

当代学术棱镜译丛·国外马克思主义与后马克思主义思潮系列
丛书主编 张一兵 副主编 周宪 周晓虹

Mark Poster

Existential Marxism in Postwar France:
From Sartre to Althusser

战后法国的存在主义马克思主义：
从萨特到阿尔都塞

[美] 马克·波斯特 著 张金鹏 陈硕 译

 南京大学出版社



当代学术棱镜译丛·国外马克思主义与后马克思主义思潮系列
丛书主编 张一兵 副主编 周宪 周晓虹

战后法国的存在主义马克思主义： 从萨特到阿尔都塞

[美] 马克·波斯特 著 张金鹏 陈硕 译

图书在版编目(CIP)数据

战后法国的存在主义马克思主义：从萨特到阿尔都塞 / (美)波斯特著；张金鹏，陈硕译. -- 南京：南京大学出版社，2015.12

(当代学术棱镜译丛 / 张一兵主编)

书名原文：Existential Marxism in Postwar

France: From Sartre to Althusser

ISBN 978-7-305-13975-8

I. ①战… II. ①波… ②张… III. ①马克思主义—存在主义—研究—法国—现代 IV. ①A811.63

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 296097 号

Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser

Copyright © 1975 by Mark Poster

Published by arrangement with Princeton University Press (Publishers)

Simplified Chinese translation copyright © 2015

by Nanjing University Press

ALL RIGHTS RESERVED

江苏省版权局著作权合同登记 图字:10-2009-181 号

出版发行 南京大学出版社

社 址 南京市汉口路 22 号 邮 编 210093

出 版 人 金鑫荣

丛 书 名 当代学术棱镜译丛

书 名 战后法国的存在主义马克思主义：从萨特到阿尔都塞

著 者 [美]马克·波斯特

译 者 张金鹏 陈 硕

责任编辑 徐 楠 张 静

照 排 南京南琳图文制作有限公司

印 刷 南京爱德印刷有限公司

开 本 635×965 1/16 印张 26.5 字数 356 千

版 次 2015 年 12 月第 1 版 2015 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-305-13975-8

定 价 68.00 元

网址：<http://www.njupco.com>

新浪微博：<http://weibo.com/njupco>

官方微信号：njupress

销售咨询热线：(025)83594756

* 版权所有，侵权必究

* 凡购买南大版图书，如有印装质量问题，请与所购图书销售部门联系调换

《当代学术棱镜译丛》总序

自晚清曾文正创制造局，开译介西学著作风气以来，西学翻译蔚为大观。百多年前，梁启超奋力呼吁：“国家欲自强，以多译西书为本；学子欲自立，以多读西书为功。”时至今日，此种激进吁求已不再迫切，但他所言西学著述“今之所译，直九牛之一毛耳”，却仍是事实。世纪之交，面对现代化的宏业，有选择地译介国外学术著作，更是学界和出版界不可推诿的任务。基于这一认识，我们隆重推出《当代学术棱镜译丛》，在林林总总的国外学术书中遴选有价值篇什翻译出版。

王国维直言：“中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰，风气既开，互相推助。”所言极是！今日之中国已迥异于一个世纪以前，文化间交往日趋频繁，“风气既开”无须赘言，中外学术“互相推助”更是不争的事实。当今世界，知识更新愈加迅猛，文化交往愈加深广。全球化和本土化两极互动，构成了这个时代的文化动脉。一方面，经济的全球化加速了文化上的交往互动；另一方面，文化的民族自觉日益高涨。于是，学术的本土化迫在眉睫。虽说“学问之事，本无中西”（王国维语），但“我们”与“他者”的身份及其知识政治却不容回避。但学术的本土化绝非闭关自守，不但知己，亦要知彼。这套丛书的立意正在这里。

“棱镜”本是物理学上的术语，意指复合光透过“棱镜”便分解成光谱。丛书所以取名《当代学术棱镜译丛》，意在透过所选篇什，折射出国外知识界的历史面貌和当代进展，并反映出选编者的理解和匠心，进而实现“他山之石，可以攻玉”的目标。

本丛书所选书目大抵有两个中心：其一，选目集中在国外学术界新近的发展，尽力揭橥域外学术 20 世纪 90 年代以来的最新趋向和热点问题；其二，不忘拾遗补缺，将一些重要的尚未译成中文的国外学术著述囊括其内。

众人拾柴火焰高。译介学术是一项崇高而又艰苦的事业，我们真诚地希望更多有识之士参与这项事业，使之为中国现代化和学术本土化作出贡献。

丛书编委会

2000 年秋于南京大学

序 言

此项研究之目标在于,探寻马克思主义与作为近来法国社会思想重要主题的存在主义两者之间的关系。我认为,这两种学说在萨特和《争鸣》集团那里交汇,从而成为新左派社会理论的起点。本书以二战刚刚结束时(此时马克思主义与存在主义两种学说尚处于竞争态势)为起点,描述了萨特和他周围的思想家逐步转向马克思主义以及马克思主义逐步摆脱斯大林主义藩篱的理论历程。截至 20 世纪 60 年代中期,各种各样综合存在主义与马克思主义的理论纷纷涌现,它们都应当被视为可能导致某种重要的新社会理论形成的试验性开端。在最后一章,我通过运用这一新理论帮助我们理解 1968 年 5—6 月事件以检验其解释效力。作为一种社会理论,存在主义马克思主义有助于我们理解发达工业社会的状况和矛盾,阐明这一社会中不同群体的境遇,并为人文科学提供一种新理论——这一新理论认为科学家无法保持价值中立(value-free)或客观的纯粹立场,而是和他的知识对象紧密相关。因此,存在主义马克思主义因此可以被认为既是正在出现的一种激进联合(radical coalition)的“意识形态”,又是一次真正的理论进展。

我坚持认为,研究一种观念史——它致力于描述不断变化中的知识类型(intellectual patterns),应当更多地考察观念与社会的关系而不是观念自身的逻辑连贯性。因此,除极少数情况外,我并没有对新左派社会理论做出系统性说明,而是将自己的讨论范围限定在法国理论。读者很容易发现,尽管并非存在主义马克思主义者的每个观点都能让

我接受,但我对他们的理论努力抱以同情。我赞同他们欲从根本上重建发达工业社会中关系与制度的激进要求,我尤其确信他们对人文科学本质的重新界定所具有的重要价值。通过对他们观点的研究,我意识到知识史(intellectual history)研究的局限,不过在这本著作中,我并没有过多偏离传统的方法论边界。最后,我希望所有关心人文科学社会理论现状的人以及所有开始在理论层面上关注自身境况的美国人,能够从本书对法国理论发展的研究中获得启发。

我从其他学者关于当前法国社会理论的相关成果中受益良多。H. S. 休斯(H. S. Hughes)的《被堵塞的道路》(*The Obstructed Path*) (1968)涵盖了20世纪30年代至60年代社会思想的全貌。华特·欧岱尼克(Walter Odajnyk)的《马克思主义与存在主义》(*Marxism and Existentialism*) (1965)对斯大林主义的马克思主义与萨特早期观点之间的关系进行了哲学分析。乔治·利希特海姆(George Lichtheim)的《现代法国的马克思主义》(*Marxism in Modern France*) (1966)在政治理论的层面上阐明了马克思主义。阿诺德·梅茨格(Arnold Metzger)的《存在主义与社会主义:时代的对话》(*Existentialismus und Sozialismus; Der Dialog des Zeitalters*) (1968)基于海德格尔和生命哲学的德国传统考察了存在主义和马克思主义。雷蒙·阿隆(Raymond Aron)的《马克思主义与存在主义者》(*Marxism and the Existentialists*) (1969)论述了法国语境,他的观点已经成为我叙事的一部分。需要说明的是,我的研究倾向于认为马克思主义与存在主义的结合既是可能的也是必要的,而过去的解释往往对这一理论努力持怀疑和敌意的态度。因此我的研究试图修正人们对这一时期法国社会理论的惯常见解,过去常常将它看作一条走不通的道路(an obstructed path),而我则认为它开启一个新的理论路向。与休斯借助于加缪、德日进(Teilhard de Chardin)和其他人的困局或死路所描绘的时代图景不同,我们将会发现这是一个对社会理论进行深刻的重新定向和充满活力的时代。

为了方便读者理解,我们不妨给存在主义马克思主义下一个很宽

泛的、临时性的定义：它是一种非列宁主义的马克思主义，它试图对发达工业社会予以概念化，并试图指出消除这一社会的异化结构的可能途径；它关注日常生活的各种关系，而不仅仅是生产关系，以便更好地理解社会；它汲取存在主义的方法，努力在人类积极创造他们的世界的契机中、在他们的主体性中把握自身；最后一点，它拒绝任何在自身内部完成封闭理论的尝试。

加利福尼亚大学的资助基金使我有机会访问巴黎并与很多法国理论家展开对话。我想对他们的友好帮助以及对我蹩脚法语的容忍表示感谢。我曾和如下学者进行过交流：科斯塔·阿克塞洛斯(Kostas Axelos)、让·鲍德里亚(Jean Baudrillard)、贝尔纳·贝尼耶(Bernard Besnier)、米歇尔-安托万·比尔尼耶(Michel-Antoine Burnier)、科尼利厄斯·卡斯托里亚迪斯(Cornélius Castoriadis)、米歇尔·孔塔(Michel Contat)、多米尼克·德桑蒂(Dominique Desanti)、琼-玛丽·多梅纳克(Jean-Marie Domenach)、约瑟夫·加贝尔(Joseph Gabel)、理查德·贡班(Richard Gombin)、安德列·高兹(Andre Gorz)、克劳德·勒福尔(Claude Lefort)、埃德加·莫兰(Edgar Morin)、斯坦利·普尔伯格(Stanley Pullberg)，以及皮埃尔·维达尔-纳凯(Pierre Vidal-Naquet)。我还想感谢那些就此项研究与我展开争论、阅读了部分手稿以及给予我批评和建议的同事和朋友们，他们是罗伯特·安乔(Robert Anchor)、保罗·布赖内斯(Paul Breines)、戴维·卡罗尔(David Carroll)、彼得·克莱卡克(Peter Clecak)、杰克·迪金斯(Jack Diggins)、亚历山大·盖莱(Alexander Gelley)、马丁·杰(Martin Jay)、弗雷德里克·詹姆森(Frederic Jameson)、詹姆斯·米勒(James Miller)、戴维·沙尔克(David Schalk)、杰里米·夏皮罗(Jeremy Shapiro)、里奇·雪柔(Ricky Sherover)、希尔瑞·韦伯(Shierry Weber)，以及海登·怀特(Hayden White)。我要特别感谢迪克·霍华德(Dick Howard)在彻底检阅手稿的过程中给予我的巨大帮助。另外，杰奎琳·多伊尔(Jacqueline Doyle)不辞劳苦的工作使我得以克服奥兰治县(Orange County)的限

制而获得更多的研究资料。最后，无论在研究中取得进步或者遭遇挫折，我的家人始终伴随在我的身边给予我支持和耐心，在此亦对他们表示感谢。

加利福尼亚，拉古纳海滩

目 录

I. 既非唯心主义亦非唯物主义

3 / 一 黑格尔的复兴:走向一种哲学人类学

3 / 1. 黑格尔在法国

8 / 2. 科耶夫:从主奴辩证法到自由工人

17 / 3. 依波利特:苦恼意识

30 / 4. 黑格尔、马克思与萨特

33 / 二 马克思的再发现和异化观念

33 / 1. 斯大林主义与法国共产党

39 / 2. 卢卡奇与戈德曼

46 / 3. 《1844年手稿》

48 / 4. 法国人说不

62 / 5. 两个马克思还是一个马克思

67 / 三 早期萨特:存在主义的自由概念

67 / 1. 萨特的激进主义问题

74 / 2. 创造自我的自由

80 / 3. 自欺:与自身相关的自由

83 / 4. 处境

II. 斯大林主义与存在主义者:1944—1956

101 / 四 向萨特开火:1944—1948

101 / 1. 抨击开始

104 / 2. 炮火下的《存在与虚无》

116 / 3. 萨特回应

133 / 4. 梅洛-庞蒂的存在主义马克思主义

148 / 五 存在主义者在行动:1950—1956

148 / 1. 萨特发现了无产阶级:1950—1954

159 / 2. 梅洛-庞蒂论萨特的“辩证法的冒险”

164 / 3. 与皮埃尔·纳维尔的论战

168 / 4. 匈牙利事件:怀疑主义抑或斯多葛主义

172 / 5. 与自由主义交锋

179 / 6. 热内与他者

185 / 7. 《社会主义或野蛮》

III. 走向存在主义的马克思主义:1957—1968

191 / 六 《争鸣》集团:存在主义化的马克思主义者们

193 / 1. 《争鸣》

196 / 2. 莫兰、马斯科洛和法国共产党

201 / 3. 超越哲学

203 / 4. 科斯塔·阿克塞洛斯与游戏概念

208 / 5. 富热罗拉的海德格尔式马克思主义

212 / 6. 夏特莱的满足概念

217 / 7. 列斐伏尔的日常生活概念

237 / 8. 弗洛伊德问题

241 / 七 萨特的《批判》:马克思主义的存在主义

241 / 1. 皈依马克思主义

246 / 2. 辩证法与它的界限

252 / 3. 实践与自然

261 / 4. 团体与自由

272 / 5. 迈向一种社会本体论

275 / 6. 从《批判》到福楼拜

278 / 八 存在主义马克思主义与结构主义

278 / 1. 萨特与结构主义

309 / 2. 阿尔都塞的“无起义者的革命”

327 / 九 结语:知识分子与 1968 年五月革命

327 / 1. 后工业社会和新工人阶级

335 / 2. 从景观到节日

350 / 3. 萨特与列斐伏尔解释历史

361 / 参考文献

373 / 索引

391 / 译后记

I. 既非唯心主义亦非唯物主义

黑格尔的复兴：走向一种哲学人类学

1. 黑格尔在法国

黑格尔在二战后法国知识界的突然兴起，标志着与传统思想的一次断裂。当黑格尔在 18 世纪 30 年代和 40 年代统治德国思想的时候，法国知识分子对其却几乎未有耳闻。甚至像奥古斯特·孔德(Auguste Comte)这样一位在人类总体发展问题上持有伟大远见(这在很多方面与黑格尔相似)的思想家，也没有对他的东方对应者给予重视。^① 学院哲学家和知识分子对黑格尔兴趣索然，迟至 1931 年黑格尔才被一位哲学与科学史家亚历山大·柯瓦雷(Alexandre Koyré)所介绍。与德国、英国和意大利不同，法国没有黑格尔学派，没有一个人熟稔黑格尔的学

3

^① Frank Manuel, *Prophets of Paris* (N. Y., 1965) 287.

说,当然在法国的大学中也就几乎没有正儿八经的黑格尔的门生。^①只有像安德烈·布雷东(André Breton)等超现实主义者和20世纪20年代的一群青年马克思主义者这样的“反传统的”(offbeat)知识分子才对这位德国的辩证学家表示赞赏。柯瓦雷认为法国知识界之所以对黑格尔缺乏兴趣,原因诸多:黑格尔著作的晦涩,笛卡儿主义和康德主义哲学传统的强势,黑格尔的新教信仰,然而最首要的是法国人并不相信黑格尔所谓“逻辑综合与历史生成之间的绝对同一性”。^②相反,对于法国的理性主义者来说,历史与永恒的、存在于时间之外的理性和逻辑总是分离的。如果真是这样,那么我们如何才能说明20世纪40年代(法国知识界)发生的黑格尔转向呢?

在很多黑格尔的皈依者眼中,1940年法国的惨失已经使资产阶级自由派的知识 and 政治传统颜面扫地,致使这个民族处于思想的真空之中。解放前夕,在法国唯一留存的道德力量来自已经由政治进步团体所掌控的抵抗运动。亨利·列斐伏尔(Henri Lefebvre)说过,“解放后,再也没有……自称是资产阶级思想的了”^③。战争与抵抗的经历“改变了法国知识分子生活的基本规定:反思的主题、问题、概念和态度”^④。1944年后,法国人渴望对社会、政治和知识领域进行根本性的革新。随着联合起来的社会主义者和共产党人在选举中获得多数席位,知识

① Alexandre Koyré, “Rapports sur l'état des études hégéliennes en France,” *Revue d'histoire de la philosophie*, 5:2 (April-June, 1931) 147. 关于1940年以前法国大学中缺乏黑格尔哲学的教授的观点,重要的现象学家迈克尔·杜夫海纳在《黑格尔的现实》(*Actualité de Hegel*)中也有论述, *Esprit*, 16:148 (Sept., 1948) 396. 少有的例外是吕西安·埃尔,他早在1914年以前就在巴黎高师教授黑格尔。参见 Jean Dufignaud, “France: the Neo-Marxists,” in L. Labedz, ed., *Revisionism: Essays on the History of Marxist Ideas* (N. Y., 1962) 314; 以及列斐伏尔和古特曼在1939年出版的选译作 *Morceaux choisis de Hegel* (Paris, 1939).

② Koyré, 前引著作, 150. 引自 Léon Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (Paris, 1927) Vol. 1, 397.

③ Henri Lefebvre, “Le Marxisme et la pensée française,” *Les Temps Modernes*, 13:137-138 (July-Aug., 1957) 110-111.

④ 同上, 106.

分子们对即将来临的激进社会变革充满梦想。在充满希望而又最终幻灭的战后岁月中，“决定性的哲学事件”^①是黑格尔辩证法的发现。因此在资产阶级旧世界的坍塌、对社会主义的期待以及黑格尔的复兴之间存在着直接的关联。

对黑格尔兴趣的复兴主要指向《精神现象学》^②，其次是黑格尔的早期论文。绝大多数传统的知识分子——天主教徒、马克思主义者、存在主义者、现象学者和学院哲学家——都在阅读和讨论黑格尔，沉浸在一种与既有的思想格调迥异的思想体系之中。对《精神现象学》的不同吸收尤其成为马克思主义与存在主义分歧的出发点。有人认为，阅读黑格尔可以消解唯心主义与唯物主义长期存在的矛盾并开启一种全新的研究方向。对传入法国的黑格尔思想的研究为一种新的知识综合的最终形成拉开了序幕。将《精神现象学》介绍给广大受众，展示这一文本里的力量和见识的任务落到了两个人的肩上：亚历山大·科耶夫（Alexandre Kojève）——一个苏联的流亡者，和让·依波利特（Jean Hyppolite）。这两位哲学家各自翻译黑格尔，讲授黑格尔，并出版关于《精神现象学》的长篇评论，以一种崭新的思考和领会世界的方式启迪公众。黑格尔的复兴激起了法国思想界的剧烈震荡与重组，后来法国思想中的很多重要成就都直接或间接源于此。科耶夫和依波利特对《精神现象学》的研究成为马克思主义复兴、萨特的存在主义，甚或 20 世纪 60 年代结构主义的知识资源。^③

《精神现象学》的深刻影响以各式各样的声调回荡在法国思想界的各个角落。每个人都赞同黑格尔——尽管他本人是一个唯心主义者——

① Henri Lefebvre, “Le Marxisme et la pensée française,” *Les Temps Modernes*, 13:137–138 (July–Aug., 1957) 114.

② Henri Niel, “L’Interpretation de Hegel,” *Critique*, 18 (Nov., 1947) 427.

③ 参见结构主义者 Jacques Lacan, *The Language of the Self*, trans. A. Wilden (Baltimore, 1968) 192–196, 218–219, 306, 308. 这些引用源自威尔顿关于科耶夫的黑格尔研究对拉康的影响的讨论。

6 提供了一种批判唯心主义某些方面的方法。唯心主义的主要缺陷是总倾向于使概念成为永恒，法国人在黑格尔中找到它的解毒剂。解唯心主义之毒的根源在于《精神现象学》对理性的历史性和历史的合理性的强调。现在天主教徒可以避免托马斯主义，马克思主义者反对斯大林主义，存在主义者与新康德主义论战。与黑格尔的历史中的异化哲学、辩证法、意识现象学相比，经院哲学中理性主义的贫乏形式显得衰弱无力。也许黑格尔掌握着解开主体与客体、所是与应是、历史与本体论、个人与社会、科学与人本主义、知识与行动之间二元论之谜的钥匙。例如，梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)就持这样的乐观态度：“包括马克思和尼采的哲学、现象学、德国存在主义以及精神分析学等上个世纪所有伟大的哲学理念，都在黑格尔那里拥有它们的起点；正是他开始尝试探究非理性并将它合并到展开了的理性之中，这仍然是我们这个世纪的任务。”^①

黑格尔的《精神现象学》还被用来反对 20 世纪头三十年欧洲社会思想中的保守主义。对社会的科学研究似乎证明这样一个理所当然的事实，民主只是一种无法彻底实现的理想，社会秩序要求精英、强力机构以及非理性的意识形态。涂尔干(Durkheim)、帕累托(Pareto)、韦伯(Weber)和米歇尔(Michels)的社会理论已经揭露了现代社会中的各种非理性，它倾向于使所有对彻底民主化的愿望变得暗淡无光。^② 帕累托注意到政治事件中非理性情感的力量，以及对压迫性权威的力量毫无撼动的冷酷的“精英循环”；涂尔干断定混乱或者道德迷失是有害的理性主义、劳动分工以及传统农村共同体终结共同影响的结果；韦伯悲观地预言一种无生命的、程序化的、祛魅了的世界正充满矛盾地从社会

7

① *Sense and Non-Sense* (Evanston, Ill., 1964) 63. 除了那些已经用英文译出的标题，全书所有的译文都由我自己翻译。另外，所有重点标出的部分都来自原文，另有说明的除外。

② H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought: 1890 - 1930* (N. Y., 1958).

机构和社会行动的“合理化”过程中浮现出来。^① 这些社会理论家将科学从克服他们所揭示的弊病的实践中分离出来。^② 对他们而言,历史是非理性的;既然人们的活动是盲目的或非理性的,社会冲突不可能通过理性的对话得到解决。

法国知识分子在黑格尔那里看到了对持有这些理念的保守主义的回答。马克思主义者和存在主义者从《精神现象学》中读到的是对一种将理性和历史对立起来的观念的批判。社会科学家的错误藏在他们的方法论和认识论之中。他们的唯心主义使认识者处于知识领域之外,处于历史之外。梅洛-庞蒂批评“涂尔干把社会看作一种面向个体的外部现实,并且委托社会概念将在个体面前呈现的一切解释成他不得不成为的东西”^③。这种把社会看成是某种外在于个体的存在的方式同样是韦伯和帕累托所共有的。一方面,它未能从交互影响的相互作用的网络内部去理解个体,结果给予个体以特权,另一方面却又为社会压迫辩护。由于远离隐藏在理性幕后的历史活动领域,社会理论家总是能发现历史中的非理性和彼岸的理性。正如法国人所读到的那样,黑格尔教导说如果理性或理论家在历史之内被发现,他的研究对象(客体)将不是一种疏远的、“非理性的”他者,而将成为内在的并显露它的更深刻的理性。^④ 从黑格尔的视角看,等级制的事实与非理性准则将表现为人类完美的可能性内的历史变形,而非永恒。无法预料的、无意识的社会活动产生的机构和理念将向理性和变化开放。社会现实领域中的矛盾将出现在它们的相互关系中,而非在分裂的对抗中。黑格尔

8

① 参见 Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, trans. Jeremy Shapiro (Boston, 1968) 201-226, 通过对马克斯·韦伯的理性化范畴的敏锐批判,得出了同样的结论。

② J. Freund, *The Sociology of Max Weber*, trans. M. Ilford (N. Y., 1969) 85.

③ *Sense and Non-Sense*, trans. Dreyfus and Dreyfus (Evanston, Ill., 1964) 89.

④ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris, 1946) I, 26. 以下简写为 *Genèse*。

坚持每一部分与总体之间的连接，坚持社会经验的表面上各自独立的各个领域之间的相互依赖。^①与唯心主义理性相矛盾的东西对于黑格尔理性的历史辩证法来说成了可理解的。这一主题在科耶夫对黑格尔的有争议的阅读中非常突出。

2. 科耶夫：从主奴辩证法到自由工人

亚历山大·科耶夫——不久前还担任(欧洲)共同市场的高官——在巴黎高等研究实验学院(Ecole Pratique des Hautes Etudes)掀起了一个虽小却很著名的黑格尔浪潮，这就是1933—1939年的《精神现象学》讲座。法国知识界中的一些杰出人士都听过科耶夫讲授的黑格尔课程。雷蒙·阿隆、莫里斯·梅洛-庞蒂、R. P. 费萨尔(R. P. Fessard)、雷蒙德·凯诺(Raymond Queneau)、让·德桑蒂(Jean Desanti)、乔治·巴塔耶(Georges Bataille)、雅克·拉康(Jacques Lacan)、先进的自由主义者、存在主义者、天主教徒、小说家、共产主义者、超现实主义以及结构主义者，都急切地使自己熟悉这一新的思想方式。据说让-保罗·萨特也被吸收进来了，虽然他出席这些课程的事没有被提及。一些文学才子，尤其是冷战中的自由主义者和共产党的马克思主义者，很快就讽刺科耶夫的讲演对其学生的力量 and 影响。例如，让·德桑蒂，他后来接受了斯大林主义的意识形态，设法清除他过去对科耶夫的黑格尔的兴趣：

我们那时[1936]是年轻的共产主义学生。对于我们很多人来说，马克思主义仍然是某种外部的和未充分理解的东西。当然，我们阅读马克思和恩格斯。但我们接近他们就像是接

^① Henri Lefebvre, "Marxisme et sociologie," *Cahiers internationaux de sociologie*, 4:3 (1948) 56.

近古代的大师们一样,在理智上保持着我们与他们的著作之间的距离……这就是为什么在那时我被亚历山大·科耶夫的讲演征服,他颠覆了我以前的理性主义教育,我发现自己也感到不安和被引诱。发现了理性中的新秘密,我打破了当时我眼中的“理论”权威。我觉得在新方法的观察下,理性变得更具人性。其时我处于莱昂·布伦茨维格(Léon Brunschvig)的影响之下,思考着康德主义的内在困难,因此我毫不迟疑地逐渐转向“存在的哲学”,想通过它们避免“粗俗的”理性主义的枯燥和矛盾……^①

尽管德桑蒂没有接受科耶夫版本的黑格尔,他承认那些讲演的确帮他克服了康德式理性主义的“官方哲学”。对科耶夫的更多批判来自自由主义者艾梅·帕特里(Aimé Patri)。在他眼中,这种对黑格尔的狂热只不过是更好地促进一种含糊的和毫无益处的日耳曼人的(Teutonic)激进主义而已:

科耶夫好比一名不知名的修道院院长,他的教义被当代世界中的“精神的动物王国”的重要分支——进步主义知识分子们(经常是无意识地)所崇敬。在法国第二次世界大战之前的年月里,通过对一群人口授,而这群人又承担起教导其他人的职责并不断扩大的方式,科耶夫的思想得以传播……从那时起我们已经呼吸着充满科耶夫教诲的时代空气。^②

10

科耶夫关于黑格尔的课或许在法国的知识史中留下了有趣但模糊的瞬间,除了在1947年由雷蒙德·凯诺所收集和编辑的学生笔记的出版。那些笔记与一篇科耶夫论主人-奴隶关系的文章,还有一些他自

^① “Hegel, est-il le père de l’existentialisme,” *La Nouvelle Critique* 54 - 56, p. 92.

^② Cited by Allan Bloom in his introduction to *Introduction to the Reading of Hegel* by Alexandre Kojève, trans. J. Nichols (N. Y., 1969) vii.

己的讲演记录一起出版,标题为《黑格尔导读:关于〈精神现象学〉的课程》(*Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*)。^①这本书拥有多个版本,该书的英文删节本于1969年出版。

对科耶夫来说,黑格尔的《精神现象学》是对自由资产阶级的形而上学和政治学的回应。“人是谁?”“人如何成为社会的?”“人在社会中发展的可能性是什么?”等问题都被黑格尔用一种革命的方式进行了回答。从洛克到J. S. 密尔的自由资产阶级的思想,通过外在于和先于社会来理解自身的方式,抽象地确立了人的本质。在自由主义传统中,无历史性的静态的人类以完美的资产阶级方式理性地计算它的利益,并在它的和谐一致中构建社会。通过将历史歪曲成一种资产阶级社会自我确证的神话,自由主义抹去了人类的复杂发展,只留下它的资产阶级形式,并将之投射向过去。理性的资产阶级就像智慧之神(Minerva)那样完全成熟地出现,其他所有人性的形态与形式都被排除了。只有专心致志地致力于通过维护和增加他的财产来保护自己的资产阶级才是真正的人类。^②

11

科耶夫对黑格尔的阅读坚决否定了自由主义的观念,而确立了马克思的阶级斗争概念的基础。^③科耶夫解读下的《精神现象学》聚焦于一种哲学人类学,人的自我发展,他的自我认识,以及他的历史与时间性的本质:这一切都建基于主奴辩证法。人类实在的第一个“环节”(moment),即人的意识第一个结构,仅仅是注视(contemplation),对客体的简单察觉,意识朝向事物和外部世界的外推,此时尚未有自我意

① 科耶夫自己的出版物很少。在他少有的出版物中有对亨利·尼尔论黑格尔中介概念一书的评论。“Hegel, Marx et le Christianisme,” *Critique* 3 and 4 (1947-1948) 339-366.

② 参见 C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (N. Y., 1964).

③ 参见 Dick Howard, “On Deforming Marx,” *Science and Society*, 33: 3 (Summer - Fall, 1969) 358-365.

识。这一意识结构包括感觉、知觉和原始意识。人类主体至此仍未建构起来；消极的注视对黑格尔而言还不足以构建自我意识。只有欲望（desire）——主体对自身欠缺的察觉，才迫使人去认识他自己的现实，将他投入到历史的戏剧，即人与自然人化的故事之中。^① 欲望首先必须成为的不是对客体的欲望而是对欲望的欲望，换言之，认识特定的人的现实的欲望。简言之，人的欲望之所以会形成，是因为个体需要另一个个体认识他的欲望并将之尊崇为人类现实。因此这一将人构建为类人的重大行动要求人们之间的交互作用。“……真实的和真正的人是他与其他人交互作用的结果……”^②人因此一开始就既是社会的又是历史的。

没有人与人之间的殊死斗争，认识人类的欲望是不可能的。^③ 为了让人们承认彼此的人性，他们必须自愿冒丧失肉体生命的危险。只有人们为了威望（prestige）——而不是为了自我保存，也不是为了财产——而相互斗争的时候，这种欲望才能够被称之为真正的人的欲望。因此人们之间首要的交互作用是威望之战。在此，黑格尔已经在统一的环节将人及其历史和社会的诞生连接了起来。在整个《精神现象学》中，人、历史和社会相互结合在一起。在这里没有抽象的个体，没有孤立的鲁滨逊·克鲁索（Robinson Crusoe）——通过这种抽象的、孤立的个人，资产阶级的特性能够被设定并神圣化为人的永恒本质。对于科耶夫来说，黑格尔一劳永逸地终结了把一个人自己的种族、自己的民族、自己的阶级认作整个人类形象的错误。然而，科耶夫对殊死斗争的说明存在着某种美化暴力的危险。在某些地方，他倾向于将《精神现象学》中的这个环节本体论化，并接近法西斯主义。

12

① Alexander Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. by R. Queneau (Paris, 1947) 8-13. 英译本, Bloom edition, 前引著作, 3-7. 这一版本忽略了20世纪30年代很多有趣的政治材料。

② 同上, 21; 英译本, 15.

③ 同上, 15; 英译本, 8.

主奴斗争还包含着更多的含义。吊诡的是，为了威望而进行的殊死斗争却不能以死亡为终结。死亡将简单地终结承认关系而人将因此退回到动物性。直到斗争双方建立了这样的固定关系——胜利者将成为主人或自主意识，失败者（拒绝在斗争中冒生命危险的那个人）将成为奴隶或依附意识——斗争才会告一段落。人类社会包括主人与奴隶，贵族与农民-农奴，统治者与被统治者：这是一个残酷的社会，绝非什么巧妙的、两厢情愿的社会契约之类的童话。然而，人类发展不会停留在僵化的等级社会，因为历史总是辩证地展开着。

主人与奴隶之间有着一种内在性的关联，每一方的意识都被另一方所构型。主人与奴隶不是社会的原子，一个变得“越来越好”并处于统治地位，另一个“越来越差”而成为从属的。在所有的统治关系中，统治者与被统治者双方的人性都是残缺和扭曲的。主人有其主人的地位，但实际上依赖于奴隶，在一般社会中和在奴隶的眼中，主人被认作主人只是因为他控制着奴隶。更糟糕的是，这一关系中主人不能获得他当初为之战斗的那种承认，因为他只是被奴隶，被某个被看成是下等人(sub-human)的人所承认。用科耶夫的话来说，主人处于一种“存在的僵局”之中。他需要一个自主之人来承认他为人的欲望，但取代这种自由的承认，他得到的只是奴隶的卑屈的、依附的承认。^①

黑格尔主奴辩证法中的反讽(irony)来自他的这一洞见，即正是奴隶将人性推向自我实现的更高层次，马克思在发展他的作为人类解放者的无产阶级概念时深刻地受惠于这一观点。在主人与奴隶的社会中，主人被固定在一个位置中，在那里他的人性既不能被承认也不能令人满意。同样，奴隶也对他的被主人压迫和剥削的地位不满。然而，与主人不同，奴隶虽然没有从他的命运中获得威望，但却准备着“转变、超越、改革、教化”^②。奴隶是历史发生变化的秘密，而他从压迫中获得自

① Alexander Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. by R. Queneau (Paris, 1947), 25; 英译本, 19.

② 同上, 27; 英译本, 22.

由的欲望是人变得更加人性的根据。“完整的、绝对自由的人，绝对而又完全地满足于自身状况的人，在自我满足中实现自身的完美化和自我完成的人，将是‘克服’了自身奴性的奴隶。如果说无所事事的主人陷入一种困境，那么正相反，劳动着的奴隶是全部人性、社会、历史进步的源泉。历史是劳动着的奴隶的历史。”^①毫无疑问，科耶夫在这里已经用他自己的马克思主义修饰了黑格尔，使得他比原来所设想的更加赞同劳动阶级。但是科耶夫只是详细阐述了奴隶概念——显然这一概念也被马克思本人从黑格尔的《精神现象学》中深度挖掘。在主人统治的绝对恐怖之中，奴隶发现他的人性是某种被否定和拒绝的东西。在他克服这一缺乏的欲望中，他不得不经历一个自我转变过程以便迈向自由，而奴隶教化的关键是劳动。

14

奴隶生产，主人消费。奴隶无偿地劳动，而主人最微不足道的奇想都能毫不费力地得到实现。奴隶被迫延缓和升华(sublimate)他的欲望。劳动者因此变成文明人或资产阶级，并在实现控制自然的过程中学会克制和引导他的欲望。主观上，劳动着的奴隶学会了汇聚和集中他的能量于他自己所规定的目标，同时在客观上他创造出那些确证他的内在目标并使自然处于他的控制之下的产品。^②科耶夫评论道：

劳动的意识因此获得一种对自立的既定存在的沉思以至于它在其中沉思它**自身**。劳动产品是劳动者的成果。这是他的计划、他的理念的现实化……正是通过劳动且只有通过劳动，人才能**客观地**将他自己**实现**为人……只有通过劳动人才是那个意识到它的现实性的超自然存在；通过劳动，他成为“具体化了的”精神，他成为历史化了的“世界”，他成为“客体化了的”历史。^③

① Alexander Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. by R. Queneau (Paris, 1947), 26; 英译本, 20.

② 同上, 29; 英译本, 24.

③ 同上, 30; 英译本, 25.

然而，科耶夫的主奴辩证法思想没有证明无产阶级在马克思主义的意义上的独特性。

在欧洲思想史中，黑格尔的劳动概念（一个被马克思进一步发展了的概念）是一个重要的转折点^①。贵族气派的希腊哲学，亚里士多德哲学是其代表，将劳动贬为一种只适合不自由的人的活动。一般而言，基督教会虽然赋予人类劳动某些价值，却将劳动置于堕落世界的语境之中，将它看作为人们面对原罪的严厉苦修。^② 后来，加尔文新教将劳动中的成功看成是赦免的标志，但没有承认它是一种内在的价值。到了17、18世纪，自由主义的禁欲精神顺理成章地将劳动的人性与懒惰的、寄生的贵族性相比较。经济自由主义的主要倡导者亚当·斯密——黑格尔阅读过他——在劳动中发现了国家幸福安康的关键。劳动对于很多启蒙知识分子来说成为了一种优良品行。然而，对于激进的哲学家来说，劳动的价值重估最主要地源自它的工具的、外在的结果，而非源自过程自身。劳动是一种有益于社会、控制自然并给个人带来成功的理性活动。黑格尔通过赋予劳动以人性（自由意识）发展的核心品质的地位而将自由观念推进了一步。人的本质——自我决定既不是在金钱的积累中，也不是在带来“进步”的技术发现中，而是在对象物的创造中得以表达和客观实现。劳动克服了奴隶的恐惧，使他直面向他的理性开放的世界，使他在自己的自由能力中及其实现思想力量的能力中收获信心。用科耶夫的话来说，“只有在经历了奴役之后，只有在履行为他人服务的劳动过程中战胜了死亡的恐惧之后，人们才能实现他的真正的自主，他的真实的自由”^③。总之，科耶夫在20世纪30年代教导

① 参见 Pierre Naville, *De l'aliénation à la jouissance* (Paris, 1957) 9-58.

② 参见 Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches* (N. Y., 1960) 1,000.

③ Kojève, 前引著作, 32; 英译本, 27

他的法国学生们，黑格尔已经发展了一个革命的社会理论^①，在其中，工人阶级在扬弃(*Aufhebung*) (辩证地克服)专制社会进入自由社会的过程中扮演着中心角色，而且工人是对主人世界的“绝对否定”^②。

同时，科耶夫将《精神现象学》中意识的不同阶段全部纳入主奴关系之中。^③ 人的自我转变的辩证法在科耶夫的论述中都受到承认的主观过程的影响。生成的每一个环节不是与其他环节地位均等，而是被看成是为承认而斗争的一次更进一步的发展。这样，科耶夫就能够明确提出黑格尔思想中导致马克思主义和存在主义的那些方面。我们已经注意到，为承认而斗争是马克思的无产阶级历史作用思想的来源之一。同样，克尔恺郭尔(Kierkegaard)的主体性的理解也在科耶夫对主奴关系的说明中得到了强调。此外，科耶夫能够声称，海德格尔对人的在世之中(*being-in-the-world*)的理解对《精神现象学》也是不可缺少的。

科耶夫为承认而斗争的主题也适合于法国马克思主义者和存在主义者们的反形而上学倾向。马克思主义者和存在主义者都能够从科耶夫对黑格尔的解读中学习一点，即在思想的起点就假定一个把握存在的全部在场的概念是不必要的，因为现实是在时间中展开的。^④ 人的形成的过程被确认为是一种从既定的有限到可能性的无限并从无限到新的有限的辩证运动。^⑤ 在历史的每一个时代，观点总是局部的和不完整的。因此时间是各种可能性的一个无限展开的过程，其中每一

① 科耶夫在人类研究领域的影响如此广泛以至于在此介绍具体的参考文献显得意义不大。不过，我们还是可以参考一个来自于一位萨特主义的文学史家，塞尔日·杜布罗夫斯基(Serge Dubrovsky)在《高乃依与辩证法的英雄》(*Corneille et la dialectique du héros*) (Paris, 1963)中的例子：“黑格尔，在哲学史中第一次对与他者的联系进行了系统研究并赋予它基础的重要性……”(92)还可参见杜布罗夫斯基运用主奴辩证法分析高乃依笔下英雄的尝试，参见该书 502 页及其后诸页。

② 同上，33；英译本，29。

③ Niel，前引著作，431。

④ Kojève，前引著作，162；英译本，32。

⑤ 同上，364 - 365；英译本，130 - 132。

个时刻都既是绝对的又是相对的；在与自身的关系中它是绝对的，在与过去和将来的关系中它是相对的。自从亚里士多德的、笛卡儿的和康德的绝对静止的观点被抛弃以来，自由与决定论、知识与存在(being)、本质与实存(existence)的问题都被置于新的基础之上。更重要的是，历史的本质与意义从偶然和相对性领域转移到理性领域——对于科耶夫来说，历史辩证法能够使黑格尔获得真正的自我理解：

黑格尔是唯一将自己理解为这个整体，为笛卡儿的问题——“我是谁？”——给出正确而又完整答案的人。黑格尔通过理解到截至拿破仑和他的同时代人为止的人类发生的历史过程整体而理解他自己，又通过理解他自己而理解这一过程，他使普遍的实际过程的完全整体渗入他的个体意识之中，继而也洞悉了这一意识。因此正如这一意识在理解自己时所揭示的过程一样，它也是完全的、普遍的；这个能完全自知的意识是绝对的知识……[着重部分由原文标明]①

18 科耶夫的承认主题(它在存在主义马克思主义的发展中非常有影响)潜含着这样的含义，即黑格尔的《精神现象学》建立了一种新的哲学人类学。黑格尔论证了理性不是一种外在的原型而是意识的一个变化着的结构，这一意识是通过人安置自身于世界之中并因此理解这一“安置”而形成的。马克思主义者以及后来的结构主义者提出这样一个问题：在绝大多数历史中自我意识都在一定程度上被歪曲了，人所处的现实结构，以及真正的现实本身并不能通过对人类意识的研究而得到确定。在时间的某一点上，人们更愿意着眼于自然或社会的外部结构以发现“人”；更激进地，严格说来，根本不存在人、自我或意识这些所谓的现实的中心。对于科耶夫，黑格尔能够通过将自然或外部现实的意义最小化，而避免这些明显的反人本主义的结论。因此被科耶夫提出的

① Kojève, 前引著作, 164 - 165; 英译本, 35. (中译文参见[法]科耶夫:《黑格尔导读》, 姜志辉译, 南京: 译林出版社 2005 年版, 第 193 页, 略有改动。——译者注)

黑格尔的哲学人类学在战后几年里一直是悬而未决的问题。此外,科耶夫对《精神现象学》其他部分的讨论包含着一些与马克思和萨特相比更亲近于海德格尔主义的非理性主义的理论倾向。

3. 依波利特:苦恼意识

也许与科耶夫相比,将黑格尔介绍给法国公众的任务更应归功于让·依波利特。作为索邦大学(the Sorbonne)以及后来法兰西学院的一位教授,在通过研究《精神现象学》而自学德语之后,依波利特于20世纪30年代后期开始写作关于黑格尔的文章。在1939至1941年间,他出版了非常重要的《精神现象学》的第一部法文全译本,它已经成为标准的法文译本。二战后,以1947年的《黑格尔精神现象学的起源与结构》(*Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*)为起点,依波利特陆续出版了一系列关于黑格尔的重要评论。这一著作与科耶夫的《导论》同时出版并很快被看成一次重要的研究。1948年他出版了一本简短的《黑格尔历史哲学导论》(*Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*);1952年出版了《存在的逻辑学:评黑格尔〈逻辑学〉》(*Logique et existence: Essai sur la Logique de Hegel*)一书;最后在1955年,发表了一本文选《马克思与黑格尔研究》(*Etudes sur Marx et Hegel*)。这些文本都有多个版本。另外,依波利特将黑格尔讲授给很多20世纪60年代后期支配法国知识界的思想家,他们之中有米歇尔·福柯(Michel Foucault)、吉尔·德勒兹(Gilles Deleuze)、路易·阿尔都塞(Louis Althusser)以及雅克·德里达(Jacques Derrida)。考虑到这些,依波利特对黑格尔的解读对黑格尔的复兴产生了重要的影响是显而易见的。

19

无论是他的翻译和评论,还是关于黑格尔逻辑学的著作,依波利特都在黑格尔全集中挑选了《精神现象学》来指导他的学生研究。以“评

黑格尔《逻辑学》”为副标题的《存在的逻辑学》一书，打动法国读者的并不是其对黑格尔《逻辑学》的解释，而是其对《精神现象学》的进一步讨论。^① 依波利特教导法国人要透过《精神现象学》关于人类意识的历史形态的严密展开过程，发现一个新的哲学人类学秘密。^②

a. 自我发现与历史

在一本论黑格尔的社会与历史思想的小册子中，依波利特揭露了法国人对黑格尔的兴趣突然爆发的动机：

20

对于法国人，黑格尔的世界观……是必须要了解的。依据黑格尔，历史与理性相互渗透。绝对，如果没有他必须在历史中采取的形式，将是“无生命的荒野”，而且我们也只有在历史中才能达及和解。自由正是这一和解。我们在这里所坚持的是，黑格尔的自由超越了个体和他的私人生活；它是人与他的命运的和解，而历史是这一命运的表达。我们的哲学家们已经以完全不同的方式思考了自由。从笛卡儿到柏格森（Bergson），我们的哲学是对历史的拒绝：它毋宁是二元论者，在主体对自身的反思中寻找自由。^③

换言之，法国的哲学传统很大程度上将自我的中心设置在自主反思之中。自我的中心在社会之外，在历史之外，在一个人自己的日常经

① 参见，例如第一章，“L’Ineffable”，*Logique et existence*（Paris，1952）7-26.

② 参见 Jean Laccoux, *Marxisme, existentialisme, personnalisme; Présence de l'éternité dans le temps*（Paris，1949）62-63. 也请参见 *Logique et existence*，231-239. 依波利特最终否认黑格尔提出了一个新的人类学，但此前他在这一点上持矛盾的态度。首先，他强调《精神现象学》的主体是“自我意识”，不是人——有点诡辩色彩的区分。在强调人（如费尔巴哈和马克思）还是绝对这个问题上，黑格尔的追随者合乎逻辑地出现了分歧。历史是自我意识的历史还是绝对的历史？依波利特倾向于后一种解释，但承认黑格尔的理论有些模棱两可。

③ Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*（Paris，1968）123. First edition, 1948.

验之外。现在，当战争颠覆了日常生活的确定性之后，法国知识分子被迫去探索一种哲学，它将自我的私人经历与外部的、世俗的现象联系起来。西蒙娜·德·波伏娃(Simone de Beauvoir)谈到她在1945年的境遇时，正如依波利特所极力主张的那样转向了黑格尔。“我们已经发现了历史的现实性和重要性，现在我们想知道它的意义。被科耶夫引导进黑格尔主义的凯诺认为，总有一天所有的个体都将在精神的成功统一中得到和解。”^①

黑格尔的法国解读要求与已经日趋衰弱的笛卡儿理性主义传统进行完全、明确的决裂。只有在理性的纯粹性中，笛卡儿主义才能在分析的连续性中尽力维持清楚明晰的观念。但战争已经将意识的内在密室向外部世界的不透明和密度开放，转向黑格尔是法国人与他们的过去断裂的途径之一。

与科耶夫的讲演不同，依波利特关于黑格尔《精神现象学》的评论力图在尽可能不改变作者原意的情况下描述文本的意义。^② 抑制个人的偏爱，依波利特缓慢而有条理地追踪意识从对客体的简单认识到绝对知识的辩证法，保留了文本不够明晰处那些悬而未决的困难，不愿意将部分强行纳入基于某种偏爱论题的整体之中。依波利特对黑格尔的解读成为那些乐意在其中发现更多黑格尔本人而不是依波利特观点的整整一代知识分子的“教科书”。

21

虽然如此，作为一个整体的《精神现象学》的意义不得不在一开始就得到阐明。在依波利特的描述中，《精神现象学》并没有被视为一种世界历史，^③而是黑格尔的一次“发现之旅”。与笛卡儿《论方法》(*Discourse on Method*)的功能相似，它揭示了黑格尔是如何构型其思

① Simone de Beauvoir, *Force of Circumstance*, trans. R. Howard (N. Y., 1964) 34.

② 迈克尔·杜夫海纳(前引著作, 397)同样赞同科耶夫和依波利特的评论之间的这一区别。

③ 依波利特在这一点上时常是模棱两可和矛盾的。一度，他把《精神现象学》称为“人类意识的真实具体的历史”。*Genèse*, 214.

想的。^① 由黑格尔所描述的意识不同阶段并不适用于世界历史的任何一种范型；毋宁说，它们使得黑格尔自己的精神发展变得可以理解。意识的运动（例如，从主人-奴隶关系到斯多葛主义[stoicism]、怀疑论和苦恼意识）首先在黑格尔自己的教育或教养（*Bildung*）的意义上具有可理解性。对于依波利特来说，《精神现象学》与卢梭论教育的书籍（《爱弥儿》）非常相似，在其中个体经过不同的阶段达到各种才能的全面发展。^②

22 尽管《精神现象学》是依据黑格尔个人发展的内在必要性而展开的，依波利特理解中的黑格尔并没有将这一发展看成完全个性的，而是将其看作人性发展的一部分。黑格尔的自我理解同时又是时代的自我理解，并且他只能将他自己理解为他的时代的一部分，理解为法国大革命和拿破仑时代的一部分。^③ 因此历史是作为个体内在的自我认知的一个必要方面而进入《精神现象学》的。历史和理性不是对立而是相互依赖的。因此，黑格尔不像笛卡儿那样从陈述自明的、确定的、绝对的真理开始，而是从叙述他自己和他的时代的意识的所有形式开始，这些形式每一个都在很大程度上是歪曲的、“错误的”、不确定的和相对的。在依波利特的公式中，“黑格尔不是从绝对知识开始而是从现象的、自然的意识开始，来试图克服康德的主体-客体二元论”。^④ 对于黑格尔来说，反思的起点和终点就是意识在其历史中自我发现的过程。

此外，黑格尔通过不断引证以往的哲学与世界观而将历史导入《精神现象学》。意识的各个阶段被标上过去哲学的名字，如斯多葛哲学和怀疑主义，并且几乎公开引用狄德罗（Diderot）的《拉摩的侄儿》、康德的道德哲学、席勒的美学等。依波利特认为，黑格尔的这种做法会误导读者去发现意识与历史的各个阶段之间直接的对应关系。实际上这种

① *Genèse*, 50. 也请参见 55.

② 同上, 43.

③ 同上, 50.

④ 同上, 12.

对应关系更多是逻辑而非历史的。历史文献对于黑格尔是必要的，因为个体的自我发现进程不得不追述既往的成果：

正如导论所揭示的那样，《精神现象学》的首要意图是经验意识向绝对知识的上升……但是经验意识向绝对知识的这一上升只有在人们于其中发现它上升的必经阶段的时候才是可能的；这些阶段仍然在它之中，但只有通过类似于柏拉图回忆录式的操作沉入记忆的内部才能达及。实际上，个体——他的时代的孩子——在自身之中占有他的时代精神的全部实质。他只需要利用它，使它再次在场……^①

23

依波利特的评论中仍残留着一种模棱两可：如果意识的各种形式之间不存在一种纯粹的历史连续性，那么它们中的每一个在任何既定时代都必须是可能的。譬如，意识的怀疑论形式理当比希腊形式更进一步。如此，黑格尔每个阶段前后相继的具体辩证法就是不妥当的。

b. 从实体到主体

即使《精神现象学》不是一部世界历史，在意识从感性确定性到绝对知识的运动中仍然存在着某种特殊的含义。依波利特将其理解为从“实体到主体”^②的转变——用黑格尔的名言来说。现实与人首先被设想为“事物”、实体、自在存在；人类意识将自身和世界都理解为一系列被固定化和实体化了的特质。没有自我反思，人类只能将自身认知为众多事物中的一个；精神是实体。艰难的、悲惨的人类故事讲述的是渐进的“自在存在的人化”。黑格尔的“哲学是这样一种哲学，它将实体设想为主体，将存在设想为自我……它的存在是它将自己设定为不同于自身的他者以便成为它自己的运动”。^③

① *Genèse*, 42.

② 同上, 82.

③ 同上, 147.

辩证法是从实体到主体运动的法则。意识从一个层面或结构向另一个的转变不是两个不同事物的平直的、外在的并置。辩证法并不是各种特质或风格(比如说文艺复兴、巴洛克、古典、罗曼蒂克等)的一种外在的连续。它是内在的、系列的自我转化。辩证法抓住人类现实并将其理解为自身发展的不同时刻：“……黑格尔的沉思最意义深远的品质之一是引入生活并成为思想本身……使思想的规定性流动起来——即辩证地思考。”^①

在依波利特的解读中,对于人来说最危险的问题是:为了成为他自己,他不得不成为他自己的知识的一个客体。为了首先了解他自己然后成为他自己,人不得不设定自己,外化自己,把自己从自己中分离出来,否定自己,异化自己。为了意识到他自己的现实性,人不得不把自己看成是他者;而这只有在一个共同体中才是可能的。“是人的历史,即处于相互联系中的自我意识的共同体,赋予行动的连续性与现实性。”^②只有成为“他为”(for-another)才能成为“自为”(for-himself)。个体需要否定他的意识的既定直接性,否定它,把自己投入到自然事物与其他人的世界中去,以便在自我认知中回归自身。成为自身这一明显而直接的规划要求一连串的迂回和否定,正是通过这种迂回和否定使人的现实最终得以构建自身。

运用黑格尔的辩证法概念,法国人被迫认识到自我隐秘的、私人的结构是一个共享的、公共的现实。黑格尔解读在法国人中所造成的剧烈挑战的最明显的例子源自《精神现象学》对唯我论个人主义的否定。^③ 资产阶级思想通常在唯我论的边缘摇摆不定,将自我的中心定义为一种个人主义的认知能力,在其中与他人的关系总是第二位的。就像在竞争性的市场关系中,他人的思想乃至存在总是成问题的。人们根本不能确信他人想了什么、感觉到什么和经历了什么。现实性的

① *Genèse*, 128.

② 同上,491.

③ *Logique et existence*, 前引著作,16.

稳固的基础因此被禁锢在孤立个体的意识之中。然而,对于黑格尔,不管一个人是否获得了他人心灵的私密的确定性,他人对于自我的构建总是必需的。依波利特这样解释它:

25

正如一个个体的生命只有通过另一个个体中发现自己才能实现,构建起自我的欲望也只有在他自己成为另一个欲望的对象的情况下才能存在。因此生命的欲望成为另一个欲望的欲望,更确切地说,鉴于现象的必要的相互性,人的欲望始终是他者欲望的欲望。因此,在人的爱情中,欲望似乎是作为他者欲望的欲望而向自我显露的。自我一定被他者所注视。^①

然而,人类作为主体的最终呈现并不能消除人类存在中的所有紧张,因为意识的基本结构包含着异化阶段。^② 依波利特将黑格尔的 *Entfremdung* 翻译为 *extranéation* (外化) 或 *alienation* (异化), 将之定义为“对象化的陌生”^③。因为自我意识总是要求自我对象化,因此异化是人类状况具有的一种本体论特质。不论历史环境如何,人都不得不从外部观看自身,而这是异化的根源。在意识的中心,自我的分裂伴随着“痛苦”和“焦虑”的情绪。^④ 尽管黑格尔超越了笛卡儿和康德的二元论,但是残余的二元性仍保留着。依波利特坚持,黑格尔的绝对主体是“一致与差异的统一体”,是特殊性与普遍性的不稳定的综合体,我们可以称之为“本真性的个体”,这种“本真性的个体”将异化作为一个本质环节吸纳进来。^⑤

26

c. 苦恼意识

由于坚持人始终为异化所累的观点,这自然导致依波利特夸大了

① Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel* (Paris, 1955), trans. J. O'Neill as *Studies on Marx and Hegel* (N. Y., 1969)162. 也请参见 *Genèse*, 154.

② 例如,黑格尔在《现象学》中对狄德罗的论述。

③ *Genèse*, 374.

④ 同上,23 及 145.

⑤ 同上,38.

黑格尔称之为苦恼意识的生成环节。正如科耶夫在《精神现象学》发现了主奴关系作为意识的关键形态，依波利特将苦恼意识提升为“《精神现象学》的基本主题”^①。挣脱了斯葛多主义和怀疑论的死胡同和陷阱，苦恼意识表征着人最终认识了绝对却又体验到人性无法企及这一绝对的时刻。在最一般的意义上，苦恼意识是一种二元论观点：“生命意识是生命自身的分离，一个逆向反思……它认识到真理是不在场的并发现自己在无的一边被否决。”^②依波利特将苦恼意识延伸到绝大多数西方文化史。犹太人是“历史的痛苦之民”，因为他们的绝对上帝耶和华是一个难以达及的他者。^③同样，中世纪基督教徒的主体性以及浪漫的感性经受着苦恼意识，渴望着那总是避开他们的来世。^④在一本较早的论黑格尔的关键文本中，一个神秘的存在主义者让·瓦尔（Jean Wahl）已经论证，当某一时代的合题被分解为二元论的时候，苦恼意识就弥漫于人的整个历史。^⑤以这一方式运用苦恼意识，瓦尔接着使黑格尔成为基督教的神学家，或一个克尔恺郭尔主义者，他认为黑格尔将人的状况解释为与上帝的无限性相对的有限性的悲哀意识。^⑥

27

尽管瓦尔也把苦恼意识看作是《精神现象学》中的重要观点，但依波利特试图拒绝将黑格尔看成一个“神秘主义者”以区别于那些神学家们。瓦尔倾向于将黑格尔放在基督教二元论的传统之中来理解，在那里人与绝对的唯一接触点是灵魂的神秘结合。相反，依波利特将《精神现象学》解释为一种人本主义的表达，它以类似于费尔巴哈人类学的方式将上帝的精神归入人类的精神。人承认上帝是人类的投射，但与费尔巴哈的不同之处在于，依波利特认为是一个必要的投射，因为人需要

① *Genèse*, 184. 也请参见 *Studies*, 172.

② 同上, 184.

③ 同上, 185.

④ 同上, 198.

⑤ Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris, 1929) 124.

⑥ 同上, 51.

从自身分离出来以便成为自己。因此超越性因素作为人的自我认识的残存之根源保留了下来，但它不再是基督教的上帝。实际上，依波利特在费尔巴哈的无神论中发现上帝向人的还原仅仅是苦恼意识的另一个证据：“但如果说黑格尔似乎倾向于人本主义，他拒绝上帝向人的完全还原。他总是坚持人的某种必要的超越性。人的极度悲伤（也是苦恼意识的一个形式）是被独自还原为他自身，是吸取神性（divine）于自身之中。”^①依波利特得出结论说，黑格尔在神秘主义和人本主义之间采取了一种含混的立场。

依波利特把黑格尔的困境看成现象学哲学与本体论哲学之间的张力^②：黑格尔仅仅是在描述意识在历史中的转化还是在把历史还原为存在的发展；他是在将逻辑历史化还是把逻辑强加给历史？共产主义理论家罗杰·加罗迪（Roger Garaudy）得出的结论是，黑格尔神秘化的唯心主义起因于他试图说明 1789 年“资产阶级革命的必要性”同时“证明它是历史的完成”。^③然而，对于依波利特而言，强调历史与理性、或现象学与逻辑学之间的对立并没有领会黑格尔的成就。哲学家的“绝对知识”自身意味着一个超越了法国大革命之矛盾的历史新纪元。黑格尔在《精神现象学》的末尾所实现的东西同时是逻辑的和历史的：意识新阶段的起点将在时间中展开。

28

不同禀性的人可能会对黑格尔做出两种不同的批评：要么批评他建构了一个文字迷宫（logomachy），在这个迷宫中，所有的历史事件都被还原为逻辑对立的运演；要么批评他的逻辑学受到了历史偶然事件的污染。但每一种指责都意味着对黑格尔著作中真正的独创性——将个别与普遍联系起来的最伟大的尝试之一——的忽略，而日常意识通常是将个别和

① Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris, 1929) 524.

② 同上, 59.

③ 同上, 203n.

普遍无法调和地并置着的。^①

依波利特强调矛盾的统一性：绝对知识同时是理性在历史中的发展和存在的根本逻辑结构的首次展开。

d. 劳动与自我意识

除《精神现象学》之外，法国人对黑格尔的兴趣在 20 世纪 40 年代后期转向了始于伯尔尼(1793—1796)、法兰克福(1797—1800)和耶拿(1801—1807)时期的早期著作。对黑格尔这些年间各种各样的理论关切，法国人特别关注其中两点：作为中介的基督观念和对劳动的自由主义观点的批判。法国人再一次在这些思想中发现了更多的理性与历史之间辩证联系的例证，以及一种新的哲学人类学的基础。

29 当然，基督教徒们最感兴趣的是黑格尔关于基督意义的那些论述。在其早期著作中，黑格尔回到莱辛的作为人性的道德教育的宗教观点；^②他通过亚伯拉罕对世界的拒绝和他将上帝提升为人类超越性的他性来定义犹太教。然而对于基督教而言，上帝（即绝对）是以半人（partly human）的面目（而不是绝对的超越的他者）出现在门徒面前的。基督在有限的人类与无限的上帝之间进行沟通和调停，并及时做到了这一点。^③绝对第一次作为人和世间的事物出现在基督徒面前。基督教的这一观念对于具有人格主义和存在主义倾向的天主教徒来说有着重要的意义，因为他们正是凭此来拒绝关于上帝的纯粹超越或纯粹世俗的观念，也凭此使得他们与马克思主义者之间取得一定程度上的和解成为可能。^④

① *Studies*, 36. 也请参见 *Logique et existence*, 231—247.

② G. Lessing, *Theological Writings* (Stanford, 1968).

③ 参见 Henri Neil, *De la Médiation dans la philosophie de Hegel* (Paris, 1945) 109.

④ 参见 Franz Grégoire, *Aux Sources de la pensée de Marx: Hegel, Fruerbach* (Louvain, 1947).

对我们来说,比黑格尔早年基督观更重要的,是发现他耶拿时期的讲义中对资本主义条件下劳动组织的批判。举例来说,依波利特提请马克思主义者注意黑格尔对早期工业与市场经济的非人化倾向的非凡把握。^① 由于亚当·斯密《国民财富的性质和原因的研究》一书的写作早于《精神现象学》,黑格尔已经读到了自由主义政治经济学的这一奠基之作。在著名的《耶拿现实哲学》(*Jenenser Realphilosophie*)时期的笔记本中,我们可以很容易看出这一阅读带来的影响。^② 在这些笔记本中,黑格尔草拟了其逻辑体系、自然体系以及最重要的意识现象学体系的诸多早期见解。在论意识的部分,黑格尔对斯密展开了详细的批判。^③ 黑格尔强调资产阶级社会[斯密称之为公民社会(*civil society*),黑格尔称之为市民社会(*bürgerliche gesellschaft*)]将意识私人化的倾向所具有的歪曲作用:“作为这一国家的公民,个体是私人,他们将自己的利益当成自己目的……”^④ 资产阶级在市场和家庭中的活动仅仅为了增加他的私人利益,这特殊化了他的个体存在,却降低了其角色的社会本质。社会因此凌驾于个体之上构建自身,迫使个体的存在成为偶然。社会作为一种“自然必然性”,一种盲目的力量对资产阶级个体发生作用,赋予他的商业事务一种“抽象的”的特征。^⑤

30

在资本主义社会,劳动失去了它的内在价值,而变得如机械一般:“劳动的抽象性使得人变得越来越机械和冷漠,越来越缺乏灵性。”^⑥ 依波利特关于黑格尔批判斯密的讨论值得相当详细地引述,因为它生动地展示了法国人是如何将黑格尔看作全新的马克思主义来源的:

个体“能够更多地劳动”,但正如黑格尔所言,“他的劳动

① 也请参见 Pierre Naville,前引著作。

② Edited by Johannes Hoffmeister (Hanburg, 1967). First edition, 1930.

③ 同上,225-242。在依波利特的评论中,参见 *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*,前引著作,116-121。

④ 同上,118。

⑤ 同上,119。

⑥ 同上。

开始贬值”。无论他被迫延长他的劳动时间，或者提高他的劳动强度，都是为了更多地生产，以便能够生产出生存手段。随着时间的流逝，这一进步被抵消了而个体又被抛回到他早先的生活水平。“劳动因此是一件不值钱的商品。”在这里人们看到黑格尔是如何超越亚当·斯密的，他宣告了铁的工资规律并在一定程度上预示了马克思的分析。他认识到了劳动分工的所有结果。由于劳动的抽象本质，它变得越来越机械，越来越荒谬。当然，木棍被工具所取代而工具又让位于机器，机器是人超越自然的技艺，使自然的盲目力量屈服于人类目的。它通过人的自为(for-itself)揭示着自然的自在(in-itself)。在对劳动和机器的研究中，黑格尔基本上发展出关于终结(finality)和神学的新的观念。但人对于自然的聪明才智反过来影响着个体的人：在实践中，它把智力的和综合的劳动变成呆板单调的和分离的(“形式的且非人性的”)劳动。自然的人化导致劳动者的非人化。最后，生产与分配体系的运动导致“对机器和新市场的无休止的毫无节制的追求”。我们可以说，早在1805年黑格尔就预示了李嘉图所论及的和马克思所描述的为生产而生产的过程……^①

尽管马克思并不知道这些手稿^②，但它们却向依波利特和法国人证明了黑格尔意识辩证法和马克思晚年社会理论在方向上的本质连续性。

然而，黑格尔不仅仅指出了劳动分工的矛盾以及它们对劳动的异化后果。在同一批手稿中他还阐明了某种类似于马克思的无产阶级观念的轮廓。随着新的、更机械化的工业的出现，个体工人在总体上失去了对劳动过程的控制。黑格尔认识到资本主义经济妨碍了自由工人的创造性，反而生产出一种新的奴役形式。资本主义工业化的结果是迫

① *Studies*, 79-80. 引号表明依波利特对黑格尔原文的参考。

② 同上, 80.

使整个“阶级群体从事工厂和制造业工作，这种工作完全是琐碎的、不健康的，而且没有安全保障，终止了对技能和个人才能的需要”^①。新社会不仅使劳动异化，它还扩大了富人与穷人之间的鸿沟。与亚当·斯密和一般自由主义的期望相反，自由企业经济没有终结封建特权的不公平，也没有建立起使最大多数人获得最大幸福的社会。资产阶级社会导致新的矛盾和不平等的新形式：“这种财富与贫困之间的不公平造成了社会意志的最大分裂，内在的反抗和仇恨。”^②

32

尽管黑格尔在这里提出后革命时代的资本主义世界是压迫和矛盾的，但他并没有在其后期著作中始终坚持这一激进的态度，甚至在1807年的《精神现象学》中也没有，在那里对资产阶级社会中劳动的批判已经或多或少有所减弱。依波利特只是部分地注意到黑格尔社会理论的变化。他确实注意到黑格尔后期政治学著作的保守性，在《法哲学》中等级制企业(hierarchical corporations)被美化为个体与国家之间真正的调解者。^③ 依波利特常常把黑格尔的社会理论退回到《耶拿现实哲学》，在那里黑格尔听起来好像是一个马克思之前的马克思主义者，从下面这段话可见一斑：“社会是……一种公共努力，是每一个人和所有人的事务，是客体自身；但在这个客体中个体变得与他自己相异化。黑格尔用人通过他的劳动的对象化或外化而定义的异化是一个新概念……这一概念使得黑格尔能够提出人类所有的复杂问题。”^④ 这一激进的黑格尔恰恰就是法国人所需要的激发他们重新思考马克思辩证法的黑格尔。

① *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, 前引著作, 120. 这段引文是黑格尔的, 由依波利特译自《耶拿实在哲学》。

② 同上, 这些同样都是黑格尔的原话。

③ 同上, 121. 据悉, 《法哲学》的手稿已经被发现了, 表明黑格尔检查了他自己的激进观点。这可以终结关于他的保守主义的争论。 *Der Spiegel* (March 26, 1973) 144 - 145. 类似的观点参见 Eric Weil, *Hegel et l'état* (Paris, 1950)

④ *Studies*, 79.

4. 黑格尔、马克思与萨特

对黑格尔《精神现象学》在战后被引进法国的研究，揭开了覆盖在贯穿 20 世纪 60 年代的法国社会思想主要论题之上的幕布。唯有发现《精神现象学》在改变法国知识分子的关切上的广泛影响，我们才能够在观念自身的层面上解释马克思主义与存在主义的重要性及其相互关系。

33

从历史上看，马克思主义和存在主义都产生在黑格尔声名显赫的 19 世纪 40 年代。^① 作为一个年轻人，卡尔·马克思，拥有柏林大学的哲学博士学位^②，是黑格尔哲学俱乐部的成员之一。马克思的黑格尔主义痕迹非常明显地出现在他开始于 19 世纪 40 年代的两个研究之中，它们都专心于批判黑格尔：一个关于《法哲学》，另一个关于《精神现象学》。^③ 同样地，第一位现代存在主义者，瑟伦·克尔恺郭尔，通过研究和批评黑格尔来定义他自己的哲学立场。这一关系之所以经常被遗忘，是因为这些理论传统在 19 世纪末和 20 世纪初才开始兴起，而此时黑格尔的思想——除了少数例外——已经变得无足轻重了。这两个传统的共同起源在人们视线中的消失，使得它们似乎是从完全对立的方向出现在知识分子的视野之中的。

战后法国，两个重要的《精神现象学》的评论家科耶夫和依波利特，

① 参见 Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (N. Y., 1967), 237 - 247.

② 马克思的哲学博士学位不是由柏林大学授予的，而是由耶拿大学授予的，授予时间为 1841 年 4 月 15 日。此处应为波斯特的笔误。参见《马克思恩格斯全集》第 1 卷；人民出版社 1995 年版，第 1001 页。另见[英]戴维·麦克莱伦：《马克思传》（第 4 版），王珍译，中国人民大学出版社 2008 年版，第 31 页。——译者注

③ L. Easton and K. Guddat, eds. and trans., *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (N. Y., 196), "Critique of Hegel's Philosophy of the State", 1843, 151 - 202; and "Critique of Hegel's Dialectic and Philosophy in General", 314 - 337.

在不同程度上同时埋头研究马克思主义和存在主义,并且在介绍黑格尔的时候都带入他们自己的先入之见。科耶夫曾经通过马丁·海德格尔的《存在与时间》(1927)向存在主义靠拢;依波利特则是通过萨特的《存在与虚无》(1943)走向存在主义的。他们评论《精神现象学》的每一页都充斥着存在主义的概念,诸如焦虑、此在(*Dasein, être-la*)、境遇、生成、筹划。依波利特逐字逐句地使用萨特在《存在与虚无》中的描述来给黑格尔的“人”下定义:“人是这样一种存在,他不是其所是,而是其所不是。”^①科耶夫被说成是存在主义化的黑格尔^②,而依波利特明确宣称“黑格尔和当代存在主义之间的紧密关联”^③。依波利特和科耶夫都把《精神现象学》中意识的不同阶段视为“存在的形式”。科耶夫在其作品附录里的关于《精神现象学》的大纲中,有一个很长的章节讨论“具体生存的态度”。实际上,理解这两位评论者的困难之一,在于确定黑格尔与存在主义的关系是否源自对黑格尔的研究,或者说这两位评论者的存在主义是否歪曲了他们对黑格尔的理解。

34

出于同样的原因,科耶夫和依波利特与马克思主义结下了不解之缘并在黑格尔那里发现了马克思主义的观念。科耶夫因为这一“错误”而被艾梅·帕特里(Aimé Patri)所指责:“科耶夫是尝试构建黑格尔、马克思和海德格尔知识上的三角家庭(*ménage à trois*)的第一人,自那时起它就取得了巨大成功。”^④正如我们已经看到的,科耶夫关于主奴关系的著名评论也许在描述奴隶的革命本性上超出了黑格尔的意图。就依波利特而言,他的很多文章致力于仔细规定黑格尔与马克思的关系,最后以《关于马克思与黑格尔的研究》(*Studies in Marx and Hegel*)结集出版。在这本书中,依波利特以如下方式总结了黑格尔、马克思与存在主义这个三位一体(trinity)的所有问题。

① *Logique et existence*, 240; also cited in *Genèse*.

② Desanti, 前引著作, 93.

③ *Genèse*, 16.

④ Quoted by Allan Bloom, 前引著作, vii.

开始于在永生的上帝中积聚人性的基督教的教导，黑格尔描绘了一种哲学，它实际上把自然、宗教和国家分别归结为自然哲学、宗教哲学和法哲学。克尔恺郭尔和马克思各自以自己的方式展示了黑格尔这一沉思性的理论还原在实存上的空无。在一个人不断努力从哲学达及宗教，达及一个宗教徒的存在概念的地方，另一个人则将宗教批判推进到对宗教和哲学的社会基础本身的批判，马克思将宗教和哲学称之为“唯心主义的骗局”。^①

35

即便想要恰当而充分地阐明黑格尔、马克思和存在主义的相互关系的主要轮廓，也需要独立的一册才能完成。我们将首先分别介绍马克思和萨特，从而为接下来的对话做准备，这一对话开始是怀有敌意的但却终结于富有意义的相互影响之中。及至这一时代的末端，1968年，马克思主义与存在主义正接近于一个综合的“存在主义马克思主义”。因此我所讲述的二战后法国社会思想的核心议题便是黑格尔关于理性与历史辩证法的多变见解。马克思主义者重点关注社会制度的暂时性，他们的集体主义的人性根源，以及知识分子在历史中的立场问题；存在主义者强调意识与理性的时间性本质，以及在时间中存在的主观和个体的经验。不管怎样，它们都运用黑格尔去冲破唯心主义的霸权。

^① *Studies*, 101.

二

马克思的再发现和异化观念

1. 斯大林主义与法国共产党

马克思主义来到法国的步伐是非常缓慢的。马克思主义的思想对手——布朗基的激进共和主义和蒲鲁东的工联主义，支配着法国工人运动直到进入 20 世纪。早期盖德(Guèsde)和饶勒斯(Jaurès)等人对马克思思想的引入未能唤起人们对于社会主义理论文本的广泛兴趣。在 1929 和 1934 年间,第一个研究和传播马克思主义的知识分子团体被建立起来。这个团体由乔治·波利策(Georges Politzer)、亨利·列斐伏尔、诺伯特·古特曼(Norbert Gutermann)、乔治·弗里德曼(Georges Friedmann)、皮埃尔·莫朗日(Pierre Morhange)和保罗·尼赞(Paul Nizan)组成。与法国共产党的紧密关系使得这个团体侧重于驳斥占主导地位的笛卡儿主义理性主义和柏格森派活力论的哲学传统。第二个团体主要聚集在《思想,现代理性主义评论》(*La Pensée, revue du rationalisme moderne*)杂志周围,它由那些身为共产党员的杰出科学家所领导:保罗·朗之万(Paul Langevin)、马塞尔·普勒南

(Marcel Prenant)、弗雷德里克·约里奥-居里(Frédéric Joliot-Curie)和亨利·瓦隆(Henri Wallon)。^① 创立于1939年的《思想》持公开的实证主义立场,把“辩证唯物主义”限定为研究的方法。严重依赖于法国百科全书派的传统,它把马克思主义宣传成唯一与科学理性主义相一致的哲学。^② 这两个法国马克思主义者团体中没有一位经济学家,他们都希望将共产主义沐浴在自然科学进步的光芒四射的声望之中。波利策被很多人认为是最有才华的早期马克思主义者,他宣称“唯物主义无非是对宇宙的科学理解”^③,实质上这仍是狄德罗和18世纪唯物主义的“继续”^④。这一实证主义的马克思主义继续在解放后的法国共产党年轻一代中占主导地位。

战后法国共产党由于它在抵抗运动中的领导地位而处于全盛时期,因此罗杰·加罗迪在其写就于1946年的作品中能够安全地把马克思主义描绘成科学的、道德的和法国的。^⑤ 加罗迪这样的共产党辩护者所描绘的马克思主义形象不是一种可以导向粉碎压迫制度的策略的开放的、批判的理论,而是一个值得尊敬的、高尚的、非常法国的、哲学的信条。这一时期法国共产党的著名领导者,莫里斯·多列士(Maurice Thorez)除了将马克思主义称为一个“被证明了的、科学的理论”^⑥并放入“从拉伯雷(Rabelais)到爱尔维修(Helvétius)、从狄德罗到维克多·雨果(Victor Hugo)、从左拉(Zola)到阿纳托尔·法朗士

① 关于早期法国马克思主义者,波利策、瓦隆、朗之万以及雅克·所罗门的思想的广泛讨论,见 Roger Garaudy, *Prespectives de l'homme* (Paris, 1969) 270-303. 关于共产党知识分子,参见 Claude Roy, *Nous* (Paris, 1972).

② George Lichtheim, *Marxism in Modern France* (N. Y., 1966) 153.

③ *Principes élémentaire de philosophie* (Paris, 1970), 21.

④ 同上,22.

⑤ “Les Sources françaises du marxisme-leninisme”, *Cahiers de Communisme*, 23:12 (Dec., 1946) 1120-1133. Also, “Le Communisme et la Morale”, 8-9 (June-July, 1945) 54ff.

⑥ *Fils du peuple* (Paris, 1970) 344.

(Anatole France)”^①的“强有力的思想”线索之中,没有更好的说辞了。

两个因素决定了整个 20 世纪 40 年代法国马克思主义的命运:斯大林控制下的共产国际的政治语境和马克思文集在法国的姗姗来迟。强权的斯大林从 20 世纪 30 年代中期到 20 世纪 50 年代中期对法国马克思主义者的控制,对知识分子产生最重要的政治影响。马克思主义知识分子的首要任务是保卫苏联,将马克思主义扭曲成用来拥护苏联社会以及证明它比资本主义优越的理论。这种境况在很大程度上是强制的,因为斯大林利用欧洲共产党去适应苏联利益的需要,以致于法国马克思主义者被迫在斯大林实际上为它规定的保守角色的条件下,来主张法国共产党的革命角色。^②在二战后的最初几年里,当法国革命热情高涨的时候,莫斯科拥抱了戴高乐(De Gaulle),因而法国共产党为了迎合斯大林在欧洲的稳定政策,不得不抑制它的激进分子。马克思主义者无法避免这一可理解的两难困境,即一方面要支持苏联社会主义——一个明摆着的现实,同时又希望革法国资本主义的命。^③苏联显然是那些被它的魔法所迷惑的知识分子的社会主义祖国,它倾注了人类解放的所有梦想。^④1947 年后,随着冷战的爆发,两个阵营里日丹诺夫教条(Zhdanovist doctrine)的出现和共产党从法国政府中被逐出,党的知识分子要进行批判性的写作就变得非常困难。除非打算加入美国的反共产主义阵营——而极少数法国知识分子是这样的,马克思主义不得不无条件地与苏联社会主义保持一致。

38

① *Fils du peuple* (Paris, 1970) 360.

② David Caute, *Communism and the French Intellectuals* (N. Y., 1964) 164. 关于这一时期法国共产党的一般讨论见 Alfred J. Rieber, *Stalin and the French Communist Party: 1941 - 1947* (N. Y., 1962).

③ 共产主义者让·德桑蒂试图解释“关于知识分子与共产主义”的这个境遇, *La Nouvelle Critique*, 76 - 77 (June - Aug., 1956) 93 - 102 and 90 - 101. 关于一种无情的和典型的反共产主义的、冷战分子的解释见 Jules Monnerot, *Sociology of Communism*, trans. J. Degras and R. Ress (London, 1953), originally published in 1949.

④ 共产党内知识分子对斯大林主义表现出不信任的例子,见 Edgar Morin, *Autocritique* (Paris, 1959) 137 - 147.

理解知识分子与法国共产党的关系是困难的。依据某种社会学的解释——比如工人阶级和农民党的领袖与资产阶级知识分子之间的一致，无法理解斯大林主义的苏联如何能够对知识分子产生如此大的权威以及这些知识分子为何如此心甘情愿地服从辩证唯物主义。^① 另一方面法国共产党是由政治家们领导的，而知识分子的作用完全是次要的。即便法国共产党的实践由理论所指导，那也必定是斯大林（他被认为是马克思和列宁的真正解释者）的理论。然而法国共产党对待知识分子的态度在战后几年确实发生了变化。有时（通常在法国共产党讨好知识分子的时候）出版的著作可以不用经过正统观念的仔细检查，而且一定程度上的公开争论是可能的。整体说来，共产党知识分子想要将马克思的观念运用到西欧社会的具体历史和领域是不可能的。几十年后，马克思主义才摆脱苏联的束缚，而苏联自身也才能够被批判地分析。

除了被需要为斯大林的“一国社会主义”辩解所束缚之外，马克思主义者还被斯大林哲学上的自命不凡所挫败。在法国共产党内，马克思主义被看作一个完成了的哲学，即所谓辩证唯物主义，由七个论点（三条原理和四个特征）构成，而共产主义知识分子只是被鼓励去重复和运用这些“真理”。^② 在苏联哲学王的庇护之下，马克思主义成为一个封闭的观念体系。连法国的托洛茨基派，如对斯大林苏联不满的皮埃尔·纳维尔（Pierre Naville）也同样坚持十月革命是马克思无产阶级

① 这是历史学家和政治科学家的共同错误。例如，见 Richard Johnson, *The French Communist Party vs. the Students* (New Haven, 1972) 4.

② Roger Garaudy, “Les manuscrits de 1844 de Karl Marx”, *Cahiers du Communisme*, 39 (March, 1963) 120. 至于来自法国的辩证唯物主义的例子，见 R. Garaudy, *La théorie matérialiste de la connaissance* (1953); Guy Besse and Maurice Caveing, *Principes élémentaires de philosophie*.

革命实现的观点。^①

40

法国马克思主义者们忠实地效仿斯大林的辩证法公式。^② 革命理论被简单化为两个部分：辩证唯物主义（一个马克思从未使用过的术语）和历史唯物主义。辩证法作为关于客观、外在现实的形而上学假设而出现。唯物主义意味着“物质是第一性的”，“精神是第二性的……因为它是对物质的反映”。^③ 这两个原理结合在一起构成了马克思主义的“哲学”，至于它们是如何精确地结合在一起，却并不清楚。作为理解社会并为无产阶级实践提供指导方法的历史唯物主义则派生于这种辩证唯物主义。历史唯物主义主要是一种经济主义：经济基础以线性的、机械的方式决定了政治的、法律和意识形态的上层建筑。（斯大林把语言置于这二者之间是这种还原论的一个特例。）既然上层建筑的相对自主性和相互影响被否定了，那么历史唯物主义就终结于对经济的抽象分析，同时人也被定义为经济人。历史唯物主义将马克思主义者限制在要么放弃对激烈剧变的希望，要么为了经济的、工会主义者的利益与第四共和国和戴高乐合作。这种马克思主义可以被看成一种为辩护斯大林的独裁国家（这个国家感觉自己正在受到帝国主义资本主义的围攻）利益而服务的意识形态。脱离了大众基础，国家正有组织地使苏联现代化，而辩证唯物主义以它自己的方式反映了一个在少数精英领导下的“征服自然”的社会在观念层面特有的二元论和唯物主义。

41

大多数知识分子逐渐意识到斯大林主义的马克思主义不可能成为欧洲的革命理论。在西方，批判理论必须说明1900年以来资本主义的发展状况——寡头垄断的集中，国家干预市场，先进技术带来的自动

① 在这一早期，只有卡尔·柯尔施在《马克思主义与哲学》[F. 哈里迪译（伦敦，1970），初版于1923年]中认真地尝试一种对马克思的马克思主义分析。共产党的知识分子乔治·科尼奥在1968年仍然发现苏联是“民主的化身”，*Karl Marx, notre contemporaine*（Paris, 1968）162.

② 参见 Joseph Stalin, “Dialectical and Historical Materialism”, in *Leninism: Selected Writings* (N. Y., 1942) 406 - 433.

③ 同上，413.

化,劳动力向日益熟练的智力劳动的转变,通过广告对需要的直接操纵,传统无产阶级的妥协,获得满足的方式从工作转向消费和休闲。面对这些深刻的变化,法国共产主义知识分子再也不能念那些适用于19世纪中期的老经了:资本主义将自我崩溃,工人遭受着日甚一日的贫困化,体力劳动者是唯一有能力进行社会主义革命的人类存在[工人阶级至上主义(*ouvriérisme*)],一个等级制的列宁主义政党可以独自领导革命,以1789年和1917年为典范的革命将会给世界带来决定性的转变。^①左派知识分子接受共产党的马克思主义只是冷战条件下(在这一条件下,即便资产阶级的自由都因潜在的或明显的法西斯主义倾向而陷入危地)的权宜之计。

一种开放的马克思主义在法国之所以发展缓慢,还有另一个同样重要的原因:马克思主义大多数文本的缺乏。^②在19世纪,只有《资本论》《共产党宣言》和马克思的政治历史著作被翻译成法文。^③莫利托(Molitor)于1927年开始翻译马克思的博士论文和《神圣家族》。《德意志意识形态》和非常重要的《1844年巴黎手稿》——在法国通常称为《政治经济学与哲学》(*Economie politique et philosophie*),直到1937年才出现,而且在解放前都一直被忽视。^④《黑格尔法哲学批判》出现

① Lichtheim,前引著作,53-63.

② 至于将社会主义文本引入法国,见Alexandre Zévaès, *De l'introduction du marxisme en France* (Paris, 1947) and Maximilien Rubel, *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx* (Paris, 1956).

③ Zévaès,前引著作,185-190.

④ 很多关于《1844年手稿》的评论都抱怨莫利托译本中的疏忽和错误。首先,它源自兰茨胡特和迈尔(Landshtut and Mayer)1932年编辑的版本,一个有着很大缺陷的版本(Rubel,前引著作,120)。莫利托遗漏了最重要的“异化劳动”部分的很多内容。第一个完整的翻译是埃米尔·博蒂盖利(Emile Bottigelli)译出的,由社会出版社(Editions Sociales)——一个法国共产党的机构——于1962年出版。在法国存在一个节选了《1844年手稿》部分片断的较早版本。“哲学”团体的成员亨利·列斐伏尔和诺伯特·古特曼于20世纪20年代中期在他们的杂志《马克思主义评论》(*Revue Marxiste*)第一卷中发表了它的一些部分。他们还在《卡尔·马克思,文选》(*Karl Marx, morceaux choisis*,巴黎,1934)中重印了很小的部分。然而,在20世纪40年代和50年代这些版本都被忽视了。

于稍早的 1935 年,但表明马克思的思想从《1844 年手稿》到《资本论》连续性的《大纲》(*Grundrisse*)直到 1967 年才在法国出版。列宁和恩格斯的很多重要著作也是姗姗来迟:《唯物主义与经验批判主义》1928 年才出版,《关于黑格尔的笔记》^①出版于 1938 年,而恩格斯的《自然辩证法》则晚至 1957 年才出版。这些文本中最重要的部分即便在德国也无法获得:《1844 年手稿》和《德意志意识形态》1932 年才在德国出版;《大纲》是 1939 年。很明显,由于政治的和文本的原因(它们是相互联系的),二战结束之前要在法国出现对马克思的真实解读是不可能的。

2. 卢卡奇与戈德曼

二战后,当法国社会理论家开始重新解读马克思——尤其是《1844 年手稿》的青年马克思,并围绕着关键的异化观念来重构马克思主义的时候,他们发现了一个在精神上接近于自己的马克思主义传统。梅洛-庞蒂称之为“西方马克思主义”,这个传统在 20 世纪早期就已经反对与斯大林主义非常相似的马克思主义路向。西方马克思主义者们拒绝实证主义,一种形成于自然科学之后的辩证唯物主义观点,也同样拒绝经济主义。显然,在这一特殊的路向中(实证主义和经济主义),马克思主义的某种理论倾向被曲解了,因此有必要对这一倾向进行充分解释。

43

最初西方马克思主义者是一些德国人,他们在 20 世纪 20 年代和 30 年代早期写作了一批对马克思进行修正的文本。这群人中包括恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch),他发表于 1918 年的《乌托邦精神》强调马克思主义中的未来主义的、乌托邦的因素;匈牙利的格奥尔格·卢卡奇(Georg Lukacs),他于 1923 年发表的《历史与阶级意识》预示了后来对异化概念的讨论;卡尔·柯尔施(Karl Korsch),1923 年发表的《马克思

^① 也就是《哲学笔记》。——译者注

主义与哲学》是一个较早把对马克思主义的批判引向马克思主义运动本身的尝试；以及赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse)，他于1932年发表的《黑格尔的本体论与历史理论的基础》一书的某些灵感来自马丁·海德格尔存在主义。马尔库塞后来加入了法兰克福学派马克思主义团体[霍克海默(Horkheimer)、阿多诺(Adorno)、弗洛姆(Fromm)等]，他们发展“社会批判理论”的规划是西方马克思主义传统的基础。法国人还提到意大利的理论家和组织者，安东尼奥·葛兰西(Antonio Gramsci)，他的资产阶级霸权的观念强调了驳斥资产阶级意识形态和发展马克思主义文化的需要，指向“上层建筑”的重要性。^①

44 在他们重新思考马克思主义基础问题的努力中，很多西方马克思主义者或多或少地借助了存在主义的某些形式，^②比如存在主义所关注的人类主体、它的自由概念，以及最重要的一点是它给予时间或历史性以人类现实基础的首要性。马尔库塞曾经是海德格尔的学生就是一个很好的例子。对法国人更有意义的是卢卡奇的马克思主义中的存在主义成分。作为马克斯·韦伯和格奥尔格·席美尔(Georg Simmel)的学生，卢卡奇甚至在他的早期文学著作中就采取了席美尔的人类异化观念并赋予它马克思主义的用法。^③在这一早期阶段，卢卡奇专心于研究第一个伟大的存在主义者瑟伦·克尔恺郭尔，并承认丹麦哲学对他的影响。^④自从卢卡奇被流放到苏联，他就遵从马克思-列宁主义的正统学说并公开与他的早期著作断绝关系。因为《历史与阶级意识》处于苏联禁止的阴云之下，因此卢卡奇对他过去的公开否定在西方总是

① 参见例如，Georges Cottier，“Le Néomarxisme d’Antonio Gramsci”，in *Du Romantisme au marxisme* (Paris, 1961) 207 - 226.

② 保罗·布赖内斯(Paul Breines)向我提示了这一点。同样的论点由沃尔特·考夫曼(Walter Kaufman)在他关于理查德·沙赫特(Richard Schacht)《异化》[*Alienation* (N. Y., 1971) xviii]一书的导论中得出。

③ Andrew Arato，“Lukacs’ Path to Marxism: 1910 - 1923”，*Telos*, 7 (Spring, 1971) 130.

④ *History and Class Consciousness*, trans. R. Livingstone (London, 1971) ix.

受到某种怀疑,这一怀疑一定程度上被《历史与阶级意识》1967年在德国的再版得到卢卡奇的支持以及他的《青年黑格尔》(*Der Jünge Hegel*)(他在苏联期间曾经秘密地致力于此)在1948年的出版所证实。这本书的最后部分是关于异化这一被抑制的主题。尽管卢卡奇的名声多少被他公开的斯大林主义观点所玷污,但在很多法国思想家眼里他仍然是一位重要的马克思主义哲学家和文学批评家。他的存在主义马克思主义被吕西安·戈德曼(Lucien Goldmann)传入法国,最有名的著作是《康德和辩证法研究》(*Kant and Recherches dialectiques*, 1959),并在《辩证法的历险》(*Adventures de la dialectique*, 1955)中被莫里斯·梅洛-庞蒂置于西方马克思主义的中心。尽管《历史与阶级意识》直到1960年才翻译成法文^①,但它对解放后法国马克思主义的发展方向有着最重要的影响。

在1967年的前言中,卢卡奇确认《历史与阶级意识》这本书是“自马克思以来第一本把异化作为核心批判范畴来看待的书”^②,另外,在该书出版之时,《1844年手稿》(在其中异化表现为马克思主义的基础)还没有被发现,因而该书显得更有价值。在1923年的版本中,卢卡奇将马克思主义的重心从对“外部的”自然和社会的经验主义研究——这出自晚年恩格斯、“修正主义者”爱德华·伯恩斯坦和“正统的”卡尔·考茨基——转向对“主客体关系的辩证法”研究。^③卢卡奇批评恩格斯影响广泛的《反杜林论》使用了“自然科学的方法”,它“将各种现象还原成他们纯粹的量的本质”。^④对于卢卡奇,马克思的辩证法——深刻地继承于黑格尔^⑤——“使各个孤立的事实与总体相联系”。马克思主义

45

① *Histoire et eonscience de classe*, trans. Axelos and Bois (Paris, 1960). 卢卡奇还评论了《1844年手稿》在法国人论争中的重要性,见“Les manuscrits de 1844 et la formation du marxisme”, *La Nouvelle Critique* (June, 1955) 31-47.

② 前引著作, xxii.

③ *History and Class Consciousness*, 3.

④ 同上, 5.

⑤ 同上, 16.

将理论与实践相联系以至于“人自身”被理解为“历史辩证法的客观基础……”。^① 卢卡奇因此拒绝辩证唯物主义的“决定论”并使人恢复为历史的主体。^②

马克思主义对资本主义的分析现在不能再只是停留在对经济基础的研究，而要集中于社会关系。在详细分析《资本论》第一卷的拜物教章时，卢卡奇通过物化(*Verdinglichung*)概念定义资本主义的生活，在物化中人们之间的相互作用被感知和体验为物与物的关系。借用马克思给异化所下的定义，卢卡奇将物化描述为“人自己的活动，他自己的劳动，成为某种客观的并独立于他的东西，某种通过相异于人的自律性而控制人的东西……客观上，产生出一个由现成的物和物之间的关系所构成的世界……主观上……人的行动与他自己相疏离，变成一种商品……”^③。而且，经济的“机械合理化”(韦伯的观点)禁止了人类的自由；资本主义对自然的征服成为对人的资本主义控制，似乎“……可计算性必须囊括生活的每一个方面”。^④

46

《历史与阶级意识》的主要论点与其说是需要消灭生产资料的私人所有制，倒不如说是需要结束异化。

因而，物化是生活在资本主义社会中的每一个人的必然的、直接的现实。它只有通过如下形式才能被克服：不断地、一再地努力通过与总体发展中具体表现出的矛盾具体地联系起来，通过认识到这些矛盾对全部发展的固有意义，从而摧毁存在的物化结构……在这里至关重要的是要有对总体性的强烈愿望……^⑤

① *History and Class Consciousness*, 189.

② 同上, 194.

③ 同上, 87. (《历史与阶级意识》，杜章智等译，商务印书馆 1992，第 147 页——译者注)

④ 同上, 89-91.

⑤ 同上, 197-198. (《历史与阶级意识》，杜章智等译，商务印书馆 1992，第 290 页——译者注)

马克思主义现在导向对“存在的物化结构”的理解，导向日常生活的交互作用。^①

卢卡奇仍然把无产阶级看成是这一革命的载体，因为他们与资产阶级不同，怀有“渴望总体”的阶级意识。超越了资产阶级的“个体立场”，无产阶级通过它在社会结构中的位置能够掌握总体的“真理”。^②当然，现实的无产阶级并没有这样做。随着1920年后整个欧洲无产阶级革命热情的退潮，卢卡奇被迫在经验的工人阶级意识和理想的掌握了总体性的工人阶级之间做出区分。他发展出“被赋予的”(ascribed)或“被灌输的”(imputed)无产阶级意识，在这一阶级意识中，无产阶级主观上正确地看到自己在客观上存在于资本主义的结构之中。具有讽刺意味的是，这一形式的西方马克思主义与列宁主义只有一步之遥：在现实的无产阶级没有这样做的时候，法国共产党能够把理想的无产阶级描绘成历史的主体-客体。

47

总之，卢卡奇明确地表述了一个自由意志论的、存在主义的马克思主义，它把共产主义说成是“真正的人性”和人的“总体个性”的实现，^③把社会看成是一个交互的、中介了的不同层次的“总体”^④，将资本主义描绘成一个异化和物化了的世界，并将人类主体看成历史的基础。“人必须能够将现在理解为生成。他可以通过在其中看到源自他的能够从辩证对立中创造未来的倾向中做到这一点。只有当他这样做时现在才会成为属于他的生成过程。”^⑤《历史与阶级意识》很快被莫斯科的马克思主义教廷指为一种“背离”。苏联的主要理论家布哈林(Bukharin)痛斥这本书“堕落为过时的黑格尔主义”^⑥，而季诺维也夫(Zinoviev)——

① *History and Class Consciousness*, 148. 《历史与阶级意识》，杜章智等译，商务印书馆1992，第148页——译者注。

② 同上，28，52，69及163。

③ 同上，136及319。

④ 同上，162ff.

⑤ 同上，204。

⑥ Cited in George Lichtheim, *George Lukacs* (N. Y., 1970) 54.

一位此时破坏了劳动分工的政治家——将之标注为“极左主义”。1967年，卢卡奇自己指责他的著作犯了“主观主义”的错误，由于它未能阐明“自然在本体论上的客观性”，还因为它把异化(*Entfremdung*)和对象化(*Vergegenständlichung*)等同起来了。^①

48 卢卡奇与法国人之间的联系在很大程度上是由吕西安·戈德曼制造的。作为卢卡奇的学生，戈德曼将辩证法运用于具体研究，论证了这种辩证法作为一种研究方法时的力量。他运用卢卡奇的方式对康德(1952)、帕斯卡(Pascal)(1956)、拉辛(Racine)(1956)和马尔罗(Malraux)(1964)进行了研究，把他们的“世界观”与社会语境相联系，而不是将他们的思想还原为对经济结构的反映。他在《人文科学与哲学》(*Les sciences humaines et la philosophie*)(1952)中概括了他的方法，指出只有辩证法能够通过将文学和哲学作品与一定时代人的问题相联系从而揭示出它们的重要性，并使它们真正得以理解。他敦促学者们学习和研究马克思主义辩证法，并将其作为考查他们自己领域的一个更好的方法来运用。

戈德曼把他老师的物化概念传入法国有助于存在主义马克思主义的发展。资本主义中的物化“掩盖了人们的社会关系中精神的和心灵的现实性的作用，给予它们以物的自然属性的外观……”^②。意识在经济关系中的被动性(正统马克思主义使这种经济关系变成一条一般性的社会规律)只为资本主义所特有，并且是资本主义歪曲了人的结果。^③戈德曼的物化概念对于马克思主义的理论意义在于它揭示了上层建筑与基础之间的相互依赖性，展示了经济的互动是怎样损害了意识，同时也允许对意识的自主的和能动的作用进行正确的评价。^④更

① 前引著作，xvii and xxiv. 关于对《历史与阶级意识》最近的批判性评论，参见 Gareth Stedman Jones, “The Marxism of the Early Lukacs: An Evaluation”, *New Left Review*, 70(Nov. - Dec., 1971) 27 - 64.

② *Recherches dialectiques* (Paris, 1959) 78.

③ 同上，79.

④ 同上，67.

