

W

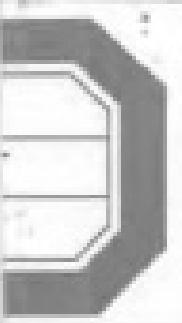
人道主义与

反人道主义

HUMANISM

ANTI-HUMANISM

【英】雷蒙·康塔著



人道主义与反人道主义

【英】凯蒂·索珀 著 廖申白 杨清荣 译



华夏出版社
HUA XIA PUBLISHING HOUSE

图书在版编目(CIP)数据

人道主义与反人道主义/(英)索珀著;廖申白,杨清荣译.-北京:华夏出版社,1998

(现代西方思想文库)

ISBN 7-5080-1637-8

I . 有… II . ①索… ②廖… ③杨… III . 人道主义 - 哲学 - 研究 IV . B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 34379 号

责任编辑 陈小兰

装帧设计 陶建胜

华夏出版社出版发行

(北京东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)

新华书店经销

北京市人民文学印刷厂印刷

850×1168 毫米 1/32 开本 5.5 印张 270 千字

1999 年 1 月北京第 1 版 1999 年 1 月北京第 1 次印刷

ISBN 7-5080-1637-8/B·091

定价:10.80 元

(凡本版图书有印刷、装订错误可及时向我社发行部调换)

现代西方思想文库

总序

社会的发展，科学的昌明，思想的进步，永远需要某种有着丰富养料的环境。这种环境在所有有理智而又不乏灵气的人们心中，首先便是丰富的思想材料的累积。近代中国，自十九世纪中期以降，许多学者为此倾力于西方典籍的传译，成绩斐然，功不可没。然而随着时代的发展，西方学者研究现代社会诸多问题的新作迭出，这些新作对于当今中国广大读者，显然具有重大的启示和借鉴意义。因此，翻译出版现代西方思想名著，尚有许多工作可做。

如同读者所知，现代西方思想不仅源流学派异彩纷呈，而且显示出深层转变而日益走向综合发展的趋势；同时，这一令人捉摸难定的趋势，又隐约显示出深远的历史渊源、文化背景以及学理的传承相继。“现代西方思想文库”的创设，恰好立意在接续先贤传译西方思想经典的伟业，为我们的思想界、学术界理解和借鉴现代西方思想的精华，提供基本的养料或食粮，以期看到我们思想界、学术界在荆棘与鲜花并

1985.1.25

见的求索的道路上更进一步。

“现代西方思想文库”选译的著作，在力求反映现代西方思想学术的独创性与思维深邃性的同时，尤其注重思想的全面性及其内涵的启迪价值。现代西方的思想佳作，无论是哲学社会科学还是广义人文学科，无论是既已成为主流学派的名家大作，还是依然在支流思潮中涌动强劲的新秀新作，无论是以思想观念的独创性而特立独行于人类思想史的“义理之学”，还是将研究方法的更新变换纳入漫漫思想长河的“考据之学”，凡此种种无不在搜罗之列。我们的译介，尤其倡导严谨求实的学风，以研究探索性翻译为译事所追求的目标；“勿以译为讹为托言”，应当成为我们以及我们的译者们的座右铭。

“现代西方思想文库”既是一项恢宏繁复的工作，也是一份至为艰巨且任重道远的事业。在这项工作进行的过程中，在此项事业发展的旅途上，我们首先应当由衷地感谢那些关注这一文库的读者们。同样，我们也要感谢那些为我们提供了养料或食粮的思想家们以及把这些材料传译过来的人们。最后，我们还要感谢那些在我们的期盼中将会扶助并参与到此项事业中的人们。

谨此为序。

“现代西方思想文库”编辑委员会
一九九八年十二月

欧洲思想中的人道主义与反人道主义

廖申白 杨清荣

对熟悉本世纪欧洲尤其是法国思想的人们来说，最引人入胜的事莫过于在这片人道主义故园中竟产生了哲学的反人道主义。自 20 年代起，德国哲学家海德格尔率先对人道主义的人类中心主义形上学发难，他认为，这种借助“动物”和“自然”来定义人的“对人的本质的最高规定仍然没有实现人的真正尊严”，只是力图表现一种特殊性；由于这种形上学是从“对自然、历史、世界及存在整体的根据的已经建立的解释”展开的，它就从根本上歪曲了人与存在者的关系：“人并不是诸存在者的主人”，而是存在的牧人，这牧人的尊严就在于，他正在被存在本身召唤来看护存在的真理。与海德格尔几

乎同时，几位法国思想家以不同方式发现了“人”——主体的消亡。阿尔杜塞在以结构主义诠释马克思的学说时，提出一个著名命题：个人不是社会过程的基本要素，而只是它的“承担者”或“效应”。他认为，社会进程的基本要素，或曰历史或社会进程的“真正的主体”，不是这些承担者，也不是“真正的人”，而是“这些位置与功能的规定及分配”，是“这些规定者和分配者”，即生产关系。阿尔都塞进一步指出，作为“承担者”与“效应”的人的主体性，是由意识形态建构的。这无异于说，现实的个人，即马克思所说的“人”，并不是影响社会进程的主体，或者说，并不是作为这种主体而存在的。然而在后结构主义者拉康、福柯和德里达等人看来，阿尔都塞对马克思主义的“人”的批判仍然没有抓住要害，仍然没有走出那种“人道主义启蒙结构”，即“人与自然的统一”或“总体性”、“合题”等等，因为他也仍然承认“主体”与“社会进程”。拉康在诠释弗洛伊德的心理学说时试图表明，由于一个人并不是生来就是人，而是通过步入一个文化序列而成为人的，由于人的主体性是通过从属于一个“他物”序列而实现的，并且，这个使个体成为人即建构着主体性的原则是无法以语言破译的，本我事实上是在一个也不能说出的地方思考着的，因此所谓主体和历史进程都是些毫无意义的讨论。福柯则进一步表明：人通过社会文化过程而“成为主体”的过程，同时就是屈从这个文化序列的过程，他指出，社会过程中变化着的是权力的约束形式，现代社会是权力通过人文科学技术、分隔技术和性行为控制技术而以“个人化的政府”形式运作的过程，在这一过程中，权力借助于人的主体化而运作，它被运用于自由的主体，并且仅当他是自由的才能被运用于他们；然而与此同时，人也在不断地“服从”这个文化序列并丧失自由，因此“主体化”也就是“从属化”。自福柯提出“人消亡了”这一惊世骇俗的观念以来，它引起的争论与恐慌甚至超过了上一世纪的尼采。尼采宣布“上帝死了”，那无异是说

“人还活着”，并且人要靠自己，靠自己成为“强力的人”才可自立于天地间。如果福柯是在宣布“人亦死了”，人类当如何在天地间存在？

本书的作者英国哲学家凯蒂·索珀博士，基于对欧洲哲学尤其是对法国哲学的深刻理解，为我们深入地阐述与分析了这种哲学的反人道主义从欧洲哲学传统、从对黑格尔哲学的批判、从现象学、从马克思主义及存在主义中产生出来的种种进路，以及哲学的反人道主义与欧洲的人道主义的主要对立。仅这一点就足以使这本篇幅不长的著作成为本世纪的欧洲人道主义研究方面的最重要的著作之一。我们需要理解，这种哲学的反人道主义——正如作者本人在书中多处说明的那样——只是理论的反人道主义，并且这种反人道主义绝不主张非人道或反人道。海德格尔可能最清楚地说出了这一点，他说，《存在与时间》中的反人道主义与人道主义的“这种对立并不意味着这种思想在反对人道并鼓吹非人道，不意味着它在吹捧非人道而贬斥人的尊严”（《论人道主义的信》）。阿尔都塞的率直的反人道主义的中心论点也是在于：“我们”必须“走出社会主义人道主义”，以便进行真正的科学思考。所以，仅就欧洲思想而言，它所引出的哲学的反人道主义并不是导致反人道的实践。因此，在欧洲思想中，哲学反人道主义的产生及其与欧洲人道主义的理论对立，主要是——至少在目前是——作为对人道主义的理论的挑战与检验。如果人道主义是站得住脚的，那么它当经得起检验，如果它站不住脚，那么哲学的反人道主义就可能是新的启蒙，应当在它的不同观点之间进行选择。要经受检验的人道主义也容有多种多样的观点，在这些不同观点之间，应当先挑选出那种基础更牢固的观点，看看它是否经得住检验。一种人道主义观点可能提出比较多的论断，也可能只提出较少的论断。前种思路的人道主义，势必要求较多的前提，因而可能有较多的理论的弱点。后种思路上的弱意义上的人道主义能否首先经得住思想的、理论的检验并最终

经得住实践的检验，乃是今日人类的思想与实践中正在遇到的最重大的问题之一。

索珀博士极有见地地区分了与一般人道主义相联系的三个主题，依照对这三个主题的断定的范围与程度，强弱意义上的两种思路的人道主义可相互区分开。这三个主题，索珀博士陈述如下：(1)人类主体与他们居于其中的结构的关系；(2)意义与历史的理解性；(3)异化与人类创造活动与自然过程的差异性。与第一个主题相联系的是这样一些问题：我们的有意识的生命过程是否能够在社会生活过程中成为主体？是否能够有意义地影响它们生活于其中的那些结构？与第二个主题相联系的主要问题有：我们的有意识的生命的活动是否能有意义地影响历史？历史是否表现为一个可以理解的（有意义的）进程？第三个主题的意义解释在于：人类影响其环境的活动是否根本上不同于自然过程？第一个主题与第二个主题在内容上的联系非常清晰：如果人不能成为主体并且影响他生活于其中的那些结构，他就不能影响历史，历史就没有可理解性，从而就没有历史；人类的活动过程是否一定要在理解的意义上定义为异于自然过程的过程，今天正在成为问题。自海德格尔对借助“动物”与“自然”定义人的人类中心主义形上学进行批判以来，人道主义者们似乎需要认真检查自己关于历史与自然过程的观点。如果历史如人道主义者们主张的具有一个过程，它是否的确根本上不同于自然过程？我们是否一定要借助于历史与自然的根本性区分才能理解人类存在的过程？

当然，只有基于严肃缜密的研究与思考，研究者才能期望在解决这一问题上有所贡献。显然是出于这种认识，索珀博士没有就这一问题表示明确的意见，但是她富有建树地提出了这三个主题之共同的核心问题，即在何种意义（如果有的话）上，人们可以把自己看作其决定与行为决定性地影响历史过程的有意识的政治主体？对于这个问题，

索珀博士继续指出，主要有三种回答。结构主义与后结构主义的反人道主义者将回答说，这个问题不能成立，因为我们的意识的生命的意义是我们不能了悟的；我们不可能理解我们的经验的根源，也不可能理解它对我们有何帮助，因为它们只是一些不受我们控制的结构的支配因素的表面效应。存在主义者将回答说，无论处于何种制约之下，我们对所造成的境况仍然负有全部责任，因为没有任何事能决定意识的活动。社会主义人道主义者将回答说，人们能够成为有意识的政治主体，可以作另一样式的政治选择，他们的行为对他们的生存条件有现实的影响，但是这些条件不是他们本身自由地选择的，而且行为的结果本身也常常是不可预见的和无意识的。这种坚持人是政治主体（“人创造历史”）论点的社会主义人道主义，索珀认为，仍可能向两种不同结构敞开大门。一个是“卢卡奇式结构”，即认为历史过程的真正主体是表现出它自身的意识的工人阶级，它是主客体的统一，它的成员是实现他们自己可能并非有意识去完成的一个历史计划的工具。另一个是“萨特式结构”，即认为阶级主体的行动只有作为它的成员个人的实践的联合，才是可接受的。

在阐述并辩护一种萨特式结构的温和的社会主义人道主义立场时，索珀博士认为它在主要的方面将经得住哲学的反人道主义的检验。首先，这种人道主义在坚持人是政治主体（“人创造历史”）这一基本主题时，持“人既是创造者，又是被创造者”这一较为温和的论点。这一对人与环境结构的关系的解决，一方面表明人是通过文化序列才成为主体，因此人的主体性是被部分地决定的，另一方面表明人仍然能成为主体，即对历史过程具有有意义的影响。其次，在基于这一点而坚持历史过程的可理解性时，这种人道主义把历史过程理解为既不完全随机又不完全是被决定了的，它并不坚持设定一个历史的最终结局，一个终点，一种最终的解决，它在其自身中设定了开放性。第三，

这种人道主义并不必然要求人类中心主义的形上学，因而可以避开哲学反人道主义者对人道主义的一种最有力的批判。与此同时，索珀指出，哲学的反人道主义者在诉诸结构或文化序列、语言等等的完全决定作用时，又都在隐蔽地诉诸人道主义的“成为主体”观念，并在茫然地寻找虽受到这些结构的制约又没有完全“从属”于它并有足够力量反抗它的自由；因此，当德里达从后结构主义的结构中看出其中的“某些非结构的东西”并与之斗争时，他也就使人道主义的那些主题再次“显露”出来。她还指出：这种哲学的反人道主义还可能产生一种危险，即我们由于过于关注“人的”哲学上的终结而助长一种“服从性”，从而加快人的事实上的终结。这些都是极为深刻的见解。的确，如果哲学的反人道主义者承认现实的个人有一个“成为主体”的过程，即承认他们的活动经历着一个从对社会与历史没干预作用到有这种作用的过程，沉湎于“人消亡了”的哲学的观念就必然会陷入一种思想的泥淖。如果我们播种，那么我们就相信它们会生出些果实来。

本书的翻译工作开始于一九八八年秋。那时国内关于人道主义的讨论正值高潮。是思考的需要激发了翻译索珀博士这篇关于欧洲人道主义研究的重要著作的动机。某种人道主义能否在人类文化中成为有坚实根基的、有着伦理的一致性的、与人类的实践的“过程”相切近或契合的一部分？有意义的是，在最近十几年间，社会主义人道主义在我国已经在观念上被人们接受了，尽管主要不是作为一个文化发展的背景，而是作为最低水准的道德要求。如果这种人道主义目前还没有遭遇新的“主体化”与“人类中心主义”批判的检验，那么可以预见的是，它将会遭遇这种检验，并且它在人类文化与实践中的真正地位问题将受到冷静的审视。毫无疑问，呈献给读者的这本书，对于这种思考将有多方面的裨益。

值此机会，译者首先向凯蒂·索珀博士致谢，感谢她慨允将本书珍贵的中文版版权惠予了我们，我们还要感谢哈钦森出版有限公司，没有他们的支持，这一中译本不可能顺利地出版；同时，我们还要诚恳地感谢出版这一译本的华夏出版社，尤其是林建初副总编与本书责任编辑，感谢他们对本书的出版的理解、支持和为它的出版而付出的辛劳。

本书第一章至第三章由杨清荣译出，第四章至第七章由廖申白译出，全部译稿由廖申白校订统稿，书后之中文索引与阅读书目由廖申白编订。由于译者在理解现代欧洲哲学方面水平有限，虽已努力，译稿仍不免有力所不逮之处，敬希细心的读者指正。

目 录

谢 辞	(1)
第一章 导言：“清教徒式的厌世”和“人之死”.....	(3)
第二章 哲学人类学Ⅰ：黑格尔、费尔巴哈、马克思	(20)
第三章 哲学人类学Ⅱ：现象学与存在主义	(52)
第四章 人道主义与政治实践.....	(79)
第五章 “马克思主义的人”之死.....	(96)
第六章 主体的主体化：拉康与福柯.....	(123)
第七章 结语：是舞者，还是舞？	(152)

谢 辞

我深深感谢哈钦森公司的这套丛书的两位编者，乔纳林·雷和艾伦·蒙蒂菲奥里，感谢他们为本书所作的不懈努力，感谢他们的严格细心的编辑工作和对我的支持鼓励。我还想说，我十分感谢哈钦森公司的克莱尔·郎方给予我的理解与帮助。

我也要感谢詹姆斯·格兰特、史蒂夫·库普弗、约翰·梅法姆、珍妮特·雷和埃利克·斯瓦尼，感谢他们的鼓励、友谊和富有帮助的谈话。

我还要感谢我的孩子利奥尼、祖德和梅德琳，他们对我的工作表现了极大的耐心与兴趣。最后，我衷心感谢马丁·莱尔，他使我的写作生活变得极为快乐，并对本书的内容提出了许多棘手的论辩。

凯蒂·索珀
于罗德梅尔

第一章 导言：“清教徒式的厌恶”和“人之死”

对本世纪的大多数人来说，“人道主义”这个词或多或少是与“无神论”同义的。即使是哲学专业的学生，也倾向将“人道主义”主要与英国人道主义协会的世俗伦理学相联系，而不是将它与某种更加特殊的哲学传统相联系。实际上，在讲英语的国家，“人道主义”已经与世俗主义的传播如此紧密地融为一体，以致人们在读任何一部标题中包含有这个词的著作时，都会怀疑它必定属于那种主要是美国式的热诚风格，这种风格使得“人道主义”本身被表现为一种宗教，一种日益增长的对今天的宽宏大量的理性主义者的崇拜。人们倒不会怀疑如此写作“人道主义”的人是否认真，但人们必定会说，多数人在这样写作时都缺少对这个概念及其哲学意义的历史感。实际上，这类著述的最糟糕之处，乃在于它显示了一种倾向，那就是，它在谈到“人道主义”时，仿佛是在谈论一件众所周知的器物，或一种自然现象，对这种器物或自然现象，任何一个手边有支笔的人都大体能写出一个十分恰当的摹状词。

所以，“人道主义”这个概念非常明显地表现了分析哲学和大陆理论之间的分离。这是因为，尽管这一概念在英美哲学主流中几乎没有什么专门意义，它在大陆（特别是法国）理论的词汇中却从十九世纪中叶起就有了习惯用法，并在近些年里获得了一种相当独特的哲学内容。它不是与有神论对立，而是与“理论的反人道主义”对立。而且，它现在主要被用来谴责而不是赞扬使用着它的那个思想流派。

因此，我们面临着一种惊人的不对称，这种不对称不仅存在于“人道主义者”这一称谓在英国的一般用法与它在当今法国哲学中的含义之间，而且存在于下述事实之中：它在当今的法国所获得的是否定的谴责，然而它的全部积极内容却在始于文艺复兴^① 的整个传统用法中得到保留，^② 并且在那些未受到法国近几年思想发展影响的人们中被坚持着。这是一种值得注意的分裂。因为尽管那些自称“人道主义者”的人们（过去的和现在的）在信条上有着极其广泛的分歧，他们中却没有一个人打算放弃这个名称本身。的确，“人道主义者”教义已被如此普遍地视为应得到赞美的，以致我们必须假定，那些人之所以

① 然而，我们应该指出，主要是由于古典文化的教师们或学生们热衷于文艺的复兴——一种向古代文明的回归。在这种回归中，古典研究中的“人性”被用来反对想象中的中世纪经院哲学的“野蛮性”（在拉丁语中，“野蛮的”[barbarus]指外族的或者操其它语言的；“人的”[humanus]，指人们熟知及有教养的，两者造成对照）及其对柏拉图和亚里士多德学说的歪曲，——十四世纪和十五世纪的意大利人才被称为“人文派”（umaniti）的。实际上，关键的词是“人文研究”（studia humanitatis）；而且有证据表明，意大利词“人文学派”（umanista）在十五世纪以前没有被使用过（最早出现于一五一二年）。“人道主义的”（Umanismo）一词甚至是更晚一些被造出来的。“人道主义”这个词的文学——哲学意义是在十九世纪后期才完全确立的。见A·坎帕纳：《“人道主义的”一词的起源》，载《沃尔堡与考陶尔德协会会刊》第九卷（一九四六年），第60—73页。

② T.E.休姆在其《沉思集：人道主义与艺术哲学》（H.里德编，伦敦，一九五四年版）中，用“反人道主义”的概念表明他对卢梭关于人类无限的可完善性的观念的异议。同时见K.威廉斯：《文化与社会》（哈蒙德斯沃思，一九六一年版），第191—195页。

把他们自己描述为“人道主义者”，并不是因为这个定义给他们以思想（实际上，“人道主义”这一概念根本不可能做到这一点），而是为了为它赢得赞誉。

然而，我们在这里所关心的主要的是引出了下列评论的那种思想内容（而且它而后也把这些评论吸收到它自身之中，当作它的普通智慧的一部分）：

每一种人道主义都是形而上学的。

马丁·海德格尔：《论人道主义的信》

我相信，人的科学的终极目标不是建构人，而是取消人。

克劳德·列维—斯特劳斯：《野性的思维》

使历史分析成为连续的话语以及使人的意识成为全部历史发展与全部行为的主体，是同一思想体系的两个方面。在这一体系中，时间被视为一个整体，变革不过是意识的阶段。这一主题自十九世纪以来以各种形式持久地起着作用；它维护——而绝不是消除——主体的至上权威，一身兼有人类学和人道主义这对孪生形象。

米歇尔·福柯：《知识的考古学》

因此，就理论而言，人们可以而且必须坦率地谈一谈马克思的理论上的反人道主义。

路易·阿尔都塞：《保卫马克思》

今天难于思考的问题，乃是那无法用真理的辩证法与否定性来构想的人的终结，那不能成为复数第一人称的目的的人的终结。在《精神现象学》中使自然意识和哲学意识彼此统一起来的

我们，确定地接近着它的不变的、内在的存在自身，重新占有精神的进行之所以发生就是为着获得这种存在。这个我们是绝对知识与人类学的统一，上帝与人(Man)的统一，本生的一神学的一目的论与人道主义的统一。 雅克·德里达：《哲学之缘》

引述这些评论的目的，不是要从那些在所关心的问题和采取的理论前提上实际上大相径庭的作者们那里汲取什么东西，而仅仅是要指出存在于这种论述与具有英美传统的人道主义者的有关论述之间的鸿沟——对后面这种人道主义者来说，一个人赞同“反人道主义”的观点是不可想象的。

对他们来说，反人道主义的观点……是与清教徒式的厌世、粗陋的不可知论以及俗不可耐的无知与平庸类同的。而且，在人们的偏执的傲慢，以及一种普遍的人类对非人世界的自大或无意义的挑战中，也有不少反人道主义。^①

如果我们“讲英语”，那么，“反人道主义”无异于武断地拒斥一向被自称人道主义者的人视为他们启蒙的基本成分的那种“旨在和平的与仲裁的伦理”。^② 另一方面，如果我们“讲法语”，那么，“反人道主义”本身就构成一种新启蒙，按照这种新启蒙的观点，任何一种人道主义思想都与“人道主义”运动通常庆贺它排斥了的神学和迷信一样糊涂和充满神喻。

这就把我们带到了“人道主义”与“反人道主义”这两个术语在近

① P. 库尔兹(编)：《人道主义的选择》(伦敦一九七三年版)，第42页。

② P. 库尔兹(编)：《人道主义的选择》(伦敦一九七三年版)，第65页。

年来的法国哲学中所获得的具体意义的问题上。一方面，“人道主义”在传统上被赞许地用于指称人类中心主义和研究评价人性的世俗的方法；另一方面，这种人类中心主义现在已经开始受到来自“反人道主义者”的攻击。“反人道主义者”攻击它的理由是：它把它企望给予理性的或科学的认识的那个对象——人类——神化了。这一理论的对立可以纲要性地表述如下：

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

反人道主义：宣称如上所概述的人道主义是前科学的“哲学人类学”。所有的人道主义都是“意识形态的”；人道主义的这种意识形态性质应借助于具体历史时期的相应思想或“意识”体系来加以说明。人类学——如果它是可能的话——只是在它排斥人类主体概念的条件下才是可能的；“人们”并不创造历史，也不会在历史中发现“真理”或“目的”，历史是一个没有主体的过程。

如果这里的术语带有马克思主义的语气，那是因为正是在路易·阿尔都塞对马克思的著作所作的“反人道主义”解释的基础上，人道主义与反人道主义之间的理论对立得到了最明确系统的阐述。然而，我们这里不是要解决马克思主义内部的争论。列维—斯特劳斯和福柯曾在六十年代预言，人的“消失”和“死亡”会成为七十年代结构主义运动的占统治地位的主题和一个重要的口号。在这个口号之下，人们将

对“人道主义”的歪曲发动无情的广泛的攻击，因为这些歪曲据信不仅影响对马克思的理解，而且实际上影响到对人的研究的各个领域，从心理学到史评，从文学批评到人类学本身。如果在对马克思的解释上的争论是人道主义与反人道主义之间论战的中心问题，也不能说它就是论战的全部内容。而且，当阿尔都塞已经宣布马克思是“理论的反人道主义”的创立者时，另一些法国人也并不是从马克思主义的“科学”中，而是从尼采为建立对大写的“人”的同等神秘的崇拜而对启蒙运动所作的攻击（“上帝死了”）中，找到向人道主义挑战的最初灵感的。

用福柯的话来说：

在我们的时代，尼采又一次地预示了一段漫长旅程尽头的转折点。不过，这一次所断言的与其说是上帝的不存在或上帝的死亡，还不如说是人的终结（那个确定的、微妙的替换，那个以同一性形式表现的回归，就是人的有限性成为他的终结的理由）。很明显，上帝之死与终结的人在进行多回合的争斗；不正是那个终结的人宣告说他杀死了上帝，因而以他的语言、他的思想、他的笑声占据了已死的上帝的空间，并且还把他自己当作那个杀死了上帝并自由地选择了这一杀戮行动的人吗？所以，人的终结既迟于又早于上帝之死；既然他杀死了上帝，那么就必然是他自己造成了自身的有限性；然而既然他是通过上帝之死才说话、思考及生存的，那么他的杀戮本身就注定了死亡，新的东西，同样的神，已经浮出未来之海。^①

^① P. 库尔兹(编)：《人道主义的选择》(伦敦一九七三年版)，第385页。

尼采对那些实际上并非真正是无神论者的“严格的无神论者”(即科学家)——因为他们仍然相信“真理”(并因而相信“理性”、“自我”、“精神”、“动因”以及许多由哲学嵌入欧洲文明思想中的替代上帝的东西)——的嘲弄不仅启迪了今天激发着大量法国哲学的那种精神；还提供了与海峡对面的英国人道主义协会的入道主义者联系起来的桥梁。因为后者当然是些在热诚地追求真理、理性和科学进步的“严格的无神论者”。

的确，尽管该协会近来的首领之一 A.J. 艾耶尔宣称，英国人道主义者不信奉任何一种主义，并且除了无神论之外没有什么共同见解^①，但人们仍可察觉出他们共同的哲学趋向：在避免宗教的非理性时，他们采用实证论的科学理性观念。由于这类人道主义者把人看作实质上与他们在非人类世界所发现的对象没有区别的科学的研究对象，他们认为他们应对人进行相似的研究。他们还把关于人性的“科学的”知识与那些试图概括价值和信仰的体系的知识等同起来。B.F. 斯金纳在题为“人道主义与行为主义”的文章中所表明的观点就是一个很好的例证：

我们有感觉时所感知到的以及我们通过内省所觉察到的，不过是一类颇为杂乱的与行为相关的环境条件的间接产品或副产品……我难道是说，柏拉图从没有发现过精神吗？或者，阿奎那、笛卡尔、洛克和康德预先就被人类行为的附带的无关紧要的附产品迷住了吗？或者，像冯特那样的生理心理学家的心智律、威廉·詹姆斯的意识流或西格蒙德·弗洛伊德的精神器官对我们理解人类行为没有用武之地吗？是的，我就是这个意思。而且，我提出

^① A.J. 艾耶尔(编)：《人道主义观点》(伦敦一九六八年版)，第3页。

这一问题，特别是因为，如果我们要解决今天的世界所面临的问题，就决不能再用这种对精神生活的关注转移我们对环境条件的关切，因为这种关切是环境条件中的一个函数项。^①

H.J. 艾森克以某种相似的语气在强调在科学的人道主义中应用“同情”的重要性时，坚持认为人道主义并不是一种可行的主义，除非它牢固地建立在实验科学特别是行为心理学的基础之上。^②

敏捷、干练及完全确信科学解决困扰人类的问题的力量，这是一种按工业企业的模式处理人类事务的人道主义，在工业企业中，倘使我们采用由科学技术的发展所提供的更为有效的管理技术，一切事情都能办好。启蒙理性也因此能从以下方式得到解释：使自然资源与人的天赋不断服从发展与经济繁荣的价值是合理的；对这些价值或它产生并鼓励的那些“需要”的任何改变都不可能带来幸福，只有组织好环境，使之更符合我们的行为表明我们具有的那些需要，才能创造幸福。

这种“技术定式”(Technical Fix)的人道主义与文艺复兴时期的人道主义者对人的描绘，即人是决定他“自己的本性而不受任何束缚”的“自由而至上的设计者”。这是 P.D. 米兰多拉在其《关于人的尊严的演讲》中所称的上帝的喻示中的话：

亚当，我既没有给予你预定的地位，也没有给予你特殊的外貌和任何专有的特权，以便让你能通过自己的决定和选择来得到和拥有这些。我颁行的律令中规定了其他创造物的本性。而你将借助我已托付于你的自由的力量，不受任何束缚地决定你自己

① 艾耶尔(编)：《人道主义观点》，第 101 页。

② 艾耶尔(编)：《人道主义观点》，第 265 页。

的本性。我已将你置于世界的中心，好让你能更好地看穿时间的事物。我已让你既不在天国，也不在尘世，既不是凡人，也不是神灵，好让你能像一个自由而至上的设计者，把你塑造成你自己所选择的那种样式。

这篇演讲中所表现出的哲学之间“和平共存”的观点，成为以爱拉斯漠和托马斯·莫尔后来倡导的“人道主义”为主要特征的宗教宽容理论的基础。没有什么共同之处。我们也不应该假定，十九世纪“启蒙运动”的人道主义者会像今天世界上的工业化国家那样，以最不负责地掠夺自然资源从而“巩固”对自然的控制的方式来证明他们的智慧。然而这两种人道主义都从内心对我们认识从而驾驭我们的环境和命运的力量深信不疑。在这一意义上，我们必须承认：在文艺复兴时期对人的独立于任何超自然等级制或宇宙秩序的自由的庆典，启蒙时代对理性和理性力量的信仰，和我们当代的“科学的”人道主义者所提倡的“社会工程”之间，有一论题上的连续性，尽管在时间的流逝中它可能曾被歪曲。

我们能够在人道主义思想的反神学成分中追溯到一种相似的主题上的连续性。因为，尽管文艺复兴时期的人道主义决不包含我们认为启蒙运动进行了的那种对宗教的公开进攻，后者的反教权主义却是植根于以意大利文艺复兴运动为特征的对中世纪教会教义的反抗中。而且，随着人类的自决力量在科学的进步及其成功的应用中逐步得到确认，这种反抗也就发展成为一种有原则的无神论。于是，解脱对“魔幻般的”自然界的迷惑和抛弃对它的宗教的和神秘的解释开始被视为我们从自然必然性的奴役中解放出来的基本条件，尽管弗朗西斯·培根的下述假定，即只有“空洞的概念和盲目的实验”才妨碍“人的头脑

与事物本性之间的愉快的吻合”^①，还要由人类具有利用自然为其目的服务的惊人能力——一种似乎使它同这个星球上其他种类日渐辽远的能力——这一点来不断证明，并通过日常实践来见证“人”的确是“万物的尺度”这一真理。

在对人道主义思想的这一概略性描述中，英国人道主义协会的实证论人道主义被描述为启蒙运动的直系继承人；这将引导我们在另一方面把当代法国的反人道主义运动看作对启蒙运动崇尚真理、理性和科学进步传统的一种新尼采主义批判。这样一种描述可能还太简单。这样说主要有两个理由。

首先，我们必须认识到启蒙概念本身被工业革命的经历所深刻而持久地歪曲的程度。资本主义工业化，由于凸现了科学技术中的“人”的问题，结束了人们对人类进步与自然律令之间的和谐关系的笃信，并因而引起了热心于科学技术进步的人与那些鼓吹工业发展危及了人与自然的和谐的人之间的分裂。工业革命给自然环境带来的灾难以及对人类幸福与科学进步必定和谐的信念的根本破坏，使以前以较完整形式坚持——尽管不大确定——的思想成分发生解体。于是在十九世纪，在那些沉迷于资本主义工业确保了我们对自然界的控制的令人兴奋的证据的人们——他们把这一过程与理性对“动物”本能及反动迷信的胜利联系起来——与那些以强调我们与其余自然之间的固有关系来反对资本主义工业化的人们之间，分裂已初见端倪。^② 由

① 见西奥多·阿道尔诺和马克斯·霍克海默：《启蒙的辩证法》（伦敦一九一九年版；纽约，一九四四年第一版），特别是其中“启蒙的概念”一文，在那里，对启蒙的抽象观念和功利主义的阐述是同破除泛灵论、破除对自然的魔幻的和神秘的态度的“特殊表现”联系在一起的。

② 见 G.S. 琼斯在《早期卢卡奇的马克思主义》中对他所称的“自然/科学—工业”耦合的描述。见《西方马克思主义》（伦敦一九七七年版），第 18—22 页。

于后者的人道主义思想的“浪漫”风格，以及更多的生态学意识和对前工业时代的怀旧，它所强调的不是人“在自然之外并与自然对立”的地位，而只是人在自然之内的特殊地位。

这种浪漫的人道主义中无疑有些思想成分产生于工业革命之前。比如，反对机械论的人性概念并强调我们区别于其他生物的情感特质是文艺复兴时期的人道主义的特征，并可追溯到伊壁鸠鲁学派。然而，它首先是以反对工业化的毁灭性影响为初衷，并且是作为产生于工业化的功利主义和实证主义的“正当逻辑”的思想对立物出现的。^①

这使我们有必要对下述说法，即理论的反人道主义把对启蒙时代“人道主义”的科学进步信念作为其主要靶子，作一重要限定。因为，近年来受到法国结构主义和后结构主义攻击的人道主义传统本身就具有反科学的基本定向。正是现象学派和存在主义者的“人道主义”，以它对现代工业社会的批判将它自己置于与战后英国人道主义的实证论相对立的一端。

的确，结构主义运动就是在“科学”的名义下发起对人道主义“神话”的第一次攻击的。结构主义者们最初是受到了费迪南德·索绪尔的鼓舞。索绪尔研究了与在具体语言(Languages)中的表现相别的语言(Langue)深层体系，并在此基础上成功地创立了语言的“科学”。结

① 十九世纪的浪漫主义诗歌可作为这些特点之例证。与“浪漫派”强调存在于我们每个人之中的巨大潜能、强调个人自由与内在力量相反，较具功利主义倾向的人道主义思想强调遭受新理性启蒙的个人的可能性；如果人不是诞生在天国，那他们就能通过正确的教育和环境的适当调节而产生于尘世。这种“白板”(tabula rasa)观念是 R. 欧文的“环境论的”人类改善理论的基础。在狄更斯的《艰难时世》与梅瑞迪思的《理查德·费维雷尔的磨难》所讽刺地描写的种种教育体系与类似的“制度”的“博爱主义”中，也能找到这种表述(后者把奥斯丁·费维雷尔爵士描写成“一个把基于生活的科学性的父亲职责看得至高无上的人，简言之，一个科学的人道主义者。”)

构主义者们把对社会文化表象的深层结构研究的客观性与科学性和“人道主义者”强调创造性、自由与目的主观主义加以对照。他们争论说，既然有意识的经验本身只有根据那种支配其产物的无意识的和非故意的结构才是可解释的，任何从意识层面上解释它的尝试都必定会导致一种极不科学的进化论和种族中心论观点。这种“人道主义”的解释把过去看作是朝向现在发展的，又把现在的“意识”设想为指向过去的；它还从自己的“文明”来考察“原始”，如此等等。

的确，最初的结构主义者对科学的客观性的信奉，在福柯和德里达的“后结构主义”中已被当作一种人道主义的愚蠢，并让位给尼采式的对探求“真理”的努力的指责。因为，尽管看起来很矛盾，但是把语言作为理解个体存在与社会存在的所有方面的关键的正面努力已经逻辑地引出了对真理的可能性的排斥。例如，德里达已经证明，如果像索绪尔所正确地坚持的，语言信号只是由于它们与这一体系内的所有其它信号的关系才有意义，那么严格说来，意义就总是存在于差别的表现之中，并永不会有真正的“呈现”。世界本身是本文，它不可能以先于语言并在其中得以“表达”的纯粹意义来说。当索绪尔认为语言“服从”于它所表达的意谓时，他的语言观点就必然地然而不正确地意味着“言语的”意谓取决于“直接呈现给思想的”意谓。德里达认为（他的论点与维特根斯坦的论点适成对照）这里的根本“错误”在于把意义看作了讲话者直接的自我见证的东西。他将此与把书写当作言辞的表现的“错误”以及更广泛地、与指向原本的、永远呈现的真理和确定性的哲学运动的“错误”联系起来了。

因此，“后结构主义”对结构主义的挑战在任何意义上都不是要回到“人道主义”的前提上。正相反，它对结构主义的论述所依赖的“人道主义的”“呈现论”幽灵发起挑战，而且它对科学的攻击本身就是由“反人道主义”观点引起的。的确，后结构主义甚至比任何形式的结构

主义更缺乏宽容，那些结构主义至少还让我们诉诸人的经验，把它当作某种起点。

从尼采式的“后结构主义”观点来看，英国人道主义协会的那些自称是“人道主义者”的人们的确是“人道主义者”，因为他们仍然坚持“科学”及科学带来进步的观念。不过，他们当然也接受了许多理论上的反人道主义，而在这一意义上，他们能够与结构主义及后结构主义运动合作。不管这两派思想家在哲学、风格和政治方面有什么能将他们隔离的鸿沟，他们都同意，没有一种人的观点能把各种信仰、价值和意向囊括无遗，在这一意义上，他们的相反的术语里藏着某种方法论上的共同点。

