




当代国外马克思主义研究丛书

俞吾金 / 主 编

陈学明 吴晓明 / 副主编

# 阿尔都塞及其 学派研究

金瑶梅 / 著

  
On Althusser and the Althusser School

重庆出版集团  重庆出版社

教育部重大攻关项目《国外马克思主义的现状、发展趋势和基本理论》（04JZD002）

当代国外马克思主义研究丛书

俞吾金 / 主 编  
陈学明 吴晓明 / 副主编

# 阿尔都塞及其 学派研究

金瑶梅 / 著

重庆出版集团  重庆出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

阿尔都塞及其学派研究 / 金瑶梅著. — 重庆: 重庆出版社, 2010.8

(当代国外马克思主义研究丛书)

ISBN 978-7-229-02163-4

I. ①阿… II. ①金… III. ①阿尔都塞, L. (1918~1990)—哲学思想—研究 IV. ①B565.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 097920 号

## 阿尔都塞及其学派研究

AERDUSAI JIQI XUEPAI YANJIU

当代国外马克思主义研究丛书

金瑶梅 著

丛书主编 俞吾金

丛书副主编 陈学明 吴晓明

出版人: 罗小卫

责任编辑: 吴立平 林 林

责任校对: 何建云

装帧设计: 重庆出版集团艺术设计有限公司·蒋忠智



重庆出版集团 出版  
重庆出版社

重庆长江二路 205 号 邮政编码: 400016 <http://www.cqph.com>

重庆出版集团艺术设计有限公司制版

四川外语学院印刷厂印刷

重庆出版集团图书发行有限公司发行

E-MAIL: [fxchu@cqph.com](mailto:fxchu@cqph.com) 邮购电话: 023-68809452

全国新华书店经销

开本: 787mm × 1092mm 1/16 印张: 25.75 字数: 390 千

2010 年 8 月第 1 版 2010 年 8 月第 1 次印刷

印数: 1~4 000 册

ISBN 978-7-229-02163-4

定价: 44.00 元

如有印装质量问题, 请向本集团图书发行有限公司调换: 023-68706683

版权所有 侵权必究



金瑶梅，女，1975年3月生，浙江海盐人，哲学博士。2005年毕业于广西师范大学政治与公共管理学院马克思主义哲学专业，获哲学硕士学位。2008年毕业于复旦大学哲学学院马克思主义哲学专业，获哲学博士学位。现任教于同济大学马克思主义学院，主要从事马克思主义哲学、国外马克思主义的研究，已在《哲学研究》《教学与研究》《江西社会科学》《南京社会科学》《当代国外马克思主义评论》等刊物上发表论文二十余篇。



《当代国外马克思主义研究丛书》总序

---

Aerdusai  
Jiqi  
Xuepai Yanjiu



对国外马克思主义的研究滥觞于 20 世纪 70 年代末和 80 年代初的“西方马克思主义热”。经过 20 多年来的发展,今天我们完全有把握说:国外马克思主义研究,尤其是当代国外马克思主义研究,已经成为一门显学。

国外马克思主义研究之所以成为显学,原因是多方面的。首先,马克思主义本身显示出强大的生命力。几乎可以说,在马克思以后,国际上出现的任何重大的社会思潮,都会自觉地或不自觉地从马克思主义那里借贷思想资源,甚至直接地或间接地用马克思主义来命名相关的思潮或学派。在这个意义上可以说,马克思仍然是我们的同时代人。其次,国内的马克思主义研究,特别是马克思主义基础理论研究,必须借鉴国外马克思主义研究的最新成果。作为发展中的国家,我国在现代化进程中尚未经历过的事情,许多国家已经经历过了。它们的经验教训是什么?这些经验教训蕴涵着哪些重大的理论问题?这些问题是否会导致我们对马克思主义基础理论理解上的重大突破?事实上,国外马克思主义者一系列原创性的研究成果,早已引起国内理论研究者的深切的关注和巨大的兴趣。再次,作为社会主义的国家,我国是以马克思主义作为自己的指导思想的,当然应该比任何其他国家都更多地致力于对国外马克思主义的探索,以便确保我国的精神生活始终站在马克思主义理论的制高点上。

作为国外马克思主义研究领域中的长期的耕耘者,我们也深切地体会到这一研究领域近 20 多年来发生的重大变化。复旦大学哲学系于 1985 年建立国外马克思主义研究室;1999 年升格为复旦大学当代国外马克思主义研究中心;2000 年成为教育部重点研究基地(该研究领域中唯一的重点研究基地,简称“小基地”);2004 年,在小基地之外,建立了复旦大学国外马克思主义与国外思潮国家级创新研究基地(该研究领域中唯一的国家重点研究基地,简称“大基地”);2005 年又建立了国内第一个国外马克思主义自设博士点。2006 年,全国又建立了 21 个马克思主义一级学科,下设五个二级学科,其包括国外马克思主义研究。所以,从学科建设的角度来看,国外马克思主义已经从马哲史或外哲史的一个研究方向上升为独立的二级学科,而小基地和大基地的相

继建立也表明,国外马克思主义的研究已经受到高度的重视。

我们之所以要策划并出版《当代国外马克思主义研究丛书》,其直接的起因是:通过投标和竞标,我们获得了2004年度教育部重大攻关课题《当代国外马克思主义思潮的现状、发展态势和基本理论研究》。这个课题促使我们凝聚大、小基地的全部学术力量,及博士后和博士生中的佼佼者,对当代国外马克思主义做出全方位的、有穿透力的研究。这套丛书具有以下三个特征:

其一,系统性。本丛书试图通过三种不同的研究进路,即“区域研究”、“流派研究”和“问题研究”来构建这种系统性。“区域研究”重点探讨亚洲、非洲、拉丁美洲和南美洲(包括一些社会主义国家,如越南、老挝、朝鲜、古巴)的马克思主义发展现状;“流派研究”主要探索国外最新的马克思主义流派,如“后马克思主义”、“解构主义的马克思主义”、“女性主义的马克思主义”、“解放神学”等;“问题研究”侧重于反思当代国外马克思主义者探索的一系列重大的理论问题,如“全球化背景下的现代性”、“市场社会主义”、“当代资本主义的最新发展”等。通过这三条不同的研究进路,这套丛书将全面而又有重点地勾勒出当代国外马克思主义发展的整体面貌。

其二,前沿性。本丛书对“前沿性”的理解是,把研究的焦点放在20世纪80年代和90年代初以来国外马克思主义的最新发展上。也就是说,重点考察在最近20年左右的时间里,国外马克思主义发展的最新态势是什么?国外马克思主义者发表了哪些有影响力的著作和论述?他们正在思考哪些重大的社会问题和理论问题?当然,为了把前沿问题叙述清楚,也需要做一些历史的铺垫,但探讨的重心始终落在国外马克思主义者所面对的最前沿的问题上。

其三,思想性。纳入本丛书出版规划的著作,除译著外,都充分体现出对思想性的倚重。也就是说,这些著作不仅是“描述性的”,更是“反思性的”、“研究性的”。它们不仅要弄清新的现象和资料,而且要深入地反省,这些新的现象和资料可能给传统的理论,尤其是基础理论造成怎样的挑战?如何在挑战与应战的互动中丰富并推进马克思主义基础理论的发展?总之,它们不是材料的堆砌,而是思想的贯通。这也



正是这套丛书不同于其他丛书的最显著的特点之一。

我们感到庆幸的是,这套丛书在策划的过程中就得到了重庆出版社总编辑陈兴芜编审和该社重点图书编辑室主任吴立平的热情支持。本丛书的出版也得到了2004年度教育部重大攻关课题《当代国外马克思主义思潮的现状、发展态势与基本理论研究》(课题批准号为04JZD002)的资助,在此一并表示感谢。

俞吾金 陈学明 吴晓明

# 序

---

作为一个老师，最欣慰的莫过于看到自己的学生的进步与成长了。我现在就沉浸在我的学生、同济大学教师金瑶梅的处女作《阿尔都塞及其学派研究》出版的喜悦之中。

2003年9月27日，由《中国社会科学》杂志社等单位举办的《全球化语境中的文明冲突与哲学对话》学术研讨会，在山清水秀、风景如画的桂林召开。我记得那天我刚发言完从讲台上下来，一个清纯美丽、落落大方的女孩站在我面前，她首先自我介绍说叫金瑶梅，是广西师范大学的在读硕士研究生，来自浙江海盐农村，接着在对我的发言加以一番赞赏以后，就表示要报考我的博士研究生。就这样，我们有缘相识了，我开始了与她多年的交往。在这些年里，她总是使我“低估”了她，她总是给我以惊喜，她取得的成绩总是那么地出乎我的意料。而正是通过一次又一次的“低估”、“惊喜”和“出乎意料”，我逐渐认识到她是一个“可教”、“值得培养”的学生，一个只要继续不懈努力就有着广阔前途的教育战线和理论战线的新秀。

尽管她说要报考我的博士研究生，但说实在的我当时并不在意。时任《中国社会科学》杂志副主编的赵剑英编审郑重地向我推荐她，我也只是出于人情难却允承了下来。我知道，复旦大学哲学学院招收博士生是十分严格、公正的，不上录取分数线休想进校门。我的许多博士

研究生是连续考了几年才成功的。我想,如金瑶梅真的有志于攻读博士学位,也得花上几年时间才能如愿。一般来说,考生一旦确定报考我的博士研究生,会经常通过电话等各种方式与我联系,金瑶梅则在这期间杳无音信。因此,过不了多久,我差不多已把她淡忘了。一直到2005年年初,她到复旦大学来参加考试,考完给我打了一个电话问候了一下没有照面就走了。当年报考我的考生有10多名,按照惯例在马克思主义哲学这一方向上我至多也只能招收2名。我把所有与我联系的考生梳理了一遍,根本没有把她列入可能录取之列。考生的分数下来,我一看就吃了一惊,金瑶梅的总分不但过了学校规定的录取分数线,而且在我所有的考生中她是分数最高的。与她同时录取的一位上海某高校的教师是考了3年才“功德圆满”,而她“一枪命中”。我马上打电话给她告诉了这一喜讯,她只是淡淡地回答说:“知道了,谢谢老师!”这是我第一次低估了她。

她是在读博期间生的孩子,当时我望着这个大腹便便的学生,心里实在不满意。心里一直在嘀咕:她这样的状况怎么读书呢?有一次她缺课了,我甚至当着一些学生的面这样数落她:她究竟是借这段时间来生孩子的,还是真的来学习的?既然要生孩子就不要报考博士研究生了。当然这些学生把我的话传给了她,她也渐渐感觉到了我对她的不满。但她没有马上来找我表示什么。一直到她生了孩子后才来到了我的办公室,含着眼泪对我说:“陈老师,您放心,我一定把课程补上,也一定把论文做好,按时毕业。”我当时虽然已意识到自己可能过分了从而有点内疚,但是对她能否准时毕业是深表怀疑的,我思想上准备她会拖上几年。2007年底,应届博士生要进行预答辩,在审核时我发现她不但所有规定的课程都已修完,而且博士论文的写作进展也很快。2008年夏天,正当其他一些博士研究生因无法按时交出论文而无奈地办延期手续之时,她则从容地坐在答辩现场参加答辩。参加答辩的老师对她的论文给予较高的评价,并经过投票,她的论文被列入严格地控制在占有论文的30%之内的“优秀论文”。显然,她按时毕业,按时写出论文,所写的论文又获得优秀,是再一次出乎我的意料。

作我并不看好。只要翻开她的履历表,就可知道她有“先天不足之处”。她根本没有读过正式本科,中专毕业后经自学获得了大专文凭,然后凭这大专文凭考上了广西师范大学的硕士研究生,再凭广西师范大学获得的硕士学位考上了复旦大学的博士研究生。尽管有着名校的博士学位,但仅从学历起点看她的“底气”确实不足。如今博士生找工作是如此难,哲学专业的博士生是难上加难,女的哲学博士是难上加难再加难,而像这样在学历上有“缺陷”的女的哲学博士后面还得添上一个“难”字!那些日子我真为她担心。我当时还真有点“自命不凡”,心想她一定会来找我帮忙的,而且她最后非得由我推荐凭我的关系才能解决自己的工作问题。可是,她偏偏没有来找我,甚至没有要我打一个电话推荐。我对学生找工作,出于一种责任感总是会全力帮忙的,一起“出谋划策”,竭力向熟人推荐,我的家人常常说我对学生工作的关切程度要超过对自己的儿子。金瑶梅不来找我,我就主动去找她,看看我究竟能为她做些什么。但想不到的是她这样对我说:工作已找到了,参加了同济大学的招聘面试,结果面试完还在回复旦大学的路上,就被通知已录用了。我当时听后内心百感交集。她又一次给了我“惊喜”。

我有好几位学生在同济工作,其中两位还是我的“开门弟子”,一位是我的第一个硕士生,还有一位是我的第一个博士生。每次聚会,我都会狠狠地批评他们,批评他们到了同济工作多年没有取得明显的成绩,没有如我期望的那样长进。金瑶梅会不会也像他们那样呢?我脑子里一直有这个疑问。金瑶梅在本书的“后记”中说,“当我在同济大学工作以后,印象最深的还是他在电话中大声责问我为什么近来学术没有大的起色的声音”,确有其事。这说的是当她的博士论文确定交重庆出版社出版,但要她做出较大的修改以后,我发现她那里一直没有动静,于是我在电话中指责了她。但过了不久,从同济大学传来的各种讯息表明,她在那里干得真不错。她所在的同济大学马克思主义学院的领导与几个资深教授每次见到我,都对她进行了表扬,还说什么感谢我给他们培养了一个好学生等等。一年多的时间里,她就独立拿到了上海市社会科学基金研究项目,发表了近10篇学术文章,获得了学院讲课比赛的一等奖,而最主要的是她还按照要求对博士论文进行了修

改,受到了丛书主编俞吾金教授的肯定。每当听到关于她在同济工作取得进步的好消息,我总是既高兴又内疚,内疚的是我不应该一次又一次戴着“有色眼镜”看她,从而“小看”了她。

我讲以上这些与其说是在赞赏她,倒不如说是借这一机会在作自我批评。我要向她致歉,希望她能原谅我这些年,特别是在她怀孕生孩子这一阶段对她的冷酷。我衷心希望她再接再厉,继续努力。她后面的路还很长很长,目前所取得的成绩在漫长的人生之路上还算不了什么。在一定意义上,我宁愿一直“低估”她而不断内疚,也不想因为“高估”她而陷于失望。

她的“后记”写得十分感人,特别是其中的一句话很引人注目:“六年的时间,我完成了从一个幼儿园老师到大学老师的转换”。她所说的“六年时间”大概是指从2002年考上广西师范大学硕士研究生一直到在复旦大学拿到博士学位进同济大学工作这六年。我认识到,如果把与她结识以后对她的了解同她之前的经历联系在一起“阅读”她“这一本书”,可能对我的触动更大。她是个江南水乡的农家女孩,小学和初中学习成绩一直很突出,但因为家里经济状况并不太好,再加上是个女孩子,从而成绩越是好越是没有机会读高中,而只能进中专,这样可以提早工作提早取薪。她以中考高分进了浙江幼儿师范读书,毕业后在家乡的一个幼儿园当上了幼儿教师。按常理,她会安心地在那里工作,安心地在那里恋爱、结婚、生子,安心地在那里度过一辈子。但如果是这样,她就不会有今天。她不向命运屈服,在工作之余抓紧时间自学,在高中课程一天也没有正式读的情况下,通过自学考试拿到了大专文凭。在考复旦大学博士研究生的时候,我看到她的英语成绩是63分,而当年复旦大学最低英语录取分数线是53分。后来当我知道她是靠听收音机、背字典,以自学的方式考出这一分数时,我真是“服”了她。就这样,她完全依靠自身的聪慧、毅力与勤奋,竟然在六年时间里,“完成了从一个幼儿园老师到大学老师的转换”。我觉得我有责任把她的这一经历揭示出来,一方面用她的这一经历教育我的后代及我的学生们,告诉他们:一个人即使起点再低,在人生的道路上遇到的曲折再多,但只要有远大的理想,肯受苦受累,还是有可能赢得灿烂的未来;

另一方面用她的这一经历向社会发出呼吁：对于那些因各种原因丧失读大学甚至高中机会的有志青年，不要切断了他们考博士研究生的通道，不要堵塞了他们的“上升空间”，他们中也有出类拔萃者。

讲完了金瑶梅其人，下面想说点关于这一著作的事。当金瑶梅向我说她的博士论文准备写阿尔都塞时，我是十分赞成的。确实，我对研究阿尔都塞有着一种特殊的向往，特别是在苏东一大批社会主义国家易帜、解体，马克思主义、社会主义处于低潮的今天。为了说明这一点，我想回忆一段往事。20世纪80年代初，我们国内理论界正在展开关于人道主义问题的大讨论，我当时供职的复旦大学哲学系现代西方哲学研究室为了给这场讨论提供一些思想资料，决定编译一本《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》，决定把阿尔都塞的论文集《保卫马克思》中的若干论文也收集其中。当我整理这些论文时，发现阿尔都塞在1967年为这一著作英文版所写的题为“致我的英文读者”的“序言”很有思想性（在我们所编译的书中我们将这一“序言”取名为“我为什么反对重新解释马克思主义”），我建议把它也收集进去。阿尔都塞在这一“序言”中提出，他之所以要出版《保卫马克思》这一著作，是为了“对一种特定局势的干预”，他所说的“特定局势”是指苏共二十大以后，在国际共产主义运动中掀起了对斯大林教条主义的批评，与此相应，出现了把马克思主义人道主义化的倾向。他强调，将马克思主义人道主义化既混淆了马克思成熟的历史唯物主义与青年马克思的人道主义之间的界限，也混淆了马克思主义理论与前马克思的资产阶级理论之间的界限，其结果是阉割、葬送了马克思的真精神。他还预言，这样做必然产生严重的政治后果，使马克思主义“没有能力解决自苏共二十大以来形势所提出的现实的（其基础是政治的和经济的）问题，这样就产生了用一些仅仅是意识形态公式的虚假结论来掩饰这些问题的危险”<sup>①</sup>。按照阿尔都塞的观点，由于这些社会主义国家所推行的意识形态实际上已是资产阶级的人道主义，由于这些社会主义国家

<sup>①</sup> 复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译：《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版，第205页。

已失去了真正的马克思主义的支撑,所以这些社会主义国家易帜是早晚的事。后来历史的发展不幸被阿尔都塞所言中。20世纪90年代初,苏东社会主义国家果真像阿尔都塞20多年前所预料的那样纷纷垮台和解体了。但关键在于,当今人们在解释苏东社会主义国家为什么垮台和解体时,往往把原因归结于马克思主义走向教条主义,割裂了与人道主义的内在联系,不讲人的结果。这样就有一个尖锐的问题摆在我们面前:从理论上讲,苏东社会主义国家的垮台和解体,是由于像阿尔都塞所说的那样自苏共二十大以后不断地把马克思主义人道主义化,从而“化”掉了社会主义的马克思主义根基,还是如当下一些人所解释的那样,是因为把马克思主义人道主义化“化”得还不够,还不彻底?这是两种截然相反的观点。显然,对这一问题的不同的回答直接涉及到马克思主义和社会主义的命运,甚至还涉及到整个人类的命运。

我要金瑶梅写这篇论文时直面这一问题,对此做出明确的回答。但显然我对她的要求太高了。事实上,如果她真的如我所希望的那样,把论文写成对这一问题的正面阐述,那她的论文是否能顺利通过都是问题。她选了一个很好的角度对阿尔都塞的“理论上的反人道主义”这一核心思想做出了较为深入的探讨。经过研究,她得出的基本结论是:马克思主义中的人道主义思想既是现实中的存在,又是一种意识形态,还是马克思学说成为科学的意识形态障碍。这实际上基本肯定了阿尔都塞关于马克思主义与人道主义之间相互关系的论述。从这一点出发,她又婉转地揭示出阿尔都塞对当今时局的极大的预见性及以“理论上的反人道主义”为突破口重新解读阿尔都塞的时代的客观性。我基本同意金瑶梅在这一著作中对阿尔都塞的“理论上的反人道主义”的基本认识。在我看来,金瑶梅以自己的方式实际上也已回答了我上述所说的那一摆在我们面前的尖锐的问题。这正是这一著作最大的价值所在。

作为一部研究阿尔都塞的专著,从学术研究的角度看它在以下两个方面有着明显的突破:其一,目前国内对阿尔都塞的研究主要局限于对以《保卫马克思》和《读〈资本论〉》这两部著作为代表的阿尔都塞的前期思想,而金瑶梅在对阿尔都塞前期思想进行探讨的基础上,把视野

扩展到阿尔都塞的一生,即研究了阿尔都塞后期的系列反思活动和思想创新。她通过自己的研究成果弥补了当今国内外学术界缺乏对阿尔都塞后期反思进行研究的不足。我认为,金瑶梅针对目前国内外对阿尔都塞后期理论的种种误解提出:阿尔都塞后期的反思并不是前期思想体系的彻底崩溃,他在对前期部分观点进行自我批评、自我修正的同时,还是以理论迂回的方式坚持了像“理论上的反人道主义”、“认识论的断裂”等前期思想的核心观点,是富有说服力的。其二,目前国内对阿尔都塞的研究主要局限于研究阿尔都塞本人,而金瑶梅不仅研究了阿尔都塞而且还剖析了整个阿尔都塞学派,并在此基础上剖析了阿尔都塞及其学派对当今许多主流学派的影响。她通过对阿尔都塞学派的形成、演变、特征及代表人物进行的探究,清楚地向人们展现了这一学派的几位代表人物之间的思想发展逻辑,进而揭示了整个阿尔都塞学派所具有的理论价值和现实意义。至于她对阿尔都塞与当代一些主流学派之间内在联系的分析,尽管还显得较表面化,但无疑基本脉络十分清楚,这一分析为人们认识阿尔都塞及其学派在当今思想理论界的地位开辟了思路。

十分有趣的是,金瑶梅在这一著作的“前言”的结尾处,向读者交待了她写作本书的“五个基本目的”。把自己写作所要达到的目标坦诚地向读者说清楚,让读者来审视她究竟有没有,并在多大程度上达到了她的目标,这是需要有理论勇气的。上述算是我对她的这一著作的审视,当然我不隐瞒自己的观点,我认为她是基本上达到了自己对自己提出的目标。“文如其人”,我觉得金瑶梅的著作正如她这个人一样,既内敛又飘逸。我相信,读者阅读她的这一著作是不会感到失望的,尽管这是她的第一部著作。

现在有个不成文的规矩,学生的论文出版导师总要作序。她已数次向我索序了,再不交给她要影响她的著作的出版了,于是我围绕着其人其书一气呵成写了如上文字。是为序!

陈学明

2010.4.19





Алдунай Жиги Кучегай Яналу

# MULU

## 目 录

---

### 《当代国外马克思主义研究丛书》总序 1

---

### 序 1

---

### 前言 1

- 第一节 本论题研究的意义 3
- 第二节 本论题目前国内外的相关研究 8
- 第三节 本论题的研究方法和研究路径 17
- 第四节 本论题的主体框架和最终目的 18

---

### 上篇 阿尔都塞前期核心思想：“理论上的反人道主义” 27

- 第一章 “理论上的反人道主义”的思想内涵 29
  - 第一节 当今语境与“理论上的反人道主义” 30
  - 第二节 “理论上的反人道主义”辨析 35
  - 第三节 “理论上的反人道主义”与马克思主义的人道主义思想 46
- 第二章 “理论上的反人道主义”产生的历史语境 63



- 第一节 多变的政治气候 64
  - 第二节 激烈的学术纷争 69
  - 第三节 法国的“结构主义”之风 75
  - 第四节 悠长的理论来源 80
  - 第五节 独特的个体品质 94
- 
- 第三章 “理论上的反人道主义”与阿尔都塞前期其他思想的关系 100
  - 第一节 结构主义的阅读方法 101
  - 第二节 “认识论的断裂”与“反经验主义的认识论” 106
  - 第三节 多元决定 115
  - 第四节 “历史是个无主体的过程”与反历史主义 119
  - 第五节 意识形态理论 126

---

## 中篇 阿尔都塞后期的学术反思与创新 135

- 第四章 阿尔都塞后期对前期思想的反思 137
  - 第一节 阿尔都塞反思的缘起 138
  - 第二节 阿尔都塞反思的三大阶段及其主要内容 163
  - 第三节 阿尔都塞式的理论迂回:在反思中辩护 186
- 
- 第五章 阿尔都塞后期的学术创新 208
  - 第一节 哲学是理论中的阶级斗争 209
  - 第二节 马克思主义的危机 218
  - 第三节 相遇的唯物主义 237

---

## 下篇 阿尔都塞学派 245

- 第六章 阿尔都塞学派概述 247
- 第一节 阿尔都塞学派的形成与发展 248
- 第二节 阿尔都塞学派的主要特征 251
- 第三节 阿尔都塞学派的两位代表人物:普兰查斯与巴利巴尔 254

- 
- 第七章 阿尔都塞学派的当代影响 286
- 第一节 阿尔都塞学派与“新实证主义的马克思主义” 287
- 第二节 阿尔都塞学派与“人道主义的马克思主义” 297
- 第三节 阿尔都塞学派与“后结构主义” 331
- 第四节 阿尔都塞学派与“后马克思主义” 349

---

结语 未来将永远持续下去 371

---

参考文献 379

---

致谢 391

# 前 言



*Aerdusai*  
*Jiqi*  
*Xuepai Yanjiu*



## 第一节 本论题研究的意义

一生之中离奇地被世人宣布“两次死亡”；一生之中共有四位亲友以自杀的方式辞世；一生之中总是挣扎在理性与颠狂的边缘，这就是路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990, 也有译作“阿图塞”或“亚尔图塞”)传奇的人生。思想深邃的学术大师、立场坚定的马克思主义者、饱尝抑郁症之苦而心智崩溃的精神病人，甚至成为杀害至爱之人的凶手，多重角色的相互更替，交织成了这一位极具悲情色彩的哲人。阿尔都塞的学生、解构主义大师德里达(Jacques Derrida, 1930—2004)的描述印证了这一点：“我们每个人都有上千张面孔，但是那些认识路易·阿尔都塞的人知道，在他那里，这条规律得到了一个光彩闪烁的、令人惊奇的、夸张的范例。”<sup>①</sup>

撇开个人生活的幸与不幸，阿尔都塞在重新解读马克思主义的征程中为我们树立了一块至今难以超越的理论丰碑。“认识论的断裂”、“症候阅读法”、“问题式”、“马克思主义是理论上的反人道主义”(简称“理论上的反人道主义”)、“多元决定”及“意识形态”等理论确立了他在阿尔都塞学派——“结构主义的马克思主义”中的领军地位。阿尔都塞学派是以阿尔都塞为核心人物形成的一个哲学派别，盛行于20世纪六七十年代的法国理论界，其成员基本上都是阿尔都塞的学生和追随者，他们和阿尔都塞一样主张用结构主义的方法来阐释马克思主义的思想体系，并以各种方法和手段来对抗将马克思主义人道主义化的做法。

近年来，国内学界对阿尔都塞及其学派的研究悄然升温，这股“热”可以从2006年商务印书馆再版阿尔都塞的代表作《保卫马克思》以及中国人民大学出版社2007年第一次出版艾蒂安·巴利巴尔(Etienne Balibar, 1942— )，也有译作“巴里巴尔”)的《马克思的哲学》

<sup>①</sup> 陈越：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，吉林人民出版社2003年版，第511页。



这两个细节中体现出来。但是,国内学界目前的研究主要存在着以下几点不足之处:

第一,没有有意识地依据世界形势的新变化对阿尔都塞及其学派进行研究,从而缺乏现实感。众所周知,阿尔都塞是在20世纪60年代中期系统地提出他的理论的,而阿尔都塞学派兴盛的时间也在20世纪的六七十年代,在自此至今的40多年的时间里,世界形势发生了很大的变化,应当根据新的历史背景调整对阿尔都塞及其学派的研究视角。

第二,没有放眼于整个阿尔都塞学派来展开研究,从而缺乏整体感。目前国内的学者大多数将阿尔都塞的思想作为自己研究的重点,而忽视了对阿尔都塞学派的其他两位代表人物尼科斯·普兰查斯(Nicos Poulantzas, 1936—1979,也有译作“普朗查斯”或“濮兰查斯”)和巴利巴尔思想的系统梳理,尤其是没有明确他们思想和阿尔都塞思想之间的内在关联性以及由此生发的整个学派的特质。

第三,没有将阿尔都塞学派放在一个大的学术环境中,对它与西方当代的一些主要理论流派之间的关系进行多维度的透视和相对细致的梳理,从而忽视了阿尔都塞学派在西方哲学发展史中,特别是在解读马克思主义的众多话语体系中的重要作用和深远影响。

第四,忽视阿尔都塞本人在后期对自己早期思想所做的大量反思。实质上,从1967年开始,阿尔都塞进入了一个思想发展的新阶段,即对自己前期著作进行反思,并在反思中辩护及创新的阶段,但是国内学者的研究只是集中在对阿尔都塞的《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》这两部早期著作的研究上,也就是说,偏重于阿尔都塞早期思想的研究而忽视了其在《来日方长》等著作中所体现出的后期思想。以这样的方式来看待一位学者的著作和思想是极为片面的。

第五,即便是对阿尔都塞早期思想的研究,也主要集中在三个方面:一是结构主义的阅读方法;二是“认识论的断裂”;三是意识形态理论,而严重忽视对其前期思想的核心——“理论上的反人道主义”的研究。其实,“理论上的反人道主义”是贯穿阿尔都塞整个思想体系的一条红线。结构主义的阅读方法为它提供了方法论上的帮助,“认识论的断裂”为它铺设了认识论前提,意识形态理论为它确立了批判的尺

度。更为重要的是,由于表征了阿尔都塞式的政治与理论立场的激越性,它从诞生之日起就招致了各种非议,这些非议直接导致了阿尔都塞日后的自我批评。无疑,这一命题的确说明了阿尔都塞前期思想的最终指向和后期反思的主要缘起。但是,这么重要的理论却在目前的研究中被遮蔽和边缘化了,研究者既没有给予它相应的学术地位,也没有就这一理论出发,来梳理和把握阿尔都塞“结构主义的马克思主义”与马克思主义、人道主义、“人道主义的马克思主义”等等之间的关系。或许是这一论题本身就是一个牵涉到意识形态的敏感话题,围绕着它又有着纷繁复杂的理论纷争,因此深入探讨极富冒险性和挑战性。

第六,对阿尔都塞“理论上的反人道主义”的介绍过于简单,对其内涵的解读过于粗略。国内外学术界没有一本关于它的专著,对它通常只作浮光掠影式的介绍,缺乏系统的论证。而这一命题本身在字面表述上又容易产生歧义,因此很容易被人误读。

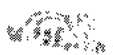
基于上述国内学界在研究阿尔都塞及其学派方面的缺陷,本书将展开有针对性的研究。具体而言,本论题研究的学术价值主要在于以下几点:

第一,把阿尔都塞及其学派置于当下的新语境中,一方面借助世界历史的新语境重新检验、研究阿尔都塞及其学派的理论,使人们对这一学派的理论实质、地位、意义和作用有更加深入和完整的认识;另一方面,也使人们从中获取启示,更加清醒地认清当今形势,更加完整地把握马克思主义与人道主义的关系,更加正确地使用人道主义的思想资源。

第二,将对阿尔都塞的研究扩展到整个阿尔都塞学派的视域内,理清阿尔都塞思想与普兰查斯和巴利巴尔思想之间的传承关系,在此基础上把握阿尔都塞学派的历史发展过程及主要特征,以期对阿尔都塞及其学派产生总体性的认识,克服目前国内缺乏对阿尔都塞学派的研究这一弊端,同时挖掘出这一学派在当今语境中对于人们的深远意义。

第三,通过分析阿尔都塞学派与“新实证主义的马克思主义”、“人道主义的马克思主义”、“后结构主义”及“后马克思主义”这些理论派别之间的异同,找到阿尔都塞学派在西方马克思主义以及西方哲学发





展史中的重大意义,既帮助人们学会如何在林立的“理论丛林”中找到“思想之径”,同时也使阿尔都塞学派的思想驰骋于更为广阔的“理论平原”,在与其他思想的相互博弈中提升自身的理论价值。

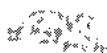
第四,结合阿尔都塞在1967年以后撰写的论文及出版的著作,探究阿尔都塞后期对前期思想的反思过程以及相应的学术创新,揭示阿尔都塞思想发展过程中的延续与停顿。阿尔都塞后期的反思并不是前期思想体系的完全否定,他在对前期部分观点进行自我批评、自我修正的同时,还是以理论迂回的方式坚持了前期思想中的那些核心观点。此外,他还提出了一系列有价值的新观点,这些观点在一定程度上保持了阿尔都塞学术创作的一贯张力。通过对阿尔都塞后期思想的探究,能够增强对阿尔都塞学说的总体性把握。

第五,鉴于“理论上的反人道主义”在阿尔都塞的思想体系中乃至在整个西方马克思主义的发展史上的重要地位,更鉴于这一重要思想目前仍处于国内学界研究的“盲区”,本书尝试作抛砖引玉式的探究,以“理论上的反人道主义”为立足点,探寻这一理论与“认识论的断裂”、“多元决定”、“历史是个无主体的过程”等阿尔都塞前期其他理论之间的内在逻辑性以及它与阿尔都塞后期反思之间的因果关系。这样有助于找到贯穿于阿尔都塞整个理论体系中的红线,更好地理解阿尔都塞的整个思想体系,同时填补国内在“理论上的反人道主义”研究方面的空白,为全面解读阿尔都塞提供一个新的理论视角。

第六,本研究从政治气候、理论渊源、学术氛围及个体特质等方面,对阿尔都塞“理论上的反人道主义”思想的产生进行发生学追溯,并深层次剖析这一理论的内涵,帮助人们廓清对该命题的一些模糊认识。从阿尔都塞的研究视线出发,可以看到命题中“反”的真正含义并不是一般意义上的“反对”,而是作“非”之解。之所以用“反”,只是为了在特定的历史背景下,以一种更鲜明的哲学论调与学术对立方相区别。它并非旨在揭露人的哲学意义上的终结,也并非宣告人道主义在现实境域中的消亡,而只是以一种字面上稍显特殊的提法,对“人道主义的马克思主义”作了一次彻底清算和理论反拨。

主义和人道主义关系上的立场为基点, 召唤一种与形形色色曲解马克思主义的理论作斗争的勇气; 识别打着“人道主义”幌子的资产阶级自由化思潮; 有力驳斥戴着人道主义面具的“人类中心主义”; 引发多元诠释马克思主义的“思维风暴”。德勒兹有一个著名的说法: 哲学就是创造概念。无疑, 这一说法有其合理性。因为哲学本身就是“爱智慧”, 一种以思想表达为主的求知形式。依据西方哲学的特点, 它更是一种诉诸概念体系的理性表述。但是, 如果哲学离开了孕育自身的现实土壤并且遗忘了它应当回赠给现实的导向作用, 它将只能是经院式的说教和毫无根基的空中楼阁, 也就丧失了探究它的真正意义。当前的现实窘境是: 一方面, 从像我们国家这样的社会主义国家来看, 作为社会主义国家的官方哲学, 在某种意义上马克思主义享有其他学说不能与之争锋的至高地位, 历史似乎不会重现因马克思主义陷入信仰危机而不得不需要阿尔都塞高扬保卫旗帜的画卷; 另一方面, 从整个世界范围来看, 苏联解体及东欧剧变以后, 整个国际共产主义运动暂时陷入了低谷, 西方一些政要和右翼思想家甚至已经或明或暗地宣布了资本主义制度一统天下的日子即将来临。为了加速资本主义的全面胜利, 他们时刻不忘用人道主义作为借口干涉社会主义国家的内政, 以达到将社会主义国家全盘西化的目的。在这样复杂的国内外形势下, 我们必须要根据新的历史条件, 以阿尔都塞及其学派的思想为理论依据, 正确看待马克思主义和人道主义的关系问题、资产阶级的人道主义论调与社会主义的人道主义理念的区别等问题。

本论题研究在关于如何做学问与如何做人这一双重维度的问题上所持观点是: 将做学问视为一份彰显生命价值的事业而不仅仅是养家糊口的职业, 同时做一个脚踏实地, 敢于直面非难的人。阿尔都塞及其学派的独特之处在于政治与理论立场的激越。以阿尔都塞为例, 他的“理论上的反人道主义”这种提法, 在不知其然、不知其所以然的一般人看来, 未免会有“极端”、“武断”之嫌, 在西方资产阶级人道主义拥护者的眼中, 更是一句嚣张之极的口号, 即使是在同一个共产主义阵营内, 也遭遇了种种困惑与非议。阿尔都塞曾在法共中央的全体会议上被点名批评, 就是因为他人道主义问题上所持的鲜明立场。围绕人



道主义问题,在20世纪60年代中期,阿尔都塞和当时的法共政治局委员、哲学家加罗蒂(Roger Garaudy,1913— )展开过激烈的争论,又在70年代初期和波兰哲学家、共产党员沙夫(Adam Schaff,1913—2006)进行了激烈的思想交锋。这一提法集中体现了阿尔都塞学说的论战性特质,从这个意义上说,阿尔都塞不仅是日本学者今村仁司所谓的“破坏型的思想家”<sup>①</sup>,还是一位“战斗型的思想家”。尽管阿尔都塞常常陷入一种思维混沌状态,频繁穿梭于医院和学院之间,但他从来没有放弃自己对马克思主义的坚定信念、对共产主义的不竭追求。现在很多人把做学问作为一种谋生的工具,一条获得更好生存条件的途径,缺乏一种追求信仰的激情与勇气,时常处于一种思想游离状态,哪个方面需要就倾向于哪个方面,没有一个明确的基点。这些人苍白无力的精神境界、飘摇不定的理论立场与阿尔都塞所表现出来的捍卫信仰的人格魅力和勇于面对诘难的大无畏精神形成了强烈的反差。尽管这种反差很大部分缘于历史场景的变换,但对我们今天这些从事理论研究的人来说,还是很有借鉴意义的。因此,我们关注的并不仅仅是阿尔都塞及其学派的那些既定的理论本身,更是由这些理论所导出的阿尔都塞学派执著于追求的精神本质。

## 第二节 本论题目目前国内外的相关研究

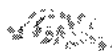
阿尔都塞是当代法国思想界的一面旗帜,从“保卫马克思”到“理论上的反人道主义”,一系列特别的哲学口号塑造了一位与众不同的哲学家。国内外对阿尔都塞感兴趣者一直不乏其人,先来说说国外学者研究阿尔都塞的状况。笔者于2008年1月在国家图书馆输入阿尔都塞的英文名,一共命中34条。其中研究阿尔都塞的外文著作共22部,分别为16部英文著作、5部法文著作和1部德文著作。英文著作

---

<sup>①</sup> 今村仁司:《阿尔都塞——认识论的断裂》,牛建科译,河北教育出版社2001年版,第13页。

包括格雷戈里·艾略特(Gregory Elliott)在1987年出版的《阿尔都塞:理论的迂回》(*Althusser, the Detour of Theory*)、安东尼奥·凯拉瑞(Antonio Callari)和大卫·卢西奥(David Ruccio)在1996年出版的《后现代唯物主义和马克思理论的将来:具有阿尔都塞传统的论文》(*Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory: Essays in the Althusserian Tradition*)、李·M. 瑞德麦切尔(Lee M. Rademacher)在2002年出版的《政治自我形成中结构主义与人道主义的比较:路易·阿尔都塞和吉恩-保罗·萨特的政治哲学》(*Structuralism vs. Humanism in the Formation of the Political Self: the Philosophy of Politics of Jean - Paul Sartre and Louis Althusser*)、威廉姆·S. 列维斯(William S. Lewis)在2005年出版的《路易·阿尔都塞和法国马克思主义的传统》(*Louis Althusser and the Traditions of French Marxism*)、卢克·弗兰特(Luke Ferretter)在2006年出版的《路易·阿尔都塞》(*Louis Althusser*)等。法文著作包括易安·穆列·布唐(Yann Moulier Boutang)在1992年出版的《路易·阿尔都塞:一部传记》(*Louis Althusser: une biographie*)、西力文·莱扎路斯(Sylvain Lazarus)在1993年出版的《阿尔都塞著作里的政治和哲学》(*Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*)等。德文著作有索尔·卡尔兹(Satil Karsz)在1974年出版的《理论和政治:阿尔都塞》(*Theorie und Politik: Louis Althusser*)。

除了上述国家图书馆提及的著作外,其他一些资料上提及的关于阿尔都塞的国外著作比较重要的有:斯蒂芬·史密斯(Steven Smith)在1984年出版的《阅读阿尔都塞:论结构主义马克思主义》(*Reading Althusser: an Essay on Structural Marxism*)、特德·贝特恩(Ted Beton)在1984年出版的《结构主义马克思主义的兴衰》(*The Rise and Fall of Structural Marxism*)、J. B. 汤普森(John B. Thompson)在1984年出版的《意识形态理论研究》(*Studies in the Theory of Ideology*)、米歇尔·斯皮瑞克(Micheal Sprinker)在1987年出版的《想象性关系:历史唯物主义理论中的美学和意识形态》(*Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*)及日本学者今村仁司的《阿尔都塞——认识论的断裂》等。总的说来,国外对阿尔都塞的研究呈现如



下一些特征：

第一,对阿尔都塞的研究具有国际性。这些研究学者来自各个国家,包括英国、美国、法国、德国、日本等,其中又以英国学者居多。正如英国学者安东尼·伊丝霍普所认为的那样:在英国,20世纪60年代末至70年代初,整个人文学科都经受了阿尔都塞马克思主义的介入<sup>①</sup>。研究人员国籍的多元化显示,阿尔都塞思想产生的广泛影响已大大超越了地域的界限,阿尔都塞不仅是法国当代思想界的领军人物,更是世界哲学论坛上的风云人物。这些文化背景迥异的学者用富有本民族特色的理论框架去解读阿尔都塞,产生了用多元文化从多角度透视阿尔都塞思想的效果。

第二,对阿尔都塞的研究具有历时性。精彩的学说犹如陈年佳酿,时间愈久愈能焕发光彩。从时间跨度来看,阿尔都塞是在20世纪60年代借着结构主义的东风登上法国理论舞台的,虽然结构主义在20世纪70年代中期开始衰退,逐步地被法国理论界接下来出现的“新哲学”和“新右翼”流派所代替,但是对阿尔都塞学说的研究却并没有因此而止步,反而随着历史的演进不断扩大其研究的广度和深度。20世纪70—90年代都有研究阿尔都塞的著作问世。1988年9月,以“阿尔都塞的遗产”为主题的大型学术会议在美国纽约州立大学举行。来自不同领域和国家的著名学者围绕阿尔都塞的思想在当代的重大影响进行了全面的讨论,最后形成了这次会议的论文集——《阿尔都塞的遗产》(*The Althusserian Legacy*),并于1993年出版。值得欣喜的是,在跨入21世纪以后,国外对阿尔都塞思想的探究再一次呈现出强劲势头。

第三,对阿尔都塞的研究具有综合性。这些国外学者的研究涉及了阿尔都塞思想的方方面面,包括他的个人传记、结构主义特征、与马克思主义的关系问题、意识形态理论、政治哲学理论、认识论理论等等。这些研究几乎囊括了阿尔都塞学说的整个体系。其中,有相当一部分国外学者对阿尔都塞的意识形态理论给予了重点关注,英美学者还特

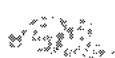
---

<sup>①</sup> 参见孟登迎《英语世界的阿尔都塞研究概述》,《国外理论动态》2003年第1期。

地编辑了一组针对阿尔都塞的意识形态理论展开讨论的论文,最后编成《意识形态文集》(*Essays on Ideology*)于1984年出版。此外,还有一些学者对阿尔都塞的政治立场和马克思主义者的身份感兴趣,围绕阿尔都塞的政治理论、他的学说与马克思主义的关系问题进行了讨论。

第四,对阿尔都塞的研究具有不平衡性。尽管国外对阿尔都塞思想的研究已经包括很多方面,但是还存在着研究上有失偏颇的现象。一方面,对“理论上的反人道主义”这一阿尔都塞前期思想中的核心观点的研究不够重视,“理论上的反人道主义”这一思想较少被人提及,即使提及也只是将其置于宽泛的语境中一带而过,这样就导致了阿尔都塞研究中的一块“人学的空地”;另一方面,对阿尔都塞后期的自我反思研究不够,研究工作主要集中在他的前期著作和前期思想上。

再来看国内对阿尔都塞思想的相关研究。自1982年徐崇温先生第一次引进“西方马克思主义”的概念之后,西方马克思主义阵营中的各种哲学流派逐渐被国内学者所熟悉。当提到西方马克思主义中的“结构主义的马克思主义”流派时,不能不涉及阿尔都塞的理论,可以说,我们国内对阿尔都塞的研究始于20世纪80年代。如前所述,这一时期国外出版了大量阿尔都塞研究的相关成果,虽然似乎在时间上我们国内的研究和国外的研究差别不是特别大,但实质上是相差很远的。因为国外早在20世纪60年代就已经出版了许多阿尔都塞的主要著作,80年代集中出版的是针对阿尔都塞思想的研究成果,而国内到80年代才开始将阿尔都塞的思想和个别著作引入进来。其中,对阿尔都塞思想的介绍是基于翻译国外的相关论文之上的,缺乏系统性,而且集中在对他是不是一个结构主义者这个问题的争论上,缺乏全面性。对阿尔都塞著作的翻译主要是商务印书馆在1984年出版的阿尔都塞的代表作《保卫马克思》。近年来,阿尔都塞坎坷的人生经历、丰富的思想宝藏以及国外学者孜孜不倦地对其进行的研究工作激发了更多国内学者的研究兴趣,这种兴趣表现在加大了对阿尔都塞著作的翻译力度。中央编译出版社在2001年出版了《读〈资本论〉》,台湾在20世纪90年代出版了阿尔都塞的《列宁和哲学》、《自我批评文集》。虽然国内对阿尔都塞的研究相对于国外来说起步较晚,并且在研究的深度和广度



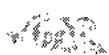
上都有所欠缺,但是发展态势是非常迅猛的。当笔者在国家图书馆输入阿尔都塞的中文名时,一共命中 18 条,其中既有博士论文、硕士论文,也有专著,比如张慧瑜的硕士论文《试论阿尔都塞“理论实践”的意义》、庞晓明的博士论文《结构与认识:阿尔都塞认识论思想解析》、孟登迎的著作《意识形态与主体建构:阿尔都塞意识形态理论研究》、朱晓慧的著作《哲学是革命的武器:阿尔都塞意识形态理论研究》、张一兵的著作《问题式、症候阅读与意识形态》、黄继锋的著作《阿尔都塞与马克思》、郑忆石的著作《阿尔都塞哲学研究》等。这些论著研究的对象基本上是阿尔都塞思想体系中的某一点或某几点。从中可以看出,国内对于阿尔都塞的意识形态理论的研究是较为普遍的,除此之外,还有阿尔都塞的认识论思想研究和结构主义的阅读方法研究等,但是找不到针对“理论上的反人道主义”的专题研究,与之相关的只有对“理论实践”的研究,同时也找不到关于阿尔都塞后期反思和理论创新的研究。显然,在针对阿尔都塞的专题研究中,忽略其“理论上的反人道主义”思想和后期的自我反思及思想创新是国内研究的特点之一。

国内研究的另外一个特点是:在针对西方马克思主义的综述性论著中,对阿尔都塞“理论上的反人道主义”的介绍篇幅较小,而对阿尔都塞后期的自我反思和思想创新介绍得更少。这样的综述性论著有徐崇温的《“西方马克思主义”论丛》和《结构主义与后结构主义》、李青宜的《阿尔都塞与“结构主义的马克思主义”》等。比如李青宜在他的这本著作中对阿尔都塞“理论上的反人道主义”以及阿尔都塞与沙夫的争论有一定篇幅的介绍,但是对阿尔都塞后期的自我反思和思想创新介绍得非常粗略。而俞吾金教授和陈学明教授的《国外马克思主义哲学流派新编》(西方马克思主义卷)一书则是对阿尔都塞后期的自我反思和理论创新有较多篇幅的介绍,但是对“理论上的反人道主义”介绍得较少。与这些粗线条的对阿尔都塞的综合介绍不同,国内另外一些学者以论文的形式聚焦于阿尔都塞思想的某些方面,如孟登迎的《英语世界的阿尔都塞研究概论》(《国外理论动态》2003 年第 1 期)、郑忆石的《阿尔都塞哲学的唯科学性及其源脉探析》(《贵州大学学报》社科版 2004 年第 2 期)和《理论反“历史主义”:唯科学的西方马克思

主义对马克思的解读》(《辽宁师范大学学报》社科版 2005 年第 3 期)、姬长军的《阿尔都塞是结构主义者吗?》(《东南大学学报》社科版 2006 年第 2 期)和《再论阿尔都塞的思想渊源》(《重庆邮电学院学报》社科版 2006 年第 3 期)、徐彦伟的《理论反人道主义——阿尔都塞的马克思诠释》(《内蒙古民族大学学报》社科版 2006 年第 4 期)、陈杰与向晨晨的《浅析阿尔都塞的意识形态功能理论》(《国外理论动态》2008 年第 8 期)、王慧编写的《阿尔都塞晚期著作》(《国外理论动态》2008 年第 3 期)、赵文翻译的《阿尔都塞的晚期写作》(《国外理论动态》2009 年第 1 期)、尹捷翻译的《相遇的哲学:阿尔都塞晚期作品集导言》(上、下,分别刊登于《国外理论动态》2009 年第 1 期和第 2 期)等。其中,郑忆石和姬长军主要通过分析阿尔都塞学说的理论渊源来解释其中的唯科学性。徐彦伟的论文是围绕阿尔都塞“理论上的反人道主义”的专题研究,主要分析了这一命题的具体含义,虽然论述并不十分详尽,但让人看到了这方面研究的一丝生气。王慧、赵文等人或编写,或翻译了介绍阿尔都塞后期一些主要思想的文章,使国内对阿尔都塞思想的研究拓宽到了一个新的领域,传达了在阿尔都塞思想的研究方面的最新信息。

总体而言,无论是国外还是国内,对阿尔都塞“理论上的反人道主义”这一特定命题的研究和对阿尔都塞后期的自我反思及理论创新的研究总体上还处于“遮蔽”状态。目前的基本现状是:对阿尔都塞这两个方面思想的研究和对其他思想的研究之间出现了双向的背离。一方面,阿尔都塞的其他思想被给予了广泛的关注;另一方面,“理论上的反人道主义”和后期的反思及理论创新被边缘化。因此,本论题的研究正是致力于这样一种“复位”与“解蔽”。当然,对于这样一个具有先创性的论题,面对的挑战和困难是极其大的,不仅需要熟知阿尔都塞本人的思想,还要具有总体性视野,将阿尔都塞的学说放到更宽广的理论场景中去。所幸国内外对于“人道主义”和“反人道主义”这两股对立潮流以及其他一些关于人性的研究还是比较多的,国外比较典型的有大卫·戈伊科奇等人编著的《人道主义问题》、凯蒂·索珀的《人道主义和反人道主义》、埃伦费尔德的《人道主义的僭妄》等;国内的著作较





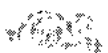
多,主要是因为我国在20世纪80年代发生了一场关于人道主义、异化、人性等问题的大规模争论,这场争论不仅是一次学术争鸣,也是一次对现实体制的思考。其中的典型代表是王若水的《为人道主义辩护》与胡乔木的《关于人道主义和异化问题》。围绕这场纷争的其他著作主要有:北京大学哲学系的《人道主义和异化问题研究》(1985年)、中国社会科学院哲学研究所的《关于马克思主义人道主义问题的论争》(1981年)、复旦大学哲学系的《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》(1983年)、中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局的《〈1844年经济学哲学手稿〉研究》(1983年)、上海社会科学院哲学研究所的《人道主义和异化三十题》(1984年)等。此外,还有沈恒炎与燕宏远主编的《国外学者论人和人道主义》(1991年)、罗国杰的《人道主义思想论库》(1993年)、张伟的《“人道主义马克思主义”辨析》(1995年)等。这些著作对于本论题的研究是很有借鉴意义的。而关于阿尔都塞后期的自我反思及理论创新则可以借鉴前面提到的在《国外理论动态》上发表的一系列文章。

对于整个阿尔都塞学派的研究,目前国内外还没有这方面的任何一本专著。目前的研究现状主要是在综述性的著作中会提到阿尔都塞学派——“结构主义的马克思主义”的一些大致的特点。而对于学派的来龙去脉、具体特征以及学派代表人物思想之间的承接关系等方面介绍得相当少。一般而言,除了阿尔都塞,他的学生普兰查斯与巴利巴尔被公认为阿尔都塞学派的两位主要代表人物。

关于普兰查斯,国内的大部分学者通常在系统介绍阿尔都塞的思想时会附带介绍他的思想,比如俞吾金教授和陈学明教授的《国外马克思主义哲学流派新编》(西方马克思主义卷)一书就是这样。在这本书中,普兰查斯的学术思想是作为附录来介绍的,主要介绍的是他在《当代资本主义中的阶级》一书中的观点,包括他对马克思的阶级理论的结构主义的诠释、对资产阶级结构的分析以及对国家的阐释等。也有一部分学者只是在介绍阿尔都塞的意识形态理论时借助普兰查斯的意识形态理论进行了粗略的比较,比如朱晓慧的《哲学是革命的武器:阿尔都塞意识形态理论研究》一书。还有一小部分学者则给予了他的

思想相对较多的关注,比如徐崇温先生在《结构主义与后结构主义》一书中以一章的篇幅介绍了普兰查斯结构主义的国家理论和阶级理论。总体而言,正如梁树发和彭冰冰在2008年第6期的《思想理论导刊》上发表的《近三年来我国学者关于国外马克思主义的研究综述(上)》一文中所提及的那样:对西方马克思主义和西方工人运动间实际关系的研究太少,对像普兰查斯那样的代表人物的研究还太少。的确如此,普兰查斯有关国家、阶级及权力等的论述在阿尔都塞学派乃至整个西方马克思主义阵营中都是富有创建性的。按照佩里·安德森的观点,西方马克思主义是第一次世界大战后欧洲革命失败的产物,它是在社会主义理论和工人阶级实践之间日益分离的状况下发展起来的。他这样说道:“西方马克思主义故意闭口不谈那些历史唯物主义经典传统最核心的问题:如详尽研究资本主义生产方式的经济运动规律,认真分析资产阶级国家的政治机器以及推翻这种国家机器所必需的阶级斗争战略。”<sup>①</sup>在这段话中,佩里·安德森描述的是西方马克思主义发展中的大趋势,而普兰查斯恰恰不同。尽管普兰查斯的政治理论独树一帜,但是国内学术界对他的研究热情远远没有像对阿尔都塞的研究热情那样高,主要还是停留在个别著作的翻译上。至今为止,总共才出版了普兰查斯的一本专著,即中国社会科学出版社在1982年出版的《政治权力与社会阶级》一书,因此国内学术界对他的很多观点依然不了解。在这方面,个别学者以论文的形式关注了普兰查斯的国家理论,走在研究普兰查斯思想的前列,比如刘力永先后发表了《普兰查斯论当代国家的经济功能》(《南京社会科学》2007年第2期)、《尼科斯·普兰查斯:一个非典型的西方马克思主义者》(《国外理论动态》2007年第4期)和《民族、时间、空间与资本主义国家:以普兰查斯为中心》(《常熟理工学院学报》哲学社会科学版2008年第3期)。而国外学者对普兰查斯学术观点的研究也不是很多,主要是将他的几本重要著作翻译并介绍给英语世界的读者。比如1973年出版了他的《政治权力与社会阶

<sup>①</sup> 佩里·安德森:《西方马克思主义探讨》,高锴等译,人民出版社1981年版,第60—61页。



级》(*Political Power and Social Classes*)的英译本,1975年出版了他的《当代资本主义中的阶级》(*Classes in Contemporary Capitalism*)的英译本等。国内外的这些研究现象说明:在一个全球资本化、信息化的年代,资本主义的运作和剥削方式更加隐蔽,资产阶级民主的大肆宣扬及右翼保守人士对非暴力革命的推崇等等都导致了马克思主义经典革命理论的弱化,因此像普兰查斯这样研究阶级、革命、资本主义国家等理论的马克思主义学者也受到了学术上的冷遇。

关于巴利巴尔,无论是国内还是国外,人们主要是通过阿尔都塞和他合著的《读〈资本论〉》一书来认识他的。此书第一版于1965年发表,一共包括了两部分的内容,一部分是阿尔都塞的理论,另一部分是巴利巴尔及其他阿尔都塞的学生写的论文。在1968年再版《读〈资本论〉》时,阿尔都塞删除了其他人写的内容,只保留了巴利巴尔的《关于历史唯物主义的基本概念》一文。正是由于此书所产生的广泛影响,巴利巴尔开始成名。他和普兰查斯一样是阿尔都塞的学生及亲密朋友,也同样和普兰查斯一样被笼罩在阿尔都塞的理论光芒之下。国外学者对他思想的研究很少,主要做的工作就是将他的一些著作翻译并介绍给英语世界的读者。比如1977年出版了他的《论无产阶级专政》(*On the Dictatorship of the Proletariat*)的英译本,1995年出版了他的《马克思的哲学》(*The Philosophy of Marx*)的英译本,2004年出版了他的《我们,欧洲人?》(*We, the People of Europe?*)的英译本等。从我们国内的研究来看,一般将巴利巴尔当做阿尔都塞思想的守护者来看待,往往在叙述阿尔都塞受到的诬蔑和攻击时会提到巴利巴尔为他进行的辩护,但是很少真正涉及到对巴利巴尔思想的研究。只有俞吾金教授和陈学明教授在《国外马克思主义哲学流派新编》(西方马克思主义卷)一书中将他作为“马克思主义批判学派”的代表人物之一进行了介绍,主要围绕的是他在《关于历史唯物主义的基本概念》一文及《马克思的哲学》一书中表述的观点。除了合著的《读〈资本论〉》,巴利巴尔个人专著的中译本目前仅有一种,即中国人民大学于2007年出版的《马克思的哲学》一书,可以这样说,目前国内在对巴利巴尔思想的研究上还处于起步阶段。

### 第三节 本论题的研究方法和研究路径

本论题所采用的研究方法主要有以下几种：

第一，比较研究法。本书主要在两个方面采取这一研究方法：一是探究“理论上的反人道主义”与阿尔都塞早期其他思想的关系；二是探究阿尔都塞学派与当代一些主流学派之间的关系。由于“理论上的反人道主义”是阿尔都塞前期思想体系中的一个核心观点，它对这一体系中的其他观点起到了统摄作用，其他观点则为它提供了理论铺设和背景支援，因此本书主要通过比较研究法来探讨这些思想之间的内在逻辑关系。此外，整个阿尔都塞学派从诞生的那一刻起就直面形形色色的理论派系，它不仅与“新实证主义的马克思主义”相互支撑，与“人道主义的马克思主义”相互论争，还对“后结构主义”、“后马克思主义”等学派产生了极大的理论辐射效应，因此本书也采用了比较研究的方法系统地梳理了阿尔都塞学派与其他一些主流派别之间的关系。

第二，归纳法。各理论派别人物众多、思想繁杂，这直接导致了本书只能以大致的逻辑勾勒和经典文本解读相结合的方式开展研究，显示出归纳法在本书中的重要性。本书在阿尔都塞学派的主体特征及其他一些主流学派的主体特征等很多方面都广泛使用了归纳法。

第三，综合研究和具体分析相结合的方法。比如，本书从整体性、综合性的角度对阿尔都塞学派、“人道主义的马克思主义”和“新实证主义的马克思主义”等学术派别的总体特征进行了阐述，同时又对它们中的一些代表人物的理论进行了具体性的描述。

第四，历史材料和观点论述相结合的研究方法。由于在阿尔都塞的视阈中，哲学基本上是政治的，他主张以“介入”的方式使理论干预时政，因而他的理论观点，尤其是“理论上的反人道主义”理论，与一连串的相关历史事件联系在一起。根据这一特点，本书采用历史材料和观点论述相结合的研究方法，做到历史与逻辑的统一。

本书以苏东剧变以后的当代语境为背景，旨在通过探究阿尔都塞 · 17



前后期思想的演变逻辑,把握整个阿尔都塞学派的主体特征,梳理阿尔都塞及其学派的理论与其他种种“主义”、“学说”之间的内在关联性,来达到对阿尔都塞及其学派的全景式认识。以马克思主义与备受西方推崇的人道主义之间的关系问题为视觉重点,尝试对以下一系列问题进行层层递进式的探讨:第一,在当今语境中如何看待“理论上的反人道主义”?这一命题意味着什么?它与马克思主义中的人道主义思想有何关系?第二,这一命题提出的历史语境是怎样的?它的形成与哪些因素密切相关?第三,这一命题在阿尔都塞前期的思想体系中占有何种地位?它与阿尔都塞前期的其他思想之间有怎样的联系?第四,阿尔都塞后来为什么要反思自己以前的一些主要观点?在反思的基础上又有哪些理论创新之处?第五,阿尔都塞学派是怎样演变的?除了阿尔都塞,其他主要代表人物的思想是怎样的?第六,如何定位阿尔都塞学派与“新实证主义的马克思主义”、“人道主义的马克思主义”、“后结构主义”及“后马克思主义”之间的关系?

上述一系列问题显示出了本书的研究路径:围绕阿尔都塞前期核心观点“理论上的反人道主义”,探讨这一理论形成的时代背景、主要含义及重大意义等,并以这一理论为行文脉络,结合当今语境的特点,对阿尔都塞及其学派进行重新解读。“理论上的反人道主义”说明了阿尔都塞前期主要思想的最终指向并导致了阿尔都塞后期对前期思想的反思以及相关的学术创新,同时也为阿尔都塞学派中的其他两位代表人物带来了启迪,从而使整个阿尔都塞学派在有关马克思主义与人道主义的关系问题上,对当今的一些主流派别产生了深远的影响。本书试图通过对这些主流派别各自代表人物主要思想的概括、对这些思想与阿尔都塞学派的观点之间的对比,来最终完成对阿尔都塞及其学派的理论研究体系的补充与完善。

#### 第四节 本论题的主体框架和最终目的

七章内容,是本书的主体部分;第三部分是结语。正文部分又分为三个部分:上篇“阿尔都塞前期核心思想:‘理论上的反人道主义’”、中篇“阿尔都塞后期的学术反思与创新”及下篇“阿尔都塞学派”。以下简单介绍各个部分的内容:

前言部分一共包含四大点。第一,重点论述了本论题研究的六大学术价值、现实意义及对于个人层面的启迪等。这些说明旨在揭示开展本论题研究的必要性和紧迫性。第二,简单地分析了目前国内外对于阿尔都塞及其学派的研究现状。关于阿尔都塞,国外研究的特点是:对阿尔都塞思想的研究具有国际性、历时性、综合性、不平衡性。国内研究有两大特点:一是在针对阿尔都塞的专题研究中忽略“理论上的反人道主义”和后期的自我反思及思想创新;二是在关于西方马克思主义的综述性论著中,对阿尔都塞“理论上的反人道主义”的介绍篇幅较小,而对阿尔都塞后期的自我反思和思想创新介绍得更少。关于阿尔都塞学派,目前国内的相关研究很缺乏,对于这一学派的其他两位代表人物普兰查斯和巴利巴尔的研究也不是很充分。通过对国内外的相关研究状况进行分析,进一步说明本论题研究的前瞻性和重要性。第三,主要介绍了本论题研究所运用的方法、表述的基本路径。第四,介绍了本书的主体框架、主要观点及最终目的。

上篇“阿尔都塞前期核心思想:‘理论上的反人道主义’”共包含三章,其内容主要基于阿尔都塞1965年发表的两本代表作《保卫马克思》和《读〈资本论〉》之上。在这两本代表作之中,阿尔都塞阐述了“认识论的断裂”、“症候阅读法”、“多元决定”等多种观点,其中的核心观点是“马克思主义是一种理论上的反人道主义”——这一观点有着极为深刻的思想内涵,但长期以来存在着人们对它的误读现象;这一观点统摄着阿尔都塞前期思想中的其他观点,其他观点为它提供了背景支援,它的提出具有当时特殊的历史语境的因素,即使是在苏东剧变后的当今语境中依然具有强大的理论生命力。

第一章名为“‘理论上的反人道主义’的思想内涵”。本章首先从国际政治、经济等各个方面深入分析当今语境的主要特征,包括苏东剧变后世界社会主义运动的现状、以美国为首的西方国家如何借用人道



主义的外衣进行新帝国主义的扩张、当今西方的金融危机所暴露的资本主义制度的内在缺陷以及我国改革开放 30 多年来的成就所展示的社会主义制度的优越性等,在此基础上,揭示出阿尔都塞理论对当今时局的极大的预见性及以“理论上的反人道主义”为突破口重新解读阿尔都塞及其学派的时代客观性。在第二小节中,对“理论上的反人道主义”的思想内涵进行了逐字的辨析。因为单从字面上理解,这一命题很容易造成人的错觉:马克思主义反对人道主义,马克思主义在理论上反对人道主义,在实践中怎样就不得而知了。在回归阿尔都塞的文本并进行深入分析之后,本文试图澄清这些误解。在第三小节中,围绕马克思主义的经典著作,探讨了马克思主义和人道主义的关系问题、“理论上的反人道主义”与马克思主义的人道主义思想的关系问题。的确,以西方人文思想为生长土壤的马克思主义,立足于资本主义社会中人的生存状态,对人所遭遇的种种“非人”待遇进行了全景式的放大与批判,因此它蕴涵着深刻的人道主义思想。这些人道主义思想主要体现在:关于人性的论述,关于人的本质的论述,关于人的价值的论述,关于人的解放和全面发展的论述等。以阿尔都塞的理论视角来分析马克思主义中的人道主义思想,可以看出:马克思主义中的人道主义思想既是现实中的存在,又是一种意识形态,还是马克思的学说成为科学的意识形态障碍。

第二章名为“‘理论上的反人道主义’产生的历史语境”。本章回归“理论上的反人道主义”产生的历史语境。这个语境的构成要素包括时代背景、学术氛围、个性特质等。从苏共“二十大”、国际共产主义运动的分裂、匈牙利事件等一连串政治事件中寻找“理论上的反人道主义”产生的根源性因素;从围绕马克思的《1844 年经济学—哲学手稿》在阿尔都塞和“人道主义的马克思主义”者之间展开的学术纷争来探究“理论上的反人道主义”产生的诱发性因素;从法国结构主义的历史和现状出发来探讨“理论上的反人道主义”产生的工具性因素;从斯宾诺莎的“唯理论”、巴什拉和康基莱姆的“科学认识论”、弗洛伊德和拉康的精神分析法来探究“理论上的反人道主义”产生的导向性因素;

义”产生的动力性因素。这一章立足不同的层面分析了“理论上的反人道主义”产生的各种因素。

第三章名为“‘理论上的反人道主义’与阿尔都塞前期其他思想的关系”。本章以“理论上的反人道主义”为中心,详细地梳理了它和阿尔都塞前期其他思想的关系。“理论上的反人道主义”在阿尔都塞思想体系中占有统摄地位,其他的一些思想对它起到的是烘托和延伸的作用;结构主义的阅读方法发现了历史真正的言说主体不是人,而是那些既定的社会结构,为“理论上的反人道主义”提供了方法论上的帮助;“认识论的断裂”和反经验主义的认识论为“理论上的反人道主义”设置了认识论前提;“多元决定”使人不再成为历史发展的唯一因素和主导因素;“历史是个无主体的过程”和反历史主义推翻了人道主义的立论基础——人是历史的主体;意识形态理论强调了人之主体的受限性,为“理论上的反人道主义”确立了评判的尺度。这种梳理旨在说明该理论在阿尔都塞前期思想中的核心地位,揭示出日前国内外学术界在其研究上的欠缺性。

中篇“阿尔都塞后期的学术反思与创新”共包含两章内容,主要介绍了阿尔都塞后期的系列反思活动和思想创新。如果说之前由《保卫马克思》和《读〈资本论〉》所烘托出来的阿尔都塞是一位“战斗型的理论家”的话,那么之后由《自我批评材料》及《来日方长》等著作所折射出来的则是一位“反思型的理论家”。从1967年开始,阿尔都塞的思想发生了极大的转变,即开始对自己前期的一些理论进行自我反思,这种反思长达十多年之久。西方有些学者据此认为曾经独树一帜的“阿尔都塞主义”完结了。但是,这一说法带有一定的片面性,因为阿尔都塞后期的反思并不导致前期思想体系的彻底崩溃,他在对前期部分观点进行自我批评、自我修正的同时,以理论迂回的方式坚持了“理论上的反人道主义”、“认识论的断裂”等前期思想中的核心观点,此外,他还提出了“哲学是理论中的阶级斗争”、“偶然相遇的唯物主义”等一系列有价值的创新观点。

第四章名为“阿尔都塞后期对前期思想的反思”。本章首先论述了阿尔都塞对前期理论进行反思的三大缘起:动荡的政治时局、激烈的





理论争鸣、多舛的个人命运。动荡的政治时局主要体现在两件历史事件：其一是法国 1968 年的“五月风暴”；其二是中国 1966 年 5 月至 1976 年 10 月的“文化大革命”。前一事件对阿尔都塞造成了直接的影响，后一事件对阿尔都塞造成了非直接的潜在影响。激烈的理论争鸣主要表现为加罗蒂、吕西安·塞夫、M. 西蒙、刘易斯、乔治·桑普朗、A. 沙夫等人对阿尔都塞观点的批判，这样强大的理论夹击给阿尔都塞造成了极大的思想压力。多舛的个人命运主要指阿尔都塞一生走过的曲折道路。从孩提时代的阴霾到战俘营的生活，再从在法共内部被孤立到 1980 年酿成的家庭悲剧，阿尔都塞后期的很多反思内容皆导源于他在生活中经历的诸种磨难。其次，论述了阿尔都塞后期反思的三大阶段及主要内容：以 1967 年发表的《致我的英文读者》为主要标志的第一阶段，这一阶段是反思初步展开的时期；以 1972 年发表的《自我批判材料》为主要标志的第二阶段，这一阶段是反思集中爆发的时期；以 1985 年发表的《来日方长》为主要标志的第三阶段，这一阶段是反思最深刻的时期。最后，论述了阿尔都塞反思中的辩护：承认理性主义等错误倾向，保持“理论上的反人道主义”、“认识论的断裂”等坚定立场。这些论述将弥补当今国内外学术界阿尔都塞后期反思研究缺乏的不足。

第五章名为“阿尔都塞后期的学术创新”。本章主要在对阿尔都塞后期一些鲜为人知的文章进行深入分析的基础上，介绍他后期的一些学术创新之处。在第一小节中，从哲学与政治的关系、哲学与科学的关系及哲学与阶级斗争的关系三个方面介绍了阿尔都塞后期的一个主要观点：哲学是理论中的阶级斗争。在第二小节中，围绕《马克思主义的危机》、《今日马克思主义》及《局限中的马克思》三篇文章，论述了阿尔都塞后期提出的马克思主义的危机理论。在第三小节中，主要从《关于相遇的唯物主义潜流》这篇文章阐释了阿尔都塞后期理论创新的一个亮点——相遇的唯物主义。这些后期的创新理论与“理论上的反人道主义”都有着一定程度的关联性，阿尔都塞在开拓新的研究视阈的同时，继续深化了“理论上的反人道主义”这一主题思想。通过本章内容的展开，我们将进一步改变当今国内外学术界阿尔都塞后期观

点系统研究缺乏的局面。

下篇“阿尔都塞学派”共包含两章内容。本篇将主要着眼于整个阿尔都塞学派的理论,探讨这一学派的历史发展脉络及与当今一些主要哲学流派之间的关系。阿尔都塞学派流行于20世纪60—70年代的法国学术界,它以阿尔都塞、普兰查斯及巴利巴尔等人为代表,以弱化人道主义对马克思主义的影响、注重结构主义的研究方法等特征在对马克思主义进行阐释的众多话语体系中“一枝独秀”。阿尔都塞学派自诞生以来积极参与各种理论争鸣,产生了广泛而深远的影响,这种影响一直持续到今天。它与“新实证主义的马克思主义”联手面对“人道主义的马克思主义”的挑战,维护了马克思主义的科学地位,并为其后的“后结构主义”和“后马克思主义”提供了丰富的思想资源。

第六章名为“阿尔都塞学派概述”。本章通过对阿尔都塞学派的形成、演变、特征及代表人物进行一番探究,更加系统地向人们介绍这一学派的有关情况,使人们能够初步了解这一学派三位代表人物之间的思想发展逻辑。首先回顾了阿尔都塞学派的历史演变过程,这一过程包括它的形成、兴盛及衰退。其次,概括了阿尔都塞学派的基本特征:第一,不再把马克思关于人的一切理论当做马克思主义的核心理论;第二,批判人道主义,不把它当做评判马克思主义性质的尺度;第三,强调以静态的、“共时态”的结构主义研究方法,而不是动态的、“历时态”的研究方法来分析马克思主义的经典著作;第四,把意识形态问题作为研究的一个重点;第五,提倡反经验主义的认识论;第六,重新解释劳动,将异化的概念从马克思主义的科学性中驱除出去。最后,介绍了阿尔都塞学派中除阿尔都塞之外的另外两位代表人物普兰查斯和巴利巴尔的理论。通过这些论述,说明整个阿尔都塞学派所具有的极大的理论价值和现实意义。

第七章名为“阿尔都塞学派的当代影响”。本章将梳理阿尔都塞学派与当代一些主流学派之间的内在关系。第一小节通过比较阿尔都塞学派与“新实证主义的马克思主义”(代表人物选取德拉-沃尔佩和科莱蒂)来说明两者共同的科学主义倾向。第二小节通过比较阿尔都塞学派与“人道主义的马克思主义”(代表人物选取:卢卡奇、弗洛姆、



彼特洛维奇、萨特、沙夫)来说明两者激烈的理论对垒。在这一小节中又分四个方面对“人道主义的马克思主义”的观点进行了具体的阐述:关于“异化”的概念、关于“人”在历史中的位置、关于马克思主义的辩证法、关于马克思主义和人道主义的关系。由于“人道主义的马克思主义”这一理论派别中又内含着众多的理论分支,因此无法对其中的每一种理论进行详细阐述,只能选取主流学派中个别思想家的观点与阿尔都塞学派的理论进行比较探讨。第三小节通过比较阿尔都塞学派与“后结构主义”(代表人物选取福柯和德里达)来说明两者之间的逻辑演变过程。阿尔都塞学派预示着这样一种哲学的动向:对主体的批判由隐晦转向公然、由表层转向深层。继这一学派之后,反主体、无主体思想成了法国思想界的潮流。“后结构主义”有这样一些特点:注重破解西方传统的逻各斯中心主义、推崇彻底的“主体离心化”及强调消解性、差异性、非逻辑性等。通过本节可以看出,阿尔都塞学派和“后结构主义”之间有一定的承接性。第四小节通过比较阿尔都塞学派与“后马克思主义”(代表人物选取拉克劳及墨菲)来说明这两者之间的学术渊源。“后马克思主义”有三大主要特征:第一,具有强烈的反思意识和批判精神;第二,主张对经典马克思主义的理论进行修正;第三,强调“话语”的力量,将现实世界视做一个话语世界。“后马克思主义”对阿尔都塞学派的“多元决定”、反主体的观点及阶级理论进行了继承与批判。通过本章论述,试图说明阿尔都塞学派所具有的深远影响及对当今学术界的重要贡献。

结语部分名为“未来将永远持续下去”。这一部分将分阿尔都塞前期核心思想“理论上的反人道主义”、阿尔都塞后期的自我反思与学术创新及阿尔都塞学派三个方面来进行小结。要正确评价“理论上的反人道主义”,必须要弄清马克思主义与人道主义的关系问题。实质上,马克思主义并不直接等同于人道主义,而“人道主义的马克思主义”却对马克思主义和人道主义不加区分,这样做的目的在于用人道主义统一整个马克思主义。阿尔都塞正是在洞察这一理论缺陷的基础上提出了“理论上的反人道主义”命题。在与“人道主义的马克思主义”抗衡过程中,这一命题彰显了极大的理论价值,即使在当今时代仍

旧具有很大的现实意义。阿尔都塞从1967年以后开始了一系列的学术反思活动,其根源是阿尔都塞遭遇到的极为猛烈的思想攻击。这些反思活动既是他对理论对手的一种回应,也是他对自己思想体系的进一步完善。与此同时,阿尔都塞开展了一系列思想创新活动:“哲学是理论中的阶级斗争”、“马克思主义在发展中出现了危机状况”等,这些观点使阿尔都塞的思想重新站在了时代的前沿。阿尔都塞学派在哲学舞台上曾经扮演了极为重要的角色,它是“新实证主义的马克思主义”的志同道合者,是与“人道主义的马克思主义”相抗衡的中坚力量,为“后结构主义”和“后马克思主义”提供了丰富的思想资源。阿尔都塞学派的这些功绩将不会随着时间的流逝而改变。

通过以上各章内容的具体阐述,本书将实现这样五个基本目的:第一,借助于世界历史的新语境重新检验、研究阿尔都塞及其学派的理论,使人们对这一学派的理论实质、地位、意义和作用有更加深入和完整的认识;第二,对阿尔都塞前期的核心思想“理论上的反人道主义”进行深入地分析,把握这一理论产生的特定语境及这一理论和阿尔都塞前期其他理论之间的关系,解决这一理论在目前的研究中被遮蔽和边缘化的困境;第三,对阿尔都塞后期对前期思想的反思过程以及相应的学术创新进行探究,揭示阿尔都塞思想发展过程中的延续与停顿,扭转当前研究中忽视阿尔都塞本人在后期对自己早期思想所做出的大量反思的局面;第四,全面介绍阿尔都塞学派的历史演变过程及主要特征,在此基础上对普兰查斯和巴利巴尔思想与阿尔都塞思想的内在联系进行探讨,以期对阿尔都塞及其学派产生总体性的认识;第五,通过梳理阿尔都塞学派与当代一些主流学派之间的内在关系,归纳、总结阿尔都塞及其学派的深远影响。



20世纪60年代中期,阿尔都塞通过发表《保卫马克思》和《读〈资本论〉》两本著作,系统地提出了他的“结构主义的马克思主义”理论,包括为人所熟知的“认识论的断裂”、“症候阅读法”、“多元决定”、“意识形态理论”及“历史是个无主体的过程”等,这一时期可以被视作他学术生涯最为辉煌的时期。从1967年开始,阿尔都塞的思想转入了一个自我反思的新阶段。本篇将聚焦于阿尔都塞思想发展的前一阶段,围绕他的两本巅峰之作来探讨其前期思想的核心观点——“马克思主义是一种理论上的反人道主义”。这一观点具有深刻的思想内涵,它的提出离不开当时特定的历史语境,它犹如一条红线贯穿在阿尔都塞前期的整个思想体系中,将其他观点有机地联系在了一起,彰显出阿尔都塞思想的独特性,即便是在当今的历史语境中仍然具有极为重要的借鉴意义。

## 上篇

### 阿尔都塞前期核心思想： “理论上的反人道主义”



Aerduosai  
Jiqi  
Xuepai Yanjiu

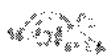


## 第一章

### “理论上的反人道主义”的思想内涵

对于任何一种哲学理论而言,在其形成以后的若干年时间里,按照新的历史语境对其进行重新研究都是非常有意义的。一方面,我们可以借助世界历史的新语境重新检验、研究该理论,从而对这一理论的实质、地位、意义和作用有更加深入和完整的认识;另一方面,将该学者的理论置于当今新的历史语境中,我们可以从中获取启示,更加清醒地认清当今的形势,更加完整地把握该理论与时代变迁之间的关系,更加合理地使用该理论资源。而对于阿尔都塞的理论来说,这种意义可能更为重大,因为阿尔都塞的理论形成后的40多年里世界历史新变化与他的理论之间的联系实在太直接太密切了。如果将时间回溯到20世纪60年代中期,我们可以看到,阿尔都塞正凭借着《保卫马克思》和《读〈资本论〉》蜚声国内外,这两本著作都体现了他对“人道主义的马克思主义”的批判。阿尔都塞之所以提出“保卫马克思”、“马克思主义是一种理论上的反人道主义”,主要在于担心将马克思主义彻底地人道主义化就会使马克思主义丧失真精神,以马克思主义作为指导思想的国家很有可能会走向灾难甚至消亡,西方资本主义国家一定会在人道主义的旗帜下变本加厉地进行侵略与扩张。如果我们将视线拉回当今世界,就不难发现阿尔都塞的担心已经演变成了事实:曾经





强大的社会主义阵营已不复存在,以美国为首的资本主义国家已演变为“新帝国主义”。因此,根据新的历史语境来重新解读阿尔都塞的理论,尤其是他所提出的“理论上的反人道主义”思想,能够帮助我们正确地处理马克思主义与人道主义之间的关系以及以马克思主义作为指导思想的社会主义国家与人道主义之间的关系问题。从当今的视阈来看,阿尔都塞“理论上的反人道主义”这一哲学命题在当今时代当然具有独特的理论生命力,但是在当时的历史语境中却存在着诸多对它的误读与误解,很多人甚至提出这样的困惑:马克思主义的理论体系中是否存在着人道主义的思想?“理论上的反人道主义”是否与马克思主义中的人道主义思想相冲突?本着这些疑问,本章首先将试图阐明当今语境中重新解读阿尔都塞“理论上的反人道主义”所具有的特殊意义,其次揭示出“理论上的反人道主义”这一命题的真正内涵,最后对这一哲学命题与马克思主义的人道主义思想之间的关系进行一番准确的定位。

## 第一节 当今语境与“理论上的反人道主义”

先来说说阿尔都塞其人其事。路易·阿尔都塞于1918年10月16日出生在阿尔及利亚(Algier)首都阿尔及尔(Algiers)附近一个叫比曼德利(Birman-dreis)的小镇。阿尔都塞原籍法国北部阿尔萨斯省,其父夏尔·阿尔都塞是一个银行经理。1924—1930年,阿尔都塞在阿尔及尔读小学。1930—1936年,他跟随父母回到法国,在马赛上中学,毕业后进入巴黎国立高等师范学校预科班学习,于1939年7月考入该校文学院,入学成绩名列第六,拉丁文尤其出色。同年9月,其学业因战争推延,他应征入伍,驻守布列塔尼(Bretagne)半岛。1940年6月,德军占领法国,阿尔都塞所属部队全体被俘,他被囚禁于德国北部战俘营直至1945年战争结束。其间,精神病(躁狂抑郁症)开始发作,曾入战俘营医院接受治疗。1945—1948年重入巴黎高师攻读哲学,师从加斯东·巴什拉(Gaston Bachelard, 1884—1962)。1948年完成高等研究资

格论文《黑格尔哲学中的内容的观念》(*The Notion of Content in Hegel's Philosophy*)。同年,他成为国立高等师范学校的哲学教师和辅导教师。1948年10月,他正式加入法国共产党并在1950年通过书信的形式,最终结束了自己天主教徒的身份。从1950年起,他担任国立高等师范学校的秘书,从1962年起被聘为副教授。从20世纪60年代初开始,他尝试用结构主义的方法解释马克思主义经典著作。1966年12月,英国《泰晤士报》文学副刊介绍了他的情况后,他被公认为“结构主义的马克思主义”的杰出代表。阿尔都塞还在法共内部组织学习小组,研读马克思主义的经典著作,抨击法共的意识形态,并对中国的“文化大革命”寄予厚望,在他周围汇聚了一批以他的学生为主的追随者,并逐渐地形成了阿尔都塞学派。后来法共开除了很多阿尔都塞的追随者,他虽然保持缄默,但仍坚持自己的政治和理论见解。1968年“五月风暴”发生后,他开始进一步反省自己的思想,从20世纪70年代起,他不断呼吁马克思主义陷入了危机之中。这种焦躁、悲观的情绪随着中国“文化大革命”的结束而日益加剧。他于1975年6月在亚眠大学获得博士学位。1980年11月16日,他在帮妻子海伦娜·阿尔都塞按摩时,因精神病发作而误杀了相伴自己35年的妻子,被送进精神病院监护,世人称之为“路易·阿尔都塞的第一次死亡”。1990年10月22日阿尔都塞因心脏病逝世,世人称之为“路易·阿尔都塞的第二次死亡”。个人命运的曲折、精神疾病的折磨及由此所酿成的家庭悲剧并没有遮盖阿尔都塞的哲学光芒,他以严谨的哲学笔触和极大的政治热情写下了一系列的论著,这些宝贵的精神财富足以抵消他所遭遇的一切苦难与非议。它们是:《孟德斯鸠、卢梭、马克思:政治和历史》(1959年)、《保卫马克思》(1965年)、《读〈资本论〉》(1965年)、《列宁与哲学》(1969年)、《为了科学家的哲学讲义》(1974年)、《哲学和科学家的自发哲学(1967)》(1974年)、《自我批评材料》(1974年)、《立场》(1976年)、《未来将永远持续下去》(1985年)。

人们一般都是通过《保卫马克思》和《读〈资本论〉》这两本书来认识并了解阿尔都塞的。据最早在我国引介评析西方马克思主义学说的学者徐崇温介绍,国外学者把阿尔都塞的这两本代表作视为继卢卡奇



的《历史和阶级意识》之后,西方马克思主义传统中最重要的著作<sup>①</sup>。这两本著作也可以被视为阿尔都塞思想的巅峰之作,他的前期思想集中表现在这两本书之中。在这两本书中,尤其是在《保卫马克思》一书中,阿尔都塞表达了他前期思想中的一个核心观点,即“马克思主义是一种理论上的反人道主义”。虽然与此同时,他也提出了其他许多著名的观点,比如“症候阅读法”、“多元决定”、“认识论的断裂”等等,但是这些观点都或多或少地作为“理论上的反人道主义”这一命题理论上的支持存在,在后面的内容中我们对此将进一步地进行论述。阿尔都塞之所以在20世纪60年代中期系统地阐述了他的“理论上的反人道主义”的观点,主要是为了抵制1956年苏共“二十大”之后愈演愈烈的一股将马克思主义人道主义化的潮流,即“人道主义的马克思主义”。这股潮流虽然早在20世纪30年代就已经形成,但是在五六十年代借助苏联的非斯大林化运动呈现出汹涌澎湃之势,它试图用人道主义去界定马克思主义的思想真谛,用人道主义去统一马克思的整个思想发展进程,如此就淡化了马克思主义的科学性。按照阿尔都塞的观点,科学和意识形态之间存在着分明的界线,人道主义属于意识形态的范畴,而不是科学的范畴,马克思在1845年之前的思想带有浓重的人道主义痕迹,所以是意识形态学说而不是科学体系,直至1845年之后,马克思才和一切把历史与政治归结为人的本质的做法彻底决裂,并建立了自己的属于科学性质的理论体系,所以马克思主义是一种科学,一种“理论上的反人道主义”。

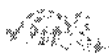
在当时的语境中,阿尔都塞批判的主要对象是“人道主义的马克思主义”,毋庸置疑,他的焦虑是因为已经看到了将马克思主义人道主义化的严重后果。在正确处理马克思主义与人道主义的关系问题这一点上,阿尔都塞可谓深谋远虑。“理论上的反人道主义”这一提法在当时的历史语境中就起到了警世醒言的作用,有力地削弱了“人道主义的马克思主义”的影响,维护了马克思主义的科学地位。即便是在当今的历史语境中,这一提法依然振聋发聩,因为任何富有生命力的理论

都是可以在历史中不断地被“传唤”，被延伸，被充实的。

“当今语境”是一个十分宽泛的定义，按照字面来解释，它通常指的是目前这个时代的历史环境，以当今时代为历史背景，但是在具体时间跨度上如何界定则“仁者见仁，智者见智”，有着很多种不同的划分方法。对“当今语境”的界定和对“现代”与“当代”的定义密切相关。如果按照西方哲学史研究中的某种分法，将17世纪到19世纪中期这一时期作为“现代”，将黑格尔之后到现在这一时期称为“当代”的话，那么“当今语境”也可以相应地被认为是从黑格尔之后到目前这一时期的历史环境。而如果按照俞吾金教授在《现代性现象学》中对“现代”的定义的话，那么又有一番新的界定。他这样指出：“‘现代’大致指的是从17、18世纪的启蒙运动到20世纪40年代二战结束这个历史时期。”<sup>①</sup>按照此定义，我们不难推断出“当代”的时间跨度是从二战结束之后到现在，这样的话“当今语境”就是指从二战结束到当前这一段历史时期的历史环境。从这些划分中可以看出，对“当今语境”的界定是十分相对的。基于本书以研究阿尔都塞及其学派的理论为主，而他们的研究领域又主要集中在马克思主义这块内容上，所以本书将从马克思主义发展史的角度来相应地界定“当代语境”。20世纪80年代末到90年代初，苏联解体和东欧剧变使马克思主义的发展遭遇到了至今为止最为严重的挫折，本书中的“当今语境”在时间上就以苏东剧变之后为开端，一直延续到21世纪的现在。

从20世纪70年代起，阿尔都塞就不断呼吁马克思主义陷入了危机状态之中，这种“马克思主义危机”理论后来被越来越多的人接受。回顾历史可以看到，马克思主义的危机终于在20世纪的最后十余年中全面爆发了。盛极一时的社会主义强国苏联在一夜之间轰然垮台，随之而来的是东欧各国社会主义政权的变更，这场剧变犹如一场大地震，在全世界的马克思主义信仰者心中造成了极大的冲击和破坏。社会主义国家数目的减少以及马克思主义在全世界范围内传播速度的受限等等，都严重地打击了马克思主义者的积极性，悲观失望的情绪接踵而

① 俞吾金等：《现代性现象学》，上海社会科学院出版社2002年版，第28页。



至。与此同时,资产阶级的文人、学者则高奏资本主义的凯歌,他们高调宣布“马克思主义已经死亡”、“共产主义已经夭折”、“人类历史已经终结”。无疑,苏东剧变使原先一路凯歌前进的国际社会主义运动暂时陷入了低谷,造成这一政治剧变的原因有许多方面,比如苏联和这些东欧国家长期以来推行的僵化的政治、经济体制及一切从本本出发的“左”倾教条主义错误等等,其中也包括西方发达资本主义国家利用人道主义来对这些国家实施“软化”、“西化”的阴谋。众所周知,苏联的最后一位领导人戈尔巴乔夫在1989年11月到1991年8月期间,大力推行所谓的“人道的民主的社会主义”路线,直接引发了苏联在政治、经济及社会方面的全面危机。作为苏共的最高领导人,他为了迎合西方的口味以取得相应的经济支援和政治扶持,在众多场合公开谈论人道主义问题,强调要实行“民主化”和“公开化”,揭示他所倡导的“新思维”的核心就是全人类的利益高于阶级利益,全人类的价值高于一切。戈尔巴乔夫将马克思主义的指导地位彻底地拱手相让给了人道主义,从而使苏联的改革变成了完全的改向,他的做法是造成苏联解体的一大原因。

苏东剧变的残酷现实恰好印证了阿尔都塞早在多年之前便产生的对人道主义问题的担心,这些社会主义国家发生的剧变从某种意义上说,都是因为没有坚持阿尔都塞“马克思主义是一种理论上的反人道主义”这样的立场才丧失了政治的主导权。今天看来,阿尔都塞提出“理论上的反人道主义”这一观点完全是有先见之明的,在苏东剧变之后的当今语境中更加有着十分重要的借鉴意义。我们一旦放松对资产阶级人道主义思想的警惕性,社会主义国家的政权就会遭遇危机,而近年来随着资本主义生产方式的全球化以及现代科技手段日新月异的发展变化,资本主义世界的那一套价值理念正通过以互联网为典型的各种现代媒介迅速地实现着对全世界各个角落民众思想的侵蚀,这是一种新形式的帝国主义扩张与侵略。在以美国为首的一些西方资产阶级野心家看来,依靠人道主义这件外衣来遮盖对社会主义国家的侵蚀是非常有用的,他们正试图利用人道主义来削弱在这些国家中作为指导思想的马克思主义的科学地位,以达到令这些社会主义国家重蹈苏东

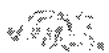
覆辙的目的。可以说,从西方资产阶级的惯用伎俩上看,重提阿尔都塞“理论上的反人道主义”的观点是必不可少的。从我们国家的实际情况来看,新中国成立以来中国发生的翻天覆地的变化令世人刮目相看,而改革开放 30 余年来取得的辉煌成就也是全世界有目共睹的。这一切都离不开我们在人道主义与马克思主义定位问题上的清醒态度和坚定立场,我们可以合理地使用人道主义的思想资源,但是不能让它取代马克思主义的理论真谛,这也是阿尔都塞“理论上的反人道主义”思想在当今语境中的延续。近来西方发达资本主义国家普遍发生的金融危机很好地说明了资本主义制度绝非人类社会发 展至今最好的制度模式,中国在这次全球性的金融危机中的沉稳表现显示出了社会主义制度的优越性,我们必须要保持这样的发展势头,从这一点上来讲,阿尔都塞“理论上的反人道主义”思想与中国的发展息息相关,因此对其进行一番刨根究底式的解读也是很有必要的。

## 第二节 “理论上的反人道主义”辨析

美国学者斯蒂芬·史密斯(Steven Smith)对“理论上的反人道主义”的思想冲击力进行了这样的描述:正如哥白尼使宇宙研究不能再以人类所居住的地球为中心,达尔文将人类从动物王国的优越地位驱赶出来,弗洛伊德使人不再确信“自我”就是精神分析的中心一样,阿尔都塞同福柯、列维-斯特劳斯、拉康这些结构主义思想家一起,使社会科学再也不能以人(个别或群体的具有某种理想性本质的人)为其研究中心<sup>①</sup>。美国当代马克思主义政治理论家、文化批评家詹明信(Fredric Jameson,也译作“詹姆逊”,1934— )在他的《晚期资本主义的文化逻辑》一书中也对这一命题进行了评价:

---

<sup>①</sup> Steven Smith, *Reading Althusser: an Essay on Structural Marxism*, Ithaca: Cornell University, 1984, p. 193.



阿尔都塞批判“人文主义”，并把早期——人类学的或“存在主义”的——马克思同后期的《资本论》的结构主义和共时性模式的马克思有系统地分离开来，这样做是强有力和及时的；我们可以在现在的语境中重写阿尔都塞的“人文主义”主题，把它看做是对我们的警告，任何关于“人类本性”的人类学和宣言，都毫无例外地属于意识形态领域<sup>①</sup>。

这里暂且不去争论在“人文主义”和“人道主义”翻译上恰当与否的问题，先将注意力集中在考虑阿尔都塞“理论上的反人道主义”所蕴涵的理论意义。这一哲学命题所呈现的对主体性原则的反思和对近代形而上学的批判，有力地推动了后结构主义、后现代哲学体系的建构。它是阿尔都塞哲学思考的产物，也是特定历史语境的产物，因此，它的提出具有某种历史必然性。在阿尔都塞这一命题提出 40 多年之后的今天，这种历史必然性变得更加明晰。

虽然不乏国外学者对“理论上的反人道主义”的高度评价，但正如前言所述，在目前的学术研究中阿尔都塞的这一思想一直不被人所重视，而与其所遭受的学术冷遇相反，全方位审视这一哲学命题，我们发现它蕴涵着极大的学术价值。从时间跨度来讲，它可以折射出一幅 20 世纪西方哲学史上多种流派你来我往、争奇斗艳的多彩画卷。从对话的维度，我们可以欣赏马克思主义和结构主义的交融，体现了不同视角的学者对马克思主义的不同解读。从斗争的维度，我们可以反思人道主义与反人道主义的正面冲突、人文主义和科学主义的精彩交锋、结构主义和解构主义及后马克思主义间的异质性。从地域特征来讲，它以“人”为中心，在法国理论界勾勒了一条从萨特的“存在主义是一种人道主义”到德里达的“人的终结”之间的发展曲线。在由直线到曲线的转向过程中，阿尔都塞“理论上的反人道主义”功不可没，扮演了一个承前启后的重要角色。

<sup>①</sup> 詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，陈清侨等译，三联书店 1997 年版，第 165

究竟什么是“理论上的反人道主义”？其实这一思想的完整表述是：马克思主义是理论上的反人道主义。从西方哲学发展史来看，阿尔都塞的这个哲学命题富有创意和胆量，因为只有他敢于提出具有如此鲜明个性的命题。这一命题对于他所对垒的理论家来说是极具挑战性的，对一般人而言，也是颇有理解难度的。因为仅仅从字面上理解，它很容易造成人的一种错觉：马克思主义不提倡人道主义，马克思主义反对人道主义。同时引发的另一个疑问是：既然说马克思主义是“理论上”的反人道主义，是否意味着马克思主义仅仅在观念层面反对人道主义，而在实践领域就是赞成人道主义的呢？

且看阿尔都塞自己的解释。在《保卫马克思》一书的序言“今天”中，阿尔都塞提出在马克思的思想发展过程中存在着的一处“认识论的断裂”。这一断裂发生的时间是在1845年，标志是《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》两篇著作。其中，前一篇著作是“断裂的前岸”。阿尔都塞认为在这两篇著作中，第一次出现了马克思的新的“问题式”，尽管这个“问题式”经常部分地以否定的形式和激烈的论战与批判的形式出现。以1845年这个关键时期为分水岭，之前马克思的思想属于“意识形态”阶段，称为“理论上的人道主义”，之后马克思的思想属于“科学”阶段，称为“理论上的反人道主义”。“意识形态”阶段（“理论上的人道主义”阶段）的时间跨度是1840—1845年，主要是指马克思青年时期的著作，包括马克思的博士论文、《1844年经济学—哲学手稿》、《神圣家族》等。它又可以分为两个小的阶段：为《莱茵报》撰文的理性自由主义阶段（1842年以前）和理性共产主义阶段（1842—1845年）。“科学”阶段（“理论上的反人道主义”阶段）也分为两个小的阶段，即马克思的理论成长阶段和理论成熟阶段。马克思的理论成长阶段的时间跨度是1845年之后到撰写《资本论》初稿前的那个时期（1855—1857年左右），主要著作包括《共产党宣言》、《哲学的贫困》、《工资、价格和利润》等。理论成熟阶段指1857年以后，主要著作包括这一时期的所有著作。阿尔都塞认为，“认识论的断裂”带来了双重的理论成果：在创立历史理论（历史唯物主义）的同时，马克思同自己以往的意识哲学信仰相决裂，并创立了一种新的哲学（辩证唯物主





义)。

按照阿尔都塞的阐释,在1845年之前,马克思把意识形态的人道主义当做理论,而在1845年之后,马克思对自己的费尔巴哈哲学信仰作了清算,不再把人道主义当做理论,而当做意识形态加以抛弃。他说:

就理论的严格意义而言,人们可以和应该公开地提出关于马克思的理论上的反人道主义的问题;而且人们可以和应该在其中找到认识人类世界(积极的)及其实践变革的绝对可能性条件(消极的)。必须把人的哲学神话打得粉碎;在此绝对条件下,才能对人类世界有所认识<sup>①</sup>。

这样,阿尔都塞就把马克思主义的科学理论(历史唯物主义和辩证唯物主义)同把人道主义当做理论的资产阶级意识形态和受费尔巴哈影响的前马克思主义(青年马克思的人道主义信仰)相区别了开来。

仅就阿尔都塞所描述的“理论上的反人道主义”来理解其所指是远远不够的。按张一兵教授的说法,我们要善于运用阿尔都塞本人的“问题式”(problematic),即用有别于他人的构建理论的方法来理解阿尔都塞的思想。在“理论上的反人道主义”这个命题中,“理论”两个字是关键。对于“理论”这个词语,我们普遍把它当做与“实践”这个词语相对应的一个范畴。实践注重的是人们在现实世界中的行为,理论往往指人们在观念、思想等抽象层面所形成的对事物的一套看法与思路。在《关于唯物辩证法》(On the Materialist Dialectic)这篇文章里,阿尔都塞指出:

关于实践,我们一般指的是任何通过一定的人力劳动,使用一定的“生产”资料,把一定的原料加工为一定的产品的过

---

<sup>①</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 229.