进一步,戈德曼试图通过对皮亚杰(Piaget)发展心理学的运用而发展出这样的结论:必须认识到心理学对于马克思主义的重要性。^①

我们对戈德曼的主要兴趣在于他把卢卡奇作为一个存在主义马克思主义者呈现到法国人面前。在他1950年论卢卡奇的文章中,戈德曼论证卢卡奇的《心灵与形式》(*Soul and Its Forms*)(1910)是“现代存在主义哲学诞生中的一个重要阶段”^②。作为一把双刃剑,存在主义一方面反映了资产阶级的衰落,但同时也引导了向“世人的具体问题”的回归。^③由于洞穿了资产阶级思想中主体的物化状态,存在主义代表着一种积极的理论进步,这对马克思主义者来说很重要。因为这个原因,卢卡奇对克尔恺郭尔感兴趣。戈德曼还说,海德格尔在《存在与时间》中深受卢卡奇的影响。^④海德格尔这个德国存在主义思想家从来没有承认过,他的思想发展得到一个马克思主义者的很大帮助:这与我们常见的思想派生模式(马克思主义者受益于存在主义者)相反。戈德曼未能说明的是卢卡奇自己的物化概念反过来在很大程度上归功于柏格森,在卢卡奇的青年时代柏格森就已经在匈牙利产生了巨大影响。^⑤柏格森(他对《存在与虚无》中的萨特如此重要)对理性主义提出质疑并提出了意识的流动的、暂时的性质。^⑥不管谁接受谁,戈德曼都试图通过综合卢卡奇与海德格尔得出一种存在主义的马克思主义。^⑦

49

① *Recherches dialectiques* (Paris, 1959), 118-128.

② 同上,247.

③ 同上,248.

④ 同上,265及 *Immanuel Kant*, trans. R. Black (London, 1971) 25.

⑤ Joseph Gabel, *La Fausse Conscience* (Paris, 1962) 16.

⑥ Henri Bergson, *Time and Free Will*, trans. F. Pogon (N. Y., 1960).

⑦ 这一尝试在L.戈德曼那里被全部提出来了, *Lukacs et Heidegger*, intro. by Y. Ishaghpour (Paris, 1973).

3. 《1844 年手稿》

二战后，法国共产党被一个始料未及的威胁撼动了。法国共产党以它自己的方式死亡了，在二战前短暂的历史中它有着无数的敌人：托洛茨基分子、社会主义者、自由主义者、法西斯主义者、保守派分子、天主教徒、君主论者、各种类型的知识分子、学者和新闻记者，他们都从反对马克思的辩论中获得名望或快乐。攻击针对马克思的性格、哲学、宗教背景、政治思想。他被看成无情的、残酷的、独断的、淫荡的、残忍的、极权主义的，一个威胁人类自由和文化的决定论者，一个暴力的、野蛮的浪漫主义者，一个乌托邦梦想家，不一而足。而法国共产党的知识分子则以某种轻蔑的态度看待这些小资产阶级反赤分子，保持他们的信仰不动摇。但现在，1945 年之后，某些更险恶的事情发生了：所有可以想得到的各种类型的知识分子都宣称拥戴马克思的思想，或最起码，向他的观念的力量和丰富性表示敬意。和法国广大读者着迷于存在主义的程度相当，马克思的思想成功得到了整个巴黎的热情赞扬。使法国共产党理论家懊恼的是，小资产阶级知识分子已经成功地把马克思主义宣传成一种异化哲学。法国到处充斥着关于异化的讨论^①，但却以

^① 为了使读者对相关讨论的范围和力量有些认知，我将按时间顺序并有选择地列举出运用异化观念重释马克思主义的一些作者及其著作：1945 年，皮埃尔·比戈 (Pierre Bigo) (一个天主教徒)：《马克思主义与人道主义》(*Marxisme et humanisme*)；1945 年，吕克·萨姆豪森 (Luc Somerhausen)：《卡尔·马克思的人道主义行动》(*L'Humanisme agissant de Karl Marx*)；1947 年，亨利·列斐伏尔 (一位 1956 年被开除的共产党员) 的《马克思与自由，为了认识卡尔·马克思的思想》(*Marx et la liberté, pour connaître la pensée de Karl Marx*) 和埃米尔·巴斯 (Emile Baas) (一个基督教徒) 的《人道主义马克思主义：分析批判论文》(*L'Humanisme marxiste: essai d'analyse critique*)；1948 年，M. 鲁贝尔 (M. Rubel) 的《卡尔·马克思的片段：一个社会伦理学》(*Pages de K. Marx: Pour une éthique socialiste*)，亨利·列斐伏尔的《马克思主义》(*Le Marxisme*)，还有两家杰出的杂志为青年马克思开出专刊，《国际社会学手册》

对共产党官方马克思主义者完全不愿意接受的方式传播着卡尔·马克思的名字。与之完全不对称的是,除少数不是很有效的答辩之外,法国共产党知识分子直到20世纪60年代早期都对异化问题充耳不闻。^①然后,随着斯大林主义的解冻,他们在不改变其政见或一般世界观的情况下,把异化概念拼贴到他们自己的马克思主义之上。^②在二十年的忽视之后,直到20世纪60年代中期,一些官方的法国共产主义者才跟着路易·阿尔都塞发动起一场严肃的战役以批判或削弱异化概念的神奇魔力。

51

一个奇怪的事实是,在马克思的这一再发现过程中天主教徒扮演了重要角色:萨姆豪森,比戈,卡尔韦和科捷。他们在抵抗运动时期开始对马克思感兴趣。很多法国天主教徒被教皇与维希政府之间的关系弄得局促不安。开始于1944年的工人神父运动也使得他们对马克思的兴趣发展起来,通过这一运动神父们在马克思主义的环境中发现了自己。^③因此天主教徒对马克思著作的学习是检验和解可能性的一种

(*Cahiers internationaux de sociologie*)——一个经院社会学机构,以及《精神》(*Esprit*)的“反对经院马克思主义的马克思主义”(“Marxisme ouvert contre marxisme scolastique”)专栏——一份由伊曼纽尔·穆尼耶(Emmanuel Mounier)编辑的天主教人格主义出版物;1949年,让·拉古劳瓦(Jean Lacroix)(一个人格主义者)的《马克思主义、存在主义、人格主义》(*Marxisme, existentialisme, personalisme*);1950年,亨利·巴托利(Henri Bartoli)(一个经济学家)的《卡尔·马克思的经济与社会学说》(*La Doctrine économique et social de Karl Marx*);1956年,让-伊夫·卡尔韦(Jean-Yves Calvez)(一个耶稣会信徒)的《卡尔·马克思的思想》(*La Pensée de Karl Marx*);1957年,马克西米利安·吕贝尔(Maximilien Rubel)(一个“马克思主义家”)的《卡尔·马克思:知识分子传记评论》(*Karl Marx: Essai de biographie intellectuelle*)以及盖伊·凯尔(Guy Caire)的一篇文章《青年马克思作品中的异化》(*L'Aliénation dans les oeuvres de jeunesse de Karl Marx*)(普罗旺斯地区埃克斯);1959年,吕西安·戈德曼(一位卢卡奇主义文学批评家)的《研究辩证法》(*Recherches dialectiques*),乔治·科捷(Georges Cottier)(一个天主教徒)的《青年马克思的无神论》(*Li Athéisme du jeune Marx*),以及罗杰·加罗迪(他于1968年离开共产党)的《人的前景》(*Perspectives de l'homme*);以及,1961年,科斯塔·阿克塞洛斯(Kostas Axelos)(一个独立的马克思主义哲学家)的《马克思,技术思想家:朝向征服世界的人类异化》(*Marx, penseur de la technique: De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*)。

① Lichtheim, *Marxism in Modern France* (N. Y., 1966) 82.

② 参见例如,Georges Cogniot, *Karl Marx, notre contemporaine* (Paris, 1968) 32-34.

③ 1973年9月10日在巴黎与琼-玛丽·多梅纳克的访谈。

尝试。在加罗迪的书于 20 世纪 60 年代早期出版之前，马克思主义阵营没有做出过任何回应。

我们现在可以转到法国关于《1844 年手稿》的讨论了。鉴于《1844 年手稿》现在已经众人皆知了，在这里对它们进行详细分析显然是没有必要的。我们不如直接进入法国人对马克思异化概念的批评吧。

4. 法国人说不

法国评论家们在马克思《1844 年手稿》的异化观念中看到一种新的马克思主义的基础，这种马克思主义可以与他们自己的，而非总是马克思主义的观点相一致。人本主义者发现了“人本主义的”马克思主义，伦理学家发现了“伦理学的”马克思主义，而天主教徒们发现了“天主教的”马克思主义。最起码，马克思主义不再仅仅同一于苏联马克思主义，或马克思-列宁主义。^① 然而，这一对马克思著作的根本性重思与对马克思的异化哲学的批判密切相关。在少数情况下这些批判得出的结论是对青年马克思观点的总体拒绝，而在大多数情况下它们导致马克思主义思想和行动的新方向。关于马克思哲学的所谓缺点的讨论将暴露出马克思主义的痛处，正是围绕这些痛处，马克思主义与存在主义之间的争论得以丰富起来。

a. 经济还原主义

马克思主义因其所谓的还原论受到长期的攻击。人们常常引用著名的 1859 年《政治经济学批判》序言来表明马克思试图最小化或从总体上排除政治、法律、宗教、哲学和艺术等“上层建筑”在历史中的影响力。马克思这样说过，

^① Lichtheim, 前引著作, 81.

人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系,即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构,即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在,相反,是人们的社会存在决定人们的意识。^①

这一“机械唯物主义”,这一“经济决定论”可以在从普列汉诺夫到考茨基和伯恩斯坦,再到列宁和斯大林的整个马克思主义传统中找到。作为回应,西方马克思主义参考马克思的政治学著作,例如《法兰西内战》(*The Civil War in France*)尤其是《路易·波拿巴的雾月十八日》(*The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*),以表明马克思早已认识到政治的自主性和复杂性;他们可以提出马克思主义的黑格尔主义和辩证法的起源,这一起源把社会看成一个处于相互作用中的各个层次的总体,而不是线性的原因和结果;最后,他们能够参考恩格斯那篇经常被引用的“给约瑟夫·布洛赫的信”,在其中上层建筑的相对自主性得到了证实。^② 恩格斯的结论是经济只是“最终”或“归根结底”决定上层建筑。

53

在关于《1844年手稿》的探讨中,同样的争论再次出现在1945年之后的法国。在《精神现象学》中,黑格尔已经把异化与自我意识相联系,当自我意识对象化自己的时候异化就存在了。马克思曾经拒绝将异化归因于这个“自然的”过程,认为异化只存在于对象化被“丢失”的时刻。他因此认为劳动活动是异化的根源,并且人的其他活动——政治、宗教等,是异化劳动的次一级转化。这意味着废除经济异化将成为

^① Trans. S. W. Ryazanskaya (N. Y., 1970) 20 - 21. [《马克思恩格斯全集》(第31卷),人民出版社1998,第412页——译者注]

^② *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. Lewis Feuer (N. Y., 1959) 397 - 398.

终止其他异化的前提，并且除非劳动被人性化了，否则不可能克服异化。它暗示着非经济的社会结构存在的非法性。随着异化劳动的废止，国家将消亡，宗教将不复存在；艺术与哲学也将消失吗？

54 在所有关于《1844年手稿》的评论家中，天主教哲学家让·卡尔韦最充分地发展了一系列论点以反对马克思对劳动的强调。^① 卡尔韦无情地剖析了马克思的异化劳动概念，认为它过分简单化了解放的可能性。卡尔韦的批判的最为典型之处在于，它会迫使马克思的异化概念去解释那些马克思无力回答的问题。卡尔韦从《1844年手稿》出发探究了马克思的思想，他试图发现《1844年手稿》是已经提供了“一个关于世界的连贯观念”^②还是只是对特殊现象的一种分析。马克思的经济异化概念因此可以被证明未能充分说明其他的异化方式，如“心理异化”。^③ 卡尔韦同意，马克思发展了一种对经济异化的分析，并已经概述了这一异化与社会异化的其他方面的联系。显然过分关注劳动是马克思方法的局限性所在，但有局限性不必然成为我们拒绝的原因，因为所有理论在范围上都有界限。通过要求马克思的异化概念解释异化的所有情况，卡尔韦很容易证明马克思主义不是“完整的”。在本可以要求将一些新的概念整合进马克思主义之中的地方，卡尔韦却选择了彻底拒绝马克思。用这种方式，他能够指责马克思把所有异化“还原为”经济异化。^④

作为天主教徒，卡尔韦提出他的反对经济异化论的论点，实际上是因为这允许他提出马克思是“自然主义”或无神论的问题。^⑤ 对于马克思，异化是可以被彻底克服的，而人无需上帝的帮助，无需超验绝对的帮助就可以成为完全的人(类)。对于卡尔韦，马克思的异化劳动概念

① 前引著作，326-332及597-628。

② 同上，596。

③ Bigo，前引著作，214。

④ 前引著作，327。

⑤ 同上，618-621。

的危险结论是,人是历史的主体,超验存在被排除在人类现实之外,以及绝对是主观性的。^① 对于卡尔韦来说,如果没有上帝,人就不可能将人类现实从自然现实中区分出来,而且正如马克思主义的整个发展所描述的那样,历史将被理解成从事同样盲目的、无意识的塑造自然的运动。^②

与卡尔韦和其他天主教作者相反,《1844年手稿》的马克思主义评论家们却将“经济”异化建立在“人类”异化之上。亨利·列斐伏尔——一位总是怀疑领导阶层的共产党员,马克西米利安·吕贝尔——一位独立的社会理论家,以及科斯塔·阿克塞洛斯——一位马克思主义哲学家,都试图回答对经济决定论的指控。

对吕贝尔而言,马克思在1844年巴黎期间发现了他的“伦理学天赋”,用“总体人”学说建立了一种新“伦理学”。^③ 吕贝尔证明经济异化是“人的所有其他异化”的基础,但经济异化自身建立在马克思的“伦理学”上,他将之定义为终结异化、占有人的“普遍存在”的绝对命令(imperative)。^④ 卡尔韦还有正统马克思主义者,忘记了“马克思不曾创立也没有意图创立一种新的政治经济学体系……既然我们已经知道了这些未出版的著作,我再也不能误解马克思主义的真正本质”^⑤。对于吕贝尔,马克思最大的成就是将他可疑的伦理学的异化概念带给政治经济学研究。^⑥ 与其说是“经济”决定论,不如说马克思主义是一种用“伦理学”和“真正实践”为一种新“社会学”提供架构的“人的”决定论。^⑦ 异化观念的真正基础不是经济支配政治和宗教的力量,而是人

① *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. Lewis Feuer (N. Y., 1959), 623; 也请参见 Bigo, 前引著作, 151.

② 同上, 330 - 332; 也请参见 Baas, *L'Humanisme marxiste* (Paris, 1947) 92 - 93.

③ *Karl Marx: Essai de biographie intellectuelle* (Paris, 1956) 114 及 121.

④ 同上, 138.

⑤ 同上, 444.

⑥ 同上, 126.

⑦ 同上, 13, 135 及 445.

实现他的人性力量。法国解读青年马克思的狂热兴奋在很大程度上产生于对马克思中这一“人类激情”的揭示，起因于一种把人看成是“有意识的、自由的、主动的”的人类学理论。^① 对于吕贝尔来说，马克思主义现在是科学社会学和救世伦理学的结合。吕贝尔忘记了伦理活动来自自主的个体，然而马克思的实践观念却与群体相关联，尽管马克思此时尚未创造出一个群体伦理学的观念。

列斐伏尔，显然是法国最好的马克思解释者，明确支持吕贝尔对马克思的社会学和伦理学的描述。^② 对于列斐伏尔来说，《1844年手稿》中非常清晰地出现并得到阐明的马克思主义的首要批判原理是“总体人”概念。这个概念直接与资产阶级社会的“经济人”相对立，它是所有经济决定论观念的真实基础。^③ 总体人概念驳斥所有关于人的片面观点（基督教人和经济人）。“什么是总体人？不仅仅或片面地是身体的、生理学的、心理学的、历史学的、经济的或社会的；它是所有这一切且更多，尤其是这些因素或方面的总和；它是它们的统一体，它们的总体，它们的形成。”^④ 列斐伏尔认为，马克思主义从未尝试着把宗教“还原”为经济；它恰恰将宗教的异化特征看成是异化了的社会关系的歪曲表达。宗教神话的独特天性有它们自己的力量，它们自己的权力，它们自己的异化结果。列斐伏尔解释了异化形式的一种——拜物教在历史中得以凸显的机制：

名副其实的拜物教只有在抽象脱离了人的思想和意志的控制时才出现。因此交换价值和货币只存在于它们自己的量的抽象中：社会的、人类关系的抽象表达；但这些抽象物质化，作为实体干涉社会生活和历史，其结果是抽象成为统治而不

① Luc Somerhausen, *L'Humanisme agissant de Karl Marx* (Paris, 1946) xiii and 27.

② *Le Marxisme*, “Que sais je” series (Paris, 1948) 20 and 53.

③ *Le Matérialisme dialectique* (Paris, 1940), trans. J. Sturrock as *Dialectical Materialism* (London, 1968) 157.

④ *Le Marxisme*, 前引著作, 112.

是被统治。自然和客观过程因此具有新的意义。货币的、资本的历史在某种意义上只是抽象的历史……^①

57

而且,马克思的自然主义并不像天主教和斯大林主义解释马克思时所宣称的那样导致“经济主义”,而是通过人与自然的历史斗争认识到自然的人类基础。^② 经济结构中的异化并不线性地“决定”其他结构中的异化,而是全都在历史总体的运动中相互关联。^③ 当“因果决定论”在历史中出现时,它们本身是人的“产物”,并指明了人没有控制的部分。^④ 从根本上来讲,人的终极命运、人的目标是由历史导致的,而不是由社会和自然中的偶然性因素与因果决定论导致的。在列斐伏尔看来,社会与自然的人化同时也是人的人化;换言之,人对社会和自然的自觉控制也同时伴随着对人的潜能的自觉。因此,“马克思主义”不但不是决定论哲学,相反,它“是一种实践的自由哲学”。^⑤

与列斐伏尔和吕贝尔相反,阿克塞洛斯不愿意一下子消除马克思异化概念中经济首要性的各种争议。他担心马克思有时似乎会“将生产关系总体……与社会总体等同起来,也就将‘部分’与‘整体’等同起来”^⑥。即便如此,阿克塞洛斯也拒绝像卡尔韦和其他人那样认为马克思的异化概念把所有的社会层次都缩减为经济。在经济异化和经济人的背后存在着人类异化和总体人。“在所有各种各样异化维度(经济的、政治的、意识形态的)的核心……存在着严格意义上的人类异化,人类存在的异化……马克思主义人道主义正是希望消除异化的人。”^⑦通过回溯人类异化的根源,马克思主义以一种非实证主义的、批判的方式理解社会结构。它不诉诸于作为其他所有事物的形而上学根据的经

58

① *Le Marxisme*, 前引著作, 71.

② 同上, 63.

③ *Le Marxisme*, 前引著作, 68 及 *Dialectical Materialism*, 前引著作, 145 - 148.

④ *Dialectical Materialism*, 前引著作, 136.

⑤ *Introduction aux morceaux choisis de Karl Marx* (Paris, 1934) 12.

⑥ *Marx, penseur de la technique* (Paris, 1961) 79.

⑦ 同上, 124. 也请参见 91 及 130.

济，而是揭示异化的非经济层面何以可能。对于阿克塞洛斯，意识形态或宗教异化在“落后的技术”条件下出现。如果没有改善自然恶劣影响的技术能力，对细小的自然环境的变化所带来的伤害无能为力，那么人类只能将自己包裹在承载着它虚弱的耻辱的各种神话之中。^①

但是，阿克塞洛斯承认马克思的异化概念中有一个两难困境，这一点同样是存在主义者观点的核心。马克思否认所有认为在异化之前有一个最初的“黄金时代”的主张，断言以前所有历史都是异化的。既然所有历史社会构型都是异化的并正异化着，那么人就不是有意识的历史主体而是他的过去的无意识的、憋脚的制造者。人类经历的真实特征是盲目性，所以社会结构拥有一种类似于自然力量的特质，而人类的主体性在实践上处于一个完全从属的位置。^② 因此，实质上，历史是无人地发生的；人充其量是它的秘密，它的隐藏的、晦暗的力量，不是它的直接创造者。

b. 历史的终结

对于马克思异化概念的评论者来说，还有一个问题同样困扰着他们：马克思确信随着共产主义的胜利对异化的消除，历史将走向一个终点。这些批评者坚称，当马克思主义预言人类事务实现总体转变——我们将看到（真正的）人从异化的悲惨黑暗中摆脱，随着他的所有潜在在时间的尽头得到实现而从耀眼的光辉中产生出来——的时候，它将变得自我矛盾。马克思主义一直带有的末世论特质只是被《1844年手稿》中所提出的“天真的”希望所强化，而并没有得到阐明。^③ 马克思主义刺耳的普罗米修斯主义调门不但没有被降低，青年马克思反而使事情变得更糟糕。假如私有财产和异化劳动被废除了，历史将终结吗？所有其他的异化都将会消失吗？当哲学被实现时，会如马克思所说的那样将不再存在哲学了吗？

① *Marx, penseur de la technique* (Paris, 1961), 152 及 157.

② 同上, 80.

③ Bartoli, 前引著作, 403.

在揭露马克思历史终结论的高傲的、误入歧途的主张时，让-伊夫·卡尔韦再次成为最综合全面的批评家。他对马克思的预测不以为然。在追随马克思对人、自然和社会之间的复杂中介进行仔细而又具有启发性的考查之后——马克思令人信服地揭开了异化的一个又一个层面，人的每一个意义都被揭示为局部的和不完整的，在所有这一切之后，我们被期望相信所有的不完美都能够在一击之下从地球上被清除。^①即便是富有同情心的人格主义者让·拉苦劳瓦也不能容忍马克思的这种观点——仅由内部矛盾所推动的时间辩证法将在历史的某个终点被终止。^②卡尔韦质问，作为一个辩证法家，马克思怎么可能承认异化被永久终结的状态？^③

出于对苏联共产主义的不满，卡尔韦不接受这样一种简单的解答：遭受着异化劳动的无产阶级将反抗他们遭受的压迫，从根源上消除它，并将人类带向非异化世界的入口。阶级斗争有可能在无产阶级专政的条件下被终结，并且如斯大林主义苏联所表明的那样，在通向纯粹共产主义过程中的这一短暂过渡期也有“它自己的复杂性”，它自己的政治斗争。没有什么能让卡尔韦相信，执政的无产阶级不会像以前的统治阶级那样行动，并建立起一个即便不比过去更强但至少和过去一样有效地使政治权力异化的国家机器。^④实际上，比戈——另一个天主教

① 前引著作，526。

② 前引著作，47。

③ 前引著作，528。

④ 前引著作，522。Bigo，前引著作，215 和 Axelos，前引著作，283 及 101 都论及了独立于经济异化的人的“权力意志”。他们在这里回到了关于“人类本质”的抽象争论：“但是不要忘记人类心理的一个基础要素：权力意志。”（Bigo，前引著作，214）这样的争论是一种神秘化。马克思主义者的回答是，在人们不能识别那导致特定异化的特定社会结构的地方，关于现象的人的本质问题必须保持开放，而且（对人的本质问题的讨论）不能成为我们消除那些已经被认识到的异化的社会结构时的意识形态障碍。列斐伏尔对权力意志的所谓普遍性的回答是最好的：“马克思不是一个平等主义者；他认识到不同能力的事实以及工业生产中命令的需要。异化不是源于这些命令而是源于指挥功能的固定。职能被统治阶级所控制，而政府（the state）在与其他职能的分离中得以形成。”（*Le Marxisme*，前引著作，92 - 92）

徒,认为在马克思的历史终结论与苏联的“极权主义”之间存在着必然的联系。^① 卡尔韦警告他的读者,在天主教徒有益地综合这两个学说之前,必须把历史终结的“胡说”从马克思主义那里清除掉。马克思那里宗教将随着无阶级社会的开始而消失的期望,归根结底源自他迈向“总体人的未来经验”的“未经证实的”计划。^②

即使那些比卡尔韦和比戈更少受到宗教前提影响的评论家也对马克思的未来学(futurology)有所保留。例如,面对无产阶级的失败而为马克思的梦想辩护的弗朗索瓦·夏特莱(François Chatelet),也提出要防范这一异化的辩证法,这种辩证法主张在“现世的痛苦”中包含着它自己的内在性拯救。^③ 在阿克塞洛斯眼中,马克思的这一空想气质只能被理解为“犹太人的先知主义”^④。由于其反技术的、海德格尔主义的倾向,阿克塞洛斯发现了相比马克思所设想的异化来说“对历史更根本的”异化。与马克思的关于历史的“幸福结局”的预言相反,他预测一个来源于“现代技术结构”的继续残留的异化。^⑤ 共产主义有可能废除异化劳动的某些方面,然而“马克思的确令人难以赞同的地方是他提出消除劳动分工”。^⑥ 阿克塞洛斯抛弃了马克思的傅立叶主义(Fourierist)的梦想:人民公然违背劳动分工而从事多样性的劳动以“感怀于它的田园牧歌式的天真”。因为“生产技术的巨大而普遍的发展带来的现实问题比……依照一个人的愉悦和时间来进行狩猎、捕鱼和批判这些现实问题大得多”。^⑦

阿克塞洛斯在马克思的历史终结观念背后所看到的是一种新的形而上学。只有马克思赋予“技术”的形而上学价值,并设想通过技术的

① Bigo, 前引著作, 151 - 157.

② 同上, 553. 也请参见 Bartoli, 前引著作, 386.

③ Cited in Caire, 前引著作, 116.

④ 前引著作, 74 及 217.

⑤ 同上, 122.

⑥ 同上, 231.

⑦ 同上, 232.

完善终结异化。“引申了整个西方形而上学……马克思想要从根本上超越作为对真理的探求,作为思想、理论和知识的哲学……它是使得自然和总体为人而存在和形成的属人的生产力……人类集体……作为**流动的技术**(planetary technique)的根基,成为所有这一切的生产者。”^①人想仅仅依靠重新占有他的创造性劳动,就使得历史能够完成对自然的总体征服,这是远远不够的。

那些反对阿克塞洛斯和卡尔韦而证明马克思的异化终结论的观点,则强调怀疑者采取了非历史的立场。共产主义者德桑蒂和列斐伏尔的观点是,异化终结理论的批评者来自那些思辨性的哲学家,这些哲学家不知道从实践的立场出发看待问题。^②的确,阿克塞洛斯明确宣布了他的思辨性态度,表示仅希望讨论作为“哲学”的马克思思想。^③如果将马克思主义作为纯粹哲学来看待,它必然将拥有以往哲学的典型缺陷,阿克塞洛斯称这种缺陷为“形而上学的”特征:它具有赋予现实的某一方面支配其他方面特权的倾向。但是,列斐伏尔认为,马克思赋予技术以特权源自工业革命期间的实际形势。只有从当代的发展内部出发,马克思才能表达他的批判性的异化概念。在科学技术的实践中,终结劳动——在历史是劳动的历史的程度上——以及终结历史的前景是被历史性地设置的。马克思认为异化形式(工业化进程在这一异化中得以发展)将不得不在人类的自主潜能得以实现之前被废除。以前的历史压制了这一潜能,如果压制被终结,那么那种“历史”也将被终结。^④马克思论及作为解决了历史之谜的共产主义的著名段落并不意味着所有“矛盾”或人类不幸的终结。用列斐伏尔的话来说:

人类共同体的组织将不会为历史设置一个终点,而毋宁

① Cited in Caire,前引著作,223.

② Desanti, cited in Caire,前引著作,117 及 Lefebvre, *Pour connaître la pensée de Karl Marx* (Paris, 1947) 80.

③ 前引著作,9.

④ Lefebvre, *Le Marxisme*,前引著作,44.

是为人的“史前史”，为他完全不同于动物之前的“自然历史”设置了一个终点。它将开辟真实人性的时代，那时人将控制他自己的命运并试图最终解决具体的人类问题：那些快乐、知识、爱和死亡的问题。他必将从那些使得这些问题无法解决的条件中被解放出来。^①

63 既然有异化终结的问题，则必然有一个异化起源的问题。尽管马克思论及了异化的终结，但他在《1844年手稿》中却拒绝探寻它的原始起点。天主教批评家，如卡尔韦，被这一点所困扰，是因为他们自己的思维方式习惯于绝对起点的概念，即上帝创造了世界。然而，对于马克思，世界的起源问题就像异化的起源问题一样，是虚假的和非辩证的。在一个有趣的段落中，马克思提醒那些探究事物起源的哲学家：为了思考起源，人们不得不对现存的现象加以抽象，这将会使他处于某种假设他自己不存在的尴尬境地：

既然你提出自然界和人的创造问题，你也就把人和自然界抽象掉了。你设定它们是**不存在的**，你却希望我为你证明它们是**存在的**。那我就对你说：放弃你的抽象，你也就放弃你的问题，或者，你想坚持自己的抽象，你就要贯彻到底，如果你认为人和自然是**不存在的**，那么你就要设想你自己也是不存在的，因为你自己也是自然界和人。不要那样想，也不要那样向我提问，因为一旦你那样想，那样提问，你把自然界和人的存在**抽象掉**，这就没有任何意义了。也许你是个设定一切都不存在，而自己却想存在的利己主义者吧？^②

在辩证思维中，在形成和指向未来的行动的具体总体中，起源问题失去了它们的紧迫性。当马克思确实转向起源问题时，如在《德意志意

① *Dialectical Materialism*, 前引著作, 162 - 163.

② Easton and Guddat, 前引著作, 313 - 314.

意识形态》中，^①他谈到作为“前提”的起源，仅仅是为了组织叙述的必要。

但是如果我们不了解过去，即未异化的社会结构，我们如何确信我们知道什么是异化呢？如果我们不能把异化从社会结构中分离出来，并使它保持连续性，我如何能够检验它是一定的历史语境中的依附或独立的变量呢？马克思对这一问题的回答源自他对实证主义以及随之而来的分析推论的拒绝。辩证法的过程不是为了“孤立”现象而后“检验”它们，而是为了在历史中掌握它们，理解它们在总体中的中介和关系。确定性^②不是源自科学过程，归根结底只是源自行动^③；异化概念为马克思提供了一个批判的工具，它能够详细说明具体的社会结构，这一结构使人们丧失了支配他们自己存在的力量。对于一些法国马克思主义者来说，异化观念并不生产唯心主义的绝对知识或实证主义的可能知识；而是通过人们创造世界和使自己更加人性化来揭示世界的本质。

64

c. 经济人(*Home Economicus*)

针对《1844年手稿》中异化观念的第三个异议仍然是一个从一开始就困扰着马克思主义的问题。即使人们承认经济异化不是还原论，承认“历史的终结”不是某种末世论的虚幻天堂，马克思仍然会招致这样的指控，即他的人类学、他的人的观念把人类价值还原为经济价值，

^① Easton and Guddat, 前引著作, 408ff.

^② 参见 Jean T. Desant, “Le Jeune Marx et la métaphysique”, *Revue de métaphysique et de morale*, 52 (1947) 382ff.

^③ 参见“Theses on Feuerbach”, in Easton and Guddat, 前引著作, 401: “人的思维是否具有客观的真理性, 这并不是一个理论的问题, 而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性, 即自己思维的现实性和力量, 亦即自己思维的此岸性。关于离开实践的思维是否现实的争论, 是一个纯粹经院哲学的问题。”(《马克思恩格斯全集》第三卷, 人民出版社1960年版——译者注)马克思如是强调。

把人类相互作用还原为工具主义或技术的相互作用，^①把人类经验还原为劳动经验。

65 一些评论者，特别是阿克塞洛斯，坚持认为由马克思所提出的人类解放的历史任务中存在着一个含混之处。马克思关于发展了其所有个性的新人的“罗曼蒂克的”宏大观点仍然与他的“实证主义”、他“对技术进步的赞美”相矛盾。^②因为解放首先依赖于技术的发展，马克思将人类的主体性还原为“生产的”主体性。^③“现代技术”是推动历史朝向共产主义，朝向“流动的技术”的秘密动力，是一种把所有价值缩减为技术价值，创造性缩减为生产性的前景，它将马克思主义托付给了唯一的思想——科学技术。^④

阿克塞洛斯关于《1844年手稿》的评论中表现出来的对技术的恐惧建立在这样的假设之上：人类不可能在发现非经济的创造性的根源的同时，还可以建立起一种把人从劳作中解放出来的自动化的技术。在《1844年手稿》中，通过断言“美”是人类生产的原则，通过把共产主义的人描述成一个彻底完成了的、全面的、古希腊式的人类，而不是功利主义的小资产阶级老板，马克思已经瓦解了政治经济学的经济人形象。然而，对于阿克塞洛斯，正是技术发展的规划，以及马克思实际置于其上的价值，引致了无灵魂的技术人和组织人的噩梦。与吕贝尔将共产主义社会看成“古代农村公社的复兴”相反，阿克塞洛斯能够预想到的只是一个贫瘠的、枯燥的、技术的废墟。^⑤

马克思在1843年的论文《论犹太人问题》中清楚地解释了他关于

① 法兰克福学派最新的理论家于尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)继续做出这些宣称。参见 *Toward a Rational Society* trans. J. Shapiro (Boston, 1970) 114-120.

② 前引著作, 81.

③ 同上, 299.

④ 同上, 264-299.

⑤ 同上, 67.

经济人的观点。^① 经济人的利己主义被解析成一种虚假意识,为自主而奋斗,认为自己是自由的,而实际上,他被市场规则,被公共生活与私人生活之间的分裂,被对金钱的拜物教所构形和扭曲。对于经济人,社会结构是作为自然的事实出现的,并且他认为他自己对利润的追求是“理性的”,而实际上,他的金钱行为限制并碎片化他的意识。这一推理完全不是独创的;黑格尔在《精神现象学》的论功利主义和“高尚的与卑劣的意识”部分已经得出了同样的论点,马克思在《1844年手稿》中明确地参考了这个论点。不要忘记,马克思是在黑格尔思想传统的意义上规定他关于劳动和自我的观点的;从一开始他就反对英国和法国政治经济学的“经济人”。

在《1844年手稿》中对人类价值和劳动的讨论是由对黑格尔观点的修正构成的。马克思认为,黑格尔在意识辩证法中赋予劳动以重要性是正确的,但他在“抽象”意义上将劳动和劳动产品设想为“产品的思想”。从积极的方面来说,“黑格尔的《精神现象学》及其最后成果的伟大之处……首先在于,黑格尔……抓住了劳动的本质,现实的因而真正的人理解为他自己的劳动的结果”。^② 马克思希望把人规定为一种“对象性的”存在,他的自我实现只有通过对象化即劳动的过程才是可能的。对马克思来说,劳动的价值不将自己归结为产品的价值而是内在于自我实现的人类价值之中。人在劳动过程中创造自己。

[人]所以只创造或设定对象,因为[他]是被对象设定的,因为[他]根本就是自然的部分。在这一设定行动中,这个对象性存在并不因此是从它的“纯粹的活动”转而创造对象,而是它的对象性的产物证实了它的对象性活动,证实了它的活

① Easton and Guddat,前引著作,216-248.

② Easton and Guddat,前引著作,321. [《马克思恩格斯全集》(第三卷),人民出版社2002,第319—320页。——译者注]

动是对象性的自然存在物的活动。^①

67 所有的人类活动，甚至是精神活动，在它涉及自我对象化的意义上，都是一种劳动。对于马克思，劳动之所以比黑格尔的意识观念更好地刻画了人类活动，是因为它将人根植于自然，将注意力集中于他的感性现实，并因此“具体地”抓住了人性。人的每一个活动都包括能力的运用或对某种需要的认识以及与外部现象的关系。人把他的需要和能力与世界相联系的方式规定了社会的结构。马克思通过将自我意识的辩证法包含在更广泛的劳动辩证法中而改变了黑格尔的自我实现的理念。他把这种观点称为“自然主义或人本主义”，以反对“唯心主义和唯物主义”。如果当代社会中具体的人确实是经济人，那么它就是人的一种特殊实现，当然是一种需要加以批判的实现。对于列斐伏尔和其他人来说，没有什么比将人类价值缩减为无产阶级生产出的产品价值、将自我仅仅看作资产阶级的自我，以及将人类的相互作用单一化为市场社会具体的工具性关系离马克思本人的真实意图更远的了。对于他们来说，马克思的劳动观把劳动理解为“人的自我创造活动”^②。人不能被归结为“制造工具的动物”，但“制造工具”被看成是人的过程——尽管扭曲了它的历史形式，那些祈祷着的或哲学化着的人也是如此（和“制造工具”的人一样既是人的实践过程，也是一种扭曲了的历史形式）。

5. 两个马克思还是一个马克思

随着马克思批判性理解当代社会的异化观念的意义被确立，评论家们面对着马克思主义传统中的一个新问题，至少这个问题的重要性

① Easton and Guddat, 前引著作, 325. [《马克思恩格斯全集》(第三卷), 人民出版社 2002, 第 324 页。——译者注]

② Easton and Guddat, 前引著作, 332.

是全新的。随着《1844年手稿》，还有《神圣家族》和《德意志意识形态》在法国的出版，马克思主义的本质似乎完全改变了。现在人们可以根据异化观念更容易地再思考所有马克思的著作，直到《资本论》。但是，正如共产党在20世纪40年代后期和50年代以及结构主义者在60年代所做的那样，也可以认为异化观念仅仅集中在马克思的年轻的、前共产主义的、黑格尔主义的时期，19世纪50年代、60年代和70年代的“成熟的”马克思完全摆脱了他早期的“浪漫主义”。在这个意义上，存在着两个卡尔·马克思，而不是一个；一个科学的、革命的老年马克思，他是科学社会主义的发现者，和一个哲学的、困惑的青年马克思，迷失在黑格尔主义思辨和浪漫主义灵感的迷宫之中。

68

两个马克思的问题在一定程度上是由法国解放后的政治形势所导致的。整个法国笼罩在对社会进行重构的巨大的期待情绪之中，这种期待中同时混杂着对由美国和苏联所统治的两极世界的恐惧，因为在这个两极世界中，法国甚至整个欧洲都将被遮蔽和遗忘。对于左派来说，要紧的是，为法国指出一个从基督教民主主义者和社会主义者到共产党都能认可的方向。让·拉苦劳瓦在1945年5月的《精神》(*Esprit*)中写道，法国需要重新定义社会主义，它将是一个“完整的人本主义”。“法国的任务是成为这样一个国家，它在去除专政后的苏联计划主义和较少资本主义的盎格鲁-撒克逊民主之间达成和解。”^①“旧社会主义”必须被“超越”。^②在这一政治语境中，异化观念能够为争论提供一个轴心。但法国人还没有将异化观念与工人自治、新工人阶级以及发达技术社会的观念联系起来。更直接地，左派的联合在1944年后不久就破裂了，很大程度上是因为美国和苏联的向心力影响所致。

当法国共产党日益采取一种防守态度之时，一种集中于异化观念的马克思主义理论看起来更像是一个威胁苏联的反共产主义，而不像

① “Socialisme humaniste?” *Esprit*, 6 (May, 1945) 864.

② 同上, 863.

69 是新人民阵线的源头。这样,异化概念实际上成为一个政治问题,共产主义者赞同一个削掉了异化观念的老年马克思,而反共产主义者(“人本主义者”)更喜欢那个研究“人”而不是研究“经济学”的唯一的青年马克思。

《1844年手稿》的评论家们,从共产主义者列斐伏尔到天主教徒卡尔韦几乎一致认为只有一个马克思,而且《1844年手稿》中的异化概念是所有马克思思想的支柱。对于卡尔韦,“把青年马克思与老年马克思分开是不可能的”^①;对于比戈,异化观念构成了所有马克思著作甚至《资本论》的基础^②;对于依波利特,《1844年手稿》“也许包含着它整个哲学的意义和基础……”^③;科尔纽(Cornu)将它们称为“马克思思想发展中的决定性的转折点”^④;对于吕贝尔而言,《1844年手稿》的“伦理”就是《资本论》的伦理^⑤;用阿克塞洛斯的话来说,《1844年手稿》是“马克思思想的试金石”^⑥;对于罗杰·加罗迪,它们是“马克思的诞生活动”^⑦以及“在成熟著作与青年的、批判的反思之间不存在断裂……”^⑧;对于乔治·古尔维奇(Georges Gurvitch),它们“第一次规定了他全部的社会学和哲学立场”^⑨。

黑格尔主义也不再被看成某种对于马克思来说是偶然性的东西,某种他晚年忘记了的东西。评论家们认识到,异化概念在黑格尔的《精神现象学》中第一次得到了严肃的哲学上的思考,而且,毕竟是黑格尔

① 前引著作,316.

② 前引著作,139及xxxix.

③ *Studies in Marx and Hegel*,前引著作,128.

④ *Marx et Engels: Marx à Paris* (Paris, 1963) in, 172.

⑤ 前引著作,138.

⑥ 前引著作,28.

⑦ “A propos des Manuscrits de 1844”, *Cahiers du Communisme*, 39 (March, 1963) 108.

⑧ *Perspectives de l'homme* (Paris, 1969)4th edition, 269.

⑨ “La Sociologie de jeune Marx”, *Cahiers internationaux de sociologie*, 4:3 (1948) 19.

发展了辩证法,不可否认的是马克思改造了它,但也继承了它。关于黑格尔和马克思之间的确切关系的争论是极端错综复杂的。简略地说,这一继承关系可以这样看:马克思重新思考了黑格尔的《精神现象学》以创作《1844年手稿》,而运用了《逻辑学》来构建《资本论》。^① 尽管普遍认为马克思青年时期的最后一部著作是1846年的《德意志意识形态》,但“唯物主义化了的”黑格尔问题式仍然在马克思的所有著述中启发他的灵感。只是在《1844年手稿》的作用被法国思想确定之后,对1857—1858年《大纲》的研究才证明马克思对黑格尔持续的、“成熟的”依赖。^②

总之,《1844年手稿》为法国人留下了一个新的马克思,对于这个“新”马克思来说,历史同时在几个层面上运动:“生产力”随着私有制和社会化之间的内在矛盾而逐渐得到发展;“生产关系”造成阶级斗争的矛盾;但是成为整个人类历史戏剧基础的是日益加剧的人类力量的异化,它辩证地准备着解放以及实现人之人化的基础,在其中自然界将在人与自然的更高的共生体中得到改观。正是这个马克思成为与存在主义者争论的中心,他后来从法国输出到东欧,尤其是南斯拉夫和捷克斯洛伐克,并以心理学化了的形式输出到美国。

即使运用异化概念,马克思主义仍包含着很多问题。异化概念自身在《1844年手稿》中仍然是抽象的,而现在却不得不运用到20世纪中期的特定事态。还有,马克思的认识论——其中理论依赖于实践——没有得到发展,也没有解释理论的相对自主性以区分科学和意识形态。而且,异化概念严重依赖哲学人类学——它非常接近资产阶级思想中的抽象人类学。对于存在主义者,即使是修正过了的马克思主义也没有说明异化的直接经验,没有说明处于异化世界中的人们的

70

71

^① Caire, 前引著作, 128 并参见 Dick Howard, *The Development of the Marxian Dialectic* (Carbondale, 1972).

^② 参见 Martin Nicolaus, “The Unknown Marx”, *New Left Review*, 48 (March - April, 1968).

内心状态。尤其是，马克思主义没有说明西方世界中革命性工人阶级的明显缺乏。既然马克思主义在理论上依赖于工人阶级的实践，那么这一欠缺最起码是非常令人尴尬的。

三

早期萨特：存在主义的自由概念

1. 萨特的激进主义问题

作为 20 世纪 40 年代和 50 年代欧洲大陆的一件轰动性事件，存在主义被萨特宣传为一种事实上比马克思主义还要进步的人道主义新形式。大多数评论者不同意萨特的自我解释。他们在萨特思想中看到的主观主义、虚无主义以及最常见的一条——对笛卡儿的依赖，所有这些都使得萨特哲学几乎不可能与社会主义政治学或激进社会理论发生关联。在这种解释中，萨特只是一个极端个人主义者，陷入一种乖僻的世界观，认为“他人是地狱”以及“人是一种无价值的激情”。作为一个与“荒谬”调情的非理性主义者，萨特不可能代表处于困境中的被压迫大众。在这些反萨特主义者看来，存在主义者的自我陶醉中有某种近乎淫秽的东西。没有什么比萨特那焦虑的自恋哲学离无产阶级斗争和马克思主义历史观的社会决定论更远。

72

面对这些攻击，萨特对自己在演讲中将存在主义通俗化为一种人道主义表示后悔。但它没有收起他的激进姿态。相反，他在 20 世纪

40年代以后花费了大量时间去论述《存在与虚无》中的激进内涵。在这一章，我将相信萨特的话并检验他的早期哲学作为一种激进社会理论的可能性。我将认为《存在与虚无》确实提供了能够胜任一种全新的马克思主义的自由概念，它与20世纪60年代的新左派非常相似的激进民主的需要和要求预示了意识的新阶段，但同时也认为，在一些特定节点上，它还仍然立足于个人主义的问题式。

在对《存在与虚无》的评价中，一些在其他情况下可能会被认为无关紧要的问题常常被提出。萨特的思想总是被迫为他的生活以及公众对他思想的响应承担责任。因此，有必要指出关于他的广为流传的指责存在着诸多含混之处。人们常常用萨特思想在20世纪40年代的巴黎所掀起的时尚来反对他。他被要求向那些不了解他们道德上的纯洁性或哲学上的敏锐性的群众解释他的思想诉求。前维希分子，资产阶级中的年轻人，那些在酒店中无谓地荒废他们时间的放荡者，社会上的流浪汉——这些存在主义的各色追随者发现了能够为他们的绝望、为他们的反复无常和声名狼藉的生活进行开脱和辩护的新学说。那些失去希望感的人得到了存在主义的鼓励，坚称反正没有任何东西是值得期待的。为了进一步引起哲学家们的惊奇，很多巴黎人带着无批判的天真，非常不严肃地引用着存在主义。广为传播的存在主义被描绘成一种智性上的粗俗，萨特变得时髦了（在该词最坏的含义上）。

人们可以很容易从相反的观点看待同样的事实。萨特的思想提供了一个意味着“将是”的东西的新图景，激励着远远超出学术课堂和哲学杂志限制的讨论。存在主义刺激普通民众去重新考察他们的生活和承诺。萨特在消除哲学与社会之间的隔阂上是成功的。他的思想在咖啡馆里、在集会上、在早餐桌上以及地铁上被讨论着，不仅在巴黎，还在

纽约，实际上，遍布发达的工业社会。^①这是一个抓住了普通民众关切的思想家，除非持精英主义立场的人才会完全漠视这样的功绩。人们希望了解存在主义。存在主义的符号在任何地方都可以看到——在电影中，在服装样式中，在讲话风格中。^②一些重要的思想家确实新的狂热中发现了价值。用天主教理论家艾蒂安·吉尔松(Etienne Gilson)的话来说，在萨特声名鹊起的时候，

人们常说当代存在主义的成功应该归功于流行时尚的一时兴致。我不这么认为。过了很长时间，哲学才第一次决定去谈论严肃的事情。说实话，如果一般公众没有注意到它，那将会令人非常失望。^③

事实上，那些自诩为存在主义的人几乎不读或不理解《存在与虚无》，他们转向了更易理解的剧本和小说，尤其是《恶心》(*Nausea*)。类似的情况也发生在《资本论》和《神学大全》(*Summa Theologica*)这样的著作身上。事实是，对存在主义感兴趣的不仅仅是反动的资产阶级和时尚追随者。

另一个关于萨特学问的老生常谈涉及他的生活。一种带有偏见

① 萨特当然不是第一个存在主义者和用他的著作创造轰动的第一人。海德格尔1927年的《存在与时间》具有相同的即使没有如此广泛的回应。

萨特对以前的存在主义者——克尔恺郭尔、尼采和海德格尔——的依赖，在这里尤其不能进行讨论。有无数的著作已经这样做了。我也不能讨论另一个主要的法国存在主义者加布里埃尔·马塞尔。既然我关注的是法国思想史中的一个主题——马克思主义与存在主义的关系，我必然只能以精简的方式陈述法国存在主义的相关观点。我将力图在脚注中表明萨特与马塞尔相互关联的关节点。

除了篇幅限制的理由，我有信心对萨特的讨论进行限定，是因为他的自由观是最为广泛的，当然还因为正是他最为严肃地尝试着使存在主义与马克思主义相一致。

另外，我的观点是，《存在与虚无》是存在主义观点的最好的和最全面的唯一表述，远胜于海德格尔的《存在与时间》和马塞尔的《存在的秘密》。然而，绝对不能说我的这篇关于萨特的论文在任何意义上都充分处理了存在主义。

② Simone de Beauvoir, *The Force of Circumstance*, trans. R. Howard (N. Y., 1964) 141-142.

③ *L'Être et l'Essence* (Paris, 1948) 297-298.

(*ad hominem*)但却常见的看法认为存在主义的思想被咖啡馆中的烟雾和威士忌弄得模糊不清,他的想象力从未逃离他的小资产阶级背景和生活方式的局限。诚然,在20世纪30年代,当《存在与虚无》的写作计划已经被做出的时候^①,萨特是一个不关心政治的文人:他不投票;他很少参加示威游行并因此从未高唱或高喊口号;他认为其他人的政治小册子是“毫无意义的宣传”^②。他确信文学工作是目的本身,对满足一种体面的生活绰绰有余。西蒙娜·德·波伏娃的自传中青年萨特的形象也有助于证实这种最坏的看法:

……我们相信**我们**已经完全掌握了现实……可是,我的生活就像所有小资产阶级知识分子一样是由它的缺乏现实所刻画的……像所有的资产阶级一样,我们被保护着远离贫困;像所有的公务员一样,我们被保证远离危险。此外,我们没有孩子,没有家庭,没有责任:我们就像一群小精灵。在我们所做的工作(它是完全令人愉快的,一点也不令人疲倦)与我们为此获得的金钱——它似乎缺乏所有高尚的实质——之间没有简单明了的联系。既然我们没有需要坚持的立场,我们就把它消耗在变化无常的时尚之中……[这就是]关于我们的经济地位的真相,我们设法忽视的真相;实际上,我们就像田野中的百合花那样生机勃勃而环境也培养了我们的幻觉。^③

76

这段描述写于1960年,那时萨特和德·波伏娃都是左派,正与阿尔及利亚危机做斗争。这段文字浸染着作者对其过去所怀有的内疚感。然而,存在主义者的社会与经济境况可以看成是正在出现的发达社会的服务行业的一部分,是新工人阶级的一部分。他们试验着某种

① Simone de Beauvoir, *The Prime of Life*, trans. P. Green (London, 1963) 106-107.

② Michel-Antoine Burnier, *Choice of Action: French Existentialists on the Political Front Line*, trans. B. Murchland (N. Y., 1968) 5-6.

③ De Beauvoir, 前引著作, 288.

与小资产阶级无关的社会关系。从不结婚，他们甚至挑战资产阶级的性准则：他们接受一个第三者——奥尔加·科萨切维茨。用德·波伏娃的话来说，“我们认为人类关系将不断地被创造出来，没有任何先验的形式拥有特权，没有什么不可能……”^①，尽管这些安排不能被认同为社会主义政治学，至少它们象征着对传统习俗的自觉拒绝。

萨特的思想生涯也不能被简化为一个资产阶级文学家。通过他的朋友保罗·尼赞，萨特早在 20 世纪 20 年代后期就接触了共产主义政治。他还通过科莱特·奥德里(Colette Audry)——他是西蒙娜·德·波伏娃的高中朋友和知己——接触了托洛茨基主义分子。而且，作为一名巴黎高等师范学校的学生，他对主流哲学家布伦茨威格(Brunschvicg)和阿兰(Alain)只是专心于笛卡儿和康德的唯心主义的做法很是不满。对于萨特和德·波伏娃，他们的教授们的思想是自由主义世界观的一部分并必须被拒绝：

在索邦大学，我的教授们有系统地忽视黑格尔和马克思；在一本论“西方意识的进步”的大部头里，布伦茨威格只用了三个页面论述马克思，而且还将马克思放到了最难懂的反动思想家的行列。他教授我们科学思想史，但没有人教授我们关于人类的冒险经历。发生在世界中的不可理解的喧嚣……不值得哲学家们注意……^②

77

法国唯心主义在把握世界问题上的不充分，它的理性与历史的分离，导致萨特去寻找一种新的思维方式，实际上导向对黑格尔和马克思的研究。但萨特首先遇到了现象学和存在主义。在 1933—1934 年的政治

^① Michel Contat and Michel Rybalka, *Les Ecrits de Sartre, chronologie, bibliographie commentée* (Paris, 1970) 26. 这一极其有益和完全文献式的研究是萨特学术研究中少有的真正成功的范例之一。它包括迄今没有出版或很难获得的一些片段。

^② Simone de Beauvoir, *Memoirs of a Dutiful Daughter*, trans. J. Kirkup (N. Y., 1959) 243.

经济危机期间，他定居于柏林的法兰西研究院研究胡塞尔和海德格尔。

在他开始创建存在主义期间，萨特越来越多地关心政治和社会。最初，在他的学校生涯中，他和他的圈中人浪漫地嘲弄“资产阶级的法律和秩序”^①。在1929年，他描述自己对“已构成的社会”持完全反对的立场，认为“历史的秘密真相”只是他正在发展着的“激进自由”概念。^② 回忆起20世纪30年代中期，德·波伏娃写道：“依据我们的观点，只有一种阻止普遍疯狂的方法，那就是推翻统治阶级……我们满怀热情地相信自由是获得新发现的取之不尽的源泉，并且每次我们给它以发展的空间，人类就会因此而丰富起来。”^③

然而，正是在战争期间写作《存在与虚无》的时候，萨特的政治信仰变得坚定了。在德·波伏娃的描述中，1940年左右，

萨特没少思考战后时代；他已经坚定决心不再与政治保持距离。他将其新道德观建立在“本真性”(authenticity)的基础之上，并且决定在自己身上做出实际应用。这要求每一个人在生活中担负起他的境遇的责任；而他这样做的唯一方法是通过投身于某种行动过程来超越那种境遇。任何其他态度只不过是自欺(bad faith)，一种建立在伪善基础上的伪装。我们即将看到，一种根本性的变化已经在他身上发生了……^④

78

萨特努力调和他的存在主义与政治、他的思想和他的生活、理性和历史，并不像通常所说的那样开始于职业生涯的中期，而是开始于《存在与虚无》的写作时期。

战争期间，萨特的政治立场稳定地向左转。早在1941年，在试图组织起来抵抗纳粹但却不幸流产的革命团体中，萨特将他的立场提炼

① Simone de Beauvoir, 前引著作, 356.

② Simone de Beauvoir, *Prime of Life*, 18.

③ 同上, 110.

④ 同上, 342.

为“社会主义与自由”^①,一种非集权的社会主义理想,它提倡一种对个体来说比资产阶级和苏联社会所提供的自由更为深刻的自由。二十年后他的政治哲学的改变仍然没有失去它最初的萌芽:到1943年自由成为存在主义,1957年社会主义成为马克思主义。省略掉连接词,到了1968年,最后的转变可以称之为存在主义的马克思主义。当我们追随萨特从20世纪40年代、50年代到60年代的著述过程,就会发现,核心的主题将是他综合哲学与政治学、存在主义的自由和马克思主义的共同体而努力。他生活的不断转变恰恰支持而不是驳斥了将《存在与虚无》解读成一种激进社会理论的做法。

因此萨特的20世纪30年代的自由并不能简单地被看作是小资产阶级的私人化的个人主义,也不是放荡不羁的知识分子的迷人的唯美主义,也不是浪漫的叛逆者那种受虐狂式的令人绝望的悲观厌世。也许将它定性为一种典型新左派的、缓慢发展的激进主义的自由更为合适。花神咖啡馆(Café de Flore)和双叟咖啡馆(Café des Deux Magots)的常客同样也是这样的人:他在反对阿尔及利亚战争的121人来信上签名,他后来拒绝诺贝尔文学奖,他用他的世界性威望为一本毛主义期刊的编辑们提供支持。萨特20世纪30年代对自由的孤立追求最好被看成是对未来一代经验的预期,这一代只是在20世纪60年代才形成,他们同时拒绝浪漫的个人主义者和共产党的激进分子的方式和方法,寻找一种适用于使发达技术社会更为人性化的自我理论和政治理论。就此而言,《存在与虚无》中的自由概念能够在新左派历史中占有一席之地。

79

^① Simone de Beauvoir, *Prime of Life*, 396 - 397.

2. 创造自我的自由

具有讽刺意味的是，萨特恰恰是在欧洲最混乱的时刻提出了他的激进自由概念。资本主义世界经受了两次世界战争、大萧条和法西斯主义。科学与道德、技术与自由和谐一致的启蒙信条已经变得非常脆弱。社会理论家们准备抛弃这种英雄式的观念，即人们能够塑造他们的命运，自由是可能的。但萨特在1943年被占领的巴黎却发出这样的声音：“人的自由先于人的本质并且使人的本质成为可能；人的存在的本质悬置在人的自由之中。因此我们称为自由的东西是不可能区别于‘人的实在’之存在的。人并不是首先存在以便后来成为自由的人；人的存在和他‘是自由的’(being-free)这两者之间没有区别。”^①萨特将自由放置在人的存在的核心，而不是将其理解为一个通过坚忍的自我修养或受难的自我控制而获得或得以发展的某种特殊的、有特权的状态。它不是某种标志男人胜过女人，成年人胜于年轻人，冷静胜于想入非非的东西。自由不是那种能够与他的外表、他的常态、他的日常存在相区分的意义上所说的人的“本质”(essence)。自由不是某种隐藏在人类现实的显性结构之后的本质^②，不是某种需要从更可感知的第二性质之下揭示出来的根本特质。自由也并不因为精英阶层拥有某些特殊的性质(不管它是理性还是某种天生的特权)，就会只为他们所独有。

对于萨特，自由是极端民主的，因为它包裹在每一个人之实存的每一刻之中。在《存在与虚无》中，萨特通过一些令人瞩目的、几乎是小说

^① *Being and Nothingness*, trans. H. Barnes (N. Y., 1966) 30. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第53—54页。——译者注)

^② 关于萨特的反本质主义的讨论,见 *The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*, trans. F. Williams and R. Kirkpatrick (N. Y., 1957).

写法所描写的例子显示了自由的日常性。一个希望遇见他的朋友的人到咖啡馆去;一个已订婚的女人从窗户望出去并受到惊吓是因为她看到的男人激起了她的情欲;一个从钥匙孔偷看的男人被某个他人看到并感到羞耻;一个约会中的女人对她男性同伴的性暗示做出回应;一个徒步登山的男人决定休息。在生活的最普通的经验中,人的状况的终极问题——人的自由——被提出来了。后来,在1952年他论让·热内(Jean Genet)的书中,萨特运用传统的哲学范畴去考察热内的生活,更为生动地证明关于自由以及个人命运的深奥问题不是哲学教授的专有问题而是人们生活的每一时刻的特征。^① 萨特思想主张的“自由的共通性”提出了一个新的历史主体,这个主体不愿意在签订劳动契约时拥有自由而在工作时却丧失自由,相反,他也许会在自由社会所禁止的那些经验中要求自我决定。

萨特从对存在的现象学描述中引导出他的自由学说。^② 通过把现实视为一种现象、某种显露的东西,现象学家描述了显现的结构。^③ 由

81

① Simone de Beauvoir, *Force of Circumstance*, 14.

② 在《存在与虚无》中,萨特仔细地追踪了他的观念与黑格尔、胡塞尔和海德格爾的关系。我已经将这些起源从我的说明中排除了,因为它们会使本文远离存在主义与马克思主义的关系问题。对这一问题的纯粹哲学的处理要求一个关于胡塞尔的现象学和海德格爾的存在主义的详尽讨论,作为讨论萨特的准备。另外,萨特与黑格尔之间的继承与区别可以用来澄清他与马克思的关系,因为二者都起源于黑格尔主义。也许不太合适,但是我也选择了避免描述这一路径。作为对思想史(intellectual history)的研究,而不是哲学史研究,如果黑格尔问题被突出,那么这一工作就会变得过于复杂。关于萨特与黑格尔《精神现象学》的关系,参见 George Kline, “The Existentialist Rediscovery of Hegel and Marx”, in Mary Warnock, ed., *Sartre* (N. Y., 1971) 284 - 314。至于现象学,1945年后它在法国是一个有着相当重要性的自主运动。但是,和前述原因相同,如果将法国的现象学家们都研究一遍,或者将萨特放在现象学思潮中加以对待,那么这就会使我原来的研究线索变得模糊不清,而且会将战线拉得太长。梅洛-庞蒂会在第五章得到处理,保罗·利科将在与结构主义的关系中得到讨论。但那就是我所做的一切。关于萨特与黑格尔的关系,见 Klaus Hartmann, *Sartre's Ontology: A Study of Being and Nothingness in the Light of Hegel's Logic*, trans. from German (Evanston, 1966) 以及关于黑格尔对“现象学”一词的使用,见 Georg Lasson, “Introduction to Hegel”, *Phenomenology of Spirit* (Leipzig, 1921) LXXXI - CXVI.

③ *Being and Nothingness*, liii - lvii.

此意识的主观现实与客观情形相符合，这不同于科学家的认识论，在那里只有外部世界被认为是真实的。萨特的现象学承认了人类主体的现实性并在它的内部运动，而却又不丧失它对外部世界的把握。他被胡塞尔现象学所吸引，也是由于它追求日常和平凡的现实的倾向。雷蒙德·阿隆，自由主义社会哲学家和萨特的伙伴，一边在夜总会里喝着鸡尾酒一边为他介绍现象学：“‘你看，老朋友，如果你是一个现象学家，你能够谈论这杯鸡尾酒并从中得出哲学！’萨特为此激动得脸色都变了。这正是他多年来渴望实现的事情……”^①

82 从对存在的现象学考察出发，萨特发现了现实的两个性质：存在和虚无，自在和自为。存在是饱满的、完整的、不透明的；虚无是虚空的，一种空缺。自在存在是它所是^②；自为存在不是其所是。自为存在是意识。事物作为饱满的、完整的、正如它所是的存在向现象学家呈现；但意识不像事物那样。“意识是对某物的意识。这意味着超越性是意识的构成结构；也就是说，意识生来就被一个不是自身的存在支撑着。”^③萨特利用了胡塞尔这样的洞见，即意识总是意向或指向别的事物，总是与那“外在于”它自己的东西相联系。当意识正在意指的时候来回顾这个意识，萨特发现意识的结构自身是一种空缺，一种向着它所不是的东西的飞跃(flight)。因此，萨特的意识或人类现实的定义是这样的：“意识是这样一种存在，只要这个存在暗指着一个异于其自身的存在，它在它的存在中关心的就是它自己的存在。”^④这一令人费解的原理对于萨特而言是极为重要的。

人的现实性只能被理解为自由。因为意识是一个“虚无”，所以不被其存在以任何方式所决定。像其他事物一样，意识也在世界之中，但

① Simone de Beauvoir, *Prime of Life*, 112.

② *Being and Nothingness*, lxxxix.

③ 同上, lxxiii. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店 2007 年版,第 20 页。——译者注)

④ 同上, lxxiv.

是它的内容、它的具体存在却不被它的结构所规定。意识总是超出它所是,总是超越它所是,从而确定并安置自身于世界之中。^① 因此,意识在它拥有任何特殊的属性之前——即在它拥有一个本质之前就存在了。它就是开放(openness)本身,一种无限。而且,价值或意义正是从这个意识与这个世界的具体的、特定的关系中浮现出来。^② 当一个人将他的意识投射到世界之中,意义就为他呈现,而且他的价值就形成于他将他自己与这种价值或那种价值联系起来的自由之中。

83

……我的自由是各种价值的唯一基础……没有任何东西,绝对没有任何东西能证明我应接受这种或那种价值,接受这种或那种特定标准的价值。我作为诸价值赖以存在的存在,是无可辩解的。我的自由因为它成为诸价值的基础而自己却没有基础而感到焦虑。^③

既然人们不是像自在(如一张桌子)那样的封闭的、固定的事物,焦虑就因每一时刻令人混乱的创造性而和经验如影随形。我们所是的东西是我们自己造就的东西的最终结果。在存在主义众所周知的公式中,存在先于本质。

对于萨特,自由尽可能是完整的:我们自由地构建我们自己的自我。“……通过焦虑表现出来的自由的特征表现在它是一种对标明自由存在的‘我’进行再造的不断更新的义务……”^④ 萨特的概念的重点落到了那个创造我们自己的自我的无穷开放性上。人所独有的东西,将人与动物区别开来的东西,就是这个塑造并构建人类存在的自由。萨特的教义似乎是人的进化——个体的和集体的——掌握在人自

① *Being and Nothingness*, lxi.

② 同上,115.

③ 同上,46.(可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第69页。——译者注)

④ 同上,42.(可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第65页。——译者注)

己的手中，而不受一种偶然的、盲目的自然规律支配。这个自由的概念可以使马克思主义能够说明《1844年手稿》中所定义的那个共产主义的可能性，尽管对于激进的社会理论来说它还是不充分的。

84 然而在现象学方法的遮蔽下，萨特还是抹去了自由的具体性和历史性，将之普遍化为人类状况的一个本质因素。对每一个个体而言，在每一个社会环境中，焦虑都与自由相伴随。受到黑格尔的苦恼意识的影响，萨特的人忍受着他自己与世界之间的根本性的断裂。然而，苦恼意识在黑格尔那里是精神发展的一个逻辑的和历史的时刻与阶段，而在萨特那里焦虑是人类自由的不变属性。萨特的焦虑观念假定了这样一个真理：自我决定的自由是世界中的一个不安的自由——我们知道这个世界每天都在发生痛苦的令人作呕的事实，在那里，谋杀和日报一样普通，在那里，资本主义的殖民战争和纳粹主义的暴行只有在萨特的软弱无力的讽刺话语中才是不堪一击的。1947年，即《存在与虚无》出版后仅仅五年，发生了一个戏剧性的彻底改变，萨特拥有了关于焦虑的普遍性的第二个思想，与前一次相比他认为焦虑是他的社会阶级的特殊经验。“作为资产阶级自身，我们已经经历了资产阶级的焦虑。”^①

85 尽管萨特的焦虑观念也许将他的阶级经验普遍化了，但它也捕捉到了关于当代社会的真理。萨特的自由观念中的焦虑感与资产阶级社会结构中对真实自由的敌意之间存在着相似之处。个体不被鼓励去充分质疑他自己的自我转变的可能性。资本主义道德力劝他根据财产积累的外部标准去计算他的自我利益。甚至，资本主义社会中共同体的空缺、个体经验的原子化以及社会的竞争本性也给萨特的自由造成了更多的障碍。朝向自身的自由意味着将自己完全呈现给他人；但现代社会中的关系阻碍了将他人看成是他自身的目标。因为萨特在1943年的确尚未提出与一定的历史境遇相联系的自由概念，他的观念的很多具体特殊性被丢失了，而焦虑永远与自由成双成对，就像是在一出道

^① *What Is Literature?* trans. B. Frenchman (N. Y., 1966) 174.

德剧中一样。

自由与焦虑的对子(dyad)在奇特而又困难的混合(这是萨特思想的独特风格)中结合并综合了两个敌对的知识传统。一个是18世纪哲人和19世纪乌托邦共产主义者的乐观的、普罗米修斯的传统,它是彻底的人本主义的。另一个是回到帕斯卡(Pascal)的关于人的命运的悲观的、保守的观点,它唤起了人类状况的与生俱来的矛盾,人的缺陷和他的软弱。萨特的自由概念适合并扩展了第一种观点;可以无视所有高高在上的权威,所有公认的智慧,人是一个绝对的否定性,他的职责就是完全地创造自己而不受任何限制。然而,作为对现状构成威胁的人类自由从不是对人的困难的轻易解决,从不是一个无忧的天堂,也从一个没有冲突和争斗的乌托邦。尤其是在他的自由中,人面临着他的存在的反复无常——帕斯卡那里是一根会思考的芦苇,波普(Pope)那里半是天使半是野兽,萨特称之为“无效的激情”。通过人的自由向着最大限度的普罗米修斯式的延展,萨特发现了帕斯卡的荒谬。没有一个优越的实在或者神话来许可或承认自由的合法性,自由漂浮在焦虑之中,对它自己和对所有事物都感到反感。“人是这样一种存在,他是其所不是而又不是其所是。”萨特所论证的令人眼花缭乱的辩证法源自他希望坚持他的所有洞见的目标;保持他的自由概念不变成轻轻一扫便可驱散所有人类辛劳的过于简单的乐观主义者;保存人类状况中的犹豫和焦虑而不是陷入一种怀疑论的保守主义——它需要大检察官、上帝这样的弥天大谎。

用这种方式,萨特的自由概念搅扰了两个阵营:教条主义的马克思主义者,他们的人道主义要求接受斯大林的审讯和劳改营;谦逊的天主教徒和自由主义者,他们的多元论为帝国主义、贫困和剥削的存在作辩护。通过采纳这两个知识传统的极端观点,萨特试图发现“第三条道路”,这条道路将保持人的自我决定的权力,并对发达技术所固有的可能性保持开放的态度,但不会忽视人类状况中令人为难和不快的种种矛盾。萨特设法将焦虑人化,将焦虑理解为对我们自己的不合理以及

我们自己存在中的虚无的必要觉醒。把自己掷入存在，把价值塞给世界的意向性意识，不可能避开它的存在的“分裂生殖”(scissiparity)，也不可能避开那独自产生价值并能产生完全不同的价值的真理。然而，萨特的自由观念没有说明的是他周遭的世界中本真性自由的缺席，真实主体明确的自由规划的缺乏。简言之，在萨特的人类实在性是自由的现象学描述和人类现实居于其中的自由的“非自由”状态之间存在着混淆。这一矛盾处于作为社会理论的《存在与虚无》的不充分性的核心。我们将通过萨特的自欺、他人和处境的概念考察它的缺点。

3. 自欺：与自身相关的自由

87 我们有必要将萨特的自欺概念置于历史视角中来考察。至少自启蒙运动以来，主要的思想运动已经对人类现实所以会被歪曲的起源和本质问题做出了回答。一些解释经常提出人的不完美性(imperfection)，同时也对应地提出一些克服它的观点。概言之，关于不完美性的观念史已经深入人类经验的基础层面，既包括个体也包括社会。在与僧侣和专制君主的战斗中，18世纪的哲人们追溯了人类跪倒在上帝使者的祭坛以及官员与贵族的专制权力面前的根源。反对任何形式的非理性，启蒙运动的激进派在宗教经验的神秘化和社会平等的缺乏中发现了它的敌人。对于伏尔泰、狄德罗、霍尔巴赫和爱尔维修，非理性是人性中令人不满的最终原因。19世纪，卡尔·马克思和其他社会主义者分析了社会交互作用的各种方式，认为异化和剥削是人遭受苦难的根本原因。最后，作为人类文明的神圣机构(agent)的家庭，被弗洛伊德在20世纪早期揭示为人类苦痛和神经官能症的又一个藏身之所，或者说压抑情感的一种固定结构。这些学说是社会的自我觉醒的标志，从它们出发我们能够进行富有启发意义的对比。它们——例如，非理性、异化和神经衰弱症——都有无意识的共同特征，每一种都以自己的

方式使人从完全的自我认知中偏离。另外，它们都暗示着人，和动物不同，既不是完全发展了的，也不是总体人。萨特的自欺概念直接属于这条问题线索。

萨特通过强调人不能变得自由、不能获得本真性而提炼出了人的不完美性的观念。自欺——本真性的对立面，“不仅仅是提出认识的理念而且提出了一个**存在**的理念，它为我们提出了存在与作为存在原型的它本身的绝对同一。在这个意义下应该使我们是我们所是”^①。自欺是对存在的一个拒绝，并因此试图“把我构成为是我所不是的”^②。

自欺中的人就像咖啡馆里的一个侍者那样逃避他自己的自由——侍者的习惯性的运动揭示了他是一个侍者（以一张桌子是其所是的方式），逃避他选择不成为一个“侍者”的能力。自欺存在于一种意识的本体层面的原罪之中，即意识总是使自身成为一种物。“……自欺的必然的模棱两可来自人们在这里肯定：我按事物存在的样式**成为**我的超越性。”^③和异化很相似，自欺混淆了人的现实和物的现实的不同领域。在第二个生动的例子中，萨特描述了一个约会中的资产阶级妇女，当她拒绝做出一个选择，当她拒绝行使她的自由时，她将自己置于自欺中。她的男伴把手放在她的手上，表明他想和她做爱的欲望。不愿意对此可能性做出承诺甚或否定它，她将自身与她的手分离开来，将自己的手还原为一个事物，没有移开它，而同时通过谈论崇高的事情使局面变得圣化起来。^④ 当面临需要做出选择的紧急情况(exigency)时，一个处于

88

① *Being and Nothingness*, 7. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店 2007 年版,第 92 页。另外此处英文版波斯特标的是 1966,标注可能有错误,应该在 New York, Philosophical Library [1956]71 页附近。——译者注)

② 同上,81. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店 2007 年版,第 101—102 页。——译者注)

③ 同上,69. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店 2007 年版,第 90 页。——译者注)

④ 同上,67. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店 2007 年版,第 88 页。——译者注)

自欺中的人拒绝选择。当然，这仍然是一种选择，因为人的现实从来不可能完全是物的现实，尽管它是一个不完整的选择，因为它是在否定选择的可能性的同时所做出来的一个（消极的）选择。

《存在与虚无》所展示的自欺概念包含着很多模棱两可之处。它允许萨特将不完美性简化为主体；个体总是把自己置于自欺之中。也许人们可以提出疑问，认为侍者不能成为人或者自由地回应他的顾客，因为那将可能影响咖啡馆的经营，或更实际地，甚至可能影响他的工作或小费。此外，那个妇女被她的伴侣看成性对象，这一事实阻止她做出与他的意图相关联的真实选择。然而，萨特不是用这些证据来证明外部强制的效力。他的论点毋宁是，尽管有外部强制，个体仍必须选择，而且他进行真实的选择是可能的。

89 怀疑者或许可以承认萨特的这一结论：我们（we）就是我们自身不完美的根源，但仍然可以认为整本《存在与虚无》的几百页里都没有关于本真自由的例证。在萨特提出的无数境遇中，在他考察过的各种各样的经验中，它都总是一个自欺的事实。在这 750 页里他只有一次的确提到了本真性，不过也只是出现在脚注中：

如果说是真诚的或是自欺的之间没有区别，因为自欺重新把握了真心诚意并溜进它的计划的起源本身之中，这不是要说人们根本不能逃避自欺。但是这假设了被它本身败坏了的存在的恢复，我们名之为本真性，而这里还不是说明它们的地方。^①

如果自由确实定义了意识，那么它怎么可能会在人类经验中如此缺乏？人要成之为人为何如此之难？如果萨特对自我的分析是正确的而自由地去存在也是人类现实性的核心，那么现象学描述的一些维度已经被

^① *Being and Nothingness*, 86. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店 2007 年版,第 106 页。原译本将 *authenticité* 一词译为“事实性”,译者将其改译为“本真性”。——译者注)

遗忘的现状是合理的吗?

我们将会看到,只有在经过与法国马克思主义者们长达几年充满敌意的辩论后,萨特才开始调和他的自由概念与自欺的普遍现实。在《存在与虚无》中,调和被如下情况所阻止:分析时对个体的过分强调,对我思的残余信奉,^①对反驳决定论的热衷,最后还有对处境、对个体与世界的中介重视不够。可以说,从1943到1968年间萨特的整个思想进程都牵涉到他想要保存自由概念,以及去说明人在社会中的真实形变。

4. 处 境

运用自欺概念,萨特指出个体总是逃离与他们自身相关联的自由。运用处境概念,萨特继续坚持与他人和物相联系的自由看上去似乎受到限制,而实际上仍是绝对的。

90

重申人是扎根于世界的存在的同时,萨特断言“世界”是自由的一部分,自由存在于且只能存在于世界之中。个体不是孤立的而是朝向外部的,在大街上,在与世界的直接联系中,并向它开放。^② 存在主义者彻底拒绝关于自我与世界的二元论:

……自由在存在物中发现的抵抗对自由来说远非一种危险,而只是使自由作为自由涌现。只能有介入到抵抗的世界之中去的自由的自为。在这种介入之外,自由、决定论、必然性这些概念都会失去它们的一切意义。^③

① *Being and Nothingness*, 536.

② Jean Wahl, *A Short History of Existentialism*, trans. F. Williams and S. Maron (N. Y., 1949) 16.

③ *Being and Nothingness*, 591. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第587页。——译者注)

萨特明确拒绝这样的观点，即认为人们只有在他们思想和情感的隐秘之处，只有在他们的主体性中才是真正自由的，萨特同样也拒绝上述观点的推论，即一旦人们处于与其他人和物的联系之中，他们的自由就被贬低和腐蚀。此时此刻，视角的戏剧性转换处于紧要关头。存在主义的人不是在与一些非凡现实——如理念、上帝或自己心灵的最私密处——的特有联系中寻求他最自由的和最纯粹的时刻。对于存在主义来说，实际上马克思主义也一样，真实的自由位于日常生活的空间中，位于世界中，位于事物和人当中。

91 为了把握它的全部含义，将萨特的观点与笛卡儿的观点两相对比是必要的。通过把个体的自我置于现实的特权领域，笛卡儿的我思极好地适合于上升中的资产阶级的需要，英雄般地建立起世界市场，与其他人相竞争以及征服自然，所有这些都为“工业革命”的第一阶段积累必需的资源。将“个人主义”合法化的哲学与道德学说有效地确认和加强了贪婪之人的如下做法：他们在自己的普罗米修斯式的努力中将自己与世界的其他部分、与他的诱惑和愉悦相分离，只是为了通过更好地操纵它以达到他自己的目标。存在主义则推崇一种非工具性的世界观念，在其中，处境不是被看作某种需要控制的东西，不是一个技术问题，而是一个将要形成的场所。因此，萨特从总体上否定“常识”观点，否定了“是自由的……并不意味着‘获得人们所要求的的东西’，而是‘由自己决定去要求’（按选择的广义）”这样的“老套说法”。换言之，“对自由来讲，成功与否是无关紧要的”^①。在一定程度上与20世纪60年代年轻人文化中的理念一样，自由对于萨特来说不是对他人或事物的胜利，对自我修养和精明狡黠的赞扬。相反，它是本真性的实现，是人作为人和事物作为事物的呈现。

处境、事实性(facticity)、既定性(the given)，这些被萨特交替使用

^① *Being and Nothingness*, 591. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第587页。——译者注)

的术语,从不能“决定”“威胁”“抹去”个体的自由。“任何事实的状态,不管是什么样的(社会政治、经济结构、心理‘状态’等),本身都不可能引起任何一个活动……任何事实的状态都不能规定意识把它当作否定性或欠缺。”^①任何形式的决定论,无论是作为官方马克思主义的“经济基础”还是作为正统弗洛伊德主义的力比多,对于萨特来说都不是对行动的一种解释,因为个体总是不得不选择一条行动方向,而且这种选择优先于境遇的意义。在可能行动之前,现实必须首先得到解释,必须被赋予价值,必须被组织进一个可理解的总体,必须被制作成一个意向的对象。既然“自由一开始就是与给定物相关的”^②,给定物与自由、外部与内部、社会与个体就都处于一种交互的、相互强化的、辩证的张力之中,其中任何一方都不能克服或“决定”另一方。然而,萨特的处境概念并没有完全克服自我与世界的二元论。

92

a. 与他人相关的自由

在1943年的《存在与虚无》中,萨特没有发展出能够适合其更宽泛的自由和处境观念的人际关系概念。^③对于个体意识来说,与他者在既定处境中的关系仍然是次要的。《存在与虚无》中对他者的处理充满着未解的困难,这很好地反映了萨特从我思的二元世界出发的不彻底性。当可以从新的方向开始他的分析时,萨特抛弃了唯我论:“其他心灵”的存在并不成为问题。他断然坚持他者对意识的重要性:“他人是

^① *Being and Nothingness*, 532. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第530页。——译者注)

^② 同上,595. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第591页。——译者注)

^③ 例如见让·瓦尔在《存在的哲学》中的观点,trans. F. Lory (N. Y., 1969) 80。“当他在《存在与虚无》中论及爱和交流时,萨特暗示交流总是尴尬的或失败的……根据萨特,这种情况的原因在于,我们真正想要的是在他的自由中占有他者,而这是某种矛盾的东西。……可以这样提问,萨特是否认为在本真的世界中令人满意的交流也是不可能的,或他只是将之限制在非本真的世界中。”

我和我本身之间不可缺少的中介。”^①然而，在不久以后，萨特自己回到“唯我论的暗礁(reef)”。

93

在他者的“注视”中，个体被他自己揭示为存在从根本上是一个“为他的存在”(being-for-others)。^②因此，其他心灵是否存在的问题是虚假的。“在他人实存问题的起源中，有一个基本的先决条件：他人，其实就是别人，即不是我自己的那个自我。”^③问题远不是这种疏远的他人的存在是否应该被质疑这么简单，对萨特来说他人在本体论上是与我的意识绑在一起的。然而萨特给出的关于他人的例子全部取自资产阶级的经验^④，在萨特这里，个体将他人作为对自己的威胁而遭遇：比如关于羞耻感的例子，一个正在透过锁眼偷窥的人令人尴尬地被另一个人看到；另一个例子是一个人被在公园里闲逛的另一个人看到：“我在公园里。离我不远是一块草地，沿这块草地安放着一把椅子。一个人在椅子旁边走过。我看见了这个人，我同时把他当作一个对象和一个人。这意味着什么呢？当我断言这个对象是一个人时，我是想说什么呢？”^⑤就像在市场里交易的两个商人相遇一样，萨特与他在公园里的相遇是冷淡的、羞怯的、拘束不安的。他对他人足够开放，以便被他人了解和认知为一个有着自己的意向性意识的主体，而不只是像长椅一样的其他客体。然而相遇是拘束的、形式的且保持着一臂之长的距离。萨特仍然没有将这些关系看成是工具性的（他人是可以被控制的和操纵的事物），恰恰是因为他人可以自由地将他化约为一个客体。

① *Being and Nothingness*, 272. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第283页。——译者注)

② 同上,310ff. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第319页及以下数页。——译者注)

③ 同上,282. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第293页。——译者注)

④ 同上,311. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第320页。——译者注)

⑤ 同上。

……个人是面对意识在场的,因为他是为他的对象。这意味着:我一下子意识到我,是由于我脱离了我,而不是由于我是我自己的虚无的基础,因为我有我在我之外的基础。我只是作为纯粹对他人的转移才为我地存在的。^①

94

同样处于资产阶级社会的冰冷阴影下,霍布斯式的侵略性(aggressiveness)浸染了《存在与虚无》对与他人关系问题的理解。萨特认为,他人也是自由的这一事实更多地构成了人们相互理解的威胁而不是支持。“总之,我完全同一于我的被注视的存在以便保持在我面前注视着我的别人的自由……成为对他自身而言的他人……是(我)与他人关系的原始价值。”^②正因为每一个人都是完全自由的,所以对于萨特来说所有与他人的关系都成了冲突关系。爱本身不过是一种施虐受虐狂的战争,每一个情人都希望占有对方,剥夺他或她的自由。^③爱能够成为对自由的共同确认对于萨特来说是不能想象的。情人必然会设法防止被爱的人不爱他,防止被爱者自由地拒绝他。然而萨特所描述的“与他人的具体关系”可以被解释成对异化的相互作用的表现,在这种相互作用中,爱不能定调是因为所有的关系都源自竞争的市场。在与唯我论的争论中萨特最能确认的是,“为他人存在”是社会领域中(在其中真实的相互作用关系以及与他人的共在关系都是有威胁的冲突关系)的意识的基础性的(本体论的)结构。只有以此为代价,个体的自由才能在与他人的关系中得到保护。

当萨特开始考虑“与他人共同存在”——共在(Mitsein)^④——的实

① *Being and Nothingness*, 319(可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第328页。——译者注)也参见 *The Reprieve*, trans. E. Sutton (N. Y., 1960) 151-152.

② 同上,446。(可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第448页。——译者注)

③ 同上,447.

④ 共在的概念由海德格尔在《存在与时间》中所发展,在那里它被认为是此在(Dasein)的结构。

际相互作用时，他只能承认它们是一种“心理的”、附带现象的存在方式。尽管作为每一个个体意识的结构的“他在”被萨特赋予“尊贵”的“本体论的”地位，但萨特还是将人与他人之间的真实关系、两个或更多人类存在之间的真正互动关系看成是不够真实的。在这里我思再次发挥了作用，萨特将对处境的存在主义描述限制在对原子群的讨论上，限制在对钉板(peg-board)(在钉板上，钉子是真实的而每根钉子和其
95 其他钉子之间的关系是不真实的)的讨论上。现实被退回到每根个体的钉子，而作为钉子之间相互关系的社会即完全的主体间性则被拒绝了。

通过对与他人共在的概念的详细阐述，萨特区分了“对象-我们”(Us-object)和“主体-我们”(We-subject)，前者表征着如物一般的(thing-like)相互作用，而后者则表征着交互性的相互作用。为他的存在、我们在他人的注视下感觉到成为一个客体，这两种情况都始终是与他人共在的“基础”。^① 萨特将无产阶级放在对象-我们的模式中作为与他人共在的主要例证，萨特把工厂工人的阶级意识描绘成被压迫者的团结。^② 除两个工人之外，需要第三个个体——老板——来建立这种关系；他用他的“注视”把所有工人化约成客体。资本主义使工人非人化，并使得他们每个人都在其他工人受压迫的镜子中发现自己。并且，既然“第三方”(third)总是被两个个体的相互认知所需要，那么如果没有上帝、没有终极的“第三者”，人类就不可能使自己成为统一体。^③

第二种情况即“主体-我们”颇类似于马克思共产主义的社会关系观念，在此，群体的统一被体验为群体的产物而非源自第三者。它是“对一种指向某个统一目标的共同的超越性[即，谋划]的经验”，但“我

① *Being and Nothingness*, 507.

② 同上, 513 - 517.

③ 同上, 517.

只是这超越性的暂时的特殊化；我混入一个巨大的人流之中……”。^①例如，进入一座地铁站。萨特坚持主体-我们之中的谋划统一不构成一个人类共同体。“它完全不相当于上述自为的实在统一(a real unification)。”^②屡次重复他自己的强调，他坚持认为主体-我们是“心理学的”，而非本体论的：

96

……于是，在为他的存在的体验中涌现出的具体、实在的存在的一维涌现并非这是体验本身的条件。而主体-我们的经验在个人的意识中是一个纯粹心理学的和主观的事件，它相当于这个意识结构的内在变化，但是它不在与别人具体的本体论关系的基础上显现，并且不实现任何“共在”。关键只在于我在别人之中感觉到我自己的方式。^③

在为主体-我们的无足轻重提供理由的过程中，萨特如此明显地削减了处境的地位，以至于这个概念丧失了它的很多意义。首先，他认为这种关系的结构过于“不稳定”以至于不能为本体论地位提供一个基础。“……因为它依赖于在世界之中的特殊组织，并且与那些组织一起消失了。”^④他关于生产者和消费者的例子^⑤表达了那个在一定程度上使之普遍化的资本主义社会的异化，在这些例子中，人们以如此冷淡的方式被卷入关系之中以至于他们的彼此共在(being-with-one-another)具有一种短暂的和“无差别的特征”。用萨特的与他人共在的概念不能理解那些社会组织，它们的合法发展，它们的结构化的特征，或者改变它们的可能性。世界的不真实性被假定和描述为无法理解。当萨特承

① *Being and Nothingness*, 519. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店 2007 年版,第 518 页,有细微改动。——译者注)

② 同上。

③ 同上,520. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店 2007 年版,第 519 页。——译者注)

④ 同上(可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店 2007 年版,第 520 页,有细微改动。——译者注)

⑤ 同上,518.

认交互作用方式“依赖于在世界之中的特殊组织”的事实时，他被迫降低那些交互作用关系的意义，因为个体通过组织与他人联系的现实依赖于某种外在于他的东西。为了维护个体的总体自由，萨特削弱了与他人关系的意义。萨特观点中的内在矛盾在这里是极其明显的，因为他早已经宣称个体是一种“在世之中的存在”(being-in-the-world)。当他写作《存在与虚无》时，他完全不能使个体-世界的对子合为一体。

萨特反对主体-我们的“本体论”地位的第二个论点是，由于被对象和机构(institutions)——地铁、出口指示牌、铁锤——所中介，它表现为无名和非个人的。正如它是短暂的和不稳定的，主体-我们由于它的大众(mass)特征而缺乏一种充分的、人与人之间的相互作用。对物的“使用规则”的僵化消除了“自由的创造力”。^① 锤子以它的尺寸和形状表示其将被使用的方式；出口指示牌决定通过门口的方向。既然萨特的分析对这些关系的历史性不予考虑，那么这些关系到底是一种不可更改的、固定的技术相关物，还是只是资本主义和社会的官僚主义组织的要求？这一问题只能被遮蔽了。

综观关于主体-我们的讨论——它经常是含糊的和混乱的，萨特为这种经验的贬值所给出的最有力的理由是主体-我们的关系是社会的。他坚决拒绝为社会关系的历史结构提供意义，也许是出于一种不明确的恐惧，即这将侵犯个体的总体自由：

[对象-我们]揭示实在存在的一维并相当于单纯充实着对他的原始体验。[主体-我们]则是被沉浸在加工过的宇宙和特定经济类型的社会中的历史的人所实现的心理经验；它不揭示任何特殊的東西，这是一个纯粹主观的经历(Erlebnis)。^②

① *Being and Nothingness*, 521.

② 同上, 525。(可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店 2007 年版,第 524 页。——译者注)

在这段落中,理性与历史是对立的。处于“一定经济类型”社会中的“历史的人”并不揭示任何特殊的东西”而且是“纯粹主观的”。一个经受了战争创伤并在德国集中营中突然认为自己是最自由的人却得出了如此令人吃惊的判断^①,这也成为萨特 1945 年之后思想中的首要问题,而且这一问题在 1960 年对历史和社会关系的重要研究成果《辩证理性批判》(*Critique de la raison dialectique*)中以及对让·热内(1952)和福楼拜(Gustave Flaubert)(1966—1972)的研究中达到最高点。在《存在与虚无》中,对历史和社会进行祛魅的骑士歪曲了处境的具体本质,使之成为疏远的、不确定的和非个人的。在其以本真自由的观点来界定自我的新结构的努力中,萨特回归到笛卡儿的个人主义,在其中,处境尽管被称为是必要的,但又显得是无关紧要和无足轻重的。最终,他者自身呈现为一个“两难处境”:“……或超越别人或被别人所超越。意识间关系的本质不是‘共在’,而是冲突。”^②

b. 与事物关系中的自由

同样的难题困扰着萨特对与事物的关系中的本真自由的评论。处境的第二个方面,“事物”应当能够被占有或者被玩弄。在萨特在思想上提出“对事物的占有”的每一场合都给人留下这样的印象:与事物联系的当代方式对人而言是本质的。

萨特开始用欲望的概念——在某些方面类似于黑格尔的概念——讨论人与事物的关系,出于对激进自由的支持,这一概念拒绝所有的决定论解释。^③人在与事物的关系中选择存在样态,表达他想要达及的欲望以及他存在的缺乏。除去了社会和历史的中介,萨特的欲望概念与马克思的需要概念不同,它以在世之中存在的全然自由谋划的方式

① *Situations*, III (Paris, 1949) 11-13.

② *Being and Nothingness*, 525. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店 2007 年版,第 524 页。——译者注)

③ 同上, 692.

将个体安置在他与事物的关系之中。^① 由于不存在对欲望的客观的、外在的限制,这再次显露了萨特对自由之把握的片面性。

欲望导致与事物关系的三种普遍方式:作为(doing),拥有(having),和存在(being)。^② 萨特很快合并了作为和拥有,留下拥有与存在的复杂辩证法,在那里他希望显示存在的首要性,它自身也建基于自由之上。然而他在其具体描述中所使用的案例却导致他将拥有理解为首要的。既然人们多半处于自欺之中,他们选择占有并在他们的所有物中丧失自己。

首先,萨特将占有事物理解为一种拜物教的关系,占有混淆了所有权(ownership)与对事物的直接的、感性的关系。“如果我对这幅画有欲望,这就意味着我想买它,以便把它化为己有。”^③对画的欲望不是要观看它或欣赏它,而是要使之成为一个人的财产。当个体一旦拥有了客体,就获得与它的密切关系,这一关系允许他在其中丧失自己,使自己承担自在的、事物的性质,并避开意识的“否定性”,此时,对萨特来说占有就转变成自欺。就像事物被个人所占有有一样,个人也被事物所占有。

而且,对于萨特而言,这一占有关系并不特别指向特定发展阶段的特定社会。社会丝毫不影响我们与事物的关系:“当然我们能够试图将所有权规定为社会的一种职能。但是首先,尽管社会实际上根据一定的规则提供了占有的权利,但不见得就能从中得出社会创造了占有关系的结论。充其量说,社会承认了占有是合法的。”^④鉴于资产阶级社会给予私有财产的巨大价值,萨特继续道:“为了使所有权能被提高到神圣的高度,它首先应该作为建立在自为和具体自在之间的自发关系

100

① *Being and Nothingness*, 693.

② 同上,706.

③ 同上。(可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第698页。——译者注)

④ 同上,718(可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第710页。根据波斯特的原文有所改动。——译者注)

而存在。”^①“自发关系”是个体和依靠存在主义“我的”(mine)结构的客体之间的深刻的“内在结合”。这一关系不能被人改变；因此在私有制将被废除的未来共产主义社会中的占有结构不可能发生任何重大的改变。

如果我们能预见一种将来的更公正的集体组织，在那里私人的占有不再——至少在某种限度内——受到保护而变得神圣化，这并不因此意味着化归已有的联系不再存在；这种联系事实上可能至少作为人和事物间的私人关系存在。^②

在占有中，事物取得了属于-我的(being-mine)的性质，而个体将被事物“占有”：

如果占有者和被占有者被以自为的存在的充实为基础建立起来的关系所统一，那要提出的问题就是决定它们构成的对子的本性和意义。事实上，内在的关系是综合的，它进行占有者和被占有者的统一工作。这意味着，占有者和被占有者理想地构成了一个统一的实在……对一个特殊对象的欲望不单纯是对这个对象的欲望，而是通过一种内在关系，以与它一起构成一个“占有-被占有”统一的方式和对象统一起来的欲望。拥有的欲望说到底就是在某种存在的关系中与某个特定对象相关联的欲望。^③

① *Being and Nothingness*, 718(可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第710页。根据波斯特的原文有所改动。——译者注)

② 同上,718-719。(可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第710页。——译者注)

③ 同上,721。(可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第712—713页。根据波斯特的原文有细微改动。——译者注)

101 萨特照例增强了日常经验的现实性，展示了平日的深度。然而，在这样做时，他掩盖了人与事物的两种不同关系：本真关系，在其中事物保持为事物而人保持为人；异化关系，自欺中的关系，在其中人与事物的深刻渗透变成二者的混淆，界限丧失了，事物似乎成为创造者——关系中的活性剂，而人成为了客体——事物的消极消费者。

这一混淆在萨特对金钱的讨论中变得显著起来。金钱是人与事物的关系的中介，赋予个体以拥有的权力：

钱代表我的力量……但是**对我**来说，它显现为一种创造的力量：买一件东西，就是一种相当于创造一件东西的象征性活动。所以金钱是与能力同义的；这不仅是因为它事实上能使我们获得我们要求的**东西**，而且尤其因为它代表了我的真实的欲望的效力……金钱取消了主体和对象的**技术性**联系并提供出了像童话故事中的魔法愿望一样直接有效的欲望。^①

与萨特的作为“欲望的效力”的金钱观念相反，马克思的《论犹太人问题》已经展示了金钱如何歪曲和异化了人的欲望，成为它自身的目的。萨特的金钱概念表现出他无法把当代社会关系予以概念化，最终“存在”完全与“拥有”相混淆。当事物构成个体的存在时，萨特自由概念的批判力逐渐消失了。资产阶级的、贪婪的人成为人本身：“既然我觉得我就单凭占有的关系而创立这些对象，就这点而言，这些对象，就是我。钢笔和烟斗、衣服、办公桌、房屋，这些就是我。我的占有物的整体反映着我的存在的整体。我就是我拥有的东西。”^②马克思那里对市场将使用价值缩减为交换价值、将存在(being)缩减为拥有(having)的能力的讨论，与萨特将人看作是其所是的描述相呼应，只不过对于马克思来说

^① *Being and Nothingness*, 722-723. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第714页。根据波斯特的原文有细微改动。——译者注)

^② 同上,724. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第715页。——译者注)

它是异化的表征罢了。确实，联系到萨特的自由概念，成为一个人拥有的物必然表征着自欺，但因为这没有在《存在与虚无》中得到很好的说明，结果好像“我是我所拥有的物”反而表征了人与事物之间的本真关系。

然而，拥有的关系确实构成了存在的谋划，影响着个体与世界的整个关系。归根结底，对拥有的欲望就是通过拥有世界而在世界之中存在的欲望。“把这对象化归己有，因此就是象征性地把世界化归己有。”^①而在萨特普遍化了的公式中，资产阶级社会的消费者成为整个人类(Man)。“在世界的存在，就是谋划占有世界”^②，明明是贪得无厌的人的一个幻想，却被萨特归于每一个人。但是，对萨特而言，在拥有整个世界的资本主义幻梦中丧失自我，并不是与事物联系的唯一途径。我们也可以**游戏**(play)事物。

在游戏活动中，萨特描述了人与事物之间的这样一种关系，在其中，事物被允许保持为事物，而人则保持其作为存在的自由谋划的自体论地位。“人一旦把自己看成自由的并要使用他的自由，尽管另一方面他也能是焦虑，他的活动就是游戏的。”^③当个体授予他的主体性优先权的时候，他就能异想天开地、轻松地将他与物的关系(例如在滑雪坡上)体验为他的意识所谋划的内在结合，在这种游戏的过程中，那种肯定“客体优先于主体”的自欺的“严肃态度”就消失了。不在客体中丧失自身，也不把客体看成是享乐的创造性源泉，游戏者可以本真地穿透客体，允许它们呈现为它们之所是，同时享受他创造出来的与事物的美好结合。除了游戏，艺术和科学在《存在与虚无》中也是占有(appropriation)活动，在那里

① *Being and Nothingness*, 730. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第722页。——译者注)

② 同上,732. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第723页。——译者注)

③ 同上,711. (可参见萨特,《存在与虚无》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第703页。——译者注)

事物世界作为一种自在与意识发生联系。^①当然，游戏、艺术和科学要求从生产和消费的必要性中解脱出来；它们要求超越与自然的斗争和肉体存在的时间性。为了游戏、艺术和科学成为与事物关系的一般方式，超越匮乏的社会秩序是必要的。但在《存在与虚无》中，萨特还没有遭遇这一问题。他的游戏概念将世界揭示为主体的创造物并勾勒出人与物之间的（本真）关系，在这一关系中人没有被异化而事物也不是物神。但这种与物的关系中的本真自由是作为个体的而非社会的谋划被展现出来的。

对《存在与虚无》中自由概念的考察揭示了萨特立场的矛盾和犹豫不决。他对作为自由声调的焦虑的强调象征着对处于“危机”阶段的资产阶级文明中生活的绝望。另外，在很多方面，存在主义的自由概念仍然根植于笛卡儿的我思。而且，就人与他人以及人与事物的关系而论，萨特关于处境的描述严重削弱了与个体相联系的世界的重要性。另一方面，他的自由概念提出了一种新的后资产阶级的意识结构，这一意识呼吁每一个个体本真地构建他的自我，有系统地表达了黑格尔的核心主张，即实体就是主体。^②存在主义者的自由概念排除了一切在更好的社会中为人类自由找到外部支持的尝试，也排除了一切为了人的现实的其他某个方面而适当损害自由的企图。对于萨特来说，人自由地构建他自己以及他的世界的论点将成为他所构建的马克思主义的基础：被理解为自由的人类现实是共产主义实现或异化劳动终结的可能性的条件。最后，尽管萨特低估了社会对个体的影响且未能提供理解社会的基础，他确实在本体论上使个体与世界相关联。

然而马克思主义和存在主义的真正汇合是二十年激烈争论的产物，这二十年是《存在与虚无》出版后的二十年。在最初的三章里，我谨慎地避免任何系统地比较马克思和萨特的尝试，允许马克思主义和存

① *Being and Nothingness*, 717.

