摆脱出来。这样的话，那些“预言家们”的“恐惧的无产阶级”的形象，就不是现实的形象，而是想像中的东西，他们永远也不能从这想像性中脱逃出来。它是幻想的监狱和栅栏，因为它像物体那样是不能破坏的。他们混淆了现实的对象和想像的对象。这是阿尔都塞的批判。

面对原子弹时代和冷战体制，该怎么办呢？马勒、加缪、马利雅克(Mauriac, Francois, 1885~1970)^[1]、马塞尔等人，受到了来自广岛、长崎原子弹爆炸事件及美苏竞相开发原子弹的冲击，并把这种恐惧的现实提升

[1]马利雅克：
法国作家。

成了思想成果,把它单纯说成是想像的、幻想的是无济于事的。对于这个问题,当时的阿尔都塞提供了令人吃惊的简单答案。这就是通过技术就能够克服原子弹这样一种朴素技术主义的答案。这与其说是信赖技术的乐观主义,还不如说是生吞活剥地接受苏联马克思主义政治言论的教条主义。这就是在前面指出的思想过渡期富有特征的僵硬的教条主义。

这样的教条主义之所以一时能够被接受,是因为在他内心深处将革命与救赎看成了一回事。青年阿尔都塞在无产阶级的黑暗中暗暗地看到了宗教的代理物,即救赎者。这是与前面提到过的统一“宗教的真实”与“马克思主义的真实”的理念相通的。这就是使其带有神学马克思主义特征的原因。

一方面,对“工人无产阶级”期待历史启示录的作用,并且将与命运和解这样的神学希望寄托在其中;另一方面是用生硬的言词,喋喋不休地起劲地谈论技术主义的梦想和教条主义。在这里也可以看到两种相互对立的观念,以一种奇妙的形式共存着。这也是危险的走钢丝。

诀别天主教

阿尔都塞从1950年到1951年,一直给里昂时代的恩师让·拉苦劳瓦写长信。这信直到他死后也未公开发表,只是在他周围的人们中间传说的虚幻的“有名的书信”。虽说对了解阿尔都塞的经历来说这长信也是重要的,但在此就不深入细节了,只从阿尔都塞脱离

基督教的思想态度这一角度来涉及一下。

拉苦劳瓦不只曾是阿尔都塞哲学上的恩师,而且是作为天主教的精神领袖给阿尔都塞以很大影响的人。这一事实在读“书信”的时候是重要的。从这一角度来看的话,这“书信”意味着“学生”对“老师”的叛逆,同时也意味着对拉苦劳瓦代表、体现的“天主教”的叛逆。对拉苦劳瓦的批判也就是对天主教的批判。

进而也有个人关系方面的因素。即虽然阿尔都塞苛求拉苦劳瓦对马克思主义的批判,但反过来说,阿尔都塞认为拉苦劳瓦是理解马克思主义的,他也曾是自己的恩师,一定能理解并接受“我选择了马克思主义”这一事实,对此,阿尔都塞心中还是有数的。因此,他在给拉苦劳瓦的“书信”中,表达了脱离天主教的意愿。阿尔都塞好像对恩师进行着过分的批判,但拉苦劳瓦似乎也很宽容地接受了这种批判。并没有因这“书信”而断绝了两人的“友情”,而是一生都持续着融洽的私人关系,这恐怕与拉苦劳瓦博大的胸怀有关吧。应该说,正因为拉苦劳瓦这种博大胸怀,阿尔都塞才能尽情地表达自己的想法。这除了拉苦劳瓦,是谁也办不到的。

再回到阿尔都塞叛离天主教的思想态度的话题上来。这“书信”中为马克思主义辩护的言论,实际上是教条主义的。特别是一旦发现反对马克思主义的言行,就马上做出挑字眼儿那般琐碎的批判,极力进行反驳,表现出极端的教条主义。这几乎是一种病态的反驳。一概不承认马克思主义以外的思想,这种僵硬的

态度只能说是不正常的。

在“革命后的社会”里,任何异化都没有了,所有的欲望都被满足了,人们欣赏艺术,到海边去嬉戏,到山里去远足,等等,是这样一种朴素的理想国。加之幻想苏联已经不只是“共产主义社会”,而且是消费社会了,进而毫无顾忌地称赞基塔诺夫(Andrei Aleksandrovich Zhdanov, 1896~1948),一旦我们读到这些内容,就能清楚地理解阿尔都塞本人的思想当时已经处在多么贫乏的境地了。例如,有下面的话为证。

就像铁匠锻造锄头那样,人民创造历史。(第306页)

我在党内的经历的确不长,但却使我发现了这世界无比的丰富性和支配这世界的充分自由……研究的自由必须考虑党的指示和方向……科学中的党派性……(第309页~第310页)

在阿尔都塞的思想中突然出现的这种僵硬的教条主义态度和朴素的未来幻想,明显地是病态的,相应地表现了他精神内部的某些东西。这就是,表现了他内心马克思主义与天主教正面冲突的心理过程,因为他以前所接近的马克思主义在他心中越发高大起来,而天主教又顽强地生存在他的内心。虽然不能完全与天主教断绝关系,但又必须与它断绝关系,这样一种过渡期的精神状况,在这“书信”中以激烈地批判艾玛奴艾尔·穆尼艾和让·拉苦劳瓦的形式喷发出来了。事实

上,阿尔都塞自己也出乎意料地流露出这种矛盾的心境——“我是基督教徒,不是否定基督教,而是活在基督教中”。(第309页)

一般来讲,人在否定自己所倾心的理念或思想的时候,都要将新选择的思想和观念教条主义地与它相对立。“或者战斗,或者死亡”,总是脱离过渡期的思想态度。阿尔都塞终于达到了这个阶段。其言词是激烈的,因而也是贫困的,应该说这是向别的思想过渡时所付出的代价。

考杰夫与阿尔都塞

就像在第一、二章里看到的那样,高等研究资格论文中的阿尔都塞已经开始涉足马克思主义了,但基本上还是一个坚定的黑格尔主义者。他在黑格尔“否定性”的概念里,发现了黑格尔哲学最重要的核心内容。在作为“无化的无”的否定行为里,发现了使人作为人的“人类发生的”原理,这些思想是阿尔都塞从考杰夫那里学来的。青年阿尔都塞对黑格尔的理解,虽说增加了一些独到的成分,但基本上还是用考杰夫的思想来论述黑格尔的。在这种意义上,即使说青年阿尔都塞正好是追随考杰夫的也不过分。1947年9月,他在给后来成为其妻子的埃莱娜的信中这样写道:

我读了考杰夫的书。……虽然也有一些可笑的地方,但饶有兴味的地方也是很多的。这正好是“被理解了的黑格尔”(对这个问题虽然我已经

有很多预感,但几乎还是不理解)。不管怎样,对我的高等研究资格(和公立高级中学一级教员资格考试)还是有很大帮助的。(第30页)

的确,如果没有考杰夫的《黑格尔解读入门》,阿尔都塞就是不至于写不出高等研究资格论文,也可能是另外一种样子,至少在短时期内是不能完成的。从考杰夫那里得到了理解黑格尔的钥匙,这是很重要的。阿尔都塞写了论考杰夫的短文《人,这个夜晚》(1947年)。这个题目是黑格尔《1806年~1807年讲义》里的话。这是阿尔都塞在考杰夫的《黑格尔解读入门》的某个注释里发现的,他把它作为理解黑格尔的钥匙。黑格尔这样叙述道:

把自己的意识作为世界的法则,只有人才犯这样的错误。在自然的层面上,人是存在的空洞、“空虚的夜”、“夜”。(第239页引用)

也许是对洞穴、空虚、阙如这样的概念一定有所反应的阿尔都塞的“真空论的”本质,使其发现了这样的概念,无论如何,他是被考杰夫引导到了黑格尔思想的核心部分。

脱离黑格尔主义与过渡期的教条主义

不过,从完成高等研究资格论文后又经过几年,他开始脱离黑格尔。这种情况,清楚地表现在论文《回归

黑格尔》(1950年)中。这篇论文的中心思想是批判“利用反动的黑格尔”,认为黑格尔问题因马克思主义的登场就已经结束了。

这篇论文认为,在大学里流行的黑格尔研究,一方面是利用“反动的黑格尔”即国家哲学和历史哲学中的黑格尔,另一方面,是狄尔泰(Dilthey Wilhelm, 1833~1911)^[1]式的“早期黑格尔”论,即吹捧“非合理主义”和宗教性的黑格尔论。阿尔都塞几乎是生硬地说,这是为了反对马克思主义,或者是“为了修正”马克思主义而要利用黑格尔。同时,与曾经也是自己立场的考杰夫式的黑格尔理解一刀两断。

新黑格尔主义者们的思想,关注的是《鲁滨逊漂流记》中所反映的那种主人与奴隶关系的,……把殊死的斗争、求得威信的战斗——趋向新的“力量的意志”——作为解决构成人的条件所有问题的普遍性的手段。(第254页)

总之,阿尔都塞以判罪的语气断定道,这样利用黑格尔,“是将法西斯分子的题目应用到了黑格尔研究中。”这样,在法国的大学里流行的“回归黑格尔”,被作为反动的帝国主义的资产阶级意识形态遭到了批判。一读阿尔都塞的这篇论文,就使我们想起了卢卡奇的《理性的毁灭》。这也许是当然的事情。事实上,阿尔都塞不是参考了《理性的毁灭》,而是参考了卢卡奇的《青年黑格尔》,所以,很明显是依据卢卡奇的观点进行

[1]狄尔泰:德国哲学家。

论述的。而且,阿尔都塞出席了1949年1月29日在索尔本(Sorbone)举行的卢卡奇的演讲会。卢卡奇教条主义的言说,恰似原封不动地搬到了阿尔都塞《回归黑格尔》的论文中。

论文《回归黑格尔》的副标题是“黑格尔、马克思以及依波利特,或者大学修正主义的最后说教”,批判的主要目标在依波利特,考杰夫也被作为批判对象。让我们引用一下阿尔都塞自己所讲的论文的意图吧。

我们特别为共产党员和非共产党员的哲学学生写了这篇论文。我们打算以依波利特的著作作为线索,来处理黑格尔哲学与法国资产阶级哲学结合的问题。我们提出以下四个论点。1. 依据资产阶级思想的黑格尔的再发现或发现,特别是与帝国主义时代的资产阶级意识形态结合在一起的。2. 资产阶级思想家们抹杀黑格尔真正的历史意义,利用黑格尔哲学来为他们自己的目的服务。3. 这种抹杀是对马克思主义的批判、修正和“超越”,是企图从最激烈的阶级斗争中转移知识分子的视线,为法西斯式的意识形态寻找论据。4. 黑格尔问题,对工人阶级来说,“好久以前就已经解决了”。(第257页)

当时的意识形态状况,也许是阿尔都塞所指出的那样。不过,以考杰夫和依波利特为首的黑格尔研究,不仅加深了对黑格尔的理解,而且把对马克思的理解

从传统的经济中心主义中解放了出来。而阿尔都塞自己的黑格尔研究,也从他们关于黑格尔的翻译和解释中学到了很多东西。这是他理应知道的。但是,他提出了与战后卢卡奇教条主义类似的观点,也轻率地引用苏联御用学者安德烈·基塔诺夫(1947年法译论文《论历史哲学》)所说的“黑格尔问题已经解决了”这样的词句。

内心矛盾

为什么会出现如此僵化的思想态度呢?只靠当时的思想和政治状况是不能理解的。他一定与自己的内心进行着斗争。他把自己思想中的某种东西作为靶子,并欲从中解放出来。这“某种东西”是什么呢?

一旦欲从支撑着高等研究资格论文的思想结构、考杰夫式的思维方式、实存主义的立场、早期马克思的人类主义等等中解放出来,他就焦躁不安起来。像在前边也指出过的那样,在与过去的自己分手的时候,应当采取的是教条主义地完全否定它的态度。论文《回归黑格尔》正好典型地表现了这种态度。它与给拉苦劳瓦的“书信”完全一样,是过渡期(从黑格尔主义和天主教向马克思主义的过渡)精神矛盾的明显征兆,并且也是偶尔走入死胡同而感到迷惘的明显征兆。

寻求新的自我

在过渡期,人生也像钟摆一样,有时会极端地偏向另一极。即使将现在的自我教条主义地与过去的自我

相对立,也不是为了发现新的自我。在过渡期,虽然努力于应当发现新的自我,但实际上发现的不是新的自我,而是被以往的意识形态同化了的假自我,这是很普通的事情。因而,要将偏向另一极的人生钟摆,再一次拉回到原来的位置,就必须再次探求作为当初目的的“新的自我”。这就构成了从50年代到60年代阿尔都塞的沉默之旅。

事实上,在50年代,阿尔都塞除了小册子《孟德斯鸠》(1959年)外,几乎什么也没写。他陷入了长期沉默的思索中。50年代后,他思考了哪些问题,从资料上也找不到线索。这只能在《孟德斯鸠》中,隐约窥见50年代后阿尔都塞思索成果的一些头绪。大体上,他上溯到黑格尔以前,研究了西欧17、18世纪的政治哲学,特别是法国启蒙时期哲学家们的思想。其成果首先表现为50年代末的孟德斯鸠研究,其次是60年代的卢梭论。

在走过这种思想史研究弯道的同时,阿尔都塞做着新的马克思研究的准备工作。慢慢地与过去诀别,这次不是教条主义的,而是做了充分准备的。这样,阿尔都塞从60年代初开始,突然登上了思想论坛,以火山喷发般的形式,开始接连不断地发表研究马克思的论文,新的阿尔都塞诞生了!

第四章 多元决定的概念

新的课题

60年代前半期,是阿尔都塞作为一个独立的哲学家,并且是独创的马克思主义者的成熟时期。雌伏十年,结束了思想孕育的十年。现在是打破十年的沉默,在理论的旷野中奔走呐喊的时候了。

从40年代后半期到50年代初始,他在与内心矛盾的斗争中,应该做点什么,应当向何处前进这样的内容大体上已经在前三章里阐明了。课题是清算他过去的意识,探究构成其思想基础的马克思的哲学。清算过去的意识,是清算自己内心的天主教和早期马克思的人类主义。对马克思进行独自的哲学探究,首要的是要把马克思从黑格尔主义的异化论中解放出来。在本章中,以他的主要著作之一《保卫马克思》为中心,并援引未发表的手稿,追踪他思索的足迹。

理论贫困的克服

时代背景

就像阿尔都塞在《保卫马克思》的序言“今天”里所指出的那样,他的马克思研究,带有当时历史环境的印记。第一,必须批判并超越法国及法国以外诸国对马克思解释的现状。第二,测定苏联及其他社会主义国家消极的现实与马克思理念之间的落差,并且必须擦亮批判现实社会主义的武器。从成为御用学问的贫困化的马克思主义的解体中开始马克思主义的新生。必须开始切近马克思思想的新的解读方法。阿尔都塞这样叙述了关于历史背景与自己理论课题的关系:

这些文章,是一种特殊经历的特殊见证。与我同龄的、力图按马克思的思想去思考的哲学家都曾有过这种经历。历史把我们推到了理论的死胡同中去,而为了从中脱身,我们就必须去探索马克思的哲学思想。^[1]

[1]河野健二、田村 徹、西川长夫译《保卫马克思》,平凡社,第27页。

这里所说的“历史”,指的是什么呢?它就是人民阵线和西班牙战争,以及第二次世界大战。这场战争,夺去了他那一代人的青春。阿尔都塞几乎是在升入Ecole normale supérieure(高等师范学校)的同时,就被应征入伍,不到一年时间,即1940年6月,不幸成了德

军的俘虏,在战俘集中营里浪费了五年的时光。他虽然带有深深的战争创伤,但在战争中也对历史觉醒了。像他这样的资产阶级和小资产阶级出身的学生们,在战争的历史经验中,被政治的现实唤醒了。政治首先是阶级存在与斗争的政治。他们将未来寄托在用阶级斗争开创未来的工人阶级的现实中,并且探索在战后状况下生存的方向。

战后的状况

战后,青年哲学家们大举加入共产党。党的领导者及其意识形态具有绝对的权威,青年哲学家们被其绝对的意识形态所支配。罢工事件接连发生,出现了很多的大众抗议运动,这样一来,知识分子们也被迫去散发传单。在这种状况下,哲学家们不再埋头于本来的哲学研究中,而是漫无边际地挥舞“要么是资产阶级科学,要么是无产阶级科学”这面大旗,并且乐于用它来裁断、批判哲学、艺术、文学和科学。

当时是李森科“生物学”具有权威的时代,庸俗唯物论的教条主义作为权威的公式君临于知识分子之上。这是恫吓,是威胁,对此,哲学家们不得已,只能保持沉默。斯大林主义,不单单是教条,而且还是将苏联及全世界的共产党和马克思主义置于指导、压制下的意识形态和政治的混合物。这是一种“疯狂”。疯狂肆虐,理性沉默。总之,“科学社会主义”的概念成了空话。“科学”也没有严密的定义,“社会主义”也没有理论上的定义。存在的只是独断的命题和对现状的

追随。

把思索作为生命的哲学家,在这种状况下能做什么呢?“必须退却,在半混乱状态中,必须从复习基本知识开始”。^[1]为什么说是“半混乱”状态呢?这是因为,一方面有狂热和坚信,另一方面则有不知所措。虽然我们理应拥有“了解情况和进行学习的权利和义务”^[2],但却没有那样去做,而只是生活在教条主义的漩涡中。知识分子和哲学家们只不过是满足于在早期马克思的著作中发现“燃烧般的热情”。

在战后法国的左翼阵营中,大概对全世界的左翼知识分子来说也是一样的,盛行着教条主义以及“早期马克思”主义(异化论的马克思主义)。知识分子们依据早期马克思,好容易才能与教条主义相对抗。“早期马克思”是教条主义心理上的补充物。在那里有战后早期马克思的异化论非常流行的理由。不以这种事实为背景,就不能理解阿尔都塞批判早期马克思的“动机”。另一方面,在这种理论的心理学的理由之外,也有法国左翼固有的问题。

法兰西贫困

在全世界,教条主义到处都占有统治地位(经济决定论,资产阶级科学与无产阶级科学的二分法,等等),加之法国具有奇妙的消极传统。与法国大革命以来工人运动和社会主义运动“辉煌的历史”相比,法国持续着“理论的贫困”这样可悲的“传统”。法国在世界上值得夸耀的社会主义思想就是19世纪圣西门、傅立叶、普

[1]《保卫马克思》,第29页。

[2]同上书,第30页。

鲁东等人的思想。德国有马克思和恩格斯,波兰有罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg),俄国有普列汉诺夫和列宁,意大利有拉布里奥拉(Arturo Labriola)和葛兰西。然而,法国则完全没有可与他们相匹敌的马克思主义者。创造马克思主义理论是知识分子的任务。否定理论生产领域知识分子的作用,等于自杀行为。

在法国,从事理论生产的知识分子不多,这有其历史原因。法国与别的国家不同,因为资产阶级曾经是“革命的”阶级,所以,知识分子几乎全都站在资产阶级一边。因此,法国的工人阶级在传统上就不信任知识分子,在法国共产党内部占压倒之势的也是“工人中心主义”。在这种状况下,知识分子自然也就起不到多大作用了。法国社会过去“光辉”的传统反倒从工人阶级那里夺走了法国知识分子,即使在左翼内部工人与知识分子之间也形成了一条鸿沟。

在哲学界,情况又如何呢?法国哲学常常是“灵性主义”(唯灵论)的,与历史和社会或民众是隔绝的。从这种哲学内部产生不出认识社会和历史的动力来。这是法国理论贫困的基本原因。理论的贫乏,反应迟钝、死板,却吹嘘法国是文化中心等。到处弥漫着“可怕的哲学的、文化上的乡村根性(盲目的爱国心)”。马克思完全被忽视了,根本就没有从哲学上对马克思进行研究。如果冷静观察的话,虽然只有理论的贫困,但是,也只能从正视这种理论的贫困出发,这也是真实的。

在马克思主义的场合,赫鲁晓夫批判斯大林以后,也只是吹来一点点自由的空气。但是,还不可能一下

子通过这种外在条件产生出理论和思想。为了意识形态的斗争而收集“著名的引文”，面向大众重新改写，作为这样的宣传者被驱使的知识分子，因此也就失去了听众，并且在此之前已丧失了自我。认真的人，一边把马克思装扮成胡塞尔（例如，卡恩·狄克·塔奥（Tran-Duc-Thao, 1917~1993）^[1]和让·托桑·导桑梯（Vesanti, Jean-Toussaint, 1914~ ）^[2]等工作就是这样），一边给马克思戴上人类主义的假面具（例如，安利·卢费布尔（Georges Lefebvre）的工作就是其典型）而顽强地生存下去。但是，乔装打扮总不能长久，迟早要露出自己的真面目。总之，战后左翼知识分子所深信的“坚固的大地”已经不再是实实在在的了，仅仅有教条主义的信念，而这信念的热情好不容易把这脆弱的大地给隐藏了起来。

夺回这坚固的大地的尝试还是有的。以早期马克思为依据，试图把“通过哲学的实现而达到哲学的终结”作为目标的尝试，学着《德意志意识形态》中的某些实证主义公式的样子，试图将哲学消解在科学里，宣告“哲学的死亡”的尝试，借用《资本论》的副标题，将哲学限定在“意识形态批判”的尝试，等等，如此这般的批判意识并不具有理论的创造力。那么，在此之外能做点什么呢？

最重要的，首先是要挖出产生斯大林主义的教条主义和理论贫困的“根源”。有两种教条主义，第一种是经济主义的、物质一元论的“唯物论”的传统（俄罗斯马克思主义），第二种是“主观主义的”唯物论（“早期马克思”主义）。为了克服这两种弊病，现在要再一次回

[1]卡恩·狄克·塔奥：越南人，法国殖民地时代留学法国，第二次世界大战后在法国执教，从胡塞尔的现象学转向马克思主义。

[2]让·托桑·导桑梯：法国哲学家。

到马克思思想形成的历史,再构筑马克思思想的历程,必须从理论上来看(青年期的)马克思“成长”为(成熟期的)马克思的过程。

认识论的断裂

重建马克思哲学

必须克服种种教条主义的立场,克服主张主观的和行动主义的“哲学的终结”的立场。不论是教条主义派,还是“哲学的终结”派,都要把哲学,并且特别是要把马克思哲学置换成别的什么东西,即消解在别的什么东西之中。这种“别的什么东西”,可以说是经济结构、政治行动,或者实证主义的科学及其他任何东西。反正马克思的哲学不存在了。

在这种思维方式的前提里,有一种理论的知识行为与具体现实的“适合”乃至“一致”,或者是在理论自我意识的现实中实现的“一致·适合”。这与“知性与物的统一”这样的经院哲学的命题是一样的。并且经常以这种形而上学的“统一”论(后来阿尔都塞把它叫做“广义的经验主义”)为媒介,企图对马克思的哲学进行“批判主义的消解”。这种消解的意识形态才是必须解体的。只有这样,才能主张马克思哲学的存在权利,从此才能开始重建马克思的哲学。在这沉默的十年间,阿尔都塞得出了这一结论。

因而,《保卫马克思》的基本问题如下:

马克思主义哲学究竟怎么样了？它在理论上是否站得住？如果能站得住，它有什么特点？^[1]

这部著作暂时采取了批判地研究早期马克思的形式。它是采取思想史形式的理论研究，是为了回答“马克思主义哲学究竟怎么样了”的问题的。在战后的法国，马克思主义哲学，被看作早期马克思的哲学。并且流行这样一种思想，即认为晚年的马克思是“经济学家”，早期马克思才是真正的哲学的马克思。正因为这是马克思主义的实情，所以首先必须弄明白早期马克思到底是什么。

从这里就引出了早期马克思的思想基础是什么的问题，对这个问题的解答，当然也就从严密地思考黑格尔、费尔巴哈与马克思的关系问题中自然而然地被给予了。对这个问题否定的解答，就得出了早期马克思还不是马克思的结论。如果这样的话，马克思是从什么时候开始才成为真正的马克思的呢？这就提出了第二个问题。“何时，在什么时点上”马克思“成为马克思”的呢？

马克思断裂期的意义

这里存在着思想史形态的理论问题。即著名的“认识论的断裂”这一命题。阿尔都塞将马克思的思想生涯区分为以下四个时期。

青年期——1840年～1844年

断裂期——1845年

[1]《保卫马克思》，第45页～第46页。

成长期——1845年~1857年

成熟期——1857年~1883年

不用说,这种时期划分尽管是暂时的,但也是自高等研究资格论文以来的“青年”—“老年”、“未成熟”—“成熟”问题的继续。在前边把这种方法应用于黑格尔,这次又应用于马克思。但是,这一次又吸收了其沉默十年的研究成果。此前在论述黑格尔论哲学时没有的“断裂”的主题登场了。因而,在关于马克思思想生涯的时期划分中,决定性的时期是“断裂期”。那么,断裂是什么意思呢?

要想确定一个思想家的“断裂期”,即使精心推敲各种各样的术语和命题,也不能得出结论。不弄明白产生“断裂”的根本思想基础,也不能谈论“断裂”问题。那么,怎样才能弄明白这种根本性的思想基础呢?因此,阿尔都塞提出了“理论的问题结构”(le *problématique théorique*)的概念。

这一概念,指的是尽管没有意识到一种思想、一个人的思维,然而却是从背后支配决定其“问题和答案的可能性范围”的结构,在“不知不觉间”决定容许将怎样的问题作为问题、将怎样的解答作为答案的,就是这“问题结构”。换句话说,只有在“问题结构”之内容许的解答,才能承认其是问题和答案,但在这结构之外发现的解答,则不能承认其为解答,既不存在问题也不存在答案。思维就是在这样的“问题结构”中,并且只在其限定的范围之内运动。

据阿尔都塞所说,“问题结构”这一概念,虽然是借

用年轻时就已自杀了的朋友雅克·马丁的,但阿尔都塞却赋予这一概念以独特的理论含义,一定是他在这沉默的十年间,对这一概念进行了理论的加工。前边也指出过,在这沉默的时期,他埋头于17、18世纪政治哲学家们的研究中,在这种研究中,锤炼了他解读思想的方法。那时,把德语的Problematik(提出问题)作为法译的problématique,把它改造成了解读思想的理论性概念的“理论的问题结构”。

这一工作具有重要意义。这是因为阿尔都塞不是从马克思那里引出这个概念,而是在解读马克思以前,就构筑了独特的理论。他把这一概念应用于马克思、黑格尔以及其他所有的思想形态。建立了“理论的问题结构”的概念之后,“认识论的断裂”概念也就有效了。“认识论的断裂”,本来也是加斯通·巴修拉尔的用语,但经过“理论的问题结构”概念的整合,就具有了不同于巴修拉尔的特殊含义。“断裂”概念也被改造了。这样,就产生了“问题结构”与“认识论的断裂”这样成对的概念,这是阿尔都塞哲学的基础概念。

成熟和断裂

一种新思想的诞生,是从旧的“问题结构”向新的“问题结构”的过渡。所谓断裂,并不是破坏以前的问题结构,而是直截了当地与它分手,将它抛弃,转换到不同的问题结构上来。与物质领域不同,在精神和思维的领域里,不存在破坏这一说。旧的问题结构,在新的问题结构登场之后仍然存在着。因此,产生了新的

问题结构与旧的问题结构的激烈竞争,旧的问题结构的作用范围一点一点地受到限制。因而,断裂并不是一下子就创造出了新的思想。产生了断裂之后,也有一个长期的过渡过程。这种慢慢的过渡,就叫做成熟。

马克思在断裂以前的“问题结构”,是黑格尔/费尔巴哈式的“问题结构”,即人学的“问题结构”。这种思想结构的主要范畴表,是“人”(个人和类)/“思辨的精神”、“主体”/“客体”、“具体”/“抽象”等,而维系它们的中心概念是“异化”。前者被异化而从属于后者,而对此进行批判并超越它的人类中心的意识形态,就是断裂以前马克思的思想基础。这种基础,是马克思的又不是马克思的,它是黑格尔与费尔巴哈已经构成的两个“问题结构”的折中。即使这种折中是“天才的”,但“问题结构”这一概念的发明权还是属于黑格尔和费尔巴哈。马克思始终只是借用者。在马克思的思想中是有矛盾的,这种矛盾为断裂准备着条件。

阿尔都塞认为,可以将断裂时期确定在1845年左右,这就是《德意志意识形态》(与恩格斯合著,手稿)时期。构思了新的历史认识的概念使用方法,在这种概念的创造中,有断裂的征兆。但是,在这个时期,断裂还没有结束。它经过了长期的“成熟”时期。马克思也陷入了“沉默的十年”,其成果是《经济学批判纲要》^[1],其中的两章以《政治经济学批判》为书名公开出版(1859年)。不过并没有到此结束,马克思在60年代,重新开始了经济学批判的工作,在完成庞大的《资本论》手稿之后,终于出版了《资本论》第一卷(1867年)。

[1] 通称《1857年~1858年经济学手稿》。

马克思曾几次重写了第一卷的开头部分,并且曾数次仔细推敲了三卷的写作计划,70年代完成了第二卷的原稿,仍是继续了先行研究者的研究,也写完了相当于第四卷的《剩余价值学说史》(全三卷)的手稿。其间,对法译本《资本论》(仅第一卷)中的若干地方进行了修改。这就是马克思理论研究的实际情况,借用阿尔都塞的说法,这正好是成熟的过程,“不断地断裂”过程。

若问在这种“认识论的断裂”过程中,马克思的思考产生了什么成果的话,那就是确立了“科学的问题结构”的概念,就是在认识论上生产《资本论》理论对象的“唯物辩证法”。马克思在完成《资本论》的过程中,创立了经济和历史的科学,同时也潜在地产生了构成新的科学的可能性条件的理论,即马克思独自の哲学(唯物辩证法)。马克思在《资本论》中,实现了创造新的科学与创造新的哲学这样的双重“革命”。在我与人合著的《读〈资本论〉》中,详细论述其原委。关于这方面的问题,后边还要详细论述。

马克思主义哲学的特质

马克思主义哲学,并不是将别的种种思想类型统统批判、揭露为资产阶级思想这样一种批判主义的思想,而是将自身牢牢地放在哲学的对象上,能够历史地、哲学地解释、阐明自身的哲学,是究明自己的知识与意识形态的知识的差异,能够证明将自己的知识作为独自の理论构成而生产的理论,即“理论认识的历史

理论”。因此,为了解释、阐明《资本论》所代表的马克思科学的知识与潜在于《资本论》中的哲学知识的根本性差异,无论如何也必须研究与沉浸在意识形态知识(人学的意识形态)中的早期马克思的差异。本来的马克思从何而来的问题,是历史问题,同时也是理论问题。对它的解答,就是“将自身放在理论对象上的哲学”的工作。

这时,我们必须清除围绕怎样读早期马克思著作的几种立场(盘踞在马克思主义内部的意识形态的立场)。政治主义的解读方法,即每次都适应政治状况的需要,时而采用“早期马克思”主义,时而采用“后期马克思”主义的机会主义,不值得讨论。更有力的但又是应当拒斥的解读方法,是占支配地位的。

从马克思的言论中抽取若干片断,将它分成唯心论和唯物论,时而论及马克思思想的“来源”和“先驱者”,或者相反,时而论及马克思思想虽然是唯心论的,但“已经包含了唯物论因素”,“后来才发芽开花”的。这种解读方法,随意设想结果,并且认为结果就在思想家人生的起点上,“萌芽早晚要开花的”,因为用语言来表达这种解读方法的时候,在法语中采用了“未来完成式”的语法形式,所以,阿尔都塞把这种书写历史的方法叫做“用未来完成式撰写的历史”。这种解读方法里隐含着若干前提。

1. 要素还原的前提,主张所有的理论体系和思想结构都能够还原为各自的组成部分。认为将被分离的要素,分解为先驱者和后继者、唯心论和唯物论,进行

相互比较是可能的。

2. 目的论的前提。从追溯目的 = 终点出发, 来评断理论和思想。虽然在历史当中明确地认识到了复杂的条件, 但却无视进行思维的过程, 从最初起就设定了“终点”。这不是真实的历史观点。

3. 观念的自律性设想。它是以思想只能在自身内部实现自我理解为前提的。

具有这些前提的解读方法, 一言以蔽之, 可以说是目的论的解读方法。它无视诸要素在整体结构中所具有的意义, 而是相信能够单独地将它抽取出来, 肢解开来。虽然事实上决不能预定终点, 但却设定了独断性的终点, 因此这是毫无道理的。决不超出自身, 而是在观念内部理解自身, 从而实现思想自身的内部发展, 是意识形态的特征。拒绝了这种解读方法, 才有可能产生新的解读方法, 马克思主义哲学, 客观地解剖了自我与他者。

解读方法的原则

新的解读方法, 首先必须设定意识形态的概念, 并且定义意识形态的性质和作用方法。第一, 各种各样的意识形态都有其固有的“问题结构”; 第二, 在意识形态内部, 社会问题和社会结构相对照, 由这种社会历史环境来规定意识形态的意义; 因而第三, 意识形态展开的原动力, 不在意识形态自身内部, 而是在意识形态的创造者或具体的个人所扎根的社会历史的环境中。

既然任何思想都是出自于作为自己前史的意识形态

态,那么,为了解思想本身,就有必要理解意识形态本身的原理。对马克思主义来说也是一样的。必须理解自己发生的过程,在这个过程中,存在着马克思主义不得不具有意识形态理论的理由。马克思主义哲学,理解自己之后,才能理解自己以外的思想,以及包摄这些思想的社会和历史,但还没有这样的原理。正因为这样,阿尔都塞才探讨它。并且把“问题结构”的概念,放在理解自我和世界原理的中心位置。为了慎重起见,我们还是引用一段阿尔都塞的话,看看他本人使用“问题结构”的方法吧。

如果用问题结构的概念去思考某个特定的意识形态的思想整体……我们就能够明确说出联结思想各成分的典型的系统结构。^[1]

进而,发现该思想整体具有的特定内容,我们就能够通过这特定内容去领会该思想各“成分”的含义,并把该思想同当时历史环境留给思想家或向思想家提出的问题联系起来。^[2]

通俗地说,任何思想都有在其内部不被自觉的“思维模式”,这种模式不仅在思想深处(即不知不觉间)决定思想家的思考方向,而且甚至彻底地规定了其用语乃至概念意义的方向。这样的思维模式就叫做“问题结构”。

但是,“问题结构”并不直接显现出来。“哲学家一

[1]《保卫马克思》,第102页—第103页。

[2]同上书,第103页。

般并不思考问题结构本身,而是在问题结构范围内进行思考。”^[1]这是非常重要的。的确,问题结构是一种“反思方式”,但又与近代意识哲学的主体反思不同。思想家即使是反思,可以说也是在不知不觉间进行的。换言之,是问题结构在思想家那里反思。因此,在思想家的发言、自我理解与思想家不知不觉中实行的问题结构之间,产生了分歧。这里有一般地疏忽了“问题结构”的理由,正因为如此,在另一方面就有必要从理论上再构成这种不被觉察的“问题结构”。

例如,早期马克思认为,他是用自己的概念来批判黑格尔与费尔巴哈的,但黑格尔化的费尔巴哈人学的“问题结构”潜藏在他批判的言说中,不知不觉地规定着马克思的思维方向。早期马克思在不知不觉间,将费尔巴哈的人学结构,扩大并具体化到社会和历史领域。因为一个“问题结构”内含着其所有的可能性,所以,即使马克思将它完全扩大,应用到费尔巴哈以外,这“问题结构”的所有权也是费尔巴哈的。在这一点上,马克思既是马克思又不是马克思,不如干脆说是装扮成马克思的费尔巴哈。

挣脱意识形态的束缚

马克思为什么能够从德国的意识形态中挣脱出来呢?一般来说,某种观念,是不能自动地从包含它的特定的观念中挣脱出来的。如果这样认为的话,那就再一次陷入了意识形态里。这是因为,像在前面指出的那样,意识形态是不进行自律性运动的。由于来自意

[1]《保卫马克思》,第106页。

意识形态“外部”的冲击,挣脱才开始成为可能。那么,马克思是怎样发现这“外部”的呢?这是下一个问题,即“历史的发现”问题,还是让我们描述一下阿尔都塞所认为的“马克思挣脱的梗概”吧!