然而，这些极不相同的传统之间的任何对比，都由于政治的原因而进一步复杂化。因为，尽管英美“科学的”人道主义与结构主义的反人道主义在方法论上有着共同特征，它总的来说在政治上是忠实于“人道主义者”让·保罗·萨特——他有时开玩笑说他的政治观点是反人道主义的^①——十分厌恶的那种自由资产阶级的价值的。我们必须避免一种误解，即把法国的极端反人道主义者所攻击的“人道主义”与那种自由主义理论的人道主义，即建立于现象学和存在主义所明确反对的形而上学假设上的人道主义等同起来。法国人道主义者受黑格尔、胡塞尔和海德格尔的启发——他们对这几位著作家的著作作了

^① 例如《恶心》中的罗康坦（萨特承认与他是一致的）在与那位自修者的对话中诋毁“人道主义”的一切东西，并在另一处剖白道：“我不想被人叫做人道主义者，我不愿我那鲜红的血液养肥这淋巴体，我不会愚蠢到称自己为‘反人道主义者’的地步，我不是人道主义者，这样说就够了。”（见该书纽约一九五九年版第160页）。

“人类学化”了的解说^①。他们一直想将他们自己的理论与任何植根于普遍的、预定的“人性”或人的“本质”观念的哲学区别开来。的确，他们的“人道主义”的一个确定性质就是，它承认人类文化及它给所有关于“人类条件”的普遍化言谈带来的困难的历史性。由于强调个人在社会中的境遇性，它拒绝自由主义理论所依赖的“孤立的”个人以及这种观点所强加的“社会”与“个人”之间的差别。然而与此同时，它坚持认为，就个人的活动是社会之滥觞而言，个人在社会中是自由的。正是人创立了社会的结构和制度；是他们构成了社会生活；因而在最终意义上，他们能够控制社会的进程。根据反人道主义者的论证，人道主义者的观点是，必须被看作构建了人的主体性的“关系结构”本身最终可以借助主体的构建活动来说明。

所以，尽管上文着重谈到的这种人道主义思想在反驳反人道主义方面与自由主义理论的抽象化特征相对立，它仍然认为，不可能用“无主体”的结构和关系的决定作用对具体的历史事物——不管是个人还是他们生存的客观环境——作透彻的分析；按照这种人道主义的观念，人的活动在创造生存的历史条件中的特殊作用是始终不能贬低的。

根据这种看法，人道主义者主张，人类活动整体所产生的因果性根本不同于在非人的“自然”界起作用的因果性。不管协商的人类活动的结果怎样“不合理”和不合意愿，它也因这种活动本身的自觉的和有意向的特点而有别于任何无理性的或机械的力量所产生的结果。他们并不简单地断定，对人类活动的充分解释不可能从各个个人在做

^① 关于这一点的讨论见J. 德里达《哲学之缘》中的“人的终结”（一九七二年法文第一版第111页及以后）。在批评支配黑格尔、胡塞尔及海德格尔哲学的人类中心论形而上学时，德里达认为，它们被存在主义者和现象学派加上了过多的“人道主义的”解释（而且因这一缘故，它们也极易被“反人道主义者”所摈弃）。

出相关行动时抱有的意义、价值和目的中抽象出来。他们毋宁说是认为，历史在其本性上，在以道德的、理性的行为者的创造活动为其主体方面，不同于自然过程。对人道主义者来说，意义确实是历史存在的一部分，因为历史本身就是由那些根据理性、价值和信仰而行动的人们所创造的。

如果我们观察自然过程，价值意义的问题甚至不会产生；如果我们观察历史，这一问题就必然会出现，这不仅因为历史有主体（有价值意义和有意识的人），而且因为观察者因其自身的道德与理智本性就是一受这些冲动驱动的存在物。否认历史的意义并不等于采取一种“中立的”或者科学的、超历史的态度：这毋宁说是以特殊形式宣布一种价值。^①

在人道主义者看来，历史的特殊的“非自然的”性质根源于下述事实：它是一种区别于其它动物行为的活动（人的活动）的产物。正是借助于这一论点，我们才能理解“人道主义者”与“反人道主义者”近来争论中的那些特有的先入之见。因为，尽管“人道主义者”对人与自然的关系的传统的关切是论战的根源，并且贯穿于论战（连同关于人的“存在”及其与自然“存在”的连续性或区别的本体论问题）的始终，它的最明显地表现出来的关切却在于历史本身的地位以及谁——如果有的话——“创造”历史的问题上。

应补充说明的是，在这一论战中，两派的观点都经常被误解甚至被歪曲。原因之一是，人道主义者的断语“人们创造历史”本来就是模糊的。因为这一口号显然可以不只是一个解释。我们可以将它们解

^① E.P. 汤普森：《理论的贫困及其它》（伦敦一九八七年版），第137页。

释为历史是人类行为的集合体。这样一种解释所强调的是历史的非自然性或人类特性，而不是个人或集体的深思熟虑在造成历史结果过程中的作用。就是说，人们承认，是各个个人的有意向的计划和自觉采取的行动在“创造历史”，这些计划与行动没有必要服从下述这种观点：存在着一种超出个人之外的指引行为的或通过行为而实现的意义或目的。

但是还有另一种对“人们创造历史”的解释，人们常把这种解释归因于人道主义者并经常得到他们的认可。这种主张是，一切“历史的”东西都是人类为控制集体的生存而有目的地造成的。大量的非马克思主义的史评，在把历史看作政治家们的意图、将军们的尽职或失职、这一派或那一派的计划等等时都采用了这一观点。不过，马克思主义人道主义的立场也经常在如下两种观点之间游移：一种观点声称社会过程不折不扣地是人的过程，另一种观点主张，“历史”是人的基本目的的活剧，它的最后一幕将以一个特殊的社会集团有意识地夺取控制社会的手段而结束。的确，我们将看到，马克思主义“人道主义”本身就有矛盾：它有时主张，“非异化”是人的有人类以来就具有的一种内在潜能(Potentia)的实现，无产阶级就是这种实现的“世界—历史”的手段；有时又把其论点限定得较为温和，只断言人在创造历史过程中的作用。

对“人们创造历史”的较为严格的论证意味着能够且应当用控制去抵消大量有意图的私人行为的“非理性的”和不合意的后果，就此而言，这两种解释是相互联系的。在这后一意义上的控制或者“创造”历史的计划当然只是由于马克思主义理论的出现才被提上政治日程的。关注人类的协商合作活动的“非意愿”结果的“人道主义”理论，同时也是渴望制定一种通过社会革命而使全人类得到解放的自觉计划的人道主义理论。

在设计一种人们能够掌握社会进程并使之服务于自己的目的的未来时，马克思极其重视对那一进程的科学认识所具有的解放作用。当然，与此同时，他挑选了无产阶级作为“世界”解放的承担者。我们将在适当的时候来讨论这些可作多种解释的观点。在这里只简单地说，尽管我们可能承认，由一个阶级或政治集团对社会过程实施控制这一协商的慎思行为是一种强意义上的“创造历史”的活动（就是说，它表现了一种干预从而左右集体命运的慎思的意图），我们也绝对不愿承认这类行为代表着实现世界历史使命的一个阶段。因此，我们需要区别人道主义论点的两个层次，即断言个人在创造历史中的基本作用和断言历史本身是一种固有的人的有目的的展示过程。人们可以成为第一种意义上的人道主义者而不接受历史目的论，或不承认有某个特殊的社会集团“命定”要实现人类的本质的“存在”或历史的目的的观念。

反人道主义的论点，我们将要看到，倾向于把上述两种观点看作无差别的，并假定这二者在任何人文主义的论点中都存在。但是人文主义完全有可能承认下述论点，即历史的意义不可能以一种固有本质或“世界精神”的实现来解释；并在同时拒绝以下前提，即必须全部抛弃人文主义范畴并把历史本身设想为没有任何内在的可理解性的自然过程。

第二章 哲学人类学 I： 黑格尔、费尔巴哈、马克思

人道主义思想被普遍地描述为“以人类为中心的”：它将“人”置于中心位置。但是作这种描述的方式是不同的。一种方式是：从一开始假定，客观存在的“外部”世界与具有意识的人是对立的。根据这一观点，“人”被置于由意识呈现给他的现实的“外面”。这种观点鼓励并赞同关于人类与非人世界或“自然”界之间关系的工具性观念：自然为人而存在，人凭借对自然过程的客观认识驾驭自然，使之服务于人的目的。

另一方面，我们可能称之为“唯心主义”的人道主义则主张，世界只就它被思想反映并认识而言才存在着，而由于思想是人所独有的属性，世界只是由于“人”对它的概念化活动才存在的。这种“唯心主义的人类中心论”能以或多或少的唯我论形式来表达。那些宣称世界是由思想所设定的人需要说明他们究竟是将世界的存在归因于各个人的思想，还是归因于一种集体的或“超凡”的精神，从而男人和女人的现实的头脑仅仅是它的载体或具体例证。总体说，那些为唯心主义观

点辩护的人(康德在部分意义上,费希特、谢林及黑格尔则更为彻底)一直从后一种意义上理解问题。既然他们把个人精神看作是从属于超验意识的,称他们为“人类中心的”或许是不恰当的。不过他们仍始终关注着人的“真理”和“目的”;在绝对观念的实现中得到满足的是人的目的和人的自我实现。

人类中心主义的第三种形式(一些人把它归于黑格尔的观点)我们可以称之为“辩证法的”。根据这种观念,“人类”对“自然”的关系应被理解为一个整体;世界之为世界是人类生活在它之中并改造它的结果,而人类又必须通过它在这个世界中的存在与境遇来获得其特征。因此,思想与承受着一个主体的世界发生关系,同时这主体又被看作是世界的一部分。这种见解在承认世界的独立存在的同时,还想强调人类主体在世界形成过程中的能动的与创造性的作用。这种创造性可以主要地借助人们以生产和劳动改造世界的能力,以及人带给他们的世界的或揭示出它具有的意义(因而借助于存在——因为意义被设想为存在的一部分)来理解。

根据这种观点,由于主体——对象(人类——世界)的整体是历史的和相对的,对于它的知识也必定同样是历史的和相对的。如果意识在世界之中,如果思考者与被思考对象之间的关系是辩证的,那就没有“纯粹的”思想据以沉思世界及与世界的关系的超验场所。因此,与那种认为任何人文主义思想都必须依赖于诉诸抽象的、非历史的人类“存在”的实在论的主张相反,辩证法思想似乎是反实在论的。然而,对“真正的人”的关心仍然是辩证法思想家的特点。它或者表现为“类本质的实现”(马克思),或者表现为那种能以“绝对而普遍的真理”理解世界的理性的获得(胡塞尔),或者表现为一种真正的“面向死亡的生活”(海德格尔),或者表现为由总体的人类自由而产生的责任(萨特)。这无疑是一种难以与反实在论和历史相对论的严格前提相协调

的思考方式。

此外,我们还可以指出,辩证的人类中心主义容易被拉向它力图坚持的那个对立中的这一极或那一极。当它在思想犹如思想的对象一样现实这一观点的影响下,把全部现实性当作思想的现实性时,它屈服于唯心主义;另一方面,当它强调非思想的现实性,即强调独立于它的观念而存在的东西的现实性时,它又容易否定意识的现实性,思想和意义不再被看作存在的一部分,而被看作外在于存在并仅仅是对存在的“反映”。

正是由于辩证思考中的这种困难和灵活性,以及它容易回到它企图综合的存在与意识的这一端或另一端的特点,我们这里所关切的这种人道主义思潮形成和获得了它们的特殊性质。将这些思潮置于黑格尔对康德的辩证回答,以及对这一回答的彼此对立的“唯心主义的”和“实在论”解释的背景中来考察,对于理解它们是至关重要的。

从先验论到绝对唯心主义

当休谟已经证明了我们没有根据相信存在着支配自然并保证我们与自然之协调的必然秩序或理性时,康德却试图以理性与自然间必然存在冲突的理论来超越由怀疑论引起的危机。在相信理智有能力把秩序加给宇宙的同时,康德坚持认为,就人类而言,所有这些能力都是受经验制约的。我们主动地构建一个世界,与此同时我们同它提供给我们的东西处于被动感受的关系之中。因而我们所认识的完全是先验的感觉能力和能动的知性范畴的函数;对自在之物本身我们什么也不可能认识。尽管我们必然努力追求绝对知识并力求避免与经验伴存的不完善性和偶然性,但我们的思想实际上总是受制于感觉。我们想达到不再受自然奴役的自由王国的目的,在遵从责任的命令时我

们必定希望达到完美幸福。但是，我们知性能力的局限性竟使得我们不可能提供最后的保证，使我们能得到自由，使德性得到奖赏。

三位后康德主义派哲学家费希特、谢林及黑格尔相信，康德的如下观点是基本正确的：我们所认识的自然不会独立于人脑而存在。但他们不赞成他对现象与本体区别的界定。他们同意康德关于自然是对人的挑战，人在此挑战面前只有借助其基本的“精神性”或“道法本质”的发展才能站立起来的观点，但不同意“客观”的一方对“主体”的思想的限制是不可避免的这一主张。例如，费希特的反康德主义学说即坚持人的完全而彻底的独立，宣称“绝对地自在并因其自身而存在”。^① 费希特认为，康德把我们思想的根据归因于本体领域是错误的；意识——或自我——本身就是基本的和建构性的；而且，在理论上也没有理由说明，为什么人的自由应该受自然以及对象性的存在与决定的“左右”。

在拒绝将意识现象归因于任何“外部”世界之后，费希特只有一种选择，即主张经验的形式和内容都是人脑活动的产物。但是，如果要以经验的这种“精神”源泉去说明经验间的相似性，以及下述的明显真理，即不管个人是否存在，事物总是存在着，那么，它显然不能等同于任何个人的精神。因而费希特学说的“先验自我”是绝对的、超历史的和超个人的意识。经验自我在其中只是有限的示例。这种先验自我的现象表现被解释为自我对非我的设定，或自我在这样一个世界中的客观副本；在这里，自我能够通过这个副本反思自身并能达到自我认

① 这是费希特一七九四年《论人的尊严》的演讲的中心论题，关于费希特哲学及其对马克思主义发展的影响的讨论，见 L. 卡勒考茨基：《马克思主义的主要趋势》第一卷（牛津一九七八年版），第 50—56 页。R. 加劳蒂在《卡尔·马克思及其思想的演变》（伦敦一九六四年版）中，强调马克思早年曾接受费希特的思想。见该书第 33—43 页。

识。

因此,按照费希特的观点,我们通常了解的世界为人类对绝对的自我实现的道德追求提供着手段;我们最大和最终的责任是实现我们的基本自由,在费希特看来,这一目标只有通过持续地抵制那种认为我们不自由的诱惑——即将我们看作是受自然规律支配的,并认为我们的意识是依赖于自然规律的——才能达到。然而,由于历史本身是持续不断的,我们的追求道法超越的过程也必定是无止境的。我们永远处于通向这无限延伸的目标的过程中(route)。康德和费希特将主体与客体、本质与存在的调和仅仅看作是一种具有规定性的理念,而不是可达到的状态,这正是黑格尔对他们所作的部分批判。

黑格尔还批评费希特以其自由哲学论证某些措施,如国家强制教育这样的措施的好处,费希特认为这一措施是在推动自我走上自我实现和绝对自由之路。毋庸置疑,费希特(实际上追随卢梭)支持“强迫人们去自由”的观念,以及使个人利益与人类整体利益本质上一致的观念,这些观念现在会让人觉得可怕。但不管怎样,我们必须承认费希特开创了不求助于任何人类之外的或超人类的组织和发展原则的辩证法:在他看来,人类历史并不是上帝的创造,而是一种有意识地致力于获得对其自身发展的绝对知识的动物的自我创造。

然而,由于这种人道主义辩证法的主体是被观念化为个人意志的普遍形式的先验自我,费希特必然会贬低个人特性和自我表现对实现人类社会真正解放的重要性。在这一意义上,现实的“有限”生活的丰富性与多样性,就只被看作相对于超历史和超个人的人的目的的必然实现过程中的偶然的、从属性的东西。

这种漠视人的思想与行为的丰富形式的倾向在谢林哲学中继续着,费希特强调个人能够经由道德的或实践的行为接近绝对,而谢林则借助个人理智与绝对的基本结构一致来理解个人与绝对的自我认

同。人的思想和行为的“有限”世界于是被视为绝对的虚幻反映，而不是自我设定和自我实现的必要基础或手段。

实际上，正是出于这一理由，黑格尔才认为，谢林对绝对作为本体（“纯粹理性的体系”）的存在与其作为主体（达到具体存在的积极而能动的冲动）的存在之间的关系缺乏恰当的理解。在黑格尔看来，绝对必须这样来理解：只有在它既是本体又是主体，既是“自在”(in-itself)又是“自为”(for-itself)，既是本质又是形式时，它才是实现了的。由于概念或观念只有在存在的形式中才能现实化，其过程不能靠从它在连续的意识形式中的发展史中抽象出的逻辑来把握，而只能靠概括其全部连续阶段的现象学来把握。如果这是真实的，那么，历史辩证法的现象学就只有在绝对本身完成了其最后的自我实现的进程时才能完成——这一时刻同时也就是历史本身的终结。

黑格尔的思想是企图调和康德哲学中的矛盾，这个矛盾被认为在费希特和谢林哲学中得到了解决，但是实际上并没有得到解决，这个矛盾就是：尊重人类理性和目的对现实历史的及偶然的活动（及自我实现）领域的超越性，而又不否认现实的、具体存在的异质性和特殊性。对黑格尔来说，历史的每一瞬间都保留在一种精神或意识对它的否定之中，这精神或意识慢慢理解了历史每一瞬间的“外在的”或对象的地位，并把它看作达到自我认识的一个实际阶段。具有全部多样性的、“偶然的”存在，即历史的存在，从绝对观念实现的观点看来实际上是必然的，它对于精神的自我扬弃过程是必要的，并被保留在这种扬弃之中。

这种观念的杰出与新颖在于，在通过不断的“外化”而自我实现的过程中作为主体的先验的绝对，也不断地是它自身的对象；它必须把它自己的思想——行为作为它由之而被确立的那个过程的一部分。因此，在黑格尔看来，人类理性的进化主要是在推动绝对观念的进化，

而不是在表现某种孤立的、仅是偶然的现实秩序。有人曾指出，黑格尔“不是在写精神，他是在写精神的自传”。^①

正因为这一点，我们可以把黑格尔哲学作为“人道主义”来谈论，他的“现象学”旨在揭示作为人类学认识对象的灵魂或意识的真理。不过黑格尔拒绝接受任何把人类本质看作先定的看法，正是由于这一点，我们必须充分评价他对与马克思主义和存在主义相联系的人道主义发展的影响。

精神总是试图通过把它的对象性存在的客观性与自身同化而“取消”这种客观性过程，精神的自我实现是借助于这种努力来理解的。黑格尔把这一努力理论地表述为主人——奴隶的辩证法：只有当意识的自主性为另一个意识所认识时，它才是自为的存在；意识要成为自觉的，就要有另一个自觉的意识知觉到它的自觉性，由此产生出自我意识间的相互对抗及“主人”和“奴隶”之间的分裂。

可是矛盾之处在于：奴隶意识也正是通过它为另一个意识生产出对象的被迫劳动，才能够在它自己的外化中静观它自身，因此奴隶意识是在对它自身的不自由的否定中被设立的。奴役与节制——人在劳动中的异化——因此被黑格尔视为实现人类的基本精神的必要阶段。

主人——奴隶辩证法的含义是：现实的人类历史中的冲突并不最终与人类历史所趋向的目标相冲突。按照黑格尔的观念，现实与理性的东西只有在思想发展的不成熟阶段才不一致——在这一阶段，它还没有意识到现存世界在建构理性过程中的作用。然而，对这种观点明显地可作出不同的解释，黑格尔在设定绝对观念的最后实现，换言之，存在与其观念的最后一致时，显然是希望从思维对存在的关系的问题

^① 科拉考夫斯基：《马克思主义的主要趋势》，第 60 页。

中挽救哲学。他的目标是超越必然与自由、世界的有限性与精神的无限性之间的界限。与康德相反，他想保持事实与价值、自然的东西与人的东西的本质的统一性。但是，难道他能仅仅以牺牲我们可以评价历史进程中的理性的标准来消除这些二元论吗？难道黑格尔将历史上发生的一切——不管多么可笑、野蛮或“不人道”——都看作人类本质实现过程的固有部分，并在这一意义上明确地把它们看作“人道的”并因而是正当的吗？难道他真的让我们仅仅根据“它是存在过的”这一点去证明每件事物的合理性吗？或者，他的用意是不是说，我们能够作为理性的存在物，根据我们认为合理的东西去评价历史的过程，我们因此也具有一种责任，促使现实与我们所判定的进步的东西相一致呢？抑或，黑格尔的思想体系是否让我们将自己视为让超个人的意义在历史中逐步展现的手段，并因此将历史本身理解为“没有主体的过程”呢？或者黑格尔的“唯心主义”是否由于把精神设想为内在于人类的，只有在现实的人类活动中并通过这种活动才能获得其本质意义的，因而从根本上不同于他的前辈们的“唯心主义”呢？

这些问题在黑格尔的思想中没有明晰的回答。研究黑格尔的传统方法是将他视为保守的思想家，认为他的政治理论是对“极权主义”实践的羞羞答答的辩护，而对他的玄奥的体系构建不值得给予认真关注。而实际上，正是一种对黑格尔的另一相当不同的解释对战后人道主义思想发展起了重大影响。

唯物主义人道主义：费尔巴哈和马克思

黑格尔已经懂得，如果哲学停止于思考主体与对象间静态的对立，它就不能理解历史。马克思在接受这一灼见的同时，谴责黑格尔企图使现实从属于思想。在马克思看来，由于黑格尔认为世界仅仅是

旨在促进观念自我实现的思想的对象化了的形式，他也把发展着的主客体关系描述为服务于概念的演化的过程，而不是由独立存在的世界所决定的过程。思辨哲学将它自己的思想行为说成是属于现实本身的，由此产生其唯心主义。虽然它致力于主体与对象的综合，但它最终将主体归入本体。“观念”，马克思说道，(在这里)被当作了现实的创造者。^① 因而尽管在《现象学》中对现实的历史的异化作了详细而广泛的说明，人的异化却似乎被黑格尔描述为一个能完全凭思想解决其矛盾的思想过程。马克思还批评了黑格尔关于异化的必然性的自鸣得意的看法。因为，如果精神只能通过自己的否定之否定才能认识自身，那么，对人的本性的每一次否定本身必定包含着肯定的方面。

对马克思重新思考黑格尔关于异化的观点产生了主要影响的当然是费尔巴哈。根据费尔巴哈的看法，黑格尔哲学本身就被异化了，因为它将异化看作影响思想或意识而不是影响作为有形存在物的人的过程。因此它把具体的、有限的存在描述为只是那实际上应归结于“人”的思想体系的反映。费尔巴哈所举的特殊实例是人在宗教中的异化，但他在关于《哲学改革的临时纲要》(一八四三年)中，将异化概念扩展为不仅包含宗教而且也包含作为世俗神学形式的法国哲学。在《纲要》中，他认为，由于黑格尔以无限为起点并以无限作终结，有限——人——就仅仅被当作超人的精神的演化的一个阶段。因此，思辨哲学由于隐藏了哲学观念在人自身中的真正根源而与由宗教造成的异化极为相似。要避免这种异化，哲学就不能以绝对理念为起点，而应以被它异化了的东西——人自身的本质为起点。

因此，在费尔巴哈看来，人在宗教和哲学体系中被异化了：在那里，他(人)把“感官直觉”同具体现实的实际上直接的关系间接化了。

^① 卡尔·马克思：《资本论》第一卷(伦敦一九七四年版)，第29页。

“否定之否定”并不如黑格尔所设想的是这种异化的绝对克服，因为它是一个保留着被它否定的事物并同时在思想中参照其对立面的过程。只有当我们认识到我们与自然的关系的真正性质是直接统一的、确定的和真实之时，我们才能达到“积极的人道主义”，即一种不再靠否定宗教来获得其肯定内容的人道主义。

虽然马克思对于费尔巴哈对黑格尔哲学批判的无保留的赞扬是很短暂的，但他仍然为这种特殊的论点所强烈吸引。值得注意的是，尽管他在一八四三年末就已经在批判费尔巴哈的“抽象的”人道主义，他还是愿意在《一八四四年经济学－哲学手稿》中相信费尔巴哈是“旧哲学的真正征服者”，并且欢呼他“把基于自身并且积极地以自身为基础的肯定的东西，与自称是绝对的肯定的那个否定之否定对立起来”。^①

当马克思断言黑格尔对否定之否定的观点停留“在最后的活动中，也就是……在外化中自己同自己发生关系”时^②，他诉诸的就是这一论点：自我意识并不能像黑格尔所说的那样，靠着它“在自己的异化本身中(*other being as such*)，也就是在自己的身边(at home)^③这一点而扬弃其对象性。它必须从它的对立物中完全解放出来。只有通过这种方式，与“虚假”的本质相对立的“真实”的本质才能在否定之否定中得到肯定。

基于同样理由，马克思揭露了无神论人道主义的缺点，并且着手论证，被看作对私有财产简单的否定之否定的共产主义并不代表人类

① 参看《马克思恩格斯全集》中文版第四十二卷，第158页。——译者注

② 参看《马克思恩格斯全集》中文版第四十二卷，第178页。——译者注。

③ 黑格尔：《精神现象学》(牛津一九七七年版)，第七八八节。马克思在《一八四四年经济学－哲学手稿》中引用了这一术语。参阅《马克思恩格斯全集》中文版第四十二卷，第171页。——译者注

发展的目标：

但是，因为在社会主义的人看来，整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人来说的生成过程，所以，关于他通过自身而诞生、关于他的产生过程，他有着直观的、无可辩驳的证明。因为人和自然界的**实在性**，即人对人来说作为自然界的存在的以及自然界对人来说作为人的存在，已经变成实践的、可以通过感觉直观的，所以关于某种**异己的存在物**、关于凌驾于自然界和人之上的存在物的问题，即包含着对自然界和人的非实在性的承认的问题，在实践上已经成为不可能的了。**无神论**，作为对这种非实在性的否定，已不再有任何意义，因为无神论是对**神的否定**，并且正是通过这种否定而肯定**人的存在**，但是社会主义，作为社会主义，已经不再需要这样的中介；它是从把人和自然界看作**本质**这种**理论上和实践上的感性意识**开始的。社会主义是人的不再以宗教的扬弃为中介的**积极的自我意识**，正像现实生活是人的不再以私有财产的扬弃即**共产主义**为中介的积极的现实一样。共产主义是作为否定之否定的肯定，因此它是一个**现实的**、对下一阶段历史发展说来是必然的环节。**共产主义**是最近将来的必然的形式和能动的原则。但是，共产主义本身并不是人类发展的目标，并不是人类社会的形式。^①

在一短暂时期内，马克思本人似乎采用了费尔巴哈的下述观点：仅仅改变意识就足以保证“积极人道主义”的实现。例如我们发现他在一

^① 马克思：《一八四四年经济学—哲学手稿》，参阅《马克思恩格斯全集》中文版第四十二卷，第131页。着重号是马克思加的并由本书作者继续使用的。——译者注

八四三年写道：

我们的全部任务只能是赋予宗教问题和哲学问题以适合于自觉的人的形态，像费尔巴哈在批判宗教时所做的那样。因此，我们的口号应当是：意识改革不是靠教条，而是靠分析那神秘的连自己都不清楚的意识，不管这种意识是以宗教的形式还是经政治的形式出现。^①

但是在稍后的几个月写成的“黑格尔法哲学批判导言”里，马克思则认为费尔巴哈的观点严格说来是不充分的，因为它假定“意识的改革”就是所需要的全部东西：

反宗教批判的根据就是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人。但人并不是抽象地栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家、社会。国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界。^②

因为，如果“颠倒了的世界”的确是产生宗教异化的根源，那么，反异化就不仅会要求改变态度或更新“自信”，还会要求更多的东西，哲学的地位也必定因此而有不同的表达：“为历史服务的哲学的迫切任务”，马克思在“导言”中写道，是在揭露了自我异化的“神圣”形象之后，揭

① 参阅《马克思恩格斯全集》中文版第一卷，第418页。——译者注

② 马克思“黑格尔法哲学批判导言”，参阅《马克思恩格斯全集》中文版第一卷，第452页。——译者注

露“非神圣形象”中的自我异化。^①此外，我们应该指出，马克思在一八四四年手稿中认为不是费尔巴哈而是黑格尔揭示了——尽管只是以抽象的与非历史发展形式——世俗异化的基本性质：

因此，《现象学》是一种隐藏的、神秘化的、自身还不清楚的批判；但是，由于《现象学》抓住人的异化——尽管人只是以精神的形式出现的——其中仍然隐藏着批判的一切要素，而且这些要素往往已经以远远超过黑格尔观点的方式准备好和加工过了。黑格尔的《现象学》及其最后成果——作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看作一个过程，把对象化看作失去对象，看作外化和这种外化的扬弃；因而，他抓住了劳动的本质，把对象性的人——现实的因而是真正的人——理解为他自己的劳动的结果。人同作为类存在物的自身发生现实的、能动的关系……只有通过下述途径才是可能的：人实际上把自己的类的力量统统发挥出来（这又是只有通过人类的全部活动、只有作为历史的结果才有可能），并且把这些力量当作对象来对待，而这首先又是只有通过异化的形式才有可能。^②

因此，到一八四四年时，马克思已将黑格尔的辩证法——他对历史发展的理解——看作对费尔巴哈抽象的“爱的宗教”的重要的解毒剂。不过，他仍然批判黑格尔对异化的唯心主义的表述：

① 马克思：“黑格尔法哲学批判导言”，参阅《马克思恩格斯全集》中文版第一卷，第452页。——译者注

② 参阅《马克思恩格斯全集》中文版第四十二卷，第162—163页。——译者注

不是人以非人的方式同自身对立的对象化，而是人以不同于抽象思维并且同抽象思维对立的方式的对象化，被当作异化的被设定的本质和应被扬弃的东西。因此，对于人的已成为对象而且是异己对象的本质力量的占有，首先不过是那种在意识中、在纯思维中即在抽象中发生的占有……^①

但是，黑格尔哲学的积极方面在于，它依然是彻底的“否定的和批判的”。而且，马克思正是基于黑格尔哲学中的“绝对否定性”及“扬弃”的概念（费尔巴哈因认为它们只适用于哲学的神秘领域而摈弃了这些概念），着手将他自己的“积极的”人道主义阐释为一种既区别于庸俗唯物主义，又不同于唯心主义的“彻底的自然主义或人道主义”。

按照这种“人道主义”的观点，人是自然存在物；就他们具有生命力而论，他们是能动的或“主体性的”自然存在物；而就他们像植物和动物那样依赖他们自身之外的自然界来显示自己的本质力量而论，他们又是“对象性的”自然存在物。因此，异化的主体并不是将人类的本质力量设定为异化的东西的行为（似乎所涉及的纯粹是创造对象的主体活动）。这一过程的主体性在于这些对象性地存在、对象性地活动的本质力量，这种对象性的活动是“人的”“表现于他自身之外”的本性，是他的作为一种对象性的自然存在物的确证方式。因此，“人”已被他的作为对对象性存在物的自然存在的那些对象“设定”的方式外化。同时，人的本性既不能归结为他的主体性感受，也不能归结为他的对象性活动。人的“人的一自然的”本性形成于同“纯粹自然”打交道的历史过程中。总而言之，人类既不直接等同于自然，又不超越自然。

在以这种方式论证人道主义的过程中，马克思似乎同意费尔巴哈

^① 参阅《马克思恩格斯全集》，第161页。——译者注。

针对黑格尔提出的下述观点：“否定之否定”并不是“绝对的肯定”（因为它表达一种仍然依赖于它所扬弃的那个环节的“人道主义”）。但他也同意黑格尔对费尔巴哈的如下反驳：人与自然不会有直接的统一。

作为自然的东西与属人的东西之间的中介的，肯定不仅仅是以对象化形式出现的思想；但这种中介也不单单是思辩哲学的幻想。这意味着费尔巴哈正确地批判了以唯心主义形式出现的辩证法，但他却天真地认为人与自然之间有可能有一种直接和谐。黑格尔重视人的劳动在我们与自然界的关系中的作用，尽管他是以神秘化的形式来表达这些思想的。劳动的中介不可能靠思想来回避，（就如费尔巴哈在诉诸直接的“感官直觉”时所以为的那样），而必须通过现实来起作用。在这一意义上可以说，以异化了的形式存在于资本主义生产关系中的人的劳动乃实现“积极的人道主义”所必不可少的。

因此，按照马克思的看法，黑格尔已正确地强调了具体的活动对于精神实现的绝对必要性；黑格尔的错误在于，他没有说明这种活动的“现实的”或“感性的”方面，也就是说，他最终未能区分“感觉的”对象和它的观念。这种谴责的含义是：黑格尔只能用“精神化的”自然——即被抹去了物质性的自然——去调和人与自然的关系。然而，也有些人论证说，马克思的《一八四四年经济学—哲学手稿》中的“自然主义的人道主义”也犯了使自然“人类学化”的错误。就是说，他们认为马克思只是把自然看作实现人的本质的手段，并把由人的实践活动所引起的物质变换看作是一个借助非人的自然的连续的外化和否定的过程。

一八四四年手稿中对异化劳动的讨论，无疑未达到它应有的明晰性，但也几乎没有什么东西可以支持马克思把全部人的劳动的对象化表现都看作主体性的否定的或异化了的形式这一说法。实际上很明显，不管是在《手稿》中还是在其他文章中，马克思都把异化看作资产阶级

社会的特有现象，把它与在市场经济中居于支配地位的纯粹经济的和非人格的契约和交换关系直接联系起来。他把这些关系和封建社会的那种严格的、等级森严的以及实质上是政治的制度作为对比：从人身依附关系中解脱出来的商品社会中的个人，只不过将他们自己视为“偶然的”通过市场中介相互联系的独立的经济单位。而由于资产阶级组织生产的目的是为资本的所有者积累利润而不是满足工人大众的需要，商品而不是用商品来满足的那些需要就成了价值的中心。这样人们就逐渐产生一种误解：只有当他们在生产出的物的世界中找到自己异化的痕迹时，他们才具有价值。

因此，异化在本质上是个人与共同体之间的联系的丧失及这种联系为间接性的金钱关系所取代，马克思将它与封建社会特有的压迫和等级不可变易性以及与资本主义废除后的共同体的解放和复归作对比。实际上，马克思在一八四四年手稿和《政治经济学批判大纲》中论证说，把异化视为人类生产的永恒特征恰恰是资产阶级经济学家的错误。正是他们把马克思自己描述为异化的并与一定历史的生产方式相联系的贪婪、竞争、惨祸以及货币价值看作人类劳动的必然特征。

诚然，马克思指出了，是异化产生私有财产而不是相反，比如他这样写道：“与其说私有财产表现为外化劳动的根据和原因，还不如说它是外化劳动的结果，正如神原先不是人类理性迷误的原因，而是人的理性迷误的结果一样。”^①问题在于：——已有几位评论者指出了这一点^②——马克思在这里是在谈论一种结构关系而不是一种历史关

① 参阅《马克思恩格斯全集》中文版第四十二卷第100页。——译者注

② 见D.麦克雷兰：《马克思主义之前的马克思》（哈蒙兹沃茨一九七〇年版），第224页；C.阿瑟：《德意志意识形态》第一部分（伦敦一九七〇年版），第17—18页；以及“黑格尔、费尔巴哈、马克思和否定性”，载《激进哲学》，第三十五期（一九八三年秋季）。

系。他并不是主张异化是先于私有制的，而是认为财产或资本只不过是异化了的劳动；那看起来是它自身拥有的力量和价值完全可以用由它所包含的劳动力来说明。因此，马克思在谈到异化是私有财产的原因时决没有否认它的历史特征，他是将它更明确地与资本主义生产，也就是与这样的一种方式联系起来：在这种生产方式中，财产关系本身是产生对工人的经济剥削并且由这种剥削来维持的，而不是以一种已经确立的政治强制的方式而存在的。^①

一些评论者一直在尽力证明，马克思的异化概念并不是建立在对抽象的“人的本质”的“伦理的”考虑之上的。^② 马克思明确地将反历史(超历史)的人的本质观念当作“唯心主义的”观念而加以拒绝。他认为，只是由于资本主义的生产力，我们才能够获得对社会进程的控制，唯有这控制才令非异化的存在成为可能。

然而，异化概念依然是伦理的，因为马克思用它悲叹与资本主义相联系的人性丧失。同时，也可以说它是本质论的，因为它使马克思将共产主义视为“真正的人”的生存方式。最后，我们需补充一点，异

① 换言之，财产关系在封建社会并不像在资本主义社会那样靠剥削本身来维系，而是直接政治性的。见C.阿瑟：《德意志意识形态》，第11页。

② 例如，在“马克思和政治经济学批判”（载《社会科学的意识形态》，K.布莱克伯恩编，伦敦一九七二年版，第289页），N.杰拉斯这样认为：

这里（在《资本论》中），归于异化概念的一类现象的根源被置于特殊的社会关系之中，而不是被归结为存在着一种已被否定或摈弃的理想的人的本质即他的“类本质”这一点……在取代建立在一种本质论人类学之上的异化概念时，我们得到了一种与历史的支配方式的特殊性相联系的异化概念。