② G. F. W. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie (N. Y., 1967) 80.

在主义在 1945 年后作为相互分离的学说呈现,事实也是如此。相反,我强调了那些早先由黑格尔的历史中的理性观念所催生的社会理论、马克思的异化概念和萨特的自由概念之间的思想上的断裂。不过,马克思主义与存在主义之间的某些姻亲关系可以被暂时性地总结一下,以便作为描绘现实中那些争论的指南,只要这样我们就不会在那些常常使对立更为尖锐且掩盖相似之处的鲁莽争论中丧失我们的方向。

马克思主义和存在主义都开始于重思《精神现象学》时期的早期黑格尔,都极力贬低了《逻辑学》和《哲学全书》时期的唯心主义的黑格尔;都接受了黑格尔早期将人类现实规定为时间中的生成,一种本质上是时间(temporal)现象的尝试。结果是,马克思主义和存在主义都赋予生活对思想的首要性。在萨特那里,“存在先于本质”,而在马克思那里,“意识不决定生活,而生活决定意识”。^①而且,它们都断言思想与行动的相互依赖;在马克思那里实践概念统一理论与行动,在萨特那里“做”与“存在”是相互联系的。它们都通过回到黑格尔的承认(recognition)概念而拒绝个体自主的观念;马克思把人规定为他的社会交往,而对于萨特“他在”和“看”构成了自我的首要维度,尽管萨特在这一方向上前进得还不够远。还有,它们都将自由规定为一种积极的自我实现和人类现实的首要目的,不像自由主义和唯心主义——它们要么把自由看成是对自我约束的缺乏,要么看成是纯粹理性的简单运用。最后,它们都把现实看作一个辩证的总体,其中所有的部分都是相互联系的。一部分对另一部分的优先性对于双方都是相对的;例如经济或劳动对于马克思以及意向性意识对于萨特。因此,它们都拒绝赋予现实的任何部分以特权,拒绝将孤立的、分析的理性作为思考的首要方式,而是转向对现实结构的辩证描述。总之,两者之间在基本原则的一致性方面有着巨大基础,这将成为富有成果的讨论的起点。

在《存在与虚无》和《1844 年手稿》之间也存在着深刻的对立。萨

^① Easton and Guddat, 前引著作, 415.

特那里的自由概念是非常主观主义的，并似乎导致了一种非马克思主义方向的伦理理论。同样，马克思那里的异化概念具有强烈的客观主义色彩，使个体经验自己的异化活动方式完全取决于他们对自己处于其中的异化关系的理解。正如它们在 20 世纪 40 年代和 50 年代的法国被看到的那样，这两种观点之间最强的关联性也来自它们人本主义的同样诉求。在这一模糊的、极端一般性的层面上，马克思和萨特看上去似乎即便不是互补也至少是并行不悖的。然而，一种综合的存在主义马克思主义在战后绝不是显而易见的。它还有某些东西需要完成。

II. 斯大林主义与存在主义者:1944—1956

四

向萨特开火：1944—1948

1. 抨击开始

当萨特加入抵抗运动时，马克思主义与存在主义之间的接触开始了。在占领期间，作为“作家全国委员会”(Comité National des Ecrivains)的一员，萨特在与马克思主义者直接接触的很多场合与他们讨论自己的哲学。在解放后不久，共产主义报纸《行动》(*Action*)要求萨特对开始出现于《行动》和其他左派杂志中的对其存在主义的批评做出回应。在他的回答中，萨特提出了他的观念与马克思主义相和解的第一次提议。他强调了两点：第一，这两种哲学都赞成自由，宣称人是“他自己命运的主人”，以及第二，它们都是行动哲学，其中思想是“一种谋划和责任”。^① 存在主义不像很多人误解的那样是一种关于焦虑和绝望的寂静的悲观主义，而是一种“乐观主义”，“一种关于行动、努力、斗争、团结

109

^① “A Propos de l'existentialisme, mise au point”, *Action*, 17 (Dec. 29, 1944) 11.

的人道主义哲学……”。^① 远非是一种“苦中作乐”，它将人置于“英勇的焦虑”中，这一焦虑不隐藏人类处境的庄严、无限和普罗米修斯主义。在其简要的辩护中，萨特指明占领期的革命思潮是存在主义的摇篮，以反驳认为存在主义产生于小资产阶级知识分子之混乱(anomie)的流俗误解。

110

随着对抵抗运动的团结精神的突然背离，共产党的知识分子们在1944年底开始恶意攻击萨特。与萨特相关的每一件事和每一个人都受到批评：存在主义、《现代》(*Les Temps Modernes*)、西蒙娜·德·波伏娃、阿尔贝·加缪(Albert Camus)，以及受批判程度较轻的莫里斯·梅洛-庞蒂——他拥有亲密的共产党朋友[库尔塔德(Courtade)、埃尔韦(Hervé)和德桑蒂(Desanti)]。亨利·列斐伏尔在《行动》上对萨特的文章率先发难。在列斐伏尔看来，萨特的存在主义与马克思主义无关，而是反对共产主义的“战争机器”的一部分，它努力用其“病态的孤芳自赏的意识”^②来迷惑和蒙蔽法国年轻人——就像老苏格拉底一样。

然而，在很短暂的一段时期内，法国共产党对萨特保持了一种奇怪的矛盾姿态。数年之后萨特用某种怨恨的情绪回忆起他20世纪40年代中期与法国共产党的关系。^③ 在被列斐伏尔和其他人谴责之后，另一个共产党员，也是他以前的学生——让·卡纳帕(Jean Kanapa)告诉他，事实上《存在与虚无》与马克思主义是相容的。^④ 考虑到共产党人现在并不反对他，萨特接受了与莫布朗(Maublanc)——一个共产主义者对话的邀请，结果却发现自己再次受到攻击，这次是穆然(Mougin)。这个月萨特还在为共产党人的报纸《行动》和《法国文学》(*Les Lettres Françaises*)写作；下个月他却成了他们奚落的主要对象。萨特被弄糊

① “A Propos de l'existentialisme, mise au point”, *Action*, 17 (Dec. 29, 1944) 11.

② “Existentialisme et Marxisme: Réponse à une mise au point”, *Action*, 40 (June 8, 1945) 8.

③ 对这一插曲的说明，见 De Beauvoir, *Force of Circumstance*, 前引著作，44.

④ *Entretiens sur la politique* (Paris, 1949) 71 - 72.

涂了：共产主义者不断向他示好，但一旦接触，他们又摒弃和攻击他——以猫丧心病狂地戏弄昆虫的方式。他们私下里是友好的；当众时是好斗的。在接下来的几年里，同样的情节又重复了两次，一次是在萨特通过电台同时批评了戴高乐的法国人民议会(De Gaulle's RPF)和共产党之后。他当时接受了一个共产党人的采访，他希望萨特“发起一个左派的联合”——《行动》的编辑埃尔韦的一个得意想法。这个谈话一播出，《行动》就猛烈抨击萨特的广播讲话是“背信弃义的”^①。尽管萨特将共产党人的行为看成是无情的和怪诞的，他们有可能曾经希望他加入共产党。示好与攻击的复调话语可能是发生在萨特拒绝成为他们的一员之后。无论如何，萨特作为法国共产党外的马克思主义者的第一个形象是不成功的。1944年之后他离开共产党人，直到1950年他再次尝试保持一种既忠诚又独立的立场，这次要成功得多。

111

法国共产党人的态度具有政治动机。萨特的思想不仅仅与马克思主义不一致；它对党是一种危险。解放后，法国共产主义者正重新构建他们的政治策略，而宽松的左派联合不得不得到加强。广泛联合中的所有不确定因素都一定要被剔除。还有，存在主义在雅斯贝斯(Jaspers)和马塞尔(Marcel)那里与宗教信仰有关，而更糟糕的是，通过海德格尔与法西斯主义有关。这一反动派别的盟友不可能在共产主义阵营中受到欢迎。甚而，法国年轻人中萨特的广大追随者正困扰着共产党人。年轻人似乎更迷恋存在主义而不是马克思、列宁和斯大林的著作。^②最后，共产党人还有一个强烈谴责存在主义的更为迫切性的理由。党内很多年轻的知识分子被萨特的思想所吸引，尤其是他的介入(engagement)概念。^③存在主义者已经为马克思主义的理论与实践关系的观念带来了活力，以与那些参加过抵抗运动的人的经验相一致的方式突出了介入生动的、个人的品质。存在主义确实挑起了党内的

① *Entretiens sur la politique* (Paris, 1949) 75 - 76.

② De Beauvoir, *Force of Circumstance*, 前引著作, 43, 130.

③ Edgar Morin, *Autocritique* (Paris, 1959) 83 - 86.

112 明显分裂，这一分裂使得对萨特的公开谴责尤其紧迫。

埃尔韦、库尔塔德、让-图森·德桑蒂、多米尼克·德桑蒂，以及其他很多在抵抗运动中入党的青年知识分子都愿意接受萨特的存在主义和马克思主义相互补充的建议。^① 这些新共产党员都像萨特那样有着资产阶级背景，且从未在工厂工作过；他们上同一所学校，并反抗一种既不包括马克思也不包括尼采和弗洛伊德的教育。在抵抗运动期间，他们的反法西斯主义的英勇行为与共产主义策略相一致。现在随着敌人被打败，战争中艰苦却快乐的亲密关系被党内森严的等级制度和知识分子的因循守旧倾向所压制。由此，存在主义与马克思主义的蜜月突然被打断了。存在主义马克思主义的诞生被斯大林主义政治的迫切性所延迟。

2. 炮火下的《存在与虚无》

由于这些策略上的原因，法国的主要马克思主义者愿意在 1945—1950 年间加入反对萨特存在主义的统一战线。在法国共产党人眼里，并不存在马克思主义与存在主义之间的知识分子对话，只有反对最近的资产阶级意识形态的冷酷战争。共产党人写作了大量的关于《存在与虚无》的论文，以表明它的退步的 (anti-progressive) 唯心主义本质：亨利·列斐伏尔 1946 年的《存在主义》、亨利·穆然 1947 年的《存在主义的神圣家族》、让·卡纳帕 1947 年的《存在主义不是人道主义》以及乔治·卢卡奇 1948 年的《存在主义还是马克思主义？》——在法国的争

^① Dominique Desanti, *Les Staliniens: Une expérience politique, 1944 - 1956* (Paris, 1975) 5, 22.

论中这是一本很重要的书。^① 当萨特圈子里的存在主义者兴奋地学习马克思主义并迟疑地将他们的思想与共产主义者的思想进行综合时, 113
后者则在彻底地谴责存在主义。

a. 双重唯心主义

当亨利·穆然于1946年去世时,他的同志让·卡纳帕润色了他(穆然)的论存在主义的手稿——其中有些已经在杂志上发表了,并于1947年出版。穆然追踪了20世纪法国唯心主义从柏格森、布隆戴尔(Blondel)、哈梅林(Hamelin)、布伦茨威格到阿兰的历史,表明萨特的存在主义只是解决其矛盾的一个努力。通过精确而又极其详细的分析,穆然拆解了《存在与虚无》中萨特的本体论,抖开了一件华丽的、唯心主义的外衣。与其他对《存在与虚无》的共产主义批评不同,穆然的语调是节制的和严谨的。尽管他对存在主义作为资产阶级意识形态的描绘与其他人相差无几,但他煞费苦心地洞悉《存在与虚无》的文本,以证明他的主张。

在穆然的观点中,法国唯心主义已经走到了尽头;它不能从哲学上评论时间、历史和行动的现象,而是在客观的和主观的精神形而上学之间徘徊。^② 存在主义的“花招”只是通过随意地混淆这两种观点来克服这一困难。作为一个现象学家,萨特希望通过设定一个现象的一元论来消除现象与本体的二元论。客体整个存在于它的现象之中,但它只可以被有顺序地把握,从不会同时被把握。对于穆然,这就是萨特陷入二元论的另一个地方,这一次是一种现象的无限丰富和意识的有限感知的二元论。^③ 当萨特主张客体的总体存在时,对客观唯心主义的强 114

① 共产党知识分子对《存在与虚无》的其他批判,见 G. Mounin, “Position de l'existentialisme”, *Les Cahiers d'action*, 2 (May, 1946); Pierre Hervé, “Conscience et connaissance”, *Les Cahiers d'action*, 2 (May, 1946); V. Leduc, *Les Marxisme est-il dépasse?* (Paris, 1946); R. Garaudy, *Le Communisme et la Morale* (Paris, 1947).

② *La Sainte Famille existentialiste* (Paris, 1947) 40.

③ 同上, 123ff.

调超过了认知意识的主观唯心主义。

对于穆然来说更为糟糕的是萨特的这个一维现实的本体论基础。他将现实划分为**自为**(*pour-soi*) (人类现实)和**自在**(*en-soi*) (存在),从作为意向性意识的主观唯心主义观点出发定义**自为**,而从客观唯心主义观点(本质先于存在,客体——不像人类——是在本质中被给定的)出发定义**自在**。与其他关于《存在与虚无》的评论相反,穆然认为萨特并没有用他的本体论解决唯心主义与唯物主义的二元论,因为他的本体论根本没有理解唯物主义。在存在主义本体论中,自在在先,以至于对存在的定义从不允许它是一个脱离人的独立存在。^①存在只在它的本质中向人呈现,例如自然界;它自身没有真实身份。

意识的处境要么是焦虑要么是无聊。^②在“双重唯心主义”中主体迷失了,从它自己的虚无移到存在的坚固之中,而这一存在却反过来又只是由他自己建立起来的。穆然评论说,怪不得萨特终结于宗教反动:尽管是徒劳地,主体努力同时成为自在和自为,一个能够独自解决双重唯心主义矛盾的虚构上帝。^③对于穆然来说,在马克思主义与这个唯心主义的新近变种之间不可能存在和解。然而,在他的论战中,穆然忘记了马克思主义者需要一个关于意识和主体性的理论。他对萨特的存在主义的拒绝把马克思主义托付给了斯大林主义的意识反映论。另一方面,萨特后来将接纳穆然的批评,修改自在存在与自为存在的二元性,并更严肃地考虑这一问题。

115

b. 排泄物的哲学

列斐伏尔对《存在与虚无》的批判是最早的和最有趣的。用严厉的马克思主义范式,列斐伏尔着手揭开存在主义的社会根源,证明它与颓废的资产阶级之间令人无法接受的联系。只有“所谓上等阶级的道德

① *La Sainte Famille existentialiste* (Paris, 1947) 118.

② 同上,131.

③ 同上,139及147.

腐败”才可以解释为何“一小群明星和势利鬼”能够引起如此的大惊小怪。^①而且,这种时髦的文学-哲学时尚甚至不是原创的。为了减轻对存在主义的狂热,列斐伏尔描写了20世纪20年代《哲学》团体(the *Philosophies group*)的一段历史——他是这一团体的一员,表明了团体向马克思主义的迈进开始于一种不健康的、不成熟的“存在主义”。当他还是一个二十岁的青年人,列斐伏尔写作了《意识哲学》,这篇文章于1924年发表在一本短命杂志《哲学》(*Philosophies*)上,被团体的领导者皮埃尔·莫朗日严重删节了。^②20世纪40年代“无聊的”“抽象的”“神秘的”存在主义只是列斐伏尔最初的存在主义的一种重复。^③列斐伏尔一举把自己归于最早的存在主义者,把萨特贬为纯粹的迟到者,并提出了自我批评,在其中存在主义被揭露为幼稚的。

那时,列斐伏尔正就学于莱昂·布伦茨威格,并决心用年轻的激情摧毁已确立的理性主义的唯心主义哲学。列斐伏尔回忆说,他的反叛路向是朝着一种具体的主体哲学,然而这只是一次无能为力而又部分正确的努力。因为他作为资产阶级知识分子的“精神病”(neurotic)处境,他开始转向科学的思维方式,转向辩证唯物主义。与萨特的一样,他的存在主义可以被理解成一种由“资产阶级知识分子的世界连同它的私有化意识、它的抽象文化、它的孤立、它对实践的蔑视、它与生活的分离、它平庸的而又暧昧的社会地位”所引起的“内在神经衰弱症,一种精神分裂症”。^④从心理学上分析了存在主义之后,列斐伏尔描绘出了浪漫知识分子的波希米亚青年人的形象。乔治·波利策、诺伯特·古

116

① *L'Existentialisme* (Paris, 1946) 13.

② 同上,26.

③ E. 穆尼耶在《精神》的一篇对《存在主义》的评论中提醒列斐伏尔自己对马克思主义和存在主义的混淆。“De l'existentialisme à nos conditions d'existence”, *Esprit* 16;141 (Jan., 1948) 144-145.

④ *L'Existentialisme*, 20-21.

特曼、保罗·尼赞,^①他自己以及后来成为法国马克思主义理论家最重要团体的其他人,生活在光线不足的、过分拥挤的公寓中,贪婪地消化着法国的思想与文化。他们是反叛的,打破偶像的,伴随着对生活的渴望,他们注定要使自己摆脱一种陈腐的理性主义过去,并开辟一个新的方向。不加选择地探究所有形式的“非理性主义”,他们围绕着“一个统一的革命中心的规划”与安德烈·布雷东的超现实主义者为结为同盟。^②

从1945年开始回顾,列斐伏尔只能看到他的青年时代的徒劳无功,而不是它黑格尔的文化(*Bildung*)意义上的真理。存在主义的过去与现在只是“精神上的衰退和心理上的幼稚病。只有理性是刚健的”^③。列斐伏尔戴着理性的、成熟的知识分子的面具,相信自己的工作就像一个无产阶级的工作那样是“刚健的”、有男子气的,他将所有存在主义,尤其是萨特的存在主义作为“魔幻的”哲学而一笔勾销了。个人主义的存在主义者^④沉溺于主体性之中,设想自己以原始人的方式处于世界之中。存在主义的基础概念不是那些界定内在现实与外在现实范围的理性观念,而是魔幻的、煽情的形象:

与世界的较为复杂的、较高级的联系(即客观的知识和有效的力量)就被排除了,成了直接的联系的盈利,就被拟人化地简化和转化为一种伪知识。这是魔法。魔幻的思想倒退到自发魔法的水平;但对于“现代”思想家而言——在此意义上他不再是“自发的”——这种幼稚的退化中有一种病态的、精神病的因素。萨特正是如此讲述他的故事。它是狗屎魔法和

117

① W. F. Redfern, *Paul Nizan* (Princeton, 1972) 12-20 描述了这个团体的生活。

② *L'Existentialisme*, 33.

③ 同上,81.

④ *Le Marxisme*, 前引著作,11.

形而上学。^①

在这个融合了工业劳动者男子气概的共产党知识分子的工人主义(*ouvriériste*)视角看来,萨特表明了对社会的不满,但是他的理解方式不能摧毁社会的存在根据。“在萨特所描述的奇特的存在中,焦虑、眩晕、迷恋、摧毁的需要等等成为真理的源泉。萨特一边希望超越自我中心主义(*narcissism*),一边又慢慢重建了自我中心主义的意识的病理学。”^②存在主义终结于没有出路的自我中心主义、自我沉溺、浪漫的抗议。

随着萨特作为抵抗英雄出现,随着他宣称存在主义是人道主义,随着他开始转向马克思主义,列斐伏尔感到有必要使存在主义在法国进步人士的眼里成为令人讨厌的东西。在这一斗争中,一切手段都是可以运用的。列斐伏尔通过赋予萨特的思想以女性特征,而无意中显露出他的男性沙文主义,再三谴责萨特思想是被动的和情绪化的。因此《恶心》远非是“人道主义”的表达,而是鸡奸者的宣言。^③存在主义者的作品描述了“异常的和非人性的处境:单子断裂的点,意识的爆发。人类生活被归结为如此病态的状态”。^④

118

当列斐伏尔论及存在主义的哲学内容时,他的陈述要公正得多;实际上,某种矛盾心理冲破了他的攻击装甲。与马克思主义一样,萨特努力克服唯心主义和唯物主义的二元论,尽管他实现的只是一种“近似的折中”。他的目的是令人钦佩的,只是他做得还不够。

问题不是责备萨特向人本主义的演变;远非如此。他的

① *L'Existentialisme*, 82. 对加罗迪来说,他一点也不令人讨厌。“每一个阶级都有它自己的文学。腐朽的上层资产阶级喜爱亨利·米勒的情色痴迷或让-保罗·萨特的思想乱伦。”*Literature of the Graveyard*, trans. J. Bernstein (N. Y., 1948) 61. 加罗迪对存在主义文学审慎地感到羞愧的清教主义,是他将共产主义与道德相结合的努力的组成部分。(Cf. *Le Communisme et la Morale* (Paris, 1947)).

② *L'Existentialisme*, 227 - 228.

③ 同上,221.

④ 同上,228.

错误归根结底是哲学精确性的不足。萨特想将自己定位于非人本主义哲学和对人的新的确认之间的粗劣的折中……对于那些想要在所有层次上清算希特勒匪帮的人来说，想靠海德格尔的“风格”和完全人本主义的风格之间的粗劣折中来过活，似乎是不可容忍的。^①

列斐伏尔的矛盾心理源自他同意萨特对实证主义和科学主义的批评，但当萨特与“非理性主义”联姻并因此带来了政治的反动时，他与存在主义者之间有了分歧。列斐伏尔害怕，彻底的非理性主义赞扬无知并导致信仰主义。只有理性最终是科学的，不对责任喋喋不休，为解放活动提供了基础。避免实证主义意味着采纳作为“抽象理性主义”反面的“辩证理性”。存在主义与马克思主义之间明确的、不可调和的差异可以归结为它们对待科学的态度：

辩证唯物主义与存在主义之间的本质区别在于对科学的态度……辩证唯物主义挽救了理性，是因为它使之具体化而不压制它，并重建了它的双重尊严：作为手段与目的，作为工具与真理。它将非理性与理性结合起来……非理性——活动与实践、生活与思想的多重矛盾——成为具体理性的内容、场所……^②

119

但这确实是存在主义的目的，一个源自黑格尔的思想目标——在一个赞同科学客观主义而拒斥主体性和实践的思想氛围中，恢复主体性和实践的合适位置。列斐伏尔处于困惑之中，因为他是能够表达一种非实证主义的理性概念的那些新马克思主义者之一。既然编辑共产主义杂志《思想》(*La Pensée*)的科学家们赞美马克思主义的预测性和科学性，列斐伏尔不得不驳斥能够有助于界定实证主义之缺陷的存在主义。

① *L'Existentialisme*, 224 - 225.

② 同上, 249.

这两种学说之间的真正分歧只是被列斐伏尔简略提及：马克思主义首先(但并非仅仅)把人看成是与自然的集体性关系,因此强调经济;存在主义首先探究人与自己的联系,他的主体性。这些立场在哲学上是互补的,但这一事实只有在两种学说都逐渐聚焦于人与他人的关系时才会变得清晰起来。每一学说在阐明人类相互作用的不同方面都具有巨大的潜力;马克思主义是在客观方面,而存在主义是在主观方面。官方马克思主义沉迷于自然哲学,而《存在与虚无》生动地描绘了个体性的困境,和解是不可能的。

列斐伏尔愿意承认存在主义在阐释资产阶级社会中个体的“某些内在的、精神上的矛盾”上的重要贡献。障碍在于,提出一种意识理论对于马克思主义是必要的,而难以启齿的困难是斯大林主义阻止它的出现。列斐伏尔认识到除非有一个自我意识的革命阶级出现,否则社会将不会被改变的时代已经到来了。对这一自我意识的抑制和阻碍是马克思主义的核心问题,而在这一领域存在主义者窃取了马克思主义的想法。无产阶级意识的问题已经提出了,而当马克思主义者备受研究外部社会结构的折磨时,存在主义者发展着研究意识的方法。有必要清楚地展现历史生成的人的方面——尤其是人如何在解放的进程中改变自己。一种改良的萨特主义也许抓住了人的自我否定的结构,如果把这种结构看作革命的组成部分的话。实际上,列斐伏尔在下面这段话中清楚地陈述了这个问题:

120

通过显示有意识的存在(人)如何、为什么以及多大程度上没有意识到他的存在、自然和他的本质,没有意识到他的社会产物和他的可能性,辩证唯物主义“超越了”所有倾向于将意识与存在等同起来的理论……人们在研究“意识的存在”的卑微起源时,必须把重点放在存在上。穿越思想和历史的蜿蜒之流,一种辩证的颠倒慢慢地发生着,重点必须被放在意识

上……马克思主义代表着这一颠倒的关键与决定之点。^①

但马克思主义在阐述理论-实践对子的“思想”方面的轮廓上是最弱的，而存在主义在确定个体如何选择和践行他的自由上是强有力的。悖谬的是，两种学说都归于黑格尔的人类学，在其中，人在创造现实的同时创造了他自己，但两个学派的这一重要核心没有被列斐伏尔所发展。他关于“意识在当前的首要性”的断言是杰出的，但它完全被当时马克思主义思想的主流所否定。

列斐伏尔所能做的一切是去表明，存在主义者的绝望与焦虑概念如何是对资本主义条件下的内在矛盾的正确描述，但却被错误地理解为一种虚构的人类境况。

121

当个体在自身中发现了不可解决的矛盾却又不理解它们（通过使之处于人类现实的知识中）时，他们坠入了焦虑和绝望之中。但某些“明显的”矛盾之所以看起来是不可解决的，是因为从个体的视角看来历史的进步是缓慢的，非常缓慢。然而个体，他需要一个赞成或反对每一个事物的解决方案，而且是立竿见影的、“当场并立刻”（*hic et nunc*）的方案——这是他的戏剧，于是他创造一个伪解决方案。^②

未能考虑到历史，萨特虚构了个体完全自由的“伪解决方案”。萨特的思想没能说明个体生活中社会与他人的角色。由于在个体层面上解决个体矛盾，《存在与虚无》中的存在主义者不能发现历史的理性，并沦入某个“选择”实际上和别的选择一样好的非理性主义之中。^③ 列斐伏尔的最后判决是《真理报》（*Pravda*）的判决：萨特的哲学为“颓废的阶级”

① *L'Existentialisme*, 252.

② 同上, 255.

③ 在《苦恼意识》中，列斐伏尔对早期存在主义马克思主义者本亚明·封丹（Benjamin Fondane）——他从未能解决海德格尔和马克思之间的矛盾——进行了有趣的评论。同上, 248.

辩护,并且与马克思主义的目标并不一致。^①

c. 拜物教哲学

对萨特的《存在与虚无》的第三个批判来自格奥尔格·卢卡奇——欧洲马克思主义者的魁首。在他结束流亡莫斯科返回祖国匈牙利后不久,卢卡奇写作了《存在主义还是马克思主义?》(1948)——他的第一本在法国出版的著作。这本为匈牙利共产党而写的著作成了他正统立场的证明。萨特的著述对于共产主义者来说已经变得很重要并非常危险,他们必须出动最重要的理论家来反驳它。卢卡奇出马做了这件事。《存在主义还是马克思主义?》的大部分直接针对萨特,只有很短的部分论及梅洛-庞蒂和德·波伏娃。在最后一章,卢卡奇转到列宁主义的一些理论问题。随着卢卡奇大声喊出反对存在主义的重要声音,那些曾经对新哲学抱有强烈兴趣的年轻的共产党知识分子,如J.-T. 德桑蒂,被说服顺从地追随斯大林主义路线,并将他们那些复制胡塞尔、萨特和梅洛-庞蒂的观点放在一边。

122

在这本书中,卢卡奇把存在主义放在资产阶级思想和社会的历史之中。面对处于帝国主义阶段的资产阶级社会的危机,非马克思主义的哲学家们探索着将这一危机描绘成对资产阶级文化的批判。^② 缺失了革命的视角,他们从把对资产阶级社会的不满描述成人的普遍困境时就陷入了非理性主义。卢卡奇认为,存在主义试图用纯粹形式的和空洞的方法(以宣称回到笛卡儿和康德为标志)规定个体的自由的做法代表了“资产阶级的理解力”。因此存在主义者找寻一条“第三条道路”,超越不再有意义的理性的唯心主义和不利于资产阶级哲学的革命唯物主义。卢卡奇谴责道,实际上不存在“第三条道路”:要么存在第一性(唯

^① D. Zaslavski, “On Existentialism”, reprinted in *Les Temps Modernes*, 2: 20 (May, 1957) 1531–1536 and Lefebvre, 前引著作, 72, 84.

^② *Existentialisme ou marxisme?* Trans. E. Kelemen (Paris, 1948) 2nd ed. 1961. 在第二版中,卢卡奇毫无改动地重申了他反对存在主义的观点, 18–19.

物主义), 要么意识第一性(唯心主义)。因为唯心主义只能在“平静的时代”得到维持, 知识分子们被引导着超越它, 却没有能够解决它的困难。

《存在主义还是马克思主义?》——卢卡奇最糟糕的著作之一——是一本冷战背景下的文献。从 1948 年开始, 欧洲的共产主义政党采取了由苏联母亲强加于它们的日丹诺夫主义立场。两个阵营的政治理论受困于不共戴天的战斗之中, 没有中间地带, 没有中立的空间, 知识分子只能处于这样的立场之中: 所有思想要么是唯心主义要么是唯物主义, 要么是资产阶级的一派谎言要么是一种革命的武器。^① 作为一种拙劣的机会主义, 日丹诺夫主义将思想简化为政治, 将哲学限制在“要么是这个, 要么是另一范畴”的强行划分的观念之中。不管卢卡奇如何同情萨特的观念, 存在主义都必将被扫进历史的“垃圾桶”中。

然而, 卢卡奇没有完全抛弃萨特的存在主义。如同他自己的《历史与阶级意识》以及他在马克思主义美学方面的成果一样, 萨特自由观念的价值在于揭示了

个体决定的重要性, 那是资产阶级决定论和粗俗的马克思主义习惯于低估的。所有社会活动都由个体行为所组成, 而物质条件所发挥的影响, 尽管也许是重要的, 但却只是如恩格斯所说的“在归根结底的意义”上实现。这意味着当做出一个决定时, 个体总是发现自己面临着一定程度的自由……^②

卢卡奇承认在他自己把主体性囊括在马克思主义之内的努力和萨特的存在主义之间有一定的类似之处。二者的一致性到此结束, 因为萨特将现象学(而不是马克思主义)作为他自由哲学的一般方法论语境。

萨特的绝对自由是那些只希望“拒绝法西斯主义”的“知识分子的抽象的、无差别的自由”。因此他受到那些曾经在内心抗议希特勒或那

^① Henri Lefebvre, “Le Marxisme et la pensée française”, 13; 137 - 138 *Les Temps Modernes* (July - Aug., 1957) 117.

^② *Existentialisme ou marxisme?* 105.

些没有真正成为马克思主义者便加入抵抗运动的自由主义者的欢迎。对于卢卡奇来说,自由概念只有在马克思主义之内才能变得具体,因为一切形式的反抗资本主义的日常斗争产生了对历史可能性的意识。相反,对于萨特来说,人总是自由地选择,但他的选择是“武断的、非理性的和无法控制的”。因为选择的方向没有历史的和社会的语境,选择不得不是虚无主义的。选择的意义只是回到个体而没有影响他人。萨特十分危险地滑向唯我论,

124

既在社会层面上也在个体层面上否定了历史变化的必要性以及历史自身。他断言选择是与过去决裂,从而否定了将个体与社会统一起来的真实关系;他想象了一个与人类周围的客观关系相分离的世界,而他所看到的人类关系是那些孤立的个体的关系。建立在这一基础上的宿命论的、机械的自由观念必然丧失它的所有意义。^①

由于现象学方法限制了萨特观察个体意识的视角,《存在与虚无》结束于“对个体的辩护”。^② 用与我在第三章所运用的几乎同样的方法,卢卡奇能够表明萨特对我思的残余的信任导致萨特哲学在个体追求本真性的过程中削弱了他者、社会和历史的现实性。社会关系的主体间性和社会的外化结构在萨特的思想中简直无法得到说明。用卢卡奇的话来说,“我对他者所能施加的最深刻的影响仅仅在于为他创造(creating)一个处境:对我而言,那不能构成(constitute)对他的自由的干预”。^③ 悖谬的是,萨特的绝对自由成为一种实际上非常有限的自由,既然个体没有影响他者的自由,没有参与建构世界、创造历史的自由。

125

不像法国共产党的知识分子打手——加罗迪和卡纳帕,卢卡奇没

① *Existentialisme ou marxisme?* 106.

② 同上,108. 同样的批判,参见 H. Marcuse, “Remarks on J. P. Sartre’s *Being and Nothingness*”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 8:3 (March, 1948).

③ 同上,129.

有谴责萨特是一个法西斯主义者。他坚持认为萨特误解了马克思主义，认为他的存在主义对马克思主义者没有价值——这里说的马克思主义当然是指卢卡奇的马克思主义，是包括异化观念的马克思主义，而不是斯大林的马克思主义。在萨特和卢卡奇之间这一早期交锋之后的几年里，后者继续相信存在主义制造了意识结构的“拜物教”。^①相反，萨特开始吸收很多由卢卡奇提出的批评，以至于到了1960年人们可以称他的思想是一种“存在主义的马克思主义”。然而，在1948年，萨特用一种激烈的、挑衅的敌意回应卢卡奇的著作；他还没有看到《存在与虚无》中他的立场的缺点。

3. 萨特回应

a. 存在主义的人本主义反对唯物主义的马克思主义

随着来自共产党人反对萨特的无约束的论战日益倍增，萨特觉得应该为他自己和他的观点进行辩护。他的回应开始于1945年一篇名为《存在主义是一种人道主义》的演讲，还有1946年《现代》中一篇题为《唯物主义与革命》的文章。^②在这些尖锐的反驳中，萨特宣称自己的存在主义是一种真正的人道主义，是唯一适合解放政治的哲学，完全反对法国共产党的马克思主义——一种非人道主义的唯物主义。他天真

126

^① *Existentialisme ou marxisme?* 9. 也请参见 Lukacs, et al., “Deux philosophies de l’Europe”, *La Nef*, 3:24 (Nov., 1946) 87–96 他对雅斯贝斯的评价。

^② 关于这些年间辩论的另一些有趣的文献，可参见 Colette Audry, ed. *Pour et contre l’existentialisme: Grand débat avec ...* (Paris, 1948). 存在主义的辩护者是《现代》的三个青年作者 F. 让松 (Jeanson)、J. B. 彭塔里斯 (Pontalis) 和 J. 普永 (Pouillon)。萨特所受到的批评来自 J. 本达 (Benda) 的理性主义观点，E. 穆尼耶的左派基督教观点，亦即 R. 瓦扬 (Vailland) 的马克思主义观点。奥德里 (Audry) 反对来自右翼报刊的攻击，为萨特的戏剧 (plays) 做辩护。

地提议法国共产党用存在主义取代它自己的辩证唯物主义。正是此时,马克思主义与存在主义之间的论战使得两个阵营处于最尖锐的对抗之中,法国共产党人对《存在与虚无》的批评也是最严厉的。也正是在此时,萨特受到了托洛茨基分子的攻击,因为他的演讲抨击了纳维尔。大体来说,萨特对共产党人的回应建立在对作为革命理论必要因素的“激进自由”概念的辩护的基础之上:“……存在主义的基础观念是,即使是在最沉重的处境中,在最困难的环境中,人也是自由的。人从不是无力的,除非他相信他是这样的,而且人的责任巨大,是因为他成为他决定成为的人。”^①经过20世纪40年代、50年代和60年代,萨特一再回到他的“马克思主义缺乏革命的主体性”的基础论题。例如,在1950年,萨特称赞铁托,并在这一点上严厉斥责马克思主义:“……客观环境的力量和客观主义本身的矛盾已经引导了南斯拉夫的领导人不自主地重新看重主体性;但这一重估反过来要求理论的修正:马克思主义必须被重新思考;人必须被重新思考。”^②存在主义的马克思主义就是这样一种重新思考。

在1945年的通俗化演讲(后来被批判了)中,萨特对来自天主教徒和马克思主义者的抨击予以反击,在每一种情况下都认为他的存在主义自身就是一种人道主义的学说。针对马克思主义者所谓“《存在与虚无》未能说明个体与他者、个体与社会和历史的关系”的论点,萨特仅通过退回到笛卡儿主义做了答复。萨特不会加入革命团体,除非它不侵犯他的自由,而且只有“在我能或多或少控制的政党或团体的联合中……”^③这才是可能的。他不可能“指望那些我不了解的人……”。即使经历了抵抗运动和德国战俘营(POW)之后,萨特仍然是那个认为

127

① J. P. Sartre, in C. Audry, ed., *Pour et contre l'existentialisme* (Paris, 1948) 188.

② J. P. Sartre, *Préface* to Louis Dalmas, *Le Communisme Yougoslave* (Paris, 1950) xvii.

③ Sartre, "Existentialism Is a Humannism", trans. Maire in W. Kaufmann, ed., *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre* (N. Y., 1966) 299.

“依赖于他者是自由的丧失”的原子化的资产阶级。共产党人对他的处境概念的批评太正确了：存在主义的个体，尽管他在世之中，仍然是一个没有理解同志式的团结的小资产阶级。萨特曾拒绝放弃知识分子的独立性——一种法国共产党要求其思想家所付出的代价。

萨特仍然坚持思想从行动开始，这是存在主义者的首要责任。尽管如此，它是一种斯多葛式的“不带任何希望”的责任。他确信行动在世界中的首要性，只是暗示着世界仍然是从自我的纯粹性的一次陷落(Fall)，尽管是必要的陷落。他的存在主义迷失于对唯心主义的拒绝和对作为在世之中的人全盘接受之间的某种黑暗地带。最糟糕的是，他是在笛卡儿的基础上证明他对行动的勉强信奉。为了建立一个“人道主义”，有必要把“主体性”看作是“出发点”，而主体的不言而喻的“真理”仍然是笛卡儿的“我思，故我在”。我思是个体的“绝对真理”，一个民主地向每个人开放并独自“与人的尊严相一致”的真理。任何其他的观点——萨特指的是共产党的唯物主义——暗含着将人归结为“客体”的“决定论”。萨特严重地退回到旧二元论：“我们的目的正是要建立一个与物质世界不同的、作为价值模式的人类王国。”^①

128

当然，萨特没有系统地追随笛卡儿主义；如果他这样做了，《存在与虚无》将生活置于思想之前的整个目标将被抛弃。但他使自己摆脱唯心主义的方法由回避真实问题的诡辩所组成。与笛卡儿和康德的我思不同，他的“我思”某种意义上是“出现在他者面前”，而自我发现(self-discovery)不可思议地也是“所有他者的发现”。然而，正如萨特所声称的，很难承认这一“为他人存在”的我思就是事实上的“主体间性”的世界。当萨特面对法国共产党人的指责——以“对自我负责就是对整个人类负责”^②这一不可靠的命题为基础的存在主义的“选择”概念是空

① Sartre, “Existentialism Is a Humanism”, trans. Maire in W. Kaufmann, ed., *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre* (N. Y., 1966) 303.

② 同上, 305. 关于存在主义道德观的尝试参见 F. Jeanson, *Le Problème moral et la pensée de Sartre* (Paris, 1965) 1st ed., 1948.

洞的和非道德的——之时,他的回答无法令任何人满意。毕竟,纳粹党和马克思主义者都做出了承诺。当他给出作为“道德选择”的例证的“艺术作品的结构”时,共产党人仍然紧皱眉头。毕加索(Picasso)为革命创作了《格尔尼卡》(Guernica);但塞利纳(Céline)又当如何呢?

在《存在主义是一种人道主义》中,萨特重复了《存在与虚无》的主题,但在后抵抗运动的政治语境中不知为什么它们听起来却有些不同。重复的是:“处于存在主义的心脏和中心的,是自由承诺的绝对性,通过它每一个人都可以在实现某种人性的过程中实现自己……”^①然后增加了改变内涵的注释:“我们不能先验地决定什么是必须要做的。”^②这留给读者一种混乱感和方向的缺失感。当法国共产党用革命的忙碌计划来组织工人时,存在主义的“可能性的开放”作为犹豫不决的前后不一致出现了。而且当法国人聚集在社会革新的规划周围时,存在主义者对行动的呼唤却像是绝望的刺耳哭喊在回荡。萨特对列宁的“怎么办?”的回答是没有说服力的。共产党人幸灾乐祸地看着《存在主义是一种人道主义》,它是如此脆弱,以致让·卡纳帕的论辩小册子在表明“存在主义不是一种人道主义”时几乎没有困难。^③

129

在1946年,随着《唯物主义与革命》的发表,萨特的态度从辩护转向进攻,首先证明斯大林主义的哲学错误,其次提出真正革命的哲学(如他自己的存在主义)的基本原理。他把马克思主义看成是《辩证唯物主义和历史唯物主义》中的斯大林哲学。^④作为一种哲学,唯物主义

① Sartre, “Existentialism Is a Humannism”, trans. Maire in W. Kaufmann, ed., *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre* (N. Y., 1966) 304.

② 同上, 306.

③ *L'Existentialisme n'est pas un humanisme* (Paris, 1947). 卡纳帕的吹捧是所有官方马克思主义者的吹捧中最大声、最刺耳和最无趣的。只是重复穆然和列斐伏尔的论点,他拥有最具破坏性的故事去描述存在主义的堕落。他的论“咖啡革命家”的小册子的语调如此凶猛,以致人们想知道共产党的领导阶层中间到底发生了什么事情会鼓励卡纳帕(这般的批判语调)。

④ J. P. Sartre, “Materialism and Revolution”, in *Literary and Philosophical Essays* (N. Y., 1967) 212.

剥夺了人的主体性，提出自然和人类世界是统一的客体世界，主张物质对精神的因果关系和形而上学上的优先性，对历史中的人持一种决定论观点。用这些形而上学的和“实证主义的”原理，唯物主义错误地将自己建立在那把惰性物质的规律复制到人类现实之中的自然辩证法的基础之上。悖谬的是，这种武断的唯物主义哲学成为一种“天真的唯心主义”，因为唯物主义者的原理对他来说是必然的、绝对的真理。

130 萨特细致入微地揭露了斯大林主义论证的恶性循环。他把唯物主义最终理解为一种“人类态度”，熟练地刻画了它的自欺：“我可以将它定义为那些对于他们的主体性感到羞耻的人的主体性。”^①唯物主义者——列斐伏尔、加罗迪和托洛茨基主义者纳维尔——期望一个“自由和清醒地选择”一种“破坏思想的学说”的人。他们认为思想被物质所决定，却要求人们自动采用他们的观念。这种唯物主义是“一个怪物，一个难以捉摸的普罗透斯(Proteus)，一个巨大的、模糊的、矛盾的假象”^②。尽管萨特的批评正中靶心，但他是在法国共产党人难以接受的原理的基础上为自己辩护的：思想的独立性。

① J. P. Sartre, “Materialism and Revolution”, in *Literary and Philosophical Essays* (N. Y., 1967) 315.

② 同上，321。马克思主义人道主义者对“唯物主义与革命”的批判，见迪奥尼斯·马斯科洛(Dionys Mascolo), *Le Communisme: Révolution et communication, ou la dialectique des valeurs et des besoins* (Paris, 1953) 375-406。马斯科洛离开了共产党，而他的作品反思了黑格尔主义的马克思主义的动态以及对《1844年手稿》的解读。但是他不接受萨特对唯物主义的批评。简言之，他宣称萨特不是在谈论真正的马克思主义，而只是谈论少数共产党知识分子的马克思主义。真正的唯物主义对于他来说是在他的作品里所勾勒的需要的辩证法，它是革命的。然而，他认为萨特的文章包含着“那些在主体问题上已经出现了很长时间的只是有趣的错误”(405)。关于官方马克思主义者对“唯物主义与革命”的回应，见 R. 加罗迪和 E. 穆尼耶之间的论战：Gauaudy, “Impuissance et malfaisance du spiritualisme politique”, *Cahiers du Communisme*, 23;3 (March, 1946) 212-223; E. Mounier, “Autour du Communisme”, *Esprit*, 14;122 (May, 1946) 855-857; and Garaudy, “Le Communisme et la liberté”, *Cahiers du Communisme*, 23; 8 (Aug., 1946) 706-720。萨特试图表明法国的马克思主义，至少是共产主义知识分子的马克思主义，与社会主义革命相矛盾，是因为他们的理论没有考虑到发动革命的必要自由以及未来社会主义世界的自由，他的这一尝试严重触犯了加罗迪和其他人。

马克思主义——一种粗俗的学说——仍然引起了萨特的注意,因为它毕竟是他所认为的法国唯一的解放力量的学说。

我知道除工人阶级的解放外没有其他的拯救;我知道这一点是在成为马克思主义者之前,并源自对事实的朴素的观察。我知道我们知识分子的利益依靠无产阶级。那是我要求我的思考——正是我的思考引导我到达这里——破坏它自身的理由吗?那是我强迫它今后抛弃它的标准,在矛盾中思考,在矛盾的论点中撕裂,甚至丧失对自我清晰的意识,在导致信仰的眩晕飞行中盲目前进的理由吗?^①

131

在这段话中,萨特采用了他将保持二十年的观点:共产主义哲学是一次拙劣的模仿(travesty);共产主义政治是进步的。尽管这些前提是有争议的,而结论是注定的:共产党必须采纳萨特的存在主义。在这个徒劳无功的愿望中展现了萨特的思想和行动的全部矛盾。萨特对法国共产党吸引-排斥的论题的各种变种构成了纵贯其思想的主旋律。

《唯物主义与革命》的第二部分号召马克思主义者接受主体性的首要性:“我们应该将有意进行这一革命的党或党内的那些人叫做革命者。”^②人们在他们的处境中是自由的,而“任何人都能够成为一个革命者”,即使是像恩格斯那样的资本家。萨特现在愿意比《存在与虚无》更明确地规定“处境”,主要用马克思主义所用的方法:社会是资本主义的,并将男男女女分裂成资产阶级和无产阶级;资本主义是压迫的,因而要求革命的行动。1943年的激进自由丝毫没有后退一寸:“克服处境的可能性以便获得对它的看法……正是我们所称的自由。没有任何一种唯物主义能够解释它。”^③萨特要求革命的思想强调人的超越性,既然它独自提出了“人的命运问题”,要求“一个对人类状况的总体解

① “Materialism and Revolution”,前引著作,221.

② 同上,224.

③ 同上,235-236.

释”——就像萨特在《存在与虚无》中所勾勒的那样。为了发动革命，人朝向作为可能性的未来，并作为一个自由存在本真地面对自己。

132 到1946年，一个完全不同的马克思形象出现于法国，《1844年手稿》的马克思，一个法国共产党忽略了的马克思。萨特宣告他的思想与青年马克思的思想之间的一致性，尽管为他“与恩格斯的不幸相遇”感到遗憾^①，并且不理解为什么这个马克思把他的哲学贴上“唯物主义”的标签。这位存在主义者接受一个年轻的、“好的”马克思和一个老年的、“坏的”马克思的分歧，而没有寻找他思想的统一性，而且表明他不大愿意将资本主义理解为一个经济体系。这样，萨特将自己置于他并不是很精通马克思主义的指责之中，在1946年这一指责大体上是正确的。他还回避了这样一个棘手的问题，即资本主义表现为一种事物的外在运动，一个自主的系统。

萨特希望法国共产主义者接受他的意识哲学，只因为它没有歪曲存在的基本“偶然性”。另一方面，马克思主义陷入了一种决定论的社会概念，这一社会概念反映了美国的泰勒主义(Taylorism)和行为主义，两者本质上是既定的社会秩序的保守的合法化。归根结底，马克思主义处于自欺之中，就像坚定地宣称“我是一个没有焦虑的共产主义者”^②时的罗杰·加罗迪。萨特反击道，

……我们的加罗迪们是害怕的。他们在共产主义中所寻找的不是解放，而是原理的重新实施；没有什么东西像自由那样令他们恐惧；如果他们已经抛弃了他们出身于其中的阶级的先验价值，那只是为了发现科学知识中的先验因素和历史中已经被标示的道路。没有风险也没有焦虑；一切都是确定的和必然的；结果是必定的。^③

① “Materialism and Revolution”，前引著作，248n及245n。

② *Literature of the Graveyard*，前引著作，56。

③ “Materialism and revolution”，前引著作，249。

萨特向马克思主义提出了令人为难而又至关重要的问题：“……他们正在塑造什么样的人？”利用它的等级组织，共产党的哲学没有培养每个工人的独立自主——革命的意识，而是将工人的自由楔进了神话般的学说和官僚政治的机构之中。为了力劝那些拒绝倾听的马克思主义者接受他关于人类主体的哲学，萨特面临着一种严厉的境地。他在 20 世纪 40 年代和 50 年代因为他重新激活马克思主义的努力而忍受的嘲笑不应该导致我们忽视他的智慧。实际上，到 20 世纪 60 年代，大多数官方马克思主义者采纳了萨特 1946 年提出的建议。在一篇关于吕西安·赛夫(Lucien Sève) 1969 年的著作《马克思主义与个体理论》(*Marxisme et théorie de la personnalité*)的评论中，马克思主义者莫里斯·凯文(Maurice Caveing)注意到了萨特批评的真理。“在最一般的层面上，萨特在马克思主义中发现的空白，即个人理论的缺失，仍然是一个具有极端重要性的事实。尽管有必要拒绝萨特用来阐述问题的主观主义的术语，但也必须承认这一问题的提出是中肯的……”^①

133

写于冷战背景中的《唯物主义与革命》很容易被看成是对资本主义敌人的支持。1948 年后，因为害怕有利于另一个阵营，萨特再也没有发出这种反对共产党的刺耳声音。面对政治环境的危急关头，他愿意抑制他自己的思想。然而在 1946 年他谴责唯物主义者的正是这一矛盾。他们为政治放弃“真理”，这是他不愿意赞同的东西。萨特将会辛酸地认识到，当思想陷于世界之中，当它处于一定“处境”之中，当理性与历史的辩证法压倒一切的时候，不存在关于真理与革命之间和谐一致的简单假设。

在他 1946 年的文章——共产党这些年来所受到的最敏锐的批评——中，萨特提出了很多唯物主义者不能回答的论点。但他根本没有为他们提供一种可替代的方案。他自己的存在主义不过是将他的

^① Maurice Caveing, “Le Marxisme et la personnalité humaine”, in *Psychologie et marxisme* (Paris, 1971) 198.

“自由”意识观念与社会相互作用观念，甚至与一种包含自然观的意识辩证法相统一，从而迈出了这一路程的一小步。然而，《唯物主义与革命》的成就是，认识到《存在与虚无》在很多方面是不充分的，而他关于未来的方向也已经被制定出来。在随后的段落中，萨特概述了他自己尚未完全解决的观点：

一个革命的哲学应该解释自由的复杂性，并表明每个人作为自为的自由存在的同时如何又成为为他人存在的对象(object)。唯有这种自由和对象性(objectivity)的双重特征能够解释压迫、冲突、失败和暴力的复杂观念。因为被人所压迫的只能是自由；但是，除非人以某种方式屈从于这一压迫，即除非人向他人(the Other)呈现某种物的外观，谁也不能压制自由。革命运动和它的计划——那将使得社会从自由之间相互异化的暴力阶段过渡到建立在相互承认基础上的另一个阶段——将在这些意义上得到理解。^①

这是萨特直到1960年在《辩证理性批判》中才详细阐述的社会理论的萌芽。一是对自由和客观性的双重视角，二是主体在他自己的异化中的共谋，这两条成为萨特后来著作中的首要观念。

b. 文学与马克思主义

直到二战之前，萨特基本上认定自己是一位作家。文学的价值是绝对的，一个自在的目的，一种使人超越了时间的使命，一种在历史之外感知人类事务的方法。现在历史本身已经干扰了作家；萨特曾经战斗过，被俘虏过，被拘禁过；他曾经加入了抵抗运动。随着战争的结束，继续旧生活或开始新生活就成为不得不面对的问题。他选择了改变。

他的第一个步骤是和朋友们一起创办一份杂志《现代》，它将谈谈

^① “Materialism and Revolution”，前引著作，251。

作者的新处境:他不再能够记录永恒了,他决定行动,他是“介入的”。^①在《现代》的前言文章和1947年出版的文集《什么是文学?》的系列文章(这是对前面那篇文章的批评的回答)中,萨特开始了解构他的身份(identity)、寻找在历史之中写作的新方法的过程。他寻求在相对中包含绝对的黑格尔的“具体的普遍性”。“我相信,使我们的观点成为原创的是战争和占领,通过把我们抛入处于紧张状态中的世界,必然使我们在相对性自身的核心处重新发现绝对。”^②承认了他过去对“文学唯心主义”的热衷,承认他过去是一个认同“有特权的主体性”的作家,萨特痛苦地跳向对世界的行动责任。但是他能走多远?在革命的时代,文学能做什么?

135

萨特认识到作家的任务是用他的世界与读者相对质,是“作者与读者的和解……”^③。作家不得不是居于“极端处境”之中的“詹森派教徒”(Jansenists),他们像帕斯卡那样揭示日常生活现实中的“存在的命运”。换言之,作家使生活世界的矛盾尖锐化,证明日常性是形而上学,是绝对自由的戏剧。文学能够在它的“具体总体性”中唤起“人的状况”:它将人们“创造世界”的终极可能性强加给经验世界。在这一过程中,文学成为人们创造能力的典范,引入问题并“挑战劳动异化”,把人描述为“创造性活动”。萨特从《恶心》中的洛根丁(Roquentin)的内心世界转到了《理性时代》(*The Age of Reason*)中马蒂厄·德拉鲁(Mathieu Delarue)的历史世界。前者冥想的焦虑成为后者行动中的自由。

136

① 关于《现代》杂志创立的回顾,见 E. Mounier, “Le message des ‘Temps Modernes’ et le neo-stoicisme”, *Esprit*, 13 (Dec., 1945) 957-963。《现代》最初的编辑组是一个不固定的组合:萨特、梅洛-庞蒂、德·波伏娃、R.阿隆、M.莱里斯(Leiris)、A.奥利维耶(Ollivier)、J.波扬(Paulhan)等。这些作者之间唯一的结合点是抵抗运动和反法西斯主义。分裂和敌对很快出现了,例如,阿隆1946年去了《费加罗报》——一份非常保守的反共产主义的报纸。奥利维耶于同一年转向戴高乐主义的法兰西人民集会党。

② *What Is Literature?* 前引著作,148。对萨特戏剧的一个杰出研究,参见 Pierre Verstraeten, *Violence et éthique* (Paris, 1972)。

③ 同上,159。

“……为了开辟实践(*praxis*)文学,消极(*exis*)文学必须被废弃。”^①

关于这一实践文学的读者、顾客的问题仍然存在,而萨特对此的回答仅仅强调了他在战后法国的模糊不清的境遇。无产阶级不会阅读小说(一种资产阶级的文学形式),而萨特承认存在主义作家的焦虑完全是资产阶级的。他略微暗示了他的读者是小资产阶级,他来自那个群体,他了解并能把握他们的处境。这一欧洲的资产阶级处于危机之中,它的权力让渡给了“非欧洲的”和“非资产阶级的”巨怪——美国和苏联。萨特的不安在于,尽管他采取了马克思主义的立场,并“毫不犹豫地”承认“文学的命运与工人阶级的命运密切相关”,他的读者群却依然局限于小资产阶级。^②

“作家在1947年的处境”是灰暗的。脱离茫然、不成熟的“资产阶级、知识分子、教师和非共产主义的工人”的混合体——这是一群非革命的、受歧视的阶层,萨特将用新的宣传方式(media)锻造变革的武器。同时,共产党对工人进行压制的状况必须得到挑战,但不能使之有利于资本家。对于作家,处境是这样的:

……我们必须一边教导一个群体[资产阶级],不通过革命是不可能实现目的之统治(reign of ends)的,同时教导另一个群体[共产党],只有它准备好了目的之统治,革命才是可设想的。正是这一永恒的张力——如果我们能保持它——将会实现我们民众的团结。简言之,我们必须在我们的写作中发挥影响,支持个人的自由**以及**社会主义革命。它们曾经常被说成是不可调和的。我们的工作是不知疲倦地表明他们是相互包含的。^③

此时的萨特是法国——也许是整个欧洲——最受欢迎的作家,然而却

① *What Is Literature?* 前引著作,165.

② 同上,175.

③ 同上,191.

没有读者。这位被谈论最多、最受欢迎、被模仿最多、得到整个资产阶级出版界称赞的杰出人物，希望他的读者们不要只是在茶余饭后谈论他，不要研究他的隐喻与讽刺之间的细微差别，而是去行动，去改变世界。

尽管萨特承担起斡旋那两个对他的当下形象都非常不满的群体的艰巨任务，但这绝不意味着他已经实现了对立双方的一个充分的综合。毕竟，他仍然是一个认为文学是“绝对目的”的作家。他鼓吹“个人的自由”，也宣扬一个语焉不详的“社会主义革命”。社会主义革命意味着斯大林主义吗？资产阶级社会中从来没有发生过社会主义革命，那么为什么它会在现在的法国发生呢？因为萨特会创造出他的公众的“团结”？文学自己会成为一种组织力量吗？如果单靠自己不能神奇般地带来统一的公众，谁会帮助他呢：什么样的组织会和他合作？从未有人自告奋勇。萨特——一个孤胆的资产阶级文人(*littérateur*)——正赋予他自己一个革命领导人的角色，并且，更重要的是，赋予文学，赋予个体主义的原子化的阅读行为——社会变化的障碍——以那样的领导角色。

但还是有某些东西暗藏其中：一个世纪以来回荡在浪漫主义和社会主义之间三心二意的联盟之中的某些东西，预示着1968年那场文化革命与新左派社会主义、新意识与新社会结构之间不稳定综合体的某些东西。异化的终结，为了目的王国的实现而对工具王国(*the realm of means*)的摧毁，不得不成为废除私有制的有机组成部分。有很多先

138

驱可追溯：从卢梭，雪莱的作为立法者的诗人，歌德《浮士德》结尾部分的自由工人的乌托邦，再到超现实主义。甚至可以说，只有浪漫主义和社会主义在理论和实践上被统一起来，西方的革命才是可能的。

萨特在《什么是文学？》中联合艺术与政治的努力在一定程度上与上一代超现实主义者的规划相似。在1920年，各种各样的画家、诗人、小说家和知识分子积聚在安德烈·布雷东的周围，发现了“自动书写”的革命文化，一种自发产生艺术的梦幻般的想象力。超现实主义强

烈地敌视资产阶级，他们用它的尸体(cadavers)和它对资产阶级的强烈震撼(boisterous *épater le bourgeois*)，它极端冒犯和幼稚的玩笑，提供了一种折磨资产阶级心灵的新革命文化。^① 在《超现实主义宣言》丛中，布雷东给共产主义者提供了一种革命的感性，申请加入共产党时却被问及意大利的钢铁产量的事情令他感到惊愕。有趣的是，与超现实主义者在在一起的很多人——阿拉贡(Louis Aragon)、纳维尔、艾吕雅(Eluard)、弗里德曼——后来都成为重要的马克思主义知识分子，甚至是共产党员或托洛茨基分子，他们后来最多只是对他们青年时的“荒唐”表示嘲笑。布雷东也曾一度支持托洛茨基。萨特对超现实主义的大部分敌意^②可能既源自情感上的厌恶，也源自哲学上的差别。然而类似于这一较早的文学运动，萨特渴望将革命文学和感性与工人运动综合起来。1947年，纳维尔和弗里德曼在萨特存在主义中看到的他们自己的过去比萨特愿意承认的还要多。

总之，萨特要把马克思主义与存在主义的哲学亲和力转化为革命的文学实践，有着很大的困难。显然，他在1947年后没有经常回到这一论题，而是更多地转向直接的政治活动或存在主义的社会哲学的哲学难题上。尽管他继续写作剧本和小说，却不太强调革命美学问题，至少在他研究福楼拜之前是这样。

c. 革命民主联盟

被法国共产党粗率地拒绝后，正当萨特确定了政治活动的必要性之时，他却没有了政治方向。《现代》——在战后几年发表了反帝国主义和反资本主义的文章——是不够的。战争期间，他和梅洛-庞蒂与

① “哲学”团体(波利策、列斐伏尔、尼赞，等等)在20世纪20年代与超现实主义关系密切。尼赞对唯心主义哲学的批判(*The Watchdogs*, trans. Fittingoff, N. Y., 1971)可以同样看成是对既定的哲学秩序的马克思主义或近似超现实主义-存在主义的批判。

② *What Is Literature?* 前引著作, 118-136.

德·波伏娃一起在早夭的“社会主义与自由”(Socialisme et liberté)团体中涉足政治。刚刚开始不久,他们经验的缺乏和共产党人的不合作使得这一组织胎死腹中。^①从1943年直到解放,萨特加入了“作家全国委员会”,一个由共产党人领导的抵抗组织。如今,1948年,作为“革命民主联盟”(Rassemblement Démocratique Révolutionnaire)的发起者和成员,萨特再次进入政治世界。革命民主联盟由非共产党人的左派作家和激进主义者所领导,成立之初立即被共产党当作华尔街的代理人而唾弃。^②它最有名的人物,戴维·鲁塞(David Rousset),是一位曾被关在纳粹集中营的犹太前托洛茨基主义者。在冷战最激烈的时候,当共产党人从法国政府中被驱逐出去时,革命民主联盟及其机关报《左派》设法促使不坚定的中产阶级左派和尽可能多的工人团结在民主、反斯大林主义和和平的纲要周围。^③革命民主联盟的目标是使法国共产党去官僚主义化,重建它的革命意志,并从总体上使法国政治脱离美国

140

和苏联两大阵营转向“第三条道路”。中立主义将使得法国和整个欧洲摆脱世界政治中作为超级大国卫星国的附庸角色。它还将促使法国国内的革命性转变,建成真正的、非斯大林主义的社会主义。

萨特最后发现了一个他认为可以解决他矛盾立场——存在主义和马克思主义、作家和积极分子、哲学唯心主义和政治唯物主义、孤立的小资产阶级和介入的哲学家——的政治手段。梅洛-庞蒂也加入了,但怀着比萨特更小的乐观期待。^④最终,梅洛-庞蒂的不太热衷被证明是对的,因为革命民主联盟越来越走向纯粹的反共产主义立场,并敌视两

① M. Burnier, *Choice of Action*, trans. Murchland (N. Y., 1969) 10-11.

② 同上,54-66见对革命民主联盟的详细说明。

③ Sartre, Rousset, and Rosenthal, *Entretiens sur la politique* (Paris, 1949) 19-20. Printed first in *Les Temps Modernes* in 1948.

④ Albert Rabil, *Merleau-Ponty: Existentialist of the Social World* (N. Y., 1967) 105. 也请参见 Sartre, “Merleau-Ponty”, *Situations* (N. Y., 1969) 180-181, 在那里萨特重述了他与革命民主联盟的经历;R. Toulement, *L'Essence de la société selon Husserl* (Paris, 1962) and Dick Howard “Ambiguous Radicalism”, in G. Gillan, ed., *Horizons of the Flesh* (Carbondale, 1973) 143-159.

位存在主义者，最后没有实现任何目标就于1949年6月瓦解了。

141 萨特在革命民主联盟中与政治的调情标志着他努力把他的思想与行动相统一的一个重要阶段。自革命民主联盟解散后，直到1968年的五月事件，萨特再也没有将其思想和行动统一到这一高度。前后有二十年的时间，他受到法国共产党——左派中的唯一重要力量——的摆布。既然共产党从未实现萨特对它的希望，那么这些年里他作为同情它的圈外人的身份用最好的说法是尴尬的，而用最坏的说法甚至是滑稽的。他迫切需要一个能够在一定程度上作为存在主义的历史主体而存在的非共产主义的左派，作为实现一种与他的激进自由概念不冲突的社会主义的行动者。只有到那时，萨特的哲学才能和“处境”、真实的社会世界发生关联。随着革命民主联盟的终止，随着他拒绝相信托洛茨基主义者和社会主义者，萨特的政治学越来越努力地把存在主义的某些微弱痕迹安置在法国共产党的马克思-列宁主义之中，把某些真实的、解放的先锋队的印记安置在压迫性的斯大林主义政治机器中。1938—1939年的莫斯科审判和20世纪40年代后期苏联劳改集中营的揭露，20世纪50年代早期的朝鲜战争，1952年流产的罢工中无产阶级战斗性的式微，1956年的入侵匈牙利——每一个事件都证明革命在苏联受到了背叛，最起码也是有所动摇的，萨特被迫选择：要么继续他对共产党的马克思主义的拥戴，要么就回到他战前的文学的孤独中。因此，1948—1949年的革命民主联盟对萨特来说是一次机遇，是他能够致力于和自己想法相似的欧洲政治活动的一次机遇。

1948年萨特参与了和戴维·鲁塞与杰拉德·罗森塔尔(Gérard Rosenthal)的对话，出版了《关于政治的对话》(*Entretiens sur la politique*)，该书到1949年至少出现了20个版本。在这一份革命民主联盟的宣言中，萨特推翻了他在《唯物主义与革命》中的反马克思主义，并开始联系当前的政治运动综合马克思主义与存在主义。现在他能够断言，个体与社会之间旧有的冲突是过时的，唯心主义和唯物主义最终在体现着“第三条道路”的运动中达到和解：“……旧有的个体与社会之

间的冲突在革命民主联盟成员眼中已经被超越……我们的目标是实现社会(作为个体自由活动的统一体)中的自由个体的整合。”^①与法国共产党不同,革命民主联盟的政治方向将由下层确定,存在于基层组织中,在那里每个人都将积极地参与决策。革命民主联盟的支部都将是实验室,在那里工人们将体验和发展领导才能,由此产生出新的、自由的历史主体。革命民主联盟将是一个真正的马克思主义组织,因为阶级斗争将具体地伴随着“无产阶级的解放”。社会主义、工人对企业的控制和管理的远期目标,将由革命民主联盟组织内的民主所培育,因此资本主义所有制的外在颠覆将与内在的、革命的意识相一致。

142

最后,一种人道主义的马克思主义将与一种存在主义的主体组织相联合。萨特运用新马克思主义的异化概念,并将其作为革命民主联盟批判资本主义的中心焦点。革命民主联盟的目标是从异化中“解放”,或真正的共产主义。

……正如马克思所说,人处于异化状态;即,他不占有他自己的命运,他自己的生 活,他自己的劳动;他拥有的观念不是他直接构成的……我们同时要求人在神秘化的意识形态层面和生活层面的解放,前者损害了其自由的民主表达,后者指的是将人从所有使他成为一个异化的人的剥削形式中解放出来。^②

革命民主联盟采用了人道主义的马克思,他确信人有能力理解和创造他自己的历史,或者如萨特转换成《存在与虚无》的语言所说的那样,创造他自己的“处境”。马克思主义和存在主义向彼此迈出了一大步。这种马克思主义认识到创造历史过程中主体的作用,而这种存在主义最终发现了真实的处境,即通过某种不只是“注视”的东西把个体联系在一起,自由的主体于其中做出其选择的处境。

① *Entretiens sur la politique*, 前引著作, 40.

② 同上, 39.

143 对于萨特而言，革命民主联盟必须消灭的不仅是资本主义的社会结构，而且必须消灭卢卡奇和葛兰西所理解的那种被工人阶级所内化了的资产阶级意识形态。真实的民主，真实的反极权主义，必须包括对和存在主义同一路线的笛卡儿唯心主义的批判。资本主义“文化”，在最广泛的意义上还有它的“教育”，必须由在运动本身中被革命群体所吸收的新的革命文化所克服。在这里，萨特预见到了 20 世纪 60 年代新左派的主题；他的存在主义正变得政治化：“显而易见的是，大众自身对权威原理的拒绝以及直接反对制度和政治的持续不断的批判和自我批判运动，意味着日益增大的社会群体已经接触到了文化……”^①伴随着生活中所有的二律背反似乎烟消云散而来的思想上的狂喜状态，萨特大刀阔斧地拓展着“具体自由”的领域。革命民主联盟成员每一方面的实践都克服了自由主义和唯心主义的二元论。交谈和辩论都失去了它的抽象特征；真实的需要在革命民主联盟组织的行动中得到表达，这些需要不是形成于孤立思想中，而是形成于那些以实现这些需要为目标的活动着的政治组织中。革命民主联盟成员的需要不是“盲目的和空虚的”，不是与行动无关的理性命题；毋宁说它们出现于政治活动中：“简言之，具体思想就是一群生产者或消费者的思想，他们从企业（他们是其中一分子）生产的必要和需要出发，从他们的需要和他们的购买力所处的消费领域出发。这种思想不可能是虚假的。”^②此处，萨特带着明显黑格尔主义色彩地见证了一个全新主体的诞生：一位介入政治的思想家，他生产出主体与客体的新关系——作为一种新认识论（在这一认识论中，所有的思想都是真的）的基础的辩证关系！唯心主义的缺点不是哲学的而是实践的：在新的民主和社会主义实践中，思想问题成为关于改变世界的问题。真与假的抽象标准被超越了。最后，革命民主联盟的理论将只是存在主义的马克思主义。

144

① *Entretiens sur la politique*, 前引著作, 139-140.

② 同上, 106.

萨特必定注意到他的梦想在巨大的悲哀中破灭了：共产党人的攻击；成员人数的缓慢上升；领导阶层变成反共产党的，而非中立的。他恢复了沉默；更坏的是，他对他在革命民主联盟中的冒险没有提出足够的批判，并在后来把他的惨败归于他缺乏政治经验。他痛苦地抱怨说，他曾被鲁塞利用以实现反共产党的目标——他从未赞同过反共。从历史学家的角度看，革命民主联盟政治学的虚弱性更多源自法国的社会与经济条件，而非源自领导层的虚弱，也非源自萨特关于它的观念或冷战的国际语境。萨特对存在主义的马克思主义的希望要求一个更加技术化的社会的发展，一个后稀缺(post-scarcity)的经济和一个更为异化而不是物质贫困或被剥削的新工人阶级。这样一个社会只有在 20 世纪 60 年代才会出现，或至少在那时开始出现，那时戴高乐已经创建了一种局部的**统制政策**(*dirigisme*)，这一技术专家治国主义的(*technocratic*)政策有利于先进的、第三次工业革命的部门，而不利于马尔萨斯主义的、保守的资产阶级和拥有低效的小规模企业的小资产阶级。只有那时，新工人阶级才会成为革命的先驱，将传统的工人阶级从共产党的保守主义政策中解放出来。

4. 梅洛-庞蒂的存在主义马克思主义

萨特认识到他政治上的天真。如果不能向共产党知识分子学习，他也许会听从他的政治编辑和朋友——莫里斯·梅洛-庞蒂。他经常表示他对梅洛-庞蒂的深深感激，因为他向萨特展示了政治与形而上学如何不是对立的，而是相互关联的。^① 在《现代》中，正是梅洛-庞蒂——在整个 20 世纪 40 年代一直站在萨特左边——写作了政论性文章，也正是梅洛-庞蒂在《知觉现象学》和《人道主义与恐怖》中努力克服

^① “Merleau-Ponty”, *Situations*, 前引著作, 176.

存在主义的社会与历史的弱点。在追踪存在主义与马克思主义论战的过程中，我们必须密切关注梅洛-庞蒂整个 20 世纪 40 年代的思想，在此基础上再来观察萨特思想在 20 世纪 50 年代早期的痛苦转向。存在主义转向马克思主义的运动在萨特与梅洛-庞蒂的对话中可以得到最好的阐明。

梅洛-庞蒂性格内向，为人高深莫测，私下里并不怎么亲近萨特，即使在他们的战时委员会和他们长期共事于《现代》的时期。但是，两个人的经历明显是相似的：都是小资产阶级，都上过巴黎高等师范，都加入了“社会主义与自由”，都是存在主义者，都听过科耶夫关于黑格尔的讲座，都站在左派立场上。但是，在这些相同的事业内，他们却朝着相反的方向前进。从解放直到 1950 年，梅洛-庞蒂与共产党人关系亲近，而萨特没有。1950 年，他们的观点交叉和分离，梅洛-庞蒂离开马克思主义，而萨特接近它。到 1955 年，梅洛-庞蒂不再从事于马克思主义政治和思想，而萨特正为他后来那段几乎只关心马克思主义理论的时期做准备。实际上，1955 年后，随着梅洛-庞蒂完全离开存在主义与马克思主义的争论，萨特却占据了你的朋友所离开的地方，彻底重写他的早期存在主义。在 1961 年梅洛-庞蒂早逝的时候，萨特刚刚完成一个存在主义者对马克思主义的最广泛的研究——《辩证理性批判》。但在较早时期，即 20 世纪 40 年代，正是梅洛-庞蒂最清楚地看到了修正存在主义的需要。他那时候的思想做了双管齐下的努力，既依照马克思主义学说改造存在主义，又按照存在主义思想打破法国马克思主义的僵化。他希望在二者之间的某个中间地带建立起一座新的精神大厦。因此，我必须首先考察梅洛-庞蒂的存在主义版本，而后是他对马克思主义的批判。然后，我们将在另一章追踪萨特如何发现被梅洛-庞蒂所抛弃的观点，并建构起他的朋友几乎没有涉足的存在主义马克思主义的综合结构(synthetic structure)的痛苦历程。

a. 梅洛-庞蒂的自由概念

梅洛-庞蒂从萨特的存在主义转向法国共产党的斯大林主义的马克思主义的努力,可以首先在他 1945 年《知觉现象学》里的存在主义自由概念中得到考察。晚于《存在与虚无》两年出版,梅洛-庞蒂的《知觉现象学》——他最主要的著作,在很大程度上本着萨特著作的精神对存在主义作出了贡献,却在萨特的自在与自为的二元本体论使社会哲学变得不可能这一关键点上与它分道扬镳。在他为《现代》所写的《存在与虚无》的评论中,梅洛-庞蒂抱怨说:“我对我自己的看法与他人对我自己的看法之间的对立,以及自为与自在之间的对立,经常被看成是非此即彼的,而不是被描述为二者之间的有机结合与交流。”^①大体来说,他赞成萨特的著作,^②且至少到 1955 年的《辩证法的历险》之前他都是忠诚的萨特主义者。尽管如此,他谴责萨特那里没有社会哲学,并努力用新的存在主义范畴填补这一空缺。怀着批判的同情,他勾勒出了保持存在主义的任务:

147

我们必须分析作为历史的主观与客观条件相结合契机的介入(involvement),必须分析阶级如何在意识到自身之前而存在——简言之,社会的状况和共存(co-existence)的现象。《存在与虚无》还没有提供这种社会理论,但通过拒绝承认外在于处境的自由,通过使得主体绝不是一种反思……而是一种与马克思主义一致的“反思着的反思”,它的确已经尽可能

① *Sense and Non-Sense*, 前引著作, 72.

② 此时的梅洛-庞蒂基本赞同《存在与虚无》中萨特存在主义的基础观点。他的《知觉现象学》中论自由的章节绝不能解释成对萨特的拒绝。我们可以给出的证据是梅洛-庞蒂在 1945 年的一次国际会议期间对存在主义的辩护,在这次会议上卢卡奇开始将所有存在主义者斥责为私人(l'Homme privé)的反思。Merleau-Ponty, et al., “Deux philosophies de Europe: Marxisme-existentialisme”, *La Nef*, 3: 24 (Nov., 1946) 87 - 98.

有力地提出了意识与社会世界的相互关系问题。^①

萨特已经克服了唯心主义，但还远远不够。

为了完成存在主义的规划，《知觉现象学》把分析的重点从存在与虚无、自我与世界、主体与客体的两极转向中间地带：知觉和身体这样的主体间地带。回到胡塞尔的意向性概念——这一概念联系了知觉主体与意指客体，梅洛-庞蒂将自己置于这一联系、这一模棱两可的空间、这一交互世界(inter-world)之内。不是像萨特那样将他的思想集中于对子的两极，显示它们的相互联系，梅洛-庞蒂从作为联系自身的中介(the middle of the bond)开始。对于梅洛-庞蒂，这一意义上的现象学不仅被现象学学派的创始人胡塞尔所实践，也同样被黑格尔、克尔恺郭尔、马克思、尼采和弗洛伊德所实践。^② 最重要的是，它能够统一并超越唯心主义和唯物主义。

148 在梅洛-庞蒂之前，萨特已经在《存在与虚无》中用很长的篇幅论述了身体问题，在那里他否定了笛卡儿的身体与精神的二元论，否定了经验主义者把身体归结为处理信息的被动机器的“感觉材料”理论，否定了社会科学中，尤其是在心理学中普遍存在的认为身体是惰性事物的倾向。在承认萨特和梅洛-庞蒂的相似意图之后，我们可以说正是梅洛-庞蒂的《知觉现象学》在展现身体在经验中的积极方面上走得更远，它大胆地肯定了身体的肉欲，更进一步证实了身体向他人的呈现是相互作用(interactions)的一个积极因素，而不是像萨特所说的那样是对自我隐私的令人不安的侵犯。比萨特更进一步，梅洛-庞蒂提出身体是在世之中的支点，促进了与马克思的人类活动的“感性”(sensuousness)概念的和解。

梅洛-庞蒂设法精确地阐明位于一个主体间世界中的主体的模棱两可(ambiguity)，他的存在同等地被他自己和世界所规定。不只是个

① *Sense and Non-Sense*, 前引著作, 81.

② *Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith (London, 1962) viii.

体将意义注入世界,世界也将意义注入个体,以至于个体直接是社会的。个体同时被他人和自己所规定,他就那样在世界上存在,通过他的身体感知和被感知。

“存在”一词有且只有两个含义:一个作为事物存在,而另一个作为意识存在。另一方面,我们自己身体的经验向我们揭示了存在的一种模棱两可状态……人们自己身体的经验与将主体与客体相互分开的反思过程背道而驰……^①

对于梅洛-庞蒂,“身体不是一个客体”,不是笛卡儿和洛克那里的被动事物,而是一个积极的主体。在交往活动中,身体表达着意义;它是言说的一部分,以至于交往“是我自己与他人的相互确证”。黑格尔的《精神现象学》再次在法国思想中产生共鸣。^②

149

感知-被感知的身体的模棱两可性是辩证的而非二元论的。我对我自己的观点与他人对我的观点一样真实,但二者一起——差异的统一体——构成了我自己。个体不是一个简单的统一体而是综合的统一体,这一统一体就像包括自我一样包括世界。这一模棱两可的现实常常遭到误解,对此《知觉现象学》有过很好的专门论述:很容易看到自我能够分离自己,赋予自己特权,在自身中寻找自主,但也因此将自己具体化为一个思想物。为了抓住主体间的自我的模棱两可性,必须考虑到人的同一性中的不确定性和相对性。

《知觉现象学》的最后一章中,梅洛-庞蒂根据自己的“模棱两可”观念总结和修正了萨特的自由观念。和萨特一样,他拒绝所有源自唯心主义和唯物主义决定论的自由观念。^③然而,萨特的自由概念在安置

① *Phenomenology of Perception*, 前引著作, 198.

② 同上, 185.

③ 同上, 434 - 435. 梅洛-庞蒂在他的遗著《可见的和不可见的》(*Le Visible et l'Invisible*) [ed. C. Lefort (Paris, 1964) 75 - 141] 中极大地背离了萨特。这个文本大部分写于 1959 年且是唯一提到萨特的《批判》的单一参考(第 312 页), 在那里, 正如我们要看到的, 《存在与虚无》的很多缺点被克服了。

主体方面几乎没有多大进展，因为它没有将之放置在意向和意指对象之间的暧昧空间中。“……如果奴隶生活在恐惧中和打碎他的锁链一样都展示了他的自由，那么根本不能承认存在着自由活动这样的东西……”^①梅洛-庞蒂因此证实了马克思主义者认为萨特是一个虚无主义者的批评。必须通过增加历史和社会现实的重要性来详细说明处境，而不是像萨特曾经所做的那样。与他者同在必须成为自由的中心结构，而不仅仅是《存在与虚无》中的心理上的附带现象。

150

在可以给出一个关于自由的充分论述之前，梅洛-庞蒂认为有必要拒绝斯大林主义者。详细说明萨特思想中的提示并紧密追随卢卡奇，梅洛-庞蒂提醒斯大林主义者革命阶级意识是一个主观性问题，而非客观条件问题：

……在我的内心深处，我从不是一个工人或一个资产阶级，而是作为一个中产阶级或无产阶级意识而自由评价自身的一个意识。还有，实际上，从不存在我在生产过程中的客观位置足以唤醒阶级意识的情况……因此，反抗不是客观条件的结果，而毋宁是决意要通过革命将自己造就为无产阶级的工人所做出的决定。对现在的评价通过一个人对未来的自由谋划起作用。^②

在对卢卡奇被赋予的意识这一概念的修正中，存在主义的马克思主义主张工人首先是人其次才是无产阶级，为工人阶级的客观结构的概念加上了人类的、主观的成分。

如果辩证唯物主义没有提供一个对历史的理解，那么萨特也没有。他的自由概念只包括了个体决定，而没有包括群体决定：“……我们因

① *Phenomenology of Perception*, 437.

② *Phenomenology of Perception*, 前引著作, 442-443. (引文由译者自行译出, 另可参见梅洛-庞蒂:《知觉现象学》, 姜志辉译, 商务印书馆 2001 年版, 第 554 页。——译者注)

此必须为统计学思想找到一个现象学的基础。”^①在这一道路中,群体通过筹划的交互性和主体间性(the mutuality and intersubjectivity of projects)相联合;在这一道路中,“社会空间开始拥有一种磁场……”^②吸引人们团结在共同目标的周围——这些是存在主义马克思主义的中心任务,它们也是萨特 1960 年的《辩证理性批判》的目标。梅洛-庞蒂在 1945 年尝试的存在主义马克思主义开辟了这一道路。在存在主义的意义上,革命看起来是这样的:

151

在社会领域任何一处所能感受到的每一次压迫,都使得超越意识形态和各种职业的重组(regrouping)过程变得清晰可辨。阶级正在形成,当无产阶级各部分的联系客观存在……却最终在知觉中被体验为对每一个人的共同障碍时,我们就可以说处境是革命的。^③

马克思主义在梅洛-庞蒂的批判中所失去的正好是它的斯大林主义的教条主义,因为历史不再是外部的、具体化的火车头,通过一次又一次的革命不可阻挡地朝向共产主义的最高阶段隆隆行进。既然历史包括处于处境中的主体的自由,它也就包含了“偶然性”。“这样一种哲学继续看到偶然的革命事件并发现革命日期既非写在墙上也非写在形而上学天堂里。”^④萨特哲学也有很多失败的地方:在萨特哲学中,人的形象是这样的——他可以自由随意地重造他的生活、魔幻般地变革他自己而似乎没有任何标准和限制,在对《存在与虚无》的阅读中我们经常可以得出这样的论点。“……我的自由,尽管它也许能将我送往别处,却不能将我立即转变成我决定成为的人。”^⑤梅洛-庞蒂修正的正是

① *Phenomenology of Perception*, 442.

② 同上,445.

③ 同上。(引文由译者自行译出,另可参见梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,姜志辉译,商务印书馆 2001 年版,第 556—557 页。——译者注)

④ *Sense and Non-Sense*, 前引著作,81.

⑤ *Phenomenology of Perception*, 前引著作,447.

萨特的自由概念中被列斐伏尔和卢卡奇所嘲笑的抽象性。

《存在与虚无》留给读者的印象是历史、集体时间(collective time)只是个体规划的总和。严格说来,对于萨特而言,存在个体生活的方向,而不存在社会生活的意义、范式。简言之,不存在历史。梅洛-庞蒂试图改变这一不足,断言历史中存在意义。同样,它是梅洛-庞蒂所寻求的中间地带,一个个体自由以社会的总体运动的方式得到实现的地方,一个历史通过主体性的决定获取意义的地方:不存在“独立于我们总是自由的筹划和评价之外的历史真理……”但存在“这些筹划的 averages 和统计学的意义”。^① 或者,换种说法来表达同样观点:“……自由只有通过获取历史在被质疑的时刻所提供的意义才能更改历史……”^②问题是详细说明马克思的公式的第二部分的价(valence)——人们创造历史,但只能根据他可以在其中发现自己的条件才能创造。这不是要削弱萨特的自由概念,而是充实它的语境:“如果这个观点被接受,我们一开始所讨论的自由将会变得怎样?我无法再假装自己是一个无足轻重的人,也无法再假装可以持续不断地从虚无的起点选择自己。”^③梅洛-庞蒂希望为萨特的绝对自由加上第二个层面而不减损它的激进品质:“我们选择世界而世界选择我们。”通过添加第二个维度,自由“在存在中”得到“支持”,于是出现了知觉-被知觉的身体(the perceiving-perceived body)完全的模棱两可性。也不存在(具有更大影响的)对个体或者世界的决定问题:“‘角色’和处境的一般性借助于决定,而在处境与占有处境的个人之间的这一交换中,精确确定‘由处境所贡献的份额’和‘由自由所贡献的份额’是不可能的。”^④既然“我们无法逃脱地注定卷入世界之中、卷入与他人的纠缠之中”,^⑤那么我们就用完全的存在主义的

① *Phenomenology of Perception*, 前引著作, 450.

② 同上。

③ 同上, 452.

④ 同上, 453.

⑤ 同上, 454.

自由在世界之中并通过世界做出选择。

总之,《知觉现象学》开辟了存在主义若要寻求一种社会-历史哲学并与马克思主义相一致就必须行进的方向。梅洛-庞蒂通过除去笛卡儿主义的残余为萨特的存在主义与马克思主义的对峙做准备。武装了关于社会和历史的明确观点之后,存在主义者们至少能够要求马克思主义者聆听他们的自由概念。通过冒险重思马克思主义的最强大部分(它对资本主义社会结构的批判)并通过将存在主义的意识观念与马克思主义合并,两种学说之间的妥协将成为可能。在教导了萨特之后,梅洛-庞蒂的下一个任务是直接对马克思主义者言说,把存在主义的问题式强加给他们,鼓励他们看到他们背离马克思的地方和马克思需要修正的地方。

153

b. 梅洛-庞蒂与马克思主义:找寻无产阶级

在《知觉现象学》之后,梅洛-庞蒂发表了关于哲学、政治学和文化的系列文章——大部分发表在《现代》上,实验性地探究存在主义马克思主义的可能性。发表于1947年(《人道主义与恐怖》)和1948年(《意义与无意义》)的这些文章发展了萨特的存在主义,并在对共产党既谴责又报以同情的基础上讨论了人道主义的马克思主义。在对其双重哲学责任(commitment)的概念的打磨过程中,梅洛-庞蒂寻找一种存在主义的无产阶级,它将赋予马克思主义一种与它的自由社会目标相称的主体的意义,而赋予存在主义一种历史和社会现实的意义。

在《人道主义与恐怖》中,梅洛-庞蒂发展了存在主义马克思主义的历史概念,当苏联社会似乎不再是解放的先锋时,这一历史概念能够评估现存的革命希望。阿瑟·凯斯特勒(Arthur Koestler)关于苏联共产主义的两本反共产主义著作《零与无限》(*Le Zero et l'Infini*) (英文版的译名为《正午的黑暗》[*Darkness at Noon*])和《瑜伽修士和专员》(*Le Yogi et le Commissaire*),成为梅洛-庞蒂的出发点。在凯斯特勒的小说看来,苏联官僚主义者眼中历史的意义是一种完全的宿命论和决定

154 论。人只是一辆巨大的不可逆转地驶向“共产主义的最高阶段”的时间机器中的小齿轮。关于马克思主义历史概念的这种观点不仅为自由主义者凯斯特勒所持有，而且也为法国共产党的知识分子们所持有。“但是，”梅洛-庞蒂反驳道，“谁说历史是一架发条装置而人是一个轮子？那不是马克思，那是凯斯特勒。”^①将历史理解为一种完全客观的决定论——可以被科学地研究的铁的规律，这是对马克思主义的一种歪曲。

凯斯特勒已经提出了历史中个体命运的问题，表明苏联社会之所以是非道德的是因为它的马克思主义没有为自主的、道德的决定留下空间。通过宣扬马克思主义骇人听闻的后果，凯斯特勒一下子既支持了资产阶级民主又责难了社会主义。莫斯科审判，在《正午的黑暗》中被写成小说，展示了社会主义社会的野蛮本质。革命领导人（卢巴雪夫-布哈林[Rubashov-Bukharin]）被革命所处决的场景，及其所暴露出来的畸形的心理倒错本身就足以将所有的社会主义判决为极度不道德。如果凯斯特勒小说的真实性被证实，苏联将与纳粹德国一起受到谴责，而资本主义社会将成为自由的灯塔。

和萨特一样，梅洛-庞蒂在抵抗期间直接见证了历史。出于对这种极端处境的焦虑，他将提出与凯斯特勒的小说对莫斯科审判和一般历史的理解不一样的观点。再一次，理性与历史必须处于相互作用之中而不是以凯斯特勒的方式并置成二律背反。在斗争的白热化阶段，历史活动的各个瞬间对于梅洛-庞蒂来说都被打上偶然和冒险的标志。

155 处于现实的历史处境中的个体发现他自己不是面临命运或宿命论，而是面临未定的可能性，面临不确定性，面临在对什么是正确的这一问题尚未清楚和客观地理解的情况下就需要行动。历史和科学家的实验室是绝对相对立的。在占领期间不存在决定论，只存在受牵连的个体一定处境中的视角。正如萨特所论述的，自由与焦虑，而不是自以为是

^① *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*, trans. J. O'Neill (Boston, 1969) 23.

的、客观的确定性，构成了历史行动的特征。

在历史当中，拿将行动看成自主的、个人的决定的自由主义道德与一种关于正义的永恒标准相比较，似乎是抽象的和空洞的。决定与希特勒战斗或是合作，加入革命或是反对它，或者在布哈林这里，是拥护强迫的集体主义或是拥护农村的资本主义——在这些处境中个体的行动建立在他所不能了解的未来的基础之上：“因为我们也曾经历过其中某一时刻，在那里历史是悬而未决的，而那些受到灭绝威胁的机构要求人们做出根本性的决定，在那里风险绝对性地存在，因为它们最后结局依赖于不能完全预见的事态发展。”^①梅洛-庞蒂得出的令自由主义公众感到震惊的结论是，在这些极端处境中，暴力与道德，恐怖与人道主义之间不存在清晰的差别。凯斯特勒的道德世界，即“每个人都知道他正在做什么以及至少总是保持他的良心的自由主义的快乐世界”^②，是一个忘记了资本主义残忍的殖民统治的资产阶级天堂。相反，恐怖与人道主义结伴而行。自由主义者，对他自己社会的暴力视而不见，却谴责革命将暴力带进了世界。对于梅洛-庞蒂，这种自以为是的态度是可恶的：暴力总在那儿——“所有法律都是暴力”。但并不是所有的暴力形式都是有益的。马克思主义的假设是，只有那些能够创造条件以废除暴力的暴力才是正当的。“即便马克思主义是一种暴力的理论，是对恐怖的辩护，那它也是从非理性中带来理性，而且它眼中合理的暴力也将与暴力的反动形式区分开来。”^③对梅洛-庞蒂来说，历史中的全部暴力和道德问题开启了无产阶级的人道主义。无产阶级在建立无阶级社会过程中使用的暴力将是暴力的终结吗？

156

为了寻找答案，梅洛-庞蒂把马克思主义带回到了黑格尔的作为

① *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*, trans. J. O'Neill (Boston, 1969) xvii.

② 同上，xxxvii.

③ 同上，98.

“人们之间基础关系的描述”^①的主奴关系之中。历史因此“实质上”被看作是“斗争”，在其中人们在本质上相互纠缠、相互影响，“越过……深思熟虑的思想和决定直到在世之中……的真正方式”。^② 在梅洛-庞蒂的历史概念中，人们通过暴力行动成为人。但愿，无产阶级的暴力将促进人成为人的进程。一切都依赖于下列假设的真理或谬误：“以无产阶级的名义，马克思主义描述了这样的处境，人们在其中，并独自拥有自由与普遍性（马克思主义认为这是人的独特特征）的全部体验。”^③ 如果历史包含人的实现的可能性，无产阶级必须经历一种普遍的处境，以便只有通过新社会的创造它所经受的暴力才能被废除。像马克思那样，梅洛-庞蒂认为，资产阶级已经通过创造这一处境而有助于这一进程：它已经将生产手段普遍化了。这种压迫性的相互依存性在被转变成进步的革命活动之前必须在主观上被感知为异化。只有被异化的工人的主观的阶级意识才能将一个可能的无产阶级转变成一个真实的无产阶级：“……有一个引起革命的客观前提，即普遍依存性的存在，以及一个主观前提，即将这种依存性看成是异化的意识。”^④ 像卢卡奇在 1923 年那样，梅洛-庞蒂把马克思主义的异化概念与存在主义的自由概念统一起来：工人必须使他们的“真正主体性”深入内心，使之成为他们的规划，并相应地改变他们的活动。他们“必须能够经历个体的分离[实际的异化劳动]和联合[潜在的自由劳动]”^⑤。无产阶级的暴力使命因此是人道主义的唯一希望：“通过他的存在方式并作为‘普遍历史的人’的无产阶级是自由主义人道主义的继承人。”^⑥

梅洛-庞蒂的存在主义马克思主义加剧了他的立场的困境，因为他

① *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*, trans. J. O'Neill (Boston, 1969)102.

② 同上,104.

③ 同上,113.

④ 同上,115.

⑤ 同上,117.

⑥ 同上,125.

没有将苏联的社会主义定义为马克思主义革命的承担者。然而，他也没有能够否定它。随着铁托的谴责和捷克审判的消息每天从苏联传出，斯大林主义的官僚政治绝不能受到赞同。但是，随着五年计划的成功，苏联的前景也不是完全没有希望。在最终的分析中，（对苏联的社会主义）到底是赞同还是反对，梅洛-庞蒂根本不能做出确定性的判断。知识分子的态度是一种冷酷的斯多葛主义：“既然解放的革命已经遇到问题，那就必须维持讨论、批判、研究的习惯和社会与政治文化的工具。在等候一次也许允许我们毫不含糊地从事大众运动的全新历史冲击（historical impulse）的同时，我们必须保持自由。”^①对于官方马克思主义者如加罗迪来说，梅洛-庞蒂已经错过了“历史的客观条件和真实方向”，这自然是对斯大林主义的辩护。^②自由主义者和非共产主义左派则指责他帮助了苏联对法国的接管。^③实际上，这两样事情他都没做，而是已经开始发展一种强调历史方向的模糊性、历史结果的偶然性的历史意义理论。历史的含义（*sens*）不是源自斯大林主义的科学而是源自人们通过他们的行动而嵌入的意义。历史活动之所以充满了存在主义的焦虑品质正是因为没有什么是确定的；它还包含着存在主义的自由品质是因为它可以由人创造出来。马克思主义在说明历史的退步上令人愤慨的不足之处是那个梅洛-庞蒂已经打开了的潘多拉的盒子：人们有不建设社会主义的自由。

158

正如梅洛-庞蒂将机械的马克思主义的历史转换成人的自我创造的主体话剧，他还把萨特空洞的自由谋划修改成无产阶级的主体间自由。例如，布哈林带着相同的革命目标反对斯大林的集体化政策。但是在斯大林看来，历史活动隐含着他者（Other），那么布哈林的目标就

① *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*, trans. J. O'Neill (Boston, 1969) xxiii.

② *Mesaventures de l'anti-marxisme* (Paris, 1956) 12.

③ Martinet, "Les Intellectuels et le goût du pouvoir", *La Révolution prolétarienne*, 303 (May, 1947) 43.

具有不同的、反革命的意义。只有未来能够决定谁是正确的，谁是真正革命的。但在当下，人们必须行动；在所有结果出现之前总有一个人的政策必须被执行。在审判中，布哈林接受了斯大林“客观的”革命的政策，发现他自己是有罪的。都有着促进革命的“良好”意图；都处于绝对的对立之中；有一个必须做出牺牲。梅洛-庞蒂从布哈林的悲剧中所推测的结论是活动具有双重意义——我们自己的和世界的——且它们同样是真实的：

……这一悲剧的真正本质表明同一个人同时懂得，他不能否定他的活动的客观模式，在历史语境中他是他对他人的存在，然而他行动的动机以及他自身的经历构成他的价值。在这一事件中，我们不再在内部和外部、主观性与客观性或者判断与它的意义之间进行一系列的轮流选择，取而代之的是一种辩证关系，也就是说，矛盾事实上建立起来了，在其中同一个人试图在两个层面上实现他自己。^①

159

布哈林的自责不是极权主义的洗脑问题，而是对这一真理的承认问题。困扰《存在与虚无》的笛卡儿我思的残余在这里被超越了：当完全缠绕在社会关系之中时，个体的活动呈现在它的全部二重性或模棱两可中。《人道主义与恐怖》之所以在法国是一本非常重要的文献，不仅是因为它对存在主义马克思主义的贡献，还因为他也表达了共产党内部很多知识分子的观点，例如埃德加·莫兰，他们不能公开讨论由凯斯特勒所提出的问题是因为这将暴露他们对斯大林苏联的犹豫。

整个 20 世纪 40 年代，梅洛-庞蒂向法国，尤其是无产阶级运动的领导者们提出了这些问题，希望影响他们的思想并由此影响他们的实践。他对主体间性的关注要求一种关于革命来临的减小了的确定性：它成为使过去和未来变得可以理解的一种可能性和一种方法。在这个

^① *Humanism and Terror*, 前引著作, 62-63.