人们不能选择自己的开端。马克思也不能选择其出发点、开端。即他作为德国人而出生,被抛到了德国的意识形态空间里。而在与既定的意识形态的斗争中,发现了其地层的裂缝,通过这裂缝而逃了出去。地层的裂缝,是从意识形态虽然要求与现实相一致,但却不可能一致的矛盾中产生的。按照早期马克思式的说法,在德国的精神风土上,丧失了思辨精神的抽象性、人学言说的具体性,觉察到这样的事实,就是生活在一个时代精神的裂缝中。将具体的东西与抽象的东西相对立,当“具体”、“具体的”这种用语被滥用的时候,也就预感到了意识形态的裂缝。

然而,预感还不是挣脱。阿尔都塞认为,从封闭的意识形态向生活的现实的脱逃,就是“向后方的回归”。为什么可以说是“向后方的回归”呢?这是因为,那里虽是意识形态本身成长起来的场所,但又是被抛弃的地方,即向意识形态“起点的后退”。如果能走到这后方乃至起点,那就是意识形态构成“要素(居于支配地位)的变更”。

接触活生生的现实

阿尔都塞认为,马克思为了寻求新的地盘而转向了对英国经济学和法国政治哲学的研究。因为马克思

认为,经济和政治都是在那里现实地存在着的。但是,探求“活生生的现实”,只靠读书,不一定能够接触到它。预感的方向是正确的。但并不是直接与现实接触。不是与预感,而是与接触现实还有一段距离。马克思在英国和法国思想家们的思想中发现的,不是活生生的现实,只是“现实的神话”。现实被意识形态的框架所过滤、所歪曲的东西,就是现实的神话。

这样的话,马克思必须撕开这神话的面纱。若撕开了面纱,就看到了它掩盖着的阶级斗争的现实。能够产生这种撕开作用的,已经不是拼命地读学者的著作,而是“活生生的经验”,具体的就是马克思同法国工人人们的接触(恩格斯则是与英国工人的接触)。关于这种解放的经验,阿尔都塞这样说道——从意识形态的襁褓中解放出来,“是因为马克思具有不屈不挠的意志,决心从自命为真理的神话中把自己解放出来,进而是因为他经历了推翻和扫除这些神话的真实历史”^[1]。

如果马克思不与现实的工人相接触,那么也就不能从英国的神话中解放出来。接触是偶然的,并且一般来说,与“外部”的接触是偶然的,作为与意识形态接触的出发点是偶然的,从意识形态中解放出来也是偶然的。如果从逻辑上来推理的话,阿尔都塞的论述就是这样的。而这大概是正确的。根据偶然论,事实上是排斥了阿尔都塞关于马克思思想发展的预定和谐的说明(顺便提一下,他还没有发觉在这里的偶然论的意义。直到晚年以后,他才开始发觉偶然论的意义。请

[1]《保卫马克思》,第125页,着重号为引用者所加。

参照他的《论哲学》(拙译,筑摩书房)。

撕开神话的面纱

与活生生现实的接触,是外部对马克思思想的侵入。而外部现实的侵入,将马克思从神话/意识形态中带到了外部。前边引文中的“推翻”只是比喻,而不是推翻的本来意思。神话和意识形态即使是充满了矛盾,也不会自我推翻。即使与别的观念相碰撞,也不会被推翻。作为比喻的推翻的意思,是指将存在于神话内部的东西带到外部来,使神话丧失魔力。但是,与现实的偶然接触,是发现外部的极其重要的契机,然而,这并不是说在意识形态中的斗争经验是毫无意义的。

有必要重新关注一下这种好像是消极的精神经历。在旧的意识形态下以旧的用语生活在内心矛盾的过程中,它本身是在与现实接触不同意义上的经历。是怎样的经历呢?这种经历,虽然处在旧的“问题结构”内部,但即使是徒劳的、产生不了成果的,也要经常进行为了从内部解破它的知识的锤炼。它是为了应当到来的新的战斗,在黎明前的黑暗中擦亮理论武器那样的东西。阿尔都塞不愧是哲学家,他没有看漏这种论点的意义。他这样说:

新世界的发现者,必须在旧形式自身当中经过了精神锤炼,学习和使用过旧形式,在对旧形式的批判中,他一定对抽象的一般形式感兴趣并学会了使用抽象的一般形式的艺术。实际上,因为

不熟悉旧形式的话,就不可能创造出思考新对象的新形式。……他必须学会用他所忘却的语言说出他的新发现的方法。也许正是这种反论式的条件……。^[1]

这篇文章的中心思想是重要的。简单地说,新的思想和理论不是突然产生的,思考者是把在旧的基础上彻底地被训练的东西作为决定性条件的。我们的文化传统中的温故知新一词就是接近它的思维方法。新的东西的发现者不是从无出发的,也不能从无出发。他在旧思想的空间中,充分接受了严密地熟练掌握旧思想的概念用法和结构的训练之后,才能够彻底了解旧思想的弱点,因此克服旧的思想形式,进而能够创造出新的思想形式。

多元决定的概念

扭转辩证法的解释

收入《保卫马克思》一书中的论文《矛盾和多元的决定》,以矛盾和决定(规定)这种辩证法最基本的概念为中心,试图阐明黑格尔的辩证法和马克思的辩证法在本质上的差异。通常认为,黑格尔和马克思两人的辩证法,如果去掉其唯心论或唯物论的“方向”和“形式”的话,在结构上是同一的。阿尔都塞从正面向这种常识发出了挑战,主张不论是在形式上还是在内容上,

[1]《保卫马克思》,第129页。

黑格尔和马克思各自都从原理上构思了自己的辩证法。

若将卢卡奇同样具有划时代意义的马克思论(《历史与阶级意识》)以及与卢卡奇在思想上有血脉联系的萨特的马克思论(《辩证理性批判》),同阿尔都塞的马克思论进行比较的话,就会明白这种主张划时代的崭新意义。战后的马克思辩证法论,占压倒优势的,是卢卡奇=萨特型的理解,即认为黑格尔的辩证法与马克思的辩证法存在着连续性。这种占支配地位的解释,最终将马克思的辩证法还原并后退为黑格尔的辩证法。关于辩证法,不研究黑格尔就不能理解马克思这样的正当事实,与以此为理由而将马克思与黑格尔混同起来的结论,是完全不一样的。它是将事实与权利混淆了。

然而,之所以会产生将黑格尔与马克思等同的看法,是有其一定根据的,这就是因为,早期马克思曾自觉地采用了黑格尔的辩证法。但像已经看到的那样,早期马克思并不是本来的马克思,而成长期的马克思已经站在了新的基础之上,因此,辩证法的结构不是与黑格尔辩证法的结构不同了吗?这不是应当提出的问题吗?即使从国际上来看,也是阿尔都塞最初提出了黑格尔辩证法与马克思辩证法存在着结构上的根源性差异的问题的。

批判“颠倒”论的解释

阿尔都塞从写高等研究资格论文时起,就指出了

颠倒这种批判形式是毫无收获的。他曾说过,即使将某种思想“颠倒”过来,其思想结构依然是相同的,不变的。

马克思用使黑格尔颠倒过来“用脚站立”这样的比喻来批判黑格尔:“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。”^[1]

这果真能成为真正的批判吗?阿尔都塞分析马克思这段话的暧昧性,同时要救出其中暗含着的真实思想。

1. 内容与外壳的比喻。将内容/方法与外壳/体系作为不同的东西来把握,认为除去外壳/体系,就能抽出内容/方法(辩证法)的观点是错误的。这是因为,就像在前面也指出的那样(参阅前节“解读方法的原则”),这种观点相信将整体与要素相分离,就能将一切还原为要素。

2. 应用的方向。黑格尔把辩证法应用于“理念”,而马克思则应用于历史的现实,因此,正好将应用的方向倒转过来,使辩证法从唯心论转换到了唯物论,从而使辩证法能够“用脚站立”起来。这样的观点也是错误的。

内容与外壳是一个东西,剥掉了外壳也就等于抽去了内容。而只靠倒转方向是改变不了其结构的。运用这样的比喻,马克思想要说什么呢?在阿尔都塞看来,马克思通过这种暧昧的比喻,是想说明黑格尔的辩证法与马克思的辩证法在本质上的差异以及在结构上

[1] 卡尔·马克思《资本论》第二版跋。

的不同。不是的,倒不如说是阿尔都塞通过这样的理解而提出的一个问题,并把它重新作为理论的问题。实际上马克思是相信“颠倒”的。然而,可以说颠倒的比喻是空洞的、是真空、是空话。但是,在这种空话当中蕴藏着真实的问题。这样,问题就不是颠倒,而是“结构变形”。

辩证法的改造

改造辩证法的结构,是什么意思呢?这种改造的中心,集中在作为辩证法核心概念的“矛盾”概念上,当然,黑格尔的矛盾论也是讨论的焦点。

黑格尔的矛盾概念,好像是依据媒介和扬弃,通过了复杂的构成过程,但实际上具有的是单纯的结构。不论在什么时候和什么场所,黑格尔的矛盾都显示了其单纯的同一性。换言之,黑格尔的矛盾概念,在复杂的媒介过程当中,经常维持着单纯的一元结构。因此,从哪儿都能“切割”下同一的等质的矛盾。与此相反,马克思的诸矛盾则是相互异质的,并不限于具有相同的起源、相同的方向、应用的相同水平和一样的场所。但是,诸矛盾在特定的时间和场所被“融合”,转化成一个统一的破坏力量。强调起源和“出身”或者方向不同的异质的诸矛盾的积聚,是马克思矛盾概念最重要的特质。

在马克思那里,矛盾是不能与社会结构分离的,是被构成社会结构的不同水平的诸要素所规定的。水平或者层次、领域不同,其矛盾的性质和方向也就各异。

因此,在马克思那里,看不到在黑格尔那里相同矛盾的本质/现象的构成。各种各样的矛盾及其扎根的水平和层次,各自具有固有的特质,是不会有假象和随意现象的。

具有各种固有特质的诸矛盾,在特定的状况下,在特定的场所集聚、凝缩,就是矛盾的多元决定。不是本质决定现象,而是诸矛盾异质地相互决定,同时,那些水平的相互决定是被“最终层次(经济基础)的矛盾”垂直地决定的,即各个部分领域的活动范围是被限定的、相互结合的。在这种情况下,所谓的诸矛盾“相互决定”,就是指一方与他方相互作用、相互“限定”,规定在特定的文脉中的相互位置。还有从另一个不同的层次,即从社会结构的下部在垂直方向上的推动作用,它推动这种并存的诸矛盾的相互作用,这就是马克思所说的给结构以秩序的决定原因——经济基础。把经济基础从下到上的垂直作用叫做“最终层次的决定”。

多元的决定作用,在水平与垂直两个层面上被把握。如果仅仅是有矛盾的相互决定,它只不过就是多元论。在马克思那里,重要的不仅是诸矛盾的相互转化(仅仅如此就已经不再是并存的多元论了),而是指使这种相互转化的决定成为可能的垂直的“最终层次的决定”。这是因为,正是这垂直的决定作用,才创造出统一的社会结构。

对我们来说,“最终层次的决定”这一概念,也许不太好理解。为了增加点印象,先简单说明一下。马克思首先注意到的是,要把社会结构中的多种作用(经

济、政治及其他领域的作用与反作用),比作审判制度的诉讼过程来进行思考。本来德语的 Prozeß(英语 process)就有审判诉讼的意思,把它译成“过程”也就失去了其诉讼的意思。日语的“过程”有很强的化学术语的意义。马克思也给 Prozeß 增加了化学上的含义,因此,译作过程虽没错,但马克思 Prozeß 概念的首要意义,就当理解为审判诉讼。因此,从这种诉讼的观点来说的话,就能够像最高法院、高等法院、地方法院那样来思考构成社会阶层结构的经济、政治、社会的意识层等。下级法院的审判不能解决的,就上诉至上级法院进行审判,而上级法院仍不能解决,就上诉到最高法院进行终审。在马克思的理论中,经济基础就是这最终审判。

顺便说一下,马克思同时用地质学上“地层”的比喻来表达诉讼的阶层结构。表示地层的阶层结构的概念是 Gesellschaftsformation,被译成《“社会形成体(或社会构成体)”》。总之,马克思是把社会结构一方面作为诉讼的阶梯,另一方面作为地层的多层结构来理解的。因此,每当马克思的术语出现的时候,我们的脑海里就经常浮现出诉讼和地层的概念。本书中今后也会频繁出现最终层次、社会形成体这样的术语,因此,想请读者在阅读的时候,要铭记上述内容。

不过,“最终层次的决定”是怎样发挥作用的呢?以往的观点是一种单纯的经济决定论,认为经济直接决定其他所有领域,因而经济以外的领域只是经济的附属现象和假象。这种单纯的经济决定论,虽然呈现

出经济决定论这样的朴素唯物论的面孔,实际上是没有血色的,它是庸俗的黑格尔主义“本质/现象”论的翻版。在很长一段时期内,不论是在马克思主义内部,还是在非马克思主义内部,都不曾怀疑这对作为本质的经济基础/作为假象的上层建筑概念是马克思的。因此,也必须改造“最终层次的决定”这一概念。

首先应当注意的是这样一种事实,即“最终层次”(法学上的最终审判,神学上的末日审判)决不是赤裸裸地、作为可见的东西出现的。经济决定论虽然设想经济这种最终层次,是可见的全部出现在上层建筑之上的。但它正好是宗教神学的意识形态。关于这个问题,阿尔都塞用了漂亮的词句说道:

无论是最初的瞬间,还是最后的瞬间,“最终层次”这种孤独的时钟决不发出声音。^[1]

如果最终层次不发出孤独的钟声(看不见),那它又是怎样起作用的呢?假如不像经济决定论那样直接决定的话,又是怎样发生作用的呢?它是间接地,不是可见的,而是不可见地产生作用的。经济基础,只规定社会结构的轨道。换句话说,经济基础在社会结构内部,决定诸现象上下左右变动的广度和深度,即规定现象运动的界限乃至境界线。与不同时代各自的社会结构相适应,虽然经济基础所规定的轨道乃至变动幅度的界限是不同的,但由经济基础所设定的变动幅度的效能则是不变的、普遍的。最终层次的效能,“通过”诸

[1]《保卫马克思》,第185页。

层次或上层建筑诸矛盾水平的相互决定和转化乃至压缩,“开辟自己的道路”(发挥自己的效能)。这虽然不过是素描性的,但可以说为矛盾论的新方向、在社会中发挥作用的辩证法的新构想奠定了基础。这样它才被从经济决定论的咒语中解放出来。

比如有“遗制”这样的概念。“遗制”这种术语,含有过去以与特定的时代不相适应的方式,像亡灵那样继续存在的意思。在这里设想了进步/进化主义的意识形态。存在于早晚应被时代趋势消灭的命运中的东西,就是“遗制”的观念。但是,所说的“遗制”就是与本质不相符合的附属现象吗?反过来看的话,“遗制”论曾是从经济决定论中自然而然产生出来的观念。从新的矛盾论来考察它的话,“遗制”已经不是遗制了。这是矛盾多元决定的典型例子。作为过去的“遗制”不是“落后的遗物”,而是现实。这种现实是由在社会结构的水平面和垂直面上的众多效能(各层次左右横向的效能和上下纵向的效能)错综复杂地产生出来的,它能够主张不容混淆的独自存在的权利。在所谓的遗制当中,体现了产生它的社会结构的历史个性。

复合的整体概念

“水平”、“层次”这样的术语,已经出现了几次。它们是社会结构中“领域”(经济、政治及其他)的比喻说法。诸矛盾扎根于这些领域中,适应各自领域的性质,表现出不同的状况。这样,矛盾论同时也就成了社会结构论。社会结构或社会的整体是怎样的东西呢?

社会的整体,是由各种水平、层次、领域构成的复合体。这种复合的整体的“复合性”概念,是论述的焦点。假定复杂的东西能够还原成单一的要素的话,这种“复杂性”就不是阿尔都塞所构想的那种“复杂性”。这种“复杂性”,总之是单一的诸要素的集合,这种集合就叫做复杂,只是复数性的别名。积木的集合好像是复杂的,实际上是单一的。经济决定论也是像积木玩具那样的东西。复数并不是真正的复合体。

如果黑格尔的整体性,能够还原成具有等质的、单一的、同一起源的“本质”乃至“基本矛盾”的话,那的确是具有高水平的整体概念,而决不是与积木玩具同类的东西,但是,它在原理上怎么也避免不了具有复数性形式的单一的整体这种标志。那么,马克思的整体概念又是怎样的呢?

真正的复合性是不能还原为单一的要素的。这是因为,它不是复数并存的多元体,层次和水平也不是等质的。扎根于其中的诸矛盾,是相互转化的,进而受到所据场所的层次的规定。因为决定作用是错综复杂的,所以还原成单一的要素的操作是不可能的。

矛盾的实际存在条件在矛盾自身内部的这种反映,正是综合整体统一性的主导结构在每个矛盾内部的反映。^[1]

[1]《保卫马克思》,第351页。

换言之,在各种矛盾中,矛盾所处位置的特性又折射到矛盾的内部(经济的矛盾就是经济结构的特性折

射到其矛盾中而被内在化)。而这多种矛盾在另一方面还要受社会结构整体的作用(例如,经济的矛盾也受政治和文化的意识形态的作用)。就是在这种场合,最终起支配作用的经济基础也是与整体的诸矛盾相联系的。最终层次的作用决不是直接起作用的。

这就是矛盾的多元决定。因此,最终层次并不是最后时钟发出的声音。最终层次(支配的要因)并不完全出现在各个层次。阿尔都塞把这样的整体叫做“具有支配因的综合整体的结构”。以下再对这种结构稍作说明。

社会充满了斗争和纠纷,这种斗争和纠纷用抽象的概念讲就叫做矛盾。在这些矛盾各自的内部,矛盾本身在结构中所占的位置(社会意义上的地位、立场)是相互反映的。其位置的重要性也是被结构内的支配关系(主要的或次要的关系)决定的。社会中的各阶层/平面,因为发展和运动的节奏是不一样的,即“不均等发展”,所以,矛盾及其位置的重要性,也是被这不均等性决定的。在这里有必要区分“主要矛盾”和“次要矛盾”。用阿尔都塞的话来说,矛盾“是被复合地、结构性地、不均等地决定的,……是被多元地决定的”^[1]。

在这样一种复合的整体(阿尔都塞称之为“社会形成体(构成体)”)中,垂直的决定作用即“最终的决定”,并不是像机械论那样,“经济”的“原因”是在物质上决定其他层次的,并且也不能那样。具有支配因领域(经济乃至经济基础)的社会整体(社会形成体)的总体结构,是这样发挥效能的,即在各个局部结构(平面和层

[1]《保卫马克思》,第357页。

次)的内部打上其印记。而这种效能往往是看不见的。后来把这种情况就叫做“不在的出现”(结构只是作为一种结果,以其决定性的不在或不出现,出现在那里,即既不出现又出现在它的效能之中——译者注)。这种效能的具体情况,就是前边所指出的诸种矛盾的相互转化、压缩或融合的现象。这样一种异常错综复杂的情况,是很难用概念来定义的。但是,若硬要定义它的话,也只有如下这样比较麻烦的表达方法:

这样,不平衡性是社会构成体的内在性,之所以这样说,是因为,复合性的整体主导结构的不变性本身是构成主导结构的各种矛盾的具体可变性的条件——因而,它们的转移、压缩、交替——的条件……反过来,因为这种可变性就是这种结构不变性的存在。^[1]

换句话说,在特定的时代(比如资本主义时代),经济基础,比任何时代都发挥着绝对重要的作用,在发挥最终层次的作用(决定因)的同时,也扮演着舞台上的主角(支配因)(在古代和中世纪,经济这样的决定因与政治和宗教这样的支配因是分离的)。因此,社会结构所组成的结构(结构化)是因时代不同而各异的。而在特定的时代中,这种社会组成的结构是“不变”的,在这种不变的结构化的范围内,才产生了各个部分领域的变动的自由。上述引文想说明的是,这种不变的结构,是部分领域可变性运动的条件。

[1]《保卫马克思》,第364页。

舞台一角的辩证法

这种结构化,如果没有“最终层次的决定”的效能是不行的。这种效能,就像用丝线缝合那样,将特定的社会,作为这个社会,进而将其诸层次构成为具有分节组织的结构体。而这种丝线是看不见的。尽管看不见,或者说正因为看不见,才更好地发挥了缝合的效能。真正的关系也可以说是不出现的。阿尔都塞在论文《皮科罗剧团,贝尔多拉西和布莱希特》中,这样叙述了关于戏剧的辩证法:

戏剧辩证法是从侧面,在舞台的一角,即舞台的某个地方和在每一幕的结尾表现的……等到一幕的末尾才终于出现的……这一辩证法,总要等到所有剧中人都已离开舞台后才肯到来。^[1]

这也可以叫做舞台一角的辩证法。在戏剧演出当中,这种辩证法隐藏在旁边。当戏剧演出结束后才开始活泼地表现出来——在客观精神中。现实是被意外地发现的,觉悟是从外部而来的。严密地讲,没有意识的内在发展。意识到达现实,不是根据其内在的发展,而是根据发现自己外部的东西。使意识这样做的是舞台一角的辩证法。这种发现,是结构的不可见的效能。

[1]《保卫马克思恩》,第240页~第241页。

理论实践的概念

怎样认识社会？

综合性整体的结构是指马克思的社会结构即“社会形成体”的阶层结构(具有决定因和支配因,因其上下左右的效能普遍地起作用,所以产生出很多“事件”的结构)的术语。我们已经看到了在其内部运动的辩证法。据此,接下来必须提出的问题是,认识这种复合的现实的“理论实践”(简言之,即认识社会的学问行为)是什么呢？

理论实践,是综合性整体中的一个层次,其本身是复合的,同时也是总括的整体决定性的组成部分,将复合性的概念应用于理论实践或理论认识的时候,怎样把握认识的结构呢？并且,黑格尔的认识理论,进而近代的认识理论,有什么不同之处呢？围绕着这种论点,阿尔都塞自己的哲学理论,以明快的姿态登场了。因为同样的主题要在《读〈资本论〉》中详细地论述,所以关于理论实践的具体问题将在下章讨论,在这里,只有概观一下阿尔都塞关于最初的理论认识的提法。

概念的构筑

马克思理论认识的理论,究竟是什么内容呢？回答这个问题时,必须提出马克思关于认识过程的辩证法是什么的问题。阿尔都塞认为,马克思在《政治经济

学批判导言》(1857年)中明确地展开了这种理论。马克思认为,所谓理论认识,“就是将直观和表象变形加工成概念的工作”^[1]。阿尔都塞的认识论,即概念构筑的理论,可以说是马克思这句话的详细注释。

目前应当注意的是,马克思是在《政治经济学批判导言》中,使用“变形加工”(transformation)这一概念的。将材料变形加工,是劳动过程的术语。阿尔都塞是有意识地将理论认识作为劳动过程来把握的。就像《资本论》的“劳动过程”论所论述的那样,劳动过程是由三个要素构成的——原料、劳动手段、劳动产品。

阿尔都塞也将这三个要素作为认识论的术语而采用了。在此基础上,让我们来看一下阿尔都塞的“理论的认识实践”论。

理论实践的过程

阿尔都塞的论题,可以简单地归纳为,“所谓理论实践,就是使用理论工具,将原料加工生产为理论的产品”。

在这种场合,他把原料叫做“第一一般性”,把理论工具叫做“第二一般性”,把理论的产品叫做“第三一般性”。为什么叫“一般性(généralité)”呢?因为其论述的重点被放在这个术语上,所以想简单地说明一下。

一般来说,在劳动过程(经济的)中,原料常常已经是先前过程的产物,因此是事先被人的劳动加工过了的。换言之,劳动过程决不是对未加工的、原始的自然发生作用,而是从历史的结果出发的。已经被加工过

[1]《导言》第三节“经济学的方法”。

的东西,已不再是白纸状态和无垢的自然这种个别性,而是一般性。因此,劳动过程是从一般性通过一般性而达到一般性。与此相同,理论实践也是从他人乃至自己过去实践的结果开始的。原料就是过去的实践结果,已经具有了一般性。同样,理论的工具也具有一般的性格,理论的成果,当然也具有一般性。这样一来,理论实践,就是把第二一般性(Gb)作为手段,将第一一般性(Ga)变形加工成第三一般性(Gc)的过程。

理论原料(Ga),也许是前人生产出来的知识,也许是自己的经验,不管怎样,原则上是从哪儿都能获得的。重要的是,这Ga经常是被特定的意识形态渗透的。因此,理论实践的最初任务就是要把这意识形态从理论原料中剔除出去。但是,与物质生产不同,理论实践的对象,是在“观念”和“精神”内部产生的观念性的存在,因此,同样必须用观念性的东西剔除意识形态。担当这种任务的,就是理论的生产手段,这种手段是在理论构成意义上的“理论”,而这种理论构成,一般来讲,在特定的时代,是具有普遍妥当性的。例如,对马克思来说,理论的生产手段(Gb),就是黑格尔的辩证法。马克思以黑格尔的辩证法为工具,对理论原料进行了“批判的变形加工”。这样产生的是作为理论产品(Gc)的“概念”。

问题是,被应用于Ga的Gb,在这实践过程中仍然与原料一样,是被变形加工过的。原料和工具是同时变形的,这里有理论实践的特殊性。因而,在阿尔都塞的主张里,这三个“一般性”之间,没有一点点连续性,

它们在根本上是非连续的。每一种一般性都有其固有的结构。理论实践的过程,是三种结构的结构化,而这三种结构,特别是最初的两种结构,是相互异质的外在的。在相互冲突当中,实现变容,而实现了这种变容和变换的形式,构成作为理论实践过程复杂的整体。

第三种一般性,即“概念”,不单单是术语和思想的语言化或分类上的范畴。所谓概念,是构成刚才所定义的那种理论实践过程的一个局部结构,动态地把握它的话,只能是过程的全体。所谓概念的把握,虽然是黑格尔的术语,但借用它来说的话,概念不能与概念的把握相分离,而应当是作为一体来理解的。在这一点上,黑格尔与马克思没有什么不同,不同的是,怎样来定义理论实践(概念的把握)过程的这三个要素之间的关系。黑格尔的过程是以相同的本质为前提的,因而,诸契机(要素)之间是连续的;在马克思那里,诸契机(要素)是相互异质的,所以是非连续的过程。

总之,阿尔都塞认为,理论实践的要素(基础)是不同的,非连续是异质综合的整体的特征,这是真正的综合性整体的特性。相反,连续则意味着所有的构成要素是等质的,因此,本质/现象的逻辑在这里是成立的。然而,连续的整体,是复数和多元的整体,与马克思综合性的整体,在本质上是不同的。

这种理论实践论,在过程的任何一个契机上都是对外开放的。即理论实践的过程,思维的确是其原动力,但不可因此就说是纯粹思维的空间中进行的。它从最初起就是一个“社会的过程”。这也是与马克思

的主张相吻合的。在把思维过程规定为社会的历史过程这点上,马克思与其以前的思想家有着根本性的差异。

以上的说明,只不过是理论实践在形式上的定义,其具体活动的姿态在后边涉及,至少从这即使是形式的定义中,我们也能看到阿尔都塞哲学理论特殊的性质。虽然有将黑格尔哲学简单化之嫌,但为了把被禁锢在黑格尔/马克思二重性中的马克思的独特性从黑格尔主义和近代意识哲学中解放出来,这种硬性的简单化是避免不了的。因为不这样做的话,黑格尔与马克思的根本差异就经常被模糊了。然而,无论如何,马克思哲学的轮廓以及进一步探究它的方向都明确了,剩下的工作,就是沿着这个方向,在《资本论》研究中尝试理论的实践了。

在讨论马克思哲学特征的时候,必须涉及一个不能回避的问题,这就是“人道主义(人类主体主义)”的问题。

人道主义批判

作为问题的人道主义

人道主义(人类主体中心主义)这样的概念,一般被看作是温暖的洋溢着人情味的道德态度。一提起“人的”或“人类的”,相应地就使我们想起了绝对肯定的价值标准,即使现在也是这样。加上了“人的”这样

的词语,是说明了一些问题的。因此,在马克思主义的历史中,也把本来是资产阶级思想创造的“人的东西”,从资产阶级思想那里夺了过来,主张“无产阶级的人类主义”,并想方设法把它作为重要课题来对待,事实上,第二次世界大战结束以后,在全世界曾盛开着左翼的人类主义之花。

资产阶级的也好,无产阶级的也好,所说的“人道主义”或“人类主义”,都是前理论的,道德的思想。因为衡量一切事物和行动的价值与重要性的价值标准,是“人的/人类的”(人的本质、人性),即一切价值的源泉乃至根据是“人的/人类的”,所以“人的/人类的”和人性占据了曾经是“神”或“神性”的位置。与其说人性取代了神性,不如说人性(人的本质)是神性的一个变种。在这种意义上,人性(人的东西)在原则上是不能摆脱宗教的乃至神学的本性的。

理论的人道主义

人道主义首先是作为道德思想显示其威力的。不过,在道德思想另外一个内部(深处),隐藏着理论性的构想。近代哲学,自笛卡尔、培根以后,将认识和存在的根据设定为“人的主体”,据此,从原理和根据的位置驱逐了中世纪神学之“神”,纯粹的自我即意识主体决定性地占据了构成认识世界和构筑实践世界的原理的位置,这时就确立了近代主观性的哲学。能动地形成这世界的意识或自我,就是人的主体、人的本质。“主体”的担当者,是个人也好,是集团和类也好,作为人的

本质的主体是同一的。近代意识哲学奠定了人的/人类的理论基础。

阿尔都塞把此称作理论的人道主义。在上述道德的人道主义背后,隐藏着这种理论的人道主义。因此,从道德上批判道德的人道主义只能是徒劳的,因为二者是一丘之貉。不管是资产阶级的人道主义,还是社会主义的人道主义,为了批判以各种各样的姿态登场的道德意识形态的人道主义,必须从其理论上、哲学上进行彻底的批判。正是在这种意义上,阿尔都塞才给人道主义冠以“理论的”词语。

结构主义的人道主义批判

60年代前半期,结构主义迅速兴起,也引起了重大争论。其中,萨特代表的实存主义与列维—斯特劳斯代表的结构主义的争论最重要。结构主义的思想意义,就在于从根本上批判了因萨特的实存主义而达到了顶峰的近代主体哲学的主要思想,揭穿了主体哲学认识论对哲学无建树的一面。结构主义将人类个人的主体转换成结构的承担者,主张结构才构成主体。结构主义并不直接就是哲学,而是语言学和人类学这种人文科学的方法,但因为具有瓦解近代主体哲学基础的机能,所以它才扮演了哲学的角色。

结构主义的历史意义,若按阿尔都塞式的说法,就是从根本上批判了“理论的”人道主义。这表示了阿尔都塞向结构主义“献媚”的态度。但“献媚”与结构主义者本身还是不同的。阿尔都塞并不是一般所说的结构

主义者。他看到了作为结构主义所主张的方法的“结构”里的缺点,试图构筑应有的结构概念(在《读〈资本论〉》中)。这虽然是将他误解为结构主义者的根源,但仍只不过是误解。我们将在下一章接触到这种微妙的论点。

从以上的说明可以推测,当重新探讨马克思哲学的时候,之所以将人道主义作为问题而提出来,是因为早期马克思的哲学立场正好是理论的人道主义。的确,早期马克思在费尔巴哈的影响下已经是唯物论的了,但是,与费尔巴哈一样,将作为类的人(人类、人性)放在根本乃至原理的位置,正因如此,仍停留在包含了黑格尔思辨的主体主义和费尔巴哈人类的主体主义的近代理论的人道主义的范围内。

前边曾经指出过,居于理论的人道主义中心位置的意识主体,是神学的神性的变种,这样的话,早期马克思理论的人道主义也带有浓厚的神学性质。从理论上来说,早期马克思与费尔巴哈一样,还处在神学的唯物论境地。如果说,从早期马克思转变到本来的马克思在于认识论的断裂的话,那么,这种断裂的最初的具体形态,就是与神学的唯物论的决裂。

意识形态论素描

阿尔都塞认为,理论的人道主义,是近代典型的意识形态。意识形态虽然以道德的、宗教神学的、理论等等形式出现,但就像在前面所稍稍接触到的那样,一般可以概括为神话故事。那么,作为神话的意识形态是

什么呢？这个问题是阿尔都塞终生的课题，所以他曾多次同意识形态论进行斗争，在《保卫马克思》中，终于初步完成了意识形态论的大致轮廓。

阿尔都塞批判早期马克思的思维方式，拥护《资本论》科学的思维方式，并欲探究其理论概念的组织化，首先描述了科学思维与意识形态思维在原理上的差异。尽管是素描性的，但是还是明确了两种思维方式的根本差异。在马克思思想形成史的层面上，为将早期马克思理论的人道主义定义为意识形态指明了方向。虽然有点匆忙的感觉，但它毕竟清楚地给出了阿尔都塞意识形态概念的框架。

意识形态是表象(观念、神话、概念，等等)的体系，具有特定的认识功能，在此之上，还有社会的职能，不，毋宁说它自身就是一个社会的领域，是构成社会整体的局部性结构。关于这种观点，他这样叙述道：“意识形态……是一切社会整体的有机组成部分。……人类社会把意识形态作为自己历史上生命活动必不可少的基本要素和呼吸的空气而分泌出来。”^[1]

因此，没有意识形态的社会是不能存在的。意识形态也不能被科学和艺术所吸收，并从世界上消失得无影无踪。意识形态在其他领域，也具有不能还原的独自的作用。不，甚至也许可以说意识形态构成了社会的世界。

从人的一侧来看的话，在社会中生活的人们，是生活在自己的“世界”中，这就等同于生活在自己的意识形态中。“人‘生活’在自己的意识形态中。即全然不

[1]《保卫马克思》，第412页。

是在某一种意识形态中,而是在人类‘世界’的一个客体、人类‘世界’本身中生活的。”^[1]这种论题成了阿尔都塞后来的意识形态论的中枢。将生活在世界中就是生活在意识形态中这样的论题,与后来的论述稍稍综合一下,大概会是以下这样一种情形。

所谓生活在世界中,就是想像地生活在人类与世界现实的关系(人类的生存条件)中。意识形态将现实的世界关系转换成想像的关系,这样一来,人类才能在现实的世界中生活。想像的关系,并不单纯是消极的,其中包含了现实关系的真实性。尽管被想像所变形,但现实的关系的确是由意识形态表现的。人类只能通过这种曲折的道路,表达希望、期待、意志或对过去的回忆。这里存在着人类总是以艺术的形式和宗教的形式创造神话的理由,而神话的迷人力量也出自这里。因此,单纯地将意识形态作为消极的幻想而加以拒绝是错误的。

重要的是要拯救出意识形态所包含的真实内容,并把它纳入现实的理论认识中去。事实上,一般来讲,理论认识一定是从意识形态出发的(参照前边所讲的理论实践的过程。理论实践最初的契机“第一一般性”就是意识形态的形成体)。但屡屡被误解的是,认为阿尔都塞将“科学”与“意识形态”作为水与油这种不相容的东西,从而在科学的名义下对意识形态进行定罪。这完全是误解。相反,他认为意识形态是人类生存所不可欠缺的条件,进而欲证明科学认识产生于意识形态内部的必然性。这样,阿尔都塞在马克思主义思想

[1]《保卫马克思》,第414页。

史上,首次构筑了意识形态的理论概念。在阿尔都塞之前,马克思主义的意识形态论,是完全不存在的,只是被作为批判对象。

阿尔都塞拟订了今后意识形态论的研究计划。意识形态的社会职能,至少有三个。

1. 把个人构成“自由主体”;
2. 生产统治阶级;
3. 生产被统治阶级。

如果把形成个人、阶级和阶级关系看作意识形态的社会职能的话,那么,意识形态正好是“生产社会自身”的东西。他在《论再生产》(包括著名的论文《意识形态与国家意识形态机器》)中,对这种生产结构进行了论述。

第五章 征候阅读法

读《资本论》

1965年的春学期,阿尔都塞与年轻的哲学家们(巴里巴尔、朗西埃尔、马修莱、埃斯塔布莱等)一起组成了《资本论》读书会。这个读书会的记录就是《读〈资本论〉》^[1]。这本书中收录了他的两篇论文。一篇是作为指导整个研究的认识论的序论《从〈资本论〉到马克思的哲学》,另一篇是把这种认识论实际应用到马克思的著作中,进行阅读实验的论文《〈资本论〉的对象》。在前一章我们介绍了《保卫马克思》^[2]中阿尔都塞解释马克思的基本构想,他在那里提出的马克思论的中心概念,即包含“理论实践”的“复合的整体”概念和“多元决定”的概念,成了《读〈资本论〉》的引线,并被进一步作了缜密的定义。

《读〈资本论〉》中阿尔都塞的两篇论文,是他一生中最充实时期的成果,尽可能全面地展开了他所构想的认识论哲学。尽管他后来修正了其构想的一部分,但基本结构一点也没有改动。很多问题虽然已经涉及到了,但仍未得到解决而被遗留下来(他在未公开发表

[1] 共两卷,1965年出版。

[2] 1965年出版。

的手稿中,曾多次致力于解决遗留问题),不过,可以说在这部著作中已经确立了解释马克思的基本方向。他的论文自不必说,包括合作者的论文在内,这部著作应该说是20世纪马克思研究史上闪闪发光的金字塔(不过,在这里主要是以阿尔都塞的理论业绩为核心,其他作者的论文不在讨论之列)。

解读的两种类型

阅读行为

第一篇论文《从〈资本论〉到马克思的哲学》,是以怎样“阅读”马克思的著作为中心而展开的?阿尔都塞提出了新的阅读方法。他把它命名为“征候阅读法”。所谓思考马克思,首先是阅读(lecture)马克思的著作,阅读完之后写(écriture)点什么。在不懂怎样阅读的时候,也是不清楚怎样写作的。一切都被怎样阅读所左右。所谓马克思的科学和哲学的研究,就是解读马克思的言说。

然而,实际上马克思被各种各样的方法所解读,就是在马克思主义内容也残存着各种阅读方法的传统。在批判地研究这些旧的阅读方法的同时,必须将它们清除掉。这是因为,旧的阅读方法是意识形态的阅读方法。这种阅读方法采取种种形式,多次出现在马克思的著作以及马克思主义当中,而征候阅读法具有将这种阅读方法彻底清除出去的作用。

并不能因清除了旧的阅读方法就万事大吉了。被新的阅读方法净化锤炼了的马克思的著作,现在又提出与以往不同的很多问题。这种问题不一定是马克思自己自觉提出的,但是马克思的著作所提出的。所谓征候阅读法,就像马克思的著作能够自然而然地提出新的问题那样,是一种帮助行为。所谓的一打开马克思的著作就能马上理解什么(能读),完全是一种幻想。“打开书马上就能理解”这样的阅读方法,支配着旧的阅读方法,这等同于曾经阅读过《圣经》时的宗教态度。通过征候阅读法阅读过的著作提出的新问题是什么呢?这个问题,与马克思的《资本论》以什么为对象的问题是一样的。这样,第一篇论文就成了第二篇论文的序论。以下打算分条介绍一下第一篇论文的解读论以及从中归纳出来的诸问题。

“阅读”的两种类型

阿尔都塞认为,马克思阅读前人(这里指古典经济学家)著作的方法有两种类型。简单地说,一种是外在的、超越的阅读方法,再一种是紧密结合著作的思想内容,追踪的内在的阅读方法,从其著作内部,矛盾自然而然地呈现出来。在马克思那里,异质的相互对立的阅读方法是同时存在的。单从结论来看,不用说,一定是后者是最好的,前者是不合适的,但外在的阅读为什么就这样不好呢?这是值得研究的。这是因为,它不只是马克思的缺点,而且也是不知不觉间渗透在马克思著作中的烦琐的意识形态的缺点。为了再现阿尔都

塞缜密论述的逻辑进程,我们对其稍作如下整理。

第一种阅读方法

关于第一种阅读方法,阿尔都塞这样论述道:

马克思用第一种阅读方法,通过自己的著作来阅读自己先行者(例如史密斯)的著作。这种阅读方法,是通过作为衡量史密斯著作尺度的马克思的著作,理解史密斯著作的阅读方法,通过阅读,发现了马克思著作与史密斯著作一致与不一致的地方,并且详细地知道了史密斯发现的东西与失败之处,他的功绩与过失,灵敏性与迟钝之处。^[1]

马克思通过这种外在的阅读方法,看到了史密斯著作中“缺陷”、“真空”。但在此时,这种阅读方法就将史密斯理论的缺陷和空白处,还原成史密斯的“眼睛”和“视线”的问题,即视力不灵敏、精神不机敏这样的心理学问题。用这种阅读方法,一切都成了视觉关系,成了人的眼睛是否敏锐的问题。因为如此被阅读者的解读模式所诱导,所以,比如进入我们视野的,只是读着马克思所读过的东西。如果视线成为问题的话,那么,在这种关系中,马克思就成了“具有更加敏锐的视觉的史密斯”。马克思基于认识论的断裂所完成的一切成果都归于无了。这种阅读方法,是前面所接触到的“宗教的阅读方法”,即打开书籍马上就明白的阅读方法,

[1]《从〈资本论〉到马克思的哲学》第四节。

或者就像照镜子那样一目了然。

第二种阅读方法

在第一种阅读方法中,潜在地提出了可见者与不可见者的关系,但这种方法通过外在的视线关系解决了这种关系。在马克思那里还存在着一种与此不同的阅读方法。这种方法利用不同的方法来思考可见/不可见的关系。阿尔都塞是这样来阐述这种关系的,“可见的场合与不可见的场合的必然不可见的关系,是将不可见者昏暗场合的必然性,作为可见场合结构的必然效果来定义的关系”^[1]。

我们不妨以马克思的言说为具体事例,来说明文体的这种可见/不可见关系的内在关系。

阿尔都塞从马克思那里借用古典经济学被压缩了的命题,并在其中填进了空白处——“劳动(……)价值,等于维持和再生产劳动(……)所必需费用的价值”。如果除去空白处,这是一段充实的具有连续性的文章,没有任何问题。不过,马克思曾在《资本论》及其他著作中指出过,古典经济学所说的“劳动价值”是没有意义的概念。古典经济学即使把劳动是劳动者的劳动能力作为极其自明的前提,但作为言说乃至文本也是毫无意义的。问题不是创立这种命题者的意识,而是构成命题文本的概念组织。在外观上,发现充实的文章中的真空,阙如或空白,正好是征候阅读法的典型。

在充实的文章中发现空白的是阿尔都塞(马克思

[1]《从〈资本论〉到马克思的哲学》第五节。

没有直接讲空白论)。在第一、二章中曾经指出过,在高等研究资格论文中已经露出了真空论的阅读方法的端倪。在成长期的阿尔都塞那里,非凡地发现阙如、空白的他的本性,在这里全面地显露出来了。不仅如此,还要把自己的这种本性上升到进行概念构筑这样的高度。在这种意义上,第二种阅读方法,与其说是马克思的解读方法,实际上倒不如说是阿尔都塞所固有的解读方法更好一些。说实话,阿尔都塞沿着自己的本性所指明的方向,将这种解读方法运用到阅读马克思的著作中去了。这种解读方法因此而成了独创性的方法。这是因为,正是凭借这种方法,我们才能在全新的视角之下阅读马克思的著作。