但是，正如我们已经看到的，异化已在《一八四四年经济学—哲学手稿》中被表述为资本主义的特有现象。真正的争论在于异化理论对于“真正的人”的概念的依赖程度而不是对异化的历史特殊性依赖程度。由于杰拉斯近来主张马克思主义之中存在着人性论（见《马克思和人性：驳一种传说》，伦敦一九八三年版），他也许不再觉得需要把马克思的理论从本质论的罪名下解救出来了。

化理论在一种关于人类的存在的更一般的理论结构中被概念化了；异化被认为是只有具有意识的人才会遭遇的一种不自由。尽管马克思告诉我们，对异化了的个人来说，“动物的东西成为人的东西，而人的东西成为动物的东西”^①，但没有任何动物会被异化——因为没有任何动物能理性地选择自己的生存方式。总之，异化理论植根于对人在创造和控制社会进程中的潜在自由和基本作用的人道主义的假定。

实际上，在《德意志意识形态》中，马克思几乎专门用“异化”概念来描述这样一种情形：在这种境况中，那些有责任创造和维系一个过程的人们感到它仿佛是他们无法驾驭的自然现象。马克思很少谈“异化”与劳动的关系，他强调的是人们如何由于忽略他们在社会生活再生产中的作用而共同造成了他们自己所受的压迫的方式。异化的过程对于他们似乎是自然的过程；但它又不同于自然的过程，能够通过人类的活动而消除。

因此，我们可以指出，尽管在《德意志意识形态》中马克思决定性地摈弃了费尔巴哈的人道主义理论，但是他并没有与人道主义论点本身绝裂。在《德意志意识形态》中，费尔巴哈对人性的“本质论的”解释受到直接抨击；他被指责为把“现实的历史的人”变为哲学的范畴；而且他和他的“真正的”社会主义追随者们都因仅仅对资本主义进行道德的批判以及虔诚地祈祷“人”或“人类本质”在共产主义社会的实现而受到谴责。我们也许因此而同意这样的看法，即如果我们想以“反人道主义”来表示《德意志意识形态》及以后的著作中对抽象的“人”和“人”的本质的概念的驳斥态度的话，那么它们是“反人道主义”的。

然而，由于《德意志意识形态》既强调资产阶级社会的异化，又强

^① 《一八四四年经济学—哲学手稿》，参阅《马克思恩格斯全集》中文版第四十二卷，第94页。——译者注

调个人在创造历史中的作用，它仍然在深层上是人道主义的。实际上，抽象的人道主义之所以遭到马克思和恩格斯的拒斥，并不是因为马克思和恩格斯感到人类只是人类自身完全无法控制的力量的无能的傀儡，而是因为他们觉察到，“创造历史”的并不是哲学概念的“人”，而是一定历史条件下的现实的个人。正如他们所写到的：

哲学家们在已经不再屈从于分工的个人身上看见了他们名之为“人”的那种理想，他们把我们所描绘的整个发展过程看作是“人”的发展过程，而且他们用这个“人”来代替过去每一历史时代中所存在的个人，并把他描绘成为历史的动力。这样，整个历史过程被看成是“人”的自我异化过程(*Selbstentfremdungsprozess*)，实际上这是因为，他们总是用后来阶段的普通人来代替过去阶段的人。由于这种本末倒置的做法，即由于公然舍弃实际条件，于是就可以把整个历史变成意识发展的过程了。^①

这里所说的意思是，不是“人”而是个人创造历史。马克思一年以后在《哲学的贫困》中谴责蒲鲁东时有力地重复了这一观点。马克思写道，我们自问：

……为什么该原理出现在十一世纪或者十八世纪，而不出现在其他某一世纪，我们就必然要仔细研究一下：十一世纪的人们是怎样的，十八世纪的人们是怎样的。在每个世纪中，人们的需求、生产力、生产方式以及生产中使用的原料是怎样的；最后，由这一切生存条件所产生的人与人之间的关系是怎样的。难道探

① 参阅《马克思恩格斯全集》中文版第三卷，第77页。——译者注

讨这一切问题不就是研究每个世纪中人们的现实的、世俗的历史，不就是把这些人既当成他们自己的戏剧的剧作者又当成其中的演员吗？^①

诚然，这些“剧作者和演员”无疑是从属于阶级并受制于那种他们除了服从便别无选择的力量（分工、交换关系）的，因此，他们自己所创造的产物获得了独立的外观。马克思在《德意志意识形态》中写道：

不同个人的共同活动产生了一种社会力量……由于共同活动本身不是自愿地而是自发地形成的，因此这种社会力量在这些个人看来就不是他们自身的联合力量，而是某种异己的、在他们之外的权力。关于这种权力的起源和发展趋向，他们一点也不了解；因而他们就不再能驾驭这种力量……^②

马克思恩格斯的意思是说，异己的力量的确实实际支配着资产阶级社会中个人的意志和行动；在一种显然具有自己的动力并且在不受“支承

① 参阅《马克思恩格斯全集》中文版第四卷，第 148—149 页，重点为本书作者所加。——译者注

② 《马克思恩格斯全集》英文版（伦敦一九七五年版）第五卷，第 88—89 页。（中文版见《马克思恩格斯全集》第三卷，第 38—39 页。——译者注）同时，见马克思在《资本论》中有关于“共同劳动的人”所产生的超个人的力量被错误地归因于资本主义生产的讨论。他说（《资本论》英文版第一卷，第 314—315 页），由于工人们将他们联合成的单一团体和他们建立的个人职能之间的联系看作是“异己的和外在于他们的东西”，他们相信资本产生了一种力量，实际上这种力量是由他们的自身产生的。至于《德意志意识形态》中的“异化”概念的使用，十分明显的是，尽管如马克思所说，他不情愿使用这一“只有哲学家才能理解”的概念，它仍是表达他希望引起注意的资产阶级社会中的社会活动所特有的僵固性与不可转换性的唯一的可能的概念。

着”它的人们的控制而创造的关系结构中，人的确成了纯粹的功能因素。但是，马克思和恩格斯当然也正是出于那同一个理由，才渴望推翻资本主义关系，才谈到需要“以个人支配命运和环境来取代环境和命运对个人的支配”。

实际上，从这种所谓“决裂的著作”^① 观点出发的对马克思的结构主义的解释，必定会由于把资产阶级存在所特有的那种失去控制看作是永恒的东西而遭到直接抨击：由于把资本主义的存在关系看作是自身即有生命的，结构主义观点把资产阶级社会的“无主体”解释为无主体本身——解释为个人对他们无意地“支撑着”的结构的永久的服从。

实际上，《德意志意识形态》对那种哲学批判万能观念的抨击，远未达到与人道主义的论点决裂的程度，所以，我们在这部著作中遇到了马克思主义人道主义的某些更麻烦的问题。例如，这一观点仍然强烈地是目的论的，历史的目的就是推翻资产阶级社会和建立作为人的解放的最后的和完美形式的共产主义。共产主义本身被描绘成一种“人与人之间”直接的、无中介关系的社会：在这个社会中，一切形式的国家组织和政治机构都已经消亡。它的到来被认为是政治消亡（政治只在阶级社会才有必要）和历史消亡的标志。与此同时，这种人道主义还主张：随着资产阶级社会的灭亡，将开始一个以明确的“人道主义”意识为特征的新纪元：

共产主义和所有过去的运动不同的地方在于：它推翻了一切旧的生产和交往关系的基础，并且破天荒第一次自觉地把一切自

^① 这是 L. 阿尔都塞对马克思在一八四五年至一八四六年期间写成的著作所使用的术语。

发产生的前提看作是先前世世代代的创造，消除这些前提的自发性，使它们受联合起来的个人力量的支配。^①

当然，我们在这些著作中还遇到把无产阶级作为世界解放的“世界—历史”的动力的人道主义主题。马克思写道，“现代的普遍交往不可能受个人支配”，除非“受全部个人支配”^②；而只有工人阶级才能发展这种占有人类生产力的总和所必需的普遍性。

最后，我们应指出，马克思和恩格斯再三地把他们自己对资本主义的批判与费尔巴哈学派的人道主义者的、李嘉图学派社会主义者的、蒲鲁东学派的及其他学派的“伦理主义”区别开来，正是因为唯独他们认识到资本主义的“文明影响”对共产主义实现的必要性。他们认为，这些自称是改革者的人，没有重视工业化在打破狭隘的和固定的分工以及在创造充分满足的条件——人的条件和物的条件——中的进步作用。由于带有还乡的渴望，“空想社会主义者”对资本主义的批判必然是非建设性的和无效力的。有人指出，正是由于重视资本主义异化的积极的和物质的遗产，马克思主义辩证法才区别于黑格尔辩证法：

在马克思看来，否定是自我与之远离的对象世界内含的方面——具体地说，异化劳动产生私有财产；但决不能由于劳动具体化于**物质的形式**之中，且物质作为商品的自然质料又是从自然劳动对象中获取的，而断言私有财产“不过”是外化劳动。^③

① 参阅《马克思恩格斯全集》中文版第三卷，第79页。——译者注

② 参阅同上书，第76页。——译者注

③ C. 阿瑟：《德意志意识形态》，第17页。

因此，一方面，尽管“否定”私人所有制，但异化劳动的物质内涵被保存在它的“绝对的肯定”之中（即作为社会主义的物质基础之中；另一方面，在从资本主义向社会主义的转变过程中，又有对异化的社会关系的绝对否定。因为从社会主义的立场来看，这些关系不能在其更高的统一体中作为被保留的“环节”。

然而，我们可能会同意，马克思自己将资本主义条件下异化劳动的物质内涵看作是超越对资本主义社会关系的否定，并为未来的存在提供着根据的“积极”内容，而不完全赞同他对“空想社会主义”的批评。的确，今天许多社会主义者都在马克思主义关于向社会主义过渡的观点上发生争论。他们的根据是，正是资本主义生产方式所创造的生产率构成了工业化国家向社会主义转化的主要“物质”障碍，而且，支配自然的技术成就正直接威胁着关于人的解放的计划。由于资本主义生产所产生的“财富”是生态环境所不能支持的，超出了真正的人的满足的需要，并且给当今世界的大多数人造成了灾难的后果，如果某种名副其实的“社会主义”要实现它自身的话，就必须对“发达”文明存在的基本条件做彻底的反省。用鲁道夫·巴罗的话来说就是：

我们关于向社会主义过渡的通常观点是，在欧洲文明——而且不只是欧洲文明——已在技术领域中创造的基本条件下废除资本主义制度。即使在本世纪，像安东尼奥·葛兰西这样深刻的思想家也只能把技术、工业化、美国方式及现存的福特制大体看作一种不可避免的必然性，并因此将社会主义描述为现代机器和技术的真正继承者。马克思主义者至今还很少考虑这个问题：人类不仅要改造其生产关系，而且必须从根本上改造其生产方式的全部特征，即生产力或所谓的技术结构。它绝不能将其观点与需要及其满足，或为此目的设计的产品世界发展的历史流行形式相

联系。我们所看到的充斥四周的商品世界的现存形式不是人类生存的必要条件。它不必注意现有方式，就像它为了尽可能发展人的智力与情感常常做的那样。^①

按照这种观点，被马克思当作使我们从异化中解脱出来的根据的东西——即保留在社会主义关系的“绝对肯定”中的异化劳动的物质内涵——本身就是异化的首要根源。

二十世纪二十年代的马克思主义人道主义思想

工业化和技术当然也相当频繁地受到了马克思主义名义的批判，特别是受到那些想对历史唯物主义作“人道主义”阐释，反对对历史唯物主义作实证论的和宿命论的解释的人的批判。

乔治·卢卡奇在《历史和阶级意识》(一九二三年)中最早做出了这些解释，该著作成了马克思之后的马克思主义人道主义的“经典”。要想理解卢卡奇著作在发表时的以及以后的重要性(就如理解二十世纪二十年代另外两个主要的“人道主义”的马克思主义者安东尼奥·葛兰西和卡尔·柯尔施的著作一样)，重要的是要了解马克思早期的“人道主义”的著作几乎完全不被第二国际的第一代马克思主义理论家所知。《一八四四年经济学—哲学手稿》和《德意志意识形态》那时都没有出版。恩格斯的《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》(一八八八年)中对马克思早期思想的形成所作的阐释一直是无可置疑的权威。而由于对早期哲学思想全然不知，马克思主义的学者们于是将马克思主义等同于在《资本论》和别的已发表的著作中找到的经济和

^① R. 巴罗：《社会主义与生存》(伦敦一九八二年版)，第 27 页。

政治理论，即等同于他们明显地给予了实证论解释的理论。因此，卢西恩·戈德曼所写的这些话是有某种合理性的：

存在主义的源头至少应追溯到克尔凯郭尔，而辩证法思想当然首先是由黑格尔有系统地阐述而由马克思和恩格斯采取了唯物主义形式的。然而，在克尔凯郭尔、黑格尔、马克思与卢卡奇及其他人的存在主义的和马克思主义的著作《心灵与形式》（一九一一年）以及《历史和阶级意识》（一九二三年）之间，支配西欧哲学的实证论思想延续了一个颇长的时期，以致这两本书的出现必然被看作是真正的复兴。在且仅在这一意义上，人们可以正确地说，在一九一〇年到一九二五年之间发生了真正的哲学转折，这一转折导致了存在主义和当代辩证唯物主义的产生。^①

在卢卡奇看来，重新发现“辩证论者”马克思，在其现实意义和重要意义上也就是重新发现“黑格尔主义者”马克思。因为他认为（与正统观点相反），马克思并不是靠排斥黑格尔哲学，而是通过维护其中与新黑格尔主义的“批判的批判”相对立的“整体性”及“主客体一致性”的这些核心范畴而达到历史唯物主义的。在某种意义上，其实必须将马克思看作比黑格尔更彻底的黑格尔主义者。因为，在论证历史是绝对观念的创造时，黑格尔事实上引入了一个存在意识整体之外的观点，所以很容易使新黑格尔主义者们返回康德哲学的二元论，在这种二元论中，“批判意识”（观念或“历史的主体”）与它所谴责的现实世界（“客体”）是相互对立的。与黑格尔不同，根据卢卡奇的看法，马克思与在反对唯心主义及作为其陪衬的机械唯物主义时，依然承认思维与

^① L. 戈德曼：《卢卡奇和海德格尔》（伦敦一九七七年版），第4页。

存在的统一性，并因此承认批判对整体的内在性。

总之，将马克思与资产阶级的科学与哲学区别开来的，并不是他坚持经济的决定作用，而是他以辩证法反对各种主—客二元论。卢卡奇在详尽阐述了马克思《资本论》中的商品拜物教概念之后，提出一种“物化”理论，并认为“物化”是资产阶级社会生产关系的产物：在一个认为价值是物的固有属性并把人自身视为商品的社会，人的活动在创造社会意义中的作用就会被漠视。科学把人类实践的生产看作是纯粹事实性的活动，而哲学则默许科学的所谓中立性，在这种情况下，根据卢卡奇的看法，只有无产阶级——因为它是所有阶级中唯一旨在消除自身而不是维护自己的特殊利益的阶级——才能够达到整体的意识从而扬弃物化。无产阶级是历史进程中的“主体—客体的统一”，它将通过自己的否定之否定实现全人类的解放。

由于抨击科学的客观性，卢卡奇被他的批评者指责为从根本上破坏了有关马克思主义本身的科学性的论断，以及歪曲了马克思自己对于资本主义社会的观点，例如，加雷斯·斯特德曼·琼斯哀叹《历史与阶级意识》是“资产阶级思想的荒诞的反科学传统对马克思主义理论的首次严重侵犯”，认为卢卡奇已经如此偏离了马克思承认资本主义的“文明影响”的观点，以至于竟把异化理论视为谴责工业化本身。琼斯宣称，卢卡奇对科学的攻击根本不是来自马克思，而是来自韦伯·迪尔西及卢卡奇首先接受的海德堡学派的德国反实证论：隐藏在“物化”概念背后的，正是韦伯对资本主义合理化所产生的“小齿轮”的恐惧；也正是齐美尔和柏格森的怀旧的生命哲学使得卢卡奇忽略马克思对科学的赞扬以及他所强调的工业化对反异化的必要性。^①

^① S. 琼斯：“早年卢卡奇的马克思主义”，见《新左派评论》杂志社编《西方马克思主义》（伦敦一九七七年版），第33页。

然而,如果说《历史和阶级意识》偏离了马克思关于科学的意见的话,它却以近于不可思议的方式预先指出了许多随着一九三二年“一八四四年手稿”的出版而被发现“也是马克思主义”的人道主义的主题。当一九四五年之后对人道主义者马克思的兴趣变得更为广泛时,战后的马克思主义者们首先是转向卢卡奇以寻求对马克思的解释依据。

在对待科学的态度上更接近经典马克思主义、不像卢卡奇那样轻视经济力量的作用、并且偏离政治策略问题的卡尔·柯尔施,在对马克思主义的理解上与卢卡奇有许多共同之处。在他的主要著作《马克思主义和哲学》(一九二三年)的后记中,柯尔施表明自己基本上同意《历史和阶级意识》的论点。在公开宣布他对第二国际的马克思主义的批评之后,他号召更新马克思主义哲学,并强调需要一种关于社会发展整体综合的哲学—经济—政治理论。

两次世界大战之间对构建一种人道主义的马克思主义同样极为重要的,是安东尼奥·葛兰西的著作。葛兰西也像卢卡奇一样强调马克思曾受到黑格尔的影响,他认为马克思因创立了一种“实践哲学”而既扬弃了传统的唯物主义,又扬弃了传统的唯心主义。这种哲学是以内在论的术语来表达的,并且被清除了所有思辨的或形而上学的含意。根据葛兰西的看法,实践哲学是一种“绝对的‘历史主义’”,是思想的绝对非宗教化和世俗性,是纯粹的历史的人道主义。^① 就是说,它是一种真正人道主义的、非形而上学信念或“世界观”,因为它是表达在它的时代的实践活动中的观念。值得指的是,葛兰西的“人道主义的”马克思主义在他的本国意大利总遭到反对,特别是遭到支配战后

^① A. 葛兰西:《历史唯物主义和 B. 克罗齐的哲学》(米兰一九四八年版),第 159 页。
葛兰西断言黑格尔影响了马克思,他自己也受到克罗齐哲学的影响。

意大利马克思主义发展的迪拉·沃尔佩在其著作中提出的反驳。

黑格尔、现象学和存在主义： 亚历山大·科热夫的影响

如果像罗杰·加劳蒂所断言的，卢卡奇将黑格尔视为马克思主义的“先驱”(avant la lettre)^①，那么，亚历山大·科热夫则试图推动存在主义者们把黑格尔作为在胡塞尔学派的“先驱”而接受黑格尔哲学。^②我们应该指出，埃德蒙德·胡塞尔是海德堡学派的重要人物，卢卡奇正是从这个学派获取灵感而维护黑格尔哲学的主—客体统一性的。科热夫则更加进一步认为，黑格尔由于胡塞尔学派而成了一个“实在论者”。他于一九三三年至一九三九年在高级研究实验学校所发表的演讲认为，黑格尔决不能是一个“唯心主义者”；他的哲学是辩证的并不是因为他(唯心主义地)运用了一种辩证方法，而是因为存在本身就是辩证的，而黑格尔的思想再现了这一现实，因此，就黑格尟能够被说成是拥有一种方法而言，这种方法是“纯粹沉思的和描述性的。或者更确切地说，它在胡塞尔术语的意义上是现象学的”(第171页)。^③

科热夫在对《精神现象学》最后一段的说明中坚持认为，黑格尔的精神必须以实在论—存在主义的术语理解为揭示了的存在，即(客观的)存在与其(主观的)显示物的真正的综合。因此，它不是一种先验

① K. 加劳蒂：《上帝之死：对黑格尔的研究》(巴黎一九六二年版)，第413页。

② 关于A. 科热夫对当代法国哲学的影响的讨论，参看V. 德斯孔希：《现代法国哲学》(剑桥一九八〇年版)，第9—16页以及第27—48页；D. 阿查德：《马克思主义与存在主义》(贝尔法斯特一九八〇年版)，第4—6页。

③ 此处及下面的页码都请见A. 科热夫：《黑格尔解说入门》(伦敦一九六九年版)；(巴黎一九四七年第一版)。

的预定的起点，而是经验地达到的结论。与费希特和谢林的唯心主义形成对照，黑格尔的主—客体辩证法之所以有意义，乃是因为它涉及一个“可被恰当地称为”客体——“一个外在于主体并独立于主体的客体”的存在（第 152 页）。因而这个客体在黑格尔的哲学中被给予了黑格尔宣称应当给予它的“完全的自由”（Seine völlige Freiheit）。

科热夫以这种方式对黑格尔作了解释。这种解释突出了客体（历史—现实）在“有条件的和自由的”精神产生过程中的能动性和创造性，这种精神的必然发展过程虽不可预见却可以事后的睿智来重建。因此，并没有一种先验的精神——或者意义——存在于人的历史世界之外。“精神只不过是人的历史的生成”（第 162 页）。黑格尔的《现象学》因此首先是经验的人类学，是一种根据人的意义对历史事件所作的解释。“永恒存在的短暂流逝是人的并只是人的存在。”科热夫宣称。

因此，《现象学》以根本否定所有的超验为结束……所谈论的无限是人的无限。因此，揭示这种无限存在的“科学”在两方面成为人的科学：一方面，它是历史的结果——即人的产物；另一方面它论及人；论及他的短暂的或历史生成（第 167 页）。

科热夫对黑格尔的真正批判只在于，黑格尔不但承认人类历史的辩证法，还承认了自然中的辩证法，从而陷入了混乱。在其他各方面，黑格尔哲学表现了一种彻底的人道主义：一种对真实人性，对区别于“动物”和“自然”的“文化”、“人”、“历史”的揭示。尽管科热夫承认，黑格尔在《哲学全书》中有关自然的辩证法的说明是含糊的，甚至《现象学》也由于在这个问题上动摇不定而受到损害，但他依然认为，我们应该“略去”这种错误（第 215 页），而完全采取人与自然的二元论。因

为，黑格尔的卓越之处在于：他看到了人类与自然界的区别——一种必须用哲学的二元论来认识的区别——与人的欲望的特殊形式有关。科热夫断言，黑格尔在关于主人—奴隶辩证法的一章里作了理论阐述的正是这种“由人类而发生的”欲望（欲望他人的欲望，欲望他人的承认）的特殊性。^①

科热夫认为，我们将之与法国存在主义联系起来的大部分主题——本体论上的二元论；对自然辩证法的否认；人的存在即虚无的观念；行为与虚无的一致性；基于对人的欲望不可以传统的本质观念来理解，因为它实质上没有本质这种认识的现象学人道主义——都已经在黑格尔著作中得到了预先的表达，如果不是得到了明确的理论阐述的话。

但是，尽管科热夫阐述的存在主义的新黑格尔主义有助于我们理解，像萨特和梅罗—庞蒂这样的存在主义哲学家在致力于将存在主义哲学政治化时，为什么会首先转向黑格尔和黑格尔化的马克思主义，我们事实上仍然很难将存在主义对个人经验的关心与黑格尔对我们的要求，即站在绝对知识和自由的高度来俯视被永恒的“巨焰”所吞噬

① 人的本性只有在他冒生命之险去满足他的人的欲望时才“显露真相”。追求一个欲望就是想用欲望自身去代替这个欲望所追求的价值。因为若没有这一代替，人所追求的就会是价值，即欲求的对象，而不是欲望本身。因此……人的人本学意义上的欲望——产生着自我意识，产生着人的实在性的欲望——最终是那种寻求“承认”的欲望的实现。而令人的实在性“显露真相”所冒的生命之险，正是为着这样一种欲望而冒的风险。所以，谈论自我意识的“起源”必然要谈到为了“承认”所进行的奋斗。没有这种为着纯粹的名声的奋斗，地球上也就永远不会有类（同上书，第7页）。由于把主人—奴隶辩证法看作是与人的诞生、与人的欲望对于动物的单纯保存的欲望的胜利有关的，科热夫阐释黑格尔时所持的“人道主义的”或“人本学的”偏见是很明显的。我们可以指出，马克思从未提到主人—奴隶辩证法。见C.阿瑟：“黑格尔的主人—奴隶辩证法与马克思学的神话”，载《新左派评论》第一四二期（一九八三年十一月至十二月）。

的“主体性烦恼”，协调起来。^①

与科热夫同时代的让·伊波利特承认这一点，他认为，尽管黑格尔思想中有存在主义成分，《现象学》却是以个体隶属于普遍而达到顶点的。^② 萨特和梅罗—庞蒂也没有对“正统的”黑格尔与他们自己的哲学之间冲突的程度抱有太多的幻想。

的确，如果人们将克尔凯郭尔视为存在主义的“奠基者”，那么存在主义就是基于反黑格尔的立场的。因为克尔凯郭尔是以极端的人道主义——个人主义反对黑格尔的理性的典型代表。诚如萨特在《方法问题》中所指出的，当克尔凯郭尔断言“具体的、热情的和不妥协的直接生活”而反对“全部现实的平静的调和”时，他的存在主义就构成了对某种体系哲学的对抗。例如，克尔凯郭尔的存在主义的“人道主义”否认“存在的哲学”本身的可能性，其理由是生活是不能用理论说明的独一无二的东西。在讨论克尔凯郭尔与黑格尔的对立时，萨特写道：

实际上，主观的生活，仅就它是被经历了的生活而言，永远不能成为知识的对象。它基本上不能被认识，信徒与超然存在的关系也只能以超越的方式来理解。这种因其独特性和无限深奥性而宣告了自己与全部哲学对立的精神性，这种无法用语言表达、作为每个人在面对他人或上帝时的个人险遇而重新发现的主观

① 这里的引语出自黑格尔一篇早期文章“信念与知识”中的一段，科热夫自己引用来（第168页）作为对《现象学》的评述的结语。在评述过程中他论述道，黑格尔因不得不承认绝对知识观念所要求的对个性的放弃——即实际上放弃人性——而令某些理论大为减色。

② J. 伊波利特：“黑格尔《现象学》中的存在概念”，载《哲学思想家们》第一卷（巴黎一九七一年版），第92—103页。

性——就是克尔凯郭尔所说的存在。^①

然而,根据萨特的观点,这种主观主义的问题在于,它可能因强调个人存在的独特性而重建一种先验哲学;它太脱离社会背景,从而倾向于赞成对不可理解的和讨厌的“外部”现实进行“内在”的精神调节。尽管它“人道地”以“需要、灾难、激情和痛苦”作为开端,但最终是以排斥具体作为终结,或者采取一种悲观主义的沉思态度,或者在宗教的超越中寻求慰藉,这大体上就是萨特对克尔凯郭尔以及悲观的或神学的存在主义的指责。

按照萨特的看法,所需要的是一种既能够支持克尔凯郭尔而不是黑格尔关于人的不可通约性的基本主张,又能够调节个人生存的社会的和物质的环境的存在主义。对像萨特和梅罗—庞蒂那样试图建立一种作为世俗哲学的存在主义的人来说,这种理论根本不能去诉诸宗教。那些希望靠仅仅关注个人生活的不可重复的独特性来解决与他人——以及广而言之,与世界——的关系问题的存在主义者们,正是在回避真正的问题,即尊重个性与要在公共场合为社会目的而行动这两者之间的不协调。

^① J.P. 萨特:《方法问题》(伦敦一九六一年版),第11页。

第三章 哲学人类学Ⅱ：现象学与存在主义

当代人道主义思想所关注的基本问题是人类主体与世界的不可分离性，即卢卡奇所说的“主—客体同一性”问题。如我们已经看到的，拒绝将黑格尔的精神解释为一种超越“客观的”历史现实的主体，是科热夫对黑格尔所作的“人道主义”解释的突出特点。因为科热夫认为，黑格尔视历史意义为只在历史进程的每一阶段都既是主体又是客体的人的经验中才能产生的东西。同样，马克思的人道主义的核心论点也在于：人是由他们自己创造的现实的一部分。在此意义上，人是被他们自己创造的现实“创造的”；我们所面对的作为我们的主观性的条件的客观性，是通过对象化的主观活动而形成的。对现象学来说，主体与对象的相互依赖同样是首要的信条，按照已经提供的论证，现象学既要求拒斥唯理论的认识论又要求拒斥经验主义的认识论——拒斥前者是因为它依赖于一个超验的主体意识“结构”，拒斥后者是因为它设定了对象对一个只被视为“观念”或“印象”的被动接受者的主体的自在性。没有哪种意识不是“有意向的”，即指向某物的，并

因而依赖于世界的。然而同样，也不存在本体的王国或自在之物，换言之，有关完全独立于主体的对象的知识观念没有任何意义。因此，对实证论必须拒斥，因为它是以关于作为“认识者”的科学家与作为“自在”的存在的研究对象之间的分离这一假定为基础的。

埃德蒙·胡塞尔

根据现象学的“奠基者”埃德蒙·胡塞尔的观点，世界的真正意义只表达在这样的哲学之中：它既避免了“理性主义的”还原，即把有关客观性质的问题归结为关于思想性质的问题，又避免“经验主义的”视盲，即对于全部知识中包含的本体论假设视而不见。因此，对意识所指向的对象，必须以它们自己的方式，按照它们呈现给一个本身“外在”于它们的意识，一个直接观照着它们的意识的“现象”，来加以描述。

但是，胡塞尔认为，为了使这种研究成为可能，研究者必须将所有的理论——本体论的前提和关于存在的证据都“悬置”(bracket-off)起来，通过一种尽管与笛卡尔的夸张的怀疑没有什么两样，但由于包含了具体的存在而彻底得多的方式来进行这一工作。

胡塞尔的现象学声称要重建人的“在世性”(in-the-worldness)。然而，胡塞尔又认为这一努力本身应该旨在达到关于“生命界”(life world)，即直接被经验的、被所有客观科学假定为主观的和相对的那个世界的严格的和“科学的”认识^①——是在先验哲学范围之内的：它探究在客观意义上可经验的和可知的世界的可能性的主观条件。

^① E. 胡塞尔：《欧洲科学的危机和先验现象学》，D. 凯尔译（艾凡斯顿一九七〇年版），第123—135页。

因此，胡塞尔所提出的主张与其说是抛弃康德的“先验的主观性”，不如说是使之彻底化：它想把对经验的主观条件的研究扩展到“生命界”，一个不仅在爱因斯坦的实验中而且在康德的哲学中同样被“天真”的假定的世界。胡塞尔认为，对意识所作的现象学探究有特殊的性质和结构，这些性质结构是由一个“我”或主体调节的，这个“我”或主体对于意识就像对于意识的对象它一样重要。这个“自我”显然有别于那种已经被悬置起来的“经验的”自我。简言之，它是先验的。

然而，自我赋予的(ego-endowed)的意识怎样才能同时也是有意向的意识？这种自我怎样才能意识到自己是具有意向的（并因此是独立的和不可能化解的）意识？胡塞尔的回答是必须有某种居中的“质料”(hyle)，它具有自我和对象这两者的特性，被包含意识之中并同时“再现着”被自我指向的对象。但是，如果意识的对象是被质料“再现着的”，那么它们严格说来就不再是被“意向的”，意识也不“直接反映”它们。这样“现象学”似乎将回到对原则的康德式研究，靠着那些原则，意识的对象才通过精神的活动而被设定。而且因为这一点，在批评他的人们——这些批评者中包括他的学生海德格尔——看来，胡塞尔也和康德一样未能“闯入世界”，并以把自己再次禁锢在主观意识之中作为终结。

悬疑(epochè)法的含意是，个人原则上能够脱开文化与环境的各种影响。然而，胡塞尔又同时断言，“成为人……本质上是指在一个被社会地和创造地联合而成的文明中成为人……”，以及“如果人是理性的存在物，便仅当他的整个文明是理性的文明时他才是这种存在物……”。^①但是，这将表明我们必然是社会和历史的人，并因此不可能

^① E. 胡塞尔《欧洲科学的危机和先验现象学》，D. 凯尔译（艾凡斯顿一九七〇年版），第15页。

有无任何前提条件的悬疑。实际上,这一历史的困惑似乎被胡塞尔用“生命界”这一基本概念,作为提供“客观科学”的根据的概念,提出来了。他指出,“客观科学”的“真理”只相对于“生命”的主观相对性才有效。但是,如果一切“科学”都只限于生命界里并从这个世界中获取其确实性,我们还能指望获取什么“客观的”知识?不仅如此,这个问题还适用于哲学本身,包括现象学。

因此,在胡塞尔的后期著作中,在承认文化的历史性的考虑与确立世界“本身”的意义的意图之间表现出矛盾状态;在他对“人”和文明目的的高度抽象的(以及可悲的欧洲中心论的)见解与他关于人的最终真理或目的整个观念也许仅仅是幻想的认识之间,也发生了冲突。然而,胡塞尔刚一提出这个人的目的问题,就认为它能够——确切地说是将会——得到解决,而且是以纯粹形而上学的而不是由历史的研究来解决,他写道,

只有哲学能够判定,自希腊哲学诞生起欧洲人就抱有的那种**目的**——那种努力在哲学理性中生存,且只有通过哲学理性才能生存的目的,那种无止境地漫游于隐含的与显明的理性之间,并以这种方式永远寻求着它自身的准则、真理和真正人性的目的,是否是一种事实的、历史的误会,是否只是与许多其他文明同样的一种偶然获得物;或者,希腊人是否不完全是人本身的根本的首次显露,不完全是它圆满实现(*entelechy*)。^①

此外,由于胡塞尔还继而直接地谈论哲学家们(或至少其中的某

^① E. 胡塞尔:《欧洲科学的危机和先验现象学》,D. 凯尔译(艾凡斯顿一九七〇年版),第15页。

些杰出的人物)作为实现人类的真理的“职能者”的“特殊使命”,他似乎已放弃了现象学研究的不偏不倚的立场而更倾向于黑格尔的政治哲学。然而,黑格尔从未错误地假设欧洲历史上唯一有意义的事件就是它的哲学理论,而胡塞尔则似乎经常作如下假设:促成人的实现的仅仅是西方哲学传统中的敌对理论之间的斗争。

马丁·海德格尔

海德格尔采用胡塞尔的现象学方法,但排除其中他视为先验唯心主义的成分,他为那种能表达个人的“在世性”的“存在主义”哲学进行论证并否认那个在世界中的主体有优先性。根据海德格尔的看法,一切主体与对象、意识与存在、人类与自然的二元论,都是从存在(Sein)与此在(Dasein)^①的原始统一中引伸出来的第二位的和“非本真”的东西。人和世界构成一个整体。因此,在海德格尔的哲学中,可以说,中心点从“意向着”对象的意识的作用转向“已被意向着的”世界。尽管存在表现在构成世界的各种实体中,但它只在能被人认识和理解的意义上才“显现”出来。因为实际上并没有原初的“自在之物”,而只有“现成的东西”(readiness-to-hand),只有服务于人的一个目的的世界才存在着。海德格尔主张,我们不能有根据地将对象视为物;我们必须借助我们自己的关切来看待它们。只有当它们由于某种意外事件而使得它们引起我们的关注时,比如当它们破损了或变得无用时,对象才成为“纯粹的”物。世界对我们来说已经是有意义的,因此人的计划

① 这里的英文原文是“human being”,直译为“人的存在”,为海德格尔的术语 Dasein 之英译。海德格尔的“Dasein”主要指某一有限时间中的个人存在,与表示一般存在的“Sein”相区别。“Dasein”在现有的中文文献中有“此在”、“亲在”、“限有”、“实存”等多种译法,这里译为“此在”。——译者注

是本体论的根本的方面。

这意味着,对海德格尔说来(犹如对卢卡奇说来一样)^①,对历史不可能有客观的认识,做相反的假设无异于接受“非本真性”,无异于公然舍弃存在的真正性质,无异于把它们作为“类物的”无意义的实在性来看待。然而,对海德格尔说来——而且这一点使他的观点与任何马克思主义的外化理论或物化理论区别开来,——“非本真性”并不是一定历史条件的产物,而是此在的永久的可能性:我们永远可以追求“本真的”或“非本真的”在的样式(mode)。但如果“非本真性”属于此在的基本结构,那么,从“非本真性”中解脱出来的就完全是一种个人“启蒙”,而不要求改变世界整体状况。而且,海德格尔实际上相信,任何历史进程只有通过杰出的个人从“非本真性”中暂时脱离出来才有可能发生。人类的其余部分则被海德格尔谴责为处于平庸的“中等程度”的“非本真性”之中,他们的行为也在这一意义上被宣布为可作实证的认识。

在为这一观点辩护时海德格尔论证说,将“物化”^②视为只是在特殊的历史条件下影响主体的就是假定知道什么是“真实的人”,即假定我们具有关于存在(包括作为其中一部分的此在的在)的知识,而在那里这存在恰恰是必然先于研究而存在的对象。出于同样的理由,他排斥所有传统的人道主义理论(包括马克思的人道主义理论——然而,他对马克思的人道主义显然了解极少)。在他的《论人道主义的信》中,海德格尔认为,由于传统的人道主义论点是从“对自然、历史、世界及存在整体的根据……的已经确立的解释”展开的,它在本体论

① 关于海德格尔和卢卡奇之间的相似点,见 L. 戈德曼:《卢卡奇和海德格尔》(W. Q. 波尔豪顿译,伦敦一九七七年版),第 14—24 页。

② L. 戈尔德曼断言(《卢卡奇和海德格尔》,第 17 页):几乎可以肯定《存在与时间》中关于“物化”概念的讨论是直接针对卢卡奇的,尽管海德格尔从未提到他的名字。