期间,他承认了无产阶级的视角是唯一有价值的,通过它发现了历史中的某些意义和某些无意义。当法国的情绪发生了改变,社会复兴的机会大为减少,当法国共产党丧失了革命决心的外观并且苏联丧失了它的大部分光环,梅洛-庞蒂的无产阶级丧失了它在历史舞台上的在场。^①他日益从黑格尔和马克思转向胡塞尔和晚期海德格尔,把交互世界(inter-world)描绘成多重意义而非一个统一体。意义的模糊性变得更加突出。20世纪40年代暗示革命也许不会发生或采取迂回道路的偶然性概念,开始变得类似于方向的缺乏,甚或历史事件的荒谬。1947年他对无产阶级普遍性的信仰通过将其与苏联无产阶级分离而获得胜利。1948年无产阶级已经忘记了克服异化的任务。1949年无产阶级的普遍性完全未能出现。到1955年梅洛-庞蒂开始感到无产阶级不能胜任社会主义革命而所有的希望都破灭了。^②总之,尽管他在促使存在主义更接近于马克思主义上是至关重要的,但是他最后几年开始从这一问题域撤出,并转而更加关心社会含义的模棱两可性而不再是革命实践的现象学。

160

① Rabil,前引著作,86.

② 同上,113.

五

存在主义者在行动：1950—1956

1. 萨特发现了无产阶级：1950—1954

a. 为布尔什维克主义(Bolshevism)辩护

161

20世纪50年代，政治在存在主义者的思想中扮演了一个支配性的角色。苏联劳改营存在的消息和1950年的朝鲜战争，1952年抗议李奇微将军(General Ridgway)期间法共领导人的被捕，1953年的亨利·马丁(Henri Martin)事件，1954年的奠边府(Dienbienphu)战役，1956年苏联对匈牙利的入侵，20世纪50年代后期与60年代早期的戴高乐与阿尔及利亚问题——这些事件都被看成是法国无产阶级和共产党有生命力的标志而被萨特和梅洛-庞蒂仔细地考察过。那是一个紧张的时代，伴随着马克思主义者和存在主义者之间以及存在主义阵营内部的持续不断的激烈争论。梅洛-庞蒂和其他人一起离开了《现代》，他与萨特的关系断绝了，后来得到了恢复，但冷淡得多。在萨特和加缪之间存在着从未修复的裂痕。存在着无数的声明和答复、公开信和回

应，甚至于对回应的回应。萨特和加缪、克劳德·勒福尔、皮埃尔·纳维尔、罗杰·加罗迪以及其他人都进行了公开论战。对于萨特这是一个漫长的十年，情绪上激愤恼火，哲学上不得要领，政治上迷茫困惑。在这些年里，当梅洛-庞蒂的承诺走向衰微之际，萨特终于承诺作家是介入政治的(*engagé*)。知识分子的生活风尚从20世纪40年代被戏剧性地改变了，这时对左派政治联合的热情仍在持续，对马克思与存在主义的理论综合的期望很高。20世纪40年代法国知识分子拥有的强有力的历史方向感在50年代破裂成混乱的、矛盾着的碎片。然而，实际上，黑格尔的《精神现象学》、《1844年手稿》、早期萨特——当前知识分子精神包裹中不可或缺的部分——正发挥着它们的影响，并很快作为综合的、存在主义的马克思主义出现在萨特的《批判》^①和《争鸣》集团的著述中。

162

面对展望日常政治的未来时的失败，存在主义者的思想倍感窒息和压抑。他们反对思辨唯心主义的歪曲是如此强烈，以至于事件的直接转变在他们的思想中占据了一个过大的空间。他们确信理性可以在历史中被找到，而且，即使他们面前的铭文不能被清楚明白地解释，他们也坚持去理解事件进程中的每时每刻的意义。资本主义社会并没有解体，苏联的社会主义也没有产生“新人”，革命的动力不能在西方被发现而在殖民地世界被发现，工业社会中的工人阶级正在融入资本主义秩序。每天的报纸，作为现代人的晨祷，只是记录了历史的分裂。历史能完全偏离它的路线吗？理性正在从人类事务中消失吗？旧的或新的马克思主义（《资本论》的或《1844年手稿》的）和政治之间的矛盾变得越来越引人注目。当下所需要的是对工业社会的社会-经济分析，而这只有到20世纪60年代随着对技术社会和新工人阶级的研究才能来临。无论是萨特还是梅洛-庞蒂都不可能在20世纪50年代看到这一点。他们唯一一次转向社会和经济问题是与苏联相关，而法国和一般

^① 即《辩证理性批判》的简称，下同。——译者注

163 资本主义国家只是被他们在政治上进行了把握。然而资本主义社会的“基础结构”在 20 世纪 50 年代正在经历着根本改革，这不总是能够在激烈的政治问题中得到反映。缺乏一种社会-经济的视角，萨特和梅洛-庞蒂继续指望传统的工人阶级和它的政治力量——共产党，在它身上寻找历史的普遍主体的征兆(sign)，寻找无产阶级(Proletariat)。

萨特和梅洛-庞蒂政治上的联合持续了一个短暂的时期。1950 年 1 月，他们在《现代》上合著了一篇论苏联劳改营的文章。^① 为了避免那些不支持苏联镇压机构的反共产主义者的欢呼，他们承认了人口超过一千万的强制劳动集中营的存在。共产主义统治仍然不能受到谴责，因为“处于力量均势中的苏联大体来说站在那些与现行的剥削形式做斗争的人们一边。苏联共产主义的堕落并没有使阶级斗争成为一个神话，没有使‘自由企业’成为可能的或令人满意的，也没有使马克思主义的批判在整体上失效和空洞。”^② 无产阶级仍然是历史中鲜活的力量，是辩证理性的具体化身。

164 在朝鲜战争开始的几个月中，萨特和梅洛-庞蒂在政治方向上分道扬镳。^③ 在梅洛-庞蒂看来，似乎是苏联希望战争，并且，既然“历史肯定已经偏离了它的路线”^④，他保持了两年的沉默。相反，战争促使萨特深化了政治承诺：不久前他不再仅仅是一位左派作家，他维持着自己的独立性，在必要时批判法国共产党人但谨防帮助到资本主义，希望围绕一种社会主义和自由的规划将左派联合在一起。现在反过来了，他仍然独立于法国共产党之外，但是将为共产党人辩论。正当梅洛-庞蒂看到无产阶级从历史舞台上消失的时候，萨特发现它的第一次出场，在共产党领导的庇护下生机勃勃而又茁壮成长。

① “Les Jours de notre vie”, *Les Temps Modernes*, 5:51 (Jan., 1950) 1153-1168.

② 同上, 269 as trans. in *Signs*, “The USSR and the Camps”.

③ “Merleau-Ponty”, in *Situations*, 191.

④ 同上, 190.

b. 萨特,一个斯大林主义者?

1952年围绕着抗议李奇微将军的一系列事件,使得很多左翼知识分子对法国共产党人大失所望。渴望讨好美国人的皮奈(Pinay)政府在5月28日以一种专制的、镇压的方式逮捕了几个法国共产党的领导人,其中有雅克·杜克洛(Jacques Duclos)。^①杜克洛的车载收音机和鸡肉晚餐被警察解释为间谍装备:一台“拦截警察讯息”的无线电和一只飞向斯大林的信鸽。法国共产主义者用6月4日的罢工回应逮捕,但是罢工没有得到工人强有力的支持。一些知识分子得出结论说法国共产党不再能唤起工人的忠诚了。萨特所写的文章正是要反对这一断言。他的文章对共产党人和非共产主义左派都产生了很大的影响。^②

萨特被政府在镇压法国共产党人上的卑劣姿态所激怒。政府的“卑鄙的、幼稚的伎俩倒我胃口……反共产党人是鼠辈”^③。正是在这一时刻萨特倒向了法国共产党。随着他的政治热情的高涨,他“发誓对资产阶级的仇恨”至死方休。^④当萨特渡过了他的政治卢比孔河(Rubicon)后,他出于道德的义愤而痛恨伪善的资产阶级,因为资产阶级已经废除了它自己的人道主义,它自己的“自由、平等、友爱”的“信条”,否定了它的公民基本的公民自由。为这一事件所写作的《共产党人与和平》是“以最快的速度,怀着满腔的愤怒,一气呵成,不假思索地”^⑤写出来的。^⑤将小资产阶级(萨特)和法国共产党分离开来的最后一道墙所以被摧毁,与法国共产党方面的任何变化无关,也和萨特的政治学或哲学中的任何变化无关。使得萨特成为共产主义者或者他所愿意成为的共产主义者的东西,是道德热情,对他自己阶级的负罪感。那个直

165

① 参见 Alwxander Werth, *France: 1940 - 1955* (N. Y., 1966) 575 - 586.

② 同上, 523, 281 - 584.

③ “Merleau-Ponty”, in *Situations*, 198.

④ 同上。

⑤ 同上, 199.

到1950年还希望组织一个非共产党的左派的人，现在用他全部的文学技巧嘲笑左派中的反斯大林主义者。至于共产党人——如让·卡纳帕，他在1947年无数次嘲弄过萨特——现在也把他的论文说成是“勇敢的”“慷慨的”并在实质上与他们的观点相一致。^①

《共产党人与和平》缓解了法国共产党因不太受到支持的罢工所带来的深刻困窘。萨特的“共产党仍然是工人阶级的真正代表”的论题打击了那些为工人对法国共产党的明显冷漠感到欢欣鼓舞的左派怀疑论者。而且，顾及到站在法国共产党人背后的萨特的巨大威望，政府撤回了它对杜克洛和其他人的起诉。^② 萨特7月在《现代》上发表的那些文章最能取悦共产主义者的地方在于，它们明确认为苏联带来和平，而美国热衷于战争。^③

166 《共产党人与和平》比其政治成果更重要的成果是萨特开始走上修正他先前的存在主义的道路。书写着工人阶级，他开始发展那些最终在《辩证理性批判》中得到充分阐述的历史的和社会的范畴。在1952年的论文中，他面对的两个问题改变了他1943年的观点，并使他向存在主义马克思主义又迈进了一步：一是个体自由与历史的关系，二是群体关系的不同模式。

萨特在《存在与虚无》中所赞成的个体自我创造的自由，在《人道主义与恐怖》和《意义和无意义》之后^④开始更安全地根植于历史处境：“历史整体在任何一个既定的时刻决定着我们的力量，它在我们的活动领域和真实的未来中规定着它们的界限；它支配着我们对可能与不可

① Jean Kanapa, “J. P. Sartre, Les Communistes et la paix”, *La Nouvelle Critique*, 39 (Sept. - Oct., 1952) 23 - 42.

② Werth, 前引著作, 584. 文化人物对法国政治的影响不应当被低估。

③ Kanapa, 前引著作, 26 及 Sartre, *The Communists and the Peace*, trans. Fletcher and Berk (N. Y., 1968) 16 - 17.

④ 萨特公开承认他对梅洛-庞蒂的借鉴：“正是《人道主义与恐怖》导致我做出一个重要决定……它给了我一个我所需要的将我从我的固定性中解放出来的推动力。” In *Situations*, 8 (Paris, 1972) 124.

能、真实与想象、所是与应是、时间与空间的态度。”^①处境不再是人类规划的被动客体；它拥有了它自己的意向性；它指向我们；它主动地塑造我们的可能性。萨特现在考虑到了梅洛-庞蒂的模糊身体的观点，它既是选择的也是被选择的。个体只有在活动与存在所遵循的这一双重统一中进行选择。“从那开始，我们反过来决定我们与他者的联系，即我们生命的意义和我们死亡的价值：正是在这一架构内我们的自我最终创造了它的外观……”^②在工人阶级的处境中，自我转变的可能性实际上是渺茫的。一般而言，萨特现在看到了个体选择与它的实现之间的诸多中介；个体工人可以自由选择去废除他的异化，但这一目标也许很长时间都无法实现，有可能直到他死后都不能实现。萨特在个体自由的有效性上放置了一个界限，尽管这一界限的设置并不涉及个体自由作为绝对自我选择的特质。

167

在对工人阶级的分析中，存在主义者发现了实现真正自由的社会障碍。为了改变自己，工人必须为他的整个阶级改变处境；这意味着萨特必须把握构成工人阶级的相互关系的结构。他开始依稀抓住了资本主义的社会现实。在资本主义条件下，工人作为“孤立的”“被抛弃的”“大众”而存在，只是“机械地”与其他工人相联系。^③ 萨特对工人阶级相互作用方式的把握是他后来的群列化(serialization)概念的萌芽。

然而，隐藏在资本主义社会背后的真相是资产阶级比无产阶级具有更高的整合性(integrated)。“资产阶级根本上是整合性的；孤独是他玩的游戏；工人根本上是孤独的；政治是他的需要。”^④资本主义意识形态的每一种自由都指涉了一个“原子化的社会”，其中每个个体都完全孤立地行使他的选举、自由表达等权利。自由主义的消极自由使工

① *The Communists and the Peace*, 前引著作, 80. 萨特的研究最初发表在《现代》的以下各期中: 81 (July, 1952) 84-85 (Oct.-Nov., 1952) 及 101 (April, 1954)。英译本还包括萨特的《答勒福尔》，它首次在第 89 期(1953 年四月)发表。

② *The Communists and the Peace*, 前引著作, 80.

③ 同上, 125.

④ 同上, 124 及 3-32.

人们将生产资料集体化的需要变得无效，因为资产阶级通过对高度结构化的经济系统的控制已经整合为一个集团。值得注意的是，萨特在《共产党人与和平》中对资产阶级民主的批判被共产党人卡纳帕所拒绝^①，这表现了共产党对第四共和国的顺从。萨特的“共产党是工人们超越资产阶级民主的媒介”的论点被共产党亲自否定。

168 萨特在1952年的主要洞见是，为了克服资本主义，工人阶级必须首先克服它自己的原子化。机械的联合必须变成有机的联合。将工人大众塑造成无产阶级的，正是他们克服异化的集体筹划的有机联合。只要工人参与了资产阶级社会的民主，他就大体上证实了他的异化；^②当他投票或签订一份劳动合同，他就拥护了与其他人的机械联合，他就使建立在私有制基础上的社会体系合法化了。在他的资本主义社会处境中，要想促进他的自我实现、他的真实自由，工人能够采取的唯一计划就是拆除社会原子化的机构（apparatus）：“大众是历史的客体：他们从不会独自行动，而工人阶级的每一个行动都要求他们首先抑制作为大众的自己以便接受集体生活的基本形式。”^③萨特现在愿意为法国共产党辩护：只有通过党，工人才能找到一种超越原子化的联合。

用机械的和有机的社会相互作用的概念，萨特开始了对社会阶级问题的沉思。阶级观念无疑是马克思的重要学说之一，也是一个屡次被自由主义社会学家质疑的观念。对马克思主义者来说，资本主义社会是以与生产方式的关系为基础而组织起来的群体（groups）。自由主义者反驳说，社会地位依赖许多身份因素，最主要的一个是收入。因为20世纪50年代底层阶级的收入在增长，富人与穷人之间的对抗在缓和；在这个意义上，阶级斗争在消失。在反对自由主义的论点时，官方马克思主义者虔诚地引用了马克思的资本主义下的工人阶级逐步贫困化的规律。马克思主义者只有承认资本主义物质上的成功，他们才能

① Kanapa, 前引著作, 39.

② Sartre, 前引著作, 122.

③ 同上, 207.

真正有效地开始反驳自由主义者。

在《共产主义者与和平》中,萨特同时反对这两种观点。自由主义社会学家如古尔维奇、哈布瓦赫(Halbwachs)和索罗金(Sorokin)都机械地刻画了社会阶级,把它们看作是个别人(particulars)的“身份”,是类似于物的原子的“堆积”。^① 这些理论未能表达的是阶级的“联合”,个体之间的至关重要的、内在的联系。因此,跳离自由主义者与马克思主义者之间争论的旧有基础,存在主义者希望显示社会阶级的主观因素。

169

对于萨特来说,只有在个体(individuals)将一种共同的筹划内在化,并在群体的共同命运中获得他们的个体身份时,一个社会集团才成为一个阶级。为了组成一个历史的阶级,仅仅列出收入、与生产资料的关系或地位之类的外在标准,是不够的。阶级不是事物的堆积,而是一个构成自身、积极地将自己组织进一个共同性之中的人类群体:“它是一个将分离的要素团结起来的运动;阶级是一个运转着的系统:它一旦停止,个体就会回到他们的惰性和孤立状态。这一有管理的、有目标的、实践的运动要求一个组织……一个阶级组织起自身。”^② 萨特对社会范畴吸引人的主体性的关注,是存在主义者丰富马克思主义社会理论的典型途径。他在1952年完全没有说明的是,多数社会的交互作用(interactions)并不包含他所设想的令人向往的筹划的共同性(commonality of projects)。大多数情况下,惰性构成社会的特征。

萨特的阶级概念令人反感的方面是他将共产党提升到个体工人的“聚集”(collection)的统一者的角色。对工人而言,从原子化到阶级统一体的跳跃是通过党的魔法而起效用的,在那里他们被“统一”进一个阶级,实现他们主观的、有目的的、创造的本质。^③ 萨特宣称,在党的领导下,个体工人代人类的职责,这就回到了他开始于“存在主义是一

① Sartre,前引著作,93.

② 同上,98.

③ 同上,128-131.

170 种人道主义”的关于个体筹划普遍性的论题：“无产阶级是人类价值的承担者是毋庸置疑的；它为自己所要求的也必然是为所有人所要求的。”^①将法国共产党领导下的无产阶级与人类等量齐观，就没有给批判性地检验党的某个活动或决定留下一点余地。因此当法国共产党在1956年支持苏联对匈牙利的入侵时，就必须认为它是为了全人类的利益而行动的。而且，用这一阶级统一体的观点，萨特否定了马克思主义的“资本主义通过劳动分工将工人统一在生产过程中”的命题；相反，他断言工厂内的联合对将工人塑造成一个阶级是不够的。劳动的社会方面至多是阶级的一个外在条件，是将工人塑造成一个消极集体的自在(in-itself)的一部分。尽管萨特没有给予劳动活动应有的评价，他还是承认了20世纪资本主义的成就：它破坏了工厂工人的日常团结。

萨特现在明确限定着他的个人主义：工人不可能独自实现他的目标；他的个别自由是无力的，因为问题在于改变社交模式。^②只有通过政党政治，试图终结异化的那些个体的、“粒状的”(granular)筹划才能在历史上发出声音。接近于列宁在《怎么办？》中的观点以及考茨基的观点，萨特认为，只有在党与资本家进行斗争时，工人对提高工资的兴趣才变成与推翻资本主义相联系的政治兴趣。党是工人阶级；它化身作为无产阶级的工人的代理人，只有通过它，工人才能成为历史的主体，成为马克思的普遍阶级。^③

当工人入了党，他就实现了超越唯我论的承认的相互性(mutuality of recognition)。萨特在这里超越了《存在与虚无》中作为外在威胁、作为“注视”(look)的他人概念：

……我模仿我的邻居，这不是模仿别人，我模仿的对象正是我自身；我重复他的动作，不是因为**他**这样做，而是因为**他**

① Sartre, 前引著作, 154n.

② 同上, 127.

③ 同上, 268.

身上的**我**就这样做了。简言之,我必须把他的处境和需要用以下方式感知为我的需要:使他的行动看起来就像是我的头脑之谋划的外部显现;模仿者和被模仿者既是可互换的又是分离的,而模仿行为是同一性辩证法和外在性辩证法的结果……^①

萨特从梅洛-庞蒂那里懂得了:只有通过相互作用,个体才能做出本真的谋划;与他人相联系不是个性从体面(grace)走向堕落,而是相互性的真正统一。

同样是共产党,有着同样的意识形态,1946年被萨特作为决定论抛弃,而现在被颂扬为工人阶级自由的体现。问题不在于工人没有满腔热情地支持6月4日的罢工;他们的冷漠丝毫没有改变形势。对于萨特可以理解的是,被资本主义的压迫弄得疲劳不已和不堪重负的工人无论什么时候都不会提出他们的历史任务。他们的命运掌握在共产党的手里,就像所有的法国人一样。仅仅在两年前,即1950年,萨特曾提出斯大林主义官僚制度是革命主体性的破坏者。那时,他在为路易·达尔马斯(Louis Dalmas)的《南斯拉夫的共产主义》(*Le Communisme Yougoslave*)所写的序言中,谴责斯大林主义未能领导大众走向解放。革命之后,群众的自发需要与现代化的问题是相对立的,社会主义建设需要领导者激发一种新的主体性、新的献身精神。^②由斯大林所领导的苏联列宁主义政党脱离了群众,反而依赖官僚机构,并使用镇压而不是教育来实现它的目的。现在,1952年,萨特把塑造革命主体性的能力归于法国的斯大林主义政党。

172

萨特在《共产主义者与和平》中的观点的反讽之处在于,当他在政治上倒退时,他推进了他的社会哲学。正如他后来在20世纪60年代

① Sartre, 前引著作, 207-208.

② J. P. Sartre, *Préface* in Louis Dalmas, *Le Communisme Yougoslave* (Paris, 1950) xiv, xvi, xx-xxi, xxv.

做的那样^①，人们完全可以得出同样的社会理论，而不必断言当时那样的共产党是工人唯一可行的出路。《社会主义或野蛮》的克劳德·勒福尔——一个前托洛茨基主义者和梅洛-庞蒂的朋友——就持这样的立场，他对《共产主义者与和平》头两个部分的反驳与萨特的答辩文章一起发表于1953年的《现代》中。

勒福尔告诫萨特，不要把共产主义的希望寄托于斯大林主义的法国共产党。斯大林主义是官僚主义的；它用它严格的纪律和等级制度将工人们限制在被动之中。^② 斯大林主义“心照不宣地与资产阶级合作”，不能领导工人阶级进行革命。通过忠实于斯大林主义的法国共产党，萨特陷进了一个与工人的自发性相对立的先锋党的虚假对立面（false antithesis）。^③ 当他假定“党是唯一的实践主体”时，他废止了劳动与政治、工人与他们的领导者之间的辩证互动。^④ 他的斯大林主义迫使他忽视积极参与政策制定的工人的真正的革命辩证法。相应而来的后果是萨特只是把法国共产党在保持相当多工人的忠诚上所取得的实践成功提高到合法性原则的高度。归根到底，他的观点是一种为法国共产党取得成功的不幸事实做辩护的“政治经验主义”。

萨特的《答勒福尔》很难使他摆脱困境。一旦拥护斯大林主义，就无法摆脱这样的二元论：一边是生产活动中的消极的、“机械的”工人大众，另一边是在政治上支持法国共产党的积极的、“统一的”无产阶级。萨特无法反驳这样的指责，即他割裂了工人的生产活动与政治行动因而误解了马克思的阶级概念。^⑤ 勒福尔断言，他将不得不表明，即使在

① 在一次与比尔尼耶(Burnier)的谈话中，萨特批评了《共产党人与和平》没有提出党的内在结构问题：“……在革命的时刻之外设想党内民主是可能的吗？……《共产党人与和平》所缺乏的东西正是对合法性(legitimacy)观念的这种反思……在今天的法国，党自身已经变成了系列。”In Contat, 前引著作, 275-276.

② “Le Marxisme et Sartre”, *Les Temps Modernes*, 8:89 (March, 1953) 1556.

③ 同上, 1561.

④ 同上, 1568.

⑤ 同上, 1543.

生产过程中工人也不是孤立的，而是联合的和相互依存的，在社会中合作地进行生产；超越性的革命规划是这种处境中的工人“选择”的；由工人发展起来的政治学与他们的工作语境紧密相关。既然斯大林主义党割裂了工人的生产活动与他们的政治之间的联系，它就不能是无产阶级的真正“主体”。

《共产党人与和平》使萨特赢得了法国共产党人的友谊，这一友谊他已经在意大利共产党人那里享受到了。^① 在集会和会议时他与共产党人分享着共同的演讲台；西蒙·德·波伏娃为共产主义报刊做了专访；萨特拒绝允许《肮脏的手》(*Dirty Hands*)的奥地利版的发行，因为它错误地解释了共产党人。在一次苏联的旅行之后，他兴高采烈地描述了“在苏联有完全的批判自由”而“法国所采取的任何道路都不能否认苏联的道路”。^② 从1952年到1956年的入侵匈牙利事件，这位存在主义者心安理得地效忠于法国共产党。

174

2. 梅洛-庞蒂论萨特的“辩证法的冒险”

萨特与共产党结盟的同时，梅洛-庞蒂对马克思主义的怀疑反而加深。《现代》的前政治编辑正苦恼于他的朋友最新的政治冒险。不再对马克思主义和萨特抱有幻想，梅洛-庞蒂在1955年写作了《辩证法的历险》(*Les Aventures de la dialectique*)以清算他的共产主义信仰并谴责萨特的错误。在论马克思·韦伯、卢卡奇、列宁和托洛茨基的章节之后，有很长的一段来讨论萨特，占全书篇幅的一半之多。“萨特和极端布尔什维克主义”是对萨特在法国共产党内部发现无产阶级的费尽心思的驳斥。然而，现在情势反转过来了，法国共产党的知识分子在《反

① Burnier, 前引著作, 87.

② 同上, 89.

马克思主义的灾难》(*Mésaventures de l'antimarxisme*)一书对《辩证法的历险》的回击中,反对梅洛-庞蒂,为萨特辩护。^①

《辩证法的历险》对存在主义马克思主义的发展非常重要,因为在此书中梅洛-庞蒂阐明了萨特在《共产党人与和平》中将历史与社会观念和他的激进自由观念相联结的尝试的失败。梅洛-庞蒂将《共产党人与和平》解释为萨特“把历史附加到他的自由和他者哲学之上”的尝试。^②梅洛-庞蒂小心而又慎重地从《存在与虚无》中抽取萨特的概念并将它们与《共产党人与和平》中的那些概念进行对比。在每一种情况下,他都证明了萨特不能将他的激进自由观念与马克思主义的历史与社会观念相统一。

175

萨特失败的主要原因是他的二元本体论:世界由纯粹的意识和不透明的事实组成,却没有最为重要的中介。“问题在于,究竟是正如萨特所言的那样只存在着人和事物,还是也存在着我们叫作历史……的交互世界(interworld)。”^③萨特仍然陷入了笛卡儿的我思之中,把历史活动仅仅看作是“人的活动”,只是个体“筹划”的集合。^④萨特这个出色的笛卡儿主义者(*le bon cartésien*),将历史限制为“主体的多重性,而非主体间性……”^⑤。当西蒙·德·波伏娃为《现代》评论《辩证法的历险》时,她有充分的理由反对梅洛-庞蒂对萨特二元论的过度简化:实际

① Garaudy, et al., *Mésaventure de l'anti-marxisme* (Paris, 1956). 也请参见 Henri Lefebvre's review "M. Merleau-Ponty et la philosophie de l'ambiguïté", *La Pensée* 68 (July-August, 1956) 44-58 and 73 (May, 1957) 37-52. 天主教徒和自由主义者更喜欢《辩证法的历险》:因为一篇自由主义评论,让·于尔莫(Jean Ullmo)的“政治思想的一个阶段”(Une étape de la pensée politique),《批判》,11:98(1955. 7) 625-643,以及一篇耶稣会教徒评论,让-玛丽·勒·布隆,“历史意义与政治活动”,《探索》(*Etudes*)(1955. 11)209-219。

② *Les Aventures de la dialectique* (Paris, 1955) 216.

③ 同上,269.

④ 同上,196,213.

⑤ 同上,275.

上,萨特已经得出了对“人与事物之间的交互世界”的一些认识。^①唯一的问题是萨特是否充分地概念化了交互世界以及在这里梅洛-庞蒂是否更具有说服力。

当萨特开始把握无产阶级的活动或工人与党之间的关系时,他诉诸一个抽象的个体自由行动的观念。梅洛-庞蒂声称,(在萨特那里)工人之间的关系仅仅是“注视的魔法”——他不恰当地借用列斐伏尔对《存在与虚无》的批判来指控萨特。^②归根结底,萨特陷入了笛卡儿主义的意识概念,损害了任何说明历史活动的尝试:

最终说来,或许正是作为纯粹意指能力,作为不舍晦暗没有惰性的离心运动的概念,把历史和社会向外抛置到了所指之中,把它们还原成了一系列的瞬间性的视点,让做服从于看,并最终把行动还原为“表示”或“同情”……^③

176

梅洛-庞蒂重申了他长期以来对萨特的批判:他没有阐明模棱两可的身体,即被知觉者-知觉者的“交互世界”,他的意向性概念保持的是纯粹意识而不是梅洛-庞蒂努力阐明的“肉体的主体间性”。^④

对梅洛-庞蒂来说,萨特存在主义马克思主义思想的马克思主义方面在《共产党人与和平》中和在《唯物主义与革命》中一样没有得到很好的发展。^⑤马克思主义在社会互动之点上详述了历史总体性,揭示了资本主义关系是人与物之间关系的倒错。对于马克思主义者而言,实践是在这些关系的重负中克服这一异化的努力。相反,萨特立即将实践转化成他激进自由的旧观念^⑥,在其中共产党成为从虚无中创造革

① Simone de Beauvoir, “Merleau-Ponty et le Pseudo-Sartrisme”, *Les Temps Modernes* 10:114-115 (June-July, 1955) 2078.

② Merleau-Ponty, 前引著作, 207.

③ 同上, 267. (译文引自梅洛-庞蒂:《辩证法的历史》, 杨大春、张尧均译, 上海译文出版社 2009 年版, 第 232 页。——译者注)

④ *Signs*, 前引著作, 173.

⑤ Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, 169.

⑥ 同上, 178.

命活动的自由主体。^① 梅洛-庞蒂没有肯定萨特将机械关系与有机关系区分开来的“群体交互作用”(group interaction)的新概念。相反他察觉到萨特将法国共产党指认为一个纯粹的、完全与工人阶级相分离的主体的哲学必然性。既然萨特需要设定一个自由活动的社会行动者,他也就被迫认为当前的共产党就是革命的媒介(vehicle)。将无产阶级碎裂为政党,是萨特不能说清楚处境和意识之间的中介的结果。^② 萨特的“极端布尔什维克主义”就是其无法阐明存在主义的马克思主义的结果。

177

在哲学上,萨特在用他自己《存在与虚无》的观念取代马克思主义观念或是采取共产党版本的马克思主义之间进退维谷。在每一条路上,他都迷失了。^③ 例如,当他认为党是工人阶级历史活动的唯一源泉时,他只是在重复共产党自己的观点。当他将工人阶级描述为完全的原子化的时候,他是在把源自《存在与虚无》的自我与他者的二元论强加于马克思主义之上。每一个萨特主义的工人都像一个笛卡儿主义者那样独自面对敌对的资本主义世界,发现世界是一个稠密的(dense)、无法穿透的他者。在梅洛-庞蒂看来,真正的马克思主义通过否认世界是他者而解决了这一问题。马克思证明人已经完全进入(penetrate)世界之中,在实践中终结了二元论。对马克思而言,“……人是散乱在各处的:铭写在所有的墙上,处在他所创造的所有社会机制中”^④。人在任何地方都没有碰到一个绝对的他者,碰到纯粹的事物或自在;每一个事物都带有人类活动的印迹。如果萨特已经找到了工人关系的交互世界,而不是与关注遭遇世界的孤立工人,他也就不会以自由的党与惰性的工人阶级的简单对立而告终。存在主义马克思主义的任务是要将主

① Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, 138, 145, 188.

② 同上,142, 155.

③ 同上,181.

④ 同上,192.

体性附加到马克思主义的社会互动的观念之上^①，这是一个萨特未能完成的任务。

梅洛-庞蒂过于苛刻了：萨特已经开始强调集体筹划中个体的相互作用。梅洛-庞蒂驳斥萨特的斯大林主义的愿望导致他不去考虑萨特已经做出的向社会理论的真实进展，而这些进展严重依赖梅洛-庞蒂早先的著作。“暧昧”哲学家主要关心的是提醒萨特所有事情都对马克思主义不利，斯大林主义没有接近社会主义，马克思主义的危机只有通过说明历史的“惰性”才能解决，因为革命失败了：“青年马克思的马克思主义和1923年的‘西方’马克思主义[指的是《历史与阶级意识》]都不足以去表达基础结构的惰性、经济条件以至自然条件的阻力，‘人与人之间的关系’在‘物’中的沉陷。”^②简言之，马克思主义不能说明历史中的退步(regressions)。到1960年，在《批判》中，萨特试图回应梅洛-庞蒂的反对意见，他阐明了“实践-惰性”(practico-inert)的领域——人类活动积淀为那些丢失了人的性质并压制个体和群体自由的社会结构。

178

从他自己的方面来说，梅洛-庞蒂已经在实践上放弃了对社会主义和自由的期望。尽管没有一个左派人士愿意，但承认“苏联已经不再是革命的故土了”是必要的。^③唯有非共产主义的(non-communist)左派的发展才能推进革命，而梅洛-庞蒂将自己托付给了“非共产主义”(a-communism)。萨特的立场是不可行的：“从外部成为一个共产主义者，在共产主义之上强加一个来自外部且不是敌对的外观……”^④这不会有结果，因为它的前提是自由的、批判的思想，一个被法国共产党所否定了的前提。在这一困境中左派将不得不依赖唯一能提供“对抗和真理的最小化”的机构——自由主义议会。朝鲜的创伤仍然困扰着越来越深

① Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, 58.

② 同上, 88. (可参见梅洛-庞蒂:《辩证法的历险》, 杨大春、张尧均译, 上海译文出版社2009年版, 第69页。译文参照波斯特原书有细微改动。——译者注)

③ 同上, 299.

④ 同上, 240.

地陷入怀疑主义的梅洛-庞蒂。现在为《快报》(*L'Express*)写作,他把他的—线希望寄托在孟戴斯-弗朗斯(Mendès-France)身上以及布尔代(Bourdét)与吉勒·马丁内(Gilles Martinet)的“新左派”(La Nouvelle Gauche)身上,后者对社会变化采取某种技术论的态度。^①新左派,连同它的机关报《法国观察》(*France Observateur*),是20世纪50年代联合那些要么是中立主义者要么是反殖民主义者且不属于任何政治党派的抵抗人士的短命尝试。它对基督教左派产生过一些影响。从《辩证法的历险》直到他于1961年去世,梅洛-庞蒂自己唯一沉湎其中的乐观主义是无产阶级在遥远的将来偶然再现的梦想:“也许有一天,在难以置信的迂回之后,无产阶级将重新发现它作为普遍阶级的角色,并愿意再次接管普遍的马克思主义批判,这一批判在目前还不拥有历史的影响力或结果。”^②虽然他影响了政治思想,但梅洛-庞蒂未能在法国政治舞台中找到一席之地。

3. 与皮埃尔·纳维尔的论战

1956年上半年的—件相对较小的理论事件暴露了萨特在与共产党最亲密时对它的犹豫。皮埃尔·埃尔韦,一个20世纪40年代编辑《行动》的马克思主义者,在1956年出版了《革命与偶像崇拜》(*La Révolution et les Fétiches*),这是自斯大林去世后党内成员进行的首次批判。^③他希望激起讨论和改革;由于他闯的祸,他被开除了。萨特在《现代》1956年2月刊上评论了这本书。^④他同意共产主义评论者居伊·贝塞(Guy

① De Beauvoir, *Force of Circumstance*, 前引著作, 318.

② *Signs*, 前引著作, 8.

③ De Beauvoir, *op. cit.*, 341.

④ “La Réformisme et les Fétiches”, *Les Temps Modernes* (Feb., 1956) 1153 - 1164.

Besse)的观点,贝塞痛斥了埃尔韦这本书的唯心主义和改良主义,补充说这本书应该在共产党内散发,以避免来自右派的不利宣传。萨特谴责了这本书,认为它尽管在理论上是虚弱的,在政治动机上是可疑的,但还是应当引起埃尔韦的同志们的关注。法国共产党拒绝对之进行公开讨论的事实表明了共产主义知识分子的教条主义。困扰萨特的是“马克思主义在法国被遏制了”^①。至于埃尔韦,他在一个短暂的时期,即《新改革》(*La Nouvelle Réforme*)时期与后来加入了《争鸣》集团的皮埃尔·富热罗拉(Pierre Fougeyrollas)一道坚持对共产党的批判。最后,埃尔韦加入了社会党。

在萨特看来,共产主义者认为马克思主义能够使现实变得可理解,马克思主义不仅仅理解社会而且还理解个体。然而,法国共产党人从未实施这一理论的和文化的计划;他们的头脑是封闭的。萨特悲叹缺少一种“活生生的马克思主义”,也许他认为没有理论活力的革命运动是注定要失败的,但因害怕被嘲笑为唯心主义而没有说出口。他注意到那些倾向于马克思主义的学者在很多领域,如乔治·列斐伏尔(Georges Lefebvre)在历史领域,克洛德·列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)在人类学领域,皮埃尔·弗朗卡斯泰尔(Pierre Francastel)在艺术历史领域,在不从属于共产党的情况下有益地运用了马克思主义。萨特有些惊慌:他是一个拥护那个阻碍独立思想的政治党的知识分子。

180

纳维尔加重了萨特的担心,他在《观察》上回应了《现代》的文章,并在小册子《共产党的知识分子:论 J.-P. 萨特》(*L'intellectuel communiste: A propos de J.-P. Sartre*)中扩展了关于萨特的评论。^② 纳维尔曾长期是托洛茨基主义运动的主要理论家。战前他编辑了《真理报》(*La Vérité*),该报是第四国际在法国的官方机关报。即使战后离开托洛茨基主义运

^① “La Réformisme et les Fétiches”, *Les Temps Modernes* (Feb., 1956) 1163.

^② (Paris, 1956).

动之后，他仍然是重要的马克思主义理论家。然而他的著作经常陷入和他共产党内的敌人一样的机械还原论。在这一 1956 年的非常有影响的小册子中，纳维尔尖刻地注意到萨特作为法国共产党的党羽和作为独立知识分子的矛盾态度。^① 在这个托洛茨基主义者看来，这一暧昧是一种不稳定的综合，只有在萨特对斯大林主义的“服从”中才能得到解决。纳维尔指出，埃尔韦已经批判了法国共产党的官僚主义本质——托洛茨基主义者非常喜爱的指责——而萨特的含糊其辞不可能在这个问题上有所进展。萨特写的所有文章，尤其是《共产党人与和平》，最终在为共产党辩护。他继续道，这一模棱两可日益加深并转成为伪善的行为：一旦人们认识到萨特采取这一立场只是为了获得斯大林主义知识分子的信任以便能够开始党的改革。但他的立场阻止了他产生那一影响。

纳维尔极力主张，无论是在党内还是与党接近，知识分子的功能都只能是批判党，不断用与党的政治活动相反的马克思主义哲学来评价党的政治活动。而萨特当然知道这一点：他为什么还要如此小心翼翼地保卫他的独立性呢？然而萨特却写下了对一贯正确的共产党的赞辞。纳维尔更进一步，认为萨特的作品集揭示了可以在他与共产党的关系中所发现的相同的模棱两可性：早在《存在与虚无》中萨特的思想就在“创作与政治”的关系上踌躇不决——前者“一无用处”但是自由的，而后者是“有用的”和不自由的。萨特想要“责任”但又要“见证者”、牛虻和批评家的角色。^② 他的事业犹豫不决地从一个极端摇摆到另一个极端：从加入革命民主联盟和拥护铁托主义到与法国共产党调情，成为它的看门狗。最后，萨特“禁止了他自己唯一有价值的任务——重建正视革命任务的知识分子的真实功能”^③。一旦面纱被揭开，萨特就只是一个以混乱的唯心主义面目出现的“隐性斯大林主义者”。纳维尔嘲

① “*La Réformisme et les Fétiches*”, *Les Temps Modernes* (Feb., 1956) 9.

② 同上, 33-34.

③ 同上, 20.

笑道：“在无限制的主体性主张与‘无论如何都会发生’的保证之间存在着秘密的关系。这种关系普遍存在于唯心主义的传统之中……”^①萨特既想拥有他的蛋糕同时又想吃掉它，对于他：“马克思主义被遏制了，与此同时，共产党是绝对正确的；多么迷人的存在主义心理分析！”^②

纳维尔已经触摸到了(萨特)敏感的神经；萨特的答复是带着愤怒与受伤两种情绪的混合物。^③ 这位托洛茨基主义者和从前的超现实主义确实揭露了萨特思想和政治中的内在矛盾。辩论的重要性取决于萨特随着争论而直接采取的突然转变：自1956年开始，他在与法国共产党保持距离的同时试图变革它的官僚主义本质，并批判性地重新审视马克思主义思想。1956年底苏联对匈牙利的入侵为他提供了一个断裂的契机。从1956年到1968年5月，他使自己与独立知识分子的立场相一致，并完全投身于重建马克思主义的任务之中。在1957年和1958年，他开始与波兰知识分子联系，以支持那里的斯大林主义的解体。^④ 同时他埋头于马克思主义思想，目的是严格限定马克思主义的界限，这一任务的结果就是1960年的《批判》。1956年之后，在萨特的思想和政治学之间存在着他以前没有发现的一定程度上的统一性。

182

回到1956年，《答纳维尔》是萨特与共产党结盟的最后表示，他的斯大林主义的最后喘息。这篇文章的第一部分充满伤感，指责纳维尔在他背后捅刀子。他没有想到他受到左派伙伴和朋友的这种对待，而他们在《现代》的字里行间总是受到欢迎。他假装是一个被“刺激”和“伤害”的无辜受伤者。^⑤ 纳维尔的文章因它的无礼受到谴责：“……我总是想……我们之间应该保持一种礼貌和友谊的语调，即使是在最激

① “La Réformisme et les Fétiches”, *Les Temps Modernes* (Feb., 1956) 40.

② 同上, 57.

③ “Réponse à Pierre Naville”, *Les Temps Modernes*, 11: 123 (March - April, 1956) 1510ff.

④ Burnier, 前引著作, 115 - 116.

⑤ “Réponse à Pierre Naville”, 前引著作, 1521.

烈的争论中……”^①难道纳维尔没有看到马克思主义的被遏制是“暂时的”吗？难道他没有看到，在革命还只是遥远的可能性的时候，共产党为改良主义的(reformist)要求而斗争的同时仍旧努力保持革命性，这不是值得同情的吗？^②

183 在这一论战最为激烈的地方存在着一个有趣的反讽之处：纳维尔对萨特所做的就是埃尔韦对共产主义者所做的——给予公开的批判。萨特，为了能够展开公开讨论而为埃尔韦辩护，却忽视了纳维尔小册子所持有的同样的目的。萨特对批判的辩护暗示着，尽管共产党应该成为严肃讨论的公开氛围中的对象之一，但他本人的思想并不像共产党那样属于可争论的范畴。

4. 匈牙利事件：怀疑主义抑或斯多葛主义

萨特和梅洛-庞蒂在 1956 年威尼斯的一次国际会议上碰面，并发现即便他们关于文化与社会的关系的观点不一致，但他们仍然可以一起工作。^③ 在意识到两人之间分歧的情况下，他们继续见面，直到 1961 年梅洛-庞蒂去世为止。然而没有什么能比他们对 1956 年苏联入侵匈牙利的回应更好地表明这两个存在主义者自 1950 年开始所走的不同道路。

就在入侵之后的 11 月为《快报》杂志写作时，梅洛-庞蒂已经成为一个怀疑主义者，在投身政治新闻业的同时保持着弃权的态度。他的文章《论去斯大林化》判定苏联的社会主义经验是一次失败。现存的共产主义形式与另一个阵营相对抗的时候无法再唤起特别的支持。

① “Réponse à Pierre Naville”，前引著作。

② 同上，1514。

③ “Rencontre Est-Ouest à Venise”，*Comprendre*，16 (Sept.，1956) 212-216，219，247，263-264，289-290。

“……唯一正确的态度是相对地把共产主义看成是没有任何特权的事实,是一个被它自己的矛盾所折磨的事业……作为一种普遍模式、作为人类的未来的共产主义已经证明是流产了。”^①这位存在主义者仍然是人道主义者,然而是一个怀疑主义的人道主义者,他在政治中几乎无从发现能够体现他的理念的事实。

对于萨特,匈牙利的入侵也引发了一种变化,尽管是以一种不同的方向。他现在与他的共产党朋友彻底绝交了。^②像梅洛-庞蒂一样,他曾经纠缠在这样的假设之中:苏联是人类希望的载体,西方资本主义国家是它的敌人,任何不支持前者的立场都有助于后者。1956年10月和11月的事件,把萨特从这一罗网中解放出来。对法国共产主义知识分子而言,正是这一推论使得任何对苏联政策的评价都是不可能的,因为它要求对党的立场的直接确证。萨特在《共产党人与和平》中所持有的党一贯正确的立场现在是有问题的。^③

184

《斯大林的幽灵》(*The Ghost of Stalin*)对匈牙利入侵,对苏联和东欧的社会主义路线展开了广泛的社会-历史分析,并以关于去斯大林化的未来以及更重要的法国共产党的未来政策的评价而结束。萨特经常出色地实践着他的存在主义马克思主义的理论,其亮点在于把处境的各种压力与个体的选择结合起来。敏锐而又明晰,《斯大林的幽灵》使人想起其他一些描绘当下历史的杰出范例,如马克思对1848年的路易·拿破仑(Louis Napoleon)和1871年的巴黎公社的研究。萨特认为,不能像共产党人虔诚地念咒那般简单地将匈牙利的反抗贴上“外国资本主义的代理人”的标签。也不能如自由主义者乃至梅洛-庞蒂所妄称的那样轻率地将苏联社会主义当作一个梦魇、一个巨大的错误一笔

① “On De-Stalinization”, *Signs*, 前引著作, 303.

② De Beauvoir, *Force of Circumstance*, 前引著作, 356 - 360.

③ “Le Fantôme de Staline”, *Les Temps Modernes*, 129, 130, 131 (Nov., Dec., 1956 and Jan., 1957) trans. as *The Ghost of Stalin* by Fletcher (N. Y., 1968) 22 - 23.

勾销。

185 萨特设想苏联的去斯大林化不会丧失任何东西，因为那儿现存的矛盾要求民主化(democratization)，这是唯一有用的解决方案。^① 领导权(leadership)必须在大众中间培养信任，并在创造消费品工业的过程中恢复它与他们的关系。萨特没有看到消费品工业能够像在美国那样自上而下地、非民主地、通过广告操纵而得到发展。尽管如此，他还是谨慎的。苏联民主的成功无论如何也不能得到保证，因为在消除剥削的过程中苏联已经发展出了异化的新形式。^② 个人崇拜和官僚体制辩证地相互强化，使社会的发展方向不受大众影响。在工业化的残酷过程中建立的机构必须被拆除。梅洛-庞蒂在其《快报》文章中犯错误的地方就是他采取了他曾责备过的萨特的立场：站在处境之外，站在一个不存在的客观性立场上。从内部看，苏联革新的可能性并不明晰，但也不是完全没有。^③ 尽管出现了斯大林，苏联仍是社会主义的。

对于萨特来说，关键问题不是苏联和它的命运，而是法国共产党和社会主义在法国的机会，这是他的政治思想进步的地方。抛开苏联的事件，法国共产党的方向必须被单独检验，而萨特现在将他影响的范围限制于法国。“但在法国存在着一个党……那个党是我们的事务……我们都曾是……它的同路人；问题是我们必须也能够有效地作用于它。”^④ 法国唯一的希望在于社会主义者和共产主义者的“人民阵线”。为了实现这一点，共产党必须摆脱它对苏联的依赖，成为一个根据法国工人阶级来制定它的目标的真正的法国党，然后通过官僚结构的民主化来恢复它的威信。^⑤ 社会主义者随后就能够通过选举投票的非暴力手段夺取政权。

① *The Ghost of Stalin* by Fletcher (N. Y., 1968) 103.

② 同上，115，70 - 71.

③ 同上，119，也请参见 6 - 7.

④ 同上，122.

⑤ 同上，140 - 141.

这些论断为萨特开启了无限多的问题。他的政治学现在能够与对法国的社会-历史分析相适应;他能够在一定的距离之外评价共产党的路向,保留着在适当时机抛弃它的可能性;尤其是,他能够带着良好的意愿,开始将马克思主义存在主义化的重要工作。《斯大林的幽灵》之后不久,萨特为一份波兰杂志写作了《马克思主义与存在主义》,这是对新计划的首次陈述,在这个新计划中他将细致地规定这两个理论之间的关系,说明存在主义的历史本质和任务。他过去的斯多葛主义现在将加上明显的乐观主义色调:虽然革命并非指日可待,但被阻塞的道路能够得到清楚理解,障碍能够得到命名,所以对一条畅通的道路的希望能够得到冷静的评估和矢志不渝的尝试。作家和激进分子——文化人和政治人——联合起来,立刻投身于自由和本真的规划之中。在政治上,这为萨特在20世纪50年代后期和60年代早期支持阿尔及利亚民族解放阵线的卓有成效的抗议开辟了道路;事实上《现代》在1957年的阿尔及利亚被查封了四次。^①当萨特冒着极大的风险支持他的朋友——因为在法国领导一个亲阿尔及利亚的(pro-Algerian)团体而被捕的弗朗索瓦·让松(François Jeanson)时,这个存在主义者在殖民地问题上已经使自己站在共产主义者的左翼立场之上。与被很多人认为是一个叛国者的让松站在一起,萨特取得了一个有助于复兴马克思主义政治学的独立立场。作为新政治局面的象征,裹足不前的工人国际法国支部(Section Française de l'Education Nationale,简称SFIO,法国社会党的前身)和法国共产党最终转而接受了萨特的倡议,而萨特本人经受了秘密军队组织(Organisation de l'Armée Secrète,简称OAS,即阿尔及利亚战争期间试图通过武装斗争的手段阻止阿尔及利亚从法国独立的一个短命的组织)无数次的炸弹威胁。^②

此外,萨特的存在主义马克思主义关于阿尔及利亚问题的先锋立

① Burnier,前引著作,114.

② 同上,126.

187 场恰恰出现在学生运动正统一成一个新左派(New Left)的时刻。^①《现代》的立场成为学生运动乃至共产主义学生联合会(UEC)——一个共产党的青年组织——的政治和理论方向。^②新左派学生运动向萨特寻求思想上的领导,而《现代》开始把学生们而不是列宁主义政党放在革命先锋的位置上。^③学生运动的领导者,克拉维茨(Kravetz)、佩尼努(Peninou)和格里泽(Griset),都为《现代》撰稿。由安德烈·高兹在《劳工战略》(*Strategy for Labor*)中所发展的重要的政治战略是在这一时期与克拉维茨和其他人一起做出的。萨特在激进青年中的威望如此深刻和广泛,以至于加罗迪代表法国共产党向他抱怨:“你正在阻止人民到我们这里来……”^④但是直到1968年5月,萨特的存在主义马克思主义才显示出它解释历史的全部力量。

5. 与自由主义交锋

我们可以从阿尔贝·加缪和雷蒙·阿隆——两位卓越的自由主义社会理论家的评论中得出一些关于存在主义马克思主义前景的看法。他们都曾是萨特的朋友,阿隆从巴黎高师开始,而加缪从抵抗运动开始。加缪被很多人认为是一个存在主义的同路人,而阿隆是《现代》编委会的最初成员。他们都由于萨特亲共产主义的立场与他分裂。尽管并不是严格按时间顺序进行,但在这里讨论下自由主义还是合适的,因为加缪和阿隆在我们刚才所讨论的整个时期内都对存在主义马克思主义抱有一贯的怀疑立场。本部分的目的是评价加缪和阿隆的思想,

① R. Johnson, 前引著作, 39.

② 同上, 49.

③ 同上, 39.

④ Michel-Antoine Burnier, *Choice of Action*, B. Murchland (N. Y., 1968)

而是进一步阐明萨特的马克思主义。

萨特和加缪的友谊被围绕着 1951 年《反抗者》(*L'Homme révolté*) 的出版的诸多杂音和流言蜚语所中断。在 1952 年令人尴尬的那段岁月, 弗朗索瓦·让松写作了一篇对加缪作品的批评性评论, 它引出一封加缪写给萨特的怀有敌意的信件, 接着是萨特同样带有恶意的答复。当叫嚷声平息之后, 萨特和加缪就互不理睬了, 而他们的敌意持续到加缪 1960 年去世。

188

从他的早期著作《局外人》(*The Stranger*) 和《西西弗斯的神话》(*The Myth of Sisyphus*) 开始, 加缪就以荒诞哲学家而著称, 并被归于存在主义者一类, 尽管他自己否认这一思想联系。在小说和论文中, 接受“上帝死了”的加缪怀疑人类生活是否具有任何意义。现在, 在《反抗者》(*The Rebel*) 中, 加缪认为人类生活被那些对他的环境说“不”的被压迫者的行为赋予了价值。反抗者冒着生命危险的非理性的反抗活动凸显了人类存在的神圣价值。反抗者为人类的尊严而战, 认为尊严超乎生命本身之上。尽管没有明确提及黑格尔, 但是运用黑格尔的主人—奴隶关系的某种变型, 加缪正在试着用他自己道德版本的马克思主义将被压迫者与人道的事业画上等号。

在构建起反抗的人类价值之后, 加缪追踪了 20 世纪革命的命运。对于他来说当代历史是一个谋杀的大灾难 (apocalypse): 每一个行动都导致暴力下的死亡。在这一恐怖的道德气氛中, 反抗的价值必须被重新拷问。加缪断定革命未能继续正义, 它反而退化为越来越大的恐怖。马克思主义革命道德上的倒错取消了反抗者大拒绝的原始价值, 导致加缪在“地中海精神”的温和伦理学中寻找意义。与这本书最初部分的人类处境的形而上学恐怖不一致, 加缪最后提倡一种私人化艺术的道路, 一种不建立正义的统治, 但却为个体提供一条为其生活创造某些意义的道路的折中方案。《反抗者》的教导可以被视为一种存在主义者对马克思主义的拒绝, 一个与萨特相反的方向。

让松的评论诋毁《反抗者》没有理解革命的历史条件, 而是坚持非

189 历史的、道德的正义标准反对革命。^① 加缪写给《现代》的攻击萨特的信则认为，让松遗漏了这本书的要点，而《现代》在萨特的编辑之下拒绝任何对苏联的批评。简言之，萨特已经颠倒了他的哲学而变成一个粗鲁的意识形态专家。^② 萨特的答复^③同样是恶意和怀有偏见的 (*ad hominem*)，不过重申了他一贯的结论：需要在历史内部思考。

我们已经看到萨特将理性安置在历史之内的黑格尔主义方案，在为这一方案辩护的时候，萨特论证了《反抗者》是一个道学家对永恒价值的寻求，一个自由主义者从历史中的退却，一个资产阶级人道主义者为了个人完善的理由对社会正义的废除。《答阿尔贝·加缪》一点也没有推进他的思想立场；它更多是对他寻求一种存在主义马克思主义的重申。反对加缪的西西弗斯的无意义，萨特重申了他的原则：意义只有在历史之中并通过介入 (*engagement*) 才能被发现。

我们无需争论是否存在超历史的价值这样的问题。我们会很容易观察到，如果存在某种价值，它们是通过历史的——根据定义——人类活动显现的。而且这一矛盾对于人来说是本质的：他使自己成为历史的是为了担负起永恒，并在他出于特定结果的考量而担负起的具体活动中发现普遍价值。如果你说世界是不公平的，你就早已输了。你早就在外部，你不过是在将一个无正义的世界与一个无内容的正义两相比较。^④

190 加缪和萨特之间的交战代表着 20 世纪 50 年代知识分子的典型困境：随着苏联革命失去了它的解放力量，人们如何继续接受马克思主义？在萨特看来，加缪拒绝了苏联革命，并因此拒绝了所有关于社会变

① “A. Camus, ou l'âme revoltée”, *Les Temps Modernes*, 79 (June, 1952).

② “Lettre au Directeur des Temps Modernes”, *Les Temps Modernes*, 82 (August, 1952) 323 - 333.

③ “Réponse à Albert Camus”, *Les Temps Modernes*, 82 (August, 1952) 334 - 353, trans. B. Eister in *Situations*, 前引著作, 54 - 78.

④ 同上, 352 - 353; 及英译本, 77.

革的努力;这正是萨特想要避免的。尽管前景是黯淡的,萨特坚定地坚持他的哲学信念:

……从一个人做出选择的时刻开始,所有的事物都获得了意义……因为在历史活动之内,对历史的理解是既定的。你问道,历史有意义吗?它有一个目标(objective)吗?对于我,这是些无意义的问题。因为历史,部分地来自创造它的人,只是一个抽象的和静止的概念,对于它既不能说它有一个目标,也不能说它没有。问题不是认识目标而是给予它一个目标。^①

加缪曾抱怨说,必须将马克思主义的末世论与马克思的社会批判区别开来,马克思主义的历史哲学主张或者说立足于千禧年式的“历史终结”的前景。但对萨特而言,马克思主义之中不可能存在一个预设的终点,因为作为一种黑格尔主义,它只在历史之中哲学化。那么,人们何以谈论历史的“终点”(目标)呢?相反,马克思谈论的是“前历史”的终结,设想人类存在的一个质的转变。萨特坚称他的存在主义自由概念离开马克思主义的历史概念将毫无意义:处境之内存在自由。^②尽管仍然坚定地相信存在主义和马克思主义的基本兼容性,萨特在答复加缪时还没有认为他自己是一个马克思主义者。^③

雷蒙·阿隆也否认存在主义与马克思主义的兼容性,但在哲学上比加缪更清晰和严格。差不多每隔十年,阿隆就感觉到有必要谴责存在主义与马克思主义的徒有外表的联盟。首先是在1946年,然后是在1955年,最后是在1964年,阿隆反对“马克思主义与存在主义……继

191

^① “Réponse à Albert Camus”, *Les Temps Modernes*, 82 (August, 1952) 352-353; 及英译本, 77.

^② 同上, 343.

^③ 同上, 343n.

续代表着我们时代的主要哲学倾向之一”^①。即使承认对话的重要性，阿隆仍然拒绝马克思主义、存在主义和二者的任何合并，而宁愿要一种多元的悲观主义。远胜于加缪，阿隆宣称自己亲身参与过这两个运动：“从马克思主义开始，我最终到达马克斯·韦伯的悲剧性的存在主义。”^②

和萨特一样，雷蒙·阿隆的思想生涯立场繁复好似万花筒般令人困惑。20世纪30年代，阿隆曾帮助将德国思想输入法国，尤其是马克斯·韦伯的社会学。^③20世纪40年代中期，他加入并很快离开了《现代》，转向保守的自由主义报刊《费加罗报》(Le Figaro)。随着政治氛围的改变，阿隆成为独特的冷战现象——“意识形态终结论”的意识形态(the “end-of-ideology” ideology)——的主要发言人。讽刺的是，这些自由主义者因为马克思所谓的历史终结论而断然拒绝马克思，同时自己却宣称一种重大历史变革的终结，因为资本主义已经取消了阶级斗争。十年后，阿隆用技术专家治国主义的思想调和了他以前的自由主义思想。^④

在其论马克思主义和存在主义的文章中，阿隆评论了法国思想界的主题：黑格尔的承认的辩证法、马克思主义的异化概念以及梅洛-庞蒂与萨特的存在主义的自由概念。阿隆承认马克思主义和存在主义有很多共性：“……处境、发现与超越的思想、不满足的意识、价值的历史性……”简言之，一个共同的“源自黑格尔的人类学”。^⑤对于阿隆来说，两者之间不可调和的分歧更为根本。对于马克思主义来说——有

① *Marxism and the Existentialists*, trans. H. Weaver and R. Addis (N. Y., 1970) 11. 提到的三篇文章都收录在这个文本中。阿隆对可能的和解的否认可以在28,87页以及175—176页上找到。

② 同上,3.

③ 参见 Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine* (Paris, 1935)及 *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine; La Philosophie critique de l'histoire* (Paris, 1938).

④ 参见 Raymond Aron, *An Essay on Freedom*, trans. H. Weaver (N. Y., 1970).

⑤ *Marxism and the Existentialists*, 前引著作,31.

别于存在主义——劳动是人类的本质,创造着人与先在自然的关系,而存在主义者只看到一种意识的永恒斗争。其次,历史对马克思来说是单向的(unidirectional)和进步的,而对存在主义者来说是一个“失败”。由于对这两个对立不满意,阿隆在1946年发明了对于他来说是问题关键的第三个对立,他的“基础论题”是:“那总是阻止一个存在主义者成为一个马克思主义者的东西是革命无法解决他的哲学问题,即个体与不在场的上帝之间的对话……”^①在后来的一次论述中他说:

马克思主义者和存在主义者的冲突在于克尔恺郭尔的传统不能与黑格尔的传统相协调:没有社会或经济制度能够解决历史之谜;个体命运超越集体生活。个体意识总是独自面对生命和死亡之谜,然而很好地组织起来或许可以实现对这个星球的共同开发。即便无阶级的社会必然要到来,人类冒险的最终意义也不是由这种无阶级的社会所赋予。^②

阿隆将他的反对意见更加精炼地叙述为:存在主义马克思主义要求萨特的本真概念与马克思主义的共同体概念之间的统一。对于阿隆来说“一个本真的共同体”是不可能的。^③

193

我们需要更仔细地研究这一所谓的不相容。在阿隆的“萨特的本真理念不是一个历史概念”的主张中存在着某些真理。但《存在与虚无》没有认为本真是一个实现了的事实;自欺是意识的支配性结构。存在主义的激进自由概念是出没于自欺之中的人类意识的深层结构。本真性不过是对一种“激进转变”的希望。萨特对本真性的一言不发恰恰可以说是源于他缺少一种历史共同体概念。只有用马克思主义的共同体概念,本真概念才能得到充分的阐明,这是两种学说互相依赖的一个

① *Marxism and the Existentialists*, 前引著作, 37.

② 同上, 87.

③ 同上, 83. 阿隆在《历史与暴力辩证法》(巴黎, 1973)中继续这一方式, 它拒绝萨特的人可以通过暴力得到构建的观点, 但在其他方面他接受作为狄尔泰和韦伯的历史主义传统组成部分的萨特。

有力标志。

阿隆关于存在主义和马克思主义的不相容性的第二个论据源自他对萨特的看法。阿隆认为，萨特已经将一种无需历史意识便可阐明的永恒真理“概念化了”。在阿隆眼里，萨特将“人类状况”设想为一种被困在有限和无限之间的帕斯卡意义上的辛劳，一种作为“人类冒险的终极意义”的“生命与死亡之谜”。阿隆想要使存在主义担负起人的构造中的普遍缺陷。阿隆使萨特变成一位比他实际所是的要多得多的笛卡儿主义者：“萨特在每一件事上都从未超越胡塞尔所重新解释的笛卡儿主义的二元性。萨特主义的意识是孤独的、自明的(self-translucid)，被异化在物质之中的，而这种唯一性(uniqueness)带来的结果是，每一个人都成为每个他人的敌人。”^①

梅洛-庞蒂和其他人已经注意到萨特早期著作中的笛卡儿主义的痕迹；阿隆想更进一步，使存在主义者穿上纯理性主义的外衣。但这是做不到的：与笛卡儿相反，存在主义者将人类现实放置在时间之中。哥白尼将人从星系的物理中心移开，达尔文去除了人作为天使的自命不凡，存在主义像前两者一样去除了人所剩无几的沾沾自喜——人能够像上帝那样在永恒中思考并思考永恒。对于阿隆来说，不幸的是，存在主义坚持认为理性不是超历史的，它是当下(*hic et nunc*)思想着的人，不是机器中的某些超越性的(transcendental)幽灵。正如阿隆所声称的那样，萨特和梅洛-庞蒂“忽视了”人类历史的这样一些特征——“历史多样性、缓慢的创造、不可预见的偶然事件、关于同一主题的无数变型”。^②但这并不意味着历史概念本身与存在主义思想相矛盾。

阿隆关于存在主义和马克思主义的歧异的观点中最奇特的是，在某些地方他注意到二者在赞同“主体-客体辩证法”上的相似性。^③因此正如我们看到的那样，阿隆在某个地方批评存在主义试图去发现永

① *Marxism and the Existentialists*, 前引著作, 9.

② 同上, 84.

③ 同上, 79.

恒真理，而在另一个地方他斥责存在主义者使得真理与历史相关。阿隆 20 世纪 40 年代和 50 年代的文章的貌似正确不是来自他有力的论证，而是来自两个阵营之间的持续分离。马克思主义者还没有从斯大林主义的正统中解放出来，而存在主义者在他们的社会和历史思想中有着很多没有完成的问题。无论如何，在萨特看来，阿隆的自由主义由于依赖一种唯心主义的理性观念而不可能解决问题。

然而，在马克思主义和存在主义中所存在的一个问题是二者都没有思考理性的超越能力的准确(precise)本质。哲学式的提问是：理性如何能够既批判既定物同时又保留在历史之中？传统马克思主义的答案是：历史是矛盾的，包含着它自己的否定，而科学理性与意识形态相反，它的基础就在否定性的社会阶级中。个体以某种方式同情被压迫者，并能够从进步的视角进行思考。这一思想路线在科学问题上打滚：一个像爱因斯坦那样的资产阶级——他并不同情无产阶级，如何可能到达科学的结果？而李森科(Lysenko)，一个社会主义者版本的爱因斯坦，只是在传达荒谬？而对于萨特和存在主义者来说，理性的超越本质建基于真理对处境中的个体的自明性。这个答案没有解决个体思想家如何接近总体的问题。很明显，两个团体都没有令人满意地处理这一问题。

195

6. 热内与他者

虽然萨特存在主义的传记作品构成的思想线索是断断续续的，但就考察他的社会理论的发展而言，仍然是十分重要的线索。我们必须打破年代顺序，以考虑他的这一类著作对于存在主义马克思主义的重要性。

1952 年萨特发表了《圣·热内：戏剧演员和殉道者》(*Saint Genet: Comédien et martyr*)，这是始于对 1946 年的波德莱尔，结束于对福楼拜的全面研究的系列作品中的第二个，在这一系列的研究中萨特将他的存在主义精神分析的方法运用于文学人物。每一个研究都是一种抓

住个体的统一规划并追随他的生成的辩证法的尝试。每一个研究都抓住了他人、社会和历史——总之，处境——对个体自己的选择的渗透。萨特处理这一问题比所有后来的研究都好。在他手中，波德莱尔的谋划仅仅以社会的方式被说明；至于热内，他人成为他的自我界定的一个关键因素；对于福楼拜，他与资产阶级的关系是他的谋划的基础。随着萨特的社会和历史感的深化，他的思想传记成为对社会-历史环境与个体关系的丰富研究。^① 在这些传记中，社会现实阐明了个体的戏剧，而通过个体的生活，社会领域可以被理解为人的产物。

《圣·热内》的读者曾惊讶于萨特描绘个人生活的精湛技艺。热内瞬间变得活灵活现，这些页码随着他的呼吸而充满人性地悸动着，他的生活的复杂性被如此透彻地揭示出来，以至于读者被他对另一个人的私密的冒昧侵入而弄得局促不安。人们感觉到之前很少有人物能够如此完整地在一本书中出现。

像我们所预期的那样，萨特在《圣·热内》中的目的是破坏决定论者的解释，举例证明存在主义的自由，并将对个体的理解予以总体化：

我试图做如下工作：指出精神分析学的解释和马克思主义的解释的局限，并证明自由可以独自说明处于他的总体性中的人；表明这一与命运搏斗的自由，首先被它的灾难所压垮，然后反击它们，并逐渐地消化它们……^②

《圣·热内》通过赋予他人以本体论身份，而发展了《存在与虚无》的问题式。我们可以在《圣·热内》中注意到萨特最初的哲学计划得以展开、扩充、获得新的转折，并保持它原始的冲动。在他的思想发展中没有中断，没有断裂，只有发展、返回和再综合的辩证法，只有陈述、兴趣的分散和重新统一的辩证法。

青年热内，一个与农民生活在一起的孤儿，通过将他人的注视内在

① De Beauvoir, *Prime of Life*, 前引著作, 459.

② *Saint Genet*, trans. B. Frechtman (N. Y., 1963) 628.

化而创造他自己。从他的养护人那里偷钱被抓之后,他决定成为一个贼。偷盗农民的财产被抓,使热内成为一个客体,一个他人眼中的邪恶的东西,而这正是他决定要成为的东西。热内的冒险随着他第一个决定性的选择辩证地展开了——一个贼、一个同性恋者、一个诗人、一个圣徒、一个英雄、一个叛徒,通过它,他所有的原始谋划仍然有效,但被改变着:按照他人所看到的样子成为他自己。

197

他不是去挑战那将他放逐在男性之外的社会禁忌,而是宁肯采纳它:他坚持的总是**社会的**不幸;他选择了与他人作战,方式是固执地和叛逆地成为他人强制他成为的东西,而这却始终与他人和他人的意图背道而驰。^①

赋予萨特的传记如此深刻和高贵的东西是存在主义者对日常生活的非神秘化。这个存在主义者将本体论范畴的全部力量归于个体的生活。热内在顺从既定现实的同时也创造现实。他的个人辩证法就是介于是与做之间,介于“作为他人的自己”(oneself as Other)和“作为自己的自我”(self as oneself)之间,介于“证明非本质的本质”和“证明本质的非本质”之间,介于“天命”与“意志”之间的辩证法。^② 热内经历着,上演着,并亲自忍受着那些处于奥林匹亚的纯理性虚幻中的哲学家们所争论的经典问题。热内的生活通过哲学范畴被扩大到整个人性,同时哲学范畴通过成为具体而证明着自身的价值。

如果《圣·热内》中哲学的日常性是《存在与虚无》的遗物物(carry-over),那么萨特在1952年对主体与客体、自我与他者的辩证法的处理,就是他1943年思想的一个极大丰富。梅洛-庞蒂、列斐伏尔、卢卡奇和其他人都指出了萨特的二元论的不充分性。1952年萨特转向“交

① *Saint Genet*, trans. B. Frechtman (N. Y., 1963) 320 并参见 R. D. Laing and D. Cooper, *Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy* (N. Y., 1971) 67-92.

② *Saint Genet*, 前引著作, 74.

互世界”，目的是探索资本主义社会。从《1844年手稿》到《资本论》，马克思已经表明，在资产阶级社会，人与人之间的关系穿上了物与物之间关系的外衣。萨特在《圣·热内》中接受了异化的结果，但接着描述主体如何经历那些似乎是物与物的关系的关系。

马克思说，人是人的客体。确实如此。但同样真实的是，就我的同胞是我的一个客体而言，我对我自己来说是一个主体……他和我不是**同质的**：我们不可能是同一整体的一部分，除非在那个把我们都设想为单一客体的第三者的眼中。如果我们能够都……为了对方并通过对方既是客体又是主体……分离将不复存在。……至于绝对相互性，它被阶级和种族的历史条件、被民族性、被社会阶层所隐藏……因此我们通常生活在熟悉的和无需思考的含混状态中；我们懵懵懂懂。在我们的职业中，我们的家庭中，我们的政党中，我们不完全是客体，也不完全是主体……没有你的说和听，就没有任何流失的时刻，而不论你说什么还是听什么，都是任何处于你的位置的人会说或听的东西……你没有秘密，没有神秘……可是，在某一方面，你是孤独的。而我不把这一孤独安置在我的私人生活中，它只是公共生活的一部分……它无处不在。^①

让我们详细探究这段话。在人类的相互作用中既不存在完全的分离（人不只是人的一个客体）也不存在主体的完全融合（人不只是人的主体）。介于二者之间的某个地方存在着当前现实的结构和非异化关系的可能性。实际上，正是由于人们既联合又分离，人们同时是彼此的客体和主体。如果我们把人们想象成纯粹的相互之间的客体，我们就遮蔽了相互作用的人性。如果我们认为关系是纯粹主观的，我们就忽视了社会现实的黏性（viscosity）。马克思主义的共同体被那使人们相

^① Saint Genet, 前引著作, 634 - 635.

互排斥的历史之墙所阻止。在社会上,阶级、种族和性的障碍将我们在社会中区隔开,将彼此指认为物,而我们将这一处境内在化,同时将我们自己体验为孤立的。我们“私人的”孤独和“公共的”匿名同时是我们体验资本主义的方式。

199

在交互世界中,我们将事物去人格化而将幽灵人格化,却不能清晰地理解这一点。萨特未解决改造互动结构的可能性问题,只是指出,解放革命在保持并深化主体个性的同时允许他人成为独立的存在(a separate presence)而不是成为物的存在。对于萨特,在当前,变化的人性化(humanizing)方向是个体最困难的选择:他必须在更大程度上使自己成为一个客体,通过加入一个革命组织而更彻底地将自己整合进不能令人满意的社会中。通常,个体通过既使自己成为对他人而言的物,又私人化其主体性来找到自己的意义。但只有通过使他的主体性公共化,通过使自己彻底参与公共领域,他才能迈向异化的终结。这一选择既揭示我们的自由,又揭示我们在自欺中对它的逃避,并因此困扰我们并导致焦虑。^①

对于萨特,热内是我们这个时代的“英雄”,因为他做出了我们资产阶级主体性和客体性的所有“坏的”选择:他在每一个场合都选择了成为他人看到他的样子。而且他只是通过在他的戏剧和诗歌中艺术地再创造他的选择,通过将资产阶级意识推向其坏的方面来逃避他人。“热内是我们。那就是我们必须阅读他的原因。”^②热内是资产阶级社会的被定罪的怪物,一如布哈林在苏联。他们都将他们自己对社会所具有的意义内化了。但热内回赠他的社会以其自身结构的坏的方面:犯罪是私有制所规定和创造的;同性恋者是道貌岸然者所规定和创造的。热内是物化了的社会的一部分,但他内化了社会想要忘记的方面。资本主义社会中交互作用的不充分体现在资本主义社会标注为罪恶的东西之中。

① *Saint Genet*, 前引著作, 639.

② 同上, 644.

罪恶暗示着善良：盗窃隐含着私有制。罪恶的循环并没有为热内所打破，只是在他的艺术中被悬置，被举起，以便它能够被观察。

为了逃避那过分主观的孤立客体性(我们的私人生活)和那过分客观的公共主体性(我们的工作关系和政治)的循环，我们必须变得既更加主观——更彻底地面对我们所是的自己，又更加客观——介入重构的社会任务。

如果我们保持逃脱这一两难选择的希望和坚定的意图，如果还有时间以坚实的努力去使客体与主体和解，我们必须实现这一侵蚀我们的行动和思想的最新的孤独，哪怕只有一次且在想象的领域内。我们花费时间从客观逃到主观并从主观逃到客观。这一捉迷藏的游戏只有在我们有勇气立即同时从两个方向走向我们的界限时才能结束。^①

对于萨特，热内描绘了社会自己的选择及其结果，就此而言，他实现了介入文学的革命目标。热内内化了他者，主观化了客观领域，然后在艺术作品中将他的新的主体性客观化了。现在到了萨特行动的时间，而活动——解放活动——将作为对社会的更深刻的浸入而出现。面对一个人自己的自我和加入一个政党(或写作介入文学)的自由选择，表明革命意识和活动是与本真相容的。我们变得更加人性，这要求我们的社会变得更加人性。对于萨特，激进自由现在可以仅仅通过采纳社会革命方向的计划来实现，因为他已经将他人综合在他自己的个体选择中，而这是最重要的。唯物主义和唯心主义都忽视了这一点。社会结构的斯大林主义变革，私有财产的剥夺，是一种不适当的策略，因为它忘记了我们已经内化了私有制。不仅要用民主的集体所有制将外部的、客观的私有制结构改造为主观的，而且要让孤立的主体(即原子化的工人)将革命采纳为他个人的谋划从而让他变得更为客观。同样，

^① *Saint Genet*, 前引著作, 644.

改变我们观念的唯心主义姿态是不够的,因为它忘记了:我们不是孤立的原子,而更是散布在我们的互动之中,并且通过那些视我们为孤立的他者,我们选择了我们的孤立。在萨特手里,主体-客体辩证法努力保持对子的两个要素(我们必须“同时在两个方向”前进),设想一个使我们向存在敞开的真实选择。

在《圣·热内》中,萨特仍然没有阐明交互世界的结构;他还没有探究历史结构的重荷。除了对热内的大量研究,他所完成的是一个对他者的更坚实的感觉,一个自我与世界相互渗透的更生动的轮廓,以及一个对我们非本真性的深度的更加不祥的意识。在对热内的原始谋划总体化时,萨特揭示了“整个世界陷入了个体自欺之中”的真理。可是对于萨特来说,《圣·热内》仍然是与他的政治介入相分离的工作。尽管我已经探究了这本书的社会理论因素,这显然不是人们通常阅读它的方式,也不是作者想要的读法。在萨特的传记和政治哲学之间明显存在着方法论上的统一,当我们从波德莱尔逐渐走向福楼拜时,统一越来越明显。尽管如此,这些研究自身呈现为个人研究,远离社会关切。也许实际上萨特总是将一部分自己保留给了艺术和文学,以免受政治噪音的污染。人们可以推测,只有锚定在文化生活之中,他才能在左派政治的喧嚣世界中保持他的平衡。

7. 《社会主义或野蛮》

20世纪50年代间,萨特认为马克思主义只是法国共产党的斯大林主义。梅洛-庞蒂对马克思主义的理论和政治多元性的立场比萨特更令人信服,他也把斯大林主义用作他的政治著作的主要参考。然而有一个马克思主义者的小团体,《社会主义或野蛮》(*Socialisme ou Barbarie*)(1949—1965)的成员,他们从1946年开始就竭力把马克思主义与苏联分离开来。而且,《社会主义或野蛮》还沿着我在接下来的两章将要定义为“存在主义马克思主义”的路向发展了马克思主义,尽

管他们对萨特和大部分其他的存在主义马克思主义者怀有敌意。^① 在回顾这一极端重要的杂志的形成和理论发展中，我们必须强调他们是一个非常秘密的小宗派团体，他们在 20 世纪 60 年代中期之前几乎默默无闻，几乎完全处在争论的范围之外。

《社会主义或野蛮》团体中的两个主要人物——科尼利厄斯·卡斯托里亚迪斯和克劳德·勒福尔——来自托洛茨基主义运动。作为一个希腊内战的难民，卡斯托里亚迪斯离开了第四国际，拒绝托洛茨基主义的“斯大林主义官僚体制只是一个偶然意外”的观点。在卡斯托里亚迪斯看来，苏联社会主义并不像托洛茨基认为的那样仅仅是一个“堕落的工人国家”。相反，已经研究过马克斯·韦伯的卡斯托里亚迪斯看到自 1917 年始就已经在苏联形成的官僚机构是一个新的统治阶级，要说有什么区别的话，是一个比西方资产阶级更专制的剥削阶级。^② 作为一个职业经济学家，卡斯托里亚迪斯因此开始了对在法国发挥作用的马克思主义的尖锐批判。

203 我们将提到的另一个思想家，克劳德·勒福尔，战前在他的哲学教授——梅洛-庞蒂的建议下转向托洛茨基主义。勒福尔在加入这一运动后的很多年都保持着与工厂工人的直接联系。他在 1946 年《社会主义或野蛮》团体形成时遇见卡斯托里亚迪斯。通过勒福尔，《社会主义或野蛮》曾直接接触存在主义，因为他和梅洛-庞蒂是亲密的朋友。正如我们已经看到的那样，勒福尔为《现代》发表作品。另外，还能看到《社会主义或野蛮》对《辩证法的历险》中的梅洛-庞蒂产生影响的痕迹。^③ 最后，卡斯托里亚迪斯在杂志的最后几期中所采取的观点似乎

① 1973 年 9 月 18 日与克劳德·勒福尔在巴黎的访谈。

② C. Castoriadis, *La Société bureaucratique*, I (Paris, 1973) 205 - 282. 这包括一些他在《社会主义或野蛮》中的文章，它们全都被重印了。他的笔名是保罗·卡登 (Paul Cardan)、皮埃尔·肖利厄 (Pierre Chaulieu) 以及让-马克·库德雷 (Jean-Marc Coudray)。勒福尔的稿件都收集在《官僚主义的一个理论要素》(*Éléments d'une théorie de la bureaucratie*) (日内瓦, 1971) 中。1973 年 9 月 21 日与 C. 卡斯托里亚迪斯在巴黎的访谈。

③ 参见 *Les Aventures de la dialectique*, 312 - 313, 其中引用了 *Socialisme ou Barbarie* (July - Aug., 1952) 10.

曾得益于阅读梅洛-庞蒂最后的著作。

自从第一次批判斯大林主义官僚体制开始,《社会主义或野蛮》就开始通过引出斯大林的国家 and 列宁的组织理论之间的联系而将它的观点激进化。对于卡斯托里亚迪斯来说,由列宁在回答德国社会民主党的工联主义的《怎么办?》中所发展起来的那一个严格自律并立足于工人大众之上的自主政党(autonomous Party)理论直接导致了斯大林的官僚体制。^①在这两种情况下同样的矛盾在起作用:工人被客体化了,并被看成是消极的社会因素。运用这一非常重要的概念,卡斯托里亚迪斯警告说,马克思主义者必须把工人看成是社会主义建设中的积极参与者。非常像存在主义的马克思主义,卡斯托里亚迪斯将社会主义定义为“人们自己对他们生活的所有领域的自觉组织”^②。因此《社会主义或野蛮》为了革命的组织形式构想而转向工人委员会的传统。后来,卡斯托里亚迪斯再次像存在主义马克思主义那样,强调将工人的自我管理和异化这两个批判性观念作为去官僚化的社会主义运动的手段。在20世纪60年代,随着利奥塔(Lyotard)和苏伊里(Souyri)等年轻人的加入,《社会主义或野蛮》开始总结它的革命概念。它认为,社会主义不能再局限于工作场所,它必须变革,并且将社会生活的所有领域——简言之,日常生活的总体——都民主化。^③在对马克思主义的这一再思考中,《社会主义或野蛮》用相似但又自主的方式,明确地沿着由存在主义马克思主义所采取的路线发展它的思想。

204

对于卡斯托里亚迪斯来说,同时存在于西方资本主义和苏联国家资本主义中的主要矛盾并不只是局限在生产方式中,而是更精确地存在于社会关系的官僚本质中。就这点来说,马克思时常和资本家一样有罪。官僚体制把工人阶级客体化了,把它看作是可以操作的事物或

^① “Sur le contenu du socialisme”, *Socialisme ou Barbarie, organe de critique et d'orientation révolutionnaire*, 9:22 (July-Sept., 1957) 1-73.

^② 同上,9:23 (Jan.-Feb., 1958) 81.

^③ *La Société bureaucratique*, 33.

是——在马克思的分析中——价值的惰性源泉。但是工人不仅仅是事物，卡斯托里亚迪斯警告说：他们是行动的创造性源泉。官僚体制实际上依赖于工人的自觉性，但它无法将他们的创造性综合进它的结构。这是将会最终导致资本主义崩溃的致命矛盾。在杂志的最后一期，卡斯托里亚迪斯把这一批判扩展到自由主义和理性主义的思想形式。借用梅洛-庞蒂的观点，他宣称西方思想以“视觉本体论”为基础，这一本体论将它的对象客体化、去活力化了，并因此成为一个并不恰当的将人类事务理论化的工具。^①

205

为了再次强调马克思主义和存在主义之间的必然联系，必须注意到卡斯托里亚迪斯早在1948年就曾利用一种存在主义现象学以阐明工人经验的创造性、主体性的方面。在一篇题为《无产阶级意识现象学》的文章中^②，他使用黑格尔的自在、自为和为他（for-others）概念去揭露官僚组织的压迫。因此《社会主义或野蛮》沿着一条从对斯大林主义和列宁主义的批判到对当代资本主义批判的轨迹发展，在其中，它通过强调颠倒所有异化关系并理解工人阶级的主体性和创造性的需要来接近和预言了存在主义马克思主义的观点。可以想见，由于《社会主义或野蛮》团体的非列宁主义立场，它要一直保持多年的团结是困难的。1958年，阿尔及利亚危机期间，勒福尔因关于取得政权所必需的组织化程度问题不能达成一致，离开了杂志。随着法国陷入混乱，关于用革命手段推翻统治的问题被提出来了，而勒福尔持一种比卡斯托里亚迪斯更为无政府主义的观点。利奥塔随后在1963年离开。抛开它的宗派主义和清洗不论，《社会主义或野蛮》是法国第一个有效批判斯大林苏联并得出导致存在主义马克思主义的理论结论的团体。那些来自南泰尔（Nanterre）的点燃1968年5月事件的年轻激进分子曾在20世纪60年代后期钻研过《社会主义或野蛮》，也就不令人惊讶了。

① *La Société bureaucratique*, 50 - 54.

② 同上, 115 - 130.

Ⅲ. 走向存在主义的马克思主义:1957—1968

六

《争鸣》集团：存在主义化的马克思主义者们

从 1956 年到 1968 年的五月风暴，马克思主义和存在主义不再互相攻讦。作为法国思想界整体性转变的一部分，这两种运动都远离此前的激烈争论而缓和了它们的敌对立场。马克思主义者、存在主义者、基督徒，还有后来的结构主义者，以及自由主义者和学者，都相互交谈和聆听。意识形态阵线不再像冷战期间那样被鲜明地划出。吕西安·戈德曼认为让·皮亚杰的心理学与马克思主义能够相兼容；泰雅尔派的(Teilhardian)和人格主义的基督徒开始使他们自己与马克思主义和解；共产党的罗杰·加罗迪现在向现象学家、存在主义者甚至基督徒张开了双臂，真诚地开始对话和交流。^①

法国思想界的友好气氛使得马克思主义和存在主义双方都认识到自己是不充分的和片面的，每一方都需要修正自己的基础概念，党派的纯洁性不能促进批判的思想。每一个阵营都从 20 世纪 40 年代的成就出发，努力重新规定思想的界限，或者说得更准确些，把 20 世纪 40 年代的进展进一步改造成新的思想类型。为了这一计划，马克思主义和

^① Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme: Existentialisme, pensée catholique, structuralisme, marxisme* (Paris, 1959).

210 存在主义之间第二个阶段的相遇开始了。

法国社会形态的重要变化也影响了讨论的要旨和关注点。第四共和国，尽管在政治上与第三共和国一样不稳定，却设法领导法国走出20世纪20年代和30年代的经济停滞。开始于20世纪40年代的莫内计划(Monnet Plan)的现代统制经济政策(*dirigisme*)、国家计划的结果是强调工业以及零售业中的集中(*concentration*)和技术现代化^①，以至于很多人开始担心“美国化”问题。^② 第五共和国，在戴高乐的领导下，延续了这些国内的政策倾向。对于知识分子来说，1960年的法国在性质上不同于1950年的法国。^③ 到1960年，一个新的法国出现了，一些人把它叫作消费社会，一些人称之为后工业社会[图海纳(Touraine)]，另一些人说是技术社会，还有一些人称之为富裕社会。所有人都同意当代和未来的法国资本主义将完全不同于熟悉的19世纪的形象。在这一普遍共识之下，知识分子开始重构并放弃很多虽然宝贵但当下已经过时的思想的确定性(*intellectual certainties*)。

1956年象征着存在主义马克思主义发展中的分水岭。那些见证匈牙利事件和波兰事件却没有右转的知识分子，成为发展一种适合于发达资本主义的马克思主义的主要力量。不仅萨特已经远离了法国共产党，而且《社会主义或野蛮》的主要思想家和一群现在被开除出法国共产党的将要创办《争鸣》的马克思主义者(莫兰和阿克塞洛斯)之间也立刻出现了合流。数个通讯委员会在这时创建(知识分子反对北非战争委员会和圣茹斯特集团)以便作为交换思想和经验的中心。因此自211 1956年起，一直持续到1968年5月甚至更晚，存在着连续的理论发展。那些将要发展存在主义马克思主义的人们始于1956年的团结，能够从卡斯托里亚迪斯和勒福尔与来自《争鸣》的莫兰合写了一本关于

① Bill Warren, "Capitalist Planning and the State", *New Left Review*, 72 (March - April, 1972) 23.

② J. - J. Servan-Schreiber, *Le Défi américain* (Paris, 1967).

③ Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World* (N. Y., 1971) 40.

1968年5月事件的书这一事实中得到例证。

1. 《争鸣》

1956年末,一份叫做《争鸣》的新杂志出现了。^①深受去斯大林主义化的预期和它先前在匈牙利的失败所触动,杂志的编辑们——埃德加·莫兰、让·迪维尼奥(Jean Duvignaud)、亨利·列斐伏尔和皮埃尔·富热罗拉——主要是前共产主义者。莫兰和狄维尼奥曾在二战期间加入法国共产党并于1951年被开除。富热罗拉,党的理论家,是一位哲学教授。列斐伏尔是老共产主义者并且是法国主要的马克思主义理论家。没有什么比《争鸣》杂志更好地表明了这一时期观点的相对友善。埃德加·莫兰和罗兰·巴特(Roland Barthes)构思的这份杂志以一本跨学科的和超宗派的意大利杂志为原型。^②《话题》(*Argomenti*)在意大利由弗朗哥·福尔图尼(Franco Fortuni)、弗朗哥·莫米利亚诺(Franco Momigliano)和其他来自米兰和都灵的人所创办,作为开放的马克思主义辩论和讨论的中心。意大利的编辑邀请莫兰和罗兰·巴特以相同的模式在法国创办一份杂志。他们也在英格兰和德国做出了同样的努力。《争鸣》征求并接受来自所有进步阵营的文章:索布尔(Soboul),一个斯大林主义历史学家;纳维尔,一个托洛茨基主义者;马斯科洛和列斐伏尔,都是前共产党员;克莱特·奥德里,一个萨特主义

212

① 对《争鸣》集团的研究既不是很多也没有定论。最好的是路易·苏比斯的长篇论文《马克思之后的马克思主义,1956—1965;法国四个马克思主义异端分子》(*Le Marxisme après Marx, 1956 - 1965; Quatre marxistes dissidents française*), F.夏特莱写了前言(巴黎,1967)。还可以参考 Yvon Bourdet, “Le Neo-Revisionisme”, in *Communisme et marxisme* (Paris, 1963) 39 - 78; 及 Richard Gombin, *Les Origines du gauchisme* (Paris, 1971) 49 - 98。苏比斯的研究非常全面、系统然而却是批评性的。布尔代(Bourdet)从准托洛茨基主义视角出发给出了尖锐的否定性的评论。贡班(Gombin)持赞同态度,他把《争鸣》视为新左派的哲学基础。

② 1973年9月15日与埃德加·莫兰的访谈。

者；马克西米利安·吕贝尔，一个马克思主义人道主义者；阿兰·图海纳，一个社会学家。《争鸣》是20世纪50年代末期和60年代早期唯一的避免宗派主义的马克思主义杂志。它因此成为交换思想，将马克思主义向新的思潮和新的社会现象开放的一个重要中心。

如果《争鸣》在理论上是丰富多样的，它的领导者则有很多共同之处。他们全都是在抵抗运动中成长起来的，都在反对纳粹主义的斗争中加入了法国共产党。他们大多在匈牙利事件的余波中离开了党，理想破灭并迷失方向但又不愿意放弃激进主义。1956年后他们多半是巴黎的大学教师且至今仍是。

在语调上，杂志表达了受共产党的纪律约束所累的人们突然的精神解放。第一次，这些思想家可以自由地探究那些长期受到禁止的基础问题。每一期都致力于那些马克思主义者通常回避的文化问题：“爱情问题”（1961年1—3月）和“宇宙论问题”（1961年10—12月）。完全不出乎意料，充斥着大量关于“流动的思想”（planetary thought）、在开放的开放中（*dans l'ouverture de l'ouverture*）的思想、“后马克思主义”、“冷酷的批判”的浪漫姿态。陶醉于它全新的自由，《争鸣》从斯大林主义难懂的教条主义完全走到了相反的一极。很多独立的马克思主义者——如克劳德·布尔代，左翼杂志《观察》^①的编辑，他同情《争鸣》集团的反斯大林主义，但是拒绝它经常性的彻底打倒偶像的倾向。^②有时，《争鸣》读起来像是对斯大林主义的抽象否定。采取一种对严厉父亲的俄狄浦斯反抗，它模棱两可地将自己定义为既明显是马克思主义—修正主义的——暗示着它在继续马克思主义传统，又大胆和轻率地超越马克思主义。^③

213

① 《观察》，一个只有大约10 000读者的双周刊，作为非共产主义政治的唯一喉舌对知识分子具有重要的作用。在20世纪60年代早期它是萌芽中的新左派的中心，他们关于阿尔及利亚和殖民问题的激进观点在国会中几乎没有代表。

② Bourdet, 前引著作, 41 - 48.

③ Bourdet, 前引著作, 68 - 69 及 Axelos, *Vers la pensée planétaire* (Paris, 1964) 191n - 192n.

然而，杂志大大地复兴了马克思主义思想。《争鸣》将它的思想定义为一种“审问、疑问、争论”^①。它问了关于苏联社会主义，关于上层建筑的作用，关于马克思主义认识论的弱点，关于发达资本主义社会的阶级结构，关于无产阶级实现其历史使命的明显失败等所有被压抑的问题。

当《争鸣》在1962年停刊时，它的主管科斯塔·阿克塞洛斯宣布它已经实现了它的目的。^②一种批判性探索的态度已经在马克思主义内部建立起来了，虽然《争鸣》没有构建什么新的理论“体系”，但能够为新左派政治提供一个基础的新架构已经形成。^③阿克塞洛斯没有说明的是，《争鸣》的主要思想家们这时已经分散到全世界，而当时没有年轻人被认为适合承袭这一期刊的方向。不仅仅是杂志，还有由《争鸣》集团所编辑乃至写成的大量书籍，将对法国马克思主义理论产生实质上的影响。《争鸣》翻译和出版了西方马克思主义的诸多经典著作：卢卡奇的《历史与阶级意识》和柯尔施的《马克思主义与哲学》，赫伯特·马尔库塞的主要著作，考茨基、鲁道夫·希法亭(Rudolf Hiferding)的《金融资本》，爱德华·H. 卡尔(Edward H. Carr)的《苏联史》和卡尔·威特福格尔(Karl Wittfogel)的《东方专制主义》。所有这一切挑战了斯大林主义传统价值观中的基础命题并有助于确立更高层次的理论辩论。尤其是它出版了大量的《争鸣》集团成员的研究：阿克塞洛斯、列斐伏尔、夏特莱和富热罗拉。《争鸣》集团另一个重要影响是它对“资产阶级”社会科学和马克思主义的综合。在20世纪60年代早期，《争鸣》的成员关注了由保罗·拉扎斯菲尔德(Paul Lazarsfeld)——一个定量社会学家(quantitative sociologist)——和其他美国社会科学家的阶级理论，这些人的数学教养令他们着迷。后来，皮埃尔·富热罗拉、亨利·列斐伏尔、约瑟夫·加贝尔和乔治·拉帕萨德(Georges Lapassade)还

214

① Axelos, *Vers la pensée planétaire* (Paris, 1964).

② Axelos, 同上。

③ Gombin, 前引著作, 54.

在社会科学和社会学中做出重要贡献。这也有助于为社会科学的新一代学生带来一个批判的视角。

在对《争鸣》集团的理论进行讨论之前，我要强调我对术语“存在主义马克思主义”的使用不意味着他们直接采用了存在主义的学说。倒不如说，我想要用这一名称去谈论他们对主体观念、理论向实践开放的观念的挪用，这些挪用可以在一个宽泛的意义上称为“存在主义的”。

2. 莫兰、马斯科洛和法国共产党

埃德加·莫兰的思想传记很好地表明了《争鸣》集团的背景和方向。莫兰的《自我批评》(*Autocritique*)是一部对一个斯大林主义之下的知识分子的生活、对他被开除出法国共产党以及他挣扎苦闷地重新定向的自传体叙述。在法国共产党内部，这一类型的公开自我批评和莫斯科审判上共产党领导人的招供相互映照。随着20世纪50年代大批知识分子从法国共产党出走，忏悔成为从斯大林主义的神秘化走向思想解放的朝圣之路的一种新形式，成为一种既协调又扭曲的看待世界的视角，一种被法国共产党强制维持的总体解释。斯大林主义突然在精神上瓦解成一堆贫瘠的、教条的沙子。那些曾被热情拥抱的观念现在似乎是愚蠢的甚至是有些荒谬的。当然，莫兰和其他人愤怒地反对他们的斯大林主义的过去，但他们没有简单地转变为反共产主义者。相反，他们努力从他们的经历中吸取理论以及道德的教训；他们尽力把自己的过去解释为历史的一部分。

作为比列斐伏尔年轻的一代人，莫兰在战争期间加入法国共产党，充满着浪漫的马克思主义观念以及如他的自我分析所透露的殉教者情结。与埃尔韦和库尔塔德一道，他从卢卡奇的学生乔治·塞凯赖什(George Szekeres)那里学习了一种黑格尔主义的马克思主义。这些共

产主义者不是从科耶夫那里而是从匈牙利共产主义者那里学习了黑格尔。^①不确切地说，莫兰始终是一个存在主义马克思主义者，从来不是一个好的斯大林主义者。他将他的观点连同他的朋友迪奥尼斯·马斯科洛和罗伯特·安泰尔姆(Robert Antelme)的观点一起规定为一种党内的“存在主义的反对派”。^②运用他浪漫的冲动、某些黑格尔的思想以及他对萨特的兴趣，莫兰试图让法国共产党认识到文化的作用，但没有成功。实际上，上层建筑始终远比经济基础更吸引莫兰；一旦离开法国共产党他就出版了关于死亡和电影的文化与心理层面的作品。莫兰在整个20世纪40年代对法国共产党的信奉使他的研究出现了认知上的失调：每一件事，拉伊克审判(Rajk trials)、攻击铁托等，都表明苏联社会主义与莫兰概念中的非常不同。但他设法保持现实与他的观念之间的明显矛盾的平衡。当他于1951年在托洛茨基主义杂志《观察》上发表了一篇文章时，法国共产党最终采取主动开除了他。

216

经历了一个思想重建的痛苦过程，莫兰一步步从正统转向了存在主义马克思主义。第一个消失的斯大林主义假定是对未来的形而上学信仰：在官方马克思主义内部，必须相信苏联就是共产主义的未来实现。当前的所有问题都被“苏联体现着人类解放的希望”这一教条加以解释。一旦莫兰放弃了这一教条，他津津有味地享受着对现实的存在主义关注，就像食用了健康补品一般。^③不相信天国(Kingdom)来临的必然性，就能更好地看清楚这个尘世的天国。

在党内时，莫兰不诚实地看待自己，拒绝承担他信奉斯大林主义的责任。他的为本真和正义而战的个人道德总体上与他的意识形态相悖。在道德上，他拒绝斯大林主义体系；在意识形态上，他拒绝他的个人道德。^④他认识到对苏联马克思主义的批判是当务之急，但加入法

① *Autocritique* (Paris, 1959) 42.

② 同上, 117 及 84.