再回到前边的命题。在这个命题里有两处空白。指出有空白的,的确是马克思、是阿尔都塞,但使这种指出成为可能的,是古典经济学的著作本身。“自己对我们讲沉默的内容的,正好是古典经济学的著作本身。古典经济学的沉默是古典经济学自身的语言。”^[1]但是,要填充这种空白,变换成合理的命题的话,最好将“劳动”置换成“劳动力”。这样一来,这种命题就成了“劳动力的价值,等于维持和再生产劳动力所必需费用的价值”。

虽然仅仅把劳动换成了劳动力,但是,两个命题的问题结构则是完全不同的。古典经济学的命题回答的是“劳动是什么”的问题,而被改造过的命题,则回答的是“劳动力是什么”的问题。换言之,古典经济学的命题,的确采取的是一种回答形式,但实际上并不存在与

[1]引自第一篇
论文第六节。

这种回答相对应的问题。对不存在的问题的解答,实在是太奇怪了。因此,经阿尔都塞稍稍修改过的命题,是代替古典经济学来构筑这种不存在的问题的。在古典经济学的著作内部,进行着显在(出现在眼前)/潜在(不出现)的游戏,正好从觉察到这种游戏起开始了内在的阅读。

在古典经济学中,实际上是生产着不出现的问题的。马克思(阿尔都塞)忠实地按照古典经济学派著作的逻辑,将这种潜在的问题显在化了。如果认为古典经济学有“忽视”或“看不到的内容”的话,那不是古典经济学家个人视觉的缺陷,而是其著作的结构使然的。换成问题结构的术语来讲这个问题的话,也就是说古典经济学是被“旧的问题结构”束缚着的,因此,旧的问题(劳动价值是什么)就与不知不觉间生产出来的新问题结合在了一起,而这是不能被觉察到的。如果使在旧的问题结构中发挥作用的命题所潜在的新的问题在新的“问题结构”中发挥作用的话,我们“变更一下地盘”,就能获得与古典经济学不同的认识。

问题结构的效能

可见不可见的关系

可见/不可见的关系,能够用问题结构的概念进行严密的定义,并且也能用问题结构的概念内在地理解一种结构向另一种结构变化的逻辑。看得见什么看不

见什么,这样的问题虽然重复了多次,但它既不是视觉问题,也不是心理问题,而是独自的结构论的问题。因此,有必要对“问题结构”的作用重新进行定义。因为阿尔都塞的定义非常重要,所以多引用一些。

(一) 科学认识的条件是“问题结构”。

科学是在被限定的理论结构的地盘和地平线上,即在其问题结构之上,才开始提出问题的。这种问题结构,在科学的特定时期,是绝对的、被限定的可能性的条件,因而绝对地规定着所有问题提出的诸形式。据此,我们把可见的东西作为可见的东西来规定,同时将不可见的东西作为不可见的东西来规定,并且能够理解将不可见的东西与可见的东西结合起来的有机的逻辑纽结。^[1]

看得见什么,或看不见什么的问题,是不能用主体视觉的敏锐性,视野的开阔性来决定的问题。只凭与思维结构意思相同的“问题结构”,就能够分辨出可见的东西与不可见的东西。它可以说是一种“开关”。主体的“头”是被问题结构“五花大绑”着的。

(二)所谓“看”是“问题结构”在“看”。

在问题结构的范围内,因而在被所给的理论学说的问题结构限定、结构化的场(champ)中给予位置的那种对象和问题,都是可见的东西。这些概念应该照字面意思去理解。这样一来,看

[1]引自第一篇
论文第一节。

的行为,已经不再是具有“看”的能力的个人的主体行为。看的行为是这种结构性条件的作用,是问题结构的场对其对象和问题进行内在的反照关系。^[1]

所谓“看”,还是视觉性比喻,是特意用它来说明“思维”的,当立足于问题的结构理论时,这种“看”的行为已经完全不是人的主体的“看”的行为,而是其相反。“看”即“思维”,就是问题结构本身,人的思维只是这种结构功能的“承担者”。总之,可以说是结构把“我的头”作为手段进行思考的。

(三)视觉模式失去了对认识的特权位置。

这样,视觉就失去了神圣的阅读方法的宗教特权。视觉是反映内在必然性的,而这种内在必然性,将视觉的对象和问题与根植于生产这种对象和问题条件的存在条件结合在一起。严密地讲,已不再是眼睛(精神之眼睛)在看存在于被理论问题的结构所限定的场所中的东西。而正好是场本身在它定义的对象乃至问题中看自己。并且看的行为只是对对象的这种场的必然反映。^[2]

把“看”的行为极端地还原为结构的“看”的行为的话,“看”的视觉模式已经是不适当的了。如果是不适当的,就应当把它抛弃。从功能不全这种角度,视觉模式也遭到了批判,再加上能够直接地把握绝对真理的

[1]引自第一篇
论文第一节。

[2]引自第一篇
论文第七节。

“宗教意识形态”的缘故，视觉模式就被废弃了。

用这种理论的问题结构的理论，就阐明了传统的意识哲学（视觉模式的认识哲学）的“错误（quiproquo）”。认识之光是来自于对象呢（狭义的经验论），还是来自于理性（唯理论）？与此相应，近代哲学产生了两种类型。这两种类型的哲学毫无意义地在共同的地盘上相互斗争的情况，因此也清楚了。可以说，问题结构的理论才超越了近代思想的界限，而靠的不是把唯物论与唯心论相对立这种方法。

排除的结构

看到可见东西的结构，正好与看不到不可见东西的结构是一个结构。而生产不可见东西这一方面尤为重要。那么，不可见的东西是怎样产生的呢？

与定义可见的东西有关，还可以把不可见的东西作为可见的东西的反面来定义。不可见的东西作为[被结构]限定、排除了的东西，定义它并将它结构化的，是问题结构的场（le champ du problématique）。这种不可见的东西，被问题结构的场的存在和固有的机构，从可视性的场排除掉，作为被排除了的东西来定义。它[不可见的东西]是作为禁止、压抑场反映其对象，即禁止、压抑问题结构必然地且内在地与其对象相联系的东西被定义的。……因此，再一次使用空间比喻的话，不可见的东西，因为是被可见的东西定义的，所以是

内在于可见的东西自身之内、排除的暗。^[1]

换言之,可见与不可见的关系,现在已不是主体精神中的关系(即已不是主体的观点是怎样的这种问题),而是被纳入了主体精神的思维结构(问题结构)中的结构关系。如果这样的话,问题结构所创造出来的界线乃至分断线正是可见与不可见的区别。而这种严格的区别,并不单单是排除、剥离不可见的东西。反过来说,却把可见的东西作为可能的绝对条件,使不可见的东西潜在于可见东西的界限内。不可见的东西,虽然被可见东西的部分结构所“排除”,但是,暗中又指示着可见东西的绝对界限。正好为了把握这种结构,提出了问题结构这样的概念。这具有极其重要的意义。

征候阅读法的应用

在两种类型的阅读方法中,第二种阅读方法,叫做内在的阅读方法。之所以叫做内在的阅读方法,原因在于它是沿着刚才被定义的“问题结构”所指示的方向阅读的。一般来说,被给予的言说是由两个主题(思路)构成的,即是由显在的主题和潜在的主题,或者用空间的概念来说,是由可见的空间和不可见的空间构成的。第二种阅读方法,在阅读显在的可见的主题=空间的同时,也把潜在的不可见的主题=空间作为显在的可见的来理解。

这种理解之所以是可能的,就在于把隐藏在文本里的某些思想征候地显示出来的痕迹作为线索去阅

[1]引自第一篇
论文第七节。

读。痕迹常常是空白和阙如,而带有这种痕迹的词语往往有空洞之感。这些暗示着问题结构的效能是以看不见的形式出现在眼前的。读懂它就是征候的解读(lecture symptomale)。而征候的解读如果没有问题结构的概念是不可能的。马克思事实上运用的是第二种阅读方法。如果这样的话,马克思即使不是用明确的概念,事实上也是在进行着独自的认识论的实践,肯定是想由此提出他的科学工作的科学性问题以及科学对象的概念。因此,下面我们将征候的阅读方法应用于马克思,尝试着阐明其思想的变化。

古典经济学与马克思

如在前面看到的那样,马克思在阅读史密斯的著作时,从史密斯作为答案提示的言说=命题出发,重新构成了该命题所欲回答的潜在的问题(实际上是马克思创造性的劳动)。这种重新构成之所以是可能的,是因为潜在于史密斯著作中的不可见的思想是以不出现的形式实实在在地存在着的。在被旧的问题束缚着的史密斯那里,看不到潜在的和这种思想。马克思以残留在史密斯著作字面的空白和阙如为线索,使潜在的思想显在化,这样一来,事实上已经阐明了新的问题结构。然而,马克思毕竟是“事实上”那样做了,还不是将问题结构用概念加以定型化。他还停留在“实践状态”。

作为征候场所的表现(Darstellung)

为什么事实上是实践的,但尚未形成概念性的东

西呢？所谓“事实上”，对马克思来说还是潜在的。然而，毕竟不是完全不可见的。可见与不可见、潜在与显在的中间状态，就是“事实上的实践状态”。在马克思的著作中，有没有“征候地”表示了这种状态的概念呢？如果有的话，这种概念就是征候阅读法的对象。

阿尔都塞在第二篇论文《〈资本论〉的对象》中对这一问题进行了更详细的探讨，他从《资本论》第一章中的“表现”(Darstellung)这一概念中，看清了这种征候性的概念。这一德语概念，一般是“表现”的意思，但也有戏剧“演出”的意思。总之，有将某种东西置于眼前的意思。按照这一概念所指的意思来说，它是用别的东西“代理”潜在的某种东西并使其出现在“眼前”的行为。因此与“representation”(再现、代理、观念的表象、表现等)是同义的。

马克思在与黑格尔的“现象”(Erscheinung)相同意义上使用“表现”(Darstellung)这一概念。这样一来就麻烦了。如果从问题结构来看的话，黑格尔的“现象”(Erscheinung)体现的是由假象来表现潜在的“本质”这样的“本质与现象”的关系。马克思虽然在事实上形成了一种与黑格尔的“问题结构”不同的认识论结构，但又找不到表达它的合适概念，所以只好暂时采用了黑格尔的概念。换言之，马克思虽然有了新的目标，但又不得不使用不恰当的旧术语来表达它。所谓的马克思向黑格尔“献媚”，指的就是这个。在这里就产生了分歧，而这种分歧就是马克思著作中的征候。

虽然已经搭好了新舞台，但登台的演员还“穿着旧

戏装”在演戏。在演员与戏装的不配套中,出现了分歧、空隙、阙如。这确实是一种真空,而这真空也是某种潜在的东西的征候。一旦找到真空的场所,也就发现了被隐藏着的真实。

然而,在马克思主义中,这种“表现”(Darstellung)的概念,长期以来成为马克思与黑格尔共度“蜜月”的证据,并且在把马克思作为黑格尔的学生,作为黑格尔主义者方面起着作用。这就是按照字面意思阅读马克思著作的“第一种阅读方法”(读《圣经》那样的宗教般的神圣阅读方法)所造成的后果。当然,这也就把马克思推回到旧的问题结构当中去了。这样,就把马克思的思想捏造成了黑格尔与古典经济学的混合物。因此,阿尔都塞征候性解读的“表现”(Darstellung)的分析,就不单纯是河源的搜寻、考据,也不仅仅是通过用概念来描述世界图景而使人醒悟,而是提出了左右一种思想和学问(由马克思创立的新的科学和哲学)命运的危机性的问题。传统的马克思主义,对这个问题不但是盲目的,而且是置之不理。克服这种危机的课题,就交给了征候阅读法。

阅读痕迹

所谓征候性解读,就是把痕迹(常常采取充实的形式空隙、空白、真空、阙如等)作为暗号来解读。“征候”这一概念原本是医学术语,在这种意义上,虽然与“符号”有关系,但是,与医学和符号学的使用方法是不同的。这是因为,医学和符号学,例外的情况不说,一

般是把征候作为显现“本质”(在医学上指实实在在的
疾病,符号学则是现实的指示对象)的东西来使用的。
阿尔都塞的真空论,全面改造了征候概念,把它作为问
题结构不可缺少的组成部分。只有在作为痕迹的征候
中,才能把握问题结构的作用。

问题结构的概念,就是征候论、痕迹论。它分析在
特定情况下所给的显在的言说=主题,并解放蕴涵于
其中的不可见的潜在的主题=言说,以及它所体现的
新的“问题结构”。按照德里达的说法,正好是“解构”
(*déconstruction*)。换言之,德里达解构主义的解读,是
痕迹论的征候论式的解读。在某种意义上甚至可以说,
德里达是将阿尔都塞征候的阅读方法扩大到所有
领域而全面展开了它。

再回到马克思。马克思用“表现”这一概念,想说
明什么呢?前边已经指出过了,马克思“事实上”已经
建立了新的问题结构,但指称这种结构的术语还是体
现旧的问题结构的用语。正好在这里出现了龟裂、空
白。这样的话,“表现”(Darstellung)这一旧“戏装”以
某种形式执行着新“戏装”的任务。

结构的效能

所谓新“戏装”是什么?这是通过这一术语的征候
阅读法而产生、提出的问题。阿尔都塞认为,在马克思
生活的时代,还没有恰当地表达他思考在不知不觉间
产生的问题的概念。因此,对马克思来说,只有从当时
最伟大的思想家黑格尔那里借用有关概念。一旦把从

黑格尔术语的运用中模模糊糊出现的内容加以概念化,用阿尔都塞的话讲,就是“对于结果(要素)的结构效能”概念(第七节)。这一概念的具体含义,已经作为“问题结构”被定义了。并且重要的是,“对于结果(要素)的结构效能”,首先体现在痕迹和征候当中。一般来说,由概念组织起来的言说和主题,在很多概念旁边留有空白和阙如或真空这样的征候性的痕迹。马克思的著作也是这样。读马克思的著作,就是按照征候来读,读其他所有的著作也是一样的。

经验主义认识论的批判

广义的经验主义认识论

认为本质在现实中“表现”或显现,在现实存在中不难理解本质这样的阅读方法,甚至还残存在马克思那里(“第一种阅读方法”),用前边使用过的概念来说的话,就是具有宗教性质的神圣的阅读方法。这是因为,根据这种思想,真实的东西与圣灵降临相似,在现象界“道成肉身”(incarnatio)。在现实中有神的逻格斯,并且有表达它的文字。所谓认识,就是简明易懂地阅读这种逻格斯和文字。总的说来,这种认识与传统的认识观具有共同的特征。

本质(神的逻格斯、神圣的文字,别的什么都可以)存在于现实中,因而,为了认识它,只要将它“抽出(抽象)”就足够了,阿尔都塞称这样的认识观为“广义的经

验主义”。它包含了从笛卡尔经康德和黑格尔到胡塞尔的主观性哲学、英国的经验论(以及美国的实用主义),还有这两种哲学的所有变种。乍一看,这好像是很特殊的规定,但它与定义近代哲学的共同基础,被称作主体与客体的镜像关系(Wechselspiel)是基本相同的。这是因为,无论是笛卡尔的唯理论,还是康德的唯心论和英国经验论,都是在主体—客体模式的基础上展开的。因此,为了向不同于近代哲学的地盘转移,无论如何也必须正确把握这种认识观的结构。

经验主义的抽象

成为这种批判性探讨对象的,是主体及其抽象作用。阿尔都塞是这样定义的:

经验主义的认识过程,存在于抽象的主体的操作之中。所谓认识,就是从现实的对象中抽象其本质,这时主体掌握其本质就叫做认识。不管这种抽象的概念所引起的每个变化怎么样,它总规定着成为经验主义独特标志的不变的结构。从所给予的现实对象中抽象其本质的经验主义的抽象,是使主体掌握现实的本质的事实的抽象。……现实的范畴在过程的每个契机上不断反复,是经验主义的思维方法的显著特征。所谓现实的抽象,究竟指什么呢?它就是说明现实的事实的。即本质就是在现实对象中抽取出来这种现实意义上的被抽象的东西。这正好与金子是从土和沙的

夹杂物中淘出来(或被抽象,因而是被分离)一样。金子在淘出来之前,是与夹杂物混在一起的,与此相同,现实东西的本质,作为现实性的本质,是实际存在于包含它的现实的东西当中的。^[1]

我们可以着眼于这篇文章后半部分的比喻来理解其意思。总之,就像大地中蕴藏着钻石和金银那样,现实的本质隐含在现实当中。我们把这样一种思维方法叫做“广义的经验论”。无论是在精神的世界里,还是在经验的事实存在中来看现实的东西,在这里,其差别是无所谓的。两者都认为“本质”存在于现实之中,并且在相信能够从现实中“抽象”(abstract)出本质这点上,两者站在同一个立场上。

现实的构成

从“主体认识现实”这样的引文中,我们就明白了,经验主义是怎样看待现实,怎样思考认识的。可以作如下归纳。

现实的构成。从金子与沙土的比喻可以明白,现实是由两部分构成的,是由纯粹的东西和不纯的东西、本质的东西和非本质的东西构成的,关于这两个部分的名称,因学派和流派不同而各异,名称无关紧要,重要的是认为现实是由这样两部分构成的思维方法。

认识的作用。将现实的两个部分区分为本质的东西和非本质的东西,并且抽出最重要的本质。排除无用的东西,同时选出重要的东西,这是同一个操作的两

[1]第一篇论文第十节。

个方面。这就是所谓的抽象(abstract)。在这种抽象操作的结果(本质部分,即认识)中,排除的痕迹消失了。在这里,如果用经验主义的思维方法来对待可见与不可见的关系的话,那就是,现实的结构是由可见的东西和不可见的东西构成的。可见的东西占据现实的表面,不可见的东西存在于现实的内部。因此,可见与不可见的关系,就是外部与内部的关系。表面是掩盖内部的面纱。正因为如此,现实才是不透明的。但是,如果揭下外部面纱的话,就能够将内部作为纯粹透明的本质抽取出来。这时,主体与本质对象开始进入透明的外部关系中。经验主义的“发现”(discover),就是“揭下面纱”,这种抽象作用使作为真理的认识,清楚地、赤裸裸地呈现出来。

实际上,早期马克思也曾不厌其烦地使用“现实的”、“具体的”这种词语(两种用语具有相同意义)。好像使用了这样的词语,就从唯心论变成了唯物论。然而,这正是经验主义认识论的典型。因此,阿尔都塞在对经验主义的批判中,实际上也批判了早期马克思的立场。在这种意义上讲,马克思为了成为本来的马克思,在认识论领域也必须克服经验主义。在成熟的马克思的思想中,虽然只是具有这种经验主义的倾向,但外部/内部的结构也是长期存在的。因此,认识论的断裂并非一朝一夕所能完成的,而是要在不断反复中实现它。

还应当注意的是,经验主义认识论中有两个对象。经验主义的认识论最初将这两个对象区分为本质的对

象和非本质的对象,或者说是认识的对象和现实的对象,但最后(在认识的结果中)又取消了这种区别。这是因为,认识的对象(真理乃至知识)已经存在于现实(的对象)中了,总之,是实在的同一。取消区别正是(广义的)经验主义的特征,也是其缺点所在。

现实的对象与认识对象的区别

阿尔都塞非常重视马克思在《政治经济学批判导言》(1857年)中所指出的“思维过程”与“现实过程”是完全不同的这一事实。思维与外部现实是不同的,听起来是理所当然的,但是,思想史都不承认这种自明的事实。相反,思想史上自明的事实却是,尽管不是直接(不可能有直接的同一)的,但也要用一定的方法将思维与现实“同一化”。

像已经看到的那样,经验主义已将思维的对象(真实的知识、现实的本质)与现实同一化了。与之相反,黑格尔则以现实的过程被思维过程吸收的形式,将二者“同一化”了。马克思在《政治经济学批判导言》中则直接批判黑格尔的这种思维过程吸收同化现实过程的思想。与在前边看到的一样,消除现实过程与思维过程的区别,正是“广义的经验主义”的特质。

不过,马克思主义中也滋生着这种经验主义。这就是著名的“逻辑的东西”与“历史的东西”“一一对应”或“逆对应”的观点,“一一对应”是英国经验主义和黑格尔主义的范畴。“逆对应”则是颠倒了的黑格尔主义的范畴。这样,就暴露出了以往对马克思的解释,全是

在“广义的经验主义”的基础上进行的。这就是戴着马克思(主义)假面具的近代意识主体哲学。

因此,马克思两种过程的区别是非常明确的。在彻底进行这种区别的过程中,产生了新的认识论或“问题结构”。这是阿尔都塞在马克思片断的手稿中发现的。

理论的生产方式

那么,与现实进程相区别的思维过程,是以怎样的形式进行的呢?这个论点在《保卫马克思》中已经大致讲过,并且在前一章中也简单地涉及到了。前面是作为三个“一般性”的不连续的变换过程来叙述的,在这里把同样的问题作为“理论生产方式的理论”提出来。他这样论述道:

这种思维,根植于自然的现实和社会的现实中,并且是被在其中组织起来的思维装置历史地规定着的系统。它被现实的各种条件的系统所规定,这种系统,如果特意使用这个定式的话,就把思想作为特定的认识生产方式。作为这样的东西,思维是由它所思考的对象类型(原料)、它所自由运用的理论的生产手段(理论、方法、实验及其他技术),以及结合(Verbindung)思维所生产的历史关系(理论的、意识形态的,同时又是社会的关系)的结构构成的。^[1]

[1]第一篇论文
第十一节。

科学的(理论的)认识,不是在主体精神的纯粹空间中进行的。它是一个相对独立的(领域的)社会“生产过程”。因此,如果从经济生产的角度来考虑的话,上述引文就容易理解了。

阿尔都塞还这样说:

正是理论的实践这种被限定的系统,给任意的思维主体(个人)分派知识生产中的位置和机能。既有物质的系统,又有“精神的”系统的这种理论生产系统的实践,将根据置于现存经济的、政治的、意识形态的诸实践之上,并在其之上被组织起来,这样的诸实践为理论的实践提供“原料”的本质性的东西。……“思维”并不是与物质世界对立的本质,也不是“纯粹”超越论的主体或者“绝对意识”的主体。总之,完全不是唯心论为了在自身中再认识自己并获得根据而生产的神话,而是将根据置于维持与自然的特定关系的既有的历史社会的现实世界中,并在此基础上被组织起来的独自的现实的系统,是被这种现实存在和实践的条件,即独自的原料(理论实践的对象)、独自的生产手段、独自的结构所规定的特有的系统。而这种独自的结构,构成了与其他的社会结构的关系所限定的“结合”(Verbindung)类型。^[1]

[1]第一篇论文
第十一节。

理论的“生产”,在形式上具有与经济生产过程相同的结构,只不过是这种意义上,将经济生产的用语

应用到了“理论的思维”上。并不是想说理论生产与经济生产是一回事，理论的生产过程，有其固有的生产条件，必须清楚地限定、确定这些条件（对象、手段、生产物等等）的独自性质。

这就是被称为理论实践的认识过程的结构。要比前面所看到的三个“一般性”的问题复杂得多。这不禁使人产生这样的疑问，为什么一定要采取如此迂回曲折的说法呢？认识是主体与客体的相互作用这样一种传统的解释，的确是容易理解的，但它是空洞的。马克思以及阿尔都塞所强调的基本事实是，认识并不是纯粹在精神内部进行的，而是一种社会过程。稍复杂一点就是把认识看成是“用概念来把握现实的知识生产过程”，这也是有其道理的。如果把认识行为放在社会历史过程中去探究其逻辑的话，也就是上述引文所讲的内容。而这是阿尔都塞独自の哲学功绩。

认识的结构

我们已经看到了理论实践的大体内容。另外有与此相关或派生的几个问题。比喻说，认识论的断裂，不单单是在个人内部发生的，更确切地说，是从一个“问题结构”向其他的“问题结构”转移的历史问题。它虽然采取了与经济和政治的形态不同的形态，但仍是重要的历史问题。因此，问题结构的历史理论是可能的。关于这种理论，阿尔都塞有时称它为论证形式（把科学的言说作为科学的东西而使其妥当的形式）的历史理论，有时称它为“理论构成法”（théorique，构筑问题结

构和论证妥当形式的理论构成法)的历史理论。这在学院派那里与科学哲学和科学史领域大体上是重合的。

除此之外,与这种理论有关的,还有18世纪以来进化和进步的历史主义批判,从外部给理论以真理性的意识形态“保证”理论的批判等。这是从前边的论述中必然得出的结论,恕不在此进一步展开其详细内容。打算重点探讨一下阿尔都塞在马克思主义思想史上首次提出的问题或观点。

在刚才的引文中,讲到了理论生产过程诸契机的结合方式,简单地讲,这就是“知识的生产条件”的定义。换言之,它是对以下问题的回答,即已经考虑到了知识作为结果被生产的状态,从作为结果的知识(被认识的真理)出发,这种结果是如何被生产的呢?阿尔都塞认为,这也是认识结构所不可欠缺的条件,是它的另一个方面,这的确是阿尔都塞式的提问方法。总之,这是阿尔都塞最初能注意到的认识结构不同的侧面。

掌握世界的方式

为了把阿尔都塞想提出的问题具体化,我们想起了马克思的话:“整体,当它在头脑中作为被思维的整体而出现时,是思维着的头脑的产物,这个头脑用它所专有的方式掌握世界,而这种方式是不同于对世界艺术的、宗教的、实践—精神的掌握的。”^[1]

这篇文章的什么地方有如此值得关注的论点呢?

在掌握世界的形式上,思维的劳动(认识)、艺术、

[1]《政治经济学批判导言》。

经济、政治都是一样的。所不同的是掌握方式。马克思认为,思维用“惟一无比的方法”掌握世界。思维与世界“惟一无比”的关系是什么呢?这个问题,是认识结构的另一个侧面。那么,认识、掌握世界的方式的独自性是什么呢?这个问题与知识的生产条件问题是不同的。那么,是什么因此而被作为问题的呢?问题结构的历史理论(理论构成法的历史论),理解、阐明了作为结果的知识的生产条件。而理解、阐明认识掌握世界方式的“特异的特有的性质”的,是处在可能状态的马克思的哲学,实现它的是阿尔都塞。

认识的效能

所指向的问题,不是在历史上所生产的作为结果的知识。换句话说,以大家公认的知识作为自明的前提,或者从最初起就被作为知识规定下来的“知识”不成为问题。问题是,“这些生产物不是随意的生产物,而不外乎是知识这样的事实”。知识(理论、科学)史,虽然能够说明已经被学者们共同承认的“思维结果”的形成,但却不能说明“作为知识的知识”这样的事实。这种事实,马克思称之为“认识所固有的掌握世界的方式”,阿尔都塞名之曰认识效能(*effet de connaissance*)。其内容则是如下问题:

在思维中全面进行的认识过程,是通过怎样的结构,获得对实际存在于思维外部的现实世界的现实对象的认识的?或者说,认识对象的生

产,是通过怎样的结构,获得对实际存在于思维外部的现实世界的现实对象的认识的呢?[1]

这是就思维和认识的生产结构所提出的问题。“认识效能”这一概念,确实难以理解,下面作一说明。

例如,一般来讲,生产这种行为所生产出来的产品(结果),在这个世界上是多种多样的。经济生产出经济产品,政治生产出权力这样的政治产品,艺术生产出音乐、绘画、诗歌及其他美的作品,意识形态则生产出宗教和神话这样的精神产品。各种各样的行为,都有其独自の“掌握世界的方式”,生产其独自の产品。理论思维也是一种生产,也有它独自の掌握世界的方式,并通过它生产出与经济的、政治的、美的等等产品异质的东西,即被称作“知识”的“生产物”。

因而,认识的结构问题,不只是把生产(不是历史的生产,而是结构的生产)“作为知识的知识”当作问题,而且还特别把生产“认识所固有的掌握世界的方式”,即“认识效能”(把被认识的知识或“真理”作为结果而生产出的效能)作为问题。简而言之,就是说知识生产的结构与认识效能的生产结构(怎样的结构功能=效能生产知识乃至真理的结构)是同一的。某种产品,不是农产品和工艺品等,而正好是知识这样的产品,这时没有认识效能是无法考虑的。

[1]第一篇论文
第十六节,第十八节。

认识论的差异

认识效能的概念,与其他概念(比如“问题结构”的

概念)一起,是为了批判、拒斥传统的认识理论(“广义的经验主义”)的说明方法而被构想出来的。比如,传统上关于思维所生产的知识是从哪里来的问题,依流派不同,有各种各样的答案——一方认为是从现实中生成的,从经验中生成的,即从现实的对象中生成的,另一方则认为从内在于主体的原理中生成的。总之,是有起源的,从其起源生成知识,再就是“起源神话”。

起源有种种形式,总之,起源就是起源,知识是以“精神”为媒体,从其“起源”中“生成”的。简单说来,数学是从测量师的经验中升华而来的,经济知识是从会计师的实践经验中纯化出来的,这样一种思维方法,就是知识从起源生成的神话解释。之所以能够纯化、升华,就在于事先设想了现实的对象中存在着真理或者主体内部先验地具备真理的条件,二者都是设想神的逻格斯(知识的萌芽)是实际存在于某个地方的。正因为这样,也把前边也接触到的那种“知与物的一致·照应”的亚里士多德=经院哲学的命题作为自明的了,成了“现实与认识对象同一化”的终极原理,最好把这叫做“广义的宗教=神话的认识理论”。阿尔都塞的认识结构论或认识效能论,就是把从根源上瓦解这种西欧哲学传统的思维方法作为目标的。

通过思维来认识世界的方式(或与世界的关系方式),是与其他方式严格区别开来的。阿尔都塞把此命名为认识论的差异(*différence épistémologique*)。“认识论的差异”这一概念,从原理上显示了认识对象和现

实对象的严格区别,显示了知识生产的结构条件以及认识效能的特有性。当然,从逻辑上来讲,这种认识论的差异,反过来又开辟了解、阐明认识的世界关系与其他不同的世界关系的差异的道路,进而也理解、阐明了认识的、经济的、政治的、美的等等生产的掌握世界的方式与土块、蚂蚁窝、石块、任意的块状物这样的东西有怎样的不同(“这种物”确实是知识、绘画、音乐,与信号、心像、噪音等不同)。

社会的效能

认识论的差异概念又引出了另外一个问题。这就是,认识论的差异,将认识对象从现实的对象中严格区别开来,这样就开辟了不是在历史长河中,而是在现在性的层面上就能够把握认识生产的结构和认识效能的生产的道路。不是用过去说明现在,而是在现在的层面上说明现在。决不能用参照过去的结构,在过去的经验中探求其生成原因的方法来说明现在的结构。那种连续论则企图在过去的历史中寻求一种思想或理论的“先驱者”,但是,“先驱者”的“问题结构”与现在的思想和理论的“问题结构”是异质的、不连续的(关于新学问的创立)。断裂就是结构与结构之间的断裂。而能够说明这种断裂的,是现在的结构,而不是过去的结构。马克思“人的解剖为猿的解剖提供了钥匙”的比喻,说的就是这种事情。

一旦参照认识论的差异的内容(认识论的断裂、问题结构、认识的效能,等等)来看的话,马克思本来的研

究对象“社会生产”问题就更加清楚了。与认识的场合一样,现在的社会的认识效能,使过去的社会认识成为可能。不需要起源,只有现在性的结构是重要的。例如,一般认为通过追寻从封建制到资本主义的历史,就可能理解近代社会。这样的观点,是从过去的封建制中寻求近代社会的“起源”,又犯了从起源说明生成这样的神话的错误。的确,近代社会是历史的“结果”,但这种结果与认识的场合相同,是断裂的结果,有其独自的结构条件。关于这个论点,马克思曾这样说过:“问题不是在各种各样社会形式相继发生的前提下,在各种经济关系中确立的关系,更不是‘理念’中这些社会形式相继发生的序列。……问题是在近代社会中这些社会形式的诸环节的有机结合(Gliederung)。”^[1]

现在性的结构

所谓诸环节的有机结合,就是“一切关系同时存在而又互相依存的社会机体”,(《哲学的贫困》)这就是马克思“现在的结构”的定义,并且是把它作为理论问题提出来的。的确,近代社会是历史的结果,但是,人们不禁要问,为什么说近代社会是与以往的社会根本不同的独特的社会呢?探讨历史的结果,是历史学的任务,但历史学并不探讨,也没有必要探讨现在社会的特有性质。这里有另外的问题,也就是说,“这种结果,的确是一种生产的社会方式,正好是一种社会的存在形式,而并不是别的什么存在”^[2],这是个新问题。

一提到马克思的历史理论,人们马上就认为是说

[1]《哲学的贫困》。

[2]第一篇论文第十九节。

明历史过程的理论,并且事实上,这种思维方法也支配着很多马克思主义者的思想。因为马克思在《资本论》中谈到了社会形态的“转变”,所以也不能说这种观点是对马克思的误解,但马克思同时也想论述别的问题。这是阿尔都塞想说的,按照他的解释,马克思是同时论述历史的结果及其现在的结构的,但是,以往的解释却把现在的结构问题还原为历史的转变或隐藏在其背后。

生产方式的概念

阐明这种被隐蔽的问题,就可逼近马克思本来的理论问题。阿尔都塞的思维方法是这样的:

现在的社会,不单单是一种结果、一种产品,而是一种特殊的结果、特殊的产品,它们与用别的方法所生产的结果和产品完全不同,是作为社会而发挥作用的。……生产方式的结构理论,即《资本论》的理论,回答了这个问题。此时此地,社会是作为“身体”,不是随便什么身体,而是作为社会而发挥作用的社会被把握的。……我想提出如下观点,即马克思在《资本论》中研究的,是将历史的生产结果作为社会使其实际存在的结构。因而,正好是这种结构给他所研究的产品=社会这种历史产品以产生出“社会效能”的特性,这种“社会效能”,是把这种结果作为社会,而不是作为沙堆、蚂蚁窝、工具房或人群而使实际存在的。^[1]

[1]第一篇论文
第十九节。

由此看来,马克思“生产方式”的概念,决不是技术=工具的生产方法和生产方式,它只能是不能混淆的“社会结构”的概念。而把这种“现在的”社会结构作为“社会的”结构的,是“社会的效能”。资本主义生产方式从其自身中生产出其固有的“社会效能”,并将它结构化。理解、阐明了现存的资本主义生产方式及其社会效能之后,才能理解、阐明它以前的社会的生产方式及其效能。而社会理论因为是用概念来进行思维的,所以,在此认识效能与社会效能成了一个东西。认识论的差异与认识效能的概念,可以把握社会的历史差异和现存社会的“社会效能”。

这样,阿尔都塞从怎样解读马克思的著作这样的问题出发,使潜在于马克思著作中的认识论显在化,由此虽然忘掉、忽视了马克思社会理论本来的问题,但是,却将对马克思的社会与历史理论来说不可欠缺的问题,变成了能够解决的理论问题。不停留在提出问题,还要构筑能够解决的理论问题,这也是征候性解读重要的本质作用(功能)。这种理论问题,就成为马克思(《资本论》)理论认识的对象。这是第二篇论文《资本论的对象》的主题,更进一步严密地解决这个问题,将给尚未成形的马克思的哲学以一定的形式。

相当于一本书的论文《〈资本论〉的对象》,是在第一篇论文中提出的“征候阅读法”的一种演习。基本概念(“问题结构”、认识论的断裂、认识论的差异、综合性结构等等)都已经出现了。其内容是将马克思和马克思主义者的诸多著作作为“原材料”,把这些概念运用

到其中去,并施以征候的阅读方法,一方面彻底挖出渗透在包括马克思和恩格斯在内的马克思主义中的“广义的经验主义意识形态”,并理解、阐明从中解放出来的途径和方法,另一方面,明确地描绘出马克思在事实上已经实现了的理论革命的真实面貌。

这篇论文值得一读的地方是,引证了大量材料,通过具体例子确认基本概念,另一方面,能够运用自如地驾驭这些材料。遗憾的是在此不能介绍其全部内容,打算在下一章中,在基本概念的反复应用中,集中提出若干新的问题,进一步加深对阿尔都塞思想的理解。

第六章 理论革命

提出新概念

在《读〈资本论〉》第二篇论文《〈资本论〉的对象》中,阿尔都塞的真空论被提高到了理论的高度,并在运用丰富材料的过程中得到了充分展开。不仅发现、挖出了存在于马克思和马克思主义者(特别是葛兰西)言说中旧的意识形态理论(经验主义),而且还发现了暗含在这种言说中新的“问题结构”,并对它加以概念的界定,这些都是以往的马克思主义研究所不曾有过的,只有阿尔都塞才能完成的理论贡献,人们通常称它为独创性的东西。

在第二篇论文中,正好如实地表现出阿尔都塞理论上的独创性。在反复运用基本概念的过程中,一步步地提出了崭新的命题和概念。在这里,作者打算认真地考察一下与以往所看到的完全不同的术语和概念。大约有三个新的构思。第一是历史时间的概念,第二是结构因果性,第三是理论的革命(《资本论》对象的定义)。在本章中,在此三点之上,我还打算讨论一下阿尔都塞只不过是在这篇论文中简单涉及了一下的

一个重要问题,这就是阿尔都塞与结构主义的关系问题。最后,提出阿尔都塞修正在写完这篇论文后给哲学下的定义的问题。

历史时间的概念

历史时间论的征候性解读

我们再一次从阅读方法问题开始吧。正如在前一章中所看到的那样,在阅读马克思的著作时,必须运用征候阅读方法。在第一篇论文中曾提出,马克思有两种阅读方法:第一种阅读法,重新建构了古典经济学与马克思(或黑格尔和马克思)理论上的连续性,从而使马克思理论的特异性与独自性烟消云散了;第二种阅读方法,则确认了古典经济学与马克思(或黑格尔与马克思)理论的非连续性,从而使两者的认识论的断裂显在化。这两种阅读方法,不是从主观意图出发来区分的,而是就阅读行为的理论结构来划分的,并且,阿尔都塞将第二种阅读方法命名为征候阅读法。

尽管如此,但在阅读马克思的著作时,还运用的是第一种阅读方法。经常只是在古典经济学与马克思相连续的层面上,来论述马克思的诸多言说的。这在当时来说,从庸俗经济学中将古典经济学保护起来是非常重要的,但不仅如此,而且还潜伏着这样一个问题,即是否在某种程度上自觉到了自己的思维或认识行为的理论考察。因此,必须再一次提出这样的问题——

虽然在马克思那里同时存在着两种阅读方法,但是,为什么第二种的征候阅读法却不能发挥应有的作用呢?

