

MAKESI ZHUYI
JINGDIAN ZHUZUO
DAODU

西方马克思主义 经典著作导读

主 编 黄小寒
副主编 郇庆治 张守民



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

● 本书是一部对西方马克思主义经典文献的研究性和导读性著作。全书共十章，分别涉及了早期西方马克思主义、法兰克福学派、存在主义的马克思主义、结构主义的马克思主义、当代西方马克思主义和后现代马克思主义等代表人物的一些重要文本，对它们的主要内容、精神实质以及重点、难点作了较深入的阐述和讲解。本书是中外学者合作的结果，在学术观点上兼收并蓄，希望能对分析和解读西方马克思主义的部分经典原著提供参考，以推进中国西方马克思主义的教学与研究。

ISBN 978-7-301-20629-4



9 787301 206294 >

定价：33.00元

西方马克思主义经典著作导读

主 编 黄小寒

副主编 郇庆治 张守民



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

西方马克思主义经典著作导读/黄小寒主编. —北京:北京大学出版社, 2012.6

ISBN 978-7-301-20629-4

I. ①西… II. ①黄… III. ①西方马克思主义-名著-介绍 IV. ①B089.1

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第090676号

书 名: 西方马克思主义经典著作导读

著作责任者: 黄小寒 主编

责任编辑: 胡利国

标准书号: ISBN 978-7-301-20629-4/B·1044

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: hlgws0380@sina.com

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62765016

印 刷 者: 三河市博文印刷厂

经 销 者: 新华书店

965mm×1300mm 16开本 16.25印张 254千字

2012年6月第1版 2012年6月第1次印刷

定 价: 33.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子邮箱: fd@pup.pku.edu.cn

序言一

这本《西方马克思主义经典著作导读》涉及面广,且收录进来的篇目均经过精挑细选。任何一个读者都可以从这本包含着自列宁逝世至 20 世纪末的西方马克思主义思潮的选集中获得启发。

考察马克思理论在西方的阐释史,一个有效的途径是将这种阐释的历史视为试图推动马克思理论与西方社会中保持连续性的、占据主流的思想潮流逐渐融合,直至相互接纳的历史。毕竟,马克思本人的思想不但深受黑格尔的影响,而他晚年的研究,特别是恩格斯的思想都深受 19 世纪实证主义和自然科学的影响。直至一战前的二十年,科学主义一直占据着当时作为马克思主义理论中心的德国社民党的理论主导地位。黑格尔精神在战后重新焕发出了生机,这在晚期列宁,尤其是早期卢卡奇的著作里都有体现。弗洛伊德理论的影响在法兰克福学派,比如赖希、马尔库塞和早期哈贝马斯的相关著作中得到体现。纳粹主义的兴起及其后果把西方的马克思主义理论中心转移到了法国,以存在主义来解释马克思主义成为占据主导地位的哲学思维方式。在此之后是结构主义的迅速突起与没落,后现代主义的无政府主义,以及 20 世纪 80 年代出现的矛盾的“理性选择”的马克思主义。

纵观近年来的研究,很明显的现象是,东方的马克思主义依然把研究重点放在对经典著作的诠释上。由于苏联的解体和现存的社会主义国家的实际现状,西方马克思主义被勉为其难地承担起分析现实的重任。其中的原因是显而易见的:马克思学说的重要性在于他对资本主义的批判,但他理论中的概念结构表明这一理论并没有对一些社会问题现成的处理方案,如那些并不明显具备资本主义特征的社会问题。不过,本书涵盖的西方马克思主义经典所关涉的主旨作为我们时代的共同主题因此具有广泛的适用性。由全球气候变暖和伴之而生的生态危机所带来的威胁,就

2 西方马克思主义经典著作导读

是突出表现之一。相对而言比较隐性的、但却同样危险的是,社会的日益商品化,以及由之而来的形式多样的异化。相信本书的十个章节能为我们所面临的诸多问题给出有效的引导。

戴维·麦克莱伦(David McLellan)

2011年3月

(作者系英国肯特大学政治学教授,国际知名的马克思主义研究者,主要研究领域为马克思主义。)

序言二

如何阅读西方马克思主义

我们所有人都生活在某种境况中，这种境况由我们在其中成长起来的社会、周围的环境、所使用的语言、教育背景、特定的历史阶段等构成。我们在这种社会境况中解读文本，这一点看起来很明显。阅读西方马克思主义不是一个简单的工作，特别是对于一个恰巧属于非西方传统的人来说，因为这种非西方的传统是与西方马克思主义产生的境况迥然不同的。

黑格尔主义的马克思主义主导着西方马克思主义。西方马克思主义认为马克思不是处于西方理论传统之外，恰恰相反，它仍属于这种传统。对西方马克思主义来说，马克思是一个非常重要的西方思想家，一个真正的思想巨人，虽然他具有极大的独创性，但他仍应当在西方思想传统中来理解。

如果一个人看不到黑格尔主义的马克思主义在西方讨论中的核心作用，他就很难理解西方马克思主义。马克思作为一个研究生在攻读哲学博士学位的过程中，研究了哲学。马克思的博士学位是在黑格尔逝世后十年被授予的。当马克思还是个学生的时候，黑格尔是当时占据主导地位的哲学人物。因此，人们很容易看到黑格尔对马克思的影响。比如，从马克思的博士论文题目“德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别”中，就可以看到这种影响。

这篇博士论文的黑格尔主义性质十分明显，这有两个原因。第一，当时自然哲学是一个重要的主题。在这个论题上，黑格尔写了很多东西。在《哲学科学百科全书》的第二卷即《自然哲学》中，他给出了非常细致的论述。第二，黑格尔的第一个哲学文本是论述了费希特和谢林共有观点

的差异。同样地,马克思在其博士论文中有这样一个预设,即伊壁鸠鲁和德谟克利特对自然哲学的同一种看法其实各有自己的特点。

当完成他的博士论文以后,马克思与黑格尔的关系仍然十分重要。马克思对黑格尔的解读、批判和超越等等努力对于阐述他自己的观点起着非常关键的作用。可以说,一旦马克思和黑格尔的对话开始,它就从来没有停止过,这种对话贯穿马克思后来的整个职业生涯,包括从1840年代的早期著作到最后的《资本论》。

马克思和黑格尔的对话具有双重重要性。首先,它对论证马克思本人的观点来说是重要的。在马克思完善他自己理论的过程中,他的视野中一直保有黑格尔的观点。在许多方面,马克思的观点是对黑格尔的非常具体的回应。说明这一点的一个途径是,马克思一直用他自己的、常常与黑格尔不同的思考来考察和修改黑格尔的思想。

进一步说,马克思与黑格尔的关系对解读西方马克思主义来说也是很重要的。西方马克思主义不是简单地以线性方式发展的。相反,在某一特定点上,存在着一个决定性的变化,它颠覆了那种有关马克思与德国古典哲学和一般哲学之间关系的观点。

在《资本论》的一个很著名的段落中马克思表明,他自己的观点或者至少他对辩证法的理解是与黑格尔相反的,或者说是对他的颠倒。这段话是这样说的:“我的辩证方法,从根本上来说,不仅和黑格尔的辩证方法不同,而且和它截然相反。在黑格尔看来,思维过程,即甚至被他在观念这一名称下转化为独立主体的思维过程,是现实事物的创造主,而现实事物只是思维过程的外部表现。我的看法则相反,观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”^①

“颠倒”这个比喻在当时非常常见。这个比喻可以追溯到哥白尼的天文学革命。对哥白尼来说,“革命”指的是太阳系的行星围绕太阳旋转。康德使用这个术语来说明哲学领域的根本性变化。在法国大革命期间,这个术语又用具有了政治的意义。在1840年代初期,费尔巴哈又用这个术语表述宗教的主体和对象的变化。

^① Karl Marx, *Capital*, vol. 1. 中文参见:《马克思恩格斯全集》第44卷,人民出版社2001年版,第22页。

可以从两个主要的方面来解释“颠倒”这个比喻。它可以被解释为一种基本的变化,比如从一种到另一种方法、立场或观点的转变。或者它可以被解释为两种立场、观点或者思想之间的断裂或决裂。在后面这种情况下,第二种观点或者理论、概念可以被认为是根本上区别于它的前辈了。

在西方的讨论中,黑格尔主义的马克思主义坚持马克思与黑格尔的关系对理解马克思的重要性,并且推崇那种观点,即认为哲学传统并非在黑格尔中突然断裂了而是仍然处于进行中。黑格尔阐明了一种对后来的哲学讨论保持着重要作用的强大的、有影响力的理论。尽管如此,它不能被误解为是将哲学传统推向了终结。很明显,哲学在黑格尔之后仍然继续着。并且,如果马克思从某种意义上说是哲学家的话,那么哲学传统在黑格尔之后的马克思中仍然继续着。

马克思并没有和哲学传统决裂,相反仍然继续着这一传统。这一点还和马克思一系列早期文本的发现相互印证。《巴黎手稿》和《政治经济学批判大纲》在晚些时候的出版表明马克思既没有突然地也没有渐进地抛弃他的早期哲学思想。这些思想在他后期的著作中重新出现并且保持着重要作用。后期著作也没有表明马克思的思想发展中存在着断裂。相反,它们表明了马克思早期思想的不断深化和扩展。

马克思可以被理解为力图解读、批判和超越黑格尔,这有助于我们理解这个问题,即马克思从两个方面继承和发展其早期观点。其一,他依靠并发展了黑格尔的思想,这些思想在他以某种不清楚的方式通过唯物主义战胜了黑格尔唯心主义的过程中并不是仅仅被抛弃了。其二,马克思继承并发展了其早期思想,这些思想从他所得到的哲学训练中产生,在《巴黎手稿》中形成了其成熟思想的雏形,最终在《资本论》中达到了顶峰。

把马克思理解为是对黑格尔的回应,并且他仍然处于哲学传统的背景下,这有助于我们正确地理解马克思。如果马克思与哲学传统断裂了,如果他的理论和其他思想家的完全不一样,那么没有任何方式可以将其置于哲学背景下来理解。但是,如果在其他哲学理论中,他仍然持有自己的一种哲学立场,那么我们至少有将其置于形成了哲学传统的、正在进行中的哲学讨论的可能性。

6 西方马克思主义经典著作导读

现在我给出结论。这篇序言的目的在于对理解西方马克思主义提供一个帮助。对马克思所谓的颠倒了黑格尔理论和辩证法的主张,有两种解释。这两种解释导向了两个不同的方向。把“颠倒”解释为与黑格尔、唯心主义和哲学相断裂;把“颠倒”解释为就先前的理论而言发生了基本的转向。马克思不是抛弃了西方哲学传统,也不是仅仅与黑格尔决裂了,而是在解读、批判和发展黑格尔的基础上形成了自己的独特理论的思想家。只有正确地理解这种关系,我们才能正确地解读马克思和西方马克思主义。

汤姆·洛克莫尔(Tom Rockmore)

2011年6月

(作者系美国杜肯大学教授,当代著名哲学家,主要研究领域为现当代欧洲大陆哲学。)

序言三

西方马克思主义研究,作为马克思主义基本理论二级学科——国外马克思主义研究的重要组成部分,旨在对西方马克思主义的理论、思潮或流派的发生、演进、基本观点和社会影响进行探讨与阐释。早在20世纪80年代,国内一部分学者就对西方马克思主义做了引进和述评,拓展了马克思主义的研究领域,开启了马克思主义新的解读范式。随着改革开放的推进,对西方马克思主义的研究越来越得到关注与重视,到21世纪的第一个10年已经急剧发展。但是,总结过去的工作,国内学者对西方马克思主义的研究还存在一些问题:第一,对西方马克思主义的一些主要问题域还缺乏认真和深入的涉猎与分析;第二,对西方马克思主义的许多重要文献还缺乏具有广度和深度的解读与思考;第三,对西方马克思主义和马克思主义之间的区别和联系、对西方马克思主义和中国马克思主义之间的比较与借鉴更是存在很大差距。今天,继续对西方马克思主义进行研究,方向应该是明确的。

基于上述问题,我们选择研读西方马克思主义经典著作和撰写西方马克思主义经典著作导读为突破口,主要有以下几点考虑:第一,在西方马克思主义九十多年的发展过程中,西方马克思主义者对西方现代社会产生的新变化和提出的新问题做了反思与应答;对社会主义国家经历的曲折发展和苏东剧变做了分析与探讨;对马克思主义的基本理论做了重新阐释与部分修正,他们的著作反映了西方马克思主义在西方背景下的理论与实践,是我们了解西方马克思主义处理资本主义现代化过程中出现的弊病和发展中国化马克思主义的重要理论素材。第二,在西方马克思主义九十多年的发展过程中,西方马克思主义已经从早期的哲学思辨领域向政治学、经济学、社会学、历史学和文学等多个领域开拓。同时,西方马克思主义也在与西方各种思潮不断地对话和融合。西方马克思主义

者的著作既有特定的历史背景和理论传统,又有一定的逻辑体系、思想深度和学术批判性。他们的写作风格大都具有较鲜明的专业特色,特别是旁征博引、语义精微、文字晦涩,给我们的阅读和研究带来一些困难,需要认真和细致地解读。第三,对西方马克思主义著作的研究,是国外马克思主义研究二级学科的一项建设性的工作。对西方马克思主义的认识,必须要建立在文本依据和解读的基础上。这是一项深入细致和扎实艰苦的学术工程。它对于推动西方马克思主义的教学与研究,认真地培养一支能正确运用马克思主义的基本立场、观点与方法,科学地研究、分析和评价西方马克思主义流派,能从事西方马克思主义理论教学和学术研究的专门人才以及党政实际工作部门的骨干人才具有重要的意义。

西方马克思主义者的著作颇多,在选目时,我们遵循以下原则:首先,西方马克思主义有一个发展的过程,我们特别注意西方马克思主义不同时期的代表人物的著作。如早期西方马克思主义、法兰克福学派、存在主义的马克思主义、结构主义的马克思主义、当代西方马克思主义和后现代马克思主义等代表人物的著作,试图尽可能多地反映西方马克思主义的理论思潮。其次,许多西方马克思主义者都是多产作家、思想巨擘。我们特别注意选择反映西方马克思主义代表人物的代表性著作,以把握西方马克思主义的主要观点。再次,我们所做的文本研究的主旨是考察特定的历史背景和相应的问题,明确这些著作的基本观点与论理过程,提出恰当的解读与评论。至于,在西方马克思主义的著作中寻求解决某些中国现实问题乃至某些世界性问题的答案,即研究的现实意义与借鉴作用,无疑是一个重点,我们将另论。

这里特别要指出的是,对待西方马克思主义,不同的学者(无论是西方的学者,还是中国的学者)有不同的看法与态度,在一些问题上颇具争议,也是正常现象。本书兼收并蓄,希望不影响读者的理解。至于各种观点恰当与否,有待读者自行判断。因此,这里的“导读”不是一种“唯一”的理解,而是采取一种教科书式的样态,为的是抛砖引玉,将对西方马克思主义经典著作的研究引向深入。

黄小寒

2011年6月

目 录

序言一	(1)
序言二	(3)
序言三	(7)
第一章 开创“西方马克思主义”思潮之作	
——卢卡奇《历史与阶级意识》导读	(1)
一、卢卡奇和他的《历史与阶级意识》	(1)
二、《历史与阶级意识》几个主要观点及其理论错误	(6)
第二章 传统理论的倾向与批判理论的本质	
——霍克海默《传统理论与批判理论》导读	(30)
一、传统理论的倾向	(31)
二、批判理论的本质	(37)
三、传统理论与批判理论的关系	(44)
第三章 “弗洛伊德式的马克思主义”	
——马尔库塞《爱欲与文明》导读	(47)
一、为什么要研究弗洛伊德的理论	(47)
二、对弗洛伊德理论的分析	(51)
三、“弗洛伊德式的马克思主义”	(55)
第四章 从“三元辩证法”到“空间革命”	
——列斐伏尔《空间的生产》导读	(66)
一、空间研究之旅	(66)
二、“社会—历史—空间”三元辩证法	(68)
三、“空间—社会—历史”三元辩证法	(76)
四、人类解放的“空间革命”	(85)
五、历史辩证法的空间化	(91)

2 西方马克思主义经典著作导读

第五章 存在主义还是马克思主义

- 萨特《辩证理性批判》之《方法问题》第一章导读 (94)
- 一、《辩证理性批判》之《方法问题》第一章解读 (95)
- 二、萨特的新人类学:存在主义还是马克思主义 (117)

第六章 认识论断裂和总问题

- 阿尔都塞《保卫马克思》导读 (139)
- 一、实践与理论的历史迷障 (139)
- 二、《保卫马克思》的基本理论及评析 (144)
- 三、“双重介入”与“沉默”之处 (160)

第七章 历史唯物主义与交往行动理论

- 哈贝马斯《历史唯物主义重建》、《交往行动理论》等著作导读 ...
..... (162)
- 一、哈贝马斯关于历史唯物主义 (162)
- 二、哈贝马斯关于历史唯物主义的文献评论 (164)
- 三、哈贝马斯的历史唯物主义批判 (167)
- 四、关于重建历史唯物主义 (170)
- 五、作为历史唯物主义补救的交往行动理论 (171)
- 六、结论:关于哈贝马斯对历史唯物主义的解读 (173)

第八章 反常规时期的社会主义新战略

- 弗雷泽《正义的尺度》导读 (175)
- 一、何为反常规时期? (176)
- 二、正义:反常规时期的社会主义新战略 (181)
- 三、反常规时期正义理论的具体内容 (185)

第九章 环境政治学视野下的生态马克思主义

- 奥康纳《自然的理由》导读 (199)
- 一、生态马克思主义的形成与发展 (199)
- 二、《自然的理由》:“第三波”生态马克思主义的代表作 (207)
- 三、从政治经济批判转向政治生态批判:简短评论 (212)

第十章 在文化和资本之间

- 詹明信《后现代主义,或晚期资本主义的文化逻辑》导读
..... (219)

一、后现代主义与马克思主义·····	(220)
二、在文化与资本之间·····	(225)
三、从阶级意识到认知图绘·····	(235)
后 记 ·····	(245)

第一章 开创“西方马克思主义”思潮之作

——卢卡奇《历史与阶级意识》导读

一、卢卡奇和他的《历史与阶级意识》

格奥尔格·卢卡奇(Georg Lukacs, 1885—1971)是匈牙利最负盛名的思想家,也是最具争议的思想家,这一切又无不与他早年出版的文集《历史与阶级意识》有关。所以,这里不能不先对卢卡奇和他的《历史与阶级意识》作一概括的介绍。

(一) 卢卡奇:“为社会主义奋斗终生”的思想家

卢卡奇出生于资产阶级家庭,受俄国十月革命的影响,转向信仰马克思主义和社会主义,1918年12月加入刚刚成立的匈牙利共产党,当选为中央委员。在1919年匈牙利革命期间,卢卡奇任苏维埃政府负责文化、教育的人民委员。革命失败后,卢卡奇流亡维也纳。在维也纳流亡期间,卢卡奇成为当时第三国际中各种极左思潮的主要机关报——《共产主义》杂志的“核心人物”,“积极参与制订了一条‘左的’政治和理论路线”^①,在思想上“根本不愿意承认,第一次伟大的革命浪潮已经过去”,不相信共产主义先锋队的坚强革命意志“不能推翻资本主义”^②。在1920年发表的《论议会活动问题》一文中,卢卡奇提出,共产党人在任何情况

① 卢卡奇:《历史与阶级意识》,北京,商务印书馆1992年版,第6页。

② 参见中国社会科学院外国文学研究所、外国文学研究资料丛刊编辑委员会编:《卢卡契文学论文集》第2集,北京,中国社会科学出版社1981年版,第24页。

2 西方马克思主义经典著作导读

下都不许参加资产阶级议会。卢卡奇的文章受到列宁的严厉批评。列宁说：“卢·乔的文章左得很，糟得很。文章中的马克思主义纯粹是口头上的；……对十分明确的历史情况缺乏具体分析；没有注意到最本质的东西（即必须夺取和学会夺取资产阶级借以影响群众的一切工作部门和机关等等）。”正是在批评卢卡奇的这篇文章中，列宁提出了“马克思主义的活的灵魂：对具体情况作具体分析”这一著名论断。^①

1922年下半年，卢卡奇把他在这一时期写的部分论文加以整理、修改甚至改写，汇集成《历史与阶级意识》一书，于1923年春出版。该书一出版就受到共产国际及其所属德、匈、苏等国共产党的领导人和理论家的批评。他们批评卢卡奇把马克思和恩格斯对立起来，把马克思主义黑格尔主义化，否定唯物主义，拒绝自然辩证法，为“极左派”提供了理论基础。在1924年召开的共产国际第五次代表大会上，卢卡奇被斥为“理论上的修正主义”。20世纪50年代后期至60年代初期，卢卡奇又在苏联和东欧各国受到严厉批判，在公众场合成了“一座修正主义的纪念碑”^②。70年代以后，苏东国家的理论界又高度评价卢卡奇是“本世纪中叶马克思主义思想的著名代表”，“对马克思主义思想和人类文化做出了重大贡献”。1983年为纪念卢卡奇诞辰100周年，匈牙利社会主义工人党中央委员会文化政策部根据政治局的决定拟定的《纪念卢卡奇·捷尔吉100周年提纲》，对卢卡奇的一生作了这样的评价：“卢卡奇是20世纪的一位伟人，马列主义思想的卓越代表”。他“毕生忠于共产党”，“他以自己的著作和思想，投身于争取建立一个无阶级社会这场具有世界历史意义和世界历史规模的斗争。他深信社会主义的优越性，驳斥一切对资产阶级民主的幻想”。^③

卢卡奇在1969年12月《答南斯拉夫〈七日〉周刊记者问》中是这样评价自己的一生的，他说：“我最大的幸运是经历了一番充满活力、充满重大转折的生活。特别幸福的是经历了1917—1919年的时期。由于我

^① 《列宁选集》第4卷，北京，人民出版社1995年版，第212—213页。

^② 杜章智编：《卢卡奇自传》，北京，社会科学文献出版社1986年版，第194页。

^③ 燕宏远：《卢卡奇》，《著名马克思主义哲学家评传》第4卷，济南，山东人民出版社1990年版，第108、109页。

出身资产阶级家庭,父亲是布达佩斯一家银行的行长,我自己虽然在《西方》杂志中采取一种特殊的反对派立场,但在实质上毕竟还是属于资产阶级的反对派。老实说,我现在不能说第一次世界大战的纯粹消极影响就足以使我成为一个社会主义者。但可以肯定的是,俄国革命和继之而来的匈牙利革命运动,的确把我造就成为一个社会主义者,并且我从此为社会主义奋斗终生。我认为这是我一生中最积极的方面之一。至于说我的一生整个说来有起有落,有向各个方面的摆动,那是另外的问题,但是即使如此,还是可以说它在某种程度上是统一的。……我可以相当满意地说,在每个时期,我都曾设法尽我所能发表我的看法。后来往往发现——甚至我自己也发现——我的看法不正确。但是这种情况我也能坦然承认。我认为我把现在认为不正确的观点予以抛弃是正确的。归根到底,我能够问心无愧地说:我在任何时候都曾设法尽我所能地说出我要说的话。至于我的思想的价值和形式,这不该由我来判断。历史将以某种方式作出判断。至于我自己,我能够以此为满足,从这个观点看,我是一个感到满足的人。当然,这不是说我对我的实际工作感到满足。甚至在还留给我的短时期内,我将尽力把我的某些思想表达得更清楚、更科学和更接近马克思主义。”^①

(二) 卢卡奇:“我真诚相信《历史与阶级意识》是错误的”

《历史与阶级意识》受到批判后,卢卡奇既没有公开为自己的观点辩护,也没有公开检讨错误,只是离开了匈共中央和维也纳的《共产主义》杂志编辑部。随着时间的推移,用卢卡奇自己的话说就是,“在做了将近十年的实际工作之后,在和马克思打了十多年的理论交道之后”^②,卢卡奇于1933年在国际作家大会上的发言——《我走向马克思的道路》中,第一次就《历史与阶级意识》作了自我批评。在这篇发言中,卢卡奇不仅坦言,《历史与阶级意识》一书对自然辩证法、反映论等“一些有决定意义的辩证法问题还是按唯心主义的方式解决的”,而且明确地指出,书中混

① 杜章智编:《卢卡奇自传》,北京,社会科学文献出版社1986年版,第272—273页。

② 同上书,第214页。

杂着“一种极左的主观主义的行动主义”。^①后来,卢卡奇又在不同场合多次就《历史与阶级意识》一书作了自我批评。

1967年,82岁高龄的卢卡奇为新版《历史与阶级意识》写了一篇长篇序言,可以说,这篇序言是卢卡奇自己为自己早年的这部著作所作的“定论”。在这篇序言中,卢卡奇说,《历史与阶级意识》就是他由资产阶级向无产阶级转变过程中的著作,是他不成熟的青年时期的产物。“这本书最突出的特点在于,与作者的主观意图相反,它在客观上代表了马克思主义史内部的一种倾向”,即“反对马克思主义的本体论的根基”,在政治实践上则代表着一种“以救世主自居的乌托邦主义”。^②接着,卢卡奇不仅明确指出这本书是“建立在错误假定之上”的,而且坦言在这里他之所以把注意力集中于批判《历史与阶级意识》一书的错误,主要是因为《历史与阶级意识》“在理论上错误的部分”,“过去对许多读者产生了强有力的影响,甚至今天还继续产生这种影响”,而他撰写该序言的目的就在于,指出这本书的“消极倾向”,“并告诫读者注意错误”。^③卢卡奇说:“我真诚相信《历史与阶级意识》是错误的,并且直到今天我还这样认为。以后,当这本书中的错误被改造成时髦的观点时,我抵制了那些想将时髦观点与我的本来看法等同起来的企图,今天我同样仍然认为这样做是对的。”^④

1970年下半年,在回答英国《新左派评论》记者提出的如何判断其二十年代的著作这一问题时,卢卡奇说:“在20年代,柯尔施、葛兰西和我曾试图以不同的方式解决第二国际留传下来的社会必然性和对它的机械解释的问题。我们继承了这个问题,但是我们谁也没有解决它,葛兰西也许是我们三人中最好的一个,但是他也未能解决。我们都错了,今天如果试图搬出那个时期的著作,说它们在今天正确,那会是完全错误的。在西方,有一种将它们树为‘异端经典’的倾向,但是我们今天没有这种需要。”^⑤

① 杜章智编:《卢卡奇自传》,北京,社会科学文献出版社1986年版,第213—214页。

② 卢卡奇:《历史与阶级意识》,北京,商务印书馆1992年版,第10、12页。

③ 同上书,第35、23页。

④ 同上书,第36页。

⑤ 杜章智编:《卢卡奇自传》,北京,社会科学文献出版社1986年版,第293—294页。

(三) 梅洛—庞蒂:《历史与阶级意识》——“西方共产主义的圣经”

尽管《历史与阶级意识》出版后就受到共产国际的思想家们的严厉批判,卢卡奇自己也不止一次地检讨自己的观点,但这本著作还是以其思想观点在欧洲一些国家的知识分子中产生了广泛影响。1930年,时为德国共产党的理论家、政治活动家的卡尔·柯尔施(Karl Korsch, 1886—1961),为了反驳他的著作《马克思主义和哲学》发表后七年来所受到的各种批评,写了《〈马克思主义和哲学〉问题的现状——一个反批判》。在这篇长文中,柯尔施自觉地意识到,卢卡奇的《历史与阶级意识》和他的《马克思主义和哲学》所代表的是一种既不同于第二国际的“正统马克思主义”,也不同于第三国际的“正统马克思主义”或“俄国马克思主义”即“列宁主义”。柯尔施用“西方马克思主义”、“西方共产主义”概念来标示他和卢卡奇的著作所代表的“马克思主义”。^① 1955年,法国著名哲学家梅洛—庞蒂(Maurice Merleau-Ponty 1908—1961)在其《辩证法的历险》一书中,承袭柯尔施的“西方马克思主义”概念,明确地把卢卡奇称为“西方马克思主义”的创始人,把《历史与阶级意识》称为“西方共产主义的圣经”,称颂这部著作“轻松活泼、充满活力”,“复活”了“革命的青春和马克思主义的青春”。^② 在20世纪五六十年代西方出现的“马克思热”中,许多“新马克思主义者”、“新左派”理论家和资产阶级的“马克思主义学家”都求助于卢卡奇的这部著作。他们不仅积极组织《历史与阶级意识》的翻译出版,而且经常在他们创办的众多刊物上讨论这本书提出的各种理论问题,其中不少人把这本书看成20世纪马克思主义思想的最高成就,认为从这本书出版的时候起,就没有任何一部著作能与它相媲美。^③ 1977年,英国《新左派评论》主编佩里·安德森在(Perry Anderson, 1938年生)《西方马克思主义探讨》一书中也同样认为,卢卡奇是“西方马克思主义”的“真正创始人”之一。^④ 在该书中,无论是谈“西方马克思主义”的产生,还是论“西方马克

① 参见柯尔施:《马克思主义和哲学》,重庆,重庆出版社1989年版,第72页注17。

② 梅洛—庞蒂:《辩证法的历险》,上海,上海译文出版社2009年版,第6、62页。

③ 参见杜章智:《卢卡奇和他的〈历史与阶级意识〉》,张伯霖等编译:《关于卢卡奇哲学、美学思想论文译文》,北京,中国社会科学出版社1985年版,第172—173页。

④ 佩里·安德森:《西方马克思主义探讨》,北京,人民出版社1981年版,第41页。

思主义”的特征,安德森也都无不提及卢卡奇的《历史与阶级意识》。

由上述可见,第一,用“西方马克思主义者”这一称谓来概括卢卡奇的一生是不符合实际的。尽管在思想理论上卢卡奇有许多失误、错误,甚至背离了马克思主义,但他仍然不愧为一位为马克思主义的社会主义终生奋斗的思想家。这是事实。第二,尽管卢卡奇反复申明“《历史与阶级意识》是错误的”,尽管卢卡奇强烈抗议梅洛-庞蒂在其著作中,把“西方马克思主义”的传统追溯到《历史与阶级意识》并一再引证这本书,谴责他企图使一本“完全应当被忘却了的”书复活,是“阴谋和伪造”^①,尽管卢卡奇一再表示,反对西方一些学者把他这本书的错误“改造成时髦观点”,“树为‘异端经典’”,但《历史与阶级意识》一书开创了“西方马克思主义”思潮,这也是事实。我国研究“西方马克思主义”的学者徐崇温说,卢卡奇的《历史与阶级意识》开创了“西方马克思主义”思潮,“属于《历史与阶级意识》在当时和以后所产生的客观影响的问题”,这一客观事实“是任何人,包括该书的作者在尔后所做的任何声明和检讨所无法否定、无法抹煞的”。^② 本文赞同徐崇温的这一观点,也是从这一观点出发评介卢卡奇的《历史与阶级意识》的。本文所说的“卢卡奇”,指的就是写作《历史与阶级意识》的“卢卡奇”。本文的目的不是要和这位可敬的思想家“算旧账”,而是意在阐明《历史与阶级意识》的基本观点如何背离了马克思主义,从而使我们在理论上划清马克思主义和现代“西方马克思主义”的界限,对现代“西方马克思主义”有一个正确的认识。

二、《历史与阶级意识》几个主要观点及其理论错误

《历史与阶级意识》涉及的马克思主义基本概念和观点的内容是广泛的,比如如何正确理解马克思主义的问题,辩证法的精神实质问题,认识论(反映)问题,实践问题,“人化自然”问题,历史的主体和客体问题,“对象化”、“物化”、“异化”问题,历史唯物主义的功能和作用问题,等

^① 杜章智:《卢卡奇和他的〈历史与阶级意识〉》,张伯霖等编译:《关于卢卡奇哲学、美学思想论文译文》,北京,中国社会科学出版社1985年版,第175页。

^② 徐崇温:《“西方马克思主义”论丛》,重庆,重庆出版社1989年版,第87页。

等。本章仅就《历史与阶级意识》中关于马克思主义、辩证法、“人化自然”和认识论方面的一些观点作简要的评述。

(一) “马克思主义问题中的正统仅仅是指方法”

从《历史与阶级意识》的副标题——“关于马克思主义辩证法的研究”就可知,辩证法是卢卡奇《历史与阶级意识》一书探讨的中心课题。

关于辩证法,卢卡奇在《历史与阶级意识》的开篇——“什么是正统马克思主义?”一文中,一开始就断言:“正统马克思主义并不意味着无批判地接受马克思研究的结果。它不是对这个或那个论点的‘信仰’,也不是对某本‘圣’书的注解。恰恰相反,马克思主义问题中的正统仅仅是指方法。”卢卡奇说:“假定新的研究完全驳倒了马克思的每一个个别的论点。即使这点得到证明,每个严肃的‘正统’的马克思主义者仍然可以毫无保留地接受所有这些新结论,放弃马克思的所有全部论点,而无须片刻放弃他的马克思主义正统。”^①这就是说,在卢卡奇看来,马克思主义最本质、最根本的东西仅仅是“方法”。换句话说,“辩证法”也仅仅是“方法”。一个人即使“放弃马克思主义的全部论点”,只要坚持“辩证法”,也仍然不失为一个“正统的”即“真正的”马克思主义者。

事实上,这是一种似是而非的观点。卢卡奇论述辩证法的第一步就走错了。其错误就在于:把方法和理论(关于对象的认识)割裂开,认定方法与其对象和内容、方法与关于对象的认识无关。这是康德的方法论观点。黑格尔在他的《逻辑学》中就已经批判了康德的这种形而上学观点。黑格尔强调,“方法”,即辩证法,“只能是在科学认识中运动着的内容的本性”,“是内容在自身所具有的”,“是关于逻辑内容的内在自身运动的形式的意识”^②;“方法”与其对象和内容“并无不同”^③,并不是与其对象和内容无关的“外在的形式”,而是“从它的对象本身去采取规定的东西”,“这个方法本身就是对象的内在原则和灵魂”^④。黑格尔清楚地告

① 卢卡奇:《历史与阶级意识》,北京,商务印书馆1992年版,第47—48页。

② 黑格尔:《逻辑学》上卷,北京,商务印书馆1966年版,第4、37、36页。

③ 同上书,第36页。

④ 黑格尔:《逻辑学》下卷,北京,商务印书馆1976年版,第537页。

诉人们,方法是由关于对象的本性、本质的认识转化而来的,方法决定于其对象和内容。黑格尔说,只有这样的方法,才是认识客观真理的“绝对方法”、“唯一真正的方法”。^①毫无疑问,黑格尔所说的“对象”和“内容”,指的是世界万物的创造者——“绝对精神”。但抛开黑格尔的唯心主义,仅就方法与其对象和内容、方法与关于对象的认识的关系而言,黑格尔的观点无疑是合理的。马克思的辩证法“不仅和黑格尔的辩证方法不同,而且和它截然相反”^②。马克思的辩证法是唯物辩证法,是由对“物质的东西”的认识转化而来的,是同唯物主义的世界观内在地统一、不可分割地联系着的。诚然,恩格斯说过,“马克思的整个世界观不是教义,而是方法。它提供的不是现成的教条,而是进一步研究的出发点和供这种研究使用的方法。”^③恩格斯这里讲的是马克思的世界观对于认识和实践的指导意义。就此而言,毫无疑问,“马克思的整个世界观”就是“方法”,但这种“方法”不是脱离马克思的世界观,而是由马克思的世界观转化而来的。因此,要掌握马克思的“方法”,就要掌握马克思关于“世界”的观点。这与卢卡奇所说的“马克思主义问题中的正统仅仅是指方法”是根本不同的。事实上,一个连《共产党宣言》的基本观点都不承认的人,即使一千次一万次地宣布自己信仰辩证法,也根本不可能成为一个真正的马克思主义者。遗憾的是,即使在为《历史与阶级意识》所写的新版序言中,卢卡奇仍然坚持认为他把马克思主义看作“仅仅是指方法”的观点是“正确的”^④。

(二) 恩格斯“错误地跟着黑格尔”把辩证法“扩大到对自然界的认识上”

正是从对马克思主义和辩证法的这种形而上学理解出发,卢卡奇质疑恩格斯在《反杜林论》中阐述的辩证法思想^⑤,批评恩格斯创立自然辩证法,是“错误地跟着黑格尔把这种方法也扩大到对自然界的认识上”^⑥。

① 黑格尔:《逻辑学》上卷,北京,商务印书馆1966年版,第5、37页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京,人民出版社1995年版,第111—112页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京,人民出版社1995年版,第742—743页。

④ 卢卡奇:《历史与阶级意识》,北京,商务印书馆1992年版,第21页。

⑤ 同上书,第50页。

⑥ 同上书,第51页。

就是说,在卢卡奇看来,“唯物辩证法”只是恩格斯的思想,不是马克思的思想,马克思不赞成或者说不承认恩格斯阐述的“唯物主义”辩证法。这就在世界观上把马克思和恩格斯对立了起来。尽管卢卡奇的这些观点为后来的“西方马克思主义者”普遍地接受、继承和发挥,但这种观点是没有根据的。事实是:马克思在谈到自己的方法时,反复强调的正是他的辩证法的唯物主义性质;在 worldview 和辩证法问题上,马克思和恩格斯是完全一致的。

比如,1859年,恩格斯在为马克思的《〈政治经济学批判〉第1分册》所写的书评中指出,马克思的政治经济学“本质上是建立在唯物主义历史观的基础上的”。唯物主义历史观本身属于一种“新的世界观”。这种“新的世界观”,不仅同“一切唯心主义”根本对立,而且是“比从前所有世界观都更加唯物的世界观”。从内容上说,马克思的世界观之所以是“新的世界观”,就在于它把“头脚倒置”的黑格尔辩证法“颠倒”了过来,“剥”去了黑格尔辩证法的“唯心主义外壳”,批判地改造并吸收了黑格尔逻辑学中包含的辩证法的“内核”。从此,唯物主义世界观摆脱了同它结合着的形而上学思维方式而成为辩证的唯物主义世界观,辩证法摆脱了它的唯心主义的外壳、建立在唯物主义的基础上而成为唯物主义辩证法。“马克思对于政治经济学的批判就是以这个方法作为基础的”。^① 恩格斯阐述的关于马克思的世界观和辩证方法的想法,不仅是恩格斯的,而且也是马克思的。因为恩格斯写的书评不仅是应马克思的请求写的,而且是按马克思的要求写的。^②

1867年9月,《资本论》第1卷出版。同年12月7日,马克思在致恩格斯的信中说,在《资本论》第1卷中,“实际的经济关系是用一种全新的方式,即用唯物主义……方法进行考察的”。^③ 1873年,马克思在《〈资本论〉1872年第二版跋》中具体说明了自己的“辩证方法”之后指出:“我的辩证方法,从根本上来说,不仅和黑格尔的辩证方法不同,而且和它截

① 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京,人民出版社1995年版,第36—46页。

② 参见《马克思恩格斯全集》第29卷,北京,人民出版社1972年版,第442、445页。

③ 《马克思恩格斯全集》第31卷,北京,人民出版社1972年版,第410页。

然相反。”^①马克思在这里所强调的他的同黑格尔的辩证法“截然相反”的辩证法,就是把黑格尔的“倒立着的”辩证法“倒过来”的辩证法,就是剥去黑格尔辩证法的“神秘外壳”、吸取其“合理内核”的辩证法,也就是把黑格尔的唯心主义辩证法改造成为唯物主义辩证法。具体地说就是:黑格尔把辩证法看作是“现实事物的创造主”,即作为“独立主体”的“思维过程”的“一般运动形式”,把现实事物看作“只是思维过程的外部表现”;马克思则把辩证法看作是现实事物、物质世界自身固有的“一般运动形式”,把思维及其辩证运动看作“不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已”,也就是把思维及其辩证运动看作物质世界自身固有的辩证运动在人的头脑中的能动反映。由此可见,马克思同恩格斯一样,也是把辩证法看作“关于自然、人类社会和思维的运动和发展的普遍规律的科学”。马克思在这篇《跋》中论述黑格尔的辩证法以及自己的辩证法同黑格尔的辩证法的关系的用语,同恩格斯在为马克思的《〈政治经济学批判〉第1分册》所写的书评中的用语几乎都是一样的,这也说明,在辩证法问题上,马克思和恩格斯的思想是完全一致的。

《反杜林论》无疑是恩格斯的著作,但正如恩格斯在为《反杜林论》写的序言中所说,《反杜林论》是“对马克思和我所主张的辩证方法和共产主义世界观的比较连贯的阐述”,“本书所阐述的世界观,绝大部分是由马克思确立和阐发的,而只有极小的部分是属于我的,所以,我的这部著作不可能在他不了解的情况下完成,这在我们相互之间是不言而喻的。”^②马克思不仅支持恩格斯批判杜林,完全了解《反杜林论》的全部内容(在付印之前,恩格斯“曾把全部原稿念给他听”),而且为该书撰写了政治经济学编的第10章(《〈批判史〉论述》),《反杜林论》发表后,马克思又给予高度评价和肯定^③。《反杜林论》的写作和发表充分证明了马克思说过的,他和恩格斯是“根据共同计划和事先取得的一致意见进行工作”的^④。《反杜林论》阐述的不仅是恩格斯“主张的”而且也是马克思

① 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京,人民出版社1995年版,第111—112页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京,人民出版社1995年版,第347页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》第34卷,北京,人民出版社1972年版,第242页。

④ 《马克思恩格斯全集》第19卷,北京,人民出版社2006年版,第178页。

“主张的辩证方法和共产主义世界观”。怎么能说“唯物辩证法”只是恩格斯的思想,不是马克思的思想呢?

从思想渊源来说,卢卡奇否认自然辩证法,是从黑格尔那里继承的唯心主义观点。黑格尔虽然撰写了《自然哲学》,并提出了“许多”如恩格斯所说的“有见识的和合理的东西”^①,但却从根本上否定自然界自身的前进运动或辩证发展。黑格尔认定,辩证发展“只属于概念本身”,“惟有概念的变化才是发展”。^②恩格斯“依靠经验自然科学本身所提供的事实”^③,在批判地继承和改造黑格尔《自然哲学》的积极成果的基础上,创立自然辩证法或辩证唯物主义的自然观,不仅为辩证唯物主义世界观奠定了坚实的科学基础,而且提出、阐述、论证了辩证唯物主义世界观的许多新概念、新原理,丰富和发展了辩证唯物主义世界观。恩格斯创立自然辩证法,不仅不是对马克思主义世界观的背离或背叛,而是对马克思主义世界观的巨大贡献。

黑格尔在他那个时代否认自然界自身的“前进运动”或“辩证发展”,还是“情有可原”的。在黑格尔生活的时代,自然科学虽然有了巨大的进步,但毕竟还没有提供出对辩证的自然观的产生具有决定意义的科学材料。细胞学说、能量守恒和转化定律和以达尔文命名的进化论,这三个对辩证的自然观的产生具有决定性的发现,都是在黑格尔死后才在自然科学领域确立起来的。黑格尔否认自然界的“前进运动”或“辩证发展”,正表明他对自然界的看法仍然囿于当时思想领域占支配地位的“对自然界的非历史的观点”。这种形而上学的自然观,“不能把世界理解为一种过程,理解为一种处在不断的历史发展中的物质”^④。恩格斯说:“由于这三大发现和自然科学的其他巨大进步,我们现在不仅能够说明自然界中各个领域内的过程之间的联系,而且总的说来也能说明各个领域之间的联系了,……这样,自然界也被承认为历史发展的过程了。”^⑤随着自然科学的发展,自然界也是一个不断发展着的的过程的观点日益为科学家所接受。

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京,人民出版社1995年版,第350页。

② 黑格尔:《自然哲学》,北京,商务印书馆1980年版,第28页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京,人民出版社1995年版,第246页。

④ 同上书,第228页。

⑤ 同上书,第246页。

从 20 世纪中叶以至今日，“西方马克思主义”的学者们还追随卢卡奇的错误观点，再三再四地否认自然界的辩证运动，实在是不顾自然科学提供的大量客观事实的瞎说。他们否认自然辩证法，清楚地表明他们对现实自然界的看法，也仍然停留在旧的形而上学自然观上。

（三）“主体和客体的相互作用”是辩证法“最核心的本质”

否定了“辩证法”是“关于自然、人类社会和思维的运动和发展的普遍规律的科学”，那么，“辩证法”究竟是什么呢？卢卡奇认定，马克思的辩证法只是主客体相互作用的辩证法，即“历史辩证法”、“实践辩证法”。卢卡奇说，把辩证法限制在历史和社会领域“极为重要”，“主体和客体的相互作用”是辩证法的“决定性因素”、“最核心的本质”。^①“辩证法不是被带到历史中去的”；它“来自历史本身”，是“历史过程本身的本质”；“辩证法不管讨论什么主题，始终是围绕着同一个问题转，即认识历史过程的总体”。^②而“历史恰恰就是人的具体生存形式不断彻底变化的历史”，因此，“人本身”是“历史辩证法的客观基础”^③。卢卡奇批评恩格斯在《反杜林论》中连提都没有提到“历史过程中的主体和客体之间的辩证关系”，“更不要说把它置于与它相称的方法论的中心地位了”。卢卡奇说：“没有这一因素，辩证法就不再是革命的方法”。^④

卢卡奇强调“主体和客体的相互作用”、“理论和实践的统一”、人类的“历史”和“实践”活动都是辩证的运动过程，是正确的；说“历史恰恰就是人的具体生存形式不断彻底变化的历史”，也没有错。卢卡奇以及后来的“西方马克思主义者”的根本错误在于，他们的所谓“历史辩证法”、“实践辩证法”不承认自然界具有不依赖于人、主体的辩证本质和运动规律，进而否定了自然界、客体在人的实践活动和社会历史发展中的作用。卢卡奇强调辩证法的“革命性”，强调“人本身”是辩证法的“客观基础”，也就是仅仅把主体、人看作是积极的、能动的，把自然界、客体看作只是消

① 卢卡奇：《历史与阶级意识》，北京，商务印书馆 1992 年版，第 51 页。

② 同上书，第 85、264、278 页。

③ 同上书，第 275、279 页。

④ 同上书，第 50 页。

极的、被动的,只是主体改造的对象。如果说,“自然主义的历史观”只看到自然界作用于人、自然条件到处决定人的历史发展,忘记了人也反作用于自然界,改变自然界,为自己创造新的生存条件,那么,卢卡奇的所谓“历史辩证法”、“实践辩证法”则只看到人作用于自然界,改造自然界,为自己创造新的生存条件,忘记了自然界、客体也以其自身固有的辩证本质和运动规律作用于人,制约和规定着人的实践活动及其历史发展。“自然主义的历史观”是“片面的”^①,卢卡奇的所谓“历史辩证法”、“实践辩证法”也是片面的,只不过是另一极端罢了。

马克思和恩格斯根据他们那个时代科学发现的事实论证了,“人类”本身是“自然界的产物”^②;“现实的人”首先“直接地是自然存在物”^③。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中说:“全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。因此,第一个需要确认的事实就是这些个人的肉体组织以及由此产生的个人对其他自然的关系。当然,我们在这里既不能深入研究人们自身的生理特性,也不能深入研究人们所处的各种自然条件……任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发。”^④由此可见,唯物史观虽然“不能”、也不应该“深入研究”作为“自然存在物”的“人”和“人们所处的各种自然条件”(这是具体科学的任务),但作为“自然存在物”的“人”和“人们所处的各种自然条件”却是全部人类历史的“自然基础”,是人类创造历史的实践活动的“自然基础”。正是自然界的前进运动、辩证发展,而不是“上帝”或德国古典哲学家们所设想的“纯粹自我”(费希特)、“绝对精神”(黑格尔)、人的“类”或“人本身”(费尔巴哈),以铁的必然性“创造”了人类,产生了“物质的最高的精华——思维着的精神”^⑤。

正是由于“人直接地是自然存在物”,决定了人们无时无刻都不能不同外部自然界进行物质和能量的交换;决定了人们无论在什么时代都必须连续不断地进行物质生活资料的生产和再生产;决定了“尘世的粗糙

① 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京,人民出版社1995年版,第329页。

② 同上书,第222页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京,人民出版社2002年版,第324页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京,人民出版社1995年版,第67页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京,人民出版社1995年版,第279页。

的物质生产”是人类“历史的发源地”^①,是“一切人类生存的第一个前提”、“一切历史的第一个前提”^②,是人类“活动的基本形式”、决定人类“一切其他的活动”的活动^③。也正是由于“人直接地是自然存在物”,人的自然的肢体器官的固定性、狭隘性、局限性,个体自身的自然力的有限性,自然界独立于人的观念、意志的客观实在性,决定了人们在生产实践中不能不制造、操作和使用工具,不能不依赖于生产工具等物质条件,不能不适应操作和使用工具进行生产的需要,以一定的方式结合起来共同活动和互相交换其活动,即相互之间建立起一定的社会联系和社会关系,结合成一定的社会共同体,并且只有在这些社会联系和社会关系的范围内,才会有他们对自然界的影响,才会有生产。这就是马克思和恩格斯所说的:“人们之所以有历史,是因为他们必须生产自己的生活,而且必须用一定的方式来进行:这是受他们的肉体组织制约的”。^④

毫无疑问,人类的物质生产是社会过程,是按照社会规律发展的,但作为“人和自然之间的物质变换”过程,物质生产又是机械的、物理的、化学的、生物学的过程,是按照自然规律进行的。马克思说,人们在生产中相互发生的社会关系,“依照生产资料的性质而有所不同”,“因此,各个人借以进行生产的社会关系,即社会生产关系,是随着物质生产资料、生产力的变化和发展而变化 and 改变的”。^⑤ 生产资料虽然是“劳动的产物”,但其本身依然不过是“经过形式变化而适合人的需要的自然物质”^⑥。所谓“生产资料的性质”,指的就是生产资料作为“自然物质”的性质,即生产资料自身具有的机械的、物理的、化学的、生物学的等等功能和属性。所谓“生产资料的性质”决定人们在生产中相互发生的社会关系,指的就是生产资料作为“自然物质”的功能和属性,决定人们在生产中相互发生的社会关系,并不是说生产资料自身具有某种“决定”人们的社会关系的超自然的神秘功能和属性。所以,人类的物质生产活动,社会

① 《马克思恩格斯全集》第2卷,北京,人民出版社1957年版,第191页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京,人民出版社1995年版,第78页。

③ 同上书,第123页。

④ 同上书,第81页。

⑤ 同上书,第344、345页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京,人民出版社1995年版,第180页。

的历史发展,虽然是不同于自然界的物质运动过程,但自然界的物质运动,却以人自身的“自然”、经过人类劳动改造过的“自然”和人们所处的各种自然条件的“自然”的形式存在于作为主体的人及其物质生产活动和社会历史发展过程中,并且作为“自然物质”制约和规定着人及其物质生产活动和社会历史发展。

由此可见,辩证法,或者说,主体和客体的相互作用,社会历史的辩证发展,并不是如卢卡奇所说“来自历史本身”,而是由作为“自然存在物”的人通过其无时无刻都不得不进行的物质生产活动“带到”历史中去的。没有自然界的“前进运动”、“辩证发展”,就没有人类社会的产生;没有人自身的“自然”、经过人类劳动改造过的“自然”和人们所处的各种自然条件的“自然”这些“自然基础”,人类社会也不可能存在和发展。正因此,马克思和恩格斯从不脱离自然界谈人、主体、生产、实践、社会及其历史发展。这是马克思主义的唯物史观的一个基本原则。其原因不仅在于,脱离自然界谈人、主体、生产、实践、社会及其历史发展,不符合历史事实,而且还在于,否定了作为主体、作为历史的创造者的“人”首先“直接地是自然存在物”这一本质方面,那么,“现实的人”就必然被变成“抽象的人”,变成抽象的“理性存在物”、“精神存在物”;否定了自然界的前进运动、辩证发展,排除了“自然基础”在人类社会生活(首先是物质生产)及其历史发展中的作用,所谓“历史过程本身”就必然被看作是超自然的纯粹的精神过程。这正是德国古典哲学家们走过的路。黑格尔的辩证法就是来自这种历史过程本身的辩证法。卢卡奇以及后来的“西方马克思主义者”在辩证法问题上所走的路,正是德国古典哲学家们在历史观和辩证法问题上走过的路。卢卡奇否定自然界独立于人、主体的辩证本质和运动规律,强调“辩证法不是被带到历史中去的”,辩证法“来自历史本身”,是“历史过程本身的本质”,“人本身”是“历史辩证法的客观基础”,等等,实际上就是把辩证法的“基础”、“根源”归结为人的精神、意识。所谓“历史辩证法”、“实践辩证法”实质上不过是“人”的“精神”、“意识”创造的“辩证法”。

(四)“总体的观点”是“在思维中再现和把握现实的唯一方法”

在把辩证法限制在历史和社会领域,把辩证法的“决定性因素”、“最

核心的本质”界说为“主体和客体的相互作用”的基础上,卢卡奇进一步把辩证法归结为“总体的观点”。卢卡奇说:“不是经济动机在历史解释中的首要地位,而是总体的观点,使马克思主义同资产阶级科学有决定性的区别。总体范畴,整体对各个部分的全面的、决定性的统治地位,是马克思取自黑格尔并独创性地改造成为一门全新科学的基础的方法的本质。”^①“总体的观点”来自黑格尔哲学。卢卡奇说:“黑格尔使思维和存在——辩证地——统一起来,把它们的统一理解为过程的统一和总体。这也构成历史唯物主义的历史哲学的本质。”^②这种“总体的观点”是“历史地了解社会关系的方法论的出发点和钥匙”,是“能够在思维中再现和把握现实的唯一方法”。^③这种“总体的观点”所反对的主要是割裂构成总体的各个部分、要素、环节的观点,特别是反对把其中的某一要素或环节看作对其他要素或环节、对总体的运动起决定作用的观点。比如,卢卡奇反对把“经济动机”“经济关系”看作在社会生活中起决定作用的因素,在他看来,“对辩证方法来说,‘意识形态的’和‘经济的’问题都失去了自己互有的、固定不变的异性,并相互汇合起来”^④。又如,卢卡奇反对把思维看作存在的反映、存在决定思维的观点,他认为,“思维和存在的同一”就在于“它们都是同一个现实和历史的辩证过程的环节”,它们是“互相‘平行’或互相‘叠合’的”,而不是“互相‘符合’,互相‘反映’”^⑤。

毫无疑问,“总体的观点”是辩证法的重要观点,它强调的是事物之间或构成事物的诸要素之间不可分割的相互联系、相互作用和同一性。“总体的观点”本身没有错。卢卡奇反对把构成总体的各个部分、要素、环节割裂开来、孤立起来,反对把其中的某一要素或环节的作用绝对化、固定化,也没有错。问题是,真正的辩证法并没有停留在、也决不能停留在这种“总体的观点”上。黑格尔在谈到“相互作用”范畴时说:“相互作用首先表现为互为前提、互为条件的实体的相互的因果性;每一个对另一个都同时是能动的、又是被动的实体。”但仅仅认识到这种实体的相互作

① 卢卡奇:《历史与阶级意识》,北京,商务印书馆1992年版,第76页。

② 同上书,第84页。

③ 同上书,第57、58页。

④ 同上书,第85页。

⑤ 同上书,第299页。

用还是不够的,因为“相互作用本身还只是空洞的方式和式样”。^①又说:“相互作用无疑地是由因果关系直接发展出来的真理,也可说是它正站在概念的门口。但也正因为如此,为了要获得概念式的认识,我们却不应满足于相互关系的应用。假如我们对于某一内容,只依据相互关系的观点去考察,那么事实上这是采取了一个完全没有概念的态度。我们所得到的仅是一堆枯燥的事实,而对于为了应用因果关系去处理事实所首先要求的中介性知识,仍然得不到满足。如果我们仔细观察应用相互作用一范畴所以不能令人满意的缘故就可见到,相互关系不但不等于概念,而且它本身首先必须得到概念的理解。这就是说,相互关系中的两个方面不可让它们作为直接给予的东西,而必须……确认它们为一较高的第三者的两个环节,而这较高的第三者即是概念。”^②列宁在《哲学笔记》中摘录了黑格尔的这段话,并写了“仅仅‘相互作用’一空洞无物”^③这样一个批注,表示对黑格尔思想的赞同。黑格尔认为,比“相互作用”更高的概念是“必然性”,“必然性是内在的同一;因果性是这种同一的表现”^④。黑格尔在这里清楚地告诉我们,对事物的认识不能停留在对立面的相互联系、相互作用上,辩证法作为思维的逻辑和认识论,其实质、本质在于揭示事物的必然性、规律性,用黑格尔的话说就是,获得关于事物的“概念式的认识”。

马克思、恩格斯早在《神圣家族》就批评了卢卡奇所主张的这种只承认“总体”(“整体”)、“相互联系”,拒绝对“相互联系”作具体分析、揭示“整体”的矛盾运动规律的所谓“总体的观点”。当时,青年黑格尔派宣称,他们发现了“贫穷和富有”二者的“内在联系,使它们成为一个整体,并且向这个整体本身询问其存在的前提是什么”,但却“避不研究”这两个对立面“形成整体的真正的运动”。马克思恩格斯指出,只宣布“贫穷和富有”是统一整体的两个方面“是不够的”,“无产阶级和富有是两个对立面。它们本身构成一个统一的整体。它们二者都是私有制世界产生

① 黑格尔:《逻辑学》下卷,北京,商务印书馆1976年版,第230页。

② 黑格尔:《小逻辑》,北京,商务印书馆1980年版,第321页。

③ 《列宁全集》第55卷,北京,人民出版社1990年版,第137页。

④ 黑格尔:《逻辑学》下卷,北京,商务印书馆1976年版,第231页。

的。问题在于这两个方面中的每一个方面在对立中究竟占有什么样的确定的地位”。^① 这就是说,在马克思恩格斯看来,构成统一整体的矛盾着的对立面不仅相互依赖、相互作用着,而且在这种相互依赖、相互作用中起着不同的作用,因此,不能停留在对构成整体的对立面相互联系、不可分割的认识上,还必须具体地分析“每一个方面在对立中究竟占有什么样的确定的地位”,进一步揭示对立面相互依赖、相互作用构成的统一整体本身运动的必然性、规律性。

可见,无论在黑格尔那里还是在马克思和恩格斯那里,辩证法都是关于事物发展的一般规律的学说,因而又是发现和认识事物发展规律的学说。黑格尔的辩证法是唯心主义的,但他把“辩证法”理解为既是“现实世界中一切运动、一切生命、一切事业的推动原则”,又是“知识范围内一切真正科学认识的灵魂”^②,却是深刻的。这里所谓“辩证法”是“知识范围内一切真正科学认识的灵魂”,就是说,辩证法是指导科学认识“达到内在联系和必然性”^③的原则。马克思是充分肯定黑格尔的上述思想的。比如,在《〈资本论〉第一卷 1872 年第二版跋》中,马克思不仅肯定了黑格尔“第一个全面地有意识地叙述了辩证法的一般运动形式”,而且肯定了,辩证法就是研究“现象发展的规律”,“即它们由一种形式过渡到另一种形式,由一种联系秩序过渡到另一种联系秩序的规律”的科学^④。恩格斯的观点同马克思完全一致。在《反杜林论》中,恩格斯说:“辩证法不过是关于自然、人类社会和思维的运动和发展的普遍规律的科学。”又说,辩证法向一切科学提出的“要求”就是:“在自己的特殊领域内揭示这个不断的转变过程的运动规律”。“而这就是黑格尔哲学留给它的继承者的遗产”。^⑤ 这就是辩证法的精神实质。

列宁也是这样认识辩证法的。在读黑格尔《逻辑学》的笔记中,列宁指出:“辩证法是一种学说,它研究对立面怎样才能够同一,是怎样(怎样成为)统一的——在什么条件下它们是相互转化而同一的,——为什么

① 《马克思恩格斯全集》第 2 卷,北京,人民出版社 1957 年版,第 43 页。

② 黑格尔:《小逻辑》,北京,商务印书馆 1980 年版,第 177 页。

③ 同上书,第 176 页。

④ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷,北京,人民出版社 1995 年版,第 112、110—111 页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷,北京,人民出版社 1995 年版,第 484、362 页。

人的头脑不应该把这些对立面看作僵死的、凝固的东西,而应该看作活生生的、有条件的、活动的、彼此转化的东西。”^①列宁在这里也清楚地告诉我们,辩证法并不停留在对事物的对立面之间的相互联系、相互作用、相互转化的认识上,而是“研究对立面怎样才能够同一,是怎样(怎样成为)统一的——在什么条件下它们是相互转化而同一的”,也就是研究相互联系、相互作用着的对立面构成的统一整体的运动规律。黑格尔在《小逻辑》中说:“一个事物是可能的还是不可能的,取决于内容,这就是说,取决于现实性的各个环节的全部总合,而现实性在它的开展中表明它自己是必然性。”^②列宁在《哲学笔记》中摘录了黑格尔的这段话,并把黑格尔的思想概括为:“现实的诸环节的总合、总和,现实在展开中表现为必然性。”列宁接着指出:“现实的诸环节的总合和展开(注意)——辩证认识的本质。”^③就是说,“辩证认识的本质”就在于认识“现实的诸环节的总合、总和”在展开中表现出来的“必然性”、“规律性”。

总之,由上述可见,卢卡奇所理解和主张的“辩证法”从根本上背离了马克思主义,甚至也可以说背离了黑格尔。卢卡奇否定自然辩证法,否定辩证法是“关于自然、人类社会和思维的运动和发展的普遍规律的科学”,把辩证法的客观基础归结为所谓“人本身”、“历史本身”,把辩证法的本质归结为“主体和客体的相互作用”,归结为“总体的观点”并称其为“在思维中再现和把握现实的唯一方法”,其错误不仅在于他在《历史与阶级意识》新版序言中所说的,“将总体在方法论上的核心地位与经济的优先性对立起来”^④,更重要的是在于他这样就从根本上否定了辩证法的精神实质是具体分析事物的内在联系、揭示其运动的必然性和规律性,因而也就在认识和实践上取消了正确认识自然界和社会历史发展的客观规律,按照客观规律决定自己的行动、改造世界的历史任务,因而这种“辩证法”、这种“总体的观点”也就根本不可能成为卢卡奇所说的“科学中的革命原则的支柱”^⑤。这就是卢卡奇早年积极参与制订“‘左的’政治和

① 《列宁全集》第55卷,北京,人民出版社1990年版,第90页。

② 黑格尔:《小逻辑》,北京,商务印书馆1980年版,第300页。

③ 《列宁全集》第55卷,北京,人民出版社1990年版,第132页。

④ 卢卡奇:《历史与阶级意识》,北京,商务印书馆1992年版,第15页。

⑤ 卢卡奇:《历史和阶级意识》,北京,商务印书馆1992年版,第76页。

理论路线”的世界观和认识论根源。

（五）“自然是一个社会的范畴”

“自然是一个社会范畴”，是卢卡奇在《历史与阶级意识》中反复论证的基本观点之一。卢卡奇说：“自然是一个社会的范畴。这就是说，在社会发展的一定阶段上什么被看作是自然，这种自然同人的关系是怎样的，而且人对自然的阐明又是以何种形式进行的，因此自然按照形式和内容、范畴和对象性应意味着什么，这一切始终都是受社会制约的”。^①毫无疑问，卢卡奇的这一描述是正确的。因为，人类生活于其中的“自然界”，即我们现在所说的“人化自然”，作为人类认识和实践的对象（客体）的“自然界”，与人的思维和人的实践活动、与人类社会及其历史发展不可分割地联系着，是客观事实。这是马克思和恩格斯充分肯定的，如马克思和恩格斯说，人们“周围的感性世界决不是某种开天辟地以来就直接存在的、始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世世代代活动的结果”。^②问题在于，自然界先于、独立于、不依赖于人的思维和人的实践活动而存在吗？“人化自然”具有独立于、不依赖于人的思维和人的实践活动的客观实在性、本质和运动规律吗？对此，卢卡奇以及后来的“西方马克思主义者”都是否定的。因为，在卢卡奇看来，承认自然界和人化自然独立于、不依赖于人的思维和人的实践活动，就是承认思维和存在、主体和客体、社会 and 自然界的分离和对立，就是“二元论”。而对这种“二元论”，卢卡奇是坚决反对的。由此可见，卢卡奇把“自然”看作一个“社会范畴”，其实质就在于用人类认识和实践的对象、客体对人的思维和人的实践活动的依赖性，否认人类认识和实践的对象、客体、自然界先于、独立于、不依赖于人的思维和人的实践活动的客观实在性。这不仅不是马克思主义的观点，而且是马克思和恩格斯坚决反对的。

第一，马克思和恩格斯认为，“人化自然”虽然是“工业和社会状况的产物”、“历史的产物”、人类“世世代代活动的结果”，但它们是以“先于”、“独立于”、“不依赖于”人的思维和人的实践活动的自然界的存在为

① 卢卡奇：《历史与阶级意识》，北京，商务印书馆1992年版，第318—319页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京，人民出版社1995年版，第76页。

前提的。早在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思就已经充分肯定了这一点。马克思指出:“没有自然界,没有感性的外部世界,工人什么也不能创造”。“不依赖于人”、“存在于人之外”的“现实的、感性的对象”,是“表现和确证”人的本质力量“所不可缺少的、重要的对象”,“人只有凭借现实的、感性的对象才能表现自己的生命”。^①在《神圣家族》中,马克思又指出:“人并没有创造物质本身。甚至人创造物质的这种或那种生产能力,也只是在物质本身预先存在的条件下才能进行。”^②在以后的著作中,马克思一直坚持这一基本观点。例如,在1857—1858年经济学手稿中,马克思说,“劳动的主客观条件本身并不是劳动的产物,而是已经存在的自然。一方面,是活的个人,另一方面,是作为个人再生产的客观条件的土地”。又说,“这种条件不是他的产物,而是预先存在的;作为在他身外的自然存在,是他的前提”。^③

第二,根据马克思的观点,“人化自然”或人们“周围的感性世界”,实质上不过是“经过形式变化而适合人的需要的自然物质”^④。“人化自然”是人类通过自己世世代代的实践活动创造的,但人类的实践活动并不具有“超自然的创造力”^⑤。人类通过自己的实践活动“改造对象世界”、“创造对象世界”,实质上是把作为“物或物的综合体”的劳动资料“置于自己和劳动对象之间”,“利用物的机械的、物理的、化学的等属性”,“依照自己的目的作用于其他的物”,改变“自然物质”的“形式”或“形态”。^⑥毫无疑问,这种“改变”或“创造”,是以“自然物质”的客观实在性及其变化的规律性为前提的,是利用“自然物质”自身固有的规律性,使自然物质本身“互相影响,互相作用”,从而发生“形式”或“形态”的变化。

第三,正因为“人化自然”或人们“周围的感性世界”只是发生了“形式”或“形态”变化的“自然物质”,所以作为人类世世代代实践活动的

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京,人民出版社2002年版,第269、324页。

② 《马克思恩格斯全集》第2卷,北京,人民出版社1957年版,第58页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷,北京,人民出版社1995年版,第476、480页。

④ 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京,人民出版社1995年版,第180页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京,人民出版社1995年版,第298页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京,人民出版社1995年版,第178—179页。

“产物”、“结果”的“人化自然”，尽管不同于“原始的”自然界，但它们自身同“原始的”自然界一样具有不以任何人的意志为转移的客观实在性和规律性。例如，汽车、火车、轮船、航天飞机等是人们自己创造的，但这些人类的创造物自身固有的客观实在性和规律性是不依任何人的意志为转移的。“人化自然”的客观实在性和规律性源于“原始的”自然界的客观实在性和规律性。人类的社会生活、社会运动正是通过“人化自然”，以扬弃的形式把“原始的”自然界的客观实在性和规律性包括在自身之中的。“人化自然”作为社会存在物，是以其自身固有的、源于“原始的”自然界的客观实在性和规律性在社会生活中发挥作用的。现代化的机器体系虽然是人类智力的产物，属于“人化自然”，但其运动过程不过是“改变为工业过程的自然过程”^①而已。正因此，马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中强调物质生产是“整个现存的感性世界的基础”时，紧接着就指出：“当然，在这种情况下，外部自然界的优先地位仍然会保持着”。^②

卢卡奇的错误不在于他认定“人化自然”与人的实践活动、客体与主体不可分割地联系着，而在于他以这种“不可分割地联系”否认自然界“先于”、“独立于”、“不依赖于”人和人的实践活动而存在，否认“人化自然”、客体的客观实在性和规律性及其对于人和人的实践活动的独立性、决定性。这就为进一步否定社会历史发展的客观规律性和世界的物质统一性，进而把人类的实践活动说成是不依赖于客观物质条件的所谓“创造性”活动，埋下了伏笔，做好了理论准备。事实上，人类的实践活动不仅把人和自然界、主体和客体、思维和存在不可分割地联系在一起，通过“改变对象世界”创造出一个现实的、感性的“人化自然”的世界，证明着人类征服和改造自然的力量，同时也把人和自然界、主体和客体、思维和存在明确地区分开来，证明着自然界不依赖于人和人的实践活动的客观实在性和规律性，证明着世界的真正的统一性在于它的物质性。这后者正是卢卡奇所不愿意承认的，也正是卢卡奇在“人化自然”问题上的错误之所在。

① 《马克思恩格斯全集》第31卷，北京，人民出版社1998年版，第100页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京，人民出版社1995年版，第77页。

(六) 思维和经验对象相一致的观点“是一种神话”

在认识论问题上,卢卡奇否认马克思主义的认识论是反映论。他指责“反映论”只是恩格斯的思想,是把思维和存在、精神和物质对立起来的“二元论”,其特点是直观、消极、被动,是同辩证法的“生成原则”、“创造原则”相违背的。卢卡奇说,把思维和存在之间的“同一”说成它们“互相‘符合’,互相‘反映’”等等,“所有这些说法都以隐蔽的形式包含着僵硬的二重性的思想”,都是使认识和他的对象“处于一种分裂的关系之中”,都是“退回到被马克思克服了的古典哲学的立场上去”。^① 卢卡奇强调:“只要思维和存在还保持着它们古老的固定不变的对立的话,只要它们在自己的结构中及在相互关系的结构中仍保持不变,那末认为思维是头脑的产物和因此是和经验的对象相一致的观点就同回忆说和理念世界一样,都是一种神话。”^② 卢卡奇认为,意识“反映”对象只能反映“一成不变的事物”,而根据辩证法,“世界不是一成不变的事物的集合体,而是过程的集合体”。据此,卢卡奇以反问的口气说:“既然没有事物,思维‘反映’什么呢?”^③ 卢卡奇还认为,“现实并不是现成的,而是生成的”,现实中包含的“历史发展的倾向”是比“经验的僵化的物化的事实”“更高级的、真正的现实”,“对象的真正的本质就在这一生成之中,在这一倾向之中,在这一过程之中展现出来”。^④ 因此,卢卡奇说:“当生成的真理就是那个被创造但还没有出世的将来,即那正在(依靠我们自觉地帮助)变为现实的倾向中的新东西时,思维是否为反映的问题就显得毫无意义了。”^⑤

否认了意识、认识是对外界事物的反映,那么意识、认识是什么呢? 卢卡奇说,意识是实践的“一种必不可少的、基本的组成部分”;“思维和存在的同一”,不在于它们是互相“符合”、互相“反映”,而在于“它们都

① 卢卡奇:《历史与阶级意识》,北京,商务印书馆1992年版,第299、300页。

② 同上书,第295—296页。

③ 同上书,第293页。

④ 同上书,第297页。

⑤ 同上书,第299页。

是同一个现实的和历史的辩证过程的环节”^①；“理论的本质”无非是革命过程中每一个必要步骤的“记录”^②。

卢卡奇否定反映论的根据是不能成立的。

第一，卢卡奇认定反映论只是恩格斯的认识论，不仅不是马克思的思想，而且是马克思批判和抛弃的旧唯物主义的认识论，是没有根据的。在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思批评旧唯物主义，从认识论方面说，只是批评旧唯物主义把认识归结为感性直观，贬低抽象思维，只承认感性直观的客观性，否认科学抽象的客观性。但这决不意味着马克思否认感性直观，否认旧唯物主义主张的认识是对客观世界的反映这一根本原则。在1845年完成“清算”自己“从前的哲学信仰”的著作《德意志意识形态》之后，马克思始终称自己是“唯物主义者”，称他和恩格斯创立的世界观是“唯物主义的世界观”。既然如此，马克思在认识论上就必然坚持“从物到感觉和思想”的认识论路线，即坚持反映论。在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯指出：“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们存在就是他们的现实生活过程。”“甚至人们头脑中的模糊幻象也是他们的可以通过经验来确认的、与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物……不是意识决定生活，而是生活决定意识”。^③在《哲学的贫困》中，马克思强调“经济范畴只不过是生产的社会关系的理论表现，即其抽象”，批评蒲鲁东把“现实关系”看作“只是一些原理和范畴的化身”，是“把事物颠倒了”。^④在《共产党宣言》中，马克思和恩格斯指出：“共产党人的理论原理，决不是以这个或那个世界改革家所发明或发现的思想、原则为根据的。”“这些原理不过是现存的阶级斗争、我们面前的历史运动的真实关系的一般表述。”^⑤在《资本论》第一卷1872年第二版跋中，马克思又清楚地阐明了自己和黑格尔根本对立的认识论观点。马克思说：“在黑格尔看来，思维过程，即他称为观念甚至把它转化为独立主体的思维过程，是现实事物的创造主，而现实事物只是思维过程

① 卢卡奇：《历史与阶级意识》，北京，商务印书馆1992年版，第299页。

② 同上书，第49页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京，人民出版社1995年版，第72、73页。

④ 同上书，第141页。

⑤ 同上书，第285页。

的外部表现。我的看法则相反,观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”^①如此等等,这些论述难道不足以表明马克思在认识论上坚持的是反映论吗?