意义上就不能不借助于“动物”和“自然”，或是通过把它们相对照来定义人。他指出，这样的定义是“形而上学的”避难所。

我们真的只要把人作为生物的一种，作为一种区别于植物、动物和神的生命存在，就能正确地探索人的本质吗？我们可以以此方式开始研究，可以用这种方式在存在的范围内把人规定为存在者中的一种。借此我们将能够陈述出某种关于人的正确见解。但是在这点上我们必须清楚：当我们这样做时，我们并没有把人放到真正的生命(*animalitas*)王国中，而只赋予了他一种特殊性。原则上我们仍然在思考有生命的人——即使当我们把生灵(*anima*)设定为生命的精灵或心智，以及进而把这后者设定为主体、人格或精神时，这种设定是形而上学的。但人的本质却很少得到关注，很少从其本源上，即从始终是历史的人类的真正未来的本质本源上得到思考。形而上学是在生命的基础上思考，而不是朝着人性方面去思考(第202页)^①。

因此，根据海德格尔的观点，对人性的自然主义定义完全未能抓住其本质。因为像所有形而上学的定义那样，它们都天真地假定：当我们说“人是”某物，或当我们把“存在”赋予人时，我们知道我们在说什么。所以，海德格尔不仅怀疑称他自己的思想为“人道主义”是否适宜(他问道，“对于一种与所有先前的人道主义相反的‘人道主义’——尽管它决不主张非人道，——我们难道还应称它为‘人道主义吗?’”),

^① 这里的页码及随后页码见M.海德格尔：《人道主义的信》，载《海德格尔的主要著作》(伦敦一九七七年版)。此信部分是由于萨特的《存在主义是一种人道主义》(巴黎一九四六年第一版)的出版而引发的。

而且拒绝萨特解释的那种存在主义。他争论说，形而上学并不是靠简单地颠倒其本质先于存在的“基本原则”就能被推翻的（第 204 页）。即使存在主义也没有能正视存在的问题，因为它不懂得：形而上学的“本质”和“存在”范畴必须在能对它们之间的关系作出任何陈述之前就抛弃掉，这种对形而上学的批判的含意在于：

人道主义对人的本质的最高规定仍然没有实现人的真正尊严。就这一点而言，《存在与时间》中的思想是反人道主义的。但这种对立并不意味着这种思想在反对人道并鼓吹非人道，不意味着它在吹捧非人道而贬斥人的尊严。人道主义受到反对是因为它没有把人的东西置于充分的高度之上（第 208 页）。

但是，我们怎样去认识人的真正尊严？据海德格尔的看法，不是靠使人成为存在的“主体”或至上的中心，“以便使他像存在君主一样，屈尊地将存在者的在让与一种被叫俗了的‘客观性’”（第 210 页），而是靠承认人的命运是出窍的（ek-sist）^①，即承认它所包含的本质远多于“单纯的人”，远多于单纯的“理性存在物”：

人并不是诸存在的主人，人是一种存在的牧人，人在这种“逃

① 语出自海德格尔《存在与时间》。海德格尔将人生视为朝向以死为终结的本真存在的回归，故此将人生的命运际遇称为“出窍”的存在，喻为离家而寻家之流离状态。出窍的存在（ek-sist）为德语 Ekstase（狂喜，为希腊 ekqools——意为“站立于外”、“出窍”、“离其寓所”——之转译词）Existenz（存在）合成的形容词，J. 麦夸里与 E. 鲁宾逊（《存在与时间》之英译者）说，海德格尔所思考的通常是 Ekstase 词根意义及其与 Existenz 词根意义上的密切联系。见《存在与时间》（*Being and Time*, New York, Haecker & Kiw 1962）第 329 页注②；也见《存在主义哲学》（中国社会科学出版社一九八六年版），第 225—226 页。——译者注

让”中没有失去任何东西；毋宁说他因达到了存在的真理而有所获。他获得了牧人特有的贫乏；这牧人的尊严就在于，他正在被存在本身召唤来看护存在的真理（第 221 页）。

这种牧人职业（正如我们所看到的，海德格尔认为只有极少的人能从事这种职业）的实现要求排斥“主观化的”思想。主观化思想完全拒绝让事物存在，而坚持站在主体立场上评价事物，它“使存在只是作为主体活动的对象时才是确实的”（第 228 页）。不过，海德格尔也很成问题地认为，“反价值地思考……并不等于宣判在者的无价值和虚无”。它毋宁说是在“把存在之真理带到思想面前，而不是在把在者主观化到单纯的对象之中”（第 228 页）。

“看护存在”被描述为沉思的。海德格尔反对实证论的傲慢的人类中心的态度，认为我们必须逆着由“事实—价值”的区分而强加的价值进行思考。他还认为，我们已由于过多的理论和解释而陷入了“非本真性”。但是，他提出的唯一补救办法是采取一种沉思态度，即通过径直地“让它自在”来“显扬存在的光辉”。海德格尔声称提出了一种伦理学。但我们也许有理由问，这与“反价值”的思考的训导在多大程度上是一致的。我们还觉得，当海德格尔认为所有传统的人道主义思想恰恰背离了人的“基本尊严”及“基本存在”时，他也许已使自己屈从于“形而上学”对人的规定和评价了。

让—保罗·萨特和存在主义

尽管海德格尔的“存在主义”具有一种矛盾心理，但正是他对胡塞尔现象学中最初的“存在主义”的——即探究“在世的存在”（being-in-the-world）而不是意识的结构——的忠诚使他的哲学对萨特发生了影

响。然而，萨特认为，海德格尔只是以拒绝通过对此在的描述来诉诸意识，才把哲学从先验自我中解放出来的。因此，在《存在与虚无》中，他试图承认意识的意向作用而不回复到主观唯心主义。他将胡塞尔和海德格尔合而为一，让一个去纠正另一个，希望以这种方式对活生生的在世的意向意识提供一种说明。

这一计划的基础是人具有完全而绝对的自由这一信念。因此，胡塞尔的结构意识的概念必须被抛弃，因为如果思想是被构建的，那么它也是被规定了的。与此同时，萨特排斥海德格尔的无差别的本体论的一元论，因为它使得意识(自为)不可能碰到任何根本区别于意识的东西(“纯粹的物”、“自在之物”)。由于海德格尔把存在看作是始终“为着人”的，他就没有给个人留下任何建构意义的自由，即去“选择”个人的在世的存在方式的自由。

与海德格尔形成对比，萨特坚持存在与意识(虚无)的二元论。一方面，世间存在着未被解释的、永恒的、自存的“物”，另一方面，又存在着作为虚无，作为对它所处的那个世界的客观性的纯粹表象的意识。如果我们将这种学说看作是萨特想建立的学说，看作一种为人的自由提供形而上学基础的尝试，它就几乎是不可能成立的。因为，我们怎样理解意识是“作用于”“自在”的一种虚无？如果世界的现实状况不能提供行动的动机，我们怎样去说明我们意识的计划？这种学说从伦理的和政治的观点看来也不令人满意，因为被设想保证着自由的绝对性并提供人的选择和责任的基础的自为——自在二元论，实际上在朝着相反的方向起作用，在破坏它企图维护的自由的可能性本身。正如《存在与虚无》的许多批评者所指出的，萨特关于人的自由的绝对性的理论抹去了“自愿”行为与“非自愿”行为的一般区别，并因此漠视我们渴望保护并扩展的那种有限而具体的自由的地位。作奴隶或主人、被剥削者或剥削者的选择并不像萨特在证明终究是我们自己“选择”了

我们的每一种存在方式时所暗示的，是一件无所谓的事情。实际上当他在《存在与虚无》中说正是“我在判定事物的灾难系数甚至它们的不可预测性”时，他谈的就不是那么泛义的自由，而是一种适应一切境况的无限的能力。

而且，尽管萨特强调绝对自由所强加的责任，他也同样强调了做决定是无意义的。因为，如果我们在自由地选择我们将遇到的灾难，那么，我们还会有改变它而不是接受它的理由吗？的确，我们还能有效地“改变”一个被设想为对我们百依百顺的世界吗？我们自由地尽管是永久地被我们必须作的选择所“烦恼”，被我们不得不服从的自由所压抑，我们是我们所是的，我们做我们所做的——这就是能够说的一切。然而，这种论证忽视了：人还可以不去适应，不去求生，不去保持其明智的情况；而且他们在这样做时也具有合理性。

西蒙娜·德·波伏瓦

早在一九四九年，西蒙娜·德·波伏瓦就已经注意到了妇女的压抑给绝对自由理论提供的复杂情况。在《第二性》中，“设计”“自由”“超越”等范畴被用来证明，作一个女人——不同于作男人——对自己和别人都意味着作另一个人：

每个欲证明其存在的合理性的个人都会感到，他的存在中包含着一种不确定的需要，即去超越自身，去从事他自由地选择的计划……妇女境况的特殊表现是，她——一个和所有的人一样的自由而自主的存在物——还发现她自己处于男人们迫使她扮演他人的境地。他们力图使她稳定地作为对象，宣判说她具有内在性，因为她的超越性应当被另一个本质的和至上的自我（良心）所

遮蔽并永远地超越^①。

波伏瓦还对萨特在《存在与虚无》中的描绘，即女性肉体是对男性主体性的威胁，提出诘难，这一描绘剥夺了女性方面的最后一点超越性。^② 因为她强调说，她渴求的并不是女人超过男人，也不是颠倒“男人”和“女人”在萨特式的争取超越的斗争中所扮演的角色，而是两性之间的互惠。她在那本书的最后几行声称，“要解放妇女就不要把她限制在她与男人的那种关系中，这不是要她去拒绝男人，而是要让她具有独立的存在，这样她也就将继续为他而存在”。

与她承认存在主义的基本信条相一致，德·波伏瓦坚持认为，尽管妇女被剥夺了主体性，但在存在意义上妇女并不比男人更不自由；她还认为，由于这一点，妇女作为人而不是作为女性的存在必然成为各种女权主义要求的根据。总之，妇女首先是人，其次才是女人。这种论点摈弃了基于妇女天性低劣或性别特殊这两种理由来论证妇女的依属性的相反论点（因此波伏瓦是在与生物学主义和许多弗洛伊德主义者论战）。不过，这种论点也排除了较温和的要求承认某种女性特殊本质的“女权主义的”要求。

然而，这种论点并不总是容易与它的某些黑格尔的和萨特的哲学外衣相一致。主要的问题是《第二性》在多大程度上赞同萨特从黑格

① S. de 波伏瓦：《第二性》(H. M. 帕谢利译, 哈蒙德斯沃思一九七二年版), 第 29 页。

② 萨特：《存在与虚无》(H. 巴恩斯坦译, 伦敦一九五八年版), 第四部分, 第二章, 第三节。萨特的性别歧视的观点受到了 M. 柯林斯和 C. 波尔斯的谴责, 见《漏洞与泥污: 萨特精神分析中的性别歧视》, 载 G. 古尔德和 M. 沃托夫斯基合编的《妇女与哲学》(纽约一九八〇年版), 第 112 页—127 页。萨特的观点也成为许多女权主义者的攻击的目标。

尔的主人—奴隶辩证法中推出的关于我们与他人的关系的观点。因为萨特从黑格尔哲学中得出的道德是(与黑格尔相反),唯有主人是真正自由的(因为他不依赖任何有限的存在),而且我们命定地会永远地陷入与他人的冲突。在萨特看来,黑格尔错误地认为意识能够将自己呈现为——通过另一个意识的中介——自身的对象而仍然是自我意识。要保持一个人的主体性就必定要使另一个人(此时那个人必须暂时停止反思前者的我性)对象化,反之亦然。^①“只要意识存在”,萨特说,“就会有意识的分离和冲突……”。^②对主人—奴隶辩证法的这种重新阐述似乎是德·波伏瓦在谈到意识相互间的“根本敌对”时所接受的东西。^③人与人之间这种相互敌对在她的说明中被描绘为发生于两性关系之中的,就这一点而言,这种对立似乎使她所提倡的两性间的互惠成为不可能。因为它可能暗示着,尽管男人们在争取主体性的斗争中占据优势这一点是一种有条件的和历史的真理,这种斗争本身,连同作为这一斗争的胜利的条件的另一方的对象化,必然保持着一种基本的框架。而这又意味着:我们所能期望的有关两性间的最大平等就是敌手之间的对等。

实际上,德·波伏瓦自己在要求妇女们通过超越她们作为他性的存在而实现她们自身时,很难说不是再次表现了对所有“女性的”东西的一定程度的轻蔑;因为她的这条要求默认了女性身体是自由的障碍的观念。正如吉纳维夫·劳埃德所指出的,“超越”一词就其原义而言是指对女性的超越,在黑格尔的观点中,这是指对妇女“阴界”的超越;

① 萨特:《存在与虚无》,第242页以后;见G.劳埃德在“主人、奴隶及其它”中的论述,载《激进哲学》第三十四期(一九八三年夏季),尤其见第6页;也见她的《理性的人》(伦敦,一九八四年版)。

② 萨特:《存在与虚无》,第214页,第244页。

③ S.de波伏瓦:《第二性》,第17页。

在萨特的观点中，是指对妇女身体及其对主体性的威胁的否定。由此，她得出结论说，如果德·波伏瓦认为妇女只有以从她们的肉体存在异化为代价才能“超越”的话，那也许不会令人惊奇。^① 然而，《第二性》依然是迄今所发现的对妇女状况的最有内容的哲学讨论，它对隐含在大量的存在主义人道主义文献中的男性主义的揭露，具有长远的意义。

莫里斯·梅罗—庞蒂

梅罗—庞蒂对《存在与虚无》的著名批判是：它保留着意识的哲学，还采取着“**在世界上而不在于世界中**”的存在的观点。人们通常把他的这一批判与他自己排斥“笛卡尔哲学”的意识与世界的二元论相联系。人们很少注意到，这一批评是他根据对马克思主义和存在主义之间关系的直觉的、其实是部分地理论化了的理解而提出来反对萨特的，而萨特本人在十五年之后才对这一关系作了论证。在写于一九四八年的一篇文章中，梅罗—庞蒂写道：

存在与虚无之间的辩证法不仅在萨特的头脑里发生，而且也在撤出斗争的沮丧的工人的头脑中发生。谁敢坚持认为，所有遭逮捕的人都不会因其死而感到痛苦，即使他的死是为了他的阶级并进而为了人类的未来？一旦把人作为历史的主体——马克思主义这样描绘人——引入就不仅仅产生了集体的或阶级的人，而且产生了单个的个人，这些个人有力量服务于其阶级或背叛其阶级，并在此意义上是自愿参加阶级的。马克思根据个人在生产周

^① G. 劳埃德：“主人、奴隶及其它”同上刊，第7—9页。

期中的实际地位提出了阶级的客观定义，但他在别的地方又说，阶级不能成为决定性的历史力量和革命因素，除非各个个人意识到这种力量和因素，在此同时又补充说，这种意识本身具有社会推动力，等等。因此，阶级作为历史的动因，既不是单纯的客观事实，也不是——另一方面——由各个孤立的意识随意选择的单纯的价值。毋宁说，它属于事实—价值或者实体化的价值一类，关于这类价值的理论还有待提出。^①

在同一时期所写的载于《意义和无意义》一书的另一篇文章中，他写道，“经济生活并不是一个独立的其他领域都可以归结为它的领域，它是马克思主义说明人类生活的常规性的方式”。（第 108 页）又如，他在拒绝超个人的历史主体的概念，拒绝主导的经济理性，并承认反终极性或者——如萨特后来所称的——集体行为容易导致的“原初的异化”时写道，

历史的逻辑并不按照明晰的思想和个人的设计而运行。它靠的是复杂的政治及某些无名的计划，这些计划使一组个人具有某种共同的方式，如“法西斯主义的”或者“无产阶级的”。当我们的行为经过我们而注入事物时，我们还不理解它们具有某种统计的和客观的意义（这种意义也许和我们赋予行为的意义有相当大的区别），我们为它们所惊奇，不承认它们，并由似乎被赋予了历史的“自决的神秘力量”引入歧途（第 111 页）。

^① M. 梅罗—庞蒂：《存在主义之争》，载《意义和无意义》（H.L. 德雷弗斯和 P.A. 德雷弗斯译，艾凡斯顿，一九六四年版），见第 80 页。下文所注的页码均见这一著作。

尽管梅罗—庞蒂后来打算放弃马克思主义，但他关于历史的“不确定”的逻辑的见解及“实体化价值”的概念仍是理解他晚期著作的关键。根据梅罗—庞蒂的看法，历史既是偶然的又是合理性的。他认为，有些真实的学说没有被写进历史，相反，有些显著的历史事件也并没有将历史推向前进。然而，历史却向我们提出一些若我们要摆脱野蛮或实现繁荣就需要解决的实际问题。在这一意义上，历史又是有理性的。而且，在任何时候都只有一定的力量和运动才有能力将历史导向理性的目的地。正因为如此，个人才必须承担责任。不能说历史“真理”（梅罗—庞蒂当时认为它存在于无产阶级的社会主义运动之中）将作为一项意识的计划被历史采纳，也不能说人们想达到的那些计划将一定取得成功。但是，如果我们要放弃它，历史本身将回答说，“政治……不会从个人的头脑中凭空(*ex nihilo*)产生，而是在历史中萌生和消亡的”，因为历史本身就“包含有矢量；它有意义——不是说所有的事物将由于一个目的而殊途同归，而是说历史将排斥那些对存在的问题不能作出回答的个人与制度……”。（第 105 页）与存在的问题保持联系也就等于在通过对历史承担责任而使历史产生真理或意义。

正是梅罗—庞蒂关于历史“结局的开放性”的信念，以及他关于哲学需要同时关注人的“偶然的”（因而“自由的”）和“处境的”（因而“受制约的”）性质的信念，决定了他对两个对他影响最大的思想家黑格尔和胡塞尔的态度。

梅罗—庞蒂赞赏黑格尔“探索无理性之物并把它综合到扩展了的理性中的尝试”，将黑格尔视为一种“比知性的范围更广的，能够重复个体意识、文化、思维方式及历史偶然性的多样性与特殊性，而又努力把握它们以便将它们引向真理的理性的发明者”。（第 63 页）然而他也认为，由于黑格尔最终把人的主观性综合到一种关于历史、辩证法和一切矛盾的终结的唯心主义梦想之中，他未能维护个人与历史意识

的辩证关系。黑格尔否认历史的偶然性，并因此否认个人在创造历史中的作用；他使个人从属于历史的必然性，而不是维护人类的自由。

梅罗—庞蒂还认为，尽管科热夫竭力把黑格尔说成是胡塞尔的先驱，黑格尔的“现象学”却显然缺乏对它自己的哲学缺少关联性的相对性的意识。通过向他自己维护“绝对知识”的显要地位，并从这里去描绘观念的发展，黑格尔隐匿了他自己的哲学在他企图揭示的历史进程中的坐落点。

尽管梅罗—庞蒂似乎有时将黑格尔的唯心主义视为一种过失而不是其哲学的必然结论，他其实是把这种哲学的意识一世界二元论的本体论视为根本的缺陷。基于同一理由，他批判了胡塞尔的先验自我的观念和萨特在《存在与虚无》中关于意识的观点。但是，如果说梅罗—庞蒂拒斥“纯思想”的观念——即关于一种先于世界和语言意识观念——那是因为他懂得，对主体提供辩证的说明是何等的困难，而不是因为他认为这样的尝试原则上是应被抛弃的。梅罗—庞蒂的哲学既不赞成摈除主体，也不赞成把世界直接当成本文。在他看来，语言的获得无疑是思想的先决条件，并在这一意义上先于思想，没有任何方法能使主体将意义赋予无思想的符号。然而主体依然是每种表达的渊源，而且只通过说话者我们才能弄清为什么他说的是这个而不是那个。同时，语言本身之所以可能，只是因为世界上存在着一种超语言的基础。^① 没有什么交流手段不是相对于文化和语言的，然而这种相对性的基础是世界“本身”的无法用语言表达的绝对性。存在的“原初基础”先于任何语言是人—自然—主观—客观两分法的根据，这种两

① 见 M. 梅罗—庞蒂在《可见的与不可见的》（埃文斯顿一九六八年版）一书中的论述，尤其是第 180—200 页；也见 C. 卡斯托雷迪斯：《迷津》（布赖顿一九八四年版），第 119—144 页。

分法对黑格尔和萨特的辩证法来说是根本的东西。

若是了解梅罗—庞蒂承认这种制约着主体意识自身的前意识层次的存在，人们也许就会怀疑是否还应当把梅罗—庞蒂的哲学看作“人道主义的”。然而，对梅罗—庞蒂说来，人类主体始终是这样一个起点：如果要理解历史，我们就必须从这一起点出发，我们在说明语言或者任何别的表示意义的系统时也都必须诉诸这一起点。如果情况是这样，人恰恰是凭借着“偶然性”而从根本上区别于自然界的其余部分的。最后的分析表明，梅罗—庞蒂依然忠实地存在主义人道主义的基本论题。根据他的看法，根本没有预先决定人的存在的本质：“人”赋予存在以本质，既作为基于自觉选定的计划去创造世界的自然主体，又作为在认识论意义上具有特殊地位的世界的“认识者”和赋予世界以意义者。

让一保罗·萨特和马克思主义

在发表对人的激情的“无用性”，以及对我们命定要在我们和他人的关系中发生的必然冲突的哲学分析后不到一年，萨特就挑战性地宣告“存在主义”不是悲观的消遣，而是关于行为、努力、抗争和团结的人道主义哲学。^① 这一背离《存在与虚无》的虚无主义的富有希望的转变，在萨特为他与梅罗—庞蒂于一九四六年创办的《现代》杂志撰写的“发刊词”中也表现得很明显，在这篇发刊词中，他雄辩有力地论证了作家们采取一定政冶立场的必要性。然而，只是在《什么是文学》（一九四八年）中，这种转变才在理论上得到了深化^②。在这部著作中，作

① “存在主义的意图”，载《行动》杂志（一九四四年十二月二十九日）。

② R. 阿罗森：《让一保罗·萨特，存在的哲学》（伦敦一九八〇年版），第 121 页。

者—读者共同体被认为是摆脱为自己的存在与为别人的存在之间的“人道主义的”困境的手段。在萨特看来，通过艺术活动，尤其是通过阅读活动，我们最终能够在一种没有因将我们视为“纯对象”而使我们对象化的对象中认识我们自己。对作者来说，主体性—对象性的本体论冲突也得到了解决：作为不受任何先定目的或手段决定的自由创造物，艺术作品是“使创造者从他创作的主题中得到某种享受的独特场合”^①。美的尺度于是被萨特视为呼唤着一种预示扬弃冲突的可能性的平等的人的自由共同体，而这种冲突在《存在与虚无》中则被描述为人的条件本身。萨特认为，通过阅读和写作这种“肯定着人的自由”的综合活动，康德式的目的王国就被遍及全世界的、互不相识的千千万万个读者所实现。体验真正的自由关系的渴望并不注定要受挫，毋宁说它表现着在艺术“想象”的世界里得到启示的社会主义的历史可能性。^②

不过，如果说萨特在《什么是文学》中开始摆脱《存在与虚无》中的本体论，那么，只是在《辩证理性批判》中，他才充分认识到在自由的运用中的种种具体的、有形的束缚。在《批判》中，萨特实际上承认我们的自由在两个重要方面受到制约，一个是必然的，另一个是偶然的。首先，他承认马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中所断定的真理，那就是，我们是需要的动物，我们必须吃、喝、住和穿等等，然后才能做其他事情。萨特认为，全部的人类实践必须因此被理解为一种否定需要的努力。（用否定这个术语而不用“满足”表达了萨特对人的目的的一般态度。如我们对《存在与虚无》的作者可以期待的那样，他强调的

① 《什么是文学》（B. 弗里曼译，纽约一九四八年版），第39页。

② 《什么是文学》（B. 弗里奇曼译，纽约一九四八年版），第32—57页，第264—265页。

是消灭匮乏而不是行为与消费的固有的快乐)^① 其次,否定需要的斗争受下述事实支配,即它发生在——在可见的将来会继续如此——匮乏的条件之下,这种状况造成了争夺资源,一部分人对另一部分人的剥削以及一个人的自由限制另一个人的自由的持久可能性。在由匮乏而产生的“变更”关系中,每个人都体验到别人是“多余的一个”——是对他或她自己的生存和持续实践的一个威胁。

由匮乏所造成的必然性,在辩证理性看来,是被每个他人的实践对象化了的个人实践“选择”,它“严格地说来是可预见的”,而在最终意义上却是“不可预见的”,其可见的结果就是“实践—惰性”——这是萨特用来说明协同而不统一的人类活动所产生的凝固的和物化的结果的术语。所以,萨特在《批判》中承认无限自由在运用上受着自然的和人为的这两方面的束缚。然而,实践—惰性的必然性又恰恰在于它是人为地产生的被动性。萨特认为,工厂的工人只能有一种选择,即顺从她操作的机器的节奏;然而,只是在物自身成了人的行为的物化对象的意义上她才受机器的支配。在机器以及装配线背后的,是通过工厂的伪联合和被必须共同忍受的命运联结在一起的众多的工人,自由在这里不再意味着选择的可能性,而只意味着对我们碰巧置身其中的环境作出了某些反应的必然性。我们被每一境遇所制约,而每一处境本身又由我们对于它的反应行为所构成。在这一意义上,对于“不能”做别的事而只能服从既定的境遇这种情况,可以用对“我们做某事”这一要求的退化了反应来说明。制约我们的不仅仅是物:它是实践—惰性,是人的物质性的一种错综复合。“群集的”非个人的选择

① 见J.李:“不完全的批判”,载《激进哲学》,第十五期(一九七六年秋季)。他写道,通过实践的形式和内容,萨特排除了下述“可能性:即例如水和阳光,葡萄酒和性交能够仅因为——出于某种偶然的原因并作为一种无理性的事——它满足你的需要和欲望而令你得到享受”。

取代了《存在与虚无》中所理论地论证的个人的选择，不过个人的实践依然是全部人类历史的基础。正是这类实践带来了工厂的（劳动营的、世界市场的、核武库的……）异化。因而只有协同的个人实践才能够解除人的意向性的这些畸形的“物化物”对人的控制。

尽管萨特认为异化根源于匮乏而不是根源于分工，并认为推翻资本主义也不能完全消除异化，但他的论证逻辑与支配着《德意志意识形态》中对异化的讨论的逻辑是相同的：萨特重视马克思主义关于个人既是历史的“主体”又是历史的“客体”的观点（上文见《辩证理性》第38—40页），与此同时，他坚持认为，历史只是因它是辩证的，就是说，只是因为它记录了一个由人的行为所产生的进程，才是可理解的。他说，假定一种自然辩证法无异于假设人的历史不过是自然历史的简单改写，那些明确地声称自己根据“自然辩证法”认识了历史真理的马克思主义者已经径直地选择了独断论（与怀疑论相反）。这样的马克思主义者只能以承认实证论来为这种关于科学性的断语“辩护”。就是说，他们必须论证“客观的”社会学是可能的。然而，作为一个现象学者，萨特拒斥存在一种高于或超越个人的“客观的”人类“知识”的观念；如果历史是可理解的，它必定只是借助于以其行为构成了历史的那些个人才是可理解的。他写道：“无论怎样看它，超验的唯物主义都导向无理性，这或者是由于它无视经验的人的思想，或者是由于它创造了一种本体意识，这种意识硬把它自身的规律作为怪想强加给人，或者是由于它要在没有外来附加物的自然中通过偶然事实发现辩证理性的规律。”^① 如果没有超个人的理解，就不可能有超个人的主体。历史既不是“无主体的过程”，也不是“集体人格”或者超个体的人格的产物。然而，萨特决不是在假设，不去分析社会中介在个人形成过程

^① 萨特：《辩证理性批判》（A. 谢—史密斯译，J. 李编，伦敦一九七六年版），第32页。

中的形式性作用我们就能够了解个人；他也不是在假定，在创造历史的过程中，个人是作为完全独立的单位而活动的。他无疑承认，支配人的行为的那些整体或结构之中并不包含一个主体，因为它们的意义不能简化为任何特定个人的设计^①；在力图领悟从环境的支配中解放的可能性时，他总是把个体实践的“建构的”辩证法与群体活动的“被建构的”辩证法区别开来。

萨特把使人们社会地然而匿名地联系起来的那些无人称的、实际上又是支离的过程描述为“群集的”(serial)。这种群集关系的整体总是不确定地在“其他某处”。这类过程看起来受合力支配，但它们并不是被有意识地组织起来，也不是由人们深思熟虑地配置起来的。它们存在于社会的各种复杂结构之中，并且可能或多或少是它的永久特征。汽车的系列或时装的发展是群集的；市场的价格构成机制，以及社会阶级及宗教崇拜者——就这些社会结构仅仅作为被动的人群才存在而言——也是群集的。

与这类无人创作的和未经协调的过程形成对照，“群体”(group)则将个人融汇到一种所有人都熟知的和可以理解的实践中去。萨特所举的主要例证是分散的和“群集的”不满在一七八九年转化为攻打巴士底狱的“普遍意志”。随着那个“融合了的群体”的形成，群集(它既缺乏个人之间的联系，又缺乏这种联系自身，它的突出特点是那个开放的系统中的各个组成要素都是可替换的)的明显特征——孤立就让位于整合了的统一性。为了说明这是如何发生的，萨特采用了“第

① 萨特决不是唯一的持这种观点的人。许多人都坚持认为，马克思和恩格斯本人所维护的正是这种关于历史过程的看法，维科和 W. 莫里斯无疑是提出这种观点的人。也见 E.P. 汤普森关于维科、恩格斯和莫里斯都共同把历史理解为一个“按照不依行为者的意志为转移的规律”而发生的过程的论述。见《理论的贫困》(伦敦一九七八年版)，第 276—281 页。

三方”的概念，这个“第三方”将两个孤立的人（即二）的境况合而为一，但在这样做时她或他也承认已介入了这样构成的那个整体。这样，一个群体中的每个成员就都是一个“第三方”；群体本身则通过双重的中介，即通过联系着每个“第三方”的群体以及联系着群体与其他“第三方”的每个“第三方”而形成。

群体实践应首先从生存的方面来理解：群体行动起来去克服促成它最初联合起来的那种威胁。随着直接威胁的消失，生存行为被誓约的行为——一种以每个成员的名义自由作出的忠诚于群体的决定——所取代。这两种行为都产生于恐惧。不过誓约的行为不再是对“外部的”敌人的恐惧；它是由群体本身的内部实践促成的：它是对因背叛而受到的惩罚的恐惧。

萨特试图在这种框架内分析群体的构成、功能、结构，以便弄清楚一个群体怎么能够又否定个体的实践，又把这个群体的共同目的作为宣誓忠诚于它的那些个人自由地接受的目标来追求。萨特式的“融合了的群体”既是民主实践的理想，又是使任何这类实践具有可理解性的观念。

由于群体离开了构成它的实践就没有现实性，它的统一就实质上是实践的而不是本体论的。不过力求获得本体论上的稳定性仍然是群体的本性，这种必然性导致了它的制度化。它试图引入立法与制裁，以保证它的持久存在。然而立法与制裁虽然确保了统一，却使群体堕入群集。于是，一种每个人都是统一体的函数的结构就被这样一个结构取代：在这里，每个人都服从它。所以每一个人都成了可以不断被替换的。

因此“融合了的群体”本质上是不稳定的，一个“熔合了的”实体随时可能冷却为群集。它会重新僵化为官僚组织，或者，它们对个人实践的任性整合会成为对个人自由的最为专制主义的压迫的基础，这些

就是当“群体”试图通过更为制度化的形式来强调公众企望——这种企望是使“群体”获得其现实性的基础——时所潜伏着的危险。

群集与群体的辩证法(这是历史本身的辩证法)表现为双重的圆圈。一方面,群体活动与群集——群体就是由群集发展而来的——之间有着永恒的联系;另一方面,又存在着从群集到群体再回到群集的永恒的运动。萨特认为,这后一循环与前一循环不同,它没有必然的结局。因此,历史没有任何最终的方向。通过群体活动消除群集性异化是一种永久的可能性。然而以建立真正的社会主义共同体来最终消除异化是决无保证的。实际上,《批判》的寓意在于,我们既不能逃避解放,又不能确保得到解放。社会主义并不是生产力发展的不可避免的命运;它是等待被选择的一种价值,是有待自觉的人类解放计划采纳的一个目标。

《批判》的伟大之处在于,它卓越地抓住了一种可直接认识而又很少被阐明的“发展逻辑”——即隐含在政党的形成之中,在从革命到“斯大林主义”的运动之中,以及在官僚制度、独裁政府、冷战及军备竞赛这类社会现象之中的发展逻辑。而且,《批判》还是一个同情马克思主义的阐释历史唯物主义提出“人们创造历史”这一论题的第一次认真尝试。

当然,许多马克思主义者恰恰是因为它“从个人出发”而对《批判》不感兴趣。但这种批评只对那些已经接受了一——作为必须指导全部社会学的方法论原则——“社会”在逻辑上先于其个体成员这一观点的人才有效。如果萨特坚持从个人实践进行论证的必要性,那是因为他深信任何别的方法都会使社会的东西实体化。重要的是要懂得他是在分析而不是假定“社会的东西”这一概念。相关的对比不是“孤立的”个人和“社会的”个人之间的对比,而是“个人活动的多样性”与“超个人的集体性”或“统一的”社会性之间的对比。

正如安德烈·高兹在为萨特辩护时所指出的：

如果个人可以通过社会来说明，而社会却不能通过个人来理解，——就是说，如果在历史上起作用的“力量”是不可解释的并且对其部分实践说来是根本上异类的，——那么，作为人的社会化的社会主义就永远不能和作为社会的人道化的社会主义相一致。这种社会主义不可能来自个人，作为各个个人通过集体实践的对个人实践结果的重新占有。它只是通过人们所在的社会按其内在逻辑的进化而影响到个人……

因而只是通过“个人对社会及其对个人的要求的服从”，而不是“社会和历史对个人及其要求的服从”而影响到个人的。^① 在这里，高兹对资本主义与社会主义作了这样的区分：资本主义是集体的或多样的活动的异化产物，它只是以“群集”的形式中显示其社会性；社会主义是“意识到自身”的社会性，是一个由共同目标而联合起来的集体活动。无论萨特还是高兹都不认为“前社会主义”的社会是由“前社会”的个人构成的，而罗纳德·阿伦森在反对（而且并非偶然地误引）高兹的论点时，却似乎作了这样的假设，他写道：

社会主义根本不是“通过集体实践对个人实践之结果的重新占有”，而只是对迄今为止异化了的集体实践结果的重新占有……我们能够重建人类创造历史和驾驭其社会的理智的可能性。

^① A. 高兹：《萨特和马克思》，载《西方马克思主义》（伦敦一九七七年版），第182页。

而毋需将其社会生活建立在幻想的前社会的个人的基础上。^①

如果阿伦森不是在表述人类的一种本体论条件，而是在表述现在及可见的将来所有人类生产的一般条件，那么，他就有更多的根据与萨特的匮乏观点进行争论。因为，尽管可以说某些（虽然不是全部）自然资源就它们是有限的和非再生的而言是不充足的，但这只表明全人类的消费需要应保持在这些资源的限度之内——即保持在实际上能允许今天的全球居民体面而不是过分奢侈地生活的限度之内。假如我们时代的一切最具灾难性的匮乏都可以归咎于世界上的工业化国家的过度富裕，那么萨特关于匮乏是当今人类社会的基本问题的假设就很容易导致错误的结论。以某种方式把匮乏归咎于“自然”的论点是不能令人接受的；说由荒唐的开采引起的问题似乎只靠以高技术征服自然就能解决也是我们所不能认可的。比如，如果我们不再继续那么大量地依赖私人汽车，石油“短缺”就能够克服；如果第三世界国家不再被迫种植出口农作物用来支付对第一世界的“债务”，食品也就不不会再匮乏；如果军备上多一些“短缺”，医疗和教育就会少一些“匮乏”，如此等等。因此，把匮乏概念化，把它当作一种只能原封不动地从一个地方“移植”到另一个地方的绝对的或者永恒的存在特征是极为不妥的。^②因为，我们只是在尚未对变革我们的生产和消费结构问题取得政治上的一致的情况下才处于匮乏境地的。在这一意义上，不存在作为异化根源的“基本的”匮乏，假定存在这种“基本”匮乏无异于不加思考地承认了现代消费模式的“必然性”。

① K. 阿伦森：《让-保罗·萨特的个人主义社会理论》，载高兹编：《西方马克思主义》，第225—226页。

② 高兹在阐述萨特的论点时写道（《西方马克思主义》，第192页）：“对匮乏的每一局部的、部分的胜利，都同时把匮乏移至其它地方……。”

使《批判》失衡的是人类与作为其基础的自然之间的冲突模式问题。萨特假设(这一假设源于并加强了他的本体论二元论),自然界不仅是他在(other),而且与人是敌对的。正是这种把自然视为“敌人”的见解,使他提出“自然的”匮乏是变更关系的原因这一观点。也正是这一见解,构成他关于“原初异化”——一种由于固执地反抗物质本身的“他性”而产生的异化——的观点的基础。

然而,这种观点不仅再次产生了具有非常经典的人道主义色彩的帝国主义(将自然视为一种有待文明化的异物,而不是作为我们自己可能需要在某些方面去学会效法的同盟者);而且与一种以人的需要和生态需要之间的和谐为基础的社会主义的未来观相抵触。同时,它还支持了这种观点:人的关系,连同它们所创造的制度和结构,都必须被视为压迫性的。依照萨特对事物的理解,权力本身倾向于表现为暴力,而它以对人类和自然有利的方式运作的可能性(实际上如果这个世界要生存下去的话,它就必须那样运作),则因此被忽略了。