批判连续主义

在只能于连续性上观察事物的精神的结构方法的背后,存在着特定的历史观。第一种连续主义的阅读方法中,一定渗透着连续主义的历史观。现在,我们必须阐明这个问题。怎样思考历史和时间性,左右着连续与非连续、连续的继承与断裂的问题。马克思在《哲学的贫困》中,这样论述道:

经济学家们都把分工、信用、货币等资产阶级生产关系说成是固定不变的、永恒的范畴。经济学家们向我们解释了生产怎样在上述生产关系下进行,但是没有说明这些关系本身是怎样产生的,也就是说,没有说明产生这些关系的历史运动。……这些观念、范畴也同它们所表现的关系一样,不是永恒的。它们是历史的暂时的产物。^[1]

在《哲学的贫困》中,马克思的思想,是在固定不动的、永恒的与历史的、相对的、暂时的这样一种对立图式上展开的。从这种思维方式来批判古典经济学的話,将经济学“置于运动之中”,使其流动化、历史化、相对化也就足够了。以这种历史化和相对化的方法,可以“颠倒”古典经济学的永恒主义和固定主义,并且这种颠倒因为不从原理上触及内容,所以可以原封不动

[1] 参考《马克思恩格斯全集》第四卷,第139页—第144页。人民出版社,1958年版。
——译注

地将内容继承下来。

阿尔都塞认为,永恒的还是历史的、固定的还是变动的这种思维方法,正是在马克思主义历史概念上引起混乱的原因。在这种思维方法中,存在着有关时间性与历史性的启蒙主义的意识形态。这是与近代主体主义的意识形态的哲学有内在联系的。这种意识形态的思维方法,无论是在马克思那里,还是在大多数马克思主义者那里,都发挥着巨大的支配作用,这才是问题之所在。因此,展现出连马克思都接受的历史主义意识形态的真实姿态,并从这种意识形态中拯救出马克思思想积极的一面,是极其重要的。

为了拯救马克思思想的积极面,就必须构筑新的历史概念,为此,对存在于马克思言说中的沉默,必须用一种敏锐的眼光来审视。所谓沉默,就是阙如、空白、真空。找出马克思的言说所具有的真空,倾听其“响彻空谷的声音”,从此也就开始了对历史主义意识形态的批判。在《哲学的贫困》永恒与历史的图式中,已经看到了沉默和真空的存在,但是,这种真空是要由特定的历史时间来充实的。填充这种真空的填充物本身就构成了问题。

连续时间论的“问题结构”

黑格尔将近代历史思想提高到了最高水平,并将它体系化。曾是黑格尔学生的马克思,也在不知不觉中接受并继承了黑格尔的历史思想。为了探讨残留在马克思思想中传统的历史观,以黑格尔的历史观为材

料,是最合适不过的了。

黑格尔把时间定义为“现存的概念”^[1]。在黑格尔的理论中,时间与概念内在地结合在一起。历史的时间,是每次的现存社会整体的基础,是整体运动的基础性舞台。整体与时间是相互限定的。在黑格尔那里,时间论与整体论,是同一个事情的两个方面,论述时间就是论述整体。让我们首先看一下这种时间论的特性吧。在阿尔都塞看来,可以将黑格尔的时间论分成两部分——“时间的等质连续性”和“时间的同时代性”。以下对这两个概念作一简单说明。

首先,“时间的等质连续性”指的是什么呢?

在黑格尔的哲学体系中,时间的等质连续性之所以是可能的,原因就在于这是理念的辩证的连续性发展在现实中的体现。理念不单纯是主观的观念,而是与现实一体的客观的整体。理念普遍存在于具体的现实中,是现实的组成部分(居支配地位)。这种普遍存在的不变的理念,就先验地保证了现实历史的连续性。在根植于理念的连续体之上,相继登场的是种种历史的机遇,即具体的“时代”。正因为有依据于理念的连续性,“历史时代的划分”才成为可能的。连续体的“切割”的操作,可以说就是历史学的认识。总之,作为时间连续体切割的“时代划分”,是以等质的时间性思想为前提的。

其次,何为“时间的同时代性”?

这一概念所表达的,是与历史的“现在”或“现在”的社会整体有关的时间的性质。对此,阿尔都塞作了

[1]《精神现象学》。

这样的说明：“历史性的现实存在的结构，经常是与整体的所有要素共存于相同的时间中、相同的现在中，因而，是在相同的现在中同时代的结构。”^[1]

根据以上论述，尝试着再一次从时间论的观点来探讨一下黑格尔的整体论。

社会整体的诸领域或者实践（比如经济、政治、文化等）是处在同一时间中的，因此，不管切取哪一段，都是相同的时间。如果把时间比作圆筒，水平地切断这个圆筒的话，其圆形的横断面的时间是相同的（垂直地切断也是如此）。通过这种时间的等质构成，整体的各个领域就直接表现出整体的本质，各个领域因为本质体现的共通性，所以就结成了相互反照的关系。因为各个领域都显现着整体的本质，所以任意切取一个来看的话，都可以直接理解整体的内在本质。各部分直接表现整体的本质，指的就是“整体的部分（pars totalis）”（莱布尼兹）的概念。这是支撑同时代的时间性的基本概念。而黑格尔之所以能说“谁也不能超越自己的时代”，也是因为有时时间的同时代性的思想。

因此，黑格尔的历史哲学，在原理上是不存在未来的可能性的。黑格尔关于未来的“英雄”，尽管是自相矛盾的，但也有其充足的理由。他的“英雄”，是先于未来的，但决不能开辟未来。“英雄”仅仅是预感，在这种意义上，只不过是占卜师而已。

如果马克思主义站在与黑格尔等质的/同时代的时间论相同的立场上，那么，马克思主义在原理上就不可能具有从实践上开辟未来的革命思想。不过，以往

[1]《资本论》
的对象》第四章。

的马克思主义不仅几乎无一例外地接受了这种等质/同时代时间论思想,而且也没有发现其中的理论缺点。在这种意义上,阿尔都塞的论述一针见血地指出了传统马克思主义的盲点。能否与黑格尔的时间论决裂,是关系到马克思(主义)生死存亡的重大问题。阿尔都塞以战略的眼光提出了乍一看好像是抽象的历史时间论,其理由也就在这里。

人文科学的时间论

在现代人文社会科学中,流行着与黑格尔的时间论在本质上同一的时间论。结构主义的人文科学,经常使用“共时态”/“历时态”的成对概念,把结构定义为“共时态”。这对概念成立的条件,是二者共通的等质的时间之流(不变的大写的时间)。“共时态”就是时间的同时代性,“历时态”则是这种等质的时间连续体的别名。如果从这种等质的时间之流截取特定的两极的话,在那里所出现的是一个“共时态”。若把在前面所指出的黑格尔的“等质时间”之流叫做历时态,把时间的同时代性叫做共时态的话,那就极像结构主义的时间论。

的确,结构主义批判历时态主义(历史主义),强调现在性的结构是正确的。并且由此也产生了现代重要的人文科学的成果(语言学、人类学、精神分析、文学艺术理论,等等)。这里有结构主义从广义的经验主义中摆脱出来的先驱性的尝试。但是,如果限于时间论来说的话,结构主义的时间论(共时态论)只是停留在站

在与历史主义的历时态主义相同的立场上,并使其颠倒了过来。

结构主义通过研究方法的结构论的革新,在事实上动摇了近代主体哲学的根基,然而,却仍然保存了关于历史的旧的时间论思想。结构主义之所以不能说明历史,原因并不在于因为没有时间论(比如强调似乎是无时间论的现在的共时态)就脱离了历史、无视历史。结构主义有完整的时间论,这就是建立在等质的时间连续体上的同时代的时间论,它正好是结构主义与敌对的历史主义和黑格尔主义共通的基础。

60年代初期,有萨特与列维—斯特劳斯的争论。由此在国际舞台上引发了“是结构还是历史”的争论。两者虽有很多对立的理由和主题,但在这里仅限于作为问题的时间论来看的话,这只是一场虚假的争论。这是因为,不论是萨特的黑格尔主义的历史时间论,还是列维—斯特劳斯的共时性的结构论,实际上都是在同一时间论上的虚假的对立。共时态主义也好,历时态主义也好,都是等质时间的不同说法而已。

引起法国年鉴学派那样的历史学革新的现代历史学又是怎样的呢?现代历史学现在已经不再坚持朴素的经验主义的时间论,并且也加深了关于历史学认识的可能性的理论反思。现代历史学同时探讨历史学的论述与历史的科学性问题,具有很多能够实现理论与记述的生产性的相互交流的卓越才能。例如,吕西安·费布尔(Lucien Febver, 1878~1956)^[1]、埃尔耐斯特·拉布尔斯(Ernest Labrousse, 1895~)^[2]、费尔南德·布鲁代尔(Fernand

[1] 吕西安·费布尔:法国历史学家。

[2] 埃尔耐斯特·拉布尔斯:法国经济史家。

Braudel, 1902~)^[1]对时间多样性的自觉。时间的多样性,是时间节奏的多样性。据此他们承认各个领域历史展开的独自性或固有性。布鲁代尔将历史时间划分为短期、中期和长期三种时段,由此他认为,事实上存在着各种各样不同的时间量度。可以说,这是向异质时间论迈出了很大的一步。

决不能否定现代历史学如此卓越的功绩。不过,在认识论上尚存在着值得批判的余地。历史学家虽然正确地认识到了时间与量度的多样性这种事实,但是还没有提出关于使这种时间具有多样性的社会整体的问题。仅仅认识到时间量度与幅度上的差异,就看不到使构成整体的各领域的的时间量度发生变化的条件。如果脱离开与社会整体的联系,历史学家所谓的“短期、中期与长期”的划分就成了从等质的时间连续体中切取下来的时段,并且也是被默认的事实。一旦欠缺历史理论上严密的概念(比如不是经验的时间论,而是对科学认识来说的理论的时间概念),经验主义的意识形态作为填充物,就潜入这种欠缺的空白中。因此,历史学也与结构主义的人文科学一样,理论上是有真空的,只要这样,就等于处在了导入黑格尔主义和经验主义等质时间论的状态。

所谓理论的真空,就是没有社会整体(例如,由各相对独立的领域构成的社会形成体)这样的概念。应该对使时间具有多样性、众多领域具有各自固有节奏的整体结构提出问题。

这种观点也完全适合于现存的马克思主义的历史

[1]费尔南德·布鲁代尔:法国历史学家。

观。如果所有的学派和流派都没有提出这个问题,并且让这种状况继续下去的话,就仍然不存在时间和历史应有的概念。如果还没有历史的概念,现在就必须将它构筑出来。

马克思的整体概念

前面曾一度接触过,马克思在《哲学的贫困》中,已经提出了可称得上是现在性的结构这样的想法。用《政治经济学批判导言》的术语来讲,就是“诸环节的有机结合(组成)”(德语 Gliederung 的译语)。阿尔都塞在《保卫马克思》中,就注意到了这个观点,虽然简单了点,但却大致上反映了马克思的整体(以经济基础的“最终决定”作用为中心,纵横交错地规定了各种领域的关系的综合体)概念的内涵(参照本书第四章)。他在《读〈资本论〉》第二篇论文中,再一次提出了这个问题,打算从理论上对它进行更严密的规定。

正如前面所说明的那样,黑格尔的整体是以“精神的”整体性为特征的。“精神”作为整体的本质,是以“道成肉身”的形式出现在所有部分里面的,因此,所有的部分都能“直接地”体现整体的本质。因而,这样的“整体”,不论切取哪一部分,都能切取到相同的本质,是这样一种“单一的”整体。与此相反,马克思的整体则是综合性的整体。那么,这种“综合性”指的是什么呢?或者说,马克思在讲“诸环节的有机结合(组成)”的时候,其“诸环节”的结构是什么呢?

阿尔都塞已经提出了一种不同的观点,这就是关

于矛盾论的“多元决定”论。诸矛盾的相互运动、压缩或依存的状态,可以用多元决定的术语来表示,承认这样一种多元决定的整体概念,就是“具有支配因的整体”,即“诸环节的有机结合”。既可以说是矛盾的,也可以说是层面的、领域的。可以用下面一段话来重新定义诸领域的综合结构,不过,这里重要的问题是不使社会关系分散,而是使其统一的“作用的阶层性”的观点。

这种阶层结构,是专门用来说明存在与社会整体不同的“层面”或领域之间的效能的。就像各个层面自身被结构化那样,这种阶层结构,也是来表现存在于在整体中被结构化的各层面之间的效能的阶层结构、程度标志的。它是支配从属结构及其诸要素的。……为了从概念上来把握在综合状态下一一种结构对其他诸结构的支配,必须参考经济结构“最终决定”非经济结构的原理。并且这种“最终决定”,是在系统结构诸层面之间“支配”效能乃至变化的阶层结构中,决定诸结构变化的必然性和能够理解它的绝对条件。只有这种“最终决定”,才能摆脱能够观察的变化的随意性的相对主义,能够给这些变化以发挥作用的必然性。^[1]

再稍作说明。如果只是讲社会各种领域具有上下关系(阶层结构),这是谁都知道的常识。然而,各个领域为什么有上下关系的秩序呢?统摄这种阶层的上下

[1]《资本论》
的对象》第四章。

关系的“法则”又是什么呢？这决不是常识问题。如果阶层关系仅仅是积木玩具那样的重叠，也就不需要理论研究了。问题是联结各个领域的“纽带”是用肉眼看不见的，并且要阐明由来自部分和部分、部分和整体两方面的“作用”复杂地构成的情况。阿尔都塞上述那段话想要说的意思是，要用“决定的效能之阶层性支配”这种观念来归纳整理这种作用的复杂组合，以及“最终决定”在其决定（限定、规定）的各个领域发挥作用的原理所自然构成的阶层结构。

如果承认最终存在，即使措词不同，但也很有可能被说成是与黑格尔主义一样的。的确有这样的危险（事实上，经济决定论就陷入了这种危险的陷阱）。由此，有必要从理论上进一步加强研究。各个层面的决定的复杂性，是由最终的或支配性的决定与各层面之间的相互决定这样二方面的作用构成的，这种多元决定的概念或者效能的阶层结构，与黑格尔主义单一的、等质的整体论区别开来了。

结构与时间

我们还可以从时间论的观点来把握这种多元化效能（决定）的复杂情况。或者干脆说，综合性整体的决定乃至效能的阶层性，与矛盾的多元决定一起，是以独自的时间论为前提的。各个层面有其固有的时间性即历史，这种相互异质的时间性，规定各个层面的运动节奏，因为相互关系是运动节奏不同的层面之间的关系，所以它依最终层面/支配因所带来的效能或场所之不

同而变得多种多样。不可能有透明的层面,因而,必须承认各层面对整体的“相对自律性”。

这样,各层面的时间性或运动节奏就具有了特有的性质,因此,这种时间性,既不是等质的,也不是同时代的。所谓各层面相对的自律性,就是异质的、非同时代的时间性的别名。构成整体的各个领域,并不处在同样的时间里。但是,这种自律性又不是绝对的,这是因为,支配因限定着其轨道的幅度或运动的两极。在这种意义上,各个层面从属于整体的结构(并且也从属于最终层面)。

为了便于理解,在以上对阿尔都塞的观点进行阐述的过程中加进了笔者的解释。然而,进行解释性的说明,或者更换词语,反倒使理论本身不明确了。只好就理论本身的难懂程度,不断地进行思考。阿尔都塞也并非故意把语言搞得如此晦涩难懂,请不要把难懂看成缺点,如果一读就明白其意的话,也就不存在或者不需要理论的恶战苦斗了。因此,对于这种重要的问题(社会的整体概念),读者也要多动动脑筋去思考。

不管怎么说,将社会结构如此复杂的关系加以概念化,虽然不是不可能的,但实际上是很难的,必须有娴熟地驾驭某种语言的才能。这是与构筑新概念所分不开的问题,在这里理应经历大胆的智慧冒险。就以上观点(结构内部复杂的时间性),让我们再看一次阿尔都塞是怎么说的:

我们必须分割各个层面上相对自律的、因而

在从属于其他诸层面“时间”的同时又相对独立的固有时间。我们应该而且能够这样讲——在各个生产方式中,有以特有的方式铭记的生产力的发展及其固有的时间和历史,有以特有的方式铭记的生产关系固有的时间和历史,有政治上层建筑固有的历史,有哲学固有的时间和历史,有美的生产固有的时间和历史,有科学的固有时间_和历史,等等。这些固有的历史,当它被固有的运动节奏所铭记,并且规定其历史的时间性及其铭记方法(连续的发展、革命、中断等等)的独特性概念时才能被认识。这些时间和历史尽管是相对自律的,但并非是独立于整体的领域。这些时间和历史各自的独自性,换言之,它们的相对自律性和相对独立,是根植于对整体的特定从属类型的。……这种独自性,是根植于与整体不同的诸层面之间的差异关系中的。各种时间和历史的独立方式和程度,必然地是由整体的分段结合的总体中的各层面的从属方式和程度规定的。^[1]

关键问题是,当从运动的观点来考察结构、以及构成结构的各种领域时,必须将不同的时间性,即不同的运动节奏作为理论对象。任何领域都不一定是在相同的时间里运动的,这样,具有不同节奏的运动,就构成了复杂的关系。并不是说有了不同的运动节奏就万事大吉了,如果没有统摄这种异质的时间(异质的节奏)的东西,大概也就不会有社会结构,将独立(相对的)与

[1]《资本论》的对象》第四章。

从属(对结构,特别是对经济基础)作为问题,就是基于这种观点的。

异质时间的复合态

这样,综合性整体的结构,在其运动方式的层面上,就是不同时间(的量度)的复合态。将众多局部的(领域的)结构系统化的“诸环节的有机结合(组成)”,同时也是异质时间的诸环节的有机结合(组成)。局部结构及其时间的自律性和从属的各个特有的关系,是构成最终层面(经济基础)的结构效能的要素,在这里也可以讲是效能的分段的结构或阶层。

这样的时间,已经不再是经验的时间了。经验的时间(生活中的时间),是可观察的时间,不管截取哪一段,都是从所谓的“时间”上切取下来的片断。相反,我们则不能“直接领会”各层面的固有时间和历史,它是用肉眼看不见的时间。正因为它是既不能直接领会又不能用肉眼看见,并且也不能用钟表的时间为尺度来“测定”的时间,所以,必须由概念和概念体系来构筑它。要求构筑时间概念并决定其方向的,是具有决定和效能的多元性(阶层性)的综合性整体。在黑格尔那里,具有决定的单一性的整体,要求的是等质的连续性的时间概念,相反,在马克思那里综合的整体则要求异质的非连续性的时间概念。

这种极其抽象的概念操作,左右着对具体问题的考察。例如,在马克思主义中被屡屡引起争论的诸现象(落后与进步,先进国家与落后国家,遗制(遗留下来

的制度)与不均等发展,等等),传统上是经验主义的等质的进化时间为尺度来理解的,但如果用异质时间的分段结合概念来理解的话,就可以将这种现象作为特定的综合社会结构不可欠缺的结构要素而给予正当的位置,就可以理解、阐明特定社会的历史特性。进而能够批判且克服西欧中心的发展模式(从“先进”文明俯视“落后”文明,把非西欧地域的西欧化作为历史目的)。

对西欧中心主义已经进行了很多批判,但是,还几乎没有以历史理论的概念构筑来真正批判西欧中心主义的。批判西欧中心主义(或本民族中心主义)的时候,人们一般是运用道德的意识形态,这样一种模糊的“批判”不足以成为批判。马克思主义也曾在很长一段时间里陷入西欧中心主义的泥淖,有时对它的反省也没有超出道德反省的范畴,并不知道本民族中心主义的意识形态产生的根源存在于依据旧的经验主义时间论的历史理论当中。在理论层而上突破这种盲点,提出历史理论“革命”主张的,在马克思主义历史上也只有阿尔都塞(在马克思主义以外还有谁吗?)。正因为如此,他所提出的异质时间论,才具有巨大的影响力。这一事实,我们一定要记住!

反历史主义和反人道主义

在前两章中,考察了理论的实践和问题结构的概念。认识的结构也是综合性的整体,只要它是一个整体性的东西,就是诸环节的有机结合(组成),具有与社

会整体相同的结构。从概念上来把握认识结构的时候,异质时间性的概念当然也是不可缺少的。在认识的实践上,它能把现实的对象和认识的对象的认识论的差异作为标志进行讨论。要从哲学上理解理论的实践这种局部的社会结构时,一旦忽视了这两种对象的严格区别,且将二者看作一回事的话(比如,正像在前面看到的那种“理论[逻辑]”与“历史”的“对应、一致”的命题),就不自觉地承认了现实对象的时间,即生活中的时间或等质的、连续的、同时代的时间。这是因为,当我们谈论、思考“某个对象”时,却忘记了这样的事实,即我们常常是在概念中思维,而决不能摆脱概念性的思维。不言而喻,概念性的思维并不是封闭在纯粹观念的空间中,而常常是要从外部非思维性的现实中获取思维的材料,这种“开放性”是不能忘记的,接受来自外部的材料,也是思维的作用,一切都是在思维的内容中进行的。

理论性的思维,是从概念上来构筑综合性整体的异质时间的,当然,思维的概念体系,也是异质时间诸环节的有机结合。在这里,所有经验主义的时间论都不复存在了,以等质时间论为前提的历史主义与人道主义也消失了。据此,阿尔都塞提出了如下命题——**马克思主义不是历史主义,马克思主义不是人道主义。**或者说,马克思主义是非历史主义、非人道主义的。在理论意义上(从“问题结构”的观点)被谈到的“反历史主义、反人道主义”的命题,虽然在60年代和70年代遭到了众人的批评,但也只是一种道德性的反驳。从

问题结构的观点来看,马克思的历史理论,只能是理论上的反人道主义、理论上的反历史主义。这是因为,它必须同经验主义意识形态的所有变种断绝关系。不过,从现在的情况来回顾的话,阿尔都塞孤独地开拓的思想已经不再孤独。米歇尔·福柯(例如《词与物》所说的“人类之死”或“主体之死”的命题,就是阿尔都塞反历史主义、反人道主义命题的回响。其后的德里达(批判构成主体本质的“在场”中心主义,批判以在场言语的逻各斯为中心的新形而上学思维等)、德勒兹(不是从主体的同一性,而是从差异和反复的运动来阐述存在的流动性[nomad]的方法)、利奥塔(不是对同一性“大地”的执著,而是重视欲望横流的思维方法)等,虽然不一定是以阿尔都塞的思想为基础,但他们思考的基本方向可以归结为“反人道主义”和“反历史主义”。因此,即使说阿尔都塞的命题可以有多种多样的变化也不为过。

道德的意识形态误解了阿尔都塞的命题,认为否定了现实的人的存在。但现实的人是不会消失的。近代意识哲学赋予“人”以“人的主体”之名,并将其上升到构成世界原理的高度,重要的问题是要揭穿这种意识形态的结构。当时,阿尔都塞通过复杂曲折的道路提出的反历史主义、反人道主义的命题,为真正理解生活于社会中的人们的现实(经济的、政治的、意识形态的等等现实生活)提供了条件。

阿尔都塞与列维—斯特劳斯

阿尔都塞是结构主义者吗？

在以上的论述中,频繁地使用了“结构”这一术语,阿尔都塞也是自觉地一再使用“结构”概念的。那么,阿尔都塞是不是结构主义者呢?在很长一段时间里,许多论者都把他看成结构主义者,事实果真是这样的吗?这个问题是重要的。怎样对他进行分类,给予他什么样的位置,并非没有价值的问题。再就是,阿尔都塞本人好像也相当在意这个问题。因此,在此想特别讨论一下阿尔都塞与结构主义的关系问题。

阿尔都塞批判结构主义人文科学(人类学、语言学,等等),认为其在使用共时态与历时态这对范畴时,是以等质的、同时代的时间性的意识形态为前提的。但是,另一方面,阿尔都塞又高度评价结构主义在不知不觉间接触到了一个重要问题,认为如果将共时态、历时态概念从经验主义意识形态的时间论中解放出来并加以改造的话,就可以恢复其本来潜在的正当意义。那么,怎样进行改造才好呢?阿尔都塞对其理论改造的目标作了如下陈述:

很显然,共时态、历时态这对概念是产生误解的根源。这是因为,一旦将它误解为一种认识,最终将停留在认识论的真空中,即意识形态因害怕

真空而停留在意识形态的充实状态,更正确地说,是停留在历史的意识形态思维方法的充实状态。而这种历史的时间是连续的、等质的、与自己同时代的。如果没有关于历史和对象这种意识形态的思维方法,以上所述的共时态与历时态这对范畴也就消失了。但还是留下了维持这对范畴的东西,这就是由这对概念无意识中反映的认识论的操作所指向的东西,最正确地讲,留下的是取消了意识形态参照系之后的认识论的操作本身。^[1]

总之,结构主义的共时态与历时态,是以连续时间为前提的。虽然在左右两极上切取时间之流就形成“共时态”这种想法有缺点,但是,它正确地看到了“现在的结构”(共时态)认识论的优越性,这是应当受到高度评价的。从阿尔都塞的观点来看,结构主义“共时态”的概念,是将社会的“现在的结构”概念化的最初尝试。

阿尔都塞认为,被改造过的“共时态”,被纳入到“认识对象的结构”里。这就是已经看到的“要素与结构的关系”概念。另一方面,“历时态”并不是具体的历史经过的过程,而是认识过程中的“范畴形式的展开”,或者被转换为“概念的论证形式”。简单地说,共时态与历时态是构成认识过程的两个支柱,共时态意味着认识活动的综合整体,历时态则意味着概念和范畴的水平展开形式。

由此看来,尽管阿尔都塞对结构主义进行了批判

[1]《资本论》
的对象》第四章。

性的改造,但好像还是把共时/历时的图式作为认识论的要素而继承了下来。并且考虑到他频繁地使用结构这一术语的情况,他的确像是一个结构主义者,人们一般也是这样来看待他的。然而,阿尔都塞与结构主义者,只是在词汇上使用了相类似的结构概念,实质上是完全不同的。不用说,他也不想将共时/历时这对概念清除出去。挖出默默隐藏着的这对范畴是他的目标,但问题并不是把它全部继承下来。这是因为,正如他所指出的那样,这对概念是产生“误解的根源”。

话虽如此说,但我们还是要注意一下在“结构”概念上,阿尔都塞与结构主义者相通的地方。两者所谓的结构,究竟是什么,有什么不同?这个问题本身是值得探讨的。阿尔都塞在言及结构主义的时候,首先想到的是列维—斯特劳斯。这只要看一下在《读〈资本论〉》中批判地提到列维—斯特劳斯的字就清楚了。这是因为,阿尔都塞是把列维—斯特劳斯看作结构主义典型的。他对列维—斯特劳斯,无论是在学术成果方面,还是在构筑结构概念方面,都表示了极大的敬意。在这种意义上,他对列维—斯特劳斯的结构论采取怎样的态度,对他的理论工作来说,是不能回避的确定性的课题。我们试着从阿尔都塞一侧追踪一下二人的对立。

对立

阿尔都塞在其未发表的手稿《论列维—斯特劳斯》中,有这样的论述——“列维—斯特劳斯与结构主义的

问题,现在,并且今后一段时间,都具有头等重要性”。^[1]

由此我们就明白了,他是如何重视列维—斯特劳斯的。对这一问题,他虽然寄予如此程度的关心,但对列维—斯特劳斯的批判,却屡屡击不中要害,比如,他批判社会人类学所谓的“未开化社会”还局限在“起源神话”的观点,就毫无结果。之所以出现这样的批判,是由于他确信,使用他当时正在构筑的“生产方式”和“社会形成体”概念,也能理解、阐明所谓的“未开化社会”问题。实际上,他在该手稿中再三强调,能够并且应该使用复数的生产方式的有机结合和社会形成体的三层构成(经济基础、政治—法律的上层建筑、意识形态的上层建筑)来说明“未开化社会”的现象。这样,就不需要人类学这样的名称了,结论是人类学被解消在“历史科学”中。

实际上,列维—斯特劳斯在1958年就已经谈到了综合历史学与民族学的问题,进而展望了民族学吸收历史和社会科学成果的前景^[2]。不用说,这不仅先于阿尔都塞的批判,而且表达了几乎与批判者相同的意见。阿尔都塞的批判完全落空了。阿尔都塞的另外一种批判是用马克思主义的术语来说明人类学的研究对象,事情虽然简单了,但这样大概就不是理论生产了。

然而,阿尔都塞的批判,还是有非常重要的地方,这恐怕是该手稿中最值得注意的部分。因此,限于这一论点,我们简单地追述一下他对列维—斯特劳斯的

[1]这一手稿是1966年8月20日写的,法文题目是《Sur Lévi-Strauss》,见阿尔都塞《政治哲学文集》第二卷,第418页,Stock/TMEC出版社,1985年。

[2]参照列维—斯特劳斯《结构人类学》第一卷,第一章,みすず书房。

批判。这种论点与人类学的理论对象有关,尖锐地批判了列维—斯特劳斯的理论弱点。

首先,列维—斯特劳斯虽然标榜“社会人类学”,但却不知不觉间把研究对象从“社会”(如亲属结构)转移到了“人的精神”(如作为精神产物的神话)上。列维—斯特劳斯本人好像打算代替马克思构筑未完成的“意识形态理论”(事实上他曾说过这种话)。但在阿尔都塞看来,因为缺少社会整体的概念,所以,列维—斯特劳斯的“意识形态”论,与马克思的意识形态论是完全不同的。列维—斯特劳斯认为意识形态是“人的精神”的构筑物(或者心的现象),而马克思的意识形态则是“社会的过程”、社会整体中的一个领域。这里虽然有对马克思的误解,但比这更重要的问题是,将社会现象还原为“人的精神”的倾向。

第二,对人的精神的强调,就要求认识社会的形式上的条件,以致采用了语言—记号学的二元论(二项对立),进而采用了现代形式逻辑学(如布尔代数)。总之,列维—斯特劳斯在构筑“结构”概念的时候,是从概念的形式化到数学的形式化。因而,他的“结构”概念是数学的“组合(combinaire)”,不管在何种程度上构筑出等质的诸要素的变换群,最终也只能产生出等质空间,而马克思的“结构”则是异质要素的“结合(combinaison)”,是综合的整体。

在此,关于阿尔都塞与列维—斯特劳斯的对立的焦点,还想再说明一点。在列维—斯特劳斯那里,正像所希望的那样,阿尔都塞清楚地自觉到了自己所说的认

认识论的差异（认识对象和现实对象的根本区别）。的确，正像已经看到的那样，列维—斯特劳的时间论已不自觉地导入了等质的时间论，但是，他的理论对象（人类学的科学对象）与现实对象（人们具体生活的经验世界）有着严格的区别。这种观点是结构主义杰出的认识论的功绩。阿尔都塞已充分自觉到了这一点，并据此对结构主义进行了批判。

因而，阿尔都塞与列维—斯特劳争论的焦点，已不再是围绕认识对象和现实对象的认识论的差异，而是围绕着“认识对象”的结构及其本性。怎样构筑“认识对象”（即“结构”）才是问题之所在。正因为如此，他们争论的问题，是数学的、形式逻辑学的组合（combinatoire——列维—斯特劳）呢，还是异质要素的结合（combinaison——阿尔都塞）？或者说是数学的形式化还是概念的形式化？总之，是“思维的模式”论还是“社会整体性的概念构筑”？这种对立的含义可以归结到一点，即是将“可能性”的认识作为课题呢，还是将“必然性”的认识作为课题。

他（列维—斯特劳）与现实相遇的时候，是从组合的游戏出发来构筑这种现实的可能性的，但问题是，不是通过生产现实的可能性，而是通过生产必然性的概念来认识现实的（不是他物，正好是此物是可能的，这是我们认识的内容）。理解现实的现象，不是创造可能性的概念（这是古典的意识形态），而是生产现实的必然性的概念。列维—

斯特劳斯的形式主义是恶的形式主义。列维—斯特劳斯错误地将可能性的形式主义理解为必然性的形式主义。^[1]

简单地归纳一下他们争论的问题,这就是,将社会结构加以概念的“形式化”,是阿尔都塞与列维—斯特劳斯所面临的共同课题。在阿尔都塞看来,列维—斯特劳斯的数学的形式化只谈“可能性”条件的认识,因此,是不适合讨论结构的“必然性”关系的。阿尔都塞虽然也承认数理逻辑的意义,但在此想说的是,数理逻辑对社会结构认识的适用界限问题。现在有这样一种观点,深信只要将“数学”应用到社会和文化的研究上,就已经是科学的了(列维—斯特劳斯也还是高水平的),在此,阿尔都塞严厉批判了这样的观点。仅靠数学的“应用”,是构不成“科学”的。

相同性结构论的批判

阿尔都塞 1967 年写了讲稿(未发表)《论费尔巴哈》^[2]。在此讲稿中,他说费尔巴哈给了我们理解意识形态结构的意味深长的事实。这个事实就是,在意识形态结构的内部,才能够进行意识形态的结构分析。具体地说,费尔巴哈在黑格尔“问题结构”的内部,分析黑格尔的“问题结构”暗中“想说的问题”时,就是这样的事实^[3]。

也就是说,在意识形态内部,在论述其显在的言说的同时,甚至能够分析意识形态所没有表达的问题,或

[1]《结构人类学》,第 426 页。

[2]《Sur Feuerbach》,见《政治哲学文集》第二卷。

[3]见《基督教的本质》。

者说能够分析其无意识的潜在的言说。这就是意识形态反思的(镜像的)结构。分析者在阐述自己所依据的意识形态的同时,能够揭露该意识形态所隐藏的秘密。这在黑格尔与费尔巴哈(或早期马克思)的关系中能够看到。阿尔都塞把这种关系叫做相同性。

同样的关系,在原始部落人的神话传说、亲属结构与列维—斯特劳斯的关系中也能看到。他站在与神话相同的基础(深层的“人的精神”)上,能够理解、阐明神话所隐藏的结构。不仅如此,列维—斯特劳斯还将亲属、财产与女性的交换、神话群等都还原成语言的交换模式,并将相同性一般化。这种相同性的构思,使数学的组合论成为可能。在这里,社会整体的异质结合的综合结构消失了,出现的是等质的整体。这样看来,列维—斯特劳斯的结构概念,就等同于前面所看到的莱布尼兹—黑格尔的“表现的整体”概念。“结构的相同性是表现因果性的现代形态。”^[1]因为表现因果论是以精神的整体概念为前提的,所以,“结构”的认识不是科学的认识,而是“解释学”的。

作为认识对象的结构概念,很明显,在他们二人那里是根本不同的。如果相同形式的、数学的结构论(“组合论”)是本来的结构主义的思想的话,那么,列维—斯特劳斯就是结构主义的真正代表者,而阿尔都塞则完全不是结构主义者。阿尔都塞已经完全脱离了从索绪尔、雅各布逊、列维—斯特劳斯到拉康的系谱,阿尔都塞即便使用了同样的结构概念,但走的也是与结构主义完全不同的道路。

[1]《基督教的本质》,第225页。

结构因果性

依据问题结构的对象定义

像在《读〈资本论〉》第一篇论文中所定义的那样，理论的问题结构，是规定一种学问（科学）设定问题并对它作出解答的方法的综合结构。问题结构不只是“能看到”进入其界域内的东西的可视性结构，同时也是通过将其“可见物”作为可能的结构而将其界域外的东西作为“不可见物”加以排除的结构。如果可视性（认识可能性）和不可视性（认识不可能性）的必然联系，是特定的问题结构的话，也有可能从不可视性方面产生新的问题结构。为了建立、发掘新的问题结构，必须以征候阅读法为绝对条件。通过征候阅读法，可以看清楚建立在旧的问题结构之上的著作和言说中的“真空”，而这真空正是可见/不可见结构的关键所在。征候阅读法不单单是指出缺点的读书法，它是认识论的实践，在阿尔都塞看来，它正好是马克思的哲学。

所谓问题结构，就是一门科学对于自己的对象能够提出各种问题的“理论框架”^[1]。因而，问题结构的变动（断裂），必然使对象与问题的关系发生变动。换言之，问题结构的变革，要从根本上变更对象（认识对象）的定义。新的问题结构将其与先前的问题结构的断裂效果铭刻在因新结构才成为可能的对象中。新对象中包含着新结构与旧结构的根本性差异。因此，定

[1]《〈资本论〉的对象》第六章。

义新对象,同时也就是定义与旧定义的差异。

对象的种别差异

在马克思那里,认识对象的种差属性是什么呢?为了回答这个问题,首先有必要分析一下古典经济学以及一般经济学理论对象的性质。

经济学的对象是可观察的事实,没有一点用概念来把握的必要。这是因为,经济学对被观察、收集到的事实,即使进行纯化的操作,但在结局上也只不过是贴上了抽象的标签而已。在经济领域里,所谓可观察的事实,就是普通的人们在经济行为中,日常所实行的经验。而经济行为的本质,归根到底是经济计算(效率性计算)。商品经济以及构成它的生产、交换、分配、消费的整个领域,是在可计算的基础上进行的。可观察的经济事实,不外乎是在等质的空间中产生的。因此,经济事实是可测定的,否则就不能作为“经济的”事实。

马克思的《政治经济学批判》把这种经济学的基础作为问题。例如,马克思在《资本论》(第一卷,第一章“商品”)中,在谈到古典经济学只注重“价值量”而没有注意到“价值形式”时,他是在批判认识的基础和起点。马克思并不否认可计算性本身,相反,他是想阐明可计算性的空间及在其中展开的价值形式(利润、利息、地租)成为可能的条件^[1]。使可计算的空间成为可能的条件,是非计算的、非测量的。量的空间标准并不是量。使利润、利息、地租这种可计算的事实成为实实在在的东西的条件,就是马克思的“剩余价值”概念。虽然

[1]见《资本论》第三卷。

有价值这样的词汇,但却不能认为剩余价值是量的存在。剩余价值是非计算的、非量的概念。就是说,它被历史地限定的社会的生产关系(在此,简单地叙述一下对马克思言说的批判。马克思在《资本论》中,好像认为剩余价值是可以计算的,举出了计算剩余价值的例子。这是为了给读者以具体印象而采取的权宜办法,只是一种比喻。不过,马克思接着又谈到了“经济学”是可以计算剩余价值的概念。这里有引起混乱的原因。阿尔都塞在谈到不能计算剩余价值的质的关系概念时,也是对马克思特定言说的批判)。

如同有支撑经济学对象的外部保证,创造出经济空间的生产、交换、分配、消费,都与人的欲望结合在一起,受人的欲望的制约。人的欲望是经济学不可缺少的,它赋予各种事实以“经济的”意义。欲望必须得到满足,这就是消费。与欲望和消费有关的事实,就具有经济学的意义。在经济学可测量的量的空间背后,存在着欲望和消费。虽然它自身并不出现在经济学中,但在概念体系的意义中是被作为前提的。精通古典经济学的黑格尔,洞察到了隐藏于其背后的人学,并将它命名为“欲望的体系”^[1]。阿尔都塞将这种背景性的基础叫做经济人的人学。

[1]《法哲学》。

因而,经济学固有的理论结构,是无媒介地直接与意识形态的人学发生关系的。而这种人学,是在既有现象的相同空间及作为主体追求这空间中现象的经济性格的人[经济人]中奠定基础

的。^[1]

这种人学,将特定的行为和事实定义为“经济的”。生产和分配,不是政治和艺术,而是能作为经济事实而谈论的基本条件,即欲望和消费的人学的理论机能。它对经济学来说,虽然是外在的,并屡屡被忽视,但却也是必要条件。这种人学,是经济学理论上的外部保证,其效果贯穿于经济学用语的各个角落(直接贯穿于消费、需求,间接贯穿于生产、分配)。

生产方式论

经济学和马克思都使用“生产”这一概念。一般认为,古典经济学和马克思以“生产论”推翻旧的“流通主义”经济学是有历史意义的。另一方面,在思想的层面上,马克思重视“生产”,强调奠定唯物论的基础。但是,正像阿尔都塞尖锐指出的那样,古典经济学的生产和马克思的生产是不同的。在古典经济学那里,生产即使是重要的,但也只不过是与交换和分配等并列的一项,它们都是由欲望的人学奠定基础的一种经济活动。如果拒绝这种人学的基础,“生产”的意义自然也就不同了。

马克思的“生产”不需要人学的基础这种外部保证。换言之,马克思的“生产”,不是与其他项目并列的经济行为,而是一种社会结构(社会体制)。马克思名之曰生产方式。

不能因“方式”一词而将生产方式看作是技术的、

[1]《资本论》
的对象》第七章。

工具性的生产方法。它是局部的(特定领域的)社会结构,是综合结构。若使用马克思《资本论》生产过程论的术语的话,生产方式就是“劳动过程”和“生产过程”的结合乃至统一。劳动过程是人与自然的材料交换(“物质代谢”),意味着生产力的结构。生产过程则意味着特定历史时代特有的生产关系(具体地讲,是资本与雇佣劳动、领主与农奴那样的阶级性的社会关系)。因而,生产方式是生产力与生产关系的结合或结构化。这也是诸环节的有机结合。

阿尔都塞之所以特别重视诸环节的有机结合(Gliederung, articulation)这一用语,是因为这一用语指的是众多要素的“结合”而非“组合”。生产力的结构是劳动力、劳动对象、生产工具诸环节的有机结合,生产关系的结构则是生产资料的所有者和非所有者诸环节的有机结合,生产方式就是复数的诸环节的有机结合的有机结合(诸结构的结构化)。这样的生产方式论提出了种种理论上的问题(例如,从一种占支配地位的生产方式向另一种占支配地位的生产方式的过渡,构成复数的生产方式的社会形成体之间的过渡等)。然而,在此不想讨论这些问题,而是想特别探讨一下结构与结构的结合、诸要素结合的性质问题。

社会结构与结构因果性

从结构的构成方式来讲,结构是异质的诸要素的结合;若从对结构要素起作用的方式,即效能来看,结构则给诸要素带来了各种程度的效能。在此,结构与

要素(整体与部分)的关系问题又登场了。这是原因与结果的关系问题。必须重新构思在前边所看到的机械论和精神的表現论都没有的结构关系。这就是:

某个领域的现象是由这个领域的结构规定的,能够用什么样的概念来思考这种新类型的规定呢?更一般地讲,能够用什么样的概念或者诸概念的集合,来思考这样一种情况呢?即由结构的效能规定结构的诸要素、要素与要素的诸关联以及这种关系的诸结果。在更高的意义上来说,是用什么样的概念或者什么样的诸概念的集合,来思考支配性结构对从属性结构的规定呢?换言之,怎样才能定义结构因果性呢?^[1]

下面,稍微说明一下这一问题的由来。

在前面,曾以“结构对要素的效能”表达过同样的问题。这种结构的效能以各种方式深深地铭刻在社会整体的各个领域,作为整体,构成效能多元的阶层结构。总之,被提出的问题是,以效能的多元决定把社会整体作为综合结构。所谓效能,是指由原因引起结果时的作用。支配性的结构(过去也曾叫做支配因、最终领域、经济基础等等)有分歧、裂痕,它通过采取过渡和压缩这种多元的错综复杂的途径而产生效能。

在以上这样的情形中,直线性推论的原因—结果论是不适用的,直接清楚地呈现出本质的表現论的原因—结果也是无效的。阿尔都塞想要解释、说明的是,

[1]《资本论》
的对象》第九章。

在复杂体中结构产生的作用通过各种领域的情形,他把说明这种情形的原因—结果关系叫做**结构因果性**。那么,这一概念有什么特质呢?