程。在任何这类实践中,过程的决定性时段(或要素)既不是原料,又不是产品,而是狭义的实践:是人、生产资料和使用生产资料的技术在一个特殊结构中发挥作用的加工阶段<sup>①</sup>。

他接着又对“理论”下了定义:

关于理论,我们指的是实践的一种特殊形式,它也属于一定的人类社会中的“社会实践”的复杂统一体。理论实践包括在实践的一般定义的范围之内,它加工的原料(表象、概念、事实)由其他实践(“经验”实践、“技术”实践或“意识形态”实践)所提供<sup>②</sup>。

在阿尔都塞的眼中,“理论”具有和我们的普遍观念所不同的意义,那就是它是一种实践活动。阿尔都塞区分了三种含义的“理论”。第一种小写的、不带引号的“理论”(英文 theory, 法文 théorie)指的是一种明确而科学的理论实践。第二种小写的、带引号的“理论”(英文 ‘theory’, 法文 ‘théorie’)指的是既定科学的一套特定理论体系。第三种是大写的、不带引号的“理论”(英文 Theory, 法文 Théorie),指的是一般实践的理论,即唯物辩证法<sup>③</sup>。在《保卫马克思》这本书的各个章节中,“理论”两个字在多个地方被运用到,但是,它们的含义诚如阿尔都塞所说明的那样不尽相同。他在《马克思主义和人道主义》中论述“理论上的反人道主义”这一命题时,“理论上的”这几个字法文用的是 théorique, 英文用的是 theoretical。从文字层面来看,“理论上的反人道主义”中的“理论”,既没有加引号,也没有大写,似乎指的是第一种含义。从其他两种含义来看,笼统地说马克思主义是一种含混不清的概

<sup>①</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, pp. 166 ~ 167.

<sup>②</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 167.

<sup>③</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 256.



念体系中的反人道主义不太妥当,而把马克思主义理解为唯物辩证法维度的反人道主义更是离谱。通过上述假设,我们不难得出结论:“理论上的反人道主义”应该指的是马克思主义在明确的、科学的理论实践范围内是一种反人道主义。反之,我们也可以大胆地推断出潜藏在这个命题之后,阿尔都塞没有明说的另一个假设:马克思的思想在前科学的、意识形态的理论实践中则是一种人道主义。因为阿尔都塞本人在《关于唯物辩证法》一文中曾经这样说道:

理论实践的最广泛的形式不仅包括科学的理论实践,而且包括先于科学的,即“意识形态”的理论实践(构成科学的史前时期的“认识”方式以及它们的“哲学”)<sup>①</sup>。

通过上述的这些分析和比较,我们不得不佩服阿尔都塞“卖弄”专业术语的本领。尽管阿尔都塞本人一再提醒读者注意他所运用的术语,但是读者还是很容易在不经意之间掉进他所设置的语言陷阱中。难怪这位哲学天才感叹道:“确立一套新术语是一回事,真正使用和传播这套术语又是另一回事。如果没有经过长期的使用,就很难强制人们用理论一词来确指由马克思创立的科学哲学。”<sup>②</sup>

阿尔都塞以独特的视阈提出了“理论”的三种含义。他没有把普遍意义上的、相对应于一般实践概念的“理论”的含义包括进去,与他“理论也是一种实践”的提法大有关联。因为他的这种提法使“理论”内含于“实践”之中,丧失了与实践的常规对偶性地位。但是,这只是一种形式主义的含义限定。纵观阿尔都塞的著作,可以发现他实质上不自觉地运用了“理论”含义的第四种形式——约定俗成的、与“实践”相互对应的“理论”的含义。比如,他在《马克思主义和人道主义》一文中说道:“政治不再是简单地从事理论批判,不再是通过自由的出版物

---

① Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 167.

② 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第24~25页。

去树立理性,而是通过人的实践去恢复人的本质。”<sup>①</sup>又如,他在《致读者》一文中反思自己“理论实践”的提法时说:

尽管我突显了理论对于革命实践的极端重要性,尽管我因此揭示了各种形式的经验主义的错误,但是,我并没有探讨“理论和实践相结合”的问题,而这一问题在马克思列宁主义传统中具有举足轻重的地位<sup>②</sup>。

这两处的“理论”指的就是普通人视野中与“实践”概念相对应的“理论”的概念。

对于“理论上的反人道主义”哲学命题中的“反”字,人们一般理解为“反对”。从语词的构成来看,法文版《保卫马克思》(*Pour Marx*)用的是“anti-humanisme”,英文版《保卫马克思》(*For Marx*)用的是“anti-humanism”,两者都是指汉语的“反对”之意。但是,从整个哲学命题提出的相关历史背景和理论意义来看,“反”字则另有深意。阿尔都塞在《读〈资本论〉》一书中,谈及“马克思主义不是历史主义”这一命题时作了进一步的界说:

严格地讲,我应该说马克思主义是非人道主义和非历史主义。我有意识地使用反人道主义和反历史主义是为了强调断裂的全部意义。这种断裂不是自发产生的,相反,它的完成十分艰难。这种双重的否定的表述方式(反人道主义,反历史主义)并不单纯是我个人采取的一种形式,因为不能靠这种禁令来阻止人道主义和历史主义的进攻,而四十年来,人道主义和历史主义在某些领域一直在威胁着马克思主义<sup>③</sup>。

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第222页。

② 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第254页。

③ 阿尔都塞、巴利巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版,第134~135页。



由此可见,正是出于对人道主义当时在某些领域的霸权状态的考虑和为了进一步彰显“认识论的断裂”的深远意义,阿尔都塞才使用了如此激烈的术语。如果我们按照当代人的眼光,把阿尔都塞的这一命题置于一个更加宽广的时空视阈来看,将会自然而然地发现,其实阿尔都塞所说的“反”字,涵盖了更丰富的含义。第一,可以把“反”字的意思延伸为“反思”,即对近代西方哲学自笛卡尔以来所确立的主体哲学的“反思”;第二,“反”可以被视为对社会的意识形态和理论的意识形态的“反抗”;第三,“反”也可以说是对“人道主义的马克思主义”的理论路线的一次“反拨”。

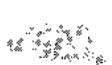
咬文嚼字地论证了“理论”和“反”字,接下来要对“人道主义”作一番刨根问底式的词意辨析。“人道主义”法文版用的是“humanisme”一词,英文版用的是“humanism”一词。根据北京外文出版社2000年出版的《新编汉法法汉词典》,“humanisme”有两种中文解释:一种是人文主义,另一种是人道主义。英文中的“humanism”不如“scientism”那么容易理解。人们一般把“scientism”一词理解为“科学主义”,但是对于内涵混杂的“humanism”一词就容易产生歧义,弄不清它到底是指“人本主义”,还是指“人文主义”,或者是指“人道主义”。在新近出版的由复旦大学陆谷孙教授等人编撰的第二版《英汉大词典》中,“humanism”一词的注解如下:“1. 人道主义。2. 人本主义。3. (欧洲文艺复兴时期的)人文主义(运动)。4. 人文学科研究;(拉丁或希腊)古典文化研究。”<sup>①</sup>如果我们不从特定学科研究领域的角度看,而只是从一种哲学思潮的角度来看,这一语词含义丰富,前面提到的三种“主义”都位列其中。从中外哲学史的角度来看,据北京大学陈志尚教授考证,19世纪德国的费尔巴哈及后来俄国的车尔尼雪夫斯基等人称自己的哲学是“anthropology”,中文一般译为“人类学”,将其译为“人本学”的主要是哲学界。到19世纪末,西方出现了以舍勒为代表的“哲学人类学”(philosophical anthropology)。第二次世界大战后,苏联哲学家开始把西方与科学主义相对的哲学思潮统称为“humanism”,20世纪

70年代后期传到中国,被译为“人本主义”,如英国哲学家席勒的著作 *Studies in Humanism* 就被译为《人本主义原理》。在提到与“科学主义”思潮相对立的哲学思潮时,我国学术界一般把讲人、人性、人的价值等关于人的问题的学说统称为“人本主义”思潮。比如,在李秀林、王于等学者主编,杨耕、陈志良等人修订的第五版《辩证唯物主义和历史唯物主义原理》一书中,指出了“科学主义”与“人本主义”两大哲学思潮的对峙,并且详细地分析了人本主义的三种含义:

一是指14世纪下半期发源于意大利并传播到欧洲其他国家的哲学和文学运动,它构成现代西方文化的一个要素;二是指德国古典哲学中费尔巴哈的人本主义哲学;三是指当代西方哲学中与科学主义相对应的,以人的本质、价值、地位等为研究重心的哲学思潮<sup>①</sup>。

这里提到的第一种含义其实等同于“人文主义”的说法,第二种含义涉及到以个别的、具体的形态存在的一种人本主义哲学,只有第三种才是与“科学主义思潮”对应意义上的人本主义思潮。又如,在刘放桐教授等人2000年编著的《新编现代西方哲学》一书中,在谈到西方哲学史上两大对立的哲学思潮时,也是采用“人本主义”与“科学主义”这样一种说法的。再如,在黄楠森教授主编的《马克思主义哲学史》一书中,用的也是“人本主义思潮”和“科学主义思潮”。由此可见,在与“科学主义”相对应的哲学思潮的语境中,把“humanism”解释为“人本主义”的说法在国内学界是比较通行的。但是较早时期的一些学者,比如李青宜在1986年出版的《阿尔都塞与“结构主义的马克思主义”》一书中,采用了“人道主义马克思主义”思潮与“科学主义马克思主义”思潮这样一种对立的说法。在他眼中,“科学主义”的对应者不是“人本主义”而是“人道主义”。当然,这样的提法是为数极少的。人们一般

<sup>①</sup> 李秀林等:《辩证唯物主义和历史唯物主义原理》(第五版),中国人民大学出版社2004年版,第12页。



把“人道主义”和“反人道主义”看做两个相互对应的哲学概念。而“人文主义”的说法因为涉及到文学、哲学及其他一些学科的融合,故较少被当做专门的哲学术语来解释。

通过上面的分析,我们可以看到,目前国内普遍把阿尔都塞的哲学命题翻译为“理论上的反人道主义”,而不是“理论上的反人本主义”或“理论上的反人文主义”是有道理的。尽管我们可以把这一命题拓展至两大哲学思潮对垒,甚至是人类整个人文学科领域,但是这样的做法可以被视为对该命题意义的延伸,而不是对命题本身的解说。回归这一命题本身,我们可以看到它所直面的是单纯的人道主义。阿尔都塞这样定义道:“以人这个术语的哲学意义来说,人处在其世界的中心,人是其世界的原始的本质和目的——以夸大的意义来说,这就是我们所谓的一种理论人道主义。”<sup>①</sup>虽然阿尔都塞的定义很容易让人把“人道主义”想象成“人类中心主义”,但是从此定义上我们也可以反观到“人道主义”的某些特点,即它是围绕主体展开的,涉及人性、人的价值、人的地位、人的尊严及人的幸福等诸多方面。阿尔都塞所批判的理论对象就是具有这些特征的人道主义。英国的哲学家凯蒂·索珀博士将“人道主义”与“反人道主义”的对立归纳如下:

人道主义:(肯定地)诉诸基本人性的概念或可借以确定和理解人类的共同基本特征,因而(否定地)诉诸那些指称并试图解释这些共同本质的歪曲与“失落”的概念(“异化”、“非本真性”、“物化”等等)。人道主义认为历史是人的思想和行为的产物,并因此断定“意识”、“能动作用”、“选择”、“责任”、“道德价值”等范畴对于理解历史是必不可少的。

反人道主义:宣称如上所概述的人道主义是前科学的“哲学人类学”。所有的人道主义都是“意识形态的”;人道主义的这种意识形态性质应借助于具体历史时期的相应思想或

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞:《自我批评文集》,杜章智、沈起予译,台湾远流出版事业股份有限公司1990年版,第230页。

“意识”体系来加以说明。人类学——如果它是可能的话——只有当它处于排斥人类主体概念的条件下才是可能的；“人们”并不创造历史，也不会发现“真理”或“目的”，历史是一个没有主体的过程<sup>①</sup>。

在以上提纲挈领式的词句中，我们可以欣喜地察觉到，阿尔都塞“理论上的反人道主义”思想已经成为注解普遍哲学意义上的“反人道主义”的主要依据。可见阿尔都塞对人道主义的这种批判力度有多深。凯蒂·索珀还特别指出：

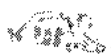
如果这里的术语带有马克思主义的语气，那是因为正是在路易·阿尔都塞对马克思的著作所作的“反人道主义”解释的基础上，人道主义与反人道主义之间的对立得到了最明确系统的阐述<sup>②</sup>。

在对“理论上的反人道主义”进行了相对细致的解读之后，我们发现阿尔都塞意义上的界定使“反人道主义”的含义变得更加耐人寻味。这同时也是阿尔都塞借用结构主义的方法，对马克思主义所作的一种颇为另类的解读。这次“思想冒险”导致了他在法共中央的全体会议上被点名批评，并被人冠以“极端”、“武断”的恶名，甚至连他的某些忠实的追随者都感到匪夷所思。由于他不止一次在公开场合提出这一论战性口号，他又被称为西方马克思主义中的“反人道主义派”、“唯科学主义派”。尽管“理论上的反人道主义”的提法把阿尔都塞标识成了西方马克思主义发展史上最富争议的学者之一，甚至时至今日学术界对这一提法仍是毁誉参半，但不容辩驳的是：在当时的历史境域中，这一理论具有极大的思想震慑力，为我们展现了一个充满斗志的、马克思主

① 凯蒂·索珀：《人道主义与反人道主义》，廖申白、杨清荣译，华夏出版社1999年版，第7页。

② 凯蒂·索珀：《人道主义与反人道主义》，廖申白、杨清荣译，华夏出版社1999年版，第7页。





义守护神形象的阿尔都塞。其实这一理论并非旨在揭露人的哲学意义上的终结或是理论层面的遁形,也并非宣告人道主义在现实境域中的消亡,而是主张对抽象的、思辨的“人道主义本体论”(即从人的本质的思辨概念中引申和演绎出社会发展的必然性)的否定和对作为意识形态而必须存在的一般人道主义的肯定。阿尔都塞如是说:“马克思虽然否认人道主义是理论,但他毫不取消人道主义的历史存在。无论在马克思以前或以后,人的哲学在真实世界中还是经常出现的。”<sup>①</sup>他后来又补充说:“真正人道主义自命是以实在对象为内容的人道主义,而不是以抽象对象或思辨对象为内容的人道主义。”<sup>②</sup>这些话意在表明,阿尔都塞所理解的马克思并不反对现实生活中的人道主义,同时,阿尔都塞本人也并不反对现实世界中的人道主义,因为现实世界中的人道主义是维持社会稳固的意识形态工具之一。阿尔都塞反对的只是把意识形态性质的人道主义当做一种科学理论,特别是把科学性质的马克思主义当做一种人道主义。众所周知,每一个社会的意识形态系统都有产生自身的独特的现实基础,因此不同历史时期的意识形态是不尽相同的。从这个意义上来讲,意识形态不具有普遍必然性,不具有普遍必然性的东西自然也不是科学理论。同样道理,每一个社会关于人道主义的具体含义不尽相同,带有该社会的意识形态烙印,因此,人道主义不能作为科学理论的范畴来使用,而只能当做意识形态的术语来使用。

### 第三节 “理论上的反人道主义”与马克思主义的人道主义思想

阿尔都塞“理论上的反人道主义”涉及到对马克思主义与人道主义的看法问题,这也是阿尔都塞与“人道主义的马克思主义”争论的焦点。要更加透彻地理解“理论上的反人道主义”的思想内涵,必须要弄

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第227页。

② 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第240页。

清这样三个问题：马克思的学说中是否内含人道主义思想？如果有的话这些人道主义思想是如何发端的？“理论上的反人道主义”和马克思主义的人道主义思想有何关系？下面将围绕这些问题展开讨论。

### 一、马克思主义中人道主义思想的发生学溯源

纵观马克思的整个理论体系，我们可以对上述的第一个问题进行肯定的回答，那就是马克思的学说中包含着丰富的人道主义思想。关于这一点我们将在后面一节内容中进行具体探究，这里首先对马克思的人道主义思想进行一次发生学的溯源。

在西方，“人道主义”(humanism)是一种源远流长的思潮，涉及人性、人的价值、人的地位、人的尊严及人的幸福等诸多方面。它认为一部人类史就是“人——非人和假人(人的异化)——人”的历史。从霍布斯到卢梭的社会理论，从配第到李嘉图的政治经济学，从笛卡尔到康德的伦理学，从洛克到费尔巴哈的认识论，从文艺复兴的三大思想家到莱辛、歌德、海涅的文艺理论，都充塞着人道主义的有关内容。英文“humanism”系从拉丁文“humanus”(人的、人性的)和“humanitas”(人类、人性、教养、人道精神)衍化而来。美国学者大卫·戈伊科奇认为，在罗马帝国的格利乌斯时代，就出现了两种人道主义的区分：一类指“善行”(philanthropy)，另一类指“身心全面训练”(paideia)。在古希腊，善行从普罗米修斯式的人道主义中产生，身心全面训练从智者的人道主义中产生。罗马帝国崇尚斯多葛式的人道主义，率先把身心全面训练的人道主义制度化<sup>①</sup>。因此，罗马哲学家西塞罗曾经用“humanitas”一词指一种具有人道精神的促使个人才能得到充分发展的教育制度。这是人道主义思想的最初含义。在古希腊德尔菲神庙的大门上镌刻着一句箴言——“认识你自己”。这句意义非凡的石刻铭文标志着人的觉醒和人的自我观念的产生。与此同时，关于人的自我

<sup>①</sup> 参见大卫·戈伊科奇等《人道主义问题》，前言，杜丽燕等译，东方出版社1997年版。



意识的哲学叙述开始启程。比如智者普罗泰格拉的“人是万物的尺度”、赫拉克利特的“我已经寻找过我自己”、苏格拉底的“认识自己无知就是最大的有知”、亚里士多德的“人是政治的动物”等。古希腊哲学对人的关注对马克思的思想产生了很大的影响,因为他的博士论文《德谟克里特的自然哲学与伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》建立在他对古希腊哲学传统的深入把握之上,而他在《资本论》中提到了亚里士多德的这一命题:“人即使不像亚里士多德所说的那样,天生是政治动物,无论如何也天生是社会动物。”<sup>①</sup>

在中世纪,用超自然的意志和力量来揭示人及其地位是普遍的现象。从奥古斯丁到阿奎那,哲学成了神学的婢女,上帝成了人的至高无上的统治者。随着资本主义的萌芽和发展,新兴资产阶级所主张的对人性、人的尊严、人的价值、人的幸福等方面进行重新思考的人道主义开始逐步形成。在14世纪末,人道主义一词正式形成,并在14—16世纪的文艺复兴运动中以人文主义的形态表现出来。人文主义的思想核心就是用人性反对神性、用人权反对神权。众多人文艺术家号召人们肯定人在世界中的核心地位,使神性让位于人性。文艺复兴对神性的蔑视和对人性的推崇获得了马克思和恩格斯的赞扬。恩格斯把它看做是一场人类从来没有经历过的最伟大的、进步的变革,称赞人文主义者是思维能力、多才多艺和知识渊博等方面的巨人<sup>②</sup>。

17、18世纪,法国、德国等国家发起了著名的启蒙运动。这一运动的一个组成部分就是宣扬资产阶级的人道主义思想。这一特殊阶段的人道主义是以理性人道主义的形态出现的。培根提出了著名的“知识就是力量”的口号,反映了新兴的资产阶级在当时希望改变世界的积极进取的特性。笛卡尔则提出了众所周知的哲学命题“我思故我在”。这一命题是近代哲学史上对人的一种崭新的本体论规定。孟德斯鸠提出了地理环境决定论。卢梭认为每个人生而平等,平等自由是人类的自然本性、天赋人权。“百科全书派”哲学家狄德罗认为人是有理性的

① 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第363页。

② 参见袁贵仁《马克思的人学思想》,北京师范大学出版社1996年版,第36—37页。

动物,理性是人性的基础。爱尔维修主张人是环境的产物,不过他主要是从人的社会环境出发来探讨人的发展问题,这个社会环境指的是社会政治制度和法律。他认为要改变不利的环境就要依靠教育和天才的立法者,这样他就推出了“教育万能”和“意见支配世界”的观点。他的这些观点成为了马克思批判的对象。马克思说:

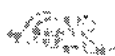
有一种唯物主义学说,认为人是环境和教育的产物,因而认为改变了的人是另一种环境和改变了的教育的产物——这种学说忘记了:环境正是由人来改变的,而教育者本人一定是受教育的<sup>①</sup>。

爱尔维修还从人的利己主义本性出发,认为利益是法律的基础、道德的原则、社会的动力。个人利益和社会利益并不矛盾,可以通过道德来统一两者。这种“合理的利己主义”思想在英国古典经济学中也得到了反映。这一时期的哲学家和经济学家提出了许多有关于人的论述,但是,他们的共同缺点是强调机械性而忽略了人的主观能动性。突破机械性的限制,弘扬主体的主观能动性因此成了德国古典哲学的时代任务。

德国古典哲学是马克思主义的直接理论来源之一。康德把人的问题归纳为“人是什么”、“我能够知道什么”、“我应该做什么”、“我能够希望什么”等几个方面。他在《实用人类学》一书中第一次系统地论述了关于人的理论。他认为,人是感性存在者和理性存在者。作为感性存在者,人受自然规律的约束,作为理性存在者,人的本质在于人的理性,这也是人与动物相区别的地方<sup>②</sup>。康德之后,费希特把绝对的、纯粹的、能动的“自我”作为构建自己哲学体系的出发点。这个“自我”的本性是“思想自由”,它从自身创造出“非我”,创造出世界及其一切规律,并最终和“非我”达到“最高的综合”。费希特以“自我”为世界本

<sup>①</sup> 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第59页。

<sup>②</sup> 参见袁贵仁《马克思的人学思想》,北京师范大学出版社1996年版,第41页。



原建立了一套高扬人的主体性的唯心主义的范畴体系。对于费希特把人的意识的整个内容一贯地、科学地发展出来,并构造了整个世界这一点,黑格尔在《哲学史讲演录》中予以盛赞。黑格尔在此基础上进一步抽象地发展了人的主观能动性,用能动的人的“自我意识”构造了一个堪称完美的概念演绎体系。他还把劳动当做人的本质,尽管他这里的劳动是一种抽象的精神的运动,但是他的这一提法对马克思产生了极大的影响。黑格尔之后出现的是费尔巴哈的人本学。他的人本学体现了以人为最高哲学对象和基本核心的人道主义的新形态。他肯定自然是物质的客观实在,空间、时间和机械运动是物质的存在形式,人是自然的产物,是灵魂和肉体的统一。他反对以思辨的方式来考察人、规定人,反对把人当做抽象的精神实体,提倡把人当做一种有血有肉的感性实体。他的人本学的重大意义就在于:

不仅表现在费尔巴哈的唯物主义本体论和认识论大大缩短了马克思由唯心主义转向唯物主义的距离,而且更主要的是费尔巴哈关于人的实在性的观点、关于人与自然统一的观点、关于人的本质存在于团体之中的观点等,为马克思架设了一座从绝对观念通向现实的人及其历史的桥梁<sup>①</sup>。

19世纪三大空想社会主义者圣西门、欧文、傅立叶关于人的论述也对马克思的人道主义思想的形成产生了相当大的影响力。比如圣西门认为,历史上文艺复兴时期的人是全面发展的人。傅立叶认为未来的人应该是全面发展的人。欧文则注重儿童在教育中的德、智、体、行等的全面发展。他们的这些观点对于马克思主义关于人的全面发展的观点是很有借鉴意义的。恩格斯这样评价道:“虽然这三位思想家的学说含有十分虚幻和空想的性质,但他们终究是属于一切时代最伟大的智士之列的,他们天才地预示了我们现在已经科学地证明了其正确

性的无数真理。”<sup>①</sup>

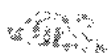
## 二、马克思主义中的人道主义思想

以西方人文思想为生长土壤的马克思主义,立足于资本主义社会中人的生存状态,对人所遭遇的种种“非人”待遇进行全景式的放大与批判。它的创始人马克思和恩格斯更是以全世界人民的解放和自由事业为己任来探索人类发展的新路向,因此,在马克思主义的经典著作中蕴涵着深刻的人道主义思想。诚如阿尔都塞所说,马克思从来没有试图取消在其眼中作为意识形态形式之一的人道主义。马克思从青少年时代起就把人类解放当做自己理论的主题。纵观马克思的所有著作,无论是青年时期的还是成熟时期的,他都表达了对诸如人的本质、人的价值、人与自然界的关系、人与他人的关系及人与社会的关系等方面的关注。这些论述表明了马克思对人类命运的一种深切的人文关怀,因此,在马克思主义中萨特式的“人学空地”是不存在的。具体说来,马克思主义中的人道主义思想主要体现在以下几个方面:

第一,关于人性的论述。人究竟是什么?一切人道主义都围绕“人”这个中心概念来展开自己的言说。马克思主义认为,人既是一个自然存在物,又是一个社会存在物,还是一个有意识的类存在物。他是包含自然属性、社会属性和精神属性的一个整体。人性就是人在其活动过程中作为这样一个整体所表现出来的与其他动物所不同的特性。由此可见,首先,人是一个自然存在物。马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中说道:

人直接地是自然存在物。人作为自然存在物,而且作为有生命的自然存在物,一方面具有自然力、生命力,是能动的自然存在物;这些力量作为天赋和才能、作为欲望存在于人身上;另一方面,人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在

<sup>①</sup> 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第18卷,人民出版社1964年版,第566页。



物,和动植物一样,是受动的、受制约的和受限制的存在物<sup>①</sup>。

如果说这一时期的马克思还带有费尔巴哈人本主义的痕迹的话,那么当他在《德意志意识形态》中专门批判费尔巴哈时却仍然坚持了人是自然存在的观点:“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。”<sup>②</sup>其次,在马克思那里,人不仅是一种自然存在物,更为重要的是人是社会存在物,具有社会性。因为“只有在社会中,人的自然的存在对他来说才是他的人的存在”<sup>③</sup>。人的社会存在虽以人的自然存在为物质载体,但人的自然属性却受制于人的社会属性。只有人的社会属性才能体现人区别于动物的本质特性。动物始终是像它的生物机体那样,它所固有的特性先天地出于本能,它和它的全部行为都只不过是某种遗传基因所决定的,而人的意识、人的行为的动因是由人所处的社会所决定的。人离不开他的现实的社会性。最后,人不仅是自然存在物和社会存在物,而且“人是有意识的类存在物”<sup>④</sup>,具有意识和自我意识。动物也有心理活动,但是动物却不可能成为能思考自己心理活动的心理学家,而“人则使自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。他的生命活动是有意识的。这不是人与之直接融为一体的那种规定性。有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来”<sup>⑤</sup>。

第二,关于人的本质的论述。马克思关于人的本质的认识有一个发展的过程。在《莱茵报》时期,深受黑格尔影响的马克思认为“自由是全部精神存在的类的本质”。在《德法年鉴》时期,他受到费尔巴哈的影响,认为“人是人的最高本质”。在《1844年经济学—哲学手稿》

---

① 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第167页。

② 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第67页。

③ 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第122页。

④ 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第96页。

⑤ 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第96页。

中,他提出劳动是人的“类特性”。到了1845年的《关于费尔巴哈的提纲》中,他提出了人的本质是“一切社会关系的总和”。这个思想又在《德意志意识形态》中进行了详细的阐述。关于人的本质是“劳动”和“社会关系的总和”这两点是马克思关于人的本质的最著名的论断。这两种不同的提法是马克思在不同时期,从不同的视角、不同的层面探究人的本质得出的结论。前者从生物学角度揭示了人的本质的表层结构、一般本质,后者则从社会学角度揭示了人的本质的深层结构、特殊本质。

马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中指出:“一个种的全部特性、种的类特性就在于生命活动的性质,而人的类特性恰恰就是自由的有意识的活动。”<sup>①</sup>恩格斯也明确指出:“动物仅仅利用外部自然界,单纯地以自己的存在来使自然界改变;而人则通过他所作出的改变来使自然界为自己的目的服务,来支配自然界。这便是人同其他动物的最后的本质的区别,而造成这一区别的还是劳动。”<sup>②</sup>显然,马克思所指的“自由自觉的活动”就是指人类的特有活动,即真正意义上的劳动(以制造和使用工具为标志)。劳动是人的类生活的主要内容,是人之为人的根本依据,它的直接目的是物的生产,终极目标却是人作为类的生存与发展。在世代更迭的辛勤劳作中,人不断丰富着自我规定性,确证着自身无尽的本质力量。马克思正是通过劳动这个人的“类本质”,将人把握为自由的存在物,把握为一个对象化和自我生成的过程:一方面,由于人是自由存在物,因而人作为存在物与自然(包括外在于他的自然和他自身的自然)的关系不再是无意识的(如无机物)或本能的(生命)关系,而是有着意识和精神维度的反思关系;另一方面,人又是自然存在物,因而他的自由活动首先为外在于他并限制他自身的自然所中介,因而又是客观性的物质活动。人的自我生成和自我创造性活动由于自然和自由的双重规定也因此成为物质意义上的劳动。正是在劳动的基础上,人的实践性,人与自然的反思关系和实践关系因此也就

① 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第46页。

② 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1972年版,第517页。





找到了实证基础。马克思将人视为类的存在物,视为有着自然和自由的双重规定性的存在物,继而将人的本质归结为劳动,这是马克思对人的本质问题的卓越解答。

劳动是人的本质,确切地说,劳动是人的一般本质、类本质。仅仅停留于此的马克思是走不出费尔巴哈的理论圈子的,因此,马克思从更深的层次上来揭示人的本质,即从不同历史时期的经济关系、政治关系和思想关系等对人的影响方面来揭示人的“现实本质”。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中这样说道:“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”<sup>①</sup>

首先,人的本质是社会关系,而不是别的什么东西。这一提法一改以往哲学家所强调的人的生物性,突出了人的社会性,标志着马克思对人的本质的认识突破陈规,开拓出了崭新的视野。旧唯物主义者从其朴素或形而上学的唯物主义本体论出发,把人的本质归结为人的自然属性,自然地把社会看做自然人的集合体。唯心主义者从其唯心主义的本体论出发,把抽象的观念视做人的本质,并自然地把社会看做这种观念的客观化。他们都抽象地解读了人的本质。须知现实的具体的人都是具有社会属性和自然属性的双重存在物。只有社会关系才能使生物学意义上的个体变成社会的人,形成人作为类的独一无二的社会品质。人只有在一定的社会关系中,才能把社会集体积累的性质和能力内化到自身,才能获得自身的本质,成为现实的主体。因此,马克思指出:“只有在社会中,自然界才是人自己的存在的基础。”<sup>②</sup>

其次,人的本质是一切社会关系的总和,而非单一社会关系的产物。所谓社会关系,是指人们在社会活动和社会交往中所形成的关系。人的社会关系是错综复杂,多方面多层次的,包括人的生产关系、法律关系、经济关系、道德关系、思想关系、宗教关系等。各种社会关系并非杂乱无章、互不相干,而是一个相互影响、相互作用的有机统一体,其中占统治地位、起决定作用的是生产关系。生产关系是人们在生产劳动

① 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第56页。

② 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第122

过程中由于占有、使用、分配物质资料 and 消费产品而发生的关系。它发源于物质生产,是其他一切社会关系的基础。

最后,人的本质具有现实性、具体性、历史性,不是抽象的、固有的、一成不变的。由于人的本质在其现实性上,是一切社会关系的总和,而生产关系是由生产力决定的,生产力是多类型、多层次、多形式的,它的不断发展决定着生产关系各方面的新旧更替。因此,每一个特定的历史时期,“一切社会关系的总和”也都是不尽相同、变动不居的。马克思一贯反对关于“抽象的人”、“一般的人”的空洞言辞。作为任何一个现实的、具体的、社会的人而言,他的本质是在与他有关的一切社会关系的影响、陶冶下生成的,并随着这一切社会关系的发展不断充实发展。马克思所说的人的本质是具体的本质,而不是高度抽象的本质。人作为现实存在物也总是具体的人,抽象的人只是作为概念存在于人的头脑之中。

第三,关于人的价值的论述。人的价值问题主要探讨由人的本质力量的对象化所规定的人在社会生活中的地位和意义,是人对于自己生命实践活动的反思。人是社会中的人,因此必须要在人和社会的关系中去考察人的价值问题。人的价值是人的社会关系的一个重要方面,它体现出马克思主义对人的现实地位的关注。马克思主义创始人深刻地揭露了资本主义社会中人的价值的丧失。在资本主义高度发展的商品经济中,人没有自己的真正的价值,只是被当做商品和工具,人与人的关系也演变成赤裸裸的物与物的关系。马克思在《资本论》中指明:

在资本主义体系内部,一切提高社会劳动生产力的方法都是靠牺牲工人个人来实现的;一切发展生产的手段都变成统治和剥削生产者的手段,都使工人畸形发展,成为局部的人,把工人贬低为机器的附属品<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第707~708页。

无疑,成为机器附属品的人是谈不上自我的真正价值的。因为“工人生产得越多,他能够消费的越少;他创造价值越多,他自己越没有价值、越低贱”<sup>①</sup>。

恩格斯在《英国工人阶级状况》中指出:“金钱决定人的价值:这个人值一万英镑,就是说他拥有这样一笔钱。谁有钱,谁就‘值得尊敬’,就属于‘上等人’,就‘有势力’,而且在他那个圈子里在各方面都是领头的。”<sup>②</sup>在价值量化的资本主义社会中,金钱是人的价值的评价标准,而一无所有的无产阶级在这样的社会里是没有自己的真正价值的。在社会主义社会中,劳动和贡献代替金钱成为衡量人的价值的主要标准。

第四,关于人的解放和全面发展的论述。关于人的解放和人的全面发展的论述是马克思主义中人道主义思想的一个重要体现,它们是社会现代化的最终指向,是共产主义社会的基本规定性之一,也是马克思主义创始人对人类自身发展的一种最佳状态的描述和最高价值目标的设置。

在《资本论》中,马克思详尽地分析了资本主义的全部发展过程,通过这种分析他极其深刻地揭露了资本主义社会中人表面上的独立性和自主性背后所潜藏着的受奴役性和苦难性。他把资本主义制度当做束缚劳苦大众的枷锁和铁链,他主张以彻底革命的方式去打碎这些可恶的枷锁和铁链,从而获得整个无产阶级的解放并最终获得全人类的自由与解放。资产阶级人道主义思想家从自己身处的社会现实出发,看到了工人阶级和社会底层人民受剥削、受奴役的现状,他们深感同病并试图消除人的这种异化状态。这方面的代表作品是马尔库塞的《单向度的人》。在这本书中,马尔库塞描述了发达的工业社会是如何成功地压制了人们内心中否定性、批判性和超越性的向度,使资本主义社会成为一个单向度的社会,使生活于其中的人变成单向度的人。这种人丧失了自由和创造力,在资本的无形束缚中呈现麻木状态。但是,像马尔库塞式的资产阶级人道主义者的社会批判理论终究是乌托邦性质

① 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第42页。

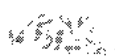
② 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第566页。

的,他们没有看到人们的不自由状态的根源就是资本主义制度。因此,他们所提倡的“个人解放”是片面的和空想的。而马克思清楚地看到了资本主义制度的本质,他在《共产党宣言》中号召全世界的无产者联合起来去推翻资本主义的剥削制度,从而实现全人类的解放。他说:“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的,将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”<sup>①</sup>

早在《1844年经济学—哲学手稿》中,马克思就提出共产主义是使人以一种全面的方式、作为一个完整的人占有自己全面的本质。在《德意志意识形态》中,马克思和恩格斯对人道主义思想家、乌托邦社会主义者和空想社会主义者有关人发展的思想进行了评述。在《资本论》中,马克思以赞赏的语气转述了黑格尔的人的和谐发展的思想,并认为每个人的全面而自由的发展是共产主义的基本原则。马克思主义关于人的全面发展的理论主要包括三个方面:一是指人的个性即人的自我意识的发展,它包括“人的体力和智力获得充分自由的发展和运用”,人的才能、志趣、审美能力的多向度发展,共产主义崇高品德的发展;二是“作为目的的本身的人类能力的发展”,这是人的发展概念最基本、最一般的涵义;三是作为人的生存和发展之基础的社会关系的丰富和发展。这种全面发展的人是具备人这个“类”所具有的一切本质力量和特性的人,是人的个性、类特性和社会性协调发展的人。人的个性指的是人作为社会历史活动的主体和他人相比所具有的不同特性。它是个人的生理素质、心理素质和社会素质在不同社会生活领域中的集中表现。人的个性发展包括人的独特性和自主性的发展。“作为目的的本身的人类能力的发展”主要指的是人的劳动能力的发展。人的劳动能力是人从自然界分化出来并超越于一般自然存在物的一个根本标志,是“人的本质力量的公开的展示”<sup>②</sup>。纵使人生而无利爪可抗敌,无毛皮可御寒,却拥有灵巧的双手和智慧的大脑,通过后天的劳动,人

<sup>①</sup> 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第294页。

<sup>②</sup> 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第128页。



可以突破生物学意义上的物种局限,创造出一个属人的新世界。马克思认为人的劳动能力是多方面的,包括个体能力和集体能力、自然能力和社会能力、潜在能力和现实能力、体力和智力等。人的社会关系的发展主要表现在人的对象性关系的全面生成、人对社会关系的自由度的提高和个人社会关系的充分发展等方面。

### 三、“理论上的反人道主义”与马克思主义中的人道主义思想

通过前面一节内容的分析,我们可以看到,马克思主义中确实蕴涵着广泛的有关人道主义的思想,这些思想是马克思主义在整个西方传统人文思想环绕的状态下生长起来的特有印记。如果马克思主义不在任何程度上沿袭这样一种人道主义的传统,只能说明它是在完全真空的世界里诞生出来的,而事实上这样的可能性为零。如果马克思主义不再关心与现实中的入息息相关的一些问题,不再主张为全人类的自由和解放奋斗的话,它就丧失了存在的必要性,也不会成为我们时代的显学。我们充分肯定马克思主义中的人道主义思想,并不意味着我们主张“人道主义的马克思主义”。“马克思主义中的人道主义思想”和“人道主义的马克思主义”之间存在着并不仅仅是语词的不同,最重要的是存在着质的区分。马克思主义中的人道主义思想是马克思主义理论体系的一部分,是马克思主义对资产阶级人道主义思想的一种扬弃。它存在的价值就在于使马克思主义从封闭的科学殿堂步入现实的人间。在整个马克思主义的科学体系中,人道主义思想是非核心化的,是充当配角的。而“人道主义的马克思主义”把人道主义当做马克思主义的核心内容,在马克思主义中是充当主角的。因此,两者是不能相互混淆的。阿尔都塞提出了“马克思主义是理论上的反人道主义”这一命题,他明确说明针对的是把马克思主义人道主义化的理论思潮,也就是“人道主义的马克思主义”。那么,他是如何看待马克思主义中的人道主义思想的呢?下面我们尝试从阿尔都塞的理论视角分析马克思主义中的人道主义思想。

塞的著作中,没有哪部分以马克思主义中的人道主义思想为特定的研究对象,因此对于他是如何评价马克思主义中的人道主义思想,我们只有通过他对人道主义的一般批判,来推断他对马克思主义中的人道主义思想的想法。阿尔都塞在《保卫马克思》中对人道主义的性质作了说明:“在马克思的思想中,‘社会主义’是个科学的概念,而人道主义则仅仅是个意识形态的概念。”<sup>①</sup>这里的“人道主义”指的是广义的人道主义,包括历史上出现过的人道主义的各个不同形态,比如我们前面提到过的理性的人道主义和人本学的人道主义等。阿尔都塞认为,人道主义是一种意识形态。因此,按照阿尔都塞的归类,马克思主义中的人道主义思想同样属于意识形态的范畴。

第二,马克思主义中的人道主义思想是马克思的学说成为科学的意识形态障碍。在阿尔都塞那里,意识形态是任何一种“学说”成为“理论”所必须摒弃的东西。这里的“理论”被阿尔都塞赋予了他个人语境中的含义,即在某种意义上指代“科学”。按照他的这个理论逻辑,我们可以清楚地找到这样一个结论:马克思的学说要想成为具有科学性质的普遍真理,必须要挥别它所主张的人道主义。阿尔都塞如是说:

马克思只是对他青年时代(1840—1845)的理论基础——人的哲学——作了彻底的批判后,才达到了科学的历史理论。“理论基础”一词我是在狭义的意义上来使用的。青年马克思认为,“人”不仅是揭露贫困和奴役的一声呼叫,而且是他的世界观和实践立场的理论原则。“人的本质”(不论它意味着自由和理性或是共同体)同样是严谨的历史理论和连贯的政治实践的基础<sup>②</sup>。

也就是说,只有在无情地批判一切有关于人的哲学,把它当做旧的

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第217~218页。

② 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第218页。

哲学垃圾完全抛弃后,马克思的学说才从意识形态的桎梏中脱离出来,进入科学理论的神圣殿堂。因此,就马克思的学说从意识形态学说转变到科学的理论这个质变过程来讲,阿尔都塞对马克思主义中的人道主义思想是持否定态度的。因为在阿尔都塞看来,这个对马克思主义中的人道主义思想的清除过程恰恰意味着历史唯物主义和辩证唯物主义的诞生:“马克思同一切哲学人本学和哲学人道主义的决裂不是一项次要的细节,它和马克思的科学发现浑成一体。”<sup>①</sup>这里我们要注意避免落入这样一个陷阱,即认为阿尔都塞反对马克思主义中的人道主义思想。因为阿尔都塞反对的只是阻碍马克思的学说由意识形态学说向科学理论转变的马克思主义中的人道主义思想。

第三,马克思主义中的人道主义思想是现实中的存在。阿尔都塞论述了人道主义与科学及意识形态的关系问题:

我们说人道主义是个意识形态的概念(因而不是科学的概念),这是为了肯定,一方面它确指一系列存在着的现实,另一方面它不同于科学的概念,因而不提供认识这些现实的手段。它用一种特殊的(即意识形态的)方式确指一些存在,但不说明这些存在的本质<sup>②</sup>。

这段话表明,阿尔都塞肯定了现实存在着的人道主义,也就是肯定了马克思主义中存在的人道主义思想。但是,阿尔都塞同时指出,这种存在不是对现实本质的反映,而是带有意识形态的虚幻性。也就是说,人道主义所反映的存在是非本质的、带有表象成分的一种现实存在。阿尔都塞进一步强调说:

马克思从不认为,意识形态一旦被人们所认识,就可以被取消;因为对这项意识形态的认识既然是对它在特定社会中

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第223页。

② 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第218页。

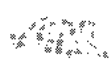
的可能性条件、结构、特殊逻辑和实践作用的认识，这种认识必定同时是对意识形态必要性条件的认识<sup>①</sup>。

从这段话看，阿尔都塞对作为意识形态而存在的人道主义是持肯定态度的。他反对的是把人道主义当做说明现实存在本质的手段。阿尔都塞这里的矛头直接指向了“人道主义的马克思主义”，因为他们把马克思主义中的人道主义思想当做揭示现实本质的唯一手段，当做马克思主义的定义标准。在阿尔都塞看来，以人道主义逻辑来构筑马克思主义哲学的企图，只能是一种资产阶级意识形态的历史伪造。这是阿尔都塞所激烈反对的。备受“人道主义的马克思主义”者推崇的《1844年经济学—哲学手稿》在阿尔都塞那里却被称为“黎明前的黑暗”，因为阿尔都塞认为它把对人的问题的探究作为重中之重，这样就使“人”的概念成了马克思哲学的基础，就像“我思”对于笛卡尔、先验主体对于康德和“观念”对于黑格尔一样。这就是阿尔都塞眼中“人道主义的马克思主义”的痼疾。从马克思主义中的人道主义思想和“人道主义的马克思主义”的本质区别这一点来看，阿尔都塞是不反对具有意识形态必要性的马克思主义中的人道主义思想的。尽管在抛弃“人道主义的马克思主义”的同时，他也承认马克思思想乃至整个马克思主义在实践中包含深刻的人道主义内容，但阿尔都塞没能认识到的是在他眼中作为“科学”的马克思主义仍然是必须直面“人”的问题，包括从理论上历史地、科学地说明人。他把马克思晚期著作中任何提及“人的本质”、“人的本性”等概念的地方，一律看做不科学的过去的旧病复发，并企图清除它们，这当然是不对的。他用结构主义的方法来分析历史发展的进程，而把人的能动性排除在外则是典型的实证主义、唯科学主义。

阿尔都塞对马克思主义中的人道主义思想的看法是建立在他的一系列关于人道主义的论说之上的，从阿尔都塞的这些对入道主义的界说中，我们看到了他对马克思主义的一种独特的解释方式。因此，美国

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，商务印书馆2006年版，第226～227页。





著名的马克思主义学者欧尔曼 ( Bertell Ollman, 1936— ) 在介绍法国的马克思主义研究情况时, 把阿尔都塞同吕贝尔 ( Maximilien Rubel, 1905—1996 ) 和列斐伏尔 ( Henri - Lefebvre, 1901—1991 ) 并列, 称之为法国在解释马克思主义方面的“三执政”。

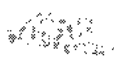
## 第二章

### “理论上的反人道主义”产生的历史语境

哲学作为时代精神的精华，立足于每一特定时代中的“当下”，构建出一整套以世界万物、万事关联为对象的反思模式。因此，每一个时代都造就了具有自身特色的哲学理论，从这一点上我们可以套用“时势造英雄”这句话的句式得到结论——“时势造理论”。这些哲学理论既对当下的社会现实进行了思维层面的提炼和浓缩，又针对人类社会形态的交替、历史时期的变更进行了理性意义上的延续与传承。阿尔都塞“理论上的反人道主义”思想就是特定时代的产物。阿尔都塞本人曾在代表作《保卫马克思》1965年第一版的序言《今天》中介绍道：“这些文章虽然每篇都是在特定场合下诞生的，但它们又是同一个时代和同一段历史的产物。它们是一种特殊经历的特殊见证。”<sup>①</sup>他又在1967年10月10日为《保卫马克思》的各种外文版所写的后记《致读者》中对自己的论文进行了评价：“这些哲学论文并不从属于仅仅是学究式的或思辨式的研究。它们同时也介入到了特定的形势之中。”<sup>②</sup>小而言之，阿尔都塞式的“介入”成功地反对了教条主义，干预了对教条

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，商务印书馆2006年版，第1～2页。

② 阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，商务印书馆2006年版，第247页。



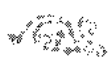
主义的右派批评并对经济主义及其人道主义附庸进行了深刻的反思。大而言之,阿尔都塞式的“介入”成就了重新解读马克思的一个学术时代,即用结构主义来诠释马克思主义的时代。“理论上的反人道主义”是这种哲学“介入”的主要手段,它既是变幻的政治时局的产物,又是特定的学术风尚的宠儿。

## 第一节 多变的政治气候

关于“理论上的反人道主义”思想,阿尔都塞首先是在1964年6月的《实用经济科学学院学报手册》(*Cahiers de l'I. S. E. A.*)上详细论述的。论文的题目是《马克思主义和人道主义》(*Marxism and Humanism*)。1965年3月,他又在《新评论》(*La Nouvelle Critique*)杂志上发表《关于“真正人道主义”的补充说明》(*A Complementary Note on 'Real Humanism'*)一文。后来阿尔都塞把这两篇论文连同其他一些写于1960—1965年间的,在法共杂志及天主教杂志《精神》(*Esprit*)上发表的论文一起收录到1965年出版的《保卫马克思》一书中。1975年他又在《思想》(*La Pensée*)杂志上发表了《在哲学中成为马克思主义者容易吗?》(*Est-il simple d'être marxiste en philosophie?*)一文,即著名的《亚眠的答辩》一文。在这篇文章中的“马克思与理论人道主义”这一小节中,阿尔都塞简要回顾了他在《保卫马克思》一书中所阐发的“理论上的反人道主义”思想,并进行了补充论证。阿尔都塞的学生艾蒂安·巴利巴尔(*Etienne Balibar, 1942—*)在1996年重版的《保卫马克思》的前言里,提醒读者注意将阿尔都塞的文章和特定的时局结合起来。这些历史事件包括:苏共二十次代表大会(1956年)、布达佩斯暴动和苏伊士运河战争(1956年)、古巴革命的胜利(1959年)、阿尔及尔军事政变后戴高乐重新掌权(1958—1962年)等。这里暂且不对艾蒂安·巴利巴尔所罗列的历史事件逐一赘述,只对几件20世纪五六十年代发生的,影响阿尔都塞思想发展进程的重大历史事件进行剖析。这些事件相互串联形成了“理论上的反人道主义”产生的时代动因。

1953年3月斯大林逝世后,苏联共产党陆续采取措施开始纠正斯大林的某些错误。1956年2月14—25日,苏共举行了著名的“二十大”,这是20世纪国际共产主义运动史上的重大事件。在“二十大”的一次秘密会议上,赫鲁晓夫作了一个题为《关于个人崇拜及其后果》的长篇报告,发起了“非斯大林化运动”。他揭露了斯大林在苏共党内和处理与各兄弟党的关系上所表现出的种种“暴虐行为”,谴责了斯大林依靠酷刑迫使清白无辜的人民招供并将他们大量地处死,反思了斯大林在第二次世界大战中的策略失误,批判了1948年斯大林对苏联与南斯拉夫关系遭致的破坏所负有的责任以及对他的“个人崇拜”。苏共内部这次对斯大林教条主义、极权主义及个人崇拜等的批判,不仅在各国共产党员心中引发了极大的震惊,造成了国际共产主义运动的严重混乱,而且在政治和意识形态方面,对整个世界产生了深刻的影响。各国共产党对此发表了大量文件和评论。总的认为,纠正斯大林的错误,消除对他的个人崇拜,是有利于苏共和国际共产主义运动解放思想、破除迷信、克服教条主义和思想僵化的积极步骤。但是,在斯大林功过的评价、错误的根源和受批的方式等方面,各国共产党却存在着严重分歧。这种分歧使整个国际共产主义运动出现了裂痕。1956年6月,法国第二全国性日报《世界报》刊出了赫鲁晓夫秘密报告的法译文,随即在法国引发了强烈的思想地震。阿尔都塞这样描述道:

对斯大林“教条主义”的批判是被共产主义知识分子普遍当做一种“解放”来经历的。这种“解放”导致了一种深刻的“解放”——“伦理”倾向的意识形态反应。这种反应不由自主地恢复了“自由”、“人类”、“类自身”、“异化”等旧有的哲学主题。这种意识形态倾向试图在青年马克思的著作中寻找其理论的依据,而青年马克思的著作确实包含着人、人的异化及解放的哲学的所有论争。这种情况导致了马克思主义哲学中的一种反常的逆转。自从三十年代以来,青年马克思的著作是被小资产阶级知识分子用做同马克思主义进行斗争的武器,后来却被一点一点地,甚至是广泛地用于马克思主义的新

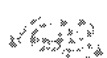


“解释”中,而这种新解释今天已经被许多共产主义知识分子,被由苏共二十次代表大会从斯大林教条主义中“解放”出来的知识分子发展到了极致的地步。“马克思主义的人道主义”的主题,马克思著作的“人道主义”解释逐渐地,并且是不可阻挡地加在了新近的马克思主义哲学之上,这在苏共和西方共产党内都一样<sup>①</sup>。

在苏共“二十大”的影响之下,匈牙利于1956年10月,爆发了重大政治事件。10月22日,裴多菲俱乐部向匈牙利党中央提出“十点要求”,包括将拉科西开除出党,由纳吉出任总理,按平等自主原则调整匈牙利和苏联的关系等。10月23日下午,布达佩斯高校学生开始游行示威。工人和市民陆续加入。一些示威者与保安部队发生了冲突。以卡达尔·亚诺什为主席的匈牙利劳动党中央六人主席团在10月31日宣布解散匈牙利劳动人民党,重建新的匈牙利社会主义工人党。11月1日,卡达尔·亚诺什等人离开布达佩斯。11月4日,匈牙利索尔诺克电台宣告以卡达尔·亚诺什为总理的匈牙利工农革命政府成立,政府宣布,已向苏联提出请求红军部队帮助恢复国内秩序的要求。同日,苏军进入布达佩斯,暴乱逐步被平息,纳吉被捕并被处死。11月7日,卡达尔·亚诺什和工农革命政府其他成员回到布达佩斯。匈牙利历史上的这次“十月革命”被迫以失败告终。对于这次事件,法共领导层宣布它纯粹是法西斯暴乱,而非工人阶级反对苏联暴政的合法斗争。匈牙利“十月革命”平息之后,接踵而至的是中苏论战。从苏共二十大开始,中苏之间在观点和政策方面的一些分歧逐步显露出来,两国领导人之间的争吵也频频发生。1958年的夏天,中苏领导人之间由于“长波电台事件”和“联合舰队事件”发生了严重的争吵。这场冲突是中苏关系走向分裂的导火线。“炮轰金门事件”和赫鲁晓夫对中国公社问题的态度使中苏高层之间的冲突不断升级。1960年伊始,双方便开始在报刊上发表文章,阐述各自的观点和主张,意在规劝和说服对方。劝

说不起作用，中共在6月上旬的世界工联会议上公开散发批评苏共的材料，试图压服苏联改正错误，而苏共则在6月下旬的布加勒斯特会议上组织对中共代表团的围攻，试图逼迫中共就范。结果，双方没有一个愿意让步。于是，赫鲁晓夫终于决定撕破脸皮，宣布限期撤退全部在华工作的苏联专家，从而使中苏分歧公开化。尽管在1961—1962年间中苏都有意缓和矛盾，修复关系，但是所坚持的原则仍然是要对方承认错误。而1963年7月两党会谈的结果再一次表明，中苏之间已经没有妥协余地，中苏同盟的破裂成为不可挽回的事实。

苏共“二十大”对斯大林的批判、国际共产主义运动的分裂、匈牙利事件及中苏论战等重大历史事件，引发了人们对教条主义、极权主义的积极反思。反思的结果是：对共产主义的信仰严重受挫。对于长期生活在抽象的理论领域的知识分子而言，信仰体系的崩溃所具有的毁灭性后果是一般体力劳动者们所难以体会到的。随之而来，人道主义的思潮在国际共产主义运动中由隐性转化为显性，并迅速得到了泛化。苏共中央甚至提出了“一切为了人”、“全民国家”等口号。阿尔都塞所在的法共也不可避免地受到了这股思潮的冲击。法国的共产党人长期以来将斯大林和苏联代表的“正统马克思主义”作为思想支柱。这根支柱的轰然倒塌，使他们措手不及。在经历短暂的思想迷茫期之后，他们中的很多人以原有的对“斯大林式的马克思主义”的热情积极投身到新的反对运动中去。他们从右的方面进行“介入”，尝试一种与“正统马克思主义”思路相反的对马克思主义的解读模式。这种解读模式与当时西方业已流行的“人道主义的马克思主义”思潮不谋而合。1970年因积极反对法共路线而被开除出党的前法共政治局委员、曾被称为“斯大林主义者”的哲学家加罗蒂就是这批人中的典型。后来他在回忆他的立场的这种转变时说，在以前，尽管没有被逼迫，却热情积极地接受了斯大林式的教条主义，但苏共“二十大”之后，他觉得产生了一种“死的恐怖”，一种“眩晕”。对灵魂来说，这是丧失了自己生存



和行动的依据的一种恐怖<sup>①</sup>。加罗蒂的切身感受形象地说明了苏共“二十大”对当时法共知识分子的巨大冲击力。当然,理论立场的改变伴随着政治立场的迅速改变。一大批知识分子党员主动退出共产主义阵营,剩下的党员也是思想动荡。法共领导层当时正积极设法在“先进民主”的纲领上建立反对垄断资本的最广泛的联盟,这一联盟包括社会民主党人、左翼天主教思想家等。无疑,人道主义正好可以成为沟通彼此的桥梁。加罗蒂自告奋勇,成了马克思主义者和天主教徒间对话的组织者和积极的参与者。他为了尽可能使马克思主义中包含的人道主义思想和基督教倡导的人道主义思想步调一致,不断地替宗教拓展空间,形成了自己唯心主义的抽象的人道主义概念。虽然他把这种概念与马克思主义的基本原理联系在一起,但是,当抽象的人的概念占据中心位置时,马克思主义的基本原理就丧失了原来的意义。除了加罗蒂沿着“抽象的人道主义”的路线滑向修正主义,许多其他一些国家的马克思主义者也都开始聚焦于人道主义的问题,竞相从马克思的早期著作中为马克思主义哲学寻找一般人道主义的基础。一时之间,马克思主义在政治运动、思想及学术研究等诸层面都面临一种被人道主义吞噬的“危机状态”。为了抵制人道主义洪流的恣意肆虐,有效祛除党员心中对马克思主义的幻灭感,阿尔都塞挺身而出,挥舞着“理论上的反人道主义”的大旗,大声疾呼“保卫马克思”。他认为,人道主义的思潮之所以愈演愈烈,原因在于它直接或间接地受益于苏共及西方共产党所表达的某些政治口号。他说:

在苏共方面,比如,苏共第二十二次代表大会宣称,随着阶级斗争的消亡,无产阶级专政在苏联已经被“超越”,苏联已经不再是阶级国家,而是“全体人民的国家”,而且在人道主义“一切为了人民”的口号下,苏联已经进入了“共产主义建设”之中。而在西共方面,比如,它们在“一同回应”之类的

---

<sup>①</sup> 参见李青宜《阿尔都塞与“结构主义马克思主义”》,辽宁人民出版社1986年版,第45页。

口号下,采取和社会党人、民主党人及天主教徒联合的政策。这里的重点则是放在了“向社会主义和平过渡”,“马克思主义或社会主义的人道主义”,以及“对话”等上面<sup>①</sup>。

他后来又强调:

要是永远没有苏共“二十大”和赫鲁晓夫批评斯大林以及后来的自由化,我永远不会写任何东西……因此,我的靶子是很清楚的,就是这些人道主义的胡言乱语,这些关于自由、劳动或异化的苍白论述<sup>②</sup>。

这些论述指明了阿尔都塞学说在“人道主义”问题上持强硬立场的缘起及主旨。显而易见,特定的政治气候是阿尔都塞提出“理论上的反人道主义”的根源性因素。

## 第二节 激烈的学术纷争

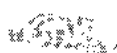
如前所述,随着苏共“二十大”等一系列政治事件的发生,一股将马克思主义人道主义化的思想潮流逐渐盛行起来,这就是“人道主义的马克思主义”。阿尔都塞以“理论上的反人道主义”为武器对这一理论流派展开了激烈的批判,两者之间的理论争鸣又引发了之后的一系列学术纷争。

“人道主义的马克思主义”的最初形成与马克思的《1844年经济学—哲学手稿》密切相关。这部文稿是马克思于1844年初步探索政治经济学时写下的。19世纪40年代,时年26岁的马克思在巴黎流亡,其间写下了这部手稿,所以又称《巴黎手稿》,它在马克思在世时从未

<sup>①</sup> 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第249页。

<sup>②</sup> 转引自阿尔都塞、巴利巴尔《读〈资本论〉》,译序,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版。





发表。直到1927年,马克思逝世44年后,手稿部分内容的译文才在苏联马列主义研究院梁赞诺夫院长的主持下以《〈神圣家族〉的预备著作》为题发表于《马克思恩格斯文库》第3卷,当时并没有引起广泛关注。1929年2月,在巴黎出版的《马克思主义评论》杂志第1期上,编者以《关于共产主义和私有制的札记》、《关于需要、生产和分配的札记》为题发表了手稿中的另一些片断。1932年,苏联马克思恩格斯列宁研究院院长弗·阿多拉茨基等人,在其编辑出版的德文版《马克思恩格斯全集》第3卷中,以《1844年经济学—哲学手稿:国民经济学批判》为题全文发表了这部手稿。几乎在同一天,德国社会民主党人S.朗兹胡特和J. P. 迈耶尔在他们编辑出版的《历史唯物主义:卡尔·马克思早期著作集》(1932年阿尔弗勒德·克勒讷出版社莱比锡版)中发表了手稿的另一个德文版本。这两个德文版手稿的全文刊出,标志着马克思的《1844年经济学—哲学手稿》正式登上了它原本早就应该登上历史舞台,很快受到了各界人士的普遍重视,并展开了一场关于马克思早期著作和成熟期著作关系的大讨论。

这场讨论旷日持久,在20世纪五六十年代达到了顶峰。讨论的焦点主要集中于《1844年经济学—哲学手稿》在马克思思想发展史上的地位及其中的人道主义理论等。随之而来,西方掀起了一股把马克思主义人道主义化的思潮,即“人道主义的马克思主义”思潮。需要指出的是,这股思潮尽管直到《1844年经济学—哲学手稿》发表一段时间后才正式形成,但其实早在1923年卢卡奇(Georg Lukács, 1885—1971)出版的《历史和阶级意识》一书中就已经初现端倪。他在此书中以物化、总体性、阶级意识、主客体的统一等概念建构了对马克思主义的一种全新解读模式,这种模式强调作为实践主体的人及其意识在历史运动中的能动作用,将研究马克思主义的视线从自然界、物质性转移到人的存在状态及主体在历史中的位置上来。卢卡奇的思想在西方学术界产生了广泛的影响,为一部分学者设置了思想动因,即在第二国际的科学社会主义和第三国际的列宁主义的夹缝中探究马克思主义解读模式的新路径。从1932年至其后的40年代末和50年代初,这股思潮的集中表现就是所谓的“两个马克思”的论调。这些西方学者宣称,从《1844年

经济学—哲学手稿》中发现了“真正的马克思”，即人道主义的马克思。他们把《1844年经济学—哲学手稿》同马克思后来的著作对立起来，用它来否定马克思后来成熟期的著作，把马克思在后期著作中详细阐述的阶级斗争理论和剩余价值理论从马克思主义中排除出去，认为《1844年经济学—哲学手稿》的人道主义理论才真正代表了马克思。

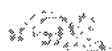
“两个马克思”的论调最早发端于 S. 朗兹胡特、J. P. 迈耶尔和比利时社会民主党人 H. 德曼等人。S. 朗兹胡特、J. P. 迈耶尔在他们编的《历史唯物主义：卡尔·马克思早期著作集》的前言中认为，这部《手稿》是真正的马克思主义的启示录，一定意义上是马克思著作中最重要的的一部。他们还通过分析《手稿》中的核心概念“异化”来寻找到历史唯物主义的主旨。他们说：

自我异化是正在发生的历史的现实的、物质的过程的人的结果，既有这种自我异化，也就一定有扬弃它的现实条件，就是说，自我异化的条件本身必须同时是人的自我实现的条件。人类历史的现实的、物质的过程本身就是人的自由的形成过程。这就是所谓“唯物主义历史观”的真正核心<sup>①</sup>。

他们还认为《手稿》的中心思想就是否认马克思在后期著作中所确认的主要观点，即把通过剥夺剥削者所实现的生产资料的社会化和废除剥削看做是历史的真正目的。H. 德曼在比利时社会民主党月刊《斗争》杂志 1932 年第 5 期和第 6 期上发表了《新发现的马克思》一文。他在文章的第一段就开宗明义地对《1844 年经济学—哲学手稿》评价道：

这部著作对于正确评价马克思学说的发展过程和思想内容具有决定性的意义。它必然会促使马克思主义的许多追随

<sup>①</sup> S. 朗兹胡特、J. P. 迈耶尔：《历史唯物主义：卡尔·马克思早期著作集》，转引自《国外学者论人和人道主义》第三辑，沈恒炎、燕宏远主编，社会科学文献出版社 1991 年版，第 34～35 页。



者和反对者去检查自己的观点,至少是检查关于马克思思想的历史哲学前提的观点。这部著作比马克思的其他任何著作都更清楚得多地揭示了隐藏在他的社会主义信念背后,隐藏在他一生的全部科学创作的价值判断背后的伦理的、人道主义的动机<sup>①</sup>。

他还对马克思在青年时期的著作和成熟时期的著作进行了这样的对比:“马克思的成就的顶峰是在 1843 年和 1848 年之间。不管人们对后来著作的评价多么高,但是在这些著作中却表现出创造力的某种衰退和削弱。”<sup>②</sup>这些学者对马克思思想发展的认识有一个共识,即偏向于以马克思青年时期的著作代表马克思,把它们与马克思成熟时期的著作对立起来。除了这种主张,他们也把“人道主义的马克思主义”和“传统的马克思主义”对立起来,即同自恩格斯以后的许多对马克思主义有极大贡献的马克思主义者和第二国际的机会主义者对立起来。

20 世纪 50 年代以后,这股“人道主义的马克思主义”的思潮调整了一贯的研究路向,提出《1844 年经济学—哲学手稿》的思想和马克思后期的著作是没有区别的,即“青年马克思”和“老年马克思”的思想是统一的,统一于人道主义理论。这种思想倾向的典型就是美籍德裔精神分析学家弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)。弗洛姆在比较了马克思的《1844 年经济学—哲学手稿》和《资本论》之后,认为异化概念在青年马克思的思想中占有中心地位,在老年马克思的思想中继续占有中心地位。不仅仅是异化概念,其他还有像“人的本质”等术语,虽然在马克思后期的著作中没有照搬使用,但是总体思路延续了在《1844 年经济学—哲学手稿》中所阐发的观点。在他专门针对《手稿》所写的《马克思关于人的概念》一书中,弗洛姆明确地提出马克思思想的内在

① H. 德曼:《新发现的马克思》,转引自《国外学者论人和人道主义》第三辑,沈恒炎、燕宏远主编,社会科学文献出版社 1991 年版,第 647 页。

② H. 德曼:《新发现的马克思》,转引自《国外学者论人和人道主义》第三辑,沈恒炎、燕宏远主编,社会科学文献出版社 1991 年版,第 657 页。

连贯性与一致性。他说：“事实上，在《1844年经济学—哲学手稿》中马克思所表达的关于人的基本的思想和在《资本论》中所表达的老年马克思的思想之间并没有发生根本的转变……”<sup>①</sup>他还认为，如果进行选择的话，人们可能还是宁愿要青年马克思而不愿要老年马克思。此外，美籍德裔哲学家，法兰克福学派主要代表人物之一的马尔库塞（Herbert Marcuse, 1898—1979）也提出了类似的观点。他在《历史唯物主义的基础》中认为，人的定义是《1844年经济学—哲学手稿》的核心，也是马克思的政治经济学批判的基础。他试图对马克思主义作一种黑格尔化、人道主义化的解释，并以此猛烈抨击实证主义的倾向。他说：

马克思在1844年写的《1844年经济学—哲学手稿》的发表必将成为马克思主义研究史上的一个划时代的事件。这些手稿将关于历史唯物主义的由来、本来含义以及整个“科学社会主义”理论的讨论置于新的基础之上。这些手稿也使人们能用一种更加富有成效的方法提出关于马克思和黑格尔之间的实际关系的问题<sup>②</sup>。

无论是弗洛姆还是马尔库塞，他们都把对《1844年经济学—哲学手稿》的研究同对斯大林教条主义与极权主义的批判、对现代资本主义社会中人的位置的反思结合在一起。美国实用主义哲学家悉尼·胡克（Sidney Hook, 1902—1989），把“人道主义的马克思主义”者所说的马克思称为“第二次降世的马克思”，这个马克思不是风尘仆仆的经济学家，也不是斗志昂扬的革命党人，而是穿着哲学家和道德家的外衣，来向世人宣告关于超越阶级、政党或派别界限的人类自由的消息。

围绕《1844年经济学—哲学手稿》与“人道主义的马克思主义”展

① 弗洛姆：《马克思关于人的概念》，转引自《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》，复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译，复旦大学出版社1983年版，第78页。

② 马尔库塞：《历史唯物主义的基础》，转引自《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》，复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译，复旦大学出版社1983年版，第93页。



开理论对峙的就是阿尔都塞提出的“理论上的反人道主义”命题。阿尔都塞在《保卫马克思》一书的《论青年马克思》一文中,描述了这场理论纷争的场景和性质。他说道:

哲学家、思想家和宗教家们纷纷投入到了一场大规模的批判运动中去,他们要马克思回到马克思的本原,要他承认成年马克思不过是化装了的青年马克思。或者,如果马克思在年龄问题上坚持不肯让步,他就应该承认成年时期的罪过,承认他为了经济学而牺牲哲学,为了科学而牺牲伦理学,为了历史而牺牲人……辩论的起因是青年马克思,辩论的结果关系到马克思主义的生死存亡。辩论的题目则是青年马克思是否已经是马克思的全部<sup>①</sup>。

无疑,阿尔都塞所面对的理论对手阵容强大、来势凶猛,但是阿尔都塞从容面对了这场被他形容为马克思主义者在理论战场上遭遇的“突然袭击”。他以结构主义的方法分析了青年马克思所处时代的“问题式”,认为“人道主义的马克思主义”之所以把《1844年经济学—哲学手稿》误认为理解马克思主义的关键,主要是他们没有看到青年马克思的奴隶思想和成年马克思的自由思想之间的区别。因为青年马克思在他学术生涯的开端不得不跨越意识形态的重重幻象,只有在突破了沉重的意识形态束缚之后,马克思才步入了科学的殿堂。按照阿尔都塞的意思,青年时期的马克思是屈服于意识形态的马克思,不属于马克思主义。同时,与意识形态彻底决裂之后的马克思不再把涵盖“经济人”(homo oeconomicus)、“理性人”(homo rationalis)、“道德人”(homo moralis)、“法律人”(homo juridicus)、“政治人”(homo politicus)等多种形式的“人”的概念作为诠释人类历史的开端与主体性的因素。基于这种观点,他最后对《手稿》的评价是:“从理论上讲,这部可

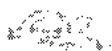
以比做黎明前黑暗的著作偏偏是离即将升起的太阳最远的著作。”<sup>①</sup>

由此看来,围绕马克思的《1844年经济学—哲学手稿》,在阿尔都塞和“人道主义的马克思主义”之间发生的激烈的学术纷争是阿尔都塞提出“理论上的反人道主义”命题的诱发性因素。

### 第三节 法国的“结构主义”之风

阿尔都塞“理论上的反人道主义”以及其他思想的提出,既离不开孕育它们的肥沃的现实土壤,也与特定的学术风气息息相关。第二次世界大战以后(1945年以后),法国思想界在西方思想发展进程中一直扮演着先锋的角色,理论激越,巨人辈出。那些思想大师们不仅在书斋中埋首理籍,在课堂上谆谆教诲,而且经常现身于各类社会活动和政治事件中。早在第二次世界大战期间,存在主义就成为人们谈论的热门话题。二次大战以后,存在主义的重心由德国转移至了法国,其主要代表人物有萨特(Jean Paul Sartre, 1905—1980)、梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty, 1908—1961)、加缪(Albert Camus, 1913—1960)、马塞尔(Gabrie Marcel, 1889—1978)等。存在主义哲学家往往把孤寂、烦恼、畏惧、绝望、迷惘,特别是对死亡的忧虑等非理性的心理体验当做人的本真存在的基本方式,他们认为只有揭示人的这些心理感受,才能揭示人的真正的存在。同时,他们也特别强调人对自我的超越性。因此,存在主义显示出宣扬个人主义、带有悲观厌世色彩的特点。这种特点在深受战争创伤、身处逆境的法国知识分子中间激发了极大的思想共鸣。此外,以胡塞尔(Edmund-Husserl, 1859—1938)为主要代表的现象学也在法国学术界广为流传。一时之间,人们把对“主体”(subject)、“自我意识”(self-consciousness)、“个人”(individual)、“存在”(being)、“本质”(essence)、“历史性”(historicity)、“人道主义”(humanism)等哲学概念的关注,视为一种思想时尚。但是,这种垄断局面不可能一直持续下

<sup>①</sup> 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第19页。



去。一方面,法国的时局不断变化,时代呼唤着新理论的出现。另一方面,学术发展史内部所固有的结构变迁也推动着一种异质的全新思路出现。在20世纪50年代后期,人们开始惊诧地发现,现象学和存在主义所张扬的“自我中心论”对于解决形形色色的社会矛盾不仅毫无裨益,更使人沉溺于颓废的情绪泥潭中无法自拔。于是,现象学和存在主义日益丧失了对法国主流社会的解说功能,注重结构稳固、和谐的结构主义取而代之并日趋流行,成为了社会的“减压阀”与“镇静剂”。不得不说,在法国理论舞台上,胡塞尔、萨特等人的退场和阿尔都塞及其他结构主义者的登台有着某种历史必然性。

何谓“结构主义”?《大英百科全书》1977年版曾下过如下定义:结构主义是对于社会、经济、政治与文化生活的模式的研究。研究的重点是现象之间的关系,而不是现象本身的性质。从这一定义中,我们可以看出结构主义所探讨的重点是社会各种现象之间的关系问题。当然,这一定义过于简单。在由Sylvain Anroux主编的《法国哲学百科全书·哲学概念卷》(1990—2002年版)一书中,J. De Munch撰写的关于“结构主义”的词条是一个相对比较完善的阐释:

结构主义运动是在20世纪60年代达至高峰的一种思想运动。结构主义运动处于多种潮流思想交汇点,包括美学的(新小说),政治的(共产主义和左翼运动),理论的(马克思主义、精神分析学、人种学、语言学)。此运动先是由几位思想界大人物(列维-斯特劳斯、拉康、福柯、阿尔都塞、德里达、巴尔特……)支配,继而有几家重要的刊物(《太凯尔》、《批评》、《分析手册》……)参与。此内容组成分歧极大的运动,受到彼此颇不一致的思想之影响,如马克思、弗洛伊德、海德格尔、尼采和索绪尔。在此运动中可以区分一种自诩为科学性的倾向(拉康、列维-斯特劳斯、阿尔都塞……)和一种较具思辨性的倾向(德里达、福柯),后者导致在盎格鲁-萨克逊国家被称做“后结构主义”的理论的发展。尽管有此分歧,结构主义运动大致遵循着一个共同的前提,即结构至上以及

一种怀疑思想。以多种多样的方式共同表现出来的一种开启认识论断裂的抱负似乎鼓舞着该运动的所有理论家,其结果却导致身份认同方面的严重混乱<sup>①</sup>。

上述对于“结构主义”的诠释比较全面。它详细地介绍了结构主义所涵盖的各个学术领域,罗列了其代表人物。它有三个特点:一是强调结构主义是学术研究的普遍方法,而不仅仅限于一种哲学思维模式;二是根据学术倾向对结构主义者阵营内部进行了分类;三是突出了“认识论断裂”这一结构主义象征性提法的地位。

追根溯源,结构主义(其中包括“后结构主义”)起源于20世纪初在语言学中由瑞士的索绪尔(Ferdinand de - Saussure,1857—1913)提出的关于语言活动的共时性的有机系统的概念和心理学中由完形学派<sup>②</sup>开始的感知场概念。美国语言学家乔姆斯基(Avram Noam - Chomsky,1928—)的转换生成语法、关于深层结构和表层结构的区别的观点,也对结构主义的产生和形成具有重要影响。1962年,法国哲学社会学家列维 - 斯特劳斯(Claude Lévi - Strauss,1908—)发表了《野性的思维》(*La pensée Sauvage*)一书,这是他用结构主义的语言学方法研究社会现象的典型例子。伴随着这本著作的问世,结构主义开始风靡一时。在心理学界,法国的心理学家拉康(Jacques Lacan,1901—1981)热衷于从结构主义角度改造弗洛伊德的理论。他把结构主义语言学与弗洛伊德精神分析中的“无意识”联系起来。在文艺界,法国的文艺理论家巴尔特(Roland - Barthes,1915—1980)则极力把结构主义的语言学模式推广到众多的文学艺术领域。总之,在20世纪60年代,结构主义在西方学术领域,特别是在法国学术领域呈现一派欣欣向荣的景象。

<sup>①</sup> 转引自J.M.布洛克曼《结构主义——莫斯科—布拉格—巴黎》,李幼蒸译,中国人民大学出版社2003年版,第180页。

<sup>②</sup> 即Gestalt学派,是西方现代心理学的主要流派之一,1912年创建于德国,代表人物有:韦特海默(M. Wertheimer,1880—1943)、考夫卡(K. Koffka,1886—1941)、苛勒(W. Kohler,1887—1967)、勒温(K. Lewin,1890—1947)。





作为存在主义在时间跨度上的后继者和在学术上的对立面,结构主义以“结构的客观性”来对抗存在主义的“个体的主观性”,以静态的“共时态”的研究视域来压倒动态的“历时态”的研究角度。它所提倡的基本概念是:“主体移心化”、“共时性关系”、“客观结构”、“模式”、“意指作用”、“反人道主义”等。它的理论预设是:第一,人类社会行为的一切形式都能运用语言学的知识来进行分析;第二,一切社会现象都能被还原为不同的元素。瑞士发生学结构主义者皮亚杰(Jean Piaget, 1896—1980)认为,尽管结构主义形式繁多,但是所有的结构主义具有两个共同点:第一,结构是一个由种种转换规律所组成的体系。正是由于有一整套转换规律的作用,转换体系才能保持自己的守恒或使自己本身得到充实。结构本身是自给自足的,理解它不需求助于同它本性无关的任何外界因素。第二,结构应该是可以形式化或称公式化的,具有某种普遍必然性。他还指出了“结构”所包含的三个特性:整体性、转换性、自身调整性<sup>①</sup>。

20世纪60年代结构主义在法国的盛行,既是德国哲学与心理学、英美社会人类学与语言学、瑞士与丹麦的语言学等现代西方人文学术成果在法国的综合作用,又是一些东欧国家反对教条主义、复活传统形式主义在法国的回响。在遭遇如此强劲的“结构主义之风”的背景下,阿尔都塞的思想不可避免地带有结构主义的烙印。他的“理论上的反人道主义”一经提出,便被贴上了“结构主义的马克思主义”的标签。但是,阿尔都塞本人却非常反感自己与结构主义的牵扯,甚至矢口否认自己是一个结构主义者。

在阿尔都塞看来,结构主义总的倾向是唯理性的、机械的、形式主义的,但他却只有理论主义的倾向,即理性主义和思辨哲学的倾向,而没有结构主义的其余倾向。他承认同结构主义术语的“调情”超过了所能允许的限度,也承认令人防不胜防的“结构主义小狗”一不小心就钻进了他的大脑,但这并不表明他就是一个不折不扣的结构主义者,那些批评他的人为了省事,就硬把他说成是结构主义者。至于说马克思

主义是一种理论上的反人道主义,那也只是恰好与某些非马克思主义者(如索绪尔)所引起的结构主义反应殊途同归罢了。

阿尔都塞如此强烈地抗议自己的结构主义者头衔,其真正缘由我们不得而知。或许他对“结构主义”的“情有独钟”纯属“暗恋”,而不适合在公开场合“明说”;或许他出于一种学者的敏锐本能早已在脑海中演绎过这样一个场景:火眼金睛的理论对手们瞄准了他的结构主义靶子纷纷射击;或许他认为有超强的自我能量可以避免结构主义的思想风尚而另辟一条理论捷径。但是,对于阿尔都塞来说颇为不幸的是,他的种种自我辩解无论是现在还是当时,都是缺乏说服力的。撇开他运用个别结构主义的术语不说,纵观他的整个思想体系,无疑是采用结构主义作为理论框架的。无论是“认识论的断裂”与“多元决定”,还是“问题式”与“症候阅读法”或是“理论上的反人道主义”,结构主义的方法都在其中或隐或现。法国学者约瑟夫·祈雅理围绕阿尔都塞“理论上的反人道主义”思想一针见血地点出了他的结构主义风格。在《二十世纪法国思潮》一书中他认为,阿尔都塞试图用结构主义来使马克思主义返老还童,因此,他采取否认或忽视马克思的人道主义和历史主义的方法来开始自己的工作。为了迎合他的结构主义的反人道主义和共时性而非历时性的结构,在《读〈资本论〉》一书中,他只能采取忽视一切关于人、关于无产阶级和革命所起的作用、关于黑格尔的影响以及马克思的深刻的人类救世主义的论述的方法,来抹杀马克思的人道主义,这是典型的结构主义。<sup>①</sup> 约瑟夫·祈雅理的观点代表了相当一部分人的意见。富有戏剧性的是,西方哲学史并没有因为阿尔都塞的“非结构主义”表白而记住了他,反而是为他的结构主义理论风格记下了浓墨重彩的一笔。由是观之,阿尔都塞的思想离不开结构主义的滋养。换个角度,结构主义的思维方式可以说是阿尔都塞“理论上的反人道主义”产生的工具性因素。

<sup>①</sup> 参见约瑟夫·祈雅理《二十世纪法国思潮》,吴永泉译,商务印书馆1987年版,第188页。

#### 第四节 悠长的理论来源

阿尔都塞“理论上的反人道主义”命题并不是凭空形成的,除了特定时势和学术风尚的造就,更有“他者”的帮助和阿尔都塞“自我”的促成。众多“他者”种种异质的思想纵横交汇成了一股强大的理论冲击波,为阿尔都塞对人道主义的否定性指认奠定了基础,也使阿尔都塞变成了他学生巴利巴尔眼中“拓扑型”的理论家。阿尔都塞深受同时代其他结构主义者的影响,比如结构主义的哲学社会学家列维-斯特劳斯,其曾在《野性的思维》一书中提出过这样的说法:人的科学的终极目标不是建构人,而是取消人。阿尔都塞也深受前时代西方传统人文思想的影响,比如斯宾诺莎(Spinoza, 1632—1677)学说和黑格尔学说中对主体的贬抑倾向等。除了众多客观原因,阿尔都塞的主观因素也自觉或不自觉地发挥了作用。这里不一一赘述其他学者对阿尔都塞思想的影响,只选取其中三种有代表性的、与“理论上的反人道主义”理论颇具渊源的理论来进行分析。同时,尝试以特写的方式来定格阿尔都塞的个人面貌,从中探寻“理论上的反人道主义”提出的内在契机。

##### 一、“唯理论”的引领

在阿尔都塞的思维之中,存在着这样一个认知图式,即认识要想获得真知的形式,必须要经历痛苦而漫长的“绕弯”过程,这种形式上的“绕弯”和后退是哲学工作本身的诉求。早在1947年完成的高等研究资格论文《论黑格尔思想中的内容概念》中,阿尔都塞就说过这样的话:“认识为了要在真理中占有那个躲避其自身的确实性的东西,就必须经历一个漫长的绕弯的过程。”<sup>①</sup>后来在1964年的《弗洛伊德和拉

<sup>①</sup> 阿尔都塞:《黑格尔的幽灵——政治哲学论文集[1]》,唐正东、吴静译,南京大学出版社2005年版,第73页。

康》这篇文章中,他又说道:

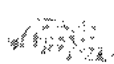
正是跟这种科学的历史类似,一种科学除非仰赖于取道其他科学(即不仅它命名时就存在的那些科学而且也是那些早它一些时候降生的科学新生儿)兜一个圈子的手段,否则总是不能成为一门科学<sup>①</sup>。

在他看来,马克思奠基性的理论工作正是经历了从黑格尔那儿“绕弯”的过程才得以展开的,也就是说,马克思是先以一个黑格尔主义者的身份回到了黑格尔那里,再抛弃黑格尔并确立自己的观点的。此外,马克思还通过对某些概念的强调,到亚里士多德这位“古代最伟大的思想家”那里进行思想的“绕弯”活动。这些“绕弯”尽管要付出相应的理论代价和时间代价,但都是必不可少的。同样,阿尔都塞也热衷于这样的“绕弯”过程。他在写于1970年的《自我批判材料》中坦言,为了对马克思主义哲学有一个更清晰的认识,为了使唯物主义不再成为一句空话,为了更深刻地理解马克思和黑格尔的关系,自己从斯宾诺莎那里绕了一个“弯”。这是为了认识马克思的一个“绕弯”而绕的弯,其最直接的目的就是“为了更好地懂得,根据什么和在什么条件下,从绝对唯心主义的《大逻辑》的‘最思辨’部分中借用的辩证法竟可以成为唯物主义的和批判的辩证法”<sup>②</sup>。阿尔都塞的这次思想“绕弯”活动让他深受斯宾诺莎“唯理论”的影响。

首先,斯宾诺莎的“唯理论”具有贬抑主体性的特点。众所周知,17世纪法国哲学家笛卡尔“我思故我在”的著名论断,在“思”与“在”之间画上了一条特殊的因果连线。这条连线既是对“认识你自己”的古希腊哲学传统的回归与继承,又是对中世纪基督教神学桎梏的挑战与突破,更是对古代本体论两个理论预设前提的重新思考,即对非确定性的外在世界的认知和对主体认知能力的确证必须建立在反思自我的

<sup>①</sup> 阿尔都塞:《列宁和哲学》,杜章智译,台湾远流出版事业股份有限公司1990年版,第224页。

<sup>②</sup> 阿尔都塞:《保卫马克思》,附录,顾良译,商务印书馆1984年版,第243页。



基础之上。“思”证明的是“我”(自我意识)的存在。“我”在“思”这一过程说明“我”(自我意识)是“思”的内在的主体,同时,“我”(自我意识)在“思”之中,说明它也是“思”的对象之一。这“思”的对象既是外在的引起“思”的对象,又是构成“思”的内容的对象。这样,作为主体的“我”(自我意识)无论内在、外在都是连续在场的,具有一种本体论意义上的同一性。由此,觉醒的自我意识遂成为近代西方哲学栖居的精神家园,主体性原则和理性原则这两个近代西方哲学在构建知识体系时的基本原则亦相继确立。当然,笛卡尔的二元论哲学观很难有持久的说服力,正如同列维-斯特劳所评价的那样:“笛卡尔的‘我思’能够达到普遍性,但始终以保持心理性和个人性为条件。”<sup>①</sup>与其相同,斯宾诺莎很早就觉察到了“我思”的局限性,他试图克服这种局限性和二元论矛盾,并建立一种具有泛神论色彩的严谨的理性主义哲学体系,而他的努力也最终取得了成功。若干年后,黑格尔评价道:“在斯宾诺莎主义里并没有主观性、个体性、个性的原则,因为它只是片面地理解否定的。”<sup>②</sup>的确如此,斯宾诺莎是个不折不扣的理性主义的捍卫者。他主张用几何学的方法来使认识摆脱主观性和模糊性,以达到明晰性和客观必然性。一方面,他直接崇尚理性的力量:“因此在生活中对于我们最有利益的事莫过于尽量使我们的知性或理性完善。而且人生的最高快乐或幸福即在于知性或理性之完善中。”<sup>③</sup>另一方面,他间接地贬抑了主体的能动性:“在心灵中没有绝对的或自由的意志,而心灵之有这个意愿或那个意愿乃是被一个原因所决定,而这个原因又为另一原因所决定,而这个原因又同样为别的原因所决定,如此递进,以至无穷。”<sup>④</sup>

斯宾诺莎对理性的褒奖和对主体性的贬抑为阿尔都塞“理论上的反人道主义”思想提供了风向标。后者正是在这次“绕弯”过程中逐步

① 列维-斯特劳:《野性的思维》,李幼蒸译,商务印书馆1987年版,第284页。

② 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆1978年版,第101页。

③ 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆1983年版,第228页。

④ 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆1983年版,第87页。

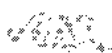
地形成了“无主体”、“反主体”的观念。

其次,斯宾诺莎的“唯理论”具有破除意识形态“幻境”的功能。阿尔都塞在斯宾诺莎《伦理学》第一卷的附录和《神学政治论文》中找到了一贯被人遗忘的有关意识形态的理论。他认为,斯宾诺莎这些理论投射出来的是意识形态的三重特征,即虚构的“现实性”、内在的转化性、“中心”是主体的幻觉。斯宾诺莎拒绝对意识形态的一切幻想,同时又拒绝把意识形态看做简单的谬误或赤裸裸的无知,因为意识形态把虚构的体系建立在了人同世界关系的基础上。在阿尔都塞的眼中,斯宾诺莎的意识形态和臆想是相等同的理论,在彻底批判主体(臆想的中心范畴)的同时,击中了资产阶级哲学的要害,因为资产阶级哲学正是从14世纪开始以主体的法律意识形态为背景而建立起来的<sup>①</sup>。可以说,阿尔都塞和斯宾诺莎的立场基本上是一致的,他们都对意识形态的本质,特别是对资本主义意识形态的虚伪性和顽固性有着清楚的认识。正是抱着对资产阶级意识形态深恶痛绝的态度,为了保护马克思主义在特定历史阶段和形势下免遭资本主义意识形态的现实威胁,阿尔都塞才毅然提出了“理论上的反人道主义”命题。

最后,斯宾诺莎的“唯理论”具有消解黑格尔辩证法“神秘性”的效果。众所周知,黑格尔的辩证法具有客观唯心主义所普遍具有的神秘化倾向,套用阿尔都塞在《自我批评材料》中的说法,黑格尔继承了斯宾诺莎对主观性的相关批判,但他不仅保留了主体在“实体向主体演变”过程中的地位,而且保留了主体在无主体过程的目的内在性中的地位,从而使无主体过程通过否定的否定,实现观念的意图和命运<sup>②</sup>。这里的“主体”我们可以进一步理解为主体的“自我意识”。它是黑格尔整个概念演绎系统中的核心概念,是精神的本质、生命和灵魂。也就是说,以自我意识为象征的“主体”不断地在反思中进行自我扬弃,不断地超越自身、重建自身,不断地对象化又克服这种对象化而回归自身,从而趋进至更高、更完善阶段。这样一个辩证的动态过程最终化解

① 参见阿尔都塞《保卫马克思》,附录,顾良译,商务印书馆1984年版,第244~245页。

② 参见阿尔都塞《保卫马克思》,附录,顾良译,商务印书馆1984年版,第245页。



了一般意义上的主体,而表现出强烈的先验目的论特点。阿尔都塞强调:“斯宾诺莎使我们发现,主体和目的之间的秘密联系是黑格尔辩证法‘神秘化’的原因。”<sup>①</sup>在阿尔都塞看来,斯宾诺莎的一些论点为我们充当了方位标,有助于消除黑格尔辩证法的神秘性,并建立起马克思主义的唯物辩证法。斯宾诺莎“唯理论”的这一个特点和阿尔都塞“理论上的反人道主义”思想也有着间接的联系,按照阿尔都塞“绕弯”的说法,它们之间存在着三个小小的“弯”。第一个“弯”是:阿尔都塞在基于斯宾诺莎对黑格尔辩证法的“去神秘性”之上,正确地看清了黑格尔辩证法与马克思的辩证法之间的差异,并因而导出了“多元决定”的论断;第二个“弯”是:阿尔都塞由“多元决定”导出了“历史是个无主体的过程”这样一个结论;第三个“弯”是:阿尔都塞由无主体的历史导出了“理论上的反人道主义”命题。

上述分析显示,阿尔都塞从斯宾诺莎的精神宝库中汲取了丰富的理论养分。除此之外,阿尔都塞还毫不客气地将斯宾诺莎当做抗拒结构主义标签的一块挡箭牌。他说:

我们不是结构主义者,但我们给人的印象却似乎是结构主义者;为什么会产生这样奇怪的误会,使批评家们写了连篇累牍的文章,我们现在可以把原因说清楚。问题就在于我们对斯宾诺莎怀有特别强烈的感情,而这种感情又特别容易引起误解<sup>②</sup>。

从这段话中我们可以看到,阿尔都塞试图用斯宾诺莎来为自己的“非结构主义”形象辩护,他对斯宾诺莎的偏爱,不自觉地回应了黑格尔在《哲学史讲演录》中的一段话:“斯宾诺莎是近代哲学的重点:要么是斯宾诺莎主义,要么不是哲学。”<sup>③</sup>毫无疑问,斯宾诺莎的“唯理论”是

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,附录,顾良译,商务印书馆1984年版,第245页。

② 阿尔都塞:《保卫马克思》,附录,顾良译,商务印书馆1984年版,第240页。

③ 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆1978年版,第

阿尔都塞“理论上的反人道主义”产生的思想前提之一。

## 二、“科学认识论”的助推

在第二次世界大战以后的法国理论界,除了结构主义大行其道之外,对科学史的研究也是另一个闪亮的理论热点。存在主义者对科学采取的态度往往是怀疑和敌对的,他们认为科学导致人类主体意识的严重异化。伴随着突飞猛进的技术革命,人的发展与自然日益相悖,世人引以为豪的人类理性隐匿了光芒,为日益扩张的工具理性所吞噬。人类陷入了一种精神上的“无根”状态和现实中的技术困境。因此,存在主义大师萨特一直致力于使哲学成为一个对科学封闭的领域。而结构主义者则十分推崇科学,认为这是由时代的特征所决定的。列维-斯特劳斯曾经说过,在柏拉图、笛卡尔和康德所生活的伟大时代,哲学走在科学的前面,哲学推动着科学的前进,今天则相反,现在科学每天都奇迹般地扩大着我们的认识,改变着我们的思想方式,因而哲学思考只能从科学中汲取营养。同为结构主义大师的阿尔都塞也是如此。他在《哲学和科学家的自发哲学(1967)》(*Philosophie et philosophie spontanée des savants, 1967*)一书中详细地探讨了哲学与科学的关系问题。这种讨论使国内有些学者干脆给他戴上了“唯科学主义”的帽子。他对科学与意识形态界限的严格划分、对人道主义和理论的定性论述的确显示了明显的科学主义倾向。这种倾向与法国独特的科学认识论(Epistemology)传统密切相关。法国科学认识论的代表有考依莱(Alexandre Koyrè, 1892—1964)、巴什拉(Gaston Bachelard, 1884—1962)、康基莱姆(Georges Canguilhem, 1904—1995)、卡巴依艾斯(Cavaillès Jean, 1903—1944)等。法国的科学认识论重视科学认识的历史性,重视科学思维在具体的历史现实中的活动状况,致力于阐述科学认识的历史性与社会性,也就是说,注重在科学知识产生的历史脉络中来把握科学的创造活动。不难看出,在重塑科学与理性权威的意义上来讲,法国的科学认识论是对18世纪以法国为中心的启蒙运动的回应。





法国科学认识论学派中,对阿尔都塞影响最大的莫过于科学史学家、科学哲学家巴什拉。作为阿尔都塞博士论文的指导教师,他思想中的科学主义色彩对阿尔都塞起到了潜移默化的作用,尤其是他所倡导的“非笛卡尔主义的科学认识论”,不仅为阿尔都塞“理论上的反人道主义”提供了相应的哲学范畴,而且产生了极大的观念导向作用。阿尔都塞在《保卫马克思》一书的序言《今天》中明确指出,他借用了巴什拉关于“认识论断裂”(epistemological break)的概念,以研究由于新科学的创立而引起的理论问题式的变化。这个概念连同从雅克·马丁那里借用过来的“问题式”的概念一起为阿尔都塞提供了必不可少的最起码的理论依据,使他对青年马克思的理论转变过程作出了恰如其分的分析,并且得出了几个确切的结论。阿尔都塞的话直截了当地承认了巴什拉对他思想的重大影响。巴什拉的科学哲学有如下一些特征:

第一,对非连续性的彰显。巴什拉十分注重事物发展过程中的非连续性、断裂、停滞。比如,他在《适应理性主义》这本著作中说,如果看一看现代科学的具体情况,就会知道,这里的确具有日常认识与科学认识、日常性经验与科学技术相互分裂、相互背离的特征。又如,他在《瞬间与持续》这本著作中针对柏格森(Henri Bergson, 1859—1941)的时间论提出了自己的看法。他认为,柏格森关于在持续中发现时间的本质的观点是错误的,时间的本质不在于持续之中,而在于瞬间之中。时间不像实数连续统一体那样连续,它最多也不过是包含着作为白色的可能性直线的表象,在这种表象的夹缝中突然产生了黑色瞬间。瞬间不是人为切断的结果,而持续才是人为延长的结果。在连续地把握过去与未来的范围内,根本不能描绘出一般行为的开始。行为,特别是创造性行为,它是突然的变化,是创造出的,而且只在瞬间中暴露自己。从这些有关分裂、背离、瞬间及切断等的描述中我们可以看到,阿尔都塞关于马克思思想发展的“断裂说”深受巴什拉的影响。

第二,对否定性的肯定。巴什拉在《持续的辩证法》一书的第一章中认为,所谓认识,就是本质上具有论战性的东西,最有力的判断就是否定性判断。一般而言,真理在谬误的基础上突然出现,特殊事物在平庸事物的基础上出现,诱惑在漠不关心的基础上出现,肯定事物在否定

事物的基础上出现。肯定之所以具有某种心理性价值,是由于它作为否定之否定发挥了作用。由此看来,巴什拉在“是”与“非”之间给予了后者价值第一性。这种对否定性的肯定与阿尔都塞“理论上的反人道主义”中的“反”具有异曲同工之处。

第三,对理性、客观性的张扬。认识论和诗学是巴什拉学术研究的两个主要方向。他的诗学研究建立在科学认识论的基础之上。尽管在《火的精神分析》和《水与梦——论物质的想象》等诗学著作中,巴什拉所展示的超凡想象力和诗人的敏锐气质差点让人们遗忘了他的哲学家身份,但是,他本人却郑重地声明自己对理性的推崇。在《水与梦——论物质的想象》这本著作的前言里,他这样说道:

我有意成为一个理性主义者,不仅在我的文化的整体方面,而且在我的思维的细节中,在我所熟悉的形象的细节之中。正是这样,通过对客观知识和富有形象的知识的精神分析,我成为相对于火的理性主义者<sup>①</sup>。

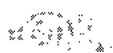
他对理性的推崇在《科学精神的形成》这本书中一览无遗:

即使在实验科学领域,也只有理性的阐述才能恰如其分地确定事实。危险和成功在实验——理性的轴线上、在理性化方面同时存在。只有理性在推动研究,因为唯有它建议在(直接的、似是而非的)共同经验之外进行(间接的、有成果的)科学实验<sup>②</sup>。

在推崇理性主义的同时,他又从反经验主义的视角出发,对客观性进行了张扬。在1938年完成的《火的精神分析》这本诗学理论的代表作中,他如此坦言:

① 巴什拉:《水与梦——论物质的想象》,顾嘉琛译,岳麓书社2005年版,第7页。

② 巴什拉:《科学精神的形成》,钱培鑫译,江苏教育出版社2006年版,第113页。



事实上,只有当人们首先同眼前的客体决裂,只有当人们不受最初选择的诱惑,只有当人们制止并否认了产生于最初观察的思想时,科学的客观性才可能实现。得到确切证实的一切客观性否定与客体的最初接触。这种客观性应当首先批判一切:感觉、常识,甚至最习以为常的行为以及词源,因为词语是用来歌咏和迷惑人的,难以体现思想<sup>①</sup>。

巴什拉对理性与客观性的张扬必然导致对主体性、主观性的抑制,这种无形中的抑制为阿尔都塞“理论上的反人道主义”论调奏响了序曲。

第四,对经验主义的批判。关于这一点,巴什拉主要在《科学精神的形成》这本书中围绕“认识论障碍”进行了论述。他认为认识必须同前科学的人类精神的自然倾向作斗争,只有克服这些“认识论上的障碍”并与之相“断裂”,科学才能产生。这种“障碍”不是通常意义上的外在的障碍,而是在认识活动内部出现的迟钝与混乱。认识论障碍的具体例证包括实体论障碍、物活论障碍等。在巴什拉看来,认识现实的过程是一道从暗处射出来的光芒,它永远不是直接的和完满的。人只有在认识过程中不断克服精神本身的障碍,在摧毁错误的认识后才能得到真理性的认识。科学精神首先禁止人们屈从于现成的舆论,而要求人们在认识之前提出问题。经验主义的思想是在理性仪器调整完毕之后才变得清晰的。他这样说道:

科学精神形成过程中的最初障碍,就是原初经验,就是处在批判之前和批判之上的经验,而批判本身必定是科学精神的组成部分。由于批判没有明确地起作用,原初经验在任何场合都不能成为可靠的依据<sup>②</sup>。

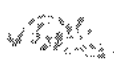
① 巴什拉:《火的精神分析》,杜小真、顾嘉琛译,岳麓书社2005年版,第7页。

② 巴什拉:《科学精神的形成》,钱培鑫译,江苏教育出版社2006年版,第19页。

由此看来,巴什拉对经验主义的反感是很强烈的。他既强调科学的认识不能仅仅依靠直观的经验,又注重理性认识的动态过程。也就是说,科学的认识并非依赖于一个静态的“自我”来获得,而是具有批判精神的、经常变化着的人类理性活动的结果。无疑,巴什拉追求的是一种辩证的、实践的理性主义,这种理性主义才是科学认识的关键。巴什拉思想中反对经验主义,不以“自我”为中心的认识论特点,为阿尔都塞提出“理论上的反人道主义”这一带有消解主体色彩的命题作了思想上的铺垫。

康基莱姆是另一个对阿尔都塞思想产生影响的法国科学认识论学者。和阿尔都塞一样,他也是巴什拉的学生。福柯曾经说过,若要抛开康基莱姆,那么你就不会懂得阿尔都塞,就不会懂得阿尔都塞的追随者与法国的马克思主义者之间发生的一系列争论。由于受到老师巴什拉的影响,康基莱姆也特别关注科学的与非科学的理论和实践之间的关系,拒斥柏格森“绵延”式的线性时间观,否认存在着所有科学发现的先驱。他非常强调概念的形成对建立科学学科的重要性,比如:他考察了反应的概念、畸形环境的概念、畸形概念、细胞概念、内分泌概念、调节概念等。从某种意义上说,他致力于构造一部概念史。他认为必须要把阐释现象的概念与说明现象的理论区别开来,因为概念向我们提供了对现象的初始理解,允许我们以科学上有用的方法去系统阐述如何说明现象的问题,而理论则提供了解答说明性问题的种种方法。康基莱姆对概念的偏爱,对阿尔都塞运用“问题式”、“认识论的断裂”、“症候阅读法”等概念来构造自己的理论体系有一定程度的影响。

康基莱姆延续了巴什拉关于“非连续性”、“断裂”的一贯论说主题。他也认为连续性能够在认识论断裂的圆圈中继续存在。但是,康基莱姆在重返巴什拉的论说主题时,着重于这样一个事实,即认为“非连续性”、“断裂”既不是公设也不是结果,而是一种“做法”,一种同科学史结为一体的程序,因为这种程序来自它所论说的对象本身。对于巴什拉提出的“认识论障碍”,康基莱姆并不认为是一个完满的概念,因为它把科学思想中的无意识因素也包括了进去。对于巴什拉依据“认识论的断裂”在科学与非科学之间作出的尖锐区分,康基莱姆认为



也是不尽如人意的。他的这些见解无疑是有积极意义的,尽管阿尔都塞最终没有采纳康基莱姆的相关批判意见,依旧我行我素地在科学和非科学的意识形态之间划分了严格的界限,但是作为阿尔都塞同时代的学者,康基莱姆对巴什拉所主张的“非连续性”、“断裂”等概念的重申,强化了阿尔都塞对“认识论断裂”说法的运用,间接地充当了“理论上的反人道主义”形成过程中的催化剂。

综上所述,以巴什拉和康基莱姆为主流的“科学认识论”是阿尔都塞“理论上的反人道主义”产生的思想前提之二。

### 三、“精神分析法”的冲击

“理论上的反人道主义”是阿尔都塞用结构主义的方法来解读马克思的成果之一。现在国内有不少学者把阿尔都塞对结构主义方法的运用,直接定性为对拉康的精神分析学中的结构主义方法的模拟,例证之一就是阿尔都塞在分析马克思文本时所采用的“症候阅读法”。的确,作为阿尔都塞同时代的著名结构主义学者,拉康的语义的精神分析法对阿尔都塞思想体系的形成功不可没。这里需要补充的是,“理论上的反人道主义”思想的顺利提出,除了直接得益于拉康的主体批判理论,更间接地得益于精神分析学的开山鼻祖弗洛伊德(Freud Sigmund, 1856—1939)。从阿尔都塞本人的情况来看,他和精神分析学说之间关系微妙。一方面,陷入疯狂状态或半疯狂状态的阿尔都塞被送去接受精神分析的种种治疗。另一方面,恢复理智的阿尔都塞又用知名学者的敏锐目光反过来审视精神分析学说。

阿尔都塞于1964年1月写了《弗洛伊德和拉康》这篇文章,并发表在1964年12月和1965年1月法共杂志《新评论》第161期和第162期上。在这篇文章里,阿尔都塞对弗洛伊德给予了充分的肯定和高度的评价。他形象地把马克思、尼采和弗洛伊德比喻成了19世纪的三个“私生子”。这三个“私生子”命运坎坷,饱受放逐、谴责、侮辱、贫困、饥饿和疯狂的折磨。在阿尔都塞看来,尽管弗洛伊德历经贫困、诬蔑和迫害,但是他的精神却足以抵挡一切他那个时代的辱骂,也足以解释一切他

那时代的辱骂。阿尔都塞这样说道：

弗洛伊德有时候把他的发现所得到的吹毛求疵的待遇，拿来跟哥白尼(Nicolaus Copernicus)革命的大变动相比，证明他的发现不是没有用的。因为有哥白尼，我们才知道地球不是世界的“中心”，因为有马克思，我们才知道人的主体、经济、政治或哲学的自我不是历史的“中心”——而且，甚至和启蒙时期的哲学与黑格尔论述的相反，历史没有“中心”，只有一种结构，它没有必然的“中心”，除非在意识形态误解当中。接下来，弗洛伊德也为我们找出：现实的主体、有其独特本质的个人，是没有以“自我”、“意识”或“存在”为中心的一种自我的形式——不论这是自为的、身体本身的存在，或者是“行为”的存在——人的主体是没有中心的，是由一样没有“中心”的结构构筑起来的，除非是在对“自我”的印象误认中，即在包含有自我“承认”自己的意识形态中<sup>①</sup>。

这段话使人们对阿尔都塞的结构主义特征一览无遗，因为结构主义者的典型特征就是主张“主体移心说”。

同样，拉康对弗洛伊德的无意识理论也给予高度的评价：“我们可以说，通过这个发现，人的真正中心不再是在人道主义传统所指出的地方了。”<sup>②</sup>的确，无意识是弗洛伊德精神分析范式的核心。从一定意义上而言，弗洛伊德是西方第一个敢于掀起重重帷幕深入窥探人的心灵世界，并因此而成就划时代伟大学说的学者。其理论的革命性和创造性在于通过严密系统的论证，揭示了这样一个潜藏很久的事实：主体的精神自我并不是一个统一的单一概念，而是一个由多层次概念构成的、时时处于矛盾斗争的动态“小宇宙”。如此，在弗洛伊德这里，自笛卡尔以降的“宏大”、“完满”的主体瞬间崩溃成分裂状态。毫无疑问，弗

<sup>①</sup> 阿尔都塞：《列宁和哲学》，杜章智译，台湾远流出版事业股份有限公司1990年版，第233～234页。

<sup>②</sup> 拉康：《拉康选集》，褚孝泉译，三联书店2001年版，第383页。

洛伊德学说对人之主体的德里达式的“解构”，对阿尔都塞“理论上的反人道主义”的形成具有导向性。

如果说弗洛伊德正如同阿尔都塞在《弗洛伊德和拉康》这篇文章的结尾处指出的那样，开辟出了一条崭新的道路的话，那么，拉康则在这条路上迈出了关键性的一大步，他把弗洛伊德的精神分析学说法兰西化，并添加了语言学的新元素。阿尔都塞指出：“正是由于 J. 拉康长年累月进行的单独的、坚持不懈的和富有洞察力的理论努力，我们对弗洛伊德著作的阅读才发生了根本的变革。”<sup>①</sup>毋庸置疑，阿尔都塞也是这条道路上的同行者。阿尔都塞和拉康一同站在科学的立场上以同样的方式对人本主义和心理主义宣战。不同之处在于，两者战斗的武器不同，即拉康是“回归弗洛伊德”而阿尔都塞是“重读马克思”。虽然阿尔都塞一直致力于对形式主义的批判，认为它是经验主义的变种，但是从他获益于拉康理论这一点上来讲，他也享受到了理论模型的成果。因为拉康式的回归旨在驱散对弗洛伊德误读的“迷雾”，而阿尔都塞以拉康式的回归方式回归至马克思，试图拯救被庸俗化了的马克思主义。拉康对阿尔都塞“理论上的反人道主义”思想的形成，也起到了推波助澜的作用。可以毫不夸张地说，拉康的理论是阿尔都塞“理论上的反人道主义”产生的“路径依赖”（path dependence）。反之，从阿尔都塞对拉康的帮助来讲，拉康的语言学的精神分析法在法国学术界的广泛传播离不开阿尔都塞的提携。正是在当时已经具有相当学术影响力的阿尔都塞力荐之下，拉康的学说才叩开了那些斯大林主义者的思想之门。

拉康是第二次世界大战后最具独立见解而又最富争议的欧洲精神分析学家，被称为“法国的弗洛伊德”。他对当时流行的弗洛伊德学派的理论不满，主张作“重新解释”，并要求回到弗洛伊德。当然，在阿尔都塞看来，拉康并没有像胡塞尔回归伽利略或泰勒斯那样回归弗洛伊德，他的回归弗洛伊德即回归已经建立、确立和巩固在弗洛伊德自己身

<sup>①</sup> 阿尔都塞、巴利巴尔：《读〈资本论〉》，李其庆、冯文光译，中央编译出版社 2001 年版，第 73 页。

上的这个理论,回归成熟的、深思熟虑的、论据可靠的、经过检验的理论,回归在生活中已经站稳脚跟、产生方法和实践的这个先进的理论。也就是说,回归弗洛伊德不是回到弗洛伊德诞生时,而是回到他的成熟期<sup>①</sup>。拉康富有创造性地把结构主义的语言学和精神分析学结合在一起,同时,也把精神分析的医学治疗与哲学结合了起来,由此对弗洛伊德的学说作了新的解释。

拉康曾经说过,精神分析学的特性之一就是它的颠覆性。因此,他的很多理论渗透着对主体的批判与颠覆。他对妄想型人格、攻击型人格以及人的心理生成等进行的深入研究,都是围绕着一个中心问题,即主体问题。在拉康这里,主体是“虚妄”与“幻象”的代名词,只能透过自身的符号之维,透过“能指”才能勉强存活。张一兵教授很好地概括了拉康理论的特点:

倘若要做个定性的判断,我们可以说拉康哲学是西方 20 世纪出现的一种深刻的主体批判理论,他意在否定和解构整个西方现代哲学思想中最重要的新人本主义人学基础,特别是对施蒂纳、克尔凯郭尔以后发展起来的以个人主体为基始的存在论进行釜底抽薪式的革命<sup>②</sup>。

拉康对主体的批判可以通过他的标志性理论——关于镜像阶段的理论而有所认识。

拉康认为,婴儿在出生后的 6 到 18 个月中,从镜子中看到自己就产生了浓厚的兴趣,这与黑猩猩的反应是完全不同的。起初,婴儿还不能区分自己的镜像与他人他物的镜像。后来,区别了自己的镜像与自己。最后,知道了自己的镜像是自己的形象,并认识到自己与他人他物是有区别和联系的。这样,婴儿就逐渐丰富了观念和情感,建立起机体

<sup>①</sup> 阿尔都塞:《列宁和哲学》,杜章智译,台湾远流出版事业股份有限公司 1990 年版,第 218 页。

<sup>②</sup> 张一兵:《不可能的存在之真——拉康哲学映像》,商务印书馆 2006 年版,第 15 页。





与它的实在之间的联系。拉康从镜像阶段的理论又引出了关于个性或人格分为想象、象征和现实三个层次的学说。想象的层次就是通过镜像阶段把有意识的、无意识的、知道的、想象到的都记录下来,形成世界的图像。象征是一种符号性的东西,是关于世界的象征的知识。它类似于结构主义语言学中的“能指者”,它的各种因素只有联系起来才有意义。想象的东西与象征的东西结合起来就是现实,因而现实并非客观的事物,它只是人的主观活动所形成的现象,而客观事物只是一种“未知数”。同样道理,婴儿通过镜像阶段所获得的对于“自我”的认识,其实只不过是一个幻象。在婴儿阶段如此,在人的其他阶段也是如此。人在一生中孜孜不倦地追求着某种形象,并将它视为“自我”的形象,其内驱力即人的“力比多”——欲望。但是这种建立在欲望基础之上的“自我”就如同是“水中花”、“镜中影”,终究是自欺欺人的。

拉康的主体幻象理论给予阿尔都塞极大的思想触动。在后者的“理论上的反人道主义”命题中我们看到了前者的影子。按照拉康的思路,有意识的主体或自我是一种次生的现象,是错误的或误认的空间,那么通常意义上的“主体”就是不真实的“伪主体”,是注定要被消解掉的。他的理论逻辑无疑在阿尔都塞的思想中引发了一种趋同效应。在“理论上的反人道主义”这一思想中,人之主体步入了列维-斯特劳斯所谓的“时间冷藏器”之中,以冬眠的方式期待下一次复苏。

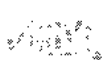
从以上分析我们可以得出如下结论:弗洛伊德和拉康主导的“精神分析学说”是阿尔都塞“理论上的反人道主义”产生的思想前提之三。

## 第五节 独特的个体品质

为何是阿尔都塞高举“理论上的反人道主义”旗帜出现在哲学的“战场”(即康德所谓的 *kampfplatz*) 之上? 这恐怕与其个体特质不无关联。虽然我们无法穿透文字、跨越时空,勾勒出一个“本真”、“原初”的阿尔都塞来,但相信对其个人经历进行一番粗略梳理后,亦能获知一

## 二。

受家庭影响,阿尔都塞自小便信奉天主教。1937年,他参加了天主教青年运动和青年学生中的基督教组织。1948年,他参加了在思想上接近法国天主教神学家艾玛奴埃尔·穆尼艾(Mounier Emmanuel, 1905—1950)和法国天主教精神领袖让·拉苦劳瓦(Jean Lacroix, 1900—1986)的左派天主教徒的社会运动(以杂志《教会青年》为中心的宗教团体),并且在《教会青年》上发表了几篇论文。同年,他加入了法国共产党。当时的阿尔都塞是穿着左翼天主教外衣的马克思主义者。他试图在宗教与唯物论的缝隙之间寻找心灵的栖息地,既信仰基督教的神,热衷于天主教改革运动,又迷恋于马克思的学说,主张无产者的革命。毫无疑问,阿尔都塞的这种努力在历经短暂而痛苦的分裂状态后宣告失败。他最终抛弃了宗教义无反顾地选择了共产主义。1950年至1951年,阿尔都塞一直给让·拉苦劳瓦写信。后者是他于1936年至1939年在里昂高等师范学校预科班学习时的老师。在这些书信中阿尔都塞表达了脱离天主教的意愿,并最终毅然终结了自己作为一个虔诚的天主教徒的身份。但是,表层角色的转换并不意味着内心思维轨迹的全然转向。20多年来一直被阿尔都塞视为安身立命之本的神之理念,始终留存于他的思想深处挥之不去,并偶尔显露一下“踪迹”。众所周知,神学注重的恰恰就是“此岸”卑微人性向“彼岸”至高无上神性的复归。无法实际君临的上帝是最高的不在场的“他者”,而人之主体则是现存世界中充满原罪的仆人。个人主体只有通过永不间断的内省、忏悔、灭欲,才能重返神圣的神之家园。在这条通向天国的漫漫长路中,人只能在神之耀眼光芒的指引下卑微地屈膝前行。人作为类意义上的存在物被存在于无形中的神之“实体”消融了主体性,陷入了虚空的境地。基督教对人之主体的贬抑,可以在阿尔都塞1947年完成的高等研究资格论文《论黑格尔思想中的内容概念》中找到踪迹。该文的核心理念即否定性的“无”、“空”(法文 *vide*, 英文 *void*)。一切从“无”产生又复归于“无”。阿尔都塞在评述黑格尔眼中的“历史”时说:



历史在通过其自身、为了其自身而构建其自身时所依靠的这种否定性的维度(如果自身从外面被投射到上帝那儿,那么,这种距离就成就了上帝,或者说一只纯粹的监护的眼睛),并不存在于历史之外,而是存在于历史之中;历史所由以产生并在其展开过程中占有其自身的那种虚无,就存在于历史之中。这种虚无就是人<sup>①</sup>。

这段话同样体现了对人之主体的虚无性的蔑视。在涉及人之主体的地位时,黑格尔的客观唯心主义理论体系与神学可以说是殊途同归的。前者只不过以“绝对精神”的说法替代了“上帝”理念。人,成了黑格尔眼中的“那个夜晚”。可以说,青年阿尔都塞对老年黑格尔的认同与对主体的贬抑紧密相联。张一兵教授指出:“其实,从黑格尔的否定个人主体的逻辑学无形圣殿到结构主义的无个人主体构架论,通道是直达的。”<sup>②</sup>的确,个人的消亡与主体的空缺从某种意义上说,意味着人本主义的褪色和人道主义的隐匿,为阿尔都塞等结构主义者所主张的“历史是个无主体的过程”铺平了道路。

阿尔都塞并非一开始就是一个坚定的共产主义者。他对共产主义的关注始于被关押在德国人的战俘营期间,即大致从1940年9月—1945年4月这段时间内。他在1985年的《未来将永远持续下去》(或译为《来日方长》)这部自传中说道:“正是在集中营中,我第一次从一个路过这里的巴黎律师那里听到了马克思主义。我也熟悉了一个孤单的共产主义者。”<sup>③</sup>阿尔都塞这里所说的这个共产主义者就是皮埃尔·库勒吉(Pierre Courregès)。这个人的出现使阿尔都塞萌发了对共产主义的憧憬。阿尔都塞说道:“库勒吉是一个令人惊奇的人,他给我上了

---

① 阿尔都塞:《黑格尔的幽灵——政治哲学论文集[1]》,唐正东、吴静译,南京大学出版社2005年版,第123页。

② 张一兵:《问题式、症候阅读与意识形态》,序言,中央编译出版社2003年版。

③ Althusser, Louis. *The Future Lasts a Long Time: A Memoir*, Translated by R. Veasey, London: Chatto and Windus, 1993, p. 110.

共产主义的第一堂实践课。”<sup>①</sup>1945年5月被英国人解救出来后不久，阿尔都塞回到巴黎高等师范学校继续学业。1946年，阿尔都塞与马克思主义者雅克·马丁成为了好朋友，并受其影响开始阅读马克思的早期著作。阿尔都塞后来将《保卫马克思》这本书献给了他，因为雅克·马丁在最艰苦的考验中，独自找到了研究马克思哲学的途径，并对阿尔都塞进行了学术上的指导。同样是在1946年，阿尔都塞遇到了后来成为自己妻子的海伦娜·李特曼(Hélène Rytman)。海伦娜于20世纪30年代加入共产党，在和阿尔都塞相遇时已经是一名经验丰富的老党员了。由于身边亲友的直接影响，阿尔都塞对马克思主义、共产主义的认识不断得以加深。从阿尔都塞当时所处的环境来看，那时的巴黎高师有四分之一的学生是法共党员，因为法共在抵抗法西斯侵略的斗争中树立起了极大的威望。在1945年至1947年期间，法共在法国人民中获得了越来越高的支持率。在这样一种氛围中，阿尔都塞很自然地于1948年正式加入了法共，从此“讲授哲学，并努力成为共产主义者”成了他生活中最重要的两件事。

尽管阿尔都塞曾经激烈地反对过自己的“结构主义”头衔，但是他却从来不反感自己的另一个身份——共产党员。他在《保卫马克思》的序言《今天》里庄严宣告：“我是以我自己的名义，以一个共产党员的名义，写这些话的。”<sup>②</sup>这段话表明，阿尔都塞对共产主义怀有一种深厚的感情，对共产党员的角色怀有一种强烈的责任感和使命感。他曾经在天主教中寻找生存之道、思想之源，现在他把对共产主义的追求作为自己生存下去的动力。在1967年11月接受意大利共产党机关报《团结报》记者玛契奥奇(Maria Antonietta Macciocchi)采访时，他这样吐露出自己的心声：

在1948年我30岁的时候，成了哲学教员并加[入]了法国共产党。哲学当时是我的兴趣，我极力想使它成为我的职

<sup>①</sup> Althusser, Louis. *The Future Lasts a Long Time: A Memoir*, Translated by R. Veasey, London: Chatto and Windus, 1993, p. 111.

<sup>②</sup> 阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，商务印书馆2006年版，第3页。

业。政治当时是我的热情，我极力想成为一名共产主义战士<sup>①</sup>。

他又说：“在哲学方面要做一名共产党人，就是要成为马克思主义哲学即辩证唯物主义的坚信者和行家。”<sup>②</sup>

阿尔都塞是个言行一致的人，在此后的岁月里，尤其是在 20 世纪 60 年代以后，尽管他屡次与法共领导层和党内其他理论家意见相左，但始终未改对马克思主义的坚定信念。比如，在科学与意识形态的关系问题上，阿尔都塞认为科学是真实的不变规律的领域，它不取决于经验事实的检验，只有意识形态才依赖于对现实世界的事实经验分析。法共领导人认为阿尔都塞的说法割裂了马克思主义理论同工人运动实践的联系。当时的法共总书记罗歇对阿尔都塞就进行了公开的抨击。但是，争论归争论，阿尔都塞依然是法共内部最坚定的共产主义者之一。他的学说以及由此引发的学术辩论，在某种意义上提升了法共内部知识分子的整体学术水平。佩里·安德森如此评价道：

阿尔都塞的著作在 1960—1965 年的出现，标志着法共党内知识分子辩论水平的决定性变化。一个重要的理论体系在法国共产主义组织内部第一次得到了明确的阐述，这个理论体系的力量和独创性甚至连它最坚决的反对者也无不承认。阿尔都塞的影响在 1960 年以后的法国共产党内外都得到了迅速的传播，这使得他在法共历史上占有独一无二的地位<sup>③</sup>。

正是对共产主义怀有的这种坚定信念，催生了阿尔都塞独特的理论视阈与敏锐的政治洞察力。一旦有任何伪装起来的理论企图变相吞

---

① 阿尔都塞：《列宁和哲学》，杜章智译，台湾远流出版事业股份有限公司 1990 年版，第 19 页。

② 阿尔都塞：《列宁和哲学》，杜章智译，台湾远流出版事业股份有限公司 1990 年版，第 20 页。

③ 佩里·安德森：《西方马克思主义探讨》，高钰等译，人民出版社 1981 年版，第 53 页。

噬马克思主义时,他就毫不忌讳地予以痛击。因此,在马克思主义遭遇解体危机时,阿尔都塞高举“理论上的反人道主义”旗帜来“保卫马克思”,也就显得不足为奇了。此外,阿尔都塞对共产主义阵营的守护也表现在他对并肩作战的同志们的关爱上。他所选择的“同志们”,正如同巴利巴尔在1996年重版的《保卫马克思》的前言里所说的那样,是法共中正统的共产主义者和马克思列宁主义共产主义者青年联合会中的“毛派”。一方面,阿尔都塞通过自己“理论上的反人道主义”口号帮助他们重建对马克思主义和共产主义的信念;另一方面,阿尔都塞又通过他们的意见和建议不断修正自己理论体系中的不妥之处。今村仁司这样说道:

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<sup>①</sup>。

从上述分析可以看出,长期以来独特的心路历程所造就的独特的个人品质是阿尔都塞“理论上的反人道主义”命题产生的动力性因素。

---

<sup>①</sup> 今村仁司:《阿尔都塞——认识论的断裂》,牛建科译,河北教育出版社2001年版,第4页。



## 第三章

### “理论上的反人道主义”与 阿尔都塞前期其他思想的关系

---

“理论上的反人道主义”思想是阿尔都塞整个思想体系的核心与亮点,也是学术界至今都争议不断的一个焦点。这一思想发表约10年之后,阿尔都塞本人在1975年的《亚眠的答辩》一文中回顾了这场“理论冒险”。他说道:

我论证了关于马克思的理论反人道主义的论点。这是一个精确的论点,但有人却不愿意理解它的精确的意义,而且它惹得全世界的资产阶级和社会民主党在意识形态上一起来反对,甚至一些反对就在国际工人运动内部<sup>①</sup>。

从这段话的字里行间,我们似乎身临其境地看到了阿尔都塞如何因为“理论上的反人道主义”观点而成了众矢之的。这一命题所引发的“多米诺骨牌效应”使我们看到了它在阿尔都塞思想体系之外引起

的轰动效果,同时也烘托出它在阿尔都塞整个思想体系中的分量。它对这一体系中的其他思想起着统摄作用,而那些思想或者为这一命题的成立提供了不可或缺的理论铺垫与背景支援,或者在新的形势下延伸了这一命题的理论意义,拓宽了它的具体内涵。

## 第一节 结构主义的阅读方法

《读〈资本论〉》这本著作是阿尔都塞根据结构主义和精神分析的有关原则所作的尝试,是对马克思的巨著《资本论》的一次理论探索。在《读〈资本论〉》这部书中,阿尔都塞提出了多种不同类型的阅读方法。比如“无罪阅读”(innocent reading)、“有罪阅读”(guilty reading)、“直接的阅读”(immediate reading)、“表现的阅读”(expressive reading)等。他认为要“加深”马克思的辩证唯物主义必须要使用一整套特殊的阅读文本的方法,这种方法就是“症候阅读法”,这是他结构主义阅读方法的主要形式。它是阿尔都塞利用法国结构主义者拉康的语义的精神分析,间接从弗洛伊德那里借用来的。弗洛伊德通过分析人们的梦境和日常生活中的一些错误,比如失言、遗忘、疏忽等,来揭示潜藏在人们内心深处(通常是无意识领域)的秘密。拉康的语义的精神分析则据此认为,没有说出的东西和已经说出的东西是同样重要的。

在对弗洛伊德的精神分析理论和拉康的结构主义的精神分析理论进行比较分析之后,阿尔都塞归纳出了如下内容:弗洛伊德在《梦的解析》(*The Interpretation of Dreams*)这本巨著中研究了梦的“机制”和“规律”,把它们的变形归结为两种东西:替换和凝聚。拉康把这两种东西看成是言谈的两种主要形态,即语言学中所谓的借喻和隐喻。因此,笔误、失误、风趣话和象征像梦本身的成分一样,就变成是一些以让人听不见的方式,刻画在无意识言说的链环,在“压抑”的误认的链环以及





人的主体口头上的言说的链环上的“指符”(signifiers)<sup>①</sup>。阿尔都塞认为,人们阅读的文本乍一看是非常单一的,但只要用结构主义的方法进行分析,就能看到它以两种不同的形式呈现在人们面前。“第一文本”(the first text)是显性的阅读材料,指概念之间、句子之间、段落之间、章节之间的表面上的联系和结构。“第二文本”(the second text)是潜藏的阅读对象,指由语言中的缺失、空白、疏漏等等所构成的一个相互关联的结构框架。相对而言,阅读“第二文本”显得更为重要。阿尔都塞的“症候阅读法”就是强调这样一种阅读。他说:

我建议,我们不该用直接的阅读方法来对待马克思的文本,而必须采取根据症候阅读的方法来对待它们,以便在话语的表面连续性中辨认出缺失、空白和严格性上的疏忽。在马克思的话语中,这些东西并没有说出来,它们是沉默的,但它们在的话语本身中浮升出来<sup>②</sup>。

这里的“缺失”、“空白”、“严格性上的疏忽”就是他所谓的“症候”,通过察觉这些“症候”,可以揭示出文本深处的“问题式”。

“问题式”这一概念是阿尔都塞从雅克·马丁(Jacques Martin)那里援引过来的。英文为“problematic”,原为形容词,指问题的、有疑问的,但是这里是作为名词使用的。国内学者有各种不同的译法:徐崇温教授在《“西方马克思主义”论丛》一书中译为“理论框架”;陈学明教授在《国外马克思主义哲学流派新编·西方马克思主义卷》中译为“问题框架”;中央编译局2001年版的《读〈资本论〉》一书中译为“总问题”;商务印书馆2006年版的《保卫马克思》一书中也译为“总问题”;张一兵教授在《问题式、症候阅读与意识形态》一书中译为“问题式”,本文采用张一兵教授的译法“问题式”。阿尔都塞认为每一个给定的

① 参见阿尔都塞《列宁和哲学》,杜章智译,台湾远流出版事业股份有限公司1990年版,第225页。

② Louis Althusser, *Reading Capital*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1970, p. 143.

问题式都具有一个与之相适应的视界。在这个既定的视界中,某些问题是可视的,但另一些超越问题式本身的问题则是不可视的。比如,当化学界“燃素说”之风盛行时,氧气在燃烧中的重要作用对于当时的化学家来说是不可视的。同样,剩余价值对于古典经济学家来说也是不可视的。当人们在阅读文本时,如果自身思考的问题式与被阅读对象本身的问题式是一致的话,他们就只能洞察在这同一问题式内所能见到的东西,而对那些超越这一问题式的东西则表现出失察。因此,阿尔都塞指出:

要看见那些不可见的东西,要看见那些失察的东西,要在充斥着话语的言说中辨认出缺乏的东西,在充满文字的文本中发现空白的地方,我们必须依靠某种完全不同于直接注视的方式;我们需要的是一种新的注视,即有根据的注视,它是由“视界的变化”产生的对正在起作用的视野的思考而发展出来的,马克思把它描绘为“问题框架的转换”(transformation of the problematic)<sup>①</sup>。

也就是说,我们要善于用“症候阅读法”来实现不同问题式之间的转换,从而把看不见的东西变为可以看见的东西,做到对文本的忠实解读。

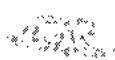
既然“症候阅读法”旨在从文本深处拖出潜藏的“问题式”,那么究竟什么是“问题式”呢?它主要包含两层意思:

第一,问题式是一个整体性的概念,它不是着眼于思想家著作中的某一个具体问题,而是着眼于其整个问题体系或问题群落,着眼于这些问题之间的内在联系。它通过自身在这种内在联系中的地位和功能,赋予问题群落中每个概念以特殊的意义。

第二,在一个问题式中往往包含着许多具体的问题,问题式规约着

---

<sup>①</sup> Louis Althusser, *Reading Capital*, 'Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1970, p. 27.



具体问题的内容及提问方向,但它本身却不是对这些具体问题的回答,它要回答的是时代向思想家提出的真正问题。因此,它只是一种基础性结构和连接各种关系的有效手段,其本质不由其内部功能规定,而在于其同现实问题的关系。

阿尔都塞关于“症候阅读法”的论述为我们在如何阅读文本方面开辟了一个新的理论视角。他对于“问题式”的论述,也为我们提供了一个深层剖析文本的有用工具。但是,要想准确运用“症候阅读法”以辨认出真正的“问题式”,阅读主体自身知识结构、判断能力等方面的素质还具有决定性的影响。阿尔都塞的这一整套结构主义的阅读方法,主要运用于了对马克思《资本论》的阅读,同时也为“理论上的反人道主义”思想提供了分析工具或者说是方法论上的支撑。

首先,运用结构主义的阅读方法(主要指阿尔都塞的“症候阅读法”),能够拨开语言表面的重重迷雾,直面历史的本真。比如在“症候阅读法”的指导之下,我们可以避开一切新旧人本主义所鼓吹的“人是历史的主体”这样的迷惑人的论调,而通过对历史大的问题框架的分析来看到被人本学表象所遮蔽的社会结构。阿尔都塞如此说道:

人们发现,在许多书中包含的人的历史,并不是这本书中写出来的文字,而历史的真实也不可能从它的公开的语言中阅读出来,因为历史的文字并不是一种声音(le logos)在说话,而是诸结构中某种结构听不出来、阅读不出来的自我表白<sup>①</sup>。

阿尔都塞用他的“症候阅读法”发现了历史真正的言说主体不是通常意义上的人之主体,而是那些无声无息中存在的既定社会结构。这样,通过找到社会结构对社会历史发展的重大影响,来削弱人之主体对历史发展的决定作用,有助于强化“理论上的反人道主义”思想。

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞、巴利巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版,第6页。

其次,运用结构主义的阅读方法,能够正确地找到马克思主义思想体系中意识形态和科学的区别。这种区别正如我们前面已剖析过的那样,是“理论上的反人道主义”产生的理论依据。阿尔都塞说:

马克思之所以成为马克思就是因为他建立了历史理论以及意识形态和科学之间的历史差别的哲学,而这一切归根结蒂是在破除阅读的宗教神话的过程中完成的:《1844年经济学—哲学手稿》时的青年马克思一下子就透过人的本质的异化直接读出了人的本质。相反,《资本论》却保持着恰当的距离,即现实固有的间隔<sup>①</sup>。

这里我们可以看到,“理论上的反人道主义”思想就是阿尔都塞采用其特殊的阅读方法来破除阅读的宗教神话后所谓的一项巨大成果。

最后,运用结构主义的阅读方法,能够全面地掌握马克思主义的理论精髓。阿尔都塞认为:

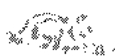
如果说一门科学的发展和生存就在于能够听出它所发出的“空洞的声音”,那么,马克思主义历史理论的生命某些部分也许就在于马克思用各种方法说明在他的表述中没有出现的,却是他自己思想的基本概念的存在<sup>②</sup>。

这里阿尔都塞想要传达出来的信息是:用结构主义的阅读方法来研读历史唯物主义关系到马克思这一科学理论的生存和发展。阿尔都塞正是在运用“症候阅读法”对马克思的理论,尤其是马克思的历史理论进行“特殊”阅读的基础上,对马克思的这一科学理论作了性质上的判定,即马克思主义是“理论上的反人道主义”。

---

① 阿尔都塞、巴利巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版,第6页。

② 阿尔都塞、巴利巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版,第23页。



## 第二节 “认识论的断裂”与“反经验主义的认识论”

在认识论方面,阿尔都塞有两个主要的观点:“认识论的断裂”和“反经验主义的认识论”。这两个观点与“理论上的反人道主义”密切相关。

先来说说“认识论的断裂”。在前面的内容中,我们说明了阿尔都塞运用“反”字的实际含义是为了“强调断裂的全部意义”。他的这种解释凸现了“理论上的反人道主义”思想与“认识论的断裂”(epistemological break)之间的密切关联。虽然说科学哲学家巴什拉对“认识论的断裂”这一说法拥有学术专利,但是经过阿尔都塞的发扬光大,这一学说超越了科学史的研究界限,在哲学、文艺学等各个领域掀起了风靡一时的“断裂说”。阿尔都塞关于“认识论的断裂”的论述主要呈现于《保卫马克思》一书的序言《今天》里。其主要含义在前面一小节中我们已经大致介绍过,这里不再赘述。它的立论基础是阿尔都塞对意识形态和科学的区分。关于这两者的具体区分在后面的小节中我们也将提到。阿尔都塞说:“任何科学的理论实践总是同它之前的、意识形态的理论实践划清界限;这种区分的表现形式是理论上和历史上的‘质的中断’,用巴什拉的话来说就是‘认识论的断裂’。”<sup>①</sup>换言之,科学是通过与意识形态的彻底决裂,使“问题式”本身和对象同时发生“场所变换”时,才得以产生。任何一种学说的发展都存在着这样一种状况,马克思的学说也不例外。马克思从青年时期到成年时期,由于创立了新的历史科学而导致自身理论深层结构的裂变。这种裂变,既是马克思思想发展史上的断裂,又是其学说属于意识形态还是科学的历史性断裂。阿尔都塞除了前面讲到过的以“科学”和“意识形态”两个范式来划分马克思的著作之外,又以“人道主义”和“反人道主义”

---

<sup>①</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, pp. 167 ~ 168.

的准则对马克思的思想进行了规范。

他把处于人道主义时期(1845年之前)的马克思的思想分为两大阶段。在第一阶段(1840—1842年)中,阿尔都塞认为占主导地位的是离康德和费希特较近而离黑格尔较远的、理性加自由的人道主义。在第二阶段(1842—1845年)中,阿尔都塞认为占主导地位的是另一种形式的人道主义,即费尔巴哈的“共同体”的人道主义。直到1845年,马克思才同一切把历史和政治归结为人的本质的理论,即理论人道主义彻底决裂。这一决裂由以下三个不可分割的方面组成:

第一,制定出建立在崭新概念基础上的历史理论和政治理论,这些概念是:社会形态、生产力、生产关系、上层建筑、意识形态、经济起最后决定作用以及其他特殊的决定因素等等;

第二,彻底批判任何哲学人道主义的理论要求;

第三,确定人道主义为意识形态。

阿尔都塞的“断裂说”显示了其对历史发展非连续性的关注以及对传统线性渐进科学观的否定。他一生都坚持这一观点,并以“并非幻觉”来反击雅恩·莱维的“凭空捏造”。在写于1968年的《马克思与黑格尔的关系》一文中,阿尔都塞对《保卫马克思》中的“断裂说”进行了重申:

说马克思与理论人道主义决裂,这是一个很确切的论点;如果说马克思曾与这种意识形态决裂,那就意味着他曾赞同过它;如果说他曾赞同过它(而这并非名义上的婚姻),那就意味着它存在过<sup>①</sup>。

可见在“认识论的断裂”这一点上阿尔都塞是寸步不让的。这种强硬立场使他惹上了这样的嫌疑,即从反教条主义的立场出发造就了新的马克思主义的教条主义。在分析一种理论和思想的发展时,阿尔

<sup>①</sup> 阿尔都塞:《列宁和哲学》,杜章智译,台湾远流出版事业股份有限公司1990年版,第120页。



都塞似乎更侧重于“停顿”，而不是“连续”，这是典型的结构主义者的做法。但是，理论在真空意义上的全然“断裂”是站不住脚的，新思想总是诞生在旧理论的衣钵之中，并呈现出新旧掺杂的复杂局面。阿尔都塞式的“断裂”难免有武断臆想的成分。他依据“断裂说”把马克思的思想发展划分为两大阶段的做法，在某种程度上割裂了马克思学说的内在统一性。当然，这一思想与“理论上的反人道主义”思想一样，具有阿尔都塞式的口号作用，在对抗“人道主义的马克思主义”思潮的过程中具有“历史的必然”这样的姿态。

“认识论的断裂”为“理论上的反人道主义”命题的确立铺设了一个认识论的基础。后者正是在此基础上对马克思主义的“反人道主义”性质作了定位。

首先，“断裂说”强调的结构主义的静态分析方法，使认知对象的“结构”受到广泛关注。阿尔都塞从容地将马克思主义在自身体系之中作了“科学”阶段和“意识形态”阶段的划分。这两个阶段的划分使“人道主义”和“反人道主义”的区分成为可能，为“理论上的反人道主义”思想提供了理论根据。

其次，“断裂说”使人们看到了马克思文本中存在的两个截然不同的大理论框架。前一个是由德国古典哲学传统所直接构建起来的、隐形的、人本主义的马克思主义理论框架。这个理论框架的搭建者主要是康德、费希特、费尔巴哈。后一个是由马克思通过自己的反复思考而建立起来的、显形的、科学主义的马克思主义（包括历史唯物主义和辩证唯物主义）理论框架。从前一个框架转换到后一个框架，意味着意识形态范式向科学范式的转换。科学范式的主要内容就是“理论上的反人道主义”。

最后，“断裂说”为阿尔都塞对主体的批判拉开了序幕。在意识形态阶段，意识形态本身所具有的想象性和虚幻性，使实质上是被其决定的“主体”概念具有了某种形式上的“主体性”，这主要表现在传统意义上的人学理论。而在“科学”阶段，自以为处在世界中心的“人”被纳入了结构的范围，内化为结构的一个因子和代言人。不仅丧失了真正的中心地位，甚至连假想性的“主体”概念也一并去除了。说“科学”阶

段的马克思主义是“理论上的反人道主义”意味着主体中心地位的彻底丧失。当然,人之主体只是被边缘化、结构化、非中心化,而不是被彻底地、完全地从历史的长卷中抹去了。

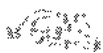
再来说说“反经验主义的认识论”。对以“理论斗士”面貌出现在世人视线中的阿尔都塞来说,理论对手群起而攻之的局面犹如家常便饭。他受多方猛烈攻击的观点之一就是“理论实践”的提法。而“理论实践”的观点是基于“反经验主义的认识论”之上阐发的。“反经验主义的认识论”不仅为“理论实践”的说法提供了认识论的理论基石,也为“理论上的反人道主义”观点设置了认识论前提。

阿尔都塞认为“认识论”这个词首先是在法国科学认识论传统中开始流行的,巴什拉在他的著作中广泛运用了这个词,康基莱姆也在多处用到它,而阿尔都塞自己对这个词的运用达到了“滥用”的程度。他对“认识论”一词的定义是:“它是关于科学实践及其历史在不同的具体科学中的形式和条件的理论。”<sup>①</sup>他又解释说这个定义有唯物主义和思辨哲学两种含义。作为唯物主义的含义,我们可以由它指引去研究现有认识基础上的理论“生产方式”和理论“生产过程”。在思辨哲学的含义上,它可以引导我们去规范关于科学实践的理论。对于“经验主义的认识论”的概念,阿尔都塞认为它是意识形态哲学,具有“前科学”的性质。在《读〈资本论〉》一书中,阿尔都塞不仅把它说成是必须要摒弃的“宗教阅读”的“世俗变体”,而且是“神话的复活”。他如此表述:“经验认识论在特殊的形式上是我们所遇到的神话的复活。为了正确地理解这一点,我们必须确定作为这一认识论基础的理论总问题的基本原则。”<sup>②</sup>在阿尔都塞的眼中,“经验主义的认识论”所具有的神话色彩,正体现出它所属于的意识形态的虚幻性。阿尔都塞主张,属于意识形态领域的经验主义是必须要加以彻底抛弃的。他认为处在经验主义的意识形态包围中的马克思,即青年马克思,才会是一个不断引用费尔巴哈话语的费尔巴哈主义者。只有同费尔巴哈的话语划清界

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆1984年版,第235页注释。

② 阿尔都塞、巴利巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版,第30页。





限,只有从经验主义的认识论中解放出来,马克思的学说才能成为科学。在《保卫马克思》中的《关于唯物辩证法》一文中,阿尔都塞描述了和“经验主义的认识论”相断裂所体现的意义:

当马克思自觉地放弃了经验主义的意识形态(这种意识形态使他认为,科学概念的产生同关于水果的一般概念的产生完全一样,而水果的一般概念则是由对具体水果的抽象而产生的)时,当马克思在《政治经济学批判导言》中说,任何科学的认识过程都是从抽象和一般开始,而不是从实在的具体开始时,他证明了这样一个事实:他真的同意识形态相决裂了,真的同仅仅是批判思辨抽象的意识形态前提相决裂了<sup>①</sup>。

在用结构主义的阅读方法对经验主义认识论的问题式进行深入分析之后,阿尔都塞揭示了经验主义认识论的特点。有关论述主要表达于《读〈资本论〉》一书的《从〈资本论〉到马克思的哲学》一文中,我们可以把它们概括成以下几点:

第一,经验认识论的内在构成具有“主客体二元分立”的特点。阿尔都塞对这种“主客体二元分立”现象进行了解剖。他认为,经验认识论显示了在某一对象和某一主体之间进行的过程。在这个过程中,主体的形式多种多样,包括心理学上的主体、历史性的主体及其他某种形式的主体等等。与之相对应,客体的形式也具有多样性的特点,可以是连续的或非连续的,可以是活动的或固定的。主体和客体的这些具体状况能引起作为其基础的整个问题式的变化。主体和客体的范畴存在于认识过程之前,它们的位置决定了某种基本的理论视阈。这种基本的理论视阈是否为经验领域,取决于认识过程的性质,或者说是根据认识所应该认识的现实对象来规定认识本身的某种关系。

第二,经验认识过程的实质就是既定认识主体对现实认识对象本

---

<sup>①</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 190.

质的抽象活动。阿尔都塞指明了经验认识过程的这个根本性的特点。他这样解说道：

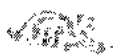
整个经验认识过程实际上就是所谓的主体的抽象活动。认识就是把现实对象的本质抽象出来。因此，主体对本质的占有就是认识。这种抽象概念尽管可以有各种特殊的形式，但是它始终表示着一个不变的结构，这个结构就是经验主义的特殊标志。从一定现实对象抽象出本质的经验抽象是现实的抽象，这种抽象使主体占有现实本质<sup>①</sup>。

这里阿尔都塞点明了作为思维的一种内在活动的认识所具有的典型的“抽象”特征。为了更形象地说明经验认识论从现实对象中抽象出本质这一特点，阿尔都塞运用了一个对金矿进行开采的例子。他说：“认识在本来意义上是抽象，也就是说，把现实的本质从包含它的现实中开采出来，从包含它、掩盖它、隐藏它的现实中分离出来。”<sup>②</sup>

第三，经验认识过程的前提条件是对本质现实和非本质现实的区分与剥离。阿尔都塞遵循着经验认识论的思路，对作为认识对象的现实的内部结构进行了分析。他提出经验认识论的“现实”是由一组对偶性的概念构成的：纯粹的本质和非纯粹的本质、“金”和“外壳”（沿用了前面的比喻）、本质的东西和非本质的东西。通过对这些概念的陈述，阿尔都塞得出了两个关于经验认识论的结论。第一个结论是：认识（认识无非是本质的本质）实际上包含在作为现实的一个组成部分的现实中，也包含在现实的另一个部分即非本质的部分中。认识的唯一职能是用筛选、剥离等手段去区分认识对象的本质和非本质部分，最终的目的是使认识的主体直面认识对象的本质部分。第二个结论是：经验认识过程中的抽象不过是净化过程，剔除现实的一部分（非本质部

<sup>①</sup> 阿尔都塞、巴利巴尔：《读〈资本论〉》，李其庆、冯文光译，中央编译出版社 2001 年版，第 30～31 页。

<sup>②</sup> 阿尔都塞、巴利巴尔：《读〈资本论〉》，李其庆、冯文光译，中央编译出版社 2001 年版，第 31 页。



分),提炼另一部分(本质部分)。这里阿尔都塞看到了经验认识论在认识过程中“去伪存真”的特点。

第四,把被理解为现实对象的现实组成部分的认识纳入这一现实对象的现实结构。阿尔都塞把这一特点视为经验认识论的特殊的“问题式”,即理论框架。通过对这一特点的解密,阿尔都塞看到了经验认识论的某种“先验性”,即将一种主体对现实想象的东西融入到认识对象之中,内化为它的一部分。尽管这种内化是极其隐蔽的、乍一看是看不见的,但的确存在并与现实中的非本质部分一起构成了现实对象本身。阿尔都塞说道:“认识由针对需要认识的现实对象所进行的一系列极为特殊的活动所体现。这种活动并非是虚无,恰恰相反,它给现存的对象增加了一个新的存在,即对它的认识的存在。”<sup>①</sup>在此基础上,阿尔都塞特别指明了经验认识论的理论谬误:它把关于实在的思想还原为实在本身,因而混淆了实在与思想的差别。

在充分认识到经验主义认识论的上述特点之后,阿尔都塞总结了经验认识论所导致的必然悖论。他说:

当经验主义把本质看做认识的对象时,它就是肯定了某种在同一时刻又加以否定的重要东西:它肯定认识对象和现实对象不是同一的东西,因为它把认识对象只看做现实对象的组成部分。它同时又否定了这种肯定,因为它把认识对象和现实对象这两个对象之间的差别归结为唯一对象即现实对象的不同组成部分之间的简单差别<sup>②</sup>。

这里阿尔都塞的话可谓一语道破天机。他认为存在着类似语言游戏这样的经验认识论,其认识过程的出发点是一个“纯客观的所与”,而其由客体和主体、抽象和具体等中心范畴来规定本身就包含诸多悖

---

① 阿尔都塞、巴利巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版,第33页。

② 阿尔都塞、巴利巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版,第35页。

论,其本质是一种镜子式的直接映射。而马克思主义的认识论是建立在对“经验主义认识概念”(the empiricist conception of knowledge)全方位批判的基础之上的。其本质是在一定的“认识概念”统摄下的生产性追问。虽然在费尔巴哈的著作和马克思断裂时期的著作(《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》)中能够找到经验认识论的相关构造,但是马克思正是通过与经验认识论这类意识形态学说决裂,才最终完成他理论的科学转向的。阿尔都塞又把经验主义的认识论意识形态和科学作了比较,说明了科学的特点:“科学从来就不把以单纯的直接‘感觉’和独特‘个体’为其本质的存在物当做加工对象。科学所加工的始终是‘一般’。即使当‘一般’以‘事实’的形式出现时也是如此。”<sup>①</sup>

阿尔都塞对经验认识论的批判表明了他在认识论领域内的反经验主义立场。为了实现这种批判的彻底性,他提出了把认识过程完全放置于思想领域之中的“理论实践”概念。

阿尔都塞在《保卫马克思》一书中认为,实践指的是任何通过一定的人力劳动,使用一定的生产资料,把一定的原料加工为一定的产品的过程。它存在着四种形式:社会实践、政治实践、意识形态实践及理论实践。“理论实践”是阿尔都塞提出的一个新概念,即通过对意识形态的加工和改造,创建科学理论的活动。他说:

理论实践包括在实践的一般定义的范围之内,它加工的原料(表象、概念、事实)由其他实践(“经验”实践、“技术”实践或“意识形态”实践)所提供。理论实践的最广泛的形式不仅包括科学的理论实践,而且包括先于科学的,即“意识形态”的理论实践(构成科学的史前时期的“认识”方式以及它们的“哲学”)<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, pp. 183 ~ 184.

<sup>②</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 167.



也就是说,如果理论实践的“加工原料”来源于一门新兴科学,可能具有浓厚的意识形态特征,但如果属于一门早已建立或已经很发达的科学,就是一些已经形成的科学概念。至于如何对“加工原料”进行整合,阿尔都塞认为:“马克思在他的理论实践和科学研究中用以把他的‘材料’加工成为认识的方法,正是马克思的辩证法。”<sup>①</sup>但是阿尔都塞又认为马克思的辩证法在《资本论》中是以实践状态存在的,马克思并没有给我们留下理论状态的辩证法。马克思主义的理论实践在认识史、科学史等很多方面还是有待于进一步开创的。至于理论实践的实现途径,阿尔都塞认为,是通过“抽象—具体”这一途径来实现的。让我们假设 G1 是被加工的原料, G2 是生产资料, G3 是加工后的产物。G1 是抽象的, G3 作为理论实践的产物则是具体的。“把 G1 加工成 G3,即由‘抽象’转化到‘具体’(这里暂且把 G1 和 G3 的根本差别略过不谈),这一工作只涉及理论实践的过程,即完全发生在‘认识’中。”<sup>②</sup>

无疑,阿尔都塞的上述说法有着理论创新点,但存在一些不妥之处。比如,在理论与实践的问题上,马克思主义认为理论来源于实践,理论必须受实践的检验,理论一时一刻都不能脱离实践。而阿尔都塞“理论实践”的提法,混淆了理论与实践之间的关系,实际上就否认了马克思主义的观点。这种思想产生思想,理论产生理论的“理论实践”必然导致这样的结论:认识的真理性标准是一种虚假的问题,因为理论实践是它自身的标准。当然,阿尔都塞在 1967 年为《保卫马克思》的各种外文版撰写后记时也进行了相应的自我批评。

通过分析我们可以看到,由“反经验主义的认识论”所引发的“理论实践”突出了理论的重要地位,这与“理论上的反人道主义”命题中所强调的对理论的着重研究具有一定的相似性。阿尔都塞的“反经验主义的认识论”,为“理论上的反人道主义”命题设置了认识论前提。

---

① Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 174.

② Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 185.

这样阿尔都塞就从认识论角度解构了近代主观性哲学，否认了思维主体(人)在哲学思考中的核心地位。

### 第三节 多元决定

“多元决定”(overdetermination)是阿尔都塞分析马克思主义的辩证法和历史观时反复强调的一个术语。它原本是弗洛伊德《梦的解析》一书中的精神分析专业术语,指许多因素同时起作用引发的精神病的原理。阿尔都塞借用过来,指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交互作用决定的复合体(结构),这种复合体(结构)的复合构成了社会整体。这些复合体(结构)决定着人的全部行为,人不再是历史的开端与主体。按照阿尔都塞的看法,马克思主义的历史观既非“一元论”又非“二元论”,而是“多元决定论”。这种说法赢得了英国学者柯林尼可斯(Alex Callinicos)的高度评价,他认为以矛盾的多元决定去思考马克思主义的辩证法是阿尔都塞最有价值的成就之一。法国人类学家伊曼纽尔·泰雷(Emmanuel Terray)也认为它非常重要,使马克思主义摆脱了起源和形而上学问题。

在《保卫马克思》一书的《矛盾与多元决定》(Contradiction and Overdetermination)一文和《关于唯物辩证法》(On the Materialist Dialectic)一文中,阿尔都塞详细地阐述了“多元决定”的观点,这种阐释以对黑格尔的辩证法和马克思的辩证法进行比较为切入点。

阿尔都塞认为,我们通常意义上的马克思的辩证法是对黑格尔辩证法的颠倒的说法是含混不清的,容易让那些把马克思主义说成是倒过来的黑格尔主义的人有机可乘。其实这种说法适用的对象只有主张人本学的费尔巴哈,而不是脱离了人本学阶段的马克思。马克思在《资本论》第二版跋里所提及的要把黑格尔倒立着的辩证法倒过来,以便发现神秘外壳中的合理内核的说法,只具象征意义或仅仅是一种比喻,而不是问题的最终答案。尽管黑格尔的辩证法和马克思的辩证法都把历史的演进视为内在矛盾不断推动的结果,而且马克思的辩证法



在概念应用方面很大程度上沿用了黑格尔的一些范畴,但是两者的辩证法之间还是存在着天壤之别。这种差异不仅是唯心主义和唯物主义之间本质上的区别,更是两种辩证法在结构组成和本质规定性上的不同。阿尔都塞如是说:

如果马克思的辩证法在“本质上”同黑格尔的辩证法相对立,如果马克思的辩证法是合乎理性的而不是神秘性的,这种根本的不同应该在辩证法的实质中,即在它的规定性和特有结构中得到反映。明白地说,这就意味着,黑格尔辩证法的一些基本结构,如否定、否定之否定、对立面的同一、“扬弃”、质转化为量、矛盾等等,到了马克思那里就具有一种不同于原来在黑格尔那里的结构<sup>①</sup>。

基于上述看法,阿尔都塞在思考马克思辩证法的矛盾结构时,也致力于寻找出与黑格尔辩证法不同的矛盾结构。他认为,黑格尔辩证法中的矛盾表面上看起来似乎是复杂的,其实是单纯的。他以黑格尔的《精神现象学》一书为例,如此分析道:

矛盾在表面上似乎不是简单的,反而是极其复杂的。似乎只有第一个矛盾,即感性意识与其知识的矛盾,才勉强可算简单矛盾。但随着对意识生产的辩证法更加深入的研究,意识的内容就变得愈丰富,矛盾也就变得愈复杂。然而,我们可以指出,这种复杂性不是真正多元决定的复杂性,它只是徒具多元决定的外表,实际上却是内在化的累积。因为,意识在其演变过程的每个阶段上,都通过它以往本质的各种回音,通过相应的历史形式在现在形式中的潜存在,体验和感受自己的本质<sup>②</sup>。

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第81页。

② 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第89页。

从这段话中我们可以看出,阿尔都塞对黑格尔辩证法的唯心主义本质是看得非常分明的。他又认为,与黑格尔的矛盾观相反,在马克思的辩证法中,矛盾是复杂的。他在对以俄国革命为典型的一系列革命实践和马克思与恩格斯在特定时期所写的政治著作和历史著作进行分析的基础上,得出结论:“根据马克思主义的历史经验,一切矛盾在历史实践中都以多元决定的矛盾而出现;这种多元决定正是马克思的矛盾与黑格尔的矛盾相比所具有的特殊性……”<sup>①</sup>接着,他又借着批判把马克思主义庸俗化的“经济决定论”的机会进一步发挥道:

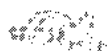
矛盾的多元决定并非由于出现了似乎是离奇古怪的历史形式(例如在德国)才出现,它具有普遍性;经济的辩证法从不以纯粹的状态起作用;在历史上,上层建筑等领域在起了自己的作用以后从不恭恭敬敬地自动引退,也从不作为单纯的历史现象而主动消失,以便让主宰一切的经济沿着辩证法的康庄大道前进。无论在开始或在结尾,归根到底起决定作用的经济因素从来都不是单独起作用的<sup>②</sup>。

这段话使人们对上层建筑等社会结构相对于经济基础的能动性和独立性有了进一步的认识。阿尔都塞在反对“经济一元论”的过程中,阐发了自己历史观上的“多元决定论”。这种多元决定的历史观招致了诸如加罗蒂、G. 米利等学者的强烈不满。他们认为,阿尔都塞的“多元”史观推翻了历史必然性、历史统一性、经济决定论及某些固定法则。但是阿尔都塞认为,马克思虽然认为经济因素是决定性的因素,但他并没有像黑格尔把精神作为一切现象的本原那样,把经济作为一切现象的本原,他同时看到了政治、意识形态等其他要素的存在。马克思只是相对地突出了经济要素的重要性。关于“统一性”阿尔都塞是这样理解的:“马克思讲的统一性是复杂整体的统一性,复杂整体的组织

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第95页。

② 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第103页。





方式和构成方式恰恰就在于它是一个统一体。这是断言,复杂整体只有一种多环节主导结构的统一性。”<sup>①</sup>阿尔都塞指出,如果承认马克思的总体观,即总体是一个有多环节主导结构的统一体的话,那就必然引申出多元决定的结论。

阿尔都塞多元决定的提法在抵制“经济决定论”、“经济还原主义”的过程中功不可没,在说明历史时强调了社会的整体异质性和社会实践的各个不同层次的独立自主性,也是很有积极意义的,但是这种说法具有一定的极端性。因为马克思的矛盾观是二点论基础上的重点论,马克思的历史观是唯物主义的一元论,而阿尔都塞的提法把相互作用和决定作用、一元论和结构论完全割裂并完全对立了起来,其实质是使社会实践各领域的统一问题退居到次要地位,或者说,各领域作为统一的社会结构的诸因素的统一取代了“本质的”统一。既然历史的“统一性”受到质疑,那又如何来看待历史的“必然性”?这里我们暂且不过多论及阿尔都塞多元决定的是是非非,只把它当做富有阿尔都塞个人特征的一个命题,通过这个命题再来重新审视“理论上的反人道主义”命题就能更清楚地看到阿尔都塞思想的发展脉络。

如果按照文章完成的先后次序来看,《矛盾与多元决定》一文写于1962年6月到7月,《关于唯物辩证法》一文写于1963年3月到4月,而主要阐发“理论上的反人道主义”思想的《马克思主义和人道主义》和《关于“真正人道主义”的补记》分别完成于1963年10月和1965年1月。从时间方面来看,“多元决定”的观点为“理论上的反人道主义”思想作了一定意义上的铺垫。关于“多元决定”的这两篇文章是阿尔都塞为反驳加罗蒂的《上帝已死》一书而写的。加罗蒂在这部著作中,毫不掩饰地把马克思主义黑格尔化和人道主义化,而阿尔都塞通过以这部著作作为批判对象的两篇文章,力图表明:人的本质并非是历史的主体,人并非能随心所欲地决定历史的发展进程。沿着阿尔都塞的理论逻辑,我们很容易得出这样的结论:既然历史发展是个多元决定的过

---

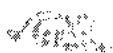
<sup>①</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 202.

程,那么“人道主义的马克思主义”所一贯主张的以人的本质为历史动因的一切人本主义式的说法就自然失效了。阿尔都塞“多元决定”的说法间接意味着“人之主体”只是构筑意识形态(ideology)的重要范畴,它必须是被界定的、“询唤”的,不过是拉康主体批判语境中那个“无名的他者之镜像”,而远远不是加罗蒂眼中推动历史发展的动力性因素。可以说,“理论上的反人道主义”思想沿着“多元决定”所指引的方向,顺利地找寻到了自己的坐标。

#### 第四节 “历史是个无主体的过程”与反历史主义

1968年2月,在法国著名哲学家、黑格尔专家伊波利特(Hippolyte Taine)的盛情邀请之下,阿尔都塞在其主持的研讨班上作了这篇著名的学术报告:《马克思与黑格尔的关系》。阿尔都塞从中系统地阐发了一个著名的观点:历史是个无主体的过程(process without a subject)。随后,阿尔都塞于1969年4月在巴黎举行的“黑格尔学术会议”上作了题为《列宁在黑格尔面前》的学术报告。在这个学术报告中,阿尔都塞再一次表明了“历史是个无主体的过程”。这一观点是继“理论上的反人道主义”观点之后,阿尔都塞在法国学术界投下的又一枚重磅炸弹,立即掀起了轩然大波。

我们首先立足于阿尔都塞的这两篇论著对“历史是个无主体的过程”进行一番文本学的解读。在《马克思与黑格尔的关系》一文中,阿尔都塞详细地分析了马克思从黑格尔那里所继承的理论遗产。他认为,在黑格尔的著作中,历史是作为没有主体的异化过程或没有主体的辩证过程(否定之否定)被思考的。这种强调“过程”的历史观令人刮目相看。但是,令人感到遗憾的是,这个无主体的“过程”的范畴却受制于黑格尔的先验目的论。如果过滤掉先验目的论的成分,就只剩下一种纯粹的理论,即历史是个无主体的过程。这个命题是把马克思和黑格尔联系起来的“最大的理论债务”。当然,在黑格尔那里,似乎存在着一个令人费解的悖论,即这个无主体的异化过程表现为具有一个



奇怪的“主体”。这个奇怪的“主体”就是过程的目的论本身,就是理念。作为概念演绎系统的逻辑学是理念的科学,逻辑学要揭示的概念就是理念的概念,即无主体的异化过程的概念。换言之,这个“奇怪的主体”与“理念”、“辩证法”、“否定之否定的运动”、“无主体的异化过程”及“过程的目的论”是同义反复。在阿尔都塞看来,黑格尔的历史观呈现一种富有戏剧性的效应:在历史发展的过程中不见主体的踪影,因为“过程”本身就是主体。按照阿尔都塞的意思,这就是马克思确实得益于黑格尔的主要的东西。他又进一步指明,《资本论》的基础就是“没有主体的过程”的概念。

在《列宁在黑格尔面前》一文中,阿尔都塞明确提出了“历史是个无主体的过程”这一观点。他继续阐述道:

历史是没有主体的过程,在历史中起作用辩证法不是任何主体的作用,无论这主体是绝对的(神)还是仅仅是人类的,历史的起源总是被推到了历史以前,因此历史既没有哲学上的起源,也没有哲学上的主体<sup>①</sup>。

阿尔都塞的这段话不仅否定了一切人本学关于“人是历史的主体”这样一种愿望和结论,同时也灭绝了一切宗教对“神”这一绝对主体的希冀。我们不得不叹服这种阿尔都塞式的理论彻底性。在这同一篇文章中,阿尔都塞将上述命题对准了马克思青年时期的著作。他如是说:

马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中所主张的那个站不住脚的论点是:历史是主体(即在“异化劳动”中被异化的人类本质)的异化过程的历史。但是正是这个论点爆炸了。爆炸的结果是主体、人的本质和异化等概念完全消失,化

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞:《列宁和哲学》,杜章智译,台湾远流出版事业股份有限公司1990年版,第146页。

为乌有,没有主体的过程这一概念得到解放,成为《资本论》中一切分析的基础<sup>①</sup>。

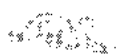
上述两篇文章只是阿尔都塞在公开场合对“历史是个无主体的过程”思想进行的系统的论证,其实,这一思想早在其1965年出版的两部代表作中就有过变相的表达。在《保卫马克思》一书中,阿尔都塞认为马克思反对从“人的本质”的思辨概念中引申和演绎出社会发展的必然性来。他说:“在马克思用以思考实在的概念中,以理论概念出现的不再是人的概念或人道主义的概念,而是生产方式、生产力、生产关系、上层建筑、意识形态等崭新的概念。”<sup>②</sup>

在《读〈资本论〉》一书中,“历史是个无主体的过程”的思想已经初具雏形。阿尔都塞根据结构主义的原则,一方面把社会结构说成是独立自存的东西,另一方面把个人概念化为他们所处社会结构中各种关系的“承受者”或“执行者”。这些“承受者”或“执行者”并非历史发展的“真正主体”。这也是阿尔都塞一再强调“历史是个无主体的过程”是《资本论》的分析基础的原因。他这样说:

生产关系的结构决定生产当事人所占有的地位和所负担的职能,而生产当事人只有在他们是这些职能的“承担者”的范围内才是这些地位的占有者。因此,真正的“主体”(即构成过程的主体)并不是这些地位的占有者和职能的执行者。同一切表面现象相反,真正的主体不是天真的人类学的“既定存在”的“事实”,不是“具体的个体”、“现实的人”,而是这些地位和职能的规定和分配。所以说,真正的“主体”是这些规定者和分配者:生产关系(以及政治的和意识形态的社会

<sup>①</sup> 阿尔都塞:《列宁和哲学》,杜章智译,台湾远流出版事业股份有限公司1990年版,第145页。

<sup>②</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, pp. 243 ~ 244.



关系)<sup>①</sup>。

按照他的意思,因为在历史发展进程中所发挥的作用取决于生产关系的总体结构,人只是完成结构所规定的任务,人类主体不是他们社会关系的本原,因此历史是个“无人称”的过程。

行文至此,我们以为总算看到了阿尔都塞所谓“主体”的庐山真面目,但是,此时的阿尔都塞笔锋顿转:

但是,由于这是一些“关系”,我们不能把它们设想为主体的范畴。如果任何人偶然想要把这些生产关系还原为人与人之间的关系,即还原为“人的关系”,他就是在亵渎马克思的思想,因为只要我们对马克思的少数模糊不清的提法持真正的批判态度,我们就可以看到,马克思极其深刻地指出,生产关系(以及政治的和意识形态的社会关系)不能还原为任何人类学意义上的主体之间的关系,——因为生产关系只是在生产客体和生产当事人所占有和“承担”的关系、地位以及职能的特殊分配结构中把当事人和客体结合起来<sup>②</sup>。

如此,通过层层递进,终于找到了阿尔都塞那里历史的真正主体——社会的结构。这一命题其实质等同于黑格尔的相应命题。阿尔都塞通过对黑格尔历史观的辨析找到了所谓“无主体的历史”中的“奇怪的主体”——辩证法,而我们对阿尔都塞历史观的描述同样找到了“无主体历史”中的“奇怪主体”——社会结构。从这个共同点可以看出,阿尔都塞和黑格尔一样,义无反顾地把人道主义所主张的“人之主体”(包括类主体和个人主体)“悬置”了起来。差异之处在于,黑格尔的“辩证主体”更加具有动态特色,而阿尔都塞的“结构主体”更加偏重

---

① 阿尔都塞、巴利巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版,第209页。

② 阿尔都塞、巴利巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版,第209页。

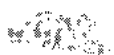
形态稳固。在这方面,阿尔都塞的历史观夹带着“结构主义”的“附庸品”。

阿尔都塞用“结构”替换“人之主体”的做法类似于海德格尔的观点:人不是诸存在者的主人,而是牧人。牧人的尊严就在于被存在本身召唤来看护存在的真理。那么,对于“人”这一现存世界中的真实主体,阿尔都塞又是如何看待的呢?阿尔都塞对“人之主体”如此定性道:“具体的人们必然是历史中的一些主体(subjects),因为他们在历史中充当了主体(subjects),但是没有历史的主体(subject)。”<sup>①</sup>这样,他就肯定了人,尤其是个人主体在现实世界中的主体性,但是否认人在社会历史发展中的主导作用。阿尔都塞一直坚持他的“无人称”的历史观,即使在1975年的《亚眠的答辩》中,他依然否认人的概念在马克思关于社会形态和历史的理论中的核心地位。在1976年的《立场》一书中,阿尔都塞又说马克思认为生产关系不是人与人的关系,不是面对面的关系,不是主体间的、心理学的或人类学的关系,而是一种双重的关系:人群与人群的关系,其本身又关系到这些人群与所有物——生产资料之间的关系。这样,通过在生产关系中把人的一部分“物化”,他就进一步淡化了人在历史中的中心位置。

从上述一系列的论说中,我们不难看出,阿尔都塞在提出“理论上的反人道主义”思想时,已经酝酿了“历史是个无主体的过程”这个观点。后者隐含在前者的范式之中,成为前者发展的必然趋势。既然历史是个无主体的过程,那么人道主义的立论基础——“人是历史的主体”就被彻底推翻了。丧失主体性界说的人道主义成了无源之水、无本之木。从这个意义上说,“历史是个无主体的过程”这一观点是“理论上的反人道主义”思想的别样阐释。

在关于历史的问题上,阿尔都塞还有一种明显的思想倾向:反历史主义。尽管人们普遍认为马克思一手创立的历史唯物主义离不开历史性,马克思本人也把历史主义原则贯彻到政治经济学领域以批判古典

<sup>①</sup> 阿尔都塞:《自我批评文集》,杜章智、沈起予译,台湾远流出版事业股份有限公司1990年版,第114页。



政治经济学的形而上学性,但是阿尔都塞还是在他的《读〈资本论〉》中表明了他的反历史主义立场:

我想预先说明,从理论的角度来看,马克思主义既不是历史主义,也不是人道主义;在许多情况下,人道主义和历史主义都是建立在同一意识形态总问题之上的;从理论的角度来说,马克思主义由于是在唯一的认识论断裂的基础上建立起来的,所以同时既是反人道主义又是反历史主义<sup>①</sup>。

为什么阿尔都塞在《保卫马克思》中为经过“认识论的断裂”而诞生的马克思的历史科学欢欣鼓舞,而在《读〈资本论〉》中又批判历史主义呢?根据阿尔都塞自己的解释,和“理论上的反人道主义”中“反”字的解释一样,这里所说的“反”也是“非”的意思,即马克思主义不是历史主义。阿尔都塞之所以用“反”字,同样是为了强调“断裂”的全部意义。经过分析之后他认为,人们之所以对马克思主义有历史主义的解释,原因是比较复杂的。比如,在1917年俄国“十月革命”之前的一个时期,以及在这一革命之后的年代里,人们在反对第二国际的机械论和经济主义过程中,通过强调马克思主义的历史性来对抗决定论、必然性。这样的理论家包括罗莎·卢森堡、梅林、卢森堡、葛兰西、柯尔施等人。他们用人道主义和历史主义去解释马克思主义在当时的语境中具有一定的意义。但是,阿尔都塞又认为正是这样的人道主义和历史主义解释四十年来在某些领域威胁着马克思主义。又如,马克思在他的著作中,尤其是在一些早期著作中就已经开始表明自己思想的独特性,但是,由于这种开创性思想是逐步形成的,因此在它诞生之初,不可避免地运用了一些别人的概念,尤其是黑格尔的思想。这就导致了借用概念原有的语义领域与现用的语义领域的变化,这种变化引起的歧义和隔膜造成了一些学者自身行为的矛盾,即一方面宣称坚持拥护马克

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞、巴利巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版,第134页。

思主义,忠实于马克思主义的经典原著,另一方面又按照自己的视角去曲解马克思主义。把马克思主义理解成历史主义和人道主义就是基于这样一种原因。这里我们不难看出,阿尔都塞在分析历史主义和人道主义与马克思主义的关系时,带有他的结构主义阅读方法的痕迹。他提醒人们要看到文本之下所潜藏着的问题式或者说问题框架。

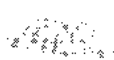
阿尔都塞认为,把马克思主义当做一种历史主义会把马克思主义整体变成黑格尔主义整体的变种。按照他的这种看法,历史主义在黑格尔所描述的自我意识的演绎过程中得到了淋漓尽致的发挥,而把马克思主义当做一种历史主义就等于为马克思的思想贴上了黑格尔主义的标签。他一针见血地指明了我们权且称之为“历史主义的马克思主义”的弊端:

对马克思主义的历史主义解释会造成的最后结果是实践上否定历史科学(历史唯物主义)和马克思主义哲学(辩证唯物主义)之间的差别。在这一最后的还原中,为了历史理论,马克思主义哲学就失去了存在的理由:辩证唯物主义消失在历史唯物主义之中了<sup>①</sup>。

看来阿尔都塞在这一点上有些多虑了,但是他的顾虑也不能说没有道理。他把历史主义和人道主义一概当做削弱马克思主义科学性的理论对手,体现了他一贯的激进的理论作风。这种风格与他的结构主义标签是不谋而合的。从结构主义的视角来看,强调从横断面上来看待事物的独立结构比从事物的纵断面上来看待事物的发生发展更为重要。阿尔都塞基于结构主义的上述立场而提出了马克思主义的反历史主义特点。在阿尔都塞的视阈中,历史主义和人道主义总是紧密联系在一起,这种结合具有最大的诱惑性和表面上的理论优越性,因此,他对两者的反思与批判也是同时进行的。他力图通过这种反思与批判

<sup>①</sup> 阿尔都塞、巴利巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版,第156页。





来防止这样一个观念的复活：把生产关系简单地归结为人的关系，把社会发展进程归结为主体的唯一效能。如此，阿尔都塞就进一步巩固了他的“历史是个无主体的过程”的观点，进而也强化了“理论上的反人道主义”的观点。可以说，阿尔都塞“理论上的反人道主义”、“无人称”的历史观以及反历史主义的倾向之间有着一种内在的逻辑性。

## 第五节 意识形态理论

阿尔都塞的意识形态理论，无疑是国内相关研究的一块“热土”。有些学者把“理论上的反人道主义”和“意识形态理论”视做阿尔都塞政治哲学家身份的标签，这也不是没有道理的。在阿尔都塞的个人生涯中，“哲学”与“政治”这两个术语具有非同一般的意义。他对两者的紧密结合，通过“哲学基本上是政治的”这样一种立场表达了出来。纵观其起伏跌宕的一生，我们可以看见，在他的学术生涯中渗透着政治生活的缩影，而在他的政治生活中其义是以一个马克思主义理论家的面貌示人的。“理论上的反人道主义”这一思想通过对马克思主义的基本原理、马克思的思想发展史及马克思主义与意识形态的关系等问题的阐释，集中体现了他对哲学与政治的结合。那么，“理论上的反人道主义”思想与阿尔都塞的意识形态理论之间究竟有何种关系呢？阿尔都塞自己的两段话从一个侧面说明了这个问题。他在《保卫马克思》发表五年之后，针对诸如雅恩·莱维等学者的批评简单回顾了写作这部著作时的具体情形。他说：

我当时的想法是要保护马克思免受资产阶级意识形态的现实威胁。为此，就必须指出马克思主义是个革命的新生事物；必须“证明”马克思主义同资产阶级意识形态势不两立，它必定要同资产阶级意识形态作彻底的和持续的决裂，并同这一意识形态的攻击进行坚持不懈的斗争。只有这样，马克思主义才能在马克思的思想中和在工人运动中发展起来。这

个论点过去是正确的，现在也是正确的<sup>①</sup>。

在又过了一个五年之后，他在《亚眠的答辩》一文中说道：“马克思的理论反人道主义远远不止是清算费尔巴哈而已：它的矛头同时既对准了现存的社会和历史哲学，又对准了古典哲学传统，同时也通过它们，对准了整个资产阶级意识形态。”<sup>②</sup>

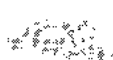
这两段话不仅说明了阿尔都塞写作《保卫马克思》的主要缘由，更揭示了“理论上的反人道主义”思想提出的意义所在，即以这一命题去清算费尔巴哈的哲学人本学，反思现存社会的形态与结构，反对把马克思主义庸俗化的哲学倾向，并最终达到批判资产阶级的意识形态以维护马克思主义科学性的目的。在阿尔都塞看来，马克思主义与资产阶级意识形态的抗争是由来已久的。整个古典马克思主义传统一直拒绝说马克思主义是人道主义，就是因为实际上，人道主义这个词语是资产阶级的意识形态打击无产阶级时用到的一个重要概念，即阶级斗争。阿尔都塞之所以对资产阶级意识形态的极度虚伪性有着深刻的认识，可以说主要源于以下三点：

第一，对劳苦大众的同情和对资产阶级的厌恶。经过战争残酷洗礼的阿尔都塞曾身为囚徒，广泛地接触了工人、农民和共产主义者。因而他对广大社会底层人民的艰难生活是感同身受的，他天生的悲天悯人的气质又加重了他对社会底层人民同情的砝码。而他最终借助于锋利的理论话语将这种同情转化为对资产阶级意识形态“故弄玄虚”的愤慨。

第二，对马克思主义经典著作的深入钻研。作为一个马克思主义的解说者，阿尔都塞熟读马克思主义经典作家的著作，在这些著作中他看到了马克思主义的创始人对资本主义社会的深入批判。比如，在《1844年经济学—哲学手稿》中，马克思对劳动异化、资本主义生产和剥削、工资及劳资关系进行了深入的分析。又如，在《德意志意识形

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，附录，顾良译，商务印书馆1984年版，第218页。

② 陈越：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，吉林人民出版社2003年版，第212页。



态》中,马克思揭示出意识形态的产生、发展、变化和消亡是与社会的物质生产史、与社会经济制度的不断变革相联系的。正是在熟读马克思主义经典的基础上,带着法国左翼知识分子的传统情怀,阿尔都塞下定决心以“理论上的反人道主义”口号去撼动资产阶级意识形态的“大厦”。

第三,对理论时局的清醒认识。随着苏共“二十大”、国际共产主义运动危机等重大历史事件的发生,“人道主义的马克思主义”思潮一时之间成为显学。这种用“人道主义”来曲解马克思主义,以瓦解一切马克思主义者的斗争防线的理论取向,是资产阶级意识形态的内在本性和必然要求。因为资产阶级要医治广大人民的战争创伤,熄灭无产阶级心头的革命之火,人道主义是再好不过的一帖膏药和一针冷却剂。正是在自己所处时代人道主义“遍地开花”的特殊状况下,阿尔都塞看到了资产阶级意识形态对马克思主义的危害性及与资产阶级意识形态彻底决裂以维护马克思主义科学地位的紧迫性。

阿尔都塞对意识形态的批判肇始于对“意识形态”(ideology)与“科学”(science)之间关系的分析。在意识形态与科学相互区别的基础上,他阐述了“认识论断裂”的想法,为“理论上的反人道主义”思想的提出作了理论预设。

关于“意识形态”的范畴,据阿尔都塞在1970年的《意识形态和意识形态的国家机器》一文中所言,是由卡巴尼斯(Pierre Jean Georges Cabanis)、德·特拉西(Antoine Louis Claude Destuttet de Tracy)同他们的朋友一起创造起来的。在1965年的《保卫马克思》一书中,阿尔都塞本人是如此界定“意识形态”的:“意识形态是具有独特逻辑和独特结构的表象(形象、神话、观念或概念)体系,它在特定的社会中历史地存在,并作为历史而起作用。”<sup>①</sup>他特别强调了意识形态在人类社会中的重要意义:“人类社会把意识形态作为自己呼吸的空气和历史生活的

---

<sup>①</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 231.

必要成分而‘分泌’出来。”<sup>①</sup>通过分析阿尔都塞的学说,我们可以看到他眼中的意识形态具有如下诸多特点:

第一,意识形态的必要性与普遍性。在《马克思主义和人道主义》一文中,阿尔都塞认为,在任何社会中,不管组成社会的各种因素的表现形式有多么错综复杂,始终存在三种根本的形式:基本的经济活动、政治组织和意识形态形式(宗教、伦理、哲学等等)。意识形态是一切社会总体的有机组成部分,在任何社会形态都是必不可少的。即使在作为人类社会最高级形态的共产主义社会中,尽管意识形态的形式和关系可能会发生重大的变化,但没有意识形态的存在也是不可设想的。“因此,意识形态既不是胡言乱语,也不是历史的寄生赘瘤。它是社会历史生活的一种基本结构”<sup>②</sup>。

意识形态的普遍性更突出地表现在任何人一出生就陷入到它的襁褓之中这一点上,即使马克思也不例外。在后来的《意识形态和意识形态的国家机器》一文中,阿尔都塞对意识形态必要性与普遍性的认识以另一种弗洛伊德式的说话方式陈述出来:意识形态没有历史,它是永恒的,就如同无意识是没有历史的、永恒的一样<sup>③</sup>。

第二,意识形态的强大性与强制性。在人类社会中,意识形态的力量与功能是如此强大,以至于人们常常身陷其中而毫不察觉。意识形态已经不是意识的一种形式了,而化身为人类世界的一个客体,甚至是人类世界本身。人们通过它来确立自己同世界的体验关系。它被无条件地强加于人们,人们则丧失了选择与拒绝的权力。阿尔都塞说道:

意识形态是个表象体系,但这些表象大多数情况下与“意识”毫无关系;它们在多数情况下是形象,有时是概念。它们首先作为结构而强加于绝大多数人,因而不通过人们的

<sup>①</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 232.

<sup>②</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 232.

<sup>③</sup> 参见陈越《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第351~352页。



“意识”。它们作为被感知、被接受和被忍受的文化客体,通过一个为人们所不知道的过程而作用于人<sup>①</sup>。

第三,意识形态的想象性与能动性。既然意识形态关涉到人们同人类世界的体验关系,那它必然包含主体思维的主观成分。阿尔都塞说:

意识形态是人类依附于人类世界的表现,就是说,是人类对人类真实生存条件的真实关系和想象关系的多元决定的统一。在意识形态中,真实关系不可避免地被包括到想象关系中去,这种关系更多地表现为一种意志(保守的、顺从的、改良的或革命的),甚至一种希望或一种留恋,而不是对现实的描绘<sup>②</sup>。

正是由于意识形态在想象的关系中加强或改变人类对其生存条件的依附关系,它才具有了一种能动的本质特性。而这一能动性使它不可能只单纯起到工具的作用。

第四,意识形态具有实践功能。阿尔都塞说:“意识形态作为表象体系之所以不同于科学,是因为在意识形态中,实践—社会的职能比理论的职能(即认识的职能)要重要得多。”<sup>③</sup>也就是说,人们为了生活在一个既定的社会中,必须认同该社会的意识形态,否则就无法从事任何实践活动,建立任何社会联系。

谈到意识形态,就不能不涉及科学。关于“科学”,他说:

马克思的立场和他对意识形态的全部批判意味着,科学

---

① Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 233.

② Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, pp. 233 ~ 234.

③ Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 231.

(科学是对现实的认识)就其含义而言是同意识形态的决裂,科学建立在另一个基地之上,科学是以新问题为出发点而形成起来的,科学就现实提出的问题不同于意识形态的问题,或者也可以说,科学以不同于意识形态的方式确定自己的对象<sup>①</sup>。

这就是说,意识形态是针对想象中的现实提出问题,而科学是针对现实生活提出问题。两者有着本质的区别。科学的特点是:

第一,科学必须抛弃意识形态的问题式或者说问题框架。阿尔都塞说道:

谁如果要达到科学,就要有一个条件,即要抛弃意识形态以为能接触到实在的那个领域,即要抛弃自己的意识形态问题框架(它的基本概念的有机前提以及它的大部分基本概念),从而“改弦易辙”,在一个全新的科学问题框架中确立新理论的活动<sup>②</sup>。

第二,科学必须抛弃经验主义。阿尔都塞认为,马克思早在《政治经济学批判导言》中就已经指出,一切科学的认识都是从抽象和一般开始的,而不是从具体的实在的东西出发的。阿尔都塞说:

同经验主义或感觉论的意识形态幻想(这并不是“天真的”幻想,不是普通的“荒唐”,而是必要的和有据可依的意识形态)相反,科学从不把以单纯的直接“感觉”和“个体”为其本质的存在物当做加工对象。科学所加工的始终是“一般”,

---

<sup>①</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, pp. 183 ~ 184.

<sup>②</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, pp. 192 ~ 193.



即使当“一般”以“事实”的形式出现时也是如此<sup>①</sup>。

第三,科学必须不断地与意识形态作斗争。阿尔都塞认为:“科学只是在不断摆脱那些窥伺、袭击和缠绕它的意识形态的条件下,才能成为在历史的必然中的自由科学。”<sup>②</sup>也就是说,不断地与意识形态作斗争,是科学得以生存和发展的必然条件。

在阿尔都塞的视线中,意识形态与科学之间的确存在着一条很分明的界线,要想跨越这条界线,必须经历一次质的飞跃,即由意识形态发展到科学,必须对前者进行一次基本结构的彻底改变,这就是前面我们已经解释过的“认识论的断裂”。从上述阿尔都塞对于意识形态和科学之间关系的论述中,我们可以看到,他对两者的严格划分,从某种程度上割裂了两者之间的联系,也完全否定了“科学意识形态”存在的可能性,这是令人颇感遗憾的,也为某些他理论的批评家们留下了话柄。比如,康福斯在他的《略评阿尔都塞给刘易斯的答复》一文中这样评价道:

当阿尔都塞将“科学”和“意识形态”对立地提出来,说科学不是意识形态,而意识形态不是科学的时候,或者在另外的脉络中,把人道主义的马克思与唯物主义者和科学家的马克思割裂开来的时候,他才是错误的。我本人在我的《开放的哲学和开放的社会》中提及阿尔都塞的《保卫马克思》时,对他对立的思维方式质疑,也许现在可以重复一下我在那里所说的话。阿尔都塞给我们提供了这样一个关于“意识形态”的定义,它把意识形态作为由阶级决定的意见,与科学截然区分开来……这是一个马克思主义者按马克思主义辩证法所反对的那种提出抽象对立面的习惯办事的实例……按照跟意识

---

① Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 78.

② Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 170.