③ 同上, 144.

④ 同上, 152.

国共产党使得所有批判变得不可能。为了对他自己的观点负责，他就必须离开共产党并独立地发展他的观念。最后，莫兰彻底去除了自己的官方马克思主义。通过阅读《社会主义或野蛮》，他成为苏联官僚体制的批判者。然后当法国工人对波兰和匈牙利工人 1956 年的工人自治要求缺乏热情时，无产阶级在他的眼里也就失去了整体上的团结。实际上他与勒福尔、马斯科洛一起出席了波兰工人会议。革命可靠性不再属于苏联官僚和法国体力劳动者。经验的(empirical)工人阶级与人类实现的下个阶段(共产主义未来)之间的同一性崩塌了。

217

经历了几年时间的个人苦闷和困境之后，这个前共产党人开始用一种新的眼光，用《争鸣》集团的方式来看待历史。他的思想世界的中心从苏联政治的命运和法国工人的经济斗争转向发达资本主义社会的令人惊讶的新特征。一种新的“流动的”(planetary)时代已经处于发展的进程之中，这个时代见证了与马克思的 19 世纪英国模式中的那些矛盾极其不同的新矛盾。它们是一个物质丰富、安全舒适、被“超小资产阶级”(hyper petty-bourgeois)精神——我们称之为美国梦——所扭曲的世界的新矛盾。物质的奢侈提出了“如何生活”(comment vivre)的问题，“大众”不知道如何去“享受人生”。作为《争鸣》集团的游戏和日常生活概念的先声，莫兰宣告了“矛盾的中心”：“……舒适的小资产阶级生活变成一种与梦想游戏、消遣、娱乐的消极生活；巨大的技术冒险要求一种积极的游戏人生，那是意识到这一冒险的人们努力去生活的人生。”^①存在主义的本真观念，以及萨特的作为人类实现最高形式的游戏概念正开始出现在《争鸣》集团的思想中。

为了实现流动时代的潜能，莫兰极力主张“我们的文化需要总体恢复”。资本主义的老问题仍然存在而新问题正在增加，心理生活、文化的问题，异化的方式不会随着生产资料的占有而神奇地消失。因此革

^① *Autocritique* (Paris, 1959) 153.

命的时间表必须修改：“人类的史前史还没有到尽头……”^①正如马克思所说，历史朝它坏的方面发展，“野蛮与文明俱进”就像理性的狡计始终以不可辨认的方式运行。当前，“我们处在流动时代的黑铁时代”^②，处在一个千差万别的、奇异的和迄今为止仍未被充分理解的世界的开端。然而，绝望不是对待流动时代的正确态度。新的处境中需要新型的思想，有条件的乐观主义基于批判的马克思主义理解，但也基于弗洛伊德的洞察和来自其他新学科的洞察。莫兰还是一个马克思主义者吗？“是又是不是”：“时下我认为马克思主义必须综合到一个更为整体的观念之中，这一观念用生物学的、精神的和社会的辩证法考虑人，把弗洛伊德的巨大发现考虑进去并恢复现实与想象的关系问题。”^③

218

莫兰开创了一种“整体修正主义”(integral revisionism)，它提出一个“开放的”“总体”，认可那些“不可还原的”“矛盾”，例如现实与想象之间的矛盾。对于新的思想方式来说，迫切需要的是接受“无条件的修正主义、批判、相对性、矛盾”，以及持续地与物化作斗争。这一思想类型是《争鸣》集团的中心规划，但莫兰自己并没有将之体系化。^④ 在《自我批评》的结尾，莫兰神话化了(mythologized)他的新洞察，他声称他的思想变更只不过是回到了他作为一个对斯大林主义入迷之前的14岁男孩时所持的观念。这种尼采式的同一物的永恒回归被用来统一他的生活，保存了他在贫瘠的斯大林主义岁月中的个性完整，并在事实上重写了他自己的历史以适合他当前关注的事物。

莫兰的一个亲密朋友迪奥尼斯·马斯科洛是战后第一批离开法国共产党的知识分子之一。马斯科洛在《争鸣》集团中只扮演着不太重要的角色，允许他的名字出现在编辑栏中并且只投了一篇文章。然而马斯科洛在《争鸣》出现之前出版的一本书却预先讨论了《争鸣》的很多主

① *Autocritique* (Paris, 1959) 231.

② 同上, 234.

③ 同上, 240.

④ 参见 *Introduction à une politique de l'homme* (Paris, 1965).

219 题。他的《共产主义：革命与交流，或价值与需要的辩证法》(*Le Communisme ; Révolution et communication, ou la dialectique des valeurs et des besoins*)一书出版于1953年，该书拒绝马克思的需要概念，因为它导致了利己主义(self-interest)的功利主义心理学。马克思常常假定社会群体依据他们的物质利益来活动，既然工人显著的自身利益是推翻资本主义，那么革命就是不可避免的。借助于《1844年手稿》，马斯科洛为马克思的需要概念给出了一个非功利主义的解释，将它与黑格尔《精神现象学》中的欲望概念联系起来。对他来说，马克思的中心论题是将主体性描述为一种“匮乏”(lack)的需要理论，是社会意识中“否定性”的基础。需要(need)迫使个体趋向一种对“不可能之物”(the “impossible”)的意识，趋向不存在的东西，趋向“满足”。需要是“想象的物质等价物”^①。正如黑格尔已经表明的那样，欲望产生于需要，最终导致了“欲望的欲望”被满足的需要，或对人类自我实现的潜能的满足。更进一步说，欲望导致行动，导致对自然的征服和社会关系，导致与他者交流的欲望。需要与欲望是存在主义者(而不是卡尔·马克思)发展了的主体性的能动方面。在这一反斯大林主义的视角中，共产主义不仅仅是反对剥削和异化；它拥护人类的满足。马斯科洛论点中的主要缺陷之一是它没有论及虚假需要或虚假欲望的可能性，在20世纪60年代那是一个突出的问题。

需要与欲望的辩证法使马斯科洛能够为社会组织竖立一个人类标准。人们创造自己的历史，不仅通过构建社会结构，更是通过尽力满足欲望。^② 欲望将社会制度与自然现象分开，区分自然盲目性和人的价值。正如卢卡奇所言，经济即工具体系，是“第二自然”。经济之所以是第二自然，是因为它在人的创造活动中再生产了自然自身的无意识。经济不会成为人类的，除非它完全失去它的自然性并反映人的欲望。

① *Le Communisme*, 169.

② 同上, 242.

历史呈现为欲望在宗教神话和意识形态中的一系列扭曲，而人们丧失了“需要是欲望之根源”的知识。因此主体性自身取得了自然的品质，而价值成为与人的需要没有直接关系的商品。这样，马斯科洛的欲望概念为马克思主义提出了主体性的问题，这一问题后来被《争鸣》集团所发展。

3. 超越哲学

在 20 世纪 50 年代后期和 60 年代早期，《争鸣》集团出版了一系列研究，这些研究松散地围绕着一个单一的问题：哲学的超越。富热罗拉的《马克思主义问题》(*Le Marxisme en question*) (1959)、《哲学问题》(*La Philosophie en question*) (1960) 和《矛盾与总体》(*Contradiction et totalité*) (1964)，夏特莱的《历史的诞生》(*La Naissance de l'histoire*) (1962) 和《逻各斯与实践》(*Logos et praxis*) (1962)，阿克塞洛斯的《马克思，技术的思想家》(*Marx, penseur de la technique*) (1961) 和《走向流动思维》(*Vers la pensée planétaire*) (1964)，列斐伏尔的《马克思，哲学家》(*Marx, philosophe*) (1964) 和《元哲学》(*Métaphilosophie*) (1965)——这些文本大部分发表于《争鸣》丛书中，且都集中于这样的论题：“马克思开创了一种可以避免西方哲学传统的困难的新思想类型吗？”和“他开辟了一条特别适合技术的破晓时代的批判道路吗？”一般而言，这个团体将马克思的观点看成是含混多义的，指向一种新的知识但也在某种程度上根植于旧的传统。《争鸣》集团中也存在着对马克思哲学的超越性问题给出不同的甚至是相反的答案的个别观点。把他们的著作看作一个整体，我们可以说阿克塞洛斯和富热罗拉更倾向于谴责马克思，而夏特莱和列斐伏尔在修正马克思的基本命题中看到比较少的紧迫性。

《争鸣》集团越过《1844 年手稿》回到更早的《博士论文》，不再研究

青年马克思，而是研究青少年马克思。学位论文中吸引他们的是马克思对哲学的批判。他们着迷于马克思如下的论述：“……世界的哲学化同时也就是哲学的世界化，哲学的实现同时也就是它的丧失……”^①马克思似乎在提倡消灭哲学是共产主义目标的一部分，因为哲学是思想的一种异化方式，而马克思自己大概已经发明了一种新型的思想可以避免哲学的诱惑。但哲学如何可以实现呢？过去哲学的异化能够被超越吗？马克思实现了这些目标吗？他的异化概念是新型思想的实现吗？实现哲学的事业与无产阶级废除私有制的事业相同吗？马克思主义需要根据超越哲学的观念进行修正吗？这些是《争鸣》集团所提出的问题。

哲学目标的问题是由这一团体以对新的历史时代的肇始的敏锐认识提出来的。他们现在处于一个技术时代，整个世界在质上比过去的时代更加一体化和异化。物质需要几近满足，继而带来了特有的人性的或诗意的需要问题。首先，人不再被认为是与自然对立的；马克思的思想中那些古老的普罗米修斯式的与自然做斗争的思想残余理当被废止。发达技术社会的中心已经从工作转向了休闲，从经济结构转向了政治和文化的上层建筑。新的时代产生了新的问题和新形式的异化，它们是心理的、电子媒介的、空间时代(space-age)政治的异化。

222 这些敏锐的新思想主题带来的结果是《争鸣》集团拒绝老的马克思主义问题和原理，无论是斯大林主义、列宁主义还是托洛茨基主义。在他们进行对马克思主义的批判时，《争鸣》集团发现自己不可避免地接近了存在主义者。阿克塞洛斯和富热罗拉通过研究海德格尔获得了他们对马克思的看法，而夏特莱和(特别是)列斐伏尔则不断求助于萨特《存在与虚无》中的早期观点以及他在《唯物主义与革命》中对辩证唯物主义(diamat)的批评。海德格尔和萨特的分歧，即使在某些方面是巨

^① Easton and Guddat, 前引著作, 62. 也请参见 *The German Ideology*. (中译文参见中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译:《马克思恩格斯全集》第1卷, 人民出版社1995年版, 第76页。——译者注)

大的，也不足以打破《争鸣》集团的存在主义马克思主义的统一性。

通过回顾他们关于哲学超越问题的观点，对《争鸣》集团的以上这些一般性评论将变得更加具体。

4. 科斯塔·阿克塞洛斯与游戏概念

科斯塔·阿克塞洛斯负责编辑《争鸣》并在后来指导了丛书，在希腊内战期间与卡斯托里亚迪斯和科斯塔·帕帕约安努（Kosta Papaioannou）——一个右翼马克思主义者——同船从希腊来到法国。

我们已经讨论了阿克塞洛斯在《马克思，技术的思想家》中对作为技术先知的马克思的批判。在该书以及 20 世纪 50 年代后期和 60 年代早期发表的论文集《走向流动的思想》的文章中，阿克塞洛斯看到马克思思想中很深的缺陷：马克思仍处于自柏拉图以来的形而上学的哲学传统之中，一个阿克塞洛斯取自海德格尔的论点。存在主义者对马克思的兴趣追溯到《1844 年手稿》的第一版。它的编辑兰茨胡特（Landshut）是海德格尔的学生，而且海德格尔在那一大胆的事业（指翻译出版《1844 年手稿》）中帮助过他。^① 后来，在回答法国海德格尔主义者让·博弗雷（Jean Beaufret）的提问的《关于人道主义的书信》中，海德格尔认为人道主义，无论是萨特的还是马克思的，首先都不足以面对“技术时代”和“大众社会”中人的危机，其次都不足以揭示人类现实的奥秘。^② 他对适合于技术时代的新哲学批判的呼唤受到了《争鸣》集团的马克思主义者的欢迎，而其他那些反对马克思的论点对他们产生了

223

^① 见阿克塞洛斯、夏特莱、列斐伏尔和博弗雷之间关于马克思与海德格尔关系的令人愉快的讨论。“Karl Marx et Heidegger”，*Nouvel observateur*，10473（May 28，1959）16。

^② “Letter on Humanism”，in *The Existentialist Tradition*，ed. N. Languilli（N. Y.，1971）204-245。

更大的影响。对于海德格尔，人道主义导致形而上学，因为它意图找出人的本质，如马克思的类存在或笛卡儿的我思。本质的观念使得人恰恰成为另一个兽类，而对于海德格尔，人类现实是存在，是“站到存在之敞开状态之中”^①。因为人站立在他自己之外，他向存在开放，而不只是向人类开放。在 20 世纪，人已经丧失了他对存在的意识；这是他的危机的实质。人道主义未能超越人类现实达到存在，并因此缩减了人类可能性的范围。

深受这一论点的影响，阿克塞洛斯写作了一本关于马克思与海德格尔的关系的著作《未来思想导论：关于马克思和海德格尔》（*Einführung in ein künftiges Denken: Über Marx und Heidegger*），^②以及一篇论“海德格尔和哲学问题”（*Heidegger et le problème de la philosophie*）的文章，在《争鸣》丛书中出版了博弗雷的《和海德格尔对话》（*Dialogue avec Heidegger*）以及一篇译文《思想的原则》（*Les Principes de la Pensée*）^③，并与博弗雷、列斐伏尔和夏特莱参加了关于海德格尔的讨论会——其成果发表在《争鸣》中。

224 阿克塞洛斯对一种开放的、碎片式的、多维的、诗意的、流动的思想的探索将他引向帕斯卡和尼采。^④ 他们的格言风格是那些不将自己封闭进一个体系的思想的例证。阿克塞洛斯还在兰波（Rimbaud）那里发现了碎片式的思想。^⑤ 兰波已经宣告了人道主义形而上学的死亡：“人类在终结！”（*l'homme a fini!*）人的终结意味着理性形而上学的终结，意味着将世界分裂为理性和非理性、将自己与存在割裂的人的终结。

《走向流动的思想》是一种类似于辩证法的思维，但那是剔除了形

① 中译文可参见海德格尔：《路标》，商务印书馆 2000 年版，第 412 页。——译者注

② Tübingen, 1966.

③ *Arguments*, 20 (1960) 27 - 33.

④ “La pensée fragmentaire de la totalité chez Pascal”, *Vars la pensée planétaire*, 前引著作, 105 - 135.

⑤ “Rimbaud et la poésie du monde planétaire”, 同上, 40 - 171.

而上学的辩证法。西方哲学自柏拉图以来一直在人本主义之中挣扎，将存在瓦解成思想。对真正的辩证思维方式的探索将阿克塞洛斯引向——追随海德格尔和尼采——前苏格拉底哲学家，尤其是赫拉克利特。^① 与柏拉图不同，前苏格拉底哲学家在总体内思维。^② 前苏格拉底的自然(physis)概念是真正的总体，赫拉克利特用他的生成概念将它置于运动之中。既然总体总是处于变动之中，它也就不可能被固定成一个思想体系。它总是向新的创造开放。将世界看作开放总体的这一观念契合于阿克塞洛斯的“在技术社会中创造力需要被保护”的直觉。

对阿克塞洛斯来说，马克思的异化概念不能满足开放总体的需要，因为它没有给政治异化甚或哲学异化以足够的自主性。因此，马克思没有发明一个真正革命的认识论。马克思的异化概念也隐藏了技术发展固有的异化，无论是资本主义的还是社会主义的。^③ 因为马克思已经把人类现实归结为劳动、制造工具、征服自然、生产导致自动化的高效机器：他没有充分注意的是人类现实还必须创造自己，用兰波的话来说是“改变生活”：不只是满足物质需要，而是获得欲望的充分满足。

225

因为他不完善的异化概念，一种技术人(*homo faber*)的形而上学人类学进入马克思的思想。^④ 主体性被归结为制造工具，而没有自我满足的权利。马克思因此不能有效地综合唯物主义和唯灵论(*spiritualism*)。在对《关于费尔巴哈的提纲》的一个杰出改写中，阿克塞洛斯概括了他的观点。这是他论马克思的第一条提纲：

从前的一切辩证唯物主义和历史唯物主义(包括马克思

① 参见 *Héraclite et la philosophie : La première saisie de l'être en devenir de la totalité*, collection *Arguments* (Paris, 1962).

② “Pourquoi étudions-nous les présocratiques?” *Vers la pensée planétaire*, 前引著作, 67-76.

③ “Y a-t-il une philosophie marxiste?” *Vers la pensée planétaire*, 前引著作, 205.

④ 现象学家对马克思主义劳动概念的类似批评, 见 Paul Ricoeur, *History and Truth*, trans. C. Kelbley (Evanston, 1965) 197-219.

本人的)的主要缺点是:对客体、现实、物质,只是从生产的对象、物质现实、劳动的原材料的形式去理解,结果,它们得到了正确的理解,但是却丧失了基础和前景。和这种幼稚而精密的现实主义相反,唯心主义哲学却以形而上学的方式发展了同一个世界,也即唯一的世界的另一方面:建构着的、开放的世界存在模式。当然,唯心主义哲学既不知道也没有认识到我们所说的现实世界本身:被建构的、具体的、不变的世界的形式与力量及其缺陷的总和。马克思想要一个高于思想客体的感性客体,但是他没有把人的活动本身理解为或然性(problematic)的活动,所以他在《政治经济学批判导言》中也像在《哲学的贫困》中一样,仅仅把物质生活看作是真正的人的活动,而对于思想和诗歌,则只是从它们有局限性的、意识形态的表现形式去理解和确定。^①

阿克塞洛斯拒绝的不是马克思思想的基础要素,而是它的侧重强调之处以及相应出现的欠缺之处。

226 仅仅在劳动中把握人类思想和活动的结果,是马克思再次导入了形而上学和二元论:“一旦想要超越对立和二元论,马克思的思想就是形而上学的;它之所以是形而上学的——就像所有自笛卡儿以来的西方和欧洲思想一样——就在于它将自然和感觉置于‘形而上学’之上。”^②马克思仍然以人与自然对立的方式思考。现在,在20世纪,随着对自然的征服在实践上的结束,阿克塞洛斯认为,借助于他的生活世界(*Lebenswelt*)思想可以发现到底什么被马克思所隐藏了。流动的思想现在可以将人的诗意的自我创造与他和自然的关系等量齐观(*on the same plane*),以避免形而上学。我们必须注意到,如果抛开他的笛卡儿的残余不论,萨特的《存在与虚无》在很大程度上已经提出了同样

① *Vers la pensée planétaire*, 前引著作, 172.

② *Marx, Penseur de la technique*, 前引著作, 136. 参见 120, 126, 144.

的命题。阿克塞洛斯从批判马克思中得出的结论正是萨特的结论：避免了唯心主义和唯物主义的形而上学，流动的思想在游戏中发现了思想和活动的最恰当的维度。

不管是后来出版的著作《游戏的世界》(*Jeu du monde*)中还是在《走向流动的思想》中，阿克塞洛斯的流动的思想都导向了萨特曾获得过的相同结论。与萨特不同，阿克塞洛斯没有发展出关于人类现实如何在游戏中向存在开放的清晰观念，而宁愿在诗意的游览中草草收场：

没有东西曾完全得到阐明。前奏、发展，尤其是结局，仍然是未定的。我们总是在启程，在途中。我们处在……幕间(interlude)。我们所是的和我们所不是的就是幕间，不仅在两个游戏中间是这样，就连在游戏**当中**也是这样。人被纳入世界的游戏之中。在很多层面上享受它。他自己和游戏。^①

阿克塞洛斯的思想终止于对游戏世界的可能性的碎片式的断言中，终止于诗性的、先知般的“开始真实生活的游戏”的号召中。人们也许会问，当我们面对的不是敌对的自然，而是官僚主义的社会主义和垄断资本主义之时，我们如何能够从劳动形而上学中解放出来。对于阿克塞洛斯来说，游戏所具有的一个清晰的含义是它与辩证法的联系：游戏是辩证法的生动展开，而不是死亡的限度。当然阿克塞洛斯的游戏范畴与兰德公司的战争游戏无关，与正在玩大富翁游戏(Monopoly)的家庭无关，与弗洛伊德作为表演的游戏概念无关。

227

悖谬的是，阿克塞洛斯的存在主义马克思主义依赖于海德格尔忧郁的沉思——其对死和烦(Sorge)的注意，对技术世界中(在那里人们在物中丧失自己，而对极其严肃的追问存在的事务漠不关心)日常生活的非本真性的关注——仅仅得出了一种游戏的哲学。以法国的方式，就像傅立叶(Charles Fourier)和萨特一样，阿克塞洛斯的世界游戏观具

^① *Vers la pensée planétaire*, 前引著作, 322.

有一种与他的日耳曼老师的气质相距甚远的轻快语调。^①

5. 富热罗拉的海德格尔式马克思主义

与埃德加·莫兰同年出生的皮埃尔·富热罗拉也和他同一年即1942年加入了法国共产党，但他直到匈牙利事件才离开。凭借他的哲学修养，富热罗拉在1959年的《马克思主义问题》中使马克思主义直面新的技术世界。在这里他对现存的马克思主义的背离远甚于《争鸣》集团中任何其他主要人物。

与萨特基本相同，富热罗拉宣称马克思主义的实质不是斯大林的辩证唯物主义，而是关于人的异化和解放的历史观念。问题在于这个真正的马克思主义包含着富热罗拉认为急需修正的“形而上学残余”。本着《争鸣》集团的精神，他认为“体系的时代结束了”，需要全新类型的思想，这一思想不是教条的而是“带着疑问的”(problematic)，它提出问题。^② 借用卡尔韦的观点，他质疑马克思把异化的所有形式都归结为经济异化的努力。上层建筑的要素部分地与经济基础相关联，但它们也是与这一基础不同的“他者”，并要求不同的解释理论。富热罗拉的政治著作《当代法国的政治意识》(*La Conscience politique dans la France contemporaine*) (1963)在经验上证明了政治意识在很大程度上独立于“社会-经济利益”。^③ 政治意识是建构一个综合的、总体的世界观的一种努力，它表明人们超出所有向经济基础的还原之外创造“规范”(norms)的能力。和萨特一样，对富热罗拉来说，马克思主义没有能够阐明意识超越既定条件的能力。

除了将异化的所有形式归结为经济之外，马克思的思想还包含着

① 参见 *Le Jeu du monde* (Paris, 1969) 419 - 444.

② *Le Marxisme en question*, 160 - 161.

③ *La Conscience politique dans la France contemporaine*, 15 - 16.

形而上学的乐观主义和末世论神话的因素。对于富热罗拉来说，他对异化的“总体”终结的憧憬是一个神秘的希望，这一希望既没有被历史现实所证明也没有促进任何从异化中解放的可能性。“……假设人一旦实现了经济和社会解放就将在事实上(*ipso facto*)成为马克思所宣布的总体人，这的确是一个轻率的断言。”^①富热罗拉想要一个更加谦逊的马克思主义，它将考虑到克服异化的无限过程，同时吸纳那些能够解释上层建筑中特殊类型的异化的理论，例如弗洛伊德的理论。

富热罗拉对马克思的异化概念的批判部分地受到他悲观主义情绪的影响；他已经对工人阶级、苏联社会主义和法国共产党失去了信任。他所提倡的吸纳能够说明上层建筑中自主异化的理论，以及对意识在历史中的积极作用的认识，是典型的存在主义的马克思主义。但他没有阐释清楚他的“异化没有终点”的主张。他从未明确指出为什么人们必然会丧失对他们自己经验的掌控权，或者在何种关系或条件中会这样。为了支持这一说法，就必须求助于形而上学的原理以便维持人们无力控制他们生活的观念。对富热罗拉而言，他对永恒异化的信念基于对他自己所经历的历史方向的印象。马克思对共产主义条件下彻底根除异化的信念与他在 20 世纪 60 年代早期的心境并不一致。

在他关于大众媒介的著作《作用于人的活动：电影与电视》(*L'Action sur l'homme: Cinéma et télévision*) (1961) 中，富热罗拉得出了——从马克思主义的观点看——最坏可能的诊断，即对人的主要伤害不再发生在劳动中，而是发生在休闲活动中。随着历史疯狂发展至今，马克思主义的基础原理更像是一种障碍而不是一种帮助。富热罗拉接受了很多自由主义的、终结意识形态的社会科学家的结论。不仅工人阶级对马克思主义的革命明显地漠不关心，而且富热罗拉被让·富拉斯蒂耶(Jean Fourastié)和其他人所说服，认为发达的技术消除了工人阶级并创造了

229

^① *Le Marxisme en question*, 26.

一个由技术员、工程师和文员组成的“新中产阶级”，^①而不再是一个新工人阶级。

在另外两个研究《哲学问题》(1960)和《矛盾与总体：辩证法的产生与发展》(*Contradiction et totalité; Surgissement et déploiements de la dialectique*) (1964)中，富热罗拉专心于《争鸣》集团的问题。《哲学问题》研究了哲学实现的意义，而《矛盾与总体》仔细考察了辩证思维的本质。

230 《哲学问题》表征了《争鸣》集团的海德格尔与马克思的典型混合：人面临危机是由于传统哲学无法阐明其存在的技术化。然而，面对当前的困境，人们所拥有的唯一手段是发明新哲学：

毋庸置疑，当代人的苦恼在于他的存在的技术化，而哲学意识的苦恼来自它所面对的没有得到正确认识的存在之谜。然而，在我们看来，哲学活动是这个受到非人化威胁之人的最高依靠(*recourse*)，而这同一个人的痛苦存在，是那决定从主题的多样性中将自己提炼出来，以便重新发现它原初统一的问题式(*original unified problematic*)的哲学的最高依靠。^②

存在主义需要新马克思主义对技术社会的批判，而新马克思主义需要存在主义对苦恼意识的理解。

《矛盾与总体》是20世纪60年代早期出现的对辩证法的本质和意义的新关注的一部分，此时人们认识到黑格尔和马克思都没有充分地解决辩证法问题。萨特用《辩证理性批判》先行做出了这一努力。社会学家乔治·古尔维奇在《辩证法与社会学》(*Dialectique et sociologie*)中则设法将他的“超经验主义”运用于一种辩证法理论，这一理论将避免马克思在“下降的”(descending)唯物主义辩证法和“上升的”(ascending)唯心主义辩证法中的所谓教条主义：“……马克思的辩证

① *Le Marxisme en question*, 134.

② *La Philosophie en question*, 55.

法，抛开它全部的现实主义和经验主义不论，仍然是上升的和辩护的 (apologetic)。它是朝向在实现了的人间天堂之梦中与自身相和解的人性的胜利进军。它是对一切奴役、强制和障碍之压迫的辩护。它是对历史终结的辩护……”^①认识到辩证法中的这些危险，富热罗拉试图修改它以适合于“碎片化思维”的要求。

231

富热罗拉对辩证法的表述代表了《争鸣》集团的倾向。拒绝辩证唯物主义，他试图表明辩证法是典型的批判武器，是教条主义的对立面。与萨特相反，他宣称辩证法不是一种理性也不是一种方法。他开始重新制定了——某种程度上是武断的和抽象的，正如他所承认的那样^②——由两极组成的辩证法，一极是矛盾，另一极是总体。本质上，辩证法是一个矛盾中的总体。矛盾有两种：相异性 (alterity)——犹如自然界中与事物并列的纯粹的他性 (otherness)；异化——人类矛盾所迷失的他性。就其自身而言，总体被分裂为全球性 (globality) (总体的界限) 和一体性 (integration) (总体的统一)。进一步来说，不存在内在的矛盾和封闭的总体：矛盾自身和总体自身都只是概念。真实的矛盾和真实的总体总是局部的，总是要被超越的，将辩证法留在永久的开放状态。因此，富热罗拉为辩证法安置了一个根基，它允许持续的批判和社会的持续发展。一个“带着疑问的”“开放的”“流动的”思想现在被建立起来了。因为与马克思主义相关，富热罗拉把他的思想命名为一种真正辩证的人类学，而作为哲学它是一种“超越的 (transcendental) 现象学”。^③ 既是马克思主义又是存在主义的，它保证了无条件的自由和意识的否定性。富热罗拉锐意将辩证法“去本体论化”，以确保避免一种新的教条主义。然而，对教条主义的攻击本身很容易变成教条主义，而富热罗拉未能对他的基础范畴充分演绎，使他难逃这一责难。但是，

232

① *La Vocation actuelle de la sociologie* (Paris, 1950) Vol. 2, 321. 对《辩证法与社会学》的批评性评论，参见 A. Gućinski *Telos*, 1:1 (Spring, 1968) 49 - 52.

② *Contradiction et totalité*, 7.

③ 同上, 133.

存在主义马克思主义最棘手的问题之一总算有了开端。

6. 夏特莱的满足概念

与阿克塞洛斯不同，夏特莱的存在主义马克思主义较少依赖海德格尔，更多依赖萨特。虽然如此，夏特莱对萨特的继承主要表现在赞同存在主义者批判斯大林主义哲学的否定性方面。^①另外，夏特莱不打算像阿克塞洛斯和富热罗拉那样过多修改马克思。20世纪60年代中期，他在某种程度上从存在主义马克思主义转向了阿尔都塞的结构主义马克思主义，这是存在主义马克思主义者中唯一的变卦者。

在《逻各斯与实践》中，夏特莱抱怨马克思提出的哲学的抑制与实现的重要问题被马克思主义者们忽视了。他自己的工作目标将是“详细说明马克思是如何——与传统哲学相反——构思理论工作的……”^②。从一开始，夏特莱就用存在主义马克思主义者的风格攻击马克思忘记了“意识的能动方面”，这是“做哲学”不可或缺的真理。在最后，他像萨特一样在意识的核心发现了解放的实践，以及满足概念。再一次和萨特一样，夏特莱发现意识活动是人的独特性，是其区别于物的技术世界的根源，显露了他对一种归根结底是技术异化的异化的关心。

为了揭示马克思关于“世界的哲学化”和“哲学的世界化”的宣言的意义，夏特莱研究了哲学在希腊的起源。在《历史的诞生》(1962)中他考察了哲学的发端与“创造历史”的文化决定之间的关系。他发现二者相互联结：简言之，他发现哲学意识是人的生成过程中全新的自我意识阶段的基础。该书

^① *Logos et praxis*, 11 - 56, “Le Matérialisme dialectique et la critique contemporaine”. 关于夏特莱对《辩证理性批判》的赏析，同上，198 - 199.

^② *Logos et praxis*, 7 - 8.

……想要表明，对历史性以及对创造历史的文化决定……的理解得以发展的最终基础是人对他命运的政治维度的把握，是他在他所依赖的共同体核心处的感性-世俗(sensible-profane)世界中所具有的成为一个能动主体的意识，即，关于真实自由的知识。^①

作为一个不错的黑格尔主义者，夏特莱在这里把自由的起源与“做哲学”(doing philosophy)的活动联系起来。为了反对庸俗的马克思主义者，夏特莱将这一非常重要的历史活动设定为政治活动，而非经济活动。

哲学起源的意义，并由此而来的哲学终结的意义，在《逻各斯与实践》中得到了阐明。哲学开始于解决希腊社会中的问题的尝试：逻各斯与实践相关。在哲学之前，希腊人相信理念(ideas)是活动的指导原则，一种实践智慧。在希腊的阶级结构中，市民社会中的冲突在按照各自不同的理念进行活动的群体之间发展。^② 理念的矛盾因此与阶级冲突有关。通过设法解决不同的群体所持有的理念之间的矛盾，哲学在解决城邦——在市民社会之外的普遍的、政治的领域——中冲突问题的尝试中诞生。

哲学始自超越理念(ideas)世界的逻各斯概念(concept)，而这个逻各斯与通过终结阶级冲突来维护城邦的政治问题牵连在一起。那些超越他的群体的特殊利益而关心普遍福利的哲学家和市民，诞生于同样的历史活动。这就是哲学在它的起源中的丰富性。然而，哲学寻求解决问题的独特方法也是它的贫困的根源，这种贫困只被黑格尔和马克思所克服。哲学设法证明与理念的特殊性相反的逻各斯的一般性和普遍性，以便为和解提供一个基础。为了逻各斯的普遍真理，这一思想的新形式不得不克服城邦的实践-感性世界。既然逻各斯不能真正解决

① *La Naissance de l'histoire*, 10.

② *Logos et praxis*, 58 - 61.

阶级冲突(不存在像无产阶级那样的普遍阶级来实现它的计划),它进入了纯粹理论的“象牙塔”。哲学为了成为正义之所越来越求助于观念领域,偏离了它与实践的原初联系。

夏特莱接着表明哲学家的逻各斯的确运用满足(satisfaction)概念在一定程度上回答了社会冲突的问题。哲学发现城邦中冲突的根源是共同体中每一个人缺乏真实的满足(例如,柏拉图在《理想国》中的正义概念)。直到黑格尔将满足概念安置在他的《精神现象学》的末尾,这才在哲学上获得了突破,在那里人的生成的辩证法最终解决了观念与现实之间的矛盾。希腊人尽管也看到满足概念意味着人的潜能的真正实现,然而他们限定它只是在理性中独立实现。如果人们实现了他们的理性潜能并与普遍达到同一,城邦将被拯救。

在黑格尔把人类实现的观念置入运动中之后,马克思发现了哲学谜题的真正答案。马克思通过指出哲学如何只有在它的实现中才能被超越而消除了希腊人悬而未决的问题——逻各斯与实践之间的矛盾。他得出了他令人震惊的发现,通过证明

超越哲学的必要性基于……认识到哲学决定的历史和人的重要性,哲学的失败的深层原因在于这样的事实:长期以来人的历史处境允许他设想自由,但不允许设想自由的实现;允许人感知普遍思想的作用,但不允许它付诸实践;允许人们提出解决自然和社会的异化问题的方案,但不允许让这些方案生效;今天由于工业社会的成功,哲学的处境有了进展。因此否定哲学是为了实现它最深层的目标……能够现实地过上普遍的生活……^①

马克思将哲学从天国带入尘世:他通过再次引入逻各斯与实践的关系,通过把逻各斯改写成现实的历史形成的学说,通过发现工业资本主义

^① *Logos et praxis*, 187.

中实践的秘密结构，将唯心主义改造成唯物主义。最直接的，马克思在工业社会的异化中揭示了普遍的人的满足（universal human satisfaction）经验的、物质的基础。他将哲学带回到人类活动；他诱使逻各斯回到“历史的大道”。

夏特莱认为，马克思只是借助黑格尔的帮助超越了哲学。通过把黑格尔以及马克思置入希腊哲学传统，夏特莱就像阿克塞洛斯和富热罗拉一样，是否合适且不论，绕开了他们思想中的犹太-基督教因素。这个存在主义的马克思主义者承认马克思深刻地继承了黑格尔，即后者的历史人类学、辩证法、作为满足的人的实现概念。然而，马克思通过“在经验现实中把握人”明显地与黑格尔决裂了。夏特莱在绝对意义上肯定了马克思克服哲学的成就：通过使人的满足依赖于对自然的征服，马克思已经一劳永逸地解决了历史之谜。马克思主义废除和实现哲学的特殊任务是具体的和有限度的：它不需要创造一个新的本体论，一个新的认识论，或成为“科学的百科全书”。它的目标局限于

236

表明人类只有认识到它的根本存在是与物质世界（其可理解性今后由实验科学来提供）做斗争的活动着的物质性（active materiality），才有可能实现它的根本目标（即实现普遍的和经验层面上的满足，这意味着人类对自然权力的增长、人类需要的增殖、获得满足的可能性以及历史暴力的最终废除）。^①

通过终结阶级斗争，无产阶级将解决希腊提出的克服城邦中的暴力的问题。

尽管夏特莱阐明了哲学实现的方式，但他过重地依赖了这样的经验事实：历史在向着最终的满足进化，无产阶级确实体现着人类的使命。而且，夏特莱没有质疑马克思对一种抽象人类学——费尔巴哈的类存在的信任。如果哲学只是在具体的满足中被超越，那么满足了的

^① *Logos et praxis*, 178.

存在的本质就在一定程度上仍然悬而未决。夏特莱对由马克思所引入的这一个新的思想类型的重思也不如阿克塞洛斯令人满意。

237

然而，夏特莱确实强调了马克思主义的存在主义方面，它对人的生成过程中能动意识和主体性作用的关注。在《逻各斯与实践》的结论中，他承认了存在主义的死亡概念。马克思的需要与劳动的辩证法对解释人类历史是“不充分的”。跟从克尔恺郭尔和黑格尔，他注意到“事实上，对经验的考虑要求认识人类存在的这一悲惨维度”^①。死亡构成“一个不可化约的存在维度”，一种“异化”，但在质上不同于自然和社会异化。然而，夏特莱闪烁其词地拒绝将人的限度(finitude)认定为“当前人类问题中的决定性因素”^②。但他没有明确说明限度的异化如何不同于自然与社会异化。并没有解释为什么死亡在历史中不是决定性的，他宣告他的革命信仰行为：

问题不在于宣称个体问题、个体的本质问题——他的不完美、他的痛苦和他的有限性问题——毫不重要，或者建构一个真正协调的、人性的世界将解决这些问题。相反，马克思所断定的，似乎是这些问题不可能被解决——希望以任何一种方式预言这一点是幼稚的——除非是在这样一个世界中：在那里，个体在他大量的自我决定中最终发现自己是自由的。重要的是了解人的当前问题以及明确地加入到为创造这样的社会——这个社会允许人类潜能的无限发展，使人作为人而存在，实现事实上的自由——的斗争中……^③

夏特莱的存在主义的马克思主义预言共产主义是萨特意义上的自由的、本真的个体的社会。他的存在主义马克思主义是不完整的，然而，就他没能定义清楚的那些使革命成为可能的意识和活动的结构来说，

① *Logos et praxis*, 190.

② 同上, 192.

③ 同上, 195.

已经超越了大众对马克思观念的简单接受(将马克思的观念理解为理性的自我意识活动)。

7. 列斐伏尔的日常生活概念

a. 与共产党决裂

列斐伏尔是在自我批评中承认自己过失的第一批共产党知识分子之一。在1949年,他为自己将马克思主义改造为一种认识论的时候过重地依赖黑格尔和青年马克思并过于像一个哲学家来思考而道歉^①——而正是上述精神特质使他成为重生的马克思主义的领袖。浏览一下他长长的出版目录就会发现,从其自我批评的那些年直到与共产党决裂的1956年,列斐伏尔退回到了相对没有争论的文学批评领域(这也是卢卡奇在政治正统时期使用过的策略):他出版了关于帕斯卡、狄德罗、缪塞(Musset)、拉伯雷的著作,以及一本《美学导论》(*Contribution à l'esthétique*)。在日丹诺夫主义的禁令开始之前,列斐伏尔尽力解释和传播马克思主义建基于异化概念的观点。^②早在1934年他就与诺伯特·古特曼一道,在一个文本(该文本很有生命力,直到20世纪60年代还在重印)中介绍了《1844年手稿》的节选^③;他为马克思的思想写了三篇导言^④,拥护一种马克思主义的人道主义;他还写了两篇关于在斯大林的影响下被遗忘在黑暗中的马克思主义思想的那些

① *La Nouvelle Critique*, 4 (1949) 730.

② *La Somme et le Reste* (Paris, 1959) 122.

③ *Introduction aux morceaux choisis de K. Marx* (Paris, 1934), reprinted by Gallimard in 1964.

④ *Marx et la liberté*, 1947; *Pour connaître la pensée de K. Marx*, 1947; *Le Marxisme in Que sais-je?* 1948.

方面——异化和辩证法。^① 为了重思马克思主义他做了这么多，可以想见从 20 世纪 40 年代直到 1957 年间列斐伏尔所承受的束缚是多么沉重。

239 被法国共产党开除后，他对官方马克思主义的不满立即在 1957 年《现代》的一篇文章——《马克思主义与法国思想》(*Le Marxisme et la pensée française*)——和两本书——《马克思主义的现实问题》(*Problèmes actuels du marxisme*) (1958) 以及赢得了评论奖 (*Prix de critiques*) 的自我批评著作《总和与剩余》(*La Somme et le Reste*) (1959)^②——中得到了表达。在这些著作中列斐伏尔复述了斯大林主义影响下一个知识分子悲哀的羞辱。与莫兰一样，他被提交给中央委员会讨论并因他的“缺乏纪律”而受到质问，也就是说他在没有得到法国共产党的出版许可的情况下出版这些文章。在这个审查中没有关于马克思主义的理论争论，也没有对观念的明确批评。^③ 这是 1956 年的春天，匈牙利事件的前夕。28 年的党龄好比一个顽皮小孩应受到的惩罚般结束。

一旦脱离斯大林主义的限制，列斐伏尔立即重新发现他入党前对存在主义——那个他曾在 1946 年粗俗地嘲笑过的同一个存在主义——的兴趣。为了在开始一个新方向之前力争获得理论上的平衡 (*equilibrium*)，他再次重新研究探讨了马克思主义的文集，只是为了解释一个异端的存在主义马克思主义。他在 1957—1959 年期间的研究努力清理官方马克思主义并使批判思想向一种自由哲学的方向转化。“人类意识归功于马克思的新观念，即具体自由的观念。”^④ 他感受到一种新的世界处境：“我们现在必须开始工作并构建一个全方位拥有光线、空气和人的开放殿堂。”^⑤ 他所提出的新问题——马克思主义哲学

① *Le Matérialisme dialectique* in 1939 and *Logique formelle, logique dialectique* in 1947.

② (August, 1957) 104–137.

③ *La Somme et le Reste*, 155.

④ *Problèmes actuels du marxisme*, 6.

⑤ “Le Marxisme et la pensée française”, 前引著作, 137.

的本质、理论与实践的关系、客观性问题与国家问题、上层建筑问题与意识问题，成为《争鸣》集团以及存在主义马克思主义的共同规划。

b. 马克思主义与哲学

在党外，受过哲学训练的列斐伏尔能够认真研究哲学问题。他于1964年在《哲人》(*philosophes*)丛书的一本小册子中展示了马克思的哲学文本，并对它们予以注解。一年以后，他在《争鸣》文集中出版了他的《元哲学》。总体来说，他在将马克思主义看作是一种新哲学还是一种社会学之间颇为摇摆不定。^① 综合起来看，他对马克思主义社会学倾注了更多的关注。

在《元哲学》中，《争鸣》集团所熟悉的范式得到了重新叙述：马克思的最高成就在于要求并部分地完成了对哲学的超越。传统哲学迷失在源自思想与行动分离的异化的不同形式中。列斐伏尔特别强调国家的消亡是实现哲学的必要条件。^② 他的反斯大林主义矛头指向了斯大林主义的苏联，但它也是存在主义马克思主义赋予上层建筑以重要性的一个标志。

拒绝了哲学之后，列斐伏尔审视了西方思想传统以便发现新方向的各种迹象(*signs*)。意识到马克思主义的不足，他首先注意存在主义，注意尼采、海德格尔，尤其是萨特。^③ 像马克思一样，他们已经开始探索辩证理性，不过他们发展了人类形成过程中意识的积极方面的观念。在这里列斐伏尔大量依赖阿克塞洛特和夏特莱的研究，和他们一样，他的继承人名单中包括前苏格拉底的赫拉克利特。

对于列斐伏尔，思想的新模式——元哲学——将具有一些独创的

① *Sociologie de Marx* (Paris, 1966). English trans. (N. Y., 1969).

② *La Métaphilosophie*, 28.

③ *Marx, philosophe* (Paris, 1964) 45; *La Somme et le Reste*, 140; *La Métaphilosophie*, 133ff.

241 特征。它将是反体系的；它将既非本体论的也非人类学的。^① 它将把自己设想为“改造世界”计划的一部分，从而重建萨特的“对自由的反思”。元哲学从马克思最伟大的成就——异化概念开始，这一概念比以往任何时候都更适合当代的现实，因为人们正遭受着二级异化，从他们的异化中被异化，并且“快乐地”生活着却无法实现他们的自由。

到 20 世纪 60 年代列斐伏尔不再承认马克思的异化概念是一个完备的理论。在它的马克思主义形式中，它过于“薄弱”以至于不能说明诸如占星术的复活以及“宇航员教派”等恼人的新现象。^② 人类异化的现实比马克思所理解的要复杂得多，因为社会生活的每一个领域都在自身中包含着异化的整个网络。详细阐明异化的特殊形式将是元哲学的首要任务。对异化的当前形式的具体研究将清除马克思表述中的“本体主义”残余。它的另一个缺点也很明显，这在最近的研究——例如吕贝尔的研究中得到呈现：在吕贝尔这里异化是伦理上的，这是一个列斐伏尔自己早期的“总体人”概念所犯过的错误。实际上，每一个这样的误解都因为将异化与实践相割裂而削弱了这一概念的革命力量。

242 对于列斐伏尔，元哲学的首要目标是重建理论与实践之间必不可少的联系。然而，这一修正要求对马克思的实践概念做出修改，因为它只是解释了如下这些工具性的相互作用（instrumental interaction）：劳动活动、政治职能、社会阶级的相互作用、分析的和逻辑的理性、技术和官僚体制。^③ 实践概念遗漏了大量的人的经验。列斐伏尔增加的是一个存在主义的概念，他将之命名为诗（poesis），人类本质的经验和创造。诗的概念包括城市的创立、“绝对爱”的观念、心理分析、改变人们生活的决定——简言之，新“处境”的创造。他因而增加了一个“模仿”概念以说明日常生活的平凡面。最后，为了避免黑格尔主义马克思主义中存在的某种历史主义的倾向，他承认某些“剩余”，强调“每一个凸

① *La Métaphilosophie*, 262; *Position*, 161.

② *Position*, 11.

③ *La Métaphilosophie*, 12-14.

显自身的活动倾向于把自己构建成一个系统，一个‘世界’”的事实，包含某种已经被保护并可能继续被保护的“宝贵的”和“必要的”东西。^①总之，元哲学揭示历史活动由实践、诗、模仿和剩余组成。

列斐伏尔思想中的一个常见的缺点是他提出了大量范畴而没有阐明它们，例如他对实践概念的修正就是如此。《元哲学》通过将新观念统一在日常生活之下而拒绝这一倾向。归根结底，理论与实践的关系遭遇了哲学与非哲学即日常生活之间的“基本矛盾”。根据它抬高现实的某些方面而贬损其他方面的程度，哲学的异化是可以测算的。被马克思所承袭的哲学的普遍性目标被日常生活的不可理解性(non-intelligibility)所遏止。

想象和提出形式，甚或一种能够通过改造日常生活实践中构建和实现哲学规划的风格都属于元哲学思想……对日常生活激进改造的规划不可能离得开哲学的超越和它的实现。^②

c. 《现代世界中的日常生活》

日常生活概念的首次陈述早在1936年《被神秘化的意识》(*La Conscience mystifiée*)出版之时就出现了。该书是所谓《关于哲学唯物主义的五篇论文》(*Cinq essais de philosophie matérialiste*)系列的第一部，该系列的第三部将起名为《日常生活批判》(*Critique de la vie quotidienne*)。1947年列斐伏尔出版了该书，副标题为《导论》(*Introductions*)，接着在1961年出版了第二卷，副标题为《日常性的社会学基础》(*Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*)，最后，计划中的第三卷的大纲《现代社会中的日常生活》(*La Vie quotidienne dans la monde moderne*)在1968年出版。列斐伏尔一生都在坚持不懈地阐述

243

① *La Métaphilosophie*, 17-18.

② 同上, 118-119.

日常生活概念。

在 1933—1934 年间，日常生活概念还只是一个关于压迫性的、日常生存的否定性观念。然而，在这个时期，列斐伏尔已经要求马克思主义者考虑文化革命的需要，那将“在它的原始力量中恢复通向普遍性的理论活力并且……在一个普遍的人类共同体中在实践上实现它……”^①，这与 20 世纪 60 年代所谓哲学的实现是同样的观点。列斐伏尔已经拥有了存在主义马克思主义的种子，强调需要“可能的严谨的现象学方法”，在其中“浪漫主义”是“有用的”。甚至在 20 世纪 30 年代，马克思主义对于他来说就是一种没有将人类现实“固定”(fix)在一个“永恒在场的”本质之中的人道主义形式。马克思主义主要关注的不是经济结构而是“革命意识”。《被神秘化的意识》，写于和法西斯主义斗争期间，它没有离青年马克思的概念太远，而只是结合当前的事件重申了其思想。

《日常生活批判：导论》更多是一本重新发现马克思的异化概念的文献，而不是脱离马克思而发展出一种日常生活的新观念。^② 建基于法国政治与社会的传统形象，该书读起来透着国家变革的抵抗运动精神。《导论》认为马克思的异化哲学已经提出了一个完全成熟的日常生活概念。^③ 列斐伏尔创造这个概念只是为了提醒马克思主义者，革命要求变革那个依赖于日常生活的物质基础的意识。日常生活概念必须与艺术中的浪漫主义者和超现实主义以及哲学中的存在主义者所诉诸的经验领域区分开来。日常生活的意义在于它自身就是异化辩证法和人类形成的进步的度量尺度。列斐伏尔声称只有当日常生活成为节日的时候人才能成为完全的人。他浪漫地诉诸节日中的古希腊，作为日常生活成为节日的例子，在其中压抑性的规范都被忘却了并且“一切都是被允许的”(tout est permis)。在资本主义条件下，日常生活充斥

① *La Conscience mystifiée*, 50, 127, 22.

② E. 穆尼耶的赞同性评论参见 *Esprit*, 16:148 (Sept., 1948) 423 - 26.

③ *Critique*, I (Paris: Grasset, 1947) reprinted (Paris: L'arche, 1958) 160.

着异化、拜物教以及人类满足的缺乏。这仍是一个非常抽象的分析，还没有具体触及平日(quotidian)的核心结构。

(2) 现代性概念

在他研究日常生活的第二和第三册里，列斐伏尔将日常生活置于一种新的关于现代性的社会理论之中。历史没有按照卡尔·马克思的时间表运行；已经发生在不发达社会的社会主义革命只是沦为现代化的工具。结果是在西方，“由马克思在一百年前所定义的整个结构正在因为缺乏那维持和促进‘人类总体’的革命希望而崩溃”^①。一些被马克思注意到的趋势正在继续：社会的社会化、全球一体化、财富的集中。另一方面，垄断资本主义取代了竞争资本主义；上层建筑 and 基础相互渗透并失去了彼此间分明的轮廓；过去的社会阶级已经被改变；新的意识形态结构和异化模式已经出现。技术异化对资本主义和社会主义一样是普遍的。在任何意义上都不再具有直接革命性的旧无产阶级，正在逐渐被非政治化；它的经济要求已经失去了它们的政治特征；受到自动化的威胁，工人们首先要求就业的稳定；他们的需要越来越与小资产阶级的需要相似。随着物质商品首次的富足，空间的和欲望的新的匮乏出现了，而“利益的中心”已经从工作转移到休闲和家庭。忍受着新异化形式的新群体已经出现了——白领阶层的工人、妇女、年轻人，他们也许成为了新的激进力量的一部分，尽管他们没有组成社会阶级。资本主义曾试图“整合”古典的工人阶级并取得了部分胜利。到1967年，列斐伏尔断然确定工人阶级不再拥有革命目标。但无产阶级并非如自由主义者宣称的那样消失了：相反，他们失势的状况已经被普遍化了并被重组进一种新的工人阶级之中。^②

245

如果谁将帝国主义和世界大战再加到这些社会变化上，他就已经

① *Everyday Life in the Modern World*, 70.

② *Position*, 107; *Everyday Life*, 59.

调配出一种新的社会现实——现代性时期。仍然自诩为马克思主义者的列斐伏尔，不再确信过去的陈词滥调，不再“相信有一个异化的绝对终点”。他认为，现代性的新世界不是一个统一的社会形式，而是一个朝向最终革命的过渡期。只有在1968年他才对这个社会有着足够清晰的意识并将之命名为“消费受控制的科层制社会”^①。尽管这一社会假装是有组织的，但它缺乏一个统一的方向，一种真正的一体化，一种风格。然而日常生活的出现与风格——将绝大多数繁琐活动整合为有意义的文化总体的美学统一体——的解体相生相随。甚至可以说19世纪承受着辛劳和贫困的重负的工人阶级也保持着一种风格。现代日常生活位于“厌倦”和“风格在节日中的重生”之间，后者是“为了改造日常生活而将文化碎片”聚合起来。^②回到他20世纪20年代对超现实主义的迷恋，列斐伏尔从字母主义国际(*Internationale lettriste*)——一种拒绝顺从的浪漫主义的晚近形式，它对破坏偶像的姿态感兴趣，而不是对政治感兴趣——中汲取风格的观念。

随着世纪的转变，“所指的崩塌”(chutes des référentiels)发生了，旧的社会和思想衡量标准崩溃了，却没有任何取代者。列斐伏尔在踌躇中摸索出一个将1960年奇妙的新世界与过去区分开来的概念，它指出了现代性中社会统一性的缺乏。从前的社会使每一个人参与公共文化，而现代性使大众私人化。因此有了现代性的独特矛盾：一方面，技术的进步导致所有经验的有组织的社会化；另一方面，存在的新类型日常生活出现了，并停滞在一般历史运动之外。人们立即被组织进复杂而受控制的活动之中；而在这些活动中他们完全忘却了他们自己是社会的、公共的存在。

(3) 日常生活再探

在《日常生活批判》的第二卷(1961)，列斐伏尔摆脱马克思的思想，

① *Everyday Life*, 68-109.

② Gombin, 前引著作, 79.

详细阐明超越异化概念一般界限的日常生活观念。尽管第二卷是近乎不连贯的范畴的增殖(proliferation),但是一种关于日常生活的有效定义连同经验研究的主要论题和方法一起被提了出来。

从否定的方面讲,日常生活是非劳动的(non-work)经验,是生产手段之外的生活。带着对历史唯物主义的核心特征的明显修正,在马克思主义的架构中,日常生活被列斐伏尔安置在基础和上层建筑之间的交界处。日常生活领域处于旧马克思主义的实践不会起作用的盲区:它是“人……占有他自己的本质的领域”^①,或者说是诗。放弃了“社会是建立在某个基础之上的结构(structures)”的马克思主义观点,列斐伏尔将日常生活命名为一个“层次”(level),这是一种多价的(polyvalent)意象,而每一个层次都有它自己的意义。日常生活层面现在比生产场所更重要,是因为正是在那里“人”被“发现”和“创造”。在20世纪,日常生活被技术客体所渗透达到了空前的程度,但它也是对资本主义的否定之点。日常生活的私人化领域——大众在其中做出他们最重大的选择——本质上是自由的、自主的、不受统治的和不受控制的,它对科层制资本主义的努力不管不顾。列斐伏尔的日常生活取代马克思的劳动场所成为社会脆弱的心脏,它成为人们能够选择革命的地方,也成为新型异化最暴虐和明目张胆的地方。

247

以日常生活为组织概念,列斐伏尔能够发现那些以往的马克思主义者没有提到的历史张力。日常生活充满了厌倦和被动性的特征,在其中大众把他们的社会看成是一个“景观”。保持大众在消极被动和看似冷漠的尽职尽责之间的惊险平衡,是他们生活中的新商品和大众传媒的任务。汽车使生活私人化;电视机、收音机和报纸抚慰人们的生活。新商品——与马克思所描述的拜物教不同,他首先在它们的生产与售卖的流通过程中思考它们——表明了那强化着异化的意义结构的总体。

^① Critique, II, 51, 336.

248 面对消费主义世界，马尔库塞和法兰克福学派曾转向心理分析，以把握作为性爱的替代性满足的商品的力比多性质。^① 列斐伏尔转而注意它们的语言学含义。现代性日常生活的特征是信号(signals)对符号(signs)以及意象(images)对记号(symbols)日益增长的支配。日常生活中基础性的社会互动存在于孤立的消费者和孤立的消费对象之间。消费品本质上是意义自足的信号(signals)。日常生活的符号学领域将消费者简化为本能反应(reflexes)、自动反应，即，简化为被动性。交通信号，带着它简单而又无情的符码(code)，是日常生活中交流的范例：停止、通行——这些命令不留有任何质询的空间，更别说是拒绝了。就像那些小器具——它们的功能被预设它们在它们的结构之中，不向操作者提供选择——一样，大众媒介中的讯息被组织起来消灭接受者的独立性和判断。广告允诺通过消费可以自我实现，就像一则须后水广告，向我们展现一个帆船上充满活力的年轻人，说明文字是：“真正男人的生活是绝妙的！真正绝妙的是每天早晨使用你的须后水后令人振奋的新鲜感……”^②这则广告是一个将能指(漂亮男人、船、须后水)和消费活

249

① 在马尔库塞的单向度的社会和列斐伏尔的日常生活之间存在着明显的相似性；还有，他们作为新左派理论家的相似的角色。列斐伏尔承认这一类同但批评马尔库塞没有发现与他自己的日常生活概念相类似的否定性。顺便提一下，马尔库塞在法国存在主义马克思主义的发展中的作用是显著的。以法语写成的对马尔库塞思想的第一次充分研究仅出现在1968年五月动乱之后：J. M. Palmier, *Sur Marcuse* (Paris, 1968)。而第一本将一整期专用于讨论马尔库塞的杂志直到1969年才出现且将这一期的标题标为《马尔库塞，那个陌生人》，*La Nef*, 36 (Jan-March, 1969)，该期杂志上刊有列斐伏尔、戈德曼和其他人的文章。然而，正是《争鸣》集团的存在主义马克思主义者们，用他们对《爱欲与文明》《单向度的人》和《论解放》的翻译(所有这些都发表在《争鸣》文集中)，倡导了法国对马尔库塞的解读。

《争鸣》集团还对法兰克福学派的另一个领导人西奥多·阿多诺感兴趣，1959年《争鸣》杂志将他翻译过来。然而，对法兰克福学派著作的大规模翻译直到20世纪70年代早期才开始。对这两个团体的系统比较超出了这一研究的范围。然而，以下三个主题是基本的：法兰克福学派的批判理论概念和《争鸣》集团的流动思想概念；每一个团体对诸如艺术、交流等上层建筑因素的处理；最后，马尔库塞的单向度社会概念与列斐伏尔的日常生活概念的比较。

② *Everyday Life*, 106.

动可获得的所指(自我实现)统一起来的信号-意象。继而,也存在着广告的否定性威胁,它的“恐怖主义”：“使用这一须后水,否则你就会一无是处、自惭形秽。”一个难以置信的逆转发生了,在互动关系中客体是主动的,而主体是被动的。运用符号(signs),主体拥有一定程度上的自由,不过是在对意义的符号学挪用中结合能指与所指的自由。当记号(symbols)构建起交流时,将拥有更多的意义,因为记号自身拥有价值,而不只是与所指对象相关联。信号没有提供这些优势。甚至,在日常生活中,信号孤立地传播,肢解了语义经验。

列斐伏尔断言,在日常生活中大众承受两种时间之间的张力。在农业社会,与自然相联系的循环时间在文化上是占优势的。工业社会产生了一种新的、累积的(cumulative)时间,这种时间是线性的和累进的(progressive),它建基于丧失了以前节奏性质的机械客体。尽管累积的时间渗透到所有地方,但日常生活仍要求(required)生活再生产的时间,仍要求它持续不断地重建(recreation)。这里存在着革命活动总能够打破常规的节点。“日常生活是……欲望的时间”,是自发更新的时间。^①

列斐伏尔对日常生活中暂时性的讨论类似于乔治·弗里德曼——一个独立的马克思主义社会学家,他区分了前机械社会的“自然环境”和节奏、时间、感觉、价值全都受机器控制的“技术环境”。^② 尽管他们

250

都关注现代性中劳动的组织化问题,但是弗里德曼的范畴对于列斐伏尔来说过于静止和过于客观化了。弗里德曼对他自己的问题“人类的工作到哪里去了?”(Où va le travail humain?)的回答——和列斐伏尔的回答差不多——是“消散”(disparaître)。从对美国的访问开始,弗里德曼也发现工人的“重心”“从劳动转向非劳动”,尽管他对手艺的怀旧阻止他像列斐伏尔那样想象一种超越劳动的社会、一种后工业条件下

① *Everyday Life*, 61, 182.

② G. Friedmann, *Sept études sur l'homme et la technique* (Paris, 1966) and *Où va le travail humain?* (Paris, 1950) 3rd ed., 1963.

日常生活的节日的激进可能性。在对日常生活概念的第二次阐述中，列斐伏尔开始勾勒新马克思主义社会学的中心范畴。

(4) 语言与日常生活

20世纪60年代中期的两本书，《语言与社会》(*Le Langage et la Société*) (1966)和《立场：反技术主义者》(*Position: Contre les technocrates*) (1967)，发展了源自1961年《批判》的信号理论。现在列斐伏尔在揭露它们意识形态方面的同时设法整合信息理论、语言学、控制论、游戏理论和结构主义。在这些新近的趋势中，语言是一个可理解性的新原理，抛弃了旧的物质和主体概念。列斐伏尔拒绝结构主义者的还原主义，他们对历史的回避，他们对在社会活动语境中看待语言的拒绝。正如他所看到的，语言学家和结构主义者以拒绝设置好的或坏的交往标准的中立科学家自居。因此，列斐伏尔把他们叫做技术统治论者(technocrats)。^①

251 和所有其他的人类现象一样，语言对于列斐伏尔来说是诗的作品(*oeuvre*)，是人在历史-社会处境中对意义的创造和占有。语言是主体的一种本质表达。赞同海德格尔所主张的“语言既不是本真的也不是非本真的”的观点，他将话语(*la parole*)设置为完全民主的语境中平等的人之间表达的理想。按这个标准，他通过回顾交往的演化史，以找出那些破坏了理想的结构。

《高雅时代》(*La Belle Epoque*)见证了已经提到的“指涉的衰落”(chute des référentiels)，绝对意义核心的分解：牛顿的绝对时间与空间和绘画中的透视线全部消失了，生产关系成为隐蔽的，理想被“去实体化”(desubstantialized)了。自那以后，语言日益增长的与“实践-感性相关性”的脱离把交往驱向无意义和荒谬。这一过程随着商品经济的

^① *Critique*, II, 348; *Le Langage et la Société*, 35. 列斐伏尔在整个20世纪60年代的文章中继续他对结构主义的批判，那些文章收录在《超越结构主义》(*Au-delà du structuralisme*) (Paris, 1971)。

诞生开始出现于文艺复兴时期。

商品对于列斐伏尔和马克思来说是交换和交往的一种形式，不过是特别贫乏的形式，因为，运用价格和货币机制，商品同时把它们的“内容”（加入它们中的劳动）和它们的“所指”（它们将要满足的需要）与交换的相互行动相分离。买者和卖者只看到价格：“视线以纯粹入神的状态投入到能指（价格）之中……”^①马克思的商品拜物教概念因此被列斐伏尔转译成语言学术语。随着商品经济的统治，“能指链”与“所指”相分离，在社会中产生了“无意识的一种奇怪形式”。

在这一语境中，事物拥有一种自足的存在。当技术使富足成为可能，打广告的人很容易将那不反映使用价值的满足的意象（images）授予商品。随着大众媒介的扩张，词语被意象所取代。这些意象——性活力的、流行的等——处于信号的形式之中，以便安慰消费者。在他们的汽车里和在他们的电视机前，消费者在深度异化了的社会关系中被神秘化的信息所轰炸。社会世界被碎片化为过多的符号学子系统，如巴特在《时尚体系》（*Système de la mode*）中所讨论的那个没有相互参照或统一的高雅时尚世界。在被政府和企业官僚整合的同时，日常生活却被完全碎片化了。结果是自相矛盾的：“在过度拥挤中孤独，在符号和信息的增殖中缺乏交流……”^②日常生活是一个语言学的“零点”，在那里孤立的、无联系的符号纷纷出场，在它们的虚构物（invention）的疏离点上只有移位的（displaced）统一性。

252

书写（*écriture*）惯例的发明进一步使交往与个人的、直接的话语表达相分离。书写是“暴力、恐怖主义和统治”^③的一种形式，是能够使统治阶级通过宣传将它的权力神秘化的一种单向的交流形式。然而，列斐伏尔偏爱话语（*la parole*）甚于书写的立场充满着困难。那些批评列斐伏尔观点的人——例如德里达——认为，对话语的颂扬要求一种意

① *Le Langage et la Société*, 345 - 346.

② *Everyday Life*, 185.

③ *Position*, 50 - 52.

义和符号间的虚假的同一性，以及最终，一种不可能的形而上学——在其中二者都绝对“在场”——被维护。话语乌托邦压制了符号与意义之间的不在场、缝隙、裂痕(*la brisure*)。对于德里达，话语自身是书写的一种形式，因为它只有通过一个差异的系统，一个音节分明的(*articulated*)语言才能连结起意义和符号。^① 缺乏交流的可能性在书写中并不比在口头语言中更为严重。

253 对于列斐伏尔来说，符号、商品、意象和书写都对指涉衰落(*chute des référentiels*)语境——在其中社会没有意义的共同边界——中的交往产生了越来越糟的影响。难怪工人阶级已经失去了它的历史方向感。列斐伏尔现在能够根据消费社会——通过语言的有组织的统治——来阐明无产阶级的死亡：

发生了什么？一个人怎么能够剥夺工人阶级，从它那里侵占它的对象、它的目标、它的意义？一个巨大的**替代**(*substitution*)已经发生了。对于劳动和对于作为主体的工人(个体的和集体的)来说，消费者已经被替代，它不再是主体而是位置——消费的位置。谁在说？一个教人消费的人，广告商，平日的组织者，一个处于观念与现实之间声称意象与处境一致的人。对谁说？对消费者。对他的观念。当一个人“对我”说时，那不是对我而是对可能的消费者，对观念说……朝向什么目标？巩固仍未充分规定的、处于危险中的、有问题的社会，在那里统治阶级……设法强化它们在竞争资本主义下就拥有了的**整合能力**。^②

日常生活中的矛盾集中于它再生产社会平衡的功能。在竞争资本主义时期，尽管伴随着危机，市场机制与不是**在社会中的**而是**属于社会的**工人一起运行良好，足以保持社会的稳定性。市场在 20 世纪 30 年代崩

① *De la grammatologie* (Paris, 1967).

② *Position*, 107.

溃了，未能恢复它的自治；中产阶级民主倒退到法西斯主义而选民无动于衷；自由主义的世界观失去了它的连贯性和秩序。面对这一危机，广告和宣传进入了日常生活，侵犯家庭生活的隐私和休闲，目的是人为地促成个体消费的承诺，而同时保持政治的和精神上的混乱。随着日常生活通过语言的重构而被组织起来，独立个体的自由主义观念以及理性的、利己主义的、功利主义的自我的自由主义观念，不可避免地过时了。

254

列斐伏尔清楚这一过程中结构主义的作用。它的“人的终结”的基本宣言，对人类主体的否定，只不过是最新异化形式的意识形态上的合法化。福柯、列维-斯特劳斯和阿尔都塞的“反人道主义”反思了新的处境，在这一处境中工人阶级不再看到它的历史使命，而中产阶级的自我不再是完整的、自律的和自觉的。当结构主义者声称亲属关系系统、语言、认识论是无主体的结构，它们没有探寻主体的异化，没有探寻主体通过直接或间接的阶级冲突而发生的失控情形，而是简单地宣告他们的发现的既定性(givenness)。列斐伏尔承认历史的无意识、主体的缺席使得哲学人类学非常困难。像结构主义者所做的那样，从这些事实转向在理论上宣称主体缺席的**必然性**，这是最高级的意识形态神秘化，即使这一结果不是他们有意为之的。列斐伏尔试图在避免将主体本体论化的同时重塑一种主体的社会-历史理论。这是存在主义马克思主义的主要关注点之一：

……牺牲“主体”是不必要的。我们把主体概念与哲学分离是为了改造它。它有双重意义。一方面，我们拥有**社会主体**(*social subjects*)，群体和阶级。另一方面，我们拥有**社会学上的行动者**(*sociological agents*)，能够详细阐述并把行动置入经济的、政治的和军事的策略。社会不能被定义成一个主体但可以定义成一个社会主体的集合(并非毫无漏洞)以及社

社会学行动者的网络(并非绝无差错)。^①

255 这一社会主体和社会学行动者的双重规定不过是梅洛-庞蒂的模棱两可概念和萨特的既是主体又是客体的个体概念,不过从本体论术语转换成社会术语罢了。

(5) 日常生活的节日

《现代世界中的日常生活》(1968)概括和综合了20世纪60年代的研究,系统阐明了行动的纲领。标语打出来了:经济层面上要让“技术服务于日常生活!”并实现“自动化”;在政治层面上要求废除政府和自我管理;在文化层面上“让日常生活成为艺术品”,并呼唤性和都市的改革以及“节日的再发现”。^② 日常生活将包括欲望之音(源自马斯科洛)、话语(源自语言学)、满足(源自夏特莱)、诗(源自海德格尔)、游戏(源自萨特和阿克塞洛斯)——一切都令人想起夏尔·傅立叶。^③ 这一乌托邦主义对于列斐伏尔不是另一种末世论,因为拟定的“新生活”建基于现存的技术能力,建基于对日常生活异化的仔细辩证的和社会学的分析,以及一个改变的纲领。这将是一个左派的“民主重组”,不是另一种“只是强化了国家”的“左派政体”,毋宁是一个意在允许“新社会力量发展”的“去集中化”(decentralization)的“解构时代”。如果不是因为1968年的五月事件,可能有人要得出结论说列斐伏尔是一个浪漫主义的空想家。

日常生活的节日以“都市化”的命运为转移。马克思的工业化理论没有看到,都市化的过程不能还原到经济中。实际上,都市环境包含着最深刻的现代性潜能:在城市中,“创造的创造”,“日常生活将成为一种

① *Position*, 100.

② *Everyday Life in the Modern World*, 194-206.

③ 可参考 *Position*, 40, *Critique*, II, 289, *Introduction à la modernité*, 77 列斐伏尔关于他对傅立叶的继承关系的陈述。至于比较合适的傅立叶文本可参见 Mark Poster, ed., *Harmonian Man: Selected Writings of C. Fourier* (N. Y., 1971).

创造(是诗而非实践),每一个市民和社区都有能力实现的创造”。^① 社会的反面模型,日常生活的景观化,是新的城市穆朗(Mourenx),在那里日常生活的异化凝结成一种单一的贫乏(singular sterility)。另一方面,都市化将节日的节目具体化为从欲望出发创造新处境的诗。穆朗被规划成完全功能性的城市,清除了作为旧城市的标志的那些自发相遇的环境场所。因此,穆朗遭受了日常生活的报复——无趣。在穆朗,诸如乱交、儿童嬉戏等诸多现象——它们在某些环境中有助于丰富经验——都是被阻止的社交活动。

256

然而穆朗也证明了作为自我创造空间的日常生活的力量。穆朗被新工人阶级所居住,这个工人阶级表明“对都市生活中的民主,对集体的自我管理活动,对一种能够破除国家主义和中央集权科层制的、能够包含具体自由的社会化的殷切渴望”。^② 出于工作场所的最发达的自动化,新工人阶级不再集体劳动,不再操作工具,不再直接处理原料;它的劳动是控制和监控机器的“非劳动”。新工人不再重复旧工团主义“工人贵族”的“消极、漠不关心和腐败”。相反,他们把关注的中心转移到城市、日常生活,在那里他们用新兴社会阶级的自觉意识积极努力地控制他们的环境和他们的生活,使生活成为自发的、自由相遇的节日。新工人阶级将自身规定为自我决定的阶级的斗争使得现代性的命运危在旦夕。新的都市化已经处于诞生的过程之中。在五月事件爆发前一年,列斐伏尔预先断言日常生活的恐怖主义和过度压迫不能长久维持。

257

列斐伏尔的节日观在青年激进主义者中产生了极大的共鸣,例如

① “Le Marxisme et la pensée française”,前引著作,104; *Position*, 48; *Le Droit à la ville* (Paris, 1968); *La Révolution urbaine* (Paris, 1970); *Everyday Life*, 135.

② “Les Nouveaux ensembles urbains”, *Revue française de sociologie*, 1; 2 (April-June, 1960) 200. Cf. *Introduction à la modernité*, 121-130.

居伊·德波(Guy Debord)在《景观社会》(*The Society of the Spectacle*)^①中和拉乌尔·瓦纳格姆(Raoul Vaneigem)在《给年轻一代使用的礼仪教科书》(*Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*)中——他们都是“情境主义国际”(Internationale situationniste)(1958—)团体的成员。他们用街头剧打断日常生活的常规以“创造情境”的策略可追溯至列斐伏尔,尽管他们宣称他也借鉴了他们很多。另一个受到他影响的新左派团体是“黑与红”(Noir et rouge)(1956—)以及它的工人会议是典型的革命组织的理论。^②此外,来自圣克劳德高等师范学校(Ecole Normale Supérieure of Saint-Cloud)的学生杂志《真理》(*Aléthéia*)(1964—1967)反映了列斐伏尔的有必要进行文化革命的主题。它翻译出版了海德格尔和马尔库塞以及阿克塞洛斯和夏特莱的相关作品。列斐伏尔的存在主义马克思主义因此是对适用于发达资本主义社会的新激进主义的一个直接的激励。

d. 列斐伏尔与萨特

列斐伏尔的日常生活的元哲学依赖于萨特的思想。二者存在显著的相似性。元哲学明显是马克思主义与存在主义的综合：“如果我们采用黑格尔和马克思主义的路向,即,理性通过哲学的实现,一种日常生活的批判理论就接着产生了;如果我们采用尼采的价值理论……一种日常生活的构建理论就出现了。这是第一步。”^③我们不要忘记在《存在与虚无》中萨特始创了日常生活哲学,并将它(正如列斐伏尔所做的那样)设定为再创造的场所。

在 20 世纪 60 年代,列斐伏尔反复回到萨特去赞同或修改他的观

① Trans. in *Radical America*, 4:5 (Fall, 1970) originally (Paris, 1967). 关于列斐伏尔对这一团体的评述参见 *Critique*, II, 17; *Introduction à la modernité*, 336; *Position*, 195 及 Gombin, 前引著作, 84 - 98.

② Gombin, 前引著作, 127 - 151.

③ *Everyday Life in the Modern World*, 15.

点,将他提升为当代哲学中的主要人物。^① 列斐伏尔现在将《存在与虚无》和《辩证理性批判》的很多方面直接结合了起来。萨特是发动对斯大林主义哲学进行严肃批判的第一人;当他声明“太多的人过于平静地思考和言说的东西”时“毫不留情”。^② 而且,萨特的导师胡塞尔是注意到技术社会中的哲学危机并将它作为一个问题的第一人。^③ 自从 20 世纪 40 年代改变了他的观点之后,列斐伏尔甚至赞同萨特关于恩格斯的客观的自然辩证法思想是错误的观点。他对萨特的借鉴是相当多的:从《辩证理性批判》借鉴了存在两种思维(分析的和辩证的),以及将总体性概念改写成总体化和主体的总体化活动的思想;从《存在与虚无》则借鉴了下列观念:介入、处境、作为“自我选择”的革命、通过“谋划”对“可能性”的占有、作为批判概念的非本真性,以及“创造性自由”的概念。^④

列斐伏尔对存在主义的保留意见已经和 20 世纪 40 年代将萨特当作一个唯心主义者抛弃时的那些看法大不相同了;现在萨特所犯的错误可以在不破坏他总体思想的前提下加以纠正。他的错误是他没有提出哲学实现的问题;他的思想仍然是本体论的和思辨的;他的行动概念只是一种忽视了作品或对象的“做”;他还没有“恢复历史”;以及他的自由观“过多地源于意识”。^⑤

259

萨特的存在主义马克思主义的这些弱点并没有阻止列斐伏尔在他自己的著作中运用它。在对资产阶级的一次研究中,他将萨特的存在主义现象学应用到一个社会阶级,与《存在与虚无》如此类同以至于可

① *Critique*, II, 30, 71, 187, 197, 213, 152-254, 256, 349; *Position*, 126, 145, 181-182; *Introduction à la modernité*, 363; *Métaphilosophie*, 77-90——这些只是被选出来的例子。

② “Le Marxisme et la pensée française”, 前引著作, 57, 132, 135; *La Somme et le Reste*, 81.

③ *La Somme et le Reste*, 135.

④ *Critique*, II, 30, 46, 213, 252-254, 256; *Critique* I, 198; *Position*, 181.

⑤ *Position*, 182.

以将它看作萨特的著作。^① 资产阶级仅仅通过占有、通过价值来创造他的存在，留下了一个永恒的问题——他作为资产阶级的纯粹外表和他的资产阶级本质（就像贵族总是贵族那样）之间的裂缝。存在与占有之间的裂隙引起了资产阶级的道德问题，并将他引向竭力与众不同的原初谋划：

随着对区别（distinction）的分析我们到达了资产阶级意识的精华之处。资产阶级辨别着；他看得远看得清；他计算；他测量，他推理。他自我孤立。他划分了工作、个体、群体、活动和现实。他将所有的领域二分（dichotomize）、原子化……资产阶级思想总是以区别和分离的模式起作用；它是分析的理解……同时，资产阶级希望被区别。区别概念……表征着资产阶级的主体性和资产阶级的客观活动……它是一种存在方式。^②

260 这一分析被对不同时代资产阶级的各种努力的历史研究所补充。因此，列斐伏尔例证了萨特存在主义的社会应用和历史应用。

和萨特一样，列斐伏尔将现在解读为一个技术的世界、一个自动化的世界，在其中生产物的问题、征服自然的问题——简言之，劳动的问题——被自我创造的劳动所取代。主要的问题涉及上层建筑：新工人阶级能从自身出发认识到哲学的实现问题吗？它将把它的问题看成是在集体行动的语境和都市化的处境中的一种本真的自我创造吗？从根本上来说，现在区分两个存在主义马克思主义者的东西是他们个人的、道德上的愿景：列斐伏尔总是乐观主义者，期待乌托邦的可能性；萨特保持永恒的斯多葛主义，拒绝希望的诱惑，拒绝勾画未来的轮廓，宁愿

^① “Changements dans les attitudes morales de la bourgeoisie”, *Cahiers internationaux de sociologie*, 31 (July-Dec., 1961) 26-27. 实际上，列斐伏尔对中产阶级的现象学研究只是对萨特在《批判》(717-721)中对它的处理的引申。

^② 同上，29.

抓住当下的自欺和幻觉。列斐伏尔与萨特，按各自的方式，成为 1968 年 5 月的先知。然而必须看到，整体来说列斐伏尔和《争鸣》集团对萨特并不宽容，而存在主义马克思主义的两个主要形式仍然彼此孤立。

8. 弗洛伊德问题

弗洛伊德的思想在 20 世纪的巨大影响终于迫使法国人放弃对他的抵制。亨利·列斐伏尔可能是第一个认真阅读弗洛伊德的法国哲学家。但他只是在 20 世纪 20 年代对超现实主义感兴趣的短暂时光这样做了。到 20 世纪 60 年代，弗洛伊德的思想已经被充分证明具有丰富的潜力去解释意识形态的若干方面——例如传统的顽固持久力和下层社会自愿顺从统治阶级的倾向，这些因素都超出了马克思主义的理论范围。作为理论也作为实践，弗洛伊德主义向所有学说尤其是马克思主义提出了挑战。弗洛伊德心理学那显著的意义削弱了社会革命的理由，把精力转移进个体的重新调整之中。马克思主义阵营中的少数异端分子，如威廉·赖希 (Wilhelm Reich) 和晚期赫伯特·马尔库塞，否认弗洛伊德的保守形象，使他成为一个主张终结“性压迫”和“极权主义的资产阶级家庭”的文化革命者。在法国，第一批回应弗洛伊德主义挑战的马克思主义者们也包括《争鸣》集团。《争鸣》翻译了马尔库塞论弗洛伊德主义马克思主义的专著，并出版了乔治·拉帕萨德的《进入生活》(*L'Entrée dans la vie*) 和约瑟夫·加贝尔的《歪曲的意识：关于物化的试验》(*La Fausse conscience; Essai sur la réification*)。因此正是《争鸣》集团发起了社会思想中欲望问题，以及 20 世纪 60 年代中期在法国已经非常普遍的一种激进的力比多经济思想主题的转向。至于弗洛伊德的法国解释的另一条主要线索——直到 20 世纪 60 年代中期才被马克思主义圈子所了解的雅克·拉康，将在后面论述结构主义的章节中给予讨论。

262 我选择约瑟夫·加贝尔而非拉帕萨德的研究进行讨论是因为他最好地例证了心理学概念与辩证法问题的综合。加贝尔，他与闵可夫斯基(Minkowski)和曼海姆(Mannheim)一起研究，通过检测由卢卡奇和戈德曼发展的物化概念与精神分裂症的心理学范畴之间的相似性而调和了马克思主义和心理学。^① 马克思主义的辩证法和异化概念是包含了心理学现实的范畴。^② 马克思所阐明的上层建筑中的异化模式(意识形态、虚假意识、物化、拜物教)类似于由心理学所揭示的心理扭曲。两种病症的共同特性在于其反辩证的本质。运用大量的心理学资料，加贝尔认为物化和精神分裂症以同样的方式偏离了辩证法。虚假意识暴露了精神分裂症的特性，而精神分裂症，尤其是在闵可夫斯基的定义中，类似于物化。

辩证法被看成是价值论(axiology)——一种价值结构理论，界划本真和非本真的价值经验——的基础。异化了的的思想模式全都在空间上呈现价值，削弱(de-vitalizing)它们，否定它们的暂时性、它们对未来的开放；对精神分裂症病人的研究揭示了他们思想中同样的空间化(spatializing)性质。忧郁症、歇斯底里症、精神病——各种主要类型的反常——证明了同样的去现实化或去时间化经验。

就我们关注的存在主义马克思主义而言，重要的是要注意加贝尔认为宾斯万格(Binswanger)(一个海德格尔主义者)和萨特的存在主义心理学与马克思主义尤为接近。实际上，他说在当代社会存在主义不是“对理性的浪漫主义反抗”而是“反对非人化的辩证创造”。^③ 萨特的存在主义，强调意识的暂时性，完全是辩证的而且完全可以被马克思主义所吸收。“存在主义学派的思想表征着……对精神分裂、集体意识和

① 也请参见 Joseph Gabel, “La Réification: Essai d'une psychopathologie de la pensée dialectique”, *Esprit*, 10 (1951) 459-482.

② *La Fausse Conscience* (Paris, 1962) 37. 英译本在准备中。

③ 同上, 189.

虚假意识中的反辩证法的反抗。”^①

加贝尔的结论与《争鸣》集团对马克思主义的上层建筑理论的顾虑相一致：

病态理性主义概念表明，在对现实的把握过程中，空间化-物化(spatializing-reifying)方面具有优势——以至于损害了它的时间化-历史性(temporalizing-historical)方面——这是各种经济和政治异化的共同特征……而且，非辩证意识(物化了的和非价值论的)、病态理性主义的**最好的**(par excellence)表现似乎是**精神分裂症一类**……^②

263

拨开加贝尔行话的迷雾，我看到他对马克思主义和心理学的交叉研究说明了对上层建筑层面的分别研究在阐明其动力方面的价值。既然“意识的物化在资本主义语境外是可能的”^③，文化变化就部分地与经济变化无关。

《争鸣》集团通过修改 20 世纪 40 年代的(思想)进程发展了一种存在主义马克思主义。黑格尔的意识辩证法在阿克塞洛斯的流动思想、列斐伏尔的元哲学、富热罗拉的矛盾与总体的辩证法、夏特莱的经验性的满足观念中被保持和超越(aufgeheben)。由于异化的新模式的不断暴露、上层建筑维持着的自治以及对某些异化是不可还原的一种认可，马克思的异化劳动概念被放置在一个开放的总体中。萨特的自由概念连同都市处境中的自我创造概念一起成为社会的和历史的。总之，《争鸣》集团的理论包含一种自愿接受的非完整性，要求思想保持开放以便它与实践相联系。他们的理论保持了马克思主义思想的必要的非完整性，拒绝成为一个封闭的、理性的体系。《争鸣》集团的思想的最终检验在于人们的活动，他们将在事实上证明或没有证明它的人类学。《争

① *La Fausse Conscience* (Paris, 1962) 233.

② 同上, 39.

③ 同上, 73.

鸣》集团已经使存在主义马克思主义成为了一种批判的社会理论，这一理论通过人类解放的需要来定义思想的需要，通过社会变革的中介将真理与存在相联系。

七

萨特的《批判》：马克思主义的存在主义

1. 皈依马克思主义

正如我们所看到的，萨特在历史理论上的首次尝试仍力图保持他的激进的自由概念。^① 他从1944年到1957年的政治活动也是保持面对历史的个体谋划的不懈努力。正如他在他的私人笔记中所写的：

264

我所有政治努力的目标在于发现这样一个群体，它将赋予我的超越以意义，将通过它的存在证明……我的矛盾观点是真实的……如果我错了……我必须抛弃人可以在任何处境中成为人的乐观主义观点，这一观点由抵抗运动所激发：即使在严刑拷打下人也能成为人。^②

这一自由与历史的综合是萨特的第一种存在主义马克思主义学说。到1960年他的观点已经成型为一种成熟的历史哲学。

^① J. P. Sartre, "Itinerary of a Thought", *New Left Review*, 58 (Nov. - Dec., 1969) 43 - 66.

^② De Beauvoir, *Force of Circumstance*, 前引著作, 148.

在《辩证理性批判》中，萨特写作“反对自己”^①，他病了而且几乎导致自己心脏病发作。那是他生命中一个引人注目的时段。虽年过半百，但为了说明他自己的经验，他强迫自己改变他最珍爱的观点。尽管《批判》保留了大量《存在与虚无》的观点，但它也是一个改变，在其中他对自己的过去提出了疑问。用萨特自己的话来说，《批判》是一次改宗，是对他原初规划的一次重构，通过这一重构他使自己陷入了虚无的焦虑中，演绎了他自己的自由概念。在1960年他制定出他的第二个存在主义马克思主义，作为辩证的规定，它是一次更为丰富和具体的综合。

出版于1960年的这个大部头著作^②只是计划中的对辩证理性的

① De Beauvoir, *Force of Circumstance*, 451 - 452.

② 西蒙·德·伏伏娃抱怨说《批判》受到了政治右派(同上, 498)、共产主义者和结构主义者过多的批评。关于右派的评论见, Raymond Aron, “La Lecture existentialiste de Marx”, reprinted in *D’Une Sainte famille à l’autre* (Paris, 1969) 29 - 67及 Julien Freund, “Note sur la Critique de la raison dialectique de J. P. Sartre”, *Archives de philosophie du droit*, 46 (July, 1961) 219 - 236; 关于中间派的评论见, Georges Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, 前引著作, 157 - 176; 关于共产主义者的评论见, Lucien Sève “L’Existentialisme, peut-il être l’ “anthropologie du marxisme”, *La Pensée*, 92 (July - Aug., 1960) 34 - 68, 及 Roger Garaudy, *Lettre ouverte à J. P. Sartre* (Paris, 1960)。关于独立马克思主义者的批评见, Henri Lefebvre, “Critique de la critique non-critique”, *Nouvelle revue marxiste*, I (July, 1961) 57 - 79; Nicos Poulantzas, “La Critique de la raison dialectique de Sartre et le droit”, *Archives de philosophie du droit*, 10 (1965) 83 - 106; André Gorz, “Sartre and Marx”, *New Left Review*, 37 (May - June, 1966) 33 - 52; Georges Lapassade, “La Dialectique des groupes dans la Critique de la raison dialectique”, *Bulletin de psychologie* (Paris, 1961); 及 Dick Howard, “A Marxist Ontology?” *Cultural Hermeneutics*, 1:3.

某些英国和美国马克思主义者也发表了一些有趣的评论: G. Lichtheim, “Sartre, Marxism and History”, *History and Theory*, 3: 2 (1963) 222 - 246; Lionel Abel, “Metaphysical Stalinism”, *Dissent* (Spring, 1961) 137 - 152; Raya Dunayevskays, “Sartre’s Search for a Method to Undermine Marxism”, *News and Letters*, 7 (Oct., 1963) 及 William Ash, “Existentialism and Revisionism”, *Monthly Review* (1965) 81 - 89.

《批判》的译文参见, *Search for a Method*, trans. Hazel Barnes (N. Y., 1963) 而《批判》的主体部分文选, 参见 *The Philosophy of J. P. Sartre* ed. R. D. Cumming (N. Y., 1965) 415 - 483.

有两篇对《批判》的摘要: Wilfred Desan, *The Marxism of J. P. Sartre* (N. Y., 1965) and R. D. Laing and D. G. Cooper, *Reason and Violence: A Decade of Sartre’s Philosophy: 1950 - 1960* (London, 1964; N. Y., 1971)。也参见 Pietro Chiodi, *Sartre e il marxismo* (Milan, 1965) 及 Adam Schaff, 一位波兰的马克思主义人道主义者, *Marx oder Sartre?* (Frankfurt, 1966)。我发现最有帮助的是, Frederic Jameson, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature* (Princeton, 1971), Ch. 4, “Sartre and History”, 206 - 305.

还有, Klaus Hartmann’s *Sartre sozialphilosophie: Eine untersuchung zur “Critique de la raison dialectique I”* (Berlin, 1966), 它将《批判》看成一种“超越社会的哲学”并含蓄地认为它与马克思主义性质相同。Theodor Schwarz 在 *J. P. Sartre’s “Kritik der dialektischen Vernunft”* 一书中只是看到了唯心主义和悲观主义, 认为它并没有能够将马克思主义和存在主义统一起来。

界限研究的第一部分。它包含萨特对马克思主义哲学上的首次拥护，尽管它出现在马克思主义不再表现为一把理解历史的显而易见的钥匙的时候。《批判》由一个题为“方法问题”(question de méthode)的较短部分和一个题为“实践集合体的理论”(théorie des ensembles pratiques)的较长部分组成。第一部分，英文翻译成“探寻方法”(search for a method)，是对1957年萨特为一家波兰评论杂志所写的一篇评估“存在主义的处境”的文章的详细阐述^①，该文章是列斐伏尔对马克思主义当前趋势的评论的姊妹篇。他们的偶然合作与他们思想上的和解相一致。

整个著作的前言陈述了萨特的意图，它反映了《争鸣》集团的目标：“我们有方法构建一个结构的、历史的人类学吗？”^②这个问题由萨特在1945年《现代》中的一篇文章首次宣布，在那里他提倡一个“综合人类学”的计划。^③《批判》将探究作为辩证思维模式的马克思主义的界限，并把它从斯大林主义中解放出来。这一思维模式将建立一种“历史人类学”，这一历史观打算揭示人在世界中的踪迹和世界在人中的踪迹。^④

《探寻方法》的第一部分被非常适当地命名为“马克思主义和存在主义”。和1946年的“唯物主义和革命”一样，萨特拒绝“辩证唯物主义”。两篇文章在这一点上完全相同。“马克思主义和存在主义”绘制出两个哲学之间的一个全新的资产负债表(balance sheet)。马克思主义现在是“我们时代的哲学”^⑤，反之存在主义只是一个肤浅的“意识形

① 萨特的存在主义1956年后在波兰大为流行。参见N. Hagger, ed., “Marxism and Existentialism in Poland”, *Gemini*, 3 (Jan., 1960) 33-36. 包含亚当·沙夫评论。

② *Search for a Method*, xxxiv; CRD, 10. 我将给出我在我的文本中曾使用过的英文参考。CRD代表《辩证理性批判》，正在准备翻译中。

③ G. Lapassade, “Sartre et Rousseau”, *Etudes philosophiques*, 17:4 (Winter, 1962) 511. 一个对两个人的有趣的比较。

④ Jameson, 前引著作, 208, 对马克思主义与存在主义一般兼容性的陈述。

⑤ *Search*, 30; CRD, 29.

态”，它之所以有用是因为马克思主义试图完全发展成一个思想体系的失败。哲学现在是“当代知识的总体化”^①，而不是一个超历史的思辨，而马克思主义，由于其阶级基础，提供了理解现在的最好的图式。存在主义的作用是微小的，但却是关键的，因为它能够独自复兴马克思主义。萨特第一次试图将他的思想置于历史发展的语境之中。

萨特分两个部分批判了当代马克思主义：第一，在《探寻方法》的第二和第三部分中批判了历史唯物主义；第二，在《实践集合体的理论》的开始部分批判了辩证唯物主义。在《探寻方法》中，他的目标是发展一个历史分析的新方法；在《实践集合体的理论》中它将规定辩证理性的界限，并表明它自身使历史成为可理解的。萨特对马克思主义两个部分的批判都与《争鸣》集团的观点类似，尽管他在哲学的严密性和洞察力方面远远超过了他们。

“在马克思主义内夺回人”是萨特全新的存在主义马克思主义的战斗口号。^② 当代马克思主义对他而言只是一个忽略了联接经济决定性和具体活动的重要中介的抽象公式。与《争鸣》集团一样，他希望马克思主义将自己向其他的、“资产阶级的”学科——比如他早先曾拒绝的精神分析——开放。“今天的马克思主义者只关心成年人”，他论述道，而人们第一次像小孩在家庭中那样经历着他们的异化。“儿童经历他的社会内部的家庭关系”^③的方式必须在分析成人的经济活动之前得到说明。每一个经验层次在不同的社会和不同的时代都有它自己的力量，它不一样的重要性。在能够将它们还原为基础和上层建筑的公式之前，马克思主义的历史必须研究这些结构的特殊性。

① *Search*, 4; *CRD*, 15.

② 一些共产党理论家已经开始与那个固守辩证唯物主义的历史唯物主义做斗争，但他们没有走得很远。见让·T. 德桑蒂的《哲学史导论》(*Introduction à l'histoire de la philosophie*) (巴黎, 1956), 该书他所有的奥妙在于马克思主义者继续将整个哲学史安置在唯心主义-唯物主义二元论的普洛克路斯忒斯之床(Procrustean bed)上, 第52页。

③ *Search*, 61; *CRD*, 47.

中介问题导致萨特提倡列斐伏尔的社会-历史分析方法。在两篇论农村社会学的文章^①中，列斐伏尔详细说明了—种通过历史的和结构的分析来把握社会经验的多维性的方法。接受了列斐伏尔的图式，萨特通过将这一方法建基于他的筹划(project)概念而增加了一种存在主义的格调。他认为，前进-逆溯(progressive-regressive)法适合于辩证理性，只是因为他的对象——社会历史经验——通过筹划而得以构形。人的筹划在它们内部进行着一种时间性的往复运动，列斐伏尔曾赋予客观的社会现象以同样的特点。^②《存在与虚无》中的筹划理论是不完善的；对筹划的完整理解要求一种根据历史的总体运动来把握它们的方法。如果说存在主义曾忽视了筹划与历史总体的关系的话，马克思主义则需要筹划概念去揭示社会经验的主观层面。

269

只有作为两个客观性环节之间的中介的筹划才能说明历史，即说明人的**创造性**。这就应当选择。事实上，我们要么就是把一切归结于同一性(这就回到用机械唯物主义去代替辩证唯物主义)——要么就是把辩证法变成一种强加于宇宙的天然规律，变成一种它自己会产生历史过程的形而上学力量……——要么就是把依靠劳动和行动超越他的处境的力量归还给个人。只有最后一种解决方案才能够把总体化的运动建立在**实在**之上。^③

因此，通过迫使马克思主义使用其他学科，并接受每一个社会层次的相对自主，尤其是在历史过程之内说明个体筹划，人从马克思主义那里获

① “Problèmes de sociologie rurale”, *Cahiers internationaux de sociologie*, 6:4 (1949) 78-100 and “Perspectives de la sociologie rurale”, *Cahiers internationaux de sociologie*, 14 (1953) 122-140. 它是萨特在《批判》中涉及的第二篇文章。参见 *Search*, 51n-52n; *CRD*, 41n-42n.

② “Prespectives de sociologie rurale”, 前引著作, 134-135.

③ *Search*, 99; *CRD*, 67-68. (中译文参见萨特:《辩证理性批判·方法问题》, 徐懋庸译, 商务印书馆1963年版, 第74页, 根据波斯特的原文有细微改动。——译者注)

得了拯救。

在《探寻方法》中，萨特将他对主体性的关注，对人们经受他们的历史和他们的社会的方式的关注，对他们内在化他们的处境并总体化他们的活动的方式的关注注入了马克思主义之中。在认识论上，虚假的客观主义将被避免，而在本体论上，人的革命创造能力的轮廓将被勾画出来。

就在马克思主义思想的运动的**内部**，我们发现了一种缺陷，因为不管它本身怎样，马克思主义却倾向于从它的研究中取消了询问者，而把询问者变成一种绝对知识的对象。马克思主义的研究用以描述我们的历史性上的社会的种种概念本身——剥削、异化、拜物教化、物化等——正是最直接地属于存在的结构的概念……根据这个缺陷……属于马克思主义内部的存在主义，从同样的材料、同样的知识出发来尝试……对历史的辩证法的分析。^①

270

萨特向马克思主义者张开了双手：他不得不教给这些马克思主义者的课程实际上处于他们自己学说的核心。然而，这一温和的“和马克思主义采取同样的假设”的做法，使他能够避免对马克思的生产方式概念进行不留情面的分析。

2. 辩证法与它的界限

对于萨特，迫切的哲学问题是辩证法的地位，因为它是马克思的历史理论的核心。他用黑格尔-马克思主义的方式提出辩证法既是思维的方法又是现实的结构。^② 理性和知识对象都在起作用，二者相互依

^① Search, 175; CRD, 107 - 108.

^② CRD, 119.

赖。尽管辩证法处于世界之中,但只有通过处于总体化其经验的过程中的人,才能构成辩证法。对于萨特,辩证法总是在更新、瓦解和重组,总是向未来开放而不会封闭在一个终极的总体中。

萨特苦心孤诣地主张这一辩证法的概念,以反对将辩证法安置在自然之中的流行的马克思主义观点。^①许多年来他一直痛斥在物理-化学过程中能够发现辩证法的观点。斯大林主义者、托洛茨基主义者和很多独立的马克思主义者依赖于一种自主的自然辩证法以作为对历史辩证法的支持。科耶夫和依波利特在他们对辩证法的解释中都果断地拒绝了自然辩证法的观念。^②梅洛-庞蒂也赞同萨特的观点。^③对于这些思想家来说,整个问题起源于笛卡儿和维科关于可理解性的第一原则的分歧:它是如笛卡儿所认为的存在于自然之中,还是如维科所宣称的存在于人的、历史的现实之中?^④

271

萨特对自然辩证法首次提出反对,是在1946年的《唯物主义与革命》中。^⑤他在接下来的15年中多次回到这一问题,最终使之成为《批判》中的一个中心议题。^⑥1961年12月7日,他在“互助之家”(La Mutualité)与加罗迪、依波利特和一个马克思主义科学家让·维基耶(Jean Vigier)的辩论中再次回到它。对这一深奥问题感兴趣的人填满

① 关于官方马克思主义在自然辩证法上的观点的思想表达,见 Maurice Caveing, "Marx et la dialectique de la nature", *La Nouvelle Critique*, 67 (July - Aug., 1955) 10 - 29; 及 Roger Garaudy, *Questions à J. P. Sartre précédés d'une lettre ouverte* (Paris, 1960), 在该书中,加罗迪——现在对萨特很友好——继续大讲萨特的本体论是他拒绝自然辩证法的被误导的基础。

② Kojève, *Introduction*, 前引著作, 217; Hyppolite, *Genèse et structure*, 前引著作, 35, 235, 246 及 *Studies on Marx and Hegel*, 前引著作, 13; 及 *Marxisme et existentialisme* (Paris, 1962) 46.