下面,我们从与历史上因果理论的比较中来说明其特质。

在近代思想史上,有两种类型的因果理论。第一种类型,是笛卡尔和培根以来的机械论的因果性,从说明现象的过程来看,它被称作推论的因果性(*causalité transitive*),即前面的东西决定后面的东西。在这种意义上,它是推论式的、线性的。因为它只考虑部分决定部分的情形,所以不适合用来考虑整体与部分的关系,或者干脆说,机械论在原理上就是排斥这个问题的。

第二种类型,是莱布尼兹—黑格尔式的原因—结果论,被称作表现因果性(*causalité expressive*)。虽说在提出整体与部分的关系问题上具有历史功绩,但它却是以部分直接表现整体的“精神的整体性”为前提的,并且,因为这种整体就是精神本身,所以,不论截取哪一部分,都是等质的,在构成上则是单纯的、一元的。它也不适合用来说明由异质部分构成的综合性。不过,旧的马克思主义因果论是依据这两种类型的。例如,经济决定论将经济作为原因,将上层建筑作为经济的直接结果,就属于机械论的类型,而早期马克思的黑格尔主义的历史—人道主义,则是第二种类型的变种。

结构因果性并不产生能看得到的结果,它在原理上是不可见的。它虽然在结果(要素)中产生效能,但

并不能直接看到其效能。结构这样的原因将效能铭刻在结果中,其铭刻的印记作为痕迹而保留下来,但不能直接判定哪个是痕迹。效能虽然存在于感觉的结果中,但效能的存在方式则是超感觉的(übersinnlich)。

例如,某生产物(苹果、桌子等等),其本身虽然仅仅是“物体”,但一投放“市场”,马上就具有了商品的价值形式,一个物体具备了价值这样的超感觉的性质。这种超感觉性,就是结构效能的印记、痕迹。在进行交易的时候,商品与买卖双方虽然都出现了,但生产的结构却不出现在眼前,而是隐蔽的。一旦强调这一点,就不得不提到结构效能的不出现。另一方面,结构的效能虽然是不出现的、隐蔽着的,但却是现实地存在于痕迹(就像生产物成为商品那样)中的。从这种意义上说,结构的效能内在于结果中。不出现与内在两方面相结合,就叫做结构效能的潜在的存在。古谚语云,死人抓住活人,或死人让活人逃跑讲的就是这个意思,即不在者对现实的存在产生效能。与此相同,结构的效能总是存在于现在性的结构内部。

无论是在经济这样的局部结构中,还是在社会形成体这样的综合性结构中,这种结构因果性都在发挥着作用。这既是奇妙的,又是似非而是的议论。留下了痕迹却不知去向,的确是不可思议的现象。为了说明这种情况,马克思从黑格尔那里借用了“现象形态”的概念,同时又借用了戏剧的表演(Darstellung)之术语,都是试图准确地表述这种奇妙的情况的。然而,因为概念是表达特定对象的,所以运用这种概念,也有带

来旧思想影响的危险。不过马克思正是在这种努力中,试图构筑结构效能理论的。阿尔都塞就是这样理解的。

在此,打算与阿尔都塞保持一点距离来进行解释说明。当阅读阿尔都塞的著述时,结构事先已经存在着,这种结构对创造的诸结果产生效能、在创造的诸结果中留下痕迹而不知去向,阿尔都塞的著作正是这样写成的。这稍微有点可笑。“说话者”已经知道了结构,这样一种设想,很有可能不知不觉地导入黑格尔的绝对知识。如果结构已经是被给予的,那么,对其要素产生某种效能也就是当然的了。无论是把这种效能表述为黑格尔式的表现/现象,还是阿尔都塞式的潜在的存在,不是也有一点点不同吗?或者不是有趣味上的不同吗?即使被人们这样说也毫无办法。不用说,阿尔都塞也许不是这样考虑的,但他的写作方法恰好像是“事先知道”结构似的。这里就是阿尔都塞言说的“虚空”。下面,我就把征候阅读法应用到他的言说中。我认为,不能事先把结构作为前提,因此,理所当然也不能事先知道结构是什么。结构是在事实与事实相遇的过程中逐渐形成的。在事实与事实的关系中,结构作为“结果”被生产出来。实际上,结构不是在诸事实之前,而是在其之后,事实是“父”,结构是“子”。不过,作为结果的结构,接下来要对作为生产其之“父”的诸事实产生追溯效能,使诸事实变换成自己的结果、结构的结果(结构的要素)。在这里使用“对结构要素的效能”这样的用语,才是有意义的。依笔者之见,阿尔都

塞因为忽视了追溯效能,所以很遗憾,也就不能说明真正意义上的潜在的存在。我虽然高度评价阿尔都塞的结构因果性是划时代的概念,但还是有加以改造的必要。在此,强调一下这种事实。〔1〕

阿尔都塞说,结构因果性的概念,是关于怎样认识并叙述世界的一种“理论上的革命”,这的确是对的。理论构成法(规定所有问题与答案的组织方法的“问题结构”)的认识论上的革命就在于结构因果性。他在马克思那里发现了这一概念,并因此称之为“马克思巨大的理论革命”。这样一来,就一定能使马克思的巨大功绩重新获得生命。但是,结构因果性的概念,与其说是马克思的,还不如说是阿尔都塞独创性的构思。这一概念,不只是社会整体综合结构的概念基础,还是理论认识和问题结构的核心概念。结构因果性概念,就是阿尔都塞的哲学构思本身。他的理论实践的理论,在结构因果性概念上也一下子达到了顶点。

哲学与科学

哲学定义的变化

《读〈资本论〉》出版后两年左右,阿尔都塞变更了马克思主义哲学的定义。正如所看到的那样,他以往给哲学下的定义是,哲学是理论(科学)实践的理论,同时又是理论构成的理论及其历史的理论。因此,哲学即使与科学的对象不同,但也有并且应该有独自的对

〔1〕关于这种观点,曾有所展开,请参照拙著《本雅明的〈问题〉》讲谈社选书メチ工,以及《阿尔都塞的思想》新版序言,讲谈社学术文库。

象。然而,现在的情况是,因这种定义是“理论主义”的而被抛弃了。他在出版 1967 年 10 月~11 月所写的《为了科学家的哲学讲义》的时候,又规定了自己新的立场。他这样写到:

我出版它(讲义),目的是作为一种理论回顾的证明。事实上,就哲学一般以及特殊方面来讲,在这里可以看到关于马克思主义哲学研究中所“首创”的转折点的最初定式。实际上,以前(《保卫马克思》和《读〈资本论〉》)我把哲学定义为“理论实践的理论”,不过,这一讲义中表现了新的定式。哲学不是(像科学具有对象那样)具有对象,而是具有论争点。哲学不是生产知识,而是论述命题,等等。诸命题开辟了通向科学实践与政治实践等等诸问题的正当命题的道路。^[1]

正像所看到的那样,自我批评关系到有无哲学对象以及是否可以把哲学考虑为与科学一样的那种理论实践的问题,但并不是放弃他过去的哲学概念。正像将在后边也看到的那样,这些哲学概念,不仅被保留下来,而且还被灵活地加以了运用。总之,决定哲学实践的方向是变更的目的。那么,如果哲学不具有对象的话,那实践会是怎样的呢?虽说建立了命题,但它又有怎样的作用呢?

简单来说,新提出的哲学实践,是“干预理论领域”的,所谓干预,就是在“科学与意识形态之间”划清界

[1]《哲学与科学家的自发哲学》(1967年),法国马斯佩罗出版社,1974年,第8页。

限”^[1]。换言之,就是在理论领域实行占领“立场/阵地”的阶级斗争。阿尔都塞在整个70年代反复主张这一观点。他进而探求不具有对象的哲学,又一次改变态度,摸索新的唯物论。不过,这是最后一章的内容。

然而,即使讲理论中的阶级斗争,在科学与意识形态之间划清界限,也不是对党性和唯物论命题的呼唤,科学的思维是怎样的?意识形态是什么?必须创造出这样的概念。我们已经看到了阿尔都塞关于这个问题的构思。进而,被意识形态所统摄的传统哲学是如何构成的,发挥着什么样的作用?总之,必须十分清楚论敌的情况。这就是这里的问题。在未发表的手稿《关于哲学的论述(向科学家讲授第五次哲学课程)》(1967年)中,论述了这个问题。其主要意思可概括如下。^[2]

哲学与科学的独特关系

在历史上,科学革命和哲学革命之间存在着清楚的关系。简而言之,哲学革命必定是科学革命的结果,而不是相反。希腊哲学之后出现的是柏拉图的哲学,伽利略之后是笛卡尔的哲学,牛顿之后是康德哲学,数理逻辑之后是胡塞尔的哲学,而马克思的历史科学之后是马克思自己的唯物论哲学。任何哲学,即使性质不同,但也都包含认识论内容,没有科学的认识是不可能的。哲学的出现,即没有先例的柏拉图哲学(因为在柏拉图以前不存在哲学)是从与希腊哲学的本质关系中产生的。这种关系的类型一直延续到现代。因此,只有在希腊和西欧,才存在哲学问题。正是与科学的

[1] 西川长夫译《列宁和哲学》,人文书院,第72页。

[2] 阿尔都塞《关于哲学的论述(1967年向科学家讲授第五次哲学课程)》,见《政治哲学文集》第二卷,以下括号内的数字表示该著作的页码。

本质关系,才产生了哲学。西欧以外的其他地方,虽然也可能有类似哲学(*philosophie*)的思维,但因为不存在与科学的本质关系,所以,也不存在本来意义上的“哲学”问题。(第 261 页)

那么,什么是哲学与科学的本质关系呢?一方面,哲学将科学置于自己之下,将其成果利用到论证政治正当化的目的上,另一方面,哲学学习科学的论证程序,即接受其合理的形式。阿尔都塞称这种关系为剥削性的利用。哲学不将现实的关系与科学相结合,而创造科学的形象并与之发生关系。他把这叫做“哲学的关系”。认为希腊的数学和柏拉图的“哲学的、剥削的关系”,是其后所有时代的原型。哲学在各种知识之间划清界限,建立各自的阶层结构,从上开始作哲学知识的价值判断,特别是在近代,“认识的哲学”(关于科学知识的哲学表象的理论)发挥着价值判断的功能。

哲学认识论的两种类型

近代认识论的最终要素,是主体与客体。更正确地说,是主体 = 客体的等式。所有的认识都在这种图式上展开,并且主体的认识成果一定与客体相一致、相适合。这种一致、适合就被称作真理。这样,就得到了下列等式——(主体 = 客体) = 真理。用托马斯·阿奎那的术语来表达,则是真理 = 事物 + 智力 (*veritas = adaequatio rei et intellectus*) 或者是真理 = (智力 = 事物) (*veritas = [intellectus = res]*)。

这样一种一致、适合的理论,被认为是照镜子式的

理论。认识论上这种照镜子式的关系,虽然是在近代思想史上产生的,但在任何认识论中都是“真理的理论”,并且使科学从属于这种真理理论(第 269 页—第 271 页)。关于主体和客体的“称呼”有多种,不论是把主体叫做 intellectus,把客体叫做 res,还是从笛卡尔到康德或胡塞尔等哲学家用别的名称来称呼它们,其根本事实并未发生变化。在近代哲学史上,(主体 = 客体) = 真理的图式有两个类型,这就是经验主义和形式主义。

不过,并不是想说有“纯粹的”经验主义和“纯粹的”形相主义。这是一种理念型的東西,各自只是作为倾向而存在。在实际的思想史中,任何思想都是这两种思想的妥协。有时经验主义的类型是支配倾向,有时形相主义的类型是支配倾向。而在现实的经验主义中潜藏着形式主义,在形式主义中潜藏着经验主义。所有的哲学形式,都是经验主义和形式主义的结合。(第 274 页)

经验主义的类型

所有哲学都是在(主体 = 客体) = 真理的公式中展开的。这曾是哲学的理论原型。如果将经验主义作为这种原型的一个变种的话,那么,这个公式就可以变换为:(= 客体) = 真理。

提出这一变形公式,其意义又是什么呢?真理被包含在客体(对象)中。这样,认识行为就是确认真理存在于客体中,并将其抽象出来。事实的确认和抽象是同一件事情的两种说法。“充分注视,细心观察,认

真阅读,仔细确认,经常记录即适当的记录,这就是科学的认识”。(第 275 页)

经验主义的主张可以归结为这样的命题——“学问的认识(科学)就是成功地被创造出来的语言”。

从这种经验主义立场出发,经验主义思想在逻辑上可以得出几点结论(总之,经验主义未必注意到,但在理论上能够达到的几点结论)。阿尔都塞认为,它大体上可能有四种类型,列举如下:

1. 消去主体,否定科学的认识理论。对经验主义来说,科学的理论,就意味着记录和事实。但是,正如所看到的那样,经验主义所说的“理论”,无非是关于事实的凝练的语言,因此,在本来意义上并不能说是理论。

2. 虽然也讲消去主体,但以客体 = 真理的形式,保留了等号(=)。在这种场合下,为了填充理论的不在和真空,方法论代替理论而登场。方法论是从对象中抽象出真理的技法、技术。在这种意义上,讲究方法论的哲学都是建立在经验主义立场(或基础)上的。

3. 主体被消去,理论被还原为方法论,并且,方法被还原为技法时,完全没有理由认为“科学有历史”。当人们回顾过去的时候,从表面上看好像有“历史”(所谓科学史),但是,它或者仅仅是年代史,或者是发现顺序的目录。

4. 经验主义虽然消去主体,将主体作为不在,但并不能说在实质上产生“主体的无化”。说主体不在,是说主体潜在于(= 客体) = 真理的公式的空白

里,正因为如此,就将形相主义(的公式)作为从属的东西包含在其中。在客体中发现真理的“客观的”经验主义(例如 18 世纪唯物论)完全隐藏了形相主义,而将主体的意识内容置于客体位置的“主观的经验主义”(例如休谟、孔狄亚克),则以变化了的形态使与自身对立的形相主义显露出来。

形相主义的类型

对经验主义来说,客体(对象)是现实的对象。当这种客体(对象)成为观念、理念、形式的时候,“形相主义”的类型就登场了(因为是 *shformalisme*, 所以也译成形相主义,且因 *form* 是希腊语 *eidos* 表达的意思,所以,如果注重 *eidos* 中的观念、理念[*idea*]含义的话,也可以叫做观念论。把 *formalisme* 译成形相主义,在意思上稍稍有点差异,所以在此译作形相主义)。这种形相主义也存在着与经验主义相同的结构。在以下的论述中,虽然认为形相主义与经验主义在思想史上是对立的,但在实际上证明它们是建立在同一基础上的“镜中之像”。我们还是用阿尔都塞的话来再现其要点吧。

形相主义使经验主义成为潜在的东西,因此,形相主义的变形公式就是:(主体 =) = 真理。

在形相主义(*formalisme*)的公式中,真理存在于主体之中。一看此公式就清楚,客体被消去(括弧中的空白即是),因此,由等号(=)所实现的东西(科学的认识),就被包含在主体之中,即理论之中。形相主义也将方法作为问题,但其方法不是经验主义的“抽象的方

法”，而是形式化和计算的技法。“换言之，科学的认识被概括到对主体自身、理论自身的应用中。所谓认识，就是通过纯粹形式上的程序，对存在于精神中的形式所进行的（方法上的）形式的活动，就是从已经存在于精神中的形式出发的形式的工作，对于形式自身的形式的工作，纯粹形相主义”。（第 274 页）

在特定的形式（例如工具的形式）对别的形式（例如精神的形式）产生作用（加工并变形）这点上，形相（形式）主义是由形式所进行的形式的把握，由形式所进行的形式的生产，都是在形式的地平线上无限地纯粹展开的。这就是纯粹形式（形相）主义。

在近代，这种类型表现为莱布尼兹的普遍符号学和康德感性的先验形式；在现代则显著地表现在结构主义数学组合论的意识形态中；在列维—斯特劳斯的场合，它则是无意识的形式结构的演算。演算的技法最终归结为“日常语言”，逻辑实证主义则承担了“日常人工语言”的工作。现代实证主义是（占支配地位的）经验主义与（占从属地位的）形相主义的结合体。（

=事实）=真理的公式，就是实证主义的公式。主体从事实中抽取法则，而法则是“一般化的事实”，因此，法则=事实，事实是占支配地位的。即使再一般化、形式化，也改变不了事实的优越地位。

孔德虽然已经明确地将此定式化了，但杜尔克姆（Durkheim, Emile, 1859~1917）^[1]“社会的事实”，也还是属于这种系谱中的。作为一般事实的法则，是统计学上平均的事实，不符合这种事实的，被作为异常事实

[1]杜尔克姆：
法国社会学家、
教育学家。

来处理。正常与异常,促使法则的规范化。这样,道德规范(价值、理想等)在不知不觉中被导入规范的法则中。实证主义与道德主义携手并进。实证主义是政治上的保守主义,新实证主义则是技术专家统治论者。

新实证主义,表面上看来好像是形相(形式)主义对经验主义的胜利,但实际上仍处在经验主义的范围内。总之,这是因为在“事实”这种意义上,一切都是事实主义的。主体所面对的客体,不是曾经的朴素的现实对象,一切皆是“一般化的事实”。就像语言事实、逻辑事实、科学事实、数学事实、哲学事实、社会事实(杜尔克姆的“整体性的社会事实”)那样,实证的(一般的)事实不断地扩大起来。

曾被叫做法则和理论的东西,现在被称作事实。对这种“新的”事实(“形式”的“事实”)进一步加以实证主义的操作,就出现了语言的语言、数学的数学、哲学的哲学这样的元语言、元数学、元哲学,等等,最终归结为数理逻辑。随着事实的事实不断增加,也就确立了作为元数学的数理逻辑的支配地位。科学认识对象的独自性被消去了,一切均被等质化。这样一来,科学就成了被榨取的对象。就像在结构主义那里所看到的那样,“纯粹的”组合论这样的形相主义,被应用到经验的对象上。

阿尔都塞所说的“哲学实践”,是指介入这样的经验主义与形相主义(形式主义)的照镜子式的游戏中,支持科学的认识,并且是指清除科学的障碍物的意识形态的斗争。所谓划清界限的行为,就是指划清科学与意识形态、政治与哲学之间的界限。

第七章 意识形态理论

阿尔都塞在1966年试图构筑“言说的一般理论”（正如在后面也看到的，是以未完成而告终的尝试），为了与合著《读〈资本论〉》的年轻哲学家们进行讨论，留下了几篇讨论稿，这就是《关于言说的三种笔记》^[1]。

这种笔记的最终目的，不用说，是为了构筑言说的一般理论。它是统一、辨别各种理论性言说的尝试，其战略性的主题是精神分析理论与马克思历史理论的统一。因此，这“三种笔记”，直接成为马克思主义理论与弗洛伊德和拉康的精神分析理论的批判性的对立。本章中，打算在阐明阿尔都塞的理论当时所关心的问题的同时，特别要阐明意识形态论与言说的理论的关系，之后则对社会再生产与国家的意识形态机器的理论进行阐述。

因而，可以说在阿尔都塞那里，意识形态论有三种情况。第一，从认识论观点出发的意识形态论。正如在前几章中已经看到的那样，它是把科学与意识形态中的“问题结构”的认识论的差异作为问题的。第二，这也是已经看到过的，是理解、阐明意识形态所固有的

[1]见阿尔都塞《精神分析论文集·弗洛伊德和拉康》，Stock/IMEC出版社，1993年。以下括号内的数字，表示该著作的页码。

言说的(即解明使意识形态作为意识形态的阐述方法或言说的结构)。第三,理解、阐明意识形态一般的结构分析与意识形态和国家(机器)的关系。

在这三种情形中,本章将根据前几章所论述过的内容,重新探讨第二个问题,并同时阐述第三个问题。

言说的理论

一般理论的必要性

拉康关于无意识像语言活动那样被结构化的论断,对阿尔都塞来说,是一种启示。语言活动,是讲话,是言说。这样,人的精神行为,即使都与无意识的结构化形式不同,但正像言说那样,是可以作为言说被结构化的。如果无意识也是一种言说的形式的话,那它就不是解读每个病例的理论;如果目标指向无意识一般理论的话(弗洛伊德虽然指向这个方向,但却没有实现它),言说的一般理论就是不可欠缺的。在这种情况下,必须区分各个领域的一般理论与言说的一般理论。个别领域的理论简称本来的一般性,有时代替言说的一般理论(无意识领域的一般理论代表言说的一般理论的场合,或者是语言理论在“人文科学”中扮演一般理论角色的场合),混淆了一般性的概念。

在马克思主义那里,在经济领域的理论简称一般理论的情况下,已经产生了同样的错误。避免这种混淆是重要的。这时,关键问题是要指出各领域的理论

的“认识对象”(复数)的种别差异,并且非常需要一种在诸对象的认识领域进行分配和组织化的理论。阿尔都塞努力的目标,正好就是这种理论。

言说理论的特质

阿尔都塞认为,虽然言说具有种种类型,但都具有应当注意的共通特质,“所有言说都生产主观性的效果/结果”(第131页)。即任何言说形式都毫无例外地作为相关者而具有主体,成为其主体的,一开始就不是“被给予”的,而正好是结构功能的结果。不是被给予的,而是结构的结果,这是关键所在。

不过,与这样的主体形式的性质与位置相适应,言说的类型也是各不相同的。主体形式的差异就是结构的差异。据此,阿尔都塞思考了言说的分类图式。至于为什么有必要进行这样的分类,这是因为,比如,说科学、意识形态也好,单独地讲它也好,我们并不明白“科学”、“意识形态”的特质是什么。只有通过与其它言说的比较,才能理解它们的特质。总之,只有通过比较、对照,才能看清“这种”言说与“别的”言说的不同情形。欲给出这种差异的标准的,就是言说的一般理论的用语所指向的情形(即使是错误的尝试)。在此,重要的是要确认阿尔都塞所关心、所论述的是什么样的言说之间的差异。简单归纳其论述,大体上是如下内容:

1. 根据“主体”出现与“不出现”的分类。

意识形态的言说——主体出现在言说中。意识形态

态具有镜子式中心化的结构。

科学的言说——主体完全不出现。科学具有脱(超越、越脱)中心化的结构。但是,一个概念一旦成为中心的/构成的时,就开始转化为意识形态。

艺术的(美的)言说——主体通过复数的人格而出现,或者是主体以人格的形式插入言说中。因为是复数的符号表现的组合、复数的人格插入,所以,艺术的言说具有两义性的互动结构。关于艺术作品的语言表达具有惟一中心的时候,这种言说就成了意识形态的。

2. 言说的地层(形成体),因类型不同而具有各种特殊的机能(焦点在认识、再认识的差异上)。

实行认识机能的是科学。

实行再认识、误认机能的是意识形态。

实行再认识、知觉机能的是艺术,等等。

以上只是极其简略的图式,但由此大体上可以明白意识形态在复数的言说形成体中所占的位置。阿尔都塞在谈到意识形态时,经常关注的是与其他言说形式的差异。因此,这里的问题,就是依据以上分类,阐明意识形态言说的独自性质、结构与功能。在这种情况下,“认识”与“再认识”的不同,决定着言说的特质。因此,在此想简单地作一下用语说明。

所谓“认识”,在此指的是,为了“首尾一贯地叙述”实在的对象(例如,物质、经济现实等),要通过“构筑”“概念的理论对象”这种曲折的知识行为。这一般指科学的认识,另一方面,所谓“再认识”,是指已经在眼前的实在的对象(树木的绿色也好,特定的意识形态也

好),与主体的具体情况相适应,“再次出现(又一次重新置于眼前)”。这样一来,就将“自己同化”于实在的对象里,在对象中“再次发现自己”,尽管“再次发现的自己”已经完全离开了本来的自己,但却随意相信“它确实是自己”。这就叫做“混淆”(误认、错觉)。意识形态具有再认识同时是误认(混淆)这样的言说的特性,艺术的言说则不使这种“再认识”成为混淆,而是美丑的知觉。

意识形态论素描

在前述的《关于言说的三种笔记》中,已经全部包含了在后来公开发表的著名论文中出现的意识形态论的构成要素——即对“被号召”的个人主体的转化、再认识/误认(错觉)、保证等。为方便起见,我们把阿尔都塞自己所作的说明加以区分,并分别作出简单解说。

首先,关于意识形态的“号召”功能是这样说的:

意识形态担负着指定具有承担者功能的主体(一般)的任务。为此,意识形态必须面向主体、提醒他是主体,并提供他是承担这种功能的主体的理由。意识形态号召个体,把他构成主体(意识形态的主体、意识形态言说的主体),并提供主体应该承担被结构赋予的承担者机能(作为主体被号召的)的主体的理由。(第 134 页)

人并非一开始就是“主体”。人最初仅仅是具体地

“在那里生存的个物”，还没有名字，也没有关于自己同一性的自觉，可以把他设想为刚刚出生的“婴儿”。意识形态（在特定的社会里有特定的居支配地位的意识形态）“号召”这个个物，将个物构成有名字、并通过这个名字能够自觉到自己同一性的“主体”。可以把这种情况考虑为“出生”在“家庭”里的婴儿，不能与双亲断绝关系，并“被召唤着”。双亲不仅“呼唤”他的名字，而且还进行种种“说教”，同时向“婴儿”这样的个物灌输特定社会和文化的“规范”。这样就形成了“主体”。

其次，关于主体确认自己的方法。

这种主体的理由，的确出现在意识形态的言说中，因而，这种言说必然是与它所号召的主体结合成为一体的，一定包含着作为言说的符号表现的主体。因此，主体全部出现在意识形态的言说的众多符号表现之间。个体为了被号召、被构成主体，他就必须作为意识形态言说中的主体再认识自己，并出现在这种言说中。从这里就产生了第一种的照镜子的关系。就是说，被号召的主体能够在号召的言说里看到自己。（第 134 页）

主体在不知不觉间被意识形态所“号召”，至于说到在哪里确认自己，那就是在这种进行号召的意识形态的言说中。总之，通过掌握意识形态的“宣传”，在学习成为这种宣传的“主语/主体”中，作为自己而“知道”自己。

最后,关于能够确认“我是我”的“保证”。

不过,意识形态不是命令。……这种再认识并非赤裸裸的暴力……也不是单纯的禁止和命令,而是让人确信、让人理解的。意识形态必须保证其号召的主体自身。意识形态的中心化结构,是保证的结构。即意识形态是在把所号召(作为“效果/结果”而生产)的主体包含在言说中的形式上的保证。

从这里产生了在意识形态结构内部的主体二重化——多种形式的神的登场。“我是存在的”这种特别的主体,对于主体(小写的)来说,的确是主体,保证大写的主体是进行说教的主体。(第134页—第135页)

例如,在“我”之中像是另一个“我”的“良心”,是怎样产生的呢?这种问题的答案就在这里。“良心”就是被内化于主体之中的“大写的主体”(文化和社会的“规范”)。主体的二重化就是指这种情况。不用说,“大写的主体”在宗教上就是神。因此,宗教的言说是意识形态言说的典型,原因就在这里。

结构的意识形态与理论家的意识形态

这里有应当注意的问题。一个是意识形态承担者的功能问题。特定的、具体的个人,被意识形态的结构所召唤而转换成意识形态的主体,并且这种意识形态

的主体,现在摇身一变,成为宣说特定言说的理论家。所谓二重化,指的就是这种情况。总之,首先依据意识形态形成“主体”,其后这一“主体”成长为具有掌握特定意识形态(各种思想)能力的人(理论家)。

在这里,所谓“理论家”,不妨看作是指思想家和知识分子,但在原理上,谁也是在特定的意识形态的空间里,在说教中生存的。因此,即使说人人都是理论家也毫无关系。事实上,谁都懂得掌握已经深入人心的意识形态的方法,否则,他就不能在社会中生存。

换言之,必须区分作为结构的意识形态(也可以说是无意识的结构)与作为意识形态的主体(理论家)所宣传的言说的意识形态。否则,就要混淆作为结构的意识形态和理论家的意识形态,把前者还原为后者,把理论家的批判混淆为意识形态一般的批判。理论家的意识形态(被理论化的言说)批判,其本身还不是意识形态结构的批判。以往马克思主义的意识形态批判,只停留在批判各个特殊的理论家的意识形态,最终看不到生产这些特定的理论的意识形态(理论家的意识形态)的意识形态结构论的结构(就连马克思也是这样)。我们应当致力于这种问题的研究,阿尔都塞的课题正好就在这里。

主体和真空

另一个问题,与意识形态的效能把无意识的主体作为结果来生产这样的结构有关。意识形态可以说是真空,为了填充这真空,就要求生产“主体”。依靠呼唤

作用的“主体”的生产,对主体来说是无意识的,一旦主体被主体构成,他就误认为好像是自立的,这就是保证作为主体之主体的同一性的功能。关于真空和填充,阿尔都塞这样阐述道:

结构必须有承担者。意识形态的言说为结构提供承担者。为了诸个人担负起承担者的任务,要将个人向主体一方呼唤。结构的必要条件是空白的、抽象的、匿名的。结构并不想知道是谁担负着承担者的任务。意识形态的言说提供这承担者。(第138页)

这种思维方法今后也要出现几次,因此值得一记。要点在于,结构无主体就不运动。结构为了作为结构而发挥功能,必须“制作”成为原动力的主体。在思考结构的场合,仅仅依靠结构是无济于事的。所谓结构,应当理解为包含制作“担当”其功能的当事者=主体。不会有无“主体”的“结构”。这是阿尔都塞的重要观点。正因为是如此,作为主体制作功能的“呼唤”才受到重视。

也要注意另一个事实。这种“呼唤”常常是“人格的/人称的”、具体的。例如,称呼的是“你”、“我”等等的人称主语。结构呼唤“你……”,被呼唤者以“我……”作答。呼唤是“你—我”的人称关系。

主体和结构

社会的结构和担当者功能的问题,再次提出了主

体/主观性的问题。在这种情况下,并不是一方面有结构,另一方面有主体。结构为了发挥其功能,并以系统结构而存在,就必须生产结构功能的担当者。而意识形态(的言说)就具有生产这种担当者的主观性形式的作用。每个具体的言说,在宣说的过程中,不知不觉就描述出了无意识的意识形态的结构(阿尔都塞所说的“意识形态的言说”这一概念,根据不同的文脉使用二重的言说。因此,很有可能引起混乱,无意识的言说常常与具体的、特定的“理论家的言说”成为一体,由此应当注意“呼唤”的情形)。

在此,想指出有关结构和主体的某种误解。例如,从60年代到现在,结构与主体是正相对立的,结构放弃主体、消灭主体或使主体灭绝。比如福柯曾谈到“主体乃至人的死亡问题”。他所说的“主体”,是近代哲学所创造的“人的主体”。福柯认为,它是特定时代的产物,不久就会消失掉的。近代哲学的“主体”不可能是构成世界的原理,在这点上福柯是正确的。但是,如果把它一般化,说结构使主体灭绝、结构与主体不相容则是错觉。

结构不但不排除主体,反而要求主体,假使主体不存在,也硬要造出主体来。阿尔都塞正好洞察到了这一事实,这是他杰出的理论贡献。正如他所说的,结构(社会的)必然创造出其固有的主体/主观性的形式,让这主体/主观性担当结构承担者的功能。

意识形态担负着提供结构承担者的任务,不管怎样,只有发现作为承担者的主体之后,结构才能作为结

构发挥作用。这样的话,是结构还是主体,是结构还是历史,是结构主义还是人道主义这样的争论,都是误解了结构与主体的关系,是毫无结果的争论。阿尔都塞的理论努力就在于,一方面批判近代的主体哲学(作为世界的中心,作为原理或根据的主体哲学),另一方面,批判无承担者的结构主义,试图给结构概念以最透彻的理解。构筑了最严密的结构概念的,恐怕只有阿尔都塞。

批判流出式的生成论

在前一章中考察了结构因果性的概念,由此提出了关于原因和结果关系的新的思考方法。这一概念所包含的可能性之一,就像在批判表现论中那样,是对生成和流出观念的否定。在此,想重新探讨一下这种观点。

阿尔都塞认为,无意识的结构也好,意识形态的结构也好,或者社会结构也好,成为结构的东西,并不是从某物中流出式地生成的,也不是像动物产仔那样“产”出来的,并且也没有家谱。结构是在现在的状况中,作为诸要素的有机结合而“出现”的。阿尔都塞为了表示与生成论的差异,使用了“出现”(surgissement)这样的用语。说不是生成而是出现的时候,他思考、批判的,最主要的是马克思主义的表现因果论,具体说来,就是说明经济基础与上层建筑关系的经济决定论(在《三种笔记》中直接的批判对象是精神分析的生成论)。下面,在加上笔者解释的同时,详细阐述一下阿

尔都塞的观点。

在传统的马克思主义那里,说明社会结构的时候,其逻辑是,由经济结构生成、生产出政治结构的上层建筑,由政治结构生成、生产出意识形态。经济是原因,政治和意识形态是其结果,是在繁殖意义上的结果。经济决定论就是生成论。经济恰如是胚芽那样,在其中孕育着某个时候就要开花的树、树下、花朵。这是生物学的目的论,是亚里士多德以来思想的一个变种。在这样的思维方法中,绝没有提出在前面所看到的诸环节的有机结合(编成)的结构论问题。

阿尔都塞认为,在马克思的著作中,的确也有引起这种生物学式的目的论的生成思想的词语,但是,与之相对立的思维方式,不但具有发展的可能性,而且将带来思想上一次理论革命。那么,一旦拒斥了生成论,又怎样来理解社会结构呢?把社会结构作为各个环节的结合,在其秩序化地发生作用的结节点上,有意识形态的言说。这是因为,意识形态生产使结构具有功能的主体形式。这种意识形态的主体,将各个环节连接起来。作为结构功能承担者的主体形式,将众多局部的结构缝合起来,或接合起来。

[1]瓦尔特·本雅明:德国评论家,著有《论历史的观念》等。

[2]参照本雅明的著作《Das Passagen Werk》之“N 认识论”,岩波书店。

阿尔都塞与本雅明

排斥生成论结构的还有一位思想家——瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin, 1892~1940)^[1]。他极力主张,不能用机械论的因果关系来把握经济基础与上层建筑的关系^[2]。他认为,应当把经济基础/上层建筑的

关系把握为表现/表情的关系。为了能够在上层建筑中把握经济基础的表现/表情,首先必须把握联系这两种结构的媒介。这种连接物,用本雅明的话可以说成是合叶、转门、门槛等。这种连接的具体形态,在本雅明那里,是各种具体可见的形象,但最终归结为集体无意识的梦。无意识的梦的言说,才担当着“19世纪的首都巴黎”即19世纪社会结构的功能(包括生产承担者)。本雅明曾试图明确从概念上阐明社会构造(马克思的用语则是“社会形成体”)的结构。这种想法,与阿尔都塞是极其相近的。

那么,我们试着把本雅明的思维方法(语言)翻译成阿尔都塞的语言。两人都拒绝目的论的生成论,因此,原则上这种翻译是可能的。

1. 本雅明在《Das Passagen Werk》中说,必须把社会的上层建筑与经济基础的关系把握为“表现/表情”的关系。这种思维方法,也是试图用与传统的因果论不同的形式,来把握联系社会整体与部分的程序。本雅明所说的表现/表情,是联系特定的部分结构与别的部分结构的逻辑。因此,把它换成阿尔都塞的话说,就是在形式上结构与结构有机结合的概念。其次,就功能的效果方面来说,能够翻译成阿尔都塞所说的“对结构结果的内在逻辑”。

本雅明说的“表现/表情”,要表现什么呢?就是要把潜藏于社会中“根源的历史”作为事物的表情来表现。尽管使用本雅明的用语,但按阿尔都塞式的说法,则是“根源的历史”虽是“内在”于事物的“表情”中,但

这种根源的历史本身却“不在”事物中。

2. 本雅明所谓的“集团的无意识的梦”，这种集团在本雅明那里，可以看作是19世纪的社会，并且社会是集团性地做着无意识的梦（也可以说是白日梦）而存在着的。换言之，作为集团的社会，没有无意识的梦就不能存在。做着无意识的梦的“集团”，就是社会结构的承担者。任何一个社会，只要不制作做着无意识的梦的人群，作为社会就不能继续存在下去。这样看来，本雅明也曾抱有制作结构承担者这样的想法。在阿尔都塞那里，这是用意识形态的主体及其言说这样的用语表达的。

3. 政治、文化等上层建筑，不论是在本雅明那里，还是在阿尔都塞那里，都是相对自律的、独立的。

根据以上所指出的，就能够阐明本雅明与阿尔都塞思想的亲近性（尽管阿尔都塞几乎没有读过本雅明的著作）。

如果把本雅明的“梦的形象”叫做具体的、可见的符号表现的话，他就是创造了可见的符号表现理论。而这种梦的形象是无意识的，因此，可以说充满这些形象的无意识的结构，“就像将形象/符号表现作为要素的语言表达（活动）那样被结构化了”。这种结构的效果内在于要素（结果）中，并且留下痕迹。在本雅明那里，这种痕迹是比喻式的表情，结构在其中若隐若现。

这样，把阿尔都塞作为解读模式，就能解读本雅明。这是因为两者有着几乎同一的构思。作为阿尔都塞思想所涉及范围的一个例子，我们举出了本雅明，但

其重要性则远远超过了作为例子本身。这也就是阿尔都塞所说的征候阅读法的实践^[1]。

社会的再生产与国家的 意识形态机器

从功能到再生产

这是很早以前的事情了,最初读阿尔都塞的论文《意识形态和国家的意识形态机器》^[2]时,也许是研究笔记的缘故,留下的是片段的、论述内容也只是个骨架的印象。并且,与以前阿尔都塞意识形态论的印象也相当不同,使人遗憾的是不能充分理解他的目的。实际上,这篇论文的绝大部分内容是摘抄手稿的片段汇集而成的,而最近刊行的《论再生产》^[3]又对它进行了概括。

然而,这部著作也采取了教科书式的记述风格,与前篇论文一样,整体上给人以框架式的印象。的确,在这里提出的意识形态理论是崭新的,不只对阿尔都塞本人,就是对我们来说也是极其重要的。但是,该著作和论文到底是从关注什么样的问题出发的呢?若不与前节言说的理论联系起来,大概是无法理解的。

在言说的理论中,结构的功能及提供其承担者构成了问题的中心。换句话说,就是怎样使社会结构发挥功能,或者说怎样使社会结构重复并被再生产,这是问题的关键。并且,与提出这一问题相关,论述了结构

[1]再就是在前边举出的《精神分析论集·弗洛伊德和拉康》中,关于弗洛伊德和拉康的意味深长的批判,在此就省略了。

[2]《思想》,1970年。

[3]阿尔都塞《Sur la reproduction》,PUF出版社,1995年。以下括号内的数字,表示该著作的页码。

与主体形式、来自于个人的主体制作等问题。以意识形态的言说为舞台,展开了从个人到主体的转换和制作过程。总之,社会结构的功能就意味着结构的再生产,因而,已经提出了再生产与意识形态的关系问题。据此,阿尔都塞想进一步证明,以国家机器为媒体来实现社会结构。

以上就是言说的理论与《论再生产》以及论文《意识形态和国家的意识形态机器》的关系。下面,我们就把作为国家机器的意识形态是何物,意识形态一般对人的存在来说有什么样的意义作为话题,来追踪阿尔都塞的思索过程。

为什么要进行再生产?