形态抽象对立起来的方式把科学提出来,是很大的错误。在一定的情况下,意识形态只有通过采取科学的方法,它的实际社会作用才能逐渐获得实现<sup>①</sup>。

可以说,康福斯的批评是很有道理的,他指出了阿尔都塞式的区分所存在的问题,但是我们也必须要看到,阿尔都塞正是在这样的对比基础之上,通过“认识论的断裂”这一命题,推导出了“理论上的反人道主义”思想。从这个意义上说,阿尔都塞从一开始就怀有的对意识形态的本质及特点的清醒认识,为随之展开的“理论上的反人道主义”思想树立了靶子。毫无疑问,后者以独有的思想武器击中了这块靶子。反过来,在“理论上的反人道主义”思想的这次针对意识形态的打靶过程中,阿尔都塞进一步深化了对意识形态的批判,从而完善了他的意识形态理论。突出的例子就是他后来在《意识形态和意识形态的国家机器》一文中所提出的关于意识形态和主体建构的问题。

在这篇文章中,阿尔都塞首先探讨了社会再生产问题和意识形态国家机器的问题,从这些讨论中逐步揭示了意识形态的物质性存在。接着,他旗帜鲜明地提出了这样一个重要观点:意识形态把个人传唤(interpellate)为主体。他解释道:

主体是构成所有意识形态的基本范畴,但我同时而且要立即补充说,主体之所以是构成所有意识形态的基本范畴,只是因为所有意识形态的功能(这种功能定义了意识形态本身)就在于把具体的个人“构成”为主体。在这双重构成的交互作用中存在着所有意识形态的功能;意识形态无非就是承担这种功能的物质存在形式所发挥的功能<sup>②</sup>。

在这里,阿尔都塞强调了主体与意识形态之间相辅相成的关系,即

<sup>①</sup> 阿尔都塞等:《自我批评文集》(补卷),林注明、许俊达译,台湾远流出版事业股份有限公司1991年版,第126~127页。

<sup>②</sup> 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第361页。





主体是意识形态赖以生存的重要范畴,意识形态功能的发挥很大程度上依赖于主体尤其是个人主体的构成上。而被我们通常认为是自由自在的主体,它实质上是从属于或听命于“意识形态”这一特殊“主体”的“主体”。这一点和基督教意识形态中“上帝”和“普通人”的关系如出一辙。上帝是唯一的、原初的、中心的、作为他者的一个大写“主体”,而普通个人则是这个大写“主体”所传唤的、役使的小写“主体”。对于“意识形态”而言,它就是宗教意识形态中的那个大写“主体”,我们一般意义上的“主体”就是宗教意识形态中的那个小写“主体”。如此,主体不再是笛卡尔经典哲学命题中那个无拘无束、自由驰骋在思维世界中的“我”,也不是克尔凯郭尔从黑格尔理性主义概念演绎体系中逃遁的、非理性的但是绝对自由的“我”,更不是海德格尔眼中那个在“林中路”上自由散步的“此在”(Dasein)。孟登迎对阿尔都塞的提法作出了深刻的评论:

他试图去分析各类意识形态国家机器(宗教、家庭、教育、政治、审美等意识形态)的物质性实践,试图去阐明主体被这些意识形态建构的具体程序和方式。所有的这些探讨都基于对人道主义和人性自由论的否定,最终是要表明人生活在这个世界上,从认识到实践都不像人们想象的那么自由。相反,人作为主体是一个受到各种限制、早已由一系列世界的表象体系所决定的“屈从体”(subject:既是“主体”又是“屈从”的意思)<sup>①</sup>。

可见,阿尔都塞从意识形态的角度用一种独特的方式解构了主体。

---

<sup>①</sup> 孟登迎:《意识形态与主体建构:阿尔都塞意识形态理论研究》,中国社会科学出版社2002年版,第134页。

前一篇的内容主要是基于阿尔都塞 1965 年发表的代表作《保卫马克思》和《读〈资本论〉》之上的,这两本著作虽然发表的时间是 1965 年,但是其中很多内容写于 1960 年到 1965 年之间。如果说之前由《保卫马克思》和《读〈资本论〉》所烘托出来的阿尔都塞是一位“战斗型的理论家”的话,那么之后由《自我批评材料》及《来日方长》等著作所折射出来的则是一位“反思型的理论家”。因此,西方有些学者认为这种自我反思意味着曾经独树一帜的“阿尔都塞主义”的完结。但是,这一说法带有一定的片面性,因为阿尔都塞后期的反思并不是前期思想体系的彻底崩溃,他在对前期部分观点进行自我批评、自我修正的同时,还是以理论迂回的方式坚持了像“理论上的反人道主义”、“认识论的断裂”等前期思想中的核心观点。此外,他还提出了像“哲学是理论中的阶级斗争”、“偶然相遇的唯物主义”等一系列有价值的创新观点。本篇将主要论述阿尔都塞 1967 年之后的自我反思和学术创新。

## 中篇

### 阿尔都塞后期的学术反思与创新

---



Aerdusai  
Jiqi  
Xuepai Yanjiu



## 第四章

### 阿尔都塞后期对前期思想的反思

---

哲学家的一生往往伴随着持续不断的思考,有些哲学家穷其一生的精力和智慧在同一观点上不断纵向推进,最终成就了一个自己的严密的理论体系,德国古典哲学的集大成者黑格尔无疑是这方面的典范之一。而另一些哲学家则会在不同的时期对同一个问题产生不同的,甚至是截然相反的观点,语言分析学派的大师维特根斯坦可以被认为是这方面的一个典型。他前后期的思想转变很大,其主要著作《逻辑哲学论》和《哲学研究》分别代表了两个互为对比的哲学阶段,他本人曾经在《哲学研究》的序言中说明前期著作犯了严重的错误,并提醒读者要把前后期的著作对比着来读,尤其要将前期著作当做后期著作的一种背景资料来对待。在这一点上,阿尔都塞和维特根斯坦如出一辙。当我们用阿尔都塞式的结构主义方式去解析他的整个思想发展过程时,我们也可以毫不费劲地得出这样一个结论:在阿尔都塞的思想演变过程中存在着明显的分期现象。根据1967年阿尔都塞在他为《读〈资本论〉》的意大利文版本所写的序言中第一次表示出对自己之前理论的质疑态度,我们可以将1967年作为阿尔都塞哲学道路上的一个转折点,从这一年开始,阿尔都塞开始了漫长的、贯穿其后半生的学术反思过程。这一过程按照时间顺序大致可以分为三大阶段,这三大阶段反



思的内容和方式又不尽相同。本章将主要论述阿尔都塞自我反思的缘起、在不同阶段反思的主要内容以及反思的特点。通过这些介绍,我们可以以“反思”为线索对阿尔都塞 1967 年以后的主要思想进行一个初步的梳理和把握。

## 第一节 阿尔都塞反思的缘起

阿尔都塞之所以会在 1967 年以后开启了自己新的哲学历程,即以公开的、全面的、深入的反思来对自己以前的学术思想进行回顾,并以理论迂回的方式在回顾中为原先的某些观点辩护,这并非突发奇想,而是牵涉到众多因素的。这些原因错综复杂,既有社会的、历史的、现实的,又有理论的、个人的、内在的,具体包括三大块:时局变化引起的政治气氛变化的影响、来自于共产主义阵营内外的理论夹击所起到的极大推力、阿尔都塞个性的变化和个人命运的转折所导致的新的理论倾向。

### 一、动荡的政治时局

哲学与政治是阿尔都塞研究的两大领域,在阿尔都塞的视阈中,这两大领域是彼此贯通、密切相连的。早在 1967 年的《哲学和科学家的自发哲学(1967)》一文中,阿尔都塞就这样指出:

我们懂得而且能够证明事实就是这样:一切伟大的哲学(柏拉图、笛卡尔、康德、黑格尔等哲学)总是已经考虑了政治的形势(阶级斗争中的重大事件)、意识形态的形势(存在于实践的意识形态之间以及它们内部的重大的冲突)和理论的形势<sup>①</sup>。

此外,阿尔都塞在1967年11月时接受了意大利共产党机关报《团结报》记者玛契奥琪的采访,采访全文以《哲学是革命的武器》为题于1968年2月1日在该报发表,接着,于同年4月在法共《思想》杂志以法文发表。在这次著名的访谈中阿尔都塞提出的主要观点之一就是“哲学基本上是政治的”。阿尔都塞这样说道:“是政治决定了一切。不是一般的政治,而是马列主义的政治。”<sup>①</sup>关于政治时局的影响,无论是在前期《保卫马克思》的序言《今天》中,还是在后期的《自我批评材料》中,阿尔都塞从不忘记向各位读者进行阅读提示,即这些文本都是在特定的历史语境中为了一些特定的时代目的写作而成的,它们的命运和政治的发展不可分割。因此,当我们试图遵循阿尔都塞后期的学术思路来探究其反思的缘起时,必定要将视点落脚到阿尔都塞当时所处的政治时局之中。

如前所述,阿尔都塞反思的首次出现是在1967年,其内容主要表现在为前期两本代表作再版所写的序言或后记当中。在随后的70年代初期达到了反思的一个高潮阶段,即《自我批评材料》的公开发表。进入80年代之后,阿尔都塞开始了一种更为深刻、内敛的反思,表现为对个人主体的再思考,这种反思是以阿尔都塞对自己一生经历的回顾为表现形式的。在阿尔都塞不同阶段反思的关节点上,出现过两件历史大事件。其一是法国1968年的“五月风暴”,其二是中国1966年5月—1976年10月的“文化大革命”。这两件大的政治事件恰如阿尔都塞本人所言,都是和马列主义有关的政治事件。前一事件对阿尔都塞造成了直接的影响,后一事件对阿尔都塞造成了非直接的潜在影响。

1968年是世界时局动荡的一年,中国正处在“文化大革命”中,美国发生了声势浩大的反对越南战争运动,而对于一向有着光荣革命传统的法国而言,政治局势更是风起云涌,不甘落后。法国前期社会发展过程中社会各个层面潜伏的种种危机与矛盾交织在一起,在不断升温

<sup>①</sup> 阿尔都塞:《列宁和哲学》,杜章智译,台湾远流出版事业股份有限公司1990年版,第19页。

后终于在这一年全面爆发。早在 1964 年和 1965 年,法国就经历了战后第三次经济危机,1967 年又受到世界经济危机的冲击。由于经济情况不好,失业人数多达 50 万,青年学生面临着毕业即失业的威胁。戴高乐任法兰西第五共和国总统后,虽然推行了一系列内政外交政策,使法国的国际地位获得了提高,但是政策中独立发展核力量计划耗资巨大,遭到了左翼和右翼政治力量的共同反对。总统的独断专行也引起了普通民众的强烈不满,政府反对罢工的立法导致工人的反抗,削减小农户的政策也激起农民的抗争。各种社会矛盾日益尖锐,以青年学生为前导,法国终于在 1968 年掀起了著名的“五月风暴”。

3 月 22 日,巴黎大学农泰尔分院出现了学生运动,学生集会抗议政府当局逮捕那些为反对越南战争而向美国在巴黎的产业投掷炸弹的学生,并要求改革学校的教育制度。5 月 3 日,法国全国大学生联合会在巴黎大学本部索尔邦开会讨论警方镇压学生问题,极右学生前来挑衅,“左”、右两派学生由言语的冲突发展到肢体的混战,警察赶来干预,冲突越来越激烈,数百名学生占领了大学校舍并构筑街垒与警方对峙。当晚,校长决定关闭索尔邦大学。5 月 4 日,七名为首的学生被捕入狱。5 月 6 日晚,六千名大学生在拉丁区游行,在与警察发生冲突后又有部分学生被捕入狱。警察的暴行激起了学生极大的愤慨,学生团体于 5 月 7 日向法国当局提出三点要求:从学生区撤出警察、释放被捕学生及让大学开学。法国当局拒绝了这些要求,当天有六万名学生在拉丁区游行,造成了新的流血事件。为抗议警察的暴行,响应巴黎学生的行为,全国各地学生纷纷进行罢课游行。尽管法国总理蓬皮杜在 5 月 11 日发表讲话答应学生的三点要求,但为时已晚,无法阻挡斗争向高潮推进。5 月 12 日,工人举行罢工,声援学生的斗争,要求每周 40 小时工作制,保证每月 200 美元的工资。5 月 13 日,工人、学生响应法国总工会号召,联合举行总罢工和总罢课,巴黎 20 多万人涌上街头,高呼反政府的口号,进行大规模的示威游行。5 月 14 日至 18 日戴高乐访问罗马尼亚期间局势大大恶化,学生占领学校,工人占领工厂,水陆空交通停顿,工厂停工,商店关门,整个巴黎陷于瘫痪。罢课罢工还席卷了法国 90 多个省,农民也要求提高农产品收购价和降低税收。戴高

乐匆匆回国,以军队为后盾,同工会和企业主代表谈判,于5月25日达成协议。政府基本上满足了工人和职员提高工资的要求,要求工人复工。政府允诺改组,国民教育部长辞职,实行教育改革。5月30日,戴高乐宣布解散议会进行新的选举。此日,几十万人在巴黎街头游行示威支持总统的政策。次日,戴高乐改组了政府。6月12日,政府宣布禁止游行示威。6月16日,警察进驻巴黎大学,拘捕了学生运动的骨干分子,“五月风暴”逐渐平息。6月举行议会选举,戴高乐派获胜。戴高乐为了避免危机的重演而进行了改革。国民议会于10月10日通过了建立大学自治制度和安排大学生参与高等教学方面的法律,局面逐渐恢复正常。

“五月风暴”中多种政治力量交织在一起,既有学生的牵头,又有工人和农民的支援,因此较难给这次运动定性。无论把它定义为“学潮”,还是“工农运动”,它的历史意义都是极其深远的。它代表了社会弱势群体对统治阶级势力的一种挑战,代表了受压迫人民不满情绪的宣泄,更代表了民众通过自身的联合努力改变命运的勇气和行动。但是,这次自发运动的最终目的并不是为了推翻国家的政权。无论是学生还是工人和农民,都没有提出要接管国家的政权或改变现存的制度,他们主要把这次运动视为对由他们创造,而又反过来窒息他们的社会结构的反击。这次政治狂澜对法国理论界产生了很大的影响。一些哲学家早在运动爆发之前就有了“山雨欲来风满楼”的预感,比如德里达。他在接受我国学者张宁访谈时曾经表示:“《书写与差异》是1967年春出版的,翌年春天那个大风暴就发生了,而它的那些端倪我从当时法国与欧洲的知识景观中感觉到了。”<sup>①</sup>另一些哲学家在这次运动当中充当了精神领袖的角色,比如萨特。他不仅声援学生的运动,还亲自走上巴黎街头与学生一起进行示威游行。还有一些哲学家在这次运动后表现出一种新的理论偏向,比如福柯。他在“五月风暴”后表现出对政治的更加直接的关注,并且开始把理论研究的重点转向政治权力的研究。总的说来,在这次“风暴”之后,反思原有的社会体制,拒斥僵化的

<sup>①</sup> 德里达:《书写与差异》(上),序言,张宁译,三联书店2001年版。





社会结构、空洞的意识形态、一切权威与客观性成为新时期法国思想界发展的趋势。

曾经被学生奉为精神导师的马克思主义斗士——阿尔都塞却在这场政治风暴中意外地不见踪影。他不但没有出现在拉丁区，而且在风暴过去一段时间后依旧保持沉默，悄无声息，这引起了造反学生的强烈不满。他们心目中的阿尔都塞应当像“人道主义的马克思主义者”萨特那样，勇敢地在革命运动中挺身而出，将个人的生死置之度外，为了保卫自己的信仰而无所顾忌，但是，阿尔都塞的表现却正好相反。造反学生以及原先聚集在阿尔都塞身边的一些思想跟随者认为，阿尔都塞在革命实践方面表现出的懦弱态度与他之前在马克思主义理论方面的激进立场完全不相符合，简直是说一套，做一套。伴随着这样一种失望情绪，阿尔都塞在巴黎高师的学生和学术上的追随者阿兰·巴迪乌(Alain Badiou)公然宣布与他决裂。阿兰·巴迪乌是“五月风暴”的积极支持者，他深深地为这次运动中所体现出的革命者的精神而自豪，并自诩为这种革命精神的继承者。美国一家网站在2006年11月15日发表了一家报社在华盛顿大学对他进行的访谈，在这次访谈中，阿兰·巴迪乌回顾了“五月风暴”在他的思想发展过程中所起到的重大影响。他这样说道：

在“五月风暴”中，我了解到我们必须建立知识分子和工人之间的直接联系，我们不能只通过党派、社团等的中介作用来实现这一点，我们必须直接在政治活动中建立这种联系。我对毛泽东思想以及中国60年代末和70年代初那一阶段的文化大革命的兴趣在于：一种政治信念，它在知识分子和工人之间建立了某种直接的联系<sup>①</sup>。

这段话很好地说明了阿兰·巴迪乌对于“五月风暴”的态度问题，

---

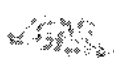
<sup>①</sup> 刘胜坤等：《革命与马克思主义——阿兰·巴迪乌访谈》，《国外理论动态》2008年第11期。

以他的激进立场来看待阿尔都塞在这次运动中的表现的话,自然会对阿尔都塞产生强烈的不满与反感。他原先和巴利巴尔一样,与阿尔都塞的关系十分亲密。他曾经赞扬阿尔都塞前期两本代表作标志着“马克思主义的再开始”。在阿尔都塞在巴黎高师所主持的“为科学家讲的哲学课”系列活动中,他也曾于1967年进行了一次名为《模型的概念》的主题讲演,原先所定的第二讲以及设想的《暂时的结论》一讲因为“五月风暴”的发生以及与阿尔都塞的决裂再也没有发表。不得不说,这种决裂对阿尔都塞的打击是非常大的。实质上,阿尔都塞由于那段时间抑郁症再次发作,身体状况持续恶化,所以只能一直在普瓦蒂埃的疗养院养病。这种半封闭状态客观上决定了他既无法参与到这次运动的实际过程中去,也无法在运动之后及时地发表看法。虽然阿尔都塞没有亲历“五月风暴”,但这次政治运动对他今后的研究方向起到了深远的影响:

第一,在“五月风暴”之后,一股质疑权威、挑战教条、反思现存事物的反思浪潮在法国的学术界悄然兴起,预示着法国理论舞台上结构主义向后结构主义的历史转变。既然法国的总体学术倾向是反思现有事物和既定理论,那么阿尔都塞作为法国学术界的一面旗帜不可能不为其所动,当然,这是一种隐形的影响。

第二,这次运动所展现出来的许多东西,比如社会制度和人民意愿的矛盾、社会群体和个人主体的矛盾、意识形态和阶级斗争之间的关系等等,都引起了阿尔都塞的重新思考,这种思考是建立在对自己前期思想反思的基础之上的,尤其是对在《保卫马克思》中阐述的意识形态问题的反思。他在试图评价这次政治运动的程度时,认为其特征是“大众意识形态暴动”,并撰写了《对米歇尔·韦莱论〈学生的五月〉的文章的一些看法》一文,发表在法共《思想》杂志第145期上。阿尔都塞在这次运动发生四年多之后的1972年7月4日写作了《答刘易斯(自我批评)》一文,在这篇文章中对“五月风暴”的解释是:

1968年5月在法国发生世界史上最大的工人罢工(一千万人参加,历时一个月)——这是一场以法国大学生和小资



产阶级知识分子深刻的、意识形态的暴动为“前景”和“伴随”的罢工<sup>①</sup>。

由此可见，“五月风暴”所反映出的许多社会问题加深和扩大了阿尔都塞的有关思考。阿尔都塞的学生、亲密朋友及学术合作者巴利巴尔在《保卫马克思》1996年重版前言里谈到阿尔都塞在各个场合强调的“自我批评”时这样说道：

更加深刻的是，这些自我批评反映着阿尔都塞想通过其理论手段，把对1968年五月事件及当代其他一些事件的解释引入到扩大的马克思主义理论场中的企图，在此，剥削以及无产阶级斗争的各种条件是“最终的决定者”<sup>②</sup>。

第三，阿尔都塞由于没有参加这次政治运动而受到的来自于造反学生的指责，给他造成了相当大的压力，这种压力促使阿尔都塞开始对自己前期的一些思想进行重新定位。据阿尔都塞的朋友道格拉斯·约翰逊(Douglas Johnson)在《来日方长》中的导言部分介绍，阿尔都塞是一个举止彬彬有礼、为人又很和善的教师，他耐心而热心地帮助过很多学生，细节之一是他会陪同学生前往考试场所，又会在他们考试结束之后去迎接他们以便询问有关考试的情况，因此深受学生的尊重和爱戴。在道格拉斯·约翰逊看来，在一所公立的大学中，能像阿尔都塞这样真正关心学生的教师是为数不多的，大部分的老师往往只关心课堂上的授课情况，而与学生保持着一定的距离。学生以高涨的热情积极参与“五月风暴”，他们将其视为一次可以改变一切的真正的革命运动，也是将阿尔都塞所提倡的毛泽东的革命思想贯彻到实践领域的一次运动，他们非常渴望作为导师的阿尔都塞能够给予指引，可是阿尔都塞却退避到了疗养院之中。因此，阿尔都塞的这次缺席具有灾难性的后果：

---

① 阿尔都塞：《自我批评论文集》，杜章智、沈起予译，台湾远流出版事业股份有限公司1990年版，第47～48页。

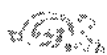
② 阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，商务印书馆2006年版，第xv页。

他失去了这些学生的信任,他们在拉丁区的很多墙上写上指责和咒骂阿尔都塞的语句,比如“阿尔都塞是什么东西!”等等<sup>①</sup>。此外,巴利巴尔为阿尔都塞所写的《生平传略》的资料也显示:在大学重新开学之后,“人民事业”的“毛派”主义者激烈地攻击了阿尔都塞,称他为“修正主义叛徒”<sup>②</sup>。像这样的指责就来自于阿尔都塞以前的亲密学生和助手朗西埃尔,相信对于阿尔都塞这样对马克思主义抱有坚定信念的党员哲学家而言,此类指责是相当严厉的。作为对来自于学生群体的种种指责的回应,阿尔都塞开始进一步地进行自我反思。

另一件影响到阿尔都塞后期学术反思的政治大事是中国的“文化大革命”。依据巴利巴尔为他所写的《生平传略》一文,我们可以获知,早在这次政治运动发动之初,即在1966年,阿尔都塞就匿名为马克思主义列宁主义共产主义青年联合会的机关刊物《马克思主义列宁主义札记》写作了《论(中国)文化大革命》一文。在这篇文章中,他以断定的口气下了这样一个总结性的论断:问题不在于输出文化大革命,它是属于中国革命的。不过,其理论和政治教训则是属于所有共产主义者的。从阿尔都塞这段话可以看出,他认为中国“文革”的影响是极其广泛的,全世界的共产主义者都应该关注这次事件,并从中吸取经验。阿尔都塞为之撰文的这一组织是从共产主义大学生联合会分裂出来的“毛主义者”,其多位领导人都是他现在或原来的学生及朋友,阿尔都塞当时和他们保持着经常性的联系。毫无疑问,当时正在中国进行的“文化大革命”和法国的“五月风暴”一样,对阿尔都塞产生了很大的影响,这种影响可以从几年之后他在与其他学者进行论战的文章中看到。阿尔都塞在前期两本代表作发表后,受到了来自于英国的马克思主义者J.刘易斯的批评,他立即对此进行了回应。阿尔都塞认为,刘易斯在批评中什么都谈到了,就是没有谈政治,没有谈国际共产主义运动中发生的一些大事。他在《答刘易斯(自我批评)》一文中特别指出,自1960年以来,工人运动经历了许多重大事件,这些事件包括中国从

① 参见 Louis Althusser. *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulier Boutang, New York: The New Press, 1993, p. xiii.

② 参见阿尔都塞《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第261页。



1966年开始的“无产阶级文化大革命”、法国1968年的“五月风暴”、捷克被华沙公约组织其他国家的军队占领等,这些事件在资本主义世界产生了政治和意识形态的反应<sup>①</sup>。阿尔都塞的回应表明,中国的这次政治运动和法国的“五月风暴”一样,是值得人关注的有关国际共产主义运动的政治大事件。

由于地域的阻隔,阿尔都塞较之法国的“五月风暴”更加没有机会亲临中国“文化大革命”的现场。他对中国“文革”的关注是建立在对毛泽东个人赞赏的基础之上的。他在自己的著作中多次提到毛泽东对马克思主义的发展和独到见解。比如,他在《保卫马克思》一书中的《矛盾与多元决定》一文中,在论述矛盾内部的各种矛盾之间的相互影响时,特别注明参考了毛泽东的《矛盾论》一书中有关对抗性矛盾和非对抗性矛盾的论述<sup>②</sup>。阿尔都塞对毛泽东学说的推崇招致了法共党内某些理论家的非议。当时的法共政治局委员、哲学家R. 加罗蒂就认为阿尔都塞是所谓“毛派”分子,他把同阿尔都塞的不同学术见解和对中国的攻击联系在一起。对于中国在毛泽东的领导下于1966年发动的“文化大革命”,阿尔都塞从一开始就保持了欢迎的态度,并且对这次在中国进行的马克思主义的政治运动寄予了很大的期望,他希望毛泽东在意识形态领域内掀起的这场革命能够真正地实践马克思关于阶级斗争的有关论述。因此,当1976年“文化大革命”结束时,阿尔都塞的悲观情绪随之加剧,并转化为更严重的精神危机,并最终在1980年导致了他个人的一场令人惋惜的家庭悲剧。在此之后,阿尔都塞开始了一段与世隔绝的精神病院生活,并于1985年写作《来日方长》(*The Future Lasts Forever*,也译作《未来永远会持续下去》),这本著作代表了他后期反思活动的又一个新阶段——反思个人主体的阶段。这一阶段的形成与普兰查斯悲观厌世而自杀的原因一样,即对于发生在社会主义国家中的一些政治事件不能理解,甚至过于失望。虽然发生在中国的这次政治运动与阿尔都塞后期的反思倾向没有直接的关联,但对于

① 参见阿尔都塞《自我批评论文集》,杜章智、沈起予译,台湾远流出版事业股份有限公司1990年版,第47~48页。

② 参见阿尔都塞《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第89页注①。

一个对社会主义国家的人民怀着深厚感情的马克思主义理论家来说,这种影响无疑是潜在的。阿尔都塞曾经专门写信给中国政府,表达了自己对中国问题的关注,据说后来这封信被转交到了我国最早的西方马克思主义研究学者徐崇温先生的手中。此外,阿尔都塞在1976年3月在西班牙格拉纳达大学(Universidad de Granada)所做的讲演《哲学的改造》中,也对毛泽东及其发动的“文化大革命”进行了评述:

马克思主义在其各种组织的实践中,总是不断地与这些现实相遭遇:它总是不得不解决由它们提出的难题,但又是摸索着解决的,就像它是盲目的一样……这也是造成了毛的崇高的原因:他大胆地使辩证法服从于(他的“矛盾”论的)辩证法,从而实践地质疑了关于辩证法的形而上学观念,进而在被指望用来改变党与群众关系的文化革命的狂热计划中,触及了意识形态的性质,并指出政党机器脱离群众以及它的权力的问题<sup>①</sup>。

## 二、激烈的学术争鸣

几乎每一本阿尔都塞的著作面世,都会引发经久不息的学术大讨论,这主要缘于阿尔都塞式的政治与思想的激进立场,用德里达在阿尔都塞葬礼上的话来说就是:他的每本书都保存着这些爆发过程最初改变周围风景的燃烧的痕迹。在阿尔都塞的前期著作中,口号性的观点以“马克思主义是一种理论上的反人道主义”最为典型。这样一反常态、令人耳目一新的学术论调从出现的那一刻起,就注定会成为理论家们争论的话题。这一观点,不仅在法国共产主义阵营内部,也在全世界共产主义阵营中,激发了各种各样的不同看法。这些看法既包括发表

<sup>①</sup> 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第262~263页。



在法共两本主要杂志《思想》和《新评论》上的,也包括发表在其他一些非共产党杂志上的。《保卫马克思》和《读〈资本论〉》在发表后的两年时间里,就被译成了多种文字,其影响从欧洲逐步扩大到北美洲、拉丁美洲和亚洲。在美国、日本、阿根廷和巴西等国家,很早就有阿尔都塞两本代表作的译本。巴利巴尔这样形容阿尔都塞文字的力量:

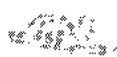
这些著作被列为“结构主义”的奠基作品,而结构主义的影响从列维·斯特劳斯、拉康、巴尔特、福柯那里扩展到了法国哲学界,尽管也有激烈的抵抗。“问题式”、“征候阅读”、“结构因果性”、“多元决定”、“意识形态幻想”等概念(和“阿尔都塞主义”或者并没有指明为“阿尔都塞主义”)在十多年中,参与了哲学话语地平线的构成<sup>①</sup>。

毋庸置疑,阿尔都塞前期思想的充分展现,无论是对于法国共产党还是法国整个学术界都有着重大的意义。尽管这些前期的学术思想大部分在发表时已经经历了一个较长时间的酝酿过程,这个过程可以被认为是阿尔都塞在1960年至1965年期间的一段思维轨迹,但是任何理论体系都不可避免地存在着自身的漏洞,阿尔都塞的也一样。由于在特殊历史语境中的论战性特质,两本著作在某些方面存在着易于被人发现的理论缺陷,更加容易受到理论对手的攻击。

在上篇中我们曾经提到过法共当时的政治局委员、理论家加罗蒂,他是借苏共“二十大”对斯大林的批判把马克思主义人道主义化的一位代表人物。他于1933年加入法共,1945年成为法共中央委员,1956—1970年为法共政治局委员,主管意识形态,是法共马克思主义学习和研究中心创始人和领导成员。他主张“非斯大林化”,支持所谓“民主共产主义”。他通过用一般人的抽象议论来逐步代替马克思主义对社会阶级的分析,主张所谓马克思主义的“开放性”。他的著作试图说明:“人”是马克思主义的出发点,马克思主义既是一种科学也是

一种人道主义,共产主义是人道主义的完成阶段。在1976年的《中国问题》一书中,加罗蒂重点斥责了阿尔都塞关于“理论上的反人道主义”的说法,认为它是一种很反常的观点。加罗蒂的观点得到了法共党内一部分人士的拥护,随即在他周围形成了一股“人道主义的马克思主义”的思想倾向,被称为法共内部的“加罗蒂倾向”。而阿尔都塞恰恰是站在加罗蒂的理论对立面上的。他坚持反对对马克思主义所作的人道主义解释,坚持列宁主张的党性原则,主张要把一切不科学的因子从马克思主义的学说中“清除”出去。虽然加罗蒂本人在1970年与法共中央发生激烈冲突而于同年2月被开除出法共政治局,并且在同年5月被开除出法共,但他和阿尔都塞的论战在60年代中期在法共内部吸引了很多人的关注,并引发了法共杂志《新评论》(*La Nouvelle Critique*)在1965—1966年间的大讨论。随着争论的逐步升级,又引起了法共领导层的高度重视,因为争论的双方都是法共内部有名的马克思主义理论家,他们分别代表了各自的一批党员,任由这种争论无节制地发展下去将会在法共全体党员心中造成很大的影响,甚至会导致法共内部的严重分裂。为此,法共中央于1966年1月在巴黎郊区的小镇施瓦希勒卢瓦召开了共产党员哲学家代表大会,专门商讨了双方的理论分歧。在这次会议上,加罗蒂在阿尔都塞缺席的情况下对他的“理论上的反人道主义”思想提出了指控。法共又于同年3月11—13日在巴黎郊区的另一个小镇阿尔让台(Argentenil)召开中央全会,再次对这种分歧进行了商讨。在这次会议上,争执双方的观点都受到了批评。与会者对阿尔都塞所主张的马克思主义学说的理论严密性给予了积极的评价,但对他著作中一些过激的观点进行了批评。比如阿尔都塞显示出这样一种倾向:按照“理论实践”的提法,一般理论和实践之间,尤其是马克思主义理论和工人运动实践之间出现了分离。阿尔都塞一方面在理论中贬低人道主义,另一方面又在实践中赞成人道主义,这样的矛盾态度不足以说服人。此外,在法共第十八次代表大会上,后来成为巴黎教育工会书记的亨利·费兹班也不指名地批评了阿尔都塞,他这样说道:“在我们看来,有些同志提出了支持理论上的反人道主义及其他问题的论断,这些同志应该自问并且说出,他们是如何看待自己立场





的有害政治后果的。有些敌对人士在其攻击党的活动中,借助于这些同志的作品,而这些同志却什么也不说。”<sup>①</sup>法共这几次会议上针对阿尔都塞进行的批评对他的影响颇大,使他在法共阵营内部承受了相当大的压力,但是,阿尔都塞以谦逊的态度接受了这些批评。在1968年发表的《哲学是革命的武器》这篇文章里,阿尔都塞说过这样一段诚恳的话:

我们所写的一切都留下了我们缺乏经验和学识的明显痕迹,人们可以在那里看到不确切和错误的地方。因此,我们的论述和提法是暂时性的,肯定需要改进。在哲学中也和在政治中一样,没有批评就没有改进。我们要求对我们进行马列主义的批评。我们最重视革命阶级斗争的战友们的批评。例如,某些战友在阿而让台中央全会开会期间给我们提出的某些批评就对我们帮助很大。其他的批评也一样<sup>②</sup>。

阿尔都塞这里所指的“其他的批评”也包括除加罗蒂之外的法共其他哲学家的批评,比如法共中央委员、法共马克思主义研究所领导成员吕西安·塞夫。他在巴黎高师上学时就是阿尔都塞的学生,并且在很长一段时间内都是阿尔都塞的朋友。他在《马克思主义理论中的人和个性心理学》一书中对阿尔都塞前期的核心观点“理论上的反人道主义”提出了异议。他这样说道:

人的本质的概念对成熟的马克思主义应该具有意义,一种完全崭新的意义,即唯物主义的和辩证的意义……对马克思主义的反人道主义解释把这个结论孤立起来并加以歪曲。在它看来,马克思主义作为理论根本不是人道主义,而是与人道主义正好相反的东西……这一切是从正确的思想中产生出

---

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第260页。

② 阿尔都塞:《列宁和哲学》,杜章智译,台湾远流出版事业股份有限公司1990年版,第29页。

来的,而且这些分析也肯定没有完全忽略真实情况。但是反人道主义解释所没有看到的,它从歪曲《关于费尔巴哈的提纲》的第六条的时刻起就忽略了的东西是,虽然人的本质同社会关系的总和一致,在任何程度上都不再是孤立个人所固有的一种抽象物,然而它依然是一种先于每一个特定个人的存在的本质……马克思主义的社会关系科学从同思辨的人的概念决裂(首先不应该缩小它的意义)开始,决不允许在这种决裂的结果的基础上重新回到对人类个体及其具体生活形式的科学认识上来<sup>①</sup>。

在上述这段话里,塞夫批判了阿尔都塞把“人”的观念从成熟时期的马克思的著作中驱逐出去的做法,这种批判既是对“理论上的反人道主义”命题的批判,也是对阿尔都塞式的科学与意识形态的决裂的一种反驳。在《马克思主义和人的理论》中,塞夫评论阿尔都塞试图把以《关于费尔巴哈的提纲》、《德意志意识形态》为标志的理论革命变成一种决裂,把这个时期以前的马克思著作的内容干脆拒于马克思主义之外,并对马克思成熟时期的著作进行了一种有限制的阅读。塞夫指出,阿尔都塞试图把马克思主义哲学的内容简化为认识论,同时完全否认历史唯物主义具有任何人类学的直接意义<sup>②</sup>。塞夫的评论点明了阿尔都塞把属于科学理论阶段的马克思主义和人道主义完全割裂之后所带来的隐患,即对马克思的思想发展进程进而对整个马克思主义的历史发展进程进行了结构主义的分割,这种人为的分割把马克思主义变成了不见“人影”的冷冰冰的科学理论。

M. 西蒙是法共内部另一位有名的哲学家,他在法共的《新评论》杂志上和法共的理论讲台上都阐述了对马克思主义与人道主义关系的看法。他在批评加罗蒂观点的同时,也对阿尔都塞的“理论上的反人

<sup>①</sup> 沈恒炎等:《国外学者论人和人道主义》(第一辑),社会科学文献出版社1991年版,第572~573页。

<sup>②</sup> 参见李青宜《阿尔都塞与“结构主义马克思主义”》,辽宁人民出版社1986年版,第269~270页。



道主义”提出了意见。他认为,由于论战的性质而把马克思主义说成是“理论上的反人道主义”是不幸的。如果有人说马克思主义不是一种思辨的人类学那倒更便于讨论,而“理论上的反人道主义”的提法则使这种讨论变得更加困难。他认为存在着一种马克思主义的人道主义,但马克思主义的人道主义并不是一种理论上的人道主义,而是建立在科学社会主义理论基础上的—种具体的、实际的人道主义<sup>①</sup>。此外,乔治·桑普朗也在法国共产主义学生联盟《光明》月刊第五十八期上撰文批评了阿尔都塞在马克思主义和人道主义关系问题上的强硬立场。他主要认为阿尔都塞对马克思主义所作的新解释是过于激进的,对于所谓“认识论的断裂”的划分时间过于主观化,断裂的时间是否定在1845年是值得商榷的,而根据自己的研究,这一断裂发生的时间更早。

除了受到法共内部学者的批评,阿尔都塞也受到了来自于其他国家共产主义阵营内的批评。英国的马克思主义者刘易斯对阿尔都塞前期的观点发表了批评意见。他认为,阿尔都塞的《保卫马克思》和在萨特的存在主义的马克思主义中以及在人道主义的马克思主义中早期马克思日益增长的影响是相互对抗的。同样围绕阿尔都塞前期的核心观点“马克思主义是一种理论上的反人道主义”,他这样说道:

人从异化中获得解放和实现他的个性,是通篇《资本论》中一个经常出现的论点。确实,我们很有理由把异化说成是马克思从以1842年那些论著为最初的开始到他去世的那一天止这一生著作的基本主题<sup>②</sup>。

他又强调道:

---

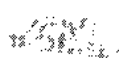
① 参见李青宜《阿尔都塞与“结构主义马克思主义”》,辽宁人民出版社1986年版,第259~263页。

② 阿尔都塞等:《自我批评文集》(补卷),林江明、许俊达译,台湾远流出版事业股份有限公司1991年版,第18页。

阿尔都塞的知识观点在马克思主义的人道主义问题上,比在别的任何问题上更显得贫乏。不可否认,马克思本人在他的早期著作中经常地、明确地肯定自己的人道主义信仰,而且以人道主义的方式分析资本主义的冷酷无情和惨无人道,没有比在《资本论》本身中所做的还更热心的了……如果从马克思主义中去掉人、人的利益、实现人的愿望和人的个性的关怀,那会否定马克思及其后的列宁所主张的一切。人道主义和信任人,对于马克思来说从来都不是“抽象的”人的理论,虽然那是阿尔都塞的全部寓意。正是马克思本人在其早期著作中,批判了费尔巴哈的这个谬误。然而,马克思这样做,并不是为了拒绝人道主义,而是为了使之成为具体的、历史的,并与发展中的人的科技进步联系起来。无论翻开马克思的哪部著作都会立即看到人的问题<sup>①</sup>。

刘易斯在阿尔都塞前期两本代表作发表后随即展开了对阿尔都塞理论的批评,这并不奇怪,只是说明他保持了自己一贯的理论立场。他早在1964年1月号的英共《今日马克思主义》杂志上就发表了关于人的本质、异化、个人等的言论。他是反对将马克思后期的著作说成是抛弃整个关于异化和人性概念的提法的。虽然阿尔都塞马上针对刘易斯的批评进行了逐一的“反批评”,但是我们可以看到,刘易斯阐述的关于人的异化理论在马克思后期著作中的关键作用及其对人道主义问题的见解对于阿尔都塞来说,形成了很大的理论压力,这毕竟不是法共阵营内的批评,而是其他共产主义阵营内的批评。这种批判是如此的严厉,以至于阿尔都塞忍不住发出这样的感叹:为什么像刘易斯这样的党员哲学家可以在党的刊物上,公开地为一种所谓的“马克思主义”其实是一种资产阶级唯心主义的变形哲学辩护呢?而像自己这样捍卫马克思哲学的党员哲学家又是这样少,并且在自己的党内还受到如此的孤

<sup>①</sup> 阿尔都塞等:《自我批评文集》(补卷),林注明、许俊达译,台湾远流出版事业股份有限公司1991年版,第18~19页。



立？这是阿尔都塞的困惑，毕竟他几乎是属于孤军作战的，他不得不面对如此猛烈的理论攻势。

除了刘易斯的发难，波兰马克思主义理论家、共产党员 A. 沙夫也对阿尔都塞前期思想的核心“理论上的反人道主义”提出了强烈的反对意见。众所周知，使阿尔都塞享有盛名的著作是他的《保卫马克思》，这本书于 1965 年在巴黎出版。与此同时，波兰的华沙出版了沙夫的一部重要著作，即《马克思主义与人类个体》。这两部著作都是对马克思主义的重新解读，但是它们在马克思主义与人道主义的关系问题上各执一端，形成了极其鲜明的立场对比，并由此产生了直接的理论对垒。1973 年，沙夫以阿尔都塞在《保卫马克思》一书中的相关论点为讨伐对象，写了《结构主义和马克思主义》一书。在这本书的“反人道主义，还是反马克思主义？”这一节中，沙夫主要针对阿尔都塞的“理论上的反人道主义”思想亮出了自己的理论武器。他以揶揄的口气说要借这篇文章的题目来谈谈这么一个有趣的问题：究竟马克思主义是反人道主义的，还是宣称马克思主义是反人道主义的人是反马克思主义的呢？无疑，沙夫所讽刺的人就是提出“理论上的反人道主义”的阿尔都塞。他还对阿尔都塞“理论上的反人道主义”命题毫不客气地下了一个定论：它是阿尔都塞从结构主义方面解释马克思主义的一个基本论点。接着，沙夫主要从三个方面批判了阿尔都塞的这一论点。关于这三个方面的看法我们将会在下篇的“阿尔都塞及其学派的当代影响”这一章节中再进行详细的论述，这里先不涉及。

苏联哲学家、格鲁吉亚科学院哲学研究室主任瓦·凯舍拉瓦也是对阿尔都塞施以理论压力的国际联盟中的一员。他在苏联杂志《哲学问题》1971 年第五期上发表了对阿尔都塞和沙夫争论的看法。他在《马克思主义和人道主义》一文中指出：

马克思主义者不得不认真地对待这种关于意识形态的事实，他们应该而且必须反对人本主义的歪曲，以捍卫马克思主义理论的严谨的科学性。但其中有些人在论战过程中却陷入了另一种极端。譬如，阿尔都塞及其追随者在否定马克思主

义的人本主义观念方面走得如此之远,以致使作为理论原则的人道主义连同人本主义一起都成了哲学的唯科学主义解释的牺牲品<sup>①</sup>。

这里他特别批评了阿尔都塞及其学术群体的“唯科学主义”倾向,批评他们借着论战的缘由将马克思主义变成了极端的科学主义。相反,他对阿尔都塞的理论对立者沙夫是持赞赏态度的。他认为沙夫当时所提出的观点是很有借鉴意义的。

如此激烈的理论争鸣使阿尔都塞感受到了前所未有的压力,即使他一直将斗争视为一个马克思主义理论家的本职工作,即使他在提出前期哲学主张的同时就已经为这种即将开始的论战做好了准备。他在承受这些来自于全世界各地的理论批评的同时,也承受着来自于法共领导层的压力。客观地来讲,这些学术批判并不是完全没有道理的,它们揭示出阿尔都塞前期理论的一个症结所在:在彻底反对把马克思主义人道主义化的过程中,把“人”从马克思后期的著作中驱逐了出去。同时,在他所主张的“认识论断裂”中割裂了马克思思想发展的连贯性。对于阿尔都塞“理论实践”这样的提法,受到批评也是非常合理的。毫无疑问,这些批判对阿尔都塞产生了相当大的影响。在层层重压之下,阿尔都塞开始了他的自我批评、自我修正过程。阿尔都塞在20世纪70年代初写的《自我批评材料》是他自我反省的集中反映。巴利巴尔在1996年重版的《保卫马克思》的前言里,对阿尔都塞的“自我批评”进行了相当篇幅的说明。他这样说道:

在这一点上,谈论一下阿尔都塞的“自我批评”也许是合适的……我们有好几个“自我批评”,有些以此命名,有些没有。它们都表现了这样一种矛盾倾向,即为了自我评价、自我改正、自我修正(甚至是自我毁灭),或者是自我理解,而回到

<sup>①</sup> 中国社会科学院哲学研究所《哲学译丛》编辑部:《关于马克思主义人道主义问题的论争(译文集)》,三联书店1981年版,第286页。



自我那里,而这完全不是阿尔都塞(一些哲学家也同样)所特有的品质。然而,很明显,由于其思想的内在构成,以及周围环境的巨大压力,这种倾向在其不多的情况下,不可改变地表现着他生存和他同理论的关系的独特性<sup>①</sup>。

此外,他又指出:

这些自我批评反映着来自两方面的巨大压力,一方面来自阿尔都塞所选择的战斗的同志们(法共中正统的共产主义者,马克思列宁主义共产主义者青年联合会中的“毛主义者”),另一方面来自他的死敌们……<sup>②</sup>

身为阿尔都塞的学生,巴利巴尔对于阿尔都塞所承受的各方压力深有感触。阿尔都塞选择了几种不同的方式作为回应,一种是真诚地反思,比如他对塞夫等法共党内的同志们的意见,另一种是积极地反驳,比如他对于刘易斯、沙夫这些哲学家的应答,还有一种是保持沉默,比如他对于来自苏联哲学家的指责。无论如何,激烈的理论争鸣以及由此产生的巨大的舆论压力是促使阿尔都塞开始进行自我批评的原因之一。

### 三、曲折的个人命运

如同一切伟大而不幸的哲学家一样,阿尔都塞的一生交织着学术的辉煌与个人命运的多舛。从学术的角度而言,阿尔都塞是幸运的,他把自己的全部激情与精力投入到所钟爱的共产主义理论事业中,并且以独特的方式成功地吸引了很多人的注意力,不管是生活中的朋友还是学术上的敌人。他曾经是某些人的精神领袖,引领了法国哲学界一

---

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第xiv页。

② 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第xv页。

个阶段的思想走向。他的许多理论至今还不断地被人提起,被人争论。但是,从个人生活的角度而言,他又是极其不幸的。他总是被一些因素左右着,生活在难以描述的孤独、苦闷、忧郁之中。他的思想无时无刻不处在激烈抗争的状态之中,他在1967年之后对自己前期主要著作的反思从一个侧面将他思维的自我争斗性呈现在众人面前。从孩提时代的经历到战俘营的生活,再从在法共内部被孤立到1980年酿成家庭悲剧,阿尔都塞一生走过的是一条充满曲折的生活道路。阿尔都塞后期的很多反思内容皆缘于他在生活中经历的诸种磨难,其中,以《来日方长》这部自传里透射出的对个人一生经历的反思最为典型。从这个意义上说,不知道究竟是生活造就了哲人的悲伤还是哲人定格了悲伤的生活。

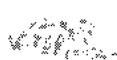
德里达在阿尔都塞葬礼上发表了一段感人肺腑的致辞,他饱含深情地回忆道:

最多出现在我眼前的,至今最生动的、最亲近的和最珍贵的存留物,还是他的面容。路易英俊的面孔,高高的额头,他的微笑,他在宁静时刻(在场的诸位当中有许多人都知道,的确存在这样宁静的时刻)所具有的一切——这一切散发着仁慈,施与着爱也要求着爱,对于正在成长的年轻人表现出无比的关怀,对于尚待理解的迹象的出现表现出好奇的警觉,因为这一切颠覆着秩序、规划、表面的和谐以及可预见性。留给我的至今最生动的东西,是在那张面孔的容光里表露出一种桀骜又宽容的洞察力,时而安之若素,时而欢欣鼓舞,就像他间或会有一些生命力爆发的情形那样<sup>①</sup>。

在这段话语中,一个亲切、善良、内敛、敏感、睿智及情绪化的阿尔都塞呼之欲出。他可以在宁静的思考中运用哲学家独到的思维方式洞

<sup>①</sup> 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第511~512页。





察着现实的一切,又可以在理论强敌的重重包围下显露宽容透出人格的高贵,还能够在政治与学术的激情中保持着一份追求理想的纯真与不懈。正所谓“性格决定命运”,阿尔都塞独特的个性和曲折的经历奠定了他一生抑郁、悲怆的基调,尤其是在20世纪80年代以后,他一直生活在一种巨大的悲伤之中。在这种忧伤的氛围中,阿尔都塞走向了自我反思的顶点:反观自照一生的历程。

阿尔都塞一共写过两部自传,一部是写于1976年的《事实》(*The Facts*),另一部是写于1985年的《来日方长》。这是两部风格截然不同的自传,阿尔都塞这两部自传的两位编者奥利维·科佩特(Olivier Corpet)和雅安·穆列·布特安(Yann Moulrier Boutang)在“编者前言”里提出,前一部自传是采用喜剧的方式来进行叙述的,后一部自传是采用悲剧的方式来进行叙述的<sup>①</sup>。我们知道,在写《事实》这部自传时阿尔都塞的精神抑郁状况还不像后来那样严重,而写作《来日方长》时的阿尔都塞则笼罩在杀害妻子的巨大阴影及长时间的悲哀之中。阿尔都塞更加深沉、深刻的反思在后一部著作中得到了体现,下面我们主要依据这部自传简单回顾阿尔都塞曲折多变的一生,并在这种回顾中寻找阿尔都塞性格的成因及发展脉络,从而从他个人的角度来探究其后期自我反思的缘起。

阿尔都塞命运的悲剧色彩在他还未出生时就已经被涂抹上了。在《来日方长》这部自传中,阿尔都塞回顾了自己母亲早年的爱情和婚姻经历。根据阿尔都塞的描述,他的母亲个子不高,身材匀称,皮肤白皙,是个美丽娇小的女人。他母亲婚前爱上的是两兄弟中名叫路易(Louis)的弟弟。他年轻、博学、举止文雅,有着学者的气质和风度,和阿尔都塞的母亲志趣相投,都对文学保持着极大的兴趣。而哥哥查尔斯(Charles)则注重实干,很早就按照家庭的意图去银行工作,没有在学习上较多的钻研。本来如果不发生战争的话,阿尔都塞的母亲将如愿以偿地和自己心爱的人结合在一起,他们彼此了解、真诚相爱。但

<sup>①</sup> 参见 Louis Althusser, *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulrier Boutang, New York: The New Press, 1993, p. 8.

是,战争的残酷打碎了美好的爱情,两兄弟应召入伍,不得不到战争第一线去作战。在1917年的某一天,哥哥查尔斯独自神情漠然地回到阿尔都塞母亲的家中,告知大家弟弟路易在空中执行侦察任务时阵亡,并且对阿尔都塞的妈妈进行表白,说明如果她愿意的话自己愿意接替弟弟的位置照顾她一辈子。这一消息令阿尔都塞的母亲悲痛欲绝,无奈之下,她答应了哥哥查尔斯的求婚。虽然接下来的婚姻生活还算平稳,但是阿尔都塞的母亲一直深爱着路易,她在阿尔都塞出生后为他取名“路易”以纪念在战争中死去的爱人。在母亲生下妹妹之后阿尔都塞负责照顾她的饮食起居。根据阿尔都塞的回忆,这种照顾后来发展到穿越马路时,他必须要牵着母亲的手,再后来,阿尔都塞被期待在任何场合都要关注母亲的一举一动。对于这样的要求,阿尔都塞完成得很好,他清楚地知道,在母亲的心中,他是被当做死去的路易叔叔这一角色来看待的,他努力地去实现母亲的愿望。与此同时,年少的阿尔都塞心中充满了“我到底是不是我自己”这样的矛盾。他用略带心酸的语气写道:

我经常有这种极其强烈的感受,即我并不存在于我自身之中,或者说我并不为自己而活着。我经常感到很久以来就已经存在着的一个错误,那就是她所爱的和所注视的并不是真正的我<sup>①</sup>。

阿尔都塞从来没有责备母亲的想法,他认为这是可怜的母亲面对自己所遭遇的残酷现实竭尽所能让自己好过一点的做法。他对童年时代和少年时代的记忆就是:自己活在一个早已逝去但仍旧活在母亲记忆中的为她所爱的那个人的阴影中。这种分裂现象成为了阿尔都塞一生挥之不去的阴霾,也为他日后的精神疾病埋下了隐患。

从童年时代到整个少年时代,阿尔都塞一直生活在一种相对封闭

<sup>①</sup> Louis Althusser, *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulier Boutang, New York: The New Press, 1993, p. 53.



的环境之中,因为母亲希望他不结交朋友,能够专心学业,最终成为一名学者。他一切都按照母亲的指示去做,生活孤寂,性格敏感、腼腆、内向,身体偏于孱弱,对亲人依赖性很强。尽管他从小就怀着一颗悲天悯人的心,但是封闭导致他的性格孤僻,对未来抱着悲观的态度,敏感又使他经常对生活进行思考,正如他在《来日方长》中述说的那样,少年时代一个人在寂静的林中小路孤独地漫步是家常便饭。这种深深的孤独感和阿尔都塞如影随形,可以在他的《唯物主义哲学家的肖像》(Portrait of the Materialist Philosopher)一文中看到踪迹:

这个人的年纪并不重要。他可以很老也可以很年轻。最重要的事情是他不知道自己身在何处和究竟要去何方……不知道他来自于(出生)何方,到底要去向哪里(目标)<sup>①</sup>。

这也是一幅阿尔都塞自己的肖像画,他在《来日方长》中坦言了自己的孤独与迷茫:

哲学家拥有的是孤独的人生。笛卡尔英勇而又热情地隐退……克尔凯郭尔个人生活虽然悲惨,但依然坚强地活着,维特根斯坦将他位于挪威森林中的牧羊人的小屋当做避难所。我就像世界上任何其他的哲学家一样,孤独地在自己的办公室里,尽管我被朋友们包围着,我孤独地与我的思想、我的主张和我超人的勇敢在一起……我全然地像一个哲学家那样孤独着……<sup>②</sup>

在阿尔都塞看来,要想成为一个有名的哲学家必须要经历孤独的折磨,要无怨无悔地承受孤独,他用自己的一生印证了这一想法。

---

① Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter*, Translated by G. M. Goshgarian, Edited by Olivier Corpet and F. Matheron, London: Verso, 2006, p. 290.

② Louis Althusser, *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulier Boutang, New York: The New Press, 1993, p. 173.

在阿尔都塞的人生经历中曾经有过一段战俘营的生活,这段生活对阿尔都塞来说是无法淡化的记忆,因为在这段时期内,他不断面临死亡和饥饿的威胁,也是在德国人的战俘营中他的精神病(狂躁抑郁症)第一次发作,并被送入战俘营医院治疗。《来日方长》中记录,在第二次世界大战期间,阿尔都塞像许多年轻人一样应征入伍。他和一批年轻人一直待在一个名叫伊斯奥尔(Issoire)的地方接受集训,直到1940年春天来临。在这段时间里阿尔都塞一直都感觉很恐怖,不仅是担心会在战争中被杀,也担心会在战争中受伤,还好他是一个有着坚定宗教信仰的人,每晚依靠向上帝的祷告来求得安然入睡,为此,阿尔都塞颇感幸运。当1940年5月阿尔都塞所在的部队开始招募空军志愿者时,阿尔都塞想尽办法不被选上。由于自己的叔叔曾经作为空军战士阵亡,阿尔都塞对空中作战存在着极度的恐惧心理。他通过装病躲过了这次招募活动。不久以后,德国人迅速占领了法国,阿尔都塞及其所在部队成为了他们的俘虏。在阿尔都塞看来,德国人非常狡猾,他们告诉阿尔都塞等战俘一周之后立即就会释放他们,但是一周过后,阿尔都塞他们仍旧没有被释放,接着他们被通知一个月之后将会重获自由,但是德国人依旧没有履行诺言。他们威胁这些战俘,如果谁想要逃跑的话就会连累到他们的家人。谎言与恐吓就这样持续着,阿尔都塞他们尽管存在很多机会,也有条件逃跑但是谁也没有逃跑。想起这段经历时,阿尔都塞略有悔意地承认自己当时过于胆小,同时特别指出,和自己一样胆小的也大有人在。经过三个月战俘营生活之后,阿尔都塞他们被集中运送到德国北部的一个集中营,一直被关押到1945年第二次世界大战结束。

这是一段漫长而艰难的岁月,在这段战俘营生活中,阿尔都塞忍受了从未遇到过的恐惧和劳累。他的编号是70670,他自认为这一编号很适合自己。他的工作包括从卡车上卸煤这样繁重的体力活,也包括在战俘营的帐篷医院里帮助医生为病人注射等等。由于集中营食物缺乏,阿尔都塞每天都为潜在的威胁忧心忡忡。他每天都会把少量食物储藏起来,但是这些食物在不久以后就开始腐烂变质。他这样描述道:



在第一年,当我们仅仅被给予 250 克的黑面包和 50 克的黑香肠而没有其他食物之时,我陷入一种担心食物将会被消耗完的惊恐之中。我每天切下一片面包和一小片黑色布丁,并把它们藏在我的床垫之下<sup>①</sup>。

毫无疑问,对未来的迷茫和对现实的恐惧加剧了阿尔都塞内心的抑郁。但是,从另一个角度而言,阿尔都塞之前内向的性格倒使他在如此封闭的、受监视的生活中还感觉游刃有余,有很长一段时间他已经习惯于不与外界接触。

对于死亡的恐惧在很长一段时期内占据了青年阿尔都塞的心灵,战争中的这次特殊经历加深了阿尔都塞从童年时代起就怀有的抑郁倾向。这种倾向在 1945 年 5 月解放后阿尔都塞重新回到家人身边之时才有所减弱,尤其是在他于 1946 年 12 月与海伦娜·李特曼(Hélène Rytmsnn)相遇并相恋之后,他的情形曾大有改观。虽然阿尔都塞获得了爱情的滋润,但是这份迟来的爱情并没有阻挡住精神病魔对阿尔都塞的侵蚀。阿尔都塞在他与海伦娜相识三个月时间之后,又一次陷入了精神上的极端痛苦、惊慌状态。在 1947 年的 3—5 月间,阿尔都塞被送入圣安娜医院治疗,在那里,歇斯底里的阿尔都塞遭到了电击治疗。这一切对于渴望爱情、渴望过正常生活的阿尔都塞来说是如此的残酷,曾经一度让他陷入深深的绝望之中。

阿尔都塞于 1945 年战争结束后回到了巴黎高师开始继续原来的学业,并于 1948 年 10 月正式成为法共中的一名知识分子党员。他不像加罗蒂等所谓的“官方哲学家”那样,一味迎合法共领导层的意愿。他在党内的独到见解以及坚定的政治和理论立场使他得罪了不少党内高级人士。他被故意地冷落,他的一些学生及追随者也被以各种理由开除出法共阵营。他没有和法共进行公然的抗争,内心对学生充满慈爱而又期待被学术同人及政治同道理解的阿尔都塞默默地承受着各种

---

<sup>①</sup> Louis Althusser, *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulier Boutang, New York: The New Press, 1993, p. 105.

心灵的创伤。这些被压抑的痛苦日益加重着阿尔都塞原有的精神疾患。虽然他在接下来好几年的时间内生活平稳,学术成果丰硕,但是精神病时不时地会出来干扰一下阿尔都塞的正常生活。在1973年年底,他出现严重失眠的状况,从1979年年底开始,他的精神疾病变得越来越严重,又由于各方面的诱因,比如中国文化大革命的失败、爱徒普兰查斯的自杀及自己身体的疾病等,全面的危机终于在1980年11月16日爆发了。这天上午,阿尔都塞在为妻子海伦娜做身体按摩时误杀了妻子,随后他被送入精神病院,开始了长达两年的禁闭生活。至此,阿尔都塞的个人悲剧达到了顶端,他命运的曲折多舛引人无尽喟叹。关于这一悲剧性事件,我们将在接下来的段落中再进行详细的论述。这一事件无疑是阿尔都塞一生中的一个重大转折点,他曾经因这一事件而被外界宣布为“第一次死亡”。从意识到自己是杀害心爱之人的凶手那天起,他就生活在难以名状的痛苦和愧疚之中,直至他于1990年10月离开人世,可以说,晚年阿尔都塞的处境是极为凄惨的,他在辞世前夕对德里达说过的一段话,读来令人甚感凄凉:“如果我还活着,那么,给我打电话,过来看我,赶快。”<sup>①</sup>

阿尔都塞在“杀妻事件”之后进入到了他后期自我反思的一个新的时期。他在《来日方长》中的反思是极为真诚的,仿佛所有的话语只为对内心深处的“自我”真情诉说,而不在乎外界对他的任何反应。纵观他一生的命运轨迹,可以看到其早年的一些经历为他日后的精神病爆发种下了祸根,而他在人生最后阶段开展的自我反思也是由于精神病发作导致的家庭不幸所引发的,从这样的逻辑关系出发,我们可以做出论断:阿尔都塞曲折的个人命运是他后期自我反思的另一大缘起。

## 第二节 阿尔都塞反思的三大阶段及其主要内容

种种客观和主观的因素促使“自我反思”成了阿尔都塞后期学术

<sup>①</sup> 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第508页。



思想的主体特征。这个反思的过程在时间上跨度很大,从总体上来看,几乎占据了从1967年开始到1990年阿尔都塞去世结束的整个阶段。其中,根据这种反思在不同的时间段所呈现出的特点又可以大致分成三个主要阶段:第一个阶段以1967年为主,主要的内容体现在阿尔都塞为《读〈资本论〉》意大利文版本所写的序言以及《保卫马克思》的《致我的英文读者》中,这是初步的反思阶段;第二个阶段以1972年为主,主要的内容体现在《自我批评材料》和《答刘易斯(自我批评)》之中,这是针对其他学者的批评进行全面反思的阶段;第三个阶段以1985年为主,主要的内容体现在《来日方长》这部自传中,这是阿尔都塞反思最彻底和最深入的阶段。

### 一、反思的初始阶段:1967年

阿尔都塞于1965年发表了《读〈资本论〉》和《保卫马克思》,这两部著作作为阿尔都塞赢得了世界范围内的声誉,也招致了大量针对它们所提出的批评意见。这些批评意见既包括对《读〈资本论〉》中所强化的结构主义的方法的批判,也包括对《保卫马克思》中有关“理论实践”的提法的批判等等。法共党内理论家和党外学术对手纷纷以这两部著作作为目标,对阿尔都塞进行了一番学术上的“狂轰滥炸”。在遭遇如此猛烈的思想攻击之下,阿尔都塞开始意识到自己以前理论的一些内在缺陷,并通过自我反省的形式试图弥补这些缺陷,具体内容体现在他于1967年分别为《读〈资本论〉》和《保卫马克思》写的序言和后记之中。

在为《读〈资本论〉》意大利文版本所写的序言《致读者》中,阿尔都塞首先反思了自己的结构主义倾向,他这样说道:

我们十分注意同“结构主义”的意识形态区别开来(我们极其明确地指出,马克思著作中的“结合”与“组合”毫不相干),我们断然地使用了同“结构主义”格格不入的范畴(最终决定、统摄、超决定、生产过程等等),虽然如此,我们使用的术语同“结构主义”的术语在许多方面仍然十分相近,因此不

可避免地造成了含混不清的情况<sup>①</sup>。

这里阿尔都塞虽然没有明确承认自己是一个“结构主义的马克思主义”者,但还是承认了自己所运用的很多术语的确非常类似于结构主义的相关术语,因此引起人们的批判是难免的。

其次,阿尔都塞重点反思了自己有关“理论实践”的提法以及由此造成的“理论主义”倾向。他这样说道:

我们现在完全有理由认为,虽然我作了许多具体的说明,但是我对哲学的本质提出的一个论点仍然具有确定无疑的“理论主义”倾向。确切地说,就是我所作出(在《保卫马克思》中提出,以后在《读〈资本论〉》序言中再次提到)的关于哲学是理论实践的论的定义是片面的,因而是不确切的。在这种情况下,问题就不在于单纯的术语的含混不清,而是概念本身的错误。给哲学片面地下定义,把它规定为理论实践的理论(从而规定为各种实践的差别的理论),这种提法必然要产生或者是“思辨的”或者是“实证主义”的理论和政治的后果和反应……我们将在以后的一系列论文中,对术语作出更正并修正关于哲学的定义<sup>②</sup>。

这段话涉及到他在《保卫马克思》一书中提出的“理论实践”的说法。此说法一经提出就引起了其他理论家的口诛笔伐,成为批判的焦点,所以他在1967年的这篇序言中进行了重点的反思与总结。应该说,他的这种反思是完全有必要的,填补了自身理论体现的内在漏洞,也使学术对手找不到继续攻击的理由了。

从以上提及的这些内容来看,阿尔都塞在一开始进行的反思活动

① Louis Althusser, *Reading Capital*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1970, p. 7.

② Louis Althusser, *Reading Capital*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1970, pp. 7 ~ 8.





还是非常谨慎的,同时也在一定程度上体现出了自我反省的诚意。而在阿尔都塞于1967年10月10日为《保卫马克思》的各种外文版所写的后记《致我的英文读者》中,他的自我反思主要围绕以下三个方面进行:

第一,他认为他在《保卫马克思》中所写的这些文章是由一个共产主义哲学家在特定的理论和意识形态形势下所写成的,是以理论干预的方式对时政进行的评论,因而都是一些明显需要修正的哲学论文,一旦时过境迁就应该换一种眼光来审视它们。阿尔都塞特别强调它们处于一段漫长的探索之路的起始阶段,因而也仅仅是一些暂时性的思考结果,他想以此提醒人们不能一劳永逸地认为这些观点是完全正确的。

第二,他认为自己“理论实践”的有关说法是片面的、不太准确的。他指出:

很明显,这些文章往往不仅仅显示出各种片面和不准确之处,而且也显示出各种沉默或半沉默……实际上,我是没有能力恰当地处理一些问题的,一些困难之处阻挡住了我:结果是,在文章中,我没有像我应该做的那样,思考一些重要的问题和重要的现实……尽管我强调了理论对于革命实践的极大的必要性,尽管我因此揭示了各种形式的经验主义,但是,我却并没有讨论“理论和实践的结合”这样一个问题,而这个问题在马克思列宁主义的传统中扮演了如此重要的一个角色。无疑,我谈论了“理论实践”中理论与实践相结合的问题,但是我没有触及政治实践中理论与实践相结合的问题。更准确地说来,我没有考察这种结合的一般历史存在形式:马克思主义和工人运动的“融合”。我没有考察这种“融合”的具体存在形式(各种阶级斗争、工会斗争的组织,这些组织进行阶级斗争发展的方向、组建的政党、应用的手段和方法等)。我没有明确地说明马克思主义理论在这种具体形式中所起的作用、占据的地位和扮演的角色:马克思主义理论在何处以及怎样参与到政治实践的发展当中,政治实践又在何处以及怎样参

与到马克思主义理论的发展当中<sup>①</sup>。

第三,他认为自己在对科学和哲学进行区分以及对马克思主义哲学和先前的哲学进行区分的过程中,仍然没有明确一些具体的东西。他这样说道:

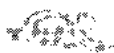
同样,尽管我坚持马克思的发现在理论上的革命特征,尽管我指出马克思建立了一个新的科学和一个新的哲学,我却并没有明确地说明那把科学与哲学区分开来的极为重要的差别。我没有明确不同于科学而构成了哲学本身的东西:整个哲学(它是理论的原则)在其各种存在形式及各种理论要求之中和政治的有机联系。我没有指出这种联系的性质。对于马克思主义哲学来说,它和实际的联系没有任何关系。因此,我没有清楚地指明把马克思主义哲学和先前的哲学区分开来的东西<sup>②</sup>。

阿尔都塞在强调上述第二点和第三点的同时,不无揶揄地说明了自己在这类问题上的沉默或半沉默状态对于有些“读者”(“理论家”)来说并不是没有后果的,生活中的实际经历已经提供了很好的教训。阿尔都塞的论述很好地说明了他所感受到的来自于理论对手的巨大学术压力。不得不说,阿尔都塞在反思的过程中也以委婉的方式对那些全力围攻自己的理论家给予了回击。

阿尔都塞在《致读者》和《致我的英文读者》两篇文章中所作出的反思或许是迫于形势,亦或许是他真正地发现了自己原先理论中的不足之处。但是无论如何,从1967年开始,阿尔都塞为自己开创了一种“反思”的文风,在1967年之后的文章中,自我反思、自我修正的痕迹

① Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, pp. 14 ~ 15.

② Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, p. 15.



随处可见。比如,阿尔都塞在《读〈资本论〉》中一直强调历史的主体不是“人道主义的马克思主义”者所主张的“人”,而是生产关系,是社会的结构,但是在他写于1968年2月的《列宁与哲学》(Lenin and Philosophy)这篇文章中,他又进行了修正。他这样说道:“创造历史的不是理论家、科学家或者哲学家,也不是‘人’(men),而是‘群众’(masses),即在一个单一的阶级斗争中密切联系在一起的阶级。”<sup>①</sup>这段话很好地体现了阿尔都塞在1967年以后的一个自我修正:将历史的主体由社会结构改为群众。在阿尔都塞看来,群众才是历史的创造者,这一观点后来又在他于1972年写的《答刘易斯(自我批评)》一文中进行了更加具体的阐释。又如,他在1964年写了《弗洛伊德和拉康》(Freud and Lacan)一文,这篇文章最初发表在法国共产党的杂志《新评论》(La Nouvelle Critique)1964年12月至1965年1月第161至162期上,1969年经阿尔都塞本人同意之后,以英译本的方式在《新左派评论》(New Left Review)重版。《新左派评论》编辑部特别在该文章的前面写了按语,表明阿尔都塞在1969年2月21日致英文译者的信中指出,这篇文章在当时是一项哲学的“介入”,是为了敦促法国共产党认识精神分析和弗洛伊德著作的科学性以及拉康对它的解释的重要性,因此具有论战性的特点,除非按照发表时的客观状况来理解它,否则就容易对它产生误解。阿尔都塞还特别提醒广大的英语读者注意他的文章中所包含的一些论点“不是有待订正就是有待发挥”<sup>②</sup>。此外,阿尔都塞在1970年5月17日为《读〈资本论〉》英文版写的注释中也重申,因为这些文章处在一定的局势之中,是作为对当时局势的理论—意识形态的介入而存在的,它们具有理论上的局限性以及众多的缺陷和错误,读者必须好好查阅《保卫马克思》中《致我的英文读者》部分的说明<sup>③</sup>。

---

① Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Translated by Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1972, p. 68.

② Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Translated by Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1972, p. 189.

③ 参见 Louis Althusser, *Reading Capital*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1970, p. 8.

## 二、反思的全面展开阶段:1972年

从时间上来看,1972年可以说是阿尔都塞“自我反思”集中爆发的一年。在这年的6月,阿尔都塞写作了《自我批评材料》;7月,又写成了《答刘易斯(自我批评)》一文并发表在10至11月的英国杂志《今日马克思主义》上。从这两篇文章的题目就可以看出,反思已经彻底成为了阿尔都塞这一时期学术思想的主题,这两篇文章也表征着阿尔都塞的“自我反思”进入了一个全面展开的阶段。

《自我批评材料》是阿尔都塞系列反思论文中相当有分量的一篇文章。在开篇部分,阿尔都塞首先对自己在《读〈资本论〉》的意大利文版以及其他各种外文版中所作的相关反思进行了回顾,他认为自己沾染了一种被称为“理论主义”的错误倾向,并开宗明义地表示:在《自我批评材料》中将进一步说明这种错误倾向的主要对象、基本形态以及随之产生的效应。接下来,阿尔都塞主要围绕以下两点展开了自我批评:

第一,批评了自己“理论主义”的倾向。阿尔都塞的这种批判主要是通过两个方面来展开的:第一个方面是关于“理论主义”的倾向在“认识论的断裂”问题上的显现,第二个方面是“理论主义”的倾向在“理论实践”这样一种提法中的具体化。

首先来看第一个方面。阿尔都塞在肯定《保卫马克思》中所阐述的“认识论的断裂”的基础上,也就是在肯定马克思主义必须要同资产阶级意识形态断然决裂才能在马克思的思想和工人运动中发展起来这样一个正确观点的基础上,毫不留情地向自己指出:

但是,我不但没有提供这个历史事实在社会、政治、意识形态等各方面所具有的全部意义,却反而把它贬低为一个狭隘的理论事实,即在马克思1845年后的著作中可以看到的认识论“断裂”。与此同时,我还陷入了对“断裂”的理性主义解释中去,把真理和谬误的对立、一般科学和一般意识形态的思



辨对立看做是同一类对立,而马克思主义和资产阶级意识形态的对抗则是这种思辨对立的一个实例。由于这种贬低和这种解释,阶级斗争便在思辨理性主义的这个舞台上几乎踪影全无了。我的理性主义的种种表现,都起源于这种贬低和这种思辨主义的解释<sup>①</sup>。

从这段话的意思来看,阿尔都塞实质上是想说明这样一个道理:自己把“认识论的断裂”理解为分别具有“真理”和“谬误”性质的“科学”与“意识形态”在理论领域的抽象对立是远远不够的,容易陷入思辨理性主义的泥潭,因为这种“断裂”还牵涉到社会的、政治的以及意识形态的等多个方面。这里阿尔都塞正确地看到了自己所表现出的“理论主义”倾向所造成的直接后果,即将实践过程中的阶级斗争消融在理论思辨的过程之中了,这样势必会导致马克思主义的理论远离现实世界中的工人运动,使无产阶级丧失了实际的战斗力。阿尔都塞又进一步自我检讨道:

恰恰就在“断裂”的问题上,我应该揭露我的理论主义错误,因为也恰恰就在这个问题上,任何人都没有真正给我帮过忙。尽管我十分谨慎小心,我终究用了科学和非科学的理性主义术语来思考和确定这个“断裂”<sup>②</sup>。

看来阿尔都塞在关于“理论主义”倾向和“断裂”的关系问题上对自己是毫不心慈手软的。“认识论的断裂”是《保卫马克思》中的一个重要命题,通过这一命题,阿尔都塞对马克思的思想发展史进行了划分。这里他以“断裂”为例,详细说明了自己的“理论主义”倾向,充分表明了他自我反思的力度与决心。不仅如此,他甚至还罗列了自己的“理论主义”倾向的具体表现:

---

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,附录,顾良译,商务印书馆1984年版,第218~219页。

② 阿尔都塞:《保卫马克思》,附录,顾良译,商务印书馆1984年版,第230页。

尽管我提出了各种保留,而这些保留必然是软弱无力的,我毕竟把科学(真理)和意识形态(谬误)的理性主义对立这个“错误”用三个论点“理论化”了,这些论点体现和概括了我的理论主义倾向(理性主义和思辨哲学的倾向):1. 一般科学和一般意识形态间的差异的理论轮廓(思辨哲学的轮廓);2. “理论实践”的范畴(这个范畴在现有环境下把哲学实践归结为科学实践);3. 哲学作为“理论实践的理论”的思辨论点,它是理论主义倾向的顶点<sup>①</sup>。

这里阿尔都塞对自己的“理论主义”倾向进行了具体化,同时还承认了自己的理论所具有的唯一主义的思辨哲学的特征,这种反思是极为深刻的。

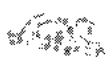
其次来看第二个方面。阿尔都塞在批判自己的“理论主义”倾向时就已经提到了“理论实践”的说法是“理论主义”具体化的形式之一,他认为这种提法显然是必须要抛弃的,从现在的角度来看,它是错误和有害的。他如此说道:

把“理论实践的理论”作为哲学的定义,我觉得这不仅站不住脚,而且应该予以废止。仅仅取消一个公式是不够的,还必须修正这个公式在理论体系中所引起的各种谐振效应和反响。同样,所谓“理论实践”也由于它的含糊不清而是个危险的范畴<sup>②</sup>。

可以看出,阿尔都塞对于“理论实践”这一概念的抛弃完全是吸收了其他理论家的批评意见,因为在1966年3月法共召开的那次中央全会上,就有不少党员哲学家对他关于“理论实践”的提法以及由此造成

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,附录,顾良译,商务印书馆1984年版,第234页。

② 阿尔都塞:《保卫马克思》,附录,顾良译,商务印书馆1984年版,第255页。



的马克思主义理论与工人运动之间的脱节提出了尖锐的批评。在《自我批评材料》中,阿尔都塞试图通过否定“理论实践”的说法来纠正自己一贯被别人所指责的“理论主义”倾向,在此基础上他也强调了自己早期两本代表作中存在的一个明显空白:忽视了阶级斗争以及阶级斗争在理论领域中的反映。

第二,批评了自己结构主义的倾向。阿尔都塞对结构主义的自我反思是建立在反思“理论主义”的基础之上的。在他看来,别人将他称为“结构主义的马克思主义”者是非常可笑的,自己可以接受诸如“理论主义”和“思辨主义”这样的批评,但是对于被批为“结构主义”这一点则是有所保留的。虽然阿尔都塞对于自己的“结构主义”倾向进行了一定的反省,但是这种反省只是一定程度的反省,完全不如对于“理论主义”倾向的反省那样自觉,我们可以从他说过的一段话语中看出:

人们把我们当做结构主义者来批评,而对理论主义却没有涉及。在某种程度上,这些批判也埋葬了一部分作为主要偏向的理论主义,但这是以结构主义的次要偏向的形式(结构主义是否构成了次要偏向,这还是问题)而埋葬的……在六年后的今天,考虑了别人提出的批评(我没有忽视这些批评,有些批评是十分中肯的),经过进一步的思考,如果再回过头来看当时的著作,我觉得我可以坚持我在1967年简单明了的自我批评中所说过的话,并且可以明确指出,在我的早期论文(《保卫马克思》、《读〈资本论〉》)中存在着一一种主要是理论主义(思辨理性主义)的偏向,而在《读〈资本论〉》中还存在着理论主义的偶然的副产品,即与结构主义术语“调情”般的暧昧关系<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞:《保卫马克思》,附录,顾良译,商务印书馆1984年版,第237~238页。

相对于《自我批评材料》一文中的反思,《答刘易斯(自我批评)》一文显得比较含蓄,后者主要还是针对刘易斯的指责所作的反驳,具体的反驳内容我们将在下一节中再进行论述,这里先探讨阿尔都塞针对刘易斯的批评所进行的自我批评。英国的马克思主义学者刘易斯在1972年针对阿尔都塞于1965年发表的两部代表作写了一篇评论文章,题目为《阿尔都塞的问题》(*The Althusser Case*),分两次发表在英共杂志《今日马克思主义》的一月号和二月号上。他在关于马克思和黑格尔的关系问题、理论上的反人道主义问题以及“认识论的断裂”等问题上对阿尔都塞提出了众多的批评意见,阿尔都塞在同年发表的回应文章中对其中的一些批评进行了辩解,而对另一些批评则进行了自我修正。这些自我修正包括以下内容:

第一,关于“异化”、“否定之否定”及“扬弃”等概念的看法。阿尔都塞认为这些概念都属于意识形态学说,在1845年马克思与原有的意识形态学说“断裂”后就基本上不再运用它们了,刘易斯对此提出了异议。他以“异化”为例,说明了在《德意志意识形态》中以及马克思后来的一些著作中依然出现了这一被阿尔都塞认为是黑格尔式的范畴,它并非如阿尔都塞所说在1845年以后就消失了,而是继续在马克思的著作中扮演了重要的角色,而阿尔都塞对此竟然视而不见。为此,刘易斯感到十分费解和愤怒。针对这一批评,阿尔都塞作了回答,坦然承认了自己的错误:

在这里我必须作点自我批评,承认刘易斯有一点是正确的。在我的头几篇文章中,我曾提出,在一八四五年的“认识论上的断裂”以后(在马克思借以创立历史科学的发现以后),异化和否定之否定的哲学范畴便消失了。刘易斯回答说,情况并非如此。他是对的。你肯定能在《德意志意识形态》、《政治经济学批判大纲》中发现这些概念(直接或间接





地),而且在《资本论》中也能看到这些概念,虽然非常非常罕见<sup>①</sup>。

第二,关于理论主义的倾向。根据刘易斯的观点,阿尔都塞及其跟随者存在着两个致命的理论缺陷:其一是满足于在理论体系中进行喋喋不休的争论和建构,理论严重脱离实践;其二是满足于自己精英分子的角色,严重脱离群众。在这种情况下,阿尔都塞的学说只能带有“理论主义”和“思辨主义”的痕迹。他毫不客气地指出:

阿尔都塞以体系取代实践,使历史的创造者消失并取得为精英分子保留的“一种知识”,而这种精英分子则因为这两方面之间的“断裂”:一方面是参与以及有意识地探索前进道路,另一方面则是有组织的抽象的孤立体系的水平,而跟群众完全脱离……结果是一种复杂的、争辩永无休止的烦琐哲学……阿尔都塞的信徒们似乎很久很久以前就消失在不着边际的、永远没完没了的抽象讨论中<sup>②</sup>。

对此,阿尔都塞也表达了自己的反思,他重申了自己在1967年所作的《读〈资本论〉》意大利文版的序言中的立场,即要对自己的“理论主义”倾向进行深入的批判。

第三,关于“理论实践”的说法。刘易斯在文中直接把矛头指向了阿尔都塞关于“理论实践”的论文,他认为一切理论的教条主义都是远离科学的,理论不是实践,不是在行动过程中可以不断受到检验和校正的可行假设。对于这一项批评意见,阿尔都塞再次表示肯定,他指明自己的“理论主义”倾向在“理论实践”的说法中是最纯粹、最具有典型性的。

---

① 阿尔都塞等:《自我批评文集》(补卷),林注明、许俊达译,台湾远流出版事业股份有限公司1991年版,第110~111页。

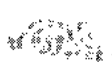
② 阿尔都塞等:《自我批评文集》(补卷),林注明、许俊达译,台湾远流出版事业股份有限公司1991年版,第34页。

综上所述,和1967年所作的反思相似,阿尔都塞在1972年所进行的自我反思和自我修正依然主要集中在“理论主义”倾向和“理论实践”等方面,他的这些反思为自己原先的言论抹去了些许“激进”色彩,同时进一步纠正了自己理论体系中的内在错误。

### 三、反思的深入阶段:1985年

1980年11月16日,普通人生活中平常的星期天,但却是一个阿尔都塞人生轨迹中最为黑暗的日子,也是一个在法国理论界乃至全世界学术界引发震动效应的日子。据阿尔都塞的学生和朋友道格拉斯·约翰逊(Douglas Johnson)在《来日方长》中的导言部分介绍,阿尔都塞是法国知识分子队伍中最有创造力和最有争议性的人物之一,他作为哲学家一直在巴黎高师的权威协会中工作,又由于在巴黎的一些大学中举办各种研讨班而名声远扬,甚至被有的学者称为“在马克思主义方面最有建树的西方学者”。但是,法国普通民众对于阿尔都塞的了解却是因为这个特殊的星期日所发生的谋杀事件。这一天的上午大约八九点钟,阿尔都塞在为妻子海伦娜做身体按摩时突然精神病发作,失手扼死了和自己相伴多年的妻子。他随即被送入了圣安娜精神病院,在那里度过了差不多两年的时光,直至1982年才结束禁闭生活,搬到巴黎北部独自居住。这里,阿尔都塞的生活远离了巴黎高师所在的拉丁区。毫无疑问,杀妻事件彻底改变了阿尔都塞的日常生活和学术生涯,就如同他在《来日方长》中描述过的那样——从此跌入了黑暗的深渊。黑暗是漫无边际的,形单影只的阿尔都塞早已被它吞噬,内心的痛苦和折磨也是难以遏制的,在余下的差不多十年时间里,他独自忍受着内心的自责、痛楚、彷徨、孤独、内疚及负罪感。每当绝望袭来之时,他便衣衫褴褛地出现在巴黎北部的街道上,来回走动,甚至不顾人来人往,振臂高呼:“我是伟大的阿尔都塞!”

作为阿尔都塞“忘年交”之一的道格拉斯·约翰逊在很早以前就认识了阿尔都塞,并且和他多次交谈,建立了深厚的友谊。他如此描述阿尔都塞搬迁之后的寡居生活:有的时候他会在家翻阅书籍,有的时候



他会和来访的朋友一起交谈,有的时候他会接受一些关于哲学和心理学的访谈,有的时候他会偶尔给出版社写信抗议他人对自己著作的误解或者出版社没有经过自己的同意而出版了部分内容<sup>①</sup>。总之,从道格拉斯·约翰逊的这段描述来看,晚年的阿尔都塞过着半与世隔绝的生活。在这样封闭的生活状态下,阿尔都塞于1985年3月至5月间写作了长篇自传《来日方长》,实质上,这部自传在某种程度上成了阿尔都塞释放内心压力和悲伤情绪的重要渠道。将自己的思想诉诸笔端是他惯有的表达方式,这一次他又拿起笔,以述说的方式向读者展示了自己的成长经历和内心世界,尤其是对于那次家庭悲剧的回忆。所有这些都渗透着淡淡的忧伤,反映出阿尔都塞在内心深处对自己的剖析,这是他后期反思活动因为杀妻事件而被迫中断之后的再次展开,也是他对自身进行的一次程度最深的反思活动。他的学生和亲密朋友巴利巴尔这样形容道:

最后的自我批评是人们可以在阿尔都塞的自传《来日方长》中看到的。这一自传写作于1985年,1992年他去世之后很快就出版了。《保卫马克思》的理论内容、理论介入(或“纯粹”理论介入)模式本身再次成为了自我批评的主题<sup>②</sup>。

诚如巴利巴尔所说,这是阿尔都塞最后的自我批评,是在经历学术巅峰和人生大悲之后的大彻大悟,是“批判的忏悔”。因此,这一阶段的自我反思表现得比前两个阶段的自我反思更为内敛,寓意更深。主要围绕以下几个方面来展开:

第一,回忆并反思了自己的杀妻行为。由于阿尔都塞在杀妻事件发生之后马上被送入了精神病院,关于杀妻的一切细节和原因都不为外界所了解,外界流传着各种各样的猜测。有的人认为阿尔都塞是故意杀死他妻子海伦娜的,因为海伦娜试图要离开阿尔都塞。阿尔都塞

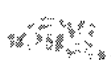
① 参见 Louis Althusser, *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulrier Boutang, New York: The New Press, 1993, p. vii.

② 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第xvi~xvii页。

在成名后招来了不少年轻女性的青睐,有一次他甚至当着海伦娜的面对一个年轻姑娘动手动脚,因此海伦娜无法忍受,想要离开家庭,所以阿尔都塞怀着愤怒、妒忌与害怕的情绪杀害了她。有的人认为阿尔都塞长期服用的治疗精神病的药物可能会引起幻觉,从而导致他在无意识的状态下成为了杀妻的凶手。也有猜测说阿尔都塞平时就有的梦游症可能会导致他在梦游的状态下无意识地杀害妻子。

此外,有相当一部分人对于阿尔都塞在悲剧发生后马上被送入精神病院这一点深为不满,他们认为在11月16日事发当天就应该把阿尔都塞逮捕入狱。有些人希望能够看到法院按照正常的司法程序来展开审判,他们抱着一种猎奇的心理期望看看这位哲学家如何在法庭上作为被告为自己辩护。但是,由于阿尔都塞已经陷入极为严重的精神病发作状态,所以法院在参照精神病院的报告后决定对他的行为不予起诉。这一结果使那些期待阿尔都塞获罪的人大失所望,于是,更多的流言飞语和抱怨指责纷纷而至,他以前的理论对手们更加利用这一机会对他发起了无休止的恶意攻击。阿尔都塞在圣安娜精神病院生活的三年时间里对于这些状况当然是不知道的,但是当他被解除禁闭出院以后,他决定对自己在这次事件中的行为予以公开的说明。为什么要进行公开的说明呢?他在《来日方长》的前面部分进行了解释:

首要的和最重要的原因是,我这样做是为了我的朋友们和我自己,如果有可能的话,我想要搬开压在我身上的沉重墓碑。我希望在没有其他任何人的帮助和建议之下将自己解救出来;将自己从由于极端严重的精神状态(在两种场合下我的医生认为我实际上已经死亡了)而引发的一些境况(我在这些境况中发现了自己)中解救出来。我想要将我自己从杀人犯的角色中解救出来,首先是将我自己从被宣称为不适合进行辩护的可疑的结果中解救出来,我不能挑战法律,也不能做相关的任何事情。我必须生存下去,并且不得不学会在那种宣称所引起的重压之下生活,这种宣称就像一堵沉默的墙,



或者就仿佛我已经在公众的眼中死亡了<sup>①</sup>。

由此可见,自从杀妻事件发生以后,阿尔都塞的心灵就背负上了一座沉重的十字架。他渴望自我灵魂的救赎,渴望世人的理解与宽容,也希望自己身边的朋友不要再被这件事情所累,因此不得不重新揭开心灵上的伤疤。在《来日方长》的第一节中,阿尔都塞回忆了家庭悲剧发生那天的具体情况,他认为这些细节已经通过他所遭受的痛苦永远地刻在了他的心灵之上。那个星期天上午,他穿着睡衣突然醒了过来。他看见海伦娜也穿着睡衣背对着他躺在床上,她的臀部靠在床边上,双腿垂落在地毯上。阿尔都塞跪在她身边,为她按摩着颈部,事实上,阿尔都塞经常为海伦娜按摩颈部和背部,这些按摩技巧都是他在德军的战俘营中学会的。但是,这次按摩的情况和平时的明显不同,阿尔都塞如此描述道:

我把双手的拇指紧压在她胸骨顶端的空陷处,压紧后,两个拇指再慢慢地各自朝左右耳朵的方向移动。在耳朵边上,肌肉显得很僵硬。我继续用“V”字形的方式进行按摩。我前臂的肌肉感到十分劳累,我意识到,当我正在按摩的时候常常会发生这样的情况。海伦娜的面部是平静而安宁的,她的双眼张开着,瞪视着天花板。突然,我被恐怖击倒了。她张大的眼睛一动也不动,而我注意到,她的舌尖正以古怪的、缓慢的方式从牙齿和嘴唇间显露出来<sup>②</sup>。

这时的阿尔都塞再也忍受不住强烈的恐怖感,他开始明白海伦娜已经被扼死了,于是歇斯底里地大叫起来:“我扼死了海伦娜!”他浑身颤抖着冲出门去,去找他熟悉的医生埃梯纳(Étienne)。由于是星期

---

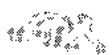
① Louis Althusser, *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulier Boutang, New York: The New Press, 1993, pp. 27 ~ 28.

② Louis Althusser, *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulier Boutang, New York: The New Press, 1993, pp. 15 ~ 16.

天,巴黎高师的寓所一半是空的,人们大都在睡觉。阿尔都塞使劲敲着埃梯纳医生家的门,后来门终于打开了。当他对医生说自己扼死了妻子海伦娜时,这位在睡梦中被叫醒的医生无论如何不肯相信他说的话,因此,阿尔都塞只好揪住医生上衣的领子,把他拉到自己的房间里,医生看到海伦娜的尸体这才意识到的确发生了惨剧。当时阿尔都塞还带着几分希望询问医生能不能将海伦娜救活,但是医生对他表示已经无力回天了。此后,根据阿尔都塞的回忆,埃梯纳医生让他等在房间里,而自己到外面去打电话联系医院、警察局、学校等部门,处理有关事宜。阿尔都塞不停地发抖,开始出现思维混乱,仿佛没入了无边无际的黑暗之中,直到在圣安娜精神病院才“醒”了过来,但是不能断定到底是在什么时候。

这是阿尔都塞对自己杀妻行为的一段描述,从这段描述中我们可以推断,他似乎不是有意识地要谋杀妻子,当他清醒过来意识到自己正在做什么的时候,悲剧已经发生了。的确,阿尔都塞是十分爱他的妻子海伦娜的,他们在一起已经很多年了,他对她有一种强烈的依赖感,甚至自己在外地讲学时,每天也要打两次电话给她,还要把讲课的录音带寄给她。他在《来日方长》的很多章节中都回忆起和海伦娜的相识、相恋及相伴,他诉说着彼此对对方的依赖与支持,描述了许多海伦娜可爱的地方,比如她的幽默、美丽、出色的讲故事的才能以及令人感觉温暖而愉快的声音等等。在《来日方长》第七小节的末尾处,阿尔都塞发出了如此饱含深情而又让人伤感不已的呼喊:“海伦娜!我的海伦娜!”阿尔都塞的忏悔是真摯的,道格拉斯·约翰逊在为《来日方长》撰写的导言的结尾处这样总结道:

但是我很难去设想我所了解的阿尔都塞(或者我所熟悉的阿尔都塞的思想)会故意地去谋害他的妻子。在所有的事件中,在没有忽视死去这位女士的个人悲剧的状况下,每个人都应当对阿尔都塞抱有极大的同情。他在最后的人生岁月中经历了难以忍受的悲伤。他的自传作为一个受害者的自我描



述是相当生动的<sup>①</sup>。

虽然在《来日方长》这部自传的文字中间我们没有看到大量直接地表示后悔、内疚、自责等诸如此类情绪的文字,但是阿尔都塞通过描述与妻子海伦娜一路走来的点点滴滴,通过抒发对她的爱与思念之情,反衬出自己深深的自责。他也试图通过对这一家庭悲剧的回忆和对自己在其中的所作所为的反思,来澄清外界对他的各种误解。他在文中提到,只有通过反思才能看清一些过去发生的事情,写作可以让一个人反思自己的过往(writing makes one reflect),在现实生活中,有些事情在事后可能才会意识到,而在当时则完全忽视了,因此采取了不同于现在所认为应该采取的行为方式。无论如何,杀妻事件是阿尔都塞一生中所遭遇到的最大的不幸与悲哀,所谓“哀莫大于心死”,伊人已逝,唯有辗转悲吟、孤独终老,无怪乎外界认为这是“阿尔都塞的第一次死亡”。同样,这也是法国思想界的损失与悲哀,从此失去了一位极富才情的马克思主义理论斗士,多了一位黯然神伤、形影相吊的老者!

第二,回顾并反思了自己的人生经历。在《来日方长》中,阿尔都塞花费了很多的笔墨回顾了自己一生的经历,涉及了方方面面的内容,包括从少年时代一直到老年时代的生活经历,从家人、朋友的关爱到理论对手的攻击,从取得的学术成就到家庭悲剧的发生等等,这些构成了阿尔都塞晚年反思的部分内容。有关阿尔都塞个人的一些经历,我们在前面的章节中已经具体谈到过,这里就不再进行重复。从他对自己人生经历的描述可以看出,阿尔都塞的心理状况有以下这些特征:强烈的不安全感、深深的孤独感和依赖感。

如前所述,在阿尔都塞的母亲眼中,儿子实际上代表了自己已经在战争中逝去的爱人。她对阿尔都塞百般宠爱,也要求他尽量不与他人接触,一心只读圣贤书。随着年龄的增长,年少的阿尔都塞终于慢慢懂得了母亲对他期盼的眼神背后所隐藏着的爱恋,他尽量往母亲所期待

---

<sup>①</sup> Louis Althusser, *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulier Boutang, New York: The New Press, 1993, p. xvii.

的那方面去努力。他如此评价自己的做法：

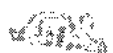
我是好的,甚至太好了;我是单纯的,甚至太单纯了,就像我的母亲对我所希望的那样。我可以坦率地说,从小时候直到29岁这段漫长的时间里,我整个儿变得单纯了,实现了我母亲的愿望。实际上,我在实现着她对另一个路易的希望和期待……<sup>①</sup>

虽然阿尔都塞为了取悦于母亲而尽量地按照她所设想的模式去发展自己,但是自己不是自己,而是另外一个死去男人的替身,这一点给少年阿尔都塞的心理发展带来了很大的阴影。从此之后,他始终缺乏一种安全感:害怕让母亲失望,害怕失去母亲的爱。这种不安全感在他被德军俘虏期间以另外的形式变得更加强烈:害怕食物短缺,害怕失去生命。而在成为哲学教授并和海伦娜结婚之后,阿尔都塞依然在内心深处流淌着不安全感:害怕朋友离去,害怕生命中没有一位女性相伴,害怕一个人孤独的生活。他对安全感的渴望也表现在《来日方长》中所提到的那些事上:在他大约10岁或11岁时候的那年冬天,天气非常冷,漫天大雪将地上所有的东西都遮盖起来,他对此欢欣鼓舞,因为觉得在白雪遮盖下的世界变得不再布满危险,而显得安全和平静。此外,他也提到曾将巴黎高师视做自己的“避难处”,在其中可以安心地做学问,他一直待在巴黎高师直至杀妻事件发生以后。这些都说明阿尔都塞渴望平静、安稳的生活环境。

无论是在阿尔都塞人生中的哪个阶段,他心灵的孤独感从来没有彻底地消失过。他敏感、内向、封闭的性格注定了孤独感在他此生中如影随形。在他的童年时代和少年时代,由于母亲的关系,他真正接触外界的机会很少,除了家人,很少和其他同辈人交往,所以他基本上是没有朋友的。关于这一点,阿尔都塞在若干年以后写的这部自传中,

<sup>①</sup> Louis Althusser, *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulier Boutang, New York: The New Press, 1993, p. 57.





多少透露出对母亲当年做法的怨恨。即使是在巴黎高师工作之后,阿尔都塞依然在内心深处感到孤独,他和海伦娜的相遇及相恋某种程度上缓解了这份孤独感,但是,另一方面,阿尔都塞在学术上和法共党内所遭受到的冷遇又加重了他的孤独感。当阿尔都塞在晚年看到被自己寄予厚望的中国文化大革命失败以及身边的弟子要么自杀,要么离开之时,他的孤独感与日俱增。而在杀妻事件发生以后,这份孤独感已经逐渐地演变为对生活的绝望。

正因为阿尔都塞一直以来缺乏安全感,并且伴有深深的孤独感,所以他对身边的亲人依赖性很大,主要表现为他对自己母亲和妻子的依赖。对母亲的依赖不必多说,阿尔都塞在成年之前的所有事情都是以母亲的喜恶为准绳的,即使是在学校参加某个学习组织,他都要按照母亲的要求去选择,也许这就是“俄狄浦斯情结”的一个典型例子。而在遇到海伦娜并和她结婚之后,阿尔都塞对母亲的依赖完全转嫁到了妻子身上。海伦娜比他年长八岁,丰富的人生阅历使她在生活的很多方面都能给予阿尔都塞指导和照顾。道格拉斯·约翰逊这样形容海伦娜对阿尔都塞的重要性:

除了他的母亲和妹妹,海伦娜是他生命中最重要的人。他整个地依赖于海伦娜,无论是他的健康、他的教学工作,还是他的著作的出版和他交往的朋友圈。有一次我问一位聚在一起吃饭的哲学家朋友是否我们应当打电话给阿尔都塞时,他回答道:“哦,不行。那个掌控他的女人是不会同意的。”尽管阿尔都塞一直否认,但是海伦娜会修改他的论著,有时候会增加一些章节,或者有时候,在最后瞬间把整段都删除了<sup>①</sup>。

无论是阿尔都塞本人的描述,还是他们夫妇周围的朋友的感觉,都显示出阿尔都塞一旦失去海伦娜的话,他的生活就会变得不可想象。

---

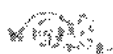
<sup>①</sup> Louis Althusser, *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulier Boutang, New York: The New Press, 1993, p. x.

从这个角度来说,阿尔都塞有意谋杀妻子的假设是很难成立的。在《来日方长》这部自传中,阿尔都塞用大段大段的文字述说了自己一生的成长经历,字里行间有意无意传达出的是他的不安、孤独及对亲人的依恋。这种反思使人们对于阿尔都塞的性格特征或者说他的某些性格缺陷有了更多的了解,也对他长期所忍受的精神疾病的诱因有了更深的了解。或许我们可以这样说,阿尔都塞在20世纪70年代末日趋严重的精神疾病是导致其后杀妻事件发生的最直接原因,而他在人生各个阶段所承受的那些对不良情绪的强烈体验,则可以被认为是促成他的精神疾病的原因,按照这样的逻辑,这些心理特征也是杀妻事件发生的间接原因。虽然阿尔都塞的本意是想对自己的人生道路进行回顾与反思,他并没有以求得人们对他杀妻行为的宽恕为目的,但是他的叙述的确激发起人们对他的更多的同情。

第三,反思了自己在哲学知识方面的欠缺。尽管阿尔都塞是公认的法国思想界的一位哲学大家,但是,在《来日方长》中,他却谦虚地指明自己在哲学功底上的欠缺。他这样说道:

无论如何,我曾经作为一个哲学教师履行着自己的责任,并且抛开所有对自身的疑虑,越来越意识到自己是一个哲学家。事实上,我哲学知识的背景是相当有限的。我对笛卡尔和马勒伯朗士是相当熟悉的,对斯宾诺莎有一点了解,对亚里士多德、智者学派和斯多葛派完全不了解,对柏拉图和帕斯卡尔了解很多,对康德完全不了解,对黑格尔有一点了解,最后对我正在研究的马克思著作的一些段落有一点了解。我获取和真正了解哲学知识的方式是富有传奇性的:我习惯将其称为“传闻”(按照斯宾诺莎的观点,这是知识的第一种困惑的形式)所致<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> Louis Althusser, *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulier Boutang, New York: The New Press, 1993, pp. 165 ~ 166.



这段自我反思的话表明阿尔都塞对自己在哲学知识掌握方面仍旧是不满意的,他指出了自己在哲学知识结构上的几个盲点。实质上,阿尔都塞在马克思思想的把握上有着前人所无法相比的深度,《读〈资本论〉》一书所获得的盛名早已说明了这一点,而他这里所说的“对我正在研究的马克思著作的一些段落有一点了解”,只能表明阿尔都塞的自谦或者说他对自己的要求太高了。当然,在反思之余,阿尔都塞也承认了自己在理论研究方面的一些特殊才能,比如对于那些自己没有读过或者说没有完全了解作者具体思想的著作,他能指出它们的要点和趋势。也就是说,他可以撇开具体的论述细节,直接指明文章的主旨所在。他还具有一种能力,即洞察事物之间的联系,或者提出理论上的反对意见。这些能力无疑可以弥补阿尔都塞在哲学知识上的欠缺。

第四,反思了“理论实践”的观点。在前面的章节中我们已经多次提到阿尔都塞在后期对于“理论实践”这一观点的反思,同样,在《来日方长》这部自传中,他也提到了对这一观点的认识过程。一方面,他为自己提出“理论实践”这一说法进行了一定程度的辩解。他认为,自己将马克思主义按照实践来进行内在的分类,这样的做法并不是偶然的,因为“理论实践”这一概念能够使自己实现愿望,即在推测性的、理论上的设想(这一设想在阿尔都塞看来源自他母亲的愿望)和自身的愿望之间取得一种折中。他的体会是:自己对实践概念的把握困惑较少,而对生活经验及渴望真正实践的愿望的把握则困惑较多。阿尔都塞认为拉布李奥拉(Labriola)早就提出过“思想就是生产”(to think is to produce)的观点,但是法国学术界的人实际上很少知道拉布李奥拉,更不用谈对他的这一观点的了解。另一方面,阿尔都塞还是和从前一样,反思了“理论实践”的提法,他这样说道:

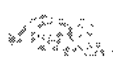
在我的早期著作中,我依然通过纯粹思想的单一方式表达了这种折中性。我尽力通过那些能表达这一折中性的语词来明确表达这样一个意思,即哲学上非常值得人肯定的定义之一是“理论实践的理论”(The Theory of theoretical practice)。但是,由于德布雷和罗伯特·林哈特(Robert

Linhart) 两个人的批评,特别是后者的反对,我放弃了这一提法。他们两人才真正地知道什么是政治行为以及它的首要任务。实际上,我的朋友们能够把我拉回到正确道路上的原因非常简单,因为这一做法与我内心深处长久以来的愿望是一致的<sup>①</sup>。

这里,阿尔都塞间接地批评了自己不清楚政治行为及其首要任务,言下之意也就是忘了革命运动最根本的阶级斗争。虽然阿尔都塞力图表明自己在内心深处并没有忽视现实中的阶级斗争,但是他的“理论实践”的说法的确让人产生误会,即认为他忘记了阶级斗争和工人运动的重要性,仅仅强调了知识分子在书斋中的劳动。

以上三个阶段构成阿尔都塞后期反思的发展全过程,总体上看,这三个阶段的反思各有各的特点,其中部分反思内容所围绕的话题是相同的,比如关于“理论实践”的说法,阿尔都塞在这三个阶段中分别提及了,反映出他在这一问题上的真诚态度。道格拉斯·约翰逊在《来日方长》的导言中认为,阿尔都塞在20世纪60年代自信地认为哲学家应当勇于承认他们的错误,就如同科学家承认他们的误差并且重新进行他们的实验一样,但是到了70年代,他变得不再那么自信。他的反思和自我批评使阿尔都塞主义本身逐渐变得复杂起来,甚至最终破坏了这一思想体系。因为在阿尔都塞的早期两本代表作之中,阿尔都塞以一个马克思主义忠诚卫士的面貌出现,并以激烈的言辞来达到保卫自己信仰的目的。但是到了1975年,他却提出这样一个出人意料的观点——“成为一个马克思主义的哲学家是很困难的”(it is difficult to be a Marxist philosopher),无论是在理论上还是在实践中,阿尔都塞都变得日趋消沉。他在现实中变得消沉的一个突出例子就是对他所在的法共越来越感到失望和沮丧,他甚至在1978年发表了一份针对共产党的严厉指责。应该说,道格拉斯·约翰逊的话有一定的道理,阿尔都塞在

<sup>①</sup> Louis Althusser, *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulrier Boutang, New York: The New Press, 1993, p. 215.