第二,卢卡奇指责“反映论”是把思维和存在、精神和物质绝对对立起来的“二元论”,是不能成立的。这是因为,“人猿相揖别”之后,物质世界产生了一个和自己相区别、相对立的“思维着的精神”,这是客观事实。正是由于这一客观事实的存在,在人类思维面前产生了“思维和存在的关系”这个“全部哲学的最高问题”,产生了“从物到感觉和思想呢,还是从思想和感觉到物”两条根本对立的认识论路线。“反映论”是以这一客观事实为前提的,整个哲学,包括唯物主义和唯心主义,也是以这一客观事实为前提的。列宁说,“在承认什么是第一性的和什么是第二性的这个认识论的基本问题的范围内”,思维和存在、精神和物质的对立是“绝对的”。^② 反映论承认思维和存在、精神和物质的对立,并没有错。卢卡奇及后来的“西方马克思主义者”指责“反映论”是把思维和存在、精神和物质对立起来的“二元论”,完全是无端的。18世纪初,贝克莱曾以“相信有实在的事物存在于心外”,就是“假设感官对象有两重存在(一为可理解的,是在心中的,一为实在的,是在心外的)”,指责唯物主义“是最无根据而且是最荒谬的意见”。^③ 19世纪初,马赫主义者又承袭贝克莱的衣钵,指责“唯物主义”承认“在我们意识之外的物的存在”,就是“把世界‘二重化’,宣扬‘二元论’”。^④ “西方马克思主义者”对“反映论”的指责,同贝克莱和马赫主义者对“唯物主义”的指责,并没有根本的区别。事实上,辩证唯物主义的反映论不仅承认存在是第一性的、思维是第二性的,认定思维是对存在的反映,而且揭示了“意识”、“思维”并不是“某种现成的东西”,“一开始就和存在、自然界相对立的东西”,它们都是“自然界的产物”、“人脑的产物”,“人和自然界”是思维“唯一的真实的基础”。^⑤ 辩证唯物主义的反映论,是彻底的唯物主义的一元论。而卢卡奇及后来的

① 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京,人民出版社1995年版,第110—112页。

② 《列宁全集》第18卷,北京,人民出版社1988年版,第150页。

③ 参见贝克莱:《人类知识原理》,北京,商务印书馆1973年版,第58、59页。

④ 参见《列宁全集》第18卷,北京,人民出版社1988年版,第14页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京,人民出版社1995年版,第374、375页。

“西方马克思主义者”，一方面承认自然界、客体，另一方面又否认意识、认识是对客观实在的反映，把意识、认识看作是主体和客体相互作用中的一个“组成部分”、一个“环节”，这才是不折不扣的“二元论”。马赫主义者和贝克莱指责唯物主义“把世界‘二重化’，宣扬‘二元论’”，是为了论证“存在就是被感知”；卢卡奇及后来的“西方马克思主义者”指责反映论是把思维和存在、精神和物质对立起来的“二元论”，则是为了否认思想、意识是对客观存在的反映，而否认了思想、意识是对客观存在的反映，实际上就打开了通向唯心主义的大门。

第三，卢卡奇把一切“反映论”都说成是直观的、消极的、被动的、机械的，是不能成立的。旧唯物主义把认识主体的“心灵”看作像一块“白板”一样，消极地等待对象在上面加盖“印记”，因而其反映论是直观的、消极的、被动的、机械的。但这只是旧唯物主义哲学家对人类认识的一种片面的、错误的认识，而不是人类的认识或“反映”自身固有的本质特点。在马克思恩格斯看来，人类对客观世界的认识或“反映”自身就是积极的、能动的、创造性的。马克思说：“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”^①由此可以得出如下结论：（1）“反映”是“移入人的头脑”的“物质的东西”，“反映”的内容来自外部世界，被反映的对象不依赖于“反映”而存在，“反映”能够和被反映的对象相符合、相一致。这是“反映”概念最根本的本质规定。（2）人类思维“反映”外部世界不是机械的复制，即如17、18世纪的哲学家所说的那样，“只不过是把感官和经验供给于我们的材料混合、调换、增加或减少”^②，而是能动的“创造”过程。这不仅表现在，人类思维能够把感官从外界获得的感性材料加工制作成反映事物本质和规律的概念和概念体系（理论），创造出—个不同于现实世界的概念世界，以概念和理论的方式再现外部世界的运动和过程，更重要的表现在，人类思维能够且必然在观念上创造出能够满足自己的需要的理想客体、适宜自己生存的理想世界，并以此作为自己实践活动的目的，通过自己的实践活动把这目的变为现实。“反映”离不开创造，“创造”是人类对外部世界的认识或“反映”的内在

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京，人民出版社1995年版，第112页。

② 休谟：《人类理解研究》，北京，商务印书馆1957年版，第20页。

的本质规定。没有思维的创造性,就没有反映事物本质和规律的人类知识。(3)真正的“创造”又是以正确“反映”外部世界的本质和规律为前提和基础的,“创造”离不开“反映”。这就是说,人类的思维和认识无论是以概念和理论的形式再现外部世界的运动和过程,还是创造出符合自己需要的理想客体,都必须正确反映客观实际,正确反映事物的本质和规律。而人类的思维和认识“反映”世界、“创造”世界何以可能,既不在于它植根于康德想象的拥有加工感性材料的具有普遍必然性的“纯概念”和把感性材料“统摄于”概念之下的能力的“先验自我”,也不在于它是黑格尔想象的作为世界的本质、本原的“绝对精神”辩证运动的形式,而在于它植根于人类改造世界的实践活动。恩格斯指出:“人的思维最本质最切近的基础,正是人所引起的自然界的改变,而不仅仅是自然界本身;人在怎样的程度上学会改变自然界,人的智力就在怎样的程度上发展起来。”^①正是制造和使用工具改造自然的物质实践活动,不仅要求人们正确反映和把握外部世界的本质和规律,而且使人们能够作为“观察者”即认识的主体,能够通过自己主动地作用于外部世界的实践活动把外部世界的本质和规律暴露出来并反映在、积累在自己的大脑中,形成一个反映客观世界而又有别于客观世界的概念世界。这个正确反映外部世界本质和规律的概念世界,如列宁所说,“反过来又在实践中……为人们服务”,成为“帮助我们认识和掌握自然现象之网的网上纽带”^②。所以,正是发展着自己的物质生产和物质交往的人们,在改变自己的现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活,而是生活决定意识。人类认识的能动性、创造性“最本质和最切近的基础”是人类改造世界的物质实践活动,最深刻的根源是物质世界自身运动的客观规律性。毫无疑问,无论在什么时代,任何人都可以天马行空地“创造”,但人类实践都将以铁的必然性向人们证明,只有同客观事物的本质和规律相一致的“创造”才是真正的创造,脱离“反映”的“创造”,既不能正确地再现事物的本质和规律,也不能形成可以实现的理想化客体,只能是幻想。这就是辩证唯物主义在“反映”问题上的基本观点。当卢卡奇在《历史与阶级意

① 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京,人民出版社1995年版,第329页。

② 《列宁全集》第55卷,北京,人民出版社1990年版,第75、78页。

识》中否认反映论,反复强调无产阶级是当今时代“历史的主客体”,无产阶级的“自我意识”是无产阶级革命的“决定性因素”时,这就不仅在理论上,而且在实践上走上了唯心主义。卢卡奇在《历史与阶级意识》新版序言中说,他在该书中强调的实践概念是“抽象的、唯心主义的实践概念”,“与其说它符合真正的马克思主义学说,莫若讲它更接近当时流行于共产主义左派之中的以救世主自居的乌托邦主义”。^①卢卡奇的这一检讨是深刻的。

第四,卢卡奇认定人的认识“反映”对象只能反映“一成不变的事物”,不能反映现实中包含的“历史发展的倾向”、“正在变为现实的倾向中的新东西”,即不能反映“过程”,是错误的。卢卡奇对这个问题的整个论证实质上是用庸俗的形而上学世界观批评辩证唯物主义的反映论,其前提是运动和静止、可能性和现实的绝对分离和对立。毫无疑问,“世界不是一成不变的事物的集合体,而是过程的集合体”,是辩证唯物主义的基本观点。这一观点意在强调“运动是物质的存在方式”,作为物质的存在方式的“运动”是无条件的、绝对的,“无论何时何地,都没有也不可能有没有运动的物质”。^②但辩证唯物主义不仅没有因此而否定静止的存在,而且强调静止是运动的特殊状态,运动只能存在于事物的相对稳定状态中,“表现在静止中”^③。事物的相对稳定状态,是“物质分化的本质条件”^④,也是人类认识的本质条件。和他物没有任何联系,孤立、静止、没有运动的事物,在现实中是不存在的;只有绝对运动,没有相对静止一面的事物,在现实中也是不存在的。即使假定这两种状态存在,也是人类不可能认识的。事实上,人类无论在什么时代都是通过静止认识和把握运动的。人们认识和把握了事物的本质和运动规律,也就认识和把握了事物发展的趋势、可能性,用卢卡奇的话说就是,事物“历史发展的倾向”、“正在变为现实的倾向中的新东西”。毫无疑问,人类认识直接面对的都是现实存在着的東西,任何“反映”都是对“现实”的反映。可能的东西是

① 卢卡奇:《历史与阶级意识》,北京,商务印书馆1992年版,第13、12页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京,人民出版社1995年版,第399页。

③ 同上书,第402页。

④ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京,人民出版社1995年版,第363页。

尚未实现的东西,因而是人类认识不能直接面对的。但这决不意味着人类认识不能反映可能的东西。因为,可能的东西虽然与现实不同,但也不是存在于现实之外,而是存在于现实之中的。任何现实都是由过去的可能转化来的,并在自身中包含着、孕育着新的可能。人类认识或反映现实,也不仅是为了把“现实”反映在自己的思维中,而是为了揭示出现实中包含的事物发展的趋势、方向、可能性及其转化为现实的条件,把握现实发展的未来,改造世界。而认识的这一任务,是通过从现实中揭示出事物的发展规律实现的。“规律”是“客观总体的灵魂”、事物“自己运动的原则”^①，“规律”自身就包含着事物发展的趋势、方向、可能性及其转化为现实的条件。人们认识了事物的发展规律,也就把握了事物发展的未来。卢卡奇说,认识“反映”对象,只能反映“一成不变的事物”,不能反映事物“历史发展的倾向”、“正在变为现实的倾向中的新东西”,不能反映事物的运动“过程”,完全是以运动和静止、可能性和现实的绝对分离、对立为前提的。这是典型的形而上学观点。卢卡奇的这一错误清楚地告诉我们,没有唯物辩证法的观点,既不能正确地理解客观世界,也不能正确地理解反映论。

^① 黑格尔:《逻辑学》下卷,北京,商务印书馆1976年版,第411、412页。

第二章 传统理论的倾向与批判理论的本质

——霍克海默《传统理论与批判理论》导读

霍克海默(Max Horkheimer, 1893—1973)是德国哲学家、社会学家,法兰克福学派的著名代表人物之一。1937年,他在法兰克福研究所的《社会研究杂志》上发表了《传统理论与批判理论》的学术论文。在文中,他提出了社会“批判理论”的概念,为法兰克福研究所奠定了社会批判理论的思想纲领。其后,他又和法兰克福研究所的一些成员共同创立了一系列“专项”批判理论。为此,“批判理论”也成为法兰克福学派的理论标志和代名词。霍克海默的这一工作直接影响了20世纪30年代以后的西方马克思主义的研究方向。他的学派发展成为西方马克思主义中最大的思想流派。他也在一些人中获得了“批判的马克思主义”的称号。

德国具有创立批判理论的传统,特别是近代以来,批判之风盛行。从广义的、一般的批判理论来看,批判理论意指起源于黑格尔和马克思的某种理论方向。《法兰克福学派史》的作者马丁·杰伊(Martin Jay)曾把第一代社会批判理论视为黑格尔左派,其中也包括青年马克思;第二代社会批判理论视为法兰克福学派。两种批判理论相比,有如下的特点:第一,理论环境不同。黑格尔左派主要是受德国古典唯心主义的影响;法兰克福学派主要是受马克思,同时也包括西方哲学,特别是古希腊哲学、近代哲学和现代哲学的影响。第二,历史状况不同。黑格尔左派是在初步感受到资本主义现代化影响的德国中从事研究的;而法兰克福学派则是在以德国为其先导之一的西方资本主义进入到一个完全崭新的阶段,经济垄断和政府干预不断增长中从事研究的。黑格尔左派可利用研究的社会主义资源只是几个孤立的乌托邦的思想实验场,法兰克福学派则有苏联的社会主义的实在样板。第三,在19世纪40年代,即黑格尔左派生活的

时代,一种新的否定力量—无产阶级正处在革命的激情之中,他们被认作是黑格尔左派哲学的实践者。黑格尔左派理论家的理论主要是建立在无产阶级这一历史主体之上对社会进行的内在批判。这时的批判理论表现出一种革命的乐观主义精神,坚信批判理论能够改变世界。到了20世纪,特别是30年代法兰克福研究所迁入美国以后,无产阶级被整合进社会的迹象日益明显,法兰克福学派批判理论因无产阶级的消退而被迫进入超越的位置。这时的批判理论时不时表现出一种悲观主义的倾向。由于法兰克福学派的成员大多数受到过哲学训练,因而,他们以哲学为基点,开辟了批判理论独特的道路。

要完整地理解霍克海默的批判理论,必须建立在全面地把握霍克海默文本的基础之上。霍克海默一生涉猎广泛,思想深邃,在许多方面都有建树,曾写下了大量的相关论文和著作。霍克海默和西奥多·阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno,1903—1969)的学生阿尔弗莱德·施密特(Alfred Schmidt,1931—)将霍克海默1932年至1941年间的论文汇编为两卷本的论文集《批判理论》。《传统理论与批判理论》也被收入书中。由于这篇论文在霍克海默的相关批判理论的作品中具有一定的代表性,有助于我们集中了解霍克海默的社会批判思想,因此,以它为例,对传统理论的倾向局、批判理论的本质以及它们之间的关系进行具体分析。

一、传统理论的倾向

霍克海默指出,传统理论产生于近代社会。近代的精神是理性。科学的本质是理性。哲学是对科学的反思之一,因此,近代哲学纲领是以改造科学为主旨,并将重建科学作为哲学的主题。

近代哲学的经验论和唯理论,其开创者弗兰西斯·培根(Francis Bacon)和勒内·笛卡儿(René Descartes)都从各自的立场大力提倡具体科学的研究,分别贡献了科学发现的归纳法和演绎法。康德结合经验论与唯理论,提出并试图回答科学知识如何可能,把科学理论局限在知性的范围内。黑格尔研究了科学的形成与发展,提出主体即实体,通过逻辑实体化,开辟科学理论可能的途径。

现代哲学三大思潮都讨论科学问题。其中逻辑实证主义总结了前辈

的研究成果,划分了两种科学命题:一种是经验科学的命题,它是能够被经验证实和证伪的综合命题。这种命题本身被看作经验判断,被看作归纳。另一种是数学和逻辑学的命题,它是可以用逻辑分析的方法来证明是否相互一致或矛盾的分析命题。后来的逻辑经验主义将逻辑实证主义与实用主义结合起来发展了这种理论,强调理论的真正有效性全赖于与实际事实相符合的被推导出来的命题。倘若经验与理论发生矛盾的话,必须对其中的某一方面重新检验。或者是科学家的观察不正确;或者是理论原则有问题。

霍克海默认为,理论就是积累起来的知识,它表现为这样一种形式,以便尽可能地接近事实、有效地描述事实。具体而言,理论是关于某个主题的命题总汇,这些命题紧密地联系在一起,其中有几个是基本命题,其他的命题则从这些基本命题中推导出来。“任何人,一旦掌握了演绎规则、符号以及比较被推导出来的命题与可观察的事实的过程,就能随时运用这一概念结构”^①。与那些被推导出来的命题相比,基本命题的数目越小,理论就越完善。“没有那些对可观察现象毫无影响的、多余的、纯教条主义的因素。”^②

霍克海默把上述理论界定为传统理论,并指出这种理论“表现了一种倾向,目的在于建立纯数学符号系统。作为理论要素,作为命题和结论的组成部分,实验对象的名称越来越少,而数学符号越来越多。”^③传统理论的基本思想就是深信人类知识能够解决现实世界的基本问题。

霍克海默揭示了传统理论在它确立以及发展的几百年间的重要意义。

(一) 理论建立起一种把握世界的原则

英国科学家、哲学家培根提出“知识就是力量”,把知识或科学看作人类支配自然,增强统治力的一种手段。他的重实验、重经验事实的归纳

① 上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编:《法兰克福学派论著选集》上卷,商务印书馆1998年版,第40页。

② 同上书,第41页。

③ 《霍克海默集》,曹卫东编选,上海远东出版社2004年版,第169页。

法是归纳的工具、归纳的逻辑。通过归纳法,他试图找出物质世界的普遍秩序和规律,为人们的活动提供一种确定的框架。他把经验变成不可避免的必然性,变成科学原则本身,变成哲学的事情。

在这种方法的作用下,第一,在自然科学领域,自然界成为一座大本钟;在社会科学领域,国家成为机器、人也是机器。世界上的一切事物都具有近乎神灵般的固定轨道,遵循着机械性、必然性的规律。它们的进程只能被预测,不能被改变。第二,世界上的一切事物都被抽象、还原为“质点”,遵循着各种简单性的、还原论的原则。

法国数学家、物理学家、哲学家笛卡儿提出“我思故我在”,我(思维)成为一切知识的最后的根据。他的“普遍数学”是一种逻辑工具,是排列和组合知识的新方法。它曾成为世界统一性的认识论基础。霍克海默曾用笛卡儿的话来说明建立“一个纯数学的符号体系”——“普遍数学”的意义。“人类认识范围内的一切事物很可能是以相同的方式相互联系起来的”^①。数学中通用的指导方法将应用于所有学科。人们通过系统的、统一的、演绎的思想链来把握世界的秩序。也就是说,知识不是通过经验从事物中获得的,而是作为公理加在事物之上的。

在这种方法的作用下,在自然科学领域:其一,数学命题规定了知识可能的基本条件,确定了知识的范围。其二,科学对象不再独立发挥作用。人们按照某种秩序逐一考察事物,而不是按照该事物的实在存在秩序去考虑它们。对象作为一种符号,隶属于理性的公理系统。霍克海默对此举例做了阐明。他说,法国数学家、哲学家亨利·彭加勒(Henri Poincaré)曾“把科学比作一所必须不断扩充的图书馆。实验物理学是负责采购图书材料的馆员,也就是说,它通过提供新的材料来丰富知识。数学物理学——最严格意义上的自然科学理论——的任务是编目:要是没有目录,图书再多,人们也无法享用图书馆。”^②数学物理学的作用就是为了指导增加科学产品。其三,相对主体而言,作为客体的世界图景发生了巨大的变化。它不再是经验的、活生生的,而是抽象数码的演算,科学已经失去了魅力。

^① 《霍克海默集》,曹卫东编选,上海远东出版社2004年版,第168页。

^② 同上书,第167页。

在人类社会:首先,在社会学领域,“各种不同的流派事实上都有一个同一的理论概念,而且,作为理论,它们同自然科学中的理论并没有什么区别。”^①不过,偏重经验的社会学家认为,从社会问题的复杂性和科学现状看,一种论述充分的理论必须立足于对事实的观察。“他们致力于精确的表述方法,特别是数学程序。他们不反对理论,而是反对对经验科学毫无个人体验的杜撰理论。”^②其次,在历史学领域,马克斯·韦伯(Max Weber)的“客观可能性理论”提出,对历史事件,历史学家的解释“并不在于对一切有关状况做最充分的列举,而是在于确立对历史发展具有重要意义的某一事件中的那些因素同特殊的、起决定作用的偶然事件之间的联系。”^③有关经验的规则,就是对有关经济的、社会的和心理学的内在联系的认识的说明。在这些规则的指导下,可以重建事件可能发生的过程,超越事件本身做出解释。以这种方式阐明历史,计算乃是历史的逻辑工具。如果条件 a、b、c、d 俱在,那么,必然会发生事件 q;如果缺少条件 d,那么,必然会发生事件 r;如果增加了条件 g,那么,必然会发生事件 s,如此类推。再次,在经济学领域,整个社会都以计算为基础进行建构。社会被“量化”(计算描述了整个社会的经济交换关系)和“同质化”(通过计算,差别转化为同一)这些都体现了异化这一资本主义生存方式的重要特征。而传统科学的基础正是资本主义特殊的社会结构。

在这种思想倾向的支配下,数学化曾作为一门学科是否科学的重要标志。

传统理论是理性获取科学真理的手段。它借助于培根、笛卡儿这样的科学哲学家,把这种关于获取科学知识的信念上升为一种形而上学的世界观,对资本主义建构起着重要的作用。

(二) 理论成为一种物化的、意识形态的范畴

传统理论用一种理性化、标准化的方式构造知识。资产阶级时代的

① 上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编:《法兰克福学派论著选集》上卷,商务印书馆1998年版,第42页。

② 同上。

③ 同上书,第44页。

技术进步与科学研究的这种功能有紧密的关系。一方面,它用事实丰富了能够实用的知识。另一方面,它使已有知识的运用成为可能。在这个意义上,“科学被看作人类的生产力之一。”^①遗憾的是,这种“理论的概念被绝对化了,好像理论植根于知识的内在本质中,或者通过某种别的非历史方式得到了证明,因此,理论就成了一个物化的、意识形态的范畴。”^②这表现在:

知识理论是“纯客观”的、“价值中立”的,它成为科学的规范原则。它意味着,具体事实的出现和用以把握事实的概念体系的运用,都被认为是外在于理论思维本身的东西。知识理论是在现实世界不受任何外界干扰而探究其规律的环境中得出的。学者是“自由漂浮”的,“超社会的”;科学探讨过程是自律的,研究与价值,认识与行动是两极分离的。理论是抽象的(理想化的),非社会的、非历史的,理论异化了。

学者科学活动的特点被提高到普遍范畴的行列,成为世界精神的具体体现,永恒的“逻各斯”。于是“知识的力量”被称为“创造性理论的源泉”。“生产”意指“思维的创造性主权”。规定的功能,整理和统一的功能决定着未来世界的一切。纯粹自洽的概念框架生产万岁!思维与存在、理智与知觉的二元论是知识论者的第二天性。

这种所谓科学的客观态度和理性的创造力成为资本主义世界存在的基础,它与资本主义的自由、平等、博爱遥相呼应,成为资产阶级的意识形态。

(三) 理论是生产过程及其分工的一个组成部分

知识的本质在于技术,知识本身仅仅是一种工具。于是,理论关心的是,理论所弄清的结构,被技术根据特定目的制造成了一个结构。即使理论在狭义上几乎或完全是非生产性的,但它已成为生产过程及其分工的一个组成部分,自觉地为统治者和利益集团服务。它导致了一种充满政治后果的自体论决策,对一个如此运转的社会起着积极的、加强的

^① 霍克海默:《批判理论》,李小兵等译,重庆出版社1989年版,第1页。

^② 上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编:《法兰克福学派论著选集》上卷,商务印书馆1998年版,第45页。

作用。

传统理论以资本主义生产方式为根据,它是资本主义资本生存与发展过程中的一个环节。它有助于坚持过去、推行已过时的秩序。

(四) 理论确立了个体与社会分离的虚构关系

在传统理论那里,个人是世界的基础,资产阶级逻辑的必然性迫使主体承认一个自以为独立的自我。但是,“这个世界存在着,人们必须接受它。每一社会成员的个体思维乃是社会反映的一种,人们试图通过这些反映以最能满足他们需求的方式适应现实。这就出现了社会与个体之间的区别。”^①

个体是被动的、只具有接受能力。他只是强大历史进程中的旁观者和被动的参与者。社会由个体组成,但它却是一个主动的主体,即使这个主体无意识,也不是本来意义上的主体。

由于把个体和社会的区别绝对化,传统理论的这种划界,也就把历史的有效性理解为自然条件,从而无意地支持了资本主义的社会现状。

(五) 理论反映了科学缔造者的自足意识

在传统理论那里,理论家的科学视野萎缩。他们把科学活动限制在对现象进行描述、分类、概括上。“一套暧昧的、僵固的、拜物的概念一直发挥作用”^②。如被认作科学缔造者的自足意识;个人以及他在世界安身立命的理性,等等。

作为知识精英,理论家的努力没有同特殊实践义务建立任何有意识的联系,面对整体的社会问题缄默不语。他们使理性主义退化为抽象的和形式的,忘却了知识分子的社会责任。这种科学的活动方式失去了进步的特性。

(六) 理论成为一种“阶梯崇拜”的逻辑技术

传统理论成为特殊的逻辑技术。它通过一种“阶梯崇拜”的沉思过

^① 上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编:《法兰克福学派论著选集》上卷,商务印书馆1998年版,第49页。

^② 霍克海默:《批判理论》,李小兵等译,重庆出版社1989年版,第4页。

程,“为做和制造服务。”^①这种由亚里士多德(Aristotle,公元前384年—公元前322年)开始的逻辑是思想与世界之外的东西,它是形而上学的产物。

真正的逻辑必须超越抽象的形式而容纳实质的内容。“逻辑并不独立于内容。面临同一现实,对于特权阶层是轻而易举的东西,对其他人则是不可企及的,一种不偏不倚的逻辑就像法典一样可能是不公正的,虽然法典对所有人来讲都是同一部法典”^②。

传统理论所倡导的逻辑曾经是进步的,现在,它却“独立于内容”,维持着现存制度的持久性。

传统理论主要形成于17、18世纪。它的任务是要摆脱旧教条的束缚,推动资本主义经济的发展。而资本主义社会结构又塑造了传统理论的特性,使其从社会总体活动中分离出来,主要述说在某个独立领域内的意义。在资本主义条件下,传统理论在沿着自己已经设计好的道路前进中形成了科学危机,它起着建设、维护这种社会的作用。

二、批判理论的本质

批判理论有广义和狭义、一般和特指之分。如果从广义的、一般的批判理论来看,如前所述,这种批判理论是一个隐喻,意指起源于黑格尔和马克思的某种理论方向。在德国,黑格尔的辩证法哲学曾被称为否定哲学,它表达了批判理念,展示出一种革命的、乐观主义的精神。黑格尔相信批判理论是理性的工具,当它被准确地融入历史团体中时,它会使世界发生改变。马克思继承了黑格尔的批判精神,马克思的哲学是一种批判的哲学。马克思对早期资本主义的社会现实和理论现状做了全面的反思,从宗教、政治、哲学和政治经济学等各个领域深入地进行了批判。马克思强调,哲学家们不仅要解释世界,更重要的是改变世界。从黑格尔到

^① 杜丽燕等:《回归自我—20世纪西方人道主义与反人道主义》,华夏出版社2008年版,第188页。

^② 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,第67页。

马克思,德国哲学有了一种鲜明的倾向,这就是强调理论与实践相结合,强调一种理论对于实际生活的影响与作用,一种真实意义。霍克海默创立的法兰克福学派的批判理论继续坚持这一方向。由于霍克海默的这篇论文是批判理论的纲领性文件,所以,霍克海默不是具体陈述各个方面的批判理论,而是针对传统理论,强调批判理论的本质。

与传统理论相对,霍克海默提出了批判理论的本质。“批判理论本质上在于系统地阐述某一阶级在特定时代的感情和观念。”^①批判理论的主题思想就是对现存秩序的有意识地批判与反抗,根本地改变人类的生存方式。

霍克海默揭示了批判理论的重要意义。

(一) 理论的建立并不仅仅取决于纯逻辑的和方法论的渊源

批判理论认为,通过思维来确定实践的目标往往是要失败的。因为它将自己封闭在自身的范围内。理论或知识既不是自明的,也不是顿悟的,它的建构受到历史需要的制约。例如17世纪,人们运用哥白尼体系解决天文学问题,并不仅仅在于它的逻辑特性——理论的简洁性和一致性,更重要的是它超越自身的社会意义。哥白尼的天文学用新的眼光看世界,影响着人们的思想和信仰。哥白尼主义成了一种革命的力量和更广大的历史进程的一部分,它使机械论思维占了统治地位。

批判理论反对传统理论关于“必然性”和“机械性”的思想。第一,霍克海默指出,人遇到未把握的必然性,如自然界和社会的力量,人力求从它们的压制下解放出来,获得自由。人发挥能动性同自然的束缚做斗争,同社会的奴役做斗争。正是在人的实践中,必然与自由的对立消失了,客体的必然性成为被合理把握的事件的必然性。至于预言的可能性,只有在社会更为合理时,社会科学家才有可能预测未来。目前的人类还不能把握自己,科学预测的可能既被方法论也被社会所决定。第二,霍克海默指出,从20世纪开始,科学家就已认识到“机械性”思想的不足。这主要集中在对一些原则的探讨上,它是研究得以建立的基础。如现代物理学在很大程度上已克服了传统方法的缺陷即机械性和简单性,调整自身的

^① 曹卫东编选:《霍克海默集》,上海远东出版社2004年版,第188页。

批判意识,重新把作为整体的科学的注意,转向曾被忽视的分支领域。心理学的许多描述也是如此,等等。在写这篇论文之前的《科学及其危机札记》一文中,霍克海默就总结了传统理论内在发展中产生的革命,试图从传统理论自身去批判传统理论的问题。

批判理论注重复杂性。它强调要素与整体之间的交互作用关系,各种社会事件都被看作是经过社会总体的中介,表达着整体的矛盾。批判理论不是社会特殊事件的储藏室,它要勾画出整个社会的发展图景,做出具有历史性的存在判断。传统理论之所以形成逻辑困难,就在于它通行知性思维,将相互联系的事件从整体中孤立、还原出来。

(二) 理论是历史进程的一个因素

批判理论认为,科学理论不可能是“纯客观”的、“价值中立”的。科学事业只是人的工作或历史活动中的一个非独立的因素。

首先,社会生活乃是社会各个生产部门的劳动结果,其中也包括科学在内。科学的对象、方法和方向都是由特殊社会形态所实行的生产方式制造的。科学是社会物质生产过程持续变化和发展的一个环节,是社会把握自然界和维持自身形式所使用的手段,是历史进程的一个因素。

其次,非功利的科学研究在一个连人自身都不自律的社会中是不可能的。研究者不可避免地处于他律之中。他的感知必然被社会范畴中介。“学者和他所研究的科学一起被综合进社会机构;学者的成就成了维持和更新社会现状的一个因素。”^①实际上,当资产阶级首次出现在封建社会的时候,随之而产生的“纯科学理论”(传统理论)的目的也在于打破当时的秩序,抨击旧的生活方式。只不过今天,这种理论兴趣消失了。

最后,人的自我认识并不是自称为永恒的“逻各斯”的数学,而是关于现存社会的批判理论,它关注的是社会的合理状态。与社会相分离的任何一种理论只能是抽象的和形式的,它肯定包含着某种社会的和谐幻像。如所谓的“精确的”经济学。它创造了一种使经济能以最纯粹形式存在的思想环境。然而,当这种经济学一产生结果时,对象世界刚要凝结

^① 上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编:《法兰克福学派论著选集》上卷,商务印书馆1998年版,第46—47页。

为理论时,经济学就立即化作一种理论幻影,它所描述的对象世界成了哈哈镜里被歪曲了的形象。^①

综上所述,霍克海默曾指出,理论的独立性是资产阶级的虚假意识。它的哲学基础是实用主义和实证主义,即是“哲学和科学主义的同一”。尽管,实用主义将真理与人类活动联系起来,但这种联系太简单、太不辩证了。^②像实证主义一样,实用主义的意义是更为顺从的而非批判的,它缺少超越现存“事实”的手段。“对于实证主义而言,一切都是纯粹的事实。”我们可以用分析的手段证明这些事实,然而,却没有在哲学上对这些事实提出质疑。

(三) 理论是“促使变革的力量”

批判理论不应像传统理论一样是“现存机器上的一个齿轮”。

批判理论指出,今天,资产阶级用以解释自己秩序的观念,如自由交换、自由竞争、利益一致,等等是与资产阶级的实际秩序根本对立的,体现着深刻的内在矛盾。但是,无产阶级所处的地位却不能保证他们获得正确的认识。无产阶级在自身生活中体验到不断增强的罪恶和非正义,而强加给无产阶级的社会结构的分化,使这种意识不能发展成一种社会革命力量。甚至,对无产阶级来说,世界外表上似乎完全不同于它的实际图景,无产阶级的生存利益和作为一个整体的社会利益之间并不存在真正的对立。在晚期资本主义条件下,无产阶级在独裁主义国家的压迫机器面前显得软弱无力。这样形成的理论也不免陷于对现状的盲从与依赖。

因此,霍克海默指出,现实最先进的理论即是社会批判理论。它既包括否定现状的力量,又包括人类自我决定的思想。

霍克海默赞同和回溯了马克思的思想。马克思的阶级、剥削、剩余价值、利润、贫困化、崩溃等范畴的意义都不是对当代社会的维护,而是要有

^① 《二十世纪哲学经典文本西方马克思主义卷》,陈学明主编,复旦大学出版社1999年版,第98—99页。

^② 陈学明主编:《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,第98—99页。

意识地重建经济关系,将社会改造成一个合理社会。^①因此,被统治阶级对现实的痛苦的适应是错误的。马克思关于未来社会是一个自由人的共同体,在这个共同体中,每一个人都有着同样的自我发展的可能性的思想,并不是一个抽象的乌托邦,而是对现实进行深刻分析而产生的理想。人类要实现这一目标,必须在现实状况下不断创造自己的能力。

批判理论反对单纯的知识崇拜。霍克海默说:“我们要探求的并不是那些从根本上来讲全然不重要的形式上的法则,而是关于我们的生活及其意义的物质表述。”^②理论应该成为促动变革的力量。批判理论是通过对社会改造的关心得到传播的。社会的非正义也必然重新激起这样一种关心。

(四) 理论揭示了个体与社会的既定联系

批判理论反对传统理论关于个体与社会分裂的观念。

批判理论认为,“世界是整个社会活动的产物”。首先,人所感知到的周围客体,都带有劳动的痕迹,都具有历史的特征。虽然,这一关系有被物化掩盖起来的倾向。其次,人不仅在服饰、表形以及感情特质上是历史的产物,甚至人的感知器官、视听方式也是社会生活发展的结果。再次,物理学中有主客体关系,即测量工具的干扰问题。人的感知同样显示了物理实验中的这一特性。人的主权隐藏在知识中,被感知的事实享有人的思想的渗透,置于人的控制之下。从这个意义上讲,“也可以把工具是人的器官的延伸这个命题反过来,人的器官也是工具的延伸”^③。最后,批判思维的主体既不是孤立的个人,也不是个人之总和,而是确定的个人。他置身于自然界和社会整体各种联系织成的网中。人是一个既定世界的不成问题的表达。“人的生成”是唯一的人的本性。

批判理论提出,人与社会“主动和被动”的确定是一个具体的、历史的过程。资产阶级的经济模式反映了人们充满矛盾的生存方式。一方

① 上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编:《法兰克福学派论著选集》上卷,商务印书馆1998年版,第66页。

② 马丁·杰伊:《法兰克福学派史》,单世联译,广东人民出版社1996年版,第16页。

③ 同上书,第61页。

面,由经济产生的整个文化方式是人类为自己提供的一种组织形式,人们把这一整体视为意志和理性,这是人自己的世界。另一方面,社会并不是一个自觉的意志的产物。它相当于非人的自然过程。它不是人自己的世界,而是资本的世界。^①人的一切都受到资本的作用。正是这种两重性的辩证特征产生了康德理性批判的那种含糊性。^②而黑格尔试图在理性王国中解决问题,不过是哲学家和非人之间私下订立的一个和平条约。^③批判理论强调人与社会必须要从分离的方式中解放出来。

(五) 理论要求理论家司思想之职

批判理论认为,理论家做理论的意义不是自我确证。理论家的任务是建立正义的社会,揭示社会中现实的否定力量和趋势性。理论家的思维应该成为无产阶级发展中的一个批判的、进步的因素,而不是去附和、顺从在资本主义社会“营养液”中被一体化了的无产阶级,使无产阶级彻底失去浪漫化。理论家的思维也应该反对自己队伍中悲观、分裂、盲从或乌托邦的倾向。理论家必须司思想之职,对世界进行深层反思,深度介入,表达知识分子的社会良心。

(六) 理论强调从逻辑必然性向现实必然性的转换

批判理论提出,在基本命题和事实之间并不存在一种时间在先的关系;也不存在逻辑实体化的关系。如果体系增加新的分类或引进其他的变化,并不意味着先前所做的规定太严格,而是因为客体与客体之间的关系或客体自身既发生了变化又保持着同一。

批判理论也是从抽象规定开始阐述问题。如在研究现代社会以交换为基础的经济关系时,马克思政治经济学的批判逻辑所运用的商品、价值和货币等概念都可以起到类概念的作用。但是,马克思的理论并不是通过假设把现实的概念联系起来,而是具体分析了资本主义社会的运行机制。目前,资本主义并没有在自身无政府主义原则的压力下立即走向垂

① 参见马丁·杰伊:《法兰克福学派史》,单世联译,广东人民出版社1996年版,第67页。

② 同上。

③ 同上书,第64页。

死与崩溃。社会与自然相互作用的思想；经济交换中的调节作用的思想；统一的社会周期和社会自我保存的思想，等等，都来自对历史过程的深入探讨，且在这里发挥作用。如上所述，正是由于其社会内在的动力，理论所阐述的交换关系才控制着社会现实。^①

批判理论也引进更多具体的成分。但是，这些详细因素的插入并不是通过简单的演绎法来完成。相反，每一步骤的实现都有赖于在科学知识和历史经验中积累起来的对人和社会的深刻认识。如批判理论从简单的商品交换思想入手，揭示了交换经济在既定的人的状况中如何必然导致社会进一步的紧张化，而在现在的历史时期中，社会关系的紧张化又如何会导致战争与革命。批判理论追随黑格尔，“‘具体’意味着多方面的、充足的关系、复杂的中介……而‘抽象’意味着单方面的、缺乏联系，相对而言缺少中介”^②。

批判理论中的每一个环节，像传统理论中的演绎推理一样严格，都是构成整个存在判断的一个基本要素。批判理论的具体部分可以变成一般的或具体的假设判断，像传统理论的模式一样加以运用。但是，对一个统一客体的陈述，只有在整体上才是真实的。因此，只有在某些特定情况下，这一陈述的各个部分才可以孤立地、有效地运用于该客体的各独立部分。

批判理论与传统理论不同，它所涉及的一般真理不可能通过参照当代秩序而被证实或证伪，因为，它意味着可能有另外一种不同的秩序。

总之，在谈到逻辑必然性的时候，批判理论与传统理论的结构相同。但是，从逻辑必然性转向现实必然性的时候，两种理论显示出了重大的差别。“霍克海默真正拒绝的是把理性、逻辑完全等同于有限的知识。”^③他反对只“依赖形式逻辑而排斥实质逻辑。他认为把逻辑看作数学的类似物就是把它简化为一连串的在历史世界中没有真正意义的同义反复，以为所有真实的知识都要追求科学的、数学的概念化，其前提就是向形而上

① 参见马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，单世联译，广东人民出版社1996年版，第75页。

② 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，第98页。

③ 马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，单世联译，广东人民出版社1996年版，第74页。

学投降”^①。

霍克海默的批判理论形成于20世纪30年代。它的任务是对资本主义社会做辩证批判。批判活动的目的不是为了消除某些弊病,而是要解构与这些弊病有着必然联系的社会结构的组织方式;否定社会由以建立起来并提供给每个社会成员的行动准则,根本改造人类生存状况,重建一个合理社会。在资本主义条件下,批判理论试图扬弃传统理论,它起着一种呼吁、催化社会变革的作用。

三、传统理论与批判理论的关系

霍克海默不仅指出了传统理论的局限与批判理论的主题,而且研究了二者之间的关系。在19世纪晚期,霍克海默已经注意到有关非理性哲学对抽象理性主义所进行的批判。他认为,这种批判实际上是对相随而来的发达资本主义条件下个体生存标准化的一种合法抗议;是对资本主义意识形态的承诺和资产阶级社会日常生活之间鸿沟的一次控告;是对古典理性与现实统一的乐观信仰和个体企业家的活动与社会整体的经济功能之间的和谐的失信。这种非理性主义应该肯定,它对霍克海默形成批判理论举足轻重。20世纪30年代,霍克海默又注意到另一种非理性主义。他认为,这种批判具有庸俗化的倾向:第一,攻击理性的目的是为了把普遍秩序和人的非理性调和起来。第二,由针对科学主义信念的一种正确纠偏退化为不加选择地攻击科学思想本身的有效性。霍克海默反对这种非理性主义。它对霍克海默批判理论提供了一种警示。

霍克海默的社会批判理论有自己的原则立场。

(一) 扬弃传统理论

霍克海默并不像非理性主义者那样绝对否定传统理论,而是对传统理论做出了比较客观的评价。他认为,传统理论是随着资本主义形态的建立发展起来的。从本质上说,它是作用于我们周围世界的一种方法。它提供了一些有力的手段,影响着人类改造自然和组织社会的方式。而

^① 马丁·杰伊:《法兰克福学派史》,单世联译,广东人民出版社1996年版,第75页。

资本主义的发展本身倾向于产生出一种非常迎合这种理论的社会结构。霍克海默指出,这种传统理论并不是与批判理论截然对立的。由于传统理论本身的特点与功能,这种传统意义上的知识包括每一种类型的经验,都被保留在批判理论和实践之中。但就批判理论想要达到的那种本质的变化而言,它不可能提供相应的具体的认识,直到这类变化确实发生为止。^①霍克海默还提出:“对不同于此一世界的另一个完整世界的渴求,曾经是社会—哲学的主要动力。”^②在目前的历史时期中,真正的理论是批判性的,而不是实证性的。人类的未来依赖于今日对生存所持的批判态度,当然,这一批判,总的来说也继承了传统理论和正在衰亡的文化的的基本因素。^③如对于传统理论的知识性以及在此基础上的知识型技术的形成,霍克海默就曾指出:“哲学上取消科学,在个人生命中是一种慰藉,在社会中则是一个谎言。”^④既然社会将来必然要解决自然界的问题,那么,我们就不能对这种知识性和知识型的技术置之不理,相反,应该尽一切可能发展它们,并使这种理论作为导致新社会形态的行动的一部分。

(二) 发展批判理论

批判理论是通过传统理论的一系列批判来陈述的。但是,霍克海默深刻地意识到,批评理论本身也存在着一定的问题。第一,霍克海默指出,不存在判断批判理论的总的准则,因为批判理论通常以经常发生的各类事件为基础,它建立在自我再造的总体的基础上。也不存在可以接受批判理论指导的社会阶级,因为,每个社会阶层的意识都有可能受到意识形态的限制和腐蚀。尽管批判理论洞见社会变化的每一环节,尽管它的原理与最先进的传统保持一致,但它除了关心废除社会的非正义之外并

① 上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编:《法兰克福学派论著选集》上卷,商务印书馆1998年版,第68页。

② 马丁·杰伊:《法兰克福学派史》,单世联译,广东人民出版社1996年版,序言。

③ 上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编:《法兰克福学派论著选集》上卷,商务印书馆1998年版,第89页。

④ 转引自马丁·杰伊:《法兰克福学派史》,单世联译,广东人民出版社1996年版,第60页。

无独特的影响。^① 第二,霍克海默认为,批判理论直接的手段是对意识形态的批判,但是,最根本的是指向社会制度。如果批判理论的证实只能通过它和“正确实践”的关系来达到,那么,由马克思断言唯一能适合革命行动的阶级却无力实现其历史作用,这又意味着什么呢?工人运动的命运,被不确定性遮盖着,这种不确定性继续增长,使得批判理论徘徊于乐观主义和悲观主义之间。这样,虽然,批判理论要吸取传统理论的精华,要完成传统理论所不能完成的历史任务,但是距自己的最终目的:不仅说明世界,而且改造世界还有着很大的差距。

自20世纪30年代批判理论建立至今80多年来,在现实社会生活中,批判理论强调辩证法,强调理论与实践相结合,应该说具有重要的影响和作用。“每个时代都有自己的真理,凡是有助于社会向着合理的方向变革的就是真理。”^②就批判理论的新近走向来看,它向于批判性与建设性的融合。我们希望这种批判理论能够不断发展,为走向新社会提供一种有意义的理论导向。

① 上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编:《法兰克福学派论著选集》上卷,商务印书馆1998年版,第88页。

② 马丁·杰伊:《法兰克福学派史》,单世联译,广东人民出版社1996年版,第76页。

第三章 “弗洛伊德式的马克思主义”

——马尔库塞《爱欲与文明》导读

马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979)是西方马克思主义的著名代表,法兰克福学派的杰出理论家。“弗洛伊德式的马克思主义”^①是他思想体系的重要组成部分,发表于1955年的《爱欲与文明》是这方面的最具创造性的作品之一。马尔库塞为什么要研究弗洛伊德的理论?他是如何分析弗洛伊德的理论的?他的“弗洛伊德式的马克思主义”是什么?本文试就此做一粗浅分析。

一、为什么要研究弗洛伊德的理论

马克思主义是早期市场资本主义的产物。当时社会的特点:一是工业生产和科学技术发展还不成熟,仅完成了第一次科技革命与第一次工业革命;二是实行自我平衡的、公开的市场经济,自由竞争,依靠看不见的手;三是劳资之间内在矛盾尖锐,劳动异化、社会关系物化。作为一种社

^① 把其他流派的哲学思想与马克思主义的理论相结合,对现实进行研究是马尔库塞的思想特色。在他的学术历程中,他曾形成过三种不同的理论:“海德格尔式的马克思主义(Heideggerian Marxism)”、“黑格尔式的马克思主义(Hegelian Marxism)”和“弗洛伊德式的马克思主义(Freudian Marxism)”。一直以来,学界对马尔库塞这三种理论的译法并不一致,如“海德格尔式的马克思主义”通常被译作“海德格尔的马克思主义”或“海德格尔马克思主义”;“黑格尔式的马克思主义”通常被译作“黑格尔主义的马克思主义”;“弗洛伊德式的马克思主义”通常被译作“弗洛伊德的马克思主义”或“弗洛伊德主义的马克思主义”。在此我们统一译作“xxxx式的马克思主义”的主要原因在于:第一,该译法不但准确反映了英文的原意,且更符合汉语的理解方式;第二,该译法较能准确地反映出马尔库塞理论的实质,那就是在坚持和发展马克思主义的前提下,马尔库塞是以怎样的理论思维方式对现实进行分析和批判的。

会批判理论,马克思主义要解决的是无产阶级和人类解放的问题。马克思主义以科学的世界观和方法论揭示了人类社会发展的历史规律;指出了资本主义社会的内在矛盾和各种危机;说明了无产阶级在其政党领导和阶级意识指导下将成为革命的决定性力量;阐释了解放的途径是阶级斗争,目标是共产主义一人的全面发展。直到今天,马克思主义的理论问题域仍然是世界思想家集中讨论的焦点。

西格蒙特·弗洛伊德(Sigmund Freud)的精神分析理论是早期市场资本主义发展到了顶点和早期垄断资本主义兴起的产物。当时社会的特点:一是由于基本结构等方面的深刻原因,资本主义的矛盾没有完全成熟;二是工人阶级成了资本主义社会不可分割的一部分;三是资本主义在赢利制度的情况下暂时避免了灭亡。弗洛伊德的精神分析理论也属于“一个伟大的批判行列”。他从精神病或神经病人生理—心理障碍所显现出的各种怪异症状,从不合理的社会制度表现出来的各种病态现象出发,寻求其病因—无意识和意识、快乐原则与现实原则的矛盾,等等,“突破了现代文化的一道最坚固的意识形态防线:自主个体观。”^①并把僵化的社会学概念溶解在其历史的内容之中。他的理论,特别是晚期的理论已经形成了一个完整的体系,变成了一种社会政治哲学与人生哲学,试图解决人的生存方式和社会的一系列重要的问题。

马尔库塞的“弗洛伊德式的马克思主义”是早期垄断资本主义完全成熟的产物。当时社会的特点:一是资本主义似乎比任何时候都更为和谐。西方工业国正日益变成混合经济,大多数工人似乎满足于在公共控制与私人控制之间实现平衡;二是对法西斯主义的胜利巩固了正在形成的国际资本主义,使其处于相对协调和相对丰饶的阶段,只有短暂的衰退和停滞;三是由于科技革命与产业革命的作用,统治阶级和工人阶级都享受到了经济发展的好处。阶级冲突似乎已从西方舞台上消失。产业工人似乎不再是可靠的从事革命斗争的力量,尤其是在美国,战后繁荣有助于工人阶级形成保守主义。^② 马尔库塞要回答的是面对一体化的社会统治

^① 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社2008年版,第33页。

^② 参见本·阿格尔:《西方马克思主义概论》,慎之等译,中国人民大学出版社1991年版,第221页。

结构,如何实现现代人的彻底解放、自由和幸福。要完成这个使命,必须要解决如下的问题:第一,如何突破统治阶级的垄断意识,唤起人们对这个社会本质的认识?第二,社会已经使统治者和被统治者一体化,出现了革命意识的危机,那么,推动这个社会变革的动力是什么?

作为一个哲学家、思想家,马尔库塞的学术宝库囊括了现代哲学的许多重大思潮。马尔库塞与其他西方马克思主义者的不同特点是,他的思想的每一步重大发展几乎都留有马克思主义与西方哲学结合的印记。

马尔库塞的早期思想被称为“海德格尔式的马克思主义”。他研讨导师马丁·海德格尔(Martin Heidegger)人的生存论状态的基本构架,即 Being、此在、Being 和此在、Being-in-the-word 和 temporality,特别是其中的两个问题,此在的生存:在世、共在与常人;回归率真状态:向死而生、良知的呼唤,等等。海德格尔对现代性中人的问题的反思对马尔库塞的思想产生了重大影响,并确立了其后理论的某些基调。马尔库塞认为,海德格尔的《存在与时间》是一个资产阶级哲学从内部否定和超越自身、为重建一门新的、具体的科学扫清道路的转折点,这部巨著至少具有从整体上社会批判的特征。他还认为,海德格尔这部著作中关于人的具体存在的许多思想,都可以弥补正统马克思主义在理论上的不足,解决 20 世纪初的认识论危机和马克思主义危机。以上述认识为基础,马尔库塞从海德格尔关于“此在”在寻求“真实性”的“决心”中找到了与马克思关于无产阶级革命的解放理论的契合点。因此,马尔库塞早期思想被称为“海德格尔式的马克思主义”。但是,第一,海德格尔的存在论,即他对人、人的本质的基本态度是一种宏观层面的分析,并没有涉及人的微观心理层面。而进入垄断资本主义的成熟期后,面对统治者从技术到意识形态等新的组织管理和压抑方式,如何从常人、非率真状态走出来,海德格尔的存在主义理论中是不清楚的。第二,海德格尔的存在论试图对传统形而上学加以转向。他提出“此在”是“人的日常生存”,而不是人的类概念,等等。但是,如果它“系统地忽略实存的历史特性,那么它就有成为另一种贬义的‘第一哲学’的危险”^①。它还是具有一种基础本体论的味道。因此,还

^① 转引自理查德·沃林:《海德格尔的弟子》,张国清等译,江苏教育出版社 2005 年版,第 152 页。

是需要一种“真正的具体性”，这就是理论联系实际。所以，马尔库塞经常强调，马克思主义在“对真实事件的性质、结构和运动的分析中，把握了源于真实历史的所有知识”^①。因此，他把海德格尔关于个人生存的本体境况与马克思具体的社会—历史性结合起来，对资本主义社会人的实际存在、人类及其世界做具体分析。正是如此，从《爱欲与文明》一书中才可以看到海德格尔思想的影子。

马尔库塞的中期思想曾被研究者称为“黑格尔式的马克思主义”。他追溯马克思思想的黑格尔根源，对资本主义社会政治—经济，包括人的异化做批判。“黑格尔的批判的和理性的原则，尤其是他的辩证法，必然与普遍的社会现实发生冲突。”“在黑格尔的体系中包含着关于进步思想和运动变化的敏锐洞察力。”^②但是，第一，黑格尔以最大的努力来证明绝对观念或知识及支配世界的原则的有效性。第二，黑格尔强调人是有思想的生物，理性是为人行事的标准。存在的本质是理性。因此，马尔库塞指出，在黑格尔那里，“真正的自由仅存在于理念中。”“解放乃是一个精神的事件。黑格尔的辩证法仍然未能突破由现存现实原则所确定的框架。”^③

马尔库塞也关注早期西方马克思主义的代表人物格奥尔格·卢卡奇。海德格尔曾在自己的著作中提到了卢卡奇的“意识物化”理论。卢卡奇指出了马克思主义与德国古典哲学，特别是与黑格尔哲学的决裂。他强调马克思的主体与客体相互作用的辩证法，批判资本主义的全面异化，提出无产阶级阶级意识的重要性。卢卡奇提出，在早期垄断资本主义兴起的背景下，这种阶级意识的养成必须要从总体性上洞察资本主义社会的本质以及各个阶级与阶层的社會作用。卢卡奇的这些思想对马尔库塞社会批判理论的建立起了非常重要的作用。但是，第一，卢卡奇试图阻止无产阶级的阶级意识退化。面对后来资本主义社会不断发展，资本主义意识形态统治的持续再生，这种意识如何能够形成和保存，仍然是个问

① 转引自理查德·沃林：《海德格尔的弟子》，张国清等译，江苏教育出版社2005年版，第152页。

② 马尔库塞：《理性与革命》，程志民等译，上海人民出版社2007年版，第15页。

③ 马尔库塞：《爱欲与文明》，黄勇等译，上海译文出版社2008年版，第74页。

题。第二,卢卡奇与海德格尔一样,也未深入到人的微观心理层面去考虑问题。所以,马尔库塞曾说:“只有人自身在其有关他自身及其客体的知识中意识到他既是他自己也是一个客体的时候,(社会的)客观性关系才会成为人类社会关系。”^①

“弗洛伊德式的马克思主义”是马尔库塞把弗洛伊德的精神分析学说和马克思主义相结合,研究二战后的社会历史和人的生存状况,并试图从中寻找出一条把人的解放和社会解放统一起来的理论。最初,马尔库塞对弗洛伊德的理论不感兴趣,后来,面对20世纪中叶的社会现实,他认为,以马克思主义、海德格尔的存在主义和黑格尔的理性主义,甚至早期西方马克思主义的哲学路径阐释和解决社会变革和人的解放已经不足,这些理论未能彻底说明资本主义统治,特别是资本主义意识控制的过程与机制。因此,他把理论视野转向弗洛伊德的精神分析学,开始关注和研究资本主义统治方式的改变与统治本质的关系;人的心理学与社会政治之间的关系;人的不断突破禁忌的本能与爱欲冲动和社会变革与人的解放的关系。由此,他的中后期思想之一,被称为“弗洛伊德式的马克思主义”。

二、对弗洛伊德理论的分析

马尔库塞认为,弗洛伊德的精神分析学最有价值之处,就是他的哲学思想。“弗洛伊德提出了一种‘人’的理论。”这种人的理论的基础是“心理学”,“元心理学”。“这一理论使弗洛伊德跻身于伟大的哲学传统之中,成为一名哲学家。”^②也使他与其他的人学哲学家区别开来。

弗洛伊德的元心理学揭示了人的心理结构一本能的结构与功能。早期,弗洛伊德认为,人的心理构造包括意识、潜意识和无意识。意识是人的心理状态中的最高形式,是诸心理因素的统帅者。无意识是欲望的储藏库,“心理过程主要是无意识的”。后期,弗洛伊德曾对心理结构做了

^① 转引自理查德·沃林:《海德格尔的弟子》,张国清等译,江苏教育出版社2005年版,第150—151页。

^② 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社2008年版,第3页。

修正与补充,提出了“本我”、“自我”和“超我”的新概念。本我是无意识的,是主要的本能;超我是根据社会行为标准和要求而在人的内部世界中起作用的,由父母和师长的指示所形成的。在弗洛伊德的理论中,中间的、“重叠”的因素向两极发展,这两极在支配着心理机制的两个最高原则即快乐原则和现实原则中得到了最鲜明的表现。^①支配心理机制的最高原则是快乐原则和现实原则。生命本能(爱欲)和死亡本能的融合与分裂构成生命过程的特征。弗洛伊德还从个体发生层次和属系发生层次上,以及二者的关系上分析了压抑性心理机制的起源与发展。弗洛伊德的这套理论为人类和科学贡献了别开生面的新观点。

马尔库塞对弗洛伊德的理论做了较深入的哲学分析。第一,弗洛伊德的心理结构理论是一种普遍的本体论。这一理论揭示了“在社会学的非个体化背后还有一种生物学的非个体化”。“个体也就是属,现在也就是过去。”^②由于“个体本身仍然与他的种处于一种原始的同一体性之中”,“个体心理学本身就是集体心理学。”^③“个体心理学本质上就是社会心理学。”^④“本能组织成了一个社会问题,成了政治问题。一些精神分析概念,不仅具有精神的内容,而且也具有社会的内容。因为,他们导致了一个由作为客观实体而与个体对立的机构、法律、机关、环境和风俗构成的制度。”^⑤弗洛伊德的理论本质上是社会学的,其“生物主义”从更深刻的意义上说是一种社会理论。这一理论所阐述的主要是有机物本身。而且它把有机物向后与无机物相联系,向前与有机物的更高的心理表现相结合。由于这一理论包含了对某些主要存在方式结构的假定以及它的动态发展的动力学,研究这一理论,不仅可以揭示个体的秘密,人这个属或集体的秘密,还可以揭示文明的秘密。因而可以赋予弗洛伊德的思想以一种普遍的本体论的意义。^⑥第二,弗洛伊德的心理学试图对存在的本质

① 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社2008年版,第10页。

② 同上书,第66页。

③ 同上书,第33页。

④ 同上书,第6页。

⑤ 同上书,第129页。

⑥ 同上书,第67页。

作出规定。它是“西方哲学基本脉络的一部分”。^① 西方文明的科学理性“既规定了我思,也规定了我做。”它的精神意义是对人类和自然进行理性改造,它的功能是进攻、征服与控制。西方传统哲学曾把逻各斯作为存在的本质。这种逻各斯表现为统治的逻辑。“目的与手段似乎易位”,满足的逻各斯与异化的逻各斯发生了矛盾。西方现代哲学出现了新的思想原则。存在的本质不再被看作逻各斯,统治的逻辑也面临着挑战。由于传统本体论遭到非议与批判,与以逻各斯为基础的存在观相抗衡,出现了一种以非逻辑,即以意志与快乐为根据的存在观。这股潮流也想努力表明其自身的逻各斯,即满足的逻辑。弗洛伊德的理论发展到最后也成为这种哲学原动力的一部分。他的元心理学试图对存在的本质作出规定,这种本质就是爱欲,即对人类生存目标快乐的追求。但是,爱欲被逻各斯吸收了,而逻各斯是抑制本能的理论。本体论的历史反映了越来越专制地支配世界的现实原则,形而上学爱欲观中包含的许多洞见已经被迫隐蔽起来。弗洛伊德的理论也是循着这股总的潮流发展的,在这一点上,他的“元心理学与西方哲学的主流汇合了。”在他的著作中,他所着重关心的是占统治地位的现实原则的合理性,而不再是对爱欲的形而上学的沉思。

通过对弗洛伊德理论的研究,马尔库塞揭示了弗洛伊德理论中两个非常重要的思想:一是“快乐原则和现实原则”。它们是人的心理调节的两大基本原则,也是人的生物生存与社会生存的联系机制。弗洛伊德认为,人受快乐原则支配,人的首要目标是获得各种需要的完全满足。本能无时不在追求一种满足,一种纯粹的、作为自在目的的满足。这相当于一种无意识的过程。这种状况不加以限制,必然形成与自然和社会的冲突。因此,人还要受现实原则的支配。人为了得到延迟的、受到限制的 and 保险的快乐,而放弃暂时的、不确定的和破坏性的快乐。可见,在有机体中,本能的“位置”和基本方向是不变的,但其目标和表现却会发生变化。“从动物性的人成为人类的唯一途径就是其本性的根本转变。”也就是“从快乐原则到现实原则的转变。”^②而规定着本能需要及其满足的是一个现实

① 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社2008年版,第67页。

② 同上书,第3—4页。

的社会—历史的世界,是特定的社会机构和代理人。控制就是平息生存斗争、压抑个体。人也会有意识地改变现实。但是,无论是欲望,还是对现实的改造都被现世社会组织起来,也就是改变了人原初的本能需要。二是“心理原动力也就是文明的原动力。”^①弗洛伊德指出,从历史看,现实原则在发展中不断地得到重建。无意识中受挫的快乐原则在影响着,甚至替代着现实本身。“被压抑物的这种回归构成了文明的禁忌史和隐蔽史。”^②压抑是一种历史现象,而使本能有效地屈从于压抑性控制的不是自然而是人。人对对象世界的攻击,对自然的统治,最终的目标就是人对人的统治。人的压抑包括两个方面:一是来自外部世界的压抑,如主人及其机构等的压力;二是失去自由的个体将主人及其机构的压力内投于心,形成一种自我压抑,这种自我压抑反过来又支持着他的主人及其机构。这种心理动力学也就是文明动力学,由此,作为文明史标志的统治——反抗——进一步统治这样一个连锁反应就形成了。弗洛伊德用心理学的术语说明了社会原动力。

弗洛伊德的理论阐释了文明的辩证法。马尔库塞对此做了概要的评介。文明的进步导致日益增长的破坏力量的释放。文明以持久地征服人的本能为基础。文明陷入了破坏性的辩证法之中。第一,“负罪感在文明的发展中具有决定性的作用”。文明的进步所付出的代价就是由负罪感的增强而导致的幸福感的丧失。负罪感使人们通过自居作用创造了超我,进而建立起“某些约束”。靠负罪感这种原动力是完全不幸的,惟有“爱欲”才能有效地“约束”破坏本能。但是,文明的存在就是对爱欲“广泛的、强化的管制和控制”。^③“一种压抑的本能组织是文明中现实原则的一切历史形式的基础。”“文明是作为有组织的统治而取得进步的。”^④因为,在异化的社会,爱欲的解放必将成为一种致命的破坏力量,必将否定支配着压抑性的现实原则。在弗洛伊德看来,“通行的合理性就是最高的合理性。假如负罪感的不合理性就是文明本身的不合理性,那么这

① 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社2008年版,第6页。

② 同上。

③ 同上书,第50页。

④ 同上书,第18页。

种不合理性也就是合理的了；假如推翻统治就得摧毁文化本身，那么推翻统治便是弥天大罪，因而防止统治被推翻的任何手段都是合理的。”^①正是如此，负罪感本身被合理化了。第二，文明首先是工作的进步。而创造和扩大文明的物质基础的工作主要是一种异化劳动。“技能为进步奠定了基础，技术的合理性则为生产性的操作确立了精神的、行为主义的模式，而‘统治自然的力量’实际上已无异于文明了。”^②“对（人和动物）生命的破坏随文明的发展而发展，而对人的残忍、仇恨和科学的灭绝也随消除压迫的真实可能性的增加而增加。后期工业文明的特征具有使破坏性超出一切合理性而延续下去的本能基础。”^③与日俱增的对自然的支配与与日俱增的劳动生产率，只是作为一种副产品，才发展与满足了人类的需要，因为与日俱增的文化知识又提供了进一步破坏的手段，并加强了本能压抑的需要。“技能和技术的合理性发展在很大程度上同化了‘变态的’破坏本能。”^④爱欲被升华，也被大大削弱了。第三，随着文明的发展，机构化权力制度的成熟，统治变得越来越非个人化、客观化和普遍化，同时也变得越来越合理、有效和多产；在人的本能运动中，现存的自由与满足同统治的要求紧密联系，它们本身成了压抑的工具；进步是以改进控制的链条取得的，遏制了对统治的反抗；意识形态的根据是生产、消费和再生产着统治，并为其辩护。统治——反抗——统治的循环运动是统治的前进运动。马尔库塞指出，文明的“辩证法乃是至今没有得到研究、反而被禁忌的弗洛伊德元心理学的核心。”^⑤

三、“弗洛伊德式的马克思主义”

马尔库塞系统地考察了弗洛伊德的元心理学理论，将其与马克思主义的思想综合起来。

第一，坚持彻底的文明辩证法。事实上，现存社会制度中“理性化为

① 马尔库塞：《爱欲与文明》，黄勇等译，上海译文出版社2008年版，第50页。

② 同上书，第54页。

③ 同上书，第55页。

④ 同上书，第53页。

⑤ 同上书，第24页。

无稽,幸福变成痛苦”的存在状况,只是以物为依赖性社会所表示出的一种征兆。马克思指出:“自由王国只是在必要性和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始;因而按照事物的本性来说,它存在于真正物质生产领域的彼岸。”“在这个必然王国的彼岸,作为目的本身的人类能力的发挥,真正的自由王国,就开始了。但是,这个自由王国只有建立在必然王国的基础上,才能繁荣起来。”^①与马克思主义相比,弗洛伊德的文明辩证法是不彻底的。他肯定文明给人类带来的福音以及文明的破坏力,但是,他没有意识到文明的进步还将会使所谓上述“合理性”变得荒谬。他对文明的前景持一种悲观主义的态度。他把现存的现实原则(操作原则)与现实原则相等同;把本能的历史特性与它的本性相等同;把文明的某一种特定历史形式与文明的本性相等同^②;认定所有文明的一个必要条件都是对本能做压抑性的改变。弗洛伊德的理论没有在本能的生物变迁与社会历史变迁之间作出恰当的区别,他的理论既是对西方文明的最无可辩驳的控告,又是对它的最坚定不移的捍卫。