“社会”的再生产,是以物质条件的再生产和劳动力的再生产为基础的,特别是劳动力的再生产是决定性的。劳动力的不断再生产是关系到人的死活的条件,正因为如此,意识形态的介入,才被大书特书。物质条件的再生产,在企业乃至经济过程的内部来实现,而劳动力的再生产则在经济过程的外部得以实现。所谓外部,在现代特别是指学校。在学校(从初级到高级)里,不是教授科学知识本身,而是根据科学成果,教给适合成为普通劳动者的人以“技能”,教给适合成为上层管理者的人以“科学的教养”。

劳动力的再生产,不只是其熟练(资格)的再生产,同时还是服从现存秩序的规则的再生产,即

对劳动者来说,要求的是服从占统治地位的意识形态的再生产;对于剥削者和压迫者来说,为了通过意识形态保证统治阶级的统治,则要求再生产担当占统治地位的意识形态的能力。(第78页)

作为未来劳动者的儿童,主要是在学校接受意识形态教育的,但对成人来说,在其他的国家机器(军队、教会、政党等等)教授技能的过程当中,也注入了服从占统治地位的意识形态的内容。剥削者则必须在这种机器中学习占统治地位的意识形态的“使用方法”。技能的学习,也在不知不觉间打上了占统治地位的意识形态的烙印。或者正好相反,只要有占统治地位的意识形态的保证,就接受技能和资格的教育。这里有“社会”再生产的意识形态的功能。

参与劳动力再生产的意识形态,首先是法律的一道德的意识形态。在给人们以自由平等“意识”的同时,也灌输给了人们“义务”的观念。总之,通过法与道德潜移默化的“熏陶”,还不能形成人们法律的一道德的“人格”的话,经济活动就一刻也不能进行。

国家权力与国家机器的区别

必须拒斥国家是统治阶级的工具这样的工具主义的国家论。从前的马克思主义,将国家定义为“是为统治阶级的意志、目的服务的纯粹的统治工具”。这种思维方法,是把社会阶级看作有意志的“主体”的“资产阶级”人本主义思想。只要用主体的意志、目的、手段这

样的用语来思考国家,即使与把国家看作调和的或压迫的工具不同,但在思想结构上也是相同的。问题是要理解、阐明国家怎样发挥作用并被再生产的结构。提出这种功能的结构问题时,就应当对所谓国家的两个方面进行区分和考察。也就是说,必须区分国家权力和国家机器。这是因为,即使国家权力发生变动,国家机器也不发生丝毫变动。国家权力通过国家机器而现实化,国家整体以国家机器为媒介而被再生产。因此,必须将国家论的中心放在国家机器上。国家机器由压迫机器(军队、监狱、警察等等)和意识形态机器组成。当压迫机器赤裸裸地暴露出来之际,就是国家的危机之时。这时,国家的维持和再生产就处于解体之中。当压迫机器作为最后的暴力隐退之时,就是平常状态,这时活跃的是意识形态机器。因而,在普通意义上的国家的再生产,最终是依靠意识形态机器的功能的。有若干意识形态机器——学校、家庭、宗教组织、政治组织、工会、情报机构、出版机构、文化机构等等。它们分别有自己的制度和组织,制度和组织形成了系统(参阅第 107 页)。

意识形态的物质基础

意识形态本身是观念的存在,因此,为了有效地在现实中发挥作用,就必须有物质基础。意识形态“扎根”于制度之中,或者说“实际存在”于制度乃至“机器”之中。这样,国家的机器就成了国家的意识形态机器。占统治地位的意识形态首先在国家机器中现实化,其

次在各个机器中生产特定的派生的意识形态。可以说有第一次的意识形态与第二次的意识形态。在各个机器中被生产的意识形态,是基本的占统治地位的意识形态生产出来的副产品。主要的东西和次要的东西重叠化。意识形态机器是复数的存在,在其中意识形态产生多样化。压迫机器是“一个”,而意识形态机器则是相对独立运动的。但是,意识形态机器也包含属于所谓“市民社会”的东西,它之所以能总括为“国家的”机器,是因为掌握国家权力的统治阶级的意识形态,现实地存在、贯穿于这些机器之中(第 167 页)。

压迫机器与意识形态机器常常有矛盾和对立。压迫机器以保证生产关系的“政治条件”为使命,而意识形态机器有时则以自由、平等等观念对抗压迫机器。占统治地位的意识形态则调整这种矛盾,并保证维持作为整体的国家和社会结构的再生产。意识形态消除机器之间的对立和矛盾,可以说是“缝合”两者的丝线。意识形态存在于意识形态机器中的,是“人们的精神”,是他们的行动。人们在各个机器中作为法的一道德的人格而行动,正因如此(他们的意识和行动,常常是千篇一律的礼仪的实践),才实现或保证了生产关系的再生产。

意识形态一般的本质

意识形态的动物

人是意识形态的动物。人没有意识形态就不能生

存,人靠意识形态而生存。这里有人所特有的存在方式。如果人不是意识形态的动物的话,那么,国家、国家的意识形态机器就都不需要了,事情就简单了。就是说,在这种情况下,人就像自然界的动物那样在生活,或者就像天使那样在生活。然而,人们是依靠意识形态在世界上生存的。那么,意识形态一般的本质到底是什么呢?

意识形态没有历史

阿尔都塞这样定义意识形态一般的本质——意识形态没有历史。在此,为了避免误解,必须确认一个事实,每个意识形态,例如在各种领域被生产的意识形态和各阶级的意识形态,是“有历史的”,但是,意识形态一般是没有历史的,或者说是“永恒的”。以往的马克思主义曾指出意识形态的历史性,并谈到其空想性和阶级性,但并没有阐明意识形态一般的本质。

阿尔都塞第一次闯进这块未开垦的领域,试图阐明意识形态的本质。这里有他的独创性。大概他是从弗洛伊德对无意识的规定中受到了启发。在弗洛伊德那里“无意识是永恒的”,在这种意义上,意识形态是“永恒的”、在整个历史过程中是不动的。相应于历史的变动而出现、消失的是个别的、具体的、各个理论家创造的意识形态,意识形态一般则是存在于任何社会、任何历史时代的。比如,在无阶级社会也存在意识形态。这是因为,意识形态一般,就是人类存在的同义语。

意识形态的一般功能

在前节《言说的理论》中,已经揭示了意识形态一般独特功能的主要内容。为明确起见,再简单地确认一下。意识形态为了让社会结构发挥作用(工作),制作担当结构功能的主体形式。阿尔都塞把这种制作过程解释成是向依靠“号召、宣传”的个人主体的转换。通过“你要干什么!”或者“喂!你!”这样简单的呼唤,且并非喊名字,但人们却以“回头”这种简单的姿势,表示向“我”认同,被赋予了自我的同一性。

从日常问候开始的所有“机器”中的礼仪的实践,都不断地将个人向主体转换,并且制作结构功能的担当者。“呼唤”通过国家的意识形态机器,就像洗淋浴那样,从个人的头上淋到脚底。来自政党的宣传、广告,到处都是“声音”,铺天盖地而来,谁也躲避不了。在“呼唤”的淋浴中,我再认识自己,并且确认他人的自我同一性。我认知他人,他人也认知我。并且双方都认知相互认知的东西。这样,在人格(法的一道德的)上就形成了市民社会的成员。这没有一点点神秘之处,可以直接看成是路易·阿尔都塞所说的“主体”的制作方法。

小时候的路易,被家庭宗教的意识形态熏陶,尽管还不是一个十足的宗教主体,但至少使他向充满宗教氛围的家庭主体成长着。接着,法的意识形态把年轻的路易培养成法的主体。这样,年轻的路易就成了家庭的、宗教的、法的、学校的等等多元化的主体。青年

时代的经验,比如人民阵线、西班牙战争、希特勒和纳粹、战俘集中营等等(通过这些经验的呼唤),使路易成了政治的主体。这时的路易,曾这样来描述自己:

从战俘集中营一回到祖国,就从传统的天主教徒的战斗主义,向更激进的半异端的天主教徒的战斗主义迈进。接着,读马克思的著作,参加共产党。……这样经历着人生。意识形态把主体呼唤到主体,常常从主体出发来提供主体。这种作用,在相同的主体之上,常常(多次)是在相同的主体个人之上,重复交叉、相互矛盾。(第229页)

以宗教的模式来说的话,就是神这样的大主体呼唤作为其仆人的主体,使其服从大主体。作为仆人的小主体,是按照“神的形象”被创造出来的,是神的镜子,反映神。神这样的大主体,在仆人这样的小主体中再认识自己。因此,意识形态的结构,具有镜子式的结构,并多次反复。人们相互再认识成员资格,个人在自身中再认识自我,并且获得自我同一性。一切都是意识形态反复呼唤的效果。在宗教意识形态中产生的,就是在所有意识形态机器中产生的。这样,上层建筑这样的意识形态机器呼吁生产关系的承担者/主体的“意识”,即在生产关系的功能里发挥效能,由此保证生产关系的再生产。

社会存在就是意识形态的存在

意识形态一般的本质,等同于人的存在的本质。

关于这个问题,阿尔都塞这样说:“所谓意识形态,就是表象对现实生存条件诸个人的想像关系。”(第216页)换句话说,就是在意识形态中,人们以想像的形式来表象自己现实的生存条件。

要说什么才是问题,并不是表象现实(的条件),而是表象与现实的关系。这虽是个微妙的问题,但若漏掉了这个观点,也就失去了对阿尔都塞的理论最好的洞察机会。就是说,在社会中,当人在与自然的关系中生存的时候,必定转换到想像地表象与包括他者和自然在内的“世界”的关系上来。人在自己与世界之间设置了想像的屏障。没有这样的屏障,人就不能结成与现实的关系。总之,人不能直接与现实发生关系。人把想像的东西作为不可或缺的通路。这里有意识形态的必然性,同时也有所有的神话都是人创造的理由。人是把神话作为食粮而生活的动物。意识形态机器提供了对人这样的动物来说必不可少的幻想和神话。社会的结构、国家,毕竟都只能以神话和幻想作为食粮而生存。

阿尔都塞“意识形态一般”的理论有其固有的内容,与马克思和马克思主义都没有直接关系,如果说与什么有关系的话,那也是与弗洛伊德有关系。但是,这也只是一种启发性的关系。在这里,有关于社会的人的独创性理论的萌芽。阿尔都塞虽然没能完成这一理论(作为社会存在的“意识形态的人”),但这毕竟是向对人的重新理解迈出的重要一步,是试图对精神与身体、存在与思维的关系作出独特的解释,甚至不能不说

其中蕴藏着破坏、瓦解传统哲学基础乃至根据地的力量。除采取想像的表象这种迂回的道路以外,人们别无与现实交往的道路,如果使这样的命题彻底化的话,恐怕也许能够开拓与西欧式的思维轨道不同的轨道。它使我们看到了希望。这与阿尔都塞是否从马克思那里学来的没有关系。

构思意识形态的理论,并且能够描绘其基本构图的时候,阿尔都塞开始悄悄地与马克思(和马克思主义)分手了,并向一个孤独的思想家迈出了一大步。在他的意识形态论中,稍微可以看出这种苗头来。

马克思主义的局限性

诀别

阿尔都塞以意识形态论为界,开始向他独创的新思想前进了。

在这新的出发点上,再一次重新彻底地吟味马克思和马克思主义,在自己能够理解的程度上,必须断定其可能有的局限。1978年未发表的手稿《马克思的局限性》(《Marx dans ses limites[1978]》^[1]),是非常及时的一篇文章。

阿尔都塞虽然承认马克思积极的、并且在思想史上具有决定性意义的理论功绩,但在另一方面,又如实地指出了马克思的思想所带有的局限性。与此同时,阿尔都塞第二次与过去诀别(第一次是与早期马克思

[1]见阿尔都塞《政治哲学文集》第一卷,Stak/IMEC出版社,1994年。以下括号内的数字,表示该著作的页码。

的决裂)。这次诀别,不论早期马克思和后期马克思,是与整个马克思的一种“诀别”。

阿尔都塞论述马克思的局限性,有说也说不完的话题。不用说,马克思的思想和科学研究对人类的贡献是巨大的,但是,当阿尔都塞作为哲学家面对作为哲学家的马克思时,他越发怀疑所谓“马克思的哲学”。连马克思的“哲学”都怀疑,所以,对共产党的种种怀疑和批判,严厉到苛刻的程度也就不足为怪了。

在此,阿尔都塞站在了岔路口上。一方面,他怀有无限的乡愁,对马克思和曾经属于自己的马克思主义恋恋不舍,但是,另一方面他又果断地指出并揭露马克思(主义)绝对的局限性。

为了马克思,阿尔都塞曾试图努力把“马克思本来的哲学”赋予马克思。60年代中期前后,他确信,用概念来表述潜在于马克思著作中的哲学,就能够挖掘出马克思的哲学。他现在开始自觉到这种想法本身只不过是幻想而已。

在其两部重要著作《保卫马克思》和《读〈资本论〉》中,阿尔都塞定义、构筑的“马克思的哲学”,的确是引人注目的划时代的理论,但实际上与马克思没有关系,是阿尔都塞自己独特的理论。尽管他的理论受到了马克思决定性的影响,但毕竟不是马克思的理论,而是体现了阿尔都塞的个性和本质(让我们想起了真空论的本质)的理论。当时的阿尔都塞不得不把自己的哲学假托在马克思的名下。这是因为,希望这样能够克服马克思主义思想的贫困。然而,这种希望却令人失望

地遭到了挫折。他的抵抗是徒劳的,公认的马克思主义和共产党的贫困,越来越严重了。他认为应当再一次把马克思和马克思主义的思想和运动放到历史过程中加以彻底的吟味,这的确是很自然的。

马克思主义的危机

马克思主义经常面临着危机。比如,第一次世界大战与俄国革命后的国际工人运动的分裂,等等。虽说通过对危机进行分析,应能抓住自我分析的机会,但是,马克思主义最终一次也没有对自己的思想进行解剖,并且没有直面自己的贫困的勇气。“对过去这所有的实际情况不屑一顾,再加上不能从正面加以看待,其结果是,马克思主义者们……丧失了证明自己历史的能力。”(第360页~第361页)

于是,导致了现在的状况。在大众运动中,矛盾越来越大,危机爆发了。谁也能看到危机的爆发,并且谁也不能隐瞒这一事实。“危机终于爆发了!危机终于成了万人瞩目的事实!订正和修正(马克思主义)的工作,终于成为可能的事情!”(第362页)

他的说法,好像稍稍飘荡着一点末世论的气氛。危机的爆发就是危机的尾声,走出尾声就一定能向好的方向转换。这虽然是末世论的说法(也说成是“再生与转换的开始”[第364页]),但实际上是阿尔都塞本人具有这样一种浓厚的性质(我们可以回忆一下在战俘时代他就已经迷上了艾克哈特的情况),这只不过是平时的习惯而已。由此他把自己逼进危机的境地,在

这里可以看出他思索的活力。他还谈到修正马克思主义的可能性,这是他内心乡愁的流露。这种乡愁就像在后边也看到的那样,突然消失了。事实上,危机爆发以后,是不可能恢复到原来状态的,这意味着原来状态的解体。要补充说明的是,他并不是想说马克思社会与历史的科学研究失去了意义,而是说作为意识形态及其运动的马克思主义和共产主义运动正在解体。

在论文《马克思的局限性》中,阿尔都塞拼命地多次想确认马克思学问的杰出成果及其今后应有的可能性,但其情形恰如调查死者的遗产,做财产目录那样,他密切关注马克思思想的积极面,同时又不得不看到其消极面。这样,现在留给人们的印象,好像所做的尽是消极面的财产目录。

例如,曾被称赞为是生产方式理论积极成果的马克思的手稿《前资本主义诸形态》^[1]和《政治经济学批判导言》,被他批判为是有始有终的目的论的历史观,是唯心论立场,《资本论》中的自由王国论和作为平等的共同体的共产主义理念,也是唯心论的产物。仅这些论断,已接近了对马克思思想的全盘否定。

在此虽然不能进行详细的追踪,但就马克思的精神在多大程度上受了唯心主义的毒害问题,阿尔都塞举出了几个例子,并且不厌其烦地进行了探讨。刚才所讲的例子只不过是其中的一部分,进而提出了与《资本论》的叙述方法有关的“开端问题”,马克思关于生产力高度发达以后,革命的课题才提上议事日程的观点等,被批判成是唯心论,特别是黑格尔主义原原本本的

[1] 马克思《1857年~1858年经济学手稿》一篇。

死灰复燃。并进一步指出,《资本论》的价值论和价格论,都内含着理论上的缺点,不加以修改就不再起作用了(这是被斯拉发(Sraffa Piero)^[1]拉长的论述)。于是,就像收回曾经讲过的“马克思不断的认识论的断裂”的命题那样,阿尔都塞断定,在科学的论述中,马克思总是混进“开端”、“异化”等等唯心论的用语,最终也未能从中摆脱出来。

从与前节中看到的“国家的意识形态机器”论的关系上来看,在《马克思的局限性》中,马克思工具主义的国家论遭到了沉重打击,并且,马克思最终也没能明确提出国家的功能和再生产的结构问题,因而,也没有彻底地理解意识形态的本质(第466页)。国家和政治理论,本来是马克思革命论的生命线,而一旦被工具主义所毒害,也就堵死了通向解明国家和社会形成体的再生产以及发挥着重要作用的意识形态的本质的道路。关于国家和政治,马克思、恩格斯、列宁、葛兰西等都碰到了绝对界限,“超越这一界限,车票就作废”。(第477页)

马克思、列宁,还有其他人,发行了好多张“车票”,但一旦超过了特定的界限/境界,这些车票就作废了。在马克思主义的历史中,事情长期一直就是这样。尽管阿尔都塞现在还有可能暗暗地抱有一些朦胧的希望,但却下了这样的判断。

[1]斯拉发:意大利经济学家。

以上的判断,等于说马克思的思想已经没有恢复的可能性了。前边阿尔都塞说过的危机才是再生的机会也成了枉然的了。这是怎么回事呢?总之,关于马

克思业绩的评价暂且不谈,阿尔都塞本人还处在迷惘当中。阿尔都塞的理论诊断,每个例子都是理所当然的。这是好的,否则的话,最好看成是阿尔都塞在大谈特谈马克思思想的积极面和消极面的过程中,几乎在没有意识到的状态下表演着与马克思的诀别,并且上演的是一部一个哲学家内心斗争的连续剧,这实在是饶有兴味的。

在70年代初期的《意识形态和国家的意识形态机器》论文中,已经隐约可以窥见马克思主义政治理论的功能不全及对它的根本性批判的萌芽。而在70年代后半期,一下子产生了对马克思主义政治、国家论的全面怀疑。阿尔都塞所说的马克思主义的再生因潜伏着危机而是可能的这些表面的言辞,现在已经听不到了。事实也正是如此。阿尔都塞既然确认了马克思主义的“绝对界限”(局限),也只有绝对的孤独中自己构筑自己的思想。作为马克思主义者的阿尔都塞的时代,在70年代后半期(确切地说,是在1978年的论文《马克思的局限性》中)就结束了。

《共产党宣言》、《资本论》中最宝贵部分的马克思主义已经死了……

只留下资本主义论和阶级斗争论,其他部分则不存在了。所有的共产党也死了。^[1]

从此开始进入阿尔都塞的晚年。精神危机,由此引起的杀害妻子埃莱娜事件、康复、成熟。

[1]阿尔都塞:
《论马克思主义
思想》(1982),
见《沿着阿尔都
塞的道路前
进》,Hamattan
出版社,1993
年,第27页、28
页。

第八章 面向偶然的唯物论

向偶然的哲学出发

阿尔都塞最后的思想转折大约发生在 1977 年前后。那时,他为写自传作准备,写了笔记式的手稿——《为了自传的材料——限于理论部分》^[1],是回顾自传事实的,在此先不去管它。只有一件事情要注意,这就是他从年轻时候起就一贯重视哲学与政治的关系。换句话说,他经常从政治观点出发来看待哲学,这是他所关心的问题。的确,这种对政治哲学的关心,从其处女作黑格尔论,经 50 年代末的孟德斯鸠论和 60 年代的马克思论,到 70 年代理论中的阶级斗争论和意识形态论,作为不变的主题是贯穿其中的。不过,这种对政治哲学的关心现在已经引导着阿尔都塞从马克思走到了马基雅维里。同时,重又开始关心斯宾诺莎,不过与以往解读斯宾诺莎的方法是不同的。

在此只想指出,从很早以前起,阿尔都塞为了意识形态论就从斯宾诺莎的想像力论中受到了启发,从斯宾诺莎的绝对内在论出发,构思了结构因果性理论,最后,在斯宾诺莎的第三种知识中,发现了普遍个物(单

[1]见阿尔都塞《永恒的未来:增长的极限》,Stock/TMEC 出版社,1992 年。以下括号内的数字,表示该著作的页码。

独者)的思想。虽说这样,但阿尔都塞还是从斯宾诺莎排斥绝对超越者这件事情当中,引出了一个教训。这与哲学家的工作方法有密切关系。

如果超越论的保证(神和意识)不存在的话,那么怎样进行思考好呢?他这样回答道——哲学家,只是像一跃而跑上飞驰的火车那样思考,并不知道火车从何处来又到何处去。这是“一跃而跳上飞驰的火车的唯物论”思想,是既没有出发点(“从何而来”),也没有目的地(“到何处去”)的唯物论,是偶然和相遇的唯物论。社会生活就是这样的,社会中的政治实践和斗争也是这样的。

在1976年的演讲“哲学的变革”^[1]中,提出了“哲学是战场”这种康德式的命题,但实际上是从斯宾诺莎哲学的战略受到启发的。总之,大体上在70年代后半期,就已经完成了“偶然的唯物论”的构思。这种思想是在《马基雅维里》(作为附录收在前记的《永恒的未来》中)中具体展开的。因此,我们以此为素材来管窥一下偶然的哲学的内容吧!

马基雅维里与真空

马基雅维里的魅力

阿尔都塞是从什么时候起开始特别关心马基雅维里的呢?从其所说的“1961年夏,我在柏尔崎挪卢(意大利),第一次发现了马基雅维里”来看,好像在埋头研

[1] 拙译《论哲学》,筑摩书房所收。

究马克思的时候,就已经开始读马基雅维里的著作了。这可以说是说直接从滞留意大利的现场感觉中受到了刺激,特别是在阅读葛兰西的著作中,接触到了马基雅维里。终于可以这样断言——“这是毫无异议的,他是远比马克思让我着迷得多的作者”。(第482页)但是,为什么马基雅维里具有这样的魅力呢?阿尔都塞是在马基雅维里的什么地方发现了使他着迷的理由的呢?

相遇的观念

阿尔都塞说,他已经在马克思的著作中接触到了“相遇”的观念。马克思在《资本论》第一卷“所谓原始积累”一章中,从“资本家与自由劳动者的相遇”出发,谈到了资本主义的产生,这是最初的“相遇”论。但是,正如在前边看到的那样,这是作为社会结构概念内容的“诸环节的有机结合”,简单地说就是“结合”的别名。并且这种“结合”强调的是必然性,不过,诸要素的结合(Verbindung)现在已经将重点放在“相遇”(rencontre)上被理解了。当然,必然性隐蔽起来,将偶然性推到了前面。相遇与偶然,这正是阿尔都塞在马基雅维里的思想中所发现的。

相遇。进而事件,场合,既无原因又无目的、更无起源的事实上的偶然。我在马基雅维里阐述幸运(fortuna,或良好状况)与有实力(virtù)的人“相遇”的过程中,发现了同样的公式。……在马基雅维里关于创立新的君主国的新君主的理论当

中,最值得惊讶的事实是,这种新人是既没有过去,也没有资格和责任的无之人,也没有名字,只是一个赤裸裸的人。

在另一方面,是政治的空白。

这是全面的政治真空……是不具有真结构的真空空间……从无的赤裸裸的一个人物与真空空间……的这种相遇中,产生了他(博尔贾[Borja])的幸运和成功。(第482页~第483页)

在马基雅维里那里,一切都是从真空中产生的。从一方真空与另一方真空的“相遇”中,产生真正新的事物。阿尔都塞解释说,这是马基雅维里的理论核心。他认为,马基雅维里把“真空论”导入哲学中有重要的历史意义,即它是与希腊的德谟克利特和伊壁鸠鲁的系谱相联系的。在相遇和偶然的哲学中,思维把“极限考虑为所有思维和行动的绝对条件”。(第491页)

马基雅维里“在极限中思维”。这才是创立起源、目的和真理的体系,代替歪曲现实的形而上学的新哲学。阿尔都塞也说,在现代,德里达是将这种思索实行到极限的惟一人物。“因而,德里达确实是现代惟一的伟人,恐怕在很长一段时间里是最后的伟人吧”!(第494页)

这样,阿尔都塞的真空论就从以往的本体论和言说论的框框中解放出来并一举上升到偶然的哲学的高

度。真空、偶然、相遇、无,等等,均是新哲学的关键概念。

特殊状况、特殊人物

阿尔都塞在 1965 年开设了关于马基雅维里的讲座。60 年代对其讲稿进行了全面修改、加工,在此基础上,大约在 1971 年~1972 年左右写成了全新的书稿。在 1986 年又进行了补充和修正。以这些资料为基础编成的决定版被收录在遗稿集中。作者书稿中的论文《马基雅维里和我们》(《Machiavel et nous》(1972 年~1986 年),^[1]与其说是论文,还不如说是一本小册子,倾注着他关于马基雅维里十几年深思熟虑的思考。

在这篇论文中,阿尔都塞从独特的观点出发,指出了马基雅维里思想的特异性和新颖性。马基雅维里关于政治的想像的表象,拒斥一切有关的政治意识形态(基督教的、道德的、美学的、人道主义的以及古希腊的,等等),可以说是重新从无出发的。这就是马基雅维里的“新颖性”。他从古代的斯巴达和罗马援引了很多例子,却不引用古代思想家的思想。在谁都用亚里士多德、西塞罗和基督教的语言讲话的时代,马基雅维里则对此保持沉默。在这种沉默中有“史无前例的新颖性”。(第 47 页~48 页)

必须放弃一切旧的语言和思想,这是因为,马基雅维里面对的是一次也不曾经历过,并且还没有出现的,因而是连名字也没法叫的新现象。我们现在已经知道了这种现象的名字——绝对王权和近代国民国家。近

[1]见阿尔都塞《政治哲学文集》第二卷,Stock/IMEC 出版社,1995 年。以下括号内的数字,表示该著作的页码。

代国家的课题是创造国民。国民是自发的而不是自动构成的。国民国家是创造、构成国民的必要工具。在历史上,所谓的绝对王政(君主政治)构筑着国民国家。

绝对王政的历史课题,是一扫旧的地方主义和地域割据主义,在经济、政治、法律、意识形态的一切领域实现新的统一。为此,一方面,暴力和强制是必要的,另一方面,同意或者像葛兰西所说的“领导权”也是不可欠缺的。从一切道德和宗教的束缚中解放出来,同时又怎样创造出尚未经历过的“国家”和“国民”呢?如果强制和同意是同时不可欠缺的,那么,怎样来思考二者好呢?即使在现在,这也是重大的课题。处在近代黎明期的马基雅维里,完全是一个人在没有任何思想援助的情况下面对这一课题的。这时的马基雅维里是绝对孤独的,同时其思想又是创新的。

在此,我们看到了特异的历史状况和特异的理论探讨。为了认识未知的现象,如果旧的言说无效的话,就必须创立新的言说。用特异的言说对应特异的现实。马基雅维里的言说,在其特异性上把握特异的事物。与传统神学的一般性和普遍性言说断绝关系,并且必须创造出与之相反的特异性和例外性的言说。这样就提出了“特殊状况”的概念以及在“特殊状况”中行动的特殊的政治实践概念。

何为状况的特异性呢?它就是偶然相遇的状况。从状况而来的事情、事件(cas, case, der Fall),就是新登场的国民国家,就是国民国家统一的要求。在意大利的分裂状况下,实现国民统一、国民国家构成的特异形

式是什么呢？它就是君主、特殊的个人、具有实力的个人。这种独特的个人性的形式就是绝对君主。

对马基雅维里来说，为了建设新的共和国，建设者必须仅仅是“一个人”。改革者和建设者的绝对孤独就在这里。通过将排他的权威集于一身，他就能强制人民执行法律，并成为他们的自觉意识。国家是从无创造的。无和惟一者的相遇是偶然的特殊的综合状况。使偶然发生的众多情况相遇、结合的人，是特殊的具有实力的个人，他必须是“惟一者”、全能者。这是马基雅维里的认识和一个发现。无和真空就是状况的真实。马基雅维里是政治领域中偶然和相遇的哲学家。（第114页）

新君主能够从任意一个地方出发，并且，他可以是任意的某个人。总之，从无出发，并且最初什么也不是。这是无，或者毋宁说是偶然的真空。（第132页～第133页）

这可以说就是阿尔都塞解释的“偶然的唯物论者马基雅维里”的肖像。论文《马基雅维里和我们》也提到了马克思，从阿尔都塞的意图来看，其目的是从刚才概括马基雅维里的思想出发，来探讨马克思的思想。即从马基雅维里的思想出发（并且从接受马基雅维里影响的斯宾诺莎的政治哲学出发）重读马克思的著作，并由此也把马克思作为偶然的哲学家拯救出来。这就是阿尔都塞新思想的立场。

偶然的唯物论探索

不存在马克思主义哲学

前面曾指出过,阿尔都塞作为马克思主义者,从马克思的著作中发掘应该克服马克思主义哲学贫困的马克思主义哲学,批判地吟味马克思暧昧的言说,并且应用其精心创立的征候阅读法,试图建构与马克思的思想相称的哲学形式。然而,实际上,这不是马克思的哲学,在实质的内容方面不外是阿尔都塞固有的哲学。这种事情长期隐藏在阿尔都塞的意识中。最终,他面对这种事实并承认了这种事实。分而言之如下:

1. 阿尔都塞所谓的马克思主义哲学,事实上并不是马克思的哲学,而是阿尔都塞强加给马克思的理论。

2. 并不存在所谓的马克思主义哲学。传统上以哲学之名理解的马克思(主义)的“哲学”,假使是存在的,那也是形而上学的变种,是必须被否定的。严格地讲,并不存在马克思主义“的哲学”,存在的只不过是“保卫”马克思主义“的哲学”。这是在80年代阿尔都塞所得出的结论。回过头来看,从60年代到70年代后半期,阿尔都塞曾倾全力试图建构“马克思主义哲学”,但是,在其最盛期,与之同时并行的是逐渐加强了对马基雅维里的关心,并且在不知不觉间迷上了马基雅维里,瓦解马克思主义哲学的倾向越来越明显。在前节中所看到的《马基雅维里和我们》以及片断“马基雅维里”

中,两种倾向相互冲突,最终是被马基雅维里迷住了。这就是偶然和相遇的哲学在理论上的胜利。“现在的课题不是创造马克思主义哲学,而是创造保卫马克思主义的哲学……”^[1]

保卫马克思主义的哲学

不能创造保卫马克思主义的哲学,或者说没有创造的必要(在引文中用的是“创造”,恐怕有点可笑)。因为它已经是在思想史上实际存在的了。大体上可以称它为“唯物论”的传统吧。至于说为什么要保留它,这是因为这种传统并不是旧的唯心论和唯物论对立中的一项。传统的唯物论,是唯心论按其思维模式构筑出来的东西,近代唯物论的诸形态,不论是18世纪的机械唯物论,还是庸俗的马克思主义的“辩证唯物论”,都不过是以唯心论的结构为前提,与唯心论相对立的。过去自称马克思主义唯物论的所有形态,都只不过是唯心论的影子。阿尔都塞所思考的“唯物论”是与之不同的。这种唯物论是要直接超越唯心论和唯物论的对立以及这种对立的前提,走另外一条道路。

偏离唯心论轨道的唯物论是什么呢?它就是德漠克利特和伊壁鸠鲁的哲学系统。特别是在伊壁鸠鲁的哲学中,物质运动所产生的偏斜的概念是重要的。偏斜运动使原子在真空中下落的过程中引起轻微偏斜,从而产生相邻原子的碰撞(相遇)。碰撞产生相遇。偶然的偏斜产生相遇,相遇形成事物。偏斜运动的哲学,是偶然的哲学,是超越唯心论的唯物论。阿尔都塞作

[1]阿尔都塞:
《论哲学》,筑摩
书房,第41页。

了如下说明：

这种唯物论的起源可以追溯到德谟克里特和伊壁鸠鲁。请铭记其主要的命题，在世界形成以前，无数原子在真空中垂直下落。这种主张有着丰富的内涵。(1)在世界存在之前，完全不存在被赋予形式的东西，同时，(2)世界的所有要素已经永远孤立地存在着了。

在刚才所述的内容中包含着这样的意思，即世界在形成以前，没有任何意义，并且原因、目的、理性、非理性，都是不存在的。它否定所有理性的、道德的、政治的、美学的目的论。进一步说，这种唯物论不是主体（不论是神还是无产阶级）的唯物论，而是不存在引导无目的（终点）发展主体的过程的唯物论。^[1]

如果能使用起源这样的概念的话，那么，偶然的偏斜正是世界（事物）的起源。而在世界（事物）形成之后，才开始形成理性、必然性、意义等领域——常常以唯心论的哲学形式。——不用说，这时形成世界的偶然的偏斜就消失了。世界开始成为具有意义和理性的存在，万物也在发展变化。

这样的唯物论在哲学上是不被承认的。阿尔都塞给这种唯物论建立了新的系谱。德谟克利特、伊壁鸠鲁、马基雅维里、斯宾诺莎、卢梭（《论人类不平等的起源》）、马克思、尼采、海德格尔是这系谱中的主要人物

[1]参照《论哲学》第42页。

(把海德格尔加进去也许好像有点奇怪。但是,海德格尔否定一切目的论,并曾说过被偶然地抛入世界中。因此,阿尔都塞的观点是相当有道理的)。归入这系谱中的任何哲学,自身都创造出哲学的真空。这种唯物论是从无出发的哲学,它主张无对所有形式的优越性、潜在对显在的优越性。从此,否定无和潜在、偶然性和相遇,从根源上批判所有建构“真理体系”的哲学形态成为可能。或者说,能够设定与西欧占统治地位意识形态的唯心论(形而上学)不同的全新的地盘或道路。

从偶然和相遇中产生世界。这也能理解为世界是偶然出现的。因此,阿尔都塞高度评价维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889~1951)^[1]这样的命题——Die Welt ist alles was das Fall ist. (“世界就是存在的一切”,或者“世界就是从上帝降临给我们的一切”。[《逻辑哲学论》])。的确,这里凝缩着偶然性和相遇的思想。^[2]

摆脱唯心论的束缚

唯心论以起源和目的为根据。在这种思想中,起源就指示着目的,或者起源的问题就是从目的(终点)的问题提出的。目的(世界的意义、世界历史的意义、世界和历史的终极目的)在前,可以说是以一种前未来的形式对起源问题的反映。目的是对过去的回顾,是构成世界的意义和秩序的原动力。目的不论是采取宗教的形式,还是神学=形而上学的形式,或者是其颠倒的现存的唯物论的形式,目的论的结构总是不变不动的。这种目的论具有末世论的结构,是唯心论和唯物

[1] 维特根斯坦:英国哲学家。

[2] 参照《论哲学》第51页。

论(唯实论与唯名论、观念论与实在论、唯理论与经验论等等的变形)对立的基本前提。在这一范围内的一切实在论的、机械论的、经验论的“唯物论”，都是被伪装的唯心论。颠倒也好对立也好，都不能构成对唯心论的批判，反倒只是强化了目的论的/末世论的结构。传统的马克思主义提供了这种好的实例(把物质作为原理/根据/起源/目的的“物质的形而上学”)。

怎样才能从这种对立或目的/起源论的神学=形而上学中摆脱出来呢？

阿尔都塞以形象的比喻说明了偶然的唯物论的含义。这就是在前而说过的“跳上疾驶的火车”的观点。他对此作了详细的说明：

我曾经这样说过，唯心论哲学家乘火车的时候，早就知道始发站和终点站，旅行的开始和结束。正好像知道人类、历史、世界的起源和命运一样。

相反，唯物论哲学家，就像美国西部片中的英雄那样，总是跳上“疾驶的火车”的人。火车通过手够得着的地方，他也能让过火车去，并且这时他与火车之间没有任何障碍物。否则，他就跳上疾驶的火车。这样的哲学家，并不知道起源、第一原理和目的地。他乘着疾驶的火车，坐在座位上，或者在车厢里来回走动与旅客聊天，他不能预测将要发生什么，碰上意外地、偶然发生的事情，不论是关于火车的，还是关于旅客和从车窗能看到的，