20世纪60年代末开始的自我反思在一定程度上标志着阿尔都塞主义的自我解体,他的悲观情绪随着三个阶段的演进而变得越来越严重,最后在杀妻事件发生后完全淡出了公众的视野。无疑,自我反思本身就意味着对自己原有思想体系的某种破坏,对于任何人而言,要想进行合理的、有益的自我反思同时避免自我毁灭、自我解构,都是一件富有挑战性的事情。阿尔都塞进行了一系列引人注目的学术反思活动,他主动或者被动地揭露了前期思想发展中的一些不足之处,的确影响到了人们原先对于他的学说的印象,但是我们也应当看到,阿尔都塞在反思的过程中依然在某些关键性的观点上保持了一贯的立场,在下面的小节中我们将着重分析这一点。

### 第三节 阿尔都塞式的理论迂回:在反思中辩护

如前所述,阿尔都塞后期的反思是一个层层递进的过程,并且延续了很长的时间。让我们回过头来再看看阿尔都塞前期的两本主要著作,毫无疑问,《保卫马克思》和《读〈资本论〉》中所表现出来的阿尔都塞是作为马克思主义斗士的阿尔都塞,是被刘易斯称为“献身者”的、“酷爱论战”的阿尔都塞。事实也的确如此,他当时以一种特殊的论战性的语调宣布了自己对马克思主义的解释,并且以无所畏惧的姿态表达了自己思想守护的决心。与此相对比,后期的阿尔都塞所宣称的种种反思多少让人有些费解。那么是否在后期的系列反思中,曾经的那个为人们所熟悉的阿尔都塞就此消亡了呢?答案是否定的。阿尔都塞一贯所具有的那种作战心理在1967年之后的文章中依然可以看到。比如,在1972年《答刘易斯(自我批评)》一文中,对于刘易斯把自己称为“捍卫困难重重的正统的最后一位斗士”这一点,阿尔都塞坦然承认,他认为自己就是一位捍卫正统,捍卫那种被人称为马克思列宁主义的正统的斗士。此外,他在1975年6月进行的那场著名的答辩——“亚眠答辩”(阿尔都塞在亚眠的庇卡底大学申请国家博士学位时所作的答辩词)中曾经提到过“战斗”、“哲学的战场”、“我不得不投入战

斗”等词句。他这样说道：

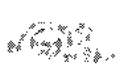
我回顾当时这些环境的原因,是我需要对我的哲学论文的论战性质,或干脆说它们的政治性质,做出进一步的说明。现在递交给诸位的那些论文,它们不能不公开地宣称,斗争是一切哲学的核心……这种努力的全部意义都在于提出并捍卫一个简单的观念:一个马克思主义者不能不彻底思考斗争、不能不彻底思考他所从事并献身的这场战斗的条件、机制和赌注,就在他所写的东西和所做的事情中进行斗争……这种哲学干预都是投身于工人运动并为之行动的一名共产党员的工作——即使我当初受到孤立,即使我总是不能被理睬,即使我那时和现在一直因为我说过话而受到批判……<sup>①</sup>

这段话旗帜鲜明地表达了阿尔都塞的风格,让《保卫马克思》和《读〈资本论〉》中所表现出来的阿尔都塞重新浮现在人们面前。无论如何,阿尔都塞毕竟是阿尔都塞,即使为各种原因所迫而进行不同程度的反思,他依然在反思中使用了迂回策略,即在反思的过程中为前期的一些观点辩护,而不是全盘否定。对于“迂回”这一策略,阿尔都塞一向运用得很娴熟,他一直主张要在学术研究过程中讲究迂回,或者称“绕弯”。他认为马克思曾经从黑格尔那里迂回了一下来做马克思的学问,而自己则从斯宾诺莎那里迂回了一下来进行自己的研究。这次阿尔都塞便在“反思”中迂回了一下来重申自己原先的某些观点。

第一,关于“理论上的反人道主义”的观点。

这一观点是阿尔都塞思想体系中的一个核心观点,可以这样认为,阿尔都塞在马克思主义与人道主义的关系问题这一点上是不肯做半点让步的,无论是在他的前期思想还是在他的后期思想中,他始终坚持要撇清马克思主义与人道主义的关系。在1972年的《自我批评材料》中,阿尔都塞将自己早期论文的成果概括为“开辟了一条新的战线”,

<sup>①</sup> 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第176页。



在这场被他形容为“真正的战争”中,他通过英勇的攻击使理论对手在入道主义等论点上步步后退。这里,我们看到了阿尔都塞是以胜利者的欣喜心情来评价自己对“理论上的反入道主义”这一立场的坚持的。他特别指出,尽管以自己的方式对自己早期的论文进行了严厉的批评,但是它们的主要作用是值得肯定的,因为它们在特定的环境下,保卫了有益于马克思主义理论和无产阶级阶级斗争的一些立场,反对了入道主义、历史主义、实用主义、进化论、经济主义及哲学唯心主义等资产阶级意识形态中最危险的形式。从他的论述中我们可以看出,阿尔都塞无疑将各种形式的资产阶级意识形态视为影响到马克思主义理论是否能继续生存,无产阶级斗争实践是否能进行下去的东西,而入道主义又是其中最危险的一种,因此,反对入道主义是反对危险的资产阶级意识形态的首要任务。针对有些学者批评他在有关马克思主义与入道主义的关系问题上言论过激这一点,他在《自我批评材料》的开头部分专门进行了相关的说明。在阿尔都塞看来,入道主义是属于资产阶级意识形态范围的,要避免马克思主义受到资产阶级意识形态的侵蚀,必须要划清马克思主义与入道主义的界限,在这一点上是容不得半点马虎的。阿尔都塞通过强调马克思主义的科学性来抵制将马克思主义入道主义化的倾向,强调必须要站在辩证唯物主义的基础上,而不是站在思辨哲学和实证主义等非马克思主义的立场上来维护马克思主义的科学性和革命性。他这样说道:“凡在提到马克思列宁主义的地方,我们在理论上有权和在政治上有义务继续使用和保卫‘科学’这个哲学范畴,并且指出马克思创立了一门革命的科学。”<sup>①</sup>

在前面的内容中我们曾经提到过刘易斯和阿尔都塞在1972年进行的论战,这次论战造成了很大的学术影响,许多学者纷纷对他们的论战进行了评论。比如一位名叫格兰特的学者认为刘易斯的文章是反马克思主义、反科学及反唯物主义的,是唯心主义的论调,他赞成阿尔都塞的观点。而另外一位叫格雷的学者则批评了阿尔都塞的观点所具有的机械唯物主义和教条主义的倾向。又比如奥克莱在他的《马克思主

义和意识形态:阿尔都塞和意识形态》一文中认为,阿尔都塞主要探讨的是科学性和作为科学实体的马克思主义,只有以此为出发点来关注他的“认识论的断裂”以及“理论上的反人道主义”等理论才有意义。英国学者韦顿则提出,刘易斯对阿尔都塞观点的攻击也就是对马克思主义的攻击,因此,为了马克思主义在将来的发展,讨论刘易斯的修正主义比讨论他和阿尔都塞的争论更有意义。加拿大共产党中央委员会候补委员、多伦多大学哲学教师高尔斯蒂克在如何看待这次辩论的问题上采取了偏于中立的态度,他对刘易斯和阿尔都塞都进行了一定程度的批评,认为两个人如果都能运用一点辩证法,不要那么固执地看问题就好了。那么,为什么围绕阿尔都塞和刘易斯两人的观点会有这么多的争论呢?英国《今日马克思主义》的主编、马克思主义者洛克在他的《阿尔都塞:哲学和列宁主义》一文中这样说道:

为什么阿尔都塞的著作在法国和别的地方引起这样的争论,还遇到这样有敌意的反应呢(刘易斯的反应只是个相当温和的例子)?无疑首先是因为他公然说出了——并援引论据来支持他的论辩——某些经常被人们思考但却没有被说出的东西。特别是他声称,自从1956年苏联共产党第二十次代表大会以来,许多共产党人知识分子阐述了一种对马克思主义的新“解释”——姑且称之为“人道主义的解释”——这种解释跟指导世界各国共产党工作的马克思列宁主义原理是不相容的<sup>①</sup>。

在洛克看来,关于人道主义的争论已经带有相当混乱和误解的特性;阿尔都塞的理论体现了政治性原则,正因为他的理论使他表现出继承和坚持列宁的党性原则这样一种特点,所以他才会受到不断的诽谤和攻击;应该在阿尔都塞所主张的马克思主义的无产阶级专政的意义

<sup>①</sup> 阿尔都塞等:《自我批评文集》(补卷),林泣明、许俊达译,台湾远流出版事业股份有限公司1991年版,第44页。





上来理解他提出的“理论上的反人道主义”观点。从洛克的话语中可以看出,他对阿尔都塞的立场是持赞赏态度的,他为阿尔都塞受到那么多的理论攻击而感到愤愤不平。他指出,阿尔都塞在捍卫马克思主义、反对所谓的“青年马克思主义”思潮以及其他修正主义解释对马克思主义的歪曲时,他言行的意义已不仅仅只是从事一场学术讨论了,因为这事关共产主义运动的政治。那么,究竟阿尔都塞和刘易斯两人的争论有什么特殊之处呢?其实在这次著名的论战中,刘易斯和阿尔都塞争论的两个重点问题无非是:第一,马克思主义是不是关于人的学说?第二,人是不是历史的创造者?对于这两个问题的回答都会涉及到对“理论上的反人道主义”这个核心观点的看法。如果认为马克思主义是一种关于人的学说,就彻底否定了“马克思主义是一种理论上的反人道主义”这一命题。如果承认人是历史的创造者就等于承认了人道主义的立论基础——人是历史的主体,这样就会强化马克思主义的人道主义倾向而弱化其科学性。因此,对这两个问题的回答也间接地反映了在马克思主义与人道主义关系问题上的立场。下面我们来分析一下两个人的争论。

关于第一个问题,刘易斯认为,马克思的任何一部著作中都可以看到“人”的影子,人的异化问题贯穿在马克思一生的学术研究过程之中,无论是《1844年经济学—哲学手稿》还是《德意志意识形态》,或者是《资本论》,都可以看到有关异化的理论,都带有黑格尔主义的明显痕迹。他以《资本论》为例这样说道:

正是在《资本论》中,马克思的人道主义才达到它充分的体现,正是在《资本论》中,那种对异化的经济性质的理解现在才扩展成为那些论述工厂制度的义愤填膺的生动章节,也使这部著作不止是成为对社会经济结构的分析性阐述。共同体对生产资料最终的占有,达到了“人的实现”<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞等:《自我批评文集》(补卷),林注明、许俊达译,台湾远流出版事业股份有限公司1991年版,第20页。

在刘易斯看来,马克思在后期的著作中并没有抛弃早期的人道主义思想,相反,却使人道主义思想得到了更充分的发展,而阿尔都塞声称马克思在1845年改变立场之后,就再也没有采用人或人道主义的概念,阿尔都塞的观点是不对的。马克思本人说过的一些话就可以有力地驳斥阿尔都塞的“理论上的反人道主义”。阿尔都塞抛弃了马克思主义的历史发展理论和马克思主义的人道主义,这样做的后果就是推翻了马克思本人在1873年仍然承认的黑格尔化遗产,使研究中只剩下对马克思主义方法的一种静态而烦琐的拙劣模仿。从刘易斯的论述中我们不难得出他的见解:马克思主义是一种关于人的学说。让我们再来看看阿尔都塞的回答。他认为,马克思的思想在1845年的确发生了一次重大的转变,马克思的全部著作都表明了这一点:

我们能够补充说:看看马克思的著作,看看他的科学概念的诞生和发展(因为刘易斯坚持要谈论它们),你们就会同时看到这两个从过去承袭下来的并且仍然作为残余存在的哲学范畴——异化和否定的否定——是逐渐消失了。那么事实上,我们把时间越往后挪,这两个范畴就越看不到<sup>①</sup>。

阿尔都塞试图通过描述异化、否定之否定等黑格尔式的话语在马克思著作中逐渐消失这样一个过程,来说明这些人道主义话语并没有在马克思成熟时期的著作中占据主要地位,而是慢慢消失殆尽了。他还间接批判了刘易斯这样的共产党人哲学家的做法,即依靠马克思的早期著作,依靠各种形式的人道主义,用所谓的人权(推崇人和人的权利,其中首屈一指的是“自由”,反面是“异化”)来建构资产阶级的马克思主义哲学。阿尔都塞的立场不难推断:马克思主义不是一种关于人的学说。

关于第二个问题,针对刘易斯所提到的“人通过劳动创造他自己

<sup>①</sup> 阿尔都塞等:《自我批评文集》(补卷),林注明、许俊达译,台湾远流出版事业股份有限公司1991年版,第112~113页。



的世界也创造自身”、“人创造了历史”、“人可以克服或超越异化,恢复并实现自身”、“人是通过超越历史的办法来创造历史的”、“人只认识他自己所做的东西”,阿尔都塞进行了驳斥。他认为,历史的主体并非刘易斯所主张的“人”,而是“群众”。这些创造历史的群众在阶级社会中是处于被剥削地位的。群众是历史的创造者,但是阶级斗争是历史的原动力,阶级斗争推动历史不断地向前发展。在马克思主义看来,阶级斗争是应该放在首位的。因为阶级斗争植根于阶级社会一定的生产和剥削方式之中,它离不开一个特定的物质基础,而这种物质性是一定生产方式的生产关系和生产力在具体的历史社会形态中的统一体,所以最终就会出现这样一个结果:历史的“主体”消失了,历史成为一个没有主体的过程。阿尔都塞又指出:人只能认识存在着的東西,而不是只认识他自己所做的东西,我们必须要坚持这样一个唯物主义的基本论点,存在是先于思维的。

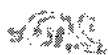
阿尔都塞对以上两个问题的回答毫不令人惊奇,它们的最终指向是为了划清马克思主义与资产阶级人道主义的界限。对于阿尔都塞的回答,刘易斯早就已经预料到了,他认为阿尔都塞是会因为维护两个论点而奋不顾身的,这两个论点就是“马克思主义不是一种人道主义”和“人不是历史的创造者”。由此看来,阿尔都塞的反应并没有让理论对手失望。为了加强对“理论上的反人道主义”观点的维护,阿尔都塞在《在哲学中成为马克思主义者容易吗?》这篇文章中也重申了自己的立场,接下来我们以这篇文章为例来分析他在反思中的辩护。这篇文章是前面提到的“亚眠答辩”经过修订后重新命名的版本,于1975年10月发表于《思想》杂志第183期,阿尔都塞花了很多笔墨再次论证了“理论上的反人道主义”的观点,他这样说道:

我论证了关于马克思的理论反人道主义的论点。这是一个精确的论点,但是有人却不愿意理解它的精确的意义,而且它惹得全世界的资产阶级和社会民主党在意识形态上一起来反对我,甚至一些反对就在国际工人运动内部。为什么我要采取这样激进的立场呢?因为我不想躲在那种表现无知的辩

论后面,那种辩论可能还是有用的,但要在适当的时候。我之所以首先要捍卫促使我采取这些激进立场的原则,显然是因为这些立场当时遇到了各种叫喊声:教条主义、思辨、蔑视实践、蔑视具体的东西、蔑视人,等等。这种义愤不无几分滑稽<sup>①</sup>。

在上述话语中,阿尔都塞评价了自己“理论上的反人道主义”的观点,认为这是一个精确的论点并且解释了之所以要采取如此激进立场的原因,表达了对于各种指责声的蔑视。这段话很好地体现了一个在“反思”中进行理论抗争的阿尔都塞,或许这才是本真意义上的阿尔都塞。他曾经提出过要效仿马基雅维利,即为了使自己的思想成为可能,就需要占据一个在一般人看来几乎不可能的位罝,或者说在某个特定的立场上进行一些极端的思考并提出一些相对出格的观点。在他看来,这些看似带有挑衅性的观点并不是嚣张的表现,而是为了让读者警觉到某些领域中对比力量的存在,在此基础上激发读者自身的思想火花。在阿尔都塞的心目中,旧有的观念是不会主动地让位给新观念的,要想迫使那些原先的观念发生变化,必须要能够运用一种可以破坏其中权力的反作用力,因此就不得不使提出的观点具有某种激烈性或者尖锐性。毫无疑问,“理论上的反人道主义”恰恰体现了阿尔都塞这样的一种主张,这一观点在他看来是个非常严肃的话题,必须对它进行严肃的关注和解读。阿尔都塞的论述主要围绕三个方面展开。首先,阿尔都塞从历史的角度对人道主义的传统进行了考察。他提出,人道主义在人类历史发展过程中是有积极贡献的,贡献就在于为反对封建主义、反对教会和反对它们的意识形态专家进行了斗争,赋予了人以地位和尊严。但是,他也提醒人们注意一点:人道主义意识形态和上升的资产阶级是密不可分的,它表达了资产阶级的渴望,还表达了由新的法律体系所认可的资本主义的经济要求。这里,阿尔都塞旨在揭露资产阶级所弘扬的人道主义精神所具有的真面目,即为了资本主义制度的巩

<sup>①</sup> 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第178页。



固和资产阶级的统治。其次,阿尔都塞探讨了“谁是历史的主体”这个问题。在他看来,人道主义将人归结为历史的出发点和终点,归结为历史的唯一主体,这样的说法是不正确的,马克思关于社会形态和历史的理论并没有将“人”的概念当做一个核心概念来使用,历史的主体不是人而是生产关系。他这样说道:

马克思表明,归根到底决定着某种社会形态并且让我们能够理解它的东西,不是什么幻想出来的人的本质或人性,不是人,甚至也不是“人们”,而是跟经济基础密不可分的那种关系,即生产关系<sup>①</sup>。

他又说:

马克思的理论反人道主义,正如在历史唯物主义内部起作用那样,意味着拒绝绝对对社会形态及其历史的解释植根于那种抱有理论企图的人的概念,即作为开端性主体的人的概念……<sup>②</sup>

这两段话都延续了阿尔都塞在《读〈资本论〉》里的基本思路,他试图通过阐明人不是历史的真正主体来驳斥人道主义,继而反对把马克思主义人道主义化。最后,阿尔都塞以《资本论》为例,讨论了马克思后期一些著作中为什么依然出现了“异化”这样的人道主义者所常用的字眼。他认为,这里所用的“异化”在马克思思维中并不是一个经过深思熟虑的概念,而仅仅是作为现实事物的一个替代品出现的。因为客观的历史条件还没有把这些概念的对象生产出来,所以只能暂时使用原有的概念,这并不说明《资本论》这样的成熟著作是马克思青年时期,即属于人道主义者阶段的马克思的思想的延续和升华。阿尔都塞

① 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第214页。

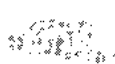
② 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第217页。

通过以上三个方面的论述,对资产阶级人道主义的意识形态本性、人道主义理论的立论基础以及异化等人道主义的理论武器进行了全面的批判,批判的目的就是为了维护“理论上的反人道主义”这一观点。

## 第二,关于“认识论的断裂”。

前面提到过刘易斯和阿尔都塞之间的论战,这场论战的另一个焦点就是关于马克思主义的思想发展史中是否存在“认识论的断裂”这一问题。刘易斯将阿尔都塞所称的“认识论的断裂”讥讽为“说的完全是神话”,他质问阿尔都塞对所谓“断裂”的判定证据何在。按照阿尔都塞的观点,马克思在1845年之后就和一切把历史和政治归结为人的本质的理论彻底决裂了,他和恩格斯在1845年合著的《德意志意识形态》抛弃了他早期的一些观点,并确立了最终的科学立场。对此,刘易斯认为,阿尔都塞“断裂说”的依据是马克思在《德意志意识形态》中提到的“对自己以前的哲学信仰清算一下”,这个依据完全是站不住脚的。在刘易斯看来,马克思非但没有驳斥他在《1844年经济学—哲学手稿》中的早期观点,还反过来继续并且发展了这部手稿中的观点,马克思根本就不是如阿尔都塞所说的那样,抛弃了有关“人”、“异化”及“人道主义”等概念。针对刘易斯在“认识论的断裂”问题上对自己所作的批判,阿尔都塞进行了辩护。他首先说明自己把刘易斯当做是一位平等的革命同志,当做是兄弟党即英国共产党的一名战士来看待。接着,他明确指出,纵观马克思的全部著作,毫无疑问在1845年存在着某种“断裂”,马克思本人也这样认为,不光如此,马克思的所有著作也提供了详尽的论据。马克思从1845年起就开始着手为一种以前都不存在的科学(历史科学)奠定基础,他还提出了许多在他青年时期的人道主义著作中从未出现过的新概念,比如生产方式、生产关系、经济基础、上层建筑、生产力、阶级、阶级斗争、社会形态及意识形态等等,这是谁都不能予以否定的。阿尔都塞斩钉截铁地说道:

如果刘易斯仍然怀疑真的存在这种“断裂”,或者更确切地说,一种新科学在一个仍然是“意识形态”的或科学以前的世界中闯了进来,那么他应该把马克思对费尔巴哈和普鲁东



的两种评价加以比较……如果像刘易斯说的,在1845年真的什么也没有发生,如果我关于“认识论上的断裂”所说的一切是“彻头彻尾的神话”,那么我愿意被绞死<sup>①</sup>。

上面这段话虽然阿尔都塞事先把它定位在革命同志之间的平等交流上,但其中的语气是非常严厉和尖锐的,阿尔都塞用“我愿意被绞死”这样的极端话语表达了这样一种决心:“认识论的断裂”的确是存在的,没有人可以用各种理由来进行反驳,如果刘易斯坚持认为它是随意想象出来的,自己愿意付出生命的代价来捍卫这一观点。由此可见,在“断裂说”的问题上,阿尔都塞的立场是极其强硬的。此外,在《自我批评材料》中,他花了不少篇幅来论证自己的“断裂说”:

“断裂”并不是一种幻觉,也并不如雅恩·莱维所说的那样就是“凭空捏造”。在这个问题上,很遗憾,我是寸步不让的。我刚说过,应该对“断裂”作出解释,而不是贬低其意义。但请看事实是如何的吧:我把“断裂”贬低为一种简单的思辨理性主义对立;而我的大多数批评者却把它贬低到等于零!他们把“断裂”擦掉、抹去,打上杠杠和加以否定。他们在从事这项取缔和破坏工作时是何等的起劲啊!我们应该明确指出,在马克思理论的思想形成过程中,的确存在着一个“断裂”,这个“断裂”不但不等于零,而且对整个工人运动史具有重要的意义<sup>②</sup>。

这段话体现了阿尔都塞对那些批评“断裂说”的人的强烈不满,从他的角度来看,否定“断裂说”不仅不能正确地分析马克思的思想发展过程,更重要的是会影响到对工人运动发展史的理解。他认为“认识论的断裂”并不是一个终点,而是一个不归点,是延续不断的、没有止

---

① 阿尔都塞等:《自我批评文集》(补卷),林注明、许俊达译,台湾远流出版事业股份有限公司1991年版,第111~112页。

② 阿尔都塞:《保卫马克思》,附录,顾良译,商务印书馆1984年版,第219页。

境的,马克思在他后期的著作中,在《资本论》以及其他后期著作中都在进行对旧概念的清算。阿尔都塞又强调道:

从《德意志意识形态》开始,出现了一个空前的和不可逆转的事件。这是显而易见和毋庸置疑的事实,因为只要分析马克思各篇文章的结构和论证方式,而不是只抓住这个或那个孤立的公式,这个事实就能通过实证和比较而得到检验……一个崭新的事件确实在理论中出现了,这是前所未有的和空前的事件,今天我们回过头来看,仍然可以说这是不可逆转的事件……这个论点也受到了批评家们的批判,但我始终坚持着。当然,我对它的陈述,无论在过去和现在,都十分粗浅,它还只是一个需要进行长期研究分析的假设。但我认为,批评家们对它的驳斥,即令是比较严肃的驳斥,也都没有能够从原则上动摇这个论点。因为,坦率地说,这个论点至多不过是记录了一项事实而已<sup>①</sup>。

这段话的字里行间充满了阿尔都塞对他的“断裂说”的坚持,他认为这是一项事实的反映,是已经发生了的不可逆转的事实,即便是再严厉的斥责都无法动摇这一说法。阿尔都塞还明确指出,他从导师巴什拉那里借用过来的“认识论的断裂”这一概念是他早期论文中的一个中心范畴,必须要肯定这一哲学范畴,并且用它来说明新科学的诞生既是个历史事实又是个理论事实,马克思主义作为科学就是从它的史前时期脱胎而来的,必须要抛弃那些史前时期的错误。阿尔都塞对“认识论的断裂”这一观点的辩护不仅在上述1972年的《自我批评材料》中随处可见,即使将时间向前推移也可以同样看到。在他于1970年7月写的《论青年马克思的演变》一文中,阿尔都塞就已经强调了他在《保卫马克思》一书中所提出的关于“断裂”的观点了。他在分析了马

<sup>①</sup> 阿尔都塞:《保卫马克思》,附录,顾良译,商务印书馆1984年版,第220~221页。





克思用一些新概念代替原有的旧概念的基础上得出结论：马克思的科学理论同以往的观点有着根本性的、不容抹杀的区别，这种区别就是“认识论的断裂”或者说“决裂”。他还进一步解释道：

我们把以往的观点称之为意识形态的观点，我们把业已确认的“认识论的断裂”或“决裂”当做马克思主义科学同它的意识形态史前期之间的一种理论中断。应该说明，这不是一般科学和一般意识形态之间的理论中断，而是马克思主义科学同它自身的意识形态史前期之间的理论中断<sup>①</sup>。

如果我们把时间继续往前推移，还可以发现，阿尔都塞于1968年2月24日在法国哲学协会上作的报告《列宁和哲学》(Lenin and Philosophy)中也提到过“认识论的断裂”，这篇报告后来被收入《列宁与哲学及其他》(Lenin and Philosophy, and Other Essays)论文集中。在这篇报告里，阿尔都塞在分析马克思的《关于费尔巴哈的提纲》和马克思与恩格斯合著的《德意志意识形态》这两篇论著的基础上，强调了“认识论的断裂”的问题。他认为，《关于费尔巴哈的提纲》中所宣布的东西，使用着宣布与一切解释性哲学决裂所必要的语言，是一种新的哲学、历史的科学。他特别指出，《关于费尔巴哈的提纲》中的第十一条所宣布的理论革命实际上是一种新科学的基础，如果我们借用巴什拉的术语来表述，就能够把开始这一新科学的理论事件看做是一种“认识论上的断裂”，不管人们是否愿意承认这一事实，我们已经处在由这一断裂所标志和开拓的理论空间中了。他这样解释道：

马克思通过认识论上的断裂为科学认识论开拓了一个新的、也就是第三个科学大陆，历史的大陆，这一认识论上的断裂最初的、仍然很不确定的开端是在《关于费尔巴哈的提纲》中宣布的，后来写进了《德意志意识形态》。显然，这一认识

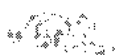
论上的断裂不是一种瞬息即逝的事件。甚至有可能,人们可以通过重现法,在涉及到它的某些细节的地方赋予它一种后觉的预感。无论如何,这一断裂在最初的迹象中变得可见了,但是这些迹象只是一种无穷无尽的历史开端的开端。像任何一个断裂一样,这一断裂实际上是一种持续的断裂,在它内部可以看到各种负责的改组<sup>①</sup>。

在上面这段话中,阿尔都塞对“断裂说”的意义进行了积极的肯定,并从马克思的两篇相关论著中为断裂划定了大致的范围。这些分析和他以后在《自我批评材料》中的观点看法一致,表明阿尔都塞这时就已经主张断裂是持续进行的,永无止境。如果我们把视线移向阿尔都塞在1972年以后的论著,我们也可以发现他对“断裂说”的推崇,尽管在那些论著中对“断裂说”的阐述没有如以前那样详细。比如,阿尔都塞在发表于1975年的《在哲学中成为马克思主义者容易吗?》一文中说过这样一段话:“问题在于敦促人们理解和重视马克思与被普遍接受的现象世界——就是说,与占统治地位的资产阶级意识形态的压倒一切的‘显而易见的真理’——所必须实行的空前的决裂。”<sup>②</sup>

无疑,阿尔都塞就是这样一位始终努力敦促人们意识到“认识论的断裂”的学者。虽然他在这篇文章中并没有将“断裂说”作为一个理论重点来进行论述,但还是在好几个地方都提到了。比如,在论述“马克思主义与理论人道主义”这一部分时,阿尔都塞指明自己坚持认为,马克思之所以能够创立历史科学并且写出了著名的《资本论》,原因在于他和那些各种各样的人道主义理论企图进行了彻底的决裂,这些人道主义的理论企图包括从人的本质出发,或者从自由的人类主体,需要、劳动、欲望的主体,道德和政治行为的主体出发去解释社会和历史等等。又如,在提到费尔巴哈和马克思的思想的关系时,阿尔都塞认为,马克思在早期曾经一度采纳过费尔巴哈关于人的本质和异化等的

① Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Translated by Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1972, p. 39.

② 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第205页。



提法,但是后来却与费尔巴哈的理论人道主义断然决裂了,这种“断裂”是马克思思想发展史上的一个根本性的事件,是大家都应当承认的事情。这里,阿尔都塞虽然变换了说话的方式,但依然坚持自己的“断裂说”。

从上述论述中我们可以看出,尽管阿尔都塞从1967年开始就走上了-一条自我反思的道路,但是却在反思的过程中伴随着自己的辩护与抗争。为什么对于“认识论的断裂”这一提法阿尔都塞会一而再,再而三地坚持呢?其中的原因也很容易让人理解。因为阿尔都塞整个思想体系的灵魂是“理论上的反人道主义”,而坚持“理论上的反人道主义”提法就必须要坚持“认识论的断裂”这一前提条件。有了这次特殊的“断裂”,才明确了意识形态和科学的界限,才能够出现“马克思主义是一种理论上的反人道主义”这样一个结论。因此,阿尔都塞对“认识论的断裂”的坚持与他在马克思主义和人道主义关系问题上的立场是保持一致的,这可以说是阿尔都塞的一条理论底线,坚持是必须的。

第三,关于结构主义的问题。

阿尔都塞曾经对自己的学说与结构主义的关系进行过反思,承认了两者的密切关系,但是他一直都不肯明确承认自己就是一个结构主义者。在《读〈资本论〉》1967年意大利文版的序言中,阿尔都塞对意大利的读者说过以下这样一段话:

我们对马克思的解释,除极少数例外(某些敏锐的批判把我们的解释和结构主义的解释作了区分),普遍被目前流行的说法看做和判断为“结构主义”的解释。我们认为,我们的著作虽然术语上有些含混不清,但是它的内在倾向性与“结构主义”的意识形态并没有联系。我们希望读者牢记并证实和接受这一论断<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> Louis Althusser, *Reading Capital*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1970, p. 7.

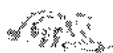
在这段话中阿尔都塞进行了第一次的辩护,他的话旨在提醒读者注意那些和结构主义完全不相干的字眼,比如他曾提到的“最终决定”、“统摄”等等,同时还提醒读者不要只看文字表面的叙述,而要察觉文字背后所隐藏着的思想倾向,他试图通过这种说明来消除他人普遍将他当做结构主义者的误会。虽然阿尔都塞的辩解听起来似乎比较牵强,因为他思想中的结构主义倾向早已充分表露在他的两本代表作之中了,但是这种辩解让我们看到了阿尔都塞式的坚持。他可以进行不断地反思,但他在自己所认为的某些原则性问题上却保持始终如一的态度。在此之后,阿尔都塞在《自我批评材料》中特别澄清了自己不是一个结构主义者,他这样说道:

在1965年的春天,我们在《读〈资本论〉》的某些段落里确实没有始终能够说得恰到好处,我们同结构主义术语的“调情”肯定超过了所能允许的限度,因而批评我们的人(除去个别例外)也都觉得这是滑稽可笑的<sup>①</sup>。

阿尔都塞用相当幽默的语气述说了自己和结构主义的“暧昧”关系,尽管他对别人将他和结构主义扯在一起感到能够理解,但是他却不肯主动承认自己就是一个地地道道的结构主义的马克思主义者。他把结构主义当做自己的理论主义倾向的“偶然的副产品”。他认为,人们在批判自己的时候往往会颠倒主次,人们主要将他当做一个结构主义者来批判,却忽略了对理论主义倾向的批判,事实上正相反,自己的理论主义倾向才是应该重点进行批判的。阿尔都塞还以嘲讽的语气叙述了人们如何给他扣上“结构主义”的帽子的:

人们显然为了图省事,就硬说我们是“结构主义者”,各国的和各种名目的社会民主党人纷纷用“结构主义”这口棺材把我们庄严地送进土里,并且以马克思主义的名义——当

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,附录,顾良译,商务印书馆1984年版,第236页。



然是他们的马克思主义——把我们埋葬起来。“历史”、“实践”、“辩证法”、“具体”、“生活”，自然还有“人”和“人道主义”，就像一铲铲的泥土劈头盖脑地抛过来。作为一次下葬，事情真是办得十分隆重。不过，它的情况却相当特殊：几年时间过去，葬礼却始终还在进行<sup>①</sup>。

这段话的比喻非常生动、形象，阿尔都塞描述了自己以平和的心态对他人将他错误地指责为“结构主义者”而冷眼旁观。按照他的思路，这种指责尽管持续的时间很长，但是不起实质性作用的，他并不在乎。此外，阿尔都塞还对结构主义进行了一番分析。在他看来，结构主义这种“法国的特产”不是一种“哲学家的哲学”，而是科学家们的“哲学”或“哲学意识形态”，它具有形式主义的倾向，是由一些散乱的命题组成的混合体，它是由于科学家们在实践过程中遇到了理论问题而产生的。阿尔都塞声明，无论自己的理论有哪些缺点，但自己毕竟不是一个结构主义者。

第四，关于“理论实践”的说法。

“理论实践”的提法是阿尔都塞思想的独特之处。自从他提出这一说法之后，就受到了接连不断的斥责，他本人也多次在不同的文章中就这一概念进行过自我反思和自我修正。但是我们不能忽视的一点是：阿尔都塞在对它进行反思的过程中偶尔也会奋起反击，进行一定程度的辩护。这一点主要体现在阿尔都塞《在哲学中成为马克思主义者容易吗？》一文中：

我论证过并且写道，“理论是一种实践”，同时提出过理论实践这个范畴，在有些人眼里，这是个令人反感的提法。现在，这个论点也像所有论点一样，必须根据它在划清界限，即确定对立立场时的作用来看待了。与一切形式的实用主义相对立，它的第一个作用是曾经证明了关于理论的相对自主性

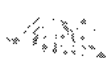
的论点,因而证明了马克思主义理论有权不被看做政治决策的奴婢,有权既不背叛自己的需要、又能联合政治的和其他的实践一起求得发展。但这个论点同时也有着另一种作用:它与纯理论的唯心主义相对立,为理论赋予了实践的唯物主义的特征<sup>①</sup>。

阿尔都塞的辩护试图说明,“理论实践”的提法并非一无是处,而应当分析它在特定的语境中所起到的特殊的作用。比如,它与实用主义是划清界限的,它显示了理论的相对独立性,证明了马克思主义理论的一个相当大的发展空间。与此同时,“理论实践”的提法以一种全新的方式赋予了理论以实践的唯物主义的特性,并且批判了纯理论的唯心主义,将其放之于对立面上。不得不说,阿尔都塞在这些方面对“理论实践”的提法作出肯定是说得过去的,尽管他在凸显理论的唯物主义特性方面的做法颇为激进,但是他的辩解也存在一定的道理。关于“理论实践”,在阿尔都塞那里它还具有规定检验标准的内在性特点。也就是说,理论是具有相对独立性和自主性的,比如像马克思主义的理论,它可以被用来进行检验。不是因为它能够被它的成败所检验,所以它才是正确的,而是因为它是正确的,所以它才能被它的成败所检验。虽然阿尔都塞这里的辩护略显苍白,但是他表达了自己提出一些独到的观点时的真正意图,这些原来的意图往往被后来的种种斥责声所淹没了。

#### 第五,关于意识形态问题的论述。

阿尔都塞在1965年发表的《保卫马克思》一书中曾经谈论到科学与意识形态的关系问题,并且给它们划了一条分界线,此后,关于意识形态问题的论述一直是阿尔都塞研究的重点之一。虽然他的自我反思始于1967年,但是却基本上没有涉及到他关于意识形态问题的观点。他在1967年为《保卫马克思》的各种外文版所写的后记中,一方面对于自己的“理论主义”倾向进行了反思,另一方面进一步论述了意识形

<sup>①</sup> 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第177页。



态与科学之间的对立。按照他的观点,将科学和意识形态进行区分,就是把正在自我构建中的新科学和前科学的意识形态区分开来,这一区分有助于对马克思的伟大发现进行性质和效果上的正确定位。他这样表达了自己对意识形态问题的立场:

我一点也不指责作为社会现实的意识形态。按照马克思所说,正是在意识形态之中,人们才“意识到”他们的阶级斗争,并且把“这种斗争进行到底”。在其宗教、伦理、法律和政治等形式下,意识形态是一种客观的社会现实,意识形态的斗争构成了阶级斗争的有机组成部分。相反,我批判的是意识形态理论的各种后果。对于科学的知识来说,它们总是一种威胁或者一种障碍<sup>①</sup>。

这里,阿尔都塞说明了意识形态存在的客观性,他试图通过揭露意识形态理论对科学理论的威胁及妨碍来强调马克思主义的科学性。纵观他一生的思想轨迹,可以说,他对意识形态问题的说明与对意识形态国家机器的批判始终没有停止过。1969年1月至4月,他写了《意识形态和意识形态国家机器》一文,延续了他在《保卫马克思》中对意识形态问题的研究。在这篇文章中,他试图补充马克思主义的国家理论,把国家机器分为镇压性的国家机器和意识形态的国家机器两种。尽管这两种形式的国家机器在表现形式上有所不同,前者表现得更为直接和暴力,后者表现得更加隐秘和温情,但是它们的力量都是非常强大的,两者相辅相成,维护着社会统治阶层对整个国家人民的统治。在现实生活中,每个人都被笼罩在强大的意识形态铁幕之下,几乎没有什么可供选择或者说可以喘息的机会。这是阿尔都塞在1967年反思的第一阶段向1972年反思的第二阶段过渡的时候写的,这时对意识形态问题的论述和以前一样,主要表现为纯理论性的论述。

---

<sup>①</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, pp. 11 ~ 12.

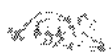
而在1985年这一阶段的反思中,阿尔都塞主要通过自己的经历来更加具体地对这个问题进行论述。在《来日方长》中,他以悲愤的语调控诉了意识形态的国家机器对他的压制,同时,他也试图借助于描述自己的个人经历来揭露意识形态的国家机器对那些被社会“边缘化”的人群的压制。在普通人的眼中,阿尔都塞由于精神疾病的缘故没有因为杀害自己的妻子而受到起诉和判刑,这对他应该是一件很值得庆幸的事情,但是在阿尔都塞看来并非如此。他认为法院免除了对他的起诉,表面上看对他是一件有利的事情,但实质上对他有很多不利的地方。他这样说道:

当我选择不再保持沉默,而是要把自己所经历过的事情公之于众之时,人们可能会感到非常震惊,因为大家都认为我从那个关于我不适合为自己进行辩护的宣判中得到了好处。我并没有从这一宣判中获得好处,我宁愿当时出现在法庭上并回答各种提问<sup>①</sup>。

为什么阿尔都塞的思路会异于常人呢?他进行了解释。他认为,对于一个心智正常的人而言,如果他犯了罪那么就会通过正常的司法程序得到惩罚。他可能会被判入狱,在狱中度过5年或者20年。当他被监禁时,他 very清楚地意识到自己正在偿还欠社会的“债”,一旦还清了就可以获得自由,重新开始自己的生活。但是,如果一个罪犯被宣布精神上存在问题,那么也就意味着对他的审判是永无终止的。他可能会被无限制地囚禁在精神病院中,从此被孤独和寂寞所吞噬,除了偶尔有个别朋友来看他并表示关怀之外,他的生活和生命已经失去了任何有意义的标志,仅仅是行尸走肉那样地活着。比较这两种审判,显然后一种是不公平的,它显示了由医院和法院联合起来形成的那股意识形态势力的强大,这恰恰是阿尔都塞所经历的审判。家庭悲剧一发生,他

<sup>①</sup> Louis Althusser, *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulier Boutang, New York: The New Press, 1993, p. 13.





就被关进了精神病院,从此就连说自己名字的权利都被剥夺了,一切有关他的事情都由医院和法院协商后决定,他已经丧失了所有发言权。因此,出院后的阿尔都塞试图用写自传的方式把自己的真实想法告诉世人,以此将自己从这种充满暴力的意识形态中解救出来,重新获得支配自己生活的权力。他这样说道:

每个人都应当有他们自己对事情的判断结果。同样,他们也能判断那些确定无疑的、充满暴力的组织在我生活中曾经发挥过的强大力量。我习惯于将它们称做意识形态的国家机器,我很惊奇,假如我不涉及到意识形态的国家机器的话,我就无法说明在我身上发生的事情以及整个社会全部的事情<sup>①</sup>。

以上是阿尔都塞运用迂回战术在反思中为自己思想进行辩护的五个主要方面,通过这五个方面的论述,阿尔都塞阐明了对一些原则性问题的看法。他对“理论上的反人道主义”和“认识论的断裂”的辩护是强而有力的,他对前一观点的坚持维护了自己思想的核心观点,使自己在前后两个不同阶段的主体思想没有发生质变;而他对后一观点的坚持则是为了更好地服务于前一观点,为前一观点提供支撑。而阿尔都塞在关于结构主义和“理论实践”这两点上的辩护则不太容易说服人。他对“结构主义者”这一角色的极力辩驳并没有淡化他著作中明显的结构主义风格,这些结构主义风格在前面的章节中我们已经进行过详细分析了,这里不再赘言。无论是在20世纪六七十年代还是在21世纪的今天,人们在提到阿尔都塞时都一致将他称为“结构主义的马克思主义”的代表人物。至于“理论实践”的提法,虽然阿尔都塞努力为它辩护,但是这一概念内在的缺陷以及本质性的错误使得阿尔都塞的辩护显得软弱而无力。当然,阿尔都塞本人也应该意识到了这一点,他

---

<sup>①</sup> Louis Althusser, *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulier Boutang, New York: The New Press, 1993, p. 30.

多次对自己“理论实践”的说法及理论主义的倾向进行过反思。反思是真诚的,辩护只是偶然在特定的场合中进行,只不过是多了多一个例子来说明自己为什么要提出一些别人看起来十分激进的观点。此外,他对意识形态问题的持续关注,表明了他在有关科学与意识形态相区别这一问题上的强硬态度,特别是他晚年对意识形态国家机器的批判,显现出阿尔都塞早期时那样的激进风格,使人们对于意识形态国家机器的了解更加深入和真实了。

## 第五章

### 阿尔都塞后期的学术创新

---

有些学者认为,晚年的阿尔都塞日趋颓废,早年的革命情结逐渐淡漠,他不断反省自己原先提出的理论体系,甚至主动地推翻了其中的一些观点,这些都说明了他试图解构自己早期的理论主张。据我国最早从事西方马克思主义研究的徐崇温先生在《“西方马克思主义”论丛》一书中介绍,西方有人提出:阿尔都塞自1967年以后的自我批评与自我修正,标志着作为马克思主义思想中的一种具有独特倾向的“阿尔都塞主义”的终结。此外,柯林·戴维斯(Colin Davis)也在他的《阿尔都塞的阅读与自我阅读》(Althusser on Reading and Self-reading)一文中提到,按照齐泽克在《难对付的主体》(The Ticklish Subject)的说法,结合巴利巴尔曾经在《阿尔都塞纪念文集》(Ecrits pour Althusser)中对阿尔都塞思想进行的一些诠释,可以说阿尔都塞晚期的思想表现为一种自我解构的系统性追求(或自我解构的演练),似乎阿尔都塞陷入了一个对他自己以前的理论立场进行系统性破坏的旋涡之中。这样的说法是有一定道理的,因为阿尔都塞1967年以后频繁的自我反思活动似乎给人造成了这样一种印象:他的学术激情已经消失殆尽,他的学术思想也已经停滞不前,他只是在原来的基础上不断地兜圈子,甚至不断地自我否定。那么,是否将阿尔都塞后期的反思活动视做他思想的自我解

构就可以概括他在1967年以后的具体表现了呢?答案当然没有那么简单。如果我们将阿尔都塞后期的反思看成他的一种难以遏制的自我解构冲动,那么我们也应该进一步看到他在自我反思、自我解构过程中进行的新思想的建构。毫无疑问,解构与建构是同时存在的,阿尔都塞后期的思想并不是停滞不前的,他在反思中仍然保持了学术上的创新,这一时期的某些别具一格的理论依然彰显出阿尔都塞思想的独特性和富有挑战性。

### 第一节 哲学是理论中的阶级斗争

如前所述,1967年是阿尔都塞开始反思的关键的一年。一方面,他在学术道路上迈出了自我批判的第一步,另一方面,他也继续着自己在某些理论领域中的创新性思考。在1967年11月,阿尔都塞接受了意大利共产党机关报《团结报》记者玛契奥奇的采访,随后采访全文发表在1968年2月1日的《团结报》上,法国共产党《思想》杂志随即于同年4月进行了转载。1970年阿尔都塞为英语读者亲自编选了一本论文集《列宁与哲学及其他》(*Lenin and Philosophy, and Other Essays*),1971年由伦敦新左派书局(New Left Books)出版,其中就包括了这篇访谈,此时命名为《哲学是革命的武器》(*Philosophy as a Revolutionary Weapon*)。在这篇访谈中,阿尔都塞对哲学和政治的关系进行了阐述,他不仅认为哲学是革命斗争的武器,而且提出另一个重要观点:哲学在理论中展现了阶级斗争。下面以这篇访谈为例来进行分析。

首先,阐明了哲学与政治的关系。阿尔都塞重点强调了政治的作用,认为政治决定了一切,当然,在阿尔都塞看来,这里的“政治”不是一般意义上的宽泛的概念,而是特指马克思列宁主义的政治。人们必须了解现实中那些已经发生和正在发生的政治事件,在详尽地掌握背景资料的前提下来理解现实中的政治状况。在此基础上,才能更好地理解马克思列宁主义的政治并对哲学产生热情。阿尔都塞认为,正是对马列政治的理解和对哲学的激情才使他逐步地弄明白了马克思、列



宁和葛兰西他们的一个伟大的论点,即哲学基本上是政治的。虽然阿尔都塞在此时借助于三位马克思主义的经典作家表述了“哲学基本上是政治的”这一基本观点,但是早在他的代表作《保卫马克思》中,就已经间接地表达了这层意思。他在不同的场合中不断提醒人们阅读他的文章时一定要结合当时的时政背景。在1967年10月他为《保卫马克思》各种外文版所写的后记中,他就告诫读者要注意这样一个特点,即他的这些哲学论文并不仅仅是学究式的或思辨式的研究,而是对特定形势的介入。既然哲学与政治的关系是如此密切,那么如何来做一个合格的马克思主义的党员哲学家呢?阿尔都塞认为这是相当不容易的一件事情。据他分析,虽然一小部分知识分子可以在政治上直接被宣布为革命者,但是就整体知识分子而言,他们在意识形态上是“不可救药”的小资产阶级。要成为列宁所说的那种“工人阶级的思想家”或者葛兰西所说的那种“有机的知识分子”,广大的知识分子就必须在内心深处开展长期的自我斗争、自我批判。这一过程漫长而痛苦,但却是一条必不可少的革命改造之路。根据阿尔都塞后期展开的大量反思活动,我们可以看到,阿尔都塞本人对这一观点身体力行,他的反思活动就是一条自我改造的道路。

其次,阐明了哲学与科学的关系。阿尔都塞认为哲学和科学同样是紧密相连的,他将马克思主义理论划分为科学和哲学,科学即历史唯物主义,哲学即辩证唯物主义。当记者玛契奥奇质疑这种区分是否恰当,会不会引发争议时,阿尔都塞坚持了这一分法,他这样说道:

可以用非常概括简练的话这样说,在马克思主义运动的历史上,对这种区分的压制或者表现为右的偏向,或者表现为“左”的倾向。右的偏向压制哲学:只有科学是左的(实证主义)。“左”的偏向压制科学:只有哲学是左的(主观主义)。当然也存在着“例外”(倒过来的情况),但是它们证实了这一规则。马克思工人运动的伟大领袖,从马克思和恩格斯到今天,总是说:这些偏向是资产阶级意识形态影响和主宰马克思主义的结果。至于他们,总是捍卫这种区分(科学、哲学)的,

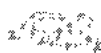
不仅是由于理论的理由,而且也是由于重要的政治理由<sup>①</sup>。

在阿尔都塞进行了上述说明之后,玛契奥奇希望他能够进一步证明对科学和哲学进行如此的区分是正确的,于是阿尔都塞列出了七大论点来进行系统的说明。第一,他认为,马克思主义理论和工人运动的结合,是阶级斗争的整个历史以及全部人类历史中最重要的事情;第二,马克思主义理论,包括科学和哲学,代表了人类知识史上空前的革命;第三,马克思的伟大功绩在于他创立了一门崭新的科学,即历史科学,泰勒斯打开了一扇通往数学大陆的门,伽利略打开了一扇通往物理学大陆的门,而马克思打开了一扇通往历史科学大陆的门;第四,这块新大陆的开拓已经在哲学中引起了一场革命,哲学和科学密切相连是一条规律;第五,马克思的科学发现遇到了恶意的诽谤,从整体而言,只有无产阶级战士才认识到了马克思科学发现的革命作用,他们的政治实践已经被它改造了;第六,马克思的哲学也遭遇了恶意的诽谤,只有无产阶级的战士和伟大领袖们才理解马克思的发现所引起的惊人的哲学革命;第七,共产主义运动在理论方面的决定性任务包括:承认并弄清楚马列主义的科学和哲学的革命理论的意义,同那些时刻威胁着马克思主义理论的资产阶级和小资产阶级世界观展开斗争,尽可能严密而大胆地发展新的科学和哲学,把它们和革命阶级斗争实践的要求及创造联系起来<sup>②</sup>。

最后,阐明了哲学在理论中展现了阶级斗争。阿尔都塞详细地论述了世界观、阶级斗争、哲学以及马列主义哲学之间的关系。他认为,各种相互对立的思想倾向最终可以归结为唯心主义的(资产阶级的)和唯物主义的(无产阶级的)世界观,而在阶级斗争中各种相互对立的阶级立场,是这两种不同的世界观在各种实际的意识形态领域中的展现。哲学展现在理论领域中就形成了世界观,由于哲学、世界观和阶级

<sup>①</sup> Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Translated by Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1972, p. 14.

<sup>②</sup> 参见 Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Translated by Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1972, pp. 15 ~ 17.



斗争这三者之间的密切关系,我们最终应当注意到这样一个事实,即哲学在理论中展现了阶级斗争。按照阿尔都塞的观点,哲学本身就是一种斗争,而且是一种特殊的政治斗争,也就是阶级斗争。哲学斗争是各种世界观之间的阶级斗争的一个方面,在马克思创立了历史科学之后,我们可以更好地认识到哲学在理论中展现的各种世界观以及它们之间的斗争。关于马列主义的哲学,阿尔都塞指出:

马列主义的哲学,或辩证唯物主义,在理论中展现了无产阶级的阶级斗争。在马克思主义理论和工人运动的结合中(这是理论和实践结合的最终实现),正如马克思所说的那样,哲学不再是“解释世界”,它已经成为了“改变世界”的革命的武器<sup>①</sup>。

他接着又说:

哲学在理论中展现人民的阶级斗争。它反过来又帮助人民在理论中和一切思想(政治、伦理、美学等)中辨别正确思想和错误思想。原则上,正确思想总是为人民服务;错误思想总是为人民的敌人服务。为什么可以说哲学为词语而进行斗争呢?阶级斗争的现实是通过“思想”“展现的”,思想则是通过词语来“展现”的。在科学和哲学的推理中,词语(概念、范畴)是知识的“工具”。而在政治的、意识形态的和哲学的斗争中,词语也是武器、炸药或者镇静剂和毒药。有时,全部阶级斗争在斗争中可以概括为支持一个词语而反对另外一个词语。某些词语彼此之间就如同敌人一样进行斗争<sup>②</sup>。

---

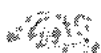
① Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Translated by Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1972, p. 19.

② Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Translated by Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1972, p. 21.

这里我们可以看到,阿尔都塞在提到哲学与阶级斗争的关系时,很明显地受到了那些针对他的批评意见的影响。如前所述,当阿尔都塞在《保卫马克思》里提出“理论也是一种实践”的观点之后,他就不断地受到了来自各方的批判。那些学者指责阿尔都塞将哲学规定为“理论实践的理论”,也就是理论的理论或超理论,这样就会导致哲学与实践及阶级斗争脱节。而阿尔都塞在《哲学是革命的武器》这篇文章中就试图弥补自己的失误,他通过表明哲学在理论领域中展现了阶级斗争,来拉近哲学与阶级斗争的距离。他所主张的“哲学基本上是政治的”这一观点,也试图淡化他因“理论实践”的提法给人带来的理论主义和思辨主义的印象。除此之外,他还通过反复强调阶级斗争和人民群众的重要性,来弥补自己以前在学术观点上的失误。他认为,对阶级斗争的分析是必不可少的,我们应当研究和解读诸如《资本论》一类的马列主义的伟大著作,因为它们记录了国际工人运动的阶级斗争的经验,我们必须研究工人运动过去的历史和现在的状况,了解其中的问题与矛盾。在阿尔都塞看来,当前的革命运动和阶级斗争具有强大的潜力,我们如果想要挖掘出这种潜力,就必须密切群众,因为历史的创造者不是知识分子,甚至不是理论家,也不是普遍意义上的“人”,而是人民群众。“人民群众创造了历史”这一观点对于无产阶级是性命攸关的。这样,阿尔都塞通过论述阶级斗争的重要性、必要性,将自己的理论拉回到了现实世界之中,又通过论述人民群众对历史的关键性作用,有力地驳斥了加罗蒂将自己的学说指责为“智力精英主义”的观点。

《哲学是革命的武器》这篇访谈在发表以后产生了很大的学术反响,仅此题目就再次把阿尔都塞式的政治和理论热情呈现在了人们面前,虽然引发的评论依旧褒贬不一,但是阿尔都塞本人一直坚持文中的这些观点。他在1970年6月为《列宁与哲学及其他》这本论文集写的前言中,再次重申了相关论点。比如,他再次肯定了马克思学说在人类历史上的伟大意义,强调历史唯物主义为人们开拓了把他们自己的历史作为阶级斗争史进行科学理解的道路。他这样形容马克思的理论:





这种科学,使社会各个阶级和他们的真理面对面,这是拒绝它并且躲到他们所谓的“社会科学”里的资产阶级及其同盟者所不能容忍的,它只能为它所“代表”(马克思语)的无产阶级所接受。正因如此,无产阶级承认它并把它视为自己的财产,而使他们在他们的实践中产生作用:在工人运动的手中,马克思主义已经成为革命的理论武器<sup>①</sup>。

当然,在阿尔都塞看来,马克思能够设想并完成他的科学著作,能够系统地形成他的科学理论,必须先取得理论的阶级条件。也就是说,他必须要从资产阶级和小资产阶级的立场上彻底地转变到无产阶级的立场上来,如果他不能完成这种彻底的转变,他就只能从属于旨在掩盖剥削机制的统治意识形态。而只有站在无产阶级的立场上,才有可能对资产阶级意识形态的新形式进行最彻底的批判,从而看清帝国主义的机制并且在社会主义建设中前进。因此,我们应当彻底批判一切形式的资产阶级意识形态和对马克思主义所进行的一切资产阶级的解释。接着,他肯定了马克思所具有的批判精神,并再次论证了阶级斗争的重要性。

人们在读马克思的著作时会发现,这种立场的改变采取了一种“批判”的形式:不断地批判……这是一种有决定意义的事业所起的理论效果。这种有决定意义的事业就是当代各阶级之间的斗争,尤其是无产阶级的阶级斗争的初步形式(1848年以前),接着是它的几次伟大的阶级斗争(1848—1849年、1871年)。政治的阶级斗争能够产生巨大的理论效果,这点我们是知道的:政治的阶级斗争会在意识形态的和哲学的阶级斗争中产生反响,因此它能够成功地在理论中改变阶级的立场。若没有无产阶级的阶级斗争,马克思就不能采

---

<sup>①</sup> Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Translated by Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1972, p. 8.

取阶级剥削的观点,就不能开展他的科学工作<sup>①</sup>。

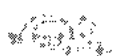
不难看出,阿尔都塞在谈到马克思学说的划时代意义以及对阶级斗争和工人运动的指导意义时,总是饱含着革命者的激情。根据他的种种论述,我们可以进行这样的一种合理设想:在阿尔都塞看来,马克思在自己思想的形成过程中不断地进行自我反思,并且在批判地看待自己著作的基础上实现了一次又一次的自我超越。毫无疑问,马克思在青年时期的思想受到了资产阶级意识形态的影响,当时是站在资产阶级或者说小资产阶级的立场上来分析问题的。但是,当他彻底清算了从前的资产阶级意识形态的影响之后,就过渡到了革命的无产阶级的立场上来,并且奠定了作为阶级斗争史的历史科学理论的基础。

在前面提到过的发表于1972年的《答刘易斯(自我批评)》一文中,阿尔都塞再次论证了关于“哲学在理论中展现了阶级斗争”这一观点。他这样说道:

在哲学中没有任何东西是一劳永逸地解决了的:总是有“回潮”,最老旧的哲学总是准备披上现代的外衣发动进攻,这是为什么呢?因为哲学归根到底是理论领域中的阶级斗争。因为革命的阶级总是受到旧的保守的和反革命的统治阶级的反对,后者永远不会放弃它们报复的野心,即使当它们不再握有政权的时候……理论领域中的阶级斗争不只是一句话:它是一种现实,一种可怕的事实。不了解这一点,就既不可能了解马克思思想形态坎坷的历史,也不可能了解甚至在1972年的今天仍沉重地压在相当多共产党人所捍卫的“正统”身上的“重重困难”<sup>②</sup>。

① Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Translated by Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1972, pp. 8 ~ 9.

② 阿尔都塞等:《自我批评文集》(补卷),林注明、许俊达译,台湾远流出版事业股份有限公司1991年版,第116~117页。



这里,阿尔都塞采用了一个更加彻底的说法:哲学归根到底是理论领域中的阶级斗争。他试图去除哲学纷争所呈现出来的理论争斗的表面形式,而揭露其本质上存在的残酷的阶级斗争。康福斯在阿尔都塞公开表述这一观点以后,随即在他的《略评阿尔都塞给刘易斯的答复》一文中给予了支持。他认为哲学当然是理论领域中的阶级斗争,而且它向来就是这样的,无论哲学家们有没有意识到这一点。他还举出了一系列的例子来论证这一点。比如,马克思的历史科学帮助人们更加透彻地理解意识形态领域的阶级斗争。又如,《资本论》既是一部严谨的科学著作,又是一部对工人阶级的斗争有重大贡献的巨著。再如,当马克思坐在大英博物馆的阅览室里写作《资本论》的时候,他本人同时也在为工人阶级进行阶级斗争,而且是以比同时代的很多人更有效的方式进行斗争。虽然康福斯总体上是支持阿尔都塞的观点的,但是他也提出了一些异议。他认为阿尔都塞区分哲学与科学的做法是基于一种对立思维的基础之上的,就如同阿尔都塞在强调科学与意识形态的对立时所做的一样。在康福斯看来,说哲学是理论领域中的阶级斗争,这并不意味着哲学不是科学,也并不意味着不可能有与科学以前的或非科学的哲学不同的科学的哲学。以马克思主义理论为例,马克思主义的哲学是一种科学的哲学,而马克思主义的科学,即关于人和社会的科学,也是理论领域中的阶级斗争。

在阿尔都塞于1976年发表的《哲学的改造》一文中,对于哲学、阶级斗争以及意识形态的关系问题进行了进一步的阐述。这篇题为《哲学的改造》的文章实质上是阿尔都塞于1976年3月在西班牙格拉纳达大学(Universidad de Granada)所作讲演的讲稿,同年由该大学以西班牙文出版(*La Transformación de la filosofía*, 1976),1990年被译成英文收入英文版文集《哲学和科学家的自发哲学及其他》(*Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*)。在这篇文章的开头,他描述了马克思主义哲学诞生以后发生的现象,他这样说道:

马克思主义是一个引起冲突的对象、一门有人捍卫也有人猛烈攻击和歪曲的教义,这恐怕不会让谁感到吃惊了。因

为马克思主义——它的理论和它的哲学——把阶级斗争问题提上了议事日程。而且我们十分清楚地知道,在由马克思主义所打开的种种理论抉择背后,激荡着种种政治抉择和一场政治斗争的现实<sup>①</sup>。

阿尔都塞一直认为哲学本身就是一个像康德所说的“战场”,而马克思主义诞生以后产生的种种争议恰恰说明了这场特殊“战争”的激烈性。因为马克思主义讨论的对象直指敏感的阶级斗争问题,因此,如何看待马克思主义就意味着采取了何种政治立场。他如此说道:

哲学是一场每个人对每个人的战争,是作为阶级斗争在哲学中的影响与回声的那种永恒之战。因而敌对意识形态的敌对立场均在哲学自身内部再现出来……原则上,在哲学中也存在着与阶级社会中所发生的事情相类似的过程:被剥削阶级的统一性与斗争是在阶级统治的条件下组织起来的,以同样的方式,代表被统治阶级的哲学党性形式是通过把哲学当做哲学建立起来的各种形式,因而也是在意识形态领导权的各种问题形式的条件下表述出来的。于是乎,整部哲学史都充斥着被剥削者或反抗者震耳欲聋的回声<sup>②</sup>。

这里阿尔都塞依然将哲学与阶级斗争紧密地联系在了一起,哲学阵营内部不同派系之间的争斗在阿尔都塞看来,代表了不同阶级之间的斗争。阿尔都塞认为,哲学只有通过作用于阶级斗争及其历史能动性的背景之上,并且作用于现存的一整套矛盾着的意识形态之上,才能获得自我满足,马克思的学说也一样。阿尔都塞以马克思的《资本论》为例进行了阐述。这本著作在阿尔都塞的思想中占据着重要的学术地位,他本人率先对它进行了研究与解读。在他看来,《资本论》不是一

① 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第221页。

② 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第244页。



种“哲学的”文本,而是一种对资本主义制度下的生产方式进行考察的文本,同时通过这种基于生产方式之上的考察对各种社会形态的结构来进行考察。最终我们可以看到,《资本论》是一种只讨论与阶级斗争有关的那种科学知识的文本,那种科学知识因而同时作为无产阶级斗争的一部分出现在我们面前,这也是《资本论》中所表现出来的东西。毫无疑问,在阿尔都塞的视野中,阶级斗争的理论在马克思的哲学中扮演着至关重要的角色,他这样形容马克思在阶级斗争理论方面的贡献:

他通过开创一种——在同一时刻作为阶级斗争的赌注和特许场所的——哲学和社会实践之间新的“批判的和革命的”关系,成为第一个向我们指明道路的人。这种新的哲学实践服务于无产阶级的阶级斗争,不仅没有给它强加一种压迫性的意识形态统一性(我们知道那压迫原本在哪里生根),反而为它创造了有利于社会实践的解放与自由发展的意识形态条件<sup>①</sup>。

## 第二节 马克思主义的危机

在20世纪70年代末期,阿尔都塞提出了一个出人意料的观点,他宣称马克思主义在发展过程中出现了危机,广大共产党员必须要清醒地意识到这场危机的存在并时刻保持警惕。这一观点的提出,使阿尔都塞继提出“马克思主义是一种理论上的反人道主义”观点之后,再次成为了学术界关注的焦点。徐崇温先生在《“西方马克思主义”论丛》一书中认为,阿尔都塞公开宣告马克思主义出现了危机,是以他为代表的“结构主义的马克思主义”经过近二十年的兴盛之后趋于解体的首要标志。他这样总结道:“由鼓吹‘结构主义的马克思主义’而演变为其代表、其成员、其追随者或者公开宣告马克思主义存在危机,或者转

变到用结构主义去取代马克思主义的福柯一边,这就是‘结构主义的马克思主义’学派解体的明显标志。”<sup>①</sup>

为什么阿尔都塞在早期的两本代表作中反复强调,要重视回归马克思的经典著作,尤其是像《资本论》这样的著作,通过对它们进行全方位的深入阅读来理解历史唯物主义的精髓,而在十多年之后又提出马克思主义中存在着自我否定因素,并且出现了新一轮的危机呢?按照英国著名的学者柯林尼可斯的观点,对中国人期望的幻灭,特别是毛泽东的逝世和“四人帮”的覆灭所带来的悲观失望,是阿尔都塞宣布“马克思主义的危机”的因素之一。柯林尼可斯的这种推断是建立在阿尔都塞对毛泽东和中国“文化大革命”一贯推崇的基础之上的,他的分析很有道理。因为阿尔都塞的学说经常会受到时政的影响,而他的“马克思主义的危机”理论提出的时间正好在毛泽东逝世和中国“文革”结束之后,因此,渗透着他对马克思主义发展现状和发展前景的忧虑情绪。此外,阿尔都塞的学生和支持者中也有相当一部分人思想发生了重大的转变,由极左转变为极右。比如,他曾经的学生安德烈·格鲁克斯曼后来转变到了反革命的另一个极端。他鼓吹反对马克思主义和反对社会主义的所谓“新哲学”。在其《女厨师与食人者》一书中,他以种种理由诬蔑社会主义是一种可怕的制度,它强制人们的一切活动,给予恐怖主义合法的地位,是反民主、反自由、反人民的。他甚至还攻击马克思主义是构造集中营的机器,社会主义国家的建立是依靠“愚民”、“奴役”和“棍棒”的。又如,阿尔都塞过去的另一个学生德布雷,他是拉丁美洲的游击战理论家,他攻击马克思主义会不可避免地导致一种极权主义,认为马克思主义中缺乏人怎样统治他人的有关理论阐述,因而马克思主义本身的理论体系是有很大问题的。这些曾经师从阿尔都塞,并且和他在同一条马克思主义战线上奋战的学者,纷纷站到了马克思主义和社会主义的对立面,而他们仅仅是共产主义学者发生完全转变的少数例子。他们的言论体现了这样一种趋势,由于受到苏联模式社会主义所产生的弊端的影响,国际共产主义者联盟中出现了

<sup>①</sup> 徐崇温:《“西方马克思主义”论丛》,重庆出版社1993年版,第444页。

严重的分化现象。这些现实中的变化,无论是中国发生的变化还是学术阵营中发生的变化,或者还有其他方面的种种变化,都导致了阿尔都塞对马克思主义进行重新思考和解读,并在此基础上提出了“马克思主义的危机”理论。阿尔都塞提出的“马克思主义的危机”理论主要表现在他的三篇文章中,即《马克思主义的危机》(The Crisis of Marxism)、《今日马克思主义》(Marxism Today)以及《局限中的马克思》(Marx in His Limits)中。

在1977年的11月11日至13日,也就是在法共左翼联盟即将参加大选时,意大利左派组织办的《宣言报》以《革命后的社会》(Post - Revolutionary Society)为题,在意大利威尼斯举办了一次国际学术研讨会。这次研讨会聚集了来自西欧和东欧的一大批马克思主义者和社会主义者,会议的记录用意大利文发表在《革命后社会中的权力与对立》一书中,随后也出了法文版。其中,就包括阿尔都塞在会议上的演讲——《马克思主义的危机》,这篇文章后来又以英文发表在英国《今日马克思主义》杂志1978年七月号上。《宣言报》的创办者之一、阿尔都塞的朋友、意大利共产党原领导人罗萨纳·罗萨达(Rossana Rossanda)在会议的开幕词中就提到了“马克思主义的危机”这样的词汇,从而为本次会议确定了主题。她认为斯大林主义的经验使不是作为一种一般的渴望,而是作为一种关于社会的理论,一种不同的组织方式的社会主义观念成了问题,结果就是出现了马克思主义的危机。“新哲学家”是这个危机的漫画化,但这种危机却是被广大群众当做一种未被承认的现实所体验到的。根据巴利巴尔写的《生平传略》,我们可以知道阿尔都塞的立场和大会的主题“马克思主义的危机终于来了!”保持了一致,他欢迎这一主题的解放效应,热烈地参与到了大会的讨论中。

关于“马克思主义的危机”这一措辞,阿尔都塞认为它并不陌生,因为马克思主义在发展过程中已经经历过了其他的危机时期,比如第二国际破产以及它逃离到阶级合作阵营的那个时期就是一个危机时期,马克思主义经历了考验并且顽强地生存了下来。现在马克思主义又遭遇到了新的一次危机状况。阿尔都塞描述道:

从许多迹象可以看得很清楚,今天马克思主义再度处于危机之中,而且这一危机是公开的。这是说危机是有目共睹的,包括我们的敌人在内,他们正在竭力利用这种局势。但是我们已经习惯于这种牵制战术了。我们自己不仅能够看到这场危机:我们正在经历这场危机,而且已经有很长一段时间了。这场马克思主义的危机是什么呢?是一种必须在历史和世界的范围来掌握的现象,是跟以马克思主义传统为基础的革命斗争组织现在牵扯到的困难、矛盾和困境有关的现象。不仅国际共产主义运动的团结受到了影响,它的旧的组织形式遭到了破坏,而且它本身的历史以及它的传统战略和做法也成为问题。显得荒唐的是,在帝国主义遭到它从未有过的最严重危机的时刻,在工人阶级和人民的斗争达到空前规模的时刻,各国的共产党却仍在各行其是<sup>①</sup>。

阿尔都塞直接指出,目前马克思主义经历的这场危机已经日趋严重。没有人能够令人满意地回答出“苏联的社会主义为什么以及如何导致斯大林和目前政权的出现”这一问题,我们无法对这一段毕竟是利用马克思主义的名义创造出来的历史提出真正令人满意的马克思主义的说明。这些都意味着这样一种趋势:马克思主义存在着种种的理论局限性,而且在这些局限性的背后隐藏着某些关键性的难题。所谓的“马克思主义的危机”并不是发生在马克思主义的理论范围之外的,也不是发生在偶然的和戏剧性事件的单纯的历史领域之中的,这是马克思主义内部的一场理论危机。阿尔都塞限定了这场危机的范围,即属于马克思主义内部的问题。他接着又说明,当我们在谈论到这场特殊的危机之时,也要同时考虑到其他一些明显的政治因素对于马克思主义理论产生的影响,在阿尔都塞看来,马克思主义危机的产生,和马

<sup>①</sup> 阿尔都塞等:《自我批评文集》(补卷),林注明、许俊达译,台湾远流出版事业股份有限公司1991年版,第228页。





马克思主义本身的特性以及当前的历史形势都有关系。他这样说道：

我们不能避开国际共产主义运动危机所引起的震撼后果,不管是公开的(中苏分裂)还是隐蔽的(苏共和西方共产党之间);也不能避开没有任何可以证明的理论或政治理由,就正式或悄悄地放弃像“无产阶级专政”这样重要的原则而产生出来的问题;更不能避开目前斗争捉摸不定的思考角度所产生出来的问题。显而易见的政治上的困境、战略上的差别和矛盾、不同的表达方法和不同的样板所引起的混乱——所有这些都具有明显的政治含义,它必然会对马克思主义的理论本身产生影响<sup>①</sup>。

看来阿尔都塞无时无刻不在提醒人们要注意到时政对于理论的重大影响。据他分析,面对“马克思主义的危机”,人们有三种不同的反应。第一种反应是对危机熟视无睹、佯装不知。这种反应是某些国家的共产党所特有的,他们无视人民群众中出现的对马克思主义不满的情绪,依然把马克思主义奉为国家的官方理论和意识形态,拼命驳斥马克思主义的危机理论,把它说成是马克思主义的敌人凭空捏造的,事实上并不存在。而另一些党则考虑到了马克思主义出现的危机,但是以委婉的方式拒绝了这一提法,比如用实用主义的方式对某些观点有所保留,以保全一定的颜面。第二种反应是勇敢地承受这场危机,同时试图寻找工人运动和人民运动力量的真正原因。在阿尔都塞看来,这种类型的反应常常夹杂着许多问题和疑惑,这些思考是粗浅的,不能找出这一历史现象的真正原因。第三种反应是用充分的历史、理论和政治的思考来看待“马克思主义的危机”,目的是想找出这场危机的性质、意义和内在的因素。按照阿尔都塞的理解,第三种反应是最难出现的,一旦我们采取这样的一个立场来看待“马克思主义的危机”,我们就能

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞等:《自我批评文集》(补卷),林注明、许俊达译,台湾远流出版事业股份有限公司1991年版,第231~232页。

自豪地宣称：马克思主义的危机终于爆发了，终于可以通过这场危机并从这场危机中把某些充满活力的东西解放出来了！由此看来，第三种反应是阿尔都塞所认为的最理想的一种反应，他本人应该是属于这种类型的。

按照阿尔都塞的观点，这场危机由来已久，早在20世纪30年代就已经初现端倪，但是被斯大林所制造的马克思主义的教条化所禁锢了，被压制在一些理论公式、强加的路线和实践行为中，由此丧失了马克思主义由自身的矛盾性而产生的勃勃生机。阿尔都塞毫不客气地指责斯大林，正是由于他所推行的一套旨在遏制危机的所谓的解决方案，使得马克思主义的危机不但没有得到解决，而且还进一步恶化了。危机的全面爆发，斯大林是难辞其咎的。在追溯了“马克思主义的危机”的历史之后，阿尔都塞呼吁人们要用正确的态度来对待马克思主义的理论遗产，要清醒地意识到并不是所有的马克思主义的理论遗产都是无懈可击的，我们应当辩证地对待它们：

我们不能把我们的历史、政治甚至理论的传统看成是一份纯洁的遗产，这份遗产已经因为一个名叫斯大林的人或他所统治的历史时期而被歪曲了……在60年代的整个考验时期里，我们解读或重新解读马克思、列宁和葛兰西的著作，想从中找出一种活的马克思主义来，找出某种被斯大林式的公式和实践所窒息了的东西来的时候，我们所有的人每一个人都不得以自己的方式，甚至在我们有的分歧里头，承认这个明显的事实——我们的理论传统并不是“纯洁的”；跟列宁过于轻率的说法相反，马克思主义不是“一整块钢铁”，而是包含着困难、矛盾和空白，这些东西在这场危机中也在它们自己的层次上起着它们的作用<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 阿尔都塞等：《自我批评文集》（补卷），林注明、许俊达译，台湾远流出版事业股份有限公司1991年版，第235页。



阿尔都塞这里的表述非常清楚,马克思主义不是尽善尽美的理论遗产,也不是神圣不可侵犯的教条,它本身内含着种种缺陷。过去列宁所主张的马克思主义世界观是“一整块钢铁”的说法是不稳妥的,我们应当用新的视角重新审视马克思主义,也就是说要读出马克思主义中隐藏的自我矛盾和空白。毫无疑问,这一提议延续了阿尔都塞在《读〈资本论〉》中的学术思想,即用一种结构主义的特殊的阅读方法——症候阅读法来看待马克思主义,也再次说明了弗洛伊德的精神分析学说对他的深远影响。那么,哪些方面能够说明马克思主义内部确实存在着阿尔都塞所说的那些困难、矛盾和空白呢?他举了四个具体的例子来论证自己的观点:

第一,关于剩余价值理论。阿尔都塞认为,马克思的《资本论》中存在着理论统一性,他将分析商品、分析商品的价值作为自己理论的开端,符合了他本人关于一种正确理论所应该表现出的统一性的某种想法。按照马克思在《资本论》第一卷第一篇中对剩余价值理论的描述,我们可以看到:这是一种算术上的描述,依照这种描述,剩余价值是可以进行计算的,是由劳动力生产出来的价值和劳动力本身的再生产所需商品的价值(工资)之间的(在价值上的)差额所确定的。但是,这样一种计算方式存在着很大的不足,阿尔都塞认为它会被人误当做是一种关于剥削的完整理论,从而让人们忽视劳动的条件和再生产的条件。他这样说道:

这种把对剩余价值的计算当做关于剥削的完整理解的误解,难道不是最后在马克思主义的工人运动史上构成政治上和理论上的障碍,妨碍人们正确理解剥削的条件和形式的观点?而且这种关于剥削(作为纯粹可以计算的量)和劳动力(作为简单的商品)的狭隘观念,难道不是已经部分地导致了对阶级斗争的任务做出经济斗争和政治斗争的古典分工,因而导致了每一种斗争形式的狭隘观念,这种狭隘观念过去开始妨碍而且今天还在妨碍着整个工人阶级和人民斗争形式

的扩大<sup>①</sup>。

第二,关于辩证法。阿尔都塞认为,辩证法的问题是马克思著作中的一个谜团,马克思提出的有关公式过于简练和模棱两可,让人无法去深入地理解它们究竟要表达怎样一种意思。但是,辩证法的概念又是相当重要的,它关系到其他种种观念,比如必然性、历史、阶级斗争和革命行动等。马克思在辩证法问题上的沉默状态很容易导致一条通向实证主义和进化主义的道路。因此,辩证法问题无疑是马克思主义中隐含的一个症结。

第三,关于国家。根据阿尔都塞的看法,不管是马克思还是列宁或者是葛兰西的著作,都缺乏对于国家理论的详细阐述。阿尔都塞下了这样一个结论:确实不存在马克思主义的国家学说!这里我们暂且不对这个结论是否武断进行评价,先来看看阿尔都塞是如何自圆其说的。他提出,这些马克思主义的经典作家在他们的著作中只是以在阶级斗争和阶级统治之间建立关系的形式,再三告诫要防止所有的资产阶级的国家观念,因此只是一种消极的分界线和定义。比如,列宁一再强调国家是一种特殊的机器和工具,但是“特殊”在这里到底意味着什么却没有解释清楚。又如,葛兰西在狱中写下了一些关于国家的小方程式,但是这些小方程式与其说是一种国家学说的表达形式,还不如说是采用从“政治科学”以及列宁那里借取术语的方式来探索一条旨在由工人阶级夺取国家政权的政治路线。阿尔都塞眼中的列宁也好,葛兰西也好,都试图超越古典消极的定义,但是都失败了。关于国家的问题是如此重要,而马克思主义的一些经典作家对于这个问题都处在摸索状态,没有谁能够给出一个相对圆满的答案,这是马克思主义理论体系中的一个缺憾。

第四,关于阶级斗争的组织。阿尔都塞断言,在马克思主义的理论遗产中找不到任何真正关于阶级斗争组织,尤其是关于政党和工会的

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞等:《自我批评文集》(补卷),林注明、许俊达译,台湾远流出版事业股份有限公司1991年版,第238页。



理论。他指出,虽然存在着一些有关政党和工会的政治上的,因而是实践上的论断,但是没有什么东西可以真正让人们了解政党和工会产生作用以及不能产生作用的情况。无论是在东方国家还是西方国家,都存在着这些组织与国家之间的关系问题,这些问题是应当被人们所关注的,但是马克思主义的理论体系中却偏偏谈论得太少。

阿尔都塞从以上四个例子详细地分析了马克思主义中存在的一些理论漏洞,这些理论漏洞的存在说明了马克思主义内含了可以导致危机爆发的种种不利因素。他在分析了关于国家以及关于阶级斗争的组织例子之后,强调要解决这两个方面的问题,应当关注人民群众的首创精神,因为越来越多的群众运动在工会和政党之外轰轰烈烈地进行着,给斗争带来了不可缺少的东西。可以说,正是群众运动和群众的首创精神,使马克思主义理论体系中原来隐藏着的一些问题得到凸显,从而为我们想办法解决它们创造了条件。

综上所述,阿尔都塞在《马克思主义的危机》这篇文章中,大声疾呼马克思主义出现了一次新的危机,他揭露了这场危机的严重性和深刻性,并且在文章结尾处说明了“马克思主义的危机”所带来的对马克思主义理论本身的革命效应以及对人们思想的解放作用。在他看来,这场危机虽然来势汹汹,但它的意义是非同凡响的,它的再次出现并不意味着马克思主义就此死亡和崩溃,正好相反,它使马克思主义再次彰显出革命的、批判的精神,或者在某种意义上可以说类似于凤凰涅槃,使马克思主义置之死地而后生。阿尔都塞肯定了这场危机的积极意义:

在目前这场危机中,我们正面临着类似的转变,它已在群众的斗争中扎下了自己的根基。这种转变能够带来马克思主义的新生,赋予它的理论以新的力量,改变它的意识形态、它的组织和它的实践,为工人阶级和全体劳动人民开拓社会、政

治和文化革命的真正未来<sup>①</sup>。

对于阿尔都塞在这次大会上进行的主题发言,后来负责翻译他的《相遇的哲学》(*Philosophy of the Encounter*)一书的戈什格瑞恩(G. M. Goshgarian)这样评论道:

阿尔都塞给他那富有煽动性的论文增加的挑衅色彩是:他附和了对意大利最重要的社会主义政治哲学家诺贝尔托·波比奥(Norberto Bobbio)的批判,认为他一直在做促使意共和法共离上台执政越来越远的事情。阿尔都塞面对在场的欧洲各国(甚至包括苏联)社会主义者和联盟积极分子,说出了此前十年间只能在私底下才可以说的话,即马克思主义并不包括“一个关于国家、国家权力或者国家机器的理论”。可以说,共产主义“悲剧性的历史”部分是由这种理论上的缺失所导致的<sup>②</sup>。

由此可以看出,阿尔都塞的提法是相当具有震撼力的,他旨在通过指出马克思主义在国家、意识形态、政治及阶级斗争的组织等方面的论述不足来揭示马克思主义存在的局限性。这一努力为他接下来的另一篇文章《局限中的马克思》奠定了理论基础。随着《马克思主义的危机》一文的发表,人们对阿尔都塞思想的关注持续上升,意大利语、德语及法语世界的社会主义者们针对1973年以来一直困扰西欧左翼的“应该如何评价现实状况”的问题进行了激烈的争论,同时也引发了法共机关刊物的新一轮争鸣。

《今日马克思主义》一文是《马克思主义的危机》的姊妹篇,这篇文章原是阿尔都塞受意大利出版商伽桑蒂(Garzanti)之托,为《欧洲百科

<sup>①</sup> 阿尔都塞等:《自我批评文集》(补卷),林注明、许俊达译,台湾远流出版事业股份有限公司1991年版,第242~243页。

<sup>②</sup> Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter*, Translated by G. M. Goshgarian, Edited by Olivier Corpet and F. Matheron, London: Verso, 2006, p. xxii.



全书》(*Enciclopedia Europea*, 1978)第七卷撰写的“马克思主义”词条的一部分,1978年11月以意大利文发表,随后以《今日马克思主义》(*Il Marxismo oggi*)为题,重印于文集《不能在共产党内继续下去的事情》(*Quel che deve cambiare nel partito comunista*, 1978),1990年又被译成英文收入到英文版文集《哲学和科学家的自发哲学及其他》(*Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*)之中。这篇文章在风格上和《马克思主义的危机》一文差不多,进一步阐释了什么是“马克思主义的危机”以及如何看待这次危机。在文章的开头,阿尔都塞首先引入了关于危机的话题:

我们能够——在《共产党宣言》130年和《资本论》110年之后——为人们所说的“马克思主义”勾勒一份类似于资产负债表的东西吗?当然可以,因为我们就马克思主义不仅有了历史的眼光,而且有了关于它的胜利、失败和悲剧的长期经验。也许,这也是因为我们从今往后就一直要生活在一个危机、它的危机中——生活在一种有助于驱除一切幻想,并迫使我们全神贯注去接受现实的无情考验的处境中<sup>①</sup>。

从这段话中我们可以看出,对于马克思主义阿尔都塞有着非常强烈的危机意识,他试图开篇就提醒人们注意到,马克思主义已经处在并且将要在很长一段时间内处在一种危机四伏的状态之中,这种危机是客观存在的,因此谁也不能忽视和遏制。接着,阿尔都塞援引了马克思自己说过的话,即恩格斯在1890年8月5日写给康·施米特的信中提到的,马克思曾经说过的那句著名的话语:“我只知道我自己不是马克思主义者。”<sup>②</sup>在阿尔都塞看来,这句话不仅让广大读者在阅读马克思主义的著作时有了更广阔的思考空间,而且还是相当有分量的。它体现出马克思主义创始人所具有的谦逊及勇于自我批评的态度。我们

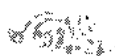
① 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第250页。

② 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年版,第691页。

都知道,马克思主义经过斯大林的强化曾经变身为不能更改的教条,而在一些将马克思主义当做官方意识形态的社会主义国家,斯大林式的马克思主义仍然存在着,尽管教条化的程度不同,那么阿尔都塞这里重温马克思本人的这句经典话语,目的就在去掉马克思主义身上被人为添加的光环。他认为马克思本人的这句话就很好地说明了马克思对自己学说的态度,即反对他人将自己的著作解释为一个完善的体系、解释为新的历史哲学,或解释为终于发现了的政治经济科学。毫无疑问,在阿尔都塞的眼中,马克思对“自以为是”的拒绝是非常值得人赞赏的,他以马克思主义创始人的身份树立了一个自我批评和自我超越的榜样,也许阿尔都塞后期所进行的一系列反思就与他所推崇的马克思式的自我否定有一定的关系。在对马克思进行评价的基础上,阿尔都塞遵循他在《马克思主义的危机》一文中的思路,进一步论证了他关于“马克思主义的危机”的观点,具体如下:

第一,继续强调了马克思在剩余价值、辩证法、国家及阶级斗争的组织等问题上的论述不足。阿尔都塞认为,马克思在《资本论》中把剩余价值作为生产出来的价值与生产过程中预付的可变资本之间的差额来进行数学意义上的计算,这样会导致对剥削的经济主义解释,但是剥削无论如何是不能简单地归结为这种可供计算的剩余价值的,它必须要在其具体形式和条件中被思考。也就是说,剥削必须一方面在劳动过程无法缓解的紧张状态和劳动组织的分工与规训的范围内,另一方面在劳动力再生产的条件的范围内得到思考。此外,还有很多例子可以说明马克思陷入到从对价值的抽象出发这个自己设置的陷阱中而遭遇诸多困境和矛盾。比如,在关于生产资料在被劳动力运用过程中实现的价值保存或者转移这个问题上,马克思没有阐释清楚。又如,在关于价值转化为生产价格这一问题上,马克思依然没有讲清楚。在阿尔都塞看来,马克思的《关于费尔巴哈的提纲》过于精简,很多东西没有解释清楚以至于变得像谜一样。虽然马克思曾经信誓旦旦地对恩格斯说过,要用一打纸来谈谈辩证法,但事实上从没有将它们写出来过。而在马克思留下的著作中,关于国家理论的内容是微乎其微的。关于阶级斗争的组织问题,马克思并没有把它当做·一个特殊的理论难题来





对待。

第二,关于观念的统治与超越。阿尔都塞认为,像列宁那样说“马克思学说具有无限张力,就是因为它正确”这样的话是极不明智的,因为马克思之所以和所有唯心主义政治哲学不同,就在于他从不“对观念的统治”,包括他自己的观念,抱有任何幻想。阿尔都塞这样说道:“自《宣言》以降,马克思的立场就是明确的并且从未改变:正是无产阶级反对资本家阶级的阶级斗争的普遍运动,才能为作为一场‘现实的运动’的共产主义开辟道路。观念的影响只是阶级力量对比的次要表现形式。”<sup>①</sup>按照阿尔都塞的观点,马克思在不同的著作中用两种截然不同的方式说明了自己的观念。比如,马克思在《共产党宣言》中针对的是全球形势,他把他的一些观念作为综合分析的原则加以提出,是解释全球性现实的工具。但是,当马克思把它们放在一个由这种全球性现实所决定和限定的立场上时,比如像在1859年的《〈政治经济学批判〉序言》中所提到的那样,这些观念就发生了变化。马克思不再将它们当做对既定整体的解释原则,而是只从它们在意识形态斗争中所可能产生的效果这方面来看待它们。这些观念同时也由“理论形式”转变为“意识形态的形式”。按照阿尔都塞的论述,我们不难推断:马克思本人就在不同的时期、不同的著作中对自己原有的一些观念进行了超越和调整,真正做到了对“观念的统治”的反对。因此,我们也不能将马克思的学说当做是一成不变的体系,而应当赋予其更多的革命性,不断地对其进行超越和丰富。

第三,关于意识形态、党和政治的理论。阿尔都塞指出,马克思的著作中关于意识形态的论述是相当缺乏的,而且在这一领域还有许多认识上的误区。比如,马克思除了有一种关于组织的透明性概念外,从来没有放弃他过去把意识形态看做“意识”或“观念体系”的那种透明性观念。此外,马克思没有成功地设想意识形态的物质性。这种物质性按照阿尔都塞的解释,即意识形态在实践中的实现,而这些实践又受到依赖于国家并作为占统治地位的意识形态形式而起作用的那些意识

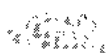
<sup>①</sup> 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第257页。

形态国家机器的支配。在阿尔都塞看来,意识形态理论是相当重要的,它会对工人运动以及群众运动产生很大的影响,但是马克思主义理论中又偏偏很缺乏这方面的阐释。他反复强调了意识形态的重要性、必要性和普遍性:

一种——不仅关于国家、关于它在某些机器中的物质存在,而且关于党本身的——意识形态理论是必不可少的……投身于解决实践的、直接的阶级斗争难题并被它们遮住视线的这些领袖们,他们没有告诉我们:任何斗争的组织形式都掩藏着一种特有的意识形态,它被设计出来的目的,就是要捍卫并确保组织本身的统一性。即便他们的确认识到马克思主义理论为了在政治上具有能动性就必须获得以群众为基础的“意识形态的形式”,他们也并没有真正重视一个事实,就是在马克思主义意识形态和组织的生存、统一与防卫所需要的意识形态之间存在着差异并潜伏着矛盾。由于缺少一种关于党、关于其机器的结构所产生的作用的理论,他们不可能想到马克思主义意识形态会因为与党本身所必需的意识形态存在差异而受到歪曲……对有待于在自身组织实践中被统一起来的党而言,考虑它在某一危机时期的特定目标与特定前途,公开保证它的意识形态的真理性 and 保证它的理论与它的实践的永久统一性一样,都是必要的<sup>①</sup>。

众所周知,意识形态理论是阿尔都塞学术思想中具有很大分量的一块内容,在前面的章节中我们曾经作过专门的介绍。可以这样说,他的各种关于意识形态和意识形态国家机器的阐述在西方马克思主义阵营中是独树一帜的,某种意义上说,填补了马克思主义理论中的空白。在阿尔都塞看来,缺乏意识形态及党和政治的理论在马克思主义的发

<sup>①</sup> 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第261~262页。



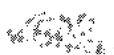
展过程中长期地存在着,这些理论缺陷使马克思主义只能停留在马克思的阶段,换句话说,就是只能停留在马克思的某些缺点之中。马克思的思想提出以后引发了无数的评价、解释和猜想,但是这些反响大多数是对马克思主义的机械重复,从而导致了马克思主义的僵化和被歪曲,这样,马克思主义的发展事实上就止步不前了。虽然一些马克思主义者不断地去尝试完善马克思主义的理论,但是他们的努力没有取得实质性的进展。比如,列宁意识到了意识形态、党和政治等问题,并且在建立新的党和新的国家的艰巨任务面前停止修正和完善他的思考,也没有停止鼓舞群众投身于一场文化革命的意识形态复兴,但是他并没有成功地发展出一套相关的理论。又如,葛兰西觉察到了这些问题的重要性和政治分量,但是却无力摆脱那种仍然束缚于一套历史哲学理论的历史研究。在对几位杰出的马克思主义理论家和革命者作了一番简短的评价之后,阿尔都塞最后再次呼吁人们注意:我们应当看到马克思主义存在的“空白”,不要以一种理论自身所具有的观念的名义,即不要以那种应当是“完整的”、没有裂缝或矛盾的东西的名义对这些空白进行评判。现在的局势使马克思主义在政治上、意识形态上和理论上的普遍危机公然爆发了,这次危机显示出马克思主义内在的矛盾、混乱、僵局和悲剧。我们要直面这样一个彻底反思的机会,让马克思主义了解自己、了解那个事实上的和将要改变的自己。

在1978年的夏天,阿尔都塞写作了《局限中的马克思》一文。在戈什格瑞恩看来,阿尔都塞对《马克思主义的危机》核心观点的辩护并没有完全体现在后来发表的《今日马克思主义》中。因为此文篇幅有限,并没有如人们想象的那样,为他在1977年提出的对马克思主义理论的先天缺陷的批判提出更加令人信服的论证。与此相对比,阿尔都塞在《局限中的马克思》中则更好地对《马克思主义的危机》中的主要观点进行了论证。由此可见,《局限中的马克思》在进一步阐述阿尔都塞关于“马克思主义的危机”的思想方面扮演了极为重要的角色。在这篇文章中,他主要通过“最终,马克思主义的危机!”(At Last, The Crisis of Marxism!)、“马克思主义的理论危机”(The Theoretical Crisis of Marxism)、“马克思是一个‘马克思主义者’吗?”(Was Marx a

“Marxist”?)及“对于工人运动来说,马克思主义者的理论是内在的而不是外在的”(Marxist Theory is Internal, Not External, to the Workers' Movement)等20个小标题,对“马克思主义的危机”以及马克思主义理论的局限性进行了论述。

在这篇文章的开头,他就开宗明义地宣布:多年来我们持续遭遇到的各种事件在今天终于达到了一个顶点,那就是马克思主义危机的出现。他认为,应当把马克思主义放到一种更加宽泛的意义中去理解,它不仅包括马克思主义的理论,也包括那些被马克思主义理论所激励和鼓舞着的组织以及实践活动。我们应当仔细考察中国和苏联的革命以及后来所出现的国际工人运动的分裂等情况,深入分析第三国际的解体以及国际共产主义运动自身的分裂,这一分裂不仅包括苏联共产党和中国共产党的公开决裂,也包括苏联共产党和欧洲共产党的暗中决裂。在阿尔都塞看来,中国在一些事情中批判斯大林的经济政策和国际行为,在毛泽东的领导之下,打算通过文化大革命运动来纠正斯大林主义中那些非常失败的东西,但最终不太成功。而西方的这些党派则和苏联保持了相当大的距离,他们公开谴责苏联仍然存在着镇压性的政权,同时也指责苏联越过边界线对他国进行武装干涉。在陈述了一系列国际共产主义运动的现实状况之后,阿尔都塞把马克思主义政治上的种种错综复杂的危机状态归因于马克思主义本身的理论缺陷。他这样说道:

马克思主义政治上的危机因而指向了应当被清晰地称做马克思主义“理论上的”危机、不相适宜以及混乱状况之处。在马克思主义(马克思和列宁的理论)的名义下被创造出来的一段历史如何能够对马克思主义本身保持模糊呢?如果实际上是模糊的(考虑到一些例外除外,这个问题是由研究的不足所造成的。那种涉及的东西不完全是政治和理论上的匮乏的情况,对缺乏政治或者理论兴趣的学院式的编年史研究和少数仍然冒险的假设来说,是有限的),那么我们扪心自问一个更大的问题:为何共产主义运动不能以使人信服的方式



书写它自己的历史呢？不仅是斯大林的历史，还有从《共产党宣言》到第三国际的所有事情<sup>①</sup>。

这里，他由一系列的历史事实引出了马克思主义本身的矛盾，即它作为一种理论，自身存在着各种不足和混乱，这些都是导致危机出现的因素。在阿尔都塞看来，在马克思主义指导下所创造出的国际共产主义运动的历史和马克思主义理论之间存在着一些脱节现象，国际共产主义运动中发生的那些令人感觉不愉快的事件使人们在对于什么是马克思主义的真精神这一点上变得模糊不清了。就连那些把他们自身称为“共产党员”的马克思主义者也不能够对他们自己的历史进行清楚的解释和说明。按照阿尔都塞的观点，今天我们不得不直接用“马克思主义的危机”这样的话语来进行谈论，这是一件非常清晰明了的事情，任何人都不应当对此有所怀疑。那么，“马克思主义的危机”究竟是在何时出现的呢？阿尔都塞又认为，实质上危机已经由来已久，伴随着一种特定形式的斯大林主义的出现和盛行，马克思主义的危机早在20世纪的30年代就已经出现了，到现在为止可以说是持续了很长的一段时期。接着，他又详细地分析了危机出现后对广大共产党人的影响以及他们对待危机的态度。阿尔都塞指出，对于广大党员同志来说，无论是他们能够顺利地继续待在共产党阵营中，还是被迫离开了这一阵营，都不得不忍受这样一段历史，他们必须要忍受精神上的折磨，即眼看危机发生却必须视而不见，也不能采取任何补救措施。因为每位革命者都明白这样一个事实：说出“马克思主义的危机”将会是一件微妙并且危险的事情，因为语词常常会以他们自己的方式来进行表达。人们通常会认为“危机”（crisis）意味着“坍塌”（collapse），而“坍塌”又常常会让人联想到“清算”（liquidation）和“死亡”（death）。从根本上说，斯大林主义排除了危机自我解决的任何可能性，并且使这些问题不能被明确地表达出来，从而也就阻挡了人们对于危机的种种认识。如

---

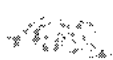
<sup>①</sup> Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter*, Translated by G. M. Goshgarian, Edited by Olivier Corpet and F. Matheron, London: Verso, 2006, p. 9.

果不是斯大林主义的阻碍,那么“马克思主义的危机”就可以直接暴露在人们眼前,人们可以早一点通过各种办法去解决政治上的难题,同时展开理论上的研究,从而纠正各种错误,避免政治上的进一步失误。这里,阿尔都塞在字里行间透露出一种对斯大林主义的不满情绪。由于斯大林的极权主义导致马克思主义的危机不能自行消融,也不能被人们尽早地解决,才导致了国际共产主义运动中的一些分裂和失误,直到危机最终的全面爆发。阿尔都塞继续对危机进行了论述,他这样说道:

今天我们不仅处在一种已经持续了很长时间的危机状态之中,我们为此已经付出了代价(众所周知,斯大林最“偏爱”的受害者就是共产党员们,从最高领导人到最卑微的党的激进主义分子),而且我们也——由于群众运动自身使矛盾变得更加尖锐并且最终将这些矛盾拖到光亮之处,使它们处于光天化日之下,并且将这些矛盾提上了议事日程——处于一种异常的状态之中。请允许我们宣布:“危机最终全面到来了!它终于在每个人面前清晰起来了!并且终于有可能开始对它进行整顿和纠正工作了!”<sup>①</sup>

阿尔都塞在以上这段话中再一次富有激情地宣告:马克思主义的危机终于到来了!这次危机对于阿尔都塞而言,有着革新的意义。他认为,全面了解有关这次危机的各种状态是一个首要的观点,这样我们才可以继续接下来的工作。我们不仅要利用过去的各种经历和经验,还要充分思考那些最早见证危机的人的尝试,这些人坚决地把他们对于危机的想法说了出来,因此受到了不同程度的迫害,或者被孤立,或者被排斥。在阿尔都塞的眼中,这次“马克思主义的危机”和资产阶级意识形态所宣扬的“马克思主义的危机”虽然在字面上是相同的,但是其实质是完全不同的。长久以来,具体地说是从19世纪末期开始,资

<sup>①</sup> Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter*, Translated by G. M. Goshgarian, Edited by Olivier Corpet and F. Matheron, London: Verso, 2006, p. 10.



产阶级就公开宣称马克思主义的危机,他们所谓的“危机”是指马克思主义思想体系的坍塌或者说是马克思主义的失败和死亡,在“危机”这一词汇的掩盖下,资产阶级想要表达的真正意思是对马克思主义的蔑视、讽刺和诋毁。一些资产阶级文人打着“拯救马克思”的旗号,试图用道德尊严、人道主义和宗教来埋葬马克思。而今天马克思主义的理论工作者所提出的“危机”则意味着马克思主义在发展过程中所遭遇的一个历史性转折点,从此以后,马克思主义将会获得新生(rebirth)、解放(liberation)及转变(transformation)。当然,阿尔都塞认为任由危机发生而不采取相应措施是不能够让马克思主义轻易就获得重生和解放的,我们唯一能够依靠的力量就是我们自己。因此,所有的共产党人必须积极地团结起来,每个人都贡献出自己的一份力量,为解决“马克思主义的危机”而努力,因为这是共产党的一次“内在的危机”(internal crisis)。阿尔都塞认为,虽然现在所爆发的“马克思主义的危机”是相当严重的,但是我们可以利用过去的历史教训,采用比较的方法,通过革命实践去解决它。他这样说道:“我们能够十分有信心地去这样做,因为正如同毛泽东正确地指出的那样,‘主要的趋势是导致革命’,同时也因为群众运动,即使它的最严重的矛盾,也需要并且能够经受现实的考验。”<sup>①</sup>由此看来,尽管阿尔都塞对“马克思主义的危机”忧心忡忡,但他还是本着一种积极的态度去看待它,并且寄希望于法共党内全体同志的团结,乃至全世界无产阶级政党的团结使危机得以顺利地过渡和解决。

此外,阿尔都塞延续了他在《马克思主义的危机》中的思路,阐述了马克思主义的局限性问题。在《马克思主义的危机》中,他曾经指出马克思主义理论存在种种局限性,而且在这些局限性背后存在着某些关键性的难题。而在《局限中的马克思》中,阿尔都塞认为之所以将马克思主义理论称做是一种“有限的”理论,因为它不是一种可以包罗万象的历史哲学,而不过是对资本主义社会的一种深刻分析,在人类发展

---

<sup>①</sup> Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter*, Translated by G. M. Goshgarian, Edited by Olivier Corpet and F. Matheron, London: Verso, 2006, p. 13.

前景的很多方面它没有给予明确的说明及论证,也没有就共产主义社会的具体状况进行详细的说明,而仅仅是描述了这一理想性社会的大致轮廓,因此究竟人们能否在遥远的未来进入共产主义社会还具有相当大的模糊性。从这些论述中不难看出,阿尔都塞试图通过进一步揭示马克思主义理论的有限性、非完满性来解释“马克思主义的危机”的出现不是偶然的,而是事出有因的,同时,他还流露出对共产党人所追求的理想社会是否会最终实现的忧虑及悲观情绪。从提出“马克思主义的危机”到对此危机进行几番论述,阿尔都塞内心交织着非常复杂的种种心态,表现得时而心急如焚,时而忧虑不已,时而欢欣鼓舞。他对“马克思主义的危机”的论述,为自己的后期理论开拓了一片新天地。他对马克思主义内在缺陷和发展前景的担忧,也为他的理论对手通过宣称阿尔都塞思想因掺杂了主观因素、伦理因素而违背了他自己所捍卫的科学的科学性原则,来攻击阿尔都塞的自我解构、自我消亡提供了论据。

### 第三节 相遇的唯物主义

澳大利亚电子期刊《边界》(Borderlands)第4卷第2期(2005年)发表的奥古斯都·伊鲁密纳蒂的文章,介绍了近年来用意大利文出版的阿尔都塞晚期著作的情况。在这篇文章中,奥古斯都·伊鲁密纳蒂认为,阿尔都塞晚年写的有关偶然相遇的唯物主义的论著把他思想中最富有创新性的元素推向了顶峰。这里提到的即阿尔都塞于1982年写作的《关于相遇的唯物主义潜流》(The Underground Current of the Materialism of the Encounter)一文,这篇文章后来被编入《相遇的哲学——后期论著,1978—87》(*Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978—87*)一书。

1982年7月,在中断学术写作很长时间之后,阿尔都塞重新拿起笔开始写作,写作的地点起先是在圣安娜医院的诊所里,后来是在他位于巴黎北部吕西安·卢本街的寓所中。这一时期阿尔都塞已经被解除





了禁闭,但仍然频繁地往来于医院和住所之间。阿尔都塞用几个月的时间完成了一些新思想的构建,其中就包括他所提出的“相遇的唯物主义”(the Materialism of the Encounter)。阿尔都塞认为,他首先想要提出的一个观点是:在哲学史中存在着一个几乎完全不为人所知的唯物主义传统:简单说来就是“相遇的唯物主义”。这一形式的唯物主义突出了偶然性的重要性,作为一种完全不同的思想模式,它受到了以往那些各种各样的唯物主义的反对。以往那些各种各样的唯物主义传统包括马克思、恩格斯和列宁的,这些唯物主义传统就像在理性主义传统中的其他唯物主义一样,是目的论和必然性的唯物主义,也就是说,是唯心论的变种和伪装。在阿尔都塞看来,他所发现的这一和目的论及必然性的唯物主义完全不同的唯物主义传统是一种相遇的唯物主义,进而也是偶然的、可能性的唯物主义。这一特殊形式的唯物主义早就已经出现,但是却遭到了哲学传统的压制,因为它对于后者来说是十分危险的。阿尔都塞这样说道:

将相遇的唯物主义从这种被压制状态中解放出来,如果有可能的话,发现它对于哲学和唯物主义的双重含意,同时也确定它所隐藏的影响力,无论这些影响力在什么样的情况下默默地发生作用——这些就是我在这里为自己布置的任务<sup>①</sup>。

阿尔都塞提出,只要留心就可以发现,在伊壁鸠鲁、斯宾诺莎、海德格尔、霍布斯以及马克思那里都能找到相遇的唯物主义的踪迹。阿尔都塞重点分析了伊壁鸠鲁的原子论。他指出,伊壁鸠鲁描述的原子在空旷处作相互平行的垂直下落运动时会相互碰撞,这是由于它们偶然的偏转造成的,这就是偶然性的存在。人类社会也不例外,即使是在一个充满必然性的世界中也还存在着人类的自由。伊壁鸠鲁告诉人们,

---

<sup>①</sup> Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter . Later Writings*, 1978 - 87, Translated by G. M. Goshgarian, Edited by Olivier Corpet and F. Matheron, London: Verso, 2006, p. 168.