③ *Sense and Non-Sense*, 前引著作, 126.

④ Löwith, Karl, *Nature, History and Existentialism*, 前引著作, 20.

⑤ "Materialism and Revolution", 前引著作, 203 - 212; De Beauvoir, *Force of Circumstance*, 前引著作, 44.

⑥ CRD, 115 - 162; , 169ff.

了可以容纳 6 000 人的大厅。^①

在《批判》中和在公开辩论中萨特不断抛出他的观点：那些利用科学证据来证明自然辩证法的人——量变到质变，物质的对立统一规律，等等——是幼稚的。人关于自然的知识是人们的建构，它从未能够在人了解他自己的现实的同样程度上揭示自然。^② 即使自然的科学范式是辩证的，这不过进一步证明只有人类理性是辩证的，而非自然本身。诉诸自然辩证法的主张的最大危险是它使得人类现实依赖于一个外部世界的规律。^③ 萨特不否认人处于自然之中以及自然过程是人类生活的前提。然而，他所否认的是人类知识可以还原为它的物质原型；他反而主张人类现实与物理-化学现实的不同足以以为它自己的可理解性原理做辩护。最后，自然辩证法的支持者将人的观念强加给自然（科学知识），然后希望将这一知识强加给人类现实好像它起源于自然似的。萨特推论，这些自称为唯物主义者的马克思主义者，实际上就是一些独断地认为他们关于自然的观念以超人的方式存在着（existing superhumanly）的唯心主义者。^④ 对萨特来说自然辩证法的风险是很高的，因为他相信如果自然辩证法被采取，那么马克思主义者所寻求的革命将被排除。使用作为认识论原理的自然辩证法，社会主义社会所必要的思想和意识类型就成为不可能的。

272

尽管萨特反对唯物主义者的观点是强有力的——后来的马克思主义学派，如阿尔都塞学派，放弃了自然辩证法——但他轻视了这一问题中可能会有助于其观点的某些方面。辩证法通常被理解为把握总体的方法，而自然处于总体之内。萨特对说明人类现实的自治性的关注，并不需要排斥我们去认识自然对人的侵犯以及人类对自然强行影响。因

① 一个简要的文字记录以《马克思主义与存在主义：关于辩证法的争论》为题于 1962 年发表。

② 同上，9-10，15；CRD，149。

③ CRD，124。

④ 同上，125。

此,自然现实在多大程度上处于总体内,就必须在多大程度上将自然现实看成是辩证的。而且,在人类历史的不同阶段,自然进入总体的程度也有变化。与发达社会——在那里人类活动开始打断大自然循环的正常运行——不同,在使用简单技术的社会中,自然是一个更为迫切的(pressing)场所。实际上,可以说在发达社会中,技术使人对自然的渗透能够达到这样的程度:以前的人与自然之间的界限变得模糊了。存在主义马克思主义同样依赖于人与自然关系中的这一变化,对它来说,阐明这一新的辩证关系或新的总体是必要的。马克思和萨特对固定的人的本质的拒绝只有在人与自然的新的相互渗透的意义上才是可以理解的。假定“物质”和“精神”的实在性的形而上学观念不再与新的生活世界(*Lebenswelt*)相一致。不幸的是,萨特的存在主义马克思主义极端缺乏一个新的自然概念。

273

此外,科学研究中甚至存在某些暗示:存在主义马克思主义者们所主张的对人的看法实际上可以在人类生物学上的充分发展——物种——中找到基础。^① 萨特担心对物理-化学过程的关注会歪曲人的可能性;结果却是生物学可能为一个更高的、生态上合理的、社会的组织提供规范。^② 他担心自然辩证法会导致一种将人看作一种消极客体,看作另一种受盲目力量支配的机械的实证主义观念。恰恰相反,在新近的生物学中,物种是适应性的(adaptive),而非受决定的,而且它们更多是按照反馈原则而不是线性法则的方式在运作。

拒绝了自然辩证法的观念,萨特准备为人类科学检验辩证法的有效性。《批判》的预期目的是“当它被应用到人文科学的时候,先验地建立起辩证方法的启发价值”^③。萨特想要知道辩证法能否建立起理解

^① CRD, 129. 萨特声称它们关于自然辩证法是不确定的。参见 Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (N. Y., 1972) Passim.

^② 至于法国生物学家的自然辩证法观点,见非马克思主义者雅克·莫诺(Jacques Monod): *Chance and Necessity*, trans. A. Wainhouse (N. Y., 1971).

^③ CRD, 153.

历史的可能性的条件。^① 对于萨特来说，这个狄尔泰在很久以前就提出了的问题只有在斯大林主义结束后才是可理解的：“……辩证经验在斯大林主义唯心主义同时使认识论的实践和方法僵化之前不可能发生在我们的历史中。”^② 感觉到与《争鸣》集团同样的开启 (*ouverture*) 一种思维的令人兴奋的心情，萨特现在通过他所谓的“批判经验”确立起辩证法的价值。换言之，他问道，第一，是否有一个仅仅通过辩证法就能够理解的、确定的存在领域 (本体论)，以及第二，这个知识 (认识论) 的界限是什么：^③ 马克思的历史唯物主义概念缺乏对这些问题的讨论，萨特认为，这就要求一个批判的或康德的研究模式。^④ 在夏特莱的眼中，萨特的《批判》成功地实现了《争鸣》集团所希望的对哲学的理论超越。^⑤

萨特尽力通过检验它的理解社会-历史总体的主张来阐明辩证理性。如果它完全具有某种有效性，辩证法将必须阐明实践对总体的关系；个体活动只有在社会的历史运动中才能被了解。《批判》的1960年卷开始于个体活动而结束于社会群体或集体的总体化。^⑥ 萨特只关心个体与社会的可能的结构关系。承诺中的第二卷将通过追溯这些可能结构的历史踪迹而完成辩证法的基础。^⑦

第一卷认为人类活动只有根据它的总体化才能被把握。总体化与总体不同，总体是“惰性的”或静态的，就像完成了的桌子，而总体化象征一个活生生的过程。每一个活动都描绘意义的“实践领域”。辩证法通过个体活动与更大的社会领域的联系来获取个体活动的意义。例如，个体总体化他的活动的同时，他的活动反过来也被其他人总体化。

① CRD, 135.

② Cumming, 425; CRD, 141.

③ CRD, 139.

④ CRD, 134.

⑤ *Logos et praxis*, 前引著作, 198-199.

⑥ CRD, 134.

⑦ CRD, 156. 关于第二卷的进一步评论见“思想的旅程”，前引著作, 58ff.

萨特试图表明辩证理性自己就能够理解总体化。另一方面，分析理性可以被用来研究总体。

275

萨特认为，分析理性总是分解它的客体，因而不能抓住总体化的活生生的相互关联性。这一思想形式可以研究“反辩证的”现象，在其中人与制度表现为机械的事物。然而，分析理性的结论总是必须综合进一个更全面的辩证法中。因为社会现象在它们的本体论根源上从不仅仅是物，不管它们对于观察者或对于历史参与者表现为怎样的惰性。^①虽然人类活动在某个既定时刻表现为孤立的和不相关的，但是在每个活动的意向性内部都有一种合成总体的反向的运动，这就是萨特所谓的总体化。辩证法揭露日常生活领域是交互的、意向性活动的主观网络。^②萨特的总体化概念深化了《存在与虚无》中的处境概念。个体的选择现在指向并包含作为它自己可理解性的必要部分的社会领域。

总体化概念也克服了《存在与虚无》中筹划的相对主义，在该书中即便一个法西斯主义者也可能是真诚的。既然筹划是总体化，它的意义就与历史息息相关，历史将多样的筹划纳入某个等级之中并展现了它们的总体的统一汇入种种事件的某个单一的历史方向之中的可能性。^③人的谋划最终在一个单一的总体化中联系起来，这一总体化尚未实现，但它是历史的固有趋势。这意味着那些促进了总体化的全球过程的总体化比那些没有促进这一过程的总体化要好。全球总体化既要求共产主义也要求存在主义的本真。《批判》因此为一种筹划的价值论(萨特在《存在与虚无》中曾许诺过这一点)准备了基础。

276

萨特坚持观察者必须将自己纳入到理解行为中。“脱离处境的”知识(价值中立的社会学、客观的科学，等等)的所有形式都被排除了。辩证理性要想有效，认识者必须对他自己的研究目的予以总体化。投身于“过程中的总体化”，认识者必须从历史中抓住总体化，要不然——这

① *Cumming*, 422; *CRD*, 139.

② *CRD*, 156.

③ *Jameson*, 前引著作, 731.

是萨特的再三警告——人类活动就毫无意义。^① 社会科学家不能只是一个疏离的、漠不关心的观察者。

运用总体化概念，萨特在克服他早先的个人主义方面取得了决定性的成功。因为辩证理性意味着对思想者自足的、孤立的特征的总体化。用萨特的话来说，“……如果历史的统一体存在，研究者必须在统一的辩证运动中，把他自己的生活理解为整体和部分，理解为各部分和整体之间的联系，理解为它们自身之中的各部分的关系。他必须能够实现从他自己个体的生活向历史的跨越”^②。一些批评家仍然主张萨特没有脱离我思，因为他仍然谈论“主体”并仍然关注个体。而他对这一异议的回应是，《批判》首先关注了个体与社会世界之间的中介。萨特写道：“……批判经验将从中介出发，即从在自己的抽象实践中获得自身的个体出发，通过越来越深入的调节（conditioning），去重新发现他与他人实践关系的总体，由此重新发现不同的实践多样性的结构；通过这一切中的矛盾和斗争，去重新发现具体的绝对：历史的人。”^③

277

3. 实践与自然

总体化概念只是萨特《批判》的第一个原理。从个体与自然关系的一系列概念开始，这一概念将会被构建得更加具体。支配所有这些关系的辩证原理是“……人被事物所‘中介’，同样事物被人所‘中介’”^④。当人出现需要并付诸行动的时候，人与事物之间未被规定的实践领域

① CRD, 140, 129.

② Cumming, 427; CRD, 143. (中译文参见萨特：《辩证理性批判》(上)，林骧华等译，安徽文艺出版社1998年版，第186页，根据波斯特的原文有细微改动。——译者注)

③ 同上。(中译文同上，第186—187页，根据波斯特的原文有细微改动。——译者注)

④ Cumming, 428; CRD, 165.

就得到了它的第一个总体化。需要(need)取代了《存在与虚无》中的“匮乏”(lack)而成为活动的首要的内在根源。人的需要将物质的消极领域赋满意义；尤其是，它表现为惰性抵抗。在第一个总体化中，人使自己成为一个工具以便作用于物(matter)，而物使人成为一个其生存成为问题的无机的工具。

人类关系因此在一个个孤立的个体作用于自然以满足需要的实践领域中发现了它们的可理解性的第一个层面。例如，被一堵墙隔开的一个养路工人和一个园艺工人正在工作而同时被萨特——正在休假的哲学家——透过他的窗户看到了。两人都在孤自统一他的实践领域，而萨特，一个第三方(the third)，将他们的领域都统一到一个单一的总体化之中。他们的活动只能经由社会中某种远处的有利位置或它的代表得到整合。第三方总体化两个人的活动，从内部把握他们工作的意向性并将这些领域组织进一个一致的整体中。这两个工人对第三方构成成为一个群体。每一个工人不是通过他的对象化(如黑格尔所认为的)，而是在他的活动中被认可为人。人影响自然的这一关系，在萨特这里被成为所有其他社会关系的基础的第三方所统一。^① 两个工人之间的相互作用是一种否定的、机械的外在性。因此通过他们对自然的活动，人们从根本上被分散成多样性(multiplicity)。

278

萨特用第三方去建构第一个总体化与《存在与虚无》中相互遭遇的怀有敌意的单子相距甚远。它是对通常将一对观念——如黑格尔的主人与奴隶——作为首要关系的做法的重要革新。^② 萨特发展出的第三方概念使它避免了个体永远孤独地处于绝对私人状态之中的观念，因为(1)私人或孤立是一种特殊的社会关系以及(2)即使在私人状态中，人的思想和感觉也似乎被磁铁吸引着一般转向社会世界。第三方观念的积极意义在于，通过突出它们的社会中介而强调了个体活动的集体

① CRD, 191.

② 詹姆逊对第三方概念的讨论很出色，前引著作，241 - 244。他没有注意到萨特早在《批判》之前的《斯大林的幽灵》中就开始使用这一观点了。

背景。例如，在冬季赠礼节(potlatch)竞赛中，裁判员是竞争者双方行动的一部分。社会交互作用的相互性(reciprocity)总是一个包含第三方的“中介了的相互性”。意识在不丧失其本体论上的首要性的前提下再次被萨特社会化了，终结了它作为“个人主义”的意识形态特征。

虽然《批判》并没有一个目录用来阐明它的所有计划，它却拥有一个非常连贯的内在结构。在探索需要的可理解的结构时，萨特开始于个体而结束于社会关系，一切都包含在一个被严密阐述的辩证网络之中。他还从物开始分析辩证法，揭示它如何将实践领域予以总体化。从物的角度看，个体-自然的二元对立导致匮乏(不是每个人都足够)的无情事实。和需要一样，匮乏在否定的、对抗性的相互作用关系中统一了人类多样性的实践领域。^① 在匮乏的环境中，当每一个个体消费一个对象的时候，意味着他者消费那个对象时反对了所有其他人。个体需要的满足同时并无意中就是对其他所有人的威胁。^② 萨特的匮乏观提醒人们饥饿对于很多人来说是一个恒常的事实，以及相对剥夺是普遍存在的。匮乏意味着一些群体将被确定为“牺牲品”，不论按照什么标准，它们全都是相对的，同时群体中的每一个都将对方看成是对它的生存或满足的威胁。萨特提醒我们匮乏不是纯粹的消费问题，因为消费辩证地与生产相关。不仅存在着不平等的社会分工，而且艰苦的劳动本身表征着人们负担沉重的状况。只有当货物被公平分配且艰辛的劳动通过自动化成为生活的边缘性事实时，匮乏才能被消除。^③ 以所有这些方式，匮乏在社会关系中创造了一个“惰性结构”，通过它，他人作为个体或群体的“非人类”，一个可能的消耗品而存在。当个体满足其需要的实践“转而反对他自己并作为他性通过社会环境影响他”^④的时候，第一个异化就出现了，既然它将他人定性为消耗品。

① CRD, 744.

② CRD, 207.

③ Saint Genet, 前引著作, 225, 390 - 391.

④ Cumming, 438; CRD, 206.

在萨特看来,匮乏是“人类关系中所有物化的抽象而又基础性的母体(matrix)”^①。对人类事物中物质匮乏的干预是剥削和暴力和所有“罪恶”的最初根源。^② 这一问题有几个方面。首先,因为每一个“个人都客观上构成他人的危险”,所以个体实践的意义在匮乏中被歪曲了。更深刻的是,人们作用于事物的劳动丧失了它的本意并强迫人表现为事物。“相异性”(alterity)是萨特给这样一个过程所起的名字,通过它个体的实践被他人所“窃取”,而它的意义被修改或改变。当一个个体作用于蜡块,将它制成一枚印章,他的活动就被铭写于物质之上。这枚印章在实践领域中作为一个能指出现,而下一个遇到它的人发现它的意义已经在那里了。他发现他自己是一个被印章所意指的消极对象。在另一个例子中,萨特提到中国采伐森林的过程,在其中每一个农民清理他的土地是为了耕种它,但这样做的同时制造了危险的汛情。在这个案例中,农民铭刻在物质上的实践反过来威胁他,用一种“改变了的”、陌生的方式。此外,资本主义社会中的机器制造着同样的后果:“……机器,作为消极的实体,将自身实现为对人类相互依赖性的否定,介入到工人之间,准确地说它成为他们工作的不可或缺的手段;群体生气勃勃的团结在它能够建立起来之前就已经被破坏了。”^③

280

匮乏对人类关系的影响创造了历史的可能性;真实地开创历史的正是超越匮乏的集体筹划。^④ 对于萨特来说,历史开始并终结于克服匮乏有计划的社会努力。随着整个历史都被匮乏的否定后果所渗透,古老的黄金时代的快乐神话被驱逐了。略带种族中心主义地(ethnocentrically),萨特发现了没有历史的人。原始人,不是用科学和技术的武器与匮乏做斗争,而是停留于和自然的平衡中,他们拥有“不同的”辩证结构。尽管萨特没有预期在最近的将来能够终结匮乏,但对

① *Cumming*, 440; *CRD*, 208.

② *CRD*, 691.

③ *Cumming*, 455; *CRD*, 253.

④ *CRD*, 201.

281

于西方以及近来对于世界的其他部分来说，工业化为丰裕的统治创造了条件。他拒绝探索丰裕的辩证结构——即检验丰裕在多大程度上可以以为不是用匮乏所铭写的关系创造条件。

尽管很多马克思主义者嘲笑匮乏概念，但萨特坚持它与马克思主义是相容的。^① 在萨特这里，马克思所强调的剩余价值以及甚至在技术发展的原始层面上就存在的剥削，发生在匮乏的更加宽泛的框架之中。在普遍存在的营养不良的状况下，完全有可能活跃着营养过剩的精英，致使农民大众遭受的营养不良要比平均分配时所遭受的更为严重。萨特的匮乏概念类似于马克思在《资本论》^②中反对自由王国的必然王国观点。它涉及自动化之前的社会与自然的关系，在那一关系中，人类劳动没有生产出能够满足现有水平的需要的足够货物。

282

萨特对“作为匮乏的历史”的讨论中的霍布斯腔调并没有导致任何保守的或极权主义的政治哲学。实际上，它将历史理性明确定义为对匮乏以及在匮乏领域中建立起来的关系的革命性超越。对于萨特来说，资本主义的罪过之一是他生产出新的、不合理的匮乏，例如消费者在引发萧条的生产过剩期间的匮乏。^③ 他的主要目标之一是表明物质匮乏不仅导致如马克思和恩格斯所描述的客观剥削，而且它还被生活在其中的人们所内化并随之呈现出异化的精巧形式(*elaborate forms*)。工人阶级在以匮乏为基础的社会中很难彼此成为兄弟姐妹。“我们要表明：这些社会关系本身成为矛盾的可能性源自一种被人所重新内化的惰性的和物性的否定。”^④萨特的论点是异化以匮乏的实践领域内的人类互动为基础，它的程度不能简单地用客观存在的量上的不足来测量，而它同样起源于个体之间的积极的相互性。只有因为人们生活

① CRD, 224, 214, 218. 很多评论者都不同意；参见 Aime Patri in the liberal journal, *Preuves*.

② Volume III, 820 (N. Y., International Pub.).

③ CRD, 214.

④ *Cumming*, 449; CRD, 224.

在他们相互性的、相互承认彼此人性的关系之中，令人痛苦的他性、外在性和他们关系的惰性才能被他们所内化。萨特对人的场景的生动描述在这里达到了悲怆的顶峰。凡萨特的目光所及之处，都有着一种近乎于美的特征，这幅宏伟画卷同时包含了如此之多的悲惨和如此之多的希望。在历史中人们忍受着他们无力满足自身需要的实践后果：一度认识到他人的人性，却不能保持那一认识。

人类劳动的意义在于人将自己化为无机的实体，以便物性地作用于物并改变他的物质生活。借助于物质的改变，我们的身体铭刻于事物中的筹划在没有完全丧失其原初性质的情况下假定了该事物的实存的特性。因此它开始拥有一个惰性的未来，我们将不得不在其中抉择我们自己的未来。未来通过事物走向人的程度，已经达到了它通过人走向事物的同等程度。^①

现在那一物质已经渗透到人类现实的结构之中，人类活动不再源于需要，而“通过加工物（processed matter），从外面被唤醒……”机器支配工人的活动达到了工人支配机器的活动的程度。

匮乏问题还将个体构建成群体，在其中人们被物质所规定。用他惯用的小说风格，萨特给出了这些他称之为“群列”（series）的群体的精彩例子。人们在圣日耳曼公共汽车站排着队。他们的关系是什么模式呢？他们有着共同的目标——公共汽车，他们通过它被联合起来。但他们本质上是孤立的。他们的相互性几乎完全是否定的；他们相互之间漠不关心。他们彼此之间又是完全相同的、可互换的：每一个人都只是在等候公共汽车的另一个人。城市日常生活的很多行为方式被同样地规定：人们买报纸或听收音机。在每一个例子中，事物——不是原材

283

^① Cumming, 452; CRD, 246. (中译文参见萨特：《辩证理性批判》(上)，林骧华等译，安徽文艺出版社1998年版，第323页，根据波斯特的原文做了适量修改。——译者注)

料，而是人类劳动的产品——将个体间的关系定义为外在的、可交换的孤立。人们组成的群体毫无人的意义，不过是解释了社会关系统计学（梅洛-庞蒂曾对它很感兴趣）中集合里的一个无名者（an anonymity in togetherness）。

萨特对马克思的这一命题——在资本主义条件下，人与人的关系取得了物的关系的外观，而物的关系取得了人与人的关系的外观——做出了引人注目的“戏仿”。用他的话说：“如果真的……如马克思经常说的，资本主义社会中每一个事物都是他者，这是因为原子化——这一过程的起因和结果——使得社会的人超出自身成为他者，并在此范围内被各式各样的他者所决定。”^①随着公共汽车接近到来，人们将自己组成一排。座位的匮乏决定了每一个人对于其他人来说都只是另一个人类-客体。这些人的统一是一种最大限度的分离。它的“丑闻”在于这些群体中的每一个人都接受并内在化了一点：不可能承认其他每一个人拥有其内在的、个性的品质。^② 人们在他们相互关系的中心处忍受着物质的刺骨的（cutting）非人性。就像玩具屋里儿童的玩具一样，处于群列中的人们尽管有着身体上的接近，却处于无限的相互分离之中。诸如价格和民意测验的现象是通过加工物或“实践-惰性”（用萨特的另一个说法）引起同样分离的另外两个例子。

284

人与物的这些总体化展现了人类历史的黑色帷幕。也许有人会问，面对实践-惰性的影响，《存在与虚无》中的激进自由概念会变成什么。实际上，萨特根本没有放弃他的自由概念，而是通过阐明社会领域中物质的积极方面丰富了它。我们到处发现个体“在物质对象中”找到他的“现实”，这之所以可能只是因为他有自由这么做。^③ 萨特给出了自由和异化的辩证法的一个极好的解释，这值得详细引用：

① CRD, 351.

② CRD, 312.

③ CRD, 360.

为了被异化或仅仅被改变[成为他者],个体必须是能够辩证活动的有机体;而正是通过自由实践,必然性被处于他者中的他的产品揭示为他的产品和他自身的变形。需要的限制,已加工物的需求,他者的命令,他自己的无能——所有这一切都被他的实践向他揭示并予以内在化。**正是他的自由活动,在它的自由中,承担起毁坏他的一切:**令人筋疲力尽的劳动、剥削、压迫、物价上涨。这等于是说物或他者正是选择他的自由作为它们毁坏他并将他改造成已加工物的手段……当然[工人]没有其他出路;选择是不可能的……可是,毕竟,实践被牵连了……换句话说,那不可抗拒的命运正是通过他而打击到他的……自由,在这里,并不是指选择的可能性,而是体验限制的必然性(以通过实践来实现其需要的形式)……^①

的确,个体没有为了废除异化选择改变处境的自由;这只能通过群体活动才能发生。然而,个体仍是忍受和内化异化结构的自由存在。无处不在的、无孔不入的自由出没于日常生活的群列化结构并对那些结构发出了持续不断的威胁。革命不是某种未来的希望,某种外在的“腾空而来的神仙”(deus ex machina):它总是存在于社会之内。群列化的结构并不以移动的台球决定它所撞击的球的运动的方式决定个体。相反,群列展现出个体将它们内在化的辩证必然性。而且,尽管萨特没有在这一语境中直接提到它,资本主义的实践-惰性在自身之内包含着把人从辛劳(资本主义的终极矛盾)中解放出来的技术上的可能性,而实践-惰性的这一方面自身不断刺激个体,为实践领域增加了第二个维度,一个源自作为过去实践的物质的维度。

在萨特看来,马克思主义者们已经废除了个体实践的因素,然而只

285

^① Cumming, 461-463; CRD, 364-366. 着重部分为原书标注。(中译文参见萨特:《辩证理性批判》(上),林骧华等译,安徽文艺出版社1998年版,第483—485页,根据波斯特的原文有大量改动。——译者注)

有通过个体实践,异化的辩证本质才是可理解的。^① 存在主义马克思主义因此是一种个体在经历其异化的活动中看待他自己的方式。它也使那些源自物质的异化模式变得可以理解。萨特设法克服现象学的社会理论的基本难题之一,即它局限于个体意识的意向性。现在存在一个加工物的意向性。在《存在与虚无》中物质几乎没有它自己的表意(signifying)力量。相反,在《批判》中,实践-惰性概念使物质能够拥有完全表意的和异化的力量而活跃起来。萨特坚持异化的基础不单单在于它们各种方式中的人类关系,例如劳动的资本主义组织方式。它反而在于匮乏、加工物对人类关系的深刻渗透。

286 鉴于加工物的力量,人的本体论的自由能够在多大程度上实现呢? 简言之,异化在多大程度上能够被消除? 萨特的答案与黑格尔和马克思相比明显不同。在《精神现象学》中黑格尔把异化放在对象化的过程中^②,认为自我对与其他对象的关系的需要——它自身中缺乏终极的统一——是异化的基础。与黑格尔不同,马克思不是在自我在世界中的流离中,而只是在那些被生产的对象丧失了它最初的源泉和意义的关系结构中确定异化之所。然而,在他们这里,异化主要是人类现实的一个方面。对于萨特,与黑格尔和马克思都相反,异化只是通过物质的中介折磨人,它是一个更为激进的概念。在《批判》中人们总是在某些层次上彼此承认为人。这就为重新获得承认提供了比在马克思那里所发现的坚固得多的基础。

运用作为异化基础的物质匮乏,萨特区分了实践领域中分离和异化的不同类型。由于事物被实践所镌刻并使人遭遇象征权力(signifying power),因此一定程度的异化总是伴随着对象化过程。^③ 劳动过程本身

① CRD, 373.

② 参见詹姆逊根据彼得罗·基奥迪的《萨特与马克思主义》(*Sartre e il marxismo*)(Milan, 1965)一书对黑格尔、马克思和萨特异化概念做出的杰出比较研究的概括,前引著作,237-238.

③ CRD, 285.

包含着异化形式，因为自然要求个体将他自己变成工具——准惰性的器具，以便作用于它。而且，匮乏导致实践转而反对自身。在所有这些方式中，对象化与异化没有差别，萨特与黑格尔保持一致但理由不同。类似于异化的另一个现象是相异性(alterity)或他性(otherness)。由物质匮乏所构成的实践领域将人们分解成孤立的存在，在其中他们在他性的不同程度上相互呈现。这一他性是人们之间的距离，通过它每一个人在与他者的关系中部分地丧失了他的人的特征。异化、对象性、相异性——这些是永恒的社会病灶吗？

287

既然萨特断言了后匮乏社会的可能性，他必须承认所有这些异化方式是历史的而非永恒的。他所描述的异化的每一个方面都局限于匮乏的历史而不必然适用于任何其他状况。无匮乏历史的辩证结构超越了他的计划范围。^①当本体论上自由的人与本体论上惰性的自然之间的关系发生变化时，一切都会改变。实际上，辩证理性不可能预先决定问题，因为它局限于已建立的历史结构的可理解性。^②

4. 团体与自由

《实践集合体的理论》的最后一部分检验了辩证法，在那里首要的不是物质而是群体关系。萨特从自发的聚合群体(group-in-fusion)演进到高度结构化的制度的群体辩证法，类似于黑格尔《精神现象学》中

① 虽然萨特在《批判》中坚持当今社会中匮乏的绝对性质，但他后来却变得矛盾起来。1965年，他仍然大声抗议讨论“富裕社会”，坚持50%的法国人处于最低生活水平(“Interview”，*Playboy*，May，1965，74)后来在1969年，他推翻了他自己，声称发达资本主义在收入上“尽管不一致”，但“设法满足绝大多数工人阶级的基本需要”。(“Masses，Spontaneity，Party”，*Socialist Register*：1970，London，238)

② 参见詹姆斯前引著作第328页对基奥迪不同观点的讨论以及高兹前引著作第43页对这一论题的继续。

描述“旧群体”的崩溃和自由的革命侵入那一部分的辩证法。^①我们将看到，综观整个《批判》，个体的筹划从不是辩证理性最终级的组织原则，即使它是每一个总体化的环节。

288 萨特把群列(series)与相互关系更密切的群体(group)区分开来。如果群列中的关系类似于物质的惰性，群体则具有自由谋划的活力。群体总是以群列为背景建立起来，用有机的团结取代机械的团结——同样的区分他早年在《共产党人与和平》中做出过。形成更为完整的群体结构的压力来自自由存在生活在群列的惰性结构中的“不可能性”。^②然而，要想构建一个真实的群体，有一个额外的要求：外在的危险。萨特也附带地思考了那些不是出于“致命危险的威胁”而形成的群体，比如老年妇女的藏书俱乐部^③，但这些自发结合在历史中不是支配性的。尽管承认这些对物质匮乏缺乏对抗性动能的群体也是可能的，但他对于它们对历史的未来阶段的意义持非常保留的态度。

萨特通过一个例子讨论了群体。在1789年7月，巴黎人民感到自己受到国王用他的军队包围这个城市的决定的威胁。在这一新处境的激情中他们突然抛弃了他们系列的惰性，并在作为可能的受害者的他人中认出了他们自己。群列，在一种兄弟般的相互性(fraternal reciprocity)的爆发中被否定了，在意识的一种突变——此时“每一个人都不断在他人中看到他自己”，就像公交车站等车的人们一样，只是现在“他在那里把自己看作他自身”了——中被否定了。^④群体通过实践的绝对相互性得以形成，在那里每个人在他人那里看到了和他自己同样的筹划。这就是那些决定袭击巴士底狱的圣安东尼区的人们的情况。结果无异于一个天启：“每个人都以一种新的方式作出反应：既不是作为个人，也不

① Lapassade, 前引著作, 515.

② CRD, 384.

③ CRD, 385n.

④ Cumming, 467; CRD, 388.

是作为他人,而是作为共同人称(common person)的特殊体现。”^①非个性、孤立、原子化——当“聚合群体”极其个人的关系被建构起来时,群列的这些特性被一扫而空。萨特说,实际上这一群体是“人性的开始”,在那里人已经“恢复了他们丧失了的存在”,他们被压抑的自由。通过人们自己将关于自己的一个彻底的透明性提供给他人,一种能够证实每个人选择他的命运的自由以及体现人性的全部潜力的关系结构已经被构建起来了。革命活动成为存在主义马克思主义的“极端处境”。

萨特已经发现,自由的恢复只有在群体结构中才是可能的。^②《存在与虚无》中关于我们-主体(we-subject)——现在是聚合群体——本体论地位的犹豫完全消失了。运用群体概念,存在主义马克思主义找到了它的核心概念,并且解决了整个20世纪50年代困扰着萨特和梅洛-庞蒂著作的难题。资产阶级个人主义的痕迹被断然削弱了。人在一个针对那个将他原子化的结构的共同行动中发现了他的自由。自洛克以来作为资产阶级社会思想首要目标的“自我的自主”(autonomy of the self)已经被萨特所拒绝。

在《批判》中,萨特并非某些人所宣称的“最后的笛卡儿主义者”^③,而完全是一个存在主义马克思主义者。他仍然将群体置于个体活动的基础之上;任何其他的基础都会将某个超人的存在领域合法化并削弱人的自由。然而,对笛卡儿和个人主义传统来说,自主创造被牢固地固定于个体之中。例如,自然法适用于作为前社会存在的每一个个体。另一方面,《批判》认为人的实现不能集中在自我身上。它要求一个民主的群体结构,在其中每一个人都被认为是一个自由的存在。

《批判》的存在主义马克思主义的卓越成就是,在社会思想传统中,

① Cumming, 470; CRD, 391. (中译文参见萨特:《辩证理性批判》(上),林骧华等译,安徽文艺出版社1998年版,第519页,根据波斯特的原文有大量改动。——译者注)

② CRD, 567, 580.

③ Desan, 前引著作, 260ff.

290 比以前任何时候都更强有力地、更连贯地综合了马克思的作为社会存在的人的概念和萨特早期的自由概念。现在很清楚，在群列关系中实现的自由是不充分的。独自在房间中，或在地铁中，个体相互之间因为过于漠不关心、敌对和分离，不可能承认并确认他者的自由。而且，群列中的自由活动不针对异化，而只有通过推行这一计划，承认并确认自由的群体结构才能构建起来。例如，1789年巴黎的起义针对一个在匮乏内建立起来的等级制度的封建社会。《批判》中的自由概念要求它将自己具体化为每一个人的共同筹划。在聚合群体中，自由成为一个客观的社会结构；它将世界构建为一个人的、自由的世界。在萨特眼中，我思不再是建立在自由之上的社会理论的基础，因为在我思中自由总是一个无关社会的(asocial)活动。它是“私人的”。至多，公共领域能够为个体担保自由。为了将个体视为自由的，萨特的存在主义马克思主义结合了自我实现的个体的主观自由和社会(群体)的客观自由。他宣布，“群体是人性的开始”。在劳动的自动化和对自然的技术整合的新条件下，一种完整的存在主义马克思主义的自由也需要一个物质基础的概念。萨特认识到，没有一个合适的物质基础，融合性群体必将仍然是一个短暂的和不稳定的结构。以充满希望的情绪，萨特最多也就是宣称聚合群体将在为自由社会获取某种物质水准的运动中派上用场。简言之，民主的聚合群体，而非精英的列宁主义政党，是更为得当的革命组织。

291 对萨特而言，自由主义社会理论将理想群体描绘成一种对口头自我表达彻底宽容并通过开放的辩论达成共识、一致的商谈群体。这一群体非常适合资产阶级的理性主义的人道主义：当群体的每一个成员都能够无约束地、自主地运用他的理性，自由就被维护。由于它最终被置于分离的玄思基础之上，萨特拒绝这一观念。相反，聚合群体中的体验是总体的，参与其中的是完全的、具体的个体存在，而不只是他的理性。

萨特现在可以向自己提出群体地位的问题了。唯名论的社会理论

否定任何群体的存在，而现实主义的社会理论——如涂尔干的理论——将群体实体化为事物。萨特尽力避免这两种观点，尤其是后者，他认为这流行于马克思主义的思想中。他多次拒绝那种他称之为“超有机体论”(hyper-organicism)的观点。^①他不会允许超越个体活动的群体的单独存在。群体的统一从未超越它的成员的共同实践。如果它这样做了，如果它有一个它自己的本体论地位，那么它将严重削弱个体的自由。群体在它的成员的活动中被连续不断地重构和再总体化，而那就是群体的全部。充其量，群体是人们在其中实现他们的本体论命运的处境。在《批判》中，群体不拥有本体论地位的事实不会减少它对人类自由的意义，因为群体现在是实践总体化的一个必要方面。

还是渴望避免超有机体论的陷阱，萨特抛弃了社会与个体对立的“二元”图式。为了显示群体的中介性质的全价(full valence)，他宣称群体的统一以三元(tertiary)模式为基础。第三方对群体来说是内在的，对于群列来说则是外在的。群体中的所有其他成员对于个体都是第三方。通过他对第三方，而非对某种群体本质的承认，个体内化了他的群体成员资格。聚合群体的基础关系是第三方对第三方的关系，而不是个体对整个群体的关系。因此承认的相互性——每一个人能够看到他自己在他人中被确证的共同实践——是群体的至关重要的核心。

292

萨特的从群体到群列运动的观念与古典社会学家的社会组织概念有着密切关系。对涂尔干来说，欧洲社会的团结(solidarity)已经从机械形式发展为有机形式，而对于韦伯，现代历史已经显露出科层制的趋势。每一个为欧洲的未来所想象的前景都是着实黯淡的。萨特理论的革命性在于系列的否定性经过冲击之后走向自由的相互承认。无可否认，工业社会的所有例子——社会主义苏联以及资本主义美国，都体现了马克思所没有概念化的社会关系的官僚形式。在欧洲，马克思主义运动完全没有将社会关系的形式看成一个重要问题。直到萨特的《批

^① CRD, 507-508, 528.

判》，马克思主义都没有对官僚制度有足够的批判。萨特的群列理论的重要性在于它说明了官僚化的社会关系，同时保留了它们进一步变革的可能性——无论多么遥远。当新左派的学生和工人们在 20 世纪 60 年代后期竖起他们的旗帜时，存在主义马克思主义已经理论化了他们行动的条件。

但是，对于萨特，聚合群体只是惰性群列之海中的一座人性之岛，而它常常面临着向机械统一体的流散。随着成员更加意识到自己是群体的一部分，他们发觉为了反对群列性有必要出现某种承诺的标识 (sign)。在阻止群体流散的努力中，每一个成员都宣布对群体忠诚的某种誓言。然而，为了实现安定，群体将必须拥有某种它不能获得的东西：本体论地位。因为它不仅受到群列的威胁，而且更严重地受到那总是能够离开它的个体自由的威胁。那使得群体得以形成的同一个自由实践现在成为它致命的敌人。要求一个不可能的本体论地位，聚合群体开创一种恐怖统治以便镇压它可能的内在毁灭。如果 1789 年某一个巴黎人投向国王的阵营，群体的生命也许就处于风险之中。归根结底，萨特分析，“恐怖……起因于对群列性的反对，而不是对自由的反对”^①。因此对群体存在的最终威胁，来自作为唯一的历史条件的匮乏。

然而群体的破坏是无法阻挡的。群体要求一定程度上的职业专业化 (specialization)。现在，在结构中不断展开的群体变成一个“组织” (Organization)，有着明确的功能。尽管失去了行动的某些自发性，但工作的分工并没有破坏群体共同的统一性。共同目标仍然掩盖住分化。但是，正是在通过专业化保持它的统一性的努力中，群体慢慢地不知不觉地陷入了它所要否定的条件。当它后来成为一个“制度团体” (institution)，它越来越显露出实践惰性的迹象，并开始再一次类同于可怕的群列。制度团体展示了早先在人与物质关系中所发现的同样的

^① CRD, 578.

特性。人们的活动开始转而反对他们,生产出意想不到的甚至是有意识规避的后果。组织向制度团体的转化采取如下模式。首先,存在一个功能的僵化,对个体来说共同目标从属于他履行任务的狭隘义务。由于每一个成员的自由目标对他来说似乎越来越像一个异己的义务,实践现在被“外在化”了。人们被他们的角色所规定,而相互作用带有更大的相异性和外在的相互性。其次,权威发展起来以确保每一个成员履行他的任务。制度团体的群列性质证明着个体的无能为力,他不再能在有组织的劳动分工中认出他自身。萨特强调,只有在失去参与权力的基础上等级制的权威才会出现。领导者维持群体的团结仅仅是因为民主已经被破坏了。不存在领导者或精英统治权的本体论基础^①,不存在将社会分割为统治者和被统治者的永恒必要性。在它否认了当局的合法性的意义上,存在主义马克思主义保护并复兴了革命的社会哲学。此外,萨特声称由领导者所执行的合法的和必要的功能是相互作用异化的直接根源:“个体从个体-总体中的这一异化表征着作为共同实践的群体的最深刻的退化;同时,它复活了令人昏昏沉沉的形式下的结构关系。”^②松松垮垮的群体不能在充满着群列性的实践领域中幸存,因为个体太容易与群体相分离。因此群体越来越严格地规定自己。个体丧失了他的集会的自发性意识(sense),因此思想敏锐的领导者需要确保群体内聚力的个体。讽刺的是,这些被群体用来确保自身团结的措施,破坏了每一个成员的共同实践的自发性,并重构了群列的外在相互性。我们面临着一个循环。

较大的集合体(collectivities),如社会阶级、国家以及全社会,在和日常生活中较小的统一体的相关性中成为可理解的。集合体不是群体本身而是群体的群体,或说得更确切些,是群列的群列。萨特通过使相对较小的统一体成为人类相互作用的中心结构而倒转了社会理论的趋

① CRD, 588.

② CRD, 599.

295 势。集合体是群体的“基质”(matrices)，“群体与群列的动态的组合(ensembles)”。集合体的统一性比群体的统一性受到少得多的规定：社会阶级和国家因此不是社会的主要结构。“阶级的一般性存在”(being-in-common-of-class)远没有群列或群体的直接。萨特《共产主义者与和平》中的阶级-主体观念现在是一个不能成为积极政治主体的小集团松散联系的混合体。^① 规模大小并不是决定性问题，因为萨特把 1789 年巴黎的整个城市描绘成一个聚合群体。进一步说，社会阶级中统一性的缺乏是由它与总体化实践之间的关系所决定。例如，工人阶级既通过加工物(生产方式)也通过工人的实践得到定义。这两个总体化共同起作用，工人阶级要想成为历史变化的直接行动者，面临着巨大的障碍：“作为共时性的决定，我们被引导着认为工人阶级……既是机构化的群体组织(‘干部’)，又是聚合或宣誓中的群体……还是惰性的群列……”^② 运用这一社会阶级概念，萨特避免陷入官方马克思主义者那样过快地跳到单一的无产阶级观念的错误——一个他曾在《共产主义者与和平》中犯过的错误。各阶级在社会领域中的角色不能被简单地假定；它必须通过仔细地分析，通过研究特殊的群列和群体的具体因素才能被确定。要评估任何既定时代的政治处境，对工人阶级的现实的评价必将取代对它时刻准备着革命的神话假设。关于一个社会阶级能够被更加分化而不是联合的方式的例子，萨特提到 20 世纪早期的工团主义者，他们的社会关系和政治与其他工人是如此不同，以至于工人阶级的团结是一个不可能实现的想法。对 20 世纪 60 年代工人的类似分析揭示了新的成分——如技术人员和工程师，以及新的不满的社会阶层——如学生、妇女和青年人。

296

政党是另一个集合体。萨特在 1952 年持有的政党是工人阶级的

① “Masses, Spontaneity, Party”, 前引著作, 237.

② CRD, 647.

历史主体的观点被拒绝了,现在政党只是被视为另一种制度团体。^①政党不再成为阶级的代理,因为它系统性地歪曲了阶级的意图。迫切的政治问题现在变成一个构建新型的革命群体的问题,它超越制度团体的固有的异化结果,同时拒绝绝对自发性的无政府主义观念。由于萨特过于强大的匮乏概念,新群体的理论基础在《批判》中没有得到充分发展。1968年后,他承认了发达资本主义的相对富裕。他因此可以宣称基本的物质需求得到了很大的满足,且不再构成针对统治阶级的革命要求。只有克服异化的需求才能成为新的革命斗争的基础。^②在控制生产的基础上联合一个社会阶级变得更加困难,但至少它集中于革命活动的创造性方面。一旦萨特采用异化而不是剥削作为核心的批判概念,他的存在主义马克思主义就可能成为一种新左派政治的哲学解释和指南。

国家是接近群体统一性的大型的制度团体,尽管它的成分处于持续的变动状态。实际上,国家努力通过其他社会集体的缺乏联合来控制它们,从而将自己置于其他社会集体之上。国家“将它的目的看作是操纵集体而不将它们从群列性中解救出来,将它自己的权力建立在它的存在和群列的存在的异质性之上”^③。和马克思一样,萨特认为国家的中心矛盾在于它凌驾于整个社会之上的“主权统一”的自命不凡和它对“阶级工具”的依赖之间的不可调和。

297

萨特的辩证法的具体性允许他获得一种“新型实践”,一个源自国家向官僚制度的转变以及它对所有社会层面加以介入的实践。通过广告手段和新的宣传技术,官僚制度能够将社会的惰性群列性运用到空前的程度,提升了总体国家控制社会的令人担忧的可能性。这一官僚

① “Masses, Spontaneity, Party”,前引著作,233-239。提及这个访谈是于1969年8月27日与《宣言报》(*Il Manifesto*)团体的罗萨纳·罗桑达(Rossana Rossanda)所做的也许是有意义的。

② 同上,238。

③ CRD, 610。

制度的原则被叫做“外在调节”(extereo-conditioning)。^① 在它之中,实践的相异性被推到了极限:个体使自己成为官僚制度想要他成为的东西。发达资本主义严重依赖外在调节,例如在它的“消费管理”中。运用外在调节的概念,萨特和列斐伏尔的社会批判紧密融合起来。当列斐伏尔对直到20世纪60年代才出现的消费主义现象的分析多少还保留某些抽象特征时,萨特则能够将经验渗透到它直接的结构之中:

……外在调节有两个互补的面孔:从统治集团的视角看,它是作为一项工作——将群列性改造成反物性(anti-physis)——而出现的;从群列中的个体的视角看,它是将自己他性的存在虚假地理解成自己是被统一进总体化的公共领域之中,也正是从这一虚假的理解出发彻底的相异性(并且是由一个外部集团导向的)在他和所有他人身上得以实现。简而言之,因为外在调节决定了群列的个体为了成为他们所是必须和其他人做一样的事情,从而将相异性推向了极端。^②

298

例如,个体在百货公司里或在他的电视前被群列化的时候,内化了来自他的群体外部的某个人的指令,变得和其他人相像以便与每一个人相似。个体将这一指令转变为他的实践的总体化原则。外在调节是一个比马尔库塞的《单向度的人》中的虚假需要概念更具有启发性的概念。通过看到群列语境中的个体,它避免了将消费者看成是愚笨地消费垃圾的上当者的道学观点。相反,对于萨特而言,操纵的资本家和官僚利用无能个体的需要试图将自己与总体性相统一——这是一种追求普遍化的真正冲动。同时,个体经验的完全贫困得到强化。互惠的相互性的迷人魅力被退化成共同消费。“加入百事可乐一代。”这一“彻底相异性”成为对发达资本主义社会的一个有罪判决,它由萨特通过它的群

① CRD, 614.

② CRD, 620. (中译文参见萨特:《辩证理性批判》(上),林襄华等译,安徽文艺出版社1998年版,第832—833页,根据波斯特的原文有大量改动。——译者注)

列恐怖主义的实践和外在调节所定义。

尽管社会的直接结构是群体和群列而非阶级和官僚制，个体实践的主要处境仍然是阶级斗争。萨特通过对欧洲与阿尔及利亚的工人阶级和法国的资产阶级的复杂描写，力图证明个体的具体筹划的形成与社会阶级的历史发展相关。资产阶级作为“有个性的人”的自我抉择渗透着他所继承和维持的阶级暴力。他主动参与了以压迫、异化、相异性和剥削为基础的社会均衡态势(a social equilibrium)。有个性的人——列斐伏尔由它引出他关于资产阶级的讨论——通过他自己的优点力图将自己与其他人相区分并与其他人相对。他的自我界定由将他自己与相互性分离而实现：“但是这一赋予他个别性的直接优势必须在阶级存在(being-of-class)已经被规定的历史处境中被他自己发现：系统化的压迫，由以前的压迫和消灭(extermination)所证明并设定为保存剥削的实践-惰性过程的唯一方式。”^①萨特揭露了第三代资产阶级——只想享受生活而不伤害任何人的好心人——与他祖先可怕的野蛮，与他牵连其中的当代结构的深刻异化之间的必然的辩证联系。他否定了资产阶级的单纯良知——这一良知是用给工人的一些小恩小惠和偶尔的仁慈所买来的。这样一来，资产阶级的自我辩护——允许他躺在他的功绩上高枕无忧的道德主义，就转而成为一种可怕的自欺。萨特运用辩证法揭露统治阶级的罪孽，有着奥古斯丁般的严厉。总之，存在主义马克思主义的观点紧紧抓住了外在调节与人的相互性、暴力与爱、恐怖与友爱的二元性。对萨特来说，不存在对历史的摆脱，不存在个体可以凭之逃避日复一日经历他总体化的全部结果的缓和剂(palliative)。

299

① CRD, 719.

5. 迈向一种社会本体论

《批判》调和马克思主义与存在主义的尝试并没有得到赞赏。考虑到它作者的地位，它得到的注意少得不可思议。这本书确实包含着很多缺点。它是冗长的、折磨人的、晦涩的，对待读者就像对待它的对象一样无情；它的匮乏概念是肤浅的和非历史的，没有考虑到发达技术社会中对匮乏的相对克服；它没有对未来提供希望，提供保证，^①固执地拒绝预测资本主义和官僚制度即将来临的崩溃；它让我们悬在半空中，在将历史引入社会学的关节点上突然中断。然而这个文本仍然有它的重要性。

300

早先对萨特综合马克思主义与存在主义的努力的批评再次被提出，并将它与《批判》联系起来。阿隆^②与弗洛伊德(Freund)^③老调重弹：马克思主义源于社会概念而存在主义从个体开始，按他们的理解这是一个阻止了两者调和的对立(antinomy)。这些批评家预先假定了思想必须是单一的、统一的体系，没有内在的矛盾、裂隙、分歧或裂缝。相反，存在主义马克思主义者——萨特和《争鸣》集团一样——都将客观的场域看作是要求多重视角的开放的辩证总体。只有封闭的体系才可以用线性的、有限的、平滑的基本原理体系来对待。因此，只要没有遮蔽场域间的相互关系，任何出发点都能够阐明过程中的总体化(totalization-in-process)。既然马克思主义和存在主义在此意义上都是辩证的，那么因为出发点不同就指责两者无法相容就是难以成立的。

另一个批评指责萨特对暴力的反人道主义的赞美。萨特将第三世

① 这种批判的一个例子参见 Arnold Metzger, *Existentialismus und Sozialismus: Der Dialog des Zeitalters* (Pfullingen, 1968) 136-137.

② Marxism and Existentialists, 前引著作, 175.

③ 前引著作, 235.

界的革命者们——如菲德尔·卡斯特罗——描述为英雄成为这种批评最重要的证据。《批判》的确将殖民地人民反对他们的压迫的暴力合法化。和梅洛-庞蒂在《人道主义与恐怖》中一样，萨特强调人的实现与暴力之间的关系。我没有篇幅去仔细分析第三世界的斗争对萨特思想的影响或他在多大程度上过分痴迷于某些案例，从而不理智地支持简单粗暴的行为。但是人道主义者的批评经常忘记了萨特《批判》对暴力的定义。他将之规定为拒绝承认他者的人性，而非简单的肉体上的伤害。这一规定远远不是为了自身的缘故而赞美暴力，它要求某种远远超出所谓发达社会现行规范的人道的、文明的行为水准。

301

从一开始对面向自然的需要的描述到关于阶级斗争的最后几页，萨特统一了总体化螺旋中的实践领域的不同方面，而没有将某个层次还原为另一个层次。通过运用对个体、群体和自然的多样的规定而深入到日常生活，他创造了一种独特的社会理论，它摆脱了传统的设想以及总是赋予局部(region)以特权的做法。理性的个体、中立的观察者、经济基础、社会事实的客观性、社会契约、无产阶级——这些自由主义者和社会主义者思想中的误导性观念都被消解了。尤其是，通过将认识者置于已知(the known)之中，在其中认识者保持着相对独立性，人类现实被历史地把握了。理性与历史既不是不可调和的对立物，也不是简单的、无中介的统一体。认识者完全处于历史之中以使之表现为他可以移情(empathetically)把握的“透明对象”(transparent object)，但他又能够充分地处于历史之外以批判性地阐明概念，而不仅仅反映条件。《批判》既非历史主义的，也非理性主义的，而是存在主义马克思主义的。萨特花了很大的力气去实现他为《批判》所设定的两个任务：(1)指出辩证法的可理解性、启发性价值以及界限，(2)为辩证人类学或统一的人类科学铺设基础。

尽管萨特没有完成他计划的历史部分，他仍然指示出了他的历史概念的主要线索。不同的历史现象必须在它们被统一成一般历史的大规模总体化之前被赋予各自的意义。人类的历史经验只有在未来理想

302 的尽头才能被统一成单一的总体化：历史迄今为止是时间化的多样性。如果存在一个历史模式的话，它也远比孔德的三阶段、改良主义者的直线性、施本格勒的循环，甚或黑格尔主义和马克思主义的螺旋要复杂得多。^① 萨特紧接着宣布，辩证运动可以按几何学表征为“螺旋运动”（whirligigs），一个听起来不像是数学（unmathematical-sounding）的术语。

萨特的历史概念因它对人的本体论定义的依赖而受到批评。到20世纪60年代早期，结构主义者一直在拒绝作为武断的和危险的思维方式的本体论沉思。然而，对于萨特，本体论陈述只是意味着处于多样性现象内部的本质意义（胡塞尔的直观本质）而不是某种比现实的其他部分更真实的形而上学本质。以这种方式理解，萨特的《批判》开辟了社会本体论的道路，这是卢卡奇在他去世的1971年所考察的计划。《批判》所定义的社会结构阐明了实践领域内本体论自由的散布。我们必须记住《批判》的第一卷展开了社会本体论的具体形式——群列、聚合群体、组织、制度团体、集合体——而没有宣称它们构成了历史革命的一般理论，它们只是匮乏范围内人类相互作用的可能形式。鉴于这些限定，我们可以这样下结论：萨特的存在主义马克思主义维持了人创造历史的最终可能性，它规定了异化的主要形式的客观与主观界限，它赞同理性的认识论超越与认识者对历史总体的参与两者之间的平衡，它主张人的经验不同层次的相对自主性，它构建了一种具体的人文科学的研究方法，它既强调事件的特殊性，也强调其普遍性，它还论述了人的意图与无主体结构的二元性——尽管在这最后一点上它必将被结构主义所修改，正如我们将在下一章所看到的那样。

303

① F. Manuel, *Shapes of Philosophical History* (California, 1965).

6. 从《批判》到福楼拜

作为《批判》所许诺的第二卷的代替物，论福楼拜的文章于 20 世纪 60 年代中期出现在《现代》中。第一部分在 1971 年以《家庭白痴》(*L'Idiot de la famille*)为题出版。萨特声称一个运用其新方法的具体实例——提出个体生活的历史总体化并运用心理分析与美国社会学的中介——比另一本严谨的理论文本要急迫得多。^①《圣热内》还不够历史；只有关于福楼拜的著作才描述了总体的具体性中那些中介因素。^② 在 1969 年的一次访谈中，萨特把重大的理论创新和修正归功于福楼拜研究，其中的一些已经在《批判》中初见端倪。开始于《存在与虚无》的自由概念不再是那么含混不清。面对具体的社会-历史处境，个体只是小规模地影响世界。他的选择狭窄得令人悲哀；然而他仍然背负着选择自己的重担。自由概念——没有从根本上得到改变——借助于内在经验与外在经验的“协调”(coordinating)得到了显著的丰富和发展：

个体将他的社会规定性加以内化：他内化生产关系、他孩童时期的家庭、过去的历史、当代的机构，然后在那些必然将我们退还给它们的行动和选择中再度内化这些规定性。这些在《存在与虚无》中还都没有出现。^③

304

第二个主要变化在福楼拜研究中比在《批判》中出现得更多。《存在与虚无》和《批判》都过于理性主义，过多地依赖于和生活体验——经

① “Itinerary of a Thought”，前引著作，51.

② “La Conscience chez Flaubert”，*Les Temps Modernes*，21:140 (May, 1966) 1921-1951; and 21:141 (June, 1966) 2113-2152; “Flaubert: Du poète à l’artiste”，*Les Temps Modernes*，22:243 (August, 1968) 197-253, and 22:244 (Sept., 1966) 423-481; and 22:245 (Oct., 1966) 598-674.

③ “Itinerary of a Thought”，前引著作，45.

历(*le vécu*)——的混乱在场相对的意识明晰性。这里有萨特的一个重要突破。他自己的现象学存在主义具有太多的胡塞尔理性主义的痕迹。生活体验的观念将更好地说明实践无意识的、非意向性的方面。心理事实仍然是一种意向性,但是一种逃避自觉并被它的意识的不在场所标识的意向性。^①这一思想路线将更好地为萨特与结构主义者的争论做准备,他们将主体看作去中心的和无意识的。它也将允许存在主义马克思主义吸收弗洛伊德的洞见,在这一点上萨特口号喊得很多,实践得却很少。运用弗洛伊德的范畴,社会理论将必须将情感匮乏看得和物质匮乏同样重要,这种匮乏不是直接由人与物质的关系而是由他与他人的关系所产生,先是在核心家庭中后来是在市场中。

提出萨特晚期的这些保留、再思考和修正,对强调存在主义马克思主义的未完成的性质非常重要。在这里没有人声称它是一个可以归结为某个新公式的完成了的产品。它应该被看成是一个发展着的思想世界,仅此而已。到20世纪60年代存在着其他一些和存在主义马克思主义有着密切关系的与新左派相联系的思潮。法兰克福学派在美国有马尔库塞,在德国有哈贝马斯;现象学马克思主义的意大利学派,特别是恩佐·帕奇(Enzo Paci);南斯拉夫的实践派;波兰的马克思主义人道主义者;捷克的卡雷尔·科西克(Karel Kosik);英国的早期《新左派评论》团体——所有这些倾向产生出一个非常类似于存在主义马克思主义的发达工业社会的激进理论,且在很多方面深受法国的影响。^②萨特和《争鸣》集团必须放在这一大范围的、全球性的视角来看待,并将它置于一次重要的思想革命——第二次启蒙运动——的开端。任何新

305

① “Itinerary of a Thought”,前引著作,50.

② 关于萨特和诸如米尔斯(Mills)与B.穆尔(B. Moore)这样的美国社会学家之间的联系,参见M. and D. Weinstein, “Sartre and the Humanist Tradition in Sociology”, in Warnock, ed., *Sartre* (N. Y., 1971) 357-386. 20世纪60年代法国存在主义马克思主义者与德国批判理论家之间几乎不存在交流(一个例外是阿克塞洛斯1959年在《争鸣》上的一篇论阿多诺的文章)。然而,现在帕约(Payot)在米格尔·阿邦苏尔(Miguel Abensour)的领导下正在翻译出版阿多诺、霍克海默和哈贝马斯的主要著作。

左派社会思想的国际历史将必须特别关注法国的存在主义马克思主义,因为它是从英国的《新左派评论》团体蔓延到意大利共产党内部和周围的新左派分子的轴心。萨特的影响不仅扩展到英国和意大利,还扩展到像科拉科夫斯基(Kolakowski)的波兰马克思主义者以及南斯拉夫的实践派。

八

存在主义马克思主义与结构主义

306

正当存在主义马克思主义出现的时候,法国的思想氛围却出现了一个向结构主义的突然转变。在这一章我将考查结构主义,以发现它在哪里挑战了以及在哪里补充了萨特和《争鸣》集团的观点。我将站在存在主义马克思主义的立场之上来分析其与结构主义综合的可能性。讨论将限于四个主要的人物(列维-斯特劳斯、拉康、福柯和阿尔都塞),他们与新的思想倾向有着广泛的关联,而他们的兴趣和概念又有着显著的不同。因为结构主义是一个发散的思想倾向,而不是一种纯粹一致的学说。关于主体在社会思想中的作用这两种理论之间的调和问题,是这一章的主线。

1. 萨特与结构主义

a. 语言与社会

结构主义浪潮在 20 世纪 60 年代早期席卷了巴黎,复制了存在主

义在战后岁月中的成功。^① 将结构主义从语言学院的宁静大厅带到哲学市场的喧嚣声中的是人类学家克劳德·列维-斯特劳斯。为了确保结构主义的胜利,他不得不挑战萨特。《野性的思维》(*The Savage Mind*)(1962)的最后一章猛烈攻击萨特的存在主义马克思主义,并开始了一个直到1968年5月争论才得以缓和的新时代。

作为萨特的同代人,列维-斯特劳斯考入巴黎高等师范学校,并和西蒙德·德·波伏娃与梅洛-庞蒂一起在巴黎中学(Paris Lycées)任教。他们的命运在20世纪30年代中期开始分化:当萨特进行胡塞尔和海德格尔研究时,列维-斯特劳斯到亚马逊进行人种学研究。和萨特一样,列维-斯特劳斯的职业生涯受到战争的很大影响。作为一个犹太人,他离开法国到达美国,在那里他遇见了一位结构主义大师。在纽约的新学院(the New School)与语言学家罗曼·雅各布森(Roman Jakobson)的相遇确定了他未来的工作:运用结构主义语言学的洞见研究社会,尤其是亲属制度和原始神话。当历史的力量将自己强加给身处饱受战争摧残的欧洲的萨特的时候,列维-斯特劳斯则沉浸在对无时间性的结构的沉思中。

对于列维-斯特劳斯来说,新的语言学许诺将人类学和一般人类科学提升到科学地位。对人与文化的研究必须像对自然的研究那样成为客观的和确定的。人文学科的不成熟受到主观上的放任和文化上的短视所影响,将被像数学那样的冷静和严谨的方法所代替。语言学中的认识论突破在一战之前就发生了,当时斐迪南·德·索绪尔(Ferdinand

^① 下列期刊为结构主义留出了专门的期号:“La Pensée sauvage et le structuralisme”, *Esprit*, 31: 322 (Nov., 1963) on Lévi-Strauss; *L'Arc*, 26 (1965) on Sartre; *Les Temps Modernes*, 21: 240 (May, 1966) on Althusser; “Le Structuralisme”, *Alétheia*, 4 (May, 1966); “Problèmes de structuralisme”, *Les Temps Modernes*, 22: 246 (Nov., 1966); “Structuralisme: Idéologie et méthode”, *Esprit*, 35: 360 (May, 1967); “Structuralisme et marxisme”, *La Pensée*, 135 (Oct., 1967); “Structuralisme et marxisme”, *Raison présente* (1967-1968) 热衷于以册子的形式重印文章和辩论; “Dialectique marxiste et pensée structurale”, *Cahiers du centre d'études socialistes*, 76-81 (1968).

308 de Saussure)用语言结构的研究取代了历史哲学。他的《普通语言学教程》(*Course in General Linguistics*)借助学生的笔记整理和编辑并在其去世后才出版^①，表现出了语言的可理解性的一个新层次。索绪尔研究语言(*la langue*)，而非言语(*la parole*)，不是口头表达(spoken word)而是符号系统。他不是在这些符号的时间性的转变中历时性地对它们展开研究，而是在它们静态的相互关系和排列中共时性地加以研究。“世纪末”(fin de siècle)之后，进化论的全盛时期结束了，很多知识分子追求知识的非历史形式。对历史首要性的偏离无疑与曾给予历史研究以形而上学力量的进步信仰的崩溃相关。索绪尔将语言结构的超时代性孤立出来，而忽视了那时的另一个可能选择——马克思主义的辩证历史，这带来的巨大后果就是20世纪60年代的法国结构主义。^②

索绪尔发展了同时性的首要特征：能指(大体上是指词)与所指(对应于心理意象)相对。以前的语言理论关注所指，将语言设想为思想的表达。^③索绪尔将关注的层面转换到能指，它可以形式地加以分析。能指只有在它们的总体系统中才是可理解的：如果没有能指“热”，能指“凉”是无意义的。因此语言首先是一个系统，或结构，在其中组成要素对于总体来说是第二位的。意义不是处于言说者的思想中，而是处于符号自身的系统中。雅各布森用他的音素(声音的小单位)和词素(意义的最小单位)之间的区分进一步表明，构成语言的语音学(phonological)成分是一个无意识的、“无意义的”底部构造(substructure)。随后，叶尔姆斯列夫(Hjelmslev)通过优先强调“组合”(combinatory)——联合或联系相反相成的系统要素的法则发展了语言的形式化。本维尼斯

① Trans. Wade Baskin (N. Y., 1966).

② Lucien Sève. "Méthode structurale et méthode dialectique", *La Pensée* 135 (Oct., 1967) 90-91.

③ Oswald Ducrot, "Le Structuralisme en linguistique", in *Qu'est-ce que le structuralisme?* (Paris, 1968) 37.

特(Benveniste)对代名词的分析揭示出不能将言说主体与笛卡儿主义的、个人主义的“我”(I)的概念等同视之。因为每一个“我”都从暗含的、相应的“你”(you)开始,从而诉诸整个语言系统。简言之,结构主义语言学使得它的对象的可理解性与主体、有意识的个体无关。

萨特以较为陈旧的方式把语言看作是表达意识状态或观念的工具。语言困扰萨特之处在于它从未完美地将思想翻译成词语。^①正如他的自传所证明的那样^②,萨特对词语的着迷导致他无休止地为缩小意图与语言之间的差距而斗争。对于结构主义语言学,萨特的视角是无效的和错误的。来自言说者视角的语言的可理解性与它系统连贯性的可理解性相比完全是次要的。与萨特相反,语言对于列维-斯特劳斯来说不是真理的障碍,而是作为语言自己的真理的机制(mechanism)。人的思想不是在其有意图的陈述中,而是在隐藏的结构,即向言说者呈现的他意识不到的二元对立系统之中得到显现。萨特过分人化地(all-too-human)关注于在语言中表达自身,这是对处境的可笑的颠倒,因为语言不过是通过萨特表达它自己。语言的可理解性结构处于一个总体无意识的结构之中:“语言学……向我们展现了一个辩证的和总体化的实体,但是一个外在于意识和意志(或在其之下)的实体。语言——一种非反射性(unreflecting)的总体化——是人的理性,它有它自己的理由而人对之一无所知。”^③当萨特竭力在词语中阐明他的意义时,列维-斯特劳斯采纳了意向性的不可理解性这一语言学的科学进展。在“语音学革命中……意义总是那些自身没有意义的要素结合的结果……在我看来意义从不是首要现象……在所有意义背后有一个无意义……”^④列维-斯特劳斯称为“结构”的正是这个“无意义”。

① “Itinerary of a Thought”, 前引著作, 57-59; “L’Ecrivain et sa langue”, *Situations*, 9 (Paris, 1972) 40, 53.

② *The Words*, trans. B. Frechtman (N. Y., 1964).

③ *The Savage Mind* (Chicago, 1966) 252.

④ “A Confrontation”, *New Left Review*, 62 (July-Aug., 1970) 64.

列维-斯特劳斯把语言学转变为社会研究所需要做的一切,就是把社会现象理解为信息(messages)系统。语言不是交换信息的唯一手段:正如莫斯(Mauss)所预见的^①,所有的社会互动都是经得起结构分析检验的信息交换。1949年《亲属关系的基本结构》(*The Elementary Structures of Kinship*)出版,在这本书中列维-斯特劳斯以迄今未能企及的深度揭示了传统社会中妇女得以被交换的结构。他表明所有的社会现象将个体集合在一起,并将他们分割在固定的关系中,与此同时也将人与自然分割和联系起来。社会开始于普遍的乱伦禁忌,由此将生物繁殖的自然系统与社会系统区分开来——在社会系统中,小群体必须在它们自己的群体之外寻找配偶,这一法则尽管在理论上并不必要,却是人类世界的基础。^②随着乱伦被禁止,男人们进入排斥与包含(exclusion and inclusion)的复杂关系;妇女们以或多或少受限制的模式在群体间交换。与英美的结构主义者和功能主义者不同,列维-斯特劳斯不关心那些看得见的、经验的交换事实,也不关心这些事实的结构。^③使英美人类学家懊恼的是,他将亲属关系归结为信息结构,这一结构不是处于社会的日常生活中而是科学工作的结果:“亲属关系不存在于个体之间的家族或血缘的客观纽带中。他只存在于人类意识中;它是一个任意的表征系统,不是真实处境自发的发展。”^④当人类学将人类活动的结构——物质的和精神的——构建成符号交流系统,而不理会活动的内容和参与者的意向性的时候,它就成为一门科学。人们所做和所说的每一件事都由符号组成,这些符号组织成一个结构,组织成逻辑关系,这与生活经验完全不同。意义出现在能指游戏中而不是社会主体中。社会因此偏离了人类主体性的漩涡而转变为结构的客观

① *The Gift*, trans. I. Cunnison (N. Y., 1967).

② D. Sperber, “Le Structuralisme en anthropologie”, in “*Qu'est-ce que le structuralisme?*”, 前引著作, 173.

③ *Structural Anthropology*, trans. Jacobson and Schoepf (N. Y., 1967) 271.

④ 同上, 49.

性。最后,社会中人们之间复杂的交互作用是大脑的二元逻辑的无意识投射。

1964年列维-斯特劳斯在《生食与熟食》(*The Raw and the Cooked*)中开始了他对神话进行分类的不凡事业,他运用了在亲属研究中所使用过的同样的原理。非常吸引传统社会中欧洲访客的奇幻故事被化约为数学公式。神话的要素被组织进各种模式,就像文化英雄杀死他的父亲这部分故事,这些模式只是对科学家显而易见。列维-斯特劳斯看似随意地将神话的碎片编织成错综缠结的挂毯(tapestry)。有一天,当所有神话的基础性结构要素都被了解,科学家将在他的电脑中(和在人的头脑中一样)拥有了人类意识的固定的、超时间的结构。对结构的微小的研究导致了对人类的普遍精神的重大揭示,永久性地驱除了西方人对原始人的前逻辑性的傲慢态度。

312

列维-斯特劳斯在法国的流行不是开始于《亲属关系的基本结构》,而是开始于诗化的、自传体的旅航(travel-and-voyage)报告《忧郁的热带》(*Tristes Tropiques*)(1955)。这个想要在穿孔卡片(punch cards)上对知识加以系统化的游吟诗人科学家^①,在这本书中摆脱了文明世界的恐怖逃往原始人的宁静纯朴,把自己呈现为一个浪漫主义者、一个卢梭主义者。然而,《忧郁的热带》在大众中的成功与1962年《野性的思维》在知识界的成功相比微不足道,后者成为结构主义时代开端的标志性事件。人们认为,结构主义作为一般性的理论方向之所以得以迅速传播,与存在主义马克思主义未能充分说明萨特称之为“实践-惰性”的东西以及此后被认知为“结构”的东西有关。^②乍一看,结构主义倒像是对存在主义马克思主义的补充,而非作为一个竞争的学说而出现。萨特在《批判》中关于列维-斯特劳斯的评论认为结构主义人类学非常符合渐进-倒退法(progressive-regressive method)。^③这种协调并未

① *The Savage Mind*, 89.

② Lucien Sève, *Marxisme et la théorie de la personnalité* (Paris, 1969) 482.

③ *CRD*, 487-493.

出现。

问题在于列维-斯特劳斯所描绘的语言与其他社会结构之间的类比，在萨特看来过于简单而且扩展得太远。很可能存在这样的情况：很多社会现象通过结构分析变得可以理解。除了列维-斯特劳斯论亲属关系和神话的相关著作，巴特将之运用到时尚世界，福柯将之运用到认识论，拉康将之运用到无意识，阿尔都塞运用到经济结构，以及大量文学评论家运用到小说和诗歌。但结构分析可以运用到工业社会的社会阶级，或者运用到政治吗？更重要的是，结构主义人类学是公然的还原主义，罔顾生活经验的所有方面，并且不承认其他视角的任何价值。结构的很多模糊特性并没有被解释清楚：例如，考虑到语言构成一个能指的结构，它在多大程度上能够与作为完全不同事实的亲属关系相比拟呢，或更糟糕一点，它在多大程度上能够与那些起源众所周知的现象比如城市现象相比拟呢？进一步来说，结构主义者们使我们认识到结构这一事实，如何可以改变他们无意识的认识论的状态？

在探讨理论上的争论之前，我们必须先说一说罗兰·巴特对结构主义语言学的应用——文学批评。作为《争鸣》的早期编辑，巴特曾与存在主义马克思主义有联系，而他运用结构主义对日常生活的分析与亨利·列斐伏尔的分析颇为相似。可能影响了列斐伏尔的《神话学》(*Mythologies*)先于《野性的思维》在1957年出版。巴特巧妙地运用结构主义的概念，分析了诸如电影、摔跤比赛、脱衣舞表演、广告和宣传等日常经验。所有的社会经验都可以被看作是符号，由此引进了一种普遍性的符号科学，或符号学，这曾是索绪尔的梦想。在发达资本主义社会，交流日益呈现为一种神秘的符号学结构。巴特的观点概而言之就是神话将符号去历史化和去政治化了，使它们呈现为自然的客体。^①《巴黎竞赛画报》(*Paris-Match*)封面上穿着法国军服的黑人图片直接传达了法帝国主义兴盛这一神话信息。在图像的掩盖之下，读者稀里

^① *Mythologies*, trans. A. Wavers (N. Y., 1972) 129.

糊涂、半自觉而又强烈地接受了这个信息。符号学将揭开这一神话结构以呈现它的本来面目：一种蓄意歪曲。因此，结构主义无需反对和反驳马克思主义。结构主义不仅可以与马克思主义相容，而且包括列维-斯特劳斯在内的结构主义的主要代表人物都自认为是马克思主义者^①，而 20 世纪 60 年代重要的共产党理论家之一路易·阿尔都塞，是一个广义上的结构主义者。

314

b. 结构与无意识

在结构主义的旗帜下，列维-斯特劳斯猛烈地反对存在主义和现象学的非科学的主观主义：生活经验没有洞悉存在(Being)。

至于那些想要在存在主义中寻求实现的思想倾向，由于它对主观性幻象的纵容态度，对我来说似乎与真正的思想截然相反。将私人关注的事情提升到哲学问题的高度是危险的，而且最后可能成为一种“女店员的哲学”——在教学过程中这是一个情有可原的因素，但在极端情况下导致哲学家放弃他的使命却是危险的。哲学家的使命(他只能坚守这一使命，除非科学强大到足以取代哲学)是在存在与其自身的关系中而非存在与某个人自己的关系中理解存在。现象学和存在主义没有废除形而上学：它们只是引入新方法来为形而上学辩护。^②

这是一处非常明显的科学主义的陈述。它忽视了哲学是人类活动的现实。列维-斯特劳斯的第一个冲动指向了存在，在缺少认识论的自我批

^① J. M. Domenach, "Le système et la Personne", *Esprit*, 35: 360 (May, 1967) 775; for Lévi-Strauss see *Tristes Tropiques*, trans. J. Russel (N. Y., 1965) 61; *Savage Mind*, 130-131, 246; *Structural Anthropology*, 332-333.

^② *Tristes Tropiques*, 62. 着重号为原文所加。(中译文可参考列维-斯特劳斯：《忧郁的热带》，王志明译，北京：生活·读书·新知三联书店 2000 年版，第 59—60 页，本文按照波斯特原文翻译，两者略有差别。——译者注)

315 评作为中介的情况下。期望哲学将在科学进步的压力(force)下消亡,这是实证主义的另一个公理。正如尼采所彻底揭穿的那样,其禁欲主义腔调(touch)假设科学家并不存在于他自己的知识之中。这是没有超验主体的康德主义,列维-斯特劳斯由此遭到《精神》团体的现象学家保罗·利科(Paul Ricoeur)和迈克尔·杜夫海纳(Mikel Dufrenne)的猛烈抨击。^①但这位自诩为“康德主义的人种学家”只能从一个有限的、经验主义的、科学的主体的基础上发现精神的绝对命令。另一方面,他反对存在主义观点的依据是:经验的直接确定性对于真理的道路而言是不充分的,这一依据忘记了现象学家们拒绝对自然意识的天真陈述,而将它们与反思意识区分开来。

结构主义人类学与存在主义的本质差异在于主观现实的可理解性以及知识与行动的关系上。最后,在所有关于社会或精神的数据都被电脑所处理之后,人们仍必须决定用它来做什么;对于萨特和马克思主义者来说它仍然是为人的(for man)知识。重要的现象学家迈克尔·杜夫海纳说:“无论它在什么要素中运行,人的思想总是遭遇那令人筋疲力尽的工作——使思想返回思想者;无论人说什么,说它的总是人……”^②如果结构主义想要在这一点上挑战现象学和存在主义,它不得以“意识不是一个可理解的对象”为基础。

列维-斯特劳斯对科学的许诺是意义深远的。这一格外非野性的(un-savage)思维的激情想要将社会知识数学化。“我始终旨在根据种族志的经验,编制心理区划(mental patterns)的目录……当让心智(mind)自我沉思,不再非得同对象打交道不可时,心智在某种意义上就被还原为以自己为对象进行模仿……它显现出作为事物之中的一种事

① “A Confrontation”, 前引著作, 59.

② “La Philosophie du néo-positivisme”, *Esprit*, 35:360 (May, 1967) 783.

物的本性。”^①悖谬的是，列维-斯特劳斯的总体知识之梦——在其中，精神使自己在完美的相互作用中与它的对象面对面——导致他在对并不在那儿的心智（这个心智并非经验地被给予，却是社会的本质）的追寻中探究社会对象。这一完美的对象是结构。为了得出这一结构，他就必须拒绝给予经验的意识以意义的尊严(dignity of meaning)。因此众所周知的结构主义颠倒出现了：“我主张不是去表明人如何用神话进行思维，而是去表明神话如何用人进行思维却不为人所知。”^②现实是理性的，然而野蛮人不知道这一点——这是殖民主义者对原始人终极的侮辱。

列维-斯特劳斯诚心诚意地寻求马克思、弗洛伊德甚至萨特的支持：“马克思和弗洛伊德……教诲我们：人只有在他把自己视为有意义的条件下才具有意义；就此而言，我同意萨特。但是必须补充说，这个意义绝不是正确的：上层结构就是在社会层次上已‘成功的’过失行动。所以在历史意识中去寻找最真实的意义是徒劳的。”^③萨特当然会同意：被歪曲的意识到处都压倒了透明的真理。但是，源自海德格尔主义的基础，存在主义马克思主义假定了一种意识经由自然和社会，并经由各种各样的系统化的歪曲形式而最终达到将意义的“虚假”结构一扫而光的演进过程，一种辩证的运动过程。存在主义宣称：人创造自己的意义；存在主义马克思主义用它的匮乏概念补充说，人们所创造的各种意义的历史本身，是有意义的。列维-斯特劳斯与结构主义最坚定地否认上述论点：人们为自己所制定的意义(*sens*)是无意义(*non-sens*)。^④

① *The Raw and the Cooked*, trans. J. and D. Weightman (N. Y., 1969) 10. (中译文转引自列维-斯特劳斯：《神话学：生食和熟食》，周昌忠译，北京：中国人民大学出版社2007年版，第17—18页。——译者注)

② 同上，12. (中译文转引自列维-斯特劳斯：《神话学：生食和熟食》，周昌忠译，北京：中国人民大学出版社2007年版，第20页。——译者注)

③ *The Savage Mind*, 253 - 254. (中译文转引自列维-斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社2006年版，第232页。——译者注)

④ 参见梅洛-庞蒂对结构主义带有同情的论述：“From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, in *Sign*, 前引著作，114 - 125.

317 现象学家保罗·利科被列维-斯特劳斯观点的排他性所触怒^①：社会-文化现象难道不具有很多超出结构层次之外的意义层面吗？作为主体意义的恢复的解释学(hermeneutics)，难道在人类科学中不起作用吗？例如，在列维-斯特劳斯那里，图腾崇拜只是区分部落并使它们相互联系的符号系统：运用从物种到社会群体的某些类比，“自然物种被分类成许多对立面组成的对偶(pairs of opposites)”^②。图腾只是一个名称。事实是图腾动物被体验为神圣的东西，仪式和神话围绕着它旋转——土著的图腾意识经验的这些方面不具有科学的意义。现象学家在图腾的神圣品质中欢呼雀跃，对包含其中的丰富意义倍感惊异。相反，列维-斯特劳斯的唯一兴趣是揭开神话习俗中符号的二元模式，将它们归于一个潜在的心理逻辑并最终归于大脑。

结构主义者们确实发现了意义的新层面，但他们从这一点却得出结论说：结构必然与主体相对立。他们把关注点从客体与主体之间的某种一致转移到对结构与主体之间系统性的不协调展开有计划的审查，而认为没有必要通过具体的研究来确定人类是否能够自觉地设计结构。

318 结构主义者们显得已经依赖于当代生活世界的某些方面。随着发达工业社会(不受任何人支配的结构)中官僚结构的无节制的增长，随着历史意识的崩溃(未来并不掌握在人们手中的感觉)，一个认为社会由无主体的结构组成的理论应运而生，也就不会太过令人惊讶。^③从主体与他的语言之间的差别推论出社会存在与杜绝了解放活动的制度之间存在着天壤之别，这一点不仅未经证实，而且是为统治阶级作依。如果列维-斯特劳斯的正确，任何社会主体都不是语言的起因，试问

① “Structure et herméneutique”, *Esprit*, 31: 322 (Nov., 1963) 596-627.

② *Le Totémisme aujourd'hui* (Paris, 1962) trans. R. Needham as *Totemism* (Boston, 1963) 87-88.

③ Henri Lefebvre, “Claude Lévi-Strauss ou de nouvel éleatisme”, *L'Homme et la Société*, 1-2 (1966) and Lucien Goldmann, “Structuralisme, marxisme, existentialisme”, *L'Homme et la Société*, 2 (1966).

这同样适用于极权国家吗？当路易十四在发明凡尔赛宫的日常生活的句法时，他（就此而言还有圣西门公爵）完全知道正在发生着什么。路易的晨间起居(morning habits)的符号学是一种注定要损害贵族的礼仪。他的点头和认可手势是精心安排的政治统治体系的组成部分。即便某些结构是自己在盛衰兴废，但其他结构仍是社会活动的产物。与之相关性的问题——异化结构能够被社会活动废除吗？——也没有得到列维-斯特劳斯的回答。另一方面，马克思主义过快地假定，尽管自我不是它自己经验的绝对中心，却足以成为采取有效的革命活动的中心。

c. 从主体到结构

将人类的经验“去中心化”的目标、驱除“人处在事物的形而上学中心位置”的自我中心幻觉的目标，并不是从结构主义才开始的。哥白尼将人和他的星球在宇宙中的特权地位“去中心化”了；达尔文“去中心化”了人类，将之置于生物形式的进化链条之中；弗洛伊德“去中心化”了作为人格自主主体的自我的道德概念。结构主义在人的贬损者的行列中继续前行，将人从他自身的意义中去中心化了；意识主体被移出了社会活动的中心。

319

在黑格尔那里，思想从物质移向主体；在列维-斯特劳斯这儿，它从主体走向结构。列维-斯特劳斯灌输给文明化了的、“被驯化了的”精神(mentality)的东西是——结构是无意识的：“……我们倾向于把社会结构设想成独立于人关于它们的意识之外的实体(entities)(尽管事实上它们支配着人们的存在)……”^①与其说是在强调结构的完全无意识，

^① *Structural Anthropology*, 117, also, 23; *The Savage Mind*, 251; *The Raw and the Cooked*, 11.

倒不如是在强调结构与意识的差异。^① 有时候，他愿意承认他所发展的亲属关系的复杂模式只是在很少见的情形下能够被土著所描绘 (sketch)。但在生活经验中，结构通常处于意识之下。“主体是言说的那个人……他的话语从不是且从不会是语言学规则有意识总体化的结果。”^② 由此出发，这个科学家得出结论，自我不是社会现实的中心，而科学必须采取断然措施：“……我相信人类科学的最终目标不是去构建而是去消解人。”^③ 人的消解，结构主义的呐喊，给科学家留下了取得“精神领地的详细目录”(an inventory of mental enclosures) 的任务，以便能够理解到处都一样的精神的潜在逻辑结构。对于列维-斯特劳斯，结构的根据不再是人，而是存在。总之，结构主义人类学将用两种方式取代主体：将可理解性的焦点从主体转向结构，继而，在结构内部，它不是去寻找意义的表达(所指)而是去寻找要素的类型(能指)。

320 将主体去中心化的任务被弗洛伊德主义者雅克·拉康进一步贯彻，他是第二个主要的结构主义人物，他晦涩难懂的著述将结构主义运用到心理(psyche)。作为萨特和列维-斯特劳斯的同时代人，拉康自 20 世纪 30 年代就实践并阐述有关精神分析的理论，但直到阿尔都塞 20 世纪 60 年代早期在巴黎高等师范介绍他的时候，他才在社会理论家中声名鹊起。他用他对自我的“颠覆”以反对弗洛伊德主义者同样多的程度去反对存在主义者和马克思主义者。^④ 弗洛伊德主义者发展了一种自我心理学，相比弗洛伊德，它给予自我更多的自主性、统一性。至于存在主义者和马克思主义者，拉康实际上同样否定了他们所反对的

① 列维-斯特劳斯和拉康在自我结构的无意识这一点上意见一致，但在对它的本质的理解上却是天壤之别。对于作为人类学家的前者来说，无意识是反复(repetition)的乏味领域(sterile realm)，而拉康则承接弗洛伊德认为，它具有欲望或性爱的意向品质，一个目的论的、有意义的结构。

② *The Savage Mind*, 252.

③ 同上, 247.

④ 拉康在《镜像阶段》中批评了萨特的《存在与虚无》。 *New Left Review*, 51 (Sept. - Oct., 1968) 76 最初发表于 1949 年。

资产阶级的自我概念：马克思在《论犹太人问题》中严责个人主义，而萨特的早期观点反对算计的自我。然而，拉康比他们更进一步地将这一去中心化的理解概念化了。一个自主的、统一的灵魂首领的自我形象，或它应该成为这一首领的愿望，是拉康攻击的主要靶子。^① 追随列维-斯特劳斯，拉康将语言学理论引进到他反对自我主义的斗争中，通过给予语言作用以新的突出地位，将治疗过程重新定义为谈话疗法。^②

对于拉康，既然能指表征着一个“不是为另一个主体而是为另一个能指存在”的主体，语言学就将主体去中心化了。^③ 言说之我根本不能表明真实之我。因此，“我不在我所说之物中；我不在我思之处；我在之处我不思”^④。语言层面与主体层面是如此不同，以致于作为言说的中介无法统一二者。更糟糕的是，存在着结构的第二层面，第二语言：无意识它自我构建，阐明欲望的语言。^⑤ 在新结构主义者弗洛伊德那里，自我在两个层面——文化的语言和欲望的语言之间被去中心化了。弗洛伊德曾引进无意识概念来解释主体话语中自我的不在场：自由联想、梦的解析、失误、玩笑、催眠——这些方法绕开了自我，从文化语言转向欲望语言。为了获得自我实质上的统一，自我必须被分裂。诸如格式塔心理学家的“总体个性”和现象学家的统一意向性的概念，在拉康看来，都是纯粹的虚构。自我与自己的关系的特点是系统化的误认 (*méconnaissance*)。

321

生命之河流淌，不时触碰堤岸，在这里和那里停留一会

① “Some Reflections on the Ego”, *International Journal of Psychoanalysis*, 34 (1953) 12.

② “The Insistence of the Letter in the Unconscious, or Reason since Freud”, trans. J. Miel in *Yale French Studies*, 36-37 (1966) 112-147. 最初发表于1957.

③ “Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever”, in *The Structuralist Controversy*, ed. Macksey and Donato, trans. A. Wilden (Baltimore, 1971) 194.

④ Domenach, 前引著作, 778.

⑤ M. Safouan, “De La Structure en psychanalyse”, in *Qu'est-ce que le structuralisme?* (Paris, 1968) 241.

儿，而没有理解任何东西——没有人理解所发生的任何事情就是分析原理。人的状况的团结统一(unifying unity)的观念于我总是—种可耻的谎言。^①

根据列维-斯特劳斯，主体从社会结构中被分化出来；根据拉康，主体从自身中分离出来。

弗洛伊德主义的结构主义既共时性地又历时性地颠覆了自我：在共时性上，自我陷入他性之中；在历时性上，它迷失在欲望的无意识结构之中，从构成其幻觉基础的客体幻影上“消失”和滑落。在其成长的“镜像阶段”，儿童认同了他者的影像。^②在它拥有将自己与另一个人区分开来的能力之前，儿童将他者感知为自己，就像在镜子中一样。在这一个体身份的第一个构造中存在着一个基本的误认。从那时起，自我将以实际上指向想象的他者的方式命名自己。自我是虚假的心理投射(introjections)的混合物，几乎不是一个统一的人格。自我与他者被不可分地混淆在自我的语言中。自我的第二个持久的、结构的歪曲是无意识欲望的自我。与黑格尔把欲望概念作为“心灵的规则”一样，拉康把自我的欲望看作对他者欲望的一个无法满足的追求。在所有需求中，每一个需要都能满足，但驱使自我接近它无法获得的迷失客体的欲望则从未得到满足。

用这些难解的他性和欲望概念，拉康拆解了居于中心地位的主体。个体可能享受的一致性的愉悦感被拉康显示为只是一个幻觉。这一对弗洛伊德富有启发但也颇为异端的解读，在取代自我的次要过程而转向欲望的首要过程这一点上比这位大师走得更远。弗洛伊德的精神分析纲领——“本我所在之处，自我也应到场”，为自我最终的重新整合提供了准备。拉康对这一纲领的重新解释与他的颠覆相一致：“自我(无

① *Ecrits*, II (Paris, 1971) 190.

② “The Mirror-Phase”，前引著作，71-77 and A. Wilden, *The Language of the Self* (Baltimore, 1968).

疑是精神分析师的)必须驱逐本我(病人的)。”^①拉康不会允许精神分析为自主的自我服务。他当然会考虑到在真正“人际交流”中的本真自我,例如在治疗情境中。在这里拉康设想了一个社会化的自我,有点像萨特的聚合群体中的个体那样,接受了其身份的他性。尽管如此,去中心化遭到了来自保罗·利科的弗洛伊德式的批评,说它不能说明诸如升华(sublimation)之类的一体化过程。^②如果拉康毁坏了启蒙运动的自由主义,就很难说他的理论对存在主义马克思主义构成了多大的威胁,尽管很多人认为存在这样的威胁。在萨特的《批判》中,个体只有通过相互性,通过总体化,以及通过所有构建其历史的在世之中的具体中介,才能被中心化。尽管那样,中心化总是被匮乏、物化和异化所扭曲。结构主义精神分析与存在主义马克思主义是否截然对立,这一点并不是非常清楚。

323

d. 原始思维和辩证思维

列维-斯特劳斯和结构主义者重弹那些反对萨特^③和存在主义马

① *Ecrits*, II, 208. 参见 160-161 及 229 的更多修正。

② *Freud and Philosophy: Essay on Interpretation*, trans. D. Savage (Connecticut) 255.

③ 关于萨特和列维-斯特劳斯之间的争论,参见 Jean Pouillon, “Sartre et Lévi-Strauss”, *L'Arc*, 26 (1966) 55-60, 他采取一种调和的立场; Lawrence Rosen, “Language, History, and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre”, *History and Theory*, 10:3 (1971) 269-294, 做出了杰出的讨论; Lionel Abel, “Sartre vs. Lévi-Strauss”, in *Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero*, ed. E. N. Hayes and T. Hayes (Cambridge, 1970) 235-246, 相比于检查手头的问题,他更关心于评论第三世界的暴力和美国的年轻人问题; David Levin, “On Lévi-Strauss and Existentialism”, *The American Scholar*, 38 (Winter, 1968) 69-82, 这是一篇将结构概念看作“自由的经验”的无说服力的文章。关于结构与历史的关系见, A. J. Greimas, “Structure et histoire”, *Les Temps Modernes*, 22: 246 (Nov., 1966) 815-827 and Marc Gaboriau, “Structural Anthropology and History”, in M. Lane ed., *Structuralism* (London, 1970) 156-169, trans. N. Court from *L'Esprit*, 31:322 (Nov., 1966); Henri Lefebvre, “Reflexions dui le structuralisme et l'histoire”, *Cahiers internationaux de sociologie*, 35 (July-Dec., 1963), reprinted in *Au-delà du structuralisme* (Paris, 1971) 195-219.

克思主义的老调：指责我思。到 20 世纪 60 年代，马克思主义者已经放下了他们的枪，承认尽管萨特和梅洛-庞蒂依赖现象学的某些形式去说明人的经验的主观本性，但是他俩的学说与胡塞尔坚持先验自我以及作为经验和真理的绝对基础的自我观念的唯心主义哲学——它的确与笛卡儿主义相呼应——相去甚远。^① 然而，在《野性的思维》中，列维-斯特劳斯却把我思归于萨特的思想：

首先热衷于有关所谓自我的自明真理的人绝不会从这些真理中出现……实际上，萨特成了他的“我思”的俘虏：笛卡儿的“我思”能够达到普遍性，但始终以保持心理性和个人性为条件。萨特只不过是通过对“我思”社会化，用一座牢狱替换了另一座牢狱。^②

确切地说，萨特不是被指控为与唯物主义相对唯心主义，而是被指控为反对科学分析的思辨哲学。搬起石头砸自己的脚，列维-斯特劳斯在同一个文本中又反向指责萨特哲学的历史主义：萨特将认识者浸入了历史的洪流中。^③ 两个道路不可能共存：要么萨特犯了传统的孤独的绝对我思的错误，要么他被相对化了的“历史中的理性”所误导。最好的精神杂技演员也不能同时实现二者。

结构主义的检察官们最好撤销我思的罪名，而坚持他们的基本指控——任何形式的意识哲学都不能说明看不见的结构。正是在这里结构主义者将胜诉，甚至有助于存在主义马克思主义的发展。萨特的辩证理性是理解社会领域中可见意向性的一种方法，不论该意向性起源于个体、群体或加工物。所有的“在场”(presences)都可以编织成辩证之布；但是结构通过它们的“不在场”，通过它们的不可见性发挥作用。

① Jean Desanti, *Phénoménologie et praxis* (Paris, 1963) 133.

② *The Savage Mind*, 249. (中译文转引自列维-斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社 2006 年版，第 228 页。——译者注)

③ 同上，256.

当言说者集中于他的话语内容时,语言结构缺席于话语。这也适用于社会结构:人们了解在商店里购买商品的行为,却不了解商品的结构。

结构主义者还谴责萨特的人本主义,并再次将这一缺陷归于我思的原罪。自我的去中心化对于他们意味着人本主义的流行形式——存在主义、马克思主义、基督教的人格主义、弗洛伊德主义和现象学——都必须抛弃。反对人本主义的斗争是激烈的,但问题似乎只是侧重点的分歧,而非原则上的对立。对于列维-斯特劳斯,知识不可能从关于人的陈述开始:“……一种合格的人本主义不可能从它自己的协议(ac-cord)开始,而必须将世界置于生活之前,将生活置于人之前……”^①人本主义学说常常假定人按艺术家的模式行动,用全部意识深思熟虑地构造对象。正是对个体在创造这一点上的关注使结构主义者感到不安。当马克思采用费尔巴哈自觉活动的人的观念时,他犯了“人道主义”的错误。萨特在把自由设定为人的自我创造时,也依赖这种方式。但马克思和萨特都没有论及作为自主个体活动的纯粹总和的社会;马克思总是通过社会结构中个体活动,而萨特假定个体做出的选择是前反思的。

325

归根结底,列维-斯特劳斯反对人本主义的论点关注历史和历史知识在人类事务中的优先地位问题。人本主义认为人创造历史,主体的实践是社会结构的基础,而结构主义者主张结构没有主体,且不会通过对主体的研究变得可以理解。这一交锋的经典段落(*locus classicus*)出现于列维-斯特劳斯《野性的思维》中针对萨特的章节和萨特对此作出的答复中。

列维-斯特劳斯同意结构主义和存在主义马克思主义都是总体化的观念,在总体性的层面上有着基本的一致性,个体(要素)相对于更大的结构而言处于从属的位置。在这些方面,它们都是反自由主义的。列维-斯特劳斯不可能赞同萨特对辩证理性的定义,他更愿意把自己的

^① Cited in E. Leach, *Claude Lévi-Strauss* (N. Y., 1970) 35.

326 方法称为辩证的。然而，对于列维-斯特劳斯来说，萨特的《批判》令人无法容忍的地方是他将自己的方案贴上一个“结构人类学”的标签，却丝毫没有理解结构。萨特把结构还原为“纯粹的群列性”，赋予它们一个模糊的、“自然的”存在方式。就萨特以及他的“人与自然之间的绝对矛盾”的观念而言，所有的客观性都是反人的“自然性”。人与自然之间的对立导致萨特的“人道主义的混乱无序的形式……[在其中]人——自然的统治者和主人——存在于一边，而另一边是完全外在于他的自然。这就使得自然只是一个事物，一个客体，一个工具”^①。作为群列性的社会结构这一不完备的概念被说成是萨特全部错误的症候。

人与自然对立的背后隐藏着萨特的“历史是人征服自然的竞技场”的观念。列维-斯特劳斯并不反对历史的一般价值，尽管他明确地将它与人类学相区分并把它放在第二等级。“历史在和社会生活有意识表达的关联中组织它的材料，而人类学着手审查无意识的基础”^②，这是一个很多历史学家不会赞同的区分。无意识“利用形式”，而这些形式在理论上先于变化的模式。历史对于列维-斯特劳斯来说不可能是一个人类控制自然的故事；相反，它是结构的连续，就每一个结构都没有“起源”因而也就没有上升和发展的意义上说，结构在本质上是永恒的。如果历史学家将这些结构作为他们考察的对象，那么传统意义上的“事件”将只具有次要的重要性。

327 忽略了社会的结构核心，历史学家发明了一种编码——构成前后相继的不可逆序列的一系列日期(a series of dates)。编码的功能是建立连续性，而实际上，各种社会结构界划了不同层面和不同结构之间的纯粹的非连续性：“……历史似乎并不是给我们绘制了那些彼此分离为各个状态的画面，而是绘制了有关从一个状态向另一个状态连续地过

① *Psychology Today*, (May, 1972) 80.

② *Structural Anthropology*, 19.