在如何看待文明的趋向和人的解放的问题上,马尔库塞坚持马克思主义的基本观点,颠覆了弗洛伊德的文明史观的保守性。马尔库塞指出,其一,操作原则只是现实原则的某一特定历史形式。在不同的操作原则下,爱欲与死欲的关系及其发展是不同的。其二,如果生存斗争必然要求对本能做压抑性改变是由于缺乏足够的手段和资源,以全面、无痛苦地、不费力地满足本能需要,那么生存斗争中压抑性的本能组织便产生于某些外在的因素,这些因素不是本能的本性所固有的,而是来自于本能发展的特定历史条件。当下,要特别注意区分,本能的压抑是由缺乏造成的,还是由缺乏的不平均分配造成的;是由生存斗争造成的,还是由统治的利益(额外压抑)造成的。缺乏与统治不是永恒的。必须认真考虑逐渐取消控制本能发展的可能性,甚至必要性。只有这样,文明才能发展到更高的阶段。其三,从操作原则的历史必然性中,无法断定在另一种现实原则下的另一种文明形式是不可能的。想象的真理价值不仅与过去,而且与未来有关,因为,它所祈求的自由和幸福的形式要求提供历史的现实。幻

① 《马克思恩格斯全集》第46卷,人民出版社2003年版,第928—929页。

② 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社2008年版,第96页。

想具有批判功能,它的目标是爱欲的实现。艺术想象的命题是不真的,但这一点正是其真实性的本质。它表现了它的首要特征——“伟大的拒绝”。对压抑的抗争用艺术语言表达可以,用政治和哲学则成为乌托邦。“使真实的可能性降格到虚无缥缈的乌托邦世界,这本身就是操作原则的意识形态的一个重要因素。”^①对操作原则的否定与有意识合理性的进步不是相对抗而是相适应的。尽管当下文明的物质资源和心理资源都有限,按需分配原则实现还有困难,但是,在理论上仍可认为,操作原则已经过时。快乐原则与操作原则的和解并不以人们富有为条件。问题是,是否可以想象这样一种文明状态,人类需要在其中得到满足的方式和程度使得额外压抑可以被消除。其四,应该把“本能的压抑——与社会有用的劳动——文明”的相互关系转变为“本能解放——与社会有用的工作——文明”的相互关系。现行的本能压抑主要并不来自于劳动的必要性,而是为实现统治利益的某些特定的社会劳动组织所带来的压抑,即额外压抑造成的。所以,消除额外压抑就是要消灭这种把人类生存降格为劳动工具的社会组织,而不是要消灭劳动本身。通过爱欲的解放所创建的一种非压抑性的现实原则的出现将创造出新的、持久的工作关系,从而改变压抑的劳动的社会组织。

作为现代文化中受到最严格保护的价值标准之一是生产率。这个词既具有压抑又对有压抑的庸俗赞美的含义。但是,一旦超出操作原则的历史局限性,生产率就与快乐原则建立了另外一种关系。它就失去了压抑的力量,从而促进个体需要的自由发展。所以说,压抑性文明的成就已经创造了逐渐废除压抑的前提。这是马尔库塞根据新的社会历史发展情境对马克思主义的革命性做出的理论坚持和发展。

第二,揭示了革命的原动力。在马克思的思想中,现实中的个人是在一定的、不受他们支配的各种前提和条件下“从事活动的,进行物质生产”的人^②。人的物质生产活动是人的社会存在的前提和基础。以这个基础形成的人与人之间的关系、人与社会之间的关系共同构成人的社会属性——“社会生存”。马克思揭示了人类社会结构的构成——经济结构、政

^① 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社2008年版,第98页。

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第71—72页。

治结构和思想结构(社会意识)。但同时,马克思也提出,人还是一个肉体的存在,人同样具有自身的自然属性——“生物生存”。马克思要解放人,就是要使人占有自己完整的、全面的本质。鉴于当时的主要任务,马克思更强调的是人的社会生存。那么,人的生物生存的结构如何?物质基础之下的那个基础怎样?马克思并没有进行深入研究。因此,弗洛伊德的工作值得借鉴。他创立了元心理学,提出了人的本能结构,分析了作用于本能结构的基本原则,阐释了本能结构发展的基本趋向,可以说,精神分析学说在某种程度上补充了马克思主义的理论,进一步诠释了战后资本主义的社会现实和无产阶级革命的衰落问题。

从人的社会生存和生物生存的统一出发,马尔库塞试图从马克思主义和弗洛伊德的结合中,找寻无产阶级革命的原动力。他指出,意识一无意识、本我一超我是相互作用的,其作用的心理机制主要依靠两大原则——快乐原则与支配原则。但是,支配着西方文明进步的是现实原则的现行历史形式,即操作原则(特定的现实原则)。现行劳动社会组织产生的统治和异化取决于操作原则对本能的要求,即额外压抑(为特定的统治利益实行的必不可少的约束)。其一,表面上,现实原则没有“废弃”而是“捍卫”,没有“否定”而是“修正”了快乐原则,实际上,它所改变的不仅是快乐的形式与获得快乐的时间,而是本能满足所具有的破坏力量及其与现有社会准则和社会关系的冲突,是快乐的实质。其二,在操作原则制约下的“压抑的必然性及由此而来的受苦的必然性,与文明的成熟、与所获得的对自然和社会的理性支配的程度发生同步的变化。”“在物质和精神的进步大大减少了克制与苦役需要的时候,在文明实际上有可能大规模地释放那些用于统治和苦役的本能能量的时候,规模同等甚至更少的本能管理在成熟的文明阶段却可以导致更高度的压抑。只有联系历史上自由可能达到的程度,谈论本能压抑的范围和强度才有意义。”^①这样,马尔库塞就揭示了,在发达工业社会中早期垄断资本主义完全成熟的背景下,由于意识一无意识、本我一超我、快乐原则和操作原则这种生物生存和社会生存的矛盾存在所必然形成的革命原动力。

第三,强调了“社会主义的生物学基础”。马克思主义认为,共产主

^① 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社2008年版,第55页。

义的实现,“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自由发展的条件。”^①弗洛伊德关于人的本能的精神分析学说表面上看打破了社会的禁忌,破坏了文明的社会基础。然而,也正是这些所谓的破坏恰恰为马克思主义提供了另一个维度的新的文明基础——社会主义生物学基础。马尔库塞将马克思主义与弗洛伊德主义结合起来,提出了一种非压抑性文化观或自由文化观,目的就是要建立本能与理性的新关系。

马尔库塞指出,资本主义的发展将整个社会重新塑造成一个历史性的总体,一种操纵和控制的对象。^②在各种政治机器、社团机器和文化机器的勾结下,全社会的幸福和灾难被描述成一个不可分割的理性整体。人要想获得生存和自由,就必须把自身的“生物学的个体”出租给统治者和技术装置。与这些外在的控制相呼应的是,人经过持续的不自觉的“摄取”过程,已经把各种“外在物”内化成与自身完全同一的“内在物”,从意识上接受了额外的控制和压抑。这种“自由与奴役”的结合是完全不自由的。要摆脱这种命运,“唯一途径是要争取一个新的出发点”,因此,“产生一些新的、性质完全不同的需要和机能”是解放的前提和基础。^③

其一,马尔库塞认为,要建立一个人的心理解放的学说,即社会和个人解放的美学。马尔库塞在康德哲学中寻找恢复想象和审美意识的合法性。康德的理论理性强调自然,它为因果律所控制。实践理性强调人的自由,它为道德律支配。人的自律将在客观现实中有一个“结果”;而人为自身确定的目标也必须是现实的。自然领域要受人的自由立法的影响,这就必定存在一个中间领域。而判断理性正是通过痛苦和快乐的感觉,通过审美判断调节着这两个领域。审美及其快乐感不只是心灵的三个方面,即认识—知—真(自然)、感情—情—美(审美)和愿望—意—善(自由)之一,而且是它的核心,是使自由影响自然、自律影响必然的中介。虽然,“审美想象是感性的,因而是接受的,但它也是创造的。在它

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第294页。

② 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社2008年版,第3页。

③ 同上书,政治序言第3页。

自身的自由综合中,构造了美。在审美想象中,感性为某个客观秩序产生了普遍有效的原则”^①，“无目的的合目的性”和“无规律的合规律性”就是确立这个原则的两个主要范畴。“无目的的合目的性”(形式的合目的性)是对象表现在审美表象中的形式。在审美想象中,表象与对象的“质料”和(内在与外在的)“目的”无关。它完全就是它本身。想象的工作具有自由消遣的性质,它解放了对象,使之成为自由的存在。在一种新的意义上,主体与客体得到了自由。出现了一种性质迥异的快乐。“无规律的合规律性”是指对象的“纯形式”暗示了一种“杂多的统一”,一种在其自身规律作用下所发生的各种运动和关系的和谐,即它的“此在”、生存的纯表现(美的表现),它是对审美对象的自由做出的和谐的、令人愉快的反映。美的秩序产生于支配着想象的消遣的秩序,这个双重的秩序是符合规律的,但这些规律本身是自由的,非强加的,没有特定的功利目标和目的,它们是生存本身的纯形式。这种审美的合规律性把自然与自由、快乐与道德结合起来。根据康德的思想,预示着美的结构的“无目的的合目的性”和规定了自由结构的“无规律的合规律性”的共同特征在于能使人从被解放的自然和人的潜能的自由消遣中得到满足。当下的文明是感性服从理性的结果。在理性逻辑的单线行驶下,人的生物机能被社会机能所淹没,失去了作为生物的最基本的快乐和愉悦的感受。所以,重提康德美学两个基本范畴可以确定起一种真正非压抑性秩序的本质。审美作为具有感性特质的调节机能,其作用的发挥可以唤醒人的感性需求,加强对暴戾的理性的反抗,并最终摆脱理性的压抑性统治。一旦审美功能作为文化哲学的核心论题,其所产生的非压抑性文明的种种原则将超越了理性和感性的壁垒分明的二元对立,感性和理性都将内化在人的审美感觉中。

美是人类的一个必要条件,审美功能在改造文明过程中具有重要的作用。在对康德美学分析的基础上,马尔库塞还揭示了席勒美学理论中新文明方式的观念。在唯理论统治下的西方思想传统中,本该属于感性范畴的美学总被逻辑学和形而上学同化。审美功能的内容和有效性被贬低为只能提供“低级”的、尚需整理和挑选的原材料性的作用。在西方思

^① 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社2008年版,第116页。

想的传统中,并不存在作为感性科学的美学。

席勒首先冲破这种西方的思想内在逻辑的偏见,建立起与新的现实原则对应的美学。因此,美学的哲学发展史既是理性对感性(因而是肉体的)的压抑史,同时反过来也是感性对理性的抗争史。根据席勒的理论,现代文明的弊病在于理性对感性的暴政衍生出来的人的物质性的感性冲动和体现人的理性的形式冲动之间的冲突。要拯救文明的真正内涵,就必须消除这种暴政,恢复感性的权利。换言之,要消除理性文明对感性的压抑,就必须建立起审美的新文明方式。新的美学学科是“感性认识的科学”,是“低级认识功能的逻辑学”。美学艺术对现行理性原则提出了挑战。在表象感性秩序时,它运用了与压抑逻辑相对立的满足的逻辑。在升华了的审美形式背后,出现了未升华的内容,即它对快乐原则的服从,对现实原则的摆脱,通过“自由消遣”而实现自己。“消遣冲动”是实现人的完整的自我的过程。在消遣中,人与自身而不是与他者打交道。同时,人还可以超越外在对自己的强制,把自己感觉、情感和理性的观念协调起来,进入既是手段又是目的的自由运动。在消遣中,人才有可能把人从非人的生存中解放出来,实现最终的自由。因此,把审美的观念“引入文化哲学是为了解放感觉,这种解放决不会摧毁文明,反而给它提供了一个坚实的基础,并将极大地增强其潜能。”^①

马尔库塞在“弗洛伊德式的马克思主义”理论中要做的是利用哲学史上被揭示过的审美的意义与功能来说明它的现实意义。“消遣冲动”带来的自由是现实的自由。审美是为了解决现实的“政治”问题。要造就一种较高级的文化,重建文明。就必须完成几个方面的革命:一是以消遣代替苦役;以表演,即对人的潜能的自由表现代替压抑性生产。劳动完全摆脱生产和操作的价值标准。二是感性(感性冲动)的自我升华;理性(形式冲动)的贬值,以消遣冲动调和这两种基本的、对抗的冲动。消遣冲动的目的是生命本身的消遣,是自由本身的表现。而这种自由是摆脱现存现实的自由。三是征服有碍于持久满足的时间。四是把审美哲学和俄耳浦斯与那喀索斯联系起来,建立一种使主体和客体世界、人和自然得到和谐的非压抑性秩序。马尔库塞试图通过美学培育有觉悟的新人。

^① 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社2008年版,第119页。

其二,马尔库塞提出爱欲解放论。与上述思想相联系,马尔库塞认为,当前的资本主义文明“不仅压制了人的社会生存,还压制了人的生物生存;不仅压制了人的一般,还压制了人的本能结构。”^①在完全变化了的生存和社会条件下,非压抑性秩序可能存在的唯一条件是,性本能借助其自身的原动力,在变化了的生存条件和社会条件下,在成熟个体之间形成持久的爱欲关系。爱欲作为生命本能,指的是一种较大的生物本能,而不是一个较大的性欲范围。爱欲是性欲本身意义的扩大。爱欲使生命体进入更大的统一体,从而延长生命并使之进入更高的发展阶段。爱欲提倡非压抑性的升华。生物内驱力成了文化内驱力。爱欲的目标是要维持作为快乐主体—客体的整个身体。这就要求不断完善有机体,加强接受性、发展感受性。这个目标还产生了爱欲自身的实现计划:消除苦役、改造环境,征服疾病和衰老,建立安逸的生活,从压抑性的富裕中解放出来,扭转进步的方向。“只要高标准的生活不足以使人们与生命和统治者和解,灵魂的‘社会工程’和‘人类关系技术’便会提供必要的力比多情感贯注。”^②所以,源于快乐原则,作为人的存在的一种本质的爱欲的激发,不断突破着资本主义的各种统治,为建立非压抑性文明提供了生物学上的可能性。

基于对解放的现实需求,马尔库塞回击了对爱欲长存不衰的挑战。在他看来,要解放爱欲重建文明:一是要解决“本能与理性的冲突”。在科技理性的强势发展下,劳动促使必然王国不断地走向自由王国—消遣王国,并改变着本能与理智之间的关系。与此同时,通过记忆唤醒的快乐原则扩展到了意识领域,爱欲对理性做了重新规定,压抑性理性让位于新的满足的合理性。二是要应对“本能在自身中会创造冲突”。这就是要在本能的结构中追寻一种力比多道德,建立起一种感性的合理性,使爱欲自由地服从秩序。三是死亡压抑和爱欲本能的和解。既然压抑是历史性的,产生并完成于一定的时间之内;因而解放也必然是历史性的,必须要在特定的时间内完成对时间的否定。死亡是对时间的否定,因而死亡本能加剧了人的压抑性。但也就是在走向死亡的时间之流中,人还潜藏着

① 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社2008年版,第3页。

② 同上书,1966年政治序言。

最原初的关于快乐的记忆。一旦这种快乐的爱欲冲破压抑得到复苏,死亡本能就不再是压抑的帮凶而是可以和爱欲同化在解放的自由之中。所以说,“死亡的必然性并不排斥最终解放的可能性。”^①在爱欲的解放中,死亡已成为一种生存范畴。生物学事实已经转变成一种本体论本质。但是和弗洛伊德纯粹本能分析不同,马尔库塞始终强调,仅有快乐的记忆并不能实现解放,只有把记忆转化成反对统治的实际斗争才有可能使现实解放成为可能。

其三,诠释了解放的物质工具——自动化。马克思正确地预见到了财富的创造不仅仅与必要的劳动时间的长短和劳动数量的多寡有关联,更重要的是来源于技术的改进和劳动过程中人的内在动力。马克思指出:“随着大工业的继续发展,创造现实的财富已经不再依靠劳动时间和应用的劳动数量了,而是依靠在劳动时间以内所运用的动原(Agentien)的力量,而这种动原自反地却决定于一般的科学技术水平和技术进步程度或科学在生产上的应用。”^②马克思还预见到了技术的自动化的发展将对人类的发展所带来的爆发性前景。马克思提出:“一旦在直接形态之下的劳动不复是主要的财富源泉,劳动时间也就不能而且一定不能再作财富的尺度,因而交换价值也同样不能再作使用价值的尺度。群众的剩余劳动不再是发展一般财富的条件,少数人不劳而获也同样不再发展一般人类智力的条件。这样一来,以交换价值为基础的生产垮台了……”^③当然,在马克思的时代,他不可能完全描述自动化对人的解放所产生的巨大的作用。弗洛伊德也坚持解放的物质基础,他试图揭示出当下科技生产性背后的反人道力量。但由于缺乏科学的历史观和方法论,他对这个基础认识不足。马尔库塞将马克思主义关于技术作为解放的物质基础论与弗洛伊德的精神分析学说相结合,提出了自己的技术观。

在马尔库塞看来,过去的科学技术产生了一系列剥削和压抑的副产品,所谓法律和市场经济的自由与满足是把人间变成地狱。今天的革命要逆转这股潮流,消除科技发展给人带来身心创伤的奢侈品和有害物。

① 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社2008年版,第156页。

② 转引自马尔库塞:《单向度的人》,刘继译,上海译文出版社2008年版,第30—31页。

③ 同上书,第30—31页。

但这并不意味着要返回到一种纯粹的、简朴的和自然的状态,而是要思考如何把人类发展推进到一个以技术社会成就为基础的更高阶段。“推动人们去塑造环境、改造自然的,将是解放了的而不是压抑着的生命本能。”^①解放后的爱欲本能通过审美的操作深入技术的构思和设计中,建构出技术的新感性。

建立在技术自动化基础上的技术新感性是成熟工业文明的标志。在马尔库塞看来,技术的自动化通过把工作时间和自由时间的颠倒把人从被压抑的生命本能中解放出来。在成熟工业文明的“理想”条件上,人的需求无需经过痛苦就能获得满足。全部实现了自动化的生产把必要劳动时间降到最低限度,把人真正地从痛苦的持久的劳动时间中解放出来。在自动化的新的生存方式下,生存的价值被重新估计,看似“解放”的乌托邦得以建立在最现实的、最具体的历史基础上。此外,“自动化一旦成为这种物质生产的过程,它就会引起整个社会的变革。被推向极端的人的劳动力的物化,将通过割断把个人与机器(使人的劳动成为对人的奴役的机械系统)联在一起的链环而砸碎这种物化形式。在必然性领域内完全实现自动化,将打开自由的时间向度,即人的私人生活和社会生活得以形成的向度。这将是朝向一种新文明的历史的超越。”^②换言之,由于既定的技术已经成为破坏真实的政治运动的工具,因此,一个具有审美特征的新技术通过把价值观念物化到技术的设定和运用过程中,不但可以实现真正的工业文明,同时还能带来社会的质变。

综上,马尔库塞的“弗洛伊德式的马克思主义”将马克思关于资本主义社会的宏观批判理论和弗洛伊德微观角度的精神分析学相结合;解放的物质基础和人原初的审美本能相结合;爱欲的解放和文明的解放相结合,旨在重新塑造一个新的理性与文明相统一的社会、生物生存和社会生存相统一的新的人的存在方式、个人的解放与社会的解放相统一的真正的人类的解放。这就是马尔库塞的“弗洛伊德式的马克思主义”的重要内容。

从马尔库塞中后期的工作看,就其基本立场而言是马克思主义的。

① 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社2008年版,第5页。

② 马尔库塞:《单向度的人》,刘继译,上海译文出版社2008年版,第31页。

《爱欲与文明》的序言中提到了马克思的名字,著作中隐含着马克思的许多概念与思想。

然而,这种理论的嫁接曾使马尔库塞遭到许多正统的马克思主义者的批评,认为他是非马克思的,甚至是反马克思的。而他自己提出:“首先,我不在乎人们把什么标签给了我,这种标签对我来说没有什么实际的意义。其次,引用一句马克思本人的一句老话‘我自己不是一个马克思主义者。’所以,如果你看看今天很多那些自称是马克思主义者的人的话,我不介意我和他们不属于同一类,不具有相同的标签。”^①

^① Larry Hartwick, “On ‘The Aesthetic Dimension’: A Conversation with Herbert Marcuse”, *Contemporary Literature*, Vol. 22, No. 4, (Autumn, 1981), p. 416.

第四章 从“三元辩证法”到“空间革命”

——列斐伏尔《空间的生产》导读

一、空间研究之旅

正如丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)所说,在20世纪中叶之后西方学术界经历了引人注目的“空间转向”,这被认为是20世纪后半叶知识和政治发展中举足轻重的事件之一。西方思想界开始对空间重视起来,西方哲学传统的时间在根本上优于空间的观念被彻底的颠覆,关注人文生活的“空间性”,“空间历史地理学”的兴起,以及城市建筑学的发展等等,以前给予时间和历史、给予社会关系和社会的青睐被一股脑儿地转移到空间上来。

在此“空间转向”过程中,法国思想家亨利·列斐伏尔(Henry Lefebvre,1901—1991)以其1974年发表的《空间的生产》一书占据了特殊的地位。从20世纪70年代开始,他将自己的关注点从前期的日常生活批判理论转向社会空间和社会关系的再生产理论,并发表了一系列著作:《资本主义的残存:生产关系的再生产》(1973)、《空间的生产》(1974)、《在场与缺席》(1980)、《日常生活批判,卷三:从现代性到现代主义(为了一种日常元哲学)》(1981),以及他未完的对于时间的分析的著作《节奏的分析》,列斐伏尔发起并且一直持续不断地参与了这场“空间革命”的全过程。列斐伏尔作为一名西方思想传统中生长起来的哲学家、一名自称为“马克思主义者”的思想家、一名日常生活批判理论的代表,他的理论和思想必须放入西方哲学的空间概念发展史、马克思主义哲学的空间认识发展史、列斐伏尔个人思想的发展史来考察才能得出正确的结论。

亨利·列斐伏尔生于1901年,又一说生于1905年,去世于1991年6月28日夜。生于纳瓦恩,一生主要时间在巴黎度过,他自己在自传《轻视的时代》中承认常年往返于两者之间对于自己产生“中心—边缘”、“空间—时间”的思考有很大的影响,正如他所说自己是“一个住在巴黎的乡下人”。1936年著的《神秘化的意识》,1939年著的《辩证唯物主义》,1948年著的《马克思主义》,这些著作被认为是他早期以对异化的批判为中心的思想的代表作;1947年著的《日常生活批判》第一卷《导论》,1962年著的《日常生活批判》第二卷《日常性的社会学基础》,1968年著的《现代社会的日常生活》则是他中期日常生活批判理论的代表作;1973年著的《资本主义的残存:生产关系的再生产》,1974年著的《空间的生产》,1981年的《日常生活批判》第三卷《从现代性到现代主义(为了一种日常元哲学)》以及未完的著作《节奏的分析》则是他晚期的代表作。

列斐伏尔一生经历丰富,研究广泛,著述等身,他参与过法国超现实主义思潮、法国马克思主义创立、法国共产党建立、存在主义的马克思主义、抵抗法西斯的地下活动、反对斯大林教条主义、1968年五月风暴、70年代的无政府运动、全球化问题研究、后现代思想转向、对东欧巨变的思考等等,刘怀玉先生把他的一生说成是一部20世纪欧洲思想小史,爱德华·索亚(Edward Soja)则说“在1991年静静地‘消失’的不是亨利·列斐伏尔,而是20世纪本身”。

列斐伏尔一生学术经过几次比较大的转向,从早期的异化批判到后来的日常生活批判,从苏联教条式的马克思主义到存在主义的马克思主义,进而到后来的走向全球化、社会空间理论、国家批判等等,但是他始终是一位坚定的“马克思主义者”,始终坚持自己的马克思主义信仰不动摇,正像国内学术界对他的评价“从马克思主义走向存在主义”而不是“从存在主义走向马克思主义”,列斐伏尔自己公开地毫不避讳地坦陈自己的马克思主义信仰,他说:“现在很流行说马克思主义已经落伍了,比较不能切合历史了。然而,正是在目前更甚以往,我们除非在马克思主义的基本范畴光照下,将其修正以应用到特殊情境,否则无法分析世界的种

种现象”。^①

在《第三空间——去往洛杉矶和其他真实和想象地方的旅程》一书中,爱德华·索亚大胆的尝试把列斐伏尔的生平和学术不仅通过时间的方式来叙述,而且通过空间将之作为一次地理学意义上的考察,把列斐伏尔的一生看作一次对于第三空间的探索发现之旅。“这不是传统意义上的‘历史传记’;相反,它是一次旅程,一次行走,一次探索,一次特别的空间研究”。^② 这可以说是对于列斐伏尔重视空间、强调空间理论、以空间解读社会历史的一次最好的尝试。本文同样是一次力图通过对列斐伏尔理论发展的分析得出自己结论的尝试,即借用“三元辩证法”这个概念将列斐伏尔的后期空间理论解读为一种独特的空间“三元辩证法”,用社会和历史来解读空间,又用空间来解读社会和历史,强调“社会—历史—空间”三者之间辩证统一关系的“三元辩证法”。它是对西方传统认识论的反叛,是对马克思辩证法的空间化尝试,也是列斐伏尔自己理论发展一脉相承的产物,是日常生活批判理论的空间化延伸。

二、“社会—历史—空间”三元辩证法

什么是空间?空间的本质是什么?列斐伏尔在自己的巨著《空间的生产》第一章《当前工作的计划》中一上来就提出并试图回答这个问题,列斐伏尔认为尽管有人认为西方哲学和空间科学的很多理论已经过时,但是由于它们在“西方的逻各斯”演进过程中的重要地位,我们在研究空间问题时却不得不提及这些,因而此项研究首先应该从人类对于“空间”的认识历史的考察开始。

人类最初对于时间和空间并没有特别的意识,古人过着“日出而作,日入而息。凿井而饮,耕田而食”的生活。时间和空间意识起源于人们对自然世界时空现象的关注和人们自己的社会活动本身的发展,当然也

^① 列斐伏尔:《空间:社会产物与使用价值》,王志弘译,载《现代性与空间的生产》,上海教育出版社2003年版,第54页。

^② 爱德华·索亚:《第三空间——去往洛杉矶和其他真实和想象地方的旅程》,陆扬、刘桂林、朱志荣、路瑜译,上海教育出版社2005年版,第35页。

和人自己内心计量时间的生理机能、身体占据某个场所的物理特性有很大的关系。人们最早对于空间的理解只是自己身体占据的某个场所和自己所处其中活动生活的某个区域,在这里对于“空间”只是一种感知性的理解,只是作为自身周围物质性空间实践的被感知空间,“提到空间人们头脑中唤起的仅仅是一个空的区域”^①。

随着社会的发展和人类认识能力的进步,对于空间的认知开始跳出原来感性的感知阶段,进入理性的认知阶段,它开始作为一种独立于我们之外的认识对象。在西方哲学史上,关于“空间”问题的讨论由来已久,古希腊哲学家亚里士多德(Aristotle)把时间和空间(地点)作为自己的十个范畴中的两个^②,而空间是作为事物存在和运动的方式而存在的,但是它又是可以与事物及运动分离而独立存在的,它是无限的、永恒的、不依赖于人的意识而存在的,正如列斐伏尔所说的“空间”一词唤起的仅仅是一个空的区域。在列斐伏尔看来,亚里士多德那种将时空归为诸范畴的哲学传统带来了很多问题,在这种观点下“空间既可以被看作归纳处理感觉数据的经验性工具,又可以被理解为是凌驾于感观所得诸材料之上的某种一般性”^③,近代哲学之父笛卡儿(Rene Des Cartes)结束了这种传统。在笛卡儿那里,存在着主体与客体、身体与心灵的对立,而空间则是作为这一切存在和发生的场所存在的,“笛卡儿将空间引入了绝对领域”^④。而笛卡儿之后的哲学家们则面对“空间是一种神的属性还是一切存在物的固有秩序的问题,这包括斯宾诺莎、莱布尼茨和牛顿主义者”^⑤。牛顿主义者主张空间是一种绝对的客观存在,是一切存在和发生的场所,莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz)认为空间是一种关系,它是由事物之间的关系决定的^⑥,斯宾诺莎(Benedictus Spinoza)则把空间(广延)归结

① Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, p. 1.

② 参见亚里士多德:《范畴篇、解释篇》,商务印书馆1986年版,第11页。转引自杨河:《时间概念史研究》,北京大学出版社1998年版,第26页。

③ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, P. 1.

④ 同上。

⑤ 同上书,第2页。

⑥ 参见《莱布尼茨和拉克论战书信集》,陈修斋译,商务印书馆1996年版。

为神的一种属性。“康德(Immanuel Kant)复兴了时空这一古老的概念,他的时间和空间是关系性的、知识的工具、整理现象的手段,是与经验领域完全分离的,成为主体、意识的先天的感性纯直观,是一种主体的内在的、观念的、先验的、本质的结构”^①,空间作为认识主体的外感观,时间作为认识主体的内感观,时空成为我们主体认识世界时无法摘除的一副“有色眼镜”。随着数学和物理学等学科的发展和从哲学中分化出来,数学家企图把“时空”归入自己的研究领域,但是尽管他们发明了很多数学的抽象空间并作为自己的研究对象,对于数学的空间和实际的空间、社会的空间之间的对立问题他们却束手无策,最终这一问题又回到了哲学的领地,哲学家面临“一个知识的老问题:从数学空间(人类精神能力、逻辑)到自然、实践、在空间中展开的社会生活的转变如何实现?”^②

列斐伏尔认为由于以往哲学本体论的传统把空间理解为一种“空洞的场所”,导致了现代认识论将空间作为“精神事物”、“精神场所”来看待,哲学家、作家、语言学家纷纷钟情于“精神空间”的建构,诸如“文学空间、意识形态空间、梦的空间、心理分析拓扑学空间”等等。例如“诺姆·乔姆斯基(Avram Noam Chomsky)恢复了笛卡儿的我思式主体宣称语言学水平的存在”,并且“断言了一种有特殊属性、方向对称的精神空间的存在”,但“他完全忽略了造成语言学的精神空间与语言成为实践的社会空间分离的鸿沟”^③。列斐伏尔认为这种对概念不加严格限制和明确定义,只是依赖于个别读者的不同感受的做法给空间科学领域带来极大的混乱,列斐伏尔说“所做的论述毫无分析性可言,更谈不上理论性,其描述的只是空间的片段和截面。有足够的理由相信,这些描述或剖析尽管可以给出空间中存在物的清单,甚至提出空间话语,但是它们决不可能促成关于空间的知识”^④。

针对西方哲学史上重视时间而忽视空间的传统,列斐伏尔要求恢复空间相对于时间的平等甚至是崇高的地位。“时间本身是荒诞的,空间

① Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, p. 2.

② 同上书,第3页。

③ 同上书,第4—5页。

④ 同上书,第7页。

本身也是这样”^①。在对西方哲学史上的空间理论的回顾中,他认为康德将时间联系于人类意识的内感官,是建立时间相对于空间的优先地位的首倡者。他反对海德格尔对空间的贬斥和对时间的高扬,他认为近代以来的哲学家只有尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)狂呼用意志去创造自己的世界、用造反的身体来对抗权力的理论是肯定空间的基本意义的。同时列斐伏尔还要求将“时空这两个向度”“真正的联结在一起或相互协调”^②。

针对当时流行的种种建立新的空间话语的尝试,列斐伏尔强调他所要建立的是一种空间解码活动,而不是一种空间话语和元语言^③。他说:“我所概括的理论……并不是想要提出一种(或某种)空间话语,而是要把各种不同的空间及其生成样式全都统一到一种理论当中,从而揭示出实际的空间生产过程”^④。

针对传统空间研究中的种种随意性方法,列斐伏尔呼吁“社会空间不能够用自然(气候与地理形势)历史或‘文化’来解释”,那么空间要以

^① Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, p. 181.

^② 列斐伏尔:《空间政治学的反思》,陈志梧译,载《空间的文化形式与社会理论读本》,明文书局1999年版,第35页。

^③ 对于术语“meta-”,列斐伏尔在《在场与缺场:再现理论》(1980:89—90)中进行了说明:“术语‘元’有很多意思:越界,到外面,超过,等等。‘Meta-physics’当初并不含有否认或否定物质的意思,只是经过(现代)哲学长期发展,最后才获得了这个意思。同样,元语言并不是指取消语言,它具有‘关于话语的话语’的意思……那么,元哲学也就不是哲学的取消。……元哲学和哲学的主要区别在于,元哲学承认再现的世界。”这和赵敦华老师的看法是一样的,他在《现代西方哲学新编》(2004:4)中将“meta-”解释为“所谓‘元’者,指研究对象的二阶关系,如科学的科学、方法的方法、言谈的言谈、语言的语言”。爱德华·索亚则提出如不是因为希腊—罗马语言的原因,我们应该用“metamodernity”而非“postmodernity”来指称“后现代”这个词,即“不只是随后,还是超过,含有运送和超越的意义,将现代性引向其他地方、其他性质和意思”。对于这一问题我们需要联系时间和空间的向度看待,其实在希腊语中“meta-”既指“在……之外或之后”,又指地点的转移和性质的改变,即运输和超越,所以我们可以看到其实这里的“meta-”就不仅仅是一种时间向度上的“后”,而且是一种空间向度上的“超”。用 postmodernity,并且译为或者理解为“后”只是反映了其时间向度的一面,反映了西方哲学传统的时间情结;而用 metamodernity 或者理解为“超”反映了空间和性质上的另一面,反映了当代哲学空间论转向的实质。只有将两者统一起来,改变传统哲学的时间倾向,达到时间和空间的统一,才能更好地理解和认识所谓的“后现代主义”。

^④ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, p. 16.

何方法来研究和解释呢？政治学、社会学、经济学或者哲学？“逼近空间问题的方法只能是形式的、逻辑的或操作的方法。这只能是，而且必须是分析空间之社会使用以及人们以其社会习惯使用空间所产生之矛盾的辩证方法”，^①当然这并不是仅仅从一种角度和学科来进行的研究。“空间的科学必须从几个不同的层面评定”。首先“它可以被视为一种形式空间的科学……一种可以用诸如……技术可以分析的科学”；其次是一种“批判分析界定一既定空间如何，以及根据何种策略被生产出来”；“最后，有一种对既定空间内容的研究和科学，或换言之，研究使用空间的人们，他们可能会反对空间的实质形式或目标”。^②

针对 20 世纪后半叶对空间的思考的两种向度，即空间既被视为具体的物质形式，可以被标示、被分析、被解释，同时又是精神的建构，是关于空间及其生活意义表征的观念形态。列斐伏尔坚决的反对人们这种从各自不同学科出发对每个空间加以研究和分析的做法，他认为这种现代认识论的研究方式带来的只会是空间的无限多样性和空间科学领域的无限混乱性。与此不同，列斐伏尔提出必须打破黑格尔哲学所带来的物质领域、精神领域和社会领域缺乏理论统一性的哲学传统，从自然界、逻辑抽象和人类社会的同一中展开对于空间的研究。空间再也不能被社会学家、艺术家、地理学家、数学家、城市规划学家等任意地分解和研究了，建立一种新的统一的反映空间的生产的空间科学正是他的目的所在。

针对传统的以二元逻辑为核心的空间认识论，列斐伏尔和福柯一样力求“以不同的方式来思考空间”，“鼓励用不同的方式来思考空间的意义和意味，思考地点、方位、方向性、景观、环境、家园、城市、地域、领土以及点这些有关概念，他们构成了人类生活与生俱来的空间性”^③。他自己就是这方面最积极的实践者，下文我们可以看到列斐伏尔从政治学、经济学、社会学、历史学、地理学、艺术学甚至语言等各种角度出发来研究空间，并得出很多有趣的结论。可以说列斐伏尔的空间理论是一种突破了

① 列斐伏尔：《空间政治学的反思》，陈志梧译，载《空间的文化形式与社会理论读本》，明文书局 1999 年版，第 34 页。

② 同上书，第 34—35 页。

③ 爱德华·索亚：《第三空间——去往洛杉矶和其他真实和想象地方的旅程》，陆扬、刘桂林、朱志荣、路瑜译，上海教育出版社 2005 年版，第 1 页。

以往各种学科范围限制的尝试,一种打破一切旧有的视野和既定的模式的重新建构。这是一种持开放态度的空间观念,这是一种开放的空间,它颠覆了以往所有的二元论逻辑下的那种非此即彼的做法,实现了亦此亦彼的逻辑。正如爱德华·索亚评价的“那里人可以是马克思主义者又是后马克思主义者,是唯物主义者又是唯心主义者,是结构主义者又是人文主义者,受学科约束同时又跨越学科”^①。

列斐伏尔强调必须将“时空两个向度联结”,同时要将“时空向度”“与其他两个向度联结”,实现空间、历史、社会的辩证统一。对于空间的研究必须是通过历史、社会等诸方面的考察来进行,同时对于社会和历史,则需要打破以往的僵化模式,从空间上来一次彻底的考察。而如列斐伏尔《空间的生产》所言,他的政治与理论工程是旨在探索走向不同的社会生活和不同生产方式的空间,因此连接了空间理论和不同历史发展阶段、不同社会形态、不同社会结构,它跨越了科学与乌托邦、真实与理想、构想与实际之间的鸿沟。所以,列斐伏尔是始终关注历史、关注着社会现实。与生产和再生产的社会过程密不可分,简言之就是历史中社会空间的社会生产。在这里列斐伏尔的“社会—历史—空间”的三元辩证法已经初步形成。

列斐伏尔强调空间的重要性,要求构建“社会—历史—空间”的三元辩证法。他以空间为参照来解释社会和历史,同样也以社会历史为参照来解读空间。按照他的理论,空间决不仅仅是空洞的“场所”,也不是抽象的“精神事物”,从社会和历史角度考察空间的结论就是空间是社会的产物、空间是历史的产物、空间是经济的和政治的空间的生产。

“(社会)空间是(社会的)产物”。^②“空间是社会性的;它牵涉到再生产的社会关系,亦即性别、年龄与特定家庭组织之间的生物——生理关系,也牵涉到生产关系,亦即劳动及其组织的分化”。^③

^① 爱德华·索亚:《第三空间——去往洛杉矶和其他真实和想象地方的旅程》,陆扬、刘桂林、朱志荣、路瑜译,上海教育出版社2005年版,第6页。

^② Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, p. 26.

^③ 参见列斐伏尔:《空间:社会产物与使用价值》,王志弘译,载《现代性与空间的生产》,上海教育出版社2003年版,第54—55页。

空间是一种社会关系,但是它内含于财产关系之中,又和生产力息息相关。“空间中弥漫着社会关系,它不仅被社会关系所支持,也生产社会关系和被社会关系所生产”。“空间不是抽象的自在的自然物质或者第一性物质,也不是透明的抽象的心理形式,而是其母体即社会生产关系的一种共存性与具体化”。^①

“就像其他事物一样,空间是种历史的产物”。^② 空间是人类历史生产的产物,空间不仅是一种生产的结果,它本身也是再生产者,不仅是社会生产关系的历史性结果,而且是其本体论基础或前提。任何社会存在包括生产关系都是一种具有某种空间性的存在。“空间总是现在的空间(Present Space)”,尽管“有过去留下的痕迹”,但是它“作为一个目前的整体(Current Totality)而与行动相互扣连的,生产和产物从来乃是同一过程的不可分割的两面”。

相对于马克思在《德意志意识形态》中所论述的“人对自然以及个人之间历史的形成的关系,都遇到前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境,尽管一方面这些生产力、资金和环境为新一代所改变,但另一方面,它们也预先规定新一代本身的生活条件,使它得到一定的发展和具有特殊的性质”这种辩证运动相比,列斐伏尔强调社会和历史的“空间性”,强调特定的社会处于既定的生产模式架构之中,而这种社会的特殊性质又形塑了自己特定的空间,“空间性的实践界定了空间,它在辩证性的互动里指定了空间,又以空间为其前提条件”,人类社会正是在这种社会与空间在历史中的辩证性互动中不断发展前进。社会空间总是社会的产物,但这个事实却未获认知,社会以为它们接受与转变的乃是自然空间。

毫无疑问,“空间是政治的”,“它永远是政治性的和策略性的”。^③ “空间是政治的、意识形态的”。“它真正是一种充斥着各种意识形态的产物”。^④

① Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, p. 129.

② 同上书,第34页。

③ 参见列斐伏尔:《空间政治学的反思》,陈志梧译,载《空间的文化形式与社会理论读本》,明文书局1999年版,第33页。

④ 同上。

在这里空间是被各种历史、自然、社会的因素模塑铸造的,这个过程是一个政治过程。“有一种空间的意识形态存在着”,“它其实是一个社会产物”。^① 列斐伏尔不厌其烦地告诉我们“让我再重复一遍,有一种空间政治学存在,因为空间是政治的”。^②

由于生产力自身的成长和知识(有关空间的知识,空间整体性的资讯)在物质生产中的直接介入,从“空间中事物的生产”转向“空间本身的生产”(From Production in Space to Production of Space)。列斐伏尔还分析了空间的全球化进程,随着生产力的发展,空间与“商品、货币和资本一样有相同的宣称,而且处于相同的全球化进程之中”^③。

我们看到列斐伏尔同样是在“有意识尝试用灵活的术语来尽可能把握观念、事件、表象以及意义的不断变化的社会背景”^④。通过各种不同的学科和角度,列斐伏尔尝试着对空间进行归纳和分类,他列举了绝对空间、资本主义空间、社会主义空间、矛盾空间、差别空间、主导空间、认识论空间、感觉空间、共享空间、男性空间、女性空间、中性空间、物质空间、精神空间、自然空间、政治空间、文化空间、国家空间、社会空间、戏剧化空间、工具空间、生活空间、休闲空间、家族空间、社会化空间、压抑空间、创造性空间、纯粹空间、多重空间、透明空间、有机空间、抽象空间、具体空间、现实空间、真实空间等等,后来爱德华·索亚又在这一基础上将其数目增加到 60 几种,当然这一过程远远没有结束,因为正像他所说的空间理论是永远充满开放性的。

20 世纪最为重大的事件之一就是我们开始“像我们锲而不舍走近生活中与生俱来且内涵丰富的历史性和社会特质:生活的‘历史性’和‘社会性’那样,来思考人类生活的‘空间性’”。随着西方哲学传统的二元逻辑和逻各斯中心主义的衰落,随着西方哲学向人类的生存状态的转向,我

① 参见列斐伏尔:《空间政治学的反思》,陈志梧译,载《空间的文化形式与社会理论读本》,明文书局 1999 年版,第 33 页。

② 同上书,第 39 页。

③ 列斐伏尔:《空间:社会产物与使用价值》,王志弘译,载《现代性与空间的生产》,上海教育出版社 2003 年版,第 48 页。

④ 爱德华·索亚:《第三空间——去往洛杉矶和其他真实和想象地方的旅程》,陆扬、刘桂林、朱志荣、路瑜译,上海教育出版社 2005 年版,第 9 页。

们日益意识到空间这样长期被遗忘的领域的重要性,日益意识到社会、历史和空间的共时性,意识到它们之间盘根错节的复杂关系和难分难解的相互依赖。列斐伏尔正是看到空间不仅是物质的存在,也是形式的存在,是与人类实践和社会关系息息相关的存在,同时空间也具有精神属性,正如我们生活中的社会空间、国家空间、日常生活空间等等,空间并不是空洞无意义的,相反它与我们的社会生产和社会关系、与我们的历史发展和社会进步紧密联系,正如列斐伏尔所言“空间从来不是空洞的:它往往内含着某种意义”。^① 列斐伏尔并不是像一些学者描述的那样否定历史想象具有见证的种种权力,也不是试图以空间代替时间、以某种空间主义来替代历史主义。相反它是意识到只有历史性和社会性是不够的,他要求从根本上打破历史主义的专制,恢复空间的地位,重新平衡历史性—社会性—空间性的三元(维)辩证关系^②。

三、“空间—社会—历史”三元辩证法

如果说列斐伏尔的“社会空间”理论是他对自己永远充满开放性的“第三空间”理论的具体实践、是用社会和历史来解释空间的一次尝试、是对自己“社会—历史—空间”三元辩证法的初步构建,那么接下来列斐伏尔的任务则转移到实践自己的社会空间理论、用空间来解释社会和历史、构建自己的“空间—社会—历史”三元辩证法。列斐伏尔在自己的《空间的生产》英文版第33页的第一章第15节最后,列斐伏尔第一次提出了自己的空间三元辩证法的核心范畴:

第一,空间实践(Spatial practice)。它包含生产和再生产,以及每一种社会形态的特殊场所和空间特性。在社会空间和社会与空间的每一种关系中,这种结合的连续性和程度在空间的实践中得到了加强。

第二,空间的表征(Representations of space)。这与生产关系紧密相

^① Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, p. 154.

^② 也许称列斐伏尔的理论为“三维辩证法”更为合适,毕竟“元”在中文中包含着更深层次的本体论意蕴,而列斐伏尔在这里更像是在对于一种本体从三个不同的方面进行相互论述,并且列斐伏尔本人是反对把他的理论理解为一种“元”语言的做法的。

连,又与和这些关系影响的“秩序”紧密联系,因而也就与知识、符号、代码和“前沿的”关系有关。

第三,再现性空间(Space of representation/representational spaces)。它具体表达了复杂的、与社会生活隐秘的一面联系的符号体系,这些有时经过了编码,有时则没有,这些同样与艺术(可能被最终定义为一种表征空间符码的而不仅仅是空间的符码)紧密联系。^①

在第38页的第17节,列斐伏尔再次以资本主义社会的空间为例对这三个范畴进行了阐释:

第一,空间实践。一种社会的空间实践隐匿那个社会的空间;它以一种辩证的互动提出并预设这种空间的存在;它像主宰和占有空间一样缓慢而确定的生产空间。从辩证的角度看,一个社会的空间实践通过对它的空间的解译而揭示。

第二,空间的表征。概念化空间,这是科学家、规划者、城市学家、技术论者和社会工程师的空间,是有着科学倾向的艺术家的空间,他们都将生活的空间和感知的空间等同于构想的空间。这是任何社会(或生产方式)中占统治地位的空间。它与一种符号体系亲密联系。

第三,表征的空间。这是“居住者”和“使用者”的空间,也是一些仅仅描述这种空间的艺术家的、作家、哲学家的空间。这是被统治的、因而也是体验的空间,是想象试图改变和占有的空间。它遮蔽物理空间,并以象征的方式使用客体。因此,表征的空间可以说是倾向于将非语言的象征和符号连成或紧或疏的系统。^②

这里“空间实践”指的就是空间性的生产,它既是人类各种物质实践活动和行为本身,又包括这种活动和行为的结果。这种空间实践中体现了一个社会的空间,在这里具体化的、经验的空间是一种“感知的”空间。在本体论上它对应于每一种社会形态中发生在空间中的自然与物质的、作为人类生存实践的最基本的各种物质实践活动及其结果和产物;在认识论上它对应于人类对于空间的认识史上最早的将空间作为物质性空间

^① Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, p. 33.

^② 同上书,第38页。

实践的感知空间的认知方式；而在人类历史的空间发展上它则对应于在各种社会空间之前的、最初的绝对空间状态。

“空间的表征”界定的是概念化的空间，是被构想出来的空间，是作为我们研究对象的抽象空间，是占统治地位的空间，是压制“表征的空间”的空间。在本体论上它对应于任何一种生产方式或社会形态中占主导地位的空间、被设想和构建出来作为“真实的空间”来研究的空间、是构成知识权力的空间；在认识论上它对应于人类对于空间的认知史上以二元对立逻辑将空间作为某种表象物、作为某种外在认识对象来认知空间的认知方式；而在人类历史的空间发展上它对应于从神圣性空间到资本主义的抽象空间的这一时期，是空间被剥离、设想、构建并作为压制和剥削的工具的时期。

“表征的空间”指向被“空间的表征”统治的空间，一种反抗统治秩序的空间，与社会生活隐秘底层相联系的空间。在本体论上它对应于列斐伏尔自己提倡的包含着“空间的真理”的、亲身体验和经历的、实际的、包含现代日常生活状态中的积极因素的空间；在认识论上它对应于列斐伏尔自己的第三空间认识论，即将空间作为一种实际的空间、作为一种开放性的亲历性空间来把握的认知方式；而在人类历史的空间发展上它则对应于抽象空间之后的经过矛盾性空间过渡到的社会主义的差异性空间。

同样是在《空间的生产》英文版中的第30页到53页，列斐伏尔首先阐述了自己的社会空间理论的四条基本原则：

第一，“物质（自然）空间正在消失”。^①当然这并不意味着它已经失去了任何意义，因为“所有社会空间都有源自自然的一段历史：的确，任何地方，自然总是有其特殊性质（气候、地理形势等）”^②。

第二，“每个社会、每种生产方式都生产一种空间，它自己的空间”。^③社会空间包含着生产关系，并赋予这些关系以合适的场所。同时再生产

① Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, p. 30.

② 参见列斐伏尔：《空间政治学的反思》，陈志梧译，载《空间的文化形式与社会理论读本》，明文书局1999年版，第21页。

③ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, p. 31.

关系也是处于社会空间之中,这包括生物学的再生产(家庭)、劳动力(劳动阶级)自身的再生产和社会关系生产的再生产三个层次。因此“从一种生产方式到另一种生产方式”的过渡必然伴随着新的空间的生产的转变。

第三,“理论复制了生产过程”。^①“如果空间是一种产品,我们关于空间的知识就应该是再生产和解释这些生产过程。我们关于‘客体’的兴趣必须从‘空间中的事物’转向‘空间的生产’,而这个命题本身就需要更多的说明。”^②

第四,“生产力(自然;劳动和劳动组织;技术和知识)和生产关系在空间的生产中扮演了极其重要的角色,尽管这种作用我们尚未得知。”^③

由此出发,列斐伏尔将自己的空间三元辩证法应用到对整个人类社会构成、认识发展以及历史演进的考察中,用空间解释社会结构,用空间解释认识发展,用空间解释历史演进,甚至于用空间解释其他一切一切。

每一种社会形态或者生产方式都可以用列斐伏尔的“空间三元辩证法”来解读,用“空间实践”——“空间表征”——“表征空间”的模式来解释。如前所述,“空间实践”就是指那些发生在空间中、并与空间相联系的物质性实践活动及其结果和产物,在每一种生产方式中作为社会空间性的物质生产保证着社会生产和再生产的需要,在这里它相当于马克思的人与自然直接发生关系的物质生产实践过程;而“空间的表征”则是指任何社会中占主导地位的、被设想和构建出来的、被作为“真实的空间”的空间,是知识权力的仓库,是一种凌驾于空间实践之上的结构,类似于马克思的生产关系、上层结构等概念;“表征的空间”则是一种再现性的、包含着“空间的真理”的、人们生活其中经历和体验空间的本真性的空间,它是对于“空间的表征”的超越,又是对于“空间实践”的“回归”。对于列斐伏尔的这种解读模式我们似曾相识,甚至可以看到黑格尔的“否定之

① Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, p. 37.

② 同上书,第36—37页。

③ 同上书,第46页。

否定”和马克思的“螺旋式上升”的影子,但是列斐伏尔自己不同意将他的理论简单的等同于两者。在《空间的生产》的英文版 65 页到 66 页,他把自己的辩证法概括为“回溯式进步”,他的《空间的生产》一书就是这一方法的应用和产物。从“空间的实践”到“表征的空间”,并不是黑格尔目的论式的线性进步,也不是同质性的“自我否定之否定”,“而是目前最发达的现实当作出发点,而‘回溯性的重建’自己过去和历史的过程”。“或如马克思所说,能够表达最发达社会即资产阶级社会的社会关系的范畴(或概念),同样也能够用来透视那些在历史上一切已经覆灭的生产关系与社会结构”。^①也就是马克思所说的“人体解剖是猴体解剖的钥匙”。

同样,对于历史发展的考察也是如此。“空间有一段历史,具有依时代、社会、生产模式及关系而定的特殊性”^②。每一种社会形态都会有自己相应的空间,这就是列斐伏尔的“空间生产的历史方式”理论,在《空间的生产》中他将迄今为止的人类历史按照空间化的历史进程来划分:第一,绝对的空间:处于自然状态的自然空间;第二,神圣的空间:埃及的神庙与君主专制的国家;第三,历史性空间:政治国家、希腊城邦,罗马帝国;第四,抽象空间:资本主义,财产的政治经济空间;第五,对立性空间:当代晚期资本主义阶段;第六,差异性空间:重新估价差异性的与生活经验的未来空间。其中绝对空间本质上处于自然状态,一旦被占领,就会具有历史性和社会性,抽象空间与资本主义的积累空间联系在一起,空间呈现出工具性特征,差异性空间则是不同空间的衔接镶嵌。对于以上各个空间阶段,列斐伏尔进行了不同分析,而其中着墨最多的无疑是资本主义的抽象空间,以及它在一种对立空间中向社会主义的差异性空间的过渡。正如列斐伏尔所说,“自然空间(natural space)已经无可挽回地消逝了。虽然它当然仍是社会进程之起源,自然现在已降贬为社会生产力在其上操

^① 刘怀玉:《现代性的平庸与神奇——列斐伏尔日常生活批判哲学的文本学解读》,中央编译出版社 2006 年版,第 417 页。

^② 参见列斐伏尔:《空间:社会产物与使用价值》,王志弘译,载《现代性与空间的生产》,上海教育出版社 2003 年版,第 49 页。

纵的物质了。”^①

我们可以看到这里列斐伏尔的划分毫无疑问的借助了马克思的生产方式和社会形态划分理论,特别是马克思在《德意志意识形态》和《〈政治经济学批判〉序言》提到的五形态社会发展理论,只不过马克思当时是用生产关系的性质为标准,而到了列斐伏尔这里划分的标准成了每个社会特殊的空间性质。这里的各个空间阶段分别对应于马克思的原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会和社会主义社会,尽管不是完全吻合。当然列斐伏尔还认为在资本主义社会和社会主义社会之间存在一个“过渡时期”,即由于资本主义空间的无法克服的矛盾导致了空间的爆炸,在一种对立空间中向社会主义的过渡。

同样,类似于马克思在《资本论》草稿中提到的“人的依赖关系”、“以物的依赖性为基础的人的独立性”、“建立在个人全面发展和它们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”三种社会形态,列斐伏尔也把自己的社会形态和生产方式按照空间辩证法进行了独特的解读。“空间实践”指人类历史发展史上在各种社会空间之前的、最初的绝对空间状态,是人们单纯地从事物质实践活动,没有单独将时空作为认识对象的感知性时代;“空间的表征”是指人类历史发展史上从神圣性空间到资本主义抽象空间的这一时期,是空间被设想、构建为一种上层建筑并作为压制和剥削的工具的时期,是空间作为一种认识对象的认知时期;而“表征的空间”则指抽象空间之后的经过矛盾性空间过渡到的社会主义差异性空间,人们将空间的生产作为生活状态、并在其中体验“空间的真理”的时期。可见在这里列斐伏尔的“表征的空间”正是对物质性的“空间实践”的一种重建和回复,也是对历史上抽象的资本主义社会空间表象的扬弃和超越。人们再次回到一种生活的本真状态,再次在日常生活中与空间的本真性统一在一起。^②

同样,列斐伏尔对于人类空间认识史的考察也体现了他的空间三元

^① 列斐伏尔:《空间:社会产物与使用价值》,王志弘译,载《现代性与空间的生产》,上海教育出版社2003年版,第48页。

^② Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, pp. 397-400.

辩证法。对于列斐伏尔的空间认识论和他对以往空间认识论的总结,美国后现代地理学家爱德华·索亚在1996年出版的《第三空间——去往洛杉矶和其他真实和想象地方的旅程》(*Third Space: Journey to Los Angeles and Other Real and Imagined Places*)一书中概括为人类认识史上的三种空间认识论:即偏重于客观性和物质性、力求建立关于空间的形式科学的“第一空间认识论”,它的认识对象主要是列斐伏尔所说感知的、物质的空间,可以采用观察、实验等经验手段来作直接把握,如家庭、建筑、邻里、村落、城市、地区、民族、国家等等;以艺术对抗科学、用精神对抗物质、用主体对抗客体的“第二空间认识论”,它关注构想的空间而不是感知的空间,它提出的问题包括空间的本质是什么?它是绝对的,还是相对的,还是关系的?是抽象的,还是具体的?是一种思维方式,还是一种物质现实?它成为一种反思的、主体的、内省的、哲学、个性化的活动;既是对第一空间和第二空间认识论的解构,又是对它们的重构的“第三空间认识论”,正如列斐伏尔所提倡的是永远充满开放性和可能性的第三空间,“它源于对第一空间—第二空间二元论的肯定性解构和启发性重构……不仅是为了批判第一空间和第二空间的思维方式,还是为了通过注入新的可能性来使它们掌握空间知识的手段恢复活力,这些可能性是传统的空间科学未能认识到的”^①。

当然正如列斐伏尔所说,第一空间认识论和第二空间认识论之间并非完全水火不容,它们有时候仿佛是全副武装,打算决一死战,有时候却又一方包含而且促进着另外一方。有时候第一空间分析家也求诸观念,而第二空间的分析家们,也非常乐于徜徉在物质空间的形式之间。第三空间认识论则是在质疑第一空间和第二空间思维方式的同时,也在向先者注入传统空间科学未能认识到新的可能性,来使它们把握空间知识的手段重新恢复青春活力。显然,列斐伏尔在这里对于以往空间认识论的分析和他自己的空间认识论也恰恰构成了空间辩证法的一种“回溯式进步”,第一空间认识论是一种在人类改造自然的实践活动中自然形成的对空间以感知为主的认识方式,强调一种在空间实践中的被感知的空间

^① 爱德华·索亚:《第三空间——去往洛杉矶和其他真实和想象地方的旅程》,陆扬、刘桂林、朱志荣、路瑜译,上海教育出版社2005年版,第81页。

(the perceived space);第二空间认识论则是以主观对抗客观、以精神对抗物质,将空间设想和构建为一种认识对象的被认知的空间(the conceived space);第三空间认识论,或者列斐伏尔的空间认识论则是强调空间的整体性、开放性和可能性,在日常生活的各种活动中,打破空间知识的分门别类、并且永远保持开放的姿态、不断解构和建构的亲历性体验性生活空间(the lived space)。

同样,他的第三空间也是对于以往两种空间的扬弃和回归,它既不同于以前的物理空间和精神空间,同时又包容两者和超越两者。列斐伏尔有关空间生产的理论从根本上打破了传统空间知识的局限性:我们应该用一切方式来看待空间,我们必须用一切手段来分析空间,一切皆见于他的第三空间,第三空间包含着一切的可能性和开放性,它既是精神空间又是物质空间,既是抽象的又是具体的,既是真实的又是想象的,既是主体性的又是客体性的。总之,任何运用某一学科的方法研究第三空间的努力都是徒劳,任何运用语词和文本来把握第三空间的尝试都将归于失败,因为语言和文字都在时间里流出,这种叙事形式和讲述历史的方式,永远只能触及第三空间共时态状的皮毛。爱德华·索雅就认为列斐伏尔在《空间的生产》中不断提到语言、文本、话语、地理和历史编纂等等,实是无能为力完全把握人类的空间性的。^①但是,这种永远充满开放性的空间又不得不通过对于空间的种种局限性的研究和分析来逼近,所以列斐伏尔的“社会空间”理论只是对于这种理论的一次积极而有益的尝试。

列斐伏尔更是将自己的空间理论应用到对于一切社会问题的考察中,他对于空间与身体、知识、权力的关系的论述与福柯(Michel Foucault)的观点相映成趣。“福柯和列斐伏尔碰巧是平行发现了‘第三空间’”,福柯同样质问为什么时间倾向于处理为“丰富性、多产性、生命、辩证”,而空间则被看作“死气沉沉、刻板僵化、非辩证、非运动”的东西?从康德的先验论时空观将时间的根源植入人的先天思维结构开始,时间就确立了在理论上优于空间的地位,与时间相关的历史性被赋予了太多的特权。

^① 参见陆扬:《第三空间——去往洛杉矶和其他真实和想象地方的旅程》译序,上海教育出版社2005年版。

在《规训与惩罚》中,福柯把身体看成是空间“约束和规训”的产物,身体成为权力、空间、知识的产物和体现。列斐伏尔则批判了传统哲学对身体的无视,“西方哲学背叛了身体……活的身体既是‘主体’又是‘客体’……哲学概念陷入了‘无身体的符号’范畴。在逻各斯和真实空间的统治下,精神的与社会的、实际的与构想的、主体的与客体的被割裂开来。”^①

对于空间、权力、知识之间的关系,列斐伏尔认为“权力,维护依附与剥削关系的权力……到处都是,无处不在,充满整个存在。权力遍布于空间,它存在于老生常谈中,存在于警棍和装甲车下。古玩里有权力,导弹里也有权力。它在事物之中也在符号之中……它无处不在,因此也就无处可在……权力已然将自己的领域扩展到了每一个人的骨髓之中,扩展到了意识的根源,到了隐匿在主体性的褶皱下的‘特殊空间’里”。^②

列斐伏尔强调“空间的生产,开端于身体的生产”,空间不是一种抽象的存在事物,而是身体所处于的场所,是身体所占有的区域,是身体展示自我和开展实践的空间。他要求用身体去体验想象空间和用身体的实践去构成空间,身体在列斐伏尔这里成了空间实践、空间表征、空间生产以及空间革命的实现途径。“整个(社会)空间都从身体开始,不管它是如何将身体变形以至于彻底忘记了身体,也不管它是如何与身体彻底决裂以至于要消灭身体。只有立足于最接近我们的秩序——即身体秩序,才能对遥远的秩序(国家的?全球的?)的起源问题作出解释。从空间观点看,在身体内部,感觉(从嗅觉到视觉,它们在不同的领域被区别对待)所构成的一个又一个层次预示了社会空间的层次和相互关系。被动的身体(感觉)和能动的身体(劳动)在空间里聚合。对节奏的分析必须有助于恢复身体的整体性,这是必要的也是必然的。”^③

^① Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, p. 407.

^② 参见 Henri Lefebvre, *The Survival of Capitalism, Reproduction of the Relations of Production*, pp. 86-87. 转引自爱德华·索亚:《第三空间——去往洛杉矶和其他真实和想象地方的旅程》,陆扬、刘桂林、朱志荣、路瑜译,上海教育出版社2005年版,第38—39页。

^③ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, p. 405.

列斐伏尔和福柯对于空间、知识、身体等的论述有很多相同之处,但是两者在论述问题的角度上存在的差异显而易见。列斐伏尔在利用政治学分析空间的同时更多的是强调空间与社会历史的联系,所以经济学和社会学的论述较多,而福柯则侧重于空间与身体、空间与权力、空间与知识的关系,侧重于空间的组织和分配。体现在日常生活批判理论和人类解放的实现上,列斐伏尔不同于福柯的“哪里有权力,哪里就有反抗,但任何反抗都会引起新的权力”的悲观主义,他始终坚信“哪里有压迫,哪里就有反抗”,日常生活本身蕴涵着人类解放的根本动力和生命活力,相信人类的全面解放将会随着空间的革命而实现。

四、人类解放的“空间革命”

作为一个信仰坚定的马克思主义者,对于列斐伏尔来说,他的空间理论绝不仅仅只是要得到一种关于空间的知识或建构一种空间本体论,正如前面他的“三元辩证法”中的第三者的超越的优越性根源于一种政治的选择一样,“社会空间革命实践”的政治理想是这种理论的必然导向和合理归宿。在自己早期日常生活批判的理论基础上,列斐伏尔认识到我们所处的世界是一个以空间中的生产方式为特征的世界,正如福柯、詹明信、大卫·哈维等人论述的。因此“生产出人的类存在的空间……一个全球范围内的空间,以作为变革日常生活的社会基础”,成为马克思的实现全人类解放的目标的根本途径,变革空间、生产新的空间,势在必行,正像他自己说的“如果未曾生产一个合适空间,‘改变生活方式、改变社会’都是空话”^①。由此出发,列斐伏尔通过对于资本主义和晚期资本主义的空间状况的分析,最终提出了自己的政治理想和实现途径。

资本主义的空间是一种抽象空间,它在国家甚至国际的层面上反映了商业世界、货币权力和国家政治。列斐伏尔认为“这个抽象空间有赖于银行、商业和主要生产中心所构成的巨大网络”,“空间作为一个整体”进入了现代资本主义的生产模式之中,被利用来生产剩余价值,空间成为

^① 列斐伏尔:《空间:社会产物与使用价值》,王志弘译,载《现代性与空间的生产》,上海教育出版社2003年版,第47页。

生产力和产物的一部分,成为生产工具的一部分,成为资本的一部分。列斐伏尔认为这种“抽象空间相对于时间显露了其强制与压迫的能力。它将时间视为一种抽象而予以抛弃——除非它关涉到工作、物品的生产者 and 剩余价值。时间被化约成空间的限制:例如时程表、机器运转时间、铁路交叉点、运载量等”。^① 列斐伏尔将资本主义空间的功能归结为生产资料(构成空间的交换网络和原料能源之流、城市都市空间及都市现实、城市区域甚至国家大陆的空间配置)、消费对象(在生产中被整体消费的空间、到山上或海边时对于空间的消费)、政治工具(国家利用来确保地方控制和总体一致性的工具、警察管制的空间、空间聚居区域化对于劳动阶级的孤立)、阶级斗争的介入(只有阶级斗争能够制造差异、阻止抽象空间蔓延全球、反抗内在于经济成长的策略逻辑和系统)等四个方面,在资本主义里,社会空间已经成为生产力与生产资料、生产的社会关系以及再生产的一部分。

“资本主义的‘三位一体’在空间中得以确立——即土地—劳动力—资本的三位一体不再是抽象的,三者只有在同样是三位一体的空间中才能够结合起来:首先,这种空间是全球性的……其次,这种空间是割裂的、分离的、不连续的,包容了特定性、局部性和区域性,以便能够驾驭它们,使它们相互间能够讨价还价;最后,这种空间是等级化的,包括了最卑贱者和最高贵者、马前卒和统治者”。^②

正如列斐伏尔前面所分析的,每一种社会都会产生自己独特的空间,而资本主义的空间在世界的层次上展开,“诸如世界市场的成形、国家及其问题的国家化,以及社会和空间的新关系”,资本主义所产生的“世界空间乃是我们这个时代在其中创造出来的场域”。而资本的本性,资本主义的本性,决定了资本主义的抽象空间必然以消除各种空间性差异、实现世界空间的一致性为目标,这就不可避免得会引起资本主义空间的矛盾。对于这一矛盾以及由于这一矛盾而引起的后果,列斐伏尔在自己的

^① 列斐伏尔:《空间:社会产物与使用价值》,王志弘译,载《现代性与空间的生产》,上海教育出版社2003年版,第49页。

^② Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, p. 282. 转引自《后现代的血统:从列斐伏尔到詹姆逊》,迈克·迪尔著,季桂保译,载包亚明主编:《现代性与空间的生产》,上海教育出版社2003年版,第98页。

《空间的生产》的第五章《矛盾空间》和第六章《从空间的矛盾到差异性空间》中进行了集中的论述。在《矛盾空间》中他将资本主义所生产的抽象空间的矛盾归结为以下三个方面：^①

第一，主要矛盾是私人财产造成的空间片断化（pulverization of space）和对于可以相互交换的“碎片”（fragments）的需求，与资本主义发展所带来的“在前所未有的巨大尺度上处理空间的科学与技术（资讯）能力”之间的矛盾，也就是列斐伏尔自己一再前调的“中心/边缘”、“全体/部分”的矛盾。显然，这里所谓的“空间矛盾”和马克思所说的“生产社会化与资本主义生产资料的私人占有之间的矛盾”如出一辙。

第二，“以可再制者为取向的空间”发动了“均质化”（homogeneity）的逻辑和“重复策略”（strategy of the repetitive），然而正如前面所提到的，不论在地域、国家和世界的层面上，空间的自然性，空间的历史性和社会性，空间自身的差异性却是与这种均质化倾向相冲突的。

第三，为了达到自己一体化、均质化的目的，消除各种源于自然、历史、性别、种族等的各种差异，“处于中心的支配空间不得不去塑造处于边缘的被支配空间”，经济和政治倾向于汇合，但是作为政治代表的“霸权式国家”并未完全掌握作为经济代表的“事物拥有者”，二者之间的冲突不可避免。

由于资本主义空间所具有的上述诸矛盾，资本主义和国家无法把握它们生产出来的混乱、充满矛盾的空间，现代资本主义面临一种“不寻常却很少被人知觉的现象：‘空间的爆炸’（the explosion of space）”。^② 这种“空间的爆炸”在小到日常个人生活大到国际关系的各个层面上表现出来：在立即的、生活的层次上，所有的方面爆炸，包括列斐伏尔列举的生活空间、个人空间、学术空间、监狱空间、军队空间、医院空间等等，总之在各个地方“人们理解到空间关系正是社会关系”；在城市层面上，列斐伏尔列举了历史性的城市爆炸、行政架构的爆炸两个方面；在区域层面上，各

^① 参见 Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991。

^② 列斐伏尔：《空间：社会产物与使用价值》，王志弘译，载《现代性与空间的生产》，上海教育出版社 2003 年版，第 52 页。

个区域之中的边缘为了自己某种程度的独立和自主、为了改变自己的从属地位而反抗；在国际层面上，跨国公司、世界性的策略、资本的扩张等“引向不可避免的新的”全球性的空间爆炸。地中海地区几个世纪以来的变迁就是一个很好的例子，这里曾经是世界上最为古老的商业关系，充满宏伟的港口和城市；近代以来，随着工业欧洲的崛起，这里商业地位衰落而转变成为“工业欧洲的休闲空间”；但是随着石油等能源的开发和原材料的生产，这里被“能源和原料之流交错充斥”；最后，现在它已经“成为一个过度工业化的空间，边缘设立了巨大的工业复合体（complexes），不仅在福斯（Fos），在山根特（Sagunte）和塔兰托（Tarente）亦如是”。^①

随着资本主义空间矛盾的加剧和它带来的空间爆炸，资本主义国家质疑空间使用的社会运动随之而兴起，尽管这种争取工作、商业和工作场所的运动早就在工业化国家存在，但是现在它们是以一种新的形式在开展，即“在世界性的层次上出现”，并且“要求重组工作场所之外的空间”，这就是“消费者运动”（Consumer movements）。他们不同意资本主义将空间看成均质化各个部分的政治工具和具有交换价值的可交换经济物的做法，在他们那里“空间是一种模型，是一种使用价值的永恒原型，它在均质化国家的权威下，抵制了资本主义中的普遍性交换和交换价值；同时空间却是一种使用价值，但是与之紧密关联的时间更是一种使用价值，因为时间就是我们的生命，是基本的使用价值。”其实在当代资本主义社会，正像马克思所说的“资本越发展……资本同时也就越是力求在空间上更加扩大市场，力求用时间更多地去消灭空间”^②，生产力的发展、生产的扩大必然带来对于自然空间限制的突破，而在更为广阔的空间里实现社会关系的再生产。经典马克思主义的话语是“资本主义生产‘用时间消灭空间的限制’”，而在列斐伏尔的“后马克思主义”的话语看来，所谓的“用时间消灭空间的限制”其实就是“创造出新的空间”^③。资本主义“为什么幸存没有灭亡”就在于资本主义对空间的占有，“通过占有空间，通过

① 参见列斐伏尔：《空间：社会产物与使用价值》，王志弘译，载《现代性与空间的生产》，上海教育出版社2003年版，第52—53页。

② 《马克思恩格斯全集》46卷（下册），人民出版社1980年版，第16、33页。

③ 刘怀玉：《现代性的平庸与神奇——列斐伏尔日常生活批判哲学的文本学解读》，中央编译出版社2006年版，第403页。

生产空间”^①。其实不仅是“时间消灭空间”，而且在资本主义的生产发展过程中“空间也压制时间”，“经济空间使时间臣服，政治空间则由于时间威胁其既有的权力关系而加以抹除”^②，在现代性的社会空间中“时间”已经消失了，因为这里只剩下工作时间，除此而外的“生命时间已经失去了其形式与社会利益”，空间相对于时间的崇高地位得到建立。

列斐伏尔在对当代资本主义国家的质疑空间使用的社会运动进行了分析之后，号召左翼力量投身于这些还处于未统合的、自觉的消费者运动中，在空间中进行阶级斗争。每一种社会形态都会生产自己特殊的空间，而且社会的空间决定了社会的性质，因而资本主义向社会主义的转变必然伴随社会主义的新的空间的出现，因为如果只是继续接纳资本主义的抽象空间，就等于接受了资本主义的生产模式、社会结构和政治制度，等于接纳了现代资本主义的空间管理和日常生活压制。列斐伏尔对于社会主义的空间进行了预测，他首先“做了一个马克思未提及的区分”——对自然的支配（domination）与对自然的取用（appropriation）^③，与之相对应的是它们存在其中的被支配的空间与被取用的空间，他说“自然在当前更加是所有使用价值的来源”，显然这是因为空间在他那里是被作为一种使用价值来看待得，因而不但是自然万物、而且包括空间都成为使用价值的来源。列斐伏尔认为“社会主义社会也必须生产自己的空间，不过是在完全意识到其概念与潜在问题的情形下生产空间”；“社会主义空间的生产，意味了私有财产，以及国家对空间之政治性支配的终结，这又意指从支配到取用的转变，以及使用优先于交换”；总之，“社会主义的空间将会是一个差异的空间（a space of differences）”。^④ 列斐伏尔在这里的分析独具特色，可以说是对他自己所提倡和鼓励的从一切可能的角度与观

① Henri Lefebvre, *The Survival of Capitalism, reproduction of the Relations of Production*, p. 21.