在世界形成之前,数不清的原子就在空旷处作相互平行的垂直下落运动,即使世界形成之后,情况仍旧是这样。这意味着世界形成之前什么都没有,没有意义、理由和终结,没有理性与非理性。世界的起源,乃至所有的事实与意义都来自于原子的“偏转”运动,而不是“理性”和“原因”。阿尔都塞在这里借助于伊壁鸠鲁的学说想要说明的是:目的论是站不住脚的,意义与其说是来自于既定的和预先勾勒的历史,不如说是来自于相遇的偶然性。对于这种相遇,阿尔都塞认为它是一种持续不断的相遇过程,而不是刹那间的短暂相遇。持续的相遇构成了一切事实、必然性、意义及原因的基础,如果没有持续的相遇,也就没有这个世界的诞生。原子只有在偏转和相遇的条件下才能存在,在偏转和相遇之前,它们只是一种想象性的存在。

阿尔都塞认为存在主义哲学家海德格尔虽然既不是伊壁鸠鲁主义者,也不是原子论者,但是在他的思想中也有一种类似的倾向,即拒绝所有关于起源或者原因和终点的问题,因此相遇的唯物主义也包括在海德格尔的思想之内。但是海德格尔和伊壁鸠鲁的思想又有所不同,他的许多思想都以“在”为中心,他认为人是被“抛”到世界中的,世界是我们被给予的一份“礼物”,我们只能被动地接受这一切而没有选择的可能性。实质上,在阿尔都塞看来,像海德格尔所说的“在世界中存在”(being-in-the-world)这需要一切可能的“意义”(meaning),因此,在海德格尔的思想中也蕴涵着内在的矛盾。无论如何,阿尔都塞在《关于相遇的唯物主义潜流》中一再强调海德格尔也是一位相遇的唯物主义者。他这样说道:“我们应当明白,这种相遇的唯物主义包括了海德格尔,并且是避开了任何一种唯物主义的权威标准的,毕竟我们需要一些词汇来表明事物。”<sup>①</sup>此外,阿尔都塞认为马基雅维利也是见证了相遇的唯物主义的一位学者。他在《关于相遇的唯物主义潜流》一文中指出,马基雅维利的目的是为人所知的,即在15世纪,也就是在当时不太可能的状况下,去思考意大利国家的建立。当时的意大利四分

<sup>①</sup> Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter. Later Writings*, 1978 - 87, Translated by G. M. Goshgarian, Edited by Olivier Corpet and F. Matheron, London: Verso, 2006, p. 171.



五裂,人们虽然很有激情但是却被相互分割开来。如果想要建立意大利联邦,必须要创造出一种可以发生偏转的境遇,这就是“相遇”的出现,而根据马基雅维利的判断,这种相遇是一定能够在当时的意大利出现的。

阿尔都塞将马克思也归入了相遇的唯物主义者的队伍,他认为在马克思那里相遇的唯物主义潜流受到了本质唯物主义(materialism of essence)的压制,因此,马克思必须要讨论生产的方式。任何人都不能忽视这一概念的重要性,它不仅为人们思考每一种“社会结构”(social formation)而提供了帮助,也为划分社会结构的历史提供了服务,因而才能找到一种历史的理论。按照阿尔都塞的观点,马克思那里有两种彼此完全没有联系的生产方式的概念。第一种概念实际上是由恩格斯发明的,可以追溯到《英国工人阶级的状况》一文之中,在关于原始积累和工作日等著名章节中一再出现。此外,在关于亚细亚生产方式的理论中也能找到。第二种概念可以在《资本论》关于资本主义的本质、封建制度的本质和社会主义的生产方式、革命、过渡的理论等论述中找到。阿尔都塞认为,马克思在很多篇章中都进行了说明,即资本主义的生产方式来源于“金钱的所有者”和被剥夺一切只剩下劳动力的无产者之间的“相遇”。这种“相遇”并不是一经发生就立即消失了,而是一个持续的过程,不断地发展为既定的事实,因此导致了一种稳定的关系,也导致了对由此产生的所谓的“法律”进行研究的必要性,这种“法律”是有一定偏向的关于资本主义生产方式的“法律”。类似于这样的相遇过程过去曾经发生过,现在仍然在发生着,不仅在第三世界的国家发生,也在像法国这样的国家发生。阿尔都塞在《相遇的唯物主义潜流》的结尾部分重点探讨了其所认为的存在于马克思那里的“相遇”状况,他的这些观点可谓别具一格。虽然在马克思的论著中,尤其是在《资本论》中,很多地方对资本主义的生产方式进行了阐释,但是以“相遇”的方式来描述资本主义雇用劳动者和资本所有者之间的关系倒不常见。而《相遇的哲学》一书的译者戈什格瑞恩则认为,阿尔都塞很早以前就已经流露出对偶然性问题的关注。他在为《相遇的哲学》所写的导言中这样说道:

在《相遇的唯物主义潜流》一文的结尾部分阿尔都塞提及了马克思主义关于生产方式的两个概念。第一,像一般相遇的唯物主义者所认为的一样,特定生产方式的形成来自于相对独立的各个因素之间的偶然相遇,最后在原始积累中达到了顶点;第二,被认为是根源于既成事实的必然性,它是极权主义的、目的论的和哲学式的。这一讨论在这里比较概括,其实阿尔都塞在1959年公开出版的第一本书《孟德斯鸠:政治与历史》中,已经对这一问题进行了讨论<sup>①</sup>。

根据戈什格瑞恩的观点,阿尔都塞采用孟德斯鸠反目的论的方法研究了孟德斯鸠思想本身。不难看出,戈什格瑞恩试图表明:在阿尔都塞的前期论著中也能发现偶然相遇的唯物主义的踪迹,换句话说,阿尔都塞在后期所明确提出的“偶然相遇的唯物主义”其实是贯穿他不同阶段论著的主题之一。

除了谈到伊壁鸠鲁和马基雅维利,阿尔都塞也试图用相遇的唯物主义理论去解读尼采、德勒兹和德里达等人的理论。他认为,在这些哲学家的思想中都存在着这样一种倾向:哲学没有起源和开端,正相反,就像是“登上了一列开动的火车”(catches a moving train),也没有明确的终点,任其漫无目的地开,这也类似于踏入了赫拉克里特的那条永不停止的河。他们的思想对于相遇的唯物主义都非常重要。阿尔都塞这里的表达方式和在《唯物主义哲学家的自画像》一文中的很相似,他的目的是批判目的论,强调偶然性。在他看来,一个唯心主义者是知道火车从哪个车站出发,最终开往哪里的,而一个唯物主义者恰恰相反,什么都不知道,也什么都不想知道,仅仅是登上任意的一列火车任其驰骋。阿尔都塞这里的观点和利奥塔、德里达、德勒兹等人的后现代主义有着惊人的相似之处,即拒绝一切给历史赋予意义和方向的叙述,反对

<sup>①</sup> Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978 - 87*, Translated by G. M. Goshgarian, Edited by Olivier Corpet and F. Matheron, London: Verso, 2006, p. xxx.

一切“元叙事”或者“原初叙事”、“宏大叙事”。后现代主义强调对逻各斯中心主义、理性本体论的批判和解构,注重可生成性、随意性、不可规约性,而阿尔都塞主张的相遇的唯物主义强调“偶遇”的重要性,因此两者在一定程度上可以说是殊途同归的。这也体现出阿尔都塞的学说和后结构主义之间的承接性。虽然阿尔都塞在他前期的两本代表作《保卫马克思》和《读〈资本论〉》中表现出一个典型的结构主义者的特征,即注重体系的完整性和结构的稳定性与内在排列,但是《相遇的唯物主义潜流》时期的阿尔都塞则出现了一种思想倾向,即试图瓦解一切既定的体系与规范。那么,是否阿尔都塞后期的这一转变是在一夜之间形成的呢?当然不是。戈什格瑞恩在为《相遇的哲学》一书所写的导言中这样说道:

对于相遇的唯物主义而言,世界是一切事物目前所存在的这个样子,当然也可以通过回溯“事实”来对它进行解释。但是,在这样做的时候还应该考虑到,这一过程包含事物存在规则的例外情况——正如《反俄狄浦斯》中所说的那样,相对于自由劳动者和货币资本在一个被它们的“非相遇”所界定的真空中的共存,资本主义是一个“令人惊异的”(amazing)例外。对于1973年的阿尔都塞而言,“非存在”(non-existence),用其他的话来说,就是一个事物正常呈现出的状态,因此事物的存在就应当被看成是偶然相遇的结果,一些要素的例外的相遇促成了这些事物的产生。《论帝国主义》以我们更加熟悉的术语讲述了这一切:“在社会主义社会,所有共产主义‘非存在’的条件都出现了。我们可以发现……它们仍旧是资本主义生产方式的存在要素……对于那些认为这场游戏早已结束的人”,“现存生产方式的存在的历史秘密……与其说可以在作为已经完成事实的它们的存在条件中

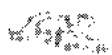
找到,不如说可以在那些被抹杀的未完成的条件中发现。”<sup>①</sup>

按照戈什格瑞恩的观点,阿尔都塞是在1973年8月26日开始转向相遇的唯物主义理论的,也就是在写作明确表达这一提法的《相遇的唯物主义潜流》一文的差不多九年之前。按照他的想法,阿尔都塞很早就已经酝酿了今后的转向。可以说,戈什格瑞恩的观点是有一定道理的,因为阿尔都塞从1967年开始自我反思之后,他的思想中就潜伏着一种自我解构的冲动,这也表现在《局限中的马克思》、《马克思主义的危机》及《来日方长》等论著中。而他晚年的不幸和孤独加深了他对生活的消极情绪,同时也在一定程度上加剧了他著作中的非理性因素。伴随着“相遇的唯物主义”这样一个新哲学术语的出现,阿尔都塞以一种独特的方式向世人传达了自己对生活的感受。他还详细地说明了关于“相遇的唯物主义”的三条根本准则:第一,对于一种存在(being)而言,不论他或它是身体、动物、国家还是人,都必定已经发生过相遇了。这些相遇会发生在彼此有密切联系的事物之间,会发生在“这样和这样”(such - and - such)的个人和“这样和这样”的事态中间;第二,相遇只发生在一系列存在之间,这一系列存在又是由一系列原因引起的,即使一开始只有少数,但它们之间会相互发生影响,不久就会扩散增生;第三,每一种相遇都是偶然的,不仅是它的起源,还有它的作用,没有什么东西可以确保发生一次偶然的相遇<sup>②</sup>。

阿尔都塞对偶然性的偏爱恰好与他在《来日方长》的结尾处所提到的那位医生朋友的话不谋而合。当阿尔都塞向他提出为什么会在那个特定的星期天,自己和海伦娜之间发生了如此可怕的谋杀事件时,这位认识阿尔都塞和海伦娜都已经很长时间了的朋友认为,这件事是由一些非同寻常的事情凑到一起而引发的,其中有一些纯粹是偶然的,有

<sup>①</sup> Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978 - 87*, Translated by G. M. Goshgarian, Edited by Olivier Corpet and F. Matheron, London: Verso, 2006, p. xlv.

<sup>②</sup> 参见 Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978 - 87*, Translated by G. M. Goshgarian, Edited by Olivier Corpet and F. Matheron, London: Verso, 2006, pp. 192 ~ 193.



一些则不是,尽管整个事件似乎显得难以预见,但是如果能够付出一些小代价也是可以非常轻易地避免的。假如海伦娜同意医生的意见,早些将阿尔都塞送入精神病院进行治疗,而不是请求延缓三天的话;假如阿尔都塞和海伦娜不是将他们两个人孤独地关在房间里,不理睬任何外界朋友的关心和拜访的话;假如事情发生时还有第三个人在现场,可以及时阻止阿尔都塞的行为的话,那么这一家庭悲剧完全是可以避免的。也就是说,最好的状况不能得到担保,但至少最坏的状况也并非必然,如果正好有这些偶然因素出现的话,整个事情的状况就完全不同了。令人感到遗憾的是,阿尔都塞没有幸运地与这些偶然因素相遇,他只能独自在余生的岁月中期待另一些偶然的出现。

上两篇的内容主要集中在阿尔都塞学派的核心人物——阿尔都塞的理论上,本篇将放眼于整个阿尔都塞学派,探讨这一学派的历史发展脉络及与当今一些主要哲学流派之间的关系。阿尔都塞学派流行于20世纪六七十年代的法国学术界,它以阿尔都塞、普兰查斯及巴利巴尔等人为代表,以弱化人道主义对马克思主义的影响、注重结构主义的研究方法等特征在对马克思主义进行阐释的众多话语体系中“一枝独秀”。阿尔都塞学派自诞生以来直面各种理论争鸣,产生了广泛而深远的影响,这种影响一直持续到今天。阿尔都塞学派与“新实证主义的马克思主义”联手面对“人道主义的马克思主义”的挑战,维护了马克思主义的科学地位,并为其后的“后结构主义”和“后马克思主义”提供了丰富的思想资源。

## 下篇

### 阿尔都塞学派

---





Aerdusai  
Jiqi  
Xuepai Yanjiu

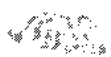


## 第六章

### 阿尔都塞学派概述

---

阿尔都塞富有开创性地采用了结构主义的方法来阅读马克思主义的经典文本,挖掘出马克思主义的深刻内涵,开创了解读马克思主义的一种新模式,即“结构主义的马克思主义”。他凭借自己理论视角的新颖、学识的广博及为人的热情谦和,吸引了一大批年轻学者围绕在他身边,逐步地使“结构主义的马克思主义”这一学术思潮变得越来越兴盛。由于阿尔都塞是这一思潮当之无愧的领军人物,因此这一思潮的形成也可以被称做阿尔都塞学派的隆重登场。较之于其他学派而言,阿尔都塞学派在对待人道主义、结构主义的方法、意识形态及认识论等问题上呈现出鲜明的自身特征。虽然阿尔都塞学派最终由于历史的、理论的、个人的等各种原因趋于衰落,但是在20世纪法国的理论长卷上还是留下了自己浓墨重彩的一笔。阿尔都塞学派中的很多成员都是阿尔都塞的学生,他们由阿尔都塞的学术仰慕者到追随者,再到精神的守护者和传承者,孜孜不倦地以己之力不断开拓学派的理论视阈,其中的佼佼者当属普兰查斯和巴利巴尔。他们两人可以被视做除阿尔都塞之外的,整个阿尔都塞学派的另外两位代表人物,他们从各自的理论视角出发,对阿尔都塞的理论体系进行了有益的补充,并由此形成了自己的学术风格。本章将重点围绕阿尔都塞学派的发展脉络、基本特征及



普兰查斯和巴利巴尔的思想进行具体的阐述,这些阐述旨在将阿尔都塞学派主要人物的思想全方位、立体式地呈现在人们视野中。

## 第一节 阿尔都塞学派的形成与发展

阿尔都塞学派的形成始于阿尔都塞将结构主义的方法和马克思主义的经典著作两者相结合的勇气。正如本书上篇第二章中所论述过的那样,结构主义在法国理论界的流行有其必然的历史原因。存在主义者悲观厌世的浅唱低吟早已经被第二次世界大战的隆隆炮声所遮盖,硝烟弥漫的战场再一次将现实世界的残酷血腥赤裸裸地暴露在人们面前。经历了战火洗礼的人们渴望稳定而祥和的社会生活状态的复归,这种普遍愿望使在20世纪初始之时就已经显出端倪的结构主义有了大行其道的空间。理论家们纷纷借用结构主义的方法来重新解释生活世界、解读原有的理论体系,其中就包括阿尔都塞对这一方法的娴熟运用。

从20世纪60年代初期开始,阿尔都塞就尝试用结构主义的方法来解读马克思主义的经典著作,逐渐形成了一股解读马克思主义的独特的理论力量。他于1960年12月在《新评论》上发表了《费尔巴哈的“哲学宣言”》一文,于1961年三四月间在《思想》杂志上发表了《论青年马克思(理论问题)》一文,于1962年12月在《思想》杂志上发表了《矛盾与多元决定》一文,于1963年2月在《思想》杂志上发表了《卡尔·马克思的(1844年手稿)》一文,于同年8月又在《思想》杂志上发表了《关于唯物辩证法》一文。自此开始直至1965年的一段时间之内,阿尔都塞不断有新的理论观点涌现,这些观点都与他用结构主义的方法来解读马克思主义密切相关,其间阿尔都塞发表了大量文章,以至于《思想》杂志几乎成了他个人的专刊。阿尔都塞的这些文章后来被收集起来汇编成日后令他名扬学术界的代表作——《保卫马克思》。在撰写这些文章的同时,阿尔都塞将自己的主要精力集中到了马克思的名著《资本论》中,凭借对经典文本敏锐的洞察力和深厚的理论功

底,他成功地将结构主义这一方法运用到了对《资本论》的解读之中。由此得到的理论收获也在1965年以学术专著《读〈资本论〉》的形式发表。这两本专著既是以批判“人道主义的马克思主义”这一学术思潮为目的的应景之作,也是阿尔都塞用“结构主义”这一当时时代的学术宠儿来重新诠释马克思主义的开山之作。可以说,这两本专著在20世纪60年代中期的出版,标志着阿尔都塞学派的正式形成。

毫无疑问,这两部著作确立了阿尔都塞在20世纪法国理论界无人可以撼动的重要地位,尽管当时法国国内的学术界和法国以外的学术界都出现了一些批判的声音,但是总的说来,阿尔都塞理论所产生的极大影响得到了广泛的承认,使得阿尔都塞学派的形成顺理成章。他的声名远扬,吸引了来自于世界各地的一大批青年才俊的追随。慕名而来的后来成为阿尔都塞学派主要成员的一批年轻学者中,比较典型的也就是普兰查斯。他于1968年从希腊来到巴黎,为阿尔都塞的“结构主义的马克思主义”理论所深深吸引,立即成为了阿尔都塞的学生,后来成为了对这一学派的发展有卓越贡献的主要成员之一。他关于国家、阶级及意识形态等问题的独到见解为阿尔都塞学派增色不少,他和阿尔都塞之间也建立了深厚的师生情谊,以至于当他在20世纪70年代末自杀身亡时,阿尔都塞悲痛不已,无形中加剧了阿尔都塞的精神疾病。

阿尔都塞学派中的许多成员本来就是阿尔都塞的学生,他们很早就接受阿尔都塞的教诲和帮助,对于这些成员而言,阿尔都塞的影响犹如一股涓涓细流,无时无刻不流淌在他们的心间。当阿尔都塞在20世纪60年代中期在学术上异军突起之后,他们更加有意识地团结在他的周围,支持自己的精神领袖。这类学派成员包括巴利巴尔、A. 格罗克斯曼、德里达、雅克·朗西埃尔(J. Rancière)、皮埃尔·马什雷(Pierre Mecheray)等人。其中,巴利巴尔和普兰查斯一样,对阿尔都塞学派的发展起到了很大的推进作用。他从成为阿尔都塞的学生的那一刻起,就坚定不移地跟着自己的老师在学术的道路上前行。他是阿尔都塞学派当之无愧的中坚力量,他在《读〈资本论〉》中流露出的才气让人不可轻视,尤其是后来当阿尔都塞酿成家庭悲剧被禁闭起来之后,他一直都

真心地为老师奔走,同时坚守在阿尔都塞学派的阵地上,与形形色色曲解这一学派理论的敌对力量斗争。除了巴利巴尔,德里达也是阿尔都塞学生中出类拔萃的一位。将他归入阿尔都塞学派,主要因为他在1952年就已经是阿尔都塞的学生了,他在自己的著作中坦言过阿尔都塞对其影响极大,自己一直和阿尔都塞保持着亲密的师生之谊与朋友之情。众所周知,德里达没有完全继承阿尔都塞的衣钵,但是继承了阿尔都塞“理论上的反人道主义”观点对主体性的批判以及“多元决定”所开启的历史的开放性,他的解构主义总体上实现了对阿尔都塞学派的超越。这里我们以一种相对宽泛的角度来看待德里达与阿尔都塞学派的关系,也将他划入到阿尔都塞学派之中。

阿尔都塞学派的崛起是非常迅速的,这主要得益于其灵魂人物阿尔都塞个人的理论功绩。在整个20世纪60年代,阿尔都塞学派在法国的理论舞台上占有极其重要的地位。但是峰回路转,阿尔都塞学派风光不再,造成致命一击的是1968年的“五月风暴”。参加这次政治运动的青年学生把阿尔都塞当做自己的精神领袖,但最终却失望地发现阿尔都塞根本就没有在运动过程中出现,也没有对这次运动表示声援。这种极端失望的情绪直接导致了对阿尔都塞理论丧失信心,间接影响到了阿尔都塞学派的发展。因为阿尔都塞学派中的不少激进成员亲自参加了这次政治运动,他们在事后对阿尔都塞进行的批判导致了阿尔都塞学派在一定程度上的自我分裂。“五月风暴”之后,阿尔都塞学派逐渐开始走下坡路,直至20世纪70年代中期以后最终解体。解体的原因是多方面的,除了“五月风暴”对阿尔都塞学派造成的创伤之外,主要还有这么几方面的原因:一是法共领导层和阿尔都塞在很多问题上意见相左,他们最终选择将阿尔都塞的一大批追随者驱除出法共阵营,由此造成了阿尔都塞学派学术阵营的缩小;二是阿尔都塞在20世纪70年代中后期变得越来越悲观消极,他不断地开始自我反思,其精神疾病也不时地出来干扰他正常的理论创作,他的悲观情绪影响了整个阿尔都塞学派的士气,他理论创作的时断时续也影响到了阿尔都塞学派的整体实力;三是阿尔都塞学派在用结构主义的方法解读马克思主义的过程中,本身存在着僵化、生硬及单一等缺陷,这些缺陷随着

时间的推移被人们越来越明显地认识到。

## 第二节 阿尔都塞学派的主要特征

这一学派自形成那天起,就把理论斗争的矛头直接对准了“人道主义的马克思主义”学派。“人道主义的马克思主义”即把马克思著作中有关人道主义的话语指认为马克思主义的“元话语”、“权力话语”,认为马克思的整个思想统一于青年马克思的人道主义思想,以《1844年经济学—哲学手稿》为标志的马克思才是真正的马克思。而阿尔都塞学派试图淡化马克思主义中的“人学”色彩,强调马克思主义的科学性。这一思潮试图把结构主义和马克思主义结合起来,完成对马克思主义的新探索,其实质是对恩格斯哲学路向的某种程度的回归。它不仅对西方一些主要国家产生了重大影响,而且对拉美一些国家也产生了一定程度的影响力。具体而言,阿尔都塞学派表现出以下六个方面的特点:

第一,不再把马克思关于人的一切理论当做马克思主义的核心理论。阿尔都塞学派拒绝人性、人的本质等问题对于马克思主义历史科学的奠基意义,也拒绝将历史科学的诸多概念环节还原为抽象人道主义的人性问题。因为在这些学者看来,一方面,任何将人的问题作为历史科学总问题的做法,都会扼杀马克思主义的内在生命力,消解马克思主义的科学性,使得马克思主义对现实的批判沦为抽象的申诉。另一方面,当人们从抽象的人的本质概念来演绎人的真实历史时,他们已经将真实的历史偷换为历史概念,将历史科学还原为历史哲学。“人道主义的马克思主义”为马克思主义奠定了先验的人学基础,将会把马克思主义从历史科学的高度降格为意识形态,从而阉割马克思主义的科学性。

第二,批判人道主义,不把它当做评判马克思主义性质的尺度。众所周知,在西方马克思主义发展史上,马克思《1844年经济学—哲学手稿》的出现引起了激烈的论战。如何评价这部著作中的人道主义思



想,对于正确理解马克思主义学说的发展过程和思想内容具有决定性的意义。究竟是把马克思这一“人道主义”阶段看做成熟的马克思后来抛弃了的青年时代的阴影,还是看做马克思思想的发展巅峰?在这一问题上,“人道主义的马克思主义”者选择了后者,而阿尔都塞学派选择了前者。阿尔都塞学派抛弃了被“人道主义的马克思主义”当做评判马克思主义性质尺度的人道主义,力图在意识形态与历史科学的辨别中寻求马克思主义的科学定位。在这方面,阿尔都塞“理论上的反人道主义”是一个典型的例子。在阿尔都塞的眼中,以往的唯心主义哲学(资产阶级的哲学),其全部领域和阐述(认识论、历史观、政治经济学、伦理学和美学等等)都建立在人性(或人的本质)这个总问题的基础之上,这势必导致主体的经验主义和本质的唯心主义。而马克思的科学理论彻底推翻了这两种主义,并代之以实践的辩证唯物主义和历史唯物主义。在阿尔都塞学派看来,“人”不是历史的主体,历史是个无主体的过程,它不可能再现为任何大写“主体”的自由活动及其外化行为,不论这种主体是黑格尔式的绝对精神,还是人道主义的抽象人类。

第三,强调以静态的、“共时态”的结构主义研究方法,而不是动态的、“历时态”的研究方法来分析马克思主义的经典著作。阿尔都塞学派的产生与结构主义在法国理论界的流行密不可分。受结构主义的影响,阿尔都塞学派强调马克思思想发展史中的非连续性与“中断”,即偏重思想各要素之间的结构性转换,主张在阅读马克思主义的经典文本时,不能只停留在文字表面,而要深入其内部,找出潜藏着的深层结构。

第四,把意识形态问题作为研究的一个重点。在认真分析马克思和恩格斯合著的《德意志意识形态》一书的基础上,阿尔都塞形成了自己的意识形态理论。他不仅论述了意识形态的定义、特点,还重点阐述了意识形态与科学之间的区别。因此,日本学者金森修对阿尔都塞给予了极高的评价:

他提出了把马克思著作中包含着的科学和意识形态分成两部分进行解读的独特的理论性读解方法,并且表现出对勉强靠到人类学方向上的马克思主义解释有一定保留<sup>①</sup>。

当2001年每月评论出版社重新出版阿尔都塞的《列宁和哲学》一书时,美国当代马克思主义政治理论家、文化批评家詹明信(Fredric Jameson, 1934—)在新版的导言中认为,这本论文集集中体现了阿尔都塞学派更著名也更有影响力的意识形态理论,阿尔都塞的意识形态理论开创了被阿尔都塞学派其他学者所采纳的立场。他这样说道:

当有人把基础和上层建筑的公式跟社会再生产的难题结合起来,一切就都改观了。前者随之在一定程度上发生了运动,同时我们还需要对社会世俗权力作出全新的说明,而这正是意识形态国家机器这个阿尔都塞学派具有影响力的观念在功能上所提供的<sup>②</sup>。

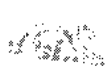
的确如此,除了阿尔都塞关注意识形态问题,阿尔都塞学派中的其他学者也对意识形态问题产生了浓厚的兴趣,比如普兰查斯曾围绕阿尔都塞的《意识形态和意识形态国家机器》一文,发表了自己关于意识形态问题的独到见解。

第五,提倡反经验主义的认识论。阿尔都塞学派的这一特点,以阿尔都塞的理论最为典型。他认为经验主义的认识论是意识形态哲学,具有“前科学”的性质。在《读〈资本论〉》一书中,阿尔都塞不仅把它说成是必须要摒弃的“宗教阅读”的“世俗变体”,而且是“神话的复活”。经验主义的认识论所具有的神话色彩,正体现出它所属于的意识形态的虚幻性。阿尔都塞主张,属于意识形态领域的经验主义是必须要加以彻底抛弃的。他认为只有处在经验主义的意识形态包围中的

<sup>①</sup> 金森修:《巴什拉——科学与诗》,武青艳、包国光译,河北教育出版社2002年版,第256页。

<sup>②</sup> 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社2003年版,第524页。





马克思,即青年马克思才会是一个不断引用费尔巴哈话语的费尔巴哈主义者。只有同费尔巴哈划清界限,只有从经验主义的认识论中解放出来,马克思的学说才能成为科学。

第六,重新解释劳动,将“异化”概念从马克思主义的科学理论中驱除出去。在对待马克思的“异化”问题上,阿尔都塞学派认为,《1844年经济学—哲学手稿》时期的马克思仍然没有摆脱黑格尔与费尔巴哈的阴影,仍然用“异化”、“类”、“对象化”等哲学范畴来理解人的本质活动:劳动,所以,这个时期的马克思仍然停留在费尔巴哈的人本学阶段,只不过将黑格尔现象学纳入了这一人本学的视野罢了。青年马克思在某种程度上仍然保持着这种形而上学的劳动概念,成熟时期的马克思在对劳动的理解上彻底抛弃了这一整套哲学概念,而在分析社会生产史和交往史中把握劳动。马克思在《资本论》和《政治经济学批判》时期形成了界定劳动概念的一系列科学范畴,诸如社会劳动与私人劳动、具体劳动与抽象劳动、物化劳动与活劳动、必要劳动(剩余劳动)与自由劳动、生产劳动与非生产劳动等等。劳动在这里成为严格的政治经济学所探讨的对象,而不再是没有任何经验所指的哲学范畴,对劳动的解说也不再是抽象的哲学思辨,而是具体的历史科学的解释。关于“异化”问题,阿尔都塞学派认为,早期马克思的异化劳动问题在成熟时期的马克思那里,是以商品拜物教的形式来阐述的。比如阿尔都塞就提出这样一个观点:“异化”概念是马克思主义能够对资本主义经济进行科学分析以前必须克服的“前马克思主义的”概念。

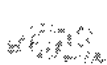
### 第三节 阿尔都塞学派的两位代表人物:普兰查斯与巴利巴尔

普兰查斯和巴利巴尔是阿尔都塞学派中的两位杰出学者,他们都继承了老师阿尔都塞用结构主义的方法解读马克思主义的基本思路,又都在某些具体的观点上对老师有所批判和超越。他们凭借各自的学术贡献将阿尔都塞学派的思想往纵深推进,扩大了这一学派的影响。

## 一、普兰查斯

尼科斯·普兰查斯(Nicos Poulantzas, 1936—1979)是阿尔都塞学派的重要人物之一。他出生于希腊雅典,曾经在雅典、海德堡等地求学。从青年时期起,他就对马克思的政治理论怀有强烈的兴趣,并参加了希腊共产党,同时积极参与国内的政治活动。1965年出版了第一本重要著作:《事物与权力的本质:论事物及其价值的辩证法》。这是一篇关于法哲学研究的博士论文,试图以卢卡奇和哥德曼的理论为指导,形成富有自己特色的法哲学理论。此文使他获得法国学术界的荣誉奖。1968年希腊共产党分裂后,他来到了巴黎,为“结构主义的马克思主义”者阿尔都塞所吸引,投身于其门下并成为这一学派的重要成员。他结合当时的历史现状,用“结构主义的马克思主义”的方法,深入细致地研究了资本主义和社会主义的政治理论,尤其是国家、阶级、权力、专政及意识形态等问题,形成了自己独特的结构主义的国家理论和阶级理论。西方有些学者认为这些理论填补了人们理解20世纪下半叶技术官僚国家时遭遇的理论空白。普兰查斯也因而被称为20世纪70年代中西方最有影响的马克思主义政治理论家。

普兰查斯在70年代后期开始染上了严重的悲观主义情绪,最后终因法国左派联盟的失败而引起的抑郁症,以及因为对越南武装侵略柬埔寨这种“社会主义国家之间的战争”无法理解,而于1979年10月3日用自杀结束了自己的生命,年仅43岁。普兰查斯的思想既深受卢卡奇和葛兰西的影响,又深得阿尔都塞理论的精髓。在他的著作之中,经常大段地引用马克思、恩格斯、列宁、葛兰西、阿尔都塞等人的经典原文,并对当时西方的一些著名的政治学、社会学、经济学论题发表了自己的看法。这些都说明了普兰查斯学术知识的广博和学术功底之深厚。尽管他的生命如昙花一现,但他还是在这短暂的生命历程中留下了一系列重要的著作及论文。主要的著作包括:《政治权力和社会阶级》(马斯贝罗出版社1968年版)、《法西斯主义与专政》(马斯贝罗出版社1970年版)、《当代资本主义中的阶级》(塞伊出版社1974年版)、



《专政的危机》(马斯贝罗出版社 1975 年版)、《国家的危机》(集体著作,法国大学出版社 1976 年版)、《国家、权力和社会主义》(法国大学出版社 1978 年版)。其他发表的论文有:《英国的马克思主义政治理论》、《资本主义国家》等。这些著作和论文很好地表明了普兰查斯的才气和天分,令后人不禁为这位哲学天才的英年早逝而惋惜不已。

### (一) 普兰查斯对阿尔都塞学说的继承与批判

追溯普兰查斯的思想渊源,据他自称,一开始,他是通过萨特而接触到马克思主义的。此后,他又广泛研读了卢卡奇和葛兰西的著作,并受到很大影响。但是,作为阿尔都塞的学生和学术同路人,阿尔都塞的“结构主义的马克思主义”学说对其影响无疑是最大的。普兰查斯对阿尔都塞学说的继承主要表现在以下几个方面:

第一,沿用阿尔都塞的有关理论概念。比如,阿尔都塞在寻找历史发展的决定因素时,提到了“多元决定”(Overdetermination)的概念,这一术语是阿尔都塞从弗洛伊德那里借用过来的。按照阿尔都塞的看法,马克思主义的历史观既非“一元论”又非“二元论”,而是“多元决定论”。这种说法赢得了英国学者柯林尼可斯(Alex Callinicos)的高度评价,他认为以矛盾的多元决定去思考马克思主义的辩证法是阿尔都塞最有价值的成就之一。普兰查斯在他的代表作《政治权力与社会阶级》一书中,多处沿用了阿尔都塞意义上的“多元决定”的概念。在这本著作的绪论部分,当分析决定生产方式(Mode of production)特征的各个不同环节之间的关系时,普兰查斯这样说道:

这种关系既不是一种直线性的因果关系,也不是一种具有表现力的中介关系或类比的相互关系。那只是这样一类关系,在其中居统治地位的结构对这些部门结构的体制(性质)起着控制作用,使这些结构各得其所和各尽其职。可见,构成每个层次的那些关系并不是简单的,而是受到其他层次关系

多重影响即多元决定作用(Overdetermined)的<sup>①</sup>。

在谈到政治实践的“特殊课题”时,他说道:

其特殊课题乃是“当前时机”(正如列宁所说的),也就是一种社会形态各个不同方面矛盾的交结点,这些矛盾都集中于受多元决定影响以及受各个方面关系失调和发展不平衡支配的各种关系的复杂结构里<sup>②</sup>。

当谈到国家的经济职能、意识形态职能与政治职能之间的关系时,他说:“正是在这里我们可以证实国家的经济和意识形态职能受到其政治职能的多元决定作用,即按严格意义而论的政治阶级斗争中的政治职能。”<sup>③</sup>当论述小资产阶级和小农阶级的经济关系的分离情况时,他说:“既然这些阶级存在于资本主义形态中,那么,它们特有的这种分离就受到资本主义生产方式强加的分离影响的多元决定作用。”<sup>④</sup>由此可见,普兰查斯不仅把“多元决定”的概念运用到社会形态的形成因素与内在构成环节之间的关系问题方面,还扩展到国家职能的形成因素研究及阶级分析领域中,这样就使得“多元决定”的概念发挥了比阿尔都塞更多的效能。

第二,采纳阿尔都塞的有关理论方法。比如阿尔都塞主张在阅读文本时,要采用富有结构主义特色的“症候阅读法”,即不能仅仅停留在文字表层来理解文本想要真正表达的意思,而要依据“症候”从文本深处拖出“问题框架”来进行解读,也就是要结合该文本写作时的具体

① Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 14.

② Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 41.

③ Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 54.

④ Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 276.



背景挖掘出潜藏在文本深处的意思。同样道理,普兰查斯认为在阅读马克思、恩格斯、列宁及葛兰西的著作时也不能单单从字面材料来理解著者的真正意图,而要善于读出文字背后隐藏的东西。因为,无论是马克思的《哥达纲领批判》与《法兰西内战》,还是恩格斯的《反杜林论》及列宁的《国家与革命》,或是葛兰西的《关于马基雅维利的笔记》,都是些阐述意识形态斗争的著作,只有这种阅读方式才能理解著者的真正意思。他这样说道:

这些著作的目的在于对那些攻击或歪曲马克思主义的理论家进行坚决的驳斥,这些原作者不得不站在本文所批判的对象的同一意识形态立场上来。这些著作文本中往往又包括有掩盖在意识形态中的某些真正概念,只有通过全面仔细推敲才能发现<sup>①</sup>。

他又进一步强调说:

换句话说,我们所应该做的是在阅读这些著作的论述时,应当细心地推敲而不是简单地进行摘录,以原著的思想过程取代某些地方实际存在的不同概念。这种思想过程严格决定了概念抽象的程度,也就是决定其外延和确切限度。因此有时这些概念的含义完全超出了其作者原来要设定的范围了<sup>②</sup>。

由此可见,普兰查斯深受阿尔都塞结构主义的阅读方法的影响。他在广泛阅读马克思主义经典作家的著作时,常常自觉或不自觉地运用这一方法以发现被一般读者所忽略的地方,并把这些独特的阅读感

---

① Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 21.

② Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 22.

受和自己的理论结合起来,往往表现出在国家理论和阶级理论方面的独到见解。

第三,承袭阿尔都塞的有关理论框架。由于所处时代的特殊性,阿尔都塞运用了“结构主义”这一工具来构建自己的理论框架。就总体而言,普兰查斯也是运用了“结构主义”这一工具来建筑自身的理论大厦的,在普兰查斯学术活动的重要时期及他的一些主要著作中,体现出的都是结构主义的烙印。因此,他们的理论框架在某种程度上具有一致性。《政治权力和社会阶级》是普兰查斯的第一部著作,是他沿袭阿尔都塞的结构主义传统构造的一本关于资本主义国家的严格的、科学的、理论化的著作。在这本书里,普兰查斯试图在“结构主义的马克思主义”的理论框架内,通过广泛引证马克思、恩格斯、列宁、葛兰西的经典原文和同时代其他领域的相关命题来分析国家在资本主义生产方式中的地位和功能、国家对于经济的相对独立性等资本主义国家的诸多方面。比如,阿尔都塞曾经重点分析过生产关系的内在结构,认为人在历史发展进程中所发挥的作用取决于生产关系的总体结构,人只是完成结构所规定的任务。而普兰查斯同样强调“结构”的功能,他提出:“尽管国家是调和一个社会形态的统一因素,但它又是这个形态各个方面矛盾集中在一起的结构。”<sup>①</sup>又如,阿尔都塞曾有“认识论的断裂”一说,普兰查斯在《政治权力和社会阶级》一书中再一次提到,并认为马克思“断裂”时期的著作里还有许多含糊不清的地方,尽管如此,马克思还是通过“断裂”过程最终发展成为了一个真正的马克思主义者。虽然普兰查斯批判过阿尔都塞和巴利巴尔合著的《读〈资本论〉》一书,说它是“以经济主义和结构主义为标志”,但实质上,他在理论框架建构中无形中采用了结构主义。

与阿尔都塞极力否认自己的“结构主义”理论框架不同,普兰查斯在一些公开场合主动承认自己身上的结构主义色彩。在1976年第95期《新左派评论》上,普兰查斯针对英国学者米利班特批判他的《政治

<sup>①</sup> Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 45.



权力和社会阶级》一书有“结构主义的超决定论”和“结构主义的抽象主义”的毛病,进行了题为《资本主义国家:答米利班特和兰克鲁》的回应。他区分了两种含义的结构主义,一种是忽略了阶级斗争在历史中的重要地位的结构主义,另一种是与资产阶级唯心主义传统的人道主义历史主义框架相对立意义上的结构主义。普兰查斯直言不讳地说道:

在这个意义上,我是一个马克思主义结构主义者,因为我并不把充分的重要性赋予具体的个人和创造性人物的作用;赋予人的自由和活动;赋予自由意志和人的选择能力;赋予和必然性相对立的“计划”<sup>①</sup>。

从这段话中我们可以看出,阿尔都塞学派的学者们在对待主体在历史进程中的地位这一问题上,基本的立场就是只见“结构”,不见“人”。尽管普兰查斯对人及人道主义的态度不如阿尔都塞那样斩钉截铁,但他还是坦言了自己对人及人道主义地位的忽略,以此表明“结构主义的马克思主义”者的身份。在1979年的一次同记者见面会中,普兰查斯再次述说了自己的理论立场:

在阿尔都塞身上,或是在我们其余人的身上,以及在我们其中工作的理论界,都有结构主义的某些残余。用结构主义反对历史循环论,用列维-斯特劳斯反对萨特,对于我们来说,同这两个理论框架彻底决裂是极端困难的。我们坚持说,对于马克思主义来说,主要危险不是结构主义,而是历史循环论。所以,我们集中我们的一切注意力去反对历史循环论——关于主体的理论框架;反对萨特和卢卡奇的理论框

---

<sup>①</sup> 普兰查斯:《资本主义国家:答米利班特和兰克鲁》,转引自徐崇温著《“西方马克思主义”论丛》,重庆出版社1989年版,第447页。

架……<sup>①</sup>

这些话反映了普兰查斯用结构主义的理论框架去反对人道主义主体性思维的自觉或不自觉的做法。虽然在这次谈话中,普兰查斯也对整个阿尔都塞学派进行了学派成员内部的自我反省,但是他在关于人道主义、马克思主义和结构主义这三者的关系方面所持的态度还是十分清楚的。从某种意义上而言,他最后以自己个人现实主体的主动消亡把阿尔都塞的反主体思想推向了极致。

除了继承阿尔都塞思想的精髓,普兰查斯还毫不留情地对阿尔都塞的学说进行了批判与反思。主要表现在以下几个方面:

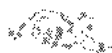
第一,认为阿尔都塞没有给阶级以相应的地位。在1970年出版的《法西斯主义与专政》这本书中,在谈到要是不把“意识形态国家机器”这个概念放到阶级斗争的关系中去,就会导致一些混乱时,普兰查斯批判了阿尔都塞《意识形态和意识形态国家机器》一文。普兰查斯说:“我认为此文在某种程度上既有抽象性又有形式主义,它没有给阶级斗争以它应得的地位,我认为在此文中有某些应予责备的错误。”<sup>②</sup>而普兰查斯本人则在自己的著作中充分肯定了阶级的理论地位,并对阶级的概念进行了界定。普兰查斯非常重视阶级在社会发展中的重要作用,他不仅撰文分析了阶级的构成因素、阶级斗争、生产方式和社会形态中的阶级等,还写了专著《当代资本主义中的阶级》,使对阶级的理论分析建立在现实社会的基础之上。毫无疑问,关于阶级的结构主义的分析理论是他整个思想体系中的一个亮点。

第二,认为阿尔都塞没有把“国家机器”(state apparatus)和“经济机器”(economic apparatus)区分开来,从而削弱了经济机器在国家发展中的重要作用。阿尔都塞在《意识形态和意识形态国家机器》一文中,提出了三种不同形式的再生产:一是生产资料的再生产,这种形式的再生产需要特别研究《资本论》第二卷、第三卷中所讨论的关于资本在第

<sup>①</sup> 斯图亚特·霍尔:《同普兰查斯的会见》,转引自徐崇温著《“西方马克思主义”论丛》,重庆出版社1989年版,第447页。

<sup>②</sup> Nicos Poulantzas, *Fascism and Dictatorship*, London: NLB, 1974, pp. 300 ~ 301.





一部类(生产资料的生产)和第二部类(消费资料的生产)之间的流通关系及剩余价值的实现;二是劳动力的再生产,这种形式的再生产基本上是在企业的外面进行的,它是通过付给劳动力用于自身再生产的物质资料——工资来得到保障的;三是生产关系的再生产,这是国家机器进行干预的唯一领域。他这样解释生产关系的再生产:“就绝大部分而言,它是通过国家权力在国家机器中,即一方面在(镇压性)国家机器中,另一方面在意识形态的国家机器中的行使而获得保证的。”<sup>①</sup>而在普兰查斯看来,按照阿尔都塞的理论逻辑,必然会导致这样一个结论:国家只有一个镇压作用和一个意识形态作用。“用这种‘国家=意识形态+镇压’的概念是永远也不能理解列宁关于垄断资本主义和帝国主义的分析的。”<sup>②</sup>他一方面同意阿尔都塞的看法,即把镇压性的国家机器分为军队、法庭、监狱、警察法院系统及内务部等,把意识形态的国家机器分为教育机器(各种公立学校体系)、宗教机器(各种教会体系)、文化机器(电影院、剧院和出版系统)、信息机器(无线电、电视和新闻系统)、阶级合作的工会机器以及资产阶级和小资产阶级的政党等,此外,在某种意义上也包括家庭,至少是在资本主义的生产模式中;另一方面他又不同意阿尔都塞对经济机器的存在及其作用的不予考虑。他认为要在“镇压性的国家机器”(repressive state apparatus)前面加上定语“严格意义上的”(in the strict sense)这几个字,又提出:

正如存在着国家机器一样,就下面这一术语的最严格意义而言,也存在着经济机器。“商业”或“工厂”作为人们占有自然的一种中心的事业,物质化和具体化了它们在与政治的、意识形态的关系相结合中的经济关系<sup>③</sup>。

---

① 阿尔都塞:《列宁和哲学》,杜章智译,台湾远流出版事业股份有限公司1990年版,第168页。

② Nicos Poulantzas, *Fascism and Dictatorship*, London: NLB, 1974, p. 303.

③ Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism*, Translated by David Fernbach, London: NLB, 1975, p. 25.

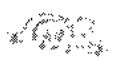
普兰查斯“经济机器”概念的提出,进一步丰富和深化了葛兰西和阿尔都塞关于国家及国家机器的理论。

第三,认为阿尔都塞对意识形态国家机器的解释是不妥当的。虽然阿尔都塞提到了意识形态的相对自主性,但他是以一种描述性方式提到的。在另一方面,阿尔都塞又认为意识形态国家机器的“统一”是由于占统治地位的意识形态,而占统治地位的意识形态就是掌握国家政权的统治阶级的意识形态。因而,意识形态国家机器的“统一”就只通过“意识形态”而被抽象地归结为国家政权的统一。依普兰查斯所见,阿尔都塞的这种解释是牵强的。因为它忽略了阶级斗争的因素,忽略了不同阶级之间相互矛盾、相互斗争的各种不同的意识形态,忽略了国家政权的位置错乱。最后,普兰查斯得出结论:“我觉得必须强调说,要是不把这些观点弄得十分清楚,我们就有落入到被现代改良主义所宠爱的对葛兰西的‘官方’解释中去的危险。”<sup>①</sup>

第四,认为阿尔都塞“理论实践”的提法是不正确的。在普兰查斯眼中,按照阿尔都塞的说法,理论过程或话语本身就包含有自己效力或科学性的标准,这是让人觉得非常可疑的。在《政治权力和社会阶级》这本书的绪论中,普兰查斯重申了马克思主义的两个基本命题:一是现实过程和思维过程之间,存在和认识之间的区别;二是存在先于思维,现实先于有关现实的认识。他告诫道:

所以,理论工作不管其抽象过程如何,终归是围绕着现实过程而进行的。既然这种工作产生认识,那它就完全处于思维过程之中:任何概念都不会比其他概念更为真实。理论工作所本的原始材料,并不是由“具体的现实”组成的,而是由关于这种现实的信息和看法组成的,并借助于某种概念工具来处理现实:这样工作的成果就是对一件事物的认识。我们可以这样说,严格讲来,只有现实的、具体的和个别的事物才

<sup>①</sup> Nicos Poulantzas, *Fascism and Dictatorship*, London: NLB, 1974, pp. 306 ~ 307.



是存在的。<sup>①</sup>

这里,普兰查斯以委婉的方式间接地批判了自己老师的“理论是一种实践活动”的说法,这种批判是完全正确的。

## (二)关于资本主义国家的理论

普兰查斯认为马克思、恩格斯、列宁和葛兰西并没有从理论系统化的角度专门探讨政治方面的问题,因为他们本身直接从事政治实践活动。所以,应当精心制定出一套政治理论的基本概念,重建马克思的政治理论。对资本主义国家的分析是普兰查斯政治理论的核心问题。这种分析始于对马克思主义国家理论的批判。普兰查斯认为,就马克思个人而言,因为马克思的主要理论对象是资本主义生产方式,而在资本主义生产方式中,经济归根结底具有决定作用、支配作用,因此马克思集中考察了资本主义生产方式的经济方面,而没有具体论述国家。即使有论述,也仅仅是通过它对经济的影响涉及到。至于列宁,普兰查斯进行了一定的肯定,他这样说道:

列宁对国家机器的表述,绝不能被简化为权力的机关或工具这类工具主义的国家概念,相反地,它的主要作用是把作为其地位和职能的政治上层建筑置于结构的整体之中<sup>②</sup>。

但他又认为由于列宁深入到直接的政治实践中去,所以主要在论战性的著作中涉及国家问题,例如《国家与革命》。既然马克思主义遗忘了国家理论,普兰查斯就尝试以自己结构主义的国家理论去填补这一空白。主要内容如下:

首先,普兰查斯论述了国家的定义与职能。在《政治权力和阶级》一书中他认为,国家并不是统治阶级的简单工具,而是作为“历

---

<sup>①</sup> Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 12.

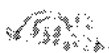
<sup>②</sup> Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 117.

史动力”的政治斗争的目的。它既是调和一个社会形态的统一因素，又是这个形态各个方面矛盾集中在一起的结构。而在后来发表的《当代资本主义中的阶级》一书中，他认为，国家不是自为地存在的工具实体，不是一物，而是力量的平衡凝聚状态。到了1978年发表的《国家、权力、社会主义》一书，他更明确地提出，国家不是一个固有的实体，而是各种力量之间的一种关系。在谈到国家的职能时，普兰查斯认为，它既具有在政治阶级冲突中维持政治秩序的职能，又具有作为统一的调和因素维持全面秩序的职能。除此之外，国家职能的表现方式具有多样性特征。他这样说道：

国家的秩序或组织职能按照在不同情况下表现的不同方面而具有多种多样的形式：那就是说，在经济方面表现为技术经济职能，在政治的阶级斗争方面表现为政治职能，在意识形态方面则表现为意识形态的职能。虽然如此，但国家的技术经济职能和意识形态职能受到国家的严格政治职能（即政治阶级斗争中的政治职能）的多元决定的影响，因为前两种职能使得国家的综合作用具有不同形式，而国家在一个社会形态的统一中是起调和作用的因素。国家的这种综合作用是一种政治作用<sup>①</sup>。

这段话说明了普兰查斯对国家政治职能的重视。进一步分析国家的各种职能形式，他认为，国家的经济职能包括一整套组织资本主义交换、提供商业交易实际聚集场所的规章制度。国家的意识形态职能包括教育职能、引导作用等。国家的政治职能主要是指在政治的阶级冲突中维持政治秩序。最后，他得出两点结论：一是认为国家作为一种社会形态中的调和因素的综合作用能够区别于经济职能、意识形态职能和政治（政治的阶级冲突）职能；二是国家的各种特殊职能，即使不是

<sup>①</sup> Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O'Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, pp. 50 ~ 51.



直接涉及严格意义的政治方面(政治的阶级冲突)的,也要从国家的综合政治作用来理解。

其次,剖析了资本主义国家与生产关系、阶级斗争之间的关系。普兰查斯认为,资本主义国家的合法性并不表现于封建社会式的以王权原则为代表的神的旨意,而是表现于个体公民形式上的自由平等,表现于大众的主权和国家对人民的世俗责任。资本主义国家是资本主义生产方式的一个部门环节,两者之间有着一种相当复杂的关系。一方面,资本主义国家作为调和因素能起到维护资本主义生产方式的一般条件的作用;另一方面,由于尖锐的阶级矛盾,出于维护统治秩序的需要,资本主义国家相对于资本主义生产方式具有一定的独立性、自主性。此外,他认为国家对阶级斗争场所(the field of the class struggle)的关系可以分为两种:经济阶级斗争和政治阶级斗争。普兰查斯指出:“在资本主义生产方式中资本主义国家对生产关系的特殊独立自主,是反映在阶级斗争的场所的,即经济阶级斗争同政治阶级斗争的个别自主。”<sup>①</sup>在分析经济阶级斗争(资本主义生产方式的社会经济关系)时,他首先分析了由法律和意识形态结构所造成的社会经济关系各个方面的孤立问题。也就是说,法律和意识形态结构用一种特殊的方法,即分配赋予社会各阶级中的生产承担者以“法律-意识形态主体”的形象,遮蔽了社会经济关系中的阶级关系。正是由于这种遮蔽,才避免了激烈的阶级斗争。而“资本主义国家是在社会经济关系在法律和意识形态结构的影响下孤立起来的情况下,同社会经济关系打交道的。”<sup>②</sup>在普兰查斯的眼中,社会经济关系各个方面的孤立问题对于资本主义形态的政治阶级斗争也起着一种特殊的职能作用。他说道:

这种政治斗争(对经济斗争来说具有相对独立性)的特点之一,正如马克思经典著作所一再强调指出的,就是它企图

① Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 135.

② Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 133.

从经济斗争的孤立中创立阶级团结统一。就统治阶级的实践(指政治斗争)与资本主义国家之间的关系而论,这一点特别重要。因为这种实践说明,事实上其客观任务在于保存这个国家,而目的正是要通过这种实践以维持现有社会关系<sup>①</sup>。

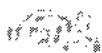
总之,无论是经济阶级斗争还是政治阶级斗争,整个阶级斗争场所对资本主义国家起着基本影响,这些影响是在国家结构所设置的界限范围内实现的,其影响范围随着这些结构的不同而起着一系列变化。

最后,论述了资本主义国家的基本特征。普兰查斯认为,资本主义国家的第一个特征取决于资本主义形态中政治和经济斗争方面的特殊自主性,取决于政治和经济权力以及政治和经济方面阶级利益的特殊自主性。这个特点是:以霸主阶级为领导的资本主义国家,并不直接代表统治阶级的经济利益,而是代表他们的政治利益:这种国家是统治阶级的政治权力中心,是组织他们进行政治斗争的媒介。由于被统治阶级的政治和经济斗争,资本主义国家通过其本身结构,在一定范围内对某些被统治阶级的经济利益给予保证,这种保证甚至有可能会损害统治阶级的短期经济利益,但却是和他们的政治利益及霸主统治地位相一致的。经过对经济和政治权力自主性的进一步分析,普兰查斯提出了资本主义国家的两面性特征:

一方面,经济方面的自主性包括了实行某种社会政策的可能性(根据各派势力的具体关系),那就是对某些被统治阶级的经济利益作出牺牲;另一方面,制度化的政治权力中的这种自主性本身有时使其有可能触及统治阶级的经济权力,但从来不会威胁到它们的政治权力<sup>②</sup>。

① Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O'Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, pp. 136 ~ 137.

② Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O'Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 193.



接着,普兰查斯分析了资本主义国家与意识形态的关系问题,在此基础上,他提出了资本主义国家的一个特征:以法律政治意识形态为主导地位的资产阶级意识形态,以一种特殊的、隐蔽的方式掩盖资本主义的阶级剥削,即把自己明确地当做科学的代表来进行掩饰,以最终达到维护资产阶级统治的目的。此外,普兰查斯还提出了资本主义国家的另一个特征:权力集团的存在。它涉及到资本主义国家一种特殊形式的政治上的统治阶级或阶级中各派别的特殊矛盾的统一体。他认为,权力集团出现的重要原因是:大土地所有者、资产阶级及中等资产阶级的各个集团在资本主义生产方式占统治地位的一种社会形态中的一同出现。

### (三)关于社会阶级的理论

首先,界定“社会阶级”的概念。普兰查斯一开始认为:

更具体地说,社会阶级是这样—一个概念,它表示结构的整体,表示一种生产方式或者一种社会形态的模式对承担者——他们构成社会阶级的支持者——所产生的影响:这个概念指示出社会关系领域内全部结构所产生的影响<sup>①</sup>。

但在后来的《当代资本主义中的阶级》一书中,他又下了一个不同的定义。他分析了马克思主义的社会阶级理论,认为阶级是社会行动者构成的群体,它们主要按照它们在生产过程,即经济领域内的实际地位来确定。但是,经济因素并非划分阶级的唯一因素,马克思、恩格斯、列宁和毛泽东在分析社会阶级时,都超越了单纯的经济标准的界限,而十分明确地涉及政治和意识形态的标准。在此基础上,普兰查斯引申出了自己关于社会阶级的定义:

或许可以这样说,一个社会阶级是根据它在社会实践总

---

<sup>①</sup> Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, pp. 67 ~ 68.

体中的地位,即根据它在社会总体劳动分工中的地位来加以定义的。这一总体包含着政治的和意识形态的关系。在这个意义上,社会阶级是这样—个概念,它指示出社会劳动分工(社会关系和社会实践)内部的结果。因此,这一地位是与我称之为“阶级的结构决定”一致的,就是说,是与结构所决定的阶级实践内部的存在一致的。这里说的结构指的是生产关系、政治和意识形态的支配或从属关系。阶级仅仅存在于阶级斗争中<sup>①</sup>。

从上述这个关于社会阶级的新定义中,我们可以看出普兰查斯的创新之处:第一,认为阶级是被自身在“社会实践总体”中所处的地位来决定的,说明了判断阶级的一个总的标准。第二,突出了对“社会实践总体”中政治及意识形态方面的重视。第三,用结构主义者的思路提出了“阶级的结构决定”的概念。第四,强调阶级的唯一存在形态——存在于阶级斗争中。在这一点上,他特别指出:“这一阶级的结构决定仅仅作为阶级斗争而存在,无论如何,我们必须把它同每一起特殊事态中的阶级立场区分开来。”<sup>②</sup>也就是说,对阶级的规定并不依赖于“阶级立场”。普兰查斯认为,一个社会阶级,或者一个阶级的组成部分或阶层,可以采取一种不符合自身利益的阶级立场。这里,他举了“劳工贵族”这样一个典型的例子:他们在某些场合所采取的立场实质上是资产阶级的立场,但这并不表明他们在这些场合就变成了资产阶级的组成部分,因为从结构的阶级规定看,他们还是工人阶级的一部分,按照列宁的说法,是工人阶级中的一个阶层。

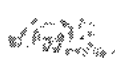
其次,说明社会阶级与国家机器之间的关系问题。为了深入地探讨这一问题,普兰查斯从诠释“国家机器”这个概念入手。他说:

---

<sup>①</sup> Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism*, Translated by David Fernbach, London: NLB, 1975, p. 14.

<sup>②</sup> Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism*, Translated by David Fernbach, London: NLB, 1975, p. 14.





这些机器一方面包括严格意义上的压迫性的国家机器和它的部门——军队、警察、监狱、法院系统、内务部；另一方面也包括意识形态的国家机器：教育机器、宗教机器（各种教会）、信息机器（无线电、电视和新闻系统）、文化机器（电影院、剧院和出版系统）、阶级合作的工会机器以及资产阶级和小资产阶级的政党等，在某种意义上，至少是在资本主义的生产模式中，也包含着家庭<sup>①</sup>。

他指出，国家机器是社会阶级关系的物质化和浓缩化，虽然它们并不创造阶级分工，但是会对阶级分工产生一定的影响。此外，国家机器在社会阶级的扩大再生产中具有相当重要的作用。他认为，社会阶级涉及密切相关的两个方面：一方面，存在着一个被行动者们占有的地位的扩大再生产的问题。这些地位标志着一种方式，其中，结构（生产关系、政治和意识形态的支配和从属关系）决定在阶级实践中发生了作用。另一个方面，存在着行动者们自身对这些地位的再生产和分配的问题。就第一方面而言，当国家机器对意识形态和政治关系进行再生产时，也就进入对这些定义社会阶级的地位的再生产。就第二个方面而言，国家机器起着决定性的作用。

最后，论述了小资产阶级的特殊状况。他区分了小资产阶级的两种类型：一是“传统的小资产阶级”，主要包括具有低层次的生产 and 所有权的、独立的手工业者和商人。二是“新的小资产阶级”，包括管理者、技术人员、办公室和服务性机构的雇员、商业和银行的雇员等。普兰查斯着重分析了第二种类型的资产阶级，认为他们的意识形态特征主要有：反对资本主义，但又不主张革命；崇拜国家权力及观念比较激进，但其理念超不出资产阶级的意识形态等<sup>②</sup>。

---

① Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism*, Translated by David Fernbach, London: NLB, 1975, p. 25.

② 参见俞吾金、陈学明《国外马克思主义流派新编》（西方马克思主义卷），复旦大学出版社2002年版，第500页。

#### (四) 关于权力的理论

普兰查斯认为权力问题是一个极其重要的问题,因为它是政治理论中争论的焦点,而马克思、恩格斯、列宁和葛兰西从未提出过权力的理论概念。但马克思、恩格斯在提到权力或权威的概念时,总是在阶级关系领域内探讨它们。而列宁明确把“力量关系”或“权力关系”的领域确定为阶级斗争的领域。据此,普兰查斯认为权力和阶级的概念是同类的、同源的,但它们之间的密切关系并不表示一种概念是另一种概念的基础。他说道:

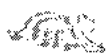
正如阶级概念表示各个结构的整体对支持者的影响一样,权力概念表明这些整体对斗争中的社会各阶级之间关系的影响。它表示结构对处于“斗争”中的各个阶级的实践之间的冲突关系的影响<sup>①</sup>。

可以说,阶级关系在每一个方面都是权力关系,而权力则表示结构整体对处于冲突中的各个阶级的实践关系的影响。在澄清了权力关系与阶级关系的区别之后,普兰查斯为权力下了这么一个定义:“权力标志着—个社会阶级实现其特殊的客观利益的能力。”<sup>②</sup>在《政治权力和社会阶级》—书中,普兰查斯把上述有关权力的定义与拉斯威尔、韦伯、帕森斯等人的相关定义进行了比较,他又指出:

社会关系是以阶级冲突和斗争为其特点的,权力的概念与社会的明确形式有关。也就是说,与这样一个领域有关,在这个领域内,恰恰由于阶级的存在,所以—个阶级通过实践实现其自身利益的能力与其他阶级的能力和利益处于对立状态。这决定着阶级实践之间是—种经济和从属的特殊关系,

<sup>①</sup> Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 99.

<sup>②</sup> Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 104.



这种关系的特征恰恰是权力关系<sup>①</sup>。

换言之,权力所显示的关系不为结构所直接决定,而取决于在阶级斗争中表现出来的各种社会力量之间的确切关系。因此,权力关系包含着在统治和从属地位之间划分一条清晰的界线的可能性。但是,权力的概念并不适用于个人之间的关系,也不适用于如大学校友、运动俱乐部队友等一定环境中的特殊关系。这些关系的构成以脱离它们在生产过程中的地位的形式表现出来。

基于对权力概念的正确阐释之上,普兰查斯继续分析了与权力有关的各种社会机构。他认为各种社会机构,尤其是国家机构,严格说来,是没有任何权力的,这些机构只能与掌握权力的社会阶级联系在一起。他指出:

在执行权力时,社会阶级的这种权力被组织在特殊机构中,这些机构就是权力中心。在这个意义上,国家就是执行政治权力的中心。但这并不意味着,各种各样的经济、政治、军事、文化等性质的机构只是社会阶级权力的工具、机关或附属物。它们有自己的独立性和结构方面的特征,这是不能直接用权力的术语来分析的<sup>②</sup>。

这里,普兰查斯充分说明了权力、社会阶级、国家及各种机构之间的相互联系与各自的特性。这从某种程度上说明了资本主义国家权力的统一和相对自主性。

---

① Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 105.

② Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O' Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973, p. 115.

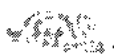
## 二、巴利巴尔

艾蒂安·巴利巴尔(Etienne Balibar,1942—)也是阿尔都塞学派的代表人物之一。他出身于法国图尔的一个犹太人家庭,父亲是位教师。他于20世纪60年代考入法国著名学府巴黎高等师范学院,不久就成为阿尔都塞的学生、朋友与合著者。1965年,巴利巴尔与阿尔都塞、马赛利、埃斯达布雷以及朗西埃合作,出版了《读〈资本论〉》一书,因此得以成名。大学毕业时,他的硕士学位论文为《〈资本论〉中的劳动分工问题》。毕业后他受聘于巴黎第一大学哲学系担任哲学讲师,并在这一岗位上一直工作达20年之久。直至1991年乔治·拉比卡(Georges Labica,1930—)在巴黎第十大学退休,经拉比卡引荐,巴利巴尔才在那里获得教授教职一直工作至今。由于与阿尔都塞的亲密关系,他无法顺利获得博士学位,因为在当时的法国难以找到容他答辩的大学,最后他只能在荷兰一所大学取得博士学位。巴利巴尔在大学时代就加入了法国共产党,但是在20世纪80年代初被“莫名其妙”地除名。1974年,他发表了个人专著《唯物主义的五点研究》,这一专著奠定了他在法国理论界的地位。巴利巴尔的理论观点与其师阿尔都塞的基本一致。在阿尔都塞患精神病住院以后,面对各种各样的诬蔑和攻击,巴利巴尔充当了辩护人的角色,澄清了许多事实。1990年10月22日阿尔都塞逝世,巴利巴尔给予其很高的评价,认为阿尔都塞是法国乃至世界公认的马克思主义哲学家,他的贡献将永垂史册。

巴利巴尔学术生涯中发表了大量著作,除上述提到的以外,其他主要有:《论无产阶级专政》(1976年)、《马克思及其政治批判》(与卢波里尼、托塞尔合著,1979年)、《斯宾诺莎和政治》(1985年)、《种族、民族和阶级》(与沃勒斯坦合作,1988年)、《民主的极限》(1992年)、《马克思的哲学》(1993年)、《群众的担心》(1997年)。

### (一)巴利巴尔对阿尔都塞思想的继承与发展

巴利巴尔继承和发展了阿尔都塞的“结构主义的马克思主义”,并以自己简洁、绚烂、自由、独到的文风对马克思主义及马克思的著作进



行了重新诠释,对马克思主义批评学派的形成起到了非常关键的作用。

巴利巴尔对阿尔都塞思想的继承与发展,表现在诸多方面。如,他在《马克思的哲学》一书的第一章中专门写了一小节名为“中断与中止”,非常明显地承袭了阿尔都塞的“断裂说”。他这样写道:

马克思是不断重新开始的哲学家,在身后留下了多处未竣工工程……他的思想内涵与他的活动不可分割。因而,在研究他的理论时不能只是抽象地重新恢复他的体系,还要重新回顾它的演变过程中的中断与分化<sup>①</sup>。

他又强调道:

继阿尔都塞之后,20世纪60年代和70年代的讨论——不管赞成还是反对他的论点——更多地关注他确定于1845年的“中断”或“中止”概念。这些讨论与马克思的“社会关系”出现在同一时期,标志着一条不归路的开始,也大大远离了以前理论化的人性主义的认识……这一持续的中断在我看来实际上是不可否认的<sup>②</sup>。

这里,巴利巴尔支持了阿尔都塞的观点,即马克思的思想在发展中于1845年时出现了一次至关重要的“断裂”,从此义无反顾地踏上了与“理论上的人道主义”相背离的道路。但是,巴利巴尔没有满足于阿尔都塞的一次“断裂说”,他在此基础上又补充了其他两次“断裂”,进一步拓展了阿尔都塞的理论视阈。他认为在1848年以后,出现了一次“马克思主义的危机”,这次危机可以被说成是马克思思想发展中的一次“中止”,主要的原因是1848年欧洲大革命的失败。在法国“六月起

---

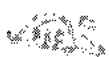
① Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, Translated by Chris Turner, London: Verso, 1995, p. 6.

② Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, Translated by Chris Turner, London: Verso, 1995, p. 6.

义”遭到残酷镇压之后,法国一部分社会主义党派归顺波拿巴主义,从而暴露出政变之下工人阶级的被动性。这一时期整个无产阶级运动的低迷状态动摇了马克思关于无产阶级及其革命使命的思想。马克思开始调整自己的一贯思路,确立了一个关于在政治形势以及社会演变的长期趋势下研究经济规律的计划,这也意味着马克思重新回到了政治经济批判的道路上来,并最终于1867年呕心沥血之作——《资本论》第一卷的出版实现了这一计划,同时完成了对在大革命风暴中取得胜利的资产阶级的报复。此外,巴利巴尔提出,在1871年以后出现了马克思思想发展中的又一次“中止”。这一次“马克思主义的危机”主要是由于巴黎公社和1870年的普法战争所引发的。巴黎公社被残酷镇压使马克思看到了资产阶级与无产阶级在力量和能力上的极大差距,欧洲战争的现实则与马克思所分析的主导力量和政治上的基本矛盾背道而驰。马克思在现实的巨大阴影中再次陷入沉思,沉思的结果是停止了《资本论》的撰写工作,开始攻读俄文和数学,并随之开始修正关于社会变革的理论。巴利巴尔指明,在马克思一生中出现的这几次“中断”都是由一些对于马克思所坚信的理论具有毁灭性效果的事件引起的,相对于他人,马克思在论述自己的思想时更加注重结合现实。

在分析马克思思想演变的过程中,巴利巴尔与阿尔都塞的做法基本上保持一致,即不满足于一般地将马克思主义视为一种成熟、完善的理论体系,而是注重探究马克思主义在形成过程中的艰难曲折,突出马克思思想发展中的自我否定、自我中断及自我修正。这种做法显示了结构主义的一般特点,即强调“断裂”,提倡以静态的“共时态”的研究视角来代替动态的“历时态”的研究角度。巴利巴尔所提出的不同于阿尔都塞的另外两次“中断”,虽然带有某种独断论的色彩,但也显示了自身独特的理论视角。

除了继承阿尔都塞“断裂说”的思路,巴利巴尔在关于人之主体这一问题上也和自己的老师保持着一致的立场。他认为“人”这一表面上平淡无奇的术语实质上是最危险的陷阱,不能孤立地来看待这一范畴,必须要把它置于和建立在它所从属的理论体系的必然性中,要么就是扬弃人的外在躯体,用另一种存在物来代替它。他着重从社会生产



实践的角度分析了人这一概念：

这里的“人们”又是社会结构中相互联系的各种实践的现实的(具体的)承担者：这种联系正是由共同参与生产过程的、作为法的和意识的主体的人所发生的联系。这个概念的重要意义可以用它在理论中所起的结构凝聚作用来衡量。但是这个概念同时属于若干不相容的概念体系：理论的和非理论的，意识形态的和非意识形态的。因此，这个概念就显得模糊不清了。在这种情况下，“人”的概念成了滑向哲学的或庸俗的意识形态领域的真正的起点<sup>①</sup>。

在这段话中，巴利巴尔直接将“人”这一概念与意识形态领域联系在了一起，按照他的观点，认识论的宗旨就是要防止从对“人”这一概念的模糊认识滑向意识形态的领域。同时，他还通过强调结构的功能而淡化人在历史中的主体地位，这一做法秉承了阿尔都塞的思路：历史是个无主体的过程，历史的真正主体不是“人”，而是各个要素和它们之间的关系所从属的结合，即生产关系。巴利巴尔这样说道：

一切局部历史的真正主体就是各个要素和它们之间的关系所从属的结合，即某种不是主体的东西。从这个意义上可以说，作为科学的历史即理论的历史的首要问题，就是对人们要分析的各个要素所从属的结合做出规定，也就是说，要对具有相对独立性的领域，例如马克思所说的生产过程及其方式这一类领域的结构做出规定<sup>②</sup>。

---

① 阿尔都塞、巴利巴尔：《读〈资本论〉》，李其庆、冯文光译，中央编译出版社 2001 年版，第 251 页。

② 阿尔都塞、巴利巴尔：《读〈资本论〉》，李其庆、冯文光译，中央编译出版社 2001 年版，第 305 页。

## (二)“马克思的哲学”与“马克思主义的哲学”

20世纪80年代末90年代初,由于东欧剧变与苏联解体,国际共产主义运动处于低潮阶段,许多理论家和评论家对马克思的思想和理论不断地进行中伤和攻击,诸如“马克思已经死亡”、“应该埋葬马克思”之类的论调频繁出现。在这样的历史场景中,巴利巴尔发表了《马克思的哲学》这本著作。这本篇幅不大的著作选取了一个独特新颖的视角,把马克思的哲学思想作为其哲学家的个人思想加以剖析,并对马克思的哲学思想所引起的争论进行了阐释。这部著作的出版,给整个法国乃至国际马克思主义理论界带来了巨大的鼓舞。

在这本书的第一章里,巴利巴尔开宗明义地说:

这本小书的主旨是去理解和使人理解为什么在21世纪我们还要阅读马克思的著作;凭着他对哲学提出的问题和他为哲学确定的概念,马克思不仅成为一座历史丰碑,而且还是一位现代作家<sup>①</sup>。

这一宗旨说明巴利巴尔对马克思个人在哲学方面的贡献给予了极大关注。他继续说道:“我也想为这样一个有些荒诞的论点进行辩护:尽管我们曾提出设想,没有也不会有马克思主义哲学,然而这一假设下马克思对哲学却比以往更加重要。”<sup>②</sup>接着,他分析了“马克思主义哲学”这一术语。他认为这一词语指的是两个截然不同的事物,即通常所说的“历史唯物主义”和“唯物主义的辩证法”。正统马克思主义的传统形成于19世纪末,1931年和1945年后,共产主义国家政党认为以下两者不可分割并将其制度化:以工人阶级历史作用为出发点的社会主义运动的“世界观”和马克思名义下的思想体系。巴利巴尔推测他们这样做的目的是为了表达马克思的著作和政治社会运动具有共同

<sup>①</sup> Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, Translated by Chris Turner, London: Verso, 1995, p. 1.

<sup>②</sup> Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, Translated by Chris Turner, London: Verso, 1995, p. 1.





的哲学内涵,但他认为其实这两者之间并没有严格的彼此联系。他援引了一些人的说法:马克思主义哲学没有真正存在于马克思身上,然而它却在后来以对马克思著作的含义、原则和普遍意义进行更全面、更抽象的解释的方式出现,甚至还会以系统的方式被创立、被表达。此外,还有一些文献学家和富有批判精神的人们通过强调马克思文章的内容与马克思主义之间的距离,来证明马克思的哲学的存在根本不能说明马克思主义哲学必然随之而来。比如,关于“辩证唯物主义”一词,最早使用的不是马克思本人(他用的是“辩证法”),也不是恩格斯(他用的是“唯物的辩证”),而大概是1887年的一位曾担任马克思的通讯员的社会主义工人约瑟夫·狄茨根(Joseph Dietzgen)。列宁受到恩格斯的启迪,1908年在《唯物主义和经验批判主义》这本书中围绕三个主题,拟定了“辩证唯物主义”一词:对黑格尔的辩证法的唯物主义的颠覆、赋予阶级斗争的伦理原则以历史性及演变规律在物理、生物和政治经济学上的汇集。列宁的理论在马克思主义理论谱系中居于拉布里奥拉(Labriola)的历史马克思主义和决定马克思主义之间,基本上接近于考茨基(Kautsky)的“社会达尔文主义”。因此,巴利巴尔说:

事实上,不管其是以社会运动的世界观形式存在,还是以  
一个名为马克思的作者的学说或体系的形式存在,马克思主义  
哲学都不存在。然而很奇怪,这个否定的结论,非但没有否定  
和减少马克思对于哲学的重要意义,反而拓展了其研究领域。  
走出幻想和欺骗,我们就会取得一片理论空间<sup>①</sup>。

巴利巴尔在否定了马克思主义哲学的存在以后,进一步论述了马克思的哲学的性质,他说道:“马克思的理论思想不是作为一种哲学出现,而是体现为对哲学的替代多次出现,体现为一种非哲学,甚至是一

---

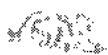
<sup>①</sup> Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, Translated by Chris Turner, London: Verso, 1995, p. 2.

种反哲学,它也可能是近代最大的反哲学。”<sup>①</sup>对马克思而言,他在从柏拉图到黑格尔的传统学派(包括伊壁鸠鲁、费尔巴哈等人)那里学到的哲学,都只不过是解释世界的个人行为。马克思本人强烈反对哲学辩证论述的传统形式与应用,他把一些哲学论述与其历史社会分析和政治行为主张交织在了一起。这样,马克思的理论活动在抛弃某种固定的哲学形式后,没有走向一个统一的体系,而是走向了一个多样化的虚拟的学说,这些学说具有在哲学上忽左忽右摇摆不定的特征,使人感到困惑不解。但即便如此,这也不是马克思的缺点。他的这些学说对哲学自身的本质提出疑问,包括它的内容、风格、理论方法及在知识和政治领域发挥的作用。关于哲学本质的争论从马克思所处的时代起一直延续至今。因此,可以说马克思以后的哲学具有了焕然一新的面貌:不只是要求改变观点和方法,而是要去转变哲学的实践。巴利巴尔认为:马克思采用的原理具有强大的生命力,能够占领当代哲学的全部研究领域;马克思的思想是极具开放性与创新性的;马克思的哲学存在于他的全部学术贡献中(包括哲学著作、历史著作、经济学著作)。

### (三)辩证法的模糊性

巴利巴尔认为,按照马克思主义的观点,在资本主义社会中,生产资料的集中和劳动的社会化,达到了同它们的资本主义外壳互不相容的地步。可以说,资本主义生产由于自然规律的必然性,造成了对自身的否定,这是否定的否定。更确切地说,所谓“辩证地看”,就是指一方面资本主义使得社会主义变得不可避免,同时社会主义也解决了资本主义的各种矛盾。但是这样的解释却是如今挂着马克思之名的“历史唯物主义”的哲学威信扫地的原因之一。辩证法的概念在黑格尔的说法(精神的辩证法)、马克思的说法(生产方式和社会发展的辩证法)以及恩格斯的说法(自然辩证法)之间基本上是矛盾的。巴利巴尔指出,事物并不像一项简单的价值评估容易颠倒那样简单。他把马克思的辩证法分为三个不同的时期:因果模式时期、现实矛盾时期、经济主义的

<sup>①</sup> Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, Translated by Chris Turner, London: Verso, 1995, p. 2.



真理时期。他认为马克思的辩证法主要有以下两层意思<sup>①</sup>：

第一，用于解释阶级斗争如何决定性地介入历史的逻辑和形式。在这个方面，阿尔都塞的想法无疑是对的。他强调变化，而马克思强调的是辩证法的形式，尤其是黑格尔的辩证法形式（不论涉及的是现象学中“主人与仆人”之间的矛盾还是逻辑学中“主体与客体的分化”）。虽然马克思对辩证法作了相应的研究，但是正如列宁所说，他却颠倒了具体情况具体分析与思辨的“形式”之间的关系。具体情况并不能说明预先存在的辩证时刻，它本身就是辩证过程和发展形式，并且这一系列可以被认为是开放的，这至少是在马克思那里所具有的意义。

第二，资本主义生产方式——它的基础是革命的——不能不改变，问题在于向哪个方向改变。这第二层意思可以使第一层意思更加明确。马克思认为，生产方式不可能不断分化——不是精神上的不可能，也不是一种“概念之间的矛盾”，而是我们所说的现实的矛盾，与纯粹形式上的矛盾（在定义上自相矛盾的抽象概念）和简单的现实对立完全不同。马克思辩证法的独特之处在于使人相信，矛盾归根结底不是一种表面现象。它不是康德所说的“无法社会化的社会性”那样的“自然诡计”，也不是黑格尔所说的“异化”那样的“理性诡计”。劳动力将永不停息地物化为商品并进入资本主义形式（本质上如同“社会关系”一样的资本本身）之中。但是，这一过程包含了一个既作用于个人又作用于集体的难以解决的问题。正是这个现实的矛盾使扭转资本主义的趋势在任何时候都成为必要。

这样，矛盾、时间性、社会化这三个问题就丝毫不能分离了。在这方面，马克思的功绩在于自斯宾诺莎的努力以来，历史性问题第一次在实践领域而非在意识领域被提出来，第一次从生产和生产条件出发而非从理论或精神生活出发被提出来。但是，这不是要将自然决定论限制到历史因果决定论上来，更不是要用自然决定论代替历史因果论。我们的立场无疑是唯物主义的，矛盾也因而成为比实践更具决定性意

---

<sup>①</sup> 参见俞吾金、陈学明《国外马克思主义流派新编》（西方马克思主义卷），复旦大学出版社2002年版，第696~697页。

义的东西,当然,矛盾是包含实践的。但是,历史性概念如“现实的矛盾”是如何与“历史整体性”理论共存的之问题仍然没有得到解决,甚至变得更有争议。在1871年,马克思重新碰到历史的“坏的方面”,其结果是放弃了他正在做的工作。从此尽管他一刻不停地进行研究,但没能作出任何“结论”。这一情况为我们带来了两项质疑。第一项由两件事情引起:巴枯宁在第一国际中攻击“马克思主义专政”,以及马克思反对李卜克内西和倍倍尔于1875年为德国社会主义者统一大会所写的《行动纲领》。这导致了后来马克思主义中所谓的“过渡”问题。第二项是指马克思回答俄国民粹派理论家和社会主义理论家向自己提出的关于“农村公社”的前途问题。这一质疑提出了“非资本主义的发展”问题。上述两项质疑虽然没有对因果性模式进行更多的争论,但却引起马克思对其辩证法关系在时机问题上的表述的摇摆。

接着,巴利巴尔继续说明了马克思晚年理论的变化。在巴黎公社被镇压和共产国际解散(宣布于1876年,但事实上在1872年的海牙会议上就解散了)之后的几年里,尽管马克思竭力宣传“无产阶级政治”,甚至把它作为《资本论》的科学基础,“无产阶级政治”在“工人运动”或“革命运动”意识形态中还是没有博得稳固的地位。而在当时,占统治地位的是议会的或反议会的修正主义和工联主义。

总之,巴利巴尔认为,马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中所阐述的理论,即革命辩证法,与后来马克思修正了的理论是不同的,后来修正了的理论对“历史唯物主义”的其他方面没有什么影响。可见,马克思的辩证法是前后不一致的,也是模棱两可的,这就是辩证法的模糊性。

#### (四)关于生产方式的分期

《读〈资本论〉》一书中,巴利巴尔写了《关于历史唯物主义的基本概念》这部分内容。尽管这部分容量并不是非常大,只有10万字左右的篇幅,但其学术地位却十分重要,以至于该书在1968年再版时,阿尔都塞删除了其他人所写的部分,唯独保留了巴利巴尔所写的这部分内容。在这部分内容中,巴利巴尔认为阿尔都塞在前面章节中表达了这样一个思想:在马克思的著作中包含着关于历史的总的科学理论。在这个理论的形成过程中,马克思建立的“生产方式”这一中心概念具有



同整个历史哲学传统断裂的认识论作用,它同形形色色的唯心主义都毫不相容。因此,巴利巴尔围绕“生产关系”这个核心概念进行了一系列的阐释。从这里我们可以看到,阿尔都塞提倡的“断裂说”及对马克思主义科学性的维护对巴利巴尔的影响很大,巴利巴尔在谈及马克思和古典主义相决裂以思考自己新的理论创造时,与阿尔都塞谈及马克思和一切理论人道主义相决裂以实现自己的科学理论构想时的做法如出一辙。

首先,巴利巴尔分析了“生产关系”这一重要概念。他认为,马克思的“历史唯物主义”不仅向我们提供了科学的历史认识的要素,而且从根本上说,向我们提供了抽象的科学。因此,“生产方式”的概念以及和它直接相联系的概念就表现为基本的抽象概念。这些概念的有效性本身并不局限于某个社会阶段或某个社会类型。我们要善于从这些概念中所包含的一般性出发来说明这些概念。“生产方式”这一术语除了它的一般性倾向外,最初并没有给我们提供一个确定它的应用范围的依据。马克思在谈到资本主义如何从狭义的使用机器的工业生产方式逐步发展到变革生产方式本身时说道:

对于由必要劳动变成剩余劳动而生产剩余价值来说,资本只是占有历史上遗留下来的或者说现存形态的劳动过程,并且只延长它的持续时间,就绝对不够了。必须变革劳动过程的技术条件和社会条件,从而变革生产方式本身,以提高劳动生产力,通过提高劳动生产力来降低劳动力的价值,从而缩短再生产劳动力价值所必要的工作日部分<sup>①</sup>。

在这段话的前面,马克思作出下述定义:生产条件的革命就是改变劳动资料或劳动方法,或同时改变这两者。巴利巴尔认为,这些描述过程、方式、方法、形式的术语只有通过它们所排斥的东西才能表现出它们的含义,人们既要考虑量的尺度,又要考虑这些术语排斥的对象。要

想让劳动资料成为社会关系的“指示器”，对劳动资料的分析既不是以劳动资料的效能为尺度，也不是以对劳动的各个要素的工艺描述为尺度，否则就会和普鲁东一样把机器看做是生产关系。

其次，说明了严格意义的生产方式的各个要素。巴利巴尔认为，马克思在《资本论》中指出了三个要素：(1)劳动者(劳动力)；(2)生产资料；(3)非劳动者，即占有剩余劳动的人。而巴利巴尔把生产方式的各个要素又进一步细分如下：(1)劳动者。(2)生产资料：A. 劳动对象，B. 劳动资料。(3)非劳动者：A. 所有权关系，B. 现实的或物质的占有关系。

最后，论述了“最终决定的问题”。巴利巴尔认为，资本主义生产方式具有一种特性：其中的经济最容易被认为是历史的推动力，但是对经济的本质又存在误解现象。所以马克思关于“经济最终决定”这个问题的最初说明总是同时和拜物教问题联系在一起。在《资本论》的《商品拜物教》、《资本主义地租的起源》、《三位一体的公式》等章节中，我们都可以看到这样的说明。马克思在这些说明中，用经济是社会关系的体系的真正定义取代了这种把“经济”看做是物与物之间的关系的错误概念。同时他又提出，资本主义生产方式是唯一的剥削(剩余劳动的榨取)形式，即把生产中的各个阶级联系起来的社会关系的特殊形式，被物与物关系本身的形式“神秘化”和“拜物教化”了的特殊形式。巴利巴尔把所要研究的问题进行了如下归纳：一定时代起决定作用的层次在社会结构中是怎样被规定的，也就是说，构成生产方式的结构的各个要素的特殊结合方式是怎样决定社会结构中的最终决定地位的，还可以说，一种特殊的生产方式是怎样决定结构的各个层次之间的关系的，最终也就是说，是怎样决定这个结构的各个层次的相互连接的？<sup>①</sup> 巴利巴尔认为，各个层次可以简化为两个层次：政治层次和经济层次。

#### (五) 结构的各个要素及其历史

巴利巴尔习惯于用一种批判的眼光对马克思的著作进行积极的思

<sup>①</sup> 参见阿尔都塞、巴利巴尔《读〈资本论〉》，李其庆、冯文光译，中央编译出版社2001年版，第268页。



考,但因为是阿尔都塞学派的一员,难免会具有整个学派的特点,因此他对结构的各个要素及其历史进行了考察。

巴利巴尔指出:

一切生产方式都是这样一些要素(始终是同一些要素)的结合,这些要素如果不按照特定的方式彼此发生联系就只是非现实的,这一规定本身以及在这个基础上按照各种结合的变化原则来划分各种生产方式的时期的可能性本身,都值得我们注意。这种规定和可能性实际上反映了马克思主义生产(因而社会)史理论的彻底的反进化论性质<sup>①</sup>。

他又认为,马克思的概念并不是要反映、再现和仿造历史,而是要产生出对历史的认识:这些概念是结构的观念,正是这些结构决定了历史的结果。以这些观点为出发点,巴利巴尔着重论述了所有权、生产力(手工业和机器)、发展和位移、历史与各个历史、历史个性的某些形式等方面。

生产方式的结合所体现的第一种关系叫“所有权”关系或剩余劳动的占有关系。马克思常用生产资料的所有权形式所决定的社会产品的占有方式来规定某种历史生产方式(特别是资本主义生产方式)的特殊生产关系。马克思把他从古典经济学家那里借用过来的黑格尔的“市民社会”概念,视为他的发现即理论改造的起点。这一概念既包括了分工和交换的经济体系,也包括了私法的领域,于是便产生了“经济”意义上的占有同法的所有权规定间直接的同—性。马克思关于区分社会生产关系和它的法的表现的论述涉及了划分经济基础和上层建筑的可能性。显然,如果不把社会生产关系同它的法的表现区别开来,就不能理解经济基础和上层建筑的划分。巴利巴尔把自己的看法归结如下:(1)从直接生产过程到社会产品的流通和分配的资本主义生产

---

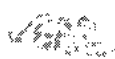
<sup>①</sup> 阿尔都塞、巴利巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版,第276页。

方式的整个经济结构以法的体系的存在为前提；(2)所涉及的法的体系(当然不是整个历史的法的体系)的特点就是这个体系的抽象的普遍性的特点；(3)法的体系的这种普遍性,从严格意义上说,反映了另一种普遍性,一种属于经济结构的普遍性,即商品交换的普遍性；(4)属于资本主义生产方式结构的生产的社會关系可以从它们的法的表现出发,通过比较和揭示它们之间的一系列差别而得到说明<sup>①</sup>。

综上所述,巴利巴尔进一步阐释了阿尔都塞的“断裂说”、“历史是个无主体的过程”等思想,他的理论彰显出以结构主义来解读马克思主义的阿尔都塞学派风格。他凭借自己深厚的理论功底和独特新颖的理论视角,创造性地展开了对马克思主义哲学、辩证法、生产方式等理论的研究。这种立足于马克思的经典文本深入钻研的态度和由此得出的富有创意蕴的论说,是足够引起我们注意的地方。

<sup>①</sup> 参见俞吾金、陈学明《国外马克思主义流派新编》(西方马克思主义卷),复旦大学出版社2002年版,第686~687页。





## 第七章

### 阿尔都塞学派的当代影响

---

阿尔都塞学派形成后,在 20 世纪六七十年代的法国理论界风行一时,其影响不但日益扩大到西方各国,而且在拉美地区也拥有了大批的学术支持者。究其原因,主要有两个方面:一方面,20 世纪初结构主义在西方各国兴起并逐渐风靡全球扩大了以结构主义来解释马克思主义思想体系的阿尔都塞学派的影响;另一方面,以奠基人阿尔都塞为代表的这一学派,以其对马克思主义独特的解读方式、坚定的政治立场及鲜明的理论风格在学派林立的西方思想界“一枝独秀”。在对马克思主义进行阐释的众多话语体系中,阿尔都塞学派一直扮演着相当独特而重要的角色,其学术影响力极为深远,没有随着 20 世纪 70 年代末学派本身的衰落而消亡,一直持续到今天。

阿尔都塞学派的主旨之一就是维护马克思主义的科学性,反对“人道主义的马克思主义”将马克思主义彻底地人道主义化,这一点在当代仍旧有着十分积极的意义。众所周知,当今西方一些资本主义国家的野心家依然没有放弃颠覆社会主义国家政权的阴谋,他们将人道主义作为有效的手段来腐蚀社会主义国家人们的思想,以达到对社会主义国家实施全盘西化的目的。因此,通过分析阿尔都塞学派与“新实证主义的马克思主义”相互配合来批判“人道主义的马克思主义”,

从而凸显阿尔都塞学派的当代意义是非常有必要的。此外,阿尔都塞学派理论中所包含的很多观点对其后出现的“后结构主义”和“后马克思主义”等所谓“后学”有很大的启发作用,阿尔都塞学派与这些学派之间的思想传承关系,反映了阿尔都塞学派对当今学术界的影响力。这些都是本章叙述的主旨。

### 第一节 阿尔都塞学派与“新实证主义的马克思主义”

在国内外学界,大部分学者把阿尔都塞学派的理论称为“结构主义的马克思主义”,另外也有一些学者把他们的理论称为“科学主义的马克思主义”,这两种说法各有道理。从小的范围来讲,提到“结构主义的马克思主义”指的就是阿尔都塞学派。这一学派信奉科学主义并用结构主义的方法重新解读马克思经典文本、诠释马克思主义,阿尔都塞是其中的代表人物,其他还有他的学生普兰查斯和巴利巴尔等人。从大的范围来讲,阿尔都塞学派间接地属于“科学主义的马克思主义”的哲学阵营。“科学主义的马克思主义”是作为“人道主义的马克思主义”的对立面而存在的一个哲学流派。“人道主义的马克思主义”强调马克思主义的“人本化”,认为《1844年经济学—哲学手稿》所强调的人道主义是马克思主义最耀眼的理论贡献,马克思主义以主体性为元价值,探究人的异化、超越性、解放、自由及与周围世界的关系等问题。与其相背,“科学主义的马克思主义”以客观性、科学性为基点来解释马克思主义。它宣称“人道主义”是前科学的“哲学人类学”,所有的人道主义都是意识形态的,历史是个无主体的过程。它由阿尔都塞学派和“新实证主义的马克思主义”两个子派别构成。“新实证主义的马克思主义”是二战后把马克思主义科学化的另一股思潮,它也主张对马克思主义学说的科学性进行维护,并用新实证主义的方法来解读马克思主义。它发源于意大利的理论界,大致兴起于1956年苏共二十大之后,衰落于1965年其思想领袖德拉-沃尔佩退休之后。它的主要人物包括德拉-沃尔佩、科莱蒂、M. 罗西、V. 切罗尼、伊·安布罗齐奥等人。



“新实证主义的马克思主义”有以下几个主要的特征：

第一，主张以科学的精神对待马克思主义的经典著作，以科学的方式扎扎实实地研究马克思主义。认为马克思主义是历史地存在着的，必须要通过认真的阅读来把握马克思主义原著的精髓，不要像西方马克思主义的早期代表人物葛兰西等人那样，把对马克思主义的研究与具体的革命实践结合起来，而应当回归文本，忠实于文本。“新实证主义的马克思主义”的这一特点，在德拉-沃尔佩的学术著作中显而易见。他经常在表达自己观点的时候，对马克思主义的原著进行篇幅较大的引经据典，确立了一种带有历史编纂学和文献学色彩的马克思主义的解读模式。

第二，主张马克思主义是人本主义和科学主义的统一，其中，科学主义是马克思主义更为重要的基本特征。虽然“新实证主义的马克思主义”的学者们普遍提出要注重自然和社会、自然科学与人文科学、科学主义与人本主义的内在逻辑统一性，但是他们实际上都具有突出马克思主义的科学的、实证的一面的倾向，试图通过使马克思主义成为实证意义上的科学体系，来恢复马克思主义的唯物主义本性，从而与把马克思主义引向唯心主义的“人道主义的马克思主义”思潮相抗衡。比如，德拉-沃尔佩在论述伽利略的实验方法对马克思主义的影响时，直接把马克思主义定义为“道德的伽利略主义”<sup>①</sup>。这种把马克思主义科学化、实证化的做法，与阿尔都塞学派殊途同归，同样反对了西方马克思主义阵营中的“人道主义的马克思主义”派。换言之，德拉-沃尔佩和科莱蒂等人在对马克思主义的诠释上与卢卡奇、弗洛姆等人是背道而驰的。

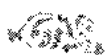
第三，在对待辩证法的问题上，主张马克思的辩证法与黑格尔的辩证法之间的非连续性。反对像西方马克思主义早期代表人物和苏联模式的马克思主义者那样，到黑格尔的思想体系中去寻找马克思主义辩证法的根源的做法。强调马克思对黑格尔辩证法所进行的深入的、彻底的、毫不留情的批判，认为马克思的辩证法作为科学形态的辩证法，

作为“现代实验科学的唯物主义逻辑”，与黑格尔的辩证法是根本对立的。在“新实证主义的马克思主义”看来，任何哲学概念最终都会自觉或不自觉地被囚禁在思辨的形而上学之中，而形而上学在现代哲学中的精致形式就是康德、黑格尔的“先验辩证法”或“思辨辩证法”。马克思主义对以黑格尔为代表的德国古典哲学的超越，其实就是对这种形而上学的神秘辩证法的超越，因而是“科学的辩证法”。科学的辩证法承认概念与实在、思想与现实之间的实质性差异和不可通约的异质性，这是唯物主义的立脚点，也是概念之为科学概念的经验基础。科莱蒂在《马克思主义与黑格尔》一书中写道：“马克思对政治经济学方法的全部批判都有赖于现实中的对立不能还原为逻辑上的对立这一点。”<sup>①</sup>德拉-沃尔佩在《卢梭与马克思》一书中指出，马克思在历史科学中的地位犹如伽利略在物理科学中的地位，后者将物理科学从亚里士多德的自然哲学中解放出来，而前者则将历史科学从现代唯心主义哲学中解放出来，因此，科学的辩证法体现为人类史与自然史的统一，体现为伽利略主义与马克思主义的统一。

第四，主张恢复马克思的历史决定论的权威，强调历史唯物主义是一门具有科学精确性和预见性的学问。反对“人道主义的马克思主义”夸大“人”在历史发展中的作用，夸大主体意识的地位的做法。“新实证主义的马克思主义”和阿尔都塞学派一样，不再把马克思关于人的一切理论当做马克思主义的核心理论。

综上所述，“新实证主义的马克思主义”在很多方面和阿尔都塞学派有着相似的思想倾向，但是在对“人道主义的马克思主义”进行具体的批判时，他们的理论侧重点又有所不同。阿尔都塞学派直接站在了“人道主义的马克思主义”的对立面上，与其进行正面的交锋，其中又以阿尔都塞的思想最为典型、批判最为深刻。而“新实证主义的马克思主义”则以另一种有别于阿尔都塞学派的方式在理论“分战场”上与“人道主义的马克思主义”进行了论战。他们的方式就是通过对国

<sup>①</sup> Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, Translated by Lawrence Garner, London: NLB 1973, p. 137.