渡的画面……它好像在我们之外重建了我们与这个变化的本质的联系。”^①结构主义者观点的核心在于,历史学是历史学家将客观对象变成他自己平静的、可认知的避难所的方法,一种抹去陌生和不熟悉的方法,一种以他自己的术语使每一个事物变得可理解的方法,一种不自觉地全部经验与他自己的小世界相联系起来的方法。历史学将“自我的总体化连续体”投射到世界中。下述描述并不陌生:历史学被看成是制造神话(myth-making)。

列维-斯特劳斯抱怨萨特在他的《批判》中将辩证理性的效力限制在那些已经内化了历史的社会中——或用萨特的话来说,已经自觉地承担起与匮乏相斗争的事业的社会中,从而将所有的传统社会排除在知识之外。列维-斯特劳斯对传统社会的限制看上去似乎不具有理论上的意义。这里的对立存在于萨特和列维-斯特劳斯之间,前者研究历史社会并主张历史的首要性,后者研究超历史社会,主张超时间结构的首要性。列维-斯特劳斯承认他自己对原始社会的研究不能为历史学研究方法奠定富有成效的基础,因为没有文献资料。他的确坚持所有的社会都是历史的,一切皆变,且他承认在原始世界和工业世界之间存在一个根本性的断裂:“实际上,每一个人类社会都有一个历史学……所谓的原始社会被历史的内容所包围,并试图对它保持无动于衷,而现代社会则内化历史并且还在某种程度上将历史转化为它们发展的动力。”^②我认为,列维-斯特劳斯的观点中存在着奇特的双重困境。原始社会——对历史“无动于衷”——的确通过创造将现世伪装成永恒的神话废除了变化。历史性的社会——拥有“内化了的”历史——也创造神话,但是用历史学的形式实现了这一点。这两种方式都失败了,是因为神话是知识的“非本真的”形式。

328

^① *The Savage Mind*, 256. (中译文转引自列维-斯特劳斯:《野性的思维》,李幼蒸译,北京:中国人民大学出版社2006年版,第235页。——译者注)

^② *Conversations with Cl. Lévi-Strauss*, ed. G. Charbonnier trans. J. and D. Weightman (London, 1969) 39.

神话是非本真性的最基础的形式。我将本真性定义为人们彼此拥有的知识的具体本质，并且，与看上去的情形相反，没有什么比神话更加抽象。当我们试图分析它们时，神话依赖于那些迫使我们诉诸符号逻辑的命题(propositions)。^①

结构主义的逻辑如此这般运行：所有社会都是历史的；所有社会都运用制造神话来对待历史；制造神话是不真实的。某些历史的社会内化历史的事实没有将历史知识合法化，因为一个社会唯一有效的知识属于它的结构。

列维-斯特劳斯认为，萨特也犯了制造神话的错误。他的聚合群体祈求“法国革命的神话”，在那里实际上存在着一个最大限度的“实践命令和解释图式之间的一致”。^② 革命者知道他们在建立新制度的过程中在做些什么。因此他们的神话是“最真实的”，但仍然是一个神话，一个“左派人们”“坚守”的“历史意识的黄金时代”的神话。

列维-斯特劳斯承认制造神话的某种必要性：

问题在于，去了解我们正在努力获取的东西是否真的在我们所拥有的意识之内，属于这一意识，还是在这一意识之外。我确信借助于对意义的恢复去做向内的观察是完全正当的，除非哲学家们或历史学家们给出的这一恢复出自他们自己的神话，对此，我不过是将之看作神话自身的变体。^③

329

唯一逃脱了神话的是科学——为了获取关于社会对象的科学知识，科学站在社会对象之外，拒绝将认识者置于社会之中，也拒绝在认识者和他的对象之间建立连续性。悖谬的是，借助于认识者与被认识者之间的差别，原始社会的相异性有助于人们采取科学态度。在这里，列维-

^① *Conversations with Cl. Lévi-Strauss*, ed. G. Charbonnier trans. J. and D. Weightman (London, 1969) 55.

^② *The Savage Mind*, 254.

^③ “A Confrontation”，前引著作，268.

斯特劳斯忽视了异国的、非工业化世界的相异性对浪漫主义者和人类学家的作用。原始社会正是通过它与欧洲的差别和距离而经常与欧洲母亲(mother Europe)保持连续性,马林诺夫斯基(Malinowski)就是这样,他在亚马逊——在这一世界中这位人类学家能把他所看到的东西变成任何他想要的东西——中找到了他的精神乌托邦。然而萨特的哲学对于列维-斯特劳斯来说只不过是神话而已:

……当我们从文化内部去看某些东西时,它是真实的;而当我们试图从外部考虑它时,就不再是真实的。因此当马克思甚至萨特说,在当代文明之成员的眼中事物就是以上述方式出现的时候,我完全赞同。历史具有且应该具有一种意义,因为这是赋予文明本身一种更广泛意义的唯一途径。同时,我完全能够断言,虽然这在观察者的社会内部是真实的,但是当我们试图反思一个更广泛的观点并从外部看它时,它就不再是真实的。^①

当然,这一外部的、观察的认识论完全脱离了实践层面的考量。拒绝客观知识与我们的主观存在之间的任何联系,意味着否定理论与活动之间的重要关联。有时这一联系来得太轻率——如在斯大林主义的情形中,其结果就是制造神话。但列维-斯特劳斯转向了实证主义的另一个极端,结果是他最终认为科学知识与实践之间的真实关系是纯粹的乌托邦。

330

列维-斯特劳斯激烈地否定了黑格尔主义通过一种关于历史的次冰期(stadial)概念而找到人类统一性的努力。不存在各个社会的“连续性”或进化:原始社会在某种进化尺度上看并不比现代社会更低级。随着历史被废弃,在哪里能找到人类的统一性呢(如果有的话)?对于列维-斯特劳斯来说,这一统一性只是作为一种可能性而存在于全部结

^① George Steiner, "A Conversation with Claude Lévi-Strauss", *Encounter*, 26 (April, 1966) 34. 也参见 *The Savage Mind*, 257.

构结合的总和中。通过这一隐含的统一性，不同的社会可以被非时间地(atemporally)设定，而不具有任何等级(hierarchy)，看上去好像人们选择了——当然是无意识地——一个特殊的结合。结构主义人类学彻底排除了对起源和终点的探究，保留了社会形态的非连续性，而反对任何将它们排列进某个进化次序的论题——无论是进步主义的、末世论的还是循环论的次序。

然而对于列维-斯特劳斯来说存在着一种时间性的(temporal)运动，他称之为“结构的历史”，却不能给予这一概念太多的一致性。结构的历史涉及结构的历时性转变。结构总是在变化，是因为在规则和表征它们的符号之间存在着不一致，而两者中的每一个都是完整的系统。除了这一内在的矛盾，还存在着诸如环境改变的“外在”因素。结构的历史将包含某种时间序列中的系统组合里的变化。列维-斯特劳斯的历史概念将新事物归结为相同因素的不同组合，从而否定了人的创造力。如果有人想要反驳列斐伏尔对列维-斯特劳斯是一个技术决定论者的指责，不可能整理出比他的历史概念更好的证据了。它不仅切除了存在主义马克思主义的乌托邦方面，而且打破了对生产力、增长以及自然的技术征服的技术决定论的信仰。就结构主义打破了这些信仰并开辟了对肆意蛮横的科学发展的生态学批评而言，它发挥了有益的作用。问题是列维-斯特劳斯自己的乌托邦主义——科学知识与宁静田园生活的离奇结合，一种德日进(Teilhard de Chardin)的颠倒——并没有更美好。对于列维-斯特劳斯，人的唯一希望仅仅在于停止征服自然，使欧洲去历史化，结束技术发展，然后效仿原始人：

……历史将自己创造自己。社会——被置于历史之外和之上——将能够再次展现一点：那一由保持最完整的原始社会教导我们的规则性的、好像结晶体般的结构与人的境况并不对立。从这一角度来看(看起来似乎有点乌托邦)，既然社会人类学所研究的生活和思想形式不再具有一个纯粹历史的或相对的重要性，那么这一学科将发现它最高级别的正当性。

它们将与人类的某个永久愿望相一致——社会人类学将负有一种使命去守望它,尤其是在最混乱的时代。^①

人类学博物馆的霉味被装扮成人类或隐或现的希望。列维-斯特劳斯的乌托邦的陈述——它在逻辑上是其观点的结果,而且不是偶然的评论——显示出他潜在的对前文明的、小规模社会的卢梭主义信仰,在那里,现实对它的成员不透明而对局外人透明。这一自诩的马克思主义将使社会主义实践变得不可能。

萨特对列维-斯特劳斯的答复^②经常是辩护性的、粗糙的,而不太切题。他无法回应下述指责:他将自然曲解为物,使之与试图征服自然的人相对立。在这方面,结构主义比存在主义马克思主义更好地“解构”了人与自然之间的古老矛盾。萨特同样不能够贬低列维-斯特劳斯的结构主义方法胜过于他自己的实践-惰性概念的那些优点。然而,他坚持认为结构——不论它的什么连贯性的内在系统——是人类实践的产物:“我完全赞同社会事实具有支配个体的自身结构和规律,但我在这里看到加工物(worked matter)对作用于它的行动者的回应……结构由没有结构的的活动所创造,但承受了它作为结构的结果。”^③如果没有将结构与它们先前的、构成的活动相联系,将不可避免地导致对社会的机械观点以及关于人的决定论假定。在萨特眼中,对创造性实践在结构形成中的地位的忽视,同样歪曲了历史学的作用。尽管历史知识是以人为中心的,并与一个不确定的未来相适应,从而以神话的方式描述了未来,但是结构主义的社会概念则完全排除了未来:

332

① *The Scope of Anthropology*, trans. from *Lecture inaugurale of 1960* (London, 1967) 49.

② “J. P. Sartre répond”, *L'Arc*, 30 (1966) 87-96 trans. in *Telos*, 9 (Fall, 1971) 110-115; “L'Ecrivain et sa langue”, *Revue d'esthétique*, 18 (1965) 306-334; “Entretien sur l'anthropologie”, *Cahiers de philosophie*, 2-3 (1966) 3-12; “Déterminisme et liberté”, 前引著作; “Itinerary of a Thought”, *New Left Review*, 58 (Nov.-Dec., 1969) 43-66. 除第三篇之外都收录在《处境》第9卷(巴黎,1972)。

③ “Itinerary of a Thought”, 前引著作, 59-60.

对于结构主义来说,历史是系统的内部产物。有多少结构化的社会,就有多少个历史:每一个社会都生产它的时间性。进程是秩序(order)的发展。这一历史多元论使历史……服从于结构秩序。未来仍可预期,但是在明确的界限之内,在实证的意义上被预期。这样,它就被视为已经存在于过去之中。它将被理解成前在的(anterior)未来,它将为社会代理人(agent)实现它所生产的和决定的东西,即隐含于它的过去之中的未来存在。换言之,它不是被创造的,而是被预言的。为了过程,实践被消除了。^①

在这一关键段落中,萨特通过对那些结构的未来的质疑,将历史看成是缠绕着所有结构的人的自由,以此为历史辩护。只有做到了这一点,当前结构的存在才能被非物化地得到把握。与神话相反,历史的理解将社会的实践领域“去自然化”了。当历史知识被自觉地根植于它自身的历史语境中并与未来的活动相适应时,它将自己的神话品质减小到最低限度,因为它依据自己的界限将它自己的地位相对化了。在萨特眼里,结构主义所正确怀疑的东西是那些未能认识它们自身偶然性的历史结构,例如 19 世纪的辉格党(Whig)历史和 20 世纪的斯大林主义^②,等等。萨特承认结构是实践-惰性的一个因素,但它们必须被放置到更大的历史总体化中,在那里意义的重要规定性来自人。

萨特和结构主义的不一致在 20 世纪 60 年代稍微得到弥合。1966 年,萨特非常强烈地反对结构主义对人的去中心化。他过度地将缺少“自我的在场”限定为一种“神经官能症”(neurosis),尽管他正确地要求特定场合中去中心化程度的经验证据:“真正的问题……是了解主体或主体性如何通过一个先在于它的基础上的整合和再整合的连续过程来

① “Déterminisme et liberté”, *Ecrits de Sartre*, 前引著作, 743.

② “Replies to Structuralism”, 前引著作, 111.

构建自身。”^①或者换一种辩证的说法，“重要之处不在于人是被创造的，而在于人创造了那创造他的东西”^②。到1969年，萨特在仍然假定结构的人造本质的同时，用更加模糊的生活经验(lived experience)的观念取代他以前的意识概念来说明去中心化了的主体。这一概念允许更大程度上的无意识，却又保持了主体的终极自由。生活经验既非意识也非无意识，而是“这样一个地带，在那里，个体不断地被自己所充溢(overflowed)，且他的财富和意识借助于遗忘(forgetfulness)来玩弄着规定自身的把戏”^③。在生活经验中，主体是不在场的，被无数的异化和神经官能症形式所歪曲；但他又是在场的，在场得足以再次占用他的不在场，以至于他能够通过集体行动来消除结构的歪曲，却不剔除它作为交流和相互作用的工具的必要特征。

334

一个持怀疑态度的采访者在这一点上逼问萨特：个体活动何以可能导致有秩序的结构？正是在这里，很多历史概念误入歧途，要么依赖于前定和谐，要么依赖于理性的狡计。萨特显然很难给出一个答案。他通过概述他计划中的《批判》第二卷来进行答复，在那里他打算表明“存在一个制度化秩序，它必然是……一大群构建社会统一体的人的产物，同时又与他们完全不同”^④。存在主义马克思主义的下一个任务将是，通过指明结构的秩序和去中心化如何能够与在分散的、无意识的群体中行动的主体在社会领域共存，来整合结构主义。

e. 福柯的无科学家的科学

结构主义的“坏小子”(enfant terrible)是米歇尔·福柯。福柯引起的热烈抗议远甚于其他任何人：他是人、理性、民主的敌人，秩序的威胁者；他是一个狂热的非理性主义者，一个在人性的毁灭中幸灾乐祸的

① “Replies to Structuralism”，前引著作，113。

② 同上，115。

③ “Itinerary of a Thought”，前引著作，48。

④ 同上，60。

335 虚无主义的反人类者。^①事实上，他比其他任何人都更严格地规定了结构主义的界限，并为它与存在主义马克思主义的可能整合做准备。

将人去中心化的主题被福柯用激动人心的力量扩展了。人的未来不是最终的胜利，而是令人羞辱的消解：“……人将被抹去，就像画在海滩上的脸。”^②带着隐士般的愤怒，尼采上帝之死的愿望被运用于人身上：“不止是上帝之死……尼采思想宣布的是上帝谋杀者的终结……人正处于消解的过程之中。”^③裹挟着打算激怒其对手的严厉，福柯仔细地用他的匕首瞄准并迅速投向结构主义十分轻视的一群幻象：人本主义、历史主义、哲学人类学、意识哲学。

对于福柯来说，正是黑格尔的《精神现象学》开启了错误的人道主义。利用结构主义语言学的资源，他阐明了人对世界的支配不断在膨胀这一现代思想的主要趋势：“……现代思想是在这样一个方向前进的，即在这个方向上，人的他者(Other)应该成为与人相同者(Same)。”^④现代性的冲动是将有限的人规定为凌驾于造物(creation)总体之上的绝对原则。上个世纪的伟大心灵——黑格尔、马克思、尼采、弗洛伊德以及一系列新的圣徒们，将未知和无意识的界限往后推了：“……整个现代思想充满着思考非思想(unthought)的必要性——在自为形式中反思自在内容的必要性，通过使他与他自己的本质相一致来终结人的异化的必要性……揭开无意识的面纱的必要性……”^⑤马克思、尼采和弗洛伊德为一个新的统一体而奋斗，并意识到它是一个不在场的整体。这些伟大的思想指明了那些不是由人自觉创造的结构，从而将人“去中

336

① Olivier Révault d'Allonnes, "Foucault: Les mots contre les choses", in *Structuralisme et marxisme* (Paris, 1970) 37 and Roger Garaudy, "Structuralisme et la mort de l'homme", *La Pensée*, 135 (Oct., 1967) 110, 118.

② *The Order of Things* (N. Y., 1970) 387, a trans. of *Les Mots et les choses* (Paris, 1966).

③ *The Order of Things* (N. Y., 1970) 385.

④ 同上，322-323。(中译文转引自福柯：《词与物：人文科学考古学》，莫伟民译，上海：上海三联书店2002年版，第428页。——译者注)

⑤ 同上，327.

心化了”。^①

在《词与物》(*Les Mots et les choses*)中,福柯还揭示了另一个隐藏的结构——知识型(*épistème*),它完全是无意识的,就像亲属关系、神话和欲望。知识型在知识的层面起作用,限定客体被定义和感知的方式。词与事物的关系受到界定话语边界的无意识规则的支配。福柯强调的是连续的知识型之间的断裂,强调的是它们不是有意识的创造活动的产物,即便在它自己地盘上(*even in its own home*)意识也不是知识王国的主宰。甚至,将人、意识、自我或主体提升为现实的中心这一种特定的知识型只是起源于近代。它是一个面临消失的短暂结构。

……不是人构建了人文科学并向人文科学提供了一个特殊的领域;而是知识型的一般排列使人文科学占有一席之地,召唤它们并创立它们——由此使它们把人构建为它们的对象……“人文科学”并不存在于任何事关人的地方,而是存在于凡人们在无意识所特有的维度内对规范、规则和指称整体进行分析的任何地方,这些规范、规则和指称整体向意识揭露了其形式和内容的条件。^②

福柯在科学最占优势的地方——不是在遥远的亚马逊,而是在现代欧洲——研究科学史。因此他是在人本主义的老巢反对人本主义。他不是用文明的优雅腔调来进行战斗;他在非常杰出的杂志中用诸如“人死了吗?”一类的标题写文章^③。

337

萨特以及其他人被福柯对马克思主义的公开挑战所激怒:知识型

^① *The Archaeology of Knowledge and the Discourse of Language*, trans. A. M. S. Smith (N. Y., 1972) 13 from *L'Archéologie du savoir* (Paris, 1969).

^② *The Order of Things*, 364. (中译文转引自福柯:《词与物:人文科学考古学》,莫伟民译,上海:上海三联书店 2002 年版,第 475—476 页。极个别术语有所调整。——译者注)

^③ “L'homme est-il mort?” *Arts*, 38 (June, 1966). 在第 6 页上他认为结构主义与人道主义相矛盾。

的教义是人没有创造他自己的历史；相反，知识型创造人。这与列维-斯特劳斯证明原始人不创造他们自己亲属关系的结构，拉康表明自我陷于无意识的欲望中是一回事；但它断言人类经验最自觉的活动也不受人的控制，则是不可容忍的。也许社会结构带有盲目的性质；这可能在未来得到纠正。然而，既然人不能构造知识的结构，那么“人塑造历史”在理论上将是不可能的。在《词与物》中还有一个被萨特和其他人抓住不放的弱点。那就是福柯无法说明知识型的连续性。^①

福柯论文的阴郁的意义被贝尔特拉(Bertherat)响亮地说出来了，他在《精神》中写道：

人们发现超出他的表述，他内在性的，是……一个无主体的，源自语言得以出现的沉默区域，源自生活不断被重复的死亡空间，源自总是丧失了、困扰着欲望的客体的问题。现代是一个分离的时代、限制的时代，即便有一种人本主义……和一种人的科学，人、世界和词语的统一也必然落空。^②

而存在主义马克思主义者、基督教人格主义者、现象学家、马克思主义人道主义者——所有那些反对结构主义的人——被它对人的终结表面上的预测所蒙骗。很久以前，罗曼·雅各布森就认为结构主义不是人的终结，而是私有制的终结。结构主义坚持语言的交流天生是社会的，任何撤出社会系统的现象，如私有制，都注定是要灭亡的。^③ 结构主义的说法突然与存在主义马克思主义的说法相同。在为他们的观念争取一席之地的努力中，结构主义者夸大了他们对主流思想倾向的抨击，同时他们的对手在回应的辩护过程中也反应过度。

存在主义马克思主义和结构主义之间理论互补的可能性，却在“人

① Sartre, “Replies to Structuralism”, 前引著作, 110.

② Yves Bertherat, “La Pensée folle”, *Esprit*, 35:360 (May, 1967) 876.

③ Octavio Paz, *Claude Lévi-Strauss: An Introduction*, trans. J. and M. Bernstein (Ithaca, 1970) 113. 在同样的情境中，我的同事戴维·卡罗尔描述说，当德里达被问到如何定义结构主义的时候，他含糊地回答道：“所有权的终结。”

之死敌”——米歇尔·福柯 1969 年的《知识考古学》中得到了最为清晰的陈述。福柯清楚地表明历史不是人本主义者所假设的各种事件的连续的、线性的进化。中断、断裂、主体的消散、非中心的匿名性——这些才是历史的真正品质，正如历史学家们自己正开始表明的那样。无意识是一个事实，而非意识形态的信仰。他在历史中所发现的是无当事人的话语、无主体的结构。然而，一旦历史的“无人性”(inhumanness) 得到承认，那么就有可能“在第二个层级上重新获得……在过去的整整半个世纪中曾经丢失的东西……在我看来，目前的重要任务是将思想史从对超验存在的屈从中解放出来”^①。现在可以从某种视角出发重新思考这场针对结构主义的激烈战斗——它的任务现在已经完成了：

我的目的是，要在没有一种目的论能预先限制的不连续性中分析思想史；在没有一个预定的范围能封闭的扩散中测定思想史；要让思想史在无名之中展开，任何一个先验的结构都不能把主体的形式强加给它；要思想史向不允诺任何黎明回归的时间性开放。我的目的是，清除思想史中一切超验的自我陶醉的成分……^②

339

这个宣称“人的终结”的哲学家现在承认，他要求的只是对“经验研究的片断、历史的碎片、挑战超验维度的权利……”的承认。^③ 一旦那一点得到实现，“构成意识的权力”将再次得到维护。将结构主义整合进存在主义马克思主义的最后机会源自福柯本人：结构不限制自由；它们只是处境。

我曾试图建立的实证性绝不能被理解为一套从外部强加

① *The Archaeology of Knowledge*, 202-203.

② 同上, 203. 着重为原文所加。(中译文转引自福柯:《知识考古学》, 谢强、马月译, 北京: 生活·读书·新知三联书店 2003 年版, 第 225 页。个别地方有所调整。——译者注)

③ 同上。

于个体思维或者预先存在于内部的规定性；其实，这些实证性构成了全部的条件，根据这些条件实践得以展开，根据这些条件实践产生部分的或全新的陈述，根据这些条件实践还可以得到修正。这些实证性与其说是强加于主体主动性的限制，不如说是主动性所连接的范围……它得以运作的规律……为它提供支持的关系。……我从未否定——根本就没有否定——改变话语的可能性：我否定的是主体对此具有独占的、即时的统治权。^①

最后，结构主义通过阐明实践惰性的结构，促进了社会变革，这是一个萨特没有完成的任务。福柯自己站到了 1968 年 5 月反抗者的同一阵营：

340

……学生们正在努力做的事情……以及我自己正在努力完成的事情……根本是一回事……我正努力做的事情是掌握那些决定我们最熟悉的行为却不为我们所了解的隐性系统。我正努力发现它们的起源，展现它们的构型，它们强加于我们的限制；我因此正努力将自己与它们保持距离，并表明人如何得以逃脱。^②

这一激进立场只是在 1968 年 5 月之后才在结构主义阵营中出现。人们想知道的是，究竟是激进主义隐含于结构主义的结构之中，还是学生和工人们创造了一个它必须改变的处境。

① *The Archaeology of Knowledge*, 208-209. (中译文转引自福柯：《知识考古学》，谢强、马月译，北京：生活·读书·新知三联书店 2003 年版，第 232 页。个别地方有所调整。——译者注)

② J. Simon, "A Conversation with Michel Foucault", *Partisan Review*, 2 (1971) 201.

2. 阿尔都塞的“无起义者的革命”

当马克思主义者们开始将马克思翻译成结构主义语言时，法国共产党正受制于罗杰·加罗迪以及他与人道主义者、存在主义者、社会主义者和基督教徒进行对话与和解的努力。加罗迪包容而又轻快地将青年马克思整合进了共产党的正统思想之中。^① 每个登上马克思主义之船的人都受到欢迎，这艘船已经被重新涂上人道主义的鲜艳色彩。加罗迪的大联合运动值得怀疑，因为在它所体现出的表面上的去斯大林化的光辉背后是这个党正在被整合进戴高乐主义政权之中。即使涂上新漆，共产党的大船也不能扰乱驶向发达资本主义之岸的法国舰队。马克思主义人道主义与苏联修正了的共存策略携手并进。加罗迪越是自负地谈论异化和非人化，法国工人越是倾向于支持戴高乐的光荣法国。与马克思主义人道主义的包容策略相反，出现了路易·阿尔都塞^②——自

① 例如，*Perspectives de l'homme* (Paris, 1959)。

② 围绕阿尔都塞的争论，参见共产党理论家对其早期文章的攻击：Guy Besse, “Deux questions sur un article de Louis Althusser”, *La Pensée*, 107 (Feb., 1963) 52-62; Roger Garaudy, “Les Manuscrits de 1844”, 前引著作; Gilbert Mury, “Matérialisme et hyperempiricisme”, *La Pensée*, 108 (April, 1963) 38-51. 在同一期《现代》里出版了尼科斯·普兰查斯的好评, “Vers une théorie marxiste”, 21; 240 (May, 1966) 1952-1982, 紧接着是一篇攻击, Rbt. Paris, “En deçà du marxisme”, 1983-2002, 包括让·普永的一篇评论, “Du côté de chez Marx”, 2003-2012. 随后, 又有两篇杰出的文章发表了, 一篇是赞同性的, Alain Badiou of Cercle d'épistémologie, “Le (Re) Commencement du matérialisme dialectique”, *Critique*, 240 (May, 1967) 438-467; 另一篇持反对意见, Andre Glucksmann, “Un structuralisme ventriloque”, *Les Temps Modernes*, 22; 250 (March, 1967) trans. in *New Left Review*, 72 (March-April, 1972) 68-92. 阿隆在《从一个神圣家族到另一个神圣家族》中是怀有敌意的, 参见前文所引文献。让-克劳德·福尔坎有一篇很好的总结性文章, “Lecture d'Althusser” *Les Cahiers du centre d'études socialistes*, 前引著作., 7-31. 弗朗索瓦·乔治则有一篇对《列宁与哲学》的辛辣评论, “Lire Althusser”, *Les Temps Modernes*, 24; 275 (May, 1969) 1921-1962, trans. in *Telos*, 7 (Spring, 1971) 73-98. 还有, 马克思的翻译者埃米尔·博蒂盖利, “En lisant Althusser”, in *Structuralisme et marxisme* (Paris, 1970) 39-65.

341 身是一个共产党员和巴黎高师的哲学家——的“理论上的反人道主义”。阿尔都塞与莫里斯·戈德利耶(Maurice Godelier)和吕西安·塞巴格(Lucien Sebag)^①这两位年轻的人类学家一道,提供了对马克思的结构主义解读。

阿尔都塞在 20 世纪 60 年代的思想之旅包含截然不同的阶段,但在一个单一的方向上得到了根本的统一。他的早期文章尖锐地抨击马克思主义人道主义的所有形式,以及那些严重依赖《1844 年手稿》的对马克思的解读。与此同时,他谴责辩证唯物主义的经济主义。阿尔都塞绝不能被看作是向斯大林主义的倒退——就像很多人声称的,而是马克思主义思想的新里程。^② 抛弃了以异化概念为基础的马克思主义人道主义的哲学人类学,阿尔都塞以不同的认识论前提为基础,重新定义了辩证唯物主义和历史唯物主义。和斯大林主义者相去甚远,阿尔都塞缺少直接的政治方向。整个 20 世纪 60 年代,他理论上的反人道主义保持着重新解释马克思文本的学术上的进取精神,要求理论实践和政治实践之间的极端分离,并认为这也是党内存在着的官员与知识分子之间的政治斗争。阿尔都塞主义的政治意义在于维护共产党知识分子反对政治家支配的自主性,萨特自 1946 年就已经提出了同样的原理。

342 对于阿尔都塞,辩证唯物主义不是一套源于自然的规律,而是一项哲学的事业,一种自主的理论实践。与萨特不同,他回到《资本论》以检查马克思的理论实践。部分借用加斯东·巴什拉(Gaston Bachelard)的认识论断裂概念^③,他宣称,马克思在《资本论》中建立了作为科学的

① 塞巴格杰出的、不带挑衅的《马克思主义与结构主义》(巴黎,1964)一书很好地追踪了阿尔都塞和戈德利耶的理论成果。由于篇幅的原因,将不对塞巴格做单独论述。

② *For Marx*, trans. B. Brewster (N. Y., 1970) 9 - 15 from *Pour Marx* (Paris, 1965), 在那里阿尔都塞将他自己的思想与那些反斯大林主义的过度反应相对置。

③ 参见 Dominique Lecourt, *L'Épistémologie historique de G. Bachelard* (Paris, 1969) partially trans. in *Theoretical Practice*, 3 - 4 (Fall, 1971) 13 - 24.

历史唯物主义,但没有将他的思想发展在认识论上的新颖之处予以概念化。这就是阿尔都塞的解读将要发现的马克思文本中的“空白”(absence)。阿尔都塞的目标是重新定义辩证唯物主义或马克思主义的“哲学”^①——这是一个首先被存在主义马克思主义者们所明确表述的任务。结构主义马克思主义和存在主义马克思主义的问题式中这一惊人的相似,使得人们能够换一个不同的角度来理解两者之间的敌意。

阿尔都塞的新马克思主义认识论与他所说的“经验主义”,尤其是它的各种历史变体相对立。被经验主义混淆了的思想客体和真实客体之间的重要区别必须得到小心翼翼的保护。观念不能与它们力图表征的客体完全混杂在一起。马克思主义科学必须尽力生产出那些使社会和历史能够得到理解的概念(知识-客体)。阿尔都塞的思想这里具有强烈的新康德主义色彩:由思想家积极创造的概念是对任何经验的知识的前提条件。对于阿尔都塞来说,科学的马克思主义的力量在于,在概念的生产阶段,科学家是无私的,超越了所有对社会世界的客体的依附或兴趣。对于阿尔都塞,意识形态是那些未能注意到这一区别的理论。

343

经验主义和人道主义都是意识形态,因为前者将理论客体与真实客体混为一谈,而后者抹去了理论与实践之间的差别。对于阿尔都塞来说,黑格尔、青年马克思、卢卡奇、葛兰西和萨特全都犯了某种形式的意识形态的罪过。在官方马克思主义者与人道主义马克思主义者之间最近的争论中,阿尔都塞发现双方都是错误的。二者都不能在理论上说明资产阶级的政治经济学与无产阶级的社会主义之间的决定性分歧。马克思主义认识论曾在说明它自己的思想在本质上不同于过去的意识形态这一问题上举步维艰。对于官方马克思主义者,理论仅仅“反

^① *Reading Capital*, trans. B. Brewster (London, 1970) 31 from the second edition, it省略了马赫赖(Macheray)、朗西埃(Rancière)和埃斯塔布莱(Establet)的导论,但包括了自初版《读〈资本论〉》(*Lire le Capital*) (巴黎,1965)2卷本以来阿尔都塞文本中的变化。

映了”思想家的经济地位,使得所有理论无例外地是意识形态的,因为真理被还原为理论家的社会利益。对于阿尔都塞,人道主义者没有克服这一困难。例如,卢卡奇回应反映论时说,马克思主义的真理价值(truth value)源自无产阶级在社会中的独特地位,由此只有它可以把握总体性。无产阶级的知识因此是普遍的,区别于资产阶级的专门知识。对于阿尔都塞,卢卡奇的观点和他的对手的观点完全一样,仍是意识形态的,因为思想仍然依赖于社会利益。因此卢卡奇是一个历史主义者,相对于建立一个科学的社会理论,他更关心社会主义。值得注意的是,萨特的观点更接近阿尔都塞的观点而非卢卡奇的观点,因为对于萨特来说,辩证法之所以具有独立的真理价值,一定程度上是它使得社会领域可以理解,而不仅是因为它导致革命。但阿尔都塞没有在他的敌人中进行仔细区分。对于这个结构主义马克思主义者来说,意识形态的标准是清楚的:“实际上,它是每一个意识形态概念的特性……它受制于超越知识自身必然性的‘利益’。”^①如果思想想要变得科学,就必须放弃宗教的、伦理的和政治的利益。意识形态仅仅表达了“人们生活经验与他们的世界”的关系,且不具有科学价值。阿尔都塞的危险结论是,人类利益与科学利益是完全分离的,并可能是对立的。逻辑上讲,他修正了的马克思主义哲学必须从总体上脱离任何社会主义倾向。科学与革命活动无关。

显而易见,阿尔都塞的意识形态定义在某些方面与马克思的定义相矛盾。对于马克思,意识形态是人与世界的虚假表征,因为它把既定的处境看作是自然的,非历史化并因此神秘化当前的社会构型。相对于社会,意识形态是上层建筑的组成部分,为巩固底层结构服务。意识形态是那些使经济和社会关系合法化的理论,并因此是阶级统治的武器。马克思批判为意识形态的理论,不是因为它们促进了一定的人类

^① *Reading Capital*, 141. 塞巴格同意阿尔都塞对意识形态的本质的看法,对马克思主义的看法除外,他认为马克思主义归根结底是一个恢复人的异化本质的主观主义学说。前引著作 181, 243.

利益,而是因为巩固了阶级社会。对于马克思,无产阶级的理论使现存的阶级统治非法化,并因此与意识形态不同。这一不同对于阿尔都塞来说还不足以建立作为科学的马克思主义。对他来说,使得马克思主义成为科学的东西不是它导致革命,而是它没有从观点或从它的任何成员的现存处境(situated presence)出发来概念化社会。马克思的理论发展源于揭露资本主义隐蔽结构的纯粹的概念的理论生产。阿尔都塞在纯粹的理论基础上提出了一个表明马克思主义为什么是一门科学的理论——而马克思却未能做到。

345

而对于马克思主义人道主义者来说,马克思只有依靠他赋予工人阶级的先验使命(prior commitment),才能发展他的资本主义理论。一旦他采取了工人阶级的观点,他就能够将社会构型理论化,而不会犯意识形态的错误。他们认为,在《1844年手稿》中,^①马克思只有借助于人们重新占有他们在资本主义条件下丧失了的力量这一人类学观念才能迈向社会主义。只有借助于这一早期承诺,马克思的晚期著作才是可理解的。从这一观点出发,阿尔都塞的科学意识形态的区分将小孩与洗澡水一起泼掉了:为了保护理论的自主权,理论与实践必不可少的联系被切断了。在进一步展开阿尔都塞与人道主义马克思主义者之间的争论之前,我们必须看一看对《资本论》的结构主义解读。

在合著的著作《读〈资本论〉》中,阿尔都塞学派的结构主义呈现了

^① 围绕马克思主义人道主义的辩论在共产主义杂志内激烈进行,对党的政治构成产生影响。《共产主义手册》(*Cahiers du Communisme*)在1966年5至6月为此出了一期专刊,标题为“意识形态问题与文化”。加罗迪的势力占优势。《新批判》(*La Nouvelle Critique*)在20世纪60年代中后期都连续包含关于人道主义的辩论。米歇尔·西蒙(Michel Simon)的文章,“Marxisme et humanisme”, *La Nouvelle Critique* 165 (1965) 96-132 及“Progrès, raison, histoire”, *La Nouvelle Critique*, 176 (1966) 66-78, 是温和阿尔都塞主义的代表。人们可以将它看作一种反对人本主义的主体或意识哲学的概念哲学,而主张某种反人道主义立场。这一立场的最好陈述来自乔治·康吉扬(Georges Canguilhem),“Mort de l'homme ou épuisement du cogito?” *Critique*, 242 (July, 1967) 599-618, 一篇对福柯的《词与物》的评论。正如格鲁克斯曼在前引著作里所指出的那样,这里的问题是一个在康德主义中终结的问题。

346 科学对其对象漠不关心的态度。由于社会客体在场的特殊方式，它只有通过科学的态度才能得到认识。例如，在《读〈资本论〉》中，朗西埃(Rancière)^①认为，马克思对商品的分析，从将商品理解为由劳动主体创造的人类学方法，转变为将商品理解为隐藏了它的结构虚幻外观的结构主义方法。他引用马克思：“价值没有在额上写明它是什么。”^②价值——包含在商品中的劳动者的感性活动——在市场上商品的外观中是不在场的。因此如果我们从工人的视角和利益出发观察商品，我们就不能获得任何关于它结构的知识。我们只有将商品与所有“构成性的主体”(constitutive subject)相分离，我们才能克服系统的“误认”。因此，科学的马克思主义必须仅限于马克思的成熟著作，在那里费尔巴哈的人类学和黑格尔的历史主义据说被清除了。

在资本主义社会中，劳动在商品中被“表征”为价值，这一价值没有体现在商品现象中的情况除外。市场上商品存在的真实“原因”在它的外观中并不出现，而是缺席。它被流通的结构过程系统地掩盖了。从工人、企业家或商人的现象学出发得不到任何知识，因为他们都从各自利益的视角看待商品。既然我们要寻找一个“不在场的原因”或“隐藏的结构”，我们就必须如马克思所做的采用科学的结构主义。用朗西埃的话来说：“我们不再关注呼唤为它提供潜在意义的解读的文本，而是关注需要破译的象形文字(hieroglyph)。这个破译是科学的工作。排除了批判性解读可能性的结构是开启了科学向度的结构。”^③朗西埃的破译使经济结构不是在它的惰性中而是在它的链接起来的复杂性(articulated complexity)中成为可理解的。反对萨特

347

① 朗西埃近来脱离阿尔都塞主义阵营并没有减损他对《读〈资本论〉》的相关贡献。

② “The Concept of ‘Critique’ and the ‘Critique of Political Economy’”, *Theoretical Practice*, 2 (April, 1971) 39, trans. from *Lire le Capital* (Paris, 1966) Vol. 1, 123-154. (中译文参见《资本论》第一卷,北京:人民出版社2004年版,第91页。——译者注)

③ 同上,39.

把实践-惰性看成几乎不能理解的机制，结构主义者向社会主体揭示它的不透明性，并清楚地揭露了主体不可能改变结构的程度。

结构主义马克思主义更多的成就^①出现在致力于阐明具体结构的著作中，例如尼科斯·普兰查斯(Nicos Poulantzas)的《政治权力与社会阶级》(*Pouvoir politique et classes sociales*) (1971)以及阿尔都塞的意识形态研究。^② 在后期著作中，阿尔都塞走得如此之远，竟然抛弃了马克思关于底层基础与上层建筑的区分。国家——传统认为只是上层建筑——除了它的强制力量与官僚机构外，还包含一个意识形态机器，它对工人的社会化极为重要。对马克思而言，意识形态只是幻觉；但对阿尔都塞来说，意识形态有它们自己的历史，是每一个社会有系统的组成部分，且必须被独立地进行反击，就像资产阶级曾经与教会战斗那样。这些意识形态国家机器(在不同的场所——如教堂、家庭、学校和媒体——起作用)在当前的形势下是政治活动的中心目标。阿尔都塞和列斐伏尔与萨特一样，拒绝只是关注经济。然而，他对意识形态机器的清晰分析只是在1968年后才出现，那时学生反对大学的活动将它的罪恶功能(sinister function)暴露在光天化日之下。尽管如此，阿尔都塞方法的严格性和穿透力在清晰地阐明无意识的结构这一点上胜过了萨特实践-惰性概念的能力。但是，使得知识成为可能的科学认识论也将自己与有效的实践割裂开来。马克思反对“只是解释世界”的命令到了结构主义者那里反而成为他们自己理论“不在场的理由”。无意识的科学必将与历史的人类学联合起来，后者将“想要作用于知识的主体”概念化了。用萨特的话来说，反辩证法知识或者说分析理性，将不得不嵌入辩证理性之中。

348

结构主义马克思主义合乎逻辑地抓住了“结构本身”，更准确地说，

^① 阿尔都塞曾拒绝与结构主义为伍，他认为它是一种意识形态，但他确实承认借鉴了列维-斯特劳斯、拉康和福柯的思想。

^② Trans. in *Lenin and Philosophy and Other Essays* by B. Brewster (London, 1971).

是“科学研究的结构”(structure-for-science);但是不在场的结构,有一个为它们的“承担者”、为居于结构之中的人们而存在的层面。结构的某个部分是它的为主体的存在。这些主体构建了结构,但却不是完全自觉地,因为它们也被结构所建构。结构的无意识可以从主体方面通过诸如异化和自欺等范畴得到理解。要想从结构概念的物化过程中拯救结构主义,人们将必须把它与萨特的辩证理性相结合,然后将观察者安置在他自己的世界中。阿尔都塞独创性地避免意识形态而进入科学的做法,只能是科学主体构成的一个有条件的、暂时的程序,只适用于一定类型的研究。最后,科学的主体必须擦去他自己的括号,必须重新弥合他自己的认识论断裂(*coupure*),并退出返回到他主体性的全部现实,承认他回到的地方不是绝对透明的天堂。总之,与结构主义的争论使得法国人更加坚信黑格尔绝对主体的最终缺席,迫使他们承认二元的甚或多元的局部主体——一个是科学主义的,一个是存在主义的,如果两者在当前处境中的统一是可能的话,那也只能在活动中找到。这样一个去中心化的、多极的主体,是《争鸣》集团连同它的“碎片化思想”观念的梦想。这也许会回到尼采:上帝之死必须经过人(上帝的客体)的消解而到达男人和女人的诞生。

349

在为辩证唯物主义提供了一个认识论之后,阿尔都塞转向历史唯物主义问题。这一主题将在三个标题下得到论述:(1) 马克思的文本被分为黑格尔主义的和科学主义的,(2) 总体性和矛盾概念的结构主义定义,以及(3) 结构主义的历史概念。

阿尔都塞的愤怒指向了那些依靠《1844年手稿》提出一种黑格尔主义马克思主义的人,他们担负着人道主义、历史主义、人类主义和经验主义的各种名号。阿尔都塞不顾所有的反面证据,坚持认为在马克思的思想中存在着一个“断裂”,由此马克思总体上拒绝了他年轻时对人的关注,并为知识设定了一个新的对象——生产方式。伴随这一“巨大的理论革命”,马克思创立了历史科学。在逻辑上,马克思所有断裂之前的著作——这一断裂发生在1845年,且在1857年后得到充分发

展——都是徒劳的。^① 马克思的早期关注持续到 1857—1858 年的《大纲》(*Grundrisse*)甚至到《资本论》，这确实迫使阿尔都塞收回了他的绝对划分,并进一步将“真正的”马克思限制在《哥达纲领》(*The Gotha Program*)以及晦涩的《评瓦格纳》(*Marginal Notes on Wagner*)之中:“当《资本论》第一卷出版时(1867),黑格尔影响的痕迹仍然存在。只是后来它们才彻底消失了:《哥达纲领批判》(*Critique of the Gotha Program*)(1875)以及《关于瓦格纳的〈政治经济学教科书〉的评注》(*Marginal Notes on Wagner's 'Lehrbuch der politischen Okonomie'*)(1882)完全地、决定性地免除了任何黑格尔影响的痕迹。”^②反阿尔都塞主义的才子弗朗索瓦·乔治则推断马克思极可能几乎到他生命的终点都仍然是“青年马克思”。

350

正如阿尔都塞所坚持的,在马克思研究那几乎是固定系统的资本主义的时候,他的著作中明显存在着一种变化。而对某些文本的绝对拒斥显得带有偏见且不符合实际。至少会更好一些的说法是:马克思用后来的结构主义分析补充了早期的异化辩证法,却未能解决这两个方法之间的分歧。允许马克思的文本中出现相反的倾向,而不是将某个虚假的统一强加给它们,实际上要比阿尔都塞的分歧论更符合结构主义的解释原理。

阿尔都塞更重大的贡献开始于他对黑格尔的总体性和矛盾概念的批判。在黑格尔之前,社会因果关系被机械地看待,即社会中某一点上的孤立因素影响另一点上的孤立因素。黑格尔不满意这一点,他说明了总体对每一个因素的影响,但他这样做——阿尔都塞警告说——是通过将总体还原为一个在所有层次上得到“体现”的本质^③,比如在《历史哲学》中,世界精神渗透到整个文明。然而,对我来说黑格尔在《精神

① *For Marx*, 155 - 160.

② *Lenin and Philosophy*, 90. 关于后者的翻译,参见 *Theoretical Practice*, 5 (Spring, 1972) 40 - 64.

③ *Reading Capital*, 186 - 187.

现象学》中是否这样做了并不清楚，这可是存在主义马克思主义者的重要兴趣。在阿尔都塞看来，马克思拒绝了黑格尔的总体概念，而达到一个“结构主义的”概念，在其中总体对要素的优先权得到保持，而每一个层面的相对自主性得到了维护。

黑格尔的矛盾概念同样需要修正。矛盾是历史的内在动力，是导致变化的张力的根源。阿尔都塞认为，黑格尔通过将其与理念(Idea)关联在一起而误置了矛盾概念。最后，社会中矛盾的原因在于人们实现理念的失败。这就使黑格尔陷入了对因果关系的唯心主义理解之中。然而，在马克思那里，因果关系作为它们的内在性固定在结构之内。结果和原因不是截然不同的，而是结构在场的不可分割的方面。在阿尔都塞关于马克思的观点中：

……作用不是外在于结构的，作用不是结构会打上自己印记的那些预先存在的对象、要素、空间；相反……全部结构的存在在于它的作用，总之……结构只是它自己要素的特殊结合，除了结构的作用，它什么也不是。^①

紧紧追随列维-斯特劳斯的结构概念，阿尔都塞证明结构内的矛盾不能排他性地处于一个层面——例如经济——而是被具体矛盾合并进结构的每一其他层面，并因此是“多元决定的”(overdetermined)。阿尔都塞比《争鸣》集团更透彻地具体说明了每一个性质不同层面的特定作用。

然而，在阿尔都塞看来，列维-斯特劳斯的结构概念最终是不充分的，因为它认为每一个层面同等有效，反之，马克思主义者必须说明经济的支配地位。为了达到这一目的，阿尔都塞制造出了经济的“归根结底的决定作用”与既定结合点上每一层面的“支配作用”之间的差别。这一差别可以用来说明亲属关系在原始社会以及政治在封建时代欧洲的“支配作用”。为了再生产自己的结构，封建主义必须运用政治手段

^① *Reading Capital*, 189. (中译文参见阿尔都塞、巴里巴尔：《读〈资本论〉》，北京：中央编译出版社2001年版，第220页。——译者注)

去保证经济活动。在封建社会,政治明显是支配性结构。然而政治的支配作用之所以可能,归根结底仅仅是因为必须完成劳动。经济层面是政治支配作用的“不在场的原因”;换言之,经济的结构效果通过它们不在场而得到呈现。

通过重新规定矛盾和总体的本质,阿尔都塞将辩证方法转变为结构方法。辩证法中被保留下来的地方是整体对于部分的第一性,以及对各部分之间关系的关注。远离黑格尔主义的辩证法的地方在于,所指的可理解性以及人在否定过程中的作用。结构现在完全是客观的,而人只是它的承担者(载体、支持者)。^①结构的“非人性”(ahumanity)挑衅着资产阶级的常识,例如,按照这一常识,个人努力挣钱并花钱消费。如果我们把结构看作是一个整体来规定其运行法则,那么实际上就是金钱利用人去维持自身,而不是相反。人类的意图——在这一场合是自我利益——是在场的,但在结构上只具有第二位的重要性。金钱按照明确的法则膨胀或紧缩,从而作为一个系统运作着,从寻求利润的人看来这些法则是模糊不清的。阿尔都塞作为结构承担者的人的概念使得结构可以理解,但却削弱了人在改变结构中的作用。作为社会的总体理论,结构主义马克思主义打算解释历史,却不诉诸人类行动者。

我们现在必须转向阿尔都塞的历史理论。必须强调的是,在结构主义的论争中,历史主义概念具有特定的涵义。对于结构主义者而言,历史研究将人设定为能动的主体,通过尽管可能导致意想不到的结果却有意义的谋划来影响现实。阿尔都塞否定了这一假设,而强调马克思的成就是对作为“无主体的过程”的资本主义的理解。^②如果历史涉及结构,它就能不再将变化看作是线性的和同质的。在当前的历史进化论形式中,历史通过将意义置于作为“绝对参照”的主体之中,而系统

① *Reading Capital*, 252.

② *Lenin and Philosophy*, 201.

353 性地将社会领域予以过度中心化。^①

考虑到结构性矛盾的概念，作为同质的、持续的连续体的历史概念显然就是不充分的。相反，对于阿尔都塞来说，结构的每一个层面都有它自己的时间性和它自己的历史。多重时间性(multi-temporality)不意味着多元论，因为整体通过“主导结构”(structure in dominance)而结合在一起。历史学家必须记住，他们划分时代的习惯是一个与事件之流变不同的理论实践。历史学家生产了时间性，而生产出来的这一成果只有在它界定了结构的历时变化(diachrony)而非个体或群体有意图的行为的时候，才是科学的。在结构的历史中，非连续性和差异的时间性更占优势。

从结构主义的视角来看，萨特的《批判》是历史主义的一个极好的案例。萨特未能说清楚实践-惰性的结构，是因为它——为了它的可理解性——被回溯到构建它的社会行动者。正相反，社会结构的统一性，它的系统一致性，超越了行动者的总体化。阿尔都塞认为，萨特的实践-惰性概念导致了唯意志论。萨特过快地将结构还原为总体化个体的历史活动，而没有抓住结构统一体的内在复杂性和错综复杂的运动。但如果阿尔都塞指责萨特犯了思辨历史主义的错误，那么他就走得太远了。因为萨特没有将结构归结为黑格尔的理念的外化。甚至，萨特的历史主体不是玄思的，而是行动的，已经沉浸在了实践-惰性中。还有，与卢卡奇不同，他的历史不沉迷于主体-客体的和解。通过把萨特和其他黑格尔主义的马克思主义混为一谈，阿尔都塞忽视了至关重要的区别：萨特的历史主义并不排除结构分析，并对该方向的修正持开放

^① Sebag, 前引著作, 155.

态度。^①

354

在 20 世纪 60 年代反对历史主义和人道主义的论战中,阿尔都塞从未直接对抗萨特。当他在 1972 年最终这样做时,结果一点也不引人注目。作为错误地相信历史由人所创造的一个人本主义者和唯心主义者、一个推崇自由的资产阶级哲学家、一个“前马克思主义和前弗洛伊德主义的观念学家”,萨特被抛弃了。^② 阿尔都塞对萨特的存在主义马克思主义的这一批评面对的不过是《存在与虚无》的萨特,而非《批判》的萨特。即便如此,阿尔都塞的论点也不具有列斐伏尔、穆然和卢卡奇的早期反驳的分量。

355

至于结构主义者的历史观,他们把自己所界定的马克思《资本论》的贡献奉为金科玉律。巴里巴尔(Balibar)接管了阿尔都塞,但留给他的只是将马克思展现为一个结构主义历史学家的艰巨任务。巴里巴尔主张,在《资本论》中,马克思制作了生产资料的不变元素的列表,从而避免了历史主义。在这一“结合”中存在着三个要素(工人、生产资料和

① 但愿我所主张的必须将结构主义理解为对存在主义马克思主义的补充的论点不是一种折衷主义。结构主义的主要批评家雅克·德里达——一位巴黎高师的哲学家——不止一次地主张,不可能公然反对意识哲学的形而上学本质,而不考虑被拒绝的学说对它自身的反弹影响。通过规定自己反对意识哲学,结构主义不可避免地在与那些哲学的关系中塑形自己,且从未能在简单地超越它们这一点上取得成功。用德里达的话来说,“矛盾的是,符号的形而上学还原需要他所还原的对立面。对立面与还原一道是系统的组成部分”。(From “Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences”, in *The Structuralist Controversy*, 前引著作, 251.)德里达的论述提醒结构主义者们对一种主观意义的现象学形而上学的辩证依赖。能指的可理解性只有在与所指的可理解性的学说的关系中出现。然而,德里达似乎认为结构主义中的这一无意识做法是一种可以废除的不必要的情形,我却认为结构主义对存在主义马克思主义或其他主体哲学的依赖是必要的、可取的。对能指的可理解领域所做的结构主义还原将如此使人文科学变得贫乏,以至于结构主义的计划将倒退为一种荒谬。只有反对主体哲学,并且作为对它的必要矫正,结构主义的计划才具有意义。那就是为什么结构主义从未能避开存在主义马克思主义,以及为什么结构主义只有通过吸引-排斥的关系中慎重地拥抱它的对立面才能在人文科学内实现它的可能性。被意识哲学所运用的意义过于丰富且必须由结构主义进行削减或去中心化。出于同样原因,结构主义必须将自己交付给作为它的计划的他者的存在主义马克思主义。正是在这一双重运动的意义上,我在这两个立场之间看到了相互作用的可能性。

② Althusser, *Réponse à John Lewis* (Paris, 1973) 21 - 22, 43 - 44, 73 - 75.

不劳而获者)和两条结合法则(财产关系和占有关系)。^① 结合提供了所有社会的经济结构。它不同于列维-斯特劳斯平等的非时间性的“组合”，它指出“要素的位置和它们的关系变化，而它们的本质不变”^②。我们将搁置巴里巴尔的结合概念的所谓普遍性问题。重要的是巴里巴尔将他的历史概念定义为结合中的变化。结构变化不在于一个结构的分解和新结构无中生有的(*ex nihilo*)构建，而在于“一个结构向另一个结构的转化”^③。转化的法则遵循弗洛伊德的置换(displacement)过程的概念，在其中一个要素取代另一个，尽管前者与后者不具有逻辑上的关系。

356

例如，在资本主义的形成过程中，结构变化意味着生产资料内部的“置换”。“劳动对象”(产品)和“劳动方式”(工具)都以两种方式与劳动者相分离：在财产关系中，工人一无所有；在占有关系中，工人丧失了制造产品的技能。在每一个工人与生产资料的关系中，存在着资本主义独有的相同的分离。资本主义因此开始于“机器工具”的引进，从那一点开始，所有结构被调整到新的结合：工人同时与产品和工具相分离。这一过程的发生没有主体，没有任何意欲这一新结合的人。还有，资本主义复活了早先过渡形式(制造业)的结构矛盾。同样因素的重新结合采取了置换的形式。更精确地说，在制造业或手工业的体系内，在工具与工人之间存在一个统一，反之，在充分发展的资本主义条件下，统一的位置转移到产品和工具的关系上去了。在工业资本主义条件下，工具被结构化以便生产产品；在较早的方式中，工具被结构到人类身体上。资本主义不仅通过将财产所有权私有化，并且通过使用最大化产量、忽视工人身体(或精神)结构的机器，而最大化了工人与生产资料的分离。矛盾折磨着新的结构，因为它的作用既是稳定化的又是破坏性的。工人与生产资料之间的分离越是绝对，结构就变得越完美，却越接

① *Reading Capital*, 215 及 177.

② 同上, 216.

③ 同上, 242.

近于解体。

就这样,结构的历史在结合中进行着置换,而不涉及人类活动。具体而言,变化的过程如下。^① 结构由现存的小块结构形成。一个结构的分解——如封建制——毫无预兆地发生。结构不太能够整合它的次要层面,它们可以说是漂浮在社会领域中。松散的要素通过一个零星修补(*bricolage*)——列维-斯特劳斯发展出的一个概念——的过程逐渐结合在一起。这个零星修补——它没有人类修补者^②——从先前结构的残余物中组装各个部分,就像一个修补匠将用过的废弃物填满他的车间。逐渐而又非连续地,一个新的结构出现了,包含着矛盾或不完美,因为它不是由一个完美计划者运用适当的材料和系统程序预先设计出来的,毋宁是通过用适合不同社会机构的材料组装和引发的。巴里巴尔认为,马克思对资本的原始积累的描述符合结构主义的历史模型。

357

因此,历史唯物主义的科学不容置疑地证明了资本主义不可能永世长存;它不是一台永无磨损的机器。而且,其矛盾将导致一种结合,在其中生产资料将被社会化,使分离的无产阶级连同它们的工具和产品统一起来。然而如果认真对待阿尔都塞对他的模型的普遍性要求,就很难看出社会主义条件下的占有者——第三个要素——将会是什么。

正如我们所看到的,在阿尔都塞的历史概念中,社会变化发生了,而没有人类群体有意的行为。因此,宇宙宿命论悄悄潜入他的反人本主义之中:所有活动似乎是无效的,既因为结构自主地运动,又因为实践总是受到歪曲它的意识形态利益的驱使。《精神》的作家科尼尔(Conilh)将阿尔都塞的观点与战后走向技术世界的变化联系起来,从而把握了其本质。

我们无疑可以在这里估量当代的不安、我们的不安。产

① Badiou, 前引著作, 对此给出了杰出的评论。

② *Reading Capital*, 250.

生于战争——被占领的黑夜——中的存在主义痛苦不再明显；它被面对我们知识的丰富和我们的无限力量时巨大的麻木不仁所减弱。这个知识完全包围了我们，它渗透我们，直达我们最深的隐私之中。它是我们的存在和行为方式，我们在世界中不可避免的在场。没有什么可以逃避它，而反科学的高谈阔论只是可笑的伪善。^①

在疯狂的、混乱的人的世界中，实践总是受到意识形态的渗透，因为人们总是采取人类或部分人类的观点；他们总是“实践中的人本主义者”，用他们自己的想象和欲望衡量世界。相反，对于结构主义者来说，社会变化是超越人类意志的、处于自主而又相互依赖的复杂系统中的结构的事情。阿尔都塞因此避免了任何“人类学”的残余。而即使是阿尔都塞也落入了生而为本体论之网，他的话语也投射出一种所有的话语均固有的“旨趣”，这也不是纯粹科学的。这意味着首先要阅读阿尔都塞，然后接受他的话语在逻辑上的必然的真理——就像在所有的交流中一样。人们可以主张话语是一个和其他系统一样的系统，并因此主张它不依赖于仅仅是它的承担者的主体——就像在列维-斯特劳斯的观点中那样，在那里，神话通过人得以思考。这一求援并不能适用于阿尔都塞，因为他的认识论断裂概念坚持认为，科学话语与意识形态不同，它并不依赖无意识的底层结构。^② 科学不是去中心的，并因此确实需要主体，像卡尔·马克思那样自觉地生产知识的创造者。如果科学依赖主体，它就再次引进了人类学的要素，随之而来的是“意识形态上”阅读阿尔都塞的必要性。甚至结构主义的历史，在某些时候，都被迫说“人”这个词。

从萨特主义的观点看，阿尔都塞的话语的基本特征是拒绝承担有限性的风险，即科学对科学家活动的依赖。科学家存在的参与“在结构

① “Lecture de Althusser”，*Esprit*，35:360 (May, 1967) 899.

② Badiou，前引著作，443.

上”是他理论实践的一个要素。黑格尔的论争至少证明了科学必须接受它被卷入了历史,因此也接受它的不完备。人类学不可能完全从科学中被排除;正如哈贝马斯在《知识与人类的旨趣》(*Knowledge and Human Interests*)中所认为的,人的旨趣无法与科学的旨趣相分离。

359

阿尔都塞观点的绝对性以及他的论战风格,必然使得他的成就大打折扣。他对主体可理解性的彻底否定导致他进入一条死胡同(*cul de sac*),在那里实践概念消失了。^① 因为他质疑所有的实践学说,所以说以他还没有亲自处理这个问题来为他辩解是不充分的。无主体过程的观点,无人历史的观点,只能作为片面的真理来接受。

阿尔都塞和结构主义的影响将注意力从存在主义马克思主义那里移开。马克思主义的学生们涌向阿尔都塞,在他的教学中以某种方式发现了毛主义的启发。^② 一群阿尔都塞的学生——以乌尔姆俱乐部(*cercle d'Ulm*)而闻名,在1964年自己创立了UEC这一法国共产党的学生组织。在法国共产党支持加罗迪反对阿尔都塞之后,年轻的结构主义马克思主义者们公开大声反对党,而到1966年他们被开除出党。通过收回他自己的批评性意见,阿尔都塞能够避免党的责难,在党享有他的理论成功的名望。沐浴着阿尔都塞的理论阳光的共产党发现自己处于思想革新之中。事情进展得如此顺利,以至于《泰凯尔》(*Tel Quel*)——一份先锋派文学杂志,在20世纪60年代后期步20年代和30年代的超现实主义以及40年代和50年代的存在主义者之后尘,将自己与共产党联合。共产党的理论机关报在1968年之后呈现一派激情景象且销量大增。《思维》(*La Pensée*)和《新批判》(*La Nouvelle*

360

① “Sur le travail théorique”, *La Pensée*, 132 (Mar. - April, 1967) 3-22 为实践概念做出了微弱的努力。

② 关于阿尔都塞的毛主义的讨论,参见 Alain Lipietz, “D’Althusser à Mao?”, *Les Temps Modernes* (Nov., 1973) 749-787. Philippe Sollers, in *Sur le matérialisme* (Paris, 1974) 135-136 注意到毛泽东在《矛盾论》中的辩证法概念与阿尔都塞的相似性。他们都是反黑格尔主义的,都没有把辩证法还原为一个“最初的有机整体”。

Critique)的订阅量的不断增长究竟是归功于阿尔都塞——如前所述^①,还是归功于1968年的五月事件,甚或归功于法国共产党从莫斯科的逐渐独立,这根本说不清楚。然而,到了20世纪70年代早期,结构主义的理论力量开始消减。阿尔都塞的事业似乎已经回到常轨,而学生们再也不匆匆忙忙地去上他的课了。一般而言,结构主义已经成为一个平庸的时尚,而非启发思维的理论了。实际上,就目前而言,法国社会理论的未来方向似乎是不确定的且无法预料。在三十年强烈的理论骚动之后,一个相对平静的时刻出现了。然而,在某些地方,人们可以看到一些以本章内所提到的方式结合存在主义马克思主义和结构主义的努力。^②

① Pradeep Bandyopadhyay, "The Many Faces of French Marxism", *Science and Society*, 36:2 (Summer, 1972) 145.

② 我对《物体系》(巴黎,1968)、《符号经济学批判》(巴黎,1972)以及《生产之镜》(巴黎,1973)中的让·鲍德里亚做出了特别的思考。他使用列斐伏尔的日常生活概念并将他的批判推进到语言,使用与萨特主义现象学二元对立的结构主义类型去揭示消费主义的全新重要性,它的积极品质,以及与消费对象相联系的语言代码的自主性。也请参见 Jeremy Shapiro, "One-Dimensionality: The Universal Semiotic of Technological Experience", in Paul Breines, ed. *Critical Interruptions* (N. Y., 1970), 136 - 186.

九

结语：知识分子与 1968 年五月革命

1. 后工业社会和新工人阶级

在这一章，1968 年 5 月—6 月的事件将从存在主义马克思主义的视角得到分析，它预示着新的激进主义在反对发达资本主义的过程中开始出现，尽管还不是很清晰。我们首先必须理解构成 1968 年五月事件的语境的社会变化，在此基础上，才能够评价存在主义马克思主义在分析这些事件中的价值。

361

到 20 世纪 50 年代和 60 年代，很清楚，一个新的社会世界正处于形成过程之中：集中了巨额财富的庞大公司支配着一个非竞争性的经济；国家在管理经济的众多方面中扮演一个重要的角色；各种公司开始通过媒介、风格变化以及对内生性的“过时”来组织消费；科学与技术的成就超越了主张进步的先知们的血腥梦想；月球之行、核反应堆、合成产品、计算机、关于生命再生产(vital reproductive)过程的知识，甚至令人不安的污染的增长(毕竟，它是人类破坏自然的技术能力的标志)。人的生活环境转向新的郊区和新的城市。休闲活动、电影、体育、汽车

的普及,改变大部分公共的日常经验。性更彻底地减弱了清教徒的实践。似乎没有东西能免受这些变化的侵害。法国经济先前的萧条——很大程度上是由资本家的马尔萨斯主义(Malthusianism)造成的——一夜之间都消失了。像塞尔旺-施赖伯(Servan-Schreiber)这样的技术统治论者认识到法国正走向一个全新的社会秩序。^①法国经济在农业和工业之间的宝贵平衡被消除了。在20世纪30年代,农业部门占有劳动力的40%以上;到1945年下降到36%,而到20世纪60年代则只有15%。在这个引人入胜的新世界中,工人阶级及其政治将会是什么?人们还能够谈论工人阶级吗,还是它已经变得无法认识了?

当自由主义者和技术专家预见工人阶级激进主义的消失^②,而多列士(Thorez)和罗歇(Rochet)领导下的共产党只是重复着日益贫困化的公式却对无产阶级本质的变化毫无知觉时,不同群体的知识分子和社会学家^③开始描述一个非常不同的工人阶级。通过独立的工作,弗里德曼[《粉碎了的劳动》(*Le Travail en miettes*),1956]、图海纳[《雷诺工厂中劳动工人的演变》(*L'Evolution du travail ouvrier aux usines Renault*),1955]、马莱(Serge Mallet)[《农民反对过去》(*Les Paysans contre le passé*),1959]、贝尔维尔(Belleville)[《一种新的工人阶级》(*Une nouvelle classe ouvrière*),1963]和高兹[《劳工战略》(*Strategy for Labor*),1964]实际研究工人阶级并指出各种类型的工作、技能和工资的不同,消除了统一的无产阶级的神话。因此发达资本主义条件下的工人阶级更为黯淡的画面开始出现。

对发达资本主义对于工人阶级的意义最好的阐明来自于存在主义

① *The American Challenge*, trans. R. Steel (N. Y., 1968).

② Michel Crozier, *The Bureaucratic Phenomenon* (Chicago, 1964) and *The World of the Office Worker*, trans. D. Landau (Chicago, 1971).

③ 在英国,见 Dick Howard, "French New Working Class Theories", *Radical America*, 3:2 (March-April, 1969), 1-19, 持赞成态度,及 Donald Hodges, "Old and New Working Classes", *Radical America*, 5:1 (Jan.-Feb., 1971) 11-32, 持批评立场。在美国,凡勃伦(Veblen)在很多方面都预期了新工人阶级的理论。

马克思主义者安德烈·高兹，他是《现代》在整个20世纪60年代的政治编辑和萨特的门徒。^①高兹的著作《劳工战略》^②以无产阶级的物质福利(well-being)为出发点，对国际上的新左派有着很大的影响。对于高兹来说，不再疲于谋生的工人阶级不可能是一个革命力量，即使它围绕着贫困和剥削问题被组织起来：这些定量标准不是对资本主义的威胁。^③另外，高兹表明，需要熟练的技术员的发达资本主义改变了工人阶级的成分，增加了高学历的脑力劳动者，借助自动化削减了非技术性的和蓝领的职位。只有异化概念提供了一个将新老工人团结在激进纲领周围的批判工具。对于他来说，资本主义的首要罪过不是剥削而是工人创造力的异化。高兹的结论预见了五月事件：为了与异化做斗争，工人的自我管理、自治(*autogestion*)，必须是社会运动的焦点。工人必须团结起来进行企业的结构改革达到对生产过程的控制。这一改革之所以将是革命的，是因为它将拆除资本主义机器同时终结异化。一旦技术阻止了国家的军事占领，改革和革命就不是对立的而是同一个过程。社会学家阿兰·图海纳在《后工业社会》^④(*La Société post-industrielle*)中认为，对工人控制公司的关注凸显了资本专制的政治特征以及反对它的斗争：“工人运动的一般问题是统治者与被统治者之间力量

363

364

① 新工人阶级理论家与存在主义马克思主义之间的继承关系是显著的。除了在正文中提到的事实还有如下的事实。高兹是萨特的弟子。他们的接触开始于萨特对高兹的小说《叛徒》(*Le Traître*) (巴黎, 1957) 的兴趣, 他为其写作了前言。见他的《萨特: 从意识到实践》(*Sartre ou de la conscience à la praxis*) 和《萨特与马克思主义》(*Sartre et le marxisme*), 二者都收录于《艰难的社会主义》(*Le Socialisme difficile*) (巴黎, 1967) 中, N. 丹尼(N. Denny) 翻译成《社会主义与革命》(*Socialism and Revolution*) (纽约, 1973)。马莱和图海纳提供了萨特回溯法的不同解释。见图海纳的《行动社会学》(*La Sociologie de l'action*) (巴黎, 1965) 第53页。另外, 他们沿着列斐伏尔的方向继续研究马克思主义总体性内的媒介、休闲和消费。

② Trans. M. Nicolaus and V. Oritz (Boston, 1967) from *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme* (Paris, 1964).

③ 同上, 3.

④ (Paris, 1964) trans. L. Mayhew (N. Y., 1971).

关系的性质的问题。”^①发达资本主义要求来自工人的新的回应：

在现代社会，阶级运动通过直接的政治斗争和对异化的拒绝——通过反抗整合与操纵系统来表现自己。重要的是更多地强调政治和文化，而非经济活动。这是与劳工运动——反对自由资本主义时形成——的最大区别。这种运动才刚刚开始，而它们谈论的是权力，而非谈论工资、就业或财产。^②

高兹认为，丰裕的资本主义已经为新型的社会主义——“丰裕的社会主义”奠定了基础，这一新型的社会主义将围绕着异化和自我管理的性质问题展开争论，从而与现存社会主义社会这样一种尚需为基本的、物质的需要而斗争的“贫困的社会主义”形成对照。在高兹对工人自治的要求中存在着某种共同治理(*co-gestion*)——一个类似于戴高乐所提出的“参与的”系统，在那里私有财产将原封不动——的危险。^③ 甚至，高兹的战略是危险的蒲鲁东主义或无政府工联主义，低估了国家权力问题以及结构改革过程中一般性的政治问题。

然而工人自治的战略补充了对“新工人阶级”的分析。对新工人阶级的讨论开始于1959年的存在主义马克思主义杂志《争鸣》。^④ 新工人阶级的概念因不同的思想家而异。贝尔维尔1963年出版于《现代》文集的著作《新工人阶级》，是对少数技术发达公司的审慎研究。他发现新工人——科学家、工程师、技术人员——与资本家斗争不是为了工资，而是为了击中那些公司管理的实质问题。^⑤ 在1962年内尔皮克

① In G. Friedmann and P. Naville, eds., *Traité de sociologie du travail* (Paris, 1962) Vol. 2, 281.

② *Post-Industrial Society*, 74.

③ A. Geismar, et al., *Vers la guerre civile* (Paris, 1969) 85.

④ “Qu'est-ce que la classe ouvrière française?” *Arguments*, 12 - 13 (Jan. - March, 1959) with contributions by Touraine, Mallet, Mottez, Mothé, Le Brun, Barjonet, Betraz, Collinet, Crozier.

⑤ Belleville, *Une nouvelle classe ouvrière* (Paris, 1963) 188.

(Neyrpic)的罢工中,新工人抗议公司的经营策略——在其中利润的考量与产品的社会效用相冲突。^① 贝尔维尔注意到新工人缺乏一种无产阶级的精神气质(mentality),谨慎地主张他们只“潜在地”构成新劳工运动的一部分。^② 即使如此,他发现共产党的贫困化观点明显是陈腐的,无法说明工人阶级的新形式。^③

塞尔日·马莱的《新工人阶级》——也是1963年的^④——没有贝尔维尔那么犹豫并引起了更深刻的反响。来自工人阶级环境的马莱——1973年死于一起车祸——曾经在二战后加入了法国共产党,只是到20世纪50年代才打破幻想。这段时间里,他得到萨特的帮助和支持。因此新工人阶级的理论家高兹、贝尔维尔和马莱与存在主义马克思主义有着直接的接触。在《新工人阶级》中,马莱认为先进产业中训练有素的工人不止是工人阶级的组成部分;他们是它的先锋。在当
366
前形势中,新工人阶级在各个方面都潜在地比传统的、体力劳动的、蓝领的工人更激进。资本主义社会的整个结构已经发生了根本性变化,改变了工人阶级的本质。在19世纪,劳工运动受到那些在新工业车间中保留着他们手艺的工人的支配。然后进入劳工运动的第二个时期,在那里工人们履行泰勒制化了的工作,没有了过去的技艺(*métier*)感。19世纪的工团主义变成20世纪的工联主义,在其中工人们被动地受到诸如总工会(Confédération Générale du Travail,简称CGT)和共产党这样的庞大组织的训练。受过高等教育,拥有重要的技术技能,20世纪中期的新工人阶级在某些方面类似于19世纪的工人。在先进的工业部门,自动化为工人创造了一个新的处境。马莱将新工人阶级归类为被组织在研究机构中的工程师,他们是“生产了生产的条件”的一

① 五月运动的领导者之一阿兰·热斯马尔(Alain Geismar)把内尔皮克公司罢工称作白领战斗的第一次明证。前引著作,84。

② Belleville, 前引著作,18。

③ 同上,10。

④ 部分翻译见“Socialism and the New Working Class”, *International Socialist Journal*, 2 (April, 1965) 152-172。

群人，不同于那些在传统生产环境中工作的工人阶级。发生在 20 世纪 60 年代早期的先进工厂中的一系列罢工，向马莱揭示了新工人阶级的特性。新工人阶级由若干没有技艺差别也没有庞大劳动官僚机构的工厂里的工人们构成。这些工人年轻，拥有安全的职业，在小团队中从事有潜在创造性的工作。与总工会中的大规模产业工人不同，新工人关注整个公司。他们的罢工不是整体停工，而是深思熟虑地打断高度同步过程中的某一点，迫使资本家付出高昂代价。与旧工人阶级不同，他们不会被更高的物质利益所收买。他们在文化上拒绝了那刚刚战胜蓝领工人的小资产阶级伦理：

367 处于现代资本主义最复杂机制的中心，新工人阶级比任何其他阶级都更快地被引向实现这一系统的固有矛盾。尤其因为它的基本需求很大程度上得到了满足，新工人阶级倾向于提出其他那些无法用消费解决的问题。每一个针对控制问题的局部要求，都使得产业的等级制性质遭到了质疑。^①

新工人阶级的特征是它与社会主义利益攸关的身份，这同样是马克思赋予 19 世纪无产阶级的属性。

现代工人直接受益于不间断的技术进步带来的全部结果：工作时间的大幅度下降、新的专业地位、就业的变化。相反，资本主义具有阻碍生产力发展的倾向，因为它们的发展往往带来利润率的下降，并对社会主义性质的经济手段有着越来越多的依赖，而资本主义根本不能完全掌控这些手段的影响。^②

在加德士(Caltex)，在先进的石油化工部门，正是最熟练的工人领导了

① *La Nouvelle Class ouvrière*, 42.

② 同上，43.

斗争。^① 马莱毫不怀疑在资本主义条件下享有如此多特权的新工人阶级的革命性。

高兹、贝尔维尔、图海纳和马莱都发现，技术专家和工程师中的工作组织都要求一定程度上的脱离资本家的独立，以及一定程度上的为蓝领工人所不了解的自觉的团体合作。^② 在新工人阶级的高度复杂的任务中，创造性是必需的：

……在被自动化所促进的科学产业中……工作自身具有一种潜在的——甚至现实的——创造特征，而且在科学与技术工人的团队之间存在着潜在的冲突，这些工人意识到自身的能力并急于提升（valorize）它们的劳动力和公司的资本主义管理，公司的政策却使……这一提升服从短期或长期收益率的标准。^③

在这些社会批评家看来，社会主义的胚胎已经在新工人阶级中形成。高兹进一步表明这一产业控制之上的矛盾不可能只是限定在局部的经济中，而将扩展到整个社会。学生群体成为新工人阶级的组成部分，因为教育经历导向一种精神的独立，高兹相信，这不利于专横的资本主义所要求的顺从。因此，新工人阶级对作为全球社会体系的资本主义表示怀疑。

新工人阶级的这四个倡导者都在对劳工运动的传统领导阶层——共产党和总工会的拒绝中团结起来。他们对新工人阶级在更大的社会主义运动中的位置的重要性有不一致的看法，但从他们的分析中产生的政治战略是寻求结构改革的工团主义运动战略，不是总罢工，也肯定

① *La Nouvelle Class ouvrière*, 143.

② 在共产党内，只有加罗迪独自赞同新工人阶级的分析。参见“La Révolte et la Révolution”，*Démocratie nouvelle*（April - May, 1968）8.

③ “Capitalist Relations of Production and the Socially Necessary Labor Force”，in A. Lothstein, *All We Are Saying ...*（N. Y., 1970），168 - 169. 出自 *Le Socialisme difficile*.

369 不考虑列宁主义政党。他们拒绝官僚制度的组织结构的异化后果，就像他们拒绝资本主义一样。高兹和贝尔维尔比马莱和图海纳看到了更多的新老工人阶级的可能联合。然而，他们都没有说明办公室白领工人的作用。还有，他们错误地把技术人员、科学家与工程师中间发生的少数罢工当作一种普遍的反抗意识。他们忽视了从蓝领工人方面即从他们的剥削性出发来看待很多新工人的作用。1971年，高兹收回了他早期对新工人阶级的很多热情。^① 尽管如此，新工人阶级概念还是开启了工人自治的观念，并具体化了异化概念，为1968年五月运动提供了核心点。高兹还呼唤关注学生在发达资本主义中的新的重要性，关注他们在劳动力再生产中的位置，以及关注为无产阶级在工业中的作用做准备的学校教育。这就为学生和工人在1968年实现的联盟打下了理论基础。最起码，必须承认作为整体的劳动力是一个新工人阶级；如果它能联合起来，其斗争的首要焦点将是自我管理和异化；劳工运动的传统领导阶层在理论上和组织结构上都不完善。运用新工人阶级概念，存在主义马克思主义者认为他们发现了，至少是潜在地发现了一个符合他们的分析和理论的新无产阶级。既然不可能存在没有某种阶级基础的马克思主义，新工人阶级概念满足了存在主义马克思主义一个至关重要的需要。

^① “Techniques, techniciens et la lutte des classes”, *Les Temps Modernes*, 27: 301 - 302 (Aug. - Sept., 1971) 141 - 180.

2. 从景观到节日

没有人预见到五月的事件。^① 尽管失业率不断增长并且存在很多低工资的工人，1968年的法国是一个稳定的、繁荣的、发达的工业社会。戴高乐已经终结了在第三和第四共和国期间严重削弱国家的内阁混乱局面；他已经将法国从最令人烦恼的殖民地问题中解救出来，并将它提升到世界外交的中心。在经济上，法国“奇迹”将国家置于第三次工业革命的高速公路上。运用集中化的经济计划，法国看起来是新兴的技术专家治国社会的典范。然而这一模范社会充满危险地接近了1968年的五月至六月的革命，经历了自1945年以来西欧最为激烈的国内动乱。在我看来，没有一个传统的马克思主义或自由主义的解释能够清楚地说明到底发生了什么。五月事件使发达技术社会的未来成为问题，此前不过是痴心妄想的社会变革现在变得可能。评论者在对

^① 1968年五月事件相关材料的参考文献有 L. Wylie, F. Chu, M. Terrall, *France: Events of May - June, 1968: A Critical Bibliography* (Pittsburgh, 1973)。以下书目曾对我有用：René Andrieu, *Les Communistes et la Révolution* (London, 1968)；J. Ardagh, *The New French Revolution* (London, 1968)；Raymond Aron, *The Elusive Revolution: Anatomy of a Student Revolt*, trans. G. Clough (N. Y., 1969)；Geismar, 前引著作；R. Gombin, *Le Projet révolutionnaire: Eléments d'une sociologie des événements de mai - juin, 1968* (Paris, 1969)；R. Johnson, *The FCP vs. The Students* (New Haven, 1972)；H. Lefebvre, *The Explosion: Marxism and the French Upheaval*, trans. A. Ehrenfeld (N. Y., 1969) from *L'Irruption de Nanterre au sommet* (Paris, 1968)；Charles Posner, ed., *Reflections on the Revolution in France: 1968* (Baltimore, 1970)；Intercontinental Press, ed., *Revolt in France* (1968)；A. Schnapp and P. Vidal-Naquet, *Journal de la commune étudiante* (Paris, 1969)；P. Seale and M. Mc-Conville, *Red Flag/Black Flag* (N. Y., 1968)；D. Singer, *Prelude to Revolution* (N. Y., 1970)；Alain Touraine, *The Movement of May*, trans. L. Mayhew (N. Y., 1971)；Alfred Willener, *The Action-Image of Society* trans. A. M. S. Smith (London, 1970)；Sylvan Zegel, *Les Idées de mai* (Paris, 1968)。

371 五月风暴的意义的理解上分歧巨大：一方面，雷蒙·阿隆认为它是一出虚无主义的心理剧，一个“法西斯主义的”学生们^①所领导的“缺乏爱国心的”(unpatriotic)意外事件^②，对于法国的未来没有深刻的意义；另一方面，对于吕西安·戈德曼来说，它是人的天启，是主体与客体、自由与社会的最终和解。《费加罗报》(*Le Figaro*)的发言人突出了他的悲观主义，害怕过于脆弱的文明崩溃成无自由的野蛮。卢卡奇主义的批评家乐观地梦想着他人实现理想剧。假如只有未来自身才能判定它的历史分量，也许现在就对1968年事件做出最终评价还为时太早。但是，可以认为五月运动的主要因素与先前的社会运动和反抗相比较，属于发达社会新时代的征候。事件揭示了那些政治性不再突出的潜在冲突，因为已建立的政党——戴高乐主义的和共产党的——已经镇压了它们。社会关系和文化形式明显滞后于发达经济的潜能。^③ 在法国见识了专制的等级制度和不必要的异化之后，动乱从这一视角看，粉碎了意识形态终结的观念。用图海纳的话说：“五月运动是宣告未来社会斗争的霹雳。它驱逐了这样的幻觉，即生产与消费中的进步造成这样一个社会，在那里，紧张代替了冲突，争论代替了分裂，协商代替了革命。”^④官僚资本主义已经如此彻底地将它的控制扩张到过去未被整合的休闲、家庭生活和消费等私人世界，已经深入地调节、组织和操纵了日常生活世界，以致于社会中某一点上的星星之火能够快速地将整体包围在反抗的火焰中。^⑤ 在图海纳看来，五月运动的爆发，与其说是反抗某个具体的个人或社会部门，不如说是反抗这一无孔不入的组织化统制。由于这些原因，暴动对于大多数观察家来说好似一个晴天霹雳。然而，自黑格尔复兴以来，知识分子已经分析了这一新形势，而存在主

① Aron, 前引著作, xv.

② 同上, 275-276.

③ Touraine, *The Movement of May*, 54.

④ 同上, 79-80.

⑤ 同上, 347. 也请参见 Morin, Lefort, Coubray, *La Brèche* (Paris, 1968).

义马克思主义已经宣告了五月运动所预示的可能性是将要出现的社会构型的最深刻的倾向。在承认书写当代历史的危险的前提下，我将主张夭折的五月革命通过存在主义马克思主义的透镜将变得可以理解。

372

关于1968年5月至7月的故事，我们已经耳熟能详。由列斐伏尔在南泰尔的学生龚本第(Cohn-Bendit)以非传统方式所领导的少数学生，引爆了扩展到工人阶级并导致法国社会完全瘫痪的、遍及整个法国的学生起义。^①戴高乐政府和工人阶级的管理机构——共产党和总工会——发现他们无法有效地控制他们的选民。也许是发达工业社会历史中的第一次，日常生活的常规被持不同意见的群体彻底颠覆。从三月的南泰尔，到5月3日的巴黎索邦大学，再到5月16日弗兰(Flins)的雷诺(Renault)工厂，造反快速蔓延。一开始看起来似乎只是小孩子们的恶作剧，男学生的起哄(*chahut*)，很快就变成了对当局权威的总威胁。学生与警察之间的街垒战过去十天后，随着公众的同情转向学生，索邦大学和整个法国的学校被学生所掌管。正如国家权威在学术界被推翻一样，资本家的权威在工厂里也被打倒了。一千万工人进行了罢工，他们这样做不是通过回家或罢工纠察行动(*picketing*)，而是通过控制他们的工作场所。法国没有了电和石油，没有邮政、电话、垃圾清理、银行和商店；电影院被关闭，商品生产被中止。每一个地方技术官僚机器的圆滑噪音都归于沉默。从平日常规的死气沉沉的压迫下解放出来，法国人停顿下来，然后开始以新的方式相互交谈和交往，这些方式显示了迄今为止潜伏着的创造力。在很多人眼里，无意义的辛劳和被动消费的恐怖景观让位于一个令人兴奋的、快乐的节日。

373

我们必须考察那些参与了五月节日的团体：它们的构成，它们全部的统一或分裂，它们产生的组织类型，它们激活和表达的意识、理念和

^① 的确，法国高等教育尤其被高度过分地集中了，且这一系统还遭受着20世纪60年代学生人口的成倍增长带来的困境。然而，既然同样的学生罢课时同时发生在很多地方，如美国，但这些机能失灵却没有发生，那么法国教育结构的不合理就不能解释五月事件。

纲领，以及在学校、街道和工厂中生活的基调。知识分子与事件的关系必须受到注意，但更为有意义的是，我们必须研究他们的理论在阐明所发生的事情这方面的能力。

从5月3日到5月13日动乱局限于大学和公立中学的学生。“无组织的和不可组织的”龚本第，“3月22日运动”，随后是托洛茨基主义小团体“革命共产主义青年团”(Jeunesse Communiste Révolutionnaire, 简称JCR)，点燃了学生的抗议。三月在南泰尔，“红色达尼”(Dany the Red)表达了年轻人被压制的欲望：他质问米歇尔·克罗齐耶(Michel Crozier)——他正在做关于美国的演讲——为什么他没有提到越南；他质问体育部长在他曾经写过的关于当代年轻人的书中为什么没有提及性。这是来自“3月22日运动”的战略：强迫镇压机构暴露它的镇压性。在5月3日的索邦大学，无政府主义团体再次面对当权者而他们落入了陷阱。警察被召集到大学的神圣场所实施逮捕。其他学生带着怀疑的目光注视着这一切，而后开始与警察对峙。战斗很快升级，而一个多星期后街垒、催泪瓦斯和攻击棍棒塞满了拉丁区的各个街道。戴高乐当时在罗马尼亚，面对学生背后的民意，蓬皮杜撤走了警察。

如果大学通过动用警察暴露了它与镇压国家的关系，那么法国共产党——理当是革命的工具——暴露了它的保守主义。《人道报》(*L'Humanité*)很快指责学生是“投机分子”(adventurers)。法国共产党将主观的心理范畴——如投机分子——与客观的社会分析混为一谈，忽视了现实群体的真实愿望。对于法国共产党来说，学生对资本主义采取行动的结果注定是不成功的。既然学生拥有资产阶级双亲，他们的活动不可能是革命的。阿尔都塞——他赞同法国共产党的呆板公式^①，或许可以运用他自己的理论去更好地表达共产党的意思：学生实践带来的结构作用不可能对更大的社会部门产生影响。当工人们起来

374

^① “A Propos de l'article de M. Verret sur 'mai étudiante',” *La Pensée*, 145 (May - June, 1969) 3 - 14.

声援学生时，共产党和结构主义更加难以证明它们的观点。

“3月22日运动”和革命共产主义青年团的示范行动需要一个组织形式。仍然没有整体方向的情况下，学生们将自己组织为行动委员会。五月运动的行动委员会与1917年的布尔什维克非常相似，并使人想起工人委员会的悠久历史。然而1968年的形势中有了新的因素。行动委员会是极其民主的，它打算成为取代那些支配发达社会官僚机构的组织形式。它们远非革命的权宜之计，而是未来社会本身的胚胎形式。行动委员会并不是提出一个新社会的清晰计划，而已经是那一社会。有价值的是组织形式，不是成文的纲领(codified platform)，因为只有处于被解放的关系之中的思想和行动才能是非异化的和创造的。行动委员会所提出的社会图景是一种持续不断的、自由的创造。^①在这一语境中，新的活力已经被发现，而反抗者必须得到人们的提醒才愿意去睡觉。从很多描述中可以看到，行动委员会产生了一个如《争鸣》所预见的存在的游戏模式：“无产阶级革命要么是节日要么就不存在，因为它们所预告的生活自身将在节日中被创造。游戏是这一节日的终极理性，无厌倦的生活和无限制的享受是唯一被认可的法则。”^② 375

甚至，行动委员会不局限于工作状况。他们照顾小孩，获取食物，书写并大量生产传单和海报，以及公开讨论参与者的想法。^③在南特市——在那里反抗者曾有几天负责城市管理，行动委员会管理日常的需要。而在其他地方，学生去往郊区，与此同时社区行动委员会突然出现了。工人来到索邦大学，工人-学生行动委员会被组建起来，以建立这两个群体之间的联系。后来，在一些工厂里，工人自己组成委员会，在少数场合它甚至使生产重新回到工人的控制之下。高度自治和民主的委员会在这些场合下成为消除了等级制度和物化的异化作用的有效组织。

① Willener, 前引著作, 68.

② *De la misère en milieu étudiant*, cited in Willener, 前引著作, 173.

③ Scale, 前引著作, 122.

最后，行动委员会没有掌握国家权力，同时因为带有无政府主义的自发性而受到指责。然而还存在一个争取指导整个运动的协调委员会；即，这里有某种类型的领导阶层。通过渗入每一个委员会，革命共产主义青年团的托洛茨基主义者也试图引导运动。更加无政府主义的“3月22日运动”拒绝需要任何形式的领导阶层。毛主义-阿尔都塞主义的马列主义共产主义青年联盟(Union de la Jeunesse Communiste Marxiste-Léniniste, 简称 UJC-ML)只对工人连同他们为人民服务(*servir le peuple*)的观念感兴趣^①，在五月中只发挥了有限的作用。革命大学生联合会(Fédération des Etudiantes Révolutionnaires, 简称 FER)的宗派主义托洛茨基主义者使运动避开开幕日(opening days)。全国学生联合会，即 UNEF(Union Nationale des Etudiants de France)，是一个包罗众多的机构。热斯马尔(Geismar)的教师联合组织——大学教师联合会(Syndicat National de l'Enseignement Supérieur, 简称 SNE-sup)——也未设法提供领导。因此，革命爆发后所有团体都不能将运动凝聚成全国性的政治手段(vehicle)。然而行动委员会确实实现了一种自称是合乎发达社会的非列宁主义的组织形式。委员会未能提供全国性的政治力量，究竟是因为它们组织的结构，还是由于事件的偶然性，这一点尚不清楚。

376

5月13日总工会号召为期一天的全国性罢工以支持学生。这样做，工会认为它能够在表达对反抗者的同情的同时控制工人——他们中的一些人已经加入了街垒中的学生队伍。和共产党一样，总工会撕下了面具，露出了保守机构的本色，不愿意为工人控制工厂而斗争。从5月到6月，它尽其所能地阻止学生和工人的结合，并操纵工人回到不会挑战公司中资本主义权威的惯例要求。总工会和共产党把动乱看作

^① 另一个毛主义团体，它的成员成为马列主义共产青年联盟的组成部分，以杂志《文本分析》(*Cahiers pour l'analyse*)为中心。这个团体的成员——米尔纳、米勒、贝尼-莱维，20世纪60年代中期从阿尔都塞那里分裂出来。到1968年五月，他们为了工厂抛弃了理论实践。

戴高乐主义的阴谋，打算将工人从他们的“先锋”组织中分裂出来。^①由于他们的“不负责任”，学生们已经造成了一个看上去有利于资本主义利益的情势。对共产党人而言，五月里不存在革命情势，而小资产阶级的学生们只是在挑起一场无价值的内战。它眼中五月事件的肖像是在法国目击过的有史以来“最强大的——或许是最强大的——为了物质利益的运动之一”^②。这样一来，共产党和总工会将五月事件性质上的、革命性的要求化约为量化的联合选择的比例（co-optable proportions）问题。

5月14日，南方航空公司（Sud-Aviation）的工人停止工作，违抗了总工会的命令。他们的行动很快蔓延开来，几天之内总计达100万工人参与了未经工会批准的罢工，实际上是一个5000万人口国家的全部劳动力。和学生们一样，工人们没有全体一致地支持工人自治的激进要求或拒绝消费主义的好处。在某些方面，这一总罢工还是体现了新的局势。首先，它是由学生发动的，而很多工人把学生看成是等级制的、异化制度的受害人，他们自己也是一样。其次，主要是年轻工人领导了罢工，他们还没有完全被整合进资本主义结构或者总工会。他们的反抗和学生的反抗一样，反对工人运动的传统领导阶层，同样也反对资本主义。第三，工人们拒绝总工会提供的关于自身利益的观念，提出反映了发达资本主义张力的新要求。

各主要联合会与政府之间的会谈于5月25日举行，并达成了“格勒奈尔协议”（Grenelle Agreements），它给予工人实质的，甚至是空前的，物质上的收益。当总工会的领导人塞吉（Séguy）到雷诺向工人介绍这一协议时，他碰到的是坚定的“不！”。令他完全困惑的是，绝大多数工人不愿意复工。根本不可能下结论说是因为工人现在待遇如此丰厚以至于漠视物质利益。可能发生的是，在罢工期间，总工会在工厂中的

① Andrieu, 前引著作, 103.

② 同上, 168.

纪律已经失效，而工人相互之间以及在某些场合与学生之间可以自由交谈。很多人开始表达对他们的创造性在工作过程中被窒息的深深不满。在很多工厂工人们证实了他们对控制生产过程，对工作中责任和变化的愿望。^① 在布雷斯特无线电公司(Compagnie de Télégraphie Sans Fils de Brest)的工厂，工人们恢复生产，制造他们认为重要的东西——对讲机，以帮助罢工。在鲁昂(Rouen)的海军造船厂，工人们帮助学生散发革命文献，在挑战总工会的斗争中表示对学生想法的同情。在圣纳泽尔(Saint-Nazaire)的大西洋船厂，工人们拒绝遵守来自总工会本身的要求。在所有这些和其他场合，工人们——比他们的领导阶层有更大的分歧——都在沿着异化的线索重新定义他们自己的处境。根据一个学生的话，这是在南方航空公司发生的事情：

在这个公司内，通过投票实现罢工不是为了实现传统的利益，而是为了涉及工人自己的企业管理的利益……这里的工人们与学生们接触……邀请他们前来向工人们解释学生运动。讨论是活跃的并很快确认了由运动所提出的问题在企业层面就是包含着自我管理的权力问题。^②

尽管并非全体工人拥抱了全体学生，但确实发生了的部分接触和理解已经是一种新的激进同盟的证据。

总罢工的第四个新方面在于参与者的构成。不仅青年工人与总工会决裂，而且“白领们”——技术人员、知识工人——在罢工中发挥了实质性的作用。正如图海纳指出的：

五月运动有意义的方面之一是，它表明了对社会冲突的新主题表现出最为明显的感受力的，并不是那些组织化最高的工人阶级群体。铁道工、码头工和矿工并不是最清楚地把

^① E. Mandel, "The Lessons of May", *New Left Review*, 52 (Nov. - Dec., 1968) 23 - 24.

^② Zegel, 前引著作, 52.

握这一运动最激进的目标的人。最激进和最有创造性的运动出现在经济上拥有优势的群体——研究机构，即拥有技术但没有权威的技术人员之中，当然，也出现在大学团体之中。^①

379

在很多总工会比较软弱的工厂里，工人们忽略了他们地位上的不同，而在罢工和商讨中联合起来。在一些发达的公司，“干部”——中层管理者加入了罢工。物理学家和非熟练工人认识到他们共同的压迫。在布雷斯特无线电公司，通用电力公司(Compagnie Générale d'Electricité)和原子能委员会(Commission de l'Energie Atomique)，技术知识分子发挥了决定性的作用。^② 在蓝领工人占少数的部门——如法国广播电视局(Office de la Radio-Télévision Française, 简称 ORTF)，这是政府控制的广播和电视台——工人们提出了自我管理的要求。所有这一切都意味着马克思在《大纲》中预见的技术知识分子的劳动将被整合进工厂已经发生了，也意味着脱离了总工会的工会主义的工人运动反映了当前的条件。确实有很多甚至大多数蓝领工人满足于收复失地(revendications)，而且很多甚至大多数技术工人更多地把自身看成专业人员，而非无产阶级。然而五月事件清楚地表明存在着一个潜在的新工人阶级，也表明未来的发展方向将必须反映这一事实。法国民主工联(Confédération Française Démocratique du Travail, 简称 CFDT)——原来是天主教联盟——深受这些事件的影响，并开始为自我管理而战斗。它仍旧是在没有彻底反对私有财产的前提下赞同自我管理。工人自治可以被歪曲成一个改良主义立场，正如总工会已经使剥削成为一个改良主义纲领。

认为法国在五月非常接近革命的人未必就是无政府主义者。5月24日，戴高乐上电视提出一项所有机构的“分享”(participation)计划以图挽救局势。随之而来的却是一个暴乱和抗议的夜晚。局势只是变得

① Touraine, *Post-Industrial Society*, 前引著作, 18.

② Geismar, 前引著作, 83.

更紧张。左派联盟的领导人密特朗在 28 日举行了一个记者招待会，提议组建一个将由他自己或孟戴斯-弗朗斯领导的临时政府，他的口气好像第五共和国已经寿终正寝了一样。前一天，一个孟戴斯-弗朗斯出席的大型集会在夏勒蒂(Charléty)体育场举行，胜利似乎唾手可得，然而，不幸的是，似乎没有人知道如何利用这一有利局势。29 日，曾被驱逐出法国的龚本第秘密回国了。随着这一明显的权力真空局面的出现，戴高乐的坚定支持者开始动摇了，戴高乐再也坐不住了。这位老人可曾决定隐退？1830 年查理十世曾在局势还没如此危险的情况下这样做过。实际上，戴高乐曾到德国去评估其军队的忠诚度——这也是局势已经进展到什么程度的一个说明。更严重的是，马叙(Massu)将军不能保证士兵会向工人开枪。为了巩固军队的支持，戴高乐似乎做了一个交易，借此，作为支持的回报，阿尔及利亚危机的起义军领导——萨朗(Salan)和其他人——将被从监狱中释放：在六月中旬他们确实被释放了。当下，五月快结束的时候，革命、内战，或一场武力政变似乎是必然的。法国如此接近工业化社会中的第一场社会主义革命。但密特朗断然拒绝了与共产党的联合，而在夏勒蒂体育场，法国全国学生联合会(Union Nationale des Etudiants de France, 简称 UNEF)的索瓦若(Sauvageot)、统一社会党(Parti Socialiste Unifié, 简称 PSU)的热斯马尔以及大学教师联合会的领导人都被弄糊涂了。左派束手无策。因此戴高乐在考虑过退休之后，回到电视上用简单的手势恢复了局势。

正如那些参与了五月节日的团体的成分和形式是崭新的，观念、意识以及组织社会的原理也都是崭新的。有人警告说：即使只是面对像 1968 年 5—6 月事件那样相对有限的事件，要了解每一个团体的观念和抱负是不可能的，要了解每一个个体就更不可能。社会学家已经开

展并将继续开展研究^①，但是历史学家的任务却依旧艰辛。证物各种各样：学生行动委员会在事件中的作品，艺术专业的学生制作的海报 (*affiches*)，例如情境主义国际——它以影响了一些参与者而闻名——等各个团体的言论，记者们的专栏，各种政治力量发表在它们杂志上的观点，由参与者所举行的访谈。面对这些杂乱无章的混合物，难怪结构主义者想要把意识从人文科学中排除出去。尽管如此，还是涌现了某些在其新奇形式中包含着重重大意义的类型。

很清楚，学生中的思想先锋们认为学生是发达资本主义的学徒，不是注定服从社会要求的小资产阶级。他们的分析集中于和资本主义利益相协调的大学结构的那些特征。他们认为发达资本主义需要技术知识分子，大学成为资本主义的装备 (*arm*)，转动它的齿轮以便服从经济的指令。学生成为从属于学校的物化关系的劳动力商品。大学的批判和文化功能丧失在训练有素的工人们大规模生产的压力之下。因此学生，和工人一样，在压抑的、等级制的组织中被异化了。劳动力的再生产过程具有和生产过程一样的去人化属性，忽视了学生群体的具体欲望和需要。

运用来自罗莎·卢森堡 (*Rosa Luxemburg*)、安德烈·布雷东、威廉·赖希、马克思、列宁、托洛茨基、列斐伏尔、萨特、马尔库塞、毛泽东、格瓦拉 (*Guevara*) 以及结构主义者的观点的大杂烩，学生们将社会设想为一个威胁着其臣民之人性的景观。五月期间，墙壁变成了理论家：

Imagination au pouvoir.