第四章 人道主义与政治实践

存在主义、冷战与“卷入”问题

“存在主义者们”以他们思考了自己的思想的“被抛置性”而骄傲，他们明确地把他们的理论与时代的政治抉择联系起来。而且，在将历史的结局归诸于人类实践的同时，他们也暗示了我们每个人都有一种历史责任，暗示了他们将拒绝政治仅是人格内容的表达形式的观念，暗示了他们将强调作为本身不可化约的个人行为的重要性。同时，他们还暗示了，他们将关注于对政治实践的“生活经验”本身作现象学说明。所以，在此意义上，战后的人道主义论点的历史的和意识形态的背景是它所包含着的部分内容。

战后全部政治抉择的主要背景是由冷战造成的严峻对峙：东西方的对峙，资本主义与社会主义的对峙，北约与华约的对峙。这种局面（当然至今仍然没有改变）造成了如此之大的压力，以至于要坚持一种

不结盟政治就得不断地抵抗人们的歪曲并避免折衷，这两项任务纯属负功效的。

在冷战中保持一种独立姿态在政治上极其困难，这些困难反映在理论上，是自由主义思想与社会主义思想的对立的加深，可以断言，这个过程留给我们的只是对这两种观点原貌的歪曲的表达。

当然，这种分裂首先出现于马克思主义理论本身的发展之中。马克思通过把阶级斗争提上政治日程而结束了一个世纪，在那个世纪里，政治理论家们尽管在其它问题上已经彼此对立，但还能够诉诸“共同利益”或“普遍意志”。卢梭的社会和谐观、康德对目的王国的呼唤、黑格尔关于国家是理性的表现的观念，抑或密尔的把大众参与同普遍竞争结合起来的企望，——所有这一切，按照马克思的历史理论，似乎都已不合时宜。按照这种理论，诉诸共同人性或不同利益的和谐就等于使意识形态神秘化，或甚至是直接为统治阶级造成的不公开脱。与此同时，自由主义的“人道主义者”对个人权利的辩护也不再被视为对个人自由的经常性问题的真诚关切，而被视为一开始就受到了无意识的英才统治论和“资产阶级”个人主义影响的有害观点。

马克思主义理论自身中也还有另一极。其产生可以部分地由集权主义的东方社会主义政权的顽固态度以及西方未发生社会主义革命这一事实来解释。在西方，马克思主义思想被引入相对地为马克思、恩格斯本人所忽视的领域，例如艺术与哲学。而一直被奉为“官方的”马克思主义的，则是由第二国际的考茨基和普列汉诺夫首次阐述、由第三国际的布哈林重新阐述、由斯大林赞同并且其基本原则至今仍

为苏联共产党坚持的机械的历史唯物主义观点。^①

法国存在主义者们的最初的政治兴趣是发展一种独特的人道主义观点，而不是马克思主义本身的“人道化”。

的确，政治活动如何才能与存在主义的伦理观一致呢？面对这一困境，萨特强调矛盾不存在于观念之中，而存在于我自己的存在之中……因为我的自由也意含着所有人的自由。而所有人是不自由的。我不可能同所有人一道服从那僵死的纪律而不与之决裂。同时我又不可能单独地成为自由的。^②

在其一生中，萨特从未满意地解除这一困境，他从最初的不卷入政治的立场，通过程度不同地与法共保持一致（虽然从未成为其成员），而转向其晚年的所谓“无思想的行动主义”。^③在此过程中，理论与实践常常不一致，我们在他身上会看到萨特作为政治卷入者、小说家、剧作家的活动与哲学家的活动之间的不断错位。例如，当他的政治经历迫使他承认“写作”与“行动”间的冲突时^④，他就充满希望地试图建立一种关于作家的个人能力的信念。同样，在写作《存在与虚

① 见 K. 考茨基：《卡尔·马克思的经济学说》（伦敦一九五二年版）；N. 布哈林：《历史唯物主义》（纽约一九二五年版）；普列汉诺夫：《马克思主义的基本问题》（伦敦一九三七年版）；J. 斯大林：《辩证唯物主义与历史唯物主义》，《联共（布）党史》（莫斯科一九四〇年版），第四章。

② 见西蒙娜·德·波伏瓦《青春》中所引用的萨特的未出版的笔记，P. 格林英译本（伦敦一九六二年版）。

③ 见 R. 阿伦森在《——P. 萨特：其哲学在世界范围内的影响》（伦敦一九八〇年版）第八章中对萨特的生活的描写，见该书第 8 页。我利用了该书第八章中的许多材料，也利用了 B. 默奇兰德所译的 M.—A. 伯尼尔的《行为选择》（纽约一九六八年版）中的许多材料。

④ 见萨特为一九四三年第五期《法兰西通讯》撰写的文章。

无》——许多人把这部著作视为对政治冷淡态度的哲学陈述——时，他又感到需要一种实践经验。萨特就是这样矛盾的：既狂欢地断言笔的力量，又承认它的无能；既认真地服从其发现和表达一种意味的需要，又笃信直接的、本能的行动的纯洁性，这使他生动地展示了人们沟通理论与实践的任何努力必然遭遇的那种挫折。同时，他也展示了那种痛苦的“中产阶级良心”，这种良心远比“理性主义”或“个人主义”这两个术语所能包容的复杂得多。

这种“文学卷人者”的困境当然与政治境况本身不无关系。在实践上，这意味着那种责任和选择的“痛苦”。存在主义者们，由于他们关注同“正统的”社会主义者——亦即共产主义者——的关系，在选择上感到一种自我谴责：到底是赞成法共还是反对法共？实际上，他们的回答是既“是”也“否”。《现代》的发刊号清楚地表达了一种在政治上采取“第三条道路”的企望，这个期刊是萨特、梅罗—庞蒂及其他一些人于一九四五年创办的。《现代》批评所有党派，也不属于任何党派，它在冷战中却仍然支持苏联。因而该期刊在开始就与雷蒙德·阿伦和阿尔伯特·奥利维尔的编辑部决裂，后两个人在冷战中均支持美国。在梅罗—庞蒂的领导下，该期刊的政治立场在其早期明确表现为有批评地同情法共的政策，尽管法共当时的实际做法不怎么与梅罗—庞蒂论证的“完全实验性的、自愿的”马克思主义^①一致。

《现代》编辑部与法共之间的关系随着存在主义运动的兴起而恶化。法共对这一运动的“颓废哲学”发动了日益尖锐的批评。萨特澄清存在主义者的立场的努力毫不奏效，法共机关报《人道报》继续把存在主义者称为戴高乐主义的或美帝国主义的走狗。

一九四八年，萨特及其同事们发起成立民主革命联盟，试图建立

^① M. 梅罗—庞蒂：“走向真理”，载《现代》，第四期（一九四六年）。

一个独立的政治阵线。该组织致力于发现“革命的社会主义的伟大民主传统”，它号召在“资本主义民主的腐败……各种斯大林式共产主义的局限性”之间走“第三条道路”。^① 然而，经济和意识形态上的利益显然马上就产生了作用，并明显地把联盟推向右转。萨特产生了疑虑，拒绝参加该组织广泛宣布的“抵制专制和战争国际日”（这项活动后来的确表明是亲美的），并不久完全拒绝支持联盟。该组织的失败使存在主义者发起一场新的政治运动的努力宣告终结。按照萨特的说法，存在主义者现在成了法共的“未经任何人邀请的”旅伴。^② 然而，不久之后，显然由苏联引发的朝鲜战争对存在主义者的忠诚提出了检验。梅罗—庞蒂劝告《现代》对战争保持沉默，不久又在该杂志上空出栏目讨论萨特所称的“内在生活”^③。相对撤出政治活动的这几年中的一项成果是梅罗—庞蒂的《辩证法的历险》中提出的“新自由主义”。

不过，在整个四十年代，梅罗—庞蒂还是捍卫了一种显然反自由主义的马克思主义“人道主义”。例如，我们发现他在《人道主义与恐怖》中写道，“所有根据自由主义观点进行的讨论都解决不了问题，因为所要解决的问题是与一个已经进行并试图继续进行一场革命的国家有关的，而自由主义却排除革命的假设”在致力于清洗“人道主义”身上的资产阶级自由主义污点（并使它也摆脱和平主义）的过程中，他还论证说，问题不在于共产主义是否尊重自由主义法则，而在于“它所

① J.—P. 萨特、G. 罗森塔尔、D. 鲁塞特：《政治对话录》（巴黎一九四九年版），第135页。关于民主革命联盟的历史与命运，见伯尼尔：《行为选择》，第54—56页；阿伦森：《J.—P. 萨特》，第163—165页。

② “梅罗—庞蒂”，见《境遇》第三卷，第259页。西蒙·塞·波伏瓦：《环境的力量》，R. 霍华德英译本（伦敦，一九六五年版），第176页。

③ “梅罗—庞蒂”，载《境遇》，第273页。

实施的暴力是否是革命的以及是否能在人们之间建立人的关系”^①。所以，在萨特再次断言革命行动的伦理基础（他写道，“‘我们也是人’这一宣言是任何革命的基础。”）^②，并宣布马克思主义的阶级分析与一种普遍的人道主义能够相容时，梅罗—庞蒂却强调，必须承认反对“某些人”的暴力是实现人道主义原则的条件。他断言，反对共产主义的人们“不愿看到，暴力是普遍的”，如果人们不承认可以以“进步”的名义而运用暴力，他们就不能成为进步党。^③

在“布哈林与历史的暧昧”一文中，梅罗—庞蒂试图解释显然是捏造的布哈林在法庭上的供词。他论证说，这一审判只有“在革命者之间……在相信自己在创造历史并合逻辑地把现实视为历史、把犹豫者视为叛徒的人们之间才能被理解。”^④ 所以布哈林是历史的恶的牺牲品——这种恶“引发着、诱惑着人们，使他们相信他们遵循着历史的方向，然后又突然撕去伪装，事件发生突变，并表明还存在另一种可能性”^⑤。在梅罗—庞蒂看来，对布哈林的审判是历史生活中的“反终极性”的一个表征：由于历史具有这种“反终极性”，在回溯历史时，我们行为的意图被抛弃了。尽管与此同时，我们又不得不在客观的意义上承认“行为总是含有”它们慢慢被解释为含有的那种意义：“一旦同一个人了解了他无法拒绝其行为的客观样式，了解了对他人来说他是站在历史的联系之中的人，而且又了解了他的行为动机建构着他自己所

① M. 梅罗—庞蒂：《人道主义与恐怖》，J. 奥尼尔英译本（埃文斯顿一九六四年版），前言第17—18页。这部著作收入了梅罗—庞蒂一九四六年到一九四七年为《现代》撰写的一系列文章。

② 萨特：《文学与哲学文集》，第217页。

③ 梅罗—庞蒂：《人道主义与恐怖》，第2页。

④ 梅罗—庞蒂：《人道主义与恐怖》，第29页，亦见S. 克鲁克斯，《梅罗—庞蒂的政治哲学》（布莱顿一九八一年），第39—40页，第89—91页。

⑤ 梅罗—庞蒂：《人道主义与恐怖》，第29页。

经验的那个人的价值，真正的悲剧性就显现出来了。”^① 不过，这种“客观样式”——即斯大林主义加在“现实性”和“历史法庭”上的东西——最终是梅罗—庞蒂所要拒绝的东西，他认为它恰恰背离了马克思主义。马克思主义的“真理”最终是“虚假的”，因为它没有表现为所预期的东西，而且也不可能实现它已经指出能够实现的那种对现实性的改变。

朝鲜战争使法国知识分子中普遍存在的对苏联的幻想破灭了。^② 不过萨特没有向右转，而且当他在各方中最后作出选择时，他选择了法共（促进他的这一选择的事件是法共领导人雅克·杜克洛一九五二年的被捕）。他写道，“以它反复灌输给我的那些原则的名义，以它的人道主义及人性的名义，以自由、平等、博爱的名义，我发誓与资产阶级不共戴天”。^③ 经过一番支吾搪塞之后，法共正式邀请萨特入党，而且从一九五一年至一九五五年，萨特没有写过一句批评法共或苏联的话。在斯大林于一九五三年去世后，随之在东欧集团国中产生了温和的自由主义倾向，这使支持苏联的行动更不招致反对了。然而，与过去明确决裂的全部希望却由于一九五六六年苏联占领匈牙利的行动而粉碎了。尽管萨特仍信奉马克思主义，但他自那时起便断绝了同法共的关系。

当存在主义者致力在法共之外发起一场对马克思主义的人道主义批评时，另一些人也一直在法共内部进行同样的工作。他们的人道

① 梅罗—庞蒂：《人道主义与恐怖》，第 62 页。

② 见“梅罗—庞蒂”，载《境遇》，第 198 页。萨特在谈及朝鲜“事件”时，认为它对梅罗—庞蒂而言暴露了斯大林主义的全部恐怖性。关于梅罗—庞蒂放弃马克思主义这一点的讨论，见克鲁克斯：《政治哲学》第六、七章。也见伯尼尔：《行为选择》，第二编第一章。

③ “梅罗—庞蒂”，见《境遇》第 287—288 页。

主义运动主要归功于卢西恩·戈德曼——他本人不是法共成员——所介绍的他的匈牙利老师卢卡奇的学说。当然，这场人道主义运动要温和得多，隐蔽得多。

早在一九三九年，亨利·列斐伏尔就出版一个简明的但相当革命的研究马克思主义哲学的小册子《唯物辩证法》。这本书以一种温和而抽象的方式论证说，马克思主义辩证法是建立于异化和实践基础上，而不是建立于恩格斯的“自然辩证法”之上的。该书还大量地从刚刚出版的《一八四四年经济学－哲学手稿》（由他首次译成法语）汲取思想内容。

然而，直至一九五六年“匈牙利事件”的浪潮平息之时，法共党内持异议者才对正统派发起攻击。《争鸣》杂志（列斐伏尔、埃德加·莫兰、琼·迪维什诺、科斯塔斯·阿格塞洛和皮埃尔·富热罗尔几位法共成员或原成员是其最初的几位编辑）的出版是党内异见者“露头”的标志，而且这一事件成为对斯大林主义的新马克思主义一人道主义批判的中心事件。

《一八四四年经济学－哲学手稿》成了该杂志的主要参照文献，这并不奇怪，与此同时，存在主义的影响也非常之大。列斐伏尔希望从萨特那里引出一种资本主义异化理论。他认为，这种理论应围绕着资本主义存在的消费方式、文化、意义及语言体系而展开。《争鸣》的其他一些人则更多地受海德格尔对西方形而上学的抨击（这一攻击，我们已经看到，把萨特本人也作为其目标之一）的影响。例如，科斯塔斯·阿格塞洛和皮埃尔·富热罗尔都追随海德格尔，把马克思主义看作是由于其传统的形而上学观点而濒死的学说，并对马克思主义人道主义的“真正的人的”价值提出疑问。

影响《争鸣》的另一派人，是以《社会主义与野蛮》杂志（由科尔内留斯·卡斯托雷迪斯和克劳德·勒福尔创办）为中心的前托派理论家

们。该杂志将自己的任务规定为既反对资本主义又反对苏式社会主义(因而反对法共以及那些它认为由于支持共产主义者而妥协了的存在主义者)。从一九四九年起,它就发起了这场双向的攻击。这些托派理论家们从经典马克思主义的前提出发,论证苏联社会主义恰如西方资本主义一样也是一个阶级社会,他们对马克思主义实践的严厉批判使他们最终拒绝了马克思主义理论。诚如一位批评家所说,“对卡斯托雷迪斯说来,问题在于拒绝马克思主义以便继续革命”。^①

左翼在总体上是否定卡斯托雷迪斯和勒福尔的工作并认为他们的工作是有益于右翼势力的,因而《社会主义与野蛮》派在左翼中受到冷落。不过,一九五六年以后,它早先关于苏联将受到批评的明确预言以及它的工人自治理论所引起的东欧国家的普遍反抗却提高了它的影响。它对马克思主义的率直批判对一九六八年“五月事件”以及对尔后的对马克思主义权力观的批判的影响不容低估。^②

马克思主义人道主义的政治学

斯大林逝世前后的十年间,东欧产生了一系列自由化运动,所有这些运动都是以“人道主义”为口号引发的。虽然这些运动在五十年代被正统派共产主义谴责为“修正主义的”,在六十年代,却恰恰是这

① A. 赫什:《法国新左翼》(伦敦一九八二年版),第112页、第146—147页、第197—200页。卡斯托雷迪斯对马克思主义的攻击见诸于一九六四年至一九六五年间的一系列文章,现收入《社会研究》第一部分。在《迷津》(巴黎一九七八年版,K. 索珀和M.H. 赖尔英译本,布莱顿一九八三年版)一书中,他们提出了进一步的批判。

② B.—H. 利维和A. 格卢克曼两人阐发了这种“新哲学”,见利维:《伪装的野蛮》(纽约一九七九年版);格卢克曼:《思想大师们》(纽约一九八〇年版)。他们都受到《社会主义与野蛮》派的分析的影响,尽管他们对马克思主义的幻想的破灭主要是由于尼采和福柯的影响。

些共产主义者把自己称为“人道主义者”，并宣布他们信奉“一切为了人”这一口号。

马克思主义人道主义的这次复兴的两个最主要的原因，是赫鲁晓夫对“斯大林主义”的谴责和两部人道主义的马克思主义著作——《一八四四年经济学—哲学手稿》和《笔记》（即马克思为写作《资本论》而准备的一份一千页的笔记）的传播。^①

前已指出，一九二三年出版的卡尔·科尔施的《马克思主义与哲学》和卢卡奇的《历史与阶级意识》两本书——它们都着重指出马克思与黑格尔的联系——已经为这些早期著作受到人们欢迎打下了基础。一九五六年以后，《一八四四年经济学—哲学手稿》逐渐成为反对斯大林主义的基础，正如宗教改革时代《新约》被当作宗教改革的基础一样。^②

不仅在匈牙利，而且在波兰、南斯拉夫和捷克斯洛伐克都发生了一场新的“社会主义的人道主义”运动，在这场运动中，“来自下面的”对工人自治的要求与一种哲学上的期望，即从马克思早期著作中汲取一种远远超出赫鲁晓夫对“个人崇拜”的有分寸的拒斥的社会主义观点结合了起来。正是在这一时期，两位南斯拉夫哲学家，M. 马尔科维奇和 G. 彼得洛维奇率先表述了一种“人道主义的”马克思主义，这

① 直至一九二七年，马克思早期著作，包括《一八四四年经济学—哲学手稿》才经 D. 梁赞诺夫编辑而由莫斯科的马克思恩格斯研究院续集出版。这个版本由于政治原因自一九三二年之后未再版，尽管它的影响没有因此而中断。在五十年代，仅仅法兰克福学派的马克思主义者才比较认真地研究了《笔记》。英译本直至一九七三年才由 M. 尼古劳斯翻译出版（企鹅公司和新左派文库共同出版）。关于马克思早期著作受到欢迎的情况的简单讨论，见 D. 麦克莱伦：《马克思主义以前的马克思》（哈蒙兹沃思一九七〇年版）第八章；也见 P. 安德森：《对西方马克思主义的考察》（伦敦一九七四年版），第 50—55 页。

② 麦克莱伦：《马克思主义以前的马克思》，第 274 页。

种理论意在把那些尔后构成“实践”派的人们纳入人道主义的马克思主义的轨道。^① 也正是在这一时期, L. 科拉科夫斯基对“斯大林主义”提出非难, 从而使他自己成了波兰“修正主义”的哲学代言人。^② 也正是在这一时期, 捷克斯洛伐克 K. 科西克首先对共产主义的“教条主义”进行抨击, 他的观点在他于一九六一年出版的重要著作《具体的辩证法》(他一直使用这一术语来强调个人与“个性”在创造历史中的重要性, 这使他尔后不久被捕入狱)中得到详尽的表述。^③

在英国, 人们对马克思早期著作没有多少哲学兴趣, 仅自六十年代起, 才有人讨论马克思的黑格尔主义和人道主义, 而且大都采取了大陆马克思主义者已经提出的基本观点。不过, 在五十年代末出现了

① 对南斯拉夫实践派人道主义的马克思主义的观点的说明, 见 M. 马尔科维奇与 G. 彼得洛维奇编《实践》(莱德尔一九七九年版)和 G. 谢尔编《马克思主义的人道主义与实践》(布法罗一九七八年版)。他们的观点在 R. 邓纳耶夫斯卡娅的《哲学与革命》(纽约一九七三年版)中(见该书第 252—254 页), 在 E. 弗罗姆的《社会主义的人道主义》(哈蒙兹沃思一九六七年版)中得到了支持。他们的杂志《实践》现在以塞尔维亚—克罗地亚语和英语同时出版, 在全世界广泛发行。有关实践派的消息与评论, 见《激进哲学》第二十八期、第三十期。

② L. 科拉科夫斯基在华沙大学讲授哲学直至一九六八年离开波兰。在他的两篇文章(“社会主义是什么?”和“迷信时代的终结”)中, 他以热烈而雄辩的语言表达了一种感情, 这种感情导致了一九五六年的波兰“十月”运动, 他的最富论辩性的文章“责任与历史”(最早于一九五七年登载于《现代文化》杂志)与其他于五十年代晚期写的文章一起被收入《马克思主义与非马克思主义》, 该书由 J.Z. 皮尔译成英语并由 L. 拉贝兹作导言(伦敦一九六九年版)。尽管在这些文章中, 他详细研究了“异议者向叛徒的转化”, 指出社会主义批判是“反革命批判的必不可少的有效对立面”(该书第 126 页), 但自他移居西方(他目前是牛津的一位研究员)后, 他不再捍卫一种社会主义立场。E.P. 汤普森因之在其“致科拉科夫斯基公开信”(《理论的贫困》, 伦敦一九七八年版, 第 93—102 页)中对他提出抗议。

③ K. 科西克的《具体的辩证法》(一九六一年版, 英文版, 一九七六年版)的影响, 在邓纳耶夫斯卡娅关于“国家资本主义与东欧的反叛”的一章(载《哲学与革命》)中得到详尽讨论。

英国新左派。新左派以两个杂志——《新理性者》和《学苑与左翼评论》为中心，这两个杂志都申明支持“社会主义人道主义”，并且在一九五九年合并为《新左翼评论》，该杂志把自己描述为“社会主义的人道主义运动的双月刊”。直到一九六二年，即《评论》的最初几位编辑（以 E.P. 汤普森、J. 萨维尔和 S. 霍尔为首）被以 P. 安德森为首的编辑组取代之前，《评论》一直坚持着上述观点。^①

在整个五十年代，东欧和苏联的正统马克思主义一方面在推进非斯大林主义化，一方面又在批评青年马克思的著作，并试图消除“修正主义的”人道主义解释者加在真正成熟的马克思身上的“黑格尔主义”。

要把批判斯大林同打击正在复活的反斯大林主义的“人道主义”这两项意识形态任务结合起来，对苏联理论家们来说是相当困难的。事实上，官方早在一九六〇年就确定了苏联已进入了一个历史的新阶段。但是在此之前的四十年时间里，苏联一直在捍卫无产阶级专政以反对资产阶级的“修正主义的”人道主义，建立于这种专政之上的“阶级的”人道主义与苏联已进入了无阶级社会的概念不相吻合。在“一切为了人”的口号下，一种基于“个人”，基于对个人本身的自由与价值的尊重的人道主义，成了时代的召唤。

就是在这样的背景下，L. 阿尔都塞于一九六一年至一九六二年

① 《新理性者》（原名《理性者》）是由一些持异议的共产主义者在一九五六年匈牙利起义被镇压后（当时有一万名，亦即三分之一的英共党员退党）创办的。《学苑与左翼评论》一九五七年由 S. 霍尔、G. 皮尔森、R. 萨缪尔和 C. 泰勒创办。关于导致“新左派”的分裂并使《新左翼评论》转由安德森领导的那些分歧，见 E.P. 汤普森：《英国的独特性》，载《理论的贫困》，第 35—91 页；P. 安德森：《目前危机的由来》，载《新左翼评论》第二十三期（一九六四年）。也见 J. 李《社会主义的人道主义》，载《激进哲学》第七期（一九七四年冬），第 33—36 页。

间提出了“马克思主义的反人道主义”。^① 虽然他从一九四八年以来就已是一名法共成员，但他不赞成党的追随苏共的态度。法国当时当然正在鼓吹“马克思主义人道主义”福音，因而走向对马克思主义的曲解。曲解马克思主义的人正是那些想在《一八四四年经济学—哲学手稿》和其它著作中发现马克思对他后来——写作《资本论》时——所要抛弃的资产阶级真诚的肯定和赞同的人们，在这方面最让阿尔都塞吃惊的，是像卡尔韦、比戈、鲁贝尔、科尔尼^② 以及在党内像加劳蒂^③ 这样的天主教徒们对马克思的日益增长的兴趣。犹如有人形容的，在这些人手中，马克思开始变得像个“温和的理想主义者，一个伤感的无政府主义者，一个挑剔的审美家，而不是原来那个严厉的、严格的、作为一个集中的马克思—列宁主义党的负责任的成员的马克思了。”^④ 因此，阿尔都塞的反人道主义从一开始就是一场多方位的意识形态政治的干预，其目的在于拯救马克思主义，使它一方面不受斯大林主义（经济主义）的歪曲，另一方面不受社会民主党人的改良主义（黑格尔主义

① 阿尔都塞一九六一年至一九六三年撰写的论文一九六六年首次以《保卫马克思》为名结集出版。在英译本（一九六九年）前言中，阿尔都塞提请他的英语读者注意，“要理解这些文章并对它们作出判断，重要的是要了解：它们是一个共产主义哲学家在一种特殊的意识形态的和理论的联系中构想、写作并发表的”。阿尔都塞还进一步把它的理论干预与苏共和西方共产党在寻求“社会主义者、民主主义者和天主教徒的统一战线”和“向社会主义和平过渡”时，使用“人道主义”口号来达到政治目的所引起的复杂的意识形态效应联系起来。见《保卫马克思》，第10—11页。

② 见J.Y.卡尔韦：《卡尔·马克思的思想》（巴黎，一九五六年版）；M.鲁贝尔：《卡尔·马克思导论》，载《著作》第二卷（一九四六年版）；A.科尔尼：《卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯》载《马克思、恩格斯的生平与著作》四卷本（巴黎，一九五五年—一九七〇年版）。

③ R.加劳蒂：《从排斥异端到对话》（巴黎，一九六五年版）和《二十世纪的马克思主义》（巴黎，一九六六年版）。在这两部著作中，他认为共产主义和天主教有共同的人道主义观点和期望。

④ J.李：“反阿尔都塞运动”，载《激进科学杂志》（一九八一年），第十一期。

的人道主义)的歪曲。^①

许多人(虽然不包括法共)把一九六八年“五月事件”看作人道主义的马克思主义理论的具体表现,看作人的反对资本主义社会的“异化”的能力的公开展示。因为尽管反人道主义的“结构主义者”一直系统地从理论上拒斥主体范畴,那些“主体们”还是自发地走上街头,喊出一些直接把结构主义与资产阶级和官僚独裁联系起来的口号。他们宣称“在变革事物之前,必先变革人”,而不理睬福柯关于“人死了”^②的新尼采主义断语(尽管并未超出其中隐含的性歧视观点);^③他们反对“符号的暴政”而鼓吹语言表达;反对结构主义的枯燥和空洞理论而断言想象力的丰富性。

但是一九六八年的“五月精神”却没有保持下去。而且,正是它的无政府主义——这种无政府主义使许多“五月事件”的参加者拒绝参与可能推翻戴高乐派斗争——证明了它的有害性。因而,在哲学的意义上,尽管可以把“五月事件”看作表现了萨特所说的“融合了的群体”,因而证明了人道主义的革命理论是对大量的、“群集的”个人的否定,它同样表明了存在主义的马克思主义的局限性。因为,虽然萨特

① 阿尔都塞受到加劳蒂和其它党内知识分子的攻击,他们害怕他会对党的追随者们产生影响。不过,阿尔都塞很快就修改了他的观点,这部分地是由于阿尔都塞愿意就他的过失作自我批评,并且尽管党开除了六百名毛泽东主义的同情者也仍然愿意留在党内,部分地是由于法共本身开始认识到,对阿尔都塞的某些具体观点进行批评有利于而不是有害于提高它对正统观点的某些乏味的论证的可信性。见赫什:《法国新左派》,第167—171页。

② 福柯用语,英文为 the Death of Man,直译为“男人死了”,此处 Man 为双关语,既可指男人,又可泛指人。作者倾向于女权主义批判观点,故在后面称其中隐含着性歧视观点。——译者注

③ 毫无疑问,一些反政治异化运动的女性参加者们非常厌恶性歧视,而且,由于男性支配着一九六八年“五月运动”,——尽管这常常受到严厉批评,——她们还试图在西蒙娜·德·波伏瓦于五十年代奠定的基础上建立法国的有组织的妇女运动。

证明了革命“关头”的腐化和扭曲的根源在于政治的制度化——即“融合了的群体”堕入群集性的倾向，——但正是对官僚化的恐怖本身妨碍了“五月事件”的积极参与者以某种制度的形式确立他们的权力，因而导致了“革命”本身的瓦解。然而必须指出，在法共和大多数工人看来，当时的环境根本不是“革命的”，即使是在潜在的意义上。

“五月事件”之后，“结构主义者”开始有了较大的影响力，同时他们也对人道主义者作了一些让步。反人道主义的一些有影响的人物（除列维—斯特劳斯）从来不喜欢“结构主义者”这一标签。在《知识的考古学》（一九六九年在法国出版）中，福柯不无痛苦地把自己与存在主义运动区别开；阿尔都塞也表白自己至多是一个“假结构主义者”，而且一九六八年之后还对这种不正确的解释作了一些自我批评和纠正。他的学生尼科·普兰查——他对马克思主义国家理论的反主体论的解释和阐述对欧洲共产主义的理论与实践产生强烈影响——甚至进而拒绝他自己早期的结构主义倾向。至其一九七九年自杀前，普兰查一直直接地同福柯笔战，他于临死前写道，^①

在我们所处的这种理论场合中，结构主义是与历史循环论相对的，列维—斯特劳斯是与萨特相对的。从这两个困惑的问题上还很难推断出总的对立。我们认为对马克思来说，主要的危险在于历史循环论本身而不在于结构主义。所以我们把全部注意力放在反对历史循环论——即解决主体性问题——上，放在反对萨特和卢卡奇的问题上。结果是我们“走过了头”，这当然对我们的理论本身产生了影响。^①

① S. 霍尔和 A. 亨特：“与 N. 普兰查的交谈”，载《今日马克思主义》，一九七九年七月号，第 198 页。

阿尔都塞本人在多大程度上摈弃了他先前所持的观点还不明确。^① 有人已证明^②，至七十年代末，他已不得不退至他曾以巨大精力去批判的现象学的马克思主义。为稳妥起见，我们应补充一点，即他很晚(远比某些人所说的更晚)^③ 才抛开理论主义的面纱，这种理论主义在很长时间里引发了他打算对法共做出的那种批判，并在一九七八年四月对法共发起了一次坦率的批判。

本章概述的发展表明，一九六八年是战后法国左翼知识界的政治实践与哲学思考的某种分水岭。对许多法国马克思主义者说来，它意味着同苏联共产主义的决裂和向七十年代由西欧各国共产党提出的欧洲共产主义的转变。一九六八年的另一政治遗产是产生了各种压力集团和党派，它们在为一九六八年那些文化的并有些短暂的“人道主义的”抗议所提出的许多要求而斗争。妇女运动的加强和绿党的形成是最明显的例证。

在哲学的意义上可以说，结构主义者的自我批评“后结构主义”的产生准备了土壤。这种“后结构主义”仍如以往那样对“人道主义的”主体性问题持敌意，但与此同时却又批评结构主义者自身的反历史观的理性主义和科学主义。这些结构主义者由于隐蔽地接受西方形而上学的理论框架，也被视为与人道主义者们一样应受谴责的。寻求同一性——无论是结构的同一性还是主体同一性——的努力被对

① 阿尔都塞于一九八〇年杀死了他的妻子并被送入一家精神病院。

② 迄今为止，对阿尔都塞的长期沉默(实际上是对阿尔都塞的整个理论)作了最有力而无情的攻击的是 E.P. 汤普森，见他的《理论的贫困》第 193—406 页。关于这次论战及其起因的讨论，见本书第五章。

③ 关于此的进一步的说明，见 P. 巴顿：“简讯”，载于《激进哲学》，(一九七九年春)，第二十一期；赫什：《法国新左派》，第 201—204 页；也见《理论的贫困》“跋”，及 P. 安德森：《英国马克思主义内部的论战》(伦敦，一九八〇年版)，第 112—116 页。

于差别的肯定取代。在差别的旗帜下，人们已对综合和普遍化原则本身发起攻击。对后结构主义者来说，作为□□的一个条件的“理性”观念本身，就应当受到审查。人们无法说这“理性”观念究竟是作为什么的条件，因为后结构主义者将把他们的怀疑投向每一个可能的目标，包括真实性本身。对于后结构主义，将在后面的第六章中作进一步的讨论。

第五章 “马克思主义的人”之死

如果把“反人道主义”看作 L. 阿尔都塞对马克思的解说，这将是一个错误。因为，阿尔都塞只是在把一些产生于马克思主义之外的观念应用于它，这些观念的主要发展源自 C. 列维—斯特劳斯的结构主义人类学，中经 J. 拉康和 M. 福柯的著作，直至德里达的“后结构主义”的彻底反主体主义。

结构主义与后结构主义包括许多截然不同的理论，这些理论都诉诸符号，都诉诸由符号引人的文化研究方式。按照符号论者的看法，传统的人文科学没有进行成功的研究，因为它们忽略了它们是借助符号的再现“观察”那些基本题材的。然而，以视觉来作比喻容易引起误解。因为，我们不能把符号指引我们注意的指称水准喻作一块镜片：好像我们可以透过它去“看”遥远的、在它之外的事物，并且原则上能认识到并考虑到它的特定误差。甚至连使用“再现”这个语词都不甚恰当，假如我们是用它指对某种唯用它才能表达之事物的幻想或描述，而不是指那个事物自身的话。因为，符号学观点正是要我们了解，

意义是人的现实本身的构成要素，而不是其中介的构成要素。不存在优先于符号或站在符号“背后”，而由符号指称着的遥远现实。

这即是指出，符号论不是那种时而被归咎于它的、对“外在世界”的唯心主义拒斥，而仅仅是坚持认为，这种坚持态度颇像康德，全部人类经验都具有由信号构成的本性。拉康断言，人类文化的结构本身“显示一种可能置换的序列，这种置换的系列——纵使是无意识的——在语言认可的置换之外便不可理解”；他还指出，必须抛弃一种基于“自然—文化”两层面的理解，而采取一种三维的理解模式：

自然与文化的人种学二元性将让位于关于人类条件——自然、社会和文化——的三维观念；其中，文化可以恰当地归结为语言或令人类社会根本区别于自然社会的东西。^①

福柯也论证了类似的三维观念。他强调构成人文科学的对象的不是生物学、经济学或哲学，而是我们对它们所研究的那些活动的观念再现。^② 他说，人文科学所研究的，不应是性行为的功能，而应是它的方式；不应是商品交换的功能，而应是个体或群体向他们自己再现他们的生产伙伴和交换伙伴的方式；不应是语言，而应是人们向他们自己再现语词、使用其形式与意义进行谈话的方式。

所以，人文科学不是对人“本性上”是什么的分析，而是对使得“处于积极活动（生活、讲话、劳动、存在）中的人能够去认识（或努力去认识）生命为何、劳动的本质及法则为何、他能以何种方式讲话的那些要素”的分析。按照福柯的定义，人是“这样一种生命存在，从他可完全

^① J. 拉康：《著作选集》，A. 谢里登英译本（伦敦，一九七七年版），第 148 页。

^② M. 福柯：《事物的有序性》（伦敦，一九七〇年版），第 351 页。

从属的、在他的整个存在中贯穿于他自身的那个生命的内在方面看，他建构着许多再现，他借助于这些再现生活，在这些再现的基础之上占有那能向他自身再现这生命本身的奇特能力”。^①

所以，我们是作为符号的使用者——或用巴特斯的口头禅来说，是作为“作用符号的人”——而存在的这一点成为我们注意的主要问题。无论是关注于语言符号本身（索绪尔、德里达）、神话（列维—斯特劳斯）、无意识（拉康）、人类通过文学表达、服饰和手势——这是巴特斯特特别注意的由语言和符号而创造的世界——而进行的交流，还是关注再现本身在形式上的转换，以及这种转换引出的特殊话语，都是在关注语言和信号体系内的普遍的人类标识，这些语言和信号体系调节所有人的经验和活动，因而不受个人或社会群体的控制。

反历史循环论：列维—斯特劳斯对萨特的诘难

如果我们在前面是在指出，结构主义和反结构主义思想的主流与马克思主义没有多少关系，那么我们不应忘记，当列维—斯特劳斯提出“那十年的口号”^② 并宣称人文科学“不应去建构人而应去解析人”时，他就是在直接对萨特在《辩证理性批判》中对马克思主义辩证法的阐发提出非难。^③ 我们也不应低估这一非难对阿尔都塞对马克思主义做他自己的解释而起的作用。

① 福柯：《事物的有序性》，第352页。

② P. 安德森：《沿着历史唯物主义路线》（伦敦，一九八三年版），第37页。在论“结构与主体”的那一章中，安德森对法国近二十年中的思想发展作了一个生动扼要的概述，揭示了结构主义与后结构主义的基本联系。

③ 在《野性的思维》（伦敦，一九六六年版）最后一章中，列维—斯特劳斯直接反驳萨特关于历史是一个唯以辩证理性方可了悟的特殊领域的观念。

列维—斯特劳斯对萨特历史循环论的非难的重要性在于，他以特有的方式集中考察了“人创造历史”这一断语同“历史有其自身的不可化约的‘辩证法’或可理解性”这一论点之间的基本联系。对人道主义者说来，构成人类集体行为要素的意义、连续性和目的是“历史”的内在要素，只有从历史的观点才能理解。因而从自然主义的观点来解释这些行为是极其错误的：“历史”即不能归结为生物学（从而在最终的意义不能归结为心理学和生理学），也不能被包容于进化论或宇宙论之中。^① 人道主义的思考借“创造的”和“非创造的”两个不同术语想保留和界分的，就是“历史”与“史前”、“人的”与“自然的”之间的区别。