家、生产关系、辩证法等范畴的强调和重释来强化马克思主义的科学性,消除或减弱人道主义对马克思主义的“侵蚀”及“软化”作用,从而完成对阿尔都塞学派的支持与回应。

### 一、德拉-沃尔佩

德拉-沃尔佩(Galvano Della - Volpe, 1895—1968)是“新实证主义的马克思主义”的核心人物。他出生于意大利波伦亚附近的伊莫拉城。1920年毕业于波伦亚大学,先在本地的一所高级中学教历史和哲学,1929年回到波伦亚大学任现代哲学史讲师。1939年至1968年间,他在墨西拿大学教授哲学史,有时也教授美学和法国文学。从20世纪20年代起,他哲学上研究的焦点是批判地调和金蒂雷(G. Gentile)的后康德唯心主义、实在主义和克罗齐(B. Croce)的绝对历史主义。从30年代起,他致力于对休谟的研究。他这一时期的主要著作是《大卫·休谟的经验哲学》(1933—1935年)。从40年代起,他又对法国的哲学家,尤其是卢梭的政治思想进行了深入的研究。这一研究诱发了他对马克思的政治思想和哲学思想的浓厚兴趣。他这一时期的著作有:《逻辑原理批判》(1940年)和《浪漫主义美学的批判危机》(1941年)。他于1944年参加了意大利共产党,成为一个马克思主义者。1950年,德拉-沃尔佩出版了《逻辑是一门实证科学》一书,奠定了“新实证主义的马克思主义”的理论基础。1957年出版了《卢梭与马克思》一书,1960年出版了《趣味批判》一书。此后,他又陆续出版了《论辩证法》(1962年)、《历史辩证法的钥匙》(1964年)及《当代思想批判》(1967年)等书。

阿尔都塞曾经在《保卫马克思》一书中说过:

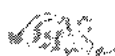
意大利的德拉-沃尔佩和科莱蒂的著作,我认为非常重要,因为在我们当代,只有这两位学者有意识地把马克思与黑格尔的不可调和的理论相区别,并把马克思主义哲学的特殊

性当做研究的中心问题<sup>①</sup>。

的确如此,以德拉-沃尔佩为代表人物的“新实证主义的马克思主义”加强了阿尔都塞学派与“人道主义的马克思主义”论战的实力。德拉-沃尔佩主要的理论武器就是他关于马克思的辩证法与黑格尔的辩证法之间关系的论述。

德拉-沃尔佩坚决反对“人道主义的马克思主义”把马克思主义黑格尔化、人道主义化,认为这些人在马克思和黑格尔之间设定辩证法的连续,忽视了对资本主义生产过程和阶级关系变化的研究,使历史唯物主义陷入了空洞的思辨。在《卢梭与马克思》一书中,德拉-沃尔佩认为,存在着两种不同的辩证法:一种是“先天的辩证法”(a priori dialectic),通常也称为“思辨的辩证法”、“形而上学的辩证法”或“神秘主义的辩证法”,这是黑格尔所坚持的;另一种是“科学的辩证法”(scientific dialectic),有时也称为“分析的辩证法”,这是马克思所坚持的。在《逻辑是一门实证科学》一书中,他指出,科学辩证法的逻辑基础是亚里士多德创立的形式逻辑,它的认识论基础是休谟的唯物主义经验哲学。这在某种程度上反映了他把马克思主义的研究方法和认识论及科学的逻辑联系起来的一贯主张。德拉-沃尔佩对经验论哲学,尤其是休谟的唯物主义经验哲学的深入研究,使他对自然科学的经验方法,特别是伽利略的实验方法产生了浓厚的兴趣。他认为,伽利略的科学实验方法提供的最大启示是:重视感性的经验知识,尤其是通过严格的科学实验而获得的知识,时刻警惕科学领域中的各种形形色色的先验主义。因为,先验主义的思考方式是源远流长的,一直可以追溯到柏拉图。亚里士多德就曾经批判过柏拉图先验地划分自然物种的分类法。而在近代,伽利略主张恢复亚里士多德的真正经验主义的“归纳-演绎”方法。他对他那个时代的经院物理学家们的种种先验论据进行了批判。推崇经验、事实及实验正是现代实验科学唯物主义的逻辑

<sup>①</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977, pp. 37 ~ 38.



辑和方法的主要特点。德拉-沃尔佩认为,马克思继承了伽利略科学实验方法的优秀传统,同时又融进了自己对社会历史的经验知识,彻底地批判了黑格尔辩证法的先验主义倾向。

在德拉-沃尔佩看来,用唯物主义的科学的辩证法批判黑格尔唯心主义的先验的辩证法,是马克思哲学革命的突出表现。他指出,马克思最初论述哲学方法论的两部著作是《黑格尔法哲学批判》和《1844年经济学—哲学手稿》。“人道主义的马克思主义”普遍重视《1844年经济学—哲学手稿》这部代表马克思青年时期思想的著作,但是德拉-沃尔佩则认为,《黑格尔法哲学批判》是马克思最重要的一部著作。他说:

之所以这样说,是因为,它包含着以批判黑格尔逻辑学(通过批判伦理—法的黑格尔哲学)的形式体现出来的一种新的哲学方法的最一般的前提。通过对黑格尔的批判,马克思揭露了先验论的、唯心主义的而且一般说来思辨的辩证法的“神秘方面”。这些“神秘方面”是黑格尔的基本的逻辑矛盾或实际上的(而不仅仅是形式上的)毫无疑义的同语反复,它们来自这种辩证法的概念结构的类的(generic)(先验的)特征。与此同时,马克思创立了与黑格尔辩证法相对立的革命的“科学的辩证法”<sup>①</sup>。

从这段话中可以看出,德拉-沃尔佩竭力想保持马克思辩证法的科学性,否定了马克思主义同黑格尔学说在方法上的连续性。这也是对一切先验论和纯粹概念辩证法的有力批驳。因为遵循黑格尔先验辩证法的思路,现实的一切只不过是理念的同义反复,是占据主体地位的理念的自我臆想。这样,理念就无限地超越了普通经验,主宰了整个现实世界,而真正外在于人的现实却成了逻辑范畴的真正仆人。当然,这

---

<sup>①</sup> 德拉-沃尔佩著,赵培杰译,《卢梭和马克思》,重庆出版社1993年版,第154页。

里并不排除先验辩证法以颠倒和扭曲的方式反映着现实中的某些经验内容。此外,德拉-沃尔佩认为,马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中,通过分析现实的人、现实的自然界与理念之间的主客体关系,揭示了先验辩证法的神秘性。在《哲学的贫困》中,马克思进一步揭露了蒲鲁东经济学探讨方法的黑格尔根源。德拉-沃尔佩力图通过这些论述表明:只有充分认识马克思批判黑格尔的先验辩证法的实质,才能真正把握马克思的科学辩证法的精髓。

关于辩证法的形成过程,在《政治经济学批判》的“导言”中,马克思提出了一种“科学上正确的方法”——从具体开始,从“实在的主体”开始,发展到抽象,再从抽象上升到具体。马克思同时强调了抽象的规定会在思维行程中导致具体的再现。德拉-沃尔佩根据马克思的这些论述,得出了这样的结论:“正确的方法可以表达为由具体或实在到观念的抽象,然后又回到前者去的一种圆周运动。”<sup>①</sup>他又说:

科学辩证法(主要表现在具体—抽象—具体的循环,或者物质和理性、归纳和演绎的循环)方法论意义几乎是革命性的。这也就是说,任何真正的知识都是科学,因而并不是纯粹的知识或沉思<sup>②</sup>。

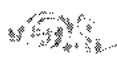
按照他的说法我们可以看到,由于思维的起点和终点都是“具体”,中间的“抽象”就不可能是任意的,而表现为确定的抽象、历史的抽象,因而必然是唯物主义的。

德拉-沃尔佩以马克思的唯物辩证法为钥匙来把握马克思主义的科学性,将马克思主义辩证法理解为科学辩证法,理解为“从具体到抽象再上升到具体”的思维再现过程,为马克思主义的辩证法免受黑格尔先验辩证法的污染作出了很大努力,他的批判有力地抨击了唯心主

① 德拉-沃尔佩著,赵培杰译,《卢梭和马克思》,重庆出版社1993年版,第188页。

② 德拉-沃尔佩著,赵培杰译,《卢梭和马克思》,重庆出版社1993年版,第197页。





义的先验方法论,对像萨特“人学辩证法”这样的“人道主义的马克思主义”的辩证方法论也是很有威慑力的。从这一点上来讲,德拉-沃尔佩对黑格尔辩证法的批判也是对“人道主义的马克思主义”的一种间接批判,从而为阿尔都塞学派将马克思主义导向科学化的努力提供了有意义的背景支援。

## 二、科莱蒂

科莱蒂(Lucio Colletti, 1924—2001)是“新实证主义的马克思主义”的另一位代表人物。他不仅在理论上进一步丰富并系统化了其师德拉-沃尔佩的学说,而且从20世纪60年代后期起,针对马克思主义学说在当代遭遇到的种种责难和非议,提出了很多富有创新性的见解。尽管对他的理论褒贬不一,但西方各学术派别都公认他是当代马克思主义发展进程中的一位重要人物。科莱蒂于1950年加入意大利共产党,1957年至1962年,他在意共杂志《社会》从事编辑工作。从1958年起,科莱蒂先后担任了罗马大学讲师、高级讲师和教授的职务,主要从事哲学理论的教学和研究工作。1962年,《社会》杂志被意共领导层勒令解散后,他与意共领导层之间的分歧进一步加剧。1964年赫鲁晓夫下台后,他对社会主义民主的希望也随之破灭,于是他选择退出了意共,潜心于哲学理论研究和著述工作。1969年,科莱蒂出版了哲学专著《马克思主义和黑格尔》,同年又推出了题为《意识形态和社会》的论文集。这本论文集的英译本出版于1972年,书名改为《从卢梭到列宁——意识形态和社会研究》。1974年,英国杂志《新左派评论》发表了该杂志主编佩里·安德森与科莱蒂的谈话录,题为《一个政治的和哲学的访问录》。1975年,《新左派评论》又发表了科莱蒂的论文《矛盾和对立及马克思主义和辩证法》,这使科莱蒂的学说在英法两国的马克思主义者中产生了广泛的影响。同年,科莱蒂又出版了《政治哲学札记》一书。1980年,他出版了《终止意识形态》一书。

作为“科学主义的马克思主义”阵营中的一员,科莱蒂和阿尔都塞学派的巴利巴尔一样,关注的不是人的异化、人的本质等人道主义的问

题,而是历史唯物主义的科学性的范畴。他认为,德拉-沃尔佩的《逻辑是一门实证科学》是战后欧洲马克思主义所奉献出来的最重要的一部著作。可是,他又不满意德拉-沃尔佩将对马克思主义的讨论停留在“逻辑—方法论”或“逻辑—认识论”的基础上。他提出,要彻底摒弃黑格尔的唯心主义立场,真正把握马克思主义的精髓,就必须要把整个问题框架从逻辑和思维的层面上转到活生生的现实生活中来,也就是转到对马克思的历史唯物主义的核⼼问题——社会生产关系的探究上来。

首先,科莱蒂批判了那种把马克思主义归结为单纯认识论的说法。他在《马克思主义和黑格尔》一书中直接表明立场:

在任何本质的意义上,马克思主义至少不是一种认识论。在马克思的著作中,反映论几乎完全是不重要的,重要的是把认识论作为一个出发点,以便富有独创性并撇开整个思辨传统去理解像“社会生产关系”这样的概念是如何从古典哲学的发展和转变中产生出来的<sup>①</sup>。

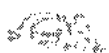
按照他的观点,认识论并不是贴在马克思主义身上的一个显而易见的标签,而只是马克思脱离传统思辨哲学轨道去开创理论新视野的一个支撑点。把握马克思的认识论本身并不是目的,真正的目的是通过它把握马克思理论的精深之处——社会生产关系理论。

其次,科莱蒂对生产关系这一概念的理论内涵进行了层层剖析,并通过对康德、黑格尔及费尔巴哈关于人的本质和地位的观点的论述,进一步追溯了生产关系的本源。

最后,科莱蒂论述了马克思的社会生产关系理论。他认为,马克思的社会生产关系理论才能科学地阐明人的本质问题。科莱蒂这样说道:

---

<sup>①</sup> Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, Translated by Lawrence Garner, London: NLB, 1973, p. 199.



历史唯物主义在“社会生产关系”概念中达到了顶点,而这个概念又在《1844年经济学—哲学手稿》中,在作为“类的自然存在”的人的概念中达到了第一次的和决定性的认真的表述<sup>①</sup>。

他又解释了“类的自然存在”的具体含义:第一,说人是一个“自然的存在”,也就是说,人是自然的一部分,因而人是他所依赖的并受其限制的其他客观自然存在中的一个客观的存在,在自身之外人有存在的根据;第二,人是一个思维的存在,也就是说,把人同其他一切自然存在区别开来并构成其特殊本质的,并不是一个物,即自然本身的一个种,而是思维,亦即一般概念,是一切物中所共有的最普遍的东西。科莱蒂认为,人作为自然存在物似乎和其他自然存在没有什么区别,这里的根本点在于人是“类的自然存在”,“类”是人的特殊要素,它就是观念、理性和合理性的总体。在“类”这个概念中已经蕴涵着人与其他自然存在及人与人之间的普遍关系。这种关系在人的生产劳动中必然实现为社会生产关系。按照科莱蒂的看法,人的现实性与人的生活方式,必须从社会生产关系,从以这一关系为核心的历史科学的视角出发才能得到真正的理解和把握。

从上述阐述中可以看出,科莱蒂对社会生产关系的概念及其在哲学史上的发展进程进行了一系列的溯源与探讨,这种论说是置于“科学主义的马克思主义”的大框架之内的。他主张对马克思的历史唯物主义进行重点探究,并把社会生产关系当做解读马克思主义的关键,强调了人的现实性问题,这种做法与“人道主义的马克思主义”以抽象的、脱离了现实社会的人来把握马克思主义是截然相反的。科莱蒂的阐述于无形中批判了“人道主义的马克思主义”。

总的说来,“新实证主义的马克思主义”者主要通过分析唯物主义辩证法与唯心主义辩证法的不同和强调马克思的社会生产关系理论等

---

<sup>①</sup> Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, Translated by Lawrence Garner, London: NLB, 1973, pp. 233 ~ 234.

来营造一个总体上的科学化氛围。他们通过重塑辩证法、社会生产关系等概念的科学性维护了马克思主义的科学性,通过承认马克思主义与黑格尔、费尔巴哈学说之间存在着的断裂,来反对“人道主义的马克思主义”把马克思主义黑格尔化和人道主义化的做法,并与阿尔都塞学派形成了相互的呼应,两者共同实现了对“人道主义的马克思主义”的批判。

## 第二节 阿尔都塞学派与“人道主义的马克思主义”

以阿尔都塞为代表的阿尔都塞学派,自诞生以来,就一直围绕马克思主义与人道主义的关系问题,对“人道主义的马克思主义”学派进行了重点批判,它与“人道主义的马克思主义”学派之间长达数年的争论产生了广泛而深远的影响,这种影响一直持续到当代。“人道主义的马克思主义”即把马克思著作中有关人道主义的话语指认为马克思主义的“元话语”、“权力话语”,认为马克思的整个思想统一于青年马克思的人道主义思想,以《1844年经济学—哲学手稿》为标志的马克思才是真正的马克思。它包含着众多理论流派,虽然在某些具体的细节问题上,这一学术阵营中的理论家们的见解不尽相同,有些甚至是完全对立的,但是,总体而言他们的理论具有如下一些共同的特征:

第一,使“大写的人”居于马克思主义的中心。人道主义通常围绕着人的概念、人的存在、人性及人的本质等一系列人的问题,来解释人周围的万事万物,探讨它们与人的原初关系。“人道主义的马克思主义”普遍认为,在马克思那里存在着对人的存在与本质等一系列问题的追问,这些追问所构成的关于人的问题域以及马克思对它们的解答是理解马克思主义的关键。例如他们认为,马克思关于人的本质的概念,不是可以通过形而上学或者知识学的诸如实体和属性等范畴加以把握的理论对象,而是可以被把握为一个自我创造、自我生成的过程。从一定意义上说,人是存在、本质与历史的三位一体。比如列斐伏尔在《辩证唯物主义》、《日常生活批判》等著作中,通过有限性和无限性来



界定人的未完成状态,将人理解为居有未来的存在物,理解为创造性活动本身。“人道主义的马克思主义”者从各自的视角出发,经常援引黑格尔的精神现象学、胡塞尔的现象学、康德的目的论和伦理学等对“大写的人”进行诠释,并且试图通过这种诠释为马克思主义奠定先验的人学基础。他们一般强调人的类概念对马克思学说的意义,试图以此来恢复费尔巴哈的人本学对马克思的影响,将马克思主义的历史科学转变成现象学或哲学意义上的人类学。在“人道主义的马克思主义”者看来,青年马克思所书写的“大写的人”是马克思主义的中心,因此人道主义也就成了评判马克思主义性质的尺度。

第二,将“劳动”和“异化”当做马克思主义哲学的中心范畴,认为它们反映了马克思主义的人道主义关怀。对于“人道主义的马克思主义”来说,作为人的本质的劳动范畴在《1844年经济学—哲学手稿》中,不仅是政治经济学概念和社会历史概念,而且是本体论和人类学意义上的哲学概念。“人道主义的马克思主义”将社会的经验关系和历史结构归结为人的本质活动即劳动这一先验基础,然后因为人道批判和伦理关切的内在驱动,在人的本质活动这一基础上恢复了超越于经验历史之上的实践理念(诸如“自由”、“共产主义”等)。马尔库塞在《创建历史唯物主义的新材料》一文中写道:

劳动是被作为哲学范畴来规定的,因为证明并研究有关人的存在和本质的概念是哲学的事情,而不是任何一门具体科学的事情。在这里我们是在关于人的存在和本质的问题的领域内,在“本体论的”问题的领域内进行活动,“劳动”以及与此有联系的规定都是本体论的范畴<sup>①</sup>。

他又认为:“马克思1844年和1846年的著作,把现代社会中的劳动形式视做人总体异化的组成部分,对劳动这种范畴的使用把马克思

---

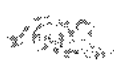
<sup>①</sup> 马尔库塞:《关于创立历史唯物主义的新材料》,转引自《〈1844年经济学—哲学手稿〉研究》,湖南人民出版社1983年版,第308页。

的经济分析与黑格尔哲学的基本范畴联系在了一起。”<sup>①</sup>弗洛姆在《马克思关于人的概念》一书中说道：“必须注意，对于马克思来说，劳动和资本决不仅仅是经济学的范畴；它们是人类学的范畴，在这些范畴中包含着植根于马克思的人道主义立场的价值判断。”<sup>②</sup>“人道主义的马克思主义”认为，将劳动视为哲学范畴而非科学范畴，这是劳动作为人的本质概念的内在要求，唯有如此，我们才有可能把握劳动的本质。相反，将劳动视为单纯的实证概念，将会遮蔽劳动的本体论意义和人类学内涵，也就失去了作为人的本质规定的地位和价值。那么，如何把握劳动的本质及其存在呢？早期马克思通过诸如“外化”、“异化”、“对象化”和“类”、“自由”、“活动”等黑格尔和费尔巴哈的哲学范畴来把握劳动的本质和规定性，这些概念也自然成为“人道主义的马克思主义”关于劳动概念的一般观点。在这种哲学化的劳动世界观里，一方面，人的存在和本质找到了实证基础，另一方面，政治经济学的对象——社会生产关系或经济关系——其实是劳动规律的表达，只不过不是劳动在本真状态而是在异化状态下的规律。在“人道主义的马克思主义”的视阈中，青年马克思关注的异化问题也是马克思主义哲学的一个中心范畴。人从异化状态向着本真状态的不断回归，为政治、经济和社会的革命提供了人类学的视野，因此，卢卡奇、弗洛姆及彼特洛维奇等“人道主义的马克思主义”者都围绕异化问题进行了专题论述。

“人道主义的马克思主义”思潮大致包括这些理论流派：法兰克福学派，代表人物为美国的弗洛姆（Erich Fromm, 1900—1980）和马尔库塞（Herbert Marcuse, 1898—1979）、德国的施密特（Alfred Schmidt, 1931—）和霍克海默（Max Horkheimer, 1895—1973）；存在主义的马克思主义，代表人物有法国的萨特（Paul Sartre, 1905—1980）和列斐伏尔（Henri Lefebvre, 1901—1991）；弗洛伊德主义的马克思主义，代表人物有奥地利的赖希（Wilhelm Reich, 1897—1957）；南斯拉夫“实践派”，代

<sup>①</sup> Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Boston: Beacon Press, 1960, p. 273.

<sup>②</sup> 弗洛姆：《马克思关于人的概念》，转引自《西方学者论〈一八四四年经济学—哲学手稿〉》，复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译，复旦大学出版社1983年版，第53页。



表人物有彼特洛维奇(Gajo Petrović, 1927—1993)、弗兰尼茨基(Predrag Vranicki, 1922—2002)、苏佩克(Rudi Supek, 1913—1993)、马尔科维奇(Mihailo Markovic, 1923—);布达佩斯学派,代表人物有卢卡奇(Georg Lukács, 1885—1971)、赫勒(Agnes Heller, 1929—)、黑格杜斯(Andras Hegedüs, 1922—1999);布拉格学派,代表人物有科西克(Karel Kosik, 1926—)、李希塔(Radovan Richta, 1924—1983);希望哲学,代表人物有德国的布洛赫(Ernst Bloch, 1885—1977);波兰哲学人文学派,代表人物有沙夫(Adam Schaff, 1913—)、科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski, 1927—)等。其中,最有影响力的主流学说是布达佩斯学派、法兰克福学派、存在主义的马克思主义及南斯拉夫“实践派”。

“人道主义的马克思主义”这一理论派别中内含着众多的理论分支,因此无法对其中的每一种理论进行详细阐述,只能依据它们的总体特征,选取主流学派中个别思想家的观点与阿尔都塞学派的一些理论进行比较探讨。

### 一、关于“异化”的概念

对马克思青年时期著作中经常提到的“异化”概念,“人道主义的马克思主义”的各理论派别都给予了特别强调,无论是首开先河的卢卡奇还是后来的弗洛姆以及南斯拉夫实践派的彼特洛维奇,都呈现出这种思想倾向。他们把“异化”这一概念当做“人道主义的马克思主义”的核心范畴之一。

匈牙利科学院院士、布达佩斯大学哲学和美学教授卢卡奇是布达佩斯学派的代表人物。他不仅是“人道主义的马克思主义”的早期理论家之一,也是公认的整个西方马克思主义的创始人之一。他的理论在20世纪马克思主义的演进历程中占据着十分重要的地位。1912至1917年间,他先后在德国的柏林、海德堡等地攻读德国古典哲学和现代西方哲学。在这期间,他直接接触了胡塞尔、李凯尔特、文德尔班、狄尔泰等著名哲学家,特别是直接受教于著名生命哲学家齐美尔和著名社会学家韦伯,并同西方马克思主义的另一重要代表人物布洛赫成为

同学和朋友。这段经历影响了他一生的理论探索,为后来所著的被誉为“西方马克思主义的圣经”的《历史和阶级意识》奠定了基本的理论框架。1945年第二次世界大战结束后,卢卡奇回到了匈牙利,从此开始了他主要的理论创作活动和社会政治活动。他的理论创作始终与社会生活,尤其是国际共产主义运动的历史进程息息相关。他的哲学著作和美学著作主要有:《青年黑格尔》、《存在主义还是马克思主义》、《历史和阶级意识》(1923年)、《理性的毁灭》、《审美特征》(1963年)、《社会存在本体论》(1971年)等。

《历史和阶级意识》一书是卢卡奇的代表作。他在此书中以物化、总体性、阶级意识、主客体的统一等范畴表述的对马克思主义的新的理解,在国际马克思主义理论界产生了轰动效应,获得了许多人的赞同与支持,成为一些理论家反对正统马克思主义中的机械论、宿命论和经济决定论等错误倾向的重要理论立场。但同时,他也由此遭致了许多批评,特别是受到共产国际的领导人和理论家的严厉批判和指责。这是一切具有开创性和前瞻性的巨著(包括马克思的著作)诞生后所必然出现的局面。这本著作确立了卢卡奇在20世纪人类理性进步事业中的重要地位,并对20世纪马克思主义的分化及新马克思主义(包括西方马克思主义和东欧新马克思主义)的兴起产生了深远的影响。这本著作的亮点之一是卢卡奇关于异化的理论。卢卡奇关于“异化”(德语 Entfremdung)的讨论是以“物化”(德语 Verdinglichung, 英语 reification)这一语词的形式展开的。因为马克思的《1844年经济学—哲学手稿》直到1932年才以德文的形式第一次正式发表,卢卡奇当时没有机会阅读到此书中关于“异化”的详细论述。他的“物化”概念主要是受到了马克思在《资本论》一书中对商品拜物教所作分析的启发。在卢卡奇看来,“物化”指的是人自己的活动、人自己的劳动作为某种客观性的东西,某种不依赖于人而存在的东西,某种通过异于人的自律性来控制人的东西,同人相对立。这种情况包括客观和主观两个方面。客观方面的情况主要是产生了由现成的物以及物与物之间关系构成的一个世界。这个世界的规律虽然能够为人们所逐步地了解,但是即便在这种状况之下其还是作为无法制伏的、靠自身发生作用的力量同人们相





对立。人们能够认识和利用这些规律,但是没有办法改变它们。在主观方面,在商品拜物教盛行的时代,人的活动变成了一种客体化的商品并同人本身相对立。这种商品就如同成为商品的一切消费品一样,只在支配社会的客观规律下进行自己的活动,而不依赖于人,成为人的异己的力量。<sup>①</sup> 为了使他的观点有据可依,卢卡奇援引了马克思在《资本论》第一卷有关商品的拜物教性质及其秘密一节中的原话:

可见,商品形式的奥秘不过在于:商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质,反映成这些物的天然的社会属性,从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。由于这种转换,劳动产品成了商品,成了可感觉而又超感觉的物或社会的物……这只是人们自己的一定的社会关系,但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻的形式<sup>②</sup>。

卢卡奇在研读马克思的经典著作时,结合了自己在资本主义社会中的所见所闻,即商品经济高度发展背景之下,人被非人化、物化的现象比比皆是,人成了物的奴隶。正是对马克思主义文本的深入研究和对资本主义现实境遇的准确把握,使卢卡奇提出了他关于“物化”的观点,并借助于此概念对资本主义社会中异化的本质进行了揭露和批判。虽然卢卡奇没有使用马克思直接从黑格尔那里继承过来的“异化”概念,此时的他也没有区分物化和对象化,但是,他的“物化”理论和马克思《1844年经济学—哲学手稿》中的“异化”理论有很多相似之处。从这一点上,我们禁不住要为卢卡奇的远见卓识所折服。

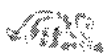
美籍德裔精神分析学家、社会学家弗洛姆是西方马克思主义中最有影响的流派——法兰克福学派的代表人物,也是新弗洛伊德学派的

<sup>①</sup> 参见 Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, Translated by Rodney Livingstone, Cambridge: The MIT Press, 1971, p. 87。

<sup>②</sup> 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第138~139页。

创始人之一,主张用弗洛伊德精神分析的“微观方法”来对马克思主义进行有益的“补充”。他是一个地地道道的人道主义者,曾经提出“让人压倒一切”的口号,并且认为马克思是19世纪最后一个伟大的人道主义者。从他的学术生涯看,其对马克思主义的强烈关注很大程度上出自于对人道主义的信奉。他并不仅限于对马克思主义的原著进行一番咬文嚼字,通过反复推敲来揭示人道主义真理,还用一种哲学—心理学相互交叉的视野来对马克思主义中所蕴涵的人道主义思想进行阐释,他的这种独特的解析主要出现在《自为的人》(1947年)、《让人占据优势》(1960年)、《马克思关于人的概念》(1961年)等著作中。其中,《马克思关于人的概念》是弗洛姆把马克思主义界说为人道主义的一部力作。全书在回顾和总结他前时代和同时代的“人道主义的马克思主义”者的理论的基础上,围绕马克思主义的本质和目标、人的本质及其异化、历史唯物主义的实质、马克思思想的连贯性等一系列问题,详细地论说了他对马克思主义和人道主义关系的界定,这种弗洛姆式的界定在“人道主义的马克思主义”的发展史上占据着相当重要的位置。“异化”是弗洛姆对西方资本主义精神危机追根探源、对工业化世界中的非人道现象进行深度批判的一个核心范畴,也是他用人道主义的观点来解读马克思主义的一个重要依据。弗洛姆的“异化”理论主要有以下几个特点:

第一,强调异化的历史性和普遍性。在弗洛姆看来,“异化”虽然经过黑格尔和马克思的合力加工才成为普遍意义上的哲学范畴,但这个词却是由来已久的,就如同《旧约全书》中的先知们讲到的偶像崇拜一样——在人类的蛮荒时代,偶像崇拜就已经出现。在强大的自然力和渺小的人类力量的悬殊对比中,人们往往会借助于自己的艺术才能塑造出一个个偶像,把它们视做凌驾于人类之上,统治人、支配人的异己的力量,并对其顶礼膜拜。这种原始的异化现象世代相传,只是每一个时期的形式和强度不同罢了。弗洛姆说:“在马克思看来,人类的历



史就是人不断发展同时又不断异化的历史。”<sup>①</sup>到了现代工业社会,异化更呈现出现实普遍性。他这样描述道:“我们在现代社会中发现的异化几乎是无处不在的,它存在于人与他们的工作、与他所消费的物品、与他的国家、与他的同胞,以及与他自身的关系中。”<sup>②</sup>按照弗洛姆的描述,既然异化现象如同空气一样包围着人,那么要理解人、分析人,首先必须要对人的异化现象作一番深入的追问,在此基础上,才能充分地理解关于能动的、生产的、以其本身的力量去把握客观世界的人的概念。从个体的角度来说,按照弗洛姆的思路,异化的普遍性主要表现在:异化了的个体不仅同其他人相异化,还在自己的自然品质和精神品质方面跟人类的本质、跟自己的族类存在相异化。

第二,强调异化的心理学视野。对于马克思把“异化”当做一个哲学、经济学和社会学的概念来使用这一点,弗洛姆提出了自己的补充意见。他认为,异化是一种认识模式,主要是“人作为与客体相分离的主体被动地、接受地体验世界和他自身。”<sup>③</sup>也就是说,异化更是一种心理体验,一个心理学的范畴。人在异化这种特殊的心理体验中并没有觉得自己是对客观世界发生作用的行动者,而是觉得对世界有一种深深的陌生感,这个世界既包括自然界,也包括别人和他自己。此外,弗洛姆还从语言学的角度对“异化”一词进行了考证,认为它是从精神病医疗领域中延伸出来的。它较早的含义是指一个精神不健全的人,法语和西班牙语中相对应的词原意指的都是精神病患者或精神完全失常的人,英语中仍然用来指治疗精神失常的医生。

第三,强调异化在现代资本主义社会中的多样性。和法兰克福学派的另一个重要人物马尔库塞一样,弗洛姆以批判的目光对他所处的资本主义现实世界进行了全面的考察,他发现异化现象出现了一些新

---

① 弗洛姆:《马克思关于人的概念》,转引自《西方学者论〈一八四四年经济学—哲学手稿〉》,复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译,复旦大学出版社1983年版,第56页。

② 弗洛姆:《健全的社会》,蒋重跃等译,国际文化出版公司2003年版,第108页。

③ 弗洛姆:《马克思关于人的概念》,转引自《西方学者论〈一八四四年经济学—哲学手稿〉》,复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译,复旦大学出版社1983年版,第57页。

形态,与传统的异化形式截然不同。比如,在异化文化中存在着一个极为重要的现象:官僚主义化。在商业和政府行政机构中,存在着严重的官僚主义统治,官僚们是管理物资和人员的专家,由于要管理的面太广,加上随之而来的管理抽象化,使官僚和普通民众的关系演变为一种最彻底的异化关系。又如,异化现象除了在生产领域中广泛存在,还进一步渗透到消费领域。人们被对其性质来源一无所知的商品所环绕,被各种各样的广告所诱惑,于是不断地被激发出对商品、对物质的使用欲、占有欲。人反过来成了商品的奴仆,丧失了自主性。这种现象又最终导致整个社会的价值体系错位,浮夸奢侈之风日盛。弗洛姆用“消费人”(homo consumens)这样一个词述说了消费主义在现代资本主义社会中的泛滥。什么是“消费人”呢?弗洛姆界定道:“他的主要目标首先不是拥有物品,而是不断地消费,以此去填补他那消极、孤独和焦虑的内心空虚。”<sup>①</sup>再如,现代民主中选举人的意愿表达出现异化。因为在所谓的民主选举中,一些政客凭借自己雄厚的财力像推销商品一样推销自己,从而麻痹了部分民众,导致他们投票意愿的异化。这种状况就像弗洛姆在他著名的《逃避自由》一书中所说的那样:“现代人生活在幻觉中,他自以为知道自己想要的东西是什么,而实际上他想要的只不过是别人期望他要的东西。”<sup>②</sup>

第四,强调异化在马克思思想发展史上的重要性。弗洛姆在比较了马克思的《1844年经济学—哲学手稿》和《资本论》之后,提出这样一个观点:“异化”概念在青年马克思的思想中占有中心地位,在老年马克思的思想中继续占有中心地位,这对于理解马克思有着十分重要的意义。弗洛姆这一观点集中体现了“人道主义的马克思主义”的总体特征。

彼特洛维奇是南斯拉夫“实践派”的主要代表人物之一,他在《实践》杂志创办发行的十年(1964—1974)中,一直是该杂志的两个主编之一,是“实践派”学术活动最主要和最活跃的组织者之一。他在萨格

<sup>①</sup> 弗洛姆:《人的呼唤——弗洛姆人道主义文集》,王泽应等译,上海三联书店1991年版,第22页。

<sup>②</sup> 弗洛姆:《逃避自由》,刘林海译,国际文化出版公司2002年版,第180页。

勒布大学担任教授达 50 多年,并先后在苏联(1947—1948)和美国(1961—1962)留学与进修。他于 1973 年当选为巴黎国际哲学研究所成员,1986 年当选为国际布洛赫学会副主席。他具有强烈的反教条主义倾向,著有《哲学与马克思主义》(1966 年)、《哲学与革命》(1975 年)、《革命的思想》(1978 年)等著作。他的理论在整个“实践派”中产生了重大的影响。他和弗洛姆一样强调马克思的“异化”理论。在 1963 年 3 月号的美国杂志《哲学与现象学研究》上,彼特洛维奇发表了《马克思的“异化”理论》一文。在这篇文章中他初步阐明了自己关于马克思的“异化”理论的观点。他认为,马克思在《德法年鉴》所发表的文章里简要地介绍了“异化”理论,在《1844 年经济学—哲学手稿》中大大发展了这一理论,而到了《德意志意识形态》,马克思转而批判地看待异化、自我异化、人的本质和本性问题,似乎在这部著作里,他是反对异化的。但是,只要我们进一步去推敲马克思后来成熟时期的著作就会发现,原先似乎已经被否定的异化理论又出现了,出现的不仅是它的内容还有它的概念。为了证明这一观点,彼特洛维奇举了这样一个例子:在《资本论》第三卷里,马克思就谈到了“异化”和应该在未来合理地组织起来的社会里实现的“人性”。在 1965 年,即阿尔都塞的两本代表作发表的同年,彼特洛维奇又发表了题为《异化和非异化》的文章,进一步分析了“异化”理论。在这篇文章中,他对“异化”的概念进行了词源学的探究。他认为,日常生活意义上的“异化”指的是疏远或离开原先的朋友;法律意义上的“异化”指的是一个人的所有物转移为他人的所有物,这种转移可以通过买卖、赠送或盗窃的方式进行;医学或精神病学意义上的“异化”指的是违反常态或精神失常;心理学和社会学意义上的“异化”指的是个人对社会、自然、其他人或自己的异己感。在这篇文章中,彼特洛维奇除了界定“异化”的概念、分析不同的人对“异化”概念的运用,再一次强调“异化”和“非异化”这两个马克思早期运用的概念也是马克思后期著作的基础<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 参见彼特洛维奇《异化和非异化》,转引自《国外学者论人和人道主义》第三辑,沈恒英、燕宏远主编,社会科学文献出版社 1991 年版,第 61 页。

卢卡奇在《历史与阶级意识》中虽然没有像弗洛姆那样明确地把马克思主义界定为一种人道主义,也没有像萨特那样直接把自己的理论定义为一种人道主义,但是却用自己独特的“物化”理论含蓄地第一次对马克思主义进行了人道主义式的解释。这种解释导致的后果之一,就是使主体在历史的漩涡中站稳了脚跟。一方面,通过“物化”理论,他提醒人们对资本主义社会表面的繁荣有一个清醒的认识,另一方面,他鼓励人们对处于异化状态的人给予更多的人道主义关怀。他以“拓荒者”的角色试图实现马克思主义理论研究的人道主义转向,而他毕生的努力不仅为西方马克思主义创造了理论生长点,也最终成就了“人道主义的马克思主义”的解释新路径。由于身处的时代不同,阿尔都塞学派丧失了和卢卡奇直接对阵的机会,但是他们以“理论上的反人道主义”来反驳“人道主义的马克思主义”,其锋芒是直逼卢卡奇的。阿尔都塞学派所要揭示的是:“异化”(卢卡奇的“物化”)和人的概念都不是马克思主义的核心范畴。它们在马克思告别青年时代的思想、挥别黑格尔与费尔巴哈时,便逐步在理论的历史场景中消逝了,取而代之的是属于科学范畴的马克思的历史唯物主义和辩证唯物主义。

弗洛姆用一系列理论观点对现代资本主义社会,尤其是处于垄断阶段的资本主义社会中人的极端生存状态进行了描述,他把马克思从人的现实遭遇和早期的资本主义社会关系出发来考察异化的做法,延伸到了消费、政治等领域,显示了一个富有强烈社会责任感的激进思想家的洞察力和正义感。但是,在弗洛姆这里,“异化”是一个统一于马克思思想发展各阶段的核心范畴,而阿尔都塞学派认为“异化”是一个意识形态的概念,它只属于受黑格尔、费尔巴哈等人直接影响的马克思青年时期的范畴体系,也就是1845年“断裂”发生之前的时期。从《关于费尔巴哈的哲学提纲》和《德意志意识形态》起,马克思就毅然与包括“异化”在内的马克思早期的一些范畴“断裂”了。

## 二、关于“人”在历史中的位置

“人道主义的马克思主义”理论家们以“人”为立论基点来构筑自 307



己的思想体系,又将“人”视为自己理论的最终归宿。“人”在人类历史和社会发展中被他们定位为主体,这个主体基本上是抽象的、先验的主体,而不是马克思历史唯物主义中处于社会关系圈子中的现实的人。

卢卡奇在关于历史的理论中着重点明了人在历史发展中的重要性。究竟什么才是历史的本质呢?既不是旧唯物主义本体论体系中的自然,也不是主观唯心主义本体论中的“我思”,更不是客观唯心主义中黑格尔那样的绝对精神,按照卢卡奇的思路,历史的本质在于它是人类活动的产物,在于其社会性、实践性。他在《历史与阶级意识》中这样说道:

历史一方面主要是人自身活动的产物(当然迄今为止还是不自觉的),另一方面又是一连串的过程,人的活动形式、人对自我(对自然和其他人)的关系就在这一串过程中发生着彻底的变化……历史恰恰就是人的具体生存形式不断彻底变化的历史<sup>①</sup>。

这段话体现了卢卡奇关于“历史”概念的两点本质性的理解:第一,历史不是空中楼阁,它离不开人类的社会实践活动;第二,历史是随着人类主体能动性的发挥而不断生成的,不是既定的、一成不变的。

对于人的概念、人的本性、人的能动性等人道主义者必须直面的立论基点,弗洛姆借助于马克思的名义进行了这样的表述:人作为人是一个可以认识、可以确定的实体。人不仅能按照生物学、解剖学和生理学来加以规定,而且能够按照心理学来加以规定。他又认为,人的本性这个概念在黑格尔那里不是一种抽象物,在马克思那里也不是一种抽象物。人的本性就是人的本质。青年马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中所阐述的关于人的本质的论断贯穿于马克思一生的思想当中。虽然马克思后来不再使用“本质”这个词,因为这个词是抽象的和非历

---

<sup>①</sup> Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, Translated by Rodney Livingstone, Cambridge: The MIT Press, 1971, p. 87.

史的,但是,马克思以一种更加符合历史变化的形式保留了关于人的本质的思想<sup>①</sup>。弗洛姆还特别强调人的主观能动性。他认为马克思关于人的概念植根于黑格尔的思想土壤。黑格尔关于观念的辩证运动,深刻地诠释了人的生产性活动。个人之成其为生产性的人,因为他不是消极被动地面对周围异己的力量,而是积极能动地和现实世界发生各种关联。人之成其为个人,是因为他在生产活动的过程中把握了世界,从而使世界成为他自己的世界。为了更好地说明人的主体能动性,弗洛姆提到了劳动,认为它是人的自我表现,是人的个体的体力和智力的表现,是人的能力的一种有意义的表现,只有真正理解劳动的概念,才能真正理解马克思关于人的自我实现的概念。在弗洛姆看来,劳动这一充分体现人的主体能动性的活动,不仅仅是经济学的范畴,而且是人类学的范畴,其中包含着植根于马克思的人道主义立场的价值判断。

存在主义是结构主义兴盛之前活跃于法国理论界的主流学说。它在某种意义上与中国传统哲学有着相通之处。因为存在主义以主体为出发点,探索人的内心世界并解释人与周围世界的关系问题,而中国传统哲学崇尚以“格物致知”的方式来达到真知,也就是通过人的内省来了解人与万物的原初关联。两者都以人的生命活动为基点来探讨知识的真理性问题。从主体在存在主义中的重要地位我们或许可以这样说,萨特意义上的存在主义而不是海德格尔意义上的存在主义是人道主义在哲学上的一个代名词。那么,围绕着“人”这一核心范畴,用存在主义的理论来解释马克思主义就是一种典型的“人道主义的马克思主义”。

萨特是继罗曼·罗兰和法朗士之后 20 世纪法国文坛和思想界的顶级人物。他的著作涉猎之多、影响之深达到了令人惊叹的程度,他的言行对法国乃至整个西方世界二战后的一代有着不可估量的影响力。他身兼数职,同时是存在主义哲学家、思想家、文学家、戏剧家和社会活动家。他主要的哲学论著有《自我的超越》(1936 年)、《存在与虚无》

<sup>①</sup> 参见弗洛姆《马克思关于人的概念》,转引自《西方学者论〈一八四四年经济学—哲学手稿〉》,复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译,复旦大学出版社 1983 年版,第 39~40 页。





(1943年)、《存在主义是一种人道主义》(1946年)及《辩证理性批判》(1960年)等。萨特对人的现存状态的关注,除了述之于笔端,更表现在对现实政治的“介入”上。二战期间,他因抗击德国法西斯而被俘,获释后随即投入新一轮的抵抗运动。他积极创办进步刊物《现代》、《人民事业》并参加左翼革命运动。20世纪50年代,他反对美国的侵朝战争,60年代反对法国对阿尔及利亚的殖民战争,70年代又反对苏联入侵阿富汗。他对侵略行径的深恶痛绝以及反对侵略时的身体力行,从一个侧面说明了萨特对人性、人权、正义、公平等概念的人道主义者式的关注。在《存在主义是一种人道主义》这本著作中,萨特对几种针对他的存在主义的责难进行了辩解。在辩解的过程中,他不仅直接将存在主义界定为一种人道主义,还详细地阐明了关于“自由选择”的观点,即从现象学和存在主义出发,通过人的主观性把握人的存在与生成这一过程。

萨特认为人和物的存在方式是不同的,物是“本质先于存在”,人是“存在先于本质”。关于物,他以裁纸刀为例进行了说明。在裁纸刀生产之前,做裁纸刀的工匠心中预先有着一些关于裁纸刀的知识,它究竟是什么样子的,先前的工匠是如何制造它的,也就是说有一个关于裁纸刀的整体概念。有了这种概念之后,工匠才能付诸行动,具体打造出一把裁纸刀来。这样看来,裁纸刀既是一件可以按照固定方式制造出来的物件,也是一个为满足某一既定目的而制作的东西。所以裁纸刀的本质是先于它的存在的。与此相反,人是“存在先于本质”,也就是说,首先得有人的实际的存在,人碰上了自己在世界中的存在实体,然后才能逐步地给自己标上各种印记。萨特具体解释道:

人首先是存在——人在谈得上别的一切之前,首先是一个把自己推向未来的东西,而且感觉到自己在这样做。人确实是一个拥有主观生命的规划,而不是一种苔藓或者一种真菌,或者一棵花椰菜。在把自己投向未来之前,什么都不存在;连理性的天堂里都没有他;人只是在企图成为什么时才取

得存在<sup>①</sup>。

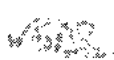
从这段话中我们可以看到,萨特赋予了主体自身极大的权利,人可以自由地选择成为什么样的人或者不成为什么样的人。人完全可以按照自己的意愿来设计自身、规划自己在未来的发展。既然萨特如此强调主体的自主性,强调哲学从主观开始,他自然把一切宗教中与“神”有关的理念挤出了人的地盘。他明确划清了和天主教的存在主义者雅斯贝尔斯(Karl Jaspers, 1883—1969)及加布里埃尔·马塞尔(Gabriel Marcel, 1889—1973)的界线,因为自己是属于海德格尔式的无神论的存在主义者。人的本质不是上帝或者其他什么先验的东西决定的,而是由人的自由选择来决定的。当然,人的这种自由选择并非具有无限性,萨特认为人在进行自由选择前必须预先认识到将进行的选择会导致何种结果,人必须要坦然面对这些结果,对他自己的选择行为承担一切责任。萨特认为人在思考自己即将面对的责任时,也将思考到他人。他说:

我们的目的恰恰是建立一个价值模式的人的王国,有别于物质的世界。但是我们这样假定为真理标准的主观性并不是什么狭隘的个人主观主义,因为正如我们表明过的,我们从“我思”中发现的并不仅仅是我自己,也发现了别人<sup>②</sup>。

无疑,按照萨特的论述,人的责任感、人对他人利益的顾及、人对整个人类利益的考虑,可以有效地遏制个人主体自由性与中心地位的绝对化。他用这些提法来回应外界对他的狭隘的个人主观主义的批评。从这个角度而言,萨特之所以把他的存在主义学说界定为人道主义,原因之一大概是在他的“自由选择”中,人是以一切的立法者的面貌出现

① 萨特:《存在主义是一种人道主义》,周煦良、汤永宽译,上海译文出版社2005年版,第6页。

② 萨特:《存在主义是一种人道主义》,周煦良、汤永宽译,上海译文出版社2005年版,第21页。



的,立法的范围包括人之外的整个世界和人自身,而不再仅限于康德视野中的“人为自然界立法”。同时,人在选择之前必须要考虑到他人,要勇于承担自由选择所带来的一切责任,这样人的生存状态就既不是神,也不是物,而是复归了人本身。

萨特并非一开始就是一个人道主义的热烈拥护者和积极传播者。在他的文学作品《恶心》(1938年)中,他曾经下结论说人道主义是错误的并进行了讽刺,但是,到了20世纪40年代,他的立场就转变到对人道主义的拥护上来。在《存在主义是一种人道主义》中,萨特区分了两种不同含义的人道主义。他认为第一种是可以被理解为将人本身当做目的和最高价值的人道主义。第二种人道主义就是存在主义的人道主义。萨特将他的这种人道主义概括为:一方面,人在自身之外,靠自己投出并消失在自身之外而使人存在;另一方面,人靠追求超越的目的才得以存在。既然人是这样超越自己的,而且只在超越自己这方面掌握客体,那么他本身就是他超越的中心。除掉人的主观性的宇宙外,没有其他任何形式的宇宙。这种构成人超越性和主观性的关系就是存在主义的人道主义<sup>①</sup>。无疑,人的自我超越性与主观性在萨特看来是非常重要的,这表征了存在主义的一个显著特点:人总是立足当下而又面向未来,人总是在现实中痛苦彷徨而又不断超越现状。人的存在就是不断超越自身旧有局限,就是人的生活、行动和实践,而这些又意味着人的自由。萨特学说对主体的能动性、超越性的叙述应该是他把自己的存在主义说成是一种人道主义的缘由之二。

彼特洛维奇对人的中心地位十分推崇。在《实践》杂志1967年第一期上,他发表了《同马克思相对立的斯大林主义》一文。此文中他把人的地位的重新提升阐述为当时南斯拉夫哲学在战后所获发展的基本成就之一。他说:“这个人,是被马克思主义哲学的斯大林版本作为抽象物排除掉了的,而在真正的马克思主义哲学思想中,人却居于中心地

---

<sup>①</sup> 参见萨特《存在主义是一种人道主义》,周煦良、汤永宽译,上海译文出版社2005年版,第31页。

位。”<sup>①</sup>

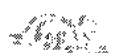
卢卡奇认为,只有从历史发展过程中主体与客体的相互作用出发,才能正确阐明无产阶级及其阶级意识对于革命成败的根本意义。他提倡研究历史运动的规律和历史主客体关系的状况,认识无产阶级的阶级意识的历史意义,并从中揭示彻底的社会革命的必然性。

在弗洛姆这里,人是一个具有多种规定性的实体,这种实体具有本体论意义。也就是说,人这一实体不仅是一切唯物论者所主张的“万物的本原”、“世界的终极”,在一定意义上可以说等同于宗教意识中的“上帝”观念或者黑格尔那里的“精神”范畴。这里,人的本性这么一种由来已久的抽象物也已经演化成实体。一方面,弗洛姆在对人的多种规定性中主要偏重于人的生理和心理两个层面,而忘记了在马克思那里无时不在、无时不有的人的社会性。另一方面,弗洛姆把人的本性等同于人的本质,抹杀了两者的区别。人的本性侧重于人作为“天地之精英、万物之灵长”的人的自然属性,而人的本质则侧重于人的社会性。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中就言简意赅地道明了人的本质是一切社会关系的总和。联系弗洛姆的整个理论体系来看,他用人道主义的观点来解释马克思主义,是以人的本体、人的本性与人的本质的实体化为立论基础的,他对主体能动性的张扬和对客观性、社会性的忽略是由此推导出来的必然结论。阿尔都塞在《保卫马克思》中明确地提出:

从科学的角度看,人这个概念是无用的,这并非因为它的抽象,而是因为它的不科学……在马克思用以思考实在的概念中(真正人道主义指出,人道主义应面向实在),以理论概念出现的不再是人的概念或人道主义的概念,而是生产方式、生产力、生产关系、上层建筑、意识形态等崭新的概念<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> 彼特洛维奇:《哲学和人》,转引自《国外学者论人和人道主义》第三辑,沈恒炎、燕宏远主编,社会科学文献出版社1991年版,第47页。

<sup>②</sup> 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第242页。



萨特以强调人的自由选择的这种人道主义来对抗一切形式的决定论、宗教意识、宿命论、教条主义、极权主义,这是他理论的积极方面。但是,他过于夸大了人的主观能动性,过于夸大了主体的自我意识,这将会导致主体自身发展的失控、主体自我认识的失衡现象。尽管他把个人对责任的承担和对他人利益及族类利益的考虑作为牵制自我的力量,但由于这种牵制对象的界定过于模糊,起到的仅仅是一种公共伦理道德的限制作用。他提到的实践在很大程度上相异于马克思所说的“人的感性活动”,而体现为主体意识的自由活动,其实质是先验的、超现实的。他从“存在先于本质”的观点来解释人的本质概念,强调人的主观性对历史和社会的某种先验性,强调人的自我超越性对人的当下存在的意义。可以说,他对主体地位的尊崇缘于这样一个主旨:尽管马克思主义是当代不可超越的哲学,但在马克思的历史唯物主义的深处还存在着—块人学的空场,而萨特的存在主义要做的就是寄生于马克思主义体系的边缘,用人道主义的思想去填补人学的缺失。在第二章中我们已经分析过,法国理论舞台上结构主义是作为存在主义的对立面和接替者出现的。因此,对于萨特的理论,结构主义者是不以为然的。在20世纪50年代与萨特直接交锋的结构主义者是列维-斯特劳斯。萨特在由他主办的《现代》杂志上曾发表一系列批评列维-斯特劳斯的结构主义的文章,而列维-斯特劳斯也在他的文章中,特别是在他的《野性的思维》一书中,反驳萨特在《辩证理性批判》中提出的主要观点。这是法国20世纪下半叶最具重大历史意义的理论争辩,对此后法国思想界各流派的理论创造产生了直接的影响,其中也包括阿尔都塞学派。虽然阿尔都塞学派与萨特之间没有像它和沙夫之间那样进行面对面的理论交锋,但是阿尔都塞学派面对的是由萨特一手营造出来的“人道主义的马克思主义”的理论语境,这种理论语境为后继的“人道主义的马克思主义”者们提供了发展的平台、理论的范式,因此萨特“存在主义是一种人道主义”的观点影响深远。阿尔都塞学派在20世纪60年代提出的“理论上的反人道主义”也是对萨特理论的间接批判。

### 三、关于马克思主义的辩证法

关于马克思主义的辩证法,“人道主义的马克思主义”者试图从“人”的角度来理解它。卢卡奇非常注重辩证法在马克思主义中的位置,把它理解为正统马克思主义的代名词。和恩格斯把辩证法推广到自然界的做法不同,卢卡奇认为,辩证法只有植根于现实的社会历史领域才是有意义的。在他看来,辩证法不应当只是保持不动的“纯科学”,而应当是革命的、实践的、流动的,其中心问题就是通过历史过程中主客体的相互作用(the dialectical relation between subject and object in the historical process),即人与人所创造的社会世界的相互作用,来达到改变现实的目的。卢卡奇对马克思主义的唯物辩证法的独特解释还表现在他提出的“总体性”概念上。他认为“总体性”是马克思主义唯物辩证法的核心范畴。确定整体胜于局部的原则,才能把社会生活中的孤立事实综合起来作为历史发展的环节,这样对事实的认识才能成为对现实的认识。通过强调主客体相互作用的总体性的辩证法,卢卡奇使人们对历史的关注从自然转移到实践着的主体身上,同时,也使马克思主义的理论家们对马克思主义唯物辩证法的关注从自然和经济领域转移到强调主客体相互作用、相互统一的场域中。

萨特认为马克思的辩证法不是唯物主义的辩证法,而是人学辩证法。辩证法自被黑格尔第一次公开地系统化、理论化以来,受到了众多学者的讨论。南斯拉夫“实践派”在20世纪50年代试图把人道主义和马克思的辩证法结合起来。“新实证主义马克思主义”的代表人物德拉-沃尔佩在《卢梭与马克思》一书中也对马克思的辩证法及其与黑格尔辩证法之间的关系问题进行过专题讨论。阿尔都塞学派的艾蒂安·巴利巴尔曾经在《马克思的哲学》一书中探讨过马克思辩证法的模糊性问题。在萨特这里,对马克思的辩证法的解读是以“人学辩证法”的形式出现的。与黑格尔将辩证法把握为纯粹思想的形而上学表达不同,萨特以人道主义的逻辑来解释马克思主义的唯物辩证法。他试图通过把自己的存在主义补充到马克思主义中去来使人重新成为马



克思主义的中心。

萨特反对一切以绝对知识面貌出现的理论,认为它们是强制性、教条式的独断论。他肯定马克思将辩证法把握为现实的、社会的历史运动,认为在历史和社会领域确实存在着一种辩证理性。但是,他强烈反对黑格尔和恩格斯把原本属于历史和社会领域的辩证法推演到自然领域。他说:

至于自然辩证法,它在任何情况下都只能是一种由形而上学假设的客体。发现实践内的辩证合理性,把它作为一个未受制约的规律投射进无机的世界中,并且从那里再返回到对社会的研究,并且宣布这一自然的非理性法则对其的制约,我们把这个过程看做为最反常的思想方法<sup>①</sup>。

萨特的这段话重点批判了恩格斯的“自然辩证法”理论。依他所见,在无机自然事物领域内,任何人为的、强加的断言所作出的都是超出科学范畴的先验的肯定。那么,按照萨特的看法,辩证理性在何种范围内、何种状态下才真正具有历史的合理性呢?他这样说道:

如果存在着辩证理性,那么它是在人类实践中,并通过人类实践,在它发展的某一时刻,向处在某个特定社会内的人表现出来,并且建立起来……它一定是一种历史唯物主义,即一种内部的唯物主义,同时造就了它并使它强加于某一事物,在此过程中去体验它和认识它。因此,如果这种唯物主义存在的话,也只能在我们社会生活的有限范围内才是真理。<sup>②</sup>

参照这段话我们可以得到如下的结论:马克思主义的唯物辩证法所能体现的唯物主义辩证理性离不开三个关键的要素,即现实中的人、

---

① 萨特:《辩证理性批判》,林驥华等译,安徽文艺出版社1998年版,第166~167页。

② 萨特:《辩证理性批判》,林驥华等译,安徽文艺出版社1998年版,第166页。

人的感性活动及人类的社会生活。这样,萨特就依他个人的观点规定了唯物辩证法的真理性领域。无疑,在萨特的辩证法概念中存在着一个“大写的人”。这个“人”决定了教条主义的辩证法和批判的辩证法之间的原则性区分。但是,在具体的实在中,只见“人”而不见“物”的做法具有悖论性。因为“人”并非居于一个只有人类的真空世界之中,“人”面对的是一个时刻变化的物质世界,“人”只有在这样的一个世界中有所作为才能找寻到生命的支撑点,而且“人”本身包含物质性。那么萨特又是如何来解决这个悖论的呢?他这样说道:“辩证方法和辩证运动不可区分,即与每个人和众人通过他们同无机物的物质性的关系,与每个人和这种物质性以及和他自己通过他与他人的有机的物质存在的关系不可区分。”<sup>①</sup>这里我们可以把萨特的意思理解为辩证法可以从人同自然界、人同他人的关系中显现出来。既然辩证法与个人主体及族类主体是紧密相连的,那么在一定意义上也可以说辩证法所体现出来的特点是人类学的特点。这样,萨特就把马克思主义的“唯物主义的辩证法”偷换成了“人学的辩证法”。

除了卢卡奇和萨特,南斯拉夫“实践派”也围绕马克思主义的辩证法进行了论述。他们反对马克思的辩证唯物主义,把它当做斯大林式的教条主义和实证主义。他们认为辩证唯物主义和马克思的人道主义及把人看做历史创造者的观点是相互对立的。

卢卡奇认为,根据他的主客体相互作用的总体性的辩证法,无产阶级可以通过自觉的实践活动来能动地认识世界和改造世界。卢卡奇之所以提出上述理论,其目的是要探讨一条既不同于第二国际的宿命论,也不同于伯恩斯坦等构想的关于社会的伦理思考方向的道路。萨特以“人学的辩证法”、“整体化的辩证法”来解读马克思主义的唯物辩证法,把它解说成总体化运动的现实历史本身,而历史的具体的总体化过程在萨特的语境中就是个人的实践活动。因此,他于无形中抹杀了马克思主义的辩证法的科学性、唯物性。

① 萨特:《辩证理性批判》,林骥华等译,安徽文艺出版社1998年版,第170页。





#### 四、关于马克思主义和人道主义的关系

关于马克思思想前后发生的变化、马克思主义和人道主义的关系等问题,“人道主义的马克思主义”思想家们竞相发表了自己的看法。

弗洛姆在《马克思关于人的概念》一书中认为,马克思的目标就是使人在精神上得到解放,使人摆脱经济决定论的枷锁,使人完整的人性得到恢复,使人与伙伴们,与自然界处于统一和谐的关系中。马克思主要关心的事情就是使人作为个人得到解放,彻底克服异己力量。既然马克思的目标如此,那么马克思主义哲学的目标就是使个人主义得到充分发展。马克思主义哲学代表着一种对人的异化的抗议,抗议人失去他自身,抗议人变成为物。马克思主义哲学来源于西方人道主义的优秀传统,这一传统肇始于斯宾诺莎,通过18世纪法国和德国的启蒙运动的哲学家们,一直延续至歌德和黑格尔。它的本质就是对人的关怀,使人的潜在才能得到实现的关怀。最后弗洛姆索性把马克思主义哲学称做“精神的存在主义”<sup>①</sup>,当然,这里的“精神”并非黑格尔那里的客观精神,而是落入凡尘的主体的精神。关于整个马克思主义的目标和性质,弗洛姆在《人道主义精神分析学在马克思理论中的应用》一文中说道:“马克思主义是一种人道主义,它的目的在于发挥人的各种潜能。”<sup>②</sup>关于马克思富有开创性意义的历史唯物主义,弗洛姆在《马克思关于人的概念》一书中继续沿用人道主义的文风将其人类学化。他说:

事实上,马克思从来没有用过“历史唯物主义”或者“辩证唯物主义”这个字眼;他的确说过自己的辩证方法与黑格

---

① 参见弗洛姆《马克思关于人的概念》,转引自《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》,复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译,复旦大学出版社1983年版,第23页。

② 弗洛姆:《人的呼唤——弗洛姆人道主义文集》,王泽应等人译,上海三联书店1991年版,第11页。

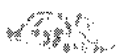
尔的辩证方法不同,说过他的辩证方法的“唯物主义基础”。他所说的“唯物主义基础”只不过是指出人类生存的基本条件<sup>①</sup>。

他认为马克思的“唯物主义方法”既是对人的现实的经济生活和社会生活的研究,也包括人实际生活的方式对这种思想和感情的影响的研究。从这个角度看,马克思的哲学既不是唯心主义,也不是唯物主义,而是人本主义和自然主义的综合。最后,弗洛姆在对流行的把马克思的历史唯物主义“经济化”、“物质化”、“心理学化”的观点进行反驳之后,推出了自己的结论:“可以把马克思的历史观叫做人类学的历史观,它把对历史的理解建立在人是‘自己历史的创造者和行动者’这个事实的基础之上”<sup>②</sup>。在保持马克思思想的连贯性上,弗洛姆的观点体现了“人道主义的马克思主义”思潮中的第二种形态,即有别于把马克思的思想划分和对立为“青年马克思”和“老年马克思”的做法,认为马克思的整个思想统一于他青年时期的人道主义思想。弗洛姆不仅认为“异化”概念的运用在马克思的青年时期和成熟时期是统一的,而且认为《1844年经济学—哲学手稿》中所表达的人的基本思想和《资本论》中所表达的成熟时期的思想之间是没有本质性变化的。马克思并没有像一些人所说的那样抛弃了自己早期的观点。尽管马克思晚年的著作在概念、心境和语言上有某些改变,但是由青年时期思想发展起来的哲学的核心没有改变。只有以早期述说的人的概念为基础,才能理解马克思后来关于社会主义的概念及对资本主义的批判。

国内学界一般把南斯拉夫的“实践派”归入“东欧新马克思主义”的阵营。这一派的理论是在20世纪五六十年代南斯拉夫的“非斯大林化”运动中逐步形成的。之所以被称做“实践派”原因有两点:第一,这

<sup>①</sup> 弗洛姆:《马克思关于人的概念》,转引自《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》,复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译,复旦大学出版社1983年版,第27页。

<sup>②</sup> 弗洛姆:《马克思关于人的概念》,转引自《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》,复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译,复旦大学出版社1983年版,第30页。



一派的理论家把“实践”当做马克思主义哲学的基本范畴,把批判现存的一切当做哲学的主要任务;第二,因为这批理论家在1964年创办了一本叫《实践》(*Praxis*)的刊物。《实践》杂志的编辑部人员和编委会成员就构成了“实践派”的基本队伍。“实践派”的主要哲学观点有以下几个方面:

第一,认为青年马克思的学说是马克思主义的精髓。这里他们所说的“青年马克思的学说”主要指的是马克思早年对“异化”理论、人道主义和人的解放等问题的研究。他们认为这些研究才是真正的、创造性的、人道主义的马克思主义,而并不是一时兴起之作。

第二,主张把“青年马克思”和“老年马克思”对立起来,否认马克思思想的统一性。他们的这种主张是“人道主义的马克思主义”发展过程中的第一种理论形态,与弗洛姆的“人道主义的马克思主义”有所区别。

第三,否认马克思主义是科学理论,认为它只是一种方法论思想。他们把历史唯物主义归结为一种社会实践,把辩证法归结为一种逻辑、认识论和方法论原则。

从上述“实践派”的理论特色中可以看出,他们推崇青年马克思的“异化”、人道主义等思想,反对马克思主义的科学性,这些正好体现了“人道主义的马克思主义”思潮的一些显著特点。因此,有学者把“实践派”的出现称为“马克思主义的文艺复兴时代”。随着“实践派”的出现,“人道主义的马克思主义”的力量进一步增强,其影响力在世界范围内进一步扩大。作为“实践派”的代表人物,彼特洛维奇的观点在某些方面体现了这一理论流派的特点。他在1973年发表的《马克思思想中的人道主义与革命》中,指名道姓地批评了阿尔都塞“理论上的反人道主义”的说法。他认为阿尔都塞用这一命题把马克思思想的发展分成两个完全不同的,甚至是相反的时期,即人道主义和反人道主义时期过于草率了。他认为,即使像在《1844年经济学—哲学手稿》那样被阿尔都塞断言是非科学的、人道主义形态的著作里,对人性的一般分析和对资产阶级社会的具体分析也是不可分割地联系在一起,根本无法分清哪些是马克思对人的本质及其自我异化的哲学分析,哪些是马克

思属于科学形态的、“理论上的反人道主义”的论述。说到《1844年经济学—哲学手稿》，彼特洛维奇阐明了自己对它的看法：这是一部直言不讳的人道主义原文著作，其中马克思要维护的是一种以本体论为基础的人道主义。他又从本体论和人道主义出发，把马克思主义哲学界定为一种人道主义的“本体论—人本主义”，它专注于人是一种自由、能动、志在变革现存社会的实践的存在物。<sup>①</sup>谈到人道主义和革命的内在关系时，彼特洛维奇最后下了一个结论：

没有人道主义，就不可能有真正的革命，同样，没有革命的态度，真正的人道主义也是不可想象的。革命的人道主义是唯一完美无缺的人道主义，而人道主义的革命也是唯一真正的革命。因此，革命的人道主义和人道主义的革命在本质上是一致的<sup>②</sup>。

波兰哲学人文学派相对于法兰克福学派、南斯拉夫“实践派”而言，并不是“人道主义的马克思主义”思潮中的主流学派，但是该学派对阿尔都塞学派理论的发展却是至关重要的。因为与阿尔都塞学派的领军人物——阿尔都塞进行理论对垒的波兰哲学家、波兰科学院院士、新马克思主义者沙夫正是波兰哲学人文学派的核心人物。

众所周知，使阿尔都塞享有盛名的著作是他的《保卫马克思》，这本书于1965年在巴黎出版。与此同时，波兰的华沙出版了沙夫的一部重要著作，即《马克思主义与人类个体》。这两部著作都是对马克思主义的重新解读，但它们在马克思主义与人道主义的关系问题上各执一端，形成了极其鲜明的立场对比。在《保卫马克思》的《论青年马克思》一文中，阿尔都塞两次提到了沙夫发表在《国际研究》杂志上的文章

<sup>①</sup> 参见彼特洛维奇《马克思思想中的人道主义与革命》，转引自《关于马克思主义人道主义问题的论争（译文集）》，中国社会科学院哲学研究所《哲学译丛》编辑部编，三联书店1981年版，第142页。

<sup>②</sup> 彼特洛维奇：《马克思思想中的人道主义与革命》，转引自《关于马克思主义人道主义问题的论争（译文集）》，中国社会科学院哲学研究所《哲学译丛》编辑部编，三联书店1981年版，第177页。



《青年马克思的真面目》。他认为沙夫以及霍普纳等人的立场与那些把马克思和他的青年时期对立起来的人正好相反,他们试图把马克思同他的青年时期调和起来。阿尔都塞如此评价沙夫等人:

他们不再通过《论犹太人问题》来阅读《资本论》,而是通过《资本论》去阅读《论犹太人问题》;他们不再在马克思的身上找到青年马克思的影子,而是在青年马克思的身上找到马克思的影子;他们臆造出一种“未来完成式”的所谓哲学史理论作为辩解的论据,却没有看到这种假理论完全是黑格尔的理论<sup>①</sup>。

他又说道:“至于沙夫,他干脆写道:‘我们知道(根据恩格斯后来的叙述)马克思于1841年成了唯物主义者’。”<sup>②</sup>总的说来,阿尔都塞批评了沙夫用青年马克思的思想来统一老年马克思的思想及整个马克思的思想的做法,阿尔都塞认为这样做的唯一后果是把马克思主义黑格尔化和人道主义化。同时,他也质疑了沙夫把马克思从唯心主义者转变为唯物主义者的时间提前到1841年的说法。在对沙夫的理论进行批判的同时,阿尔都塞针锋相对地提出了自己的论断,即“理论上的反人道主义”理论。这一理论旗帜鲜明地反对把马克思主义“软化”即人道主义化的做法,一经提出便受到了包括沙夫等人批评在内的一系列“理论反打”。

早在1963年出版的《人的哲学》一书中,沙夫就表达了他对人道主义的特别关注。首先,沙夫阐述了马克思主义与存在主义的关系问题。他认为,用萨特式的存在主义来补充马克思主义是不可能的。萨特的存在主义把个人的命运和经历作为哲学研究的主题,并且认为个人是命运之神手中的玩物,在同周围异己力量作斗争的过程中是孤立无援的,这种说法是错误的,其实质是反社会的。从存在主义的孤独绝

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第38页。  
② 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第44页。

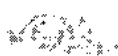
望的主体出发,我们可以把它定义成一门“绝望的哲学”。沙夫在分析了马克思关于人的本质的论述后指出,以社会和历史作为出发点来研究人的精神生活及其行为乃是马克思主义无可辩驳的和具有重大意义的理论内容。其次,沙夫以人为中心,详细地论述了人的命运、人生的意义和价值、人的自由选择性、人在社会中的道德责任、个人同整个社会的关系等等问题。他认为:

人的哲学的研究核心就是对个人在同作为一个整体的社会和同社会内部的其他个人的联系中的作用的本质下定义。那些关于同外部世界有关的个人命运和个人的社会义务和道德责任等一系列广泛问题都围绕着这个核心转<sup>①</sup>。

沙夫认为,历史唯物主义为这种人的哲学提供了理论基础,即为社会地理解个人,为保持人的个性与社会本质的平衡状态发挥了重要作用。最后,沙夫进一步联系了社会条件来解释人的问题,就各种形式的人道主义对个人问题和人的幸福问题的论述进行了自己的分析。他还着重指明了社会主义的人道主义的特征,即在于它的具体性和战斗性。从这些论述中可以看出,沙夫对人的问题、人道主义、社会主义的人道主义等都怀有强烈的兴趣,他从人的哲学研究出发去理解马克思的历史唯物主义的主张,为随后在他与阿尔都塞间展开的关于人道主义及马克思主义的论战埋下了伏笔。在随后的《马克思主义和人类个体》一书中,沙夫明确地表达了把马克思的学说人道主义化的立场。他认为,马克思主义的出发点就是把人作为最宝贵的财产,就是为了推翻压迫人的社会关系而进行不懈的斗争,因此,马克思主义是现实的人道主义,人本学是马克思世界观的核心。马克思主义的出发点、最终目的和对象都是人。沙夫认为,共产主义学说是为个人的全面发展和保证个人幸福创造最有利条件的纲领,是用人道主义考察历史的必然结果。

1973年,沙夫以阿尔都塞在《保卫马克思》中表述的相关论点为讨

① 沙夫:《人的哲学》,程孟辉译,江苏人民出版社1988年版,第92~93页。



伐对象,写了《结构主义和马克思主义》一书。在这本书的《反人道主义,还是反马克思主义?》这一节中,沙夫针对阿尔都塞的“理论上的反人道主义”思想鲜明地表达了自己的理论立场。他以揶揄的口气说要借这篇文章的题目来谈谈这么一个有趣的问题:究竟马克思主义是反人道主义的,还是宣称马克思主义是反人道主义的人是反马克思主义的呢?无疑,沙夫所讽刺的后者就是提出“理论上的反人道主义”的阿尔都塞。他又对阿尔都塞“理论上的反人道主义”命题毫不客气地下了一个定论:它是阿尔都塞从结构主义观点出发解释马克思主义的一个基本论点。接着,沙夫主要从三个方面批判了阿尔都塞的这一论点,具体如下:

第一,关于诸如社会主义经济制度必然代替资本主义经济制度这样的社会主义口号所依据的前提问题。沙夫形容像阿尔都塞这样的结构主义者,宣称是依据对生产关系和生产力的结构的科学分析,而不是依据某种“意识形态”来确定社会主义的口号的。沙夫随即用反问的语气进行了否定,他认为这样的分析是非科学的,太粗略了,因为那些重要的和被非难的客观结构,例如那些被马克思主义称之为“基础”的结构就包括人、人的所有能力、人的行为方式等。人不仅是生产关系的动力,还是生产力的要素。沙夫以激烈的语气说道:

任何人如果把社会主义的前提仅仅局限于对客观结构作分析,而把人和意识形态排除在外,他就是对马克思主义一窍不通,他就不是一个马克思主义者,而是一个典型的实证主义者。我们已经反复肯定地指出,马克思主义结构主义者恰恰就是患的这种病<sup>①</sup>。

虽然从字面上来看,沙夫在这里没有对阿尔都塞指名道姓,只是以“马克思主义结构主义者”来进行笼统的称呼,但是,他批判的矛头直

---

<sup>①</sup> 沙夫:《反人道主义,还是反马克思主义?》,转引自《关于马克思主义人道主义问题的论争(译文集)》,中国社会科学院哲学研究所《哲学译丛》编辑部编,三联书店1981年版,第265~266页。

指阿尔都塞的观点。按照沙夫的观点,马克思主义的社会主义向科学性提出的要求不仅涉及基础,而且也涉及到上层建筑(马克思主义的意识形态也是其中之一)。

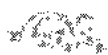
第二,关于生产关系问题。阿尔都塞曾经在《读〈资本论〉》中陈述过这样一个论点:生产关系不是人与人之间的关系,而是物与物之间的关系。针对这一论点,沙夫认为它是把人从结构世界里排除出去而得出的一种谬论,在这个问题上进行笔战简直是浪费口舌。

第三,关于马克思主义中的人的问题。沙夫指出,阿尔都塞说的“人道主义”和他说的“反人道主义”之间的关系是不相称的:他的人道主义概念被加以限制,而他的“反人道主义”概念所包括问题的范围却太广了,其中也包括否定人在马克思主义思想体系中的地位:人死了。而按照沙夫的见解,人并没有消亡,恰恰在马克思活动的所有时期里过着丰富的科学生活。换言之,人道主义思想是贯穿于马克思的整个思想进程的。为了论证这一点,沙夫以马克思 1857 年的《经济学手稿》为例进行了详细的论述。他认为,无论是提出的问题还是语言的风格,《经济学手稿》都重复了《1844 年经济学—哲学手稿》中的有关论题。比如说异化和物化的问题,在《1844 年经济学—哲学手稿》中马克思进行了大量的论述,在《经济学手稿》中又进行了重复,并且在此基础上提出了拜物教的理论,后来在《资本论》中又重新采用并进一步作了发挥。沙夫根据成熟的马克思的著作,得出了三个结论:首先,马克思没有同《1844 年经济学—哲学手稿》中的问题决裂,尤其是没有同人道主义、异化、物化等等问题决裂;其次,马克思在科学的基础上创立了一种人道主义意识形态;再次,马克思进一步发展了关于人是社会的个人的思想<sup>①</sup>。

综上所述,沙夫试图说明人道主义的思想是贯穿于马克思思想发展史的一条红线,最后,他小结了阿尔都塞“理论上的反人道主义”思想存在的四大错误:第一,阿尔都塞把“人道主义”理解为一种思想倾

<sup>①</sup> 参见沙夫《反人道主义,还是反马克思主义?》,转引自《关于马克思主义人道主义问题的论争(译文集)》,中国社会科学院哲学研究所《哲学译丛》编辑部编,三联书店 1981 年版,第 277 页。





向——这种思想倾向是从思辨虚构出来的“人的本质”里得出的关于社会发展必然性的结论。因此，他给予了这个概念一种同马克思主义的含义完全不同的含义。所以，他的“反人道主义”的说法并没有能否定马克思主义的人道主义，而他的解释也是建立在故弄玄虚的基础之上的。第二，阿尔都塞所理解的反人道主义的概念，同他所解释的非常独特的人道主义很不相称。他的“反人道主义”理论包含这样的论断：按照马克思的观点，生产关系不是人与人之间的关系。阿尔都塞还否定了人类个体的作用，甚至是人的作用。第三，阿尔都塞关于生产关系不是人与人之间的关系的论断是错误的。第四，把社会的机制归结为单一的客观结构，就是否定人在社会发展中的作用，这种否定是错误的<sup>①</sup>。

弗洛姆用人道主义去重新解释马克思主义，并试图把改了装的马克思主义，即人道主义的马克思主义当做资本主义社会的救世良方和普世伦理，这是乌托邦式的理论幻想。他的思想代表了“人道主义的马克思主义”的典型理论逻辑。他的这种理论逻辑激发了阿尔都塞学派“保卫马克思”的战斗意志。阿尔都塞学派“理论上的反人道主义”理论的提出，就是针对像弗洛姆这样把马克思主义彻底人道主义化的学者。阿尔都塞一针见血地指出了弗洛姆式的人道主义理论的实质：主体的经验主义和本质的唯心主义。的确如此，也许弗洛姆原本无意成为一个唯心主义和经验主义者，但是他对人主体性和能动性的无限夸大致使自己很容易被人冠以如此称号。和弗洛姆把人道主义与《1844年经济学—哲学手稿》作为理解马克思全部思想的钥匙相反，阿尔都塞反对把1845年“断裂”之后的马克思的思想依旧称为人道主义。阿尔都塞眼中马克思的科学理论只是在马克思同他的青年时代（1840—1845）的理论基础——人的哲学作了彻底告别之后，也就是在批判了把人的本质当做严谨的历史理论和连贯的政治实践的基础之后，才最终得以成立。阿尔都塞拒绝弗洛姆把马克思的历史唯物主义

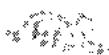
<sup>①</sup> 参见沙夫《反人道主义，还是反马克思主义？》，转引自《关于马克思主义人道主义问题的论争（译文集）》，中国社会科学院哲学研究所《哲学译丛》编辑部编，三联书店1981年版，第278～279页。

人类学化,也拒绝弗洛姆把马克思本人彻底地人道主义化,他以一贯的激越论调提出“马克思主义是理论上的反人道主义”,人道主义是意识形态、历史唯物主义是科学,又说:“以往的唯物主义是不彻底的,而马克思则相反,他是彻底的唯物主义者。”<sup>①</sup>从阿尔都塞的这些论述来看,他的“理论上的反人道主义”理论集中批判了弗洛姆式的“人道主义的马克思主义”。

在彼特洛维奇的观点中,最有创新性的是他关于人道主义和革命的理论。按照他的观点,社会的变革和人道主义的实施并不是相互矛盾的两件事,而是相辅相成的。我们可以看到,在彼特洛维奇那里,革命已经超越了自己原本的社会学界限,而成了真正的人道主义实现自我的唯一手段和必要途径。反之,人道主义者也不再害怕革命会损害主体的利益、剥夺主体的权利,而且还把它作为清除自身发展障碍的工具。两者有机地结合在一起,使激进的、暴力的革命渗透着人道主义的关怀之情,也使一贯温情的人道主义增添了前行的力量和勇气。彼特洛维奇不愧为“实践派”的领军人物,连人道主义在他那里都具有实践性质。他的这种特别的观点反映了“实践派”,乃至整个东欧新马克思主义者的共同立场:“把马克思的或自己的理论建成一种独立的人道主义的社会力量,建成社会历史进程的内在的革命意识或批判意识。”<sup>②</sup>尽管彼特洛维奇对人道主义的诠释独树一帜,但是他和其他的“人道主义的马克思主义”者一样,用人道主义的目标去衡量马克思主义、改造马克思主义,最终把马克思主义改装成了具有浓厚伦理道德色彩的济世哲学。他把“异化”等理论作为马克思后期著作的基础,正好与阿尔都塞学派的批判方向相遭遇。彼特洛维奇关于异化与人的中心地位的理论发表的时间恰巧在阿尔都塞两部代表作发表之间,无疑,阿尔都塞批判的“人道主义的马克思主义”思潮也将彼特洛维奇的思想包括了在内。同时我们也可以看到,阿尔都塞“理论上的反人道主义”造成了很大的学术冲击力,反过来引发了彼特洛维奇对他的批判。当

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第60页。

② 衣俊卿:《人道主义批判理论——东欧新马克思主义述评》,中国人民大学出版社2005年版,第103页。



然,彼特洛维奇在20世纪70年代对阿尔都塞“理论上的反人道主义”的批判有一定的正确性,他看到了这一理论的不足之处,即对马克思思想发展各阶段的划分过于生硬与轻率。

沙夫对阿尔都塞的批判具有典型性。阿尔都塞出于对时局变化的考虑、对马克思主义前途命运的担忧,在特殊历史条件下以一种共产党人激越的情怀对马克思主义的发展进行自己的“理论干预”,而沙夫同样以一种共产党人激越的态度对阿尔都塞式的“理论介入”进行了批判。沙夫的反驳是对阿尔都塞“理论上的反人道主义”观点最有力的批判。从他的批判中可以看到,《1844年经济学—哲学手稿》在他的心中占有无与伦比的重要地位。不仅马克思成熟时期的著作统一于这部手稿,而且马克思的整个思想都统一于这部手稿。沙夫在对马克思主义作出人道主义解释的同时,很容易滑向抽象的人道主义本体论,甚至是陷入唯心主义的泥潭。他的观点无形中向人类中心主义进行了靠拢,削弱了马克思主义的唯物主义成分、科学成分。虽然阿尔都塞的一些提法具有极端性,但是沙夫的批判也同样具有极端性。前者的极端性为的是维护马克思主义的科学性,后者的极端性却有把马克思主义世俗化的危险。当阿尔都塞因“理论上的反人道主义”而被人批评为使马克思戴上了一副冷冰冰的机器人面具时,他如此反驳道:

如果说马克思没有从那个作为空洞观念的人(也就是资产阶级意识形态所压倒的人)出发,那么这是为了最终得到活生生的人;如果说他从把活生生的人当做“载体”的这些关系那里兜了圈子,那么这是为了最终能够掌握支配着他们的生活和他们的具体斗争的各种规律<sup>①</sup>。

如果沙夫能预先看到阿尔都塞在1975年所说的这段话,相信他就不会那么激烈地批评在阿尔都塞的著作中只见结构不见人的状况了。

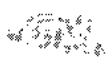
综上所述,“人道主义的马克思主义”各流派的代表人物对马克思

主义的历史观、唯物论和辩证法等理论作了有别于正统马克思主义的解读。虽然各派理论家的解读不尽相同,但是,他们总的理论倾向是把马克思主义的辩证法、唯物论和历史观等统一于马克思的人类学或人道主义思想。按照他们的理论逻辑,马克思的宗教批判、哲学批判、国家和法的批判乃至政治经济学批判最终都可以被归结为对人本身的探索。也就是说,照他们看来,人的问题是马克思主义思想的核心问题,是构成所有其他理论和现实问题的总问题。

那么,马克思主义中的人道主义思想是否等同于“人道主义的马克思主义”?诚如第一章所分析的那样,在马克思主义中蕴涵着丰富的人道主义思想,比如马克思主义关于人性的论述、关于人的本质的论述、关于人的价值的论述、关于人的解放和全面发展的论述等。这些人道主义思想和“人道主义的马克思主义”的主要观点在某些方面存在共同之处:一是两者探讨的起点相同,即都把“人”作为人类社会存在的前提。二是两者探讨的重点相同,即都把讨论的焦点定位在“人”这个概念上,围绕它来展开一系列问题的讨论。比如人的本质、人的价值、人性、人的地位、人的尊严等等。三是两者对资本主义社会的批判功能是一致的,即都通过对资本主义社会中人的异化现象进行全方位曝光,来揭示资本主义社会中非人道的、阴暗的一面。四是两者的理论立场是一致的,即都提倡对主体命运的关怀,对在社会发展中的地位和价值进行肯定。五是两者的最终目标是一致的,即都以追求人的自由、平等、解放为社会发展的终极目标。

尽管马克思主义中的人道主义思想和“人道主义的马克思主义”之间存在着上述五个方面的相似性,但是,这些相似性并不能掩盖两者之间的本质区别:

第一,作为两者共同起点的“人”的性质是全然不同的。马克思主义中的人道主义思想从人的物质生产活动和人与人之间的物质生产关系出发来理解“人”,这个“人”是现实的、具体的人。马克思论述人的本质的著名话语是:“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其



现实性上,它是一切社会关系的总和。”<sup>①</sup>而“人道主义的马克思主义”将“人”作为马克思主义的出发点,他们眼中的这个“人”是脱离现实生活与人的物质生产实践,具有人类普遍本质的,抽象的、超验的人。

第二,作为两者探讨重点的人的理论,其功能是不同的。马克思主义中的人道主义思想是马克思、恩格斯对西方人道主义传统的辩证扬弃,它作为马克思主义整个思想体系的一部分而存在,对马克思主义起到有益的补充作用,但不是主导作用。那么,什么才是马克思主义的核心问题呢?恩格斯在《反杜林论》第三版序言中谈道:“只有一章,我允许自己作些解释性的增补,这就是第三编第二章《理论》。这里所涉及的仅仅是我所主张的观点的一个核心问题的表述……”<sup>②</sup>第三编是《社会主义》,第二章《理论》运用唯物史观阐明了科学社会主义的对象、任务和基本内容。列宁在《马克思学说的历史命运》中说道:“马克思学说中的主要的一点,就是阐明了无产阶级这个社会主义社会创造者的具有世界历史意义的作用。”<sup>③</sup>列宁这里所说的也属于科学社会主义的内容。由此可以看出,在马克思主义中占有核心地位的不是人道主义思想,而是科学社会主义<sup>④</sup>。而“人道主义的马克思主义”认为,关于人的理论是马克思主义的核心部分,是马克思学说的出发点和最终归宿。

第三,两者在人道主义诉求的实现途径上立场不同。马克思、恩格斯在对资本主义社会中人的“非人”境遇进行深入思考之后,揭示出资本主义制度是万恶之源,并号召人们通过社会革命义无反顾地将资本主义私有制的锁链砸碎。也就是通过社会根本制度的变革、资产阶级人道主义向社会主义人道主义的转变来实现人道主义的诉求,使人达到真正意义上的平等。《共产党宣言》中这样写道:“共产党人到处都支持一切反对现存的社会制度和政治制度的革命运动……让统治阶级在共产主义革命面前发抖吧。无产者在这个革命中失去的只是锁链。

① 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第56页。

② 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第348页。

③ 列宁:《列宁选集》第2卷,人民出版社1972年版,第437页。

④ 参见张伟:“人道主义马克思主义”辨析,上海社会科学院出版社1995年版,第138~140页。

他们获得的将是整个世界。”<sup>①</sup>而“人道主义的马克思主义”把青年马克思的有关人道主义的论述指认为整个马克思主义的理论基础,这样就在一定程度上阉割了马克思主义的革命性,使它成为一切人都可以接受的东西,特别是成为了对资产阶级没有危害的东西。他们主张通过资本主义社会中的理性革命、主体革命、宗教传播及泛爱说教等来实现人的自由、解放与平等。这些人道主义的实现途径收不到实质性的效果,因为只要资本主义私有制占统治地位,社会首先考虑的就必然是资本家的私人利益,而无法实现广大人民的人道主义要求。

通过分析可以得出结论:马克思主义中的人道主义思想并不直接等同于“人道主义的马克思主义”。既然两者之间不能画上等号,我们也就不能完全根据“人道主义的马克思主义”的论调而用人道主义来解释整个马克思主义。这也正是阿尔都塞学派以“理论上的反人道主义”为主要武器进行学术论争的目的。虽然相对于当时“人道主义的马克思主义”的强大声势,阿尔都塞学派未免显得有点势单力薄,但是,这也正显示出他们无畏的勇气:为了信仰选择一条布满荆棘的理论道路。

### 第三节 阿尔都塞学派与“后结构主义”

阿尔都塞学派对“人道主义的马克思主义”的批判预示着这样一种哲学动向:对主体的批判由片面转向全面、由隐晦转向公然、由表层转向深层。正如阿尔都塞的学生阿兰·巴迪乌所认为的那样,20世纪晚期法国哲学的主要分歧是对人类主体的本质与重要性的不同看法。<sup>②</sup>毫无疑问,阿尔都塞学派是站在对人之主体强烈批判这一立场上的,继阿尔都塞提出“理论上的反人道主义”这样典型的哲学命题之

<sup>①</sup> 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第307页。

<sup>②</sup> 参见杨晓蓉《政治作为思想:阿兰·巴迪乌政治理论的矛盾性》,选自《国外理论动态》2008年第8期,第79页。



后,反主体、无主体思想成了法国思想界的潮流。米歇尔·福柯(Michel Foucault, 1926—1984)和雅克·德里达(Jacques Derrida, 1930—2004)都曾经是阿尔都塞在巴黎高师的学生,他们的思想深受老师阿尔都塞及其学派的影响,他们一方面继承了阿尔都塞学派对主体性的批判,合力开创了一个彻底消解主体性及本质主义的新时代;另一方面又对阿尔都塞学派内在的理论“盲区”进行了反思和超越,完成了从“结构主义”到“后结构主义”的嬗变。无论是从两个学派代表人物的私人关系来看,还是从两个学派之间的思想渊源来看,以福柯和德里达等人为代表的“后结构主义”学派与阿尔都塞学派之间都存在着相当紧密的联系。

### 一、从“结构主义”到“后结构主义”的嬗变

1966年10月,德里达在美国约翰·霍普金斯大学召开的一次国际学术会议上做了题为《人文科学话语中的结构、符号与游戏》的长篇学术讲演,此被公认为是结构主义向后结构主义过渡的转折点。

结构主义向后结构主义的转变缘起于结构主义阵营内部的分化。当列维-斯特劳斯以其《野性的思维》(1962年)和《神话学》三卷(分别发表于1964年、1967年、1968年),阿尔都塞以其《保卫马克思》(1965年)、《读〈资本论〉》(1965年),一起在20世纪60年代中期将结构主义推向高潮的同时,它内部固有的缺陷和矛盾也逐渐显现出来。这种缺陷和矛盾就是过于拘泥于体系的整体化、形式化,扼杀了个体的灵活性、自主性。随着这种固有缺陷和矛盾的逐步明朗化,原有结构主义阵营中的一部分学者开始以一种批判和审视的日光看待结构主义。他们对结构主义的反思与超越形成了一个导源于结构主义的新派别,即“后结构主义”。这一流派的代表人物有福柯、德里达、罗兰·巴尔特(Roland Barthes, 1915—1980)、吉尔·德勒兹(Gilles Deleuze, 1925—1995)等人。德里达在他的《书写与差异》一书中,揭露了结构主义拘泥于整体的连贯性和完满性,漠视非整体性和非完满性的弊端。他说:

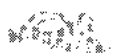
这个首先在生物学和语言学领域崭露头角的结构主义,特别强调保护每一个整体在其自身层面上的结构一贯性和完备性。在一既定构成中,它首先拒绝去考虑那些不成功或有缺陷的部分,以及所有那些使其从某种终极目的或理性标准看来像是一种正常演化的盲目预测或神秘偏离的东西<sup>①</sup>。

罗兰·巴尔特在他1970年的《S/Z》一书中,通过强调不同文本、不同作品之间的差异性,对结构主义所强调的固定的结构关系和僵化的模型范式提出了异议。他认为对文学作品进行的解释并不在于关注作品的普遍结构,而在于注意作品本身和阅读的过程,结构主义所一贯坚持的能指与所指、历时性与共时性的二元分割有碍于人们对文本问题进行深入的探究。德勒兹与菲力克斯·瓜塔里(Félix Guattari, 1930—1992)合著的《反俄狄浦斯:资本主义和精神分裂症》以及皮埃尔·布尔迪厄(Pierre Bourdieu, 1930—2002)的《实践理论大纲》中都批判了结构主义忽视体系的历时性的缺点。

后结构主义的出现是结构主义流派发展到极致的必然结果,它虽然在某些方面带有结构主义的印记,但是在很多方面与结构主义的主张迥然相异。因此,有人把结构主义到后结构主义的嬗变同存在主义到结构主义的嬗变相提并论,称为战后法国思想界发生的两次大规模的颠倒。在20世纪60年代后期及70年代初,福柯以其《词与物》(*Words and Things*, 1966年),德里达以其“解构三部曲”,即《声音与现象》(*La Voix et le Phénomène*, 1967年)、《书写与差异》(*L'écriture et la différence*, 1967年)、《论文字学》(*Of Grammatology*, 1967年),德勒兹与瓜塔里以其《反俄狄浦斯:资本主义和精神分裂症》(*Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, 1971年),巴尔特以其《作者之死》(*The Death of Author*, 1968年)、《S/Z》(1970年)、《从作品到本文》(*From Work to Text*, 1971年)、《文本的愉悦》(*The Pleasure of Text*, 1973年),布尔迪厄以其《实践理论大纲》(1973年),合力将后结构主义的思想

① 德里达:《书写与差异》(上),张宁译,三联书店2001年版,第43页。





潮流逐步推向了顶峰。

从语词构成来看,结构主义的英文为“structuralism”,后结构主义的英文为“post-structuralism”,“post-”这个前缀表示“在……之后”。这就意味着后结构主义是一个相对的概念,它紧跟在结构主义之后出现,如何限定结构主义的起止时间直接影响到如何界定后结构主义的历史时限。从诸如“现代”与“后现代”、“马克思主义”与“后马克思主义”等一系列流行的对偶性语词来看,后结构主义中的“后”字,隐含了一种超越与反思的意思。从这个意义上说,后结构主义是对孕育自身的母体——结构主义的一种超越与反思。当然,不管这种超越与反思有多深刻,后结构主义始终与结构主义有关。关于结构主义和后结构主义的关系问题,学者们有很大的争议,可谓“仁者见仁,智者见智”。有些人认为后结构主义只是在结构主义思潮的内部进行自我审视和自我反省,没有突破结构主义的整体框架;有些人认为后结构主义的极端形式——解构主义完全消解了结构主义的所有框架;还有一些人认为后结构主义对结构主义的延续和颠覆是并存的。李斯(Rice)和沃格(Waugh)在他们编辑的《现代文本学理论读本》中进行了这样的描述:有些人认为后结构主义是对索绪尔的更极端的阅读,另一些人认为它是结构主义自我反思的一个环节;有些人认为它是对结构主义的批评,另一些人认为它是对结构主义的发展<sup>①</sup>。

与结构主义相比,后结构主义既有和它相同的地方,又呈现出一系列自己的特点,具体如下:

第一,注重破解西方传统的逻各斯中心主义。西方传统的逻各斯中心主义的理论预设是某个宇宙中心或某种终极之物的存在,并且将现存世界中的万事万物定义为这样一个中心的辐射效应或归因于这样一种超验之物。比如柏拉图将现象界归附于先验的“理念”、莱布尼茨将现象界归附于抽象的“单子”、基督教将现象界归附于万能的“上帝”、黑格尔将现象界归附于超验的“绝对精神”等。形形色色的逻各

---

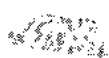
<sup>①</sup> 参见杨大春《后结构主义》,台湾扬智文化事业股份有限公司1996年版,第43页。

斯中心主义都带有形而上学的、封闭的印记。结构主义者虽然对传统的逻各斯中心主义进行了一定程度的批判,但是这种批判进行得不太彻底,他们最终仍囿于形而上学的体系之中。比如结构主义的语言学家索绪尔在批判传统的语言学时,强调了差异性原则和任意性原则,这两个原则在一定程度上消解了逻各斯中心主义,但是他对语言的分析仍旧是一种静态的、同时态的分析。而后结构主义者对逻各斯中心主义的消解是相当彻底的。比如福柯既批判了传统理性主义的专制,又看到了它的生产性,从而没有陷入二元对立的僵化模式之中。又如德里达在1968年对法国哲学学会所进行的题为《异延》的演讲中,曾经提到过人不应当对“本原”的失落而感到沮丧,相反,人应当拥抱“异延”。

第二,推崇彻底的“主体离心化”。结构主义对主体地位的贬抑与边缘化,在结构主义的社会学家与人类学家列维-斯特劳斯、结构主义的精神分析学家拉康以及结构主义的马克思主义者阿尔都塞等人那里得到了充分的体现,在后结构主义者这里得到了进一步的深化。福柯把“人”看做是19世纪的一个“发明”,并继尼采“上帝死了”口号之后提出了“人死了”的哲学命题。德里达则透过他独特的阅读方式,在先哲的作品中揭示出人在目的和死亡之间的游离状态,并用他锋利的解构主义“利刃”最终把人主体彻底解构掉了。巴尔特喊出了“作者死了”的口号,以此取消作者对于文本和读者的权威地位。

第三,主张由外部的分析回归文本内部的分析。结构主义者和后结构主义者都普遍认为真理的资格最终依赖于它们发源的话语和概念图式。德里达曾经有过这样一句名言:“文本之外无物。”<sup>①</sup>但是,在把视线转向文本研究的时候,结构主义者看到的是这些文本之中潜藏着的内在的同一结构,而后结构主义者看到的却是文本的内在差异性。文本是变动不居的,读者可以在阅读的过程中进行语词游戏,没有决定文本终极意义的绝对真理。对文本的诠释是一个不断展开所指成分,

<sup>①</sup> Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Translated by G. C. Spivak, The Johns Hopkins University Press 1997, p. 159.