让想象夺权。

Le gaullisme est l'inversion de la vie.

戴高乐主义是生活的倒置。

^① 例如，Willener，前引著作。

La révolution qui commence remette en cause non seulement la société capitaliste mais la civilisation industrielle.

已然启动之革命不仅质疑资本主义社会，还质疑工业文明。

La société de consommation doit périr de mort violente. La société de l'alienation doit périr de mort violente. Nous voulons un monde nouveau et original. Nous refusons un monde où la certitude de ne pas mourir de faim s'échange contre le risque de périr d'ennui. (Cohn-Bendit)

消费社会必须死于非命。异化社会必须死于非命。我们想要一个新颖别致的世界。我们拒绝用一个无聊致死的危险去换取免于饥饿的世界。（龚本第）

Nous menons ici [the Sorbonne] une vie merveilleuse, nous y dormons, nous y mangeons, nous ne touchons pas d'argent, personne n'y pense ici. C'est déjà la société que nous voulons créer.

我们正[在索邦]过着一种令人赞叹的生活。我们睡觉；我们吃喝；我们不接触金钱；没有人想起它。这已经就是我们想要创造的社会。

Je prends mes désirs pour des réalités, car je crois à la réalité de mes désirs.

我将我的欲望接受为现实，因为我相信我的欲望的现实性。

Il est strictement interdit d'interdire.

禁止是被禁止的。

L'humanité ne pourra vivre libre que lorsque le dernier bureaucrate aura été pendu avec les tripes du dernier capitaliste.

直到最后一个官僚被最后一个资本家的肠子所绞死之前，人类不可能是自由的。

L'action ne doit pas être une réaction mais une création.

行动不应该是反应，而是创造。

Ne changeons pas d'employeurs, 不要改变雇主；改变雇佣的
changeons l'emploi de la vie. 生活。

Les réserves imposées au plaisir excite le plaisir de vivre sans réserve. 强加于快乐之上的谨慎使我们对无需谨慎的生活的快乐更感兴奋。

Un flic dort en chacun de nous, il faut le tuer. 总有个警察生活在我们每个人当中；我们必须杀死他。

La révolution doit cesser d'être pour exister. 革命不再是为了生存。

Ne travaillez jamais!^① 永不工作！

这个不可思议的涂鸦表达了反抗者的意图：在与当代异化（而非 19 世纪的形式）的关联中同时改变结构与文化、客体与主体、社会与个体。呼唤直接的、总体性革命的乌托邦与**争论**（*contestation*）策略具有同样的震撼价值。写在墙上的东西是存在主义马克思主义。

在过去，对戴高乐主义资本主义的显性反抗来自共产党，它在 1968 年对法国的理解与 1936 年在人民阵线（*Popular Front*）的时候一样。在资本主义的帝国主义阶段，争论消失了，垄断取代了竞争，而将国家改造成了“法西斯主义”。左派的斗争不得不赞同受到威胁的议会民主。所有对社会主义的言论都是不成熟的。受共产党的官僚制度所抑制，工人的真正不满没有出现。五月运动反对“邪恶的斯大林主义者”（龚本第语），渴望社会组织质上的改变，像渴望经济和政治革命一样也渴望文化革命。尽管学生们拒绝了旧知识分子的权威，但他们的基本概念被存在主义马克思主义所预示。用龚本第的话来说，

有些人曾试图强迫马尔库塞作为我们的导师：那是一个笑话。我们没有一个人读过马尔库塞。当然，有些人读过马

^① 关于布告更完整的内容见 Julien Besançon, *Les Murs ont la parole* (Paris, 1968) and A. Ayache, *Les Citations de la révolution de mai* (Paris, 1968).

克思,也许巴枯宁,还有现代作家——阿尔都塞、毛泽东、格瓦拉、列斐伏尔。几乎所有“3月22日运动”的激进分子都曾读过萨特。但这次运动的灵感并非来自任何一个作者。^①

然而,一些直接的思想来源必须得到注意。

从海报中我们可以发现情境主义团体的观点,他们位于斯特拉斯堡(Strasbourg)的文学院(Faculté des Lettres)。我已经揭示了列斐伏尔——他20世纪60年代中期在那任教——在他们的思想发展中的作用。情境主义者在1966年发动了一场迷你版的五月运动,扰乱了大学并出版了一本非常流行的小册子《关于学生生活的贫困》(*De la misère en milieu étudiant*),它是《争鸣》集团的理论对学生生活的一次应用。1968年巴黎的情境主义者在巴黎大学建立了第一个行动委员会。《社会主义或野蛮》也影响了五月事件。龚本第出席了一个包括克劳迪·勒福尔在内的研究团体的会议,且一般而言,在南泰尔,《社会主义或野蛮》在1968年之前已经被广泛阅读。龚本第《过时的共产主义》(*Obsolete Communism*)一书中的大部分观点都可以追溯到《社会主义或野蛮》。甚至,在南泰尔,学院已经介绍了存在主义马克思主义的概念。列斐伏尔在那里教授社会学。还有,哲学系被现象学家和存在主义者(利科、杜夫海纳、列维纳斯)所控制且坚定地反结构主义。然而,总体说来,我们不能说存在主义马克思主义已经彻底地被学生们所吸收,也不能说他们在以它的名义活动。

385 五月风暴的思想文献提示我们要重点强调关系和意识的开放性与流动性,以便实现欲望和积极创造性的繁荣。萨特的自由概念与列斐伏尔非异化的节日观念的结合最好地抓住了学生们的眼球。在五月运动的思想中完全缺乏的是传统的自由主义观念:个体是社会之上的原子、自由,社会是一个客观的他者,情感与理性相矛盾。对学生们来说,

^① Cohn-Bendit, *The French Student Revolt*, trans. B. Brewster (N. Y., 1968) 58.

物化的意识形态和机构将通过“共享经验”的相互性(reciprocity)被避免。当然学生们没有仔细地阐发这些观念；话语本身对他们来说是一种罪恶。但他们的论点或格言(epigraph)是从存在主义马克思主义的立场出发的。它的“个人在集体活动中自由选择自己的命运”的观念被学生们称为“自治”，并且是他们的中心要求。也许他们从尼采那儿引用的一段话很好地表达了他们的思想状态：“人应该从灵魂的混乱中产生舞动的星星。”——用萨特的术语，人们必须真正自由地活着，以避免自欺。

我最愿意关注的五月事件的特征是它的节日基调、在意识和关系中物化的不在场以及个人遭遇令人惊讶的开放性。(拉丁区的汽车都消失了。)口头语言的直接交流——即使是对完全陌生的人——改造了资产阶级交际的装腔作势的文雅。人们之间的所有墙壁似乎都瞬间崩溃，将旧的压抑、防卫和恐惧一扫而光。很多人，不仅是学生，还有老年人和青年人、男人和女人、知识分子和工人、专家和体力劳动者，都简单地谈论着世界将采取何种形态，他们将做什么以及成为什么，生活将是什么样子。交谈因此具有了形而上学的性质：现实似乎是可能被改变的。

[社会的]金字塔在五月的阳光下已经像一块塔糖(sugar loaf)一样融化了。人们相互交谈，立即相互理解。不再有知识分子，不再有工人，只有到处讨论着的革命者，一种交往在普及——只有“无产阶级的”知识分子或其他想要成为组织者的人才会感到被这种交往排除在外。在这一语境中，“同志”一词再次发现了它的真正涵义：他真实地标志着人们之间所有分离的终结。^①

386

就在那一刹那，法国领略了超越异化的生活。

^① R. Viénet, *Enragés et situationnistes dans le mouvement des occupations* (Paris, 1968). 同样的印象参见 Seale, 前引著作, 93 及 Ardagh, 前引著作, 471.

3. 萨特与列斐伏尔解释历史

知识分子们对五月风暴普遍持赞同的态度。像米歇尔·克罗齐耶这样的技术决定论者则持敌对态度^①，而阿隆把自己看成是全体疯狂中寂寞的理智之声。结构主义者也心存怀疑，远离索邦大学，似乎那里藏着瘟疫。^②意味深长的是，列维-斯特劳斯因为五月风暴而哀悼其思想的死亡：“你知道的，在法国结构主义不再流行。自1968年5月，所有的客观性都被拒绝了。年轻人的观点更符合萨特。”^③有一次，阿尔都塞在共产党的老牌诗人路易·阿拉贡的陪伴下去了拉丁区，没想到竟然因没有退党而被喝倒彩。^④当权者们还在担心着结构主义的危险，而雅克·拉康在五月风暴之后就被巴黎高师开除了。^⑤总体上，结构主义者在五月风暴期间保持沉默，没有给予学生和工人以支持。阿尔都塞的情况最令人困惑，毕竟有一个团体——马列主义共产主义青年联盟(UJC-ML)由他的信徒所领导。^⑥在存在主义马克思主义阵营中，《争鸣》集团充分支持了动乱。虽然如此，他们却被那些大量借用了他们的团体(情境主义者)当作修正主义者所唾弃。埃德加·莫兰被奚落；亨利·列斐伏尔遭受人身威胁；阿克塞洛斯则被他家门口成袋的粪便所侮辱。^⑦萨特，靠着为被解放的索邦大学提供自己的帮助，遭遇稍微好一点。不过来自《争鸣》的马斯科洛和拉帕萨德则参加了作家与艺

387

① Johnson, 前引著作, 84.

② 同上。

③ *N.Y. Times* (Dec. 31, 1969).

④ Johnson, 前引著作

⑤ D. Cooper, *The Death of the Family* (N. Y., 1971) 73n.

⑥ Oelgart, B., *Idéologues et idéologies de la nouvelle gauche* (Paris, 1970) 125.

⑦ Willener, 前引著作, 92.

术家行动委员会。

归根结底，存在主义马克思主义与美妙五月(*le joli mai*)的关系取决于它使事件变得可以理解的能力。尽管诸如塞尔旺-施赖伯(Servan-Schreiber)^①那样的某些自由主义者确实在反抗的学生和工人中看到了大量良性改革(healthy reform)的意见，但他们倾向于将这些改革归于社会进一步的现代化和理性化，而不是将之归于一组全新的可能性的表达。在我看来，正是存在主义马克思主义最能发现和解释五月事件中那些对于反抗运动来说是全新的，而且使得1968年5月具有历史意义的特征。^②

1968年列斐伏尔在所有这一切开始的地方——南泰尔教授社会学。他关于五月的小册子《爆发》(*The Explosion*)就是从学生们所进行的事情的具体意义发展而来，其他知识分子关于该主题的书则常常缺乏对这一意义的论述。从这一联系出发，列斐伏尔把五月的不满和希望翻译成他的存在主义马克思主义的语言，回避了很多容易搅浑关于五月动乱众多讨论的议题，例如自发性与政党的关系问题。他在受到他人瞩目的对立双方之间小心前行：五月风暴对他来说表征了只有与资本主义社会的新阶段相联系才有意义的新型反抗。它不是一个有关工人对学生、旧无产阶级或新无产阶级、代际冲突或恋母情结冲突的问题。伴随着决策力量不断集中到极少数技术决定论精英手中，所有部门里的绝大多数人体验到一种反常和异化、无意义的活动与空洞的理论的感觉。^③

388

随着对匮乏的克服，列斐伏尔看到所有人都正经受着消费主义令人麻木的强制。学生们的行动象征性地表达了其他人感觉到的东西：因此罢工迅速蔓延并得到普遍支持。自发对抗的政治活动是回避现存

① *The Spirit of May* (N. Y., 1971).

② 莫兰、勒福尔和卡斯托里亚迪斯论1968年五月的《缺口》(*Brèche*)一书像列斐伏尔和萨特一样证明了同样的力量，但我没有篇幅充分讨论这个问题。

③ Lefebvre, 前引著作, 97.

选举体制的巨大力量的唯一方式。自我管理——普遍的呼唤——针对的不是经验的特定空间而是日常生活自身。学生们挑战经验的各种物化形式时将政治和文化完全融合起来了：学习建基于教师与学生之间疏远的、专制的关系之上；艺术与生活相隔离；在工作中，计划及思想与现行的生产相分离。列斐伏尔宣称只有他的都市化理论才能表达新矛盾的中心主题。^① 反抗针对的是日常生活的总体，不仅仅是工作场所或议会。对抗的方法是马尔库塞意义上的大拒绝，以摆脱“老大哥”（big-brother）官僚制度无处不在的操纵。反对发生在大街上，在墙上。“争论（Contestation）是对体验到的或预期的异化无所不包的、总体的拒绝。它是对被收编（to be co-opted）的故意拒绝。”^② 学生们在使技术官僚统治阶级措手不及的混合物中，将“都市游击战”与“都市庆典”、暴力与节日结合起来。^③

389 在传统马克思主义者看来，列斐伏尔的分析的薄弱之处正好是五月运动的薄弱之处：它没有对未来的战略，没有领导者，没有协调一致的革命组织。存在主义马克思主义者的答复指出了问题的难点：任何有体系的、有固定领导阶层的、有一贯战略的东西，都不可避免地落到官僚的手里变成物化的东西，并与社会主义最初规划的本质相冲突。发达社会中处境的更深刻的意义正在出现：与其说理性的计划在想象的繁荣（a romantic flourish）中被禁止，不如说理论与行动必须整合进具体的直接的政治创造中。如果斗争要指向物化和异化，每一件事都必须服从自我管理团体中欲望与行动的统一。对列斐伏尔来说，都市的“新实践”出现在五月革命之中，在那里“术语‘政治的’恢复了它最原始的涵义——共同体中社会生活的理论和实践知识。”^④ 只有从这一点出发的运动才真正提及了发达社会的语境，因为先进的技术使得这一

① Lefebvre, 前引著作, 98.

② 同上, 67.

③ 同上, 115.

④ 同上, 155.

统一在人类历史中第一次有了实践上的可能性。

五月实践并没有深刻地改变列斐伏尔的思想或行为，只是因为他也可能是少数预见到它发生的人之一。从知识分子的沉睡中被这一节日震醒的人，与其说是列斐伏尔，还不如说是萨特，尽管他的《批判》以某种怪诞的方式为很多将要在实践上发生的事情书写了剧本。

很快地，萨特突然支持了学生。在5月8日，《世界报》(*Le Monde*) 刊载了一篇由萨特、德·波伏娃和其他人签名的声明，号召工人和知识分子加入学生。^① 两天后，一篇由萨特、高兹、列斐伏尔、拉康和其他人签名的宣言出现在《世界报》上，将运动刻画为一次避免社会的“异化秩序”的努力，而不仅仅是一次大学改革计划。存在主义马克思主义以一种世界历史的视角看待五月风暴，而不只是将之看作一个法国现象。5月12日，卢森堡广播电台(Radio Luxembourg)播出了一期与萨特的访谈，他赞同学生争论和巷战的策略。^② 5月20日，《新观察周刊》发表了萨特与龚本第之间的访谈，在其中这个知识分子用和蔼的谦虚充当采访者的角色，允许达尼(Dany，即龚本第)畅所欲言。除了在媒体上的公开陈述之外，萨特还是拉丁区里的“解放区”的常客。5月20日他在索邦大学演讲，称赞学生们的“基于充分民主的社会的新观念，社会主义和自由之间的一次联姻的新观念”。^③ 社会主义与自由——萨特自抵抗岁月以来就为之战斗的事业已经获胜了。

390

在事件期间及之后所发表的访谈中，萨特被学生们理论与行动相统一的自发意识所打动。学生改革大学的要求——它被雷蒙·阿隆看成是纯粹的野蛮——得到了萨特的彻底支持。学生参与选择教员的权力——一个上一代人很难赏识的要求，对于萨特来说意义非凡。^④ 这个存在主义马克思主义者同意学生们的看法：大学体现着枯燥乏味的

① Contat, 前引著作, 463.

② 同上, 464.

③ 同上, 468.

④ *Situations* (Paris, 1972) Vol. 8, 188.

学习观念，在其中教师的权威不容挑战。在他看来，真正的学习要求持续的挑战，积极的批评，它应向所有的社会成员开放，而不是仅仅对少数精英开放。^① 萨特坚持认为学生们正在表达着在生活的所有方面都自我管理的新工人阶级的诉求。

391 比萨特对五月风暴富有同情的理解更重要的，是存在主义马克思主义使得这一社会事件可以被理解的能力，尤其是在《批判》中。^② 在1969年的两次访谈中^③萨特被要求解释《批判》是如何预料到五月风暴的。他谈及越南战争是五月风暴的一个起源，因为它极大地扩展了“可能的领域”。如果一个小农社会能够抵抗美国，那么发达社会就是有弱点的。^④ 实际上，对萨特来说，五月风暴的教益是发达社会的革命现在被视为一种可能。用《批判》的观点来看，革命事业要求主体抓住它的可能性的时刻。《批判》还清楚地说明了学生-工人运动与现有的反对机构的关系。共产党和总工会是官僚机构，它们将工人群列化，反对聚合群体并使武力行动变得不可能。^⑤ 传统左派已经丧失了否定的力量，因为它在自己的结构中模仿统治阶级的惰性(inertia)。聚合群体与群列之间的差别是共产党在五月风暴期间陷入保守主义的原因。对于萨特来说，五月运动缺乏一个既不会扼杀它的成员的自由创造又能指导革命的政党的领导。五月风暴是一个没有政治革命的文化革命，因此它不得不失败。尽管如此，它第一次带来了对发达社会的真正否定：反对异化和争取自我管理的斗争使技术社会遭遇到它的局限和矛盾。

① *Situations* (Paris, 1972) Vol. 8, 189.

② 在法国只有一位评论者注意到了这一点。一位来自南泰尔的教授，笔名为埃皮斯特蒙(Epistemon)的迪迪埃·安吉厄(Didier Anzieu), *Ces idées qui ont ébranlé la France* (Paris, 1968) 76. 约翰逊在前引著作中也试图通过《批判》理解五月运动，151-152。

③ “Itinerary of a Thought”，前引著作，及“Masses, Spontaneity, Party”，前引著作

④ “Itinerary”，前引著作，63及“Masses”，前引著作，239.

⑤ “Masses”，前引著作，235.

萨特从未提起《批判》和五月运动之间非常惊人的相似，这既不是出于谦虚也不是因为他认为它们过于明显。他对社会领域内否定性的出现、群列性中聚合群体的形成的理解，非凡地抓住了五月所发生的事情。就像在他对1789年的描述中一样，学生以及后来的工人凭借外在威胁对共同性(mutuality)的突然领悟是五月运动中行动的根源。

392

大学是萨特的实践-惰性概念极好的例子。^① 学生们确实被一个似乎是异己的他者所群列化了。对于学生来说，大学不是作为他们再造的场所，而是作为一套完全固定了的关系——它的起源和涵义被划分好的学科的知识碎片以及被传授的知识的思辨本质所遮掩。这是“去总体化了的总体”的完美例证。甚至，在教师和学生之间存在着一种严格的分离，使学习实践分岔。还有，学生之间的关系类似于萨特的群列概念，为了成绩的竞争创造了一种匮乏，这一匮乏不得不被学生内化并迫使他们将彼此看成是可互换的、失去人性的敌人。同样的分析也适用于工人的状况。

5月3日，当学生看到他们的伙伴被装入警车，他们在他人中看到了自己的处境。共同的认识导致了聚合群体的形成，打破了日常生活结构的原子化群列。萨特对五月事件起源的说明可以与其他团体的说明相比较。戴高乐主义者和官方马克思主义者诉诸一个站不住脚的阴谋论，将所有的责任都推给少数来自法国之外的闹事者（对此，30 000多的学生和工人不断重复“我们都是德国犹太人，我们都是少数民族”）。稍微切题一点的，很多自由主义者将所有的责任推给大学的退化。其他人运用精神分析方法，将学生们的行动看成是对俄狄浦斯紧张气氛的一种发泄，从而贬损五月事件的真正意义。另一方面，萨特的理论似乎允许事件得到更具体的把握。详细追踪学生和工人如何在新的情境中总体化了实践领域，又不诉诸决定论、还原主义或非理性主义，这是可能的。

393

^① Epistemon, 前引著作, 78-81, 也试图将《批判》的范畴运用于1968年5月。

萨特在《批判》中没有论述的东西是示范性的行动拥有激起统治机构的潜在暴力和引发外在威胁的能力。这是龚本第和“3月22日运动”的特质(genius)。换言之,革命可以由被压迫者自己发动而不需要一个计划外的剧变——如萧条,或统治阶级的攻击性行为——如路易十六用他的军队包围巴黎。实践-惰性的重负与集体行动的超越性自由之间的张力就足够构成革命的充分条件。

萨特的个体与群体、思想与行动、自由与必然的辩证法,在五月革命中全部得到了例证。在起义期间,个体自身并没有对革命深思熟虑而后按之行动。在这一情境中,个体前反思地通过他者谋划(project)自己,继而从谋划的相互性中,从聚合群体的存在性质中,群体意识的思想代表出现了。自由不是个体思想甚或个体行动的产品;它要求聚合群体的结构作为它存在的条件。突然间,每一个学生都总体化了他自己的领域,将这一总体化扩展到包括大学结构的全部压迫,继而,5月13日之后,整个社会的全部压迫。同样,一边被资本主义另一边被总工会和共产党群列化了的工人,在街垒上的学生活动中看到了他们自己。他们和警察战斗了多少次?学生对自治的要求不适用于他们自己的状况吗?在很多场合,否定的第一步之后紧接着群体形成的第二步。从街垒中走出的是行动委员会。

394

在《批判》中,聚合群体导向组织、宣誓、恐怖,并最终导致制度团体的再群列化。聚合群体的辩证法在五月运动期间遵循着稍微不同的模式。它们开始分工并成为组织;行动委员会是一个保护聚合群体的创造性实践的民主组织。但是宣誓没有进行,哪怕是象征性地,且恐怖也没有进入组织。节日期间,反抗者们没有在他们同志们的自由中看到对他们行动的否定。这很重要。既然恐怖起着加强革命的自我防御以及指导它在政治上通向最终的颠覆的作用,那么恐怖的缺席可以用来解释五月运动的失败。另一方面,行动委员会内部恐怖的不在场,可以通过在那儿萌芽的新意识和新关系的深度得到解释。关键的事实是,行动委员会没有转向萨特认为他们必然转向的敌人。他们没有被旧权

威的威胁所困扰——就像罗伯斯庇尔和悠久的、悲惨的革命历史所经历的那样。在很大程度上，学生们避免了恐怖主义。^①因此，他们没有为了寻找无处不在的、无孔不入的敌人而在阵营内施行政治迫害。也许事件没有持续足够长的时间。然而人们可以推测，使得行动委员会能够避免恐怖的东西是他们实现新的相互关系时所带有的满腔热情。在上述的特定场合中，学生和工人通过他们所建立的群体体验了新社会，并避免了返回到群列化。反对群列的起义和创造性活动的出现不是五月风暴的两个不同的阶段，而是同一个辩证过程的因素。因此造反者无疑不切实际地漠视了戴高乐和资本家的威胁。五月运动选择同时否定权威和建立新结构。那些为造反者主张直接革命的乌托邦要求而哀叹的评论家，倾向于忽视他们曾经做的事情的关键。

395

这既是五月运动的弱点也是其长处。它能够在反对敌人的过程中规定自己，而没有让敌人规定它自身的结构。萨特曾认为，当他们与敌人斗争时，敌人的群列性必然深入到革命者中来。五月事件表明，萨特辩证法的循环性能够被聚合群体的持续存在所打破。手段与目的结合得越紧密，造反者就越不会屈服于再群列化。完全不清楚的是，五月运动的失败是否可以归因于它拒绝让手段与目的相分离，以推进反对国家的有效行动。也许更应该认为它根本没有完全胜利的机会，很多造反者自从他们高喊“这只是开始”时就知道这一点。从存在主义马克思主义的视角看，五月事件的成功在于揭示了非原子的社会关系的**可能性**，以及显示这些关系不是推翻私有制的直接结果，而是新的、主体间实践的直接结果。五月的教诲是发达社会中的**社会变革必须集中于相互性的新关系的直接创造**，而不是集中于打倒敌人。将新原理予以具体化的示范性行动必须与对现存压迫的否定性揭露相结合。

396

^① Epistemon, 前引著作, 81-84, 可以看到学生避免恐怖主义的紧张局势的各种例子。

而且，如果大家都承认发达社会培育了自我管理、终结异化、社会质性的而非量化的改变的要求，那么可以说发达社会的持续发展，人们在更加官僚的、更加无权的关系中越来越深刻的群列化，越来越无疑地创造着聚合群体出现的条件；发达社会特有矛盾的不断蔓延，整合和控制日常生活越来越多的方面的需要，为一次更深刻的和更广泛的五月运动准备场地。显而易见，旧中产阶级、技术人员以及服务行业中白领工人的无产阶级化，使这些群体做好准备能够将他们自己的处境和学生与蓝领工人的处境等同起来。出于同样的原因，五月运动的弱点呼唤一种新型的政治，它能够集中这些行动委员会的动能（impulses）。实际上在 1968 年 5 月之后，包含社会党人和共产党人的左派的联合形成了，开始从事工人自我管理的规划——一个共产党传统上会加以反对的要求。还不清楚的是，这一将要提升五月事件含意的联合能否获得选举的胜利。最起码，发达资本主义向社会主义的转变看起来与封建农业社会向工业社会的转变没有多少共同点，无论是雅各宾模式还是布尔什维克模式。就这一空前过程需要一个新的理论来说，存在主义马克思主义似乎是适用的。

397 五月事件迫使萨特重新检查知识分子与运动的关系问题。他的生活再次成为问题。他现在应该把他的身份恢复成共产党的牛虻吗？知识分子把自己看作是保持反对政治和行动的纯粹批判兴趣的理论人是可能的吗？^① 萨特在 1968 年之后的活动体现了他态度的另一个变化。他开始行动。在大街上，他散发一种此时已经被政府取缔了的毛主义的报纸。他正将他的身体而不仅仅是思想置于危险之中。1970 年的一个采访者迫使萨特接受 1968 年 5 月在他的生活中所激发的明显变化。他带着犹豫地同意采访者所说的深奥的作品——例如他关于福楼拜的新书——需要有大众能够读懂的作品来补充。甚至，知识分子不

^① 1965 年萨特仍然基本保持他的旧观点。见“Plaidoyer pour les intellectuels”，*Situations*, Vol. 8, 375 - 455.

得不参与他以前曾经避免的政治行动。在大街上推销被禁的报纸就是证据。

到1971年萨特承认了在法国没有恐怖的文化革命的毛主义模式，由此取消了《批判》中社会辩证法的循环性。^① 忘记共产党并发展出一种对党的领导权的不同理解是可能的。最后萨特从他对法国共产党模棱两可的信任中解放出来。反过来，放弃了法国共产党也改变了这位知识分子的境遇。

继而，1968年5月发生了，而我意识到年轻人正在质疑的东西不只是资本主义、帝国主义、体系等，还包括我们当中那些假装反对所有那一切的人。我们可以这样说，从1940年到1968年我是一个左翼知识分子，而自1968年至今我成为一个思想上的左派。所不同的是一种行动。^②

萨特宣称他正在接近葛兰西的与革命阶级紧密相连的有机知识分子的模型(model)。现在他更深切地认识到《存在与虚无》的含意。为了避免自欺，行动必须补充思想，统一哪怕是知识分子的计划：没有身体冒险的观念冒险是虚假的。

398

理论与实践的统一仍然困扰着萨特，因为他的观点包含着无数的困难和矛盾。事实上作为法国的一个文化名流(institution)，他在抛出观点的时候就不可能不将他的观点公之于众，而他兜售报纸的行为肯定也是一种公开展示。在更深的层次上，我认识到萨特无法发展出一种既源自他的理论又使他个人满意的政治学。萨特20世纪60年代的政治观点究竟是什么？有对第三世界暴力行动的尖锐的呼告，尤其是在法农(Fanon)的《全世界受苦的人》(*Wretched of the Earth*)一书的前言中；1968年后，又有对知识分子放下他们的书本并接近工人、为人

^① “Sartre Accuses the Intellectuals of Bad Faith”, *New York Times Magazine* (Oct. 17, 1971) 118.

^② 同上。

民服务的号召。当然还有可能的筹划；然而萨特继续为福楼拜倾听了数千页，它们被认为有价值，但很少有无产阶级会阅读。这里的重点在于他的政治学没有充分面对法国的发达资本主义。相反，它们看上去避开了相关的理论和实际工作，避开了由新的局势所提出的挑战，仿佛被一种罪恶感所驱使。萨特似乎仍然与他自己最好的才能做斗争。由于想要将自己从知识分子特有的自欺——隐藏在人们的知识背后——中拯救出来，他在第二层次即超革命（ultra-revolutionary）的层次上转向了自欺。这一切并不意味着削弱了其思想的伟大意义，我曾经指出它极大地推进了对社会变革解放道路的概念化。

参考文献

注：存在主义马克思主义的完整参考文献本身就需要一大卷。下面是我发现对这次研究有用的书目。它不包括论文且不包括任何关于1968年5月的著作，因为劳伦斯·怀利(Lawrence Wylie)、富兰克林·朱(Franklin Chu)和玛丽·特瑞尔(Mary Terrall)的《法国：1968年5月/6月事件：批判性参考书目》(*France: Events of May/June 1968: A Critical Bibliography*)的参考书目很优秀。有可能的话，英译本都列在这了，法文原本没有列出。

- Albérès, R.-M., *Jean-Paul Sartre: Philosopher Without Faith*, trans. Wade Baskin (London, 1964).
- Althusser, Louis, *For Marx*, trans. Ben Brewster (N. Y., 1970).
- , *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (London, 1971).
- , and Balibar, Etienne, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London, 1970).

- , *Réponse à John Lewis* (Paris, 1973).
- Aron, Raymond, *Histoire et dialectique de la violence* (Paris, 1973).
- , *Marxism and the Existentialists* (N. Y. , 1969).
- , *The Opium of the Intellectuals*, trans. T. Kelmartin (N. Y. , 1962).
- , *D'Une sainte famille à l'autre: Essai sur les Marxismes imaginaires* (Paris, 1969).
- Asveld, Paul, *La Pensée religieuse de jeune Hegel* (Louvain, 1953).
- Audry, Colette, *Connaissance de Sartre* (Paris, 1955).
- , ed. , *Pour et contre l'existentialisme* (Paris, 1948).
- Axelos, Kostas, *Le Jeu du monde* (Paris, 1969).
- , *Marx, Penseur de la technique* (Paris, 1961).
- , *Vers la pensée planétaire* (Paris, 1964).
- Baas, Emile, *L'Humanisme marxiste* (Paris, 1947).
- , *Introduction critique au marxisme* (Paris, 1960).
- Bachelard, Gaston, *Le Matérialisme rationnel* (Paris, 1963).
- Bannan, John F. , *The Philosophy of Merleau-Ponty* (N. Y. , 1967).
- Barthes, Roland, *Mythologies*, trans. A. Lavers (N. Y. , 1972).
- Bartoli, Henri, *La Doctrine économique et sociale de Karl Marx* (Paris, 1950).
- Baudrillard, Jean, *The Mirror of Production*, trans. M. Poster (St. Louis, 1975).
- Beauvoir, Simone de, *Force of Circumstance*, trans. R. Howard (N. Y. , 1964).
- , *Memoirs of a Dutiful Daughter*, trans. J. Kirkup (N. Y. , 1959).
- , *The Prime of Life*, trans. P. Green (London, 1963).
- Beigbeden, Marc, *L'Homme Sartre* (Paris, 1947).
- Belleville, Pierre, *Une nouvelle classe ouvrière* (Paris, 1963).

- Bigo, Pierre, *Marxisme et humanisme* (Paris, 1945).
- Bourdet, Yvon, *Communisme et marxisme* (Paris, 1963).
- Burnier, Michel-Antoine, *Choice of Aciton*, trans. B. Murchland (N. Y. , 1969).
- Caire, Guy, *L'Alienation dans les oeuvres de jeunesse de K. Marx* (Aix-en-Provence, 1957).
- Calvez, Jean-Yves, *La Pensée de Karl Marx* (Paris, 1956).
- Camus, Alber, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, trans. J. O'Brien (N. Y. , 1955).
- , *The Rebel*, trans. A. Bower (N. Y. , 1956).
- Castoriadis, Cornélius, *La Société bureaucratique* (Paris 1973).
- Caute, David, *Communism and the French Intellectuals* (N. Y. , 1964).
- Chatelet, François, *Hegel* (Paris, 1968).
- , *Logos et praxis* (Paris, 1962).
- , *La Naissance de l'histoire* (Paris, 1962).
- Cogniot, Georges, *Karl Marx, notre contemporaine* (Paris, 1969).
- Contat, Michel and Rybalka, M. , *Les Ecrits de Sartre* (Paris, 1970).
- Cornu, Auguste, *Karl Marx et Friedrich Engels* (Paris, 1955).
- , *Karl Marx et la pensée moderne* (Paris, 1948).
- Debord, Guy, *Society of the Spectacle*, trans. Red and Black (Boston, 1970).
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie* (Paris, 1967).
- Desan, Wilfred, *The Marxism of Jean-Paul Sartre* (N. Y. , 1965).
- Desanti, Jean, *Phénoménologie et praxis* (Paris, 1963).
- Desroches, Henri, *Signification du marxisme* (Paris, 1949).
- Ducrot, Oswald, et al. , *Qu'est-ce que le structuralisme?* (Paris, 1969).

- Ellul, Jacques, *The Technological Society*, trans. J. Wilkenson (N. Y., 1964).
- Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trans. A. M. S. Smith (N. Y., 1972).
- , *The Order of Things* (N. Y., 1973).
- Fougeyrollas, Pierre, *La Conscience politique dans la France contemporaine* (Paris, 1963).
- , *Contradiction et totalité* (Paris, 1964).
- , *Le Marxisme en question* (Paris, 1959).
- , *La Philosophie en question* (Paris, 1960).
- Friedmann, Georges, *Sept études sur l'homme et la technique* (Paris, 1966).
- Gabel, Joseph, *La Fausse Conscience* (Paris, 1962).
- , *Sociologie de l'aliénation* (Paris, 1970).
- Garaudy, Roger, *Le Communisme et la Morale* (Paris, 1945).
- , *Dieu est mort: Etude sur Hegel* (Paris, 1962).
- , *Humanisme marxiste* (Paris, 1957).
- , *Literature of the Graveyard*, trans. J. Bernstein (N. Y., 1948).
- , *et al.*, *Mesaventures de l'anti-marxisme* (Paris, 1956).
- , *Perspectives de l'homme* (Paris, 1959).
- , *Questions à J. -P. Sartre* (Paris, 1960).
- Godelier, Maurice, *Rationality and Irrationality in Economics* (London, 1973).
- Goldmann, Lucien, *The Human Sciences and Philosophy*, trans. H. White (London, 1969).
- , *Immanuel Kant*, trans. R. Black (London, 1971).
- , *Lukacs et Heidegger* (Paris, 1973).

- , *Recherches dialectiques* (Paris, 1959).
- Gombin, Richard, *Les Origines du gauchisme* (Paris, 1971).
- Gorz, André, *Socialism and Revolution*, trans. N. Denny (N. Y. , 1973).
- , *Strategy for Labor*, trans. M. Nicolaus and V. Ortiz (N. Y. , 1967).
- , *The Traitor*, trans. R. Howard (N. Y. , 1959).
- Grégoire, Franz, *Aux Sources de la pensée de Marx* (Paris, 1947).
- Gurvitch, Georges, *Dialectique et sociologie* (Paris, 1962).
- Hartmann, Klaus, *Sartre's Ontology: A Study of Being and Nothingness in the Light of Hegel's Logic* (Evanston, 1966).
- , *Sartres Sozialphilosophie* (Berlin, 1966).
- Hegel, Georg F. W. , *Morceaux choisis de Hegel*, eds. Henri Lefebvre and Norbert Gutermann (Paris, 1938).
- , *La Phénoménologie de Hegel*, trans. J. Hyppolite (Paris, 1939 - 1941).
- Hughes, H. Stuart, *The Obstructed Path* (N. Y. , 1968).
- Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris, 1946).
- , *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (Paris, 1948).
- , *Logique et existence* (Paris, 1952).
- , *Studies on Marx and Hegel*, trans. J. O'Neill (N. Y. , 1969).
- Jameson, Fredric, *Marxism and Form* (Princeton, 1971).
- Jeanson, Francis, *La Problème moral et la pensée de Sartre* (Paris, 1965).
- Jordon, Z. A. , *Philosophy and Ideology* (Holland, 1963).
- Kanapa, Jean, *L'Existentialisme n'est pas un humanisme* (Paris,

1947).

Klare, Karl, and Howard, Dick, eds. , *The Unknown Dimension* (N. Y. , 1973).

Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. J. Nichols (N. Y. , 1969).

Korsch, Karl, *Marxism and Philosophy*, trans. Fred Halliday (London, 1970).

Kosik, Karel, *Die Dialektik des Konkreten* (Frankfurt am Main, 1967).

Labeledz, Leo, ed. , *Revisionism: Essays on the History of Marxist Ideas* (N. Y. , 1962).

Lacan, Jacques, *Ecrits* (Paris, 1966).

——, *The Language of the Self*, trans. A. Wilden (Baltimore, 1968).

Lacroix, Jean, *Marxisme, existentialisme, personnalisme* (Paris, 1949).

Lafarge, René, *Jean-Paul Sartre: His Philosophy* (Indiana, 1970).

Laing, R. D. , and Cooper, David, *Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy* (N. Y. , 1964).

Lane, Michael, ed. , *Structuralism: A Reader* (London, 1970).

Lapassade, Georges, *L'Entrée dans la vie* (Paris, 1963).

Leach, Edmund, *Claude Lévi-Strauss* (N. Y. , 1970).

Leduc, Victor, ed. , *Structuralisme et marxisme* (Paris, 1970).

Lefebvre, Henri, *Au-delà du structuralisme* (Paris, 1971).

——, and Gutermann, Norbert, *La Conscience mystifiée* (Paris, 1936).

——, *Critique de la vie quotidienne* (Paris, 1947 - 1962).

——, *Le Droit à la ville* (Paris, 1968).

- , *Everyday Life in the Modern World*, trans. S. Rabinovitch (N. Y., 1971).
- , *L'Existentialisme* (Paris, 1946).
- , *Introduction à la modernité* (Paris, 1962).
- , *Le Langage et la Société* (Paris, 1966).
- , *Logique formelle et logique dialectique* (Paris, 1947).
- , *Marx et la liberté* (Paris, 1947).
- , *Le Marxisme* (Paris, 1948).
- , *Marx philosophe* (Paris, 1964).
- , *Le Matérialisme dialectique* (Paris, 1939).
- , *Métaphilosophie* (Paris, 1965).
- , *La Pensée de Karl Marx* (Paris, 1947).
- , *Position: Contre les technocrates* (Paris, 1967).
- , *Pour connaître la pensée de Karl Marx* (Paris, 1948).
- , *Problèmes actuels du marxisme* (Paris, 1957).
- , *The Sociology of Marx*, trans. N. Gutermann (N. Y., 1969).
- , *La Somme et le Reste* (Paris, 1959).
- Lévi-Strauss, Claude, *Conversations With Cl. Lévi-Strauss*, trans. J. and D. Weightman (London, 1969).
- , *The Raw and the Cooked*, trans. J. and D. Weightman (N. Y., 1969).
- , *The Savage Mind*, trans. G. Weidenfeld (N. Y., 1966).
- , *The Scope of Anthropology*, trans. Paul and Paul (London, 1967).
- , *Structural Anthropology*, trans. C. Jacobson and B. Schoepf (N. Y., 1967).
- , *Tristes Tropiques*, trans. J. Russell (N. Y., 1965).
- Lichtheim, George, *The Concept of Ideology* (N. Y., 1967).

- , *Marxism in Modern France* (N. Y. , 1966).
- Lobkowitz, Nicholas, ed. , *Marx and the Western World* (Notre Dame, 1967).
- Löwith, Karl, *Nature, History and Existentialism* (Evanston, 1966).
- Lukacs, Georg, *Existentialisme ou marxisme?* trans. E. Keleman (Paris, 1948).
- , *History and Class Consciousness*, trans. R. Livingstone (London, 1971).
- Liotard, Jean-François, *Dérive à partir de Marx et Freud* (Paris, 1973).
- Macksey, R. , and Donato, E. , eds. , *The Languages of Criticism and the Sciences of Man* (Baltimore, 1970).
- Mallet, Serge, *La Nouvelle Classe ouvrière* (Paris, 1963).
- Marchal, Jean, *Deux essais sur le marxisme* (Paris, 1955).
- Martinet, Gilles, *Marxism of Our Time*, trans. F. Kelly (N. Y. , 1964).
- Marx, Karl, *Morceaux choisis*, eds. P. Nizan and J. Duret (Paris, 1934).
- Mascolo, Dionys, *Le Communisme : Révolution et communication ou la dialectique des valeurs et des besoins* (Paris, 1953).
- Merleau-Ponty, Maurice, *Adventures of the Dialectic*, trans. J. Bien (Evanston, 1973).
- , *Humanism and Terror*, trans. J. O'Neill (Boston, 1969).
- , *The Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith (London, 1962).
- , *Sense and Non-Sense*, trans. H. and P. Dreyfus (Evanston, 1964).

- , *Signs*, trans. R. McCleary (Evanston, 1964).
- Metzger, Arnold, *Existentialismus und Sozialismus: Der Dialog des Zeitalters* (Pfullingen, 1968).
- Monnerot, Jules, *Sociology of Communism*, trans. J. Degras and R. Rees (London, 1953).
- Morin, Edgar, *Autocritique* (Paris, 1959).
- Mougin, Henri, *La Sainte famille existentialists* (Paris, 1947).
- Mounier, Emmanuel, *Introduction aux existentialismes* (Paris, 1946).
- Naville, Pierre, *De l'aliénation à la jouissance* (Paris, 1954).
- , *L'Intellectuel communiste: A propos de J.-P. Sartre* (Paris, 1956).
- Niel, Henri, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (Paris, 1945).
- Odajnyk, Walter, *Marxism and Existentialism* (N. Y., 1965).
- Paz, Octavio, *Claude Lévi-Strauss: An Introduction*, trans. J. and M. Bernstein (Ithaca, 1970).
- Peperzak, Adrien, *Le Jeune Hegel et la vision morale du monde* (The Hague, 1960).
- Piaget, Jean, *Structuralism*, trans. C. Maschler (N. Y., 1970).
- Politzer, Georges, *Principes élémentaires de philosophie* (Paris, 1970).
- Poulantzas, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales* (Paris, 1968).
- Rabil, Albert, *Merleau-Ponty: Existentialist of the Social World* (N. Y., 1967).
- Rancière, Jacques, *La Leçon de Althusser* (Paris, 1974).
- Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy*, trans. D. Savage (New Haven, 1970).

- Rubel, Maximilien, *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx* (Paris, 1956).
- , *Karl Marx; Essai de biographie intellectuelle* (Paris, 1957).
- Sartre, Jean-Paul, *L'Affaire Henri Martin* (Paris, 1953).
- , *Being and Nothingness*, trans. H. Barnes (N. Y., 1966).
- , *Between Existentialism and Marxism*, trans. J. Matthews (London, 1974).
- , *The Communists and the Peace*, trans. M. Fletcher and P. Beak (N. Y., 1968).
- , *Critique de la raison dialectique* (Paris, 1960).
- , *Descartes* (Paris, 1948).
- , *Roussel, David and Rosenthal, Gerard, Entretiens sur la politique* (Paris, 1949).
- , *The Ghost of Stalin*, trans. M. Fletcher (N. Y., 1968).
- , *L'Idiot de la famille* (Paris, 1971).
- , *Marxisme et existentialisme: Controverse sur la dialectique* (Paris, 1962).
- , *Saint Genet: Actor and Martyr*, trans. B. Frechtman (N. Y., 1963).
- , *Situations, vols. i-ix* (Paris, 1947 - 1972).
- Schaff, Adam, *Marx oder Sartre?* (Vienna, 1964).
- Schwarz, Theodor, J. -P. Sartres "Kritik der dialektischen Vernunft" (Berlin, 1967).
- Sebag, Lucien, *Marxisme et structuralisme* (Paris, 1964).
- Sève, Lucien, *Marxisme et la théorie de la personnalité* (Paris, 1969).
- Sheridan, James, *Sartre: The Radical Conversion* (Athens, Ohio, 1969).

- Simonis, Yvan, *Claude Lévi-Strauss au la passion de l'inceste* (Paris, 1968).
- Somerhausen, Luc, *L'Humanisme agissant de Karl Marx* (Paris, 1946).
- Soubise, Louis, *Le Marxisme après Marx* (1956 - 1965) (Paris, 1967).
- Thorez, Maurice, *Fils du peuple* (Paris, 1970).
- Touchard, J. , *Les Mouvements des idées politiques dans la France contemporaine* (Paris, 1968).
- Touraine, Alain, *Post-Industrial Society*, trans. L. Mayhew (N. Y. , 1971).
- Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (Paris, 1951).
- Vancourt, Raymond, *Marxisme et pensée chrétienne* (Paris, 1948).
- Vaneigem, Raoul, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations* (Paris, 1967).
- Verstraeten, Pierre, *Violence et éthique : Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre* (Paris, 1972).
- Wackenheim, C. , *La Faillite de la religion d'après Karl Marx* (Paris, 1963).
- Wahl, Jean, *La Logique de Hegel comme phénoménologie* (Paris, 1965).
- , *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris, 1929).
- , *Philosophies of Existence*, trans. F. Lory (N. Y. , 1969).
- Warnock, Mary, ed. , *Sartre* (N. Y. , 1971).
- Weil, Eric, *Hegel et l'état* (Paris, 1950).

Zévaès, Alexandre, *De L'Introduction du marxisme en France* (Paris, 1947).

Zitta, Victor, *Georg Lukacs' Marxism* (The Hague, 1964).

索 引

(索引中的页码为原著页码,检索时请查本书边码)

- Abraham 亚伯拉罕, 29
- Action 《行动》, 109 - 11, 179
- Adorno, Theodor 阿多诺, 西奥多, 43, 248n, 305n
- Alain 阿兰, 76, 113
- Aléthéia* 《真理》, 257
- Algerian 阿尔及利亚, 186, 298
- Algerian National Liberation Front 阿尔及利亚民族解放阵线, 186
- Algerian War 阿尔及利亚战争, 76, 78, 161, 205, 380
- Allonnes, Olivier R. d' 阿洛讷, 奥利维尔·R. d', 334n
- Althusser, Louis 阿尔都塞, 路易, 19, 51, 232, 254, 272, 306, 312, 314, 320, 340 - 60, 374, 384, 376
- Amazon 亚马逊, 307, 329, 336
- America, Americans 美国, 美国人, 38, 164, 250, 292, 304, 307, 391
- anarchism 无政府主义, 296
- Antelme, Robert 安泰尔姆, 罗伯特, 215
- Anzieu, Didier 安齐厄, 迪迪埃, 391n
- Aragon, Louis 阿拉贡, 路易, 138, 386
- Arato, Andrew 阿拉托, 安德鲁, 44n
- Argomenti* 《话题》, 211
- Arguments* 《争鸣》, 313, 365, 374, 387
- Argements* group 《争鸣》集团, 162, 179, 210 - 23, 227, 229, 231, 239, 240, 248n, 260 - 63, 266 - 68, 273, 300, 305 - 6, 348, 351, 384, 386
- Aristotle, Aristotelian 亚里士多德, 亚里士多德学派, 15, 17
- Aron, Raymond 阿隆, 雷蒙, 8, 81, 135n, 187, 190 - 94, 265n, 300, 341n, 370, 386, 390

- Ash, Willaim 阿什,威廉,265n
- Audry, Colette 奥德里,科莱特,76,125n, 126n
- Axelos, Kostas 阿克塞洛斯,科斯塔, 305n; and *Arguments* 和《争鸣》, 210,213,214,220,222-27,232, 235,236,240,255,257,263,; and Marx 和马克思,50n,55,57,60-62,64,65,69; and May '68 和 68 年五月,387
- Baas, Emile 巴斯,埃米尔,50n,54n
- Bachelard, Gaston 巴什拉,加斯东, 342
- Badiou, Alain 巴迪乌,阿兰,341n,356n, 358n
- Balibar, Etienne 巴里巴尔,埃蒂安,355, 357
- Baroque 巴洛克,23
- Barthes, Roland 巴特,罗兰,211,252, 312,313
- Bartoli, Henri 巴尔托利,亨利,50n, 59n,60n
- Bastille 巴士底狱,288
- Bataille, Georges 巴塔耶,乔治,8
- Bateson, Georges 贝特森,乔治,273n
- Baudelaire, Charles 波德莱尔,查尔斯, 195,201
- Baudrillard, Jean 鲍德里亚,让,360n
- Beaufret, Jean 博弗雷,让,222,223
- Beauvoir, Simone de 波伏娃,西蒙娜·德,20,74-77,80n,81n, 110,111n,122,135n,139,173, 175,183n,195n,264n,265n, 271n,307,389
- behaviorism 行为主义,132
- Belleville, Pierre 贝尔维尔,皮埃尔, 362,365,367,368
- Benda, Julien 本达,朱利安,125n
- Benveniste, Emile 本维尼斯特,埃米尔,309
- Bergson, Henri 柏格森,亨利,20,49, 113
- Berlin University 柏林大学,33
- Bern 伯尔尼,28
- Bernstein, Eduard 伯恩斯坦,爱德华, 45,52
- Bertherat, Yves 贝尔特拉,伊夫,337
- Besse, Guy 贝塞,盖伊,39n,179,340n
- Bigo, Pierre 比戈,皮埃尔,50n,51, 54n,60,69
- Binswanger, Ludwig 宾斯万格,路德维希,262
- Blanqui, Auguste 布朗基,奥古斯特,36
- Bloch, Ernst 布洛赫,恩斯特,43
- Blondel, Maurice 布隆戴尔,莫里斯, 113
- Bloom, Allan 布鲁姆,艾伦,10n
- Bolsheviks 布尔什维克,396
- Bonaparte, Louis Napoleon 波拿巴,路

- 易·拿破仑,184
- Bonaparte, Napoleon 波拿巴,拿破仑, 17,21
- Bottigelli, Emile 博蒂盖利,埃米尔, 42n,341n
- Bourdet, Claude 布尔代,克劳德,178, 212
- Bourdet, Yvon 布尔代,伊冯,211n,213n
- Breines, Paul 布赖内斯,保罗,43n
- Breton, André 布雷东,安德烈,3,116, 138,381
- Brunschvicg, Leon 布伦茨威格,莱昂, 4n,9,113,115
- Bukharin, Nikolai 布哈林,尼古拉,47, 154,155,158,159,199
- Burnier, Michel-Antoine 比尔尼耶,米歇尔-安托万,75n,139n,172n, 182n,186n,187n
- Caire, Guy 凯尔,盖伊,50n,60n,70n
- Caltex 加德士,367
- Calvez, Jean-Yves 卡尔韦,让-伊夫, 50n,51,53-55,57,59-61,63, 69,228
- Calvin, Jean 加尔文,让,15
- Camus, Albert 加缪,阿尔贝,110,161, 187-91
- Canguilhem, Georges 康吉扬,乔治,345n
- capitalism 资本主义,29,38,40-41,45-48,68,84,121,123,131-32,142-43,155,162-63,167-69,171, 184,191,197,204-5,217,219, 226,244-45,247,263,281,283, 285,300,340,345,350,352,355-57,363,366-68,374,376,377, 381,393,397
- Carr, Edward H. 卡尔,爱德华·H., 214
- Carroll, David 卡罗尔,戴维,338n
- Cartesian, Cartesianism 笛卡儿的,笛卡儿主义,4,17,20,90,98,103,126-28,143,147,153,175,177,193, 226,289,309,323
- Castoriadis, Cornélius 卡斯托里亚迪斯,科尼利厄斯,202-5,211,222, 371n,387n
- Castro, Fidel 卡斯特罗,菲德尔,300
- Catholics 天主教徒,5,6,8,28,29,49, 51,54,57,60,85,126,174n
- Caute, David 科特,戴维,38n
- Caveing, Maurice 凯文,莫里斯,39n, 133,270n
- Céline, Louis-Ferdinand 塞利纳,路易-费迪南,128
- cercle, d'Ulm 乌尔姆俱乐部,359
- Charles X 查理十世,380
- Chatelet, François 夏特莱,弗朗索瓦, 60,214,220,222,223,232-37, 240,255,257,263,274
- China 中国,280

- Chiodi, Pietro 基奥迪,彼得罗,265n,
286n,287n
- Christ 耶稣,28,29
- Christian Churches 基督教堂,15
- Christians 基督徒,29,209,340
- Classicism 古典主义,23
- Cogniot, Georges 科尼奥,乔治,40n,51n
- Cohn-Bendit, Daniel 龚本第,丹尼尔,
372,373,380,382 - 384,390,393
- Collège de France 法兰西学院,18
- Comité National des Ecrivains 作家全
国委员会,109,139
- Commission de l'Energie Atomique 原
子能委员会,379
- Committee of Intellectuals Against the
War in North Africa 北非知识分
子反战委员会,210
- Common Market 欧洲共同体,8
- Commune of 1871 1871年公社,184
- Communist International 共产国际,37
- Communist Party of France 法国共产
党,9,36 - 39,49,50,55,68,79,
110 - 12,125 - 28,131,133,136,
138 - 41,146,153 - 54,159,161,
163 - 69,171 - 87,200,201,209 -
15,218,227,228,238 - 39,340,
342,350,360,365 - 66,368,371 -
76,380,383,386,391,393,396
- 97
- Communist Party of Italy 意大利共产
党,305
- Compagnie Générale d'Electricité 通用
电力公司,379
- Compagnie de Télégraphie Sans Fils de
Brest 布雷斯特无线电公司,379
- Comte, Auguste 孔德,奥古斯特,3,302
- Confédération Française Démocratique
du Travail 法国民主联盟,379
- Confédération Générale du Travail 总
工会,366,368,372,376 - 79,
391,393
- conservatism 保守主义,6,7,49,85
- consumerism 消费主义,247
- Contat, Michel 孔塔,米歇尔,76n
- Cooper, David 库珀,戴维,197n
- Copernicus, Nicholas 哥白尼,尼古拉
斯,193,318
- Corneille, Pierre 高乃依,皮埃尔,16n
- Cornu, Auguste 科尔纽,奥古斯特,69
- Cottier, Georges 科捷,乔治,43n,50n,
51
- Courtade, Pierre 库尔塔德,皮埃尔,
110,112,215
- Crozier, Michel 克罗齐耶,米歇尔,363n,
373,386
- cybernetics 控制论,250
- Czechoslovakia 捷克斯洛伐克,70
- Dalmas, Louis 达尔马斯,路易,171
- Darwin, Charles 达尔文,查尔斯,193,

- 318
- Debord, Guy 德波,居伊,257
- Deleuze, Gilles 德勒兹,吉尔,19
- Derrida, Jacques 德里达,雅克,19,252,
338n,353n-54n
- Desan, Wilfred 德桑,威尔弗雷德,265n,
289
- Desanti, Dominique 德桑蒂,多米尼克,
112
- Desanti, Jean-Toussaint 德桑蒂,让-
图森,8,9,38n,61,64n,110,110,
122,267n,323n
- Descartes, René 笛卡儿,勒内,20-22,
25,72,76,90,122,127-28,148,
193,223,226,271,289,324
- dialectical materialism, diamat 辩证唯
物主义,36,38,40-41,43,45,
116,118,120,126,150,222,227,
231,267,269,341,342,349
- Diderot, Denis 狄德罗,德尼,22,25n,
37,87,238
- Dienbienphu 奠边府,161
- Dilthey, Wilhelm 狄尔泰,威廉,192n,
273
- Domenach, Jean-Marie 多梅纳克,琼-
玛丽,51n,320n
- Dubrovsky, Serge 杜布罗夫斯基,塞
尔日,16n
- Duclos, Jacques 杜克洛,雅克,164,165
- Dufrenne, Mikel 杜夫海纳,迈克尔,
3n,21n,314,315,384
- Dunayevskaya, Raya 杜纳叶夫斯卡娅,
拉娅,265n
- Durkheim, Emile 涂尔干,埃米尔,6-
8,291-92
- Duvignaud, Jean 迪维尼奥,让,3n,211
- Ecole Normale Supérieure 巴黎高等师
范学院,3n,76,145,178,257,307,
320,341,386
- Ecole Pratique des Hautes Etudes 巴
黎高等专科学校,8
- economism 经济主义,40,43,57,341
- Einstein, Albert 爱因斯坦,阿尔伯特,
194
- Eluard, Paul 艾吕雅,保罗,138
- Engels, Friedrich 恩格斯,弗里德里希,
9,42,45,52,123,131,258,281
- England 英格兰,3,212,217,305,310
- Enlightenment 启蒙运动,79,86,87
- Esprit* 《精神》,68,315,337,357
- Establet, Roger 埃斯塔布莱,罗杰,342n
- Europe 欧洲,38,41,46,68,79,122,
137,140-41,292,298,307,329,
331,336,351
- L'Express* 《快报》,178,183,185
- Fanon, Frantz 法农,弗朗茨,398
- fascism, fascists 法西斯主义,法西斯
主义者,12,49,111,123,125,

- 243, 253, 275, 283
- Fédération des Etudiantes Révolutionnaires 革命大学生联合会, 375
- Fessard, R. P. 费萨尔, R. P., 8
- feudalism 封建主义(制度), 351, 356
- Feuerbach, Ludwig 费尔巴哈, 路德维希, 19n, 27, 29n, 236, 325
- Fifth Republic 第五共和国, 210, 380
- Le Figaro* 《费加罗报》, 135n, 191, 370
- Flaubert, Gustave 福楼拜, 古斯塔夫, 98, 139, 195, 201, 303, 304, 397, 398
- Fondane, Benjamin 封丹, 本亚明, 121n
- Forquin, Jean-Claude 福尔坎, 让-克劳德, 341n
- Fortuni, Franco 福尔图尼, 弗朗哥, 211
- Foucault, Michel 福柯, 米歇尔, 19, 254, 306, 312, 334 - 39, 345n, 347n
- Fougeyrollas, Pierre 富热罗拉, 皮埃尔, 179, 211, 214, 220, 222, 227 - 29, 231 - 32, 235, 263
- Fourastié, Jean 富拉斯蒂耶, 让, 229
- Fourier, Charles 傅立叶, 夏尔, 61, 227, 255
- Fourth International 第四国际, 180, 202
- Fourth Republic 第四共和国, 40, 167, 210, 370
- Francastel, Pierre 弗朗卡斯泰尔, 皮埃尔, 180
- France 法国, 3 - 5, 9, 18, 32, 36, 38, 41 - 42, 48, 50, 53, 55 - 56, 68, 70, 81n, 105, 110 - 12, 117, 130 - 31, 136 - 37, 140, 157, 159, 162, 165n, 171, 173, 179 - 80, 184 - 86, 191, 202, 205, 210 - 12, 222, 248n, 261, 298, 307, 312, 340, 362, 369 - 72, 376, 379 - 80, 383, 386, 391n, 392, 397 - 98
- France, Anatole 法朗士, 阿纳托尔, 37
- France Observateur* 《法国观察》, 178
- Frankfurt 法兰克福, 28
- Frankfurt School 法兰克福学派, 43, 64n, 247, 248n, 304
- French Revolution of 1789 1789 年法国革命, 21, 27, 28, 288 - 90, 328, 392
- Freud, Sigmund 弗洛伊德, 西格蒙德, 87, 112, 147, 218, 228, 260 - 61, 304, 316, 318 - 22, 335, 336, 355
- Freund, Julien 弗洛因德, 朱利安, 7n, 265n, 300
- Friedmann, Georges 弗里德曼, 乔治, 36, 138, 249 - 50, 362, 364n
- Fromm, Erich 弗洛姆, 埃里希, 43
- Gabel, Joseph 加贝尔, 约瑟夫, 49n, 214, 261 - 63
- Gaboriau, Marc 加博里欧, 马克, 323n
- game theory 游戏理论, 250
- Garaudy, Roger 加罗迪, 罗杰, 27, 36n, 37, 50n, 69, 113n, 117n, 125, 129, 130n, 132, 157, 161, 174n,

- 187, 209, 265n, 270n - 71, 340 - 41n, 345n, 359, 367n
- La Gauche* 《左派》, 139
- Gaulle, Charles de 戴高乐, 夏尔, 38, 40, 110, 144, 161, 210, 340; and May '68 和 68 年五月, 364, 370, 372 - 73, 379 - 80, 395
- Geismar, Alain 热斯马尔, 阿兰, 364n, 365n, 375, 380
- Genet, Jean 热内, 让, 80, 98, 195 - 97, 199 - 201
- George François 乔治, 弗朗索瓦, 341n, 349
- Germany 德国, 3, 154, 212, 304, 380
- Gilson, Etienne 吉尔松, 艾蒂安, 74
- Glucksmann, André 格鲁克斯曼, 安德烈, 341n, 345n
- Godelier, Maurice 戈德利耶, 莫里斯, 341
- Goethe, Johann W. von 歌德, 约翰·W. 冯, 138
- Goldmann, Lucien 戈德曼, 吕西安, 42, 44, 47 - 50n, 209, 261, 318n, 370
- Gombin, Richard 贡班, 理查德, 211n, 213n, 246n, 257n
- Gorz, Andre 高兹, 安德烈, 187, 265n, 287n, 362 - 369, 389
- Gramsci, Antonio 葛兰西, 安东尼奥, 43, 142, 343, 397
- Greece 希腊, 232, 233, 236, 244
- Greek Civil War 希腊内战, 202, 222
- Gregoire, Franz 格雷瓜尔, 弗朗兹, 29n
- Grenelle Agreements 格勒奈尔协议, 377
- Griset, Antoine 格里泽, 安托万, 187
- Guède, Jules 盖德, 朱尔斯, 36
- Guevara, Che 格瓦拉, 切, 381, 384
- Gurvitch, Georges 古尔维奇, 乔治, 69, 168, 230, 256n
- Gutermann, Norbert 古特曼, 诺伯特, 3n, 36, 42n, 116, 238
- Habermas, Jürgen 哈贝马斯, 于尔根, 64n, 304, 305n, 359
- Halbwachs, Maurice 哈布瓦赫, 莫里斯, 168
- Hamelin, Octave 哈梅林, 奥克塔夫, 113
- Hegel, Georg W. F. 黑格尔, 格奥尔格·W. F., 277 - 78, 286 - 87, 319, 322, 335 - 36, 343, 350, 358, 371; Marx 马克思, 45, 53, 66 - 67, 69, 70; *Phenomenology of Spirit* 《精神现象学》, 3 - 35; Sarte 萨特, 76 - 77, 80n - 81n, 83 - 84, 98, 103 - 5, 119 - 20, 145, 147, 149, 156, 159, 162, 188, 192
- Heidegger, Martin 海德格尔, 马丁, 16, 18, 33 - 34, 43 - 44, 49, 74n, 77, 80n - 81n, 94, 111, 121n, 159,

- 307; *Arguments Group* 《争鸣》集团, 222 - 24, 227, 229, 232, 237, 240, 251, 255, 257
- Hellenistic 希腊文化的, 23, 65
- Helvétius, Claude 爱尔维修, 克劳德, 37, 87
- Henri Martin Affair 亨利·马丁事件 (迪东事件), 161
- Heraclitus 赫拉克利特, 224, 240
- Herr, Lucien 埃尔, 吕西安, 3n
- Hervé, Pierre 埃尔韦, 皮埃尔, 110 - 13n, 179 - 80, 182, 215
- Hilferding, Rudolf 希法亨, 鲁道夫, 214
- historical materialism 历史唯物主义, 40, 246, 267, 274, 341 - 42, 349, 357
- historicism 历史主义, 335, 346, 249, 352 - 55
- Hitler, Adolf 希特勒, 阿道夫, 123, 155
- Hjelmslev, Louis 叶尔姆斯列夫, 路易, 308
- Hobbes, Thomas 霍布斯, 托马斯, 94, 281
- Holbach, Paul-Henri d' 霍尔巴赫, 保罗-亨利·德, 87
- Horkheimer, Max 霍克海默, 马克斯, 43, 305n
- Howard, Dick 霍华德, 迪克, 11n, 70n, 140n, 265n, 362n
- Hughes, H. Stuart 休斯, H. 斯图尔特, 6n
- Hugo, Victor 雨果, 维克多, 37
- humanism 人道(本)主义, 6, 27, 67 - 68, 72, 105, 117 - 18, 125, 127, 129, 155 - 57, 164, 223 - 24, 243, 291, 324 - 26, 335 - 36, 340, 343, 349, 354
- L'Humanite* 《人道报》, 373
- Hungary 匈牙利, 49, 121, 141, 161, 169, 182 - 83
- Husserl, Edmund 胡塞尔, 埃德蒙德, 77, 80n - 82, 122, 147, 159, 193, 258, 302, 304, 307, 323
- Hyppolite, Jean 依波利特, 让, 69, 270 - 71, 和黑格尔, 5, 8n, 18 - 34
- idealism, idealists 唯心主义, 唯心主义者, 5 - 7, 27, 35, 64, 67, 76 - 77, 105, 113 - 15, 118, 122 - 23, 127 - 29, 135, 140 - 41, 143, 147, 162, 180, 200, 226, 230, 235, 272 - 73, 323 - 24
- imperialism 帝国主义, 85, 245, 313, 397
- industrial revolution 工业革命, 62, 91
- information theory 信息理论, 250
- Italy 意大利, 3, 138, 211, 305
- Internationale lettriste 单字主义国际, 246
- International situationniste 情境主义国际, 257, 381, 384, 386
- Jacobinism 雅各宾主义, 36, 396

- Jakobson, Roman 雅格布森, 罗曼, 307
- 8, 338
- Jameson, Frederic 詹姆逊, 弗雷德里克,
265n, 266n, 275n, 278n, 286n, 287n
- Jaspers, Jarl 雅斯贝斯, 亚尔, 125n
- Jaurès, Jean 饶勒斯, 让, 36
- Jeanson, Francois 让松, 弗朗索瓦, 128n,
186 - 69
- Jena 耶拿, 28 - 29
- Jeunesse Communiste Révolutionnaire
革命共产主义青年团, 373 - 75
- Jews, Judaism 犹太人, 犹太教, 26,
29, 392
- Johnson, Richard 约翰逊, 理查德, 39
- Joliot-Curie, Frédéric 约里奥-居里,
弗雷德里克, 36
- Jones, Gareth Stedman 琼斯, 加雷斯
· 斯特德曼, 47n
- Kanapa, Jean 卡纳帕, 让, 110, 112 -
13, 125, 129, 165, 167
- Kant, Immanuel 康德, 伊曼纽尔, 22,
25, 47, 76, 122, 128
- Kantian, Kantianism 康德哲学的, 康
德主义, 4, 9, 17, 274, 314, 315
- Kautsky, Karl 考茨基, 卡尔, 45, 52, 169
- Kierkegaard, Søren 克尔恺郭尔, 瑟伦,
16, 26, 33 - 34, 44, 49, 73n, 147,
192, 237
- Koestler, Arthur 凯斯特勒, 阿瑟, 153
- 55, 159
- Kojève, Alexandre 科耶夫, 亚历山大,
145, 215, 270; and Hegel 和黑格
尔, 5, 8 - 18, 20 - 21n, 26, 33 - 34
- Korean War 朝鲜战争, 141, 161, 163,
178
- Korsch, Karl 柯尔施, 卡尔, 40n, 43, 214
- Kosakiewicz, Olga 科萨切维茨, 奥尔
加, 76
- Kosik, Karel 科西克, 卡雷尔, 305
- Koyré, Alexandre 柯瓦雷, 亚历山大,
3, 4n
- Kravetz, Marc 克拉维茨, 马克, 187
- Labeledz, Leo 瓦本季, 里奥, 3n
- Lacan, Jacques 拉康, 雅克, 5n, 8, 261,
306, 312, 319n, 337, 347n,
386, 389
- Lacroix, Jean 拉苦劳瓦, 让, 19n, 50n,
59, 68
- Laing, Ronald 莱恩, 罗纳德, 197n
- Landshut, Siegfried 兰茨胡特, 齐格弗
里德, 222
- Languevin, Paul 朗之万, 保罗, 36
- Lapassade, Georges 拉帕萨德, 乔治,
214, 261, 265n, 287n, 387
- Latin Quarter 拉丁区, 373, 385, 386,
390
- Lazarsfeld, Paul 拉扎斯菲尔德, 保罗,
214
- Lecourt, Dominique 勒古, 多米尼克,

- 342n
- Leduc, Victor 勒杜克,维克多,113n
- Lefebvre, Georges 列斐伏尔,乔治,180
- Lefebvre, Henri 列斐伏尔,亨利,3n,4,
8n,174n-75,197,313,318n,323,
330,347,355; *Being and Nothing*
《存在与虚无》,110,112,115-21,
123n,129,138n,151; *1844 Manuscripts*
《1844年手稿》,36,42n,50n,
55-57,60n-62,67,69; May '68
68年五月,360n,363n,372,381,
384,387-89; *Critique de la raison*
dialectique《辩证理性批判》,265n-
268,268,297,298
- Lefort, Claude 勒福尔,克劳德,161,
172-73,202-3,205,211,216,
371n,384,387n
- Leiris, Michel 莱里斯,米歇尔,135n
- Lenin, Vladimir I 列宁,弗拉基米尔
· I, 39, 42, 52, 111, 129, 169,
174,203,381
- Leninism 列宁主义,41,47,122,171,
204,222
- Lessing, Gotthold Ephraim 莱辛,戈
特霍尔德·埃弗拉伊姆,29
- Letter of the 121 121人来信,78
- Les Lettres Françaises*《法国文学》,110
- Lévinas, Emmanuel 列维纳斯,伊曼纽
尔,384
- Lévi-Strauss, Claude 列维-斯特劳斯,
克洛德,180,254; May '68 68年五
月,386; Sartre 萨特,337,347n,
351,355-56,358; structuralism 结
构主义,306-32
- liberalism 自由主义,11,15,31,105,143,
155,167,187,191,194,253,322
- liberals 自由主义者,8-10,49,85,123,
154,168,174n,184,191,209,
245,392
- Liberation 解放,4,37,42,44,109,111,
139,145
- Lichtheim, George 利希特海姆,乔治,
37n,41n,47n,50n,51n,265n
- Lipietz, Alain 利皮耶茨,阿兰,359n
- Locke, John 洛克,约翰,10,148,289
- London 伦敦,73
- Louis X IV 路易十四,318
- Louis X VI 路易十六,393
- Lowith, Karl 洛维特,卡尔,33n,271n
- Lukacs, Georg 卢卡奇,格奥尔格,174,
197,214,215,219,238,261,302,
343,353,355; *Being and Nothing*
《存在与虚无》,112,121-25,142,
146n,150-51,157; *History and*
Class Consciousness《历史与阶级
意识》,42-49
- Luxemburg, Rosa 卢森堡,罗莎,381
- Liotard, Jean-Francois 利奥塔,让-弗
朗索瓦,203,205
- Lysenko, Trofim Denisovich 李森科,

- 特罗菲姆·杰尼索维奇, 195
- Macheray, Pierre 马赫赖, 皮埃尔, 342n
- MacPherson, C. B. 麦克弗森, C. B., 11n
- Malinowski, Bronislaw 马林诺夫斯基, 布罗尼斯斯拉夫, 329
- Mallet, Serge 马莱, 塞尔日, 362, 363n, 365 - 368
- Malraux, Andre 马尔罗, 安德烈, 47
- Mannheim, Karl 曼海姆, 卡尔, 261
- Manuel, Frank 曼纽尔, 弗兰克, 3n, 302n
- Maoist 毛主义(的), 79, 359, 375, 397
- Mao Tse-Tung 毛泽东, 381, 384
- Marcel, Gabriel 马塞尔, 加布里埃尔, 74n, 111
- March 22nd Movement 3月22日运动, 373 - 75, 384, 393
- Marcuse, Herbert 马尔库塞, 赫伯特, 7n, 43, 124n, 214, 247 - 48n, 257, 261, 297, 304, 381, 384, 388
- Martinet, Gilles 马丁内, 吉勒, 157n, 178
- Marx, Karl, *Arguments* group 马克思, 卡尔, 《争鸣》集团, 217 - 27, 229 - 30, 232, 234 - 47, 251, 255, 261, 263; *Being and Nothing* 《存在与虚无》, 76 - 77, 81n, 87, 95, 99, 101 - 2, 104 - 5, 111 - 12, 121n, 131 - 32, 142, 147, 148, 152 - 56, 159, 162, 168, 170, 173, 177, 184, 190 - 92, 197 - 98; *Critique de la raison dialectique* 《辩证理性批判》, 270, 272, 274, 281, 283, 286, 289, 292, 297; *1844 Manuscripts* 《1844年手稿》, 36 - 37, 39 - 43, 45, 49 - 70; Hegel 黑格尔, 6, 9, 11, 13 - 16, 18 - 19, 30 - 35; May '68 68年五月, 367, 379, 381, 383; *Socialisme ou Barbarie* 《社会主义或野蛮》, 204; structuralism 结构主义, 316, 320, 325, 329, 335, 336, 340 - 52, 355, 357, 358
- Marxism-Leninism 马克思-列宁主义, 44, 51, 141
- Mascolo, Dionys 马斯科洛, 迪奥尼斯, 130n, 212, 215 - 16, 218 - 20, 255, 387
- Massu, Jacques 马叙, 雅克, 380
- materialism 唯物主义, 37, 67, 114, 118, 122 - 23, 126 - 27, 129 - 31, 140 - 41, 147, 200, 225 - 26, 235, 324
- Maublanc, Rene 莫布朗, 勒内, 110
- Mauss, Marcel 莫斯, 马塞尔, 310
- Mendès-France, Pierre 孟戴斯-弗朗斯, 皮埃尔, 178, 380
- Merleau-Ponty, Maurice 梅洛-庞蒂, 莫里斯, 6 - 8, 42, 44, 81n, 110, 122, 139 - 40, 144 - 64, 166, 171 -

- 72, 174 - 79, 183 - 85, 191, 193 - 94, 197, 201 - 4, 254, 270, 283, 289, 300, 307, 316n, 323
- Metzger, Arnold 梅茨格,阿诺德,299n
- Michels, Robert 米歇尔斯,罗伯特,6
- Middle Age 中世纪,26
- Milan 米兰,211
- Mill, John Stuart 穆勒,约翰·斯图亚特,10
- Minkowski, Eugene 闵可夫斯基,尤金,161 - 62
- Mitterrand, Francois 密特朗,弗朗索瓦,379 - 80
- Momigliano, Franco 莫米利亚诺,佛朗哥,211
- monarchist 君主主义者,49
- Le Monde* 《世界报》,389
- Monnerot, Jules 莫内罗,朱尔斯,38n
- Monnet Plan 莫内计划,210
- Monod, Jacques 莫诺,雅克,273n
- Morhange, Pierre 莫朗日,皮埃尔,36, 115
- Morin, Edgar 莫兰,埃德加,38n,11n, 159, 210 - 11, 214 - 18, 227, 239, 371n, 386 - 87n
- Moscow 莫斯科,38,47,121,360
- Moscow Trials 莫斯科审判,141,154, 215
- Mougin, Henri 穆然,亨利,110,112 - 15,129n,355
- Mounier, Emmanuel 穆尼耶,伊曼纽尔,50n,115n,125n,130n,243n
- Mounin, Georges 穆南,乔治,112n
- Mourenx 穆朗,256
- Mury, Gilbert 米里,吉尔伯特,341n
- Musset, Alfred de 缪塞,阿尔弗雷德·德,238
- mysticism 神秘论(主义),27
- Nanterre 南泰尔,205,372 - 73,384, 387,391n
- Nantes 南特,375
- naturalism 自然主义,57,67
- Naville, Pierre 纳维尔,皮埃尔,15n, 29n,39,126,129,138,161,180 - 82,212,364n
- Nazis, nazism 纳粹,纳粹主义,78,84, 128,212
- neo-Kantianism 新康德主义,6,343
- New Left 新左派,74,78 - 79,137, 143,186,211n,213,248n,257, 292,296,304,305,363
- New Left Review* 《新左派评论》,305
- New School for Social Research 新社会研究学院,307
- New York 纽约,73,307
- Neyrpic 内尔皮克公司,365
- Nicolaus, Martin 尼古劳斯,马丁,70n
- Niel, Henri 尼尔,亨利,5n,10n,16n, 29n

- Nietzsche, Friedrich 尼采, 弗里德里希, 6, 74n, 112, 147, 223 - 24, 240, 314, 335, 348, 385
- Nizan, Paul 尼赞, 保罗, 36, 76, 116, 138n
- Nobel Literature Prize 诺贝尔文学奖, 79
- Noir et Rouge* 《红与黑》, 257
- Le Nouvel Observateur* 《新观察》, 390
- La Nouvelle Gauche 新左派, 178
- La Nouvelle Critique* 《新批判》, 360
- La Nouvelle Réforme* 《新改革》, 179
- OAS (Secret Army) 法国反对阿尔及利亚独立的军事地下组织(秘密军队), 186
- L'Observateur* 《观察员》, 180, 212, 216
- Occupation 占领, 109, 135, 154
- October Revolution of 1917 1917年十月革命, 40
- Office de la Radio-Télévision Française 法国广播电视局, 379
- official Marxism 官方马克思主义, 91, 129n, 157, 168, 216, 238, 239, 343, 392
- Ollivier, Albert 奥利维耶, 阿尔贝, 135n
- Paci, Enzo 帕奇, 恩佐, 304
- Papaioannou, Kosta 帕帕约安努, 科斯塔, 222
- Pareto, Vilfredo 帕累托, 维尔弗雷多, 6 - 7
- Paris 巴黎, 50, 55, 73, 79, 212, 288, 290, 295, 306 - 7, 393
- Paris-Match* 《巴黎竞赛》, 313
- Paris, Robert 帕里斯, 罗伯特, 341n
- Parti Socialiste Unifié 统一社会党, 380
- Pascal, Blaise 帕斯卡, 布莱兹, 47, 85, 135, 223, 238
- Patri, Aimé 帕特里, 艾梅, 9, 34, 281
- Paulhan, Jean 波扬, 让, 135n
- Paz, Octavio 帕斯, 奥克塔维奥, 338n
- Peninou, Jean-Louis 佩尼努, 让-路易, 187
- La Pensée* 《思想》, 36, 119, 360
- personalists 人格主义者, 29, 59, 209, 325, 337
- Phenomenology, Phenomenologists 现象学, 现象学家, 5 - 6, 77, 81, 123, 147, 160, 204, 314, 315, 323, 325, 337, 346, 384
- Philosophes 哲学家, 15, 85, 86
- Philosophies group* 《哲学》团体, 115, 138n
- Piaget, Jean 皮亚杰, 让, 48, 209
- Picasso, Pablo 毕加索, 巴勃罗, 128
- Pinay, Antoine 皮奈, 安托万, 164
- Plato 柏拉图, 22, 222, 224, 234
- Plekhanov, Georgii V. 普列汉诺夫, 格奥尔基·V., 52

- Poland 波兰, 210
- political economy 政治经济学, 29, 55, 66, 343
- Politzer, Georges 波利策, 乔治, 36 - 37, 116
- Pompidou, Georges 蓬皮杜, 乔治, 373
- Pontalis, Jean-Baptiste 彭塔利斯, 让-巴蒂斯特, 125n
- Pope, Alexander 波普, 亚历山大, 85
- Popular Front 人民阵线, 383
- positivism 实证主义, 36 - 37, 43, 63 - 65, 118 - 19, 129, 273, 314, 330, 332
- Pouillon, Jean 普永, 让, 125n, 323n, 341n, 347
- Poulantzas, Nicos 普兰查斯, 尼科斯, 265n, 341n, 347
- Pravda* 《真理报》, 121
- praxis 实践, 304
- Prenant, Marcel 普勒南, 马塞尔, 36
- Protestantism 新教, 4
- Proudhon, Pierre-Joseph 蒲鲁东, 皮埃尔-约瑟夫, 36
- psychoanalysis 精神分析(学), 6, 303, 320, 322, 393
- Queneau, Raymond 凯诺, 雷蒙德, 8, 10, 20
- Rabelais, Francois 拉伯雷, 弗朗索瓦, 37, 238
- Racine, Jean Baptiste 拉辛, 让·巴蒂斯特, 47
- Rajk Trial 劳伊克审判, 215
- Rancière, Jacques 朗西埃, 雅克, 342n, 346, 347
- Rand Corporation 兰德公司, 227
- Rassemblement Démocratique Révolutionnaire 民主革命联盟, 139 - 44, 181
- Rassemblement du Peuple Française 法兰西人民集会党, 110, 135n
- Rationalism, rationalists 理性主义, 理性主义者, 4, 6 - 7, 9, 20, 36, 49, 193, 304
- Reich, Wilhelm 赖希, 威廉, 261, 381
- Renaissance 文艺复兴, 23, 251
- Renault (Flins) 雷诺(弗兰), 372, 377
- Resistance 抵抗运动, 4, 37, 51, 109 - 12, 117, 123, 127, 134, 154, 178, 187, 212, 243, 264, 390
- Revolutions of 1848 1848年革命, 184
- Ricardo, David 李嘉图, 大卫, 31
- Ricoeur, Paul 利科, 保罗, 81n, 225n, 314, 316, 322, 284
- Ridgway, Mathew B. 李奇微, 马修·B., 161, 164
- Rieber, Alfred J. 里贝尔, 阿尔弗雷德·J., 38n
- Rimbaud, Arthur 兰波, 阿瑟, 223 - 24

- Robespierre, Maximilien 罗伯斯庇尔, 马克西米连, 394
- Rochet, Waldeck 罗歇, 瓦德克, 362
- romanticism 浪漫主义, 23, 26, 68, 137 - 38, 243, 246
- Rosenthal, Gérard 罗森塔尔, 杰拉德, 140n - 41
- Rouen Naval Yards 鲁昂海军造船厂, 377
- Rousseau, Jean-Jacques 卢梭, 让-雅克, 21, 138
- Rousset, David 鲁塞, 戴维, 139, 140n, 141, 144
- Roy, Claude 罗伊, 克劳德, 36n
- Rubel, Maximilien 吕贝尔, 马克西米利安, 41n, 42n, 50n, 55 - 57, 65, 69, 212, 241
- Rumania 罗马尼亚, 373
- Saint-Just Circle 圣茹斯特集团, 210
- Saint-Simon, Louis de 圣西门, 路易·德, 318
- Salan, Raoul 萨朗, 拉乌尔, 380
- Sartre, Jean-Paul, *Arguments* group 萨特, 让-保罗, 《争鸣》集团, 210, 215, 217, 223, 226 - 28, 230 - 32, 237, 240, 255, 257 - 60, 262 - 63; *Being and Nothingness* 《存在与虚无》, 72 - 105; *Communists and the Peace* 《共产主义者与和平》, 161 - 73; *Critique de la raison dialectique* 《辩证理性批判》, 264 - 305; *1844 Manuscripts* 《1844年手稿》, 49; *Ghost of Stalin* 《斯大林的幽灵》, 183 - 187; Hegel 黑格尔, 5, 8, 18, 32 - 33, 35; liberalism 自由主义, 187 - 95; Marxists 马克思主义者, 109 - 18, 121 - 45; May '68 68年五月, 363, 365, 381, 384, 386 - 98; Merleau-Ponty 梅洛-庞蒂, 146 - 58, 174 - 79; Naville 纳维尔, 179 - 83; Saint Genet 圣热内, 195 - 201; *Socialisme ou Barbarie* 《社会主义或野蛮》, 202; structuralism 结构主义, 306 - 8, 312, 315 - 16, 320, 322 - 34, 337, 339, 342 - 43, 347 - 48, 353, 354
- Saussure, Ferdinand de 索绪尔, 斐迪南·德, 307 - 8
- Sauvageot, Jacques 索瓦若, 雅克, 380
- Schaff, Adam 沙夫, 亚当, 265n, 266n
- Schiller, Johann C. F. von 席勒, 约翰·C. F. 冯, 22
- Schwarz, Theodor 施瓦茨, 西奥多, 266n
- Sebag, Lucien 塞巴格, 吕西安, 341, 344n
- Séguy, Georges 塞吉, 乔治, 377
- Semiology 症候学, 313, 318

- Servan-Schreiber, Jean-Jacques 塞尔旺-施赖伯,让-雅克,362,387
- Sève, Lucien 塞夫,吕西安,133,265n
- Shapiro, Jeremy 夏皮罗,杰里米,360n
- Shelley, Percy B. 雪莱,佩赖·B.,138
- Simmel, Georg 席美尔,格奥尔格,44
- Simon, Michel 西蒙,米歇尔,345n
- Skepticism 怀疑主义(论),21-23,26, 178,187
- Smith, Adam 斯密,亚当,15,29, 30-31
- Soboul, Albert 索布尔,阿尔贝,212
- Socialism, socialists 社会主义,社会主义者,4,36,49,68,78,87,137-38,141-42,154,157,158,162-63,171,177-78,183-85,203-4,226,343-45,357,364,367-68,389-90,396
- Socialisme ou Barbarie* group 《社会主义或野蛮》团体,172,202-5, 210,216,384
- Socialisme et liberté 社会主义与自由, 139,145
- Socialist Party 社会党,179,186
- Socrates 苏格拉底,110
- solipsism 唯我论,24,92,94,124,169
- Sollers, Philippe 索莱尔斯,菲利普, 359n
- Solomon, Jacques 所罗门,雅克,36n
- Somerhausen, Luc 萨姆豪森,吕克, 50n,51,55n
- Sorbonne 索邦大学,18,76,372-73, 375,382,384,386-87,390
- Sorokin, Pitirim A. 索罗金,彼第里穆·A.,169
- Soubise, Louis 苏比斯,路易,211n
- Souyri, Pierre 苏伊里,皮埃尔,203
- Soviet Union 苏联,38-40,44,59-60,68,78,122,136,140-41,153-54,157,159,161-63,165,169, 172-73,178,184-85,189,199, 202,205,216,240,292
- Stalin, Joseph 斯大林,约瑟夫,37-40,52,85,111,125,129,158-59,164,172,179,185,203, 227,238
- Stalinism, Stalinist 斯大林主义,斯大林主义者,6,9,36,39,41,43-44,50,55,57,114,119,122,129, 136,150-51,157,172-73,177, 182,201-2,204,212-16,218, 239,266,270,273,330,333,341
- stoicism 斯多葛主义,21-22,25,157, 186
- Structuralism, structuralists 结构主义,结构主义者,5,8,18,68,81n, 209,250,254,261,303-4,306-60,374,386
- Sud-Aviation 南方航空,376,378
- surrealism, surrealists 超现实主义,超

- 现实主义者, 3, 8, 116, 138, 181, 244, 246, 260, 359
- syndicalism 工联主义, 36, 295, 364, 365, 368
- Syndicat National de l'Enseignement Supérieur 全国高等教育联合会, 376, 380
- Szekeres, George 塞凯赖什, 乔治, 215
- Taylorism 泰勒主义, 132
- Teilhard de Chardin, Pierre 德日进, 皮埃尔, 209, 331
- Tel Quel* 《泰凯尔》, 359
- Les Temps Modernes* 《现代》, 110, 125, 134 - 35, 139, 145 - 46, 153, 161, 163, 165, 172, 174 - 75, 179 - 80, 182, 186 - 87, 189, 191, 203, 239, 266, 303, 363
- Third Republic 第三共和国, 210, 370
- Thomism 托马斯主义, 6
- Thorez, Maurice 多列士, 莫里斯, 37, 362
- Tito, Josip 铁托, 约瑟普, 126, 157, 215
- Touraine, Alain 图海纳, 阿兰, 210, 212, 362 - 65n, 367 - 68, 371, 378
- Troeltsch, Ernst 特勒尔奇, 恩斯特, 15n
- Trotsky, Leon 托洛茨基, 里昂, 138, 174, 202, 214, 381
- Trotskyists 托洛茨基主义者, 39, 49, 76, 126, 129, 138, 141, 180, 181, 202, 222, 270, 375ff
- Turin 都灵, 211
- Union des Etudiantes Communistes 共产主义学生联盟, 186, 359
- Union de la Jeunesse Communiste-Marxiste-Leniniste 共产主义青年联盟-马列, 375, 386
- Union Nationale des Etudiants de France 法国全国学生联合会, 375, 380
- United States 美国, 68, 70, 136, 140, 165, 184, 310, 373
- Utilitarianism 功利主义, 66, 219
- Vailland, Roger 瓦扬, 罗杰, 125n
- Vaneigem, Raoul 瓦纳格姆, 拉乌尔, 257
- Venice 威尼斯, 183
- La Verité* 《真理》, 180
- Versailles 凡尔赛宫, 318
- Vichy Government 维希政府, 51
- Vico, Giambattista 维科, 占巴蒂斯塔, 271
- Vietnam 越南, 373, 391
- Vigier, Jean 维基耶, 让, 271
- Wahl, Jean 瓦尔, 让, 26, 27, 90n, 92n
- Wallon, Henri 瓦隆, 亨利, 36
- Weber, Max 韦伯, 马克斯, 6 - 7, 44, 46, 174, 191, 192n, 202, 292
- Weil, Eric 魏尔, 埃里克, 32n

- Whig Interpretation of History 历史的
辉格党解释,333
- Wilden, Anthony 威尔顿,安东尼,5n
- Wittfogel, Karl 威特福格尔,卡尔,214
- worker-priest movement 工人神父运
动,51
- worker self-management 工人自我管
理,68,142,203,216,363ff
- World War I 第一次世界大战,307
- World War II 第二次世界大战,3,9,
18,35,38,42,49,234,211,365
- Yahweh 耶和华,26
- Yugoslavia 南斯拉夫,70,126
- Zévaès, Alexandre 策瓦,亚历山大,41n
- Zhdanovism 日丹诺夫主义,38,122,123,
238
- Zinoviev, Grigori 季诺维也夫,格里戈
里,47
- Zola, Emile 左拉,埃米尔,37

译 后 记

我的导师张一兵教授交给我的把波斯特的两本早期著作——《战后法国的存在主义马克思主义》和《福柯、马克思主义与历史》——翻译出来的任务，终于接近了最终完成的阶段。现在，这两本书都即将与读者见面了。

这本书的翻译倾注了三个人的心血。我翻译出了第一稿之后，我的师弟夏凡博士对之进行了初步的校译，更改了译文中一些明显的错误，并在语句上进行了润色，使得译文更加通顺和流畅。我们将译稿交付出版社之后，张一兵老师在审核时认为还需要做进一步的斟酌，于是在南京大学出版社的帮助下，陈硕博士加入了对这个本子的校译工作。在陈博士校译的过程中，我们对全书的翻译情况和校译的情况进行了沟通和协调。陈博士不仅对行文进行了进一步的调整和润色，使得整个译文更加规范，而且还依托南京大学的资料优势，对相应的段落参照已有的中文译本进行了核对和调整，使得我们的译文更加严谨。陈博士在对译文进行校译时正值他毕业前夕，他对我的帮助使我不胜感激。陈博士的校译稿交付给我之后，因为我们三人行文风格存在差异，我又参照原文进行了进一步的微调和修改，力图使我们的译文实现“信达雅”的统一。

《战后法国的存在主义马克思主义》是马克·波斯特于1975年出

版的一本论述战后法国的存在主义马克思主义理论发展的力作。在这本书里，波斯特以萨特走向存在主义马克思主义的思想进程为轴心，论述了马克思主义在战后法国传播和发展，以及马克思主义与存在主义之间在争论与相互影响中走向“融合”的过程，即存在主义马克思主义的形成过程。

波斯特认为这一过程开始于黑格尔主义在法国的“复兴”，正是由于科耶夫、依波利特等人对黑格尔哲学的存在主义的倾向性解读，导致了马克思主义在法国的“再发现”，并导致马克思主义在法国一开始就具有了存在主义化的倾向。在这一阶段，马克思主义与存在主义还没有发生明显的相互影响，而萨特则仍然处于早期的存在主义阶段。存在主义与马克思主义的交集出现在1944年之后，而这一交集则是以马克思主义者对萨特的《存在与虚无》的批判开始的，正是在这一批判与反驳的过程中开始了马克思主义与存在主义之间的互动与融合。波斯特认为这一阶段持续到1956年，其主要的特征是斯大林主义与存在主义之间的争论，以及法国存在主义运动中马克思主义与存在主义之间的交互作用的发生。在这一部分，波斯特在论述萨特与法国共产党之间的理论交锋的同时，还论述了梅洛-庞蒂的存在主义马克思主义的理论及其与萨特之间的分歧，以及匈牙利人的入侵对存在主义者的影响。同时，在1950年到1956年间，萨特发现了无产阶级，这就为萨特最终走向存在主义马克思主义准备了阶级基础。

存在主义与马克思主义的结合，或者说存在主义马克思主义的形成，开始于1957年。从这一年开始到1968年，出现了众多的存在主义马克思主义者，他们以《争鸣》期刊为平台，从不同的角度和方面探讨了存在主义马克思主义的问题，比如阿克塞洛斯的“游戏”概念，夏特莱的“满足”概念，以及列斐伏尔将马克思主义重点转向对日常生活的研究等。同时，他们还讨论了马克思主义与共产党，马克思主义与海德格尔、弗洛伊德等问题。也正是在这一时期萨特实现了他对马克思主义的“皈依”，以《辩证理性批判》为主体，实现了存在主义与马克思主义的

“联姻”，标志着萨特存在主义马克思主义的完成。在这一著作中，萨特不仅讨论了辩证法的界限，而且讨论了实践与自然的关系，并通过“实践—惰性”范畴将他在《存在与虚无》中的自由概念进行了马克思主义式的改造，通过“聚合群体”的形成，一方面消除了自由的个体主观性，达到了社会现实性，从而丰富了他的处境概念；另一方面又消除了群体惰性的危险，从而保持了团体本身的革命性的维度。波斯特认为，此时的萨特已经迈向了一种“社会存在本体论”。可以说，萨特的《辩证理性批判》是存在主义马克思主义最为重要的代表作之一，也是萨特最终成为结构主义马克思主义者的代表作。在《辩证理性批判》之后，萨特运用他所获得的新理论，展开了对福楼拜的研究。

波斯特接下来论述了结构主义与存在主义马克思主义之间的关系，他对这一关系的论述仍然是以萨特为中心展开的。波斯特认为，就在存在主义马克思主义形成的同时，法国的思想界发生了一个向结构主义的突然转变。在这一部分，波斯特分别论述了列维—斯特劳斯结构主义人类学的主要内容和观点、拉康的结构主义精神分析理论、福柯的知识型概念以及阿尔都塞的结构主义马克思主义的主要理论观点，并指出了阿尔都塞与马克思以及萨特的不同。通过对这些人的理论的论述，波斯特得出的结论是：结构主义是对存在主义马克思主义的补充而不是一种折中，更不是对存在主义马克思主义的反驳。由此，波斯特把结构主义纳入了存在主义马克思主义在 20 世纪 60 年代发展的序列之中，成为存在主义马克思主义的一个发展维度。

对于波斯特而言，存在主义马克思主义的基本理论和政治立场，在 1968 年法国的“五月风暴”中得到了最好的检验。1968 年的那一场以大学生和青年知识工人为主体的政治风波中，法国共产党所代表的官方马克思主义直接与法国当局勾结起来，并最终失去了其对这一事件的理解能力；结构主义对这一事件的消极态度，也使得它显示出对新的社会运动和新的解放运动的解释力的不足。只有存在主义马克思主义的主要理论，特别是萨特在《辩证理性批判》中的理论观点在这一事件

中得到呈现,并得到了一定程度的检验和证明。实际上,1968年的“五月风暴”对波斯特而言,其意义不仅在于检验了存在主义马克思主义的理论,而且改变了自由与解放的模式,从而开启了一个全新的社会政治时代,对整个法国和西方的社会批判理论都具有非同凡响的影响和意义。对1968年“五月风暴”的政治与哲学评价,已经预示着波斯特下一步研究的重点和他即将要开启的信息方式理论。

在本书的翻译过程中,南京大学出版社的编辑和编审老师付出了巨大的心血,他们积极帮我联系夏凡博士和陈硕博士,使得翻译工作能够顺利地进行。而在中文译稿的校对中,编辑老师不仅对书中人名的翻译进行了细致的规范性修改,并对一些细节问题通过及时与我沟通进行了改进。夏凡博士全程参与了两本书的翻译校对工作,陈硕博士则担任了《战后法国的存在主义马克思主义》的后期校译工作。这使得我的这项工作成为一个团队性的工作。我的导师张一兵教授则对整个译作的质量进行了最为严格的把关。在此,我对张老师、出版社的老师和两位师弟的帮助与支持表示诚挚的感谢!

张金鹏

2015年初冬于江苏科技大学一村

本书以萨特走向存在主义马克思主义的思想进程为轴心，论述了存在主义的马克思主义产生与形成的三个阶段。第一个阶段以黑格尔的复兴和马克思的再发现为标志，构成了存在主义马克思主义产生的理论准备阶段；第二阶段以存在主义与斯大林主义之间的理论交锋为特征，是存在主义马克思主义理论方向的开启阶段；第三个阶段以存在主义与马克思主义的“融合”为主题，是存在主义马克思主义的最终形成阶段。存在主义马克思主义的形成呈现为一个发现、争论、融合的历史进程，并在 20 世纪 60 年代成为具有重要影响的马克思主义理论。



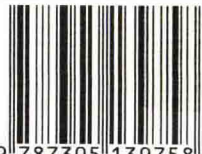
当代学术棱镜译丛·国外马克思主义与后马克思主义思潮系列
丛书主编 张一兵 副主编 周宪 周晓虹

Mark Poster

Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser

上架建议：哲学

ISBN 978-7-305-13975-8



9 787305 139758 >

定价：68.00 元



南京大学出版社官方微信 njupress
南京大学出版社官方网站 www.njupco.com
南京大学出版社官方微博 weibo.com / njupco