收集无限的教训和观察到的东西。总之,他记录偶然相遇的事情,并不像唯心论哲学家那样,记录产生所有意义的起源、原理,或者记录从第一绝对因中引出的结果。〔1〕

这就是没有起源和目的的偶然和相遇的特征。然而,疾驶的火车是什么呢?它恐怕就是并不能事先决定从哪儿来到哪儿去的社会生活本身,用听惯的语言说,就是多种多样的社会实践。而这充满众多生活上的实践、矛盾和斗争的实践,是未必能解决和终结的实践,总之是普通的人们在所有领域的行动,这是偶然的哲学中偏斜的原子运动。它是在理念和意义以前的还未被赋予形式的生活运动,就是社会实践。这就是超越唯心论和唯物论对立的真正的“现实性”。置身于实践中,就来到一个新的天地里。或者说从起源和目的所封闭的圆圈中逃离出来。

实践的突出,动摇了这座建筑物(唯心论的建筑物),即动摇了这些自明的事实和主张。所谓实践的突出,就是作为哲学被生产的哲学的觉醒。它包摄社会实践和社会观念的总体,像柏拉图说的那样“看整体”,反对对这些实践发挥支配作用的哲学主张,即反对哲学没有外部的¹主张,明确地主张哲学有外部,或者干脆说,哲学通过这外部,仅仅为了这外部而存在。哲学想具有使这外部服从真理的幻想,这外部就是实践,社会的诸实

〔1〕参照《论哲学》第76—77页。

践。^[1]

所谓实践,就是被赋予意义被理念化以前的生活状态,那里是偶然相遇的,因而是特殊事实与事件冲突性相遇的现场。降临在作为意义和理想性的理念中产生的现实的实践上的东西,与在所有的目的论中彻底击毁镜子式反映的封闭结构是相通的。

伐木之道(哪儿也不通的道路)

作为偶然和相遇思想的具体形象,狄慈根下而的话是最适合的——Holzweg der Holzwege(穿过条条伐木之道的道路)。

[1]参照《论哲学》第191页。

伐木之道是哪儿也不通的道路,是不清楚从何处来到何处去的郁郁葱葱的森林里的伐木之道。偶尔从天上透下一丝光线,照亮昏暗的道路,但光线消失后,重又回到昏暗险阻的伐木之道。思索者独自一人行走在无道之道上。^[2]

[2]黑格尔:《独自行走的道路》。

结 束 语

回顾阿尔都塞的思想生涯,好像可以说,在他的处女论文中登场的真空概念,最终决定了他的思维方式和思维方向。他的理论斗争的历史,就是真空理论多次变迁的历史。真空理论最终达到了偶然性和相遇的哲学、无的哲学(与东方的无不同)。他的思想,涉其一生,在根本上真正是首尾一贯地展开的。真空的定义曾有多次变化,但真空的理念则是经常引导阿尔都塞进行理论探索的红丝线。在这种意义上,阿尔都塞是独创的真空理论家、真空哲学家。

在阿尔都塞不短的思想生涯中,当他自己把达到他本质的“真空”作为观念定义的时候,则是有相应的变化的。在最初还没有充分自觉到自己真空的本质的时期(例如写处女论文的时候),还有把真空作为“空空如也”的空间把握的嫌疑。他接触到黑格尔的著作以后,就把黑格尔“否定性”的用语应用到自己真空的观念上,在黑格尔“否定性”意义上的真空,是被作为通过否定的力量创造世界的能动的制作力来理解的。在否定性意义上的真空的观念,已经不再是“空空如也的空

间”，毋宁说是充实的富有生命力的。如果停留在这里的话，阿尔都塞的真空论就不具有什么独创性了。

不过，在阿尔都塞那里，可以称作真空论第三阶段的思想登场了。新的真空论，假定既不是像空空的容器一样的空间，也不是黑格尔的否定性的话，那它又是什么呢？新的真空观念，被称作理解存在的独特的境地可以吗？存在（使存在的东西存在的存在一般）既不是空虚也不是否定性，相反是作为充实的生的境地被理解、接受的，是作为在其中生活来把握的。各种各样的唯心论以及作为其副产品的唯物论，被赋予意识形态的意义，被赋予起源和目的的形式（以及从中发生的思想形式）以前的“现实中的现实”，本来的生的现实，阿尔都塞则名之曰真空。

就像在前边已经介绍过的，阿尔都塞也曾把真空叫做用意识形态解释世界以前的“社会实践”。把社会实践叫做真空，听起来总觉得有点奇怪，不过在阿尔都塞那里，作为社会生活的实践被理解为赋予起源和目的以前的“偏斜的生的总体”。这是要特别注意的。

然而，一般来讲，说明“世界的发生和存在”的思想结构，大体上有三种类型。第一种类型是在地球上普遍存在的，以植物的生长为模式来考虑世界创造的方法。播种、发芽、长出茎、生出蕾，接着是开花、枯萎。以这样的植物循环来理解世界的发生和展开的思维方式，其关键用语是“繁殖”。第二种类型是以动物的生长为模式来思考世界的发生和展开，其关键用语是“生殖”。第三种类型是以工匠的工作为模式来理解世界

的发生和展开,其关键用语是“制作”和“生产”。

黑格尔虽然也接触到了植物和动物的模式,但基本上是把精神的生产劳动,即把制作作为模式来思考世界存在的,这是大家所熟知的事实。近代的机械论哲学以机械作为模式,当然是从制作模式出发来思考世界存在的了。在人类的多种活动当中,从工匠的制作行为来思考“存在”的传统,是从古希腊(特别是柏拉图)延续下来的(但是,亚里士多德的“自然”把第一和第二种模式作为一样的东西,即是以植物和动物的模式来思考的),到了近代,可以说这种传统越来越强化了,而位于这种传统终点的是黑格尔和马克思。

那么,阿尔都塞是站在什么样的立场上来理解“存在”的呢?事实上,他甚至在某个时期,也是以第三种的制作模式来思考“世界存在”的。例如,他在强调“认识论”的时候,从制作主义的角度理解存在的倾向就特别显著。这是因为,认识论是专门探讨“概念制作(构筑)”的。但是,晚年的阿尔都塞所达到的“真空的哲学”,即把“存在”看作真空的哲学,具有什么样的特征呢?很明显,前面的三种模式哪一种也不能套用。在这种意义上,它正好是一种新的思想。它不符合构成西欧形而上学传统种种模式的任何一种,因此,它完全摆脱了形而上学对存在的理解,是站在与形而上学异质的立场上进行思考的。

因此,还不能给晚年阿尔都塞所达到的“存在”观念一个适当的名字。在这种意义上,他的真空哲学,是勇敢地闯入未知领域的冒险性的尝试,应该说是一种

超前的思想吧！他特别讨厌“生成(创造世界)”这样的宗教用语，而固执于“偶然的出现”这样的用语，可以说是站在特别关注无形物质的运动的立场上的，大胆一点讲，至少可以说是以与宗教的“临终的眼睛”相反的“诞生时瞬间的眼睛”来观察“世界存在”的吧！这正好是婴儿刚刚脱离母体时瞬间的眼睛。以诞生时瞬间的眼睛来理解世界的思想家曾经有过吗？阿尔都塞就是这样的思想家！

以上就是阿尔都塞偶然哲学的构想，这只不过是其思想的方向和框架。还决不能说是成熟的东西，仍然处在探索阶段，但已经明确地显示到了不能后退的境地。他留给我们新哲学构想的素描图而离开了这个世界。尽管是探索状态，但他留下的财富则是极其珍贵的，值得我们反复推敲和思索。

在称得上形而上学的西欧哲学已不可能存在的今天，我们要创造使这种传统的思维方式成为可能的条件和基础，同时要求我们彻底地思考与这种传统的思维方式完全异质的道路是什么。这样一种模范的思索就是阿尔都塞留给我们的遗产。接过其接力棒的就是我们，给他的素描图增色添彩就是我们义不容辞的工作。

附 录

阿尔都塞简略年谱

- 1918年** 10月16日,出生在阿尔及尔的近郊比曼得利。父亲夏鲁尔·骄赛夫·阿尔都塞,母亲柳西安娜·阿尔都塞。柳西安娜本来已与夏鲁尔的哥哥路易订了婚约,但因路易在第一次世界大战中战死,不得已与夏鲁尔结了婚。柳西安娜因无法忘掉原未婚夫路易,所以给孩子取了伯父的名字路易。死去的伯父也有与其侄子相同的名字——路易·阿尔都塞。
- 1921年** 3月,妹妹娇尔吉桃出生。
- 1929年** 因妹妹患猩红热病怕感染,所以路易在毛尔浜的拉罗修米莱的外祖父家生活了一年。在那里,领略了山林美丽的风景。
- 1932年** 因父亲晋升马尔塞耶的银行支行长,全家移居马尔塞耶。
- 1936年** 因父亲的工作关系全家移居里昂。入公立高级中学的高等师范学校预科学习。当时的阿尔都塞是王党派,天主教徒。在公立高级中学,从让·基通,让·拉苦劳瓦,焦宰夫·沃尔三名教师

那里受到很大影响。

1939年 7月,考取沃尔穆街的高等师范学校,因为战争而延期学业。

1940年 6月,应征入伍,很快被德军俘虏,战争期间在战俘集中营中度过。亲近帕斯卡和艾克哈特的思想。在战俘集中营中患精神病,入战俘集中营医院接受治疗。

1943年 因信仰危机再度发病。在当俘虏时期记了三本笔记。给战俘集中营的报纸投稿。

1945年 解放。回到在卡萨布朗卡避难的家人身边。

1946年 1月,与埃莱娜·露高苔安(丽妥曼)相遇。复活节到罗马旅行,谒见教皇庇护十二世。回国后,在《基督教徒的证言》杂志上发表两篇论文。10月,回到高等师范学校,开始哲学研究。与杰克·马尔坦成为朋友。

1947年 从3月到5月陷入抑郁状态,住进桑坦奴医院。10月,以优异成绩通过高等研究资格论文《论G·W·F·黑格尔哲学中内容的概念》(指导教师巴修拉尔)。

1948年 与蒙秋库拉尔的团体“教会青年”接触。在这个团体的机关杂志《教会青年》上发表了几篇论文。这个时期,阿尔都塞还没有放弃信仰,认为信仰和无产阶级可以并存。8月,哲学教授资格考试合格。9月,成为高等师范学校的复习教师。这个时期他教的学生中,有米歇尔·福柯、米歇尔·维莱、柳西安·赛布。10月,加入法国共产

党(直到1980年)。

1949年 从1948年开始到这一年讲授柏拉图。6月,开始接受精神分析,脱离天主教,在阿尔都塞的指导下,成立了“焦尔吉·普里彩尔小组”。

1950年 给让·拉苦劳瓦写了长信,与艾玛奴艾尔·穆尼艾(Mounier Emmanuel, 1905~1950, 法国天主教神学家,“人格主义”运动的领导者)派断绝关系。

1953年 8月到10月,在《哲学教育杂志》上发表《论马克思主义》和《关于辩证唯物论的笔记》。

1954年~1955年 为了教授资格考试,讲授18世纪的历史观(孟德斯鸠、卢梭、孔多尔赛^[1]、爱尔维修)。

1955年 4月~5月,发表论文《论历史的客观性(给保尔·里库尔的信)》。

1956年 从2月到5月,陷入严重的抑郁状态。

1959年 9月,出版《孟德斯鸠:政治和历史》,受到高度评价,获孟德斯鸠奖。

1960年 1月~2月,为了教授资格考试讲授卢梭。这一年,埃提安努·巴里巴尔、库里斯提昂·保多罗、莱吉斯·多布莱、伊巴·丢尔、杰克·朗西艾尔考入高等师范学校。在阿朗·巴迪乌组织的萨特演讲会上,阿尔都塞作了题为《历史的可能性》的报告。12月,出版翻译和解释费尔巴哈的《哲学宣言》(PUF出版社)。

1961年 3月~4月,在《思想》杂志上发表《论青年马

[1] 孔多尔赛(1743~1794);法国启蒙思想家、教育家、政治家。

克思》，在党内引起争议。夏天，在意大利的柏尔崎挪卢逗留。9月，开设关于青年马克思的读书会。

1962年 开设关于结构主义的读书会。12月，在《思想》杂志上发表论文《矛盾与多元决定》，就马克思的辩证法与黑格尔的辩证法的关系的有关观点集中进行了批判。在《精神》(Esprit)杂志上发表论文《皮科罗剧团，贝尔多拉西和布莱希特(关于一部唯物主义戏剧的笔记)》。

1963年 2月，在《思想》杂志上发表《关于〈1844年经济学—哲学手稿〉》。6月，在《哲学教育杂志》上发表《哲学与人类科学》，在此，称赞雅克·拉康。8月，在《思想》杂志上发表《关于唯物辩证法》。从8月末到9月初左右，亲友雅克·马丁自杀。1963年~1964年学期，开设关于精神分析的读书会。12月，第一次与拉康见面。

1964年 1月，在阿尔都塞的帮助下，拉康在高等师范学校开设读书会。2月，为马修莱的论文《焦尔鸠·康基赖穆的科学哲学》(焦尔鸠·康基赖穆，Georges Canguilhem, 1904~)^[1]写绪论(《思想》)。4月~5月，住进艾匹奈的医院。12月，在《新评论》(《Nouvelle Critique》)杂志上发表《弗洛伊德和拉康》。

1965年 开设关于《资本论》的读书会，巴里巴尔、马修莱、朗西艾尔、艾斯塔布赖参加。9月，出版《保卫马克思》(马斯佩罗出版社)。11月，出版《读

[1]焦尔鸠·康基赖穆：法国科学哲学家、科学史家。

《资本论》(马斯佩罗出版社)。12月,陷入严重的抑郁状态。

1966年 6月,口头发表《哲学状况与马克思主义的理论研究》。8月,在《新民主》(Démocratie nouvelle)杂志上发表《库赖摩尼尼^[1]抽象的画家》。10月,计划共同撰写《辩证唯物论的诸要素》。与学生们交换关于言说理论的笔记。11月,在《马克思列宁主义手册》上发表《文化革命》(未署名)。秋天,在《分析手册》(《Cahiers pour L'analyse》)杂志(第8期)上发表《论(社会契约论)(几点分歧)》。开设关于《德意志意识形态》的读书会。

1967年 3月,写给莱吉斯·多布莱关于参加政治的信。11月,为科学家讲授哲学。杰克·毛诺出席最初的讲座。

1968年 2月,为意大利共产党杂志《团结报》撰写采访马利阿·昂涛尼艾塔·马契奥齐(Macciocchi Maria-Antonietta)^[2]的文章《哲学是革命的武器》。在法国哲学会上发表《列宁和哲学》。5月,“五月革命”爆发。身体状况恶化,整个夏天在医院度过。秋天,阿朗·巴迪乌与阿尔都塞断绝关系。9月,埃莱娜在高等师范学校阿尔都塞的宿舍与其同居。11月,纪念6月去世的让·依波利特,举行演讲会。这时,阿尔都塞就梅洛一庞蒂发表的“从生前就已死去”的演讲,引起争议。

1969年 3月,在给马契奥奇的信中,把五月革命称为

[1]库赖摩尼尼(Gramsci Leonida):意大利画家。

[2]马利阿·昂涛尼艾塔·马契奥齐:意大利人,葛兰西研究专家。

“法国的文化革命”。6月,在《思想》杂志上发表《论米歇尔·维莱的论文〈五月的学生〉》。为《资本论》第一卷(袖珍本)写序。

1970年 马契奥奇《党内来信》出版(马斯佩罗出版社),收集了与阿尔都塞书信往来中写给阿尔都塞的信。高等师范学校的拉康读书会结束。6月,友人保尔·采朗自杀。在《思想》杂志上发表《意识形态和国家的意识形态机器》。整个夏天处在抑郁状态。

1971年 讲授霍布斯。5月,为墨西哥的马尔塔·哈尔奈凯尔的《历史唯物论的基础概念》写序。

1972年 讲授马基雅维里。出版《回答J.列维》。
1973年末,因失眠症去看医生。

1974年 到克里特和雅典旅行。8月,为出席黑格尔学会举行的会议去莫斯科。9月,出版《为了科学家的哲学讲义(1967年)》和《自我批评材料》。

1975年 6月,在亚眠大学获得博士学位。7月,父亲去世。

1976年 2月,与埃莱娜·丽妥曼正式结婚。在西班牙的格拉纳达大学作关于“哲学的变革”的演讲(在巴塞罗那和马德里作了同样的演讲)。3月,论文集《立场》(Positions)出版。4月,反对抛弃无产阶级专政的概念。6月,为了在格鲁吉亚首都第比利斯举行的弗洛伊德学术讨论会,撰写论文《弗洛伊德博士的发现》(没有出席1978年的会议)。从秋天到冬天写自传的一部分《事实》。10

月,为多米尼克·鲁库尔的《李森科》写序。出席以“革命后社会的权力和反对派”为主题的威尼斯会议,作了题为《马克思主义所面临的危机!》的报告。12月,应索尔本共产主义学生联合的邀请进行演讲。

1977年 5月,出版《二十二次大会》。6月,进行关于“孤独的马基雅维里”的演讲。

1978年 4月,在《世界报》(Le Monde)上发表《再也不能在共产党内继续下去的事情》(后来写成书)。

1979年 10月,友人尼克斯·普朗杂司自杀。

1980年 2月,在高等师范学校作《马克思的 Bricolage^[1]》演讲。3月,在桑杰克街 PLM 宾馆拉康派的会议上作《在被分析者的名下》的报告。4月,做腹膜穿孔手术。6月—9月,住进蒙斯里公园附近的医院。10月,与埃莱娜一起在南法园逗留。11月16日,喊着“我绞死了埃莱娜!”在师范学校的院子里奔跑,立即被关进了桑坦努医院。25日,埃莱娜被埋葬在巴纽的犹太人墓地。

1982年 在二十区的柳西昂·卢本街拥有新的住宅。为出版以“相遇的唯物论”为主题的著作撰写书稿。

1983年 来往于医院和自己的家中。友人米歇尔·培修自杀。

1984年 与墨西哥人费尔南德·纳巴罗共同准备写作哲学对话形式的书籍。

[1]该词原为法语,有两种含义:①干零词:在家修修弄弄。②临时修理。同时该用语也是列维-斯特劳用来表示原始人思维特征的,意思是用日常生活中的具体东西来表现抽象性的事物。因无合适的词对译,只好保留原文。

- 1985年** 开始写作自传《永恒的未来》。从夏天到秋天一直住在医院里。8月,母亲去世。
- 1986年** 6月,住院。写作《偶然的唯物论》、《哲学家马基雅维里》等。
- 1987年** 住院,做手术。
- 1988年** 1月,住院。8月,与纳巴罗的《对话》在墨西哥出版。
- 1990年** 春,身体状况恶化。6月,回到自己家中,拒绝饮食。10月22日,因心脏病发作去世。25日,埋葬在比罗弗来的家族墓地。

主要著作提要

《保卫马克思》(原著出版于1965年,河野、田村、西川译,平凡社,1994年)

本书是阿尔都塞明确地提出马克思研究新方向的战斗宣言。它一方面排斥把经济决定论视为金科玉律的斯大林主义的教条主义,另一方面批判战后风靡起来的人类中心主义和历史主义,阐明了马克思完成理论革命的历程。特别是论述黑格尔和马克思在辩证法上根本差异的两篇论文,即《矛盾与多元决定》和《关于唯物辩证法》是非常重要的。进而在本书中提出了早期马克思与后期马克思“认识论的断裂”的理论,从而引起了世界性的争论。在本书中,阿尔都塞文本解读理论的基础概念,例如,“问题结构”(problématique)、理论实践的理论,多元决定的理论,作为社会关系总体的结构概念等,大体上都出现了。

《读〈资本论〉》(原著出版于1965年,今村仁司译,筑摩学艺文库,上、中、下,1996年~1997年)

本书以阿尔都塞的《保卫马克思》为引线,是马修莱、朗西埃、巴里巴尔、埃斯塔布莱从几个角度解读《资本论》的共同研究。其中阿尔都塞所写的《从〈资本论〉到马克思的哲学》,置于第一卷开头,构成全书的序论,在这篇文章中提出了解读马克思著作的方法论。

这是阿尔都塞独出心裁地研究出的“征候性解读”的理论。它同时也是新的言说和文本理论。这是一篇极其重要的论文。

另一方面,在第二卷中所收的长篇论文《〈资本论〉的对象》,彻底地批判了围绕《资本论》的理论对象的一切传统的误解,将其对象作为“生产方式”来把握,同时将生产方式定义为由两个结构(生产力和生产关系)构成的社会结构,进而解明了复数的生产方式结构就是有机组成的社会形成体的结构。这时,将认识社会结构对诸要素(结果、部分)产生“效能”的阶层序列的因果性理论,作为结构因果性提了出来。马克思理论革命的意义,也因这一概念而更加明确了。此外,彻底揭示了西欧形而上学的基础(被定义为“广义的经验主义”),甚至指出了新的哲学道路。阿尔都塞的这两篇论文,至今也仍有其光辉的划时代的内容。

《为了科学家的哲学讲义》(1967年)(原著出版于1974年,西川、阪上、盐译译,福村出版,1977年)

直到1965年,阿尔都塞还将哲学(特别是马克思的哲学)定义为构筑问题结构概念的理论构成法(théorique)。并且作为理论构成法的哲学是与认识论(科学的认识论)同义的。但是,在这本《讲义》当中,对哲学定义稍稍作了变更。与理论构成法相比,更加力主哲学的实践(使用法)。哲学介入科学和意识形态之间,支持科学,实践在与政治关系密切的意识形态和理论层面的政治斗争(阶级斗争)。科学与意识形态的分

界线,同时是政治性的分界线,也是唯心论与唯物论的分界线。从这个时期到70年代的阿尔都塞,正式强调“理论的阶级斗争”。并且这种态度在《列宁与哲学》^[1]和《回答J.列维》^[2]中,更清楚地表现出来,进而与“国家的意识形态机器”论内在地结合起来。

《自我批评——马克思主义与阶级斗争》(原著出版于1974年,西川长天译,福村出版,1978年)

是了解1965年以后阿尔都塞怎样改变修正自己哲学立场的一本非常好的著作。并且,他是怎样读斯宾诺莎的?是怎样与结构主义对立的?对这些也饶有兴致地进行了叙述。再就是在日译本当中,也收录了1976年的《马克思主义与阶级斗争》(在亚眠大学接受学位论文审查时的报告)。

《国家和意识形态》(西川长天译,福村出版,1975年)

本书是在与阿尔都塞商量的基础上出版的日文版的论文集。其中收录了《意识形态与国家意识形态机器》(1970年)、《弗洛伊德与拉康》(1964年~1965年)等论文。《意识形态与国家意识形态机器》一文,虽是《论再生产》(遗稿)的一部分,但其大致脉络已在本论文中阐述了。总之,阿尔都塞的意识形态论,因这篇论文而闻名于全世界。他的意识形态概念的精髓,大体上是在本论文中描述的。

[1]原著出版于1969年,西川长天译,人文书院,1970年。

[2]原著出版于1972年,收录于西川长天译《历史·阶级·人》,福村出版,1974年。

《论哲学》(原著出版于1994年,今村仁司译,筑摩书房,1995年)

由第一部分“哲学和马克思主义”(与费尔南德·纳巴罗的对话),第二部分“书信”和第三部分“哲学的变革”(1976年在格拉纳达的演讲)构成。第三部分“哲学的变革”,虽是70年代后半期的文章,但在此已经开始萌芽了从80年代起才清晰起来的晚年阿尔都塞思想的某些特征。所谓晚年的思想,就是“偶然相遇”的哲学。它采用了第一部分与纳巴罗对话的小册子那样明快的方式被表达出来。唯物论并非作为唯心论的化身被创造出来的,而是超越了唯心论/唯物论对立的图式,作为唯心论外部的“唯物论”,即立足于社会实践这样的无起源无目的的生活过程的哲学倾向。阿尔都塞把这叫做德漠克利特路线。马克思是这系谱当中近代最重要的一个人。像以前阿尔都塞那样建构“马克思的哲学”,是没有必要的,它已经被建构好了。问题是让这被隐藏起来的传统(非形而上学的传统)活性化。

《政治与历史 孟德斯鸠·卢梭·黑格尔和马克思》
(西川、阪上译,纪伊国屋书店1974年)

在本书中收录了著作《孟德斯鸠·政治与历史》(原著1959年出版)、论文《关于卢梭的〈社会契约〉》(1965年~1966年的讲义)、论文《关于马克思对黑格尔的关系》(1970年)。《孟德斯鸠》一书是非常值得重视的,因为它是对使创立新学科成为可能的新的问题结构手法的一种实验,正是这种手法使他预感到了后来写作

《读〈资本论〉》一书的必要性。因此,即使作为孟德斯鸠论,也已经是得到了高度评价的一种古典。第二篇卢梭论,是运用“分歧(décalage)”概念,尝试着来解读存在于卢梭著作中许多似是而非的议论。这可以说是适用于卢梭的“征候性解读”。第三篇论文,则提出了马克思继承了黑格尔的“无主体过程”这样的新论点。以上三者都涉及到阿尔都塞思想核心内容。

关键术语解说

问题结构 *problématique*

Problématique, 过去曾被译成问题设定、问题构成、问题系等等。在本书中译作“问题结构”。之所以敢以新词来译之,是因为 *problématique* 包摄了思维者,意味着屡屡在不知不觉间就将思维强制到一定方向的“思维结构”。

问题结构,在形式上使多种问题的确定成为可能,同时也使提出回答那些问题的多种答案成为可能,是极其严密地限定了的思维的结构。它完全不是视点、观点、问题意识等单纯主观性的设定。思维者通过被结构化的问与答的可能性条件而确定方向进行思维。例如,思维主体即使确信自己站在了全新的立场上,实际上也仍在原来特定的“问题结构”的境界之内,只是它的无自觉的变奏,这种事是经常存在的。

在词语的使用上,有好像完全对立的多种言说。在这种情况下,试着分析一下构成那些言说的用语组织的话,就可明白是站在同一的问题结构之上的。例如,经验论和唯理论,在真理的源泉来自何处的问题上相对立,经验论认为真理在客体这边,唯物论则认为真理在主体一侧,双方实际上都具有主体/客体/真理的结构,即同一的思维结构。这样一来,问题结构,就是在特定的时代被历史地创造出来的支配性的思维结

构,它屡屡伴随着相互对立的种种变奏。

通过对问题结构的考察,可以将思维的历史加以区分。古代是柏拉图/亚里士多德的问题结构,中世纪是基督教神学的问题结构,近代是主体/客体的问题结构。它们分别占据各个时代的统治地位。因而,问题结构,因为是明确地限定理论思维的可能性及其界限的,因此,用问题结构就能明确地确定一个时代的思维深度与思维界限。进而,由此就能够描述占统治地位的问题结构和从属的问题结构的共存与对立的历史。当然,一个思想家头脑中多种问题结构共存、相互制约、对立的状态,也能以用语分析来理解。

阿尔都塞所称的理论构成法(théorique),就是通常所称的哲学,它是生产、构成问题结构的优秀理论。所谓哲学的历史,就是自觉地始终如一地构成划时代的问题结构那样的理论构成法的历史。所谓“读”指导特定时代的著作(笛卡尔、洛克、黑格尔、马克思等的著作),就是读潜藏于其著作中的问题结构,读生产这种问题结构的理论构成法。虽然还是没影的事,但“读懂”早晚要在思维历史上产生革命的问题结构,给予它理论的形式,是作为理论构成法的哲学的主要工作。所谓阿尔都塞的马克思研究,就是读懂马克思的著作所可能实现的理论革命(新的问题结构的生产、理论构成法的创造)、以理论的概念来叙述它。马克思的理论革命的研究,同时参照了柏拉图和笛卡尔等人的理论革命,因此能够更加圆满地完成。

认识论的断裂 *coupure épistémologique*

任何一种思想批判的一种思想、并与之分手,是通常的思想行为。一般来讲,意识形态的斗争,采取的就是这种思想的对立、敌对、断绝的形式。但是,认识论的断裂,不是在这种意识形态斗争中所看到的批判,况且也不是单纯的断绝。“认识论的”这样的用语,是指读懂从内部秘密组织言说系统这样的理论上的“问题结构”,以及再三分析共存的多种理论上的“问题结构”的各种各样的条件和界限的操作。所谓“断裂”,则意味着从一个问题结构向另一个问题结构的“结构性过渡”。例如,阿尔都塞在讲到从早期马克思向后期马克思的“过渡”时,那种所谓“过渡”,讲的就是从早期马克思不知不觉间所处的特定的问题结构(黑格尔和费尔巴哈的问题结构,具体地是主体和异化的理论)向后期马克思事实上所处的新的问题结构(在后面所看到的那种“结构因果性”的理论)的断绝性过渡。

一般来说,只关注新的学问知识系统的用语和概念层面的“创新”,是不能确认其“创新”的。只有问题结构和理论构成法的创新,或者是问题结构/理论构成法的“革命”,才产生出新的学问知识(“科学”)。应有的哲学,应以这问题结构和理论构成法的概念有组织地进行整合,并把它作为课题来完成。阿尔都塞把这种哲学叫作认识论。

重层决定 *surdétermination*

是从弗洛伊德的用语 *Überdeterminierung* 翻译成

法语的。在弗洛伊德(精神分析)那里,梦与所谓象征的无意识的形象是由多种要因规定的。如果着眼于使一个现象成立的要因的多样性的话,也能翻译成多元决定(détermination multiple)。

阿尔都塞在思考发生的事情和矛盾的形成时,仍然保持了弗洛伊德决定要因的多样性思想,为了阻止滑向诱导出积木重叠和水平并存形象的多元论和多个视点,从在起源上就是不同的各种相互异质的决定因素的融合、压缩、制约的侧面出发,构成重层决定的概念。在矛盾论的场合,一件事情不是由诸矛盾单纯的多元重叠构成的。而是由诸矛盾的融合和斗争构成的,同时包含了主要矛盾和次要矛盾的阶层序列。阿尔都塞把这样改造过的重层的矛盾的概念看作是马克思的矛盾概念。因此,他比较马克思的矛盾论和黑格尔的矛盾论(被规定为“单层的”矛盾),指出马克思与黑格尔在认识论上的断绝问题。

重层决定的概念,不只适用于矛盾论和历史事件,也适用于经济、政治、意识形态这种社会形成体的主要领域(社会过程)。构成社会整体的各个社会领域,是由异质的诸矛盾构成的异质的诸事件相互重层地决定的复合体(结构),这种复合体的复合构成了社会形成体。重层的决定作用贯穿在社会整体(马克思称之为社会形成体)的各个角落。

社会的整体性 *totalité sociale*

在黑格尔的整体性论中,本质要在各个部分里显

现,因此而创造出秩序。因显现出来的是完全相同的本质,所以这种整体性是作为等质的显现的整体性而具有特征的。与此相对,马克思的整体性论,则是由异质的诸要素和异质的诸矛盾的重层决定创造出秩序来的,因此,一个相同的本质不能在诸部分里等质地显现出来。在黑格尔的整体上,如果切下任意一部分的话,在那里可以直接找到同一的本质。在马克思那里,整体的各部分是由异质要素的重层决定构成的,因此“本质的切割”是不可能的。在马克思的整体性论中,部分与整体的关系,只能根据其具体情况来分析、阐明。

进而马克思的整体结构,要求最终层次的决定概念,而这一概念是以综合多数层次为基础的。经济这样的最终层次,不是也不能直接决定其他所有现象。所谓最终层次的决定,意味着在一个社会当中决定是什么(哪个)占支配因素的位置的。必须注意马克思的社会形成体所具有的决定因素(基础)和支配因素。在这种意义上,可以把马克思的社会的整体性定义为具有(被决定因素决定的)支配因素的整体。比如,在希腊和罗马,政治是支配因素,在中世纪的西欧,宗教是支配因素,而将政治和宗教置于支配因素地位的,是各个时代的经济结构。最后,最终层次的决定,是决定社会事件的出现和运动范围或者上下幅度(上限和下限)的,这是称之为决定因素的理由。

征候性解读 *lecture symptomale*

历史事件不用说,如同社会形成体的诸领域(经

济、政治、诸种观念形态)那样,连言说和文本也是由多种异质的要素重层地决定的。具体地说,一个言说是由从一个“问题结构”发生的语言和想法同从与它不同的“问题结构”发生的语言和想法复杂地相互交织在一起的复合体。因此,在一个言说(文本)上,在其外表上语言充实的连续性的下面乃至背面,多种相互不同的思维方式,以及与之相伴的语言和想法相互冲突着。即使是相同的语言,因文脉之不同也会有不同的意义和方向。再者,在一个言说当中,更有力的支配的“问题结构”,压制更弱的从属的“问题结构”,把它推到周边去。因而,至少有两个问题结构作用于语言和想法的时候,在这些语言和想法之上就产生了意义之争,虽然有充分的辞书上的意义,但不知不觉间也产生了真空、空白、阙如等。

语言有空虚的时候,这空虚的场所就叫做“征候”。读懂这征候就是征候性解读。这种读法,使语言表层的连续性解体,或者是被朝两个方向撕开的语言状态表面化,从而诊断并解读真空和空虚的征候。总而言之,征候性解读,就是抓住相互对立的问题结构。并且这种解读方法,救出被旧的问题结构压抑的新的问题结构,给予其概念的形式,可能的话,以理论的概念体系奠定其基础。读懂其他隐藏在表层的言说下面的言说,是征候性解读,它给予被隐藏的言说以生命,并进行重构。所谓阿尔都塞的马克思研究,自始至终是根据征候性解读的马克思研究。

结果因果性 *causalité structurale*

阿尔都塞认为,在近代思想史中,说明原因和结果关系的方式有三种类型。

第一种类型,是先原因后结果的直接决定的因果论。这种思维方式,在从原因到结果线性地推移作用的意义上,叫做推移的因果性。推移的因果论,从部分间的关系来说明机器,或者是类似于把机器还原为部分关系来操作,只考虑部分与部分的关系,因此是机械论所特有的思想。推移的因果性也叫机械论的因果性。

第二种类型,是思考部分和整体关系的因果论,认为整体是原因,部分是结果。构成整体的各个部分(结果),直接透明地表现出整体的本质,在这种意义上称这种因果论为表现的因果论。莱布尼兹的宏观世界/微观世界的照应关系论和黑格尔的本质/现象论,是这种表现因果性的典型。各部分(现象、单子)从各种各样的位置和观点体现整体的本质,因此,诸部分是相互等质的。

第三种类型,是追问、思考与表现的因果论所指向的相同问题(部分和整体的关系),但却不采取整体由部分表现的方式。在这种思维方式中,整体的结构虽然对其诸部分(结果)产生效能,但结构自身却从部分(结果)中销声匿迹了。结构虽全面地内在于结果当中,但决不显现于眼前(不在)。结构只在结果中留下效能的痕迹。这种事实就叫做“结构的不在性显现”。

这种特异的结构作用被称为结构因果性。之所以产生只留下痕迹而不显其形的结构的特异作用,是因为社会的整体性是被重层地决定的复合体。因此,即使将部分切割下来看,也看不见结构(整体)的本质。只有结构分析才能解明结构效能的重层性。在阿尔都塞看来,采用结构内在于结果当中的不在性显现的形式创造了因果关系理论的,是斯宾诺莎和马克思。因果论是描述世界的根本,是理论构成法本身,因此,可以说,斯宾诺莎和马克思在理论构成法(哲学)的历史中引起了一次理论革命。马克思的《资本论》,事实上就使用了结构分析,因此,它是实现了理论构成法(问题结构的理论)革命的著作。

理论实践 *pratique théorique*

理论实践,基本上是被科学知识限定的。科学的理论实践,不是从白纸状态(原初的经验、最初的知觉、无垢的经验等)出发的。科学的实践是在特定的社会历史空间中活动的。比如,“我”欲创造科学知识的时候,在“我”眼前经常出现的是“已经由前人加工过的材料”。换言之,科学实践的出发点,是已经历史形成(有他人的劳动)的知识的“原料”。这种知识的精神性原料,不是单纯个别的知识,而是被特定的知识共同体所承认的传承下来的遗产,因而具有一般性。阿尔都塞称之为“第一一般性”。其次,科学实践,对于作为“第一一般性”的知识原料,要用同样历史形成的被传达的知识的工具(理论的劳动手段)进行加工,这种理论的

工具,体现着高于原料的一般性,被称作“第二一般性”。科学实践,将原料(第一一般性)与工具(第二一般性)相结合,生产知识这样的生产物。这种知识被称为“第三一般性”。

这样,理论实践就采取了第一一般性——第二一般性——第三一般性的推理形式,但在这种情况下,特别重要的事实是以第二一般性(工具)来批判、削取被第一一般性包含的各种意识形态的操作。构成第一一般性(作为出发点的知识)的精神性的形象,是旧意识形态和世界图景或“理论”,即旧的“问题结构”,将它公布于众,就构成了明辨是非的可能的对象,然后就将它切换到别的问题结构上去,这正是理论实践的主要工作。这种切换或者转换劳动的别名就是认识论的断裂。科学实践就是不断的认识论的断裂过程。在此,被生产的生产物是新的知识,它是基于新的问题结构(理论构成法,比如结构因果性)的概念体系。

意识形态(一般) *idéologie en général*

阿尔都塞提出的“意识形态一般”的概念,是马克思主义传统上所讲的虚伪意识、阶级的世界观中完全没有的。确实存在着歪曲社会和世界的知识形式,并且在现实中也存在着纯粹表现特定阶级利害关系和经验的观念形态,但它们已经是被类型化的说法,同时又是以“理论的形式”被类型化的世界图景。实际存在的与这些完全不同层面上的精神形式,就是意识形态一般。

在阿尔都塞看来,人在世界(社会)中生存的时候,就同时想像地描画出与世界关系特定的表象(形象、印象)来。比如,人就环境和生存手段的关系想像特定的形象,不结合这种形象来理解在环境世界中生存的自己,就不能生存下去。简而言之,在世界(社会)中生存,和想像与世界的关系是同一个事情。我们把与这世界的关系的表象叫做意识形态一般。关于这种层面上的意识形态的内容,并不意味着构成是否真实、是否虚伪这样的问题。这是因为,有意识形态与人的存在是同一的,不管真实与否,人只在那样的意识形态下坚持生活下去。在这种意义上,人是意识形态的动物。在人“依赖”意识形态而生存这样的意义上,人是意识形态的人(homo ideologicus)。就像无意识是永恒的那样,意识形态一般也是永恒的。总之是不能失去意识形态的。阶级社会也好,没有阶级与身份的社会也好,只要有人类存在,意识形态就能继续存在。

如果把这种原初的意识形态作为社会过程来观察的话,就会明白,意识形态具有形成社会的人的作用。它使具体的每个人向特定的共同体的成员(市民主体)转换。换句高度抽象的话来讲意识形态的效能的话,就是,意识形态“召唤”具体的个人转变成支撑共同体(社会结构)的“主体”,以此来构筑使结构具有功能的主体形式。因为,“召唤”也是起名,所以因起了名字,个人也就变成了具有自己同一性的主体。因而,任何社会,都是由于意识形态才创造出支撑社会结构的主体,能够再生产把主体作为结节点的自己。没有意识

形态就不存在社会。

国家的意识形态机器 *appareils idéologiques d'État*

机器这样的用语,大体与制度、组织同义。在社会中,有起源和目的都不相同的机器。在西欧社会,教育和学校在参与人的精神(教育管理)这点上是特别重要的机器,支撑国家机构的议会、法院、政府、军队、警察、监狱是垄断管理权力和暴力的重要机器。此外,在市民社会中可以说也有自然发生的很多机器——政党、企业、工会、生产合作社、医院、报纸、杂志和电视等媒体网,等等。详细列举的话,存在着无数的大小机器。所有这些,也包括市民社会的机器,是“国家机器”。军队、警察、司法制度等国家机关的机器,被叫做“国家的镇压机器”,教会、学校、政党、媒体等机器,被叫做“国家的意识形态机器”。