在反驳人道主义的这一论点时，列维—斯特劳斯论证说，给历史以此种特惠无异于将历史置于神话的地位。按照他的看法，人道主义者仅仅是泛宇宙论意义上重复着笛卡尔的“我思”的错误；他们以为历史的经验仿佛能帮助我们认识自明真理。其实，仅当人文科学识破这层历史观点的幻想，并揭示出潜在于其人类中心主义的观念再现之下的非历史的无意识时，它们才达到被历史的理性系统地压入潜意识的真理，即不存在逻辑的思想和前逻辑的思想的界分，因而也不存在“文明的”与“原始的”、“发达的”与“不发达”的最终界分的真理。因为，我们必须理解，历史“既不依赖于人也不依赖于任何特殊对象”，而只在于它的方法：

要反驳把历史概念等同于人的概念的观念，我们只需了解：历史是一种方法，无需与特殊对象相联系。某些人一直试图把这种历史等同于人类的观念强加给我们，仿佛仅凭着放弃过于缺乏

^① 关于这两种（“从底部”和“从顶部”）逃脱历史的方法，见列维—斯特劳斯：《野性的思维》，第261—262页。

一致性的“我”而采取“我们”，人们就可以重新获得自由的幻象；他们心照不宣的目的在于使历史性成为先验人道主义的最后庇护所。^①

简言之，历史并不记录或发现意义，它只提供可用作寻求可理解性的出发点的一份目录。就是说，我们必须了解，不存在人道主义历史主义者们所指出的那种进步，不存在认识的发展，不存在在人类社会中起作用的辩证过程，而只存在对基本的人类知识结构的数不清的、各种各样的猜测式的表达。这个结构，按照列维—斯特劳斯的观点，是一个隐藏着的体系。历史的思考无异于一种人道主义的神话，凭借它“文明的”或“发达的”世界便同头脑中和精神上的非连续的、客观的、不可改变的结构联系起来了。

马克思的人道主义的“信奉者”的“错误”

阿尔都塞对“历史”的不断谴责和对萨特式的马克思主义的非难显然证实了列维—斯特劳斯对其初衷的影响。不过在从这种背景考察阿尔都塞的马克思主义时，应当把《保卫马克思》中那些论文的论点同阿尔都塞尔后写作的《读资本论》和《列宁与哲学及其它》中深入阐发的反人道主义理论区别开来。由于阿尔都塞在后来的著作中更直接地关注于“主体”理论，他也更明确地揭示了他关于“人”之死的论断的理由与非马克思主义的结构主义者们提出的那些理由之间的联系。另一方面，《保卫马克思》则专注于揭露那些认为马克思早期著作中的“人道主义”提供了他的成熟理论中的关键之点的人们的错误。阿尔

^① 《野性的思维》，第269页。

都塞在这部著作中所关心的主要问题，是说服我们相信马克思后来的论点不仅与其早期理论根本没有连续性，而且在各方面都优越于早期理论。

按照阿尔都塞的看法，老年马克思在多大程度上继续着青年马克思的做法的问题，可通过考察异化概念的地位来加以解决。他认为，作为一个伦理学概念，异化在科学理解中不占有地位。所以，断言马克思的历史观依赖于异化概念，就等于否认了历史唯物主义能够是科学。这一论点在阿尔都塞著作的英译本的词汇表中的“异化”条目下，得到了概括：

异化：马克思在其早期著作使用的、并被那些著作的信奉者们看作马克思主义的根本概念的一个意识形态的概念。马克思的异化概念来自费尔巴哈人本学，在那里，异化指人的本质只以歪曲的神的形式呈现给他的那种人的与社会的状态；这个神虽然是人创造出来的，却对他成了一个外在的、预先存在的创造者。马克思也以同样方式用这个概念批评国家和剥夺了真正自主的劳动活动的经济。然而在他晚期著作中，他很少使用这个术语，他在偶尔地使用它时，或者是出于讽刺，或者是带有一种不同的概念内涵（如在《资本论》中）。

关于那些马克思早期著作的“信奉者们”，阿尔都塞写道：

他们的观点很明确：《资本论》是一种伦理学理论，它的没有说出的哲学公开地表达在马克思的早期著作中，这也就是那个迄今获得了巨大成功的理论主题。它不仅在法国和意大利，而且……在现代德国和波兰，都获得了巨大的成功。哲学家们、理论

家们和神学家们发起了一场强有力地批评和转向；让马克思回到其青年时代去，让他最终地承认，在他自身之中，那个成熟的人只是那个经过乔装打扮的年轻人。抑或，如果他坚持说他不再是那个年轻人的话，就让他承认他的成熟带来了恶，让他承认他为经济学而牺牲了哲学，为科学牺牲了伦理学，为历史而牺牲了人。无论是否同意，他的真理以及使他保有影响力的一切东西，即对打算生活和思考的人们有益的一切东西，只存在于这些早期著作之中。^①

由于人道主义者把一个黑格尔主义结构强加于马克思的理论发展过程之中，他们不仅没有看出费尔巴哈的唯物主义与马克思主义唯物主义之间的“决裂”，而且赋予了马克思主义理论一种黑格尔主义的内涵。阿尔都塞认为，断言异化是马克思全部著作的指导线索的那些人不过是用“人的本质”代替“绝对理念”。历史仍然有一个主体——人，它在自身内展开其内容：它是预先规定了的从异化到实现人的类存在的过程。

然而按照阿尔都塞的看法，马克思在一八四五年就与黑格尔主义决裂了。阿尔都塞告诉我们，这种决裂以三个相互联系的因素为标志：(1)对一个基于全新的概念(“生产方式”、“生产力”、“生产关系”的概念)的历史理论与政治理论的阐述；(2)对哲学人道主义的理论的伪装的彻底批判；(3)人道主义的意识形态的定义。这三个因素合在一起就是马克思的科学发现，这一发现使马克思不仅区别于马克思本人的“前马克思主义”著作，而且区别于所有先前的资产阶级哲学。因为，我们知道，资产阶级哲学尽管有各种各样的外衣，却始终与一种

^① 《保卫马克思》，第 52 页。

“人道主义的范型结构”相吻合。就是说，它服从两个基本的“前提”，即存在“一种普遍的人的本质”；这本质是“每一个个人的特性”。所有主要的社会理论（从霍布斯到卢梭）、政治经济学理论（从配第到李嘉图）和伦理学理论（从笛卡尔到费尔巴哈和康德）都最终是建立在一种虚假的“经验主义—唯心主义的世界观”之上的。因为，

如果人的本性应当是一种普遍的特性，具体的主体就必须作为绝对的被创造物而存在，这意味着一种**主体的经验主义**。如果这些经验的个体应当是人，每个人就必须在他自身中赋有人的全部本质，如果不是在事实上，也至少是在原则上，这意味着一种本质的唯心主义。所以主体的经验主义意味着本质的唯心主义，反之亦然。这种关系也可以翻转过来，即：概念的经验主义，主体的唯心主义。但是这种翻转了的形式强调的是问题的基本结构的不同方面，这个结构是确定不变的。^①

阿尔都塞在这里反对的，似乎是“具体的（人类）个体”与“人类主体”的“人道主义的”合成；人道主义者的失足之处在于把人的生物学实体（它们是“被创造物”）等同于“经验的主体”（阿尔都塞说它们远远不是“被创造物”；恰恰相反，它们是“社会地建构的”）。他的论点是，具体的个人仅仅在社会中才成为人类“主体”，因而“主体性”概念所指的一切（意识、经验、信念、态度、自我统一感）都是一种社会效应。实际上，这意味着，人类主体必须被看作是“意识形态地”建构的，阿尔都塞用“意识形态”指通过主体性的形式对于我们同我们的经验条件的关系的再现。阿尔都塞说，正是通过“意识形态”，我们才成为主体，既

^① 《保卫马克思》，第228页。

然我们不可能不把我们想象为主体,我们也不可能不生活于意识形态之中。^①

通过取消人道主义的“范型结构”,阿尔都塞还进而拒绝了我们能够把社会知识建立于我们(作为主体)自身的经验上的观念。既然根据定义,经验是主体具有的东西,而主体又是些意识形态的构成物,主体本身就不可能有真正的知识。任何理论(霍布斯、笛卡尔、卢梭、康德……),如果这样地使用主体范畴,仿佛它具有认识论意义上的重要性(仿佛主体能够从自身得出知识),它本身就是意识形态,因为它把主体当作了反映在主体的“知识”中的那种东西的源泉。

阿尔都塞还断言,人道主义的范型结构不可能把主体的生存条件理论化:它不得不把这些主体的存在视为给定的。但是主体只有在一种关于人的先验观念的基础上,在一种关于“真正的人”的理论的基础上,才能是以这种方式给定的。在拒绝“意识形态的”人道主义理论的同时,阿尔都塞还进一步攻击人道主义隐藏了它的纯粹的伦理学性质:尽管产生于异化理论的这种哲学人类学声称它提供了知识,但它不过是在维持目前的或将来的存在条件,并把它们投射为一种理想的人的本质。

当然,这一论点利用了一个有争议的假设,即,伦理的讨论与科学的讨论是相互排斥的。但即使我们承认异化理论是马克思本人后来摈弃了一种伦理学理论,也不能推论说在马克思的成熟的著作中没有伦理学的论点。就算马克思在《资本论》中大量阐述了规范命题而较少使用异化概念,这一点也本来是很清楚的,但它常常被人们忽略。这些问题的出现部分地要怪“人道主义者们”自己,因为他们有一种倾

^① 关于阿尔都塞的主体的意识形态结构理论,见《列宁,哲学与其他》(伦敦,一九七一年版)第127—186页,也见本章第二部分的讨论。

向：在反驳阿尔都塞时，他们不是以阿尔都塞错误地假定了社会理论能够并应当抛开伦理学的谈论这一点为根据，而是以异化理论本身可以有科学意义上的解释这一点为根据。然而，如果异化理论是可以加以解释的，它也仅仅是在下述意义上，即它概念地表达了历史的“作者与演员”对他们排演的历史剧目的从属性，才是可解释的。而且，就异化理论意味着一个非异化社会是我们将免至于一切“非人化”的社会中介（私有财产、交换关系、货币体系），将能把我们作为我们“本来”就是的社会的个人（即“作为人”）^① 相互联系起来的社会而言，它也的确与历史唯物主义的下述论点，即个人决不是作为单纯的“自然”存在物而相互联系的，相互冲突的。奴隶与主人，农奴与地主，资本家与工人，社会主义合作关系中的成员，都同样是“作为人”——在他们是作为人而不是作为动物或无生命实体相处的意义上——而相互联系着的，在这一关系水准上不可能在“人的东西”与“非人的东西”间划出界限。

事实上，知道了“人自身应当成为人们之间的中介”或者“人们应当作为人来交往”^②，不等于就知道了关于他们应以何种形式交往的任何特殊知识。这正是异化理论的自相矛盾之处。在提出一种社会理想——在这种理想状态之中社会关系成为人的关系，“未被制度化

① 这是马克思在他一八八四年关于穆勒的笔记（《马克思恩格斯全集》伦敦一九七五年英文版，第三卷，第212页。中文版见《马克思恩格斯全集》第四十二卷）中的表述）。在《资本论笔记》对货币制度而造成的异化的讨论中，马克思也重复了相同的论点（《全集》同上卷，第156—160页，及第331页）。也见R. 罗斯道尔斯基：《马克思〈资本论〉的写作》（伦敦，一九七七年版）第123—130页。罗斯道尔斯基认为马克思后来在《资本论》中表达的商品理论中也潜含着这种异化理论。此外，还可参见J. 梅法姆对罗斯道尔斯基的评论文章中提出的批评意见，该文见于《马克思主义哲学问题》（布莱顿，一九六九年）第一卷，第154—159页。

② 《马克思恩格斯全集》（英文版），第三卷，第212页。参见《马克思恩格斯全集》（中文版），第四十二卷。——译者注

的”个人直接“作为个人”而生活——时，异化理论强调了一种和谐的、没有剥削性的关系，但是却未向我们指出为实现这种理想社会关系应采取何种形式。正如一位评论者所指出的：

术语“人自身”和“作为人”是在把某种未经理论化的真正的人的理想，某种表达在社会生活中的真正的人性的观点当作招牌。它们作为一些隐喻而发挥作用，通过这些隐喻，个人之间的理想化了的关系就被不恰当地改造为乌托邦式的普遍关系，即被改造为社会组织（政治组织、制度、各种集体）已完全消失了的社会关系。作为社会中介形式的“人的东西”与“非人的东西”的断裂是不可认识的，因为前者不过是建立在一种隐含的、本质论的个人主义哲学绝对命令之上的。^①

不过，这一点并不迫使我们接受阿尔都塞的关于历史唯物主义是“价值中立的科学”的解释和他关于《资本论》完全摆脱了道德论证的见解。毋宁说，这一点可表明的，是阐明马克思主义之内的评价性和非评价性论证间的联系的必要性。我们可以一方面承认马克思对“非异化的”社会的描述有问题，一方面又坚持，《资本论》中的规范话语主要地是为了揭示资本主义生产被经验为一种自然过程的方式，这种过程“发生于”这样一些人的“背后”：他们既忍受着它，他们的协同活动又使得它成为可能。

按照马克思的看法，资本主义社会的确具有“对人的奴役”——不仅仅是表面上具有对人奴役，——但是这是一种要依赖于它“所奴役”的那些人的经验的奴役。马克思认为，资本主义社会的权力依赖于对

^① J. 梅法姆：《马克思主义哲学问题》，第 156—157 页。

人在维系着它的那些过程中的地位的系统的扭曲。同时,《资本论》中的规范论点又认为,由人们自身来控制决定着他们生命的那些力量不仅值得向往,而且是可能的,并且,这一认识本身对于实行此种控制有根本的意义。

然而按照阿尔都塞的描述,这样诉诸人的认识与行为是根本错误的。因为它依赖于那个错误的观念,即人们是他们身处其中的那个社会过程的最终的主体。

阿尔都塞主义和“主体”理论

阿尔都塞对主体的阐述可概括为两个命题,即(1)个人不是社会过程的“基本要素”,而是它的“承担者”或“效应”; (2)主体的主体性是由意识形态建构的。

对第一个命题的论证是在《读〈资本论〉》中作出的:

……生产关系的结构决定着生产者所占有的位置和所承担的功能,就他们是这些功能的承担者(Trager)而言,他们不过是这些位置的占据者。因而,真正的“主体”(在过程的基本主体的意义上)不是这些占据者或功能者,也不是——尽管表面上是——“真正的人”,而是**这些位置与功能的规定及分配**。真正的“主体”是**这些规定者和分配者**,即**生产关系**(及政治的和意识形态的社会关系)。但既然它们是关系,我们就不能在**主体**的范畴内来思考它们。^①

^① 《读〈资本论〉》,第180页。

在这里，阿尔都塞似乎在否认人类主体对历史的影响，在把人类主体看作不大依赖于他们的活动而产生的关系的“承担者”。但是这种观点在马克思本人著作中找不到根据。不错，马克思的确有时使用过“承担者”这个词。他也的确说过，在《资本论》中他把个人只当作“经济范畴的人格化”，当作“一定的阶级关系和阶级利益的承担者”。^①但是这不是说，个人什么都不是，而只是些“人格化形式”。如果马克思的这句话有所指的话，它指明的是他以这种抽象的方式看待个人的特定范围。

然而，按照阿尔都塞和巴利巴的看法，对个人是“承担者”的解释却成了历史唯物主义理论的核心问题，并且有普遍的应用意义。事实上的阿尔都塞的结论是说，马克思的研究对象，即社会效应的生产结构。

仅当其所有效应都从个人对于社会本身的具体的、有意识或无意识的关系的真正效应这一方面作出了解释，即被解释为人们有意识或无意识在践履他们的生活、计划、态度和社会功能时的效应。^②

这才是完整的。巴利巴也同样意识到承担者概念的解释意义，他论证说，这个概念是理解马克思主义的“个人理论”的关键：

我们可以说，每种相对自由的实践都产生其特有的历史的个

① 马克思：《资本论》，第一卷德文版序言，第20—21页。（参见《马克思恩格斯全集》（中文版）第二十三卷，第12页。—译者注）

② 《读〈资本论〉》，第66页。

性形式。这一观察导致了“人”这一术语的意义上的根本转换，我们已看到，“《黑格尔法哲学批判》导言”把“人”当作了整个结构的承担者。我们现在可以说，这些“人”就其理论意义而言，不是具体的人，关于这种具体的人，我们从那段著名的引语中只知道他们在“创造历史”。就每种实践和该实践的每种转换形式而言，具体的人是能基于其复合结构而确认的个性的形式。^①

这里，可以批评的倒不是“具体的个人”不能成为理论的对象这种说法，而是这种说法的一个推论，即：我们无需考察作为独特经验中心的个人所施加的那种特殊效应就能对“个性形式”作出理论上的阐述。毫无疑问，既然理论有普遍的意义，它们就能“解释”个人的独特性。人道主义者和反人道主义者都可以同意这一点。真正的问题不在于断言经验有被结构化了的本质，而在于把个人概念化为社会的“效应”。因为如果我们对于支配我们的那些结构的形式不起任何作用，哪里还谈得上努力去改变它们呢？其次，如果把男人与女人的经验看作对于他们的生存无关紧要的，那么“具体的个人”的范畴就不能指称人；在这样一种理论中，人们就不能再把个人说成受社会结构“支配”的或“摆脱了”这些结构的，因为他们并不把个人看作是有着可被影响的“利益”的人。

如果这是对《读〈资本论〉》的反人道主义的正确解释，那么阿尔都塞和巴利巴就是把马克思读歪了。不过，有些人指出，假如撇开《读〈资本论〉》中的那些较为极端的表述，它的反人道主义论点还是站得住脚的。例如，J. 梅法姆就指出，在阿尔都塞的著作中有两种不同的“反人道主义表述”，一种是极端得令人不能接受的（“承担者”的表

^① 《读〈资本论〉》，第252页。

述),另一种是正确的。^①

这种比较温和的反人道主义表述不否认人类主体的效应,只否认这种效应是个人的效应。它批评的是把个人等同于历史过程的主体的观点。这种观点被认为是在所有关于“人”(“男人和女人”)创造历史的“人道主义”表述之中的。我们必须用其它的表述来取代人道主义者的表述,这些表述要表达出下述真理:历史不是个人的产物,而是群众活动的产物。“是群众创造着历史。阶级斗争是历史的动力……。”^②

为什么要坚持替换“人”这一范畴呢?其答案显然在于,“人道主义的”讨论总是使工人处于更无力的地位:

如果告诉工人说,“是人在创造历史”,这将进一步化解他们。这会使他们认为,他们作为人才是有力量的,而他们作为工人,却在现实的一般权力,即在控制着决定历史的**物质的和政治的**条件的资产阶级权力面前被解除了武装。人道主义原则使工人离开阶级斗争,使他们不去运用他们唯一占有的力量,即他们通过他们的阶级组织(工会、党)而组织成为一个阶级的力量。

上面这个论断(它是否有真理性只能通过经验来证明)使讨论转入了对策略的依据而不是对哲学的讨论。但即使在这里,“人道主义者”也更有利些,因为说服工人相信他们的潜在力量很难说是说服他们参与集体活动的最好方式。在后面这种主张中,似乎总有某种根本性的错误,因为如果阿尔都塞主义的确只是要提醒我们,是集体的

① J. 梅法姆:《谁创造历史?》,载《激进哲学》第六期(一九七〇年冬季号)。

② 这是阿尔都塞在他的《自我批评文集》第46、51页上作出的表述。

而不是个人的活动在“创造历史”，就不能从理论上说明它与萨特在《辩证理性批判》中提出的论点不相容。当然，我们称为“阿尔都塞主义”的东西很可能根本不是一种特殊的理论，而是从彻底的结构主义回到——通过各种自我批判——它开始如此坚定地拒绝的萨特式马克思主义的理论过程。如果是这样，“温和的”反人道主义就可能事实上成了一种羞羞答答的人道主义。

无论如何，《读〈资本论〉》一书不能被用来支持“阶级”创造历史的观念，因为它非常清楚地证明了阶级本身是社会关系的“承担者”：“社会生产关系的定义意含着一种被规定为阶级的‘承担者’功能。”^① 它的整个理论是天真的：个人和阶级是社会关系的承担者，但什么是社会关系呢？J. 梅法姆清楚地看到如此不加限制地使用承担者表述所面临的危险，他争论道，“人的社会关系之所以可能，只是因它们涉及……人，而不是涉及石头与狗”，不能以与这一事实不相符的方式解释“承担者”表述。^② 不过，按照梅法姆的看法，阿尔都塞的错误在于他忽略了以其他学说补充“社会结构的科学”的可能性，而不在于排斥这些学说。这种说法要么是不太符合阿尔都塞关于任何人文学都具有“迷信的”性质的论断^③，要么不符合阿尔都塞的“科学性”标准；因为假如这些学说是在解释某种主观状态、主观态度或主观决定，阿尔都塞就肯定会拒绝这些学说。阿尔都塞的科学观念难道不是已经明显地有一种先验的反人道主义了吗？

阿尔都塞在他的《自我批评文集》中告诉我们，他从不希望被人们解释成否认人的存在的。因此他不能忍受一些人批评他的理论“消

① 《读〈资本论〉》，第233, 267页。

② 《读〈资本论〉》，第26—27页。

③ 参见《读〈资本论〉》，第160—170页。

灭”了男人和女人，他强调马克思一直使用“位置”、“功能”和“承担者”的概念并不是要抽掉具体现实，——“把真正的人归结为承担者的纯粹功能”——而是要通过从概念上把握它们，使那些结构能被人们理解，并在此基础上使那些具体关系能被人们理解，因为这些关系不通过抽象的“迂回方式”就不能为人们把握。^①

这似乎就表明了，人的真正本质问题不成其为问题：仅仅“在抽象的意义上”，他们才是“承担者”；“在具体的意义上”他们是人道主义者所设想的有理性的和道德的存在物；在此意义上，人道主义的观点和反人道主义的观点是可以相容的。那么，他们为什么必须把自身看作“承担者”而不是看作“创造着历史”呢？你们已经指出，只说阿尔都塞可能想以别出心裁的方式来阐述这一点是不合乎逻辑的。不过，由于阿尔都塞认为现实不受用以理解它的那些概念的影响，这一问题的答案还不甚明确。

在此应提醒人们回想一下在分析哲学中艾耶尔与奥斯汀关于感觉一材料语言的争论。当时艾耶尔试图论证，感觉一材料语言不过是谈论物质对象的一种可供选择的方式，奥斯打对此提出非难，问他为什么使用这种“可供选择的”话语竟如此重要。奥斯汀还指出，我们必须在这种臆想的“中性的”语言的下面，找出艾耶尔隐含地为羞羞答答地支持一种明确的（贝克莱式的）本体论观点而提出的论据。

与此类似，在阿尔都塞为“承担者”表述辩护时，也似乎不大愿意明确说明他使用这一表述的理由，E.P. 汤普森用阿尔都塞式语言翻译了普遍语言的一个例子，这个例子生动地表明了这点：

让我们假定，在某一场合，以一个商店职员的虚假外表“展

^① 《自我批评文集》，第 130 页。

示”给“历史的”眼前的一社会效应要素，对他的一同伴说：“嘿！伙计！今天经理要到饭厅来给咱们白班鼓鼓劲儿。咱们得好好欢迎他！”为了使这些句子不神秘，为了在理论上把它们“建构”成生动的概念，我们必须使用一些术语，把它们说成下面的形式：“无产阶级生产关系的承担者们！被赋予了资产阶级生产关系中的一种主要功能的那个承担者将在这个相对严格地规定了的场合在这个‘饭厅’露面，通过一种有相对自由的伦理效应的结构表达其意见，这种伦理效应最终是由不断从无产阶级的承担者的劳动力那里掠夺剩余价值的资本主义生产关系的规律决定的。兹决定，这种关系将以一种‘热烈的’矛盾的形式出现。”^①

汤普森问道，如果这种澄清能毁灭资本主义秩序，那么为什么阿尔都塞主义者不早些到达根哈姆或朗布里奇那里去呢？

汤普森的这一滑稽的翻译触到了阿尔都塞主义悖论的痛处：我们要么把阿尔都塞的观点看作一种断言，即我们实际上仅仅是承担者，——尽管阿尔都塞公开表白的与此相反，——这样阿尔都塞就似乎不愿说明这一断言的理由，他的理论也就没有多少政治意义；要么相信阿尔都塞自己的话，承认在我们的现实性上我们不单单是些承担着关系的功能者，这样我们就可能成为这种一类存在物，阿尔都塞主义对这类存在物可能有政治意义，但我们实际上已不是我们在理论上被描述成的那种承担者。

这一悖论可能与阿尔都塞在否认主体的基本作用的同时也拒绝一种简单的结构主义有关。阿尔都塞承认被践履的社会功能的存在本身并不证明一个能践履它的主体的存在，也承认假定人类主体的经

^① E.P. 汤普森：《理论的贫困》（伦敦，一九六二年版），第59—61页，第105—107页。

验与意识能够从他们践履的社会功能中推导出来是错误的。基于这些理由，他反对经济“本质”直接产生着它的人类经验“表象”的“纯粹”结构主义观点，并论证意识形态在建构主体过程中的中介作用。按照阿尔都塞的看法，经验主体是意识形态的产物，但他们是“相对独立”于他们的存在条件的，因为意识形态不是对那些条件的直接再现，而是主体在其中实现它同那些条件的关系的那种现实。因而，主体不是经济的直接“效应”，而是意识形态关系的“效应”，这些意识形态关系的功能是建构适合于社会分工和经济活动分配的需要的经验主体。主体是为着他们在社会中承担的那些位置而“被生产”出来的。^①

但是除非个人“天生地”就具有一定能力，使他们能认识什么能将其建构为“主体”（这是阿尔都塞在拒绝一种人道主义认识论时排除了的观点），否则（主体就不能这样地“被生产”出来。但如果是这样），主体就已经是被假定为形成了的，阿尔都塞的论点也就成了循环论证。他说，主体通过意识形态认识到自身。但是在作此认识的如果不是人道主义所设想的那种主体，又是谁呢？

英国阿尔都塞主义

正是在这些问题上，“英国阿尔都塞主义者”与阿尔都塞发生了争论，尽管他们不像阿尔都塞的其他批评家们那样反对他，而是赞同他的基本观点。他们在表白自己是反人道主义者和马克思主义者的同时，又不赞成阿尔都塞把马克思主义解释成一种“政治理论”或“政治谋算”手段而不是解释为科学。^② 他们还借助提出行为的“目的”和

① 见《列宁、哲学与其他》中“意识形态与国家”一节，特别是第170—177页。

② P. 赫斯特：《法律与意识形态》，第3页。

“各种描述行为环境的手段”(即误论应当做什么的方式)建构政治环境。

在称赞阿尔都塞避开古典的主客体认识论——在这种认识中，主体被视为对通过意识“再现”给主体的一种现实性的认识活动的中心——的努力的同时，P. 赫斯特抱怨阿尔都塞的意识形态理论不足以担当此任，因为它把一种(人道主义的)“范型的”主体设定为结构功能的一项条件，而在这种结构中，“主体”又被视为“效应”。首先，赫斯特争论道，这种理论说意识形态把具体的个人(还不是主体)建构为主体。然而这样一种理论又设定，具体的个人具有成为主体的必要官能。为避免此种循环论证，阿尔都塞于是假定主体“都已经”是主体，而具体的个人只相对于他们“实际上”是的那种意识形态的个人(即已被建构了的主体)才是抽象的。但是，赫斯特说，“除非我们使婴儿接受一些人本学的假设”，^① ——当然，这可能意味着灾难性地陷入人道主义，——否则就无法保证那个婴儿(或成人)“主体”将借助意识形态之镜把自己看作它被假定将是(或成为)的那种主体。于是，主体又被设定为内在于一种镜子结构之中的；这种结构其实也就是那遭到了攻击的经验主义—唯心主义结构：

个人所应是的那种主体再现着超越“抽象的”个人的本质，同时那“抽象的”的个人也再现着“主体”，即一种空洞无物而只具有领悟它将是的那种主体的官能的个人。^②

正如我们已经看到的，从这里引出的结论当然就是：一种“纯粹

① 《法律与意识形态》，第 67 页。

② 《法律与意识形态》，第 68 页。

的”反人道主义与马克思主义这样的社会理论的结构不相容。

赫斯特进一步提出，要切断阿尔都塞的马克思主义与人的经验间的微妙联系。如此得出的理论主要有两个论题：第一个论题几乎是说，谈论“人类主体”根本没有意义。据说这一论题的论据在于心理分析：自弗洛伊德发表关于无意识的论文以来，我们已不得不承认，认为我们自己是“意识的统一体”是极其错误的。因此，不把人类个体看作“‘臆想的’主体的自我统一的终极点，而把它们看作有着独特生存条件的实践与地位的具体复杂结构的承担者是可能的，也是必要的”。^①但是，弗洛伊德的无意识理论并没有从根本上勾销把自我经验为“意识的统一体”，弗洛伊德也没有打算这样做。如果他有此想法，心理分析学者使个人认识他们的无意识的动机的努力就毫无意义了。这种方法依赖于作为一个意识统一体的自我的经验，这表明“主体”的概念离不开经验。不是此种统一体的“主体”也就不是主体——至少不是人类主体。

赫斯特的第二个论题是，假定意识形态向一个主体再现一种独立的现实是错误的。因此，必须根本摈弃马克思主义的意识形态理论及其对于“人道主义的”主体的依赖性，无论这依赖性是隐蔽的还是直接的。按照赫斯特的看法，人们可以谈论再现的方式和表达的实践，但无法谈论它们所再现的现实性。所以，不存在意识形态的基本统一体，也不存在这种统一体与人类生存条件之间的任何关系；任何的和所有的意识形态在任何时代都是可能的。

赫斯特一方面论证意识形态不再现任何东西，另一方面又断言意识形态体系具有政治的意义与影响，这使他陷入困境。因为如果是那样的话，人们如何确定何者“有意义的”呢？此外，如果意识形态对现

^① 《法律与意识形态》，第 60 页。

实没有必然的影响的话,人们如何确定意识形态的结果呢?的确,如果“主体”不过是使其成为其所是的那些制度的承担者的话,意识形态对于主体又何以会有影响呢?英国阿尔都塞主义者也许最终能铲除人类主体,但只有以公然抹煞选择一种(而不是另一种)社会制度的任何理由为代价。

反人道主义的政治学

阿尔都塞批评对马克思的费尔巴哈式解释,认为这种解释在理论上不充分。然而他相信,这种费尔巴哈式解释有一种“社会主义人道主义”形式的有破坏性的政治效果。

他论证道,“社会主义人道主义”是一种意识形态的说法,社会主义者们所以需要这种说法,是为了在特定的经济一政治“危机局面”中^①“实践”他们的关系,不过它仍然是一个资产阶级的提法,它能够通过思想反映产生着思想的现实,然而不能把握这种现实。

作为马克思主义的意识形态,“社会主义的人道主义”是一种错误的认识,它是一种尝试,要向我们指出一种“人的本质”,借助于它我们可以找到一种“共同目的”,一种潜在的“真实性”,以及某种“普遍利益”(和平、尊重人权、人格尊严、根除剥削)。然而,这种“本质”并不存在;它只反映一种社会主义的利益,这种利益发现了这种“本质”,因为它需要它。人的东西/非人的东西这对孪生概念没有绝对意义,它是思想的形式结构,它的内容是由各个历史时代中的占支配地位的利益

^① “危机局面”在阿尔都塞著作的语汇表中被规定为“马克思主义政治科学的中心概念(也参见列宁的“紧急关头”),它指在必须运用政治策略的一特时刻各种力量的僵持,亦即各种矛盾的胶着状态。

提供给这些时代的：

马克思在《德意志意识形态》中谈到人的观念和人道主义的观念，他对人的本性或人的本质的观念作了评论，并揭示了一对孪生的价值判断，准确地说，即“人的东西/非人的东西”这对孪生子。马克思写道：“所谓‘非人的东西’同‘人的东西’一样，也是现代关系产物；这种‘非人的东西’是现代关系的否定面。”^①人的东西/非人的东西这对孪生子是所有人道主义的隐含的原则，这原则其实不过是实践——忍受——解答这一矛盾的一种方式。资产阶级人道主义把人当作一切理论的原则。这种浅显易懂的人的本质是一种朦胧阴暗的非人本质的可见的对立面。借助这个阴暗的部位，人的本质的内容，即那种显然具有绝对意义的本质就以对立的姿态产生出来。自由的一理性的人谴责着资本主义社会的利己主义的和被分裂了的人。借助人的东西/非人的东西这对孪生概念这两种形式，十八世纪的资产阶级就能以“理性的——自由的”形式，德国左翼知识分子就能以“公社的”或“共产主义的”形式，实践他们对于他们生存条件间的关系，作为一种拒绝，一种要求和一种纲领。

按照阿尔都塞的看法，“社会主义人道主义”也同样是西方社会主义者表达他们不同意歧视和剥削的态度，及东方社会主义者表达他们对无产阶级专政的“滥用”和对“个人崇拜”的谴责的方式。既然它仍然是一种伦理的——因而是意识形态的——现象，我们就必须通过对产生社会主义人道主义的危机局面的科学分析而“走向社会主义人道

^① 见《马克思恩格斯全集》（中文版）第三卷，第507页。——译者注

主义”^①。

不过，在《保卫马克思》中唯一认真地研究了的只是苏联的“社会主义人道主义”。而且，尽管阿尔都塞在《马克思主义与人道主义》中谈到了对这一问题的看法，他不认为社会主义人道主义是社会主义的一种必要的意识形态，而认为它是在给社会主义画蛇添足。事实上，在关于社会主义人道主义对社会主义的必要性的理论外衣之下，阿尔都塞所批评的是社会主义人道主义的结构方法本身。

因为在其现实性上，“社会主义人道主义”是一种不可救药的资产阶级“个人主义的”哲学。从这一判断出发，阿尔都塞想进一步使我们相信：苏联的错误不在于它没能履行它所鼓吹的“社会主义人道主义”（这是许多东方和西方的“社会主义人道主义者们”对苏联的谴责），而在于它允许它的革命与资产阶级价值妥协。

佩里·安德森试图维护阿尔都塞不受“斯大林主义”这一谴责，他已经证明，必须从阿尔都塞对中国的同情这方面来理解阿尔都塞对社会主义人道主义的攻击。^② 如果相信苏联公开宣布的意图，那无异于是在有意讽刺苏联的现实情况，因为它在实践上不能兑现这些意图。但是不能仅仅从阿尔都塞的偏向来说明他为什么离开“斯大林主义”，而且，如果阿尔都塞真的仅仅在攻击苏联的人道主义语言的虚伪性，他就和他明确地批判为“沉迷于伦理学”的那些西方的“社会主义人道主义者们”没有什么区别了。

① 《保卫马克思》，第223页。阿尔都塞打算提出的分析应当结合着社会主义人道主义者E.P. 汤普森的分析来读，见汤普森《理论的贫困》中第四十二节的“理论的贫困”一文，第314—334页。

② P. 安德森：《英国马克思主义内部的争论》（伦敦，一九八〇年版），第四章，特别是第107—112页。

反人道主义的一个中心论题是，人道主义论点只建立在一个“道德的”或“伦理的”基础之上，这一基础排除了任何真正的理论思考。^①由于道德话语不能直接关注于产生着道德在赞许或谴责的“效应”的深层力量(经济关系、社会制度等等)，它必然——这一点可以得到论证——使人们误解他们的不满的真正根源，并因而导致目标错误的或无效的政治行为。

这是对任何人道主义思考方式的相当有力的谴责，因为人道主义的思考方式总是把一个虚假的预设，即价值自发地产生于实际事态，作为它的“伦理学”方法的前提。因为，既然爱的和道德的情感是我们经验总体的一个内在的组成部分，那么就必须把它看作受生理学的和文化的条件调节的。所以，假如人们认为价值是“独立自主的”个人“自由地选择”的，他们就不能充分理解社会，反人道主义者拒绝任何以人道主义方法为基础的“道德主义”就是正确的。

但是人们也必须反对他们自己的忽视或否认爱的或道德的经验的特殊性质的倾向。正如不能认为社会结构和经济关系不影响意识经验的形式过程一样，也不能认为意识经验只是社会结构和经济关系的副产品或“副现象”。把道德看作伴随着资产阶级时代而产生的一种阴谋也同样是不真实的。把道德看作这样的一种阴谋是粗俗的“马克思主义”的一个原则，这种马克思主义让我们把“道德”看作“资产阶级的价值”，并把后者看作由意识形态“建构的”。但是，对于下述观点，即适合于维系资本主义这一目的的道德态度是借助于意识形态“工具”而反复地灌输给个人的，必须从几个方面来加以反驳。首先，

^① 这是安德森对“社会主义人道主义”的批判的核心论题。他问道，“一九五六年的那伙人在后赫鲁晓夫时代在苏联写出过一本实质性的著作，甚或一篇有分析的文章吗？”（从目录方面来看，这多少有些违背历史。）《英国马克思主义内部的论战》，第119页。