② 参见列斐伏尔：《空间：社会产物与使用价值》，王志弘译，载《现代性与空间的生产》，上海教育出版社2003年版，第54页。

③ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith, Blackwell Ltd., 1991, p. 343.

④ 参见列斐伏尔：《空间：社会产物与使用价值》，王志弘译，载《现代性与空间的生产》，上海教育出版社2003年版，第54—55页。

点出发分析空间的一次大胆尝试,他实际上从马克思《资本论》中借用了交换价值和使用价值的概念来分析空间问题。资本主义和新资本主义的空间是一种量化的、均质化的空间,是一个各个部分可以互换的空间,是一个可以相互交换的商业化空间,是一种力图消灭所有差异的空间,是一种“对空间的支配”,是一种交换价值优先于使用价值的空间;而与此相对,社会主义的空间或者理想的空间,应该是一种差异化的空间,是一种各个部分不能互换因而不能交换的非商业化空间,是一种“对空间的取用”而非“支配”,是一种作为使用价值的空间。列斐伏尔自己称自己做了一个“马克思式的反转”,颠覆支配性空间,“将取用置于支配之上,将需要置于命令之上,将使用置于交换之上”。

社会主义的空间不能通过回归先前的自然空间来实现,也不能通过定义为一种位居先前空间之上的公社生活来实现,更不能通过将之等同于“欢乐”(conviviality)来实现。^① 针对以上种种“混淆目的与手段、最终目标与实行阶段”的“抽象的乌托邦论述”,列斐伏尔提出社会主义的空间政治只能藉由将空间的矛盾纳入其他经济社会和矛盾才能解决。

正像马克思论述的社会主义的生产是一种满足社会需求的生产,而在列斐伏尔这里,毫无疑问,这些需求往往是关涉到空间问题的,不论是住宅、家庭设备,还是都市空间和日常生活。现代资本主义的空间控制和管理带来的对于日常生活和都市空间的压制,导致的整个日常生活的单调和异化,这正是列斐伏尔的日常生活的批判理论的关注点所在。他正是在“转变日常生活、以社会而非个人的方式来定义发展”这一层次上论述了他的“空间革命”。所以社会主义的空间必然是一种个人自由的“有接近一个空间的权利”的空间,社会主义所带来的理所当然是“个人拥有作为社会生活与所谓的文化活动等中心的都市生活的权利”。

走向社会主义空间的步骤和措施包括以下三点:社会运动的决定性角色引向空间的爆炸,来自消费者运动的压力影响一般性的空间生产,解放环境与设备的观念,引向集体的、实际的和民主的社会空间的管理;与此利害相关的各方介入空间的管理,实现“普遍性的自我管理”,即重新

^① 参见列斐伏尔:《空间:社会产物与使用价值》,王志弘译,载《现代性与空间的生产》,上海教育出版社2003年版,第56页。

构建“从下而上”的空间,在各种层次上实现生产程序和社会团体的自我管理;“重新定义空间为使用价值的一种函数”^①,空间的集体拥有与管理,利害攸关的各方的积极干预将会克服工作空间和商品空间的分离,将会带来由交换手段和运输之优先性转变为使用价值之优先性的空间的生产。

这种“空间革命”是列斐伏尔自身思想发展一脉相承的产物,他后期所谓的“空间转向”不仅仅是一种本体论的建构和认识论的变革,相反他的真正目的是一种政治目标。他的日常生活批判理论强调人类真正解放的动力和源泉来自于既充满异化又满载希望的日常生活,而日常生活的解放和任何有关人类解放的革命其最终必然归结为一种真正的“空间革命”。由于任何社会形态和生产方式都有自己独特的空间,试图不改变空间的生产而只是改变社会形态的尝试是不可能实现的,所以“未曾生产一个合适空间,‘改变生活方式、改变社会’都是空话”。资本主义的抽象空间由于自身存在的不可避免的矛盾,通过对立性的矛盾空间而进入差异性的社会主义空间,这就是列斐伏尔空间革命的路径。至于社会主义的空间到底是什么样子,列斐伏尔将之归结为一种开放性、差异性和可能性,这正好符合他的第三空间理论,永远充满开放性和可能性,任由我们自己去体验和创造。

五、历史辩证法的空间化

列斐伏尔把马克思的社会历史辩证法扩充为一种“社会—历史—空间”的三元辩证法,这实际上就是将历史辩证法“空间化”。如前所述,列斐伏尔并不是像一些学者描述的那样否定历史想象具有见证的种种权力,也不是试图以空间代替时间、以某种空间主义来替代历史主义。相反它是意识到只有历史性和社会性是不够的,他要求从根本上打破历史主义的专制,恢复空间的地位,重新平衡历史性—社会性—空间性的三元(维)辩证关系。用社会和历史来分析空间,又用空间来分析社会结构和

^① 参见列斐伏尔:《空间:社会产物与使用价值》,王志弘译,载《现代性与空间的生产》,上海教育出版社2003年版,第57页。

历史发展,在这里我们看到了太多太多马克思的痕迹,不论是社会结构的三层划分,还是社会形态的几种划分方式,甚至于作为三元辩证法核心的“回溯式进步”逻辑,这些无不能在马克思的理论中找到自己的对应物。正如列斐伏尔所说对于历史性辩证法的空间化改造就是“认识到空间,认识到发生了什么或在什么地方发生以及通常是指什么,这就是对辩证法的恢复……这就是精神的空间走向社会空间的过程……在中心和边缘之间的……特殊矛盾中……在政治哲学中,在城市现实的理论中,在对所有的社会的和精神过程的分析中……我们不再说什么空间的科学,而只说关于空间的生产的知识(理论)……这个最普遍的产物”。^①

当然,在很多方面列斐伏尔和马克思之间产生了差异。在人类解放的手段和最终归宿问题上,强调以空间革命来代替政治革命,强调一种亲历性、体验性社会空间,强调社会主义的空间自我管理和将空间作为使用价值等;在空间认识论和第三空间问题上,强调永远充满开放性和可能性的典型的后现代话语等等。

列斐伏尔的三元辩证法体现在不同的层次上,首先是“社会—历史—空间”的三元辩证关系,在本文的第一部分试图再现列斐伏尔的理论,按照他的思路以社会、历史来重新解读空间,突出空间的社会性和历史性;其次是“空间—社会—历史”的三元辩证关系,反过来用空间重新解读社会结构和历史发展,本文的第二部分试图将列斐伏尔对于社会结构和人类历史的分析理解为一种以“空间实践—空间的表征—表征的空间”的“回溯式进步”为核心的用空间来重新解释社会和历史的大胆尝试,不管是每个社会的构成要素还是人类历史的演进分期都可以看成是这样一个三元辩证的“回溯式进步”过程。

正如黑格尔早就提出的逻辑学、认识论、辩证法的三者统一,其实这种在社会结构和历史发展中的空间三元辩证法同样反映在人类对于空间的认识发展史中,贯穿其中的总的逻辑就是“空间实践(感知)—空间的表征(认知)—表征的空间(体验)”的过程,我们可以大致将它们分别对

^① 参见 Henri Lefebvre, *The Survival of Capitalism, Reproduction of the Relations of Production*, p. 14, 17-18. 转引自刘怀玉:《现代性的平庸与神奇——列斐伏尔日常生活批判哲学的文本学解读》,中央编译出版社2006年版,第405页。

应于人类历史空间认识论的三个阶段。

当然,毫无疑问,这种空间三元辩证法也是列斐伏尔关于人类解放的“空间革命”的内在逻辑,因为人类历史的发展就是一个这样演进的过程,所以我们从资本主义的抽象空间到社会主义的差异性空间的过渡、达到社会主义社会对于原始社会的“否定之否定”的任务无非就是促成从“空间的表征”到“表征的空间”的转变,实现“空间的表征”对于“空间实践”的“回溯式进步”。

第五章 存在主义还是马克思主义

——萨特《辩证理性批判》之《方法问题》第一章导读

让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980)是法国存在主义哲学的代表人物。在上个世纪50年代,他的思想发生了重要的变化,一度向马克思主义靠拢,不仅对马克思主义做出极高的评价,还试图借助马克思主义发展出一种存在哲学,《辩证理性批判》就是集中反映他在这一时期思想的重要著作,学术界也因此有人将这一时期他的哲学称为“存在主义马克思主义”。该著作一方面反映他在特定时期所持的特定立场和态度,另一方面也表现出他本人一以贯之的立场及方法。在这本著作中,通过对马克思主义、唯心主义的存在主义的分析 and 批判,以及为存在主义寻求出路的其他努力,萨特向我们展示出他深邃的思想和强有力的分析、批判能力。

笔者在此解读的文本是萨特《辩证理性批判》之《方法问题》的第一章“马克思主义和存在主义”。根据萨特本人的说法,《方法问题》写于1957年,当时的名称叫《存在主义和马克思主义》,最初是为了回应波兰一家杂志的请求,介绍法国的存在主义哲学,他本人把回应这一请求看作是一个向属于社会主义国家阵营的波兰做此项工作的机会。该文后来经过较大修改后在《现代》杂志发表,改名为《方法问题》,之后萨特又将该文章收录为《辩证理性批判》的一部分。《方法问题》相当于《辩证理性批判》的导论,全文共分为三部分,第一章标题是“马克思主义与存在主义”,第二章标题是“中介问题和辅助科学问题”,第三章标题是“渐进与回溯方法”。在上述三部分内容中,第一章是最能集中反映萨特在这一段时期的思想倾向和特征的部分。笔者在此选择的译本是由林骧华、徐和瑾、陈伟丰翻译,安徽文艺出版社于1998年4月出版的《辩证理性批

判》。该书在正文前有一个序言,尽管该序言是为全书做的,但其内容对《方法问题》介绍较多,因此本人在诠释《方法问题》第一章时,把这篇序言也作为文本的一部分。

本解读分为两部分。第一部分是对文本的解读,名称为“《辩证理性批判》之《方法问题》第一章‘马克思主义和存在主义’解读”。在该部分,笔者尽可能地对文本每一段的大意都做出明确地解释,对一些重要而且难懂的句子及一些概念或词组,还将单独给予解释。这种方法比较繁琐,甚至有可能过度诠释文本,但笔者认为这是准确理解和把握萨特思想的有效手段。不过,虽然笔者希望尽可能准确地把握萨特的原意,但并不把这一意图绝对化。第二部分是对解读的综述,名称为“萨特的新人类学:‘存在主义还是马克思主义’”。在该部分,笔者将主要对萨特的重要观点、思路和倾向进行评述。

由于萨特在文中对自己的一些重要观点和范畴,或者是明确提出,或者是简单提及,或者是只在文字中略显端倪,有些重要范畴甚至只是使用而不加以清晰界定,因此倘若不对《方法问题》的全文、甚至是《辩证理性批判》的全文进行阅读是很难把这些观点和范畴阐释清楚的,因此笔者在做这篇解读时参阅了《辩证理性批判》的全文,当然也参考了国内外部分学者的观点。在全文的第一部分中,笔者基本是按照原文段落的顺序进行叙述的,因此引用的相应段落的原文都不加注释(但引用的不属于该章的引文则加注释),而在属于评论的第二部分,所有的引文都加注释。

由于笔者理解能力有限,在解读过程中不可避免地会出现一些肤浅、偏颇甚至错误之处。在此笔者衷心地希望读者们及时地给予批评和纠正,同时一并表达真诚的谢意。

一、《辩证理性批判》之《方法问题》第一章解读

(一)《序言》解读

《序言》共分为七个自然段。在《序言》中,萨特首先对《辩证理性批判》全文结构做了简要说明,并介绍了《方法问题》的写作目的。他同时

也交代,由于《方法问题》是一部应时之作,因而文中谈论问题的时候都是从侧面进行而不是直接切入。在《序言》中,萨特主要谈了以下几个问题:

1. 他本人并不喜欢以总结或概述的方式谈论存在主义。因为一旦把“研究的名称说出来、确定下来,”就“只有一种完成的、已经过时的文化形式,”它就成了既定的、被概括的东西,而无法继续表现不断前进中的哲学本身。不过尽管如此,他仍然认为在一个马克思主义文化的国家里(指波兰)能够有机会介绍存在主义乃是一件很有必要去做的事。他的具体设想是“围绕一种主要的对立”——“存在与知识的对立”,“把使哲学分裂的内部冲突集中在一起。”萨特的观点很有启发意义,因为思想的本真状态就是始终处于变动之中。假如要给某一个时期的哲学作一个总结,就必定只是对该哲学在特定时期的概括,不可能完整地揭示出它的完整性和变动性。但也应当看到另一个方面的问题:出于种种需要,要描述一种思想,我们不可能不对其进行概括,这是人类思想发展过程中注定无法避免的矛盾。

2. 萨特所谓“存在与知识的对立”是他本人对当时存在哲学的主要问题的概括。存在与知识的对立应当被解释为存在(人)还没有被用合理的方式纳入知识,“把使哲学分裂的内部冲突集中在一起”就是要在马克思主义的时代,寻求一种真正的辩证理性——能够形成关于人的知识的辩证理性,这一句话点出了整本著作的主旨。

3. 萨特明确提出了他的《辩证理性批判》所要解决的基本问题,即建立一种结构的和历史的人类学,这种人类学会在马克思主义哲学的内部找到自己的位置。

在这里有以下几个重要的概念需加以分析:

第一,“结构的和历史的人类学”。可以肯定的是,这里萨特使用的“人类学”概念并非一般意义上的人类学,而是他对他本人即将阐发的存在主义的特定称呼,之所以使用“人类学”这个称呼,是因为萨特是从存在主义的立场和角度出发的。在他看来,存在主义是真正关注人、肯定人的思想,因而是一种人类学。两个限定词“结构的”和“历史的”表明了这种人类学的基本视角。

第二,“存在的意识形态”和“‘内涵的’方法”。这里的“意识形态”

一词并非我们通常所理解的统治阶级的思想意识,而是“观念”的意思。所谓“存在的意识形态”即是指萨特的新的人类学;而“‘内涵的’方法”实际表明在萨特看来他的存在的意识形态本质上是一种辩证的方法。

第三,“飞地”。在地理学上,飞地一般是指某一块陆地领土属于某个国家,但又处在这个国家的本土之外,如俄罗斯的加里宁格勒地区。“飞地”在本土之外,但还属于本土所属的国家,与国家保持着无法隔断的联系。萨特在这里是想说明,新的人类学从起源和思想内容上看本来是属于马克思主义的,目前不在马克思主义之中,但与马克思主义有内在的联系。

“飞地说”是萨特关于马克思主义的一个非常著名的论断,长期以来国内学术界对这一问题有“飞地”和“空场”两种表述,这两种表述都来自萨特。他在《方法问题》的第二章谈论辩证唯物主义时说:“这只是一种否定的证明:我们所举的例子在这种哲学的中心揭示了一种具体的人类学的空缺位置”^①。因此,事实上“飞地”和“空场”两种表述在萨特那里是同一含义,只是切入问题的角度不同:从马克思主义的角度看使用“空场”较为合适;从萨特的新人类学角度看使用“飞地”更符合萨特的原意。

萨特在这里表达了一个非常重要的观点:他把马克思主义看作是我们时代不可超越的哲学,但同时也指出了马克思主义存在的一个重要问题——它产生了但又同时弃绝了“存在的意识形态和‘内涵的’方法”,即弃绝了辩证法。

4. 关于新的人类学,萨特主要讲了以下几个问题:

第一,新的人类学最初产生于马克思主义。

第二,这种人类学从马克思主义那里继承了两种新要求(这两种新要求也是马克思主义从格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔哲学中汲取的):即变异的和整体化的。新的人类学要想获得真理性的内容,必须具备这两点。

第三,不断变异的和整体化的双重要求就是自黑格尔以来被称为辩证运动(存在和认识的运动)的实质。

^① 萨特著,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译:《辩证理性批判》,安徽文艺出版社1998年版,第71页。

在这里,萨特把整体化看作获得历史真理的根本方法,如果在考察历史和追求真理的过程中不能贯彻整体化的方法,就不能克服实证主义的弊端,人们对“存在和认识的矛盾”这一问题的探讨就失去了任何意义和任何现实性。这表明整体化是他的新人类学的根本特点,为此他提出一个非常重要的问题:是否有一种关于人的真理,更准确地说应当是我们能否创造出一种能够正确认识人并形成关于人的知识的方法。关于这个问题的答案,萨特的回答当然是肯定的,这就是《辩证理性批判》所要解决的问题。

5. 萨特进一步探讨了在自然科学的实证主义的理性之外创立一种辩证理性的可能性问题。他认为,如果我们把“认识和存在之间的关系”理解为它们二者之间的双重运动,理解为一种变动不居的关系,并以此确定历史的整体化和起整体化作用的真理的关系能够存在,那么我们就应当可以在自然科学的实证主义的理性之外创立一种辩证理性。

在萨特关于这一问题的叙述中,有以下几个词组的含义需仔细推敲:

第一,“思想的布局”:是指人类在创造、生成思想的同时,也在用一种根本性的方法去整理、组织这些思想,同时,随着这种布局的延续,这种根本性的方法也会不断更新。理性就表现为思想的这种布局,它“必须再现或构成存在的次序。”

第二,“历史的整体化”和“起整体化作用的真理”:前者是指对历史进行整体化的过程,后者是指对历史进行整体化的基本方法。它们二者之间的关系不仅是现实存在的,而且就表现为认识和存在之间的双重运动。

萨特在此特别强调整体化的方法,认为整体化揭示了认识和存在之间的双重运动,它确定无疑是真正的理性。再者,萨特也再次把自然科学的实证主义理性当作了批判的对象。在此他提了一个问题:在我们批判实证主义理性的同时,能否建立一种辩证理性?

笔者认为,萨特所谓的辩证法实际是指人类用以获得关于人的知识的正确方法,借用萨特的话来说,就是对思想进行合理布局的方法。显然,每一种概念体系都具有对思想进行布局的功用,但要想对某一对象形成真理性的认识,辩证法就必定不是随心所欲的,它需要根据主体——人以及认识对象的特征来确定,其中最重要的是人本身的因素。萨特在这

里为自己提出的任务是:创建一种新的辩证理性也即新的辩证法,这是一种克服了马克思主义、黑格尔主义以及唯心主义的存在主义的缺点和不足而同时又继承并综合了它们的长处和优点的辩证方法。

在《序言》的最后部分,萨特对新的人类学提出了具体的要求和展望。他说,创建一种新的辩证理性并不是要去发现一种辩证法,而是要如何确定辩证理性的合理性、有效性和范围。这句话似乎和前面的说法有矛盾之处,但其实不然,这里隐含着对弗里德里希·冯·恩格斯(Friedrich Von Engels)的批判。恩格斯认为在自然界存在着辩证法,即自然辩证法。如果自然界真的存在自然辩证法,当然要使用“发现”这个词。但是萨特反对恩格斯的自然辩证观,因此他说不是试图去发现一种辩证法,而是要通过主观努力去建立一种新的辩证法。萨特认为,如果不能建立一种新的辩证理性,人类学的知识就始终是经验意义上的,它就不可能克服实证主义的弊病;而要解决这一问题,就只能通过对辩证法的批判。按萨特的说法,辩证法早在19世纪初期在历史学和人种学中就已经出现了。不过,由于经验主义本身具有不可克服的局限性(经验知识不具有普遍必然性),而卡尔·马克思以后的辩证法更多关注的是客体而不是人本身(这显然是对自然辩证法及唯物辩证法的批评),同时,“批判的唯心主义的解决办法”即索伦·基尔凯郭尔(Søren Kierkegaard)和卡尔·西奥多·雅斯贝尔斯(Karl Theodor Jaspers)的存在主义已经被证明是一条走不通的道路,与此相伴的必然是:人类学知识没有克服经验性质。因此只要真正的理性还没有确立起来,只要我们还没有采用整体化的方法来研究一个人、一群人或一个人类客体,即只要辩证理性的合理性、有效性问题并没有被解决,我们关于人的认识就仍然是经验论意义上的知识、实证主义的归纳和整体化的解释的大杂烩。

(二)《方法问题》之第一章“马克思主义和存在主义”解读

“马克思主义和存在主义”全章共有二十一节,可以分为以下三节:

第一节,从第一段至第四段,主要探讨哲学及哲学的功能(第7—9页)。

第二节,从第五段到第十三段,阐明在马克思哲学的时代唯心主义的存在主义无法解决资本主义面临的问题(第9—18页)。

第三节,从第十四段到二十一,阐明马克思主义已经停止,一种新的存在主义将从其边缘地带发展起来,但它并不反对马克思主义,因为马克思主义是不可超越的(第18—32页)。

以下是对上述三节内容的具体解读。

1. 哲学和哲学的功能

萨特对各种问题的分析都以对哲学及其功能的理解为前提,因此,这一部分在他的全书中具有提纲挈领的作用。萨特主要探讨了以下几个问题:

第一,哲学具有对时代知识进行整体化的功能。萨特认为哲学和时代任务密切相关,现实中只存在具体的哲学,一般意义上的、抽象的哲学并不存在。它首先列举了人们对待哲学的三种态度:一是把哲学看作是一个内部同质的领域,各种思想在其中产生而又消亡,各种体系在其中建立而又崩塌。二是把哲学看作是可以自由采取的某种态度;三是把哲学看作文化中一个确定的部分。萨特对这三种态度都持批判的和否定的立场。他认为:既然哲学是同时以一些极其不同的样态出现的,那么它就不可能是一个同质的领域;再者,哲学是一个时代知识的总汇,与时代的任务密切相关,是社会运动本身,因此,对哲学采取完全自由的态度就不可能。第三,如果把哲学看作是一种总体化运动,看作知识的整体,那么它就不可能是某一时代文化中的一个确定的部分。萨特进一步说,在一个特定的时代只能有一种活的哲学,它表达社会总运动。哲学同时以不同的样态出现,又对这些样态进行统一。因此,上述三种错误态度实际只是这些人用抽象的方式给自己制造的幻想。

第二,哲学是时代之镜。萨特提出了一个非常重要的观点:哲学(指活的哲学)是一面镜子,在它所处的时代,上升的阶级通过它意识到自己阶级性。他列举了两个例子:一是在穿袍贵族和商业资本主义的时代(启蒙时代),勒内·笛卡儿的主体性哲学起到了使早期的资产阶级形成自我意识的作用;二是工业化初期(第一次技术革命时期),以工厂主、工程师和科学家为代表的资产阶级则通过伊曼努尔·康德(Immanuel Kant)的哲学对“普遍的人”的揭示模糊地认识到了自己。

这里的一个注释(第7页②)体现出萨特对哲学的一个基本判断:一个时代的哲学会远远超出赋予它最初形态的哲学家本人的思想,如笛卡

儿、约翰·洛克(John Locke)、康德、黑格尔和马克思等。哲学家赋予自己时代的哲学以最初的形态,他们本人处于那个时代理性发展的中心位置上,他们的思想显然为后继者们的思想指明了方向和道路,用萨特的话说,就是为时代提供了一个文化领域。但哲学还会继续前进,后继者的努力将使它远远地超出自己的最初形态。当然,后继者的思想与时代哲学有着内在的联系,人们不可能把对各种具体学说的研究与对哲学本身的研究分开。

第三,哲学的功能。关于哲学的功能,萨特认为:首先,活的哲学要在它自己的时代真正成为这样一个意识之镜,就必须表现为当代知识的整体化,对所有的知识进行统一。哲学家依据上升阶级的根本立场和基本方法对知识进行统一,形成知识的总体。其次,一种哲学的具体指示与它的整体化的基本原则也即上升阶级的根本立场和基本方法是直接相关的。具体的知识被基本原则联结在一起(整体化)后也把这些原则联结在一起(维护整体化)。当这个知识总体中的各个具体知识随着社会进步不断地受到质疑、批判和否定时,总体仍然是完整的、未被分化的。再次,有生命力的哲学绝不会僵化。当一种哲学被概括为最简单的形式(它的时代已经过去了)时,它仍然存在于人类的精神宝库之中,是后人思考问题时的重要思想资源,仍然对社会发挥持久的影响力。萨特举了当今时代的法国人和德国人仍受“康德的理念”和约翰·戈特利布·费希特(Johann Gottlieb Fichte)的世界观的影响为例说明,有生命力的哲学绝对不会表现为一种消极的和终结了的知识总体,不会使知识的发展停止或终结。最后,哲学是一种研究和解释的方法,是一种社会和政治武器。哲学产生于社会斗争,始终在斗争,笛卡儿哲学批判的和分析的理性主义就是如此。在该段的注释中萨特特别强调,哲学既具有否定(批判)的功能,也有建设的功能。

第四,哲学的实践性。关于哲学与实践的关系,萨特认为:首先,哲学的生命力取决于实践,只要产生哲学、负载哲学的实践是生机勃勃的,哲学就是有效的。但是,实践绝不是脱离于哲学的纯粹的、客观的客体,因为实践是由哲学阐明的。其次,哲学在不断地变化,它的独特性、时代性的内容逐渐失去,越来越成为普遍的理念,原因是哲学会逐渐渗透到群众中,通过群众而成为一种集体解放的工具。例如笛卡儿主义,它最终超出

资产阶级的界限而渗透进民众之中,成为一切革命阶级拥有的共同语言和共同行动。

综上所述,萨特认为不存在一般意义上的哲学,而只存在各种具体的哲学,这一观点有其合理之处。当我们谈论哲学的时候,所谈的对象其实就是各种具体哲学。我们当然可以从一般意义上去谈论哲学,但总是不能离开具体的哲学。各种具体的哲学差别是如此之大,以至于我们始终无法给哲学下一个一般的定义。萨特关于一个时代只能有一个活的哲学(它可以表现为多种面貌)作为文化的中心而起着表达社会总运动的功能的观点,对我们考察哲学史和哲学的功能也具有积极的启发意义。萨特在这里对哲学特点、性质、功能的每一点概括,都为后文他对马克思主义和存在主义相互关系的论述做了铺垫。准确把握他的哲学观,是正确解读他这一时期的思想及其内在逻辑的前提。

2. 当代是马克思哲学的时代,而唯心主义的存在主义无法解决资本主义面临的问题

在第二节中,萨特依据他对哲学的功能的理解,认为当今时代是马克思哲学的时代,而唯心主义的存在主义却因为其固有的缺陷而无法解决资本主义面临的问题。为阐明这一点,他主要谈论了以下几个方面的内容:

第一,马克思哲学是当代活的哲学。

萨特认为,假如哲学同时具备了上述功能,那么历史上真正属于哲学创造的时代很少。从启蒙时代至今,他只列了三个时期,分别是笛卡儿和洛克的时期、康德和黑格尔的时期和马克思的时期。他认为,上述三种哲学依次成为它们时代中各种具体思想的土壤和文化前景。萨特特别指出,只要它们所表达的时代未被超越,它们就不可能被超越。马克思的哲学是当代活的哲学,当今时代是马克思主义的时期,因此,只要这个时代还没有被超越,马克思的哲学就不可能被超越。

萨特对以下几种对待马克思哲学的态度进行了批判:

一是反马克思主义的思想。萨特认为,在当今时代对于马克思主义来说,一种“反马克思主义”的论调无非是马克思主义以前的思想的返老还童。

二是自以为超越了马克思主义的思想。萨特认为其最坏的情况是重

弹马克思主义以前的老调,而最好则不过是重新发现马克思主义中的某些合理性思想。

三是修正主义。萨特认为,关于马克思主义的修正思想(它们自以为是对马克思主义作了有益的调整),不论是具有自明性还是荒谬的,都不意味着对马克思主义的超越,因为马克思主义是我们时代活的哲学,活的哲学和社会运动是一回事,就是运动本身,活的哲学会通过无数首创性的探索去适应社会变化的进程。

四是正统的马克思主义,即那些自以为是他们前辈(马克思和恩格斯)最忠实的代言者的人。萨特认为,尽管他们想尽可能忠实地重复前辈的思想,但实际还是在改变这些思想,因为方法被应用于新的对象时,它本身也会发生变化。

萨特认为,一种哲学运动不存在了,要么是这种哲学已经死了,要么是它处于“危机之中”。如果是第一种情况,就应抛弃这种哲学;如果是第二种情况,哲学的危机实际就是社会危机的表现,它的停止是由社会矛盾决定的,那些“专家”们炮制的“修正”没有任何实际意义,只有历史运动中的人们在各个方面各个层次的斗争才能把被囚禁的思想解放出来,使其充分发展。在这里,萨特把哲学危机(墨守成规)的原因归结为社会矛盾,这一思路将会导致他把马克思主义哲学停止的原因也归结到这一点上。

第二,哲学家与观念学家。

萨特对哲学家和观念学家进行了区分。所谓哲学家,他说,是笛卡儿和洛克、康德和黑格尔及马克思这些人,他们是一个时代哲学的开创者,赋予一种哲学最初形态,只有他们才能被称为哲学家,只有他们的思想才是哲学。所谓观念学家,是指那些并非赋予一种哲学最初形态,而只是活动于哲学家们开创的伟大时代的思想家们。他们受前人伟大思想的精神哺育,只是利用哲学的功能来整顿已有的思想体系,或用新的方法去征服未知的领域,他们不是哲学家,而应称之为观念学家。萨特形象地比喻说,他们只是在哲学家们开创的领域里进行清查,在上面建几栋楼房,甚至作局部的改变,他们得到前进中的群众的支持,而群众则为他们提供了文化环境,决定着他们的研究乃至思想创造的范围。因此,观念学家的思想只是一种哲学的时代中的各种具体的思想、观点或文化。而哲学则是

起整体化作用,对各种知识进行统一的思想。把哲学家与观念学家区分开来,并且同时把哲学的思想与观念学家的思想也区别开来是萨特哲学观的重要内容。

萨特把自己的存在主义称作是一种意识形态(注意,不是哲学),这里的意识形态一词当然不同于马克思所批判的德国的意识形态,也不是当前我国普遍使用的含义(统治阶级的思想体系),用萨特自己的话说,它更是指一种具体的思想或文化。“这是一种寄生在知识的边缘的体系,开始时反对知识,现在却企图使自己成为知识”,这一句话实际上是很简练地陈述了存在的意识形态的基本倾向及其变化。根据后文的表述,它的基本含义是说:这种意识形态是在黑格尔的哲学体系边上产生的(基尔凯郭尔时期),最初是反对黑格尔的知识观,但是现在它希望自己成为知识(当然是在超越黑格尔的基础上)。

在这里,萨特显然把自己看作是一个观念学家而非哲学家,因此他的新人类学在他本人看来也就不是哲学,而只是马克思主义的时代中的一种意识形态,这也决定了他的存在的意识形态与马克思主义的关系的基本架构。为进一步说明他的观点,他引入了早期的存在主义者基尔凯郭尔(基尔凯郭尔也属于他所说的观念学家)。

第三,对黑格尔和基尔凯郭尔的批判。

萨特认为,黑格尔开创了哲学史上最大规模的整体化学说,他的哲学把知识推崇到极致:一切存在都被消解于绝对知识中,任何对象只要被纳入它的范畴体系,都可以被概括为知识,人也不例外。在这个体系中,人把自己客体化,使自己丧失于事物之中。根据第12页的注释,萨特认为,在基尔凯郭尔看来黑格尔最大的问题在于“他对知识的批判和它的意义的界限的层次上”,确切地说,他认为黑格尔超越了知识的边界,把不属于知识的、知识无法概括的东西(如导致死亡的痛苦这样纯粹的生活体验)也纳入到知识体系中。萨特与基尔凯郭尔的观点并不一致,他认为,黑格尔对生命与意识的对立统一的强调是正确的,但是人永远不能是所指,在任何时候都只是能指,是意义的赋予者而非被赋予者。黑格尔就是把通过把人作为“所指”而概括到知识体系之中。这样,人的精神层面中的一些重要东西就被忽视了。

萨特告诉我们,在黑格尔面前基尔凯郭尔不是哲学家,而是观念学

家。作为一个虔诚的基督徒,基尔凯郭尔的基本立场是宗教信仰。黑格尔的哲学把一切都吸收到知识体系中,基尔凯郭尔则激烈地反对这种做法,不断地强调人的实际体验的不可还原性和特殊性,特别是关于宗教信仰的体验。萨特赞同让·瓦尔(Jean Wahl)的说法:对于黑格尔的信徒来说,人的实际体验的不可还原性和特殊性都可被吸收到整体化的知识体系中,而成为客观的知识。而基尔凯郭尔则认为人不可能用知识去表达实际体验,不管人们对其说了些什么或想了些什么,如果有人宣称做到了这一点,也只能是口头上的。在萨特看来:基尔凯郭尔主张人不可能被理念体系所吸收,亦即人的实际体验不可能被概括为客观的知识,例如人的痛苦、恐惧等。基尔凯郭尔捍卫的是宗教,在他看来,黑格尔虽然不希望基督教被超越,但却把绝对理念抬到与上帝等同的位置。上帝是超验性的存在,是无法用知识表达的,只能是人信仰的目标。人对上帝的信仰也是主观的,它可以被人们自发地肯定,但决不可能被归结为知识。上帝的存在只能由人来体验,绝不是知识的客体。因此,萨特认为基尔凯郭尔是在用纯粹的主观性反对黑格尔知识的客观普遍性,用对现实生活的真实的狂热反对将其作为通向“绝对知识”的通道或中介,用对上帝的虔诚的信仰反对对科学知识的明证性的迷信。基尔凯郭尔看到自己身上的悖谬、暧昧和不连贯等,在黑格尔看来都是知识形成过程中的矛盾,而这正是前者对后者批判的核心所在。萨特认为,人的这种无法用语言精确表述的内在性和主观性,就是基尔凯郭尔所说的“存在”。

关于黑格尔和基尔凯郭尔的思想关联,萨特主要讲了以下几层含义:

第一,黑格尔哲学是他那个时代活的哲学,基尔凯郭尔的思想只是在黑格尔哲学支配的文化领域中存在的一种观念。因此,黑格尔是那个时代的哲学家,基尔凯郭尔则是这个时代的一个观念学家。

第二,萨特认为,基尔凯郭尔对黑格尔的批判是有合理之处的,正是由于黑格尔的企图吸收一切的绝对的知识体系,才有基尔凯郭尔用基督教信仰的浪漫主义对抗黑格尔把信仰理性化的做法。他把人的痛苦、需要、激情和辛劳等实际体验放在优先的位置,显然比黑格尔更加重视现实中的人。因此,萨特认为基尔凯郭尔的事业绝不能轻易地以主观主义的名义被抛弃,尽管他的宗教信仰的立场可能被看作是极端的唯心主义。

在这里萨特也表明了他对主观性的态度:主观性是无可克服的,不可

反对的,人本身就是主观性的存在,无论是内在的、还是外部的一切,人最终都只能通过主观的途径加以把握。他对主观性的强调与人们通常所批评的主观主义是两回事。

第三,萨特认为黑格尔也是有道理的。他的合理之处在于:他用自己的概念对准具体事物(包括人),为人类精神展开了丰富的画卷,而不像基尔凯郭尔那样执著于强调不可能用知识加以概括的原初实在,以至于陷入空洞的主观性的悖谬之中。

第四,萨特认为,基尔凯郭尔所谓的存在实际就是我们内心生命的作用(反抗、绝望等),这种作用与理智的认识是对立的,基尔凯郭尔是第一个“在反对黑格尔时又依靠黑格尔提出实在的事物和知识的不可通约性”的人。萨特又接着说,这种不可通约性也可以被理解为绝对唯心主义的死亡。从这里可以看出萨特对基尔凯郭尔的不满:因为假如真如后者所说,“实在的事物”和“知识”之间具有不可通约性,则前者所试图构建的存在的意识形态,也即新的人类学就没有产生的可能了。

第五,萨特眼中马克思主义对黑格尔和基尔凯郭尔的批判与继承。

萨特认为马克思主义者对黑格尔与基尔凯郭尔的指责是不同的。马克思认为黑格尔混淆了对象化和异化,对象化是人在宇宙中简单的外在化,而异化则使人的外在化转而反对他自己。萨特在这里对马克思的对象化概念进行了分析:对象化是人不断地产生自己的生命并在改变自然的过程中改变自己的过程,在这个过程中,人“能够在他创造的一个世界中凝视自己。”这是真正的历史,而非概念游戏。

他认为,在历史的现阶段,作为生产力和生产关系相互冲突的结果,人的创造性劳动被异化而表现为一种与人敌对的力量,这是一个无法用理念加以归结的历史现实,要使人从其中解放出来,仅仅意识到这些是不够的,必须依靠物质性的劳动和革命的实践。萨特在这里对马克思做了一个重要的判断,即认为马克思在这里强调劳动和实践对知识的优先性和它们与知识的质的差异,还认为马克思肯定了人与异化的对抗不能被归结为认识,不过与小资产阶级的空洞的主观性(基尔凯郭尔的存在)不同的是,马克思把这一问题当作哲学整体化的主题。马克思研究具体的人,是从人的需要、人生存的条件和人劳动的性质去确定人本身,即从这个人物的关系及人的斗争的性质来确定这个人。

在这里,萨特似乎对唯物史观持高度的肯定态度。但他对马克思也有严重的误读,仅仅根据马克思强调劳动和实践对知识的优先性和它们与知识的质的差异,就断定马克思肯定人与异化的对抗不能被归结为认识则实属主观臆测。

基于上述分析,萨特认为马克思对黑格尔和基尔凯郭尔的批判都是有道理的。马克思和基尔凯郭尔一样肯定了具体的、现实的人,又和黑格尔一样把这样的人放在客观现实中去研究。这样,在康德和黑格尔哲学之后的马克思主义的时代,唯心主义的存在主义(指基尔凯郭尔的存在主义,萨特认为它用唯心主义来反对唯心主义)就失去了存在的意义。事实上从萨特分别对黑格尔和基尔凯郭尔的部分肯定和部分否定可知,萨特主张关注基尔凯郭尔所揭示的人的原初实在,但并不认为这一实在与知识不可通约,因为他还肯定了黑格尔用自己的概念对准具体事物的做法,换句话说,萨特认为对人的认识是可以成为知识的。黑格尔的方向正确,但方法不对;基尔凯郭尔的可贵之处在于重视人,但却强调人与知识不可通约,结果导致他本人陷入空洞的主观性的悖谬之中。

第六,对德国存在主义哲学家雅斯贝尔斯的批判。

萨特认为在当时存在主义只是暂时隐没,因为资产阶级在依靠笛卡尔、康德和新康德主义者对抗马克思主义的时候忽视了基尔凯郭尔的思想。而在20世纪基尔凯郭尔的思想再度受到重视时,雅斯贝尔斯的存在主义出现了。

关于雅斯贝尔斯的存在主义,萨特认为,他只是把基尔凯郭尔思想中既有的某些合理因素突出了出来,但并没有在后者的基础上作出进一步的原创性贡献。例如他主张人应当通过失败去体验超验者就源于基尔凯郭尔的思想。在这里,萨特对超验性问题的分析想要阐明的是:基尔凯郭尔肯定了实际生活的现实性,而雅斯贝尔斯则从这一立场倒退,不仅拒绝知识,更拒绝实践。基尔凯郭尔反对黑格尔哲学的整体化越出了知识的界限(试图把人的痛苦、需要、激情和辛劳等实际体验归结为知识),而雅斯贝尔斯拒绝实践的同时也就意味着他所谓的存在脱离了社会历史,这样他的主观性就势必只能成为一种内心的品质(他本人所说的存在)。萨特认为,雅斯贝尔斯的思想实际反映了经历两次大战失败后德国部分资产阶级的态度,他们想以灵魂的高贵为其特权辩护,想在主观性中逃避

客观性。这样,他们的视野就只能局限于自己当下的处境,而看不到自己在历史进程中的未来。

萨特认为,雅斯贝尔斯的存在主义是软弱无力和阴阳怪气的思想的苟延残喘,它不可能在马克思主义哲学的时代引起人们的兴趣(无法解决这个时代面临的问题)。相反,另一种新的存在主义,即新的人类学,却在马克思主义的边缘发展起来,它不反对马克思主义,这就是他本人将要在此阐发的存在主义。

在第二节中,萨特通过对黑格尔、基尔凯郭尔及雅斯贝尔斯的批判,并分析了马克思对黑格尔、基尔凯郭尔的批判,为我们勾勒出他的新人类学的基本思路。

在这一节中还需关注的是萨特在批判基尔凯郭尔和雅斯贝尔斯的时候始终把马克思主义作为重要的参照;正是由于马克思主义的出现,存在主义才暂时隐没;正是由于基尔凯郭尔和雅斯贝尔斯的存在主义的缺陷和不足,才需要一种新的存在主义在马克思主义的边缘地带发展起来。从这里可以看出,萨特的基本出发点是存在主义,而不是马克思主义。

3. 马克思主义已经停止,一种新的存在主义将从其边缘地带发展起来

在第三节中,萨特结合自己的思想经历,对教条主义的马克思主义进行了批判,并阐明了一种新的存在主义。

第一,马克思主义对青年时代的萨特产生了巨大的影响。

在这里,萨特又一次阐述了他对哲学的功能的看法,他说:一种活的哲学,不仅改变人们的认知结构,激发很多新的思想,它在规划、确定一个被剥削阶级的实际前景时,也使统治阶级的文化有所改变,并使其两极分化(萨特把自己定位为资产阶级)。他以自己大学时期的经历为例,详尽地叙述了他以及与他一样的青年知识分子在马克思主义影响之下思想变化的过程。

首先,当上升阶级通过一种哲学意识到自己时,这种哲学意识就对远处的知识分子产生作用,并使他们的头脑里原有的想法分化瓦解。萨特说,在他20岁上大学时,学校当局对马克思主义和辩证法十分恐惧,把它们当作反面的东西来教育学生,而学生们则不敢提马克思主义,更不敢用马克思主义来分析问题,这就造成了那个时代的人们对历史唯物主义的

无知。当他读了《资本论》和《德意志意识形态》以后,感觉虽然理解了这些著作,但是真正使他自己的思想发生改变的,不是这两本书,而是他看到的那个时代的现实——庞大、阴沉的工人群体的沉重存在,它们对小资产阶级知识分子们具有不可抗拒的吸引力。在萨特看来,这个现实之所以是马克思主义的现实,是因为工人群众正在体验和实践马克思主义。这一判断表明萨特此时在一定程度上已经受到马克思主义的强烈影响,否则他不会把这种现实与马克思主义联系起来,这一点萨特本人也许并没有明确地意识到。因为他接着说,他们在书上阅读马克思主义时,并没有感到其中的特别之处,只是把它看作“上世纪中叶居住在伦敦的一位德国知识分子的思想”。只是在当他们意识到马克思主义与无产阶级的直接关联后(不是单纯的理论,也不是无产阶级本身,而是马克思主义和无产阶级的结合,或者说是无产阶级成为马克思主义的实践者),马克思主义才在不知不觉中对他们产生了不可抗拒的吸引力,并使他们全部的文化(观念)发生了根本性的改变。萨特在这里对他和他的同龄人的思想似乎有一个自相矛盾的表述:“我们这些同唯心主义决裂的唯心主义者”,这句话的含义应当是说,他们在思想上有与唯心主义决裂的意识,但在方法上并没有真正摆脱唯心主义。

其次,萨特认为,当时无产阶级的存在使他们内心对资产阶级乐观的人文主义发生崩解,但他们的思想仍处于混乱之中。萨特进一步说到,无产阶级这个遥远的、看不见摸不到的、但却是有意识的,同时还在行动的群体以难以察觉的方式向他们显示出一个事实:资本主义社会的所有冲突都没有解决。萨特他们这些青年知识分子(按他的说法也是小资产阶级)是在资产阶级乐观的人文主义教育中长大的,但无产阶级(“意识到自己是次等人类的次等人”的巨大人群)的存在使他们已经意识到此时这种乐观的人文主义的危机。但是他们对这种人文主义崩解的方式的理解却是狭隘的。对无产阶级的兴趣使他们的头脑里产生了对一种能解释一切的哲学的需求,但却没有意识到马克思主义就是这样的哲学,而且正是马克思主义使他们的内心产生了这种需求。

最后,萨特说只有在克服了多元论之后,辩证的整体化观念才最终在他们的思想中确立起来。萨特认为在那个时期,尽管马克思主义把他们从资产阶级的已经死亡的文化里拯救了出来,但思想的混乱却使他们走

向多元实在的危险道路,他们知道要从现实生活中去认识人,却想不到首先应当把人看作一个创造着自己的生活条件的人,因而把全体和个人混淆在一起。而这一切的主要原因乃是多元论不能为他们提供正确的方法(辩证的整体化),相反却使他们喜欢把人作为一个个孤立的个体加以考察,而不是从整体化的角度去考察。萨特认为,只有在看到20世纪前半期人类血腥的历史以后,他们才对历史有了真实的把握,才对自己处在一个分裂的社会中的处境有了正确认识,是战争、法西斯的占领和抵抗运动使他们愿意和无产阶级一起斗争,从而最终使他们理解了所谓具体就是历史,而行动就是辩证法。

第二,关于存在主义和马克思主义的两个重要问题。

萨特在阐述了马克思主义在20世纪初对包括他自己在内的青年人产生了巨大影响之后,他提出了两个重要问题,一是为什么“存在主义”保持了自己的独立性?二是为什么它没有在马克思主义中解体?为解答这两个问题,萨特首先指出格奥尔格·卢卡奇(Geory Lukacs)在其《存在主义和马克思主义》一书中根本就没有揭示出上述问题的正确答案。那时他和卢卡奇一样相信历史唯物主义对历史做出了唯一合理的解释,相信存在主义仍然是研究现实的唯一具体的方法。但是这种态度存在着严重的矛盾,因为历史唯物主义和唯心主义的存在主义有着本质的差别,而卢卡奇却始终没有意识到矛盾的存在。萨特认为,当时许多知识分子和大学生承受着上述两种认识的双重压力,即便是现在也是如此。之所以如此,根本原因是此时的马克思主义已经停滞不前,再也没有新的东西可以传授给他们。

第三,为什么马克思主义停滞不前。

萨特从以下几个层次解释了马克思主义已经停滞不前的原因和表现,并解释了现代马克思主义与活的马克思主义的不同。

首先,萨特认为由于马克思主义希望改变世界,因而割裂了实践与理论的关系。他对此的解释是,马克思主义希望改变世界,它本身是实践的,也要求自身应当是实践的。但这样的目标却使它在自己身上进行了切割,把实践扔到一边,把理论扔到另一边,从而割裂了理论与实践的关系。为什么马克思主义希望改变世界的目标会导致其理论与实践的割裂?萨特具体解释说,从受资本主义国家包围和努力进行工业化时期开

始,苏联的意识形态就从属于一种双重的要求:社会主义苏联的安全和工业化建设。萨特认为,按思想自身的发展逻辑来说,具体的思想应该从实践中产生,并且以某种原则为基础回到实践中来阐明实践。但是在苏联,党的领导人出于上述双重要求的考虑极力把群众整合为高度同质化的群体,因而害怕真理的自由变异和其中包含的所有争论、冲突会打破这种同质化和统一性,削弱群体的战斗力,所以他们替自己保留了决定路线和解释形势的权力;同时,他们害怕对具体的实践所作的研究(经验)会导致人们否定某些指导思想的权威性,“削弱意识形态的斗争,”因而把马克思主义学说与具体的实践分割开来,对经验的关注不涉及学说,对学说的研究无关乎经验。这样做的结果是把实践变成一种无原则的经验主义,而理论则变成一种纯粹的和僵硬的知识。(事实上,不论是对实践、还是对理论,党的领导者都可以根据斗争和建设的需要进行随意解释,而无须考虑二者之间是否对应的问题。)

在这里,萨特对苏联党的领导者割裂实践与理论的关系的事实描述是符合实际的,但他所列的原因似乎很难成立,并没有解释出教条主义的真正根源。希望改变世界和重视实践并不会导致实践和理论的割裂,关键是对待理论和实践的态度,而决定态度的,除认识因素外,现实利益的作用更大。苏联的问题从政治上看是权力的高度集中,从思想上看是教条主义。在马克思那里,马克思主义是一种批判的武器,他对资本主义的批判是深刻的、严厉的和非常有启发性的,无疑是来自资本主义内部的对资本主义的最有价值的批判之一;但是在苏联的现代马克思主义者那里,马克思主义的这种特质消失了,它变成了维护现实的工具,在它的体制内部很难产生深刻而有价值的自我批判,这就使得对社会主义的深刻而富有价值的批判往往也来自资本主义世界,萨特的批判就是其中之一。

其次,萨特认为马克思主义者们对待经验的方式也是重要原因。由官僚主义者强制执行的计划化变成了一种强加于现实的暴力,他们(往往是外行)在办公室里而不是根据实践的需要决定国家未来的生产,结果导致绝对的唯心主义:他们使任何物服从思想,当经验与理论不符合时往往对经验做出扭曲的解释,以强制的方式使事实屈从于观念。但是,一些马克思主义的知识分子们却认为这种脱离实践、违背经验、粗暴地简化条件、在研究实事之前就把事实概念化的做法是在为他的党服务。他举

例说,1956年11月4日苏联第二次干涉匈牙利时,情况还未完全弄清楚,苏联、东欧、甚至法国的马克思主义的每一个群体在未经过认真的调查研究以前就都已经准备好了既定结论。在以后情况逐渐明朗时,也未听说有哪一个马克思主义者改变了自己的看法。

萨特认为,与这些马克思主义者们相反,马克思从来不会孤立地分析事实,而总是从整体的角度去分析问题,除了关注一个具体事件的特殊意义外,还总是把每个具体事件作为一个整体的部分去观察和解码。因此,在马克思那儿,马克思主义是活的,是具有启发性的。与它的具体研究相比,作为方法,活的马克思主义具有调节性,马克思在研究中特别重视形势分析就表明了这一点,例如他用综合的方法研究1848年革命和路易·拿破仑·波拿巴(Louis-Napoléon Bonaparte)的政变。

基于上述分析,萨特认为现代马克思主义实际是马克思主义的唯意志论,它不再按照马克思的方式来研究实事,而是把分析活动归结为一种简单的仪式。这种分析的目的只在于为了现实的需要去清除细节、歪曲某些事件的意义、改变一些事实的性质,或者编造一些事实,以便用这种被概念化的事实去维护已经僵化和偶像化了的“综合概念”。在马克思那里本是开放的概念,是钥匙和解释的模式的东西,在此时却封闭了起来,成为固定的和僵化的东西。这些概念是在过去特定的时期产生的,是关于过去的知识,但现代马克思主义者们却赋予它永恒的含义。在分析问题时,他们并不关注事实,而是热衷于把这些所谓的知识当作先入为主的理论条件。这样,他们还未接触到事实时,就已经给事实下了结论。事实中的各种材料只是他们论证既定结论的证据。各种纷繁复杂的事实被他们以这种方式分析过后,每一件具体的事实的特殊性就被清除掉了,剩下的只是公式性的结论,这些结论唯一的目的,就是证明理论本身的科学性和权威性,至于事实是怎样的,它既不关心,也害怕关心。这样,活的马克思主义就变成了整体性的、远离现实的经院哲学。这样的马克思主义哲学是唯意志论的唯心主义。

第四,存在主义的重生。

关于这个问题,萨特讲了以下三点:

首先,存在主义在当代得以重生的原因。他说,在当今时代人们还没有找到真正的方法把对社会和历史的研究结论概括为知识。一方面,资

产阶级的概念没有更新,现有的概念普遍缺乏现实的根据,美国社会学的实际成果在理论上也令人失望,精神分析法也已经凝固不变。另一方面,马克思主义同样不能令人满意,因为它虽然有自己的稳固合理的理论基础,并涵盖了人类的全部活动,但它无法就现实和历史形成正确的认识,它的概念成了一些强制性的命令,它把自己视为绝对正确的知识,根本无法获得新的知识。

其次,与它们不同的是,存在主义却重新肯定了人,这正是它能够获得重生的原因。这种新的存在主义(指萨特的新人类学)与马克思主义的目标相同,但马克思主义(指现代马克思主义)用知识掩盖了人,而它则在现实的生活中去寻找人,去发现人;它与基尔凯郭尔的不同在于,后者认为人是不可认识的,而它则强调人可以被认识,只是还未被认识。

再次,马克思主义曾经是整体性阐述历史过程的最激进的尝试,但是现在却再也无法真实地阐述历史了。不过萨特并不是彻底否定马克思主义,而是认为马克思主义的僵化只表现在理论层面,因为在实践层面它仍然充满活力。僵化使得马克思主义企图用官僚主义的保守主义把历史的变化发展归结为同一,即用固定的概念和公式诠释一切历史,使对历史的诠释符合自己的需要。僵化还使它自身与历史分离,无法清晰地阐述历史。然而在现实中,无产阶级的革命实践总是充满活力的,它与理论层面的伪哲学之间的对立与冲突阻碍了共产党人正确地看待自己。萨特认为,这是我们时代最显著的特征,即历史在形成时并不了解自己。

这里需要指出的是,在萨特看来,过去是自在的存在,只有自为的存在能够给过去赋予含义,这就是历史。因此,萨特在这里所说的并不是客观的历史进程。基于这样的出发点,萨特认为马克思主义本来是最有能力合理地阐述历史的,但是由于它自身陷入矛盾与冲突之中,它已丧失了这种能力。因此,所谓“历史在形成时并不了解自己”是说人们在描述历史时没有找到正确的方法,因而不可能真正地揭示历史。

第五,马克思主义仍是我们时代不可超越的哲学。

关于这个问题,萨特认为,尽管马克思主义陷入了僵化,但它仍然是我们时代不可超越的哲学。在他看来,马克思主义的僵化并不是正常的老化,而是很年轻,并没有衰竭,几乎是刚刚开始。马克思主义之所以僵化是受当时特殊的政治情势的影响。马克思主义存在的历史条件并没有

被超越,当代所有的思想都只能在这一土壤中产生。

正因如此,萨特说存在主义像马克思主义那样研究经验,以发现具体的综合为目的。这些综合只能在辩证的整体化进程中才能被发现,这种整体化进程就是历史,就是严格的文化学意义上的“哲学——的——变异——世界”。对于存在主义来说,真理本身就是一个不断整体化的过程,一切具体的个别的事实在未经过整体化之前是没有意义的,既不真也不假,只有对其进行整体化的综合,它们才能被纳入真理之中,或被赋予真理的内涵。因此,萨特完全赞同罗杰·加罗迪(Roger Garaudy)在1955年5月17日的《人道报》上把马克思主义说成是一个坐标系统的看法,后者认为只有这个系统才能对从政治经济学到伦理学、从历史学到地理学的任何一个领域中的任何一种思想进行定位和定性。不过萨特同时还认为对思想的考察还应当扩展到更加具体的程度:去关注个人和群众的行动、著作、生活和各种方式、情感、一个机构或一种性格的特殊演变。在这一点上,他认为自己和恩格斯的观点相同:人总是在既有的现实关系中创造自己的历史,并受环境的制约。在这一过程中,经济条件具有决定意义,它并不只是社会的一个不变的静态结构,相反,经济条件中的矛盾构成了历史的动力。

在这里,萨特提出了在唯物主义问题上他与卢卡奇的观点的不同,针对卢卡奇引用马克思主义的“存在先于意识”(物质第一性)的观点,萨特专门做了一个注释。这个注释(第29—31页)对我们理解他对马克思思想的评价非常重要。

在该注释中,萨特首先提出了两个原则:一个是方法论原则,人基于这种原则进行认识;另一个是人类学原则,实际就是由于人的存在而使人拥有的原则,即人通过具体的人确定自身的物质性。萨特认为这两个原则之间不存在任何矛盾。因为这两个原则的作用,在认识过程中,人的思考与确信是同时开始的,不能把思考只归结为主观唯心主义的内在性,而应把它看作是使我们回到事物和人们之中、回到世界之中的一个开端。从这个层面看,萨特认为当今唯一有价值的认识理论是微观物理学的基础性方法。在这种方法中,实验者是试验系统的组成部分,因而能够排除任何唯心主义幻想的理论。萨特认为这种方法中包含着这样一个基点:认识是在改变认识对象的实践中获得的,认识活动通过改变认识对象的

实践进行,因而实践在行动完成时就已经阐明了自己。当然,实践阐明自己是通过实践主体的意识进行的,主体意识不是实践的根源,而是实践的一个必要契机(一个必要条件)。由于实践在行动时由主体阐明自己,因而它不是一个和人无关的过程,甚至也不是一个由主体发挥的主观能动性主导的客观过程。实践过程同时也表现为主体运用哲学方法进行认识的过程,因此,实践和认识活动就具有同一性质。这样,实践也就必然和哲学的方法一样,是批判的。

基于上述立场,萨特对马克思和弗拉基米尔·伊里奇·列宁(Vladimir Ilyich Lenin)进行了非常严厉的批判。他认为马克思主义的认识论存在严重缺陷,认识论仍然是马克思主义的一个弱点,不论在马克思那儿,还是在列宁那儿都是如此。他说,马克思的“唯物主义的 worldview 只是对于没有任何外来添加物的自然的观念”的说法有两方面的错误,一是以为自己具有纯客观的眼光,二是以为自己在观察绝对存在的自然;列宁的错误与马克思的相反,他认为“意识都不过是存在的反映,最多也只是存在的近似正确的反应。”这样列宁就剥夺了自己写这些话的权力,因为按这一逻辑他甚至无法说清楚自己的这段表述究竟是何意义。因此萨特认为,列宁和马克思都犯了一个共同的错误——把主观性视为认识过程中的负面因素,因而想去掉主观性。

在萨特看来,在认识过程中去掉主观性显然是不合理的同时也是不可能的愿望,因为外部世界的客观性和实在性都只能通过主观的途径加以确定。基尔凯郭尔强调的人的痛苦、需要、激情和辛劳等主观性因素是无法用语言表述的,在人的认识过程中是不可能被彻底屏蔽的,也完全没有必要去屏蔽。萨特并不否定黑格尔的辩证法,但其屏蔽人的痛苦、需要、激情和辛劳这些主观性因素的做法显然是萨特所反对的。在萨特看来,黑格尔与马克思、列宁的不同在于前者站在唯心主义的立场上,而后者认为自己站在唯物主义的立场上,但实际上也是唯心主义的。马克思的观点和列宁的观点的区别之处是:前者那里有一个不言而喻的前提——物质世界的存在是毋庸置疑的,人可以对物质世界形成完全正确的认识;而后者则把人的认识归结为一种“理所当然”的“近似于正确的反映”,这种反映论本质上是消极的。特别是在后一种观点中,由于强调认识与其对象的符合,作为认识的施动者的人消失了。

萨特认为,如果把人的认识看作一个实验过程,马克思的观点显然是脱离了试验系统,而列宁的做法干脆就取消了实验。这样,无论他们如何重视辩证法,实际都是在反辩证法。正是由于马克思和列宁的这种倾向,导致马克思主义(现代马克思主义)把自己当做是无需确定自身的能力和权利的自明的真理,它反对一切关于自己的争论,这样,它就成为一个与世界无关的知识系统和与人无关的纯粹的认识对象。

在这个注释中,我们可以看到,萨特认为人类不可能拥有马克思所说的纯粹客观的眼光,他也明确反对列宁的客观真理说和反映论。在他看来,这两种倾向都是前马克思主义的。尽管马克思赋予了马克思主义的原初形态,但他的思想也存在严重的问题,这也是萨特认为马克思主义还很年轻,才刚刚开始的重要原因之一。

在这一部分的最后,萨特通过对马克思《资本论》中的一段话(一般说来,物质生活的生产方式支配着社会、政治和精神生活的发展)毫无保留的肯定引出了他对马克思的命题的基本看法——马克思的命题是不可超越的。萨特在这里所说的马克思的命题是什么呢?为什么它是不可超越的呢?萨特认为,只要在满足生活的生产之外存在着对众人来说是真正自由的余地,马克思主义就将走到尽头,一种自由的哲学将取而代之。其意是说,只有当满足人们的生活需要的生产之外出现了真正的自由,马克思主义的使命才会终结。换句话说,马克思的命题或马克思主义的使命就是要使人类社会的发展在满足人们的生活需要的生产之外能够出现真正的自由。马克思曾对未来的理想社会(共产主义社会)做过一些设想,如物质生活资料极大丰富、必然向自由的飞跃、人的全面发展、自由人的联合体等。萨特在这里的说法与马克思的某些设想如物质生活资料极大丰富是一致的。所谓“在满足生活的生产之外存在着对众人来说是真正的自由的余地”,其核心的含义是在强调人类只有走出生活资料匮乏的状况,才有真正的自由可言,而解决匮乏问题则是马克思主义的历史使命。因此,只要人类人还没有走出生活资料匮乏的状况,马克思主义的使命的就还没有完成,马克思的时代就不可能结束,马克思主义也就不可能被超越。

萨特认为,由于这样的时代离我们还很远,因此在现时代我们没有任何方法、任何精神工具和任何具体的经验帮助我们设想这种真正的自由

究竟是什么样的,也无法想象马克思主义哲学之后的新的关于自由的哲学是什么样的,因为这种哲学离我们同样也还很遥远。这种论述也与萨特所谓哲学的时代性相印证。

二、萨特的新人类学:存在主义还是马克思主义

(一) 萨特的哲学观

在“马克思主义与存在主义”一节中,萨特首先系统阐释了他的哲学观,这是他的《辩证理性批判》一书研究问题的基本前提和出发点。这种哲学观决定了他对马克思主义、黑格尔哲学、基尔凯郭尔和雅斯贝尔斯的存在主义以及他本人的新人类学(即辩证理性)的基本态度,他对上述思想之间的相互关系的分析也建立在这一哲学观之上。不仅如此,这一哲学观也是贯穿《方法问题》和《辩证理性批判》一书的核心思想。萨特的哲学观(特指 20 实际 50 年代及 60 年代初萨特的哲学观)主要包括以下几个方面的内容:

1. 哲学和哲学的功能

萨特认为哲学不是一个同质的领域,而是不断变化的;哲学内部有不同的样态,它不断地对自身不同的样态进行统一;哲学受产生它并负载它的实践的制约;哲学不是一个时代关于某一方面、某一问题的具体的思想,而是对知识进行整体化的思想^①。因此,一般意义上的哲学并不存在,现实中存在的只是具体的哲学,在一个特定的时代只能有一种具体的哲学,这就是这个时代活的哲学。所谓活的哲学,是指它能够“表达社会的总体运动”,是“同时代人共同的文化领域”^②。在萨特看来,哲学要表达社会的总体运动,必须具备以下几种功能:

第一,哲学是上升阶级意识到自己的一面镜子。他说:“哲学首先是‘上升的’阶级意到自我的一种方式:这种意识可以是清晰的或模糊的,

^① 萨特:《辩证理性批判》,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社 1998 年版,第 7 页。

^② 同上。

间接的或直接的；在穿袍贵族和商业资本主义的时代里，是由法学家、商人和银行家组成的资产阶级通过笛卡儿主义对自己的认识；一百五十年之后，在工业化的初级阶段，由工厂主、工程师和科学家组成的资产阶级在康德主义向它提出的博学者形象中模糊地发现了自己。”^①马克思和恩格斯曾经在《共产党宣言》中说过：“资产阶级在历史上曾经起过非常革命的作用”^②，言下之意是资产阶级在历史上有一段时间处在上升时期，萨特在撰写《辩证理性批判》前后的一段时间与马克思主义比较接近，因此他在此列举的也正是处于上升阶段的资产阶级。不过在“马克思主义与存在主义”一节中，他所说的在马克思主义时代的上升阶级则是无产阶级。由此我们可以推断，如果说笛卡儿主义是由法学家、商人、银行家组成的资产阶级认识到自身的一面镜子，康德主义是在工业化初期由工厂主、工程师和科学家为代表的资产阶级认识到自身的一面镜子，那么马克思主义则是当代无产阶级认识到自身的一面镜子。

第二，哲学要起到上升阶级的意识之镜的作用，必须显示为当代知识的整体化。萨特说，哲学是上升阶级对自己的时代和世界采取的基本的态度和方法，哲学家以这些态度和方法为指导，对这个时代的所有知识进行统一。萨特认为黑格尔建立了哲学史上规模最大的整体化^③，同时他认为马克思的历史唯物主义也从黑格尔那里继承了整体化的要求^④。因此，这种源自于历史唯物主义的整体化方法是萨特的辩证法的核心。他说：“在我们看来，真理在变化，它已经和将要变化。这是一种不断进行整体化的整体化；特殊的事实没有任何意义，它们只要还未通过各个部分整体的中介就被带回到正在进行中的整体化之中，就既不是真的也不是假的”^⑤。在萨特看来，当今时代的人们并没有找到真正的方法把对社会和历史的研究的结论概括为知识。因此他说“我们认为仍要从头做起：