一般来讲,国家(权力)不能只靠镇压机器来维持。国家常常垄断暴力,总是处在动用暴力的状态,但国家在现实中动用暴力的时候也就是国家濒于危机的时候。国家虽然经常动用暴力且显示出镇压的威势,但正是在不实际使用暴力的时候,才能维持国家平安无事。为了不使用暴力而使国家正常运转,必须使意识形态机器介入其中。就像经济系统再生产那样,为了国家比较安定地进行自己的再生产,必须通过意识形态机器制作出支撑国家的“主体”。换言之,镇压机器并不能使人们感到恐惧。意识形态机器劝导人们并获

得(支配并且被支配)协调一致。只有以意识形态机器为媒介,才能开始发挥镇压机器的亦即统治的作用。镇压机器与意识形态机器虽有对立的地方,但意识形态机器可以克服这种对立。

在国家的意识形态机器中,意识形态与人的关系是怎样的呢?特定的意识形态(居支配地位的意识形态)通过学校、教会、工会、媒体,发挥与意识形态一般的作用相同的功效。特定的意识形态(屡屡采取理论的形式),在各种机器当中,将具体的个人变成作为社会结构的责任承担者的主体,创造出结构再生产的方法。在学校,以教育之“名义”,对孩子们和未来的劳动者或未来的管理者进行灌输,培养出社会结构上下的责任承担者。在学校已经实行了对孩子的社会阶级的分配,而且同时以消去阶级划分的方式,也造就出“市民”这样的主体。在学校外部,所谓市民社会的机器,将成年人划分为诸阶级,同时又制作出超阶级的服从国家的主体。总之,国家的意识形态机器,就像结构顺利地发挥作用那样,构成主体形式,并且保证主体独立的人格,诱导他们主动地服从国家。由此而形成了说服与同意。

偶然的相遇 *rencontre aléatoire*

阿尔都塞宣布,唯物论重视偶然的相遇。唯心论以理论的语言,将从偶然的相遇中产生的系统(世界)合理化。唯心论只关心以形象构成的世界,消除了世界从那里产生出来的状态。唯物论则回归使世界成立

的可能的场,即偶然相遇的场,从此出发批判现存的世界秩序,揭示世界被隐藏的基础。

所谓偶然相遇的场,实际就是社会生活具体的种种实践。生活上的诸实践,通过制度和意识形态被赋予特定的形式,被变形,是世界组成部分以前的状态。它也可以说是“无形”状态,用古老的词语讲是“混沌”状态,总之是“无”。在这种意义上,偶然相遇的场,是在意识形态上给予“起源”和“目的”的“世界”的“外部”。唯物论指明了没有外部的封闭世界的外或背面,并且绕到世界的“背面”,构筑突然袭击世界的“阵地(立场)”。

偶然的相遇,用伊壁鸠鲁的话来讲,就是“偏斜”。原子在虚空中下落的过程中,偶然产生偏斜,与其他原子相遇、碰撞,这时,产生万物,并由此形成世界。偶然性正是世界成立的可能性的条件,当这种可能性的条件在意识形态上被消去的时候,就诞生了具有起源和目的的世界及其解释(必然性的世界)。唯物论主张世界形成以前的“无形”状态或者只有运动是现实的真实。这是从德谟克里特和伊壁鸠鲁,中经卢克莱修到马基雅维里和马克思的唯物论传统。关于马克思,可以说在晚年阿尔都塞的思想中,马克思的哲学是不存在的,只有支撑马克思思想的古代以来的唯物论传统。既无目的也无起源的过程的思维在近代,在马基雅维里和马克思那里更加尖锐地被重复。只有作为这种哲学倾向的立场,才能与科学认识论产生创造上的联合。阿尔都塞把这种倾向比喻为既没有始发站(起源)也没

有终点站(目的)的行驶火车。唯物论就是“跳上”这样的火车的哲学,是持久性抵抗和批判的思想。

读书向导

研究阿尔都塞的著作

今村仁司:《阿尔都塞的思想》(讲谈社学术文库, 1993年)

本书是《历史与认识读阿尔都塞》(新评论, 1975年)一书增加新的序论, 更换书名以后再刊的。它以从60年代到70年代阿尔都塞的思想为中心, 追踪他的思想背景, 同时介绍他的基础概念。

今村仁司:《阿尔都塞》(清水书院, 1980年)

是关于阿尔都塞的入门书, 可以得到对阿尔都塞概括性的了解。

巴里巴尔:《路易·阿尔都塞》(原著出版于1991年, 福井和美译, 藤原书店, 1994年)

原著出版于1991年。是阿尔都塞的大弟子研究阿尔都塞的著作, 是只有亲密的人才能讲的内容, 极具参考价值。

有关参考书

考杰夫:《黑格尔解读入门》(原著出版于1947年, 上妻精、今野雅方译, 国文社, 1987年),

研究初期(青年期)的阿尔都塞时, 这本书是不可少的资料。阿尔都塞从这本书中受到了决定性的影

响,并且怎样从这本书的影响中摆脱出来,是他研究马克思的秘密动机之一。

巴里巴尔:《历史唯物论研究》(原著出版于1974年,今村仁司译,新评论,1979年)

是巴里巴尔与阿尔都塞一起构筑的历史理论的应用篇。是研究科学的历史唯物论作为分析的武器是否发展下去的适当的著作。

巴里巴尔:《何谓无产阶级专政》(原著出版于1976年,加藤晴久译,新评论,1978年)

站在捍卫“无产阶级专政”概念的立场上,写的是有关70年代法国共产党内部争论的问题(是否应该放弃“无产阶级专政”)的书。在理念和理论的层面上,这个问题到现在也没有解决。这是一本在今天仍值得一读的书,是为阿尔都塞的见解辩解的。

高道里埃:《经济的合理性与非合理性》(原著出版于1966年,今村仁司译,国文社,1984年),

阿尔都塞经常参考收入本书的几篇高道里埃的论文。这是一本按照马克思的精神建构人类学的结构概念的书,提示了60年代马克思派的结构主义代表性的见解,通过了解围绕结构概念阿尔都塞与高道里埃的微妙差异,对理解阿尔都塞也是有很大帮助的。

后 记

虽然从很早以前开始我就很想精通阿尔都塞主要著作的思想内容,但就像在序论和序章中所写的那样,在看了刊行的遗稿集之后,我脑海中阿尔都塞的形象也随之发生了变化。因此,为了本书写作的,我花了大约一年的时间阅读了阿尔都塞原来已刊行的主要著作以及陆续出版的所有遗稿。在此期间,写了大量的卡片和与本书页数差不多的读书笔记。以此为基础,今年(1996年)夏天,花了一个月的时间,一气完成了本书的写作。与此同时,还为筑摩学艺文库全译《读〈资本论〉》一书工作一并进行。因此,从1995年夏到1996年夏,我将这一年的时间奉献给了久违了的阿尔都塞。如此频繁地与阿尔都塞的“交往”,今后大概不会再有了吧。在这种意义上说,本书给我提供了报答阿尔都塞学恩的机会,同时,也是我在学术上与他告别时发自内心的致意!

在本书的写作过程中,我体验到一些奇妙的感受。我虽然是代替阿尔都塞画他思想的自画像,但不知不觉地有了一种给自己画自画像的心情。这也许是曾经

拼命埋头于阿尔都塞研究的一种深刻体验使然吧。本书虽是尽可能做到客观地论述阿尔都塞,但在心情上总觉得是托阿尔都塞之名的自画像,这不是错觉,而是不能否定的事实,这大概是因为我们共同拥有并经历了同样的时代吧!因为篇幅所限,计划中已经准备好了的一部分(如阿尔都塞的艺术论、思想家论等),虽然也是重要的饶有兴味的,但也不得不割爱了。即使这样,本书也还是尽可能全部论述了阿尔都塞思想生涯中不可欠缺的基础部分,并且,他不是单纯的马克思研究者,也超越了是不是马克思主义者的问题,而是20世纪思想历史中一个独创的思索家。通过全书的论述,我想已经阐明了这一重要的事实。

与《现代思想的冒险家们》丛书的第00卷《现代思想的源流》的情况一样,这次也得到了讲谈社学术局的鹭尾贤也先生和宇田川真人先生的热情鼓励和很多好的建议。特别是宇田川先生花费心血通读了全稿,并努力使我的晦涩难懂的文章变得通俗易懂了。托两位先生的福,才使我能够心情舒畅地、顺利地完成了这一拙著。在此对鹭尾先生和宇田川先生表示衷心感谢!

今村仁司

1996年9月

索引

《1844年经济学—哲学手稿》
277
《1857年~1858年经济学手稿》
119

A·卡恩 32
《Des Passagen Werk》 238,239
N·顾泰尔曼 32

A

《阿尔都塞》 7,301
阿朗·巴迪乌 276,278
阿朗·科尔班 34
阿隆·久毕奇 34
埃尔耐斯特·拉布尔斯 190
埃里克·拜耶 34
埃提安努·巴里巴尔 276
艾克哈特 13,252,275
艾玛奴艾尔·穆尼艾 91,276
爱尔维修 276
安德烈·布尔通 34

安德烈·基塔诺夫 107
安利·卢费布尔 114
奥古斯丁 93

B

柏拉图 55,60,83,220,221,
268,272,276,288
保尔·采朗 279
保尔·里库尔 276
《保卫马克思》 1,5,18,25,
88,109,110,112,115,116,
123,124,126,128,134,136,
137,138,139,148,149,151,
171,192,219,251,277,282
保证 45,174,187,231,233,
235,243,245,248,257,298
暴力 233,244,261,297
本民族中心主义 198
本雅明 218
毕高 36

辩证理性 29,129
表现因果性 208,215,293
表演 216,255
剥削 221,243
博尔贾 259

C

差异和反复 200
纯粹自我 49
《词与物》 88,200
次要矛盾 137,290

D

《答批判书》 9
德勒泽 200
德里达 2,17,165,200,259
德里达解构 165
《德意志意识形态》 8,37,
79,84,85,114,119,278
德漠克利特 26,43,259,
264,265,285
等质的进化时间 198
等质时间 189,190
狄慈根 269
狄尔泰 105
笛卡尔 54,145,167,215,
220,222,288
第二次世界大战 12,29,110,

114,145
第二国际 29
第一次世界大战 252,274
颠倒 80,81,86,87,129,130,
131,170,185,190,266,267
杜尔克姆 225,226
断裂 11,19,21,38,53,64,115,
116,117,118,119,120,147,
169,173,178,179,181,185,
209,254,282,289,295
《对话》 281
对真空的恐惧 42,44,48

E

恩格斯 25,84,85,113,119,
126,182,254
二十二次大会 280

F

法西斯分子 105
法西斯主义 40
《法哲学》 32,211
反历史主义 198,199,200
反人道主义 198,199,200
反省 63,198
反照 68,71,77,159,188
方法论 20,223,282
费尔巴哈 9,37,81,87,93,94,

- 96, 116, 119, 124, 147, 207, 208, 276, 289
- 费尔南德·布鲁代尔 190, 192
- 费尔南德·纳巴罗 280, 285
- 《费希特哲学与谢林哲学的差异》 37
- 分段结合 196, 198
- 分配 210, 211, 212, 229, 298
- 《分析手册》 278
- 封建制 92, 179
- 否定性 50, 61, 62, 63, 74, 75, 76, 86, 103, 270, 271
- 《夫妇的猥亵性》 96
- 弗洛伊德 1, 20, 43, 227, 228, 241, 246, 249, 279, 289, 290
- 《弗洛伊德博士的发现》 279
- 《弗洛伊德和拉康》 277
- 福柯 2, 17, 88, 200, 236, 275
- 复习教师 17, 275
- 傅立叶 112
- G**
- 伽利略 220
- 冈本太郎 34
- 高道里埃 302
- 高等研究资格论文 13, 32, 36, 37, 38, 41, 43, 44, 53, 54, 57, 58, 65, 68, 80, 90, 91, 93, 103, 104, 107, 117, 129, 156, 275
- 葛兰西 113, 183, 254, 258, 261, 278
- 公开的阿尔都塞 9, 10
- 共产党 14, 15, 21, 23, 34, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 111, 113, 248, 251, 252, 255, 278, 302
- 《共产党宣言》 255
- 共产党员 106
- 共时态 189, 190, 201, 202
- 共时态主义 190
- 古代唯物论 26, 27
- 古典经济学 153, 155, 156, 157, 162, 164, 184, 185, 210, 211, 212
- 关于辩证唯物论 276
- 关于卢梭 285
- 《关于马克思对黑格尔的关系》 285
- 《关于唯物辩证法》 277, 282
- 《关于言说的三种笔记》 227, 231
- 《关于哲学的论述(向科学家讲授第五次哲学课程)》 220
- 《关于哲学的论述[1967年向科学家讲授第五次哲学课程]》 220

- 国家 11, 24, 25, 74, 75, 80, 95, 105, 113, 197, 228, 241, 243, 244, 245, 246, 249, 254, 255, 261, 262, 297, 298
- 国家的意识形态机器 227, 241, 242, 244, 246, 247, 254, 255, 279, 284, 297, 298
- 《国家和意识形态》 284
- 国家机器 24, 242, 243, 244, 297
- 国家权力 243, 244, 245
- 国家意识形态机器 23, 284
- 国民国家 260, 261
- H**
- 海德格尔 2, 30, 266
- 《何谓无产阶级专政》 302
- 赫鲁晓夫 113
- 黑格尔 2, 11, 13, 14, 18, 28, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 96, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 116, 117, 118, 119, 124, 128, 129, 130, 131, 132, 136, 140, 142, 143, 144, 147, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 184, 186, 187, 188, 189, 192, 197, 207, 208, 211, 215, 216, 217, 256, 269, 270, 271, 272, 277, 279, 282, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 293
- 黑格尔辩证法 87, 88, 90, 129
- 《黑格尔法哲学批判》 37, 79
- 《黑格尔解读入门》 33, 75, 104, 301
- 《黑格尔精神现象学的形成和结构》 33
- 《黑格尔选集》 32
- 黑格尔研究 32, 33, 34, 36, 75, 105, 106, 107
- 黑格尔与马克思 35, 36, 37, 38, 53, 76, 79, 83, 89, 129, 143, 144, 184
- 《黑格尔哲学中意识的幸与不幸》 33
- 黑格尔主义 17, 33, 37, 40, 51, 52, 82, 85, 86, 89, 90, 97, 103, 104, 105, 107, 109, 134, 144, 164, 170, 190, 191, 194, 215, 253
- 后期马克思 121, 251, 282, 289

- 胡塞尔 1, 114, 167, 220, 222
《回归黑格尔》 106, 107
霍布斯 279
- J**
- 机械论的因果性 215, 293
机械唯物论 264
基督教 13, 16, 91, 92, 94, 95,
96, 101, 103, 260
《基督教的本质》 207, 208
基督教的精神 33
《基督教的精神及其命运》 37
基督教教会 92
基督教起源 57
基督教神学 36, 51, 288
《基督教徒的证言》 275
基通 274
记号学 205
加缪 98, 99
加斯通·巴修拉尔 13, 19, 32,
118
加斯通·费萨尔 34
价值形式 210, 216
监狱 99, 244, 297
交换 208, 210, 211, 212, 213,
278
焦尔久·巴塔耶 34
焦尔久·鸠斯道尔 17
焦宰夫·沃尔 274
教会 91, 92, 93, 94, 96, 97,
243, 297, 298
“教会青年” 14, 98, 275
《教会青年》 91, 275
阶级斗争 23, 106, 111, 126,
220, 255, 256, 283, 284
杰克·朗西艾尔 276
杰克·毛诺 278
结构 2, 12, 20, 21, 53, 54, 55,
67, 69, 85, 89, 90, 96, 107,
115, 117, 119, 121, 122, 123,
124, 128, 129, 130, 131, 132,
133, 134, 135, 136, 137, 138,
139, 140, 143, 146, 147, 148,
151, 155, 157, 158, 159, 160,
161, 163, 165, 166, 167, 169,
171, 172, 173, 174, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 181, 184,
185, 188, 189, 190, 191, 192,
193, 194, 195, 196, 197, 198,
199, 200, 201, 202, 203, 205,
206, 207, 208, 209, 211, 212,
213, 214, 215, 216, 217, 221,
224, 225, 228, 229, 230, 231,
233, 234, 235, 236, 237, 238,
239, 240, 241, 242, 244, 245,
247, 248, 249, 254, 258, 259,

- 264, 266, 267, 269, 271, 282,
283, 287, 289, 290, 291, 292,
293, 294, 296, 298, 302
- 结构论的转折 21
- 结构人类学 204, 207
- 结构无主体 235
- 结构因果性 11, 183, 209,
213, 214, 215, 216, 218, 237,
256, 283, 289, 294, 295
- 结构主义 1, 2, 13, 19, 20,
21, 90, 146, 147, 184, 189,
190, 191, 201, 202, 203, 206,
208, 225, 226, 237, 277, 284,
302
- 结构主义人文科学 201
- 解构 165
- 近代的主体 237
- 近代社会 179
- 近代思想 21, 160, 215, 222,
293
- 近代意识哲学 29, 124, 144,
146, 200
- 近代哲学 20, 30, 54, 55,
145, 160, 167, 222, 236
- 近代主体 186
- 经济的合理性 302
- 经济基础 132, 133, 134,
137, 138, 192, 197, 204, 214,
237, 238, 239
- 经济决定论 4, 112, 133, 134,
135, 136, 194, 215, 237, 238,
282
- 经济人 211
- 经济学 8, 11, 37, 79, 85, 116,
119, 125, 141, 184, 185, 210,
211, 212, 253, 254
- 经验的时间 191, 197
- 经验论 160, 167, 168, 267, 287
- 经验主义 115, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 177, 183, 189,
191, 198, 222, 223, 224, 225,
226, 283
- 经验主义的时间论 190, 199
- 经验主义时间论 198
- 经验主义意识形态 182, 200,
201
- 经院哲学 115, 177
- 精神 1, 3, 4, 12, 14, 15, 16, 17,
18, 19, 20, 25, 26, 28, 38, 42,
43, 44, 47, 49, 50, 53, 58, 63,
68, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 83,
85, 93, 95, 97, 101, 102, 107,
118, 119, 125, 127, 139, 142,
154, 159, 168, 172, 173, 174,
176, 177, 185, 192, 205, 208,
214, 215, 225, 228, 245, 249,

253, 255, 272, 275, 277, 294,
295, 297, 302
精神分析 20, 33, 43, 47, 48,
189, 227, 237, 276, 277, 290
《精神分析论集·弗洛伊德和
拉康》 227, 241
精神结构 48
警察 244, 297
居支配地位的意识形态 232,
298
绝对精神 79, 84
绝对王政 261
绝对知识 50, 51, 71, 78, 79,
84, 217
军队 12, 243, 244, 297
君主 80, 81, 258, 261, 262

K

卡巴伊艾斯 19
卡恩·狄克·塔奥 114
卡尔·柯尔施 29
卡尔柏兹 36
康德 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52,
56, 88, 167, 220, 222, 225, 257
康基莱姆 19
考依莱 19, 33
科学的认识论 88, 283
科学革命 220

科学认识 19, 149, 158, 191,
226
科学认识论 6, 19, 21, 90, 299
科学社会主义 111
可见的东西 134, 158, 160,
161, 169
可见与不可见的关系 161,
169
客体 20, 29, 30, 52, 81, 86,
119, 149, 167, 173, 221, 222,
223, 224, 226, 287, 288
孔德 225
孔狄亚克 224
孔多尔赛 276
恐惧的无产阶级 98, 99
库里斯提昂·保多罗 276

L

拉布里奥拉 113
拉康 2, 20, 21, 34, 43, 208,
227, 228, 241, 277, 279, 280
莱吉斯·多布莱 276, 278
雷蒙·库诺 34
冷战 22, 34, 98, 99
李森科 111, 280
理论革命 182, 183, 218, 238,
288, 294
理论构成法 173, 174, 175,

- 218, 283, 288, 289, 294, 295
- 理论家 98, 233, 234, 236, 246
- 理论上的人道主义 2
- 理论实践 140, 141, 142, 143, 144, 149, 151, 172, 173, 218, 219, 282, 294, 295
- 理性 45, 55, 89, 111, 160, 174, 265, 302
- 《理性的毁灭》 105
- 历时态 189, 201, 202
- 历时态主义 189, 190
- 《历史·阶级·人》 284
- 历史 6, 7, 12, 13, 18, 19, 24, 27, 28, 29, 30, 39, 40, 41, 53, 69, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 83, 85, 88, 89, 90, 92, 98, 99, 100, 102, 105, 106, 110, 111, 112, 113, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 130, 135, 141, 144, 145, 146, 148, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 204, 211, 212, 213, 215, 218, 220, 223, 238, 239, 240, 246, 252, 253, 254, 259, 261, 266, 267, 270, 276, 279, 287, 288, 290, 291, 294, 301, 302, 304
- 历史时间 183, 184, 186, 191
- 《历史哲学》 33, 37
- 历史主义 186, 189, 190, 199, 282
- 历史主义批判 174
- 《立场》 279
- 利奥塔 200
- 流动性 200
- 柳西安·赛布 275
- 柳西安娜·阿尔都塞 274
- 卢卡奇 2, 29, 30, 105, 106, 107, 129
- 卢克莱修 299
- 卢梭 108, 265, 276, 285, 286
- 《路易·阿尔都塞》 301
- 吕西安·弗布尔 190
- 《论 G·W·F·黑格尔哲学中内容的概念》 28, 32, 38
- 《论费尔巴哈》 207
- 《论历史哲学》 107
- 《论马克思主义》 276
- 《论米歇尔·维莱的论文〈五月的学生〉》 279
- 《论人类不平等的起源》 265
- 《论〈社会契约论〉(几点分歧)》

- 278
《论再生产》 23, 150, 241, 242, 284
《论哲学》 43, 127, 257, 264, 265, 266, 268, 269, 285
罗莎·卢森堡 113
- M
- 马尔塔·哈尔奈凯尔 279
《马基雅维里》 257
马基雅维甲 28, 43, 81, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 279, 280, 299
马克思 1, 2, 4, 5, 6, 8, 14, 15, 16, 19, 21, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 34, 35, 36, 37, 64, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 106, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 192, 197, 200, 205, 210, 211, 212, 213, 216, 217, 218, 220, 227, 234, 238, 239, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 262, 263, 265, 272, 277, 280, 282, 283, 285, 286, 288, 290, 291, 294, 299, 302
马克思辩证法 129
马克思的哲学 6, 29, 109, 110, 115, 151, 152, 154, 155, 175, 181, 209, 251, 263, 282, 283, 285, 299
《马克思列宁主义手册》 278
马克思研究 2, 18, 25, 36, 43, 87, 108, 110, 152, 282, 288, 292, 304
马克思主义 2, 4, 14, 15, 16, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 40, 51, 52, 85, 86, 87, 89, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 110, 111, 113, 114, 116, 121, 123, 134, 145, 149, 150, 152, 164, 170, 174, 182, 183, 186, 188, 189, 191, 197, 198, 199, 204, 215, 227, 228, 234, 237, 238, 243, 246, 249, 250, 251, 252, 253,

- 254, 255, 263, 264, 267, 280, 285, 295
- 《马克思主义与阶级斗争》 284
- 马克思主义哲学 29, 30, 116, 120, 122, 123, 218, 219, 263, 264
- 马克思主义者 15, 18, 23, 30, 36, 37, 51, 91, 109, 113, 180, 181, 183, 186, 252, 255, 263, 304
- 马勒 98, 99
- 马利阿·昂涛尼艾塔·马契奥齐 278
- 马塞尔 98, 99
- 马修莱 17, 151, 277, 282
- 矛盾 3, 15, 27, 43, 72, 73, 75, 79, 86, 91, 96, 103, 107, 109, 119, 125, 127, 128, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 153, 188, 193, 194, 245, 248, 252, 268, 290, 291
- 矛盾论 86, 131, 135, 193, 290
- 《矛盾与多元决定》 1, 277, 282
- 梅洛-庞蒂 2, 34, 278
- 媒介 24, 30, 33, 59, 61, 62, 63, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 115, 131, 211, 239, 244, 298
- 媒体 56, 73, 177, 242, 297, 298
- 《孟德斯鸠》 108, 285
- 《孟德斯鸠·政治与历史》 285
- 孟德斯鸠 108, 256, 276, 286
- 秘密的阿尔都塞 9, 10, 16
- 民族学 204
- 末世论 13, 252, 266, 267
- 目的 25, 38, 41, 53, 56, 66, 70, 75, 78, 84, 89, 92, 106, 108, 113, 122, 164, 219, 221, 227, 238, 238, 239, 241, 243, 251, 252, 253, 257, 258, 259, 262, 265, 266, 267, 269, 285, 299, 300
- 目的真空 70

N

- 内容 6, 7, 27, 32, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 53, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 78, 79, 80, 84, 85, 87, 89, 92, 96, 97, 102, 103, 109, 117, 123, 128, 130, 133, 140, 149, 153, 156, 157, 166, 173, 174, 175, 178, 181, 182, 186, 199, 206, 220, 228, 229, 241,

- 243, 247, 249, 257, 258, 263,
265, 283, 286, 296, 301, 303
内容论 68, 69
纳粹 21, 34, 248
尼采 1, 30, 265
尼克斯·普朗杂司 280
- O**
- 偶然 13, 27, 126, 127, 257,
258, 260, 262, 264, 265, 266,
267, 268, 269, 273, 298, 299
偶然的唯物论 26, 27, 28,
256, 257, 262, 263, 267, 281
偶然的哲学 26, 256, 257,
259, 262, 264, 268
偶然和相遇 262
偶然相遇 27, 261, 268, 269,
285, 299
偶然性 258, 266, 270, 299
偶然与相遇的唯物论 27
- P**
- 帕斯卡 13, 275
皮埃尔·布尔迪 17
皮埃尔·克劳索夫斯基 34
《皮科罗剧团, 贝尔多拉西和
布莱希特》 139
偏斜 27, 264, 265, 268, 271,
299
普遍 4, 73, 74, 79, 80, 81, 105,
134, 140, 142, 187, 225, 261,
271
普遍等质的共同体 75
普遍等质国家 75
普遍国家 75
普列汉诺夫 113
普通语言学 20
- Q**
- 启蒙主义 49, 50, 52
启蒙主义的意识形态 186
起源 56, 57, 60, 131, 136, 177,
179, 258, 259, 265, 266, 267,
268, 285, 290, 299
起源和目的 27, 266, 268,
271, 297, 299
起源神话 57, 58, 60, 177, 204
《前资本主义诸形态》 253
阙如 42, 43, 44, 58, 80, 81, 82,
83, 84, 104, 155, 156, 162,
164, 166, 186, 292
- R**
- 让·巴尔 33
让·托桑·导桑梯 114
让凯莱比奇 32

- 人道主义 93, 97, 144, 145, 146, 147, 148, 199, 215, 237, 260
- 人道主义批判 11, 144, 146
- 人类学 20, 146, 189, 201, 204, 205, 206, 302
- 人类主体中心主义 2, 3, 144
- 人类主义 90, 107, 109, 114, 145
- 人民 80, 95, 102, 110, 185, 248, 262
- 人文科学 3, 19, 20, 21, 146, 189, 191, 228
- 认识的结构 140, 173, 176, 198
- 认识的效能 175, 178
- 认识论的差异 176, 177, 178, 181, 199, 206, 227
- 认识论的转折 20, 21
- 认识论上的断绝 290
- S
- 萨特 29, 30, 34, 129, 146, 190, 276
- 沙漏计时器的辩证法 69
- 《善意的第一国际》 98
- 商品 210, 216
- 上层建筑 134, 135, 196, 204, 215, 237, 238, 239, 240, 248
- 社会的整体性 290, 291, 294
- 社会人类学 204, 205
- 社会形成体 24, 133, 137, 140, 191, 204, 213, 216, 239, 254, 283, 290, 291
- 社会主义 110, 111, 112, 146
- 社会主义国家 110
- 神话 57, 58, 60, 70, 126, 127, 147, 148, 149, 172, 176, 177, 179, 205, 208, 249
- 神话般的幻想 49
- 神秘主义 13
- 神学 55, 60, 93, 95, 97, 100, 134, 145, 147, 261, 266, 267
- 神学的意识形态 134
- 生产 3, 16, 24, 64, 113, 120, 141, 142, 150, 155, 156, 157, 159, 160, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 185, 190, 196, 204, 206, 210, 211, 212, 213, 216, 217, 219, 225, 227, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 254, 268, 272, 288, 295, 296, 297, 298
- 生产方式 27, 171, 180, 181,

- 196, 204, 212, 213, 253, 283
 生产方式结构 283
 生产关系 27, 185, 196, 211, 213, 245, 248, 283
 生产结构 150, 176, 236
 生产力 27, 196, 213, 283
 生产手段 142, 171, 172
 生产统治阶级 150
 生产主观性 229
 剩余价值 37, 120, 210, 211
 时间的等质连续性 187
 时间的多样性 191
 时间论 186, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 199, 201, 206
 时间性 185, 186, 187, 188, 194, 195, 196, 201
 实存主义 2, 40, 107, 146
 实践 19, 23, 27, 29, 47, 53, 79, 84, 86, 87, 88, 89, 141, 142, 144, 145, 162, 163, 172, 174, 177, 188, 198, 199, 199, 209, 218, 219, 226, 241, 245, 247, 257, 261, 268, 269, 271, 283, 285, 294, 295, 299
 实用主义 167
 实证主义 114, 115, 225, 226
 史密斯 154, 162
 《世界报》 280
 世界精神 53
 世界史的终结 84
 《事实》 279
 视觉论 69, 87
 视觉模式 55, 58, 69, 70, 159, 160
 是结构还是历史 190, 237
 《思想》 1, 23, 241, 276, 277, 279
 斯宾诺莎 28, 256, 257, 262, 265, 284, 294
 斯大林主义 21, 22, 111, 114, 282
 斯拉发 254
 死亡的胜利 74, 75
 苏联共产党 22
 索绪尔 20, 208
- ### T
- 天主教 12, 13, 14, 15, 16, 21, 57, 76, 91, 94, 95, 98, 100, 101, 102, 107, 109, 276
 天主教精神 58
 天主教神学 91, 276
 天主教徒 13, 21, 57, 58, 91, 98, 248, 274
 同时代的时间 199
 统治阶级 150, 243, 245

《团结报》 278
推论的因果性 215
托马斯·阿奎那 221

W

外部 16, 44, 45, 46, 47, 48,
50, 63, 71, 77, 125, 126,
127, 139, 169, 170, 174,
175, 176, 199, 211, 212,
242, 268, 299
《为了科学家的哲学讲义》
219, 283
《为了自传的材料——限
于理论部分》 256
唯理论 160, 167, 267, 287
唯灵论 113
唯物辩证法 26, 120
唯物论 26, 27, 37, 43, 69,
76, 85, 91, 94, 111, 114,
121, 128, 130, 134, 147,
160, 169, 212, 220, 224,
257, 264, 265, 266, 267,
268, 271, 278, 284, 285,
287, 298, 299, 300
唯心论 69, 85, 87, 94, 121,
128, 130, 160, 167, 169,
172, 253, 254, 264, 265,
266, 267, 268, 271, 284,

285, 298
唯心论外部 285
维特根斯坦 2, 266
未开化社会 204
《文化革命》 278
问题结构 30, 53, 93, 117, 118,
119, 120, 122, 123, 124, 127,
156, 157, 158, 159, 160, 161,
162, 163, 164, 165, 166, 171,
173, 175, 176, 178, 181, 183,
186, 198, 199, 200, 207, 209,
218, 227, 282, 283, 285, 287,
288, 289, 292, 294, 295
无产阶级 98, 99, 100
无产阶级的人类主义 145
无产阶级科学 111, 112
无产阶级专政 23, 302
无神论 76
无意识 21, 47, 202, 208, 225,
228, 234, 235, 236, 237, 240,
246, 290, 296
无意识的梦 239, 240
五月革命 23, 278
舞台一角的辩证法 139
物自体 44, 45, 46, 47, 56
误认 230, 231, 235

X
西班牙战争 110, 248

西欧形而上学 30,272,283
 西欧中心主义 198
 西塞罗 260
 希特勒 248
 夏鲁尔·骄赛夫·阿尔都塞
 274
 相同性 208
 相同性结构 207
 相遇 1,2,27,32,34,206,217,
 258,259,260,262,264,266,
 268,269,270,275,298,299
 相遇的唯物论 257,280
 消费 210,211,212
 消费社会 102
 谢林 54
 《新民主》 278
 《新评论》 277
 《信仰与知识》 37
 形式主义 207,222,226
 性 1,2
 休漠 224
 《政治经济学批判导言》 141
 学校 12,13,15,17,18,25,
 110,242,243,244,274,275,
 276,277,278,279,280,297,
 298
 学校外部 298

Y

雅克·马丁 118,277
 雅克布逊 20
 言说 3,21,43,106,124,125,
 152,155,161,162,165,166,
 173,183,184,186,207,208,
 209,211,217,227,228,229,
 230,231,232,233,234,235,
 236,238,239,240,241,242,
 247,259,261,263,278,283,
 287,289,292
 扬弃 43,131
 杨·莫里埃·布坦 11
 野间宏 95
 伊巴·丢尔 276
 伊壁鸠鲁 26,27,43,259,264,
 265,299
 遗制 135,197
 义务 112,243
 艺术 102,111,127,148,149,
 174,189,212,230,231,304
 艺术生产 176
 异化 2,3,29,35,83,85,94,
 98,102,119,254,289
 异化论 2,3,85,94,96,97,
 109,112

- 异化论的马克思主义 14,
112
- 异化论的主体主义 4
- 异在 35
- 异质时间 191,197,198,199
- 意识 3, 20, 28, 29, 35, 42,
44,45,46,49,50,51,52,54,
59,61,77,78,89,104,109,
114,117,129,133,139,141,
145,155,172,243,245,248,
255,257,262,263,287,295,
296
- 意识内容 44,45,46,224
- 意识形态 3,4,6,10,19,23,
24,30,35,48,49,56,87,92,
97,98,106,108,111,114,
115,119,120,121,122,123,
124,125,126,127,135,137,
142,146,147,148,149,150,
152,153,160,171,172,174,
176,183,186,191,198,200,
201,202,205,206,207,208,
219,220,225,226,227,228,
229,230,231,232,233,234,
235,236,237,238,241,242,
243,244,245,246,247,248,
249,250,253,254,255,260,
261,266,271,279,283,284,
289,290,295,296,298,299
- 意识形态的人 211,249,296
- 意识形态的上层建筑 204
- 意识形态的主体 231, 234,
238,240
- 意识形态机器 241, 244, 245,
248,249,297,298
- 意识形态机器制作 297
- 意识形态结构 207.233,234
- 意识形态论 24, 25, 82, 147,
148, 149, 150, 205, 227, 231,
241,250,256,284
- 意识形态批判 114.234
- 意识形态生产 238,245
- 意识形态言说 230, 231, 232,
233
- 意识形态一般 228, 234, 242,
245, 246, 247, 248, 249, 295,
296,298
- 《意识形态与国家意识形态机
器》 150
- 意识哲学 160
- 意识主体 145,147,171
- 英国经验主义 170
- 《永恒的未来》 11,12,14,257,
281
- 语言结构 20
- 语言学 20,146,189,201

- 原子弹爆炸 99
- 圆圈论 59
- 圆圈性 58, 86, 89
- Z**
- 再认识 172, 230, 231, 233, 247, 248
- 《再也不能在共产党内继续下去的事情》 280
- 《在被分析者的名下》 280
- 早期马克思 2, 14, 29, 35, 37, 51, 52, 53, 79, 84, 85, 89, 90, 93, 94, 96, 97, 107, 109, 112, 114, 116, 121, 124, 125, 129, 147, 148, 169, 208, 215, 250, 251, 282, 289
- 《早期神学论集》 37
- 掌握世界的方式 174, 175, 176, 178
- 《哲学的贫困》 179, 185, 186, 192
- 哲学的终结 84, 114, 115
- 哲学革命 220
- 《哲学家马基雅维里》 281
- 《哲学教育杂志》 276, 277
- 《哲学全书》 37
- 《哲学宣言》 276
- 《哲学与人类科学》 277
- 哲学状况与马克思主义 278
- 真空 27, 28, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 73, 74, 80, 81, 82, 83, 84, 131, 154, 155, 164, 166, 186, 191, 201, 202, 209, 223, 234, 235, 257, 259, 260, 262, 264, 265, 266, 270, 271, 272, 292
- 真空的外在化 46, 82
- 真空理论家 270
- 真空论 27, 44, 47, 59, 61, 62, 63, 65, 66, 87, 104, 156, 165, 183, 251, 259, 271
- 真空外在化 56
- 镇压机器 297, 298
- 征候性解读 164, 181, 184, 283, 286, 291, 292
- 整体性 88, 136, 192, 198, 206, 215, 226, 290, 291
- 《政治经济学批判》 37, 119, 210
- 《政治经济学批判导言》 141, 170, 174, 192, 253
- 政治与历史 285
- 知识分子 16, 21, 22, 34, 50, 106, 111, 112, 113, 114, 234

- 制作 41, 63, 77, 235, 240, 242, 247, 270, 272, 298
- 制作结构 240, 247
- 中国共产党 22
- 重层决定 289, 290, 291
- 诸环节的有机结合 179, 192, 193, 197, 198, 213, 238, 258
- 主观性 44, 45, 46, 53, 54, 145, 236, 287
- 主观性意识 45
- 主观性哲学 167
- 主观性真空 46
- 主人与奴隶 35, 105
- 主体 2, 3, 18, 20, 21, 29, 30, 39, 41, 52, 54, 59, 61, 63, 67, 77, 78, 79, 81, 86, 88, 119, 124, 144, 145, 146, 147, 150, 158, 159, 161, 167, 168, 169, 172, 173, 177, 190, 200, 211, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 242, 243, 247, 248, 265, 286, 287, 288, 289, 296, 297, 298
- 主体的二重化 233
- 主体结构 20
- 主体精神 161, 172
- 主体相遇 63
- 主体性论 2
- 主体再认识 232
- 主体之死 200
- 主体制作 235, 242
- 主要矛盾 137, 290
- 《资本论》 37, 43, 90, 114, 119, 120, 121, 141, 144, 148, 151, 153, 155, 163, 180, 181, 183, 210, 211, 253, 254, 255, 258, 277, 279, 282, 283, 294
- 资本主义 138, 179, 255, 258
- 资本主义生产方式 181
- 资产阶级 4, 29, 106, 111, 113, 120, 145, 146, 243
- 资产阶级科学 111, 112
- 资产阶级生产关系 185
- 资产阶级意识形态 105, 106
- 资产阶级哲学 106
- 《自我批评材料》 279
- 自我批评——马克思主义 284
- 自我同一性 247, 248
- 自我意识 35, 49, 50, 52, 53, 67, 68, 73, 77, 78, 79, 84, 90, 95, 115
- 自在 35, 63
- 宗教的意识形态 247
- 《宗教意识形态中过时概念的顽

- 固存在》 93
- 综合结构 193, 208, 209, 213,
214, 218
- 最终层次的决定 132, 133,
134, 139, 291
- 左派黑格尔主义 40, 82
- 左翼 22, 34, 112, 113, 145
- 左翼天主教 91
- 左翼知识分子 94, 112, 114