而每一个所指成分又不断转化为新的所指成分的无穷无尽的过程。这样,文本的单个的意义就自行消失了,它的自我解构引起了意义的不断变化与拓展。

第四,强调消解性、差异性、非逻辑性。结构主义提倡体系的总体性与完整性。而后结构主义认为,总体性是一种会导致事物停滞不前的形而上学原则,它会妨碍差异性的传播。同时,过分拘泥于体系的完整性也将会引发强烈的窒息感,会抹杀丰富的个体性存在。结构主义追求一种层层递进的理论逻辑,他们按照这些逻辑来构筑自己的思想体系。而后结构主义则不再注重理论的逻辑性,他们以一种游戏的态度深入到语言和文本的深处,有的时候会以一种看似荒谬的视角来分析文本。结构主义信仰知识的必然性和系统性,而后结构主义主张知识的非确定性和非系统性。结构主义者的着眼点是事物的同质性,同质的事物构成特定的集合体,这些不同的集合体又构成一定的结构,从而表现出稳固的特性。而后结构主义者认为应当重视事物的异质性,通过引进不同性质的事物才能创造出层次各异的事物。后结构主义者着眼的是事物的流动性、变化性。

从后结构主义的上述特点中我们可以看到,后结构主义的大师们在“彻底的离心化”方面表现最突出的是福柯和德里达。他们对主体的消解直接秉承了阿尔都塞学派的学术传统,因此在接下来的探讨中,我们将以后结构主义中的这两位代表人物为主线,探究阿尔都塞学派与后结构主义理论间的前后承接问题。

## 二、福柯

福柯出身于法国普瓦提耶的一个外科医生家庭,少年时代是在战争的阴影中度过的。1945年进入巴黎亨利四世中等学校文科预备班,在那里跟随伊波利特学习了几个月的哲学。1946年进入巴黎高等师范学校学习。1948年获得哲学学士学位,1949年获得心理学学士学位。福柯在巴黎高师时曾是阿尔都塞的学生。1950年,他受阿尔都塞的影响加入法共,成为福柯自己所说的“尼采式的共产党”,以拒斥他

被迫生活的世界。1952年,他获得精神病理学学位。1953年,他因同性恋被人鄙视而脱离法共。1955至1958年福柯执教于瑞典的乌柏沙拉大学,1959年任汉堡大学法国研究所所长,1960年获得法国国家博士学位。1960至1962年福柯任法国克莱蒙-非兰特大学哲学系主任,1964至1968年任该校教授,1968至1970年任巴黎大学及万桑大学(巴黎第八大学)教授,1970年任法兰西学院“思想体系史”教授。1984年,福柯病逝于巴黎萨尔佩特里埃医院。

福柯一生涉猎广泛,理论成果丰硕,被称为当代法国除萨特外的另一位大师级思想家。他的研究领域极其广泛,包括哲学、历史学、社会学、政治学、医学、心理学、刑罚学、伦理学等。他的早期作品有:《心理疾病与人格》(*Mental Illness and Personality*,1954年第一版,1962年版改称为《心理疾病与心理学》,即 *Mental Illness and Psychology*);《疯癫与非理性:古典时代的精神病史》(*Madness and Unreason*,1961年第一版,1972年版改称为《古典时代的疯癫史》,即 *A History of Madness in Classical Age*,1973年英译本改称为《疯癫与文明:理性时代的精神病史》,即 *Madness and Civilization: The History of Insanity in the Age of Reason*);《诊所的诞生》(*The Birth of the Clinic*,1963年);《词与物》(*Words and Things*,1966年,英译本根据福柯本人的意愿称为《物的秩序》,即 *The Order of Things*);《知识考古学》(*The Archaeology of Knowledge*,1969年)。后期的著作有:《规训与惩罚》(*Discipline and Punish*,1975年)和《性史》(*The History of Sexuality*)。《性史》原本打算写六卷,但是因福柯去世而没有完成原定的计划。已完成的共有三卷,它们是:第一卷《认知的意志》(*The Will to Know*,1976年);第二卷《快感的享用》(*The Use of Pleasure*,1984年);第三卷《自我的呵护》(*The Care of Self*,1984年)。

福柯究竟是一个结构主义者还是一个后结构主义者呢?J. M. 布洛克曼在他的《结构主义——莫斯科—布拉格—巴黎》一书中把福柯归入了结构主义者的行列。E. 库兹韦尔的《结构主义时代》的副标题就是“从列维-斯特劳斯到福柯”。德赖弗斯和拉比诺在《福柯:超越结构主义和释义学》中把福柯与结构主义哲学家相提并论。弗朗索

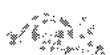


瓦·多斯在《从结构到解构：法国 20 世纪思想主潮》一书中区分了三种风格的结构主义。第一种是“科学结构主义”（*structuralisms scientiste*）；第二种是“记号学结构主义”（*structuralisms sémiologique*）；第三种是“历史化的或认知性的结构主义”（*structuralisms historicisé ou épistémique*）。他把福柯和阿尔都塞都归入到了第三种形式的结构主义之中。P. 安德森在《当代历史唯物主义》一书中也把福柯当做结构主义的重要人物之一。但是，目前国内很多学者把福柯归入了后结构主义者的队伍。徐崇温在《结构主义与后结构主义》一书中，将福柯作为后结构主义哲学流派的代表人物之一进行了重点研究。刘放桐在《新编现代西方哲学》一书中专门列了“福柯的后结构主义”一节。杨大春在《后结构主义》一书中也把福柯作为后结构主义的一位代表人物进行了论述。比较而言，国外学者的研究偏重于对整个结构主义思潮作宏观考察，国内学者则比较偏重于结构主义与后结构主义之间的细微差别。而福柯本人的观点是坚决拒斥加在自己身上的结构主义标签，更不用说后结构主义了。福柯的这种立场与他的老师阿尔都塞真是如出一辙。在《词与物》的英译本序言中，福柯特别声明，在法国，某些智力低下的评论者固执己见地把他当做当代的结构主义者，实际上他自己根本没有使用作为结构分析的特征的方法、概念或关键词。在 1983 年发表的 G. 罗莱对福柯的一次访谈中，福柯这样说道：“我从来不是弗洛伊德派的，亦非马克思主义者，而且也从来不是结构主义者。”<sup>①</sup>

福柯的理论不像德里达的解构主义那样带有鲜明的不同于结构主义的特点，也不像阿尔都塞学派的理论那样带有相当明显的结构主义印记。尽管阿尔都塞本人也一贯主张自己不是一个结构主义者，但是国内外学术界公认他是阿尔都塞学派——“结构主义的马克思主义”的代表人物。在福柯哲学流派归属问题上的争议，在某种程度上主要是因为福柯自身所处历史时期的特殊性。他承担了结构主义向后结构主义嬗变过程中的过渡角色。在福柯的理论体系中，表现出一种与结

构主义的特点相一致的趋势。比如,从索绪尔开始,结构主义就与语言学密切相关,现代语言学是结构主义的重要思想来源之一。而福柯一直对语言问题相当敏感,他在《词与物》中围绕语言问题详细地论述了他的观点。又如,列维-斯特劳斯、阿尔都塞等结构主义者都强调对主体地位的贬低,而福柯在这方面也表现出相同的理论旨趣。再如,结构主义者一般注重事物发展过程中的“断裂”、“非连续性”,主要采用共时性的研究方法,忽视历时性的研究方法,而福柯则创造了一种关于非连续性的哲学,即关于历史和认识论中的断裂、变更和转换的哲学。他偏爱历史的间断性而不是连续性。福柯的这些理论特点带有结构主义的痕迹,无怪乎很多哲学家把他称为结构主义者。但是,除了这些结构主义的理论趋势,福柯的整个思想体系带有鲜明的后结构主义特色。他理论的结构主义趋势恰恰说明了后结构主义与结构主义血脉相连。比如,在主体的批判问题上,福柯比任何一个结构主义者都走得更远,他的代表作《词与物》因一句“人死了”的口号而被世人铭记。又如,福柯在他的早期思想中强调了“知识考古学”的立场。这种考古学的方法虽然与结构主义有某种相似之处,但是存在着根本性的区别。因为福柯所研究的那些“组装”我们话语秩序的各种规则并不是普遍和不变的,而是经常变化的,只对特定阶段的话语实践有效。这和列维-斯特劳斯所主张的潜藏在意识深处的一般结构是不同的。再如,福柯的研究主要涉足于疯癫史、监狱调查、性学等为主流学说边缘化的领域,他的努力在学术界突出了多元化、差异性的重要意义。他用高扬不可沟通性、差异性、离散性的理论来挑战西方传统的逻各斯中心主义,对抗现代性的理性压抑。从这些方面来看,福柯更像是一位后结构主义哲学家。

福柯是阿尔都塞的学生,阿尔都塞学派对“人”之主体的批判对福柯产生了直接的理论影响力。这种影响力的最突出表现就是我们前面就已经提及的“人死了”的哲学命题。福柯认为人的概念本身是科学知识和哲学知识史上的暂时现象。在《词与物——人文科学考古学》中,福柯提出了这样惊人的观点:



在 18 世纪末以前,人(l'homme)并不存在。生命力、劳动多产或语言的历史深度也不存在。他是完全新近的造物,知识造物主用自己的双手把他制造出来还不足 200 年;但是,他老得这么快,以至于我们轻易地想象他在黑暗中等了数千年,等待他最终被人所知的那个感悟瞬间。当然,我们可以说,普通语法、自然史和财富分析,在一种意义上,都是确认人的方法,但是,必须作出区分。可能,自然科学探讨人,就像探讨种或属一样:18 世纪关于种系的讨论证明了这一点。另一方面,普通语法和经济学使用了需求、欲望或记忆和想象这样的概念。但是,并不存在关于人本身的认识论意识<sup>①</sup>。

众所周知,西方自“现代哲学之父”(黑格尔语)笛卡尔在 17 世纪提出“我思故我在”的哲学命题之后,就确立了人作为意识与实体之主体的至高无上的地位,但是福柯却试图完全唤醒启蒙思想中的人类学之梦,终结关于人的神话。在福柯的眼中,人既是一种过渡性的、暂时的存在,又是一个历史性的知识概念,人性的每一个概念以及它起作用的方式都只能说明一件事,那就是人的古典科学是不存在的。在《疯癫与文明》一书中,福柯别出心裁地考察了精神病现象,表明癫狂不是从来就有的,而是一些规范的产物。经过更加深入的研究,他又认为社会机制或规范在很大程度上是由无形的深层认识架构决定的,在《词与物——人文科学考古学》一书中,福柯将这种深层认识架构称为“认识型”。在对“古典认识型”进行深入分析时,福柯谈到了他对“人”的看法:“人,作为初始的和有深度的实在,作为所有可能的认识之难对付的客体和独立自主的主体,在古典认识型中没有一席之地。”<sup>②</sup>他又补充道:“古典语言,作为表象和物之共同话语,作为自然和人性相互

---

① 福柯:《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,三联书店 2001 年版,第 402 页。

② 福柯:《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,三联书店 2001 年版,第 404 页。

交织的场所,完全排除了能成为‘人之科学’的任何东西。”<sup>①</sup>通过比较了几种不同的“认识型”后,福柯得出了推论:人处在19世纪的“认识型”中,而且是处在由这种“认识型”建构的知识的夹缝中,随着这种“认识型”的消失人也必将死去。从福柯的这些观点中可以看出,对主体在历史中核心地位的批判是福柯代表作《词与物——人文科学考古学》的基本论调之一。

在福柯的著作中随处可见尼采的影子。尼采的《道德谱系学》对道德、禁欲、惩罚等语词进行了谱系学的分析,同样,福柯也将理论的重点放在了对社会非主流话语的研究上。尼采在《查拉图斯特拉如是说》一书中描述了“超人”的理想和“末人”的形象。“超人”是人在未来的理想形象,还不是现实生活中的人。“末人”从文字上解释意味着人之末,是濒临消亡的人的形象。在福柯看来,尼采“上帝死了”的哲学口号后面隐藏着“人死了”这样一个哲学命题,因为尼采从反对理性传统出发,认为用理性、概念(意识)所表示的具有某种基质的主体并不是真实的主体,而带有一定的虚构性。从这个层面上说,福柯认为尼采是第一个进行根除人类学主体主义尝试的哲学家,尼采所主张的神之死与人之消亡是同义的,“超人”(le surhomme)的允诺首先意味着“人之死”(la mort de l'homme)。<sup>②</sup>于此,福柯毫不犹豫地吧尼采作为人的终结的开端。而阿尔都塞“理论上的反人道主义”理论则是“人的终结”之链上的一个圆环。福柯正是沿着由尼采开创和阿尔都塞加固的这条哲学小径,找到了主体消亡的终点。在《词与物——人文科学考古学》这本书中,福柯反复强调人的消亡现象,并且在书的最后一页上,写下了一句意味深长的哲学话语:“人将被抹去,如同大海边沙地上的一张脸。”<sup>③</sup>福柯对主体地位的重新设置,在某种意义上回应了阿尔都塞学派的理论所透射出来的对启蒙运动以来的高贵主体的贬低。

① 福柯:《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,三联书店2001年版,第406页。

② 参见福柯《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,三联书店2001年版,第446页。

③ 福柯:《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,三联书店2001年版,第506页。





德勒兹对此评价道：“人的消亡是一个非常简单而严格的主题，福柯取之于尼采，但是以极其独特的方式进行了发展。”<sup>①</sup>

《知识考古学》是福柯的另一本代表作。在这本书中，福柯延续了《词与物——人文科学考古学》中对主体的消解风格。他如此说道：

近期以来，当就主体的欲望的规律、语言形式、行动规则或者神秘和令人难以置信的话语的手法而言，精神分析、语言学、人种学偏移了主体时，当人被询问自己是什么时，当不能对自身的性欲和自身的无意识、自己语言的系统的形式或者自己想象的规律性进行阐述使之成为清楚无疑的事实时，历史连续性的主题又被旧话重提：一部历史不可能是断裂，而是变化；不可能是关系的游戏，而是内部的动力；不可能是系统，而是自由的艰苦劳作；不可能是形式，而是某种意识不懈的努力，这种意识正在恢复清醒，并试图在自身环境的最深处振作起来，因为历史可能既是一种长期的不间断的耐心，又是最终要冲破所有界限的一种敏捷运动<sup>②</sup>。

这段话带有鲜明的福柯式的后结构主义特点。首先，它强调了主体的消亡现象。福柯一直认为人的问题并不是人类知识的古老话题，也不会是一个永恒的话题，人是人类历史上一个近期的构想，并且正在走向无法阻挡的毁灭。无论是主体还是人的概念都只是“现代认识型”的推论机制的产物，更确切地说，是一种权力机制的产物。也就是说，主体的概念与人的概念是在古典时期的表现模式自动解体之后，随着生命科学、经济学等学科的兴盛而逐步出现的。但是，随着历史的进一步发展，出现了精神分析、语言学、人种学等新型学科，它们危及到了主体的传统地位：因为它们各自的学科特点使主体不再成为认识的出发点和认识活动的主要对象，转而沦为无意识、语言和欲望等的产物。

① 德勒兹：《哲学与权利的谈判——德勒兹访谈录》，刘汉全译，商务印书馆2000年版，第114页。

② 福柯：《知识考古学》，谢强、马月译，三联书店2007年版，第14页。

其次,这段话表明了福柯的后结构主义者特征。尽管在《词与物——人文科学考古学》一书中,他强调了“断裂”在历史发展中的作用,但是这里他着重说明了历史发展的内在张力以及发展过程中的流变性、自由度、灵活性及非限定性等,同时还表达了对结构主义者所主张的以结构、关系、系统、形式等方面的稳定为理论立足点的批判。

综上所述,作为阿尔都塞的学生并同处一个时代的思想大师,福柯对阿尔都塞学派的理论进行了辩证的扬弃。一方面,在消解主体这一点上,福柯继承并发扬了阿尔都塞学派的思想。他通过宣布“人之死”直接地推翻了人道主义的立论基础——人是历史的主体。他也明确地反对把马克思的学说人道主义化。在《知识考古学》中,他讽刺了人们把马克思主义人本化,把马克思变成一个整体性的历史学家,并在马克思的论述中重新找出人文主义的做法。他认为,人们之所以这样做是为了维持一些二元对立的传统僵化模式。<sup>①</sup>另一方面,对于阿尔都塞学派的结构主义特征,福柯进行了颇具深度的批判。他对“权力—话语”结构多元化的强调,对主体消解的坚持和对差异性、自由度、灵活性的推崇,体现了后结构主义哲学流派的主要特点。福柯思想的这些特点恰好符合了人们衡量后现代主义的某些标准,因此,难怪有些评论家把他归入了后现代主义的庞大队伍之中。

### 三、德里达

德里达是后结构主义哲学流派另一位重要的哲学家,也是法国当代著名的符号学家、文艺理论家和美学家。他的后结构主义理论又被称为“解构主义”(deconstruction)。英国学者克里斯蒂娜·豪威尔斯说:“今天,作为一个受过良好教育的知识分子,不可能一点不了解德里达以及与他有最紧密联系的阅读方式——解构主义。”<sup>②</sup>

德里达于1930年出生于阿尔及利亚。他19岁到巴黎高师求学,

① 参见福柯《知识考古学》,谢强、马月译,三联书店2007年版,第14页。

② 克里斯蒂娜·豪威尔斯:《德里达》,张颖、王天成译,黑龙江人民出版社2002年版,第1页。



经过高师预备班的三年苦读,于1952年考入巴黎高师。1955年,巴黎高师毕业后的德里达到美国哈佛大学学习了一年多的时间。1960至1964年他任教于索邦大学。1965至1984年,他一直在巴黎高师讲授哲学史,担任了近二十年的助教。1984年以后,他终于被推选为巴黎高等社会科学院研究主任,主持各种哲学制度讲座,并担任过约翰·霍普金斯大学和耶鲁大学的客座教授。德里达一直坚持对胡塞尔理论的研究,于1962年发表译作《论几何学的起源》,并附有长篇导论。1967年,他发表了著名的“解构三部曲”,即前面提到过的《声音与现象》、《书写与差异》、《论文字学》。1972年,他发表了另外三部惊人之作:《哲学的边缘》(*Margins of Philosophy*)、《播撒》(*Dissemination*)、《立场》(*Position*)。德里达是一个多产的哲学家,他的其他著作还有:《轻浮的考古学:读孔狄亚克》(*L'archéologie du frivole: Lire Condillac*, 1976年);《有限公司》(*Limited Inc.*, 1977年);《明信片:从苏格拉底到弗洛伊德及其之后》(*La Carte Postale: de socrate à Freud et au delà*, 1980年);《他者的耳朵》(*The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation, Texts and Discussions with Jacques Derrida*, 1982年);《哲学中新近出现的一种启示录口吻》(*D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, 1983年);《论精神:海德格尔及其问题》(*Of Spirit: Heidegger and the Question*, 1987年);《从权利到哲学》(*Du droit à la Philosophie*, 1990年)等。

德里达在阿尔都塞的葬礼上曾经说过这么一段著名的话语:

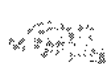
路易·阿尔都塞穿越了那么多生活——我们的生活,首先是穿越那么多个人的、历史的、哲学的和政治的冒险,以他的思想和他的生活方式、言谈方式、教学方式所具有的辐射力和挑战力,改变和影响了那么多的话语、行动和存在,给它们打上了印记,以至于就连最形形色色和最矛盾的见证也永远不可能穷竭它们的这个源泉<sup>①</sup>。

在这段话中,德里达高度评价了阿尔都塞思想对他人的巨大辐射力,这些获益于阿尔都塞的人们就包括德里达自己。作为阿尔都塞的学生、同乡、学术伙伴与亲密无间的朋友,德里达的思想无疑受到了阿尔都塞及其学派的极大影响,这种影响可能是阿尔都塞有意施加的,也可能是德里达无形中感染的。阿尔都塞学派所体现出来的鲜明的反主体性倾向,在一定程度上推动了德里达对主体的解构,德里达也凭借其“解构主义”理论蜚声海内外学术界。在他看来,“解构”(deconstruction)就是消除和分解结构。在《书写与差异》的《人文科学话语中的结构、符号与游戏》一文中,他认为结构概念甚至“结构”这个词与“认识”(epistémè)这个词是同样古老的。德里达这里所指的“结构”并不仅仅指结构主义者眼中的“结构”,而主要指西方传统人文理念中的“逻各斯中心主义”。这种“逻各斯中心主义”虽然在特定的历史阶段呈现出不同的名称与特点,但是其本质是一样的,即推崇某种先验的“中心”。德里达说:

这个中心连续地以某种规范了的方式接纳不同的形式或不同的名称。形而上学的历史就如西方历史一样,大概就是这些隐喻及换喻的历史。它的母式——请原谅我为了尽快进入我的主题而论证得如此少而简略——也许就是将存在当做在场这个词的全部意义所作的那种规定。也许可以指出的是那种基础、原则或中心的所有名字指称的一直都是某种在场(艾多斯、元力、终极目的、能量、本质、实存、实体、主体、揭蔽、先验性、意识、上帝、人等等)的不变性<sup>①</sup>。

在这段话中,德里达不仅点明了长期以来霸占西方理论界的“逻各斯中心主义”的隐秘性,而且指出了主体与人的概念实质上是变了形的“逻各斯中心主义”,具有形而上学的特点。德里达解构主义的基

① 德里达:《书写与差异》(下),张宁译,三联书店2001年版,第504页。



本战略就是彻底颠覆一系列传统的二元对立现象,从而推翻西方哲学传统中的逻各斯中心主义和形而上学。所谓“二元对立”,指的是两种相互对立的事物或现象。比如善与恶的对立、真理与谬论的对立、声音与文字的对立、自然与文化的对立等。西方哲学传统中自柏拉图以降的哲学家无不以善先于恶,真理先于谬论,声音先于文字,自然先于文化的存在为思想预设。德里达认为这样的二元对立结构构建了西方传统哲学的形而上学大厦,而自己的任务就是用解构主义的“利刃”去撼动这座大厦的根基。

德里达对逻各斯中心主义和形而上学的挑战始于对结构主义语言学家索绪尔的理论的批判。索绪尔的语言学理论具有两个根本性的原则:任意性原则和差异性原则。索绪尔认为,“能指”和“所指”之间的连接方式是任意的和约定俗成的。符号不仅有这种任意性,还有严格的区别意义的作用,即差异原则。也就是说,没有一个“能指”有绝对固定的意思,它的作用只是能与其他“能指”相区别。但是,德里达认为索绪尔把“能指”和“所指”这两个概念及其关联域拆开,并论述它们之间一一对应的纵向关系的做法,受到了形而上学偏见的限制。而德里达提出,语义是“撒播”在一连串“能指词”的转换过程之中的,因而必须用“能指”与其他“能指”之间的横向关系来代替“能指”与“所指”之间的纵向关系。这样,语言就不再成为一个界限分明的结构,而成为一种游戏,其中的各个因素都处于变化之中。

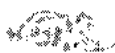
德里达对逻各斯中心主义和形而上学的批判也表现在他对主体的态度上。他的解构主义面向一切所谓的“元标准”、“宏大叙事”,其中必然包括对“人”这个启蒙以来的大写“主体”或者说深度模式的解构。如前所述,人的概念、主体的概念在德里达眼中是逻各斯中心主义和形而上学的代名词。与福柯一样,他把阿尔都塞学派的反主体思想提升至无主体境界。他于1968年10月在纽约的“哲学和人类学”国际会议上进行了题为《人的终结》的演讲,该文后来收录到《哲学的边缘》一书之中。这篇演讲的题目就直接表明了德里达在人道主义及主体问题上的立场。这篇演讲是对福柯“人之死”哲学口号的积极响应。无论是“人之死”还是“人的终结”都预示着人道主义的立论基础——主体在

历史发展中的核心地位的丧失。在这篇演讲中,德里达指明了当时法国思想界对人的问题的关注。他说:“在法国,按非常重要的线索、在本源历史哲学结构内,关于‘人’的问题以非常流行的方式被追问。”<sup>①</sup>他还在演讲中提到了对法国理论界和整个欧洲理论界产生重大影响的“五月风暴”。通过对这次运动的反思和“人的终结”口号的提出,他把批判的矛头直接对准了萨特。

众所周知,“人道主义的马克思主义”者萨特曾经是“五月风暴”的精神领袖,也是“风暴”过程的实际参与者。萨特对人道主义和对人的“自由选择”的推崇,与同为存在主义者的海德格尔是截然不同的。早在1946年,萨特就发表了《存在主义是一种人道主义》一书,在其中对他的人道主义信仰进行了捍卫。与此相对,海德格尔也在同年写了《关于人道主义的书信》一文。在海德格尔看来,人道主义不但不是哲学的主题,反而是对哲学主题的遮蔽,哲学的主题是存在本身,而不是人。作为生存之人类之人性的决心中重要的是人不是根本的,存在才是根本的。生存对萨特而言是由一系列主体的自由选择性所构成的,但是对海德格尔来说意味着涉世的沉迷,而不单单是自我意识提升至其极限,因为“此在”之生存本质是“被抛”在世界中的。在批判萨特的人道主义论调的同时,海德格尔揭露了人道主义的形而上学本质。他在《关于人道主义的书信》中说道:“因此从人的本质是如何被规定的方式上着眼,那么一切形而上学的独特之处都表现在形而上学是‘人道主义’的。据此看来任何人道主义总是形而上学的。”<sup>②</sup>在对萨特式的人道主义的形而上学进行批判这一点上,德里达与海德格尔产生了共识。既然人道主义是一种形而上学,甚至是德里达眼中的逻各斯中心主义,那么对这两者持有强烈反感的德里达必然要对“人”这个人道主义者眼中的历史的中心进行毫不留情的否定。德里达在分析黑格尔的精神现象学时,提出了它是人类学的替代这样一个观点。他说:

<sup>①</sup> 德里达:《人的终结》,转引自《后结构·生活世界·国家——最新西方哲学原著译评》,尹树广编,黑龙江人民出版社2001年版,第173页。

<sup>②</sup> 海德格尔:《关于人道主义的书信》,转引自《海德格尔选集》(上卷),孙周兴选编,三联书店1996年版,第366页。



这个不明确的替代关系无疑标志了人的终结、人的过去，不过出于同样的原因，它也标记着人的成就、本质的占有。这是有限的人(finite)的终结、对人的限制的终结，有限和无限的统一<sup>①</sup>。

德里达又指出：

人是在根本上模糊不清的意义上与他的终结相联系的。先验的终结能向它自己显现并且仅在死亡的条件下，在对作为理想的本源的有限的关系条件下被展开说明。人的名字总是在两个终结之间的形而上学中被铭刻<sup>②</sup>。

按照德里达的观点，人一直是他的固有的终结，即他的特性的终结。人的终结是对存在的思考的终结。也就是说，作为存在的守护者和代言者的人从其一诞生就预示着自身的终结。可以说，德里达在《人的终结》的讲演中表达的以主体为对象的解构思想是意义深远的，以至于1980年，在法国著名的文化思想中心 Cerisy - la - Salle 为探讨德里达思想的意义所举行的讨论会被称为了《人之终结》。

在《人的终结》的演讲中德里达还指出了摧毁形而上学的两种策略：一是像海德格尔的存在主义那样，越过尼采的最后一道防线，以回返形而上学的原点来反对形而上学的传统；二是像福柯的理论那样，指出人和主体只不过是19世纪各门学科构造的一个幻象，最终要如同沙滩上的脸一样被抹去，这是对传统形而上学的釜底抽薪。由此我们多少可以窥见20世纪欧洲哲学发展中“人的终结”的两条不同轨迹：其一是发端于索绪尔，中经列维 - 斯特劳斯、拉康、阿尔都塞，后由福柯、

---

① Jacques Derrida: *Margins of Philosophy*, Translation and annotation by Alan Bass, Brighton: Harvester Press; Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 121.

② Jacques Derrida: *Margins of Philosophy*, Translation and annotation by Alan Bass, Brighton: Harvester Press; Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 123.

德里达等人完成的结构主义和后结构主义的反主体、去主体的倾向；其二是由黑格尔、叔本华、尼采、海德格尔完成的存在主义的反人道主义、反主体倾向。在第一条轨迹中可以清楚地看到阿尔都塞对福柯与德里达的影响，而这种影响主要是通过阿尔都塞“理论上的反人道主义”来实现的。

德里达在《马克思的幽灵》中说道：

阿尔都塞周围的马克思主义者对马克思主义做了最为警觉、最为现代的再阐释，他们所做的就是尽力把马克思主义从任何一种目的论或任何一种弥赛亚式的末世学中解脱出来<sup>①</sup>。

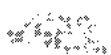
照此看来，阿尔都塞学派所进行的工作是对“人道主义的马克思主义”把马克思主义人道主义化的一次思想预警。阿尔都塞学派思想中所蕴涵的反主体哲学及反主流学说的倾向，对福柯的彻底的无主体思想和德里达的解构主义以及他的“解构主义的马克思主义”的形成具有相当大的推动力。

#### 第四节 阿尔都塞学派与“后马克思主义”

“后现代”(postmodern)一词早在19世纪30年代就已经出现。“后现代主义”(postmodernism)是继现代主义之后在全世界范围内出现并迅速流行的一股思潮。它产生于20世纪60年代，于80年代达到鼎盛。就其含义来讲，它肇始于建筑学领域，表征了一种以抛弃普遍性、背离和批判现代主义的设计风格为特征的建筑学倾向，后来逐步泛化到哲学、文学、美学、社会学、自然科学等多个领域，形成了一股以批

<sup>①</sup> 德里达：《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》，何一译，中国人民大学出版社1999年版，第126页。





判和反思现代性的合理性为基调的思潮。在哲学视阈中,它一般指的是20世纪60年代以来在西方流行的具有反西方近现代形而上学体系倾向的哲学思潮,其中就包括前面提到的“后结构主义”,也包括本小节中将要重点论述的“后马克思主义”。当代美国活跃的后现代主义者大卫·雷·格里芬(D. R. Griffin)曾经说过一段关于后现代主义的著名话语:“如果说后现代主义这一词汇在使用时可以在不同方面找到共同之处的话,那就是,它指的是一种广泛的情绪而不是任何共同的教条——即一种认为人类可以而且必须超越现代的情绪。”<sup>①</sup>因此,无论是“后结构主义”还是“后马克思主义”,只要它们属于“后现代主义”,就必然带有这样一种批判与超越的情绪:质疑权威、解构体系、颠覆一切所谓的“元标准”。“后马克思主义”是当前西方学术界在解读马克思主义方面的最新思潮,随着近年来一大批相关译文的传入,其已经在我国的学术界产生了一定范围的影响。

从它的思想渊源来看,阿尔都塞学派的理论在一定程度上曾经对它起到过极为重要的推动作用。这一点正如同英国研究“后马克思主义”的著名学者斯图亚特·西姆(Stuart Sim)在《后马克思主义思想的演变历程》中提到的那样:阿尔都塞的结构主义的马克思主义对后马克思主义的出现起了很大的激发作用。<sup>②</sup>

从语言表达方式上来看,“后马克思主义”目前已经出现的主要有四种写法:postmarxism[托马斯·杜契提(Thomas Docherty)在其1990年出版的*After Theory: postmodernism/postmarxism*中用的就是这种写法]、*post - Marxism*(post是斜体的)、*post - Marxism*、*post - Marxism*(*Marxism*是斜体的)。虽然这四种写法有着细微的差别,但毫无疑问的一点是,它们都表达了“后马克思主义”所蕴涵的两层含义:第一,从字面上可以看出,“后”一词标志了“后马克思主义”这一哲学流派与马克思、恩格斯的“马克思主义”之间的关系,即无论是在出现的时间关系还是在演变的逻辑关系上,“后马克思主义”都出现在马克思主义之

① 大卫·雷·格里芬:《后现代科学——科学魅力的再现》,马季方译,中央编译出版社1995年版,第1页。

② 参见周凡、李惠斌《后马克思主义》,中央编译出版社2007年版,第37页。

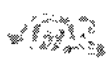
后;第二,从“后马克思主义”所体现的主体特征来看,“后”表达了对马克思主义的一种批判与超越的学术倾向,这一点与“后工业社会”、“后哲学文化”、“后资本主义”等所有“后学”中的“后”字的功能是相一致的。

如果仅仅从对马克思主义的批判和超越的维度来看“后马克思主义”的话,那么这一哲学流派中的学者实在是数不胜数,比如齐泽克就曾经认为黑格尔是“第一个后马克思主义者”<sup>①</sup>,还有的学者将伯恩斯坦、卢卡奇和阿多诺等人也归入“后马克思主义”者的行列,但是这样一来,整个“后马克思主义”的阵营实在是过于庞大,实质上可以指代反思马克思主义的一种哲学语境。美国学者大卫·霍瓦恩在其《政治思想家》(1998年)一书中提出了这样一种观点:拉克劳和墨菲堪称“后马克思主义的思想领袖”,因为他们于1985年发表了《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》(*Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*)一书,在这部书里,他们首次提出了“后马克思主义”的明确概念。<sup>②</sup>诚如霍瓦恩所言,拉克劳和墨菲凭借《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》已经毫无争议地成为了“后马克思主义”学派的领军人物。目前在我国国内的学术界,人们一旦提到“后马克思主义”学派,马上想到的就是拉克劳和墨菲,他们两位学者俨然是“后马克思主义”的代名词,本节即将主要围绕他们两位的理论来探究“后马克思主义”思潮与阿尔都塞学派之间的关系。

恩斯特·拉克劳(Ernesto Laclao, 1935—)是一位政治理论家。他出身于阿根廷的一个中产阶级家庭,青年时期在首都布宜诺斯艾利斯接受高等教育,曾就读于布宜诺斯艾利斯大学。1966年,阿根廷发生军事政变,拉克劳参与了反军人政府的学潮,因此受到当局的通缉,被迫流亡到英国。流亡期间,他在英国著名的牛津大学继续求学,于20

<sup>①</sup> 斯拉沃热·齐泽克:《意识形态的崇高客体》,季广茂译,中央编译出版社2002年版,第7~8页。

<sup>②</sup> 转引自《国外马克思主义哲学流派新编》(西方马克思主义卷),俞吾金、陈学明主编,复旦大学出版社2002年版,第705页。



世纪70年代初毕业后到埃塞克斯( Essex)大学政治系任教,现在是埃塞克斯大学行政管理系系主任。此外拉克劳长期担任多伦多大学政治经济研究所、芝加哥大学历史系及多所拉美大学的访问教授。他的第一部著作是1971年发表的《拉丁美洲的封建主义和资本主义》(*Feudalism and Capitalism in Latin America*),第二部著作是1977年发表的《马克思主义理论中的政治和意识形态:资本主义、法西斯主义、民粹主义》(*Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*)。除此之外,拉克劳曾经发表过多篇有关政治理论和社会主义政治的文章。

查特兰·墨菲(Chantal Mouffe, 1943—)是一位政治哲学家。她出生于比利时的布列(Baulet)。曾经在卢汶大学、巴黎大学、埃塞克斯大学、伦敦大学求学,毕业之后曾经先后担任过哥伦比亚国立大学、伦敦城市大学、伦敦大学韦斯特菲尔德学院以及美国、加拿大等多家大学的访问学者。1988至1990年先后在普林斯顿大学和康乃尔大学担任研究员,1991至1994年曾担任巴黎国际哲学协会项目部主任,现为巴黎国际哲学协会会员。墨菲发表过为数众多的有关当代政治思想、新社会运动及女权主义等的论文。她在1979年发表了《葛兰西和马克思主义理论》(*Gramsci and Marxist Theory*)一书,这是一本论文集,其中收集了包括墨菲在内的七位欧美学者的论文,内容涉及国家、政权、革命等多个方面。1992年,墨菲发表了名为《激进民主的维度》(*Dimensions of Radical Democracy*)的又一本论文集,其中收集了墨菲和另外11位欧美学者的论文,内容涉及到对公民身份、多元主义等方面的讨论。她于1993年发表了《政治的回归》(*The Return of the Political*)一书,该书讨论了自由主义、女权主义等问题。1994年,她又发表了《政治家及其赌注——保卫多元的民主》一书。

《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》是拉克劳和墨菲合作发表的一本书,也是他们的代表作之一,最初发表于1985年,2001年进行了再版。在这本影响颇为广泛的书中,拉克劳和墨菲这样说道:

从当代的问题出发重新阅读马克思主义理论,必然包含对其理论核心范畴的解构,这就是我们所说的“后马克思主义”,在本书的序言中,我们并没有发明这个标签,它仅仅边缘性地显现出来<sup>①</sup>。

虽然在拉克劳和墨菲看来,“后马克思主义”这一称谓他们并没有刻意地在序言中强调,而仿佛只是不经意之间所提的一笔,但就是这一笔,却引发了整个西方理论界的关注。为什么他们两人这本书中的这一提法会产生如此让人意想不到的效果呢?因为他们不仅在此书中明确地将自己对马克思主义理论的重新阅读指称为“后马克思主义”,而且还提出了一系列全新的观点,比如他们认为要结合新的历史状况来分析 and 解读马克思主义的理论,抛弃原有的教条式的马克思主义,从新的视角出发来看待经典的马克思主义,用具有民主精神的“后马克思主义”来代替原有的马克思主义思想体系等。这些大胆的观点建立在对当代左翼思想之危机的思考之上,引发了多位学者的激烈争论。从《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》出版后的1986至1990年间,英国著名的左翼杂志《新左派评论》以及其他一些杂志发表了大量相关文章,这些文章围绕拉克劳和墨菲在《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》中的观点进行了讨论,其中不乏批判之声。这些批判性的文章包括英国的诺曼·杰拉斯(Norman Geras)于1987年发表的《后马克思主义?》(Post-Marxism?)一文、尼科斯·穆泽利斯(Nicos Mouzelis)于1988年发表的《马克思主义还是后马克思主义?》(Marxism or Post-Marxism?)一文等。为此,拉克劳和墨菲在此期间又合作写了《无须认错的后马克思主义》(Without Apologies)一文,刊登在《新左派评论》1987年11月至12月的第166期上为他们的观点进行了辩护。1990年,拉克劳又发表了《关于当代革命的新思考》,进一步对多年来针对他和墨菲的批判进行了反驳。

<sup>①</sup> Laclau and Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, 2001, p. vi.



## 一、“后马克思主义”的主要特征

总的说来,以拉克劳和墨菲为主要代表的“后马克思主义”具有以下这些主要特点:

第一,具有强烈的反思意识和批判精神。如前所述,“后马克思主义”是“后现代主义”哲学思潮中的一个理论派别,它具有“后现代主义”的一般特征,即从一开始就对固有的一切理论体系抱持质疑态度,并试图通过一系列的反思和批判活动来达到最终超越的目的。在一个“人人皆话语、个个谈文本”的“后工业社会”时代,德里达的解构主义被认为是可以消解一切传统的思想武器,拉克劳和墨菲的“后马克思主义”将解构主义或者说整个“后结构主义”作为自己的理论基础之一,因此同样具有了消解一切的能力。他们批判本质主义、基础主义,以否定的态度来看待“元叙事”,就这一点来讲,其深受利奥塔的影响。利奥塔把叙事分为具有原初和开创意义的叙事与被合法化和理念化的叙事。前者也被称为“小叙事”或“原始叙事”,后者则被称为“元叙事”或“大叙事”。在他的视阈之中,“后现代”是对“元叙事”的怀疑,在普遍适用的宏大叙事失去效用后,具有有限性的“小叙事”将会繁荣,赋予人类新的意义价值。“后马克思主义”对“元叙事”的拒绝,其意义在于反思和批判一切既定的所谓标准、秩序、理性规范,回归事物原有的本真差异。此外,“后马克思主义”对资本主义社会,尤其是晚期资本主义社会也抱持强烈的批判态度。

第二,主张对经典马克思主义的理论进行修正。从新的理论视角出发,在马克思主义的理论传统之内对经典马克思主义进行重新阐释,这导致了西方马克思主义阵营中多种流派的出现。比如弗洛伊德从精神分析的角度来解读马克思主义就形成了“精神分析的马克思主义”,阿尔都塞学派从结构主义的角度来解读马克思主义,就形成了“结构主义的马克思主义”,而拉克劳和墨菲则从后结构主义、女权主义等多个理论视角去解读马克思主义,形成了“后马克思主义”。他们在分析新的社会历史背景和新的认知图式的基础上,试图通过解构经典马克

思主义对社会结构的分析及相关概念的定义来修正他们眼中经典马克思主义的一些不合时宜之处。在《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》的导言中,拉克劳和墨菲这样向读者表明了自己的立场:

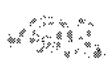
通过缩减马克思主义理论的僭妄及有效性范围,我们与这一理论中根深蒂固的某些东西——即以它的范畴来把握宏大历史的本质或根本意义的强烈的一元论渴望——发生了决裂,我们的著作的总体倾向是不是这样的呢?毫无疑问,答案只能是肯定的<sup>①</sup>。

“后马克思主义”对经典马克思主义理论体系的修正出现在很多方面,不仅采用一些新的概念来代替原有的概念,或者赋予一些旧的概念以新的意义,而且否定马克思主义的一些根本性的观点。拉克劳和墨菲就对马克思两大发现之一的历史唯物主义进行了批判,他们在《无须认错的后马克思主义》中这样描述道:

“不是人们的意识决定人们的存在,相反,是人们的社会存在决定人们的意识。”当然,这可以解读为意识与存在的重新融合。但是,没有比这一表述更不恰当的了,因为,如果社会存在决定社会意识,那么意识就不能是社会存在的一部分。而且,当我们被告知,对市民社会的剖析应该到政治经济学中去寻求时,只能意味着有一种特殊的逻辑——生产力发展的逻辑,它构成了历史发展的本质。换言之,历史发展可以从理性上加以把握,因此,历史发展只是形式……所有这一切都与黑格尔主义的基本前提及形而上学思想相一致<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> Laclau and Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, 1985, p. 4.

<sup>②</sup> 周凡:《后马克思主义:批判与辩护》,中央编译出版社2007年版,第116~117页。



此外,他们对唯物论也进行了批判,认为唯物论与传统的观念论一样,是本质主义的变种,而本质主义是“后马克思主义”批判的重点对象之一。由此可见,他们在某些方面对经典马克思主义的修正程度很深,甚至到了颠覆的程度。

第三,强调“话语”的力量,将现实世界视做一个话语世界。在《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》中,拉墨两人花了很多笔墨在论述话语形态独特的连贯性、话语的维度和范围及话语形态展示的开放性和封闭性等之上。他们这样说道:

每一个客体被构成为话语客体的事实与是否存在外在于思想的世界以及现实主义与理想主义的对立没有关系。地震或一块砖头的落下是当然存在的事件,在眼下出现的意义上,独立于我的意志。但是不管它们作为客体的特性是否按照“自然现象”形式或者按照“上帝惩罚的表达”形式被构成,总是依赖话语领域的结构化<sup>①</sup>。

在他们看来,话语结构的物质特征是值得肯定的,如果将任何建立要素之间关系的实践称为“连接”的话,那么当那些对社会进行上层建筑、意识形态等划分的本质主义的假定被推翻以后,现在的“连接”是没有先于或外在于分散的“被连接”要素的基本层面的话语实践。按照拉墨的看法,不难得出这样一个结论:现实世界就是一个话语的世界,只要用话语结构就可以把它视为符号象征的沟通关系。拉墨的观点带有强烈的符号学色彩,引起了很多学者的质疑,但是他们依然坚持自己的立场。拉克劳在他发表于1989年的《政治与现代性的局限》(*Politics and the Limits of Modernity*)一文中这样说道:

---

<sup>①</sup> 恩斯特·拉克劳、查特尔·墨菲:《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》,尹树广、滕传今译,黑龙江人民出版社2003年版,第118页。

话语这个概念并不是语言学意义上的,它先于语言与超语言的区分。如果我在垒一面墙并向某人说“递给我一块砖”,接着砖就被放在墙上。我的第一个动作是语言性的而第二个动作是行为性的,但是,不难理解,它们作为总体活动(即垒墙)的一部分是联系在一起的。总体活动中的关系性要素既不是语言学的也不是外在于语言学的,因为,它同时包括了这两种行为。另一方面,如果我们从积极的意义上思考这种相互连接的关系性要素,对它进行合理诠释的观念就必须优先于语言与超语言的区分。达到此一境界要求的总体状态被称为话语,话语由此与“社会”(the society)具有共同的边界<sup>①</sup>。

上面这段话中,拉克劳将“话语”与“社会”等同起来,在他眼中,任何社会行为都是由一系列话语所构成的。按照拉墨两个人的观点,这里的“话语”不是指一种“说”(speech)与“写”(writing)的混合物,准确地说,“说”与“写”不过是话语整体的内在组成部分。由于他们对话语的强调,“后马克思主义”学派也往往被评论家们称为“符号学的马克思主义”。

## 二、“后马克思主义”对阿尔都塞学派思想的继承与批判

阿尔都塞学派丰富的理论资源曾经滋养过其后很多的学术流派,包括我们前面一节中讲到的“后结构主义”和这一节中重点介绍的“后马克思主义”。拉克劳和墨菲这两位“后马克思主义”的旗手在20世纪60年代都曾经是阿尔都塞思想的忠实信徒,后来因为看到阿尔都塞学派理论的局限性才开始对其进行一系列的批判。尽管如此,他们还是受到了阿尔都塞学派的很大启发,他们理论中的某些观点渗透着阿尔都塞学派的思想。拉墨对阿尔都塞学派在马克思主义发展史上的地

<sup>①</sup> 周凡、李惠斌:《后马克思主义》,中央编译出版社2007年版,第80~81页。





位是予以肯定的,在他们看来,20世纪60年代是马克思主义发展过程中特别富有创造力的阶段,而阿尔都塞学派的思想是马克思主义的理论探索呈现出勃勃生机的原因之一。“后马克思主义”对阿尔都塞学派思想的继承与批判主要表现在以下几个方面:

第一,关于“多元决定”。美国学者乔纳森·迪斯金(Jonathan Diskin)在发表于1992年的《论后马克思主义、民主与阶级》(*An Essay on Post-Marxism, Democracy and Class*)一文中认为,在拉克劳和墨菲重建开放性民主的意义的趋向中,阿尔都塞的理论(特别是他的“多元决定”的概念)和拉康的“缝合点”观念是有意义的,因为他们都攻击本质主义并指向一种新的存在概念,在这种存在概念中,任何客观在场的观念总是指涉这一存在的限制、边界和条件。<sup>①</sup>乔纳森·迪斯金的话指明了阿尔都塞的“多元决定”对“后马克思主义”的影响。阿尔都塞在《保卫马克思》一书的《矛盾与多元决定》一文中重点论述了“多元决定”的观点,这一概念引自弗洛伊德的精神分析学。阿尔都塞认为,马克思的矛盾观和黑格尔的矛盾观是完全不同的,不同之处在于马克思认为一切矛盾在历史实践中都是以多元决定的矛盾而出现的,社会发展并不是由常常被人们认为是起决定作用的经济因素单一推动而成的。关于阿尔都塞“多元决定”的观点在上篇第三章的第三小节中已经详细论述过,这里就不再赘言。阿尔都塞借用过来后赋予全新理论含义的“多元决定”,在拉克劳和墨菲那里进一步拓宽了理论意义,且看拉克劳诠释发达社会新的斗争形式和“后马克思主义”的性质的一段话,这段话摘自2002年12月他与《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》中译者的通信:

后马克思主义不意味着超越马克思主义或反马克思主义,而是重视其他社会斗争形式的马克思主义,这些斗争形式自19世纪以来已经发展了性、性别、民族、种类等等方面的特

<sup>①</sup> 参见周凡《后马克思主义:批判与辩护》,中央编译出版社2007年版,第276页。

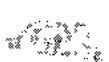
征。后马克思主义意味着仍然是马克思主义的探索,但是它加入了所有社会构造特性中的多样化方面<sup>①</sup>。

上述拉克劳的话语在最后一句提到了“多样化”这样的字眼,不难看出,社会结构特性的多样化很容易使人联想到阿尔都塞所说的“多元决定”,正是多元决定打开了历史发展多样化的大门,多元决定和多样化在反对“一元论”和本质主义方面具有相同的功能。拉墨还从马克思主义发展历史的角度强调了多样化的重要性。他们认为列宁主义的理论内容在马克思主义的多样化方面向来是非常贫乏的,到了第二国际时期,马克思主义话语的多样化得到了很好的发挥,但是到了第三国际的时候,多样化重新被陈旧的话语体系所代替。从他们对多样化的强调可以看出,阿尔都塞意义上的“多元决定”已经渗透到了拉墨两人思想的深处。他们还在《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》中特别安排了一小节内容专门论述社会形态和多元决定,从中对阿尔都塞的“多元决定”进行了评析。

拉克劳和墨菲认为,阿尔都塞的“复杂整体”概念和黑格尔的“总体”概念是不同的,阿尔都塞意义上的复杂性内在于多元决定的复杂性,而黑格尔意义上的复杂性是围绕自我展开的单一过程的要素的多样性。在对比阿尔都塞和黑格尔关于总体复杂性的观点的基础上,拉墨重点分析了“多元决定”这一概念。他们认为,虽然这一概念由阿尔都塞借自于精神分析学,但是阿尔都塞在使用时不够准确,因此有必要对它进行重新解释。他们这样说道:

对于弗洛伊德,多元决定并非至多通过类比自然世界进行比喻的普通“融合”或“合并”过程,它是包含象征维度和多元意义的非常明确的“融合”形式。多元决定这一概念在象征领域构成,而在此之外没有任何意义。因此,阿尔都塞说每

<sup>①</sup> 恩斯特·拉克劳、查特尔·墨菲:《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》,中译者前言,尹树广、暨传今译,黑龙江人民出版社2003年版。



件事物存在于社会多元决定基础上所具有的非常丰富的潜在意义是社会自己构成象征性的秩序这一主张……这一分析看来打开了从多元决定的社会关系开始详细阐述新的连接概念的可能性<sup>①</sup>。

在拉墨两人看来,阿尔都塞在自己的思想体系中广泛使用的“多元决定”这一概念具有很大的理论意义,它打开了详细阐述新的连接概念的可能性,但是令人感到遗憾的是,阿尔都塞并没有重视“多元决定”概念的这种开创性意义,“多元决定”这一概念后来逐渐从阿尔都塞的话语体系中消失了,日益增长的封闭性带来了新形式的本质主义。那么,为什么阿尔都塞所使用的“多元决定”不能够在马克思主义理论体系中产生对总体的解构作用呢?按照拉墨两人的观点,在阿尔都塞的话语体系中还存在着这样一个中心因素,即多元决定最终要让位于经济的最后决定作用。他们的依据是阿尔都塞说过的以下这段话:

结构和上层建筑之间的这些特殊关系还有待作理论上的探讨和研究,这是毫无疑问的。但马克思已经给我们提供了“链条的两端”:一方面,生产方式(经济因素)归根到底是决定性因素;另一方面,上层建筑及其特殊效能具有相对独立性。他要求我们在这两端之间去寻找……<sup>②</sup>

据此,拉墨两人认为阿尔都塞一开始所使用的“多元决定”由于后来他对经济因素决定性地位的推崇而丧失了意义,因为如果经济的最后决定作用适用于一切社会的话,这样的“决定”和使其有效的条件之间的关系就不可能通过偶然的的历史连接得到发展,也就是说构造了一种先验的必然性,形成了一种新的本质主义。而如果按照多元决定的内在逻辑,它正是通过肯定每一个同一性的不完整性、开放性和政治上

① 恩斯特·拉克劳、查特尔·墨菲:《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》,尹树广、滕传今译,黑龙江人民出版社2003年版,第105~106页。

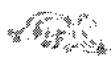
② 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第101页。

的可协商性来终结正统的本质主义。他们这样批判道：

阿尔都塞陷入了他所批评的错误之中：存在着抽象的普遍客体——发挥现实作用的经济（最后的决定作用）；而且同样存在着另一个抽象客体（存在的条件），其形式历史地变化着，但是被预先建立起来的保证经济再生产的主要角色统一起来；最后，因为经济和它的集中性是什么社会可能安排的常数，就有可能对社会进行定义。在这里，分析转向了更仔细的考虑。假如经济是一个可以最终决定任何社会类型的客体，这意味着，至少在这种情况下，我们面对的是单一的决定，而不是多元决定。假如社会有一个最后的因素决定它的运动规律，那么多元决定与最后决定之间的关系肯定按照后者简单的、单一维度的决定来理解。从这里我们可以推断多元决定的领域是非常有限的：它是作为与根本决定对立的偶然变化的领域。而且，如果社会确实有最后的和根本的决定，差别就不会构成，社会就会被统一在理性主义典型所缝合的空间之中<sup>①</sup>。

按照拉墨的观点，社会被缝合的终极时刻是永远不会到来的，阿尔都塞对“多元决定”的运用也是极为不彻底的，仅仅是在相当狭小的一个理论空间中使用，他对“最后决定”的屈服，使他对经济主义及经济还原论的批判表现出不彻底性，让人感到一种无可奈何地退回到正统堡垒里去的绝望。而经济领域在拉墨两人看来是本质主义的最后堡垒。如果“最后决定”被赋予历史的合理性，那么经济主义仍将以某种状态存在着，这样被拉墨所倡导的领导权连接就只能被理解为历史的偶然。从拉墨两人对阿尔都塞的批评中可以看出，他们试图彻底地将“多元决定”的概念运用到社会的每一个领域之中，而不承认经济的最终决定作用，这样就可以将典型的固定性或者说本质主义驱逐到最后

<sup>①</sup> 恩斯特·拉克劳、查特尔·墨菲：《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》，尹树广、董传令译，黑龙江人民出版社2003年版，第107页。



的理论分界线上,这即是他们所主张的特殊连接逻辑。当然,他们并没有因为阿尔都塞在“多元决定”问题上表现出的妥协性而否定整个阿尔都塞学派,比如他们就认为巴利巴尔的一些自我批评打破了阿尔都塞封闭的理性主义体系。他们这样说道:

打破阿尔都塞理性主义典型不同因素之间逻辑联系的尝试是在巴利巴尔的自我批评中开始的,而且在英国马克思主义的某些流派中得到了最后的结果。巴利巴尔自我批评的模式包括引入关于《读〈资本论〉》的争论中不同观点之间的裂缝——对于这个裂缝,逻辑过渡一直有伪造的特征。但是,他通过使被假定为导致了从抽象到具体转变的实体多样化来填补了这些裂缝<sup>①</sup>。

应该说,拉墨对阿尔都塞有关“多元决定”思想的想法是比较偏激的,阿尔都塞一方面充分肯定了多元决定的普遍存在,另一方面试图通过揭示“有效决定性因素”对归根到底起决定作用的经济因素的影响来说明经济因素并不是单独起作用的。他这样说道:

我只是着重谈谈所谓有效决定性因素(由上层建筑、国内外特殊环境所产生)的积累对归根到底起决定作用的经济因素的影响。我以为,我提出的“多元决定的矛盾”的说法到这里才明朗化了,这不仅因为我们有了多元决定的存在事实,而且因为我们已基本使它同它的根据联系起来,即使我们的尝试还停留在提示的阶段。只要承认上层建筑的形式和国内外环境在多数情况下是特殊的、独立的和不能归结为单纯现象的真实存在,矛盾的多元决定就是不可避免的和合乎情理的……归根到底起决定作用的经济因素从来都不是单独

---

<sup>①</sup> 恩斯特·拉克劳、查特尔·墨菲:《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》,尹树广、董传今译,黑龙江人民出版社2003年版,第108页。

起作用的<sup>①</sup>。

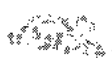
总的说来,以拉墨两人为代表的“后马克思主义”对阿尔都塞学派的“多元决定”思想既有继承又有批判,其中继承是主要方面,因为他们特别重视当今时代的整体语境,而“多元决定”概念在一个文化多元主义盛行、经济全球化及高度信息化的晚期资本主义社会能够获得更多现实中的支撑。批判则是其次的,他们的批判不是拒绝阿尔都塞的“多元决定”思想,而是对阿尔都塞没有将它贯彻到社会每一个领域这一点深感不满。通过拉墨两人的努力,多元决定突破了“归根到底起决定作用的是经济因素”这一界限,显示出了“偶然连接”的重要性。对于阿尔都塞与拉墨两人先后使用“多元决定”的概念而产生的差异,诺曼·杰拉斯这样评价道:

黑格尔整体概念中这些千差万别的各种表象都是这个独一无二的精神本质的表达……这样,表面的复杂性也就让位于本质的单纯性。阿尔都塞本人对每种此类倾向都是加以反对,对“多元决定”的真实性则加以强调。现在,拉克劳和墨菲继阿尔都塞之后又抛出了开放之类的要求——正如他们所云,是要将这个最后的观念加以“激进化”了。但是重大的转变正发生在这里。阿尔都塞展开这些相关的概念,只是要在马克思主义内部,在他认为真正的形式和歪曲的形式之间,画一道界线;而拉克劳和墨菲则在包括马克思主义先哲们在内的整个马克思主义与他们现在所支持的理论观点之间重画这条界线,结果所有这些都伤害到无可补救的地步<sup>②</sup>。

第二,关于主体的问题。在这一点上,整个阿尔都塞学派都表现出对人之主体的一种蔑视和消解。阿尔都塞提出了两个重要的哲学命

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版,第102~103页。

② 周凡:《后马克思主义:批判与辩护》,中央编译出版社2007年版,第55页。



题:一是“马克思主义是一种理论上的反人道主义”;二是“历史是个无主体的过程”。普兰查斯依据阿尔都塞的相关理论模型构造了自己的理论体系。他对阿尔都塞“多元决定”、“认识论的断裂”、“症候阅读法”等观点的沿袭和发挥,在无形中淡化了马克思主义研究的人化趋势,构建了一个结构化的、非人道主义化的马克思主义的解释体系,间接地缩小了被“人道主义的马克思主义”放大的“人”。巴利巴尔则用结构主义的方法来剖析人道主义的理论基础——人的概念,他认为“人”这个词的明确性、透明性及它表面上的平淡无奇是最危险的陷阱,我们应当尽量避免落入这样的陷阱。阿尔都塞学派对主体的否定态度不仅对其后的“后结构主义”产生了直接的影响,也对“后马克思主义”产生了间接的影响。拉克劳和墨菲在《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》的“‘主体’范畴”一节中表达了对主体的看法。

拉墨两人认为,对主体的批判以三个方面为目标:对作为代表的合理和透明主体的认识、假定的统一和它的所有立场的同质性、作为社会关系本源和基础的主体概念。包括尼采、弗洛伊德和海德格尔等人在内的众多学者对主体问题早已经进行了批判。其中,“后结构主义”者福柯的批判给拉墨两人留下了深刻的印象,他一直在试图说明“人的时代”的特征,并将其分解为一系列“经验”与“先验”、“我思”与“未加思考的”、“退场”与“回到本源”的对立,这些对立在作为统一主体而维持的“人”的范畴内是不可克服的。福柯对人之主体的消解在前面的内容中我们已经进行了介绍,他的思想直接秉承了阿尔都塞学派的主体批判传统。而以拉墨两人为首的“后马克思主义”也加入了对主体的解构行列,他们从他们所一贯强调的“话语”维度来否定作为社会关系本源的主体。他们在参照了其他学者的文章后这样说道:

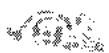
无论什么时候我们在本文中使用了“主体”范畴,在话语结构中都是在“主体立场”的意义上这样做的。因此主体不可能成为社会关系的本源……我们来考虑近来一直在引起重要讨论的两种情况:涉及到明显的抽象范畴[首先是“人”(Man)];也涉及到女权主义的“主体”。第一种处于近来关

于人文主义的整个讨论的中心,如果“人”的地位是本质性的,它相对于“人类”(human being)其他特征的定位就会处在从抽象到具体的逻辑范围内。这会给所有以“异化”和“误识”观点来分析具体情况的常见把戏打开道路。但是如果相反,“人”是一个话语构造的主体立场,其假设的抽象特征使其绝没有预定的与其他主体立场的连接形式(这里的范围是无限的,而且它向任何“人文主义”的空想挑战,例如在殖民地国家中,“人权”与“欧洲的价值观”之间的等同是话语构造的帝国主义控制可接受性经常和有效的形式)<sup>①</sup>。

在上述这段话当中,拉墨两人表达了这样明确的观点:一是主体不可能成为社会关系的本源;二是“人”是一个话语构造的主体立场。认为主体不是社会关系的本源,就间接地否定了“人道主义的马克思主义”将人作为历史的起点和终点的做法,这一看法和阿尔都塞学派的立场是一致的。而认为“人”是一个话语构造的主体立场,就有意识地赋予“人”这一概念更多的开放性和变动性。因为如果每一个主体立场都是话语立场,那么就带有话语的开放性特征,我们在分析时就不能不考虑“他者”的一些立场的多元决定,这样,“人”这一概念就是带有很多内在差异性和离散性的概念,我们在对它界定时就要考虑到各种因素对它的影响。拉墨自己也明确承认,在对不同主体立场之间的关系进行分析时,他们的思想倾向是主张“去总体化”(de-totalize)、“去中心化”(decentred)的,而他们借以实现这种思想倾向的有效工具就是从阿尔都塞那里借用来的“多元决定”概念。在他们的视阈中,只有将“多元决定”的概念彻底地激进化,才能探究出对特殊社会逻辑的解答。拉墨两人对人之主体的“去总体化”、“去中心化”、“去本质化”的做法与阿尔都塞学派的观点不谋而合。此外,拉墨用具体的事例说明了西方一些国家在“人道主义”、“人权”等口号掩护下对一些弱势国家

<sup>①</sup> 恩斯特·拉克劳、查特尔·墨菲:《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》,尹树广、鉴传今译,黑龙江人民出版社2003年版,第128~129页。





所实施的文化侵略与意识形态扩张,这一点更是体现了阿尔都塞学派对资本主义社会及“人道主义的马克思主义”的批判。在反人道主义问题上,拉墨对阿尔都塞的支持也表现在他们如何看待其他一些学者和阿尔都塞的争论这一问题上。他们描述了 E. P. 汤普森在攻击阿尔都塞时出现的混乱。根据汤普森的观点,如果否定人道主义价值的本质地位,那么就被剥夺了所有的历史合法性,而拉墨认为,汤普森实质上误读了阿尔都塞的观点。他们这样论述道:

汤普森只是一直在误读阿尔都塞。问题是相当复杂的,因为假如汤普森通过反对以假定人类本质为基础来反对人道主义——反人道主义正建立在对人类本质的否定基础上——那么他会意识自己只是提出了错误的选择,阿尔都塞对人道主义的分析没有给任何东西留下余地,而不是把它转到意识形态领域还同样是真实的……人道主义话语既没有被先验地赋予特权,也不从属于其他话语<sup>①</sup>。

上面这段话将拉墨两人对人道主义的看法表达了出来:一方面,他们拒绝先验地赋予人道主义话语以优先地位,也就是反对人道主义本体论,反对围绕着“人”所构造的本质主义。另一方面,他们也不同意阿尔都塞的结构本体论或者说生产关系本体论。在如何看待人道主义的历史意义这一问题上,拉墨两人的态度并不是如阿尔都塞学派的学者们那样旗帜鲜明,虽然他们也提到了“脆弱的‘人文主义’价值本身”这样的字句,但是总体上没有形成强有力的批判。因此,引发了那些以“正统马克思主义的追随者”自居的学者们的批评,比如诺曼·杰拉斯在发表于1988年第169期《新左派评论》上的《空洞的非马克思主义:对拉克劳和墨菲实实在在的回应》(*Ex - Marxism Without Substance: Being A Real Reply to Laclau and Mouffe*)一文中这样说道:

---

<sup>①</sup> 恩斯特·拉克劳、查特尔·墨菲:《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》,尹树广、姜传今译,黑龙江人民出版社2003年版,第130页注<sup>①</sup>。

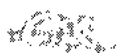
作者们没有否认人道主义价值的有效性,他们只是认为,人道主义经历了漫长的历史建构,他们喜欢这样说。然后只是讨论了人道主义的“出现”,以及这种“多元建构过程”“业已发生的各种各样的话语表象”等<sup>①</sup>。

第三,关于阶级与阶级斗争等问题。相对于多元决定和反主体问题而言,拉墨在阶级及阶级斗争等问题上与阿尔都塞学派的分歧非常大,如果说在前面两点上“后马克思主义”对阿尔都塞学派的继承要大于批判的话,那么在后面这一点上无疑是批判大于继承的。在阿尔都塞学派那里,对阶级和阶级斗争进行深入细致的分析是一项极为重要的理论工作。阿尔都塞以其意识形态理论蜚声国际理论界,普兰查斯以其阶级分析理论为东西方学者所称道,他们都是在肯定马克思主义的相关概念和理论框架的基础上作出对马克思主义的新解释的,而拉墨两人则试图用他们的“后马克思主义”理论话语去解构马克思主义的一些基本原则和基本范畴,以实现对在他们看来属于“元叙事”的正统马克思主义的颠覆。

经典的马克思主义对社会结构进行了上层建筑和经济基础的二元分割,无论是阿尔都塞还是普兰查斯,以及为拉墨两人所推崇的葛兰西,都将这种二元分割视做自己理论分析的前提,并在此基础上各自发表了对意识形态、阶级及阶级斗争等问题的看法。但是,以拉墨为代表的“后马克思主义”将马克思对社会结构所作的这种分割视为本质主义的再现,他们一直试图用后现代语境中流行的解构主义与语言游戏来修正经典马克思主义,否定甚至抛弃它的基本理论体系。拉墨在发表于1981年的《社会主义战略,下一步在哪儿?》一文中这样说道:

其中心定位于阶级斗争和分析资本主义经济矛盾的传统马克思主义话语已经很难适应纷纭而现的各种新矛盾,如今,正是这些新矛盾深刻地改变了社会主义政治斗争生发作用的

<sup>①</sup> 周凡:《后马克思主义:批判与辩护》,中央编译出版社2007年版,第153页。



场域。为了能够处置具有反资本主义性质而其同一性又不是围绕特殊的“阶级利益”建构起来的新政治主体(妇女、民族、种族、性偏好、反核及反体制运动等等),需要思考修正阶级斗争的观念在何种程度上已成为必要。在跨国公司的时代,当资本主义的再组织日益依赖于对传统上被看做“基础结构”的东西的“运动规律”产生影响的各种政治接合形式的时候,一个人如何还能够继续谈论基础和上层建筑之间的二分法呢?既然议会斗争和个人自由的构架的维持及延伸现在越来越明显地依赖工人阶级运动和大众斗争的干预,如何可能继续将它们界定于“资产阶级”之内呢<sup>①</sup>?

通过以上的这段话,不难看出拉墨的观点:在资本主义全球化时代,传统马克思主义对经济基础和上层建筑的划分已经丧失了存在的意义;在当今这个各种新矛盾交织出现的新的历史阶段,必须要修正传统马克思主义“无产阶级”、“资产阶级”这样的阶级定义以及对阶级斗争的界定;围绕阶级斗争和资本主义经济矛盾所建构的传统马克思主义话语体系已经过时,必须让位于一种全新的话语体系以适应晚期资本主义社会的复杂性。拉克劳在发表于1989年的《政治与现代性的局限》一文中进一步补充了对传统马克思主义内的“阶级”范畴的看法:

晚近一系列的交流聚焦于如下问题:在发达工业社会,构成历史变化的基本力量的是阶级还是各种社会运动?或者说,工人阶级正在消失吗?然而,这些问题并不重要,因为不管从它们这里引出何种答案,它们都预设了基础性的东西:“阶级”范畴的清楚无误和透明性。套用海德格尔的观念,“解构”马克思主义的历史就是要显示:像“阶级”这样的范畴(它全无明晰可言)已经是各种决定的综合,它是对社会变化

的推动力这一基本的问题的特定的回应<sup>①</sup>。

按照拉克劳的观点，“阶级”这样的范畴并不是像马克思所说的那样清晰透明，在一个解构主义盛行的年代里，它被看做各种决定的综合，因而是模糊且难以界定理论边界的。同样道理，拉克劳认为“工人阶级”的范畴也随着时代的变迁发生了历史性的转变，当今的人们已经无法去谈论工人阶级的同质性，它并不是传统马克思主义中的“普遍阶级”，也并非全世界人民解放事业的代理人，而仅仅是众多社会作用力中的一种而已。因为在马克思生活的那个年代，工人生活在某种固定的领域，有着固定的生活模式，只能以非常有限的方式来参与国家的政治与文化生活，而现在这些社会参与形式间的严格关联已经变得越来越松散了，不再取决于工人在生产关系中所处的位置。此外，当今工人阶级内部也存在着严重的分裂现象，比如，在特定国家或同一公司内，就有着中心化工人和边缘化工人的区别，这种区别只是工人阶级内部的分化之一。总之，在拉克劳看来，对马克思的“阶级”及“工人阶级”等概念提出质疑在我们这个时代是具有合理性的。

无论是拉克劳还是墨菲，他们都无意地否定了马克思的阶级分析理论，否定了无产阶级的历史使命。他们不同意传统马克思主义在社会革命上将历史使命赋予无产阶级的“优先原则”，在他们眼中，只有拒绝优先化的普遍阶级本体论立场基础上的任何认识论特权，才有可能真正讨论马克思主义概念的现实有效性问题。他们提出，在一个新的、激进的民主革命时代，无产阶级革命者的角色已经被“新社会运动”中受压迫、受歧视和受剥削的劳苦大众所取代，这些大众包括妇女运动中的妇女、生态运动中的环境保护主义者、反种族主义运动中的有色人种、和平运动中的反战主义者及反全球化运动的支持者等。拉墨两人对阶级和阶级斗争等马克思主义经典理论问题的看法和阿尔都塞学派是完全不同的。例如，普兰查斯力图在立场、社会结构及意识形态等方面重新规定阶级，他认为社会阶级可以指示出社会劳动分工

<sup>①</sup> 周凡、李惠斌：《后马克思主义》，中央编译出版社2007年版，第76页。



(社会关系和社会实践)内部的结果。而拉墨则试图以阶级概念的自我分裂、阶级功能的混乱来达到让阶级范畴从人们视线中消散的目的,拉墨的做法和他们对“多元决定”概念的看法一样过于激进了。正如国外一些学者批判的那样:虽然当今时代工人阶级的面貌已经发生了很大的变化,但那只是一种重新组合,无论是当今的工人阶级还是一百年前的工人阶级,他们在生产过程中的地位、他们谋生的手段等基本特征是相同的,而拉墨宣称当代工人阶级已经不可改变地分裂为对立的和冲突的原子的说法无疑是过于轻率、没有事实根据的。

综上所述,以拉克劳和墨菲为主要代表的“后马克思主义”对阿尔都塞学派的思想进行了继承与批判,他们吸收了阿尔都塞学派“多元决定”的概念和反主体的思想,将它们作为自己解构传统马克思主义的理论依据。他们明确表示要通过解构传统马克思主义的各个话语层面来为以激进民主为理念的左派勾勒出新时代的政治学。同时,他们也对阿尔都塞学派建立在结构主义基础上的有关阶级与阶级斗争的理论进行了批判。他们指出,在“后马克思主义”的思想领域中,要拒绝书写那些“普遍的历史”,既要反对马克思主义阐述的主体性,也要反对马克思主义的“阶级本体论”。应该说,与阿尔都塞学派相比,“后马克思主义”的学者在试图恢复马克思主义解释话语的多样性以及加大马克思主义理论体系的开放性方面的贡献更大一些,他们的思想克服了阿尔都塞学派因结构主义而带来的理论的封闭性,但是他们在维护马克思主义的科学性以及马克思主义基本理论原则的完整性方面却起了负面的作用。虽然“后马克思主义”强调仍然将马克思主义作为自己理论的出发点,并承认马克思主义构成了我们自身的过去这一事实,但是,他们对综合因素和偶然因素的偏爱,已经将马克思主义的理论体系切割得支离破碎,而他们对唯物主义和马克思主义的历史唯物主义的否定,削弱了马克思主义的科学地位。仅仅因为历史条件的变化就抹杀掉马克思主义的基本思想和理论原则对我们现实世界的指导作用,这样的做法过于激进了。如果说阿尔都塞学派用“多元决定”和反主体思想为人们解读马克思主义提供了一个更开放的视角的话,那么以拉墨两人为代表的“后马克思主义”则在这一点上走得太远了。

# 结语

未来将永远持续下去

---



Aerdusai  
Jiqi  
Xuepai Yanjiu



历史场景中的阿尔都塞及其学派已经渐行渐远,他们留给世人的是系列的思想巨著和无尽的思索空间。

毫无疑问,阿尔都塞前期核心思想“理论上的反人道主义”是他留给世人的最宝贵的一笔精神遗产。为了正确评价这一思想,我们必须弄清一个问题:马克思主义是否等同于人道主义?

马克思主义不是凭空产生的,它是建立在德国古典哲学、英国古典政治经济学及法国空想社会主义之上的。德国古典哲学的代表人物有康德、费希特、谢林、黑格尔及费尔巴哈。费尔巴哈的功绩在于从唯物主义的立场出发,批判了包括黑格尔在内的一切唯心主义,恢复了唯物主义的权威。他从人的自然属性角度规定人是有感觉、能思维的感性实体,人的本质在于人的“类”。他第一个把“异化”的概念运用于考察人的本质问题,并且把它与人道主义联系起来。费尔巴哈的唯物主义人本学对于否定宗教神学和思辨哲学具有积极意义,但是,他对人的本质的理解仍然是形而上学的。尽管如此,他对青年时期的马克思还是产生了很大的影响。此外,法国空想社会主义者的理论对年轻的马克思也产生了潜在的影响。他们把人道主义当做批判资本主义社会的思想武器,企图建立“人人平等,个个幸福”的新社会。当马克思还没有提出唯物史观的伟大发现时,他的思想带有费尔巴哈人本学和空想社会主义者的人道主义倾向的印记。在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中,马克思说:“人并不是抽象的蛰居于世界之外的存在物。人就是人的世界,就是国家,社会。”<sup>①</sup>在《1844年经济学—哲学手稿》中,马克思认为自己的理论是有别于唯物主义的人道主义。他说:“我们在这里看到,彻底的自然主义或人道主义,既不同于唯心主义,也不同于唯物主义,同时又是把这二者结合的真理。”<sup>②</sup>这些论述是“人道主义的马克思主义”用人道主义来定义马克思主义的理论依据。但是,我们必须认识到一点:当马克思和恩格斯一起在历史领域发现了唯物史观并且用它创立了科学社会主义之后,他们就与费尔巴哈的人本主义、空想

① 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第1页。

② 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第167页。





社会主义的人道主义倾向以及一切人道主义的历史观划清了界限,并且对资产阶级的人道主义进行了深刻的批判。马克思写于1845年春天的《关于费尔巴哈的提纲》和马克思恩格斯在1845—1846年合写的《德意志意识形态》是唯物史观形成的标志。自1845年之后,马克思就没有再把自己的理论称为人道主义,他在《评阿·瓦格纳的〈政治经济学教科书〉》中说道:“……我的这种不是从人出发而是从一定的社会经济时期出发的分析方法……”<sup>①</sup>恩格斯在《反杜林论》中也批判空想社会主义者说:“他们都不是作为当时已经历史地产生的无产阶级的利益的代表出现的。他们和启蒙学者一样,并不是想解放某一个阶级,而是想解放全人类。”<sup>②</sup>恩格斯在此书第二版的序言中提及曾将此书念给马克思听,并且说明此书所阐述的世界观绝大部分是由马克思确立和阐发的。因此,我们可以推断,对启蒙式的人道主义和空想社会主义所主张的人道主义的批判,也是马克思的观点。这样,我们就得出了问题的结论:马克思主义并不直接等同于人道主义。

通过上述问题的追问与解答,我们可以清楚地看到“人道主义的马克思主义”的理论特点,即对马克思主义和人道主义不加区分,这样做的目的在于用人道主义统一整个马克思主义。阿尔都塞正是在洞察这些理论缺陷的基础上提出了“理论上的反人道主义”命题。在与“人道主义的马克思主义”抗衡过程中,这一命题彰显了极大的理论价值。一方面,它坚决反对把马克思主义人道主义化,直接维护了马克思主义的科学地位。另一方面,它反对用人道主义者的单一角色来定位马克思,间接驳斥了“人道主义的马克思主义”用人道主义来“软化”马克思主义的企图。时至今日,这一命题对于处在现代化建设进程中的我们而言,仍有相当的现实意义,即有助于预防资产阶级自由化思潮和人类中心主义等的泛滥。

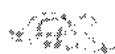
阿尔都塞1967年以后开始的学术反思活动似乎让人们看到了原

---

① 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第415页。

② 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第20卷,人民出版社1971年版,第21页。

先激进哲学风格的某种倒退。造成这种自我反思的根源性因素是阿尔都塞遭遇到的极为猛烈的思想攻击。阿尔都塞在自己思想发展的前期,即发表代表作《保卫马克思》和《读〈资本论〉》的时期,经常以政治领域革命者式的热情提出自己在学术上的观点,比如“马克思的思想发展史中存在着认识论的断裂”、“马克思主义是一种理论上的反人道主义”、“理论活动本身就是一种实践”及“历史是个无主体的过程”等。这些观点是在特殊的论战语境中提出的,很大程度上以极端的方式呈现在人们的视野中,就如同阿尔都塞自己述说的那样为了引起对手的关注而不得不夸大其词,因此很容易由于理论本身的不严谨引发各种批判的声音,尤其对属于“人道主义的马克思主义”阵营的理论家们而言,阿尔都塞在诠释马克思主义思想体系时所做出的对科学性极端推崇之举是无法容忍的。来自四面八方的批判终于使阿尔都塞招架不住,他开始从两本代表作带来的光环中走出来,清醒地分析自己前期思想的漏洞,由此产生了后期的一系列自我反思活动。这些反思活动既是他对理论对手的一种回应,也是他对自己思想体系的进一步完善,比如他对自己理论主义和思辨主义倾向的反省,实质上是以反思方式进行的学术上的自我超越。除了“激越”,阿尔都塞在思想的表达上也有讲究策略的一面,这就是阿尔都塞特有的“迂回”风格。他在自己的很多著作中都表示过理论要经过一定的“绕弯”、“迂回”才能到达真正的目的地,他在自我反思中的过程中对前期一些主要观点的坚持也是一种“迂回”的策略,这些坚持的观点包括他在人道主义与马克思主义关系问题上的立场、用结构主义分析马克思主义著作的方式等。与此同时,阿尔都塞开展了不同于反思这一形式的另一种形式的自我发展——思想创新。他在1967年以后的一些文章中相继提出了几个引人注目的观点:“哲学是理论中的阶级斗争”、“马克思主义在发展中出现了危机状况”等,这些观点使阿尔都塞的思想重新站在了时代的前沿。他的“哲学基本上是政治的”断言以及对马克思主义危机状况的呼吁,都将学术和政治时局紧密地联系在了一起。如果我们从历史演变的角度来看,阿尔都塞在20世纪70年代末提出的马克思主义危机理论无疑是苏东剧变的预言,而这一观点在瞬息万变的当今世界时局




中仍然适用。不幸的是,当1980年那桩家庭悲剧发生以后,阿尔都塞的思想日渐消沉,他的学术风格也趋于保守,早年的激越已经一去不返。可以说,晚年的阿尔都塞通过撰写自传沉湎于对往事的追忆和感伤之中,再也没有出现思维的惊人爆发,尽管也出现了“相遇的唯物主义”这样的思想火花,但是产生的影响已经大不如从前了。

阿尔都塞学派的理论盛行于20世纪的六七十年代,这一学派的兴衰与学派代表人物阿尔都塞的命运息息相关。当阿尔都塞处于思想鼎盛时期时,围绕在他身边的众多年轻学者使阿尔都塞学派呈现出一派欣欣向荣的景象,但是当阿尔都塞的社会影响和学术影响减弱时,不少原来属于阿尔都塞学派的成员纷纷脱离了该学派。比如像1968年的学生运动之后以及阿尔都塞因精神病发作杀死妻子继而被关进监狱之后,这样的情形便马上发生了。除阿尔都塞之外,阿尔都塞学派的另两位主要代表人物是普兰查斯和巴利巴尔。普兰查斯继承了阿尔都塞用结构主义解释马克思主义的思想倾向,同时还涉足了阿尔都塞没有关注或关注较少的某些领域,他的理论体系进一步拓宽了阿尔都塞学派发挥影响的渠道,为阿尔都塞学派的发展立下了汗马功劳,但不幸的是,他的英年早逝削弱了阿尔都塞学派的整体实力。和普兰查斯一样,巴利巴尔也进一步发扬了阿尔都塞的思想传统,扩大了阿尔都塞学派的影响力,虽然至今他仍然艰难地守护着阿尔都塞及阿尔都塞学派的传统,但改变不了阿尔都塞学派在当今学术界的地位已日落西山的现状。客观来讲,凭借巴利巴尔的一己之力很难在当今的哲学舞台上再现阿尔都塞学派昔日的辉煌。毫无疑问,阿尔都塞学派曾经在哲学舞台上扮演了极为重要的角色,它是“新实证主义的马克思主义”学派的志同道合者,为“后结构主义”学派和“后马克思主义”学派提供了丰富的思想资源,最为重要的一点是:它是与“人道主义的马克思主义”学派相抗衡的中坚力量。阿尔都塞学派的这些功绩将不会随着时间的流逝而改变。

当然,任何哲学家和哲学流派的理论都不是完美的,阿尔都塞及其学派的理论也不例外。它们所体现出来的结构主义色彩,使马克思主义被打上了结构主义的印记。它们在表述形式上的极端性,很容易使

人对其整个思想体系产生误读。以阿尔都塞为例,他为了提出“理论上的反人道主义”这一命题,运用结构主义的方法对马克思主义的发展史进行了切割、断裂,从而破坏了马克思主义作为严密理论体系存在的完整性、连贯性;他在分析历史发展的进程时,只见“结构”而不见“人”,把主体的能动性排除在了社会发展之外,带有一定的实证主义、唯科学主义倾向;他把马克思晚期著作中任何提及“人的本质”、“人的本性”等概念的地方,一律看做不科学的过去的旧病复发,并企图清除它们,这些做法都是值得商榷的。

理论的争鸣总是无止境的!让我们用阿尔都塞一本书的名字作为本书的结束语:未来将永远持续下去,对阿尔都塞及其学派理论的探究也将一直持续下去……



Aerdusai  
Jiqi  
Xuepai Yanjiu

## 参考文献



Aerdusai  
Jiqi  
Xuepai Yanjiu



## 一、中文部分

### (一) 译著

1. 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》,第1~4卷,人民出版社1995年版。

2. 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》,第1卷(1956年版)、第2卷(1957年版)、第3卷(1972年版)、第18卷(1964年版)、第19卷(1963年版)、第20卷(1971年版)、第23卷(1972年版)、第42卷(1979年版),人民出版社出版。

3. 列宁:《列宁选集》,第1~4卷,人民出版社1972年版。

4. 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆1984年版。

5. 阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2006年版。

6. 阿尔都塞、巴利巴尔:《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版。

7. 阿尔都塞:《黑格尔的幽灵——政治哲学论文集[I]》,唐正东、吴静译,南京大学出版社2005年版。

8. 阿尔都塞:《列宁和哲学》,杜章智译,台湾远流出版事业股份有限公司1990年版。

9. 阿尔都塞:《自我批评文集》,杜章智、沈起予译,台湾远流出版事业股份有限公司1990年版。

10. 巴什拉:《水与梦——论物质的想象》,顾嘉琛译,岳麓书社2005年版。

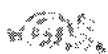
11. 巴什拉:《科学精神的形成》,钱培鑫译,江苏教育出版社2006年版。

12. 巴什拉:《火的精神分析》,杜小真、顾嘉琛译,岳麓书社2005年版。

13. 佩里·安德森:《西方马克思主义探讨》,高钰等译,人民出版社1981年版。

14. 佩里·安德森:《当代西方马克思主义》,余文烈译,东方出版 381





社 1989 年版。

15. 金森修:《巴什拉——科学与诗》,武青艳、包国光译,河北教育出版社 2002 年版。

16. 今村仁司:《阿尔都塞——认识论的断裂》,牛建科译,河北教育出版社 2001 年版。

17. 皮亚杰:《结构主义》,倪连生、王琳译,商务印书馆 1984 年版。

18. 福柯:《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,三联书店 2001 年版。

19. 福柯:《知识考古学》,谢强、马月译,三联书店 2007 年版。

20. 福柯:《疯癫与文明》,刘北成、杨远婴译,三联书店 2007 年版。

21. 福柯:《不正常的人》,钱翰译,上海人民出版社 2003 年版。

22. J. M. 布洛克曼:《结构主义——莫斯科—布拉格—巴黎》,李幼蒸译,中国人民大学出版社 2003 年版。

23. 凯蒂·索珀:《人道主义与反人道主义》,廖申白、杨清荣译,华夏出版社 1999 年版。

24. 黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆 1978 年版。

25. 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆 1983 年版。

26. 列维-斯特劳斯:《野性的思维》,李幼蒸译,商务印书馆 1987 年版。

27. 约瑟夫·祈雅理:《二十世纪法国思潮》,吴永泉译,商务印书馆 1987 年版。

28. 弗朗索瓦·多斯:《从结构到解构:法国 20 世纪思想主潮》,季广茂译,中央编译出版社 2004 年版。

29. 大卫·戈伊科奇等:《人道主义问题》,杜丽燕等译,东方出版社 1997 年版。

30. 沙夫:《人的哲学》,程孟辉译,江苏人民出版社 1988 年版。

31. 弗洛姆:《逃避自由》,刘林海译,国际文化出版公司 2002 年版。

32. 弗洛姆:《人的呼唤——弗洛姆人道主义文集》,王泽应等译,

上海三联书店 1991 年版。

33. 弗洛姆:《健全的社会》,蒋重跃等译,国际文化出版公司 2003 年版。

34. 阿尔弗雷德·阿德勒:《理解人性》,陈太胜、陈文颖译,国际文化出版公司 2000 年版。

35. 萨特:《存在主义是一种人道主义》,周煦良、汤永宽译,上海译文出版社 2005 年版。

36. 萨特:《辩证理性批判》(上、下),林骧华等译,安徽文艺出版社 1998 年版。

37. 德拉-沃尔佩:《卢梭和马克思》,赵培杰译,重庆出版社 1993 年版。

38. 马尔库塞:《单向度的人——发达工业社会意识形态研究》,刘继译,上海译文出版社 2006 年版。

39. 托马斯·内格尔:《人的问题》,万以译,上海译文出版社 2004 年版。

40. 威廉·巴尔特:《非理性的人——存在主义哲学研究》,段德智译,上海译文出版社 2007 年版。

41. 卡西尔:《论人:人类文化哲学导论》,刘述先译,广西师范大学出版社 2006 年版。

42. 加罗蒂:《马克思主义的人道主义》,刘若水译,三联书店 1964 年版。

43. 尼采:《查拉图斯特拉如是说》,钱春绮译,三联书店 2007 年版。

44. 普兰查斯:《政治权力与社会阶级》,叶林等译,中国社会科学出版社 1982 年版。

45. 卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智等译,商务印书馆 1999 年版。

46. 巴利巴尔:《马克思的哲学》,王吉会译,中国人民大学出版社 2007 年版。

47. 弗洛伊德:《弗洛伊德心理哲学》,杨韶刚等译,九州出版社 383

2005年版。

48. 德里达:《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》,何一译,中国人民大学出版社1999年版。

49. 德里达:《一种疯狂守护着思想——德电达访谈录》,何佩群译,上海人民出版社1997年版。

50. 德里达:《书写与差异》(上、下),张宁译,三联书店2001年版。

51. 德里达:《多重立场》,余碧平译,三联书店2004年版。

52. 德里达:《声音与现象》,杜小真译,商务印书馆1999年版。

53. 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,陈清侨等译,三联书店1997年版。

54. 克坦斯蒂娜·豪威尔斯:《德里达》,张颖、王天成译,黑龙江人民出版社2002年版。

55. 德勒兹:《哲学与权利的谈判——德勒兹访谈录》,刘汉全译,商务印书馆2000年版。

56. 德勒兹:《德勒兹论福柯》,杨凯麟译,江苏教育出版社2006年版。

57. 索绪尔:《普通语言学教程》,高名凯译,商务印书馆1980年版。

58. 葛兰西:《实践哲学》,徐崇温译,重庆出版社1993年版。

59. 埃伦费尔德:《人道主义的僭妄》,李云龙译,国际文化出版公司1988年版。

60. 恩斯特·拉克劳、查特尔·墨菲:《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》,尹树广、鉴传今译,黑龙江人民出版社2003年版。

61. 拉康:《拉康选集》,褚孝泉译,上海三联书店2001年版。

## (二) 国内著作

1. 杨大春:《后结构主义》,台湾扬智文化事业股份有限公司1996年版。

2. 徐崇温:《结构主义与后结构主义》,辽宁人民出版社1986年

版。

3. 徐崇温:《“西方马克思主义”论丛》,重庆出版社 1989 年版。
4. 徐崇温:《徐崇温自选集》,重庆出版社 1999 年版。
5. 李青宜:《阿尔都塞与“结构主义马克思主义”》,辽宁人民出版社 1986 年版。
6. 张一兵:《问题式、症候阅读与意识形态》,中央编译出版社 2003 年版。
7. 张一兵:《不可能的存在之真——拉康哲学映像》,商务印书馆 2006 年版。
8. 张一兵:《文本的深度耕犁——西方经典文本解读》,中国人民大学出版社 2004 年版。
9. 张一兵:《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》,江苏人民出版社 2003 年版。
10. 孟登迎:《意识形态与主体建构:阿尔都塞意识形态理论研究》,中国社会科学出版社 2002 年版。
11. 朱晓慧:《哲学是革命的武器:阿尔都塞意识形态理论研究》,学林出版社 2007 年版。
12. 中国社会科学院哲学研究所《哲学译丛》编辑部:《关于马克思主义人道主义问题的论争(译文集)》,三联书店 1981 年版。
13. 复旦大学哲学系现代西方哲学研究室:《西方学者论〈一八四四年经济学—哲学手稿〉》,复旦大学出版社 1983 年版。
14. 沈恒炎等:《国外学者论人和人道主义》(第三辑),社会科学文献出版社 1991 年版。
15. 衣俊卿:《人道主义批判理论——东欧新马克思主义述评》,中国人民大学出版社 2005 年版。
16. 贾泽林:《南斯拉夫当代哲学》,中国社会科学出版社 1982 年版。
17. 杜小真:《福柯集》,上海远东出版社 1998 年版。
18. 陈越:《哲学与政治:阿尔都塞读本》,吉林人民出版社 2003 年版。

19. 孙伯鍈等:《马克思主义哲学的历史和现状》(上、下),南京大学出版社 2004 年版。

20. 孙伯鍈:《探索者道路的探索——青年马克思恩格斯哲学思想研究》,南京大学出版社 2002 年版。

21. 莫伟民:《主体的命运——福柯哲学思想研究》,上海三联书店 1996 年版。

22. 张文喜:《马克思论“大写的人”》,社会科学文献出版社 2004 年版。

23. 刘放桐等:《新编现代西方哲学》,人民出版社 2000 年版。

24. 刘放桐:《刘放桐自选集》,重庆出版社 1999 年版。

25. 陆扬:《后现代性的文本阐释:福柯与德里达》,上海三联书店 2000 年版。

26. 黄楠森等:《马克思主义哲学史》,高等教育出版社 1998 年版。

27. 黄继锋:《阿尔都塞与马克思》,安徽人民出版社 2003 年版。

28. 黄继锋:《东欧“新马克思主义”》,中央编译出版社 2002 年版。

29. 张伟:《“人道主义马克思主义”辨析》,上海社会科学出版社 1995 年版。

30. 袁贵仁:《马克思的人学思想》,北京师范大学出版社 1996 年版。

31. 吴晓明:《历史唯物主义的主体概念》,上海人民出版社 1993 年版。

32. 周峰:《人性的消解与历史的实践建构——唯物史观对人道主义历史观的变革与超越》,广东人民出版社 2006 年版。

33. 北京大学哲学系:《人道主义和异化问题研究》,北京大学出版社 1985 年版。

34. 罗国杰:《人道主义思想论库》,华夏出版社 1993 年版。

35. 胡乔木:《关于人道主义和异化问题》,人民出版社 1984 年版。

36. 王若水:《为人道主义辩护》,三联书店 1986 年版。

37. 上海社会科学院哲学研究所:《人道主义和异化三十题》,上海人民出版社 1984 年版。

38. 薛勇民:《走向社会历史的深处——唯物史观的当代探析》,人民出版社 2002 年版。
39. 俞吾金等:《国外马克思主义哲学流派新编》(西方马克思主义卷),复旦大学出版社 2002 年版。
40. 俞吾金:《重新理解马克思——对马克思哲学的基础理论和当代意义的反思》,北京师范大学出版社 2005 年版。
41. 俞吾金等:《现代性现象学》,上海社会科学院出版社 2002 年版。
42. 陈学明:《二十世纪哲学经典文本:西方马克思主义卷》,复旦大学出版社 1999 年版。
43. 陈学明:《永远的马克思》,人民出版社 2006 年版。
44. 黄颂杰:《二十世纪哲学经典文本:欧洲大陆哲学卷》,复旦大学出版社 1999 年版。
45. 余源培:《马克思主义哲学的理论与历史》,复旦大学出版社 2000 年版。
46. 汪堂家等:《十七世纪形而上学》,人民出版社 2005 年版。
47. 张秀琴:《西方马克思主义意识形态理论的当代阐释》,中国传媒大学出版社 2005 年版。
48. 孙周兴:《海德格尔选集》,上海三联书店 1996 年版。
49. 麦永雄:《德勒兹与当代性:西方后结构主义思潮研究》,广西师范大学出版社 2007 年版。
50. 肖锦龙:《德里达的解构理论思想性质论》,中国社会科学出版社 2004 年版。
51. 李振:《解构与解构的马克思主义——德里达思想研究》,上海人民出版社 2004 年版。
52. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局马恩室:《〈1844 年经济学—哲学手稿〉研究》,湖南人民出版社 1983 年版。
53. 庞晓明:《结构与认识——阿尔都塞认识论思想解析》,中国社会科学出版社 2006 年版。
54. 尹树广:《后结构·生活世界·国家——最新西方哲学原著译

评》，黑龙江人民出版社 2001 年版。

55. 杨寿堪等：《20 世纪西方哲学科学主义与人文主义》，北京师范大学出版社 2003 年版。

56. 周凡等：《后马克思主义》，中央编译出版社 2007 年版。

57. 周凡：《后马克思主义：批判与辩护》，中央编译出版社 2007 年版。

58. 李秀林等：《辩证唯物主义和历史唯物主义原理》（第五版），中国人民大学出版社 2004 年版。

## 二、外文部分

1. Althusser, Louis. *For Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1977.

2. Althusser, Louis. *Reading Capital*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1970.

3. Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Translated by Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1972.

4. Althusser, Louis. *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, Translated by Ben Brewster, London: NLB, 1972.

5. Althusser, Louis. *Machiavelli and Us*, Translated by Gregory Elliott, New York: Verso, 1999.

6. Althusser, Louis. *The Spectre of Hegel: Early Writings*, Translated by G. M. Goshgarian, London: Verso, 1997.

7. Althusser, Louis. *The Future Lasts Forever*, Translated by R. Veasey, Edited by Olivier Corpet and Yann Moulier Boutang, New York: The New Press, 1993.

8. Althusser, Louis. *Essays in Self - Criticism*, Translated by G. Lock, London: Humanities Press, 1976.

9. Althusser, Louis. *Philosophy of the Encounter*, Translated by G. M. Goshgarian, Edited by Olivier Corpet and F. Matheron, London: Verso,

2006.

10. Poulantzas, Nicos. *Political Power and Social Classes*, Translated by Timothy O'Hagan et al., London: NLB and Sheed & Ward, 1973.

11. Poulantzas, Nicos. *Classes in Contemporary Capitalism*, Translated by David Fernbach, London: NLB, 1975.

12. Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*, Translated by Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

13. Elliott, Gregory. *Althusser: the Detour of Theory*, London: Verso, 1987.

14. Aggre, Ben. *Western Marxism: an Introduction*, California: Goodyear Publishing Company, Inc., 1979.

15. Smith, Steven. *Reading Althusser: an Essay on Structural Marxism*, Ithaca: Cornell University, 1984.

16. Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution*, Boston: Beacon Press, 1960.

17. Althusser, Louis. *Écrits philosophiques et politiques*, Paris: Librairie Générale Française, 1994.

18. Althusser, Louis. *Écrits sur la psychanalyse : Freud et Lacan*, France: Stock/IMEC, 1993.

19. Althusser, Louis. *Pour Marx*, Paris: La Découverte, 2005.

20. Colletti, Lucio. *Marxism and Hegel*, Translated by Lawrence Garner, London: NLB, 1973.

21. Warren Montag, *Louis Althusser*, New York: Palgrave Macmillan, 2003.

22. Lukács, Georg. *History and Class Consciousness*, Translated by Rodney Livingstone, Cambridge: The MIT Press, 1971.

23. Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso, 1985.

24. Derrida, Jacques. *Of Grammatology*, Translated by G. C. Spivak, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.



25. Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, Translated by Chris Turner, London: Verso, 1995.

26. Étienne Balibar, *We, the People of Europe?* Translated by James Swenson, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004.

27. Étienne Balibar, *On the Dictatorship of the Proletariat*, Translated by Grahame Lock, London: NLB, 1977.

# 致 谢



Aerdusai  
Jiqi  
Xuepai Yanjiu



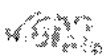
此书是在我的博士论文的基础上修改而成的。坐在电脑前写这篇《后记》的时候,我的脑海中不禁浮现出多年前曾经读过的路遥的文章《早晨从中午开始》,那份面对刚完成书稿的百感交集竟是如此真切!六年的时间,我完成了从一个幼儿园老师到大学老师的转换,其间的艰辛犹如一笔宝贵的财富让我此生都受益无穷。一路走来,实在有太多的人需要去感谢!

与我的博士生导师陈学明教授在复旦的相遇,就如同与我的硕士生导师尹鑫教授在广西师范大学的相遇一样,是我最值得庆幸的事。陈先生为人率真,对学术抱着坚定的信念,对生活充满激情,对学生极为关爱。作为他的学生,我深切地体会到这种关爱。它既可以表现在生活中对你的嘘寒问暖、精神上对你的引导和鼓舞,也可以表现在学业上对你近乎苛刻的要求。定格在我记忆中的画面是餐桌上他为我夹菜和书桌前他一字一句地为我写就业推荐信的场景,而当我在同济大学工作以后,印象最深的还是他在电话中大声责问我为什么近来学术没有大的起色的声音。现在回想起来,陈先生的用心可谓良苦,正是他的这份殷切希望与时刻鞭策促成了本书的顺利付梓。

此外,诚挚地感谢复旦大学的俞吾金教授,他在极为繁忙的情况下接受了我的学术访谈,并一字一句地认真校对访谈内容,他对学术的严谨态度给我树立了榜样,他对我的信任和鼓励也促成了本书的顺利出版!衷心感谢中国社会科学出版社的赵剑英教授,他对我的指引和鼓励使我最终下定决心报考复旦,他对我的关心和帮助使我在北方的严寒中感受到了春天的气息!感谢复旦大学吴晓明教授、余源培教授、王德峰教授、邹诗鹏教授、郑召利教授、王凤才教授、汪行福教授、张双利副教授、林晖副教授、肖巍教授、吴猛博士,中国人民大学黄继锋教授,北京大学陈志尚教授等人,他们对我的教导与帮助我将铭记终生!感谢罗骞、周凡、罗富尊、陈祥勤、胡绪明、孔欢、温晓春等同门师兄弟姐妹们,与他们的相聚如同与家人的相聚一样温馨!感谢浙江海盐的王晓军与金雪芹夫妇、李仁昌先生、宓建琳女士多年来对我的帮助!最后感谢我的家人,他们对我的爱与支持使我一直走到今天!

本书受到了上海市规划课题、同济大学文科科研基金、同济大学 393

阿尔都塞及其学派研究

 Al'dusai Jiqi Xuepai Yanjiu

“211 工程”三期重点建设项目《欧洲哲学与文化研究》的资助,在此一并致谢!

金瑶梅

2009 年 9 月于上海寓所

On Althusser and the Althusser School

ISBN 978-7-229-02163-4



9 787229 021634 >

定价：44.00元