① 萨特：《辩证理性批判》，林骧华、徐和瑾、陈伟丰译，安徽文艺出版社1998年版，第7—8页。

② 《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年版，第33页。

③ 萨特：《辩证理性批判》，林骧华、徐和瑾、陈伟丰译，安徽文艺出版社1998年版，第11页。

④ 同上书，第2页。

⑤ 同上书，第28页。

必须找到方法和学科。”^①

把哲学看作一种研究方法和解释方法是萨特哲学观中最重要的内涵之一。在“马克思主义和存在主义”一节中我们可以看到,萨特对相关问题的研究都是围绕着方法问题进行的。他把马克思主义看作方法,同时也把自己的存在主义看作是一种方法。哲学对他来说就是方法,哲学并不提供确定的知识,而只是为人们如何获取知识提供正确的途径和方法。

第三,作为方法的哲学同时也是实践。萨特说:“任何哲学都是实践的,即使是起初表现为极度沉思性质的哲学也是如此”^②。把哲学看作实践,是由萨特把哲学理解为方法决定的。方法总是贯穿于人的思维和行动中,上升阶级的行动必然遵循本阶级的根本方法(哲学)。从这个意义上说,实践是改造活动,也同时是上升阶级利用本阶级的哲学(同时也是方法)进行的改造活动。

第四,哲学是上升阶级的政治武器和思想武器,是群众集体解放的工具。萨特认为,由于方法本身就是社会武器和政治武器,因此哲学还起着解放工具的作用。萨特说:那些伟大的笛卡儿主义者去世后,他的分析和批判的理性主义却继续存在;产生于斗争的理性主义重新回到斗争之中,以便将它阐明;当资产阶级在暗中破坏旧制度的机构时,理性主义则在攻击企图为这些机构辩解的陈旧意义。^③他认为,哲学是否有效取决于产生并负载其的实践的生命力。实践发生了变化,产生于其中的哲学也会发生变化。一旦一种有生命力的哲学渐渐渗透在人民群众中并被人命群众改造,其独特性、时间性就会丧失,并最终成为一切革命阶级的共同的语言和共同的行动,成为群众集体解放的工具。例如在法国大革命前后一段时间,资产阶级哲学在全社会的广泛渗透为一切革命的阶级提供了共同的语言和共同的行动,为各阶级的群众广泛接受而成为普遍的理性。^④

① 萨特:《辩证理性批判》,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社1998年版,第33页。

② 同上书,第8页。

③ 同上书,第8—9页。

④ 参见萨特:《辩证理性批判》,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社1998年版,第9页。

2. 哲学的性质

根据萨特的论述,他所谓的哲学具有以下特征:

第一,时代性。萨特所谓哲学的时代性,是指哲学既然是用来表达社会总体运动的,它必定是对特定时代社会总体运动的表达。时代性是哲学与生俱来的特征,每一种哲学都有它特定的时代。哲学与社会运动中上升阶级的意识活动密切相关。例如,表达启蒙时代社会总体运动的是笛卡儿和洛克的哲学,表达资本主义早期时代社会总体运动的哲学是康德和黑格尔的哲学;而从19世纪中期开始,马克思的哲学成了表达社会总体运动的哲学^①,萨特本人就生活在马克思主义的时代。哲学的时代性是由产生它的实践决定的,它为特定时代上升阶级的思想意识打上了时代烙印。

第二,阶级性。萨特认为哲学必定是某阶级的哲学。例如,他说:“哲学是上升的阶级意识到自我的一种方式……”^②很明显,他把笛卡儿的哲学与由法学家、商人和银行家组成的资产阶级联系在一起,把康德和黑格尔的哲学与由工厂主人、工程师和科学家组成的资产阶级联系在一起。在论述马克思主义时,萨特说:“这个巨大而阴沉的队伍(工人群众)在体验和实行马克思主义,并在远处对小资产阶级知识分子产生一种不可抗拒的吸引力”^③,这说明在萨特看来,作为时代的哲学,马克思主义是无产阶级的哲学。但是值得关注的是,在谈到他自己时,萨特一直把自己称为是小资产阶级的知识分子,他从不认为自己是无产阶级。

第三,变异性。在《辩证理性批判》的序言中,萨特说:“存在的意识形态从使它复活的马克思主义那里继承了两种要求,即马克思主义从黑格尔学说中汲取的两种要求:如果某种真理性的内容应该能在人类学中存在,那么这种内容应该已经变异,应该对自己整体化”^④。在该书第七页的注释^②里,萨特还说:“如果说我在这里不提到在其工作中被具体化和被发现的那个人(是指赋予一种哲学最初形态的哲学家),一个时代的

① 萨特:《辩证理性批判》,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社1998年版,第7—11页。

② 同上书,第7页。

③ 同上书,第18—19页。

④ 同上书,第2页。

哲学远远超出了——不论这个哲学家如何伟大——赋予它最初形态的哲学家”^①。换句话说，哲学家赋予一种哲学的最初形态，阐明了这个哲学时代新的合理性的历史意义，为后继者们的思想指明了方向和道路，而后继者们则会在他的哲学的基础上继续前行，甚至会远远地超过哲学家本人。这个结论当然也适用于他对马克思主义的评价：马克思只是给这种哲学赋予了最初形态，马克思主义的发展必将远远超出马克思本人的思想。变异性不仅表明一个哲学时代思想在不断演进，也反映出思想的多样化。在这里，所谓的变异实际就是指哲学是不断地变化的，但并不必然仅向好的方向变化，关键在于人。例如在他看来，马克思主义就从一种活的哲学变成了教条。

第四，批判性。萨特说：“我们的尝试将是批判的，因为我们将试图确定辩证理性的有效性和范围，也就是确定这种理性和实证主义的分析理性的对立和联系”^②。这说明，在萨特看来活的哲学应当具有批判的特征，真正的方法总是具有批判意义的，哲学作为一种社会武器和政治武器，也必然包含着批判的含义。这里的批判当然是理性分析的意思，《辩证理性批判》的目的就是要建立这样一种辩证理性，它本质上是一种新的有效方法。

3. 哲学的危机与终结

萨特是在批判现代马克思主义时谈到哲学危机问题的。在他看来，当代的马克思主义正面临着危机。“‘哲学的危机’是一种生活危机的特殊表现，它的墨守成规是由使社会分裂的那些矛盾来决定的”^③。不过，哲学面临危机并不意味着会终结，例如马克思主义在当代面临的危机就是暂时性的。因此，萨特在论证马克思主义的不可超越性时引出了哲学的终结问题。他的相关论述虽然是针对马克思主义的，但实际也反映出他对哲学终结问题的看法。

萨特认为，哲学能否被终结取决于实践是否被终结。哲学被终结就

① 萨特：《辩证理性批判》，林骧华、徐和瑾、陈伟丰译，安徽文艺出版社1998年版，第7页。

② 同上书，第3—4页。

③ 同上书，第10页。

是被超越,就是为一种新的哲学取代。在一般意义上谈哲学的终结时,萨特认为只要产生哲学、负载哲学的实践是生机勃勃的,哲学就是有效的。既然产生哲学并承载哲学的实践没有终结,哲学就不会终结。同时,一种哲学即便是被终结了,也不意味着它不再发挥影响。例如萨特认为在康德、黑格尔时代的思想如“康德的理念”、“费希特的世界观”仍然在“以指出一种无限任务的调节性理念的形式出现”^①。

(二) 存在主义和马克思主义

萨特从以下几个方面来阐述他的存在主义和马克思主义的关系。

1. 存在主义是马克思主义时代的一种具体思想或观念

按照萨特的逻辑,既然一个时代只能有一种哲学,而不是有几种哲学并存,那么产生于这个时代的其他的思想就只能是一种具体的思想或观念,或者说是“文化中一个确定的部分”^②,而不可能是哲学,萨特本人的存在主义当然也不能例外。因此,由于哲学的唯一性,他的存在主义不可能成为时代的哲学,只能在马克思主义提供的文化土壤中发展,它的基本任务是由马克思主义所指示的,它不可能取代马克思主义的地位。因此萨特说“有另一种存在主义,这种存在主义是在马克思主义的边缘发展起来的,它不是为了反对马克思主义”^③。作为时代的哲学,马克思主义是不可能被反对、被超越和被修正的。

由于萨特把我们统称为哲学的各种观念分成了哲学和该哲学时代的观念,相应地,哲学家的群体也被他分成了两部分:哲学家和观念学家。其中哲学家在萨特看来只是那些给一个时代的哲学赋予最初形态的人,例如笛卡儿和洛克、康德和黑格尔以及马克思。这些人是一个时代哲学的开创者。他们的工作给其后多种多样的思想的出现提供了一个契机,后者会对其进行补充、发展甚至是对抗,会以多种样态出现,这些后来者就是观念学家。他们产生于特定哲学时代,受哲学家思想的哺育,并在此

① 萨特:《辩证理性批判》,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社1998年版,第8页。

② 同上书,第7页。

③ 同上书,第18页。

基础上去深化和拓展,“他们开发这个领域,对它进行清查,在上面建几幢楼房,甚至会在其中作某些局部的改变,但他们仍然从那些伟大死者的活思想中吸取养料。这种思想得到前进中群众的支持,构成了他们的文化环境和他们的未来,决定了他们的研究乃至他们的创造的范围。”^①他们并不是要创立一种新的哲学以取代原有的哲学。根据萨特的这种逻辑,在笛卡儿和洛克时代的其他哲学家便都是观念学家,而不能享有哲学家的称号,因为他们只是在后者思想的基础上进行自己的工作。萨特认为自己处在马克思主义的时代,只有马克思是这个时代哲学的开创者,因而也只有马克思才是这个时代的哲学家,其他人都只是观念学家,包括他本人。

因此,按照萨特本人的观点,他的存在主义只是马克思主义时代的一种具体的思想或观念,而不是哲学。“存在的意识形态”作为一种能够真正地发现人、正确地关注人的新人类学,它最初产生于马克思主义并且从马克思主义那里继承了两种新要求(这两种新要求也是马克思主义从黑格尔哲学中汲取的):不断变化的和整体化的^②。萨特还表示在他年轻时就受到马克思主义的巨大影响^③,因而开始有意识地利用马克思主义的唯物史观克服自己思想中极端的主观性倾向。

2. 马克思主义的停止是萨特的存在主义得以产生的重要前提之一

萨特认为,他的存在主义得以产生主要有以下三种原因:

第一,马克思主义已经停止。萨特认为卢卡奇忽视了一个重要问题,即马克思主义的停止。他说:“它像月球引潮那样把我们吸引之后,我们在改变了我们所有想法之后,我们在自身之中清除了资产阶级思想的各个范畴之后,马克思主义把我们仍在一边;它不能满足我们理解的需要;在我们所处的特殊领域中,它再也没有任何新的东西可以传授给我们,因为它已经停滞不前。”^④关于这一点,国内的学者们已有较多论述,笔者在此不再予以特别阐述,只强调一下萨特认为马克思主义停止的关键所在。

① 萨特:《辩证理性批判》,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社1998年版,第11页。

② 同上书,第2页。

③ 同上书,第18—19页。

④ 同上书,第22页。

如前所述,萨特把哲学理解为一种方法,因此,马克思主义的停止也表现在方法上。事实上,萨特很少论述马克思的或马克思主义的具体观点,而只是从方法角度在分析为什么在马克思那里马克思主义是有生命力的,以及为什么在现代马克思主义者那里马克思主义是僵化和停止的。例如,在马克思那里,马克思主义表现为一种合理的、正确的方法,是根本原则、调节器和出发点,马克思不会把自己限制在某一具体的观点上;而在现代马克思主义者那里,根本方法被当做既定的结论,被当作公式或模式,具体的、活生生的人不见了。在现代马克思主义者那里,对现实问题或现实的人的分析还未做出,结论就已经得出了(在这里,萨特思想存在一个明显的矛盾,即尽管他把自己看成观念学家,把自己的思想看作是马克思主义时代的一种具体的观念,但《辩证理性批判》通篇显现的都是他对根本方法的追求:他的新人类学更像是要成为一种哲学,而不是具体的观念或思想)。

因此,萨特所谓马克思主义已经停止的批判,主要是指马克思主义作为一种方法已经停止、僵化,不再有活力,不再能形成新的知识。他列举了马克思对1848年欧洲革命的分析,并指出马克思“对每一个事件所赋予的,除了它的特殊意义以外,还由一种启示作用:……活的马克思主义是探索性的,对它的具体的研究对象而言,它的原则和它的已有知识表现为调节器那样的东西。在马克思那儿,永远找不到实体:那些总体(例如在《路易·波拿巴的雾月十八日》……)是活的;它们在研究的范围内通过它们自己来自我确定。”^①由此可见,对萨特而言,所谓马克思的活的哲学,就是一种正确的根本性方法。萨特认为:“马克思主义(应是指现代马克思主义)有一些理论基础,它包括了人类的整个活动,但它不再知道任何东西:它的概念是一些强制;它的目的不再是获取知识,而是先验地构成为绝对知识。”^②因此必须找到新的正确的方法,才能不断产生新的知识。这既是萨特的出发点,也是他的《辩证理性批判》的目标。

第二,资产阶级的文化不能解决当前人类社会面临的方法问题。对

① 萨特:《辩证理性批判》,林襄华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社1998年版,第25页。

② 同上书,第27页。

于西方资本主义国家的文化,萨特也持严厉的批判态度,在回顾自己的历史时萨特说,资产阶级的人文教育已经崩解,而正是马克思主义把他们这些年轻的小资产阶级从勉强生存的资产阶级死亡的文化中拉了出来^①。他又说:“资产阶级的概念几乎没有更新,并很快失去影响;那些仍然存在的概念,缺乏基础:美国社会学的实际成果并不能掩盖它在理论上的游移不定;开始时令人震惊的精神分析法也已凝固不变。”^②

第三,唯心主义的存在主义对待人的态度是错误的。按照萨特自己的话说,正是由于马克思主义的停止和资产阶级文化的死亡造成的双重无知^③,他的存在主义才有了存在的必要。但是,存在主义之所以需用萨特所设想的方式出现,还有一个原因,这就是唯心主义的存在主义的面临的困境。基尔凯郭尔强调人与知识是不可通约的,雅斯贝尔斯则同样陷入了极端的主观性。萨特认为,唯心主义的存在主义尽管关注人,但却反对知识,因而也不能为我们提供真正的可行方法。存在主义是萨特一贯的立场,因为他认为只有存在主义才能真正地关注人,但与前面两位存在主义者不同的是,他认为对于人,人们是可以形成知识的,关键是要找到方法。

由于上述三种原因,萨特认为有必要创建一种新的存在的意识形态。

(三) 马克思主义:我们时代不可超越的哲学

1. 马克思主义所标志的时代还远远没有被超越的迹象

在萨特看来,马克思主义最终被超越并非不可能,但是在我们这个时代它不可能被超越,因为由马克思主义指示的时代任务(消除匮乏)何时被完成尚无法遇预见,因此当代的人们也无法预见马克思主义在以后会被什么样的哲学所超越。萨特在此通过引用《资本论》中的一句话来做说明:“实际上,自由的统治只有在被需要和外在的和目的性强加的劳动

① 萨特:《辩证理性批判》,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社1998年版,第20页。

② 同上书,第26—27页。

③ 同上书,第27页。

停止的地方才能开始；因此，在此之外就是严格意义的物质生产的范围”^①。他进一步说：“只要社会关系的变化和技术进步还未把人从匮乏这个桎梏中解放出来，马克思的命题在我看来就是一种不可超越的证明……只要满足生活的生产之外存在着对众人来说真正自由的余地，马克思主义就将活到尽头，一种自由的哲学就将取而代之。但是，我们现在没有任何方法、任何精神工具和任何具体经验，所以无法想象这种自由和这种哲学”^②。因此，在萨特看来当前也是匮乏的时代，这是由社会历史条件所决定的。他认为我们甚至没有能力想象取代马克思主义的一种新的自由的哲学是什么样的。在这里，萨特认为马克思主义这种最求自由的哲学，连同存在主义这种强调自由本质的思想都不可能实现自由，因为实现自由的条件还不成熟——人类还没有被从匮乏这个桎梏中解放出来。

萨特在这里关于匮乏被解决的前景的说法与马克思的“共产主义社会将实现物质生活资料极大丰富”的观点是一致的，因为解决匮乏问题正是马克思主义的历史使命。只要人类还没有走出生活资料匮乏的状况，马克思主义的使命就还没有完成，马克思的时代就不可能结束，马克思主义也就不可能被超越。萨特的这一论述中还包含一种含义：马克思主义是在人类处于匮乏时代的最后一种哲学，解决匮乏是它的重要目的。不过在这里，萨特对匮乏的理解可能和马克思一样需要加以限定：因为匮乏在任何时候都是相对的，人类对匮乏问题的解决也同样是如此，如果“把人从匮乏这个桎梏中解放出来”的设想是试图在绝对的意义上克服匮乏，那么这种设想是不可能实现的。

2. 在实践层面马克思主义仍然是有活力的

在萨特看来，马克思主义的僵化只是在理论的层面，“马克思主义在群众中的实践没有反映或很少反映理论的僵化”^③，换言之，他认为马克思主义在实践层面仍然是充满活力的。由于马克思主义的实践充满活

① 萨特：《辩证理性批判》，林骧华、徐和瑾、陈伟丰译，安徽文艺出版社1998年版，第32页。

② 同上。

③ 同上书，第27页。

力,它必然与僵化的理论相冲突,使得马克思主义在当代无法再对社会主义国家和资产阶级国家的共产党人发挥意识之镜的作用。现代马克思主义无视现实,因而也不可能阐明实践。但是,在萨特看来,无产阶级始终是实践马克思主义的主体,并对年轻的他产生过不可抗拒的吸引力^①。对无产阶级的实践仍然充满活力的判断,是他认为马克思主义不可超越的一个重要原因。

3. 马克思主义作为一种正确的方法还处在萌芽阶段,才刚刚开始

按照萨特对哲学的理解,哲学不是既定的观念,不是一旦产生就不再变化的框架,而是随时都在发展、前进的解释方法和研究方法,它同社会运动密切相关,本身就是社会运动,因而又是政治武器和思想武器。马克思主义既然是时代的哲学,它当然也在发挥着这样的作用。但是作为一种根本方法,马克思主义即便是在马克思那里,也只是处在萌芽状态。在批判现代马克思主义者的错误时,萨特说:“从这点出发,马克思主义唯心主义同时采取两个行动:概念化和走极端。人们把经验论的概念提高到完美的程度,使萌芽状态达到充分发展;同时,人们拒不接受经验的模糊资料,这些资料只能使人误入迷途”^②。萨特认为,马克思最有价值之处在于方法,而现代马克思主义的主要错误就在于不是去关注方法,而是关注运用这些方法得出的具体结论,并把这些具体结论绝对化。当他们关注具体的结论而不是关注得出这些结论的根本方法时,马克思主义中真正合理的东西就被他们忽视了,这是萨特认为马克思主义几乎是刚开始的根本原因(在马克思那里,这种方法也只是获得了最初形态)。因此萨特的结论是,尽管现代马克思主义走向了教条,而“马克思主义非但没有衰竭,而且十分年轻,几乎是处于童年时代:它才刚刚开始”^③。

(四) 萨特:存在主义者还是存在主义的马克思主义者

1. 萨特是一个存在主义者,还是马克思主义者

“存在主义的马克思主义”这一称呼最早见于波兰的亚当·沙夫

① 萨特:《辩证理性批判》,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社1998年版,第18—19页。

② 同上书,第23页。

③ 同上书,第28页。

(Adam Schaff)的文章《存在主义化的马克思主义》^①,该文章写于1960年前后,于1963年被翻译到国内,载于徐懋庸译:《辩证理性批判》(第一卷:关于实践的集合体的理论),第一分册《方法问题》的附录中,翻译者是丁象恭先生。这是我们至今能够见到的最早的“存在主义的马克思主义”的说法。至今国内仍有相当多的学者继续给萨特冠以存在主义马克思主义者的称呼(当然是他在写《辩证理性批判》前后的几年中),笔者认为这种做法值得商榷。因为从字面意思上看,存在主义的马克思主义者也是马克思主义者,只不过是存在主义的角度来理解和阐发马克思主义而已,其基本的立场或出发点应当是马克思主义的。但是萨特在这一段时间究竟是不是一个存在主义的马克思主义者,还是一个需要进一步的深入分析的问题。

首先,尽管萨特在这一段时期对马克思主义有很高的评价,但他从来没有放弃存在主义的立场,也从来没有在根本立场上倒向马克思主义。萨特高度推崇马克思的方法,但是他也明确发出了“为什么我们不干脆成为一个马克思主义者”^②的疑问,这说明萨特并不想成为一个马克思主义者,或者说是他认为自己没有必要成为一个马克思主义者。萨特想在马克思主义的边缘地带发展一种新的人类学,尽管它不是为了反对马克思主义^③,但它从来不认为这一新的人类学是马克思主义的。当他肯定马克思主义时,并没有设想要把这种新的存在主义改造成马克思主义,相反他希望能形成一种新的方法。作为一种辩证理性,这种新的方法是一种新的人类学,也即是存在主义的,是存在的意识形态。这是一种能真正地发现和反对知识的方法,这才是他真正主张的存在主义。

其次,萨特对马克思主义有很高的评价,但也有非常严厉的批判。萨特几乎对所有的马克思主义者,不论是马克思主义的开创者马克思和恩格斯,还是正统的马克思主义者如列宁、约瑟夫·维萨里奥诺维奇·斯大林(Joseph Vissarrionovich Stalin),以及列夫·达维多维奇·托洛茨基

① 萨特:《辩证理性批判》(第一卷:关于实践的集合体的理论),第一分册《方法问题》(附录),徐懋庸译,商务印书馆1963年版,第39页。

② 萨特:《辩证理性批判》,林华华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社1998年版,第33页。

③ 同上书,第18页。

(Lev Davidovich Bronshtine)、卢卡奇和当时法国的共产党、东欧及中国的马克思主义者,都给予了批判。他认为在思维和存在的关系上马克思和列宁是唯心主义的,而卢卡奇根本就不懂方法。马克思的方法是正确的,是活的,但只是一个开始和萌芽,在现代马克思主义那里,它已经停止、僵化,已经窒息,不可能再认识人、发现人。

再次,萨特虽然对基尔凯郭尔和雅斯贝尔斯都给予了一定的批判,特别是批判他们反对知识,但是,他对于基尔凯郭尔和雅斯贝尔斯对存在的发现和关注还是高度肯定的。

笔者认为,以上三点可以解释为什么萨特尽管对马克思主义评价很高,但却宁愿在存在主义的立场上另起炉灶的原因。因此,所谓萨特是一个存在主义的马克思主义的称呼如果仅仅是一个约定俗成的习惯用法,本人将不持异议,但若是意图依此来概括萨特在这一时期的思想特征,笔者认为极不妥当的。

2. 为什么萨特不愿意成为一个马克思主义者

历史上的苏联共产党往往喜欢给党内违背马克思主义的基本原则和方法的做法冠之以非马克思主义、修正主义、反马克思主义等称呼,而把它们与真正的马克思主义区别开来,即便是对同一个思想家或政治领袖,也会把他的思想分为马克思主义的和非马克思主义的,换言之,在正统的马克思主义那里,马克思主义只包含合理、正确的内容,错误的思想都被排除在外。这样,马克思主义的传统在苏联这些正统的马克思主义者眼中就和萨特眼中的马克思主义呈现出不同的面貌。我国的研究者也习惯于对马克思主义作类似于苏联式的区分,即当中国、苏联和其他社会主义国家的马克思主义者犯有错误(例如斯大林)时,往往会把他们从正统的马克思主义队伍中剔除出去,同时把他们的理论也看作是对马克思主义的反对或歪曲。不过在萨特看来,一个思想家、学者或政治人物,只要坚持或持有马克思主义的一些基本观点、基本倾向,就是马克思主义者,而不论他的思想中有多少矛盾、对立,有多么僵化、荒谬,甚至是有背离马克思主义的东西。因此,马克思、恩格斯是马克思主义者,卢卡奇、格奥尔基·瓦连廷诺维奇·普列汉诺夫(Plekhanov, Georgij Valentlnovich)也是马克思主义者,托洛茨基、斯大林也是马克思主义者,法国共产党人和中国共产党人也是马克思主义者。马克思主义随着这些马克思主义者思想

的特征和变化而显现出不同的思想内涵和时代特点。

萨特则至少在三种意义上使用马克思主义这一范畴:总称、褒义和贬义,而不是“马克思主义”和“现代马克思主义”两种层次^①。马克思主义这一称呼,有时是总称的,有时是贬义的,也有褒义的法,其中既包括赋予马克思主义最初形态的马克思,也包括斯大林等现代马克思主义者;当他阐述马克思本人的思想时,使用的多是“马克思的马克思主义”、“活的马克思主义”、“具体的马克思主义”等称呼,基本都是褒义的。同时,他还给马克思的马克思主义冠以“活的”、“充满感染力的”、“有效的”和“有生命力的”等修饰词;当他批判马克思主义时,使用的是“现代马克思主义”、“斯大林式的马克思主义”、“教条主义的马克思主义”、“马克思主义的唯意志主义”、“僵死的马克思主义”、“偷懒的马克思主义”等,都是贬义的,有时他甚至直接在贬义的层面使用“马克思主义”这个词汇。

萨特也毫不掩饰他对马克思主义的失望之情。他说:“它像月球引潮那样把我们吸引之后,我们在改变了我们所有想法之后,我们在自身之中清除了资产阶级思想的各个范畴之后,马克思主义把我们扔在一边;它不能满足我们理解的需要;在我们所处的特殊领域中,它再也没有任何新东西可以传授给我们,因为它已经停滞不前。”^②。肯定马克思主义是一回事,但认为马克思主义已经停止、僵化又是一回事,这是两个层面的问题。尽管萨特说:“从马克思主义的研究把人类的维度(即生存的计划)看作人类学认识的基础之日起,存在主义就不再有存在的理由”^③。但是萨特本人努力的目标始终是存在主义,对于马克思主义,他更像是一个始终在一旁批判的旁观者。

萨特虽然不赞同基尔凯郭尔的人与知识不可通约的做法,也反对雅斯贝尔斯的孤立的个人,但他对存在主义传统对人的发现和关注这一点上始终是高度肯定的。因此,正是因为同时看到马克思主义的停止、僵化和存在主义的合理之处,萨特宁愿发展一种新的存在主义,而不愿意成为

① 王珍:《评萨特的马克思主义“人学空场”理论》,载《北京行政学院学报》2006年第5期。

② 萨特:《辩证理性批判》,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社1998年版,第22页。

③ 同上书,第143页。

一个马克思主义者。萨特的确有在马克思主义内部发展一种存在主义的说法,但是这一点需要从他的哲学与观念的关系来辨析。萨特认为当代是马克思主义的时代,而存在主义只是这一哲学内部的一种观念。这和常人的理解是不一样的,后者认为二者并列为当代的重要思想。考虑到两种不同视角的差异,萨特的哲学观点并不矛盾。

3. 用存在主义补充马克思主义,还是用马克思主义克服存在主义的主观性困境

同样也是波兰的沙夫在质疑萨特的目的时,说他要“使存在主义明显地成为马克思主义一切研究活动的基础,是以存在主义在补充马克思主义”^①,这也是我们至今能够见到的最早的认为萨特要用存在主义补充马克思主义的说法。不过沙夫本人并不这么看,他认为“历史唯物主义是用社会制约来解释个人及其行为的动机的,而存在主义——完全相反——要求在个人的特殊理解的自由中寻找社会现象的最终根源。”萨特并没有把这两点紧密结合在一起,但“他试图把马克思主义改造为存在主义的变种……他的立场就是要使他所称呼的马克思主义隶属于他所称呼的存在主义”^②。在这个问题上,国内有部分学者也认为萨特是要用存在主义补充马克思主义,笔者在此不一一列举。关于这一点,我们还能找到萨特的原话来加以佐证:“这不是以第三条道路或唯心主义的人道主义名义来抛弃马克思主义,而是在马克思主义内部恢复人”^③。由此我们看到两种不同的、甚至有些对立的观点。不过,笔者认为,与其说萨特用存在主义补充马克思主义,不如说他试图借助马克思主义的一些合理因素发展他的新的人类学。萨特主要是从人道主义的角度来理解存在主义,按照萨特的思路,一种哲学或思想是否能够关注人,关键不在于文字上或口头上,而在于方法上。任何思想,只要他认为其中包含着真正重视人、关注人的方法,都应当和他的存在主义有相同之处,他都会给予相应的肯定,他对马克思的马克思主义就是这样的态度。

① 萨特:《辩证理性批判》(第一卷关于实践的集合体的理论)第一分册《方法问题》(附录),徐懋庸译,商务印书馆1963年版,第43页。

② 同上书,第44页。

③ 萨特:《辩证理性批判》,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社1998年版,第71页。

萨特在文中有相当多的肯定马克思主义的文字,甚至直接引用马克思主义的原话。例如“为了更加确切起见,我们毫无保留地同意《资本论》中的一句话,马克思用这句话给他的‘唯物主义’下定义:‘一般来说,物质生活的生产方式支配着社会、政治和精神生活的发展’;我们只能用辩证运动(矛盾、超越、整体化)的形式来设想这种制约。”^①再有,“如果就其本身来理解——马克思曾多次强调指出这一点——对象化……对象化将是一种充分的发展,它将使不断产生自己的生命并在改变自然的过程中改变自己的人能够‘在他所创造的一个世界中凝视自己’……‘人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们本身意志为转变的关系,即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适应的生产关系。这些生产关系的总和构成为社会的经济结构,即有法律的和政治的上层建筑树立其上,并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础’”^②,等等。这些话语加上他对马克思主义是当今时代的哲学,而他的存在主义是一种寄生在马克思主义边缘的思想体系的判断,很容易使人产生这样印象:当然是作为寄生在马克思主义边缘的思想体系补充马克思主义。不过,即便是萨特有“寄生”说法,也未必是说要用存在主义补充和医治马克思主义。因为他认为马克思主义是时代的哲学,这一时代的任何具体思想相对于马克思主义来说都具有寄生性。更重要的是,萨特从未放弃存在主义的立场,从未想要成为一个真正的马克思主义者。从这个角度理解,他有什么理由以马克思主义为中心而不是以存在主义为中心呢?因此笔者认为萨特之所以向马克思主义靠拢,并不是想用存在主义补充马克思主义,或者想把马克思主义改变为存在主义的变种,而是想借助马克思主义的某些方法修正他的存在主义,帮助他克服极端主观主义倾向。这里面自然有马克思主义和存在主义相结合的意向,但对于萨特来说,存在主义在任何情况下都是独立于马克思主义之外的。

① 萨特:《辩证理性批判》,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社1998年版,第32页。

② 同上书,第15页。

(五) 关于萨特文中的几个重要范畴

1. 知识

在这里有必要讨论萨特的知识观。知识是西方哲学史中的一个核心概念,从古希腊哲学到埃德蒙德·胡塞尔(Edmund Husserl)的现象学,无论知识所针对的对象是什么,普遍必然性都是其基本含义,数学和逻辑学长期被看作知识的典范。哲学最重要的功用就是如何使人类获得具有普遍性和必然性的知识。这种努力从古希腊的哲学家开始,在笛卡儿、康德、黑格尔等著名的哲学大师那里都可以清晰地看到这种努力的印痕,胡塞尔被称为最后一个古典哲学家也是从这个意义上说的。在胡塞尔同时和之后,很少还有哲学家在这种意义上理解知识,不过马克思主义似乎是一个例外。马克思主义把自己的结论视为科学(甚至是唯一科学的)的倾向非常明显,它宣称只有自己才真正找到了正确理解人类社会的方法,因而只有唯物史观才能对历史进程给予正确揭示,它认为自己的结论具有普遍必然性。

萨特随时都在强调要使对人的认识成为知识,在论及黑格尔哲学、存在主义和马克思主义时,他都使用了知识这一概念,但他并没有明确地说什么是知识。例如,关于他的新人类学,他说,“这是一种在知识边缘寄生的体系,开始时反对知识,现在则企图同知识融为一体”^①,亦即他的存在主义是要使对人的认识成为知识,他又指出基尔凯郭尔否认这种可能性。在谈论马克思的马克思主义时,他说:“活的马克思主义是具有启发性的:同它的具体研究相比,它的原则和它以前的知识显现为调节性的”^②。又如,他指责现代马克思主义的目的不再是获取知识,而是先验地构成为绝对知识^③。在这里,“绝对知识”不是欧洲哲学传统意义上的具有普遍性和必然性的知识,而是指不容置疑的教条。从《方法问题》中可以看出,萨特是在多重意义上使用知识这一范畴的,他实际是想寻求一

① 萨特:《辩证理性批判》,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社1998年版,第11页。

② 同上书,第25页。

③ 同上书,第27页。

种能有效、真实、客观地分析人、发现人的辩证方法,这种方法能够真正地发现人,真实地反映历史,能够形成关于人的知识。因此,他所谓的关于人的知识必须用正确的方法才能获得,即用这种方法对社会、历史和人进行分析才能得到知识。因此在他看来,只有用整体化方法才能得到知识。但同时,萨特也说哲学具有对自己时代所有知识进行整体化的功能,这里他所谓的知识似乎在整体化之前就已经有了。这种相互矛盾的表述说明萨特对知识这一范畴的使用在含义上是模糊不清的。

胡塞尔对萨特的影响很大;萨特没有明确说什么是什么知识,但从他对经验主义知识观念的批判可以看出他的知识观与胡塞尔的知识观很接近。他认为如果不能建立一种新的辩证理性,关于人的认识就始终是经验意义上的,它就不可能克服经验论和实证主义分析理性的弊病^①。在这里,我们只能把一种想要克服经验论和实证主义分析理性的知识观弊病的意图理解为是想获得具有普遍必然性的知识。从这一角度看,最后一位古典哲学家的称号不应该授予胡塞尔,而应当给这一时期的萨特。他称自己“存在的意识形态”是一种能够正确认识人的方法,它能真实地表达历史,得出历史真理,使关于人的认识成为知识。萨特之所以高度推崇唯物史观,他的知识观与马克思主义知识观的接近是内在的切合点。

2. 实践

实践在萨特那里是一个核心范畴。他说:“实践是通过内在化由客观向对象的过渡;计划作为对象向客观性的主观超越,在环境的客观条件和可能性场域的客观结构之间展开,它在自身中代表了主观性和客观性这些活动的基本规定性的运动统一。于是主观表现为客观过程的一个必要契机。为了成为实践的真正条件,主宰人类关系的物质条件应该在特殊境况的特殊性中被体验”^②。在这一句话中,萨特真正贯彻了他的主体性原则:主观是客观过程的必要契机,物质条件只有被主观体验才有真正的意义,主观性和客观性在主体的计划中被统一。因此,只有从主观的角度,实践才是可能地,也才能够被理解。

^① 萨特:《辩证理性批判》,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社1998年版,第3—4页。

^② 同上书,第81—82页。

俞吾金和陈学明等认为这一段话是萨特给实践下的定义,并指出其中的最核心的观点是实践就是“有目的地克服物质条件的计划”,还认为萨特的这一说法比过去讲的“自我计划”多的只是它包含着“可能的领域”^①。但从萨特举出的大量的实例来看,他所说的实践并不只是“计划”,还包括行动。因为从存在的立场看,实践不论是在计划层面、还是在行动层面,其主体随时都在进行选择,因此实践必然包含着“可能的领域”,他的实践是超越性的活动,既面对现实,更指向未来^②。但也正因如此,在萨特的实践中,主体的批判、选择得以凸显出来,哲学的方法才能在实践中加以贯彻,实践也才能够成为辩证法,“对一种情景的揭示就在改变这种情景的实践中”^③,因此,辩证法就是实践。从这个角度看,萨特的实践观与马克思的实践观有着诸多内在的一致性,甚至可以说,萨特在马克思的基础上对实践范畴做出了重要的发展和深化。

在马克思看来,实践是人的感性活动,因此首先必须从主观性的角度来把握(请参看马克思《关于费尔巴哈的提纲》第一条^④);再次,实践是人的客观活动,但具有革命性和批判性(请参看《关于费尔巴哈的提纲》第一、三、四条^⑤),从这个意义上说,实践也是一种根本方法或途径。笔者认为,剥离了革命性和批判性,马克思的实践观就会被理解成空洞的、僵死的、远离真正的实践的纯客观活动,从而丧失对现实应有的解释力,而这正是目前我国对待马克思的实践观的主流态度。可以肯定的是,既然马克思批判费尔巴哈在实践问题上停留于“直观”和“简单的感性确定性”上(请参看《德意志意识形态》)^⑥,那么他的实践就必然是超越了“直观”和“简单的感觉”的辩证的实践观;第三,实践的主体是社会性的人,

① 俞吾金、陈学明主编:《国外马克思主义哲学流派新编——西方马克思主义卷》(下),复旦大学出版社2002年版,第439—440页。

② 张一兵:《历史总体化的人学辩证法——萨特〈辩证理性批判〉解读》,载《学术月刊》,2003年第10期。

③ 萨特:《辩证理性批判》,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译,安徽文艺出版社1998年版,第30页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,人民出版社2009年出版,第499页。

⑤ 同上书,第499—500页。

⑥ 同上书,第528页。

因此实践本身也是社会性的(请参看《关于费尔巴哈的提纲》第五、六、七、八、九、十条^①);第四,实践是人们对世界的改变(请参看《关于费尔巴哈的提纲》第三和第十一条^②),但这个世界只能是主体用感性方式所把握的世界,既包括感性客体,也包括思想客体。马克思说:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界”,这个“改变”一词非常值得深思:因为如果这一“改变”不包含批判的、革命性的因素,其对世界的影响就和动物出于本能对世界的改变没有本质区别,也和自然界自身的变化没有本质区别。

在强调实践的主观性、革命性和批判性上,萨特与马克思的实践观是高度一致的。当然,马克思强调实践的主观性并不意味着就会否定实践的客观性。有学者把萨特的实践理解为理论实践和受主观意识支配的实践而后把它排除在实践之外^③,是片面强调实践的客观物质性的合乎逻辑的结论。但是在马克思那里,实践始终是客观物质性和主观能动性的辩证统一,革命性和批判性是马克思实践观的核心内涵。从这个角度看,上述认识是在误解了马克思的实践观的基础上继而又误解了萨特的实践观。

萨特认为辩证法只能从个人出发,而不是从任何超个人的集合出发,因此他对实践主体的思考也从个体出发,实践的主体既包括个人,也包括由个人组成的集合体。事实上,如果我们承认外部世界是客观的,同时也承认人只能通过主观的途径把握外部世界,实践本质上属于主观途径(这一点马克思已经做了明确的说明——实践是人的感性活动),那么从个体角度出发来考察实践就是不可避免的,因为从事感性活动是一个个具体的人。但是,具体的人始终是现实关系中的人,因而他的实践也必然是社会的。只有在个体的基础上,群体及其实践才是可理解的。具体的人只能是在群体中的人,在群体中生存的个体,他的每一个选择都有他所处的群体的烙印,因此,每一个具体的个体都是他所处的群体的缩影,是

① 《马克思恩格斯文集》第1卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,人民出版社2009年出版,第501—502页。

② 同上书,第500、502页。

③ 陈慧平:《辩证法的当代意蕴——〈辩证理性批判〉的辩证解读》,中国社会科学出版社2007年版,第259—263页。

他所处群体的一面镜子。存在从最初开始就不是纯粹孤立的个体,纯粹孤立的个体和自在的存在一样是毫无意义的。纯粹孤立的个体不存在,它的实践自然也不存在。但从另一方面看,对实践主体的批判如果不以个人的分析为基础,就是空洞的。因此,问题不在于研究实践时是否以个人对象,或者是否以个人为研究的基础和起点,而在于如何研究个人。笔者认为萨特并无把个人看作孤立的个人的主观意愿,并不强调孤立的个人,他始终是在社会性的意义上谈个人的,否则他的《存在与虚无》中的个人就没有任何前提,但是他本人早期的存在主义的方法却内在包含着这种结果,他向马克思主义靠拢想要解决的就是这个问题。

总之,从《方法问题》第一章的内容看,尽管萨特对当时与他的存在主义密切相关的几种思潮给予了分析和批判,但他批判的主要对象是马克思主义。对他的批判我们应综合看待:借萨特本人的表述方式来说,他对马克思主义的解读,在最好的情况下是发现了马克思主义中一些有价值的、合理性的因素,并想在自己的存在主义中加以综合运用,同时也意识到现代马克思主义的严重问题;在最坏的情况下是按照自己的理解来诠释马克思主义,把马克思主义的某些重要理论做了错误性的发挥。例如他对历史唯物主义的理解是非常狭隘的。他认为剥削者与被剥削者之间不是对立面,而是一些在一个以匮乏为主要特点的制度中斗争着的人们,并据此否认马克思主义对资本家和工人之间的矛盾所具有的解释力。在分析现代马克思主义之所以僵化的原因时,他过度强调苏联和社会主义在当时的生存状况,把原因为归结为现实政治的压力,忽视了现代马克思主义者自身的原因和马克思主义理论内部的原因(萨特的思想充满矛盾,这一点毋庸置疑,不过,也许只有当我们把矛盾的存在看作是伟大思想的常态时,这一状况才能得到合理的解释)。

不过萨特对现代马克思主义的批判并不是无的放矢,也不是隔靴搔痒,很多方面可谓正中要害,一针见血。任何思想的产生都有现实依据,苏联的教条主义也是特定现实利益的反映。教条主义甩开思想的纯粹性和独立性,直接服务于现实利益,因此教条主义的实质并不是对伟大思想的推崇,而是利用这种推崇维护现实利益,它是人类思想中与现实利益连接最为紧密的一种。推崇教条的人自己未必信这些教条,但却用权力他要求其他人相信。对思想的绝对遵从掩盖了教条主义者对人类犯罪的企

图和事实。教条主义的权威性不是来自于理论本身的合理性和生命力,而是来自于现实中的政治权力,政治权力在保护它的同时也保护自己,思想本身是否具有合理性其实是无关紧要的,因为教条主义者们对此根本就没有兴趣。因此,萨特的相关工作毫无疑问是20世纪人类对现代马克思主义所做的最为深刻的批判之一。人类的伟大之处在于能够创造出伟大的思想并不断地将之向前推进,而人类的悲哀则在于往往会用错误的方式和态度对待这些伟大思想并受这些错误方式和态度的束缚而无力自拔,这正是萨特笔下现代马克思主义者的思想最真实的写照。他的批判对当前我国马克思主义中国化理论的发展、中国共产党的思想建设及社会主义和谐社会构建都具有重要的启示意义。

第六章 认识论断裂和总问题

——阿尔都塞《保卫马克思》导读

路易·阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)的《保卫马克思》于1965年在法国出版,其收录的文章大都写于1960—1964年。今天,我们再一次阅读这一文献,其历史根据和现实意义何在呢?埃迪安·巴里巴尔(Etienne Balibar)在1996年的重版前言回答了这个问题:“《保卫马克思》这一书名是一声呼喊,几乎是一个口号般的呼喊,今天它仍然在回响着,或者说它又一次回响起来,其声音还如同三十年前一样响亮。”“当这部作品于1965年第一次出版时,它既是依某种方式、以这种方式的逻辑和准则解读马克思的一个宣言,也是保卫马克思主义,更确切地说保卫真正的马克思主义的宣言。”今天,“问题将是这样一个呼喊,在马克思主义之外,在马克思主义之后阅读、研究、讨论和运用,以及改变马克思”。^①

一、实践与理论的历史迷障

《保卫马克思》一书的写作、出版,有其特定的历史背景,这种背景主要表现在政治和理论等层面。就政治层面而言,二战结束后西欧工人运动再次转入低谷,特别是苏共二十大以后,出现了反斯大林运动,进而引发一些地区的反共反社会主义浪潮。在理论层面,则是在20世纪50年代末60年代初发生了人道主义马克思主义和科学马克思主义的争论。科学的马克思主义认为,在反斯大林运动的背后,西方马克思主义的人本主义哲学是其深层的思想基础。正是这种把马克思主义哲学软化为抽象

^① 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,1996年重版前言第I页。

的人性、总体性和异化之类的非科学规定,从而使马克思主义本身丧失了强有力的战斗性。由此,阿尔都塞认为,马克思主义面临重大的危机,必须起来“保卫马克思”,以突破实践与理论的历史迷障,维护马克思主义的科学本质。

(一) 斯大林教条主义和反斯大林运动对马克思主义的两次冲击

阿尔都塞认为,斯大林时期的教条主义是对马克思的“第一次冲击”。斯大林教条主义时期,政治意识形态就是一切。那时,“哲学家不研究哲学,并把一切哲学都当作政治;对于艺术、文学、哲学或科学,总之对于整个世界,我们统统用无情的阶级划分这把刀来个一刀切”。^①“要么是无产阶级,要么是资产阶级;要么革命,要么反动”。阿尔都塞痛心地说:“我们当时所有的哲学家,在这条专横路线统治下,只能或者人云亦云,或者保持沉默,或者盲目信仰,或者被迫信仰,再不就是尴尬地装聋作哑,绝没有其他选择的余地。这种狂热是在斯大林那套独断专横的统治制度和思想体系的影响下形成的。”^②哲学家没有自己的独立精神个性,“只要他为了党去讲哲学和写哲学,他就只能人云亦云,只能对著名的引言在党内提出一些微不足道的不同见解。我们在哲学界没有听众。”而“有些马克思主义哲学家,为了让别人起码能听得下去,不得不把自己乔装改扮起来——他们这样做完全出自自然的本能,而不怀有任何策略的考虑——他们把马克思装扮成胡塞尔、黑格尔或提倡伦理和人道主义的青年马克思,而不惜冒弄假成真的危险”。^③阿尔都塞将这种斯大林时期的教条主义视为对马克思主义哲学的第一种非科学的冲击。

当很多人还在声讨斯大林教条主义的危害时,阿尔都塞却更进一步,认为苏共二十大和反斯大林运动是对马克思主义的“第二次冲击”。在苏共二十大上,赫鲁晓夫的秘密报告揭露了斯大林当政时期的种种暴虐行为。一位伟大的无产阶级领袖一夜之间成为法西斯主义式的暴君。人们对社会主义的信念也随之发生了动摇。一些人认为,国际共产主义运

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,第2页。

② 同上书,第3页。

③ 同上书,第9页。

动的曲折主要源于斯大林把马克思主义变成了非人的教条主义,对人性粗暴践踏和蔑视。由此,在理论深层反对斯大林教条主义就必须恢复马克思主义沦丧的人学本质。^①

阿尔都塞既不赞成斯大林的教条主义,也对反斯大林运动中的“人学复活”持批判态度。他认为,当“教条主义说教一旦被证明在理论上一钱不值以后”,人们“热衷于在马克思青年时期著作的意识形态火焰里重新发现自己炽烈的热情”^②。用“人的本质、主体和劳动异化”等人道的话语抨击现实,这同样远离马克思主义的科学理性。对此,阿尔都塞曾有如下论述:“对斯大林‘教条主义’的批判,普遍地被共产党人知识分子当作一种‘解放’,这种‘解放’产生了一种具有深远影响的意识形态反应”,“今天,许许多多被苏共‘二十大’从斯大林‘教条主义’中解放出来的共产党人知识分子,正公开发展这种新的解释,‘马克思主义的人本主义’的论题和对马克思著作所作的‘人本主义’解释,正逐步地不可抗拒地把自己的影响强加给当代的马克思主义哲学”。^③

(二) 西方马克思主义对青年马克思的人道主义解读

阿尔都塞认为,最早举起马克思主义人道主义旗帜的是青年格奥尔格·卢卡奇(Georg Luckacs, 1885—1971)、卡尔·科尔施(Karl Korsch, 1886—1961)等人。早在1923年,卢卡奇在《历史和阶级意识》中强调了作为实践主体的人及其意识在历史运动中的能动作用,并提出“异化”(卢称为“物化”)是马克思的基本理论。他的观点在当时的西方理论界引起极大反响,当时西方不少学者正在探讨建立一种不同于“列宁主义”,把“人放在首位”的,以“异化理论”为核心的“新的马克思主义”。但让他们感到苦恼的是,在马克思的著作中找不到他们所需的直接的理论根据。

1932年发表的《1844年经济学哲学手稿》改变了这种境况。这部手稿德文版的最初出版者右翼社会民主党人奇·朗兹胡特(S. Landshut)和

① 参见张一兵:《问题式、症候阅读与意识形态》,中央编译出版社2003年版,第4页。

② 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,第4页。

③ 阿尔都塞:《致我的英文读者》,参见《马列主义研究资料》,1983年第5期,第153页。

迈耶尔(J. P. Mayer)在为手稿写的“导言”中,将新发现的马克思的这部著作说成是“新的福音书”,认为这部著作将改变关于马克思主义的“标准概念”,这部著作的“中心思想”就在于否认马克思在后期著作中所确认的“把通过剥夺剥夺者所实现的生产资料的社会化和废除剥削看作是历史的真正目的”,而把“人的本质的全面实现和发展”作为“历史的真正目的”。这一时期,人们还把对马克思早期著作的研究同对斯大林的批判、对现代资本主义社会人的遭遇的研究结合起来,进一步推动了人道主义马克思主义思潮的发展。这股思潮被美国的悉尼·胡克(Sidney Hook, 1902—1989)称为“马克思的第二次降临”：“未来的历史学家将对20世纪下半叶的一个奇怪现象感到困惑不解,那就是马克思的第二次降临。在第二次降临时,他不是穿着经济学家满是灰尘的常礼服,像《资本论》作者那样,也不像革命的无裤党人、充满灵感的《共产党宣言》的作者那样。他穿着哲学家和道德预言家的服装,宣告关于超阶级、党派或派别的狭隘界限的人类自由的消息”。^① 这一时期,西方马克思主义者不约而同地将《手稿》的发表看作“划时代的事件”,提出要《手稿》作为理解马克思全部著作和思想的“钥匙”。他们用新黑格尔主义、新弗洛伊德主义、存在主义的思想去“补充、完善”马克思,去“丰富、填补”马克思主义的“人学空场”。

这种人道主义马克思主义,在20世纪50年代末的欧洲共产主义运动中成为一种思想潮流。这种状况下,阿尔都塞挺身而出,大声疾呼保卫马克思!“要是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”。^②

阿尔都塞反对对马克思主义的人道主义的解读。他说,马克思主义人本主义化的最大问题,“就是使马克思倒退到在他之前的、产生于18世纪的意识形态潮流中去,从而抹煞他在理论上实行革命决裂的独特功

^① 转引自李青宜:《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11页。

^② 阿尔都塞:《读〈资本论〉》,中央编译出版社2001年版,译序。

绩”^①。在阿尔都塞看来,人道主义马克思主义的最大症结主要在于^②:第一,人道主义的马克思主义的哲学基础是一种抽象的具有伦理色彩的意识形态。马克思被错误地装扮成一个人道主义者,“他们以马克思青年时期的著作为依据,求助于‘现实的’人道主义、‘具体的’人道主义或者‘实证的’人道主义,在他们看来,这种人本主义是马克思思想的基础”^③。他们不了解马克思思想的重大转变(1845年的认识论断裂)及其意义,看不到马克思的科学世界观不再基于之前的抽象人性去评判历史现实(如《44年手稿》中的劳动异化理论),而是成为一种从现实社会生活物质条件出发,具体透视历史本质的实证科学。第二,人道主义的马克思主义偏离马克思主义的无产阶级革命性特征。人道主义马克思主义用抽象的人道主义和玄秘的哲学思辨去观察现实的工人运动和国际共产主义实践。从青年卢卡奇到马尔库塞,都只是将现实的无产阶级视为一个哲学范畴,把它当作是主体—客体辩证法的体现者,而不是将无产阶级看成具体的、生动的经验实体和现实历史的实践力量。他们把实际的阶级斗争内化为思想运演,偏离马克思主义的革命性实践要求。

(三) 科学主义马克思主义思潮的崛起

从理论源流来看,阿尔都塞结构主义马克思主义思想的出现,还与上世纪五六十年代科学主义马克思主义思潮的崛起紧密相关。当人道主义马克思主义发展到全盛时期的时候,西方马克思主义研究中出现了一股与之相对立的“科学主义马克思主义”思潮,这股思潮的两个主要流派是以意大利的德拉·沃尔佩(Della-Volpe, 1895—1968)和卢西奥·科莱蒂(Lucio Colletti)为代表的新实证主义马克思主义和以阿尔都塞为代表的结构主义的马克思主义。

在政治上,科学主义马克思主义认为,无产阶级革命的失败,是由于对现代资本主义做了不正确的理解,用含糊的人道主义取代了科学政策

① 阿尔都塞:《读〈资本论〉》,中央编译出版社2001年版,第160页。

② 参见张一兵:《问题式、症候阅读与意识形态》,中央编译出版社2003年版,第12—13页。

③ 阿尔都塞:《读〈资本论〉》,中央编译出版社2001年版,第75页。

的缘故。在理论上,科学主义马克思主义认为,苏联模式的辩证唯物主义和从卢卡奇到法兰克福学派的“西方马克思主义”,他们二者的政治旨趣不同,但却有着同一个黑格尔母体。前者强调黑格尔的“物质辩证法”,后者强调黑格尔的“总体性”和“异化”。二者都缺乏对社会生产的具体过程的批判的科学分析,对资本主义及其社会阶级的历史发展的具体研究。

科学的马克思主义认为,要摆脱这些实践和理论的历史迷障,就要恢复马克思主义的科学形态。其中,唯一的途径就是,回到马克思那里去。具体而言,就是通过思想史文献的重新解读,弄清马克思主义哲学发生、发展的历史进程。“回到马克思那里去,以便弄清被历史磨难所淹没的思想。”^①这需要“从我们自己的立场去重新开始青年马克思的批判历程,越过我们认识现实的幻想浓雾,最后达到唯一的出生地:历史。”^②

基于同样的理论立场和研究路径,阿尔都塞对同属科学马克思主义阵营的实证主义马克思主义者德拉·沃尔佩和科莱蒂评价甚高,“在我们当代,只有这两位学者有意识地把马克思和黑格尔的不可调和的理论区别,以及把马克思主义哲学的特殊性,当作他们研究的中心问题。”但是,阿尔都塞不满他们将马克思和黑格尔以及费尔巴哈思想出现断裂的位置“定于1843年,即在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中”。他认为,“断裂位置的这种移动在理论上产生了深刻的后果,不仅影响到他们对马克思主义哲学的认识,而且还影响到他们对《资本论》的理解和解释”^③。所以,阿尔都塞要进一步去确定这个断裂的位置。

二、《保卫马克思》的基本理论及评析

“阿尔都塞把他的马克思解读理论联系于两个重要的理论概念:‘问题式’概念和‘认识论断裂’概念。实际上,直到今天,这两个概念,以及

① 阿尔都塞:《亚眠的答辩》,《马列主义研究资料》1986年第3—4辑,人民出版社1986年版,第297页。

② 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,第12页。

③ 同上书,第21页。

它们所提出的各种解释问题,仍然是‘阿尔都塞主义’的标志。”^①

要读懂马克思,并把握马克思思想的哲学史意义,也就是要确定马克思哲学思想在哲学史上的特殊地位。而“关于马克思哲学的特殊差异性问题,在形式上就变成了下列问题:在马克思的思想发展中,是否存在一种认识论的断裂,以标志出新哲学观的出现,还有关于断裂的确切位置这个连带产生的问题”。“为了肯定断裂的存在和确定它的位置,我们只能把马克思用以说明和指出这一断裂发生在1845年的《德意志意识形态》而说过的那句话(‘把我们从前的哲学信仰清算一下’)当作是一个需要经过检验才能加以肯定或否定的声明。”“而为了检验这个声明,就必须有一种理论和一种方法——必须把据以思考一般的现实理论形态(哲学意识形态、科学)的马克思主义理论概念运用用于马克思本身。没有关于理论形态史的理论,就不能弄清和认识用以区分两种不同理论形态的特殊差异性。为此,我以为可以借用雅克·马丁(Jacques Martin)关于总问题的概念,以指出理论形态的特殊统一性以及这种特殊差异性的位置。我以为还可以借用加斯东·巴什拉(Gaston Bachelard, 1884—1962)关于认识论断裂的概念,以研究由于新科学的创立而引起的理论总问题的变化”。^②借用马丁的“总问题”概念和巴什拉的“认识论断裂”概念,阿尔都塞力图阐明马克思的理论特质及其在思想史上的重要位置。

(一) 认识论断裂——马克思哲学思想史的新判断

关于马克思哲学思想史的历史考证和重解,是阿尔都塞《保卫马克思》一书的重头戏。阿尔都塞第一次在马克思主义哲学思想史上明确提出,马克思的思想进程存在着一个从史前时期到科学形态的转换,即从人道主义意识形态向马克思主义科学历史唯物主义的过渡。这是通过1845年发生在青年马克思身上的“认识论上的断裂”实现的。

阿尔都塞的具体观点是:

第一,“在马克思的著作中,确实确实有一个‘认识论断裂’;据马克思自己说,这个断裂的位置就在他生前没有发表过的、用于批判他过去的

^① 巴里巴尔:《保卫马克思》1996年重版前言,商务印书馆2006年版,第Ⅷ页。

^② 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,第14—15页。

哲学(意识形态)信仰的那部著作:《德意志意识形态》。总共只有几句话的《关于费尔巴哈提纲》是这个断裂的前岸;在这里,新的理论信仰以必定是不完善的和不确定性的概念和术语的形式,开始从旧信仰和旧术语中表露出来。”^①

第二,马克思思想发展分为两个大的阶段:“1845年断裂前是‘意识形态’阶段,1845年断裂后是‘科学阶段’”^②。再细致一些,这两个时期又可分为四个小阶段:

第一阶段(1840—1844年)是马克思的青年时期。阿尔都塞将这个时期马克思写下的著作称之为“意识形态著作”。从马克思的博士论文到《手稿》的大量论著,《神圣家族》也包括在内。这一时期又有两种不同的思想倾向,划分为两个小阶段:

首先,1840年至1842年,是马克思为《莱茵报》撰文的“理性自由主义的阶段”。这个阶段,马克思主要偏向于康德和费希特的“理性加自由”的人道主义。《莱茵报》时期的政论文章,其思想主旨“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”。在这个时期,马克思满脑子自由、博爱等资产阶级意识形态的东西。在青年马克思看来,历史只有依据人的本质即自由和理性才能被真正理解。阿尔都塞认为,此时的“马克思在同书报检查令、莱茵省的封建法律和普鲁士的专制制度作斗争的同时,把政治斗争及其依据——历史理论——建立在人的哲学这一理论上”^③。所以,普鲁士王国必须进行改革,以成为真正“符合人性的国家”。

其次,从1842年至1844年,这一阶段被命名为“共同体的人道主义阶段”。这时,马克思从康德、费希特转向了费尔巴哈的哲学人本主义。在这个时期里,青年马克思思想中占主导地位的已是“费尔巴哈的‘共同体的’人道主义。莱茵报时期,来自于现实领域的困惑不断挑战康德、费希特式的理性自由主义。马克思等“德意志的激进青年被历史抛进了一场理论危机之中,费尔巴哈的出现使他们欣喜若狂”。费尔巴哈的异

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,第15页

② 同上书,第16页。

③ 同上书,第218页。

化人道主义理论中，“把人类本质的异化作为实现人类本质的不可缺少的环节，而把非理性（国家的不合理现实）作为实现理性（国家的观念）必要环节”。有了费尔巴哈的这一理论，马克思等人“原来把理性和非理性之间的必然联系作为不合理的东西而被迫忍受，如今却能够对这种联系进行思考了”。当然，马克思这个时期的思想从总体上讲，“依旧没有离开自己的基地——哲学人本学”。但是，人的内涵已经发生改变，“人不再由理性和自由所规定”，“人已成为具体的主体间本位、爱情、博爱、‘类存在’”。^①

需要注意的是，阿尔都塞否认马克思早期思想中存在一个“黑格尔派”阶段。他说，“广为流传的所谓青年马克思是黑格尔派的说法是一个神话”。除了《手稿》，“青年马克思实际上（学生时代的博士论文不算在内）从来不是黑格尔派，而首先是康德和费希特派，然后是费尔巴哈派”^②。否认黑格尔对马克思思想的影响，对人道主义马克思主义确有釜底抽薪的意义。但正如张一兵所言，阿尔都塞的这个判断却是个过于武断的目的论判断，有矫枉过正的嫌疑。如果否认黑格尔对马克思思想发展的影响，很多问题难以得到正确解释。譬如，按照阿尔都塞的说法，早期的马克思“不但不向黑格尔靠拢，而是离他越来越远”，但是在1844年，也就是青年马克思在同他“从前的哲学信仰”决裂的前夕，马克思“却破天荒地向黑格尔求助”。这又做何解释呢？阿尔都塞只能用一种模糊式的文学表述，认为这是“一种为清算他的‘疯狂的’信仰所不可缺少的、奇迹般的理论‘逆反应’”^③。

第二阶段（1845年）是所谓断裂时期。在《提纲》和《德意志意识形态》中，马克思之前的思想彻底决裂了。“在这两篇著作里，第一次出现了马克思的新的总问题，但这个总问题往往还部分地以否定的形式和激烈的论战和批判的形式出现。”^④

被恩格斯视为“新世界观天才萌芽的第一个文件”的《提纲》，阿尔都

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，商务印书馆2006年版，第221页，注1。

② 同上书，第18页。

③ 同上。

④ 同上书，第17页。

塞的评价并不高。阿尔都塞认为《提纲》不过是新旧总问题断裂所产生的一个思想闪电，“闪电的光只能眩目，而不能照明；对于划破夜空的闪光，再没有比确定它的位置更困难的事情了”^①。《提纲》至多是宣布了一切旧哲学的死亡，但只有宣告的意义。历来被传统马克思主义哲学史研究视为历史唯物主义发源地的《德意志意识形态》，在阿尔都塞这里也并没有得到过高的评价。阿尔都塞认为，《德意志意识形态》是一部论战性的否定性著作，它“确实向我们介绍了一个正在同自己过去决裂的思想”，然而，“这个新的思想，虽然它在对意识形态的批判中是何等坚定和明确，却很难给自己下一个毫不含糊的定义。”换言之，《德意志意识形态》缺乏正面的系统建构，而且在表述方式上，由于“新的词还没有被找到，往往就由旧的词担负起决裂的使命”。^②

阿尔都塞的评述存在两个问题，一是没有充分注意到《提纲》中“实践”范畴在马克思新哲学观中的基础性地位；二是对《德意志意识形态》仅是做了一种字面上的武断处理，忽视了表面上的论战语言背后，蕴涵着新历史观的正面表述和建构。阿尔都塞对《提纲》和《德意志意识形态》的评价建基于一种望文生义的曲解。由于对人道主义马克思主义的天然反感，当阿尔都塞看到马克思在《德意志意识形态》中还在表述“历史的主体是‘具体的、真实的人’”时，他由此认为，马克思还没有完全从“个人主义和人道主义”中脱身出来。阿尔都塞没有或者不愿意看到，人永远是马克思思想的主要对象。即便是在成熟时期的著作中，关注人的解放也是马克思思想的核心话题之一。用张一兵的表述，阿尔都塞的“方法论中存在着致命的形而上学痼疾，这种东西使他在很多正确的道路入口前错失了前进的机会”。

第三阶段(1845—1857年)是马克思主义理论成长的时期。这里包括了从《共产党宣言》、《哲学的贫困》以及《资本论》初稿前的一系列著作。在这一阶段中，马克思在各个方面进行着艰苦的理论创造和思考。“这个转变并不能一下子就以完美无缺的形式，产生出它在历史理论中和哲学理论中开创的新的总问题”，“马克思必须进行长期正面的理论思

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，商务印书馆2006年版，第19页。

② 同上。

考和理论创造,才能够产生、形成和确立一整套适用于他的革命理论计划的术语和概念。”^①

阿尔都塞还有一个观点,即《提纲》和《德意志意识形态》之后马克思主义哲学的建构和发展状况非常令人失望。由于“马克思没有时间、恩格斯在哲学上仓促上阵、使列宁被迫只是用敌人的武器回敬敌人的意识形态斗争”,“无论是马克思本人还是恩格斯或列宁都还不能写出马克思主义所缺乏的伟大哲学著作”^②。所以,“在认识论、科学史、意识形态史、哲学史、艺术史等方面,马克思主义的理论实践大部分还有待开创”。

第四阶段(1857—1883年)是理论成熟时期的马克思主义。这包括了马克思1857年后的全部著作。在其中,阿尔都塞格外推崇马克思《哥达纲领批判》和《评阿·瓦格纳〈政治经济学教科书〉》两部著作,并认为这是马克思主义科学理论框架最完善的体现。

阿尔都塞将这两部著作视为马克思科学理论框架最完善的体现,这在马克思思想史研究中是一种比较独特的观点。遗憾的是,在《保卫马克思》中,阿尔都塞却没有提供支撑这个论点的有力论据。在《马克思主义和人道主义》一文中,阿尔都塞在开篇的引言中试图给出一个论据,他引用了马克思在《评阿·瓦格纳〈政治经济学教科书〉》的一段话:“我的分析方法,……不是从人出发,而是从一定的社会经济时期出发……”^③一句“不是从人出发”,就应该是马克思最成熟理论的体现。可是,除了开头这个寻章摘句式的引用外,我们就再也无法找到阿尔都塞为什么将这两部著作视为成熟著作的相关论证了。

第三,对《1844年经济学哲学手稿》的评估。阿尔都塞认识到,正确评价《手稿》是一件具有重要意义的事情。因为“我们面对的这部著作,在三十年来攻击和保卫马克思的论战中,曾经起过头等重要的作用”。“开始是由于社会民主党人的捧场,接着是由于唯灵论、存在主义和现象学哲学家的捧场”,“在他们看来,这部经济学哲学手稿使人们可以从伦理学、人本学的观点,乃至从宗教的观点来解释马克思的思想”。另一个

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,第17页。

② 阿尔都塞:《列宁与哲学》,台湾远流出版公司1990年版,第50页。

③ 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,第213页。

阵营是马克思主义者的反应,他们“很晚才开始作出反应,而且他们的反应往往与他们的恐惧和急躁成正比:他们往往喜欢全盘地肯定马克思,并接过他们论敌的论点去为《资本论》辩护,从而过分地抬高了《手稿》的理论地位”。^①

与某些西方学者的过高评价不同,阿尔都塞反对过分抬高《手稿》的理论地位,认为从内容上看《手稿》是离成熟马克思最远的著作。他主张把《手稿》看成一个整体,即从《手稿》的内在理论总问题上去把握理论的总体,《手稿》的总问题是黑格尔的理性主义和费尔巴哈的人本主义。他反对把《手稿》分成哪些是唯物主义,哪些是唯心主义;哪些是马克思本人的正确思想,哪些是黑格尔、费尔巴哈思想的残余,认为《手稿》的所有组成部分都统一于黑格尔、费尔巴哈的“总问题”。^②

当然,与以往的论著相比,手稿“有什么真正的新东西呢”?阿尔都塞指出,“问题的答案在于以下的事实:《手稿》是马克思接触了政治经济学的结果”^③。虽然在这以前马克思曾就经济问题发表过意见,如1842年“关于盗窃林木的问题就涉及到封建土地所有权的全部情况”。但是,这“只是由政治辩论而涉及到的一些经济问题”,他还“没有直接接触及政治经济学,而只是接触到某种经济政策的某些后果或导致社会冲突的某些经济条件”。1844年,马克思已经开始认真研究政治经济学本身,并力图为无产阶级革命视野寻找根据。所以,在政治方面,马克思是前进了,甚至逐渐成熟了。但是,在哲学方面,马克思“依旧带有费尔巴哈总问题的深刻烙印,并且始终为是否从费尔巴哈倒退到黑格尔那里去而犹豫不决”。《手稿》的关键概念是带有费尔巴哈色彩的“异化劳动”,马克思是从这个概念出发“思考了整个政治经济学以及政治经济学的全部范畴”^④,这种思考“使哲学获得空前的理论胜利,而这一胜利也就是哲学的

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,第146页。

② 关于这一点,可重点阅读《论青年马克思》一文,阿尔都塞从政治、理论和历史三个方面对兰茨胡特、沙夫等人进行了批判,对青年马克思时期的著作,包括《1844年经济学哲学手稿》、《黑格尔法哲学批判》等做了自己的评价。见《保卫马克思》,第35—48页。

③ 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,第147页。

④ 同上书,第149页。

失败”。^①为什么这样讲呢？阿尔都塞认为《手稿》时期的马克思，在政治上已经是一个“共产主义者”，但在哲学上（或理论上）还不是一个“马克思主义者”。阿尔都塞认为做出这种政治立场和理论立场的区分十分必要，可“避免受到政治的诱惑而把马克思的理论立场同他的政治立场混淆起来，或用政治立场为理论立场作辩护”。^②基于此，阿尔都塞认为，“《手稿》使我们清楚地看到了在马克思最后转变成为马克思的时候，在他实行既是最后一个又是第一个彻底转变的时候，他的既是胜利的又是失败的思想。”^③

对于《1844年手稿》，学术界的评价主要有“顶点论”、“不成熟论”两种评价。阿尔都塞的评价可归为“不成熟论”阵营，这对当时无限抬高《手稿》是有遏制意义的。同时，阿尔都塞对《手稿》时期的马克思还进行了“政治”和“理论”相区别的“二重性”分析，这影响了后来的一些研究者，譬如张一兵的“两种逻辑”理论（一是用应有批判现有的人本主义异化劳动逻辑，二是从历史和经济现实出发的客观唯物主义逻辑，占统治地位的还是异化劳动逻辑）。我们不同意“顶点论”和“不成熟论”两种评价，《手稿》的主题或逻辑主线不是异化劳动，而是新唯物主义的实践观。其历史地位既非“不成熟”，也非马克思思想发展的“顶点”，它是马克思哲学创新的逻辑起点和历史起点。^④