它否认了道德情感和道德行为的相对自由，这些道德的情感和行为大都没有什么政治的意义，甚至还与当代占主导地位的经济理性所支配的那些价值相冲突。其次，它要我们把道德看作对我们“中性的”自我的一种外在约束，而不是把它看作伴随着任何人类共同生活中的一种基本的内在情感。第三，它否认了如果我对先前的“意识形态”嵌入有所反映的话，我们必须已经是具有一定特殊道德感的存在物了。

所以，如果应当把反人道主义的要求，即“我们应该摈弃‘理论’而诉诸‘理论’”解释为“我们应该把道德经验分析为对其他的、基本上是非道德的过程的反映”，那么我们就必须拒绝反人道主义。道德经验需要有它自己的范畴和它自己的理解方式，不能把道德经验看作是理性的第二种形式。

E.P. 汤普森力图维护道德主义而拒斥其反人道主义。他指出，想“给非理性的行为穿上一件新的理性主义的外衣，就是说，把情感的和道德的意识看作错位了的理性（‘意识形态’），而不是看作当以特殊方式‘对待的’生活经验”，这是反人道主义研究的“天真的理性主义”方法之一。^① 另一方面，我们应当指出，反人道主义者即使承认道德经验有其政治的影响也不能以特殊方式“对待”道德经验。所以，如果我们想强调社会理论尊重“生活经验”的不可约简性这一点有政治含义，我们就必须证明，这种经验在一定界限之内是自明的。简言之，人道主义者与反人道主义者的区别，将不在于他维护道德行为具有效应性这一观念，而在于他把这种观念当作一种真理来维护。

这一人道主义的观点在多大程度上是马克思主义的还存在争论。的确，马克思在《德意志意识形态》中区别了作为“实践经验”的意识和错误地认知着其自身对于“现实”的关系的“意识形态的”的意识。但

^① 汤普森：《理论的贫困》，第366页。

是这一区别既没有得到清晰的表述也没有得到进一步发挥，无论如何，就道德而言，马克思肯定是陷入了片面性，他倾向于把道德说成是经济力量的一种派生的、被神秘化的效应，当然，他也证明了，普遍地使人们误解其生存的真正意义的异化的和偶像化的思想体系正是产生于人本身。需要寻找一条途径，来说明反人道主义对意识的描述必然是对于意识的曲解，从而拒绝这种观点。但是人道主义的论点又必须承认，在承认意识经验的自明性和诉诸“异化”或“偶像崇拜”概念这两者之间尚有矛盾。因为，如果“生活经验”提供给我们一定的真理，那么似乎就不能从理论上概括说，它是以一种完全异化的或被神秘化了的形式提供这些真理的。当然，我们还必须小心，不能把道德情感说得那么可靠，似乎它的“真理”是无可辩驳的。道德本身是一系列的冲突；没有什么道德信念是能避开一切批评的。我们也不应认为，所有的价值评价都是道德的，因为很容易举出一些据认为是超出了道德价值的价值，例如宗教价值。

第六章 主体的主体化：拉康与福柯

破除对马克思主义的误解

在最近的十年中，阿尔都塞对马克思主义的反人道主义的阐述对法国思想的发展产生了较大影响，相形之下，他为把马克思主义从现象学误解中解救出来而作的尝试的影响却小得多。因为他致力于把马克思主义与结构主义协调起来之前，结构主义就已经通过拉康、福柯和德里达的工作而发展成为这样一种观点：它可能把对马克思的各种解释——包括阿尔都塞的解释——隐含着采取的诉诸理性的做法本身看作“人道主义的”。

根据“后结构主义者们”对西方形而上学的批判，正是马克思主义的基本的启蒙结构有问题，也正是这一结构由于其人类中心主义而受到了谴责：无论马克思主义有没有明显的哲学人本学的标志，都应当把它看作是不可救药的“人道主义的”，因为它把人与自然的统一作为

其出发点。这里的观念是：正是我们才在理论上是支配我们的环境的力量，才能借助于理性而不断解放自身。在这一观念的背后，——有人这样说道，——隐含着一个黑格尔式的自在的自然界与自为的人类的合题。^① 这一合题把“人”描绘为能以“自然”的方式延展自身从而超越其文化的，把“自然”描绘为被包含于一种思想——这思想从一开始就是“人的”——的“人化结构”之中。后结构主义者们说，构成马克思主义的根源的正是这个人道主义的前提，因为从历史唯物主义的观点来看，正是通过人的实践事物才被发展、改变，也正是借助于人的需要和目标才能衡量和估价这种改变的效果。

然而，“差异哲学”反对以任何形式的辩证思想引出的合题，不论这合题是被唯心主义地看作在思想中获得的，还是被唯心主义地看作实践的结果，按照“差异哲学”，必须始终强调差异，和所有事物的同普遍的辩证统一相对立的根本异质性。所以，连阿尔都塞都必须被视为“人道主义者”，因为他强调人的实践，并从人的实践来考察一般事物的本质表现：

阿尔都塞仍然没有走出对主客体同一性的“人道主义”解说，……诚然，这种人道主义不再说概念在思考自身，或通过它的对自身的观念来发现存在与概念的同一性。但它随时可以说，理论通过认识理论的实践的本质（因而也是实践本身的本质）而认识了每一种实践。这样一种“普遍的实践”与其说是指各种族的人类在地球表面每天从事的各种活动，不如说是指“人与自然的统

^① V. 德斯孔布：《现代法国哲学》，L. 斯科特—福克斯和 J.M. 哈丁英译（剑桥，一九八〇年版），第 126 页。

一”，即“总体性”的最高贵的代名词……。^①

不过，如果认为一九六八年之后不久就发生的同马克思主义的“清帐”的起因纯粹是一些形而上学的考虑，那将是错误的。因为，首当其冲地遭到反对的是作为一种政治理论和实践的马克思主义。事实上，这几年在法国流行的虚无主义的或右翼的思想方式肇端于一九六八年的“五月风暴”中的反专制主义，这种反专制主义思想不仅怀疑法共压制思想自由的做法，而且怀疑马克思主义对权力的分析的正确性。“五月抗议”不仅向正统马克思主义关于发达资本主义社会中导致革命变革的运动的原因和动力的理论提出了挑战，而且最充分地暴露了正统共产主义者们实际上有多么僵化和教条——因为，他们不是对“具体的危机局面”的各个矛盾的方面作出分析，而是宁愿去坚持马克思主义学说的行话，并迫使事件去符合这些词句的“真理”。（例如，阿尔都塞把那个“危机局面”分析为“持续的”并“伴随着学生和小资产阶级群众的意识形态反叛的工人罢工”^②；换言之，他在那个“危机局面”中看到了经典著作所指出的那种无产阶级与统治阶级的冲突。）但是就其功过两方面而论，“五月运动”的最重要之处，是它表明了重新评价现代工业社会的性质及其运动机制的必要性。就其成功的一面而言，它揭示了“法律与秩序”力量易受左翼好斗传统引发的那些抗议形式攻击的性质。（有人写道，“当局也许能成功地制止一九六一年阿尔及利亚起义那样的政变，但不能制止上一次狂欢节活动。”）^③ 就其失败的一面而言，它表明：一种对权力的分析如果以维护统治精英的

① 《现代法国哲学》，英译本，第 126 页。

② 阿尔都塞：“答 J. 刘易斯”，载《今日马克思主义》，一九七二年十月—十一月号；英译本，第 169 页。

③ 《现代法国哲学》，英译本，第 168 页。

利益不受联合的敌对要求侵害的中央集权国家观念为基础，它就是根本站不住脚的。这样，“五月事件”也就提出受自身压迫的被压迫者的复杂问题：假如狂欢精神是不堪长久忍受的，这是否预示着，对于它引发的无政府的、自由的力量要有某种限度？亦即，要在某种限度阻止“被奴役者”解放自身？

法国哲学的这一新定向——以及以这一定向为代表的从强调马克思的著作到强调尼采著作的一般转向——决不仅仅是在泛泛地向理性本身挑战。例如，福柯已经证明了知识与权力之间的密切联系；德吕泽证明了一种仅在无序状态下才保持其真实性的“欲望”的存在；拉康证明了我们“屈从”的不可避免性；德里达证明了根本不可能统一的“原初差异性”。于是，政治的信息更趋向于悲观主义，更加强调语言或心理本身的障碍阻碍着重建社会制度。

在人道主义者看到具有意志与理性的人和他们的共同活动的“无意志的”、“无理性的”产品之间的对立的地方，反人道主义者却把意志本身看作“无意志的”，把“理性”——人道主义者们认为一切“进步”都是在“理性”的名下取得的——看作比它所反对的“疯狂”强不了多少的东西。诚然，拉康一直强调要关切人类主体，使其不致被彻底地消溶于结构之中。但是他号召“回到弗洛伊德”不是为了复活意识的经验主体，而是为了让我们相信想象的自我同一。由于拉康的观点意味着影响这种同一结构的那些因素必不受控于它们所建构的那些主体，他的观点便向人们以往用来论证社会进步的可能性的那些前提提出了直接的挑战。

事实上，结构主义运动的政治观很难说不是“悲观主义的”，因为它谴责那种相信历史在“前进”的思想模式是“人道主义的神话”。的确，如果想用人道主义的语言来评价历史进程是错误的，那么试图估价历史的结果就是十足的荒谬；历史只是一系列事件，既不会终结也

不说明任何意义。在此意义上，人们在把“虚无主义的”、“悲观主义的”等等标签贴在反人道主义者们身上时，依据的只是人道主义的前提。然而我们将看到，那些为反人道主义观点辩护的人也很愿意使用“丧失”、“失却”、“屈从”、“约束”等等措辞，这些措辞与传统的人道主义的措辞差不多。

反人道主义与语言学

结构主义/后结构主义运动肇始于人们所称的“语言的谬用”^①，并且几乎在它的所有理论活动中都在参考——如果不是在听从——费迪南·德·索绪尔提出语言描述。

按照索绪尔的看法，符号不是名与物的联系，而是声音(听觉形象)与思想(概念)的“神秘的统一”，一组声音与思想在原则上可以与其它的声音或概念相交换。符号借助于它们运作于其间的那个总体而获得意义，这既是在声觉形象(在这里，声觉形象不是指仅仅发生的声音，而是指使一个词区别于另一个词的声音差异)的意义上说的，也是在概念(因为它也是由它与其他概念的差别规定的)的意义上说的。

这清楚地表明应从两个层面来理解符号的价值，就是说，既要理解它在这个它能被替换的体系中与其他词的关系，又要理解那个使它能被替换的观念或概念。不过更明显的是，强调一个范畴(能指)或另一范畴(所指)的语词之间的特殊联系，会使人认为这两个序列本身是相互分离的和封闭的。换言之，这种情况会使人们忽视语言与世界的关系问题，使人认为符号体系本身是封闭的。

索绪尔本人在强调语言体系的纯联系性质时想说的是，寻找退出

^① P. 安德森：《历史唯物主义的新发展》(伦敦，一九八三年版)，第40页。

语言体系的“出口”是根本错误的。他论证说，我们不应当把符号想象成先于它们之间的那些关系而存在的，而应当把符号看作它们自身，即看作差别作用的效应。但是索绪尔当然也承认，一个能指者的目的就在于表达意谓：符号只是为了表达意义才存在（它们的差异也同样如此）。仅当有可以表达所指者时，区别不同符号才是可能的。

然而，正是由于符号对一个“自在而自为的被指称的”概念必然的而又“虚假的”指涉作用，使得德里达对于无意识地表达着“语言中心主义形而上学”（即对真理、理性或“逻各斯”的起源或基础的哲学探讨）的符号提出异议。索绪尔对符号的分析是说，符号将只呈现在它与其他“未呈现的”符号的关系中，因而不是真的“呈现的”；然而索绪尔又承认能指者对于它的所指者的依赖性，因而必然——自相矛盾地——使符号与不依赖于差异表现的“思想的直接呈现”相关联。德里达指出，索绪尔的语言理论最终导致一种“语言中心主义的”、表现主义的语言观，此种观点认为语言表达一种对言语者说来是“给定的”、先于言语而存在的，因而在此意义上是独立于这言语的意义的。其次，在犯了这个不可避免的“错误”之后，索绪尔必然会犯另一个“错误”即“语音中心主义”的错误；这是一种无法证实的观点，它认为言语先于书写，认为言语更能——相对于书写——表达意义。^①

所以，按照德里达的看法，即使是结构主义的语言学，也在谈及言语者（或通过言语“直接地”，或通过书写手段“间接地”）表达的“原初”思想时带有一种“反人道主义的”的偏见。但是索绪尔本人却是把“反人道主义”的重心放在阐明个人对于符号系统的从属性上的。他告诉我们，语言学研究必须超脱出语言的物理的、生理的和心理的方面，以

^① J. 德里达：《观点》，A. 巴斯英译本（伦敦，一九八一年版），第15—36页。

便集中研究作为“一个自足的整体的”“语言”(Langue)。^① 而且在这一点上，我们可以预期“人道主义者”会从这一方面或那一方面来反对索绪尔。“唯灵论者”大概会说索绪尔否认了个人的语言创造行为；“唯物论者”大概会批评索绪尔说，他想切断语言在生理学所研究的“自然”世界中的立足点。^②

在结构主义语言学的文献中，还可以找到一个反对“主体”的更为极端的偏见。这一见解已不再认为语言是个人必须去适应的，作为交流条件的社会约定俗成的规则体系；它试图证明语言的使用者的纯粹功能(承担者)地位：语言已“内”具了一切，连区别于所指者的能指者概念似乎也受到怀疑。

无需指出，对结构主义语言学的人道主义批判中的“唯灵论”和“唯物论”这两极将对上面这种形式主义给予火力更强的批判。“唯灵论者”将反对说，人的创造性现在不仅从理论研究上，而且在实践上被排除了；“唯物论者”将反对说，这一见解是彻底的唯心主义的。^③

雅克·拉康：心理分析不是心理主义

结构主义语言学在其他研究领域中的应用，从来没有像雅克·拉康对弗洛伊德理论的语言学解释那样，对那种研究起到决定性的影响，并带来那样多的争论。这看来似乎矛盾：恰恰是在心理学这个一贯为心理分析占有的领地中，“主体”范畴竟发现自己被反人道主义势力包围着。至少是，对那些怀疑把语言理论扩展到它以外的研究领域

① F. 德·索绪尔：《普通语言学教程》(伦敦，一九七四年版)，第13页，第25—29页。

② S. 廷潘纳罗：《论唯物主义》(伦敦，一九七五年版)，第156页。

③ S. 廷潘纳罗：《论唯物主义》(伦敦，一九七五年版)，第160页。

是否合理的人们来说，拉康是把符号的旗帜插到那个人类主体被视为最高主宰的领域——精神本身的王国，——这将是语言学帝国的最大骄傲。

不过，为拉康“重返”弗洛伊德辩护的人还将强调，拉康不过是做了弗洛伊德本人想做而没有做到的事，即表明了心理分析与一切基于人道主义范畴的心理学的根本不同。福柯断言，弗洛伊德所阐明的是心理主义在心理学研究中的虚假性。按照拉康的看法，弗洛伊德表明的是：一个人并不生来就是人，而只是通过步入一个文化序列才成为一个人的。所以心理学的真正对象不是（已成为人的）心灵的“本性”，而是它的“成为人”，即一种特定的动物成为人类主体那个过程。特别是，人的主体性是通过从属于拉康所说的象征，即“他物”序列——在这种序列中，我们可以把自己区别于其他人而把我们自己指称为“我”——而实现的。

进入这一象征序列的通路只在于语言之中，但是要经过一个“镜像阶段”，在这个阶段上，儿童认为自己也是他从镜中看到的“他人”，并且把自己与那个镜像相比较。在心理发展的这一“镜像”阶段上，那种我们只有通过语言才能做出的自我与他人之间、自我与世界之间的区别还没有形成。因而，按照拉康的看法，语言把序列加在我们原本是未开化的欲望上，使得欲望发展了；或换句话说，由于欲望基本上是对他物的欲望，而他物仅当它被指涉时才被区别出来，符号序列就促成了欲望的形成。在此意义上，被欲望的东西服从于符号的法则。不过，被欲望的东西中仍然有某种优先于符号序列的东西：它“屈从于”符号序列，并且当它达到了借助于语言的存在时就牺牲自身，而屈从于它的能指者。而且，这一牺牲还留下了伤痕，即一系列被叫做无意识的“效应”。拉康告诉我们，无意识不过是一种“被压入的”仅由于被指涉才保持着欲望的语言，即这种欲望的一系列指号。

拉康的中心论点是，索绪尔对能指和所指的区分划出了一条不可逾越的鸿沟。由于心理分析与一种有意识的话语——这种话语的意义绝不是那些已有的意义，却又总是“十分确定的”（“十分确定的”一词在这里是指“真正”指称的东西的概括或替换语）——相联系，由此可推论：无意识仅以语言才可以了悟。因而，分析者所能够做的，不过是着手破译病人的有意识的陈述。但是由于人们除非进入这些指称活动之内——在这些活动中，所有已有的意义必然始终存在着并得到表达——否则就永远不能破译出它们，无意识的话语中的所指者原则上是无法破译的。被压入潜意识的欲望对患者对分析者都失去了真实性；在其被指称前的存在形式中，这种欲望存在于不可以语言和象征化活动这一向度来了悟的另一不同向度，即拉康所称的“现实的”向度之中。

由此可以看出，不可能表达出那建构着主体性的东西。有意识的话语始终是一种谈话主体不能了悟的意义的效应：“‘它’（本我）在一我不可能说出‘我在’的地方思考着。”正是借助于这种反人道主义的描述，即把意识主体呈现为心灵的一系列不受其自身控制的效应，我们才能理解拉康对于任何把心理分析归结为——无论是以行为主义术语还是以存在主义术语——专注于一种臆想为不可破译的主体的心理学理论活动的无情攻击。按照拉康的看法，弗洛伊德的“哥白尼式的革命”就在于，它指明了自我同一是对儿童期的失却或一种未被指称的欲望的牺牲的幻想式构建。

按照拉康的看法，由于“费勒斯”^①是人类文化的中心指导，人的自我同一，或在文化中的地位，就不可避免地受制于“父亲法”。不论父母与孩子的关系的实际性质如何，孩子步入成年（尤其是性意识的

① phallus，意为男性生殖器。——译者注

获得)的可能性与局限性都是由父母的文化安排决定的。不能成功地进入那个文化序列将导致疯狂。另一方面,明智也只是以牺牲某种欲望为代价(把所有为乱伦法则所不容的欲望压入潜意识)才获得的。明智还是我们与一种文化的“欲望”相一致的标志,这种文化窒息着欲望,因为它只允许性差异的再现——男人和女人的解剖学差异。男人与女人的解剖学差异因而成了性差异的唯一指号,这一指号用一个简单的对象物补偿了儿童早期性生活的全部复杂性。^①

拉康对性差异的文化结构的强调使他的思想对女权主义者们产生影响。但它仍然提出了一个关键性的问题:为什么费勒斯是最重要的指号?拉康可能说这是儿童在未领悟符号体系前就确定了的东西,因为按照他的描述在这一水准上不可能有任何差异。但是如果拉康依赖于(在他的思想的一个阶段上他似乎是这样)列维—斯特劳斯的亲缘概念,——在这里,妇女被规定为交换对象,——女性的从属性也同样是被假定了的,因而没有加以解释。事实上,在这两种解释中,语言都被视为一种预先地、社会地、以人的方式约定俗成的序列的中介,而不是那个序列的奠基要素。

有人指出,在拉康后期著作中,他渐渐地把语言看作性特征和性关系神话的根源和收集者。符号化活动中的意义不是反映原初价值,而是弥补所缺少的价值。^②但是这一说法没有解决男性的特殊地位问题,因为还是可能问:为什么在这一结构中,恰恰是妇女被规定为男人的否定,并被当作这种否定而受到排斥。这一说法也没有解释为什么“补偿”所缺少的性关系的要求竟如此重要。当然,它的确暗示了,

① J. 米歇尔和 J. 罗斯编:《拉康,弗洛伊德学派,与女性道德》,J. 罗斯英译本(伦敦,一九八二年版),“导言(Ⅱ)”,第 42 页。

② J. 米歇尔和 J. 罗斯编:《拉康,弗洛伊德学派,与女性道德》,J. 罗斯英译本(伦敦,一九八二年版),“导言(Ⅱ)”,第 118 页,也见第 47 页。

我们应当放弃人类文化调节着性的自然差异的观念，而代之以人类文化建构着性的自然差异的观念，在这一建构之内，妇女是“对象”，男人是“主体”，但他们又都只是“臣民”，因为他们依赖于那个结构并因而屈从于它。针对自然性差异观念和它的推论，即最初的生物学因素确定着人们“实践”他们的性和“发生”性关系的可能方式的观念，拉康指出男性与女性同样是一个共有的神话的受害者或承受者。这一观点似乎排除了任何女权主义的可能性，无论是以“回到一个原始母系社会”的观念为基础的女权主义，还是以独立于“被男性支配的”语言的女人“本质”为基础的女权主义。如果女性是在语言中建构的，那么就不可能在语言之外寻求女性的“真实性”，就不可能以母体或女性特有的魅力来重构女性。

如果在反对一种父权制社会的斗争中不存在女人（或男人）能够返回的原初现实性，那么对费勒斯的地位的挑战就只能在语言中进行。但是这不啻意味着要提出另一种逻辑，因为这意味着要拒绝本身就建构着主体性的那个符号序列。换言之，整个人类不仅将卷入取消父权制的努力，而且将被抛入一种同一性危机之中。拉康只是让我们紧紧抓住观念，让我们以这种办法摆脱唯物主义的生物决定论。可是，既然人们只能从在一个符号序列内获得的同一性观点出发拒绝这一符号序列，他们就永远要受到下述事实的制肘：那个受攻击的结构正是表达任何对它们的非难的基础。这就是拉康的观点的死胡同：既支持一种“人道主义的”暗示，即“成为主体”对于成为人是不可或缺的，又坚持一种“反人道主义”观点，即强调自我的异在性，亦即它的以符号方式建构的本性。

与此同时，拉康的理论还清楚地表明了反人道主义论点偷用人道主义语言的倾向。因为，像斗争、牺牲和失却这些语言如果不是来自人道主义，又是来自哪里呢？在这一点上，我们可以指出，阿尔都塞本

人在研究拉康维护弗洛伊德使其不再受到人道主义解说的曲解的方式时，也对拉康主义作了一种稍显夸张的解释。他告诉我们，心理分析关怀是一场“战争”，一场“在它所关怀的所有人之间宣布的战争，他们是一些被抛弃、被扭曲、被排斥了的人们，他们被要求将自己置于一种孤独的境况中，面对着死亡，去进行一次被迫的长途跋涉，追述从一个哺乳类幼子成为一个儿童、男性的成女性的主体的历程”。这个婴儿“在他第一次啼哭之前”就已受到“伟大的第三等级”的无情的文化法则和语言的包围，他没有选择的可能，只能屈从于“哄骗、欺诈，和他自己的各种想象力的复杂整合和否定之否定”。^①但是，如果不是根据那个已明确排除的东西，即这些“哺乳类幼体”的预先构成了的“人性”，人们又是在根据什么来悔恨、痛惜他们之成为人的悲剧呢？如果不是从某种有力的人道主义观点那里，阿尔都塞又从哪里发现处于自身文化规则的无情重压之下的人类的如此悲剧性的命运呢？

有人可能会说，阿尔都塞未必那么坚决地反叛文化压迫，就如色情受虐狂愿意从异性的压迫中得到快乐一样。但是问题在于：父亲法在何种程度上不可更易？人们在读了阿尔都塞下面这番平庸的话之后，肯定会对这个回答不满意的：

在恋母情结阶段，性定向了的儿童通过用符号来检验其想象而成为一个有性感的人类儿童（男人或女人），并当各方面“发展正常”时最终地成为它自身并接受它自身：一个在成人圈中的、有着在这个成人世界中的一个儿童所具有的那些权利，并且像所有的有充分权利有一天变得“像爸爸”（即一个有妻子而不再只有一个母亲的男人）或者“像妈妈”（即一个有丈夫而不只是有一个父

^① 阿尔都塞：《列宁与哲学》，第203, 213—214页。

亲的女人)的儿童们那样的小男孩或小女孩,——所有这些只是走向人的童年的这一被迫的长途跋涉的目标。^①

因为,如果不否认文化迄今是父权制的并似乎还将仍然是父权制的,人们就必然会怀疑这种“珍妮特和约翰”的拉康主义是否对于说明儿童对性、对父母身份的态度变化有意义。

按照拉康的看法,费勒斯规定着抵抗它的形式。但是这难道能说明父权制不可更易吗?难道反父权制引起的经验变化从来没有推翻过父权制吗?对理论家来说,无休止地探究一种先定“法则”对向它的规则提出挑战的每一社会发展的影响,似乎失之迂腐。

我们能清晰地幻想一种未来,幻想到那时拉康的自我观成了普遍意识本身的一个部分,成了任何主体的自我意识的一个部分。但是既然按照这一观念,这个具有自我意识的自我是一个在错误地认识着的自我,对它的自我意识本性的自我意识就本身是在错误地认识着它自身,……如此等等。那么,拉康的理论在何种意义上断言它发现了心理学的基本真理呢?分析着对“我”的背叛行为的“我”,必然本身是对真理的背叛者。有人已经指出,我们必须这样来理解拉康,他是在用无意识的自我的语言说话,就仿佛神翁在自说自话。但是当无意识的语言具有不可反映的特性时,我们又如何能按此理解拉康呢?如果无意识不能思考自身,它又如何能复写自身呢?那“指引”自身到无意识并试图只用它自己的话语来讲话的,是一个意识的“我”,一个慎思着的自我;因而按照拉康的看法,这个“我”或自我是应当受谴责的,因为它始终在勤勉不舍地追求一个它永远不能获得的真理。

^① 阿尔都塞:《列宁,哲学与其他》,第213页。

“欲望哲学”与“新哲学家们”

在一九六八年“五月事件”表现的自发的自由欲望像火山一样喷发出来之后，一些所谓“欲望哲学家们”试图推翻拉康的下述假设，即：既然欲望是文化地建构的，就不存在需要从文化法的欺骗下“解放”出来的“自然”冲动。在这些对拉康发难的著作中，最有影响的是吉尔·德吕泽和拉康分析家费利克斯·加塔利于一九七二年出版的《反恋母情结论》。^① 按照这本书的观点，社会结构以这样一种方式“扩展着”欲望，以致欲望变得与自身相对立了。在我们的自然的（虽然是无意识的和我们成为个人之前的）欲望的这种扭曲中恋母情结起着关键的作用，因为在使欲望认识到它自身的恋母罪时，恋母情结教会了欲望去欲望对它自己的压抑。正如马克思主义者把资本主义经济看作依赖于对它的意识形态的“曲解”一样，德吕泽和加塔利看到，一种“基本的”欲望仅仅在被神秘化了的对它自身的抵抗中才能表现出来。虽然《反恋母情结论》呈现为一个弗洛伊德主义—马克思主义的合题，它在方法上却更接近于尼采而不是弗洛伊德，在其政治含义方面也绝少马克思主义的特点。它意味着，历史与其说是一种阶段间的斗争，不如说是被奴役者争取他们自己的奴役状态的斗争。社会主义，连同它的按清教徒式的和专制主义的方向重新扩展的欲望，比资本主义更为可怕：后者对所有家庭与社团联系的赤裸裸的、玩世不恭的破坏使个人逃脱了集体生活的镣铐般的仪式和规则。同时，德吕泽还把“纯粹”欲望的肯定的、非偶然的本质与主人阶级的高贵力量联系起来，被剥削

^① 另一有影响的非遗是J.-F. 利奥塔德在《里比多的经济学》（巴黎，一九四二年版）中提出的。

者的特点在于他们只有欲望弱者的力量，他们不是从自我肯定出发，而是从不满出发，即从对他人的否定出发；“辩证法”也就是这种不满的“意识形态”。^①

但是，断言一种不能以社会的方式满足——因为它与所有形式、序列和组织的欺骗相对立——的“自然”欲望具有解放的力量，不等于就最终坚持了自由的前提，而毋宁说是否认了自由的可能性。诚如彼得·迪尤斯指出的，《反恋母情结论》为了“彻底”对社会制度进行非难而付出了过大的代价，这代价就是它几乎言之无物，并且由于未能最终地从社会地扭曲了的表现中区别出“好”欲望而“陷入彻底的悲观主义”。^②

这些虚无主义的、反社会主义的论题充斥于那些“新哲学家们”的著作之中，这是一个由思想各不相同的思想家们组成的团体，他们于七十年代末聚集在格拉塞特出版社的一位编辑伯纳德—亨利·利维周围。尽管新哲学家们把自己说成是一九六八年五月（在那场运动中他们大多数人十分活跃）精神的左翼维护者，他们却发现“社会主义”——他们不甚准确地把它与苏联的实践等同起来——之中很少或没有什么东西值得抢救；不难想象他们还乐于让右翼通讯社利用他们的观点。

事实上，有些人可能觉得，有些左翼知识分子也乐于公平地、不怀偏见地看待可能以“社会主义”名义犯下的罪行。然而他们最终都无一例外地攻击马克思主义，——这在很大程度上归因于索尔仁尼琴的反叛，——而且他们的攻击太宽泛，以致不能把社会主义和对社会主义的滥用这两者区别开来，而这种区分是对斯大林主义的真正批判的

① 见德吕泽：《尼采与哲学》（巴黎，一九六二年版），尤其是第60—90页。

② P. 迪尤斯：“新哲学家们”，载《激进哲学》（一九八〇年春），第二十四期。

基础。另一方面，他们实际上也不想作这种区分。因为他们的信念是：必须将马克思主义思想的整个结构当作没有积极推动、并且还压抑了一九六八年“五月事件”的自由精神的东西而予以抛弃。事实上，正是由于那个事件表明了反资本主义的抗议运动能够甩掉社会主义分析的约束的，一九六八年的“五月精神”才值得去维护。

在一部分新哲学家们（拉尔博、雅姆贝特和克拉韦尔）的著作中，“五月精神”被赞美为一种准宗教的经验；在利维和 A. 格卢克斯曼的较为世俗的描述中，这种精神更为直接地具有无政府主义色彩，然而它同时又是悲观主义的，因为这些描述主要在强调一九六八年“五月事件”的异想天开的和“不可能的”性质。于是，“五月事件”慢慢地被认为是在欢呼一个不可能到来的未来，而不是预示着一个可能的未来。^① 马克思所表明的是那种支配事实上是不可避免的，所有反抗压迫的努力肯定会引起更深重的奴役。所以，那些试图通过社会主义的论点向现代权力形式挑战的人们，仅仅暗示了他们自身处于更深的“理论的奴役”之下。唯一的可行的避难所是一种斯多噶主义，一种在个人的道德反叛和沮丧上的令人尊敬的忍耐。

在许多方面，新哲学家们代表了对马克思主义的权力主义的一种“人道主义”的反动。但同时，对理性及种种启蒙乐观主义的厌恶又充斥于他们的著作之中。从为“五月事件”的自发的行动主义辩护开始，“新哲学”终以鼓吹完全不参与政治行动而结束：假如我们欲保持我们的挑战精神，我们就必须摈弃政治行动而转向培植一种“内在的自我”。

^① 利维：《披着人皮的野蛮》，G. 霍洛克英译本（纽约，一九七九年版）；A. 格卢克斯曼：《大思想家》，B. 皮尔斯英译本（纽约，一九八〇年版）。

米歇尔·福柯：权力、知识与个体化

古典结构主义论点未能为对社会的批判提供任何基础。“欲望哲学家们”对此作出的反应是，肯定一种优先于文化规范的扭曲且彻底地受到这些规范压抑的本然的解放冲动。但他们也把欲望看作是自我压抑的，这一论点是他们出于无奈才接受的，因为他们提不出任何理论来说明约束或扭曲里比多能量的那种权力的本质与运作。正如一种权力理论需要一个要么受到那个权力维护、要么遭到它反抗的理论一样，一种欲望理论也需要一个关于要么压抑、要么鼓励这欲望的表现的权力理论。

如果我们从权力理论与欲望理论的这种互补关系着眼，^① 福柯七十年代的著作就是对结构主义观点的不充分性的“权力”定向的、而不是“欲望”定向的反动，结构主义观点的这种不充分性由于一九六八年的“五月事件”而明显地表现了出来。然而，即使在他六十年代的较为结构主义的研究中，也预示着他以后要集中研究“权力的经济学”和体现于现代“福利”社会中的政治理性的形式，他当时着重在研究现代医学和心理治疗技术提供的社会约束手段。在此意义上，“五月事件”使得福柯更直接、更明确地研究了早期研究中未明确地研究的权力问题。

福柯的著作在努力炫耀同传统研究的独特联系，但是在其中仍然有一个人的影子（即尼采的影子，福柯完全承认尼采对他的影响）和一种方法论观点（反主观主义的方法）占据着中心地位。一方面是摈弃

^① P. 迪尤斯：“福柯著作中的权力与主体性”，载《新左派评论》，第一四四期；（一九八四年三月—四月）。

所有人类学范畴和任何诉诸一个基本“主体”的作法，一方面是追溯理性与疯狂的家谱，其目的酷似尼采探究善恶的根源时所抱有的意图。正如尼采欲探究西方道德的合理性一样，福柯也意在揭露我们的理性的支离破碎的基础，意在以此来打破“我们”人类——我们参与着理性，尽管为时间所隔断——在世代传递着“常识”的火把时所抱有的自鸣得意感。其次，尼采借用“强力意志”来解释价值方面的一种“进步”，他系统地把这些价值相对化了，并因而剥夺了价值的任何目标；福柯也借用“真理意志”指称推动着“语言”（或“知识”）的漫无目标地无限积累的那种冲动。

阿伦·谢里登指出，尽管福柯与尼采在目的上很不相同，福柯却提供了尼采的思想所需要而又始终缺少的系统分析。^①毫无疑问，观察福柯的一个重要方法，是从他接受了尼采在《道德的世系》的即兴评论中的假设这方面来领会他，那个假设是说：那些呆板的无神论者，即科学家，不是“真正的无神论者，因为他们仍然信仰真理”。可以说福柯是通过考察心理病理学史、犯罪矫正学史或性史对这一假设作了各种“检验”，并认为它是得到了证明的。尼采说，“理性”、“道德”、“精神”、“自我”、“动机”都是些上帝的代名词，是由哲学硬加到欧洲文明的思想中来的。与此相似，福柯也摈弃任何从科学与知识方面来解释的“人道主义”，因为这种“人道主义”仍然离不开对真理的信仰。 he说道，我们必须摈弃人文科学以前一直在诉诸的那些绝对的认识论范畴（真理、确定性）或哲学人类学范畴（“主体”、“影响”、“阶级意识”等等）。

在《知识的考古学》中，有“论方法”一章，福柯写这一章时正是他

^① A. 谢里登：《米歇尔·福柯：真理意志》（伦敦，一九八〇年版），第218页。

最同情结构主义之时。^① 在这里，历史被当作只意在把分散的事例伪装成一致的表现的“人道主义人本学”而抛在一旁。人本学化了的历史通过使我们能把新东西与已知的东西隔绝开来，通过把它自己的一些特点转移给“创造力”、“本质”、“集体意识”等等主观范畴，产生出那种意义共同体的幻觉。它怂恿我们去假定行为与动机是可以解释的；它诱使所有的人去把自己设想成从属于一些其实是以排除来包含的范畴的。不过，福柯的攻击与其是说针对着那种想把差异性收入一个兼容的“普遍意志”或“共同利益”之中的、马克思主义与存在主义都批判的自由主义人道主义，不如说是针对着那种“理性人”的排外的集体，即臆想的“健全人”的自足的共同体。

福柯的起点是一种疯狂观念，——这一观念如果不是贯穿于他的著作中的指导线索，也是对他的著述生涯有着明显影响的，——他认为：疯狂是理性所拒绝的精神状态，它的“沉默”即是过于健全的理性的另一方面。尽管精神病学史总把自己表现为科学对于迷信的胜利，并伴随着从过去时代的“不人道的”和“野蛮的”态度到现代医学实践的“文明的”方法的进步，精神病学史的考古学家将懂得，

在据认为是野蛮的人面对着凶暴与恶魔的地方找到“精神病”的并不是知识的进步；毋宁说，是处于“精神病人”这一新伪装之下的那个疯狂者的外貌提出了如何治疗他的问题，由是才产生了科学研究。^②

在这里，重要的不是“精神病”这术语所指称的现实性，也不是对

① 福柯：《知识的考古学》，A.M. 谢里登英译本（伦敦，一九七二年版）。

② 德斯扎布：《现代法国哲学》，第 115 页。

于它的心理学治疗实践的成功或失败，也不是它的受害者所遭受的痛苦，而是“精神病”的范畴。福柯断言，精神病是“由所说出的那些话构成的”。所以，精神病考古学家不是研究“巫师们是否是些未被认出的，遭到疯狂症迫害的疯狂的男人或女人；抑或，在另一时期，一种神秘的或审美的经验是否得到了恰当的诊断……”，而是力图探明使人们在某个时间能提出这些问题，而在另一时间不能提出它们的那些规则，并始终注意研究心理病理学的话语本身。简言之，重要之点是“避开事物”而关注“所说出的东西”（话语），是按照对象在话语中呈现的样子而不是按照它们本身来规定它们——甚至在福柯放弃了结构主义方法之后，他的主要工作也仍然是在揭示建构了“精神病”、“犯罪行为”、“少年犯罪”和“过度性行为”的那些话语的意义，与此同时，他还初步地提出了关于这些话语的知识。

这些研究的倾向——这种倾向在福柯的政治行为观方面也表现得非常清楚——就是把行为归结为所谈论的东西，始终地要么把这行为分析为一种谈论的形式，要么把它分析为这谈论的效应。例如，他论证说，假如把政治知识理解为谈论，

人们就无需提出自觉行为的心理学问题。……例如，问题将不在于确定一种革命的意识在何时产生，也不在于指明经济条件和理论解释在产生意识方面的重要地位。……但是，仍需要去解释表达在行为与策略中的谈论活动和革命知识的形成过程，因为谈论活动和革命知识产生出一种社会理论，也制约着那些行为与那些策略的冲突和转化。^①

^① 福柯：《知识的考古学》，第194页。

这样,分析谈论的形成过程就成了探明产生出谈论语句的那些规则。但是当我们排除了经济、现存政治理论和人的心理的“调节”性之后,我们去哪里寻找这些规则呢?