阿尔都塞“认识论断裂”的思想，将马克思思想发展截然分为两个大的阶段，并将意识形态和科学对立起来。这种观点在当时引发了诸多的争论。譬如，米·布罗萨尔在与阿尔都塞的争论中就指出，不能把科学和意识形态做过分的区分。意识形态本身内部也有各种差异：上升阶级的意识形态相对来说比较正确地反映现实。另一方面，科学也只能大致地

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，商务印书馆2006年版，第150页。

② 同上书，第151页。

③ 同上书，第152页。

④ 关于《1844年手稿》的主题思想和在马克思思想发展史上的地位，我在下列文章中有较为系统的论述。参见：《〈1844年经济学哲学手稿〉新解读》，《理论学刊》2003年第5期；《马克思哲学实践观思想的内外篇》，《武汉大学学报》2003年第1期；《马克思哲学变革四部曲》，《社会科学辑刊》2002年第6期；《马克思哲学创新的逻辑起点和历史起点》，《东岳论丛》2006年第4期。

掌握这同一现实,因此,科学也包含着意识形态的东西。M. 西蒙指出,不能像阿尔都塞那样把科学和意识形态截然分开,因为人们在自己的实际生活中从来不是只遵循科学原则,他们常常从意识形态出发,而且我们的直接意识形式有时和科学认识是相吻合的。后来还有哈贝马斯关于“科学技术也是意识形态”的相关争论。今天看来,阿尔都塞将科学与意识形态截然分开的观点,包含着一些合理因素。例如,他认为科学是正确反映外界对象的本质和规律的知识体系,是正确的认识工具;而意识形态则是渗透着阶级利益、价值取向以及思想情感的价值观念体系,二者属于不同的理论总问题,不应加以混淆。但是,必须看到,阿尔都塞关于科学与意识形态关系的观点是有缺陷的。科学与意识形态虽有区别,但二者不是绝对对立的。事实上,意识形态虽然是阶级关系的反映,其中也包括科学的成分;科学虽然并不直接反映阶级关系,其中也包括意识形态的成分。特别是马克思主义的历史唯物主义,既可以说是科学,也可以说是意识形态。此外,阿尔都塞则否认科学的实践职能,只承认科学的理论职能,这样他就割裂了马克思主义与工人运动的联系。当时法共总书记瓦尔德克·罗歇公开批评了阿尔都塞的观点:“阿尔都塞同志解释说,一个理论要成为科学的,必须受到像数学演算中所用的那种纯粹的、内部标准的检验,以致要超出一切意识形态。按照这种观点,似乎马克思主义理论必须由那些受过很好的抽象推理训练的、但与社会实践没有任何实际联系的哲学专家来制定和发展。”^①

(二) 总问题——马克思思想的基本理论特质

在马克思 1845 年写下的《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》中,马克思思想发展中发生了一次重要的“认识论断裂”:意识形态和科学两种不同问题式之间的截然决裂。当马克思说“把我们从前的哲学信仰清算一下”,就意味着“马克思同自己以往的意识形态哲学信仰相决裂,并创立了一种新的哲学(辩证唯物主义)”。“新哲学的诞生是与一门

^① 转引自李青宜:《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 102 页。

新科学的创立同时发生的”^①,马克思采纳了一个新的总问题,这个总问题即使包含旧的总问题的一些概念,但这些概念在新的总问题这个整体中,已被赋予了崭新的含义。

在批判把马克思主义人道化、黑格尔化的思潮中,阿尔都塞提出,马克思从黑格尔那里吸取的不是辩证法和异化概念,而是“无主体过程”的哲学范畴。马克思主义是在同费尔巴哈抽象的“人”、“人道主义”决裂中产生的,严格地说,它是“理论反人道主义”。历史唯物主义作为科学的历史理论是社会科学中发现的“新大陆”,而作为哲学的辩证唯物主义却以“实践状态”仍包含在《资本论》等著作中,还有待于从理论上系统阐述。他运用“多元决定”、“结构因果性”等概念所体现的结构主义原则,对社会形态、生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的关系作了新的解释。认为社会是由经济、政治和意识形态等因素按一定结构方式构成的复杂统一体,历史发展不是按“人的本质的异化”和“扬弃异化”的人道主义图式进行,而是由多种因素相互作用构成的“无主体过程”。

1. 理论反人道主义

在《马克思主义和人道主义》和《关于‘真正人道主义’的补记》两文中,阿尔都塞提出了“理论反人道主义”的观点。阿尔都塞认为,生产关系才是生产过程的主体而不是人,据此,他否认人在历史发展中的作用,认为历史是一个无主体的过程,主体仅仅是被构造出来维持一种既有位置的概念。阿尔都塞认为,在马克思 1845 年后创建的历史科学中,过程代替了主体,“过程的概念是科学的,主体的概念是意识形态的”^②。

阿尔都塞认为,青年马克思的思想是“理论上的人道主义”。“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。”“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”,“这一观点在马克思处于人道主义时期的两个阶段中都可以看到”,“在第一阶段,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),占主导地位的是

^① 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆 2006 年版,第 16 页。

^② 阿尔都塞:《列宁与哲学》,台湾远流出版公司 1990 年版,第 130 页。

另一种形式的人道主义,即费尔巴哈的‘共同体的’人道主义”。^①

阿尔都塞认为,从1845年开始马克思与理论人道主义彻底决裂,即不再把人道主义当作理论,而是当作意识形态加以抛弃,这就是“理论上的反人道主义”。成熟的马克思同人道主义决裂“包括三个不可分割的理论方面:(1)制定出建立在崭新概念基础上的历史理论和政治理论。……(2)彻底批判任何哲学人道主义的理论要求。(3)确定人道主义为意识形态。”^②由此,“马克思确立一个新的总问题,一种系统地向世界提问的新方式,一些新原则和一个新方法”,“这项发现立即被包括在历史唯物主义的理论之中”。而且,历史唯物主义“这个理论的基础就是:人类社会既是统一的,但在其各联结点上又是特殊的。”^③可见,马克思在理论上是反人道主义的,所以“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。援引马克思的话来复辟人本学或人道主义的理论,任何这种企图在理论上始终是徒劳的。而在实践中,它只能建立起马克思以前的意识形态大厦,阻碍真实历史的发展,并可能把历史引向绝路。”^④

阿尔都塞指出,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”,相反却“承认人道主义作为意识形态的必要性”。这里,涉及如何理解阿尔都塞的意识形态理论问题。首先,意识形态是一种社会历史存在。“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”,^⑤“意识形态既不是胡言乱语,也不是历史的寄生赘瘤。它是社会的历史生活的一种基本结构”,^⑥“恩格斯把在历史进程中起作用的各个领域概括地分为三类:经济、政治和意识形态”,因此,意识形态“是一切社会总体的有机组成部分。……没有意识形态的种种表象体系,人类社会就不能生存下去”。而且,“历史唯物主义不是设想共产主义社会可以没有意识形态”,只是

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,第218—220页。

② 同上书,第222页。

③ 同上书,第225页。

④ 同上书,第226页。

⑤ 同上书,第228页。

⑥ 同上书,第229页。

在共产主义社会，“意识形态的形式和关系将有重大变化”而已^①。其次，意识形态需要进行改造。要去“影响意识形态，并把它改造成为用以审慎地影响历史发展的一个工具”^②。在阶级社会中，“占统治地位的意识形态是统治阶级的意识形态”，阶级社会的意识形态具有两重功能，一是“帮助统治阶级统治被剥削阶级”，譬如，“资产阶级在十八世纪传播关于平等、自由和理性的人道主义意识形态时，它把自身的权利要求说成是所有人的权利要求；它力图通过这种方式把所有人争取到自己的一边，而实际上它解放人的目的无非是为了剥削人”^③，卢梭和马克思对此都有深刻揭示；二是“使统治阶级把它对世界所体验的依附关系作为真实的和合理的关系而接受，从而构成统治阶级本身”，^④也就是要使统治阶级根据时代的发展“调整人类对其生存条件的关系”，以适应发展的需要。在阶级已经消灭的社会里，意识形态依然存在，但其功能将发生变化。它的第一种功能即阶级统治的功能消失，但第二种功能依然存在。“为了培养人、改造人和使人们能够符合他们的生存条件的要求，任何社会都必须具有意识形态”，“历史是对人类生存条件的不断改造，即使在社会主义社会也是如此；因而人类必须不断地改造自己，以适应这些条件。这种‘适应’不能放任自流，而应该始终有人来负责、指导和监督，这个要求的表现形式就是意识形态。人们正是在意识形态中衡量差距、体验矛盾并‘能动地’解决矛盾”^⑤。意识形态的第二种功能在阶级社会和无阶级社会的差别仅在于，“在阶级社会中，意识形态是统治阶级根据自己的利益调整人类对其生存条件的关系所必需的接力棒和跑道。在无阶级社会中，意识形态是所有人根据自己的利益体验人类对其生存条件的依赖关系所必需的接力棒和跑道。”^⑥

阿尔都塞的“理论反人道主义”对人类中心论和人道主义产生了很大的冲击，有人做出这样的类比：“正如尼古拉·哥白尼(Mikolaj Koper-

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，商务印书馆2006年版，第228页。

② 同上书，第229页。

③ 同上书，第231页。

④ 同上书，第232页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第233页。

nik, 1473—1543)使宇宙研究不能再以人类所居住的地球为中心,罗伯特·达尔文(Robert Darwin, 1890—1882)将人类从动物王国的优越地位驱赶出来,西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939)使人不再确信‘自我’就是精神分析的中心一样,阿尔都塞同米歇尔·福柯(Michel Foucault, 1926—1984)、列维·斯特劳斯(Levi Strauss, 1908—2009)、雅克·拉康(Jacques Lacan, 1901—1981)这些结构主义思想家一起,使得社会科学再也不能以人为其研究中心。”阿尔都塞的理论,有助于纠正西方马克思主义发展过程中人道主义的片面化倾向。阿尔都塞在“理论反人道主义”中对主体中心的消解也是具有重大影响的。在后马克思主义的理论中,对“中心”的继承已经成为一种潮流,福柯大声疾呼“人的死亡”,德里达论证“人的终结”,更多的人认为主体是仅仅被构造出来、维持一种先在位置的“意识形态动物”,主体不再具有完整性和自主性,相反,是一个不断通过话语来构造自己欲望的无止境的过程。

阿尔都塞的“理论反人道主义”在反对人道主义的过程中矫枉过正,对“人的哲学”的消解走向了极端,以至于有意无意地忽视了马克思哲学对人的问题的关注。马恩早在《神圣家族》中就指出,“历史什么事情也没有做……创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的,不是‘历史’,而正是人,现实的、活生生的人。‘历史’并不是把人当作达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”^①。即便是被阿尔都塞奉为断裂时期著作的《德意志意识形态》中,马克思也明确指出:“全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在”,“我们的出发点是从事实际活动的人”。

2. 多元决定理论

阿尔都塞试图从马克思主义辩证法的立场出发反对一元论辩证法。他在写作《矛盾与多元决定》一文时,同时面对的是两个对象:一是斯大林“生产力决定论”、“经济决定论”;二是西方马克思主义的人本主义思路。这两个对象之间在本体论层次上是存在根本对立的,一个属实本体论,一个属精神本体论。然而,在阿尔都塞看来,二者在本质上又是同一的,都是还原式的、本质主义的“一元论”。因此,唯一的出路就是走

^① 《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社2005年版,第118—119页。

向以结构因果观为基础的“多元决定论”。

阿尔都塞首先阐述了多元决定理论的内涵。在他看来,马克思主义的本质是在对传统政治经济学变革的基础上发现了结构性的因果规律,而结构性因果律是整体性的,对马克思来说,任何矛盾在历史的整体中都表现为结构性的因果律,或曰多元决定论。这就是说,“矛盾是同整个社会机体的结构不可分割的,是同该结构的存在条件和制约领域不可分割的;矛盾在其内部受到各种不同矛盾的影响,它在同一项运动中既规定着社会形态的各方面和各领域,同时又被它们所规定。我们可以说,这个矛盾本质上是多元决定的。”所以阿尔都塞认为,马克思所描述的社会整体是个结构性的复杂整体。

阿尔都塞还用马克思主义的革命理论和实践来证明多元决定理论。他指出,马克思主义的全部革命经验证明,“一般矛盾(由于生产力和生产关系之间的矛盾主要由两个对抗阶级之间的矛盾所体现,这里的一般矛盾已经是特殊矛盾)足以确定革命被提上议事日程时的形势”,但它本身却“不能直接创造革命的形势,更谈不上促成革命爆发的形势和革命的胜利。为了使一般矛盾能够积极地活动起来并成为革命爆发的起因,必须有一系列‘环境’和‘潮流’的积聚,并最终‘汇合’成为促使革命爆发的一个统一体”。在这种形势下,“由许许多多的矛盾在起作用,而且为同一个目的在起作用,尽管这些矛盾的产生原因、意义、活动场合和范围不尽相同,有些矛盾甚至根本不同,但它们却汇合成为一个促使革命爆发的统一体,因而不能再说只是一般矛盾单独在起作用”,“因为完成这一汇合的‘环境’和‘潮流’远不仅仅是基本矛盾的简单现象。环境和潮流有的属于生产关系,……有的属于上层建筑,……有的属于国际环境,……”,所以它是多元决定的。^①

阿尔都塞还将多元决定理论引入对马克思历史观的阐述。他在阐述有关政治、经济等等的上层建筑与经济基础之间的关系时,提出了著名的“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”这个论断。由于非经济因素本身具有“半自律性”,社会生产力的变迁并不能直接影响思想、政治上层建筑。思想、政治与意识形态同样都是物质生产的一个

^① 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,第87—88页。

组成部分。这里,对阿尔都塞“半自律性”这一概念的理解很关键。阿尔都塞基于资本主义社会发生的重大变化,否认经济基础决定上层建筑的观点。他认为,上层建筑和经济基础其实是可以等量齐观的,成功的革命从来不是生产力和生产关系之间的经济矛盾的简单结果,上层建筑有其相对独立性和特殊的作用,而整体的每一个相对自主的因素,都有其相对自主的历史,都有它自己的发展韵律和连续性。他把一个包括经济、政治、意识形态和理论等的社会结构形式,定义为许多实践的共存状态和转化形式,“尽管经济实践在任何时候都决定着各种实践之间的关系,但每一种实践都以自己独特的方式发挥作用,都是其他任何一种实践存在的必备条件;因此,这些实践共同组成了一个有中心但却并不平衡的决定结构。”^①

在阿尔都塞看来,正确的解决方法是将经济因素与非经济因素共同置放于一个共时性、结构性的构成中。这样,既不妨碍经济因素在归根到底意义上的决定性,又能给非经济因素相对的“半自律性”;既克服了经济决定论,又克服了信仰唯心主义。在这种结构性构成中,非经济因素的这种“半自律性”,与经济因素的决定性、基础性并不矛盾,二者通过地位的变化和转化共同促进事物的运动变化和发展。人本主义思路存在的问题是,它尽管肯定了非经济因素的重要作用,但是它对人的中心地位、主体地位的张扬过于夸张,以致动摇了经济因素的基础地位,把非经济因素具有的“半自律性”当成了完整的自律性。

在《关于唯物辩证法》里,阿尔都塞借鉴毛泽东的矛盾理论,阐述了自己对马克思主义矛盾论和辩证法的理解。这篇文章有三个地方值得注意,分别阐述了以下三个问题:第一,关于矛盾的特殊性问题。阿尔都塞认为毛泽东为矛盾特殊性确立了定义,其中有“三个十分值得注目的新概念”,即主要矛盾和次要矛盾的区别;矛盾的主要方面和次要方面的区别;矛盾的不平衡发展^②。第二,矛盾发展的不平衡性和统一性。阿尔都塞首先分析了矛盾的不平衡性,“在任何复杂过程中必定有一个主要矛盾,在任何矛盾中必定有一个主要矛盾方面”,“各矛盾间存在着明显的

^① 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,第101—103页。

^② 同上书,第187页。

主从关系”。紧接着,阿尔都塞分析了矛盾的统一性问题,即“说一个矛盾支配其他矛盾,这意味着该矛盾所处的复杂整体是个有结构的统一体”,“复杂整体本质上包含着一个矛盾支配其他矛盾,这种支配从属于复杂整体的结构”。当然,这种统一性,不是“原始的和普遍的简单本质的统一体”,也不是“一元论”的复活。“马克思讲的统一性是复杂整体的统一性”,是“具有一种多环节主导结构的统一性”。^① 第三,作为总结,阿尔都塞阐述了对由矛盾推动的事物发展和革命问题的理解。“矛盾是一切发展的动力。建立在矛盾多元决定基础上的转移和压缩,由于它们在矛盾中所占的主导地位,规定着矛盾的阶段性(非对抗阶段、对抗阶段和爆炸阶段),这些阶段构成了复杂过程的存在,即‘事物的发展’”^②。革命的爆发,也是一种“事物发展的形式”,即社会结构的不平衡关系在某一阶段产生转移或压缩,主导结构(经济因素)会将自己的决定作用转移或指派给其他的可变性的矛盾层次(政治、意识形态……),这种种矛盾汇聚而成后便会产生革命性的爆炸作用。

阿尔都塞的多元决定理论力图为马克思主义尽量寻找一种非简单的经济决定论或目的论的解释模型,以便马克思主义能够解释现实社会的复杂变化。这在20世纪中叶以后仍然处于斯大林主义影响的左翼思想界来说,是一个很大的贡献。施米特指出,阿尔都塞的多元决定理论在“驳斥朴素进化论式理解历史的过于妥当的直线性、一种完全赞同于第二国际马克思主义的观点中,包含着一些真理的要素”^③。戴维·麦克莱伦(David McLellan)在分析“马克思之后的马克思主义”发展时,也明确提出阿尔都塞的多元决定理论摒弃了“认为在生产力与生产关系、基础与上层建筑之间只存在着简单的矛盾”的思想^④,这对当时破除“传统的辩证唯物主义所固有的那种简单化的经济主义”束缚具有重要意义。

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,第196—197页。

② 同上书,第212—213页。

③ 施米特:《历史与结构》,重庆出版社1993年版,第7页。

④ 麦克莱伦:《马克思之后的马克思主义》,中国人民大学出版社2004年版,第335页。

三、“双重介入”与“沉默”之处

在阿尔都塞 1967 年为《保卫马克思》的各种外文版所写的后记中，他以“致读者”的方式做了如下的自我总结。《保卫马克思》中的各篇文章，“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，所构思、撰写和发表的”，“它们是一些明显需要修正的哲学论文，是一段漫长探索的最初阶段，是一些暂时性的结果”^①。换言之，它们既有积极意义，也存在一些尚待完善的局限。

这些文章的积极意义在于，它们将有助于我们把握马克思思想的真谛及其伟大意义。在阿尔都塞看来，《保卫马克思》的所有文章，都有一个共同的理论目的，即“在马克思主义理论和不属于马克思主义的意识形态倾向之间划一条‘分界线’”。为了达到这一目的，“这些文章包含着双重的‘介入’”：第一重介入的目的是在马克思主义理论和哲学的诸种主观主义形式之间‘划出一条分界线’，这重介入基本上处在马克思和黑格尔的对立之处；第二重介入的目的是在马克思主义哲学及马克思主义历史科学的真正理论基础与前马克思主义的唯心主义观念之间‘划一条分界线’。这一介入是“要显明马克思思想史中的‘认识论断裂’，显明青年马克思著作中的意识形态‘问题式’与《资本论》中科学的‘问题式’之间的根本不同”，这重介入“处在青年马克思著作和《资本论》的对立之处”。这双重介入将使我们明确看到马克思的理论在思想史上的重大意义，即“马克思的发现，在性质上和效果上都是一种历史上没有先例的革命性的发现”。阿尔都塞高度评价马克思在思想史上的地位：“马克思为科学知识‘开启了’一个新‘大陆’，即历史的大陆——就像泰勒士为科学知识开启了数学的‘大陆’，伽利略为科学知识开启了物理学的‘大陆’一样。”^②

这些文章的局限，即“显示出各种忽视和不准确之处”，或者“显示出各种沉默或半沉默”，主要存在于两个地方：第一，没有探讨“理论和实践

① 阿尔都塞：《保卫马克思》，商务印书馆 2006 年版，第 247 页。

② 同上书，第 251—253 页。

相结合”的问题,尤其是马克思主义理论和工人运动的融合。理论和实践相结合在马克思主义传统中具有举足轻重的地位,阿尔都塞的文章可以认为谈及了“理论实践”层面的理论和实践结合的问题,而没有触及“政治实践”中理论和实践相结合的问题。阿尔都塞没有回答这样的根本问题:“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。”^① 第二,阿尔都塞虽然提出马克思建立了一个新的科学和一个新的哲学,但是却并没有明确地说明把科学与哲学区别开来的极其重要的差别,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。阿尔都塞意识到,上述局限对《保卫马克思》的读者和研究者将产生消极后果,并许诺“将在以后的研究中重新探讨这两个重要的问题”^②。麦克莱伦看到了阿尔都塞后期完善上述局限的努力,以及对其追随者的影响。“阿尔都塞是个极尽学究‘理论主义家’(theoreticist),其著作也是高度学理化的”^③,其早期著作对国家问题几乎没说过什么。但在后来的著作中,阿尔都塞做了完善性的尝试,在《意识形态和意识形态国家机器》中他有了新的观点。他的追随者试图更进一步,将其思想着重应用于两个领域:当代政治和历史研究,譬如普兰查斯。

最后,将《保卫马克思》中《皮科罗剧团,贝尔多拉西和布莱希特》一文的结束辞作为本文的结尾,并以此献给马克思、阿尔都塞以及马克思主义思想舞台上的一切思想家:“现在演员早已离开了舞台,布景早已被拆除,但它的无声的台词却在我的思想中萦回不息。”^④

① 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,第254页。

② 同上书,第255页。

③ 麦克莱伦:《马克思之后的马克思主义》,中国人民大学出版社2004年版,第337页。

④ 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆2006年版,第144页。

第七章 历史唯物主义与交往行动理论

——哈贝马斯《历史唯物主义重建》、《交往行动理论》等著作导读

尤尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929年生)对马克思和马克思主义的兴趣大约30年前结束于他的《交往行动理论》一书^①。但是现在有两个原因有必要回到哈贝马斯这位重要思想家的解读是一个出色的案例,因为他对自己所谓的历史唯物主义的解读。首先,这是一个关于重要的思想家不折不扣地依据马克思和马克思主义的特点来评判他们的出色例子。也就是说,在某些地方,人们常常用马克思主义的政治话语方式来回答哲学问题,在由这种做法所控制的讨论中,哈贝马斯的做法是很少见的。其次,哈贝马斯对历史唯物主义的研究对他自身的观点来说也是很重要的,这些观点可以被理解为其产生部分地是要矫正他所发现的马克思观点中的缺陷。

一、哈贝马斯论历史唯物主义

人们从不同的方式理解马克思和马克思主义的关系,一般说来,马克思主义文和解释、应用、捍卫马克思思想的传统有关。就本文的目的而言,我们可以粗略地区分出三个派别,即坚持仅仅考虑马克思自己著作的一派,认为恩格斯和其它解读马克思的马克思主义者的文本同样重要的一派(这一派甚至达到了用他们自己的文本代替马克思的文本那种程度),以及认为马克思和

^① 参见 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, 英文译作 *Theory of Communicative Action*, Boston: Beacon Press, 1984, 2 volumes.

恩格斯之间保持不间断的连续性的一派。实际上,后两种观点的鼓吹者拒绝承认马克思和恩格斯之间存在实质性的差别。我们可以回忆一下列宁,他从此相似的观点出发,坚持认为马克思主义就是马克思观点的科学理论。

一般而言,哈贝马斯对历史唯物主义的解读属于第三派,即否认马克思和马克思主义之间有质的差别或者根本就不承认有差别。马克思主义与马克思的思想是一致的,这个观点最初是恩格斯提出的,并被马克思和马克思主义的读者们毫不怀疑地接受了。它后来就变成了对马克思主义的信仰问题,或者相信马克思和马克思主义之间的连续性的问题,因为列宁有一个很著名的论述,即马克思主义是关于马克思观点的科学。当然,马克思主义是在马克思的一系列早期文本,比如《巴黎手稿》《政治经济学批判大纲》,出版之前被创立的。这些著作出版后,一些马克思主义者,比如阿尔都塞,继续捍卫马克思和马克思主义之间在全部关键点上是统一的这一马克思主义观点。

哈贝马斯事实上从来没有陈述过马克思主义和马克思的确切关系这一问题,这个问题实际上是通过他使用“历史唯物主义”这一包括了马克思和马克思主义双方的术语而从另一条道路达到的。也就是说,哈贝马斯用“历史唯物主义”来笼统地指称马克思和马克思主义的观点,而没有明确地论述马克思和马克思主义之间的关系问题。而事实上,马克思从来没有使用过“历史唯物主义”或者“辩证唯物主义”这些术语称呼他自己的观点。哈贝马斯对这个术语的使用很重要,这至少有三个原因:第一,避免澄清马克思与马克思主义的关系;第二,回避斯大林主义的辩证唯物主义理论,这个理论是从恩格斯晚期错误地尝试将辩证法推广到自然界这一未完成的工作中产生的;第三,表明他对“马克思主义的整体主义”的拒斥。

哈贝马斯对历史唯物主义的解读具有两个特征:一是对历史唯物主义持批判态度,二是强调恩格斯所谓的唯物主义和唯心主义的基本区分。唯物主义和唯心主义的区分在恩格斯之前,或者说马克思主义之前就有,比如费希特的学说就有这种特征^①。在别的地方,我已经论述过没有合

^① 参见“First Introduction to the Science of Knowledge”, in J. G. Fichte, *Science of Knowledge*, translated by Peter Heath and John Lachs, New York: Cambridge University Press, 1982, pp. 17-37.

适的方式可以区分唯物主义和唯心主义,也没有有效的方式可以将马克思以这种所谓的区分从唯心主义中分离出来。马克思的观点基本上跟唯物主义没什么关系,这是有根据的;唯心主义和唯物主义的区分只是对马克思主义很重要而已。

自从恩格斯创立了马克思主义以来,一连串的马克思主义者们致力于唯物主义和唯心主义的区分问题,以指明在马克思的观点和德国唯心主义之间、马克思的立场和哲学之间的根本不同。哈贝马斯是这种主张的微弱版本的捍卫者,对他来说,马克思不是一位唯心主义者,而是一位在一种他没有厘清的意义上的哲学家。虽然马克思的观点和周围哲学传统有关这一看法在哈贝马斯的著作中是变化的,但他从来没有抛弃马克思的思想是一种和唯心主义根本不同的唯物主义哲学这一看法。

正如名称所表明的,哈贝马斯把“历史唯物主义”视为一种具有实践意图的历史理论。在他的解读中,“实践意图”表明了一种对理论和实践关系的关切。这种关系马克思在许多地方提到过,尤其是在早期著作中。最明显地,也许,在《关于费尔巴哈的提纲》中著名的最后一条,也就是第十一条中提到过。谈到这一条时,哈贝马斯总是冠以“人类解放的旨趣”这一标题。

二、哈贝马斯关于历史唯物主义的文献评论

哈贝马斯对历史唯物主义的解读始于一篇很长的文章。这篇文章最初发表于1957年,实际上是一篇相当长的文献评论。后来,他又写了一系列的文章和著作继续解读历史唯物主义。我们可以将那些直接或间接地致力于对马克思和马克思主义的解释的文本和那些对这种解释至多有些不怎么重要的兴趣的文本区分开。就这一点来说,主要的文本(其中大部分是有英译本的)包括以下这些:《关于马克思和马克思主义的哲学讨论的文献报告》、《介于科学和哲学之间:作为批判的马克思主义》,既是他的就职演说也是以同一标题出版的著作《认识 and 兴趣》,以《朝向历史唯物主义的重建》为标题的论文,以及被称为《交往行动理论》的篇幅巨大的论文集。

在这篇很短小的论文中,不可能很细致地讨论哈贝马斯对历史唯物

主义的解读的演变过程。^① 因此,我将仅限于以四个相互关联的阶段快速勾勒出他对马克思和马克思主义的理解的主要轮廓,这四个阶段我描述为:解释、批评、重建和抛弃。这些阶段反映了这么一个连续的过程,即从最初的同情,然后到较有批判性的阶段,接着是努力矫正他在历史唯物主义理论中所察觉到的缺陷,最后以决定抛弃这个理论而告终。因为哈贝马斯认为历史唯物主义不能被另一个与它不同的理论,也就是他自己的理论,所修改。

正如已经指出的,哈贝马斯对历史唯物主义的解读始于一篇很长的关于对马克思和马克思主义的哲学讨论的文献评论中。^② 他最初认同和捍卫历史唯物主义而反对其它各种形式的哲学,这种关切很快在他的后期著作中消失了。最初,也许是由于霍克海默的传统理论和批判理论之间的重要区分的影响^③,他寻求对作为一种哲学的历史唯物主义的解释,这种哲学通过唯物主义与唯心主义的区分的方式保持着它以马克思理论为模型的社会批判理论与其它形式的哲学之间的对立。

哈贝马斯的文献评论显示了他对马克思观点(特别是对早期文本)的出色把握,和对关于马克思和马克思主义的庞杂的二手文献的各个部分的广泛熟知。他的评论受马尔库塞的以《历史唯物主义的基础》为标题的关于马克思《巴黎手稿》的先驱性述评的影响。^④ 马尔库塞将刚刚在西方世界出现的《巴黎手稿》解释为一种政治经济学的哲学批判,并进一步将其哲学基础理解为一种革命理论。部分地追随马尔库塞,哈贝马斯强调历史唯物主义的哲学性质,但很少谈到它与政治经济学的关系,这种关系后来才成为他对马克思解读的核心。体现在历史唯物主义中的哲学方法和经验研究是否有结合起来的必要?在这个问题上,这个文献评论

① 要了解更详细的论述,参见 Tom Rockmore, *Habermas on Historical Materialism*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987。

② 参见“Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus”, in *Theorie und Praxis*, Frankfurt A. M.: Suhrkamp, 1969, 2000, pp. 387-463。

③ 参见“Traditional and Critical Theory”, in Max Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays*, 1972, pp. 188-252。

④ 参见“The Foundations of Historical Materialism”, in Herbert Marcuse, *Studies in Critical Philosophy*, Boston: Beacon Press, 1972, pp. 3-48。

不同意马尔库塞的观点。哈贝马斯进一步关注对马克思的哲学解读中的问题(这些问题都产生于对《巴黎手稿》的可能性解释),特别是包括萨特在内的“存在主义的马克思主义尝试”。回想起来,萨特和哈贝马斯各自的马克思主义方法有明显的相似之处。和萨特一样^①,哈贝马斯对马克思主义持一种既同情又批判的态度,试图为它提供一个本质的但又是马克思主义中所缺失的元素,即“主体”。就是说,萨特发现马克思主义中缺乏关于主体的理论,于是他想为它提供自己关于主体的理论;而哈贝马斯认为,马克思的观点缺乏严格性,因此他想重新审视这种理论并以一种更加严格的观点来解决这个问题。

哈贝马斯对历史唯物主义最初阶段的解读有两个重点。他坚持主体或者哲学人类学这个在早期马克思著作中尤其是在《巴黎手稿》中广泛出现的概念。在他早期文本中,或许是追随费希特,马克思以对有限人类的理解为基础建构了一种理论。所谓有限的人类,就是说,他们是这样一些个体,即为了满足其基本的需要而在当代资本主义中以工人身份劳动的劳动者。哈贝马斯的解读与那种认为历史唯物主义作为一种唯物主义哲学拒斥存在论或者形而上学而倾向于另一种不同理论的观点相一致。一些形而上学思想家,比如康德,远离了人类主体,而建构了一种哲学主体;而其他的,比如海德格尔则在此在(Dasein)这个名称下强调人类主体。哈贝马斯进一步认为,马克思提出了一种具有革命意图的历史理论。哈贝马斯以《对历史意义问题的代表性回答和历史唯物主义的回答》为标题讨论了这个理论。

在他讨论的最初的或者是解释性的阶段,哈贝马斯批判了传统理论,并因此将其与历史唯物主义区别开来,同时也批判了马克思学说的哲学解释者。然而,他并不像这样批判历史唯物主义。在下一个批判的讨论阶段,他很快将他的批判态度拓宽到了包括马克思和马克思主义观点在内的领域。在这个阶段,他阐述了他的历史唯物主义认识论批判的初始部分。在以后的著作中,他继续进行着这种批判工作,并且为他的交往行动理论提供了基础。

^① 参见 Jean-Paul Sartre, *Search For A Method*, trans. Hazel E. Barnes, New York: Vintage, 1968。

三、哈贝马斯的历史唯物主义批判

接下来的这个阶段,即有不少著作已经被翻译的批判阶段,哈贝马斯对马克思和马克思主义的解读十分复杂,简单地说,可以被划分为四个次级阶段。这个阶段始于将历史唯物主义置于科学与哲学之间位置的尝试。科尔施把马克思的理论解释为批判性的;哈贝马斯,暗中追随科尔施,主张历史唯物主义是带有实践意图的可错的历史理论。他也提出了他的历史唯物主义认识论批判理论的最初形式。接着,在他的就职演说中他考察了认识和兴趣之间的关系^①,以及霍克海默关于传统理论和批判理论的重要区分。正如我们将要看到的,康德坚持认同哲学理性和人类目标的关联性。我在后面将要重谈这一点。在哈贝马斯思想发展的这一点上,他还没有明显地与康德相一致。对哈贝马斯来说,理性的关联性这一传统设想对传统理论来说是错误的,但对批判理论来说是正确的。

在第三个阶段,在一篇关于黑格尔的文章中,他认为早期黑格尔正确地区分了劳动和交往(interaction 或者 communication),而这两个概念马克思是没有区分开的。最后一个阶段发生在《认识与兴趣》一书中,这也许最终被认为是他的最重要文献。在这里,当他探讨费希特和弗洛伊德对认识和兴趣的分析时,他认为黑格尔和马克思离开了所谓的认识论而走向了实证主义。

在这里,哈贝马斯关注理论必须是在经验上可错的这一命题,以及在《德意志意识形态》中阐述的意识形态理论的自我一致性问题。对《德意志意识形态》的关注增强了唯物主义和唯心主义之间假想的对立。对可错性的强调和马克思《关于费尔巴哈的提纲》第二条的主张,即实践是理论真理性的标准,是相一致的。经不起实践检验的理论可以说是错误的。哈贝马斯对可错性的强调进一步和例如美国实用主义者 C·S·皮尔士和英国科学哲学家卡尔·波普的可错论相一致。对自然科学、也许甚至对社会科学来说,经验反驳是很非常重要的。但是,理解对哲学理论的经

^① 参见“Knowledge and Human Interests: A General Perspective”, in Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press, 1968, pp. 301-315.

验反驳这个问题则是很困难的,因为哲学依赖于推论(argument)而不是经验。如果马克思的理论是哲学的,如同哈贝马斯在他的著作中仍然坚持的那样,那么它如何能够在经验上被反驳,这一点就是很不清楚的。比如,不清楚由于什么情况的发生,我们才可以说马克思的理论是错误的。

哈贝马斯对意识形态的批判直接指向马克思,认为马克思在意识形态理论方面犯下了错误。根据意识形态理论,人类意识决定于而不是它自身决定经济基础。换句话说,人类意识被存在决定,而不是反过来决定存在。这种主张导致了对不同形式的文化的还原主义方法,颠覆了真理主张(truth claim)。因为,这样一来,任何能够被提出的真理主张,都服从于这个反面,即它仅仅反映了经济基础的影响。然而,如果它仅仅反映了经济基础,那么人们就不能宣称他们的理论是真理。

哈贝马斯把这个观点应用于马克思,认为他没能提出他的具有实践意图的历史哲学的条件问题。在后来关于这一点的说明中,哈贝马斯指出马克思没能区分劳动和交往。换句话说,马克思错误地将上层建筑,也就是哈贝马斯所说的反思层面(reflection dimension),等同于劳动,结果就将文化领域还原到了处于基础地位的经济方面。这个批判可以被概括为两步走的论证:第一,马克思缺乏一个反思层面,因为他将交往和劳动等同了;第二,马克思不能有反思层面,因为他不能做出劳动和交往之间所需要的区分。

哈贝马斯对“严格性”的关注在对马克思和马克思主义的讨论中特别受欢迎,因为这个讨论经常遭受着由于政治的引导作用而造成的“严格性”的缺乏。不应当通过特殊的诉求逃避严格性的标准。更深层的问题是,哈贝马斯的批判是否可以应用于历史唯物主义、应用于马克思或马克思主义。

这个批判将《德意志意识形态》中所表述的意识形态理论和著名的《〈政治经济学批判〉序言》中所描述的经济基础和上层建筑之间的区别这两个问题联系在一起了。前一个文本是由马克思和恩格斯合写的,但是我们不知道在准备写作这本书的时候他们各自发挥的作用;后者则是马克思单独写的。而哈贝马斯认为马克思和恩格斯持相同的观点,把他们看成似乎是一致的来对待。在我看来,这是一个基本的错误。

我对哈贝马斯的回应在于指出马克思和恩格斯之间有重要的差别。

我认为在意识形态理论方面哈贝马斯错误地批判了马克思,事实上这个批判应该应用于恩格斯和其它形式的接受意识形态理论的马克思主义,因为马克思并不持这种意识形态观。《德意志意识形态》中的意识形态理论是自相矛盾的,因为它没有为这个理论的理论家留有位置。如果意识由物质基础决定,比如被生产方式的分配所决定,那么理论家就不可能反思周围的世界,因为我们的思想总是完全被决定的。我们可以进一步将这种批评和上层建筑与经济基础之间的区分联系起来。这种批评等于是对于上层建筑和经济基础之间的区分的一种解释,在这个区分中,前者依赖于后者。另一个更有趣的解释是经济基础和上层建筑的相互作用,这个相互作用留给“交往”(但不是哈贝马斯所理解的交往)了一个空间,并必定保留了真理主张的可能性。我对哈贝马斯的回答和对马克思的辩护在于指出,因为马克思并不持哈贝马斯所批判的那种意识形态理论,他实际上青睐于对上层建筑和经济基础的相互作用这种解释。

如果马克思被认为主张上层建筑被经济基础决定而不反过来作用于经济基础,那么哈贝马斯的批判就适用于他。但是马克思事实上并不持这种观点。他在《〈政治经济学批判〉导言》中关于政治经济学方法的讨论表明理论依赖于人和他们的环境之间的相互作用,这个环境包括特定历史时期生产方式的分配形式^①。马克思主张范畴取决于周围的历史环境这样一种关于范畴的理论形式,就是说,马克思认为构成理论并且成为真理主张的基础的范畴是理论家和他的环境相互作用的结果。如果范畴单方面的被环境对理论家的影响来决定,那么这不可能形成一个关于范畴和它周围的环境间关系的真理主张。如果这是真的,可以推断出以下两点。第一,哈贝马斯的批判适用于恩格斯和其他主张意识形态理论的马克思主义者,而不适用于马克思。第二,马克思没有这种意识形态理论。在这一点上(也许还有其它方面),他和恩格斯及其他马克思主义者不同。这一点从马克思在分析他研究现代工业社会的合适方法时,就可以看出来。

^① 参见 Karl Marx, “Introduction, part 3: The Method of Political Economy”, in *Grundrisse*, translated by Martin Nicolaus, New York: Penguin, 1993, pp. 100-109.

四、关于重建历史唯物主义

作为他的批判的一部分,哈贝马斯认为,交往必须而且在实际上也能够和劳动相分离,或者用马克思的术语说,上层建筑能够而且必须和经济基础分离,以保证真理主张的可能性。在他的第三阶段,或者历史唯物主义的重建阶段,他转向了这个问题。这个简短的然而重要的阶段,包括两个部分:关于一般意义上的理论重建的元理论反思、历史唯物主义的重建。在题为《关于历史唯物主义的重建》这一意在确证重建问题的一组文章的导言中,元理论的反思部分占据不超过一个段落的篇幅^①。哈贝马斯区分了复兴(renaissance)、修复(restauration)、重建(reconstruction)三个概念。他认为最后一个术语的意思是把一个理论分割开,然后再合并,以更好地达到它的内在目标。他认为这对于一个需要修正而自身的潜力又没有耗尽的理论来说是一个正常的过程。这个方法预设了我们能够正确地指出理论的目标,即理论所意图解决的问题。它进一步预设理论是可以被拆开的(以何种方式拆开,这是不清楚的),并且有时是或许以向新理论添加不同成分的方式重新合并的。

在一篇名为《朝向历史唯物主义的重建》的长文中^②,哈贝马斯着手马克思理论的重建工作。这时候,他对历史唯物主义的解读集中于对马克思后期更加经济学化的著作中。根据哈贝马斯,历史唯物主义是一种社会进化理论,它的局限性在于对经济方面的过度强调。我认为这个评论的意思是说马克思过分强调经济的视角了。这表明,对哈贝马斯来说在如何理解当代社会这一问题上,经济并不像马克思所说的那么重要,他基本上专注于重建后来被他描述为无足轻重的经济基础和上层建筑的区分问题。

哈贝马斯提出的重建是有问题的。马克思的理论没有清楚地表明他

^① 参见“Toward A Reconstruction of Historical Materialism”, in Jürgen Habermas, *on Society and Politics*, Boston: Beacon Press, 1989, pp. 114-141。

^② 参见“Toward a Reconstruction of Historical Materialism,” in Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1979, pp. 130-177。

对揭露资本主义社会结构的关切是一种社会进化理论。哈贝马斯重建历史唯物主义的努力和马克思的关切之间的关系也是不明了的。马克思关心社会革命,而哈贝马斯关注社会进化。革命和进化是不能等同的。如果哈贝马斯误解了马克思的意图,那么即使他提出的重建作为理论成功了,但它也不必然是马克思自己理论的更好版本。事实上,马克思和哈贝马斯有不同的理论目标,也有不同的达到各自目标的理论。

五、作为历史唯物主义补救的交往行动理论

在第四个也是他对历史唯物主义解读的最后一个阶段,哈贝马斯很快放弃了重建历史唯物主义的主要努力。现在他宣称历史唯物主义无可争辩地是有缺陷的,已经不能够进一步被发展了,必须抛弃它而转向他自己的理论。在一本长达1100多页的题为《交往行动理论》的篇幅巨大的论文集里,他表述了这种观点。哈贝马斯打算靠这本书解决人类解放这一与社会相关的问题,因为他认为在这个问题上马克思和马克思主义被公认为失败了。

通过他关于马克思和马克思主义的著作,哈贝马斯不断调整他解释历史唯物主义的方式。现在,他认为历史唯物主义是一种经济理论,因此他将其对马克思的批判集中于马克思的剩余价值理论,或者马克思的价值理论。他对马克思价值理论三个批判以准现象学的语言表述出来了:第一,依赖于黑格尔逻辑学的马克思,没能区分交往和生活世界。“生活世界”这个术语对胡塞尔来说很重要,但它没有在马克思的著作中出现过,其与马克思观点之间的关系也是不明确的。我认为这意思是说,马克思没能区分哈贝马斯所谓的劳动和交往。第二,马克思缺乏一个标准以区分传统生活形式的解体和后传统生活形式的对象化。这个批评以一种说不清是和卢卡奇有关或者是和黑格尔有关的方式应用了卢卡奇从黑格尔那里借来的“对象化”概念。第三,哈贝马斯认为马克思把所谓的系统必然性(system imperative)之下生活世界中的特殊情况过于一般化了。这个陈述其实并不十分清晰。我认为哈贝马斯主张下面这些内容。首先,马克思用一种特殊情况来描述整个社会境况。这种社会境况,被哈贝马斯效仿胡塞尔而称为“生活世界”。很可能,哈贝马斯在这里反对马

克思仅仅认同经济因素的重要性。第二,我对哈贝马斯的解释是,他宣称他所指的“系统必然性”适用于总的社会状况。如果哈贝马斯认为马克思过于强调经济因素,那么“系统必然性”或许指属于社会状况的诸多因素,这比仅仅是经济因素更加宽泛和重要。

思考哈贝马斯本人的立场,这超出了本文的范围。这里仅关注他对历史唯物主义的批评和解读就足够了。只有第一个批判直接和马克思的剩余价值理论相关,因此直接和马克思的理论相关。价值理论经常被批判^①,并被认为是站不住脚的,当然它不能以马克思论述方式被辩护,而需要采取新的辩护方式。但是,设想劳动时间的功能在于计算交换价值似乎是不合理的,但这并不能得出如下结论:价值理论作为市场经济的正常运作条件对单个工人的影响的指示器没什么用。然而,如果马克思的观点和历史唯物主义之间有区别的话,那么为什么哈贝马斯认为历史唯物主文,进而马克思的观点,取决于劳动价值论,这一点仍然是不清楚的。

如果马克思的理论是政治经济学,那么他至少原则上可以在政治经济学的基础上被反驳。然而,哈贝马斯对马克思的拒斥是有问题的,因为至少有如下两个原因。一方面,他没有说明劳动价值理论是失败的;另一方面,他也没有说明如果劳动价值论失败了,马克思的全部理论也就失败了。马克思的整个理论有很多方面。它反对简单地被描述为比如仅仅是哲学、仅仅是经济学、批判理论等等。哈贝马斯的批判关注于一个具体问题的解决,即在马克思整个观点内的哲学和政治经济学的关系这个复杂的问题。哈贝马斯的批评暗中将马克思的经济理论和哲学理论割裂开来了,这是错误的。对马克思的政治经济学来说很重要的劳动价值论,预设了一系列集中于马克思从黑格尔那里借来的“对象化”概念的哲学思想。在《法哲学原理》中,黑格尔指出人们在劳动中对象化了自身。^② 马克思异化理论依赖于“对象化”概念。对象化是异化的必然条件,没有对象化,就没有异化。仅仅是由于一个人在他的劳动中对象化了他自身,他才

① 参见“for a limited defense”, Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, London: Macmillan, 1942。

② 参见 G. W. F. Hegel, “System of Needs,” § § 189-208, in *Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbet, ed. Allen W. Wood, Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 2005, § 67, pp. 97-98。

被异化。因为马克思的劳动价值论仍然依赖于“对象化”概念,所以认为他的理论仅仅是经济学也是不对的。

六、结论:关于哈贝马斯对历史唯物主义的解读

我现在给出我的结论。我认为哈贝马斯将现代西方哲学的标准应用于马克思和马克思主义是对的。进一步,意识形态理论是自相矛盾的因为在这个理论中没有认识者的位置,这也是对的。然而他混淆了马克思的观点和马克思主义的观点,因此这个反对意见对马克思无效,对马克思主义有效。

从哈贝马斯对历史唯物主义的解读中我们得出两点相关结论:传统理论和批判理论的区别,马克思的真理、马克思主义的真理、哈贝马斯对马克思的解读的真理和一般真理的问题。哈贝马斯的观点诞生于社会批判理论的背景中。上文我已经提到,康德认为哲学理性是有社会功用的。康德在他的无所不包的哲学概念中,将哲学理性作为和人类目的内在相关的概念。^① 在一篇重要的论文中,霍克海默做出了传统理论和批判理论的划分,否定了康德的观点。

在拒绝批判理论与传统理论的区分中,哈贝马斯实质上回到了康德的假设,即理论自身是和人类的目标相关的。“批判”不再仅仅甚至基本上指“社会批判”;相反,在一种适当“严格的”社会理论中它指“严格的”。这种“严格的”社会理论,此时哈贝马斯是以一种已经非常接近于康德的准康德模式来把握的。

第二点和预先提出的真理概念有关。哈贝马斯对意识形态的批判预设了他对作为真理的共识理论基础的劳动和交往的区分。^② 这个观点大致以皮尔士的长效理论为模型。在皮尔士看来,参与者之间不受限制的讨论长期来看会达到真理,我们所称为真理的,就是在争论的最后我们所

^① 参见 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by Paul Guyer and Alan Wood, New York: Cambridge University Press, 1998, B 867, pp. 694-695.

^② 参见 Jürgen Habermas, “Wahrheitstheorien”, in H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen: Neske, 1973, pp. 211-265.

最终达成一致的东西。

真理问题是一个巨大的话题,这里不能详述,我仅限于讨论哈贝马斯的真理理论。这种理论处于他通过其它方式试图达到马克思和马克思主义人类解放的目标的核心位置。在哈贝马斯这个案例中,这最终意味着,他运用了必然以各种形式和人类解放有关的康德主义的理性观。哈贝马斯的真理共识观以一种非真实的、反还原主义的主张,即主体是完全不受限制的,为马克思的还原主义观点寻找答案。以这种方式,哈贝马斯回到了主体完全是不受限制的这种从奥古斯丁到康德都很流行的观点。在奥古斯丁和康德那里,主体是完全自由的、完全负责的。作为奥古斯丁宗教责任观基础的那种思想,同样被康德用来作为他的道德责任观的基础。

哈贝马斯是一个反境况主义者(anti-contextualist),而马克思是一个境况主义者(contextualist)。人类总是生活在某种社会环境中的,而不是脱离社会环境的,说人类从来都是完全不受制约的,这是不准确的。人不是完全不受限制的,自由仅仅是在某种境况下一定程度的自由,这样说更准确。在近代哲学中,这个思想是由费希特很有影响力地表达的,他用努力(*Streben*)这个概念回应了康德自律(*autonomy*)和他律(*heteronomy*)之间的二元论。详细讨论费希特的这个概念,超出了本文的范围。仅提到下面这一点就足够了:在费希特看来,“努力”就是指处于现实生活限制中的有限人类为了实现他们的目标或者客观对象而进行行动。这个模型,也是黑格尔和马克思自由理论的模型,比哈贝马斯理想化的断定更好,这个断定最近被哈贝马斯抛弃了^①。然而,抛弃这个真理共识理论付出了一个代价。因为在放弃这个理论时,哈贝马斯放弃了他在回应历史唯物主义时的核心思想,这个思想曾有力地在他的与马克思理论不同的交往行动理论奠定了基础。

^① 参见 Jürgen Habermas, *Truth and Justification*, trans. Barbara Fultner, Cambridge: MIT Press, 2003, pp. 36-42。

第八章 反常规时期的社会主义新战略

——弗雷泽《正义的尺度》导读

南茜·弗雷泽(Nancy Fraser, 1947年生),美国纽约社会研究新学院大学政治科学研究生院(Graduate Faculty of Political and Social Science, The New School for Social Research)政治哲学教授,当代著名政治哲学家,美国社会批判理论以及新马克思主义女性主义的重要代表人物。

弗雷泽一贯以质疑、批判和诊断的态度面对社会现实,并由此决定自己的理论旨趣。她很早就开始关注现实中的非正义现象和争取正义的社会运动。在1989年出版的第一部著作《难以驾驭的实践:当代社会理论中的权力、话语和性别》中就指出:“我们所处时代的斗争和愿望通过包括从公民权利、社会福利、反帝国主义到环境保护主义、女权主义和同性恋解放运动在内的争取社会正义的各项运动表达出来。”^①

近年来,弗雷泽围绕正义问题展开集中研究,先后出版了多部著作,包括:《正义的中断——对“后社会主义”状况的批判性反思》、《再分配,还是承认?——一个政治哲学对话》^②、《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》、《伤害+侮辱——争论中的再分配、承认和代表权》^③等。这些著作反映了弗雷泽在不同阶段就正义问题形成的基本观点以及与其他学者展开的学术对话。其中,《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》(以下简称《正义的尺度》)一书系统阐述了当前

① Nancy Fraser:《Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory》, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989:2.

② 本书系弗雷泽与阿克塞尔·霍耐特(Axel Honneth)合著。

③ 本书系弗雷泽主著,凯文·奥尔森(Kevin Olson)主编。

弗雷泽正义理论的基本框架和主要内容,是了解这一原创理论体系新的发展阶段的重要著作。

在《正义的尺度》中,弗雷泽从反常规(Abnormal)时期社会主义新战略^①的角度阐述了自己的正义理论。那么,何为反常规时期?正义为什么被视作这一特定时期中的社会主义新战略?作为反常规时期社会主义新战略的正义理论都包含哪些具体内容呢?

一、何为反常规时期?

反常规是与常规(Normal)相对而言的,弗雷泽根据探讨正义的语境的不同,将时代划分为常规与反常规两类不同时期,常规时期的正义理论与反常规时期的正义理论呈现不同的特征。

(一) 常规与反常规时期的划分

弗雷泽将正义的探讨语境划分为常规时期与反常规时期,这一思路是受到托马斯·库恩(Thomas Samuel Kuhn)与理查德·罗蒂(Richard Rorty)的启发。

库恩创立了常规科学和科学革命相互交替的科学发展模式。在《科学革命的结构》一书中,他把科学的进步看成是由平静发展和革命变动相互交替的波浪式前进过程,具体包括以下几个阶段和时期:前科学——常规科学——反常和危机——科学革命——新的常规科学。罗蒂在《哲学与自然之镜》与《偶然、讽刺与团结》等著作中对库恩关于常规科学时期与科学革命时期的划分进行了扩展,代之以常规科学时期与反常规科学时期。罗蒂认为常规科学时期的话语往往具备一套公共基础性的规范,这套规范决定了常规时期话语体系的评判标准。但是,随着反常规科学时期的到来,新的话语体系往往突破已有的规范,话语之间不具有通约性,导致原有那套基础性标准无效,形成了反规范性话语。

^① “社会主义新战略”的提法参考周穗明在《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》(南茜·弗雷泽著,欧阳英译,周穗明校,上海人民出版社2009版)一书译者前言第12页中的观点。

弗雷泽将库恩的科学发展模式运用到正义理论的发展过程中,并借鉴罗蒂在常规科学与反常规科学时期规范话语与反规范话语之间所做的区分,提出正义理论在常规时期和反常规时期也呈现不同的话语特征,分别形成“常规的正义”(Normal Justice)和“反常规的正义”(Abnormal Justice)。常规时期的各种正义理论,“无论对于在给定情况下正义确切需要什么有着多么强烈的意见争执,争论者都共享着一些有关一个可理解的正义诉求会像什么的潜在的前假设”^①。尽管不是“每个参与者都分享着每一项的假设”,但是,“据库恩对常规科学的理解类推,只要正义话语假设仍然包容公众异议和不服从,正义的话语就是规范的”。而反常规时期的各种正义理论,“日益缺乏规范话语的结构化特点”,结果导致“有关正义的争论拥有了一种随心所欲的特点”。^②

弗雷泽进一步指出,常规正义与反常规正义的区分不仅仅表现在当代,它们有着特定的“历史的轨迹”^③。

例如,在为威斯特伐利亚和约^④做准备的时期,就是一个典型的反常规正义时期,当时“封建制度的政治构想是被拆开的,而领土国家体系还没有得到巩固”。另一个典型的反常规正义时期发生在二战之后,当时,“初生的国际主义与在三个主要帝国废墟当中复活的国家主义发生着冲突”。这两个特定的反常规正义的历史时期,由于“缺乏一种可靠的、固定的霸权,所以,竞争性的范式相互冲突,同时使正义规范化的努力也没

① 南茜·弗雷泽:《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》,上海人民出版社2009年版,第57页。

② 同上书,第58页。

③ 同上书,第59页。

④ 威斯特伐利亚和约(the Peace Treaty of Westphalia)是象征三十年战争(1618—1648)结束而签订的一系列和约,签约双方分别是统治西班牙、神圣罗马帝国、奥地利帝国的哈布斯堡王室和法国、瑞典以及神圣罗马帝国内勃兰登堡、萨克森、巴伐利亚等诸侯邦国。三十年战争是由神圣罗马帝国的内战演变而成的全欧参与的一次大规模国际战争,是欧洲各国争夺利益、树立霸权以及宗教纠纷剧化的产物,最后以哈布斯堡王室战败并签订《威斯特伐利亚和约》而告结束。该和约削弱了哈布斯堡王朝的统治,加深了德意志政治上的分裂,改变了欧洲政治力量对比,导致法国、荷兰和瑞典这三大欧洲新霸主的崛起。此外,作为欧洲中世纪与近代史时期之交的第一个多边条约,该和约创立了以国际会议解决国际争端的先例,确定了国际关系中应遵守的国家主权、国家领土与国家独立等原则,是近代国际法的实际源头,也是国际关系史上的一个里程碑,被誉为“影响世界的100件大事”之一。

有取得成功”^①。

因此,弗雷泽认为,从历史发展的角度看,常规与反常规时期是相对而言的,当前我们认为是常规正义在其特定历史时期可能是反常规的,而反常规的正义则代表着历史上的常规。历史在常规时期和反常规时期之间交替,常规正义与反常规的正义也在历史中辩证转换。然而,与历史上曾经出现的反常规时期相比,当前的反常规性具有特定的表现。

(二) 当前反常规时期的表现

弗雷泽认为,当前我们正处于一个探讨正义的特殊的反常规时期,即20世纪90年代以来的全球化发展时期。在此之前,战后西方福利国家的发展时期则属于探讨正义的常规时期。当前的反常规时期是随着冷战秩序的崩溃、美国霸权受到质疑、新自由主义兴起和全球化新的突起而发展起来的,在这一特定历史背景下,正义的诉求突破了规范性话语的框架,呈现出反规范的形式。因此,过去被我们所熟悉的常规的正义理论已经不能为新形势下的正义诉求提供指导,需要在新的历史条件下重塑正义理论,以反映当前反常规时期的正义诉求。

那么,从正义研究的角度看,当前的反常规时期具有哪些表现呢?或者说,它突破了哪些关于正义的常规的潜在假设呢?

其一,关于正义诉求主体和矫正主体的假设。常规时期的各种正义理论尽管对谁有权利提出正义诉求以及谁能够对非正义现象进行矫正存在分歧和争议,但这些分歧和争议都没有突破政治共同体的边界。它们都在特定领土国家公民的范围中去选择个人或群体作为正义的诉求主体,并将矫正社会非正义的责任寄托于这一领土国家内的政府或其他专门机构,这就导致国家身份的内外有别。从国内来看,国家被设想为应该受正义原则支配的空间;而从国际来看,处于国际范围中的国家被设想为处于自然状态的不受约束的空间,没有形成权利、正义等原则。但是,在反常规时期,这一规范性假设遭遇到了反规范性话语的瓦解。随着全球化趋势的不可逆转,政治共同体的边界在一定程度上被突破了,正义的诉

^① 南茜·弗雷泽:《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》,上海人民出版社2009年版,第59页。

求主体与矫正主体都不再限于领土国家内部。此时,关于主体的争论就突破了常规时期以政治共同体边界作为标准的规范性假设,各种正义理论之间的争论不再具有规范的外表,而是呈现明显的反规范性。弗雷泽认为,这种反规范性体现在:尽管有的正义理论仍然坚持常规时期得到普遍认可的规范性假设,把领土国家作为考虑正义诉求主体与矫正主体的范围,并在此基础上展开分析;但也出现了新的正义理论,它们开始设想领土国家以外的新的跨国或世界性的公共机构将有权利和能力成为跨国正义的诉求或矫正主体。这就导致当前关于正义诉求主体和矫正主体的争论缺乏统一的既定假设和判断标准,呈现反常规时期反规范的话语特征。

其二,关于正义诉求应考虑的利益范围的假设。由于常规时期的各种正义理论大都在有边界的政治共同体内部考虑诉求主体与矫正主体,因此对于正义应该考虑的利益范围也基本限于主权国家内部。换言之,它们以政治边界划分不同的利益共同体,尽管在这些利益共同体的内部由于所主张的正义标准和原则上的差异而又分为不同的利益组织,但是,在常规时期中,为了实现正义诉求而要考虑的利益与利害的具体范围无论怎样变化,都不会突破国家的边界。然而,进入当前的反常规时期后,由于正义诉求本身不再仅局限于领土国家的内部,相应地,各种理论对于为实现正义诉求而应考虑的利益范围也难以形成统一的规范性标准。它们对于解决正义问题应着重考虑谁的利益持不同意见,一些理论的立场是基于全人类的利益来评判正义,而另一些则只考虑与其同属一个领土国家内的伙伴公民,弗雷泽认为后者往往容易导致海外工人与领土公民之间在正义诉求上的矛盾。

第三,关于正义的领域和内涵的假设。常规时期的正义理论尽管在正义的标准和内容上存在很大的观点分歧,但一般都只在经济领域的分配正义上展开争论,争论的各方大都依据经济领域分配的不同原则来界定正义的内涵。例如,有的主张正义意味着对经济分配进行调节,有的主张正义意味着经济分配的完全市场化。也就是说,尽管具体观点不同,但都认为正义探讨的主要领域是经济领域,正义的内涵也都围绕分配展开。而反常规时期的各种理论对正义问题应涉及的领域和内涵不再共享潜在的假设,对正义探讨的理论框架本身就提出了质疑,形成了各种不同的理

论。例如,有的正义理论强调,随着经济的快速发展和人们生活水平的提高,经济不平等不再是非正义的主要表现,正义的内涵也从经济分配的平等转向人与人之间的相互承认等其他方面;还有的正义理论提出了综合不同领域的多元正义诉求,等等。这就使得当前对正义的理解突破了规范的标准框架,而形成涉及不同领域、不同方面的多元理解。

因此,在当前的反常规时期,关于正义的探讨和争论呈现出不规范的外观,不仅对正义的主体和内涵这样的本质问题无法达成共识,而且就连正义的领域和范围等框架问题都难以形成定论。那么,这样的一个反常规时期,对于正义问题的研究到底会产生怎样的利弊影响呢?

(三) 反常规时期对正义研究的影响

弗雷泽明确指出,反常规时期对于正义研究的影响具有肯定和否定两个方面。肯定性影响在于反常规时期的正义话语具有反规范性,能激发理论家们的怀疑精神、批判精神和创造精神,扩展和深化对这一问题的探讨。因此,随着“论战领域的扩展,从而有了挑战先前逻辑省略了的不公正的机会”^①。而常规时期探讨正义的范围较窄,往往只涉及表面化的非正义现象,难以揭示深层次的社会不公正问题,导致对正义的探讨不够全面和深入。例如,当各种常规的正义理论都依据分配来构思正义的时候,对正义的探讨局限于经济领域的物品分配,忽视了其他领域可能存在的不公正问题;但是在反常规的语境中,正义涉及的领域本身是处于争论中的,这就为将不公正的关注领域由分配不公扩展到其他方面提供了更多的可能性。

在扩展正义研究可能性的同时,反常规时期对于正义研究也有否定性影响。因为扩展了的争论固然有助于揭示非正义现象,却会影响对非正义的判断和矫正,最终导致克服不公正的力量弱化。弗雷泽认为,克服不公正至少还需要两个条件:“第一,一种相对稳定的结构,在其中诉求能够得到公正地诊疗;第二,矫正的制度化结构和方法”^②。这两个条件

① 南茜·弗雷泽:《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》,上海人民出版社2009年版,第66页。

② 同上。

在常规时期比较容易得到满足,因为常规时期是在一个相对稳定的框架中展开对正义的探讨(例如领土国家范围内的经济分配问题),所以,常规时期正义的话语呈现规范性,领域和范围明确,主体间诉求的判断具有相对客观的标准,矫正方法一般也具有较强的操作性。这样,各种正义理论的倡导者和研究者们可以集中精力研究共同的难题,深入探讨和完善理论的细节,这对正义理论本身的发展是有益的。而在反常规时期,由于对正义的探讨往往具有随心所欲性,呈现反规范的特征,所以很难形成稳定的结构和制度化的方法,这对于正义的理论总结和实践探索都提出了新的挑战。

通过对反常规时期正义研究利与弊的分析可知,弗雷泽虽然认为当前处于反常规时期,并且强调反常规时期对正义研究具有重要意义,但是她并没有完全否定常规时期的正义研究,更不打算用反常规时期的反规范正义完全取代规范正义,因为两者各有利弊,在理论的发展过程中相继呈现,互为基础并相互促进。所以,弗雷泽认为在当前的反常规时期,既不能仓促提出一种新的关于正义的规范性话语,也不能盲目沉溺于关于正义的反规范的话语,而是应该超越规范话语与反规范话语之间的界限,克服两者的缺点,整合两者的优点,在反思的基础上发展出一种新的正义话语形式。这种话语形式不同于一般的反常规时期的正义,因为它将拥有足够的结构化的能力;也不同于一般的常规时期的正义,因为它将拥有足够的自我问题化能力,能接纳关于正义的新颖诉求。^①正是通过反思反常规时期对正义研究影响的利与弊,弗雷泽为重塑正义理论打下了基础。

二、正义:反常规时期的社会主义新战略

反常规时期不仅影响着弗雷泽正义理论的探讨语境和研究方式,还决定着她研究正义的目标与主旨。弗雷泽的正义理论与西方自由主义、社群主义等正义理论之间的差别不仅仅体现在正义的实质、主体和途径等具体观点上,更重要的区别在于理论目标上的差异。尽管以约翰·罗

^① 南茜·弗雷泽:《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》,上海人民出版社2009年版,第81页。

尔斯(John Rawls)为代表的当代西方研究正义理论的学者们大多认为自己的理论具有理想性质,不涉及任何现实的制度和政策。^①但实际上,他们的理论往往是西方主流价值观念和正义思想的反映,他们建构和发展正义理论的目标在于诊断资本主义的社会危机并从思辨的角度提出解决危机的建议,以维护资本主义制度。而弗雷泽的正义理论虽然也是从当前资本主义社会中的非正义现象着手,但作为社会批判理论和西方马克思主义在美国的主要代表,她展开对正义的研究,目标在于调整传统的以阶级斗争为主的社会主义战略。她希望以“参与平等”基础上的经济平等、文化承认和政治代表权等正义诉求为当前陷入低潮的社会主义运动提供可替代的阶段性新战略,这就“为当代马克思主义的发展提出了新问题,开辟了更为广阔的新空间”^②。

弗雷泽将正义作为反常规时期的社会主义新战略,既具有现实方面的原因,也具有理论方面的原因。

(一) 社会主义理想遭遇现实挑战

现实原因是社会主义理想遭遇挑战,需要用正义作为现阶段社会主义的暂时目标。随着反常规时期资本主义进行全球扩展和社会主义遭遇重大挫折,世界社会主义运动陷入长期的低潮。这种低潮不仅表现在社会主义政权的丧失和共产党(员)数量的减少上,更突出地表现为社会主义理想的涣散。因为社会主义不仅仅意味着一套具体的社会制度,更意味着一种对理想的信仰。在过去的一个半世纪,这一理想曾经激励无数人为社会改造而进行不懈的斗争。但是,理想破灭和憧憬消失的巨大伤痛造成了人们浓重的失望情绪和持久的伤痛,甚至使某些人丧失了社会主义的理想信念,不再憧憬替代现存秩序的可靠的进步性前景。即使在西方左派中,也“缺乏对于当前秩序的一种替代选择的任何明显可信的愿景”,“社会主义的愿望和可行性受到挑战”。尽管在“后冷战时期,反资本主义的斗争仍在扩展和蔓延,但却是以一种去中心的、碎片化的方

① 约翰·罗尔斯:《正义论》(修订版),中国社会科学出版社2009年版,译者前言第3页。

② 南茜·弗雷泽:《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》,上海人民出版社2009年版,译者前言第12页。

式,并缺乏任何一个可行的替代性的理念”^①。弗雷泽用“后社会主义”来概括这一阶段的特征,所谓“后社会主义”并不是指社会主义时代已经结束,也不是对社会主义目标的否定,而是表示社会主义理想前景不明的这样一种社会状态。在这样的社会状态下,尽管社会主义的理想和信仰遭遇挫折,但是也并未出现能够取代社会主义的一种新的广泛的公正社会秩序的进步前景。因此,在这一阶段中,社会主义理想在很大程度上失去了支撑,而其他替代性的选择又缺乏可行性。若想重新激发广大民众低落的政治意识,还需要比较长的时间和比较大的气力。但是在当前,亟须建立新的可信的社会主义战略,弗雷泽的正义理论正是为此目标而努力。她认为,“必须创造一个新的、正义的社会的全面愿景——一个将分配正义、身份平等和在每一层面的治理中广泛的民主参与相结合的愿景”^②。

(二) 当代社会斗争需要理论指导

理论原因是弗雷泽认为马克思在批判自由竞争资本主义基础上对社会发展的预言和对未来社会的设计不能与当前的社会现实完全对应,需要构建新的理论以面对当代具有挑战性的紧迫问题。马克思认为阶级矛盾是资本主义社会的主要矛盾,无产阶级承担着解放全人类的重任。可是,由于当前“作为社会斗争的特殊轴心的阶级的去中心化”,马克思的观点尽管“在整个工业时代处于主导地位,并将其他社会对抗视之为衍生的和第二位的。然而今天,由于非阶级划分、身份和冲突的异军突起”,“那些反对关于性、种族划分、两性关系、宗教和语言的不公正斗争的当代扩展,证明……声称确定解放的唯一主要代表的那些范式是虚假的”。“批判理论家必须创造对结构压迫和集体身份的新的、后形而上学的理解,它们能够阐明那些非阶级运动的斗争,以及那些继续把它们的热望连接在阶级语言之中的斗争”。^③ 例如,随着多元文化认同呼声的普遍高涨,有人提议将“多元文化主义”作为社会的战略目标,但弗雷泽认为

^① 南茜·弗雷泽:《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》,上海人民出版社2009年版,中文版序言第4页。

^② 同上。

^③ 同上书,中文版序言第3页。

它们缺乏说服力,因为它们把政治经济问题排除在外。因此,虽然文化承认的主张在西方社会十分突出,弗雷泽却清醒地看到了经济平等的不可被遮蔽性,在这一点上坚持了马克思对经济领域的重视,并将经济斗争与文化承认相结合。而随着新世纪以来经济全球化这一时代特征的凸显,弗雷泽在经济再分配和文化承认的基础上增加了政治代表权的目标,共同构成了新的社会主义的战略目标。可见,弗雷泽认为包含着经济、文化和政治多方面诉求的正义理论既能反映阶级斗争的需求,也能整合当代扩展了的其他方面的社会斗争,满足反常规时期这一特定阶段对社会主义战略的要求。

尽管弗雷泽将正义作为反常规时期社会主义的新战略,但是她没有对正义展开历史视野中的过程分析,没有指出作为历史范畴的正义并不是与生俱来或自然生成的,只是社会生产有所发展但又发展不足的产物。^①她更没有看到物质生产和社会经济制度对正义范式及实质的影响,以及物质生产的发展对正义内容演变的决定性作用,因此也无法从根本上揭示正义作为特定阶段社会发展目标的合理性。只有以历史唯物主义的视野来看待正义,认识到它虽然不是社会发展的最高诉求,但却是人类某一发展阶段的必然诉求,只要还没有达到共产主义社会的高度,正义就是人类所无法超越和必须面对的事实^②,这才能体现社会主义新战略的深刻内涵。

弗雷泽为社会所确立的正义目标与马克思关于社会解放与人类自由的目标还有较大差距,也还不能成为社会主义的全面的后续方案,但是将其置于特定的社会背景中考虑,是具有积极意义的。首先,这一战略目标具有综合性、规范性、纲领性的特征,整合了社会的政治、经济和文化等领域,能对社会安排进行持续性、综合性、整体性地构想,为其进一步发展提供基础。其次,这一战略目标具有超越民族国家的全球视野。弗雷泽所关注的焦点并不是特定民族国家、区域内的公民,而是相互依赖、彼此联系的整体人类。这与马克思关于共产主义的论述具有内在一致性,“共

① 林进平:《马克思的“正义”解读》,社会科学文献出版社2009年版,第121—124页。

② 同上书,第124—128、168页。

产主义——它的事业——只有作为‘世界历史性的’存在才有可能实现”。^① 因为社会主义的最终胜利和共产主义的实现本身就是整个人类的解放,如果不具备全球视野,就不可能真正理解社会主义。

三、反常规时期正义理论的具体内容

弗雷泽的正义理论经历了两个发展阶段。第一个阶段集中探讨再分配(redistribution)与承认(recognition)之间的关系,形成了以参与平等(participatory parity)为基础,再分配与承认相结合的一元二维^②的正义理论。第二个阶段在再分配与承认两个维度的基础上,又增加了新的维度——代表权(representation),并从这个维度出发,进一步对正义的主体、途径作了界定,形成了更加完整的一元多维^③的正义理论,也即反常规的正义理论。弗雷泽在《正义的尺度》中集中阐述了第二阶段的理论观点。在这一阶段中,弗雷泽的关注点由前一阶段仅关注正义的“什么”扩展为对正义的“什么”、“谁”和“怎样”的全面关注,构建了包括正义的实质(标准和维度)、主体和途径在内的完整的理论体系。

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第87页。

^② 弗雷泽曾用“视角的二元论”归纳自己第一阶段的理论,即不将再分配和承认视作两个分离的领域,而是要探测二者之间的联系:既能从外在的经济过程透视其文化背景,也能从外在的文化实践透视其经济背景。她主张把每一种实践都同时看作是经济的和文化的,虽然在实践中不一定要占有相同的比例,但必须从两个不同的视角来评估它们中的每一方面。后来,弗雷泽在论文《把参与平等置于正义的优先地位:答孔普雷迪斯和福斯特》一文注释4中,与第二阶段“一元多维”的理论体系相呼应,将第一阶段的理论体系概括为“一元二维”。她指出:“尽管我把分配和承认(以及现在的代表权)构想为两个(现在是三个)概念上不可还原的正义维度,但我把它们(所有)都归入了参与平等的单一总体规范上。因此,对我而言,所有非正义都违反了单一规范的原则。因此,我的观点是二(现在是三)维的,但在规范上是一元的。”(见《伤害+侮辱——争论中的再分配、承认和代表权》一书,上海人民出版社2009年版,第344页。)

^③ 这是对弗雷泽理论从正义实质角度所作的归纳,弗雷泽自己曾表述为“规范的一元论”加“存在的多维论”,即认为正义的实质是以参与平等为规范性基础,以再分配、承认和代表权作为主要维度,且不限于这三个维度。弗雷泽对这一阶段的理论体系还从探讨方式的角度归纳为“反常规的正义”。

(一) 正义的“什么”:三个维度上的参与平等

正义的“什么”旨在揭示正义的本质,它由正义的维度和标准构成。弗雷泽认为需要将“一种多维的社会存在论与规范的一元论结合起来”^①。

由于反常规时期关于正义的争论被大大扩展了,因此,正义理论应该体现争论者的不同诉求,避免预先将某些诉求排除在外。为了避免在包容性方面出错,反常规时期的正义理论“应该将正义视为包括多个维度的,而且每一维度都是与不公正的一个解析的清晰类型相联的,并通过社会斗争的一个概念性的清晰形式而得到显示”^②。

首先,从劳工斗争的立场出发,正义包括一个植根于政治经济学的经济维度,与它相联的不公正是分配不公或等级不平等。其次,从多元文化主义层面的斗争视角出发,正义包括一个植根于身份秩序的文化维度,与它相联的不公正是错误承认或身份等级制。最后,通过民主化斗争的视角,正义包括一个植根于社会政治结构的政治维度,与它相联的不公正是错误代表权或政治失语。^③ 在弗雷泽看来,多维度的正义概念在反常规时期是特别有用的。因为“唯有通过在起点上就假定这三个维度上的诉求在原则上都是可理解的,人们才能为争论中的所有提出要求者提供一种公平的听取意见的机会”^④。并且,多维度的正义概念并不局限于再分配、承认与代表权三个维度,随着社会运动的发展,可能揭示出新的维度。这就是弗雷泽所称的“多维的社会存在论”。

多维的社会存在论固然能从现实中的不公正现象出发揭示正义的维度,但是仅凭自身,它并不能提供对不公正的矫正方案。弗雷泽认为还“需要一种全面支撑多种不公正类型的规范原则”^⑤。通过这一原则,能够评估跨越不同维度的诉求,并解决关于正义本质的不同观点间的争端。

① 南茜·弗雷泽:《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》,上海人民出版社2009年版,第67页。

② 同上。

③ 同上书,第68页。

④ 同上。

⑤ 同上书,第69页。

这一原则这就是弗雷泽所称的“规范的一元论”的体现。她认为,参与平等的原则符合这一要求。根据这一原则,“正义需要允许所有人平等参与社会生活的社会安排”^①。

正是“参与平等”这一规范的一元论,通过列举阻止平等参与的障碍,整合了三种不公正的类型,支撑着正义的三个维度,这些障碍阻止一些人以与其他人同等的身份并且是作为完全的伙伴去参加社会交往。这种障碍至少包括以下三种类型^②:

第一,人们被经济结构阻止实现完全的参与,这种经济结构否定了他们所需要的与其他人同等交往的资源;在这种情况下,他们遭遇了分配不公或分配不当。

第二,人们能够被文化价值的制度化的层级制度阻止实现平等条件下的相互交往,这种文化价值的制度化的层级制度否定了他们的必不可少的身份;在这种情况下,他们遭遇了身份不平等或错误承认。

第三,人们能够被决策规则阻止实现充分的参与,这种决策规则否定了他们在公共协商与民主决策制定中的平等声音;在这种情况下,他们遭遇了政治不公正或错误代表制。

之所以把“参与平等”作为正义的规范性标准,正是因为以上“三种不同类型的不公正导致了一个共同的结果:在每种情况下,一些社会活动家们都被阻止以与其他人平等的身份参与社会交往。由此以来,这三种不公正都褻渎了一个单一的原则,这种原则就是平等参与原则。”^③

可见,弗雷泽在对正义标准和维度的分析中,采用了立足现实的否定性分析思路。具体来说,弗雷泽不是从理想状态出发来设计正义的标准,而是从现实中的非正义现象(例如经济、文化和政治领域的非正义现象)出发,通过对这些非正义现象的归类 and 归纳,认为它们都导致了一个共同的结果:一些人被阻止以与其他人平等的身份参与社会交往。正因为各种不同类型的非正义现象导致的是同一个结果,违背的是同一条标准,这

① 南茜·弗雷泽:《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》,上海人民出版社2009年版,第69页。

② 同上。

③ 同上书,第69—70页。

个标准就是平等参与。因此,弗雷泽反推出正义应该确保人人能够平等参与,主张“让建立在三种维度之上的诉求,服从于参与制平等的具有支撑性的规范原则。根据这个原则,正义需要允许所有人平等参与社会生活的社会安排”^①。

这种分析思路虽然能够摆脱理想状态的虚幻性,全面反映现实中的非正义现象,并且对社会解放的斗争进行整合,但是也具有局限性。首先,它降低了弗雷泽正义理论的目标。因为,这种分析思路关注的是最低限度的社会结构的一般正义,并没有提出明确的对未来社会的期望,也没有去探讨重构社会的可能和方式。这与她本人设想的作为社会主义新战略的目标之间存在很大差距,更遑论与马克思设计未来社会目标的思路相比。马克思对后资本主义未来新社会的理解,虽然也是建立在对当时自由竞争的资本主义社会的批判和揭露上,但是马克思并没有停留在现实的层面上简单反推理想社会的一般轮廓和基本要素,而是从与资本主义完全不同的、更成熟、更高级的社会形态来理解社会主义。这就超越了理想与现实之间的矛盾,既立足现实进行分析以增强理论的针对性和批判性,又指向未来展开建构以增强理论的理想性和指导性。其次,弗雷泽所采用的这种否定性分析思路回避价值判断,降低了这一理论理解并引导当代斗争的愿望。^② 由于弗雷泽正义理论中“参与平等”的规范性框架是经历了否定的过程而形成的,它重在対什么是不正义做出事实判断,却回避了什么是正义的价值判断,这导致它难以评判现实中许多重大问题。

综上,尽管对正义本质的分析还存在不足,但是弗雷泽正义理论通过对正义的“什么”的分析,实现了多维的社会存在论与规范的一元论的结合,这既发扬了反常规时期正义理论的优势,又借鉴了常规时期正义理论的特点,弥补了反常规时期正义理论的不足。在常规正义中,正义的“什么”往往构成了正义理论的全部内容,但是,在反常规的正义中,人们不禁追问:参与平等的原则在谁之中适用? 谁有资格与谁平等的参与各种

^① 南茜·弗雷泽:《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》,上海人民出版社2009年版,第69页。

^② 凯文·奥尔森:《伤害+侮辱——争论中的再分配、承认和代表权》,上海人民出版社2009年版,第153页。

社会交往？这就构成了弗雷泽反常规正义理论第二方面的内容——正义的“谁”，即正义的主体。

（二）正义的“谁”：错误建构与受制约的所有人

要探讨正义的“谁”，首先需要分析正义的“什么”中新增加的第三个政治性维度。尽管再分配与承认维度也与政治相关，经常需要由国家加以裁决。但是弗雷泽是在更加明确的、构成性的意义上界定代表权这个政治维度的，因为它指的是国家权限与决策规则。

国家权限与决策规则问题的提出，是受到全球化趋势的影响。在全球化时代之前，“凯恩斯主义—威斯特伐利亚框架”（Keynesian-Westphalian frame）^①占据支配性地位，国际空间与国内空间基本上被截然分开，有关正义的讨论一般都被限定在领土国家内部。再分配和承认的诉求也被限定在国家公民内部，再分配诉求一般只关注领土国家内部的经济不平等，承认诉求也只关注公民内部的身份等级。但是随着经济全球化的发展，凯恩斯主义—威斯特伐利亚框架的控制力逐渐减弱，经济和文化事件的影响力往往超越领土的范围。一个国家内部的经济决策常常影响到其他国家、地区甚至全球的经济运转，而大型跨国公司带动巨大的物资流在不同国家之间流转，对世界的经济与政治格局都产生了重大影响。同时国际舆论也蓬勃发展，借助全球媒体和网络技术，实现了无界限的沟通，将文化承认与文化殖民主义共同推向了世界各个角落。因此，在全球化世界中，现代领土国家不再是思考正义问题的唯一单位，也不是最合适的单位了。那么，正义问题的讨论框架应该是什么？如果不是在国家公民内部探讨再分配与承认的诉求，那么应该在“谁”中讨论？随着框架的改变，原来

^① “凯恩斯主义—威斯特伐利亚”这个术语意思是为了标识正义争论的国家领土基础，这场争论发生在二战后福利国家的全盛时期，大约是1945年至1970年。“威斯特伐利亚”这个术语涉及1648年签订的《威斯特伐利亚和约》，这一条约构建了现代国际国家体系的某些主要特征，奠定了近代国际法的基本架构。其中承认了各和约签订国的主权独立，实际上肯定了国家主权、领土完整与国家独立的国际法准则，并创立了对违约国家实施集体制裁的先例。弗雷泽在此引用这个条约，并不是关注条约的实际成就和历史演变。她是把这个术语作为一种政治构想，因为它将世界图绘为一个互助性的、被认可的独立领土国家体系。（参考南茜·弗雷泽：《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》，上海人民出版社2009年版，第29页注释2。）

在领土国家内部适用的讨论程序如何调整,应该“怎样”回应再分配与承认诉求?由此可见,新增加的政治维度规定了其他维度的范围:它告诉我们谁被纳入有资格参加公正分配与互相承认的成员圈子内,谁被排斥在外。正义的政治维度还规定了关于再分配与承认诉求是如何被争论和被裁决的程序规则。总之,政治维度为再分配与承认“提供了一个舞台”^①。

由于弗雷泽将政治维度的注意力集中在成员资格与程序问题上,因此她用代表权来概括政治维度。在弗雷泽的正义理论体系中,政治维度本身可分为两个层次,分别是普通政治层次和元政治层次。代表权也分为两个层次,分别是普通代表权和建构代表权。普通代表权与再分配和承认共同构成正义的三个基本维度,而建构代表权由于决定了成员资格和程序规则,它成为对正义的主体和途径展开探究的前提。

在关于正义的研究和争论中,正义的标准、维度等问题始终占据着核心地位。而正义的主体很长一段时间以来在关于正义的探讨中是缺席的。这种不约而同的缺席在很大程度上是因为一个潜在假设的存在,即正义的主体就是领土国家内部的公民。弗雷泽在《正义的尺度》一书中,通过新增的代表权维度拓展和深化了对正义的认识,并从建构代表权的角度直接介入主体问题,将通常隐藏在理论中的主体问题明确的呈现出来。在对主体的分析中,弗雷泽首先批判了威斯特伐利亚框架下对正义主体的界定,然后对主体架构原则进行比较鉴别,从中选择了“所有人受制约”原则。在她的一篇演讲稿《正义的主体:国家公民、全球人类或跨国风险共同体?》^②中,弗雷泽进一步阐述了自己关于正义主体的观点,将《正义的尺度》中的基本思想深化和细化。

弗雷泽认为,在经济全球化成为时代潮流之前,占统治地位的威斯特伐利亚架构将世界划分为不同的政治空间(或者叫政治共同体),彼此之间有清晰分明的地理边界。每一个政治共同体都赋予政府排他的、不可分割的主权,而正义的主体就是每个政治共同体内部的公民。换言之,在

^① 南茜·弗雷泽:《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》,上海人民出版社2009年版,第17页。

^② 2009年3月20日弗雷泽在北京师范大学发表演讲,就“反常规的正义”的主体问题进行了讨论,认为原有的关于正义主体的观念已经不适合全球化的现实,正义的主体也成为斗争的领域,适应反常规时代的理论应当是反思性的、实质性的。

一国范围之内,应该服从正义的法律和责任,而国与国之间却不存在任何有约束力的正义责任。

当然,理想的威斯特伐利亚框架从未完全变成现实:国际法在某种程度上限制了国家间的关系,而大国霸权和现代帝国主义则压倒了国际体系中平等主权国家的概念。^①尤其在进入全球化时代之后,威斯特伐利亚式的政治空间正在失去支配力,其所规定的排他的、不可分割的国家主权越来越显得不那么真实。随着跨国不平等现象的日益加剧,威斯特伐利亚架构中划分政治空间的方式把许多穷人和受歧视的人的诉求引入相对软弱的国内政治空间,对压迫他们的外部权力(强大的掠夺性国家和跨国私人力量,包括外国投资者和债权人、国际金融投机者和跨国公司)无可奈何。正是这样越来越多的跨国不平等使人们认识到:正义不能够仅在领土内被视为公民之间的内部关系。因此,人们对正义主体的威斯特伐利亚架构提出了明确的批判。

正是在这一历史背景下,弗雷泽认为正义的主体不再理所应当的是一国范围内的公民,必须将“什么人”的正义作为一个重要的问题进行讨论。因为界定主体的某些方式可能本身就是非正义的,这些方式错误地把值得考虑的某些人排除在外。所以,必须对界定主体的方式本身进行反思,而且,仅仅反思还不够,因为反思本身并不能提供解决方案,所以还需确立实质性的规范原则,对替代方式做出评判。

1. 反思界定正义主体的方式

弗雷泽通过对代表权维度的深入考察来实现对正义主体界定方式的反思。她的反思也是分别从普通代表权层面和建构代表权层面展开的。

普通层面的代表权在很大程度上是国家内部的一个功能,它为合法行使权力设定了根本规则,这些规则往往是通过选举决定的。普通代表权是一定边界国家内发言权与权力之间的媒介,规定了共同体成员行使政治发言权的标准,因而把国家外在的边界作为既定事实。普通代表权对正义主体的影响通过对以下问题的思考和回答表达出来:代表权的关系正义吗?国家决定规则是否赋予所有成员在公共协商中平等的发言权

^① 南希·弗雷泽:《正义的主体:国家公民、全球人类或跨国风险共同体?》,《国外理论动态》,2010年第1期,第78页。

和在公共决策中平等的代表权?所有成员是否能够与其他人一起平等地进行参与?如果对这些问题的回答是否定的,那么就产生了“普通政治非正义”,这些非正义起源于边界和成员固定的政治共同体内部。为了使边界和成员固定的政治共同体内部主体的界定更符合正义的标准,需要对普通代表权进行多方面变革,不但要求选举名单中体现性别配额制、多元文化权利、本土自治和地方自治,而且要求竞选财政改革、重新划分选区、实行比例代表制和复票制。^①

弗雷泽认为建构代表权在元政治层面发挥作用,涉及了迄今为止所考察的领土国家所处的更广阔的政治空间的结构。恰恰是在前一个普通政治层次上理所当然的那些问题在这里受到了质疑:即边界和成员的界定。如果普通政治代表权涉及在被视为成员的群体中分配政治发言权,那么元政治代表权则涉及首先要确定谁被视为成员。它告诉我们谁被包含在范围内,谁被排除在范围外,范围内的人才有资格获得正义的分配、相互承认和平等的普通代表权。^②

元政治代表权对正义主体的影响通过对以下问题的思考和回答表达出来:代表权的关系是否非正义?政治成员资格的边界是否错误地把实际上有资格发言的人排除在外?政治空间被分割为独立的领土国家是否剥夺了某些人平等地与他人一起讨论共同关注的问题的机会呢?^③如果对这些问题的回答是肯定的,那么就产生了“元政治非正义”,弗雷泽称之为错误建构。

弗雷泽认为普通代表权与元政治层面的建构代表权之间具有以下关系:元政治代表权把普通政治代表权问题视为审查和批判对象,能够从正义角度来批判普通政治代表权的构成,能帮助分析各种包含相互冲突的关于主体的观点的争论。

通过以上的分析可知,弗雷泽通过将代表权维度区分为普通政治层面和元政治层面,对正义主体的界定方式进行了反思和批判,总结出了主

① 南希·弗雷泽:《正义的主体:国家公民、全球人类或跨国风险共同体?》,《国外理论动态》,2010年第1期,第79页。

② 同上。

③ 同上书,第79—80页。

体“错误建构”导致的“元政治非正义”。也就是说,弗雷泽认为建构代表权处于基础地位,决定着整个正义理论的框架。但是,她忽视了建构代表权背后深刻的经济根源,没有结合社会生产方式发展变化对正义主体进行考察。所以,她没有意识到最终决定正义范围的并不是代表权的建构功能,而是社会生产方式。正是社会生产方式的全球化导致了正义主体的跨国化以及代表权的相应变化,但代表权不是这种趋势的内在根源和决定因素。弗雷泽没有看到社会生产方式的决定性作用,因此,在打破了以国家为界限的划分正义主体的标准后,她也仍然认为是某种治理结构决定了人与人相互作用的关系并在此基础上提出新的判断正义主体的标准,而没有进一步去追问这种治理结构的决定因素是什么。

2. 比较建构正义主体的原则

在对正义主体界定的方式进行了反思和批判后,弗雷泽开始探讨如何建构正义主体。她首先列出了现实中已经存在的三个指导正义主体建构的原则,并对它们进行比较。

第一个原则是“政治成员资格”的原则,这一原则的支持者试图借助政治归属的标准来解决关于主体的争论。对于他们而言,把个人群体转变为正义主体的标准是政治共同体中共同的成员资格。^① 由于对政治归属和政治共同体的理解不同,成员资格原则又可以细分为不同的类别。但无论什么类型的成员资格原则,都把政治共同体作为确立正义主体的前提。尽管对政治共同体有不同的设想,但是排除了虚无缥缈、不切实际的幻想后,这一政治共同体最终落实到有边界的国家,与由威斯特伐利亚架构所建立的范围相一致。成员资格原则的优势在于把人类强烈的社会性与人类独立的兴趣结合起来,它拒绝借助于抽象的“人性”诉求,坚持认为正义中任何有说服力的关于主体的说明必须与组成它的群体的自我理解相联系。此外,成员资格原则还具有现实主义的优势,它对什么被视为政治关系的界定,符合现存的制度现实或广泛持有的集体认同。但是,这一优势同时也是其弱点。^② 因为成员资格原则往往接受现实,太过容

^① 南希·弗雷泽:《正义的主体:国家公民、全球人类或跨国风险共同体?》,《国外理论动态》,2010年第1期,第80页。

^② 同上书,第81页。

易地就认可了现存的架构,使其免受批判的审查,忽视其本身可能存在的错误架构问题,维护已有的霸权和非正义格局。

第二个原则是“人道主义”原则,这一原则的支持者寻求一种更具包容性的标准,通过诉诸人性标准来解决关于正义主体的争论。对他们来说,把个人群体转变为正义主体的原则是共同拥有的概念上的人性特征。^① 由于对人性特征的具体内涵存在争议,所以对这一原则的具体阐述也众说纷纭。但弗雷泽认为在原则理解上的分歧不影响对其整体评价,她认为这一原则与成员资格原则正好形成强烈对比,尽管它摆脱了国籍、公民权等成员资格的束缚,具有道德上的优先性和崇高性,但是它完全没有考虑到现实的或历史的社会关系,以抽象的人性特点作为划分主体的标准,不但难以落实,而且采纳了一概而论的全球人性架构,排除了不同问题可能需要不同的正义架构或尺度的问题。正是这种一概而论的全球主义使人道主义原则不能成为全球化时代确立正义主体的合理选择。

第三个原则是“所有人受影响”原则,这一原则的支持者试图通过诉诸独立的社会关系来解决有关正义主体的争论。对他们而言,使一个群体的人成为正义主体的原则是他们在因果关系的网络中客观的共同交往。^② 尽管这一原则也具有几种不同的形式,但核心都是在“因果关系的共同体”中确定正义的主体,重视那些彼此相互施加影响的人,认为他们同属于正义的主体。弗雷泽认为,由于相互影响的范围和界限难以有效划分和界定,这一原则很容易引起“蝴蝶效应”,最后导致几乎每个人受到每件事的影响,将所有人都置于因果关系的共同体中,只是因果关系的强弱不同而已,而因果关系的强弱在判断上也具有很大的主观性和不确定性。这就使得该原则同样不能提供一个有说服力的标准来决定全球化时代的正义主体。

在否定了以上三个原则后,弗雷泽提出了“所有人受制约”的原则。根据这一原则,所有服从于既定统治结构的人都具有作为与此结构相关

^① 南希·弗雷泽:《正义的主体:国家公民、全球人类或跨国风险共同体?》,《国外理论动态》,2010年第1期,第82页。

^② 同上书,第83页。

的正义主体身份。这样,把一个群体变为正义主体的条件既不是共同的公民资格,也不是民族性,更不是共同拥有的抽象人性和因果独立的纯粹事实,而是他们一起服从于一个统治结构,这个结构设定了支配他们互动的根本规则。^①

对于这一原则中的两个基本概念——“统治结构”和“受制约”,弗雷泽作了进一步解释。对于统治结构,弗雷泽作了十分广泛的理解,将不同类型的权力关系都包括其中。除了国家之外,还包含各种非国家的机构。只要这些机构能产生具有强制力的规则,塑造重要的社会互动,就形成了一定的统治结构。例如:设定全球经济根本规则的世界贸易组织和国际货币基金组织,以及支配环境规制的结构(“京都议定书”)、原子和核能机构(国际原子能机构)、警察机构(国际刑警组织)、卫生组织(世界卫生组织)以及民法和刑法机构(世界知识产权组织、国际犯罪法庭和国际刑警组织),等等。^② 相应的,“受制约”一词也被广义地理解。并不是只有具备正式的公民资格才能产生服从关系,也不是只有归属一国司法管辖才产生服从关系,它可以在非国家和跨国家的强制权力中产生。

弗雷泽认为,“所有人受制约”的原则消除了前几个原则的缺陷。不同于成员资格原则,该原则打破了排他性的阻碍,使人们能够思考错误架构的非正义。不同于人道主义原则,该原则通过关注社会关系,克服了抽象而无所不包的全球主义。不同于所有人受影响原则,该原则通过确定社会关系,即对统治结构的服从,避免了蝴蝶效应的无差别性。^③

因此,在弗雷泽看来,“所有人受制约”原则能够实现正义主体的架构,那就是服从于同一个统治结构的所有人,并且这些人不需要成为该结构中被正式承认的成员,只要服从于该结构就可以了。由于统治结构不是单一的,可能是本土的、民族国家的,也可能是区域的或全球的,所以这一原则也并不是以单一的主体范围来替代威斯特伐利亚的主体,而是反对任何一概而论的正义主体架构。^④ 但是,由于这一原则对统治结构

^① 南希·弗雷泽:《正义的主体:国家公民、全球人类或跨国风险共同体?》,《国外理论动态》,2010年第1期,第83页。

^② 同上书,第84页。

^③ 同上。

^④ 同上书,第83—84页。

的界定十分宽泛,存在多种划分标准,很容易出现一些个体或群体交叉属于多个统治结构的情况,增加了在现实中区分和建构正义主体的难度。

综上所述,弗雷泽在对正义主体界定方式的反思中,只看到了代表权的建构功能所发挥的作用,没有挖掘出建构代表权背后的经济根源;她在对正义主体建构原则的比较中,又过于偏重理论分析与架构,没有充分考虑现实可能性。但是,弗雷泽关于正义主体的方案设计仍然具有重要的理论价值,因为这一设计将对正义框架的反思性质疑与有实质意义的建构原则结合起来。这既发扬了反常规时期正义理论的优势,又借鉴了常规时期正义理论的特点,弥补了反常规时期正义理论的不足,同时包含了常规时期正义理论与反常规时期正义理论的肯定性方面。

(三) 正义的“怎样”:对话基础上的全球民主制

弗雷泽认为,对于正义的“怎样”这个问题,“诀窍也是调和反常规正义的肯定性与否定性方面”^①。换言之,正义的实现途径既要能够反映扩展了的争端,又要能够发挥实际矫正的功能。

为了反映扩展了的争端,反常规时期的正义理论首先必须反对两个已有假设。假设之一认为应该由强大的国家与私人的精英来决定正义的逻辑,即“霸权假设”。这个假设产生于威斯特伐利亚框架中,由于在这一框架中,国家与私人精英决定着正义的主体,因此对正义的实现方法也掌握着话语权。假设之二认为应该由规范社会科学来决定正义的逻辑,即“专家假设”。它认为规范社会科学及相关专家能对正义的影响因素等问题进行考虑。

对于这两条路径,弗雷泽均表示了明确的反对。她认为“霸权假设”是威斯特伐利亚框架的产物,而随着这一框架被突破,强大的国家与私人的精英在正义问题上的话语霸权也应该被取消。对于“专家假设”,弗雷泽认为,正义的专家政治论者从社会科学角度提出的关于正义的观点,可能本身就是不正义社会的产物,可能是在剥夺弱势地位者诉求的基础上形成所谓的科学观点的。因此,在“科学”本身就存在争议的情况下,由

^① 南茜·弗雷泽:《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》,上海人民出版社2009年版,第78页。

其来决定正义的逻辑是不可行的。而且,尽管“霸权假设”与“专家假设”在内涵上存在差异,但两者却有着共同的前提,都是独断论地解决关于正义的争端,前者诉诸权力,后者诉诸科学。

正是在对独断的“霸权假设”和“专家假设”批判性分析的基础上,弗雷泽提出正义的解决方案不应该诉诸权威独断产生,而应该在无拘无束的、包容的公共讨论中产生,建立在对话的基础上。但是对话仅仅是一种思路,它并不构成具体的解决方案,这就需要设想一种方法,通过这种方法,有关正义的公共辩论能够形成有约束力的解决方案。

对于这种能体现对话并形成约束力的解决方案,弗雷泽展开了进一步的对比分析。解决方案之一是将争端与决策之间的对话定位在公民社会中,其实就是公共领域。但即使是最好的社会的公共领域,也不可能是充分民主的。此外,公共领域尽管能通过辩论等形式使人畅所欲言,提出诉求,但它们一般不能够将建议直接转变为有约束力的政治决策。因此,弗雷泽认为这并不是适合的途径。解决方案之二是构建正式的制度性渠道。与公共领域不同,一方面,正式的制度性渠道可以提供公平的程序与合理的结构,以确保协商民主的合法性;另一方面,正式的制度性渠道有能力采纳有约束力的决策。因此,弗雷泽倾向于后者,主张构建全球民主制度,以促进和保障正义的实现。

那么,能否如弗雷泽设想的那样,将对话与全球民主制度结合起来,作为正义的实现途径发挥作用呢?如果我们对它进行更深层次的分析,就会发现将对话应用于正义问题的矛盾之处。

对话的前提在于参与者之间能进行平等的交流,而平等交流的前提在于双方地位的平等。如果参与者之间不能形成平等的关系,不能独立地提出自己的看法,那么即使双方有话语的交换过程,也并不是真正意义上的对话。例如,在教育过程中,对话之所以得到广泛应用,正是由于师生之间能够形成平等交流,建立在这个前提基础上的对话才能达到目标,即提高教学实效。但对话若作为正义的实现途径,就会出现以下矛盾:对话的前提是参与者之间的平等关系,而对话的目标竟然也是为了在参与者之间形成平等关系。也就是说,对话追求的目标却是它发挥作用的前提,这显然不可能实现的。因此,通过对话实现参与平等,这本身就是循环论证。既然如此,那么,弗雷泽希望通过对话形成全球民主制度的思路

也不具有现实性。

而且,弗雷泽并未对这一制度的设计与工作方式进行深入的阐述。她认为,当前提出“这个建议的整体概念结构也是比细节更重要的”^①。从中可以看出,途径研究是弗雷泽正义理论的薄弱之处,不仅仅体现在缺乏细节设计上,更重要的在于整体结构的内在矛盾。之所以会这样,根本原因在于弗雷泽没有揭示出正义问题的经济根源。因此,弗雷泽的理论还有进一步发展和完善的空间。

弗雷泽反常规的正义理论体系引起了美国和欧洲批判理论家的广泛关注和辩论,围绕其正义理论的具体观点和哲学基础展开的学术争论一直延续。这反映了其正义理论具有重大价值,尤其是她致力于在世界社会主义运动的低潮期整合各类解放斗争,构建全面的社会主义战略,为当代马克思主义的发展提供了更广阔的新空间,对弗雷泽正义理论的研究将促进和深化我们对当代西方马克思主义理论前沿的认识。

^① 南茜·弗雷泽:《正义的尺度——全球化世界中政治空间的再认识》,上海人民出版社2009年版,第78页。

第九章 环境政治学视野下的生态马克思主义

——奥康纳《自然的理由》导读

生态马克思主义(Eco-Marxism)是当代西方最有影响的马克思主义思潮流派之一。^① 它所致力于的核心性工作 is 努力阐明马克思主义理论传统及其方法对于人类目前面临的生态环境难题的相关性,从而构成了一种旨在批判与超越资本主义制度主导下现实的广义的生态社会主义思潮与运动的主要理论基础。自 20 世纪 90 年代中期起,以《资本主义、自然、社会主义》等杂志为大本营的北美学术流派在生态马克思主义研究中独树一帜,而詹姆斯·奥康纳(James O'Connor,1930 年生)1998 年出版的《自然的理由:生态学马克思主义研究》无疑是这方面的扛鼎力作。

一、生态马克思主义的形成与发展

一般而言,生态环境议题在马克思和恩格斯本人的著述中并不占有特别突出的地位。马克思和恩格斯之后特别是当代的马克思主义者和社会主义理论家依据生态环境问题重要性日渐突出的事实,逐渐形成了马克思主义视角下对生态环境问题的政治理论分析,即一种生态马克思主义/社会主义。

那么,什么是生态马克思主义呢?戴维·佩珀(David Pepper)曾经做了如下包含着生态马克思主义主要理论观点的界定:“马克思主义是一种能够容纳生态主义的人类中心主义:它既能借助于对自然掌握实现

^① 刘仁胜:《生态马克思主义概论》,中央编译出版社 2007 年版;徐艳梅:《生态学马克思主义研究》,社会科学文献出版社 2007 年版。

的生产力的增长保证所有人的福利,又可以消除现代工业社会的人类对自然的伤害;它是建立在社会与自然辩证法基础上的一种长期的集体的人类中心主义,反对资本主义的技术的个人的类中心主义。”^①基于此,笔者认为,生态马克思主义可以概括为如下三个理论要点:一是认为生态环境问题的成因虽然不能直接等同于、但却是深深根源于资本主义的生产方式及其全球化扩张(资本主义内含着生态矛盾),而且只要接受这种生产方式就不能消除现代生态环境问题的存在;二是认为对马克思和恩格斯人与自然辩证关系观点的归纳与拓展,就可以提供一种介于技术中心主义和生态中心主义之间第三种模式的理论根基(自然是一种社会历史存在、人与自然是辩证统一的历史过程、人类物质劳动是人与自然最终实现统一的现实途径);三是认为生态马克思主义/社会主义理论对资本主义制度的批判与抗拒就包含了对生态环境问题等得以产生的社会条件的克服,因而,未来社会主义或共产主义社会应是经济生产满足人类全面需要、符合生态可持续性原则并处在更民主的控制之下的社会,也就是一个绿色社会。

概括地说,生态马克思主义的形成与发展大致是按照两条路径展开的,一是对马克思恩格斯著作中生态学观点的归纳阐释,希望对现代环境问题做出符合马克思主义理论立场的分析,二是用马克思主义的基本观点方法对生态环境问题做出时代化的解释,其中包括对马克思恩格斯某些论点的补充与修正。因而,广义上的生态马克思主义既包括马克思的生态学思想(Marx's ecology),也包括马克思主义生态学理论(Marxist ecology)。而从动态的角度说,我们可以把生态马克思主义迄今为止的发展大致分为如下三个阶段。^②

(一) 生态马克思主义的萌生阶段

这是一个明显以西方马克思主义为理论指向和学术特色的生态马克

^① David Pepper, "Anthropocentrism, Humanism and Ecosocialism: A Blueprint for the Survival of Ecological Politics", *Environmental Politics* 2/3 (1993), p. 439

^② 俞吾金、陈学明:《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;郇庆治:《欧洲绿党研究》,山东人民出版社2000年版,第240—246页。

思主义发展阶段。换言之,我们有相当的理由说,生态马克思主义是在西方马克思主义的母体中孕育萌生的。西方马克思主义是指恩格斯逝世后在西欧产生的对马克思主义理论观点的一种理论反思与重新阐释,其中涉及对马克思和恩格斯人与自然关系论点的新理解。而这又可以分为乔治·卢卡奇(Geory Lukacs)、安东尼奥·葛兰西(Antonio Gramsci)等第一代西方马克思主义者的观点和20世纪30年代后兴起的法兰克福学派的社会批判理论。

卢卡奇、葛兰西等人作为国际共产主义运动的领袖和马克思主义理论家,结合工人运动的实践,重点分析了社会革命的原因、条件及其理论上的依据,得出了随着社会革命中主体意识重要性的增强、未来社会主义革命的内容与方式都将发生重大变化等新结论。葛兰西强调,由于资产阶级国家对大众意识的控制,要求无产阶级在反对资本主义生产关系的同时,也要反对这种意识形态的控制,而卢卡奇则由对马克思辩证法理论的新阐释,开启了对恩格斯自然辩证法思想的批评。

麦克斯·霍克海默(Max Horkheimer)、西奥多·阿多诺(Theodor Adorno)、赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse)等组成的第一代法兰克福学派,采取了不同于第一代西方马克思主义的新立场,即将对资本主义制度的政治经济的批评变成了对其文化价值基础的批判。他们认为,启蒙时代以来人类理性对传统、神话和迷信的取代是有代价的,基本表现就是严重异化的工具理性相对于批判理性重要性的提升,也就是马克斯·韦伯(Max Weber)指称的世界的理性化和觉醒过程,结果是人类自我重要性和对自然征服欲求的膨胀。在他们看来,外部自然的理性统治也需要一个同样的内部自然的统治作基础,从而在根本上破坏建立一个自治的个体自由的社会的主观条件。因为,我们从物质扩大满足中得到的越多,就越会拒绝内部自然中与工具理性的不一致性而发生心理扭曲,结果是,被韦伯称为世界觉醒的东西却成了自然报复的来源。因而,霍克海默等主张发起“自然的复生”(the resurrection of nature)——一个新的社会与自然的和解运动,即我们与自然的关系和知识再次转换成把自然看作有目的、有意义的,而马尔库塞则强调一种全新的人与物、人与自然的关系即自然解放对于实现人的解放的重要性。

于尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)作为第二代法兰克福学派的代

表,一方面向前推进了早期法兰克福学派对工业社会工具理性的批判,认为工具理性的扩展已导致了政治领域的科学化,即众多社会与环境问题日益被看做是由精英和专家采用技术手段解决的问题而不再是由有理性有知识公民参与的政治问题,人类理性已彻底失去批判性质成为工具理性。另一方面,他明确拒绝了早期法兰克福学派自然复生和创造一种新科学的观点,认为外部自然的统治未必一定导致内部自然的统治,因为工具理性对外部自然和交往理性对内部自然有着不同的逻辑,前者以劳动和科学为主,对此人类只能处在近似超越的地位并以工具理性了解自然,后者则致力于人们之间的相互理解,而这种交往领域社会规范的理性化的缺乏才是发达工业社会的难题。总之,哈贝马斯主张建立一个社会规范指导工具理性的社会,但人们处理与非人自然的关系时仍将采用工具理性,人类以控制的方式掌握自然是种族生存过程中唯一的理性形式,而自然的脱离(disenchantment)是人类进步的必然代价。

如果说卢卡奇等人理论探讨的主要目标仍是完善丰富马克思恩格斯的理论体系以适应社会实践的变化,法兰克福学派则逐渐超出此限——在日渐脱离马克思主义政治实践指向的同时弃置其革命性理论主旨。但在人与自然关系上,法兰克福学派所从事的对资本主义工业社会从政治经济批判向哲学文化批判的主题转换中却展现了强烈的生态学批判色彩,而且,他们至少仍部分承认自己理论的马克思主义传统,并也确实做出了许多基本正确的文本阐释,比如马尔库塞晚年对马克思《1844年经济学哲学手稿》所做的理论解读和新一代法兰克福学派成员阿尔弗雷德·施密特(Alfred Schmidt)在他的《马克思的自然概念》中对马克思自然观的理论阐释。因而,西方马克思主义构成了经典马克思主义向生态马克思主义的重要中介或过渡,或者说开创了生态马克思主义之先河。^①

(二) 生态马克思主义的成熟阶段

部分是由于西方马克思主义这一学术流派的理论分化与拓展,部分是与国际学术界对生态环境问题不断增加的关注相对应,自20世纪70年代中后期开始,越来越多的欧美马克思主义者或理论家转向对马克思

^① 王凤才:《追寻马克思:走进西方马克思主义》,山东大学出版社2003年版,第282页。

恩格斯著述中生态学观点的系统化整理阐释,并用于分析西方工业化国家生态环境困境的深层成因及其解决途径,从而构成了一种较为成熟的生态马克思主义学派。

严格来说,生态马克思主义的第一个理论维度(经典阐释)从一开始就由于对马克思和恩格斯晚期或早期著作的阐释侧重而有所区别——澳大利亚学者罗宾·艾克斯利(Robyn Eckersley)因之将其区分为正统的生态马克思主义和人道主义的生态马克思主义。前者被认为是对应于成熟的马克思主义阶段,主张环境问题像其它社会问题一样归因于资本主义的剥削结构,解决方案也是社会生产关系的根本转变和科学技术的继续发展并服务于所有人的利益,其理论代表有威廉·莱斯(William Leiss)和霍华德·帕森斯(Howard Parsons)等;后者则被认为是对应于早期的马克思主义阶段,致力于阐释马克思恩格斯关于人与自然关系统一性的观点,其理论代表主要有多纳德·李(Donald Lee)等。

莱斯在1972年出版的《自然的控制》和1976年出版的《满足的极限》中提出,马克思的人化自然观以及人与自然相互作用的思想,包含着克服造成当代生态危机根源——人类近代社会以来形成的控制自然的观念——的丰富的生态社会主义思想,即逐渐将对自然世界的控制转换成为对人与自然关系的控制,因而“控制自然的任务应该理解为把人的欲望中的非理性和破坏性的方面置于控制之下”,并逐渐建立一个基于人类真实需要的、克服了工业社会过度消费特征的“节俭型社会”。但需要指出的是,莱斯不仅承认了马克思对“控制自然”观念的赞赏态度,而且他关于创建“节俭型社会”的理论主张明显于有违于传统马克思主义的主流观点。

相比之下,帕森斯在1977年出版的《马克思恩格斯论生态学》中提出,马克思和恩格斯有着自己明确的生态学,主要体现为他们关于社会与自然辩证关系的观点,即通过劳动与技术实现的人与自然的相互转换,必将经历前资本主义的人与自然关系、资本主义的人与自然异化关系和共产主义条件下的人与自然统一关系,自然的压迫也将随着阶级关系的消除而消除。他认为,在马克思和恩格斯看来,人与自然是人为主体和自然为客体的通过非人世界人化而逐步走向统一的辩证运动过程。在这一历史过程中,人类不断借助于科学技术的发展认识自然的客观规律并将更多更广的自然存在纳入自己的活动范围,至于这一进程中出现的人与

自然的疏离和环境问题主要是由于这个历史阶段的资本主义生产关系。到了未来共产主义社会,这些矛盾将随着人们对人与自然关系社会形式的自觉控制和人类认知把握自然能力的提高而解决。

多纳德·李基于对马克思《1844年经济学哲学手稿》等的研究在1980年发表的《论马克思人与自然关系的观点》一文中提出,马克思思想中并不存在人与自然的分离,他所主张的正是克服资本主义阶段尖锐化的这种分离。因为,在马克思看来,自然是人的无机身体,人的自然化与自然的人化是人与自然统一性的两个方面。而且,他坚决主张改变现行的以资源浪费为特征的资本主义制度,代之以合理的人道的有利于自然环境的新社会,从而实现人与自然的真正统一。同时,李也认为,马克思主义理论应接受生态道德的概念,形成一个更完整的适应后稀缺(post-scarcity)时代的思想体系。

并非巧合的是,作为北美马克思主义重要代表的加拿大哲学家本·阿格尔(Ben Agger)在他于1979年出版的《西方马克思主义概论》一书中首次提出了“生态马克思主义”这一概念。在他看来,生态危机已经取代经济危机成为资本主义的主要危机,因而未来马克思主义的主流应该是生态学马克思主义——负责规划一种能够打破过度生产和过度消费的社会主义的未来。

此后,正是在对上述观点的理论批评和对话过程中,生态马克思主义的第二个理论维度(方法论拓展)得以逐步形成。迈克尔·雷德克里福特(Michael Redclift)、让-保罗·德里格(Jean-Paul Deleage)、朱安·马蒂奈兹—阿里尔(Juan Martinez-Alier)和詹姆斯·奥康纳(James O'Connor)等^①,一方面,尽管基于十分不同的理论视角——或者认为马克思和恩格斯的理论没有建立在现代生态学基础上,或者认为他们在批判资本主义生产关系限制了生产力发展的同时忽视了自然资源的枯竭、代际分配及其非工具价值等,都对马克思是不是有自己的生态学提出了质

^① Michael Redclift, *Sustainable Development*, London: Routledge, 1987; Jean-Paul Deleage, "Eco-Marxist Critique of Political Ecology", *Capitalism Nature Socialism* 3/1 (1989); Juan Martinez-Alier, *Ecological Economics: Energy, Environment and Society*, Blackwell, 1990; James O'Connor, "Socialism and Ecology", in *Conference Papers by James O'Connor*, 1991.

疑,认为并不存在马克思主义的生态学派,但另一方面,在这些学者看来,经过生态学重建后的马克思主义依然可以在当代资本主义的批判与超越进程中扮演一个积极的角色。

可以说,到20世纪90年代初,生态马克思主义已经发展成为一个具有明确双重维度的、内容较为完整的学术理论流派。其中,瑞尼尔·格仑德曼(Reiner Grundmann)的《马克思主义和生态学》(1991)、安德列·高兹(André Gorz)的《资本主义、社会主义、生态学》(1991)和戴维·佩珀(David Pepper)的《生态社会主义:从深生态学到社会正义》(1993)等,都是成熟形态的生态马克思主义的代表性著作。

(三) 生态马克思主义的发展阶段

进入20世纪90年代中后期的生态马克思主义明显地呈现出以下两个方面的特点,一是学者构成上的后/新马克思主义学院派特征,二是主要由北美学者所引领的地域性特征。就前者来说,生态马克思主义日益演进成为一种信奉马克思主义理论传统或分析方法的学术研究者的理论阐释与分析,而缺乏与社会主义实践运动的实质性关联;就后者来说,显而易见的是,北美已取代西欧成为生态马克思主义/红绿激进理论的前沿阵地。^①

在过去十年中,在北美,除了我们即将详尽分析的詹姆斯·奥康纳1998年出版的《自然的理由:生态学马克思主义研究》外,保罗·伯基特(Paul Burkett)1999年出版了《马克思和自然:一种红绿观点》,重新探讨了马克思的生态学思想特别是他的经济学手稿中对人与自然关系的论述;约翰·贝拉米·福斯特(John Bellamy Foster)2000年出版了《马克思的生态学:唯物主义和自然》,详细讨论了马克思自然观的唯物主义基础特别是“物质变换”概念;乔尔·科威尔(Joel Kovel)2001年出版了《自然的敌人》,着重批评了当代资本主义制度下公司权力的泛滥,主张社会的彻底重建和环境的全面恢复。此外,瓦尔特·希斯比(Walt C. Sheasby)在其系列论文中追溯性地分析了马克思的自然观念在他生活经历与学术

^① 郭剑仁:《英美生态学马克思主义研究及其近况》,载《国外马克思主义研究报告2007》,人民出版社2007年版,第227—236页;郇庆治:《西方生态社会主义论评》,《马克思主义与现实》2005年第4期。

交往过程中的形成与发展。^①

相比之下,欧洲的生态马克思主义研究似乎要“冷落”得多,而且更多地具有一种“后/新马克思主义”的色彩。泰德·本顿(Ted Benton)1996年编辑出版的《马克思主义的绿化》集中体现了欧洲生态马克思主义研究中的“后/新马克思主义”特点。^②该文集在结构上分为“马克思主义是否与生态学相融”、“走向一种生态马克思主义”、“资本主义的第二基本矛盾”和“批判性观点”四部分,其主旨明显是如何使马克思主义走向绿化而不仅限于挖掘马克思思想中的绿色内涵。比如,本顿就认为,始于20世纪60年代的生态运动明确地提出了持续的消费主义和经济增长将会带来的生态灾难,而这种绿色哲学构成了对马克思主义经典信条的挑战,因为后者在传统上忽视了自然的极限和生态可持续性议题。

可见,这一时期生态马克思主义研究的最显著特征是伯基特、福斯特、科威尔和希斯比等,对马克思本人著述中生态学思想所做的较为系统的归纳或阐发。但需要指出的是,对于当今的绝大多数生态马克思主义学者而言,立足于“马克思的生态学”还是“马克思主义的生态学”的视角与立场差异虽然依然存在^③,但它们在更大程度上已作为两个相互补充的维度推动着马克思主义生态学或生态马克思主义的进一步发展。比如,即使像第四国际理论领袖迈克尔·洛威(Michael Löwy)这样坚定的生态马克思主义者也明确承认,马克思和恩格斯并不拥有一种全面的生态学观点,并同意丹尼尔·本萨德(Daniel Bensaid)关于马克思著述中同时存在着对“生产主义信条的迷恋与物质进步将带来环境损害的直觉”的概括。^④而詹姆斯·奥康纳1998年出版的《自然的理由》,就是属于这

① Paul Burkett, *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*, St. Martin's Press, 1999; John Bellay Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, Monthly Review Press, 2000; Joel Kovel, *The Enemy of Nature*, Zed Books, 2001; Walt C. Sheasby, "Karl Marx and the Victorians' nature: The evolution of a deeper view", *Capitalism, Nature Socialism* 15/2 (2004), pp. 47-74; 15/3 (2004), pp. 59-78.

② Ted Benton (ed.), *The Greening of Marxism*, Guilford Publications, 1996.

③ James O'Connor, "Marx's ecology or ecological Marxism?" *Capitalism Nature Socialism*, 12/3 (2001), p. 125.

④ Michael Löwy, "From Marx to eco-socialism", *Capitalism Nature Socialism*, 13/1 (2002), pp. 121-133.

一生态马克思主义发展新时期的、试图消融上述视角与立场歧异的代表性作品。

二、《自然的理由》：“第三波”生态马克思主义的代表作

詹姆斯·奥康纳是加利福尼亚大学桑塔克鲁兹分校的马克思主义经济学退休系主任和杂志《资本主义、自然、社会主义》的创办人，而《自然的理由：生态学马克思主义研究》是他关于生态马克思主义思想的集大成之作。概括地说，基于对资本主义双重内在矛盾——即作为生产与消费前提的生态危机和资本积累的经济危机——的假定及其分析，奥康纳认为，生态社会主义作为一种不同于全球资本主义或新自由主义以及在新社会运动特别是环境与生态运动中流行的各种地方自治主义的可靠替代，其实现有赖于建立一种发达国家中劳工运动与新社会运动之间和发达北方国家富裕基础上的生态主义与贫穷南方国家为了生存的生态主义之间的伙伴关系。

《自然的理由》一书由三个部分所组成。第一部分“历史与自然”，论述的是人类历史和自然界的历史，或者说人类系统和自然系统之间的辩证关系，目的是阐明马克思主义在人类与自然界的相互作用问题上的辩证的和唯物主义的思考方法。这一部分包括第1—5章，其中第1章“文化、自然与历史唯物主义观念”致力于对马克思主义理论的生态学改革，或阐明奥康纳所理解的“历史的唯物主义观念”，是全书的马克思主义哲学理论基础和方法论基础，而随后4章“什么是环境史以及环境史何以存在”、“审视蒙特利湾的生态史及文化景观的三种方法”、“弗尔河流域建筑物的特点以及对自然界的建构情况：一个手稿”和“两个城市的故事：芝加哥和洛杉矶”则属于生态/环境史方面的讨论，强调环境史问题应当被视为资本主义时代所凸显出的各种历史问题之发展的顶点。

在第1章“文化、自然与历史唯物主义观念”中，奥康纳提出，传统的历史唯物主义观存在着一个“生态学的理论空场”——“历史唯物主义的确没有一种（或只在很弱的意义上具有）研究劳动过程中的生态和自然界之自主过程（或自然系统）的自然理论”，而生态学马克思主义的历史观则致力于探寻一种能将文化和自然主题与传统马克思主义的劳动或物

质生产的范畴合在一起的方法论模式。因为,“在历史唯物主义的经典阐述中,决定物质生产和自然界之间关系的,主要是生产方式,或者说对劳动者的剥削方式,而不是自然环境的状况和生态的发展过程。马克思主义理论虽然成功地论证了在不同的生产方式中,自然界遭遇着不同的社会性建构,但是,自然界之本真的自主运作性,作为一种既能有助于又能限制人类活动的力量,在该理论中却越来越被遗忘或者被置于边缘的地位”。^① 所以,在他看来,历史唯物主义理论不仅需要将自己的内涵向外扩展到物质自然界之中去——因为自然界无论作为“第一”自然还是“第二”自然的历史,都会对人类历史产生影响(反之亦然),而且还需要向内扩展——因为人类在生物学维度上的变化以及社会化了的人类自身的再生产过程无论在多大程度上被社会所调节和建构,都会对人类历史和自然界的历史产生影响。

第二部分“资本主义与自然”,着力于分析资本主义生产方式的一些与生态学的政治经济学维度(有时也兼顾其政治社会学和经济社会学维度)相关的核心性问题,目的是阐明资本主义生产关系(财产关系、竞争、世界市场等等)降低或破坏包括环境在内的生产条件的方式。这一部分包括第6~14章,可以大致概括为3个方面的主题:第6~9章“对‘生态危机’的一些考察”、“生产的条件与条件的生产”、“资本主义的第二重矛盾”和“资本主义积累与经济和生态的危机”,在生态危机视角下考察了资本主义社会中生产关系与自然界之间的诸中介环节及其紧张关系,集中体现了奥康纳在生态马克思主义视野下对资本主义制度的理论批评,第10~13章“不平衡的、联合的发展与生态危机”、“技术与生态学”、“对海湾战争的政治经济学分析”和“英国在谢德兰群岛的统治”,从不平衡和联合发展入手探讨了资本在空间维度上的表征尤其是石油这一特殊商品的政治和战争维度,第14章“可持续性发展的资本主义是否可能”,集中讨论了资本主义能否实现可持续发展问题。而如果将上述3个方面的主题综合起来那就是,资本主义与自然界之间,或者说资本的自我扩张与自然界的自身有限性之间存在着一种总体性矛盾。

^① 詹姆斯·奥康纳:《自然的理由:生态马克思主义研究》,唐正东、臧佩洪译,南京大学出版社2003年版,第7页。

在第7章“生产的条件与条件的生产”中,奥康纳将马克思关于生产的条件的观点重新概括为如下3个方面:“生产的个人条件”,即工人的劳动力,“社会生产的公共的、一般性的条件”,或“社会生产过程的一般条件,即交通及运输方面的设施”,和“外在的物质条件”或“自然条件”,并认为这些生产条件的现实生产与不同类型的国家和市民社会之间有着密切关系——资本主义国家对环境破坏问题负有不可推卸的责任,而能够处在市民社会的民主控制之下的未来国家将成为重建自然界和我们人类与自然界之间关系的基础。在第8章“资本主义的第二重矛盾”中,奥康纳提出,资本主义社会中除了资本主义的生产力与生产关系之间的矛盾——将导致传统马克思主义主张的资本主义的经济危机及向社会主义的转型,还包括资本主义生产关系(及生产力)与资本主义生产的条件或者说“社会再生产的资本主义关系及力量”之间的矛盾,而后者构成了一种对资本主义危机及其向社会主义变革的生态学马克思主义理论的出发点。如果将内在于资本主义制度的前者描述为资本主义的第一重矛盾,那么,就可以把同样内在于资本主义制度的后者描述为资本主义的第二重矛盾。在奥康纳看来,这两重矛盾的最大区别在于,在传统的马克思主义理论中,价值的生产与实现之间的矛盾以及经济危机是以“实现维度上的危机”或者说资本的生产过剩的形式来表现的,而在生态学马克思主义理论中,经济危机则是以“流动性的危机”或者说资本的生产不足的形式表现自身的。他认为,“因此,有两种而不是一种类型的矛盾和危机内在于资本主义之中;同样,有两种而不是一种类型的由危机所导致的重新整合和重构(它们是以更为社会化的形式为发展方向的)内在于资本主义之中”。^① 在第9章“资本主义积累与经济和生态的危机”中,奥康纳认为,资本主义不仅是一个充满危机的制度,还是一个危机依赖性的体制。就经济危机与生态危机关系的关系而言,资本主义的积累和危机会导致生态问题,而生态问题(包括环境及社会运动对这种问题所作出的反应)反过来又会导致经济问题。结果,“自然界是资本的出发点,但往往并不是其归宿之点。自然界对经济来说既是一个水龙头,又是一个污水池,不过,这个水龙头里的水是有可能被放干的,这个污水池也是有

^① 詹姆斯·奥康纳:《自然的理由:生态马克思主义研究》,唐正东、臧佩洪译,第275页。

可能被塞满的。自然界作为一个水龙头已经或多或少地被资本化了；而作为污水池的自然界则或多或少地被非资本化了。水龙头成了私人财产；污水池则成了公共之物”。^①

在第14章“可持续性发展的资本主义是否可能”中，奥康纳明确提出，无论从可持续性理解的哪个基本视角（支持、维护某种进程、保持一种状态和生态可持续性）来说，“回答‘可持续性发展的资本主义是否可能？’这个问题的简短答案就是，不，如果答案稍长一点的话那就是‘大概不’。资本主义的趋势是自我毁灭并步入危机，世界经济使越来越多的人陷入饥饿、贫穷和痛苦之中，不可能指望广大的农民和工人无限期地忍耐这种危机，而且，不论给‘可持续性’下什么样的定义，几乎任何地方的自然都受伤了”。^② 因为在他看来，从理论上说，资本的自我扩张逻辑是反生态的、反城市规划的与反社会的，因而第二重矛盾的“资本主义解决方案”是遥不可及的，从实践上说，在所有发达资本主义国家中，那种致力于生态、市政和社会的总体规划的国家机构或社团型的环境规划机制是不存在的。总之，关于某种生态性的资本主义或某种可持续性的资本主义的理念，在理论上至今仍未得到过清晰的阐述，更不必说它可以在某种制度化的基础设施中得到体现了。

第三部分“社会主义与自然”，致力于探求与评估存在于生态及相关运动中的激进倾向，并把政治社会学和政治理论的一些基本原则运用到对上述运动所面临的重大问题的分析，旨在以在第二部分中已经揭示出的资本的矛盾理论为基础，对当代资本主义社会中的“新社会运动”特别是环境/生态运动的政治战略做出理论上的阐述。这一部分包括第15~21章，可以大致概括为以下3个方面的主题：第15章“社会主义与生态学”重点探讨了传统社会主义思想与现代生态思维、劳工运动与环保运动之间的区别以及可能建立的联系，第16~19章“一种激进的绿色政治学存在于美国吗”、“平地政治学”、“走向一种国际性的激进绿色运动”和“生态运动与国家”，分别阐述了美国绿色政治运动中的政治激进因素及

^① 詹姆斯·奥康纳：《自然的理由：生态马克思主义研究》，唐正东、臧佩洪译，第295—296页。

^② 同上书，第377页。

其在加州地区建立的、按照劳动阶级的思路组织起来的绿色/劳工/社群联盟,强调真正的绿色激进主义必须是一种既以“地方”又以“全球”为基础的理论和实践,以及新社会运动尤其是生态运动应该为国家的民主化而斗争,第20~21章“新全球化经济以及一种替代性方案”和“什么是生态学社会主义”,具体分析了当今资本主义全球化经济的核心性缺陷以及作为其对立面的“保护第一”运动,并从理论上对不同于传统社会主义所做的生态学社会主义对资本主义批判的特征做了概括。

在第15章“社会主义与生态学”中,奥康纳提出,在劳工、社区以及环保运动的大多数领导人的头脑中,社会主义(不论何种类型)与生态学肯定始终是相互矛盾的,而在这种通常理解或界定的语境中,工党(和社会主义者)与绿色主义者很难结成一种政治联盟,但深入的观察分析表明,社会主义的生产主义(经过重新界定后)与生态学的合理性并不存在必然的矛盾——也许它们恰恰是相互补充的,而在现实中抗拒当代资本主义的政治斗争正在使生态运动和传统劳动运动走在一起。“因此,社会主义和生态学根本不是矛盾的,也许它们恰恰是互补的。社会主义需要生态学,因为后者强调地方特色和交互性,并且它还赋予了自然内部以及社会与自然之间的物质变换以特别重要的地位。生态学需要社会主义,因为后者强调民主计划以及人类相互间的社会交换的关键作用”。^①换句话说,世界资本主义的矛盾本身已经为一种生态学社会主义趋势创造了条件。

在第19章“生态运动与国家”中,奥康纳强调,扬弃社会主义与生态学之间的矛盾对于国家来说意味着,“废除国家是行不通的,而依靠那种‘民主’在其中仅仅具有一种程序性的或形式的意义的自由主义民主国家同样行不通。在我看来,唯一可能行得通的政治形式——即也许可以很好地协调生态问题的地方特色和全球性这两个方面之间的关系的政治形式,应是这样一种民主的国家:在这种国家中,社会劳动的管理是民主化地组织起来的”。^②因而相应地,在奥康纳看来,生态运动的首要政治目标是“使国家变得更为反应灵敏和更为富有责任心”。这种政治战略

① 詹姆斯·奥康纳:《自然的理由:生态马克思主义研究》,唐正东、臧佩洪译,第437页。

② 同上书,第439页。

的核心不在于去改革自由民主制并使其“更有效”——因为这种意义上的改革只能促使民主的程序在其自身规范的基础上变得更为有效却不能有力打击自由主义国家中非民主的或自由放任的实质性内容,而在于把这些斗争升华为一种追求民主国家的斗争。

在第20章“新全球化经济以及一种替代性方案”和第21章“什么是生态学社会主义”中,奥康纳指出,所谓的全球化经济并没有改变资本的自我扩张本性和反生态本性,“一个基本的(但却没有引起广泛注意的)事实是:依其本性而言,资本是拙于对事物的保护的,不论这种事物是指人们的社会性福利、土地、社区价值观、城市的舒适度、乡村生活、自然,还是指私人的固定资本——包括这种资本的结构……对资源加以维护或保持,或者采取别的具体行动,以及耗费一定的财力来阻止那些糟糕事情的发生(如果不加阻止,这些事情是肯定要发生的),这些工作是无利可图的。利润只存在于以较低的成本对新或旧的产品进行扩张、积累以及市场开拓”。^①因而,一种全球化经济的真正替代性方案从其意图和后果来说都是革命性的,或者说只能是一种生态学社会主义的:“使交换价值从属于使用价值,使抽象劳动从属于具体劳动,这也就是说,按照需要(包括工人的自我发展的需要)而不是利润来组织生产。”^②如此界定的生态学社会主义在理论上不仅研究资本主义的劳动过程,而且也研究使用价值和需要(消费)的结构。从这个含义上来讲,生态学社会主义所寻求的正是使传统社会主义本身的批判性思想得以实现。

三、从政治经济批判转向政治生态批判:简短评论

尽管存在着像其它专题论文集那样难以避免的结构性缺陷——部分内容或观点的重复性论述(比如对资本第二重矛盾和生态学社会主义内涵的论述)和个别章节逻辑次序安排的不尽合理(比如第一部分中关于

① 詹姆斯·奥康纳:《自然的理由:生态马克思主义研究》,唐正东、臧佩洪译,第503—504页。

② 同上书,第525—526页。

环境史的相关讨论和第二部分中关于技术与生态学的讨论),但如果将生态马克思主义界定为一种基于对传统马克思主义重新诠释基础上的、对当代资本主义的政治经济与生态学批判和对未来新型社会主义的理论论证,那么,《自然的理由》构成了第一个较为完整的生态学马克思主义体系^①,甚至可以说代表了当今西方生态马克思主义理论思考的最高水平。

首先,奥康纳努力通过“重构”马克思主义的历史唯物主义来建构一种生态学马克思主义理论。一方面,奥康纳明确承认了自己的马克思主义或历史唯物主义理论基础,并充分肯定历史唯物主义对资本主义批判的科学性和对社会发展的预见性。“当今世界经济的主要轮廓几乎都可以从马克思的经典文本所凸显出来的理论视域中被解读出来……正像马克思主义者所预见的那样,资本主义的政治、文化、社会与资本之间的深刻矛盾除了在其它方面有所表现外,更多地表现在日趋多重化和交叉化的财政金融危机和政治文化危机上”。^②但另一方面,奥康纳也明确提出,传统的历史唯物主义存在着重大缺陷。“第一个缺陷是,关于生产力的传统观念忽视或轻视了这一事实,即这些生产力从本质上来说是社会的,它们包含着人的协作模式,这些模式是深深植根于特定的文化规范和价值观之中的。第二个缺陷是关于生产力的传统观念还轻视或忽视了另一个事实,即这些生产力既具有社会的特征,又具有自然的特征。”^③在他看来,由于传统的历史唯物主义在对社会劳动的讨论中将自然与文化抽象出来,因而不可能找到将社会的文化和自然系统这两者都包含在内的内涵丰富的、完整的“社会劳动”概念,换句话说,传统的历史唯物主义注定存在一种生态学的“理论空场”或者“丰富的生态感受性”的理论却失。

因此,无论作为一种基本学术理论立场——既承认马克思主义理论“具备一种潜在的生态学社会主义的理论视域……在他们的视域中,人类历史与自然界无疑是处在一种辩证的相互作用关系之中的;他们认知

① 陈食霖:《生态批判与历史唯物主义的重构》,《武汉大学学报》,2006年第3期,第140—145页。

② 詹姆斯·奥康纳:《自然的理由:生态马克思主义研究》,唐正东、臧佩洪译,第2—3页。

③ 同上书,第436—437页。

到了资本主义的反生态本质”，又强调需要对历史唯物主义进行理论“重构”从而凸显其自然维度，还是就历史唯物主义提供一种对当代资本主义现实更为合理的理论阐释的实际需要而言，奥康纳的上述努力都是具有重要意义和值得充分肯定的，而且这绝不妨碍我们可以继续对包括马克思恩格斯在内的经典作家的生态学思想做进一步的挖掘与梳理。^①

在奥康纳看来，历史唯物主义生态学“重建”或建构一种生态学马克思主义的理论起点，是对生产力与生产关系的社会维度之外的另外双重维度——即客观性的维度（自然维度）和主观性的维度（历史文化维度）——的更全面理解，因为“生产力和生产关系既是文化的又是自然的”。^② 换句话说，一种完整的历史唯物主义理论既要立足于对现代资本主义社会的工业技术、劳动分工、财产关系以及权力关系的研究，又要立足于对具体的、历史的文化和自然形式的研究，必须面对自然和文化的历史性累积形式之间的关系问题。而作为目标的生态学马克思主义，则是“探寻一种能将文化和自然的主题与传统马克思主义的劳动或物质生产的范畴融合在一起的方法论模式。”^③ 因而，一种生态马克思主义视角下的劳动观应该是，劳动既是一种物质性的实践，也是一种历史文化性的实践。就前者而言，劳动是一种物质性的实践，劳动过程是人类的力量和自然界的力量相互统一在一起的发展过程，人类在通过劳动改造自然界的同时，自然界本身也在改变和重构着自己，因而不能把自然界当做人类劳动的外在对象来考虑；就后者而言，劳动也是一种历史文化性的实践，文化规范和文化实践在劳动中形成和发展，一定的劳动又在文化规范和文化实践的基础上展开，劳动与文化相互作用，相互影响。这意味着，一个

^① 这方面除了国外学者如保罗·伯基特的《马克思和自然：一种红绿观点》、约翰·贝拉米·福斯特的《马克思的生态学：唯物主义和自然》和岩佐茂的《环境的思想》（韩立新等译，中央编译出版社1997年版）外，还包括国内学者解保军的《马克思自然观的生态哲学意蕴：“红”与“绿”结合的理论先声》（黑龙江人民出版社2003年版）、黄瑞祺、黄之栋的《〈1844年经济学哲学手稿〉的生态视角：马克思思想的生态轨迹之一》（《鄱阳湖学刊》2009年第1期）、韩立新的《马克思的“对自然的支配”：兼评西方生态社会主义对这一问题的先行研究》（《哲学研究》，2003年第10期）和《马克思的物质代谢概念和环境保护思想》（《哲学研究》2002年第2期）等等。

^② 詹姆斯·奥康纳：《自然的理由：生态马克思主义研究》，唐正东、臧佩洪译，第63—64页。

^③ 同上书，第59页。

生态健康、理性、文明的社会不仅要做到尊重自然界本身的客观先在性和对人类活动的制约性,尊重生态环境自身的内在客观规律,还要做到合理调整人与自然之间的物质变换过程,实现劳动社会形式的合理化,使各种生产要素得以有效配置并合理利用。

其次,奥康纳从生态学马克思主义视角揭示了资本主义社会中“资本的第二重矛盾”以及在全球化背景下的扩展,从而确立了对当代资本主义制度与现实的马克思主义批判的生态学维度。一种生态学马克思主义的理论视野或“生态学与马克思主义的联姻”,使奥康纳很自然地走向了对“资本主义生产力和生产关系与其生产条件之间的矛盾或资本的生产不足与经济危机之间的矛盾”的探讨,并提出了“资本的第二重矛盾”的理论。在他看来,资本主义社会实际上内在于双重矛盾:第一重矛盾也就是传统历史唯物主义所揭示的生产力和生产关系之间的矛盾,这种矛盾的一个特定形式是价值与剩余价值的生产与实现之间的矛盾,它们之间的矛盾运动会造成由于有效需求不足而导致的生产过剩的经济危机;第二重矛盾则是资本主义生产力和生产关系与生产条件之间的矛盾,这种矛盾由资本的无止境自我扩张本性和自然界的自身有限性所引起,其结果是自然生态环境的破坏以及由此引发资本主义各要素成本的提高,从而导致生产不足的经济危机,这种矛盾也内在于资本主义的本性中。奥康纳认为,“资本的第二重矛盾”清晰地表明了当代资本主义的经济危机发生必然性或危机依赖本性和反生态本性。资本在无限扩张本性的驱使下不断扩大生产,相应地对自然资源的需求就会不断增加,从而导致对自然资源的掠夺式开采与使用。因而,资本主义生产过程既是一个充满经济危机的过程,同时也必然会导致生态危机,而生态危机反过来又会由于增加资本运行的成本,进一步加重经济危机。

应该说,奥康纳对资本主义社会中生态矛盾的政治生态学分析批判是基本可以成立的,尽管他的朋友比如伯基特对资本主义是存在着双重内在矛盾还是一个矛盾的两个方面存在着不同看法。^①如果说“资本的第一重矛盾”是从需求的角度对资本构成冲击的——为了维持或者提升利润而降低成本时导致市场对商品的需求也会下降,结果是剩余价值的

^① Paul Burkett, “Fusing red and green”, *Monthly Review*, 50/9(1999).