在《知识的考古学》最后几页中,福柯向他的“人道主义的”批评者们承认,他面对着下述的悖论:要么必须承认他的方法不比其他方法好,要么必须断言他的方法是正确的。如果断言他的方法是正确的,他就使他自己的话语成了它自己所论证的话语规则的例外。福柯没有试图解决这一悖论,而是暗示,“人道主义的”话语是以情感而不是以理性为基础的:

当某人向你谈论一项实践,谈论它的条件、规则和历史变化形式时,是何种恐惧使得你通过有意识的词语来作出回答?是何种恐惧使得你透过一切限制、隔绝、变幻而看到了西方的伟大的、历史的先验的命运?^①

由于福柯不想去侵犯每位其他作家的著作权,在这一点上,我们没有从他那里读到人道主义者们对此会作何回答,但假如他们会作答的话,他们可能会说:

那些根据一些没有把握的理由来攻击他人的人们的典型做法,是把他们的对手描绘为受情感而不是受理性驱动的。然而,驱动我们的并不是恐惧,而是我们难于推倒的理性。问题不在于我们不敢从我们的、大家都承认不那么卓越的西方祖国到你的虚无的实践、规则和条件的王国中去冒险,而在于我们被提醒说,带

^① 福柯:《知识的考古学》,第209—210页。

着我们进入那个王国的，始终是西方思想本身的一个部分。你要我们摈弃的那些精神习惯，恰恰在迫使我们反思这样做是否明智。你说，不要去诉诸意识。我们说：我们一当你找到了诉诸你的无意识的方法时就这样做。同时，我们相信，“西方”的“命运”只有当男人和女人们都付出行动时才能改变。从此信念出发，我们目前将继续非常小心地对待要我们不要谈论人，并且允许语言规则、实践和条件成为哲学的勇敢的新世界中的混合语言的要求。

然而，如果福柯在《知识的考古学》中不得不扭扭捏捏地对人道主义非难做出反应，那是因为他在那时一方面仍然没有摆脱他先前研究中的实证主义，同时又不愿再以实证主义方法为那些研究作辩护。随着他的权力理论的发展，他的研究中的隐含着批判的一面更为明显地表现出来，但作为代价，他也愈来愈面临着他的研究中的反人道主义和规范内容两者的不协调。

福柯七十年代的第一本主要著作《约束与惩罚》，无疑把它所探讨的社会组织方面的变化（那些从古代政体到后革命社会的变化）看作与支配相联系的变化。该著作的中心内容，是将基本上是仪式性和报复性的封建时代的惩罚形式（福柯的最生动的例子是对弑君未遂者达米安的肉刑和残杀）与借助现代刑罚方法实行的监督制度进行对比。在前者中，“匿名的”犯上者受到国王个人权力的惩罚，在后者中，“非人格的”官僚机器通过极其“个人化”的监视技术和肉体控制来约束罪犯。

按照福柯的看法，“约束”社会的技术集中体现在边沁的“圆形监狱”之中，这种监狱设计有一个中心瞭望塔，牢房环绕于它周围，囚犯们彼此看不见，也看不见看守，而看守却能看清他们的全部活动。这

样一个系统的“效果”是明显的，因为它有效地强制囚徒们成了他们自己的看守。

当然，人们能批评福柯说，他对下述事实注意太少，即：圆形监狱计划从未实现过，而且事实上在当时也大受奚落。^① 不过，它对于福柯的主要价值是作为合理性的一种比喻，他断言这合理性存在于现代社会特有的权力关系形式之中。福柯说，现代权力极其有效，并通过道德压力而不是暴力约束着它的受害者们，它以一种“个人化的政府”的形式运作：它用科学技术与行政审查来管理个人；它通过剥夺他们与他人及社会的所有联系使得他们只有某种特定的特点；它通过承认只处于孤立状态的个人，因而否认使他们成为真正的个人的一切，而操纵着对个性说来是正当的东西。^② 这些技术其实有三个方面：由人文科学提供的技术，“分隔实践”技术（刑罚，医学，精神病，等等）和涉及“性行为”结构的技术（因为按照福柯的看法，甚至我们的性生活也是由一种“性机器”的规范技术创造出来的）。^③ 福柯七十年代的著作所关注的，正是这三种样式的“客观化”和它们对权力，特别是对权力与知识的关系的分析意义。

由于福柯对“约束”社会的描述明显地是批判性的，甚至有时是强烈谴责性的，这一描述似乎需要一种与他摈弃人道主义范畴的作法不太一致的“人本学”来补充。众所周知，福柯摈弃传统的“基于法律观念”的权力观（他说，这种观点常常可以在拉康欲望是法律的产物的观点

① 然而，B. 斯马特却把福柯很感兴趣的边沁的“圆形监狱”当作“设计、实践与效应之间的无关联性”的一个实例来引证。见《福柯，马克思主义与批评》（伦敦，一九八三年版），第 128 页及以后。

② 福柯：“主体与权力”，H.L. 德赖弗斯和 P. 拉比诺的《米歇尔·福柯》（布莱顿，一九八二年版）一书的《跋》，见该书第 211 页。

③ 福柯：《性史》（第一卷）导言》，R. 赫尔利英译本（哈蒙兹沃斯，一九八〇年版）。

念中，在论证一种“内在的”前文化的欲望的人们中间找到)，按照这种权力观，权力主要地是与其说是禁止性的，不如说是创造性的。但是福柯所说的权力究竟指什么呢？他承认人们不能谈论权力而不谈及受它影响的欲望，他还论证说权力不同于纯力量的运作，因为它在运作时以行为为基础而不是直接以身体为基础。他还强调，“权力仅被运用于自由的主体，并且只是由于他们是自由的才能被运用于他们身上”。（例如，奴役不是一种权力关系，因为那种“支配的因素在制约着整体。”）^① 但是还不明确的是，对个人的“外在性”，以及对人的抵抗的“欲望”的承认，在多大程度上同福柯对权力的肯定方面——权力“生产着”主体——所作的解释相容。因为，按照福柯的看法，权力是借助于人的“主体化”——他把这视为人们的“服从”的过程——而运作的。有人指出，“福柯的根本意图是消解意识、反思与自由之间的哲学联系，这种联系是马克思主义传统从德国唯心主义那里继承下来的。”^② 但是如果他确有此意图，并且当他自己说，他的“目的”不是分析权力，而是提出“一种不同模式的、通过我们的文化使人成为主体的历史”时，也似乎明确宣布了这种意图，那么所有的反抗、反抗着的自由以及解放的“欲望”本身就都是特殊权力技术的效应。对于下述反对意见，即如果人们始终“在”权力之内便找不到“出口”逃出它的压抑，福柯似乎没有作出令人满意的回答。^③

对主体的自由的否认使福柯不可能去诉诸“更高”形式的——作为对象的——政治理性，也使他不能基于“人道主义的”“进步”和“发展”范畴来批判权力。在今天，到女王卧室中行窃的人会被送去接受

① 迪尤斯：《新哲学家》，第 87 页。

② 见德赖弗斯和拉比诺：《米歇尔·福柯》，第 208 页。

③ 斯马特在《福柯，马克思主义与批判》中试图为福柯辩护，见该书第 104 页；也见德赖弗斯和拉比诺：《米歇尔·福柯》第 201 页；迪尤斯：《新哲学家》，第 80—89 页。

精神病检查,要是在过去,他肯定会遭到达米安那样的可怕命运;这不是由于一种更高的或更低的理性所致,而是由于这是一种不同的理性。而且,如果社会建立一种检查体系,使疯者住院,使患胸癌者得到透视检查,而不是像过去那样砍断偷钱者的手,把女巫缚在木桩上烧死和让妇人去骂街,这也并不表明人的价值方面的一种进步,而只表明“谋算”上的一种变化。福柯的分析也使他不能做出任何最终的界分,以区别拘留一个无辜者数小时进行毫无意义的审讯的警察监管和防止了几次被烫伤的孩子再次被开水烫伤的监管;因这是在一个约束的社会中以同样方式运用权力的两个简单实例。

但是,如果从权力运作表现在人身上的效应(我们只能根据指导这些运作的理性来分析它们)着眼还根本确定不了我们该如何运用权力的话,福柯又根据什么来探讨特殊形式的权力的运用呢?为什么权力受到抵抗?为什么某些权力会比其他权力遭到更大的抵抗?面对这些问题,福柯似乎应当或者放弃他的批判性的政治态度,或者承认他依赖于一个关于自由的、自然的欲望的前提,承认他的许多论点是从这个前提中引出的。因为,由于他的分析排除了界分权力的“进步的”一面与“压抑的”一面的任何根据,这一分析就降低到了是辩护一种“自然的”(因而是好的)欲望而反对一种(普遍压抑性的)文化,还是回到对结构主义观点的描述主义的问题。彼得·迪尤斯评论说:

福柯对圆形监狱的描述仍然是对资产阶级社会中的个人的孤独和无力的再一次的提醒,不过他的武断等式,即主体化=从属化,却使他只看到了对一种处于支配地位的规范体系的强制性的服从,而没有看到一个反思意识可以在形成之后被引导着以批判方式反对现存规范体系。所以,在评价现代主体时,如果想避免在非理性主义的反抗和法国七十年代哲学所特有的屈从之间

摇摆，就必须从承认下述事实开始，即在资本主义现代社会中，进步的和压抑的因素的交织远比后结构主义所能设想的复杂得多。^①

福柯的观点中的这种“摇摆”，使任何把他的分析与马克斯·韦伯对“理性化”的批判或法兰克福学派的批判理论加以比较的努力变得更为复杂。^② 如果我们抛开福柯关于抵抗所说的那些话，那么他将权力视为“从属”的观点似乎会使他接受韦伯关于“理性化”的残酷性的信念；在福柯所讨论的“约束的”实践与韦伯对工具理性及其发挥着作用的“理性的约束”技术的批判之间，也有类似情况。^③ 另一方面，福柯强调，他的兴趣在于特殊形式的政治理性，而不在于韦伯所理论地概括的普遍的理性化过程；同时，在强调人们反抗权力的行为的地位时，福柯还似乎赞同批判理论家们置于韦伯理论上的比较乐观的结构，并且也不排除最终解放的可能性。不过福柯也暗示，他不是一个资本主义理性本身的批判者。而且，在批判理论家们还在把他们的分析同马克思主义的权力关系根源于经济剥削的观念联系起来——无论这种联系多么无力——并设想一种从资本主义异化到“更高的”社会主义理性的缓慢演化时，福柯却让我们只去诉诸“无政府主义的”斗争，即诉诸不寻找一个“首领”而只寻找一个“直接的”敌人的、不期待发现一种在未来某一天解决他们的问题的答案的斗争。^④

① 迪尤斯：《新哲学家》，第 95 页。

② 斯马特：《福柯》，第 123—127 页；迪尤斯：《福柯》，第 77—86 页；德赖弗斯和拉比诺：《米歇尔·福柯》，第 130—132 页，第 165—167 页，第 210 页；C. 戈登：“其它的探讨”，载《意识形态与结构》，第六期（一九七九年夏）。

③ 斯马特：《福柯》，第 130—131 页。

④ 德赖弗斯和拉比诺：《米歇尔·福柯》一书《跋》，见该书第 211 页。

事实上,由于社会主义理性可能不过是表达了政治功利计算上的一种改变,——这种改变很可能伴有压抑技术的某种发展,——福柯的分析可能对任何形式的社会主义设计都含有批判的涵义。福柯很少谈到马克思主义,他把马克思主义只当作一种十九世纪的经济理论——他认为李嘉图是这一理论的真正开创者——的延续而放在一边。但仍然有理由认为,福柯关于个人行为与历史过程的关系的观点与马克思和恩格斯所论证、萨特在《辩证理性批判》中所维护的观点有直接的联系。因为福柯在《性史》中近乎谈到,可以用人道主义的观点把权力关系的“有意图的”——尽管“非主观的”——性质看作无数个人的目的与目标的不可预见的、不自觉的结果。德赖弗斯和拉比诺武断地不从这一观念看待福柯,虽然他们的确谈到“历史的目标”涉及着“意志与计算”,其总效应“不受行为者的”意图,也不受任何其它人的意图的支配;并且还引用福柯自己下述的话:“人们知道他们在做什么;他们也常常知道他们为什么做这些;他们所不知道的是他们所做的这些所导致的结果为何”。^① 在这里,福柯同现象学家们的区别似乎大大缩小了。我们最后可以指出,福柯自己后来也把结构主义观点当作把知识“客观化”的一个例证来分析。但是假如他的确认为结构主义者对主体的拒绝是对以约束技术为特征的孤立的、有序的和系统化的实践的拒绝^②,那么他难道不应当同意马克思主义者的“主体的理论上的物化是异化问题的一部分,而不是这个问题的解决”的意见吗?无论从哪一方面来说,马克思主义者的上述意见对福柯自己的“主体化”观点肯定具有广泛的批判意义。

① 德赖弗斯和拉比诺:《米歇尔·福柯》,第187—188页。

② 同上书,“前言”,第22—23页。

雅克·德里达所注意的正是结构主义的或结构化的理论这种自相矛盾性。德里达问，如果像列维—斯特劳斯所说，结构主义的神话理论本身就是一个神话，我们为什么还那么认真地看待它呢？他对福柯的观点，即他自己的话语等同于所有其他的话语，提出了一个类似的反驳。他说，假如是这样，它怎么能还是表明所有话语的等同性的那个话语呢？他尤其不同意福柯关于疯狂的观点，他证明了福柯在阐明理性压倒错乱状态的方式时使用了一种话语，这话语正好表现了福柯想揭示的理性思考本身的局限性。例如，《疯狂与文明》就很难说是一部疯狂的著作；所以，按照福柯的中心论点，在试图发出声音时那本书正在压制胡言乱语。^①

不足为奇，德里达还发现了福柯的著作的另一败笔：它在依赖于“疯狂”或未被驯化的肉体欲望的“抵抗”时乞灵于一个“原初的他人”，这个“原初的他人”避开了结构的结构性，并且被理论化为从属于结构然而却暗中破坏着结构的。德里达对列维—斯特劳斯和拉康也提出了类似的指责，如果人们考虑到任何使用结构概念的理论都注定要承认某些非结构的东西，这种指责似乎就是不可避免的。德里达对这个悖论提出的答案是取消这个问题：不存在结构的钢性“呈现”，也不存在主体的诞生问题；没有起因，也没有唯一的意义，只有“差异”和它们的交替。^②

我们可以把德里达针对结构主义思维提出的“反结构”看作诱人的“人道主义”主题的显露。他自己谈及这些主题时称它们是“必要的”错误。不过，谈论它们是错误的在任何意义上都意味着追求确定

① J. 德里达：《认知与疯狂史》，载《作品与差异》（芝加哥，一九七八年版），第 187—188 页。

② 德里达：《语法学》（巴尔的摩，一九七六年版）。

意义的努力是根本错误的，尽管这种做法在实践上是不可避免的。德里达提出用“差异”的不确定呈现，即一种不断的变动的观念来取代西方形而上学；在这变动之中，真理的幻象面对不受约束的描述倒塌下去，任何意义都与每种其它意义有同等意义。德里达通过提出一个所指者的所有意义而把“真理”说成是随机的，通过摈弃主体而“破坏”结构，因为如果在主体中没有结构调节的“地盘”，结构就不再有任何序列或组织。当然，在这些过程中，他也取消了对主体的一切可能的限定。有人说，“对德里达来说，结构性不过是他的直接前辈们的威望的象征性表示：它的作用现在没有任何地位——它是‘绝对的可能性’，‘始创性的不确定性’，是‘创新性的冒险’。这样的结构也就成了它的对立面，成了可被规定为没有主体的主观主义的东西，后结构主义就恰恰产生于这后者之中。”^①

① P. 安德森：《历史唯物主义的新发展》，第 54 页。

第七章 结语：是舞者，还是舞？

身随乐舞，骤然一瞥，安知是舞者，还是舞？

——W.B. 耶茨

本书所讨论的哲学问题：人类主体与他们居于其中的结构的关系的问题，意义与历史的可理解性的问题，都是对理解我们的个人政治地位有深刻含义的问题。异化与人类创造性活动同自然过程的差异性的问题，的确，它们指向的主题——谁（如果有的话）创造历史？——可以被重新表述为：在何种意义（如果有的话）上，人们可以正确地把自己看作其决定和行为决定性地影响历史过程的有意识的政治主体？对这个问题，我们似乎会碰到三种回答。首先，结构主义者、反人道主义者的回答是，这个问题是不能成立的，因为我们的有意识的生命的意义——包括我们的政治责任感——是我们不能了悟的；我们不可能理解我们经验的根源，也不可能理解它们对我们有何帮助，因为它们只是超出我们的领悟力而运作且不受我们控制的支配因

素的表面效应。

其次,存在主义的回答是,我们对于我们所造成的境况仍然负有全部的责任。我们仍然是自由的主体,无论处于何种制约之下,因为这世界上没有任何事态能决定意识的活动。我们按我们的意志创造这世界,我们的选择有根本的意义。

第三,社会主义人道主义的回答是,人们是这样一些有意识的政治主体;他们的政治选择可以是另一些样式的,他们的行为对他们的生存条件有现实的影响。但是这些条件不是他们本身自由地选择的。我们在其中从事活动的环境不是由任何人或集团精心选择而带来的。我们行为的结果本身也常常是不可预见的和无意识的。而且,政治主体不一定意识到——也的确经常没有意识到——已经影响了他们的情感与行动的所有因素,尽管在理论上不能排除他们更充分地理解这些因素的可能性。

在社会主义人道主义的意义上承认人是政治主体,不等于就要承认历史是人的本质或类存在的不断实现,也不需要为了使我们能批判现时的存在形式和宣传能改变这些存在形式的行动,而采取异化理论要我们接受的“失落与返回”的观点。采取梅罗—庞蒂和晚年萨特的观点,我们就可以论证历史结局的既不完全随机,又不是完全被决定了的“开放性”事件呈现于我们面前,尽管我们在任何时刻都不能完全把握我们做出的这些事情的逻辑。

另有一些人持比较极端的观点,他们认为,由于道德价值是非理性的,即使我们的行动是完全被决定了的,我们也仍然要在道德上对这些行动负责。这就是说,他们强调,我们的道德价值是由客观环境产生的这一事实并没有告诉我们哪种价值是正确的;他们还强调,做道德判断(判断和被判断)不是那个还不存在的、我们期望通过决定论而达到的人类社会的构成方面,即使它是正确的。科拉考夫斯基已经

证明，在道德责任和人们行为的决定作用之间没有逻辑联系；道德选择并不因我们意识到它们是被决定的而更轻松些；仅当我们蒙受我们有可靠的、终极的关于历史发展法则的知识这一“疯狂的幻象”之害时，我们才能便易地作选择。^① 然而，这样一种观点招致了下述反对意见，即：它避开了我们的道德自由的实质性问题。决定论者和意志论者都会同意：我们经验着作为道德主体的自身，我们发现我们自己处于作决定的折磨之中；问题在于，我们认为自己是在自由地选择，认为自己的行为只是由于是偶然地被选择的才具有决定性，在多大程度上是幻觉。假如我们认为践履责任的任何行为都是受历史力量规定的，那么谈论我们对于历史的责任还有意义吗？

而且，我们还可以指出，人是历史的“创造者”（尽管不是不受制约的主体）的论点向两种相当不同的结构敞开了大门，这两种结构我们可以分别叫做“卢卡奇结构”和“萨特结构”。按照卢卡奇的观念，历史过程的真正主体是表现出它自己的意识的工人阶级，即表现出它的成员们若能评价他们的整体状况就会具有意识的工人阶级。因而，在谈论“人创造历史”时，我们是在谈论一个集体主体——作为主一客体的统一的无产阶级，它的成员们是实现他们自己可能并非有意识地去完成的一个历史计划的工具。与此作为对照，萨特的观点强调的是：只要阶级在作为一个历史的“主体”行动，它的联合就只有通过它的成员的个人的实践才能维护，尽管萨特的观点强调集体的或阶级的行为在创造历史中的重要性。

我们已经看到，在为这种分析辩护时，萨特坚持认为历史的可理解性取决于它的可接受性：任何大家都知道的整体化在原则上必须对

^① L. 科拉考夫斯基：“良心与社会进步”，载《马克思主义与非马克思主义》（伦敦，一九八六年版）第 151, 156 页。

那些被整体化的人们是可知的，必须包含一种有关它自身结构的知识。^① 采取一种“超越个人”的主体假设就是在乞灵于历史过程的经验主体不可了悟的历史理性，因而也就是把马克思主义贬低为教条主义和决定论。萨特写道，“如果我们不想再次把辩证法变为一种神法，一种形而上学的天数，它就必须从个人开始，而不是从某种超个人的整体开始。”^② 在此意义上，历史理性的标准永远不是纯客观的。

随着对这个历史的可理解性的问题的讨论，我们被带回到人道主义论争所提出的第二个主要问题——人在何种范围内能成为它自己的理解对象的问题上。假如我们存在于一个其起源、本质和命运我们永不能有完满的认识的“宇宙”之中；假如我们是由显然优先于意识的情感因素驱动并且不受意识支配的；假如我们进行交流所使用的语言被假定能表达知识然而实际上却不能表达这种知识，那么，在什么意义上能够说我们在“思考”和“认识”我们自己呢？

不过，我们不应仅仅根据我们并不总是看得清自己的活动这一事实，就采取怀疑主义的态度。例如，假如问我们能在多大程度上“思考”我们的情感或肉体经验，那回答当然是，我们不能作此思考；而且，如果人们认为情感唯有被翻译成思想才能被认识，那么我们也就不能“认识”我们经验的这些方面。不过我们可能也想说，这些不是理性思考的对象，“认识”这些经验这一要求表现了把非认识的对象归结为认识对象的倾向。就是说，我们可能证明，这些经验之中包含着它自己的知识，即包含着一种——我们可能补充说——不是以理论，而是以艺术、音乐或文学进一步阐明的知识。

① J.-P. 萨特：《辩证理性批判》（伦敦，一九七六年版），第44—47页；也见A. 戈兹：《萨特与马克思》，载《西方马克思主义：批判性导读》（伦敦，一九七八年版），第180页。

② J.-P. 萨特：《辩证理性批判》，第36页。

我们也不应接受下述见解，即：由于我们的讲话或书写都依赖语言来表达，我们所说的或所写的东西必是产生于某种我们无法理解的东西。诚如索绪尔本人指出的，语言理论只研究使语言行为成为可能的条件，而不能企望去解释这些条件。^①无论如何，我们可以证明，语言的“确定性”与其他社会结构的“确定性”属于完全不同的序列；可以证明，把社会结构与语言作比较并不能说明我们理解和改变社会结构的能力。正如佩里·安德森所说，

列维—斯特劳斯也许是认为，亲缘关系不能被喻作语言这样一种符号的交流系统：似乎妇女和词语可以同样地分别在其中进行“交换”；因为没有一个言说者会把词汇让其他对话者专有，相反，他会自由地如其所愿地反复利用每一“现成的”词语；而婚姻——不像话语那样——则通常是有约束的：妻子们在结婚之后就不再属于她们的父亲。而且显然更不能把经济等同于“交换”这一术语：假如在大多数社会里，言说者和家庭与词语和妇女之间还至少可以说有一种近似的等同性的话，那么在商品之间则不是这样。换言之，没有任何经济可以被完全规定为交换：生产和财富始终是更为优先的。^②

安德森还接着指出了语言不能作为社会结构的范例的三个更基本的理由：它的变化非常慢；对于（不耗费任何东西并且能被反复使用和随心驾驭的）词语不存在任何物质的约束；语言使用者是单数的（通常是个人），与此相反，作为经济、政治和军事活动中的主体的集体（国家、

① 索绪尔：《普通语言学教程》（伦敦，一九六〇年版），第13, 25—29页。

② P. 安德森：《历史唯物主义的新发展》（伦敦，一九八三年版），第43页。

阶级等)则是复数的。

但是这些基本上是对反人道主义者的怀疑主义的否定性论点,在坚持这些论点时,我们也必须注意萨特的“肯定的”观点在解释社会亲合力时所陷入的困难。如果历史过程是集团的或阶级的力量相互冲突的结果,而这些力量又只能分析为许多具体的个人——他们的意志和力量支持着集团的或阶级的力量——那么社会怎么竟没有陷入一切人反对一切人的霍布斯式的战争呢?或如安德森所问的,“相互敌对的集团意志的交叉怎么竟没有产生一种任意的、无结构的僵局所特有的随机混乱状态呢?”^①以共同规范和共同价值的聚合作用来解释社会的非混乱状态的努力,遭到了一个唯物主义论点的反驳,这个论点强调:任何此类规范或价值本身都需要加以解释。萨特充分意识到用共同规范的聚合作用来解决这一悖论是极不充分的,尽管他仍然坚持人道主义观点。这样,问题就变成了:如何赋予历史一种意义或“逻辑”,并说明这意义或“逻辑”对于参与着历史的创造的那些集团或“个人的集合”来说是超验的。萨特本人在《批判》一书的未出版的第二卷^②中问:“许多个行动中心”怎么可能“有单一的可理解性”,以致可以把阶级斗争解释为“在他们之外的总体整合过程的具体体现呢”?例如,我们怎么能把阶级斗争说成“矛盾”呢?怎么能思考隐含在军备竞赛中的“毁灭”逻辑呢?^③又怎么能把这类总过程说成是社会的“异化”、“理性化”、“官僚化”等等呢?

在讨论萨特在《批判》第二卷中用至斯大林时代为止的苏联历史作为解决这一难题的“原料”的努力时,安德森证明了:这种尝试最终

① P. 安德森:《英国马克思主义内部的论战》(伦敦,一九八〇年版),第51页。

② P. 安德森:《英国马克思主义内部的论战》,第52页。

③ E.P. 汤普森:“存在主义评论”,载《新左派评论》第一二一期(一九八〇年年版);也见汤普森与他人合著的《存在主义与冷战》(伦敦,一九八二年版)。

不能向我们说明一种“没有一个整体化者的整体化”，因为萨特不得不以下面这个假设为基础，即，正是斯大林的个人权力加强了苏联社会在那个危机时代的实践。

所以，《批判》的逻辑是以一个暴君本人为终点的。这样，实际的结论就自相矛盾地回到了有一个整体化者的整体化上，从而破坏了历史过程的复杂性本身，而这种复杂性恰恰是萨特所欲阐明的直接目标。^①

安德森自己提出的解决办法，是回到生产方式的决定作用上。他断言，诉诸意志与意图——无论意志间的冲突是多么复杂的或具有阶级的特点，也无论从所有相关因素中产生的最终结果是何等地被异化了的——都不能解决社会秩序问题，因为社会秩序在受到阶级斗争的影响之前就已由经济力的运作规定了：“阶级斗争本身不是支持着秩序的一个原因，因为阶级是由生产方式建构的而不是相反。”^②

假设生产方式（或——在更宽泛的意义上——“经济”）对意志冲突或阶级力量的优先性当然是一个比较站得住脚的观点，但是它不一定能说服萨特这样的人道主义者。对他们来说，生产方式是不能离开人类主体的活动而单独地被推上历史舞台的。而且，马克思本人也承认这一点，他曾谈及资本主义生产方式的原始过程中的“残酷的剥夺”，“强制的方法”和“在最卑鄙和最可恶的贪欲的驱使下的最残酷无情的手段”。^③

① 安德森：《英国马克思主义内部的论战》，第 53 页。

② 阿尔都塞：《保卫马克思》（伦敦，一九六六年版），第 117—128 页。

③ 马克思：《资本论》（英文版）第一卷，第 714 页。〔参见《马克思恩格斯全集》（中文版）第二十三卷，第 830 页。——译者注〕

不过,指出权力结构、权力结构所产生的痛苦、甚至运用权力和受权力剥削的人们的情欲都不是历史过程中的无条件的、全然自然主义的“因素”,这仍然是正确的。如果应当从主体或结构何者优先这方面来看人道主义问题,我们能提出的最好解答似乎就是主体或结构的相互依赖性。但如果最后我们只能达到既是“创造者”又是“被创造者”这个十分含糊的观念而不能再前进一步,我们就还可以指出,要是问题能得到明确的解答,我们就不会如此关心它了。

从政治的观点来看,主体与结构的关系方面的这种不确定性成了一个策略问题。笼统一点说,这问题也就是:何者是根本性的,是变革的意志(规范与要求的改变),还是制约着意志的那些东西的变革(物质的“基础结构”的改变)?人道主义论点倾向于断言意志对于环境是根本的,反人道主义者则倾向于断言环境对于意志的根本性。但是这两种观点本身都不让人满意,而且无论以其中哪一种观点为政治策略的基础而摈弃另一种观点都将是有极危险的缺陷的。举个最近的例子:西欧近几年中核裁军运动的复兴。这一运动的确是仅因为“环境”而复活的;它是对导致北约决定在西欧部署潘兴导弹的那些事态的一种特殊的回应。显然,它不是群众反对原子弹武器的道德态度的简单复活。另一方面,和平运动反过来创造出来的那些条件——这可以从下述事实看出:政府必须考虑每一防御决策对于一个对核问题更为敏感的公众的影响——又只是由于存在着大量决心反对他们社会的占支配地位的规范的、有理性的、道德的人才创造出来的。人们可以解释这种“变革的意志”是如何产生的,却不能把这种意志解释成不存在的,就是说,不能说它对构成尔后的行动与反动的背景的那个环境的形成无关紧要或毫无关系。

我们已经看到,“反结构主义”运动的倾向一直是通过把所有冲突转换为无时间性的、抽象的“文化的东西”与“自然的东西”之间的斗

争，来避开杂乱而困难的日常政治决策。它不是给我们一种概念结构来区分不同的政治行为和论点，而是提供给我们一种形象化的描述，按照这种描述，被凝固化的力量与实体（“欲望”与“权力”、“法律”与“主体”、“主人”与“奴隶”）就表演着他们的可以从任何历史环境中推演出来的隐喻式的对抗。所有的社会结局，无论是好的或坏的，也都被算在“文化”的一边，这种“文化”或者被看作必然的法则，或者被看作不可避免的压抑。

另一个同样不能区分我们现实的历史存在的进步和倒退特点的例子，是“理性”与“疯狂”的简单对立。的确，那些对“启蒙”名下所发生的一切一概报以对“理性”兴师问罪的人们，其实也隐含地接受了亟待加以反思的理性观念本身。如果打算承认或试图纠正启蒙思想所带来的不合理成分的话，所需要的就是一种更为切中要害的讨论，而不是仅仅是“疯狂”与一种臆想地同质的西方“逻各斯”对立起来。

同样，如果采取反人道主义的思想模式，——按照这种思想模式，情感反应，无论是接受型的还是拒斥型的，完全是由它所反映的文化力量本身为主体建构的，——我们就不可能去思考：科学的发展是否促进人类幸福？我们的需要与倾向是否在随着我们经济的发展而发展？我们现在是否具有理性的和道德的根据去按照我们的意愿约束技术对自然的统治的影响；抑或，我们是否将能正视紧迫的生态灾难和核灾难，以便改变目前的进程，抛弃我们已编织了计划的部分历史并“纠正”一种似乎在诱导我们人类——假如任其“自然”发展的话——走向危险的毁灭的倾向？

事实上，我们必须小心，防止我们由于过于关注“人的”哲学上的“终结”而助长一种服从性，从而加快了人的事实上的终结。当然，这种意见经常会遭到反对，人们会说，所有控制我们未来的努力必须本身就被看作预先规定好了的“进步”的部分；人们还会说，我们仍然只

是一种确定过程的承担者，尽管我们觉得自己在积极参与我们人类生活的创造。但这些反对意见并没有否认区别我们所希望选择的行动和我们所服从的过程这两者——这种区分是人道主义论点中最根本的东西——的重要性。我们服从着各种约束：我们要呼吸，要花钱，要爱某人，要服从法律，要参加一个政党或一次绝食抗议；这些约束之中存在着种种程度上甚至性质上的差别，这些差别是任何政治的或哲学的探讨都不应忽略的。

最后，如果我们想为下面这样一个观念作些辩护，即：即使在最富破坏性的行动中，人类也不过在实现它的“自然”功能，我们也必须说明人类如何给这个星球的生态系统带来了广泛的不平衡。也许，毁灭所有自然生命或至少部分生命及生存手段是自然的“宏大计划”的一部分，但即使是这样，这毁灭也似乎会相当彻底地毁灭它的其它目的。总之，由于我们必然对任何此类“设计”，对我们在其中的作用仍然无知，我们这样地去行动是合理的：或者仿佛这种设计并不存在，或者假定我们的行为命定地要令“启蒙”最终变得更温和——也更有希望，乔治·赫伯特在他的诗——“人”的一开始概括地表达了这一结局：

人是多么对称：
身体比例处处匀称，左右肢体两两相对，
人又处处与它身边的世界对称：
有头有脚才能平衡，
有日月潮汐才能生存。

是一种确定过程的承担者，尽管我们觉得自己在积极参与我们人类生活的创造。但这些反对意见并没有否认区别我们所希望选择的行动和我们所服从的过程这两者——这种区分是人道主义论点中最根本的东西——的重要性。我们服从着各种约束：我们要呼吸，要花钱，要爱某人，要服从法律，要参加一个政党或一次绝食抗议；这些约束之中存在着种种程度上甚至性质上的差别，这些差别是任何政治的或哲学的探讨都不应忽略的。

最后，如果我们想为下面这样一个观念作些辩护，即：即使在最富破坏性的行动中，人类也不过在实现它的“自然”功能，我们也必须说明人类如何给这个星球的生态系统带来了广泛的不平衡。也许，毁灭所有自然生命或至少部分生命及生存手段是自然的“宏大计划”的一部分，但即使是这样，这毁灭也似乎会相当彻底地毁灭它的其它目的。总之，由于我们必然对任何此类“设计”，对我们在其中的作用仍然无知，我们这样地去行动是合理的：或者仿佛这种设计并不存在，或者假定我们的行为命定地要令“启蒙”最终变得更温和——也更有希望，乔治·赫伯特在他的诗——“人”的一开始概括地表达了这一结局：

人是多么对称：
身体比例处处匀称，左右肢体两两相对，
人又处处与它身边的世界对称：
有头有脚才能平衡，
有日月潮汐才能生存。

是一种确定过程的承担者，尽管我们觉得自己在积极参与我们人类生活的创造。但这些反对意见并没有否认区别我们所希望选择的行动和我们所服从的过程这两者——这种区分是人道主义论点中最根本的东西——的重要性。我们服从着各种约束：我们要呼吸，要花钱，要爱某人，要服从法律，要参加一个政党或一次绝食抗议；这些约束之中存在着种种程度上甚至性质上的差别，这些差别是任何政治的或哲学的探讨都不应忽略的。

最后，如果我们想为下面这样一个观念作些辩护，即：即使在最富破坏性的行动中，人类也不过在实现它的“自然”功能，我们也必须说明人类如何给这个星球的生态系统带来了广泛的不平衡。也许，毁灭所有自然生命或至少部分生命及生存手段是自然的“宏大计划”的一部分，但即使是这样，这毁灭也似乎会相当彻底地毁灭它的其它目的。总之，由于我们必然对任何此类“设计”，对我们在其中的作用仍然无知，我们这样地去行动是合理的：或者仿佛这种设计并不存在，或者假定我们的行为命定地要令“启蒙”最终变得更温和——也更有希望，乔治·赫伯特在他的诗——“人”的一开始概括地表达了这一结局：

人是多么对称：
身体比例处处匀称，左右肢体两两相对，
人又处处与它身边的世界对称：
有头有脚才能平衡，
有日月潮汐才能生存。

是一种确定过程的承担者，尽管我们觉得自己在积极参与我们人类生活的创造。但这些反对意见并没有否认区别我们所希望选择的行动和我们所服从的过程这两者——这种区分是人道主义论点中最根本的东西——的重要性。我们服从着各种约束：我们要呼吸，要花钱，要爱某人，要服从法律，要参加一个政党或一次绝食抗议；这些约束之中存在着种种程度上甚至性质上的差别，这些差别是任何政治的或哲学的探讨都不应忽略的。

最后，如果我们想为下面这样一个观念作些辩护，即：即使在最富破坏性的行动中，人类也不过在实现它的“自然”功能，我们也必须说明人类如何给这个星球的生态系统带来了广泛的不平衡。也许，毁灭所有自然生命或至少部分生命及生存手段是自然的“宏大计划”的一部分，但即使是这样，这毁灭也似乎会相当彻底地毁灭它的其它目的。总之，由于我们必然对任何此类“设计”，对我们在其中的作用仍然无知，我们这样地去行动是合理的：或者仿佛这种设计并不存在，或者假定我们的行为命定地要令“启蒙”最终变得更温和——也更有希望，乔治·赫伯特在他的诗——“人”的一开始概括地表达了这一结局：

人是多么对称：
身体比例处处匀称，左右肢体两两相对，
人又处处与它身边的世界对称：
有头有脚才能平衡，
有日月潮汐才能生存。