生产没有问题,但价值和剩余价值的实现却发生了问题,那么,“资本的第二重矛盾”则是从供给的角度对资本构成冲击的——维持或者提升利润而降低普通成本的行动导致其他资本的成本、因而资本总体的成本的提高,结果是价值和剩余价值的实现没有问题,但剩余价值的生产发生了问题。不仅如此,奥康纳明确强调,对当代资本主义社会的批判性分析必须建立对上述双重矛盾的综合考虑基础之上,“单纯从经济的维度来对资本主义的第二重矛盾进行阐释,甚至比传统马克思主义理论单纯从经济的维度对资本主义的第一重矛盾所做出的解释更具有非法性。”^①

再次,奥康纳以生态学马克思主义为基础阐述了生态学与社会社会主义相结合的生态学社会主义替代当代资本主义制度的理论必要性及其政治实践战略。在他看来,一方面,资本主义无论就其资本的本性或“资本的第二重矛盾”而言,还是就其最近几十年发生的全球性扩张来说,日益严重的生态危机都是其难以克服的常态性危机或其社会总体性危机的集中体现,因而从理论和实践上都不可能预期生态危机在资本主义现存制度框架下的根本性解决,或者一种生态可持续的资本主义,另一方面,传统社会主义理论与实践上的“生态失败”并不足以支持社会主义与生态学存在着根本对立的看法,相反,重新界定或目标转向后的社会主义完全可以实现生态学的政治联盟。换言之,在很大程度上正是资本主义制度及其主导的经济全球化的世界性蔓延正在呼唤和催生着社会主义与生态主义的政治联合。当然,在奥康纳看来,问题的关键是如何使新社会运动尤其是环境运动分子意识到这种政治联合的必要性并积极参与到这种联合政治行动中来——即“怎样使环境运动转变成促进激进的社会经济变迁的重要力量”。^②可以说,如何把激进的新社会运动特别是环境运动纳入到一种新社会主义运动的轨道,或者说共同创建一种生态社会主义,是奥康纳生态学马克思主义理论分析逻辑的政治延展和主要实践指向。

值得强调的是,奥康纳对作为生态社会主义变革重要对象和目标的国家表达了一种看似折衷甚至矛盾的态度。一方面,无论从马克思主义的社会主义革命理论及其逻辑还是从克服当代资本主义社会中生态危机

① 詹姆斯·奥康纳:《自然的理由:生态马克思主义研究》,唐正东、臧佩洪译,第283页。

② 同上书,第19页。

的现实需要出发,废除或取代资产阶级的政治国家(包括其现存的自由民主形式)应该是一个不言自明的政治结论,但另一方面,他又明确提出像生态无政府主义主张的那样完全取消国家是不现实的,现实的出路只在于如何使现存的国家更加具有生态敏感性或负责精神。这其中既体现了奥康纳对现实社会主义国家的某些性质的宽容甚至肯定——“虽然社会主义国家也存在生态问题,但同资本主义国家的生态问题相比,它们有着本质区别,社会主义国家的资源损耗和污染更多的是政治而非经济问题。这也就是说,与资本主义的情况不同,大规模的环境退化可能并非是社会主义的本质”^①,更表明了他对未来生态社会主义社会中经济、社会和生态管理的总体性理解,即对一种相对集中、计划性管理架构的客观需要的认可。至少在某种程度上,是奥康纳这种对国家未来作用的较为模糊态度导致了他与另一位社会生态学家塔基斯·福托鲍洛斯(Takis Fotopoulos)之间 20 世纪 90 年代初关于生态马克思主义/社会主义性质的激烈争论。^②

同样重要的是,奥康纳正确地将未来生态社会主义的核心性规定性描绘为从“分配正义”向“生产正义”的转向,但对这种转向所蕴涵的更多经济政治内涵却缺乏更深入的阐发。在他看来,首先,生态社会主义有别于现实资本主义,因为它将是“按照需要(包括工人的自我发展的需要)而不是利润来组织生产”的社会形式,因而同时是对资本主义生产关系影响或建构生产力的方式的批判和对这些生产力与再生产力的批判。就此而言,生态社会主义和传统社会主义存在一致性,所寻求的正是使传统社会主义本身的批判性理想得以实现。其次,生态社会主义也有别于传统社会主义,因为传统社会主义与资本的生产和再生产相关联,而生态社会主义与生产条件的生产和再生产相关联。就此而言,生态社会主义的核心政治目标是通过各种斗争尽力使交换价值服从于使用价值,使利润导向型的生产从属于需要导向型的生产。这些观点无疑都是正确的。但问题是,当我们更多地从生态/环境正义视角来思考“分配”和“生产”以

^① 詹姆斯·奥康纳:《自然的理由:生态马克思主义研究》,唐正东、臧佩洪译,第 418 页。

^② James O'Connor and Takis Fotopoulos, "Dialogue on socialism and ecology", *Society and Nature*, 2/3 (1993), pp. 176-214.

及从分配向生产的转向时,其中显然包含着更为复杂而广泛的生态经济政治意蕴——比如,分配在生态学视野下绝非只是一个财富支配权利或正义的问题,还是一个被分配财富的数量及其可选择性问题,相应地,生产在生态学视野下将首先是一个物质财富数量的削减和选择性限制问题,而这一切似乎都指向一种更加节俭的、更加谨慎的人类生产与生活状态。奥康纳转引的乔·维德尔的如下一段话似乎已蕴涵着这一观点:我们将要“告别昂贵的快乐之巅,(但我们将会得到一个机会)来修缮我们已经腐烂的社会”^①,但遗憾的是,对此他显然未能阐释得像另一位生态社会主义者萨拉·萨卡那样清晰明白——未来社会主义将是必须面对和坦然接受物质财富有限化的社会。^②也许正因为如此,向一种生态社会主义的过渡与转型要比传统意义上的对资本主义的政治克服与替代困难得多。

综上所述,从环境政治学的视角看,奥康纳《自然的理由》一书或其生态学马克思主义思想的最大特色,是基于对历史唯物主义的理論重构成来阐发一种对当代资本主义制度及其主导现实的生态学批判^③,并力图促动一种旨在实现当今劳工、新社会和环境运动政治大联合的生态社会主义替代方案。它不仅集中展现了西方马克思主义学者在欧美社会背景下对当代资本主义发展现状尤其是生态环境问题的理论回应水平与力度,而且大大拓展了我们从马克思主义立场理解与批判资本主义制度的理论视域和批判论域——将其提升与扩展为一种更为全面的政治经济、文化价值和生态的综合性检视。当然,更多是由于欧美社会现实特别是生态社会主义实践发展的时代局限性,奥康纳关于生态社会主义社会制度设计和实现途径的理论探索都还存在着诸多的缺憾,甚至是乌托邦色彩,而这正好构成了我们做进一步生态马克思主义理论探索的语境、动力和起点。

① 詹姆斯·奥康纳:《自然的理由:生态马克思主义研究》,唐正东、臧佩洪译,第512—513页。

② Saral Sarkar, *Eco-Socialism or Eco-Capitalism? A Critical Analysis of Humanity's Fundamental Choices*, Zed Books, 1999.

③ 约翰·巴里:《马克思主义与生态学:从政治经济学到政治生态学》,《马克思主义与现实》2009年第2期。

第十章 在文化和资本之间

——詹明信《后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑》导读

詹明信(Fredric Jameson, 1934年生)^①自称文化批评家、新马克思主义者,是美国当代左派知识分子的著名代表人物。早年通过写作《萨特:一种风格之缘起》,詹明信走进了存在主义的深处,并预示着他最终追随萨特转向马克思主义。他早期的三部著作《马克思主义与形式》、《语言的牢笼》和《政治无意识》被英国同行特里·伊格尔顿誉为“西方马克思主义”的三部曲。如果说《马克思主义与形式》和《语言的牢笼》的问世,代表着当时欧洲大陆理论和西方马克思主义在北美传播的主要文本,那么《政治无意识》的出版,则彻底奠定了詹明信在文化批评^②领域中的学术地位,使他被公认为国际上具有自己头衔的主要理论家之一。在这部毁誉参半的作品中,詹明信创造性地综合了卢卡奇、阿尔都塞、弗洛伊德、拉康和萨特等人的思想,精心构建了一种当代形式的马克思主义诠释学,用以深入解读形形色色的社会文化文本。但道格拉斯·凯尔纳却指责《政治无意识》还不够入世,认为它虽敲击现实之门却并未跨过我们自己历史背景的门槛,只是到了《后现代主义,或晚期资本主义的文化逻辑》中,詹明信才登上了“一系列历史和理论研究的顶峰,这些研究为一种当代社会理论提供了部分必要的方法论、构架和理论的分析,在这里,当代

^① 又译“杰姆逊”、“詹姆逊”、“詹姆森”、“杰姆森”等,Fredric Jameson自取谐音“詹明信”为中文名,此处沿用这一带有文化象征意味的称呼。

^② 文化批评理论流行于西方60年代以来,它是一个新的跨学科领域,主要关注文化文本,广泛涉及文学、哲学、史学、人类学、政治学、社会学等等。

社会被詹姆逊概念化为特殊历史轨迹的产物:从各国国家垄断资本主义的分散体系到多国共同资本主义的连锁系统的过渡。”^①这篇1984年发表在《新左派评论》上的著名论文在后现代主义研究中具有里程碑式的意义,此前的许多谈论后现代主义的文本纷纷退居二线,这篇文章中的观点则被后现代的支持者和反对者一再征引。1991年,该文和詹明信的其他相关论文一起被扩充为同名专著。我们在解读《后现代主义,或晚期资本主义的文化逻辑》的同时,将结合这些相关论文剖析詹明信以马克思主义批评家的身份,何以能奇迹般地在后现代主义领域获得了世界性的声誉。

一、后现代主义与马克思主义

早在上个世纪90年代之初,戴维·哈维就曾感叹:“在最近20年里,‘后现代主义’已经成了一个受到曲解的概念,成了这样一个各种相互冲突的意见和政治势力的战场,以至再也不能忽视它。”^②当詹明信踏上后现代主义之争的战场时,那里早已经硝烟弥漫,最引人注目的是分别以德国的哈贝马斯和法国的利奥塔为代表的两军对垒。利奥塔的《后现代状态》一书一度使得“后现代”一词几乎家喻户晓。他认为“简化到极点,我们可以把对元叙事的怀疑看作是‘后现代’”^③。利奥塔站在后现代的立场鄙弃“现代”,反对一切“启蒙叙事”或“解放叙事”等总体化思想。作为“现代性”的坚定维护者,哈贝马斯对于利奥塔等人将现代化的那些令人难堪的负担转嫁到文化现代主义身上深表不满。他认为现代性是一项包含着尚未实现的解放潜能的未竟事业,体现的是理性和启蒙的乌托邦精神。只要打破工具理性的罪恶牢笼,点燃交往理性的自由火炬,这项伟大的事业将最终引领人类走向光明。正如有的学者所说,这两位重要思想家之间的论争,决非一件偶然之事,支撑整个西方的现代性思想突然成

^① Douglas Kellner, “Jameson, Marxism and Postmodernism”, *Postmodernism, Jameson, Critique*, Mouton Press, 1989, P. 2.

^② 戴维·哈维:《后现代的状况:对文化变迁之缘起的探究》,阎嘉译,商务印书馆2003年版,第56页。

^③ 利奥塔尔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,三联书店1997年版,“引言”第2页。

为被质疑、被悬隔的对象,丧失了自身的自明性和正当性,于是,维护现代性和颠覆现代性之间的论战,事实上已经难以避免了。^①

究竟是要继续现代性的未竟之业,还是要与现代性彻底决裂,这似乎构成了现代主义和后现代主义之间的两难困境。正当哈贝马斯与利奥塔之争达到白热化程度时,詹明信从左派激进立场出发加入其中,但是他没有停留在泛泛而论、或扬此抑彼的层次上,而是异军突起,从马克思主义诠释学的角度,展开了对后现代主义的总体性研究。^② 他认为尽管从地缘政治学视角看,现代性的品种形形色色,但是唯一令人满意的语义学意义在于它与资本主义的联系,它们标志着未完成或部分完成的现代化的境遇的特征。这一见解除了受到《共产党宣言》的启发,还有吉登斯的影响。依此类推,詹明信认为后现代性是一种倾向于更完善的现代化的境遇中获得的東西,它可以概括为两种成就:一是农业的工业化,就是要消灭所有传统的农民(生活方式);二是无意识的殖民化和商业化,这意味着大众文化和文化工业。^③ 一旦把文化与资本联系起来,按照马克思主义的唯物史观标准,就注定不能简单地表示迎合或拒斥。

正如马克思能够在他抨击的资本主义中发现先进的东西一样,詹明信也力图从正反两个方面辩证地把握后现代主义文化。他说:“需要强调的是,我们处于后现代主义文化之内的程度决定了对它的轻易赞美是自以为是的、不可靠的,而要轻易拒绝它也是不可能的。人们会觉得,对后现代主义意识形态的评价必然意味着对所涉及的艺术品和对我们自己的评价。”^④ 对于许多人一味强调后现代时期高科技的威力,一窝蜂地拥护这个“美感新世界”的创立,詹明信以为这实在是再庸俗不过的事了。与此同时,他也坚决反对从本质上斥责后现代主义的浅薄性,拿它跟现代主义伟大传统里“高度严肃”的乌托邦式理想相比。詹明信表示:“我在提出解释时极力避免让批判性的分析沦为道德性的评价,并尝试在‘历

① 参见《中国后现代话语》,王岳川主编,中山大学出版社2004年版,第4页。

② 参见《后现代主义文化与美学》,王岳川、尚水编,北京大学出版社1992年版,“代序”第25页。

③ 詹姆逊:《单一的现代性》,王逢振、王丽亚译,天津人民出版社2005年版,第23—24页。

④ 转引自康纳:《后现代主义文化:当代理论导引》,严忠志译,商务印书馆2004年版,第69页。

史’中探索当前的时代意识,企图以真正的辩证法来正视问题。”^①从经典马克思主义对经济基础与上层建筑辩证关系的分析出发,詹明信认定所谓“后现代主义”根本无法脱离晚期资本主义世界文化领域里的基本变化因素而独存,这种变化因素不论好坏,皆建基于实质生活的客观基础之上。文化领域的真实功能就在于把具体世界里的诸般现象以镜像的形式反射在自身之上。因此,詹明信介入后现代主义论战之初,就曾旗帜鲜明地表示:“后现代主义的出现与这个晚期的、消费的或跨国的资本主义的新时期息息相关。我也相信,它的形式特征在许多方面都表现出这种社会体系的更深层的逻辑。”^②或许这样的定义更为有力:“后现代主义是晚期资本主义的文化逻辑。”^③

资本主义而曰“晚期”,早在法兰克福学派阿多诺等人那里已开先河,但是它作为一个约定俗成的经济学术语,则是比利时著名的政治经济学家恩斯特·曼德尔(Ernst Mandel)的创举,他在自己的名著《晚期资本主义》中将资本主义划分为三个阶段:第一是古典或民族市场资本主义阶段,形成了国家的市场。第二是列宁所论述的垄断资本主义或帝国主义阶段,形成了不列颠帝国、德意志帝国等。第三则是二次大战之后的资本主义,可概述为晚期资本主义,或多国化的资本主义。曼德尔指出,正如列宁只能在《资本论》的基础上发展他对帝国主义的论述,以证明控制着马克思所发现的资本主义生产方式的全部过程的一般规律;我们今天也只能在列宁的《帝国主义是资本主义的最高阶段》一书的基础上试对晚期资本主义提出一种马克思主义的分析,具体考察马克思在《资本论》中所发现的那种就资本主义基本运动规律而论的资本主义生产方式的战后历史。换句话说,《晚期资本主义》一书旨在说明这种生产方式的“抽象的”运动规律在当代资本主义的全部开展的“具体的”历史中,仍然在起作用并可加以证实。^④受到曼德尔理论的启发,詹明信进而认为与资

① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东编、陈清侨等译,三联书店1997年版,第500页。

② 詹姆逊:《文化转向》,胡亚敏等译,中国社会科学出版社2000年版,第19页。

③ 杰姆逊:《后现代主义与文化理论》,唐小兵译,北京大学出版社2005年版,“自序”第6页。

④ 参见曼德尔:《晚期资本主义》,马清文译,黑龙江人民出版社1983年版,第3—4页。

本主义三个发展阶段相关联的文化也有其各自的特点：“如果说现实主义的形势是某市场资本主义的形势，而现代主义的形势是一种超越了民族市场的界限，扩展了的世界资本主义或者说帝国主义的形势的话，那么，后现代主义的形势就势必被看作是一种完全不同于老的帝国主义的，跨国资本主义的或者说失去了中心的世界资本主义的形式。”^①这样，对于现实主义、现代主义和后现代主义的读解，就被置于一个更大的、更抽象的统一的模式中，从它们的相互联系和对照中加以界定。

这种文化分期无疑是在马克思主义“基础—上层建筑”的分析模式中展开，文化被视作上层建筑一类。詹明信说过：“在欧洲语言中，文化起码有三种含义，当然是指‘耕耘’、‘农作’这一意思之外的三种含义。首先‘文化’相当于德语中的 *Bildung*，意即个性的形成，个人的培养。这是浪漫主义时代的概念，是新兴中产阶级的思想产物。还有就是指文明化了的人类所进行的一切活动，文化与自然是相对的。这第二个概念是人类学意义上的定义，其最明确的表述是由弗兰茨·波瓦斯给出的，我们通常讨论文化也从这个定义入手。但是文化还有第三种含义，即日常生活中的吟诗、绘画、看戏、看电影之类，这种文化和贸易、金钱、工业是相对立的，和日常工作是相对立的。因此，第一种文化是精神、心理方面的，是个人人格形成的因素，而第二种是社会性的，日常的行为举止和生活习惯，是社会形成，第三种则是一种装饰。”^②作为文化批评家的詹明信，他所关注的主要是第三种含义的文化，从艾略特的诗歌到鲁迅的小说，从好莱坞大片到街头巷尾的小广告，都在他的视野之内。问题在于，从文化内涵上说，后现代未必意味着比现代晚，而晚期资本主义则是帝国主义的、垄断资本主义时期的进一步发展，将文化与资本主义生产方式的分期对应起来，又如何可能呢？首先，詹明信敏锐地意识到：“分期论早已成为当前理论问题的核心，因为目前这个时代既深刻地无历史感，又强烈地渴望着一种历史叙事，渴望着对一切行为进行一番叙事性的重新阐释。”^③他

① 詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，张旭东编、陈清侨等译，三联书店1997年版，第286—287页。

② 杰姆逊：《后现代主义与文化理论》，唐小兵译，北京大学出版社2005年版，第2—3页。

③ 詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，张旭东编、陈清侨等译，三联书店1997年版，第261页。

坚称任何个别的、孤立的文化分析都无法逃离历史,都必定能够在历史分期的论述里得到诠释——无论那历史的论述如何受到压抑、如何被人漠视。其次,詹明信高度警惕着总体性对多样性的威胁,他说:“我所以在此建议我们不要把‘后现代主义’当作文艺或文化的风格来看待,正是为了避免再犯上述历史分期法那种粗枝大叶的解释方法。相反,我们必须视‘后现代主义’为文化的主导形式,我们的历史分期观才能有出路。”^①

詹明信认为,只有透过“文化主导”的概念来掌握后现代主义,才能更全面地了解这个历史时期的总体文化特质,才能把一连串非主导的、从属的、有异于主流的文化面貌聚合起来,在一个更能兼收并蓄的架构里讨论问题。这一论点显然受到威廉斯的强力影响。威廉斯认为特定社会形式总是由三种文化构成,除了主流文化,还有残余文化和新兴文化。从一个历史时期进入到另一个历史时期,通常并不意味着一种文化模式的完全崩溃和另一种文化模式的建立。文化差别的标志是文化模式在社会文化等级制度中的位置。因此,有可能在现代性中分离出后现代主义文化的某些特征,而在后现代性中分离出现代主义文化的某些特征。^②从这一立场出发,所谓后现代主义是晚期资本主义的文化逻辑,无非是说,在晚期资本主义社会,后现代主义是主流文化,现代主义、现实主义等是残余文化,什么是新兴文化还是未知数。这正好印证了詹明信对于生产方式的理解:在资本主义生产方式里,不仅比它更早的各种生产方式(和它们的各自异化形式和生产力)以各种层次和作废的方式仍然残留其中,而且很明显,将来的生产方式也同样在起作用。这些残留的生产方式,还有已经突现或将要突现的生产方式,反映在文化领域,也就是传统派和先锋派等非主流文化。

由此可知,诚然后现代主义在晚期资本主义社会是主导文化,但它无论如何都不是唯一的文化生产和消费形式。詹明信强调:“事实上,我并不觉得今天所有的文化生产都可以用我所指的‘后现代’这个广泛的观

① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东编、陈清侨等译,三联书店1997年版,第427页。

② 参见约翰·斯道雷:《文化理论与通俗文化导论》,杨竹山等译,南京大学出版社2001年版,第263页。

念来概括。‘后现代’就好比一个偌大的张力磁场,它吸引着来自四方八面、各种各样的文化动力(其中包括威廉斯所谓‘残余’文化及‘新兴’文化等迥然不同的生产形式),最后构成一个聚合不同力量的文化中枢。假使我们缺乏对文化主导的普遍认识,在分析问题便难免显得固步自封,片面地把现阶段的历史状况视为多元文化的简单呈现,视之为文化差异的随机演变。这样,我们便也只能把历史解释作为不同文化动力的勉强共存,而始终不能看清楚‘共存’所带来的实际效应,更无法明了为什么文化效应本身正是难以界定的。”^①这样的文化分析坚持了马克思主义的一贯原则,既打破了独断论的迷梦,也规避了相对论的陷阱,有效避免了在文化的同一性和差异性中作出两难选择。

二、在文化与资本之间

詹明信从“基础—上层建筑”模式出发,将生产方式视为马克思主义诠释学的主导符码,将后现代主义视为晚期资本主义的主导文化。这就是说,后现代主义的出现有其历史必然性,既不能像哈贝马斯那样罔顾社会发展的新阶段而盲目抵制它,又不能像利奥塔那样一般地去反对现代性。我们必须深入探析后现代主义美学表象背后的资本逻辑。在詹明信看来,要谈后现代主义,首先要同意作如下假设,即在20世纪50年代末期到60年代初期之间,我们的文化发生了某种剧变。这突如其来的冲击,使我们必须跟过去的文化彻底“决裂”。而顾名思义,“后现代主义之产生,正是建基于近百年以来的现代(主义)运动之上;换句话说,后现代主义文化的‘决裂性’也正是源自现代主义文化和运动的消退及破产。”^②就此而言,后现代主义的统一性不是既存于其自身之中,而是存在于它要取而代之的现代主义之中;有多少高等现代主义就有多少后现代主义,因为后者至少起初是针对那些模式的特意和特殊的反动。因此,我们对后现代主义美学表象的考察,一方面要注意到它的社会历史根源,另一方面

^① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东编、陈清侨等译,三联书店1997年版,第432页。

^② 同上书,第421页。

往往要与它反对的现代主义作比较分析。在詹明信工作的基础上,我们进一步将这些美学表象概括为四大要点,或者说四条研究线索:一是深度模式的失却,二是历史意识的退隐,三是审美主体的沦亡,四是批判距离的陷落。

(一) 深度模式的失却

通常所谓模式,即某种事物的小规模复制品,省略了各种各样无关紧要的成分。在詹明信这里,模式也就是系统的阐释方式,是对现实的一种简约和再现。那什么是深度^①模式呢?顾名思义,也就是说,这种模式不相信表面的现实和现象,不满足于对事物进行表层阐释,而是要深究其背后更隐秘、更深刻、更根本、更真实的存在,走进一个内在的意义里去。因此,所谓深度模式,意即以“内外二分”为基础,对事物或文本进行认知和解读的思维模式。詹明信指出,传统哲学的结束,后现代主义理论的兴起,正是以四种解释,或者说四种深度模式的消失为标志。^②

第一种深度模式是黑格尔或马克思的辩证法,以现象和本质的区分为基础,并对一连串关于意识形态、虚假意识等理念的解释。马克思和黑格尔都认为有现象与本质、内与外的对立,暗示说现实中含有某种深度,人们应该把握着这个深度。譬如,黑格尔认为在历史发展的表象背后,是“理性的狡计”在起作用;而马克思断言有一只“看不见的手”调节着资本主义运作的各个流程。然而,今天的理论家只讨论表面,不承认什么内与

① 在与安·斯蒂芬森的一次关于后现代主义的谈话中,詹明信说:“‘深度’这个词我故意用得含糊,模棱两可。我指的不单是视觉上的深度——这在现代派绘画中已经消失——而且也指阐释性深度,亦即这样一个概念,某件东西很迷人,因其深藏秘密,只有通过阐释这些秘密才能昭露;这一切都消失了。同样,由于阐释深度是艺术中的后现代主义与当代理论二者关系中的一个分主题,因此我力图说明阐释深度的消失是如何伴随着一种新的概念化理论的出现而进行的。这一概念化放弃了各种哲学学派有关深度的概念,亦即放弃了各种各样的诠释学。在诠释学里,人们用现象之下的实在来解释现象,然后再对这些实在进行解码。最后历史性和历史深度,过去常称作历史感或过去意识,被废除了。简言之,客体落入世界,又重新变成装饰;视觉深度与阐释系统逐渐消失,怪事发生在历史时间身上。”参见《后现代主义》,赵一凡等译,社会科学文献出版社1999年版,第84页。

② 参见杰姆逊:《后现代主义与文化理论》,唐小兵译,北京大学出版社2005年版,第181页。

外的对立,更不需要任何人去告诉他们某事某物的意义是什么。詹明信认为,在西方,无论马克思主义传统内外,不管是反马克思的还是反黑格尔的,都普遍有着抛弃这种深度模式的倾向。

第二种深度模式是弗洛伊德的精神分析理论,它是以意识的表层和深层之间的分野为模式基础,并通过意识的彰显及潜在等种种功能的发挥,提出压抑和升华的说法,以分析心理及文化的诸般现象。弗洛伊德认为梦是我们潜意识的某种表现与显现,是人的不同层次的愿望的满足。福柯则认为像“压抑”这样的概念充满意识形态性,越用它越容易让人感到“压抑”,因而建议放弃这一深度模式。

第三种深度模式是存在主义理论,它的理论基础建立在本真性和非本真性的二分法上。存在主义认为本真性是核心的东西,是对生活状态的乌托邦理想,而异化则需要战胜和扬弃。但是,在后结构主义理论中这一切都受到质疑,乃至被抛弃了。

最后一种深度模式是符号学,它区分了所指和能指,所指即一个字的观念意义,能指往往是一种可以听到的声音,这二者的统一则构成一个符号。符号学认为言语的能指里面总是隐含了心理的所指,或者说某一意义。可是当它演变为后结构主义,却取消了自身的这种区分。詹明信说:“从种种方面,后结构主义理论取消了深度,我想强调指出当代的理论,和小说、音乐、绘画一样,是后现代主义的一种表现。在理论中也出现了一种新的平面感,无深度感,那就是所谓的‘文本’,‘作品性’。”^①换言之,符号学相信所指,也就是相信意义和真理,当代理论则否认之,只是不断地对表述(而非思想)进行抨击和批评。

毫无疑问,对于深度模式的拒斥,使得表层模式以及多层结构中的“表面(向)”、“多面(向)”等概念大行其道。苏珊·桑塔格的《反对解释》一书就是20世纪60年代以来出现的表面化倾向的代表。她认为文学的刺激性就是目的,而不是要去追寻隐藏在后面的东西,因此我们只应去体验文学,而不是对之进行条分缕析的解释。詹明信则以现代主义大师凡·高的《农鞋》和后现代主义画家华荷的《钻石粉尘鞋》为例,从对这

^① 关于“四种深度模式”的论述,参见《晚期资本主义的文化逻辑》第444页、《后现代主义与文化理论》第181—183页。

两幅名画的比较分析中得出结论：“一种新的平面而无深度的感觉，正是后现代文化第一个、也是最明显的特征。”^①如果说在一种尼采式的意志力驱动之下，凡高把人间那荒凉贫瘠的种种用乌托邦般的颜料填得异常充实饱满；那么恰恰相反，华荷笔下的商品世界，早已让五花八门、似实还虚的广告形象所吸纳、贬格以及污染。^②当社会的客体已经被演绎为一组一组扬弃了内容意义的文本或者“类象”，尽管商品拜物教和现象界的种种死亡，似也在华荷作品里发展为某种特色鲜明的主题，但是就这些后现代主义画作本身而言，已不能再称作一种内容了，它们只是一张张飘忽不定的形象。

（二）历史意识的退隐

深度模式的失却反映在文本分析中，常常流于一种平面的无深度感，这被詹明信视为一切后现代主义文化形式的最基本特征。如果我们推而广之，在视觉深度和阐释深度之外，这种无深度感同样包括历史深度的消失。用詹明信的话说：“历史性和历史深度，过去常称作历史感或过去意识，被废除了。”^③在《后现代主义与消费社会》一文中，詹明信详述了后现代主义的两个特点，也即“现实转化为形象”、“时间割裂为一连串永恒的当下”。他认为与这两种进程惊人地吻合的是后现代社会中历史意识的退隐。这里的历史意识可以作两种理解，用詹明信的话说：“一是我个人对人类时间一种存在的意识；一是对过去和历史上的兴衰变革的更一般的意识。我认为，这两种对历史的意识在后现代文化的普遍的平淡和浅薄中已经消失了。”^④在詹明信看来，老的现代主义对历史的感觉是一种对时间性、或者说对往昔的一种怅然若失、痛苦回忆的感觉。但是在晚期资本主义社会，现代主义的那种深深的怀旧的个人情绪消失了，取而代之的是一种后现代主义的永远是现在时的异常欣快和精神分裂的生活。

① 詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，张旭东编、陈清侨等译，三联书店1997年版，第440页。

② 同上。

③ 参见《后现代主义》，赵一凡等译，社会科学文献出版社1999年版，第84页。

④ 詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，张旭东编、陈清侨等译，三联书店1997年版，第290页。

受精神分析理论和符号学影响,以精神分裂症患者为题来刻画后现代时间观的非连续性,在后现代主义文化理论中十分流行。就詹明信而言,“对精神分裂症的诊断或解释并不仅仅是模糊不清的隐喻;而是力图对这种症状作出一个精确的语言表述,认为它是‘符号链条的断裂’(拉康语),是纯能指的逻辑,因为在精神分裂症者的头脑中,句法和时间性的组织完全消失了,只剩了纯粹的能指……后现代主义是能指和所指的分离和所指的消失。现在我们可以用时间的术语和观念来理解这个过程,即精神分裂症患者的头脑中只有纯粹的、孤立的现在,过去和未来的时间观念已经失踪了,只剩下永久的现在或纯的现在和纯的能指的连续。”^①这就是说,在正常的符号系统中,所有的符号都是能指和所指的统一,但是在支离破碎的“景观”构筑的后现代社会,由于表象的客体与主体已经难分彼此,能指和所指再不能一一对应了。也就是说,形象在忠实地复制现实的同时,却取代传统的现实营造了一个形象社会;于是,在历史与文本,或现实与形象之间,已经不存在独立的历史或现实,只有关于现实的话语或景观。这种表象的断裂使得“真实的”历史被悬置起来,甚至消解掉;文化生产以虚构的意象传达一种“过去性”,以这种“人造后现代景观”取代了晚期资本主义的社会现实。用詹明信的话说:“后现代主义对历史有自己的理解,那就是历史只存在纯粹的形象和幻影。例如说,美国的过去就被转换成许多阶段过去的照片,至于说到文化史,它也有类似的命运。在当代总的历史和风格的折衷主义中(特别是在建筑和其他艺术中),过去变成了一个纯粹死亡的仓库,里面储满了你可以随便借用或者拆卸装配的风格零件。这完全不同于现代主义对风格的体验;我曾经以‘东拼西凑的大杂烩’的观念来说明它,它完全不同于那种滑稽模仿。它也不像现代主义那样给历史戴上假面和伪装。”^②

就此而言,我们可以说德波所谓“景观社会”是阿尔都塞“意识形态国家机器”的升级版,它有着“天然的”、强大无比的合法化功能,因为我们的整个当代社会系统日渐丧失保留它本身的过去的的能力,开始生存

^① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东编、陈清侨等译,三联书店1997年版,第291—292页。

^② 同上书,第291页。

在一个永恒的当下和转变之中,而这把历朝历代社会曾经着力去保存的传统抹掉,也把以往人们对社会改良和革命的激情消解在自欺欺人的快餐文化之中。^①一方面,新闻媒体的狂轰滥炸将新近的历史经验,尤其是威胁阶级统治的敏感政治事件迅速地贬进过去之中;另一方面,在诸如好莱坞等影视巨头关于纯粹的灾难和离奇变异的幻想之中,有效地取消了人们对于未来和集体性事业的实际感受。

(三) 审美主体的沦亡

尽管在华荷等人的作品中,深度匮乏,历史退隐,现象界的种种死亡不再触及内容,却牵动了后现代社会文化中主体倾向、主体意识的网络,引起了一些更加基本的变化。启蒙运动以来,主体一直被哲学赋予至高无上的地位,标志着人类中心主义和为万物立法的特权。在某种意义上,现代主义美学与独特的自我、人格、个性和私人身份等概念根本相连,而这些概念可望产生出它自身独特的世界景象,并且铸就它自身独特的、无以雷同的风格。就以几乎雄踞了整个现代主义文艺的“表现美学”为例,“表现”这一概念就预先假设主体本身可以透过它来解说。换言之,它完全肯定主体有内外之分,认为在个人这单元体内常常隐藏着难以言传的痛楚;到了情感外泄的一刹那,内在的苦痛便得以投射出来,正如蒙克的名画《呼喊》一般,形成一种姿态、一声呼喊。内心的感受透过戏剧性的外在化形式传达于外,最后使主观的情绪得到净化。^②可惜的是,这种净化尽管时效甚短,代价却格外高昂。它依赖于“单元个体”这个范畴,问题在于,当大家埋首于自我建构、创造个人主体,务使个体单元发展成为自立自足的独立范畴之际,建构中的自我也便日益脱离社会了。詹明信感叹:“我们把自我困据在超乎外物的单元个体之中;与此同时,也就把世界囚禁于自我的无边孤寂之中。如此,人确实是把自己永远地关闭起来,活活地埋藏着,任你如何万般求索,出路始终找不到。”^③

① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东编、陈清侨等译,三联书店1997年版,第418页。

② 同上书,第443页。

③ 同上书,第449页。

随着单元个体式主体的崩溃,这种困境应声而破。我们不妨考察一下后现代“去中心”运动的两种不同形式。第一种属于历史主义观点。它认为在过去、在古典资本主义及传统核心家庭的社会文化统制下,人的“主体”曾经一度被置于万事的中心;一旦身处今日世界,在官僚架构雄霸社会的情况下,“主体”已无法支持下去,而必然会在全球性的社会经济网络中瓦解、消失。第二种站在后结构主义立场。它坚信所谓“主体”从来就不曾存在过,那向来只是一种意识形态的幻象,或者说一种哲学和文化的迷思,试图诱骗人们相信他们具有个体性主体和独特的个人身份。^①在这二者之间,詹明信声称属意前者,因为后者在揭开幻象的同时,忽略了一种“现象的现实”,这有似于佛家所谓“中观”论,尽管现实归根到底是虚幻,但这虚幻毕竟有着变动不居的表象,这表象虽是暂时性的,却不能否认它千真万确地存在。当然,在主体问题上,詹明信一度强调,决定哪一种立场正确(或更为有趣和有效)对我们的目的而言并不特别重要,我们须从中记住的反而是一个美学上的两难:假如独特自我的经验和意识形态,即在风格习惯中贯串着经典现代主义的经验 and 意识形态已经完了,那么现在这个时代艺术家和作家们应该做些什么?

我们知道,在现代主义时期,作为承载个人单元体的一个外壳,主体的功能在于把壳中所载的内容表现出来,投射于外。然而,随着晚期资本主义的来临,由于物化的力量空前强大,已经占领了人们的无意识领域,一向被视为能够透视、体认和改造世界的主体零散化了,沦落为正在隆隆运转的后现代大机器上的一个个小小的配件,身不由己地日复一日重复着单调而乏味的“工作”。人们的生命似已“耗尽”,情感仿佛消逝,犹如精神分裂一般,感受着一种对自我思想“毁灭”的情怀。或者用吸毒者的语言,“幻游旅行”中,没有任何一个时刻是与其他的时刻联系在一起的,你无法使自我统一起来,没有一个中心的自我,也没有任何身份;你体验的是一个变形了的外部世界,你并没有自己的存在,也就是说,你是一个

^① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东编、陈清侨等译,三联书店1997年版,第403、448页。

已经零散化、非中心化了的主体。^①“主体之死”，也就是指不假外求、自信自足的资产阶级独立个体的结束。^②在这样的情境之下，没有人再有诸如毕加索、艾略特等人那样的独特的私人世界和风格去表现了。一切属于自己的、能够在画布上以一笔一画表达的个人特征，都由于机械再生产技术的流行而告终了。在一个文体创新不再可能的社会里，拼贴杂凑势所难免，于是争先恐后地陈列种种已死的风格，不断更换幻象博物馆的诸多语调说话，一时竟成为时尚了。后现代派画家华荷干脆说：“我想成为机器，我不要成为一个人，我要像机器一样作画。”^③此外，随着现代主体的疏离和异化为后现代主体的分裂和瓦解所取代，不惟有关独特“风格”的概念逐渐引退，由于丧失了实践活动和认识活动的承担者，艺术上、政治上的前卫主义也相继消灭，而其所蕴含的集体理想同样因中心主体这个旧观念(旧经验)的消褪而减弱。^④这对于西方马克思主义的审美批判事业尤为不利。

(四) 批判距离的陷落

众所周知，西方马克思主义者自卢卡奇以降，几乎无不投身于审美批判的事业，希望藉此释放出人性的创造力量，使人们从旧的经济、政治权威中解脱出来，从而彻底改变人类异化的既成结构。只是这种抱负在今日显然面临困境，在与李泽厚的一次对话中，詹明信指出了问题所在，他说：“身处丑陋与沮丧之境，你就感到美的力量。如果美感被放逐了，生命中就难以激发新的美的体验。所以，审美具有批判现实的力量，批判被商品所支配的日常生活的力量，但一旦审美本身被商品化了，那该怎么办？后现代社会正是如此：广告、音像……无一不是商品化的审美，或商品化的文化。人们的审美趣味已经被商品腐蚀得很厉害了，美本身也被

① 参见杰姆逊：《后现代主义与文化理论》，唐小兵译，北京大学出版社2005年版，第176页。

② 詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，张旭东编、陈清侨等译，三联书店1997年版，第447页。

③ 转引自董学文、荣伟：《现代美学新维度》，北京大学出版社1990年版，第174页。

④ 詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，张旭东编、陈清侨等译，三联书店1997年版，第448页。

腐蚀得很厉害,变成了商品。这给当代马克思主义美学提出了一个严肃的问题。”^①

我们知道,自从康德等人在18世纪末将审美作为生活中一个特殊领域建构起来,尽管现代美学话语之间颇有纷争,却大都承认审美和艺术的自律、半自律性。正是这种自律、半自律性使得文化产品成为既诡秘幽幻而又富乌托邦色彩的存在,让激进的社会学家和高等现代主义的作家、艺术家们可以从资本主义外部对之进行剖析和批判。换言之,审美和艺术只有在与丑陋的或不尽完美的现实保持距离感时,才能占据理论的制高点去否定或扬弃现实。例如,德国戏剧家布莱希特把“间离技术”运用到舞台上,就是为了追求演出的“间离效果”,使观众和演员保持距离,以突出所演故事、事件的历史性。詹明信指出:“从否定性、对立性、反抗性、批判性到内省性——这种种口号背后都有一个共同的基础,一个本质上以空间观念为本的假设:一言以蔽之,那正是人所共称(却已不合时宜)的所谓‘批评距离’的确立。”^②他同时强调,几乎所有的左翼理论,凡是有关文化政治的分析皆无法不借助于至少一种最基本的美感距离论,务求将文化行动本身置于资本的偌大存在以外。一旦有了适当的批判距离,文化实践才有机会在一个具体的立足点上攻击资本的存在。

问题在于,到了晚期资本主义时代,在社会整体的生产关系中,美的生产愈来愈受到经济结构的种种规范,日渐改变其基本的社会文化角色与功能,最终使得文化活动与商品生产合二为一。艺术彻底商品化,审美也沦为一种消费,昔日疆域分明的高雅文化与通俗文化之间的界限已告瓦解。当资本攻陷了美学的净土,艺术从审美自律走向消费逻辑。现代主义的愤世嫉俗之作被资本主义一一收编利用,安然置放于街头、大学或博物馆,甚至被当作规范或教条加以传授,这就淘空了它们过去的颠覆力量,丧失了对资本主义发起挑战的批判距离,磨平了往昔锋芒毕露的棱角。取而代之的是彻底商品化的后现代主义艺术,它们通过高科技的复

^① 《詹姆逊文集(第1卷:新马克思主义)》,王逢振主编,中国人民大学出版社2004年版,第367页。

^② 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东编、陈清侨等译,三联书店1997年版,第505页。

制而批量生产。“复制”被詹明信称作后现代主义中最基本的主题，而“形象”这一问题就是以复制与现实的关系为中心，以这种距离感为中心。^①这一见解多少受益于本雅明的启发，本雅明早就注意到，复制技术把复制的东西从传统领域中解脱出来，由于它制作了许许多多的复制品，因而它就用众多的复制物取代了独一无二的存在。机械复制在世界上开天辟地第一次把艺术作品从它对仪式的寄生性的依附中解放出来，“艺术的全部功能颠倒过来了，它不再建立在礼仪的基础之上，而开始建立在另一种实践——政治的基础之上了。”^②

这就是说，形象尽管很忠实地复制出现实，但也正是在这种复制中，形象将现实抽掉了，非真实化了。当形象借助电视一类媒介走进千家万户，所有其他媒介中所含有的与另一现实的距离感完全消失了。由于电视和报纸等不同，属于家庭的私有财产，它上面的形象也就失去了他性，也可以说为家庭所有，成为家庭中现实的一部分。然而，这形象带来的现实已经非真实化了，本质上不过是重重类象，受制于公司利润或政府权力。电视节目的编排和播放也就成为资本主义控制和统治的一种新手段。在这一意义上，詹明信认为距离感的消失是后现代主义的全部特征，或者说全部精粹。^③

距离感的丧失，意味着美学和资本的领地合并，批判者和被批判者再也难分彼此。今天的左翼理论和实践所以成效甚微，无非由于资本主义已成为一种承诺，一个架构，一项先决条件。当反抗形式本身正好隶属于对反抗形式加以同化和吸纳的体制系统，它也就难以于其自身和所对立的体制系统之间建立起一个真正具批判实力的距离。用詹明信的话说，后现代主义的种种姿态，我们今天的群众不但易于接受，并且乐于把玩，正是因为后现代的文化整体早已被既存的社会体制所吸纳、同化，跟当前西方世界的正统文化融成一体了。在后现代主义的崭新空间里，“距离”（包括批判距离）正是被摒弃的对象。由于广告、形象文化、无意识和美

① 杰姆逊：《后现代主义与文化理论》，唐小兵译，北京大学出版社2005年版，第190页。

② 参见《西方马克思主义美学文选》，陆梅林主编，漓江出版社1988年版，第248页。

③ 参见杰姆逊：《后现代主义与文化理论》，唐小兵译，北京大学出版社2005年版，第190页。

学领域完全渗透了资本和资本的逻辑,商品化的形式在文化、艺术和无意识等领域无处不在。“我们浸浴在后现代社会的大染缸里,我们后现代的躯体也失去了空间的坐标,甚至于实际上(理论上更不消说)丧失了维持距离的能力了。”^①虽然看到了如此不利的一面,作为马克思主义文化批评家,詹明信未曾放弃希望和信心,反而从中发掘出文化政治的实践机遇。

三、从阶级意识到认知图绘

马克思曾经说过:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,问题在于改变世界。”^②改造世界最有力的手段无疑是无产阶级革命,但是无产阶级革命的爆发需要一定的社会历史条件。詹明信清醒地意识到政治革命并不是永远可能的,历史的发展和群众性运动不是持续不变的,而是波浪式的。如果不具备政治革命的社会历史条件,作为马克思主义批评家,他认为可以发挥另外一种作用,就是去从事意识形态批判,揭示各种阻碍历史进步的东西,促使一种解放的阶级意识的诞生。在这一意义上,马克思主义诠释学也便指向了实践的维度,突出了作为历史主体的阶级和阶级意识的作用。问题在于,马克思主义阶级理论问世以来,世界各国的社会结构日新月异。在发达资本主义社会,由于生产力的发展,社会分工日趋复杂。通过技术专业化和企业科层制,涌现了大批中产阶级,使无产阶级很难成为有现实意义的总体,传统的工人阶级意识形态濒于瓦解,诸如种族问题和性别问题等等更切实际。譬如在美国 20 世纪的左派政治始终采取超阶级的“联盟政治形式”,因为诸如种族问题和性别问题在美国人的经验中比阶级问题更广泛,大众认为谈论阶级政治与更加重要的“新社会运动”显得很失调。因此,阶级的问题在今天也常常被视为反对马克思主义的核心观点。为了回应马克思主义阶级理论在后现代社会面临的挑战,能否激活阶级和阶级意识这两个核心范畴的生命力就显得尤

^① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东编、陈清侨等译,三联书店 1997 年版,第 505 页。

^② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,人民出版社 1995 年版,第 57 页。

为关键。

詹明信于是对阶级作了外延广阔的新诠释,同时为阶级意识寻找了一个充满时代气息的新符码。他认为阶级并非是形而上学的本体论范畴,而是借以从总体论角度考察社会现实的分析范畴,“依靠它可以轻易地把社会理解为只有通过激进的和体制的方式才能加以变革的系统性整体”^①。按照这种理解,“阶级”既是一种依然存在的社会现实,也是社会意识的一个活跃的组成部分,它给我们提供关于世界的各种图画。至于阶级意识,它的核心“首先是从属性,是等而下之的感受。这意味着‘下层阶级’在其头脑的潜意识中相信统治阶级的言语和价值的优越性”^②。只要社会上还存在着压迫群体和被压迫群体、歧视群体和被歧视群体等等,那种从属性、等而下之的感受在弱势群体那里永远存在,这就是阶级意识的核心成分。这可以视为一种文化过程和历史现象,它有着相应的世界观和方法论。处于社会上层的人们向下看一般倾向于将社会看成是不同的层次,他们的既得利益必然遮蔽着这一群体的视野,那种种特权使他们不愿或装着看不见某些东西。而处于社会底层的人们却倾向于从群体的角度往上看,他们具有阶级意识,亲身体会着来自对立面的压迫和歧视等等,必然比处于社会上层的人们更容易看到社会总体。实际上,阶级革命学说与诸如种族和性别运动在深层次上是相通的。就以当代美国为例,无论女权运动还是黑人运动,不过是自觉受到了男权和白人的压迫和歧视,问题在于,这种压迫和歧视何以可能?依照马克思主义的解释,根源仍在于私有制和社会制度,究竟而言,只能从经济基础得到解释。无产阶级革命旨在消灭私有制,永别资本主义制度,已经内在包含了妇女和黑人的解放问题。无产阶级只有解放全人类,才能最后解放自己。当然,我们必须承认性别和种族等特殊性的特殊性,不能用传统的阶级理论生搬硬套。至少将妇女和黑人定位成独立的阶级,不符合人类社会当前阶段的现实,但是这丝毫不妨碍我们对诸如此类的问题进行阶级分析,或者说把社会理解为只有通过激进的和体制的方式才能加以变革的系统性整体。为此詹明信提出了“认知图绘”概念,“‘认知图绘’实际上只不过是‘阶

① 詹姆逊:《论现实存在的马克思主义》,载《马克思主义与现实》1997年第1期。

② 同上。

级意识’的符号：它的意义仅在于提出需要一种新的和到目前为止还未想象到的阶级意识，同时它也反映了后现代中所暗含的那种新的空间性发展。”^①

这就是说，马克思主义具备与时俱进的思想品质。在资本家与雇佣工人矛盾趋于白热化之时，马克思和恩格斯发表《共产党宣言》呼吁全世界无产者联合起来战斗；当欧美资本主义的原始积累日渐完成，两大对立阶级的矛盾相对缓和，资本家对雇佣工人的统治采取了前所未有的隐蔽方式，对于卢卡奇等西方马克思主义者来说，那种一呼百应的革命氛围已经成为历史，因此不得不首先对资本主义社会展开意识形态批判，使无产阶级看清其阻碍历史进步、奴役劳动人民的反动本质。到了后现代主义时期，西方民众的阶级意识已然淡薄，受制于消费社会的种种新奇，传统的意识形态批判再也不合时宜，詹明信等新马克思主义者于是另辟蹊径，改造或发明了一系列面向当代的马克思主义话语，用以激发最广大人民的阶级意识，使人们能够透过后现代的重重迷雾，洞悉弥漫在社会空间中的权力关系，进而有望打破跨国资本主义的无形统治，迎接那告别物役的共产主义社会最终来临。

作为“阶级意识”代码的“认知图绘”概念正是问世于此种背景下，它本来源于心理学名词“认知地图”，原意是指在过去经验的基础上产生于头脑中的某些类似于现场地图的模型。地理学家凯文·林契在他的名著《城市的意象》中借以表述人们通过认识城市周围环境而为自身定位的方式。詹明信认为林契构想城市经验的方式与阿尔都塞关于意识形态的著名表述构成了空间类比。我们知道，在《意识形态与意识形态国家机器》一文中，阿尔都塞把意识形态重新界定为一种再现，它表达了主体及其真实存在境况之间的想象关系，同时以扭曲或颠倒的形式反映现实；而林契构想城市经验的方式则是“此时此地的直接感知与把城市作为一个缺场的总体性的想像感知的辩证法”。^② 在詹明信看来，这二者有不少意义重大的巧合之处，只不过林契把他的分析局限在都市的日常生活，而

^① 詹姆逊：《文化转向》，胡亚敏译，中国社会科学出版社2000年版，第47页。

^② 《詹姆逊文集（第1卷：新马克思主义）》，王逢振主编，中国人民大学出版社2004年版，第302页。

阿尔都塞的意识形态分析需要借助意识或无意识的再现来沟通、协调和测绘。由于林契探讨的城市空间的精神地图可以外推到以各种篡改了的形式存留在我们头脑里的关于社会和全球总体性的精神地图,这就为阿尔都塞的意识形态分析提供了切实可行的心理学和地理学方法。詹明信据此构想了一种崭新的美学实践,或者说文化政治模式,试图把林契的空间分析外推到社会结构领域,即是说,从我们所处的历史时刻,外推到全球规模的总体阶级关系上来。

这种“认知图绘美学”构想,最初见于1983年詹明信在美国伊诺大学召开的“马克思主义与文化阐释”研讨会上宣读的论文。该文正式发表于1988年,这就是备受争议的《认知图绘》一文。在这篇文章中,詹明信强调了对艺术作品进行政治阐释的必要性。他首先指出,艺术作品的教化功能是什么任何可想到的马克思主义美学不可逃避的参数,但是在当代批评和理论中,这一传统的美学功能实际上已经消失了。因此他倡议建立一种认知图绘美学,旨在帮助马克思主义的信众和同道在后现代主义语境下认清形势,坚定立场,从而回想和实验性地复兴美学的教化功能。这将是社会主义政治的一个必要组成部分,肩负着越来越重的文化任务。可见,认知图绘最基本的意思就是再现——确切地说,是对资本主义社会现实的再现——但并不迷信再现,而是强调其认知和测绘功能,用以厘定政治和历史方向,指导批判或革命行动。

詹明信认为资本在其三个历史阶段中,各自生产出特有的一个空间。这三个空间都是在资本扩展中,在资本向迄今尚未商品化的地区渗透和殖民化的过程中,不断扩张或量子飞跃的结果。这三个空间有着各自的文化逻辑,也即所谓现实主义、现代主义和后现代主义。鉴于这三个时期文化艺术作品的教化功能大不相同,我们关心的再现问题只是在市场资本向垄断资本,也即第一个空间向第二个空间过渡以来,才变得清晰可见;而到了第三个空间,认知图绘被认为是势在必行。

在前资本主义的社会里,以及在古典资本主义早期阶段,个人的直接和有限经验仍然能够包容支配那个经验的真正的经济和社会形式,并与之相一致。反映在文学艺术领域,现实主义作家把解决金钱与市场体系消失带来的矛盾与困境作为最基本的经验,致力于对世界进行非神圣化,对旧的神圣或超验形式进行解码和世俗化。他们雄心勃勃地向世界揭示

政治和社会真理,通过发现并创造出现实感,对资产阶级的各个阶层都进行了剖析。可见,现实主义作品有着很强的教化功能,一般读者就能一目了然地感知作品的意识形态和揭示的社会关系,在这方面并不需要批评家来指点迷津。但随着市场资本向垄断资本的过渡,个别主体的现象学经验仅仅被局限于社会世界的微小角落,那个直接和有限的经验的真实性不再与发生那个经验的地点符合了。在资本生产出的第二个空间里,现代主义艺术家不再追求现实主义的真实,在这个巨大的全球殖民体系中,“一个现实中的人是不具有普遍性的,现代主义必须用抽象的手法来表达感情,这种感情是不与任何一个具体的人相联系的。”^①但詹明信坚持认为,这些作品,无论形式怎样新奇怪异、格调怎样沉抑苍凉,其内容一般是私有化的中产阶级的生活,仍然是这个全球殖民体系对中产阶级已然生活的渗透的表征和扭曲的表达。也就是说,尽管这些社会整体事实最终似乎是无法再现的,或用阿尔都塞的话说,是颇似缺场的原因;但这个缺场的原因毕竟可以找到以扭曲和象征方式表达自身的比喻。因此,这些现代主义作品中的美学形式仍然可以用电影蒙太奇的逻辑加以解释,把毫无关系的意象并列仍然是为了寻求某种理想形式。

然而,到了晚期资本主义时代,资本的新的量子飞跃急速扩张,超越了旧的城市和“民族—国家”,在这种生产方式的发展中将它们作为前此各个阶段的废墟和古物而抛在了后面。在当前的社会里,庞大的跨国企业雄霸世界,信息媒介透过不设特定中心的传播网络占据全球。新的技术不仅在表现形式方面提出了新的问题,而且造成了对世界完全不同的看法,造成了客观外部空间和主观心理世界的巨大改变。所谓后现代主义正是“当代多民族的资本主义的逻辑和活力偏离中心在文化上的一个投影”^②,置身于后现代空间,我们已很难透过认知系统为自己在外界事物的总体设计中定位。后现代空间的这种同质、破碎、无方位性等等特征为美学的教化功能,为马克思主义的实践政治都带来了历史性的困境。对此,认知图绘美学被詹明信寄予厚望,以期构建一种具教化功能的文化

① 杰姆逊:《后现代主义与文化理论》,唐小兵译,北京大学出版社2005年版,第218页。

② 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东编、陈清侨等译,三联书店1997年版,第292页。

政治,使个体能够找出自己跟本地的、本国的、以至国际上的阶级现实之间的社会关系。詹明信不无感慨地指出:“在这后现代空间里,我们必须为自我及集体主体的位置重新界定,继而把进行积极奋斗的能力重新挽回。就目前的现状而言,我们参与积极行动及斗争的能力确是受到我们对空间以至整个社会整体的影响而消退了、中和了。倘使我们真要解除这种对空间的混淆感,假如我们确能发展一种具真正政治效用的后现代主义,我们必须合时地在社会和空间的层面发现及投射一种全球性的‘认知绘图’,并以此为我们的文化政治使命。”^①可见,认知图绘美学在詹明信那里,它本身就是一种文化政治策略,是社会主义政治的一个必要组成部分。

当资本日益侵入自然和无意识领域,美学从高高的审判台上跌落尘埃,艺术的自律性终于解体,文化的世界也充斥着资本的逻辑。作为马克思主义批评家,詹明信没有悲观失望,而是积极发掘着文化政治机遇,他写道:“虽然相对的自主性确曾在一定程度上出现于资本主义早期社会里,但说这种自主性不再存在于我们今天的文化,并不等于说就完全否定了‘自主性’的价值。反之,我们要继续肯定的是,一个独立自主性在文化范畴里的消失,其实可以视之为轰动文化的一种爆炸效应。也就是说,文化的威力,在整个社会范畴里以惊人的幅度扩张起来。而文化的威力,可使社会生活里的一切活动都充满了文化意义(从经济价值到国家权力,从社会实践到心理结构)。”^②这就是说,文化生产与经济生产的完全统一,固然使得资本逻辑渗透到文化领域,但对于左翼激进分子而言,文化逻辑又何尝不是渗透到经济领域呢?文化和经济,乃至政治融为一体,使得它取代阿尔都塞的意识形态国家机器,直接地成为各种势力斗争的没有硝烟的战场。大而言之,有文化的殖民与反殖民;小而言之,对每一文化文本的认知图绘都可能产生或多或少的政治意义。因此,正如有的学者所说:“‘文化政治’不是指文化可能具有政治功能,也不是指文化革命作为政治革命的先导,而是文化本身就是一种至关重要的权力和斗争

① 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,张旭东编、陈清侨等译,三联书店1997年版,第515页。

② 同上书,第504页。

的场域,它既可以巩固社会的控制,也使人们可以抵制与抗争这种政治。”^①当使文化从根本上干预经济的文化政治成为可能时,詹明信等左翼知识分子看重的正是这种“抵制与抗争”作用,并以强烈的使命感勇敢地承担了这一工作。就此而言,认知图绘美学的构想和尝试,也就是詹明信式的文化政治实践。

因此,为了完成对文化文本的认知图绘,早在《政治无意识》一书中,詹明信就具体描绘了三种不同层次上的马克思主义阐释学视界,提供给人们以不同的文化文本阐释的框架。第一种视界对应于个别文本,历史简约成单个的事件和危机系列。文本立场鲜明,被看作一种社会象征行为,是对现实矛盾的一种想象的解决。第二种视界将文本视为阶级话语的个别言说。这时需要识别文本的“意识形态素”^②,并艺术地建构意识形态素所反对的声音,就对抗阶级的话语进行辩证分析:“一般说来,统治阶级意识形态将探讨使自身权力立场合法化的各种策略,而对立文化或意识形态则往往采取隐蔽和伪装的策略力图对抗和破坏主导‘价值体系’。”^③最后一种视界将文化文本和作为整体的历史关联起来,我们必须面对“生产方式”这个最大意义上的语境。詹明信把这个新的研究对象命名为“文化革命”,意指在一种主导生产方式支配下多种生产方式共存的人类社会中,由这些互相敌对的生产方式决定的多种异质话语和信息系统之间的互动、更新。这时批评家在识别文本的意识形态素的同时,不得不把“形式”读作内容,以揭示形式的意识形态,也即共存于某一特定的艺术程式及其一般社会形态中的各种符号体系所释放的象征意味,从而重写文本材料,“以致这种永恒的文化革命可以理解并解读为更深层的、更持久的构成性结构,而且经验的文本客体在这种结构里也可以获得理解”。^④这样,依据这三种不同的文本阐释的框架,詹明信广泛采撷了当代各种批评流派的合理内核,在唯物史观的基本立场上加以消化吸收,

① 单世联:《文化、政治与文化政治》,载《天津社会科学》2006年第3期。

② 参见詹姆逊:《政治无意识》,王逢振、陈永国译,中国社会科学出版社1999年版,第64、171页。在此詹明信用“意识形态素”来表示社会阶级在本质上不相容的集体话语的最小可谈单位。

③ 同上书,第72页。

④ 同上书,第85—86页。

基本完成了一种马克思主义阐释学的总体性构建。这种阐释学与其说是对内容的解释,不如说是对内容的显示,它将各种被政治无意识所压制、扭曲的原初信息和原初经验重新揭示出来,恢复其本来面目,从而不尽忠实地“再现”了后现代主义美学表象背后的晚期资本主义社会现实。

和马克思主义经典作家一样,詹明信没有止步于文本阐释,在理论上完成了对世界的图绘之后,他更为关注的是籍此发明出激进的政治策略和联盟形式。由于詹明信清醒地看到了今日无产阶级的现状,他没有陷入教条的工人主义,而是广泛注意到各类边缘的、弱勢的群体之现实需要,试图把政治目标确立为在各种人群之间建立联盟。早在上世纪80年代初期,他就坚称美国左派今日能得以发展的最佳形式必然是一种联盟政治:在理论层次上,这种政治完全是总体性概念的同义词。这就是说,那看似混沌一片的晚期资本主义社会,在詹明信的总体性视野观照下,阶级和阶层结构纤毫毕露,使他深信在当前政治形势下,只有团结一切不满于现状的反体制力量,才有望现实地对抗并改善时代的物化状况,让历史的步伐迈向真正文明、进步的维度。到80年代后期写《作为一项“未竟之业”的历史与阶级意识》一文时,詹明信的思路更加明晰、成熟,他认为所有女性主义者、黑人、同性恋者以及其他被压迫群体的经验,都为建立针对资本主义的批判理论提供了重要的观点或立场。文化政治的任务就是详细罗列出各种边缘群体、被压迫或受支配群体——所有所谓的“新社会运动”以及工人阶级——所忍受的种种“束缚”结构,同时承认每一种苦难形式都产生出了它自己的特殊的“认识方式”,它自己的特殊的由下而上的视野,以及它自己的特殊的真理。^① 尽管詹明信指出了这些弱勢群体的利益特殊性,但是与许多后现代主义者欢呼的“多元主义”、“相对主义”不同,詹明信依然信奉一种较为传统的阶级政治,断言了这些弱勢群体在晚期资本主义社会所受压迫的终极共通性,并由此暗示了一种联盟政治。

这种联盟政治在形式上有似于中国所谓统一战线,只是运动的主体大为不同,今日的美国共产党较之昔日中国共产党在反体制斗争中的影

^① 参见凯尔纳、贝斯特:《后现代理论:批判性的质疑》,张志斌译,中央编译出版社2004年版,第248页。

响力相去太远。没有一个能够号令天下的领导组织,各种弱势群体各自为阵,甚至相互攻讦,这样的联盟政治只能是镜花水月。凯尔纳和贝斯特因此提出质疑:“不管詹明信持何种观点,他都未能证实:在战后的后工业状况下,‘工人阶级’的复杂化和片断化并没有改变阶级关系及政治的构成成分。任何对他观点的进一步澄清,都应当说明:我们怎样才能期待‘工人阶级’再次成为一个统一的主体(假如它真的曾经是一个统一的主体的话)?以及为什么它仍然应当处在政治斗争的中心位置?”^①。

这个问题似乎击中了詹明信的理论要害,至少在美国社会内部还很难看到所谓联盟政治的曙光,不过,当詹明信把目光投向整个世界,尤其是第三世界,他深信“在这个时期,早期的经济形式正处于全球化规模的重建过程中,包括劳动者的原有的形式和它的传统组织机构和观念。一种新型的国际无产阶级(我们一时还未能想象出它们的面貌)将在这种激烈的变化中重新出现而不需要事先预言。”^②可惜的是,一个全球范围内的无产阶级化过程,即使有朝一日确乎实现了,对于当下的詹明信而言,也不过是一种“期待”,一种“不需要事先预言”的预言而已。如果一定要他证明的话,想来超不过马克思和恩格斯在《共产党宣言》等经典著作中的那些著名表述,譬如:“资产阶级,由于一切生产工具的迅速改进,由于交通的极其便利,把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了。它的商品的低廉价格,是它用来摧毁一切万里长城、征服野蛮人最顽强的仇外心理的重炮。它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生产方式;它迫使它们在自己那里推行所谓的文明,即变成资产者。一句话,它按照自己的面貌为自己创造出一个世界。”^③的确,资本主义的入侵正如经典作家所料,但是往昔的世界格局和社会状况已经日新月异。在全球化时代来临之际,市场无处不在,那种全球范围内的无产阶级化过程尚未彰明,严格意义上的政治斗争反而变得越来越没有希望了。不过在上层建筑领域,后现代主义文化的扩张却是既成事实。在这

^① 参见凯尔纳、贝斯特:《后现代理论:批判性的质疑》,张志斌译,中央编译出版社2004年版,第249—250页。

^② 詹姆逊:《文化转向》,胡亚敏译,中国社会科学出版社2000年版,第46页。

^③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第276页。

样一个迅速后现代化的世界,按照詹明信以美国为模型的理论分析,固然会涌现诸多边缘群体,至于所谓新型国际无产阶级的诞生,却似不容乐观。或许在今日谈论这些未来的阶级斗争还为时尚早,甚至不同国家、民族、地域、文化间的差异使得任何跨语境的理论思考都难以令人信服,但詹明信坚持认为,如果我们把自己看成是有政治责任和文化责任的知识分子,我们就有许多工作可做,就有许多重要的任务等着我们去完成。譬如当人们说后现代性已经结束了,他们是指与一定艺术类型或风格(尤其是建筑风格)有关的后现代主义已经结束。他强调说,虽然时过境迁,某些后现代主义被淡忘了,然而换个视角去看,以科技为表征的后现代性才刚刚开始发展。

后 记

北京大学马克思主义学院自 2007 年起开设国外马克思主义研究二级学科的相关课程:西方马克思主义专题研究和西方马克思主义经典著作研读。经北京大学校务委员会批准于 2010 年设立国外马克思主义研究的博士点和硕士点。2011 年国外马克思主义研究专业开始单独招收并培养硕士研究生和博士研究生。为了促进学科建设,经过四年左右的学习和研究,北京大学马克思主义学院国外马克思主义研究所推出了《西方马克思主义经典著作导读》。

本书是集体研究和创作的成果。作者都是北京大学马克思主义学院从事西方马克思主义教学和研究的老师,已毕业的与在读的博士生和进修教师,还有在院里曾经讲学的国外著名学者。具体分工是:第一章:张守民;第二章:黄小寒;第三章:黄小寒、黄璇;第四章:张子凯;第五章:崔卫峰;第六章:刘军;第七章:汤姆·洛克莫尔;第八章:鲁春霞;第九章:郇庆治;第十章:倪寿鹏。此外,序言一由黄璇译;序言二和第七章由员俊雅译。虽然,各章的作者们都有繁重的教学和研究任务,但他们还是抽出宝贵时间认真研读原著,将学习与研究的各种体会纳入文中。书中一些章节是已经发表,经过修改选用的。但愿本书能较恰当深入地反映西方马克思主义经典著作的基本精神和学术理论,为硕士生、博士生和其他读者理解、思考和分析原著提供参考,为中国的西方马克思主义研究贡献微薄之力。

由于我们学术水平和研究能力有限,加之多数作者对西方马克思主义的学习起步较晚,所以本书定会存在理解上的不足和问题,甚至错误,我们恳切希望各位专家、学者和读者批评指正。本书仅标志着我们对西方马克思主义研究的开始,我们将会继续努力。

在此,我们要深深感谢一直支持我们从事西方马克思主义研究,为我

们作序的英国著名马克思主义学者戴维·麦克莱伦(David McLellan)和为我们作序并赐文的美国著名哲学家汤姆·洛克莫尔(Tom Rockmore);感谢为本书的翻译、编辑和校正做了许多细致工作的北京大学马克思主义学院在读的博士生黄璇、员俊雅、章新若、杨晗旭、秦菲、何宝峰和何海根同学。我们还要特别感谢北京大学出版社对本书的资金资助;感谢北京大学教务部教材科余瑞霞老师对本书的出版给予的热情帮助;感谢北京大学出版社胡利国老师为本书的出版付出的辛勤劳动。

黄小寒

2011年6月